

《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

第四輯

上海古籍出版社



諸子學刊

第四輯

上架建議：中國哲學
ISBN 978-7-5325-5650-2



9 787532 556502 >

定價：80.00 元
易文網：www.ewen.cc

《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



第四輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第四輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編. —上海:上海古籍出版社,2010.12
ISBN 978-7-5325-5650-2

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(2010)第 131548 號

諸子學刊(第四輯)

《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: gujil@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 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 31 插頁 2 字數 566,000

2010年12月第1版 2010年12月第1次印刷

印數: 1-1,300

ISBN 978-7-5325-5650-2

B·703 定價:80.00元

如有質量問題,請與承印公司聯繫

諸子學刊(第四輯)

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

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

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 (1)
論先秦諸子的公私觀	曹礎基 (13)
儒家思想特質的形成：兩次觀念蛻變	崔大華 (27)
儒學的生態關懷及其當代價值	刁生虎 (47)
六十而耳順：成聖的隱喻 ——兼論儒家神話	葉舒憲 (61)
孔子“成於樂”的意涵析論	(臺灣) 李美燕 (77)
論孔子學說的現實性 ——兼及諸家的比較研究	徐儒宗 (89)
《中庸》釋義	楊國榮 (101)
老子的哲學智慧對當前文化危機的啟發	(臺灣) 陳鼓應 (125)
顏淵之學及《莊子》中的顏淵	高華平 (133)
照曠混冥自逍遙：莊子的道論與修道思想	(臺灣) 劉見成 (145)
“自然界”對莊子修養的意義	包兆會 (169)
《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 (179)
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 (193)
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 (199)

- 論楚竹書《慎子曰恭儉》“去囿”及相關問題 …………… (臺灣) 林志鵬 (223)
- 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 (235)
- 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 (259)
- 《管子》因循思想探析 …………… 許建良 (277)
- “人生不能無群”
——荀子論人的概念的特性 …………… 東方朔 (299)
- 兵家管理哲學的理論構架 …………… 李桂生 (329)
- 《呂氏春秋》所見“名”的政治思想研究
——以《正名》、《審分》篇為主 …………… 曹 峰 (353)
- 也論《呂氏春秋》的學派屬性與學術定位 …………… 蕭漢明 (375)
- 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 (401)
- 《紅樓夢》與《莊子》中的超越性人生觀 …………… 王冉冉 (421)
- 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 (437)

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 (459)
- 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 (465)

《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 (471)
- 《子藏》工程專家論證會綜述 …………… 李秀華 陳毅華 (473)
- 《子藏》論證意見 …………… 李學勤 (483)
- 《子藏》論證決議書 …………… 傅璇琮等 (485)

Contents

The Transformation of Thoughts about Shame and Social Customs, and the Rise of the Hundred Schools	Sun Shaohua (1)
Concepts of the Public and Privacy among Pre-Qin Philosophers	Cao Chuji (13)
The Shaping of the Characteristics of Ruist Thought: Two Instances of Conceptual Evolution	Cui Dahua (27)
The Ruists' Concerns about Ecology and Their Significance in Modern Times	Diao Shenghu (47)
“At Sixty My Ears Are Attuned”: the Metaphor of Becoming a Sage and a Discussion of Ruist Myths	Ye Shuxian (61)
An Analysis and Discussion on Confucius's Theory of “Accomplishing with Music”	Li Mei-yen (77)
The Practicality of Confucius's Doctrine and a Comparative Study with Other Schools	Xu Ruzong (89)
On the Meaning of “The Doctrine of the Mean”	Yang Guorong (101)
On Lao Zi's Philosophical Wisdom and its Stimulation for Us to Confront the Contemporary Cultural Crisis	Chen Ku-ying (125)
The School of Yan Yuan, and Yan Yuan in <i>Zhuang Zi</i>	Gao Huaping (133)
“Mirroring Space” and “Unexplored Shadows” are Wandering at Ease: Zhuang Zi's Theory of Dao and Cultivation	Liu Chiencheng (145)
The Significance of “Nature” to Zhuang Zi's Cultivation	Bao Zhaohui (169)

- The Aesthetic Meaning of *Zhuang Zi*: the Revelation of Spiritual Phenomena and Aesthetic Rules, Returning to Nature, and Artistic Living Tu Guangshe (179)
- A Decipherment Issue in “Wu-ming” of the Shanghai Bamboo Slip Writings, and the Correction of Erroneous Graphs in the Phrase “When a bird came in the way of Yi, he was sure to obtain it — such was his mastery with his bow” in *Zhuang Zi* Huang Jen-erh (193)
- On Two Themes of *Huangdi Shu*: Technological Invention and Political Thought and the Work’s Position among Daoist Documents Su Xiaowei (199)
- On “Quyou” and Related Questions in “Shen Zi yue Gongjian” in Chu Bamboo Slip Writings Lin Zhipeng (223)
- A Review of the Study of Bamboo Slip *Wen Zi* over the Past Forty Years: From the terms of “Chaoqing” and “Yiyi” Ho Chi Wah (235)
- On the Misplaced Slips, Wording and Compilation of the Twenty-seven *Pian* Fragmentary Texts of the *Zonghengjia* Silk Manuscripts Ye Yuhua, Huang Jen-erh and Lu Yueyuan (259)
- An Exploration of the “Yinxun” Idea in the *Guan Zi* Xu Jianliang (277)
- “Men are born to form groups”: On Xun Zi’s Conception of “Human Beings” Dongfang Shuo (299)
- The Theoretical Structure of the Administrative Philosophy of the Military Strategists Li Guisheng (329)
- A Study of the Political Thought in the Concept of “Ming” in *Lushi Chunqiu*: On the “Zhengming” and “Shenfen” Chapters Cao Feng (353)
- On the School Affiliation of *Lushi Chunqiu* and Its Position in the Academic World Xiao Hanming (375)
- Sima Qian’s Reception and Study of *Zhuang Zi*: On Sima Qian’s Position in the History of the Study of *Zhuang Zi* Liu Hongsheng (401)
- The Transcendent Philosophy of Life in *Dream of the Red Chamber* and *Zhuang Zi* Wang Ranran (421)
- Using Buddhism to Interpret *Lao Zi*: An Attempted Analysis of the

Construction of a Theoretical System in Ma Yifu's <i>Lao Zi Zhu</i>	Li Chih-ping (437)
--	--------------------

Book Reviews

<i>Sima Fa</i> : A Book of Military Strategy, a Canon, or a Work of Philosophy? — On Li Guisheng's <i>The Culture of Early Philosophers and Pre-Qin Military Strategists</i>	Zhou Chunjian (459)
Liu An, a Man Who Caused Troubles, and Guangzhong, the Man Who Was Troubled: After Reading Professor Chen Guangzhong's <i>Huainan Zi Jiaoquan</i>	Liu Kangde (465)

The Project of *Zi Zang*

The Symposium of <i>Zi Zang</i> Held at East China Normal University	Wan Shanshan (471)
A Report on the Symposium of <i>Zi Zang</i>	Li Xiuhua (473)
My Opinions on the Project of <i>Zi Zang</i>	Li Xueqin (483)
The Concluding Report about the Project of <i>Zi Zang</i>	Fu Xuancong (485)

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

《新五代史》稱：“《傳》曰：‘禮義廉恥，國之四維；四維不張，國乃滅亡。’善乎，管生之能言也！禮義，治人之大法；廉恥，立人之大節。蓋不廉，則無所不取；不恥，則無所不爲。”^①禮義廉恥，實乃古人修治身心之法則，並是關乎社會風俗與國家存亡的重要道德規範。如果說“禮義”尚且存在於較高層面而更具理想色彩的話，“廉恥”則對社會管理與風俗、個人道德修養與節操，具有更直接的現實意義，此即《五代史》所謂“不廉，則無所不取；不恥，則無所不爲”之歎。由此說來，“廉恥”既是古代社會對士人道德標準的最基本要求，也是對當時社會風俗與價值觀念的客觀判斷。所以古人往往把士人的廉恥觀念與社會風俗聯繫起來，並進一步將二者與國家教化甚至民族興亡聯繫起來。顧炎武更把士人的無恥看作是“國恥”^②。“廉恥”思想對於當時社會風俗的變遷，以及學術文化的發展，都具有一定的促進作用。同時，國家的政治管理與法律約束，對於廉恥思想的持擇與維護，也具有相當的重要性。故宋人羅從彥曰：“教化者，朝廷之先務；廉恥者，士人之美節；風俗者，天下之大事。朝廷有教化，則士人有廉恥；士人有廉恥，則天下有風俗。”^③

“廉恥”既是社會對士人的道德要求，也是士人個人修身養性的客觀需要。在中國傳統文化中，廉恥觀是具有本體意義的價值觀念，先秦諸子給予了極大的重視，從

① 歐陽修《新五代史》卷五十四，北京中華書局 1974 年版。

② 黃汝成《日知錄集釋》卷十三，嶽麓書社 1996 年版，第 482 頁。

③ 羅從彥《豫章文集》卷十一，文淵閣《四庫全書》本。

而奠定了中國倫理文化的核心觀念^①。這說明,先秦諸子的興起與中國傳統廉恥思想的發展密切相關。但是,從社會發展與思想進步的角度分析,“廉恥”一詞的出現,也經過了一定的發展歷程。只有到了一定的經濟發展階段,“廉”才與“恥”合二為一,而為社會與個人所接受。先秦諸子的興起,與廉恥思想的變遷及其帶來的社會風俗與士風的深刻變化不無關係。考察“廉恥”一詞的起源與變化軌跡,對於瞭解古代社會價值觀念與道德規範的逐漸形成,及其對社會風俗變遷與諸子之學興起之影響,甚至對於今人的人生觀與價值觀,都具有積極的啟示意義。

一、春秋重“無為”而貴“恥”

朱一新稱:“古人絕大事業,莫不由恥心所發。”孟子之前,儒家貴言“恥”。也就是說,在此之前,儒家將“修身”置於“齊家、治國、平天下”之先,說明儒家對個人道德修養的養成十分重視。“恥”在儒家著述中出現的頻率相當高,《論語》凡十六次,《孟子》凡十七次。這充分證明,孟子之前的儒家將“知恥”作為從事一切社會活動的前提。

“知恥”是修身的基本元素之一,也是從事其他日常活動或政治事務的基本要素之一,同時還是“士人”最基本的思想價值與道德底線。《中庸》云:“子曰:‘好學近乎知,力行近乎仁,知恥近乎勇。知斯三者,則知所以修身;知所以修身,則知所以治人;知所以治人,則知所以治天下國家矣。’”孔子此言影響至深,《孔子家語》、《說苑》等書,多有引用。鄭玄注:“言有知、有仁、有勇,乃知修身,則修身以此三者為基。”^②正為此故,孔子認為“知恥”是“士人”基本的道德規範與價值基礎之一。《論語·子路》記載:“子貢問曰:‘何如斯可謂之士矣?’子曰:‘行己有恥,使於四方,不辱君命,可謂士矣。’”故“知恥”對於士人具有十分重要的意義。而“望文(意)知恥”,則是孔子對“知恥”教育及士人道德修養的最高標準,同時也是較為苛刻的要求^③。孟子反復強調“恥”的重要性:“人不可以無恥。無恥之恥,無恥矣。”(《孟子·盡心上》)趙岐注:“人不可以無所羞恥也。《論語》曰:‘行己有恥。’人能恥己之無所恥,是為改行從善之人,終身無復有恥辱之累也。”孟子又說:“恥之於人大矣。為機變之巧者,無所用恥焉。

① 參袁濟喜《廉恥建構與文化本體》,《中國人民大學學報》2007年第4期。

② 《禮記正義》,《十三經注疏》本,上海古籍出版社1997年版,第1629頁。

③ 《水經注》引《尸子》稱:“孔子至於勝母,暮矣而不宿;於盜泉,渴矣而不飲,惡其名也。”從這個傳聞可以想見,孔子對於“知恥”一向身體力行,特別注重個人的社會示範作用。

不恥不若人，何若人有？”（《孟子·盡心上》）趙歧注：“恥者，為不正之道，正人之所恥為也。今造機變陷阱之巧，以攻戰者，非古之正道也。取為一切可勝敵之宜，無以錯於廉恥之心。”“不恥不如古之賢人，何有如賢人之名也。”^①在孟子看來，“恥”是做人最起碼的道德底線，是“不正之道”，故為正直之人所不恥。

“恥”具有不同的表現形式。“知恥”雖是對個人道德與社會價值的基本要求，但孔子大多將“恥”與個人對國家治亂的認識或價值體現聯繫起來。《論語·泰伯》記孔子之言：“邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。”邢昺疏：“‘邦有道，貧且賤焉，恥也’者，恥其不得明君之祿也；‘邦無道，富且貴焉，恥也’者，恥食汙君之祿以致富貴也。言人之為行當常如此。”或曰此章“勸人守道”，然此“道”與“恥”不無關係。同時，“道”是治國安邦的基礎，“恥”則是士人修身立命的根本，所以孔子對此反復強調。《論語·憲問》中，孔子云：“邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。”孔安國曰：“穀，祿也，邦有道當食祿；君無道而在其朝、食其祿，是恥辱。”孔子所謂“不在其位，不謀其政”，則是對這些觀點的反面注解，此即所謂“恥”亦有道。孟子對此有進一步的闡發，他將個體價值的無法順利實現認作是士人“恥”的一種表現：“立乎人之本朝，而道不行，恥也。”（《孟子·萬章下》）趙歧注：“立本朝，大道當行，不行為己之恥。是以君子祿仕者，不處大位。”孟子的這個觀點應該由孔子發展而來。《禮記》對於“恥”的表現形式，則規定的更為具體而詳細，《雜記》中規定了五種：“君子有五恥：居其位，無其言，君子恥之；有其言，無其行，君子恥之；既得之而又失之，君子恥之；地有餘而民不足，君子恥之；衆寡均而倍焉，君子恥之。”《祭統》總結了三種：“子孫之守宗廟社稷者，其先祖無美而稱之，是誣也；有善而弗知，不明也；知而弗傳，不仁也。此三者，君子之所恥也。”在這裏，對於“恥”的形式規定就有了比較客觀而詳細的區分。如果說前者是對“居其位”之“士人”的特殊規範，後者顯然更具有普遍性的意義。應該看到，儒家的“知恥”形式，比較具體且具有相當的針對性，並且大多將個人的道德修養向外推衍至治家理國的高度。春秋時期，還有比較抽象的形式表達，並且更強調個體價值的實現與社會價值無關。如《國語·晉語》記載秦伯享重耳後對大夫言有“五恥”：“為禮而不終，恥也；中不勝貌，恥也；華而不實，恥也；不度而施，恥也；施而不濟，恥也。”從這裏我們可以看出，“知恥”應該是春秋戰國時期普遍重視的思想觀念，只不過儒家將其與社會價值聯繫得更為密切而已。

導致“恥”的原因很多，孔子認為主要與國家重“刑”不重“禮”有關：“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》）這就是說，孔

^① 《孟子注疏》，《十三經注疏》本，上海古籍出版社 1997 年版，第 2764 頁。

子將“恥”的產生與“法”的推行對立起來了。如何避免“恥”呢？孔子及其弟子對此提出的措施就是以“恭禮”克之，《禮記》引孔子之言曰：“君子慎以辟禍，篤以不掩，恭以遠恥。”（《表記》）《論語》有子則云：“恭近於禮，遠恥辱也。”（《學而》）

春秋之人尤其重視“恥”對於個人道德修養的絕對意義，這當然和當時社會與國家的發展及客觀需要有關，也與當時的學術風尚有關。戰國中期以前，法家學說尚未推行，以道家與儒家為主的治國思想，決定了國家與社會在選拔人才方面往往以個人道德水準的高低為準，而不是靠過多的政治或經濟干預達到實現治理國家的目的。春秋戰國時期，老子倡無為，孔子推無為而治，“後來儒家凡言正名、仁政、王道、正心誠意，皆止歸到無為而治。”^①孔安國將“行己有恥”解釋為“有恥者有所不為”，可謂得其真意。也就是說，孟子之前的儒家提倡王道與無為，而社會規範的不確定性必然對個人道德提出更高的標準。這正是儒家提倡“知恥”的社會思想基礎。

在這種情況下，我們可以判斷，戰國中期以前的學術，應當是道家與儒家思想的天下。《漢書·藝文志》著錄的《諸子略》中的古書，儒、道兩家的作品顯然遠較其他學派為多，且時間較早。儒家自晏子以下，多為孔門弟子之學，如《子思》二十三篇、《曾子》十八篇、《漆雕子》十三篇、《宓子》十六篇、《景子》三篇、《世子》二十一篇、《魏文侯》六篇、《李克》七篇、《公孫尼子》二十八篇、《孟子》十一篇等等。道家作品，成書時代未必確實出於當時，但從中我們可以推斷，起碼在漢人看來，戰國中期以前，道家確實與儒家一樣統治著天下學術，並且他們相信儒家出於道家的說法。如《伊尹》五十一篇、《太公》二百三十七篇及《謀》八十一篇、《言》七十一篇、《兵》八十五篇、《辛甲》二十九篇、《鬻子》二十二篇、《管子》八十六篇、《文子》九篇、《蜎子》十三篇、《關尹子》九篇、《莊子》五十二篇、《列子》八篇、《老成子》十八篇、《長盧子》十九篇、《公子牟》四篇、《老萊子》十六篇、《鶡冠子》一篇，等等。這只是史書著錄的作品，相信當時還有很多儒家、道家作品未能傳世而不為人所知。陰陽家、法家、名家的作品與兩家相比，出現較晚，並且數量也很少。至於縱橫家，更是遠在戰國末期了。墨家與雜家的作品，為數不少，並且著錄的時代也不算太遲。如雜家孔甲《盤盂》二十六篇、《大禹》三十七篇、《伍子胥》八篇等，其人一向為儒者所尊。墨家作品雖亦不少，但其說出於儒家，故可置而不論^②。

總之，《漢書·藝文志》著錄的《諸子略》中的作品，的確能反映當時的學術及思想發展情況與社會風俗概貌。儒家與道家學說的統治地位，決定了當時的社會風

① 參黃曙輝《劉咸沂學術論集》，廣西師範大學出版社 2007 年版，第 121 頁。

② 《淮南子·要略》稱“墨子學儒者之業，受孔子之術”，說明漢人已認為墨家近儒。

俗必然以“知恥”為重。而這種道德思想的存在，又鞏固了儒家與道家學派的統治地位。

二、戰國行法治重“廉恥”

雖然“禮義廉恥”出於《管子》，西漢賈誼亦屢稱之，但《管子》成書及其思想來源，應為戰國中後期的事情^①。《論語》中的孔子等人將“恥”與“法”對立起來，而戰國中期以後，儒家開始試圖將二者調和起來。《孔叢子》稱：“《書》曰：‘伯夷降典，折民維刑。’謂下禮以教之，然後為以刑折之也。無禮則民無恥，而正之以刑，故民苟免。”（《刑論》）這體現了儒家對“恥”與“法”的認識產生了不同程度的變化^②。這當然是由於當時法家思想的推行，並極力調和二者的矛盾意圖為其所用的結果。法家調和二者的手段，就是將“恥”與“廉”聯繫起來。也就是說，儒家尤其重視個人道德修養對“恥”的絕對意義，並將其作為從事社會政治活動的前提；但法家將“恥”與“廉”結合起來，從而躡進了“刑”的制約因素。“廉”逐漸進入社會思想的主流，並孕育著與“恥”結合並取而代之的萌芽^③。但這種變化與荀子關係極大，也就是說，“廉恥”的真正結合，不會早於荀子。

首先，荀子承認“廉恥”還是與個人的修身立命與榮辱有關，所以“廉恥”在《荀子》中主要出現在《修身》、《榮辱》二篇。如《修身》稱“偷儒憚事，無廉恥而嗜乎飲食，則可謂惡少者矣”，《榮辱》稱“爭飲食，無廉恥”、“廉恥隅積”^④。這種觀念與孔孟之學並不相悖。

其次，荀子講“廉恥”，已經側重於“廉”的價值層面，所以多將此詞與“飲食”、“口腹”相連。如上文所說的“無廉恥而嗜乎飲食”、“爭飲食，無廉恥”、“今是人之口腹，安知禮義？安知辭讓？安知廉恥隅積？亦咄咄而噉，鄉鄉而飽已矣”，此外，還有《非十二子》中的“無廉恥而嗜飲食”。也就是說，“廉恥”在當時主要是與社會經濟發展及個

① 柳宗元《四維論》稱：“《管子》以禮義廉恥為四維，吾疑非管子之言也。”陳國慶《漢書藝文志注釋彙編》以《管子》實為“戰國及其後的一批零碎著作的總集”。

② 《孔叢子》的最後成書雖然較晚，但其中也有先秦資料。從這裏看來，《孔叢子》的這個觀念必然產生在荀子之後。

③ 莊子之時，“廉”義近“恥”，如《太平御覽》引《莊子》佚文有“廉者不食不義之食，不噉不義之水”，即證。此時開始出現了重“廉”的傾向。

④ 王先謙《荀子集解》，北京中華書局 2007 年版，第 34、56、64 頁。

人的直接物質利益相關。

韓非子繼承了荀子的觀點,進一步將“廉恥”與富貴、權勢聯繫起來,就更加明確而具體了。如《韓非子·用人》篇稱“君人者不輕爵祿,不易富貴,不可與救危國。故明主厲廉恥,招仁義”,《詭使》篇稱“上之所以立廉恥者,所以屬下也;今士大夫不羞汙泥醜辱而宦,女媵私義之門不待次而宦。”^①戰國中期以後,舉凡社會的經濟基礎、政治制度、社會組織、思想觀念等,都發生了根本的變革。春秋以上敦厚的民風基礎已經喪失殆盡,單純的“知恥”觀念對人們已經沒有多少約束力,只有將其與人們經濟生活密切相關的思想意識聯繫起來,才能發揮上古“知恥”的社會作用,進而或能重建個體與社會的價值機構。也就是說,社會經濟的發展,對於人們思想觀念的改變具有更為直接的決定作用。“廉恥”思想的發展,就孕育在這種經濟環境之中。

春秋時期的農民,尚未受到封建領主的直接剝削,但戰國時期隨著農產品的日益豐富與商業的日漸發達,這種形勢發生了很大的變化^②。《戰國策·秦策》中頓弱對當時的這種經濟狀況亦有所說明:“有其實而無其名者,商人是也。無把鋤推耨之勞,而有積粟之實,此有其實而無其名者也。無其實而有其名者,農夫是也。解凍而耕,暴背而耨,無積粟之實,此無其實而有其名者也。”另外,春秋時期的商業經濟並不十分發達,戰國中期以後則發生了很大變化。戰國時期出現了很多以致富出名的商人,如《孔叢子》中的陶朱公、猗頓,《史記》中的白圭、邯鄲郭縱、巴寡婦清、趙之卓氏、梁之宛孔氏、魯之曹邴氏等,說明商業經濟在當時非常繁榮,並且造就了很多有名的富翁。《孔叢子》記載猗頓“聞陶朱公富,往而問術焉”,更能說明人們對儒家的“義利之辯”已經有所變化。經濟水準的提高,首先會對人們的價值觀念與思想認識發生根本的衝擊,這是每個朝代都無法避免的事實。正是在這種思想基礎之上,戰國中後期以至秦漢之際的思想觀念與春秋時期相比,已經大有不同。

孔子將“道”、“禮”或者說“恥”置於“貧富之爭”之上,所以反復提倡“貧而樂,富而好禮”(《論語·學而》)、“貧與賤是人之所惡也,不以其道得之,不去也”(《里仁》)、“好勇疾貧,亂也”(《泰伯》)、“君子憂道不憂貧”(《衛靈公》)、“有國有家者,不患寡而患不均,不患貧而患不安”(《季氏》),並認為“守貧樂道”是非常困難的事情(“貧而無怨難”)。孟子也認為貧賤不是可怕的事情,所以他可以坦然地說:“仕非為貧也,而有時乎為貧。”(《孟子·萬章下》)並且將安於貧賤作為大丈夫的標誌之一:“富貴不能淫,

① 王先慎《韓非子集解》,北京中華書局 2007 年版,第 206 頁。

② 參看李劍農《先秦兩漢經濟史稿》,北京三聯書店 1957 年版,第 73 頁。

貧賤不能移，威武不能屈。此之謂大丈夫。”（《滕文公下》）在孔孟看來，貧賤對於仁、義、禮、信或者道德思想，並沒有特別的負面影響。相反，孔門弟子尚能以“貧”為樂，不恥於言貧，如《孔子家語·七十二弟子解》中，原憲曰：“吾聞無財者謂之貧，學道不能行者謂之病，吾貧也，非病也。”道家的認識也差不多，如《莊子·山木》云：“貧也，非憊也。士有道德不能行，憊也。”道家也不恥於言貧，但是盡量超然物外，追求更高的自然狀態，此即“雖貧賤不以利累形”之意（《讓王》）。《列子》亦然，並將其視作士人日常生活中的常事：“貧者，士之常也。”（《天瑞》）

但是，毋庸置疑，當時諸子中已經出現了“恥貧”思想，墨子稱“今天下之士君子，皆欲富貴而惡貧賤”（《墨子·尚賢下》），即可為證^①。尤其是，此時已經出現將富貴與仁義相聯繫的思想：“有義則富，無義則貧。”（《墨子·天志上》）這種思想在秦漢時期得到了廣泛傳播。荀子雖然也強調“士君子不為貧窮怠乎道”（《荀子·修身》），但是，他已經具備了刻意將貧富分等的觀念：“先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。”（《荀子·王制》）這是墨子時代提倡“富貴”思想的進一步發展。這種情況的繼續發展，必然造成社會的貧富不均。《韓非子·外儲說右下》記載了一個故事，頗能說明問題：“薄疑謂趙簡主曰：‘君之國中飽。’簡主欣然而喜曰：‘何如焉？’對曰：‘府庫空虛於上，百姓貧餓於下，然而奸吏富矣。’”“奸吏富”產生，不可能再用“知恥”的思想來約束他們了。這是“廉恥”思想產生的社會經濟基礎。“廉恥”思想的產生與法家思想不無關係，《孔子家語·五刑解》中有孔子之語曰：“凡治君子，以禮禦其心，所以屬之以廉恥之節也。故古之大夫其有坐不廉汙穢而退放之者，不謂之不廉。汙穢而退放，則曰篋篋不飭。”用禮義廉恥來約束士大夫的行為，已經成為戰國中晚期的必然選擇。

這種思想意識的變化，與當時的社會經濟不無關係。二者的相互影響，對於諸子之學尤其是各家學派思想的爭鳴具有不可忽視的推動作用。《漢書·藝文志》著錄先秦儒家自《荀子》以下有二十餘部作品，道家自《莊子》以下有十餘部，其他各家作品不是很多。但這並不能證明其他各家在當時不如儒道二家活躍，這只能與作品流傳的規律有關。我們認為，“廉恥”思想具有特定的價值結構，其對社會學術與風俗的影響是深刻而久遠的。思想意識的變遷與複雜性，必然引起人們世界觀與人生觀的多樣性，而這正是先秦諸子百家興起的思想基礎。

① 孫詒讓《墨子閒詁》，北京中華書局 2001 年版，第 71 頁。

三、“廉恥”的價值結構與社會風俗變遷及諸子之興起

“廉恥”具有不同的價值結構或思想層面。從其發展歷程看來，戰國中期以上的“恥”，更側重個體價值的實現，並且將其視為實現一切社會價值的基礎。戰國中晚期的“廉恥”，則兼顧個體價值與社會價值的共同實現，且更側重於社會價值對於個體價值實現的決定意義。

《論語》講“行己有恥”，《中庸》稱“知恥近乎勇”，都是重視個體價值的表現。“恥”之價值結構雖較單一，但古人尚亦有“體”、“用”之別^①。但戰國中期以上，有“恥”無“廉”應是可能的，這是“廉恥”的早期價值結構形態。孔子講“克己”為仁、“剛毅木訥為仁”、“仁者愛人”，講孝悌，講忠恕，講“己所不欲，勿施於人”，講“為政以德”，都與“知恥”這個思想基礎不無關係。孟子講“性善”，講“五倫”，講“仁義”，講“存其心，養其性，所以事天下”、“學問之道無他，求其放心而已矣”，講“修其身而天下平”等等，都與孔子學說一脈相承。孔子、孟子的“知恥”思想，顯然都具有內向性的特點，提倡個人價值的實現程度與內心修養的高低有關。孔孟這種認識，當然不是單純或過於強調個人修養對於實現個人價值具有絕對作用，更不是反對個人價值對於社會價值實現的積極意義，相反，他們將此作為實現一切價值的前提。

《荀子》、《韓非子》強調“廉恥”，顯然是重視個人價值與社會價值的共同實現。這是“廉恥”思想結構的進一步發展。其價值結構開始側重於“廉”。社會風俗的轉變，已經不可能使個體價值凌駕於社會價值之上。而社會經濟、政治與社會組織的深刻變革，必然使社會價值的作用更加突出。荀子談天道、王制、君道、性惡、禮樂、政治、國家等，韓非子談五蠹、人主等，都是特別側重人的社會價值。

“廉恥”思想的發展變化，與社會經濟的發展關係密切。二者的相互推動，必然帶來社會風俗的深刻變化。《管子·水地》記載了各國的民風習俗^②。如齊之“其民貪麤而好勇”、秦之“其民貪戾罔而好事”、晉之“其民諂諛葆詐巧佞而好利”等，“貪”、“好

^① 如朱一新《無邪堂答問》卷一：“子貢問行己有恥，此其體也。使於四方不辱使命，此其用也。物恥足以振之，國恥足以興之，知恥則近乎勇矣。”

^② 由於此書成書較晚，所以管子雖然生活時代較早，但其描寫的應主要為戰國時期尤其是戰國中期的社會風貌。

利”皆是重商的緣故。又《史記·貨殖列傳》稱“秦、夏、梁、魯好農而重民，三河、宛、陳亦然，加以商賈”，燕“南通齊趙，東北邊胡”，“有魚鹽棗栗之饒”。由此可以看出，先秦商業發展，北方勝於南方。而這種經濟與思想同步創造的社會環境，必然帶來社會的深刻變革。以齊國為例，嚴耕望先生就認為，戰國時期齊國的工商發達、政治自由、民性活潑、學術興盛充分表現了齊國的大國風範^①。這種經濟結構的深刻變革與社會風俗的極大轉折，已經使當時的士人無法像早期士子一樣，僅靠個人道德修養以保持社會思想的純潔性與完整性，所以，《管子》中的一大變化就是將“禮義”納入“廉恥”形態結構之中，並置於其前。柳宗元曾將廉恥與義等同，並認為不當列為四維之一^②。實際上並沒有意識到這種變化與社會風俗與思想意識的變化不無關係，故錢大昕稱其“此非知道之言也”，並認為廉恥與禮義本同源，之所以別而言之，在於“以行事驗之，而決其有不同也”^③。這對於正確把握戰國時期廉恥思想結構形態的演變不無啟示。

在這種社會風俗影響之下，士人對富貴、權勢的認識產生了質的改變；社會思想對於禮義、仁義、榮辱、權貴、生命的認識，也發生了根本性的變化。《管子·牧民》言：“倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱。”而司馬遷在《貨殖列傳》中所說的“禮生於有，而廢於無”、“人富，而仁義附焉”、“富者得勢而益彰”等等，都是對當時社會思潮的真實反映。貨殖思想的萌芽與社會經濟的迅速發展，催生了一大批富商大賈。漢代以後，則出現了“富商大賈周流天下，交易之物莫不通”的經濟繁榮局面。春秋戰國時期的范蠡、子貢、白圭、猗頓、巴寡婦清等人，則是當時通曉貨殖思想的典型代表人物，也是當時追求財富者渴慕效仿的重要楷模。白圭曾經說過：“吾治生產，猶伊尹、呂尚之謀，孫、吳用兵，商鞅行法是也。是故其智不足以權變，勇不足以決斷，仁不能以取予，強不能有所守，雖欲學吾術，終不告之矣。”這一方面說明了當時經濟思想的發達與生產的繁榮，另一方面也說明了這些財富積累者對個人貨殖水準的自許。他們在當時都獲得了與“國君無不分庭與之抗禮”的社會地位，時稱“素封”。而他們在經濟生產中對諸子思想的自覺應用，必然反過來對諸子之學的興盛產生一定的推動作用。七國時期，另外一個顯著的世風變化則是：“邦無定交，士無定主，此皆變於一百三十三年之間。史之闕文，而後人可以意推者也。不待始皇之並天下，而文、武之道盡矣。”^④此時士人無法僅靠“恥”來規範自己的言行，必須加上“廉”的限制作用才能實現社會

① 嚴耕望《嚴耕望史學論文集》，北京中華書局 2006 年版，第 81 頁。

② 參《柳河東集》卷三《四維論》，商務印書館 1958 年版，第 39 頁。

③ 錢大昕《十駕齋養新錄》，上海書店出版社 1983 年版，第 419~420 頁。

④ 黃汝成《日知錄集釋》卷十三。

秩序的重新穩定。這與廉恥及士人思想的變化有關係。王應麟稱“古者有常心曰士”，又稱：“尚志謂之士，行己有恥謂之士，否則何以異乎工商？”^①然而戰國後期，士人實際上已經喪失了“廉恥”觀念的約束而趨同於工商，故李康《運命論》稱“辨詐之偽，成於七國；酷烈之極，積於亡秦；文章之貴，棄於漢祖”，是有道理的^②。孟子學孔子，故其說近古，唯言“恥”而已；荀子學游夏，後於孟子百餘年，社會風俗的差異使其說變言“廉恥”。

其實，孟子時代，已經孕育著士風的傾頹^③。經濟生活的發展，導致世風日靡；而世風的轉變，必然又帶來士風的深刻變化，同時其中也伴隨著諸子的悄然興起。孔子、孟子、列子時代，士人對生命本體及自然、自由與社會的關係問題各有闡釋。包括儒家，戰國諸子對道家哲學進行了多方吸收與改造，抒揚理奧，各辟蠶叢。這不僅使士人的思想得到了極大的解放，更為諸子百家的興起奠定了思想基礎。隱者日漸成為當時社會的清流，即使孔子也很難成為他們的交流對象。接輿見孔子“趨而辟之，不得與之言”，長沮、桀溺見孔子也是“耰而不輟”（《論語·微子》）。孔子與隱者的交往，證明孔子與退隱思想已有所接觸，並且孔子對那些隱者也有接引之意。朱子對這一點看得比較清楚，他說：“孔子於三仁、逸民、師摯、八士，既皆稱讚而品列之。於接輿、沮溺、丈人，又每有惓惓接引之意，皆衰世之志也，其所感者深矣。”^④當然孔子並不是真的想學習那些隱士，《孔叢子》中曾記載孔子具有“待時”思想，應該是《論語》中孔子對那些隱士發生“惓惓接引之意”的必然結果。荀子對“待時”思想亦有詳細論述，《荀子·宥坐》引孔子“厄於陳蔡之間”事，就孔子“君子博學深謀，不遇時者多矣。由是觀之，不遇世者衆矣”之論進行了論析，最後總結道：“遇不遇者，時也。死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學深謀，身端行以俟其時。”這種“待時”觀念，在戰國時代頗為流行，並進一步演化為“權變”思想。這種思想變化，為法、兵、農、名等各派學說的產生奠定現實的思想基礎。以三晉為例，法家、名家、縱橫家先後興於當時。如子夏在西河教授，其弟子魏文侯禮賢變法，李悝更是法家始祖；平原君尊公孫龍等人，使趙國成為名家的搖籃，惠施則長期活動在魏國；縱橫家早期的著名代表人物公孫衍（即犀首）與張儀，皆為魏人。士人思想的變動與複雜化，以及儒家六藝之學的進一步弱化，大大促進了諸子之學的產生。是

① 王應麟《困學紀聞》，遼寧教育出版社 1998 年版，第 369 頁。

② 賀復徵《文章辨體匯選》卷四百六，文淵閣《四庫全書》本。

③ 朱一新《無邪堂答問》卷一：“孟子譏不恥不若人，不恥不若人而恥惡衣惡食，士風所由日靡也。”

④ 朱熹《四書集注》，嶽麓書社 1985 年版，第 225 頁。

以章學誠判斷：“周衰文弊，六藝道息，而諸子爭鳴。”這也就是他所說的“戰國之文，其源皆出於六藝”，並且他對此有更為詳細的解釋：“道體無所不該，六藝足以盡之。諸子之為書，其持之有故而言之成理者，必有得於道體之一端，而後乃能恣肆其說，以成一家之言也。”^①儒家“廉恥”思想及其價值結構的變化，無疑也是促進諸子產生的因素之一。故章學誠又曾言：“戰國之文，其源出於六藝。”

進一步說來，戰國中後期縱橫、陰陽家的興起，標誌著傳統的儒家思想已受到了很大的衝擊，世俗士風也面臨極大挑戰。學於曾子的吳起殺妻求將，被司馬遷稱之為“刻暴少恩”。吳起處於魏文侯時期，介於孟、荀之間，說明戰國中後期應該是學術思想與社會風俗發生根本改變的分水嶺。蘇秦弟兄三人，皆“長於權變”，司馬遷認為“蘇秦被反間以死，天下共笑之”（《史記·蘇秦列傳》）。此後張儀從其後，“行事甚於蘇秦”。可見，知權變應該是當時普遍的社會風尚。這種思想應上溯於道家哲學，因為崇尚權變思想的張儀、蘇秦，皆學於鬼谷子。再者，衛鞅“少好刑名之學”，吳起曾學於曾子，可證當時各家學派都接受了這種哲學思想。這不能不推動整個社會思潮向這個方向發生轉折。司馬遷說“三晉多權變之士”，正是這股士風的直接反映。當然，這股士風不僅僅存在於三晉，而應是整個世風籠熏下的直接產物。如秦有樗里子，“秦人稱其智”，而甘羅“出一奇計，聲稱後世”；齊有魯仲連，“好奇偉倜儻之畫策”；著名的戰國四公子，更為這股士風的發展起到了推波助瀾的作用。在這種情況下，追逐祿利與美名，成為士人的基本選擇，同時也成為體現個人與社會價值的基本尺規。遊士之風與縱橫家學說的興起，顯然是這股士風的直接反映。需要說明的是，與儒家一樣，其他學派的興起，基本上也與道家學說有關。戰國諸子，多本道家，故朱一新云：“老氏書所賅者廣，名、法、楊、墨、莊、列、兵、家，莫不本之。”^②但從諸子之學的思想體系看來，無不博稽衆采，體大思精。可以說，春秋時期，道家與儒家學說的盛行，是“恥”之存在的學術思想基礎；在這種社會與學術風尚中，儒家與道家學說，得以順利展開。春秋時的社會風俗特徵，與七國時期截然不同。顧炎武認為，春秋時期的社會風俗是“尊禮重信”、“宗周言王”、“嚴祭祀、重聘享”、“猶宴會賦詩”、“猶有赴告策書”；七國時期，這些風俗蕩然無存。“道”是“恥”存在的價值基礎，“禮”是“恥”存在的客觀規範，所以春秋可以無所顧忌地暢談“知恥”。儒家說“行己有恥”、“邦無道，穀，恥也”；道家提倡“無為”、“自然”，也是將“恥”看作是人的“真性情”。《春秋》雖然無義戰，但是我們讀《左傳》，很容易發現裏面的行人、將士還是非常遵守各自的道義。當

① 葉瑛《文史通義校注》，北京中華書局 2005 年版，第 60 頁。

② 朱一新《無邪堂答問》，北京中華書局 2002 年版，第 40 頁。

時的士風尚還醇正,世風尚較敦樸,故雜說不行。孔子云“述而不作”,的確能說明這種風俗對於思想價值的統一具有相當正面的作用。當然,它的消極作用也是不容忽視的,就是限制了其他學說或思想的順利發展。

總之,“知恥”是春秋時期的道德範疇,“廉恥”則是戰國中晚期的思想產物。這種思想的變化與社會經濟的發展幾乎是同步發生的。社會經濟的發展,對於一個社會的思想進步具有深刻的影響。而社會思想的變遷,總能反映不同時代的經濟發展概況。經濟與思想的相互作用,必然促進社會風俗與士風的深刻變革。就是在這種錯綜複雜的時代背景下,悄然萌動著諸子之學的興起與繁榮。諸子之學的興起,當然有多重因素的相互影響,但首先是在經濟領域與思想範疇內的革命性變化,才是諸子百家興起的根本性動力。廉恥思想對於中國後世的影響極為深刻,並逐漸由先秦時期對個人本體的考慮上升到國家興亡的高度。其最重要變化在於,廉恥思想逐漸由個人道德修煉的要求轉向對國家的政治考量,此即宋人費樞所云:“蓋禮義廉恥之行在人,而主之者在國家。若朝政失其紀,則士夫亦變其節矣。”^①士人廉恥與否直接關係到社會風俗的方向與國家民族的興衰。王應麟《困學紀聞》尤其認為:“廉恥,國之脈也,廉恥泯則國從之。”宋代是廉恥思想逐漸發展並進一步成熟的重要時期,費樞的《廉吏傳》應該是這種思想的實踐與理論性總結。

[作者簡介] 孫少華(1972—),男,山東萊蕪人。中國社會科學院文學博士,現為中國社會科學院文學所助理研究員、《文學遺產》編輯部編輯。曾在《文學遺產》、《文史》、《文史哲》等刊物發表論文 10 餘篇。

^① 費樞《廉吏傳》卷下,文淵閣《四庫全書》本。

論先秦諸子的公私觀

曹礎基

公與私的問題，在中國乃至世界文化思想中，都佔有核心的地位。所謂東、西方文化思想的區別，往往就在公與私之間的定位上。先秦諸子關於公與私的論述，就很值得我們進行必要的反思。

一、公私之義

我國歷史上公私的觀念產生於何時，難以考定。《韓非子·五蠹》說：“古者蒼頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背也，乃固以知之矣。”倉頡傳說是黃帝的史官，距離韓非幾千年。那時是否已經有公私的觀念？恐怕未必。私，古作厶，最古的寫法就是一個圈，像是圈定一定的範圍，故稱“自環”。而所謂“自環”，必然是在公的前提下“自環”，有公而後有私。“背私謂之公”又反過來說明：有了私，才有“背私”的觀念。這說明公私觀念是一對雙胞胎。沒有公就沒有私，沒有私也就沒有了公。兩者是相互依存的。

在有了全國的征服者與統治者之後，“普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。”^①這個“王”，從今人的觀點說來，當然是屬於私的，叫做全國最大的奴隸主。但在當時，恐怕是稱之為公的。故後代臣民稱天子、諸侯為公，因為他是代表一國之君。不獨一國，就是一家之長的祖父、父等，皆稱之為公，王室、公室、朝廷、政府、國家皆稱之為公家。此又可見公與私是相對的，特別是在我國以血緣為紐帶的社會關係中，從個人、家庭、家族、宗族、氏族、民族、王族的隸屬中，下對上是私，上對下就是公。全國

^①《詩經·小雅·北山》。

最大的統治者，把土地與臣民分封給下屬，下屬領主的田為公田，農奴的份地為私田。《詩經·小雅·大田》：“雨我公田，遂及我私。”在曾經實行過井田制的時代，農民以勞役地租的形式所耕的領主的田，就是公田。因為這公田是農民所共耕的，故稱“我公田”，而各自所耕的田的收入為耕者所有，稱之為私。《詩經·周頌·嘻嘻》：“駿發爾私，終三十里。”《毛傳》：“私，民田也。”到了漢許慎的《說文解字》：“厶，姦衺也。韓非曰：‘倉頡造字，自營為厶。’”段注：“衺字淺人所增，當刪。女部曰：姦者厶也。二篆為轉注。”“今本《韓非》‘營’作‘環’，二字雙聲語轉，‘營’訓帀居，‘環’訓旋繞，其義亦相通。”“營”除了帀居（即環繞而居，如軍營之營）之義，還有治、造、耕等義。從韓非說的“自環”到許慎的“自營”，我想公私的觀念是從土地耕作制度的變化而產生的。

隨著土地等生產資料的公私之分，當然就會有產品、生活資料等多方面的公私之分。《詩經·七月》：“言私其豷，獻豷於公。”《毛傳》：“大獸公之，小獸私之。”這個“公”，不是公有，而是指從屬者，即領主貴族。這種公與私的觀念，往往是混淆不清的，但又最能體現話語的實質。

按理，私有觀念應產生於私有制之後。但其實不然。商鞅說在原始時代早已有之。《商君書·開塞》論述了母系社會到階級社會人們公私觀念的轉化，其結論是：“上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢以道相出也，而立君者使賢無用也。親親者以私為道也，而中正者使私無行也。此三者非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。”荀子又說：“凡人有所一同：饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。”^①可見人的“愛私”、“好利”都是與生俱來的，是人的本性，這大概是從動物的生存本能轉化而來的。故荀子將其稱之為性之惡，而孟子則稱之為獸性。

《廣州日報》2008年8月29日載《七歲後人才懂得“分享”？》，文中說瑞士蘇黎世大學恩斯特·費爾主持的實驗中，二百二十九名三歲至八歲瑞士孩子應邀參與三輪不同實驗，人在幼年時期通常表現自私，直到七、八歲才懂得與人分享。認為這一突然轉變是人類基因和社會文化共同作用的結果。又說：三至四歲兒童普遍顯現“利己”傾向，不考慮其他兒童的利益。

孟子認為人性善，其惡者為獸性。荀子認為人性惡，其本與獸性無別，只有通過教育、學習才能使之改造為懂得分辨“分”與“禮”的人性。

韓非是荀子的學生，他繼承了荀子的人性論，認為人性都是自利的，這是人天生的本性，無所謂善與惡。他說：“故與人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之天死

^① 《荀子·榮辱》。

也。非與人仁而匠人賊也，人不貴，則輿不售；人不死，則棺不買。情非憎人也，利在人之死也。”^①這種自利之性，可引導為善，亦可誤導而為惡。法治中的刑正是防其為惡，賞則導其為善。這是法家法治主張的理論基礎。

所謂公，在先天的人性中是否也有因子遺傳？孟子所論人性之善，有所謂“四端”，如惻隱之心也時見於其他動物中。荀子論人之所以能“勝物”就在於“能群”^②，這是人開始有別於動物的重要特徵，但動物中也有許多具有合群的本能，如螞蟻、蜜蜂、猴子之團結，乃至為集體而犧牲的行為，有至不弱於人者。這些都是它們為生存需要而形成的特性，也可被看作人類公的觀念的遺傳因子。

就在上引《詩經》所反映的時代，公私之分，不存在善惡之分。公與私都是被社會所認可的，並不會因為公則被稱為善，私則被指為惡。到了春秋時代，特別是春秋中期以後，公私矛盾就逐漸突出了。《左傳》所載：

桓公十五年：“天子不私求財。”

文公六年：“損怨益私，非知也；以私害公，非忠也。”

成九年：“無私，忠也。”

成十六年：“子叔嬰齊奉君命無私。”

昭五年：“周任有言曰：為政者不賞私勞，不罰私怨。”

哀五年：“私仇不及公，……義之經也。”

襄五年：“季文子……相三君矣，而無私積，可不謂忠乎？”

大概以私害公的事情屢屢發生，危及當時的政權。所以作為官方的發言人史官，就對公私關係倍加注意了。代表公的人有了話語權之後，公與私，成了一善一惡、一是一非，突出了公私的對立。

從上可見：1. 公私觀念，在人的本性中都可找到它的因子。而成為人類社會的一種意識，當與土地之歸屬有關；2. 在最初階段，公私的存在都是被認可的，是相容的。這在《詩經》中反映得很清楚；3. 公私是相對的，從個人、家庭、家族、宗族、氏族、民族到王族（國家），上對下而言是公，下對上而言是私；4. 春秋時期，公私矛盾顯露、激化，故公私觀念突出了其對立相反的性質。

① 《韓非子·備內》。

② 《荀子·王制》。

二、法家論公私之對立

對公私關係最爲關注的,是法家:

是故聖人若天然,無私覆也;若地然,無私載也。私者,亂天下者也。^①

故三王以義親,五霸以法正諸侯,皆非私天下之利也,爲天下治天下。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。^②

脩身潔白而行公行正,居官無私,人臣之公義也;汙行從欲,安身利家,人臣之私心也。明主在上,則人臣去私心行公義;亂主在上,則人臣去公義行私心。……故曰:公私不可不明,法禁不可不審,先王知之矣。^③

《韓非子》中提到私黨、私仇、私德、私家、私劍、私交、私利、私門、私曲、私人、私心、私學、私欲等,凡帶“私”字的幾乎都是貶義的,凡帶“公”字的,如公法、公家、公門、公民等,都是褒義的。

法家著作中,“公”之所指,都爲國家、君王,而其所指之“私”,多爲權臣、貴族,有時也指君王之私,這是因爲當時對國家、君權危害最大的,還是權臣、貴族乃至君王自身的私。這在《韓非子》書中言之甚詳。他們所提出的一整套“術”,就是爲了防範臣屬因私害公而制定的。

《韓非子》對一般老百姓的私,雖然論及甚少,但也是不在話下的。如《五蠹》篇中所指的“故令尹誅而楚奸不上聞,仲尼賞而魯民易降北;上下之利,若是其異也。而人主兼舉匹夫之行,而求致社稷之福,必不幾矣。”這裏的“下之利”、“匹夫之行”就是指一般老百姓的私而言的。因爲法家重“勢”,維護絕對的君權。所謂“事在四方,要在中央,聖人執要,四方來效。”(《揚權》)君權是公的象徵,公是君權的招牌。在君主專

① 《管子·心術下》。

② 《商君書·修權》。

③ 《韓非子·飾邪》。

制的體制之下，所謂公，完全是虛擬的，是少數統治者私利的代稱。它不會分給老百姓多少好處，而主要是從老百姓中榨取。

法家也承認“合法”的私利。他們認為君臣之間是“市”(買賣)的關係，韓非在《五蠹》中批評當政者對民“所利非所用，所用非所利”，可見對於所用者，韓非是主張利之的。只有在符合公利的前提下，私利才是被承認的，否則就一概剷除。所以他把儒者、言談者、帶劍者、患御者、商工之民稱為國家的五種蛀蟲。“焚書坑儒”即是這一觀念的典型體現。

三、儒家論公私之相容

孔、孟、荀都比較少談公與私，孟子較重視的是義利之辨。宋儒程伊川解讀為：“義與利，只是個公與私也。”^①馮友蘭先生解釋說：“儒家所謂義利之辨之利，是指個人的私利。”“若所求不是個人的私利，而是社會的公利，則其行為即不是求利，而是行義。”^②

孟子說過“殺身成仁”，“捨生取義”。“殺身”、“舍生”，體現了無私；但“成仁”、“取義”不一定就是為公。公也好，私也好，儒家都認為應在仁、義、禮的框架內解決。孟子又曾說：“楊氏為我，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，是邪惡誣民，充塞仁義也。”^③在這裏，兼愛是公，為我是私。無君即無公，無父即無私。可見孟子既反對有公而無私，也反對有私而無公，主張公私相容。

孟子又說：“無恆產而有恆心者，惟士為能。若民，則無恆產，因無恆心。苟無恆心，放辟邪侈，無不為已。”^④恆產是私產，恆心是公心。可見孟子是承認私產的合理性的。

孟子在公私問題上最值得稱頌的，是他“民為貴，君為輕，社稷次之”的觀點。對一個社會、一個國家、一個政府、一個君主來說，把利益落實在民身上，才是真正的公。但這種公似乎沒有實現過，只是理論上說說而已。趙順孫在《孟子纂疏》中說：“以理

① 《二程遺書》卷十七。

② 《馮友蘭談哲學》，當代世界出版社 2006 年版，第 290 頁。

③ 《孟子·滕文公下》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

言之則民貴，以分言之則君貴，此固兼型而不悖也，各於其時視其輕重之所在而已。”所以在幾千年的歷史中，孟子這一觀念從來沒有體現過。如果要舉出近似的史例的話，只有周民族的先祖古公亶父。《莊子·讓王》載：“大王亶父居邠，狄人攻之。事之以皮帛而不受，事之以犬馬而不受，事之以珠玉而不受。狄人之所求者土地也。大王亶父曰：‘與人之兄居而殺其弟，與人之父居而殺其子，吾不忍也。子皆勉居矣！為吾臣與為狄人臣，奚以異？且吾聞之：不以所用養害所養。’因杖策而去之。民相連而從之。遂成國於岐山之下。”《讓王》作者引用這個史實，是以此說明“能尊生”的道理，但古公亶父的本意不一定如此。我看他確實體現了一種“民為貴，君為輕，社稷次之”的精神。

儒家講忠，但更重孝；重國，但更重家。因為儒家的核心主張是仁、禮、和。而“孝悌也者，其為仁之本歟！”^①“不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。”^②忠是孝的提升，國是家的擴展，以血緣為紐帶的族群社會是其基礎。所謂“仁者人也，親親為大”^③，有兩個歷史上著名的事例足以說明這一點。《論語·子路》云：

葉公語孔子曰：“吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。”孔子曰：“吾黨之直者異於是。父為子隱，子為父隱，直在其中矣。”

作為兒子，知道父親偷了別人的羊，葉公認為應該告發才是正直，而孔子認為應該隱瞞才是正直。前者從盡忠執法的角度考慮，而後者從孝的角度考慮。前者是公，後者是私。這就是所謂忠與孝的衝突。從法家的觀點看，孔子的主張是有害的，故韓非以此說明儒以文亂法。再有甚者，如《孟子·盡心上》云：

桃應問曰：“舜為天子，皋陶為士，瞽瞍殺人，則如之何？”孟子曰：“執之而已矣。”“然則舜不禁歟？”曰：“夫舜惡得而禁之。夫有所受之也。”“然則舜如之何？”曰：“舜視棄天下猶棄敝屣也，竊負而逃，遵海濱而處，終身欣然樂而忘天下。”

舜是天子，當讓法官執法，把成了殺人犯的父親抓起來。但按照孔、孟孝的理論，對父

① 《論語·學而》。

② 《孝經》。

③ 《禮記·中庸》。

親又不宜在自己的許可權之內加以處理，只好自動辭職。然後偷偷地背著其父逃到法外之地的海濱去。

在法家看來，這樣處理是私情擾亂了法治。他們主張公私分明，公事按國法處理，私事按私情處理。《韓非子·外儲說左下》引了趙武向晉平公推薦仇人邢伯子做中牟令，推薦自己的兒子當中府令，體現“外舉不避仇，內舉不避子”。又舉解狐薦其仇於簡主以為相，而當其仇來拜謝時，則引弓送而射之。國事法辦，私仇私報，公私分明。

法家重國而輕家，與儒家的先孝而後忠顯然不同。故法家批評“儒以文亂法”，正是批評儒以私亂法。

對國而言，家是私，孝父是私；但對個人而言，家又是公，父是家中公的代表。但中國幾千年來，個人都是從屬於家的，家才是經濟的核算單位。所以實際上，只有家為單位的私，而沒有個人的私。個體的私只有到了近代社會，產生了經濟獨立的個人才可能出現。

隨著中國封建制的發展，儒家的觀念也隨之變化，特別經過了宋儒的加工，國重於家，忠重於孝，把公提高到絕對的首位，有別於先秦儒家的公私相容。

四、道家之大公與大私

老莊直接談公私問題不多：

知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。^①

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪！故能成其私。^②

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。”^③

① 《老子》十六章。

② 《老子》七章。

③ 《莊子·應帝王》。

五官殊職，君不私，故國治；文武殊材，大人不賜，故德備；萬物殊理，不私，故無名。無名故無爲，無爲而無不爲。^①

彭蒙、田駢、慎到公而不党，易而無私。^②

老莊所用公、私的概念，與常人不同。所謂公是指與道合一，所謂私是個人的作爲、成見，或今謂人的主觀能動性。不是屬於政治、倫理、社會層面上的公與私，而是天地萬物層面上的公與私。道是天地萬物的衆父，道與物無際，道無私而物各自成。所謂“以其無私，故能成其私”。道之公不害物之私，而人之私卻會害道之公。《馬蹄》篇中作者舉伯樂之私害馬，比喻聖人之私害民。故作者反復強調天而不人，他所說的“無容私”，正是針對統治者個人的主觀意願說的。其中當然也包括了其個人的私利。他說：“君獨爲萬乘之主，以苦一國之民，以養耳目鼻口，夫神者不自許也。”^③在作者看來，統治者的個人意志比之其私利之心，給百姓與社會帶來的危害更爲嚴重。又如莊子批評“中國之君子明乎禮義而陋於知人心”。禮義，在別家的學說裏是體現了公的，是國家、社會的規矩，而個體的“人心”需求，往往是屬於私的。但在莊子看來，禮義是違背天道的，而人心、人的本性是符合天道的。

這是莊子公私觀念有別於他家之處。

五、《呂氏春秋》的貴公去私

《呂氏春秋·孟春紀》中有《貴公》、《去私》篇，文題非常醒目地表達了作者對公、私的態度：

天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，引其德而萬物得遂長焉。^④

天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類。甘露時雨，不私

① 《莊子·則陽》。

② 《莊子·天下》。

③ 《莊子·徐無鬼》。

④ 《呂氏春秋·去私》。

一物。萬民之主，不阿一人。^①

作者從天道之公論及人倫之公，與道家在這個問題上的思維框架是一致的。《貴公》中還說：“荆人有遺弓者，而不肯索，曰：‘荆人遺之，荆人得之，又何索焉？’孔子聞之曰：‘去其荆而可矣。’老聃聞之曰：‘去其人而可矣。’故老聃則至公矣。”這裏把公分析為三個層次：荆人之公是一國之公，孔子之公是人類之公，老聃之公是萬物之公，而作者把老子之公看作最高境界。

《去私》篇中讚揚祁黃羊“外舉不避仇，內舉不避子”，公而不私的精神，觀點與事例都同於《韓非子》，但當事之人有異。篇中又引墨者鉅子腹鯁之子殺人，腹鯁依法殺子，“忍所私以行大義”，體現了公的精神。這種精神與法家的執法精神是一致的。作者在《去私》的最後說：“王伯之君亦然。誅暴而不為私，以封天下之賢者，故可以為王伯。故使王伯之君而私之，則亦不可以為王伯矣。”可見作者之所以提倡貴公去私，意在針對當時現實中正欲稱王稱伯於天下的諸侯說的，其對於秦王嬴政，或有感而言。

《呂氏春秋》總的思維框架雖然與道家相符，但最終還是落實在君臣以法治國上，所以實質上是法家的主張，是法家與道家思想的糅合，類乎韓非之《解老》《喻老》。

六、《禮記·禮運》的大同理想

作者把公私觀念提升到社會政治制度的高度上，提出了兩種所有制：一種是天下為公的大同社會，一種是家天下的小康社會。前者“貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。”人們連私有的觀念都不存在；後者“貨力為己，大人世及以為禮”，其觀念與制度都屬於私有。作者將兩者並提對照，但並沒有將兩者對立起來。在作者眼中，小康社會並不是一無可取，只是不及大同而已。

這是哪一家的觀點？《禮記》的作者寫的是孔子說的，所以本屬儒家的主張，但也有學者認為不然：“儒家學說中尚有己身己家的觀念存在，《禮運》便要求進一步破除己身己家的觀念。這是只有講兼愛的墨子才有過如此說法。”^②

但作者是大同與小康並提的，雖認為小康不及大同，而還是有可取的，這不可能

① 《呂氏春秋·貴公》。

② 金德建《先秦諸子雜考·〈禮運〉和墨家思想的關係》。

是墨家的之說。

大同理想儘管在歷史上成爲志士仁人的追求目標、奮鬥動力,但永遠只是一種烏托邦。

七、墨子之兼愛與楊朱之爲我

《孟子·滕文公下》：“聖人不作，諸侯放恣，處士橫議。楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。楊墨之道不息，孔子之道不著。是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸而食人，人將相食。吾爲此懼，閑先王之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。”

在孟子之前，“楊朱墨翟之言盈天下。天下之言不歸楊則歸墨。”可見這兩家是當時的顯學，影響是很大的。而且這兩派的思想有其深遠的淵源：“伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕。大禹不以一身自利，一體偏枯。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。禽子問楊朱曰：‘去子體之一毛以濟一世，汝爲之乎？’楊子曰：‘世固非一毫之所濟。’禽子曰：‘假濟，爲之乎？’楊子弗應。禽子出，語孟孫陽。孟孫陽曰：‘子不達夫子之心，吾請言之。有侵若肌膚獲萬金者，若爲之乎？’曰：‘爲之。’孟孫陽曰：‘有斷若一節得一國，子爲之乎？’禽子默然有間。孟孫陽曰：‘一毛微於肌膚，肌膚微於一節，省矣。然則積一毛以成肌膚，積肌膚以成一節。一毛固一體萬分中之一物，奈何輕之乎？’禽子曰：‘吾不能所以答子。然則以子之言問老聃關尹，則子言當矣；以吾言問大禹墨翟，則吾言當矣。’孟孫陽因固與其徒說他事。”^①

從伯成子高^②、老聃、關尹、楊朱到孟孫陽是一派，從大禹、墨翟到禽子（禽滑釐）是一派。但其後的幾千年，楊朱學派幾乎銷聲匿跡，他們的著作泯滅不傳，墨子學派在文化界也只是奄奄一息。因爲其後思想文化領域占統治地位是法家與儒家，墨家楊朱都受到儒家亞聖孟子及法家權威韓非的批判。

其實孟子的批判是片面的。正如胡毓寰所說：“墨子主‘愛無差等’之說，視他人親如己親，可見愛他人親，並未過己親。言如言若，蓋人已相等也；既已相等，則有他

^① 《列子·楊朱》。

^② 參見《莊子·天地》。

人親，則有己親，有他人父，即有己父；既有己父，何得云無父？”^①“無父”的帽子是不恰當的。

“墨子泛愛兼利而非鬥”，“備世之急”^②，他是真心希望把關愛落實到每個社會成員頭上，甚至要求“有力者疾以助人，有財者勉以分人”。這種利他的理念，是真正的公，沒有虛擬的成分，不同於那些假公濟私、中飽私囊之徒。但墨子者流“其生也勤，其死也薄，其道大艱。使人憂，使人悲，其行難為也。恐其不可以為聖人之道，反天下之心。天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！”^③墨家之苛刻實為世人所難以接受。

孟子對楊朱的批評同樣帶有片面性，楊朱主張的是兩點：一是不願為公家或別人作任何犧牲，二是不占公家或別人任何便宜（“悉天下奉一身不取也”）。孟子只攻其一，不顧其二。除了楊朱，還有一位巫馬子：

巫馬子謂子墨子曰：“我與子異，我不能兼愛，我愛鄉人於越人，愛魯人於鄉人，愛我鄉人於魯人，愛我家於鄉人，愛我親於家人，愛我身於吾親，以為近我也。”^④

前人把巫馬子看作是“儒者”，我以為值得懷疑。單就《墨子·耕柱》所記，巫馬子主張“愛我身於吾親”，“譽先王是譽槁骨也”。此等主張，皆為儒家所難容，當是屬於楊朱一派。

侯外廬指出：“前期楊朱派在儒家‘君君、臣臣、父父、子子’關係之外，在氏族宗法的人我關係之外，發現了個人的存在，這就反映出些國民意識。”^⑤這一點非常重要。在幾千年中國的宗法社會裏，君代表了一國之公，父代表了一家之公；為臣、為子者，必須無條件地盡忠、盡孝。這就是貴公去私、大公無私觀念的社會基礎。老百姓的私利不但沒有得到保障，而且成為理所當然的犧牲品。對這種犧牲很難看到敢於說不的。而楊朱學派正體現了人權的覺醒，明確地提出了個人利益的合理性。這確實是中國思想文化的一線光芒。

從先秦諸子關於公私問題的論述中，我們得到許多啟迪：

人的本質，本來就包括公私兩面，是由公私兩種因素而構成的。所謂公的因素，

① 《孟子本義》。

②③ 《莊子·天下》。

④ 《墨子·耕柱》。

⑤ 《中國思想通史》第一卷，人民出版社 1957 年版，第 353 頁。

作為自然界的人,人是自然關係的總和,如莊子所說:吾身“是天地之委形”,生“是天地之委和”,性命“是天地之委順”^①。作為社會的人,就是人們常說的“社會關係的總和”。沒有了關係網,人的個體也無法存在。所謂私的因素,人的個體在自然或社會的關係網中,他是關係網上的一個結或一段線。沒有了個體,關係網也無法構成,就是沒有了其中的一個結或一段線,關係網也是不完整的,破損的。群體與個體是密不可分的,相互依存的。意識到這一點,我們對任何人的要求,都不能公而無私,亦不能私而無公。

人們說到東西文化的區別時,往往認為東方文化重群體,西方文化重個體。公是中華民族的傳統:儒家(特別是後期儒家)、法家、墨家都從倫理、法制上強調個體要服從整體關係網的運轉。人只能成為另一些人的工具、牛馬,如莊子所說:“是役人之役,適人之適,而不自適其適者也。”^②抹殺了人的個性、壓抑了個體應有的自由權利及其可發揮的創造性,嚴重者更是對人性的摧殘。

我國歷史上的群體觀念還有兩個顯著的特點:一是以血緣關係為基礎,以家族、宗族、氏族、民族、王族所組成的族群成為社會的支架,加上以親緣關係的裙帶,地緣關係的老鄉,業緣關係的老上司、同學、同事等等組成社會關係網。這個關係網與行政的關係網,一暗一明,相行不悖。前者的作用甚至超越了後者。這種群體觀念正成為實行法治的最大障礙,嚴重地干擾了法制的獨立性、公平性與公開性。二是自耕自足的農業經濟,以家庭為單位的生產與分配,既淡化了個體的經濟地位,也淡化了個體的社會地位。家庭內部的分配是由家長支配的,不存在個人的獨立。大家庭如此,小家庭如此。這樣的經濟基礎,自然形成了公而無私的家庭觀念。國只是家的擴展。嚴格地說,中國傳統社會只有私家,沒有私人。故個人出頭,光宗耀祖;個人犯法,株連九族。在這樣的社會中,是沒有真正的公民的,更沒有公民的自由平等。社會糾紛難以通過法律裁決,主要通過政治禮制加以協調。孔子強調“克己復禮”,“以禮節之”,把“導之以政,齊之以禮”的禮治放在法治之上。荀子強調“隆禮”,他曰:“禮者,法之大分,類之綱紀也。”這是封建社會的法治基礎,法是為實現禮制而設置的。所以我們的傳統的政治道德,對於現代社會的法治、人權、平等、自由、民主等觀念的建立是害多於弊的。

社會發展到了今天,經濟基礎已經主要以個人核算為主,家庭中的成員應該是平等的。特別是在市場經濟為主導的時候,個人已經完全獨立於家庭。市場經濟中,有

① 《莊子·知北遊》。

② 《莊子·大宗師》。

所謂“商場無父子”的說法，不是沒有道理的。巫馬子說的“愛我身於吾親”，是存在其合理性的，這可以說是在宗法網路裏個體微弱的覺醒，應該得到歷史的認可。只有承認個體的獨立，承認個人利益、財產、隱私、思想、言論等合法性，一個社會才能具備現代法治的基礎。

[作者簡介] 曹礎基(1937—)，男，廣州人，杭州大學先秦諸子專業研究生畢業，華南師範大學中文系退休教授，著有《莊子淺注》、《莊子淺論》等。

儒家思想特質的形成： 兩次觀念蛻變

崔大華

人類現存的幾種主要的文化形態或思想傳統，其顯現的不同特色之根源，都可以追溯到它們成型時期由某種特殊的、甚至是唯一的生存環境、歷史契機等所形成的獨特的觀念生長空間和精神因素。就以孔子為創始人、成型在戰國時期的儒家學說而論，它的倫理和道德的理論特質，或者說，它的生命和精神，是在殷周之際開始的宗教觀念蛻變和春秋時代開始的西周宗法觀念蛻變中被鑄就的。

一、宗教觀念的突破

王國維在他 1917 年撰作的《殷周制度論》一文中曾指出，“中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際。”（《觀堂集林》卷十）他主要是從典章制度的層面判定，殷周之際的制度變遷，即周人所確立的立子立嫡、廟數、同姓不婚三項新制度及其內蘊的道德理念，是“周之所以定天下”的根本所在。如果從觀念的層面觀察，我們會發現，殷周之際發生的觀念變遷，即社會精神之主體或重心，由宗教觀念向道德觀念的轉移，更是影響並決定了此後整個中國文化形態的形成和走向的意義重大的變遷。

（一）殷人的宗教觀念

宗教的觀念是人類精神成長歷程中最早出現的、共有的觀念形態。然而，宗教的現象在人類不同文明類型和文明階段的表現，卻是十分不同和複雜的。從人類學、社會學和哲學的不同理論角度對宗教的定義和歷史描述也很多。本論題實際上只能涉

及這個廣闊深邃的人類精神領域和學術領域的很小部分,但是,作為論述的前提設定,我仍需要對宗教之特質及其歷史進程這兩個基本問題作出簡單的界定:第一,宗教是人對某種在人類與自然之上的超越性實體(或實在)表達的情感,和由此而形成的心理狀態或精神境界;宗教情感表達方式是通過祭祀或其他特定的儀式來完成的;共同的宗教心理和宗教祭祀行為能凝聚人群精神,構築人際結構,宗教因此具有整合社會、模塑生活方式的功能。第二,宗教歷史發展的最粗綫條劃界,可以分為原始(古代)宗教和成熟(現代)宗教。主要差別在於其表達的宗教情感之性質及其深刻性和複雜性:原始宗教表達的主要是人類對某種超越性存在的異己的、對立的、恐懼的感情和心理狀態,成熟宗教則是對超越性存在增加了融入的、皈依的神聖的感情;原始宗教以祭祀為特徵,成熟宗教以有獨特內涵的信仰為標誌——所謂祭祀,是可以最終作出將人與超越性存在連接起來之解釋的那種動作行為;所謂信仰,就是超出一切理解和證明、超越性本體的存在和全部意義就能直接呈現的心智狀態。我這裏對宗教的兩項基本的界定,雖然並不周延、嚴謹,但我相信,這與人類學家、社會學家、哲學家給予宗教的一般定義和歷史上主要的宗教現象還是吻合的。從殷墟甲骨卜辭的記事中可以看出,殷人思想觀念的主要成分是對某種超人的異己力量——天神(帝、天)、人鬼(先王、先公)的依賴、恐懼而產生的崇拜;殷人無事不卜,無日不祭,用以求問神帝和祖先對自己作為的態度,求得神帝祖先對自己的保佑^①。顯然,這正是屬於原始宗教性質的觀念和行為。卜辭中先王廟號皆無道德性內涵^②,甚至卜辭中的“德”字也尚無“心”符,是指一種動作、狀態,無精神性內容^③,所以可以認為,在殷人的精神生活乃至全部的社會生活中,崇拜帝神和祖先的宗教意識起著主導的、決定性的作用;在這種厚密的宗教意識覆蓋下,人對屬於自己力量的感受和覺醒是很困難和微弱的,殷

① 例如卜辭有:帝令雨足年,帝令雨弗其足年?(羅振玉《殷虛書契前編》1、50、1);貞卯,帝弗其降禍。(商承祚《殷契佚存》36);伐吾方帝受我又(佑)?(郭沫若《卜辭通纂》369);己卯卜,鬯,貞王乍邑帝若,我從之唐。(董作賓《殷虛文字乙編》570)。

② 陳夢家在考釋了從上甲到帝辛三十七個殷王廟號後總結說:“卜辭中的廟號……乃是致祭的次序;而此次序是依了世次、長幼、即位先後、死亡先後,順著天干排下去的。”(《殷虛卜辭綜述》,北京中華書局1988年版,第405頁)

③ 卜辭中“德”字出現若干次(中國科學院考古研究所編《甲骨文編》卷二、二十四共錄入十九次),無“心”符。對此,學者有不同訓釋。羅振玉說:“德,得也,故卜辭中皆借為得失字,視而有所得也。”(《增訂殷虛書契考釋》)孫詒讓解釋為:“直,正見也。”(《契文舉例》下)商承祚說:“行而正之義。”(《殷契佚存考釋》)葉玉森認為:“即‘循’字,同‘巡’。”(《殷虛書契前編集釋》卷四)可見卜辭中的“德”字,學者多解釋為一種動作、狀態,而無精神內容。

人因此難以產生作為人之自身的力量和價值的那種道德品行的意識。但是另一方面，殷人的那種相當發達的崇拜帝神、祖先的祭祀宗教，也沒有進一步向對某種絕對的、超越性存在之虔誠信仰的皈依宗教發展，一個巨大的政治變遷——殷被周滅亡，阻止與破壞了這一古代宗教思想和宗教實踐發展的一般進程；一種十分獨特的社會精神因素——西周貴族的理性覺醒，使中國古代思想發展主潮由宗教性質的路線轉折到了道德性質的方向上。

(二) 周人的道德覺醒：勝利者的憂患

從先秦典籍的記載中可以看出，殷是一個“邦畿千里”的宗主大國，周只是一個“方百里”的從屬小國^①。周人以一個屬國小邦，居然戰勝並取代了一個“有典有冊”和“多士”的大國^②！對於這一巨大勝利所帶來的政治統治權和其他種種利益，以周公（姬旦）、召公（姬奭）為代表的西周初期的貴族統治者既感到無限欣喜，又感到十分憂慮：

我受命無疆惟休，亦大惟艱。（《尚書·周書·君奭》）

惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。（《尚書·周書·召誥》）

應該說，西周貴族的憂患意識表現著一種歷史覺醒，蘊涵著相當成熟的政治經驗。西周統治者在勝利到來的時刻就開始警惕衰亡，擔心殷人的命運又降臨到自己身上，“我亦不敢知曰，其終出於不祥”（《周書·君奭》）。這種擔心和憂慮，使西周統治者極為嚴肅認真地去思考、總結殷商滅亡的經驗教訓。西周統治者除了沿襲用“天命不僭”（《周書·大誥》）——天命不會有差錯——這種宿命的宗教性質的解釋外，還發覺在“天命”這個人無法左右的超越性力量之外，還有某種人自身的因素在社會政治變遷過程中起著作用：

① 《詩·商頌·玄鳥》說：“古遞命武湯，正域彼四方……邦畿千里，維民所止”，《孟子·公孫丑上》說：“以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。”此殷大而周小。《古本竹書紀年》謂：“武乙即位，居殷，三十四年，周王季歷來朝。”《易·未濟》謂：“震用伐鬼方，三年，有賞於大國。”《左傳》襄公四年謂：“文王率殷之叛國以事紂。”《論語·泰伯》記孔子曰：“三分天下有其二，以服事殷，周之德，可謂至德也已矣。”此殷為宗主，周為隸屬。

② 《尚書·周書》中多次稱殷為“大邦殷”（《召誥》、《顧命》），而稱己為“小邦周”（《大誥》），說“惟殷先人，有冊有典”（《多士》），表現了對殷的尊崇。

非天庸釋有夏，非天庸釋有殷，乃惟爾辟(君)，以爾多方，大淫圖(鄙)天之命。
(《尚書·周書·多方》)

故天降喪於殷，罔愛於殷，天非虐，惟民自速辜。(《尚書·周書·酒誥》)

咨女殷商，匪上帝不時，殷不用舊。(《詩·大雅·蕩》)

西周統治者認為，殷的滅亡，並不是被“天”或“帝”所拋棄，而是它的統治者自己放逸無度，不循舊章，違背了“天命”或“上帝”，是咎由自取。這樣，西周統治者就在總結、吸取夏、商覆滅的經驗教訓的歷史意識中，在原始宗教觀念“帝”、“天”的異己力量籠罩下，產生出一種具有新的理論性質的觀念——屬於人自身之力量和價值的道德的觀念：“敬德”。

我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷……服天命，惟有曆年；不其延，惟不敬厥命。(《尚書·周書·召誥》)

皇天既付中國民越(與)厥疆於先王，肆王惟德用，和懌(悦)先後迷民，用懌(釋)先王受命。(《尚書·周書·梓材》)

這就是西周貴族最重要的歷史和精神的覺醒：只有“敬德”，才能長久維繫家國——對疆土和民衆擁有權力的命運。“德”字在西周金文中，增加了“心”符，表明具有精神性的涵義。從《周書》和周《詩》中看，這種精神性內涵主要有二：一是指個人內在品行修養方面的，如：“無逸”(《無逸》)，“天不畀允、罔、固、亂”(《多士》)，“元惡大憝，矧惟不孝不友”(《康誥》)，勤儉、誠懇、明智、孝、友等，都是德性的內容；二是對人的外在行為的規範，如：“敬慎威儀，以近有德”(《大雅·民勞》)，“抑抑威儀，維德之隅”(《大雅·抑》)，這裏的“德”顯然包涵著禮儀、典章、制度的義蘊。《左傳》界定“德”時說：“夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官，百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。”(桓公二年)從《左傳》的界定來看，周人之“德”，就其外在的行為表現而論，就是典章制度，就是“禮”。“禮”在卜辭中，根據王國維的考釋，是“象二玉在器之形，古者行禮以玉”(《觀堂集林》卷六《釋禮》)，是指祭奠或奉獻的儀式行為。周人之“禮”的內容卻深刻廣泛得多，《鄘風·相鼠》詠曰：“相鼠有體，人而無禮；人而無禮，胡不遄死。”周禮是指人的全部行為的規範，其社會的作用或功能也有巨大的擴張，按照《左傳》的概括即“禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣也”(隱公十一年)，“無禮必亡”(昭

公二十五年)。應該說，漢唐以來的學者都是這樣從“心”與“行”這兩個方面來詮釋“德”的^①。周人的“德”的觀念，周延地涵蓋了個人在社會生活中具有正面價值的各個方面；“德”的踐履實際上就是全部社會生活中的價值的實現。它逐漸改變與替代了殷人那樣的宗教活動籠罩一切的精神和生活的樣態。“德”作為一種人的而不是“帝”或“天”的品行，周人十分自然地把“德”的典範投射在、凝聚在自己先王先公的身上。這樣，在西周貴族的社會生活中，在其維護政治統治的實踐中，對自己祖先的德性的思慕、效法，比起對“帝”或“天”的崇拜、祭祀，就更為其信賴，更為其倚重。《周彝》、《周書》和周《詩》中都留下了周人的這種精神觀念和生活實踐的轉變痕跡：

余小子嗣朕皇考、肇帥型先文祖（按：文王），共明德，秉威儀，用綢繆莫保我邦我家。（《叔向父簋》）

天不可信，我道惟甯王（按：文王）德延，天不庸釋於文王受命。（《尚書·周書·君奭》）

上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作孚。（《詩·大雅·文王》）

周人在這裏表現出對超越性的“天”、“帝”的疏遠懷疑和對自己祖先的親近懷念，顯示出周人效法先王德性的自覺超過了祭祀天帝所抱的期望，周人以道德觀念“换位”了殷人宗教觀念在社會生活中的地位和作用。

西周貴族在殷周之際的政治變遷的歷史經驗中獲得了“敬德”的道德精神覺醒，認為統治者的政治命運是由他自己的道德表現決定的。作為統治者，這種道德表現不僅是德化個性品質，更重要的是德化自己的政治行為。殷滅亡前夕，民衆不滿怨恨之狀，“如蝸如蟻，如沸如羹”（《大雅·蕩》）的情景；牧野之戰，“紂卒易鄉”（《荀子·儒效》）的事件，西周統治者是很清楚的，深深感悟到“民情大可見”（《周書·唐誥》），“人無於水監，當於民監”（《周書·酒誥》）。也是在殷之滅亡的歷史經驗基礎上，和“敬

^① 如漢代鄭玄注《周禮·地官·師氏》“以三德教國子”說：“德行內外之稱，在心為德，施之為行。”唐孔穎達疏《左傳》桓公二年“將昭德塞違”說：“德者得也，謂內得於心，而外得於物，在心為德，施之為行。德是行之未發者也，而德在於心不可聞見，故聖王設法以外物表之。”今人郭沫若在《先秦天道觀之進展》一文中說：“德字照字面上看來是從值（古直字）從心，意思是把心思放端正，便是《大學》上所說的‘欲修其身者先正其心’。但從《周書》和《周彝》看來，德字不僅包括著主觀方面的修養，同時也包括著客觀方面的規劃——後人所謂‘禮’。”

德”的道德觀念產生的同時，西周統治者還產生了“保民”的政治觀念：

先知稼穡之艱難……則知小民之依……保蕙庶民。（《尚書·周書·無逸》）

古先哲王，用康保民……若保赤子，惟民其康。（《尚書·周書·康誥》）

民亦勞止，汙可小康……式遏寇虐，無俾民憂。（《詩·大雅·民勞》）

周人的“保民”觀念充盈著倫理的道德感情，不是嚴格意義上的政治理念，而是“敬德”的道德觀念的衍生或延伸。所以殷周之際的觀念變遷，就這樣突出地表現為道德觀念對宗教觀念的置換，道德觀念對政治理念的浸潤。

當然，不能因此就說周人的道德思想觀念已經擺脫了宗教的藩籬，相反，西周統治者始終認為殷周之際的政治變遷，即自己統治地位的獲得是出於“帝”（“帝命”）或“天”（“天命”）。例如周公曾有明確的表述：“已！予惟小子，不敢替上帝命。天休於甯王（按：文王）興我小邦周。甯王惟卜用，克綏受茲命”（《周書·大誥》），“天乃大命文王殪戎殷，誕受厥命越厥邦厥民”（《周書·康誥》）。宗教虔誠也是周人道德修養中的重要內容之一。武王伐紂，檄文中列舉殷紂王的三條罪狀之一就是“昏棄厥肆祀”（《周書·牧誓》），即不祭上帝、祖先。鼎革之後，周公也一再訓戒“監於殷喪大否，肆念我天威”，“我亦不敢甯於上帝命，弗永遠念天威”（《周書·君奭》），要求子孫永遠保持對“天”或“上帝”的虔誠禮拜。但是，周人的宗教觀念和殷人相比，也是有變化或區別的。有一點比較顯著，就是周人較多地用“天”（天命）而不是殷人唯一地用“帝”來稱謂超越性的最高主宰。《周書》、《詩經》、《易經》乃至《周彝》都顯示周人的“天”的觀念除了是指超驗性的、作為人間禍福的主宰的“天”或“天命”，還是指廣袤的、表現為種種自然現象的“天”，如“天大雷電以風……天乃雨，反風”（《周書·金縢》），“宛彼鳴鳩，翰飛戾天”（《小雅·小宛》），“翰音登於天，貞凶”（《易·中孚·上九》），周人將一種自然性的“天”昇華為超驗的超越性存在，等同或代替殷人的“帝”，淡化殷人宗教思想中最高主宰“帝”的人格特徵^①，實際上也是削弱了它的宗教性質。周人在殷周之際

^① 漢鄭玄曾訓釋“天”與“帝”曰：“據其在上之體謂之天，天為體稱；因其生育之功謂之帝，帝為德稱也。”（《禮記正義》卷二十五《郊特牲》孔穎達疏引）今人王國維也說：“‘天’本謂人顛頂，‘帝’者蒂也”（《觀堂集林》卷六《釋天》）根據古今學者的解釋，原其字義，“帝”是花蒂，喻生命根源之實體，寓有人格性；“天”是上空，指生命存在之空間，不具有人格性。

政治變遷的歷史經驗中，從原始宗教觀念中蛻變出的道德觀念，還有與此相連而引起的周人宗教觀念本身弱化的變異，形成了不同殷人的社會生活特色，《禮記·表記》概括為“殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮；周人尊禮而尚施，事鬼敬神而遠之”。

（三）道德走向的確立與鞏固：孔子儒學

殷周之際由氏族國家的原始宗教觀念到氏族貴族道德意識覺醒的觀念變遷，在春秋時代諸侯各國的社會生活中，因充實了更多的理性精神而得到了新的發展。從《左傳》和《國語》的記載中可以看到，其主要之點有二：第一，春秋時代，頻繁發生的大國爭霸、小國圖存鬥爭的每場結局，都凸顯出民衆的力量和道德的力量的重要，人們對宗教行爲與道德行爲、神與民之間在國家政治實踐和人的精神生活中的地位之評斷和選擇因此也更爲明確。例如虞國賢臣宮之奇針對虞君自持“吾享祀豐絜，神必據我”所作的“鬼神非人實親，惟德是依；黍稷非馨，明德惟馨”之論（《左傳》僖公五年），隋國賢者季梁批評隋侯“民餒而君逞欲，祝史矯舉以祭”的行爲所發的“民，神之主也，是以聖王先成民而後致力於神”之論（《左傳》桓公六年），都是明確地將道德行爲和民衆置放在重於高於宗教行爲和神的位置上。第二，春秋時代，人們對怪異的自然現象有了可作“陰陽之事”的理論解釋，也有“吉凶由人”的對人自身力量的信心^①，不斷增強的理性精神，使人們對祭祀對象和祭祀行爲獲得了新的理解。魯國大夫展禽在批評魯國祭祀一隻偶然飛來的海鳥一事時，提出了一個完整的祭祀原則：

夫聖王之制祀也，法施於民則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能禦大災則祀之，能捍大患則祀之，非是族也，不在祀典……加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也；及前哲令德之人，所以爲明質；及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也；及九州名山川澤，所以出財用也，非是不在祀典。（《國語》卷四《魯語》上）

原始宗教的祭祀對象一般都是某種超越性的、異己的存在和力量，祭祀的目的是求得這種異己力量的庇護。殷的“帝”和西周的“天”都有這種宗教觀念的因素。春秋時代展禽在此所界定的祭祀原則，賦予了祭祀對象某種屬於人的非異己的善的品質，完全消解了祭祀對象的異己性；祭祀行爲也轉化爲追思、報恩的道德行爲。這樣，殷周之

^① 《左傳》記述：魯僖公十六年（宋襄公七年），宋國有隕石落地、“六鷁退飛”之事發生。宋襄公問來行聘的周內史叔興，“是何祥也？吉凶焉在？”叔興搪塞了宋君之問，事後對人說：“君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人……”（《左傳》僖公十六年）

際由西周貴族實現的從原始宗教觀念中蛻變出的道德觀念，在春秋時代士的階層這裏完成了又一次重要的道德觀念躍變，中國古代思想從宗教思想軌道上分離開來的道德走向更進一步確立了。孔子儒學就是在這樣的觀念背景下或精神土壤裏產生。孔子儒學的出現使中國古代思想的道德走向鞏固了下來，儒學本身的道德特質也因此形成和凸顯。

孔子誕生、生長在春秋末期的魯國，這是周公的封地，受到周禮的思想浸潤最深，保存周禮文化傳統也比較完整^①。孔子雖然是殷遺民的後裔，但生長在這樣的文化環境中，也還是很自然地被熏陶和表現出對周禮的景仰和認同，如他說：“周之德可謂至德也已矣。”（《論語·泰伯》）“周監於二代，鬱鬱乎文哉，吾從周。”（《論語·八佾》）儒學確立時期，在孔子本人及其七十子後學和孟子、荀子及其後學的言論中，儒學能最終確定、鞏固中國古代思想異於宗教的道德走向，主要之點在於將春秋時代顯現出的理性精神，進一步貫注入對祭祀對象和祭祀行為之性質的闡釋，最終論定了這樣兩個問題：第一，祭祀對象的非宗教性。如前面所簡單界定的那樣，不同宗教的祭祀或信仰對象，如上帝或不同之神，一般都是超越於人和自然之上某種有意志的存在，簡言之，都同時具有超越性（超驗的主宰）和實體性（人格的特質）的品質。中國古代的思想觀念，到了春秋時代，雖然已從殷商卜辭所反映原始宗教的叢林中走出來，但作為祭祀或信仰對象的天（天命）、神（鬼神），仍然保留著兼有超越性和實體性的基本特徵。例如“天”雖然較之“帝”增加了自然性的內涵，但仍有意志的品質^②，“神”則更顯然是超越性的人格存在^③。進入儒學的思想領域內，“天”與“神”的宗教性特質就被漸次消解了。“天”（“天命”）之觀念在儒家思想中發生的蛻去宗教性品性的變化是：其一，從孔子所說“天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉”（《論語·陽貨》）及“天生德於予，桓魋其如予何”（《述而》）可以看出，“天”是包括人在內的萬物產生和生存的根源，天既是一種自然性同時又是一種超越性的存在，是某種整體狀態，是某種實在，

-
- ① 《左傳》中多有可反映出這種情況的記述，其中最為明顯者如：其一，齊桓公曾欲攻取魯國，齊大夫仲孫湫阻止說：“不可。猶秉周禮。周禮所以本也……魯不棄周禮，未可動也。”（閔公元年）其二，吳公子季札聘於魯，要求觀周樂，魯樂工為他遍奏周樂，季札評價曰：“觀止矣，若有他樂，吾不敢請已。”（襄公二十九年）其三，晉卿韓宣子（韓起）聘於魯，要求觀書，在魯史官處見到了《易象》、《魯春秋》等，評價曰：“周禮盡在魯矣。吾乃今知周公之德與周之所以王也。”（昭公二年）
- ② 《左傳》記述春秋時劉康公“天奪之魄”（宣公十五年）、晉樂師師曠“天之愛民甚矣”之語（襄公十四年），都寓有天有意志之義蘊。
- ③ 《左傳》記述春秋時周大夫內史過有“國之將興，神明降之，監其德也；將亡，神又降之，觀其惡也”之語（莊公三十二年），最可見神之具有超越性、實體性的品性。

但不是實體；其二，從孔子七十後學所說“天命之謂性”（《禮記·中庸》），“大凡生於天地之間皆曰命”（《祭法》），可以認為儒家是以“性”與“命”兩個概念對“天”之內涵作出分析和界定的。“性”是天賦予一事物（人與物）的獨有品質，是固然；“命”是事物（人）之生存狀態中的非人力可改變的過程和結局，是必然。孔子說：“道之將行也與，命也；道之將廢也與，命也，公伯寮其如命何！”（《論語·憲問》）孟子說：“莫之致而至者，命也。”（《孟子·萬章上》）儒家認為決定人的生命之生存狀態的是涵蘊在人自身之中的性、命所具有的客觀必然性因素，不是外於人的最高主宰的意志；其三，從孔子所說“不知命，無以為君子”（《論語·堯曰》），自己是“五十而知天命”（《論語·為政》），孟子所說“盡其心者知其性也，知其性則知天矣”（《孟子·盡心上》），《易傳》所說“窮理盡性以至於命”（《易傳·說卦》），可以看出，天（天命、命）雖然是某種超越性的、非人格的必然性實在，但可以被人的“盡心”的理智認知，被人的“盡性”的實踐實現，不再是如宗教之虔誠信仰所皈依的離異於人的對象。總之，在儒家思想中，天（天命）觀念之具有人格特質的實體性被完全消解，超越性也發生了變異，不再是超驗的人格性主宰，而是無人格的必然性，天失去了作為宗教性祭祀對象的品性。“神”（鬼神）之觀念在儒家思想中發生的宗教性品性蛻變是超越性的喪失。《禮記·祭義》曾藉孔子、宰我的問答完整界說了鬼神之涵義：

宰我曰：“吾聞鬼神之名，不知其所謂。”子曰：“氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也。合鬼與神，教之至也。衆生必死，死必歸土，此之謂鬼。骨肉斃於下，陰為野土。其氣發揚於上，為昭明，焄蒿悽愴，此百物之精也，神之著也。因為之精，制為之極，明命鬼神，以為黔首則，百衆以畏，萬民以服……”

顯然，在儒家看來，“鬼神”是人死後的一種存在狀態。“神”雖然為“百物之精”，有特別的“昭明”^①，但作為是“氣”的一種形態，與人有本質上皆是實體性的類同，不具有完全異於人的超越性質；對鬼神的祭祀，不是對超越性對象的信仰，而是對某種生活原則的踐履。這是何種性質的生活原則？先秦儒者有明確的論定：

夫祭有十倫焉：見事鬼神之道焉，見君臣之義焉，見父子之倫焉，見貴賤之等焉，見親疏之殺焉，見爵賞之施焉，見夫婦之別焉，見政事之均焉，見長幼之序焉，見

^① 孟子所說“聖而不可知之謂神”（《孟子·盡心下》），荀子所說“不見其事而見其功”（《荀子·天論》），都可以視為是對這種“昭明”的解說。孟、荀之論是儒家從實質（“氣”）以外的性能的角度對“神”的定義。

上下之際焉。此之謂十倫。《禮記·祭統》

禮有三本，天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師，是禮之三本也……禮者，人道之極也。《荀子·禮記》

顯然，這是一種倫理性的生活原則。也就是說，在儒家思想和生活中，對天地鬼神之祭祀，是人生需要踐履的與君臣、父子、夫婦、長幼等性質相同的全幅的十種倫理關係和規範的一種，或者說，是三種基本的“人道”之一。這樣，在儒學這裏，天、神觀念失去了完整的宗教性內涵；天神祭祀的宗教性特質則更完全被消解，而充實進倫理性實質。第二，祭祀行爲的非宗教性。宗教的祭祀或崇拜儀式是指將人與信仰的超越性實體（實在）存在連接起來的那種行爲程式，儒學中既然已不存在宗教性的祭祀對象，儒家生活中的祭祀行爲是何種性質、有何種價值呢？儒家對祭祀行爲的性質有甚為明確的論述：

夫祭者，非物自外至者也，自中去，生於心也，心怵而奉之以禮。是故唯賢者能盡祭之義。《禮記·祭統》

唯祭祀之禮，主人自盡焉爾，豈知神之所饗，亦以主人有齊敬之心也。《禮記·檀弓》下

祭者，志意思恭之情也，忠信受敬之至矣，禮節文貌之盛矣……其在君子以爲人道也，其在百姓，以爲鬼事也。《荀子·禮論》

可見在儒學中，祭祀只是人對處在倫理序列源頭處的被視爲是人生、人世之本根的天地、祖先、君師的思慕、敬愛之情。至於祭祀對象能否感知人所奉獻的尊崇，則不去推求，也不重要，所以儒家有“祭祀不祈”的原則（《禮記·禮器》）；重要的是能盡其敬之情，所以儒家又有“外則盡物，內則盡志，此祭之心也……誠信之謂盡，盡之謂竟敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也”之論（《禮記·祭統》）。從儒家對“明器”的解釋來看^①，儒家基本上否認祭祀對象有這種感知。所以儒家的祭祀行爲完全不具有如宗教祭祀行爲

^①《禮記·檀弓上》有記述：孔子曰：“‘之死而致死之，不仁而不可爲也；之死而致生之，不知而不可爲。是故竹不成用，瓦不成味，木不成斫，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簋虞，其曰明器，神明之也。’”此可見儒家以“之死而致生之”，即以死者爲有知覺的，是不智的、缺乏理性的表現。儒家主張殉葬給死者的器皿——明器，不求精巧，但具其形而不成其用，就是因爲死者是無知覺的，而生者應有仁心。

或其他修煉方式之溝通神我、觸發神我一體之靈感的義蘊或精神內容^①，而只是一種心懷誠敬，慎終追遠，培厚德性的道德實踐行爲^②。儒學的祭祀行爲也因此有與宗教祭祀或儀式不同的社會的或精神的價值。如果說宗教的祭祀或儀式在於溝通神我，使信仰者在精神上有終極的歸宿，皈依超越性的最高存在，其價值目標主要指向精神層面，那麼儒家的祭祀行爲的功能主要凸顯在社會層面上。《禮記·祭統》中有三個層次分明的論斷：

凡治人之道，莫急於禮；禮有五經，莫重於祭^③；
君子之教也，必由其本，順之至也，故曰祭者，教之本也已；
祭者，所以追養繼孝也。

儒家認為，祭祀作為典章制度之首，作為滋生道德精神的源頭，作為表現孝的道德感情和行爲，從不同生活層面上建構社會的政治秩序和倫理秩序。所以，與宗教的祭祀不同，儒學的祭祀不是引人進入神靈的神秘世界，而是走向世俗的道德生活。

儒學在其確立時期，論定了祭祀對象和祭祀行爲的倫理道德內涵，從而也彰顯了祭祀對象和祭祀行爲的非宗教性質。“國之大事，在祀與戎。”（《左傳》成公十三年）祭祀處於當時社會生活中的最高位置，祭祀的這種道德的而非宗教的觀念性質，在很大程度上決定了，或者說也就是那個時代的精神觀念的性質。中國古代思想從殷周之際的宗教觀念中蛻變、長成道德觀念的過程，至此就全部完成。從世界文化背景下觀察，中國文化思想從原始宗教觀念這個人類意識起點上進一步發展時，沒有沿著繼續深化宗教的方向，而是選擇了道德的走向，這也正是中國文化的特色；而這一特色形成的源頭，則是比較清晰地顯現在承擔這一走向選擇的主體——西周貴族的歷史境遇和精神狀態中。這個階級不同於推動了古代印度宗教由祭祀宗教向信仰宗教轉變的、善作形上玄思、探究出高遠宗教目標的婆羅門祭司，也不具有猶太教、基督教創造者們在苦難的、奴隸的處境下所感受到的需要神的庇護和皈依上帝的意識。這是一

① 美國著名的心理學家、實用主義者威廉·詹姆士以印度教徒、佛教徒、回教徒、基督教徒的宗教經驗為證，將這種神我一體皈依感的意識狀態稱為“神秘主義”，並分析出它有超言說性（不可言說的情感狀態）、知悟性（理智不可測的直觀悟徹）、暫現性（神我契合的心態不能維持長久）、被動性（覺得意志暫停，被某種高級權力所把握）等四個特性。（《宗教經驗之種種》，北京商務印書館 2002 年版，第 376～417 頁）

② 曾子曰：“慎終追遠，民德歸厚矣。”（《論語·學而》）

③ 鄭玄注曰：“禮有五經，謂吉禮、凶禮、賓禮、軍禮、嘉禮也。莫重於祭，謂以吉禮為首也。”（《禮記正義》卷四十九《祭統》第二十五）

個富有理性和歷史意識的階級,在殷周之際政治權力變遷中獲勝的歷史經驗中,看到人自身的力量,看到道德的力量;於是在神和人之間,宗教和道德之間,作出了道德和人的選擇。這一選擇的理性精神,在主導著春秋時代社會生活的大夫與士的階層中得到進一步的擴張。先秦儒家也正是在鞏固、充實這一選擇所涵蘊的新的精神走向的過程中,形成了自己的理論品質或特色。並且,隨著儒家思想在中國文化中主體地位的確立,儒家從原始宗教觀念發展出來的和相對於典型宗教觀念的道德覺醒,也成為中國文化的特色。

二、宗法觀念的蛻變

儒家精神的形成不僅淵源自殷周之際西周貴族的道德覺醒,而且也根連著西周宗法觀念的蛻變。

(一) 宗法觀念的主要內容

王國維曾簡要確切地解說西周宗法制度之發生:西周始實行傳子之制。“由傳子之制而嫡庶之制生焉……周人嫡庶之制,本為天子諸侯繼統法而設,復以此制通之大夫以下,則不為君統而為宗統,於是宗法生焉。”(《觀堂集林》卷十《殷周制度論》)根據王氏之論,可以說在嫡庶原則基礎上形成的君統和宗統構成了西周宗法制度的核心。西周宗法制度首先是天子、諸侯(國君)權力傳遞的嫡庶原則,所謂“立嫡以長不以賢,立子以貴不以長”(《公羊傳》隱公元年),天子之位、君侯之位都當由嫡長子繼承,此成君統;其次,諸侯庶子的宗族內部,也以嫡庶原則確定血緣的倫理關係序列,所謂“別子為祖,繼別為宗(大宗),繼禰者為小宗,有百世不遷之宗(大宗),有五世則遷之小宗”(《禮記·大傳》),諸侯庶子為“別子”,其後嗣嫡系為“大宗”,庶系為“小宗”,此成宗統。西周宗法制度(君統和宗統)^①,不僅是西周實行封建制——分配政治權力、疆

^① 是王國維首先從西周宗法制度中分解出“君統”和“宗統”,現代或有學者將“君統”與“宗統”作進一步的、明確區別的界定,如金景芳說:“宗統與君統是兩個不同的範疇,宗統行使的是族權,決定於血緣身分;與宗統相反,君統行使的是政權,決定於政治身分。”(《論宗法制度》,載《東北人民大學人文科學學報》1956年第2期)我這裏考慮到,君統與宗統有相同的繼統原則,君統的權力中有倫理的因素,宗統的倫理身分中也有權力的成分,並且,“君有合族之道”(《禮記·大傳》),君統也是最高的宗統,所以是將君統和宗統作為宗法制度之一體來考察論列的。

士民衆的政治原則^①，也是制定廟制、喪服等周禮的倫理基礎^②。

在宗法制度下，每個氏族成員都被嵌定在君統或宗統的政治性倫理關係的某個不同的位置上，被編織進大宗或小宗的血緣性倫理性關係網絡中，形成了獨特的倫理差序和倫理認同的觀念意識。第一，差序——尊卑和親疏的觀念。在宗法制度下，君統與宗統間，實際上就是君與臣間的關係，“君有合族之道，族人不得以其戚戚君”（《禮記·大傳》），“諸侯不敢祖天子，大夫不敢祖諸侯”（《禮記·郊特牲》），君統高於、尊於宗統；在宗統內的大宗與小宗之間，庶子小宗甘處卑位而尊崇嫡子（宗子）大宗，所謂“自卑別於尊”（《儀禮·喪服》），“雖富貴，不敢以富貴加於父兄宗族”（《禮記·內則》）。顯然，宗法制度下兼有政治的和倫理的雙重內涵的尊卑關係是無處不在的，尊卑現象是很普遍的，尊卑觀念自然也是很強烈的。根據“小宗五世而遷”的宗法原則和“親親以三爲五，以五爲九，上殺，下殺，旁殺而親畢”^③的喪服制度（《禮記·喪服小記》），五世而後，也不再祭同一高祖，五服之外也，就不再有親情^④，兼有血緣的自然感情和宗法的倫理界限之雙重因素的親疏關係和觀念，也在宗族、家族、氏族成員間產生^⑤。在宗法制度下，這種具有宗法權力和血緣倫理內涵的尊卑、親疏關係和觀念成爲社會生活的基礎，所謂“親親、尊尊、長長、男女有別，人道之大者也。”（《禮記·喪服小記》）這種關係若受到破壞，就被視爲是極其嚴重的，如桓王時周大夫辛白所說：“並后、匹嫡、兩政、耦國，亂之本也。”（《左傳》桓公十八年）就被認爲是大逆不道，如桓王時衛大夫石碏所說：“賤妨貴，少陵長，遠間親，新間舊，小加大，淫破義，所謂六逆也。”（《左傳》隱公三年）合理化這種在君統與宗統間、在大宗與小宗間、在君統與宗統內有

① 《左傳》記述，周公封管、蔡等十六國給文王之子，封邗、晉等四國給武王之子，封凡、蔣等六國給己之庶子，依據的原則就是“大上以德撫民，其次親親，以相及也，故封建親戚以蕃屏周”（僖公二十四年）。周公“分魯公以殷民六族……分康叔以懷姓九宗”，也是爲“選建明德，以蕃屏周”（定公四年）。

② 王國維論定：周初宗法已不可考，但有可見於七十子後學所述者，故他以《禮記·喪服小記》、《大傳》等篇“大宗”“小宗”之論爲西周宗法制度的主要內容（見《殷周制度論》）。據此，《禮記·王制》《禮器》《祭法》等篇所述天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟之設，《儀禮·喪服》所論斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻之五服，亦可視爲是西周宗法制度的廟制和喪服之制。以下論及西周宗法制度亦每以《禮記》相關論述爲據。

③ 鄭玄注曰：“已上親父，下親子，三也。以父親祖，以子親孫，五也。以祖親高祖，以孫親玄孫，九也。殺，謂親益疏者，服之則輕。”（《禮記正義》卷三十二《喪服小記第十五》）

④ 《禮記·大傳》謂：“四世而緦，服之窮也；五世袒免，殺同姓也；六世，親屬竭矣。”

⑤ 《左傳》記述，周襄王將以狄伐鄭，周大夫富辰勸阻，引《小雅·常棣》詩句“兄弟鬩於牆，外禦其侮”（僖公二十四年）。魯成公欲聯楚叛晉，魯大夫季文子勸阻引《史佚之志》“非我族類，其心必異”之語（成公四年）。此外，《左傳》中還有“民不祀非類”（僖公十年），“鬼神非其族類，不歆其祀”（僖公三十一年）的記述，凡此皆見周人親疏之觀念。

區別、有差等的關係,就是“禮”之規範的產生,仁、義道德內涵的確定,如《禮記》所說:“仁者人也,親親爲大,義者宜也,尊賢爲大;親親之殺,尊賢之等,禮所生也。”(《中庸》)第二,認同——義務責任的觀念。在宗法制度下,在君統的意義上,“王者爲天下之大宗”^①,天下有共同的大宗;在大宗、小宗不同的宗統層次上,宗族有共同的祖先、姓氏,氏族有五服的親屬關係參加共同的祭祀^②,擁有共同根源的財產——封國(諸侯)、采邑(卿大夫)、祿田(士)^③,宗族或氏族成爲一種有具體的精神內容和實體形態的、在成員個體之上的共同體存在。宗族或氏族成員在感到自己從這個共同體中獲得生命和權益時,也就滋生了對它認同的道德感情。例如從周彝銘文中可以看到,周的貴族後裔在接受國王封賞時,每每都表述出這種道德感情:“余小子嗣朕皇考,肇帥型先文祖(按:文王),共明德,秉威儀,用綢繆莫保我邦我家”(《叔向父簋》);“番生不敢弗帥型皇祖考丕丕元德,用綢繆大命,屏王位”(《番生簋》)。這種認同的道德感情,就是對自己的宗法形態的宗族氏族或政體形態的家、國應承擔義務和責任的自覺——繼承它的精神傳統、維護它的存在,直至獻出生命。例如《左傳》記述晉大夫荀息接受晉獻公托孤之命時說:“臣竭其股肱之力,加之以忠貞,其濟,君之靈也;不濟,則以死繼之。”(僖公九年)後來,《禮記》將其概括爲“國君死社稷,大夫死衆,士死制。”(《曲禮》下)在宗法制度下的社會生活中,每個成員都處在倫理序列的不同位置上,只有在這個共同體的倫理網路裏,才能定位自己作爲一個社會角色的存在;只有在對這個倫理共同體的認同中,才能實現個人價值的存在。

周代的宗法制度,還有一個重要的歷史情況,這就是先秦著述中所記述的“無田祿者,不設祭器”(《禮記·曲禮》下),“待年而食者,不得立宗廟”(《大戴禮記·哀公問》),“持手而食者,不得立宗廟”(《荀子·禮論》)。即是說,宗法制度在當時還只有

① “王者,天下之大宗”,《詩》毛傳對《大雅·板》“大宗維翰”的解釋,意謂周王爲天下最大最高之宗。此外,《逸周書·太子晉》:“師曠對曰:‘王子,汝將爲天下宗乎!’”《國策·秦策》:“司馬錯曰:‘周,天下之宗室也’。”《荀子·正論》:“聖王之子也,有天下之後也,勢藉之所在也,天下之宗室也。”有政治權力的涵義,但主要是宗法倫理的涵義。

② 《左傳》桓公六年記述隋臣季梁有曰“親其九族,以致其禋祀”,襄公十二年記述一次喪禮曰:“秋,吳子壽夢卒,臨於周廟,禮也。凡諸侯之喪,異姓臨於外,同姓於宗廟,周宗於祖廟,同族於禘廟。是故魯爲諸姬,臨於周廟;爲凡、蔣、茅、胙、祭,臨於周公之廟。”此可見共同祭祀之制。

③ 《左傳》記述晉大夫師服語:“吾聞國家之立也,本大而末小,是以能固。故天子建國,卿置側室,大夫有貳宗,士有隸子弟,庶人、工商、各有分親,皆有等衰。”(桓公二年)《國語》記述晉文公時晉國之階層狀況是:“公食貢,大夫食邑,士食田,庶人食力,工商食官,皂隸食職,官宰食加。”(《國語》卷十《晉語》四)此可視爲是春秋時士以上階層之權力、財產之等級與來源。

在佔有封國、采邑、祿田的貴族，或者說士以上階層的氏族中實行，不包括“持手而食者”——沒有封祿的“食力”的庶人和“食官”的工商。所以，由此產生的宗法倫理性的尊卑親疏觀念和道德的義務責任感，以及在宗法人倫關係中的“禮”的實踐、德行的完成，都是貴族的、士以上階層的意識和行爲。毫無疑義的，這是古代世界普遍存在的人類在政治上、經濟上和精神上不平等的一種表現。但是，西周宗法制度的運行實際上是把士以下階層排除在外的情況，或者說，宗法制度作為區分士以上和士以下階層的社會生活界限，與古希臘奴隸主民主制社會將奴隸和奴隸主（自由民）區別開來的不可逾越的人格界限不同^①，與古印度將“一生”族與“再生”族區別開來的不可逾越的人性（種姓）界限也不同^②，這是一種因經濟生活條件不同，而造成的倫理生活實現程度的差別。《禮記·王制》曰：“天子七廟，諸侯五廟，大夫三廟，士一廟，庶人祭於寢”，“大夫士宗廟之祭，有田則祭，無田則薦。庶人春薦韭，夏薦麥，秋薦黍，冬薦稻。”可見，庶人無宗廟（宗族）之建和有異於有田者的祭祀之禮，根源於庶人階層沒有可傳繼的采邑、祿田。鄭玄注解《禮記·曲禮》“禮不下庶人”曰：“為遽於事，且不能備物”（《禮記正義》卷一《曲禮上》），就是切合實情的一種解釋。《詩經》曰：“天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。”（《大雅·烝民》）《尚書》曰：“王司敬民，罔非天胤。”（《尚書·高宗彤日》^③）可見，中國古代思想從西周以來就開始形成了一個偉大的寬容性的觀念基礎：人（民）皆天之所生，在自然（“天”）的意義上，人在人性和人格上是沒有區別的。西周宗法制度設置在士以上階層間的差等和在士以上與以下階層間的界限，因此也存在著被跨越的可能，西周宗法觀念因此也潛存著蛻變的空間。正是先秦儒學在其確立過程中實現了這種界限的跨越和觀念的蛻變。在孔子生活的春秋時代，

① 亞里士多德曾典型地表達了這一觀點：“奴隸是一宗有生命的財產，優先於其他無生命工具的有生命的工具”，“人類確實原來存在著自然奴隸或自然自由人的區別，前者為奴，後者為主，各隨其天賦的本分而成為統治和從屬，這就有益而合乎正義。”（亞里士多德《政治學》，北京商務印書館 1965 年版，第 11、16 頁）

② 印度早期吠陀（《梨俱吠陀》）的《原人歌》認為，社會各階級產生於“原人”身體的不同部分：口是婆羅門，兩臂作成刹帝利，腿變成吠舍，腳生出首陀羅。後來，大約公元前 600—前 200 年間，婆羅門教在其經書中進一步解釋說：婆羅門、刹帝利和吠舍有信仰宗教和死後升天的權利，能參加宗教上重生的再生禮，故稱“再生”族；首陀羅沒有信仰宗教的權利，不能在宗教中重生，是宗教所不救的賤民，故稱“一生”族。五世紀中國僧人法顯遊歷印度，曾描述當時賤民種姓的處境：“名為惡人，與人別居，若入城市，則擊木以自棄，人則識而避之，不相搪突。”（《佛國記·摩頭羅國》）

③ 《高宗彤日》在《尚書》中屬《商書》，現代學者考證多判定為東周時代的作品。（參見顧頡剛《論今文尚書著作時代》，載《古史辨》第一冊下編；張西堂《尚書引論》，陝西人民出版社 1958 年版，第 193 頁。）

即被史學家稱為“禮崩樂壞”的時代^①，宗法制度的階級、階層的等差界限已被超越^②，而與這種社會變遷相應的宗法觀念的蛻變，則是在先秦儒學的確立過程中實現。

(二) 宗法觀念在儒學中的蛻變

西周宗法觀念的蛻變在孔孟儒學中的表現，或者說孔孟儒學對周代宗法觀念的改造，主要點有三：第一，倫理生活範圍——“禮”的實踐範圍，由貴族或士以上階層向士以下的階層擴展。《左傳》中有一段楚人讚美晉國的描述，可以視為是對宗法社會生活秩序的概括：“晉君類能而使之，舉不失選，官不易方，其卿讓於善，其大夫不失守，其士競於教，其庶人力於農穡，商、工、皂、隸不知遷業。”（襄公九年）《國語》開篇有一段周穆王卿士關於治理百姓的諫言，可以視為是對庶人生活範圍的設定：“先王之於民也，懋正其德而厚其性，阜其財求而利其器用，明利害之鄉，以文修之，使務利而避害，懷德而畏威。”（《周語》上）《左傳》、《國語》之記述表明，在宗法制度下，有“禮”的道德倫理生活，只是受到封祿、佔有祿田的貴族或士以上的階層才能享有的生活方式，庶民階級的生活則是被限定在只知選擇利害、德威範圍內。孔孟儒學突破了這個藩籬界限。孔子說：“民之於仁也，甚於水火。”（《論語·衛靈公》）孟子說：“人之有道也，飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有敘，朋友有信。”（《孟子·滕文公上》）可見，在孔孟儒學看來，道德的、倫理的生活，也是被周人貴族宗法觀念排除在外的民衆庶人的生活所應有的品質和應該實現的要求。孔子還說：“道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。”（《論語·為政》）所以即使是從治理民衆的角度權衡，倫理的、道德的治理方式，也較法律刑威的手段更具有人道的價值和久遠的效果。孔子“有教無類”的育才原則^③、南郭惠子“夫子之門

① 司馬遷有謂：“孔子之時，周室微而禮樂廢。”（《史記》卷四十七《孔子世家》）

② 《左傳》記述的一位公侯和一位卿大夫的慨歎可以為證：“鄭伯（按：鄭莊公廩生）曰：‘……王室而既卑矣，周之子孫日失其序！’”（隱公十一年）叔向（按：晉大夫羊舌肸）曰：“……雖吾公室，今亦季世也……欒、卻、胥、原、孤、續、慶、伯降在皂隸，政在家門，民無所依……公室之卑，其何日之有！”（昭公三年）

③ 《論語·衛靈公》記有孔子語：“有教無類。”漢代經學家馬融註曰：“言人所在見教，無有種類。”（何晏《論語集解》引）宋代理學家朱熹注曰：“人性皆善而其類有善惡之殊者，氣習之染也。故君子有教，則人皆可以復於善，而不當復論其類之惡矣。”（《論語集注》）經學訓“類”為“種類”，釋得字義，未詮語義。理學解“類”為人性善與惡之“分類”。然人性有善惡之觀念，孔子時尚未形成，故理學之解亦非確解。《呂氏春秋·勸學》有謂：“故師之教也，不爭輕重尊卑貧富而爭於道，其人苟可，其事無不可。”此可謂最得其解。

何其雜”的觀感^①，都表明孔子的教育實踐正是不分尊卑貧富地以傳授文獻知識和指導具體實踐的“四教”不同方法^②，把當時的文化成就——詩書禮樂努力推向士以下的庶民階層。孔孟儒學對倫理道德生活涵蓋社會群體範圍擴展，實際上也就是將建構倫理道德生活的基點，從周人宗法觀念下大宗和小宗關係為主要內涵的宗族，轉換為以父母、夫婦、兄弟為主要內容的家庭；孟子所說“天下之本在國，國之本在家，家之本在身^③”（《孟子·離婁上》），並在家庭關係內來界定儒學最基本的道德觀念——“仁之實，事親是也；義之實，從兄是也”^④（同上），《大學》論定以家庭為基礎可以實現完整的道德實踐——“君子不出家而成教於國：孝者所以事君也，弟者所以事長也，慈者所以使衆也”，都清晰地顯示了這種轉換。第二，宗法觀念中的權位——等級性族權、政權中的尊卑關係被淡化，倫常秩序性被凸顯。宗法制度以權力為內涵的尊卑等級觀念是很鮮明的。所謂“禮不下庶人，刑不上大夫”（《禮記·曲禮》上），顯現出貴族與庶民在政治地位和人格上的不平等^⑤；“名位不同，禮亦異數”（《左傳》莊公十八年），表明士以上的貴族階級中，在社會生活的方方面面中也有為“禮”所規定的等級差別。從孔

-
- ① 《荀子·法行》有記述“南郭惠子問於子貢曰：‘夫子之門何其雜也？’”《呂氏春秋·遇合》稱孔子“委贄為弟子者三千人，達徒七十人”，《史記·孔子世家》亦稱“孔子以詩、書、禮、樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。”《史記·仲尼弟子列傳》實收七十七人，清朱彝尊《孔子弟子考》錄九十八人。孔子弟子遍及當時諸侯各國，以魯國最多，僅孟懿子、南宮敬叔、司馬牛三人為大夫門弟子，其他多出身庶民貧寒人家。
- ② 《論語·述而》：“子以四教：文、行、忠、信。”
- ③ “家”在《孟子》中有兩義：一是特稱有采邑之封的大夫，即鄭玄所謂“家謂食采地者之臣也”（《周禮注·大司馬》），如孟子所說“萬乘之國，弑其君者必千乘之家”之“家”（《孟子·梁惠王上》）；一是泛稱以夫妻為核心所組成的涵有父母、夫婦、兄弟人倫關係的最基本的社會生活單位，如孟子所說“數口之家可以無饑矣”之“家”（同上）。《孟子》此處“家之本在身”是就全體社會成員言。“家”當取泛稱之涵義，故朱熹注解此句曰：“《大學》所謂‘自天子至於庶人，壹是皆以修身為本’，為是故也。”（《大學章句》）
- ④ 對仁與義，或親親與尊尊的界定有不同的角度。《禮記·喪服四制》謂“恩者仁也，理者義也……門內之治恩掩義，門外之治義斷恩”，《穀梁傳》謂“不以親親害尊尊，此《春秋》之大義也。”（文公二年）此以家族內關係為“親親”，家族間或君統宗統間關係有“尊尊”，都是在宗法制觀念基礎上作出的論斷。孟子這裏在家庭關係內界定親親、尊尊，已跨出宗法觀念的範圍，顯示了某種變化。
- ⑤ 漢儒鄭玄謂：“禮不下庶人者，為遽於事，且不能備物。刑不上大夫者，不與賢者以犯法，其犯法則在八議輕重，不在刑書。”（《禮記正義》卷一）宋儒呂大臨謂：“庶人愚且賤者也，不可以待君子之事責之，大夫賢且貴者，不可以待小人之法辱之。故古之制禮，皆自士始，庶人則略而已，大夫有罪，非不刑也，八議所不赦，則刑於隱者。”（《禮記傳》卷一）可見漢學（經學）宋學（理學）訓解此二句，或略有不同，但皆詮釋出庶人（小人）與大夫（君子、賢人）有人格、政治地位上的差別之義。

子斥責季氏八佾舞於庭^①，譏諷三家以《雍》徹^②，非議晉侯召王^③，認為“唯器與名，不可以假人”^④，以及孟子所說“位卑而言高，罪也”(《孟子·萬章下》)，可以判定孔孟儒學對源自宗法觀念的、為“禮”所規範的尊卑等差制度是持維護的態度的。但是，於其間也注入了新異的觀念內容：其一，孔子說：“三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。”(《論語·子罕》)“我欲仁，斯仁至矣。”(《述而》)孟子更明確說：“聖人與我同類。”(《孟子·告子上》)“人皆可以為堯舜。”(《告子下》)可見，孔孟儒學認為，所有的人都可以通過道德實踐，實現理想人格(仁人、聖人)；在孔孟儒學中，所有人在人格上是平等的。其二，孔子說：“君使臣以禮，臣事君以忠。”(《論語·八佾》)孟子更進一步說：“欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。二者皆法堯舜而已矣。不以舜之所以事堯事君，不敬其君者也；不以堯之所以治民治民，賊其民者也。”(《孟子·離婁上》)可見在孔孟儒學中，周人宗法政治的權位等級關係，被詮釋為、或可界定為一種倫理秩序關係。權位等級關係是單向的在下者對在上者、卑者對尊者的臣服，如《左傳》所謂“天有十日，人有十等，下所以事上，上所以共神，故王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂……”(《左傳》昭公七年)倫理的秩序則是一種雙向的、各自承擔不同的、但是相互的義務責任，如《大學》所謂“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”；如果沒有履行或盡到這種義務責任，此種倫理關係實際上也就不再存在，如孟子說：“君視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。”(《孟子·離婁下》)當然，在孔孟儒學的倫理秩序中也有尊卑觀念，孔子說：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。”(《論語·季氏》)孟子解說得更為清楚：“天下有達尊者三：爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉党莫如齒，輔世長民莫如德。”(《孟子·公孫丑下》)即孔孟儒學認為在這種倫理秩序中，有權位的“大人”^⑤，有賢德的“聖人”，有年齒的長者，都是應受尊崇、應處尊位的。顯然，在孔孟儒學這裏，尊卑觀念已轉化並內化為對自我在倫理秩序中所處位置的道德自覺。所謂

① 《論語·八佾》記載：“孔子謂季氏：‘八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？’”

② 《論語·八佾》記載：“三家者以《雍》徹。子曰：‘相維辟公，天子穆穆，奚取於三家之堂？’”

③ 《左傳》僖公二十八年記載：“晉侯召王，仲尼曰：‘以臣召君，不可以為訓……’”

④ 《左傳》成公二年記載：“新築人仲叔于奚救孫桓子(按：衛大夫孫良夫)……衛人賞之以邑，辭，請曲縣、繁纓以朝。許之。仲尼聞之曰：‘惜也，不如多與之邑。唯器以名，不可以假人，君之所司也……’”又，《左傳》昭公二十九年記載：“晉著范宣子所為《刑書》焉，仲尼曰：‘晉其亡乎！……貴賤無序，何以為國？……’”

⑤ 孔孟言論中，“大人”有兩義：多指有位者，如孟子曰：“說大人則藐之。”(《孟子·盡心下》)或指有德者，如孟子曰：“惟大人為能格君心之非。”(《離婁上》)孔子此處“大人”與“聖人”對舉，當是指有位者。

“卑讓，德之基也”（《左傳》文公元年），卑微感是這種倫理秩序中先人後己、尊貴事長的道德感情和行爲。孔孟儒學這種尊卑觀念和同時代在古代希臘人格不平等的奴隸制和人性亦貴賤不同的古代印度種姓制中出現的那種尊卑觀念不同，它映現的不是在法律上或宗教教義上已被凝固的、永遠不可改易的奴隸或賤民的屈辱卑賤的生存處境，而是人性相同、人格平等的個體，在其自然生命、道德精神和社會角色成長變換的由始到終、由低到高過程中，即亦可爲大人，亦可爲聖人，終可爲長者過程中的不同的人倫位置。第三，較之西周宗法觀念，在孔孟儒學中由於道德倫理生活的擴展和尊卑觀念的變化，作爲涵蓋這一切的“禮”之觀念本身，也有重要的蛻變。在宗法觀念下，對於“禮”，經常是在它具有規範貴賤、親疏等社會生活中各類差別的社會功能的意義上被理解和被界定的，所謂“禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也”（《禮記·曲禮》上）。在此種觀念下，“禮”具有明顯的工具性、強制性。所謂“禮者，君之大柄也”（《禮運》），“禮，所以整民也”（《左傳》莊公二十三年）；“禮”的形式的方面，“昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀也”（《左傳》隱公五年），也被認爲是主要的，甚至是全部的內容。孔孟儒學將“禮”的生活擴展到全體社會成員中，認爲“禮”是每個人皆內在具有的道德感情的宣示，是這種感情的人文形態的表現，這就是《禮記》中所說的“墟墓之間，未施哀於民而民哀，社稷宗廟之中，未施於民敬而民敬”（《禮記·檀弓》下），“禮者，因人之情而爲之節文”（《坊記》）。所以孔孟儒學強調“禮”的實踐必須有道德的內容，如孔子所說：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”（《論語·八佾》）強調“禮”的實踐不是履行強制性的等級規範，而是每個人都應有的生活需要和自覺，也如孔子所說：“民之所由生，禮爲大，非禮無以節時天地之神也，非禮無以辨君臣上下長幼之位也，非禮無以別男女父子兄弟之親，昏姻疏數之交也”（《禮記·哀公問》），“不知禮，無以立也。”（《論語·堯曰》）可以說，孔孟儒學是以此一新的“禮”觀念——人之道德感情的人文形態，完成了對西周宗法觀念的改造，因爲這一觀念既爲儒家將道德倫理生活由氏族貴族推向庶民階級提供了人性的前提，也爲宗法性倫理生活轉換爲道德性倫理生活展示出合理的邏輯過程。

儒學確立時期，西周宗法觀念在儒學觀念催化下發生的蛻變，使原來以君統、宗統爲核心的氏族貴族的倫理生活方式界限被突破、被跨越，轉換成爲包括庶民在內的以家庭爲基礎的全體社會成員的倫理生活方式，闡釋和追求普遍的倫理自覺也成爲儒家精神和理論的特質。從世界文化背景下觀察，正是這種倫理精神——人格平等的理念，以家庭倫理模塑、建構全部社會關係的觀念，使儒家文化在古代世界舞臺上，相對奴隸制或絕對君權、絕對神權的政治制度，具有較多、較充分的人道精神的優勢，並且成爲以儒家思想爲主體的中國文化之特色的一個主要方面。但是另一方面，在

儒家觀念的倫理生活方式裏，個人總是只能以某一倫理角色出現，沒有可以超越倫理關係網絡和規範的公共空間和個人存在，不能發育出諸如近代西方世界在自然人性理念基礎上興起的個人權利、自由、平等的觀念，和在此基礎上形成的廣闊社會公共生活空間，儒學也因此在近現代中國的社會轉變、發展中遭遇挑戰和陷入困境。

[作者簡介] 崔大華(1938—)，男，安徽六安人。1961年中國人民大學哲學系畢業，1981年中國社會科學院研究生院歷史系碩士研究生畢業。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。

儒學的生態關懷及其當代價值

刁生虎

生態問題是人類生存和發展中必須面對的重大課題。人源于自然，有賴自然而生存，因而不可避免地與自然構成一個生生不息的大系統，這一系統就是所謂的生態系統。由人所參與的這一生態系統能否正常運轉、達到良性循環，不僅對人類的生存來說是至關重要的，而且很大程度上也在於人類究竟以什麼態度來參與這個系統的發展。而生態危機可以說是現代性危機中最為致命的危機，它直接威脅著人類的生存，關涉到地球和人類未來的命運。從人類豐富的思想傳統和文化資源中尋求拯救現代生態危機的思想智慧，無疑是當代人類解決生態問題的有效途徑。中國傳統儒家經典雖然不是專門的生態學著作，其中卻蘊涵著豐富而又深刻的生態倫理思想，故深入系統地挖掘、梳理儒學的生態智慧，不僅可以對建構現代生態哲學和環境倫理學提供極為豐富思想和文化資源，而且對於人類應對全球生態挑戰、進行生態文明建設具有重大的實踐價值。

—

儒學是仁學。在儒家看來，“仁”是人之為人的根本所在。《禮記·中庸》云：“仁者人也。”“仁”與“人”，如影隨形，互相依存：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”（《論語·八佾》）“人”若無“仁”，“禮”、“樂”均無從談起。由此可見，“仁”在孔子乃至整個儒家學說中佔據何等重要的地位。那麼，究竟什麼是“仁”呢？儒家有一個通俗流行的說法，就是“愛人”。這就是說，人要具有關愛別人的同情心。孔子這裏所說的“愛人”，就是愛一切人，包括父母、兄弟、親戚、朋友乃至所有人。因為他在別的場合明確提出“泛愛眾”的主張。其中的“泛”和“眾”兩字就揭示了孔子仁學的普世情懷，

無論是在位的“大人”、無位的“庶人”，還是“國人”、“野人”，以及各類人等，都屬於被愛的對象，都要以人道的方式相對待。我們這樣來理解儒家所說的“仁者愛人”與其“愛有差等”思想並不矛盾。因為儒家雖然講“愛有差等”，但並不因此而否定普遍愛心存在的可能性及其意義，反倒強調從對親人的偏愛（“愛有差等”）走向對普通人的普遍關愛（“泛愛衆”）既是可能的又是合理的。其所以可能和合理，是因為人之為人從本質上來講是可以做到將心比心、推己及人的。這就是儒家所說的“忠恕之道，可謂仁之方也”（《論語·雍也》）。由此可見，在孔子看來，通向“仁”的關鍵通道就是“忠恕之道”。所謂“忠恕之道”，就是“己所不欲，勿施於人”（《論語·顏淵》），“己欲立而立人，己欲達而達人”（《論語·雍也》）。根據這個邏輯，我們不難看出，“愛人”是“仁”的根本涵義，也是人的最高德性，以“仁”去對待他人，自然會有“忠恕”之道。由此可見，從親情之愛可以合理地推及普遍愛心。之所以能夠這樣類推，儒家亞聖孟子從人的類本質角度給了一個回答：“凡同類者舉相似也。”（《孟子·告子上》）這就是說，只要是人，就是同類，就必然有相似的心理和行為，所謂人同此心，心同此理。而荀子說得更為清楚而具體了：“聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類。”（《荀子·非相》）孟子云：“古之人所以大過人者，無他焉，善推其所為而已矣。”（《孟子·梁惠王上》）孟、荀認為，古聖先賢之所以遠遠地超過了一般的人，就是因為他們能從美好的心靈出發，把他們良好的所作所為推及其他事物之上：“仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛。”（《孟子·盡心下》）仁愛為懷不僅要推己及人：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》）而且要推己及物：“親親而仁民，仁民而愛物。”（《孟子·盡心上》）這種對生命的普遍尊重是一種善待生命、仁愛生命的崇高博大的道德精神。具體到“仁者愛人”的層面來說，就必然有這樣一個道理：“愛人者，人恒愛之。”（《孟子·離婁下》）儒家始終強調應該將對別人的關愛視為自愛的合理推及：“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。”（《孟子·梁惠王上》）像這樣“善推其所為”（《孟子·梁惠王上》），在儒家看來，是普遍適用的。孔子云：“君子務本，本立而道生，孝悌也者，其為仁之本與！”（《論語·學而》）在儒家看來，對父母和兄弟之愛乃是為仁之本。這是基礎，是前提，只有首先做到“入則孝，出則悌，謹而信”，才有可能做到“泛愛衆”，做到“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，將仁愛的情懷推至萬民乃至四海。《禮記·禮運》云：“故聖人乃以天下為一家，以中國為一人者，非意之也，必知其情，辟於其義，明於其利，達於其患，然後能為之。”這樣，必是人己合一，人群合一，而共生共長、共盛共榮。可見，仁愛雖然始於親，卻不終於親，這是儒家的仁愛觀念能夠獲得廣泛認同的關鍵所在。這就說明“愛有差等”並不是嚴格意義上的等級關係，而只是遠近關係；親疏之別是有的，但等級貴賤之

高下是没有的。“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”，這是人類生活中的一個基本事實，是人類情感發展的自然過程。由此而產生的價值原則，與近代以來的平等原則並不必然構成矛盾，倒是能夠結合起來，使人類之愛出於真誠。其歷史層面的內容，當然隨歷史的變化而變化，但它所開啟的人類同情心這一基本精神，卻具有穿越歷史的永恆價值和跨越國界的普世情懷。正因如此，當孔子的學生子貢問孔子：“如有博施於民而能濟衆，何如？可謂仁乎？”孔子回答說：“何事於仁？必也聖乎！”（《論語·雍也》）在孔子看來，一個人如果能對百姓廣施恩惠，周濟大衆，使民衆生活豐裕，這就是“仁”，而且達到“聖”的境界了。當人們的思想和行爲都達到了“仁”乃至“聖”的境界，就可以暢行“大道”，實現“大同”，即《禮記·禮運》當中所描繪的“大道之行也，天下爲公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子；使老有所終，壯有所用，幼有所長；鰥寡、孤獨、廢疾者皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必爲己，是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉。是謂大同。”

儒家不僅主張“愛人”，而且主張“愛物”，主張仁德不僅要施之於人類，而且要施之於萬物。孟子繼承孔子“泛愛衆而親仁”（《論語·學而》）的思想，提出“仁民而愛物”的倫理學命題：“君子之于萬物也，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》）這裏將“親”、“仁”、“愛”區分開來，是說明“仁”的不同層次，並不是將三者對立起來。這種由近及遠、由人及物的仁愛學說，既有差異性原則，又有極大的普遍性；既表明了人的優先性，而又不限於人間。它雖然從親親關係開始，卻又超出了親親關係，擴展到人類以至自然界的生命之物。儒家有關思想極其豐富，可以說形成了一以貫之的傳統。

漢代以降，仁愛思想得到進一步豐富。《淮南子·泰族訓》云：“所謂仁者，愛人也；所謂知者，知人也……仁莫大於愛人，知莫大於知人。”賈誼《新書·修政語上》云：“德莫高於博愛人，而政莫高於博利人。”董仲舒《春秋繁露·仁義法》云：“質於愛民以下，至於鳥獸昆蟲莫不愛，不愛，奚足謂仁！”《周禮·大司徒》云：“仁者，仁愛之及物也。”揚雄《太玄·玄摛》云：“周愛天下之物，無有偏私，故謂之仁。”以上說法都是對這一傳統的表述。韓愈更是將“仁”解釋爲“博愛”，說“博愛之謂仁”（《原道》），認爲墨家的“兼愛”就是孔子的“泛愛衆”。朱熹《朱子語類》卷六亦云：“百行萬善總于五常，五常又總於仁。”即“仁”不僅是有關人際關係的行爲規範，還要擴大到禽獸、昆蟲、草木、瓦礫等自然萬物。二程云：“仁者，以天地萬物爲一體，莫非己也。認得爲己，何所不至？若不有諸己，自不與己相干，如手足不仁，氣已不貫，皆不屬己。”（《河南程氏遺書》卷二）又云：“若夫至仁，則天地爲一身，而天地之間，品物萬形爲四肢百體。夫人

豈有視四肢百體而不愛者哉?”(《河南程氏遺書》卷四)由此可見,天地萬物與人同爲一體,休戚相關,因而人必須如愛護自己的四肢般愛護萬物。這樣一來,“愛物”便落在了實處。張載把仁愛範圍擴大於愛人亦愛物,認爲只有愛人也愛物才算完全達到“仁”的境界。他說:“民,吾同胞;物,吾與也。”(《正蒙·乾稱》)又說:“性者,萬物之一源,非我有之得私也。唯大人爲能盡其道,是故立必俱立,知必周知,愛必兼愛,成不獨成。”(《正蒙·誠明》)王陽明說:“夫人者,天地之心。天地萬物,本吾一體者也,生民之困苦荼毒,孰非疾痛之切於吾身者乎?”(《傳習錄》中)人既是“天地之心”,則天地間萬物之危難痛苦無不與此心休戚相關:“是故見孺子之入井,而必有怵惕惻隱之心焉,是其仁之與孺子而爲一體也;孺子猶同類者也,見鳥獸之哀鳴殫觫,而必有不忍之心焉,是其仁之與鳥獸而爲一體也;鳥獸猶有知覺者也,見草木之摧折而必有憫恤之心焉,是其仁之與草木而爲一體也;草木猶有生意者也,見瓦石之毀壞而必有顧惜之心焉,是其仁之與瓦石而爲一體也。”(《大學問》)由此可見,到了宋明時期,仁愛的對象已被擴大到真正的“萬物”了。時至清代,戴震云:“仁者,生生之德也。民之質矣,日用飲食,無非人道所以生生者。一人遂其生,推之而與天下共遂其生,仁也。”(《孟子字義疏證》卷下)王夫之云:“由吾同胞之必友愛,交與之必信睦,則於民必仁、於物必愛之理,亦生心而不容已矣。”(《張子正蒙注》)所有這些,均在最廣大的範圍內體現了儒家仁學的道德訴求。

二

人與自然的和諧發展是全球和諧的重要基礎,這是基於人類社會可持續發展的永恆使命所內含的一種必然要求。這方面的思想,在儒學系統中有極爲豐富的論述。“和諧”兩字本指音樂的合拍與禾苗的成長,引申表示爲各種事物有條不紊、井然有序和相互協調,即《禮記·中庸》所說的“致中和,天地位焉,萬物育焉”和《周禮》所說的“以和邦國,以統百官,以諧萬民”。再從“和爲貴”(《論語·學而》)、“德莫大於和”(《春秋繁露·循天之道》)諸言論中,我們更是不難看到“和”在儒家哲學中的突出地位。那麼,“和”是什麼呢?《國語·鄭語》云:“夫和實生物,同則不繼。以他平他謂之和,故能豐長而物歸之;若以同裨同,盡乃棄矣。”可見,“和”與“同”是相互對立的範疇,它是一個包涵了差異性和多樣性的存在,是差異性和多樣性基礎上的平衡、協調與統一。孔子在倡導“和爲貴”的同時,在史伯和晏嬰論述的基礎上,進一步區分了“和”與“同”的不同含義,並將二者提升爲衡量君子與小人的標準:“君子和而不同,小

人同而不和。”(《論語·子路》)張載《正蒙》更進一步揭示了“和”的對立統一性：“太和所謂道，中涵浮沉、升降、動靜、相感之性，是生氤氳、相蕩、勝負、屈伸之始。”以上引述證明，“在中國古典哲學中，‘和’與‘同’不一樣。‘同’不能容‘異’，‘和’不但能容‘異’，而且必須有‘異’，才能稱其為‘和’。”^①這就意味著中國語境中的“和諧”具有很強的相容性和辯證性，允許事物之間差異性的存在。正因如此，儒家仁學系統中的“和諧”才具有穿越歷史、跨越國界的普世價值。而人與自然關係的和諧是生態文明的核心內涵。諾貝爾物理學獎獲得者湯川秀樹指出：“對於東方人來說，自身和世界是同一事物，東方人幾乎是不自覺地相信，在人和自然界之間存在著一種天然的和諧。”^②徐復觀先生亦曾指出：“在世界古代各文化系統中，沒有任何系統的文化，人與自然，曾發生過像中國古代這樣的親善關係。”^③而儒家便是其中的代表。儒家認為，“天地生萬物”(陳普《冬華一夜霜》)，人與萬物都是自然的產兒，故“天地變化，聖人效之”(《易·系辭上傳》)，從而主張“仁民愛物”(《孟子·盡心上》)，由己及人、由人及物，把仁愛精神擴展至宇宙萬物。故朱熹云：“天地萬物本吾一體。”(《中庸章句》)儒家把人和自然看成一個整體，高度重視人與自然的和諧。作為群經之首的《周易》雖然沒有明確提出這一命題，但其思想卻貫穿於整個易學體系之中，八卦的基本模式便體現了天人合一的思維取向。《易·繫辭下傳》云：“古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。”由此可見，八卦創立的根本原則就是天人合一，天人之道是《周易》最為推崇的易道，天與人的統一與和諧也是《周易》所追求的根本目標。故《乾·文言》云：“夫‘大人’者，與天地合其德，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而弗違，後天而奉天時。”後世儒家各派觀點儘管有異，但其基本原則是天人合一，天人合一是各家共同的理論基礎。如孔子的“唯天為大，唯堯則之”(《論語·泰伯》)和“天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？”(《論語·陽貨》)諸言論無不蘊含著天人合一的致思路徑。孔子說過：“加我數年，五十以學《易》，可以無大過矣。”(《論語·述而》)又曾引述《易·恒·九三》之爻辭：“不恒其德，或承之羞。”(《論語·子路》)司馬遷在《史記·孔子世家》中有更為具體的表述：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《繫》、《象》、《說卦》、《文言》。讀《易》，韋編三絕。曰：‘假我數年，若是，我于《易》則彬

① 馮友蘭《中國現代哲學史》，香港中華書局 1992 年版，第 26 頁。

② [日]湯川秀樹《創造力和直覺——一個物理學家對於東西方的考察》，復旦大學出版社 1987 年版，第 37 頁。

③ 徐復觀《中國藝術精神》，春風文藝出版社 1987 年版，第 193 頁。

彬矣。”所有這些說明孔子確實深受《周易》的影響。孔子之後，子思也對天人關係進行了論述。在他那裏，天、人相交於“誠”，由“誠”而“合一”：“唯天下至誠，爲能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。”（《禮記·中庸》）孟子則把天道與人性聯繫了起來，提出“是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。”（《孟子·離婁上》）天有道德屬性，而人則承受了天所賦予的道德觀念，所以“盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。”（《孟子·盡心上》）這樣君子就可以“上下與天地同流”（《孟子·盡心上》）。這和《易·文言》中“夫‘大人’者，與天地合其德，與四時合其序，與鬼神合其吉凶”的說法極其相似。荀子雖然在《天論》中提出天人相分說，但其僅限於自然和人的作用來說，他在講治國之道、人性修養時仍是主張天人合一，其《天論》、《不苟》、《王制》諸篇都貫穿著天人合一思想。如《王制》云：“天地者，生之始也……故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之參也，萬物之摠也……君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。”他所講的“明於天人之分”中的“分”是“份”，即天與人各有所司的“份內”之事，而不是相互隔絕之意。荀子是主張“人參天地”的，他認爲“善言天者必有征於人”（《荀子·性惡》），“爲善者天報之以福，爲不善者天報之以禍”（《荀子·宥坐》）。所以從思維模式的趨向上看，荀子並沒有背離“天人合一”。時至漢代，董仲舒提出“天人感應”論，從“天人相類”的基點出發，得出“以類合之，天人一也”（《春秋繁露·陰陽義》）的結論。在董氏看來，天、地、人三者雖然處於不同的地位，有不同的作用，但它們卻是“合而爲一”的：“事物各順贊名，名各順於天。天人之際，合而爲一。”（《春秋繁露·深察名號》）兩宋時期，天人合一理論走向成熟。宋儒在繼承先秦儒家思想的同時，吸收了墨家的“兼愛”、莊子的“天地與我並生，而萬物與我爲一”（《莊子·齊物論》）以及惠施的“泛愛萬物，天地一體也”（《莊子·天下》）的思想，進一步發展了天人合一學說，特別是程顥提出“仁者，以天地萬物爲一體”（《河南程氏遺書》卷二）的思想，具有重要的生態倫理學價值。張載在《正蒙》中首次明確提出“天人合一”的概念：“儒者則因明至誠，因誠至明，故天人合一。”（《正蒙·乾稱》）並提出了“民，吾同胞；物，吾與也”（《正蒙·乾稱》）的命題。由此可見，儒家文化的主導便是傳統意義上的天人合一。正因如此，張岱年先生才說：“中國哲學之天人關係論中所謂天人合一，有二意義：一天人相通，二天人相類。天人相通的觀念，發端於孟子，大成於宋代道學。天人相類，則是漢代董仲舒的思想。”^①

^① 張岱年《中國哲學大綱》，中國社會科學出版社 1982 年版，第 173 頁。

三

一般說來，生態文明是指人類繼原始文明、農業文明、工業文明之後興起的一種新的文明形態。其以人與自然和諧共生、良性循環、全面發展、持續繁榮為基本宗旨。中華文明雖然是工業文明的遲到者，但其基本精神卻與生態文明的內在要求基本一致，這就使中華民族有可能率先反思並超越自西方文藝復興以來就主導人類的工業文明，從而成為生態文明的率先回應者。其中儒學中所蘊含的生態智慧就為生態文明的全球實現提供了極為深厚的精神資源。儒學系統中“仁者愛人”、“泛愛眾”、“仁民而愛物”、“博愛之謂仁”、“天人之際，合而為一”、“仁者以天地萬物為一體”、“天人合一”、“民，吾同胞；物，吾與也”等系列命題，雖然其歷史層面的內容會隨時代的變化而變化，但其所蘊含的仁愛精神和生態智慧，卻具有穿越歷史、跨越國界而對當今世界乃至現實宇宙產生永恆性和普遍性影響的強大普世情懷，因而對現代生態文明的全球實現、構建生態學意義上的和諧世界具有重大啟發意義。

首先，儒學強調人類與萬物的平等與獨立。在儒家看來，“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”（《禮記·中庸》）、“四時行焉，萬物生焉”（《論語·陽貨》）、“天有常道矣，地有常數矣”、“天行有常，不為堯存，不為桀亡……故明於天人之分，則可謂至人矣”、“天不為人之惡寒也輟冬；地不為人之惡遼遠也輟廣”（《荀子·天論》）。以上諸例都充分說明，儒家承認天地萬物均有其獨立的內在價值和客觀規律，自然是獨立存在的價值主體。也就是說，儒家不僅承認人是有內在價值的，而且承認自然界的生命之物也是有內在價值的。儒家這一思想認識對於啟示現代人自覺放棄人類中心主義的錯誤主張，以平等的態度對待自然，充分尊重和愛護自然具有極為重要的意義。

在近現代文明中，居於支配地位的是人類中心主義，即在人與自然的關係問題上，始終堅信人是中心，是主宰，自然界只是為人類服務的對象，只是處於從屬地位。人類對於自然界只有控制、利用、索取和改造的權利，卻沒有任何責任和義務。只有人才既是價值的主體，又是價值的裁決者，自然界是沒有獨立價值的，其價值是以人的需要為前提的。但是，人的欲望是無窮盡的。這樣，就出現了惡性循環：人的“需要”愈是增長，對自然的掠奪就愈加劇，其結果便終於造成了人類的生存危機。“生態文明建設不是項目問題、技術問題、資金問題，而是核心價值觀問題，是

人的靈魂問題。”^①也就是說,生態危機本質上是由人類的文化危機造成的。實際上,正當人類為享有工業文明所帶來的繁榮和富足而自我陶醉的時候,現代西方哲學的泰斗,橫跨現象學、存在主義和解釋學三大流派的海德格爾早就以哲人的敏銳眼光冷靜地看到了現代工業文明繁榮背後所潛藏的生態與生存危機。在海氏看來,在人類中心主義理念主導下的現代人類反自然的結果只能是自食惡果,而要想避免人與自然進化鏈條上的斷裂,就必須將人的價值由向自然索取轉化為平等存在的客觀向度,通過取消人對自然的主宰意識,將自然視為平等對話與交流的伙伴,進而將人類征服自然、改造自然的價值實現改造為人類不能離開自然而存在、不能離開自然而發展的價值理念,將人類文明的創造與觀照自然界的生存方式結合起來,以協調人與自然相互依存的生態環境和生存方式,從而通過和解來達到“詩意地棲居”,亦即人與自然和諧相處的詩意境界。

由此看來,轉變人們以往對自然無知無畏的生態價值觀念,喚醒民衆尊重自然等生態意識,是生態文明發展的首要前提。而傳統儒家的天人關係學說則將天人進行明確區分,這就充分肯定了自然的獨立存在意義和自身價值,強調萬物和人一樣,都是宇宙中平等的一員,各自都有自己固有的發展規律。所謂“列星隨旋,日月遞照,四時代御,陰陽大化,風雨博施,萬物各得其和以生,各得其養以成。不見其事,而見其功,夫是之謂神。”(《荀子·天論》)“萬物皆得其宜,六畜皆得其長,群生皆得其命。”(《荀子·王制》)儒家仁學所蘊含的生態智慧使我們認識到:人類當前所面臨的嚴重的環境污染與生態失衡困境,主要原因是由於人忽視了自然的獨立性,未尊重其主體地位和客觀規律,沒有以平等的身份對待自然萬物。事實上,從自然的角度說,人與自然是平等關係,而不是主從關係,更不是征服與被征服的關係。人類並不是宇宙萬物的中心,人類的標準沒有資格作為宇宙萬物的共同標準,萬物的存在方式各有其內在的合理性,人類應當充分尊重自然,而不應自以為是,把自己的標準強加給自然萬物。在生命的意義上,人與萬物既是有別的,又是平等的,並沒有高低貴賤之分,人絕不是自然界的主宰者、征服者、佔有者。相反,人是自然界的產物,只有自然界才是人類的生命之源和真正家園。這就要求我們必須放棄人類作為自然界立法者、主宰者的觀念,將人類看作是自然界的一部分,並且承認自己在認識、利用自然方面的局限性,從而充分尊重自然界其他生命的平等身份和基本權利,以良好的道德意識來規範自己的行為,以開放、相容的心態來接納自然。只有這樣,才不至於受到自然的懲罰,造成人的生存意義的喪失和精神家園的失落。這就要求我們以儒家思想中天人一體

^① 陳學明《生態文明論》,重慶出版社 2008 年版,第 120 頁。

的整體意識與和諧觀念為旨歸，按照可持續發展戰略的要求，正確處理和協調人類與自然的關係。因此，儒學傳統中以天人合一為主要表徵的宇宙和諧思想與生態倫理觀，經過發掘、整理，並進行適應現代社會生活的詮釋，必將成為現在和未來全球生態文明的理論來源和精神支柱。

其次，儒學強調人類社會與自然世界的統一與和諧。生態倫理學的創始人霍爾姆斯·羅爾斯頓指出：“我們的人性並非在我們自身內部，而是在於我們與世界的對話中，我們的完整性是通過與作為我們的敵手兼伙伴的環境的互動而獲得的，因而有賴於也保有其完整性。”^①美國著名生態理論家大衛·雷·格里芬則提出更具當代性的“生態論的存在觀”^②，將生態問題與人的生存問題緊密相聯，從而標誌著生態存在論哲學的誕生。這就揭示了生態哲學的內在蘊含和重要意義。《禮記·郊特牲》云：“天地合，而後萬物興焉。”《易·序卦傳》云：“有天地然後有萬物，有萬物然後有男女，有男女然後有夫婦，有夫婦然後有父子，有父子然後有君臣，有君臣然後有上下，有上下然後禮義有所措。”傳統儒家把天地看作生命的來源，認為萬物產生於天地，人類則產生於萬物，人和天地萬物有不可分割的內在聯繫。因此，人與自然萬物本為一體統貫、和諧一致，既在本體上、存在上統一，又在生命上、價值上統一，是一個有機的、和諧的統一體，所以人類沒有任何理由不去珍愛自然萬物。這種深刻的生態倫理，對今人無疑具有重大啟發意義。現代科學研究表明，有生命的和一切具有持續發展能力的事物，都是始終處在循環往復、新陳代謝的動態平衡之中的。人類本身就生活在地球的大氣圈、水圈、岩石圈之間的生物圈之中。自我必須在同宇宙的和諧統一的前提下實現，人類的生存和發展必須與整個地球及宇宙環境的能量轉換、物質循環和動態平衡相協調。其中任何一種循環和平衡遭受破壞，都會危及人類的生存。而天人合一在把人與自然看作是一個有機整體的基礎上，承認這一有機整體內構成要素之間的相互影響和作用處於整體的和諧狀態，也就是說，承認人與自然之間的關係在本質上是關聯性與和諧性。生態中心論正是在這樣的倫理語境中，將人類與其賴以生存的自然環境看作是一個完整的生態系統。而人類作為唯一有主觀意識的生物存在，只有從道德上關心有機整體的生態系統、自然過程以及其他自然存在物，才能做好代內公平、代際公平，最終實現人與自然的和諧狀態。這就要求我們在建設生態文明的實踐中，以儒家天人合一的整體意識與和諧觀念為旨歸，按照可持續發展戰略的

① [美] 霍爾姆斯·羅爾斯頓《哲學——走向荒野》代中文版序，劉耳、葉平譯，吉林人民出版社 2000 年版，第 93 頁。

② [美] 大衛·雷·格里芬編《後現代精神》，中央編譯出版社 1998 年版，第 224 頁。

要求,堅持經濟、社會、環境和資源相互協調,正確處理和協調人與自然的關係,力求在更高層次上實現人與自然的和諧平衡,做到既能滿足當代人的需要,又不對後代人的生存和發展構成威脅。

再次,儒學強調發展經濟與保護生態的一致與協調。我國生態理論家余謀昌先生對當代生態理論的存在論內涵闡發道:“環境問題的實質是人的問題,保護地球是人類生存的中心問題。”^①而近代以來,在人定勝天、征服自然諸種觀念的影響下,人類通過工業革命和科學技術對自然進行瘋狂地改造與索取,實現了由農業文明向工業文明、由前現代社會向現代社會的轉型,生活處境也隨之發生了巨大的變化。與此同時,也帶來了一系列始料未及的嚴重問題:物種滅絕、環境污染、人口爆炸、城市膨脹、耕地減少、能源危機……所有這些都以驚人的速度和規模呈現在我們面前。這不僅給社會的發展帶來了巨大的損失,而且使人類的生存面臨著嚴重的危機。更為可怕的是,這種危機在時間意義上要繼續下去,在空間意義上要擴展至全球。英國當代生態學家愛德華·戈德史密斯把人類對大自然功利性的宰割稱之為第三次世界大戰,認為由於這場戰爭,“大自然在崩潰、在衰亡,其速度之快以至讓這種趨勢繼續發展,自然界將很快失去供養人類生存的能力。”^②面臨生存困境的人類,不得不深刻反思傳統發展模式,積極尋求新的發展途徑。而生態文明作為人類文明發展的高級階段,是人類對傳統工業文明進行理性反思的產物,其旨在超越人類中心主義,提倡生態中心主義,實現人類與自然的和諧共處。從這個意義出發,儒家的基本態度就是與自然共生共存。其天人合一觀念承認自然有其獨立的內在價值和客觀規律,從而啟示現代人自覺放棄人類中心主義的錯誤主張,放棄人類作為自然界立法者、主宰者的觀念,將人類看作是自然界的一部分,並且承認自己在認識、利用自然方面的局限性,從而充分尊重自然界其他生命的平等身份和基本權利,以良好的道德意識來規範自己的行為,以開放、相容的心態來接納自然。故儒家自覺地把人的存在和自然環境結合在一起,把自然環境作為文明的一個要素或變項來考慮,認為人對天地萬物承擔有道德義務,所以,它不把人置於自然的對立面,而是注重二者的和諧。只有這樣,才不至於受到自然的懲罰,造成人的生存意義的喪失和精神家園的失落。正如恩格斯所說:“特別是本世紀自然科學大踏步前進以來,我們就愈來愈能夠認識到,因而也學會支配至少是我們最普通的生產行為所引起的比較遠的自然影響。但是這種事情發生得愈多,人們愈會重新地不僅感覺到,而且也認識到自身和自然界的一致,而那種把精

① 余謀昌《生態倫理學——從理論走向實踐》,首都師範大學出版社1999年版,第87頁。

② 轉引自《人民日報》1991年4月19日。

神和物質、人類和自然、靈魂和肉體對立起來的、反自然的觀點，也就愈不可能存在了。”^①因此，我們在開發利用自然方面，務須時刻注意限制自己的欲望，尊重自然的規律，順應自然之性，按規律辦事。只有這樣，才不會受到自然的懲罰。也就是說，人類只有按照自然的本性去規範和調整人對自然的活動，才能在與自然打交道時獲得自由。

事實上，對自然環境的尊重與保護，古人多有陳述。《論語·述而》有“釣而不綱，弋不射宿”的記載。《禮記》在《月令》、《王制》等篇中都有規定漁獵砍伐都須有一定季節，並且不得捕殺幼獸、孵卵之鳥、懷胎母獸，不得砍伐未成材之木，不得顛覆鳥巢等保護自然資源的禁令。《孟子·梁惠王上》有“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”的言論。《荀子·王制》更有集中的論述：“聖王之制也：草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山林，不夭其生，不絕其長也；黿鼉魚鱉鱗鱗孕別之時，網罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也；春耕、夏耘、秋收、冬藏，四者不失時，故五穀不絕而百姓有餘食也；汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也；斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材也。”從而做到“萬物皆得其宜，六畜皆得其長”，這樣包括人類在內的群生才能“皆得其命”（《荀子·王制》）。曾子則直接引入“孝”德的觀念明確說：“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》）宋人李衡因此而得出結論：“凡所行事，皆範模於天地陰陽之端，至如樹木以時伐，禽獸以時殺，春夏則生育之，秋冬則肅殺之，使物遂其性，民安其所，是範圍天地之道而無過越也”（《周易義海撮要》卷七）。由此可見，儒家一向把生命萬物當作道德關懷的一般對象，把仁愛生命當作道德原則的基本內容。仁愛為懷、仁義至上不僅要推己及人，也要推己及物，不僅達之於民，也要達之於物，從而仁愛生命，關懷萬物，這才算是真正的“仁愛”、真正的“仁義”。故宋儒程顥《識仁》開篇即云：“學者須先識仁，仁者渾然與物同體。”（《宋元學案·明道學案》）孟子曰：“萬物皆備於我矣。”（《孟子·盡心上》）又曰：“上下與天地同流。”（《孟子·盡心上》）《禮記·中庸》則曰“贊天地之化育”以及“與天地參矣”。由此可見，早在兩千多年前，人們就開始關心生命，提倡保護動物，反對人類竭澤而漁式地向自然界索取，從而把發展經濟和保護生態資源合二為一了。儒家知足知止的開發觀念，對於當代保護生態環境，實現可持續發展有相當的現實意義。英國著名歷史學家湯因比指出：“現代人的貪婪將會把珍貴的資源消耗殆盡，從而剝奪了後代人的生存權。而且貪欲本身就是一個罪惡。它是隱藏於人性內部的動物性的一面。不

^① 《馬克思恩格斯選集》第3卷，人民出版社1972年版，第518頁。

過,人類身爲動物又高於動物,若一味沉溺於貪婪,就失掉了做人的尊嚴。因此,人類如果要治理污染,繼續生存,那就不但不應刺激貪欲,還要抑制貪欲。”^①事實確實如此。反省當今人類所面臨的自然環境不斷惡化、生態危機日益加劇的局面,一個十分明顯的原因便是人們不懂得把開發利用自然資源和保護自然環境有機結合起來,人們只顧眼前利益而無節制地亂伐樹木、破壞森林、毀林開荒、開發礦藏、捕撈水產、施放污染物,從而造成一系列的環境問題、生態問題。這不僅給人類帶來了巨大的損失,而且使人類面臨著嚴重的生存危機。這就要求現代人必須改變傳統的發展觀,將自然與社會、物質與精神、科技與文化、功利與審美諸方面統一起來,綜合考慮,協同發展。這正與現代人類新的生存觀念若合符契。天人合一作爲人類文化的深層價值觀念,作爲人類在認識、改造自然過程中的哲學觀念範型,要求我們在處理人與自然的關係時,把對周圍自然、環境本性的把握建立在對生態平衡規律的認識基礎上,強調人與自然的和諧、協調、非技術性和非工具性的關係,從而建立起人的完整本質和需要同自然之多維價值的全面聯繫。這也就是馬克思所說的“人與自然之間、與人之間的矛盾的真正解決,存在和本質、對象化和自我確證、自由和必然、個體類之間的鬥爭的真正解決。”^②

最後,儒學強調科技理性與價值理性的並存與統一。馬克思主義認爲,價值是一個關係範疇,它強調的是在主客體的相互關係中客體滿足主體需要的有用性或積極意義。根據這一原理,自然對人之所以是有價值的,就在於它在滿足人類生存和發展的需要方面是有用的或者說是有積極意義的。因此,人類充分發揮科技理性,利用科學技術來認識和改造自然,爲自己造福,本無可厚非。科學和技術是文化,是人類爲了對抗自然的創造物。科學的真正目標是瞭解自然的奧秘,從而找到一種征服自然的途徑。技術與科學一樣不是自然,是根據人類掌握的關於自然的知識,由人設計和製造出來的工具。一方面人類可以把它作爲一種巨大力量,在改造自然的過程中,獲取更多更大的經濟利益;另一方面,當人們以損害自然爲代價增長自己的經濟利益時,又會造成自然生命的嚴重損害。然而,在近現代文明中,人類卻忘記了科學技術是一把“雙刃劍”,過於看重科技的正面效應而忽視了它的負面效應,忽視了科技應用不當也會給人類帶來災難,即導致自然對人來講是無價值的、甚至是負價值的惡劣後果。最爲可悲的是,人類一味追求科學技術的進步,陶醉在人定勝天的自我中心幻夢

① [英] A·J·湯因比、[日] 池田大作《展望二十一世紀》,荀春生等譯,國際文化出版公司 1985 年版,第 56~57 頁。

② 《馬克思恩格斯全集》第 42 卷,人民出版社 1974 年版,第 120 頁。

之中，越來越淪為喪失本真面目的科技奴隸而不自知。現代社會所面臨的生態問題、道德問題、犯罪問題便充分證明了這一點。

早在數千年前的儒家便已討論過相關問題。宋儒程顥云：“聞見之知，非德性之知，物交物則知之，非內也；今之所謂博物多能者是也。德性之知，不假聞見。”（《語錄》）張載亦云：“誠明所知，乃天德良知，非聞見小知而已。”（《正蒙·誠明》）由此可見，儒家認為，知識分為兩種：一是“德性之知”，二是“聞見之知”，並認為“德性之知”比“聞見之知”更為重要和根本。張載又云：“天之明莫大於日，故有目接之，不知其幾萬里之高也。天之聲莫大於雷霆，故有耳屬之，莫知其幾萬里之遠也。天之不御，莫大於太虛，故心知廓之，莫究其極也。人病其以耳目見聞累其心，而不務盡其心。故思盡其心者，必知心所從來而後能。”（《正蒙·大心》）由此可見，無論人的“聞見之知”如何廣大，總有局限，而要真正克服這種局限性，不在擴充“聞見之知”，而在“盡其心”，發展人的“德性之知”。而“德性之知”的獲得，需要的是一種“合內外於耳目之外”的“體物”之法：“大其心則能體天下之物，物有未體，則心為有外。世人心，止於聞見之狹；聖人盡性，不以見聞梏其心，其視天下無一物非我。孟子謂盡心則知性知天以此。”“體物體身，道之本也。身而體道，其為人大矣。道能物身故大；不能物身而累於身，則藐乎其卑矣。”（《正蒙·大心》）由此可見，所謂“體物”的方法其實就是“與物同體”，它要求我們超出人類自身利害的考慮，平等地對待自然萬物，做到與物合而為一。

儒家有關“聞見之知”和“德性之知”的敏銳洞察力及其生態學眼光對今天我們人類反思自己的生存現狀無疑具有重要啟示意義。“生態覺悟的實質，不只是對人與自然關係的反省，而且更深刻的是對世界的合理秩序、對人在世界的地位、對人的行為的合理性的反省。”^①當代文化以現代科學技術為核心。人類借助科技的手段創造了文化，發展了自己，人類從自然那裏取得無盡的利益。但在人類中心主義思想的影響下，人類不承認自然界的合法地位，總是把自己放在主宰自然的位置上，完全以自身為尺度評價一切，處處從自己的利益出發對待其他事物，只承認和實現自己的生存，不承認和考慮自然界的生存，甚至常常以損害自然界的方式來謀求人類的生存，這種運用強大的科學技術力量改造、主宰和統治自然的文化，使自然價值嚴重透支，導致環境污染、生態破壞和資源短缺成為全球性問題，已經嚴重威脅人類的生存和發展。“有一點可以肯定，這就是科學技術嚴重地打亂了，甚至可以說正在毀滅我們賴于生

^① 樊浩《倫理精神的價值生態》，中國社會科學出版社 2001 年版，第 5 頁。

存的生態系統。”^①因此,人類生存延續的最大威脅可以說就來自人類自身,只重視科技理性而忽略價值理性的社會是很危險的,科技理性的過度膨脹必然會給人類帶來難以想像的災難。而要避免這一悲劇的發生,就必須注意學會從人類文明、文化的歷史和人類發展的未來出發,充分認識到科學精神與人文關懷是一致的、統一的、相輔相成、相得益彰的。在大力提倡科學技術是第一生產力,充分弘揚科學精神的同時,還要有人文關懷,要通過人文關懷來彌補和克服科學的盲點和局限。只有調整好科技文化和人文文化的關係,學會用人文文化來調控科技文化,才能避免人類被科技異化的厄運和遭受自然懲罰的悲劇;只有在總體上理智地發展與自然的平衡與和諧,人類才能最終拯救和完善自己;也只有將自然文化、人文文化和科學文化整合為一,使得人與自然生態共榮、和諧發展,全人類的可持續發展戰略才能最終得以順利實施,並最終使生態文明的全球實現由理想變為現實。

[作者簡介] 刁生虎(1975—),河南鎮平人。2005年獲復旦大學文學博士學位;現為中國傳媒大學文學院副教授。主要從事先秦兩漢文學、易學與儒道文化以及古代文論研究。曾出版《莊子的生存哲學》、《莊子文學新探——生命哲思與詩意言說》等專著,並發表論文50多篇。

① [美]弗·卡普拉《轉捩點——科學·社會·興起中的新文化》,馮禹等編譯,中國人民大學出版社1989年版,第16頁。

六十而耳順：成聖的隱喻

——兼論儒家神話

葉舒憲

《論語》第二篇《為政》開篇，一連記述了四段“子曰”之辭。前三段分別講為政的道理和對《詩經》主旨的總體概括，在第四段，孔子提出了他著名的人格修養進階模式：

子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不逾矩。

俗話說“人生七十古來稀”；又說“活到老，學到老”。從十五歲到七十歲，孔子一共講出他所期望的六個學習階段之效果。對於這個明顯呈現為遞進關係的模式，大體看來語言平實易懂，沒有太多歧義，然而惟有第五階段的“六十而耳順”的後兩字“耳順”，千百年來雖沒有得到很好的解釋，卻和“而立”、“不惑”等語詞同樣成為讓後人反復沿用的典故，暗示年齡達到六十的標誌符號。班固《漢書·蕭望之傳》：“至乎耳順之年，履折衝之位，號至將軍，誠士之高致也。”《舊唐書·劉祥道傳》：“壯室而仕，耳順而退。”清梁紹壬《兩般秋雨齋隨筆·不白》：“陳太僕句山先生，年逾耳順，鬚尚全黑。”後來還有人乾脆借用“耳順”來指六十之數。清尹會一《與王若霖吏部書》：“寄呈耳順，聊備薪水，節留數月之用，為禱！”孔聖人一言九鼎的巨大影響力，於此可見一斑。然而，耳順究竟指什麼意思，卻千古懸而未決。

一、何謂“六十耳順”

孔子為什麼要用一個生理上的特徵來標示他理想人格修養的六十歲境界呢？在

“不惑”和“知天命”之後依次出現的“耳順”，究竟意味著什麼呢？

解答此類疑問，最好還是從歷史上已有的解說入手。程樹德先生百萬言的《論語集釋》^①引錄諸家觀點稍詳，下面先編序羅列，再逐一討論，並接引當代名家的解釋，總共十餘種，在權衡之後提出個人的見解。

1. 《集解》鄭(玄)曰：“耳順，聞其言而知其微旨也。”毛子水引用孔子有關“知言”的論斷，對鄭玄的看法加以補充說：“孔子曾說：‘不知言，無以知人也。’可見知言是人生修養的一件要事。一個人必須心平氣和才能夠知言。”^②

2. (唐以前古注)皇疏引王弼云：“耳順，言心識在聞前也。”

3. 又引李充云：“耳順者，聽先王之法言，則知先王之德行。從帝之則，莫逆於心，心與耳相從，故曰耳順也。”

4. 又引孫綽云：“耳順者，廢聽之理也。朗然自玄悟，不復役而後得，所謂‘不識不知，順帝之則’也。”

5. 朱熹《集注》：“聲入心通，無所違逆，知之之至，不思而得也。”

以上五種解釋始於漢儒鄭玄，代表《論語》注疏史上的主流觀點。五者都圍繞著耳朵的聽聞功能立說，也有二人涉及到耳聞與心識的認知關係。不過，不論是王弼的“心識在聞前”，還是李充的“心與耳相從”，畢竟都還有些含混不明，需要有更深入的探討：出於上古時代一種什麼樣的特殊身體觀，孔子才會用聽覺上的耳順來喻示他理想中的學習觀和認識論境界呢？

6. 韓李《論語筆解》：“‘耳’當為‘爾’，猶言如此也。既知天命，又如此順天也。”

7. 焦循《補疏》：“耳順即舜之‘察邇言’，所謂善與人同，樂取於人以爲善也。順者，不違也。舍己從人，故言入於耳，隱其惡，揚其善，無所違也。學者自是其學，聞他人之言多違於耳。聖人之道一以貫之，故耳順也。”

對於韓李隨意按照通假字“爾”來解釋“耳”的做法，程樹德加按語反駁說：“韓氏好變易經文，已開宋儒喜談錯簡之風，不可爲訓。嗣後凡言誤字者，非有充分理由，概不採錄，先發其凡於此。”程氏的反駁顯得有理有據，可不多追究。而對焦氏的別解，即著眼於“順”的反面“違”去理解文義，不把耳順說看成生理上的特徵，而是看作心理的特徵，類似於一種泯滅是非、反話正聽的效果，乃至類比爲“聖人之道一以貫之”。程氏認爲雖與鄭玄以來的主流觀點不同，卻也能說得通。這樣似留下了“模稜兩可”的嫌疑。雖可免於武斷，卻也還沒有解決疑難。觀劉寶楠《論語正義》，可知程氏此種

^① 程樹德《論語集釋》，北京中華書局1990年版，第75~76頁。

^② 毛子水《論語今注今譯》，臺灣商務印書館1984年版，第16頁。

模稜兩可的相容作法，本自劉寶楠：

知己有得於仁、義、禮、智之道，而因推而行之，此聖人之知天命也。

焦氏循補疏：“……學者自是其學，聞他人之言多違於耳。聖人之道一以貫之，故耳順也。”案焦氏此義，與鄭異，亦通。^①

由於焦氏的解說將“耳順”看成個體獲得“聖人之道”的重要表徵，切入到儒學的精神內核方面，所以雖較鄭玄的“知言”說晚出許多，卻依然能夠後來居上，成為《論語》詮釋史上和漢儒鄭玄說平分秋色的主流觀點。下面引述的弓英德觀點，就是相容折中的現代代表；而錢穆的觀點，則是對焦循之說的闡發再造。

8. 弓英德《論語疑義輯注》：“按：鄭云莫逆於心，焦謂無違於人；一內一外，義均可通，兼而有之，不亦可乎？”^②

9. 錢穆《論語新解》認為：

耳順：外界一切相異相反之意見與言論，一切違逆不順之反應與刺激，既由能立不惑，又知天命而有以處之，不為所搖撼所迷惑。於是更進而有耳順之境界。耳順者，一切聽人於耳，不復感其於我有不順，於道有不順。當知外界一切相反相異，違逆不順，亦莫不各有其所以然。能明得此一切所以然，則不僅明於己，亦復明於人。不僅明其何以而為是，亦復明其何由而為非。一反一正，一彼一我，皆由天。斯無往而不見有天命。所以說耳順，此乃孔子進學之第四階段。^③

對於錢穆的這種理解，筆者以為有待商榷。他把“耳順”解說得有些“逆來順受”的意思，與上引第7說屬於同一思路，但恐怕未必符合孔子原意。把一切違逆不順的話都聽之任之，這不像儒者的態度。倒是提倡謙讓不爭和甘居下流的道家，才可能提出這樣的“順非”策略。儒家是講究對耳聞有所篩選的，《論語·顏淵》篇孔子對顏淵說的“非禮勿聽”，選擇的態度十分明確。後儒甚至造出“耳擇”一詞，來標示君子用耳選擇所聞。漢揚雄《法言·修身》：“聖人耳不順乎非，口不肆乎善，賢者耳擇、口擇；眾人無擇焉。”李軌注：“耳擇所聽，口擇所言。”汪榮寶《法言義疏》就借孔子的話來解釋耳擇：

① 劉寶楠《論語正義》，北京中華書局1986年版，第45頁。

② 弓英德《論語疑義輯注》，臺灣商務印書館1970年版，第16頁。

③ 錢穆《論語新解》，北京三聯書店2002年版，第28頁。

“非禮勿聽，是耳擇也。”儒家亞聖孟子還曾經尖銳批評這種順非的情況，《孟子·公孫丑下》：“且古之君子，過則改之；今之君子，過則順之。”趙岐注：“今之所謂君子，非真君子也。順過飾非，就為之辭……《章指》言：聖人親親，不文其過；小人順非，以諂其上也。”如果把“耳順”解為對耳中聽到的一切不感到有所違逆，那就不免要淪為孟子所批評的小人。

錢穆還認為，孔子所標示的進學年齡階段，前面三個是努力後可以達到的，而五十歲以後的階段則是無法達到，也無從模仿的：

此章乃孔子自述其一生學之所至，其與年俱進之階程有如此。學者固當循此努力，日就月將，以希優入於聖域。然學者所能用力，亦在志學與立與不惑之三階程。至於知天命以上，則非用力所及，不宜妄有希效。知有此一境，而懸以存諸心中則可，若妄以己比仿模擬之，則是妄意希天，且流為鄉願，為無忌憚之小人，而不自知矣。學者試玩《學而》篇之首章與末章，而循循自勉，庶可漸窺此章之深處。蓋《學而》篇首末兩章，只從淺處實處啟示，學者可以由此從人。此章雖孔子之自道，無語不實，其中卻盡有深處玄處。無所憑依而妄冀驟入，則轉成談空說玄，非孔子以平實教人之本意。

經過這樣的劃分歸類，從十五歲到四十歲的階段是可以模仿的；從五十歲到七十歲的三個階段都是不能模仿的，否則畫虎不成反類犬，模仿者自己會淪為小人。如此一來，“耳順”只是孔夫子的個人理想而已，常人就沒有必要奢望了。以下是錢穆根據他的理解而翻譯的白話：

先生說：“我十五歲時，始有志於學。到三十歲，能堅定自立了。到四十，我對一切道理，能通達不再有疑惑。到五十，我能知道什麼是天命了。到六十，凡我一切聽到的，都能明白貫通，不再感到於心有違逆。到七十，我只放任我心所欲，也不會有逾越規矩法度之處了。”^①

按照這樣的白話翻譯，“耳順”其實就變成“心順”了。似乎與聽覺無關，只和聽者的心理反應有關。如此，就徹底脫離了孔子時代尚處在主導地位的信息傳播方式——口說耳聞。

^① 錢穆《論語新解》，第30頁。

10. 楊伯峻《論語譯注》：耳順——這兩個字很難講，企圖把他講通的也有很多人，但都覺牽強。譯者姑且作如此講解：“六十歲，一聽別人言語，便可以分別真假，判明是非。”^①

楊氏的解說與錢穆恰好相反，耳順不是指聽到的一切與心無違逆，而是指對聽到的一切做出直覺的真偽判斷。這樣的意思是否可以包含在孔子所說的“順”字裏面呢？只要推考一下“順”在上古漢語中的用例，就不難看出確實沒有這樣的使用先例。如此看，作為古漢語研究專家，楊氏對耳順的解說正像他所批評前人的那樣“牽強”。這倒是充分表明了他的初始判斷：“這兩個字很難講！”勉為其難的結果就不免牽強。不過儘管不如人意，還是有後來的注家採納楊伯峻的解說^②。

難講的第一個原因就在於，孔子關於六十耳順的話似乎和我們所熟悉的人生常識相悖：人一般都是青年時期感覺敏銳，到了五、六十歲就明顯退化，所謂老眼昏花，老耳昏聩。怎麼會到了六十歲才有“順”的感覺呢？僅從字面上的意義看似有些不合常理。需要探究的是某一種後代人難以理解的遠古口傳文化的真切語境。

11. 南懷瑾《論語別裁》和楊伯峻一樣承認此二字很難解，不過也還是要別出心裁硬為之解：“孔子在六十以前耳朵有什麼問題不順，耳腔發炎嗎？這句話很難解釋，可能在當時漏刻了文字，可能是‘六十而’下面有一個句讀。如果照舊，‘耳順’的道理就是說，自十五歲開始作人處世，學問修養，到了六十歲，好話壞話儘管人家去說，自己都聽得進去而毫不動心，不生氣，你罵我，我也聽得進去，心裏平靜。”^③如此解經，近乎臆測和附會，恐怕要離孔聖人的原意越來越遠。

12. 陳睿《論語話解》也用類似的增字解經法，提出勉強的解釋：“到了六十歲時，無論何人的言語，一聽便已明白，就是那街談巷議婦人小兒的話，到耳中，都能悟出至理，覺得耳與心通，並不必用心去思索了。”^④

綜觀以上十二種解讀，幾乎包括了兩千年來一些最聰明的人文學者，但是對“耳順”二字的解讀成效甚微。其原因主要在於以今度古：注釋者全都生活在文字至上的後代，無法觸及前文字時代遺留至孔子時代的絕對倚重聽覺信息的遠古傳統^⑤。因

① 楊伯峻《論語譯注》，北京中華書局1980年版，第12~13頁。

② 來可泓《論語直解》，復旦大學出版社1996年版，第32頁。

③ 南懷瑾《論語別裁》，臺北老古出版社1978年版，第76頁。

④ 陳睿《論語話解》，臺灣商務印書館1965年版，第15頁。

⑤ 關於口傳文化傳統及其在先秦文化中的源流情況，參看葉舒憲《孔子“論語”與口傳文化傳統》，《蘭州大學學報》2006年第2期。葉舒憲《中華文明探源的人類學視角：二里頭銅鈴銅牌的民族志解讀》，《文藝研究》2009年第7期。

此,對於早期經典中此類古今誤解或者無解的難題,不能僅局限在西漢經學以來的訓詁學和語義學的小圈子內去探討。耳順,在孔子那裏隱喻著一種源自史前無文字時代的文化價值標準,暗寓著通神通聖的認識境界和精神修煉水準。要理解這一層意思,必須拓寬知識視野,先瞭解一下耳朵所代表的聽覺器官在古人的認識論中所占的至高無上地位,或許能夠相對地找回孔子使用“耳順”一詞的文化語境。這樣有利於將問題引向新的深度理解層面。錢穆在解說耳順之後還有一段評論,已經說到這一層意思:

事物之進入於我心,其最要關鍵,在我之耳與目。本章專舉耳順,蓋舉此可以概彼。抑且目視由我及外,耳聞由外及我,論其自主之分量,微有區別。又目視偏於形物,耳聽深入心意。目見近而耳聞遠,即古人前言往行,亦可歸入耳聞一類。故舉耳可以概目。學至於知天命,則遠近正反,古今順逆,所見皆道,皆在天命中。將更忠於自盡,將益恕於待物。於己重在知其所當然,於人重在明其所以然。明其所以然則耳順,一切不感其有所違逆,於是而可以施教,可以為治,可以立己而立人,達己而達人。然則天命之終極,豈非仍是此道之大行? 故人道之端,要在能反求諸己。忠恕之極,即是明誠之極,天人一貫,而弘道則在己。^①

這段話的後半有些借題發揮,又回到了“一切不感其有所違逆”的成見上;但是前半段卻點明了耳聞在認識方面的優先地位,並推測孔子“耳順”一語有舉耳概目的可能性。在程樹德《論語集釋》所轉引的《慈湖訓語》一書中也有講耳聞之重要性的一段話:“目之所見猶寡,耳之所接為多。幕夜無月無燭,目力所不及,而耳接其聲。又自近而遠,四方萬里,目所不及,而言辭之所傳,事物情狀不勝其多。又自此而上,極之於遠古簡冊之所載,言辭之所及,亦屬乎聞,無不融然而一,曠然而釋,怡然而順。”若能瞭解到耳朵所代表的聽覺器官在上古人心目中有著首屈一指的重要性,再進一步去審視把耳朵和學習觀結合起來的“耳學”之說,就給解決疑難找到一種情境還原的途徑。

二、“神聽”、“耳學”與“耳誦”

古人自神話時代以來,就習慣以“耳目”比喻人的整個感官系統,也就是人與外在

^① 錢穆《論語新解》,第28~29頁。

世界的溝通管道，從外部獲得信息的接收器，“學而時習之”的最根本器官所在。值得注意的是，由於無文字時代漫長的歷史積澱，數以萬年計的口耳相傳的知識和經驗傳遞方式，早已篩選和認定聽覺器官為人類信息傳遞接收的首要器官。體現在古漢語辭匯中，就是“耳目”和“聰明”等合成詞的構成次序，必然是耳在前、目在後，聰在先、明在後，不能反過來說“目耳”。同樣，古漢語中耳聰目明的次序也是固定好的，正如我們至今都只能說“聰明”，而不能反過來說“明聰”。語詞的構詞順序體現的是聽覺與視覺在認識發生史上的先後作用之順序。在此可以看到所謂“歷史和邏輯的統一”。

《尚書·旅獒》：“不役耳目，百度惟貞。”^①《禮記·仲尼燕居》：“若無禮，則手足無所措，耳目無所加。”《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽於物。”楊伯峻注：“耳朵眼睛這類的器官不會思考，故為外物所蒙蔽。”耳目作為器官名，還引申指該器官的功能，即視聽、見聞。《國語·晉語五》：“若先，則恐國人之屬耳目於我也，故不敢。”還引申指視聽的對象物。《左傳·成公二年》：“師之耳目，在吾旗鼓，進退從之。”從比喻的意義上，耳目還表示人的認識作用。晉袁宏《後漢紀·和帝紀上》：“《國語》、《世本》、《戰國策》、《楚漢春秋》、《太史公書》，今之所以知古，後之所由觀前，聖人之耳目也。”楊樹達《積微居小學金石論叢·長沙方言續考》：“按長沙今言人之消息靈通者曰耳目長。”這些都是“耳目”一詞的多樣用法，反復體現耳先目後的認識原理。

口耳相傳的深遠文化傳統不僅造就了文明社會中耳先於目的構詞習慣，而且還在先秦時代催生出一種將聽覺能力神秘化的學說——“神聽”。這樣完全突出聽覺能力的上古學習觀，對於理解孔子在講述學習修行的語境中提出的“耳順”一詞，非常有啟發。“耳學”一說，出典在《文子·道德》：

文子問道。老子曰：學問不精，聽道不深。凡聽者將以達智也，將以成行也，將以致功名也。不精不明，不深不達。故上學以神聽，中學以心聽，下學以耳聽。以耳聽者學在皮膚，以心聽者學在肌肉，以神聽者學在骨髓。故聽之不深，即知之不明。^②

後因指僅憑聽聞所得為“耳學”。《宋書·沈慶之傳》：“慶之厲聲曰：‘眾人雖見古今，不如下官耳學也。’”北齊顏之推《顏氏家訓·勉學》：“又嘗見謂矜誕為誇毗，呼高年為

① 阮元《十三經注疏》本，北京中華書局 1981 年版，第 195 頁。

② 杜道堅《文子續義》卷五，《二十二子》，上海古籍出版社 1986 年版，第 842 頁。

富有春秋，皆耳學之過也。”朱熹《答陳膚仲書》之一：“今人耳學，都不將心究索，難與論是非也。”在文字知識尚未普及的時代，耳學作為“下學”，是和“心聽”“神聽”的更高境界相對而言的，相當於文字知識普及時代的所謂“小學”，是學問的第一階段、基礎階段。如果說耳聽是天賦的，那麼從耳學到心聽和神聽，需要個人的學習修煉過程，不是與生俱來的天賦。在沈慶之、顏之推和朱熹筆下，“耳學”帶有膚淺的道聽塗說意味，與之對應的不再是“神聽”或“耳順”的理想境界，而是讀書窮理的“眼學”傳統。回到《文子》所引述老子之言，不難看出：“學”是和“問”連言的；“道”是和“聽”連言的。此種措詞習慣，是來自前文字時代的文化價值觀、知識觀的微妙體現，也是《論語》中既有“耳順”之喻，又有“聞道”之喻，還有“每事問”的口耳學習方略的道理所在。

文子轉述的老子話中給出了一個上古學習觀的三階段進階模式，其間的高下優劣一目了然，無需多言。文子的這個模式完全可以用來和孔子的學習進階模式相比照。

耳學	——	心學	——	神學
耳聽	——	心聽	——	神聽
下		中		上

這裏的三段式對人的聽覺的器官能力做出超經驗的細分，從耳聽到心聽再到神聽，顯得十分神秘。但是這絕不是無源之水或者向壁虛構。對照《莊子·養生主》中著名的“庖丁解牛”寓言，有“臣以神遇而不以目視”的說法，莊子與文子相同之處在於，作為老子聖人觀的直接繼承人，他們都將感官修煉的至高境界神秘化地表現為出神入化或者超凡通聖！文子給出的以三種不同的聽覺能力為標誌的學習三段式，強調的是耳與心、神的關係，以及聽覺能力的高下與人的精神品格高下之間的正比例關係。如果不訴諸於文字出現之前漫長的口傳文化傳統的價值觀、身體觀和學習觀，特別是口耳之間信息傳遞與激發思想的聽覺記憶能量的問題，耳朵所代表的聽覺感知的認識論意義，很難為後人理解。

在上引三階段學習觀的表述之後，《文子·道德》緊接著就舉出了聖人理想。同篇中還有文子問聖，老子答曰：“聞而知之，聖也。”這就非常明確地強調了一個道理：在前文字時代的古老傳統中，聖人的標準絕不會是讀書識字，只能是口傳語境中的超群聽覺所代表的領悟力及記憶力。今人所說的成語“過目不忘”，在孔子以前的時代應該是“過耳不忘”。反過來講，唯有具備過耳不忘特殊能力的人，才有條件充當聖人。這也就是老子做出“聞而知之，聖也”判斷的全部理由。

關於《文子》一書，昔日經學家引用得很少，主要原因是真偽問題：過去多認為是偽書。在現代以來的各種中國哲學史也基本上被忽略。1981年以來，考古工作者挖掘出的河北定縣八角廊漢墓竹簡有《文子》殘篇，使當今學界對該書性質的認識發生根本轉變。不少學者撰文論證其為先秦古書，文子為老子弟子，與孔子同時^①。《文子》中所傳老子的話，就如同《論語》是孔子再傳弟子所傳先師的話一樣，是在竹簡書流行的戰國時代到來之前，口傳文化價值觀依然盛行的見證。老子的判斷句“聞而知之，聖也”，和孔子的感歎句“朝聞道，夕死可矣”同樣，都是讀書識字式的書面教育方式尚未普及以前，口傳教育語境所孕育出的至理名言。聽覺的“聞”之所以在信息傳播和個體學習方面都顯得至高無上，是因為數以萬年計的深厚文化傳統所致。在口傳文化傳統中，社會的價值觀必然突出耳聽的重要性。神秘莫測的“道”也要靠“聞”的方式才能夠把握。而“聞而知之”的聖人，理所當然成為聞道的社會榜樣。“耳誦”應當是那個時代裏最重要的學習技巧。學習者通過耳聞即能成誦的耳口過度，將文化信息保存在自己的言說能量中。西漢時代能夠背誦整部《尚書》的九十歲老人伏生，給當時的珍貴文化遺產搶救提供了絕佳的例證。《晉書》形容超強記憶力，有“耳聞則誦，過目不忘”之對稱措詞。依然將耳聞放在過目的前面。清梁紹壬《兩般秋雨齋隨筆·耳誦》：“凡讀書聰敏者，曰‘過目成誦’。唐宋若昭《牛應貞傳》云：‘少而聰穎，經耳必誦。’耳誦甚新，可與耳學作証。”糾正梁紹壬的說法，耳誦非但不“新”，反而是人類最古老的學習和修行途徑。文子提示的“耳——心——神”的認識論模型，就是此種耳誦、耳學之古老傳統之智慧積澱吧。超強的聽覺記憶力的錘煉與養成，似乎不因為年齡的增長而有所減退。西漢時九十歲的伏生在秦始皇焚書之後以耳誦方式傳承先秦古籍，給孔子的“六十而耳順”說做出了活態的注腳。孔子自己也明確表示過他本人具有超強的耳誦功夫，除了《八佾》“子入太廟每事問”的信息獲得方式，還有“夏禮，吾能言之”、“殷禮，吾能言之”的“學問”表達方式。那正是孔子記憶在心與口耳之間的有關夏代和商代的古禮知識。可作為儒家創始人之耳誦能量的極佳旁證。至於“七十隨心所欲”，也完全對應著老子、文子所透露的先耳後心的進階程式。

以上論述期望能夠還原出“耳順”說的真切語境，解讀孔子的學習進階觀中的一大難點。從中可以看出一種遠古流傳下來神秘的“耳一心一神”感應觀，體現在《論語》所記孔子話中、《文子》所記老子話中。孔子所言學習修身的六個階段，只有最後兩個高級階段標示出身體的兩個部位之神秘感應。此種神秘“耳一心”對應的兩段模

^① 參看李定生《〈文子〉非偽書考》，《道家文化研究》第五輯，上海古籍出版社1994年版，第462頁。李學勤《試論八角廊簡〈文子〉》，《古文獻叢論》，上海遠東出版社1996年版，第146頁。

式,是老子的“耳一心一神”三段模式的壓縮版或簡化表達。在孔子之後的《莊子》、《淮南子》等道家系古書中,“耳一心”對應的兩段模式或三段模式都不絕如縷,一再出現。如《莊子·天運》說“孔子行年五十有一而不聞道”。對照孔子的五十而知天命說,聞道的境界似要比知天命的境界更高一個層級。莫非耳順就是對聞道境界的一種比喻?心聽和神聽則是同一境界的另一種比喻?《莊子·人間世》說到“無聽之以耳,而聽之以心,無聽之以心,而聽之以氣。”《淮南子·汜論》說:“夫聖人作法,而萬物制焉;……拘禮之人,不可使應變。耳不知清濁之分者,不可令調音;心不知治亂之源者,不可令制法。必有獨聞之耳,獨見之明,然後能擅道而行矣。”在《莊子》中,耳一心一氣的三段式無非是老子的“耳一心一神”模式之翻版;在《淮南子》中,“耳”對音的把握,“心”對政局的把握,再度形成兩相對應模式。至如“必有獨聞之耳”說,更呼應著遠古的“神聽”傳統,在文字知識已經確立權威的時代更加顯得神秘莫測。之所以神秘,就在於現代生理學和心理學都難以把握的耳與心之間的對應關聯之神話及信仰。它超越概念和理論,來自口傳文化中的學習和修煉之體驗。正所謂“羚羊掛角,無跡可求”、“不著一字,盡得風流”。

研究對象的這種超驗性質,給研究者提示出調整視角和方法的必要性。如何從人類學的知識整合視角重新進入歷史,體察到前文字時代以耳誦、耳唱為主要文化記憶傳承方式的價值觀體系和知識觀體系?對此,筆者倡導的四重證據法,或許是迄今所知富有應用實效的知識整合與文化還原之新途徑。其宗旨是從文字敘事到圖像敘事和物的敘事,從文學文本的解讀,進階到文化文本的還原與解讀,求得立體“釋古”的可能,以及切入前文字時代宗教信仰及神話觀念的可能。

三、儒道神話的共有原型：聖人與玉音

最能體現中國神話觀特點的關鍵字,不是“神”,而是“聖”。如果簡單概括二者的區別,可以說:神是天上的、飄渺的;聖就是地上的,實在的。聖既不同於西方神話中的神,也不同於西方神話中的英雄。通過“聖”的觀念之發生學探究,可以找到最具本土特色的中國神話,理解儒道兩家思想的共有來源。

具體講,“聖”是人類中的傑出者,或稱聖人、聖王。其突出的生理標誌在於外觀突出的耳朵及內在其非凡的聽力、聽覺領悟力和記憶力。從孔子《論語·述而》中說的“若聖與仁,則吾豈敢?”不難聽出,“聖”是孔子所無限仰慕的最高人格理想。從《道德經》第七十章“聖人被褐懷玉”一句,不難領悟出作為聖物的玉如何具有聖人標誌的

符號性質。

儒家有沒有神話？孔子“不語怪力亂神”卻仰慕“聖”；其弟子認為孔子是天生的聖人，從而完成中國文化中最具有原型意蘊的造神運動。面對華夏大地上無數香火不絕的孔廟、文廟，筆者不禁要發問：還有比這更重要也更具影響力的中國神話麼？先秦時代的儒家、道家創始人，之所以對耳聰的強調甚於目明，正是由於其共同信仰的聖人神話與神秘聽覺之間有著實質性的聯繫。後人生活在“人生識字糊塗始”的讀書窮理時代，無法還原和理解此種聯繫，也就失去了對“耳學”、“耳順”一類古老智慧措詞的領悟條件，更無法體認所謂“金聲玉振”^①之類說法中透露的聖人與聖物的互動感應。

“玉”與“聖”的多重對應現象，源自最富有本土價值和特色的中國史前神話，非常值得探究。

其一，儒家講“學習”的名言叫“如切如磋，如琢如磨”（《論語·學而》），直接來自史前東亞人加工玉的實踐。其二，儒家將君子理想比德於玉，和道家一起共同繼承玉的神聖化理念。其三，“二重證據”的《郭店楚簡》披露了神秘靈敏聽力的修行與從“君子”到“聖”的轉化關鍵——“玉音”。楚簡《五行》篇云：

聖之思也莖（輕），莖（輕）則型（形），型（形）則不亡（忘），不亡（忘）則（聰），（聰）則（聞）君子之道，（聞）君子之道則玉音，玉音則型（形），型（形）則聖。^②

從此段推理言論中可知，先秦語境中“聖”的觀念，是怎樣和聽覺把握的聲音信息緊密聯繫在一起的。聖字從耳口會意，造字者原來就是要在造字的表象組合中體現字義的根據。《五行》篇此處講到的耳聰概念，不是指人與生俱來的生理感官之能力；而是指經過學習和訓練而獲得聽覺記憶能力。“不忘”的重要性對於沒有書寫文字記錄的口傳時代，應該是怎樣一種首屈一指的知識觀、智慧觀指標呢？“不忘則聰”一句，給出了完滿的答案。《論語》中孔子連續強調“夏禮，吾能言之”和“殷禮，吾能言之”，等於充滿自信地表明自己早已具備“不忘則聰”的成聖條件。在此“聰”的基礎前提之上，才談得上“聞君子之道”的問題，爾後也才出現“玉音”這樣聽覺感知高妙境界，其進一步的內心修行效果，就是通往“聖”的境界。從“玉音”到“形”和“聖”的進階，大致相當於《論語·為政》講的從“耳順”到“從心所欲不逾矩”的進階。

^① 參看馬王堆漢墓帛書《五行》“金聲而玉振之”一段。魏啟鵬《德行校釋》，巴蜀書社 1991 年版，第 12 頁。

^② 劉劍《郭店楚簡校釋》，福建人民出版社 2003 年版，第 76 頁。

郭店楚簡《五行》篇最突出的特色之一，就在於反復強調兩種不同的認知境界“聖”與“智”的關係，足以成爲儒家學習進階觀的參照系。第二十二簡至二十九簡：

未尚(嘗)聞君子道，冒(謂)之不聰。未尚(嘗)見賢人，冒(謂)之不明。聞君子道而不智(知)其君子道也，冒(謂)之不聖。見賢人而不知其又(有)德也，謂之不智。

見而智(知)之，智也。聞而智(知)之，聖也。明明，智也。赫赫，聖也。“明明才(在)下，赫赫才(在)上”，此之冒(謂)也。

聞君子道，聰也。聞而智(知)之，聖也。聖人智(知)天道也。智(知)而行之，義也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而智(知)之，智也。智(知)而安之，仁也。安而敬之，豐(禮)也。聖智(知)，豐(禮)樂之所由生也，五[行之所和]也。和則樂，樂則又(有)德，又(有)德則邦家舉。文王之見也女(如)此。^①

郭店楚簡的研究者已經意識到聖和智代表兩種不同的學習認知境界，分別對應的是依賴聽覺的傳統和依賴視覺的傳統。二者不是平起平坐的關係，而是有先後之分和高下之分。這種分別還可以看作天人之分。筆者提請注意的是，聖作爲儒家神話的理想人格的至高境界，與聽覺記憶的口頭傳統緊密相連。智作爲依賴視覺獲得知識的方式，當與新興的文字媒介傳統有關。正因爲文字小傳統從殷商到東周不過一千餘年，而此前的口耳大傳統則有數萬年之久，當時植根於大傳統的儒家學派創始人，連同道家學派創始人，才會異口同聲地推崇大傳統的價值觀，不約而同地將“聖”凌駕在“智”之上，成爲華夏文明中積澱最深遠的信仰和神話傳承。《五行》篇中真正能夠代表聖之境界者，也只有文王一人。難怪在《論語·述而》中的孔子要慨歎：“聖人，吾不得而見之矣。”孔子將聖人理想寄託在堯、舜、禹、湯、文、武六位古代聖王，因爲他確信在西周天子政權覆滅後的禮崩樂壞現實中，距離這種聖王理想是日益遙遠的。若不是孔門弟子和孟子以下的儒學傳人及時地將孔子抬舉到素王——聖王的行列之中，作爲儒學核心的內聖外王說不知會以何種形態存續下來。

與楚簡“玉音”說對應的出土文獻是馬王堆帛書《四行》和《德行》兩篇。其中的“玉音”寫作“王言”，蓋字形相近而訛變。《四行》又云：

聖，天知也。知人道曰知，知天道曰聖，聖者聲也。聖者知，聖之知知天，其事

^① 據劉釗《郭店楚簡校釋》，第80~81頁。文字略有改動。

化翟。其胃(謂)之聖者，取諸聲也。知天者有聲，知其不化，知也。化而弗知，惠(德)矣。化而知之，綴也。(第 453~454 行)

魏啟鵬案：化翟通“化易”。《荀子·君子》：“政令致明，而化易如神。”謂變化移易也。《孟子·盡心上》：“君子所過者化，所存者神，上下與天地同疏，豈曰小補之哉！”《盡心下》：“大而化之之謂聖。”可與“其事化翟”之意相互發明。^① 這樣的相互發明就將儒家思想底層的化生神話揭示出來。在耳聰不忘的通聖神話和神秘變化的通聖神話之間，還有廣闊的鉤沉索隱的探討空間。如魏氏的推測：作為把握“人道”的智，是切實的、具體的，表現為直觀和效法。“智”又表現為人的邏輯推理、認識能力和理性判斷，“知(智)者，言繇(由)所見知所不見也。”(第 289 行)歸結為對賢人之德的效法，所以，“見賢人而不知其有德也，胃(謂)之不知(智)。”(第 196~197 行)作為把握“天道”的“聖”，則是輕盈的、抽象的，表現為某種超凡的聽覺，以及對天之道亦即君子之道的瞭解、實行。……“不忘者不忘其所口也，聖之結於心也者也。不忘則雙(聰)，雙(聰)者聖之藏於耳者也。”(第 217 行)這種超凡的聽覺，“結於心”，“藏於耳”，對天道“志耳而知之”，多少帶有神秘的意味，它高於能夠“由所見知所不見”的“智”，高於推理並完成推理知識的理智能力，通過它卻能使人認識到莫測高深的天道。所謂“聖”，好像是可以直接掌握宇宙精神實質的直覺。^② 魏氏敏銳地看到儒家關於“聖”的學說中，“帶有巫術、原始宗教殘留的氣息”，這無異於找出了從巫覡到君子的發生學路徑。不過，對原始宗教相伴隨的神話，還有待於進一步的深究。尤其是老子名“耳”或“聃”的命名背後，聖王大禹的“耳三漏”神話背後所潛伏著的耳聰為聖或為王的敘事模式，將成為揭露儒道思想之神話原型的重要線索。至於孔子本人的耳聰程度，僅從《論語》敘述的三月不知肉味故事，即可略見一斑。

回到孔子的語境，參照楚簡書中提到的“玉音”通聖的中介階段，“耳順”一說可解讀為同樣通於神聖之境界的隱喻措辭。這一比喻來自儒家的學習成聖信念。孔子雖然一再謙虛地表示自己距離“聖”之理想還相差一步，但是聖作為君子之上的更高境界，在《論語》中還是得到清晰的表達。《子罕》篇記載的當時兩個說法是：

達巷黨人曰：“大哉孔子！博學而無所成名。”

太宰問於子貢曰：“夫子聖者與？何其多能也？”

① 魏啟鵬《德行校釋》，巴蜀書社 1991 年版，第 81~83 頁。

② 同上，第 94~95 頁。

從黨人和太宰的話來判斷,就在孔子生前,已經有人把他視為聖人了!黨人的讚歎之語和太宰的問句,不約而同地暗示出孔子在世人心目中非同一般的大人或聖人品格。如此一來,後人再將他抬舉到廟堂之中的崇拜聖位,就成全了儒家宗教的神話理想,將內聖外王從一種觀念升格為一種教義。

值得期待的新研究方向是:通過玉這種被華夏先民完全神聖化的物質,考察儒道兩家聖人神話的本源,可以在文本之外,找到更加深遠的大傳統之實物原型。中國史前文化的首領級別墓葬中的玉禮器,默默無言地見證著漢字發生之前的“玉音”教育傳統。而在“聞”與“聰”,“玉音”與“聖”這一系列口傳文化關鍵字之間,隱約閃現著前文字時代悠久的神聖價值理念。如果再參考把“金聲”寫作“金聖”的戰國簡牘文字^①,就可以大體明白“聖”的觀念如何深深地植根於唯聲(樂聲和語音)是尊的十萬年口傳文化傳統了。從“聖”與“聲”為同聲假借的用法,可以推知從耳會意的“聖”字的造字取象之秘密:耳是人體的唯一聽覺器官,即聲的信息接收者。以口耳的高度敏銳度為生理基礎的“聖”之人格,正是維繫口頭傳統千萬年生命力不衰的主體條件。

孔子對遠古聲教(禮樂)的悉心嚮往同他個人對音樂詩歌的極度偏愛,在《論語》中都有很好的說明。至於從《論語》到《孟子》,再到諸子百家的“子曰詩云”式論說格式,同樣也是從自古流傳在口耳間的詩歌為“聖”化之源頭的。“賦詩言志”的特殊文學政治化景觀,也需要還原到這同一個源頭,才有系譜學意義上的認識。雖然在書寫文化的權威拓展之中,遠古的“聖”之理想不可能按照原樣保留於後世,但是從孔子“興於《詩》,立於禮,成於樂”的教育理想中,不是依稀還可體察到通過“學而時習之”的不斷修煉,而棄俗返聖的希望所在嗎?

四、尾聲:“聖人”原型

——五千年前懷玉者的發現及其文化史意蘊

二十世紀八十年代以來的中國考古學,已經給出直觀 5 500 年前的“聖人”標誌的契機:紅山文化、凌家灘文化和良渚文化的領袖風采,就體現在唯玉為葬的史前禮俗景觀中。那是五千年前北方遼河流域和南方長江下游分別呈現出的玉器時代之文化標本。2007 年新發掘的安徽含山縣凌家灘文化聖人墓葬,一位 5 300 年前領袖級墓主人的隨葬玉禮器居然達到破紀錄的三百件之多。對照《周禮》所言儒家玉瑞觀的

^① 劉釗《郭店楚簡校釋》,第 78 頁。

“六瑞”和“六器”說，不能不驚歎這一玉禮傳統的淵源之久遠和深厚。回顧老子的“聖人懷玉”說，今之學者不是依稀可見五千前的聖人景觀嗎？

鑒於出土史前玉禮器的日漸增多態勢，我國玉學界近年來及時提出了著名的巫玉說和神玉說。這給經學和子學的新解讀嘗試，帶來希望之光。通過民族志材料的第三重證據，考察分析唯玉為葬的個案，可復原出聖人的源流本相——溝通神人和天人的神聖中介者。從薩滿、巫師到貞人、卜、祝、瞽、矇、瞍等禮樂之掌握者，“玉音”傳統之守護者、傳播者。再通過第四重證據——考古發現的聖物譜系——法器 and 禮器，尋找中國聖人神話的史前原型，可基本上將其落實到紅山文化、良渚文化和齊家文化的以玉禮器為符號的酋長或部落集團之王者。

從直觀的視覺表象和聽覺感知方面，體悟聖人崇拜的六千年傳統，梳理出從史前到文明的聖人神話傳承歷程，這一天離我們已經不遠了。

[作者簡介] 葉舒憲(1954—)，男，現為上海交通大學致遠講席教授，中國社會科學院文學所研究員，兼任北京師範大學、四川大學博導。西安外國語大學特聘教授，貴州師範大學特聘教授。研究領域為文學人類學、神話學，著作有《中國神話哲學》、《莊子的文化解析》等 30 餘部。

孔子“成於樂”的意涵析論

(臺灣) 李美燕

一、前 言

人的生存價值由關懷自我作起點，進而關懷他人、天地萬物與宇宙的大生命，這是孔子由“為己之學”^①開拓出“親親、仁民而愛物”的生命智慧學，在《論語》中可見，孔子一生下學而上達，由人之道上達天之道，以證成“天人合一”的思想，同時，孔子也透過“成於樂”一語來點示天人和諧的圓融境界。孔子立足於天人合一的生命智慧學，不只是其個人的精神表現，也是後世儒家天人合一思想的指歸。

然何以孔子要由“成於樂”來表徵“天人合一”的境界呢？參諸歷代注疏之說，古人有從“成性”、“成德”、“成學”、“成心”、“成性情”、“成有為之政”等^②，分別詮釋這句話的意義，所重雖不同，然幾乎都是指點之語，雖言之有理，對“成於樂”的“樂”卻缺乏索解。今本論文試從《論語》一書中孔子“天人思想”的內容來看，孔子透過下學而上達的修養工夫與實踐進路，以體現天人和諧的理想，而以“成於樂”來表徵其境界，所謂“成於樂”，其意涵為何？

① 《論語·憲問》：“子曰：‘古之學者為己，今之學者為人。’”朱熹《四書集注》，臺北世界書局 1979 年版。文中凡徵引本書之材料，皆於引文後括號注明篇名，不另作注。

② 參閱鍾華《“成於樂”索解》，《天府新論》1998 年第 6 期。文中將歷代注疏分為“成性”說、“成德”說、“成學”說、“成性情”說、“成有為之政”說六類。主“成性”說者，如孔安國、包咸、邢昺、劉寶楠。主“成德”說者，如程頤、謝顯道、劉因、蔡清、黃式三。主“成學”說者，如皇侃、陳祥道、朱熹、戴溪、金履祥、胡廣、呂柟、焦袁熹、劉寶楠。主“成心”說者，如劉因、陳廷敬、喇沙里、孫奇逢。主“成性情”說者，如朱熹、劉宗周。主“成有為之政”說者，如王弼、范祖禹。

二、由“爲己之學”到“天人合一”

《論語》一書字句珠璣，語多指點，其中涵攝著孔子對人生、社會、政治與宇宙觀照的智慧。當孔子本乎憂患意識，以傳承文化道統爲己任時，其首出的自覺意識是：人之所以爲人，身處於天地之間，應當如何成就人的價值？在《論語》一書中處處可見孔子隨機指點人生的智慧，其中以孔子所謂的“一貫之道”最具有代表性：

子曰：“參乎！吾道一以貫之。”曾子曰：“唯。”子出，門人問曰：“何謂也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣！”（《論語·里仁》）

子貢問曰：“有一言而可以終身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施於人。”（《論語·衛靈公》）

仲弓問仁。子曰：“出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。”仲弓曰：“雍雖不敏，請事斯語矣！”（《論語·顏淵》）

所謂“忠恕之道”，即是孔子身體力行的一貫之道，也是其弟子終身奉行的圭臬，其所呈現的意義除了“己所不欲，勿施於人”——“推己及人”的關懷外，更重要的是，這也就是儒家“爲己之學”的起點，由此開展出親親、仁民而愛物的理想，因爲人若不能推己及人，對人間世與宇宙的大生命有感同身受的關懷，就更遑論能成己成物，而成就人在天地之間的最高價值。

同時，孔子也就是由“忠恕之道”擴充彌綸而體證“天”之道的全幅意涵。孔子有謂：“子曰：君子上達，小人下達。”（《論語·憲問》）君子與小人的區別，不只在道德的高下，更在君子能不斷地修養自己，以上達天理；小人卻無法跳脫出感性生命的限制，而僅以滿足一己私欲爲人生目的。換言之，人要成就爲人之道，就必須經過自我生命之修養工夫不斷地實踐而上達天道。因此，在《論語》裏可見孔子自敘其一生修養實踐的歷程：

吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲不踰矩。（《論語·爲政》）

在孔子下學而上達的生命歷程中，“十有五而志於學”，學甚麼呢？“學”包括為人處事與知識的學習，而以學習立身處事之道——“就有道而正焉”（《論語·學而》），“謀道不謀食”、“憂道不憂貧”（《論語·衛靈公》），以成就人之所以為人的根本之道為最重要。因此，孔子在日常的人倫生活中親切地指點人之所以為人之道，在內以“孝弟”為行仁的根本之道（《論語·學而》），在外則致身言信而愛眾親仁，如以“（子夏曰）賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交，言而有信”（《論語·學而》）等，來作為立身處世之道。

爾後，“行有餘力，則以學文”（《論語·學而》），“（子夏曰）博學而篤志”（《論語·子張》），“博學於文，約之以禮”（《論語·雍也》）。換言之，孔子是以德性之知為本，輔以見聞之知，透過此一志學求道的漸進歷程，來成就人之所以為人的根本之道。

再者，“三十而立”，立於甚麼呢？立於“禮”。孔子曾說“不學禮，無以立”（《論語·季氏》），“不知禮，無以立”（《論語·堯曰》）。審言之，所謂立於“禮”，見諸顏淵向孔子問仁：

顏淵問仁，子曰：“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？”（《論語·顏淵》）

這段話可說是孔子論為人的精義，所謂“克己復禮為仁”，乃在由道德理性的覺醒克制情欲生命的陷溺而實踐“禮”，此一超越自我生命之道，即是“仁道”，換言之，孔子指出由人的道德理性做主，以決定生命中之應然，才能實現人之所以為人的價值。

爾後，在道德理性方面不斷地自我實踐，才能達到“四十而不惑”，不惑於道德價值之應然。因而在《論語》中可見，“君子義以為質，禮以行之”（《論語·衛靈公》），所謂君子之“不憂不懼”、“內省不疚”（《論語·顏淵》），所謂“成人”之“見利思義，見危授命，久要不忘平生之言”（《論語·憲問》）。

孔子透過下學而上達的工夫，直至五十歲，才能知天命，亦即體認到“天命”的意義。何謂“知天命”呢？見諸《論語》有曰：

孔子曰：“君子有三畏，畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也。”（《論語·季氏》）

子曰：“不知命，無以為君子也。”（《論語·堯曰》）

所謂“知天命”、“畏天命”，孔子對天命的體認並非來自宗教迷信，所謂“天”並非高高在上膜拜的對象；“天命”亦不具有宿命的色彩，所謂“命”也並非無可奈何之命運，而是透過“下學而上達”的實踐工夫來證知“天命”的全幅意義，因而產生對“天命”的敬畏意識與對“命限”的相應之道，乃在“不怨天，不尤人”（《論語·憲問》）。這就是孔子下學而上達，感通天人之道的體認，後來才有“六十而耳順”，“七十而從心所欲不逾矩”，理性與感性和諧交融的生命境界。

換言之，所謂“為己之學”在於人能本乎仁道之實踐，由道德理性之自我主宰，以對治情欲生命的執著陷溺，而通達天理之流行，此即“踐仁以知天”，所謂“人能弘道，非道弘人”（《論語·衛靈公》），這也就是孔子“為己之學”的精義所在。

三、“成於樂”的人性根據與實踐

孔子由下學而上達的修養工夫與實踐進路，以體證人之所以為人的價值，使儒家的“為己之學”由關懷自我作起點，推拓至對他人、天地萬物與宇宙大生命的終極關懷，人在此一生命境界的體證下，呈現出道德的莊嚴，同時，也蘊涵著和諧圓融的人生價值。如此的生命境界在《論語·泰伯》中，孔子以“興於詩，立於禮，成於樂”來表述其意涵。此見諸今人徐復觀在《談禮樂》一文中精闢的解讀：

禮所以制情與理之中，實即是以理制情，使情在理的許可範圍之內發抒，而並不是把生命之情加以斷絕。久而久之，情隨理轉，情可成為實現理的一股力量，而情亦是理。完整的生命，便在這一修養的過程中昇進。亦即是由“克己（情欲），復禮”，而實現人我一體的仁。仁是人己俱成的“人的主體”。但在立於禮的階段中，仍有以理制情的要求，生命中的對立尚未完全泯去。“成於樂”，則情理相融，生命通過對立的克服，而重新歸於統一，歸於澈底的諧和統一。^①

徐復觀提出孔子以“仁”作為禮樂的根本，透過理性的自覺去正視情欲生命，建立起一種情理得中的生命型態，使人自主自發地合於外在的禮教，最後，以“樂”之諧和說明人格完成的最高境界。同時，孔子也就是以“成於樂”來點示通過道德實踐以達到人與天地萬物和諧為一的生命境界。另外，徐復觀在《中國藝術精神》第一章《由音樂探

^① 徐復觀《談禮樂》，《中國思想史論集》，臺灣學生書局1983年版，第241頁。

索孔子的藝術精神》中還提出關於音樂與道德之間互動影響的具體論述：

藝術是人生重要修養手段之一；而藝術最高境界的達到，卻又有待於人格自身不斷地完成。這對孔子而言，是由“下學而上達”的無限向上的人生修養，透入到無限的藝術修養中，才可以做得到。而此時之樂，是與一般所說的快樂，完全屬於兩種不同的層次，乃是精神“上下與天地同流”的大自由，大解放的樂。這落實到音樂上面，便不能不追問，由音樂最高境界所能得到這種超快樂的快樂的價值根源，到底是什麼？^①

徐復觀強調由“下學而上達”的人生修養，透入藝術修養中，才能達到音樂藝術的最高境界。同時，音樂最高境界也能使人之精神獲得“上下與天地同流”的大自由、大解放的悅樂。而何以音樂能使人體認道德的價值呢？徐復觀另有一番解說：

在仁中有樂，在樂中有仁……^②

如實地說，道德之心，亦須由情欲的支持而始發生力量；所以道德本來就帶有一種“情緒”的性格在裏面。樂本由心發，就一般而言，本多偏於情欲一方面。但情欲一面因順著樂的中和而外發，這在消極方面，便解除了情欲與道德良心的衝突性。同時，由心所發的樂，在其所自發的根源之地，已把道德與情欲，融合在一起；情欲因此而得到了安頓，道德也因此而得到了支持；此時情欲與道德，圓融不分，於是道德便以情緒的型態而流出。……因為道德成爲一種情緒，即成爲生命力的自身要求。……所以孔子便說“興於詩，立於禮，成於樂”（《論語·泰伯》）。“成”即是圓融。在道德（仁）與生理欲望的圓融中，仁對於一個人而言，不是作爲一個標準規範去追求它，而是情緒中的享受。^③

仁是道德，樂是藝術。孔子把藝術的盡美，和道德的盡善（仁），融合在一起，這又如何可能呢？這是因爲樂的正常的本質，與仁的本質，本有其自然相通之處。樂的正常的本質，可以用一個‘和’字作總括。”^④

① 徐復觀《中國藝術精神》，臺灣學生書局 1966 年版，第 29 頁。

② 同上，第 14 頁。

③ 同上，第 27～28 頁。

④ 同上，第 15 頁。

徐復觀的說法點出儒家的樂教實踐之所以可能，乃在仁中有樂、樂中有仁的緣故，換言之，樂教之所以能對人產生道德教化的影響，不是外鑠的改變，而是內發的啟迪，因為“樂”與“仁”皆以“和”為本質。然而，值得思考的是，如果孔子的樂教理念不只是一個崇高的理想，而是有可能落實在人世間實踐，對於所謂“成於樂”的“樂”之內涵的考察必然是一個不可迴避的課題，那麼，究竟是甚麼樣的音樂可以表徵孔子人生修養的圓融境界呢？

細審《論語》一書，孔子在人倫日用之際隨機指點弟子為人處事之道，重在身體力行的實踐，並非理論思辨的闡釋，因此，在《論語》一書中對於“成於樂”的實踐並無正面的論述。所以，所謂的“成於樂”除了從孔子下學而上達的修養歷程來解讀其意涵外，也就必須再從後世保留孔子樂教理念的文獻與禮樂儀式來尋繹可能的線索。

見諸《論語》記載，孔子曾“正樂”而謂“吾自衛返魯，然後樂正，《雅》、《頌》各得其所”（《論語·子罕》）、“《關雎》樂而不淫，哀而不傷”（《論語·八佾》），可見所謂“樂”應該不是指一般的音樂，孔子所重視的“樂”乃是西周時期以詩入乎樂，以樂行乎禮的雅樂，雅樂是以“樂而不淫，哀而不傷”，亦即“中和”為美。

同時，在《論語·述而》中可見“子在齊聞韶，三月不知肉味，曰：‘不圖為樂之至於斯也。’”孔子在《韶》樂中獲得最高的滿足與快樂，使其不為物欲所動。然何以雅樂能如此動人，使孔子渾然忘我地樂在其中呢？今日已無法重現孔子時代的韶樂，只能從歷代雅樂的歌詩與樂舞中發現一些線索。雖然歷代雅樂在社會背景與文化型態的轉變下，經過後人不斷地選擇與創作，已非孔子時代的雅樂，然一些基本的藝術精神與特質應該仍有所保留。

這裡，透過宋儒朱熹所著《儀禮經傳通解》中風雅十二詩譜的記載^①，加上歷代遺留下來的大成孔廟祭祀樂章來看，可以發現雅樂“由於它帶有很大的禮儀性質，必然是動作緩慢，聲調平和，音樂手法則以重複為主”^②，如以今日音樂知識來說明，在其中可以歸納出幾個特點，如：齊奏為主、曲調簡單、節拍緩慢^③、音色和諧、節奏分明、音階少變化，一調到底，不轉調；音域都在一個八度之內，無過高或過低之音；詩樂的配合以一字配一音為原則，每個音四拍等。

① 風雅十二詩為周代行“鄉飲酒禮”時所唱之十二首詩，周代詩樂在宋時早已失傳，朱熹取趙彥肅（字子欽，建德人，乾道間進士）傳譜載入《儀禮經傳通解》中。參閱薛宗明《中國音樂史》樂譜篇，臺灣商務印書館1981年版，第100頁。

② 劉再生《中國古代音樂史簡述》，北京人民音樂出版社1989年版，第44頁。

③ 同上，第42頁。

這些至今仍保留在詩譜與大成孔廟祭祀樂章裡的特色，正好符合《論語》裡“子語魯太師”之說，“樂其可知也，始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成”（《論語·八佾》）。“始作，翕如也”，即是音樂一開始演奏的時候以齊奏為主；“從之，純如也”，一旦音樂放開來演奏時，音聲和諧；“皦如也”，節奏分明；“繹如也”，曲式簡潔，一調連貫到底，少有變化。

雅樂之所以是如此的形式，乃是因其本身具有道德教化的目的，乃在使人的生命浸潤蘊育，逐漸受到感染與影響，所以在表演的形式上自然有一定，透過某些固定的曲式與內容，以達到昇華人心的目的。事實上，人們若親身參與今日的孔廟祭典，聆賞大成樂章肅穆莊重的雅樂，則不難體會雅樂使人的欲念沉澱而不浮動，誠如孔門後學荀子所言“樂中平則民和而不流，樂肅庄則民齊而不亂”^①。

同時，雅樂的教化除了可以變化人的氣質生命外，還可以成就人與人之間、人與社會群體之間和諧為一的理想，如《荀子·樂論》曰：

故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順。……故聽其雅頌之聲，而志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰屈伸，而容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，而行列得正焉，進退得齊焉。^②

雅樂之所以能合同人心，乃因雅樂之本質為“和”，因此，儒家的樂教藉諸雅樂的薰習，使上自宗廟，下至閨門之內與鄉里族長之中皆能和諧融洽。

四、樂教“成己成物”的理想境界

孔子重視雅樂對人心的教化薰習，可使人的道德心性萌發，而達到成己成物的理想，故以“成於樂”來表徵人由下學而上達，踐仁以知天的最高境界。然值得思考的是，所謂雅樂是否也能符合音樂美的形式要求呢？對一般世俗之人而言，在肅穆莊嚴的雅樂中體認到盡善盡美、美善合一的價值，實非易事。誠如徐復觀所言：“孔子所追溯達到的美善合一的音樂精神與其形式而言，可能也只合於少數知識份子的人生修

^① 王先謙《荀子集解》第十四卷《樂論篇》，臺灣中華書局 1981 年版，第 2 頁。

^② 同上，第 1 頁。

養之用，而不一定合於大眾的要求。”^①

因此，如《禮記·樂記》中即可見，魏文侯謂“吾端冕而聽古樂，則唯恐臥：聽鄭、衛之音，則不知倦”^②的記載，魏文侯坦直地道出其心中的想法，他的想法其實也就是反映出世俗人心對雅樂的觀點，然何以孔子卻能夠聞雅樂而樂在其中呢？參見《史記·孔子世家》的記載：

孔子學鼓琴師襄子，十日不進。師襄子曰：“可以益矣。”孔子曰：“丘已習其曲矣，未得其數也。”有間，曰：“已習其數，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其志也。”有間，曰：“已習其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其為人也。”有間，曰：“已習得其志，可以益矣。”孔子曰：“丘未得其人也。”有間，曰：“有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。”曰：“丘得其為人。黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，心如王四國，非文王其誰能為此也！”^③

文中提及孔子的學琴經歷，由一開始掌握曲子的概略輪廓（“曲”），再就技巧琢磨熟練（“數”），這些都是技術層面的事情，再更上層樓，要從技術層面轉向精神層面，用“心”而不只是用“指”去彈奏，才能讓樂曲流露出思想內涵（“志”），最後，孔子還要達到如與文王面面相照，默會於心的境界（“人”），從《史記·孔子世家》記載的這段話，可知孔子對雅樂的體認是超乎一般人對音樂的感受僅止於表淺的感官享樂。

同時，從孔子層層漸進的學習歷程中也可以發現，孔子由其生命的沉潛默會以契入文王的精神氣象，是本乎其人格修養才能夠對文王的精神蘊涵有所相應地體認，而深致其讚嘆。換言之，《論語》中所謂的“成於樂”，關鍵不在於“樂”的形式能給人帶來感官的愉悅之美，而在於透過雅樂的和諧令人心生肅穆莊嚴與溫柔敦厚之情，因此，以“樂”之和諧來表徵道德生命的圓成，達到無入而不自得、從心所欲而不逾矩的境界。

審言之，孔子透過雅樂之“美”導引人心走向道德之“善”，亦即美善合一的生命理想，雅樂之所以能成就人之和諧生命，關鍵就在於其本質為“和”，所謂的“和”不只是就形式而言，更在其具有能使人欲念不浮動的作用。

審言之，在《禮記·樂記》中有一段話：“人生而靜，天之性也。感於物而動，性之

① 徐復觀《中國藝術精神》，第37～38頁。

② 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，臺北藝文印書館1989年版，第686頁。

③ 司馬遷《史記》，臺灣中華書局1981年版，第四十七卷，第12頁。

欲也。物至知知，然後好惡形焉，好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。”^①所謂“人生而靜”之“靜”，不是在現實生活中與“動”相對的概念，乃是指人之欲望沉澱而不浮動之謂。

由於人是感性的存在，易受外物的影響，產生主觀的好惡，好惡若不加以節制，就容易隨著一己之好惡而放蕩，導致滅天理而窮人欲的後果。因此，儒家藉諸雅樂的薰習，使人之內心的道德情感不為欲望所蒙蔽，而能自然地流露，這也就是儒家以樂教化人心的理想。

因此，《禮記·樂記》指出“樂由中出故靜”、“大樂必易”^②，何以“樂由中出故靜”呢？又何以理想的“大樂”乃在易簡而不煩呢？因為聖王作樂的目的乃在使人心返其正道，自然會選擇易簡而不煩的雅樂作為教化之道，才能使人剝落心知欲望的紛擾，喚醒生命中最純真的赤子之心，呈現出道德情感的力量。相對地，煩手淫聲的靡靡之樂只能帶來感官欲望的刺激，適足以擾亂人心，使人之心知情欲迷亂，故《禮記·樂記》裡強調“淫樂”不接心術，才能使“耳目、鼻口、心知、百體，皆由順正，以行其義”^③。

所以，古代聖王作樂以教化人心，不在音樂的形式上表現，而在於本乎道德心去述作雅樂，亦即儒家樂教下的雅樂並不是以藝術之美為目的，而是以道德教化為理想，這也就是何以《禮記·樂記》有謂“鄭音好濫淫志，宋音燕女溺志，衛音趨數煩志，齊音敖闞喬志，此四者，皆淫於色而害於德”^④，這顯然是在儒家以樂教為前提下的價值觀，事實上，若以純音樂藝術而言，“鄭音”、“宋音”、“衛音”、“齊音”有可能是聲色俱佳的音樂，未必就是非道德的音樂。

換言之，儒家的雅樂既承載著教化人心的目的，在形式與內容上的要求自然有一定的標準，那就是雅樂必需要兼具藝術美與道德善的價值，同時，道德善是為雅樂審美的根本原則，這也就是所謂的“美善合一”。因此，孔子以“成於樂”作為體現人、天地萬物與宇宙大和諧的表徵，所謂的“成於樂”只能就有嚴格意義的雅樂而言，並非指著一般的音樂，一般的音樂即使在音樂藝術上有其高明面，但若非具有易簡而不煩的形式，能使人心在雅樂的薰習下，成就其道德人格的圓融無礙，是不能作為孔子以“成于樂”來點示圓融和諧的道德生命的表徵。後來《禮記·樂記》有謂“德音之謂樂”^⑤，

①② 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，第 666 頁。

③ 同上，第 681 頁。

④ 同上，第 692 頁。

⑤ 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，第 691 頁。

唯有以道德教化爲主的雅樂，能使人之生命由下學而上達開展出圓成的境界，才是“成於樂”之“樂”。

最後，再引述一段孔子與諸弟子的對話：

子路、曾皙、冉有、公西華侍坐。子曰：“以吾一日長乎爾，毋吾以也。居則曰：‘不吾知也！’如或知爾，則何以哉？”……“點，爾何如？”鼓瑟希，鏗爾，舍瑟而坐，對曰：“異乎三子者之撰。”子曰：“何傷乎？亦各言其志也。”曰：“莫春者，春服既成，冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。”夫子喟然嘆曰：“吾與點也。”（《論語·先進》）

孔子對於曾點的志向深致期許，事實上，曾點的治國理想也就是孔子由自我的道德關懷進而關懷人類與宇宙的大生命、會通天人之道，落實在現實生活中所呈現的和諧圓融的理想境界。當然，對孔子而言，如此的生命境界還是要回歸到人世間，以成就其“成己成物”的理想，見諸《論語·公冶長》有文曰：

顏淵、季路侍。子曰：“盍各言爾志？”……子路曰：“願聞子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者懷之。”

孔子對人間世的真實關懷，即在“老者安之，朋友信之，少者懷之”。這句話看似平凡，卻孕涵著孔子生命中和諧圓融的理想境界，孔子由下學而上達天人之道，其最高的理想亦無非是，使人人皆各安其位，各有所歸，天地之間呈現和諧圓滿的氣象。這個和諧圓滿的生命境界也就可以涵攝在“成於樂”一語中，因為雅樂作為道德教化的意涵，即是在成就“為己之學”，讓人們由一己生命之和諧，進而推拓至對他人與天地萬物的關懷，而成就宇宙大生命的圓融和諧，後來《禮記·樂記》有謂“大樂與天地同和”^①，也就是本乎孔子“成於樂”作為儒家“成己成物”理想的意涵，而開展出大和諧的境界。

五、結 論

孔子的“為己之學”不只是其個人所關懷的課題，也是所有人共同的課題，只要生

^① 鄭玄、孔穎達《十三經注疏·禮記》，第668頁。

而爲人，應該要問：人之所以爲人，如何做一個真正的人？人之道在哪裏？這是人生最基本而普遍感受的問題，也是任何人都無法逃避的問題，因此，必然要逼顯出人之所以爲人的真正價值，乃在於人有道德理性的實踐，使生命不只是流於情欲感性的存在，因此，人可以自作主宰地成就自我的生命，挺立人格尊嚴與成就人生價值。

所以，孔子也就是從“爲己之學”作起點，透過“下學而上達”的修養工夫與實踐進路，以成就自我的生命，進而關懷他人、天地萬物與整個宇宙的大生命，而亟思人處於天地之間，如何與大宇宙取得圓滿和諧，因此在整部《論語》中可見，孔子親切地指點“踐仁以知天”、“樂天知命”，以通達“天人合一”的理想。所謂“天人之道”就在道德意識的涵攝下，使天人和諧的理想境界於焉展開。

同時，孔子由人之內在道德理性的價值體現，以成就自我生命的實現，盡“人道”而上達“天道”，必然醞釀出人對現實社會與人世間不容自己的道德關懷，成就立己達人的理想。故孔子謂“鳥獸不可與同群！吾非斯人之徒與而誰與！天下有道，丘不與易也”（《論語·微子》），同時，以積極入世的理想和胸懷，對現實人生的進退行藏，皆能豁達自如地處之，隨遇而安，“用之則行，舍之則藏”（《論語·述而》）。

如此的人生境界，孔子即以“成於樂”來表徵，所謂“成於樂”，“樂”之意涵除了有“以樂導和，和以成德”的意義外，更重要者是，“樂”與禮互爲表裏，相輔相成，使人之情欲與理性的對立消融，而趨向中和之道，呈現出生命之肅穆莊嚴與溫柔敦厚的氣象，進而實現成己成物的理想，誠如徐復觀先生所說：“禮樂的意義……乃在於對具體生命中的情欲的安頓，使情欲與理性能得到諧和統一，以建立生活行爲的‘中道’。更使情欲向理性昇進，轉變原始性的生命，以成爲‘成己成物’的道德理性的生命……”^①

時至今日，當我們重新來省視孔子由“成於樂”表徵天人思想的價值，不免感歎，在今日高倡科技文明的時代，文化的重心已愈來愈落於唯物層面，相對地，人的價值觀也隨之轉移，道德意識已日趨薄弱，儒家“爲己之學”的生命智慧學，早已成爲少數衛道者的聲音，又有多少人仍抱有敬天憫人的意識與胸懷？然而，正因爲現代人缺乏對自我生命的道德省思，反而更呈顯出儒家“爲己之學”的生命智慧學彌足珍貴。

事實上，小自個人對人生的得失、禍福、利害等相應之道，進而推拓至對社會、國家與世界的終極關懷，孔子由“下學而上達”，盡“人道”而通“天道”的生命智慧學已提供了現代人生命哲學的價值依歸。試想，如果沒有孔子由“爲己之學”作起點，向外推拓上達“天人合一”的生命智慧學，作爲後人汲取的典範，多少芸芸衆生在人生的苦難中將因此而流離失所，更遑論關懷他人、天地萬物與宇宙大生命，因此，孔子是活在古

^① 徐復觀《談禮樂》，第 239 頁。

代儒家的聖之時者,也是現代人精神生命的源頭活水,而其“成於樂”——樂教“成己成物”的理想,亦即天人思想的最高境界,更是人類精神生命中的價值依歸。

[作者簡介] 李美燕(1961—),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,主要研究領域為先秦兩漢諸子思想、中國音樂美學思想(古琴藝術)與近代美學思想,著有《中國古代樂教思想(先秦兩漢篇)》、《琴道之思想基礎與美學價值之研究》(臺灣版)、《〈老子〉人本思想的教育意義》及《琴道與美學》(北京版)等專著,發表學術論文 70 餘篇。

論孔子學說的現實性

——兼及諸家的比較研究

徐儒宗

孔子從“人”的本性出發，通過對人類社會精密觀察和細緻分析的基礎上創建起來的“仁”的學說，是一整套既具有系統理論又切合人的心理感情，既適用於當時的社會實踐，又能適應歷史發展大勢的泛應曲當、切實可行的經世方案。這種“極高明而道中庸”的經世方案，突出顯示了其高度的現實性。這在與之同時的諸子之學中是無與倫比的。諸子之學，就其某一方面而言，固然都有其獨到之處，然而求其在現實社會中的可行性，則遠不及孔子的仁學切合實際并深入人心。孔子學說中的某些具體內容儘管隨着時代的不斷發展而逐漸變得過時了，然而孔子這種一切從人的本性和社會實際出發而創建學說的基本精神，則是永久不變的真理。總結這一基本精神而發揚光大之，對於我們中華民族今天制定適合於現代文明的切實可行的倫理道德體系，仍具有極其深遠的指導意義。

一、孔子本乎社會實際的濟世學說

孔子是一位懷有濟世抱負的偉大思想家，故其學說乃是一種既有遠大理想而又立足於社會現實的學說。他嚮往著“天下為公”的“大同”社會，滿懷著“博施於民，而能濟眾”的政治抱負，有志於“老者安之，朋友信之，少者懷之”的道德境界，追求著智、仁、勇兼備的完人修養，還畢生致力於“有教無類”的普及教育事業等等，可謂都是遠大而崇高的人生理想。然而，就其全部學說的思想體系而言，則是立足於春秋末期的社會現實的。

孔子立足於人類社會以明道立說，故重人事而罕言天道。雖有時偶爾涉及本體，也沒有像道家那樣從宇宙怎樣生成、怎樣從“無”到“有”開始，而是就業已存在

的宇宙說起：“有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者，唯萬物。”^①他沒有論及“天地”從何而來，大概是因為這離現實太遠了。而業已存在的天地和萬物，則是和人類密切相關的客觀世界才值得探討。因而，他接下去就馬上轉入人類社會：“有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所措。”他之所以要探討天地和萬物，掌握自然界的客觀規律，乃是為了更好地探索人類社會的變化發展規律，其最終目的則在於“開物成務”，“以定天下之業”（《易·系辭上》）。所以他非常讚賞帝堯那樣效法自然的為君之道：“大哉堯之為君也！巍巍乎！唯天為大，唯堯則之。蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章！”（《論語·泰伯》）他認為，堯之為君之所以能達到如此成功而有文采，正是效法了自然界的客觀規律的結果。那麼，人怎樣效法自然界呢？他說：“天行健，君子以自強不息”，“地勢坤，君子以厚德載物”（《易·象傳》）。又說：“逝者如斯夫！不舍晝夜。”（《論語·子罕》）如此等等，自然界的現象無一不寓有足資君子所取法的道理。又如在《易·革卦》裏，他研究了自然現象在不正常的情況下必須變革這一道理後，悟出了人類社會的發展在遇到阻力時，也必須實行變革。所以他斷言：“天地革而四時成；湯、武革命，順乎天而應乎人。‘革’之時大矣哉！”他對於湯、武推翻桀、紂的殘暴統治，促進了社會的發展這一史實，即用促成萬物生長的四時變化規律來論證其合理性。可見他在觀察自然現象時，其現實性又是多麼鮮明！這種立足於人類的現實社會去研究自然的觀點，無疑是可取的。

孔子學說的主要對象既然是人類社會，而其在空間和時間上的立足點則是中國的春秋時代。春秋時代的社會制度是由商、周以來的以血緣關係為紐帶的家族宗法制度發展而來的，然而隨着經濟文化等各方面的日益發展，人們的社會交往已日趨廣泛，單憑血緣的感情顯然已不能應付了。孔子有鑒於此，為了適應這一社會發展趨勢，提出了既符合血緣感情的心理又包括了廣泛的社會內容的“仁”的學說。

“仁”的實質，主要是實行對人的道德教化，屬於精神文明的範疇。但孔子沒有把精神文明離開物質生活而立論，而是把精神文明建築於物質生活的基礎之上。據《論語·子路》所載：

① 《易傳·序卦》。按：《易傳》雖非全是孔子所作，但它和《論語》一樣，作為孔門弟子或後學記述孔子言論的書，則是可信的。

子適衛，冉有僕。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”
曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”

孔子認為，首先要有衆多的人民，纔有施行道德教化的對象；其次要使廣大的人民富起來，才具備施行道德教化的經濟條件。這樣，實行“仁”的學說就有了堅實的物質基礎。然而，怎樣纔能使廣大人民富起來呢？對此，孔子雖懷有“博施濟衆”的抱負，但他並沒有侈談統治者對人民的“恩賜”，而是認為在於為政者施行與現實相適應的經濟措施。首先，在積極方面，孔子主張“因民之所利而利之”（《論語·堯曰》）。這是說，經濟措施必須適應生產規律。例如對於發展農業生產而言，就是應該“使民以時”（《論語·學而》）。這是孔子針對當時統治者頻繁地勞民動衆，以致嚴重地妨礙了農業生產的現實而發的。故孟子也說：“不違農時，穀不可勝食也。”（《孟子·梁惠王上》）只要不違背農業生產規律，農民自然就會家給人足了。其次，在消極方面，孔子勸告統治者應該“節用”、“斂從其薄”。因為孔子看到，當時的統治者為了過奢侈生活而橫徵暴斂，乃是人民之所以不富的重要原因。只有統治者能節約開支，減輕對人民的剝削，才能真正保證人民富起來。這是孔子的“仁”在經濟領域中的具體運用，而其所提出的各項利民措施，則都是切中時弊的。

孔子一生汲汲於用世，思欲行道於天下。他有很高的政治理想，胸懷“博施濟衆”的抱負，嚮往於“天下為公”的大同社會。然而，他平時對此並未作廣泛的宣傳，而只把它寄託於渺茫的未來。他所竭力宣傳的，正是針對春秋末期那種禮崩樂壞的現實而提出的“小康”社會。“小康”社會，乃是一個實行家天下的世襲君主制的等級森嚴的階級社會。他看到，在當時那樣統治者與被統治者之間、貴族與公室之間、國與國之間無不充滿着尖銳矛盾的時代，除非先實行上下各安其位、人與人之間和睦相處的“小康”制度，才能有效地使社會趨向穩定。基乎此，孔子根據當時的社會矛盾，對症下藥地提出了“正名”的主張，即所謂“君君、臣臣、父父、子子”，以及“禮樂征伐自天子出”的禮治思想。孔子認為，在當時那種列國紛爭、陪臣執國命的形勢下，只有把最高權力集中在天子手裏，實現“禮樂征伐自天子出”的大一統局面，才能扭轉混亂局勢而趨向社會安定。孔子這種大一統思想，無疑是符合當時的歷史發展趨勢的。秦漢以後，中央集權的統一國家的建立有效減少了統治集團之間的戰爭，就充分證明了這點。

在“仁”的思想指導下，孔子主張在政治上應以德治和禮治為主，而根據現實的需要，也不妨適當採用法治手段，實行“德主刑輔”的治國方法。而在實際施行時，又很重視分析具體情況而運用寬猛相濟的措施。

“仁”的學說運用到國際上,就是“親鄰柔遠”的外交思想。所謂“親鄰柔遠”,并非追踵宋襄公式的“仁義”,而是以文為主、以武相濟的一種仁智並用的外交藝術。孔子看到當時現實中各國之間爾虞我詐的本質,故在魯國與齊國會盟時,提出了“有文事必有武備”的建議,終於粉碎了齊國的陰謀,取得了外交上的成功。

春秋時代,隨着官府之學逐漸下移,文化的接觸面正在逐步擴大。孔子爲了推動這一趨勢,即以“仁”的思想作爲指導,提出了“有教無類”的普及教育方針。也就是說,每個人都可以有同樣的權利來接受他的教育。但是,孔子對於來受業的學生,并不是用同樣的方式教以同樣的內容,而是把每個學生的情況先作具體分析,然後再根據各自不同的特點而進行因材施教。他根據各人不同的志趣和特長而分爲德行、政事、文學、言語四科;又根據不同的水準而分爲初等教育和高等教育。初等教育的內容包括禮、樂、射、御、書、數等六項日常應用的儀節和技藝;高等教育包括《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六部文獻典籍,而其中《易》、《春秋》又屬於最高一檔的教育。孔子還根據學生的不同氣質而給以不同方式的開導。例如對子路和冉有就運用了相反的方法以糾正其偏向:“求也退,故進之;由也兼人,故退之。”(《論語·先進》)

有人說,孔子的教學內容全是脫離實踐的書本知識,其實不然。“禮、樂、射、御、書、數”之教學必須在實踐中進行,固不待言;即使是六部文獻典籍,孔子也是從學以致用出發,而與社會實踐密切結合起來進行教授的。孔子說:“誦《詩》三百,授之以政,不達;使於四方,不能專對;雖多,亦奚以爲?”(《論語·子路》)如果不能把學得的知識應用到社會實踐中去,即使書讀得再多又有何用!孔子又說:“加我數年,五十以學《易》,可以無大過矣。”(《論語·述而》)孔子認爲,學了《易》,可使在行爲上少犯錯誤。可見他學《易》也是與社會實踐結合在一起的。

社會現象是非常複雜的,尤其在春秋戰國那樣的動亂時代,往往正道睽違,變生不測。所以,孔子認爲一個人的出處行藏,在不違背正道的前提下,也必須根據實際情況而有一定的靈活性。例如他說:“邦有道,危言危行;邦無道,危行言孫。”(《論語·憲問》)意思是,如果處於國家有道、君臣相得的境地,說話和行爲都要正直;而處於國家無道、政局昏暗之時,行爲仍須正直,這是絕對不容含糊的,但是說話則應該謙順小心,以免招禍。這裏雖也含有“保身”之意,但他主張在行爲上仍然應該堅持正義,而說話謙順,正所以保證其更好地堅持正義。所以,這與消極的“明哲保身”思想是截然不同的。

從上述可知,孔子從濟世的目的出發,在“仁”這一中心思想的指導下,無論在經濟、政治、法律、外交和教育,乃至個人的處世態度等各方面,都善於根據具體情況而相應地作出很切合實際的解決方案。

二、孔子基乎人之本性的道德倫理學說

孔子仁學的現實性，尤其突出地表現在道德倫理方面。

“仁”在道德方面的基本內容是“愛人”。“愛人”的極致，乃是人人能達到“不獨親其親，不獨子其子”的博愛境界。但是，孔子認為，這種“博愛”境界不是人人都能簡單地一蹴而就的。所以，他在對人的本性以及當時社會現實中的人與人之間的關係等作了周密地觀察分析之後，具體制定了一整套通往這一道德境界的步驟和方法。

對於達到“仁”的方法，孔子提出了“忠恕”。“忠”，就是內心要誠實，待人要盡心竭力。這是到達“仁”的內在本質。一個人如果內心不誠實，待人也虛偽，那麼就失去了行仁的基本條件，根本談不上“仁”了。“恕”，就是將心比心，推己及人。這包括兩方面的內容：從積極方面說，就是“己欲立而立人，己欲達而達人”（《論語·雍也》）；從消極方面說，就是“己所不欲，勿施於人”（《論語·衛靈公》）。這樣以自己心中的欲與不欲去忖度人家也必然同樣會有這種欲與不欲，亦即《中庸》所謂“執柯以伐柯，其則不遠”的道理。孔子認為，只有以“忠”作為內在的本質，以“恕”作為“能近取譬”的方法，行“仁”才會有所遵循，才會產生實效，而不致流於空談。

然而，以天下之廣、人民之衆，而一個人的能力和接觸範圍又很有限，如果要想對普天下的人同時來無差別的同等的“愛”，顯然是很難達到的。孔子明確認識到這點，所以他認為在“愛人”的問題上，必須要有步驟、有層次，纔能行得通。

首先，在血緣關係上，有遠近親疏的差別。要“愛人”，就應該以自己最切近的家庭內部作為起點，即所謂“孝悌為仁之本”。孔子看到，一個人對自己的父母兄弟和對別人的父母兄弟，不可能不有所區別，因為這種區別是客觀存在的。如果要求把所有別人的父母兄弟都當作自己的父母兄弟而毫無差別的同樣看待，這不符合一般人的心理，因而是難以為人所接受的。所以，愛人必須先從愛自己的父母兄弟開始，然後“老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》），即運用“恕”的方法，推孝順自己父母、尊敬自己兄長之心去尊重別人的父母兄長，推愛護自己子弟兒女之心去愛護別人的子弟兒女，由此再擴而充之，推而廣之，就可以最終達到“人不獨親其親，不獨子其子”的博愛境界。再則，“君子篤于親，則民興於仁”（《論語·泰伯》）。假若人人能做到這樣，那麼全社會也就會達到“老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者皆有所養”的理想社會了。

其次，在品德上，又有善惡賢愚的差別，所以“愛人”還必須區分一定的層次，即所

謂“泛愛衆，而親仁”(《論語·學而》)，“尊賢而容衆，嘉善而矜不能”(《論語·子張》)。孔子看到，在現實社會中，由於各人所處的環境和所受的教育互不相同，善惡賢愚的差別也是客觀存在的。因而在“愛人”的問題上，也不得不有所區分，即在“泛愛衆”的基礎上，對仁者、賢者更應當尊敬和親近些；而對惡者、愚者則應該抱有寬容態度和同情心。其實，只有對仁者多加親近，對賢者給予尊敬，纔有利於自己的提高；也只有對惡者、愚者抱有寬容的態度和同情心，纔能幫助別人改進錯誤或者使之進步。這在層次上雖有所差別，但其同為“愛人”之心則一。孔子的這種對善惡賢愚的分別對待，并非有意造成人與人之間的不平等，而是“愛人”之心在現實社會中十分切合實際的具體運用。

在現實社會中，人與人之間的關係是非常複雜的。孔子在制定了“愛人”的方法與步驟的基礎上，還縝密分析了各種各樣的社會關係，終於在普遍關係中發現了特殊關係。孔子把現實社會中的特殊關係提綱挈領地歸納為五大類：“君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者，天下之達道也。”(《禮記·中庸》)這就是後世所稱的“五倫”。孔子認為，對於不同性質的關係，必須分別對待。所以，他對這五類特殊的社會關係之間的權利和義務都作了具體的規定。

孔子認為，“五倫”是從“夫婦”開始的。《中庸》說：“君子之道，造端乎夫婦。”《易·序卦》說：“有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣。”所以，孔子非常重視夫婦關係。首先，他贊成當時還流行於民間的男女之間比較開放的自由戀愛。經過他親手整理、並作為主要教本的《詩》三百篇，其中歌詠男女自由戀愛的詩佔有很大的比重。而且，他還把包括這些歌詠愛情的詩在內的三百篇《詩》，總評為“思無邪”(《論語·為政》)。《詩經》的開卷第一篇《關雎》，就是寫一個“君子”追求和思念一個“淑女”的詩，孔子讀後評論道：“《關雎》，樂而不淫，哀而不傷。”(《論語·八佾》)這與後世道學家之視歌詠愛情的詩為“淫詩”，確實大異其趣。其次，孔子認為在家庭中，夫婦的關係佔有極其重要的地位。夫婦和睦與否，直接關係到家道的成敗。所以，他主張“夫婦和”，還提出“夫婦之道，不可以不久也”(《易·序卦》)。這就是說，夫婦之間應該相愛和睦，白頭偕老。他誦《詩》至“妻子好合，如鼓瑟琴”、“宜爾家室，樂爾妻孥”時，讚歎道：“父母其順矣乎！”(《禮記·中庸》)而且，孔子還進而提出丈夫應該尊敬妻子。他說：“昔三代明王之政，必敬其妻也有道。”理由是“妻也者，親之主也，敢不敬與？”(《禮記·哀公問》)孔子這種以相愛和相敬來看待夫妻關係的觀點，是非常正確的。

在家庭關係中，隨着夫婦而來的就是父母和子女之間的關係。孔子特別重視“父子”這一倫，他把其間的義務規定為“父慈而子孝”，即《大學》所謂“為人子，止於孝；為人父，止於慈”。然而孔子又看到，在現實社會中，父母對於子女，一般都能盡到“慈”

的責任；而子女對父母，則比較難盡到“孝”的義務。針對這種偏向，故孔子平時談“孝”的言論就比較多。再則，孔子對年輕的學生設教，自然應多談孝道。他對學生說：“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？”（《論語·為政》）這是說，對於父母，不光是物質上給予奉養就算孝，而且還應該具有“敬”的態度；如果只有物質上的奉養而缺乏敬意，那麼就同飼養犬馬差不多了。孔子所提倡的“孝”，跟後世所提倡的那種偏面要求子女所謂“父令子亡，不得不亡”的愚孝是不同的。據《說苑》載，孔子的弟子曾參，有一次鑿瓜而誤傷其根，其父曾皙怒而用大棍打他。曾參昏倒在地，醒後去見孔子。孔子責備他不孝。孔子說：“舜之事父也，索而使之，未嘗不在側；求而殺之，未嘗可得。小箠則待，大箠則走，以逃暴怒也。”孔子認為，父母用小棒敲幾下，子女是可以接受的；假如父母在盛怒之下用大棍打來，子女就應該避開以免受傷。最理想的辦法是像舜那樣“索而使之，未嘗不在側；求而殺之，未嘗可得”，才算是大孝。可見後世那種死也要服從父命的說法，和孔子思想是背道而馳的。

父子關係，其實只是以血緣為紐帶的家族中一種縱向的典型特殊關係。與之相類似的，還有祖孫關係、叔侄關係、姑侄關係、舅甥關係等等，都可依據父子關係而由近及遠依次類推。

在家庭關係中，隨着父子而來的還有“兄弟”一倫。兄弟之間的關係是“兄愛，弟敬”（《左傳》隱公三年）。因為兄弟是有長幼之分的，所以兄對弟應該友愛，弟對兄應該尊敬。弟尊敬兄的道德，孔子稱之為“悌”。“悌”和“孝”同樣是通向“仁”的起點，所以說“孝悌為仁之本”。兄弟之間的關係，主要是以互相團結友愛為原則。孔子讀了《詩經·常棣》一詩中“兄弟既翕，和樂且湛”的句子後，非常讚歎。

兄弟關係，是家族中一種橫向的典型的特殊關係。與之相類似的還有姐妹關係、姐弟關係、兄妹關係，以及堂兄弟、表姐妹等等關係，皆可由近而遠類推。最後超出家族範圍，乃至“四海之內，皆兄弟也”（《論語·顏淵》）。

在古代的統治階級內部，還存在着政治上的上下級之間的特殊關係。這種特殊關係的典型性，突出表現在“君臣”關係上。孔子說：“君使臣以禮，臣事君以忠。”（《論語·八佾》）後來孟子還把君臣之間的關係描述為：“君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣之視君如寇讎。”（《孟子·離婁下》）據此，孔、孟所提倡的君臣關係乃是互相尊重敬愛的對等關係，也是頗含有民主成分的較為開明的上下級關係，絕無後世之所謂“君令臣死，不得不死”、“臣罪當誅，天王聖明”的那種絕對服從的愚忠思想。

在社會關係中，更普遍的是與廣大衆人之間的關係。如前所述，普通衆人屬於“泛愛”的範圍，仁者、賢者則屬於“親”和“尊”的對象。然而在現實社會中，即使對於

同樣的仁者或賢者，交情也不可能是等同的。因為人與人之間，性格上會有差別，志趣和愛好上會有同異，接近的機會也有多有少。如果兩人之間的性格接近，志趣和愛好相投，接觸的機會又較多，那麼交情也必然會深一些。於是，這就形成了“朋友”一倫。“朋友”是一種既突破了血緣關係，又不受政治所限制而又有別於“衆人”的一種特殊關係。這種關係，是完全建立於道義的基礎之上的。孔子把“朋友”列為五倫之一，是對傳統的血緣加政治的宗法制度作了大膽的突破。這對建立和發展具有廣泛的社會意義的倫理道德，起有極其重要的作用。孔子常以多交良友為樂：“有朋自遠方來，不亦樂乎！”（《論語·學而》）這裏必須指出，孔子之重視朋友之間的交情，絕非結黨營私、朋比為奸之謂，而是共同學習，互相規過之意。孔子說：“益者三友，損者三友。友直，友諒，友多聞，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，損矣。”（《論語·季氏》）曾子也說：“君子以文會友，以友輔仁。”（《論語·顏淵》）可見孔子的重視朋友之情，主要在於道德和學問上的互相探討、互相規過和共同提高。如果有人為了朋友私情而不惜損害公利，則是孔子所深惡痛絕的。

孔子還認為，“五倫”有其各不相同的性質。例如父子或兄弟之間的關係，是與生俱來的；而如君臣或朋友之間的關係，是屬於後天道義上的結合。所以在處理各種關係的態度上，應根據其不同性質而有所區別。孔子說：“事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。”（《論語·里仁》）侍奉父母，即使父母有過錯，也必須耐心地婉言勸告，而不應懷有怨恨之心。然而，事君和交友就不同了：“大臣者，以道事君，不可則止。”（《論語·先進》）子貢問交友之道，孔子說：“忠告而善道之，不可則止，毋自辱焉。”（《論語·顏淵》）孔子的弟子子游也說：“事君數，斯辱矣；朋友數，斯疏矣。”（《論語·里仁》）這就是說，君主和朋友如果不聽勸告，只索罷休，不要自找侮辱和自討沒趣。對於朋友和兄弟的關係，孔子也是分別對待的。他說：“朋友，切切偲偲；兄弟，怡怡。”（《論語·子路》）這是說，朋友之間應以互相批評規過為原則，而兄弟之間則主要應以和睦共處為原則。可見，孔子給“五倫”這五類特殊社會關係所規定的不同的權利和義務，都是從人之本性和具體實情出發，因而也是深合人之正常心理的。

在感情上，孔子不僅對人與人之間的不同關係而有所區分，而且，他對自己的祖國和對別的國家也是有所區別的：“孔子之去魯，曰，遲遲吾行也，去父母國之道也；去齊，接淅而行，去他國之道也。”（《孟子·盡心下》）他在離開“父母之邦”的魯國時，表現出依戀不舍的態度；離開齊國，卻表現得很乾脆了。不難想見，孔子的這種態度，是完全符合正常心理的。

綜上所述，孔子提出的“仁”的學說，是對現實社會中的具體情況進行具體分析之後建立起來的一整套既具有系統理論，又適用於社會實踐的泛應曲當、切實可行的經

世學說。尤其在道德倫理方面，他對人的本性以及人與人之間的各種不同關係經過周密觀察和細緻區分而建立起來的一整套道德倫理學說，更見出其無比完整和周密，而又非常切合人的心理和社會實際。對此加以研究總結而吸取其經驗，這對於我們今天建立既適應時代，又能深入人心的精密而完善的道德倫理體系，是會起良好的積極作用的。

三、孔學與諸子之學的比較研究

在孔子提出“仁”的學說之後相繼而起的諸子百家，看到當時那種充滿矛盾的動亂局面，也都紛紛建立起自己的學說，提出各不相同的種種治理社會的方案。

道家的老子提出了“無為”的學說。他認為“民之難治，以其智多”，因此主張“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈”（《老子》十九章）。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；剖斗折衡，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“小國寡民”（老子），甚至“同與鳥獸居”（莊子）的原始社會去，人民才會不爭，社會才會安定。這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，這樣的社會能實現麼？退一步說，即使真的實現了，社會就會“不爭”麼？如果只要“絕聖棄智”、“擿玉毀珠”、“剖斗折衡”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”云云而能不爭，那麼除非再退化到“草木之無知”而後可。可見道家提出的治世方案是不符合現實的，也是絕對行不通的。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。

楊朱提出了“為我”的學說：“楊朱取為我，拔一毛而利天下，不為也。”（《孟子·盡心》）他的理論是：“古之人，損一毫利天下，不為也；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。”（《列子·楊朱》）這是說，如果全社會人人能夠做到既不損人，也不損人，爾為爾，我為我，天下就會太平了。這光從理論上講，好像也說得通。然而，殊不知像他這樣取消一切人與人之間的關係，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。

墨子提出了“兼愛”學說，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》）。光從形式上看，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，墨子完全否定客觀物件之間的差異，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，愛和恨都不是由無緣無故而發的，只有愛和恨達到適得事理之宜，才是正確的；離開具體物件而談“兼愛”，乃是錯誤的。再則，如果說愛普天下素不相識的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的人相同，那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，而簡單地取消其“特殊”則是違反人的自然本性的。所以墨子所提出的“兼愛”，作為人類的一種美好的理想，確實是很偉大而光輝的，然而在現實中則是不存在的。因為這在理論上是不正確的，在實踐中是行不通的。

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，光是提出一種超人的理想倒並不難，難就難在所提出的理想既有理論上的高度，又能使人人樂於接受，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。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！

顯然，孔子的“仁”，是切中社會現實，符合一般人的心理的，所以為人所樂於接受；而墨子的“兼愛”，是脫離社會現實、不符一般人的心理的，所以也難於接受。打比方說，孔子和墨子各在高山上了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，按上了前進的路標，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，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”的方案做去，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。二家學說之優劣即此可見。在當時，孔、墨同為顯學，但墨家後繼無人，這并

非為其他外力所擊敗，而是其內在的弱點所造成。

法家的商鞅、韓非等人提出了嚴刑苛法的“法治”學說。主張摒除仁義教化，一執於法，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。他們認為，“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”（《韓非子·五蠹》）。就是說，對人民必須實行暴力鎮壓！在君臣關係上，法家認為國君要專斷自信，對官吏只能控制利用，絕不能信任依靠。故主張“明君無為於上，群臣悚懼乎下”，“有功則君有其賢，有過則臣任其罪”（《韓非子·王道》）。這顯然是後世“天王聖明，臣罪當誅”說法之所自出。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。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，他們的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，不利於社會的長期安定，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。秦王朝之得以統一，及其迅速崩潰，就充分證明了法家學說的利弊。韓非還首先提出“三綱”說，成為兩千餘年以來專制社會用以束縛人們思想的三條繩索，嚴重地扭曲了人民的獨立人格，禁錮了人民的創造性。

法家還從“人性惡”的觀點出發，把一切社會關係，包括父子、兄弟、夫婦之間的關係，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。

此外，還有農家的許行，提出了“賢者與民並耕而食，饗飧而治”的學說。顯然，這是統治者所不願接受的，也是不可能做到的。而其否定社會分工，也與當時社會發展趨勢不適應。在商品交易方面，許行還提出：“布帛長短同，則價相若；麻縷絲絮輕重同，則價相若；五穀多寡同，則價相若；履大小同，則價相若。”認為只有這樣，纔能“市價不貳，國中無偽”（《孟子·滕文公上》）。其實，這樣只承認商品的數量而否定其質量，不僅違背了商品的交換規律，而且正給予了作偽的可乘之機。正如孟子所指出的：“從許子之道，相率而為偽者也，惡能治國家。”許行的學說在現實中是行不通的。

春秋戰國時代的諸子百家，就其某一方面而言，都有其獨到之處。例如：道家的反復倚伏之說，墨家的艱苦利人精神，法家的信賞必罰思想等等，莫不對中國的傳統文化注入了可貴的新血液。然而，求其在現實社會中的可行性，則百家之學就遠遠不及孔子的“仁”的學說了。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。

現在,充分發掘和總結孔子基乎人之本性并針對當時社會現實以明道立說的寶貴經驗,分析和比較孔學與百家之學在社會現實中所起的作用及其利弊得失,這對我們今天制定適合於當前社會所需要的切實可行的倫理道德體系,無疑還有其可資借鑒之處。尤其是孔子既有遠大理想,又立足於社會現實和本乎世道人心而創建學說的基本精神,不僅在創建中華民族的現代文明中仍將永遠發揮其積極的指導作用,而且即使從世界範圍來說,也已日益顯示出其巨大的優越性。作為炎黃子孫,假若不惜拋棄這一優秀的民族傳統而甘願惟西學之馬首是瞻,則不啻自棄家珍而行乞於途也,可慨也夫!

欣幸的是,孔學在近世以來雖然幾經滄桑曲折,備受摧殘毀棄,然而畢竟只是像日月之食那樣遭蔽於一瞬。而際此科學昌明之世,正道終將辨而益顯。只要我們善於繼承與弘揚,則孔學這門代表中華民族精神的優秀傳統文化之益見行遠光大,自將指日可待矣!

[作者簡介] 徐儒宗(1946—),男,浙江浦江人。自幼爰本家學,從父攻讀經史、諸子和詩文。今為浙江省社會科學院哲學研究所研究員。長期從事儒學研究,著有《中庸論》、《人和論——儒家人倫思想研究》、《大學中庸評析》、《癸學通論》、《江右王學通論》、《呂祖謙傳》等,發表學術論文 60 餘篇。

《中庸》釋義*

楊國榮

原文：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。道也者，不可須臾離也，可離非道也。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。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。

釋義：

“命”在此既表示定向，也有動詞之義；“天命”猶言天所賦予。“性”則是某種存在之為某種存在的內在規定，就寬泛意義而言，它既涉及物，也關乎人，這裏主要指向後者。“天命之謂性”，意味著性作為人之為人的基本規定，是一種天所賦予的定向。此所謂天之所賦，既展現為必然的趨向，也有自然而然之意，它表明，性之為物雖表現為必然定向，但又非外在的強加。在郭店竹簡中的《性自命出》篇中，可以看到與《中庸》相近的論述：“性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。”對性與情相關性的確認，也從一個方面肯定了性的自然之維。

“率性之謂道”中的“率”，有循、順之意。就成物而言，“率性”意味著順乎對象的內在規定；就成己而言，“率性”則表明德性的培養以人性為內在根據。“道”既指普遍的法則，也隱喻人當循之正道，後者即朱熹所謂“當行之路”（《中庸章句》）。從人的發展看，合乎內在之性，被同時理解為人的正當之道。性作為天之所賦，包含自然之維；道作為“當行之路”，屬當然。在這裏，“率性之謂道”既肯定天性與德性的聯繫，也溝

* 本文曾作為儒家經典的疏解之一，講授於研究生討論班，由研究生根據錄音記錄而成，並經作者校訂。這裏收入的部分側重於《中庸》哲學意蘊的詮釋和闡發，關於具體字詞的注解從略。

通了自然與當然。

“修道”之“修”，有“治”之意，引申而言，“修道”意味著通過言和行，將當然提升為自覺的規範系統。以此引導人，則這種規範系統及引導方式，便獲得了“教”的意義。“率性之謂道”側重於順乎人的本然之性，“修道之謂教”則強調自覺的引導作用。這裏涉及內在根據與普遍規範、自發與自覺等關係：過分的“率性”可能使行為導向自發，僅僅強調“修道”則往往會扭曲人的內在之性。“率性”與“修道”的統一，既以內在根據揚棄對人性的外在強制和扭曲，又通過普遍規範的引導，以避免行為的自發趨向。

與“性”相聯繫的“道”既本於天命，從而表現為必然，又涉及人的行為方式（當行之路），從而表現為當然。作為必然與當然的統一，道具有普遍的品格，所謂“道也者，不可須臾離也”，側重的首先是這種普遍性：道無時不在。從更深沉的方面看，這裏同時又肯定了道與人的相關性：道之不可須臾離，表明道的意義唯有對人才呈現。如果說，道的普遍品格突出了道對人的行為具有普遍的制約性，那麼，道與人的相關性，則從道的呈現方式上，肯定了道的意義與人的存在之聯繫，“可離非道也”，同時包含以上二重涵義。

人的存在同時涉及可見與不可見、隱與顯等問題。隱與顯在廣義上包含本體論的意義，表示對象的不同呈現方式，本章所說的見（現）與隱、微與顯等等，主要與人在社會中的存在相關。隱、微即在眾人的視野之外（未為人所睹、他人所不可見），現與顯，即是彰顯於外、可見可睹。人在日常生活中並非總是處於他人的視線之下，相反，個人往往在相對意義上“獨”處，在這種獨處中，他人的目光、社會的輿論都似乎缺席，個人的行為也仿佛“隱”而不“顯”。然而，從道不離人的角度看，即使處於他人的視野之外，道依然存在，行為不管如何“隱”或“微”，都要放在道之前加以評判，從而無法離開道的制約。可以說，以道觀之，行為雖隱而顯，雖微而著；“莫見乎隱，莫顯乎微”，便是就此而言。道的制約既然並不因為他人目光的消隱而消隱，因而人在任何時候都不能忘卻“戒慎”、“恐懼”。然而，當個人獨處時，由於他人的視野暫時無法達到、公眾輿論的壓力也不復存在，如何使所作所為合於道，便成為尤為緊要也格外困難的問題，所謂“君子慎其獨”，強調的便是這一點。類似的觀念在《大學》中亦可看到。

作為現實的存在，人之性與人之情彼此相關，前引《性自命出》篇已肯定了這一點。情的基本表現形態，便是喜怒哀樂，所謂未發，則指情的本然形態。情的本然形態不存在過與不及的問題：在未發的形態下，情以不偏不倚（“中”）為其潛在規定。當情由潛在形態呈現為現實形態（發）時，便具有了不同的表現形式，唯有合乎一般規範（中節），才獲得統一、適當的性質（“和”）。在此《中庸》通過區分情的不同形態，著重

突出了“中”與“和”。如上所述，與未發相聯繫的“中”，主要表現為存在的本然形態，在引申的意義上，它所表示的首先是存在的根據：作為現實的存在，天下萬物呈現統一的形態，這種形態以“中”為本，所謂“中也者，天下之大本也”，便指出了這一點。相對於本然之“中”，此處之“和”更多地與人的存在過程相關，它意味著通過人自身的努力而達到存在過程（包括人的情感、意識）的協調、統一。所謂“和也者，天下之達道也”，已包含以上寓意：“大本”涉及的是存在的本然形態，相形之下，“達道”則體現於人的實踐過程，展示了應當如何的方式或途徑（當行之路），在“大本”與“達道”的相互關聯之後，是本然與當然的統一，而“中”與“和”則既體現了存在的原理，又展示了價值的原則。一旦“中”與“和”真正得到體現（“致中和”），則一方面，天地間的一切便能各得其所，世界也將由此獲得內在的秩序（“天地位”），另一方面，萬物也可各順其性，得到多樣的發展（“萬物育”）。

要而言之，以“性”與“道”的辨析為出發點，《中庸》既肯定了天道與人道、天性與人性的統一，又聯結了本然與當然，而內在於其中的基本視域，則是本體論與價值論的統一。

原文：

仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之中庸也，小人而無忌憚也。”子曰：“中庸其至矣乎！民鮮能久矣！”子曰：“道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。”子曰：“道其不行矣夫！”子曰：“舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！”子曰：“人皆曰‘予知’，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰‘予知’，擇乎中庸而不能期月守也。”子曰：“回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。”子曰：“天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”

釋義：

以上數章通過引孔子之語，對中庸思想作了闡述。所引孔子語是否為孔子原話，當然可以進一步考查，不過，其中的一些觀念在《論語》中確乎可以看到。

何為中庸？鄭玄曾提出兩種看法，其一：“名曰中庸者，以其記中和之為用也。庸，用也。”（《經典釋文》引鄭玄《三禮目錄》）其二：“庸，常也，用中為常，道也。”（《禮記注·中庸》）二者既有相通之處，又存在某些差異。從實質方面看，中庸首先體現於“中”，“中”的基本內涵則如前述，表現為不偏不倚、無過無不及，與之相聯繫的“庸”，則既指日用常行，也指“中”的原則之運用。朱熹已指出了這一點：“中者，無過無不及

之名也。庸,平常也。”(《論語集注·雍也》)“中庸者,不偏不倚,無過不及而平常之理。”(《中庸章句》)鄭玄的解釋,也包含了與此類似的含義。總起來,所謂中庸也就是在日用常行中循中和之道而行。與之相對,“知者過之,愚者不及也”、“賢者過之,不肖者不及也”作為道之不行、不明的根源,則表現為對中庸原則的背離。

以不偏不倚、無過無不及為內容,中庸無疑涉及“量”的規定。從“量”的角度看,“中”意味著把握中點,如達到與兩端等距離的中間之點,所謂“執其兩端”而“用其中”,便多少關乎這一方面。然而,作為普遍、平常之理,“中”並不僅僅限於量的層面,毋寧說,在更實質的意義上,“中”所內含的,是“度”的原則和觀念。從“度”的方面看,“中”便不僅僅表現為數量關係上的等量或無偏無倚,而是與具體的境遇、背景、場合相聯繫的最適宜狀態。在單純的數量關係上,在兩端之中偏向某一端便非“中”,然而,在某種情況下,偏向某一端恰恰為保持中道所必須,中醫的辯證施治,對體質寒者用藥偏溫、體質溫者用藥偏涼,便體現了這一點,這裏的“中”,已非簡單地在量上各取其半或截其中端,而是表現為根據對象的具體情況,保持適當的度。

不難看到,上述意義上的“中庸”,與具體的條件無法分離。《中庸》將“時中”與中庸聯繫起來,無疑也注意到了這一點。“時”涉及特定的情景、具體的條件,“中”則是對這種情景、條件的適合,“時”與“中”相結合,便表現為在一定的境遇下選擇適合這種境遇的行為方式。這裏有兩點尤為值得注意:其一,《中庸》將“中”與人的現實活動聯繫起來,把它具體地理解為實踐的原則和方式。鄭玄將“庸”解釋為“用”,無疑也注意到了這一點。其二,《中庸》將“時”的觀念引入到“中”的論域,由此展開對“中”的進一步討論。“時”的觀念既確認了條件性,又涉及歷史性和過程性。“中庸”與“時中”的聯繫,使中庸不再表現為一種僵硬、劃一的模式,而是呈現具體的、歷史的品格。

《中庸》同時把是否達到中庸作為區分小人與君子的標準。君子的特點在於合乎中庸,從而行為張弛有度;“小人”則好走極端,從而偏而無度。根據前後文意及其邏輯關係,“小人之中庸也,小人而無忌憚也”中的“之”後,應有一“反”字,朱熹也指出了這一點,“小人”正因為“反中庸”,故行為每每肆無忌憚。“反中庸”與“反時中”又彼此聯繫在一起,小人的特點即表現為由反“中(度)”而無視“時”,罔顧時間、背景的具體變化,我行我素,無所忌憚。與之相對,從舜到顏回,聖賢都以合乎中庸為原則。以舜而言,他主要在政治實踐的過程中達到了這一點,“好問”和“察言”表明舜善於傾聽和分析不同的意見,這也是一種“中”的態度,即兼聽各方面的意見,避免偏向一極。“執兩端”意味著揚棄片面性,它與“過”和“不及”同樣形成了一種對照。這是從政治實踐的角度來考察中庸。在這裏,中庸與反中庸,構成了聖凡之別。

作為人道之域的行為原則,中庸以“度”的觀念為內在核心、以條件性和歷史性為

關注點，從而既不同於單純數量關係上的中點，也有別於抽象、不變的公式。達到中庸的境界並不只是意志力、能力的問題，它更需要一種實踐的智慧。中庸的以上品格，往往使人們對它的真正理解、接受、運用變得不甚容易，所謂“天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也”，便具體地表明中庸原則推行的這種艱難性。

原文：

子路問強。子曰：“南方之強與？北方之強與？抑而強與？寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。衽金革，死而不厭，北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有道，不變塞焉，強哉矯！國無道，至死不變，強哉矯！”

釋義：

這一章首先區分了以寬容待人的南方之強與勇武無畏的北方之強。前者表現為柔弱之強，後者則是剛猛之強。這裏實際上借強弱的問題來談中庸的具體表現形態，肯定強柔之間應該保持適當之度，所謂剛以柔之，柔以剛之。南方之強與北方之強都有所偏，從而尚未達到完全意義上的強。在《中庸》看來，真正的堅強有力，體現在與人和諧相處而又不隨波逐流、合乎中道而無偏無倚，不管處於何種社會狀況（有道或無道），都始終保持自己的操守。在此，中庸既表現為對適當之度的把握，又不同於無原則的鄉願。

原文：

子曰：“素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。君子遵道而行，半途而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遁世不見知而不悔，唯聖者能之。”

釋義：

這裏作者批評了“素隱行怪”。“素”，朱熹認為按《漢書》，當作“索”，《漢書·藝文志》引孔子語，確作“索”。鄭玄在《禮記注·中庸》中則認為，“素”當讀為“徠”，“徠”則有嚮往之意。這二種理解究竟何者更合乎原文，也許有待進一步的研究。不過，二者解讀雖不同，有一點卻相通：即“素”無論為“索”（求索），抑或為“徠”（嚮往），都包含追求、指向之意。“隱”有詭秘不能公開之意，“索隱”或“徠隱”，亦即以秘而不能公開之“言”或“行”為指向；“怪”有怪異、反常之意，“行怪”亦即行為不合常理。無論是一味探求隱秘之事，抑或悖乎日常行為原則，都與中庸的觀念相違：如上所述，中庸既意味著不偏於一端，也要求不離日用常行。從正面看，這裏強調了兩點：其一、日用即道，

不應遠離日常的生活而熱衷於隱秘怪異之言和行,理想的追求即內在於日用常行之中。後面“極高明而道中庸”,進一步闡發和強調了這一點。其二,行道應始終不渝。半途而廢往往並不是能力不夠,而是缺乏行道的真正意願。君子的特點在於能選擇中庸的原則,而始終堅持、即使不為人知也不感到遺憾,則是一種更高的境界(聖人之境)。

原文:

君子之道費而隱。夫婦之愚,可以與知焉,及其至也,雖聖人亦有所不知焉;夫婦之不肖,可以能行焉,及其至也,雖聖人亦有所不能焉。天地之大也,人猶有所憾。故君子語大,天下莫能載焉;語小,天下莫能破焉。《詩》云:“鸞飛戾天,魚躍於淵。”言其上下察也。君子之道,造端乎夫婦;及其至也,察乎天地。

釋義:

這裏的“道”,表現為廣義的當然與必然的統一,它既涉及價值理想,又有規範的意義。作為普通人(夫婦)都可以理解的原理,道首先體現於日常之域,但又不限於此:它一方面展開於日用常行,另一方面又超越日常存在,既有現實性又有超越性、既廣大(費)又精微(隱)。對《中庸》而言,終極意義的道並非遊離於日常的存在之外,前文提及的“道也者,不可須臾離也,可離非道也”已蘊含此意;“君子之道,造端乎夫婦”則進一步強調了這一點。另一方面,道又包含豐富、深沉的內容,僅僅停留在日常的生活實踐,往往難以達到對道的深刻體認;所謂“及其至也,雖聖人亦有所不知焉”,便肯定了這一點。總之,日用常行與形上之道、日常存在與終極關懷,不可截然分離。

原文:

子曰:“道不遠人。人之為道而遠人,不可以為道。《詩》云:‘伐柯伐柯,其則不遠。’執柯以伐柯,睨而視之,猶以為遠。故君子以人治人,改而止。忠恕違道不遠,施諸己而不願,亦勿施於人。君子之道四,丘未能一焉:所求乎子,以事父,未能也;所求乎臣,以事君,未能也;所求乎弟,以事兄,未能也;所求乎朋友,先施之,未能也。庸德之行,庸言之謹,有所不足,不敢不勉,有餘不敢盡。言顧行,行顧言,君子胡不慥慥爾!”

釋義:

本章通過引用孔子之語,對上一章的思想做了進一步的闡述。“道不遠人”之道,首先涉及當然,作為普遍的價值理想和規範系統,道一方面源於人的生活實踐,另一

方面又無時、無處不引導人的行爲；這樣，無論是其來源，抑或其現實作用，道都並不遠離人。後面引《詩經》，旨在說明同一道理：伐木作柄，其則即在所執之柄，所效之則，即在手邊。同樣，治人之道，便源於所治對象(人本身)。“忠恕”的原則，從另一個方面體現了道不遠人。“忠”即“己欲立而立人，己欲達而達人”，“恕”則指“己所不欲，勿施與人”，二者都涉及推己及人，而推己及人的前提，則是己與人屬同一群體、具有相通之心(人同此心)。存在形態、生活樣式、理想追求的相通性，使“忠恕”等普遍之道的形成、作用成爲可能，而從另一方面看，道與人的共同生活的這種聯繫，也使之難以與人分離。君子之道旨在建立一種和諧的秩序，這種秩序體現了現實性與歷史性的統一，日常生活之道與終極之道的關聯。“君子之道四”涉及父子、君臣、兄弟、朋友等基本的人倫，它表明，道內含的規範不是形式化的、抽象的東西，而是體現於生活的各個方面，有著十分具體的內容。廣而言之，日常的言行(庸言庸行)，處處關乎普遍之道(涉及是否合乎道的問題)，因此都要謹慎對待，勉力去做。道既廣大又精微，求道、合乎道的過程也永無止境。本章結尾的這些論述從庸言庸行的角度，強調普遍之道要求人們始終如一地去實踐，而這種求道、行道的過程既內在於日用常行，又具有超越性。

原文：

君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難；君子無入而不自得焉。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以僥倖。子曰：“射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。”

釋義：

本章首先強調每一個社會成員都要各處其位，安於自身的境遇、社會身份，不存彼此越界之念。在《中庸》看來，每一個體在社會結構中都有特定的社會位置，每一特定的社會角色，都有相應的義務，個體的職責，就是承擔這種義務，不試圖改變自己的特定地位和角色，以此保證社會的秩序以及社會的有序運行。《中庸》以各安其位作爲社會有序性的擔保，與荀子的看法有相近之處，在一定的歷史條件下，等級結構與社會秩序之間確乎也存在相關性。不過，過分強調“素其位而行，不願乎其外”，無疑也容易導致人滿足現狀、不思進取，從而抑制人的創造性。這裏似乎也涉及日用常行與道的追求之間的“度”：相對於“道”的理想之維，日用常行更多地呈現當下性、既成性的特點，對前者(日用常行)的不適當側重，也相應地容易偏向求穩守成。當然，“在

上位不陵下”，也多少表達了作者對在下者最基本的權利的尊重。就自我而言，“上不怨天，下不尤人”固然有消極的意義，但也肯定了自我的自主性及責任意識：對行為的結果，不能僅僅從外部尋找其根源，而應充分關注自我本身的作用。需要注意的是，“俟命”強調聽天由命，“不怨天、不尤人”則如上述，確認了自我的作用，二者之間似乎存在某種張力，但實際上以上論點有不同的側重：“俟命”主要是著眼於維繫社會安定這一角度，它強調的是外在的境遇非個人所能任意改變，個人應安於其位；“不怨天、不尤人”則是就個體在社會人倫中的具體行為而言，是否按當然之則去行動，主要取決於個體自身。這裏同樣存在是否合乎中道的問題：過分“俟命”就會走向宿命論，過分強化個人的作用，就會出現“小人行險以僥倖”的現象，甚而不擇手段地去達到個人的目的。總之，以上兩個方面不能偏於一端。

原文：

君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。《詩》曰：“妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。”子曰：“父母其順矣乎！”

釋義：

本章對道與人的關係作了進一步的論述，肯定明道與行道需要從切近處入手。對人而言，家庭關係是一種最基本的人倫，它同時也構成了行道的切近入手處。後面以音樂的演奏(鼓瑟琴)，來說明家庭人倫是差異性的和諧統一。音樂是在時間中展開的統一的系統，表現為一種動態的和諧性，《中庸》以此來隱喻人與人之間的關係。各個個體都有差異性，但通過個體間的彼此尊重、溝通，仍然可以達到人與人之間的和諧統一，這就如同音樂的音符雖各不相同，但卻可以形成和諧的樂章。不難看到，這裏從一個方面體現了“中”與“和”的思想。

原文：

子曰：“鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。《詩》曰：‘神之格思，不可度思！矧可射思！’夫微之顯，誠之不可掩如此夫！”

釋義：

作為宗教領域的存在，鬼神可以從人格化層面來界說，也可以從其精神力量的維度加以理解。《中庸》主要側重後者。從精神力量及其影響方面看，鬼神不具有感性

的形態，也不能以見聞等感性的方式來把握，從而不同於人格化的存在；所謂“視之而弗見，聽之而弗聞”，便表明了鬼神的以上品格。在《中庸》看來，鬼神雖無可感形態，但卻具有普遍的影響。這種影響，與祭祀活動相聯繫。通過人的祭祀活動，“鬼神”展示了無形的作用和力量，使人形成敬畏之感。不過，鬼神的影響雖然隱而無形，卻並非超然於人的日常生活，相反，它具體地體現於現實存在，亦即“體物而不可遺”，與之相聯繫，鬼神不再僅僅表現為超驗之物，而是同時內在於現實，所謂“微之顯”，也暗示了這一點。《中庸》所理解之鬼神的以上品格，與前述之“道”似有相通之處，二者的共同特點是都包含隱與顯、超越性與內在性的統一。

這裏同時涉及祭祀的意義。從現實的層面看，祭祀體現了儒家“慎終追遠”的觀念，包含著對前人的緬懷、對文化的歷史承繼的關注，其中既有個體情感的寄託，又有對類的歷史文化延續的注重以及對影響人類生活的各種力量的敬畏。《中庸》的以上思想固然未完全擺脫早期的宗教觀念，但與注重日用常行相應，其中又體現了對現實人生的關切。

原文：

子曰：“舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。《詩》曰：‘嘉樂君子，憲憲令德。宜民宜人，受祿於天。保佑命之，自天申之。’故大德者必受命。”

釋義：

本章通過對舜的讚美，論述了內在德性與政治地位、社會名聲等現實境遇的關係。從形式的層面看，這裏似乎主要肯定了“大德必得其位”，亦即內在的德性可以獲得現實的回報，但從實質的方面看，則主要強調了社會的境遇、名聲、功業的成就，需要以德性的提升為其前提，換言之，境遇、功名、功業，都要由德性來擔保：在德性與功名、功業之間，前者是更為主導的方面。

本章同時涉及對“孝”的理解：通過對舜的評價，《中庸》將形成大德並有其位、其名等等視為“大孝”的體現，這表明，《中庸》所理解的孝並不僅僅限於親子之間的直接關係，而是具有多方面的社會內容。

原文：

子曰：“無憂者，其惟文王乎！以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王繼大王、王

季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名。尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王末受命。周公成文、武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯、大夫，及士、庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫。三年之喪，達乎天子。父母之喪，無貴賤，一也。”

釋義：

以文王、武文、周公為例，說明政治、文化事業的歷史承繼性、延續性，在這一過程中，繼承(述)與創造(作)都不可或缺。換言之，歷史的綿延發展，是通過前人與後人之間繼承與創造的統一而實現的。這裏還談到了戰爭的問題，對待戰爭作者並不一概反對，所謂武王“壹戎衣而有天下”，便包含著對武王伐殷的肯定。就歷史人物的評價而言，作者對周公的歷史作用給予了充分的肯定，尤其是對周公在制禮過程中的貢獻，更是甚為推崇。此處具體介紹的內容雖為與孝相聯繫的葬、祭之禮(孝體現於生時養之以禮、死時葬之以禮等等)，但禮的意義顯然不限於此。禮強調的是秩序，它通過規定不同等級的人的行為方式等而體現出來，對禮的注重，也包含著對秩序的注重。

原文：

子曰：“武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。春秋修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也。序爵，所以辨貴賤也。序事，所以辨賢也。旅酬，下為上，所以逮賤也。燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！”

釋義：

上章論及歷史人物承先啟後的作用，這一章從文化的前後相繼具體闡述孝的意義，以“善繼人之志、述人之事”界定孝。前一章主要從宗教與倫常的角度談孝，這裏對孝的意義進一步作了歷史的提升：孝的終極意義就在於繼承、拓展前人開創的事業。對孝的這一理解超越了個體倫常之域，賦予它以更廣的歷史內涵。這一層面的涵義，也是儒家非常重視的方面，《論語》中已涉及孝與文化傳承之間的關係，但尚不十分明確。這一章再一次論及祭祀的問題，並從這一角度對禮製作了論述。祭祀過程的行為之序，是禮的重要體現。從個人倫理角度著眼，祭祀之禮體現了情感的寄託；從國家政治層面看，祭祀之禮則通過祖述先人而體現對政統的合法繼承。寬泛而

言，祭祀有祭天與祭祖之分，祭天是以超驗的方式，對現實統治的根據加以確認，所謂“郊社之禮，所以事上帝也”所著重的便是這一方面；祭祖體現了對家庭倫常傳承關係的肯定，所謂“宗廟之禮，所以祀乎其先也”，便表明了這一點。從治天下的層面看，確認政治統治的超驗根據與注重現實的社會倫理關係必須並重。這裏所展示的，是倫理、政治、宗教之間的交錯與互滲。

原文：

哀公問政。子曰：“文、武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。在下位不獲乎上，民不可得而治矣！故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知，仁，勇，三者天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之；及其知之，一也。或安而行之，或利而行之，或勉強而行之；及其成功，一也。”

釋義：

本章所討論的，是政治生活中的具體原則。作者著重強調了政治實踐中人的作用，文武之政的關鍵在人，這裏的人首先是指統治者或政治領袖，作者把統治者個人的品格放在突出的位置，強調政治的運作與個人的修養無法分離。治國先治人，欲治人則先修身，亦即從自己做起。修身以治國，這是儒家反復強調的政治原則，從孔子的修己以安人到《大學》的修身、齊家、治國、平天下，都體現了這一點。不過，《中庸》同時又肯定政治生活不僅要依靠政治家個人的品格，如仁德，等等，而且離不開禮的作用。仁以愛人為內涵，而愛又有差等，後者便涉及禮，所謂“親親之殺，尊賢之等”，便體現了禮的秩序性（“禮所生也”）。從而，“禮”在政治生活中也不可忽視。

在近代以來的各種政治設計中，形式化、技術化、程式化的規定往往成為主要指向，而人的德性、品格等方面，在政治體制中常常難以獲得適當的定位。直到當代的羅爾斯、哈貝馬斯等，仍將人格修養等問題置於公共領域之外，很少從社會政治生活的合理組織等角度討論這一類問題。就本體論的層面而言，上述思維趨向顯然未能注意到人的存在的多方面性。按其現實形態，人既是政治法制關係中的存在，也有其道德的面向，作為人的存在的相關方面，這些規定並非彼此懸隔，而是相互交錯、融合，並展開於人的同一存在過程。本體論上的這種存在方式，決定了人的政治生活和

道德生活不能截然分離。從制度本身的運作來看,它固然涉及非人格的形式化結構,但同時在其運作過程中也包含著人的參與,作為參與的主體,人自身的品格、德性等總是處處影響著參與的過程。在此意義上,體制組織的合理運作既有其形式化的、程式性的前提,也需要道德的擔保和制衡;離開了道德等因素的制約,社會生活的理性化只能在技術或工具層面得到實現,從而難以避免片面性。從以上背景看,《中庸》對內在人格與外在之禮的雙重關注,無疑有其值得注意之點。

從修身出發,《中庸》進而引出事親、知人、知天。“身”與個體相聯繫,“親”涉及家庭倫常,“人”是更廣意義上的類(作為類的存在),“天”則表現為形上之域的存在。在形式的層面上,這裏展開為由修身而事親、由事親而知人、由知人而知天的過程,但在實質的意義上,則是修身本於事親,事親本於知人,知人本於知天,後一推論既將個體放在類的視域之中,又以“天”為社會倫常及德性培養的形上根據。這裏所說的五“達道”,以君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友等基本的人倫關係為內容,可以看作是上文“知人”的展開。三“達德”則是處理以上基本人倫關係的內在德性,其中,“知”(智)是理性的品格,“仁”體現了仁道的原則,“勇”則表現為意志的力量,而作為德性的不同體現,理性、仁道、意志的品格具有內在的統一性。就個人的認識過程而言,對人與天的理解往往有不同的方式,生而知之側重於涉及個體潛能的自我體悟,學而知之更多地與他人的引導、啟示相聯繫(“學”同時表現為接受教育的過程),困而知之則主要基於生活過程的實際經歷,途徑和方式雖不同,但所知的對象及理解的內容則相通。同樣,實踐的過程也有個體的差異,但在合乎人倫原則等方面,則又是一致的。

原文：

子曰：“好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。修身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。齊明盛服，非禮不動，所以修身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；忠信重祿，所以勸士也。時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既廩稱事，所以勸百工也；送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。凡為天下國家有九經，所以行之者一也。”

釋義：

這一段引孔子之語，進一步強調了個人品格修養在政治生活中的作用。就品格而言，好學既與知識的積累相聯繫，又以理性能力的提升為內容，故近於知（智）；這裏的力行以善為指向，故近乎仁；知恥意味著敢於坦誠直面、自覺反省自我之過，故近於勇。以上三個方面，同時構成了修身的重要內容，而修身又被規定為治國平天下的前提條件。這裏所說的“九經”也就是治理天下的不同方略，它同樣以修身為出發點，並具體包括尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯等項，其中涉及父子之間、君臣之間、君民之間、邦國之間的倫理、政治關係。處理這些關係的原則、方式，則既關乎形式層面的禮制，如“送往迎來”、“朝聘以時”等等，便體現了禮制的要求（來而不往非禮也）；又滲入了人與人之間的價值認同和情感溝通，如“賤貨而貴德”、“同其好惡”，便體現了這種認同和溝通。《中庸》的這些看法，可以看作是對內在人格與外在之禮雙重關注的進一步引申。

原文：

“凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。在下位，不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道，不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道，不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。”

釋義：

本章首先肯定了實踐過程中預先準備（“豫”）的重要性，這種準備既涉及外在的條件，也包括觀念的層面（如計畫的制定、方案的構想等等），按《中庸》的理解，預先的準備情況，直接關係到事之成敗，從言說，到日常的處事、活動、行路（道路的選擇），都概莫能外。這可以看作是生活實踐經驗的總結。作者在前面已一再提到，治國平天下的前提是處理好人與人之間的各種關係，這裏則進一步從政治、倫理等層面加以分析。地位的上下，是政治生活中的關係，在《中庸》看來，上下之間關係的協調，內在地牽涉朋友、親子等關係，這裏的基本思路仍是倫理關係與政治關係、倫理生活與政治生活無法彼此相分。事實上，對儒家而言，作為人的存在的相關方面，倫理關係與政治關係具有內在的聯繫；同樣，作為人的實踐的相關領域，政治生活與倫理生活也非相互分離。仁與禮、內在人格與外在規範的統一，事實上已從一個方面具體確認了以上統一，而由政治關係到倫理關係的層層推論，則可以看作是同一觀念的展開。

由確認政治關係與倫理關係之間的相關性,《中庸》進而引出了“誠”的觀念:對政治、倫常關係的處理,最終建立在“誠”基礎之上。“誠”在這裏既涉及天道,又關聯人道(“誠者,天之道也;誠之者,人之道也”),作為天道的“誠”具有實在的意義,指萬事萬物本然的、真實的狀態;作為人道的“誠”則既表現為人的存在形態,也呈現為價值層面的規範,具有引導和塑造人自身的意義。從以上方面看,“誠”內在地體現了存在與價值、實然與當然的統一。就個體而言,一旦達到了“誠”,便意味著形成了真實的內在德性,其行為也將超越勉強,能夠自然地合乎規範。這裏所說的“不勉而中,不思而得”,既包含了自覺,從而不同於自發的行為;也超越了自覺,從而區別於單純地有意為之。“從容中道”則以普遍的規範化為人的真誠品格為前提:此時內在的德性已如同人的第二天性,出於真誠德性的行為也超越了人為的依循和努力,表現為自然為善。這是一種揚棄了自發與自覺之後達到的更高境界,《中庸》將其視為聖人之境。作為存在形態與內在品格的統一,“誠”既有本體論的意義,也包含價值論的內涵。

原文:

“博學之,審問之,慎思之,明辨之,篤行之。有弗學,學之弗能,弗措也;有弗問,問之弗知,弗措也;有弗思,思之弗得,弗措也;有弗辨,辨之弗明,弗措也;有弗行,行之弗篤,弗措也。人一能之,己百之;人十能之,己千之。果能此道矣,雖愚必明,雖柔必強。”

釋義:

本章具體討論了為學工夫問題。這裏提到了博學、審問、慎思、明辨、篤行五個方面,其間包含著內在的邏輯關係。“學”以接受已有知識為指向,博學意味著積累與擴展知識經驗,它構成了進一步認識的出發點;“問”是探求的過程,“審問”蘊含善於提出疑問、避免盲目信從等內容;“思”是在學與問的基礎上的自覺反思,“慎思”包含著思維嚴密性的要求;“辨”涉及觀念的澄清以及不同個體之間的討論、辨析,“明辨”包括分辨、界定是與非;“行”是實踐,“篤行”意味著在認識之後,應當切實地去付諸實踐。在認識的出發點上,《中庸》與道家存在值得注意的差異:道家強調“損”(“為道日損”)、“忘”(“坐忘”),其內在涵義在於消解、懸置已有的知識經驗,從而為通過直覺等方式(“靜觀”、“玄覽”)把握道提供前提;《中庸》突出博學,則注重知識的積累性、延續性以及已有知識對新的認識的作用,二者側重於認識過程的不同方面。就學、問、思、辨、行而言,其中包含已知與未知、接受與存疑、思與辨、知與行等多重關係,《中庸》將其聯繫起來考察,顯然注意到認識過程各個環節之間的統一性。

需要指出的是,這裏的為學工夫不僅僅涉及狹義的認知,而是同時包含價值層面

的涵養。事實上，儒家一開始就對為學過程作了廣義的理解，孔子便將“敏於事而慎於言，就有道而正焉”稱之為“好學”（《論語·學而》），子夏也認為：“事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。”（同上）此所謂“學”即包含德性的涵養。本章後面接連提出幾個“弗措”，既要求個體持之以恆、堅持不懈，又肯定了為學的過程性，而“人一能之，己百之；人十能之，己千之”，也不僅僅確認了個體努力的必要性，而且強調了這種努力的持久性，後者同樣以為學的過程性為前提。

原文：

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。

釋義：

“自誠明”是指由誠到明。相對於“明”而言的“誠”，主要指完善的德性；相對於“誠”而言的“明”，則主要指理性的自覺。“誠”有不同的層面，“自誠明”之“誠”側重於本然之善，其實質所指，是善的潛能或可能形態的德性，由誠而明，也就是經過理性的明覺，使本然或可能形態的德性化為自覺形態的德性；後來王陽明區分良知的本然形態與明覺形態，提出通過致良知的過程，化本然之知為明覺之知，這一進路可以看作是以上思想的發展。“自明誠”更多地與教育、學習過程聯繫在一起的，亦即通過外在的教化與自我的學習、涵養，進一步提升、發展內在的德性。自誠明與自明誠是一個互動的過程，其中隱含著真與善、德性涵養與理性自覺的互動。

原文：

唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性；則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。

釋義：

這一章涉及個人與社會、自我與他人以及更廣意義上人與世界之間的關係，它從一個方面體現了儒家的形上學。“至誠”是德性的完美形態，“盡其性”既是對自我德性的反省，也意味著化德性為德行。以上的反省與實踐，一方面構成了認識他人的前提，另一方面又在實踐意義上影響他人，這也就是所謂“盡人之性”。在認識自己與作用自己、認識他人與作用他人的基礎上進一步展開的，則是對世界的認識與作用過程（“盡物之性”）。正是基於以上過程，人參與了現實世界的形成，所謂“贊天地之化

育”，便強調了這一點。這種參與使人不再是消極地適應世界，而是同時成爲現實世界的積極一員（“與天地參”）。這裏蘊含的本體論前提，是人之外的本然存在與人生活於其間的現實世界之區分。現實世界不能等同於本然的自在之物，事實上，“贊天地之化育”的實質，就在於化本然存在爲現實世界，而這一過程始終包含著人的參與。總之，人生活於其間的世界的建構過程與人的實踐過程是不可分的，人與世界的統一首先就在於人參與了這個世界的形成過程。現實的世界既具有實在性，也包含價值之維。《中庸》對人與世界關係的理解，顯然不同於超驗的形而上學，這與前面提到的“道不遠人”之說，也前後一致。從盡己之性、盡人之性、盡物之性到“贊天地之化育”，同時也可以看作是學、思、問、辨、行的具體展開。

原文：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠爲能化。至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。

釋義：

“曲”指的是從某一個方面入手，以達到誠的境界。“誠則形”表現爲德性展開於外在的實踐過程，從而使德性得到具體的展示（“著”），基於這一切實踐履的過程，道德的自覺也得到進一步提升（“明”），由“著”至“明”，意味著道德自覺以道德實踐爲其現實之源。“動”在此指對他人與外物的影響，“變”表示由此形成的對象的改變，“化”則包含著潛移默化的影響。由自我到他人和世界，從化己到化人、化天下，展開爲一個自我與社會、人與世界的相互作用過程。

當然，由人與世界的互動，作者進一步引向“國家將興，必有禎祥”之類的天人感應觀念，則似乎又陷入了思辨的幻覺。這裏同時也表現出對道德之境的過於渲染：在作者看來，如果達到至誠的境界，人與天之間便可以形成神秘的感應關係。在這方面，《中庸》無疑又表現了儒家神秘主義這一面。

原文：

誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之爲貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。

釋義：

“誠者自誠”，側重於道德涵養與自我努力的聯繫，與孔子“為仁由己”思想彼此一致。“道自道”中後一“道”，有“引導”之意，它肯定德性的完善過程以自我引導、自我要求為內容，非完全取決於外在規範的約束。這裏進一步從本體論與價值論二個方面對“誠”作了界說：“誠者物之終始，不誠無物”主要是在本體論上說的，這裏的“誠”表示的是實在性（與虛幻或虛妄相對），後來王夫之也在此意義上運用“誠”的概念；“故君子誠之為貴”中的“誠”，則與人的品格、行為相聯繫，包含價值論涵義（表示德性與行為的真誠）。作者肯定了“誠”的實在義與“誠”的真誠義彼此相關，其中也蘊含了本體論與價值論的統一。“成己”主要指向自我的完善，這一自我完善的過程同時表現為以仁為根據自我塑造，從而體現了仁的原則；“成物”在廣義上既指成就他人，也指成就世界（贊天地之化育），二者以盡人之性與盡物之性為前提，涉及廣義的認識過程（知）。當然，成人與成物、仁與知並非彼此分離，前面對盡己之性、盡人之性、盡物之性之間相關性的肯定，已表明了這一涵義。成己即展開於成物的過程，成物的過程也包含成己，二者的這種統一，構成了“合內外之道”的具體內涵之一。而無論是成己，抑或成物，都離不開具體的歷史條件，所謂“時措之宜”，便著重提示了這一點。

原文：

故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。天地之道，可壹言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不泄，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。《詩》曰：“維天之命，於穆不已！”蓋曰天之所以為天也。“於乎不顯，文王之德之純！”蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。

釋義：

本章從人道與天道的雙重角度繼續闡發有關“誠”的思想。如上所述，天道意義上的“誠”表示存在的實然狀態，人道意義上的“誠”則關乎人的存在的境界、人的行為方式。“至誠無息”既指天地萬物變化不斷的過程，又指成己與成物過程的綿延不息，表明世界之在與人自身的存在並不是固定不變的，而是展開為一個無止境的發展過程。悠遠與高明也是從以上兩個方面來說的，從天道看，天地“博厚”、“高明”，隱喻世

界在空間上的廣大以及天地間萬物的無限、多樣，“悠遠”則表示世界在時間上的永恆性，以及與此相關的萬物化生的永無止境。從人道看，至誠之境與天地的“博厚”、“高明”、“悠遠”有著一致性：作為德性涵養的境界，它意味著在精神的層面不斷超越有限、達到無限。“不見而章，不動而變，無為而成”，表面德性的呈現(彰顯)、影響、凝聚，都是一個自然而然的過程，它與前文所說的“不思不勉、自然中道”相一致。作為“天地之道”的體現，“為物不貳”體現了存在的統一性、穩定性，“生物不測”則展示了事物變動不居的一面；前者肯定了存在過程中包含必然性，後者則蘊含著對偶然性的確認。不難看到，天道與人道、必然與偶然的統一，構成《中庸》形上學的重要內容。

原文：

大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人然後行。故曰：苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。是故居上不驕，為下不倍。國有道，其言足以興；國無道，其默足以容。《詩》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之謂與！

釋義：

這一章轉而討論聖人之道，作者首先肯定了聖人之道在成己與成物過程中的作用，由此，又再一次強調禮制的推行與人無法分離：禮的運作離不開實施禮的人。從人的主導性出發，作者進一步討論了“尊德性”與“道問學”的關係問題。與確認由誠而明、由明而誠的互動相應，作者肯定了“尊德性”與“道問學”之間的統一。寬泛而言，“尊德性”以人格的完善為出發點，“道問學”則側重於由知而入德，在《中庸》那裏，二者又彼此相關。然而，儒學後來的發展，似乎表現出不同的趨向，在宋明理學那裏，便不難注意到這一點：相對於程朱對道問學的關注，陸王似乎較多地偏向於尊德性。

與德性和問學之辯相聯繫的是“極高明而道中庸”，後者從形而上的層面，對中庸的觀念作了進一步的闡發。“極高明”表現為終極性的價值關切和價值追求，“道中庸”則強調通過日用常行以實現這種價值的關切，它以集中的形式體現了早期儒家將終極關懷與日常存在聯繫起來的進路。終極關懷固然包含著對日常存在的超越，但這種超越又並不離開日常的生活。“致廣大”與“極高明”具有一致性，二者都內含著對理想之道的關切，“盡精微”則可以看作是“道中庸”的展開，它更多地要求深入到具體的現實存在。從另一方面看，廣大與精微同時也體現了廣度與深度的統一。本章所說的“溫故而知新”，是對孔子思想的發揮，其中既體現了文化積累與文化創新的統一，也包含著對文化的傳承性與歷史性的關注。“敦厚以崇禮”展現了內在德性(敦厚

之德)與外在規範(尊重禮)的統一。最後引《詩經》之語,強調現實處世方式的理性態度與靈活性。面對“有道”與“無道”的不同存在背景,可以採取“言”或“默”等不同的應對方式:政治清明(有道)之時,可選擇以“言”興邦;政治黑暗(無道)之時,則可選擇“默”以全身。這裏既體現了“道”與日用之間的聯繫,也表現了儒家思想中現實、理性的一面。

原文:

子曰:“愚而好自用,賤而好自專;生乎今之世,反古之道。如此者,裁及其身者也。”非天子,不議禮,不制度,不考文。今天下車同軌,書同文,行同倫。雖有其位,苟無其德,不敢作禮樂焉;雖有其德,苟無其位,亦不敢作禮樂焉。子曰:“吾說夏禮,杞不足徵也。吾學殷禮,有宋存焉;吾學周禮,今用之,吾從周。”

釋義:

本章引孔子之語,首先批評了與“誠”相對的主觀獨斷的現象,同時強調在治國的過程中要尊重歷史經驗,體現了政治領域中的歷史觀念。這些看法從古今關係的角度,展開了中庸思想。在社會的體制、原則層面,作者認為禮(體制、規範)、度(普遍的標準)、文書之式等只能由最高統治者(天子)來制定,這可以看作是以人治國思想的強化,其歷史局限性是顯而易見的。不過,作者同時又肯定了德與位的統一,以此作為治國的前提條件,這與前文仁與禮統一的思想前後相承,體現了以人的內在品格制衡外在體制的思想趨向。最後又引孔子之語,一方面表現了對禮的推崇,另一方面又體現了對歷史根據的注重。本章中“今天下車同軌,書同文”等句可能是後人加入,它使《中庸》的成書時代的確定變得較為複雜。

原文:

王天下有三重焉,其寡過矣乎!上焉者雖善無徵,無徵不信,不信民弗從;下焉者雖善不尊,不尊不信,不信民弗從。故君子之道,本諸身,徵諸庶民,考諸三王而不繆,建諸天地而不悖,質諸鬼神而無疑,百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑,知天也;百世以俟聖人而不惑,知人也。是故君子動而世為天下道,行而世為天下法,言而世為天下則。遠之則有望,近之則不厭。《詩》曰:“在彼無惡,在此無射,庶幾夙夜,以永終譽!”君子未有不如此而早有譽於天下者也。

釋義:

這一章討論君主治理天下的不同環節,其中既有制度方面,如禮儀、制度,又涉及

語言、文書(考文)。對《中庸》而言,一種社會制度的建立,既需要形式化、程式化的制度擔保,又要通過語言文書等手段和形式來達到人與人之間的溝通、協調。王道理想的實現具體涉及多重內容,包括最高統治者自身的作用(“本諸身”),取信於民(“徵諸庶民”,“不信民弗從”),政治決策要有歷史根據(“考諸三王而不繆”),並訴諸形而上的超驗的根據(“建諸天地而不悖,質諸鬼神而無疑”),最後,還需經得起未來的歷史檢驗(“百世以俟聖人而不惑”)。這裏再一次肯定了政治人物個人德性與品格的重要性:一個理想的統治者,其舉措應具有引導人的意義(“動而世爲天下道”)、其行爲應可以成爲人效法的榜樣(“行而世爲天下法”)、其言論可以確立爲普遍準則(“言而世爲天下則”)。與此相聯繫的,是政治實踐與人格力量之間的統一。

原文:

仲尼祖述堯、舜,憲章文、武;上律天時,下襲水土。辟如天地之無不持載,無不覆幬;辟如四時之錯行,如日月之代明。萬物並育而不相害,道並行而不相悖,小德川流,大德敦化。此天地之所以爲大也。

釋義:

本章通過對孔子的讚美,首先表現了對文化發展過程中的歷史延續和承繼的注重:祖述堯、舜,憲章文、武的歷史意義,就是對已往文化發展的承繼。同時,這裏也體現了對自然法則的尊重:“上律天時,下襲水土”的實際涵義,就是遵循天地之道(自然法則)。這裏更值得注意的是作者所表達的如下思想:“萬物並育而不相害,道並行而不相悖。”

先看“萬物並育而不相害”。這一命題既有本體論的涵義,也有價值觀的意蘊。在本體論上,它意味著對象世界中的諸種事物都各有存在根據,彼此共在於天下;換言之,對象世界的不同存在物之間具有一種相互並存的關係。在價值論上,“萬物並育而不相害”則涉及不同的個體、群體(包括民族、國家)之間的共處、交往問題,它以承認不同個體的差異、不同社會領域的分化爲前提。個體的差異、不同社會領域的分化是一種歷史演化過程中無法否認的事實,如何使分化過程中形成的不同個體、存在形態以非衝突的方式共處於世界之中,便成爲“萬物並育而不相害”所指向的實質問題,後者同時也從形而上的層面,涉及社會的“和諧”。從引申的意義上看,這裏重要的是在利益關係上獲得共同之點,以此作爲達到“並育而不相害”的基本社會前提:當個體之間、社會集團之間在利益上彼此衝突時,達到“萬物並育而不相害”或社會的和諧是非常困難的。在這裏,所謂“萬物並育而不相害”,即是保證每一個個體、每一社

會階層或社會集團都有自己生存的基本空間；反之，如果剝奪或限定不同個體、社會階層的生存、發展空間，社會成員之間的和諧就只能是空談。

與“萬物並育而不相害”相聯繫的是“道並行而不相悖”。“道”在儒家哲學中不僅被理解為天道(存在的根據或存在的法則)，也含有理想、價值原則等社會、文化的意義；“悖”是彼此的對立、衝突。“道並行而不相悖”，意味著不同的價值理想、價值觀念不應僅僅導向彼此的衝突。在社會領域中，只要不同的個體、階層存在，價值觀念上的差異就難以避免；試圖使每一個個體認同絕對同一的價值觀念，顯然是行不通的。在此，問題不在於用獨斷的方式消除價值觀上的差異，而是在差異業已存在的背景下，妥善地看待與處理這種差異。“道並行而不相悖”當然並不是在價值觀上主張相對主義，這裏的內在涵義，是以寬容的原則，對待不同的價值觀念。一方面，它並不否定價值原則的普遍性，相反，與利益關係上確認共同點、相關性相應，它也肯定歷史的演進過程中存在普遍的價值原則，另一方面，它又要求以非獨斷的方式，來對待不同觀念，後者與《中庸》所肯定的“恕”的觀念(己所不欲，勿施於人)前後一致。

原文：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載；日月所照，霜露所隊。凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。

釋義：

本章主要討論至聖、至誠的品格及其影響，並對聖人氣象作了多方面描繪。“聰明睿智”強調的是知，它更多地呈現為理性的品格；“寬裕溫柔”涉及內在的情感，“發強剛毅”則展現為堅韌的意志品德，“齊莊中正”是形之於外的莊重之貌，表現為合乎禮的外部形象，“文理密察，足以有別”不僅關乎理性的分辨，而且涉及對具體存在情景的把握，後者與“時”的觀念相通。從人格形態看，這裏包括智情意的交融，而在這種交融之後，則是追求真善美的價值取向；同時，人格又涉及內在品格與外在人格形象的統一，而這種統一所蘊含的實質觀念，則是德性(道德意識)與德行(道德實踐)的並重。此外，作為完美人格，聖人既確認普遍的價值原則，又與“時中”觀念相聯繫而注重具體的情景分析。在《中庸》的作者看來，上述意義上的“至聖”之人，將形成廣大

而深遠的精神影響。

原文：

唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？

釋義：

本章討論了普遍原則的制定、把握與運用過程，認爲只有達到至誠之境的人，才能制訂這樣的原則或準則。“天下之大經”，涉及政治、倫理的基本原則；“天下之大本”則是上述原則的普遍根據，“知天地之化育”是指對自然法則的理解。“夫焉有所倚”，意味著不能僅僅依賴、停留在日常經驗上，應該立足於此但又超越於此，這種基於日用常行又超越日用常行的境界，便是至誠之境。“淵淵其淵”爲深沉貌，隱喻著歷史中的綿延；“浩浩其大”是就廣度而言，它同時隱喻著普遍性，二者既是對至誠之境的精神內涵的描述，又蘊含著對“大經”、“大本”形上意義的確認。從歷史的層面看，倫理、政治等基本價值原則的形成，往往以社會文化發展本身的歷史需要以及文明成果的積累爲其前提，作者所提及的“至誠”、“聖知達天德”既表現爲道德之境，也包含著對文明成果的承繼與把握，與之相應，以“至誠”、“聖知達天德”爲“經綸天下之大經，立天下之大本”的必要條件，似乎也從一個方面注意到了價值原則與社會文明發展之間的聯繫。

原文：

詩曰：“衣錦尚絀。”惡其文之著也。故君子之道，聞然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。詩云：“潛雖伏矣，亦孔之昭！”故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。詩云：“相在爾室，尚不愧於屋漏。”故君子不動而敬，不言而信。詩曰：“奏假無言。時靡有爭。”是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。詩曰：“不顯惟德，百辟其刑之。”是故君子篤恭而天下平。詩云：“予懷明德，不大聲以色。”子曰：“聲色之於以化民，末也。”詩曰：“德輶如毛。”毛猶有倫。“上天之載，無聲無臭”，至矣。

釋義：

本章首先引用《詩經》，以表明君子品格的特點是充實於內而形之於外，他不刻意炫耀，卻形成廣泛、深遠的影響，這與缺乏內在德性而僅僅在表面上張揚的小人之道

形成了對照。君子的這種人格特徵與《中庸》反復強調的中庸之道與至誠之境是一致的。這裏同時又談到了君子之道的具體表現形式，所謂“淡而不厭，簡而文，溫而理”。平淡往往容易使人厭倦，簡樸常常會忽視必要的修飾，隨和(溫)則每每容易因綱紀不嚴而導致無序(與秩序井然意義上的“理”相對)，君子之道則表現為在二極之間保持適當的度，從而達到一種內在的統一形態。對君子之道的以上描述，其意義當然並不限於處理淡與不厭、簡與文、溫與理等特定的關係，它的更內在的涵義，在於從人格的層面，進一步闡發中道思想以及中道之中所包含的“度”的觀念。

本章還包括鄭玄所謂“三知”，即“知遠之近，知風之自，知微之顯”。對“遠”的把握源於“近”(由近推知遠)，對風的把握，在於瞭解其起於何處，對內在規定的認識，需要從呈現於外的現象入手。所謂“近”，既包括時間上的此時(當下)，也涉及空間上的此地，“遠”則相應地兼指時間上的過去或未來，以及空間上的遠處；“風”之所自，關乎事物之源；微與顯則牽涉外在呈現與內在規定之間的關係。與之相聯繫，“三知”所涉及的，是事物存在的時間關係與空間關係、事物存在之源或根據、外在現象與內在本質等關係。在《中庸》看來，唯有把握了這些關係，才能真正達到君子之德。由此不難看到，《中庸》所理解的德性，並不僅僅限於倫理的品格，而且包含更深刻意義上的智慧：對以上關係的把握，便滲入形上的智慧。

在第二段中，作者進一步從不同方面對君子的內在人格以及他的社會影響作了考察。君子總是首先確立善的定向，由此保證內在動機的始終端正，所謂“內省不疚，無惡於志”。正是內在的道德定向，使君子高於常人(為人“所不可及”)。善的定向體現於日常言行，往往對人形成了深沉的感染力量，從而使君子雖“不動”而為人所敬，雖“不言”，而能獲得他人信賴。君子的人格力量體現於政治、倫理實踐，便表現為：無需物質的獎勵，民衆便接受其引導而自然向善；溫和待人(不怒)，而民衆卻能夠感受到其正氣凜然的內在威嚴。這種人格的影響，對人形成的是無形的感化。它超越了外在的說教、強制的規範，展現為至上的道德之境，所謂“無聲無臭，至矣”，便是對以上境界的描述。

要而言之，《中庸》以中道和誠為其核心的觀念，中道既蘊含了把握“度”的原則，又展開為形上與形下、人與世界、日用與道之間的統一；“誠”則既表現為天道意義上實在性，也構成了人道意義上的道德之境。對君子與聖人的考察，進一步從人格的層面，將以上觀念具體化了。

[作者簡介] 楊國榮(1957—)，男，1988年獲博士學位。現為教育部長江學者、華東師範大學特聘教授、思勉人文高等研究院院長，國務院學位委員會哲學學科評議

組成員、中國哲學史學會副會長、上海中西哲學與文化比較研究會會長、清華大學等校客座教授、美國比較哲學雜誌 *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 編委。已在中國哲學、倫理學、形而上學等領域出版學術著作 10 餘部，其主要部分收入《楊國榮著作集》(11 種)，其中 10 部同時出版於海外，多種論著被譯為英、德、韓等文在國外出版與發表。

老子的哲學智慧對當前 文化危機的啟發

(臺灣) 陳鼓應

正當五四時代，英國哲學家羅素來到中國訪問、講學(1920年)，他看到蛻變中的中國，他所接觸的知識分子充滿了追求新事物的熱忱，放眼世界、廣納新知。回國之後，羅素發表了《中國問題》一書(這本書有多種中譯本，並以上海學林1996年版為佳)，提到中國當時的問題，主要歸結為經濟、政治和文化三方面。這三方面是相互關聯的，不過羅素認為文化問題最為重要。

如今，美國金融危機導致全球性的連鎖反應，最根本的還是文化問題。所謂文化問題，也包含了制度及其生活方式的問題。一個世紀以來，資本主義制度中的金融體制及其商品經濟，逐漸由人的腦海滲透到人的精神領域中。對於它所帶來的種種弊端，挽救乏力，也少有人做深層的反思。莊子《天運》篇中，曾以汲水的“桔槔”作喻，比喻制度是被人所牽引的，不是牽引人的：“夫桔槔者乎？引之則俯，舍之則仰。彼，人之所引，非引人也。”人是主體，制度是為人而設的。所以莊子說：“禮義法度，應時而變。”今天美國式的生活方式，以消費刺激生產，使得人人過著負債的生活；一旦還債的能力和信任發生問題，遂導致整個金融體制的崩解。這種制度所形成的生活方式，歸根結底還是與文化問題相關。不過，近來對於資本主義進行反省的輿論，在歐美世界偶有聽聞，卻並未深入到文化問題的層面。因此，讓我們重新回顧羅素當年的提示：

從人類整體利益來看，歐美人頭指氣使的狂妄自信比起中國人的慢性子會產生更大的負面效果。……中國人摸索出的生活方式已延續數千年，若能夠被全世界採納，地球人肯定會比現在有更多的歡樂祥和。然而，歐洲人的人生觀卻推崇競

爭、開發、永無平靜、永不知足以及破壞。導向破壞的效率最終只能帶來毀滅，而我們的文明正在走向這一結局。若不借鑒一向被我們輕視的東方智慧，我們的文明就沒有指望了。

的確，自上個世紀中葉到現在，數十年來在西方經濟文化的強勢推動下，誠如羅素所指陳的，歐美對這個世界一味“推崇競爭、開發、永無平靜、永不知足以及破壞”。羅素在八十多年前提出要正視東方智慧的見解，正是我們當代人所要發出的呼聲。在全球化的趨勢中，總是以西方的輿論為主導，而這次研討會讓東方智慧也發出聲音，這具有重大的時代意義。經濟和政治不是我們要討論的議題，個人將從老子的哲學思想提示他的睿智給當前人類的啟發。

一、從哲學理論到現實人生

《老子》五千言，多在談論治道，而以深奧的哲學義理作為理論的依據。但一般人翻開《老子》第一章，對於“玄之又玄”的道，常感到費解。我就從首章第一句話“道可道，非常道”，作為我發言的起點。

“道可道”和“常道”，這三個“道”字語境意義不同，但彼此之間有其內在聯繫。第一個“道”是指現象界的法則，包含天道和人造。天地間運行的法則(天道)和人世間行事的規範(人造)，都可以用語言表達、文字表述。第二個“道”字是談語言的功能與意義。而第三個“道”乃是老子哲學的最高範疇，意指現象界賴以存在依據的本體界(或稱“本根界”)。這三個“道”字，語境雖異，卻具有共同的基本意涵，那就是：方法、規準與法則，當然，也蘊含了和諧、秩序等意涵。道的和諧、秩序意涵，尤切合於當前社會。

舉目看今日世界，仍然到處瀰漫著暴戾之氣。只要打開電視，世界新聞總是不斷傳出爆炸和槍戰的場景，就連娛樂頻道中播放的電影，也盡是打打殺殺、爾虞我詐，充分顯示出人類好鬥的本性，這就更讓我感到前年舉辦的“道德經論壇”向全球發出“和諧世界，以道相通”的現實意義。

2007年4月，我有幸參加中國道協和宗教局在西安召開的“國際《道德經》論壇”，這次大會的宗旨為“和諧世界，以道相通”。這是一項具有劃時代意義的宣告：它一方面向世人宣說中國結束了以階級鬥爭為綱而轉向以和諧為本的政策方針；另一方面，呼喚地球村中各族群國家，當開啟異質文化對話的新紀元。

(一) 可道之“道”——正視地球生命的 毀損與國際秩序的重建

現在，讓我們把這三個“道”的語境意義，放在兩千五百年後的今天來重新詮釋，以呈現出它的當代意義。第一個“道”，是就天道層面來反省，提醒我們更加關注天地間自然的運行法則，不要拘泥於人類中心主義而過度地毀損它、破壞它。近年來全球暖化導致冰川融解、海嘯襲卷，人類開始驚恐於種種自然災害的反撲，我們應該更加珍視太空環境與地球生命。就人道層面來說，當前人類最為關注的議題莫過於霸強的軍備競賽所導致的核武器擴散和恐怖襲擊。人們期盼走出軍事對峙的陰影，以對話代替對抗。老子“道可‘道’”的第二個“道”字，正是對話的意義。

從道的整全性來看，老莊認為宇宙是個有機的聯繫體；在老莊世界中，“同”、“通”是很重要的觀念。“可道之道”正是以對話溝通彼此，它的現在意義便是異質文化進行對話。在我們這地球村裏，不同生活方式的民族國家如果能夠體認莊子“相尊相蘊”的齊物精神，對於諸多尖銳而敏感的問題，能站在同情瞭解的基礎上來進行異質性的對話，就能化解對立的心態與對峙的立場，以營造我們這個地球村的和諧秩序為共同努力的方向。

(二) 由本根之道觀照當今世界

老子作為本源、本根的形上之道，是探討萬事萬物由來的根本原因。我們不妨將本根問題探討的態度，落實到現實世界，如以“9·11”事件為例，人們常會發問：“9·11”事件的發生，究竟是原因，還是結果？就受重創的美國主政者們藉機發動一場新的十字軍東征來看，顯然是倒果為因的行徑。近十多年來，全世界的人只要打開電視看到中東衝突的場面，總是映顯出鮮明對比的畫面：一邊是一群散亂的大人小孩撿石子無奈地向敵人扔擲，另一邊則是使用最先進的美式裝備掃射對方。接著一輛輛擔架抬著屍體和傷患，尾隨著一群憤恨怒號的人群。美國官方一面倒的偏袒言論和另一方無休止的冤冤相報，必然導致悲劇的發生。

審視“9·11”事件之後，美國官方一連串錯誤的政策，其以暴易暴的動向是導致今日全球性危機的主要原因。美國當局發動的中東戰爭，以及開闢阿富汗戰場，現在也逐漸引起美國國內輿論的反省。

這半年來，我看到相關報導的統計數據指出，至目前為止，參與戰爭花費的金額之龐大，從九千億美金，突破到一兆美金，已經超過韓戰和越戰經費的總和，是美國參與第一次世界大戰的三倍之高。另一方面，在中東戰爭中，美方已有五千餘官兵殉

難，而阿拉伯平民死於戰火者則高達數百萬人之衆。戰火浩劫導致生靈塗炭的慘景，兩千五百年前的老子就曾警惕好戰者：“不以兵強天下。”(《三十章》)他還說：“夫兵者，不祥之器。……殺人之衆，以悲哀泣之。”(《三十一章》)

二、老子治道的現代意義

老子的道論可說是應合實際人生的需要而提出的。從現實人生的角度來看，治身和治國是他思想的兩大主軸。在治道方面，若將《老子》和《論語》相對比，可以看出孔子多講述爲臣之道，老子則都在講解爲君之道。今天讀來，老子好像正在向全球各國中央領導提供人類和平相處的建議書，其中最值得後人所重視的，就是他那自然無爲的貴“柔”思想以及“三寶”的處事方案。

談到老子的貴柔，我常會把它和美國發動中東戰爭的布什之行事作風聯繫起來，我常想，如果布什能讀讀《老子》，有許多誤會應該可以不必使用戰爭的方式解決。

2003年，美國師出無名，卻以最先進的飛彈連續幾十個小時轟炸巴格達，世人目睹一座座高樓的倒塌、橋樑瞬間崩解，全城居民匍匐在一片火海中。坐在電視機前的我們，親眼目擊一場現代化武器的威力。之後我們又在電視熒幕上看見布什身著美軍軍裝，乘坐直升飛機降落在中東外海的航空母艦上，那種揚威的神情，我立刻想到老子所說：“勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，不可得志於天下矣。”(《三十一章》)

我還覺得老子這話，更像是對二次大戰侵華的日本軍國主義者說的，每次當我在電視上看到日本首相參拜靖國神社時的神態，就會不期然想起1972年我在美國加州大學校園看到一位外籍人士所拍攝的記錄片，實錄南京大屠殺之後日軍一卡車、一卡車搬運屍體的悽慘景象。

老子的貴“柔”思想，不斷地釋放出他的現代意義，且讓我列舉下面數則爲說：

(一) 對霸強的警鐘：“堅強者死之徒，柔弱生之徒。”

春秋戰國時代，“天下共苦，戰鬥不休”(《史記·秦始皇本紀》)。老子深感各國兵戎相向、人民苦戰，因此頻頻發出“柔弱勝剛強”(《三十六章》)的呼吁，他還說：“守柔曰強”(《五十二章》)、“天下之至柔，馳騁天下之至堅”(《四十三章》)。老子還用“水”形象化地描繪了“柔”的意涵：“上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。”水具有柔軟、向下流動的特徵，曉喻統治者應該走向群衆、關懷弱勢。老子更以

“兵強則不勝，木強則折”、“堅強者死之徒，柔弱者生之徒”(《七十六章》)告誡窮兵黷武者。

(二) “大者宜爲下”——軍事大國與小國溝通的橋梁

一般人都以爲“小國寡民”是老子的理想國，其實這只代表老子期望小國過著安居樂業的生活。《八十一章》提到：“雖有甲兵，無所陳之。”意思是小國只要有防衛性的武器即可，不必大肆擴張軍力。但老子最關注的還是大國的動向，他敦告大國主政者不可躁動冒進，要以“百姓心爲心”(《四十九章》)。在治理大國的“內政”上，老子寫下了這些名言：

(1) “治大國，若烹小鮮。”(《六十章》)老子以煎小魚來比喻爲政不宜過度攪擾，這話歷經“文革”的人會有更深沉的體驗。

(2) “聖人無常心，以百姓心爲心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之。”(《四十九章》)主政者能客觀理解人民的需求，不固執己見，以善心和誠心對待人民，尊重人民的意欲。

(3) “生而不有，爲而不恃。”(《二章》、《五十一章》)這是要人們都發揮創造的意志，收斂佔有的衝動，如果這話是說給主政者聽的，那就是爲民服務(生、爲)，反貪污(不有、不恃)。

對於“外交”，老子提出非常合乎現代國際情勢的精闢見解：

(1) “江海之所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。”(《六十六章》)大國統治者若以江海胸襟，虛心處下，自然能獲得百姓的愛戴，江海廣納百川的話更適用於大國的外交。反觀今日世界的霸主，動輒訴諸武力以權勢逼人，歸根結底是欠缺老子經驗智慧的涵養和不同歷史文化熏陶的緣故。

(2) “大邦者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大邦以下小邦，則取小邦；小邦以下大邦，則取大邦。……大邦不過欲兼畜人，小邦不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。”(《六十一章》)

如果把老子的原文用現在的話語來說，就是：“大國就像居於江河的下流，處在天下雌柔的位置，是天下交匯的地方。雌柔常以靜定而勝過雄強，因爲靜定而又能處下的緣故。在這世界上，大國對小國謙下，可以會聚小國；小國對大國謙下，可以見容於大國。我們常常看到大國因爲謙下而能會聚小國，小國因爲謙下而能見容於大國的例子，這樣大國、小國都可以依自己的願望生存發展。大國尤其更要懂得謙下的道理。”在我們這地球村裡，國家無論大小，都應平等相待，而老子“大者宜下”的箴言，可謂民心所向的至理名言。

(三) “三寶”精神——物化潮流下迷失人性的呼喚

老子說：“我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。”（《六十七章》）“慈”、“不敢為天下先”也可以作為提醒霸強的警世之語，在此就以“儉”來反省現今社會迷失於物化潮流的現象。

“儉”也就是“嗇”的意思。“儉”與“嗇”的提出，來自老子對於當時人們過度物化以致迷失本性的觀察。如《老子》說：“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。”（《十二章》）反觀現實，人性物化已經到了令人心發狂的程度。老子雖然是兩千多年前的人，但今天看來，卻特別感到它切重時弊之深刻。再者，《五十九章》說“治人事天，莫若嗇。夫為嗇，是謂早服；早服謂之重積德……深根固柢，長生久視之道。”“嗇”就是愛惜保養、累積生命的能量，不停地累積生命的能量（“重積德”）是為“深根固柢”之道。老子形容自己“被褐懷玉”，和當今“金玉其外，敗絮其內”的社會現象形成強烈的反差。希望老子“嗇”的智慧，能在人人迷失於商品文化的浪潮之際，再次激發人們充實生命內涵的自覺意識。

尼采曾說：“過分缺乏歷史意識，就會像阿爾卑斯山下的居民般視野狹隘。”歷史的教訓，有助於檢討時弊、避免重蹈覆轍。而莊子的“恢愜憐怪，道通為一”，則是讓世界上千差萬別的人群，都可相互會通。今天我們不僅要瞭解自己的文化傳統，也要努力去認識其他民族的歷史文化。從五四時代至今，我們一直在努力吸收西方的典籍文化，目前北京漢語辦公室正在計劃《五經》的外文翻譯，這是學界的一項盛事。但從文化普及層面來說，《論語》和《老子》的外文翻譯，恐怕更為迫切。個人期盼西方學界能有機會閱讀中國古代典籍，正如我們努力學習西方歷代的哲學典籍和文學作品一樣；希望西方大學學生有機會閱讀《老子》全文，中學以上學生可以選讀《論語》（例如“唯女子與小人難養也”這類的話，已不合時宜，因此《論語》要以選讀的方式）。文化的交流是增進不同民族間，相互瞭解的關鍵因素。

北京論壇的召開，提供了一個東西文化理性交流的園地，對於異質對話的開啟與全球視域的形成，具有實質的重大意義。

（說明：2009年11月6日至8日，“北京論壇”主辦“文明的和諧與共同繁榮——危機的挑戰、反思與和諧發展”，主題之一“化解危機的文化之道——東方智慧”，本文為參加“北京論壇”之發言稿。）

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

顏淵之學及《莊子》中的顏淵

高華平

莊子與顏淵，一個是道家(教)“真人”，一個是儒家“賢人”。而根據傳統觀點，戰國時期的道家與儒家形同水火，彼此都是對方攻擊和批判的對象。因此，早於莊子(約前 369—286)的顏淵(前 511—480)，除了作為莊子嘲諷的目標外，恐怕不會有其他關係了。當然，這只是一種純粹的線性推論，實際情況則要複雜得多。例如近年在湖北出土郭店楚簡和上海博物館戰國楚竹書公佈之後，蕭萐父、杜維明先生即指出：“楚簡的重見天日和浚求博證，勢必促成對先秦學脈、儒門多派、儒道關係以及經學源流等重大問題的重新梳理和重新定位”；“證明原始儒道兩家的和平共處，以及先秦儒家天道性命思想資源的豐富深厚。”^①而早在二十世紀二十年代，章太炎先生在其《國學概論》中即以顏淵為例，說明道家和儒家實有出人意表的複雜關係。其言曰：

儒家之學，在《韓非子·顯學篇》說是“儒分為八”，有所謂顏氏之儒。顏回是孔子極得意門生，曾承孔子許多讚美，當然特別造就。但孟子和荀子是儒家，記載顏回的話很少，並且很淺薄。莊子載孔子和顏回的談論卻很多。可見，顏氏的學問，儒家沒曾傳，反傳於道家了。莊子有極贊孔子處，也有極誹謗孔子處，對於顏回，只有贊無議，可見莊子對顏回是極佩服的。莊子所以連孔子要加抨擊，也因戰國時學者託於孔子的很多，不如把孔子也駁斥，免得他們借孔子作護符。照這樣看來，道家傳於孔子為儒家，孔子傳顏回，再傳至莊子，又入道家了。

章氏《國學概論》中的這段話，雖然並沒有縝密的論證，卻指出了儒道兩家典籍中關於

^① 《郭店楚墓竹簡國際學術研討會論文集》，武漢大學中國文化研究院編，湖北人民出版社 2000 年版，第 16、24 頁。

顏淵的記載的詳略不同,以及《莊子》一書對孔子和顏回的態度之差異。這是獨具慧眼並極富啟發性的,為後人探討先秦時期複雜的儒、道關係提供了新的視角。其後郭沫若、鍾泰等人又承章說而加以發揮。但此說既多揣測之辭,人們也習慣於將《莊子》中對孔、顏的記載當作“寓言”看待。那麼,顏淵之學到底如何?《莊子》一書中關於顏淵的記載是否可信?莊子是否真的傳承了顏淵的學問?太炎先生的話到底在多大程度上是可以成立的或可信的呢?探索這些問題,對於研究莊子思想,特別是當時的儒、道關係,無疑是大有裨益的。故我們在此將嘗試做一些分析。

一、顏淵之學

關於顏淵其人其學,現存最完整的記載,當數《史記·仲尼弟子列傳》和《孔子家語·孔子七十二弟子》篇,且二者記載基本相同。但《孔子家語》一書的成書年代及其真偽歷來存在爭議,故此僅舉《史記》之言為例:

顏回者,魯人也,字子淵,少孔子三十歲。顏淵問仁。孔子曰:“克己復禮,天下歸仁焉。”孔子曰:“賢哉!回也。一簞食,一瓢飲,在陋巷,人不堪其憂,回也不改其樂。”“回也如愚,退而省其私,亦足以發,回也不愚。”“用之則行,舍之則藏,唯我與爾有是夫!”回年二十九髮盡白,蚤死。孔子哭之慟,曰:“自吾有回,門人益親。”魯哀公問弟子孰為好學,孔子對曰:“有顏回者好學,不遷怒,不貳過,不幸短命死矣。今也則亡。”

顏回即顏淵,稱顏淵乃以字行。根據後人的考證,顏淵應小孔子“四十歲”,其生卒年在公元前 511 年前至 480 年之間^①。從現有文獻來看,《史記·仲尼弟子列傳》所記顏淵之事,皆來自《論語》一書,而根據《論語·先進》記載,孔門弟子之所長,顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓以“德行”聞,故司馬遷所記亦主要為顏淵之“德行”而非其學問。至《韓非子·顯學》則提出“儒分為八,墨離為三”的觀點:“自孔子之死也,有子張之儒,有子思之儒,有顏氏之儒,有孟氏之儒,有漆雕氏之儒,有仲良氏之儒,有孫氏之儒,有樂正氏之儒。”韓非所謂“顏氏之儒”,一般以為即指“顏淵之儒”,而儒、墨為“世之顯學”,故“顏氏之儒”則為“顏淵之儒家學說”也。

^① 楊伯峻《論語譯注》,北京中華書局 1980 年版,第 16 頁。

“顏氏之儒”蓋指“顏淵之儒學”，但由於此前的儒家文獻記載中，僅稱顏氏之“德行”，而於其“學說”則似無人言及；而《韓非子》也沒有對“顏氏之儒”做任何具體說明，故對所謂“顏淵之儒學”，後人從來都是難言其詳的。

在現有原始儒家的文獻中，《論語》中涉及顏淵的記載最多，據近人楊伯峻統計，記顏回 2 次，顏淵 15 次。此外，《易傳》、《大戴禮記·衛將軍文子》、《禮記·檀公上、下》、《禮記·中庸》、《禮記·哀公問》等篇、《孟子·離婁下》、《荀子·子道》、《荀子·哀公》等篇也有零星記載，《孔子家語·七十二弟子解》、《孔子家語·弟子行》、《孔子家語·顏回》、《孔子家語·三恕》的記載與《禮記》、《荀子》相類似。只是，雖說儒家對顏淵事蹟不乏記載，但除《孔子家語·顏淵》外，基本都不是以顏淵為中心的敘事，如《論語·先進》中記孔子對顏淵之死的種種反映，實際只是表現了孔子的痛惜之心。《論語·衛靈公》載：“顏淵問為邦。子曰：‘行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。’”從這樣的記載中，你除了知道顏淵也曾問“為政”或有意於治國之道外，瞭解到更多的應該是孔子的治國原則。即使如《孔子家語·顏淵》對顏淵的記載，“顏回問於孔子，孔子曰”云云的內容也佔了絕大部分篇幅。而在這樣的記載中，顏淵實際只是陪襯而非中心。因此，欲知“顏淵儒學”之梗概，必須將先秦原始儒家典籍的相關內容作一綜合考察。

在對先秦原始儒家典籍作過一番綜合考察之後我們發現，儘管這些典籍中關於“顏淵之儒學”的記載是零星而殘缺的，但仍可見出“顏淵之儒學”的涉及面是十分廣泛的：既有關於其德行觀點的，也有關於其仁義禮智思想的；既有“為學”的，也有“為邦”的，還有其關於人生處世態度和對社會的哲學思考的。今略加整括，分述如次。

1. 顏淵之仁學

仁學是孔子思想的核心，孔子弟子問得最多的也是“仁”。《論語·顏淵》載：

顏淵問仁。子曰：“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？”顏淵曰：“請問其目。”子曰：“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。”顏淵曰：“回雖不敏，請事斯語矣。”

儘管此處顏淵只是“問仁”，但由此也可以見出，顏子對“仁學”是十分關注的。孔子“仁學”的內涵是極為豐富的，他在這裏以“克己復禮”和“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”答顏淵“問仁”，而顏淵以“請事斯語”表明決心，故似可以說顏淵之仁學當即孔子之所言。不過，在現有儒家典籍中記有顏淵對“仁”的直接解釋當屬《荀子·子道》，而其所記顏淵之言“仁”似又並不完全照抄孔子。《荀子·子道》曰：

子路入，子曰：“由，知者若何？仁者若何？”子路對曰：“知者使人知己，仁者使人愛己。”子曰：“可謂士矣。”子貢入，子曰：“賜，知者若何？仁者若何？”子貢對曰：“知者知人，仁者愛人。”子曰：“可謂士君子矣。”顏淵入，子曰：“回，知者若何？仁者若何？”顏淵對曰：“知者自知，仁者自愛。”子曰：“可謂明君子矣。”

《孔子家語·三恕》也有相同的文字。這說明《荀子》書中的記載應是可信的。這裏出現了顏淵對“仁”的直接解釋：“仁者自愛。”怎樣理解“仁者自愛”呢？對此歷來無說。根據筆者對先秦儒家文獻的研究，顏淵所說的“仁者自愛”與子路的“仁者使人愛己”、子貢的“仁者愛人”是有所不同的，它的重心是主張“仁者”之“仁愛”，應由己及人、由近及遠，即《中庸》所謂“仁者人也，親親為大”，或《孟子·盡心下》所謂“仁者以其所愛及其所不愛”^①。

2. 顏淵之禮學

上文引《論語》孔子以“克己復禮”、“非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動”答顏淵“問仁”，而顏淵則以“回雖不敏，請事斯語矣”表明決心，可以說表明了其對“禮”的態度，即他的一切行動都要以禮為準則。《孔子家語·弟子行》記子貢對衛將軍文子問孔門弟子之行時說：“夫能夙興夜寐，諷詩崇禮（《大戴禮記·衛將軍文子》作“諷誦崇禮”），行不貳過，稱言不苟，是顏回之行也。”也把“崇禮”作為顏淵的行為特徵之一，可見顏淵的確是在認真實踐孔子“非禮勿視”的教誨。不僅如此，儒家文獻中還載有顏淵談“禮”的零星記載。《禮記·檀弓下》載：

子路去魯，謂顏淵曰：“何以贈我？”曰：“吾聞之也：去國則哭於墓而後行，反其國不哭，展墓而入。”謂子路曰：“何以處我？”子路曰：“吾聞之也：過墓則式，過祀則下。”

顏淵如何看待“禮”呢？鄭玄注顏淵之言曰：“無君事，主於孝。哭，哀去也；展，省視之也。”孔穎達疏曰：“此一節論禮敬祀墓之事。”“若有事去君，則不得哭墓。故上《曲禮》云：‘已受命，君言不宿於家。’是不哭於墓……居無事，主於恭敬。”^②由此來看，顏淵言“禮”，是十分注重孝與敬的。“去國”、“反國”都要禮敬祖墓，即使不能親去祭奠，也應恭敬注目。《孔子家語·賢君》說：顏淵遊宋時曾問孔子“何以為身”，孔子答以“恭敬

① 拙作《仁者愛人與仁者自愛——新出楚簡“息”字形義解》，待刊。

② 《十三經注疏》(上)，北京中華書局1980年影印本，第1311頁。

忠信而已矣”。看來顏淵是時刻把“恭敬”放在心上的。

3. 顏淵之政治學

顏淵本以“德行”聞，“為政”不是他的特長。但“德行”、“言語”、“政事”、“文學”既是孔門學習的“四科”，關於“為政”或“政事”的學問也就不能不是顏淵學習和思考的內容之一。《論語·衛靈公》就記載有“顏淵問為邦”之事：

顏淵問為邦。子曰：“行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。”

孔子的這套治國原則，當然會對顏淵的政治思想產生很大的影響。只是孔子所言既不能直接視為顏淵的主張，而其所言的內容也無非是遠效三代，防閑淫邪的道德說教（“為政以德”），似與明確的政治綱領相去有間。而顏淵有無其明確的政治主張呢？答案是肯定的。《荀子·哀公》載：

定公問於顏淵曰：“東野子[畢]之善馭乎？”顏淵對曰：“善則善矣。雖然，其馬將失。”定公不悅，入謂左右曰：“君子固讒人乎？”三日而校來，謁曰：“東野畢之馬失，兩駟列，兩服入廄。”定公越席而起曰：“趨駕召顏淵。”顏淵至。定公曰：“前日寡人問吾子，吾子曰：‘東野畢之馭，善則善矣。雖然，其馬將失。’不識吾子何以知之？”顏淵對曰：“臣以政知之。昔舜巧於使民，而造父巧於使馬。舜不窮其民，造父不窮其馬；是舜無失民，造父無失馬也。今東野畢之馭，上車執轡，銜體正矣；步驟馳騁，朝禮畢矣；歷險致遠，馬力盡矣。猶求馬不已，是以知之也。”定公曰：“善，可得少進乎？”顏淵對曰：“臣聞之，鳥窮則啄，獸窮則攫，人窮則詐，自古及今，未有窮其下而能無危者也。”

《孔子家語·顏回篇》亦載有此事。在這裏，顏淵以“為政”而知“馭馬”，可見他對“為政之道”是如何的稔熟。顏淵的“為政之道”，既不是孔子的“仁者愛”、“博施濟眾”的“德政”，也不是後來孟子推己及人的“仁政”，而是一種近乎客觀而又充滿辯證法的原則，如聖人堯舜那樣“不窮其民”（《說文》：“窮，極也。”），因為“鳥窮則啄，獸窮則攫，人窮則詐，自古及今，未有窮其下而能無危者也”。換言之，顏淵的政治原則不是如孔子那樣要統治者對人民實行自覺自願的“仁愛”，而是道家“物極必反”的道理，從自然規律和人類社會的歷史經驗出發，勸誡統治者適當減輕剝削和壓迫的力度。《禮記·中庸》說：“子曰：‘回之為人也，擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣。’”顏淵認為

“爲政”之要在於“不窮其民”，這也是很合乎“中庸之道”的。

關於顏淵之政治學，漢代典籍中也有一些相關記載。《韓詩外傳》卷七第二十五章曰：

孔子遊於景山之上，子路、子貢、顏淵從。……顏淵曰：“願得小國而相之。主以道制，臣以德化，君臣同心，外內相應。列國諸侯，莫不從義向風，壯者趨而進，老者扶而至。教行乎百姓，德施乎四蠻，莫不釋兵，輻湊乎四門。天下咸獲永寧，螽飛蠅動，各樂其性。進賢使能，各任其事。於是君綏於上，臣和於下，垂拱無爲，動作中道，從容得禮。言仁義者賞，言戰鬥者死。則由何進而得救？賜何難之解？”孔子曰：“聖士哉！大人出，小人匿。聖者起，賢者伏。回與執政，則由、賜焉得施其能哉！”

儘管有學者因爲這段話“既無其他文獻作旁證，而且與有關孔子的一些真實記錄也不合”^①，故而懷疑《韓詩外傳》這段記載的可信度。但我以爲，如果就顏淵頗有心於執政之道這一點而言，則《韓詩外傳》的這一記載也未可等閒視之。

4. 顏淵之人生態度或人生哲學

一般認爲，中國傳統哲學的認識論不發達而人生論最豐富，因此可以說，它主要是一種人生哲學。顏淵之學最爲後世稱道者，其實也是其人生態度或人生哲學。宋代理學家每每讓人尋求的所謂“顏樂處”，就是這種人生態度或人生哲學。那麼，顏淵的人生態度或人生哲學是怎樣的呢？他是否和孔子所持完全相同，而可一視同仁曰“孔、顏樂處”呢？先秦儒家典籍中關於顏淵的記載，應該說大多與其人生態度相關。如《論語》中的“子曰：‘吾與回言終日，不違，如愚。退而省其私，亦足以發，回也不愚。’”（《爲政》）“哀公問：‘弟子孰爲好學？’孔子對曰：‘有顏回者好學，不遷怒，不貳過，不幸短命死矣。今也則亡，未聞好學者也。’”“子曰：‘回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。’”（《雍也》）等等。這些記載，或言其悅服師說，表現得好像有些愚笨，或言其“好學”、“不遷怒，不貳過”等等，但先秦儒家典籍中最爲衆人所稱道的，實乃顏淵“樂道安貧”的人生態度或人生哲學。《論語·雍也》載：

子曰：“賢哉！回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢

^① 周勳初《“登高能賦”說的演變和劉勰創作論的形成》，《周勳初文集》（3），江蘇古籍出版社 2000 年版，第 347 頁。

哉！回也。”

顏淵的這種生活態度，《孟子》、《孔子家語》等先秦子書以及《史記》中都有記載，而且後世人們似乎還對顏淵為何一簞食、一瓢飲、處陋巷仍“不改其樂”很感興趣，都想知道顏淵所樂何事？何晏《論語集解》引孔安國之言曰：“顏淵樂道，雖簞食在陋巷，不改其所樂。”是說顏淵所樂為“道”，故能“安貧”。何晏自己解“顏回者好學，不遷怒，不貳過”時說：“凡人任情，喜怒違理。顏回任道，怒不過分。”似也認為顏淵所“樂”在“道”。至宋代多數人仍認為顏淵之樂在“道”，但也有人認為不一定如此。《二程遺書》卷十二載程顥曰：“簞、瓢、陋巷非可樂，蓋自有其樂耳。”又載：

鮮于侁問伊川曰：“顏子何以能不改其樂？”正教曰：“顏子所樂何事？”侁對曰：“樂道而已。”伊川曰：“使顏子而樂道，不為顏子矣！”

從這段記載來看，鮮于侁之輩贊同前人的觀點，認為顏淵之所樂為“樂道”，而程顥、程頤則認為不是這樣。那麼，二程認為顏淵所樂何事呢？馮友蘭先生曾認為二程之說“頗含真理”，他說：“聖人之樂是他的心境自然流露，可以用周敦頤說的‘靜虛動直’來形容，也可以用程顥說的廓然而大公，物來而順應來形容。他不是樂道，只是自樂。”^①

其實，對於顏淵一簞食、一瓢飲，在陋巷“不改其樂”的人生態度，早在先秦儒家就存有不同的理解。《孟子·離婁下》曰：

禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰：“禹、稷、顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也；稷思天下有饑者，由己饑之也，是以如是其急也。禹、稷、顏子，易地則然。”

孟子認為顏淵的樂處陋巷，其實和大禹、后稷的治水賑饑的人生態度是相同的，只是其所處的時代和現實環境不同而已。如果讓顏淵和禹、稷換一個位置，他們都會採取對方的人生態度。《孟子注疏》卷八孫奭疏“禹、稷、顏子，易地則然”曰：“謂顏子在禹、稷之世，亦能如禹、稷如是為民之急；禹、稷在顏子之世，亦能不改其樂。是則為同道者也。”這也就是說，我們對顏淵之人生態度或人生哲學，似不可簡單地以“安貧樂道”

^① 馮友蘭《中國哲學簡史》，北京大學出版社 1996 年版，第 247～248 頁。

視之。顏淵之人生態度或人生哲學其實是既有能以平常之心對待貧賤生活的一面，同時也並不缺乏積極向上或積極用世的一面。觀上文引顏淵與孔子、魯定公之間有關“爲邦”、“爲政”的問答及《論語·述而》“子謂顏淵曰：‘用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫。’”的評語，似可知之。故《孔子家語·弟子行》在以“能夙興夜寐，諷詩崇禮，行不貳過，稱言不苟”述“顏回之行”後，又稱之曰：“若有德之君，世受顯命，不失厥名，以禦天子，則王者之相。”

以上是我們從顏淵之仁學、禮學、政治學、人生態度或人生哲學四個方面對顏氏之儒學的勾勒。對這個“顏氏之儒學”，以往人們似乎並不太重視，更未見有系統梳理，實在是一個缺憾。

二、《莊子》中的顏淵

以上是我們從儒家經典中的資料對顏淵之學所做的考察。但是，在現存先秦文獻中，記載顏淵最多的其實並不是儒家典籍，而是道家的《莊子》。據筆者統計，在《莊子》三十三篇中，言及顏淵的計有《人間世》、《大宗師》、《天運》、《至樂》、《達生》、《山木》、《田子方》、《讓王》、《盜跖》、《漁父》、《天下》共十一篇十五次。這些篇目在《莊子》的內篇、外篇、雜篇中都有分佈。

顏淵雖在《莊子》這樣多的篇目中高頻率地出現，卻並不被莊子批判或嘲諷，故章太炎認爲莊子傳承了顏淵之學。我們認爲，章太炎所謂儒道二家：“道家傳於孔子爲儒家，孔子傳顏回，再傳至莊子，又入道家了。”其根據除了因《莊子》一書“對顏回，只有贊無議”一點之外，最能說明莊子對顏淵之學有所傳承的，大概應數莊子和顏淵在人生境況和人生態度上的近似了。換言之，如果說莊子傳承了“顏氏之儒”的話，那他也只能是傳承顏氏之人生哲學。欲明此點，茲請將顏淵與莊子在儒家一些核心價值上的異同做些比較。

例如儒家的仁、義、禮、智思想，此乃屬於儒家的核心價值觀。思孟合“聖”而言，稱之爲“五行”；而孔子則分別言之。朱熹《四書章句集注·孟子序說》即曾舉孔、孟仁義觀念之不同爲例說：“仲尼只說一個‘仁’字，孟子開口便說‘仁義’。”可見，孔子時代和思孟時代儒家的仁、義、禮、智觀念是有些差別的。在孔子時代，他談得最多的是“仁”，對於“義”、“禮”、“智”並沒有專門的解說。《左傳》隱公十一年云：“禮，經國家，序民人，利後嗣者也。”《禮記·曲禮上》曰：“夫禮所以定親疏，別同異，明是非也。”《禮記·祭統》曰：“夫義者所以濟志也，諸德之發也。”《論語·公冶長》“使民以義”朱熹

《論語集注》曰：“使民義，如都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍之類。”似乎孔子時代的“仁”、“禮”、“義”、“智”是互相聯繫的，“仁”側重於“愛人”，“禮”、“義”乃一定的等級制度和道德行為規範。只是“禮”側重於君臣、父子、夫婦、兄弟之序、宗廟之制和邦交之儀，較為具體；而“義”則是義理之“宜”，相對抽象一些。對於“智”，孔子也是把它和“仁”聯繫在一起解說的，他認為“安仁”、“利仁”才是“智”^①。顏淵作為一位忠實於孔子學說的學生，於孔子之言“無所不說”（《論語·先進》），而且他還曾表示要忠實地實踐孔子學說——“請事斯語”（《論語·雍也》）。故儘管顏淵自己並未直接對“仁”、“義”、“禮”、“智”進一步界說，但他於此四者的基本態度還是不難推見的。

但莊子對儒家的這些核心價值的態度顯然與孔、顏大異其趣。《莊子·齊物論》說：“自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯？”因為在莊子看來，孔顏所謂仁、義、禮、智，實為盜賊亦有的世俗之見：“入先，勇也；出後，義也；知可否，知也；分均，仁也。”（《莊子·盜跖》）一方面，從這種仁、義、禮、智產生的根源上看，莊子認為它們實乃社會道德價值異化的結果：“夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不賺，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成。”（《莊子·齊物論》）“虎狼仁也”、“至仁無親”（《莊子·天運》），“道德不廢，安取仁義？性情不離，安用禮樂！”（《莊子·馬蹄》）另一方面，從這種仁、義、禮、智現實的存在形式來看，它們早已被少數強梁之人盜用，成為他們欺世盜名的工具：“竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。”（《莊子·胠篋》）因此，孔子及其門人既如莊子在《大宗師》中所謂，是根本不知仁義禮智之“本意”的人，而其所言也必是“作巧虛偽之事，非可以全真，奚足論哉！”（《莊子·盜跖》）這也就說明，如果說莊子對儒家，特別是孔門顏淵之學有所繼承的話，也是不可能繼承顏氏從孔子那裏所學的仁、義、禮、智之學的，而只能是其他方面的內容。從《莊子》一書的相關記載來看，這個內容應該是顏氏安貧樂道的人生態度和他所以能保持這一人生態度的精神修養方法。

根據《莊子》之《外物》、《列禦寇》、《山木》等篇記載，莊子也和顏淵一樣，家貧居卑，以至於有時三餐不濟。《莊子·外物》說莊子“家貧，故往貸粟於監河侯”。《山木》說他在拜見魏王時，也是“衣弊履穿”。《列禦寇》更記載莊子“處窮閭陋巷，困窘織履，槁項黃馘”，並遭到了當時洋洋自得之俗土的嘲笑。但莊子不以為然，仍然弦歌編曲，安之若素。莊子不是沒有為官的機會，《秋水》記載，楚（威）王曾派大夫二人去請莊子為相，時莊子釣於濮水，以為置身當時的朝廷，乃“處於昏上亂相之間”（《山木》），不僅不能實現自己的理想，甚至有可能性命不保，故莊子“持竿不顧”，斷然回絕了。

^① 《論語·里仁》：“里仁為美。擇不處仁，焉得知？”“仁者安仁，知者利仁。”以此知孔子論“智”不離“仁”矣。

莊子的這種貧困的生活處境和不在意仕宦的人生態度，與顏淵非常相似，至少是很容易使人聯想到顏淵的。《莊子·讓王》載：

孔子謂顏回曰：“回，來！家貧居卑，胡不仕乎？”顏回對曰：“不願仕。回有郊外之田五十畝，足以給飡粥；郭內之田十畝，足以爲絲麻；鼓琴足以自娛，所學夫子之道足以自樂也。回不願仕。”孔子愀然變容曰：“善哉回之意！丘聞之，‘知足者不以利自累也，審自得者失之而不懼，行修於內者無位而不忤。’丘誦之久矣，今於回而後見之，是丘之得也。”

顏淵和莊子都是“家貧居卑”，而且都不肯出仕。這或許就是章太炎認爲莊子傳承了顏淵之學的原因。而且，從上文中還可以見出，顏淵之所以安於貧窮而不願出仕，似乎也與莊子的理由相似。因爲由前引《論語》之注文可知，顏淵之所以箪瓢屢空而不改其樂，乃是因爲“樂道”，而《讓王》在敘述完孔、顏對話之後，作者直接發議論說：

古之得道者，窮亦樂，通亦樂。所樂非窮通也，道德於此，則窮通爲寒暑風雨之序矣。故許由娛於潁陽而共伯得乎共首。

這就是說，在作《讓王》的莊子看來，人之所樂非關窮通，所樂在“道”，而這種“樂道”傳統的創始者正是顏淵。顏氏同孔子一樣，“內省而不窮於道，臨難而不失其德”，故始終“不改其樂”，自然也就不願出仕做官了。莊子也“家貧居卑”而不願做官，可見他繼承的正是顏氏的這種人生哲學。

不過，如果將《山木》中的顏淵之學及莊子之學，與《論語》等儒家經典中的顏淵人生哲學及《莊子·天下》中的莊子之學仔細加以比較，又會發現《山木》中的顏淵及莊子之學與《論語》等儒家經典中的顏淵之學及《莊子》其他篇目中的莊子哲學還不太一致。《論語》中的顏淵雖然也安貧樂道，但他並不拒絕現實政治，他曾問“爲邦”（《衛靈公》），孔子也對他說：“用之則行，舍之則藏，惟我與爾有是夫！”《荀子·哀公》還載有他以“爲政”喻“馭馬”的故事。從這些記載來看，很難想象顏淵會說出“回不願仕”的話來。也許從理想的層面來看，顏淵描繪不出莊子那種“至德之世”聖人無爲而治，“上如標枝，民如野鹿”的社會藍圖（《莊子·天地》）；但從現實層面來講，他必然會和孔子那樣，時刻準備把“內聖外王”或“古之道術”落在實處，只要有人用他，他就會毫不猶豫地出仕。就莊子本人來說，他對“家貧居卑”是否應該出仕則似乎取一種矛盾

的態度。“古之道術”中的“內聖外王之道”是他的理想。《莊子·應帝王》說：“遊心於淡，合氣於漠，順自然而無容私焉，而天下治矣。”即是說“夫無心而任乎自化者，應為帝王也”^①。另一方面，今處昏上亂相之間，有道之士“僅免刑焉”。為了全身遠禍，莊子選擇了逃避，不願出仕。而且，他還替自己的行為尋找到歷史根據，莊子借重耆艾，抬出了兩個先例：一個是道家的老聃，一個是儒家的孔、顏。《莊子·天地》記老子之言曰：

藏金於山，藏珠於淵，不利貨財，不近富貴，不樂壽，不哀夭，不榮通，不醜窮；不拘一世之利以為己私分，不以王天下為己處顯。

老子的話似乎與“五千言”的精神並不衝突，但上文中的孔顏之言卻與儒家“行用舍藏”的處世之道並不完全一致。但不管怎麼樣，顏淵畢竟“家貧居卑”，又從未做過官，說莊子安貧樂道而不願出仕是受了顏淵的影響，顏淵就算委屈，也只能是有口難辯了。

當然，莊子還不想就此打住。他還想進一步說明，他不僅傳承了顏淵安貧樂道和“不肯仕”的人生態度，而且還繼承了顏回“心齋”、“坐忘”的修養功夫與方法。《莊子·人間世》曰：

顏回曰：“吾無以進矣，敢問其方。”仲尼曰：“齋，吾將語若！有心而為之，其易邪？易之者，暎天不宜。”顏回曰：“回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋乎？”曰：“是祭祀之齋，非心齋也。”回曰：“敢問心齋。”仲尼曰：“若一志，無聽之以耳而聽之以心，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，心齋也。”顏回曰：“回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也；可謂虛乎？”夫子曰：“盡也。吾語若！若能入遊其樊而無感其名，入則鳴，不入則止，無門無毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。”

“心齋”不同於“不飲酒不茹葷”的“祭祀之齋”。因為“不飲酒不茹葷”即使一般的“家貧”者也能做到，而“心齋”則是一種極高的精神境界或“心術”。它的核心就是要使修此術者遺耳目，去心意異端，凝寂虛忘，冥符獨化。如此，則“氣性自得，而至道集於懷”。“心齋”這個概念雖是由孔子提出的，但首先實踐它的卻是顏淵。顏回未得此境

^① 郭象《莊子注》，《莊子集釋》卷三下，北京中華書局1961年版，第287頁。

界或方法時，主觀的成見得失尚在，故謂“我”爲實有；當他“既得心齋之使”時，則已是物我兩忘，能虛以待物了。平常那個“有我”的顏回已不存在，更何況所謂生死、窮通、貧富、得失、行藏呢？！《莊子·大宗師》又將這一精神境界和方法稱之爲“坐忘”。其言曰：

顏回曰：“回益矣。”仲尼曰：“何謂也？”曰：“回忘仁義矣。”曰：“可矣，猶未也。”他日，復見，曰：“回益矣。”曰：“何謂也？”曰：“回忘禮樂矣。”曰：“可矣，猶未也。”他日，復見，曰：“回益矣。”曰：“何謂也？”曰：“回坐忘矣。”仲尼蹙然曰：“何謂坐忘？”顏回曰：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。”仲尼曰：“同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。”

“坐忘”是忘記了世間包括仁義禮樂在的一切，達到“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通”的境界，亦即“心齋”所謂“心止於符，唯道集虛”的境界。這種境界物我混同，與物變化無窮，一切是非、好惡早已遺忘，還哪管什麼貧富、仕與不仕！顏回能做到“心齋”、“坐忘”，連儒家的祖師孔子也說：“而果其賢乎！丘也請從而後也。”那麼，因爲“古之道術”保存於“舊法傳世之史”，鄒魯縉紳先生“多能明之”，而將儒家置於諸子百家之上的莊子，能不對顏回之學特別垂青、並有所繼承和發揚嗎？

以上是我們對顏淵之學和《莊子》一書對顏淵態度所做的初步分析。通過這一分析可以看到，顏淵這個儒家的著名“賢人”，其學術思想要遠比我們以前所想象的複雜。莊子多少吸收了一些顏淵的安貧樂道的思想，但也未必可以說他完全“傳承了顏氏之儒”。對孔門七十子後學的學術思想及諸子百家中的儒家學術思想進行全面研究，對於深入探討先秦原始儒家的思想以及當時諸子學派之間關係，都是十分必要的，還有大量的工作要做。

【作者簡介】高華平(1962—)，湖北監利縣人，文學碩士、哲學博士，現任華中師範大學文學院教授、博士生導師。已發表學術論文 80 多篇，出版學術著作 10 多部。

照曠混冥自逍遙： 莊子的道論與修道思想

(臺灣) 劉見成

一、引言

《史記》云：“莊子者，蒙人也，名周。周嘗為漆園吏，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。”^①依此，莊子博學無所不窺，其旨要則“歸於老子之言”，其著書立說以“明老子之術”。老子主張虛心實腹長生久視之道，身體力行並修道有成，《史記》本傳即言：“蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽者也。”此言老子所以長壽，乃因其修道養生之故。莊子可以說是老子思想最好的承繼者與闡發者。莊子完全繼承老子修道養生之說，其言曰：“道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。”（《讓王》）^②聖人即老子所稱之“有道者”。莊子將修道養生區分為養形與養神，他說：“吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此導引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。”又說：“純粹而不雜，靜一而不變，淡而無為，動而以天行，此養神之道也。”（《刻意》）養形與養神，皆修道養生之重要內涵，然二者相較，莊子更重養神之道。養神之道又稱純素之道，而能體現純素之道者，則稱為真人：“純素之道，惟

^① 《史記》卷六十三《老子韓非列傳第三》，大申書局 1982 年版，第 2143～2144 頁。

^② 郭象注、成玄英疏《南華真經注疏》，北京中華書局 1998 版，第 552 頁。以下《莊子》引文皆用此書，只列篇名，不另作注。

神是守。守而勿失，與神爲一。一之精通，合於天倫。……故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。”(《刻意》)莊子所謂真人，即體道合真之人，是全神保生能體純素之有道者。“惟神是守，不虧其神，與神爲一”之說，可見莊子之所重。宋碧虛子陳景元《莊子注》序中言：“斯乃道家之業，務在長生久視，毀譽兩忘，而自信於道矣。”^①乃肯切之論。本文之旨趣即在展示與闡析莊子上達真人境界之修道思想。

二、小大之辨：小知與大知

吾人欲瞭解莊子的修道思想，首先須具備一種正確的態度，做好心理準備，否則容易將莊子之論視爲荒唐無稽之言，在未能領略莊子深義之前就棄之不前，此即《天下》篇所謂“以天下爲沉濁，不可與莊語”。莊子自己也很清楚，“大聲不入於里耳，《折楊》、《皇華》，則溘然而笑。是故高言不止於衆人之心；至言不出，俗言勝也。”(《天地》)“大聲”指《咸池》、《大韶》之高雅樂曲，《折楊》、《皇華》則爲民間里巷俗曲。莊子論道之高言、至言，正如大聲之不入於里耳，非世俗中人所能領會，“不止於衆人之心”，於是就形成了俗言充斥的局面。是故，莊子於其書之首篇《逍遙遊》起始便以“鯤化爲鵬，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，徙於南冥”之喻，以明“小大之辨”。蜩與學鳩嘲笑大鵬鳥展翅高飛之舉動說：“我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地而已矣！悉以之九萬里而南爲？”關於小蜩鳩對大鵬鳥的嘲笑，莊子做了如下評論：

適莽蒼者，三飡而反，腹猶果然；適百里者，宿春糧；適千里者，三月聚糧。之二蟲，又何知！

莊子之意，小蜩鳩安知大鵬鳥鴻飛沖舉之志，蜩鳩之笑乃“大聲不入於里耳，《折楊》、《皇華》，則溘然而笑”之笑，是“下士聞道大笑之”之笑，其笑正顯其無知之極。“之二蟲，又何知”中之“二蟲”，很明顯是指蜩與學鳩，但郭象卻將之注爲鵬與蜩而論說“適性逍遙”之義。郭象注云：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮顯有餘矣。故

^① 陳景元《莊子注》，收於《蒙文通文集》第六卷《道書輯校十種》，巴蜀書社 2001 年版，第 881 頁。

小大雖殊，逍遙一也。……二蟲，謂鵬蜩也。對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？皆不知所以然而自然耳。自然耳，不為也，此逍遙之大意。

依郭象之說，鵬與蜩鳩雖有形體大小之分，但二者若能各自“足於其性”，則都是一種逍遙，各逍其遙，並無差別，“逍遙一也”。如此解義，實則大大誤解莊子之言，大鵬之展翅沖舉確是莊子之所貴、所欲，鯤鵬蜩鳩之說是一種譬喻，其寓意非如郭象所言是表達“適性逍遙”之義，而是“小大之辨”。“適性逍遙”之說實不差，亦有其理，然屬世俗中言（俗言），非有道之識（至言）。適性逍遙畢竟仍是有待，但莊子所追求的是無待逍遙。二者確有差別，其異即在大知小知之不同。莊子借鵬鳩之喻以明眼界大小之分與境界高低之別，並指出“小知不及大知”之義。莊子很明顯是斥蜩鳩而貴大鵬，是舍小就大，他要我們突破時間、空間、學識、心智上的種種自我限制，如此才有可能上達而觀看到一個更寬廣、更高超的世界。此即道教東派開祖明陸西星所言：“讀南華者，先須大其胸襟，空其我象，不得一以習見參之。”^①

同樣是在《逍遙遊》的篇章中，我們看到莊子所舉的另一事例。肩吾聞言於接輿有關神人之說：“藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，其神凝，使物不疵癘而年穀熟。”肩吾認為這根本上是大而無當、有違人情之常的狂言謬語，故驚怖不信，而問疑於連叔。連叔的回應頗堪玩味：

瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲，豈唯形骸有瞽盲哉，夫知亦有之。^②

連叔舉“形之瞽聾”，以明“知之瞽聾”。形有瞽聾者，則無以觀衆物之美、聽鐘鼓之音；知有瞽聾者，亦無以契入高論至言。肩吾的驚怖不信，就是“知之瞽聾”，心知上有所障礙。知障之弊，莊子多有所說：

聖人有所遊，而知為孽。《《德充符》》

井蛙不可以語於海者，拘於墟也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可以

^① 陸西星《莊子南華真經副墨·讀南華真經雜說》，臺灣自由出版社 1993 年版，第 38 頁。

^② 《大宗師》有“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”之言，文字稍異而義理則同。

語於道者，束於教也。(《秋水》)

褚小者不可以懷大，綆短者不可以汲深。(《至樂》)

井蛙拘於墟、夏蟲篤於時、曲士束於教，凡此種種皆聞道之孽，乃自限不明之弊也。只有在接觸到海洋、冰塊與大道之時，也就是掌握了莊子所謂的“大知”，方能對舉出一察自是、自好管見之偏失錯狹。莊子以夢覺之說論此境況，其言曰：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉。覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。(《齊物論》)

井蛙、夏蟲、曲士即是處於夢中不知夢，而自以為覺竊竊然知之的情境。看到海洋、接觸冰塊、體悟大道，這是覺醒的時刻，至此方知其夢之不真，知之不切，“有大覺，而後知此其大夢也”。

任何“小知”皆由一種觀看事物的特殊視角，而形成一種特定的認識，雖各有所見，然亦有其偏缺，莊子言：“以物觀之，自貴而相賤；以俗觀之，貴賤不在己；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。……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。……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。”(《秋水》)因其所觀，自有其所見，而各是其是，各非其非。這種是是非非的一偏之見，莊子稱之為“成心”(《齊物論》，郭象注：“夫心之足以制一身之用者，謂之成心。”成玄英疏：“夫域情滯者，執一家之偏見者，謂之成心。”“成心”亦即“成見之心”^①，各家各派出於“成心”的是非之爭，只不過是各自發揮其偏見的爭辯^②。只有上達“以道觀之”的層次，才猛然醒覺了悟物無貴賤、大小、有無、是非，始覺前述諸觀之偏失。“道隱於小成”，一是非即是一小成，故不得道之全。依莊子之見，只有“真人”(真正的覺醒者)才達到“以道觀之”的層次，“有真人而後有真知”(《大宗師》)。“真人”照之於天，莫若以明，以虛

① 明憨山大師釋“成心”為“現成本有之真心”(《莊子內篇憨山注》，新文豐出版公司 2004 年版，第 211 頁)。此解恐不得莊子之本義，莊子言：“未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。”有成心方有是非，故“成心”不會是混是非的“現成本有之真心”。

② 方勇、陸永品《莊子詮評》，巴蜀書社 2007 年版，第 37 頁。

靜清明之心觀照萬物，故能“獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處”(《天下》)。所謂“不譴是非”，非無是非也，乃使是非各止於自然之分^①。莊子稱之“兩行”：“聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。”(《齊物論》)明白“和之以是非”的“兩行”之義，則各家各派各有其是，不必相非。所謂“兩行”並非是非相對論，必超是非乃可明“兩行”。以道觀之，是非然否，通而爲一^②。未達真人境界者之知，皆是“成心”各是其所是、非其所非的“小知”。“小大之辨”務須了悟，這是掌握莊子修道思想至爲緊要之關鍵，而修道的終極目的就是要上達“以道觀之”之“真人真知”的境界。

三、真人：與道合真之體道者

在莊子眼中，存在兩個世界：大知、小知的世界，或曰真知、俗見的世界，或曰真人、俗人的世界。於此二世界中，存在各式各樣的人：有“折楊皇華，溘然而笑”的俗民；有“刻意尚行，離世異俗，高論怨誹”的“山谷之士，非世之人”；有“與仁義忠信，恭儉推讓”的“平世之士，教誨之人”；有“語大功，立大名，禮君臣，正上下”的“朝廷之士，尊主強國之人”；有“就藪澤，處閒曠，釣魚閒處”的“江海之士，避世之人”；有“吹簫呼吸，吐故納新，熊經鳥申”的“導引之士，養形之人”(《刻意》)。這些人各有所見，各有所好，亦各有所爲。這些人雖所見、所好、所爲皆有異，但在莊子看來，均屬小知俗見世界中的俗人。莊子所企盼的是一個真人的世界，對比小知俗見世界中俗人的所見、所好、所爲，莊子如是陳述此真人世界：

若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不導引而壽，無不忘也，無不有也。澹然無極而衆美從之。此天地之道，聖人之德也。故曰：夫恬淡寂漠，虛無無爲，此天地之平而道德之質也。(《刻意》)

如莊子所述，此真人世界是與世俗迥異的世界，真人世界所體現的是恬淡寂漠、虛無無爲的“天地之道，聖人之德”，“不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不導引而壽，無不忘也，無不有也”，這與世俗中人之刻意有爲、逐求佔有，大相徑庭，然情形尚不僅只於此。

①② 王叔岷《先秦道法思想講稿》，北京中華書局 2007 年版，第 112 頁。

在《應帝王》篇有關渾沌的寓言中，莊子暗示了此小知俗見世界是一個“開竅了的世界”，這個為視聽食息而“開竅了的世界”卻破壞了生命本真的“渾沌世界”，進而加速了本真生命的敗亡。此一“開竅了的世界”，依莊子看來充其量不過是“泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫”般處境堪憐的世界，去“相忘於江湖”的自在世界遠矣！這兩個世界之分，也就是莊子“天道”與“人道”之別，務要明辨慎察。莊子言：

不明於道者，悲夫！何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道之與人道也，相去遠矣，不可不察也。（《在宥》）

莊子之道論承繼老子之說。老子之道論可分為“天道”與“人道”兩部分。“天道”所指為“本體義的道”，即以道為天地萬物之本根，道為天地根，為萬物之宗。“人道”則是人在生活中的行為表現，這些行為或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因為不修道、不知道而違反天之道。合於天道之人道，稱為“聖人之道”；不合於天道之人道，則為一般之人道，就稱之為“常人之道”^①。依上引文，莊子以天道無為而尊，人道則是有為而累，此人道即老子所稱不合於天道之“常人之道”。以天道為主，以人道為臣，莊子基本上是以一種“麗姬悔泣”的心情看待此人道世界^②。以如是方式觀照此世界，則此世界是應該被超越的對象，超越那以諸多行為規範“相响以濕，相濡以沫”的情境，而達至如魚相忘於江湖般自在逍遙的境界。這是莊子“天人之分”的最終結論——舍人就天，乃相應於先前“小大之辨”的舍小就大。舍人就天，不以人滅天，莊子稱之為“反其真”（《秋水》）。反其真者，即是“真人”。反之，一個人若是“喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。”（《繕性》）^③真人“以天待之，不以人入天”（《徐無鬼》），莊子謂此為“法天貴真”：

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。（《漁父》）

① 有關老子的道論與修道思想，參見劉見成《老子〈道德經〉中的道論與修道思想》，《高雄師大學報》第二十二期，2007年，第77～89頁。

② 《齊物論》：“麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟，及其至於王所，與王同匡床，食芻豢，而後悔其泣也。”本文以為此亦莊子“小大之辨”之又一譬喻。

③ “倒置之民”又稱“蔽蒙之民”：“繕性於俗學以求復其初，滑欲於俗恩以求致其明，謂之蔽蒙之民。”（《繕性》）

禮所代表的就是俗世中的種種外在行為規範，而“真者，精誠之至也”（《漁父》），乃秉受於天之自然法則。此處所稱“聖人”，即反其真之“真人”。真人不為俗所拘，法天貴真而反其真也。一般愚俗之人不識小大之辨、不明天人之分，只能受變於俗，無以超脫。受變於俗的“倒置之民”，追求俗世之所尊所樂者：富貴、壽善、身安、厚味、美服、好色、音聲等；逃避俗世之所下所苦者：貧賤、天惡、身不得安逸、口不得厚味、形不得美服、目不得好色、耳不得音聲等。然所尊所樂者總有所不得，而所下所苦者亦總無所逃，樂之不得，苦之不去，總是個憂苦人生（《至樂》）。此一世俗世界，雖有所尊所樂者，然根本上仍是個“與憂俱生”的世界（《至樂》），“終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪”（《齊物論》）。莊子慨歎人生在世是活受罪，猶如受刑，有外刑——外在的磨難，也有內刑——內在的煎熬，而只有真人才能免乎外內之刑（《列禦寇》）。此憂苦之生命，吾人若欲求得一個安頓，依莊子之見，其要即在於深明“天人之分”，不以人滅天，舍人就天，由人道復反其天道自然之真，“與天和者也”（《天道》）。此實則莊子修道思想之理據與工夫之所在。與天和者，莊子謂之“天樂”（《天道》），相對於伴有憂苦的“人樂”（俗樂），天樂乃無苦之至樂。能遊乎至樂者，謂之至人（《田子方》）。莊子謂“得道者，窮亦樂，通亦樂，所樂非窮通也”（《讓王》），得道者窮通皆樂，無所不樂，此為“天樂”，可名之“道樂”，乃無待逍遙之樂。是故吾人若能修至與道合真之至樂境界，就是生命徹底安頓之處，此即修道之終極目的。

真人即有真知者，是與道合真之體道者，莊子亦稱之為“天人”、“神人”、“至人”、“聖人”等等，其言：

聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。（《天下》）

成玄英疏曰：“以上四人，只是一耳，隨其功用，故有四名也。”是故，所謂“一”、所謂“宗”，所謂“精”、所謂“真”，實均指“天道”而言。^①

① 《南華真經》一書中對這些名稱之使用並非總是一致的，如《逍遙遊》中言：“至人無己，神人無功，聖人無名。”看來，至人、神人、聖人是有所不同的。但似乎也可做不同的解釋，成玄英對此不同即疏曰：“至言其體，神言其用，聖言其名，故就體言至，就用語神，就名語聖，其實一也。詣於靈極，故謂之至；陰陽不測，故謂之神；正名百物，故謂之聖。一人之上，其有此三，欲顯功用名殊，故有三人之別。”依此說，至人、神人、聖人是真人同實殊用異名之別稱，本文從此解。此外必須辯明的是，“聖人”之不同意涵。如《馬蹄》篇中所稱：“夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。”此“聖人”之義實不同於“真人”義之“聖人”，一為倡行仁義道德之“儒家聖人”，一是自然無為體道合真之“道家聖人”，其義遠矣，二者不可混淆。

有關“真人”，莊子於《大宗師》一文中大量的描述，茲引述如下：

古之真人，不逆寡，不雄成，不謀士。若然者，遇而弗悔，當而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。真人之息以踵，衆人之息以喉。屈服者，其嗑言若哇。其嗜欲深者，其天機淺。古之真人，不知說生，不知惡死。其出不欣，其入不距。儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。受而喜之，忘而復之。是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。若然者，其心志，其容寂，其顙顙，淒然似秋，暖然似春，喜怒通四時，與物有宜而莫知其極。……古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承；與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也；邴邴乎其似喜乎！崔乎其不得已乎！濔乎進我色也，與乎止我德也；厲乎其似世乎！警乎其未可制也；連乎其似好閉也，悅乎忘其言也。以刑爲體，以禮爲翼，以知爲時，以德爲循。以刑爲體者，綽乎其殺也；以禮爲翼者，所以行於世也；以知爲時者，不得已於事也；以德爲循者，言其與有足者至於丘也；而人真以爲勤行者也。故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天爲徒，其不一與人爲徒。天與人不相勝也，是之謂真人。

在《刻意》篇中亦有段文字提到真人：

純粹而不雜，靜一而不變，淡而無爲，動而以天行，此養神之道也。……精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可爲象，其名爲同帝。純素之道，唯神是守。守而勿失，與神爲一。一之精通，合於天倫。……故素也者，謂其無所與雜也；純也者，謂其不虧其神也。能體純素，謂之真人。

關於至人，莊子則有如下陳述：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外，死生無變於己。況利害之端乎！（《齊物論》）

古之至人，假道於仁，托宿於義，以遊逍遙之墟，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無爲也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。（《天運》）

孔子見老聃，老聃新沐，方將被髮而乾，惻然似非人。孔子便而待之。少焉見，曰：“丘也眩與？其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。”老聃曰：“吾遊心於物之初。”……孔子曰：“請問遊是。”老聃曰：“夫得是至美至樂也。得至美而遊乎至樂，謂之至人。”（《田子方》）

關於神人，莊子有言：

藐姑射之山，有神人居焉。肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外，其神凝，使物不疵癘而年穀熟。（《逍遙遊》）

至於聖人，莊子則說：

聖人不從事於務，不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂，而遊乎塵垢之外。（《齊物論》）

聖人休休焉，休則平易矣。平易則恬淡矣。平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。故曰：聖人之生也天行，其死也物化。靜而與陰同德，動而與陽同波。不為福先，不為禍始。感而後應，迫而後動，不得已而後起。去知與故，循天之理。故無天災，無物累，無人非，無鬼責。其生若浮，其死若休。不思慮，不豫謀。光矣而不耀，信矣而不期。其寢不夢，其覺無憂。其神純粹，其魂不罷。虛無恬淡，乃合天德。（《刻意》）

依上所引莊子所言，可以歸結出真人最突出的兩項特質：第一，真人“同帝”——與道同遊。真人登假於道，遊心於物之初，合於天倫，循天之理，動而以天行。不以心捐道，不以人助天，以天為徒，乃合天德。遊乎塵垢之外，以遊逍遙之墟，莊子謂之“采真之遊”。第二，此采真之遊乃至美至樂之逍遙境界。真人遊乎塵垢之外，超越於世俗相對性的苦樂之外，而活在至福至樂之中。憂患不能入，邪氣不能襲；無天災，無物累，無人非，無鬼責；其寢不夢，其覺無憂；不知說生，不知惡死；其出不欣，其入不距。那是一種相忘於江湖“翛然而往，翛然而來”之絕對無待的自在狀態。

四、天人之分：莊子之道論

荀子評論莊子思想曰：“莊子蔽於天而不知人。”^①荀子所謂“不知人”，是指莊子忽視了人及其存在價值^②。然若進一步深入考察，將發現莊子究其實是要確立人真正的存在價值，只不過他是以一種與儒家不同的方式——“明於天以知人”，來確立人的存在價值。莊子即言：“古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之。”（《天道》）天人相比，莊子確實是重天而輕人，主張“無以人滅天”（《秋水》），但非荀子所言“蔽於天而不知人”。莊子亦言：“知天之所為，知人之所為，至矣。”（《大宗師》）“不厭其天，不忽於人。”（《達生》）只不過莊子所重乃“天人不相勝”之“天人合一”：“其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一以人為徒，天與人不相勝也，是之謂真人。”（《大宗師》）依此，莊子可以反駁荀子而作出評論：“荀子蔽於人而不知天。”^③

何謂天？何謂人？莊子做了如下之界定：

牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，……謹守而勿失，是謂反其真。（《秋水》）

這裏的“天”是指存在的規定性而言，它具體表現為事物的本然之性，即一般所稱之“天性”或“天真”；它不僅構成了牛馬這一類對象的本然狀態，而且也體現於人：人的本真規定便以這一意義上的天為內涵^④。相對於“事物本然之性”的天，這裏的“人”所指的就是破壞了事物本然之性的狀態。此“天人之分”，莊子多處言及：

（1）《養生主》：“澤雉十步一啄，百步一飲，不斲畜於樊中。”澤雉十步一啄、百步一飲是“天”，畜於樊中則為“人”。

（2）《駢拇》：“鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。”鳧脛短、鶴脛長是“天”，

① 楊倞注、王先謙集解《荀子集解·解蔽》，《新編諸子集成》（二），世界書局 1991 年版，第 262 頁。

② 參見楊國榮《莊子的思想世界》，北京大學出版社 2006 年版，第 20 頁。

③ 事實上，荀子對莊子的批評是不相應的，因為二人對“天”之理解，其內涵並不相同。荀子的“天”是指不受人們好惡之情所左右的自然現象及其變化，其言：“天行有常，不為堯存，不為紂亡。”（《荀子·天論》）其義與莊子之“天”相去甚遠。熊十力先生說：“荀卿可謂深知莊子者。”（《讀經示要》，中國人民大學出版社 2006 年版，第 158 頁）實是錯誤的論斷。

④ 參見楊國榮《莊子的思想世界》，第 33～34 頁。

續短斷長則爲“人”。

(3)《馬蹄》：“馬，蹄可以踐霜雪，毛可以禦風寒，翹足而陸，此馬之真性。”馬本真之性是“天”。又言：“及至伯樂曰：我善治馬。燒之、剔之、刻之。連之以羈羣，編之以阜棧，馬之死者十二三矣！”則爲“人”。

馬有真性，民有常性，此爲“天”；若失去此常然本真之性，則是“人”，莊子稱之“倒置之民”（《繕性》），而能不以人滅天之反其常性之真者，莊子謂之“真人”——活出本有天性（天真）之人。真人“法天貴真”（《漁父》），“以天待之，不以人入天”（《徐無鬼》）。由此，進而可言“天”的另一重要義涵：“無爲爲之之謂天”（《天地》），這指的就是與道合真之真人的行爲方式：順應常然真性而行，“盡其所受乎天”（《應帝王》），“任其性命之情而已”（《駢拇》），成玄英注曰：“無爲爲之，率性而動也。”率性而動之“性”即上面所言之常然真性。莊子自己也說：“無爲，天德而已矣。”（《天地》）合於天德之無爲，而後能“安其性命之情”（《在宥》），這才是人生之正道。而那些以物易性，失性於俗，無法率性而動者，那就是違真背道失於本性的“倒置之民”。此不以人滅天之無爲，在莊子關於“以己養養鳥”寓言中有非常具象而傳神的描述：

昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一嚮，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱓，隨行列而止，委蛇而處。（《至樂》）

魯侯對待海鳥，“觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳”，這是以人滅天之“以己養養鳥”；而“棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱓，隨行列而止，委蛇而處”才是依天順性之“以鳥養養鳥”。這是莊子非常明確的“天人之分”，而莊子本人也是不以人滅天，循天之理，動而以天行的身體力行者，這在莊子堅拒楚王之禮聘一事上表露無遺。

莊子釣於濮水。楚王使大夫二人往先焉，曰：“願以境內累矣！”莊子持竿不顧，曰：“吾聞楚有神龜，死已三千歲矣。王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死爲留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？”二大夫曰：“寧生而曳尾塗中。”莊子曰：“往矣！吾將曳尾於塗中。”（《秋水》）

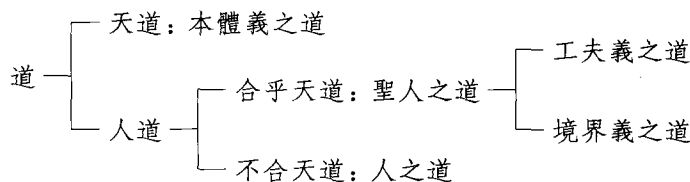
龜曳尾於塗中是爲“天”，龜死巾笥藏之廟堂之上奉爲神，此爲“人”。社會大位，有權、

有名、有利，一般大眾莫不趨之若鶩，這是莊子“天下莫不以物易其性”之慨歎：“小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身相殉，一也。”^①（《駢拇》）莊子則是很明確地堅持其“舍人就天”之原則，寧生而曳尾塗中，也不傷性以身相殉於名位，此“有道者所以異於俗者也”（《讓王》）。

當以人滅天，破壞了事物本然之性的狀態，就會導致生命的不幸與敗亡：澤雉畜於樊中即無精打采；續鳧脛之短則憂，斷鶴脛之長則悲；伯樂之治馬，則馬之死者十二三；以人養養鳥，則鳥乃眩視憂悲，不敢食一嚙，不敢飲一杯，三日而死。失性之為生之害，在“渾沌開竅”寓言中，莊子已經很明白地指出此不幸的後果。

依上所論，莊子很清楚地區分兩種人：一是法天貴真盡其所受乎天的“真人”，另一則是以物易性失性於俗的“俗人”^②。如何才能成爲一個登假於道的真人，這是莊子修道功夫論之核心。在展示莊子如何成就真人之修道功夫論之前，於此先回顧總結其作為修道基礎之道論思想。

前文提及，莊子之道論直承老子道之思想。老子之道論分爲“天道”與“人道”兩部分。“天道”所指爲“本體義的道”，即以道爲天地萬物之本根。“人道”則是人在生活中的行爲表現，這些行爲或可透過修道的與道合真而合乎天道，或者因爲不修道、不知道而違反天之道。如此，在“人道”這部分乃可談如何與道合真的修道思想，一方面可談“功夫義的道”，即體道合真的實踐方法；另一方面則可談“境界義的道”，這是修道得道而與道合真的生命境界。老子之道論可圖示如下：



關於本體義之道，老子言：“道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。”（《四章》）^③又說：“道生一，一生二，二生三，三生萬物。”（《四十二章》）《道德經》中所展示老子所體之

① 此傷性以身相殉天下之“聖人”，很明顯是指儒家之聖人，而非與道合真之道家聖人。

② 或者對比於“真人”，稱之爲“假人”似更貼切些，蓋在未達真人境界之前，他就只能是一個假人。

③ 本文所引老子經文，以陳鼓應《老子注釋及評介》一書中的文字爲准。以下所引，除非引用他注以闡述義理，另有注釋外，則只注明章節。

道，此道生萬物，是萬物之宗，也就是作為天地萬物本根之“本體義的道”。老子所體悟的道是真實的存在物，但並不是某種可見可聞可觸的具體物，而是一種夷、希、微的存在^①。這種希、夷、微的存在並非空無一物，而是一種恍惚窈冥的存在：“道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”（《二十一章》）恍惚者，似有若無，若存若亡；窈冥為虛微幽深之義。道之為物並非一具體之物，而是“無狀之狀，無物之象”恍惚窈冥的存在，因其恍惚窈冥，故“道隱無名”（《三十五章》），是一種“無名樸”（《三十二章》）的存在。此恍惚窈冥的存在“先天地生”（《二十五章》），存在於天地萬物形成之前，而且“為天下母”（《二十五章》）、“天地根”（《六章》），化生天地萬物。

老子這些關於體道的陳述，基本上為莊子所繼承，莊子說：

夫道有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。（《大宗師》）^②

道是真實的存在，是可得不可見，無為無形之物，先天地生自古以固存，而生天生地，乃天地萬物之本源：“夫道於大不終，於小不遺，故萬物備。廣廣乎其無不容也，淵淵乎其不可測也。”（《天道》）道為天地萬物之本源，化生天地萬物，無所不包亦深不可測。此外，莊子亦言：“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。”（《漁父》）由此看來，本體義的道，不僅構成了一切存在之源，而且也展現為存在之序^③。莊子即言：“語道而非其序者，非其道也。”（《天道》）此存在之序即表現為天地萬物“本然之性”，也就是“天性”，是為天地萬物存在之規律，此乃“循道而趨”。因此，“天地固有常矣，日月固有明矣，星辰固有列矣，禽獸固有群矣，樹木固有立矣。……循道而趨，已至矣！”（《天道》）天地萬物皆具秉道而有的常然本真之性，人為萬物之一亦然，能法天貴真者，莊子謂之“真人”，反之便是“倒置之民”，不刻逆敗

① “視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。”（《老子》十四章）

② 對於此段莊子體道的陳述文字，嚴復先生曾指出：“自‘夫道’以下數百言，皆頌歎道妙之詞，然是莊文最無內心處，不必深加研究。”（轉引自陳鼓應《莊子今注今譯》，北京中華書局1983年版，第182頁。）關於道，莊子謂：“有真人而後有真知。”本文視莊子為有成就的修道者，這段文字是莊子達到與道合真境界所發之言論，而非只是文學寫作誇大渲染的頌歎之言。嚴復“最無內心處，不必深加研究”之論，失之褊狹，並不足取。

③ 參見楊國榮《莊子的思想世界》，第78頁。

身亡。

此本體義之道，正如老子所言：“道隱無名。”(《四十一章》)莊子也說：“大道不稱”(《齊物論》)、“道不當名”(《知北遊》)、“道窅然難言哉!”(《知北遊》)道之爲言只是強爲之名：“道之爲名，所假而行。……道，物之極，言默不足以載。非言非默，議有所極。”(《則陽》)道乃極物，非具體有形之物，其無形、無聲、窅冥、昏默、無古今、不生不死，是超越語言思辯論說的存在。因此莊子明確說道：“視之無形，聽之無聲，於人之論者，爲之冥冥，所以論道而非道也”，“道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。”(《知北遊》)如此超感官知覺又超言絕慮的道，如何可以掌握呢？《天運》篇中有段孔子與老子關於得道的對話：

孔子行年五十有一而不聞道，乃南之沛見老聃。老聃曰：“子來乎？吾聞子北方之賢者也，子亦得道乎？”孔子曰：“未得也。”老子曰：“子惡乎求之哉？”曰：“吾求之於度數，五年而未得也。”老子曰：“子又惡乎求之哉？”曰：“吾求之於陰陽，十有二年而未得也。”老子曰：“然使道而可獻，則人莫不獻之於其君；使道而可進，則人莫不進於其親；使道而可以告人，則人莫不告其兄弟；使道而可以與人，則人莫不與其子孫。然而不可者，無佗也，中無主而不止，外無正而不行。”

孔子花了五年時間求道於度數，又花了十二年的時間求道於陰陽，皆未能得道。究其根柢在於未能了悟道乃無形無聲超言絕慮之存在，既非度數亦非陰陽，故用錯方法求錯對象，當然了不可得。道不像那些具體有形之物，可以獻君、進親、告兄弟、與子孫。若是如此，道是否就不可得了？其實不然，之所以不能得道，依老子對孔子的回答，乃因“中無主而不止，外無正而不行。”郭象注曰：“心中無受道之質，則雖聞道而過去也。中無主，則外物亦無正己者也，故未嘗通也。”成玄英疏曰：“若使中心無受道之主，假令聞於聖說，亦不能止住於胸懷，故知無他也。中既無受道之心，故外亦無能正於己者，故不可行也。”可見只要找對方法門路就能得道。莊子即列舉敘述了好些遠古以來得道之人的事蹟：

狶韋氏得之，以契天地；伏羲氏得之，以襲氣母；……堪懷得之，以襲昆侖；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾而比於列星。(《大宗師》)

依莊子所述，人能得道，而得道之人，古往今來其數甚多，而且得道有其極大效益：或順天應地，或逍遙自在，或登雲仙化，或不生不死，或長壽延年，或成就功業。所謂“得道”，並非如獲得一技之長或者擁有某種事物那種“得到、擁有”之義，而是指一種自得於心與道合真之相契^①。

如何才能達到與道合真的得道境界？由此乃轉入莊子的修道功夫論。

五、回歸帝鄉之道：修道功夫論

莊子可以說是老子思想最好的承繼者與闡發者，他既承繼了老子的道論與修道思想，又闡發了其修道功夫之所不足。

老子之道論並不是因應人生之需求逐步向上思考推求的形上學系統，而是體道合真由上而下作為人生行為規範之根源。老子之道並不是從人道到天道由下而上逐級上推的思考推斷，反之，它是從天道到人道由上而下的價值體悟，依天道以行人道，率人道以合天道，此實則乃老子修道之根本義涵。也就是說，老子深切地體悟到宇宙中有一股無形無狀之力量，此力量依一定的規律展現出某種存在秩序，而人生之至善就在於將自己之生命調整至與該秩序和諧一體的狀態（與道合真的生命境界）。老子的修道思想，不但有原則性的提示（為道日損），也有具體功夫之指點（如致虛守靜、處下不爭、以百姓心為心、儉嗇知足等等）。而老子修道功夫之根本要訣就是其“虛心實腹”之教：“虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。”（《三章》）虛心弱志屬於精神性的修心功夫，實腹強骨則是有關形體的養身之方，二者兼備，方為長生久視之道。這虛心實腹之教大大影響了後世“形神兼養”、“性命雙修”的修煉觀念，不過老子並無明確提出修道階次之功夫次第的觀念。莊子完全繼承老子修道養生之說，其言曰：“道之真以治

① 有學者將莊子此處所言之“道”視為一種超脫生死的途徑，一種逍遙塵垢之外的方法，或者一種神奇的道術，並做出結論說：“道即方法，方法即道。”得道就是得了這種方法，也就可以成為真人，進入無古今不生不死的徹底解脫境界。（參見徐克謙《莊子哲學新探：道、言、自由與美》，北京中華書局 2006 年版，第 46～48 頁。）此論犯了一個明顯的謬誤，即混淆了“道”與“得道的方法”。“道”字之古義即指“達到某種目的之途徑或方法”，於此道與方法是同義詞。但是除了“方法義的道”之外，另有作為“目的義的道”，那是莊子所展示的吾人修行所欲達到的境界，或稱之為“境界義的道”。“得道的方法”是一種修道的功夫，得此方法之後勤而修之，方可成為真人，並非得了此方法不待修煉就可成為真人。得了方法並非得道，修煉成為真人才是得道。得道是與道合真的生命境界，而不是指得到修道的方法，其義遠矣！本文下節之主旨即在展示莊子關於如何得道的修道功夫。

身,其緒餘以爲國家,其土苴以治天下。由此觀之,帝王之功,聖人之餘事也,非所以完身養生也。”(《讓王》)聖人即老子所稱之“有道者”。道之真以治身,所以完身養生,能達此境界者,即是有道的聖人。莊子將修道養生區分爲養形與養神,他說:“吹呴呼吸,吐故納新,熊經鳥申,爲壽而已矣。此導引之士,養形之人,彭祖壽考者之所好也。”又說:“純粹而不雜,靜一而不變,淡而無爲,動而以天行,此養神之道也。”(《刻意》)養形與養神二者皆修道養生之重要內涵,然二者相較,莊子更重養神之道,其言:“純素之道,惟神是守。守而勿失,與神爲一。一之精通,合於天倫。……故素也者,謂其無所與雜也;純也者,謂其不虧其神也。能體純素,謂之真人。”(同上)莊子所謂真人即體道合真之人,是全神保生之有道者。“惟神是守,不虧其神”之說,可見莊子之所重。此“動而以天行”、“合於天倫”的純素養神之道,實即老子致虛極守靜篤“虛心之教”之繼承與發揮。莊子不只是單純地承繼爲道日損的虛心功夫,更進一步闡發了修道一步步的功夫次地與相應的心靈境界。

莊子本老子“爲道日損”的修道總綱領,對於修道功夫與其所欲達到的境界,也多方設喻地作出原則性的提示。

黃帝遊乎赤水之北,登乎昆侖之丘而南望。還歸,遺其玄珠。使知索之而不得,使離朱索之而不得,使吃詬索之而不得也,乃使罔象,罔象得之。(《天地》)

“玄珠”喻道也。“知”指智者;“離朱”爲古之明目者,“吃詬”是巧言善辯者,“罔象”乃虛構之名,取其恍惚杳冥,似有若無,無心自然之義。黃帝遺失玄珠,知者以智巧求之,離朱以明目求之,吃詬以言辯求之,皆無所得,罔象則以無心自然而得之。此則寓言指明,靠感官知覺、聰明智巧、語言文字無法求得大道,須無心純任自然方能得之。

黃帝問曰:“聞吾子達於至道,敢問:治身奈何而可以長久?”廣成子曰:“至道之精,窈窈冥冥;至道之極,昏昏默默。無視無聽,抱神以靜,形將自正。必靜必清,無勞汝形,無搖汝精,乃可以長生。目無所見,耳無所聞,心無所知,汝神將守形,形乃長生。慎汝內,閉汝外,多知爲敗。”(《在宥》)

黃帝問廣成子長生之至道,廣成子答曰:至道窈窈冥冥、昏昏默默,故無法以視聽而見聞,亦無法以心慮而得知。必須任運視聽而無所見聞,心清靜純任自然而無所用心慮,方契至道,而得長生。

齧缺問道乎被衣，被衣曰：“若正汝形，一汝視，天和將至；攝汝知，一汝度，神將來舍。德將為汝美，道將為汝居。汝瞳焉如新生之犢而無求其故。”言未卒，齧缺睡寐，被衣大悅，行歌而去之，曰：“形若槁骸，心若死灰，真其實知，不以故自持。媒媒晦晦，無心而不可與謀，彼何人哉！”（《知北遊》）

齧缺聽聞大道即睡寐，被衣歌頌其為頓悟大道之人。睡寐即入睡，喻謂頓悟至道。林雲銘釋曰：“當下頓悟，收聽返視，凝神內守，不覺相對而睡寐也。”^①“正汝形，一汝視”是忘其形體耳目；“攝汝知，一汝度”是去其思慮意度。合而言之即“形若槁骸，心若死灰”之義。只有達到如“瞳焉如新生之犢而無求其故”般返朴歸初、無私無慮的無心境界，方能體悟虛無大道。

以上所述修道原則之提示終可匯歸為莊子“心齋坐忘”之說，指明修心養神的功夫原則階次與相應的心靈境界。“心齋”之法載於《人間世》，乃不同於不飲酒、不茹葷的“祭祀之齋”：“若一志，無聽之以耳而聽之以心，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，心齋也。”郭象注曰：“虛其心，則至道集於懷。”成玄英疏曰：“唯此真道，集在虛心。”“坐忘”之說則出自《大宗師》：“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。”郭象注曰：“夫坐忘者，悉所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者。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。”成玄英疏曰：“大通猶大道也。道能通生萬物，故謂道為大通也。外則離析於形體，一一虛假，此解墮肢體也。內則除去心識，恬然無知，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。”“坐忘”，《在宥》篇中謂之“心養”：“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。”“坐忘”即物我兩忘與道合一的境界，也就是莊子所說：“忘乎物，忘乎天，其名忘己，忘己之人是謂入於天。”（《天地》）而要達到此一境界，自有其修習之次序。

“心齋”之法即揭示達到與道合一境界之修行三階次，從“聽之以耳”、“聽之以心”到“聽之以氣”。“聽之以耳”所指為感官知覺之層次，“聽之以心”之“心”是指是非思慮之認知心，這屬於理性思考判斷之層次。只有超越感官知覺與理性思慮之層次（墮肢體—離形，黜聰明—去知），而達到“聽之以氣”之層次，才能同於大通、與道合一。《達生》篇中莊子借梓慶成鐻在胸削木為鐻之鬼斧神工，言此階次與境界：

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：“子何術以為焉？”對

① 轉引自方勇、陸永品《莊子詮評》，第704頁。

曰：“臣工人，何術之有！雖然，有一焉：臣將為鑿，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，驟然忘吾有四枝形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外滑消。然後入山林，觀天性形軀，至矣，然後成見鑿，然後加手焉，不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其是與！”

梓慶削木為鑿的創作活動，實際上是談體道的修持過程，透過“齊”達到“靜心”與天渾淪為一的境界。“齊”通“齋”，即心齋坐忘之意。所謂“不敢懷慶賞爵祿”、“不敢懷非譽巧拙”、“忘吾有四枝形體”、“無公朝”指的是忘是非、忘知巧、忘我、忘外物，從而進入“以天合天”純任自然的虛而待物之心境。三、五、七日之說，大體言其修道進程，勿執著其數。

然而，何謂“聽之以氣”？莊子界定“氣”為：“虛而待物者也。”徐復觀先生說，莊子此處所說的氣“實際只是心的某種狀態的比擬之詞”^①。此“心的某種狀態”，陳鼓應先生則明確指出，即是“高度修養境界的空靈明覺之心”^②，這是心虛靜清明的狀態。所謂“聽之以氣”，就是要使吾人之心處於虛靜清明的狀態，以此虛靜清明之心以應物（虛而應物）。陳櫻寧先生說：“此處雖仍說‘聽’，實際上就是不要再著意於‘聽’，成語所謂‘聽其自然’、‘聽之而已’、‘聽它去罷’這幾個‘聽’字，是此處最好的解釋。”^③“虛而應物”就是超越一切差別對立而涵攝萬有，此即莊子所謂“盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已。至人用心若鏡，不將不迎，應而不藏”（《應帝王》）。至此境界，“萬物無足以鏡心者，故靜也。……水靜猶明，而況精神。聖人之心靜乎，天地之鑒也，萬物之鏡也。”（《天道》）這實際上就是老子為道日損的致虛守靜之教。

老子為道日損的致虛守靜之功夫，雖已隱含漸進修行之義，然老子並無清楚展示此一步步漸修之功夫次第，莊子則大大闡發此點而補其所不足。《天道》篇中記述了黃帝借聞樂以喻聞道之心路歷程：

北門成問於黃帝曰：“帝張咸池之樂於洞庭之野，始聞之懼，後聞之怠，卒聞之而惑，蕩蕩默默，乃不自得。……樂也者，始於懼，懼故崇；吾又次之以怠，怠故遁；卒之於惑，惑故愚；愚故道，道可載而與之俱也。”

① 徐復觀《中國人性論史》（先秦篇），臺灣商務印書館1988年版，第382頁。

② 陳鼓應《莊子今注今譯》，臺灣商務印書館1984年版，第130頁。

③ 胡海牙總編、武國忠主編《中華仙學養生全書——陳櫻寧先生對健康長壽學說作出的獨特貢獻》，華夏出版社2006年版，第1557頁。

懼、怠、惑是北門成聞樂所經歷的三個階段心境，然此段實屬寓言，所謂樂即是指道。北宋王雱曰：“夫咸池者，道渾之喻也。”^①北門成聞樂所經歷的三個階段心境，實際上就是修道過程中三種依序漸進的境界，其目的在指引修道之士達到蕩蕩默默、混混沌沌、無知無為而與道合一。南宋褚伯秀云：“凡人聞道之初，胸中交戰，則始懼也。少焉戰勝，則似怠矣。及乎情識漸泯，懼怠俱釋，然後造乎和樂，復乎無知，此入道之序也。”^②其解甚切。

《寓言》篇中透過顏成子遊之現身說法，表明修道有其功夫次第，從返樸還淳，無知無為，齊一生死，純任自然，與道合真，一步一步漸進之階次，不可躐等：

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，八年而不知生不知死，九年而大妙。”

王雱解說此段其義甚佳，茲引述如下：

一年而野者，挫其銳而反樸也；二年而從者，同其塵而不迕於俗也；三年而通者，隨時安變而不蔽惑也；四年而物者，與物齊諧而無彼我也；五年而來者，所適皆至而自得也；六年而鬼入者，達乎幽奧而神與冥合也；七年而天成者，任於自然而無所虧也；八年而不知生不知死者，了於不生不死之趣也；九年而大妙者；盡於真空妙有之至也。^③

修道之進展有其階序，但無法以逐年公式般計算，謂第一年如何，第二年會如何等等，此進展本無定數，過程之快慢因人而異。文中所言自一年以至九年，只是藉以言功夫之次第，亦不可執著其數。南宋林希逸注曰：“自一年至九年，此即借為節次之語，此事非可以歲月計也。”^④

《大宗師》篇中記載南伯子綦問乎女偶曰：“子之年長矣，而色若孺子，何也？”女偶回曰：“吾聞道矣。”南伯子綦進而問曰：“道可得學耶？”女偶乃告知學道之階曰：

參日而後能外天下；七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；

① 《南華真經新傳》，《中華道藏》第十三冊，華夏出版社 2004 年版，第 615 頁。

② 《南華真經義海纂微》，《中華道藏》第十四冊，第 254 頁。

③ 《南華真經新傳》，《中華道藏》第十三冊，第 670 頁。

④ 《南華真經口義》，《中華道藏》第十三冊，第 891 頁。

已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物無不將也，無不迎也，無不悔也，無不成也。其名爲撓寧。撓寧者，撓而後成者也。

外天下→外物→外生→朝徹→見獨→無古今→入於不死不生，此女偶所述學道之階，亦即心齋坐忘循序漸進之實踐步驟。首先是“外天下”，外即遺忘之意。成玄英疏曰：“凝神靜慮，修而守之。凡經三日，心既虛寂，萬境皆空，是以天下地上，悉皆非有也。”也就是說，已能把天下置之度外，“舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮。”（《逍遙遊》）接著是“外物”，郭象注曰：“物者，朝夕所須，切已難忘。”成玄英進一步疏曰：“天下萬境疏遠，所以易忘；資身之物親近，所以難遺。守經七日，然後遺之。”再來就是“外生”，成玄英疏曰：“隳體離形，坐忘我喪。”此時已達忘我之境，能將生死置之度外。功夫再精進一步就能“朝徹”、“見獨”了。成玄英疏“朝徹”曰：“朝，旦也。徹，明也。死生一觀，物我兼忘，惠照豁然，如朝陽初啟，故謂之朝徹也。”疏“見獨”：“夫至道凝然，妙絕言象，非無非有，不古不今，獨往獨來，絕待絕對。睹斯勝境，謂之見獨。”“見獨”就是見到老子所謂“獨立而不改”的大道，當然這裏所說的“見”並非眼見為憑肉眼之見，而是心虛與道契合之義。此即《天地》篇中所謂“冥冥之中，獨見曉焉。無聲之中，獨聞和焉。”《德充符》篇中所言“警乎大哉，獨成其天。”《在宥》篇中所稱“出入六合，遊乎九州，是謂獨有。”之“獨”，意指與道合一之親身體證，“獨與天地精神往來”（《天下》）。此乃心齋坐忘功夫達到虛寂靜篤，豁然貫通，而同於大通的境界。達致此合道妙境，也就是入於無古今、不死不生，與道合一的境界。

莊子在此段文字中，明確指出一步一步的功夫次第所獲致的心靈境界，而且都是刻苦真修實煉而得，所謂“撓寧”者也。林希逸云：“撓者，拂也，雖撓擾汨亂之中而其定者常在。寧，定也。撓擾而後見其寧定，故曰撓寧。撓寧也者，擾而後成此名也。”^①也就是說，俗事塵勞中的種種紛擾煩亂困頓，皆無以騷動心之寧定，即“撓而後成者也”。綜觀其功夫進路，外天下→外物→外生→朝徹→見獨→無古今→入於不死不生→同於大通，這層層境界都必須自己躬行之真切體驗，故言三、五、七日皆有“守”之功夫，以求真切體驗之效，此非如物質財貨、見聞之解之可私相授受，否則如女偶所說：“以聖人之道告聖人之才亦易矣”，而其實不然。道不可獻、不可進、不可告、不可與，其功夫端在一己身體力行之修證。

^① 《南華真經口義》，《中華道藏》第十三冊，第756頁。

六、結語：虛己以遊世

歷來對莊子所追求的“與道合真”之人生境界有許多強烈的批評，司馬遷就有“空語無事實”之評^①，宋儒朱熹則說：“老子猶要做事在，莊子都不要做了。又卻說道他會做，只是不肯做。”^②胡適先生更是嚴厲地批判莊子的思想為出世主義，其流弊“重的可以養成一種阿諛依違、苟且媚世的無恥小人；輕的也會造成一種不關社會痛癢、不問民生痛苦、樂天安命、聽其自然的廢物。”^③熊十力先生更進一步做出強烈的批評：“胡適之以莊周為出世主義，其實莊生頗有厭世意味，尚非出世也。莊氏最為無力，吾國歷來名士，亦頗中其毒。魏晉人之流風，迄今未絕也。”^④熊先生認為莊子思想是最無氣力之厭世哲學，“使人安於頹廢，而蔑於自振”^⑤，其論如下：“若《莊子》之言天，則視天化為無上之威力，吾人之生，只是天化中偶然之化耳。故曰‘陰陽於人，不翅於父母。’則克就人言，只是天之化跡。且甚偶然……故《大宗師》篇曰：以生為附贅懸疣，以死為決疣潰癰。據此則人生毫無根柢，亦無甚意義與價值可言。為委心任運，以度其附贅懸疣之生，而待諸潰決已耳。”^⑥韓林合先生在探討莊子對人生看法之研究結論中指出，莊子心齋、齊物、安命、體道的人生處方是行不通的，他論證如下：“人，作為一個理性的存在物，其本質恰恰在於其具有比其他生物更高級的心靈或心靈活動。如果一個人成功地按照莊子的人生處方做了，即他成功地將自己的心靈的知、情、意的活動悉數終止下來，達到形如槁木、心如死灰的死寂的境地，那麼處於這樣的狀態中的這個人還能算是人嗎？而且，莊子的人生處方根本就不可能得到真正的貫徹的：一個正常的人根本不可能將其知、情、意的活動悉數終止下來！”^⑦在對莊子的人生處方作出如此否定性的論斷之後，韓先生卻又充滿憧憬地接著說：“雖然任何人都無法完全貫徹莊子的人生處方，但是如果我們時時想著這種處方，並且盡可能地按照其行

① 《史記》卷六十三《老子韓非列傳第三》，第 2144 頁。

② 《朱子語類》卷一二五，北京中華書局 1986 年版，第 2989 頁。

③ 《中國哲學史大綱》（卷上），里仁書局 1982 年版，第 277 頁。

④ 《讀經示要》，第 173 頁。

⑤ 同上，第 161 頁。

⑥ 同上，第 158~159 頁。

⑦ 《虛己以遊世：莊子哲學研究》，北京大學出版社 2006 年版，第 313 頁。

事,那麼毫無疑問,人生當會有另一番景象,社會也會變得更為和諧。”^①這種心情是相當矛盾的,一方面既知其無效,一方面卻又心嚮往之,恰如安慰劑般,明知其實質上無助於病情之改善,但又為其美好的糖衣所吸引,並因而得到某種精神上的慰藉。這也就是馮友蘭先生對莊子所作的評論:莊子對於人生問題的處理,並不是積極的解決,而只是消極地解消問題^②,其所追求的人生境界只是自己創造的一種自我陶醉的主觀意境。^③

莊子本人對於這些批評自然是不屑一顧,但作為本文作者的我,卻不得不就個人理解莊子的立場上,作出一些簡要的回應。

莊子果真如上述批評者所說的,是一位消極、無力、厭世的出世者?吾人若觀莊子之直面人生,其洞徹相濡以沫的憂苦,而企求相忘江湖自在逍遙之激奮,實情似乎並非如此。若莊子真如熊十力先生所稱乃是一位以“人生毫無根柢,亦無甚意義與價值可言”之厭世者,則如此消極悲觀無力的人生觀,如何可以說明莊子對於名利生死之能“安”時“處”順?如何不屑蜩鳩之低飛,而欲作大鵬之沖舉?又如何能有無待逍遙之心境?莊子對人生實有其知其莫可奈何而安之若命的洞察,亦有一種精神的超越、心靈的轉化。莊子當然不會否認人之作為一個“理性的存在物”,也不會忽略作為一個“正常的人”之知情意活動,但莊子更看重的是人之作為一個“載道之器”的面向,而作為俗世中理性存在物之正常的人,正是莊子所要超越的生命狀態。莊子站在道的高度關照人生,則世俗中所謂“正常的人”,在莊子眼中卻是一個“失真的人”。《德充符》篇中惠子對莊子有“人而無情,何以謂之人”的提問,人而有情乃人之常然,“既謂之人,惡得無情?”莊子答曰:“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。”人有好惡之情,即有所偏愛,即是一是非。莊子所謂“無情”,並非指要人像枯木頑石般沒有情意的死寂境地,而是指要我們保有一種萬物無足以擾心之“用心若鏡”的生命境界,喜怒哀樂過即不留,那是一種對境應物不著不累的自在心境。《天下》篇謂莊子:“獨與天地精神往來,而不敖倪萬物,不譴是非,以與世俗處。”王叔岷先生解釋說:“獨與天地精神往來,是超俗也。不譴是非與世俗處,是入俗也。莊子非避世者,乃入俗而超俗者也。……莊子通達乎此,故入世而不為世所累,處世而不為世所困。”^④以莊子為“入俗而超俗者”,實為肯切之論。

① 《虛己以遊世:莊子哲學研究》,第313頁。

② 《中國哲學史新編》第二冊,藍燈文化事業股份有限公司1991年版,第126頁。

③ 同上,第131頁。

④ 《先秦道法思想講稿》,第112~113頁。

莊子“入俗而超俗”的思想，在根本上影響了全真教的見性成仙觀，就這點而言，全真教可以說是對莊子思想的回歸。全真教修道的究極目的在於證真成仙，這是生命安頓的根本之道，但它不同於丹鼎派所追求的肉體長生白日飛升。王重陽在《立教十五論》第十五論《論離凡世》中即清楚地指出此點：“離凡世者，非身離也，言心地也。身如藕根，心似蓮花，根在泥而花在虛空矣。得道之人，身在凡而心在聖境矣。今之人欲永不死而離凡世者，大愚不達道理也。”^①王重陽在文中強調：“得道之人，身在凡而心在聖境矣。”並嚴厲批判：“欲永不死而離凡世者，大愚不達道理也。”可見其長生不死成仙之說非指肉體永生不死，著實別有義涵。王重陽在回應馬丹陽“何者名為長生不死”之問時，答曰：“是這真性不亂，萬緣不掛，無去無來，此是長生不死也。”^②王重陽即有詩云：“本來真性喚金丹，四假為爐煉做團；不染不思除妄想，自然滾出入仙壇。”^③

生命若無向上一層境界之翻轉超越，終難避免陷於在下層生命中諸多善惡對立的爭奪拉扯。只有精神境界之超越方能徹底解決人生根本的勞苦煩憂，這是莊子給我們指點的一條人生之路——精神超越之道。莊子是一位指引我們走出心靈洞穴的精神導師，他要我們像大鵬鳥一樣，搏扶搖而上天際，遊心於道，回歸帝鄉。莊子其實向人們展示了一崇高的人生境界，此一境界明顯超然脫俗，與世間之所欲相去甚遠。總不能因人們不知、不解、不想或不能追求，就說莊子所標舉之境界荒誕不經，正如肩吾之疑而不信，此乃知障之弊。

《知北遊》篇弇罔吊曰：

夫體道者，天下之君子所繫焉。今於道，秋毫之端萬分未得處一焉，而猶知藏其狂言而死，又況夫體道者乎！視之無形，聽之無聲，於人之論者，謂之冥冥，所以論道而非道也。

在未得道之前，一切論述都只是以一己“成心”為師之展現，雖各有其所是，然皆非道之全，“論道而非道也”。也許只有修到遊心於道、以道觀之的境界，才能真正瞭解莊子，而本文充其量亦只是以一己成心為師的小知之作。

① 《王重陽集》，白如祥輯校，齊魯書社 2005 年版，第 279 頁。

② 《重陽真人授丹陽二十四訣》，《王重陽集》，白如祥輯校，第 295 頁。

③ 《金丹》，《重陽全真集》卷之二，《王重陽集》，白如祥輯校，第 30 頁。

[作者簡介] 劉見成(1961—)，臺灣苗栗人。東海大學哲學博士，現任職弘光科技大學通識學院副教授。已出版著作《形神與生死》(2001)、《謬誤、意義與推理》(2004，與張燕梅合撰)。近年致力於道家道教思想與宗教哲學之研究，於學術期刊發表論文數十篇。

“自然界”對莊子修養的意義

包兆會

在先秦典籍中，“自然”作名詞時，還不是自然界的意思，“自然”一詞何時開始明確指代大自然，還有待進一步的考察。“自然”在《老子》中常被使用，意義也由此確立，但《老子》中的“自然”在作名詞使用時，其意義是自然而然的意思^①。老子講自然，其關心的焦點並不是大自然，而是人類社會的生存狀態。同樣，在《莊子》書中“自然”共出現 8 次，也不是指大自然，指涉的也都是自然而然和如其所示的意思^②。“自然”雖然在莊子中不直指自然界，在《莊子》中，寬泛意義上相當於自然界的詞是“天”、“天地”或“萬物”^③，但莊子也如老子一樣，從自然界的存在即天地萬物的存在中領悟到存在的本真狀態，乃是因為自然界較好地代表自然而然的這種本真狀態。在優先從自然界中尋找某種本真存在過程中，《莊子》比《老子》記載得更頻繁，也更詳細。這從三個方面體現出來：一是《莊子》中的“自然”的含義常與天、天地、萬物聯繫在一起，並從自然界中得出^④，《老子》中也有，

① 如，“道之尊，德之貴，莫之命而常自然。”（《老子》五十一章）“（聖人）輔萬物之自然而不敢爲。”（《老子》六十四章）“功成事遂，百姓皆謂我，自然。”（《老子》十七章）

② 詳見拙作《莊子美學的泛“自然”傾向》，載《華中師範大學學報》2001 年第 2 期。

③ “萬物”在《莊子》中的使用不是指純粹意義上自然界的自然物，還包含著作爲自然界的人所組成的人類。“天地”在有些場合指稱包括人類在內的萬物的根源，如“天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。”（《達生》）

④ “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。四時迭起，萬物循生。”（《天運》）“古之人，在混芒之中，與一世而得淡漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。當是時也，莫之爲而常自然。”（《繕性》）“老聃曰：‘不然。夫水之於汜也，無爲而才自然矣；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！’”（《田子方》）“禮者，世俗之所爲也；真者，所以受於天也，自然不可易也。”（《漁父》）

但不多^①；二是天、天地、萬物在《莊子》中常出現，莊子也從其中領悟到某種本真的存在；三是《莊子》中經常有某一自然場景描寫，觀察之細緻，描寫之細膩與用功，領悟之深邃非老子所及。下面就這三方面作一具體展開，審視自然界對莊子修養的意義。

一、天、天地、萬物

《莊子》中所用的“自然”都與自然界有著關係。在《天運》篇中，人“應之以自然”，乃在於“順之以天理”，這天理表現在“四時迭起，萬物循生”。在《繕性》篇中，人所效法“莫之為而常自然”，也是領悟到“陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭，人雖有知，無所用之，此之謂至一。”同樣，《田子方》篇中的老聃所得出的結論“無為而才自然矣”，是看到水溝中的水無為（順勢）而行，看到“天之自高，地之自厚，日月之自明，夫何修焉”，所以“至人之於德也，不修而物不能離焉”。《漁父》篇中，直接點出“真者，所以受於天也，自然不可易也。”就如以上所指出的，莊子借助自然界領悟到人的本真存在狀態是“自然”。莊子強調“莫之為而常自然”（《繕性》），郭象注曰：“物皆自然（自爾），故至一也。”成玄英疏曰：“不知所以然而然，自然也。”郭慶藩案：“自然，謂自成也。”日本學者溝口雄山說：“自然不是由某種外在意志使然，而是由其自身之力使然。”“所謂自然而然……是天地萬物的生生自體。”^②“天地萬物的生生自體”就是天地萬物的如其所是的顯現，在這一顯現的過程中，天地運行的秩序和規律彰顯出來：“年不可舉，時不可止。消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。”（《秋水》）自然界消亡、生息、滿盈、虛空，到了盡頭又重新開始，對應著四季的變遷，這所說的就是大道的方向、萬物的規律。天地之本真性的存在也在其中彰顯出來，是一種“大美”——“天地有大美而不言”（《知北遊》），是“淡然無極而衆美從之”的美（《駢拇》），值得人類學習。

《莊子》內篇記載，“萬物盡然，而以是相蘊”（《齊物論》），萬物互相蘊含於精純渾樸之中，觀感上“萬物”也處於整體統一之中：“仲尼曰：‘……自其同者視之，萬物皆一也。’”（《德充符》）“天地一指也，萬物一馬也。”（《齊物論》）“天地與我並生，而萬物與

① “人法地，地法天。”（《老子》二十五章）“故飄風不終朝，驟雨不終日？孰為此者？天地。天地尚不能久，何況於人乎？”（《老子》二十三章）

② 溝口雄三《中國的思想》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 39～40 頁。

我爲一。”(《齊物論》)內七篇中其他地方提到天地、萬物,都不是對自然界作一觀察,而是以聖人王駘和道駕馭自然界的事例來分別說明前者的超塵絕俗,後者的高妙、深邃^①。內七篇另有兩處“萬物”的含義是包含人在內的自然界,沒有特別含義^②。

外篇《天道》篇對萬物的存在質態給予了具體表述:“夫虛靜恬淡寂漠無爲者,萬物之本也”,“言以虛靜推於天地,通於萬物,此之謂天樂。”“虛靜”、“恬淡”、“寂漠”、“無爲”是萬物的本性,尤其天地萬物恬淡樸素的品格在《刻意》篇中得到了再次強調,“故曰,夫恬淡寂漠虛無無爲,此天地之本而道德之質也”,“澹然無極而衆美從之。此天地之道,聖人之德也”。在《天道》篇中,支配萬物運作並在萬物之中的道的“無爲”特性也被明確指出,“天不產而萬物化,地不長而萬物育,帝王無爲而天下功”,“天道運而無所積,故萬物成”。

二、日常場景中的“自然物象”

因著自然有其存在的奧秘和道在自然之中,莊子在某些場合提到了對自然的尊重和讚美。如《知北遊》篇說:“山林與,皋壤與,使我欣欣然而樂與!”《外物》篇說:“心無天遊,則六鑿相攘。大林丘山之善於人也,亦神者不勝。莊子在這裏把山川作爲自己心靈寄予的對象不是無緣無故的,作爲當時隱者的一員,他不喜歡世俗的骯髒、齷齪,喜愛“就藪澤,處閑曠,釣魚閑處”(《刻意》)。山川之所以讓人心曠神怡是因爲它使心靈虛靜,從而得以使心靈遠離世俗的紛擾。山川草木成了他審美投射的對象。

目光朝向山林中的風:

子遊曰:“敢問其方。”子綦曰:“夫大塊噫氣,其名爲風。是唯無作,作則萬竅怒呿。而獨不聞之寥乎?山林之畏佳,大木百圍之竅穴,似鼻,似口,似耳,似筭,似圈,似臼,似窪者,似汙者;激者、謫者、叱者、吸者、叫者、譟者、突者、咬者,前者唱於而隨者唱喁,冷風則小和,飄風則大和,厲風濟則衆竅爲虛。而獨不見之調調之刁刁乎?”(《齊物論》)

① “將求名而能自要者而猶若是,而況官天地、府萬物、直寓六骸、象耳目、一知之所知而心未嘗死者乎!”(《德充符》)“吾師乎!吾師乎!齋萬物而不爲義,澤及萬世而不爲仁,長於上古而不爲老,覆載天地、刻雕衆形而不爲巧。此所遊已!”(《大宗師》)

② “受命於天,唯堯舜獨也正,在萬物之首。”(《德充符》)“昔者十日並出,萬物皆照,而況德之進乎日者乎!”(《齊物論》)

這段對山林中的風吹過樹竅所發出的響聲、樹竅的形狀、風吹過樹林時樹幹傾斜的姿勢的描寫非常精彩。大木之竅穴，似鼻，似口，似耳，似梁上的方孔，似圓，似臼，似深池，似淺窪；風吹過竅穴的聲音如水湍激聲，若箭去之聲，像風吹到深谷的聲音，像哀切感歎的聲音，像呼吸的聲音……有大風，有小風，風吹樹木所搖動之形則調調、刁刁。宋林希逸對此段釋曰：“《莊子》之文好處極多，如此一段，又妙中之妙者，一部書中，此為第一文字。非特《莊子》一部書中，合古今作者求之，亦無此一段文字。詩是有聲畫，謂其寫難狀之景也，何曾見畫得個聲出！自激者至咬者八字，八聲也；於與喁，又是相和之聲也。天地間無形無影之風，可聞而不可見之聲，卻就筆頭上畫得出，非南華老仙，安得這般手段！每讀之，真使人手舞足蹈而不知自己已也。此段只是說地籟，卻引說後段天籟，自是文勢如此。說者或謂此言地籟自然之聲，亦天籟也，固是如此，風非出於造化，出於何處？”《齊物論》這段描寫中有極豐富的形與聲之描摹，狀難寫之景，顯示了莊子對日常場景中的自然觀察之細膩和專注，並在自然觀察中領悟到物的某種本真存在，地籟之音中顯示著天籟之音。

在《莊子》中對自然物象有較好的觀察還有兩例。《秋水》篇作者把目光朝向“河海”並對雨水季節有較細膩的描寫。《秋水》篇詳細記載了河伯如何在體悟宇宙浩大過程中感到自己的渺小。秋雨繁多，山上的水流入小溪，小溪又匯流到河伯那裏，河伯於是非常得意，自以為“天下之美，盡在於己”。可是隨著河流匯入北海，河伯發現大海居然沒有邊，“東面而視，不見水端”，不禁望洋興嘆。北海海神還告訴他，他也不是最大的，他在天地之間不過像小石頭、小樹木在大山上一樣，四海在天地之間，又不過如蟻穴在大澤一樣，中國在四海之內，也不過像小米在大倉裏一樣，“吾在於天地之間，猶小石小木之在大山也。方存乎見小，又奚以自多！計四海之在天地之間也，不似壘空之在大澤乎？計中國之在海內不似稊米之在太倉乎？”河伯由此感到了渺小。《秋水》篇作者最後感悟說：“方存乎見小，又奚以自多？”認為要存謙卑、渺小的態度，只有這樣才不會自滿。

莊子還把目光朝向自然界的樹木。《人間世》中，一位姓石的木匠往齊國去，路過曲轅，看見一棵很大的散木，這棵樹大到可以供幾千頭牛遮陰，粗到“絜之百圍”，高到“臨山十仞而後有枝”。木匠告訴他的徒弟，這樹是無用之木，用它做船，船很快就會沉沒，用它做棺槨，棺槨就很快會腐爛，用它做器具，器具很快就會拆毀，用它做門的窗戶，門的窗戶很快就會流汗漿，用它做屋柱，屋柱很快就會被蟲蛀。後來櫟樹托夢給他，並對他解釋何謂無用之大用。木匠最後感歎說，像他徒弟這樣的常人喜歡用常理來衡量它，自然很難領會它存在的秘密和價值。緊挨著一則故事中，記載了一商丘之大木，其枝葉可供千乘車馬隱息，視其細枝則拳曲，俯視其大根則木心分裂，嘗其葉

則不能舔，聞其味則不能嗅。已得道的南伯子綦從其中領悟到了不材之木存在的奧秘和價值，認為此木奇異的地方就是自己不被世俗之用處佔領和扭折從而影響其茁壯的成長（就像梨樹、橘樹、柚樹一樣，永遠不能長得更大，因為一旦這些樹上的果實成熟，這些樹的樹枝就遭折斷、果實遭剝落）。他認為，處於生命最高境界的神人也是以此方式來顯示自己的不材。莊子對這兩棵樹的描寫，也在啟迪我們：我們能夠長大，也是要免於被自身的世俗用處所佔據和捆綁。

如果說，在地籟之音的故事中，莊子對自然物的觀察如神來之筆，物象自身的物性也充分展開，莊子在抵達物過程中也抵達了物的存在，那麼上述“汪洋興歎”和“無用之樹”的故事中，物象自身的物態、質態、物性還沒有來得及充分展示，就被某種帶有結論性的哲理所結束。雖然，莊子存在借自然物表達某種哲理的傾向，但總體比較節制，莊子從自然物中所悟到的，按照德國哲學家齊美爾的說法，是“風景”中的情調，這風景的情調與風景統一共生，不可分割，是人創造風景時的直觀的我與感受的我的統一，它沿著風景延伸，若風景的線條發生變化，奠基在其中的情調也發生變化，“情調正是風景在觀察者身上激起的感情，那麼，這種感情的真正的特點完全只和這個風景緊密相依。”^①可見，莊子在意識上對萬物還保持著聆聽和尊重，而不像一些後世作家對自然界寫作的走向，也寫動植物的形態、習性，但落腳點不在動植物身上，而使動植物完全成了作者某種寓意、某種思想的載體，即作者借所托之物言自我之志，動植物成了作者主觀意向的“客觀對應物”，如詠物賦中禰衡的《鸚鵡賦》、趙壹的《窮鳥賦》等借鳥自況，杜甫的《雕賦》，韓愈的《馬說》，柳宗元的《三戒》，清戴名世的《鳥說》，龔自珍的《病梅館記》等則借物抒發鬱憤，或譏刺世俗。

三、自然界對莊子修養的意義

“從《莊子》一書看，它涉及飛鳥計有 22 種，水中生物 15 種，陸上動物 32 種，蟲類 18 種，植物 37 種，無生命物象 32 種，虛擬的神性物象 34 種。這些統計數字表明，《莊子》一書描述的自然物象及物候變化，幾乎囊括了暖溫帶可能出現的大部分自然風物。至於一些虛擬的神性物象，更超出了人的感官所能把握的限度。這林林總總的物象也表明，莊子是一個博物學家型的哲學家，自然物象為他的哲學、美學提供了生

^① 齊美爾《風景的哲學》，載樂黛雲主編《風景的哲學》，天津人民出版社 1997 年版，第 115 頁。

動的感性形式。”^①

在莊子生活的時代，中國人已經有了保護山林和魚獵資源的思想和慣例，然而這不是《莊子》思想的內容，也不是《莊子》關注的重點。自然萬物之所以引起莊子高度重視，是因為莊子體悟到自然物象中所蘊藏的哲理及人類自由的境地的夢想^②。在莊子看來，物有其物性，物的物性正以如其所是的方式在言說著存在的奧秘。所以，莊子在生活中總是通過物來體悟存在的秘密和生命的奧秘，他對魚在江湖中的觀察，對水澤中野雞的思考，都給我們耳目一新的感覺。在水澤中的野雞，“十步一啄，百步一飲用，不斲畜乎樊中。神雖王，不善也。”（《養生主》）草澤中的野雞願意走十步啄到一口食，走百步飲到一口水，並不祈求被養在籠子裏，乃是因為它需要自由和生命的尊嚴，它寧願放棄形體上的欲望，而過一種自得其樂、內心自由自在的生活。“泉涸，魚相與處於陸，相响以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖。”（《大宗師》）魚在江湖中可以互相忘記，人在道術中可以互相忘記。“忘”表明了一種行為和心思的自由度，行動和感受上沒有受到束縛和限制，表明了自己與整體環境相處所達到的深度和諧。莊子通過學習魚的自得，提醒人們化解對生死和仁義的執著。

總體來說，在莊子時代，作為獨立的自然風景意識還沒有形成，莊子所描寫的自然風景與日常生活場景聯繫在一起，並服務於更大的一個整體的自然^③，莊子對物的形、色、貌也沒有給予足夠的關注，也只有從六朝開始，自然風景才作為獨立的審美誕生。所以，在《莊子》筆下很少有魏晉以後自然在中國古代詩人筆下所具有的多種多樣、多層次的美，而且是個人情感和生命所繫：既有“餘霞散成綺，澄江靜如練”的寧靜與安詳，也有“明月出天山，蒼茫雲海間”的遼闊與蒼涼；既有“細雨魚兒出，微風燕子斜”的優雅與細膩，也有“亂石穿空，驚濤拍岸，卷起千堆雪”的雄渾與大氣。莊子對天地、萬物的觀看，“觀於天地之謂也”（《知北遊》），對日常場景中自然物象的觀察，“入山林，觀天性形軀”（《達生》），“觀者如市，匠伯不顧”（《人間世》），最終都與自然界的整體存在屬性聯繫在一起，即道之屬性、道之理聯繫在一起。朱光潛先生在比較中西

① 劉成紀《物象美學》，鄭州大學出版社 2002 年版，第 381 頁。

② “凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。”（《達生》）成玄英疏：“夫形貌聲色，可見聞者，皆物色也。（二）[而]彼俱物，何足以遠，亦何足以先至乎，俱是聲色故也。唯當非色非聲，絕視絕聽者，故能超貌象之外，在萬物之先也。”尋求“超貌象之外，在萬物之先”，“遊乎萬物之所終始”，“以通乎物之所造”是莊子關注物時所著重考慮的。

③ 齊美爾認為，風景可以等同自然，“但作為風景來理解，則要求光學的、美學的、或許是情調的自我存在，需要從自然的不可分割的統一中獨特地脫離出來，而每一部分無非只是這個統一體中所存在的萬物的一個點。”（齊美爾《風景的哲學》，載樂黛雲主編《風景的哲學》，第 105 頁）風景又不同於自然。

詩人的自然觀時明確地指出，詩人對自然的愛好可分三種：“最粗淺的是‘感官主義’，愛微風以其涼爽，愛花以其氣香色美，愛鳥聲水聲以其對於聽官愉快，愛青天碧水以其對於視官愉快。這是健全人所本有的傾向，凡是詩人都不免帶有幾分‘感官主義’……詩人對於自然愛好的第二種起於情趣的默契欣合。‘相看兩不厭，惟有敬亭山’，‘平疇交遠風，良苗亦懷新’，‘萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同’諸詩所表現的態度都屬於這一類。這是多數中國詩人對於自然的態度。第三種是泛神主義，把大自然全體看作神靈的表現，在其中看出不可思議的妙諦，覺到超於人而時時在支配人的力量。自然的崇拜於是成爲一種宗教，它含有極原始的迷信和極神秘的哲學。這是多數西方詩人對於自然的態度，中國詩人很少有達到這種境界的。”^①在筆者看來，若要在中國文人中尋找類似於西方多數詩人對於自然的態度，莊子大概算比較接近的一個。莊子對自然的愛好有探求其物之神秘物性的一面，雖沒有西方詩人之強烈，至少他有“原天地之美而達萬物之理”的背後探詢。

莊子感受到了自然的力量和魔力。自然界遵循著不可名狀的道而變遷，互相影響，四季無終止地循環運行，自然中生老病死有法則，萬物紛雜中有秩序和大美，這一切都促使莊子從宇宙的高度思考人生。總體來說，莊子從生生不息的自然界中獲得的啟示是道在萬物中運作，萬物以自己的方式存在，人要尊重物之物性，尊重自然界的規律，不是以“以己養養鳥”的方式控制自然和征服自然，而是“以鳥養鳥”的方式遵循自然的習性和規律^②。不是人定勝天，而是以自然之道明人事。莊子因著對道在萬物中展開方式——“莫之爲而常自然”的尊重，他與一切存在物打交道過程中採取了順其自然的態度。莊子提倡“與物有宜”（《大宗師》）、“以物爲春”（《德充符》）、“乘物以遊心”，追求“天地與我並生，而萬物與我爲一”（《逍遙遊》），這當中包括他與自然界萬物的和諧相處。

作爲整體的自然給莊子的精神滋養是多方面的。這裏再舉兩例，一是天地萬物恬淡樸素的品格給莊子的啟迪是人也需要有平易恬淡的品格。平易恬淡的好處在於“平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。”（《刻意》）德性完整精神不虧損。在平易恬淡中人也學會了安息，“故聖人休焉，休則平易矣。平易則恬淡矣。平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。”更重要的是，質樸跟某種

① 朱光潛《詩論》，北京出版社 2005 年版，第 90 頁。

② “昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳。鳥乃眩視憂悲，不敢食一饗，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。夫以鳥養養鳥者，宜棲之深林，遊之壇陸，浮之江湖，食之鰕鱗，隨行列而止，委蛇而處。”（《至樂》）

本原聯繫在一起，“破壞你的質樸性，便極有可能在今世獲得發展，極有可能功成名就——但是永恆性將和你無緣。追隨你的質樸性，你在人間將遭遇風浪，卻會被永恆性悅納。”^①天地萬物悠閒和自得的狀態以及物的形、貌、色的和諧形式展示背後所帶出的道的秩序和節奏也給人以頤養心情的作用。湯瑪斯·阿奎那認為：“美有三個要素：第一是一種完整或完美……；其次是適當的比例或和諧；第三是（色彩）的鮮明……”^②之所以能這樣，“神是一切事物的協調和鮮明的原因，……鮮明和比例都根植於心靈，心靈的功能就在於把一種比例對稱安排好，並且使他現得明亮。”^③可見，美的東西一眼見到就愉快，在認識它的過程中可以使人滿足，天地之美中有神秘的道在運作，“天地有大美而不言”（《知北遊》）。在“濠梁之遊”（《秋水》）故事中，莊子感到生命的美好和心情的快樂，快樂的源泉來自於對河魚的觀察，“鱖魚出遊從容，是魚之樂也。”

莊生夢蝶是《莊子》中最讓人激動的故事之一。自然界中的蝴蝶之所以被莊子關注，是因為蝴蝶與美和輕盈聯繫在一起，蝴蝶代表了生命的輕盈和自由，蝴蝶活得輕盈，自得其樂。蝴蝶代表著生命的自由和快樂，這正是莊子夢裏所要尋求的。

最後要補充的是，地方性的自然環境與動植物也賦予了莊子一種地緣性的思想。東方的哲學，是一種由物象指引的哲學，而不像西方哲學是一種根據的哲學和形而上學的哲學^④。莊子的思想特色與其所表達的地方性自然物象聯繫在一起，一定程度上是他所生活的地理環境培育和浸潤著他的思想。《莊子》中所提到的葫蘆、蝴蝶、水、橘樹、柚樹等，這些物象在地理分佈上基本屬於暖溫帶以南的動植物。從地理環境來看，莊子這位道家代表人物生長和主要活動的地方為河洛、江漢之間的水澤地帶，所以莊子對江河湖海是很熟悉的：《外物》篇記載他垂釣於濮水之上；在《秋水》篇濠梁之上，他對悠游在水中的魚兒充滿了豔羨；在《達生》篇，他沉浸於對游者和“津人操舟若神”的觀賞之中，並從中體會到了“善游者忘水”的自由境界；在《秋水》篇，他為我們精

① 克爾凱戈爾《克爾凱戈爾日記選》，晏可佳等譯，上海社會科學院出版社 1996 年版，第 210 頁。

② 北京大學美學教研室編《西方美學家論美和美感》，北京商務印書館 1980 年版，第 65 頁。

③ 同上，第 66 頁。

④ “相對於‘道一氣’、‘天一地’、‘本一末’等通常所謂‘中國形而上學’的概念，‘象’這個概念更能刻畫出中國傳統思想制度的特性：從對象來說，萬物莫不呈現為‘象’……從分類意識來說，‘依象取類’是中國傳統自然分類概念賴以生成的主要方式；甚至從對‘道’或‘無’的論述來說，‘象’典型地表現出中國傳統思想的‘知止’態度。相對於西方哲學中的‘分類概念’和對‘是’的追問，我們將提出中國傳統思想中具有‘象類’和‘如在’概念。”詳見李河《“第一哲學”與“地緣哲學”》，《年度學術 2005——第一哲學》，中國人民大學出版社 2005 年版，第 164 頁。

心編制了“河伯望洋興嘆”的寓言故事；在《逍遙遊》篇中，他把大海所具有的廣闊空間與逍遙遊的人生理想聯繫起來，北冥之魚和大鵬飛往的是天池。這些自然物象系統體現了地緣(大地)哲學的特點，使莊子思想浸潤水性。

[作者簡介] 包兆會(1972—)，男，浙江臨海人。文學博士，現為南京大學文學院副教授、碩士生導師，主要從事古典美學、莊學和文藝學研究。著作有《莊子生存論美學研究》，已發表學術論文 40 多篇。

《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

與“道”很早就成爲某些子書的核心範疇不同，古代中國“美”向無專論。先秦也沒有合乎現代規範的文藝學論著。在古代中國，《莊子》無可置疑是影響最爲深遠的美學經典，儘管本非爲談美或造藝而著書立說。俗話說“無心插柳柳成蔭”，莊子的思考庇蔭歷代藝匠的心靈，在造藝上給予他們無盡的啟迪。

一、關注精神現象，重視情感、 心理體驗奠定其基石

在中國古代哲人中，莊子是借助切身感受和生命體驗探討人的生理以及心理、想象、思維等精神現象的第一人。

“道”的理念具有本體性和精神性。至上的精神境界就是美的境界是美學界的共識。取向返朴守真的思維會從探究人生命最基本的感受、體驗、知覺入手是很自然的。重視精神現象、生命體驗的思考，探尋人生真諦、求索生命的意義和價值必然導向美的發現與創造。莊子所謂“遊”、“忘”、“適”、“體”之類範疇，“朝徹”、“見獨”、“瞻明”等概念，“心齋”、“以明”、“虛靜”等論說都是從生命體驗（包括感覺和生理、心理體驗）出發、針對精神現象而言的；其對個性、對自我的探求和肯定，對獨立、獨特、獨到境界的推崇，在中國古代美學和文學藝術創造中的影響極其深遠。

莊子在精神領域的廣泛探究爲其美學奠定了基礎，有時所論雖未談藝論美，卻不難體察到或明顯或隱微的內在聯繫。比如，“逍遙遊”是心靈自由自在的遊履，是無所

羈縛、充溢著生命適悅和獨特體驗的情感和思維活動，其“遊”中的發現、創獲和感受體驗的抒發就是自由的審美創造；所謂“遊心”之域，大夢大覺之所經歷，以及精粗之論的“意”之所達至、“意之所隨”，皆可以“境”言之。

不妨再從一些易被讀者忽略處，看其對人生理感受和心理現象體察之精細：

莊子筆觸縱逸，常在不經意間道出很有意義的生命體驗。如《知北遊》通過孔子之口說：“山林與，皋壤與，使我欣欣然而樂與！”《外物》中更由莊子自己出面稱許：“大林丘山之善於人也。”大概都屬最早直言大自然愉悅身心的言論吧。人是天之驕子，回歸山林田園領略身處其中的快適，可謂一種對人類童年繾綣的溫馨回味。此處道出的感受算得上是國人發現大自然之美的先聲了。

《莊子》描述人們思想、情感、行為受心理影響的地方很多，如：《達生》“桓公遇鬼”和《漁父》“畏影疾走”寓言中人物的感覺判斷皆關涉心理，《天地》中“厲（癘）之人，夜半生其子，遽取火而視之，汲汲然唯恐其似己也”的行為和心理描寫也頗為傳神。《徐無鬼》中總結出一種“去人滋久，思人滋深”的遊子之情，離開故土和鄉親愈久，則懷舊思鄉之情愈深。常言道：“老鄉見老鄉，兩眼淚汪汪。”莊子對這種心理體察十分細緻，況且所言的意思還不止於“他鄉遇故知”感情激動的單一層面。

《外物》中莊惠再次論辯“無用之用”時，莊子舉例說：“夫地非不廣且大矣，人之所用足容耳，然則厠足而塹之致黃泉，人尚有用乎！”意謂大地很寬廣，人腳踩的土地確實很有限，如果旁邊都挖成深淵（會讓你戰慄而不能行動）的話，你就知道沒踩在腳下的土地也是有用的。《田子方》的一個故事說，列禦寇先是鎮定自若地為伯昏無人表演高超精準的射箭絕技，沉穩得如同木雕的偶人一樣。不過當伯昏無人帶他“登高山，履危石，臨百仞之淵，背逡巡，足二分垂在外”的時候，列禦寇嚇得趴在地上“汗流至踵”，哪裏還顧得上開弓射箭。

《達生》津人操舟的寓言有孔子的評說，其中以賭博為喻：“以瓦注者巧，以鉤注者憚，以黃金注者昏。其巧一也，而有所矜，則重外也。凡外重者內拙。”賭注的大小決定了賭徒關注和緊張的程度，以黃金作賭注造成的巨大心理壓力，使其從昏聩而變巧為拙！同篇另一處則言：“夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故逆物而不懼。”醉者的心理特徵是：精神率真執著，會淡化乃至忘卻種種次要、煩瑣的心理和精神干擾及負擔（包括憂、懼和塵雜煩擾）；這樣看也許近於莊子所謂“神全”。說醉酒者摔下車不會受傷雖或近於誇張，但“神全”者較能抗禦來自外部的衝擊和傷害倒不全是虛言。

《山木》的一個寓言說，“逆旅小子”（旅舍老闆）的兩個妾美醜不同，待遇卻是“惡（醜）者貴而美者賤”。逆旅小子的解釋是：“其美者自美，吾不知其美也；其惡者自惡，

吾不知其惡也。”爲何自以爲美者不美，自以爲惡者不惡呢？從審美判斷機制上也許能作出這樣的解釋：美若止於外在、表面則是浮淺和低層次的，內在的精神品格之美才是高層次美的核心。滿足於外在美的自以爲美者淺薄，且可能常有驕矜，故其美會減色；自知外在美者則可能常懷謙德，故自以爲惡者不惡。

由於生命是以個體的方式存在的，莊子立足於自己生命體驗的思考切實而細緻入微。人與其他生物的根本區別在於其擁有非凡的思維創造力和豐富多彩的精神生活，人類發展的終極理想縱然離不開必要的物質基礎，但畢竟應以精神領域的充分拓展和自我完善爲核心、爲導向。莊子在精神現象方面的探求爲其美學思考奠下一塊厚重的基石，成就了他在中國美學史上無與倫比的貢獻。

二、美的規律的揭示

就美的規律而言，莊子思考的貢獻首先在美的本質論方面。他否定的是陳腐、淺薄、平庸、刻板的世俗審美意識、審美方式和審美標準。指出美醜的相對性和互相轉化的特點，要求人們從表層走向深入、走向本質、走向變異。其精髓是對自由審美意識的推崇，可謂是審美意識的一次革命性飛躍。

（一）至美通於道（大）、通於自然

老莊所謂“道”是渾成的，是在天地萬物恒常的展示中體現的；大抵指向真諦、至理和萬事萬物殊途同歸的必由之徑，體現著本質和規律。其“真”的屬性最爲突出。真與美的指向不一，即使二者不能等同，也常常相通，尤其是“道”的至真之境——萬事萬物之真諦、最高層次的精神境界和思想追求必有至美。

莊子執著於精神領域的求索，思考生命精神和存在的價值和意義，體認大道——天地萬物生成演化之所本與所然。無論“道通爲一”、“見素抱樸”、“刻雕衆形而不爲巧”、“樸素而天下莫能與之爭美”，還是“法天貴真”、“象罔索得玄珠”、“用志不分乃凝於神”、“以天合天”、“目擊道存”以及對“意之所隨”的追求……都與對道的體認相聯繫。這就是《莊子》能夠成爲美學經典的根本原因。

《老子》明言“道大”（二十五章），“大音希聲，大象無形”（四十一章），“大辯若訥”（四二五章）。莊子有“尚大不惑”的高論；也說過“道隱於小成”和“大道不稱，大辯不言”（《齊物論》）。《天下》批評“一曲之士”“寡能備於天地之美”。《知北遊》中說：“天地有大美而不言。”“大”就是道不容割裂的渾全、兼備一切的涵容，就是對局限、對褊

狹的超越,就是整體性、根本性的把握。

《天道》中記堯、舜論政。堯說到自己為政的用心:我不傲慢地對待有苦無可投告的人,不遺棄窮困子民,憐憫死者,關愛孤兒寡母。對此舜以為“美則美矣,而未大也”,只有效法“天德”的無為而治才是盡善盡美的;隨即又有“夫天地者,古之所大也,而黃帝、堯、舜之所共美也”的評論。其所謂“天地”、“大”和“道”的通同處不難覺察,雖然這裏的“美”義近於美好,比現代人所謂美的意涵更為寬泛。《齊物論》的“舉莛與楹,厲與麗姬(另本作西施),恢恠憖怪,道通為一”誇誕地指出美醜的相對性,其意旨在於強調“自然”即美,“道通”(上通於道)則有大美。

“道”的美是素樸渾全自然之美。故《天道》說:“樸素而天下莫能與之爭美。”《刻意》在引述吳越名劍的寶養收藏之後,標舉“與神為一”、“合於天倫”的純素:“素也者,謂其無所與雜也;純也者,謂其不虧於神也。能體純素,謂之真人。”《繕性》指出歷史發展中不斷“德又下衰”,於是“文滅質,博溺心,然後民始惑亂,無以反其性情而復其初。”《山木》中斂賦為鐘的北宮奢則引述“既雕既琢,復歸於朴”的名言作為工作的指南。

(二) “法天貴真”是老莊自然論的簡明概括

尚自然就是尊重事物的天性及其運作的固有規律。《齊物論》標舉天籟自鳴,《天運》中師金勸導孔子時說了東施效顰的故事:“故西施病心而顰,其里之醜人見而美之,歸亦捧心而顰,其里之富人見之,堅閉門而不出;貧人見之,挈妻子而去之走。彼知顰美,而不知顰之所以美。”東施之所以失敗,是因為她既無西施的天生麗質,其“捧心而顰”又不是出於“病心”之自然。《秋水》則有“邯鄲學步”的笑話。《應帝王》末了的神話更有代表性:

南海之帝為儵,北海之帝為忽,中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地,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。

這個寓言本來是針對政治而言的:渾樸天成的美好社會會被“人為”治理所破壞。渾沌的生命在於天真未鑿,在於自然。儵與忽以主觀判斷和世俗“常識”強加於渾沌,是破壞自然的“人為”,結果走向了意願的反面,戕害了渾沌的生命。後來“渾沌”常常作為不容分割、不可雕琢的自然渾樸之全美的代稱。

《田子方》有個常被徵引的故事:

宋元君將畫圖，衆史皆至，受揖而立，舔筆和墨，在外者半。有一史後至者，僮儻然不趨，受揖不立，因之舍。公使人觀之，則解衣磬礴，裸。君曰：“可矣，是真畫者矣。”

“解衣磬礴”者有繪畫天賦、才能上的自信，不在意一切與繪畫無關的東西，不拘形跡禮節，更不會裝模作樣，他所具有的是為藝術創造必須的超然，神閒氣定，其精神入於無掛礙的自由境界。《知北遊》中說“大馬捶鉤者”自二十歲起“物無視也，非鉤無察”，故“年八十而不失豪(毫)芒”，其成功在於精神凝聚專一，排除了主觀、人為，忘卻、摒棄了一切非本質的、與核心問題無關的因素，才能使精巧的制作無絲毫差錯。有“無視”他物的“不用”，才保證了萬無一失的捶鉤之用。能恪守寓“用”於“不用”之道，就能“無用而無不用”。此是無為而無不為的原則在技藝和制作的運用，也從另一個角度申說了“無用”與“用”(如“厠足而塹致黃泉”則容足之地無所用)的辯證關係。

(三) 人生命的精神性特徵與神形之論

《德充符》以連續五則寓言描繪了王骀、哀骀它等形殘而德全的高士。

“德充”指內在的精神充盈，“符”是這種內在精神的外現。仲尼稱兀者王骀為聖人，以為其精神境界不受生死和外物遷化的影響：“自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而遊心乎德之和……”向哀公解釋“才全”和“德不形”時說：“……故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌”；“……德者成和之修也。德不形者，物不能離也。”修養、維繫天成之性靈(內在的生命精神)能至於“和”，就是“德”。該篇寫了好些極富感召力的“德充”(形殘而神全)之人，又說“德不形者，物不能離也”。可見其“符”的依據和感動力之所在不是形，而是無形的“神”！

“形”殘而“德”全者的精神感召力和化育世人的作用大大勝過通常被人們景仰的聖賢。“德”是“道”的體現，在人來說屬內在、精神層面的東西，顯然《德充符》的系列故事中所申述與強調的是神主形從的意識，可以視為藝術上的傳神說和神似高於形似之論的先聲。

對現實政治的徹底失望使莊子多作出世之論。不過，從王骀、哀骀它等至人對孔子、子產和魯哀公、衛靈公、齊桓公以及民衆強大的精神感召力和“德”化作用看，與其說莊子完全是出世的，不如說它更嚮往以至人無為的精神感召力取代苛繁的律令禮法和仁義說教，以實現回歸自然淳樸的社會理想。

《漁父》中的“客”(漁父)曾說：“真在內者，神動於外，是所以貴真也。”是謂內在的

“真”(與“道”相通的本質、天性)能夠產生精神層面的感動力量。莊子敘及“神”的運作,則往往體現出某些思維創造的特殊規律。《在宥》的“尸居而龍見,淵默而雷聲,神動而天隨”則表述的是一種無為的功效,精神渾全自守的“君子”能夠以靜馭動,有無形的感召力和震攝力;順乎自然卻有忽至的突變、躍升;此時此刻神思的運作似有生命原創的靈慧。

(四) 審美的主體性特徵和審美直覺

《莊子》中推崇的精神境界大都屬於人個體,神人、至人無待的逍遙遊是其自主的,“獨與天地精神往來”的也只是莊子本人。直接關涉造藝和制作的寓言中削木為鐻使“見者驚猶鬼神”的梓慶、“指與物化”的工倕,乃至那位“解衣磐礴”的畫者,其所達至的審美境界都只屬於他們自己。更毋須說其思維論多從人個體的切身體驗出發,在運用“心”、“神”、“忘”等範疇和“獨聞”、“獨曉”、“體道”等論說中思維的主體性特徵都很明顯。雖然莊子未直接提出審美的主體性問題,但有的寓言和議論卻道出了它的這一特徵。

因為毛嬙、西施是“人之所美”,《齊物論》的“毛嬙、麗姬(一作西施),人之所美也;魚見之深入,鳥見之高飛,麋鹿見之決驟”在不經意中揭示了審美的主體性。也就是說審美對象所具有、所提供的可構成美的因素,必須合乎與審美主體生命體驗相適的審美觀,其美才能被發現和得到肯定(於是能夠被主體欣賞,有可能在藝術創造中付諸表現)。《至樂》中孔子在講述了“以己養養鳥”的故事後所說的“《咸池》、《九韶》以為樂,張之洞庭之野,鳥聞之而飛,獸聞之而走,魚聞之而下入,人卒聞之,相與環而觀之”,也不無這樣的旁通義。

《齊物論》還指出:“夫隨其成心而師之,誰獨且無師乎?”莊子此說的目的是在於批判“我執”,但也顯現出思維和言論生成的主體性特徵。後來《文心雕龍》關涉文學創作主體的論說中,劉勰就多次從正面徵引這個“師心”之論:如《體性》的“各師成心,其異如面”,《論說》的“……並師心獨見”和《才略》的“嵇康師心以遺論”。

“體道”、“體性抱神”之“體”和夢與覺(寤)的說道關乎悟(與寤通)的思維把握方式。這一類從生命體驗出發的、不拒斥感性知覺的非邏輯的體認感悟,在藝術創造和接受中無疑能得到更充分的印證。

《田子方》“目擊道存”的寓言則關乎審美直覺:

溫伯雪子適齊,舍於魯。魯人有請見之者。溫伯雪子曰:“不可。吾聞中國之君子,明乎禮義而陋於知人心。吾不欲見也。”至於齊,反舍於魯,是人又請見也。

温伯雪子曰：“往也蘄見我，今也又蘄見我，是必有以振我也。”出而見客，入而歎。明日見客，又入而歎。其僕曰：“每見之客也，必入而歎，何耶？”曰：“吾固告子矣：‘中國之民，明乎禮義而知陋乎知人心。昔之見我者，進退一成規、一成矩，從容一若龍、一若虎，其諫我也似子，其導我也似父，是以歎也。’”仲尼見之而不言。子路曰：“吾子欲見温伯雪子久矣，見之而不言，何邪？”仲尼曰：“若夫人也，目擊而道存矣，亦不可以容聲矣。”

魯國俗士沉迷於有違自然真性的禮義規範而不瞭解人心，温伯雪子的“入而歎”，是知其仍然陷於迷途的慨然。孔子見到温伯雪子也立即體認到他超邁的精神境界（其所涵存的抱真全性之大道），他們的一見了然都不需要也無法用語言表述，是一種直覺式的悟解和把握。

《達生》從篇題上看，主旨是卸除外部和內在的精神桎梏，達至天性渾全物我相融的理想境界。其中有兩則寓言分別強調了“用志不分，乃凝於神”和“以天合天”：

仲尼適楚，出於林中，見佝僂者承蜩，猶掇之也。仲尼曰：“子巧乎！有道邪？”曰：“我有道也。五六月累丸二而不墜，則失者錙銖；累三而不墜，則失者十一；累五而不墜，猶掇之也。吾處身也，若厥株拘；吾執臂也，若槁木之枝。雖天地之大，萬物之多，而唯蜩翼之知。吾不反不側，不以萬物易蜩之翼，何為而不得！”孔子顧弟子曰：“用志不分，乃凝於神，其佝僂丈人之謂乎！”

梓慶削木為鐻，鐻成，見者驚猶鬼神。魯侯見而問焉，曰：“子何術以為焉？”對曰：“臣工人，何術之有！雖然，有一焉。臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齊以靜心。齊三日，而不敢懷慶賞爵祿；齊五日，不敢懷非譽巧拙；齊七日，輒然忘吾有四肢形體也。當是時也，無公朝，其巧專而外骨消；然後入於山林，觀天性；形軀至矣，然後成見鐻，然後加手焉；不然則已。則以天合天，器之所以疑神者，其由是與！”

“佝僂承蜩”從主體境界自我提升上說，經過執著努力，精神上有了“不反不側，不以萬物易”的專一，即達於“用志不分”，於是其事得心應手“乃凝於神”！此時形體上的缺陷與“承蜩”原有之難還值一提嗎？《養生主》裏操刀若神遊刃有餘的庖丁自謂“好道”而“進乎技”；前面的“大馬捶鉤”也說到“聚精會神”的專一；三者均是就技藝說事，雖不盡吻合，亦不無相通處。

“解衣磐礴”的寓言中已有推崇不拘形跡為藝術而藝術方面的內涵。“以天合天”更有強調審美創造非功利性的意味。削木為鐻是一種工藝制作，描述了造藝上“疑

神”(疑爲神工)的最高境界——“以天合天”，即以梓慶(制作者、創作主體)之“天”契合鑲(制作物、表現對象)之“天”。作爲能動的一方，所謂“合”是主體生命的原創力得到完全維護基礎上的合，是擺脫世俗名利機巧干擾之合，是“忘我”——擺脫主觀感受、意識狹隘偏執之合，是體道之合。

《達生》另幾則寓言的意涵也很相近：

“津人操舟”說，善遊者經幾次駕船訓練可以“忘水”；善潛水更勝一籌，完全視水中如陸地，操舟進退自如。賭徒的心理隨著賭注的大小變化而變化。於是得出結論：排除心理干擾、卸脫精神負擔，才能使人的巧慧完全和正常發揮。“呂梁丈夫蹈水”一則是謂順遂事物的自然本性就不會與事物發生牴牾，在行動中才有“從心所欲而不逾矩”的自由。在“東野敗駕”的故事裏，東野稷爲在莊公面前顯示自己的駕駛技藝，讓馬超負荷奔跑，原本中規中矩的好馬也被累垮了。作者以馬喻人，說的是生命精神營衛之道，士人若役於名利“鑽礪過分”有違和適，必然會“神疲氣衰”遭至失敗。這幾則故事強調的是人守持精神的渾全和從容閒靜的重要意義：順遂物我之自然，忘掉世俗的利害得失，使精神閒暇自得，則既不爲外物干擾、傷害，也能使天賦的靈慧發揮其功用。

《達生》中還言及另一類直接與造藝相關的寓言：“工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適也；忘要，帶之適也；忘是非，心之適也；不內變不外從，事會之適也；始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。”是謂堯時代的巧匠工倕用手指畫圓精確，能夠不受外在的規矩約束，不爲內在的思慮左右，達到了“指與物化”(即工倕從事制作的手指與制造物相融爲一)之境。“物化”說在《莊子》中主要是一種生命演化之說，是爲化解人們對死亡的憂懼提出來的：死不是生命的完結，而是類似莊周夢(化)蝶那樣一次生命形式的轉換。其萬物同質、生化不息的自然觀中有一種“物我一如”的平等精神。“不知周之夢爲蝴蝶與，蝴蝶之夢爲周與？”也可以認爲是“忘我而入於物”的藝術境界。不過，工倕“指與物化”則強調制作中主客體對立的化解，是“物”“我”的相適相融、與道冥合，藝術創造中則是物我兩忘、自然天成的境界，於是在意象營構和表現上主客體間的無扞格、無障礙、無束縛，與梓慶削木爲鑲一樣有疑爲“神工”的創造。故蘇軾《書晁補之所藏與可畫竹》詩有云：“與可畫竹時，見竹不見人。豈獨不見人？嗒然遺其身。其身與竹化，無窮出清新。莊周世無有，誰知此疑神。”

(五) 前境界說

《天地》篇的一個寓言被學者們認爲是意境(境界)說的先聲：

黃帝遊乎赤水之北，登乎昆侖之丘而南望。還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：“異哉，象罔乃可以得之乎？”

“玄珠”比喻有“玄而又玄”之稱的大道，原為黃帝擁有和珍視，卻一度丟失。暗喻無為而治的至道曾經被黃帝奉持，又一度被遺忘和棄置。遺失之後黃帝派跟隨他的“知”（智識）、“離朱”（明察）和“喫詬”（巧辯）都無法找回玄珠，最後被派去的“象罔”卻將它找到。“象罔”兩字本義是“狀貌全無”的意思，比喻不見形跡的無心而為，其求索也是自然無為之舉。“索玄珠”表明黃帝後來有所醒悟，又欲回到自然而無為而治的正道上。

宗白華先生《中國藝術意境之誕生》一文引宋人呂惠卿注釋云：“象則非無，罔則非有，有皦不昧，玄珠之所以得也。”並說：“非無非有，有皦不昧這正是藝術形相的象徵作用。‘象’是境相，‘罔’是虛幻，藝術家創造虛幻的境相以象徵宇宙人生的真際。真理閃耀於藝術形相裏，玄珠的燦於象罔裏。”（見《藝境》168頁，北京大學出版社1997年版）此為認識意境特徵的一種思路，是以仰賴於“象”之生發又超然“象”外之虛幻指域作為藝境，這樣理解“象罔”的況喻頗有可取。愚以為“知”、“離朱”和“喫詬”都不得“玄珠”，而“象罔得之”，也可比況一種超經驗、超常規、非邏輯（包括非語言所能界定）的模糊把握，況喻得道於無心的妙悟。如此理解，誠然近於宋人所謂禪機。

從唯“象罔”可得玄珠的況喻可知：“道”不是可以被感覺和認知的對象，感官、經驗判斷和言辯都無從求得，只能從“象罔”示意的虛無境界得之，摒除心機智慧，在無心中去體認。藝境的追求與尚“虛無”有聯繫。《人間世》中孔子要求顏回從“聽之以耳”逐步提升到“聽之以心”、“聽之以氣”，說“氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。”可知主體思維“聽”（接納體認外部信息，神與物遊）的至境是“虛”。之所以用“心齋”解釋“虛”，就是同《大宗師》等篇的“坐忘”、“墮肢體，黜聰明，離形去知”和“無己”、“喪我”、“去知”一樣，強調擺脫主觀感覺、經驗和固有知識（更不用說那些偏執的成見）的干擾和束縛，進行自由觀照、往復的思維運作，以求“大通”。如《天道》所說：“言以虛靜推於天下，通於萬物”；“虛則靜，靜則動，動則得矣。”

在《莊子》中名之為前境界（或言前意境）說更適合的是“遊心”之論。這條思路或許更直截了當：從本義上說人和飛禽走獸魚鱉的“遊”有一定的經歷和範圍。借用於思維論，精神“遊履”所及的範圍和層次可以稱為境界，在莊子話語中就是“鄉”、“野”、“宮”、“墟”、“竟”（“境”同）、“樊”（“藩”同）。

“竟”的本義是最終所及，在指地域時就是“境”。《齊物論》“忘年忘義，振於無竟，

故寓諸無竟”的“竟”(同“境”),既已達於摒棄“年(壽夭)”、“義(仁義規範)”的虛無超然,必為高層次的精神境界。《肱篋》中並用“四竟之內”與“諸侯之境”,《天道》直言“邊竟”,可見兩字通同。《秋水》的“是非之竟”顯然不是指地域而是指意識觀念的範圍。同樣,《逍遙遊》“辯乎榮辱之境”的“境”所指在精神和意識的範圍。既言“是非”“榮辱”即是與事理判斷、道德信念和自尊相聯繫的界限和準繩。精神和思維活動也有進展和提升的過程,“遊心”的歷程常常成為境界遞進的層次,所達之不同層次亦可視為不同境界。從佛經移植的語彙中也不難窺見“遊心”、“境界”兩者的關係,《華嚴經·三》云:“遊心法界如虛空,是人乃知佛境界。”就王國維的三境界說而言,也不妨說是“遊心”遞進的三層階梯。

“無何有之鄉,廣莫之野”為逍遙之遊所及。《應帝王》中無名人也說:“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”;《在宥》中黃帝表示將“入無窮之門,以遊無極之野”,《天運》中老聃說古之至人“以遊逍遙之墟”;《知北遊》記莊子曰:“嘗相與遊乎無何有之宮。”《山木》中市南宜僚有云:“吾願君剝形去皮,灑心去欲,而遊於無人之野”;“……吾願去君之累,除君之憂,而獨與道遊於大莫之國。”如果說“剝形去皮,灑心去欲”和“獨與道遊”透露出這些(“鄉”、“野”、“墟”、“宮”之)“遊”係精神活動,《列禦寇》的“彼至人者,歸精神乎無始而甘暝乎無何有之鄉”則已明言“無何有之鄉”,是“歸精神乎無始”的境域。

《大宗師》的“彼遊方之外者也,而丘遊方之內者也”是孔子由衷的謙辭,所謂“方”之“內外”不只是一般空間範圍的不同,而是精神境界的差別;故其後說:“彼方且與造物者為人,而遊乎天地之一氣。”《徐無鬼》中小童對黃帝說“為天下”云:“予少而自遊於六合之內,予適有瞽病,有長者教予曰:‘若乘日之車而遊於襄城之野。’今予病少痊,予又且復遊於六合之外。”《齊物論》中的得道者王倪說:“……(至人)若然者,乘雲氣,騎日月,而遊乎四海之外,死生無變於己,而況利害之端乎!”

莊子追求的境界以擁有充分的精神自由(即博大超然無世俗塵濁瑣屑的沾染、干擾)為上。因此,標舉“逍遙遊”,指出遊於六合之內不如遊於六合之外,遊方之內不如遊方之外。莊子明確地認為,人們的精神視野和情感、思維活動有範圍和層次的差別,可以說這就是最早的境界意識。

(六) 言 意 之 辨

語言媒介的傳達機制和功能局限的利用——既借助言與意,也注意到擺脫其局限進而體認“意之所隨”;其“言意之辨”也是他選擇寓言作荒誕性文學表述的理論依據之一。

《天道》篇云：“世之所貴道者書也，書不過語，語有所貴也。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。”強調道之精義（“意之所隨”）非語言可以傳達。隨即借輪扁之口貶抑桓公所讀的聖人之書是“古人之糟粕”，輪扁說：“以臣之事觀之。斫輪，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，是以行年七十而老斫輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟粕已夫！”

徐復觀先生解說得很到位：“上面的故事，主要的意思大概有三：一是告訴人讀書應當突破古人留下的語言文字，以把握藏在語言文字後面的古人的真精神。這與他所說的得魚而忘筌的意思相通。二是人生崇高地精神、境界，只能自覺、自證，而不能靠客觀法式的傳授；這種意思，對道德、藝術而言，是應當加以承認的。三是正因為如此，所以各人應通過一番自覺自證的工夫去成就、把握自己崇高地精神，而不能向外有所依賴。輪扁便以他的斫輪作上述意思的例子。他斫輪的不疾不徐，恰恰達到了輪的本性要求的程度。這是他的技而進乎道。而這種‘恰如輪的本性’所要求的程度，是來自‘得之於手而應於心’；得之於手，是得之於手的技巧；而應於心，是說手的技巧，能適應心所把握的東西而將其創造了出來。這說明技巧純熟之至，所以手的能力，與心的要求，達到了完全一致的程度。在庖丁解牛的故事中所說的‘官知止而神欲行’，是說官（手）自然止於其所應止，而神（心）自然行於其所應行，其意與此處得心應手無異。”^①

先秦的一些學者（尤其是老子）已經認識到語言媒介在達道上的局限性，莊子充分接受了這方面的成果。如《知北遊》說：“知者不言，言者不知，故聖人行不言之教”，“天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說”，“至則不論，論則不至”，“辯不若默”，“道不可言，言而非也”，“至言去言”……都尋得出它們的淵源。可貴的是莊子對此又有深化和拓展。如《秋水》篇中指出：“夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。”《外物》篇更有一段著名的論述：

筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。

^① 《中國藝術精神》，春風出版社 1987 年版，第 105～106 頁。

以為“言”不過是“得意”的工具，“得意”後應該“忘言”。顯然，“得意”之主體思維仍有相對自由的運作空間，“言”的繼續存在可能有礙“意”的進一步豐富和完善。此處所求助的“忘”，是淡化、消解，是對工具束縛的擺脫。“得意”後應盡可能摒除這只宜展示“物之粗”的媒介——“言”的制約和干擾，因為把握“物之精”（甚至進而領會“意之所隨者”）才是目的。簡言之，若不“忘言”則會妨礙對“言”外之“意”精微之處的神會。傳“意”是“言”的功能和目的所在；訴諸“言”和“意”的“物”有精粗之分，表明“意”的層次要高於“言”；但“意”還不是至上的“道”，那無形的“道”——“意之所隨者”是不可“言”論也不可以“意”察致的。

王夫之在解說《田子方》宗旨時圍繞莊學中“言”與“道”的矛盾表述了自己的理解：“此篇以忘言為宗，其要則《齊物論》‘照之以天’者是也。忘言者，非可以有言而忘之也。道大而言小，道長而言短，道圓而言方，道流行而言止於所言；一言不可以攝萬言，古言不可以為今言，此言不可以為彼言。所言者皆道之已成者也，已成者逝矣。其通古今，合大小，一彼此者，固不可以言言者也。……道日徂而吾已故，吾且不存，而況於言乎？此交通之知，莫見之形，所以不忘而長存，為道之宗也。”（見《莊子解》）將“言”的功能局限、時空局限，個人認識、表述對象的局限……與“道”的內涵及其展示的無限性進行對比，以說明莊子提倡“忘言”的所以然。

“道”不可言說，“言論”只能得“物之粗”。既然如此，論者為什麼還要著書立說呢？看來莊子不啻要用“言”來傳達“意”，乃至期待人們去體認那“意之所隨者”！魏晉時期王弼《周易略例》的一段論述有助於言意之辨的解讀：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。……故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌。然則，言者象之蹄也，象者意之筌也。是故存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者乃得意者也，忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。

王弼因襲《莊子》言意論的模式闡釋《周易》系統的“言”（包括卦辭和十翼）、“象”（卦象）、“意”（卦的內涵）三者的關係。說的雖是“盡意莫若象，盡象莫若言”，也透露出王弼對莊子的理解：在莊子那裏，是“盡意莫若言”！

莊子的著述也屬自己用言主張的實踐。文學語言提供的意象能觸發和推動人們的聯想和思考，寓言的荒誕性描述與對意蘊作邏輯規定的理論表述相比，讀者自由發

揮的空間更大。所以莊子才說“彼其充實不可以已”，“吾安得夫與忘言之人而與之言哉”。莊子是最早自覺運用文學的形式和手段展示自己精神視野、種種感悟和思考過程的人。在謬悠、荒唐、無涯際不“莊”之語的外在形式下表述莊重嚴肅的意涵和警示。

莊子精緻的“言意之辨”雖是為明道而論，卻因為它直接涉及以“言”達“意”的效果，揭示語言的傳達機制和功能局限，於是對文學具有特殊價值。選擇寓言作荒誕性文學表述既可以視為以此依據的一次寫作實踐，也包含著作者對讀者突破“言”的限制體認“意之所隨”的期待。

莊子認為人類發展進程中會出現背離天性的變化(異化)，而且愈演愈烈！應該順適自然，克服異化恢復天性、返朴歸真重新融入自然。對世人前路的一種導向是：超越世俗，在守持渾全天性、得享天年的基礎上，徜徉於上通於道、物我兩忘自然相適的藝術化境域。徐復觀先生說：“莊子的動機雖然是在全生避害，但其體驗工夫之所至，則已因忘己而超出於利害榮辱之外，把世俗之所謂利害榮辱，在‘道’的境界中，亦即在藝術精神的境界中化掉了；……能‘忘’與‘遊’的人生，正是藝術精神全體呈露的人生。”^①

莊子深入探究心理、意識、思維和情感體驗，體認與自然相適的生命愉悅及其與大道通同的意義；在有意無意間提示了某些技藝、制作藝術境界提升的途徑；有精深的言意之辨；揭示美的規律……更為重要的是，他大聲疾呼摒棄世俗觀念，推崇自由的非功利的精神遊履和思維創造，為處於生存困境中的士人在修齊治平之外指出一條卸脫“殉名”、“殉利”、“殉天下”的精神桎梏，實現自我生命意義、精神創造價值的藝術人生之路。

精神領域的自我拯救與豐富完善是生命意義的實現和人類自我完善終極目標中的核心，深入地發掘和接受這方面的啟示也是當代莊學的重要使命之一。

[作者簡介] 涂光社(1942—)，男，湖北黃陂人。遼寧大學教授。現為中國文心雕龍學會副會長、中國古代文學理論學會常務理事、博士生導師。著作有《文心十論》、《勢與中國藝術》、《原創在氣》、《中國古代美學範疇發生論》、《莊子範疇心解》等10多部。

^① 《中國藝術精神》，第92～93頁。

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

《上海博物館藏戰國楚竹書》七《吳命》簡五云：“[或]又(有)軒冕之賞^①，或又(有)釜(斧)戍(鉞)之贈。”^②這是整理者的隸讀，其云：“‘冒(從心)’，讀為‘贈’，兩字皆從‘冒’聲，例可相通。《說文》新附：‘贈，贈死者。’《儀禮·既夕禮》：‘公贈玄纁束馬兩。’鄭玄注：‘贈，所以助主人送葬也。’‘贈’亦有賜贈之意，斧鉞為殺戮之用，或故以‘贈’言之。”

《吳命》的這兩句話，我在《說苑》上找到兩條，《逸周書》找到一條，可以對讀。其一，《說苑·立節》：“吾聞義死者不避斧鉞之威，義窮者不受軒冕之賜。”^③其二，《說苑·善說》：“前雖有乘軒之賞，未為之動也；後雖有斧質之威，未為之恐也。”^④其三，《逸周書·小明武解》：“上有軒冕，斧鉞在下。勝國若化，故曰明武。”^⑤又，《新序·義勇》云：“佛肸以中牟叛，置鼎於庭，致士大夫曰：‘與我者受邑，不吾與者烹。’大夫皆從之。至於田卑^⑥，曰：‘義死不避斧鉞之罪，義窮不受軒冕之服。無義而生，不仁而富，不如烹。’”^⑦這條也可以加入比較推勘的行列，這段文字，同時亦見於《說苑·立節》，其云：“[田]基聞之：‘義者軒冕在前，非義弗乘；斧鉞於後，義死不避。’”^⑧三種文獻五處互相交錯比對，知整理者對竹簡的讀法有錯，至為顯明。幾處傳世文獻的大意是，

① “或”字為整理者擬補。

② 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 314～315 頁。

③ 向宗魯《說苑校證》，北京中華書局 1987 年版，第 89 頁。

④ 同上，第 276 頁。

⑤ 黃懷信、張懋鎔、田旭東《逸周書彙校集注》(增訂本)，上海古籍出版社 2007 年版，第 143 頁。

⑥ 宋本《新序》小注云：“田卑，中牟之邑人也。”

⑦ 石光瑛《新序校釋》下冊，北京中華書局 2001 年版，總第 1029～1032 頁。

⑧ 向宗魯《說苑校證》，第 88 頁。

“以義而身死，雖斧鉞加之，有所不辭；以義而志窮，雖軒冕加之，有所不受。”

先講整理者對此字的這種釋讀，可能的幾種通假、訛誤方式。

(一)“贈”，乃古代給喪家車馬之賜的名稱^①，文見《春秋經》隱公元年“天王使宰嚭來歸惠公仲子之贈”。若硬要將簡文釋讀為“贈”，則簡文其字，讀“恐”或者“威”，可能比較解釋得通。就音韻說，“贈”音“奉”，與“恐”較近。作“威”的話，只能說是抄手寫錯字。

(二)進一步想，如果真是簡文錯了的話，為什麼會訛為“贈”呢？簡文寫成從心、從冒的字，照《說文》，應該就是從心、冒聲，整理者讀為“贈”，是受前一句“賞”字的影響，想來意思便是：“受到斧鉞之刑罰，也是君王的一種賞賜。”

這樣的釋字和訓解，都是想當然爾的看法。當然，如果整理者之說可信，則從心、冒聲的字，古屬明母幽部，與“恐”字還是於音韻較為接近的。《說苑》“後雖有斧質之威，未為之恐也”這句話，可視為相當於竹簡的後一句話，後一句話或可讀為“或有斧鉞之恐”，就是“或者有人有受到斧鉞刑罰的恐懼”之意。雖然，這樣的解釋或許能自圓其說，但《說苑》卻很明白地用了一個“威”字，因此，倒不如將此字視為誤摹之字(部份之誤摹)，簡文原字形見下方，下面的偏旁從“心”，上面的偏旁是“鬼”形，也是聲符之所在。這個“鬼”形在書手書寫之下，寫得有些差失，上部的鬼頭，寫得像“目”，然後鬼頭下面有手腳兩肢，並於手腳兩肢的中間，突出腳趾的部份，寫得特別大，即“止”或“之”的那個偏旁。所以，下方所附之字形，由1而2，由2至3的字形演變過程，就是復原到竹簡原來應該寫出一個正形。知道簡文此字是個從心、鬼聲之字的誤寫，再將之通假為“威”（“威”古屬喻母、微部，“鬼”見母、微部），便文從字順矣。是以知，簡文這裡應該讀為：“有軒冕之賞，或有斧鉞之威。”其字則宜逕隸作“愧”。



另外，最後再附贅言之。諸文獻這幾句話所談及的階級對象，為“卿大夫”。蓋以“軒”為大夫之車，“冕”為大夫之飾，是也。

《說文·車部》云：“軒，曲輓藩車也。从車，干聲。”段玉裁注云：“謂曲輓而有藩蔽之車也。曲輓者，戴先生曰：小車謂之輓，大車謂之輓，人所乘欲其安，故小車暢輓，梁輓。大車任載而已，故短輓，直輓。《艸部》曰：‘藩者，屏也。’服虔注《左傳》、薛綜解《東京賦》、劉昭注《輿服志》，皆云車有藩曰軒，皆同許說。許於藩車上必云曲輓者，以輓穹曲而上，而後得言軒，凡軒舉之義，引申於此。曲輓，所謂軒輓也。杜注《左傳》於

^① 即今日給喪家之白包禮金。

軒皆曰大夫車，定九年曰：犀軒，卿車。”^①解釋甚明，故云。

【附記】

文成之後，居恆思慮，尚有餘義未盡，分幾條書之如下：

(1) 平日讀書，又發現一條，其在《莊子·胠篋》，云：“雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。”^②後來經學生轉告，復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會《上博七吳命校讀》一文已指出^③，特此標明，示不掠美。然解釋此字的構形而所舉之書證，鄙文的例子比他們為多。

(2) 古文字中，“鬼”、“畏”兩字，區別主要在於“畏”字較“鬼”字多了一個“女”或“卜”的東西，於人體的字形部份，兩腳都是直立的，這是在甲骨文字形的階段。但是，到了戰國時代，兩個字形的區別，主要放在“止”之有無。凡是多一“足形”者，應視為“畏”；無“足形”者，則為“鬼”（見下文所附字形，4 至 10 為“鬼”，11 至 16 為“畏”）。是以，《吳命》簡文此字宜隸為“懼”。“懼”字的古聲母，與“愧”字相比，要來的與“威”字接近。古韻部的分屬，不用說，當然都是微部，這是稍微修正一下前面文字的地方，我之前的隸釋，有不夠精準的地方。

(3) 《莊子·庚桑楚》云：“‘一雀適羿，羿必得之，威也。以天下為之籠，則雀无所逃。’是故湯以庖人籠伊尹，秦穆公以五羊之皮籠百里奚，是故非以其所好籠之而可得者，无有也。”郭注：“威以取物，物必逃之。”郭象註解之是非，尚無法判斷。這段文字，《韓非子·難三》有類似文字，其云：“故宋人語曰：‘一雀過羿，羿必得之，則羿誣矣。以天下為網羅，則雀不失矣。’夫知姦亦有大羅，不失其一而已矣。不修其理，而以己之宵察為之弓矢，則子產誣矣。《老子》曰：‘以智治國，國之賊也。’其子產之謂矣。”^④細審兩部書之文義，意思是說：“如果有一隻小鳥從羿身邊飛過，羿告訴別人說：‘我一定能把它射下來。’這肯定帶有欺騙性，因為他不可能射中每一隻飛鳥。如果把天地之間看作一個大網羅，那麼小鳥肯定跑不出這個範圍。”^⑤知《莊子》用“威”字，於字句的訓詁上，並不通順，必須通假為另字，或者視其為一誤摹之字。

① 段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社 1988 年版，第 720 頁。

② 郭象註《莊子》，臺北藝文印書館 1983 年版，第 202 頁。

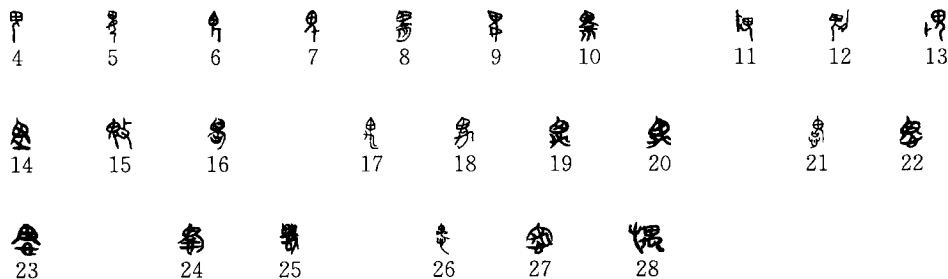
③ 復旦大學出土文獻與古文字研究中心研究生讀書會《上博七吳命校讀》，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，http://www.guwenzi.com/SrcShow.asp?Src_ID=577，2008 年 12 月 30 日。

④ 王先慎《韓非子集解》，臺北藝文印書館 2008 年版，第 588~589 頁。

⑤ 張松輝《莊子疑義考辨》，北京中華書局 2007 年版，第 249 頁。

張松輝認為《莊子》“威”字是誤摹，原應是“或”字，“或”通“惑”，其云：“問題是‘威’與‘誣’在字形和含義上都相差太遠，這種差錯是如何出現的呢？晉人崔譔本為我們提供了一些線索。郭象本中的‘威’，崔本作‘或’，《釋文》‘威也，崔本作或也’。‘威’與‘或’形近而誤，作‘或’為是，‘或’通‘惑’。……而用作使別人迷惑的‘惑’也即是‘誣’的意思，都是指糊弄、欺騙別人。”^①

這樣的說法，可以從字義和字形兩方面加以探討。我認為，張松輝的說法字義上勉強可以說通，但字形上較為無據。《莊子·庚桑楚》之“威”字，應該是“愚”字的誤摹，“愚”、“誣”兩字，於訓詁上屬同義，是以古籍之中，常常對舉，《韓非子·顯學》云：“無參驗而必之者，愚也。弗能必而據之者，誣也。故明據先王必定堯舜者，非愚則誣也，愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。”^②乃廣為大家所熟知之顯例。而字形上亦較有可說之餘地^③：



4至10為“鬼”字，5、9突出女性胸部，是為“女鬼”。8、10從示，標明義符。11至16為“畏”字，11、12、13、15相較於“鬼”字，多“卜”或“女”形，14、16則突出其“止”形，16和《吳命》同字僅少一義符“心”而已，應視為“畏”之誤摹。17至20為“禺”字，與“鬼”、“畏”兩字的直立“人足”相比，其為“虫足”，無可懷疑。21至23為“愧”字。21字形於人手之下，多一“口”形之義衍。24至25為“悞”字。24為“悞”字之正形，亦即簡文《吳命》同字之正形。25應視為從戈、從心，畏省聲。26至28“愚”字。28的偏旁“心”，寫得有些失準。

總結以上所論，《莊子·庚桑楚》之“威”字，原來應該寫為“愚”字才對，以“悞”字字形與其相似之故（原本應寫為“虫足”的部份，書成“人足”），乃得以誤摹為“悞”。後之校訂者，再將“悞”字假讀為“威”，是以致誤。

① 張松輝《莊子疑義考辨》，第249～250頁。

② 王先慎《韓非子集解》，臺北藝文印書館2008年版，第709頁。

③ 文字字形出處，請參高明、涂白奎《古文字類編》（增訂本），上海古籍出版社2008年版。

[作者簡介] 黃人二(1970—),男,臺灣屏東人。臺灣大學中文系學士、碩士、武漢大學歷史系博士、廣州中山大學中文系古文字研究所博士後。現為華東師範大學中文系副教授。主要研究領域為出土文獻學、先秦兩漢史、敦煌學、青銅器銘文。主要著作有《上海博物館藏戰國楚竹書(一)研究》、《上海博物館藏戰國楚竹書(二)研究》、《上海博物館藏戰國楚竹書(三)研究》、《出土文獻論文集》、《敦煌懸泉置詔書四時月令五十條試析》。並已發表論文數十篇。

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

道家典籍中，有一類以黃帝故事為形式的書，“黃帝書和《老子》不同，它不是一種書，而是一類書。這類書的共同點是以黃帝故事為形式。如道家書《管子》、《莊子》、《鶡冠子》，法家書《商君書》、《申子》、《慎子》、《韓非子》，雜家書《尸子》、《呂氏春秋》，數術書《山海經》，方技書《黃帝內經》，兵書《孫子》、《尉繚子》，以及《左傳》、《國語》、《大戴禮》、《禮記》，還有漢代緯書，它們都講黃帝故事。這些故事不僅是衆口相傳的成說，還發展為書籍體裁的一種。”^①在這點上，它和其他道家典籍不同，它的主要內容是什麼？它在道家典籍中占什麼樣的地位？這些問題還須進一步的探討。筆者不揣謏陋，對以上所言問題進行研究，以就正於方家。

一、黃帝書中的技術發明

中國古代文化在先秦秦漢時期的位置是一個很耐人尋味的問題，也就是從諸子百家到儒家定於一尊的這個過程，它提供了後世知識傳承的諸多契機。在知識門類的分佈上、內容系統上，基本上奠定了後世的發展規模^②。我們可以從《漢志》的記載清楚地看到這一點。但如果僅僅從目錄學的角度來看這個知識系統還不行，還要看到這個系統的結構差異。

① 李零《說“黃老”》，見《李零自選集》，廣西師範大學出版社 1998 年版，第 278 頁。

② 李零《數術方技與古代思想的再認識》，見《中國方術正考》，北京中華書局 2006 年版，第 11 頁。

人類學用所謂的大傳統(great tradition)和小傳統(little tradition)的概念,代表知識上的分層。這是羅伯特·雷德費爾德(Robert Redfield)在《農民社會與文化》中使用過的術語,他認為這兩個傳統還可以被稱為“上層文化和下層文化,民間文化和正統文化,通俗文化與學者文化”^①。葛兆光借用這個術語,以大傳統來指一批知識精英代表的精英思想,以小傳統來指一般百姓和身份等級高,但文化等級很低的皇帝、貴族及其親屬代表的一般知識^②。史華茲(Benjamin Schwartz)則用高層文化與民間文化來稱呼中國的文化結構的差異,高層文化代表的是某些集團與個人的文化,他們起著類似於“知識分子”的作用,通過古典文本的存在來證明他們的存在。它與一般意義上的“精英文化”或“統治階級的文化”不同,因為“精英文化”代表的是統治階級的文化。民間文化與高層文化相對應,但民間文化並不僅僅是思想觀念(它們體現於高層文化經典之中)的民間版本,文化經典也不必然是中國文化的精英版本^③。除此之外,還有思想史家把他們的研究對象劃分成這樣的層次,一個是思想的“高”層次,或正式的思想;一個是思想的“低”層次,或民間思想^④。這個劃分,與史華茲(Benjamin Schwartz)的劃分類似。

這些論述注意到共時時空中知識結構上的分佈差異,擺脫了以往歷時時空中圍繞單獨一個或幾個知識主體或知識系統的論述模式,從而忽略了其他知識的成長。至少就先秦秦漢時期中國歷史文化來看,它們從來都是豐富多彩的。歷史遺留給我們的往往是那個時代的幾盤大菜,而我們由於時空原因,無法知道它的全部。現在憑借考古發現,我們得以知道那個時代的“後廚”——先秦諸子“之前”和“之下”的以數術方技之學為核心的各種實用文化。而傳統思路,對那個時代處於下層文化中的這些知識,不是關注太少,就是忽略不計。

如果以今天的學科體系來看《漢志》中的數術方技內容:“數術涉及天文、曆術、算術、地學和物候學,方技涉及醫學、藥劑學、房中術、養生術以及與藥劑學有關的植物學、動物學、礦物學和化學知識,不僅囊括了中國古代自然科學的所有‘基礎學科’,而

① Robert Redfield, *Peasant Society and Culture III: The Social Organization of Tradition* (Chicago: The University of Chicago Press), 1956, p. 70.

② 葛兆光《中國思想史》第一卷,復旦大學出版社 2007 年版,第 129~130 頁。

③ [美] 本傑明·史華茲著,程鋼譯、劉東校《古代中國的思想世界》,江蘇人民出版社 2004 年版,第 420~425 頁。

④ H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought, 1890 - 1930* (New York: Vintage Books, 1958), p. 9.

且還影響到農藝學、工藝學和軍事技術的發展。”^①我們這裏的探討，主要以黃帝的技術發明故事為材料，以此探討黃帝之學的數術和方技的知識背景。其實關於此點，古人早就注意到了，並不是我們刻意如此。《抱朴子·內篇·極言》載：“昔黃帝生而能言，役使百靈，可謂天授自然之體者也，猶復不能端坐而得道。故陟王屋而受丹經，到鼎湖而飛流珠，登崆峒而文廣成，之具茨而事大隗，適東嶽而奉中黃，入金穀而諮涓子，論道養則資玄、素二女，精推步則訪山稽、力牧，講占侯則詢風後，著體診則受雷、岐，審攻戰則納五音之策，窮神奸則記白澤之辭，相地理則書青鳥之說，救傷殘則綴金冶之術。”^②這其實點明了黃帝書包含的數術方技知識種類，我們的探討就是建立在這種基礎之上的。在此基礎上，為黃帝書的另一主題——政治思想的寫作，以及為黃帝之學與老子之學結合的闡釋做好鋪墊。當然黃帝的技術發明故事很多，筆者僅選取和數術方技有關的材料，與此無關的材料，棄之。用描述的方式，爬梳整理黃帝與此有關的材料，展現黃帝被依託的形象。由於具體材料問題，更多的時候，筆者這裏做的僅是發現性工作，而不是一種體系性的構建。

（一）黃帝技術發明故事中的數術知識

1. 占卜

對未知時空要發生事情的好奇或恐懼，以及欲知在未知時空中位置的追問，有關於此的傳統數術知識體系就是占卜。這種知識體系，從自身與外界的關係考慮出發，不外乎通過因象求義、因數推理兩種方式，以期知曉個人或國家的某種行為在未知時空中的吉凶判斷，然後作出執行或規避的態度。“它有三個系統，一個系統是與天文曆算有關的星占、式占等術，一個系統是與‘動物之靈’或‘植物之靈’崇拜有關的龜卜、筮占，一個系統是與人體生理、心理、疾病有關的占夢、厭劾、祠禳等術。”^③

就黃帝在占卜系統中的地位而言，古書更多時候是在強調他作為占卜之書《歸藏》的創造者地位。比如多次強調《歸藏》與黃帝的關係，《易·繫辭下》載：“《易》之興也，其於中古乎！作《易》者，其有憂患乎！”正義：“但中古之時，事漸澆浮；非象可以為教，又須繫以文辭，示其變動吉凶，故爻卦之辭，起於中古，則《連山》起於神農，《歸藏》起於黃帝，《周易》起於文王及周公也。”^④賴上世紀九十年代湖北江陵王家臺 15 號秦

① 李零《數術方技與古代思想的再認識》，見《中國方術正考》，第 13～14 頁。

② 王明《抱朴子內篇校釋》，北京中華書局 1985 年版，第 241 頁。

③ 李零《中國方術正考》，第 67 頁。

④ 王弼等注、孔穎達等正義《周易正義》，《十三經注疏》本，上海古籍出版社 1997 年版，第 89 頁。

墓《歸藏》的出土,使我們知曉《歸藏》的大致面貌,簡本《歸藏》有 700 多片,多有卜例,其中提到了不少歷史人物、神話傳說。涉及的人物有黃帝、蚩尤、女媧、豐隆、堯、鯀等人。李學勤根據它提到的歷史人物認為,它是戰國比較晚的作品^①。黃帝與蚩尤之戰,則常常以卦辭的形式成爲卦象判斷的標準。如《初學記》卷九引《歸藏·啟筮》“黃帝殺之(蚩尤)於青丘”^②;《焦氏易林》“同人之比”卦載:“白龍黑虎,起伏具怒,戰於阪泉,蚩尤敗走,死於魯首”;“蒙之坎”卦載:“白龍黑虎,起鬚暴怒,戰於涿鹿,蚩尤敗走,居止不殆。”^③

託名於黃帝的占夢書,也有幾種。《北堂書鈔》卷一百三載:“昔蚩尤無道,黃帝討之於涿鹿之野。西王母遣道人以符受之,黃帝乃立請祈之壇,親自受符,視之,乃昔夢中所見也。即於是日擒蚩尤。”^④此記載又見於《史記·五帝本紀》正義引《帝王世紀》。

2. 式法、風角及五音

太陽東升西落,月亮陰晴圓缺,規律可循,變化的是“我們”,我們怎樣溝通天人聯繫?考慮到時空屬性是描述我們存在的方式,式就出現了,它是一種模仿宇宙結構的工具:“它模擬天象,模擬歷數,目的是想創造一種可以自行運作的系統,以代替實際的天象觀察和曆術推步。”^⑤它把空間與時間直觀地納入一個精緻的系統工具中,在古人一定的原始思維背景下,再輔以配數和配物原理,就可以占驗人在一定時空中的吉凶了。

在黃帝與蚩尤大戰的傳說中,蚩尤能興風雨,也能興雲霧,使黃帝之師迷失路途。黃帝的對策是指南車的發明,古書多記載指南車的發明是向黃帝授以戰法的玄女或者風后,《太平御覽》卷十五引晉虞喜《志林》“黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野,蚩尤作大霧彌三日,軍人皆惑,黃帝乃令風后法鬥機作指南車,以別四方,遂擒蚩尤”^⑥;晉崔豹《古今注·輿服》“大駕指南車,起黃帝與蚩尤戰於涿鹿之野,蚩尤作大霧,兵士皆迷,於是作指南車以示四方,遂擒蚩尤而即帝位,故後常建也”^⑦。又,《初

① 李學勤《出土文物與〈周易〉研究》,《齊魯學刊》2005 年第 2 期,第 9 頁。

② 徐堅等著《初學記》,北京中華書局 1962 年版,第 205 頁。

③ 焦延壽《焦氏易林》,《叢書集成初編》第 703 冊,上海商務印書館 1937 年版,第 58 頁。

④ 虞世南著《北堂書鈔》(清光緒十四年南海孔廣陶三十有三萬卷堂校注重刊陶宗儀傳鈔宋本),董治安主編《唐四大類書》第一冊,清華大學出版社 2003 年版,第 436 頁。

⑤ 李零《中國方術正考》,第 30 頁。

⑥ 李昉等撰《太平御覽》,北京中華書局 1960 年版,第 78 頁。

⑦ 崔豹《古今注》,《叢書集成初編》第 274 冊,上海商務印書館 1937 年版,第 1 頁。

學記》卷二二引《黃帝出軍訣》講到立五色牙旗之說：“有所攻伐，作五采牙幢，青牙旗引往東，赤牙旗引往南，白牙旗引往西，黑牙旗引往北，黃牙旗引往中，此其義也”^①；《太平御覽》卷三三九引《黃帝出軍訣》載“牙旗者，將軍之精，金鼓者，將軍之氣，一軍之形侯也”，“攻伐作五彩牙旗，青引東，赤南，白西，黑北，中黃是也”^②，這個是五色配五位的例子。

除此之外，還有風角、五音、五氣等，皆與五行五位相配。風角是“候四方四隅之風，以占吉凶”的占候之術^③，五音則是以五音十二律的遞減與之相應，二者也是古代數術的重要組成部分。李零認為，候風、候氣和鐘律與天文曆法、觀象授時有密切關係^④。這些數術與黃帝有關的記載如下，《事物紀原》卷二載：“《黃帝內傳》有相風烏制，疑黃帝始作之也。”^⑤此應當是相風之術，這裏提到的“相風烏”，就是傳統所謂的相風烏^⑥。

另外，《太平御覽》卷三二八引《玄女兵法》對以上的數術有綜合的說法^⑦，以黃帝與伍胥的對話展開敘述，此當是依託而言。但把風角、五音、五色與陰陽五行相配，綜合運用到軍事上的例子，卻是不假。

整體來看，風后“法鬥機作指南車”以及玄女所授戰法與式法有一定的關係。後世數術家皆祖玄女、風后，作為式之一種的六壬式，又叫玄女式，其來源就是黃帝戰蚩尤的故事。在式這種工具裏，空間方位描述很重要。作為描述它的式圖，其空間結構可分為四方、五位、八位、九宮、十二度等不同的形式。而在黃帝戰蚩尤的故事中，對方位非常強調。在上述的那個例子裏，在配物原理上是五分系統，即把五位、五行、五獸與五音進行相應的分配，用於作戰。此外，與式法有關書，見於《隋志》的有《黃帝龍首經》二卷、《黃帝式經三十六用》一卷及《黃帝式用當陽經》一卷。這些都說明古代數術知識系統中，黃帝的重要依託地位。

3. 刑德

《漢志》中的陰陽類小序“陰陽者，順時而發，推刑德，隨鬥擊，因五勝，假鬼神而為

① 徐堅等著《初學記》，第 524 頁。

② 李昉等撰《太平御覽》，第 1556~1557 頁。

③ 范曄撰、李賢等注《後漢書·郎顛傳》注，北京中華書局 1965 年版，第 1053 頁。

④ 李零《中國方術正考》，第 39 頁。

⑤ 高承撰，李果訂，金園、許沛藻點校《事物紀原》，北京中華書局 1989 年版，第 108 頁。

⑥ 相關文章可參見《候風烏與相風烏——關於紹興 306 號墓銅屋上柱與烏功能的討論》，劉昭瑞《考古發現與早期道教研究》，文物出版社 2007 年版，第 368~379 頁。

⑦ 李昉等撰《太平御覽》，第 1510 頁。

助者也。”^①“刑德是與陰陽概念有關的一種擇日之術”^②，在古代，刑德含義，本指賞罰。但在數術知識系統中，由陰陽概念派生，代表一定的“對待”範疇，刑為陰為殺，德為陽為生。又如《淮南子·天文》以“日為德，月為刑”^③；馬王堆帛書《十大經·觀》以“春夏為德，秋冬為刑”^④。“在此基礎上，‘刑德’又成為一組數術化的概念，刑德已包含了吉凶宜忌的意味；最後，‘刑德’更成某種占驗方式的神煞(值神)。”^⑤也有其他學者認為“刑德在漢代是很重要的年神方位和曆注條目”^⑥。這樣看來，在數術知識系統中，刑德可以用來表示對時間吉凶宜忌的判斷，也可以表示一定的空間方位。

古代推刑德之術，往往託之於黃帝。如《尉繚子·天官》載梁惠王、尉繚子問對，梁惠王問：“黃帝刑德，可以百勝，有之乎？”尉繚子回答說：“刑以伐之，德以守之，非所謂天官、時日、陰陽、向背也。黃帝者，人事而已。”^⑦鄭良樹指出，篇中所引《刑德·天官之陳》，《刑德》是書名，《天官之陳》是篇名^⑧。李零認為，“由於兵貴機變，拘牽刑德，多所不便，作者倡為新解，主張‘天官、時日不若人事’，認為‘天官，人事而已’。但是這些話反而說明，當時流行的刑德之書主要是與天官、時日、陰陽、向背有關。”^⑨

有關這類的數術文獻，有《漢志》數術略五行類列舉的《刑德》七卷，出土的馬王堆帛書中有《刑德》甲、乙、丙三篇，也是這類文獻，具體而言，它們是秦漢時期兵陰陽類文獻，即古人把刑德知識系統運用於行兵打仗而形成的具體文獻。另外，馬王堆帛書中的黃帝書，其中的有關內容也提到了“刑德”，它們的含義與數術知識系統中的“刑德”概念還有一定的區別，陳松長對此作過辨析^⑩。

(二) 黃帝技術發明故事中的方技知識

前面已經言及，先秦秦漢的知識系統存在著結構上的差異。其實就數術方技本

① 班固撰，顏師古注《漢書》，北京中華書局 1962 年版，第 1760 頁。

② 李零《中國方術正考》，第 35 頁。

③ 劉文典撰，馮逸、喬華點校《淮南鴻烈集解》，北京中華書局 1989 年版，第 107 頁。

④ 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》，北京商務印書館 2007 年版，第 217 頁。

⑤ 胡文輝《中國早期方術與文獻叢考》，中山大學出版社 2000 年版，第 266~267 頁。

⑥ 張培瑜《出土漢簡帛書上的曆注》，國家文物局古文獻研究室編《出土文獻研究續集》，文物出版社 1989 年版，第 142 頁。

⑦ 《尉繚子》，徐勇主編《先秦兵書通解》，天津人民出版社 2002 年版，第 370 頁。

⑧ 鄭良樹《竹簡帛書論文集》，北京中華書局 1982 年版，第 117 頁。

⑨ 李零《中國方術正考》，第 36 頁。

⑩ 陳松長《馬王堆帛書〈刑德〉研究論稿》，臺灣古籍出版有限公司 2001 年版，第 30~36 頁。

身而言，也有結構上的差異，如果說數術代表的是以天文、曆算和各種占卜為中心的知識，是對天以及人在天籠罩下位置的關注；那麼方技知識代表的則是以醫藥養生為中心的知識，即對人自身的關注。“‘方技’一詞大概與‘醫方’和‘醫技’的概念有關，它是以醫學做基礎，但‘方技’並不等於醫學，範圍要比醫學更廣，除實用的醫藥知識，還包括許多內容複雜的養生術，與古代的神仙家說有不解之緣，仍然帶有巫、醫不分的原始特點。”^①那麼，黃帝在這個知識體系中是什麼樣的形象呢？

先看一下方技略中的知識門類。在《漢志·方技略》的四個門類中，“醫經”和“經方”屬於實用醫學的範疇，“房中”是與房事有關的養生術，而“神仙”則是與求仙有關的“服食”、“行氣”、“導引”等術，“方技略”中的這派知識體系對後世的道教影響不小。我們這裏的探討主要是結合相關文獻記載，以及出土文獻中的有關內容，探討黃帝在這裏的形象。

首先，就方技中的實用醫學而言，它作為一種知識系統的傳載，黃帝在其中扮演的是祖師爺形象。明末清初的顧炎武在《日知錄》卷二五“巫咸”條中說“黃帝，古生人也，而後人以爲醫師”。所以黃帝常為醫家所稱，中醫典籍中最著名的就是著以“黃帝”之號的《內經》，它的敘述方式以黃帝與其六臣（鬼臾區、岐伯、雷公、伯高、少師、少俞）的問對形式而展開。

其次，方技中的房中術與黃帝也有關係。後世言及房中術，往往會談到黃帝、容成和玄素二女。《漢志·方技略》房中類的書中有《容成陰道》、《天老雜子陰道》、《黃帝三王養陽方》，《隋志》有《黃帝素問女胎》、《黃帝養胎經》、《素女秘道經》（注：並《玄女經》、《素女方》）。因此房中術又稱為容成術、玄素之法。《抱朴子·極言》載“黃帝論道養則質玄素二女”^②；《後漢書·方術列傳》載“（冷）壽光年可百五十六歲，行容成公御婦人法，常屈頸鷓息，鬚髮盡白，而色理如三四十時”，注引《列仙傳》“容成公者，能善補導之事，取精於玄牝，其要穀神不死，收生養氣者也。髮白復黑，齒落復生”^③。

就出土文獻中的黃帝書的有關內容來看，馬王堆帛書中的《十問》值得注意，它以一問一答的方式探討養生內容。養生的具體對象是人的精、氣和神。行氣、導引、房中和服食，某種程度上講，是其手段。它對後世的醫學、道教內外丹術影響很大。當時的人為什麼這麼注重養生？這和他們的信仰有關，也和當時的知識背景有關。我們常常談到《老子》中的養生之說、楊朱學說、稷下道家的精氣說、《莊子》、黃帝書，它

① 李零《中國方術正考》，第 238 頁。

② 王明《抱朴子內篇校釋》，第 241 頁。

③ 《後漢書》，第 2741 頁。

們彼此之間的縱向聯繫,對它們的歷時關係做出說明。其實它們橫向之間的聯繫,也不能忽視。橫向之間,存在著共同的知識背景,那就是數術方技之下的人道觀念,對自己身體的注意。首先是天、地、人是個同心圓,有著共同的圓心,它們之間是平行的比擬關係。《淮南子·精神》把對人的物理特徵的描述與天地的存在特點聯繫起來^①,很好地說明了天、地、人之間的存在關係。《十問》“黃帝問於容成”條載“君必察天地之情,而行之於身”;“禹問於師癸”條載“凡政之紀,必自身始”^②。所以治身與治國是一致的。

就《十問》的敘述模式來看,基本上每一“問”後,用一句話撮述該“問”大義。如“天師之食神氣之道”、“大成之起死食鳥精之道”、“曹熬之接陰治神氣之道”等,當然也有沒有這個特點的,如“王子巧父問彭祖”條、“文摯見齊威王”條、“王期見秦昭王”條就沒有。李零認為:“此書似採自多種古房中書,可能與《漢書·藝文志》著錄的古房中書有一定的關係。但內容只限於養陽之方,是一種專題摘錄。”^③

就其內容來看,這裏說的“食氣”大部分都是指房中術,不是指狹義的行氣。但第四問,即“黃帝問於容成”條,主要是指行氣,講房中術的話反而少些。講房中術的內容,以“養陽”為目的導向,具體方法上包括服食、行氣、導引、按摩等多種方法^④。其他古書中,如《莊子·在宥》中包含的依託於廣成子和黃帝的對話,就是有關養生的類似記載,但和《十問》相比,沒有服食、導引、行氣等具體操作方法上的要求,只是要求目無所見,耳無所聞,心無所知,守一處和,這樣才能長壽。又如《莊子·刻意》載:“吹呬呼吸,吐故納新,熊經鳥申,為壽而已矣;此道引之士,養性之人,彭祖壽考者之所好也”^⑤;《淮南子·精神》載:“若吹呬呼吸,吐故內新,熊經鳥申,鳧浴蟻躩,鷗視虎顧,是養形之人也。”^⑥後者當是本前者而言,講的是導引在養生中的作用。

總體來看,黃帝書中的數術方技知識分佈廣泛。與其說它承載的知識譜系與其他諸子有一定的交叉,毋寧說它們有著共同的知識背景。這個特點為我們探討道家

① 劉文典《淮南鴻烈集解》,第218~224頁。

② 馬王堆漢墓帛書整理小組《馬王堆漢墓帛書》(肆),文物出版社1985年版,分見第146、149頁。

③ 李零《中國方術正考》,第319頁。

④ 同上,分見第278~280、316~319頁。

⑤ 王先謙、劉武撰《莊子集解·解莊子集解內篇補正》,第132頁。

⑥ 劉文典《淮南鴻烈集解》,第230頁。出土文獻中,也有相關材料值得注意,那就是戰國行氣銘銘文,所謂的“行氣”與這裏的“吐故納新”有一定的關係,所以這個“行氣”的傳統在戰國就出現了。陳邦懷《戰國〈行氣玉銘〉考察》,《古文字研究》第7輯,中國古文字研究會、四川大學歷史系古文字研究室編,北京中華書局1982年版,第187~192頁。

與其他學派之間的關係，提供了另外一種思路。傳統諸子學的研究較為注重諸子中的巨擘，過於強調彼此的差異，及它們的線性序列位置，沒有大局觀，不能通貫^①。現在我們從它們存在的共同知識背景入手，求通的思路以及橫向序列的位置比較研究還是很必要的。比如上述黃帝書中有關的數術知識，如占卜、式法、風角、五音，與《漢志·兵書略》中的兵陰陽類文獻記載的內容，有一定的交叉關係。銀雀山漢簡出土的《黃帝伐赤帝》與《地典》兩篇文獻，是這類文獻的代表，與黃帝書的記載有一定的關係。《孫子·行軍》有“黃帝之所以勝四帝”的說法，黃帝伐四帝，是按照黃帝居中央，南伐赤帝、北伐黑帝、西伐白帝、東伐青帝的順序依次擊之，依靠“右陰、順術、背沖”，“右陰”，就是前左為陽，右背為陰。“順術”，可能是順門擊，門在中央，指向四方，門勺所向是順，相反的方向是逆。“背沖”，沖就是逆，背沖就是背逆。這些都是講方向的數術。《地典》為《漢志》所錄，現在拜考古之賜，失而復得^②。它通過黃帝和地典的對話展開敘述，講述了作戰地形的方向、陰陽、高下、死生、順逆向背等概念，表達出對作戰地形選擇的看法，這和前文言及黃帝與蚩尤作戰中對方位的強調有很大的關係，與式法結構也有一定的關係。

二、黃帝書的政治思想內涵

筆者這部分的探討，主要以馬王堆帛書中的黃帝書材料為主。學界中關於這部分材料的討論很多，討論的方法無非是探討其文獻學上的物理特徵，比如它的產生時代、作者問題、篇名特徵^③；或者是它的思想性質討論。由於前一個問題討論得比較充分，筆者略而不談。不過，因為牽涉到後面的敘述，就其成書時代而言，筆者從戰國中後期的說法。就其作者而言，屬於楚地道家的作品。就其篇名特徵而言，不從唐蘭所謂“黃帝四經”的說法，從裘錫圭、李零的相關說法，統而言之，稱為“黃帝書”。這裏筆

① 錢穆《先秦諸子繫年》(自序)，北京商務印書館 2001 年版，第 21 頁。

② 關於《黃帝伐赤帝》、《地典》所載內容，詳見《中國方術正考》有關章節。李零《中國方術正考》，第 269～272 頁。《地典》一文，李零也曾作過整理。李零《簡帛古書與學術源流》，北京三聯書店 2004 年版，第 395～397 頁。

③ 關於它的產生時代、作者及篇名問題，它書多有討論，此略。臺灣閻鴻中對 1990 年以前的黃老思想的研究劃分為三個階段，就此作過綜述，閻鴻中《試析〈黃老帛書〉的理論體系》，《國立臺灣大學歷史系學報》1990 年第 15 期，第 1～20 頁。1990 年之後，在前人既有的研究基礎上，陳麗桂、胡家聰、丁原明、白奚出版了黃老道家研究專書。

者著重探討黃帝書的思想性質,主要對以下幾個方面的問題進行討論。爲什麼?主要有以下幾個原因:

第一,從確立自身學說主體性的角度考慮,對其背後立說理念進行思考;第二,聯繫黃帝書與其他諸子相結合的要點,展示不同諸子之間的相互影響,同時也可確定它們在各自“家”中的地位;第三,就黃帝書所談的政治理念,把它與道家所言的“道”的運行特點聯繫起來,對其政治理念在現實中的方法上的操作進行思考,確定它在道家思想中的位置。

(一) 黃帝書中“道”的內涵

之所以提出這個問題,主要是因爲,對道的思考,一直是中國古代思想世界一個重要的命題。葛兆光根據傳統文獻、現代理論以及考古發現,尤其是考古發現中的良渚玉琮、濮陽龍虎、淩家灘玉龜玉版形制,產生的認識云云^①,即可證明這個問題的重要性。因此我們有必要對黃帝書中的道的思想進行探討。

甲骨文中,沒有“道”字。金文中的“道”字,由貉子卣中的“道”字可知,它從首從行會意。西周以後,人們就用表示道路的“道”,發展到事物運行的軌道,比如天道。然後表示事物發展的一般規律,漸漸就被賦予上了哲學上的概念。因此,它的義項發展是從具體到抽象線性發展過程。先秦諸子皆言道,但彼此的側重點不一樣。

與老子所言的以“道”爲代表的虛無宇宙論模式相比,黃帝書中有關於此的論述,差別不大,可以說它也承繼了這個說法。如《經法·道法》載:“虛無形,其契冥冥,萬物之所從生。……故同出冥冥,或以死,或以生;或以敗,或以成。禍福同道,莫知其所從生。見知之道,唯虛無有”^②;又《經法·名理》載:“有物始[生],建於地而溢於天,莫見其形,大盈終天地之間而莫知其名。”^③最能體現道之特點的是《道原》中的描述,它與《老子》所言的道並無二致。

同時,它也強調“一”,這個概念與“道”的內涵相比,沒有本質上的差別。如《十大經·成法》載:“一者,道其本也,胡爲而無長? [凡有]所失,莫能守一。一之解,察於天地;一之理,施於四海。何以知[一]之至,遠近之稽? 夫唯一不失,一以趨化,少一知多。……夫百言有要,萬[言]有總。萬物之多,皆閱一孔。……抱凡守一,與天地

① 葛兆光《中國思想史》第一卷,第19頁。

② 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》,第415頁。

③ 同上,第425頁。

同極，乃可以知天地之禍福。”^①就這個描述而言，“一”與道的內涵一樣，它可以說是道的別名。這些觀點也為《淮南子》所本，如《原道》篇載：“所謂一者，無匹合於天下者也。卓然獨立，塊然獨處。……為道關門。道者，一立而萬物生矣。是故一之理，施四海；一之解，際天地。……萬物之總，皆闕一孔，百事之根皆出一門。”^②這些都是戰國秦漢道家對道理解的線性脈絡發展。

另外，它也強調對道認知過程中，作為認知主體的心智的靜和沖虛。《經法·名理》載：“道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。……處於度之內者，靜而不可移也；見於度之外者，動而不可化也。故曰神。神明者，見知之稽也”；又《經法·道法》篇載：“見知之道，唯虛無有。”^③

從以上的描述來看，強調道是宇宙天地萬物的根源，世事成敗的關鍵。“一”是道的代稱，具有與道一樣的功能。我們可以認識道，“見知之道，唯虛無有”即可。這些對道的本原性質的強調、道的生成特點的描述、對道的認知過程的評價，在道家文獻中司空見慣，也是從這個角度，我們把黃帝書的性質定位為道家文獻，具體地說是道家刑名法術之學，或道法家，關於此點，容後詳論。黃帝書談玄論道的目的何在？我們現在討論刑名法術問題。

（二）黃帝書中的刑名法術的討論

如前所述，這個問題展現了黃帝書與其他諸子思想相結合的關係，通過這個問題的討論，我們可以看到戰國末期，諸子之間相互交流和影響的態勢，這裏主要是從道家與法家的結合角度來看待這個問題。

前面已經說到，先秦諸子對刑名的論述不少，儒家、墨家、名家、法家、道家都講，但角度不一，具體差異，限於本文主題，此不論。我們先看一下，刑名法術之本義。《說文解字》載：“灋，刑也。平之如水，從水。廌所以觸不直者去之，從廌去。法，今文省。金，古文。”^④《說文解字》載：“廌，解廌獸也，似牛一角，古者決訟，令觸不直者。象形，從豸省，凡廌之屬皆從廌。”^⑤金從人，許慎《說文解字》中說“人，三合也，從人一，象

① 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》，第432~433頁。

② 劉文典《淮南鴻烈集解》，第29~30頁。

③ 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》，第425、415頁。

④ 許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，浙江古籍出版社1998年版，第470頁。

⑤ 同上，第469頁。

三合之形，讀若集。”^①據此，王叔岷認為“法”有平、直、正三義^②。王叔岷這裏輾轉求義，大體正確，但並沒有說對法的本義。原因如下：第一，在許慎那裏，金爲法之古文，其實並不確切，許慎的時候已經不能正確分析這個的字形了。𠄎(《璽匯》3 500)，從宀從乏，正是宀字。古文字中，古文字中從宀與從宀無別，因此宀與宀沒什麼差別。二字才爲法之古文。第二，探討法的意思，應從許慎所言的“刑”的意思入手。形、刑都是耕韻匣紐，二字通假沒什麼問題。“形，象也，從彡，开聲。”^③“𠄎，罰罪也，從刀、井，《易》曰：‘井者，法也。’井亦聲。”^④古文字中，井常常訛變爲爻、開、开、开，金文，戰國文字中這樣的例子不少，如荆字古文作𠄎，從艸，刀，爻聲。我們現在看形、刑都從開，其實二字所從聲符並不同。刑的本義與鑄造器物的模子有關，用土作的叫型，用木作的叫模，用竹作的叫範，用水作的叫准或法，這些都是強調它們對鑄造之物的模型作用，後世刑法的意義都是由此引發出來的。“刑法的運用導致了人們重新塑造(reshape)行爲。……它是自上而下強加的強制性樣式或模型。”^⑤因此，刑和法的混稱則同，析稱則異。

以上是刑(形)法的意義溯源。但是在黃帝書那裏，刑名的起源問題，以及它的意義和價值論述，是《老子》所未有，單純的法家亦未有。可以說，這是黃帝書中最有特色的地方，我們正是通過這個方面，把它定性爲道-法家。

就刑名法術的起源來看，黃帝書中有以下論述，如《經法·道法》載：“道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。[故]執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢[也]。[故]能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。……虛無有，秋毫成之，必有刑名；刑名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自爲刑名聲號矣；刑名已立，聲號已建，則無所逃匿。”^⑥從以上敘述來看，意思有幾點：一是道可生法，這個講法就把法的地位抬得很高。宇宙雖起於虛無，但只要有纖毫之物，就有刑名，只是刑先名後而已，因此刑名亦可說是道的產物；一是事之所起(其實亦由道而生)，必有刑名，刑名有聲，刑名定，逆順死生存亡興壞才有各自的確定性。

① 許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，第 222 頁。

② 王叔岷《先秦道法思想講稿》，北京中華書局 2007 年版，第 167 頁。

③ 許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，第 424 頁。

④ 同上，第 216 頁。

⑤ [美] 本傑明·史華茲著，程鋼譯、劉東校《古代中國的思想世界》，第 337 頁。

⑥ 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》，第 436 頁。關於“道生法”的討論很多，可參考張增田《道何以生法——關於〈黃老帛書〉道生法命題的追問》一文，《管子學刊》2004 年第 2 期，第 18~23 頁。

就刑名法術自身特徵而言，一是天下事物皆可納入刑名的統攝範圍，任何事物都有刑名與之相配的必然性；二是必須名實相合、名分相配。如《經法·道法》載：“虛無有，秋毫成之，必有刑名；刑名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自為刑名聲號矣；刑名已立，聲號已建，則無所逃匿。……凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名形已定，物自為正。”^①這裏作者認為，儘管宇宙之初虛無茫茫，隨後有具體的纖毫之物而成，必有描述它們的刑名，刑名既立，那麼事物之間的是非黑白關係就能確定。事物無論小大，都有屬於自己的確定的空間，而逆順生死，都由事物本身的名來展現；事物刑名既定，事物也就得到了一種確定性的表達。所以一定的事物應該有一定的名與其實相配，都有刑名產生的必然性。同時黃帝書一再強調名實、名分要相合，如《經法·四度》載：“名功相孚，是故長久。名功不相孚，名進實退，是謂失道，其卒必[有]身咎。”^②

就刑名法術存在的意義而言，它們可以讓執道者憑借無所逃匿的有刑名聲號的天地萬物，駕一馭萬，操簡執繁，實現無為而治的狀態，這時執道者處於虛靜公正的狀態。如《經法·論約》載：“執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑名……是故萬舉不失理，論天下無遺策。故能立三公，而天下化之，之謂有道。”^③又如《十大經·名刑》載：“欲知得失，請必審名察形。形恒自定，是我愈靜。事恒自施，是我無為。”^④

(三) 黃帝書中政治理念的實現方式

在現實的政治統治中，如何實施上述理念？而在這個理念的實施過程中，又體現了古人什麼樣的思維方式及特徵？又從什麼樣的角度反映了道的存在特點？這也關係到對它道家思想性質界定的思考；同時作為黃帝之學與道術之學的結合部，它與陰謀書一樣，又是如何反映它作為“術”的存在特點呢？我們的論述從以下幾個方面展開：

1. 因天道而為治道

歷來統治者都喜歡為自己統治的合法性尋找支持，黃帝書中也屢屢透露出這個

① 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》，第415～416頁。

② 同上，第421頁。

③ 同上，第424頁。

④ 同上，第436頁。關於《名刑》的命名問題，學界也有其他不同聲音。如魏啟鵬從李學勤的說法，認為黃帝書的第二種總標題為《經》（魏啟鵬《馬王堆帛書〈黃帝書〉箋證》，北京中華書局2004年版，第186頁）。

意思。它的總體思路是，由具體的天(自然之天)的某些特點，把它們作為治世之道的啟示，甚至規範來運用。在中國古代思想世界中，天、地、人所謂三才，其實它們之間是縱向關係，不是橫向的，天道往往對人道有一定的指導關係，是現實行動的依據。《經法·四度》篇載：“日月星辰之期，四時之度，[動靜]之位，外內之處，天之稽也。高[下]不蔽其形，美惡不匿其情，地之稽也。君臣不失其位，士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。美惡有名，逆順有形，情偽有實，王公執[之]以為天下正。”由天地而及人，這固然可以說是一種敘述方式。但另一方面，也可看出一切人事之理。施政之道，都上溯到天道，以找到一個合理的依據。此點正如陳鼓應所言，“自道家的創始人老子開始，便標舉人法地、地法天，天法道，道法自然。在人效法天道自然的基準下，推天道以明人事便成為道家思維方式的一大特徵”^①。胡家聰也認為道家存在著“推天道以明人事”的思維方式^②，甚至在古代中國，著書立說的章節目錄安排也往往和天地四時有一定的關係，比如《周禮》的章節安排，天地春夏秋冬類似今天阿拉伯數字。

其他還有，如《經法·論約》云云，更是如此，人世的禍福、功名、死生與天道息息相關，密切配合。先秦秦漢其他古書，如《呂氏春秋·十二紀》、《禮記·月令》以及《淮南子·時則》也是強調自然之天的物理特徵，比如節侯、風物、方位等，要與一定的政令密切配合，基本上也是這種系統。其他還有，如《管子·版法解》載：“版法者，法天地之位，象四時之行，以治天下。四時之行，有寒有暑，聖人法之，故有文有武。天地之位，有前有後，有左有右，聖人法之，以建經紀”^③，談的也是這個意思。陳麗桂認為，這是陰陽家天人合一的思想的反映^④。筆者認為，由於古代由天道推演人事的敘述模式甚為普遍，比如除了上述提到的古書外，《周易》也講，不必把這種思想定性為陰陽家思想，筆者更願意把這種現象看成一種傳統的思維習慣。

因天道而為治道與前面所言把道的表現特點資於治政的做法，並不矛盾。這裏所言天道，是從自然之天的某些物理特徵，以及人們對這些物理特徵的認識入手，而談論它對治道的作用。道則是統治的總規則，它的性質及表現特點，也是可以作為人世統治上的理據，或某些概念範疇回歸的始點。二者的角度不一致，依黃帝書的表述，道對天道起著一定的規則作用。

① 陳鼓應《易傳與道家思想》，北京三聯書店 1996 年版，第 47 頁。

② 胡家聰《道家黃老學“推天道以明人事”的思維方式》，《管子學刊》1998 年第 1 期，第 70~76 頁。

③ 黎翔鳳撰、梁運華整理《管子校注》，北京中華書局 2004 年版，分見第 42、1196 頁。

④ 陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，臺北聯經事業出版公司 1991 年版，第 70 頁。

2. 因循守靜，無爲而治

“無爲”是道家思想中非常重要，也很有特色的觀點。我們在這部分的寫作中，主要是通過梳理它的產生脈絡，探討它作爲統治的方式之一，在黃帝書中以什麼樣的方式才能實現？

世人豔稱之極的“無爲”思想，如何產生？前面已經說到，對天地的思考，是古代思想世界中一個重要的命題。天地不言，萬物生也；日月不言，四時成也，等等，無疑會對古人的認知方式產生影響。因此筆者認爲，這種思想來源於古人對天道運行規律的認識，在思維方式上，也是前面所言的推天道以明人事的反映，下面我們會談到此點。同時它也並非只有道家才有，儒家也多談之。但彼此的角度，以及由此要達到的這個狀態，各家取徑不一。

比如《論語·衛靈公》說：“子曰：‘無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南面而已矣。’”^①這裏孔子認爲，無爲而治的統治狀態是存在的，只是在舜的時代存在而已，這和孔子心目中的聖人形象有關。《禮記·哀公問》載：“公曰：‘敢問君子何貴乎天道也？’孔子對曰：‘貴其不已，如日月東西相從而不已也。是天道也。不閉其久，是天道也。無爲而物成，是天道也。已成而名，是天道也。’”鄭玄注：“無爲而成，使民不可以煩也。”孔穎達疏：“無爲而物成，是天道也者，言春生、夏長無見天之所爲而萬物得成；是天道，謂人君當則天道以德潛化，無所營爲而天下治理，故云是天道也。”^②以上的論述談到了“無爲”產生的問題，我們明顯可以看到，這是古人對天道運行特點的認識，由此而及，把它作爲人世統治的方式。鄭玄及孔穎達認爲以德化人，可以實現無爲而治。

道家對這個問題的認識，尤其是如何達到這種狀態的方法問題，與儒家有一定的差異。但就對“無爲”的產生而言，兩家倒是沒有根本上的差別，都是從天道出發得出的認識。傳世文獻《老子》三十七章明確提出“無爲”，“道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化……無欲以靜，天下將自定。”^③無爲而無不爲是道的表現特點，在政治中，達到這個狀態的表現是萬物自化，天下自定。自字何義？《老子》二十五章載：“域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”^④四大，指道、天、地、人。道法自然，就是說，道是自然而然的。唐代默希子《文子·自然》題注稱：“自

① 劉寶楠《論語正義》，北京中華書局 1990 年版，第 615 頁。

② 鄭玄箋、孔穎達等正義《禮記正義》，《十三經注疏》本，上海古籍出版社 1997 年版，第 1612 頁。

③ 高明《帛書老子校注》，北京中華書局 1996 年版，第 421~427 頁。

④ 同上，第 351 頁。

然，蓋道之絕稱，不知而然，亦非不然，萬物皆然，不得不然，然而自然，非有能然，無所因寄，故曰自然也。”^①即自然是道的最重要的特性，道生萬物都是不假外力自然而然的，而且是不得不然的。為的本義是手牽著大象，後來的行動、作為都是從這個意思出來。“無為”與“自然”的意思一樣，擺脫外來的作用，自然而然就是無為，而這正是“道”的表現特點。

就黃帝書中所言的無為來看，它也是把道的這個表現特點作為對統治者的要求，來加以敘述的。如《經法·道法》載：“故執道之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。”^②又如帛書《道原》載：“上信無事，則萬物周扁(遍)。分之以其分，而萬民不爭。授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解(懈)。”^③要求治世安邦之君王的理想人格與“道”的存在相應，無為而治。

如何達到這個統治狀態？黃帝書提出了不同於儒家的辦法，也有不同於《老子》的辦法。第一，循名責實，執名而行。前面已經說過，道德刑名法術是一個線性遞進的過程，數者之間存在著往復。憑借天下無可逃匿的刑名，就可以駕簡馭繁，達到無為的狀態。如《十大經·名刑》載：“欲知得失，請必審名察形。形恒自定，是我愈靜；事恒自施，是我無為。靜壹不動，來自至，去自往。……萬物群至，我無不能應。我不藏故，不挾新。向者已去，至者乃新，新故不摻。我有所周。”^④可以明顯地看到執名而行，事恒自施，那麼我就可以可以達到無為的狀態。第二，因循守靜，也是達到無為狀態的一個方法。在這一點上，和《老子》一樣。這是道家的內聖之學，脫胎於戰國秦漢方技知識系統中的養生學，但往往作為實現外王之學要求的方法之一，對後世影響甚大。如帛書《道原》載：“無好無惡……上虛下靜而道得其正……分之以其分而萬民不爭，授之以其名而萬物自定。……廣大，弗務及也；深微，弗索得也。握少以知多……操正以正奇……抱道執度，天下可一也。”^⑤也是要求守靜，才能達到這個狀態。第三，君無為，臣有為。這一點上，與儒家的要求不一樣，與《老子》的要求也不一樣。在黃帝書中，所謂的無為不是絕對的無為，更多時候是對統治者本人的要求。同時在古人心裏，這也有一個傳統的存在，也與當時的人們對天地的認識有關。如《莊子·在宥》：“何謂道？有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而累者，人道也。主者，天

① 李定生、徐慧君校釋《文子校釋》，上海古籍出版社 2004 年版，第 304 頁。

② 陳鼓應《黃帝四經今注今譯》附錄《馬王堆帛書〈黃帝四經〉校定釋文》，第 415 頁。

③⑤ 同上，第 440~441 頁。

④ 同上，第 436 頁。

道也；臣者，人道也。天道之與人道，相去遠矣，不可不察也。”^①所以統治者無為是天經地義的事，而大臣作為是“人道”的自然反映。統治者都是靠大臣的有為，才實現自己的無為。

黃帝書中的政治理念的實現方式，除以上提到的這些以外，還有其他說法，作戰用兵，刑德並用，德以飾刑，時賢已經論及^②，筆者這裏略去不論。

總體上來看，黃帝書的內容就政治思想而言，最突出的一點就是它的施政理念和方法，體現出向道家思想靠近的傾向。這種表現如前所言，伴隨著我們探討的深入，它有如下幾個特點：一是，把統治的理想狀態與道的特點進行攀附，提倡無為而治；二是，把執政時所憑借的一系列概念和範疇追溯於道，以強調它們存在的合法性；三是，統治上的方法操作與道的運行表現特點聯繫起來。因此，即便是貼近現實，但它沒有純粹法家的刻板，而是有道家的靈活，向道回歸的意圖很明顯。跳出了《老子》雖說有對時世政治的批評，但具體的操作方法涉及較少的敘述圈子，做到了另一種學說體系的構建，或者說是道家或法家的思想知識上的增量。因此，筆者戲稱黃帝書為道家之體上的法家之學“寄生”品種。這一方面，我們可以說是道家貼近現實的姿態，反映了戰國晚期的思潮中側重於道術的運用；另一方面，我們也可以說法家發展過程中，對其他諸子知識體系的吸收。

三、黃帝書的思想性質及地位

在對黃帝書內容探討的基礎上，我們對其思想性質及地位進行研究，分兩個方面進行：一是對古書豔稱之極的“黃老”學說進行分析和探討，畢竟在明白二者何以並稱的原因之後，才能讓我們更加清楚知曉黃帝書的思想性質；二是對黃帝書在道家文獻中的地位進行解釋和說明。

“黃老”並稱，《史記》一書屢屢提到。為何二者可以並稱？這種結合的要素在什麼地方？這就牽涉到對它內容性質的探討。一些學者以漢司馬談的《論六家要旨》為依據，來界定黃老學的特點^③，這是從黃老學說的生長特點上對黃老學說的評價。葛

① 劉武撰《莊子集解內篇補正》，第 98 頁。

② 陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，第 90～100 頁。

③ 陳鼓應《〈繫辭傳〉的道論及太極、大恒說》，《道家文化研究》第 3 輯，第 65 頁。

兆光則從黃帝之學當時存在的知識背景,對黃帝之學進行了細緻的歸納^①。這種細緻的歸納,為我們思考它與老子結合之處提供了另一種思路。丁原明則認為,黃老學的基本內容應當是“老”而不是“黃”,應當是“道”及其對百家思想的提取,而不是老學與黃帝學的結合^②。這個說法不太全面,沒有注意到先秦時期數術方技知識門類之於黃帝書的存在。

以上對黃老思想的評價,互有得失。竊以為,界定“黃老”之學的性質,從它的存在背景考慮,無疑是一個很好的辦法。另外,也可以從黃老學地域分佈的差異上進行考慮。前已言,由於長期以來對學術發展脈絡的線性強調、學術研究的重心導向問題,以及傳統認為對數術方技知識的研究,是劍走偏鋒的認識,使得先秦諸子“之前”與“之下”的知識背景,沒有彰顯。我們現在應該憑借出土文獻中的有關內容,注意到那個共時時空中,知識結構上的分佈差異。先秦秦漢知識系統應該是一貫的,雖經秦始皇焚書坑儒,但文化脈絡並未斷裂。從傳世文獻及現在出土文獻的內容來看,思想類的書倒沒有滅絕,相反反映先秦時代具體知識技術類的書,倒是消亡不少。漢武帝獨尊儒術,學術至此大變。諸子學的存在,也發生了急劇變化,日益式微,到後來主要是儒、法及道三家的存在。儒家雖說立為一尊,但統治者卻是陽儒陰法的時候更多一些,道家則進入道教系統開始了另一種傳承。

就其時的黃老學說的探討,自然也不能脫離這個背景。具體對《老子》的接受而言,我們熟知,王弼對它的哲學解釋在後世影響甚大。在王弼那個時代,由於玄學以及佛教上的影響,從哲理角度進行《老子》的解讀,似乎不得不然。儘管他的解釋,佔據後世老學的主導位置,其實他所處的解讀背景和先秦秦漢知識背景,還是有一定的差別。真正在多大程度上符合《老子》的本義,還是值得掂量的。在先秦秦漢,《老子》的傳授有兩套傳授系統,即“刑名法術系統和養生神仙系統”^③。之所以有這兩種系統,一是當時作者創作時候的知識背景如此,二是接受者的知識背景與之相同,也沒有發生根本性的改變。它也是我們已經論述的黃帝書兩大主題——政治思想和技術發明的具體細化的體現。這兩種系統的具體代表,前者是《韓非子》的《解老》、《喻老》,以及黃帝書中的刑名法術之說;後者的代表是河上公、嚴遵、張陵一派的解釋系統。王明曾認為,自漢初到三國,老學凡有三變:西漢初年主治國經世,東漢中至東漢

① 葛兆光《中國思想史》第一卷,第117~118頁。

② 丁原明《黃老學論綱》,山東大學出版社1997年版,第21~22頁。

③ 李零《說“黃老”》,見《李零自選集》,第284頁。

末主治身養性，三國流行虛無自然之玄論^①。這是對老學線性發展過程的評論，李零認為“其實我們倒不如把這三變看作老學固有內涵的展開過程，只不過各個時期的側重點有所不同罷了”^②。這個評價從老學的最初背景入手，討論它內涵的變化問題，角度與王明不同。

首先，刑名法術系統的出現，這是黃帝書政治思想具體細化的結果。從先秦學術地理學的角度來看，有多種因素。先秦時期，三晉兩周刑名法術之學，最為興盛。戰國早期，魏國（魏文侯和魏武侯時期）有“西河之學”，最有名。當時的魏國，重心還在河東（晉西南）和河西（河東的對岸）。這種學術，以儒為道，以法為術，此學源於子夏。趙國學術興盛，比“西河之學”晚。其重要人物是慎到、荀況。它的學術儒、法、名、道皆有之。韓國學術，是以申、韓名。韓國也重法，但不是“儒法兼用”，而是“道法兼用”，可稱“道-法家”。從這些敘述來看，三晉刑名法術之學受儒家、名家、道家影響很大。

從戰國學術大勢上來看，如前所言，刑名（形名）問題是先秦諸子共同的思考對象，如儒家、墨家、兵家、名家、道家、法家都講，但各家著眼的角度不同。就其產生的根源來講，法家集大成者——韓非，他是儒家代表荀子的學生，所以儒家的外王之道對法家在治邦經國方面有一定的思路啟發，但在治國理念、方法論操作上，可能受道家、名家的影響更大些。所以司馬遷《史記》相關章節的寫作中，常常把這幾類相關的人寫在一塊兒。而就法家受道家的影響本身來看，則又體現了道家的另一種傳播方式，韓非子的《解老》、《喻老》篇是這種傳播方式的代表。從黃帝書的主體性質而言，它仍然是道家的文獻，但它代表了道家學說思想的下行方向，側重於對現實生活（治國用兵）的思考，從而與刑名法術之學有了結合，體現了道家學說發展過程中，兼收並蓄的開放心態。《老子》一書本身也有這樣的與刑名法術學說結合的內容。比如它強調權術的重要性，以正治國，以奇用兵等等，這些都為刑名法術之學者所喜。因此對《老子》的解讀，僅僅從哲理角度來講還是不夠的，還要從它內容本身帶給其他子書的影響入手，看看它當時現實實際價值指向。

其次，養生神仙系統中的黃老思想是先秦當時的知識背景的反映，這也是黃帝之學與老子之學結合的一個點。世人因為《漢志》道家類文獻中，黃帝類的書與《老子》並列，多把黃帝與老子的關係，看成線性的發展關係。比如晚清人江瑔《讀子卮言》中

① 王明《老子河上公章句考》，《道家 and 道教思想研究》，中國社會科學出版社 1984 年版，第 293～294 頁。

② 李零《說“黃老”》，見《李零自選集》，第 287 頁。

說道：“蓋黃變而爲老，老變而爲莊，莊變而爲申，申變而爲韓，歷數變而成。”^①其實這種看法，大可不必，因爲這是古人著書立說的一種方式——依託，又加上古人書名往往以人名代替，所以即便真有黃帝這個人，但也不必依黃帝所處年代，固定認爲《漢志》中的黃帝書一定在《老子》之前。

“黃老”並稱，一部分原因在於二者的知識背景的共同。我們現在談論“黃老”思想，要注意把數術方技之“黃”中的內容，與《老子》中的相關內容聯繫起來。《初學記》卷二二引《黃帝出軍訣》講到立五色牙旗之說，“有所攻伐，作五采牙幢，青牙旗引往東，赤牙旗引往南，白牙旗引往西，黑牙旗引往北，黃牙旗引往中，此其義也”；又曰：“始立牙之日，喜氣來應，旗幡指敵，或從風來，此大勝之徵。”^②《太平御覽》卷三三九引《兵書》載“牙旗者，將軍之精，金鼓者，將軍之氣，一軍之形候也”，“攻伐作五彩牙旗，青引東，赤南，白西，黑北，中黃是也”^③。這個是五色配五位的例子。《老子》一書中，也有與此相似的記載，如《老子》五十章載：“蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所用其爪，兵無所容其刃。”五十五章載：“含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。”^④何炳棣認爲這是濫觴於古代巫術、方技、新興的養生、神仙之術的“避兵術”了^⑤，另外，比如《老子》六十一章載：“大國者下流，天下之牝，天下之交。牝常以靜勝牡，以靜爲下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜爲下。”^⑥這是借用方技知識中的男女交合的房中術來談大國、小國之間的關係，強調處於下、守靜的牝的重要性。張家山漢簡《引書》載：“治身欲與天地相求，猶橐籥也，虛而不屈，動而愈出。”^⑦此處所言，借用《老子》五章“天地之間，其猶橐籥與？虛而不屈，動而愈出”的說法^⑧。前已說到，行氣導引代表的方技知識是黃帝書的一個關注點，正是此點上，它與《老子》有了“接駁”。此外，《黃帝內經》一書中也多有方技養生的思想，它在養生術語的描述上、表達內容上與《老子》也有一定的關係，我們亦可參看。

① 江瓊《讀子卮言》卷二第十一章，上海商務印書館 1917 年版。

② 徐堅等著《初學記》，第 524 頁。

③ 李昉等撰《太平御覽》，第 1556～1557 頁。

④ 高明《帛書老子校注》，第 67～68、89～93 頁。

⑤ 何炳棣《有關〈孫子〉〈老子〉的三篇考證》，中央研究院近代史研究所 2002 年版，第 18 頁。

⑥ 高明《帛書老子校注》，第 121～125 頁。

⑦ 張家山漢簡整理組《張家山漢簡〈引書〉釋文》，《文物》1990 年第 10 期，第 86 頁。

⑧ 高明《帛書老子校注》，第 244 頁。

不過仔細說來，就先秦整個知識背景而言，黃帝書就數術知識系統而言，與兵家結合的緊密一些，主要是因為兵事屬於國之大事，著眼於外部世界；黃帝書就方技知識系統而言，與《老子》的結合緊密一些，著眼於自己身體思考的時候更多，側重於自身內部世界。而後世的河上公《章句》、嚴遵《指歸》和張陵《想爾注》就是從這個知識系統對《老子》進行的解讀。

我們現在看第二個問題，黃帝書在道家文獻中的位置。談這個問題，其實也和前面的那個問題分不開。黃帝書的兩大層面上的內容，使得它在道家文獻中成為聯繫其他子書的中介。這種表現有以下特點：

第一，就知識結構上而言，反映了當時知識系統的分類。如果套用前面所言的大傳統和小傳統的知識分層而言，刑名法術系統代表的是大傳統，養生神仙代表的是小傳統。黃帝書通過當時知識分層中的大傳統，與其他子書有一定的聯繫，擴大了自身的知識邊界；通過小傳統，把當時的知識背景凸顯出來，也聯繫了其他知識門派，或以此也讓我們注意到其他子書背後這個背景的存在。所以共時時空下的黃帝書內容是非常豐富的，它在道家文獻中的存在，突破了傳統以來道家文獻的單一認識。

第二，就其目的指向上而言，黃老思想也體現出豐富的內涵。刑名法術系統關注的是社會秩序，道為刑名法術勢產生的合理性提供了依據，它們彼此之間的往復，又使得人主通過刑名法術的把握，完成了向道的回歸。養生神仙系統關注的則是個人存在，它的理想存在狀態，以道存在狀態——因循無為、守靜沖虛為標準。在這兩點上，它與儒家要求的社會秩序、個人存在狀態不一樣，儒家是以禮樂倫理作為實現社會秩序統治的手段，強調個人道德操守基礎之上的完善人格培養。因此，在這兩點上，兩家實現的目的和手段，差別很大。

現在就這兩個承傳系統的差異來看，二者並不是截然對立的。體現了先秦秦漢共時時空中，知識結構中的不同分層而已。甚至可以這樣說，它們是一個同心圓結構。治身與治國背後的邏輯是一致的，《淮南子·泰族》載：“故不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心動化者也；施而仁，言而信，怒而威，是以精誠感之者也；施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌為之者也。故有道以統之，法雖少，足以化矣；無道以行之，法雖衆，足以亂矣。治身，太上養神，其次養形；治國，太上養化，其次正法。”^① 養神、養化為上，養形、正法為下。其上都以道的表現特點為宗旨，清靜無為，克己去智，邏輯的起點一致。刑名法術系統與養生神仙系統，就目的指向上而言，一治國，一治身，二者呈現的最高境界就是向道的回歸，所以本質上沒有任何衝突。

^① 劉文典《淮南鴻烈集解》，第 679 頁。

通過以上的敘述來看,我們發現,黃帝書的存在是先秦諸子內部橫向聯繫這一特徵的反映。諸子學研究的思路,不應僅僅側重於一家或數家發展脈絡的梳理,也應注意他們之間的橫向聯繫,黃帝書的存在就為這種橫向聯繫的探討提供了機會。筆者認為黃帝書的出現以及它的意義如下:第一,是道家學說發展的自我調整的結果,體現了當時知識分子對道術在現實中運用的關心。而就道家文獻自身體系中,黃帝書的存在而言,它為我們探討與老子的關係,提供了不同於從哲理角度探討《老子》的其他思路;第二,這種道家學說的自我調整,與先秦整個學術背景是相應的。《莊子·天下》載:“古之所謂道術者,果惡乎在?曰:無乎不在。……其明而在數度者,舊法世傳之史,尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者,鄒、魯之士,縉紳先生多能明之。……其數散於天下而設於中國者,百家之學時或稱而道之。”^①《莊子》這裏點明了春秋戰國時期史、經、子的產生問題。就存在的層次而言,是早期的王官之學到後期的諸子之學的變遷。而就諸子之學自身而言,儒墨是顯學,然後是其他諸子的漸次興起和發展。黃帝書的存在反映了戰國晚期諸子之間的互動,它是先秦諸子學說交流過程中,兼收並蓄的結果。反映了先秦諸子在遊學風氣中,學術交流過程中,學說不專主一端,而是兼收並蓄,為我所用。另外,即便是黃帝書的兼收並蓄,但由於相同知識背景不同的層面上的知識存在,它與其他諸子結合的層面也不一樣,黃帝書與兵家的聯繫,與黃帝書與法家、名家的聯繫就不同。第三,又由於不同學說各自存在的獨立性,儘管是頻繁的交流,但不以抹殺一定學說的主體性為界限,所以又都有鮮明的學說特徵。金受申在《稷下派之研究》一書中認為稷下學派固然有“名法”、“道法轉關”的趨勢,但他們仍然應屬於道家^②。這種定性的原因就在於,它雖然在方法上撮名法而行,像儒墨那樣積極用世,但要達到的目的效果,仍以道家的要求為標準。

從以上道及黃帝書的出現及意義的論述來看,基本上也就是司馬談《論六家要旨》所談有關內容;同時,他的這個結論也大致反映了那個時代黃老思想內容。他認為道家:“采儒墨之善,撮名法之要,與時遷移,應物變化,立俗施事,無所不宜,指約而易操,事少而功多。……至於大道之要,去健羨,紬聰明,釋此而任術。夫神大用則竭,形大勞則敝。形神騷動,欲與天地長久,非所聞也。”^③就用世目的上,受儒墨積極用世的影響;在用世的方法上,受名法影響很大,強調君臣關係,刑名之重要;在用世的效果上,則又體現了對道存在狀態及運行規律的自覺靠近。以上是對黃老思想中

① 劉武撰《莊子集解內篇補正》,第287~288頁。

② 金受申《稷下學派之研究》,上海商務印書館1933年版,第7頁。

③ 《史記》,第3289頁。

的政治思想的說明。而“大道之要”云云，則可以說是從養生神仙系統對黃老思想的另一層面上的內容的思考。另外，東漢王充《論衡·自然》篇載：“黃老之操，身中恬澹，其治無爲，正身共己，而陰陽自和，無心於爲而物自化，無意於生而物自成。”^①則更多的是從養生神仙系統對黃老學說性質的界定。

[作者簡介] 蘇曉威(1978—)，男，河南項城人。北京大學文學博士，現為南開大學歷史系博士後。發表文章數十篇，主要研究方向為古文字、古文獻、思想史。

^① 黃暉《論衡校釋》，北京中華書局1990年版，第781頁。

論楚竹書《慎子曰恭儉》 “去囿”及相關問題

(臺灣) 林志鵬

一、試論《慎子曰恭儉》“去囿” 與宋鉞、慎到之關係

上海博物館藏楚竹書《慎子曰恭儉》一篇中出現慎子論“去囿”之說，見於第一簡。
原文說：

慎子曰：“恭儉以立身，堅強以立志。忠(中)^①陟(質)^②以反言

-
- ① 簡文“忠”，諸家皆從整理者說如字讀，惟李學勤改讀為“衷”，訓為中心。按，李氏說近是。此“忠”字指內在而言，可逕以心說之，疑當讀為“中”。“忠”字雖可訓為中心，但簡文此處宜破讀，因慎子有反忠之主張，如《慎子·知忠》：“忠未足以救亂世，而適足以重非。”“忠盈天下，害及其國。”李氏說見《談楚簡〈慎子〉》，《中國文化》第25、26期合刊，第44頁。
- ② 此字從上下從二“止”，中從“田”，諸家考釋意見分歧，整理者釋為“步”，讀為“樸”，李學勤先生從之，並改讀為“白”，謂簡文“忠(衷)步(白)”即“白心”之意；陳偉及何有祖二位先生據濮茅左、張新俊之說將此字釋為“寔”，讀為“質”(陳偉主之)或“實”(何有祖主之)，訓為誠、實之意；胡瓊先生據徐中舒、何琳儀之說，釋此字為“陟”，並從陳偉說讀為“質”，訓為性；黃人二先生則認為此字乃“峙”之異體，讀為“質”。按，此字當依胡瓊說釋為“陟”，但應從陳偉先生說讀為“質”，訓為誠。“中質”即“誠於中”之意。此字又見於包山簡(見第167、194簡)，作為人名。出土文獻中又有兩種異體：一見於中山王壺銘，但其上更從“厂”；一見於包山簡(第151簡，亦作為人名)及上博五《鬼神之明·融師有成氏》(第5簡)，中間所從之“田”作“日”。此字當分析為“從步，日聲”，乃“陟”(從阜、步)之異體，前者為形聲(疑後起字)，後者則為會意。日，日母質部；陟，端母職部。音近可通。包山簡人名中此字所從“日”或作“田”，乃因形近而訛。至於中山(轉下頁)

(純)^①，逆(去)友(囿)以載道，精(靖)^②法以巽(順)勢^③。”

李學勤先生將“逆友”讀為“卻宥”或“去宥”^④，其說可從。但其釋“忠陟”為“衷白”，謂與“白心”同，疑非(詳見引文腳註)。“卻宥”即“去囿”、“別囿”。李先生並指出，過去劉節、郭沫若主張《心術》、《白心》為宋鈞、尹文遺著，蒙文通、裘錫圭則提出二篇為田駢、慎到一派所作，“如今我們看到簡文也有‘卻宥’，知道這一觀念在稷下若干派別間或許是共通的。”^⑤按，宋鈞之年輩高於慎到，而《莊子·天下》明言宋鈞一派“接萬物以別囿為始”，可見“別囿”之說創自宋鈞，故其後學又作《去尤》、《去宥》以闡

(接上頁) 王壺銘此字從“厂”(《說文》訓“山石之崖巖”)乃代換義符“阜”(《說文》訓“山無石者”)，且“田”又為“日”之訛。壺銘辭例作“辭禮敬則賢人至，陟愛深則賢人親，作斂中則庶民附”，“陟”疑讀為“質”，訓為實、本之意，而與上句“辭”字對文。上博五《鬼神之明·融師有成氏》辭例作“名則可畏，陟則可侮”，“陟”當從陳斯鵬先生說讀為“實”，名與實亦相對成文。前引諸家說見馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書》，上海古籍出版社2007年版，第276頁；李學勤《談楚簡〈慎子〉》，《中國文化》第25、26期合刊，第43頁；陳偉《上博竹書〈慎子曰恭儉〉初讀》，武漢大學簡帛網，2007年7月5日；何有祖《〈慎子曰恭儉〉札記》，武漢大學簡帛網，2007年7月5日；胡瓊《釋〈慎子曰恭儉〉中的“陟”》，武漢大學簡帛網，2007年8月8日；黃人二《上博藏簡第六冊慎子曰恭儉試釋》，發表於2007年中國簡帛學國際論壇，臺灣大學，2007年11月10日—11日；陳斯鵬《讀〈上博竹書(五)小記〉》，武漢大學簡帛網，2006年4月1日。

- ① 此字從整理者隸定，論者或以為“貞”或“俞”字，但揆諸字形似仍以釋作“言”是。李學勤前揭文從整理者釋“言”，並指出：“此字上下端末筆撇出，以致不易識別。”簡文“言”，整理者讀為“敦”，李學勤讀為“淳”，二字皆為淳樸敦厚之意。按，疑讀為“純”。古籍中從“言”與從“屯”之字往往相通。“純”可訓為一、精、專，即不駁雜之意。《莊子·齊物論》：“參萬歲而一成純”，郭象《注》：“純者，不雜者也”；《中庸》“文王之德之純”，朱熹《章句》：“純，純一不雜也。”簡文“中質以反純”與《白心》“內固之一”意旨相通，皆謂心術密固精誠而至於純一。
- ② 諸家多從整理者說如字讀，則“精”當訓為“明”。頗疑簡文“精”，當讀為“靖”，訓為立、定。《廣雅·釋詁一》：“靖，安也。”《說文》：“靖，立埜也。”段玉裁《注》：“謂立容安埜也。”蓋法之未定，公之未立，徒言“順勢”則不免流於虛浮。黃人二先生讀“精”為“策”雖與筆者說異，但他解為“法律書之於簡策之上，明令公佈”，則亦與“靖法”之意相通。
- ③ “巽(順)勢”一詞從李學勤前揭文釋。
- ④ “逆”，疑母鐸部；“卻”，溪母鐸部；“去”，溪母魚部(魚鐸陰入對轉，溪疑旁紐)。“友”、“囿”皆匣母之部。
- ⑤ 李學勤《談楚簡〈慎子〉》，《中國文化》第25、26期合刊，第43~44頁。

述此說^①。慎到“去囿”一詞疑取自宋鉞。簡文“中質”即“誠於中”之意^②。“反純”之“純”即純一不雜、精粹之意，“反純”即“反一”。慎子所言“去囿”，可逕以“棄知去己”釋之；“載道”之“道”即《管子·內業》“凡道無所，善心焉處”之“道”，疑指精氣^③。《內業》說精氣“藏於胸中，謂之聖人”，又以心為涵攝精氣之型範，故云“凡心之型，自充自盈”，“夫道者，所以充型也”。簡文“去囿以載道”，用《心術上》經文的話說，也就是“虛其欲，神將入舍；掃除不絜，神乃留處”，“絜其宮，開其門，去私言，神明若存。”若以上所釋不誤，則慎到“卻囿”之說實承宋鉞而來，且與《心術》、《內業》等篇有一定的關聯。

不過，仔細考察上下文，又可知此篇竹書論旨與道家宋鉞一派迥異。在“中質以反純，去囿以載道”二句之後，慎子即說“靖法以異勢”，法家重勢一派的面目畢現。前言“立身”、“立志”、“反正”、“載道”，原來只是為君王定法順勢的主張鋪路，慎到的學說結穴在此，其思想之精義亦盡於此句。簡要地說，宋、慎二子之異乃在尚心術與重

① 劉咸炘《呂氏春秋發微》、楊樹達《莊子拾遺》曾指出，《先識覽·去宥》言別宥，乃宋鉞、尹文之遺說。陳奇猷《呂氏春秋校釋》進一步說：“此篇（《去尤》）與《去宥》意義全同，其為一家之言可知。《去宥》云：‘凡人必別宥然後知，別宥則能全其天矣。’考《尸子·廣澤》云：‘料子貴別囿’，《莊子·天下》云：‘宋鉞、尹文接萬物以別宥為始’，囿與宥同，則此篇及《去宥》為料子、宋鉞、尹文等流派之言也。”郭沫若《宋鉞尹文遺著考》也認為：“《呂氏》書乃雜集他人成說而成，此二篇明係一篇之割裂，殆係採自宋子小說十八篇之一。”按，《去宥》第一則寓言為秦惠王時謝子與唐姑果爭寵事，其後作者對此事有評語，其言云：“人之老也，形益衰而智益盛。今惠王之老也，形與智皆衰邪！”從其口吻可推知此章寫作年代在秦惠文王末年。惠文王於公元前337年至前311年在位，正與宋鉞活動時間相合。此外，該篇第二則寓言述及“荆威王學書於沈尹華”事，楚威王在位年代為公元前339年至前329年，亦與秦惠王在位及宋鉞活動時代相近。推測此二則寓言為宋鉞手著之可能性很大。不過，二篇中亦有宋鉞一派後學附益之內容，如《去尤》“魯有惡者”章明引《莊子·達生》，此章之寫作時代當在宋鉞、莊周之後。

② 《說文》：“質，以物相質。”段注：“引申其義為樸也、地也，如有質有文。”質訓為誠。《左傳》襄公九年“要盟無質”，孔《疏》引服虔：“質，誠也。”《楚語下》：“容貌之崇，忠信之質，禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。”章注：“質，誠也。”

③ 馬非白《管子·內業》篇集注指出，《內業》“精”字凡十二見，“氣”字凡十八見，“精”、“氣”皆指精氣言，異名同實。該篇多數“道”字亦為精氣之異稱，如“凡道無所，善心焉處。”“凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。”馬文見《管子學刊》1990年第1期。

法術之別^①，此觀《慎子·君人》：“君捨法而以心裁輕重，則是同功殊賞，同罪殊罰也，怨之所由生也。”《君臣》：“為人君者不多聽，據法倚數，以觀得失。”^②即可知。其後《韓非子·用人》也說：“釋法術而任心治，堯不能正一國。”此乃法家之一貫主張。此外，簡文說“堅強以立志”，下文第二簡又有“強以庚(剛)志”(從李學勤釋)之語，顯與道家尚柔弱之旨違異，亦與《心術上》經文“強不能徧立”不能相容，疑其說乃針對上位者立法、執法而言，《管子·侈靡》言君王當“強以立斷”，又說“強而可使服事”，似可移作簡文之解。

二、關於慎到的年世及“三慎子”問題辨析

關於慎到的年世及身份，頗有異說。傳世文獻中所見戰國時期“慎子”似有三人：一是稷下先生慎到^③；二是《戰國策·楚策二》所記楚襄王為太子質於齊時的傅^④；三是

① 筆者認為《管子·心術上》經文、《白心》、《呂氏春秋·去尤》、《去宥》及楚竹書《彭祖》為宋鉞一派作品，詳見《宋鉞學派遺著考論》，萬卷樓圖書公司2009年版，第111~120頁、187~193頁、242~245頁、326~328頁。宋鉞重視心的作用及地位，以“心術”為其理論之基礎。《心術上》經文開篇便說：“心之在體，君之謂也。”《莊子·天下》點出宋子之學的要旨在於“語心之用，命之曰心之行”。楚竹書《彭祖》亦重視“心”之認識功能，並涉及如何排除外在干擾，恢復心的本然狀態，如簡文云“執心不芒”、“遠慮用素，心白身憚”。《天下》謂宋子一派“不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於衆。願天下之安寧，以活民命。人我之養，畢足而止。以此白心。”白心即彰明其心，使心恢復本然澄澈的狀態。《管子·白心》更以此為主旨，除以隱語論心為身主及其作用，並呼籲人們透過審慎的觀察，去除外在事物對心的干擾，如云：“人言善亦勿聽，人言惡亦勿聽，持而待之，空然勿兩之，淑然自清，無以旁言為事成。察而徵之，無聽而辨，萬物歸之，美惡乃自見。”“白心”可視為宋鉞學派追求之境界，其工夫則在別囿、寡欲及見侮不辱。參考前揭拙著第342~346頁。

② 譚普森《慎子佚文》，牛津大學出版社1979年版，第268、270頁(第62、66條)。

③ 《史記·孟子荀卿列傳》：“慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。”

④ 《戰國策·楚策二》：“楚襄王為太子之時，質於齊。懷王薨，太子辭于齊王而歸。齊王隘之〔曰〕：‘予我東地五百里，乃歸子。子不予我，不得歸。’太子曰：‘臣有傅，請追(退)而問傅。’傅慎子曰：‘獻之。地所以為身也。愛地不送死父，不義，臣故曰獻之便。’太子入，致命齊王曰：‘敬獻地五百里。’齊王歸楚太子。”引文“齊王隘之”下補“曰”字從鍾鳳年之說；“追而問傅”之“追”為“退”之訛則從鮑彪《注》。參考范祥雍《戰國策箋證》，上海古籍出版社2006年版，上册，第835頁。

《孟子·告子下》所記“魯欲使慎子爲將軍”之慎子，自稱“滑釐”^①。此外，慎到與申不害孰先孰後，論者各執一端，亦難以遽定。關於後者，錢穆說：

《漢志》法家者流有《慎子》四十二篇，注：“名到，先申、韓，申、韓稱之。”夫到與孟子同時（按，錢氏肯定《孟子·告子下》所記慎滑釐即慎到），而按《鹽鐵論》，慎子以湣王末年亡去，則慎子輩行猶較孟子稍後，豈得先申子？《荀子·非十二子》以慎到、田駢齊稱。《莊子·天下》篇稱彭蒙、田駢、慎到。田駢學於彭蒙而與慎到同時，是慎到後於彭蒙也，近人胡適（《中國哲學史大綱》卷上）謂慎到稍在前，彭蒙次之，田駢最後，亦非矣。^②

但顧實、王叔岷先生仍據《漢志》班固自注、《呂覽》高誘注，定慎到在申子之前（按，申子年世據錢穆所定爲公元前 400 年至 337 年）^③。按，錢穆以《孟子》所述慎滑釐即慎到之說雖有待商榷，但他指出《鹽鐵論·論儒》所記齊湣王時稷下先生散去一事，可據此確定慎到年世當在申不害之後。若依顧實等人之說，則慎到生於公元前 400 年之前，且至湣王（公元前 300 年至 284 年在位）末年猶存，則其年齡已逾百一十歲，較無此可能。對於班固、高誘所謂慎子爲申、韓所稱之說，裘錫圭先生有一合理的推測。他說：

申不害的年輩高於慎到，但是《漢書·藝文志》卻說《申子》稱引過慎子。也許《申子》編定於申不害門徒之手，所以能稱引慎到。申、慎兩派可能是相互影響的。^④

按，此種情形猶如宋鉞與莊周一派學說較近，且互相影響，故宋子後學編《去尤》時乃

① 《孟子·告子下》：“魯欲使慎子爲將軍。孟子曰：‘不教民而用之，謂之殃民。殃民者，不容于堯舜之世。一戰勝齊，遂有南陽，然且不可。’慎子勃然不悅曰：‘此則滑釐所不識也。’”

② 錢穆《慎到考》，《先秦諸子繫年》，台北東大圖書公司 1999 年版，第 426 頁。

③ 顧實《莊子天下篇講疏》，臺灣商務印書館 1980 年版，第 131～132 頁；王叔岷《法家三派重勢之慎到》，《先秦道法思想講稿》，台北中央研究院文哲所 2002 年版，第 175 頁。

④ 裘錫圭《馬王堆〈老子〉甲乙本卷前後佚書與“道法家”——兼論〈心術上〉〈白心〉爲慎到田駢學派作品》，《文史叢稿》，上海遠東出版社 1996 年版，第 70 頁。裘先生在前揭文中指出，慎子與申不害的思想有許多相似之處，如慎子喜歡講“因”、“重”、“勢”，《申子·大體》說：“凡因之道，身與公無事，無事而天下自極也。”《荀子·解蔽》則稱“申子蔽於勢而不知知”。而馬王堆帛書《老子》卷前後佚書中亦出現與二子學說相關的詞句。

援引《莊子》為說^①。

關於前述戰國時期三“慎子”的身份問題，可以分為兩個層次：一是《孟子》所記魯國欲封為將軍之慎子是否為稷下先生慎到；二是《楚策》所云襄王傅慎子是否為慎到。錢穆曾主張《孟子·告子下》之慎滑釐即慎到。他據焦循之說認為慎子名滑釐，字到，名、字相應（“釐”與“來”通）^②，且認為“孟子以齊威王晚年（三十六年）曾返魯，後於宣王八年去齊至宋，其後或仍返老於魯。慎子亦居稷下，至湣王末而去。疑其居魯，或當以威王晚節為近是。姑以是時慎子年三十計，則湣王之末，慎子年垂七十矣。魯欲使慎子為將軍，乃一時擬議之辭，其事成否不可知，至一戰勝齊，孟子特假為之說耳，非必魯將慎子，必以伐齊取南陽為幟志也。”^③楊伯峻及李學勤先生認為此慎子非慎到。楊伯峻說：“其學（按，指慎到）近於黃老而主張法治。《荀子》說他‘有見於後，無見於先’，《莊子》說他‘棄知去己’，如此之人，何能作將軍？焦說不足信。有人又疑心慎滑釐即禽滑釐。按禽滑釐的年代當在公元前 470—400 年間，這時孟子尚未出生，所以也不可信。”^④李學勤也說：“這位名滑釐的慎子顯然是武人，同法家學者慎到全不相侔，焦說並不足信。”^⑤按，錢穆之推算與孟、慎二子所處的年代及地域相合，且其名、字又並非全無關聯，頗疑此慎子可能即慎到。先秦士人多文武兼修，若孔門之漆雕開，《韓非子·顯學》稱他“不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯”，其言行雖近後世之俠，但非魯莽之武夫，仍致力於講學著述，故《顯學》記孔子死後“儒分為八”有“漆雕氏之儒”，《漢書·藝文志》儒家類亦著錄《漆雕子》十三篇。又如子貢以其利口巧辯游說諸侯，《史記·仲尼弟子列傳》稱“子貢一出，存魯、亂齊、破吳，彊晉而霸

① 《呂氏春秋·去尤》為宋鉞後學所編，“魯有惡者”章引《莊子·達生》“以瓦投（投）者翔（祥），以鈎（玉）投（投）者戰，以黃金投（投）者殆。其祥（投）一也，而有所殆者，必外有所重者也；外有所重者，蓋內掘（拙）也。”為說（引文依《去尤》，並經筆者校改）。按，宋、莊二子皆為宋人，年世又相及。筆者定為宋鉞一派作品的《白心》與《莊子》有不少對應或相關之文句，如《白心》云：“孰能忘己乎，效夫天地之紀”與《莊子·天地》：“有治在人，忘乎物，忘乎天，其名為忘己。忘己之人，是之謂入於天”意旨相通；又如《莊子·秋水》“差其時，逆其俗者，謂之篡夫；當其時，順其俗者，謂之義之徒”即《白心》“能若夫風與波乎？唯其所欲適。故子而代其父曰篡也，臣而代其君曰篡也，篡何能歌？武王是也”之意。《白心》：“為善乎，毋提（媿）提（媿）；為不善乎，將陷於刑。善不善，取信而止矣。若左若右，正中而已矣。”疑即《莊子·養生主》“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”所本。以上所論詳見前揭拙著第 197~198 頁。

② 焦循說見《孟子正義》，北京中華書局 1987 年版，下冊，第 851~852 頁。

③ 錢穆《慎到考》，《先秦諸子繫年》，第 425~426 頁。

④ 楊伯峻《孟子譯注》，北京中華書局 1960 年版，下冊，第 291 頁。

⑤ 李學勤《談楚簡〈慎子〉》，《中國文化》第 25、26 期合刊（2007 年 10 月），第 44 頁。

越。子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。”《淮南子·人間》更記載“魯君召子貢，授之將軍之印”，但為子貢回絕。即以慎到本人的學術背景來說，亦有可能為嫻習兵法、縱橫之術的士人。蒙文通就曾提出“兵、農、縱橫應屬法家”的觀點：

兵、農、縱橫三者只是法家施政的工具。法家講求富、強，厲耕、戰，耕是爲了富，戰是爲了強，縱橫也就是法家的外交術。（其下舉商鞅等人爲例）……賈誼在《過秦論》：“商君內立法度（法家）、務耕織（農家）、修守戰之備（兵家），外連衡而鬥諸侯（縱橫家）。”顯然是把四家合在一身。法家本有它完整的理論，其餘三家只是技術問題，是不能與儒、墨、道、法相提並論。^①

按，蒙氏所說法家與兵、農、縱橫相通，雖以三晉法家爲主，但齊創設稷下學宮之背景本與列國變法潮流有關，齊宣王上承威王變法而強盛之勢，廣攬人才，更是爲了實現帝王統一之大業^②。慎到如果只是一個倡法理而不論國事的理論家，可能很難在稷下立足。《史記·孟子荀卿列傳》謂“慎到，趙人，學黃老道德之術。”慎子來自三晉，其思想當有法家富國強兵之學的一面，其後學黃老之術，融合道^③、法而成一家之學。在現存極爲有限的《慎子》佚文中雖然未見慎到一派厲耕或縱橫之說，但有論兵如“藏甲之國必有兵道^④。市人可驅而戰；安國之兵，不由忿起”，又如其“有勇不以怒，反與怯均也”語^⑤，亦頗有勇武之精神。

再論《戰國策》所記楚襄王之傅慎子是否爲慎到之問題。錢穆認爲：“懷王入秦爲周赧王十六年，其時齊湣王之二年也。豈慎子遂以其時爲楚襄傅乎？校其年代，尚無不合，惟慎氏書顯係鈔撮偽造，不足據。《史記正義》云：‘慎子，戰國時處士。’亦不以爲楚王傅。”^⑥按，慎懋賞本《慎子·內篇》“慎子仕楚爲太子傅”一章未見於守山閣本，

① 蒙文通《周秦學術流派試探》，《先秦諸子與理學》，廣西師範大學出版社 2006 年版，第 180～181 頁。

② 關於稷下學宮由創立至興盛之背景及其政治功能，參考白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京三聯書店 1998 年版，第 41～47 頁、第 57～61 頁。

③ 按，此處所謂的“道”指的是已融合《老子》學說及儒、名二家思想的黃老道家（如尹文之流）。王叔岷先生謂：“慎到之學，法家而雜糅道、名、儒三家。”其說是。見王叔岷《法家三派重勢之慎到》，《先秦道法思想講稿》，第 191 頁。

④ “道”字，守山閣本作“遁”。

⑤ 譚普森《慎子佚文》，第 290、294 頁（第 104、105、112 條）。

⑥ 錢穆《慎到考》，《先秦諸子繫年》，第 427 頁。

譚普森輯本也未收，蓋以爲抄襲《楚策》而不錄^①。今討論此一問題，只能以《戰國策》爲據。陳偉先生據《史記·田完世家》所記齊宣王時慎到在稷下講學及《鹽鐵論·論儒》潛王末年稷下先生散亡仍見慎到，推論：“齊宣王在位之年，是公元前 319 至公元前 301；齊潛王在位，是公元前 300 到公元前 284。由此推斷，公元前 310 或更早到公元前 300 年或更晚，慎到在齊講學。《史記·楚世家》記此事在楚懷王三十年（公元前 299 年）。慎子擔任頃襄王傅，自必在此之前。因而，這個慎子不大可能是慎到。”^②李學勤先生則認爲：“《戰國策·楚策二》云：‘楚襄王爲太子之時，質於齊。懷王薨，太子辭於齊王而歸，齊王隘之……’楚懷王死於秦，事在公元前 299 年，即齊潛王二年，正是慎到活動的年代，所以《周季編略》即逕以此‘慎子’是慎到。慎到齊宣王時已在稷下，楚襄王爲太子而質於齊，聘他爲傅，一段時間到楚國，後來再回到齊，是完全可能的。楚簡中《慎子曰恭儉》一篇的發現，更增加了這種可能性。”^③按，以當時齊、楚之關係來論，慎到的確有可能任懷王太子（即襄王）之傅。從公元前 317 年楚懷王派屈原東使於齊後，齊、楚聯繫日漸密切。公元前 312 年楚伐秦，大敗，魏乘機襲楚，屈原更使齊求援。公元前 300 年楚懷王又命屈原使於齊。這一段期間楚國內部雖有親齊與親秦派的路線鬥爭，且懷王也兩度背齊而欲與秦合，但基本上齊、楚二國交流頻繁^④。慎到爲當時稷下之顯士，襄王爲太子時質於齊而任其爲傅，藉此加強齊、楚之關係及彼此之瞭解，確有此可能性。不過，陳偉先生之懷疑也並非全無道理。《楚策》該章後

① 據譚普森及王叔岷先生總結前人對於《慎子》版本之研究指出：《慎子》原書佚於宋前。四部叢刊所收江陰繆氏蕩香簾藏寫本，乃從明萬曆慎懋賞刻本抄錄。此本抄襲、割裂古書，其中雜有南宋末王柏《天地萬物造化論》，當爲明人依託之作。王叔岷且說：“竊疑即慎懋賞所僞託，借以光大其先人慎到耳。”在諸輯本中以守山閣叢書本採錄較完備，也較可信。該本收入唐魏徵《群書治要》節錄《慎子·威德》等七篇的佚文（是時原書尚未亡佚），其後並附唐、宋類書及古注中所輯《慎子》佚文六十條。譚普森雖認爲現今研究可據守山閣本《慎子》，但他也指出，守山閣本並非獨立於慎懋賞本之外，而且所附錄的六十條佚文也並非全無問題。故他將現存可見之《慎子》佚文重新整理、考訂，共輯出 123 條，又加上取自《莊子·天下》、《韓非子·難勢》及《淮南子·道應》所述慎到之言五條，合計 126 條佚文。說見譚普森《慎子佚文》第一章；王叔岷《法家三派重勢之慎到》，《先秦道法思想講稿》，第 174~175 頁。

② 陳偉《上博竹書〈慎子曰恭儉〉初讀》，武漢大學簡帛網，2007 年 7 月 5 日。范祥雍也曾指出：“慎到去齊，在潛王末年。楚襄歸國，當齊潛初年，孟嘗秉政，距滅宋（楚襄十三年）相去十三年，其時慎到在齊，何能爲楚太子傅乎？可證此慎子絕非慎到也。”范氏說見《戰國策箋證》，上海古籍出版社 2006 年版，上册，第 836 頁。

③ 李學勤《談楚簡〈慎子〉》，《中國文化》第 25、26 期合刊（2007 年 10 月），第 44 頁。

④ 參考楊寬《戰國史》（臺灣商務印書館 1997 年版）附錄三“戰國大事年表”、游國恩《楚辭概論》（臺北里仁書局 1981 年版）第三篇第一章所附“屈原年表”。

記述襄王歸國後慎子隨之入楚，且爲之謀劃，欲止齊索其東地（前文襄王應齊王割東地之要求而得以歸），慎到若爲稷下先生而有如此之行爲，豈得容於“驕暴”而“矜功不休”的潛王^①？《戰國策》本非歷史實錄，書中存有一些虛構的篇章，劉向謂其性質爲“戰國時游士輔所用之國，爲之策謀”之說，實與兵書之權謀、諸子之縱橫家相通^②。即以本文所討論的《楚策》此章而論，就極有可能爲游士依託之說。范祥雍先生說：“此策當與《史記》不合。而同《策》四‘長沙之難章’謂齊、韓、魏三國攻楚東國，楚用昭蓋計，令屈署爲和於齊以動秦，秦果許出兵助楚，亦與此策有異。蓋傳聞異辭，加以策士誇飾，遂致失實。”^③繆文遠先生更指出：

此章言齊求楚東地，楚使景鯉之秦求救，秦出兵五十萬救楚。按，楚懷王爲秦誘而拘繫，秦、楚仇隙甚深，楚豈因齊索東地而即求救於秦？秦志在亂楚，亦未必救之。即救之，亦未必發傾國之師。秦發五十萬之軍，韓、魏何以毫無戒心而許之假道？驗之形勢，均不可能，此“策”亦依託之作。^④

按，既定此章所記非史實，則對慎子是否爲楚襄王傅一事可以不必深入追究。不過，此章所言之“慎子”所託仍爲慎到，造爲此說者蓋以慎到爲稷下名士，故附會楚襄王質於齊時，聘其爲傅，且爲之謀劃。觀此策中子良、昭常、景鯉止齊索地之計本不相容，但慎子主張“皆用之”而得以解患，頗與慎到“因則大，化則細”“于物無擇”^⑤之說相合^⑥。

綜上所論，慎到之年世晚於申不害，其生卒年約數可依錢穆說定爲公元前 350 至 275 年，與田駢、尹文爲同輩，而爲彭蒙、宋鈞之後學。慎到壯年時魯國曾欲以之爲將軍，但如錢穆所說，此事“乃一時擬議之辭，其事成否不可知”。而《戰國策》慎子爲楚襄王傅一事雖爲縱橫處士之假託，但所依託之慎子爲稷下先生慎到。

① 按，《史記·樂毅列傳》稱“諸侯害齊潛王之驕暴，皆爭合從與燕伐齊。”《鹽鐵論·論儒》則謂潛王“矜功不休，百姓不堪。”

② 參考陳國慶《漢書藝文志注釋彙編》所引劉向《戰國策書錄》、章學誠《校讎通義·內篇二》之說，北京中華書局 1983 年版，第 68 頁。

③ 范祥雍《戰國策箋證》，上冊，第 840 頁。

④ 繆文遠《戰國策新校注》，巴蜀書社 1998 年版，第 458 頁。

⑤ 前者見譚普森《慎子佚文》，第 246 頁（第 28 條）；後者見《莊子·天下》評述彭蒙、田駢、慎到一段。

⑥ 按，李銳先生也指出：“根據這個慎子的言行來看，頗重因循之術。”因而他認爲《楚策》之慎子應即稷下先生慎到。說見《〈慎子曰恭儉〉學派屬性初探》，武漢大學簡帛網，2007 年 7 月 9 日。

三、論慎到之思想淵源

前人多據《莊子·天下》將彭蒙、田駢、慎到視爲一派，而不論其差別，但慎到之學與彭、田二子有同有異，且有較大之發展，實不可一概而論。《漢書·藝文志》將田駢、慎到的著作分別歸入道、法二家，說明二子學術趨向當有不同。白奚曾仔細分析《天下》及文獻中田駢、慎到之說的異同，他指出：

二人同宗道家，同持因任自然、棄私去己的道家基本立場。但田駢是一個比較純粹的道家學者，其學術重在對道家基本理論的闡發，並提出了“齊萬物”的方法發展了道家思想；而慎到卻更熱衷於具體的治國之術，提出了較爲系統的法家思想，並運用道家哲學論證了法家政治，在道法結合方面對黃老之學做出了重要貢獻。^①

按，其說是。不過，白奚堅持“齊萬物”之思想爲慎到所無，筆者看法稍異。田駢貴齊，蓋以大道齊萬物；慎到進一步以法理齊萬物，故《莊子·天下》稱他“泠汰於物，以爲道理”、“動靜不離於理”。《慎子·威德》也說：“法雖不善，猶愈於無法^②，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤策爲均也，使得美者不知所以德，使得惡者不知所以怨，此所以塞怨望也。故著龜所以立公識也，權衡所以立公正也，書契所以立公信也，度量所以立公審也，法制禮籍所以立公義也，凡立公所以棄私也。”^③田駢、慎到齊萬物之目的皆在去私任公，但手段不同。慎到所論較能與現實聯繫，而無蹈空之蔽。在《尹文子》“田子讀書”章中，彭蒙有法理之論，其說云：“聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出于己，己非理也；己能出理，理非己也。”並因而倡“聖法之治”，可見在慎

① 白奚《稷下學研究——中國古代的思想自由與百家爭鳴》，第 148 頁。

② 王叔岷先生解釋此二句云：“‘法雖不善，猶愈於無法。’而況法善乎！極強調法之重要性。”說見《法家三派重勢之慎到》，《先秦道法思想講稿》，第 188 頁。

③ 引文據臺灣中華書局影印守山閣本(1981 年 10 月版)，第 3~4 頁。譚普森《慎子佚文》第 242~243 頁、第 275 頁(第 23、24、73 條)有此文，但將“所以一人心也”句從《群書治要》本視爲注文，且將“故著龜者所以立公識也”以下一段歸入《藝文類聚》所見佚文一類。按，據守山閣本錢熙祚校語指出：“自‘故著龜’至此凡五十一字，原刻並脫，依《類聚》二十二、《御覽》四百二十九引此文補。”疑此段當爲《威德》正文之一部分，故從守山閣本。

到之前，彭蒙、田駢等人已注意到“理”之概念可作為貫串人道與天道的連結^①。

慎子的思想蓋以道家彭蒙、田駢一派貴齊尚公、因任自然之說為質地，融入法家之說而成其重勢之法術理論。慎到之學頗受三晉法家之浸染，裘錫圭曾指出，慎子與申不害的思想有許多相似之處，如慎子喜歡講“因”、重“勢”，《申子·大體》說：“凡因之道，身與公無事，無事而天下自極也。”《荀子·解蔽》則稱“申子蔽於勢而不知知”。而馬王堆帛書《老子》卷前後佚書中亦出現與二子學說相關的詞句^②。慎到的法家思想蓋出於申子，而為後來齊地的黃老道家所承繼。

慎到學說亦雜有儒家思想。王叔岷先生指出，慎到素習儒書，故《意林》卷二引慎子曰：“《詩》，往志也。《書》，往誥也。《春秋》，往事也。”他因研習儒家經典而重德、禮，故《慎子·威德》云：“聖人有德，而不憂人之危。”“明君動事分職必由惠，定罪分財必由法，行德制中必由禮。”又有為國輕君之說，如“立國君以為國也，非立國以為君也”^③。此外，還曾引用孔子之語以為重言，如“孔子曰：丘少而好學，晚而聞道，此以博矣。”“孔子云：有虞氏不賞不罰，夏后氏賞而不罰，殷人罰而不賞，周人賞且罰。罰，禁也；賞，使也。”^④王叔岷先生稱其學“化道入法，兼涉及儒家、名家之說”^⑤可謂得其實也。

〔作者簡介〕林志鵬(1972—)，男，臺灣臺北人。臺灣大學中國文學系碩士、武漢大學歷史學院博士，現在北京大學中國語言文學系作博士後研究。主要研究領域為先秦學術史、戰國出土文獻及古文字學。已發表論文 20 多篇，著作有《宋鉅學派遺著考論》。

① 事實上，對於“理”之重視為戰國中晚期普遍的趨勢，如《禮記·樂記》講“天理”，而與“人欲”相對；如《管子·心術上》解文：“禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者，謂有理也。理也者，明分以論義之意也。故禮出乎義，義出乎理。理，因乎宜者也。”以理釋禮；又如莊子一派屢言“循天之理”、“達萬物之理”，並說：“知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者不以物害己。”（《秋水》）“夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也。”（《繕性》）逕以理說道；再如馬王堆帛書《經法·名理》，主張“審察名理”、“循名究理”，以此作為治國之關鍵。此外，受稷下道家影響較深的《荀子》、《韓非子》中亦重視“理”，而有“大理”、“文理”、“道理”之論。關於先秦諸子之論“理”，參考鄧國光《先秦兩漢諸子“理”義研究》，《諸子學刊》第一輯，第 269～294 頁。

② 裘錫圭《馬王堆〈老子〉甲乙本卷前後佚書與“道法家”——兼論〈心術上〉〈白心〉為慎到田駢學派作品》，《文史叢稿》，第 69～71 頁。

③ 王叔岷《法家三派重勢之慎到》，《先秦道法思想講稿》，第 186～188 頁。所引《慎子》佚文見譚普森輯本第 228、241、244、286 頁（第 1、22、25、96 條）。

④ 譚普森《慎子佚文》，第 296、297 頁（第 115、116 條）。

⑤ 王叔岷《慎子佚篇義證》，《先秦道法思想講稿》，第 320 頁。

竹簡《文子》研究四十載回溯

——從“朝請”、“壹異”兩詞說起^①

(香港) 何志華

《文子》之成書年代，嚮來爭議甚多。自 1973 年河北省定縣八角廊四十號漢墓出土竹簡本《文子》以來，學術界之討論，尤為激烈，時至今日，幾近四十載，未嘗休止。回顧過去諸家所提論議，層構迭起，推陳出新，其中重點乃為竹簡《文子》之成書年代，以及其與《淮南子》之承傳關係。今試回溯往昔，以竹簡《文子》兩個關鍵詞彙“朝請”、“壹異”為脈絡，總結出土竹簡《文子》過去幾項重要研究成果如下：

一、出土竹簡《文子》與 今本《文子》之關係

1973 年河北省定縣八角廊四十號漢墓出土大批竹簡，其中包括《文子》。有關出土竹簡《文子》之拓片或釋文，遲遲未見發表。直至 1995 年，河北省文物研究所定州漢簡整理小組發表有關竹簡《文子》之資料，始知定州漢簡初步考定屬《文子》者計 277 枚，合共 2 790 字^②，其後又發表《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉釋文》(以下簡稱《釋文》)^③。整理小組比勘竹簡《文子》與今本《文子》，考證竹簡《文子》有 87 枚約 1 000 字與今本《文子·道德篇》相應。因之，整理小組發表《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉

^① 本論文為香港研究資助局資助“先秦兩漢詞彙綜合研究”部分研究成果，謹向該局致謝。

^② 河北省文物研究所定州漢簡整理小組《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉的整理和意義》，《文物》1995 年第 12 期，第 39 頁。

^③ 《文物》1995 年第 12 期，第 27~34 頁。

校勘記》^①(以下簡稱《校勘記》),先將今本《文子·道德》與竹簡《文子》相應者,逐條校勘,標出相異部分;再於《道德》篇以外,檢出竹簡《文子》與今本《文子》相應者 7 則,分別與今本《文子》中的《道原》、《精誠》、《微明》、《自然》4 篇相應。又據《河北定縣 40 號漢墓發掘簡報》^②,定縣出土漢墓竹簡所記最晚之年代為漢宣帝五鳳二年(公元前 56 年),此即出土竹簡《文子》成書年代之下限。

河北省文物研究所定州漢簡整理小組又發表《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉的整理和意義》,詳述其事:

定州西漢竹簡 1973 年於西漢中山懷王劉脩墓中出土。此墓位於河北省定州城關西南 4 公里的八角廊村,約於西漢末年被盜。由於盜掘者在墓中引起大火驚駭逃出,使墓中一些重要文物得以保存。這批竹簡位於椁室東側,雖因過火炭化避免了腐朽,但經過盜擾火燒,也使竹簡受到嚴重損壞。竹簡散亂殘斷,炭化的黑地上墨跡已多不清晰……1976 年 6 月,由文物出版社邀請曾參加整理馬王堆帛書的張政烺、李學勤、顧鐵符、于豪亮先生,協助對定州漢簡的整理。我省有劉來成、信立祥參加配合工作。首先將竹簡上的文字抄錄于卡片上,一簡一卡并順序編號。整理工作至 1976 年 7 月唐山大地震而停止。這次地震,竹簡雖經精心照管,但由於轉移後封存的盛簡木箱被不知情者搬倒,使竹簡又一次散亂,並有一定損毀。^③

準此可知,出土竹簡《文子》屢遭損毀,現存竹簡枚數甚少,相對於今本《文子》而言,僅餘一少部分而已^④。出土竹簡《文子》大部分與今本《道德》篇對應,然則有關《文子》出土的情況,究竟是出土竹簡《文子》原為全書,而今僅餘一小部分屬《道德》篇而與今本相應;抑或出土竹簡《文子》本來就只是一節錄本而僅有數篇,此一問題當以當年李學勤先生之結論最為可靠,李學勤先生說:

八角廊竹簡的《文子》原係全書,不過由於朽壞殘損,現今僅剩下比較連續的一

① 河北省文物研究所定州漢簡整理小組《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉校勘記》,《文物》1995 年第 12 期,第 35~37、40 頁。

② 《文物》1981 年第 8 期,第 10 頁。

③ 《文物》1995 年第 12 期,第 38 頁。

④ 何志華執行編輯《文子逐字索引》(香港商務印書館 1992 年版),今本《文子》共 39 674 字,而出土竹簡《文子》僅存 2 790 字,僅為百分之七。

小部分。我是比較傾向於這個看法的，理由是殘存的簡中有一支很像是書的標題，看來竹簡《文子》應較完整。^①

竹簡《文子》原本全書抄錄，可惜竹簡朽壞，現存者為數甚少，欲論其與今本《文子》之關係，當從竹簡《文子》與今本《文子》唯一相應之《道德》篇著手，比勘兩者，再據此推論竹簡《文子》、今本《文子》本之異同。當年《文物》責任編輯李縉雲先生曾發表《〈文子·道德篇〉竹簡本、傳世本的比較研究》一文，就《道德》一篇，比勘竹簡《文子》與今本《文子》之異同，惜乎兩本部分差異未被發現，仍有未足。

筆者於 1998 年發表《出土〈文子〉新證》^②，以出土竹簡《文子》與今傳世本《文子》進行比對，發現下述兩本對應內容出現之歧異情況，而為前輩學者當年所未見者，今將兩本對讀排列如下：

(1)

今本《文子》：夫蠱蟲雖愚不害其所愛誠使天下之民皆懷仁愛之心禍災何由生乎！

竹簡《文子》：

今本《文子》：夫無道而無禍害者仁未絕義未滅也仁雖未絕義雖未滅諸侯已經其上矣

竹簡《文子》：

今本《文子》：諸侯輕上，則 朝 廷不恭 縱令不順

竹簡《文子》： [朝]請不恭而不從令不集平王(2212)

今本《文子》： 仁絕義滅^③

竹簡《文子》：□者奈何之文子曰仁絕義取者(0567)

按兩文互勘，可見今傳世本《文子》作“朝廷”而出土竹簡本作“朝請”。筆者於 1998 年發表之《出土〈文子〉新證》云：

① 李學勤《試論八角廊簡〈文子〉》，《文物》1996 年第 1 期，第 38 頁；其後收入李學勤《古文獻叢論》，上海遠東出版社 1996 年版。

② 何志華《出土〈文子〉新證》，收錄於《人文中國學報》，香港浸會大學 1998 年 4 月出版，第五期，第 151～187 頁。

③ 正統《道藏》本《通玄真經續義》，本文除特別標明外，所引今傳世本《文子》皆據此本。卷五，頁十三上。

疑簡本作“朝請”者是也；考《史記·魏其武安侯列傳》云：“太后除竇嬰門籍，不得入朝請。”《史記集解》云：“律，諸侯春朝天子曰朝，秋曰請。”可知“朝請”為漢律，謂諸侯春、秋兩季朝見帝王之禮。^①

考《文子》此文云：“仁雖未絕，義雖未滅，諸侯已輕其上矣。”諸侯輕上，因謂之“朝請不恭”，文義正合；今本《文子》“朝請”誤為“朝廷”，文義未通；考“請”字古音耕部清母，“廷”字古音耕部定母，疑今本作“廷”者乃“請”之聲誤。

(2)

今傳世本《文子》與《淮南子》內容多有重複，然而出土竹簡本《文子》內容，雖與傳世本《文子》，尤其《道德篇》，多有對應之文，然而學者當年依據整理小組所校訂竹簡《文子》之“釋文”，未見竹簡《文子》與《淮南子》有任何相合之證。其實，有關《文子》與《淮南子》之關係，在出土竹簡《文子》發表以前，學者大抵並無異議，多以為《淮南子》先出而《文子》晚出，今本《文子》與《淮南子》重出者，皆今本《文子》編者因襲《淮南子》而來；^②自《文子》出土消息發報後，學者僅知竹簡本《文子》之成書年代下限為漢宣帝五鳳二年，而尚未得見竹簡本《文子》釋文內容，即轉而相信《文子》之成書年代早在《淮南子》之前，兩者重出部分，皆今本《淮南子》因襲《文子》。李定生、徐慧君《文子要詮·論文子》即云：

① 何志華《出土〈文子〉新證》，收錄於《人文中國學報》，第五期，第151~187頁。

② 王叔岷《文子辭證》云：“顧觀光《文子札記序》，謂《文子》乃‘以《淮南子》割裂補湊而成。其出《淮南》者十之九；取他書者不過十之一。’其說極塙。”（《中研院歷史語言研究所集刊》第27期，1956年4月，頁1）從徵引事例與協韻二端，可見今本《文子》與《淮南》之關係；考《淮南》徵引事例，往往人物年代後於文子、老子，故今本《文子》編者每每刪去人物，只作泛論之辭，如《淮南·主術》云：“故齊莊公好勇，不使鬪爭，而國家多難，其漸至於崔杼之亂。傾襄好色，不使風議，而民多昏亂，其積至昭奇之難。”（《淮南子》，臺北藝文印書館影印影鈔北宋本，即《四部叢刊》本，1974年版。卷九，頁三下〔總頁228〕）《文子·精誠》則作：“故人君好勇，弗使鬪爭，而國家多難，其漸必有劫殺之亂矣；人君好色，弗使風議，而國家昏亂，其積至於淫泆之難矣。”（《通玄真經續義》，卷二，頁十下至十一上。）兩文互勘，《淮南》“齊莊公”《文子》作“人君”；《淮南》“崔杼之亂”《文子》作“劫殺之亂”；《淮南》“傾襄好色”《文子》作“人君好色”；《淮南》“昭奇之難”《文子》作“淫泆之難”。依理推論，如係《淮南》鈔襲今本《文子》，改動原文以援引事例，而上下文文氣貫串，其事甚難；反之，今本《文子》據《淮南》，刪去故事以避年代之不合，改作泛論之辭，其事甚易。此等刪改，今本《文子》習見，則謂《淮南》鈔《文子》者，似未合常理。又有《淮南》合韻而今本《文子》互見重文失其韻者，例如《說山》：“舟在江海，不為莫乘而不浮。君子行義，不為莫知而止休。”（《淮南子》，卷十六頁三下，總第472頁）蓋以“浮”、“休”協幽部韻。《文子·上德》作“舟浮江海，不為莫乘而沉，君子行道，不為莫知而止。”（《通玄真經續義》，卷六頁三上）《文子》改“而不浮”為“而沉”，又改“而止休”為“而止”以與“而沉”相對，卻未知改作已失其韻矣。倘謂《淮南》鈔今本《文子》，則《淮南》編者既須增益其辭以為對文，同時又要合韻，其事甚難。由此可知若兩書文字重出，當為今本《文子》鈔《淮南》，而非《淮南》鈔今本《文子》。

據定縣漢墓出土的竹簡，《文子》是漢初已有的先秦古籍無疑……一般說來，隨葬的古籍是死者生前所喜愛和尊貴的東西。《文子》和《論語》、《儒家者言》等同時隨葬，不大可能《論語》、《儒家者言》是先秦古籍，而《文子》是抄襲《淮南子》的偽作。再則，漢武帝建元初淮南王入朝“獻所作內篇（按即《淮南子》），新出，上愛秘之。”（《漢書·淮南王傳》）漢武帝“愛秘之”的《淮南子》，在當時也不大可能流傳。即使在漢武帝死後流傳了，但在當時的條件下，流傳是否這樣快。退一步說，即使《淮南子》流傳了，中山王是否會將一個因謀反罪而死的淮南王的《淮南子》，作為尊貴的東西抄下來和《論語》等隨葬……因此，無妨這樣說，既然中山王用《文子》作為隨葬品，想必西漢時已有先秦古籍《文子》在流傳，那末，淮南王也可能見《文子》，《淮南子》抄襲《文子》是完全可能的^①。

其實，李定生、徐慧君發表《文子要詮》一書時，竹簡《文子》釋文尚未發表，李氏、徐氏其實無從推斷竹簡《文子》與《淮南子》之因襲關係。自竹簡《文子》釋文發表以後，學者依據此等新材料，試圖探求《文子》、《淮南子》兩書之因襲關係。李學勤先生《試論八角角廊簡〈文子〉》云：

將竹簡這九章同今傳本《道德》仔細對勘，發現一個有趣的情形，就是今傳本凡作問答體的諸章，都在竹簡內有對應的文字；而只作老子曰的各章，除“老子曰：民有道所同行”一章外，都沒有對應的文字。在“民有道所同行”章前的問答體章，是論“執一”的，對應文字見於竹簡。竹簡和“民有道所同行”章對應的文字，仍是論“執一”的。因此，“民有道所同行”章當係自古本前一章割裂增益而來。由是我們可以說，今傳本《道德》篇不只改變了古本問答主客，而且摻入了很多非問答體的內容。與古本關係最多的《道德》篇是這樣，今傳本其他各篇的狀況也就不難想象了^②。

按今傳世本《文子》的內容結構，依據每段起首模式，僅有兩種情況，此即為 1. 以“文子問於老子，老子曰”起首之模式，簡稱“問答體”段落；2. 以“老子曰”起首之模式，簡稱“非問答體”。考今傳世本《文子》與《淮南子》相合者，大多在“老子曰”起首之段落，亦即“非問答體”模式。李學勤先生發現今本《文子·道德篇》以“老子曰”起首者，並不見於竹簡本《文子》；易言之，凡今本《文子·道德篇》“老子曰”啟首之段落內容，於竹簡本《文子》均無相對應之文字。李學勤先生所論正確，傳世本《文子·道德篇》以

① 李定生、徐慧君校注《文子要詮》，《論文子》，復旦大學出版社 1988 年版，第 3~4 頁。

② 李學勤《試論八角角廊簡〈文子〉》，收入《古文獻叢論》，上海遠東出版社 1996 年版，第 151 頁。

“老子曰”啟章者共有十一章確實不見於竹簡本。李學勤先生據此推論《道德篇》以外,其他篇章亦大抵如是,因而總結以為傳世本《文子》改纂古竹簡本《文子》,以“老子曰”的形式,“摻入了很多非問答體的內容”。此說誠然有據,然而,李學勤先生對於《文子》與《淮南子》之關係,仍然謹慎為之,他特意強調:

至於今傳本〔指《文子》〕與《淮南子》的關係,不是簡單的問題,擬另文討論。^①

及後陳麗桂教授又依據李學勤先生有關傳世本《文子·道德篇》“老子曰”各章不見於竹簡本之論說,推論竹簡本《文子》與傳世本《文子》及《淮南子》之因襲關係云:

凡簡、今本《文子》可以對應的內容竟都不見於《淮南子》;反之,凡今本《道德篇》中能與《淮南子》相對應的文字內容,竟也同樣不見於殘簡《文子》中。這是否意味著:古本《文子》與《淮南子》的內容,基本上是不相重的;今本《文子》的形成,是在簡本一系古本《文子》的基礎上,增竄入許多《淮南子》的內容。^②

陳麗桂又云:

今本《文子》遭竄增的情況相當嚴重,其竄增的常態,基本上是以“老子曰……”的形式摻入《淮南子》相重或相應的文字內容。^③

顯見陳氏依據李學勤說推論竹簡《文子》、傳世本《文子》、《淮南子》三書之關係,並細心比對三書內容,其結論以為凡竹簡《文子》與傳世本《文子》相對應者,皆不見《淮南子》,《淮南子》與竹簡《文子》“基本上是不相重的”。陳廣忠《中國道家新論》亦謂:

出土《文子》殘簡二千餘言,竟無一句與《淮南子》相同,不存在誰抄誰的問題。^④

① 李學勤《試論八角廊簡〈文子〉》,收入《古文獻叢論》,第152頁。

② 陳麗桂《試就今本〈文子〉與〈淮南子〉的不重襲內容推測古本〈文子〉的幾個思想論題》,收錄於陳鼓應主編《道家文化研究》第十八輯,第214頁,北京三聯書店,2000年8月。

③ 陳麗桂《從出土竹簡“文子”看古、今本“文子”與“淮南子”之間的先後關係及幾個思想論題》,《哲學與文化》二十三卷,第八期,第1880頁,1996年8月。

④ 陳廣忠《中國道家新論》,黃山書社2001年版,第171頁。

依據李學勤、陳麗桂、陳廣忠諸位學者推論，大抵以為竹簡《文子》成書年代較早，後人依據《淮南子》以“老子曰”的形式補入大量《淮南》資料，而成為今傳世本《文子》。易言之，出土竹簡本《文子》內容，將不會出現於傳世本《文子》以“老子曰”啟首之段落，亦不會出現於《淮南子》。今傳世本《文子》以“老子曰”啟首者，皆後人依據《淮南子》補入，因而亦不見於竹簡本《文子》。然而，筆者於 1998 年通過對比出土竹簡《文子》、今傳世本《文子》、《淮南子》三書內容，發現下述重文關係：^①

《淮南子》：明於天道察於地理 通於人情 大足以容衆德 足以懷遠

出土《文子》：

今本《文子》：明於天 地之道通於人情之理大足以容衆惠^②足以懷遠，

《淮南子》：信足以一異，知足以 知變^③者，

出土《文子》： 以壹異，知足以〔知權 彊足以蜀立，節□〕^④(0198)

今本《文子》： 智足以 知權 ，

《淮南子》：人之英也德足以教化行足以隱義。^⑤

出土《文子》：

今本《文子》：人 英也德足以教化行足以隱義。^⑥

按《淮南子》與出土《文子》及今本《文子》相合者，見《淮南子·泰族訓》，整理小組發表之竹簡《〈文子〉釋文》，將簡號(0198)錯誤標點為“以壹異知足，以〔知權強足，以蜀立節□〕。”句讀既誤，自然無法對應今本《文子》。整理小組遂將此簡次於《釋文》篇末，以示無法對應今本。整理小組《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉的整理和意義》、《校勘記》兩文皆未能辨識《釋文》句讀有誤。今檢得此簡，重新標點，當作“〔信足〕以壹

① 何志華《出土〈文子〉新證》，收錄於《人文中國學報》第五期，香港浸會大學 1998 年 4 月出版，第 151~187 頁。

② 《淮南子·泰族》作“德足以懷遠”，疑今本《文子》此文作“惠”者，蓋“惠”之形訛，“德”、“惠”古通。

③ 按出土《文子》、今本《文子》並作“權”，而《淮南》作“變”，劉殿爵教授《淮南子逐字索引》注云：“‘變’，《御覽》卷四三二引作‘權’，今本《淮南》作‘變’，蓋許注本避吳諱改。”（《淮南子逐字索引》，香港商務印書館 1992 年版，第 217 頁）今得出土《文子》為證，可知劉說確切。

④ 《定州西漢中山懷王墓竹簡〈文子〉釋文》，《文物》1995 年第 12 期，第 33 頁。

⑤ 《淮南子》，卷二十頁十下，總第 620 頁。

⑥ 正統《道藏》本《通玄真經續義》卷十二，頁五下一六上。

異,知足以[知權],[疆足以蜀立,節□] (0198)”;其文可與今傳世本《文子》、《淮南子》相互對應。整理小組將原文讀爲“以壹異知足”者,蓋未明“壹異”一詞義訓。“壹異”乃動賓結構,表示“壹同歧異”之義。今考上述竹簡《文子》編號(0198)見於今本《文子·上禮篇》,正出自今本《文子》“老子曰:昔者之聖王,仰取象於天”一章。

二、從“朝請”一語討論出土 竹簡《文子》之成書年代

自竹簡本《文子》出土以來,學者多以爲竹簡本《文子》成書年代極早,可以上推至戰國中期。李定生《韓非讀過〈文子〉——談〈文子〉的年代與原始道家的關係》:

我認爲《文子》是漢初已有的先秦古籍,這還可從《韓非子》中,看出戰國晚期的韓非曾讀過《文子》,則《文子》的著作年代,當爲戰國中晚期……《韓非子·內儲說上》經“賞譽”三:“賞譽薄而謾者下不用,賞譽厚而信者下輕死。其說在文子稱‘若獸鹿’。”說三:“齊王問於文子曰:治國何如?對曰:夫賞罰之爲道,利器也。君固握之,不可以示人。若如臣者,猶獸鹿也,唯薦草而就。”齊王和文子問答如何治國,這裏的齊王,我以爲是齊平公,也即《文子·道德》中的“平王”。^①

李定生據《韓非》引述“文子”之言,推斷《文子》成書於戰國中晚期。此一書證見《韓非·內儲說上·七術》。依據相同書證,張杰、鄭建萍《〈文子〉古今本成書年代考》將古本《文子》成書年代再往上推,斷定在戰國中期。張杰、鄭建萍云:

我們認爲:《文子》的形成及定本經歷了一個非常複雜的過程。首先,古本《文子》的主要內容大致形成于戰國中期,而迄今最早有關文子的資料出現在《韓非子》一書中。這說明,古本《文子》至戰國末已廣泛流傳。^②

按李定生、張杰、鄭建萍以爲古本《文子》成書於戰國中、晚期。考《韓非》所提“文子”

^① 李定生《韓非讀過〈文子〉——談〈文子〉的年代與原始道家的關係》,收錄於《哲學與文化》第二十三卷,第9期,第1984頁,1996年9月。

^② 張杰、鄭建萍《〈文子〉古今本成書年代考》,《管子學刊》1997年第4期,第67頁。

未知何人？^①其所引“若獸鹿”“唯薦草而就”，皆不見竹簡本或傳世本《文子》。丁原植先生《文子新論》就李定生所據書證提出質疑，丁原植云：

“平王”是否為齊王，文子是否曾經至齊，並不能從《韓非子》所言中得以確定。《韓非子·儲說》等篇的記載，常有不同說法，而以“一曰”併錄。其中時有涉及年代或人物差距極大者。如“田子方問周易鞫，弋者何慎”的典故，另說則為“齊宣王問弋於周易子”。

按丁說有據。《韓非》一書提及“文子”者六人，除李定生所引書證外，尚有：

[1]《韓非·說林下》云：“衛將軍文子見曾子，曾子不起而延於坐席，正身於奧。文子謂其御曰：‘曾子，愚人也哉！以我為君子也，君子安可毋敬也？以我為暴人也，暴人安可侮也？曾子不僂，命也。’”^②按《韓非》此章所記乃衛將軍文子論曾子事。

[2]《韓非·說林下》云：“晉中行文子出亡，過於縣邑。從者曰：‘此嗇夫，公之故人，公奚不休舍？且待後車？’文子曰：‘吾嘗好音，此人遺我鳴琴；吾好佩，此人遺我玉環：是振我過者也。以求容於我者，吾恐其以我求容於人也。’乃去之。果收文子後車二乘而獻之其君矣。”^③按《韓非》此章所記乃晉中行文子論“嗇夫”事。

[3]《韓非子·外儲說左下·經六》云：“公室卑則忌直言，私行勝則少公功。說在文子之直言，武子之用杖……說六：范文子喜直言，武子擊之以杖：‘夫直議者，不為人所容，無所容，則危身。非徒危身，又將危父。’”^④按：《韓非·外儲說左下·經六》此章謂“說在文子之直言”，似亦與“文子”相關。惟對照《韓非·外儲說左下·說六》所記，其實乃范文子與武子論直言事。范文子名變，乃晉大夫。

[4]《韓非子·難四》：“衛孫文子聘於魯，公登亦登。”^⑤按《韓非》此章論衛國孫文子事。孫文子乃衛國卿相。

[5]《韓非子·難四》：“鮑文子諫曰：‘不可。陽虎有寵於季氏而欲伐於季孫，貪其富也。今君富於季孫，而齊大於魯，陽虎所以盡詐也。’”^⑥按《韓非》此章所記乃鮑文子，即齊卿鮑國也。

準此可知，《韓非》所見“文子”計有六人，即衛將軍文子、晉中行文子、晉國范文

① 陳啟天《韓非子校釋》云：“本篇所言文子究為何人，尚待考。”臺灣商務印書館1969年版，第384頁。

② 《韓非子》，《四部叢刊初編縮本》影上海商務印書館縮印黃堯圃校宋鈔本，總第39頁，臺灣商務印書館1967年版。

③ 《韓非子》，《四部叢刊初編》縮本，總第40頁。

④ 同上，總第61頁。

⑤⑥ 同上，總第82頁。

子、衛國孫文子、齊國鮑文子，及《七術·經三》所引“文子”，可見古人稱“文子”者衆多，《七術·經三》所引“文子”或即上述五位“文子”之一，而與竹簡本或傳世本《文子》一書作者無關，亦難論定。尤當注意者，乃上引《韓非》所述諸“文子”之言，皆全不見竹簡本及傳世本《文子》，則更不宜據此推論韓非曾讀《文子》。

考《韓非子·內儲說·七術·經三》謂“在文子稱若獸鹿”，然後《內儲說·七術·傳三》乃謂“夫賞罰之爲道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。”此語又與《老子》第 36 章相關，《老子》云：

魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。^①

由此可見，《韓非》提及文子言論而與《老子》相關者，乃在《內儲說·七術·傳三》，乃《傳說》而非《經說》，吳汝綸《韓非子點勘》云：

內外儲說，其篇首之所謂經，韓子之文也；其後雜引古事，乃爲“韓學”者之所爲，以解韓子之書者也。^②

李定生以爲《韓非》引述“文子”之言而與《老子》相關，因疑此“文子”即竹簡本及傳世本《文子》之作者，其實亦有可疑之處。此《七術·傳三》所言，或即後世研習“韓學”者援引《老子》第 36 章以解《韓子》“經說”，並非出自韓非手筆，亦難論斷。再考《韓非子·喻老》曾就《老子》此章加以析述，並舉事以喻之，《喻老》云：

賞罰者，邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲德；君見罰，臣則益之以爲威。人君見賞，而人臣用其勢；人君見罰，人臣乘其威。故曰：“邦之利器，不可以示人。”^③

按《喻老》所言正與《內儲說上·七術·傳三》所引“文子”之言相合，惟《喻老》全篇不提“文子”，可見此本韓非釋《老》之言，不必援引“文子”爲說。今既得知《內儲說上·七術·傳三》所記“文子”所言，皆與《喻老》相合，則《七術·傳三》所述，或即後

① 蔣錫昌《老子校詁》，成都古籍書店 1988 年版，第 238 頁。

② 陳啟天《韓非子校釋》引，第 378 頁。

③ 《韓非子》，《四部叢刊初編》縮本，總第 34 頁。

世“韓學”者依據《韓非·喻老》所言加以發揮，亦不無可能。依據上述推論，可見李定生先生所提書證並未足以證成韓非曾讀《文子》，更不足以證明韓非所引即為古本《文子》。

張杰、鄭建萍未嘗不知李定生所據書證未足盡信，然而仍堅信韓非所引乃古本《文子》，尤其不足取。張杰、鄭建萍云：

文子此段話雖然不見於今本《文子》，但今本《文子》中卻有類似言論。《文子·上義》說：“白刃交接，矢石若雨，而士爭先者，賞信而罰明也”，它可以部分地印證韓非子對文子的評述。^①

按張杰、鄭建萍所引傳世本《文子·上義》“白刃交接”一段，與《韓非子·內儲說上》所論“賞譽薄厚”之論並無明顯關係可言，先秦兩漢典籍論及“賞罰”之說者極多，此一書證固然不足以證成韓非所引即為古本《文子》，更遑論據此推斷古本《文子》成書於韓非之前。

考竹簡本《文子》之成書年代下限為漢宣帝五鳳二年，此較劉安之進《淮南子》仍有 84 年之距，則《文子·上義》此文亦可能出於《淮南》而與《韓非》無涉。細意分析，《文子·上義》此文確實又見《淮南》，《淮南·兵略》云：

夫人之所樂者、生也，而所憎者、死也；然而高城深池，矢石若雨，平原廣澤，白刃交接，而卒爭先合者，彼非輕死而樂傷也，為其賞信而罰明也。^②

考《淮南·兵略》論及兩刃相接，其勝敗存亡之理，多與法家學說相關。上文論述白刃交接而士兵爭先，其理在於“賞信罰明”，《淮南·兵略》云：

今使兩人接刃，巧拙不異，而勇士必勝者，何也？其行之誠也。夫以巨斧擊桐薪，不待利時良日而後破之。加巨斧於桐薪之上，而無人（刃）〔力〕^③之奉，雖順招搖，挾刑德，而弗能破者，以其無勢也……是故善用兵者，勢如決積水於千仞之隄，若轉員石於萬丈之谿，天下見吾兵之必用也，則孰敢與我戰者！^④

① 張杰、鄭建萍《〈文子〉古今本成書年代考》，第 76 頁。

② 《淮南子》卷十五，頁一二下，總第 458 頁。

③ 影宋本《淮南子》“力”誤為“刃”，今據莊逵吉本《淮南子》改正。見莊逵吉本《淮南子》，《二十二子》本，先知出版社影光緒二年浙江書局校刊本，總第 675 頁。

④ 《淮南子》卷十五，頁十一上，總第 455 頁。

《淮南》所謂“挾刑德”，“刑德”猶言“賞罰”也^①。《淮南》謂兩兵相接，僅持“賞罰”之道，未能必勝。善用兵者，尤當明乎用“勢”之道。“賞罰”“用勢”皆法家學說，尤可見《淮南·兵略》總論行軍用兵之道多采法家學說，其謂“白刃交接，而卒爭先合者”，與全篇思想一氣貫串。可見傳世本《文子·上義》謂“白刃交接，矢石若雨，而士爭先者，賞信而罰明也。”其實出於《淮南》，與《韓非》無涉。張杰、鄭建萍不明乎此，於《淮南》相關內容視若無睹，即據傳世本《文子》此文，推論古本《文子》成書於戰國中期，恐亦未備，未敢遽信。

至於出土竹簡《文子》之成書年代，究屬何時？當從出土竹簡《文子》所見內容加以分析，方能有望得實。誠如上文所言，出土竹簡《文子》曾見“朝請”一語，竹簡文子(2212)云：“〔朝〕請不恭，而不從令，不集。平王。”拙著《出土〈文子〉新證》指出“朝請”者，實為漢律，《史記集解》云：“律，諸侯春朝天子曰朝，秋曰請。”乃謂諸侯春、秋兩季朝見帝王之禮。因之，以為出土竹簡《文子》乃先秦已有之典籍者，其說自然不能成立。及後，學者先後就“朝請”一語之斷代意義發表多篇論文，討論激烈。張豐乾先生撰《出土文獻與〈文子〉公案》，進一步探討“朝請”一詞義訓，張氏云：

“朝請”為漢律，由古代的“朝聘”和“朝覲”之禮演化而來。《說文解字·言部》解釋為：“請，謁也。”段玉裁注：“周禮，春朝秋覲，漢改為春朝秋請。”按照《廣韻》，作為禮法內容的“請”為“疾政切，勁韻”，應該讀為去聲。段玉裁的論斷是有根據的。《史記·吳王濞列傳》：“吳王恐，為謀滋甚。及後，使人為秋請。”《集解》引孟康之言曰：“漢律，春曰朝，秋曰請，如古諸侯朝聘也。”^②

竹簡《文子》既作“朝請”，而“朝請”又為漢律。張豐乾先生進一步據此推論竹簡《文子》的出現，肯定是在“‘朝請’制度出現並且被廣泛注意之後……竹簡《文子》最有可能撰作于漢初。”^③李厚誠先生(李銳)則於2001年11月發表《“朝請”小議》；以為：

即使竹簡《文子》中的“朝請”確為漢人語，但憑此一詞，恐不能認定竹簡《文子》作於秦漢之後，這很可能是漢人為便於理解而改，只能說明其下限，不能作為判斷

① 按《韓非子·二柄》云：“明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。”（見《韓非子》，《四部叢刊初編縮本》，總第9頁）《韓非》所謂“殺戮”者，猶“重罰”也；其所謂“慶賞”者，猶“嘉賞”也。據此可知，《韓非》所謂“刑德”，其實即為“賞罰”。《淮南》所謂“刑德”者，取義相同。

② 張豐乾《出土文獻與〈文子〉公案》，北京社會科學文獻出版社2007年版，第156～157頁。

③ 張豐乾《出土文獻與〈文子〉公案》，第173頁。

竹簡《文子》思想形成、成書時間上限的根據。而即便在當前承認竹簡《文子》作於秦漢之後，僅憑一條可疑的孤證，恐不能充分證明今本《文子》晚出。^①

及後張豐乾先生又發表《“朝請”、“諸侯”與竹簡〈文子〉的撰作年代》(同見簡帛研究網,2001年11月),張先生以為“‘朝請’確為漢律”,並以爲“‘朝請’出現的時間就是竹簡《文子》的撰作上限”。

再考出土竹簡本《文子》謂:“〔朝〕請不恭,而不從令,不集。平王”(2212),而傳世本《文子·道德》則謂:“諸侯輕上,則朝廷不恭,縱令不順。”考《大戴禮記·曾子立事第四十九》:“臨事而不敬,居喪而不哀,祭祀而不畏,朝廷而不恭,則吾無由知之矣。”竹簡本《文子》作“朝請”,而傳世本《文子》、《大戴禮記》則作“朝廷”。李厚誠先生於2009年出席香港中文大學“古道照顏色——先秦兩漢古籍國際學術研討會”,並發表論文《“朝請”與“朝廷”——簡本〈文子〉與傳本〈文子〉的一個重要異文研究》,提出:

今存本《文子》的“諸侯輕上,則朝廷不恭,縱令不順”這句話,一點也不難理解,就是說諸侯在朝廷上(或朝於廷的時候)對君主不恭敬。而且在傳世文獻中有相近之語,《大戴禮記·曾子立事》記:“臨事而不敬,居喪而不哀,祭祀而不畏,朝廷而不恭,則吾無由知之矣。”兩相比較,不難發現《文子》絕無不通順之處(或謂“祭祀”為動詞,其實朝、廷亦為動詞;今譯則以在祭祀時、在朝廷上較為通順)。《大戴禮記》中的《曾子》諸篇,一般認為是記曾子言行,時代比較早。尤其戰國時期的上博簡《內豐》篇中出現了可以和《曾子立孝》、《曾子事父母》相對應的內容,則《曾子立事》篇主體的寫作的年代也有可能很早。因此,今存本《文子》出現“朝廷”一詞可能並不晚。當然,如前所論,今存本《文子》此句與《大戴禮記·曾子立事》相近文句之間,也未必肯定只是因襲關係。……張[指張豐乾]、何[指何志華]二先生論“朝請”、“朝廷”問題的目的,在於斷定竹簡《文子》年代在漢代,而今存本《文子》有誤,當更晚。可是現在既知作“朝廷”不誤,甚至可能是很早的習語,那麼照其邏輯,就有可能是先有《文子》,而在漢代被改為“朝請”,著於竹簡了。但是筆者並不願意簡單認為今存本和竹簡本是非此即彼的先後關係,而落入不可靠的邏輯預設之中。因為今存本和竹簡《文子》也有可能是同源異流的關係,因材料不足,還有待進一步研究。^②

① 見“簡帛研究網”,2001年11月28日 <http://www.jianbo.org/Xszm/liboucheng.htm>。

② “古道照顏色——先秦兩漢古籍國際學術研討會”會議論文,將刊登於《古道照顏色——先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》,預計2010年初出版。

筆者於上述同一研討會發表論文《今本〈文子〉因襲〈大戴禮記〉證：兼論“朝請”、“朝廷”兩詞淵源》，文中引述黃懷信《大戴禮記彙校集注》云：

《曾子立事》第四十九至《曾子天圓》第五十八，多為曾子語錄，間有弟子問辭，以其內容主題不同而別篇。前人論此，咸以為此十篇即《漢書·藝文志》“《曾子》十八篇”中之十篇。今觀十篇皆曾子語錄而非曾子行事，篇名則直曰“曾子某某”，說明其“曾子”二字有可能本來就指書名。因此，謂其為“《曾子》十八篇”中之十篇當屬可信，蓋戴德當年所自輯。^①

可見黃氏以為《大戴禮記》所輯《曾子》十篇，即《漢書·藝文志》所載《曾子》。至於《曾子》十篇作者，當為曾子後學所為，王聘珍《大戴禮記解詁·目錄》云：

《曾子立事》第四十九：此篇言博學、審問、慎思、明辨、篤行之事。名曰“立事”者，君子所以立身行道也。此以下十篇，題首並云“曾子”者，蓋曾子之後學者，論撰其先師平日所言立身孝行之要。^②

《曾子立事》以下十篇，其為曾子親撰，抑或曾子後學“論撰其先師平日所言立身孝行之要”而成書？今人難以確考。其中《曾子立孝》《曾子事父母》二篇，與《上海博物館藏楚竹書(四)》所錄《內豐》一篇內容偶有相合之處，^③學者因疑其成書年代或早至戰國。然而，《曾子立孝》《曾子事父母》兩篇雖然成書年代或許較早，其見錄於《大戴禮記》時，當曾經漢人整理改寫，學者於此已有論述。廖名春《楚竹書〈內禮〉與〈曾子立孝〉首章的對比研究》亦云：

竹書《內禮》篇“為人臣者，言人之臣之不能事其君者，不與言人之君之不能使其臣者”，《曾子立孝》篇作“為人臣而不能事其君者，不敢言人君不能使其臣者也”。兩者比較，明顯是《曾子立孝》篇改寫了簡文。因為前“言”與後“言”是前後相承的。

① 黃懷信《大戴禮記彙校集注·前言》，三秦出版社 2005 年版，第 24 頁。

② 清王聘珍撰、王文錦點校《大戴禮記解詁》，北京中華書局出版 1983 年版，《目錄》第 3 頁。

③ 《內豐》(第 1 簡)謂“君子之立孝，愛是用，禮是貴。”傳本《大戴禮記》《曾子立孝》則謂“曾子曰：君子立孝，其忠之用，禮之貴。”又《內豐》(第 16 簡)謂“君子事父母，亡私樂，亡私憂。父母所樂樂之，父母所憂憂之。善則從之，不善則止之。”傳本《大戴禮記》《曾子事父母》則謂“孝子無私樂，父母所憂、憂之，父母所樂、樂之。孝子唯巧變，故父母安之。”文句偶有相合。

有了前“言”，才相應有後“言”；沒有前“言”，就出現後“言”，實在是突如其來。再者，減省易而增衍難。將“為人臣者，言人之臣之不能事其君者”減省為“為人臣而不能事其君者”易，將“為人臣而不能事其君者”增衍成“為人臣者，言人之臣之不能事其君者”，實在是匪夷所思。其他如“為人子者”與“為人子”句、“為人弟者”與“為人弟”句亦如是。所以，一定是《曾子立孝》篇改寫了竹書《內禮》篇，而不是竹書《內禮》篇改寫了《曾子立孝》篇。^①

至於《曾子》其餘八篇，不見新出土文獻，其見錄於《大戴禮記》時，或亦經漢人改易。明代方孝孺《遜志齋集》云：

《曾子》十篇一卷，其詞見《大戴禮》，雖非曾子所著，然格言至論，雜陳其間，而於言孝尤備。意者出於門人弟子所傳聞，而成於漢儒之手者也，故其說間有不純。^②

近代梁啟超《古今僞書及其年代》亦云：“《大戴》所載十篇，文字淺薄，不似春秋末的曾子所作，反似漢初諸篇。”總而言之，倘黃懷信先生所言屬實，《漢書·藝文志》所記“《曾子》十八篇”，其中十篇被戴德收入《大戴禮記》而得以傳世，戴德生於西漢宣帝、元帝年間，此當為傳世本《文子》編者所及見，或即傳世本《文子》編者參考《大戴禮記》而改易出土竹簡本《文子》“朝請”而為“朝廷”。考傳世本《文子·上仁》云：“故小辯害義，小義破道，道小必不通，通必簡。”案此文本於《淮南》，今傳世明代朱東光輯訂《中都四子集》本、清代莊逵吉本《淮南子·泰族》並作：“孔子曰：小辯破言，小利破義，小藝破道，小見不達，必簡。”^③道藏本、影宋本《淮南子》俱作：“孔子曰：小辯破言，小利破義，小義破道，小見不達，必簡。”^④

細心比對，傳世本《文子》作“小義破道，道小必不通，通必簡。”而《淮南子》大部分版本均作“小辯破言，小利破義，小藝破道，小見不達，必簡。”其別顯然易見。今考《大戴禮記·小辨篇》云：“夫小辨破言，小言破義，小義破道。道小不通，通道必簡。”其作

① 廖名春《楚竹書〈內禮〉與〈曾子立孝〉首章的對比研究》，《中國思想史研究通訊》第6輯。

② 明方孝孺《遜志齋集》，《文淵閣四庫全書》本，卷四，頁二十七上。

③ 《中都四子集》本《淮南鴻烈解》，明朱東光輯，又稱朱東光本《淮南子》，張登雲參補，吳子玉繙校本，萬曆七年臨川朱氏刊本，卷二十七，頁九下；按《中都四子集》本此文末句作“小見不達，達必簡。”重“達”字；莊逵吉本《淮南子》，收錄於《二十二子》本影光緒二年浙江書局校刊本，臺北先知出版社，第902頁。

④ 《道藏》本《淮南子》，收入《道藏要籍選刊》，第五冊，上海古籍出版社1989年版，總第163頁。影宋本《淮南子》，卷二十，頁七下，總第614頁。

“小義破道”。與傳世本《文子》全同。何寧《淮南子集釋》云：

《大戴記·小辨篇》……“小藝”作“小義”，《文子·上仁篇》同，《道藏》本、景宋本〔《淮南子》〕亦作“小義”，疑“義”字涉上而訛。下文云：“小快害義，小慧害道”，云“害義”，不云義復害道也。《論語·述而篇》：“志於道，據於德，依於仁，遊於藝。”疏：“藝，六藝也。此六者，所以飾身耳，劣於道德與仁，故不足依據，故但曰遊。”其爲人也，小有才，未聞君子之大道，故曰“小藝破道”也。^①

按何寧論說可商，此蓋未知《文子》本來即與《淮南》有別，其作“小義破道”者，即依據《大戴禮記》爲說。再考《大戴禮記》北周盧辯注云：“破義爲小義。道者，先王之大道也。”^②可見北周盧辯所見《大戴禮記》已作“小義破道”。黃懷信云：“小義不足以爲道，故破道。”^③是其義。《道藏》本、景宋本《淮南子》亦作“小義破道”，則或後人依傳世本《文子》改正。至於傳世本《文子》作“道小必不通，通必簡。”而諸本《淮南》並作“小見不達，必簡。”其別亦顯然可考。惟《大戴禮記·小辨篇》亦作“道小不通，通道必簡。”復與傳世本《文子》相合，足證傳世本《文子》編者曾參考《大戴禮記》，並據之修訂《淮南》。此等例證，皆與傳世本《文子》編者依據《莊子》改易《淮南》相關書證，同出一轍，亦《文子》編者一貫撰文風格。^④

荷蘭學者 Paul van Els(葉波)《古本〈文子〉論說的特點》亦論及出土竹簡《文子》之成書年代，葉氏云：

再者，竹簡本《文子》頻繁地徵引和解釋《老子》，而對《老子》受到廣泛地推崇也是始於戰國晚期，並且在西漢時期得到加強。還有，如王博、張豐乾等學者注意到竹簡《文子》提到“朝請”，何志華指出那是漢代的制度。根據以上和其他一些文本證據，學者們推斷《文子》成書於西漢時期，這一觀點在學術界逐漸被接受。因此，該書的大約是在西漢初期到西元前 55 年(竹簡入葬的年代)期間寫成，更精確的年代則難以確考。^⑤

① 何寧《淮南子集釋》，北京中華書局 1998 年版，第 1397 頁。

② (清)王聘珍撰、王文錦點校《大戴禮記解詁》，第 206 頁。

③ 黃懷信《大戴禮記彙校集注》，第 1179 頁。

④ 詳參拙著《文子著作年代新證》，收入《漢達古籍研究叢書》，香港中文大學中國文化研究所，漢達古文獻研究計劃出版，2004 年。

⑤ Paul van Els(葉波)著、孔銳譯《古本〈文子〉論說的特點》，將刊載於華東師範大學中國現代思想文化研究所主編《思想與文化》(第 9 輯)，預計 2010 年出版。

按葉波所言中肯可取，另張豐乾《出土文獻與〈文子〉公案》一書尚提出多項證據以見出土《文子》之成書年代當為西漢初期，並皆信而有徵。

三、從“壹異”一詞討論竹簡《文子》、今傳世本《文子》與《淮南子》之關係

誠如上文所論，筆者於 1998 年發表《出土〈文子〉新證》一文，提出竹簡《文子》(0198)當標點為“以壹異，知足以〔知權，彊足以蜀立，節□〕”，“壹異”乃動賓結構，表示“壹同歧異”。此則簡文見今傳世本《文子·上禮篇》，出自今本《文子》“老子曰：昔者之聖王，仰取象於天”一章；又見於今本《淮南子·泰族訓》。由此可見，前輩學者所謂竹簡本《文子》內容全不見於《淮南子》及今傳世本《文子》“老子曰”啟首之篇章，其說皆可商榷。丁原植《文子新論》採取比較客觀的立場，丁氏云：

何志華在其《出土〈文子〉新證》中，舉出九則殘文與今本《文子》相近者，但均不能完全確定。另外考證出竹簡《文子》編號 0198 的殘文與今本《文子·上禮》第三章及《淮南子·泰族訓》相應者。雖然此則殘文較明顯與今本《文子》及《淮南子》相近，但就二千餘字的簡文來說，這種比例仍是太少了些。^①

誠然，竹簡《文子》與《淮南》相合者，比例較少；其與《淮南》不合者，比例較多。然而，既知竹簡《文子》有與《淮南》相合例證，而竹簡《文子》之成書年代下限為漢宣帝五鳳二年，即公元前 56 年，較諸劉安進《淮南子》之建元初年（約公元前 140 年）為晚，兩者相距仍有 84 年之久，似不當斷言竹簡《文子》成書年代必定早於《淮南》。至於定縣出土竹簡《文子》殘脫破爛，今可考訂者僅有二千餘字，然其《道德》一篇仍能與傳世《文子》相互對應，則謂傳世《文子》與竹簡《文子》體系不同者，亦未必然。姑勿論竹簡《文子》與今本《文子》是否同源，今本《文子》之成書年代必晚於竹簡《文子》。張豐乾《試論竹簡〈文子〉與今本〈文子〉的關係：兼為〈淮南子〉正名》云：

今本《文子》在思想上雖然與竹簡本有呼應之處，但對竹簡本思想的繼承和保存只佔次要的地位，更多的是訓釋、發揮、增刪，甚至割裂和背離，說明今本必晚出

^① 丁原植《文子新論》，台北萬卷樓圖書有限公司 1999 年版，第 12 頁。

于竹簡本，這種情況和《易傳·繫辭》、《老子》等古籍的流傳情況截然不同，根據現有材料，我們不能輕言今本《文子》是“西漢初年已有的古籍”。^①

今傳世本《文子》固然並非西漢初年已有之古籍，其成書年代亦在《淮南》之後。陳麗桂論之極詳，陳氏以為竹簡《文子》早於《淮南》，而今本《文子》則後於《淮南》。陳麗桂云：

〔就出土竹簡本《文子》而言〕從今本唯一保存古痕、相應古本的《道德》篇遭竄增的情況看來，其與《淮南子》內容相應的部分，如果不是抄錄自同一本古書，而詳略有異，便是今本《文子》節取《淮南子》的要義而摻入……總之，個人認為：竹簡《文子》固在《淮南子》之前，今本《文子》的形成則當在《淮南子》之後^②。

及後陳麗桂發表《試就今本〈文子〉與〈淮南子〉的不重襲內容推測古本〈文子〉的幾個思想論題》，進一步比對《淮南》、《文子》重應內容的文字風格，從而提出書證證明今本《文子》成書年代後於《淮南》，而內容則大抵抄襲《淮南》而來，並進而否定兩書相合內容乃抄錄自同一本古書的可能性。陳氏云：

有沒有另一種可能，即兩者共同抄自先秦其他典籍，卻詳略互異？如果光就這類鋪衍極盛的例子看來，答案應該是否定的。因為，像這類以辭賦式的大篇鋪衍來論理，排句、對仗、修辭兼俱，一貫而下的鋪擲風格，既不合於出土殘簡《文子》的文字氣質（主要就與今本文字可相應的篇章推斷）；也與今本《文子》中與《淮南子》不相重應部分文字風格不相類；相較於即今所知見的先秦其他子學典籍的表達形態，也是異數。然而，它卻是《淮南子》全書很典型的表詮風格與普遍體式，上自《原道》、《俶真》、《精神》、《本經》，下迄《脩務》、《泰族》，時時可見這樣的文字色調與表達形態。^③

陳說極確，比對今本《文子》與《淮南》兩書，得見其中大部分內容重複出現，依據上述衆多學者細意比對之結果，可知今本《文子》乃因襲《淮南》而成，其成書年代亦當在《淮南》之後。陳廣忠《中國道家新論》亦云：

① 《中國社會科學》1998年第2期，第121頁。

② 《哲學與文化》二十三卷，第八期，第1881頁，1996年8月。

③ 陳鼓應主編《道家文化研究》第十八輯，第208頁，北京三聯書店2000年版。

可以確信，今本《文子》並非完整的先秦、漢初舊籍，主要資料來源當出自《淮南子》。^①

既知今本《文子》曾因襲《淮南》而劉安之進《淮南》乃在建元初年，則今本《文子》之成書年代亦當後於建元年間。筆者於 1992 年曾撰《論〈淮南子〉高誘〈注〉與〈文子〉之關係》一文，提出書證以見東漢高誘注解《淮南子》時，曾參考今傳世本《文子》，則今傳世本《文子》之成書當在東漢高誘注解《淮南子》、《呂氏春秋》之前。

依據高誘《淮南子序》，高誘注《淮南》在東漢獻帝建安十年（公元 205 年）。考古人注解典籍，每據他書互見重文為說，尤以漢晉注家為甚。今舉數例言之：漢晉之際，王肅即為其中顯例。《孔子家語·辯政》云：“忠臣之諫君，有五義焉。一曰譎諫，二曰戇諫，三曰降諫，四曰直諫，五曰風諫。唯度主而行之，吾從其諷諫乎。”^②王肅於“直諫”下無注，“譎諫”下注云：“正其事以譎諫其君。”考此文又見《說苑·正諫》：“是故諫有五，一曰正諫，二曰降諫，三曰忠諫，四曰戇諫，五曰諷諫。孔子曰：吾從其諷諫矣乎。”^③兩書重文互勘，《說苑》“正諫”《家語》作“譎諫”，《說苑》“忠諫”《家語》作“直諫”。案“譎”與“正”意義無涉，王肅云“正其事以譎諫其君”者，蓋本《說苑·正諫》重文增字為釋。

三國時韋昭亦然，韋昭注解《國語》，亦有準別書重文為注者，例如：《國語·周語下》：“有是寵也，而益之以三怨，其誰能忍之！雖齊國子亦將與焉。”^④考此文又見賈誼《新書》，《新書·禮容語下》云：“有是寵也，而益之以三怨，其誰能忍之！齊國武子亦將有禍。”^⑤兩文對校，《國語》“雖齊國子亦將與焉。”《新書》作“齊國武子亦將有禍。”考《國語》此文韋昭注正云：“與，與於禍也。”蓋準《新書》重文而增字為釋。又《國語·晉語一》：“蒲與二屈，君之疆也，不可以無主。宗邑無主，則民不威；疆場無主，則啟戎心。”^⑥按《國語》此文又見《列女傳》，《列女傳·晉獻驪姬》云：“蒲與二屈，君之境也，不可以無主。宗邑無主，則民不畏；邊境無主，則開寇心。”^⑦考《國語》此文韋昭注云：“疆，境也……威，畏也……啟，開也。”蓋亦準《列女傳》重文為訓。王肅、韋昭與高誘，

① 陳廣忠《中國道家新論》，黃山書社 2001 年版，第 171 頁。

② 《孔子家語》，臺灣中華書局影宋蜀本，1968 年版，卷三，頁十七上。

③ 劉向《說苑》卷九，頁一上，《四部叢刊》影平湖葛氏傳樸堂藏明鈔本。

④ 《國語》卷三，頁二上，黃丕烈士禮居叢書重雕天聖明道本。

⑤ 賈誼《新書》卷十，頁六十八上～六十八下，《四部叢刊》影江南圖書館藏明正德乙亥吉藩刊本。

⑥ 《國語》卷七，頁七下。

⑦ 劉向《古列女傳》卷七，頁十一上，《四部叢刊》影長沙葉氏觀古堂藏明刊本。

三者年代相去不遠，高誘注書，亦往往以重文爲說，當中亦曾參考《文子》。今舉數例言之：

[1]《俶真》：“聖人之所以駭天下者，真人未嘗過焉。”^①《文子·微明》作“故聖人所以動天下者，真人未嘗過焉。”^②案《淮南》此文高注云：“駭，動也。”高注訓“駭”爲“動”，於古無徵，《淮南》、《呂氏春秋》二書注文僅此一例。此高誘本《文子》爲注也。

[2]《俶真》：“夫鑑明者塵垢弗能蕪，神清者嗜欲弗能亂。”^③《文子·守清》作“夫鑑明者則塵垢不汙也，神清者嗜欲不誤也。”^④案《淮南》此文高注云：“蕪，污也。蕪讀倭語之倭也”。“蕪”之訓“污”，於古無徵，高誘蓋本《文子》重文爲注，而強爲之解也。

[3]《說山》：“人莫鑑於沫雨，而鑑於澄水者，以其休止不蕩也。”^⑤《文子·上德》作“莫鑑於流潦，而鑑於止水，以其內保之，止而不外蕩。”^⑥案《淮南》此文高注正作：“沫雨，雨潦上覆瓮也。澄，止水也。蕩，動也。沫雨，或作流潦。”高注此文訓爲“止水”者，蓋本《文子》爲注，其謂“沫雨”或作“流潦”者，亦本《文子》。考《說山》此文又見《莊子·德充符》及《淮南·俶真》。《莊子·德充符》作“人莫鑑於流水，而鑑於止水。”^⑦《淮南·俶真》則作“人莫鑑於流沫，而鑒於止水者，以其靜也。”^⑧《莊子·德充符》雖亦作“止水”，與高注合；惟首句作“流水”，而《淮南·俶真》作“流沫”，並與高注所引或作“流潦”者不合；又《文選》郭景純《江賦》：“澄之以灑瀦。”李善注引許慎注《淮南子·說山》云：“莫鑒於流灑而鑒於澄水。”並引許注云：“楚人謂水暴溢爲灑。”^⑨準此可知，許《注》本《淮南》此文作“流灑”，亦與高注所引作“流潦”者不同；唯有《文子·上德》與高注所引相同，足證高注此文出於今本《文子》。^⑩

至於今本《文子》改纂竹簡本《文子》之對話關係，其改纂年代亦可細加考證。出土竹簡本《文子》全書多以平王問而文子答的對話形式書寫，而後人則改爲文子問而

① 劉安《淮南子》卷二，頁八上，總第 53 頁。

② 《通玄真經續義》卷七，頁十六下。

③ 《淮南子》卷二，頁十下，總第 58 頁。

④ 《通玄真經續義》卷三，頁八下。

⑤ 《淮南子》卷十六，頁一下，總第 468 頁。

⑥ 《通玄真經續義》卷六，頁二下。

⑦ 《莊子》，臺北藝文印書館影《續古逸叢書》本，1983 年，總第 111 頁。

⑧ 《淮南子》卷二，頁十上，總第 57 頁。

⑨ 《六臣注文選》卷十二，頁二十二下，北京中華書局影印《四部叢刊》本，1987 年，總第 242 頁。

⑩ 有關高誘據《文子》爲注其他例證，請參拙著《論〈淮南子〉高誘〈注〉與〈文子〉之關係》，見香港中文大學《中國文化研究所學報》，新一期，1992 年，第 131~151 頁。

老子答，則此對話關係之改易，究在何時？今考《論衡·自然》：“以孔子爲君，顏淵爲臣，尚不能譴告，況以老子爲君，文子爲臣乎？老子、文子，似天地者也。”^①王充將老子、文子相提並論，其所據以立說者，當爲對話關係業經改纂之《文子》。依此推論，王充所見《文子》，其對話關係，已由平王問而文子答，改爲文子問而老子答。王充生在東漢光武建武三年（公元 27 年），推知今本《文子》之對話關係，其改纂年代乃在東漢。此一推論，尚有佐證，今考東漢高誘嘗據《文子》互見重文注解《淮南》，則高誘嘗見今傳世本《文子》可知，今從《呂氏春秋》高誘注中檢得證據兩則以證成此說：

一、《呂氏春秋·勿躬》云：“聖王之所不能也、所以能之也，所不知也、所以知之也。”^②按高誘注云：“《老子》曰：‘不知乃知之’，此之謂。”按今本《老子》無此文，考《淮南子·道應》云：“太清仰而歎曰：‘然則不知乃知邪？知乃不知邪？’”^③今本《文子·微明》因襲《淮南子》，略作改動，又託爲老子語，作“老子曰……知之乃不知，不知乃知之。”^④正與高注引文相合。準此可知，《勿躬》高注乃據《文子》爲說，本非直接引錄《老子》，故所引不見今本《老子》；此因《文子》託爲老子語，故高誘誤引爲《老子》。

二、又《呂氏春秋·本生》：“今有聲於此，耳聽之必慊，已聽之則使人聾，必弗聽。有色於此，目視之必慊，已視之則使人盲，必弗視。有味於此，口食之必慊，已食之則使人瘖，必弗食。”^⑤又云：“命之曰爛腸之食。”^⑥《本生》高誘注云：“老子曰：‘五聲亂耳，使耳不聰；五色亂目，使目不明；五味實口，使口爽傷也。’”及下文注解“爛腸之食”，又云：“《老子》曰：‘五味實口，使口爽傷。’故謂之爛腸之食也。”按兩文高誘標明《老子》，惟今本《老子》並無此文，《老子》第十二章云：“五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂。”^⑦與高注所引不同；考此文原出《莊子》，見《莊子·天地》，今本《莊子》作“且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。”^⑧其作“五味濁口”，與高注所引《老子》作“五味實口”者不同；且《莊子》尚有“五臭薰鼻，困憊中顙”兩句不見高注引文，可知高誘此文並非誤引《莊子》而作《老子》。

① 王充《論衡》卷十八，頁六下，《四部叢刊》影上海涵芬樓藏明通津草堂刊本。

② 《呂氏春秋》卷十七，頁十下，總第 464 頁，臺北藝文印書館影明刻本，1974 年。

③ 《淮南子》卷十二，頁一下，總第 328 頁。

④ 正統《道藏》本《通玄真經續義》卷七，頁一上。

⑤ 《呂氏春秋》卷一，頁四下，總第 24～25 頁。

⑥ 《呂氏春秋》卷一，頁六上，總第 27 頁。

⑦ 正統《道藏》本王弼《注》本《老子》卷一，頁七下。

⑧ 《莊子》，臺北藝文印書館影《續古逸叢書》本，總第 259～260 頁。

考《淮南子·精神》因襲《莊子》云：“是故五色亂目，使目不明；五聲譁耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷。”^①今本《文子》又因襲《淮南子》，再託為老子語。《文子·九守》云：“老子曰：……五色亂目，使目不明；五音入耳，使耳不聰；五味亂口，使口生創^②。”王念孫《讀淮南子雜誌》以為今本《文子》作“生創”者乃後人妄改。^③《文子》因襲《淮南》，疑亦當作“爽傷”，與高注引文相同。準此可知，《本生》高注引《老子》文而不見今本《老子》者，蓋亦出於《文子》；此因《文子》因襲《淮南》又託為老子語，高誘據《文子》為注，乃誤以為《老子》。準上所論，則出土竹簡本《文子》原為“平王”與“文子”對答，而今本《文子》改為“文子”問於“老子”，其改纂年代甚早，蓋在東漢末高誘注解《呂氏春秋》之前。

筆者此一發現，偶得學術界前輩學者所認同。丁原植《就竹簡資料看〈文子〉與解〈老〉傳承》云：

何志華先生輯出兩則《呂氏春秋》高誘注引用《老子》文句，不見於《老子》全書，但與《文子》相近。^④

又王三峽《文子探索》云：

何志華先生發現高誘《呂氏春秋》注中，有兩則“老子”引文，實際是出自《文子》的。^⑤

時至今日，學術界於今傳本《文子》之編成年代，大抵意見一致，多以為出於東漢。李若暉《古本〈文子〉蠡測》從歷史發展觀念立論，亦以為今本《文子》於古本對話關係之改易，當在東漢時期，李文云：

先是漢初的尊崇黃老，後是道教的奉為至尊，因此漢人在傳抄《文子》時，就逐漸將其中的平王改為老子，並隨之顛倒了二者的問答關係，使之成為向歆父子所看

① 《淮南子》卷七，頁三上，總第 181 頁。

② 正統《道藏》本《通玄真經續義》卷三，頁三下。

③ 王念孫《讀書雜誌》卷九之七，頁四上，總第 823 頁。

④ 《道家文化研究》第十七輯，第 81~177 頁，1998 年。

⑤ 王三峽《文子探索》，湖北人民出版社 2003 年版。

到的樣子。至於今本《文子》的編定，許多學者認為當在東漢，大體可信。^①

可見學者於今本《文子》之成書年代意見漸趨一致，皆以為書成於東漢。

結 語

誠如劉釗《出土簡帛的分類及其在歷史文獻學上的意義》所言：

近年李學勤先生提出了“重新估價中國古代文明”、“重寫學術史”、“走出疑古時代”等口號，裘錫圭先生也提出了“古典學的重建”的問題。這些口號和問題的提出都是建立在對新出簡牘帛書的研究和認識的基礎上的。可以說自二十世紀七十年代以來出土的簡牘帛書正在改變著我們的許多觀念和認識，影響著我們的整個古代研究領域。^②

出土竹簡《文子》之發現，已然改變學術界於《文子》一書之認知，甚或改寫漢初道家哲學思想研究之歷史。近四十年來，學者發表多篇論文、專著，探討《文子》一書之成書年代，以及其與《淮南子》一書之關係，議論紛紜。筆者不揣淺陋，略陳十年來研究《文子》所得，望能拋磚引玉，引起學術界在往後之歲月持續就《文子》課題反覆思考，深入討論，彼此以文本書證為據，當能對《文子》一書有更深邃之理解。

[作者簡介] 何志華(1962—)，男，廣東省南海縣人。現為香港中文大學中文系教授、系主任、博士生導師、中國文化研究所中國古籍研究中心主任。著述有《〈文子〉著作年代新證》、《經史考據：從〈詩〉〈書〉到〈史記〉》、《高誘注解發微：從〈呂氏春秋〉到〈淮南子〉》等。

① 李若暉《古本〈文子〉蠡測》，收入李氏所著《語言文獻論衡》，巴蜀書社 2005 年版，第 212 頁。

② 劉釗《出土簡帛的分類及其在歷史文獻學上的意義》，《廈門大學學報》2003 年第 6 期（總第 160 期），第 27 頁。

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

1973年，馬王堆三號漢墓新出土的一批帛書中，有廿七篇是縱橫家文獻，同志們暫擬題為《戰國策》的古本佚文或別本，今姑且采用此名。帛書整理小組作出廿七篇“釋文”，馬雍、楊寬二同志撰文兩三篇^①，對它做了簡介，使它引起了普遍的重視。筆者也曾粗略地檢閱照相本，感到有一些疑難問題，有待今後共同商討。

這裏，著重談談廿七篇的編制，即它的分類和篇章排列次序的問題。這是根本問題，它關涉到戰國以至漢初的竹書制度，為版本目錄學提供新的實物證驗，這也是文物考古工作者今後還會接觸到的新課題。因此，首先應從帛書的錯簡和辭例討論起，以便說明它的編制，附帶涉及它的訂名。

這些問題弄清楚了，則可對帛書廿七篇加以調整，恢復它的祖本竹書的原貌。如此就可以減少閱讀時的煩惱，而且對於討論它的史料價值、寫作時代、政治路線和文字的校釋，甚至為校補今本《戰國策》、《史記》等工作創造了有利條件。閱讀帛書這種文獻，感到眉目清楚，從而可輕便地解決枝節的問題。

^① 楊寬《馬王堆帛書〈戰國策〉的史料價值》，1975年《文物》第2期。楊寬《戰國中期的合縱連橫戰爭和政治路線鬥爭——再談馬王堆帛書〈戰國策〉》，1975年《文物》第3期；馬雍《帛書〈別本戰國策〉各篇的年代和歷史背景》，1975年《文物》第4期。

一、錯 簡

試就錯簡論證帛書的祖本是竹書。

我們說帛書的祖本是竹書，這是有根據的。有竹書韋(皮)編的錯簡文辭被轉錄者照樣抄入帛書裏去，這就證實它的祖本是竹書。感謝“帛書整理小組”的同志們，檢出第 11 篇末一段中的“宋，再。寡人……聞梁”，共四十九個字(按當為四十八字。“寡人之□功(攻)宋也”句中的□的位置，疑非缺文，可能是“之”、“功”二字之間有漶損形，或是相距太遠，故共計實為四十八字)^①，並確定它是第 12 篇首段“數月不從，而功(攻)”之下的脫簡，被誤植入第 11 篇的末段。這樣，就把不易讀懂的疑難字句，訂正安排得很確切，使讀者便於通讀全文。這是錯簡例證之一，共有四十八字。

還有第 17 篇末尾“公孫鞅之欺魏卬也……而武安君之棄禍存身之夫(訣)也”共六十三字，這也是第 18 篇末評語“子義聞之曰：……然兄(況)人臣乎”句之下的脫簡，共有六十三字^②。這六十三字的脫簡，末尾空一字，實足字數是六十四字，被誤植到 17 篇末了。這是錯簡例證之二。

把例一的四十八字和例二的六十四字，加以比勘，我們可以推算出 48 和 64 的最大公約數是 16，從而確定竹書的每簡原寫 16 個字。在例一中，當是三簡共寫 48 字；在例二中，當是四簡共寫 64 字(末尾空一字，故實數寫 63 字)。

這個每簡十六字的數據，是準確無疑的。當然是指行款、格式而言，也許偶有一簡有一二字的出入，那是例外。求得這個數據，從而做出竹書行款“每簡十六字”的結論，就為竹書格式、版本目錄學提供了新的實物驗證。我們利用這一數據，即可校訂帛書和今本《戰國策》中的脫簡以及文字之訛誤。例如帛書 23 篇後段，虞卿勸春申君“攻燕”，春申君說：

“……雖欲攻燕，將何道哉？”對曰：“請令魏王可。”君曰：“何？”曰：“臣至魏，便所以言之。”乃謂魏王曰：“今謂馬多力則有。言曰：勝千鈞，則不然者，何也？千鈞非馬之任也。今謂楚強大則有矣，若夫越趙魏，關甲於燕，豈楚之任哉？……”

① 見馬王堆漢墓帛書整理小組《馬王堆漢墓出土帛書戰國策釋文》，1975 年《文物》第 4 期，第 18 頁。

② 詳參同上，第 22～23 頁。及本文一下第三段論“編制”項有關帛書 17、18 篇的論述。

“今謂馬多力則有”句之上，文辭有脫失，語意不連貫。當依《戰國策》的《楚策四》、《韓策一》校補下列數句，共三十八字。

“夫楚亦強大矣，天下無道（“道”按原誤作“敵”，依《韓策一》，下文校正作“道”。因“道”形近“適”，初誤為“適”。轉錄者又因“適”而改作“敵”，故常借“適”通作“敵”字），乃且攻燕。”魏王曰：“向北（“北”原誤作“也”，因篆文“北”字有殘蝕痕，遂形似也即“也”篆，轉錄者改寫為“也”字）。（子云）天下無道（亦誤作“敵”，據《韓策一》改正），（今也子云）乃且攻燕者何也？”對曰：“今謂馬多力則有矣，……豈楚之任哉……其餘王孰便也？”^①

按：虞卿對魏王說：楚國雖在天下無道可通燕國的情況下，就攻燕國，即下文的“越趙、魏”假道這兩國而“鬥兵於燕”之意。“天下之道”的“道”字與前文“將何道哉？”相應，故知《韓策一》作“道”者的當無疑。魏王追問：“向北，天下無道，乃且攻燕者，何也？”這原是文從字順的，但因誤成“向也天下無敵”，後人轉錄，遂妄加“子云”二字於“向也”之下，加“今也子云”於“方且攻燕”之上，所以使得文義不通，語意累贅乖張。分明是二人當面談話，哪有“向也”、“今也”今昔之差異，又何必插上“子云”二字？因此，我們才發現“子云”、“今也子云”六字，是後人妄加的衍文，當刪去此六字。所以，《楚策四》雖保存此節三十八字，但其中卻包括經後人增衍的六字，實際應是三十二個字。證之竹書格式當是兩簡，一簡十六字，二簡即為三十二字。這是我們利用“一簡十六字”的數據，檢定帛書 23 篇轉錄祖本竹書脫失兩篇及《戰國策》文字訛誤的結論。

既然查明帛書祖本竹書，原是一簡僅能寫十六字，則其長度當為一尺而不准超過一尺，這就是漢人所謂“諸子尺書”。《漢書·藝文志》“諸子略”^②所包括的“十家”，其中共有“縱橫家”、“小說家”等等之書，都是竹書長度限定一尺的，所以稱為“諸子尺書”。至於經書、傳記（史書），竹書就超過一尺，長到 2.4 尺或 1.2 尺了。例如晉代發現汲冢的竹書《穆天子傳》長二尺四寸（指晚周尺，與王莽尺同長），每簡四十字。漢世“中（指內府）古文尚書”一簡，有二十二個字、二十五個字、三十個字，那些都是“經”類、“傳記”（史）類的文獻。今看帛書廿七篇文辭所據的祖本竹書，卻是每簡僅能寫十六個字左右，當然長度不能超過一尺（1 尺或 8 寸），正符合漢世所謂“諸子尺書”的制度。那麼，帛書廿七篇文辭按照漢代目錄學的分類，即劉歆《七略》和班固《漢書·藝

① 《戰國策·楚策四·虞卿謂春申君章》，繆文遠《戰國策新校注》，巴蜀書社 1987 年版，第 583 頁。以下引用《戰國策》皆是此版本。

② 張舜徽《漢書·藝文志通釋》，湖北教育出版社 1990 年版，第 98 頁，以下引用《漢書·藝文志》皆是此版本。

文志》，當屬於“諸子略”中的“縱橫家”文獻，而決非史書記載的“春秋家”的《戰國策》。劉向輯錄的《戰國策》原非屬於“諸子略”的“縱橫家”。從這種意義上講，帛書廿七篇的祖本竹書是符合“諸子尺書”的規格的。而《戰國策》被列入史傳“春秋家”，它的祖本竹書長度超過一尺，是2.4尺或是1.2尺。因為帛書所錄的“諸子”中“縱橫家”文獻和劉向輯錄的《戰國策》，兩者的性質和編撰的目的要求，是分道揚鑣的，而非是一股道兒上跑的車。

二、辭 例

試就辭例論證帛書取材於“縱橫家”文獻。

帛書廿七篇文辭既然屬於“諸子”書，而主體思想又屬於“縱橫家”。我們當再進一步考明它取材於“縱橫家”四部書。

(一)《蘇 子》

班固依據劉歆《七略》撰寫《漢書·藝文志》(以下簡稱《漢志》)著錄“諸子略”的“縱橫家”，有《蘇子》三十一篇^①。那是劉向參訂所謂“中”(指內府)“外”(指民間)各種散見的本子“除複重”而刪定為三十一篇的(起首一篇是劉向“敘錄”)。可以斷言：戰國末直到西漢初文帝時，每一種本子的《蘇子》篇數必少於三十一篇。帛書廿七篇中，就有兩部分文辭是取材於兩種本子的《蘇子》，我們這樣說，是有各篇起首總冒句(可稱為篇題或准篇題)作根據的。這些總冒句、准篇題都表現一種特殊的辭例——起首一句的開端主詞都省掉了，讀者每以為是怪事。

帛書第一部分——1篇到14篇，起首的總冒句，有寫作“謂(某國)王曰”，如5、8、9、10、14等篇；有寫作“自(某國)獻書(別國)王曰”的，如1、4、6、7、11、12等篇；有寫作“使(某人)獻書(某國)王曰”的，如2、3等篇。綜觀這十三篇總冒句、三種例句，如“謂”字、“自”字、“使”字前的主詞，即“蘇秦”(或“蘇子”)二字省掉了。為什麼會出現這種特殊的辭例呢？

原來《蘇子》書既已標明是蘇秦其人的言行錄了。按常規只要在三種例句的起首一篇標寫“蘇秦”主詞，就不必逐篇挨次都累贅地寫出“蘇秦謂某王曰”、“蘇秦自某國獻書某王曰”或“蘇秦使某人獻書某王曰”。讀《蘇子》原書的人自然在省去主詞“蘇

^①《漢書·藝文志·諸子略·縱橫家》，《漢書藝文志通釋》，第174頁。

秦”的情況下，都一致認為是蘇秦而絕不會發生異義。

只有第 13 篇是例外，卻標明“韓晏獻書於齊曰”，那是因為它是《蘇子》書中附錄的韓晏書信，當然不能省掉“韓晏”主詞，否則就會被誤解為蘇秦的書信了。帛書是照抄一種本子的《蘇子》書中文辭而又未標明書名的，所以出現如此省略主詞的辭例。從這種不合理的辭例考察，可以肯定它取材於竹書縱橫家《蘇子》。帛書的缺點如此，可以一目了然，是可以理解的。其他轉抄自《蘇子》書的，也不可避免地發生同樣情況。所以，省略主詞“蘇秦”二字，就容易被讀者認為原篇文辭是“無頭”案，或填寫“蘇秦”二字就對了，填寫作“蘇代”或“蘇厲”就錯了。《史記》和今本《戰國策》所根據的資料不同，也因為這樣有些地方誤為“蘇代”或“蘇厲”。好些人的看法（包括“楊文”、“馬文”和我以前的看法），都重視帛書的史料價值，不考察它的缺點和根源，而指斥司馬遷作《史記》。現今，我才想到“文章千古事”，重視帛書，同時也要指出它的缺點，不能因重視帛書而誣稱司馬遷妄改古書。司馬遷也是有根據的，所根據的資料，妄填了原書省略的主詞，司馬遷照抄，又無第一手原文可以查對，實在難怪他。

（二）另一本《蘇子》

帛書第三部分——第 20 到 22 篇，每篇起首的總冒句也有省略主詞的辭例。第 22 篇在首句之前，又附加“齊宋攻魏……”三句敘事。第 20 篇省掉主詞“蘇厲”，這是由於帛書取材於另一本《蘇子》書的一篇，在原《蘇子》書中這一篇之前，已有起首一篇標明主詞“蘇厲”的總冒句、准篇題，而在那篇之次的多篇都不必再標明而省略“蘇厲”主詞。帛書只照抄了這一篇省略主詞的原文，而未抄起首一篇。

第 21 篇起首的總冒句省略主詞“蘇代”，第 22 篇又省略主詞“蘇秦”，也都是由於照抄了另一本《蘇子》原文，而原文也有類似第 20 篇原文的情況，所以出現省略主詞的辭例。

（三）《闕子》

《漢志》著錄縱橫家，有《闕子》一篇^①。這是齊人“善用兵者”闕子義編錄的縱橫家遊說辭。我已在另文中考明“子義”一作“子我”，而“闕子”也並不是“闕止”。

帛書第二部分——第 15 篇到第 19 篇。這五篇都注明字數和五篇的總共字數。這總共字數當即全書字數，因五篇與《漢志》著錄的《闕子》一篇有關聯之處，可以證實這五篇是照抄祖本竹書《闕子》全帙的。到西漢末劉向作書時，此書全文五篇只存一

^① 《漢書·藝文志·諸子略·縱橫家》，《漢書藝文志通釋》，第 175 頁。

本了。但是原書又是取材於他種著作的,如第 19 篇起首總冒句“謂魏王曰”乃是信陵君書的原文,省略主詞“信陵君”或“魏公子”。《漢志》著錄“兵形勢家”有《魏公子》書^①,闕子從此書中選錄縱橫家遊說辭,便照抄了這一篇。所以,把魏公子無忌,即信陵君,說魏安釐王的遊說辭的總冒句,寫作“謂魏王曰”。信陵君生時對其君主只稱“王”,不會用“魏安厘王”這個稱號的,原書也省略了“魏公子”這一主詞。依此類推,第 17 篇、19 篇均在總冒句有省略主詞的特殊辭例,也都是抄寫祖本竹書的兩種著作的原文的結果。只是闕子所依據兩種原作的名稱,不易考明。

第 15 篇准篇題寫作“須賈說穰侯曰”之前,有幾句敘事之文,此篇取材於何書,待考。只是編次於第 17 篇之下的第 18 篇,敘事兼記言,讀者見不到作為總冒句、准篇題的是哪一句文辭。就是說,並未出現上述的特殊辭例,但從第 17 篇、18 篇兩篇末尾的評語看來,這兩篇義旨相連。我疑是編錄者闕子引錄第 18 篇的原文,略加潤飾,把第 18 篇的總冒句幾個字融化成為敘事的文辭了。也許第 15 篇和第 18 篇取材於所謂“戰國縱橫權譎之謀”^②的著作。

總之,這五篇是闕子義采錄他書中有關“縱橫權譎之謀”的文辭。在第 17 篇、18 篇兩篇末尾都附加“子義”的評語,就證實他是取材於他書而撰寫為五篇文辭,編成一部書的,又被全部的轉抄入帛書中作為第二部分。

(四)《國筮子》

《漢志》著錄縱橫家有《國筮子》十七篇^③。我在另一文詳細論述:“國筮”是各國君臣計議長短決定策略的意思,“筮”義與“策”義的關聯,以及劉向編錄《戰國策》所取材料的幾種書中的《國策(策)》與《國筮子》的關係。有人從早先的《國策》書輯錄縱橫家遊說辭而題名作《國筮子》,末加一個“子”字以示它是“諸子”書,屬於縱橫家。

帛書第四部分——第 23 篇到第 27 篇,共五篇,均取材於《國筮子》。原書是從他書選錄縱橫家遊說辭的。帛書照抄《國筮子》書原文,如第 23 篇,起首的總冒句“謂春申君曰”,省略“謂”字之前的主詞。這是《國筮子》書編錄者照抄“虞卿書”中間的一篇,原書因全文的標題已表明是虞卿的文辭(如《漢志》著錄的《虞氏春秋》之類的著作),便按常例將此篇首句的主詞“虞卿”省略,而帛書轉抄《國筮子》中這篇文辭就出現省略主詞的辭例。第 26 篇首句和此種情況相似,也是在總冒句“見田儀於梁南

① 《漢書·藝文志·兵書略·魏公子》,《漢書藝文志通釋》,第 243 頁。

② 《漢書·宣元六王傳》大將軍王鳳的上言,《前四史·漢書》,大眾文藝出版社 1999 年版,第 576 頁。

③ 《漢書·藝文志·諸子略·縱橫家》,《漢書藝文志通釋》,第 176 頁。

曰”，省略“見”字之前的主詞，也有這種特殊的辭例。究竟原先《國筮子》此篇取材於何人著作，待考。

帛書 24、25、27 等三篇起首一段都是敘事兼記言的，讀者見不到這三篇的總冒句，也許《國筮子》原書取材於所謂“戰國縱橫權譎之謀”的著作。同時，第 24、27 兩篇末尾均附加編錄者的評語，這也就證實編錄者是取材於他書而撰寫成這五篇文辭的。帛書只照《國筮子》選錄了這五篇，並非原書的全文。則多篇就不必注明字數，像第二部分的 15~19 篇那五篇文辭的格式了。

三、編 制

(一) 處理帛書和帛書轉錄的情況

“馬文”就帛書各篇考明它的寫作年代，並發現：(1) 第 27 篇最早，第 25 篇最晚。(2) 第 3 篇、2 篇、1 篇以及第 9 篇、8 篇等的篇次，是顛倒了原先寫作年代的次序的。這些都是考核精審、確切無疑的定案。

“楊文”、“馬文”都指出，這廿七篇，其中一部分篇章的編列，是有條不紊的；另一部分則是雜亂零散而無條理可言的了。我們要問：為什麼有一部分是雜亂而無條理？作為貴族馬王堆三號墓主的殉葬品，為什麼殉葬要用這廿七篇帛書？為何卻使一部分零散篇章也被抄入帛書？真是散亂的嗎？這些簡單的問題不能讓它滑過，便去論究文辭內容的枝節問題。

因此，我想先把廿七篇分為四組，每組包括若干篇，原是取材於同一部書，即祖本“竹書”。這四組文辭，該是屬於下列四部書：

1. 第 1~14 篇，共十四篇，取材於《蘇子》一種“竹書”本子。
2. 第 15~19 篇，共五篇，取材於《闕子》“竹書”五篇全帙。
3. 第 20~22 篇，共三篇，取材於《蘇子》另一種“竹書”本子。
4. 第 23~27 篇，共五篇，取材於《國筮子》“竹書”本子。

這四部都見於《漢書·藝文志》中“諸子略”所列出的“縱橫家”。我已在另一文中詳明地論證此四部“縱橫家”文獻和劉向編錄的《戰國策》的關係。下文將扼要地重申此論，這裏先討論帛書廿七篇轉錄這四部書，又形成新的編制。帛書編制由兩條原則：

1. 凡是每篇之末，注明字數，並在最後一篇之末注明各篇的總共字數。都是照抄祖本竹書，並經校正的字數，由首篇到末篇，篇次未有變更的，如第二部《闕子》書（帛

書第 15~19 篇),便是例證。其他例證尚多,又見於已發表的帛書中的其他古佚文。

2. 凡是每篇未注明字數的,便是輯錄的文辭,而且總是篇次顛倒,把祖本竹書全部倒轉過來,尾篇抄成首篇了。

可以考核到當時處理竹書的三種情況:

1. 竹簡“素絲編”(或“韋(皮)編”)。

2. 竹簡正面(有竹筍的)書寫文字(因為寫錯字,易用書刀刮削,所以不寫在背面)。

3. 書寫較早的第一篇(用“素絲編”訂),放在下面作為基層;其上,再增加次篇;次篇之上,便是三篇;……挨及累積到末篇,便居於最上層。平時不閱覽,束之高閣,便把全部書翻轉,將竹簡寫字的正面一律向下,於是末篇又倒轉為基層,首篇又翻居最上一層。閱覽時便可於最上一層,先檢首篇,挨次讀到末尾一篇。所以,要這樣地形成制度,當時是為防止在存放時灰塵積蝕正面字跡,在翻閱時撫摸污染正面字跡。

再談漢墓帛書這廿七篇時的情況:帛書並非是按照竹書逐一翻抄的,由於急就速成,便將全部書合攏,再整個翻轉過來。於是,末篇又翻居最上一層,被抄為帛書中轉錄文辭的首篇,挨次抄到竹書的最下層,即原書的首篇。

因此,出現帛書中的《蘇子》,第 1~14 篇(即末篇到首篇),把竹書原有的篇次顛倒,首尾倒置。另一本《蘇子》、《國筮子》,都出現首尾倒置的情況,和《蘇子》相似。至於《闕子》五篇,既已注明總共字數,那就没有首末倒置的情況。而且帛書第 15~19 篇共五篇,和《漢志》著錄“縱橫家”《闕子》一篇的殘文比起來,它該是全帙。照抄全帙竹書,與輯錄竹書有翻轉過程的情況,不能相提並論。

(二) 帛書“縱橫家”廿七篇四部書的編次

從上述的實際情況出發,再按照這四部書,逐篇論定它的祖本竹書原有篇次,被帛書轉抄時顛倒的篇次。所以,要先確定帛書中某一篇為首篇,倒推到末一篇,即竹書原來的首篇。

第一部書《蘇子》竹書的篇次,由第 14 篇為首篇,挨次倒推到第 1 篇,為竹書原來的末篇。共有十四篇,可分為前後兩個階段的作品:

1. 第一階段的作品,計有第 14、13、12、11 等四篇,是在公元前 318 年趙武靈王約三晉、齊、楚等“五國共擊秦,不勝”的階段,蘇秦書面的遊說辭。自公元前 318 年(趙武靈王八年,齊宣王元年,燕王噲三年)到公元前 317 年,這裏應補敘蘇秦兄弟當時和燕國的關係。據今本《戰國策》中《燕策一》^①的記載:

^① 《戰國策·燕策一·燕王噲既立章》,《戰國策新校注》,第 1045 頁。

(1) 燕王噲既立，蘇秦使(原誤作“死”，“死”與“使”字讀音相近，抄錄致誤“使”爲“死”)於齊。

(2) 秦之在燕也，與其相子之爲婚，而蘇代與子之交。

(3) 及蘇秦死而死閔(鮑本作“閔”，姚本誤作“宣”)，王後用蘇代。

(4) 燕噲三年，與楚、三晉攻秦，不勝而還。

以上四事，原屬斷簡，被今本《戰國策》輯補者曾鞏拼連爲一文，劉向原編本決不會妄加貫串，造成如此笑柄。依年代排比此四條文辭，當然 1 條 4 條相連貫，2 條又與下文大段敘事相關，3 條所敘乃是齊閔王時任用蘇代，遠在燕王噲讓位之後的十四年。今本《燕策》因三條“蘇秦死”等語，致誤排於第一條之處，並誤錄第一條的“使於齊”爲“死於齊”。其實，燕王噲三年正是五國攻秦的年代，當是蘇秦受燕王噲委任出使於齊。不久，蘇代又參與子之政變，後來燕昭王立，蘇氏兄弟便不敢返燕。

原來燕王噲三年(公元前 318 年)，蘇秦已“使於齊”。帛書 14、13、12、11 等四篇，正是蘇秦向齊宣王獻書和相關的文辭。

第 14 篇——寫在公元前 318 年，當時蘇秦已到魏。起首“謂齊王……臣使蘇厲告楚王曰”一段話，又敘到“非薛公(孟嘗君)之信，莫能合三晉以攻秦。”最後指出：“齊事縱橫盡利，講而歸亦利。……歸息士民而復，使如中山，亦利。”這是他向齊王匯報，他派蘇厲聯絡楚王，他在魏瞭解當時孟嘗君和三晉的密切關係。

原先，在公元前 323 年，公孫衍倡導三晉、楚、齊、中山等“六國相王”以抗秦，同時秦國張儀約“齧桑之盟”，到此年已經過了五年了。所以文中提到“齊事縱(合縱)橫(連橫)盡利”，甚至五國擊秦，而齊可中途退出，“歸息士民而復之，使如中山，亦利”^①。“六國相王”時中山參加，這次五國擊秦時，中山未參加出兵。所以文中才提出，如像中山那樣，也有利於齊的看法。趙武靈王 25 年，即公元前 301 年。這 14 篇文辭當然寫在公元前 301 年之前。又考公元前 318 年齊宣王即位，“孟嘗君見逐於齊而赴魏”^②。所以，蘇秦就在這年到魏，就要瞭解孟嘗君和三晉的關係。

第 13 篇——附錄“韓晏王獻書齊王”，旨在勸告齊王注意“齊秦復合”，認爲“縱親之固”(合縱的國家團結)而秦、齊可爲兩“帝”，兩大霸權國的均衡勢力，天下莫能禁止。

第 12 篇——“自趙獻書齊王”，匯報他和趙國奉陽君協商，並將贈以陶邑，“奉陽君喜悅”，並勸阻齊王不可誤聽韓晏之言，“棄三晉而收秦返晏”。由此可見，第 13 篇

① 《戰國策·齊策四·蘇秦謂齊王曰》，《戰國策新校注》，第 411 頁。

② 《戰國策·齊策四·齊人有馮諼者章》，《戰國策新校注》，第 383 頁。

韓氏的獻書，本應編列在此第 12 篇之前，因為第 12 篇是針對第 13 篇而發的文辭。

第 11 篇——“自趙獻書齊王”，首先敘說“臣既從燕之梁矣，臣之趙”，表明他從齊到燕又赴梁(魏)，才寫第 14 篇，最後則趙，才寫第 12 篇。這次又總結匯報他聯繫燕、梁、趙的情況，又敘說燕出兵助齊攻宋、又攻秦，即指五國攻秦之事。

總之，上列四篇均在趙武靈王倡導“五國擊秦，不勝”之前，和以後從齊宣王元年到二年內的事。

2. 第二階段的作品，計有當蘇秦由燕入齊之初，寫下第 10、9、8 篇，是在燕昭王即位之後 24 年、齊閔王三十三年(公元前 288 年)，獻給齊閔王的遊說辭。

在論證此三篇文辭之前，應先補敘在這一階段之前蘇秦和燕國的關係。公元前 314 年，燕王噲在位七年，讓位給子之，蘇代導演這一幕滑稽劇^①。齊宣王五年，乘燕王讓位國內大亂之機，破燕。公元前 311 年，燕昭王立，蘇氏兄弟不敢入燕。昭王奮發圖強，執行法家路線，發展生產，愛民崇武，“士卒樂佚輕戰”。昭王說：“先人嘗有德蘇氏，子之之亂而蘇氏去燕，燕欲報仇於齊，非蘇氏莫可。”^②乃是蘇氏，復善待之。蘇秦於公元前 312 年即燕國內亂時，曾到楚國遊說陳軫。次年，燕昭王即位後，蘇秦不會入燕，直到昭王召集蘇氏回國，共謀破齊，他才回去。他和昭王密謀破齊，策劃既定以後，公元前 288 年，便到齊國活動，遂有這三篇文辭。

第 10 篇——“謂齊王：必勿聽天下之惡燕交者。”並稱：“臣重事齊，天下必不敢東。”“王欲復攻宋而復之”，再次攻宋而覆滅它，或放棄宋，均由王制裁了。這顯明是接在第 11 篇所敘燕出兵助齊攻宋之後而提出的。他試探齊閔王是否再想南向攻宋，這就為他和昭王密謀破齊計劃的表演而揭開序幕。

第 9 篇——“謂齊王曰：一，始也……臣為是不欲來。”可是“今南方之事齊者多故矣，是王有憂也，臣何可以不亟來。”齊王聽他講得多麼巧妙！這就是他以前刻苦鑽研“揣”和“摩”並寫成《揣摩》篇的深有體會的表演。下文又把齊閔王吹捧作齊桓公，這也正合閔王的心意。篇末殘存“百五十乘”等字樣。

第 8 篇——“謂齊王曰：薛公相齊也……”按薛公(孟嘗君)於公元前 310 年已到齊國執掌政權。這封上書，把薛公的國際活動概括總結一下，他也來進行外交活動。所以，下文又表敘韓晏佩服他的“齊燕為一”的策略，“臣以車百五十乘入齊(此語即上承第 9 篇末尾之語)”，韓晏歡迎他，並“身御臣以入”。最後敘到“今三晉之敢據薛公，與不敢據，臣未之識。”他又保證他能“使王得志於三晉”。由此看來，隨後他是要從齊

^① 詳參《戰國策·燕策一·燕王噲既立章》，《戰國策新校注》，第 1045 頁。

^② 見《戰國策·燕策一·齊伐宋 宋急章》，《戰國策新校注》，第 11054 頁。

國到三晉去偵察的。

蘇秦由齊到魏之後，計有第 7、6、5 等三篇，是寫給燕昭王的書信。

第 7 篇——“自梁獻書於燕王曰：薛公未得所欲於晉國，欲齊之先變以謀晉也。”所以他便令人恐嚇齊王，“齊王懼……慮從楚取秦，慮反韓晏，又慮從趙取秦。”他又指出齊的反復變更：“齊先鬻趙以取秦^①，後賣秦以攻宋。今又鬻天下以取秦；如是薛公、徐爲不能以天下爲其所欲，則天下固不能謀齊矣。^②”他願燕王“使趙弘急守徐爲，令田賢急守薛公，非是毋有使於薛公徐之所。他人將非之以敗臣。”這是怕別人破壞他的事情。最後他又勸燕王“慎毋非令群臣衆議攻齊”，他怕時機不成熟而泄露秘密。

第 6 篇——自梁獻書燕王，匯報齊王派人告訴他：“寡人與子謀攻宋，寡人恃燕、趙也。今燕王與群臣（計議攻齊）……”“今又告薛公之使者田休，薛公以告臣，而不欲其從已聞也。”他勸燕王心知此事不可和別人講，又說：“臣請疾之齊觀之，而以報。”（根據此句可以推知，第四篇在此篇所敘“疾之齊觀之”之後。）

第 5 篇——“謂燕王曰”以下一大段話都是訴苦。由於他勸阻燕王切勿議論伐齊，而別人說他的壞話，說他不“進取”，他誓言：“臣進取之，臣也不事無爲之主”，他將回鄉種田。看來這篇也是他將要返齊偵察之前，寫給燕昭王的。

蘇秦由魏返齊之後，又有四篇文辭寫給燕昭王。

第 4 篇——“自齊獻書於燕王曰”，以下便敘明：“臣之計曰：齊必爲燕大事，（指燕破齊復仇）是王之所與臣期也。”

按此數句是他擺出從前他和昭王的密謀。下文接著進敘以前他到齊國活動和功勞。

“臣受教任齊交五年，（據此句推知他寫此信，在第 10 篇所敘初入齊時之後，已經五年）齊兵數出，未嘗謀燕。”由於燕王聽信別人之言要攻齊，“使齊大戒而不信燕”，蘇秦便“拜辭事。”（按此句即重申第 5 篇末意旨：如因他勸阻燕攻齊以敗壞事機，而被誤解爲中途變卦、不事進取的話，他將退避賢路。）

“齊趙遇於阿，王憂之。臣與於遇，約攻秦去帝。雖費，毋齊趙之患，……”

按：此敘秦國魏冉當權，施行“連攬”外交，約齊、秦並稱“帝”，蘇秦說服齊、趙二國共攻秦，逼使秦廢“帝”號。由於齊、趙兩國“阿之會”，引起燕王猜忌，疑他違反了當初的密約，挑撥齊趙關係惡化，而有此會，所以他特別指明，“毋齊趙之患。”

“後薛公韓徐爲與王約攻齊”，趙國奉陽君“歸罪於燕”，要在齊國取得他私人的封

① 此指趙倡導“五國攻秦，不勝”之事，齊隨趙出兵攻秦，中途又與秦媾和。

② 此言齊聯合秦。齊之薛公，趙之韓徐爲，不能抗強敵，天下就不能破齊。

地“蒙邑”，“公玉丹之趙致蒙”。昭王叫他到齊國“惡齊趙之交，使毋予蒙而通宋使”。按此即指第 6 篇所敘“臣請疾之齊觀之”之後的新任務。他也完成此一任務，如下文所說，“之後，齊趙未嘗謀燕”。他總結了以前的勞績，而燕昭王卻聽信讒言，所以又說：“臣慎懼。”最後又敘到“臣止於趙，王謂韓徐爲”，讓他離趙，他很感激。據此，推知他在冒險赴趙之前，寫此信給昭王，預先設計請趙王準備向韓徐爲調解，拯救他。“今王使慶令臣曰：‘吾欲用所善。’……王若欲舍臣而專任所善，臣請歸，釋事，苟得時見，盈願矣。”由此看來，他向昭王表態後，便赴趙國了。

由齊赴趙後，有第 3、2、1 三篇文辭，寫給燕昭王。

第 3 篇——“使盛慶獻書於燕王曰”以下一大段文辭，當然是盛慶傳達昭王命令。他寫第 4 篇之後，盛慶伴同他赴趙，他才寫此第 3 篇文辭，叫盛慶帶回獻給昭王的。此篇敘明：“今王曰：必善趙，利於國。臣與不知其故。奉陽君之所欲，循善齊、秦以定共封，（指李兌欲在齊國取得他私人封地）……齊趙循善，燕之大禍。……”他勸昭王再加考慮。最後敘到：“趙止臣而他人取齊，必官於燕。……臣不利於身。”這是說，他果然被趙拘留，而趙與齊結合，所以請昭王要改變原意，考慮他的見解，則於燕國、於他本人，均可獲得安全。

第 2 篇——“使韓山獻書燕王”，開首一句就說：“臣使慶報之後”，這當然是緊接第 2 篇之後，他又寫此信特派韓山送去。他匯報：燕王派人來，“言臣之後，奉陽君、徐爲之視臣益善，有遣臣之語矣。”今齊王又派人來責問“趙之止臣”，竟把事情搞僵了。“願王之使人反復言臣必毋使臣久於趙也。”

第 1 篇——“自趙獻書燕王曰：”一大套議論，旨在點明：“事之上，齊趙大惠；中，五（互）和，不外燕；下，趙循合齊秦以謀燕。今臣於以齊大惡趙而去齊，謂齊王：‘趙之和止，陰謀齊，外齊。’齊趙必大惡矣。”可是奉陽君、徐爲之不讓他赴齊或赴韓、梁。他又自稱：“智能免國（能免燕國遭遇患難），未能免身”，願燕王再派人去“疾召”他回去燕王當面詢問，爲著出兵助趙，要依據梁國情況而後才能確定的緣故。細玩末尾此句：“爲予趙甲因在梁者”，可以推知他以前在梁，後又赴趙。可以證實第 7、第 6 兩篇在梁獻給燕王的文辭，必在第 3、第 2 兩篇文辭所敘在趙被拘留之前。

在此書信寄燕王之後，可能燕王照他的話去辦。他回燕後，燕“予趙甲”。他又入齊，說閔王去攻宋。終於燕派樂毅入趙，以趙相國名義聯合三晉、燕、秦五國之師破齊。但蘇秦入齊，不久，即被齊國判以“反間”罪處死。他在死之前，並未主張聯秦破齊，後來由蘇代倡議燕國聯秦攻齊的。

結語：以上的編次，即帛書祖本竹書的篇次，我們挨次閱讀到末尾（即第 1 篇），感到循序漸進，脈絡分明。既然如此易於通讀，我們便不能說它是案抄累積、漫無倫次

的，特別是第一階段的第 14、第 12 等篇，涉及薛公在魏，必在齊宣王初即位逐薛公時。而第二階段第 8、第 7 篇涉及“薛公相齊”及被免職事必在齊閔王時代。

(三)《闕子》的編次

第二部書《闕子》竹書的篇次，由帛書第 15 篇到第 19 篇，次序並未顛亂。但此五篇，按國別分爲：魏、齊、趙、秦等國共四類，每一類作品亦按時代前後編列。

1. 魏國類——計有第 15、第 16 兩篇。

第 15 篇，記敘公元前 275 年，魏“須賈說穰侯”，勸秦國勿圍大梁。

第 16 篇，記敘公元前 262 年，魏信陵君“謂魏王曰”一篇議論，旨在勸魏安釐王“勿與秦共伐韓而近秦難”，指出“縱之不成”（合縱不成功）的不良後果（按信陵君曾爲“縱約成”）。

2. 齊國類一篇與趙國類一篇相連——共第 17、18 兩篇。

第 17 篇記敘：齊人（其名待考）“謂起賈曰”（一篇議論，是齊人遊說秦御史起賈，勸勿伐齊的。）文中提示：“天下且攻齊，且屬縱（歸屬於合縱陣營），爲傳焚之約（共約焚燒聯秦的符契）。終齊事，備患於秦。是秦……國必慮，意毀齊，未當於秦心也。”“天下齊（劑）齊。”秦國該考慮先攻周、攻韓，“天下休，秦兵適敵。”“非是猶不倍（背）齊也，畏（偃）齊太甚也。”這篇遊說辭旨在誇張天下“劑齊”、“偃齊太甚”。考齊襄王重建齊國，聲威復震，約在公元前 275 年到公元前 265 年，這十年之間。此文當在秦圍卞梁（公元前 275 年）之後，所以此文中說：“魏，公（指起賈）之魏已。”此文又在秦攻趙（公元前 265 年）之前，因秦攻趙，而趙求救於齊，正如此文所謂天下“劑齊”“偃齊太甚”的情況。此文記敘的年代，稍早於第 18 篇所敘公元前 265 年齊救趙，所以排列在第 18 篇前。

篇末有一段話，頗費解，疑爲附加的編錄者的評語，試釋如下：

“公孫鞅之欺魏也，公孫鞅之罪也。身在於秦，請從其母質；襄疵弗受也。魏至今然者，襄子之過也。”——這是說：商鞅欺騙魏太子卯，使魏“西喪地於秦七百里”，這是商鞅的罪過。他在秦國，請魏國襄疵之母以其子爲質於秦，約秦魏互相依賴，但襄疵不接受此建議。魏國至今，國削兵弱，這就是襄疵的差錯了^①。

“今事來矣。此齊之以母質之時也，而武安君之棄禍存身之決也。”——這是說，如今的事件，有點和它類似了。這正是“武安君”之母以其子爲質於強國的時期，而且是“武安君”免禍存身的訣竅。考文中所謂“武安君”之名，若指蘇秦、白起、李牧，均不

^① 詳參《韓非子·說林下》。

當。“武安君”當是原文“長安君”之誤。因“武”之篆文武，與“長”之篆文長，形極相近，“長”篆漶損，致轉抄易誤為“武”字(篆文)。長安君即次篇所敘趙太后之子，為質於齊的，從而“免禍存身”者(因為趙國立功而後來可免貶斥)。

這一段評語直貫次篇第 18 篇所反映的義旨。

第 18 篇——起首敘事，“趙太后規(當為“親”字之誤。《趙策四》^①又誤作“新”。)秦急攻趙，求救於齊。”齊國要求趙太后使其少子長安君“來質”，方可出兵。此文記敘，公元前 265 年，趙孝成王初即位，太后親政時事。下文詳敘觸龍說服趙太后的議論，具有法家的進步思想。所以這位思想傾向法家的編錄者，附加一段評質之詞：

子義聞之曰：人主子也，骨肉之親也；猶不能無功之尊，不勞之奉，而守金玉之重也，然況人臣乎！

這位“子義”，即齊國“善用兵”者闕子我。“義”從“我”聲，古音“義、我”都讀成“戈”音，故可借“我”作“義”。這一段評贊，原是五篇文辭的編錄闕子的話，由其弟子轉錄於第 18 篇末，作為附錄。

更考上引第 17 篇末一段評語共六十四個字，疑是錯簡，原來是位於第 18 篇末。這段評贊末句“然況人臣乎”之下的，因脫簡而被誤植於第 17 篇末。說詳上文有關“錯簡”的論證。

3. 秦國類，計有第 19 篇一篇。

第十九篇——(客卿造)“謂穰侯：”以下一段議論，在公元前 271 年，秦國這位客卿勸魏冉攻齊，可以得到陶邑為私人封地，“為萬乘長”；勸魏冉在秦國推行復辟的政治路線，反對中央集權的法家路線。此文以大量文辭，勸說燕國聯秦伐齊的遊說辭。

統觀上列五篇，係縱橫家《闕子》書五篇的全文，旨在發揚法家的愛國思想，聯合小國共抗強敵的侵略。惟末篇第 19 篇，記載秦國客卿說穰侯，搞分裂反中央集權，旨在使讀者憎惡穰侯恣意侵略齊國的罪行。齊人闕子編錄此五篇的義旨如此，值得重視。

(四) 另一本《蘇子》的編次

第三部書《蘇子》另一種竹本的編次，由帛書第 22 篇為首篇，挨次倒推至第 20 篇為竹書的末篇，計有第 22、第 21、第 20 篇共三篇。

^①《戰國策·趙策四·趙太后新用事章》，《戰國策新校注》，第 767 頁。

第 22 篇——(蘇秦)“謂陳軫曰”一段文辭涉及張儀、韓廂。考張儀在公元前 309 年,死於魏,此文當更早於公元前 309 年。公元前 318 年,蘇秦受燕王噲的委任“使於齊”,隨後便有第 14、第 12、第 11 等篇的遊說辭。到公元前 314 年後,燕噲王讓位於子之,燕國大亂。公元前 311 年,燕昭王立,蘇秦不敢返燕,又不能繼續為燕昭王“使於齊”,他只好奔往別國。所以,此篇所敘當在公元前 311 年到公元前 309 年之間。

第 21 篇——(蘇厲)“獻書趙王。”(趙惠文王,公元前 298 年即位到公元前 266 年),此篇遊說辭(書面的),勸趙王勿從親代齊而應“取(古借作“趣”:趨向)齊。”考第 4 篇中,蘇秦追敘趙齊二國的“阿之會”,有蘇秦參加,導致逼秦廢去“帝”號的後果。又見《戰國策·齊策四》“蘇秦自燕之齊”章^①,詳載他說服齊閔王,從事聯趙反秦的一段遊說辭。表明當時他在齊國,所以他叫蘇厲獻書趙惠文王,改變從秦伐齊的想法,應當“趨齊”,這才有趙、齊二國的“阿之會”。蘇厲此篇遊說辭,與蘇秦面對齊閔王的遊說辭,可謂旗鼓相應。

第 20 篇——(蘇代)“謂燕王曰”以下一大段文辭是蘇代寫給燕昭王的書信,《戰國策·燕策一》“齊伐宋 宋急”章,作“蘇代遺燕昭王書曰”,^②建議昭王“取(爭取)秦伐齊”。此文當寫作於樂毅聯合燕、三晉、秦五國之師伐齊(公元前 284 年)的前夕,當時從來一貫反秦的主張齊國伐宋的蘇秦,已被齊國依“反間”罪處死。《燕策一》“燕王噲既立”章曾載:“及秦死而齊閔王復用蘇代”,可見蘇代在齊國時獻此書於昭王的。他這才乘“齊攻宋急”的時機又勸昭王再去爭取秦國出兵參加五國聯軍伐齊。可是,讀者很容易誤解他是主張燕國聯秦伐齊以救宋的,就和蘇秦的誘齊向南伐宋,而燕好乘機從北攻齊的計劃相反。蘇秦以前和昭王密謀破齊的計劃原是如此,但他從來反對秦國東進政策。“楊文”、“馬文”都以為蘇代蘇秦,雖屬兄弟,但互不相謀;蘇代不知蘇秦、燕王早先預定的密謀,所以和蘇秦誘齊攻宋的計劃不合。其實,並非蘇代在宋國,看到齊攻宋而宋急,便求救於燕,乃獻此書於昭王的,蘇代是在齊國,並瞭解蘇秦的原先計劃,這次也按計劃才獻書昭王的,但他認為有秦兵參加伐齊,更有把握攻破齊國。“楊文”和“馬文”的解說,有待商討。

(五)《國筮子》的編次

第四部書《國筮子》竹書的編次,由帛書 27 篇為首篇,挨次倒推到第 23 篇為末篇,這五章也按國別分為:趙國、魏國、楚國三類,每一類作品均依時代先後編敘。

^① 《戰國策·齊策四·蘇秦自燕之齊章》,《戰國策新校注》,第 410 頁。

^② 《戰國策·燕策一·齊伐宋 宋急章》,《戰國策新校注》,第 1054 頁。

1. 趙國類,計有 27 篇一篇。

第 27 篇——記敘魏國邯鄲,趙使葺皮求救於楚,此事在公元前 354 年。篇末附有編錄者的評語:“若由此觀之,楚國之口雖急乎,其實未也。故□□應,且曾聞其音以知其心。夫疑然見於左耳,葺皮已知之矣。”此段評語富有法家“循名實察”的精神。

2. 魏國類,計有 26、25 兩篇。

第 26 篇——篇首“□□見田儀於梁南,曰‘秦攻鄢陵幾拔矣。梁計將奈何?’”按首句主詞是說客名字,被省略。下文敘述說客、田儀的對話。考秦拔鄢陵在公元前 274 年,說客建議:梁王退保單父以抗秦軍,可以確保魏地而戰勝秦兵。說客遊說之辭當是針對公元前 274 年情況提出的。

第 25 篇——篇首“秦使辛梧據梁,合秦梁而攻楚,李園憂之。兵未出,謂辛梧”,下文是李園遺辛梧的文辭,提到呂不韋之名。書信旨在勸辛梧勿急出兵。後來“梁兵果六月乃出。”考李園掌握楚國政權,在春申君死後。所敘事當在公元前 236 年。由此篇首尾所敘之事看來,本篇當編入魏國類,因李園的書信收存在魏,魏人撰文並錄李園之書。

3. 楚國類,計有 24、23 兩篇。

第 24 篇——“秦韓戰於蜀潢”(公元前 314 年),楚用陳軫之計,佯事救韓,虛張聲勢。韓偃指出:“以實苦我者,秦也;以虛名救我者,楚也。”韓王不聽其言而中陳軫之計。篇末有評語,指斥韓王“過聽於陳軫,失計韓偃。故曰:‘計聽知順逆,唯王可。’”此篇表述“名”、“實”有別,綜核名實而知順逆的理論,可以推知編錄者重視法家刑名之術。

第 23 篇——(虞卿)“謂春申君曰”下文乃勸春申君及早圖遠謀徙封地,此事當在公元前 248 年。春申君徙封於吳之前。本篇後段,自“今燕之罪大,趙之怒深”起,是虞卿勸春申君出兵助趙攻燕的一段遊說辭。

統觀帛書廿七篇文辭,取材於四部書——《蘇子》十四篇、《闕子》五篇、《蘇子》三篇、《國筮子》五篇這些書的祖本竹書,有斑斑跡象可以考明。《蘇子》竹書的兩種本子,來源不同,但均是原始資料的抄錄。帛書又是從“竹書”本子轉抄的,雖非全書,而早於西漢末劉向校訂的《蘇子》三十一篇。《闕子》、《國筮子》的“竹書”本子,源出於兩位輯錄者選錄舊文編次成書,已非原始資料,並且兩書中均有編錄者的評語,前者見於 18、17 兩篇,後者見於 27、24 兩篇。在上列的論述中,筆者曾揭示這兩位編錄者的意旨,傾向於法家的“刑名之術”。當漢文帝推行法家路線的時候,馬王堆三號墓主用這廿七篇帛書殉葬,正表明縱橫家文獻並不與法家路線相抵觸。

我們再看後來漢武帝在尊崇儒術以後就不同了。“建元元年,丞相衛綰奏:‘所舉

賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。’奏可。”^①推行儒家路線，就要輕視法家文獻。可見帛書縱橫家文獻，當漢文帝時俱為法家路線的執行者貴族所重視的。它之所以作為殉葬品，是可以理解的。

四、訂 名

試就竹書規格、法家路線，論證帛書廿七章有異於《戰國策》。帛書廿七篇，它的性質和內容，既已有如上文所論證，和法家路線並不抵觸的。它是漢文帝時入葬的，當時並無所謂《戰國策》這種書，也許已流傳著秦代或漢初編錄的《國策》，但決非《戰國策》可比。

西漢末期劉向才開始編撰並創用新名《戰國策》，如果把帛書廿七篇，題名為《戰國策》古本佚文或別本，這樣則在邏輯上不夠周延，在史源學上也欠妥當。在路線鬥爭的歷史洪流中，我們應當分清，《戰國策》不是像帛書廿七篇那樣輯錄旨在表彰法家路線的。劉向把他自己編錄的《戰國策》劃入史傳類“春秋家”，並不列在諸子“縱橫家”之內。這就暗示《戰國策》是史料匯編，依漢世竹書制度，是用2.4尺（或1.2尺）的竹簡書寫，有異於“諸子尺書”的規格。當時把“諸子”書稱為“小說”“短書”，這一點由一位和劉向約略同時的著作家桓譚的話可以證實。

我們認為，帛書廿七篇的祖本竹書，雖屬短書，而其中的第二部分《闕子》，第四部分《國筮子》，若從敘錄文辭中強調法家“形名之術”和評語中表露思想傾向這方面看，均是作為法家的同盟軍而闡說理論敘錄事實的。第一部分《蘇子》（十四篇）和第三部分《蘇子》（三篇），也是被當做一種和法家路線有密切關係的文獻而轉錄的。第一部分的14、13、12、11等四篇以及第三部分的21篇，均是和趙武靈王倡議“五國攻秦”的運動密切配合的。蘇秦遊說辭（13篇是附錄的反面教材韓晏獻齊王書），其餘十篇，以及第三部分20篇是晚期作品，這些文辭均以燕昭王圖謀遠慮破齊復仇的運動作為中心環節的。趙武靈王號召力破舊俗，改制維新，“胡服騎射”，是法家革新派人物^②。燕昭王是法家傑出人物，他奮發圖謀強，把殘破的燕國，轉變為繁榮富強的國家，《戰國

① 班固《漢書·武帝紀》，顏師古注，中州古籍出版社1991年版。

② 詳參《戰國策·趙策一》後三章，《或謂皮相國曰章》，第627頁；《趙王封孟嘗君以武城章》，第638頁；《謂趙王曰三晉合章》，第629頁。

策·燕策一》“燕昭王收破燕”^①章有詳明的敘述。帛書所見，蘇秦早期作品和晚期作品，是法家趙武靈王和燕昭王的外交路線、國際活動的具體表現。只有 22 篇，蘇秦說陳軫的遊說辭，是他在趙倡“五國攻秦，不勝”之後，在燕昭王召喚“蘇氏返燕”之前，遊離於趙、燕法家路線之外，走投無路寄寓楚國陳軫門下時的表現而已。

帛書廿七篇通過總檢查後，我認爲，它的性質，決非劉向所編《戰國策》可比。劉向編《戰國策》卅三卷，到後世只存十一卷(佚亡三分之二)。宋代曾鞏又重新輯補增附以成今本《戰國策》，宋代以後人在《宋史·藝文志》和《文獻通考》裏才把它改劃入“縱橫家”，曾鞏是不是從《史記》或其他“縱橫家”文獻摘錄一些文辭補進去才形成今本《戰國策》卅三卷的？我看，問題很大，何況劉向、曾鞏的思想均傾向於儒家，當然不會珍視戰國時代各國的，秦代直到漢文帝時代的縱橫家中一些和法家路線相關的人物和言論的。所以把帛書廿七篇和《戰國策》混爲一談，勢必導致消失帛書廿七篇“縱橫家”文獻特徵的後果。從版本目錄學上，淆亂古代學術的分野。

當然，作爲史料來看，不但帛書廿七章，就連古代一切記載和文物，都是可作爲史料處理的。也應指出，帛書廿七篇，屬於戰國時代學術思想範疇的著作。它顯示縱橫家文獻中有這樣一派是和法家人物趙武靈、燕昭王相聯繫而又是作爲法家路線的外交策略，聯合小國共禦強敵的策略的具體表現。對於文辭中涉及的趙太后、信陵君、須賈等的遊說辭，亦當作如是觀。總之，把這帛書廿七篇，訂名爲《戰國策》，毋寧擬題爲“縱橫家佚文四種”，較爲確切些。

[作者簡介] 葉玉華(1909—1993)，男，江蘇宿遷市人。1937年畢業於北京大學文學系，又研究歷史一年半。曾任北京大學講師，暨南大學、廈門大學、同濟大學、上海師範學院副教授，中國科學院歷史研究所副研究員，及福建師範學院、杭州大學、華東師範大學研究生導師。發表學術論文 60 餘篇，其中有日、法譯文等。通文學、史學，留存遺著手稿多種。

^① 《戰國策·燕策一·燕昭王收破燕章》，《戰國策新校注》，第 1050 頁。

《管子》因循思想探析

許建良

《管子》作為戰國齊國稷下學者著作總集，雖然其內容因包含有諸多學派的思想而龐雜非常，但這一事實從未阻礙學界對其思想研究的關注度，在一定的程度上，反倒成為學界投注更多關注的契機。綜觀由關注凝聚而成的研究成果，雖然不乏在其政治、道德思想方面所進行的探析，但令人遺憾的是，作為管子思想豐富內容之一的“因循”問題的研究，至今仍沒有形成專門的聚焦。這一現實不僅影響管子研究的精深發展，阻礙整個中國哲學研究水準的提振，而且造成事實上中國哲學資源現實合理利用的滯後局面。顯而易見，二十一世紀的今天，人類面臨著兩大危機，一是來自外部，即人與自然層面上的生態危機；一是來自內部，即人自身世界所面臨的人情關懷不斷失落的危機。造成這一現實的文化傳承方面的原因，無疑與儒家自己本位主義的價值滲透有著直接的關聯。而“因循”的哲學運思模式，它以尊重外在的世界為必然的前提，強調人應該在與宇宙他物的整體聯繫中來認識自己的價值，來振興自己的事業。

—

在管子的系統裏，“因”是“無顧”，即沒有什麼主觀的思考、度量。這種行為在語言的表達上，就是“不顧言”；在行為的考量上，“因”是“無益無損”，不增減什麼；在形上的意義上，“因”乃是無為行為的無限積澱。應該注意的是，“不顧言”、“無益無損”的實質就是不主觀有為，其行為的具體演繹積澱就是“無為之道”。以上是“因”在一般意義上的剖析。在主客體的視野裏，就主體而言，對待客體行為的最好選擇是“應”。在詞源的意義上，“應”是回應、應和的意思，這不是一般回應，而是應和式的回應，行為的依據在客體，即“以其為之人者”；主體的唯一選擇就是聽任自然的呼聲，即

“非吾所設”；表現在語言上就是“不宜言”：“宜”是度量的意思，“不宜”就是對言語不加度量；在動態的物際關係裏，就是根據具體物的特性即“執其名”，來營建物際間的關係鏈，這是成就萬物的樞機所在，即“所以成之”；在形上的意義上，“應”乃是“不言之言”^①，“不言”不是什麼都不說，而是不以約定俗成的陳式和主觀臆想來言說，“不言”本身就是一種言說，萬物存在之方本身就是一種無聲的語言（參照《管子·心術上》，第 770～771 頁；以下只標篇名）^②。

顯然，“因”和“應”在思想上是同質的，在形上的維度裏，“因”表徵的是行為主體的行為選擇，而“應”昭示的是行為客體的行為應對；換言之，面對來自行為主體無為的因循行為時，客體唯一的應對就是應和主體的行為，從而完成主客體關係之間動態和諧的建構，在尊重他者的過程中，獲得自己存在的體驗和自身價值的觀照。事實上，這種建構絕對不是一次性的追求，而是無數次、無限的習慣成自然。這是來自於自然無為而獲得的自然狀態，沒有任何人為痕跡的“無形”，在語言上、形色上是沒有什麼顯示的“不出於口，不見於色”的存在樣態。

在詞語學的意義上，因與順、隨、從等屬於相同詞義的概念，我們討論因循行為的時候，順、隨、從等行為自然也在討論的範圍內，這是不容忽視的。而且，因循在管子這裏，還有特殊的意思，那就是化育，即“漸也、順也、靡也、久也、服也、習也、謂之化”（《七法》，第 106 頁），“順”與“習”具有同樣的意思，就是化育。這一設定，實際上把因循與人社會化的實踐緊密地聯繫到一起了，管子可謂獨具慧眼。要而言之，管子對因循的規定，起碼有三個要點值得注意：一是“無顧”、“不宜”，即沒有主觀臆想和度量；二是尊重他者即“以其為之人者”；三是無形、無損益的“無為”。無為是基於對主觀有意而為和無視他者行為的否定，是以他者為價值中心的行為選擇以及其行為不斷施行的自然積澱的結果。

二

因循行為實際上就是以他者為中心的主體自然無為，這是管子在形上意義上的界

① 參照“天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。”（《老子》二章，樓宇烈《王弼集校釋》，北京中華書局 1980 年版，第 6～7 頁；並參照高明《帛書老子校注》，北京中華書局 1996 年版，第 229 頁）

② 黎翔鳳《管子校注》，北京中華書局 2004 年版；參照（清）戴望《管子校正》，北京中華書局 1954 年版。

定,但不得不質疑的是,為何要推重因循行為呢? 如果没有合理的理由,即使童話般美麗的因循行為,也沒有驅動觸發的現實緣由。關於這個問題,管子自然裝備著理性的運思,雖然這個問題存在著複雜性,但在總體上,仍然可以從兩個方面來加以條理。

1. 長久。對統治者而言,雖然個人的智慧、力量非常有限,但如果能因任天下的智慧來認知的話,那在認知的道路上就不存在客觀而真實的障礙即“無不知”;如果能因任民衆的力量來舉事的話,那在事業的大道上,就不會有真實的阻障即“無不成”。因此,能否保持因任行為的順暢,是政治“明亂”的分界;能否“自去”自己的智力,就成為“明主”和“亂主”的分水嶺(參照《形勢解》,第 1187 頁)。這裏沒有深奧的道理,它仿佛人在生理構造上具有“九竅”,人雖然從來不對“九竅”做什麼,但“九竅”都能發揮各自的功能而正常運轉一樣;君主與“五官”的關係,也似人與“九竅”的關係,只要“因其所以來”,給予相應的賞罰就行,自己始終處在“不勞”的境地,而能夠實現長久。所以,只有“因之”,才能“掌之”,也就是說,只有因循它,才能掌控它,這叫“因之修理,故能長久”(《九守》,第 1044 頁)。

應該注意的是,我雖然在這裏使用了“掌控”這一概念,但這絕對不是動機上的行為選擇和追求,而是來自因循客體行為而帶來的客體對主體行為的回報和肯定,是效果上的自然效應,與《老子》第七章所說的“後其身而身先”、“外其身而身存”的情況基本是相同的。“身先”、“身存”正是由“後其身”、“外其身”的行為選擇和追求所帶來的自然結果。總之,“掌之”效果的實現,必須在“靜其民”、“佚其民”的軌道上來貫徹進行;“靜其民”是對民衆“不擾”,這樣民衆就能聽從本性的聲音來“自循”;“佚其民”是使民衆“不勞”,民衆在逸樂的境遇裏,就能充分發揮潛能而“自試”。“靜其民”、“佚其民”的行為,在根本的意義上,就是“無事”即不偏執地按照主觀意願來一味舉事(參照《形勢解》,第 1170 頁)。最後,不能忽視的是,管子關於聖人與衆人的意識非常濃,前者以智慧為象徵,後者則以體力為標的,我們應該結合時代來全面看待這個問題,任何全面肯定或否定的態度都是不可取的。

2. 人性。就人而言,智力作為人的素質的因子之一,本身不是先天決定的,它離不開後天的開發,因此顯示的是一個動態的過程,而且智力在多大的程度上得到發揮,也不是一個常量,其間存在客觀的變數,就此而言,它具有外在的顯性。這是外在方面給我們提供的為何因循的理由。其實,在管子的系統裏,還裝備著內在理由的設置,這就是對人性的規定。簡單地說,就是“順民心”(《形勢解》,第 1172 頁)。

(1) 就利避害。管子認為,吃飯和穿衣是人的“所生”(《禁藏》,第 1025 頁)，“所生”表示的是生活、生存、生命的保證和所在,這是人性的基礎。顯然,這裏強調的是人的自然需要。就人性的特性而言,“就利”、“避害”是人的常情,沒有什麼能阻止人性這一因子的驅動。譬如,商人夜以續日、不遠千里地做生意,是因為有利可圖的原

因,即“利在前”;漁人冒著生命危險出海打魚,是因為能打到魚而獲取利益,即“利在水”。所以,對人來說,只要存在利益,哪怕高山也“無所不上”,即使深海也“無所不入”;在人的系統裏,“就利”、“避害”本身就是基本欲望之一,如果能實現“就利”的欲望,人會覺得快樂愉悅;如果“避害”不成反倒“逢所惡”,則勢必遭遇鬱悶憂愁;這是人性的基本特徵之一,無論人的地位如何即“貴賤之所同有”。因此,在“勢利”面前,民衆會形成“不推而往”、“不引而來”、“不煩不擾”的情勢,而實現“自美安”和“自富”;這裏的“自”是自然的意思,不是自己的人為,仿佛“鳥之覆卵”,是在“無形無聲”的自然過程中顯示功效的(參照《禁藏》,第 1015 頁)。

(2) 滿足需要。對統治者而言,“行德”非常重要,即依據人的本性讓民衆最大限度地實現自身的價值,這是一個人自身本性客觀外化的過程,所以,尊重本性的特徵行事才是“行德”的基點和全部內容。對利益的欲望,仿佛水向低的地方流淌一樣,不可阻擋^①。人性具有追求利益滿足的方面,這是客觀的存在,無視乃至輕視都是有失智慧的舉措。可行的選擇是“設利以致之”,這是基於“欲利而惡害”軌道而得出的明智決策;對統治者而言,要使民衆嚮往你的統治,就必須“先起其利”,換言之,確立利益民衆的措施,而廢除危害民衆的東西,這勢必“不召而民自至”。這種不以統治者意志轉移的行為,由於是以民衆的本性為決策的依據的,所以,對民衆是自然的,因此稱為“無為”(《形勢解》,第 1175 頁)。

事實上,對統治者而言,僅僅局限在滿足民衆利益這一點上,只能在數量上聚集民衆,而民衆能量能否充分發揮,至此仍然是一個未知數。所以,還必須輔之以“愛”。“利之則至”昭示的是利益可以使人聚集到一起,但聚集到一起以後,如果形不成親和力或凝聚力,就毫無實際的意義即“徒利而不愛,則衆至而不親”。而在親和力的培養方面,“愛”的行為是有效的即“愛之則親”,所以,應該“明愛以親之”,這是基於“親戚之愛”,是人性需要軌道而得出的理性選擇^②。所以,“愛”、“利”必須互相配合,才能使

① 參照“民之於利也,若水於下也,四旁无擇也”(《商君書·君臣》,嚴萬里校《商君書》,北京中華書局 1954 年版,第 38 頁)、“民之欲富貴也,共闔棺而後止”(《商君書·賞刑》,第 30 頁)、“民之性,飢而求食,勞而求逸,苦而索樂,辱則求榮,此民之情也”(《商君書·算地》,第 13 頁)。

② 《管子》有“親戚之愛,性也”(《侈靡》,第 721 頁)的論述,把“親戚之愛”作為人性,這重在從血緣自然的方面切入問題,而不是跟儒家那樣,把“仁”規定為“愛人”(《論語·顏淵》,楊伯峻《論語譯注》,北京中華書局 1980 年版,第 131 頁),不是一般的愛人,而是“親親,仁也”(《孟子·告子下》,阮元校刻《十三經注疏》,北京中華書局 1980 年版,第 2756 頁上)、“仁之實,事親是也”(《孟子·離婁上》,第 2723 頁中)式的愛人,也就是說,仁是圍繞人的血緣性關係而具體展開的,在操作實踐上,它的實質就是“事親”,即侍奉親族。而在侍奉的方式上,以“愛”為切入口。如果從愛人就是“仁”的設定出發,這裏自然也可以得出《管子》是與儒家一樣持人性善論的結論,這是問題的另一個方面,大家可以思考。

君臣、朋友、兄弟、父子等都得到愉悦，才能實現安定的局面，不然不是“衆至而不親”，就是“衆親而不至”（參照《版法解》，第 1203～1204 頁）。兩者是互為表裏的，“愛”顯示的是“道之純厚”，“利”顯示的是“遇之有實”，在客觀的效應上，顯示的是“民親”，而這一切之所以實現的形上基礎就是“無事”（《形勢解》，第 1175 頁）。

總之，對統治者而言，最重要的是依據人本性的特徵來進行行為的決策，即“民之所利，立之；所害，除之”（《幼官》，第 177 頁），最後實現“民人從”（《幼官》，第 177 頁）的效應。在此應該引起注意的是，管子在人性問題對策上所堅持的“無為”和“無事”的方針，顯然是對道家自然無為思想的繼承。當然，我們絕對不能把管子簡單地理解為相似於儒家的僅僅重視人的事務，而無視宇宙萬物整體性運思的學派。應該說，在整體上，其視野是萬物的，這裏講人性，主要是以人為例子來具體說明問題，而且有偏重說明政治管理問題的考慮，“是以為人君者，坐萬物之原，而官諸生之職者也。選賢論材，而待之以法；舉而得其人，坐而收其福，不可勝收也”（《君臣上》，第 554 頁），就是具體的佐證。

三

選擇因循行為的根由在本性，人的本性雖然具有“欲利”和“惡害”的特性，但這是客觀的生物性特徵，是不可抗拒的淵藪，人只有在這些欲望得到滿足以後，其潛能才能充分噴發；人的能量的噴發、能力的充分湧流只有成為客觀事實，社會的整合力才能增強，社會整體的發展才有契機和希望，而這一切的實現正是因循行為價值實現的必然前提。因此，因循在解決了為何的問題以後，為因循行為進入實踐操作程式設置了必要的條件。因循行為一旦進入實踐過程，首先遇到的問題就是“因循何物”？

衆所周知，“明天人分際”^①一直是中國哲學和道德哲學的重要問題，重視“三才”問題的冥思與探討，是中國哲學家的共同特徵之一，管子也不例外。他認為“聖人若天然，無私覆也；若地然，無私載也”（《心術下》，第 778 頁）、“效夫天地之紀”（《白心》，第 794 頁），人是天地中的一個存在，在宇宙中，最為關鍵的是保持關係的和諧平衡，而“順天之時”、“約地之宜”是“忠人之和”的前提條件。需要略加解釋的是，“約地之宜”的“約”，是和約的意思，和約是在人與地之間進行的，所以，包含著兩個方面因素的考慮，尤其對人來說，不能無視“地之宜”的客觀因素的存在，和約顯然是互作共存

^① 《儒林傳》，司馬遷《史記》卷百二十一，北京中華書局 1982 年版，第 3119 頁。

的和諧景象。“順天之時”和“約地之宜”的綜合，就是要求人尊重天地自然的因素，應該在順從天地規律的前提下，求得人與自然之間的和諧，這樣才能達到“忠人之和”，這裏的“忠”實際就是“中”，屬於同音假借(參照《禁藏》，第 1018 頁)。毫無疑問，“人之和”的基礎是人與自然的和諧，只有保證與自然的和諧，人的豐衣足食才有希望，沒有豐衣足食，根本談不上“人之和”。

應該說，管子昭示我們的是一幅宇宙整體觀的圖畫，整體無疑是由衆多個體組成的，但整體不是個體的機械總合，而是一種整合，整合意味著互動聯繫性的客觀性和重要性。換言之，個體只有在互動聯繫性的良性運作中才能發揮自己的價值，而互動聯繫性的驅動本身就離不開個體本身能量的發揮，這是真正的互動。顯然，這種思想與道家是非常相像的，其實這也是道家和法家都推重因循的公因子之一。在宇宙整體的視野裏，管子因循的對象首先是萬物，而人是萬物中的必然存在因子，諸如在“清神”→“心”→“規”→“矩”→“方”→“正”→“曆”→“四時”→“萬物”的關係鏈裏，聖人“因而理之”(《輕重己》，第 1529 頁)行爲的對象，不是別的，正是“萬物”，聖人自然是萬物之一。作為因循對象的萬物，在廣義上，包含著對萬事萬物的理解，但如果以人為考量的基點，實際上包含著內外兩個方面，而內在的方面，就是萬物的本性，外在的方面，則包括人以外的他在。

1. 人情。就人自身而言，作為萬物之一的存在，也包括內外兩個方面。

(1) 內在的方面——人情和人心。就人情而言。社會的管理不僅需要具體的政策執行者，還需要執行所參照的規則，這規則在中國哲學文化裏的術語就是“禮”，“禮”作為後天的產物，它的形成以什麼為準則，也是一個不得不思考的問題。在管子這裏，人的情感是因循的對象，這裏雖然是討論“禮”、“義”、“法”、“權”、“道”的相互關係的，但“因人之情”的結構，“人之情”是動詞“因”的賓語，這是應該明確的。因循行爲體現的是“道”的精神，雖然行爲不留任何痕跡，但是，“萬物皆以得”，萬物即使獲得了自身的發展，可是仍然不知道其中的緣由即“莫知其極”。在根本的意義上，“禮”是一種“有理”，而“理”本身則是“因乎宜”，體現的是適宜的特徵，在人性的平臺上來理解“禮”的“有理”，就是“禮”必須適宜人的性情之度。因此，只有依歸人的性情的適宜度，才能營構起具有活力的“禮”，這樣的“禮”才是民衆願意自覺遵守的對象(參照《心術上》，第 770 頁)。

但是，人的性情有“得所欲則樂，逢所惡則憂”的特點，應該如何調控呢？管子認為，如果自己欲想的東西能夠得到滿足，就一定快樂；如果遭遇上自己厭惡的東西，就勢必憂愁萬分，這是人之常情，是“貴賤之所同有”；不僅如此，而且欲望的滿足是無止境的，即“近之不能勿欲，遠之不能勿忘”；這是人情之必然。人之間的“好惡”是不一

樣的，如果個人獨自行進在自己“所欲”、“所惡”的軌道上，那勢必出現不同的結果即“安危異”，因為，現實生活中的人是相異的，這種相異不是自然生理方面的差異，而主要是素質方面的不同，這帶來了在“所欲”、“所惡”問題上的不同對策。顯然，賢人在“所欲”、“所惡”問題上的實踐結果是“安”，而不肖者在這個問題上的實踐結果是“危”；正是“所欲”、“所惡”問題上表現出來的不同選擇，使不同素質的人在有限的社會生活裏，在具體的“情”、“意”、“力”方面，顯示出鮮明的差異；所以，人存在於具體的生活境遇裏，在育養等問題上存有關節點即“養有節”。對此，管子使用了四個“足”，即“宮室足以避燥濕”、“飲食足以和血氣”、“衣服足以適寒溫”、“禮儀足以別貴賤”，前三者都是基本生活的問題，最後才是道德問題。它昭示著一個強大的信息，就是人只有在基本生活得到滿足以後，才能免於非分之想，即“不作無補之功，不為無益之事”，滿足基本生活需要是使人意氣穩定的保證，而對人來說，只有意氣穩定，才能不執著於情欲的追求，並使耳目保持在合理的境地或狀態上，從而遠離爭奪和怨怒。顯然，這裏強調了滿足人的欲望來達到調節人對利益追求的目的的理念（參照《禁藏》，第1012~1013頁），而且，在人性上，人本身就存在追求滿足的傾向。

就人心而言，在政治的運作上，必須以順民心為規則。社會是人的共同體，國家是大家的家，不是君主的私有財產，所以，聯合一切力量來進行治理是最為明智的舉動。一切行為舉措依歸於“衆心之所聚”，這是順從民心的最現實的表現，能收到“安情性”的功效，這是“民為一體”，能這樣的話，刑罰等也就沒有使用的必要了，這是真正的利用現實條件來進行治理的實踐，即“以國守國，以民守民”（參照《君臣上》，第565~567頁）。由於民衆是國家的主人，所以，一個國家政治興旺的玄機，就在於“順民心”，違逆民心，只能走向廢棄的境地。在人的生物性上，“佚樂”、“富貴”、“存安”、“生育”，都是人所欲望得到的，稱為“四欲”；“憂勞”、“貧賤”、“危墜”、“滅絕”，都是人所厭惡的，稱為“四惡”；對統治者而言，如果能滿足民衆的“四欲”，那民衆必然能為遠離“四惡”而犧牲他們的一切利益來維護社會的穩定，客觀上呈現“遠者自親”的景象；如果施行“四惡”，正好跟人性背道而馳，呈現的是“近者叛之”的殘局；能夠領會這個道理，可謂政治的法寶，這些是刑罰等手段無法實現的（參照《牧民》，第13頁）。依順民心固然重要，依順民之功力也不能忽視，也就是說，根據民衆的實際力量來進行農業生產的安排，不能超過民衆的力量來要求；所以，在外在的形式上，統治者始終依歸自然無為即“君子之靜居”，民衆在寬鬆的氛圍裏，反倒能夠極力事功，加上自然條件的輔助，最終實現“民足財”、“國富”，一片祥和的景象（參照《五行》，第874頁）。民心、民力是內在兩個方面的事務，不能偏廢，這是應該注意的。

(2) 外在的方面——視聽和社會角色。就視聽而言，在管子看來，耳朵的職能是

“司聽”，但聽必須“順聞”即依順自己親耳聽到的，然後加以具體的審察來辨別真假，這是聰慧的表現即“聞審謂之聰”；眼睛的職能是“司視”，看必須“順見”即依順自己親眼看到的，然後加以考察來進行具體的取捨，這才是明智的行為即“見察謂之明”；心的職能是“司慮”，但心必須“順言”即依順對同一問題的文字記載，然後加上自己的辨別和思考，只有那些在現實生活中能夠產生作用的才是有用的，這是知性的行為即“言得謂之知”。只有“審”才能“聰”，“不審”、“不聰”則走向謬誤；只有“察”才能“明”，“不察”、“不明”則走向過失；只有“得”才能“知”，“不得”、“不知”則走向昏聩（參照《宙合》，第 230 頁）。顯然，依順聞見等非常重要。這裏有強調親身實踐的趨向，必須依據第一手材料，不能憑藉道聽塗說，對我們今天的建設仍有重要意義。同時，不得不指出的是，這裏主要是針對統治者而立論的，是一種政治的謀略，暫且放在這裏討論。

就社會角色而言，在社會的動態管理系統中，社會秩序的整治是通過一系列的機構來完成的，每一機構代表一個社會角色，整個社會的管理就是通過角色鏈來完成的。就統治者而言，本人無法事事躬親，必須依靠社會的角色鏈來完成整治，這就是依順社會角色來實行管理，諸如因順三老、里有司、伍長的方案而行事等，換言之，就是依順地方行政組織來實行具體治理的意思，因為三老、里有司、伍長是地方的具體表率，這樣可以保證具體的整治措施貼切到位（參照《度地》，第 1059 頁），使民衆“應其賞而服其罰”，在這樣的氛圍裏，民衆就能夠養成公心即“民不比”（《管子·度地》，第 1064 頁）。

綜上所述，因順在人的方面，首先必須依據人的內在性情來運思決定社會整治的具體方案，其次是憑藉人的社會角色系統的力量來實行動態的社會治理，這兩個方面的整合就是以人為對象的因循行為的全部內容。

2. 天地之道。在人之外的思維視野裏，管子認為因循天地自然之道，功效無限；違逆天道，兇險無限；這是無法逆轉的事實。這是因為依順天道，會得到無限的幫助即“順天者天助之”，違逆天道，會得到無限對抗即“逆天者天圍之”；所以，依順和違逆是成敗的分界線（參照《形勢》，第 43~44 頁）。

(1) 天地之形。在管子看來，天地宇宙並非毫無規則的混沌，而是有規則的。天地是萬物生活的家園，人是萬物之中的一個存在，因此，天地人都具有各自的“常”，即天的“常象”、地的“常形”和人的“常禮”，合起來就是“三常”（《宙合》，第 206 頁）；之所以稱為“常”，是因為“一設而不更”，“不更”就是不變而常。毫無疑問，人的“常禮”是對天的“常象”、地的“常形”的依順，或者說，天的“常象”、地的“常形”是人“常禮”的基礎和生命力之所在。在人的社會，只要按照“常禮”並採取“分而職之”（《君臣上》，第 550 頁）的方法來進行管理，就可以使社會走向殷實而避免虛妄。另一方面，“常”還體

現在不同的對象上面，“三常”對萬物都是一視同仁的，所以，在天地人那裏，不存在“一時”、“一利”、“一事”的情況，對一切對象都是公平的。

也就是說，這裏不是抽象一般地談天道、地道，其間貫穿一個現實的功利動機，就是以此來演繹人道。天道、地道只有在人那裏，才有實際的價值意義，即“立政出令，用人道。施爵祿，用地道。舉大事，用天道”（《霸言》，第 473 頁）；在人類現實社會，其秩序的有常，離不開人道、地道、天道的合理利用；“務天時”可以生財，“務地利”（《牧民》，第 3 頁）則可以實倉廩，而這些都是人的生存不可缺乏的。換言之，我們歷來所說的天時、地利、人和就是這個意思，三者的關係雖然是相互的，但在更為深刻和理性的層面，天時、地利無疑是人和的前提條件，天時、地利代表的是自然的方面，人和是人的方面，人的世界受自然世界的制約。正是在這樣的哲學運思下，管子提出“萬世之國，必有萬世之實，必因天地之道”（《侈靡》，第 714～715 頁），“因天地之道”是帶來“萬世之實”的關鍵，“實”是殷實、豐實的意思，相悖於上面提到的虛妄。具體而言，“因天”也就是“因天地之形”，因循天地之自然來養育民衆，天地之自然孕育著無窮之利。對統治者而言，社會秩序的整肅，必須依靠人事，不能憑藉主觀想象來先入為主即“勿為始”。所以，合理的做法是勉勵偕同民衆一起，“以修天地之從”，切實體認天地的自然規律，領略天地極限的奧秘；如果不能如此，那只能“隱於德”即隱遁自修其德。一旦能對天地規律精當認知，那就應該把它運用到造福社會的事業之中即“致其力”。無論事業成功與否，都應該順守天地之道而“究數而止”，絕對不能以人的主觀臆想來代替天地之道。聖人就是順“天地之形”而成就具體事務的，所以沒有不成功的；因循法則，大小者無不利，正是在這裏展現出聖人的智慧和力量（參照《勢》，第 885～886 頁）。

在古代，水害是人們最為熟悉的災害之一，大禹治水的故事不僅廣為流傳，而且為人們讚不絕口。管子區分了“經水”、“枝水”、“谷水”、“川水”、“淵水”五個種類，儘管具體的情勢相異，但應該採取的對策都是“因其利而往之”、“因而扼之”；“因其利而往之”是依順其有利的特點而讓水自然流淌，“因而扼之”的“扼”，是掐住、堵住的意思，就是讓水繞道走，顯然這一行為的依據也是“利”，只有這樣才能得出“可”（《度地》，第 1054 頁）的價值判斷。必須引為注意的是，在本質的意義上，因循雖然是自然而然的行為，但管子沒有機械地使用因循的概念，沒有把它當成完全被動的行為來設定，而是把天地之形與人類的利益結合起來進行考量，把利益作為因循行為價值判斷的標準，其利益不僅僅包括人類，還包含天地自然的方面，這是不能忽視的。

(2) 天時。在老子那裏，我們雖然找不到因循的字樣，但是，“學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然而不敢為”（《老子》六十四章，第 166 頁），“輔”是輔助的意思，輔

助是以外在客體為中心的行為取向,客體不僅具有被依歸而來的主體存在的滿足,而且有因重視而來的人格被尊重的心理愉悅,“輔”與因循在思想本質上所含有的內質完全是一致的^①。在此,我們也不難找到“聖人能輔時,不能違時,知者善謀,不如當時。精時者,日少而功多”(《霸言》,第 469 頁)的論述。聖人只能輔助時順、時化,不能違背時順、時化;聰明的人即使能謀劃,但“不如當時”而為;而能精當地應對時順、時化的人,則能收到事半功倍的效果;顯然,功倍來源於時順、時化所持有的自然功力。“輔時”必須以和順時節為依歸,換言之,和順是“輔時”的價值追求和目標。“和時節”離不開修治,所以與“治和氣”、“行歐養”緊密相連,經過“治和氣”、“行歐養”,最後才能達到“坦氣修通”(《幼官》,第 135 頁)的境地。同時,農事的安排一定要依順天時、地利來規劃和行動,以“利農事”(《輕重乙》,第 1455 頁)為唯一的標準,這樣才能成就大的事業。在管子的心目中,社會的有序離不開實際的治理,國家的富裕則離不開對時順、時化的依順,不然只能是癡人說夢,這就是“不失其時然後富”(《禁藏》,第 1018 頁),它既包含著作物的富裕,也包含著民衆精力的充裕。

(3) 理義。除天道、天時是依順的對象以外,理義也是依順的對象;順理義是成就事業的基本條件和前提。“理”實際上就是“禮”即“別交正分”,有禮就是有理,這是乘勝天下的法寶;“義”是取勝他人的法寶;能順理行事而無過失就是“道”。賢明的君主,必定以理義來規範天下,行公道而不行私法;如果在行公道的名義下“託其私”,必然積聚“奸心”,最後通向危亡之道,因為這是悖逆“理”的行為(參照《君臣上》,第 557~558 頁)。

以上分析了因循何物的問題,在人的方面,既包括內在性情的因素,也涵括外在社會角色鏈的因數;在天的方面,既有天地之道的方面,也有天時的因素;而且還包括治理人的“使之以時”的因素,這些方面的整合,就是因循的全部對象。實際上,對人的性情的因循,在精神實質上,是天道自然精神在人事上的使用,這是不能忽視的。

四

在因循實踐的推進過程裏,雖然解決了因循行為對象的問題,為因循行為的對象

^① 詳細參照許建良《為“因循”翻案》,《新世紀的哲學與中國——中國哲學大會(2004)文集》上卷《傳統與現代》,中國社會科學出版社 2005 年版,第 575~585 頁。

化完備了必要的前提條件。但在因循行為的客體化實現途徑上，僅局限於此是遠遠不夠的，尤其是在動態的實踐進程裏，會發生許多意想不到因素的影響乃至干擾，這自然就有一個如何調控的問題；調控行為的切實進行，不能沒有依歸的準則，而依歸準則的不同選擇，自然會帶來不同的因循實踐的生機和效益。對此，管子選擇以“道”為調控的準則。具體將通過以下幾個方面來對此進行展示。

1. 無形。不難記起《老子》三十五章“道之出言^①，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既^②”(第 88 頁)的論述，“道”被界定為看不到、聽不見的存在。管子基本也是沿著這個方向來把握“道”的。他認為，對人而言，“道”的形狀是無法固定的，有去無回，來了也不停留；想象它又從來沒有聽見過它的聲音，設法停止對它的思想卻又留存在內心；隱約看不到它的形狀，但卻可以強烈地感受到它與我們共在；看不到它的形狀，聽不到它的聲音，為了表述其實際的存在，我們就稱它為“道”(《內業》，第 932 頁)。“道”雖然沒有固定的居所，但它一般停留在“善心安愛，心靜氣理”的地方，它的表現之一就是不喜歡“音與聲”，因此，他人自然也就聽不到它的聲音。所以，只要“修心靜音”(《內業》，第 935 頁)，仍然可以體得。總之，“道”既不能用言語來表達，又不能用眼睛來觀看，不能用耳朵來聞聽^③，是“藏之無形”(《形勢》，第 42 頁)的存在，但是“修心而正形”(《內業》，第 935 頁)的依據。這裏的“正形”，顯然是正萬物之形^④。

2. 宏大。在管子看來，“道之大如天，其廣如地，其重如石，其輕如羽，民之所以知者寡。故曰何道之近，而莫之與能服也”(《白心》，第 810 頁)。天地到底有多大雖然是無法確定的，但天地是具體的，這一點是肯定的，而且它還具有有限性；在性質上，有時重，有時輕，這主要決定於與“道”構成的具體關係裏的物。換言之，“道”體現在

① “言”據高明《帛書老子校注》第 414 頁和王弼的注釋改定。

② “可”據高明《帛書老子校注》第 415 頁和崔仁義《荊門郭店楚簡〈老子〉研究》(科學出版社 1998 年版)第 38 頁《老子 A》第五組改定。

③ 參照“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然”(《老子》二十五章，第 63~65 頁)、“執大象，天下往；往而不害，安平太。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。”(《老子》三十五章，第 87~88 頁)

④ 參照“《內業》中‘道’已經是內在經驗的對象，由於情之靜，精入體內，‘氣’按照道德上的正確道路自然流動”(《從社會危機到形而上學危機：天人相分》，[英]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 220~221 頁)。

羽毛那裏就具有輕的特性,如果體現在石頭那裏就具有重的性質,這種特性在本質上就是“滿而不溢,盛而不衰”(《形勢解》,第 1182 頁);在本質上,“道”沒有固定的形式,沒有固定不變的性質。這些道理一般的民衆是不知道的,所以,總認為“道”離我們很遠^①。

顯然,大小、廣狹、輕重都屬於事實判斷的範疇,管子在此也著重從事實判斷的視域來對“道”作了具體的界定,即使用天地來比喻“道”,但有限中仍然蘊涵著無限性。“其重如石,其輕如羽”揭示了“道”的“無”特性,無法用具體形下的存在來比附“道”,這在一定程度上也昭示我們,“道”的“無”特性具有相對性的價值意義。

3. 萬物之要。“道”雖然無法在形下的方面來加以清晰的描繪,但是,“道”就在我們身邊,與我們構成實在的世界,所以,“道”與萬物有著非常緊密的關係。

(1) 四時生萬物。管子認為“天地萬物之橐,宙合有橐天地”(《宙合》,第 206 頁),萬物來自天地,陰陽是天地的“大理”,四時是陰陽的“大徑”,換言之,天地是通過陰陽、四時來展示和運作自己的(參照《戒》,第 510 頁);“天不動,四時雲下,而萬物化”(《戒》,第 510 頁);天地是萬物的本原,一切生命的“根菀”(《水地》,第 813 頁)。天地自然而然,“不易其則”(《形勢解》,第 1168 頁),萬物所以得到育養生長。應該注意的是,管子雖然看到了萬物與天地、陰陽、四時的自然關係,因為,萬物隨著陰陽、四時的變化而演繹著自身的消長過程,似乎有氣生萬物的意思。“四時生萬物”的“生”,主要是生養、化育的意思,而不是生育的意思,據於此,我們不難得出,管子是在本體論的意義上來認識天地與萬物關係這一問題的,而不是發生論的角度,這是非常明顯的。

(2) 萬物的根要。在管子那裏,天地最終為“道”所決定,對萬物而言,“道”就是自己之所以為自己的樞機。“道”雖然與人不可分離,但人並不能支配“道”,即“非在人”(《君臣上》,第 563 頁),但真正精通“道”的真諦的人,行為沒有任何偏頗,對世俗對自己的反應,能夠無動於衷,在語言、聲色上不做任何的表現,所以,一般人也無法知道他們的行為之方(參照《心術上》,第 759~760 頁);“道”是萬物的要歸即“要”^②。就其內質而言,它是“無慮”的,即“無求無設”,正因為“無慮”,所以能存在於虛靜的境地。

^① 參照“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。不言之教,無為之益,天下希及之。”(《老子》四十三章,第 120 頁)

^② 參照《老子》四章“道沖而用之或不盈,淵兮似萬物之宗。挫其銳,解其紛,和其光,同其塵,湛兮似或存。吾不知誰之子,象帝之先。”(第 10 頁)“萬物之要”的表述與這裏“萬物之宗”的用詞,非常近似,“要”和“宗”基本同義,現實裏就有“宗要”的概念。

天地之道也是虛靜而不炫耀於人的，所以，其精神和效用的大門公平地敞開於萬物，而決不因爲物的不同而出現變化，是始終不渝的“不變”（《心術上》，第 767 頁）。也就是說，雖然在形式上“殊形異執”，但在本質上始終是“不與萬物異理”，因爲，萬物本來就具有自己的“形”，所以可以成爲天下的本源^①。聖人就是知道不言無爲的事理，並嫻熟“道之紀”（《心術上》，第 764 頁）真諦的人格存在^②。

（3）扶持衆物。對萬物而言，“道”不僅是宗要，是存在的依據，而且“道”是人生命的活力，是事成敗的元素，人和事都不能離開“道”的作用。在形式上，它雖然“無根無莖，無葉無榮”，但卻是天地萬物之根^③，所以，萬物得以生成。由於它能生成萬物，所以就稱其爲“道”。不能忽視的是，“萬物以生，萬物以成”（《內業》，第 937 頁），自然是萬物所獲得的生成，但是萬物在各自本性軌道上所能夠獲得的生成，“道”並沒有按照自己的臆想來先行。事實上，“道”也沒有臆想，它的能量就在於能夠根據萬物各自的特徵來潤滑萬物成長即“扶持”，使萬物健康成長，得到其當有的發展而“終其性命”（《形勢解》，第 1182 頁）。

可以說，“道”的規定只有一個，但在對萬物起實際作用的實踐中，有著極大的柔軟性和調適性。“道”的表達雖然相同，但功用是相異的，關鍵是善於治理，譬如能在家、鄉、國家、天下、萬物方面，善於依據“道”來治理的話，必然取得成功。“道”即“天之道”（《形勢》，第 42 頁），對人而言，能否順從“天之道”，直接關係到和諧、安危、成敗，因爲順從“天之道”的話，就能夠得到天地自然的援助，這種援助“雖小必大”（《形勢》，第 44 頁），所以，順天的行爲是最具功效的。“道”的能力說大就大，說小就小，關鍵在具體境遇裏對象的情況。具體地說，一個人運用“道”來進行實踐，並沒有聽到“道”持有剩餘能量的說法；整個天下都在依據“道”來施行具體的行爲，也沒有發現“道”有不足的情況。但是，客觀上的成功與否，雖然與“道”有著緊密的關係，但並不僅僅決定於“道”自身，跟行爲主體對“道”的認識或體得也有重要的因

① 參照“天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是爲習常。”（《老子》五十二章，第 139～140 頁）

② 參照“視之不見名曰微，聽之不聞名曰希，搯之不得名曰夷。此三者不可致詰，故混而爲一。一者，其上不斂，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執今之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。”（《老子》十四章，第 31～32 頁）這裏據高明《帛書老子校注》對“夷”、“搯”、“微”（第 282 頁）進行了改定，對“一者”（第 284 頁）進行了增補，對“今”（第 288 頁）進行了改定。《管子》“道之紀”的提法顯然源於《老子》“道紀”。

③ 參照“谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。”（《老子》六章，第 16 頁）

緣,即“小取焉,則小得福,大取焉,則大得福”(《白心》,第 793 頁),這裏的“取”就是對“道”攝取的意思。在靜態的意義上,如何攝取、在多大的程度上攝取等問題,其決定和選擇的權利,都在行爲主體人那裏,而不在“道”那裏。如果能完美地認識和依據“道”來行動的話,那必然出現“天下服”的景象。換言之,人們都爲“道”的效應而嘆服。

“道”行於天下,但沒有不足的情況,其實這裏的秘訣還在於它具有的公平、公正、公道性。天道“不爲一物枉其時”的品質,來源於“行其所行”的內在本質規定,正因爲能不偏,所以,“萬物被其利”;在人類的境遇裏,聖人正是依歸天道而行,所以,“百姓被其利”;依歸天道而行,在形式上體現“無事”的特點,“無事”當然不是什麼事情都沒有,而是不施行悖逆民衆本性規律的行爲,所以,這裏使用了“靜身以待之”(《白心》,第 789 頁),這是非常重要的。這一本質精神正是“道”作爲調控準則的樞機所在。在本質意義上,萬物是自生的;“道”雖然在具體形下的方面,沒有固定而顯性的樣態,但無處不在,且成爲萬物存在事實上的依據,就是即物而“道”;“道”存在的理由只有一個,那就是成就萬物;“道”與萬物對應的準則也只有一個,就是即物成物,行爲的唯一依據是萬物本身,而不是其他的需要;沒有萬物,就根本不可能存在“道”成就萬物的童話。萬物雖然五彩繽紛,但即物而“道”的特徵本身,就告訴人們一個公平無偏、公開無遺的故事。這就是要將“道”作爲因循行爲實踐調控準則的全部理由。

五

調控準則的解決,最多也只是爲微觀的行動確定了方向,並不是具體行動本身,所以,在操作的意義上,還存在如何因循的現實問題,這個問題不解決,因循的行爲仍然不可能成爲現實。概而言之,它昭示著在客體本性的軌道上來成就客體的理念。

1. 應物。因循是應物的過程,包括兩個方面。

(1) 感而後應。真正有道的君主,平時仿佛“無知”,在與外在的對應過程中,仿佛偶然巧合即“若偶之”,之所以說仿佛,實際上並非真正的偶然巧合,而是依據外在存在物的特性做出的判斷,雖然是無意的,但不是無規則章法的,這就是“靜因之道”。具體地說,之所以使用“若偶之”,在實質上是“非所設”(《心術上》,第 764 頁),沒有臆想的設計追求;具體的行動也沒有索取的取向追求;所以,這種行爲看起來仿佛“無

知”一樣。顯然，“無知”是不採用固定陳式的知識來制約一切存在的意思^①。“非所設”、“非所取”雖然標明了“應物”的內質，但是，就如何而言，至此仍然不免籠統。“應非所設”、“動非所取”，這是言表“因”的，“非所設”就是“感而後應”，“非所取”就是“緣理而動”，它們表示的是非行為主體主觀計畫的意思，聖人的“無之”就是這種情況。在本質上，“因”是“舍己而以物為法者”，通俗地說，就是捨棄自己的主觀臆想，以萬物為一切行為的依據和法度，即“因其能”，因循萬物的素質特性。在表面上，因循行為是“無知”、“偶之”；實際上，表明的則是“至虛”、“時適”，因為，“虛者萬物之始”。“時適”實際上就是適時的意思，在動態意義上的形象說法，仿佛“影之象形”、“響之應聲”。影子是真實反映具體形狀的，這裏的“象”是反映的意思；回響是具體聲音的回應，“應聲”就是回應聲音的意思；有形狀才有影子，有聲音才有回響，這就是“物至則應”；沒有形狀就無所謂影子，沒有聲音也無所謂回響，這就是“過則舍”（《心術上》，第776頁）。影子和回響相對於形狀和聲音而言，無疑是因循的應對。“舍”是捨棄的意思，捨棄行為的施行，在於因循對象處於“無”存在，在這個意義上，捨棄行為實際上就是虛無形式的回歸，重新回歸“無”形式的位置，為以後因循行為的施行創設新的條件。“物至則應”在具體的社會教化的領域裏，實際上充滿著受教化者的學習主動性訴諸，如果受教化者沒有意欲，那麼，教化者即使有最大的願望，那種願望也永遠只能成為鏡中花、水中月。

(2) 應物而不移。天地沒有“私覆”、“私載”，對萬物公平無偏，所以，萬物願意“載名而來”而存在於天地之下，聖人治理社會也以模仿天地而“因而財之”，所以，社會就實現了治理。無私是走向“治”的門徑，私則是社會混亂的動因。另一方面，在主客體

① 參照“知識作為非理性的認知，是按其自身的狀態對世界的接受，而無須求助於某些將一事物區別於他事物的原則。經驗的法則、思想和行為的習慣、既定的習俗、確定的標準、公認的方法、約定俗成的概念和範疇、規令、原理、自然法則和信條等等，所有這些成見要求我們介入，並‘對各種事物的到來表示恭迎，對它們的離去進行護送’，其結果就是 Steve Goldberg 所描述的‘範疇的不斷加固’。我們儲存過去的經驗，並根據確定的標準和原則對其進行整理，然後，我們回憶，預期並投身於這個充滿偏見的世界”（《哲學引論》，[美] 安樂哲 (Roger T. Ames)，郝大維 (David L. Hall) 著；何金俐譯《道不遠人——比較哲學視域中的〈老子〉》，學苑出版社 2004 年版，第 49~50 頁）、“‘無知’經常被翻譯為‘no-knowledge’，實際上意味著沒有某種由本體論存在決定的知識，這些知識假定現象後面有某種不變的本體。以一種否本體論存在為基礎的知識涉及‘非宇宙論’思想：這種思想並不預設某種‘單一秩序’的世界以及各種相應的知性配備。因此，它是非理性的認知 (unprincipled knowing)。這種認知不借助於那些決定某一現象的存在、意義或行動的規範或原理。‘無知’提供事物之‘德’——它的獨特性和關注點——的觀念，却不生成關於該事物的類概念或一般性的知識。總而言之，‘無知’是對每一適逢現象‘道德’關係的一種領會，提供的是對‘德’這特定焦點及其所釋場域‘道’的認知。”同上，第 49 頁。

的關係上,主體的“應物”行爲,並非自身特性的放棄。對人而言,“一於心”非常重要。如何“執一”於心,其關鍵在“慕選而不亂”和“極變而不煩”。“慕選”講的是選擇人才的事務,要求依據同一的標準,“等事”而行;房玄齡注釋“極變而不煩”爲“極變以順物宜,故不煩也”,可以作爲參考。“極變”的行爲本身,就是“應物”的理由,做到了這一點,就能夠君臨萬物而實現治理和制御,聖人就能做到這一點。所以,在一般的意義上,因循雖然是被動的行爲,但並不是主體的全部消失,而是“聖人裁物,不爲物使”,主體仍然保持著自己之所以爲自己的本質所在。天地與萬物的關係也一樣,天地沒有因爲萬物之間的差異而放棄自身的任何特性(參照《心術下》,第 778~780 頁)。

在管子看來,一個國家的安定和治理,關鍵在個體心靈的安定和治理,尤其是統治者的心靈,也就是上面所說的“一於心”、“執一”。一旦獲得了這種內在素質的修煉,那將會產生不竭的現實生活效用,即使在變化迅速的現實面前,也不會丟失即“與時變而不化”;儘管個體是繁多的,但在具體的“應物”過程裏,仍不會改變已經獲得的“一於心”的成果即“應物而不移,日用之而不化”(《心術下》,第 781~782 頁)。應該注意的是“不化”、“不移”這兩個概念,這裏強調的不是聖人本身品性的方面,而是聖人在進行社會治理時,尤其是在社會教化的施行過程裏必須採取的法式,體現的是平等的精神和品性。前面“慕選”、“極變”講的都是這個,而且“不化”、“不移”本身,體現的也是一種“一”,這是不能忽視的。所以,因循行爲主體雖然必須“舍己而以物爲法者”,但仍然必須保持自身“不化”、“不移”的“一於心”,這也是如何因循的課題。

2. 因循天下而制御天下。因循實踐的另一方面,是以外在存在爲因循行爲對象的實踐。

(1) 因循天下以制御天下。在管子的時代,成就霸王的事業是政治上的最大價值追求和最高目標值,而走向霸王的征程,必須始於“以人爲本”。應該注意的是,“以人爲本”的切實施行,直接關係到國家的安危;“以人爲本”的內容包括“上明”、“政平”、“士教和”、“使能”、“親仁”和“任賢”,這是統治者在“以人爲本”問題上的“當爲”,可以說這是成就霸王事業的根本方面;此外,就“霸王之形”而言,如果“德義”、“智謀”、“兵戰”、“地形”、“動作”能夠“勝之”的話,就一定能夠實現霸王的事業。不過,在具體的過程中,都存在因循外在條件而行之的方面,譬如,大國、強國、重國的盛盈都是一個相對的概念,沒有永恆的盛盈,必須利用客觀的情勢來有利自己的國家。再諸如“德義”、“智謀”的方面(參照《霸言》,第 472 頁),也必須因任聖人之智、衆人之力,如果能做到“因天下之智力起”,那一定“身逸而福多”,這是賢明君主的標誌;反之則“獨用其智”、“獨用其力”,而置聖人之智和衆人之力於不顧,其結果是“身勞而禍多”(《形解》,第 1187 頁)。

(2) 因人之所重而行之。在社會化的進程裏，一方面，應該深刻認識天覆地載對民衆的重要性，不能任意“醜天地”；另一方面，民衆不是一成不變的，而是處在不斷的變化之中，所以，當政者必須依順民衆的現實來進行適當的變革，這樣才能順應民心；如果“有革而不能革”，就無法讓民衆信服。客觀的現實告訴我們，社會化實際上還包括著醇厚民風的問題，除對民衆自然無為以外，還應該關注重要問題，以此為切入口，推行深化醇厚民風的實踐。以家庭為切入口，就是一個切合實際的問題，這是“以因人之所重而行之”（《侈靡》，第 652 頁），即推行民衆所重視的價值觀，這是因循的外在方面。

非常清楚，行為的依據和決定權，不在行為主體，而在客體。教化主體即聖人仿佛影子、回響一樣，是反映民衆需求的，這也就是“舍己而以物為法者”的真諦所在。具體而言，就是“物至則應”，這裏包含著對因循對象自覺性的訴諸；在社會化的實踐過程裏，行為主體的美好設想，倘若離開了行為客體積極主動性的驅動和支持，永遠只能是美好的烏托邦，而動態意義上因循實踐的價值體現，在這裏找到了自己的切入口，這是不能忽視的。因循行為品質的高低，在於“象形”和“應聲”的完美程度，這是不言自明的事實，因為，“應言待感”直接關係到“與物俱長”；“俱長”非常重要，包含著行為主客體的共同生長，這也正好回應上面提到的行為主體的“不為物使”和“應物而不移，日用之而不化”的方面，而且在完整的意義上，行為主客體的角色不是固定不變的，而是具體的，這也正是管子在如何因循過程中關注到主客體兩個方面的理由所在，這是睿智的表現。最後不得不再次提醒大家注意的是，如何因循在總體上所顯示出來的“無方應”的特色，說明因循實踐一切在無常的動態過程裏，因為萬物不僅變化無常，而且萬物之間相異無常；因此，應對萬物沒有固定的模式。在這裏，行為客體得到了無限的重視，不僅包括客體本身，而且包含客體的價值觀，這是非常重要的。

六

因循實踐的運行，離不開實際的不斷調適，而且這裏的調適理當包含對因循實踐取得成果的維持和積澱的部分。因此，要使調適的實踐優化發展，構建合理的驅動、啟動機制是必不可少的。管子在這方面的運思，將通過以下的項目來分析。

1. “量能而授官”的機制。在一定程度上，人的社會化是人際之間的熏染、滲透工程，人際本身並非一個孤立的單面一維境遇，所以，人的社會化的實際施行絕不是一個簡單的過程。因此，因循行為的良性化運行，固然離不開理論本身的設計，但也需

要實踐機制的支撐,這是非常重要的方面。因為,在最終的意義上,人性是趨利的,而且缺乏為善的自覺。作為支撐機制之一,“量能而授官”就是其中的重要環節之一。首先,以法選賢論材。君主必須依靠臣下來運行具體的政務,所以,政務的暢行必須依據人才選用的得當,如果得當,就能夠“坐而收其福”。如何保證“選賢論材”(《君臣上》,第 554 頁)的正當性,關鍵在於切實依據法律,因為,法律是公平的具象。其次,以能授官。根據人的能力來選用具體的人才,並根據其具體情況來授予具體的職務。“任官無能,此衆亂也”(《君臣下》,第 593 頁),把無能的人用到具體的位置,只能耽誤事情,引發衆亂。所以,“察能授官,班祿賜予,使民之機也”(《權修》,第 51 頁),依據能力而任職、根據具體的功績而賞罰,這是整治民衆的樞機。所以,管子把“能不當其官”(《立政》,第 59 頁)作為君主應該慎重對處的三件事情之一;舉用人才,在“才”的方面,要求“舉能以就官”;“在“德”的部門,要求“舉德以就列”,即必須根據“才”和“德”來選用人才,沒有能力和德性的人,肯定是有出路的,因為,“不類無德”、“不類無能”。就“才”的方面而言,必須使用人的特長,這樣的話,能力的價值得到重視和使用。毫無疑問,可以使民衆對畜養自己的能力產生信心,因為,只要有能力,到年頭就可以舉用,所以,有知識的人即“士”,必然“反行”、“反於情”,即反歸於扎實的行為,也就是積累自己能力的實踐。

所以,“稱德度功,勸其所能”一旦實現,無疑就在客觀上優化了對民衆整治的實踐。能力成為衡量的標準,使民衆得到了使用自己能力而為社會做事的機會,社會和個人,各取所需,各盡所能,得到了完美的治理(參照《君臣下》,第 586~594 頁)。

2. “祿賞不可不重”的賞罰機制。個人一旦被選用到具體的職位上,能在多大的程度上、多長的時間裏,使“私我”與“社會我”儘量保持一致,這也是不得不考慮的問題,因此,賞罰就在管子那裏佔據了應有的位置。

(1) 社會是依靠分際、名分而運轉並互相合作的。首先是制訂社會名分。治理社會最重要的是追求“富”、“強”、“勝”,而要實現“富”、“強”、“勝”,必須掌握制御的道理,制御天下有“分”,“分”就是分際、名分的意思。顯然,“治國”、“富國”、“強國”、“勝國”、“制天下”形成一個實際的序列,呈現的是遞進的取向。“治國”是這個序列的基礎,而“治國”的具體實行,必須依靠器備即“有器”;要實現富國,必須先認知“富之事”,然後才能達到,僅依憑治理是不夠的;要實現強國,必須首先認知“強之數”,然後才有可能達到,富裕不等於強大;“勝國”即戰勝其他國家,必須首先認知“勝之理”,然後才有可能達到,而僅憑強大這一點是遠遠不夠的;戰勝其他國家,並不等於制御天下,必須首先認知“制之分”,然後才能實現制御。當時天下由許多諸侯國組成,惟有各個諸侯國在天下的系統裏確立自己應有的角色地位,才能保證天下秩序井然,這就

是“制之分”(《制分》，第 543 頁)。

其次，各司其職。“心”對人而言，具有最為重要的地位，所以，稱為人的“君之位”；人體上面的九竅，各自都承擔著不同的職能即職分，作為主要器官的心，也不能干預其他器官的職能。社會事務也一樣，君臣各自的職能不同；在下的人，應該專心堅守其職能，發揮自己的聰明才智，做好本職工作，這是司職的要求；在上的人，應該使用好下面人的才智，但這不是單憑自己的主觀臆想，必須依據“無為”的原則，這樣才能保證“不同任”的“上下之分”，準確而牢固地“復合為一體”，即擰成一股繩，合成一股勁。如果拿人體來做譬喻的話，就如“心有欲”勢必影響耳目等器官發揮自己的功能，會出現“物過而目不見”、“聲至而耳不聞”的情況；在社會生活裏，如果君主有意而為，“下及官中之事”，勢必出現“有司不任”的情況；所以，君主不能“代馬走”和“代鳥飛”。因為“走”是馬的職能，對馬而言，一旦失去“走”的權利，就失去了實現自己職能的機會，也就沒有自身存在的價值；“飛”是鳥的職能，對鳥而言，一旦失去“飛”的權利，也就斷絕了一切實現自己職能的機會，自然就沒有自己存在的價值；所以，君主以無為為依歸，是保證臣下“守其分”的前提條件，“守其分”也就是履行自己的職分(參照《心術上》，第 766~767 頁)。另一方面，如果臣下“專於上”(《君臣上》，第 553 頁)，即染指上面的事務，也勢必會使君主喪失威信。

(2) 依據實績舉功。賞罰歷來是治理社會的調控方法之一，但應該慎重對待的問題之一就是“功不當其祿”(《立政》，第 59 頁)。首先，重祿賞。法律的目的在於發揮民衆的力量，要想形成最大的合力，必須重視“祿賞”(《權修》，第 57 頁)。臣下的忠心，士兵衝鋒陷陣而不懼怕死亡，都與施行合理的“祿賞”分不開；“祿賞”對威振國家、統攝民衆具有不可抗拒的力量。所以，以“祿賞”為環節來調動乃至激勵人的內力，是有效的途徑之一。其次，依據實績舉功。君道就是依法辦事，如何依法處理好事務，關鍵在能否“量人力而舉功”(《山權數》，第 1314 頁)，即根據人的實際成績來進行現實的評價，確定實際的賞罰。如果賞罰得當，人就會不怕死，也不容易產生爭論的情況(參照《問》，第 484 頁)；反之，如果賞罰不當，民衆就會輕視祿賞，君主就無法有效“勸民”，法令也無法得以推行(參照《權修》，第 57~58 頁)。最後，稱德度功。根據實際業績來決定具體的賞罰，在業績裏，道德也佔有重要地位。管子推重“以德弇勞”(《君臣下》，第 586 頁)、“稱德度功”(《君臣下》，第 594 頁)，“稱德”必須衡量具體的功績即“度功”，“以德”也必須與實際的功勞相一致即“弇勞”。顯然，這裏的“德”不是單純的道德，而是表現道德水準的稱號，即“爵授有德”(《問》，第 484 頁)，這是激勵一般人“興義”(《問》，第 484 頁)的驅動力。

值得注意的是，在管子的法家視野裏，君主的統治就在於“度法”，而“度法”的全

部內容就是“量人力而舉功”，這是整治民衆的樞機，其要在公平性，這對民衆重視自身能力的積累和培育非常關鍵；在客觀的外在方面，對施行的社會教化的效果也會形成自然保護的屏障。用我們今天的眼光來看，這仍然不失為賢明之舉。

3. “不可使雜處”的環境優化論。在社會環境的方面，“士農工商”屬於社會不同階層的“四民”，他們不僅職業的具體內容不一樣，而且從事職業的場所也相異，由於生活環境的長期自然熏染，最後出現“士之子常為士”、“農之子常為農”、“工之子常為工”、“商之子常為商”的局面；在道德方面，父兄之間具有“不肅而成”的實際教育效果；在學習方面，子弟之間則存在“不勞而能”的驚人效應。顯然，管子看到了家庭道德形成機制上的耳濡目染性；超越血緣的界限，在同一職業領域裏，職業技能的獲得也同樣具有不勞而獲的效果。所以，環境對人的影響非常重要，既然“四民”是社會不可缺少的機體，應該注意“四民”順利成長的環境條件，即不能“雜處”，“雜處”只能混亂（參照《小匡》，第400～401頁）。

在自然環境方面，“水”對形成人性格的關係極大。“水”是萬物生命不可或缺的東西，故稱為“萬物之本原也，諸生之宗室也”。不僅如此，而且不同的水質，自然形成人的不同的品性特徵，例如，由於齊國的水，具有“道躁而復”的特性，所以，那裏的民衆具有“貪粗而好勇”的特點；楚國的水，具有“淖弱而清”的特性，所以，那裏的民衆具有“輕果而賊”的特點；其他如越國、秦國、晉國、燕國、宋國，由於水具有“濁重而洎”、“汙冱而稽”、“枯旱而運”、“萃下而弱”、“輕勁而清”的特性，所以，長期生活在那裏的人，分別具有“愚疾而垢”、“貪戾，罔而好事齊”、“諂諛而葆詐，巧佞而好利”、“愚戇而好貞，輕疾而易死”、“閑易而好正”的特點。因此，聖人治理社會，必須重視“水”，即“其樞在水”，如果能夠保證“水一”，使不同地區的人使用到同樣的水，勢必“人心正”；如果能夠保證“水清”，則勢必“民心易”；“水一”則民衆的“欲不污”，“民心易”則邪行不生（參照《水地》，第831～832頁）。

按照能力和實功來確定社會角色和賞罰，對因循行為在人社會化過程中所形成成果的鞏固將具有積極而現實的意義，不然，在客觀形下層面具有被動消極性的因循行為，很難實現自己的價值追求；同時，注意社會和自然環境對人的社會化實踐的影響，也在最大的程度上對在人的社會化實踐中貫徹因循行為給予了潤滑；尤其是水對形成人的性格特徵的思想^①，在當今科學發展的背景裏，仍然不失價值的光芒和科學的意義；這些無疑對因循實踐的效益化和活性化予以最大而有力的支撐。

^① 英國漢學家葛瑞漢認為是“聖人通過確保一國之水的同與純來改造國民道德”（《帝國及天人的再統一》，[英]葛瑞漢著、張海晏譯《論道者：中國古代哲學論辯》，第410頁），可以作為參考。

七、結 論

管子的因循思想，主要是作為人社會化過程裏實踐操作層面的智慧，具有實踐哲學的意義。其思想本身具有嚴密的邏輯結構。在總體上，它是由何謂因循、為何因循、因循何物、以何因循、如何因循、因循的活性化環節組成的結構鏈。這些環節互相以對方為存在和發展的條件，每個環節只能在結構鏈裏才能找到自己的位置，其價值實現也自然只有在整個結構鏈的價值實現裏找到答案；結構鏈不是所有環節的簡單組合，而是各個環節的整合；結構鏈的功能實現，必須在每個環節充分實現自身功能的前提下才有可能；結構鏈的存在，也只有在每個環節共作互利的實踐順暢的前提下才有可能。整個結構鏈顯示的是一個從理論到實踐的不斷遞進的價值向度，沒有何謂因循的設定，自然就沒有其他環節產生和存在的理由和契機；沒有為何因循的訴諸和解析，因循就缺乏本身存在的理由；因循何物的問題不顯性化解決，因循行為本身也只能成為永遠的烏托邦；缺少以何因循的追問，因循行為本身就會因為缺乏導向標而迷津重重；如何因循問題不理清，因循的實踐永遠也不會現實化；因循活性化的問題不解決，因循行為的價值實現最多也只能是空中樓閣，或者說沒有效益化，這裏的效益化自然包含著由對因循行為效果鞏固而來的效益。這就是管子因循思想的全部價值和秘密所在。換言之，管子因循思想是一個活性的機制，何謂因循、為何因循、因循何物、以何因循的環節，構成機制的基盤，是因循機制存在的基本條件；活性化問題的設置和明示，自然構成機制的動力系統，賦予機制以生命力，這是不能忽視的。

管子的因循思想所表現出來的意義，絕不是消極單一的，它無疑也包含著積極的方面。日本漢學家金谷治在討論中國古代管子的因循思想時，就是在被動的層面上審視的^①，這顯然是不足的。這種積極性的意義，在上面的論述中已有涉及，諸如對“應物”思想的分析，管子強調“物至則應”，不至自然不應，過後也不再應，這種強調因循行為客體主動積極性訴諸的衝擊波，使得來自靜態境遇裏主體角色持有的消極意義，在動態的主客體角色鏈裏，在客體角色那裏得到了積極意義的轉換；這是就管子思想本身分析而得出的結論。其實，這種傾向絕對不僅僅局限於內在的思想本身，而且也體現在因循行為的語言表達形式裏，諸如“隨水而行”（《度地》，第 1063 頁）、“必因成刑而論於人”（《侈靡》，第 638 頁），它們都是雙動形式，“隨”和“行”、“因”和“論”，

^① 參照[日]金谷治《無為與因循》，《東方宗教》（日本）第 23 號，1964 年 3 月。

在這裏都是動詞，第一個動詞“隨”、“因”是我們認爲的因循行爲主體的被動行爲即因循行爲本身，第二個動詞“行”、“論”雖然是以第一因循行爲爲條件和前提的，不過是因循行爲主體發出的行爲，無疑包含著主體的積極主動性，這是不能忽視的；在語言形式上，第一動詞都呈動賓結構，這也是因循行爲尊重客體的語言佐證，而第二個動詞顯然不是動賓結構，這也在語言形式上爲我們運思因循行爲主體在第一因循行爲的前提下，介入主觀意想留下了空間。

概而言之，管子的因循思想，不僅存在體系機制鏈，而且其體系機制鏈具有嚴密的關係，其活性化環節是整個機制的動力裝置，是生命活力源；被動消極不是因循行爲的專利，被動前提下的主動積極性的訴諸，才是因循行爲的正解，這不僅是分析思想本身得出的結論，而且也是語言形式昭示我們的哲理。

[作者簡介] 許建良(1957—)，男，江蘇宜興人。日本國立東北大學文學碩士、文學博士，東南大學哲學系教授、博士生導師；日本國立大阪大學、臺灣中國文化大學訪問學者。主要從事中國哲學、道德哲學、中外道德文化比較等研究。專著有《先秦道家的道德世界》《先秦儒家的道德世界》《現代化視野裏的經營倫理——日本文化的背景》等6部。

“人生不能無群”

——荀子論人的概念的特性^①

東方朔

本文不屬於一篇通論式的論文，它只涉及荀子思想中有關人的概念的理解，然而，不能否認，這種理解對於瞭解荀子思想的性質具有至關重要的意義。

—

中國傳統思想如何理解“人之所以爲人”？撇開其他學派不論，在先秦儒家中至少可有兩種不同的回答方式，一種是類似於哲學本質論意義上的“性觀”（the conception of human nature），一種是類似於哲學人類學或社會學意義上的“人觀”（the conception of person）。大體地說，本文所謂的“性觀”乃是其對人的觀察重在從人的本性上簡別出之所以爲人的本質（essence）；而所謂“人觀”即表現爲其對人之所以爲人的觀察乃重在從人在特定的歷史文化和社群結構中所承擔的諸多不同身份構成特徵的一般性說明。前者可以孟子爲代表，而後者則可以荀子爲代表^②。

① 本文原屬於荀子思想整體研究計劃之一部分，包括“荀子關於人的概念”、“先王之道與意義世界”、“知慮、師法與言辨：人的自我理解與詮釋”等，故在論及荀子相關觀念時或不免有言猶未盡之感。

② “性觀”本身也可以有其獨特的“人觀”，比如孟子就可以有其以性善論爲基礎的人觀，但相比之下，後者對主體、自我的觀察、對人之所以爲人的介定顯然更注重文化傳統、社會制度和生活社群的影響，也正因爲如此，其所表現出來的社會學的意味特別明顯，故有學者認爲“人觀”對人的觀察乃指一個人被公認爲從事某一特定目的的行爲的創造者，在社會中有其一定位置，而被視爲是社會中的行爲者（agent-in-society），它與個人的社會角色密不可分，也與社會規範和道德密不可分（參閱黃應貴主編《人觀、意義與社會》，臺北“中研院”民族學研究所1993年版，第6頁）。不過儘管如此，本文所討論的人的概念或“人觀”卻並非取經驗性之論述，而是取哲學式的反思，以究明人類主體在多種可能的身份形式中的（轉下頁）

不過,這樣理解或許會招致有些學者的不同看法。

有不同看法顯然是正常的。但本文之所以提出這樣一種分別,乃根源於隨著當今比較倫理的興起,一些學者爲了避免爭論雙方走向極端而對先秦儒家有關人的概念提出了總體的說明,這些說明無疑有益於我們從宏觀上把握儒家思想的特點,但在無形中卻有可能遮蔽具體儒者在思想性格上的差別,本文以荀子爲例即意在說明其有關人的概念的特殊性。

相當長時間以來,西方的許多漢學家和學者或從自身傳統的對比中感到儒家思想有關人的概念與西方式的自我概念並不相類,尤其在最近幾十年,隨著西方德性理論和社群主義的再次興盛,許多學者轉而對儒家倫理與西方思想的比較發生興趣。對於其間原因,有學者認爲,部分是由於對亞洲國家的政治體制的不斷增長的關注,而這種政治體制又常常被看作受儒家價值觀之影響而視爲有教養的;此外,他們對比較倫理的興趣還部分地出於這樣一種關注,亦即瞭解亞洲倫理傳統作爲解明西方倫理傳統背後的哲學前提的一種方法;最後,他們對儒家學說不斷增長的特殊興趣,還由於愈來愈多的西方人,不僅是哲學家,還包括學者,他們認爲西方道德的一些主要預設是存在問題的(challenged),在這種情況下,他們可能自然轉而尋求儒學作爲一種可行的選擇的可能性^①。例如,有的學者認爲,儒家有關人或自我的概念乃是通過人在特定的社會中所扮演的角色所建構起來的,在這個意義上,它與西方式的自主(自律)概念和權利概念並不相容^②;而有的學者干脆認爲,早期儒家根本沒有西方意義下將人看作是自由自主之個體的自我概念,儒家的人就是處在關係中的角色的總體,根本沒有一個離群索居的我^③。在我們熟悉的漢學家中,孟旦教授(Donald J.

(接上頁) 本性,在此期間我們將分析荀子涉及人之概念的不同側面的相關術語如性、心、情、欲等,以構成我們進一步討論的基礎。

① *Confucian Ethics — A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, ed by Kwong-loi Shun & David B. Wong (New York: Cambridge University Press 2004), pp. 1 - 2. 對於當前西方實踐哲學中出現的一種回向亞里士多德的趨向,Stephen G. Salkever 教授認爲不是因爲喜愛亞里多德或泛愛古代事物,“而是對現代道德與政治哲學的主要模式——一方面是康德學派和義務論,另一方面是(彌爾式的)功利主義普遍感到不滿。”參閱氏著“當代西方實踐哲學中的新亞里士多德主義”,詹康譯,載《國立政治大學哲學學報》第十七期,2007年,第2頁。

② H. Fingarette, “The Problem of the Self in the Analects”, *Philosophy East and West*, vol. 29(1979), pp. 129 - 140. 此外,亦可參閱《孔子: 即聖而凡》彭國翔等譯,江蘇人民出版社2002年版。

③ Henry Rosemont, Jr., “Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique” in L. S. Rouser ed., *Human Rights and the World's Religions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988), pp. 167 - 182.

Munro)1969年出版的《早期中國有關人的概念》^①一書由於其哲學的創發力和對漢學的嫻熟掌握,在學者群中獲得了良好的讚譽,隨後在1977年出版了《當代中國有關人的概念》(*The Concept of Man in Contemporary China*),1988年出版了《人性的圖像:宋儒的描繪》(*Images of Human Nature: A Song Portrait*),從而確立了他在中國哲學和倫理學領域中的領導地位。值得一提的是,2003年,孟旦教授受邀擔任香港中文大學“錢穆講座”,2005年出版了他的一本新書《朝向新世紀的中國倫理》(*A Chinese Ethics for the New Century*),該書的許多議題與本文所討論的主題多少相關,如“兩種平等概念”、“兩種模式和自主的價值”等尤其值得學者的注意^②。狄百瑞(W. T. de Bary)教授則更是旗幟鮮明地反對“儒家個人主義”(Confucian individualism)的說法,而寧可另創儒家“人格主義”(personalism)的新詞。他認為在西方,“個人”或“個人主義”特別強調互不相關而孤立的個體,而儒家的人格主義卻注重個人與傳統、社群和他人之間的互動,並在此一互動中實現自我的價值^③。毫無疑問,有些學者的觀點非常有趣,其引發出來的問題也引人入勝,如Craig K. Ihara教授認為從儒家的角度看,個人權利概念的缺失並不會使儒家傳統成為問題,蓋個人權利之理念自身乃是用作服務於某種特殊情況下的角色,諸如在不正常的社會中個人不得受到保護以用於反對那些拒絕履行他們的義務的人^④;Henry Rosemont, Jr.,教授則認為,儒家思想沒有個人權利的概念是基於其將人類視作自由自主的個體;同樣,儒家思想擁有容納個人權利概念的空間則是基於其將自我與其看作是自主的主體,毋寧說看作是關係的主體,儒家強調社會的互動,並且將人類的優長看作是在這種互動中實現的結果^⑤;還有一些學者如萬百安教授(Bryan W. Van Norden)則著力於檢討早期儒家並將之視作德性倫理學的一種形式,萬百安教授認為儒學作為一種德性倫理學雖然與亞里士

① 孟旦《早期中國有關人的概念》,莊國雄等譯,上海古籍出版社1993年版。

② Donald J. Munro, *A Chinese Ethics for the New Century* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong 2005), pp. 3-19, pp. 33-43.

③ 參閱狄百瑞《中國的自由傳統》,李弘祺譯,臺北:聯經出版事業公司。Also see W. T. de Bary, *Asian Values and Human Rights — A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge: Harvard University Press p. 25 1998).

④ Craig K. Ihara, “Are Individual Rights Necessary? A Confucian Perspective”, in Kwong-loi Shun & David B. Wong, eds, *Confucian Ethics — A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 11-30.

⑤ Henry Rosemont, Jr., “Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism”, in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics*, pp. 49-71.

多德主義相似,然而她卻提供了有關“良善生活”、德性、人類本性以及倫理教養的不同概念^①;而斯坦福大學的 Lee H. Yearley 教授則從比較宗教與道德的角度,對孟子和阿奎那的德性理論和勇氣概念進行了比較。Yearley 認為,孟子的德性理論是建立在他的經由理性能力發展出來的有關人性的基本特點的基礎上的,孟子認為,德性的認知要素結合恰如其分地發展了的性向(disposition),決定著一個人的品質、行為和情感反應^②。Yearley 雖並未專門探討孟子有關人的概念,但從其論述孟子的德性理論的脈絡中,也多少可以看出他的主張。值得注意的是,有一些西方的德性倫理學者在對自身的傳統德性倫理加以探究後,轉而從儒家傳統中發掘資源,認為儒家傳統的德性倫理要遠早於西方^③。無疑西方學者對傳統儒家倫理學說的闡釋人數衆多,殊非僅限於上述幾位,其間觀點和看法亦可謂五花八門,有些不免南轅北轍,在此我們不可能一一加以詳細的介紹。

二

或有鑒於近年來這種比較倫理的興盛,尤其是儒家有關個人概念(conception of person)(個人主要是由其所處的社會角色所構成的)與西方個人概念(個人是所謂自主與權利的主體)之間不相容的主張,信廣來教授特主編《儒家倫理——有關自我、自主和社群的比較研究》論文集,並在其“早期儒家思想中的人的概念”一文中對上述問題作了認真的回應^④。信教授認為,這種不相容論的主張是有意義的,但其確切的內容尚有待於探究,因為假如我們只是以實質性的西方哲學的預設來思考這些概念,那麼這種所謂不相容論就會變得毫無爭議(become uncontroversial),其意義也將變得可疑和不確定;另一方面,如果我們以非常寬泛的方式來瞭解這些概念,那麼,這種不

① Bryan W. Van Norden, *Virtue Ethics and Consequentialism in Early Chinese Philosophy*, New York: Cambridge University Press, 2007.

② Lee H. Yearley: *Mencius and Aquinas — Theories of Virtue and Conceptions of Courage*, Albany: State University of New York Press 1990, p. 58.

③ 或許,其中的典型代表可以 Michael Slote 為例。Michael Slote 教授現任教於邁阿密大學哲學系,曾任馬里蘭大學哲學系主任,著有 *From Morality to Virtue* (1992), *Beyond and Optimizing* (1989), *Common-sense Morality and Consequentialism* (1985), and *Goods and Virtues* (1983) 等。

④ Kwong-loi Shun “Conception of the Person in Early Confucian Thought” in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 183 - 199.

相容論則會顯出其明顯的虛妄，比如，如果我們解釋自我概念是始終以反身代詞之應用為前提的方式來談論自身，那麼儒家學者似乎也毫無爭議地以這一方式來理解此概念。當然，更重要的是其間所涉及的實質性問題，亦即儒家是如何理解人？這種理解究竟與西方傳統有何不同？為此信教授採取了方法學的進路並從幾個方面來討論此一問題，他首先討論了中國傳統有關人的看法中所涉及的相關術語，這些術語包括體(body)、欲、惡、情、氣、心、慮、思、念、志、義等，這些術語作為中國傳統有關人的看法的不同側面構成了我們進一步討論的背景；接著信廣來教授討論了早期儒家思想中的自我概念。信教授認為，中文中的“自己”兩字除了作為第一人稱代詞的應用外，“自”強調的是一個人與其自身的關係；“己”強調的是一個人自身與他人所形成的對照。在儒家文本中，此一概念常用作自我審查與自我修養，它表明儒家學者也在自我反省的方式上運用一個人與其自身關係的概念。信教授接著重點討論了心在儒家思想中的重要地位，認為儒家將這種自我反省的能力歸結為心，而又將心看作是一指導性的角色。儒家強調自我修養的重要性，亦即通過不斷的反省與審查的過程，在心的指導下，以求得個人的道德改善。比如孟、荀儘管對心是否蘊含確定的倫理方向、人是否應通過心的反省還是通過“學”來獲得正確的方向有不同的看法，但他們都同意在自我修養的過程中，心扮演著指導性的角色。其次，儒家學者認為，心是獨立於外在控制的器官，心有自己設定和持守方向而不為外力所動的能力，這一點我們可以在孔、孟、荀的相關文本中得到證明。儒家將心看作具有反思性的，因為心的任何活動，無論隱或微，心皆有加以反省和重塑(reshape)以保證這些活動的方向與倫理的目的相一致。當然，在儒家文本中，心與氣(life force)、氣與體(body)、心與體之間具有密切的關係，心的狀況可以使一個人的“體”發生改變，孟子的“淬面盎背”、《大學》的“富潤屋，德潤身”即是例證。故而，當心藉由其活動模式和指導角色將自身區別於人的其他方面時，心也同時緊密地與人的其他方面聯繫在一起。審如是，我們會認為，如果把自我看作是客體，同時也是自我反省和自我修養的主體，可能會更適合用來描述儒家有關自我的概念，亦即既包括心，也包括人身體的各個方面的作為一個整全的人的自我概念。明乎此，信教授轉而討論儒家的自我概念及其社會角色問題。信教授認為，儒者強調心之能力在反省一個人自身人生、包括心自身活動方面的作用，以及基於這種反省，心之能力在重塑一個人的生活及心自身活動方面的功能。藉由心之能力的這種優點(virtue)，一個人也便有能力從其所處的社會秩序的位置中返回並重新思考與此位置的關係。然而，在何種意義上儒者將自我看作與其所處社會角色密切相關，且這種相關使得一些人將儒家的這一看法看作儒家之自我是由其社會角色所構成的呢？信教授從四個方面檢討其中的原因，首先，在人禽之別上，儒者

看到了人的能力在獲取社會特性、遵守社會規範方面的優點；其次，基於人的這一特點，儒者提倡他們所擁護的由傳統社會組織而來的倫理理想，諸如忠孝節義等等；第三，儒者將人看作是可塑的，他們難於抗拒各種環境的影響，包括他們賴於生長的社會秩序。任何一個人都在既定的社會中成長，自然也在分享此一社會所傳承的各種觀念，但這並不意味著他們便不能從既有的社會秩序之內返回並重新思考他們所處的位置。Joel J. Kupperman 教授在其“傳統與社群在自我和品格形成中的作用”^①一文中提出一“創造性”概念或可作說明；最後，從儒家的觀點看，通過維護社會秩序並讓其自身在這種秩序中受到形塑，人不僅意識到自己特殊的能力，而且他們受到陶冶的品性也將對他人有轉化之功。因而，儒者不僅將自我與社會秩序緊密相聯，甚至擴及整個宇宙，這一點我們可以在荀子、中庸以及宋明儒學所謂的“萬物一體”的言說中看到。

那麼，儒家有關個人特質的概念亦即自我與其所處的社會角色緊密相聯的看法是否允許有“自主”(autonomy)與“權利”(right)的概念空間呢？信教授認為，涉及“自主”概念，我們看到，儒家學者的確把心之能力置於其不受外在控制而能自定其方向上，心有反省、評價(assess)和形塑整全人生的能力，同時也有反省和重塑其自身活動的能力，心的這種能力能夠使其在人的生活中扮演指導的角色。依以這種能力的優長，一個人也能夠評價和重新定義其自己與社會秩序之間的關係。在這個意義上，儒者的確把人的自主歸因於心的選擇能力以及使得他們的生活不受外在影響之決定的能力。不過，另一方面，儒者又將這種能力的訓練緊密地與社會秩序聯繫在一起，因為反省和評價一個人的人生並非在真空中進行或僅僅靠自利的指導；其次，在訓練一個人反省和評價整全人生之能力的過程中，人也應當通過瞭解人類的基本規章以及他們與社會秩序之間的關係而得到引導。

至於“權利”(right)概念，信教授似乎贊成 Craig K. Ihara 的主張，亦即強調此一概念必須與其他權利(claims)的觀念聯合起來考察，換言之，權利概念之所以必須，部分地是出於這樣一種現象，亦即一個人有免於他人特定的各種不利於自己的傷害的合法權利^②。事實上，儒家對類似現象也有其觀察，諸如不拿非己之物等，此外還涉及許多義務，諸如一個人有履行其身份倫理的義務，而不論其身份是政府官員還是為人

^① Joel J. Kupperman, "Tradition and Community in the Formation of Character and Self", in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 103-123.

^② 英文中“合法權利”(legitimate claim)常常有“合法要求”的意味，而“權利”(right)一概念本身就包含有合法的意思，兩者之間微有差別。

之子等。雖然儒家思想有允許這種合法權利的空間，然而這種權利的基礎卻並非把人看作是其利益需要得到保護的個體，不論這種保護是出於人與人之間的利益競爭，還是出於自由選擇其目的時需要得到的保護。比如荀子雖然將社會組織部分地看作是服務於人們在求取其基本需要時先設的潛在衝突的目的，然而他依然強調這種社會組織其他功能，諸如美化情感等 (beautifying the emotions)^①。事實上，當我們說某人對他人擁有合法權利看作是有“權利”時，取決於我們如何理解“權利”這一概念，如果我們接受 David Wong 將廣義的合法權利理解為權利概念的話，那麼這種權利概念就可與儒家思想相容^②；然而如果我們接受 Ihara 更為狹義的個人權利概念，那麼這種概念就會在儒家思想中缺席。但不論 David Wong 還是 Ihara 都強調，儒者將這種合法權利看作是基於對人生的社會向度的理解，而不是基於將人的概念看作是個體在追求其個人利益時所需得到的保護。如此理解，或會給人以儒家思想有貶低個人利益並使之隸屬於公共利益的印象，但注意到這點很重要，即在早期中國的倫理傳統中，個人利益與公共利益之間並無真正的衝突。對儒家而言，人主要是一社會存在物，他們的最高成就乃在於形塑和轉化自身以便在社會的脈絡中體現其確定的使人滿意和令人嚮往的特質。

我們大體上重述了信廣來教授文章的主要觀念乃至其論述的基本脈絡，之所以要如此做，最當下的理由當然是由於信教授的文章乃具有明顯的問題意識和針對性，亦即對當前西方學界所出現的比較倫理及其所存在的問題，信文能夠給予適當的回應。我們不難看到，雖然信文的論述主要集中在先秦時期，但文章從方法學的進路，對中國傳統思想尤其是對儒家思想有關自我概念的理解及其與社群的關係作了基本的闡發和清楚的梳理^③。

基本上，信廣來教授該文對於我們應如何理解早期儒家思想中有關人的概念從宏觀上作了一個說明，也在某種意義上為我們提供了一種思路。在條列了理解儒家人的概念的相關術語後，信文將論述的重點轉而討論儒家的心的概念，並由此凸顯儒家的自我概念所具有的自主性。應該說，信文如此運思的目的很明顯，對於西方學者

① 荀子在開篇《勸學》中即云：“君子之學也，以美其身。”此處“身”乃作廣義之瞭解，可包括人的情感方面的內容。

② David Wong “Rights and Community in Confucianism”, in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics* (New York: Cambridge University Press, 2004), pp. 31 - 48.

③ 著名學者麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)對信教授主編的該文集的各位作者的文章包括對信教授的文章有一評論和回應，學者可參閱“Questions for Confucians — Reflections on the Essays in Comparative Study of Self, Autonomy, and Community”, in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics*, pp. 203 - 218.

在某種意義上過度宣稱儒家有關人的概念不同於西方、儒家的自我只是由其所處的社會角色所組成的這樣一種看法，信文無疑具有矯正之功^①。此外，對儒家在何種意義上將自我看作是其所處的社會角色所組成的，信文條列的四個方面的理由也大體能夠使人信服。

不過，儘管本文不存心於對信文的論點提出商量，但由於該文只在從總體上說明儒家的立場，而對於具體儒者在具體觀點上所可能存在的出入或有其照顧不周之處；同時在理論上，信文一方面認為儒家的心具有反省、評價和形塑整體人生的能力，具有不受外力控制的獨立性，另一方面又似乎認為心的這種活動只能在既定的社會秩序而非在真空中進行，那麼，在這種關係中，我們究竟如何來理解心的獨立性和主宰性？究竟是心的不受外力控制的特性和反省、評價能力主宰著人在社會生活中的活動，還是心的這種特性和能力只有在隸屬於人類社會的基本規章和社會秩序之下發生作用？如果是前者，則心的作用的限度畢竟何在？如果是後者，我們又如何看出心的主宰特色？這些問題顯然是隱含在議題中而必須面對或有待詮釋的。本文並不準備正面論述這些問題，以下我所做的只是結合荀子的思想討論其對人的概念的理解^②。

三

如前所云，“人之所以為人”原本是可以作不同方式來解讀的，一種是哲學的本質意義的解讀，一種是哲學人類學或文化社會學意義上的解讀，前者如孟子就人區別於其他動物的“幾稀”上見出人之所以為人的本質，而後者如荀子對人與其他動物相區別的透視則放在更廣闊的人所負載和表現的文化符號和社會角色上來解讀。與孟子所表現的哲學本質論式的說明相比，荀子似乎更明顯地表現為某種文化社會學或哲學人類學的特色，或如西方的社群主義對有關人的概念所規定

① 相關研究在一些社會學家那裏已有指出，學者可參閱金耀基《中國社會與文化》，香港牛津大學出版社1992年版，等。

② 由於信廣來教授的論文涉及面甚廣，本文在結合荀子思想進行論述時不可能面面照顧到，如本文未及處理荀子思想中人的概念與權利的關係等。不過，我基本上認為，在荀子人的思想中，是“身份—義務”關係，而非“權利—義務”的平衡，支撐著荀子有關人的概念的內涵與實質，此乃最為根本之處。

的特色^①，而此一特色或可表達為“人是一種禮儀性的存在物”。

其實，“人是一種禮儀性的存在物”(man as a ceremonial being)乃是芬格萊特在他那本膾炙人口的《孔子：即凡而聖》的書中所提出來的^②。依芬格萊特，儒家所講求的道德都是在人際交往的具體行為中實現的，而所有這些行為模式的共同特徵都隸屬於“禮”之中，所以，禮就好像社會中的一張無處不在的網，將人與人之間的關係連接在一起，“‘禮’是人與人之間動態關係的具體的人性化形式。”^③依此，郝大維、安樂哲則認為：“儒家的自我是處於環境中的，根據儒家的模式，自我是關於一個人的身份(roles)和關係的共有意識。”^④此處“身份”和“關係”的核心表現在儒家，自然莫過於禮，故他們又云：“禮化的角色和機構作為灌注了意義的實踐的主要部分，保存和傳播了文化的意義。由於這個原因，實行和體現禮的傳統既是將一個社群成員社會化，又是使一個人成為社群的一個成員。禮使特殊的個體接受共同的價值，使他有機會整合到社群中去，以維持和充實社群。”^⑤

暫時撇開儒家禮文化之於人的千絲萬縷的關係不論，回到荀子關於人的概念以

① 社群主義在當前的西方學界頗有勢頭，代表人物很多，如大家熟悉的麥金泰爾(Alasdair MacIntyre)、查里斯·泰勒(Charles Taylor)，麥可·桑岱爾(M. Sandel)等。如桑岱爾認為，我們可以從人格理論、自我觀念、道德知識論、人性論等不同的角度獲得對於我們的自我理解的構成性特徵的一種普遍性解釋(參閱《自由主義與正義的局限》萬俊人等譯，譯林出版社2001年版，第62頁)；而泰勒則認為，一個人的自我認同是根據框架或視界的承諾和身份規定的，亦即“我通過我從何處說話，根據家譜、社會空間、社會地位和功能的地勢，我所愛的與我關係密切的人，關鍵地還有在其中我最重要的規定關係得以出現的道德和精神方向感，來定義我是誰。”(參閱《自我的根源：現代認同的形成》，韓震等譯，譯林出版社2001年版，第49頁)至於他們與儒家思想之間的關係，則有些學者如何信全教授等曾有專文加以探討。

② 參閱芬格萊特《孔子：即凡而聖》第14頁。本文雖援引芬格萊特等人的論述，但殊非意味著一概同意他們的論點和具體論證，只是要說明他們看到了儒家人的概念與禮的關係這一面向。當然，從文化學的角度來說明人之為人的特點，格爾茲(Geertz)同意韋伯的說法，認為“人是懸掛在由他們自己編織的意義之網中的動物。”(參閱氏著《文化的解釋》，韓莉譯，譯林出版社1999年版，第5頁。)如果文化就是一些由人自己所編織的意義之網，那麼，荀子強調“人無禮不生”即是突出人之所以為人的意義和本質乃是通過人所製作的禮來賦予的。

③ 同上書，第7頁。胡適亦認為：“儒家的人生哲學認定個人不能單獨存在，一切行為都是人與人交互關係的行為。”(參閱氏著《中國哲學史大綱·卷上》，北京商務印書館1987年影印，第116頁。)而梁漱溟先生在《中國文化要義》一書中對此有深刻的分析。

④ 郝大維、安樂哲《漢哲學思維的文化探源》，施志連譯，江蘇人民出版社1999年版，第29頁。

⑤ 同上書，第36頁。芬格萊特和安樂哲等人對儒家有關人的概念的理解具有一定的代表性，也反映出其中的問題，劉述先、馮耀明等人對他們的論點曾經提出過批評。不過，儒家是一個總體名稱，具體的儒者之間思想上並不相同。

及人與禮的具體論述,我們知道荀子對人的概念、人之所以為人的觀察有其特殊的視角而殊不同於孟子。可以肯定地說,在荀子,“人之所以為人”或人異於禽獸的“本質”不在荀子所說的“人之性惡”的“性”上,易言之,為人所熟知的《性惡》篇有關“人之性惡”之“性”只是我們理解荀子人的概念的其中一個術語而已。荀子言性原有二義,第一義謂“生之所以然者”,此性如“目明耳聰”、“饑而欲飽”等等在荀子之思想系統中表現為“天之就,不可學,不可事”(《性惡》)以及“吾所不能為”(《儒效》)的特點,徐復觀先生謂為“官能的能力”;第二義謂“性之和所生,精合感應,不事而自然者”,此性乃第一義之性與外物相接觸時所自然產生的官能反應,如“目好色,口好味,心好利”等現象即是“感而自然,不待事而後生”者。第一義之性是人“生而有”的“本始材樸”的“性能”,包括本能與生理需要等;第二義之性即是由第一義之性感物而生的自然反應,包括生理、心理的需要及各種欲望^①。今觀荀子言“人之性惡”之“性”主要是指情、欲之性^②,且當且僅當“順是”而無度量分界而為惡,可不包括作為“知”(“知仁義法正之質”)的“性”,也不包括作為“能”(“能仁義法正之具”)的“性”。就荀子言第二義之性表現為人的各種情、欲而言,即此性不可謂“吾所不能為”,在荀書的諸多論述中,我們不難發現人的“思慮”、“能習”正可對人之情、欲加以指導和轉化,而此“思慮”、“能習”被荀子看作是“偽”。荀子言“偽”,一如其言性一樣,亦復有二義:“心慮而能為之動”之“偽”表現為思慮性的擇善的內在能力,具有先天的性質;“慮積焉,能習焉而後成”(《正名》)之“偽”,表現為思慮後經積習所形成的人為成果。然而,荀子言“偽”是不是“一種缺乏內在根據的純粹外在的東西”?學者已經指出:“我們絕不可把‘偽’僅僅理解成一個單純的工具性的行為或過程,實質上,‘偽’同時也是一種能力,一種根植於人自身且以‘義’、‘辨’為基礎並趨向於‘善’的能力。對荀子來說,‘偽’而成‘善’的過程,實是一個合‘外(仁義法正之理)內(義辨之能)’為一道的過程。”^③審如是,即荀子在認定人性(第二義之性)任其發展必將流而為惡的同時,正強調了人之所以異於禽獸的地方在於人有義、有辨,此一觀念或構成了理解荀子“人之概念”的要鑰,而此“義”、“辨”亦常常被學者認為是人生而有的內在的能力,且對人而言具有先天的

① 參閱徐復觀《中國人性論史·先秦篇》,臺灣商務印書館1969年版,第232~233頁;馮耀明“荀子人性論新詮”,臺灣《政治大學哲學學報》第十四期,2005年,第170~171頁。

② 參閱徐復觀《中國人性論史·先秦篇》,臺灣商務印書館1969年版,第234頁。

③ 路德斌“荀子人性論之形上義蘊——孟荀人性論關係之我見”,載《中國哲學史》2003年第4期。

性質^①。

然而，荀子言“義”、“辨”又必言至“群”、“分”，在荀子，離開“群”、“分”而光禿禿地言“義”、“辨”似乎是不可理解的，蓋荀子必在“群”、“分”的脈絡(context)中言人之“有義”；在“人道”的脈絡中言人之“有辨”。明乎此，則在荀子，“辨”是以人在社會群體生活中的“分”、“義”來表示的。今若有學者認為“分”、“義”是一種價值，即以“分”、“義”等價值來作為“辨”的實質的表示，即此價值本身也構成了人的特質。《王制》篇云：“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：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。”《非相》篇又云：“人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也……故人道莫不有辨。”荀子此類言說最易引人迷惑，蓋若認為“人之所以為人”在於其有義、有辨，而此“義”、“辨”又有其積極的道德內容，此即與《性惡》篇的“今人之性，故無禮義”的說法似乎正相扞格。暫時撇開這一點，此處我們需注意兩方面的問題，首先，從上述文脈看，荀子顯然不把“義”、“辨”看作是“人之性”，但此“義”、“辨”卻是人之所以異於禽獸的特質，“是人之所以為人的要件，也是人能構成社會的依據，就應該都是人所固有的……因此，至少應該說在其所謂‘性’之外，人另具有本質上的善。”^②如果我們進一步聯繫到《強國》篇所謂“人之所惡何也？巧漫爭奪貪利是也；人之所好者何也？曰禮義辭讓忠信是也”、《大略》篇所謂“雖桀紂亦不能去民之好義也”等說法，則人所具有的這樣一種“好惡能力”似乎也的確可以被一些學者認為是“無待而然”的，而殊難看作是純粹外在於人的東西。

不過，如此瞭解雖有文獻根據，但顯然還有進一步解釋的空間。我們可以問，若謂此處的“有義”是構成人之所以為人的本質，則此義之“有”是“生而有”(have innately)還是“後而有”(possess or own)？而對人而言，此義是未加入內容的能力(a bare capacity)，還是其本身就其豐滿意義而言，是一套由聖王創造並流傳下來的規範？諸如此類的問題雖非本文所要處理之重點，然而，它卻是荀子文本留下的一個待解釋的疑難，同時，也是構成學者如 Donald Munro、David S. Nivison(倪德衛)和 Eric Hutton(何艾克)等人紛紜聚訟的問題。要言之，依 Eric Hutton 教授，若將此“有義”之“有”理解為“生而有”，即會與《性惡》篇的“今人之性，固無禮義，故強學而求有之

① David S. Nivison, "Critique of David B. Wong, 'Xunzi on Moral Cultivation'", in Philip J. Ivanhoe, ed., *Chinese Language, Thought and Culture*, (Chicago: Open Court 1996, pp. 323-331).

② 張亨“荀子的禮法思想試論”，載《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺灣允晨文化實業股份有限公司 1997 年版，第 159 頁。當然，張先生此處所謂“人另具有本質上的善”或許也是一個待解釋的概念。

也；性不知禮義，故思慮而求知之也”的主張形成“嚴重的衝突”(serious contradiction)^①；同時，若將此“義”詮釋為毫無積極內容的“能力”，此則與荀子文本所表現的義理脈絡不相一致。如何就荀子一書之“文”與“義”得其適切且一致的解釋構成了 Eric Hutton 教授的用心所在。與此相關的，前引所謂人之“有辨”和人之“所惡所好”的問題亦復可有相同的疑難，為此，我們在理路上當區分“既有結果之描述”與“根源之追問”兩種不同性質之問題，並就此作進一步的研究^②。

其次，所謂“群”，用社會學的概念來說，就叫做社會組織；用哲學的概念來說，大概可叫做社會性或如當前社群主義所說的“社群”(community)。人是社會性的動物，人生而不能沒有社會組織，若社會組織有禮義來加以維持，則人便能由弱而強，相反，若社會組織無禮義加以維持，則人便不能為天下貴。由此，在荀子的思想中，言人的概念必言至“群”，否則，“人之所以為人”、“自我”、“主體”等等言說便無法得到完整描述^③，而言“群”又必涵禮義，由禮義以說“群”，則此“群”非只是單純人群之積聚，而必有成群之方、成群之道，故荀子云：“人生不能無群，群而無分則爭，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……群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服。”(《王制》)此處荀子似乎給予了“群”以特別

① 有關荀子“性惡”篇此段的解釋，大陸學者路德斌先生認為，在荀子的“人的屬性”的結構中，“性”只是其中的一個結構，而不是全部。“性固無禮義”並不代表也並不等於說“人固無禮義”，蓋在人的屬性當中，屬於“性”——耳目口腹之欲的層面，是沒有禮義、不知禮義的，而這一點就是孟子也是承認的。參閱氏著“荀子人性論之形上義蘊——孟荀人性論關係之我見”，載《中國哲學史》2003年，第4期。就荀子有關人的概念(亦即所謂的“人的屬性”)的意義上，指出在荀子那裏，“性”與“人”不可互換，本文持贊同的態度，但此處尚待區分“人之所以為人的特點”(既有結果之描述)與“這些特點的來源”(根源之追問)乃是兩個不同的問題，同樣，有關“人的所惡所好”的問題亦可作如此進一步之分辨。限於本文所討論的主題，對上述相關問題，筆者有另文加以處理，此處僅僅順便提及。

② Eric Hutton, “Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?” in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, eds, *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 2000), pp. 220 - 236. 對 Eric Hutton 在該文中所涉及的相關問題以及對“人之所惡所好”的問題，筆者有另文處理。

③ 若將荀子的此一觀念與泰勒的相關說法作一對比，或許會饒有趣味(此處並非指對應性的、無差別的比較)，泰勒認為：“一個人只有在其他自我之中才是自我，在不參照他周圍的那些人的情況下，自我是無法得到描述的。”又云：“一個人不能基於他自身而是自我，只有在與某些對話者的關係中，我才是自我……自我只存在於我所稱的‘對話網路’中。”參閱氏著《自我的根源——現代認同的形成》韓震等譯，譯林出版社 2001 年版，第 48~49、50~51 頁。

高的地位,事實的確如此。“人生不能無群”直接意味著人的概念即是“群”的概念,或至少有關人的概念的確切的完整的理解必須在“群”的概念之中獲得其實在性,換言之,有關人的概念中的人的身份規定在這裏是預先由“群”來給予的(is given),自我是以一定的社會組織(social setup)或群體所承擔的道德、義務為坐標的。當然,在另一面,如前所言,若單獨地把“群”這一概念作社會性來瞭解,即社會性此一概念本身卻是籠統的,蓋“群”並非必然意味著秩序。如若只是“群”而無秩序,亦可為群龍無首,則如此之(人)“群”必“力不若牛,走不若馬”,而難於以牛馬為用。故荀子由“群”必說到“分”、“義”、“辨”,以為非如此則不足於說明人之所以為人的本質。荀子所謂“群道當,則萬物皆得其宜”云云,強調的不是孤寡的“群”的概念,所謂“群道”即是治道,亦即是禮義之道,此道必包含了“分”、“義”、“辨”,而此“分”、“義”、“辨”可以是“分道”、“義道”、“辨道”^①,又可以用來說明人之本質,換言之,由辨、分、義道所構成的處境(situation)、脈絡和意義世界,乃是人的概念賴於形成,或人的角色身份、人的主體性自我賴於獲得其實際內容的背景資源(background resource)。荀子又云:

人之所以為人者何已也?曰:以其有辨也。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。然則人之所以為人者,非特以二足而無毛也,以其有辨也。今夫狴狴形狀亦二足而無毛也,然而君子啜其羹,食其馘。故人之所以為人者,非特以其二足而無毛也,以其有辨也。夫禽獸有父子,而無父子之親,有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。辨莫大於分,分莫大於禮,禮莫大於聖王。(《非相》)

此處荀子明確地將“人之所以為人”之特性看作是“辨”,而“辨”又莫大於“分”,若加上前面所說的“義”,即人的特性便在於其有辨、有分、有義。“辨”非思辨義之辨,而乃“治辨之極”之辨^②,蓋荀子所說的人自始即位於“分位元等級”中之客觀存在體故也,

① 此種說法源於牟宗三先生,可參看其《名家與荀子》。必須指出,荀子藉由“群道”概念已經將其有關人的概念的理解與政治的外王事業緊密地聯繫在了一起,故荀子言“君者,善群也”(《王制》),又曰“君者,何也?曰:能群也。”(《君道》)而所謂“善群”或“能群”在荀子那裏即表現為“四統”:“曰:善生養人者也,善班治人者也,善顯設人者也,善藩飾人者也……四統者俱,而天下歸之,夫是之謂能群。”(《君道》)

② 牟宗三《名家與荀子》,第210頁。莊錦章教授認為,荀子言此辨“乃是劃分社會界限或差等的能力”(the ability to draw social “boundaries or distinctions”),Kim-chong Chong, *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments* (Chicago: Open Court, 2007), p. 90.

蔡仁厚先生釋之云：“凡貴賤之等、隆殺之宜、繁省之節，以及先後內外、親疏厚薄等等的差別，皆需別其同異，以定其位分。可見別異正是禮的基本精神。荀子既以禮義為治國之大道，所以特將別異定分之‘辨’字與‘治’字合成‘治辨’一詞，以見其意。”^①若認同此一解釋，則荀子之所謂“辨”與其所謂的“分”在意義上便具有重疊性質，蓋荀子之“分”既可以是分工、分配，而重要的亦是指職分，此“分”所指範圍甚廣，從職位上的士、農、工、商，等級上的上下、貴賤、長幼、親疏，倫常上的父子、夫婦、兄弟、男女等等，無所不列。而荀子所謂“義”，指的是人有理性、能思考、能推理，故對事物能作出合理的裁斷，而禮義即是此“分義”的客觀基礎。由是言之，我們便不難看到，荀子對人的定義，對人之所以為人的特性的看法的確在很大程度上不同於孟子，這種不同係於方法，不係於內容，而任何一種方法皆有其優長或不足，不待細論也。重要的是，對於荀子而言，在其如此界定的脈絡中，其所說的“人”始終是位於歷史文化社會中的人，或者說，先王之道的意義世界構成了人本身的存在方式，而人的內省、外修，“體恭敬”、“術禮義”，汲汲於師法進學等等，乃是人擺脫其作為現實存在的個別性，化於作為其自身的文化、道德身份之規定的語言、習俗和制度之中。伽達默爾曾經這樣認為：“每一個使自己由自然存在上升到精神性事物的個別個體，在他的民族的語言、習俗和制度裏都發現一個前定的實體，而這個實體如他所掌握的語言一樣，他已使其成為他自己的東西了。”^②在這個意義下，或許我們可以這樣說，雖然荀子強調心可以自己設定和持守方向而不為外力所動，心有力量從其所處的社會秩序的位置中返回，但在荀子那裏，原則上，作為一個整全的人(the person as a whole)卻不再是一個站在其所處世界之外的一個獨立的自我，一個孤寡的自我，或者說，在荀子看來，一個單純的自主、自律的自我概念既不能獨佔對整全自我的解釋，也不能獨佔全部的道德資源。明乎此，我們即可理解何以荀子在高揚心之主宰性和指導性的前提下必言“心不可以不知道，心不知道，則不可道，而可非道”，“離道而內自擇，則不知禍福之所至也”(《正名》)，何以荀子一再說“不可不善為擇道，然後道之”(《王霸》)，“道者，古今之正權也”(《正名》)，乃至荀子累言不識先王之道，則不知治亂之所在，“不聞先王之遺言，則不知學問之大”(《勸學》)。荀子又云：

人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。(《修身》)

① 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，第469頁。

② 伽達默爾《真理與方法》，洪漢鼎譯，上海譯文出版社1999年版，第17頁。

上述言說當下即可意味著，荀子有關人的概念或所謂的自我概念的確表現為一種“根植式的自我”(embedded self)。事實上，如前所言，在荀子的思想脈絡中，所謂群、分、義、辨的了義即是其所說的禮義法度或先王之道，“人之所以為人”或人的自我理解與認同乃根植於此禮義之道之中，而此禮義之道既構成了人的預先理解的視域，同時也是自我概念得以展開和實現的基礎和前提。因此，荀子所理解的人不僅僅只是心、性、欲、惡、志、義等等概念的集合，重要的乃是在禮義的世界中擔負著各種角色和義務的人，而不是沒有任何既定連續性和必然的社會內容與社會身份的孤零零的自我，或只是“角色之衣藉以懸掛的一個‘衣夾’”^①，一句話，這種人是位於禮義的“分位元等級”中的客觀存在體，蓋荀子“從未孤離其所牽連之群與夫其所依以立之禮(理)而空頭自其個之為個之自足無待處言人也”^②。

必須指出，荀子由“群”、“分”、“義”、“辨”和“無禮不生”以言人的概念或“人之所以為人”，非僅只止於在平鋪的意義上表顯荀子對人的概念的理解。應當說，在相當程度上，這一理解意味著荀子在禮義之道中找到了“超越”有關個人概念中各種自身特殊組織包括自由意志本身的“生命”的豐富，直接肯定了人的道德精神的外在表現所具有的哲學上的嚴肅性，蓋由人的概念與禮義之道的關係中所折射的乃是生命是一種統一體，“人之所以為人”的特質乃在於他根植於由傳統、社群和社會組織等等所構成的意義世界之中。的確，一個人道德上的自由意志意味著他為了道德上的正當可以作出特立獨行的決定，但若不顧及人作為禮義世界的存在物所必然具有的整體特徵，那麼，在荀子看來，我們便很難找到一個足於把自由、自主自身真正表現出來的形式^③，此荀子心中的鬱結和幽怨即表現在，雖然孟子從人的“四端”之心出發極言“親親之仁”、“敬長之義”，但在荀子看來，言“仁”若不及禮義則終不免虛歉，荀子云：

親親、故故、庸庸、勞勞，仁之殺也；貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長、義之倫也。行之得其節，禮之序也。仁、愛也，故親；義、理也，故行；禮、節也，故成。仁有里，義有門；仁、非其里而處之，非仁也；義，非其門而由之，非義也。推恩而不理，不成仁；遂

① 參閱 A·麥金泰爾《德性之後》，龔群、戴揚毅等譯，中國社會科學出版社 1995 年版，第 42 頁。

② 牟宗三《名家與荀子》，第 210 頁。

③ 阿佩爾曾經這樣認為：“如果——關於純粹主觀的和私人道德的觀念包含這一點——個體的所謂‘自由的’良知決斷是先天地孤立的，並且如果它們在實踐上並不服從任何共同規範，那麼在這個由現在引發了的宏觀作用的公共社會實踐所組成的世界中，它們就很少有成功的希望。”請參閱氏著《哲學的改造》，上海譯文出版社 1997 年版，第 275 頁。

理而不敢，不成義；審節而不和，不成禮；和而不發，不成樂。故曰：仁義禮樂，其致一也。君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。

(《大略》)

此處所謂“仁有里，義有門”之“里”，按鍾泰之說是指“義”，實則考慮到上文言禮承仁義而來，此處所言之“里”亦可直理解為“禮”，故楊倞謂“里及闡，皆謂禮也”，如是，則下一句“仁，非其里而處之，非仁也”便可順暢地理解。換言之，在荀子看來，徒心存仁恩，而行之不由禮，即此仁恩頂多只是個體的主觀內部的必然性，而且作為一種自我意識，這種主觀心存的仁恩在其內部只是與其自己相關，因為它放棄了外在的客觀規定性（“非其里而處”）。所以，荀子進而言之“推恩而不里，不成仁”，此句看似不經意的話，我們萬萬不能草草放過。事實上，這句話表達了荀子整個思想的立言的問題意識，用我們現在的話來說，推行仁恩仁心而不借助於禮，那麼，我們就不可能成就真正的仁德^①。荀子此處所透露的強烈的客觀化的問題意識，明眼人一看便可知悉，乃是針對孟子而來，亦即荀子試圖為個人的內在的仁心找到客觀的基礎和準則，以使此仁心之主觀的形式獲得客觀的社會歷史內涵。但在這種看似純粹的哲學心性論的言說背後，又還有誰會否認荀子的這一觀念與其特殊的“人觀”有密切的聯繫呢？故荀子在《勸學》篇又云：“將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。”楊倞謂“所成所出皆在於禮也”，意即學者欲窮究先王之道，探討仁義之本，由禮入手乃是最妥貼的途徑。既然仁之實現，禮是其經緯和不二之途徑，猶如綱舉而目張，故我們始可言，荀子言仁，必推本於禮，此亦猶輪梓之有繩墨也。在《非十二子》中，荀子批評思孟“略法先王而不知其統”，此統即是綱紀、統類，楊倞對此注曰：“言其大略雖法先王，而不知體統。統謂綱紀也”，綱紀即此禮也。凌廷堪則在《荀卿頌並序》一文中說“夫舍禮而言道，則空無所附，舍禮而復性，則茫無所從，蓋禮者，身心之矩則，即性道之所寄焉矣。”^②所言或亦中其肯綮也。

如果我們認同上面的解釋，則有些西方漢學家認為儒家有關人的概念是個人的身份與關係的共有意識，重在由社群的角度來加以界定，籠統地看，這一說法至少

^① 一般地說，荀子此句所蘊含的意義，在孔子的《論語》中也可以找到著落，蓋孔子在言個人德性修養時也十分注重“禮”，其言“不學禮，無以立”（《季氏》）、“不知禮，無以立也”（《堯曰》）、“立於禮”（《泰伯》）等等，表明荀子言禮可以上遂疏通到孔子那裏。

^② 凌廷堪《校禮堂文集》，北京中華書局1998年版，第76頁。

在荀子那裏並非沒有根據，換言之，西方漢學家統言儒家有關人的概念的看法容或有所失當，但對於荀子而言卻在某種意義上有其恰當性^①。當然，假如以這種方式來理解荀子所說的人的概念以及人與禮義世界或先王之道的關係，那麼，在邏輯上，我們就必須面對這樣的問題，亦即如果人是禮儀性的存在物，即荀子對自我的證成，是否能夠突破其自己所說的“群”或“社群”而被反思出來？同時，將人根植於特定的歷史文化或意義世界的社群之中，在理論上即意味著承認各種不同文化中的善的概念，准此，即一種善（概念）在某種文化的生活方式下為善，而在另一種文化的生活方式下，即有可能不是善，甚或可能成為惡，果如是，即我們又如何藉由這樣一種特定的人的概念建立起普遍有效的道德法則^②？所有這些問題皆是荀子必須面對的，蓋當荀子在提出禮義法度或先王之道以為特定的歷史文化脈絡下的規範的普遍有效性時，荀子還必須對此提出規範證立，以說明此禮義法度或先王之道何以普遍有效的合理性理由，此即涉及在荀子的思想中如何藉由人的自我理解對禮義法度進行“二度反思”（second-order reflection），並透過此一反思以評價出自我所遵循的道德規範所具有的性質，此一部分之內容已經超出本文所要處理的範圍，留待另文探討。

四

如前所言，信廣來教授在其論文中非常強調在早期儒家有關人的概念中，心的特質表現在它在重塑個人的人生以及心自身的活動方面所具有的主宰性；藉此一個人也同時具有從其所處的社會秩序的位置中返回並重新思考與此位置的關係的能力。信文明確指出，儘管孟、荀對心是否蘊含確定的倫理方向、人是否應通過心的反省還

① 如卜松山(Karl-Heinz Pohl)認為“儒家式的自我並非一個‘無負擔的自我’(unencumbered self)，而毋寧是由其所身處並藉以形成其性格的社會制度與關係所界定。”雖然不作具體分析而籠統地這樣指認儒家會被認為是“以社群主義的自我觀看待儒家的自我觀”，但在荀子的身上，類似的看法似乎並非沒有根據。參閱何信全“儒學與社群主義人觀的對比：以孟子與泰勒為例”，載劉述先主編《中國思潮與外來文化》，臺灣中央研究院中國文哲研究所，第163頁。

② Onora O'Neill: *Towards Justice and Virtue — A collective account of practical reasoning*, New York: Cambridge University Press 1996, pp. 11 - 37. 歐諾拉·奧尼爾對倫理學中的普遍主義和特殊主義的古代根源和現代遭遇作了認真的檢討。

是通過學來獲得正確的方向有不同的看法,但他們都同意在自我修養的過程中,心扮演著指導性的角色^①。那麼,在性、情、慮、偽、欲等涉及人的概念的其他方面的關係時,荀子究竟如何理解心的作用?

荀子言心當然有其自身獨特的看法,甚至一些概念用語也充滿荀學特色。簡單地說,如果我們聯繫到人的概念與心的關係,那麼在荀子的思想中,一個人的人格特徵的完全解釋,關鍵在自我認識,而心乃是這一自我認識得以實現的根本。透過心的認知模式,道德評價和道德判斷得以在自我反思中實現,而這種反思即是人在形塑其身份的過程中發揮某種認知的作用。

大家知道,荀子對心在認識過程中所具有的地位、作用給予了極高的評價^②。荀子認為:“人生而有知……心生而有知。(《解蔽》)從“生而有”說“知”,意味著在荀子看來,能知是人的(先天)本性,就其為本性而言,亦可謂之為“知能”;但荀子亦謂“心生而有知”,即“知”應被理解為“心”的先天的本性。荀子又云:“所以知之在人者,謂之知;知有所合,謂之智。所以能之在人者,謂之能;能有所合,謂之能。”(《正名》)所謂“知之在人者謂之知”意即存在於人心的認識作用,稱作智;所謂“知有所合謂之智”意即認識清楚且有當於事物之理,也叫做智。人心之知有感性和理性之分,“知有所合”之知乃指人的理性認識而言。而“能之在人者謂之能”在句式上承上句而來,即是說人本來有的掌握事物的能力叫做潛能;“能有所合謂之能”意即以這種潛能接於事物且有當於理,則叫做才能。此處,我們應當注意,荀子雖在這裏討論“能知”與“所知”的關係,但所謂“知之在人”之“知”與“能知在人”之“能”,即是我們在討論《性惡》篇中的“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”中所說的“知”與“能”,這種意義上的知、能,對人而言,顯然具有先天的性格,是不待後天學習而有的能力;而所謂“知有所合”之“知”與“能有所合”之“能”,指的是人的先天的知、能經由後天的積慮習能,在處理事物時有當於理所表

① Kwong-loi Shun, “Conception of the Person in Early Confucian Thought”, in Shun and Wong, eds, *Confucian Ethics — A Comparative Study of Self, Autonomy, and Community*, pp. 187 - 188, p. 190.

② Masayuki Sato(佐藤將之)教授認為,荀子之心的概念在其思想中作用主要表現為三個方面,即絕對主宰;神明轉化賴以發生之地以及唯一能知“道”的角色。佐藤教授對此從思想史的角度有較詳細的討論。由於客觀的限制,我們在此無法做具體的單獨的介紹,但在行文中會引述。學者可參看氏著: *The Confucian Quest for Order — The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 278 - 315.

現出來的智慧與才能^①。荀子又云：

心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（《天論》）

意即在人的感覺器官中，心處於主宰的地位，但這種地位又可以從何處看出呢？荀子又云：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰：心容——其擇也無禁，必自現，其物也雜博，其情之至也不貳。（《解蔽》）

心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞。（《解蔽》）

依荀子，心是形骸之主人，亦是意識之主宰，其支配人的四肢百體，而不受四肢百體之支配^②，所謂“自禁、自使、自奪、自取、自行、自止”等等，皆以明示心之作為意志的自由自主特性，蓋口可以由外力之劫持使之言或默，身體可以由外力之劫持使之曲或伸，而心卻不由外力之劫持使之改變意志，對則收納，錯則拒絕，故而人的心靈狀態之選擇不受限制，必定自動地表現出來，其接受繁雜之事物，但精誠所至則專一不二。心的這種主宰作用也充分表現在若人不役心於事物，即便白黑在前，鼓聲在側，所聞所

① 參閱李滌生《荀子集釋》，臺灣學生書局 1979 年版，第 508～509 頁。所需指出的是，荀子如此規定能知與所知之關係，表現出其對別家學說的批判性吸收，如墨家、《管子》“四篇”等，《管子·心術上》即認為：“其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫能（如）虛矣。虛者，無藏也。”還需說明的是，《管子》一書包含非常複雜的內容，其中涉及《白心》、《內業》、《心術》上下這四篇的作者問題在學術界便爭論不休，有的人認為，此四篇即是宋、尹的著作，郭沫若持此說；但也有一些學者並不同意，他們認為《心術》上下應是稷下黃老的著作，而其他篇章則應歸於齊法家，馮友蘭持此說。為免葛藤，有的學者便干脆直稱《管子》“四篇”。

② 此處荀子言及“神明”一詞。“神明”固可以解釋為精神或意識，但荀子用此一詞其或有取於《管子》“四篇”中的某些觀念，在那裏“神”這一觀念被認為是能夠自發地使神奇事物發生轉化的東西，《內業》篇便認為心有此一能力使自己同化於神明之極，這種轉化過程稱作“正形”。若聯繫這一思想來源，有學者便認為，荀子“心者，形之君也”一句中的“形”可以被認為是一種德性轉化的過程。

見亦只在模糊影響之間而不可能有清楚之聲色^①，故荀子又云“心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕暖平簟而體不知其安。”（《正名》）

事實上，我們在閱讀荀子之“性論”中有關“性、情、慮、偽”諸概念時，荀子有一種說法謂“情然而心爲之擇，謂之慮”（《正名》），慮乃是心之作用或功能的一種表現，又謂“慮積焉，能習焉而後成謂之偽”，如是，即心、慮、偽之間具有密切的關係。事實上，在這樣一種關係結構中，“偽”被認爲是由心發動其“權能”（discretion）並付之於行動。佐藤教授認爲，荀子的這樣一種界定非常重要，蓋荀子在《性惡》篇中曾說過“偽起而生禮義”，由此我們可以看到，在荀子的特殊的“人觀”中，心與性之間建立了一種“二元結構”（dualistic structure），而荀子強調心的地位，性即在心的指導下可以轉化，偽而成聖，而心握其樞機也。

我們如此說，抑或不免招致學者之疑問，蓋荀子曾明確宣稱“凡性者，天之就也，不可學，不可事。”（《性惡》）既謂“不可學、不可事”，則“心”何以能對“性”加諸影響？誠如所言，作爲“天之就”、“無待而然”的“性”如“耳聰目明”等的確是不可學、不可事的，亦即此處加之任何人爲的因素亦不可改變；但如前所云，荀子言性尚有另一規定，即“性之和所生，精合感應，不事而自然者”（《正名》），於此處言性，則此“性”即涉及人的“情”與“欲”^②，如生於人之情性的“目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉悅”等皆是。荀子一方面認爲“雖爲守門，欲不可去”（《正名》），此間緣由蓋源於此欲望乃具於性而與人與生俱來者，故對人而言，“以所欲爲可得而求之，情之所必不免也”。然而，另一方面，荀子亦謂“以爲可而道之，知所必出也”，楊倞釋之曰：“心以欲爲可得而道達之，智慮必出於此也。”楊注雖似側重於說明心之智慮的出處，然而卻也點明了心之智慮對“欲”（第二義之性）的計度指導，而所謂“計度指導”即是“心”對“性”的評價和轉化。然而，此所謂“評價和轉化”所涉及的乃是除心之“知”的另一種

① 荀子的此一觀念可與《勸學》篇中“目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰”、“螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也”等言說相互發明。荀子對心的主宰作用及其與五官的關係觀念受《管子》“四篇”的影響，《心術》上說：“心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益（盈），目不見色，耳不聞聲。故（曰）上離其道，下失其事。”此言心與其他感官（九竅）之關係；又云：“耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也，故曰：上離其道，下失其事。心術者，無爲而制竅者也，故曰：君。”此云心官之於耳目之官的主宰作用以及治心之道。學者亦可參閱侯外廬等著《中國思想通史》，人民出版社1957年版，第544頁。

② 徐復觀先生認爲：“荀子雖然在概念上把性、情、欲三者加以界定，但在事實上，性、情、欲，是一個東西的三個名稱。”參閱徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，臺灣商務印書館1969年版，第234頁。

能力，亦即心的實踐能力。要之，荀子言心除有“知”即心的認識能力之外，還有心的“行”與“體”亦即心的實踐能力。《解蔽》篇云：“人何以知道？曰：心……人生而有知……心生而有知……知道察，知道行，體道者也。”楊倞注云：“知道察，謂思道者靜則察也。知道行，謂須道者虛則將也。體，謂不離道也。”楊氏此注語意模糊難明，而梁啟雄氏取其兄梁啟超之說，將此文另作標點：“知道，——察、知道，行、體道者也。”意謂“知道者何？其明察足於知道，其力行足於體道之謂也。”如此解釋，即“知道”二字可與上文“人何以知道”相應。一個真正(心)知道的人，非僅僅止於對道的智之觀照上面，而必依此觀照而踐履之，實行之。顯然，梁氏之釋頗能顯發荀子言心的兩種能力，亦即心的認知能力和實踐能力。如荀子云“欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也”(《正名》)，意謂欲雖不可去，但在所求不可得的時候，心之欲亦即心的智慮就會節制所求了。此處所謂“節制”非只是一味的強阻，亦是心之智慮在對欲望進行衡度、評價之後，對此欲望所作的選擇和轉化，選擇之、轉化之，即是實踐之。如若不注意到此點，則不足於理解荀子何以會說“性也者，吾所不能為也，然而可化也”(《儒效》)。這很自然讓人想起 Harry Frankfurt 在“意志自由與人的概念”一文中的主張，Frankfurt 教授認為，有關我們自身作為人的概念不應被理解為一個必然具有物種特有的屬性的概念，人與其他生物的本質區別在於人特有的意志結構。為此，他將人的欲望區分為第一序欲望與第二序欲望，並進而指出，人類的特性正在於能夠對第一序欲望進行評價，區分哪些欲望是可欲的，哪些欲望則是不可欲的，“沒有任何一種除人以外的動物，顯示出有反思性的自我評價能力，而這種能力就體現在第二序欲望的塑造之中。”^①。荀子又云：

欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。(《正名》)

的確，就一般意義上說，人之大欲，莫甚於生，人之大惡，莫甚於死。然而，人卻有舍生就死者，並不是不想生而想死，而是在某種情況下經由心之訣擇認為不能偷生而應該就死。欲望超過了心之所可，而行動卻未曾超過限度，原因何在？就在於自

^① Harry Frankfurt, “Freedom of the Will and the Concept of a Person”, *Journal of Philosophy*, LXVⅢ, 1 (January 1971), pp. 6-7.

禁、自止之心制止了它。我們在荀子的《禮論》篇中看到，人因有欲，若無度量分界則亂。聖人惡其亂而制禮義“以養人之欲，給人之求”，說明荀子並不認為“欲”本身即是惡的，關鍵在於有心的權度與選擇（“所可”），有禮義作引導，蓋若欲本身為惡，即荀子“以禮養欲”之說便會變得不可理解。今再引述《正名》此段，我們可從另一個角度發現心對於欲本身所具有的主宰作用。依荀子，治亂之關鍵在心不在欲，若論治道之求得在制欲而不在求識心，即必失之矣，故云“治亂在於心之所可，亡於情之所欲”，意即國之治亂在於心之判斷合道還是不合道，不在於情欲之是多還是寡。荀子甚至在《解蔽》篇中對子思、孟子一派徒強忍性情，不識治心之道之行為極盡譏諷之意，荀子云：

空石之中有人焉，其名曰皦。其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思；蚊虻之聲聞，則挫其精。是以辟耳目之欲，而遠蚊虻之聲，閒居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自強矣，未及思也；有子惡卧而擘掌，可謂能自忍矣，未及好也。辟耳目之欲，遠蚊虻之聲，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，至人也。至人也，何忍！何強！何危！故濁明外景，清明內景，聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣；夫何強！何忍！何危！故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無強也。仁者之思也恭，聖者之思也樂。此治心之道也。（《解蔽》）^①

以禮義之道來正視、暢通人的性情欲望，其直接導向的是荀子的禮義法度的外王間架，而此外王間架也同樣離不開心的作用。此處最核心者即是“聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣”一句，依王先謙，“縱”作“從”；“兼”，盡也。意謂聖人雖從心所欲，兼盡其情，然而其所以不過制者，在於其心與理會故也，何必如空石之徒之如此自強自危？思孟當然也一樣強調心的主宰地位，所謂“心之官則思，思則得之，不思則不得也”（《孟子·告子上》）。只是在荀子看來，思孟將這種心官之思的主宰作用轉向心性內部^②，試圖通過強忍自危、克欲伐怨來優入聖域，實現由內而外的德化世界，在結果上

① 有關此段荀子提到“孟子惡敗而出妻”的“孟子”究竟指的是哪一個孟子，在學術界似乎有不同看法，有人認為此“孟子”非指孔孟中的“孟子”，但不能舉出有力的證據，恐難成一說。

② 從荀子的有關文本看，荀子對孟子的心官之思一直心存難耐，深致不滿，如在《勸學》篇，荀子即云：“吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。”等等。對此，我們實不能簡單地說這是荀子對孟子的誤解乃至不解，而是兩條不同的思考路線或兩種不同的哲學系統所致。

是行不通的^①。荀子主張，治亂在“心之所可”，此則心之作用可在禮義法度之外王領域中看出，而“治亂”二字在荀子那裏亦大體可以被理解為“善惡”的另一種說法，“性雖惡”而可以為善，即由心故。因而，心在荀子成德的思想中處於核心的、“監督官”的地位，它不僅監督著人的肉體器官，而且也監督著人的精神和情感行為。總之，一個人是否成為聖人或君子完全取決於心之方向^②。而心的認知與反思不僅表達著一個人的自我理解，將荀子有關人的概念與社會、政治等外王層面作了密切的關聯，同時也構成了一個人的身份，界定出他是誰。故荀子云：

我欲賤而貴，愚而智，貧而富，可乎？曰：其唯學乎。彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。上為聖人，下為士、君子，孰禁我哉！鄉也混然塗之人也，俄而並乎堯禹，豈不賤而貴矣哉！鄉也效門室之辨，混然曾不能決也，俄而原仁義，分是非，圓回天下於掌上，而辨黑白，豈不愚而知矣哉！鄉也胥靡之人，俄而治天下之大器舉在此，豈不貧而富矣哉！（《儒效》）

依荀子，一個人能行禮義則為士，行而加勉則為君子，事事通明則為聖人，此義甚明，不待論也。然而，對我們來說，最是引領我們興趣的問題是，混然無知的塗之人，俄而並乎堯禹；考驗門室的分別而不能決之人，俄而究仁義之根本，辨事理之是非，運天下於掌上如黑白般分明；空無所有之人，俄而治國之大器集於一身……此林林總總之事例，究竟是什麼促成人的“自我轉化”以如此神奇的方式得以實現？此即學也，學禮義也，而學也者，即是心之認知與理解也。荀子云：“目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰。騰蛇無足而飛，梧鼠五技而窮。詩曰：‘尸鳩在桑，其子七兮。淑人君子，其儀一兮。其儀一兮，心如結兮。’故君子結於一也。”（《勸學》）人如能結心於一，心一於禮義，即是心與禮義、同時也是人與禮義的“融一”，換言之，人如何界定出他的貧或富、貴或賤、智或愚等身份規定（“身份規定”一詞是在描述身份之外，包含價值意味的詞），端

① 上述看法只是站在荀子的立場所作的解釋。事實上，對於孟子的“心之官則思”的意義，李明輝教授有非常系統的說明，他認為，孟子“心之官則思”之“思”並非一般意義上的思想，而是指“大體”（即道德本心）在道德活動中的自主性，這種自主性包含著道德主體的自由。參閱氏著《儒家與康德》，臺北聯經出版事業公司1990年版，第67～68、85～88頁。

② 佐藤教授援引荀子在《正名》篇中“心合於道，說合於心”之語，說明荀子之心對於人的言說行為也一樣具有主宰的意義。參閱 *The Confucian Quest for Order — The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, p. 281. 不過，尚需指出的是，這種所謂的“主宰”作用與孟子言心所具有的自立法則的意義並不完全相同，此中分際仍需恰當把握。

在心之認知、端在人的自我理解與實踐^①。

假如我們同意儒家藉由心的能力，一個人不僅可以從其所處的社會位置中返回並重新思考與此位置的關係，而且也可以通過這種能力所激發的行動來改變其身份規定的話，那麼，具體到不同的儒者或許會各有差別。就荀子而言，作為“形之君”和“神明之主”的“心”一方面對人的行為和欲望表現出其主宰的、反身上提的一緣；另一方面，荀子又不同於孟子，在他那裏，心並非如良知那樣本來俱足，“道”乃是一個比“心”更為重要的概念，故荀子云：“心不可以不知道；心不知道，則不可道，而可非道……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。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。”（《解蔽》）可見，儘管荀子對心之自由自主、自作選擇和判斷之能力給予了高度的評價，然而，心之自由選擇卻不是“無處境的”（situationless）、無目的的，相反，它總是以秩序和關係來界定自身，所以說，心卻不即是“道”，而需以“道”為標準，心只是“道之工宰”（《正名》），亦即負責執行“道”的官宰^②，若“離道而內自擇，則不知禍福之所托”（《正名》）。但所謂“道”又是什麼呢？荀子云：“先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。”（《儒效》）由此可知，荀子所謂的“道”即是其所一再強調的禮義法度或曰禮義之道，也是人文治化的當由途徑，故云“道也者，治之經理也”（《正名》）。立道之隆正，則在為心之擇、心之奪建立所依所止之標準。依此，荀子以禮義之道為心之自由找到處境，從而為我們設定目標，賦予合理性以特定的形態，同時，在此一過程之中，作為處境的禮義之道不僅構成了我們的身份之所是，界定了我們的職責和義務，同時也是我們分辨是非的標準，“是為是，非為非，能為能，不能為不能，並己之私欲，必以道。”（《強國》）但如前所云，荀子言心原在於要人“結心於一”，並一之於禮義，而“結心於禮義”則將荀子言心所蘊含作用和功能廣披於社會歷史層面（禮義之道）的特

① 令人不安的是，如此理解常常會讓人覺得在荀子那裏，人是“屈從”於禮義世界的。不過，當我們指出荀子言心之能力，一方面固在判別為自我找到恰如其分的（appropriately）表現形式時，另一方面，荀子也藉由其心的“二度反思”在道德實踐中表現出其應有的創造，此即極度地體現在荀子“先王之道”與“法後王”的辯證思考之中，此一內容將在另文處理。陳昭瑛教授則從“通變觀”的角度對荀子的相關觀念有所點發，學者可參閱氏著“‘通’與‘儒’：荀子的通變觀與經典詮釋問題”，載《儒家美學與經典詮釋》，臺大出版中心 2005 年版，第 97~115 頁。

② “工宰”二字何解，向存歧義，就通觀荀子之思想整體和神髓而言，則張亨先生之說近之。參閱氏著《荀子的禮法思想試論》，載《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》，臺北允晨文化實業股份有限公司 1997 年版，第 161 頁。

性表露無遺，而所謂“結心於禮義”即是經由人的認知、理解和實踐，通過使人對身處於其中的世界以辯證化的方式賦予此世界以一種合理的結構（“群居和一”之理想），同時尋求一種道德上的完美人格。在荀子，人的身份規定根植禮義法度之中，而由禮義法度所表現的客觀化的社會秩序必然包括全社會之所有成員——得其定位，一一見其貞固而有所安，故而禮義法度的秩序即是有分有別的秩序，所謂“貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也”。依荀子，社會之有等級差別，亦猶如天地之有山河湖海，自自然然，故當於非齊中見其齊，“分均則不偏，執齊則不壹，衆齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。”（《王制》）上述觀念，就基本精神而言，與孟子或未嘗有大的差別，蓋君臣父子、貧富貴賤，各有其等，實乃儒者之通義。秩序非謂衆人社會地位的一律平等而毫無差別，蓋就一般理論言之，秩序之所以為秩序，非純只是齊一而無差異，真正之秩序即在差異中見其同條而共貫。但孟子藉由心的能力，雖在哲學層面上發出了“人皆可以為堯舜”的主張，但在社會政治層面上似乎建構無多，且更多地表現為承其世祿的主張；而荀子藉由心的能力，在社會政治層面上卻將禮同時發展成爲一個進賢人、退小人的管道。從禮之社會結構功能而言，即社會奉行“無德不貴，無能不官，無功不賞，無罪不罰。朝無幸位，民無幸生。尚賢使能，而等位不遺；析願禁悍，而刑罰不過”（《王制》）。此處，以德致位、尚賢使能等等之觀念，孔孟荀蓋未嘗有異，孟子尤發“以德抗位”之言，然而，與孟子主張世祿相襲不同，荀子卻認爲“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》）。可見，就抽象地說心的能力足於使人從其所處的社會位置中返回等，孔孟荀或皆可以有此主張^①。不過，孟子、荀子皆顯然感其未足，而必將心的能力關聯著歷史而完成其實在性轉化，有關這一點信廣來教授的論文雖然有宏觀的論述，但具體儒者之間可能存在的差異卻不在其處理的範圍之中。蕭公權先生對荀子的上述言論倒有得當的說明，

① 在哲學解釋上，我並不贊成以一種理論的“生成的原因”來代替一種理論所以“成立的理由”。康德在《純粹理性批判》中強調不以知識形成的原因來代替知識成立的理由，我認爲是有效的，正如他在道德哲學中區分“合於義務”和“出於義務”之不同一樣。不過，在此基礎上，我個人認爲，在理論的行程上應當顧及理論落實在具體的社會歷史層面上的實際效果，雖然這是“第二序的分析”（second-order analysis），然而，它在判斷一種理論的整全性格方面仍然是我們必須考量的尺規之一。還必須指出，雖孟荀表面上看皆肯定心的主宰能力，但此兩者的內涵不同。

且關聯著孟子而認為荀子此說“陳義甚高，於理甚當，於不平之中暗寓平等，上承孔子以德致位之理想，下開秦漢布衣卿相之風氣。以視孟子世祿之主張，則荀子於此更能解脫封建天下之影響而趨向於維新”^①。

不過，荀子如此言心儘管有其優勝和特出之處，但顯然尚剩有很大的解釋空間，至少在理論上，如果我們期望荀子之倫理學蘊含一種對責任的肯定概念，那麼，我們便很難避免一個自由自主、且能自創法則(自律)的人的概念須優先給予確立，否則，心之認知能力和實踐能力依然還有一個對誰負責、對什麼事情負責的問題。站在荀子的立場，從其對心、性、情、欲、人之所以為人等諸概念的論說中，或許可以認為在荀子那裏，自律概念是無法個體地實現的，然而，這仍然是一個有待說明和論證的主題，蓋無疑義也。

五

先秦儒家對人的概念的理解，正如信廣來教授的論文所表示的那樣，有其大體一致的共性，但具體到不同的儒者，亦有其特殊的表現。荀子有關人的概念的理解在某些方面的確不同於孔孟，此所以荀子長期以來被稱為異數者，良非無故，問題即在於對此“異”應採取何種方法加以詮釋。信廣來教授雖然從四個方面剖析了儒家的自我概念與其所處的社會角色有密切的關係，但他強調心的作用意在說明人可以藉自己的努力改變其自己，這些看法自然有其根據。不過，對荀子而言，其對人的概念的理解雖有儒家所以為儒家的共同特徵，但其突出之處不可不加以注意，甚或在很大程度上形塑了儒家對“人”的基本看法，要之，西方漢學家統言儒家人的概念與禮的關係的看法，撇開其具體的論證脈絡，或可在很大程度上說明荀子。從思想史的角度看，在孔子有關人的概念中，雖然強調禮在成人方面的重要作用，但他似乎更多的只在“立人”方面指出禮對人所具有的外在的形塑(shaped)作用，故孔子云“不學禮，無以立”(《季氏》)、“不知禮，無以立也”(《堯曰》)、“立於禮”(《泰伯》)等等，更重要的是，孔子強調人的意志在成德過程中的主宰地位，故云：“仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”(《述而》)，又云：“為仁由己，而由人乎哉？”(《憲問》)孟子少言禮，人皆共知，但他卻將

^① 蕭公權《中國政治思想史》(一)，遼寧教育出版社 1998 年版，第 102 頁。

孔子“求仁得仁”的觀念作了進一步的闡發，此亦為學者共識，不復贅言^①；到荀子那裏，則孔子人當“立於禮”的觀念已經發展成“人無禮則不生”的論說。人的概念由“立於禮”到“生於禮”，其間雖只一字之差，但其理論之性格、成就德行之實踐方式等等所發生的變化斷不可不讓人深加留意。要言之，當荀子將“人之所以為人”的本質從禮義世界的角度來加以界定的時候，則荀子有關人的概念、有關道德實踐的方式都已獲得了其獨特的形態，進而，在道德與政治、倫理學與政治學之間的連續性和融一性也獲得了一個新的理解進境^②，這種形態和進境為我們今日重新研究荀子敞開了一個廣闊的詮釋空間。

然則，猶有未盡之意者，則此處不得不提及勞思光先生的相關觀點。

應該說，在當代著名的學者中，勞思光先生可以被看作是將“自我”問題視為中國哲學最核心的問題、且自覺地加以關注和闡釋的重要學者之一，其在論述孔子哲學之精神方向時所提出的“自我境界”的四種不同形態（亦即形軀我、認知我、情意我和德性我^③）被學者稱之為是有關“自我的四重架構”，“對於研究中國哲學的學者影響深遠”^④。那麼，勞氏的“自我”概念究竟有什麼特點呢？以勞氏之說，“凡是自覺活動，皆必根植於一活動之主體，此主體泛稱之為‘我’。此‘我’乃統攝之主，非在任何意義上被決定者……‘我’為一純活動，超乎一切決定關係之上，故言不可決定。”^⑤張燦輝教授則在一篇題為“勞思光早期思想中的自我問題”一文中詮釋道：“‘我’不是實體，也不是‘靈魂’，‘我’不‘是’什麼。‘我’只能以純粹活動來呈現自己作為主體的‘我’。故此，‘我’亦是‘無’，即是說‘我’之內並無任何實在內容，‘理性’、‘德性’與‘情意’皆不是‘我’之內容；是以不能說我‘有’理性或者德性，而是‘能有’理性和德性活動的

① 可參看李明輝《儒家與康德》，臺北聯經出版事業公司 1990 年版；李明輝《孟子重探》，臺北聯經出版事業公司 2001 年版等。

② 荀子既言“人無禮則不生”，又言“國無禮則不正”（《王霸》），復將禮喻為“繩墨”、“規矩”、“衡”以表其客觀、公正之性格，此觀念故可為孔子之所含，卻不必一定是孔子之所有。重要的是，在荀子的這種敘說中，個人之道德規範和社會、國家之倫理規範實現了真實的統一，完成了倫理與政治的一體。

③ 請參閱勞思光《中國哲學史（一）》，臺北三民書局 1981 年版，第 94～95 頁。

④ 馬愷之“歷史性、哲學與現代性的命運”，載臺北《政治大學哲學學報》第二十期，2008 年第 81 頁。本文在論述過程中將會大量引用馬愷之教授的相關研究，以展示勞思光先生有關“自我”概念的特點及其可能存在的內在問題，目的在於說明勞先生對荀子的人的概念的理解。但學者仍須以直接閱讀勞先生之原著和馬愷之先生的論文為優先。

⑤ 勞思光《哲學問題源流論》（劉國英、張燦輝編），香港中文大學出版社 2001 年版，第 8 頁。

‘我’。”^①若張氏之說無誤^②，則勞氏之“自我”概念讓人想起《大乘起信論》中的“性起”之說毋寧是非常自然的，而在勞氏則或可以表達為“自覺心”。我們暫且撇開這些不論，有一點顯然可以肯定，則勞氏的“自我”觀乃是西方近代哲學常見的一種理性建構的產物，這種“自我”或可表達為“人的理性足於構成一個穩定的基礎，不需要依賴任何自然的、客觀的依據，也只有人的自我才能衍生出一個合理的價值秩序。”具體地說，“第一，勞氏的自我觀念具有超越歷史性的特徵；第二，勞氏的自我觀具有超越理論哲學而直接關係到實踐的特徵。”^③儘管勞氏認為，建立這樣一種自我觀乃是為了澄清問題之方便而立的設准，俾“使陳述對象明晰顯出其特性”^④，但作為一個評判標準，“這些標準並非純形式的，而是涉及某些判定。”（張燦輝語）^⑤。顯然，具體評論這種自我概念並非本文的任務，就其作為一種哲學分析的方法，其中的得失利病，亦言人人殊。不過，有一點大概可以確認，這種只“活動”而不“存有”的“自我”概念由於其將自我賴於存在的歷史和社會面向脫落至盡，這種“自我”也便成為一種寡頭的、光禿禿的、毫無負累的(unencumbered)自我，除了藉由其“能有”以自己表顯其自己外，我們看不到一個有根有據、有血有肉的整全的人的形象活躍於特定的社會歷史舞臺。

不過，如果把上述的說法看作是對勞先生有關人的概念的“指控”的話，則我不認為這種指控究竟有多大的理論說服力，因為這涉及兩種不同的理論系統對人的概念的不同的觀察方法，至多我們只能說勞先生對人的概念的理論建構未曾注意到人的現實存在的歷史性，但這一說法亦未嘗不可以把它解釋為正是它的優長之所在，蓋所持哲學立場和系統之不同，則所見所取、衡斷權度之標準亦復有異，自古皆然，異地皆然。然而，問題並未到此為止。當且僅當勞先生以這一自我概念來分析荀子的思想時，我們便可發現其中存在許多扞隔不通、乃至枉顧文本的問題。勞先生將中國哲學史之主題係於“道德主體性”上，而所謂道德主體性之核心即是其所謂的“價值自覺心”，亦即所謂的“德性我”，此一概念成為其評判一切儒家學說之理論得失的尺規。不論勞氏是否出於建立一種普遍哲學的動意，可以確定的是勞氏以此一“德性我”或“自覺心”的概念為儒家成就“人之所以為人”設立了一個唯一的、不免多少有些狹隘

① 參閱劉國英、張燦輝編《無涯理境——勞思光氏的學問與思想》，香港中文大學出版社 2003 年版，第 32 頁，亦見馬愷之文。

② 勞氏思想發展有早、中、晚期之分，其代表作《中國哲學史》屬中期作品，此時之自我概念即便與早期有所不同，但也應與其早期的自我概念有非常密切的聯繫。

③ 見馬愷之教授文，同上引，第 83、85 頁。

④ 勞思光《中國哲學史(一)》，第 94 頁。

⑤ 見馬愷之文，同上引，第 83 頁。又見《無涯理境》，第 31 頁。

的標準，比如，就人的概念而言，人之所以為人只能在價值自覺心上落實，用勞氏的話來說，“人之‘性’為‘有價值自覺’，因‘有價值自覺’乃人之心靈所獨具之條件，換言之，價值自覺為人之 Essence”^①。只要不是出於此自覺心之自覺，則入於歧途。勞氏的這一觀念在分析孟子思想時，在大關節、大眼目上無疑可以得到相關文本的印證。但正如我們前面所指出的，孟子與荀子之間在對“人之所以為人”的瞭解上原本具有相當大的差別，甚至不妨說他們兩人在理論的間架上乃屬於兩種不同的範式。果如是，則當勞氏執定他的“自覺心”的標準以衡度荀子有關人的概念時，滿眼所見則不是偏離便是乖戾，此種結果實屬有可原之情，而無可恕之理。比如，勞氏說：“荀子之錯誤十分明顯，倘荀子能以‘人’與‘非人’作一比較，以觀此種‘質具’是否為人所獨有，則可知孟子之原意。然荀子不悟此，仍苦持‘性惡’之說，又明知所言之禮義師法，不能不有根源，質具之解未精，故其思想轉入另一方向，欲在‘性’以外求價值根源，說明禮義師法之由來，並解釋所謂‘質具’之義，於是乃提出‘心’觀念。”^②依勞氏之文脈，似乎荀子刻意要在心上尋找所謂價值根源，這種說法乃是勞氏為了其敘述的邏輯而要誤導讀者誤解荀子，蓋荀子原並無勞氏此類想法；更重要的是，如前所云，荀子對人之所以為人、或人與“非人”之分別的瞭解原本並不從勞氏之說，而荀子有關“質具”的觀念明明不是借於分別人禽，而是用於說明“塗之人可以為禹”的內在能力，但勞氏對荀子有關人的概念的認知，卻滿坑滿谷地只從其既認的理路梳理，而對荀子的相關論說、文本文字則幾於熟視無睹。如是，在勞氏的筆削之下，荀子也就變成了一位乾癟甚至有些面目可憎的人，而蘊含在荀子思想中的各種哲學生長的可能性則被報於煙消，招致萎厄。此中或當有計較，不可不察也。

隨著當今比較倫理學的興起，學者從各自不同的立場對儒家思想的特殊性進行了深入的探討。不能否認，許多西方的漢學家對儒家言人的概念的特性給予了高度的重視，其間既有許多真知灼見，亦不免有矯枉過正之處，而將此一現象置於以西方近代以來所主張的自由、自主的人的概念和以現代社群主義、德性論者所主張的身份、關係和脈絡中的人概念此一盤纏交錯中加以觀察比較無疑是饒有趣味，也是頗富啟發的。本文以“人生不能無群”為題，意在探討荀子對人的概念的獨特的理解，並指出荀子的此一理解至少在先秦構成了一條或多或少不同孟子的理路，而此一理路應被初步認為更接近於社群主義、德性論者的某些相關主張。

① 勞思光《中國哲學史(一)》，第 278 頁。

② 同上，第 282 頁。

[作者簡介] 東方朔(1963—),原名林宏星,江西尋烏縣人。哲學博士,現任復旦大學哲學系教授。曾任哈佛大學、臺灣中研院中國文哲研究所、香港中文大學、臺灣大學訪問學者;臺灣政治大學哲學系客座教授。著有《劉蕺山哲學研究》、《劉宗周評傳》、《從橫渠、明道到陽明》等。此外在美國、日本、港臺和大陸等學術雜誌上發表論文數十篇。

兵家管理哲學的理論構架

李桂生

在諸子哲學中，兵家哲學是重要一塊。在兵家哲學中，其管理哲學又是重要一塊。管理哲學是二十世紀八十年代後興起的一門交叉學科。要建構完整的中國管理哲學理論體系，不能不挖掘和整理諸子哲學中的管理哲學內容。學術界對諸子管理哲學的研究，更多地關注儒家管理哲學、道家管理哲學、《周易》管理哲學等內容，有較多的成果發表，而對兵家管理哲學幾乎無人問津。筆者不揣淺陋，試圖從管理本體論、管理本質論、管理人性論、管理策略論、管理方法論、管理價值論、知行關係論、管理目標論、管理思維論、管理倫理論、管理生態論、管理行爲論十二個方面來還原兵家管理哲學的理論構架，起到拋磚引玉的作用。

一、唯事唯物、不信鬼神的 管理本體論

中國古代哲學家喜歡思考世界的本原問題，喜歡思考天人關係問題。有的把世界的本原歸結爲無固定形態的物質“氣”；有的歸結爲超越所有物質和精神的某種絕對存在，如“道”、“太極”、“無”、“理”、“有”、“一”等；有的歸結爲人的主觀精神，如“心”。若要給這些哲學觀點定性，便分別是樸素的唯物論、客觀唯心論、主觀唯心論。

中國文化與哲學的核心問題是天人關係問題。中國古代哲人對宇宙本體的認識和思考，亦主要集中在天人關係上。中國哲人總是以一種系統的、整體的觀點來觀察這個世界。張立文先生說：“中國哲學範疇系統中，在把天(道)作爲宇宙的根本或自然的總體，把人(道)作爲人本身或社會總體來思考的同時，亦把天(道)與人(道)作爲

對立統一的整體來考慮。”^①

中國兵家對宇宙本體論有所涉及和思考,其基本理路是以樸素唯物論為基礎的天人合一思想。兵家注重系統地、整體地、全面地、動態地、持續地把握世界的本質與規律。

由於兵家思想來源的多元性與流派的複雜性,不同的兵家人物與流派在本體論上具有不同的觀點。比如,兵權謀學派與兵陰陽學派具有不同的哲學體系,兵權謀是建立在樸素唯物論基礎上的兵學流派,兵陰陽是建立在客觀唯心論基礎上的兵學流派。雖然兵陰陽家的著作絕大多數已經失傳,無法窺其全貌,但我們仍能從《漢書·藝文志》以及最近三十餘年出土的兵陰陽文獻知其大概。班固說:“陰陽者,順時而發,推刑德,隨鬥擊,因五勝,假鬼神而為助者也。”^②從學術思想的演變看,兵陰陽思想主要產生於戰國與秦漢,發展於三國兩晉南北朝,隋唐以後各朝代均有承續,是陰陽思想對兵家的滲透與影響而形成的一個兵學支流。在東漢以後的兵學發展中,兵陰陽思想雖然不絕如縷,但是並非兵學發展的主流。

兵家管理本體論,是指關於管理活動的本原,也就是關於管理活動產生、發展、變化根由的觀點與看法。以孫子為代表的兵家學派沒有直接討論管理本體論問題,但是在其著作中閃耀著管理本體論的唯物主義思想光輝。兵家認為,管理的基本要素是人、事、物。這是管理產生、發展、變化的根本依據,也是管理活動的最後歸宿。一切管理均可源於和歸於對人、事、物的管理。這樣表述,不是說兵家管理具有多元本體,而只能說兵家的唯物主義思想不夠徹底,未能把人、事、物上升並抽象到“物質”概念上來。由於兵家的唯物主義思想不夠徹底,沒有對宇宙本體論和管理本體論進行更深意義、更高層次的討論與研究,所以為兵家的主觀唯心論與客觀唯心論留下了空間。

具體地說,在管理本體論上,兵家反對鬼神迷信,主張一切勝利只有從人、事、物出發才能取得。《孫子·用間》說:“明君賢將,所以動而勝人,成功出於眾者,先知也。先知者,不可取於鬼神,不可象於事,不可驗於度,必取於人,知敵之情者也。”《尉繚子·戰威》說:“聖人所貴,人事而已。”《鶡冠子·能天》亦說:“安危,執(勢)也;存亡,理也。何可責於天道?鬼神奚與?”

雖然兵家亦偶有使用星占、望氣、鬼神之術的主張,但這些只是用來偽裝自己、迷惑敵人,從而得到敵人實情的詭道,與兵家的管理本體論無涉。《六韜·王翼》說:“術

^① 《中國哲學範疇發展史(天道篇)》,中國人民大學出版社 1988 年版,第 63 頁。

^② 《漢書·藝文志》,北京中華書局 1962 年版。

士二人，主爲譎詐，依托鬼神，以惑衆心。”《鬼谷子·內捷》說：“善變者，審知地勢，乃通於天，以化四時，使鬼神，合於陰陽，而牧人民。”所以，陰陽、鬼神、卜筮等，對外用來惑敵，對內用來治民。

兵家管理“唯事唯物、不信鬼神”的本體論，是兵家管理哲學樸素唯物主義思想體系得以建立的基礎，也是兵家管理哲學理論體系的基石。兵家管理的本體論決定了兵家實事求是、一切從實際出發的管理路線，也決定了兵家求真務實的管理作風和理性實用的價值取向，也是中國古典兵學能夠發展成爲現代軍事學的哲學基礎。

二、分人化人、治心治力的管理本質論

兵家認爲，管理的本質在於治人。孫子認爲治人在於分人，分人在於建立有效的編制體制。《孫子·兵勢》說：“凡治衆如治寡，分數是也。”所謂“分數”，就是把人分成不同數量的等級建制。吳起、諸葛亮認爲治人在於化人。《吳子·圖國》說：“凡治國治軍，必教之以禮，勵之以義，使有恥也。”《便宜十六策·治人》說：“治人之道，謂道之風化，陳示所以也。”

兵家認爲，治人在於治氣、治心、治力、治變。將領要善於養士氣、用士氣、導士氣、鼓士氣，要善於攻心、養心，要善於亂敵之心、定己之心，要善於養力、用力、借力，要善於破敵之力、蓄己之力，要善於知變、思變、用變。《孫子·軍爭》說：“三軍可奪氣，將軍可奪心。是故朝氣銳，晝氣惰，暮氣歸。善用兵者，避其銳氣，擊其惰歸，此治氣者也。以治待亂，以靜待嘩，此治心者也。以近待遠，以佚待勞，以飽待饑，此治力者也。無邀正正之旗，無擊堂堂之陳，此治變者也。”後代兵家秉承孫子的管理思想，認爲管理首先在於治氣、治心、治力、治變，明確提出此四者在治軍中的根本作用與地位。尹賓商《兵壘》說：“是故治氣則先，治心則先，治力則先，治變則先。”孫子的治人思想是一個完整的體系。“治人”是目的，“治氣”、“治心”、“治力”、“治變”是手段。在此四者之中，若以重要程度分辨，則首要爲治心，其次爲治氣，再次爲治力，又次爲治變。

治心有兩層含義：一是治己之心，做到心無旁騖，不爲外物所蔽，不爲財利所惑，不爲權勢、富貴所誘。蘇洵《權書·心術》說：“爲將之道，當先治心。泰山崩於前而色不變，麋鹿興於左而目不瞬，然後可以制利害，可以待敵。”二是治敵之心，要震懾敵人，摧毀其心理依恃，瓦解其鬥志，使之不戰而退。趙蕤《長短經·攻心》說：“凡伐國之道，攻心爲上，攻城爲下；心勝爲上，兵勝爲下。是故，聖人之伐國攻敵也，務在先服

其心。何謂攻其心？絕其所恃，是謂攻其心也。”

治氣也有兩層含義：一是治己之氣，通過養氣、鼓氣，使士卒鬥志昂揚，氣吞山河，銳不可當。《尉繚子·十二陵》說：“戰在於治氣。”《李衛公問對》卷下說：“吳起四機，以氣機爲上，無他道也，能使人人自鬥，則其銳莫當。”二是要治敵之氣，避敵銳氣，擊敵虛氣；挫敵勇氣，擊敵懼氣；耗敵精氣，擊敵惰氣。《孫子·九地》說：“謹養勿勞，並氣積力。”《百戰奇法·養戰》說：“氣盛而激勵再戰，氣衰則且養銳，待其可用而使之。”兵家認爲，治氣要講究方法，要因情、因勢而爲。《百戰奇法·氣戰》說：“夫將之所以戰者，兵也；兵之所以戰者，氣也；氣之所以盛者，鼓也。能作士卒之氣，則不可太頻，太頻則氣易衰；不可太遠，太遠則力易竭。”《尉繚子·戰威》說：“氣實則鬥，氣奪則走。”

治力也有兩層意思：一是增強自己的力量，二是消耗敵人的力量。《李衛公問對》卷中說：“以誘待來，以靜待躁；以重待輕，以嚴待懈；以治待亂，以守待攻。反是，則力有弗逮。非治力之術，安能臨兵哉！”

治變，一是要善於變化戰術、戰法，使對方無法預測；二是要善於觀察敵人變化，乘隙而擊。《孫子·九變》說：“將通於九變之利者，知用兵矣。”《百戰奇法·變戰》說：“敵無變動，則待之；乘其有變，隨而應之。”

兵家管理本質論以治心爲本，以治變爲末；以治氣爲裏，以治力爲表。只有先治心，然後方能治氣；只有先治氣，然後方能治力；只有心定氣閑力足，才能變幻莫測，制人而不制於人。

三、避死趨生、貪名求利的管理人性論

人既是管理主體，也是管理客體，是管理主體與管理客體的統一。人是管理活動的核心要素，管理活動說到底是人的管理。

兵家認爲，人都是貪生怕死、貪財好利、習慣於被人驅使的思想貧弱者，與荀子、韓非子的性惡論相似，也與西方管理哲學中經濟人、機械人的人性假設理論相似。兵家管理的這種人性假設，決定了其管理方法。《孫子·九地》說：“吾士無餘財，非惡貨也；無餘命，非惡壽也。令發之日，士卒坐者涕沾襟，偃臥者涕交頤。投之無所往，諸、劇之勇也。”士卒也是人，是人就有普通人的思想情感。士卒也喜好財貨，也希望長壽，但是士卒有特殊的使命，必須服從命令，奔赴疆場，身不由己，生死難卜，所以臨戰之時涕淚沾襟，流露出對生的留戀、對死的恐懼。正因如此，所以必須把士卒驅趕到

無退路之地，使他們打消逃生的念頭，安下心來，拼死一戰。《孫子·九地》又說：“將軍之事，靜以幽，正以治，能愚士卒之耳目，使之無知；易其事，革其謀，使人無識；易其居，迂其途，使人不得慮。帥與之期，如登高而去其梯。帥與之深入諸侯之地而發其機，若驅群羊，驅而往，驅而來，莫知所知。”孫子認為，作為軍隊的領導者與管理者，指揮與管理軍隊必須實行愚兵政策，消除士兵的思想與意識，使他們成為機械人；要採取欺騙政策，經常變換路線與方案，使士兵無法猜測與揣想上級的意圖；把士兵訓練成牛羊一樣，把他們往哪兒趕，他們就往哪兒走，使他們懵然無知。士卒的本能就是求生避死，所以要用嚴酷的軍法來進行約束，使之甘願死戰。《尉繚子·制談》說：“民非樂死而惡生也。號令明，法制審，故能使之前。”

人既有貪生怕死的一面，也有貪財好利、追求享受的一面，所以要用重賞的辦法激勵士卒冒死向前。《尉繚子·戰威》說：“賞祿不厚則民不勸。”《黃石公三略》引《軍讖》說：“軍無財，士不來；軍無賞，士不往。故良餌之下有懸魚，重賞之下有勇夫。”

正是由於兵家認為人具有避死趨生的本性，所以才會提出“歸師勿遏，圍師必闕，窮寇勿迫”的戰術主張（《孫子·軍爭》）。兵家認為，若截擊撤退之敵，或圍困太甚，或追擊太急，不留生路，則會遭到拼死抵抗，使我傷亡慘重。欲逼之以死，必予之以生，是兵家的對敵之策；逼之愈甚，抵抗愈迫，是人的自然之性。這種策略蘊涵著“物極必反”的道理，是兵家對“避死趨生”人性假設理論的反用。

兵家管理重刑賞的思想是建立在貪生怕死、貪財好利的人性假設理論基礎上的。兵家的人性論是兵家管理哲學的核心內容，是兵家管理哲學理論體系的基石。這種人性觀，最初由孫武提出，後代的兵家繼承與發展了這一觀點，並在歷代軍事活動中實踐了這一觀點。

兵家管理哲學的人性論，既有其深刻的一面，也有其膚淺的一面。說其深刻，是兵家管理哲學的人性論觸及人性中動物本能的一面。避死趨生是一切動物的本能，不惟人類如此。說其膚淺，是兵家管理哲學的人性論把人的自然本性等同於人性，而忽視了人性中的社會屬性。兵家管理哲學的人性論觀點，把人性抽象為動物的自然屬性與本能反應，忽視了其人性中的社會屬性、階級屬性、道德屬性、歷史屬性等。人性不是抽象的，而是具體的，在不同的社會和歷史階段有不同的內涵。兵家的人性論觀點，企圖以靜止不變的避死趨生的動物本能來概括人性，在今天看來雖然不全面、不完善，但在兩千五百多年前的春秋末年提出，又是非常可貴的。

四、執經達權、以變求勝的管理策略論

兵家主張執經達權的管理策略。這有兩層含義。第一，兵家以仁義道德為經與本，以權勢變詐為緯與末。我們研究兵家思想，往往只注意其詭詐之術，而忽視其仁義道德之本。實際上，兵家管理以仁義道德為經，以權勢變詐為緯；以仁義道德為本，以權勢變詐為末。兵雖詭道，但是不得已而用之，故《司馬法·仁本》說：“古者，以仁為本，以義治之之謂正，正不獲意則權。”《便宜十六策·治國》說：“故本者，經常之法，規矩之要。”兵家主張以戰止戰，以殺去殺，以仁義道德為經，以詭詐權謀為緯。《孫子·軍形》說：“善用兵者，修道而保法，故能為勝敗之政。”《吳子·圖國》說：“聖人綏之以道，理之以義，動之以禮，撫之以仁。此四德者，修之則興，廢之則衰。”第二，兵家以仁義道德為經與本，以利害成敗為緯與末。兵家實際上以儒為裏，以兵為表。兵家主張在利與害之間、成與敗之間、輕與重之間進行權衡，要取勝去敗，趨利違害，避輕就重。權衡是決策的必經階段，它不是分析對與錯，而是比較輕與重、利與害、勝與敗、可與否。故《孫子·始計》說：“勢者，因利而制權也。”《孫子·軍爭》說：“兵以利動。”

兵家主張實行以變求勝的管理策略。《孫臏兵法·勢備》說：“凡兵之道四：曰陳（陣），曰執（勢），曰變，曰權。”這也有兩層含義。第一，變換戰略以求勝。中國古代常稱戰略為計、謀、兵略等。《孫子·始計》提出通過比較敵我雙方在道、天、地、將、法五個方面的優劣，制定戰略計劃，這就是“廟算”。《孫子·始計》指出：“未戰而廟算勝者，得算多也；未戰而廟算不勝者，得算少也。多算勝，少算不勝，而況於無算乎！”這裏所說的“廟算”，就是戰略。第二，變換戰術以求勝。在古典兵法中，戰術戰法是其主要內容，幾乎歷代每一部兵書都對戰術戰法有論述，特別是唐宋以後的兵書由於更加重視軍事技術的論述，所以在戰術戰法方面體現得更加突出，更為具體。兵家認為，戰術在於因情因勢而變，不可墨守成規。《孫子·謀攻》說：“用兵之法，十則圍之，五則攻之，倍則分之，少則能逃之，不若則能避之。”《孫臏兵法·八陣》說：“用八陣戰者，因地之利。”《孫子·虛實》說：“戰勝不復，而應形於無窮。”

兵家把權變作為管理的生命，戰爭情勢瞬息萬變，管理策略也要隨之變化。《孫子·九變》說：“將通於九變之利者，知用兵矣。”在兵家看來，權變與融通是用兵之道。《孫子·九變》說：“途有所不由，軍有所不擊，城有所不攻，地有所不爭，君命有所不受。”

總之，兵家管理的實質在於以變求勝。不管是戰略變化，還是戰術變化，其關鍵

都在於權變。中國傳統兵學中的權謀理論雖然針對兵家管理實踐而提出，但也可以用來解決管理主體系統與客體系統之間、管理主體系統之各子系統之間、管理客體系統之各子系統之間、人與人之間、人與組織之間、組織與外部環境之間、組織內各部門之間的矛盾關係。從這個角度來看，中國早在兩千五百多年前的春秋末年就已經有了“權變理論”，與二十世紀六十年代西方的“權變理論學派”不謀而合。先秦時期的兵權謀、兵形勢、兵陰陽三家，都是以“變”為中心的理論。即使是兵技巧，也講究變化。兵家管理理論體系完整，內容豐富，具有普適性，不僅可以用於軍事管理領域，而且可以用於政治、經濟等管理領域。

五、多法並舉、謀法德禮 兼用的管理方法論

與兵家管理策略相呼應，兵家主張謀、法、德、禮兼用的管理方法。兵家吸收其他各家的管理思想，不拘一格，不守成規，大凡儒、墨、道、法、兵各家學派之治法，均網羅其中，為我所用，形成了謀、法、德、禮兼用的管理方法體系。

其一，以謀管理。《孫子·謀攻》說：“上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。”《太公兵法》說：“先謀後事者昌，先事後謀者亡。”兵家主張以謀管理，有兩層含義：一是尚權變，認為戰爭態勢瞬息萬變，應對策略也應隨之改變；二是重詐謀，認為博弈不僅鬥勇力，而且鬥智謀。

其二，以法管理。《孫子·始計》說：“法者，曲制、官道、主用也。”《孫子·軍形》說：“善用兵者，修道而保法，故能為勝敗之政。”兵家主張以法管理，有四層含義：一是明曲制。兵家認為，管理在於化整為零，化大為小，形成一套嚴格的編制體制，隸屬分明，權限清楚，職責明確，管理便捷，易於掌控。二是重官道。兵家認為，管理要注重層級，強調主官意志，層層控制，下級服從上級，上級管好下級。三是定目標。兵家認為，目標要明確具體，既有戰略目標，也有戰術目標；既有長遠目標，也有短期目標。兵家管理，目的性非常強，每個行動都有明確的意圖和清晰的思路。四是嚴賞罰。兵家認為，個人目標要服從、服務於組織目標，所以殺敵多者給重獎，違規犯法者受處罰。

其三，以德管理。《吳子·圖國》云：“內修文德，外治武備。”又說：“聖人綏之以道，理之以義，動之以禮，撫之以仁。此四德者，修之則興，廢之則衰。”兵家重視道德的影響力與約束力，在管理中注重道德教化和道德修養，認為兵乃兇器，只有道德高

尚的仁義忠信之人方能承受兵之重。

其四,以禮管理。《司馬法·天子之義》說:“故禮與法,表裏也;文與武,左右也。”《吳子·治兵》說:“所謂治者,居則有禮,動則有威。”兵家主張以禮管理,有三層含義:一是塑形象。兵家強調以軍禮約束人的行爲,特別注重軍人形象的塑造。二是嚴位次。兵家認爲,各類人員要各就各位,不可越位。只有位次清楚,才能做到有條不紊,進止有序。三是明威勢。兵家認爲,領導者要有威望、權勢,形成一種威懾力,這樣便能不言而教,不行而成。

六、義利一致、實用理性的管理價值論

兵家的管理價值論或管理價值觀,體現了義利一致的精神,也體現了以義制利的原則。這與儒家的義利觀在本質上是一致的。只是儒家仁義道德講得多,而利講得少,誠如朱熹所說儒家先聖不是不言利,而是不可多言利,是罕言利(《朱子語類》卷三十六)。兵家既講利,也講義,主張利義並重。這是兵家管理哲學具有很強的實踐意義所決定的。

兵家認爲,用兵打仗,必須有利可圖,無利則不出兵,無論作出什麼決定,都必須計較利害得失,使用權謀,造成有利的態勢。《孫子·軍爭》說:“兵以詐立,以利動。”《孫子·九地》說:“合於利而動,不合於利而止。”《孫子·始計》說:“計利以聽,乃爲之勢。”《司馬法·嚴位篇》說:“以利勸,以功勝。”

兵家講“利”,但更講“義”。雖然兵家沒有直接闡述義和利的關係,但通過分析一些零散的文獻資料,可知兵家主張以義制利,義利並重。雖然兵家也沒有直接論述戰爭的性質問題,但從歷代兵家文獻可以間接看出,兵家主張正義戰爭,主張兵事符合道義。《孫子兵法》重視道、天、地、將、法五事,其中的“道”就是關於民心向背的政治倫理問題,實際上講的是戰爭的正義性,因爲獲得人民擁護與支持的戰爭就是正義戰爭;反之,就是非正義戰爭。《何博士備論·苻堅論》說:“兵以義舉,而以智克。”

那麼,兵家所說的義是什麼呢?《吳子·圖國》說:“義者,所以行事立功。”又說:“禁暴救亂曰義。”《六韜·文韜》說:“與人同憂、同樂、同好、同惡者,義也。”從理論層面來說,義就是行事立功的依據,也就是用來正確指導人的行爲的思想準則;從實踐層面來說,義就是禁暴除亂,維護社會穩定,保護人民安寧;從價值層面來說,義就是與老百姓同憂樂、共好惡,同甘苦、共患難。

兵家認爲,不同的階層或階級,“義”具有不同含義與標準。《司馬法·天子之義》

說：“天子之義，必純取法天地，而觀於先聖；士庶之義，必奉於父母，而正於君長。”從這個角度來看，義就是正當行事，就是踐履自己的社會角色所賦予的權利與責任。

兵家在義利關係問題上，在不同的歷史時期表現出不同的價值取向。西周時期，一般是重義輕利。《司馬法·仁本》說：“爭義不爭利，是以明其義也。”春秋戰國，在管理實踐上體現的是利重於義，在理論上是義利並重，以義制利。這是理論與實踐不可避免的矛盾。這時期的兵家著作《孫子兵法》、《孫臏兵法》、《吳子》、《尉繚子》、《六韜》等，都體現了兵家管理哲學義利並重的觀點，但這時期的歷史文獻《左傳》、《國語》、《戰國策》等，記載更多的是重利輕義甚至見利忘義的戰爭事例^①。秦漢以後的兵家，與春秋戰國的兵家一樣，均主張義利並重，以義制利。

義與利，在兵家文獻中，似乎有著天然的聯繫。《吳子·圖國》說：“義者，所以行事立功；謀者，所以違害就利。”義是行事立功的原則，謀是避害就利的方法。兵家認為，避害就利、貪生怕死是人的本性。方法本身沒有好壞之分，既可以用於義，也可以用於不義。利用於義，就是好的；利用於不義，就是不好的。

在兵家看來，雖然義要制利，利必須依據合乎義的原則來實現，但並不意味著義與利是對立的，而是認為義與利是統一的，義能生利，道能生利，只要循著道義而行，就有大利。《六韜·文韜》云：“能生利者，道也。”又云：“道之所在，天下歸之。”又云：“義之所在，天下歸之。”只要依道義而行，就能得天下。諸葛亮以“廉”統“義”與“利”，說：“廉，見利思義也。”（《將苑·謹候》）兵家認為，一方面要依道義而行，一方面又要與民以利，惠及萬民，以此來行道義。《六韜·武韜》說：“利天下者，天下啟之；害天下者，天下閉之。”惠及天下的人，天下為之開啟；禍害天下的人，天下為之關閉。

簡言之，兵家在處理義利關係上，主張義利一致，義利並重；以義制利，以義導利；行義以求利，與利以求義；義能生利，利能生義；義利相生，義利相制；互相依賴，互相影響。

可以說，在中國管理哲學中，義利關係在兵家那裏表述得最為全面與深刻。首先，兵家沒有厚此薄彼，既沒有重義輕利，也沒有重利輕義，而是義利並重，這與儒家重義輕利、法家重利輕義、道家義利皆輕都有不同。其次，兵家看到了義利之間既相生又相制的關係，兵家認為道能生利，只要依道而行，便能得到天下大利；只要與民以

^① 若以儒家的價值觀來評判，則春秋時代無正義戰爭，更不用說戰國了。《孟子·盡心下》說：“春秋無義戰。”這關係到不同思想流派的不同戰爭觀的問題以及兵家理論與戰爭實踐的矛盾問題，因為站在不同立場的各個思想流派，“義”有不同的含義和標準，而且理論與實踐往往脫節。這是另外一個議題，在此不作討論。

利,惠澤天下,便能擁有道義。反之,害天下,殺天下,便會在道義上失去天下,最終也就失去天下大利。再次,兵家看到了利是兵家管理活動中的重要作用,認為一切管理都要以利為出發點,有利則行,無利則止。兵家講的利,不是私利,而是國家生民的大利。對將帥來說,要進不求名,退不避罪,不能為私利而戰;對於士卒來說,卻要捨得用名利來調動他們,不能吝嗇爵祿百金。又次,兵家主張在整個戰役或戰爭符合正義原則的前提下,可以因糧於敵,掠鄉分衆,廓地分利,體現了據義以爭利、守大義而舍小節的思想,但更多的是主張進入敵國,秋毫無犯,不可因利害義。又次,雖然兵家沒有明確論述義利關係,但是我們通讀兵家管理文獻,仍然能夠體悟到兵家對義利關係的深刻思考——管理必須堅持義中有利,利中有義的原則。

七、先知後行、行必合道的管理知行論

知行關係是中國先哲經常討論的一對哲學範疇。知,就是認識;行,就是實踐。兵家主張先知後行,知行合一。

(一) 兵家的知論

知論,就是認識論。認識論是關於人類認識的本質、方法、途徑及其規律的理論。

1. 事物及其規律可以認識。《孫子·軍形》說:“勝可知,而不可為。”《何博士備論·苻堅論》說:“凡兵之大勢者可知。”

2. 認識對象是全部的人、事、物。《孫臏兵法·八陣》說:“知道者,上知天之道,下知地之理,內得其民之心,外知敵之請(情),陳(陣)則知八陳(陣)之經。”

3. 認識目的是取勝。《孫子·軍形》說:“勝可知,而不可為。”又說:“勝可為也,知之者勝,不知者不勝。”

4. 認識方法多樣。主張多方比較,見微知著,通過天道看人道,透過現象看本質。《六韜·發啟》說:“天道無殃,不可先倡;人道無災,不可先謀;必見天殃,又見人災,乃可以謀;必見其陽,又見其陰,乃知其心;必見其外,又見其內,乃知其意;必見其疏,又見其親,乃知其情。”

5. 認識途徑多樣。一是通過學習而知理。《練兵實紀·習兵法》說:“兵之有法,如醫之有方,必須讀習而後得。”二是通過教育而知戰。《吳子·治兵》說:“用兵之法,教戒為先。”三是通過觀察而知人。《六韜·選將》提出“八觀”之說,云:“一曰問之以言,以觀其詳;二曰窮之以辭,以觀其變;三曰與之間諜,以觀其誠;四曰明白顯問,以

觀其德；五曰使之以財，以觀其廉；六曰試之以色，以觀其貞；七曰告之以難，以觀其勇；八曰醉之以酒，以觀其態。”四是通過偵察而知事。《孫子·虛實》提出“四知”之說，云：“故策之而知得失之計，候之而知動靜之理，形之而知死生之地，角之而知有餘不足之處。”五是通過策謀而知情。《便宜十六策·治軍》提出“六知”之說，云：“議之知其得失，詐之知其安危，計之知其多寡，形之知其生死，慮之知其苦樂，謀之知其善備。”

6. 認識要全面。《孫子·地形》說：“知彼知己，勝乃不殆；知天知地，勝乃可全。”

7. 認識要唯實。《孫子·用間》說：“先知者，不可取於鬼神，不可象於事，不可驗於度，必取於人。”

(二) 兵家的行論

行論，就是實踐論。實踐論是關於社會實踐的本質、方法、途徑及其規律的理論。

1. 行必合道。道，就是正道、正義。《吳子·圖國》說：“若行不合道，舉不合義，而處大居貴，患必及之。”《太公兵法·第二篇》說：“行必慮正，無懷僥倖。”

2. 行必有備。《虎鈴經·三才隨用》說：“善用兵者，有動必備。”

3. 行必有節。《虎鈴經·軍謀》說：“不節語，言必泄；不峻令，行必亂。”《練兵實紀·練將》說：“舍節制必不能軍。節制者何？譬如竹之有節，節而制之，故竹雖虛，抽數丈之筍而直立不屈。故軍士雖衆，統百萬之夫如一人。”

4. 行必有果。《孫子·火攻》說：“非利不動，非得不用。”《尉繚子·制談》說：“發能中利，動則有功。”唐代王真《道德經用兵要義述》說：“動必取強，用必求勝。”

(三) 兵家的知行關係論

兵家對知行關係有比較深刻而辯證的見解，這些見解散見於一些兵家文獻中。

1. 先知後行。《孫子·火攻》說：“所以動而勝人，成功出於衆者，先知也。”《將苑·將戒》說：“先計而後動。”這些都表明了兵家先知後行的知行觀。

2. 知易行難。兵家認為，知行相比，知易行難。《司馬法·嚴位》說：“非知之難，行之難。”

3. 知行合一。《鬼谷子·本經陰符七術》說：“兌者，知之也；損者，行之也。損之兌之，物有不可者，聖人不爲之辭。”兵家認為，《易經》之《兌卦》講如何籌畫，《損卦》講如何行動，人們既要認識事物，又要進行實踐；既要在認識中實踐，又要在實踐中認識。如果這樣做了，有的事情仍然不能做好或者不能完全認識，那麼聖人也不會說

什麼。

4. 藏知密行。兵家認為,要把智慧、謀劃以及想法藏起來,行動要隱秘,千萬不可暴露目標和意圖。《六韜·文啟》說:“求而得之,不可不藏;既以藏之,不可不行;既以行之,勿復明之。”

八、保國安民、以戰止戰的管理目標論

兵家管理實踐,體現了兵家“保國安民、以戰止戰”的管理目標觀。兵家管理的最高目標,不是毀滅與破壞,而是創造與重建;不是制造仇恨,而是實現和平。

兵家主張慎重而正確地對待戰爭。《孫子·始計》說:“兵者,國之大事,死生之地,存亡之道,不可不察也。”這是《孫子》開篇的話,可謂提綱挈領、高屋建瓴。《司馬法·仁本》說:“古者,以仁爲本、以義治之之謂正,正不獲意則權。”這裏所謂古者,大致指西周前的時代。以仁爲本、以義治國,是常道;常道行不通,才走變道。《尉繚子·武議》說:“兵者,兇器也;爭者,逆德也;將者,死官也。故不得已而用之。”歷代兵家都秉承這一原則,軍隊的作用重在防禦,而不是侵凌,不是萬不得已,不動干戈。那麼,該如何對待戰爭呢?《司馬法·仁本》說:“故國雖大,好戰必亡;天下雖安,忘戰必危。”既不是棄戰,也不是好戰,而是當戰則戰,當和則和。這是中國兵家對戰與和的辯證認識。

戰爭是禁暴除亂的手段。《司馬法·仁本》說:“殺人安人,殺之可也;攻其國,愛其民,攻之可也;以戰止戰,雖戰可也。”戰爭的目的如果是安人、愛民、止戰,那麼戰爭就是正義的。應該肯定正義的戰爭,反對非正義戰爭。正義的戰爭在於禁暴除亂。《吳子·圖國》指出,戰爭有五種類型:“一曰義兵,二曰強兵,三曰剛兵,四曰暴兵,五曰逆兵。禁暴救亂曰義,恃衆以伐曰強,因怒興師曰剛,棄禮貪利曰暴,國亂人疲、舉事動衆曰逆。”除“義兵”之外,其他四種都是非正義戰爭。《尉繚子·攻權》說:“凡挾義而戰,貴從我起;爭私結怨,貴不得已。”凡是正義戰爭,主動出戰爲好;如果是爭私結怨之戰,最好是被迫應戰,不得已而戰。

非危不戰是用兵的基本原則。根據耗散結構原理,戰爭作爲解決社會矛盾、政治矛盾、經濟矛盾的非常手段,是一股強大的、特殊的外部負熵流。當社會系統內部自身不能產生負熵流,以抵消熵流的產生時,客觀上要求借助外力的作用,也就是外部負熵流——戰爭,來抵消社會系統熵流的產生,以消除混亂,使之在更高的層次上達成和諧與有序。但是戰爭這種特殊的負熵流,若非萬不得已,就不能讓它進入社會系

統。《孫子·火攻》說：“非利不動，非得不用，非危不戰。”出兵要堅持三個原則：一個是有利，一個是有得，一個是勢危。當然這三者並非要同時具備，只要具備其中之一二就行。爲什麼要“非利不動，非得不用，非危不戰”呢？因爲只要兵戎相見，便會死人、傷財、勞民、毀城，經濟便會倒退，人民便會流亡，社會便會混亂。所以古代聖賢均把兵事視爲“兇器”，既然是兇器，當然不可隨便使用。《六韜·文韜》說：“聖王號兵爲兇器，不得已而用之。”即使用兵，也應適度，不可窮兵黷武，樂兵好戰。《吳子·圖國》說：“天下戰國，五勝者禍，四勝者弊，三勝者霸，二勝者王，一勝者帝。是以數勝得天下者稀，以亡者衆。”雖然吳子把戰役取勝等同於戰爭取勝，並把取勝標準進行絕對的量化，但是闡述了孫武“百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，乃善之善者也”的思想（《孫子·謀攻》）。所以，歷代兵家對“樂兵好戰”持警惕態度。《孫臏兵法·見威王》說：“樂兵者亡，而利勝者辱。”《司馬法·仁本》說：“國雖大，好戰必亡。”這些表明了兵家謹慎、有度地用兵的思想。

戰爭的目標是實現和平。兵書是兵家管理思想的載體。從歷代兵書來看，研究與探討的內容主要是戰略、戰術、策略方法問題，充斥著血腥的殺戮和你死我活的爭鬥。用通俗的話說，戰爭就是大規模地殺人、掠地、攻城，但戰爭本身不是目的，而是抵禦侵略、保家衛國、消除戰爭、實現和平的手段。兵家不僅追求戰後和平，天下一統，而且在內部也注重“和”。《吳子·圖國》說：“昔之圖國家者，必先教百姓而親萬民。有四不和：不和於國，不可以出軍；不和於軍，不可以出陳；不和於陳，不可以進戰；不和於戰，不可以決勝。是以有道之主，將用其民，先和而後造大事。”兵家講“教”（教化）、“親”（親睦）、“和”（和諧），認爲這些是成就大事的前提。總之，兵家的戰爭目的是“內和外戰，以戰致和”。

不戰而勝是最高境界。兵家主張兵不血刃而天下親，認爲百戰百勝非善之善者，不戰而屈人之兵乃善之善者也。兵家管理之所以注重謀略，實際上是爲了降低戰爭成本，減少傷亡與消耗，獲得最大的勝利。《孫子·謀攻》說：“上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法，爲不得已。”不戰而勝，就是全勝。“全勝”的含義，不僅僅是我方勝利，而且敵方也勝利，用現代的辭語來說，就是“雙贏”。《孫子·謀攻》說：“用兵之法，全國爲上，破國次之；全軍爲上，破軍次之；全旅爲上，破旅次之；全卒爲上，破卒次之；全伍爲上，破伍次之。”這裏所說的“全”，不僅是“全我”，而且是“全敵”，雙方都“全”，無有傷亡。這是兵家用兵取勝的最高境界，也是歷代軍事家所追求的目標。能達到這個境界雖然在戰爭史上並不多見，但也不乏其例。如鄭國燭之武退秦師、墨子止楚攻宋，都是不戰而勝的範例。

九、重道輕器、重謀輕技的管理思維論

謀略思維是兵家管理主要的思維特徵。謀略是兵家思想的靈魂與核心，倘若抽掉謀略思想，那麼兵家哲學只剩下一具軀殼。西方人常把兵法理解為戰爭的藝術。藝術是充滿靈性的籌策、技巧與方法。現代管理學認為，管理是技術與藝術的結合。“戰爭藝術”，在兵家管理哲學中，就是兵家謀劃、指揮、作戰與管理的藝術。

謀略思維是人們為了實現某個目的或意圖而設計策略、計謀、技巧的思維過程。謀略具有隱蔽性、詭詐性、風險性、普適性、永久性等特點。兵家管理所講的“謀略”不同於現代管理學所講的“計劃”。現代管理學所講的“計劃”是管理辯證過程的一個環節。計劃過程包括確定目標初選、方案預測和方案決定三個基本要素或步驟。現代管理學所講的“計劃”雖然包含了方案最優或最滿意、最合適的意思，但是它終究不是兵家所講的“謀略”。謀略講究的是虛實、奇正、真假之道。

兵家管理多重策略、少重技術。中國文化具有重道輕器的傳統。“道”與“器”是中國文化的一對哲學範疇。“道”是觀念、思想、理論、精神層面的內容，“器”是事物、實踐、操作、技術層面的內容。“道”與“器”本是一對矛盾概念，對立統一，相輔相成，但是在中國文化中常常被割裂開來。與重道輕器觀念相聯繫的，就是重農抑商、重文輕武、貴德賤藝思想。

中國兵家著作很多，數量難以確考。據學者統計，清朝以前兵書總目有 4 000 多種，但是流傳下來的只有約 500 種，去其書名不同而內容相同以及名為言兵實則言他者，真正的兵書約 300 種^①。漢代任宏整理兵書，輯有《兵書略》，把兵書分為兵權謀、兵形勢、兵技巧、兵陰陽四類。兵權謀家注重先計後戰，兼形勢，包陰陽，用技巧。所以，從這個角度來說，兵權謀類著作可以囊括所有兵家著作。若從某一專門方面來說，則有專論形勢者、專論技巧者、專論陰陽者，然而這些著作幾乎沒有流傳下來。

謀略思想是兵家思想的核心。歷代兵法無不是有關戰爭的謀略。舉凡帶兵打仗，無不要求通曉文韜武略。《孫子·始計》說：“多算勝，少算不勝，而況於無算乎！”《孫子·謀攻》說：“故上兵伐謀。”

兵家謀略多重詭詐。兵家謀略注重虛實、奇正、迂直、分合、用間等方法，以正治軍，以奇取勝。《孫子·始計》說：“兵者，詭道也。”歷代兵法都有陰陽技巧的內容，比

^① 王兆春《中國歷代兵書》，北京商務印書館 1996 年版，第 179 頁。

如陣法、奇門、遁甲、六甲、孤虛、望氣、星占等，但這些都是爲了實現謀略目標而存在，必須服從、服務於謀略目標。

兵家謀略是一門藝術。兵家強調高明的計謀不動聲色、不露痕跡、因事設巧、道法自然。《六韜·發啟》說：“大智不智，大謀不謀。”《孫子·虛實》說：“微乎微乎，至於無形；神乎神乎，至於無聲。”

兵家管理思維注重謀略，兵家管理主要是謀略管理，舉凡募材、制器、選將、用人、御衆、獎懲、籌糧、偵察、對陣、追擊、撤離、攻城、野戰、圍殲、誘敵、縱敵、休整、諜報等軍中大小事宜無不講究策略，充滿智慧。兵家管理大師實際上就是謀略大師，其謀略藝術不僅見於兩軍對決時的奇籌妙策，也見於軍中日常事務管理。

十、以人爲本、以仁制詐的管理倫理論

兵家管理在兩千多年的歷史發展中，形成了不同於其他管理學派的倫理觀。兵家主要以人、財、物、時間、信息爲管理要素，來研究戰爭的一般規律與技巧，探討如何掌握戰爭的主動權，如何以最小的成本換取最大的效益等問題。

兵家珍視生命，愛護生命，尊重生命，體現了以人爲本的管理倫理觀。兵家管理哲學是建立在兵家獨特的人性論基礎上的。兵家主張避死趨生、貪名求利的人性論，主張實行嚴刑峻法和嚴格的層級管理。兵家認爲在所有管理要素中，人是最有戰鬥力的要素，所以人是管理的根本。但是兵家所主張的以人爲本，不是把人作爲管理的根本目的，而是作爲管理的根本工具。《孫子·用間》說：“先知者，不可取於鬼神，不可象於事，不可驗於度，必取於人，知敵之情者也。”《孫臏兵法·月戰》說：“間於天地之間，莫貴於人。”這些都表現了兵家以人爲本的根本看法。

兵家主張治兵用仁義，用兵使詭詐；對民行仁義，對敵用詭詐，遵行詭詐與仁義相互爲用的管理倫理。自古以來，兵家重詭道。商湯滅夏，武王滅周，都使用詭詐之道。春秋晉楚城濮之戰，狐偃向晉文公建議說：“繁禮君子，不厭忠信；戰陣之間，不厭詐僞。”（《韓非子·難一》）《老子》說：“以正治國，以奇用兵。”（《五十七章》）又說：“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。”（《三十六章》）《老子》的用兵之奇法，與《孫子·始計》所說的詭道十二法如出一轍。

兵家對敵用詐，對民和士卒則用仁，體現了仁、詐統一的思想。《孫子·地形》說：“視卒如嬰兒。”又說：“視卒如愛子。”孫子認爲用間者必須是仁義之人。《孫子·用間》說：“愛爵祿百金、不知敵之情者，不仁之至也。”《吳子·吳起初見文侯》多處談到

“仁”和“義”，主張“內修文德，外治武備。”並說：“當敵不進，無逮於義矣；僵尸而哀之，無逮於仁矣。”《尉繚子》與《司馬法》都強調戰爭本於“仁義”，其目的在於禁暴除亂，抑強扶弱，伸張正義。《尉繚子·武議》說：“不攻無過之城，不殺無罪之人。”“不違時，不歷民病。”“不加喪，不因凶。”《六韜》強調以仁義教化萬民，惠澤百姓，安撫天下，若將帥不仁，則三軍無親，缺乏凝聚力，缺乏戰鬥力，不能制敵取勝。

兵家不僅強調以仁治兵、以仁安民，而且強調不殺無辜、善待降卒，區別對待有罪者與無罪者，以德安人，以義感人，以仁服人，樹立仁義之師、威武之師的風範，充分體現了兵家的人文關懷。《司馬法·仁本》說：“見其老幼，奉歸無傷，雖遇壯者，不校勿敵，敵若傷之，醫藥歸之。”《六韜·略地》說：“無燔人積聚，無毀人宮室，塚樹社叢勿伐，降者勿殺，得者勿戮，示之以仁義，施之以厚德。”《吳子·應變》說：“軍之所至，無刊其木，發其屋，取其粟，殺其六畜，燔其積聚，示民無殘心，其有請降，許而安之。”

詭詐與仁義是一個事物的兩個方面。對民行仁義，對敵用詭詐；治兵用仁義，用兵使詭詐；治國用仁義，治軍施詭詐。兩者相輔相成，辯證統一。當用詭詐時，不得行仁義；當行仁義時，不得用詭詐。宋代張預說：“用兵雖本於仁義，然其取勝必在詭詐。”（《孫子十家注·計篇》）歷代兵家都強調戰爭的正義性，主張行仁義、除暴亂，目的是為了獲得民衆的擁護，獲得國際支持和幫助，但也非常注重詭詐之道的運用。《司馬法·仁本》說：“逐奔不過百步，縱綏不過三舍。”其目的既是彰明軍禮，也是為了避免進入敵人陷阱。

十一、天人合一、和合相繼的管理生態論

在兵家文獻中，沒有專門論述管理生態問題，更沒有提出體系完整的管理生態學說，但是和其他諸子學派一樣，對管理生態有粗淺的認識，是一種樸素的管理生態觀。

兵家認為，政治、經濟、文化等是組織間接的外部環境，而組織所占的天時、地利、人和以及面對的敵友是直接的外部環境。管理生態就是人員、組織與環境互相依賴與制約的動態關係，是管理活動得以實施的外部與內部條件。

其一，政治生態。兵家認為，天人合一與天人相通是取得戰爭勝利的先決條件。《孫子》主張戰前協調好道、天、地、將、法五個方面的關係。其中，道、將、法三者屬於人的範疇。五者關係實際上是天、地、人的關係。能夠取勝的戰爭生態是，君王有道，將領有能，佔據天時，擁有地利，法令嚴明。《孫子》所說的“天”是物質之天，指陰陽、寒暑、季節的運行變化；《孫子》所說的“地”是物質之地，指廣狹、險易、死生、遠近等各

類地形、地勢。《孫子》的天人觀是指既要天時，又要地利，也要人和，是三方面的完滿配合，是樸素唯物主義觀。

兵家認為，天人合一就是天人相通，天性就是人性，人是天地之心，人心就是天心。只有天人兩心相通，才能成就大事。趙蕤《長短經·懼誠》說：“若順天人之心，收慕義之士，內連寵戚，外結英豪，潛圖構於表裏，疾雷奮於肘腋，然後誅除異義，崇奉明聖，因人之望，以號令天下，誰敢不從？”這種觀點表現了兵家的唯物主義哲學思想，但是有的兵家著作又認為，天是具有意志或道德的人格神，只有天人意志相合，神人共憤，才能興兵討逆。《黃帝陰符經》說：“天性，人也；人心，機也；立天之道，以定人也。”《虎鈴經·三才應變》說：“人者，天地之心也。”《六韜·發啟》說：“天道無殃，不可先倡；人道無災，不可先謀。必見天殃，又見人災，乃可以謀。”

兵家主張順天、地、人之道，合神鬼之靈，乘先王之德，興正義之師，伐無道之國。這些都是古代兵家注重天人合一的政治生態觀。《司馬法·仁本》說：“先王之治，順天之道，設地之宜，官民之德，而正名治物。立國辨職，以爵分祿，諸侯悅懷，海外來服，獄弭而兵寢，聖德之治也。其次，賢王制禮樂法度，乃作五刑，興甲兵以討不義。巡守省方，會諸侯，考不同。其有失命、亂常、背德、逆天之時，而危有功之君，遍告於諸侯，彰明有罪。乃告於皇天、上帝、日月、星辰，禱於后土、四海、神祇、山川、塚社，乃造於先王。”

兵家認為，天地、萬物與人互相依賴和制約，三者不可或缺，是共生共榮的生態系統，三者只有相得、相宜，才能相安、相生。《鬼谷子·符言》說：“一曰天之，二曰地之，三曰人之。”《黃帝陰符經》說：“天地，萬物之盜也；萬物，人之盜也；人，萬物之盜也。三盜既宜，三才既安。”

兵家主張既要得天時，也要得人治，若依恃天時而荒廢軍政，也是與天相違。《虎鈴經·三才應變》說：“怙天時而戾軍政，與天違也。天人相違，不凶何俟？故兵利以順應順也；順而逆應之，必凶之兆也。”

兵家認為，天、地、萬物、社會與人是互相聯繫的整體，一榮俱榮，一損俱損。《六韜·守國》說：“天生四時，地生萬物，天下有民，仁聖牧之。故春道生，萬物榮；夏道長，萬物成；秋道斂，萬物盈；冬道藏，萬物隱。盈則藏，藏則復起，莫知所終，莫知所始。聖人配之，以為天地經紀。故天下治，仁聖藏；天下亂，仁聖昌，至道其然也。”

其二，社會生態。兵家認為，不同社會群體各安其事、各司其職。《六韜·六守》說：“大農、大工、大商，謂之三寶。農一其鄉，則穀足；工一其鄉，則器足；商一其鄉，則貨足。三寶各安其處，民乃不慮。”意思是社會的主體由農、工、商三個基本的階層構成，三者各務其事，各自獨立，相互依存。《六韜·文啟》說：“古之聖人，聚人而為家，

聚家而爲國，聚國而爲天下；分封賢人以爲萬國，命之曰‘大紀’。陳其政教，順其民俗；群曲化直，變於形容；萬國不通，各樂其所；人愛其上，命之曰‘大定’。”意思是有血緣、親情關係的個人組成家或家族，由若干數量的家或家族組成諸侯王國，所有諸侯王國組成天下。天下、國、家、個人各得其位，各樂其所，等級分明，關係清楚，形成金字塔式的社會結構生態。

兵家認爲，保持社會生態的根本方法就是遵循因任自然與隨性化育的道家理念與原則，不要強行干擾其生態或人爲破壞其平衡，人與自然、人與社會、人與環境構成共生共榮，共存共亡的立體生態群。《六韜·文啟》說：“天下之人如流水，障之則止，啟之則行，靜之則清。”又說：“天有常形，民有常生，與天下共其生而天下靜矣。太上因之，其次化之。”意思是，管理在於疏導，好比治水在疏，在啟，不在堵。治理天下最好的辦法是依循事物的特性，其次是潛移默化，改變事物的特性。

其三，人際生態。兵家認爲，要取得勝利，必須建立和諧的人際關係，並依靠各方力量的配合。《吳子·圖國》說：“昔之圖國家者，必先教百姓而親萬民。有四不和：不和於國，不可以出軍；不和於軍，不可以出陳；不和於陳，不可以進戰；不和於戰，不可以決勝。是以有道之主，將用其民，先和而後造大事。”意思是，如果要成就大事，必須先要國和、軍和、陣和、戰和，先和而後動。

兵家認爲，和諧不是千篇一律，不是整齊劃一、毫無差別，而是有等差，有區別，而又各安其位，互相依存，力同意和。《司馬法·天子之義》說：“古之教民，必立貴賤之倫經，使不相陵，德義不相逾，材技不相掩，勇力不相犯，故力同而意和也。”

兵家認爲，不僅周邊關係要和諧，而且要上下關係也要和諧。《孫子·始計》說：“道者，令民與上同意也。”《孫子·謀攻》說：“上下同欲者勝。”

兵家認爲，只有安危相連，憂患相依，禍福相生，敵友共存，方能長久，這才是真正的和諧。《司馬法·仁本》說：“國雖大，好戰必亡；天下雖安，忘戰必危。”既要有和，也要有戰。久和必戰，久戰必和。既不能有友而無敵，也不能有敵而無友。有友無敵，敗亡生於內；有敵無友，敗亡生於外。兵家認爲，若要使國家社稷長存不亡，就必須要有一定的外部力量來制衡，保持良好的生態環境。

其四，心理生態。兵家強調心理力量，講究道德修養，主張精神制衡。中國傳統哲學在一定程度上是倫理哲學，這在兵家管理哲學中同樣有所體現。在中國古代，管理學就是關於“治”的學問，管理國家就是治國，管理軍事就是治軍，管理生產就是治生。歸根結底，管理的學問，其核心就是治人的學問。因爲人是最活躍、最重要的管理要素。財與物都是人生產出來的，也是由人來管理的。所以，把人管好了，就什麼都管好了。人最重要的問題，就是心理生態問題。《六韜·明傳》說：“見善而怠，時至

而疑，知非而處。此三者，道之所止也；柔而靜，恭而敬，強而弱，忍而剛，此四者，道之所起也。故義勝欲則昌，欲勝義則亡；敬勝怠則吉，怠勝敬則滅。”意思是，看到善事卻不做，時機來了卻猶豫不決，明知錯誤卻要犯。這三種情況會抑制“道”的弘揚；柔和而靜止，恭謹而嚴肅，隱強示弱，能忍則剛，這四種情況會使“道”得到弘揚。所以，大義壓倒私欲就昌盛，私欲壓倒大義就滅亡；恭敬壓倒懈怠就吉利，懈怠壓倒恭敬就滅亡。《吳子·圖國》說：“聖人綏之以道，理之以義，動之以禮，撫之以仁。此四德者，修之則興，廢之則衰，故成湯討桀而夏民喜悅，周武伐紂而殷人不非。舉順天人，故能然矣。”意思是，要建立良好的心理生態，就必須修養道、義、禮、仁四德，使之成爲維護心理生態平衡的主導力。

其五，戰場生態。兵家認爲，戰場生態就是善於運用交戰雙方的矛盾，實現力量的變化、發展、轉換，打破既有的平衡，實現由我方掌握戰場態勢的新平衡。《孫子·兵勢》說：“紛紛紜紜，鬥亂而不可亂。渾渾沌沌，形圓而不可敗。亂生於治，怯生於勇，弱生於強。治亂，數也；勇怯，勢也；強弱，形也。”意思是，戰場情勢雖然多變，但是並不混亂；陣形雖然不明，但不會失敗。治亂相生，勇怯相連，強弱相依。化亂爲治，化怯爲勇，化弱爲強。勝敗塵埃落定，便是戰場生態新格局的形成，這就是“兵勢”。

兵家認爲，戰場形勢瞬息萬變，勝敗常常難以預料。《孫子·虛實》說：“五行無常勝，四時無常位，日有短長，月有死生。”爲了保護可持續取勝的生態，兵家認爲不能窮盡自己的戰鬥力，要保持適度的潛能，有所進，有所退，有所爲，有所不爲。《孫子·軍爭》說：“高陵勿向，背丘勿逆，佯北勿從，銳卒勿攻，餌兵勿食，歸師勿遏，圍師必闕，窮寇勿迫。”《孫子·九變》說：“途有所不由，軍有所不擊，城有所不攻，地有所不爭，君命有所不受。”

其六，指揮生態。兵家認爲，良好的指揮生態是取勝的基本條件。戰略決策出於君王，戰術指揮出於將帥。君王不要牽制將帥，必須給予將帥充分的指揮自主權。將帥既要貫徹君王的戰略意圖，也要發揮主觀能動性，而不受各方掣肘。《孫子·謀攻》說：“將能而君不御者勝。”曹操注引《司馬法》注曰：“進退惟時，無曰寡人。”（《十一家注孫子》）杜佑注引王子曰：“指授在君，決戰在將。”（《十一家注孫子》）《尉繚子·兵談》說：“將者，上不制於天，下不制於地，中不制於人。”這些論述，都是強調戰爭指揮權要集中統一，不受幹擾。

其七，補給生態。兵家認爲，戰爭取勝，必須要有強大的物力、財力、人力補給。這些是影響取勝的補給因素，而這些補給因素之間合乎邏輯地相互依存和制約，便是兵家管理的補給生態。《孫子·作戰》說：“凡用兵之法，馳車千駟，革車千乘，帶甲十萬，千里饋糧。則內外之費，賓客之用，膠漆之材，車甲之奉，日費千金，然後十萬之師

舉矣。”要保證物質資源生產與供應不間斷，就必須確保補給生態的平衡。《孫子·軍形》說：“兵法：一曰度，二曰量，三曰數，四曰稱，五曰勝。地生度，度生量，量生數，數生稱，稱生勝。”土地、糧食、人口、兵力合乎比例地配置與發展，是兵家管理生態的生命線。

《鬼谷子·揣篇》說：“度於小大，謀於衆寡；稱貨財有無之數，料人民多少、饒乏、有餘不足幾何；辨地形之險易，孰利孰害；謀慮孰長孰短；揆君臣之親疏，孰賢孰不肖；與賓客之智慧，孰少孰多；觀天時之禍福，孰吉孰凶；諸侯之交，孰用孰不用；百姓之心，去就變化，孰安孰危，孰好孰憎，反側孰辯。能知如此者，是謂量權。”這段話講的實際上是兵家管理的生態問題，涉及國土、人口、財貨、君臣、將士、天時、地形、民心、敵國、外交等與戰爭相關的方方面面。所有這些方面互相聯繫、動態發展、相生相剋、相制相用地存在著，便構成了兵家管理的生態。

十二、有爲而治、工具理性的管理行爲論

行爲科學是研究組織中的人際關係和人的行爲的理論，從人的動機、欲望、情緒、需要等心理因素來研究人的行爲的產生、發展和變化規律，從而預測、控制和引導人的行爲，實現組織目標。

兵家表現出積極進取、奮發向上、高昂剛健的行爲特徵與精神氣質。王余佑說：“貴進取，貴疾速。”（《乾坤大略》卷一《自序》）張預說：“兵貴攻取，賤退守。”（《十七史百將傳·張仁願》）

兵家運用奇正、主張變化的管理行爲取向，表現出既不重複前入也不重複自己的開拓意識和創新理念。《孫子·虛實》說：“戰勝不復，而應形於無窮。”《鶡冠子·天權》說：“戰勝攻取之道，應物而不窮。”

兵家行爲理論是建立在性惡論基礎上的一種行爲科學，雖然沒有如現代西方行爲科學那樣出現所謂的“理論叢林”，但是西方的許多“理論”都能在兵家思想中找到與之契合的觀點，只是中國人不善於爲某個觀點或思想冠以“某某理論”之名稱，而比較注重運用系統思維，全面地構建龐大而深刻的思想體系。筆者披沙揀金，從行爲科學角度梳理與概括出下列理論觀點：

其一，爵之祿之，勵而勸之——需求管理理論

兵家認爲，人的本性是樂生惡死、貪名求利。基於這種人性認識，兵家非常注重滿足管理客體中人的需求。中國歷來重視戰爭，鼓勵通過戰功獲得晉身仕途或職位

提升的機會。兵家主張設置若干等級的軍爵，根據軍爵享受不同的待遇，以此激勵將士捨身忘死、報效國家。戚繼光說：“凡人生在世，父母妻子一個凍餓不得，己身衣服、飲食件件要撥人受用，皆人欲之至願。”（《練兵實紀·堅操守》）商鞅說：“爵祿者，兵之實也。”（《商君書·錯法》）

其二，仁之愛之，甘苦共之——嬰兒管理理論

兵家提出管理士兵要像對待嬰兒一樣。這種理論是建立在人性蒙昧論基礎上的一種行為理論，就是把士兵當作不明世事和不辨是非的嬰兒，對他們關心、愛護，目的是利用他們的蒙昧與懵懂，使之服從管理和聽從指令。孫子說：“視卒如嬰兒，故可以與之赴深溪；視卒如愛子，故可與之俱死。厚而不能使，愛而不能令，亂而不能治，譬若驕子，不可用也。”（《孫子·地形》）嬰兒具有依賴性、被動性、蒙昧性、懵懂性、從屬性、可塑性的特點。戚繼光《練兵實紀·愛士卒》說：“士卒雖愚，最易感動，死生雖大，有因一言一縷之恩而甘死不辭者。”

其三，愚之節之，驅而使之——牧羊管理理論

由於兵家認為士兵是天生愚蠢、不懂事、不明是非、不辨好壞的人，只能被人當羊一樣地驅使，所以主張實施愚民政策，不讓士兵知道事情真相、作戰意圖。《孫子·九地》說：“將軍之事，靜以幽，正以治，能愚士卒之耳目，使之無知；易其事，革其謀，使人無識；易其居，迂其途，使民不得慮。帥與之期，如登高而去其梯；帥與之深入諸侯之地，而發其機。若驅群羊，驅而往，驅而來，莫知所之。”戚繼光《練兵實紀·愛士卒》說：“將者，腹心也；士卒者，手足也。”

其四，賞之罰之，衆情順之——順情管理理論

兵家認為，士兵雖然愚頑，但是又很單純，最容易被溫情所感動和道理所說服。戚繼光說：“愚卒心歧尚少，又有軍法驅之，易就善路故也。”（《練兵實紀·愛士卒》）所以，兵家主張通過賞罰的手段來管理士兵，以情感之，以理化之，充分考慮和尊重士兵的群體意願和心理指向，賞之所當賞，罰之所當罰，以強化或弱化其行為，這樣才能得到士兵的擁護。戚繼光又說：“賞不專在金帛之惠，罰不專在斧鉞之威。有賞千金而不勸者，有不費數金而感深挾纊者，有賞一人而萬人喜者，有斬首於前而不畏於後者，有言語之威而畏如刀鋸，罰止數人而萬人知懼者，此蓋有機。機，何物也？情也。理興於心，情通於理，賞之以衆情所喜，罰之以衆情所惡，或申明曉諭，耳提面命，務俾人人知其所以賞與罰之故。感心發則玩心消，畏心生則怨心止。”（《練兵實紀·愛士卒》）

其五，一人得罪，什伍連之——捆綁管理理論

兵家管理的一個重要方法是連坐法，姑且稱之為捆綁式管理。古代軍事組織中，

最基層的組織是伍和什。伍由五名士兵組成，什由十名士兵組成。伍有伍長，什有什長。《吳子·治兵》說：“什伍相保。”《商君書·境內》說：“其戰也，五人束簿爲伍；一人死，而劉其四人。”不僅什伍連坐，而且父母妻子也要連坐。《尉繚子·兵令下》說：“兵戍邊一歲，遂亡不候代者，法比亡軍。父母妻子知之，與同罪。弗知，赦之。卒後將吏而至大將所一日，父母妻子盡同罪。卒逃歸至家一日，父母妻子弗捕執及不言，亦同罪。”意思是，如果守邊一年，還沒等到替換自己的人到來就跑了，就要以逃跑論處；如果父母知情，父母就要與兒子同罪；如果士卒比軍官晚一天到達大將營中報到，那麼父母妻子同罪；如果士卒逃回家裏一天，父母妻子不把他送回軍營或不告發，那麼父母妻子與士卒同罪。

其六，馭人之法，重在馭心——心理管理理論

兵家認爲，對敵作戰，攻心爲上，攻城次之；心戰爲上，兵戰次之。管理士卒，亦重馭心。《紀效新書·新任臺金嚴請任事公移》說：“故操手、足、號令易，而操心、性、氣難……且夫好生惡死，恒人之情也。爲將之術，欲使人樂死而惡生，是拂人之情矣。蓋必中有生道在乎其間，衆人悉之，而輕其死以求其生，非果於惡生而必死也。故所謂恩賞者，不獨金帛之惠之謂，雖一言一動亦可以爲恩爲惠；所謂威罰者，不獨刑杖之威之謂，雖一語一默亦可以爲威爲罰。”意思是指揮人的身體容易，驅使人的心很難，所以除了恩賞刑罰之外，要善於與士卒交流，贏得士卒的心，使之心甘情願聽命於上。

其七，言行舉止，禮儀約之——形象管理理論

兵家管理非常注重組織成員的形象塑造，既注重個體形象，也注重群體形象與組織形象，認爲這是獲得社會支援最有效的方式，也是組織戰鬥力強的體現。兵家認爲，軍容與國容有本質區別，國容不入軍，軍容也不入國。《司馬法·天子之義》說：“在軍抗而立，在行遂而果，介者不拜，兵車不式，城上不趨，危事不齒。故禮與法，表裏也；文與武，左右也。”意思是，軍人有不同於國家的禮儀、法度，挺拔、英武、果敢、守紀是軍人的行爲特徵，以禮濟法，以文飾武，是軍人的禮儀特徵。

其八，行爲特徵，從心求之——動機管理理論

兵家主張從人的行爲表現探求其內心狀態及意圖，然後有針對性地採取應對措施。《孫子·行軍》有一段話具有代表性，云：

敵近而靜者，恃其險也；遠而挑戰者，欲人之進也；其所居易者，利也；衆樹動者，來也；衆草多障者，疑也；鳥起者，伏也；獸駭者，覆也；塵高而銳者，車來也；卑而廣者，徒來也；散而條達者，樵採也；少而往來者，營軍也；辭卑而備者，進也；辭強而進驅者，退也；輕車先出居其側者，陳也；無約而請和者，謀也；奔走而陳兵者，期也；

半進半退者，誘也；杖而立者，饑也；汲而先飲者，渴也；見利而不進者，勞也；鳥集者，虛也；夜呼者，恐也；軍擾者，將不重也；旌旗動者，亂也；吏怒者，倦也；殺馬肉食者，軍無糧也；懸甄不返其舍者，窮寇也；諄諄論徐與人言者，失衆也；數賞者，窘也；數罰者，困也；先暴而後畏其衆者，不精之至也；來委謝者，欲休息也；兵怒而相迎，久而不合，又不相去，必謹察之。

通過觀察人的行爲特徵和細微表現，來透視其心理活動，分析其心態、意圖、目的、動機，由顯索隱，由行見心，制定對策，從而牽引、規範與控制人的行爲。

其九，因人制宜，因性制宜——個性管理理論

兵家認爲，不同的人有不同的性格特徵，其思維模式、行爲取向大不相同，對他們的管理方法也要有所不同。《吳子·料敵》比較齊人、秦人、楚人、燕人、晉人性格之差異，有針對性地提出應對策略，云：

夫齊性剛，其國富，君臣驕奢而簡於細民，其政寬而祿不均，一陳兩心，前重後輕，故重而不堅。擊此之道，必三分之，獵其左右，脅而從之，其陳可壞。

秦性強，其地險，其政嚴，其賞罰信，其人不讓，皆有鬥心，故散而自戰。擊此之道，必先示之以利而引去之，士貪於得而離其將，乘乖獵散，設伏投機，其將可取。

楚性弱，其地廣，其政騷，其民疲，故整而不久。擊此之道，襲亂其屯，先奪其氣，輕進速退，弊而勞之，勿與戰爭，其軍可敗。

燕性慤，其民慎，好勇義，寡詐謀，故守而不走。擊此之道，觸而迫之，陵而遠之，馳而後之，則上疑而下懼，謹我車騎必避之路，其將可虜。

三晉者，中國也，其性和，其政平，其民疲於戰，習於兵，輕其將，薄其祿，士無死志，故治而不用。擊此之道，阻陳而壓之，衆來則拒之，去則追之，以倦其師。此其勢也。

兵家認爲，人的不同氣質、稟性是由其所處的地理環境決定的，應該根據管理對象的個性和所處環境而變換管理方式。《太白陰經·人無勇怯篇》說：

勇怯有性，強弱有地。秦人勁，晉人剛，吳人怯，蜀人懦，楚人輕，齊人多詐，越人澆薄，海岱之人壯，崆峒之人武，燕趙之人銳，涼隴之人勇，韓魏之人厚，地勢所生，人氣所受，勇怯然也。

概言之，兵家管理哲學是一個內涵豐富、體系完備、思想精博的哲學門類，筆者所

梳理與闡述的只是兵家管理哲學的理論框架。在此框架內外，毫無疑義地有更豐富的內容有待我們去挖掘與整理。

[作者簡介] 李桂生(1967—)，男，江西寧都人，文學博士、歷史學博士後，黃岡師範學院文學院副教授。主要研究方向為中國文化史、中國管理哲學。代表性著作有《諸子文化與先秦兵家》(嶽麓書社 2009 年)。

《吕氏春秋》所見“名”的政治思想研究^①

——以《正名》、《審分》篇為主

曹 峰

一、《吕氏春秋》的實用主義思想傾向

關於《吕氏春秋》的編撰過程，《史記·吕不韋傳》有如下記載：

當是時，魏有信陵君，楚有春申君，趙有平原君，齊有孟嘗君，皆下士喜賓客以相傾。吕不韋以秦之疆，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。吕不韋乃使其客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰《吕氏春秋》。

可見《吕氏春秋》非一家之言，是由吕不韋使衆多賓客“人人著所聞”，然後加以採擇、綜合之後形成的。《漢書·藝文志》將《吕氏春秋》歸為“雜家”，可能是因為這部書內容雜駁，沒有一條貫穿始終的思想主綫^②。班固在《漢書·藝文志》中對“雜家”的定義是“兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫”。事實上，《吕氏春秋》中不僅有“儒、墨、名、法”，也有道家、陰陽家、兵家、農家的學說，其中，陰陽五行家是基本框架，道家、儒家的學說被採用者最多。說“知國體之有此，見王治之無不貫”，則表明

① 本文引用《吕氏春秋》，以陳奇猷《吕氏春秋校釋》為底本，學林出版社 1984 年版。

② 例如馮友蘭指出：“惟其成書於衆手，各記所聞，形式上雖具系統，思想上不成一家。”參見馮友蘭為許維通《吕氏春秋集釋》所作序文，《民國叢書》第五編，上海書店 1994 年版。

“雜家”內容雖雜，但目標明確，不做那些無益於治的空論，而要提出切切實實的政治主張。《用衆》篇說：“善學者，假人之長以補其短。故假人者遂有天下。”呂不韋編撰此書的目的顯然是爲了給即將擁有天下者、給即將形成的大一統王朝提供能夠解決各種現實問題的施政綱要。

自古以來，在承認《呂氏春秋》雜家特徵的同時，也有學者認爲《呂氏春秋》有其主導思想，如《四庫提要》說它“大抵以儒爲主，而參以道家、墨家”^①；清人盧文弨認爲“《呂氏春秋》一書，大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術”^②；陳奇猷認爲“陰陽家的學說是全書的重點”^③；牟鐘鑒認爲“基本上以道家爲宗，取各家之長而棄其短，所以能成一家之言”^④；熊鈇基認爲《呂氏春秋》是“新道家的代表作”^⑤。以上諸說，筆者較爲贊同牟鐘鑒先生和熊鈇基先生的觀點。高誘說《呂氏春秋》“此書所尚，以道德爲標的，以無爲爲綱紀”，這說明最早的注釋者早已點明《呂氏春秋》以道家爲主導思想之特徵。

因此，在研究《呂氏春秋》時，其雜駁不一、兼採衆說同時又以道家爲其主導的思想特徵，以及爲統治者提供政治諮詢的實用主義傾向，是我們考慮問題之際的首要出發點。

二、前人對《呂氏春秋》 所見名思義的研究

既然《呂氏春秋》融合了戰國晚期幾乎各種思想，那麼，其中也必然會言及戰國中晚期一大熱門話題——“名”。《呂氏春秋》中所見與“名”相關的思想，有時散見於各篇，有時則集中於《正名》篇、《審分》篇等代表性篇目中。例如，《正名》篇說“名正則治，名喪則亂”，《審分》篇說“至治之務，在於正名”，可見“名”的政治作用在當時被提昇到無以復加的地步，這是非常值得注意的思想史現象。然而《呂氏春秋》中與“名”

① 參見陳奇猷《呂氏春秋校釋》，第 1856 頁。

② 同上，第 1864 頁。

③ 同上，第 1886 頁。

④ 牟鐘鑒《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉研究》，齊魯書社 1987 年版，第 6 頁。

⑤ 熊鈇基《秦漢新道家》，上海人民出版社 2001 年版，第 217 頁。

相關的思想內容卻很少有人作過專門研究，就筆者管見，只有李家驥《呂氏春秋通論》^①和日本學者沼尻正隆的《呂氏春秋の思想的研究》^②作過一些論述。沼尻正隆著作中的補章《名家思想》對《正名》、《審分》兩篇內容作了一些介紹，同時和《管子·白心》、《荀子·正名》作了一點比較。可惜的是，這樣的分析淺嘗則止，大部分內容只是將《呂氏春秋》中與“名家”相關的資料找出來，然後堆積在一起。李家驥著作第四章《〈呂氏春秋〉的思想淵源》第六節《呂書與名家的關係》用很短的篇幅選取了《呂氏春秋》中《審應》、《審分》、《淫辭》、《不屈》、《應言》、《離謂》中與公孫龍、惠施、鄧析相關的內容，並得出這樣的結論：“呂書主要是肯定名家要求名實相符的主張，反對名家的詭辯淫辭。”^③和沼尻正隆一樣，李書也只是找出了《呂氏春秋》中與“名家”相關的資料，但未做深入的分析。

以“名家”為主要研究對象的中國古代邏輯思想史著述中，大部分著作都無視《呂氏春秋》中的資料^④。之所以造成這種現象，筆者以為原因有二：第一，《呂氏春秋》中與“名家”相關的思想不够典型。在中國古代邏輯思想研究者看來，以公孫龍、惠施、《墨辨》為代表的，關注思維和語言的關係、討論物性之辯析及認識世界之方法、研究辯論技巧的“典型”名家，才是研究的主要對象。然而《呂氏春秋》中這方面的內容卻比較少見，或者說非常零碎；第二，《呂氏春秋》思想雜駁，在“名”思想的闡述上，交織著多條綫索，包含著多種解釋，不容易把握其整體思想。而且，受體例的影響，《呂氏春秋》的各篇文章在篇幅長度上有限制，在行文上力求通俗易懂，無法就某一個問題作充分深入的展開，因此，涉及與“名”相關的內容，同樣得不到系統論述，自然無法成

① 李家驥《呂氏春秋通論》，嶽麓書社 1995 年版，第 74～75 頁。

② 沼尻正隆《呂氏春秋の思想的研究》，東京汲古書院 1997 年版，第 309～336 頁。

③ 李家驥《呂氏春秋通論》，第 74 頁。

④ 如胡適《先秦名學史》，學林出版社 1993 年版；郭湛波《中國辯學史》，中華印書局 1932 年版；虞愚《中國名學》，正中書局 1937 年版；伍非百《中國古名家言》，中國社會科學出版社 1983 年版；溫公頤《先秦邏輯史》，上海人民出版社 1983 年版；加地伸行《中國論理學史》，東京研文出版 1983 年版；周雲之《名辯學論》，遼寧教育出版社 1996 年版；張曉芒《先秦辯學法則史論》，中國人民大學出版社 1996 年版；崔清田《名學與辯學》，山西教育出版社 1997 年版；李耽《先秦形名之家考察》，湖南大學出版社 1998 年版；丁禎彥《中國哲學名論解讀》，華東師範大學出版社 2000 年版；翟錦程《中國名學》，天津古籍出版社 2004 年版。以上均未言及《呂氏春秋》中的名思想。筆者管見，只有三部著作為《呂氏春秋》專門設置了章節，一是汪奠基《中國邏輯思想史》，上海人民出版社 1979 年版，其中第七章第一節是《“呂覽”派的正名思想》；二是周文英《中國邏輯思想史稿》，人民出版社 1979 年版，其中第一章第七節是《〈呂氏春秋〉的邏輯思想》；三是孫中原《中國邏輯史》（先秦），中國人民大學出版社 1987 年版，其中第七章《呂不韋及其門客的邏輯觀》。關於這三部著作對《呂氏春秋》的分析，下文會作討論。

為研究的好材料。

《呂氏春秋》中的“名”思想在中國古代邏輯史領域得不到重視，在政治思想史領域同樣沒有得到足夠的重視。一般認為，《呂氏春秋》就是一部政治思想的專著，例如，黃大受《呂氏春秋政治思想論》^①從“君道論”、“賢人政治論”、“用民與議兵論”、“治術論”等角度出發展開分析，其中也涉及“正名審分”的問題，但只是簡單描述而已；李家驥在《呂氏春秋通論》第八章第二節《呂書的論為君之道》^②，張双棣等人編《呂氏春秋譯注》在前言中論述君主無為而無不為的條件時^③，都提及“正名審分”，但這些論述都沒有討論《呂氏春秋》中的“正名審分”和同時代盛行的名思想是何關係，無法交代出其確切的思想背景，因此只能陷於泛泛而談。汪奠基的《中國邏輯思想史》雖然提及“正名審分”學說是在“集權”、“統一”以後發展起來的“正名”思想^④，但因為該書的關注點在於《呂氏春秋》中的邏輯現象，所以未能作進一步的展開。

總之，無論是論述《呂氏春秋》的專著，還是中國古代邏輯思想史專著、古代政治思想史專著，有關《呂氏春秋》所見名思想的研究都未得到充分的重視，已有的研究也存在簡單化傾向，將《呂氏春秋》中與“名家”相關資料歸在一起而已。戰國中晚期的熱門話題——“名”，在《呂氏春秋》中究竟得到怎樣的反映，它在當時的政治思想中具有怎樣的地位，都還有待系統的深入的分析。

三、要區別兩種“名家”和兩種名思想

至今為止，關於《呂氏春秋》所見名思想的研究之所以未能取得實質性的研究成果，很大程度上是對“名家”、對名思想沒有正確的認識所致，這是研究無法得以深入展開的主要障礙。筆者在博士論文《中國古代における“名”の政治思想史研究》的《序說》中指出^⑤：中國古代的“名”思想，從內容上看應該分為兩大類，即語言學邏輯學意義上的“名”和倫理學政治學意義上的“名”。如果借用《尹文子》中“命物之名”、“毀譽之名”、“況謂之名”的分類法，那麼，以惠施、公孫龍及墨辯為代表的“名家”所討

① 黃大受《呂氏春秋政治思想論》，正氣出版社 1947 年版。

② 李家驥《呂氏春秋通論》，第 302～304 頁。

③ 張双棣等《呂氏春秋譯注》，吉林文史出版社 1986 年版。

④ 汪奠基《中國邏輯思想史》，第 211 頁。

⑤ 曹峰《中國古代における“名”の政治思想史研究》，東京大學博士論文，2004 年 4 月。

論的“名”基本上都是“命物之名”，即語言學邏輯學意義上的“名”，與事實判斷相關；而所謂“毀譽、况謂之名”，顯然具有道德的、倫理的、政治的意義，與價值判斷相關，既是道德評判之手段，又是可以操作的政治工具，與現實政治有著密切的關係。“正名論”、“名實論”、“形名論”作為戰國秦漢時期盛行的話題，幾乎都有兩條綫索、兩套體系，既是知識論的，又是政治學的。倫理學政治學意義上的“名”對中國古代思想史影響之大遠遠超過語言學邏輯學意義上的“名”。受二十世紀初傳入中國的西方邏輯學的影響，以往的先秦名學研究只重視語言學邏輯學意義上的“名”，忽視倫理學政治學意義上之“名”研究，有時甚至削足適履，在材料上將倫理學政治學意義上之“名”當作語言學邏輯學意義上的“名”來使用，^①這使名學研究偏離了思想史的實態。因而有必要撥亂反正，對各種“名”思想重新作出客觀的全面的梳理^②。

到了戰國中晚期，對“名”之作用的重視，甚至一度到了“名者，聖人所以紀萬物也”（《管子·心術上》），“有名則治，無名則亂，治者以其名”（《管子·樞言》），“名者，天地之綱，聖人之符”（《申子》），“治天下之要在於正名……苟能正名，天成地平”（《尸子·分》）的高度，前引《吕氏春秋》中《正名》、《審分》的句子，也反映出相同的意識。這類“名”顯然屬於倫理學政治學意義層面，和語言學邏輯學意義上的“名”關係不大。《吕氏春秋》形成於戰國晚期，中國走向統一的前夜，對於無益於統治、統一的任何言論，《吕氏春秋》都給予無情的批判，而有益於統治、統一的言論，則給予極高的評價，只有放在這樣的思想背景下，我們才能對《吕氏春秋》所見“名”思想有真正的理解。

筆者在博士論文上編第三章《二種の名家》中，對“名家”這個概念重新作了分析和界定。筆者指出，“名家”這個概念最初出自司馬談的“論六家要旨”^③，司馬談所謂的“家”，並不確指哪一個流派，哪一個學術團體，而是一種政治傾向。在他心目中，其實只有道家是吸收了各家長處的、最高的哲學，其餘五家都有其長短，只有在被道家

① 其實，以前也有學者意識到中國古代“名”思想應分為兩條綫索展開研究，如溫公頤《先秦邏輯史》認為先秦邏輯主要有兩派，一是辯者派：“從鄧析開始，莫基於墨翟，中經惠施、公孫龍的發展，最後完成於戰國晚期的墨辯學者。”一是正名派：“孔丘首先提出正名，創立政治倫理的邏輯，孟軻繼之，稷下唯物派的學者們也標榜正名以正政之說，最後完成於戰國晚期的荀況和韓非。”（參見溫公頤《先秦邏輯史》，第4～5頁）這是很有見地的想法，但一定要將“正名派”也和邏輯思想聯繫起來，有削足適履之嫌，使所謂“正名派”得不到全面而客觀的研究。

② 相似的論述，亦見曹峰《回到思想史：先秦名學研究的新路向》，《山東大學學報》2007年第2期，2007年3月。

③ 司馬談的定義如下：“名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情。故曰：使人儉而善失真。若夫控名責實，參伍不失，此不可不察也。”“名家使人儉而善失真。然其正名實，不可不察也。”

兼容之後，纔能揚長避短。司馬談沒有明確指出他心目中的“名家”是誰，但是從他的定義中，我們可以作相應的推測，即這裡有兩種名家的影子，正面的是司馬談所肯定所推崇的、將名思想運用於政治場合的政治思想，反面則是被否定被批判的、執著於概念及名辭分析的、有害於治的思想。班固對“名家”的定義^①，與司馬談的定義相比，有同有異：一致處在於《漢書·藝文志》和“論六家要旨”一樣，都在觀察名家的優劣時著眼於治。在表達方式上，班固也和司馬談相同，既指出其不足，又指出其在政治上發揮的作用。甚至在名家的缺點上兩家的認識也是相同的：“苛鈎鈇亂”指的正是概念與名辭使用上的混亂狀態。可見《漢書·藝文志》對“論六家要旨”有相當多的繼承。不同之處在於，站在儒家歷史觀立場上的班固，不再以道家為全能的首要的思想，而是讓儒家占據了主導地位。不管怎樣，班固心目中的“名家”依然主要不是專注於抽象思辯的思想家。

無論是“論六家要旨”還是《漢書·藝文志》，其實都是從政治角度出發，將與“治”相關的學說分門別類，在“名家”這個框架中，被塞入的其實是有著完全不同思想傾向的內容，其相同之處僅在於其內容都涉及“名”而已。如果利用我們現在的學術框架來表達其中最具代表性的兩種思想傾向，那可以稱其中一種為注重“事實判斷”的名家，另一種為注重“價值判斷”的名家。相對而言，與“事實判斷”相關的學說觀點鮮明、資料保存比較完整，作為邏輯學對象的研究價值也比較大，所以我們今天所謂的“名家”，幾乎指的就是從事“事實判斷”的思想家，如公孫龍、惠施及墨辯。事實上，專注於抽象思維的前者一直是後者打壓的對象，而能利用名思想為專制君主提供政治諮詢，具有實用主義色彩的後者纔是歷史上備受重視的對象。無論是司馬談的“論六家要旨”，還是班固的《漢書·藝文志》，肯定的都是後者，否定的都是前者。在歷史上後者的影響更大，我們不能無視這一事實。

因此，如果以“名家”為研究對象，首先有必要嚴格區分這兩類截然不同的名家。注重“價值判斷”的名家對從事“事實判斷”的名家，首先是批判，其次纔是利用。其利用只是將其個別理論實用化而已，在言語、思維和邏輯方面，他們幾乎沒有任何建樹。而目前的名家研究，特別是邏輯史學界的名家研究，將兩種名家混為一談，利用後者來研究前者的傾向十分濃厚，這種不顧歷史實際的現象是十分危險的。這樣做既不利於公孫龍、惠施及墨辯等典型名家的研究，也不利於作為一種政治思想的“名”思想的研究。

因此，我們在研究《呂氏春秋》所見名思想前，首先要做的是將語言學邏輯學意義

① 班固的定義如下：“名家者流，蓋出於禮官。古者名位不同，禮亦異數。孔子曰：‘必也正名乎。名不正，則言不順，言不順，則事不成。’此其所長也。及警者為之，則苛鈎鈇析亂而已。”

上的“名”和倫理學政治學意義上的“名”、將注重“價值判斷”的名家和注重“事實判斷”的名家嚴格區分開來。同時，在研究《吕氏春秋》所見名思想時，我們不應以今人的眼光，而應以和《吕氏春秋》時代相接近的古人的眼光去分析之、判斷之，那就是司馬談的眼光、班固的眼光。

前文已經提及，牟鐘鑒先生和熊鉄基先生認為《吕氏春秋》以道家為其主導思想，他們就是運用司馬談“論六家要旨”評判六家的標準去比照《吕氏春秋》所見各種思想傾向，發現了其中確實存在擡高道家一家，兼容其他各家的跡象。因此，司馬談關於“名家”的論述，也就成為我們分析《吕氏春秋》所見名思想的重要參照。

四、對《吕氏春秋·正名》之分析

《吕氏春秋》中所見名思想雖然散見於許多篇目中，但也有集中的論述，那就是《正名》篇和《審分》篇，而且這兩篇是前後相聯的，可見《吕氏春秋》的編纂者有意識地將此兩篇作為名思想論述的重點排列在了一起。《吕氏春秋》每一篇的篇幅都不長，無法將一種思想作徹底展開，因此存在不同篇目論述某一思想之某一側面的現象。筆者認為，《正名》篇和《審分》篇之間也有所分工，《正名》篇著重論述的是和語言相關的名思想，《審分》篇著重論述的是和名分職守相關的名思想，下面展開具體的分析。

《正名》篇的構造比較簡單，文章前半部分是語言和政治之間關係的簡單論述，後半部分通過事例來加以證明，這也是《吕氏春秋》最為常見的寫作方法。

在上半部分的論述中，《正名》篇指出：“名正則治，名喪則亂。使名喪者，淫說也。說淫則不可而然不然，是不是而非不非。故君子之說也，足以言賢者之實、不肖者之充而已矣，足以喻治之所悖、亂之所由起而已矣，足以知物之情、人之所獲以生而已矣。”突出強調了語言對於政治的巨大影響：所謂正名，指的是有利於國家統治的正確言論；相反，使政治是非混淆顛倒者則稱為淫說。

《正名》篇又指出“凡亂者，刑名不當也。”陳奇猷讀“刑”為法則、規範，說這裡的“刑名不當”是“法與名不相當”^①，恐不當。從後文“刑名異充”、“聲實異謂”，及“夫賢不肖、善邪辟、可悖逆，國不亂、身不危，奚待也？”（如果以不肖為賢、以邪辟為善、以悖逆為可，必將帶來國亂身危之結局）來看，“刑名不當”指的就是名實之不相符，而之所以會導致名實之不相符，其原因正是因為君主聽信“淫說”，使“正名”無法樹立起來。

^① 陳奇猷《吕氏春秋校釋》，第 1022 頁。

《正名》篇的下半部分舉了一個事例來說明怎樣纔能算是“辯名實審”，說的是尹文見齊湣王，就“士”之概念展開討論，指責齊湣王不懂什麼是真正的“士”，所以纔會出現“任卓齒而信公玉丹”，即任用奸臣，導致“國殘身危”之事。同樣的故事亦見於《公孙龙子·迹府》。《公孙龙子·迹府》的表達似乎更成熟一些^①。

從這篇篇幅不長、名為《正名》的文章中，我們可以讀出哪些信息呢？

首先要探討的是《吕氏春秋·正名》和《論語·子路》之間的關係，《論語·子路》中有：

子路曰：“衛君待子而為政，子將奚先？”子曰：“必也正名乎。”子路曰：“有是哉，子之迂也。奚其正？”子曰：“野哉，由也。君子於其所不知，蓋闕如也。名不正則言不順，言不順則事不成，事不成則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也，君子於其言無所苟而已矣。”

這段話同樣出現有“正名”，同樣論述的是語言和政治之間的關係，但《吕氏春秋·正名》和《論語·子路》之間可能並無直接的關係。第一，《論語·子路》是在君子言行一致論的基礎上談論“正名”，從“名”到“言”到“事”到“禮樂”到“刑罰”到“民”之治理，這一連串關係反映出“名”看上去是件小事，但實際上對政治影響巨大。《吕氏春秋·正名》的重點則不在於“名”是否會對政治產生影響，而是“正名”或“淫說”會對君主產生何種影響。第二，筆者在《孔子“正名”の再檢討》一文中^②，詳細論述了《論語·子路》所見“正名”在歷史上產生影響之過程，筆者發現，儒家的傳人如孟子、荀子都未引用過《論語·子路》的這段話，對“必也正名乎”的引用，幾乎都出自漢以後形成的文獻。因此，就《吕氏春秋·正名》的思想背景而言，可能並不存在來自《論語·子路》的影響。

其次要探討的是《吕氏春秋·正名》和《荀子·正名》之間的關係，在傳世文獻中，同樣命名為《正名》的篇目，只有這兩篇，這是否代表兩者之間存在密切關係，《吕氏春秋·正名》的思想源自《荀子·正名》呢？從篇幅上看，《荀子·正名》的論述遠比《吕氏春秋·正名》細緻深入，筆者在博士論文《中國古代における“名”の政治思想史研究》下編第二章《〈荀子〉正名篇の研究》中對《荀子·正名》的內容和結構做過分析，筆者發現，《荀子·正名》討論的也是語言和政治之間的關係，也是為即將走向天下一統

① 《吕氏春秋》的大部分內容非臨時創作，而是各有取材，各種故事更是如此，受文章篇幅限制，故事內容被縮減是常有的事。從《公孙龙子·迹府》看，故事內容應是尹文指責齊王只知“好勇”之士，不知“治國”之士。

② 曹峰《孔子“正名”の再檢討》，日本大東文化大學人文科學研究所編《人文科學》第十一號，2006年3月。

的君主提供政治諮詢。其結構可以分爲前後兩部分，前半部分首先批判了各種各樣的“僻言”、“邪說”、“姦言”、“奇辭”，從荀子所舉三種例子：“用名以亂名者”、“用實以亂名者”、“用名以亂實者”來看，批判對象是那些以“察士”、“辯士”聞名的人，即主要是以鄧析、惠施、公孫龍、墨辯爲代表的名家。而“正名”亂的結果是民衆的語言無法得到有效的規範，思想因此混亂，統治因此喪失是非準繩。關於“正名”亂的政治後果，《荀子·正名》是這樣描述的：

故析辭擅作名，以亂正名，使民疑惑，人多辨訟，則謂之大姦，其罪猶爲符節度量之罪也。故其民莫敢託爲奇辭，以亂正名。故其民慤，慤則易使，易使則公。其民莫敢託爲奇辭以亂正名。故壹於道法，而謹於循令矣。如是則其迹長矣。迹長功成，治之極也，是謹於守名約之功也。今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏、誦數之儒，亦皆亂也。

荀子還對正名的獲取作了清晰的表述，那就是三大原理：“所爲有名（爲什麼要有名稱）”、“所緣以同異（使事物的名稱有同有異的根據）”、“制名之樞要（制定名稱的關鍵）”，同時特別強調了“王者”制名的重要性。限於篇幅，這裡不作展開，詳見前引《中國古代における“名”の政治思想史研究》下編第二章《〈荀子〉正名篇の研究》。

《荀子·正名》後半部分則強調正名在於正心，強調用“天君”即心的作用去拒絕“淫言”、“奇辭”，防止“詭辯”，並接受正名。因此，正名的獲取在於“心”不偏離“正道”。由“道”引導“心”，再由“心”調節欲念，決定“名”的取舍。

這樣看來，雖然《呂氏春秋·正名》和《荀子·正名》篇名相同，個別字句如“淫說”和“僻言”、“邪說”、“姦言”、“奇辭”接近，“可不可而然不然，是不是而非不非”和“是非之形不明”接近，但兩者的區別還是非常大的，不僅在思想的深度和廣度上，兩者無法相比，而且在關於“正名”獲得的認識上也有所不同，《荀子·正名》認爲君主是“正名”的制作者，一般民衆則是“正名”的接受者。《呂氏春秋·正名》則不考慮“王者”制名的問題，討論“正名”、“淫說”時，也是以君主爲對象，考慮的是君主如何排斥“淫說”，接受“正名”。因此，《呂氏春秋·正名》和《荀子·正名》之間，雖然有著相同的政治立場，但從文本分析的角度看，《荀子·正名》對《呂氏春秋·正名》似無直接的影響^①。

① 從前引《史記·呂不韋傳》所述《呂氏春秋》的創作意圖看，呂不韋是看到“荀卿之徒，著書布天下”纔想到召集門客，使“人人著所聞”，因此雖然不排除其對荀學的吸收，但包括對“正名”的認識在內，在許多問題上《呂氏春秋》有意識地和《荀子》的學說相區別，也是完全可以想象的。

除了孔子和荀子外，公孫龍也從語言角度談論“名”正與不正的問題，但如前所言，公孫龍是從事實判斷的角度，對語言本身展開邏輯分析，並非從價值判斷的角度，討論語言之政治影響，所以《呂氏春秋·正名》和公孫龍等人學說毫無關係。在《呂氏春秋》中，公孫龍等人的名家學說，不僅沒有得到宣揚，反而基本上是批判的對象，如《君守》篇對“堅白之察、無厚之辯”加以嘲諷；《淫辭》篇借孔穿之言批判公孫龍的“臧三牙”，同時也對惠施持否定態度，稱他們的言論為“淫辭”；《不屈》更是稱惠施的言論為“以治之為名”，而“以賊天下為實”；《離謂》甚至說要殺掉鄧析這種“言意相離”的人^①。不僅僅針對公孫龍等人的“詭辯”，《呂氏春秋》對一切無法確定政治是非的辯論都持反對意見，如《安死》篇說：

故反以相非，反以相是。其所非方其所是也，其所是方其所非也。是非未定，而喜怒鬪爭，反為用矣。吾不非鬪，不非爭，而非所以鬪，非所以爭。故凡鬪爭者，是非已定之用也。今多不先定其是非而先疾鬪爭，此惑之大者也。

因此，《呂氏春秋》的“淫說”不僅僅指公孫龍等所謂“詭辯”者的言論，也是指所有“不可而然不然，是不是而非不非”的言論，“正名”則是指“足以喻治之所悖、亂之所由起”、“足以知物之情、人之所獲以生”的言論。《韓非子·問辯》說：“人主者，說辯察之言，尊賢抗之行。故夫作法術之人，立取舍之行，別辭爭之論，而莫為之正。是以儒服帶劍者衆，而耕戰之士寡；堅白無厚之詞章，而憲令之法息。故曰，上不明則辯生焉。”這裡，《韓非子》將“儒服帶劍者”的言論和“堅白無厚”的言論放在一起加以批判，因為它們都屬於“言行而不軌於法令者”。在戰國中晚期，無論對象是統治階層還是非統治階層，排除一切不利於統治的言論，使人不僅在行動上，而且在思想上也受到國家控制，是政治首務，已成為一種共通的政治意識。這就是“名”的話題在當時大為流行，“名正則治，名喪則亂”（《正名》）、“至治之務，在於正名”（《審分》）之口號產生之緣由。可以說，《荀子·正名》和《呂氏春秋·正名》都產生於這樣的社會背景之下，只是兩篇《正名》的側重點有所不同而已。

值得注意的是，《呂氏春秋·正名》中出現了尹文這個人物。在中國古代邏輯思想史學界，尹文被視為一個在先秦邏輯產生與發展過程中具有重要地位的人物。筆者以為，邏輯學界對有關尹文的材料存在許多誤讀和曲解，無論是《莊子》等其他文獻

^① 《呂氏春秋》中也有對公孫龍的言論持肯定態度之處，如《審應》篇中公孫龍指責趙惠王“兼愛天下，不可以虛名為也，必有其實”；《應言》篇對公孫龍主張偃兵之說加以贊許，但這些均非語言、物性分析方面言論。

所見的尹文，還是今本《尹文子》所反映的思想，都和邏輯學說沒有太大關係，今本《尹文子》的主要思想傾向和司馬談的“論六家要旨”相同，以道家為主導、同時兼容儒墨、名法各家。當然其主要內容是圍繞“名”展開的，但其中的名思想完全是倫理學政治學意義上的名。如果要將今本《尹文子》視為名家著作，那絕不是司馬談所批判的“苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情”的注重“事實判斷”的名家，而是司馬談所推崇的那種為政治服務的名家^①。

《呂氏春秋·正名》通過尹文批判齊潛王來證明“名正則治，名喪則亂”的命題，作為事例而言似乎並不恰當，因為事例中並沒有出現齊潛王所接受的“卓齒”、“公玉丹”兩奸臣的“淫說”是什麼，也沒有說明“管仲之辯名實審”是如何實現的，僅僅指責齊潛王不懂什麼是真正的“士”，並不能成為君王需要“正名”的有力證據。既然不是好的例證，那為什麼要放在《正名》篇呢？郭沫若也注意到這個問題，他說：“這段故事，主要是在宣傳‘見侮不辱’的主張，其實和‘正名’沒有多麼大的關係。如是純粹地由‘正名’的立場來說，尹文倒有點玩弄詭辨。”^②

看來理由只能從《正名》篇的作者去尋找，陳奇猷先生指出：“本篇稱道尹文，蓋即尹文後學之作也。……本篇正是論正名之要，其為尹文學派之言，無可疑也。”^③而且，他認為《正名》前一篇《去宥》，下一篇《審分》，甚至《審分覽》各篇也是尹文學派的作品。歷史上是否存在尹文學派，其基本觀點是什麼，和《莊子·天下》所言及的宋尹學派是何關係，今本《尹文子》是否為稷下學者尹文所作，和《管子》四篇是何關係，今本《尹文子》是否偽作等等，都是長期以來爭訟不清的問題。筆者認為，關於尹文，雖然存在這樣那樣的問題，但陳奇猷先生的見解對解讀《呂氏春秋·正名》的來源仍具啟發意義。筆者曾通過文本的比較，發現《呂氏春秋·正名》的話題在今本《尹文子》中未曾出現，因此判斷兩者間沒有關係^④，也許這一結論下得太快了些。雖然尹文與齊潛王對話一段內容在今本《尹文子》中找不到對應，但如果將《呂氏春秋·正名》整體和今本《尹文子》相對照，會發現兩者間的確存在一些相似之處：

第一，今本《尹文子》也特別強調“名”之“正”，當然，《尹文子》所要“正”的“名”主要指“名分職守”，但這可以和下一篇《審分》對應起來；第二，關於言論的態度，今本

① 參照曹峰《〈尹文子〉に見える名思想の研究》，學習院大學東洋文化研究所編《東洋文化研究》第8號，2006年3月，第1~40頁。

② 郭沫若《十批判書·名辯思想的批判》，東方出版社1996年版，第241頁。

③ 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，第1021頁。

④ 曹峰《〈尹文子〉に見える名思想の研究》，第7頁。

《尹文子》和《呂氏春秋·正名》有接近之處，例如《尹文子·大道上》有以下的話：

故有理而無益於治者，君子弗言；有能而無益於事者，君子弗爲。君子非樂有言，有益於治，不得不言；君子非樂有爲，有益於事，不得不爲。故所言者不出於名、法、權、術，所爲者不出於農稼、軍陣。……小人亦知言損於治，而不能不言；小人亦知能損於事，而不能不爲。故所言者，極於儒、墨是非之辨；所爲者，極於堅僞偏抗之行。^①

這一立場和前引《韓非子·問辯》最爲近似，《尹文子·大道上》雖然沒有像《韓非子·問辯》那樣鮮明地否定儒、墨，但明確地規定言論的內容必須是“名、法、權、術”，提倡“無益於治者，君子弗言”之基本立場和《呂氏春秋·正名》是相同的；第三，如前所言，《呂氏春秋》雖爲雜家，但以道家（其實是黃老新道家）爲主導的思想脈絡是清楚的。而《尹文子》獨尊道家（其實同樣是黃老新道家）的論述，在文中比比皆是^②。既然《呂氏春秋·正名》所見名思想和《尹文子》相接近，那麼，如果我們認同陳奇猷先生的意見，也許就能爲尹文出現在《正名》中提供合理的解釋了^③。

以上分析了《呂氏春秋·正名》所見名思想，我們認爲這一篇主要論述了語言與政治之間的關係，它之所以會出現在《呂氏春秋》中，和戰國中晚期強化君權，刻意從言論和思想角度推行法治有很大關係，所以它是時代意識的反映。當時，儒家、法家、黃老新道家都從語言角度大談“名”對政治的重要性，種種跡象表明，《呂氏春秋·正名》的名思想距離儒家較遠，離法家、尤其離黃老新道家較近，就作者而言，出自尹文一派的可能性較大。

五、對《呂氏春秋·審分》之分析

《審分》篇雖然和《正名》篇前後相連，但《正名》篇屬於《先識覽》的最後一篇，而《審分》篇則屬於《審分覽》的第一篇，這表明兩者雖然在名思想方面緊密相關，但《審

① 《尹文子》，以伍非百《中國古名家言》中所收的《尹文子略注》爲底本，中國社會科學出版社 1983 年版。

② 這一點筆者在《〈尹文子〉に見える名思想の研究》之《〈尹文子〉と道家（黃老思想家）の關係》一節中作出了詳細論述。

③ 尹文在《呂氏春秋》就出現了這樣一次，而且受到了肯定，不像公孫龍等人被當作詭辯者遭否定。

分覽》以下各篇有高揚道家思想的傾向，因此其側重點和《先識覽》有所不同，我們在考察《審分》篇時也需要更多地和道家思想相結合，這一點將在下文中作具體展開。

《審分》篇以論述為主，沒有出現類似尹文與齊潛王對話之類故事作為佐證。筆者也將這篇文章分為兩部分，上半部分從“凡人主必審分”始到“其此義邪”止，用大量篇幅反復論述名分職守的重要性，尤其君臣之間分工的重要性，其內容這裡無法全引，只舉一些比較典型的論述：

王良之所以使馬者，約審之以控其轡，而四馬莫敢不盡力。有道之主，其所以使群臣者亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實、而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡壅而愈塞也。

今有人於此，求牛則名馬，求馬則名牛，所求必不得矣；而因用威怒，有司必誹怨矣，牛馬必擾亂矣。百官，衆有司也，萬物，群牛馬也。不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。……故名不正，則人主憂勞動苦，而官職煩亂悖逆矣。國之亡也，名之傷也，從此生矣。

筆者將“故至治之務，在於正名”以下部分視為下半部分，在用這句話作為過渡後，話題轉向人主在“名正”之後將會達到何種程度的“不憂勞”，值得注意的是，作者將“不憂勞”的君主稱為“得道”者，並用充滿道家色彩的語言描述了其思想：

名正則人主不憂勞矣。不憂勞則不傷其耳目之主。問而不詔，知而不為，和而不矜，成而不處。止者不行，行者不止，因形而任之，不制於物，無肯為使，清靜以公，神通乎六合，德耀乎海外，意觀乎無窮，譽流乎無止，此之謂定性於大湫，命之曰無有。……若此則能順其天，意氣得游乎寂寞之宇矣，形性得安乎自然之所矣。全乎萬物而不宰，澤被天下而莫知其所自姓。

對《審分》篇的分析，我們通過三個角度：“正名”、“名分”、“道家思想”，可以讀出一些重要的信息。

第一，試從“正名”論的角度加以考察。《審分》篇也使用“正名”這個概念，但與《正名》篇不同的是，這個“正名”不是指“正確的言論”，而是指“正確的名分、職守”。在《吕氏春秋》中，“正名”之用例僅見於《正名》篇和《審分》篇中，從中可見，在戰國中晚期，說到“正名”，有兩種意義並行存在，而這兩層含義也代表了當時流行的名思想

中最重要的兩個側面,這正是《正名》篇和《審分》篇會並列在一起的原因吧。

第二,試從“名分”論的角度加以考察。通過明確的政治分工或社會分工,確定每一個社會成員的責任,完善官僚機構,提高政治效率,強化國家實力。是建立起高度完善的君主專制體制,在殘酷的軍事競爭中立於不敗之地的重要前提。這和控制思想、控制言論一樣,是戰國中晚期政治中極為重要的又一大事。雖然不同國家、不同學派的政治思想家都會探討這兩個問題,但未必都用“正名”去表述。例如,《荀子》中的《正名》篇只是討論和言論相關的政治思想,和名分職守沒有直接關係。衆所周知,“分”是荀子的思想支柱之一,在其他篇章中,荀子常常闡發“兼足天下之道在明分”(《富國》)的原理。《君道》篇中也說:“明分職,序事業,拔材官能,莫不治理,則公道達而私門塞矣,公義明而私事息矣。”但《荀子》沒有用“正名審分”來表達他關於“名分職守”方面的理念。而且,《荀子》關於“分”的思想著眼於社會整體,不像《審分》篇那樣把重點放在君臣之分,放在如何使“人主不憂勞”上,《審分》篇中也幾乎看不出儒家色彩,所以和《荀子》關係不大。

《商君書·定分》也將“名分”之確定,看作是“勢治之道”的關鍵:

一兔走,百人逐之,非以兔[可分以爲百,由名分之未定]也^①。夫賣[兔]者滿市,而盜不敢取。由名分已定也。故名分未定,堯舜禹湯且皆如驚焉而逐之;名分已定,貧盜不取。今法令不明,其名不定,天下之人得議之。其議,人異而無定。人主爲法於上,下民議之於下,是法令不定,以下爲上也。此所謂名分之不定也。夫名分不定,堯、舜猶將皆折而姦之,而況衆人乎?……故聖人必爲法令置官也,置吏也,爲天下師,所以定名分也。名分定,則大詐貞信,民皆愿慤,而各自治也。故夫名分定,勢治之道也;名分不定,勢亂之道也^②。

《商君書·定分》的“名分”側重於社會整體,力圖明確每個社會成員的權利範圍,這一點和《荀子》相似,《審分》篇的“名分”則比較狹隘,集中於君臣之分。《商君書·定分》的“名分”可以和“法令”對應起來,《審分》篇則無此論述。同時,《商君書·定分》也完全沒有和道家思想掛上鉤。所以,雖然在總的政治傾向上《審分》篇和《商君書·定

① 據《群書治要》卷三十六補 11 字。

② 類似的話亦見《呂氏春秋·慎勢》,稱爲“慎子曰”。《後漢書·袁紹傳》注、《隋書》卷四十五、《路史》、《太平御覽》等有節引,亦稱“慎子曰”或“慎子有言曰”。今本《慎子》不見這段話。但《慎子》佚文不稱“名分未定”,只稱“分未定”。

分》相似，但從思想源流看，兩者並無重合之處^①。

與《審分》篇之“正名審分”最為接近的表述應該是《尸子·發蒙》“明分則不蔽，正名則不虛”、《韓非子·揚權》“審名以定位，明分以辯類”以及今本《尹文子》中的“君不可與臣業，臣不可侵君事。上下不相侵與，謂之名正。名正而法順也”。這在下文再作詳述。

第三，試從審分篇思想傾向的角度加以考察。在《呂氏春秋》作者心目中，“正名審分”只是一種手段，最終是爲了讓君主達到“意氣得游乎寂寞之宇”、“形性得安乎自然之所”的超然境界，也就是說《呂氏春秋》中的名思想最終和道家思想聯繫了起來，這一特徵爲我們確定《呂氏春秋》中名思想的來源提供了線索。

那麼，在戰國中晚期政治思想中，有哪些文獻主要從爲君之道角度出發討論“正名”、“審分”，而且又和道家思想相關呢？可以進入視野的文獻應該有以下幾種：

督言正名，謂之聖人。（《管子·心術上》）

聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。正名自治之，奇身名廢^②。名正法備，則聖人無事。（《管子·白心》）

明王之治民也，事少而功立，身逸而國治，言寡而令行。事少而功多，守要也；身逸而國治，用賢也；言寡而令行，正名也。君人者苟能正名，愚智盡情。執一以靜，令名自正，令事自定。賞罰隨名，民莫不敬。（《尸子·分》）^③

正名去僞，事成若化；以實覈名，百事皆成。夫用賢使能，不勞而治；正名覆實，不罰而威；達情見素，則是非不蔽；復本原始，則言若符節。（《尸子·分》）

若夫名分，聖之所審也。造父之所以與交者少，操轡，馬之百節皆與。明王之所以與臣下交者少，審名分，群臣莫敢不盡力竭智矣。天下之可治，分成也。是非之可辨，名定也。……此名分之所審也。（《尸子·發蒙》）

① 《管子·幼官》有“定府官，明名分，而審責於群臣有司，則下不乘上，賤不乘貴，法立數得，而無比周之民，則上尊而下卑，遠近不乖。”也是值得參考的資料，但《管子·幼官》僅此一段，未展開論述，也和道家思想無關。

② 從王念孫讀爲“正名自治，奇名自廢”，參見王念孫《讀書雜誌》，江蘇古籍出版社2000年版，第470頁。

③ 《尸子》採用1986年上海古籍出版社影印清光緒初年浙江書局刊印《二十二子》中汪繼培輯本爲底本。

故陳繩，則木之枉者有罪；措準，則地之險者有罪；審名分，則群臣之不審者有罪。……名實判為兩，合為一。是非隨名實，賞罰隨是非，是則有賞，非則有罰，人君之所獨斷也。……明君之立也正，其貌莊，其心虛，其視不躁，其聽不淫，審分應辭以立於廷，則隱匿疏遠雖有非焉，必不多矣。……正名以御之，則堯舜之智必盡矣；明分以示之，則桀紂之暴必止矣。（《尸子·發蒙》）

聽朝之道，使人有分。……治天下之要，在於正名。正名去僞，事成若化。苟能正名，天成地平。（《尸子·發蒙》）

審名以定位，明分以辯類。（《韓非子·揚權》）

用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。（《韓非子·揚權》）

故虛靜以待，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形。形名參同，君乃無事焉，歸之其情。（《韓非子·主道》）

術者，人君之所密用，群下不可妄窺；勢者，制法之利器，群下不可妄為。人君有術，而使群下得窺，非術之奧者；有勢，使群下得為，非勢之重者。大要在乎先正名分，使不相侵雜。然後術可秘、勢可專。（《尹文子·大道上》）

名定，則物不競；分明，則私不行。物不競，非無心，由名定，故無所措其心；私不行，非無欲，由分明，故無所措其欲。（《尹文子·大道上》）

君不可與臣業，臣不可侵君事。上下不相侵與，謂之名正。名正而法順也。（《尹文子·大道上》）

天地有恒常、萬民有恒事、貴賤有恒立(位)、畜臣有恒道、使民有恒度。天地之恒常：四時、晦明、生殺、輶(柔)剛；萬民之恒事：男農、女工；貴賤之恒立(位)：賢不肖(肖)不相放(妨)；畜臣之恒道：任能毋過(其)所長；使民之恒度：去私而立公。變恒過度，以奇相御。正、奇有立(位)，而名〔刑(形)]^①弗去也。凡事无(無)小大，

① “名”下字，帛書上已看不清楚，但結合下文的“名刑已定，物自為正”可以在“名”後補上“刑”字。

物自爲舍。逆順死生，物自爲名。名刑(形)已定，物自爲正。(《黃帝四經·經法·道法》)

分之以元(其)分，而萬民不爭。授之以元(其)名，而萬物自定。(《黃帝四經·道原》)

《白心》、《心術上》屬於《管子》四篇，《管子》四篇和名思想、和道家思想均有密切關係^①。郭沫若在其《十批判書·名辯思想的批判》一文中引《呂氏春秋·正名》最前面兩段話後說：

這段冒頭的理論大約也採自尹文的遺書，或者隱括其意而有所發揮。這和《白心》篇的見解很能契合，在大體上我們就認爲是尹文的遺說，應該是多麼大的妨礙的^②。

雖然如上文所論，《呂氏春秋·正名》可能與尹文一派的學術相關，但我們認爲，僅僅通過《呂氏春秋·正名》上引這段話，就認爲《正名》篇是尹文的遺書，不免操之過急。假設《白心》等《管子》四篇是尹文遺說的說法成立，那麼，較之《正名》篇，可能是《審分》篇(如前所述，陳奇猷先生認爲《審分》篇亦爲尹文一派所作)和《白心》的關係更近些，《白心》所說“名正法備”顯然指制度、名號、法律、法規的完備，這裡的“名正”及“正名自治，奇名自廢”和《呂氏春秋·正名》建立於言論層次上的“正名”、“淫說”無關，而和《審分》篇所討論的通過名分、職守之確定來保障聖人無事無爲之理念相關，同樣《心術上》中的“督言正名”，絕非指一般語言，必和“名分”相關，而且《審分》篇有著《正名》篇所不見的道家色彩。如果郭沫若從《白心》的角度討論《管子》四篇與《呂氏春秋》的關係，那麼，較之《正名》，《審分》篇的說服力可能更強些。

《白心》、《心術上》的名思想和“名分”之確立有關，且和道家關係密切，這一點《審分》篇與之接近。但是，《管子》四篇更側重抽象的修心養身之道，實用主義的色彩並不強烈，較少涉及具體的政治問題。而《審分》篇則顯然是爲了給統治者提供可供操作的政治諮詢，其用詞明白易懂，所討論的問題也都與實際政治問題相關。因此，筆

① 參見曹峰《中國古代における“名”の政治思想史研究》下編第三章《〈管子〉四篇と〈韓非子〉四篇に見える名思想の研究》。

② 郭沫若《十批判書·名辯思想的批判》，第239頁。

者以爲,《審分》篇在創作時,一定還取材於其他的文獻。通過與以上用例相對比,我們認爲,《韓非子》、《尸子》、《尹文子》都有這樣的可能性,《尸子》也將“正名”和“審分”並列起來,也有關於“名分”的極其詳盡的論述,其中,將君主把握“名分”之舉比作造父之駕車,和《審分》比作王良之駕車,思維方式完全相同。關於“正名覆實”、“是非隨名實,賞罰隨是非”等名實論的論述,和《審分》“按其實而審其名”接近。《尸子》對“名”的高度評價,如“治天下之要,在於正名。正名去僞,事成若化。苟能正名,天成地平”和《審分》的“至治之務,在於正名”接近。只是在與道家思想的關係上,《尸子》似乎不太明顯,但也並非毫無痕跡,如“執一以靜”之類說法,在黃老道家中極爲常見。《韓非子》中,《二柄》、《定法》有和“正名審分”相近的“循名責實”、“形名參同”的論述,《揚權》等《韓非子》四篇中,不僅有“正名”、“審分”方面論述,而且和《管子》四篇一樣,具有道家思想的背景,其中不乏採用道家用語來描述君主無爲境界的地方^①。從用詞和思想傾向可以看出,《尸子》和《韓非子》也非常接近。《呂氏春秋》出自秦國,受《韓非子》和《尸子》之影響也是非常自然的^②。

《尹文子》中關於“名分”的論述極爲詳盡,有時類似《荀子》的那種社會分業論,如“大小多少,各當其分,農、商、工、仕,不易其業,老農長商、習工舊仕,莫不存焉。則處上者何事哉?”(《大道上》)“道行於世,則貧賤者不怨,富貴者不驕,愚弱者不懼,智愚者不陵,定於分也”(同上);有時將“分”作爲一種政治資源,鼓吹統治者必須通過“分”之贈與剝奪,達到控制臣下的目的,如“五色、五聲、五臭、五味,凡四類,自然存焉天地之間,而不期爲人用。人必用之,終身各有好惡,而不能辨其名分,名宜屬彼,分宜屬我。我愛白而憎黑,韻商而舍徵,好臙而惡焦,嗜甘而逆苦。白、黑、商、徵、臙、焦、甘、苦,彼之名也,愛、憎、韻、舍、好、惡、嗜、逆,我之分也。定此名分,則萬事不亂也”;有時則強調君臣要各守其職,不得逾越,如“慶賞刑罰,君事也;守職效能,臣業也。君料功黜陟,故有慶賞刑罰;臣各慎所任,故有守職效能。君不可與臣業,臣不可侵君事。上下不相侵與,謂之名正。名正而法順也”。因此,如果今本《尹文子》的基本內容在

① 參見曹峰《中國古代における“名”の政治思想史研究》下編第三章《〈管子〉四篇と〈韓非子〉四篇に見える名思想の研究》。

② 也可以考慮受慎子之說影響之可能性,如前所述,《慎子》佚文中有“定分”之論述,今本《慎子》強調君臣之分職,如《民雜》曰:“君臣之道,臣事事,而君無事。君逸樂,而臣任勞”,《因循》則突出“因”的重要性。這些和《呂氏春秋·審分覽》各篇內容很接近,況且《慎子》的思想既近法家、又近黃老,和《呂氏春秋·審分覽》傾向相同。

戰國晚期已經形成，那麼《審分》篇可能受到過其最後一種名分觀的影響^①。

《尹文子》中雖然沒有與《審分》篇最後一段相類似的描述，但如前所述，《尹文子》獨尊道家的思想傾向和司馬談“論六家要旨”完全相同。而且，既然《審分》篇和《正名》篇關係密切，可以視為一種名思想的兩個側面，《正名》篇有可能出自尹文一派之手，那麼，《審分》篇受到尹文一派影響之可能性也是存在的。

如前引用例所示，《黃帝四經》中也有一些與《審分》篇類似的表述，但這類相似論述在《黃帝四經》中並不多見。《黃帝四經》中所見“名”、“刑名”，意義宏觀，大多與制度、法則之建立相關，並不局限於君臣關係之局部，所以雖然《黃帝四經》也有道家的思想背景，但和《呂氏春秋》之間未必能建立關係。

總之，《審分》篇之“正名”著眼於名分職守對樹立君主至尊權威，實施有效統治的重要性，其思想雖有法家的色彩，但細究其思想源泉，當來自於融合法家思想的黃老思想家。《韓非子》四篇、《尸子》最為接近，如果從作者角度考察，《正名》、《審分》均來自尹文一派的可能性更大些。

六、結 語

如前所述，《呂氏春秋》具有強烈的實用主義特徵，它的每一篇都力求以短小的篇幅，簡單易懂的說理，大量的比喻和故事，來解決一個個在現實政治生活中可能會遇到的問題。因此《呂氏春秋》很少展開深入的理論探討，與結構相近的《淮南子》相比，思想的深度要差得遠。但這並不等於《呂氏春秋》沒有思想，不具備思想史研究的意義。其實，它的每一篇背後都有著豐富的思想背景在，在《呂氏春秋》作者看來，有很多思想是不言而喻的，不需要再作詳細說明，只要挑選重要的部分加以整理、分類、濃縮、再編就可以了。今天，我們的職責就是將那些當時人看來不言而喻的思想背景復原出來，理清其中的相互關係。就戰國中晚期極為熱門的話題——“名”而言，戰國晚期成書的《呂氏春秋》中顯然包括著大量相關的內容，在其代表作《正名》篇、《審分》篇中，《呂氏春秋》是如何整合當時流行的名思想的？這種名思想主要代表著哪類思想傾向？當時與“名”相關的文獻，哪些與它最為接近？就是需要我們研究的課題，長期

^① 因為《尹文子》的成書存在很多問題，我們無法明確判斷哪些保留了戰國時期的原貌，哪些是後人搜集、整理甚至創作的。因此，今本《尹文子》受《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》的影響，將各種“名分”觀集中在一起，這種可能性也完全存在。

以來,受名思想等同於名家(邏輯思想)這種不正確的思維方式的影響,這方面的工作從來沒有認認真真去做過。

前文已經論述,如果我們嚴格區分兩種名家、兩種名思想,如果我們確認《呂氏春秋》具有以道家為主導思想的特徵,以司馬談“論六家要旨”為綫索去分析《呂氏春秋》所見名思想的話,那許多問題就迎刃而解了。

《呂氏春秋》所見名思想是一種典型的政治思想,它整合了當時與“正名”相關的最為主要的兩種思想,一種和語言、言論相關,一種和名分職守相關。這兩條思想綫索在《呂氏春秋》之前,都已經有了充分的發展,例如《論語·子路》及《荀子·正名》主要是從語言的使用、言論的控制角度討論“正名”^①;而《商君書》、《管子》、《韓非子》、《尸子》要“正”(或要“定”、要“明”)的“名”主要是名分職守,它和國家管理體系的完善,君主專制的強化的政治要求相關。在戰國中晚期,這兩種“名”受到過極為熱烈的討論,到了中國即將走向統一的前夜,具備雜駁、兼容特徵的《呂氏春秋》將這兩條體系的“正名”思想匯合在一起,通過《正名》、《審分》兩篇的並列,使其既相互關聯,又有所區別。與《呂氏春秋》名思想兼容各家之特徵最為接近者是今本《尹文子》,《尹文子》是戰國秦漢時期名思想集大成之作,其中既有言論與政治之關係論述,也有名分職守與政治秩序之關係的論述,同時其總體傾向還和道家思想相關,因此是我們研究《呂氏春秋》名思想的最好參照。但是由於今本《尹文子》存在內容真偽、成書時代等方面的問題,我們很難說《呂氏春秋》和《尹文子》兩者間究竟是誰影響誰,有可能尹文一派參與過《正名》、《審分》及前後各篇的寫作,而今本《尹文子》在形成過程中也借鑑、吸收了《呂氏春秋》的見解。

《呂氏春秋》中所見的“名”主要是政治學意義上的“名”,我們只有返回這一真實的思想史背景,才能真正解讀其中的名思想。但這是否等於《呂氏春秋》中不存在邏輯思想,或不再需要研究《呂氏春秋》的邏輯思想呢?完全不是這樣,筆者反對的是將所有與“名”的資料都當作語言學邏輯學意義上的資料來解讀,僅僅收集與公孫龍、惠施、墨辯相關資料的做法。其實,即便不出現“名”,或不出現公孫龍、惠施、墨辯,《呂氏春秋》中依然存在豐富的邏輯思想資料。孫中原《中國邏輯史》(先秦)第七章《呂不韋及其門客的邏輯觀》就是一個較好的範例,此章不僅搜集有關公孫龍、惠施、“墨辯”之論述,同時從思維、語言、推理等多重角度廣泛搜集《呂氏春秋》中所見各種相關資料,儘管其中許多觀點值得商榷,但這種研究方向是正確的。周文英《中國邏輯思想

① 有相當多的學者認為《論語·子路》中的“正名”說的是正“名分”,筆者以為,這種觀念是漢以後附加上去的,《論語·子路》中的“正名”討論的是語言與政治的關係。詳見曹峰《孔子“正名”の再檢討》。

史》中的《〈吕氏春秋〉的邏輯思想》和汪奠基《中國邏輯思想史稿》中的《“吕覽”派的正名思想》，篇幅都不長，但在論述時顯然都陷入一種兩難境地，既承認《正名》、《審分》等篇“名”的論述是一種政治思想，又要將其材料朝邏輯思想方向去解釋，其結果只能是削足適履，硬讀硬解。總之，在《吕氏春秋》中，公孫龍等從事實判斷的“名家”之說被視為詭辯，成為批判對象，從事價值判斷，力圖解決實際政治問題，為司馬談所推崇的“名家”之說則大大發揚廣大。這種傾向和《吕氏春秋》這一特定歷史文獻的政治傾向、時代特徵是完全一致的。

[作者簡介] 曹峰(1965—)，男，山西人。日本東京大學文學博士。曾任山東大學文史哲研究院教授，現為清華大學哲學系教授。目前主要利用出土文獻研究先秦秦漢哲學思想，著有《上博楚簡思想研究》、《楚地出土文獻與先秦思想研究》及論文 70 餘篇。譯有《池田知久簡帛研究論集》、《史記戰國史料研究》(合譯)、《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心》(合譯)及譯文 30 餘篇。

也論《呂氏春秋》的 學派屬性與學術定位

蕭漢明

呂不韋主持編撰的《呂氏春秋》，學界對其學派屬性與學術定位，一直說法不一。究其原因，主要是忽略了戰國後期中國學術思想上出現的一個重大變化，這就是伴隨著政治上大一統的即將實現，學術思想上出現了一個百家合流的大趨勢。在這個大趨勢中，最為突出的就是黃老思潮的勃興。自馬王堆出土四篇《黃老帛書》之後，黃老之學的研究受到學界重視。《呂氏春秋》的學派屬性與學術定位，因此也就變得越來越清晰。孫以楷主編的《道家與中國哲學》（先秦卷），認為“《呂氏春秋》應屬黃老之學，是黃老學成熟期的代表作”^①，這個有關《呂氏春秋》學派屬性的結論，較之以往的“雜家”說^②，以及儒家為主說^③、陰陽家為主說^④、“宗墨氏之學”^⑤等說要精確得多。至

① 孫以楷主編《道家與中國哲學》（先秦卷），人民出版社 2004 年版，第 476 頁。

② 《漢書·藝文志》、《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》、清《四庫全書》，以及諸私家藏書目錄，均列《呂氏春秋》入“雜家”類。梁啟超《漢書·藝文志諸子略考釋》：“呂不韋本不學無術之大賈，其著書非有宗旨，務炫博嘩世而已，故《呂覽》儒墨名法樊然雜陳，動相違忤，只能為最古之類書，不足以成一家言，命之曰雜固宜。”（《飲冰室合集》（第十冊），北京中華書局 1989 年版。）

③ 《四庫全書總目提要》：“是書較諸子之言獨為醇正，大抵以儒為主，而參以道家、墨家，故多引孔子、曾子之言。其他如論音則引《樂記》，論鑄劍則引《考工記》，雖不著篇名，而其文可按。所引莊、列之言，皆不取其放誕恣肆者；墨翟之言，不取其《非儒》、《明鬼》者。而縱橫之術、刑名之說，一無及焉，其持論頗為不苟。”

④ 陳奇猷《呂氏春秋成書的年代與書名的確立》：“陰陽家的學說是全書的重點，這從書中陰陽說所據的地位與篇章的多寡可以證明。在位置上，陰陽說安排在首位，數量上則陰陽說佔有最多的篇章。”（《復旦學報》1979 年第五期）

⑤ 《抱經堂文集》卷十《書呂氏春秋後》：“《呂氏春秋》一書，大約宗墨氏之學，而緣飾以儒術。其《重己》、《重生》、《節喪》、《安死》、《尊師》、《下賢》，皆墨道也，然君子猶有取焉。”

於《呂氏春秋》的學術定位,該著力排郭沫若在《荀子的批判》中所主張的《荀子》“集了百家的大成”之說,認為《呂氏春秋》一書才是“一部先秦諸子終結性的著作”^①,論述也甚為精到,頗具說服力。然筆者似仍有未能盡興之感,故作此篇,或能補孫先生之未逮。

一、揚道德之意 明萬物之宗

道德之學,在《老子》是一個涵攝宇宙論、人論、社會論、認識論在內的理論結構十分嚴謹的系統。在宇宙論,道是宇宙的源頭與歸屬,道向德的嬗變即是天地萬物(包括人類及其社會)的發生與發展過程。而天地萬物在走完自身的全過程之後,都會不可避免地要返回到自身的本根,這就是德向道的復歸。在人論,修道是向人得道而生之初始狀態的追求,包含著生理與人性兩個不可分割的方面。就生理而言,嬰兒骨骼柔軟,陰陽至和,人要延緩衰老,便應通過一定的修持途徑,祛除疾病,回復到嬰兒的生理狀態;就人性而言,人類在孩提時代淳樸而單純,沒有任何智巧與欺詐,淳樸單純為愚,智巧欺詐為智,智的高度發達為大智,而大智正是向愚的回歸,人倫修養的最高境界就是達到“大智若愚”的狀態。總之,無論從生理上還是從人性上說,道家所倡導的都是返樸歸真。在社會論,人類社會被歸結為道、德、仁、義、禮五種形態。道治社會是以“無為而治”為特徵的人類最理想的社會,以後則每況愈下,一直到最亂最糟的禮治社會,便會出現“有道者”來實現向道治社會的復歸。在認識論,道與德,由於對象不同,因而認識途徑也有區別。道無形象,不可感知,因此要體悟道必須做到挫銳解紛,滌除玄鑿,無思無為;而認識德,則需要日常的積累與增益。故《老子》說:“為學者日益,聞道者日損。”道與德,是母與子的關係,兩者都是認識的對象,但認識了母無疑就是認識了宇宙的本根,其子便容易把握,因而認識道遠比僅僅只認識德重要得多,也困難得多。

《呂氏春秋》對原始道家的道德之學有較為全面的繼承與發揮,特別是在其對宇宙論的論述上表現得十分明顯。其《大樂》篇云:

道也者,視之不見,聽之不聞,不可為狀。有知不見之見、不聞之聞、無狀之狀者,則幾於知之矣。道也者,至精也,不可為形,不可為名,強為之謂之大一。

^① 孫以楷主編《道家與中國哲學》(先秦卷),第479頁。

首先，有必要討論一下道與太一的問題。道沒有形狀，沒有名稱，人不可得以見聞，也難以言說，故勉強給它一個稱謂，謂之“太一”。這個說法與《老子》是一致的。稱其為太一，也與《老子》有一定的關聯。《老子》十四章說：“視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。”二十五章又說：“吾不知其名，故強字之曰道，強為之名曰大。”在《老子》五千言中，以“一”與“大”說“道”者多處可見。這個不可感知的道，既可混而視其為一，又可強為之名曰大，一而大者，大而一也，戰國時期學者紛紛以“太一”說“道”，其間或與此有一定聯繫，《莊子·天下》所謂關尹、老聃“建之以常無有，主之以太一”，可資一證。郭店出土楚簡《太一生水》篇以太一為宇宙之源，《禮記·禮運》認為禮“必本於大一”，《大樂》認為“音樂之所由來”亦“本於太一”，可見以太一為宇宙萬物之原、人類社會禮樂制度之本，在戰國後期已經成爲一種十分流行的觀點。

至於“太一”與“太極”這兩個概念的區別與聯繫，涉及這兩個概念內涵的變遷情況。學界對此有一些說法，不得不借此機會稍作辨析。

從現存文獻看，“太一”在先秦多被看作是宇宙的本原，至於太一本身的狀態，則不同學派有著不同的理解。至漢代，“太一”已被尊為主氣之神，即鄭玄所說的北辰之神。《漢書·郊祀志》：“天神，貴者太一，太一佐曰五帝。”又太一被用作星名，位於中宮三垣之紫微垣，其一明者，即為太一星，亦名北極星。《春秋緯·元命苞》：“北者極也，極者藏也，言太一之星高居深藏，故名北極。”加上《呂氏春秋·大樂》與《禮記·禮運》中的指宇宙原初的某種狀態的“太一”，則“太一”一名而有三義。三義之間有一定的聯繫。中國古代天文學歷來與天神崇拜緊密相連，天上的每一顆星都是一位神，北極星居天之極，為衆天神之至尊。夏、商、周三代禮教時期尊奉的天、天帝、上帝，或許即指這位至高無上的太一神。經過春秋戰國時期人文思潮的洗禮，太一的神格地位已被淡化為宇宙的原初形態（當然，這並不等於說太一的神格地位已被掃蕩無餘），這就是《呂氏春秋·大樂》與《禮記·禮運》中的“太一”。至漢代，太一的神格地位又得以恢復，且具有創造與生化萬物的職能。

“太極”最早見之於《莊子·大宗師》“在太極之先而不為高”。《莊子》的說法或有所本，但文獻有缺，無從究其源頭，從《莊子》之語義看，太極的含義，與太一作為星名而居於天之極高處相當，但這個太極不具備神格的義蘊，卻隱含著宇宙本根之義。通行本《易·繫辭上》有“是故《易》有太極，是生兩儀”之說，而馬王堆帛書《易》“太極”作“大恒”，與通行本有明顯的差異。這就給出了兩種可能性：其一，太極與大恒，可能出自不同版本。太極，是從空間的無限性命名的；而大恒，則是從時間的永恆性命名的。漢代《繫辭傳》定稿時取用了“太極”，而舍去了“大恒”。在這一可能性中，如果先秦確

有《易》言“太極”的版本，那麼“太極”一詞在《易》之先就已經出現了，《易》不過借用其說，認為《易》中也有太極的義蘊。其二，《易》在先秦本來就沒有使用過“太極”一詞，通行本“太極”可能是漢代《繫辭傳》定稿時改“大恒”而成。至於何以要改“大恒”為“太極”，可能與《莊子》對“太極”的空間定位有關，而《莊子》的這個空間定位又與“太一”之星的位置相吻合。這樣，太一作爲宇宙之先的形態義蘊也就爲太極所轉承。由於存在著以上兩種可能性，因而太極與太一兩個概念，究竟何者先出，實難驟然論定^①。

《呂氏春秋·大樂》的“太一”，與其所說的“道”，都是從宇宙本根上取義的。因此太一就是道，道就是太一。由於太一或道，至精至微，不可感知，故只有認知了“不見之見、不聞之聞、無狀之狀”，才能算得上是接近於知道，即“幾於知之矣”。可見，《呂氏春秋》亦認為認識道遠較認識現象世界重要而困難。之所以困難，是因為道不可感知；之所以重要，是因為道是宇宙的本根。《大樂》說：

太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，一上一下，合而成章。渾渾沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常。天地車輪，終則復始，極則復反，莫不咸當。日月星辰，或疾或徐；日月不同，以盡其行。四時代興，或暑或寒，或短或長，或柔或剛。萬物所出，造於太一，化於陰陽。萌芽始震，凝濇以形。形體有處，莫不有聲。

這段話的目的是要論證音樂本於太一，而太一是宇宙的本根。從本根說起，首先必須說到宇宙的演化過程。這個過程，以簡化的方式表達就是：太一——兩儀——陰陽——萬物。由太一生出兩儀，兩儀爲天地，天地生陰陽，陰陽變化，生成萬物。這是對《老子》“道生一，一生二，二生三，三生萬物”的一種解讀。許慎《說文》釋“道生一”爲“道立於一”，這樣道實際上就是一。《大樂》直接講“太一出兩儀”，亦是將太一看作是一。《圜道》篇說：“一也，齊至貴。莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其終，而萬物以爲宗。”該篇還引黃帝之言曰：“帝無常處也，有處者乃無處也。”所引黃帝之言，似與《說卦傳》的一段話有關聯。《說卦傳》說：“帝出乎震，齊乎巽，相見乎離，致役乎坤，說言乎兌，戰乎乾，勞乎坎，成言艮。”這個帝或許指的是高居天之中央紫微宮的太一尊神。帝從中宮出巡，首先出震，然後經巽、離、坤、兌、乾、坎，終乎艮而又始於艮。震值

^① 黃釗《道家思想史綱》：“本來，《易傳》早有‘太極生兩儀’的現成語句，而《呂》著在表述自己的宇宙觀時不講‘太極生兩儀’，而講‘太一出兩儀’，用‘太一’取代‘太極’。”（湖南師範大學出版社1991年版，第141頁）這個說法待商。

春分，離值夏至，兌值秋分，坎值冬至，是帝於一年之內巡行四季，周而復始，從無停留與中斷。其有所處者，謂其居於天之最高的北極；其無常處者，謂其每年都在巡遊八宮，終則始，始則終，並不停留在某一固定處所。“一”與“帝”同樣尊貴，也是終始循環，圓轉不息，無有窮期的。沒有人知道它的根原與末端，也沒有人知道它的開始與終結，然而它卻是萬物的宗主。這與《老子》所說的“迎之不見其首，隨之不見其尾”，“獨立而不改，周行而不殆”，意思是非常一致的。將《老子》思想與黃帝之言合併而論，鮮明地體現了黃老之學的特徵。《圖道》篇認為，黃帝所言之“帝”與《老子》之“一”，除了都具有圖道運動的共同性之外，還有一個共同點是不可言說性。因為“以言說一，一不欲留，留運為敗”。由於“一”與“帝”同樣作圖周運動，不可停留，而一旦用語言表述，那就必然將動態的“一”靜態化，從而終止了“一”與“帝”的圖周運動。《老子》說“道可道，非常道”，是從不可感知的意義上論證的；而《圖道》篇卻是從動態的圖道的必然性上論證的。由此可見，老學與黃學結合後的思想深化狀況之一斑。

其二，從宇宙演化的意義上說，有必要討論太一出兩儀的問題。《呂氏春秋》認為兩儀即是天地，與陰陽有先後之別。關於這一點，《老子》與《易傳》都未作分辨，所以在《老子》與《易傳》，兩儀既可理解為天地，亦可理解為陰陽。而《呂氏春秋》則認為道先生成天地，分列上下，而為兩儀，有兩儀而後出陰陽。《有始》篇說：“天地有始。天微以成，地塞以形。”說的是天地的生成，即因微細之物上浮而成天，而地則因重濁之物聚塞而得其形。強調地有形，則天當然是無形的。《有始》篇的這一說法，可能與《太一生水》的影響有關。《太一生水》說：“太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地（損‘復相輔’三字）也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。”《有始》不取水與神明這兩個環節，天地的生成也無先後之別，從而形成了太一出天地，天地出陰陽之序。但這個生成次序存在著一個問題，這就是在陰陽二氣未出現之前，何來的細“微”之物上浮以成無形之天？又何來的重濁之物聚塞以成地之形？《淮南子》顯然注意到這個問題，所以在《天文》篇說：“道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。”在道與天地之間，《淮南子》增添了宇宙與氣兩個環節，虛霏講的是道的存在狀態，宇宙講的是時間與空間，氣講的是質，尚未分解為陰陽。有了質就彌補了《有始》的不足，也維持了先有天地，後生陰陽的次序。“天先成而地後定”之說，顯然照顧到《太一生水》的次序。

有了天地兩儀，然後才生出陰陽。至於兩儀如何生出陰陽，未見《呂氏春秋》有具體論述，那麼或許可以認為此說取自先行的某一現成結論。從現存文獻看，《莊子·

田子方》有“至陰肅肅，至陽赫赫。肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉”之論，《呂氏春秋》之論可能與此說有關。

其三，關於陰陽二氣與精氣的問題。有了陰陽二氣，然後才由於“陰陽變化，一上一下”，乃至“合而成章”，生成萬物。說到這裏，有必要對一個似乎已經成為定論的結論作必要的辨析，這就是有關“精氣”的定位問題。“精氣”能不能被看作是與“太一”或“道”同一層次的範疇？即“精氣”是不是世界萬物的本原？^①“精氣”與陰陽二氣之間是什麼關係？即“精氣”與陰陽二氣究竟是同一層次的範疇，還是高於陰陽二氣的範疇？這些問題之間有一定的聯繫，似乎是一個問題，涉及的都是關於精氣在生成論上的定位問題。

“精氣”說源自《管子》，這是沒有爭議的。無論是《管子》，還是《呂氏春秋》，“精氣”與“太一”或“道”，都不是同一層次的範疇。《管子·內業》：“精也者，二氣之精者也。”“凡物之精，比則為生，下生五穀，上為列星，流於天地之間謂之鬼神，藏於胸中謂之聖人。”既然精氣為陰陽二氣之精者，則精氣必然不可能出現在原始之氣尚未分解為陰陽之前，只能在“太一”、“道”或有了天地之後的某一層次，故與“太一”或“道”不可等同看待。說精氣生五穀、列星、鬼神，乃至藏於胸中而不泄可以成為聖人，但並不能等同於精氣可以生天生地。五穀載於地，列星附麗於天，可知五穀與列星不是天地。既然精氣不生天地，故精氣不能等同於太一或道，不是世界的本原。《呂氏春秋》講精氣的有以下兩處，也不具備生天生地的功能。

精氣之集也，必有入也。集於羽鳥與為飛揚，集於走獸與為流行，集於珠玉與為精朗，集於樹木與為茂長，集於聖人與為叡明。精氣之來也，因輕而揚之，因走而行之，因美而良之，因長而養之，因智而明之。（《盡數》）

精氣一上一下，圍周複雜，無所稽留，故曰天道圍。（《圍道》）

此兩處講“精氣”的段落，沒有一處提及精氣是“太一”或“道”之質，也未見精氣生天生地之說，因此在《呂氏春秋》，精氣也不是與太一或道同層次的範疇，更不能等同於太一或道。在《盡數》篇，強調的是精氣在張顯萬物之功能與特性方面的作用。羽鳥之所以能飛揚，走獸之所以能流行，珠玉之所以如此精朗，樹木之所以能茂長，聖人之所

^① 黃釗《道家思想史綱》：“在稷下道家那裏，精氣不僅是世界萬物之本原，而且是精神的根源。”（第141頁）孫以楷《中國哲學與道家》第一卷：“《呂氏春秋》則認為‘道’即‘一’，也就是‘精氣’。”（第456頁）

以有超出常人的夔明，都是由於精氣聚集其中的緣故。鳥之飛，獸之走，珠玉之美，樹木之長，聖人之智，都是自身所具備的功能與特性，而精氣聚集其中則會使這些功能與特性得到更佳的發揮與顯現。因此，這段話不是講精氣如何生成萬物，與《管子·內業》之說不能混淆不分。這正是《呂氏春秋》的細緻之處，該書將萬物的生成歸結為陰陽二氣上下運動、相離相合、變化萬千的結果。萬物既生則各俱其性，“殊形殊能”（《有始》），而精氣聚集其中的程度如何，則決定了該物自身性能與特性張顯的強弱狀況。精氣不是離開陰陽二氣之外的什麼氣，它只是陰陽二氣中的精粹者。這種精粹之氣，流行於天地之間，“一上一下，闔周複雜，無所稽留”，《闔道》稱這種狀況為“天道闔”，這也說明陰陽二氣及其精氣，是天地之產物。天若未成，精氣的闔周運動何以被稱之為“天道闔”？

從太一出天地兩儀，天地兩儀生陰陽二氣，到陰陽二氣運動變化生成萬物，《呂氏春秋》完成了宇宙演化過程的大致描述。所以最終的結論是：“萬物所出，造於太一，化於陰陽。”這個過程的粗澀之處是，太一的實質究竟是不是元氣？儘管唐代孔穎達在疏《禮記·禮運》時說：“大一者，謂天地未分混沌之元氣也。”這個解讀或許與原義相吻合，但《淮南子》畢竟又為氣的產生另行設想出一個階段，這與《呂氏春秋》語義不清或許有一定的關係。但《呂氏春秋》在對這一過程的描述中，也有不少精細之處，除了前文已經提及的之外，在陰陽二氣生物的解說上，提出陰陽二氣在一上一下的運動中，從“渾渾沌沌”，到“離則復合，合則復離”，最終“合而成章”，生成萬物。渾渾沌沌是陰陽未分時的一種原初的“合”，而首次的“離”則是這種混沌的分解，即陰陽二氣的生成。二氣的再次相合，就是物的形成。物在走完自身的全過程後，又出現陰陽的分離。《呂氏春秋》說的這些變化過程，就是所謂的“天常”，即自然規律。這樣的論述出現在先秦，是十分難能可貴的。

二、以虛君無為為綱紀 構建新的統治秩序

無為而治，是《老子》所倡導的理想社會的治國思想，也是他用以反對以智治國的思想武器。在老子看來，人的主觀能動性的發揮，只能限定在輔助與順應萬物自身運動的範圍之內，這就是所謂“無為”；超出這個範圍，人的能動性發揮得越大，破壞性也就越大，而這就是所謂“有為”。在老子的理想社會裏，人的個性在沒有任何“有為”的強制性措施的制約下將會得到充分的發展，他們依照自身的需要過著淳樸而敦厚的

自由自在的生活,任何成就的取得都被看作是自己努力的結果,因而不需要來自任何方面的恩賜與施捨,也不懂得要感謝什麼救世主。在這種社會裏的無爲而治,實際上是國家職能最大限度的淡化。而在有爲而治的社會裏,在實現由禮治社會向理想的道治社會轉換的時期,所謂“無爲而治”,則是用來反對有爲而治的思想武器,主要表現爲對廢除“以智治邦”的強烈要求。逐一廢除了有爲,即是無爲而治社會的到來。

老子“無爲而治”的思想,在先秦道家各派中有著不同的解讀。在《管子·心術》,認爲因順即是無爲,這是從哲理上對無爲而治的理解,與老子的本義是相通的。這種理解的長處是,不只是在理想的道治社會可以推行無爲而治,在其他各種形態的社會中實際上都可以因順其客觀情勢而治,這也被看作是符合無爲而治精神的。在道法家,則將法視爲天下之大公,一切依法爲准,絕對排除人的私意干擾,即以法治代替人治,這就是無爲而治。在黃老之學,則以君主無爲,而臣下各盡其職,同時汲取道法家的法治思想,使臣下的作爲有法可依,這種無爲而治的思想屬於在法治基礎上的虛君無爲論。《呂氏春秋》主張的無爲而治,正是對虛君無爲論的總結。其特徵是以《管子》的因順思想作爲無爲而治的理論基石,以君主無爲、百官有爲作爲治理國家的途徑,以法術爲治國的準則與行爲依據。這裏的無爲,是指君主不替代有司作爲;這裏的有爲,是指百官依據職守範圍的盡職行爲。

首先,有必要討論因順之道何以是無爲而治的理論基石。《老子》的無爲,講的是“輔萬物之自然而不敢爲”。要輔助萬物之自然,就要因順其自然規律,而不能逆其規律而動,即不敢逆其自然而爲。《孟子》宋人揠苗助長的故事,可以看作是對老子無爲思想的生動注腳,從中亦可以看出老子無爲思想對各個學派的廣泛影響。《管子·心術上》所謂“是故有道之君,其處也若無知,其應物也若偶之,靜因之道也”,說的是認識與把握道的問題,“靜”強調的是認識道的主觀條件,“因”講的是認識與把握道的唯一正確的途徑。因順自然,體現了道家對客觀規律的尊重,與人們所說的消極的無所作爲沒有一絲關聯。因順規律一旦被看作是一個具有普適性意義的思想,那麼老子爲道治社會設想的無爲而治的治世理論便可以被推廣到現世的任何階段,這就是《管子·心術》的理論貢獻。《呂氏春秋》正是在這個基礎上談論因順之道的,它的進一步發展是將因順而爲的無爲論與虛君論結合在一起,使因順之道成爲虛君論的理論基石。《呂氏春秋》說:

故至智棄智,至仁忘仁,至德不德。無言無思,靜以待時,時至而應,心眼者勝。凡應之理,清淨公素,而正始卒;焉此治紀,無唱有和,無先有隨。古之王者,其所爲少,其所因多。因者,君術也;爲者,臣道也。爲則擾矣,因則靜矣。因冬爲寒,因夏

爲暑，君奚事哉？故曰君道無知無爲，而賢於有知有爲，則得之矣。（《任數》）

故有道之主，因而不爲，貴而不昭，去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之事，督名審實，官使自司。以不知爲道，以奈何爲實。（《知度》）

“至智棄智，至仁忘仁，至德不德”，這些說法老莊多曾言之，已成爲道家之共識，說的是得道之人的一種思想境界。至智指一種無以復加的大智，而大智若愚，不會玩弄欺詐之類的智巧。至仁是一種發自本性的仁愛精神，如寬厚待人、全力助人等一切的言行，全都是自然流出，沒有一絲刻意造作的意圖，甚至根本不知道這就是仁。至德是人最初從道稟受的自然本性，老莊又稱其爲玄德。《莊子·天地》說：“性修反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大，合喙鳴。喙鳴合，與天地爲合。其合緜緜，若愚若昏，是謂玄德，同乎大順。”說的是修性之人的目標是反歸於德，而至德則是人受命之初的自然狀況，與虛無之大道同一，包容一切，其言說可以與鳥喙之鳴相應合，因而能與天地自然合一，無思無慮，與同混沌愚昧之狀，這就是能與大道同一而又無不順通的玄德。至智、至仁、至德，強調的都是未經刻意雕琢的人的自然本性。

從這種自然本性出發，做到“無言無思，靜以待時，時至而應”，靜則心靈虛暇，故能應而有成，即“心暇者勝”。如何“時至而應”呢？時，謂時勢；應，謂順其勢而爲。如因冬而應其寒，因夏而應其暑，故應順時勢的唯一辦法就是因。在因應時勢之時，君主應當保持清淨的心態，公正而素樸，慎重對待事物由始至終的全過程。對於朝廷百官的管理，道理也是一樣的，即因人之能而授其職，因其職名而審其行政之實，使各級官員各司其職，充分發揮其才能。《呂氏春秋》的虛君無爲論，不是要將君主閒置起來，讓其有名無實，而是以因順之理，使君主不要隨意取代有司而任憑私意作爲。這裏所說的“因而不爲”，即是不代有司而爲。“因”，是君主的作用；而“爲”則是百官之事。以此爲治國之綱紀，那就能達到“無唱有和，無先而隨”的效果。

“因”，有依據、根源等義。由於所因順的對象不同，所以“因”不能簡單等同於法家的“術”。陳奇猷《呂氏春秋校釋》在校釋《任數》篇義時說：“此篇言任術之要。《韓非子·定法》云：‘申不害言術’，是術治導源於申不害。《韓非子》又云：‘術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也；法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎奸令者也，此臣之所師也。’又《難三》云：‘人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之官府，而布之於百姓者也；術者，藏之於胸中，以偶衆端而潛禦群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見’，此法與術之大別也。本篇云：‘因者，君術也；爲者，臣道也。爲則擾矣，因則靜矣’，是術之要貴於因也。”陳

先生引後出的《韓非子》證前出的《呂氏春秋》，這種論證方法一般是不可取的，作為旁證或可一用，但作為唯一的直接證據則不足信。在《呂氏春秋》，“術”不是與法並行的範疇。在《韓非子》，“因”也不等同於“術”。在君主管理群臣的範圍內，《呂氏春秋》只強調了依據所任官職審責其政績的必要性，與韓非“循名責實”這一部分的内容相合，但這是可以公開公正實行的管理措施，並不是藏於胸中而突然加諸群臣的手段。《韓非子》所言的其他君主駕馭群臣的“術”，則都與“因”無關，因而《呂氏春秋》所說的“因者，君術也”，與《韓非子》“藏之於胸中，以偶衆端而潛御群臣者”的“術”並無共同之處。

此外，《呂氏春秋》所說的“因”，主要指的是一種尊重客觀規律的思想方法，與韓非子將“術”看作是一種駕馭群臣的手段是不同的。《不廣》篇說：“智者之舉事必因時。”強調的是舉事的時機即主客觀條件是否成熟。對於舉事而言，時機並非隨時都具備的。時機不具備，即“時不可必成，其人事則不廣”，故事不能成。如果舉事不能因時而動，那就如同“以其所能托其所不能，若舟之車”（《不廣》）。舉事不看時機，謂之盲動，盲動則無有不敗。《貴因》篇講大禹治水之所以成功，是“因水之力”；堯之所以禪位與舜，是“因人之心”；湯、武以千乘而制夏、商，是“因民之欲”；“秦、越，遠塗也，爭立安坐而至者，因其械也”；“夫審天者，察列星而知四時，因也；推曆者，視月行而知晦朔，因也；禹之裸國，裸入衣出，因也；墨子見荆王，錦衣吹笙，因也；孔子道彌子瑕見釐夫人，因也；湯、武遭亂世，臨苦民，揚其義，成其功，因也”。因於時，因於水勢，因於人心，因於民欲，因於器械，因於列星，因於月行，因於風俗，因於情勢，總之這一切所因的對象，講的都是人的行為的客觀依據與條件。重視這些依據與條件，行為就能成功；忽視這些依據與條件，專斷獨行，就必然失敗。“故因則功，專則拙。”故“因者無敵”，“因則無敵”。既然“因”講的是思想方法，《任數》篇所說的“因者，君術”的“術”，就是指君主應當以因順作為自己的座右銘，不要以個人的私義專攬朝政。《莊子·天下》“道術將為天下裂”，就是從方法論的意義上講“術”的，可見“術”不能都從《韓非子》之解。

強調“因”為“君術”，是為了防範君主以個人的獨斷專行取代有司的職能，其進步意義在於為大一統實現後的新王朝提供一種可以避免封建獨裁專制的中央集權制。若以法家之“術”詮釋《呂氏春秋》之“因”，那就必然會淹沒呂不韋的良苦用心，使《呂氏春秋》的虛君無為論消失殆盡。

第二，關於虛君無為論的施政措施與緣由。《呂氏春秋》的虛君，不能等同於現代社會的君主立憲制，也不等同於《老子》所說的太上之君。現代社會君主立憲制的君主，只是一位無權的國家元首，是國家與民族的象徵。這樣的君主也是無為的，但他

卻沒有因順的內蘊存於無為之中，因此這種無為，基本上是一種不作為。《老子》的太上之君，下知有之，但沒有人把他當作是救世主，他的職責只是開創了一種社會環境，使社會中的每一個成員的個性能夠得到最大限度的張揚，故“功成事遂，百姓皆謂我自然”（《十七章》）。《呂氏春秋》的虛君無為論是在《老子》虛君論的基礎上，結合當時的社會現狀，並在汲取其他學派思想後，形成的一種新的虛君無為論，基本的內容可以歸結為：分職、刑名與執一。

以下先說分職。《分職》篇說：

夫君也者，處虛素服而無智，故能使衆智也；智反無能，故能使衆能也；能執無為，故能使衆為也。無智、無能、無為，此君之所執也。人主之所惑者則不然，以其智強智，以其能強能，以其為強為，此處人臣之職也。處人臣之職而欲無壅塞，雖舜不能為。

這裏所強調的是，君主之所以應當處虛無為，是因為君主與人臣的職分不同。君主的職責是如何充分發揮人臣的聰明才智與能力，而不是代替人臣的職能，所以君主應當執無智而使衆智，執無能而使衆能，執無為而使衆為。人臣的職責則是在各自的職權範圍之內，智其智，能其能，為其為。只有這樣，整個國家機器才能正常運轉。如果君主隨意取代臣下，“以其智強智，以其能強能，以其為強為，此處人臣之職也”，那麼政權機器的運轉必然壅塞不通。《君守》篇說：“人主好以己為，則守職者舍職而阿主之為矣。阿主之為，有過則主無以責之，則人主日侵而人臣日得。”上有所好，下必效之，君不能盡君道，臣必然不能盡臣道，如此則朝政不得不亂，“是宜動者靜，亦靜者動也。尊之為卑，卑之為尊，從此生矣。此國之所以衰而敵之所以攻之者也”（同上）。這裏是從君臣分職的必要性，論證虛君無為的緣由。

分職的思想性淵源可能與《莊子·天道》之說有關。《天道》篇認為，君與臣不能都無為，也不能都有為，只能是君無為而臣有為。“上無為也，下亦無為也，是下與上同德，下與上同德則不臣。下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。”君在上而不能主宰臣，臣在下而不能臣服於君，則國將不國，社會不可能得到安寧。所以莊子認為，“上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。”下必有為，不是說臣下可以違背自然法則而任意胡為，而是要求臣下在各自的職責許可權範圍之內有所作為。君道無為與臣道有為，強調的正是君臣的職能區分問題，《呂氏春秋》對此進行了更為詳盡的闡述，並進而論證了君臣必須分職的緣由。

君主無論多麼傑出，個人的才能總是有局限的。《任數》篇說：

耳目心智，其所以知識甚闕，其所以聞見甚淺。以淺闕博居天下、安殊俗、治萬民，其說固不行。十里之間而耳不能聞，帷牆之外而目不能見，三畝之宮而心不能知。其以東至開梧、南撫多顛、西服壽靡、北懷儋耳，若之何哉？故君人者，不可不察此言也。治亂安危存亡，其道固無二也。

無論君主如何有能耐，其“耳目知巧，固不足恃”。那些亡國之君，其耳並非不能聞，其目並非不能見，其心並非不能知，但因為他們過分自信，是以“好暴示能”，“以聽從取容”，往往“代有司為有司”，以至“君臣擾亂，上下不分別”，這樣，“雖聞曷聞，雖見曷見，雖知曷知”(同上)。因此，國君不必要事必躬親，也不必事事都知，事事都能，但要知道如何充分發揮各級有司的職能，使之“盡其巧，畢其能”，“人事其事，以充其名”，即“聖王之所不能也，所以能之也；所不知也，所以知之也”(《勿躬》)。其所謂“所以能之”、“所以知之”，講的是君主應當善於用衆人之能與衆人之知。《用衆》篇說：

夫取於衆，此三皇、五帝之所以大立功名也。凡君之所以立，出乎衆也。立已定而舍其衆，是得其末而失其本。得其末而失其本，不聞安居。故以衆勇無畏乎孟賁矣，以衆力無畏乎烏獲矣，以衆視無畏乎離婁矣，以衆知無畏乎堯、舜矣。夫以衆者，此君人之大寶也。

能用衆，就能發揮各級有司的才能，就能避免君主的獨斷專行。這是《呂氏春秋》在治國方面所能提供的民主性精華，對防止即將建立的中央集權制國家可能走向獨斷專制有一定的意義。但這種民主需要君主的明智，因而在實質上是一種有待恩賜的民主。為此，《呂氏春秋》還提出要建立諫官制度作為補充，以確保這種民主得以實行。

分職強調的是君臣職能的分別，著意在於虛君無為，防止君主的獨斷專行。接下來是如何選用與管理各級官員，這就是《呂氏春秋》所倡導的刑名論。與刑名家不同的是，《呂氏春秋》汲取了墨家的尚賢思想，主張君主應當物色賢能之人參與朝政，然後用法家循名責實的方法作為考察、管理與升遷賞罰擔任各級有司之官員的途徑。

《呂氏春秋》的尚賢論涉及以下內容：尚賢的重要性，分辨賢與不肖的辦法，以及禮下賢士與重用賢士等。

絕江者托於船，致遠者托於驥，霸王者托於賢。伊尹、呂尚、管夷吾、百里奚，此霸王者之船驥也。《《知度》》

主賢世治，則賢者在上；主不肖世亂，則賢者在下。（《觀世》）

要能在江河通行無阻，必須依托於船只；要通達遙遠之地，必須依托良驥；要成就霸王之業，必須依托賢良之人的輔佐。歷史上，凡成就霸王之業者必得賢人的輔佐，“故小臣、呂尚聽，而天下知殷、周之王也；管夷吾、百里奚聽，而天下知齊、秦之霸也”（《知度》），是主賢而世治，賢者在上位；而凡亡國者，用人必有重大失誤，故“桀用羊辛，紂用惡來、宋用馭唐、齊用蘇秦，而天下知其亡”（《知度》），是主不肖而世亂，賢人在下位而無輔。故“賢不肖不可以不相分”（《功名》），“非其人而欲有功，譬之若夏至之日而欲夜之長也，射魚指天而欲發之當也”（《知度》），“故古之善為君者，勞於論人，而佚於官事”（《當染》）。以上可見，《呂氏春秋》清醒地認識到尚賢對於國家的長治久安與興廢存亡的重要意義。如果說這還只是對墨家思想的繼承，那麼在如何識別賢人的問題上，《呂氏春秋》則對先秦各家之說有著全面系統的發展。

要任用賢能之人，首先要善於識人。《呂氏春秋》提出了一套分辨賢人的方法，這就是“八觀六驗”與“六戚四隱”。所謂“八觀六驗”，即“通則觀其所禮，貴則觀其所進，富則觀其所養，聽則觀其所行，止則觀其所好，習則觀其所言，窮則觀其所不受，賤則觀其所不為。喜之以驗其守，樂之以驗其僻，怒之以驗其節，懼之以驗其特，哀之以驗其人，苦之以驗其志。八觀六驗，此賢主之所以論人也。”所謂“六戚四隱”，即“父、母、兄、弟、妻、子”為六戚，“交友、故舊、邑里、門郭”為四隱，講的是觀察其人如何對待與處理親戚與朋友鄰里故舊等的關係。“內則用六戚四隱，外則用八觀六驗，人之情偽貪鄙美惡無所失矣，……此聖王之所以知人也。”（《論人》）像這樣全面的觀察與分辨人才的思想，在先秦也是絕無僅有的。

知人的目的是要用賢，而要使賢人能歸於己用，則必須以禮相待。得道之人往往不好爵祿，故輕人主；不賢之主驕於權勢，也往往以此輕賢士。而“賢主則不然，士雖驕之，而已愈禮之，士安得不歸之？”（《下賢》）“若夫有道之士，必禮必知，然後其智能可盡也”（《觀世》）。故只有以禮相待，才能發現與得到賢士。得到了就要真心實意地使用，那種任而不用，或者用了而不作為依靠對象，甚至常常無端地加以猜忌，無疑是一種重大的浪費，從而也就使尚賢之舉名存實亡。故“人主之患，必在任人而不能用之，用之而與不知者議之也”（《知度》）。

對於賢士的運用，就是要因其能而授於相應的官職。這樣的事情，在至治之世是較為容易做好的，而在非至治之世則成爲一件十分重要而又非常困難的事情。《知度》篇說：

至治之世，其民不好空言虛辭，不好淫學流說，賢不肖各反其實，行其情不離其素，蒙厚純樸，以事其上。若此，則工拙、愚智、勇懼可得以故易官，易官則各當其任矣。故有職者安其職，不聽其議；無職者責其實，以驗其辭。此二者審，則無用之言不入於朝矣。君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言，謂之朝。凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣，法則之用植矣，枉辟邪擾之人退矣，貪得僞詐之曹遠矣。故治天下之要，存乎除奸；除奸之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；治道之要，存乎知性命。

至治之世，職官之所以容易管理，是因為民風純樸，賢與不肖會自然顯露出來，故君主能夠比較容易地根據其“工拙、愚智、勇懼”之緣故而調整各自所任之職，易職之後也能各自安其所任。而在非至治之世，“人同類而智殊，賢不肖異，皆巧言辯辭，以自防禦”（《論人》），因此君主要做到“工拙、愚智、勇懼”各安其位，即使“有職者安其職”，“無職者責其實”，使“無用之言不入於朝”，則並非容易之事。因此，賢明之主應當將治官放在重要位置，使吏治清明。治官的直接目標是除奸，使無用之言不入於朝。要達到這一目標，君主應當修道義，以虛無為本，服膺性命之情。如此，則理義昭明，法制嚴整矣。

治官的辦法，要在審分與正名。審分，即審查各級有司之言行是否與其所擔任的職分相當。正名，即職分與法則務必名實相符。審分與正名之間，並無嚴格的分別，故亦可以合而稱之為審名分。

王良之所以使馬者，約審之以控其轡，而四馬莫不盡力。有道之主，其所以使群臣者亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。夫名多不當其實、而事多不當其用者，故人主不可以不審名分也。不審名分，是惡壅而愈塞也。壅塞之任，不在臣下，在於人主。（《審分》）

不正其名，不分其職，而數用刑罰，亂莫大焉。夫說以智通，而實以過（過之訛，通愚）愧（愧通慚，惑也）；譽以高賢，而充以卑下；贊以潔白，而隨以汙德；任以公法，而處以貪枉；用以勇敢，而堙以罷怯。此五者，皆以牛為馬，以馬為牛，名不正也。故名不正，則人主憂勞動苦，而官職煩亂悖逆矣。國之亡也，名之傷也，從此生矣。白之顧益黑、求之愈不得者，其此義邪！故至治之務，在於正名。名正則人主不憂勞矣。（同上）

《呂氏春秋》認為審分與正名是君主檢查與升降群臣，從而使政事暢通的重要方法。因為在擔當各級有司的官員中，名多不當其實與事多不當其用者時多有之，若不能及時加以治理，政事必然壅塞不通，導致朝政混亂。《任數》篇說：“凡官者，以治為任，以亂為罪。今亂而無責，則亂愈長矣。”治亂之法，就是循名責實，即“按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。”國君所應當把握的是，朝廷所提倡的用人準則與法制規定必須名實相符。如果君主崇尚具有通智、高賢、潔白、公正、勇敢之人，而實際選用的卻是那種愚昧健忘、人格低下、德行污穢、貪贓枉法、膽小罷怯之徒。這種名實混亂的情況如果長期得不到治理，國必危亡。所以，國君的任務不在於替代有司去做那些具體的事務，而是要牢牢把握“至治之務，在於正名”。名正，則“令出於主口，官職受而行之，日夜不休，宣通下究，灑於民心，遂於四方，還周復歸，至於主所，園道也。”（《園道》）百官各處其職而事其事，如此則能令行禁止，上下通貫，還周復歸，君主對於全國的管理，就能順利實現，此即“名正則人主不憂勞矣”。

第三，關於理義與法則問題。《知度》篇所說的“凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也”之“理義”與“法則”，講的是新王朝的統治手段與統治思想。法則，是統一君主與各級有司各司其職的依據，而理義則是統一君主與各級有司的思想要求。理義不備，則法則不行，名實不正。

為什麼會出現名實混亂的情況呢？《呂氏春秋》認為主要是人主在用人上有私心與偏好。《去私》篇說：堯有十子，但帝位不傳其子而傳舜；舜有子九人，帝位亦不傳其子而授禹，這是一種至公的表現。又稱讚晉平公之大臣祁黃羊，“外舉不避仇，內舉不避子”，在用人上完全是出自公心。“天無私覆也，地無私載也，日月無私燭也，四時無私行也，行其德而萬物得遂長焉。”（《去私》）國君主宰全國，猶天地日月四時之於萬物，無私則名實相符，國泰民安。而要做到無私，就必須樹立一切為公的思想。《貴公》篇說：

昔先聖王之治天下也，必先公。公則天下平矣，平得於公。嘗試觀於上志，有得天下者衆矣，其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生於公。……天下非一人之天下也，天下之天下也。陰陽之和，不長一類；甘露時雨，不私一物；萬民之主，不阿一人。

天下既然是天下人之天下，那麼國君作為萬民之主，無論在用人或保障法則的推行上，就應當公正無私，不能有絲毫的私愛與偏袒。公則可以得天下，公則可以治天下，偏私則必然失之。故公平原則是“理義”的重要組成部分。國君出以公心，用人唯賢

是舉，則群臣無不平之怨，推而廣之，“則天下平矣”。若用人唯私，則賢人遠遁，而奸佞之徒彈冠相慶，朝政必然混亂，如此則國危矣。故公平原則是維繫吏治的基本原則，是審名分的出發點與根本依據。《呂氏春秋》進而指出平出於公，認為平是公的結果，公是平的前提。沒有公就不可能有平，不平則必然是不公所導致的後果。《呂氏春秋》有關公平的原則，是為建立新王朝提出的穩定統治秩序的指導思想，在中國古代政治學說中具有重要的歷史意義。而作為這一原則理論基石的大公思想，即將天下看作是天下人之天下，到明清之際僅然成了中國早期啟蒙思想家黃宗羲、王船山等人反對封建皇權獨斷專制的理論武器，由此可見《呂氏春秋》所具有的深遠影響。

《知度》所說的“法則”，指的是法制。推行法制，離不開公平原則。稍有私心，對法制條文必然合則取之，不合則捨之，甚或貪贓枉法，濫用刑罰，打擊異己。此前的四篇《黃老帛書》也已強調過制定與執行法規必須出以公心，由此可見黃老之學對法制與大公思想關係的重視。

《呂氏春秋》認為法制是維繫中央集權制的制度保障，是統一政令的重要手段。有了法制，天子就有一可執。能執一，則天下一心；無一可執，則天下必亂。

有金鼓，所以一耳也；同法令，所以一心也；智者不得巧，愚者不得拙，所以一衆也；勇者不得先，懼者不得後，所以一力也。故一則治，異則亂；一則安，異則危。夫能齊萬不同，愚智工拙，皆盡力竭能，如出乎一穴者，其唯聖人矣乎！（《不二》）

王者執一，而為萬物正。軍必有將，所以一之也；國必有君，所以一之也；天下必有天子，所以一之也；天子必執一，所以搏之也。一則治，兩則亂。（《執一》）

執一，體現出即將產生的新王朝在建立中央集權制方面的要求與願望，而以法制作為實現這種集權制的手段有著一定的歷史必然性。提倡法制，廢除人治，這是其十分光輝之處，相對於建立在親親的血緣關係之上的禮制而言是一個重大的歷史進步。但將法制看作是唯一的手段，並將其提升到至上性的地位，乃至於必須排除任何思想性之議論的程度，這就必然為獨斷專制開闢了方便之門。如《不二》篇說：“聽群衆人議以治國，國危無日矣。何以知其然也？老聃貴柔，孔子貴仁，墨子貴廉，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。”提倡法制，而必須禁止百家之學，這就必然會將法制作為建立專制性意識形態的手段，從而導致遏止文化思想的發展與繁榮。這種將法制至上化的傾向，與韓非是一致的，秦始皇的以法治國，正是走的這一極端化的道路。因此，不能說秦始皇與《呂氏春秋》毫無關聯。這種

將法制至上化的排他傾向，與《呂氏春秋》整合百家之學的整體思路也是極不協調的。這一現象的出現，表現出在呂不韋的門客中傾向於法家思想的門客的激進狀態，這對呂不韋不能不產生一定的影響，以致使其陷入兼取百家與獨尊法制的矛盾之中。

爲了建構新王朝的統治秩序，《呂氏春秋》以道家無爲而治的思想爲主體，將墨家的尚賢說、法家的審名分與重法制的思想整合成一套系統的治國理論，最後將其歸結到無私與大公的思想基礎之上，看上去其說雜取自百家，但就其理論結構而言則有著嚴密的系統。特別有意思的是，《呂氏春秋》將這一大公思想歸功於道家創始人老聃。《貴公》篇說：

荆人有遺弓者，而不肯索，曰：“荆人遺之，荆人得之，又何索焉？”孔子聞之曰：“去其‘荆’而可矣。”老聃聞之曰：“去其‘人’而可矣。”故老聃則至公矣。天地大矣，生而弗子，成而弗有，萬物皆被其澤，得其利而莫知其由始，此三皇五帝之德也。

《老子》有“生而弗有，爲而弗宰”之說，《莊子》亦有“藏天下於天下”之說，可證道家的大公思想並非《呂氏春秋》所虛構。《大樂》篇更爲明確地指出：“平出於公，公出於道。”進而從理論的高度說明大公根源於道家之道，並認爲只有得道之人才具有大公之心。《呂氏春秋》的治國理論，以道家之“無爲”始，以道家之“大公”終，自成系統，雜家的判定竊以爲難通矣。

三、尚清靜養生之術 倡全天之所生爲立官之本

崇尚養生，是道家的一貫主張。《呂氏春秋》將養生不再限定在個人的範圍之內，而是明確將其提高到天子與百官的根本職責上。這是《呂氏春秋》對道家養生思想的一個重大發展。《本生》篇說：

始生之者，天也；養成之者，人也。能養天之所生而勿撓之謂天子。天子之勳也，以全天爲故者也。此官之所自立也，立官者以全生也。今世之惑主，多官而反以害生，則失其所爲立之矣。

將全天之所生作爲天子的職責，認爲天子要能夠順養而不是撓擾天之所生才能稱得

上是天子，並把天子的一切行動的根本出發點鎖定在全天之所生之上，百官的設置也是圍繞這個目標服務的。如果官多而傷害了全天之所生，那就失去了設立官職的意義。這一思想或許並未超出以民為本的範圍，但其所確定的目標已經不止是為著維繫統治者的統治地位與統治秩序，其理論出發點也不是民心的向背對於統治者的意義，因此從這一意義上說，由誰來當天子也許並不重要，能夠保證天之所生的萬民與萬物能順其性命之情得以生養才是至關緊要的事情。由這一思想出發，《呂氏春秋》的養生論著重強調了以下幾方面的內容：

其一，提倡以物養性，反對以性養物。物，是人賴以生存的外部條件；性，生也，是自然賦予人的內在的本質特性。物與性（即生）二者不可分割，但有輕重之別。《本生》篇說：

夫水之性清，土者扣之，故不得清。人之性壽，物者扣之，故不得壽。物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者為輕，輕者為重矣。若此，則每動無不敗。以此為君，悖；以此為臣，亂；以此為子，狂。三者，國有一焉，無幸必亡。

物是人得以生存的必要條件，故人有追求獲得外物的欲望。人之生皆有一定的壽期，如能利用外物以順養人之生，則人人皆可得其所受之壽^①。反之，若逐外物而不知反，那就使人變成了外物的奴隸，顛倒了物與性的關係，即不是用物來養性，而是以性在養物了。《貴生》篇說：“今有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之，是何也？所用重，所要輕也。夫生豈特隨侯之重也哉？”^②如此輕重倒置，在國君必然視天下之所產為自己一人之私產，荒淫無道，享樂無度；在臣子則必然貪贓枉法，巧取豪奪，結黨營私，爭權奪利；在人子，則必然強暴鄉里，橫行霸道，無法無天。此三者，國中有其一，則不可幸免地有亡國之危。

要做到以物養性，認清輕重關係是思想前提，具體而言就是要正確對待人生的富貴問題，“世之貴富者，其於聲色滋味也多惑者，日夜求，幸而得之，則遁焉。遁焉，性惡得不傷？”（《本生》）高誘注：“遁，流逸不能自禁也。”富貴之人惑於聲色滋味之樂，從

① 《盡數》：“故精神安於形，而年壽得長焉。長也者，非短而續之也，畢其數也。畢數之務，在於去害。”據此可知，《呂氏春秋》認為人的壽命是有定數的，養生的目的在於使人能健康地畢其壽數，而不是延長其壽數。

② 此段見於《莊子·讓王》，文字略有出入。

流而下，日夜求之而不知返，如此豈有不傷損人從命所受之性？

貴富而不知道，適足以爲患，不如貧賤。貧賤之致物也難，雖欲過之奚由？出則以車，入則以輦，務以自佚，命之曰招蹙之機；肥肉厚酒，務以自強，命之曰爛腸之食。靡曼皓齒，鄭、衛之音，務以自樂，命之曰伐性之斧。三患者，貴富之所致也。
（《本生》）

貴富者所應知之道，就是要知性與物的重輕關係，從而順性命之情以養生。“萬物章章，以害一生，生無不傷；以便一生，生無不長。”（《本生》）就萬物對一個生命而言，以萬物害其生，則生無不受其害；以萬物益其生，則生無不得其壽而長。貴富者，得物多，故於養生則容易太過；貧賤者，得物少，即使欲過之卻不可得。但貧賤人有營養不足之患，而這種憂患在貧賤人自身是難以自我調節的。所以，本文作者只是要求貴富之人不要對追逐外物失去節制，因爲這種節制是貴富之人可以自我實現的。《莊子·讓王》說：“能尊生者，雖貴富不以養傷身，雖貧賤不以利累形。今世之居高官尊爵者，皆重失之，見利輕忘其身，豈不惑哉！”這個表述，既著重強調了貴富之人多以養傷身，也指出貧賤者要注意不要爲利累形，從養生的告誡意義上說，較《呂氏春秋》之語義周全。

養生重於名利，養生重於富貴。“故曰：道之真以持身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生之道也。今世俗之君子，危身棄生以徇物，彼且奚以此之也？彼且奚以次爲也？”（《貴生》）^①名利富貴莫過於富有天下，而堯以天下讓於子州支父，子州支父不受。“天下，重物也，而不以害生，又況於它物乎？”^②而“世之人主，多以富貴驕得道之人，其不相知，豈不悲哉！”（《貴生》）以上所論關於物與性的輕重關係，都是爲了論證貴生的合理性。其內容大致都不出《莊子·讓王》的範圍，但文中無一處注明引自《莊子》，抑或這些內容並非《莊子》原創，皆爲楊朱貴生論的佚文。

其二，修節情欲與順應性命之情。人不可能不利用外物以養生，但過分追逐外物又會傷身。因此，適當節制情欲，使之順應人的性命之情，則能益生而壽長。《情欲》篇說：

天生人而使有貪有欲。欲有情，情有節。聖人修節以止欲，故不過行其情也。

①② 此段見於《莊子·讓王》，文字略有出入。

故耳之欲五聲，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，貴賤愚智賢不肖欲之若一，雖神農、黃帝其與桀、紂同。聖人之所以異者，得其情也。由貴生動則得其情矣，不由貴生動則失其情矣。此二者，死生存亡之本也。

人依賴外物才能得以生存，故人有貪戀外物之欲望。在這一點上，即使神農、黃帝與夏桀、商紂也是相同的。《大樂》篇說：“始生人者天也，人無事焉。天使人有欲，人弗得不求。天使人有惡，人弗得不辟。欲與惡所受於天也，人不得與焉，不可變，不可易。”認為人的欲望與性惡是天生的，不是後天人為興起的，人不可能在先天改變與生俱來的欲望與這種惡的人性。但人可以做到使這種欲望合於人的性命之情。而要做到合於性命之情，通過修煉自己的節制精神，是一定可以達到的。聖人之所以異於常人，就是聖人知道耳、目、口之欲的合理限度，故其動皆以貴生為出發點與依據。

所謂性命之情，《莊子·天地》說：“泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形，物得以生，謂之德。未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成而生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。”這段話是從宇宙演化過程的意義上談論命與性的。由無形之道嬗變為有形的天地萬物之過程中，天地萬物之命分（即各自的組成要素）存於道中，只是沒有成形，一旦成形，萬物便各自具有自身之條理。對於人而言，則有了形體與精神。形體有穩固精神的作用，於是而有人之性。這個性，指的是人的生理特性。“魚處水而生，人處水而死”（《莊子·至樂》），是魚有魚之性，人有人之性，萬物各有其性，“長者不為有餘，短者不為不足”（《莊子·至樂》），其要在於各適其性而已。莊子在《馬蹄》篇中，指責伯樂違背“馬之真性”的治馬行為，在《至樂》篇中指責魯侯“以己養養鳥”而“非以鳥養養鳥”的行為，都是從順應萬物性命之情的意義上立論的。《呂氏春秋》正是沿著莊子的這一理路論述養生。《本生》篇說：“是故聖人之於聲色滋味也，利於性則取之，害於性則舍之，此全性之道也。”《重己》篇在比較性與物時說：“論其貴賤，爵為天子，不足以比焉；論其輕重，富有天下，不可以易之；論其安危，一曙失之，終身不復得。此三者，有道者之所慎也。有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。不達乎性命之情，慎之何益？”達乎性命之情而順養之，則人壽得長。故該篇又說：“凡生之長也，順之也。使生不順者，欲也，故聖人必先適欲。”適欲，即節制人的欲望，使之適於養生。而放縱人的欲望，則必然傷害其生。

如何做到適欲呢？《重己》著重對貴富之人提出五個方面的具體要求：

室大則多陰，臺高則多陽。多陰則蹙，多陽則痿，此陰陽不適之患也。是故先王不處大室，不為高臺，味不衆珍，衣不燂熱。燂熱則理塞，理塞則氣不達；味衆珍

則胃充，胃充則中大鞅，中大鞅而氣不達。以此長生，可得乎？昔先聖王之為苑囿園池也，足以觀望勞形而已矣。其為宮室臺榭也，足以辟燥濕而已矣。其為輿馬衣裘也，足以佚身暖骸而已矣。其為飲食醴醴也，足以適味充虛而已矣。其為聲色音樂也，足以安性自娛而已矣。五者，聖王之所以養性也，非好儉而惡費也，節乎性也。

這五個方面概括而言，主要有四點，包含了衣食住行等人生的基本需求。在居住要求方面，室大則多陰，臺高則多陽，多陰多陽，易得陰陽不適之症，如陰多則易染逆寒之疾，而陽多則易染足痿不能行走之疾。所以先王不求室大與臺高，“其為宮室臺榭也，足以辟燥濕而已矣”。辟，避也；辟燥，避炎陽也。濕之上，孫蜀丞曰：“似正文本有‘備’字。”今從之。備濕，即防備濕氣過重也。要避燥備濕，而室大與臺高恰恰不能起到這樣的作用。又先王之“為苑囿園池也，足以觀望勞形矣”，說的是在居住環境的設置上，先王僅以“觀望勞形”為足，而不追求過分寬大奢華。在飲食方面的要求，菜肴種類太多，味衆而珍貴，充滿於胃，則胃不勝食氣而為懣脹之病，所以“肥肉厚酒”被看作是“爛腸之食”。故先王不求味衆與味珍，“其為飲食醴醴也，足以適味充虛而已矣”。在衣裘輿馬方面，衣裘所以保暖也，輿馬所以便行也。但過暖則腠理閉結；出車入輦，長期不行走，則腿足肌肉萎縮，所以車輦被看作是“招蹙之機”。故先聖王對輿馬衣裘不求其豪華，“足以佚身暖骸而已矣”。在聲色音樂方面，如果貪戀靡靡的鄭、衛之音，講求鐘鼓之類樂器的鋪張豐大，那麼聲色音樂便成為“伐性之斧”。《侈樂》篇說：“樂愈侈，而民愈鬱，主愈卑，則亦失樂之情矣。”“失樂之情，其樂不樂。樂不樂者，其民必怨，其生必傷。”故先聖王對聲色音樂的要求，只求“其足以安性自娛而已矣”。

以上所論，都在於強調節欲，使人的生活適於人的性命之情，即在衣食住行諸方面不要過分超出人的正常的生理需求，這就是順性。“順性則聰明壽長”，故《呂氏春秋》認為先王這樣做，不是出於“好儉而惡費”，而是“節於性也”。

其三，順陰陽之變，調五味、五情之宜。在如何具體進行養生方面，《呂氏春秋》提出了三點與傳統醫學有關的問題。順陰陽之變，強調的是順應氣候變化對人體的影響，屬氣象醫學的範圍。調五味之宜，屬飲食醫學的範圍。調五情之宜，屬情志醫學的範圍。

一是要順應陰陽四時之變。《盡數》篇說：

天生陰陽寒暑燥濕，四時之化，萬物之變，莫不為利，莫不為害。聖人察陰陽之宜，辨萬物之利以便生，故精神安於形，而年壽得長焉。

陰陽寒暑燥濕，此天生之六氣，體現在春夏秋冬四時的交替變化之過程中，萬物的生長壯老死之變，莫不受其所益，也莫不受其所害，人也不例外。聖人之養生，能觀察陰陽變化的特徵，辨別陰陽變化對萬物生長的利害關係，充分利用其有利於生的積極因素以養生，故能使形體足以安神，年壽得長。《莊子·逍遙遊》：“若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！”乘天地之正，即利用天地變化之有利於身心健康之因素以養生。御六氣之辯（辯通變），或指人應適應陰陽寒暑燥濕六氣之變，不因其太過而傷身。由此可見，《盡數》之說似可視為對《莊子·逍遙遊》相關論述的一重解讀。因氣候變化導致人產生疾病，從六朝時期開始稱之為外因致病論。這種致病原因在先秦已經受到高度重視。《莊子·在囿》：“陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成，其反傷人之形乎！”《盡數》篇在此基礎上進而指出：“大寒、大熱、大燥、大濕、大風、大霖、大霧，七者動精則生害矣。”從四時變化，提出要預防氣候的太過對人體的傷害，由此可以看出中國傳統醫學在先秦所走出的獨特路向。

二是要在飲食上注意調節五味之宜。《盡數》說：“大甘、大酸、大苦、大辛、大鹹，五者充形則生害矣。”飲食是人生之必須，但對五味的偏好必然導致對其中某一味汲取太過，勢必破壞五臟之氣的平衡狀態，從而嚴重影響到人體的健康。因此，《盡數》主張：

凡食無強厚，味無以烈味重酒，是以謂之疾首。食能以時，身必無災。凡食之道，無饑無飽，是之謂五臟之葆。口必甘味，和精端容，將之以神氣。百節虞歡，咸進受氣。飲必小咽，端直無戾。

食無強厚，謂飲食不要對某種味道的追求過於強烈，特別是烈味的重酒，過量則傷頭。飲食要按時，食用之量做到無饑無飽即可。只有這樣做，五臟的功能才能得到正常發揮，因而是五臟之寶（葆通寶）。進食時，面容必須端正，口甘其味，將（御也）之以神氣，使百節放鬆舒展，而五味之氣皆得以進受。飲酒時，亦當端正舉杯，又因酒味厚烈，故當小飲，即進口少而慢，這樣則對身體的危害就可以避免了。

此外，在飲用水方面，《呂氏春秋》將水分為五種類型：即輕水、重水、甘水、辛水與苦水。“輕水所多禿與癯人，重水所多癯與蹇人，甘水所多好與美人，辛水所多疽與瘞人，苦水所多尪與傴人。”五種水質，除甘水能使人形體美好，因而最適宜於人飲用之外，其他四種水都對人體不利。輕水多使人脫頂無髮與得頸瘤，或因其缺碘也。重水使人腫足而不能行走。辛水使人患疽與瘞之類的疾病（《說文》：“疽，久癰也”，“瘞，小腫也，一曰族瘞病。”高誘注：“疽、瘞，皆惡瘡也。”），為不潔之水。苦水使人多患雞胸

(突胸仰向之疾)與駝背之病,或因其缺鈣也。故人在選擇居住環境時要十分注意水源狀況,取甘水所出之地,而其他四種水源所出之地都要回避。

三是調節五情之宜。五情,《呂氏春秋》稱其為喜、怒、憂、恐、哀。人不可能無情,但情感的變化不能太過。“大喜、大怒、大憂、大恐、大哀,五者接神則生害矣。”(《盡數》)五情太過則傷神,使精神不能安居於形體,對身體健康會造成大的損害,故人應當加強身心修養,使情感虛無恬淡,如此則形神不離。莊子認為,“人大喜邪,毗於陽;大怒邪,毗於陰”(《在囿》),因此人應當淡化情感,做到“唯神是守”。故他說:“吾所謂無情者,言人之不以好惡內傷其身。”以上說明情感太過亦會導致疾病的產生。《黃帝內經》將五情界定為喜、怒、憂、思、恐,並認為五情分別與五臟相連,故五情太過容易傷害對應之臟腑,治療的辦法是以情治情,即依五行相勝之思路治之。六朝時期,將由情志太過所導致的疾病的原因稱之內因致病。

除上述養生思想之外,《呂氏春秋》還提出了動與調氣對蓄養精氣的重要性問題。《呂氏春秋》所說的動,除了運動這一意義之外,似乎還包含了推拿按摩之類的保健措施。《盡數》篇說:

流水不腐,戶樞不蠹,動也。形氣亦然,形不動則精不流,精不流則氣鬱。鬱處頭則為腫為風,處耳則為聾為聵,處目則為瞶為盲,處鼻則為鼽為窒,處腹則為張為府,處足則為痿為蹇。

動的目的是為了促進精氣在人體內暢通運行,形體不動則精氣不能流通,精氣不流通則容易造成氣鬱,氣鬱結則使人體產生種種疾病。氣鬱結在頭,則成頭部腫痛與中風;氣鬱結在耳,則為聽覺不聰(搨:因耳不聰,用手置耳旁以聽之狀)甚過耳聾;氣鬱結在目,則為目眇斜甚或失明;氣鬱結在鼻,則為鼻炎乃至鼻竇不通暢;氣鬱結在腹,則為腹脹(張,通脹)或小腹絞痛(府,高誘注:“府,跳動,皆腹疾。”);氣鬱結在足,則為腿足肌肉萎縮不能行走。由以上氣鬱結部位而言,人或作適量運動,或經常做相關部位的推拿按摩,則可以促進精氣運行,以避免上述疾病的產生。

《先己》篇說:“凡事之本,必先治身。嗇其大寶,用其新,棄其陳,腠理遂通,精氣日新,邪氣盡去,及其天年,此之謂真人。”嗇,惜也;大寶,指男性之精液。“嗇其大寶”,指在性生活方面要節制,與前文所說的節欲思想是一致的。高誘注“大寶”為“身”,非是。“用其新,去其陳”,或與《莊子》所說的“吐故納新”相近,但語義不是很明確,高誘注為“用藥物之新、棄去其陳以療疾”,亦可備一說。由於《呂氏春秋》在具體煉養方面既未涉及《老子》的“搏氣致柔”的功法,也未講到《莊子》的“心齋”、“坐忘”、

“集虛”，這說明在呂不韋門客中缺少這方面有修養的人才，也可能是因為呂不韋對煉氣養生之種種功法尚存疑竇。因此在如何煉氣養生方面，筆者不便作過多推測。

《呂氏春秋》的具體養生目標在於積聚精氣，使之在人體內流動不息，長久不衰。因此人之養生要義，首先在於“去害”，即去掉各種有害於生的行為與習慣，諸如五味太過、五情太過、不應氣候變化、過分追求享樂、不好活動等，以使人身之精氣保持通暢而不至受到傷損。《呂氏春秋》將精氣看作是人的生命之本，“故凡養生，莫若知本，知本則疾無由至矣。”（《盡數》）保養精氣就是固本，有了病再去用藥治療那只是末。至於生病以後，指望用卜筮禱祠除病，那就更糟了^①。

四、結 語

通過以上論述，《呂氏春秋》出之於道，而又歸本於道，理路是十分明晰的。其宇宙論，基本上是對老子宇宙論的汲取與延伸。在無為而治的虛君論中，則是在老子基礎上汲取稷下道家與莊子思想，並採納了墨家的尚賢思想與法家的法制原則。至於養生論，一向為道家所倡導，《呂氏春秋》在道家性命之學與性與物的輕重之辨的基礎上，汲納了醫家的預防醫學，為道家的養生論注入了新的內容。值得一辨的是，在養生論中，儘管《呂氏春秋》說其節制欲望並非出自“好儉而惡費”，但一再強調不為大室，不為高臺，味不衆珍，車輦衣裘不尚奢華，反對侈樂等等，雖然從直接的意義上說是為了適性養生，而在客觀上卻建構了一個節約型社會。因而從某種意義上說，也體現出墨家潛移默化的影響。將養生與社會問題聯繫在一起，那麼養生就不是一個僅僅關係到個人的問題，故全天之所生便成為天子與百官的不可忽略的職責。而在統治階層注重節儉，不尚奢華的社會氛圍中，階級矛盾自然會緩和一些，民生問題也會因此而得到一定程度的改善。這是呂不韋為即將取得的全國政權設計上所付出的良苦用心，而對於不願參政的道家人物而言，養生則只不過是個人修道的行為而已。

在汲取儒家思想上，《呂氏春秋》也是以道家的理論基石為出發點的。如對儒家的仁義思想的汲取，認為仁義之說沒有必要特別去提倡，孔、墨之徒充斥天下，皆以仁義之術教導人，而自己卻不能踐行，是言教不如身教也。身教亦非有意為之，而是修乎道德之後的自然行為，故“唯通乎性命之情，而仁義之術自行矣”（《有度》）。又如對

^① 《盡數》篇說：“今世上卜筮禱祠，故疾病愈來。譬之若射者，射而不中，反修於招，何益於中？夫以湯止沸，沸愈不止，去其火則止矣。故巫醫毒藥逐除治之，故（疑此‘故’字為衍文）古之人賤之也，為其末也。”

孝道思想，《節喪》篇說：“孝子之重其親也，慈親之愛其子也，痛於肌膚，性也。”孝慈之情，是由人的血緣關係奠定的自然情感，因而是人的內在本性的體現。《孝行》篇認為：“夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。”由於孝這種情感是人的性命之情的表現，故孝道可以成爲養成百善之基礎，成爲祛除百邪的正氣，也易於提倡，易於實行，使天下風從。而仁義是外在之術，只有在孝的意義上，仁義之術才有可能體現出一定的意義，故“仁者仁此者也，禮者履此者也，義者宜此者也，信者信此者也，強者強此者也”（《孝行》）。將孝道推而廣之，則“愛其親，不敢惡人；敬其親，不敢慢人”。“人主孝，則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝，則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝，則耕芸疾，守戰固，不罷北。”提倡孝道，可以使老有所養，使人有愛敬之心，恪敬職守，社會安寧，故治國當以孝爲本。

對陰陽家思想的汲取上，由於《呂氏春秋》之《十二紀》將戰國中早期成篇的陰陽家著作《月令》分作十二篇分列於每一紀之首，從而使《十二紀》較之其《八覽》、《六論》更具濃厚的陰陽家氣氛。以《月令》分列《十二紀》之首，採用的是陰陽家有關四時之大順的思想。每一紀所另輯入的四篇文章，大致與四時之大順相合，如春季之三紀，有《本生》、《重己》、《貴生》、《情欲》、《盡數》、《先己》等篇，強調的是養生之道，合於春生之義。夏季之三紀，有《勸學》、《尊師》、《大樂》、《侈樂》、《音律》、《制樂》等篇，強調尊師重學與以樂調養人之性情，合於夏長之義。秋季之三紀，有《蕩兵》、《振亂》、《論威》、《決勝》、《順民》等篇，強調練兵與用兵之道，合於陰陽家春夏以德、秋冬以刑的刑德之說，即在秋季“作教以寄武”（《管子·四時》）。冬季之三紀，有《節葬》、《安死》等篇，合於四時之大順的冬藏之義。但就所輯入文章的思想而言，每一紀所輯入的內容，並不是對該紀首篇《月令》章節的解讀與發揮，而是對道家基本理論的闡發與對相關學派思想的汲取，這在筆者上述論述中已有明顯的體現。黃老之學在汲取陰陽家思想方面，主要有取其四時之大順與依時寄政之說，《呂氏春秋》也不例外。但這不等於《呂氏春秋》的主旨就是陰陽家學說，即使是在結構形式上採用了陰陽家的《十二紀》。

高誘《呂氏春秋序》說：“此書所尚，以道德爲標的，以無爲爲綱紀，以忠義爲品式，以公方爲檢格。”這個說法雖過於簡略，但也大致說明了《呂氏春秋》一書是以原始道家的道與德爲最高範疇，以無爲而治爲治國綱紀的。至於“以忠義爲品式，以公方爲檢格”，則表明《呂氏春秋》以道家思想爲主體，汲取了儒家的忠義思想爲修身之品式，汲取了法家的公方思想爲國家政務管理之檢格。所以高誘認爲：《呂氏春秋》可以“與孟軻、孫卿、淮南、揚雄相表裏”。除此之外，《呂氏春秋》還汲取了陰陽家的“四時之大順”與“依時寄政”之說，墨家的節葬說與尚賢說，以及農家、兵家之言等。因此可以將

高誘之說理解為,《呂氏春秋》以原始道家的道德之意與無為而治的思想為主體,兼取陰陽家、儒家、墨家、法家、農家、兵家等諸家之說,融會成了一個新的體系。司馬談《論六家要旨》說:“道家無為,又曰無不為”,“其術以虛無為本,以因循為用”,“其為術也,因陰陽之大順,采儒墨之善,撮名法之要”。這裏所說的道家,並非獨指老莊,就其所概括的基本特徵而言,當為漢初盛行的黃老思潮。但黃老思潮並非起於漢初,馬王堆出土的先秦四篇《黃老帛書》已無可爭議地證明了這一點。陳奇猷先生在馬王堆《黃老帛書》出土以後,仍堅持認為先秦“無所謂黃老家派”^①,對出土文獻何其疏忽以至於斯?高誘的見解合於司馬談對漢初黃老道家特徵的概括,因此《呂氏春秋》的學派屬性無疑為黃老道家之學。

後世學者對該書的學派屬性作出的種種判斷,往往與自身所崇尚的學術傾向有一定的關聯,而且都能從該書中找到一些根據。如元代陳澧尚禮,故在其所著《禮記集說》中說:“呂不韋相秦十餘年,此時已有必得天下之勢,故大集群儒,損益先王之禮而作此書,名曰《春秋》,將欲為一代興王之典禮也,故其間亦多有未見與禮經合者。……然其書也,亦當時儒生學士有志者所為,猶能仿佛古制,故記禮者有取焉。”《四庫全書》提要認為此書“以儒為主”,大概與此說的影響有關。視《呂氏春秋》“宗墨氏之學”,也與學者自身之所尚有關係。陳奇猷先生認為此書之重點是陰陽家的學說,雖屬有據之言,但陳先生混淆了陰陽家與陰陽說的區別,誤以為陰陽說即是陰陽家的學說,從而擴大了陰陽家思想所涵蓋的範圍。此外,過分看中《十二覽》的形式安排,也是陳先生失誤的原因之一。鑒於以上不同見解,本文在論述過程中不得不在必要時作一些適當的辨析。

[作者簡介] 蕭漢明(1940—),男,湖北孝感人。武漢大學哲學學院教授、中國周易學會副會長。主要從事中國哲學的教學與研究工作,已發表學術論文100多篇,著作有《船山易學研究》、《陰陽大化與人生》、《周易參同契研究》、《易學與中國傳統醫學》、《周易本義導讀》、《道家與長江文化》、《傳統哲學的魅力》等。

^① 陳奇猷《呂氏春秋校釋》,學林出版社1984年版,第1892頁。

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

司馬遷不僅是一位傑出的歷史學家、文學家，也是一位優秀的學術思想史家。特別是對先秦諸子的學術思想史，他在《史記》中闡述得十分清楚，其“搜羅之勤，聞見之博”和“識斷之精，體制之善”^①，達到了很高的學術史水準。本文僅就他對莊子的研究和接受，以及對後世莊學的影響作一些淺顯的探討。

一、司馬遷的莊學研究及其意義

《史記》列傳第三《老子韓非列傳》所附莊子的傳記，是關於莊子最早的正史記載，雖然僅有二百餘字，但“比起撲朔迷離的老子，司馬遷對莊子的記述還是清晰明確的”^②。

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。長累虛、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。其言沈洋自恣以適己，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。

① 陳寅恪《陳垣〈明季滇黔佛教考〉序》，《金明館叢稿二編》，北京三聯書店 2001 年版，第 272 頁。

② 崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 2 頁。

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。”(《史記·老子韓非列傳》)

這不僅是一篇人物傳記，也是司馬遷莊學研究的成果，其學術價值至少包括以下方面：

1. 對莊子姓名和籍里的論定，“莊子者，蒙人也”。
2. 對莊子的身份和社會階層進行概括性的描述，“周嘗為蒙漆園吏”。
3. 對莊子生卒年限的大致界定，“與梁惠王、齊宣王同時”。
4. 從學術史角度對莊子的學術思想進行了梳理，闡明莊子思想主要來源於老子，“其學無所不窺，然其要本歸於老子之言”，並認為莊子的著述是“明老子之術”，是老子思想的發展。“這種認識無疑是抓住了莊子學說的主要特徵，也是對前人認識的一種超越”^①。
5. 對莊子著述數量的統計，“其著書十餘萬言”。
6. 對莊子學術思想特點的評定，“詆訛孔子之徒”、“剝削儒、墨”，“雖當世宿學不能自解免也”。
7. 對莊子文章風格的評價，認為其文體類別是“大抵率寓言也”、“空語無事實”；思維方式為“善屬書離辭，指事類情”；他的語言特點是“其言洸洋自恣”；審美風格為“適己”。其結果和影響卻是“自王公大人不能器之”。
8. 甚至列舉了莊子著作的一些篇目，如《漁父》、《盜跖》、《胠篋》。其中說莊子著述“畏累虛、亢桑子之屬”中的“畏累虛”和“亢桑子”，可能只是寓言人物之名，也可能是以人名而擬的篇名。
9. 對莊學的比較研究。《史記》中的莊子傳是莊子與老子、申不害、韓非的合傳，這種以類相從的合傳寫作本身，恰恰表徵了太史公的比較學思想，而末尾的“太史公曰”，更是充分展現了司馬遷在比較學視野下的莊學研究風格，可以說是繼荀子以來對莊子比較研究的第二家：“太史公曰：老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。皆原於道德之意，而老子深遠矣。”(《史記·老子韓非列傳》)
10. 這篇關於莊子的人物傳記，“傳記”的成分極少，“評述”的內容卻很多，正如隋

^① 方勇《莊子學史》，人民出版社2008年版，第一冊，第274頁。

代第一大儒王通所言“論繁而志寡”^①。從莊學研究的方法論看，它既不同於考據一路，也不同於義理闡釋一派，而是一種評點或評傳式的方法，正如熊鐵基先生所說“是一篇《莊子評傳》”，“兩百三十餘字的評傳，表達了如此豐富的內容，真可說是大手筆。我們由此可以看出，司馬遷不僅讀過《莊子》，而且頗有研究”^②。

從廣義的莊學史研究角度看，“最早對莊子思想作出評論的是惠施”^③。《莊子·逍遙遊》中惠施對莊子說：“子之言，大而無用，衆所同去也。”實際上評論的是莊子“無端崖之詞”的學說，虛無空泛，無人接受，不具有實用性的價值。繼惠施之後，荀子《解蔽》篇論莊子“蔽於天而不知人”，指責莊子的學說泥於自然之道，遠離於人類社會，不近人情。然而，惠施和荀子二人的莊學思想，恰又落於莊子學說的“言筌”，各自站在“是己而非人”的立場上，用一種反對接受成見的態度和眼光打量莊子，這種簡單武斷的評論和價值論斷，必然帶來對象的變形，正如方勇先生所論：“不能說是對莊子學說所進行的嚴格意義上的闡釋和研究。”^④

此後的韓非和《呂氏春秋》的作者，大量引用莊子的寓言故事。仍然是各以其所需，將《莊子》的有關內容從原來的語境中獨立出來，置於自己特定的觀念意境之下，“實際上是對莊子的思想資料作了富有創造性的闡釋”^⑤。相比之下，《韓詩外傳》雖也大量引述《莊子》，方勇先生認為“所使用的改造方法就顯得靈活多變了”^⑥。稍後的《淮南子》一書，撰寫者在闡釋莊子思想材料時，所使用的方法又比《韓詩外傳》有了更多的更新，不少地方甚至還對《莊子》的文字進行了直接的闡釋。但比較而言，司馬遷在莊子列傳中，以史學家、學術史家的眼光，試圖還莊子以本來面目，比較客觀地進行研究，從而作出論斷。這種精神，直接影響到了東漢的班嗣，《漢書·敘傳》云：

嗣雖修儒學，然貴老、嚴（漢時因避漢明帝諱而改莊為嚴）之術。桓生（桓譚）欲借其書，嗣報曰：“若夫嚴子者，絕聖棄智，修生保真，清虛澹泊，歸之自然，獨師友造化，而不為世俗所役者也。漁釣於一壑，則萬物不奸其志；栖遲於一丘，則天下不易其樂。不結聖人志罔，不嗅驕君之耳，蕩然肆志，談者不得而名焉，故可貴也。今吾子已貫仁誼之羈絆，繫名聲之羶鎖，伏周、孔之軌躅，馳顏、閔之極摯，既繫轡於世教矣，何用大道為自眩曜？昔有學步於邯鄲者，曾未得其仿佛，又復失其故步，遂匍匐

① 楊燕起、陳可青、賴長揚《史記集評》，北京華文出版社 2005 年版，第 6 頁。

② 熊鐵基、劉固盛、劉韶軍《中國莊學史》，湖南人民出版社 2003 年版，第 77～78 頁。

③ 方勇《莊子學史》，第一冊，第 151 頁。

④⑤⑥ 同上，第 194 頁。

而歸耳！恐似此類，故不進。”嗣之行己持論如此。

可見在班嗣的觀念中，已基本清除長期以來對莊子學說執其一端的偏頗，這種甚至帶點偏愛的持論，“無疑已領悟到了莊子學說的精義所在，從而有力地糾正了人們長期以來在莊子闡釋上的思想偏頗，為莊子學能夠朝著正確的方向發展作出了重要的貢獻”。而這引領一種學術精神，開一代學術新風的人，正是太史公司馬遷。

與此同時，司馬遷的莊學研究，也留下了層層的學術密霧，成為後世爭端的起點和策源地。正如崔大華先生所論，“圍繞《史記》的記述，仍叢生不少的分歧”^①。

首先，是關於莊周的國籍和故里問題。在《老子韓非列傳》中，司馬遷對老子、申子、韓非子都有國籍的記載，唯獨莊子只說是“蒙人”，不言屬何國，從而給後人留下了爭論的空間和無窮的遐想。劉向的《別錄》（見唐司馬貞《史記索引》）、班固的《漢書·藝文志》和成玄英的《莊子疏序》等均認為莊子是宋國人；陸德明《經典釋文·序錄》則認為莊子是梁國人；樂史《太平寰宇記》又說莊子是楚國人；六朝時，陳國僧人智匠在《古今樂錄》中，甚至說“莊周，齊人也”。這樣，關於莊子的籍貫從漢時的宋一國說，發展到了宋朝的四國說。當然，對莊周國屬的界定，影響比較大的還是宋、楚兩說，但學界仍莫衷一是。筆者認為，《史記》關於莊子的國屬和故里的表述，有兩種可能：一是在當下背景下，“蒙”的具體地點是確定的，這無需作過多的界定和說明；二是在歷史的背景下，司馬遷以一個歷史學家的眼光，在當時已無法確切判明“蒙”的國屬，故僅作如此無奈的描述。如果是前者，只需要弄清楚司馬遷時代“蒙”處何在就行了；如果是後者，我們只能佩服太史公富有智慧的處理方式，敬重他誠實謹慎的學術態度。事實上，《莊子》的人物、事件和地點所依託的歷史文化背景，本身是有一個大致相對確定的地理界限的。而由於歷代地名的沿革，特別是晉室南渡和宋室南渡，人口的遷徙，造成了很多南北重複地名和學術紛爭，而每一個參與此問題討論者的學術良願都是值得肯定的。對於此種現象，這裏借用崔大華先生的觀點：有些學術研究的問題，有時候不是歷史本身的問題，而是後代學者研究中產生的問題，而研究歷史時產生的問題，有時會比歷史本身存在的問題麻煩得多，但這是不可避免的和完全必要的，“歷史沿著事實的時間環節前進，而研究歷史必須解開事實的邏輯環節才能前進，這必然要引用歷史本身以外的東西來加以說明和證實”^②。這或許正是莊學在這個問題上研究和再研究的意義。

① 崔大華《莊學研究》，第2頁。

② 同上，第42頁。

其次，是關於莊子論著的篇數和字數的問題。《史記》記載“其著書十餘萬言”。也就是說，司馬遷之前，已有一部十餘萬言的《莊子》書流傳。班固《漢書·藝文志》記載：“《莊子》五十二篇”。東漢高誘注《呂氏春秋·必已》：“莊子名周，宋之蒙人，輕天下，細萬物，其書尚虛無，著書五十二篇，名之曰《莊子》”，又注《淮南子·修務訓》說：“莊周，宋蒙縣人，作書二十二篇，為道家言”，崔大華先生認為“二十二”的第一個“二”字當為“五”字的缺壞^①。魏晉時期，崔譔注《莊子》為二十七篇，向秀所注為二十六篇，李頤所注為三十篇，今傳的郭象注本為三十三篇。而唐陸德明《經典釋文·序錄》又言：“《漢書·藝文志》，《莊子》五十二篇，即司馬彪、孟氏所注是也。”那麼，這些文獻所記的五十二篇的《莊子》，是不是司馬遷所說的“十餘萬言”呢？據宋代陳景元《南華真經章句音義序》統計，郭象注本《莊子》三十三篇，共計六萬五千九百二十三字，這個數字與司馬遷的記載在篇幅上少了近半，那些被刪去的近一半文字究竟是些什麼內容呢？司馬遷所見到的《莊子》的篇數究竟是多少呢？這些又是因太史公而為莊學留下的又一疑案。

再者，關於《莊子》篇分內外和篇目的問題。《史記》說莊子“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”。其中的《漁父》、《盜跖》在今本《莊子》的雜篇，《胠篋》屬外篇；其中的“畏累虛、亢桑子”，筆者認為根據司馬遷文中的語境，很像是所舉出的《莊子》寓言中的地名和人名。張守節《史記正義》即認為：“莊子云‘庚桑楚者，老子弟子，北居畏累之上’。”清代學者俞正燮在《司馬彪注集本跋》中則說：“莊子逸文，畏累虛不當列入，歷來諸家皆承《索隱》而誤。”因此，崔大華先生論道：“比較而言，《正義》的理解為可信。”^②即便做篇名解，《畏累虛》今本無，《庚桑楚》（“亢”音“庚”，“亢桑子”即“庚桑子”）在雜篇中，“從這裏可以得出結論，司馬遷認為《莊子》外篇、雜篇中的一些篇章是莊子自著，問題隨之而來。”^③宋代蘇軾在《莊子祠堂記》一文中懷疑《莊子》的《讓王》、《說劍》、《盜跖》、《漁父》等篇是莊子自著，接踵而至的懷疑者代不乏人。而明代宋濂說這幾篇和前後幾篇的風格不同，懷疑是後人抄入。王夫之《莊子解》認為《莊子》內篇和雜篇除上述四篇外，其餘均為莊子自著，外篇和那四篇是莊子後學所為。董懋策的《莊子翼評點》批評《盜跖》“文醜劣太甚矣！太史公聖於文者也，不應不能辨識。豈史遷所見者已亡，而後人

① 崔大華《莊學研究》，第44頁。

② 同上，第48頁。

③ 阮忠《莊子創作論》，中國地質大學出版社1993年版，第9頁。

又妄託之，遂流傳於世耶！”^①清人姚鼐的《古今偽書考》將《盜跖》列其間，並說：“此則直斥嫚罵，便無意味。而文辭俚淺，令人厭觀，此其所以爲僞也。”任繼愈先生更是依據司馬遷《史記》所記《漁父》、《盜跖》、《胠篋》等篇，皆所謂外、雜篇，並非內篇，得出大膽的推斷：“內七篇不是莊周著作”，“《莊子》內篇應當是漢代編輯的結果。內篇七篇可以稱爲‘後期莊學’，表示與莊周的哲學應有所區別”，“內篇七篇從篇名到內容，都帶有漢代宗教神學方術的特色”，“和緯書的標題十分相似”，“系統地保留了漢初當時的宗教神學(或稱神學哲學)的全貌”^②。對於《史記》中所舉《莊子》篇名沒有內篇的問題，熊鐵基先生則認爲：“其所舉出一些篇名，是他心目中的典型篇章。”^③這樣，從另一個認識角度，回避了那種非此即彼的激切判斷，筆者認爲，事實上也給出了大致符合實際情況的答案。

如何認識以上司馬遷的莊學所引發的學術爭端？筆者認爲，後世那種既以司馬遷的記載爲邏輯依託，又得出相反推論的學說，是相當危險的。正如陳寅恪在《馮友蘭〈中國古代哲學史〉上册審查報告》中所論：“凡著中國古代哲學史者，其對古人之學說，應具瞭解之同情，方可下筆。蓋古人著書立說，皆有所爲而發。故其所處之環境，所受之背景，非完全明瞭，則其學說不宜評論。而古代哲學家去今數千年，其時代之真相，極難推知。今人今日可依據之材料，僅爲當時所遺存最小之一部，欲藉此殘餘斷片，以窺測其全部結構，必須備藝術家欣賞古代繪畫雕刻之眼光及精神，然後古人立說之用意與對象，始可以真瞭解。所謂真瞭解者，必神遊冥想，與立說之古人，處於同一境界，而對於其持論所以不得不如是之苦心孤詣，表一種之同情，始能批評其學說之是非得失，而無隔閡膚廓之論。”其次，由《史記》中莊子傳記所引起的後世爭論，恰可看出司馬遷在莊學史上的影響和感召力。至少說明它已經成爲一個學術系統的“來風地帶”，具有旺盛的命脈，崢嶸的氣象，形成一波又一波的震盪，而不是僵死的學術。而且，每一個論證之後的達點，都可以看作是對司馬遷莊學研究的肯定。哪怕是確實能夠站得住腳的反面結論，也如同日本學者荻原朔太郎說的那樣，在思想史上，批判的繼承比無爭議的模仿要顯得珍貴，這不是背叛，而是開闢了新域，不是狹義的否定，而是讓認識的腳步趨向了真理，“吸收蒙師的血液，在自身中合成新的肉體”，“比起忠實的追隨者，師長倒是更喜愛咒罵自己的‘忘恩弟子’，因爲模仿者只是自己

① 郎擎霄《莊子學案》，天津古籍書店 1990 年版，第 31 頁。

② 任繼愈《莊子探源》，《哲學研究》1962 年第 1 期。

③ 熊鐵基、劉固盛、劉韶軍《中國莊學史》，第 77 頁。

的‘流產’，‘忘恩弟子’才是自己的‘新生’”^①。

二、司馬遷對莊子的接受

(一) 對莊子哲學思想的接受

《史記》中的《太史公自序》是司馬遷自敘身世的一篇，也是他為自己和父親合寫的傳，因此列於“列傳”第七十。這應該是司馬遷心目中最神聖的一篇人物傳記，也是整個《史記》中非常特殊的一個篇章。其中交代了《史記》的寫作是子承父業，而且詳細記述乃父司馬談曾“學天官於唐都，受易於楊何，習道論於黃子”。筆者認為，這實際上也是在記述作者自己的學術承傳和淵源。而且記錄了司馬談專門的學術論文——《論六家要指》，並抄錄其主要內容。筆者認為，這一方面是司馬遷對先父的深沉懷念，同時也是在闡明自己的學術思想和對傳統文化的接受態度。根據《史記·太史公自序》記載，司馬談以極高的學術史家眼光對六家思想和學術精神進行的比對，應該說是相當客觀的。但細細品讀，其判詞的感情色彩，卻包含著對六家思想價值的褒貶與取捨：

《易·大傳》：“天下一致而百慮，同歸而殊塗。”夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。嘗竊觀陰陽之術，大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨者儉而難遵，是以其事不可遍循；然其彊本節用，不可廢也。法家嚴而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人儉而善失真；然其正名實，不可不察也。道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。儒者則不然。以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。（《史記·太史公自序》）

在司馬談看來，六家“一致而百慮，同歸而殊塗”，均“務為治者也”，但“言之異路，有省

^① [日] 荻原朔太郎著、于君譯《詩性的哲學散步》，北京群言出版社 2002 年版，第 110 頁。

不省耳”。其“不省”處在於：陰陽家“大祥而衆忌諱，使人拘而多所畏”，儒家“博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從”，墨家“儉而難遵，是以其事不可遍循”，“法家嚴而少恩”，“名家使人儉而善失真”。而其“省”者，只有一家，那就是道家，“使人精神專一，動合無形，贍足萬物”，“因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多”。並站在漢代當下的時代背景中，專舉最顯的國家意識形態進行批判，“儒者則不然。以爲人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。”與之相對，道家的可貴之處正在於“至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也”。其中的核心價值不正是莊子的“逍遙”、“無爲”、“用大”、“葆真”、“養拙”、“集虛”嗎？《史記》中暴露歷代帝王的昏亂醜惡，暴露統治者內部的爭鬥傾壓，暴露貪官污吏對人民的殘害，暴露僞君子的迂腐卑瑣；入項羽作本紀，列陳涉爲世家；而對那些反抗強暴、爭取自由和平等者，哪怕是“其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之厄困。既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德”的市井遊俠和刺客，也爲之樹碑立傳，這和莊子“掊擊聖人”的精神是完全貫通一致的。正統史學家班固在《漢書·司馬遷傳》中，就批評司馬遷“是非頗謬於聖人，論大道則先黃老而後六經，序遊俠則退處士，進奸雄”。劉生良先生則認爲：“這正好從反面說明了司馬遷的叛逆性，亦透露了其深受‘大叛逆者’莊子影響的某些信息。同時，《史記》的諷刺藝術，亦與《莊子》的影響不無關係”，“‘史聖’司馬遷強烈的批判精神與莊子一脈相承”^①。方勇先生更是論道：“我們閱讀他的巨著《史記》，每每可以看出其與道家有著千絲萬縷的聯繫。”^②

(二) 對莊子藝術精神的接受

徐復觀將莊子的“道”解釋爲“藝術精神”，並說：“中國文化中的藝術精神，窮究到底，只有孔子和莊子所顯出的兩個典型。”^③司馬遷在莊子的列傳中讚揚他“善屬書離辭”，主要認證了四個方面：

其一，“指事類情”。司馬遷認爲“其著書十餘萬言，大抵率寓言也”，說得更直接些，就是莊子善於借助虛構的故事敘述來闡明自己的學說，大鵬、斥鷃、遊魚、神龜、骷髏、大木的存在，以及各種亦真亦幻的至人、神人、畸者離奇的行爲和怪誕的談論背

① 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》，人民出版社 2004 年版，第 125 頁。

② 方勇《莊子學史》，第一冊，第 271 頁。

③ 徐復觀《中國藝術精神·自序》，華東師範大學出版社 2001 年版。

後，是活生生的社會現實。《莊子》這種“飾小說以干縣令”的言說方式，使它成為紀事小說的源頭，這種藝術的精神直接影響了司馬遷的《史記》寫作，以“本紀”、“世家”、“列傳”這種敘事文體和“寓褒貶，別善惡”的《春秋》筆法去揭示社會歷史的本質，“究天人之際，通古今之變，成一家之言”。因此，曾國藩認為：“太史(公)傳莊子曰，大抵率寓言也。余讀《史記》，亦大抵率寓言也。列傳首伯夷，一以寓天道福善之不足據，一以寓不得依聖人以爲師，非自著書，則將無所託，以垂於不朽。次管晏傳，傷己不得鮑叔者爲之知己，又不得如晏子者爲之薦達。此外，如子胥之憤，屈賈之枉，皆借以自鳴其鬱耳。”^①

其二，“其言洸洋自恣”。莊子“以天下爲沉濁，不可以與莊語，以卮言爲曼衍，以重言爲真，以寓言爲廣，獨與天地精神往來”，因此，莊子的語言風格是往往橫空而來，倏然而逝，寫景狀物，儀態萬方，縱橫捭闔，手法多變，文采斐然，汪洋浩瀚。今流傳的漢語成語中，有近 200 條源頭在《莊子》一書裏。劉生良認為司馬遷那“以歷史記事爲主而又被譽爲‘無韻之離騷’的《史記》，其中灌注著的充沛詩情和浪漫神韻，既有‘發憤抒情’的騷影，也有‘洸洋自恣’的莊影”^②。

其三，奇異的文章風格。疏蕩奇異是莊子之文的風格，也是後世學者對《莊子》的一致稱讚，郭象《莊子注》序就說它“不經而爲百家之冠”。羅勉道《南華真經循本》說它“風雲開闔，神鬼變幻”。楊士奇譽之爲：“縱橫跌宕，奇氣逼人”。金聖歎把它列爲天下奇書之首。清代學者劉熙載的《藝概》則概括爲“意出塵外，怪生筆端”，“縹緲奇變”。一部《莊子》之中奇怪的題材，奇異的思想，奇幻的筆法，奇妙的結構，奇譎的語言，奇特的體例，是很讓司馬遷仰慕的，因此，他在關於莊子的列傳中，用相當大的篇幅幾乎直接摘錄了《莊子》的一些原文：

楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相。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，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我。我寧遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉”。（《史記·老子韓非列傳》）

司馬遷“好奇”、“疏蕩有奇氣”的文章風格，也是古今公認的。最早揚雄就認為：“子長多愛，愛奇也。”（《法言》卷一二《君子篇》）劉勰說司馬遷：“愛奇反經”（《文心雕龍》卷

① 楊燕起、陳可青、賴長揚《史記集評》，第 469 頁。

② 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》，第 101 頁。

四《史傳》)曾鞏認為《史記》中“本紀、世家、八書、列傳之文,斯亦可謂奇矣。”(《元豐類稿》卷 11)對於司馬遷在文章風格方面所受到的《莊子》的影響,劉生良認為:“司馬遷是《莊子》的愛好者,他的創作雖受特定體例和具體人事的限制,但其行文之縱橫開闢、筆勢之流暢飛動,頗有奇氣,以及精湛的諷刺藝術等,皆與莊子有神似之處,這也不能不是受其影響的表現”^①。正由於此,陳振孫將左丘明、莊子、屈原和司馬遷並稱“皆前未有其比,後可以為法,非豪傑特起之士,其孰能之?”(《直齋書錄解題》卷四)曾國藩則將《史記》、《漢書》、《莊子》、《韓文》並列,說是自己平生好讀之書^②。應該說,這些學者都認識到了司馬遷在文章風格方面所受到的莊子的影響。

其四,形象類型。作為文學作品看,《莊子》中的文學形象,類型衆多,生動傳神。作為“無韻之《離騷》”的《史記》,在這方面對《莊子》的接受或暗合之處極多。A. 物的形象。《史記·楚世家》描寫:

莊王即位三年,不出號令,日夜為樂,令國中曰:“有敢諫者死無赦!”伍舉入諫。莊王左抱鄭姬,右抱越女,坐鐘鼓之間。伍舉曰:“願有進隱。”曰:“有鳥在於阜,三年不蜚不鳴,是何鳥也?”莊王曰:“三年不蜚,蜚將沖天;三年不鳴,鳴將驚人。舉退矣,吾知之矣。”

在這伍舉與楚莊王帶有寓言色彩的對話中,那神奇的“鳥”的形象,頗類《莊子·逍遙遊》的“大鵬”。當然,《楚世家》中對“鳥”的描寫,也可能僅是司馬遷敘述已有的傳聞而已,並不一定是他的天才創作,但已熟悉《莊子》的司馬遷,無論是自作還是轉述,在有意無意的潛意識間是可能受到《莊子》藝術形象影響的。因為從創作心裏學上講,作家的形象思維是極其微妙的,所謂“籠天地於袖內,措萬物於筆端”。B. 人的形象。《留侯世家》記錄張良帶有傳奇色彩的一生。從他的圯上受書於黃石公,到漢朝建國後他“辟穀”、“導引”,“願棄人間事,欲從赤松子遊”;從他知時達命、安時處順的精神自我,到狀如婦人好女的外貌體徵,司馬遷把張良塑造成了一個“德充符”而“外天下”的“應帝王”的“帝王師”。在形象類型上,司馬遷把他活化成了《莊子·逍遙遊》中的“神人”:“藐姑射之山,有神人居焉,肌膚若冰雪,淖約若處子。不食五穀,吸風飲露,乘雲氣,御飛龍,而遊乎四海之外。其神凝,使物不疵癘而年穀熟。”“之人也,物莫之傷,大浸稽天而不溺,大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢秕糠,將猶陶鑄堯舜者也,

^① 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》,第 168 頁。

^② 曾國藩《送周苻農南歸序》,《曾國藩全集》,嶽麓書社 1994 年版,第 162 頁。

孰肯以物爲事！”因此，清末林柏桐在《史記蠡測》中說：“漢高祖一生喜狎侮，又多猜忌，老成如鄒侯，英雄如淮陰，皆不免於疑忌。他如黥布之勇，酈食其之辯，其始皆不免於狎侮，唯遇留侯則自始至終無敢失禮，亦無疑心，豈徒以其謀略哉？”《陳丞相世家》記述劉邦身邊另一位高級智囊人物陳平，所謂“三傑”之一。他的地位僅次於張良，是一個頗有奇計的智者。他策劃對項羽集團施行反間計，離間項羽與猛將鍾離昧及其與謀士范增的關係，導致鍾離昧被疏遠，范增被罷斥，“疽發背而死”，最終使強大的項羽覆滅。劉邦被圍困滎陽時，他設計讓紀信裝扮成劉邦，隨兩千女子開東門投降項羽，而後自己和劉邦開西城門遁去，絕處逢生。在鞏固漢政權的鬥爭中，陳平讓劉邦“僞遊雲夢”，計擒韓信。但司馬遷對這個人是不喜歡的，自始至終把陳平作爲一個大節有虧的陰謀家、投機政客、流氓無行者來刻畫。陳平投奔劉邦不久，有人告他“盜嫂”、“受金”。引薦陳平的魏無知對劉邦說：“臣所言者，能也；陛下所問者，行也。今尾生、孝己之行，而無益於勝負之數，陛下何暇用之乎？楚漢相距，臣進奇謀之士，顧其計利國家不耳，且盜嫂受金又何足疑乎？”陳平自己對劉邦的回答更露骨：“臣裸身以來，不受金無以爲資。誠臣計畫有可采者，願大王用之；使無可用者，金俱在，請封輸官，得請骸骨。”多麼像兩個精明的商人在談生意，各取所需，成全的是他們自己，犧牲的卻是道德和正義。當漢高祖最後連他也懷疑時，他自汙其身，韜光養晦。劉邦死後，陳平又投奔呂后，瘋狂打擊迫害劉姓諸王。轉而又與周勃聯手剷除諸呂。原本想立一個荏弱無能的皇帝，以便掌控，結果挑走眼，誤選更善於韜晦、精於黃老之術的漢文帝。從此，自陷虎尾春冰之上，日夜不安，歎息：“我多陰謀，是道家之所禁。吾世即廢，亦已矣，終不能起，以我多陰禍也。”《莊子·大宗師》認爲：“真人不以心損道，不以人助天。”“墮肢體，黜聰明，離形去知”，才能“同於大道”。《齊物論》又強調，只有“不就利，不違害，不喜求，不緣道，無謂有謂，有謂無謂”，才能“遊於塵垢之外”。這裏，如果我們不太執泥於形式，遺貌取神地來分析，陳平臨死前的懺悔，不正是對莊子“絕聖棄知”，反對“機心”的正面認同嗎？因此說，《陳丞相世家》中的陳平，是司馬遷接受《莊子》形象類型的一個反面人物形象。

C. 自我形象。《屈原賈生列傳》是《史記》中一個很特別的合傳，一個是戰國時人，一個是西漢早期人，並不同時代。明代學者陳仁錫《史記考》言：“屈、賈俱被謗，俱工辭賦，其事蹟相似，故二人同傳。”近人李景星的《四史評議》則乾脆說：“通篇多用虛筆，以抑鬱難遏之氣，寫懷才不遇之感，豈獨屈、賈二人合傳，直作屈、賈、司馬三人合傳讀可也。”的確，在這篇人物傳記中抒情性非常濃烈，而且議論部分多達二分之一的篇幅，在屈子、賈生的遭際中司馬遷融入了強烈自我感懷。而通篇之中，一個沒有出現、實際上卻是靈魂的人物形象是莊周。其中寫屈原：“其文約，其辭微，其志潔，其行廉，其稱文小，而其指極大，舉類邇而見義遠。其志

潔，故其稱物芳。其行廉，故死而不容自疏。濯淖汙泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮遊塵埃之外，不獲世之滋垢，皎然泥而不滓者也。推此志也，雖與日月爭光可也。”這是在稱讚屈原的人格，但仿佛也是在說莊子其人、其文。又記屈原自沉前與漁父的對話，“屈原至於江濱，被發行吟澤畔。顏色憔悴，形容枯槁。漁父見而問之曰：‘子非三閭大夫歟？何故而至此？’屈原曰：‘舉世混濁而我獨清，衆人皆醉而我獨醒，是以見放。’漁父曰：‘夫聖人者，不凝滯於物而能與世推移。舉世混濁，何不隨其流而揚其波？衆人皆醉，何不鋪其糟而啜其醪？何故懷瑾握瑜而自令見放爲？’屈原曰：‘吾聞之，新沐者必彈冠，新浴者必振衣，人又誰能以身之察察，受物之汶汶者乎！寧赴常流而葬乎江魚腹中耳，又安能以皓皓之白而蒙世俗之溫蠖乎！’”關於《漁父》的作者問題，說法不一，最早認定爲屈原作的，是東漢王逸的《楚辭章句》。司馬遷這裏引述《漁父》文字，只是作爲行文的一部分，並未像判斷《離騷》那樣說是屈原所作。而可以肯定的是，類似的論道的情節和漁父形象，卻頻頻出現在《莊子·漁父》篇中。退一步說，即使是屈原所作，也不排除有《莊子》影響的因素，方勇先生論道：“我們誦讀《楚辭》，往往可以發現其中有的作品明顯受到了莊子思想的影響。”^①在關於賈誼的傳記中，司馬遷用主要篇幅抄錄了賈誼的《鵬鳥賦》：

且夫天地爲爐兮，造化爲工；陰陽爲炭兮，萬物爲銅。合散消息兮，安有常則；千變萬化兮，未始有極。忽然爲人兮，何足控搏；化爲異物兮，又何足患！小知自私兮，賤彼貴我；通人大觀兮，物無不可。貪夫徇財兮，烈士徇名；誇者死權兮，品庶馮生。述迫之徒兮，或趨西東；大人不曲兮，億變齊同。拘士繫俗兮，攔如囚拘；至人遺物兮，獨與道俱。衆人或或兮，好惡積意；真人淡漠兮，獨與道息。釋知遺形兮，超然自喪；寥廓忽荒兮，與道翱翔。乘流則逝兮，得坻則止；縱軀委命兮，不私與己。其生若浮兮，其死若休；澹乎若深淵之靜，汎乎若不繫之舟。不以生故自寶兮，養空而浮；德人無累兮，知命不憂。

在這篇賦中，賈誼是十二分地受到了莊子的影響，幾乎徵引了《莊子》內篇、外篇、雜篇所有篇目^②。故而，在《屈原賈生列傳》最後，太史公曰“讀鵬鳥賦，同死生，輕去就，又爽然自失矣。”因此，我們說《史記》這篇合傳，不僅是爲屈原、賈誼立傳，也有著司馬遷自我的形象。在精神的層面上，從莊子，到屈原，到賈誼，再到司馬遷，似乎有一條很

^① 方勇《莊子學史》，第一冊，第221頁。

^② 同上，第223～224頁。

親密的紐帶維繫著。

(三) 對莊子悲劇情感的接受

德國詩人諾瓦利斯說，“哲學就是懷著永恆的鄉愁尋找精神家園”^①。說莊子是沒落的貴族也好，說他是“僻處自說”也好，但一部《莊子》絕不只是“教人快樂的”。在他看似“滑頭”、“混世”的背後，是亂世之下蒼涼的悲歌和無奈的感慨。逍遙、齊物、無為、自然的背後是對生命的珍愛和對強權的抗爭，是弱者在困境中的豁達與自尊。他以“辭趣華深，正言若反”的思想者姿態，不遺餘力地反復訴說著生命的孤弱、精神的奴役和是非的困惑：螳螂捕蟬，黃雀在後；大木不材而存，雁不鳴遭殺；生存如同“遊於羿之彀中”，只能夠“知不可奈何而安之若命”……讓人“一篇讀罷頭飛白”。所以，郭象《莊子注》說“夫利害相攻，天下皆羿”，成玄英《莊子疏》說他“歎蒼生之業薄，傷道德之陵夷，乃慷慨發憤爰著斯論，其言大而博，其旨深而遠，非下士之所聞。”後來注莊者如林希逸、方以智、王夫之、宣穎、王先謙等，均看到了莊子的哀痛。胡文英《莊子獨見》更是說：“莊子眼極冷，心腸極熱。眼冷，故是非不管；心腸熱，故感慨萬端”，“人但知三閭之哀怨，而不知漆園之哀怨甚於三閭也”。崔大華先生認為，莊子的人生哲學提出和儒家倫理哲學完全不同的理想境界和人生態度，提供了一種抗拒逆境的精神力量和消融精神苦悶的途徑，儒道互補抑制了中國傳統文化的宗教思想的滋生。如果我們將太史公的悲慘遭遇考慮在內，再結合《莊子》，去讀他那篇長歌當哭的《報任少卿書》的話，更能夠讀出一種別樣的味，他說“要之死日，然後是非乃定”，“僕誠已著此書，藏之名山，傳之其人，通邑大都”，而《莊子·齊物論》則曰：“是其言也，其名為吊詭。萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。”二人那種不被理解、棄於當世的憂傷是異代相知的。我們通讀《史記》，還會發現，百三篇中寫得最感人的，恰恰是那些可歌可泣的悲劇英雄，這種極具真誠的激情投注，完全是莊騷悲劇精神的感召和接受，可謂是“同類相從，同聲相應”（《莊子·漁父》）。因而，劉鶚的《老殘遊記》自敘云：“《莊子》為蒙叟之哭泣，《史記》為太史公之哭泣”。對於司馬遷的這種悲劇情感，清代學者袁文典的《讀史記》有很好的論斷，此不贅述。

(四) 對《莊子》文本的直接接受

首先，司馬遷在《史記》的一些篇章中，直接借用一些《莊子》的章句，成了《史記》的一部分。粗略統計就有：A. 《遊俠列傳》：“由此觀之，‘竊鉤者誅，竊國者侯，侯之門

^① 鮑鵬山《寂寞聖哲》，東方出版中心 2004 年版，第 127 頁。

仁義存’，非虛言也。”其中“竊鉤者誅”三句引自《莊子·胠篋》。B.《伯夷列傳》：“盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？”引文出自《莊子·盜跖》。又《伯夷列傳》有“說者曰堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。及夏之時，有卞隨、務光者。此何以稱焉？”索隱云：“說者謂諸子雜記也。然堯讓於許由，及夏之時有卞隨、務光等，殷湯讓之天下，並不受而逃，事具莊周《讓王》篇。”C.《孔子世家》：“(孔子)適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：‘吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。’”據索隱“莊周‘財’作‘軒’”云云，則此當為《莊子》之佚文^①。D.《儒林列傳》：“仲尼干七十餘君無所遇。”又《十二諸侯年表》：“孔子明王道，干七十餘君，莫能用。”索隱謂孔子“干七十餘君”云云，乃“記者失辭”。其實，這正是承接《莊子·天運》所謂孔子“以奸七十二君”之說而來。E.《老子韓非列傳》中關於莊子的傳記：“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，無汙我。我寧遊戲汗濱之中自快，無為有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉’。”事見《莊子·秋水》：“莊子釣於濮水，楚王使二人往先焉。曰：‘願以境內累矣！’……(莊子)曰：‘往矣！吾將曳尾於塗中。’”又見於《莊子·列禦寇》：“或聘於莊子。莊子應其使曰：‘子見夫犧牛乎？衣以紋繡，食以芻菽。及其牽而入於大廟，雖欲為孤犢，其可得乎！’”F. 在關於老子的傳中，羅根澤認為司馬遷“所據材料，顯有數源”，並疏證了其中所引用的《莊子》的地方：自“周守藏之史也”，至“獨其言在耳”，本《莊子·天道篇》；自“且君子得其時則駕”，至“如是而已”，本《莊子·外物篇》；自“孔子云”，至“其猶龍”，本《莊子·天運篇》。G.《太史公自序》中關於道家思想的引論：“至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。”出於《莊子》的《胠篋》、《外物》等篇。又《太史公自序》云：“不流世俗，不爭勢力，上下無所凝滯，人莫之害，以道之用，作《滑稽列傳》。”語本《莊子·逍遙遊》：“不夭斧斤，物無所害者，無所可用，安所困苦哉！”又《人間世》云：“人皆知有用之用，而莫知無用之用也。”H.《殷本紀》描寫殷紂王的勇武而多智：“帝紂資捷辨矣，聞見甚敏；材力過人，手格猛獸。知足以距諫，言足以飾非。”極似《莊子·人間世》刻畫衛君的暴虐而多才多智：“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……若唯無詔，王公必將乘人而鬥其捷。而目將熒之，而色將平之，口將營之，心且成之。”I.《秦始皇本紀》：“盧生說始皇曰：‘真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地長久。’”類似的

^① 方勇《莊子學史》，第一冊，第272頁。

文在本《莊子》中至少有四處：《逍遙遊》描寫“神人”：“之人也，物莫之傷。大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。”《齊物論》：“至人神矣！大澤焚而不熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。”《大宗師》描寫“真人”：“入水不濡，入火不熱。”《秋水》篇又有：“至德者，火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊。”《史記·日者列傳》云：

莊子曰：“君子內無饑寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不為害，君子之道也。”今夫卜筮者之為業也，積之無委聚，藏之不用府庫，徙之不用輜車，負裝之不重，止而用之無盡索之時。持不盡索之物，遊於無窮之世，雖莊氏之行未能增於是也，子何故而云不可卜哉？天不足西北，星辰西北移；地不足東南，以海為池；日中必移，月滿必虧；先王之道，乍存乍亡。公責卜者言必信，不亦惑乎！

此處所徵引的“莊子曰”一段話，不見於今本 33 篇的《莊子》，可能是《莊子》的軼文，也可能是另有其人，也可能僅是子虛、烏有式的人物。而此處由“莊子曰”而引發的一段議論和所闡發的變化的觀點、辯證的觀點，則屢見於今本《莊子》中。《日者列傳》描寫宋忠大夫、賈誼博士，在受到楚卜者司馬季主一番大道之論的教訓後，“忽而自失，茫乎無色，悵然噤口不能言。於是攝衣而起，再拜而辭。行洋洋也，出門僅能自上車，伏軾低頭，卒不能出氣。”類似這段文字在《莊子》中多處出現，《盜跖》篇寫孔子往說盜跖，遭到一番批駁後，“孔子再拜趨走，出門上車，執轡三失，目茫然無見，色若死灰，據軾低頭，不能出氣。”《秋水》篇描寫埴井之蛙聽到東海之鯨高談大海後，“於是埴井之蛙聞之，適適然驚，規規然自失也。”公孔龍聽到魏牟關於邯鄲學步的警告後，“口喏而不合，舌舉而不下，乃逸而走”。《日者列傳》又寫：

居三日，宋忠見賈誼於殿門外，乃相引屏語相謂自歎曰：“道高益安，勢高益危。居赫赫之勢，失身且有日矣。夫卜而有不審，不見奪糶；為人主計而不審，身無所處。此相去遠矣，猶天冠地履也。此老子之所謂無名者萬物之始也。天地曠曠，物之熙熙，或安或危，莫知居之。我與若，何足預彼哉！彼久而愈安，雖曾氏之義未有以異也。”

關於文中的“曾氏”之“曾”，裴駟《集解》引徐廣曰：“一作莊”。那麼“曾氏之義”，就是“莊氏之義”。又列傳中寫“宋忠見賈誼於殿門外，乃相引屏語相謂自歎曰：‘道高益安，勢高益危。居赫赫之勢，失身且有日矣。’”這裏，宋忠與賈誼所密語的，正是老莊

哲學。從更大處說，筆者認為，通讀《日者列傳》，從情節，到語言，再到主體和意境，以及人物的虛構，整個是對《莊子》的仿作，深得《莊子》之髓，甚至達到與《莊子》珠目難辨的程度。因此，何焯的《義門讀史記》說：“此文學《莊子》而爲之者也，託之（司馬）季主以詆訾當世。”或許正是這種與《莊子》的“親緣”關係，《日者列傳》最後，“太史公曰：古者卜人所以不載者，多不見於篇。及至司馬季主，余志而著之。”明確交代這篇關於如司馬季主這樣的“古者卜人”的人物傳記，文獻多“不載”，“多不見於篇”。因而，細品《史記》這裏的“太史公曰”，是頗值得玩味的。筆者一個更大膽的推測是，是否正是由於以上原因，《史記》這篇列傳後才出現了“褚先生曰”一段文字。也遂使現存《史記·日者列傳》的作者究竟是誰成爲無法揭開的學術公案^①。姑且假定《日者列傳》真是“褚先生補闕”，褚少孫乃西漢元、成年間人，也就是說至少自司馬遷後不久的漢元、成年間，“僞作”《日者列傳》早已成爲《史記》的一部分，成爲經典文獻，不管它究竟是不是司馬遷原作，都不妨礙它已通過《史記》一書對中國傳統文化的發展產生了巨大影響，並仍將繼續著。這正如對《莊子》內、外、雜篇的爭論那樣，無論歷史上的莊子究竟寫了《莊子》的哪些篇章、版本的流傳過程如何，都不妨礙在漫長的歷史中，莊子哲學已通過 33 篇的《莊子》，對中國傳統文化和哲學思想的發展產生了巨大影響，並仍

① 關於《史記》缺篇，《後漢書·班彪傳》兩處提到：“孝武之世，太史令司馬遷采《左氏》、《國語》，刪《世本》、《戰國策》，據楚、漢列國時事，上自黃帝，下訖獲麟，作本紀、世家、列傳、書、表百三十篇，而十篇缺焉”，“武帝時，司馬遷著《史記》，自太初以後，闕而不錄，後好事（李賢注：好事者謂揚雄、劉歆、陽城衡、褚少孫、史孝山之徒也）者頗或綴集時事，然多鄙俗，不足以踵繼其書”。裴駰《史記集解·太史公自序》又言：“《漢書音義》曰：‘十篇缺，有錄無書。’張晏曰：‘遷沒之後，亡《景紀》、《武紀》、《樂書》、《律書》、《漢興以來將相年表》、《日者列傳》、《三王世家》、《龜策列傳》、《傅斬蒯成列傳》。元、成之間，褚先生補闕，作《武帝紀》、《三王世家》、《龜策》、《日者列傳》，言辭鄙陋，非遷本意也。”孫同元《詁經精舍文集》卷四《史記缺篇補篇考》進一步說：“《日者列傳》文近蒙莊，與史公不類。當是褚先生因贊中有‘及至司馬季主，餘志而著之’云云，遂取當時所記季主事舊聞而附會之，然汪洋恣肆，筆意極佳。六一公每欲作文，先誦此傳，正以此耳。”然而，呂祖謙《東萊呂太史別集》卷一四《辨史記十篇有錄無書》卻認爲：“班固《前漢書·司馬遷》云：‘十篇缺，有錄無書。’以張晏所列亡篇之目較之《史記》，或其篇俱在，或草具而未成，非皆無書也。今各隨其篇辨之……其九曰《日者列傳》，自‘余志而著之’以下，皆太史公本書。歐陽文忠公每有製作，必取此傳讀數過，然後下筆，其愛之如此！未有褚先生所論數百言，乃張晏所謂言辭鄙陋者也。晏並與其傳疑之，此豈褚先生手筆乎？”王鳴盛《十七史商榷》卷一《褚先生補史記》又論：“《日者》、《龜策》二篇，惟末段各另附褚先生言，其原文仍出子長筆。《索隱》以《日者》傳司馬季主事爲褚補，非也，不知張晏何以云亡。”並認爲，“世皆言褚先生補《史記》，其實《史記》惟亡《武紀》一篇，餘間有缺，無全亡者”。當代學者張大可先生更是論道：“按諸事實，司馬貞的兩條論據似是而非，不能成立”，認爲“《日者》、《龜策》兩傳爲司馬遷所作，顯證有八。”並詳列了八條證據（參見張大可、梁建邦《史記論贊與世情研究》，華文出版社 2005 年版，第 320～321 頁）。

在繼續著。一言以蔽之，無論今本《史記·日者列傳》的作者究竟是誰，它與《莊子》的關係是誰也無法否定的，況且懷疑論者的立論本身也是值得懷疑的。

其次，在別的文體的寫作上，司馬遷也直接接受了《莊子》的一些文本內容。據《藝文類聚》卷三十所載，《悲士不遇賦》是司馬遷所著，這是他晚年自悼身世的一篇文章。最後一段“理不可據，智不可待。無造福先，無觸禍始。委之自然，終歸一兮。”^①源自《莊子·應帝王》：“無為名尸，無為謀府；無為事任，無為知主。”《莊子·刻意》又有：“不為福先，不為禍始。感而後應，迫而後動。”該賦文最後所流露出的“委之自然，終歸一兮”的思想，更與莊子的生死一體，與大化同流的安時處順的精神是完全一致的。此外，如司馬遷的《報任少卿書》云：“居則忽忽若有所亡，出則不知所如往。”語本《莊子·知北遊》：“故行不知所往，處不知所持，食不知所味。”

(五) 司馬遷對莊子，也有“反接受”的一面

其一，在關於莊子的列傳中，司馬遷說“其著書十餘萬言，大抵率寓言也”，其實這僅是一句客觀的描述。筆者認為，稟賦著一種史學家的眼光，司馬遷對《莊子》“不可與莊語”的文風，未必全持肯定的態度，因為接著又寫到他“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”，其寓褒貶於其間的敘述態度的變化，是完全可以讀出來的。

其二，在關於莊子的列傳中，司馬遷又說他：“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。”結合《太史公自序》中對儒、墨兩家相當客觀的評價，結合司馬遷曾受學於董仲舒、孔安國的背景，結合他一個史學家的擔當使命來看，仿佛對莊子學說是有微辭的，認為他是“適己”率為，以致於“雖當世宿學不能自解免也”。

其三，《史記》關於莊子的傳記是一個合傳，這也是司馬遷獨創的一種史筆，本身也表明了他一種態度。也就是說，在作者眼中，這是一個以類相從的共同體，傳主之間存在著某些共同處。因此，列傳最後，“太史公曰：老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。皆原於道德之意，而老子深遠矣。”以學術史家的眼光，看到了四子的共同處。但其中對莊子的態度，首先，說“莊子散道德，放論”，是直接針對他本人的一種態度鮮明的批評；其次，分別指出老子、莊子、申子、韓非子各家各自的不足，又是一種並置比對的批評；再者，按《論六家要指》論，申、

^① 陳元龍《歷代賦彙》，上海古籍出版社、上海書店 1987 年版，第 570 頁。

韓是“嚴而少恩”的法家，其立論的對指則是缺乏人情事理，這明顯又與荀子批評莊子“蔽於天而不知人”的“反接受”是同路的，對此，張文虎論道：“老莊申韓同傳，或是之，或非之。案，漢初崇尚黃老，而晁錯諸人又變而為名法，武帝時用法尤嚴，於是酷吏興焉。史公目擊其弊而為此傳，用意甚深，讀者殊未理會，而謾云史公進黃老，何哉！”^①指正了班固批評司馬遷“先黃老而後六經”的失當。尹繼美也看到了這一點，他在《讀史記老莊申韓列傳》中論道：“莊子齊生死，一哀樂，毀情滅性，其立心抑又忍。遁於虛則入於險，涉於幻則入於忍，險與忍互至，而刑名之說立，此申韓學老莊，所以流於殘忍刻薄而不自知也。”^②劉匹熊對司馬遷對莊子的反接受認識得更為明白：“至老子申韓同傳，則自源徂流，詳著之以為後世戒，不惟申韓之學，固所不取，即贊老子亦云‘深遠’，云‘微妙難識’，則其不取之意亦明矣。”^③

其四，《史記》中的《孟子荀卿列傳》可以說一篇簡明扼要的戰國中後期以來的儒學發展史，抉發儒學的演變，表達司馬遷對學術與政治之間關係的思考。一方面，他認為學術必須獨立，學者必須要有獨立的人格，否則就會蛻變為政治的附庸。鼎盛一時的稷下學派雖然也“各著書言治亂之事”，但司馬遷對之評價不高，對他們“著書都為稻粱謀”式的曲意逢迎頗為鄙夷，比如其代表人物淳于髡，“博聞強記，學無所主。其諫說，慕晏嬰之為人，然而承意觀色為務”。但同時，司馬遷又認為學術必須要有價值關照，必須要對現實政治有一些積極性的建言。在這篇傳記中，他論道：“荀卿疾濁世之政，亡國亂君相屬，不遂大道而營於巫祝，信禳祥，鄙儒小拘，如莊周等又滑稽亂欲。於是推儒、墨、道德之行事興壞，序列著數萬言。”顯然對莊子有破而無立的矯枉過正的學說，是有微辭的。進而甚至對鄒衍的陰陽五行學說提出批評，認為“其語闕大不經”，跡近巫術。客觀地講，司馬遷這裏的眼界是高遠的，認識到了莊子學說的某些反動性，比如，莊子對人性的同一性、對社會的統一性都懷著深刻的不信任。在莊子的眼光下，世俗的所有立場幾乎都是錯位的。而這是片面的。

同時我們又要認識到，司馬遷對莊子的這種“反接受”，決不是簡單的“文化弑父”現象，更非太史公的偏狹和短視，恰是一個學者型作家和史學大師的風範。當司馬遷對莊子“反接受”時，他好像是一個冷靜客觀的史學家；當他“不假思索”的接受莊子的一切時，他是一個浪漫激越的詩人，因此，魯迅說他的《史記》“固不失為史家之絕唱，

① 楊燕起、陳可青、賴長揚《史記集評》，第469頁。

② 同上，第470頁。

③ 同上，第471頁。

無韻之離騷矣”^①。事實上，接受與反接受，這中間的成分和量比，我們不大好絕對地分得清，更不能輕率地是此而非彼的簡單判定，這正如站在濠梁上觀魚的惠施和莊子，一個執科學認知的邏輯之思，一個用美學家的藝術眼光欣賞自然。詬病任何一方，都只能暴露我們自己的無知。

三、結 語

首先，司馬遷的莊學研究，內容豐富，全面系統，是莊學研究史上的第一座高峰，標誌著莊學從戰國到秦漢以來，從荀子、韓非子、呂不韋，到韓嬰、劉安、賈誼以來，由“潛行期”^②研究狀態，到專門化和學科化的成熟時期的到來。而這第一個高峰的火炬，由偉大的太史公的巨手擎起，似乎註定了莊學非凡的意義。大概正由於此，熊鐵基、方勇等的莊學史研究，均給予了司馬遷以足夠的重視。其次，司馬遷的莊學研究自成一域，同時又是一個敞開的系統，既具有哲學史的既成性，又具有哲學的生成性，是對莊學史的研究，也是對莊學的研究。因此，從這一角度論，司馬遷的莊學研究是具有雙重意義的，“具有了哲學和哲學史的雙重身份”^③。再次，司馬遷對莊子及其學說的評價和態度，是後世莊學研究的基石，後世莊學的許多立論都離不開這一出發點。特別是《史記》中有關莊子生平的記述，更成為裁決後世莊學爭端的尺規，比如對莊周故里的爭論的問題。故而，郎擎霄認為：“自有莊子以來，善讀其書者，首推司馬氏父子。”^④

[作者簡介] 劉洪生(1964—)，男，河南省柘城縣人。商丘師範學院文學院教授，主要從事中國古代文學研究，專著有《唐代題壁詩》、《宋代題壁詩詞》、《20世紀莊學研究史稿》等，已發表學術論文50餘篇。

① 魯迅《漢文學史綱要》，上海古籍出版社2005年版，第53頁。

② 阮忠《莊子創作論》，第26頁。

③ 楊國榮《何為中國哲學》，《文史哲》2009年第1期。

④ 郎擎霄《莊子學案》，天津古籍書店1990年版，第318頁。

《紅樓夢》與《莊子》 中的超越性人生觀

王冉冉

不少跡象表明，《紅樓夢》深受《莊子》的影響：第二十一回，由於襲人要“箴”寶玉，故意冷淡寶玉，寶玉本來甚為鬱悶無聊，讀《莊子》外篇《胠篋》一段文字後不覺“意趣洋洋”，揮筆續了一段文字，從不佳心態中解脫出來——“續畢，擲筆就寢。頭剛著枕便忽睡去，一夜竟不知所之，直至天明方醒”；第二十二回，寶玉本欲為黛玉、湘雲居中調和，不料“反已落了兩處的貶謗”，對此情境進行反思時，寶玉聯想到的便是《莊子》內篇的《人間世》、外篇的《山木》與雜篇的《列禦寇》；第六十三回，邢岫煙談到妙玉“贊文是莊子的好，故又或稱為‘畸人’”。所謂“畸人”，典出《莊子》內篇的《大宗師》：“畸人者，畸於人而侔於天”。《紅樓夢》中的茫茫大士、渺渺真人二仙師在天上“生得骨格不凡、豐神迥異”，到人間卻變成了癩頭和尚和跛足道人，而且還“麻屣鶉衣”、“瘋瘋癲癲”，也正符合這個思路；第七十八回，寶玉“杜撰《芙蓉誄》”，對文體的選擇頗費了一番周折，聲言要效法古代的若干經典，其中就有《莊子》外篇的《秋水》。但是，需要注意的是，作為小說，《紅樓夢》並不是《莊子》的傳聲筒，而是以“小說的智慧”，以生動性、形象性使得《莊子》變成了可視可感的風度、氣質、情懷、操守、人格特徵、生活方式，於是，種種抽象思想得到感性顯現，晦澀的哲學表述變成活潑潑的生活訴求，灰色的理論被點化為長青的生命之樹，從而幫助我們接近《莊子》中所達到的精神高度，理解《莊子》中合理的人生態度、美好的人性情懷、深刻的人心洞察與睿智的人事遠見，從而充分發掘《莊子》的啟示意義。總之，通過《紅樓夢》的“小說智慧”來領略《莊子》中深奧難解的妙義勝理不失為一種很好的角度，這是本文的出發點與歸結處。



《紅樓夢》曾被人指責為消極與虛無，因為它常常流露出“空”的感傷。不僅茫茫大士渺渺真人畫龍點睛地說到“究竟是到頭一夢，萬境歸空”，《紅樓夢》還在多處進行著這個基調的變奏。

“世人都曉神仙好，惟有功名忘不了”，“功名”是不少人欲佔有貪戀的，可“功名”是“空”的——“古今將相在何方？荒塚一堆草沒了”、“問古來將相在何方，也只是虛名兒與後人欽敬。”同樣的，人們欲佔有貪戀的“金銀”也是“空”的——“金滿箱，銀滿箱，展眼乞丐人皆謗”，“終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了。”豈止是功名富貴，人們欲佔有貪戀的一切，都是“空”的。因為“瞬息間則又樂極悲生，人非物換”，當“人非物換”時，你暫時的擁有便成了“空”。即使能夠終生擁有，那又如何？畢竟“縱有千年鐵門檻，終須一個土饅頭”，一旦死亡來臨，你的擁有終究還是“空”，你曾經辛苦經營、視為人生意義之所在的事物終究不能“永久依恃”。豈止不能“永久依恃”，人生苦短，你的“依恃”甚至不過是“瞬息間”罷了。總之，如果你把佔有貪戀作為你的人生态度，那麼，你的一切努力，最終不過是“謀虛逐妄”，不過是“為他人做嫁衣裳”，不過是“蕩悠悠似三更夢”，不過是“落了片白茫茫大地真乾淨”，一言以蔽之，不過是一場“空”罷了。這“空”如夢似幻，故《紅樓夢》中說：“凡用‘夢’用‘幻’等字，是提醒閱者眼目，亦是此書立意本旨”（第一回），又常常以虛幻之物比喻人世追求的對象，如“鏡裏恩情”、“夢裏功名”、“一個是鏡中月，一個是水中花”、“三春爭及初春景，虎兇相逢大夢歸”、“千里東風一夢遙”等。而且，有些名物的象徵意義還是比較清楚的，仍是用來表現那“空”的感傷，如“水月庵”、“饅頭庵”、“鐵檻寺”、“太虛幻境”等。

這種“空”觀很容易被與佛家聯繫起來看待，其實，這種如夢似幻的“空”在《莊子》中也是反復論述的。

《莊子》的《至樂》篇中說：“生者，假借也，假之而生”；《繕性》篇中說：“物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圉，其去不可止”；《德充符》篇中又把能夠“寓六骸，象耳目”的人稱為“聖人”。把人的生命視為借來的東西，把萬物視為寄存在世間的東西，人生與萬物由“有”走向“無”，終究還是一場“空”，恍如夢幻，而非“實有”、“真有”。

現實人生所感知到的萬物中，人之自我最易被執為實有、真有。然而對自我的非實有性質，《莊子》中頗多論述。如《知北遊》篇中指出：“汝身非汝有也”，“是天地之委形也”；“生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也”，顛覆了一般人以

為“我”實在擁有自己之身體與生命的妄念，與佛家自性為空的觀念有著驚人的相似。只不過，佛家講因緣和合才有了自己的身體與生命，《莊子》則講天地造化、陰陽交合、氣化運行、時機降臨才熔鑄了自己的身體與生命^①，表達方式雖有不同，但都指出“我”不能獨立存在，需取決於一定的時機與條件；都強調一般人所謂的“自我”並非是自己有、自己成、自己主宰自己，從而消除自高自大、自私自利的“我執”。

在《大宗師》篇中，子桑戶死後，他的朋友孟子反、子琴張相和而歌，將死稱為“反其真”。那麼，與死對立的生自然就是“假”了。而且，在《莊子》中，被一般人視為“真境”的“覺”和被一般人視為“幻(假)境”的“夢”常常難分界限。如著名的“蝴蝶夢”，到底是莊生夢到蝴蝶，還是蝴蝶夢到莊生呢？唯有“覺”才能夠提供判定何者為真何者為假的參照：若“覺”的是蝴蝶，那麼蝴蝶為“真”而莊生為“假”；若“覺”的是莊生，那麼蝴蝶為“假”而莊生為“真”。一般人很自然地會認為應該是莊生“覺”而蝴蝶在他“夢”中，然而《莊子》居然質疑究竟是蝴蝶夢到莊周還是莊周夢到蝴蝶，可見“覺”和“夢”（“真境”與“幻境”）在他那裏難分界限，正可用“假作真時真亦假”來描述。

“覺”和“夢”（“真境”與“幻境”）難分界限的情形還能夠在《莊子》的這樣幾段話中看到：

夢飲酒者，旦而哭泣；夢哭泣者，旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢焉，覺而後知其夢也。且有大覺而後知此其大夢也，而愚者自以為覺，竊竊然知之。……丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。（《齊物論》）

吾特與汝，其夢未始覺者邪！且汝夢為鳥而厲乎天，夢為魚而沒於淵。不識今之言者，其覺者乎，其夢者乎？（《大宗師》）

可以看出，正與前面所說“死”為“真”而“生”為“假”的觀念相一致，上述《莊子》中的幾段話其實表現出這樣的觀念：世人皆在夢中，即使有些人自以為“覺”，那也不過是

① 如《大宗師》中云：“偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！”“偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？”《至樂》中云：“其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死。是相與為春夏秋冬四時行也。”《知北遊》中云：“人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。”《養生主》中云：“適來，夫子時也；適去，夫子順也。”《天運》中云：“四時迭起，萬物循生。”《秋水》中云：“而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽。”《田子方》中云：“至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。”

“夢”中之“覺”，雖然與“夢之中又占其夢”的人不同，但還是不能超出夢境之外。一言以蔽之，人生如夢，現實人生中所感知到的萬物並非“實有”、“真有”。聞一多先生在《莊子》一文中對這一點其實已經有過闡發：“一壁認定現實全是幻覺，是虛無，一壁以為那真正的虛無才是實有，《莊子》的議論，反來覆去，不外這兩個觀點。”

二

需要注意的是，無論是《紅樓夢》中“空”的感傷，還是《莊子》中對“幻覺”、“虛無”的反復揭示，很容易被指責為思想上的消極與虛無，這其實是很大的誤解。因為，無論是《紅樓夢》中“空”的感傷，還是《莊子》中對“幻覺”、“虛無”的反復揭示，都不是就人生價值立論。

曾有人認為《莊子》宣揚了一種“生不如死”的悲觀論調，其主要依據是《至樂》篇中莊子與骷髏的一番對話：莊子看到骷髏後大發了一通對“生人之累”的感慨，結果骷髏託夢給莊子說：“死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。”莊子不信，要為骷髏起死回生，骷髏皺著眉頭說：“吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎？”在這段寓言中，“生”有“累”、“勞”之苦，“死”卻有“南面王樂”，所以骷髏不願復活，似乎確實在說“生不如死”。然而，《莊子》中常常以驚世駭俗之語來振聾發聵，此處雖然說得頗為激憤，但與其說是在“厭生”，還不如說是“厭世”；與其說生命本身沒有價值，還不如說黑暗的現實世界使生命無法實現其價值。通讀《莊子》，不難發現全書洋溢著對生命的珍惜熱愛：寧肯生時“曳尾於塗中”，也不願“死為留骨而貴”（《秋水》）；即使“必有天下”，也不願“愁身傷生”（《讓王》）；雖然“生有軒冕之尊”，也不願“死得於豚楯之上、聚俵之中”（《達生》）；《莊子》中還倡導“養生”、“全生”、“存生”、“達生”、“衛生”、“長生”、“尊生”、“重生”、“其生可樂”，反對“殘生”、“傷生”、“害生”、“棄生”、“苦其生”。總之，《莊子》中並沒有視生命為虛無，而是肯定並張揚了生命的價值與意義，有著鮮明的生命立場。

對於一般人來說，對人生的價值與意義進行評判主要有兩種立場：功利與道德。《莊子》則從生命立場出發，深刻剖析了蒙蔽擾亂生命的主客觀因素。客觀方面擾亂生命的主要是時勢、命運、規律等“必然”，在《莊子》中，這些“必然”被視為不能被生命所主宰的東西，生命只能以“知其不可奈何而安之若命”、“安時而處順”的態度擺脫其對自己的擾亂。主觀方面，《莊子》主要是以情性為核心，揭示出功利立場與道德立場的人生態度對生命的遮蔽、擾亂、壓抑與損害。

從功利立場來看，人生在世，當然要追求感官欲望的滿足，然而《天地》篇中說：“且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭熏鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。”指出對感官欲望的過度追求反而會使生命“失性”；從功利立場來看，獲得名利富貴意味著價值的實現，可“若不得者，則大憂以懼”（《至樂》），“不得”會使情感動盪。“錢財不積則貪者憂，權勢不尤則誇者悲”（《徐無鬼》），已得而欲再得，還會使情感動盪。“今世之人居高官尊爵者，皆重失之”（《讓王》）“內則疑劫請之賊，外則畏寇盜之害”（《盜跖》），已得而懼失，仍會使情感動盪。而且，就算在生前一直能“得”且不“失”，《莊子》中實際上又把“生”視為“得”而把“死”視為“失”^①，“得”是偶然暫時而“失”是必然永恆，既然功利立場的本質態度是欲“得”而不欲“失”，面對人的生死問題，功利立場是無法平息情感的動盪不寧的，生命靠功利立場無法得到安頓。正因為此，《庚桑楚》中說：“貴富顯嚴名利六者，勃志也；……去就取與知能六者，塞道也。”《至樂》篇中說：“夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣。夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣。”

《莊子》中把拘守功利視為對生命的蒙蔽與擾亂，《紅樓夢》中其實也以象徵手法把拘守功利視為對生命的蒙蔽與擾亂：第五回中，榮寧二公懇請警幻仙子規引寶玉“入正”。怎樣“入正”呢？“以情欲聲色等事警其癡頑，或能使彼跳出迷人圈子”、“令其再歷飲饌聲色之幻，或冀將來一悟，亦未可知也。”第二十五回中，茫茫大士渺渺真人又說通靈寶玉之所以不“靈”是因為“如今被聲色貨利所迷，故不靈驗了。”而且，在《紅樓夢》中，王熙鳳的人生立場是典型的功利立場，通過這樣一個人物形象的成功塑造，《莊子》中描述的功利立場所導致的生命困境，在她那裏得到了生動的表現：儘管精明強干，乃至“恃強羞說病”，可終究是“力拙失人心”，這不正是“終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪”（《齊物論》）；收受賄賂而害死人命，以公錢放高利貸，利用職權便利克扣銀錢，這不正是“民之於利甚勤，子有殺父，臣有殺君，正晝為盜，日中穴坯”（《庚桑楚》）；她以“借劍殺人”、“坐山觀虎鬥”之法害死尤二姐，和他人打交道時非常擅長玩弄權術，可是，“機關算盡太聰明，反算了卿卿性命”，這不又是“螳螂捕蟬，黃雀在後”式的“物固相累”（《山木》）？她能言善辯，八面玲瓏，在位時眾人與她一團和氣，失位時卻又牆倒眾人推，這不又是“利害相摩，生火甚多，眾人焚和，月固不勝火，於是乎有償然而道盡”（《外物》）？

① 如《大宗師》：“且夫得者，時也，失者，順也。”成玄英疏云：“得者，生也；失者，死也。”《漁父》篇中云：“且道者，萬物之所由也，庶物失之者死，得之者生。”

《莊子》中還揭示了道德立場的人生態度對生命的遮蔽、擾亂、壓抑與損害。而《紅樓夢》通過對李紈這個人物形象的塑造，將《莊子》中的深刻揭示生動表現出來了。也許是作者有意將功利立場與道德立場二者相比較，《紅樓夢》中，李紈和鳳姐都出身名門，都是賈家少奶奶，而且，鳳姐本是長房兒媳，卻替二房掌管家事，她所行使的“職權”本應該是屬於李紈的。從道德立場來看，寶釵還會給人以功利、自私、虛偽的感覺，黛玉也曾認為她“藏奸”。可說起李紈，《紅樓夢》中的人物幾乎是衆口一詞的讚歎：賈母王夫人“素喜”李紈，雖說賈母很疼鳳姐，但寶玉也看出來“我說大嫂子倒不大說話呢，老太太也是和鳳姐姐的一樣看待。”（第三十五回）平兒稱李紈為“菩薩”，鳳姐稱李紈為“佛爺”（第五十五回），興兒說“我們家這位寡婦奶奶，他的渾名叫作‘大菩薩’，第一個善德人。”（第六十五回）……總之，在《紅樓夢》中找不到說李紈壞話的。李紈確實是賈府中一個行走的牌坊，由於她的存在，儘管有賈赦賈珍賈璉等人的悖禮亂法，在外人面前仍能有“禮出大家”的體面。李紈的道德立場是真誠的，可是，《紅樓夢》中對她的評價卻耐人尋味。第五回中，李紈的判詞有一句“枉與他人作笑談”，《晚韶華》曲中又說：“鏡裏恩情，更那堪夢裏功名！那美韶華去之何迅！再休提繡帳鴛衾。只這帶珠冠，披鳳襖，也抵不了無常性命……問古來將相可還存？也只是虛名兒與後人欽敬。”李紈居然被說成是一個笑柄，一個虛名。《莊子·盜跖》中有這樣一段：“世之所謂忠臣者，莫若王子比干、伍子胥。子胥沈江，比干剖心，此二子者，世謂忠臣也，然卒為天下笑。”正如比干等人不虛偽的“忠”會被恥笑一樣，對於《莊子》所說的把道德作為手段而功利作為目的的“利仁義”之人來說，李紈自然也就成了笑柄。而且，越是因為不虛偽，才越會被“利仁義”之人視為呆傻：你那麼真誠的守節，可除了得到一個“虛名兒”之外，得到了什麼“好處”呢？

總體看來，李紈的道德立場使她不會危害外界，可是，正如《莊子·人間世》中所說，“且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心……是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之。”你的“道德”別人未必領情，反而可能會以小人之心度君子之腹，因而對你不利。而且，你的“道德”作為一種“美”本身就反襯出別人的不美，你於是就成了別人心目中的“菑人”，欲除你而後快。再說了，對於持功利立場的人來說，不管你有意無意，只要他認為你是他功利的障礙，他都會加害於你，你的“道德”並不能成為你的庇護，倒更可能被利用。總之，道德立場無法消解個體生命與他人的尖銳衝突，他人並不會因個體具有道德立場就不去殘害個體生命。《莊子》對此有著深刻揭示：“不仁則害人，仁則反愁我身；不義則傷彼，義則反愁我已。”（《庚桑楚》）“昔者龍逢斬，比干剖，萇弘脗，子胥靡，故四子之賢而身不免乎戮”（《胠篋》）。

尤為深刻的是，《莊子》中還揭示了堅持道德立場對生命的這樣一種損害：使本應

欣悅豐盈的生命變得困苦枯槁。如《大宗師》中說：“若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也”；《駢拇》中說“意仁義其非人之情乎！彼仁人何其多憂也？”；《漁父》中說：“仁則仁矣，恐不免其身，苦心勞形以危其真。”此外，《刻意》中對“刻意尚行，離世異俗，為亢而已”所導致的生命的“枯槁”也是頗有微詞的。

《紅樓夢》描寫人物與其所處的環境有著高度的一致性，可是，李紈居住的稻香村在作者筆下有著怎樣的象徵意味呢？也許也表現了李紈的“竹籬茅舍自甘心”“居家處膏粱錦繡之中，竟如槁木死灰一般”，可是，寶玉對稻香村的一番評價卻不可忽略了：寶玉一向見了父親如老鼠見了貓，可前八十回中，寶玉唯一一次當面發表與父親不同的看法，正是對稻香村的評價。寶玉這番話肯定是發自內心的，因為他“想說，不敢說，但還是要說”。寶玉是這樣說的：“此處置一田莊，分明見得人力穿鑿扭捏而成……爭似先處有自然之理，得自然之氣，雖種竹引泉，亦不傷於穿鑿。古人云‘天然圖畫’四字，正畏非其地而強為地，非其山而強為山，雖百般精而終不相宜……”可以看出，寶玉因稻香村“人力穿鑿扭捏而成”、未得“自然之理”、不是“天然圖畫”，而頗有微詞。當然，這與其說是諷刺李紈虛偽（在書中找不到對應的描寫），還不如說李紈所拘守的現實世界的道德違背天性，不合“自然”，這樣的道德有道德之名，可並不能算是真道德。因為，就算你運氣好，無人加害於你，如果你拘守了不道德的道德，你便被自己加害。李紈就是這樣一個加害自己的人，用《莊子·刻意》中的話來說，她是一個“枯槁赴淵者”——“槁木死灰”的是她的心，更是她的生命。

三

一般人很容易認為，功利立場庸俗而道德立場高尚。《莊子》則看到，人們常常把對己有助的功利混同為道德，如“諸侯之門，而仁義存焉”（《胠篋》）。而且還看到，有些人之所以有道德之言行，歸根結底還是為了功利。也就是說，對某些人來說，道德不過是手段，功利才是目的。如《徐無鬼》中說：“愛利出乎仁義，捐仁義者寡，利仁義者衆”；《盜跖》篇中，子張說“盍不為行？無行則不信，不信則不任，不任則不利。故觀之名，計之利，而義真是也”；《外物》篇中講了這樣一個寓言：宋國有人因親人去世而悲痛欲絕，官府為表彰他的孝行而為他封官加爵，結果，他的鄉人爭相在親人去世時表現出悲痛欲絕的樣子，甚至有一半人竟弄假成真，真的“絕”了——“其黨人毀而死者半”。另外，有些歷史人物未必真是為了“名”而有道德之言行，《莊子》中卻多次指

責他們“好名”、“殉名”，如“且昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下僇拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之，是好名者也。”（《人間世》）“枝於仁者，擢德塞性以收名聲，使天下簧鼓以奉不及之法非乎？而曾、史是已。”“伯夷死名於首陽之下”（《駢拇》）“此六子者，無異於磔犬流豕、操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也”（《盜跖》）等。這些例子可以這樣理解：《莊子》並不是要對歷史人物作出客觀評價，而是以這些歷史人物來寓言，揭示出有些人表面上似乎是爲了道德而受難乃至獻身，實際上卻是出於更隱蔽的功利動機——謀取聲名。

尤爲深刻的是，無論是對功利還是道德，《莊子》的非議都有一個共同的標準，那就是它們對生命構成了損害與侵擾。這一點《駢拇》篇中已說得很清楚：“彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉貨財也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人焉；若其殘生損性，則盜跖亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！”實際上，《莊子》既非不要功利，也非不要道德，只不過強調，世俗所認爲的功利其實並非真正的功利，世俗所認爲的道德其實也並非真正的道德，因爲這二者儘管立場不同，在“殘生損性”方面卻是相同的。可以看出，對生命有正面或負面效果決定著《莊子》中的價值判斷，“生命”對《莊子》來說是一切價值的源泉，也就是說，《莊子》中進行價值判斷所持的立場是以生命爲本位的。

而在《紅樓夢》中，寶玉說：“那些個鬚眉濁物，只知道文死諫，武死戰，這二死是大丈夫死名死節。竟何如不死的好！必定有昏君他方諫，他只顧邀名，猛拚一死，將來棄君於何地！必定有刀兵他方戰，猛拚一死，他只顧圖汗馬之名，將來棄國於何地！所以這皆非正死。”“那武將不過仗血氣之勇，疏謀少略，他自己無能，送了性命，這難道也是不得已！那文官更不可比武官了，他念兩句書在心裏，若朝廷少有疵瑕，他就胡談亂勸，只顧他邀忠烈之名，濁氣一湧，即時拚死，這難道也是不得已！”過去這又是寶玉“反封建”的一個證據，可是，聯繫前面所提到的，有些歷史人物未必真是爲了“名”而有道德之言行，《莊子》中卻多次指責他們“好名”、“殉名”，我們可以看到，也並非所有的“文死諫，武死戰”都是爲了“邀名”。莊子對歷史人物的指責其實是一種寓言，揭示出有些人表面上似乎是爲了道德而受難乃至獻身，實際上卻是出於更隱蔽的功利動機——謀取聲名，那麼，寶玉對“文死諫，武死戰”指責是否也可以這樣理解呢？即便不能這樣理解，有一點還是肯定的，那就是，寶玉也以生命立場指責了“文死諫，武死戰”的“殘生損性”。

寶玉又說過“女兒是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉。我見了女兒，我便清爽，見了男子，便覺濁臭逼人。”（第二回）這又哪里是要反抗“男尊女卑”的封建禮教、建立“女尊男卑”的價值觀，別忘了寶玉還說過這樣的話：“女孩兒未出嫁，是顆無價之寶

珠，出了嫁，不知怎麼就變出許多的不好的毛病來，雖是顆珠子，卻沒有光彩寶色，是顆死珠了；再老了，更變的不是珠子，竟是魚眼睛了。分明一個人，怎麼變出三樣來？”（第五十九回）寶玉爲什麼會對女子的不同階段作出不同評價？《莊子》對生命之“真性”的重視大概能啟發我們的思路。正如不少研究者所指出的，《莊子》最爲反對的就是人之生命被外物所異化的“物於物”（《山木》）、“喪已於物”（《至樂》），很早就關注了生命的“異化”問題。如《馬蹄》篇中很尊重馬之“真性”——“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。”但是，號稱“善治馬”的伯樂對馬的“治”構成了“異化”，《莊子》中認爲那是對生命的殘害——“燒之，剔之，刻之，雒之，連之以羈羸，編之以皁棧，馬之死者十二三矣；饑之，渴之，馳之，驟之，整之，齊之，前有櫛飾之患，而後有鞭策之威，而馬之死者已過半。”（《馬蹄》）那麼，寶玉對女子不同階段所作的評價大概可以這樣理解：在古代，未出嫁的女子遠離社會，也在一定程度上遠離了“異化”，還能保持較多的“真性”。一旦嫁人之後，就如寶玉在另一時候所說的：“怎麼這些人只一嫁了漢子，染了男人的氣味，就這樣混帳起來，比男人更可殺了！”（第七十七回）比在社會上打拼的男人更容易被“異化”，“染了男人的氣味”其實就象徵著被“異化”，而且，隨著年歲的增長，越來越被“異化”，“真性”也越來越少。可以這樣說，從生命立場出發，寶玉看重的是“真性”，所以才會稱讚保有“真性”較多的女兒，他並不是有意識的要反封建、反禮教。

在《莊子》中，既非不要功利，也非不要道德，既未把功利看得更庸俗，也沒把道德看得更高尚。而是通過對人性人心的深刻剖析，揭示出世俗的功利立場與道德立場皆有“殘生損性”之危害，不能實現真正的功利與道德。尤爲深刻的是，在《莊子》中，人之生命不僅指“身”、“形”這樣的物質生命，而且還指“心”、“靈台”、“靈府”、“神”、“精神”這樣的精神生命。相比較而言，《莊子》更看重的正是精神生命，如《田子方》中認爲人生最大的悲哀還不是物質生命的結束，而是精神生命的消亡——“哀莫大於心死”，同樣的意思在《齊物論》中又有不同的表達：“其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？”正因爲對精神生命的看重，《莊子》認爲“世之人以爲養形足以存生，而養形果不足以存生”（《達生》），強調精神生命的淨化、提升與健全、充實，從而超越那些遮蔽、擾亂、壓抑、損害生命的主客觀因素，超越人生態度的功利立場與道德立場，表現出超越性的人生觀。

四

所謂精神生命的淨化，具體說來，就是使精神生命達到“虛靜”的狀態。要使精神

生命達到“虛靜”的狀態,《莊子》中有“外”、“忘”兩種途徑。《大宗師》中曾詳言“外”之途徑:“參日而後能外天下;已外天下矣,吾又守之,七日而後能外物;已外物矣,吾又守之,九日而後能外生;已外生矣,而後能朝徹;朝徹,而後能見獨;見獨,而後能無古今;無古今,而後能入於不死不生”。所謂“外”,是把不能由個體生命所主宰的客觀因素從內在的精神生命中清理剔除出去,使這些客觀因素不至於影響到內在的精神生命,也即“喜怒哀樂不入於胸次”(《田子方》)“死生驚懼不入乎其胸中”(《達生》)“哀樂不能入”(《養生主》、《大宗師》)“內保之而外不蕩也”(《德充符》)“甯於禍福”(《秋水》)“不以人物利害相撓”(《庚桑楚》)。所謂“忘”,並非是不知利害,不明得失,不懂是非,不分善惡,而是由於精神生命能夠“體道”而忘懷了利害得失與是非善惡,換言之,就是通過精神生命的“體道”超越了人生態度的功利立場與道德立場。

《莊子》中反復慨歎個體生命的有限——“吾生也有涯”(《養生主》)“人生天地之間,若白駒之過郤,忽然而已”(《知北遊》)“操有時之具而托於無窮之間,忽然無異騏驥之馳過隙也”(《盜跖》),若再把這樣有限的生命投注到有限的事物,在《莊子》看來實在是非常悲哀的事情,所謂“馳其形性,潛之萬物,終身不反,悲夫!”(《徐無鬼》)而現實世界中的功利與道德當然就是其中有限的事物。《齊物論》中云:“民濕寢則腰疾偏死,鱗然乎哉?木處則惴栗恟懼,猿猴然乎哉?三者孰知正處?民食芻豢,麋鹿食薦,螂蛆甘帶,鴟鴞耆鼠,四者孰知正味?猿獼狙以爲雌,麋與鹿交,鱗與魚遊。毛嬙麗姬,人之所美也,魚見之深入,鳥見之高飛,麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉?自我觀之,仁義之端,是非之途,樊然殽亂,吾惡能知其辯!”以生動的比喻點出,不同的個體有千差萬別的功利觀與道德觀,究竟孰是孰非,是很難“知其辯”的。而一旦以相對的、有限的功利觀與道德觀衡量主宰自己與他人,那就如同“鳧脛雖短,續之則憂;鶴脛雖長,斷之則悲”,會有“小惑易方,大惑易性”(《肱篋》)的後果。至於《秋水》篇中云:“差其時,逆其俗者,謂之篡夫;當其時,順其俗者,謂之義之徒”,這是把道德放在變化的時空背景下凸顯出現實世界中道德的非永恆性,其邏輯推論是:既然不同“時”、“俗”中的道德是千變萬化的,是非永恆的,又怎能“篤於時”(《秋水》)、“拘於俗”(《漁父》)呢?道德如此,功利又何嘗不是呢?總之,“道”是永恆、無限,通過“體道”,現實世界中(即具體時空中)功利與道德的局限被凸顯出來了。唯有通過“體道”,精神生命才能與永恆、無限合而爲一,從而提升了自身。例如,“以道觀之,物無貴賤;以物觀之,自貴而相賤”(《秋水》),當人還處於“物”的層次,會“彼亦一是非,此亦一是非”(《齊物論》),會以自我爲中心形成種種的“成心”、“私心”。而一旦人通過深刻的生命體驗將精神生命提升到“道”的層次,也就應該能夠消除種種的“成心”、“私心”,達到“無功”、“無名”乃至“無己”的人格境界。這裏的“無”不是“功”、“名”、

“己”之絕對的虛無，而是由於深刻體驗到永恆、無限的“道”而看到了“功”、“名”、“己”的虛幻，從而“忘”卻“功”、“名”、“己”，無心於“功”、“名”、“己”，同時也超越了“功”、“名”、“己”。

由於《莊子》常常以“虛”、“無”來描述“道”，人們容易把《莊子》所說的“道”理解為空無所有。其實，《莊子》所說的“道”恰恰蘊含著最大的豐盈與最飽滿的充實，正如《大宗師》中所說：“夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老”。既然“道”是這樣一種極豐盈充實的整體，精神生命要與之合一自然不能“篤於時”、“拘於虛”、“束於教”（《秋水》）、“拘於俗”（《漁父》）、“囿於物”（《徐無鬼》），而應當“全德”、“才全”（《德充符》）、“全神”（《天地》）、“天守全”（《達生》）、“全真”（《盜跖》）、“全人”（《庚桑楚》）……一言以蔽之，通過健全、充實人的精神生命，人能夠實現“澹然無極而衆美從之”（《刻意》）“備於天地之美”（《天下》）的美麗人生。《莊子》一方面強調通過淨化精神生命達到“虛靜”的境界，一方面又強調通過健全、充實人的精神生命達到審美境界；“虛靜”消除了外界對精神生命的遮蔽與擾亂，是“健全”、“充實”的前提；“健全”、“充實”涵養了內在的精神生命，賦予“虛靜”以意義。可以這樣說，《莊子》所說的“虛”、“無”絕非空無所有，而是虛實相生、有無相濟的。總之，《莊子》以精神生命的淨化、提升與健全、充實超越了遮蔽、擾亂、壓抑、損害生命的主客觀因素，超越了世俗的功利與道德，其人生觀可稱之為超越性的人生觀。

《紅樓夢》中也很看重人的精神生命，很突出一個“靈”字：石頭經女媧鍛煉之後，“靈性”已通，石頭在人間又是“通靈”寶玉，《石頭記》是“借通靈之說”寫成的，石頭“造歷幻緣”是“失去幽靈真境界”，黛玉前身是“靈河”岸邊的絳珠仙草，而且生有“靈竅”，仁者所稟是“清明靈秀，天地之正氣”，正邪兩賦之人“其聰俊靈秀之氣，則在萬萬人之上”，為了使寶玉悟道，警幻仙子“醉以靈酒”，太虛幻境是“幽微靈秀地”，風月寶鑒出自太虛幻境空靈殿上，寶玉才情被形容為“空靈娟逸”……尤其是，儘管寶玉“潦倒不通世故，愚頑怕讀文章”、“富貴不知樂業，貧窮難耐淒涼”，他的先祖榮寧二公託付給警幻仙子的卻只有他一人，希望他能夠“入正”。為什麼？不還是因為他“聰明靈慧”嗎？——“吾家自國朝定鼎以來，功名奕世，富貴傳流，雖歷百年，奈運終數盡，不可挽回者。故遺之子孫雖多，竟無可以繼業。其中惟嫡孫寶玉一人，稟性乖張，生性怪謔，雖聰明靈慧，略可望成……幸仙姑偶來，萬望先以情欲聲色等事警其癡頑，或能使彼跳出迷人圈子，然後入於正路，亦吾兄弟之幸矣。”黛玉清高、孤傲、“多心”、“小性兒”（第六回），毛病不少，但她卻是衆女兒中最脫俗、又是和寶玉最知心、最得寶玉敬而且

愛的一個，爲什麼呢？恐怕也是因爲她和“靈”有不解之緣吧。

與寶玉、黛玉的“靈性”相對照，寶釵博古通今，多才多藝，可藏可露，能屈能伸，會做人又會做事，直到今天還有不少人發出“娶妻當娶薛寶釵”的感歎，然而，在《紅樓夢》中，寶釵卻被說成是“釣名沽譽，入了國賊祿鬼之流”，是“真真有負天地鍾靈毓秀之德！”（第三十六回）居然和“靈性”無緣，這又是爲什麼呢？

寶玉、黛玉雖說有種種缺點與弱點，他們卻以詩性智慧與深刻的生命體驗直觀到無限與永恆。纖弱如黛玉，居然能夠在《葬花詞》裏表現出“宇宙”境界：全詩所表現出的空間背景居然不是閨秀詩中常常能夠見到的園圍庭院、亭臺樓閣，而是通向無限的天空——“花謝花飛花滿天”、“隨花飛到天盡頭，天盡頭，何處有香丘”。而在混茫一片的無限之中，“明媚鮮妍”是短暫的，“紅銷香斷”則是永恆的，真令人有錐心刺血之痛。其實，寶玉也以生命體驗窺到了無限與永恆：所謂“一而二，二而三，反復推求了去”是把時間推向無限，所謂“逃大造，出塵網”是把空間推向無限，衆人包括自己的“無可尋覓”是永恆，由時空的無限與無常的永恆凸顯出自己的有限與短暫——“真不知此時此際欲爲何等蠢物，杳無所知”（第二十八回）。當寶玉還是一個不諳世事的孩子，他居然常常會說起死亡，而且往往以化灰化煙來說死亡，例如其中有一次他這樣說：“等我有一日化成了飛灰——飛灰還不好，灰還有形有跡，還有知識。——等我化成一股輕煙，風一吹便散了的時侯……”這樣的說法很異於常人。常人在不受死亡威脅時很難想起死亡，偶爾想起死亡也往往會把死亡想象爲一個點，至於這個點之後如何就不會再想下去了。而寶玉化灰化煙的說法其實是接著死亡的“點”繼續延伸，延伸至無限。而且，從“我”變成“灰”，變成“煙”，再變成什麼都沒有的虛無，這個過程其實能讓我們看到，“我”、“灰”、“煙”雖是逐步接近虛無，可畢竟還是暫時的，只有虛無才是永恆的。可以看出，寶玉並不是把參禪與讀莊作爲遊戲或消遣，他直觀到無限與永恆的生命體驗與莊禪確實是息息相通的。

對於一個已直觀到無限與永恆的生命來說，絕不甘心被囚困於現實世界的局限當中，所以《壇經》中強調“除執心”，《莊子》中強調“逍遙遊”，表達雖有不同，但都強調超越現實世界的局限。同樣的，寶玉不願走仕途經濟、顯親揚名的道路，甘心爲丫頭們“充當侍役”，不喜峨冠博帶的應酬，棄八股，讀禁書……這種種行爲如果以反封建反禮教的叛逆精神來解釋並不符合寶玉的性格邏輯。而且，把寶玉的行爲歸結爲一種簡單的反叛姿態對我們有何啟示呢？深刻體會《紅樓夢》中建立在生命立場上的超越性人生觀則能使我們理解學習一些更普世、更永恆的安身立命之道，值得進一步探討。

例如，《紅樓夢》中，寶玉常常會自我貶抑，如果說第五回中寶玉的自我貶抑還是

凡人在仙境中的自卑，在紅塵中，面對身份地位在自己之下者，寶玉也常常會自我貶抑。如第七回中，見到秦鍾時，寶玉“心中似有所失，癡了半日，自己心中又起了呆意，乃自思道：‘天下竟有這等人物！如今看來，我竟成了泥豬癩狗了。可恨我為什麼生在這侯門公府之家，若也生在寒門薄宦之家，早得與他交結，也不枉生了一世。我雖如此比他尊貴，可知錦繡紗羅，也不過裹了我這根死木頭，美酒羊羔，也不過填了我這糞窟泥溝。‘富貴’二字，不料遭我荼毒了！’”第十九回中，在襲人家見到一個穿紅的女兒後想到的是“那樣的不配穿紅的，誰還敢穿……我不過是贊他好，正配生在這深堂大院裏，沒的我們這種濁物倒生在這裏”；他“甘心為諸丫鬟充役”（第三十六回）；“連那些毛丫頭的氣都受的”（第三十五回）；第二十回中，直接描寫了他對待族中兄弟們的態度：“兄弟們一併都有父母教訓，何必我多事，反生疏了。況且我是正出，他是庶出，饒這樣還有人背後談論，還禁得轄治他了……弟兄之間不過盡其大概的情理就罷了，並不想自己是丈夫，須要為子弟之表率。是以賈環等都不怕他，卻怕賈母，才讓他三分。”第六十六回中，借小廝興兒之口間接描述了他對待奴僕們的態度：“再者也沒剛柔，有時見了我們，喜歡時沒上沒下，大家亂頑一陣，不喜歡各自走了，他也不理人。我們坐著臥著，見了他也不理，他也不責備。因此沒人怕他，只管隨便，都過的去。”寶玉的這些表現曾被視為衝破封建禮教羅網而具有的平等觀念，可是，我們完全可以舉出寶玉對所謂封建禮教的種種恪守：過去，賈政與寶玉的父子關係曾被描述為你死我活的“敵我矛盾”，即使現在，賈政與寶玉的父子關係一般也被認為是相當對立的。可是，第二十八回中，寶玉向黛玉傾訴衷情，其中說道：“我心裏的事也難對你說，日後自然明白。除了老太太，老爺，太太這三個人，第四個就是妹妹了。要有第五個人，我也說個誓。”儘管父親很嚴厲，寶玉卻把父親列為四人中的一個。寶玉此時是在講肺腑之言，又是對心上人所說，當然不是違心之語。如果不是的確如此看待，他也沒有必要在對黛玉表白時把父親牽扯進來。另外，走過父親房間時，即使父親不在，他還是要循禮而動——第五十二回中，連僕人都說，賈政不在家，路過賈政書房時不必再行禮。可被視為反傳統、叛逆的寶玉卻聲稱即便父親不在，還是要行禮。另外，寶玉對女兒如此尊重體貼，可是，第三十回中，當王夫人打了金釧兒耳光之後，本來正與金釧兒調笑的寶玉“早一溜煙去了”，以至於有讀者認為，寶玉為金釧兒連一句起碼的辯解都沒有，對金釧兒之死負有直接責任。第七十七回中，王夫人把病重的晴雯逐出大觀園，晴雯之狀極慘，寶玉自己也知道，“他這一下去，就如同一盆才抽出嫩箭來的蘭花送到豬窩裏去一般。然而，面對盛怒的王夫人，寶玉如何呢？“不敢多言一句，多動一步，一直跟送王夫人到沁芳亭。”寶玉不一向被認為很叛逆很反傳統的嗎？為什麼會有以上諸多表現呢？可以說，他並沒有與“封建禮教”進行對抗的意識，他所具

有的平等觀念不是以“禮教”為參照系，而是以“生命”為參照系的。正如前面所說，寶玉這樣一個已直觀到無限與永恆的生命，絕不甘心被囚困於現實世界的局限當中，他不把現實世界既定的規則（如男尊女卑、上尊下卑）當“真”，甚至不把自己“當真”，從而常常能夠超越“我執”，有時甚至達到“忘己”的境界。“忘己”最典型的例子至少可舉出兩處，一處是第三十一回，寶玉看到齡官畫蔷，提醒齡官躲雨，卻忘了自己也被雨淋濕，“渾身冰涼”；還有一處是第三十五回，明明自己被燙，卻只管問玉釧兒：“燙了那裏了？疼不疼？”而“忘己”在《莊子》中正是一種很高的精神境界，成玄英對《天地》篇“忘己之人，是之謂入於天”一句所作的疏中便說：“凡天下難忘者，己也。而已尚能忘，則天下有何物足存哉！是知物我兼忘者，故冥會自然之道也。”

寶玉、黛玉不把現實世界當“真”，這一點作者又以隱喻手法表現出來：寶玉是赤瑕宮中的神瑛侍者，黛玉是西方靈河岸三生石畔的絳珠仙草，他們來到現實世界不過是“造歷幻緣”。而寶釵呢，她肯定是很把現實世界當“真”的。正是因為當“真”，她才拼命去適應現實世界，遵守現實世界的遊戲規則，而絕不會考慮現實世界是否值得付出種種代價去適應，現實世界的遊戲規則是否都是合理的。其實，寶釵的悲哀倒不在於在現實世界中採用了功利立場與道德立場，她的悲哀主要在於，她只採用了現實世界所要求的功利與道德。為什麼熱衷於功名富貴？為什麼明明被寶玉給過難堪還要勸寶玉走“仕途經濟”的道路？為什麼並不覺得元妃所制燈謎有什麼新奇卻“口中少不得稱讚，只說難猜，故意尋思，其實一見就猜著了”（第二十二回）？為什麼當賈母在為她舉辦的生日宴會上詢問時她“深知賈母年老人，喜熱鬧戲文，愛吃甜爛之食，便總依賈母往日素喜者說了出來。賈母更加歡悅”？為什麼她總是穿著半新不舊的素淡衣服？為什麼她的房間“雪洞一般，一色玩器全無，案上只有一個土定瓶中供著數枝菊花，並兩部書，茶奩茶杯而已。床上只吊著青紗帳幔，衾褥也十分樸素。”（第四十回）……為什麼？因為她把暫時的現實世界當成了永恆，把有限的現實世界當成了無限，在不能作為“立足處”的現實世界上建立了虛假的價值，於“謀虛逐妄”中消耗了自己的青春與生命。維特根斯坦曾說：“即使一切可能的科學問題都能解答，我們的生命問題還是没能觸及到。”^①生命問題豈止與科學水平無關，它還與生活中的長袖善舞無關，與對現實世界的適應能力無關，可以說，在寶釵那裏，惟獨缺失的就是生命立場。正是生命立場的缺失，寶釵的生活之“技”不能“進”於“道”，她雖然能與現實世界保持高度的適應與協調，卻同時也在如魚得水、左右逢源中沉淪；正是生命立場的缺失，寶釵雖然有“克己”的素質，卻並不能真正善待他人與自己的生命，倒是常常被“不

^① 維特根斯坦《邏輯哲學導論》，北京商務印書館 1985 年版，第 96 頁。

道德的道德”規勸異化。一言以蔽之,《紅樓夢》中,正是由於生命立場的缺失,寶釵與“靈性”無緣,不能建立超越性的人生觀。也許正因為此,《紅樓夢》把寶釵塑造為一個缺少生命溫度的冷美人,而且第四十回中居然還有這樣一段描寫:“說著已到了花溼的蘆港之下,覺得陰森透骨,兩灘上衰草殘菱,更助秋情。賈母因見岸上的清廈曠朗,便問‘這是你薛姑娘的屋子不是?’衆人道:‘是。’賈母忙命攏岸……”一位青春少女的住處竟以“陰森透骨”來形容,宛似《西遊記》中的妖精洞窟,很難說作者便沒有寄寓深意。

[作者簡介] 王冉冉(1971—),男,河南虞城人。文學博士,現為華東師範大學中文系副教授、碩士生導師,研究方向主要是明清小說,已發表學術論文 20 餘篇。

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

一、問題的意識

“老子學”研究在二十世紀初期,呈現許多方法論的新開展。除傳統評點以訓詁考據或義理著眼,也參入西方哲學式的詮解,晚清以降的佛學思潮同樣影響詮釋^①。當中“援佛入老,以佛解老”除展現佛學為本,印證佛老義理不二,何以會通,如何安頓佛老關係的定位? 咸值得關注。此未符道家學說本旨的闡釋意圖,反開啟《老子》交融其他學術的新路數,表露時代特質與詮釋者學術涵養。

馬一浮(1883—1967),名浮,字一浮,號湛翁,別署蠲叟、蠲戲老人,為現代新儒家之一。《老子注》是馬一浮三十八歲(1920)的作品^②,出於《蠲戲齋雜著》,僅注有前三十二章,是未竟稿。幸而當中已充分表現以佛解老的路數,不妨礙對其思路的瞭解。序言提到:“以老子義印合般若、方等,於禪則與洞山為近,觸言玄會,亦似通途寥廓,無有塞礙。後以病緣中輟,不復措意。維老氏之旨未必如斯,理既冥符,言象可略。如欲玄解之士,亦可相與解頤耳!”上述要點有三:其一,本體論的相通,乃以《老子》義理印合佛理之般若智,入形上本體之境。其二,工夫修養論的闡述,藉禪的修養為達到本體的進路。其三,異中求同,以“理既冥符,言象可略”清楚揭示佛老學術與義理之可會通性。然佛理為宗教哲學,《老子》則非,本體論與工夫修養定然有別,“會通”

① 二十世紀初期的老子學發展,呈現多元面貌,雖“傳統派”之依循傳統研究方法與思想者仍占主流地位,然而“維新派”反更能凸顯時代文化思想之特質。可參看熊鐵基、劉韶軍等《二十世紀中國老學》,福建人民出版社 2003 年版,第 26~78 頁。

② 以下皆以馬《注》標示。

勢必將轉變與融合居間差異。

一般論者認為馬《注》是他以“六藝論”統攝諸學的學術過程，與成熟後作品《論老子流失》一文相呼應。撰者以為，二者時間差距長達十八年，馬《注》僅表現義理會通的精神，後者明顯判別學術定位，語彙多流露對道家的批判，這是早年未有的態度^①。本文將區別二者，文本僅限在馬《注》，避免年代混淆。

其主要詮釋方法有二，一是引佛典原文，並比老子思想；一是將佛學印入文本，予以融合。此外，其印合非僅於佛老，也包括大乘佛學義理的融合化一，非受制於某宗派理論，可用唐君毅先生的話形容之：

在此，人即不必處處要去構造嚴整的思想系統，寫哲學著作，而只是隨處發生些智慧的語言。此亦即古今東西之先知、詩人、聖者之哲學。東方之哲學，更大多是此類。此類之智慧的語言，常可以編入任何哲學系統中，然又超越於一切哲學系統之外，不受任何觀點之限制，而只是卓立於天地之間。這種智慧的語言，從特定

① 《論老子流失》附於《泰和宜山會語》之末，書刊印於1938年，該文同時所著，與馬《注》相差十八年，旨在判別周秦諸子之首——《老子》學術之流失。當中指出《老子》出於《易》，《易》以陰陽觀變，《老子》則以靜制動，以弱勝強。《老子》對於人事現象，總是一個旁觀者，退守無為待物自變，不使傷害上身，以佛語判之：“便是有智而無悲，儒者便謂之不仁。”此外，因熟知矛盾對立的轉化，為後世權謀家利用，尤為法家取法。再者，因其無私旁觀，使己與物成二，不如儒家物我一體，成物成己。以上係比擬於儒家義理判定優缺而論。該文有段話云：“‘天法道，道法自然’，道是自然之徒，天是道之徒，把自然推得極高，天猶是他第三代末孫子。”《馬一浮先生語錄類編·四學篇》亦載：“老子判自然、道、天為三，故為佛家所貶駁。吾儒則天即是理、性、命、道、教，初無二致。此乃一真法界，惟《華嚴》圓教與之冥符，亦無執性廢修之失。”馬一浮將自然、道、天劃成三個等次，這在馬《注》將自然與道等而視之的態度不同，原以佛老“觸言玄會，亦似通途寥廓，無有塞礙”的態度也有轉變。同年，給學生張立民的信件說道：“《會語》臨時趕快寫出，非以此為六藝論也。但去其枝葉，亦粗具六藝論之輪廓。他日欲草此書，須另自起草。著述須還他一箇體例，不能如此草草也。……《老子流失》一篇，本有為而言，未免將《老子》好處完全抹殺。葉左文先生斥吾為戲論，因撤去未講。此篇便可毀卻，勿留也。”首先，對《會語》的不滿非出自義理體系之誤，而是著述體例的要求。其次，他對先前評論《老子》的態度也不同。“本有為而言”係說著述目的，《論老子流失》提到：“今講《老子》流失，是要學者知道心術發源處，合下便當有擇。若趨向外物一邊，直饒汝聰明睿智到老子地位，其流弊不可勝言。”因此，從心術本原談“有擇”，是與儒學並論而應有的判斷，此其著述目的。然只攻其失反未言嘉善，乃後來大感遺憾處，進而想毀卻之。根據信中文意，他是受朋友葉左文的批評有所感，此舉非欲盡棄前論，故去信另一目的，是想聽聽老友熊十力的意見，而說“熊先生處寄去一份，尚未得復，未知作何批評，恐未必盡契。”惜檢視熊十力往返信件，無相關回應。十八年潛沉涵養，使他對《老子》態度有了變化，以上僅折數端約略說明。信件原文見虞萬里點校《馬一浮集》第二冊，浙江古籍出版社、浙江教育出版社1996年版，第823~824頁。

之哲學系統之觀點去看，是零散的。但是從其常可編入任何哲學系統之內去看，則正可為不同哲學系統之聯繫者、整合者。^①

上述哲學家特質正適用馬一浮，非無嚴整思想系統，而是以生命體認智慧語言時，體系不為既有理論框架設限，內涵也不受地域及言詮囿限，可玄通整合其他哲學系統，過度分殊宗派反失卻原有精神。

從研究角度疏通佛道，不能疏忽本然義理之通同別異，以下分四節討論：先論本體觀的建立；次論工夫修養論的進程；復論佛老義理融通別異的解釋趨向；末以一結論作結。

文本及馬一浮其他著作，採用浙江古籍出版社、浙江教育出版社版的《馬一浮集》，並以當時能見到的今本《老子》為對照文本，與河上公及王弼注解為主，並酌參歷來重要注解為旁證。

二、本體觀的建立

道家以道為宇宙本體及萬物創生之源。任何生成變化都在道的包覆下流轉反復，形成圓道式發展。牟宗三先生梳理王弼注《老》時，提出本體的道有三個性徵：先在性、獨立性、遍在性。明有先在於萬物，自在獨立而無形，以及周遍而無所不在^②。馬《注》如何將道體與佛理相呼應？物相之所成形的本質為何？下分二點論述。

(一) 道體的性徵

其云：

前既深破妄執，次須廣嘆真心……言“有物混成，先天地生”者，有實非有，生亦非生，然非無物，故曰混成。一入一切，一切入一，故言混；一切不壞一，一不壞一切，故言成。未始有始，強謂之先，自然流出，蓋天蓋地。寂兮不睹其朕，寥兮廓而

^① 唐君毅《哲學概論》下冊，臺灣學生書局 1982 年版，第 995 頁。

^② 此係牟宗三解析王弼注《老》二十五章的觀點，以“有物混成，先天地生”說明先在性；“寂兮寥兮，獨立不改”表現獨立性，亦即自在性；“周行而不殆，可以為天下母”為遍在性。詳參牟宗三《才性與玄理》，臺灣學生書局 1997 年版，第 148～149 頁。

無邊。語其體，則萬法弗侶，古今不遷，故謂“獨立不改”；語其用，則周遍沙界，不喪機前，故謂“周行不殆”。^①

道非形下“有物”，也不是“絕對無”(Absolute nothing)，而是確實存在的本體，此借《華嚴經》格義^②，“一”指本體；“一切”具有普遍義，表明道體與萬物間的關係。道能攝萬物，萬物亦為道所攝，現象與本體不離。“一”先於天地萬物，故有“先在性”，此乃“法界緣起”的概念。華嚴宗認為現象諸法各有殊相，流轉且不固定，但有一真實且不變的本性，稱為“法性”，亦即“真如”^③。所以，道不是超越的客觀存有，而是即超越即內在的主觀存有。其次，本體是一而非多，且不為外象所變，有“獨立性”特質；又次，由體而用，一入一切，周遍於萬物而不遺，具備“普遍性”。又云：

挫銳解紛，言性相俱泯，銳為別相，紛為總相。……挫解者，言竭之令盡也。和光同塵，言本影不離。光比智身，塵比報土。一切聲自是佛聲，一切色自是佛色。毛中現刹，塵中現身。一入一切，一切入一。……不動本際，周遍十方，體自空寂，而圓融具德，故謂“湛兮似或存”。^④

總相指通於一切之共相，別相乃萬物的差異性。道體之用在泯除總別，故言“挫其銳，解其紛”。再以“和其光，同其塵”言現象與道同是一體，本影不離。而道體內涵是不動且空寂的，此空非“絕對無”，而是認識對象的虛幻，亦是本體的空寂明淨。由於世界種種為因緣生而無自性，得破除妄念執著，歸於空寂。

空寂為體性，道是否有相？又如何示相？有述：

此明實相無相也。道離見聞覺觸之境，非是意言分別之所能詮。……已離心

① 馬《注》二十五章。

② 上述出自《華嚴經·發菩提心章》，《表德》第四之“周遍含容觀”，其中第九條的“相在無礙門”，《華嚴經》原文是“謂一切望一亦有入有攝。亦有四句。謂攝一入一。攝一切入一。攝一入一切。攝一切入一切。同時交參無障無礙。”

③ “法界緣起”的解釋，參考慈怡《佛光大辭典》，高雄佛光文化事業有限公司1997年版，第3371、3358頁。

④ 馬《注》，第四章。文本中“挫其銳，解其紛，和其光，同其塵”，一般認為乃第五十六章錯簡，馬一浮未明其態度。按注解文意省視，前幾句乃形容道體的隱微，及其深廣而可普照森羅萬象，故可為物宗，自“挫其銳”以下等字句則從總別相、一與一切而明道用。錯簡的說明，參考陳鼓應《老子今注今譯及評介》，臺灣商務印書館2004年版，第64～65頁。

意識法，故“歸於無物”，而非空豁斷無，故謂“無狀之狀，無物之象。”……惚恍之稱，猶云秘密也。遍界不藏，通身無影，豈有形段可得？……但形文彩，即屬染污……

無相示相，迹應萬殊。任運遍知，無乎不在，舉足下足，莫非道場，咳唾掉臂，皆為佛性，故唯道是從矣。……雖曰惚恍，中非無象，無象之象，象即無象也；雖曰惚恍，中非無物，無物之物，物而非物也。語其相則唯恍唯惚，語其性則唯窈唯冥。惚恍者，猶若可見。窈冥者，視聽不形……又惚恍應空如來藏，有象有物應不空如來藏，窈冥真精應空不空如來藏。總一妙真如性，故謂之信矣。

諸法實相，緣生無性。以緣生，故可道；無性，故非常道。一切言教，假名無實。以假名，故可名；無實，故非常名。真常之體，不可名邈。可者，許其暫立，實無可立。非常者，責其終遣，亦無可道。^①

道體本身不能由形下感官探得，超越意識與語言文字，故為無相。一旦有形，入形下之境，便不具備獨立特質。無相仍是實然存有，只隱密深奧，故言“實相無相”。道體既非完全無有，又是緣起之本，遍足萬物皆有佛性，皆道相所示。因此，道相惚恍表明非完全無有，也不屬實物，看似可見乃是於萬物中應迹。窈冥才是體性，非形段、文彩能窮言。在有無實虛間得到真如性的真諦，即體為空，應於形迹是不空，最終介於二者，不執著空、不空，才能理解真如。誠如《大乘起信論》云：“一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體具足無漏性故。”^②前者遠離一切雜染，為真如空；後者為一切因緣所生之體，為不空，真俗之間不能執取，而求中道。此乃“無相示相”。綜合前述，《老子》第一章“道，可道”、“名，可名”，皆非恆常不變的本體。萬物皆緣生，物性相互因藉，無自性而依他起性，只是暫存世間的假相，須了悟實相無相，也須了悟無相示相，方能明白諸法實相，不執兩端。

依天台教義，空、假、中三觀依於本心，世界諸法皆依著因緣生滅。空觀指一切法皆無自性，空是真諦現前；假觀說明一切諸法虛妄不實，而有假名假相，為俗諦；不執著空假，知非空非有，即假即空，不廢俗諦，亦不立真諦，“空有不二”就是中觀^③。而謂：

色不異空，故常無，真空不礙幻有，故言妙；空不異色，故常有，幻有不礙真空，故言徼。妙即空觀，徼即假觀。既悟色空不二，斯有無俱離，即是中道第一義諦不

① 馬《注》十四、二十一、一章。

② 以下簡稱《起性論》。

③ “三觀”解釋參照馬一浮《法數鈞玄》卷三“釋三旨三觀”所示。

思議境，名之爲玄，玄之又玄，轉益超越。諸聖皆由此圓觀證入法界，具足一切種智，故曰衆妙之門。^①

將無解釋爲空，將有當爲現象之幻用，常無與常有之間互不分離，態度上要能包容，超越空觀與假觀，在真諦與俗諦之上建立中道第一義諦，使真俗雙融^②。

自然者，歷來多指道體。“道法自然”便是以自然爲則，非道欲效法自然，分屬二列。此非覆載生育之物理性質的大自然，而是道體自然而然的特性，內涵是無爲。無爲是有爲之反，不妄爲造作，以虛無爲本質。故說：“反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無”、“無有入無間，無是以知無爲之有益”、“無爲而無不爲，取天下常以無事”、“道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化”^③。復反是道的運動規則，萬物從無到有，到有物，再回歸於無，形成一種“不生之生”^④。剛強只是一時，唯有守柔、不爭態度，方能久常。因而無爲爲本，無不爲爲用，面對世事萬殊，莫不以此蒞世。自然便是無爲，普遍言之，便是無，以虛一而靜爲境界^⑤，“致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復”正是如此^⑥。

不過，馬《注》則言：

自然者，自無所自，然無所然，不生不滅，不常不斷，不一不異，不來不去，非有爲，非無爲，非非有爲，非非無爲，超過一切言思境界，故聖人猶罕言之。……人外無道，道外無人。心外無法，法外無心。心即是佛，佛即是心。悟則爲佛，迷成衆生。在佛爲道，在心爲德，在衆生爲失。心、佛、衆生，三無差別。……蓋爲“道法自然”及“道生一”等句所礙，遂目老子計自然爲因，能生萬物，實非老子之義也。今明老子所言自然，即同法界緣起不思議境，不止但齊正因緣宗，決非妄計有自然性。^⑦

① 馬《注》一章。

② 馬一浮解釋三觀三諦關係有謂：“三觀者，一空觀，二假觀，三中觀。具此三觀，當明三諦。三諦者，一真諦，二俗諦，三中道第一義諦是也。真諦泯絕無寄，俗諦萬法歷然，第一義諦真俗雙融，於法自在，方爲究竟。”參見馬一浮《涵養致知與止觀——續義理名相三》，《泰和宜山會語》。

③ 《老子》四十、四十三、四十八、三十七章。

④ 牟宗三《中國哲學十九講·玄理系統之性格》，臺灣學生書局 1997 年版，第 111~112 頁。

⑤ 牟宗三《中國哲學十九講·玄理系統之性格》，第 89~95 頁。

⑥ 《老子》十六章。

⑦ 馬《注》二十三章。

這可從兩方面觀察：一是何謂自然，其性徵為何？二是與前人詮釋有何不同？針對第一點，自然為本體，等同於道，但卻不是無為。一牽涉無為，可能墮入空觀而遺假觀，馬《注》又云：“一涉有為，斯成割義。然有為、無為，二法俱空，理實無割。”^①無為僅是離俗見真，還不是至極，無為、有為皆以空為質，自然正是超越兩端的中觀。其次，明道在人心之內，不是一超越於外的客體。《起信論》云：“依一心法有二種門，云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門皆各總攝一切法。此義云何？以是二門不相離故。”心是眾生心，也是如來藏心。真如門是恆常不變的心性本體，有空、不空的意涵；生滅門依如來藏心而有，具覺、不覺的差異。覺便能與真如相融，不覺緣於不瞭解真如，起了無明妄念。其中道體不可滅，無明心相可滅。以風、水為喻，風為心相，水為心體。風依水而生動相，若水滅則風相斷絕，二者變成絕對無。水不滅，心體不滅，才有存在之幾^②，並得證心、佛、眾生無別的理由。應於《老子》，道、自然皆是真如心^③。

第二點乃對王弼所發。馬一浮駁其解釋“人法地，地法天，天法道，道法自然”、“道生一，一生二，二生三，三生萬物”^④，以自然為生發的因，萬物是果，由形上落實於形下的綫性式過程^⑤。並由法界緣起認為法性才是唯一真實，道體即真如心體，兩者不異，宇宙世間一切變現唯出於心相的迷失。就此觀之，萬物同一而無等次之別，《老子》自然亦等同之。馬一浮透過佛學詮釋，提升主觀心性地位，將客觀道體收束於主

① 馬《注》二十九章。

② 《起信論》原文：“如風依水而有動相。若水滅者，則風相斷絕，無所依止。以水不滅，風相相續。唯風滅故，動相隨滅，非是水滅。無明亦爾，依心體而動，若心體滅，則眾生斷絕，無所依止。以體不滅，心得相續。唯癡滅故，心相隨滅，非心智滅。”

③ 馬《注》以“不生不滅”、“非有為，非無為，非非有為，非非無為”說明自然的性徵，《起信論》有類似語句形容真如，其謂：“心真如者，即是一法界大總相法門體。所謂心性不生不滅。一切諸法唯依妄念而有差別。若離妄念，則無一切境界之相”、“當知真如自性，非有相，非無相，非非有相，非非無相，非有無俱相。非一相，非異相，非非一相非非異相，非一異俱相。”真如與自然在論本體性徵的同質性，以無為有為，對比無相有相，還是強調超越空假真俗，以達中道第一義諦為目的。

④ 《老子》二十五、四十二章。

⑤ 王弼《注》二十五章云：“人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也……”又《注》四十二章云：“萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無？已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。從無之有，數盡乎斯，過此以往，非道之流。故萬物之生，吾知其主，雖有萬形，沖氣一焉。”前者係指人以地為法，地又法於天，天又法於道，道即是自然。後者則表明宇宙萬有生發的過程，從無到有，從一到多。無論由末顯體，或以本顯末，皆是以道、自然為本體，形成一創生的過程。

觀中,非僅介乎宇宙之上的主宰,對往後學術體系完成期的“六藝論”建構,已預埋路向。

(二) 物相的本質

馬一浮進一步證明物相本質言之：

此明不死義。言真如隨緣,成一切法,非是一向斷滅也。……“谷神不死,是謂玄牝”,猶言真如隨緣而現生滅諸法也。言“玄牝之門,是謂天地根”者,三界虛偽,唯心所作,本來無有,世界衆生但依阿賴耶識變現而起。了相无妄,當體即是妙明真心。

……以喻萬物皆由幻作,實無自性……衆生幻業無盡,聖人幻功亦無盡。譬猶囊籥之爲用,風氣散於無方,衆吹從其高下,隨心應量,遍滿而現,似有出入,而體非動靜也。①

怎樣可具備不死的條件?不是從無到有,再復歸於無,自然而然的循環律則。其云:“淵爲物宗因謂玄,生出萬法名曰牝。”玄爲真如心,牝是生滅之相,二者相互依存而爲谷神,“谷神不死,是謂玄牝”是描述本體與宇宙萬有的關係。再者,萬物所現之相虛偽不實,是第八識阿賴耶識中生滅相以致。芻狗之喻中,萬有皆依緣而生,芻狗並非真狗,物也無自性。唯心體不依現象而有轉變,以真如薰習無明,使妄心不起,才可復守妙明真心。

物相是幻,卻不妨礙真如本體的存在,輻輳之喻說得愈是清楚:

此顯緣生之法,咸無自性,故幻用得成也。……車無自體,輻輳等所成故。爲出於輻輳耶?輻輳非全車,離車則輻輳無所施故。是故舍輻輳則車喪,舍車則輻輳亦喪。求輻輳與車,則似有矣;求車之用,則無得矣……以緣生故有,有即幻有,非是定常;以無性故空,空乃本無,非是滅取也。②

無輻輳,不能成一車;無車,輻輳無所用,二者依他緣所生顯其用,現前所見非真實而幻,非自己成就,而是仰賴其他分子和合。由於因緣而合,緣盡則滅,最後仍歸於

① 馬《注》六、五章。

② 馬《注》十一章。

空。空是本體性徵，非有相，不是絕滅殆盡。原本無、有是《老子》說明由道創生萬物的活動歷程，無為體，有為用，兩者相互依存。“有”是形上到形下的過程，為中立義，如：“有，名萬物之母……常有，欲以觀其微”、“天下萬物生於有，有生於無”^①。此採“緣起性空”概念，有成了幻有，幻相是心識變現，若要顯體，則不可執著之^②，馬《注》：“取相而修，終成敗壞，執其緣想，遺其本明，故曰：‘為者敗之，執者失之’。”^③正說明此。

最後，由人而天地萬物，又有何差異：

以天象法身德，即法性身；地象般若德，即受用身；王者人中稱勝，象解脫德，即應化身。三德元是一德，三身元是一身，故總標道大，次出三大。不云三大而云四大者，即三而一，即一而三。天地人即道，道即天地人，非離道有天地人，亦非離天地人別有道。一大遍於三大，故舉一即三；三大同攝一大，故在三恆一。^④

上述將天、地、王象《涅槃經》的三德，也像佛所現的三身。“天”是法身德，也是法性身。此指自性具足之理，明聖、凡因迷悟與否而殊途，但體性恆一不變，不因人而異，故天具有真如自性。“地”是般若德，也是受用身、報身。指行功德而顯佛之實智，即悟諸法實象之智。“王”象解脫德，也是應身、化身。指人上之王者，能不受名、業束縛而真正解脫，並能赴感應機，隨類化現，度化衆生者^⑤。此三者依功用分有別名，但全為道體所現，各涵攝彼此，不一不異。因此“域中有四大”實則天、地、人咸道之變現，四者並列且無別，不再是由何者法效何者。簡單來說，物相之間沒有高下彼此，本質

① 《老子》一、四十章。

② 有、無的概念，可分成本體與現象兩層視之。陳鼓應分析第一章、本章（十一章）的有無，云：“本章所說的‘有’‘無’是就現象界而言的，第一章上所說的‘有’‘無’是就超現象界、本體界而言，這是兩個不同的層次。它們符號型式雖然相同，而意義內容卻不一。‘有’‘無’是老子專設的名詞，用來指稱形而上的‘道’向下落實而產生天地萬物時的一個活動過程。這裏所說的‘有’就是指實物，老子說明實物只有當它和‘無’（中空的地方）配合時才能產生用處。老子的目的，不僅在於引導人的注意力不再拘著於現實中所見的具體形象，更在於說明事物在對待關係中相互補充、相互發揮。”參考陳鼓應《老子今注今譯及評介》，第91～92頁。

③ 馬《注》二十九章。

④ 馬《注》二十五章。

⑤ 三德三身的解釋，參考《法數鈎玄》卷一，“釋三身三德”條、丁福保《佛學大辭典》，北京文物出版社2002年版，第151、178頁。

上,都含藏同一本體;形體上,皆緣起之幻相。本體不在外,而深藏如來藏心內^①。

三、工夫修養論的體現

工夫修養可細分兩個層面,一是道德修養;二是智識態度,下分述之:

(一) 論修養的進程

情、欲緣於天生,從自然本性轉化到道德倫理過程中,情、欲本質為何?又該如何安頓?各家學術思想皆有不同詮釋。馬一浮認為:

此言聖智朗於無住,凡情蔽於有立,計執旋生,美善斯喪。故當蕩名遺照,然後與道冥符也。名執之生,盡由形轉,剗其因對,則言慮倏亡。兩既不成,一亦莫立,既異同情盡,自法爾齊平矣。^②

形下相對立皆因比較而產生好惡之情,一切價值觀念是人為訂定,若能知對立緣於此,可避免紛爭,故言“少私寡欲”,河上公《注》云:“少私者,正而無私也。寡欲者,當知足也。”少、寡是無為行動的表徵,降低人為妄作,保持本性質樸。馬一浮將情視為住、計執,“剗其因對”方能停止形下種種待緣而生,須“蕩名遺照”以與道冥符,而說:“少私寡欲,無德可稱,則仁義無所屬而天性全矣。”^③此關乎程度問題,少、寡以無形下之德為極,故“絕仁棄義”即捨離情感,棄絕住相。

另謂:“順情之謂寵,逆情之謂辱,住持之謂得,變異之謂失。妄心取著前境,計有逆順,實則倏忽飄驟,莫可追尋,故謂得失若驚。”^④外在寵辱名利何以對個人造成影響?違逆也好,順心也罷,本不存在,都是妄心執著生煩惱。境界為幻,身本為空,人要能解脫,不為情欲所困。解脫者,就是解除束縛,超出違、順,達涅槃之境,以《老子》語匯是“玄德”,故云“……‘生而不有’是空解脫,‘為而不恃’是無相解脫,‘長而不宰’

① 同章末,馬一浮再駁王弼說:“舊師未委平等一性之理,強判高下,謂用智不及無知,形魄不及精象,精象不及無形,有儀不及無儀,故轉相效法。信如是言,則勝劣乖殊,何得並稱四大耶?故知輔嗣亦猶未達。”其認為智知、形精、有無等,非及與不及之優劣高下,二者皆執一端,未及中道精義。

② 馬《注》二章。

③ 馬《注》十九章。

④ 馬《注》十三章。

是無作解脫。如是乃入不思議自覺聖智境界，故謂之‘玄德’矣。”^①原本生、爲、長三者，用以說明本體創生萬物的態度，不具主觀目的性，而是公而無私，視天地萬物爲芻狗。馬《注》卻作爲形下到形上道體的工夫歷程。“生”知一切法皆因緣和合，故自性本空，此謂“空解脫門”；“爲”知一切有相皆虛妄，皆意念分別而起，此謂“無相解脫門”；“長”知一切法空、無相，故三界生死業無所造作，無受果報之苦而自在，此謂“無作解脫門”^②。其意甚明，解脫條件在於無執。

而連帶影響應世態度之守柔、不爭的詮釋：

求競起於勝進，泯凡聖則諍驚息；假竊由於矜異，等奇庸則偷僞絕；掉散因於愛染，杜塵慮則攀緣空。……不涉功勳而無欲，世智不起，所作皆息，任運安然，更有何事。……

此言住相之害。法執不亡，終成自礙，不與法性相應也。……末法凡流，多陷此失，深堪悲憫，故特簡之。^③

勞思光解釋柔弱、不爭有云：“守柔就自處而言；不爭乃接世之原則；小國寡民則爲其政治理想。”^④此係《老子》論復反哲學的一環。執著只徒增煩惱，持盈保滿終有殆盡，過度驕矜自傲恐遭禍害，剛強則折，唯守柔自處，不爭應物，才是長久生存之道，此是體證天道之方^⑤。馬一浮同樣認爲要泯絕尚賢、貴貨、見可欲等差異。不僅無去好爭之心，還更徹底“杜塵慮則攀緣空”，讓“世智不起”，此智指第六識的意識。同理而證，持盈、揣稅、金玉滿堂、富貴而驕等一般認爲的飽滿全福之態，都是須被打破的住相。然《老子》指示的處世原則，只是“無去”、“減省”，未反對現象紛然。馬一浮按法界緣起及一心開二門觀點，住相是空觀，具生滅特質，故得空去一切，而後知“實相無相”。

止、觀是佛家修行法門，他將此納入虛靜的詮釋：

……初明行者。“致虛”是三摩鉢提妙觀，“守靜”是奢摩他妙止。極之爲言究

① 馬《注》十章。

② 馬一浮《法數鈞玄》卷一，“釋三解脫門”。

③ 馬《注》三、九章。

④ 勞思光《新編中國哲學史》第一冊，臺灣三民書局1987年版，第245頁。

⑤ 守柔、不爭可從兩面向觀察。如：《老子》四十章云：“反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。”就宇宙論，指道體運動於天地時，能滋生萬物而不與之爭強，以弱爲用；就現象面，則提醒世人宜知以柔克剛的原則。

竟，篤之爲言淳深。虛妄有生爲作，性自涅槃爲復。由久積二行故，不見一法生滅，了知法法當體涅槃，不取幻化及諸靜境，便超諸礙，是謂於作觀復，即是圓證禪那妙行。次顯理者。……《楞嚴經》中有一段文與此印合，彼經云：“一切浮塵，諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，妄幻稱相，其性真爲妙覺明體。”即當此云“夫物芸芸，故復歸其根”也。彼經云：陰入處界，“生滅去來，本如來藏。常住妙明，不動周圓妙真如性。”即當此云“歸根曰靜，是謂復命”也。“性真常中，求於去來，迷悟生死，了無所得。”即當此云“復命曰常”也。隨順覺性，名爲“知常”。背覺合塵，名爲“妄作”……三嘆果者……容即般若，公即法身，王即解脫，天即相大，道即用大，久即體大。三德圓具，三大齊彰，是乃極證之功，因於知常頓顯，故謂諸佛皆從般若生矣。^①

此從因、果、行、德顯示修行進路。又細分三段言之，一是理，二是行，三是果。首先言“行”，透過止觀修爲，以明致虛、守靜、觀復與之相若。其次言“理”，由行顯理，視一切浮塵皆幻相，須歸根復命。再次言“果”，總行、理以顯果，凡容、公、王、天、道、久等，所言一同，皆般若大智慧別稱，只切入點不同。三德原具於人心，因雜染失之，能以佛理修證，可“殒身不殆”。

值得注意的是“行”，由行而致理、致果，故爲關鍵。“止”者，馬一浮言：“梵語奢摩他，此翻云‘止’，即定之異名，寂靜義也。心不妄緣，安住淨覺，不取諸相，便能內發輕安，一切義理於中顯現。如鏡中像，影像歷然，鏡體不動，此名定相。”^②又云：“止者，止息之義。衆生心相動亂，不能入理，故必須止息諸緣，遠離煩惱，令心寂靜，爲修定之因。”^③此義甚明，無須贅述。

“定”乃指“令心專注於一對象，而達於不散亂之精神作用，或即指其凝然寂靜之狀態。”^④

“觀”者，有謂：“梵語三摩鉢提，亦云三摩地，此翻等持。又名毗婆舍那，此翻正見，即觀義也。觀以照了爲義，雙離昏掉曰等，專注不散曰持。能觀之智性清淨，故所觀之境悉皆諦實，決定不疑，名之曰慧，亦名正見。”^⑤又云：“觀者，照了之義。散亂心中，不能覺照，唯依定心，始能發觀，一念即具三諦，此即修慧也。”^⑥觀是智慧義，據佛

① 馬《注》十六章。

② 馬一浮《涵養致知與止觀——續義理名相三》。

③ 馬一浮《法數鈞玄》卷三，“釋三止三觀”。

④ 慈怡主編《佛光大辭典》，第 3171 頁。

⑤ 馬一浮《涵養致知與止觀——續義理名相三》。

⑥ 馬一浮《法數鈞玄》卷三，“釋三止三觀”。

理之正義進行的思維行動。

止依詞性有兩種解釋，動詞指止息，停止行為上的動亂之相；名詞是已止，心已不受妄緣所侵，寂靜如定。“止觀雙運”乃透過外緣與內在雙重力量，由外而內，完成行為的合乎佛理，進入涅槃。

“復”是道體運動法則，“觀復”便是透過大智慧心察識本體，能及於此，就是“圓證禪那妙行”。“禪那”，簡稱為禪。從致虛守靜，超越了修行過程的障礙後，就是禪的表現。由觀、復論工夫修養，仍是對形下世界的捨離，“萬物並作”時，他看成妄作，要止，要觀，停息種種虛妄。

(二) 對智識的態度

中國傳統學問往往將內在修為的道德，與外馳無涯的知識相融而論。兩者本屬不同領域，如何安頓智識，乃論道德時須面對者。先論言意，則有謂：“談義之興，依乎名數。然詮窮邊量，道絕言思。既擬議之所不及，則辭喪慮亡而中道斯在矣。”^①言語所論多為形下名數之迹，言思有盡，道卻無窮，以有限追求無限，無異雲泥。故證中觀必須“辭喪慮亡”，汰除俗思雜慮。

感官是接收外在訊息的載體，當影響主體則說：“此明攀緣之害也。根塵本不相入，但以識性流遠，似外境現，循諸有為，自取惑亂。若悟緣心非有，諸塵頓空。目者常動，緣物成見，以喻黏妄發知；腹者常靜，貯食能消，以喻脫黏內伏。”^②感官為能緣，外境為所緣。所緣影響能緣是識性流逸，為外境吸引所致。面對外界誘因，再次強調是非有、諸塵，以靜來虛空本心。其態度不是屏棄過多的識性欲望，而堅決地反對所緣對本體的不良影響，因謂之“根塵‘本’不相入”。

心識轉變在於一瞬，又說：“此復申言纔有文彩，即屬染污，惟心識頓盡，乃能游於寂滅之海，故以衆人有情境界對顯道人無心妙境也。善惡同為識心分別，猶之唯阿祇是一聲轉變。以言染靜雖殊，計執是一，若存情見，俱不離生死根本耳。”^③心識妄作，辨別出善惡，此是執著導致的煩惱，有道者不以此為限，故愚人、昏昏、悶悶，才是大智慧，有言“大智若愚，沌沌無知。昏昏非同於冥諦，悶悶不落於言思”^④。形象上，智者看似愚且無知；內涵上，既非真無知，也不以言思之假知為尚。

知以體證方式證得，如何解釋知、學的關係？《老子》云：“絕聖棄智”、“絕學無

① 馬《注》五章。

② 馬《注》十二章。

③④ 馬《注》二十章。

憂”、“爲學日益，爲道日損”^①。體證與知識二分。體證屬超越又內在的，知識則是形而下認知活動，無益於修道，反因欲望而生紛擾，故“爲道”得不斷削弱謂外界干擾，以歸道體，有論：

聖人從本垂迹，斯有名教，而法久弊生，徇名遺實。執法似以亂真，託攻難以居德，色取行違，談空滯有，情識所樹，葑蓂益深，直須抉而去之，乃可廓然無礙。……絕棄之道若何？見素抱樸，無功可飾，則巧利無所屬而偷心絕矣……絕學無憂，無法可得，則聖智無所屬而本體現矣。是故絕棄云者，去其文也，非去其質也；去其名也，非去其實也。^②

在此，先拈出了名教之相是聖人所爲，名教依於本體制作，故言“從本垂迹”。名教沒有應時而變，久便生弊端，失去實質意義，喪失從本垂迹美意，所以得去除障蔽。其態度非順時而變，重起一新名教，而是廓清障礙，直指本體，見樸抱素。絕學、棄絕名教紛相，才是照見本體的方法。然又云棄絕是去表面之文、名，非去實質，即明聖、智尤有存在的必要，聖自不待明，前文屢述之，所謂知者則說：

上善，猶言菩薩行也。上來言聖人是佛境界，今言上善，以示菩薩入道勝行，不出悲智二者。取喻於水，利物不爭，是知幻離相，智也；處衆所惡，是入俗同塵，悲也。菩提是道，迴向是幾。水以無心應理，菩薩以妄緣合覺。……

“善爲士”，猶言方習菩薩行者。微謂理極，妙謂事融，玄謂智深，通謂悲大。總此四德，唯一堅密身。一切塵中現，故謂“深不可識”。……菩薩不盡有爲，攝俗歸真，不捨事而全理，即悲之智也。……菩薩不住無爲，迴真入俗，不違理而成事，即智之悲也。言孰能具此妙行，方契微妙玄通之德。“不欲盈”者，謂虛空相，證此道者，其心恆如虛空。^③

“菩薩”是“菩提薩埵”的簡稱，意譯爲覺有情、大覺有情、道衆生、道心衆生之意。“菩提”，釋爲覺、智、道，指覺醒而通向佛理之路，也指徹悟後的境界。“薩埵”，指衆生、有情。菩薩者，指以覺智上求菩提之境，悲下救衆生，其修行過程稱“菩薩行”^④。馬一浮

① 《老子》十九、二十、四十八章。

② 馬《注》十九章。按：“絕學無憂”一般列於二十章章首，馬一浮置於十九章章末。將智、學一併探討。

③ 馬《注》八、十五章。

④ 慈怡主編《佛光大辭典》，第 5209 頁。

將水喻為菩薩行，乃看中“水善利萬物而不爭”一句，水的“幾於道”，菩薩亦然。菩薩有智而知幻離相，有悲而入凡俗悟化衆生。徹悟便能盡道，返回本體為幾。再有論“菩薩行”特色有四：理極、事融、智深、悲大，也就是“微妙玄通”。微妙是理事圓融無礙，玄通則是悲智。悲智二者不離，攝俗歸真，不離相而見佛理，叫“悲之智”；反之，不住無為之境，由真入俗以顯事成相，則叫“智之悲”，由玄通臻及的境界，便是虛空相之道境。

上述智識態度的展現，可分成形下認識與形上體證。前者與《老子》相若，不以知識為滿足，認識愈多欲念雜染愈強，與求道之路相反。其次，雙方皆視知或智為入本體的歷程，屬精神修養上的直觀之知，內蘊意涵稍有不同。《老子》屏除形下相對的了別心起論，純化嗜欲的傷害，以達虛靜之境。馬《注》將有情世界當作有塵染汙，純化猶不足殆盡，捨離使“世智不起，所作皆息”才是真正大智慧^①。

四、“援佛入老，以佛解老”的解釋趨向

上兩節闡述由佛理釋《老》的義理內涵，本節將再一步還原佛老的根本差異，進一步明晰詮釋意圖。從三方面論述：首述空與虛，二者同為本體性徵，卻因內涵之別，開出不同修養路數。次論欲望與智慧，二者皆質性所具，卻因所稟偏失，使性之善流逸，如何收束？收束程度為何？對體道莫不產生影響。末論聖人形象，身為世俗最高的精神領袖，體現出學理之最終精神，以此具體形象的展現，總結前兩點，及第二、三節之論述。

（一）“虛”、“空”構成之本體及復反之道

虛指除去過多嗜欲，達到心靈寧靜。《老子》言“虛其心”是除去過多欲望，求得基本“實其腹”即可。再將橐籥比擬天地，虛不是空無，是為生化萬物含藏的無限生機。復又與靜並稱，“致虛”消除心智的雜思雜慮，損情去欲，使心不紛亂浮動而守於靜^②，故勞思光說：“‘虛’、‘靜’就主體言，皆為‘無為’之注腳。主體駐於無為，觀照道之超萬物，亦觀照萬物之依於道……”^③虛靜是復歸本體的工夫進程，不妄為以無所不為。

① 馬《注》三章。

② 《老子》三、五、十六章。

③ 勞思光《新編中國哲學史》第一冊，第 243 頁。

主體依著虛靜而體證本體；本體窈冥虛無也蘊育著生生之幾。

苦、空是佛教義理根本性的概念。“苦”指生住異滅等苦相，乃有情衆生逃脫不了的現實，其緣自無明。無明由煩惱所起，煩者，是昏擾相；惱者，惑亂相，二者擾亂了身心，覆蓋了本性真如^①，使人產生“我執”與“法執”。佛家認為兩者一切為假，故馬一浮釋云：“五陰之身，假名為人，凡夫妄執為我……我畢竟不可得。名人無我。”“所謂法者，即四大、五陰等法，一一分別推求，皆悉空無所有。”^②萬物皆不離生死滅相的痛苦循環，世間一切皆是無常，無永恆存在。萬物興起依藉的，是與他物相互聯繫，並有了因果關係，亦即緣起。形下世界無任何物可獨立存在，故云“十二緣起”，解說無明產生的因，後成三世苦果的循環之理。又以“三法印”作為佛教基本教理，一是“諸行無常”，行有遷流之義，而指形下世界的生滅無常；二是“諸法無我”，指一切法無我，故需破我執；三是“涅槃寂靜”，當滅一切生死之後，達到的無上境界。另加上“一切行苦”則成了“四法印”。

人生的苦須有解脫法則，“四聖諦”乃是真理，“苦諦”泛指生死輪迴；“集諦”指意識煩惱，也就是無明，而有生死輪迴之苦；“滅諦”指進入涅槃，滅盡煩惱而得解脫；“道諦”，由八正道以證滅諦。進入圓教後，事理皆無礙，苦無可苦，無招生滅死相，滅無可滅，最後“離邊邪見，實無煩惱可斷，無菩提可修”，入不落空有二邊之中道道諦^③。

由人生之苦入涅槃寂靜的空，為解《老》根源。只不過固執於空，同樣是執著，超越空、有之中道，方屬最高精神境界。對比《老子》之虛靜、無為建構的道體，二者仍有別異。畢竟，《老子》未言解脫與捨離，也未否定形下世界，而是無去人為造作，恢復自然而然的本性。當然，由虛靜體證出的道體亦不同於以空為本之道體。

正因如此，工夫修養也產生歧異，可透過復反的概念觀察之。《老子》論復反，可分成三個層次。一是本體宇宙論下反的運動規律；二是人之主體柔弱、不爭之反的應世態度；三是現象事理的實踐與應用。第一層乃指反復循環而無終始的生化之幾。人若欲體證道體，須以自然之則為法，超越事理界的相對執著，掌握對立之後的本根。第二層的守柔不爭，乃道體示現於人的進道工夫，有言：“反者道之動，弱者道之用。”^④這裏申明兩點：先點出道體本身滋生萬物便是不與物爭強，以弱為用；再提醒面對人事上的柔弱勝剛強，柔弱方能保泰，銳利驕矜易受挫戕身。第三層提醒上至聖人、人

① 馬一浮《法數鈎玄》卷三，“釋二煩惱”條。

② 馬一浮《法數鈎玄》卷二，“釋楞伽二無我”條。

③ 馬一浮《法數鈎玄》卷一，“釋四諦”條。

④ 《老子》四十章。

主，下至一般人，應明白妄作有爲，以兵強，執著物欲，都會形成身心枷鎖。要回歸純樸，以小國寡民爲理想政治形態。

無論本體或現象，《老子》非強硬遏制剛強有爲的一方。就本體宇宙生成來看，從無到有的過程不可能不存在，個人或人事態度上的反，透過柔弱、不爭爲手段，達到“無爲而無不爲”之目的。反的作用在調和二者，既不過分剛健，又能從柔中孕育生化，雖以柔弱爲運動律則，但不限制萬有必然產生的相對性，終以柔弱不爭，爲復反自然的態度。

馬《注》依於佛法，形下世界爲心識變現的幻相，一切是苦，復反即捨離生滅心相，復歸真如本體，其云：“執有身心自相，皆爲幻垢，對離幻垢，說有修證，垢盡對除，即無對垢及說名者。法執平等，元不動故，故曰‘功成身退，天之道’也”、“歸者，息用歸體，反情合性之稱。”^①即是如此。那麼復反之道，不是從 A 復歸於 B，再由 B 衍生出 A 的過程，而是單純離 A 入 B 的歷程。

《老子》欲化成一自然然而，無爲而無不爲的世界，復反不等於捨離，而是以合乎生命本然的方式呼應世界。佛理在苦空觀原則下，以捨離爲手段，返回真如涅槃。未可否認的是，虛、空以及復反之間，與佛理確有相印合處，因而馬一浮欲以“理既冥符”融通之。

(二) 欲望與智慧

認知興起係由三個環節組成：認知主體、認知歷程、認知客體。認知主體以人爲主；認知歷程即指認知的活動，又可分成知識論與形上的認知兩種；認知客體亦分成本觀體精神式的體認與對客觀物的認知。欲望與智慧是本性所具，亦是人爲造作的源流，道家嘗以有爲明其害，佛家以無明解釋緣生之因。前節針對馬《注》已言之甚詳，本點剋就《老子》爲對照。

《老子》提及無欲有二，分別是：“常使民無知無欲”、“我無欲，而民自樸”^②。無欲非根絕欲望，而是保持心靈質樸，故王弼云：“守其真也。”^③《老子》尤重視欲望帶來的災禍，如：名利、財貨爲常人所欲得，過分喜好積累名利，恐遭他人嫉妒，知足適可而止，才不使生命受危害。知足不是完全斷絕欲望，而是有限度予取，故河上公云：“知

① 馬《注》九、二十九章。

② 《老子》三、五十七章。

③ 王弼《注》三章。

可止則止，財利不累於身心，聲色不亂於耳目，則終身不危殆也。”^①

既非完全斷絕，如何控制欲望？有說：“是以聖人欲不欲，不貴難得之貨”、“無名之樸，夫亦將不欲。不欲以靜，天下將自正。”^②聖人不在乎名利，所求往往不為常人重視，卻是最重要且能安定人心的道。道質樸的性徵，使人不興貪欲歸於寧靜，能及於此則天下安定，故說：“牝常以靜勝牡，以靜為下。”^③以柔弱無為之靜，勝過剛強有為的牡。並期待建立一個各安本分，順應自然，與萬物共存的環境，過多欲望與矯揉造作只會迷亂人心，孩提純真無暇，不受欲望干擾迷亂本性，是為常人榜樣，夫謂：“聖人在天下，歛歛焉，為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之”、“含德之厚，比於赤子”^④。重視如何收斂意欲，使心思歸於純樸。

馬《注》對“少私寡欲”的詮解，表現了思維趨向，而言：“私為細惑，欲為粗惑。不云斷除而云寡少者，古人之辭緩，恆若有不盡也。”^⑤私也好，欲也好，咸該被根除，不說斷除，並不是不需要，而是用語“辭緩”，依於苦空觀，緣生即苦，看空假觀，方足歸於道。

再言“知”，《老子》將知當作一般智慧與知識時，多有負面意涵。如前述“常使民無知無欲”，又說：“古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此二者，亦稽式。常知稽式，是謂玄德。……”^⑥明者，王弼《注》云：“明謂多見巧詐，蔽其樸也”，故古之善於行道者要愚民。愚乃質樸其心，又云：“愚謂無知，守其真順自然也。”無知非真正反智，而是工夫修養時，應汰除的機偽巧智，復守本性的自然本真。對上位者來說，百姓多智則難治，以智治國恐有災禍，能知此理便通玄德，此玄德即道。另云：“知者不博，博者不知。聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。……”^⑦博與積乃言其多。將知作為一般知識來看，知識廣博與財貨積累，都無益修德。形下知識雖可廣見聞，卻不必然與修德產生聯繫，真正的知者務德，不以知識為滿足。

《老子》焦點在道德，無論修身治國，宜從治本開始，以道為指引人生與政治管理的方向。馬《注》同樣不以機巧之智為尚，但重視入涅槃的般若智，進路雖與《老子》不

① 河上公《注》四十四章。

② 《老子》六十四、三十七章。

③ 《老子》六十一章。

④ 《老子》四十九、五十五章。

⑤ 馬《注》十九章。

⑥ 《老子》六十五章。

⑦ 《老子》八十一章。

二，唯以佛家思維為體證內涵。

(三) 聖人形象重塑與聖凡之間

聖人是中國哲學至高的精神象徵，也是各家哲學理念最終依憑，代表寓意有二：第一，藉由經典、諸子不同詮釋，可辨明學理差異；第二，時空的轉移，顯見不同詮釋者企欲表現的至高道德形象。如《老子》之聖人便是一無為無不為，道法自然之體道者。經重新詮釋後，形象自有轉變，云：

聖人惟證玄極。故大用繁興，不存一法；圓音海涌，不說一字。無所住而住，是聖人住處；無所行而行，是聖人行處。無作之作，無言之言，住既非寂，行亦非誼。譬如虛空，不住諸相，故物作而不辭。法本不生，今亦無滅，故生而不有。知一切法如幻，無有可作，亦無可得，故為而不恃。

私猶我也。衆生計我，不出身蘊，故為受報之因；聖人無心，量等虛空，故極自在之果。^①

聖人證玄極方法為二：就行為面，行動居處皆不受有相拘執。依體證面，以“非無非非無”的虛空之道，印證萬物。故聖人不言、不辭、不有、不恃，知現象一切為幻，以超脫為修持之道。凡人皆計較自私，執著假相，受身蘊所苦，聖人則不同：

聖人隨順法性，平等一如，無取無捨。故俗之見為曲者，在聖則全……既竭兩端，本離分齊，故無少也，無多也，又孰得焉，又孰惑焉？一者，謂中道也。二邊俱盡，中道亦不立。所以常行於中道者，為物作則耳，故曰“聖人抱一以為天下式”也。^②

世間的曲全、枉直、窪盈、敝新之對立，產生執著而生惑，唯聖人“抱一以為天下式”持守中道。聖人無己是超越以他為緣、妄立自相的進程，圓證法身時已超越情識。章末以《楞嚴經》文殊、月相之喻，證明論點。佛問文殊菩薩：“若在你之外，另立一文殊菩薩，他‘是’文殊？還‘不是’文殊？”文殊應道：“僅有一真文殊，而無其他。如有另一文殊，那是兩個文殊。若只有一個，即無‘是’、‘不是’的兩種相狀。”再以月為喻，天上的

① 馬《注》二、七章。

② 馬《注》二十二章。

月亮是獨一無二的，為何心識產生超過兩個以上的月亮？其實都是心識變現，無法得知真正本體^①。歸結之，本體即一，是真實且絕對的存有，沒有是與不是的問題。

無上智與下愚的根性不移，任何人皆存有如來藏心，聖人之所以存在，其目的便是渡化凡眾。若強謂聖，也墮入名迹，聖人即道體化身，不可言邈，聖名乃對應凡而起，故：

此明聖凡染淨諸法，總皆待緣而顯。若眾生幻業不起，則諸佛幻用亦不成。若仁義、慧智、孝慈、忠貞諸名出興，皆以不善為緣。諸佛般若現起，即以眾生煩惱為緣。以眾生煩惱大故，諸佛般若亦大。若煩惱不生，般若亦不生也。教跡之興，即為類墮。^②

仁義、慧知、孝慈、忠臣是原有情況受破壞後導致出的情形。故聖凡相互薰習，聖因凡而顯，凡因聖而得解脫。倘若凡眾受真如薰習，妄心不起，諸佛聖相亦不顯，聖凡之相也是待緣而起，另言：“幻化之謂輕，所依之謂重，菩薩依於眾生而起幻化，示有迷悟先後差別。……法不孤起，仗境方生，不有師資，則無言說。……是皆緣起妙用，互相由藉，故謂要妙。全體即用，故謂要；即體之用，故言妙矣。”^③意義皆同。

道家不視有情世界為虛，而是實際存在，信言復反乃克制過多人為造作，聽任自然，全生命之不殆。馬一浮論聖人，“聖相”似之，體道之目的也與《老子》不異。但是，形下世界的否定，皆妄心所現，因而不住不執，著重的已不在全其性命，渡化意味更為深厚。

五、結 論

會通圓融是馬一浮學術思想核心。注《老》的前兩年，給朋友的信曾提及儒佛會通：

① 馬《注》所引內容是：“佛問文殊：‘如汝文殊，更有文殊，是文殊者，為無文殊。’文殊言：‘如是世尊，我真文殊，無是文殊，何以故？若有是者，則二文殊。我今日，非無文殊，於中實無是非二相。’又佛言：‘如第二月，誰為是月，誰為非月。’‘但一月真，中間自無是月非月。’”部分字句有刪裁，原文參見《大佛頂首楞嚴經》卷二。

② 馬《注》十八章。

③ 馬《注》二十七章。

原夫聖教所興，同依性具。但以化儀異應，聲句殊施，故六藝之文顯於此土，三藏之奧演自彼天。法界一如，心源無二，推其宗極，豈不冥符。果情執已亡，則佛儒具泯。……今欲觀其會通，要在求其統類。若定以儒攝佛，亦聽以佛攝儒。須以本迹二門辨其同異。蓋迹異故緣起有殊，本同故歸致是一。就迹則不奪二宗，依本則不害一味。若迹同者，二俱不成。若本異者，一亦不立。今雙立儒佛，正以同本異迹。故存迹以明非即，舉本以明非離，則不失於二，不違於一。是以儒佛得並茂也。^①

蔣再唐作《華嚴劄記》，取《中庸》、《大學》證《華嚴》之理，馬一浮許其心志，卻對“教相未晰，條理不舉”稍有遺憾，寫信回覆，並對會通態度與方法一抒己見。會通之道在統類，統類必知本與迹。迹可指言詮義相。倘若迹相同，本卻不同，有違常理；本迹相同，不可能為二；僅有本同迹異才有可能。正緣於本同，異迹以證本，故可開出不同學術路向。並不需要強立佛攝儒或儒攝佛，二者同立，互為一體。求會通不能泯迹，須知來歷，明其迹義，誠如該文有說：“竊謂欲融攝二宗，須令教相歷然，義無混濫，如量而說，稱法而止。”

以此觀佛道，同樣本相同而迹有別。論學修養目的在求道，得魚可忘筌，佛道泯於一。然而，泯迹必先求其言詮義通，經上述而得到以下幾點結論：

(一) 不空不假，以中道觀為本體：道體有先在性、獨立性、普遍性等性徵，並以空寂為體性。空非絕對空，而是道體的形容，表示破除妄念執著達到的境界。假是現象界的形容，全為心識變現之妄境，唯如來藏心為真為空。欲臻本體不能執住於此，由假入空亦是滯迹於空，形上本體的道乃是超越空假，達真俗雙融的中道第一義諦。

(二) 世相緣起，解脫止觀為工夫：萬物依他緣而起，緣聚而生，緣散則滅。若欲超越生死，乃以解脫與止觀為進路。解脫即是無執，守柔、不爭都是解脫法門，徹底杜塵欲才能使意識歸於空靜。止觀即虛靜，止使內心寂靜，不受妄緣侵害；觀指佛理智慧，內外兼修，進入道體涅槃。

(三) 即悲即智，離俗知以修悲智：佛老皆屏棄俗知的機偽巧詐與人為造作，視為修養障蔽。名教是聖人由本垂迹，時日一久卻積弊叢生，須廓清俗知煩擾，直觀本心，照見本體。而悲與智乃一體二面，為指引眾生通往佛理正義的方法。悲之智，攝俗以歸真；智之悲，不住無為而由真入俗，終至玄通至德。

(四) 佛老不二，圓融會通為目的：其本衷在會通，去除門戶之見，將佛老融而為

^① 虞萬里點校《馬一浮集》第二冊，《蔣再唐》(又名《與蔣再唐論儒佛義》)，第502~505頁。

一。他認為天下學術皆本一心，會通非泯迹，而是疏通不同學術理路，以見由迹到本的過程中，如何圓融為一。

上已完成馬《注》義理詮釋。以佛理為基礎而詮釋其他學術，表面是通佛老，實是會通釋道。然而，寫於 1918 年的書信中，不認為儒佛乃由何者為本以攝他者，應等觀併攝；1920 年注《老》時，僅說用《老子》作印合，卻也說“維老氏之旨未必如斯”。此語頗堪玩味，一是尚未確定《老子》本旨是否如己所述；二是未提及佛老可互攝；三是馬《注》義理趨向本是援佛入老，以佛解老，佛為能詮，《老子》為所詮。因此，道家與儒釋二家的關係為何？未有明說。且馬《注》只談會通，未論高下，由此到《論老子流失》及六藝統攝一切學術之學術之“判教”，更待後續研究。

[作者簡介] 李智平(1978—)，男，臺北市人。臺灣輔仁大學中國文學研究所博士候選人，現任輔仁大學全人教育中心、東吳大學中文系兼任講師。研究領域為近現代儒家思想、道家思想等。著有《老子與黃帝四經對“知”的態度淺析》、《論“王霸之辨”：黃帝四經與春秋繁露詮釋視域之比較》、《試論“聖人”形象：從老子到〈黃帝四經〉詮釋視域的觀察》、《復反之道：老子與剝、復二卦詮釋視域的比較》、《義利之辨：〈左傳〉中義利概念的實踐與應用》等單篇論文。

《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

《司馬法》，又稱《司馬兵法》、《司馬穰苴兵法》等，是古代著名的兵書。然而，歷代目錄著作對它的措置卻不盡相同，有的將其列入“兵書”，有的列入“六藝（相當於後世經部）”，有的列入“子部”。不同措置的背後，透露出目錄書作者不同的學術觀，這就涉及先秦兵家與諸子的關係問題。

—

西漢劉向、劉歆父子校理群書時，對《司馬法》一書顯然有所歸置。只是劉氏父子所著《別錄》、《七略》均已亡佚，無法得睹全貌，但我們可以從改造《七略》而成的《漢書·藝文志》中察其涯略。李桂生先生《諸子文化與先秦兵家》稱：

《漢書·藝文志》把《司馬法》歸入禮類，而在兵家類中班固說：“凡兵書五十三家，七百九十篇，圖四十三卷。”其下自注云：“省十家，二百七十一篇，重。入《蹴鞠》一家，二十五篇。出《司馬法》百五十篇，入禮也。”這說明劉向《別錄》、劉歆《七略》是把《司馬法》歸為兵家類的，只是班固才把它歸入禮類。《隋書·經籍志》以後的史志目錄，均把《司馬法》歸入子部的兵書或兵家類。^①

^① 李桂生《諸子文化與先秦兵家》，嶽麓書社2009年版，第161頁。

李桂生先生的這一推導和梳理,無疑是正確的,《司馬法》的確經歷了一個由“兵書”到“經書”到“子書”的歸類過程。不過我們更為關注的,卻是劉氏、班氏以及後世目錄學家所以如此措置的學術緣由。

劉歆撰《七略》,將圖書分爲“六藝略”、“諸子略”、“詩賦略”、“兵書略”、“數術略”、“方技略”六大部類,開創了傳統目錄學中的“六分法”。在《七略》中,劉氏之所以將《司馬法》歸入其獨創的“兵書略”,大概是因爲《司馬法》之主體內容乃“古代兵家言之叢鈔也”(張舜徽《漢書藝文志通釋》)。如此說來,《七略》將《司馬法》置於“兵書略”,可謂中規中矩。

班固撰著《漢書》,取《七略》,“刪其要,以備篇籍”,而成《藝文志》。雖沿襲《七略》之六部分類,但在具體書籍的歸置上,卻還是做了一些“出、入、省”的增損工作。即如《司馬法》,班固不僅將其出“兵書略”而入“六藝略”之“禮類”,而且將其易名爲《軍禮司馬法》。究其因,我們可以從《漢志·兵書略》序言中看出一些端倪。序言云:

兵家者,蓋出古司馬之職,王官之武備也。《洪範》八政,八曰師。孔子曰,爲國者“足食足兵”,“以不教民戰,是謂棄之”,明兵之重也。《易》曰:“古者弦木爲弧,剡木爲矢,弧矢之利,以威天下。”其用上矣。後世燿金爲刃,割革爲甲,器械甚備。下及湯、武受命,以師克亂而濟百姓,動之以仁義,行之以禮讓,《司馬法》是其遺事也。自春秋至於戰國,出奇設伏、變詐之兵並作。漢興,張良、韓信序次兵法,凡百八十二家,刪取要用,定著三十五家。諸呂用事而盜取之。武帝時,軍政楊僕摺摭遺逸,紀奏《兵錄》,猶未能備。至於孝成,命任宏論次兵書爲四種。

班固這裏所謂“《司馬法》是其遺事也”,乃順承“動之以仁義,行之以禮讓”而言。可見,班氏有意識地對《司馬法》的內容進行了甄別。李桂生先生在首先確立了《司馬法》“在流傳過程中形成了內容有差異的本子”這一前提後,得出結論說:“《漢志》把《司馬法》歸入禮部,主要是班固從《司馬法》的軍禮性質著眼的。因爲未散失的《司馬法》不是與今本《司馬法》一樣,它的主要內容就是古代的軍禮、軍制,而今本《司馬法》多保留政略、戰略、戰術的文字。”^①而回過頭來再看《漢志·兵書略》所收之書,則主要與“出奇設伏、變詐之兵”直接相關,多講作戰方法與技巧,與《司馬法》面目迥乎不同。誠如《四庫總目·子部·兵家類》所言:

^① 李桂生《諸子文化與先秦兵家》,第161~162頁。

《漢志》稱《軍禮司馬法》百五十五篇。陳師道以傳記所載《司馬法》之文今書皆無之，疑非全書。然其言大抵據道依德，本仁祖義，三代軍政之遺規，猶藉存什一於千百。蓋其時去古未遠，先王舊典，未盡無徵，摭拾成編，亦漢文博士追述王制之類也。班固序《兵權謀》十三家，《形勢》十一家，《陰陽》十六家，《技巧》十三家。獨以此書入禮類，豈非以其說多與《周官》相出入，為古來“五禮”之一歟？胡應麟《筆叢》惜其以穰苴所言參伍於仁義禮樂之中，不免懸疣附贅。然要其大旨，終為近正，與一切權謀術數迥然別矣。

由此推論，在班固的頭腦中，“據道依德，本仁祖義，大旨近正”的《司馬法》，與具有濃重“權謀術數”色彩的其他兵書，區別是十分明顯的。並且，將《司馬法》從“兵書”中抽出歸入“禮類”，一定程度上也反映了班固推崇經學的學術立場。

二

成書於唐代的《隋書·經籍志》，首次將中國古代圖書分類定名為“經、史、子、集”四部，“子部”中即有“兵者”一家。自此，《司馬法》又從班固時的“經書”變成了“子書”。李桂生先生分析道：“把諸子、兵書、數術、方技合而為一，說明《隋志》的撰著者眼界擴大，胸襟開闊，也說明學術的發展既有分化，又有融合。……當然，這也是唐代思想多元，非主一家的較為寬鬆的政治環境在學術領域的反映。”^①這話不錯，圖書分類的確是學術消長的客觀反映。不過值得商榷的是，從歷代目錄著作的著錄情況看，真的可以直接推導出“兵家是諸子之一家”嗎^②？《漢志》中，“兵家”雖然沒有列入“諸子略”，但既然稱“家”，就真的可以說“仍然屬於‘諸子’範疇”嗎^③？這還要從劉歆的《七略》談起。

劉歆在《七略》中首次將圖書分為六略，其中“兵書略”是與“諸子略”並列的一個部類。後人論及為何將“兵書”乃至“數術”、“方技”單獨立類而不歸入“諸子略”時，通常認為：“兵書”三略當時學術發達，篇卷繁多，從圖書部次角度需要單獨立類；“兵書”三略圖書皆由專人負責整理，且與“六藝”、“諸子”、“詩賦”等書所藏非一地，故亦需單

① 李桂生《諸子文化與先秦兵家》，第 275～276 頁。

② 同上，第 272 頁。

③ 同上，第 274 頁。

獨立類。至於後世為何能將“兵書”等併入“子部”，有學者認為：“蓋以三部本為專家，與諸子之學，可相附麗，分之即便於校讎，合之則亦相倫類。且四部以統括見長，勢難別出。”（汪辟疆《目錄學研究·七略四部之開合異同》）這裏的“與諸子之學，可相附麗”需要特別注意，“可相附麗”，並不意味著等同。“兵書”與“諸子”，區別依然非常明顯。倘要追本溯源，還需到班固《漢志》中去找尋答案。

《漢志·諸子略》序言云：

諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方。是以九家之術，蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，譬猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：“天下同歸而殊塗，一致而百慮。”今異家者各推所長，窮知究慮，以明其指。雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：“禮失而求諸野。”方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索。彼九家者，不猶愈於野乎？若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。

班固撰《漢志》，未對《七略》所分六大部類作任何更動，說明他對這一分類方式總的認同。上述引文中，“雖有蔽短，合其要歸，亦《六經》之支與流裔”的理解最為關鍵。在班固看來，諸子之“九流十家”，絕非隨意可以增損。凡納入《諸子略》者，必須符合一個標準，那就是當為“《六經》之支與流裔”。姚明輝即云：“儒無論已。道合於堯之克攘，《易》之嗛嗛，是《六經》之支與流裔也。陰陽出於羲和。法，同《易·噬嗑》之象辭。名，孔子亦欲正名。是皆《六經》之支與流裔也。墨之六長，悉本於《六經》。孔子歎使乎使乎，為縱橫家所長。雜，能一貫王治。農，知所重民食。又皆《六經》之支與流裔之證也。”（施之勉《漢書集釋·志十》引）

我們不禁要問，“兵書”符合這個標準嗎？從前文所引《漢志·兵書略》序言看，班固顯然是將“兵書”定位為“出奇設伏、變詐之兵”，而不屬“《六經》之支與流裔”。也就是說，班固本來就不以為“兵書”是“諸子”之一種。在班固那裏，“諸子”並非如後世理解的那樣寬泛，“自《六經》以外，立說者皆子書也”（《四庫總目·子部總敘》），而是有著獨特的規定性。先秦的社會與學術情勢，也決定了“兵書”、“數術”、“方技”等部類只能獨立於“諸子”之外存在。恰恰是在這一學術背景下，班固才將與《六經》密切相關的《司馬法》從原來的“兵書略”中抽出，而歸入“六藝略”的“禮類”。在班固的學術體系中，《司馬法》如是措置，名實更為相稱，“兵書”也更有了單獨立類的理由。這與班固以“諸子”為“《六經》之支與流裔”的觀念一脈相承，與漢代經學興起以及班固本

人的崇儒立場也息息相關。

由此說來，李桂生先生所謂“由於‘兵家’長期獨立於‘諸子略’之外，以致使人產生兵家不是諸子的錯誤認識，而這種認識恰恰違背了班固的本意和先秦學術的實際”^①，恐怕需要斟酌。說“兵書”單獨立類，“說明‘兵家’仍是一個獨具特色的思想、學術流派”是對的^②，但直接推導出“仍然屬於‘諸子’範疇”，中間卻有許多邏輯環節需要補充。綜觀《漢志》之《兵書略》序言以及《諸子略》序言，“兵家”獨立於“諸子略”之外，乃是班氏一種有明確學術指導的有意識的歸置，而這恰恰又是先秦兩漢學術發展的實際所決定的。

先秦兵家與諸子的關係，是《諸子文化與先秦兵家》的一條主綫。今以歷代對《司馬法》的措置為觀察點，提出一點不同看法，試圖將這一問題引向深入，也希望得到作者及同道的批評。另外，本書的主要內容既然是“把先秦兵家置於先秦諸子文化的視域之下”（《前言》），書名易為《先秦兵家與諸子文化》是否更合適些？

（作者單位：中山大學哲學系）

① 李桂生《諸子文化與先秦兵家》，第274～275頁。

② 同上，第274頁。

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

著名人物之所以著名，是在於“能折騰”。歷史上的西漢淮南王劉安之所以著名，也是在於“能折騰”。

劉安“能折騰”不僅表現在“道理”層面：他率淮南賓客共同編著“絕代奇書”《淮南子》，還表現在“器物”層面：他煉丹求道做豆腐（發明豆腐之術）……

這種在“道”、“器”兩個層面都能折騰的人還實在不多。劉安就是少數人中的一位，由此而著名，並被我們不斷地提及：我們因劉安能折騰而被折騰著。

就拿做豆腐來說，常言道：世上有三苦，撐船、打鐵、磨豆腐。人們為能吃上營養豐富的豆腐，忙碌而折騰著：磨黃豆煮豆漿、加矾“點漿”濾豆渣。

這種被折騰不僅僅表現在做豆腐上，還表現在《淮南子》一書上。陳廣忠教授就因劉安及劉安的《淮南子》而被折騰一輩子。他從1979年孟秋開始涉足《淮南子》研究，暑來寒往，轉瞬之間，已從熱血青年被折騰成“耳順”年紀（2009年）。孫以楷教授曾這樣說過：“廣忠是一位致力於中國傳統文化研究的學者，從事《淮南子》研究已有二十五年……他特別用功。他節衣縮食，購求了大量有關《淮南子》的各種資料；在繁忙的教學工作之餘，總是忘我地讀書寫作，食不甘味，寢不解衣，指繭層層，書稿盈筐。”（《淮南子斟詮·序》）

然而，如此之苦（食不甘味，寢不解衣），也必有相應的“樂”為其對稱，這樣才能使廣忠教授心甘情願地被折騰。這種“樂”，按孫以楷教授說來是：“每有心得或一書脫稿，則手之舞之，這大概是我所知道的廣忠的最大快樂。”（《淮南子斟詮·序》）

因為“苦中有樂”，這樣也就導致廣忠教授潛心學術，從而有一部部《淮南子》研究的著作問世：1990年吉林文史出版社的《淮南子譯注》、1995年廣西教育出版社的《劉安評傳》，2008年黃山書社的《淮南子斟詮》、2001年安徽大學出版社的《淮南子科技思想》，並有《淮南子會考》、《淮南子許慎、高誘注辨證》、《淮南子大詞典》等著作有待

付梓。這些當然還不包括廣忠教授的那些單篇的《淮南子》研究論文。而到了這種程度,我們這些讀者也只能說:原本被劉安所折騰的廣忠教授也真能折騰,竟能有如此多的《淮南子》研究著作和論文問世,使我們這些現代讀者被折騰得目不暇接。這樣,能折騰和被折騰經過時空的轉換而得以轉換。

而之所以能有如此一系列《淮南子》研究的著作問世,大概還是如孫以楷教授所說的那樣:是因爲廣忠教授“具有獨到的理論架構和獨特的思維模式”(《淮南子斟詮·序》)。這也像西方思想家以賽亞·伯林所認爲的那樣:有些學者或思想家像刺猬,他們的研究是全方位的,力圖創造包羅萬象的理論,所有觀點都是從一個具有普遍性、指導性的原則推導出來的;柏拉圖和黑格爾就是刺猬型思想家的典型,也是一元論哲學的代表(見以賽亞·伯林《浪漫主義的根源》,譯林出版社,2008年1月第一版)。當然,這一切還離不開廣忠教授深厚而扎實的古漢語基礎及哲學和自然科學的知識。

下面我們這些被廣忠教授折騰得目不暇接的讀者著重談談新出版的《淮南子斟詮》一書的讀後感。

這讀後感還得從廣忠教授的《淮南子斟詮》一書的書名說起:廣忠教授將書名定爲《淮南子斟詮》,以我理解,廣忠教授是想對《淮南子》這一古籍,一作“校訂、校勘”(斟),二作“詮釋”(詮),故命名爲《淮南子斟詮》。所以我們的讀後感也從這兩方面說起。

一、精審的校勘

這“精審的校勘”,首先表現爲廣忠教授對《淮南子》一書校訂的版本選用上。

我們知道成書於西漢的《淮南子》一書,儘管當時已有許慎、高誘對其書作注,但歷年久遠、文理變遷,再加上逐寫歧誤、讀者擅改,使此書不易解讀;還有中古儒者獨尊,排斥異己,輕視百家,使這部絕代奇書沉埋不顯,長期塵封。大致到了近代才有經師學者求傍訓故、校勘整理,才使此書稍稍可讀(胡適語)。而其中清乾嘉年間的武進莊逵吉用力最勤,故使莊逵吉本《淮南子》也能流行坊間,這樣也使不少研究《淮南子》的學者使用莊逵吉的本子,如何寧的《淮南子集釋》就以莊逵吉的本子;就連廣忠教授1990年版的《淮南子譯注》也使用了莊逵吉的本子。

二十世紀二三十年代,現代學者劉文典博采先輩諸說、參以己所心得,遍取《治要》、《御覽》、《文選》諸書中所引《淮南子》原文,輯成《淮南鴻烈集解》,所以也使不少

學者使用劉文典的本子，如筆者撰的《淮南子直解》就使用了劉文典的本子。

然而這次廣忠教授的《淮南子斟詮》一書卻獨具慧眼，以收入《四部叢刊·子部》中的北宋小字二十一卷本，上海涵芬樓景印劉泖生鈔本為底本。

這在廣忠教授看來，北宋本是最早最完整、也是最原始的“善本”。而劉文典本和莊逵吉本則稱不上“善本”。廣忠教授在其書的後記中說：于大成《淮南王書考》列舉五家評議，云：黃丕烈斥莊逵吉為“庸妄人”。顧廣圻謂其書“全無一是”。王念孫謂其“未曉文義，而輒行刪改。妄生異說”。吳則虞以為其大耑有五：“一曰底本不明也。二曰誤從俗本。三曰注文與正文間隔。四曰引類書之不備。五曰校字疎失，更什難數。”鄭良樹謂：“其過尚不止此，更有三耑；六曰改今從古。七曰妄言曲說。八曰刪省注文。”而于大成的看法是：“莊氏所校，固不得謂之善本，然在晚明清初繆本充斥之際，得此本出而矯之，亦足以一清學者耳目”。但他認為莊本不是“善本”。（而）對於劉（文典）本，1998年安徽大學出版社與雲南大學出版社合作出版的《淮南鴻烈集解》，我寫下“校記”360多例。當然，莊本、劉本對《淮南子》的流傳和研究，曾起到重要的作用，然作為供研究使用的“底本”，則不能稱為“善本”（《淮南子斟詮·後記》）。

廣忠教授還說：“北宋本與諸本多有不同，其中不乏精到之處，且保留北宋之前舊貌。”（《淮南子斟詮·後記》）接下去廣忠教授例舉北宋本中若干字句以糾正其他諸本之誤，如北宋本《道應訓》：“七日，石乞入曰”，而在其他諸本中則為：“七日，石乙入曰”，廣忠教授指出：“北宋本是，其餘諸本皆經過改動”，即“石乙”當為“石乞”。

在這裏，廣忠教授能有這種認識，選用北宋劉泖生本，是廣忠教授學問精進的結果，由此眼界也就與眾不同了。

這“精審的校勘”，其次表現為廣忠教授對《淮南子》一書的校勘方法上。

廣忠教授具有深厚的古漢語基礎，且精通校勘之法。這一點在他的後記中有清晰的表露，他說：“清末民初學者葉德輝，在《藏書十約·校勘》中，把校法分為‘死校’、‘活校’兩種。‘死校者，據此本以校彼本。一點一畫，照錄而不改。雖有誤字，必存原文。顧千里、黃蕘圃所刻之書是也。活校者，以群書所引，改其誤字，補其闕文；又或錯舉他刻，擇善而從。盧抱經、孫淵如所刻之書是也’。當代學者陳垣《校勘學釋例》中有《校法四則》，歸納為本校、對校、他校、理校四種。‘活校’是廣義的理校。因為校勘方法的理念不同，清代校勘學家遂分為兩派：一派重視對校，輔以他校，重在存真，以顧廣圻為代表；一派重視理校，參用他校法，強調校改，以戴震、段玉裁、王念孫為代表。兩種校勘方法的爭論，影響至今。以莊逵吉本、劉文典本與北宋本、《道藏》本對校，知莊、劉皆採用活校之法，已遠非《道藏》本之舊。”（《淮南子斟詮·後記》）

正是有這種認識，廣忠教授對《淮南子》一書的校勘採用了“死校”與理校結合的

方法。這樣既可以保持北宋本的原貌，又可以對其錯誤進行校正；同時又因為作者在其中融會了最新的研究成果，使讀者讀了《淮南子斟詮》之後能產生一種完整的認識，其中更具有厚重的時代歷史觀。

二、完備的詮釋

這“完備的詮釋”大致可以包括三方面內容，第一是“字”的詮釋，即注文，第二是“文”的詮釋，即譯文，第三是“卷”的詮釋，即評述。就此三方面內容，我認為廣忠教授做得相當完備且精細。

第一，“字”的詮釋：注文。

我們知道，《淮南子》因歷年遠久，使其中不少“字”因傳寫而譌奪、因古今有異而難讀，這樣使《淮南子》難讀且難解。對於這點——“字”的詮釋(注文)，廣忠教授用力特勤、用功特深，所以也使這點(注文)成為《淮南子斟詮》一書的特別亮點。如廣忠教授指出：《原道訓》：“源流泉滂，沖而徐盈。”高誘注：“淳，湧也。”其正文中的“滂”字，《道藏》本，《道藏輯要》本，劉績《補注》本，《漢魏叢書》本、莊述吉本正文及注文皆作“淳”。淳，《廣韻》“沒”韻：“淳然興作”。《爾雅·釋詁下》：“淳，作也。”即興起義。與文義不合。滂，《說文》：“沛也”。徐鍇《系傳》：“水廣及兒”。指水盛湧出。《玉篇》：“滂，滂沱也”。知以“滂”字為勝。

諸如此類，具有獨到見解的注文，隨處可見，不一一例舉。

更值得一提的是，《淮南子斟詮》一書還對“字”的音義作辨證，這樣也就彌補了不少《淮南子》研究著作在這一點上的不足。如《原道訓》中的“扶搖挻抱”，廣忠教授的注文為：“扶搖：盤旋而起的暴風。《莊子·逍遙遊》：搏扶搖而上者九萬里。挻抱：旋轉曲折。《廣雅·釋訓》：軫軼，轉戾也。《集韻》‘職’韻：軾，《博雅》：軾，轉戾也。‘挻抱’當作‘挻抱’。並見《精神訓》、《本經訓》，‘抱’字皆誤。”

同時，《淮南子斟詮》一書在對有些字的詮釋中，還指出其字在不同版本中的字形，如《原道訓》中的“鍛”字，廣忠教授的注文為：“鍛：《道藏》本同，劉績《補注》本作‘鍛’。陶萬琦《淮南許注異同詁》：《列子·釋文》許注：‘鍛，馬策端有利針，所以刺不前也’。按：知‘鍛’字形誤，當作‘鍛’。《四庫全書》本作‘鍛’，亦誤。”

正是有了上述這些特點，才使讀者在閱讀《淮南子斟詮》一書的過程中，除了能瞭解其精深道理(高誘語)外，還在文字小學領域有所斬獲。

第二，“文”的詮釋：譯文。

據我所知,在《淮南子》研究中,較多地表現為對《淮南子》的校正、注釋或集解,不說古代,就是現代,如劉文典《淮南鴻烈集解》,何寧《淮南子集釋》……這大概在於過去的人古漢語知識基礎好,不需要對古籍原文作白話文翻譯。但隨著現代白話文普及,古漢語離我們漸行漸遠,於是產生對古籍閱讀的困難。在這種情況下,則需要有人對古籍原文作翻譯(譯成白話文),以利於古籍的普及與掌握。而對《淮南子》原文的翻譯(譯文),在我的印象中,廣忠教授是開始得比較早的一位學者專家,他在1990年就有《淮南子譯注》一書出版。而這次《淮南子斟詮》中的譯文則在原有基礎上有了進一步的提升。

《淮南子斟詮》堅決貫徹“信達雅”的翻譯要求,使譯文既完整正確表達原文的義理,又使譯文文氣通暢,讀來圓潤,富有節奏,帶來愉悅。而其中對《天文訓》、《說山訓》、《說林訓》等篇章的翻譯,更是看出廣忠教授用力非凡,深入功夫。如《說林訓》:“凡用人之道,若以燧取火,疏之則弗得,數之則弗中,正在疏數之間”,《淮南子斟詮》的譯文是:“大凡用人之方法,就像用燧取火一樣,距離它遠了就得不到火,距離它近了就不能得中,正好在遠近適中(即焦點)的時候,才能燃著”。其根據是在於:“數,近;疏,遠”(《孔子家語·賢君》王肅注),所以《淮南子斟詮》的翻譯到位,且讀來順暢。

為了配合對有些文字的理解,廣忠教授不但用譯文,還配以圖表來表述,如《天文訓》的有關字句,這樣使原本不易理解的地方,得以理解。這又是《淮南子斟詮》一書與眾不同的地方,值得我們關注。

第三,“卷”的詮釋:評述。

值得一提的是,《淮南子斟詮》還對每卷的內容作提示評述,起到題解的作用,便於我們讀者對此卷的整體把握。

如《本經訓》,《淮南子斟詮》的評述是:“全篇用太清之治、至人以及容成氏、堯舜治世與衰世、晚世、桀紂治世作對比研究,說明只有掌握根本大道,按照自然和社會規律行事,天下才能得到治理。而仁義、禮樂、孝悌是不能解決根本問題的。”在這裏,寥寥數語就將《本經訓》的實質內容揭示出來了,使讀者便於對《淮南子》二十一卷的掌握。

《淮南子斟詮》每卷的評述,除以原題解及《要略》為基礎外,還對有些問題重新加以闡釋,所以致使這《斟詮》的評述更顯豐滿。如《精神訓》,其評述就利用到《黃帝內經》的元素來加以闡釋,評述為:“《黃帝內經·素問·金匱真言論》說:‘夫精者身之本也’。”這樣,使讀者對《淮南子》的“精神”認識多了一個方面。這樣的例子在《淮南子斟詮》一書中還有很多,限於篇幅,不一一例舉。

綜合上述諸特點,使《淮南子斟詮》一書具有極大的可讀性,即注定擁有極大的讀

者群，因為《淮南子勰詮》既照顧到研究者的需要，同時也兼顧到普通讀者的需求。我想，在古籍整理中能做到這二方面的融合是不容易的，而廣忠教授做到了。

當然，如果廣忠教授還想繼續被(劉安)折騰下去而折騰的話，即還想出第三、第四本《淮南子》研究的著作的話，其中可對有些偏的“字”標出讀音，還可對有些難解的“文”加以進一步的潤色、更可對每卷的評述加以放大加強，乃至形成二十一篇文章，或附每卷之後，或可單獨出一本《淮南子》研究專著……這些，我們將深深地期待著，並心甘情願地被廣忠教授折騰著。

下面，將一些讀後感中的若干看法提出來，供廣忠教授參考。

如《淮南子·人間訓》“此故公家畜也”，《淮南子勰詮》譯文為“這原是你家裏喂養的一匹馬”(第1038頁)。在這裏，這“你家裏”是否可改為“公家王室”更恰當？因為原文是“公家”一詞含有此義。

又如《淮南子勰詮》第923頁中“張銑注”，這“銑”當作“銑”，即“張銑”，為《文選》五臣注者之一。

還如《淮南子勰詮》第327頁“兩脾在上”，注文為“脾，脾脏，在胃下側”，其依據的是原注：“兩脾下在上”。在這裏，注釋採用通假義的話，亦可解作：脾，通“髀”。《說文》：“髀，股也。”

最後，如果《淮南子勰詮》一書中的某些注文能吸收新的研究成果的話，這《淮南子勰詮》可能就更完善了。如第1069頁中的“玄錫”，注文為：“玄錫：用水銀和錫化合而成的液體，今稱錫汞合劑，用作拋光之用。”在這裏，“玄錫”的解釋還可以採用1980年上海博物院和中科院上海材料科學研究所的研究成果：用錫、汞、硃、明硃、枯硃、鹿角灰等配制成“磨鏡藥”，可使銹蝕青銅鏡光鑒照人，這就是失傳兩千年的“玄錫”。

(作者單位：復旦大學哲學學院)

華東師範大學召開《子藏》 工程專家論證會

記者 萬姍姍

爲保證超大型學術文化工程《子藏》的編纂質量,3月27日,我校召開《子藏》專家論證會。來自海內外的十餘名著名學者參加了此次論證會,對此項編纂工程進行了認真討論和反復論證,並當場在《子藏》論證決議書上簽名,一致認爲應當全面啟動《子藏》工程。校黨委書記張濟順、副校長朱自強等出席會議。本次論證會由清華大學傅璇琮教授擔任主席。

張濟順在講話中指出,《子藏》的編纂是華東師大新一輪“985工程”的重要項目,是對中國傳統文化和國家重要古文獻的一次大規模整理。“諸位海內外著名專家能夠親臨論證會爲《子藏》工程鼓與呼,這不僅是華東師大的榮幸,也是中國學術界的榮幸。”張濟順希望《子藏》工程能夠更好地推動中國學術事業的發展,能夠在當今紛繁的社會大環境中辟出一方學術的淨土。

臺灣大學陳鼓應教授、清華大學傅璇琮教授、四川大學卿希泰教授、中國社科院陸永品教授、北京大學許抗生教授、復旦大學王水照教授、武漢大學蕭漢明教授、北京大學張雙棣教授、西北師範大學趙逵夫教授、浙江大學張湧泉教授、山東大學鄭傑文教授、清華大學廖名春教授等,充分肯定了《子藏》編纂的學術價值和資料價值,並對思想體系、框架結構、編纂範圍等具體編纂工作進行了深入的討論。

《子藏》的編纂將分爲兩部分進行:一是搜集影印自先秦至民國末年所有存世的先秦漢魏六朝諸子白文本和歷代諸子注釋、研究專著,分成《老子集成》、《莊子集成》、《管子集成》等系列,約5000種著述;二是爲每種著述撰寫提要。完成後的《子藏》,總冊數約爲1000冊(16開本)、10億字,超過整部《四庫全書》總字數。該工程由我校先秦諸子研究中心主持,方勇教授領銜,部分工程已於五年前開始付諸實施。

專家們一致認為，鑒於子學在中華傳統文化、傳統學術中具有重要地位，在當前復興國學、弘揚民族精神中具有重要意義，在新時期構建和諧文化、建設和諧社會中具有積極作用，應當全面啟動《子藏》工程。對此，專家們還在現場形成了《子藏》論證決議書，十餘名專家當場簽名以示支持和通過。清華大學李學勤教授雖因事務繁忙不能親臨會議，也特意寄來了書面《論證意見》，對編輯《子藏》表示極大支持，認為“如能彙集成為《子藏》，實在功莫大焉”。我校也將整合全校文科力量，聯合海內外有關高校及學術機構，啟動《子藏》編纂工程。

據瞭解，《子藏》編纂工程是與北京大學《儒藏》編纂工程同等重大的文化建設工程，也是上海市目前最大的一項學術文化項目。《子藏》出版後將成為上海市文化建設的標誌性工程，在海內外產生廣泛而深遠的影響。

(本文轉載於《華東師範大學(校報)》，2010年3月30日第1版)

《子藏》工程專家論證會綜述

李秀華 陳毅華

中華五千年文明，留存下浩如煙海的典籍。整理和運用這些典籍，必將弘揚與光大我國傳統文化，帶動我國社會科學事業的進一步繁榮，造福於子孫後代。有鑒於此，華東師範大學決定啟動《子藏》編纂工程。爲了保證《子藏》編纂工程的品質，華東師範大學特邀北京大學、清華大學、復旦大學、浙江大學、四川大學、武漢大學、山東大學、西北師範大學、中國社會科學院、國家圖書館、中華書局等高校和學術機構的知名學者十餘人，於2010年3月26—27日在上海召開了《子藏》編纂工程論證會議。與會學者就《子藏》編纂工程的學術價值及文化意義、編纂原則及範圍、編纂體例及方法等具體問題進行了深入討論。專家們各抒己見，暢所欲言，提出了很多寶貴的建設性意見。以下就這些議題作一綜述。

一、《子藏》的學術價值及文化意義

作爲我國傳統文化因承流傳的主要載體，古代文獻典籍蘊含著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、弘揚民族精神有著積極而重要的作用。歷朝歷代都很重視文獻典籍的整理與研究，既有點校、注釋、總錄、專錄，又有全集、別集、叢書、類書，體式多樣，碩果頗豐。從上世紀八十年代以來，新中國的古籍文獻整理工作也取得了長足的進展。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》，把古籍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籍文獻整理工作的重視、關心和支持。歷史上曾有漢文《大藏經》、《道藏》、《四庫全書》等大型圖書編纂工程。近年

來,上海古籍出版社聯合各方力量還編纂和出版了《續修四庫全書》這一大型叢書,北京大學和四川大學也集中大量人力、物力,開始編纂《儒藏》,並取得了階段性成果。而對於先秦以來的子書的系統整理之力度,則顯得很不夠。就《四庫全書》而言,其子部僅列 986 種著述,相對我國整個子部文獻來說,猶如冰山一角。可是,子書,尤其是先秦子書,作為我國傳統學術、傳統哲學的活水源頭,在當時,更在後世引起人們極大的關注,或踐行其學說,或闡發其義理,或予以點校注解,形成了汪洋浩大、源遠流長的子學傳統,為培育國民核心價值觀和民族精神作出了不可磨滅的貢獻。因此,保護子學經典古籍、全面整理子部文獻就成為擺在我們面前的一個重大而緊迫的任務。如今各方面條件業已成熟,華東師範大學啟動《子藏》編纂工程,正是順應了這一時勢潮流。

與會學者充分肯定了《子藏》編纂工程的學術價值及文化意義,對其如期完成也寄予了深深的期待。中華書局原總編、清華大學教授傅璇琮先生指出,《子藏》不僅僅是華東師範大學的一個項目,應當說它還是一個國家級的大項目,這是一件非常令人興奮的盛事,從學術的角度、思想的角度來說,這部書都是很有價值,很具資料性的。四川大學卿希泰教授認為,我們要弘揚中華傳統文化,編纂《子藏》的意義就非常重大,整個工程可能會很浩大,但十分有必要,華東師範大學來做這個項目,當然是為國家,為我們振興中華民族和弘揚傳統文化做了一件大事。北京大學張雙棣教授認為,這是一項功德無量的工程,子書對於中華傳統文化來說,涵蓋面是最廣的,相比儒、釋,儒雖然也很廣博、很重要,但並不能包括其他各家,而子書卻可以把儒、道都包括在內,可以概括中華傳統文化最重要的一個部分,所以這項工程如果能順利完成的話,將是功德無量的。北京大學許抗生教授也認為,儒、佛、道三《藏》,是我們中華民族文化的三個主要支柱,但並不能包括中華民族文化的全部,中華民族的文化博大精深,十分豐富,僅有這三《藏》是不夠的,編纂一部《子藏》正好可以補其所缺,其意義不言自明。復旦大學王水照教授則指出,編纂《子藏》是一項非常浩大的工程,無論對於整個國家,對於上海,對於華東師範大學來說,都是一件非同小可的事情。中國社會科學院陸永品研究員也同樣指出,《子藏》編纂工程是一個大項目,前人沒有做過,無疑具有空前的學術文化意義。武漢大學蕭漢明教授則詳細分析了《子藏》編纂工程所包含的意義。他認為,春秋戰國時期是中國學術繁榮的黃金時代,諸子便是這段時期的學術結晶,所以開展這樣一個工作,意義實在很大。蕭教授又指出,我們現在縱向搜羅有關每本子書的注疏之作,當然可以反映諸子學在每個時代的反響,其歷史價值就可以體現出來,如今諸子著作還遠遠沒有搜羅完,很多東西沒有研究徹底,所以還需要進一步加以研究;這個工作——包括《儒藏》、《道藏》在內——的意義,如果說得

大一點，相當於歐洲十六世紀文藝復興時代所做的事情，我們沒有做，現在再補過，因為現在經濟條件具備，所以應該抓緊機遇做好這件事情。他進一步指出，中國人如果不在自己的文化基礎上發展自己的文化，光學外面的，那是遠遠不夠的，新文化必須建立在自身文化深厚的底蘊上，這個民族才有希望，所以我們修纂《子藏》是為後代做的事情，是建設新文化重要的組成部分，不比《儒藏》、《道藏》的意義小，而且可能還要大。山東大學鄭傑文教授完全贊同蕭教授的看法，認為無論從社會意義，從提高中國大陸文化軟實力，還是為當今學術界貢獻研究資料來說，《子藏》編纂工程都值得運作。西北師範大學趙達夫教授則立於學術研究的角度，認為《子藏》能夠把兩千年來學者關於先秦諸子研究的成果彙集起來，把一些稀見版本彙集起來，為全國的諸子研究提供一個比較好的基礎，無論從哲學研究、政治思想研究、思想史研究，還是中國傳統文化的弘揚等各個方面來說，其學術價值自然是不可估量的。

與會學者還聽取了《子藏》編纂工程的主持者——華東師範大學先秦諸子研究中心方勇、吳平兩位教授有關《子藏》編纂工程學術價值和文化意義的闡述。方教授重點強調了該工程對於上海市文化建設和華東師範大學學科建設的貢獻。他認為，從上海市來講，作為文化學術界中的“海派”，修纂《子藏》可以向北京方面看齊，保持和提升上海的文化地位；從華東師範大學來講，作為 985 重點高校，修纂《子藏》也可以帶動本校的學科建設，增強本校的科研實力，朝世界一流大學看齊。吳平教授則從三個層次表達了他的看法。他認為，從國家的層次看，《子藏》可以爭取成為國家的文化工程，表明我們學術工作者恭逢太平盛世，盛世修藏的雄心壯志；從區域的層次看，《子藏》的出版將是上海市文化建設的標誌性工程；從學校的層次看，《子藏》可以提高華東師範大學的學術地位和海內外的知名度。

清華大學李學勤教授雖未能出席本次論證會議，但他對《子藏》編纂工程非常關心，特意寄來了《論證意見書》。李教授在《意見書》中充分肯定了修纂《子藏》的學術價值及文化意義。他說：“華東師範大學計畫投入巨大人力、物力，啟動《子藏》編纂這一工程，是一項極有意義的決策，必將受到學術界、文化界的廣泛歡迎和支持。中國文化源遠流長，豐富多彩，周秦漢魏諸子著作繁多，內涵廣博，是祖國優秀文化傳統非常重要的組成部分，但歷代大量版本、注釋，多難覓見。如能彙集成為《子藏》，實在是功莫大焉。華東師大在歷史學、哲學、文獻學等有關學科方面，都有深厚積累。近年成立先秦諸子研究中心，輯印《諸子學刊》，有很好的影響，已為《子藏》工作準備了良好基礎。如能作為此項工程的組織者、推動者，聯合國內外有關學界，應能使工程順利實施，達到預期效果。”足見李學勤教授對《子藏》編纂工程的重視和支援。

與會學者通過反復論證，認真討論，還達成了《〈子藏〉論證決議書》。該決議書對

《子藏》的學術價值及文化意義也作了集中表述。其文曰：“《子藏》編纂工程可以成爲國家重大學術文化項目，表明盛世修藏，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，功莫大焉。《子藏》出版後必將大大推動海內外的子學研究，爲當前復興國學、弘揚民族精神、建構和諧文化、建設和諧社會發揮出積極的作用。《子藏》編纂工程是繼歷史上編纂佛教藏經(二十多種)、《道藏》和近年來北京大學、四川大學所主持的《儒藏》之後，又一個超大型學術工程，在學術傳承乃至國家與上海市的文化建設、華東師範大學學科建設方面，都具有重大而深遠的意義。總之，是一項功德無量、造福子孫的學術大工程，應該全面啟動。”

二、《子藏》的編纂原則及範圍

超大型圖書纂集，首先需要明確圖書收錄的原則和範圍。“子”這一觀念，先秦時期就形成了。劉向、劉歆父子之後，“子書”這一分類也逐漸定型。但對於“子書”的分類標準從來就沒有統一過。《子藏》編纂工程即面臨這樣棘手的問題。具體說來，這套叢書纂集到什麼程度才稱得上“藏”？此是關於編纂原則的問題。這套叢書到底要收錄哪些書才稱得上是“子書”？其收錄時間的上限和下限界定到何時才比較合適？此是關於編纂範圍的問題。與會學者非常關注這些具體問題，並進行了深入而持久的討論。

關於《子藏》編纂的原則。浙江大學張湧泉教授提出，《子藏》工程應該達到兩個要求：一個是“全”，一個是“精”。他進一步解釋說，所謂“全”，就是要全面發揮其資料性作用，不管著述本身好壞，都要一網打盡，把所有適合這個工程的書籍全部收錄進去，名副其實，做到“一書在手，無用他求”；所謂“精”，是指所有收錄的書籍，我們都要選擇一個最有代表性的、最好的版本，像《四部叢刊》一樣，其學術價值自然就體現出來了。武漢大學蕭漢明教授也主張收集種類要“全”，本子要“精”。蕭教授尤其重視“精”這一面，他舉《管子》爲例來說明版本精准的重要性，並認爲版本的選擇應該定下一種制度，即有三個專家均認同某一本子，那麼就收這個本子。四川大學卿希泰教授比較注重“全”這一面，他認爲應該把《子藏》做成名副其實的《子藏》，把收書範圍盡可能地拉大。北京大學張雙棣教授則主張應該先“精”而後“全”。西北師範大學趙達夫教授同樣持此觀點。他說：“這麼大的工程，盡可能不要鋪得太大，以利於儘快完成，從而提高它的學術價值和應用價值。這部叢書的價值應該體現在三個方面：第一是選入的書的底本；第二就是究竟要選錄哪一些？你的選擇就反映出你的學術眼光；第

三便是提要的撰寫。所以我認為不一定要很‘全’。它的價值不在‘全’上面，而在於選擇得當不得當或者精不精。當然，在‘精’的前提下也可以盡可能‘全’。所以我認為對所收之書要進行認真篩選，選出一些最有價值的來，而沒有多少價值的就將其淘汰。”山東大學鄭傑文教授更強調“精”這一面，認為應該精選一批有代表性的版本和有代表性的著作，來構成這套叢書，從而在學術研究方面提供有價值的參考。華東師範大學先秦諸子研究中心副主任吳平教授也主張精益求精，要通過多方面的努力來提高《子藏》的學術品位，把它做成一個傳世經典。清華大學廖名春教授則綜合各位學者的意見，認為《子藏》可以往大處做，也可以往小處做。他進一步解釋說，往大處做的話，可以出光碟版，做到盡可能“全”；往小處做的話，選擇作品和它的版本都要“精”。

關於編纂的範圍。這也是本次論證會學者討論的焦點問題。《子藏》編纂的範圍主要取決於兩個方面：一是對“子”這一概念的確切界定；二是對收錄時間的上限和下限的確切界定。華東師範大學先秦諸子研究中心主任方勇教授為此提出了他的設想。方教授認為，《子藏》的“子”不應該是“經史子集”的“子”，而應該是“諸子百家”的“子”，這樣範圍就縮小了，而即使縮小了，完成後也相當於《四庫全書》的分量。至於收錄時間的界定，他認為大致上截止到魏晉南北朝，因為這時期諸子百家的特點比較明顯，再往下這個特點就不太明顯了，而研究某一子書的著作，其下限原則上截止到1949年，因為在此前還都是繁體本，再往下就不太好做，大多是簡體和白話本，與前面所收之書不類。復旦大學王水照教授同意方勇教授的設想，認為《四庫全書》的子部不但包括社會科學，而且包括自然科學，以現在的眼光來看，這種分類不是非常妥切，做起來也比較費力，主張《子藏》的“子”應以先秦諸子為範圍比較合適。王教授還對《子藏》收錄的時間範圍和空間範圍作了分析。他認為，從時間範圍看，收錄歷代學者有關先秦諸子的研究著作應該主要以民國為其下限，新時期的著作必要時也可以酌情考慮；從空間範圍看，不能僅局限在中國大陸，海外也是十分重要的一塊，尤其是日本對於先秦諸子闡釋的東西比較多，而且都是用漢文寫的，這一類著作也可以考慮。北京大學張雙棣教授也同意方勇教授有關“子”的界定，認為應以《漢書·藝文志》的“諸子略”為主要根據，或者可以再擴大一點。四川大學卿希泰教授同樣認為，若按照《四庫全書》“經史子集”的分類，則太過寬泛。但同時他又指出，若按照先秦諸子的“子”收錄，那麼儒家的部分書籍就不應該被遺漏，而且港臺、國外對於先秦諸子的研究著作也應該加以考慮。北京大學許抗生教授則認為，“子”的含義有廣義和狹義之分，廣義的包括整個文化、學說，甚至三教九流，狹義的主要包括先秦諸子百家及以後歷代注家的注釋、校勘等研究著作。他主張《子藏》收書應立足於狹義的說法，把《子

藏》做成“子學之藏”。許教授對收書下限也提出了新的看法,主張一直收到公元 2000 年以前。清華大學傅璇琮教授補充了許抗生教授的意見,認為除先秦流傳下來的書籍外,近年來考古發現的有關先秦諸子的出土文獻,也應該在考慮之內。西北師範大學趙達夫教授則從“精”的角度分析,認為《子藏》收書應該本著不重複的原則,可以將《儒藏》和《道藏》已經收錄的書籍部分地排除。至於收書下限,趙教授不同意定在 1949 年以後,還是截止民國之時為好。清華大學廖名春教授認為,界定“子”這一概念應以《漢書·藝文志》的說法為主。他進一步提出,《漢書·藝文志》中的《諸子略》大致可以作為《子藏》收書的範圍,同時兼及《兵書略》,而其中的《六藝略》、《詩賦略》、《術數略》、《方技略》則可以擱置不管,因為這些書籍不太符合《子藏》側重思想領域的編纂原則。而且,他認為即使《諸子略》所定的範圍也應該縮小,如九流十家中的末流著作就可以撇下不收。廖教授還集中討論了有關收錄出土文獻的問題。他指出,凡是跟傳世文獻對應的,像《老子》、《文子》、《孫子兵法》、《莊子》中的《盜跖》篇、《六韜》均應該收錄進來;其他不能完全對應的如《孫臏兵法》,不見有傳世文獻的如《黃老帛書》、《太乙生水》,也都可以收錄進來。武漢大學蕭漢明教授則折衷以上諸家說法,主張把“諸子百家”的“子”作為《子藏》的第一期工程,而《四庫全書》“經史子集”的“子”可以作為第二期工程。

清華大學李學勤教授在其《論證意見書》中,對《子藏》編纂範圍也提出了具體的建議。他認為,所選子書,品種要盡可能寬,將學者論為“疑”、“偽”的(如《子華子》、《關尹子》之類)都囊括在內;有關注書所收的下限,可以考慮到當前通行的現代注本;港、澳、臺以及國外注本也不應該被遺漏,哪些收或不收當有所界定。李學勤教授的這些意見,同與會多數學者不謀而合。

三、《子藏》的編纂體例及方法

超大型圖書的纂集,還需要貫徹統一的編纂體例和運用簡便高效的編纂方法,此二者缺一不可。《子藏》編纂工程領銜者方勇教授向與會學者詳細介紹了他這方面的設想。他說:“每一個‘子’都可給予一個固定的名稱,這些‘子’再合起來,構成一部《子藏》。據初步規劃,《子藏》將涵蓋《論語集成》、《孟子集成》、《老子集成》、《莊子集成》、《管子集成》、《晏子集成》、《荀子集成》、《曾子集成》、《子思子集成》、《孔子家語集成》、《孔叢子集成》、《子華子集成》、《孔子集語集成》、《商君書集成》、《慎子集成》、《申子集成》、《尸子集成》、《鬼谷子集成》、《墨子集成》、《公孫龍子集成》、《鄧析子集成》、

《尹文子集成》、《惠子集成》、《孫子集成》、《吳子集成》、《司馬法集成》、《尉繚子集成》、《六韜集成》、《三略集成》、《素書集成》、《金匱集成》、《鬻子集成》、《關尹子集成》、《鶡冠子集成》、《文子集成》、《亢桑子集成》、《陰符經集成》、《韓非子集成》、《呂氏春秋集成》、《淮南子集成》、《新語集成》、《新書集成》、《鹽鐵論集成》、《春秋繁露集成》、《新序集成》、《說苑集成》、《法言集成》、《太玄集成》、《桓譚新論集成》、《白虎通集成》、《獨斷集成》、《中論集成》、《申鑒集成》、《昌言集成》、《傅子集成》、《抱朴子集成》、《劉晝新論集成》、《文中子集成》等系列，計約 5 000 餘種著述。完成後的《子藏》，總冊數約 1 000 冊(16 開本)，總字數約 10 億，超過了《四庫全書》的容量。而對於每一個‘子’，又可以‘第一冊’、‘第二冊’、‘第三冊’……的形式編號，這樣靈活性很強，不會影響整體進度。如此一來，整部《子藏》所有分類就歸於統一的體例之下了。”對於編纂的方法，方勇教授認為，可以借鑒上海古籍出版社出版《續修四庫全書》的經驗，將整部《子藏》分為主體和提要兩個部分來進行，首先把主體部分作為重點工程優先完成，接著逐次撰寫各種著述的提要，以單行本的形式出版，再匯成《總目提要》。方教授還就《子藏》工程下一步具體的運作機制作了說明，他說：“每一個‘子’都有若干名精通該‘子’的負責人作為主編和副主編，具體條目、框架結構要進一步夯實，版本方面也要加以選定。這意味著《子藏》工程不僅要依靠華東師範大學自身的力量，還需要聯合海內外有關學校、專家的力量。”華東師範大學先秦諸子研究中心吳平教授在方勇教授的基礎上作了補充。他認為，《子藏》主體部分的編纂可以分為三步展開：第一步是版本調查，把這幾千種著述的版本情況做一全面調查，包括館藏情況，包括每種著述的版本數量；第二步是選擇影印的底本，一方面請專家來選，另一方面參考歷代的筆記目錄題跋對於版本的一些描述；第三步是選擇兩個比較好一點的版本來作為校本，出《校勘記》。而關於《子藏》提要的撰寫，吳平教授主張要長時間反復打磨，以凸現其學術價值。

針對方勇和吳平兩位教授有關編纂體例及方法的設想，與會學者進行了非常細緻的討論。大致說來，專家們在《子藏》主體內容的分類與編排、影印與點校、校勘與提要以及《子藏》的運作進程等方面提出了許多真知灼見。

關於《子藏》主體內容的分類與編排。北京大學張雙棣教授提出，《子藏》的主體內容可以分成文本文獻類和義理類。他還對這兩大類分別作了說明，認為文本文獻類要選擇最好的版本進行校勘，而且不要怕重複，要“全”，因為每一個本子在�校勘用時都能體現出它的價值；至於義理類，確實顯得比較雜亂一點，其中沒有什麼價值或者價值差一點的，可以把它擱在後頭，價值大的放在前頭。山東大學鄭傑文教授則提出，《子藏》可以分成三藏九部類。他進一步解釋說，所謂“三藏九部類”，第一藏是

指思政藏,下又分周秦諸子類、雜學類、兵戰類三大部類;第二藏是指術技藏,下又分農學類、醫學類、方技曆算類三大部類;第三藏是指藝術藏,下又分書畫篆刻類、琴譜音樂類、雜技收藏類三大部類。鄭教授還以他做墨家學術史的經驗表達了對《子藏》具體操作的一些想法。武漢大學蕭漢明教授和西北師範大學趙達夫教授則重點討論了《子藏》主體內容的編排問題。蕭漢明教授同意方勇教授關於《子藏》框架的基本設計,認為大致可取,但他又作了進一步的補充。蕭教授說:“如果《子藏》基本上以某一子書縱向將各個時代的版本、注疏搜羅進來,這樣就有一些重要的著作編排不進來。比如,《孫臏兵法》沒有注本,那就只有甩掉。是不是需要有一種彌補的辦法?又如,像《論語》、《孟子》,若縱向收羅,不但與其他叢書重疊,而且篇幅也會太大,可不可以就把先秦儒家的典籍全部彙集一本(包括出土文獻)來反映先秦儒學?因此,除了按縱向、單一的系統編排外,是不是還可以採用其他一些方法來解決?起碼先秦的典籍不能遺漏。”而趙達夫教授尤其重視編排體例的確定。他說:“文獻的功夫首先就是要確定體例,這樣後邊的工作才好進行。先秦諸子實際上是分兩大類型:一大類型是原書及其逸文,比如《莊子》的逸文附不附?要附的話怎麼樣處理?另一大類型就是原書已經散佚了,有輯佚的本子。輯佚的本子有時不同的人輯出的還不一樣,那麼這些輯本該如何處理?而且,有時僅輯得一、兩句就算是一卷,那麼這些是不予收入,還是最後把這些零零星星的總錄為一卷?凡此都得定出個體例來。”

關於影印與點校的問題。當前條件下,超大型叢書的排版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》作為超大型圖書編纂工程,同樣面臨著對影印與點校這兩種方法取捨及應用的問題。北京大學張雙棣教授認為,兩者之間存有一種辯證的關係。他進一步分析說,影印本有其長處,能夠避免產生新的訛誤,但對於一般讀者來說閱讀會存在困難,所以採取標點本也是有必要的,不過,標點本必須掌握一個“度”,要請相關的專家擔任,以保證其可靠性。武漢大學蕭漢明教授從體例統一的立場出發,主張《子藏》一律使用影印本,要完全排除標點本。但他又提出,若一定要收錄標點本,那可以將其集中成一套,不與影印本同列,而且標點本的選取應會同多個專家的意見,以保證其品質。清華大學傅璇琮教授則主張全部採取影印的方法。他說:“《續修四庫全書》全為影印本,而且是儘量選取最好的版本來影印。以後《子藏》做影印,可以和上海古籍出版社聯繫,這樣能節省人力、物力,以加快編纂進度。另外,即將要出版的《中國古籍總目》,不但品種收得全,而且版本也收得全,並對每一個版本都注明了館藏單位,可以為《子藏》的編纂提供一些幫助。”

關於校勘記和提要撰寫的問題。西北師範大學趙達夫教授就吳平教授所說的校勘記表示了另一層面的思考。他認為,校勘記確實能夠提高整部《子藏》的學術價值,

但若僅是本校，即將同一種著述的幾種刻本進行考校，這樣的校勘顯然流於表面，而且做起來也會出現諸多問題。浙江大學張湧泉教授則不贊同出版校勘記，認為倘若必不可少的話，可以在每種著述後附一“異文校”。他進一步解釋說，不同版本之間的文字差異，這其中不存在一個確定是非的標準，如果不進行專門而系統的研究，是很難做好校勘的。張教授還提議，《子藏》出版後應該適時地推出一個網絡版，要跟上時代的腳步。中國社會科學院陸永品研究員重點強調了《子藏》提要的體例問題。他說：“提要撰寫要有一定的體例，不要一味地追求字數多，而應該是可長可短，須寫長的就長一點，須寫短的就短一點，這要根據著作的實際情況來展開。”

關於《子藏》運作進程的問題。四川大學卿希泰教授認為，《子藏》現在的準備工作已經比較成熟，可以將快要完成的某一系列的子書，如《莊子集成》、《老子集成》，先行出版，為隨後的編纂工作提供範本。西北師範大學趙達夫教授則從《子藏》運作的整體進程方面提供了一種思路。他認為，應該分期進行，可以優先整理先秦部分的子書，把漢代以後的放在第二期，不要同時鋪開，這樣保證前一批先完成，第二批再接著進行。中國社會科學院陸永品研究員也主張分階段進行，認為應該先整理先秦的子書，然後再整理兩漢的子書，這樣就可以加快編纂的速度。

總之，本次《子藏》編纂工程論證會彙聚了在學術方面有很深造詣的各方專家、學者，他們不但充分肯定了華東師範大學啟動《子藏》編纂工程的價值和意義，而且對編纂過程中出現的具體問題如目標、範圍、體例、方法等，都進行了卓有成效的討論，並形成許多富於實踐性的建議。這次論證會必將成為不斷鞭策《子藏》編纂工程的動力之一，甚至在某些方面為《子藏》編纂工程指明方向。

（作者單位：華東師範大學先秦諸子研究中心）

《子藏》論證意見

蒙寄示由華東師範大學先秦諸子研究中心編寫的“《子藏》工程(草案)”，已遵從您們的要求，仔細閱讀。現提出個人意見如下：

首先，我認爲華東師範大學計劃投入巨大人力物力，啟動《子藏》編纂這一工程，是一項極有意義的決策，必將受到學術界、文化界的廣泛歡迎和支持。中國文化源遠流長，豐富多彩，周秦漢魏諸子著作繁多，內涵廣博，是祖國優秀文化傳統非常重要的組成部分，但歷代大量版本注釋，多難覓見。如能彙集成爲《子藏》，實在是功莫大焉。

華東師大在歷史學、哲學、文獻學等有關學科方面，都有深厚積累。近年成立先秦諸子研究中心，輯印《諸子學刊》，有很好的影響，已爲《子藏》工作準備了良好基礎。如能作爲此項工程的組織者、推動者，聯合國內外有關學界，應能使工程順利實施，達到預期效果。

細讀草案中“總目”稿，已足見草擬各位的下功夫。總的說來，選目是很好的。有幾點想法，供您們參考：

其一，所選子書，品種盡可能寬，將學者論爲“疑”、“僞”的都包括在內(如“子華子”，“關尹子”之類)，我個人是贊成的，惟望在“提要”中作出說明。

其二，注釋所收的下限，最好明確，當前通行的現代注本，許多是精校精注的佳作，能否收入，不收應如何向讀者說明和介紹，俱盼考慮。

其三，港澳臺以及國外注本，似尚須補充，那些收或不收，也希有界定。臺灣嚴靈峰《周秦漢魏諸子知見書目》所錄，可以參考。

承邀參加本月二十六日的論證會，深覺榮幸。但因公務，不能如命，在此謹致歉意，只能在此表示對這一工程讚揚支援的態度。由於工程規模宏大，任務繁重，需要各方面領導的關注和推動，我相信在有關領導和社會各方面的關懷下，這一意義重大

的工程將能迅付實現。

清華大學 李學勤

2010年3月21日

《子藏》論證決議書

華東師範大學將舉全校文科力量，聯合海內外有關高等院校及學術機構，啟動《子藏》編纂超大型工程。爲了保證《子藏》的品質，2010年3月下旬在上海專門召開了《子藏》論證會，出席會議的全體成員通過認真討論、反復論證，形成本決議書。

諸子百家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，且多稀見之作，研究者不易見到。如果能加以校勘，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。在文獻整理的基礎上精心撰寫而成的提要，可以起到學術導航的功用。由此可見，《子藏》作爲傳世經典的價值是不言而喻的。

鑒於子學在中華傳統文化、傳統學術中的重要地位，鑒於子學在當前復興國學、弘揚民族精神中的重要意義，鑒於子學在新時期構建和諧文化、建設和諧社會中的積極作用，我們認爲應該全面啟動《子藏》工程。可以說，《子藏》這一工程，是繼歷史上編纂佛藏(二十多種)、《道藏》和近年來北京大學、四川大學所主持的《儒藏》之後的又一個超大型學術工程，在學術傳承乃至國家與上海市的文化建設、華東師範大學學科建設方面，都具有重大而深遠的意義：

《子藏》編纂工程可以成爲國家重大學術文化項目，表明盛世修藏，功莫大焉。《子藏》出版後必將大大推動海內外的子學研究，爲弘揚中華傳統文化增添光彩。

《子藏》編纂工程也是上海市目前最大的一項學術文化項目，稱得上是上海市文化建設的大手筆。《子藏》出版後可以成爲上海市文化建設標誌性工程，必將爲保持和提升清末以來形成的上海在中國文化研究中的半壁江山的地位起到重要作用。

《子藏》編纂工程可以帶動華東師範大學的學科建設，可以增強華東師範大學的科研實力，可以提升華東師範大學在全國的學術地位。

總之，上海市和華東師範大學投入巨大的人力、物力，啟動《子藏》編纂工程，是一

項極有意義、頗具眼光的戰略決策，必將會受到學術界、文化界的廣泛歡迎和支持，必將會在海內外產生廣泛而深遠的影響。

《子藏》論證會主席簽字：

傅璇琮

《子藏》論證會成員簽字：

卿希泰 陳鼓應 許抗生 陸永品 王水照 蕭漢明 張雙棣 鄭傑文 張涌泉 趙達夫 廖名春

2010年3月27日