

《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

第五輯

上海古籍出版社



世紀出版

諸子學刊

第五輯

上架建議：中國哲學

ISBN 978-7-5325-6159-9



9 787532 561599 >

定價：90.00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



第五輯

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第5輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編. —上海:上海古籍出版社,2011.12
ISBN 978-7-5325-6159-9

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(2011)第 229607 號

諸子學刊(第五輯)

《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

南京展望文化發展有限公司 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 25.5 插頁 2 字數 532,000

2011 年 12 月第 1 版 2011 年 12 月第 1 次印刷

印數: 1-1,300

ISBN 978-7-5325-6159-9

B·766 定價:90.00 元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

諸子學刊(第五輯)

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

李澤厚

周勳初

陳鼓應(臺灣)

曹礎基

森秀樹[日本]

熊鐵基

龐樸

王葆玟

李零

卿希泰

張雙棣

畢來德[瑞士]

裘錫圭

劉笑敢(香港)

嚴壽澂[新加坡]

池田知久[日本]

李炳海

莊錦章(香港)

許抗生

湯一介

廖名春

劉楚華(香港)

余英時[美國]

周鳳五(臺灣)

陸永品

崔大華

董治安

鄧國光(澳門)

蕭漢明

編輯委員會:

丁一川

朱淵清

林啓屏(臺灣)

陳少峰

傅剛

橋本秀美[日本]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

白奚

何志華(香港)

胡曉明

陳引馳

湯漳平

簡光明(臺灣)

史嘉柏[David Schaberg(美國)]

李美燕(臺灣)

高華平

陳繼東[日本]

楊國榮

顧史考[Scott Cook(美國)]

尚永亮

徐興無

黃人二

趙平安

執行編輯:葉蓓卿

封面題簽:集蔡元培字

扉頁題字:饒宗頤

目 錄

試論儒家孝道	徐儒宗 (1)
儒學思想中的歷史觀	
——以出土文獻為討論起點	(臺灣)林啓屏 (17)
《〈論語·學而〉“無友不如己者”之正詮》補說	
——兼答樂貴川、蔣國保、倪祥保三位先生	李金坤 (27)
孔子殺死了少正卯	
——兼與沈善增諸君商榷	陸永品 (35)
孔門面貌考釋	[新加坡] 勞悅強 (41)
“仁者愛人”與“仁者自愛”	
——對新出楚簡“悫”字形義的思想史解讀	高華平 (59)
《易傳》理論體系對《樂記》文藝體系的多維度觀照	王 律 (71)
黃老思想與民間術數	
——以出土文獻為綫索	曹 峰 (81)
老子論聖人之玄德	許抗生 (97)
柔弱無為與法治原則	
——觀察《道德經》的一個新視角	(臺灣)郭鶴鳴 (105)
老莊的心理狀態與心路歷程	孫以昭 (127)
莊子道家因的哲學論綱	許建良 (139)
《莊子》辨偽始於韓愈說之檢討	(臺灣)簡光明 (157)
論宋代莊子逍遙義	葉蓓卿 (175)
《四庫全書總目·子部》莊學著述析論	劉海濤 (193)
《韓非的法哲學與〈老子〉之道》瑣議	楊俊光 (209)
《瑣議》商兌	蕭漢明 (217)

論兵家管理的職能體系	李桂生 (229)
雜家考論(上)	陳志平 (249)
原生義與再生義	
——中國古代寓言史上的經濟寓言	耿振東 (263)
《孔叢子》的子書性質與先秦諸子的學術共性	孫少華 (273)
淮南子校釋再補	張雙棣 (283)
高誘的群經之學	
——從《淮南子注》、《呂氏春秋注》談起	李秀華 (307)
試談《史記·日者列傳》	
——兼與《莊子·盜跖》篇之比較	劉洪生 (321)
道教與道家的關係及其在中華傳統文化中的地位	卿希泰 (337)
朱子論《中庸》大義	樂愛國 (347)
論陽明學良知本體論對道家有無之辨思想的融攝	朱曉鵬 (359)
晚清的理學與墨學	張永春 (371)
應運而生的思想家	
——兼評《〈韓非子〉的成書及其文學研究》	趙遠夫 (387)
《子藏》：為諸子繼絕學	
——華東師範大學《子藏》工程巡禮	梁 樞 組稿 (393)

Table of Contents

An Tentative Discussion of the Ruist Filial Piety	Xu Ruzong (1)
Historical Views of Confucianism: A Discussion Provoked by Excavated Documents	Lin Chi-ping (17)
An Epexegetis on Interpretations of the Quotation “He Who Has No Friends (<i>Wu You Bu Ru Ji Zhe</i>)” in the “Studying” Chapter of <i>The Analects</i> : A Response to the Research of Luan Gui Chuan, Jiang Guo Bao, and Ni Yang Bao	Li Jinkun (27)
Confucius Killed Shao Zhengmao: A Discussion with Shen Shanzeng and Others	Lu Yongpin (35)
The Earliest Confucian Community	Lo Yuet Keung (41)
The “Benevolent Loves Others” and the “Benevolent Love Themselves.” An Interpretation of Shape and Meaning of the character “ren” in Chu bamboo writing in Intellectual History	Gao Huaping (59)
“ <i>Yi Chuan</i> ” Theory in the <i>Yue Ji</i> : A Multidimensional Perspective of Theories of Literature and Art	Wang Yi (71)
Huang-Lao (Yellow Emperor and Lao Zi) Thought and Folk Astrology: Clues from Excavated Documents	Cao Feng (81)
Laozi’s Discussion on the Deep Virtue of the Sagely Man	Xu Kangsheng (97)
Weakness, Inaction, and Legal Principles: Observations of the <i>Dao De Jing</i> from a New Perspective	Kuo Ho-ming (105)
Lao Zi’s and Zhuang Zi’s Psychology of Emotion and Lifetime Experience	Sun Yizhao (127)
The Philosophical Network of Zhuangzi’s Daoist Thought of Following	Xu Jianliang (139)
Discussion on the Authenticity of the Zhuangzi, Beginning with Han Yu	

.....	Chien Kuang-ming	(157)
Notions of Zhuanzi's "Free and Unfettered (<i>Xiaoyao</i>)" in the Song Dynasty		
.....	Ye Beiqing	(175)
An Analysis and Discussion on the Zhuangzi School Writings in the <i>Zi Bu</i> Section		
of the <i>Si Ku Quan Shu Zong Mu</i>	Liu Haitao	(193)
A Discussion on <i>Han Fei's Legal Philosophy and Laozi's "Way"</i> ...	Yang Junguang	(209)
A Discussion of the <i>Suo Yi</i>	Xiao Hanming	(217)
A Discussion on the Systematic Function and Management of Military Strategies		
.....	Li Guisheng	(229)
An Explanation of the Eclectics(1)	Chen Zhiping	(249)
Original Meaning and Later Meaning: Ancient Chinese Fables on Economic Issues		
.....	Geng Zhendong	(263)
On the Philosophical Nature of <i>Kong Cong Zi</i> : Common Characteristics of Pre-Qin		
Philosophical Works	Sun Shaohua	(273)
Supplementary Explanations of Annotations on the <i>Huai Nan Zi</i>		
.....	Chang Shuang-ti	(283)
On Gao You's Study of Chinese Classics: A Discussion from His Commentaries on		
<i>Huainan Zi</i> and <i>Lushi Chunqiu</i>	Li Xiuhua	(307)
A Discussion on the "Biographies of the Soothsayers" in the <i>Records of the Grand</i>		
<i>Historian</i> : A Comparison with Zhuangzi's "The Robber <i>Zhi</i> "	Liu Hongsheng	(321)
The Relationship Between Daoism and Daoist Thought: The Spread of Daoism to		
China and its Place in the Chinese Cultural Tradition	Qing Xitai	(337)
Zhu Xi's Discussion on the Righteousness in the <i>Doctrine of the Mean</i>		
.....	Yue Aiguo	(347)
The Yangming School's 'Ontology of Conscience' and the Debate on the Presence		
of Daoist Thought	Zhu Xiaopeng	(359)
The Confucian and Mohist Schools of Thought in Late Qing	Zhang Yongchun	(371)
How A Thinker Was Born as the Times Require; Comments on "Han Fei Zi;		
Compiled Works and Literary Research"	Zhao Kuifu	(387)
" <i>Zi Zang</i> ": Inheriting Pre-Qin Thought: East China Normal University's		
Introduction to the <i>Zi Zang</i> Project	Liang Shu	(393)

試論儒家孝道

徐儒宗

儒家提倡的“孝”，是中國人最重要的傳統道德之一，也是中國古代社會上至天子、下至庶民所共同遵循的一項最基本的倫理規範和行爲準則。所以，我們談“孝”，不僅是簡單地討論怎樣去順從或供養父母的問題，更重要的，是要研究“孝”的理論，探索“孝”的哲學，潛本清源地對“孝”的道理進行全面的考察理解，才能給“孝”以正確的評價，才能正確地繼承和宏揚其中的精華。

一、“孝”的涵義及其哲學基礎

何謂“孝”？《說文》曰：“孝，善事父母者。從老省，從子，子承老也。”可見“孝”是個會意字，上部是省略了筆劃的“老”字，下部是“子”字；子女“善事父母”，即爲“孝”，質言之，就是子女敬愛、奉養父母的道德。

然而，《禮記·祭統》曰：“孝者，畜也。順於道，不逆於倫，是之謂畜。”鄭《注》：“畜謂順於德教。”據此，“善事父母”還有一個更高的前提，就是要“順於道”或“順於德教”。這就是說，“善事父母”也還得講求合理性和正確性，並非片面地爲了“善事父母”就可以不顧一切，連違道的事也可以幹。比如說，當“善事父母”與“道”產生矛盾時，就得以“道”爲準；只有合乎“道”的“善事父母”才是正確、合理的“孝”。這一精神貫串於儒學的整個“孝”的思想之中，但以往往往爲談“孝”者所忽視，導致對於儒家之“孝”的許多曲解。今特表而出之，以期對儒家之“孝”有一個較爲公允的評價。

從本質上說，“孝”是人類誕生以來子女愛戴父母的一種自然情感的體現，它是由人的自然性和社會性綜合而成的。“反哺”、“跪乳”是動物行爲，人也有這種天性；而中國古人聚居的形式和生存、生產的方式，是中國人重視家庭血緣關係的社會習慣性條件。

就“孝”的來源而言，血緣關係是萌發“孝”的觀念的根源，而血親家庭則是培養“孝”的倫理道德的溫床。隨著生產力的發展和社會的進步，特別是由於個體家庭和私有制的產生，人

們對與自己相關的血緣親族關係的認識逐步得到提高，“孝”的觀念亦隨之逐漸得以確立。由於自然地理環境的原因，我國大約自商、周以來便形成了自足的和分散的小農自然經濟。這種經濟形式的特點是，以家庭為生產或消費的基本單位。在這裏，家長既有生產勞動指揮權，也有財產佔有權，加之又有豐富的生產經驗和技術，這就很自然地形成了家長的權威。在此基礎上，又產生了崇敬、事奉家長的要求，並轉化為一種道德責任和道德義務，於是“孝”的意義便大體具備了。

古代中國是一個倫理型社會，家族制度和宗法組織是維持整個社會秩序的基礎，孝親敬祖和慎終追遠是華夏族人最基本的性格特徵。在一切倫理關係中，父子關係是其中最重要的組成部分，是家庭倫理之主幹，而“孝”乃是父子關係之核心。儒家的“孝”的道德，是從社會現實和生活實踐中總結出來的理論。其目的在於正確、合理地處理父母與子女之間的關係，以期達到親愛和諧的境界。

我國先民很早就有行孝的傳統。據傳，虞舜事親盡孝，其父欣悅，天下大化。《書·堯典》謂虞舜“瞽子，父頑、母嚚、象傲，克諧以孝”，首先為虞舜樹立了一個“大孝”的形象。然而通觀夏、殷兩代的孝親之心主要表現為祖先崇拜觀念，主要是以虔誠、隆重而頻繁的祭祖形式，發揮著維繫宗族團結、協調人際關係的作用，對民衆則單純依靠鬼神的威懾力量來增加統治者的尊嚴。在宗法體系中，突出了人際關係中上下等級“尊尊”的一面，而忽視了血緣關係中“親親”的一面，其孝道顯然還處於一種較低的水準。自西周始，建立了比較完善的宗法分封制度。配合政治制度的變革，周公在意識形態中也進行了相應的變革，使傳統的宗法性向人文化的方向發展，為之增加了道德倫理方面的內容，明確提出了孝的觀念。

春秋時期，三代以來的封建宗法制開始土崩瓦解，並嚴重影響了維繫人際關係的孝道，出現了很多子弑父、臣弑君的現象，說明建立在傳統宗法基礎上的孝道，已經發生了動搖。若要重建道德倫理，使之能規範社會上的行動，必須首先重建人們的信仰。儒家創始人孔子，繼承並發展了庶民關於“孝”的思想，強調了“孝”是子女對於父母表示感恩、敬愛、關切的真摯、深切的感情。於是對孝道進行了新的詮釋和論證，從而創建了儒家的孝道倫理。

孔子創建了以“仁”為核心觀念的哲學體系，並且“約禮入仁”，用仁學的觀點重新解釋了西周的“禮”，主張以忠恕之道作為“能近取譬”的方法，來達到以“愛人”為本質之“仁”，而把“孝”置於“仁”的本根基礎之上，認為“仁”的根源在於“孝”。也就是說，“孝”是“仁”的起點和出發點。《論語·學而》載孔子曰：“弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛衆，而親仁。”《泰伯》載孔子曰：“君子篤於親，則民興於仁。”《孝經·開宗明義章》記孔子曰：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”都把孝作為一切道德的根本和教化的本源。《學而》又載其弟子有若更為清晰地指出：“君子務本，本立而道生；孝弟也者，其為仁之本與。”從而明確地把“孝”看成是“為仁”之“本”。於是，為了論證“仁”的正當合理，孔子首先深刻地論證了“孝”的正當合理。《論語·陽貨》所載孔子對宰我有關“三年之喪”的質疑所作的回答，即包含著“孝”的理論所以成立的基本內涵：

宰我問：“三年之喪，期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於女安乎？”曰：“安。”“女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安，則為之！”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也，予也有三年之愛於其父母乎！”

在孔子看來，首先，孝的根據就在於父母生養子女的血緣關係。他之所以特別強調“子生三年，然後免於父母之懷”，正是為了凸顯建立在血緣關係上的父母對於子女的養育之恩就是子女孝敬父母的終極理由，“三年之喪”的依據不再是對祖先靈魂的畏懼或者祈求，而是對父母撫育之恩的懷念。其次，孝的本質就在於其乎血親因素的情感意蘊。他之所以特別強調“予也有三年之愛於其父母乎”，正是為了凸顯子女對於父母的“孝”，並非出於遵守外在的禮法，而是本乎內心感戴父母之愛的純真感情。其三，孝的動力就在於內心情感體驗的安適和悅。他之所以特別強調“夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也”，正是為了凸顯“短喪”從根本上違背了親子之愛，不能使君子的內心親情處於安適和悅的狀態，即所謂於心“不安”，因而屬於“不仁”，所以君子“不為”。誠然，僅就“三年之喪”的外在形式而言，確有其時代局限，至今早已失去其實行的意義；但是，就其“子生三年，然後免於父母之懷”的本質精神而言，作為論證子女孝敬父母乃至永久懷念已故父母的當然性，是完全合乎天賦之“情”和人類社會之“理”的，因而也是符合科學邏輯的。在這裏，正好體現了孔子主張“合情”即“合理”、“心安”即“理得”的“情”與“理”高度統一的思維方式。正是從這種依據血親情理對於“孝”的正當合理做出的有力論證出發，孔子進一步肯定了“仁者愛人”的正當合理，主張通過“孝乎惟孝、友於兄弟，施於有政”（《論語·為政》引《尚書》語）的途徑，來實現“克己復禮，天下歸仁”（《論語·顏淵》）的理想目標。這樣，他就憑藉以“孝”釋“仁”、以“仁”釋“禮”的做法，把“情”與“理”的統一看成是判定一切行為是否可行（“為”或“不為”）的理由根據。從而在中國倫理史上第一次自覺地確立了“情”與“理”高度統一的哲理精神。這種重視“情”與“理”高度統一的哲理精神構成了儒家思維的基本特徵。匡亞明指出，孔子“很重視親子之間的情感因素，認為孝是由父母對子女的愛引起的子女對父母的愛。在這種愛的基礎上產生的尊敬的心情，愉悅的顏色，乃至奉養的行動，必然是純真無偽的情感的流露”^①。可謂說中了孔子的“情”與“理”高度統一的孝道精神。

在方法論上，孔子及其後學都運用“一以貫之”的“忠恕”之道作為孝道的哲學基礎而加以論證，亦即“所求乎子，以事父”。這就是說，若以“忠恕”的原則來看孝道，則人之所以要孝敬父母，一方面是發自內心的對父母養育之恩的感激之情；另一方面，人若希望自己的子女孝敬自己，首先自己要做到孝敬自己的父母。於是，孝敬父母就不再是因為社會的外在壓力，鬼神

^① 匡亞明《孔子評傳》，南京大學出版社 1990 年版，第 218 頁。

的約束,而是出自人們內心的一種情感要求和道德自覺。只有這種發自內心的孝道,才能表現出盡心竭力的行爲和溫順愉悅的態度。子思、孟子又進而從人性論上加以論證。《中庸》云:“仁者人也,親親爲大。”《孟子·梁惠王上》云:“未有仁而遺其親者也。”《離婁上》云:“仁之實,事親是也。”孝道不僅出於血緣親情,而且也符合社會生活中的相關邏輯。於是,孔子及其繼承者使孝道的內容從以祭祀活動追孝祖先轉變爲主要在現實生活中孝養父母。

從人類發展的意義上講,儒家的孝道揭示了人的生命歷程中的義務和權利。一個人在其生命歷程的不同階段上具有不同的權利和義務。未成年時,要父母撫養,這是權利;成年後,贍養老人和養育幼兒,這是義務;年老後,要子女贍養,這也是權利。儒家的孝道就是從老年人的角度出發來闡述這種權利和義務的。

總之,儒家孝道觀在於把孝敬父母這種源於天性的情感,化爲一種系統的道德規範,使之融於社會生活內容之中,擴展到社會各階層;並把養性之源、修身之本,乃至齊家、治國、平天下之道,都與孝有機地聯繫起來,使孝道成爲一門完整的、系統的學科,使之成爲整個仁學體系的本原和起點,並長期主導著中國文化傳統的健康發展。

二、事親以禮

儒家爲了使人們能把孝道的原則切實地貫徹到具體孝行中去,製定了¹很多具體的條文,作爲人們藉以遵循的行爲規範,這就是“禮”。人們只要依“禮”而行,就自然合乎儒家的孝道原則了。據《論語·爲政》載:

孟懿子問孝,子曰:“無違。”樊遲御,子告之曰:“孟孫問孝於我,我對曰,無違。”
樊遲曰:“何謂也?”子曰:“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮。”

無違,就是不要違背“禮”。據考,是時孟懿子之父孟僖子去世已久,而懿子之子孟武伯率多違禮之事。由此可知懿子之問孝,並非請問自己如何事奉父母,而是詢問子女對自己應如何盡孝。實則懿子自己亦多違禮之事,卻只看到孟武伯之跋扈不遜,而看不到自己違禮的行爲正是孟武伯效法的榜樣。故孔子“無違”之答,意在使孟懿子有所警覺而加以反省,不能只責怪兒子跋扈無禮,而無視自己的違禮僭禮,是背棄了孟僖子臨終時囑其向孔子學禮的遺命,也是不孝。而孟懿子未能理解此意,故孔子欲借樊遲以轉達其意。然而,孔子所說的“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮”,確實是孔子及儒家所倡導的“孝”付諸實踐時所藉以遵循的根本標準。而且,“禮”貫穿於整個“孝”的過程,無論在生前事奉抑或死後葬、祭這一過程的任何階段上,都不能違背“禮”的要求。故《禮記·祭義》云:“君子生則敬養,死則敬享,思終身弗辱也。”

《禮記·祭統》對孔子之意又作了具體的發揮：“孝者，畜也。順於道不逆於倫，是之謂畜。是故，孝子之事親也，有三道焉：生則養，沒則喪，喪畢則祭。養則觀其順也，喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也。盡此三道者，孝子之行也。”這裏最值得注意的是，所謂“順於道不逆於倫”，就是合於“道”而不違乎“倫理”，具體而言，亦即“無違”於“禮”之意。而且由此可知，所謂“養則觀其順”，並非說對父母應唯命是從，而是指“順於道”、“無違”於“禮”而言。

關於事親之“禮”，儒家經典尤其是《禮記》中有很多論述，難以細陳，這裏只能試作簡要的概括。

所謂“生事之以禮”，就是要做到“事父母能竭其力”。從總體上說，在物質瞻養的基礎上，還須對父母懷有深深的敬意，使父母在精神上獲得愉悅。具體而言，《禮記》還載有許多較細的條文可供遵循，今略舉數條以明其義。在日常生活上，《禮記·曲禮上》云：“凡為人子之禮：冬溫而夏清，昏定而晨省。”這是說，作為子女，冬天要使父母得到溫暖，夏天要使父母得到涼爽；晚上要為父母整理好床鋪，早晨要向父母請問身體是否舒適。總而言之，就是要隨時關心父母的生活。《曲禮上》又云：“夫為人子者，出必告，反必面，所遊必有常，所習必有業。”這是說，凡子女外出時，應告訴父母知道；回來時，應與父母見面。出遊時不要隨便超出向父母所告的範圍，以免有事找不到；所學應有固定的專業，以期學有所成。又云：“為人子者……不登高，不臨深；不苟訾，不苟笑；孝子不服闔，不登危：懼辱親也。”所謂“不登高、不臨深、不登危”，就是遇到危險之處應多加小心，以免發生事故而使父母擔憂；而“苟訾”、“苟笑”則是一種輕浮無禮的失態行為，應盡力避免；所謂“不服闔”，意謂年輕人一般不宜在晚上出去辦事，既不安全而使父母擔心，又容易使人產生懷疑而給父母帶來侮辱。又云：“父母有疾，冠者不櫛，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至變味，飲酒不至變貌，笑不至矧，怒不至詈。疾止復故。”這是說，子女在父母生病時，由於心存憂慮，故顧不上裝飾打扮，無意於琴瑟音樂，吃喝不宜過度，不宜大笑大罵，而應該把精力集中在為父母治病方面。不過，《禮記·玉藻》則謂：“親癢，色容不盛，此孝子之疏節也。”這是說，父母病時顧不上打扮之類，不過是常行疏略之禮而已，算不上是大節。《禮記·玉藻》又云：“父命呼，唯而不諾，手執業則投之，食在口則吐之，走而不趨。”這是說，若父母有事相呼，就應該立即應命而赴，即使正在幹別的事或者正在吃飯，也應該立即停下，先去為父母辦事要緊，不宜遲延。《坊記》載孔子云：“善則稱親，過則稱己，則民作孝。”又云：“君子弛其親之過，而敬其美。”這是說，若有善譽，盡量讓給父母；若有失誤，盡量由自己承擔責任。對於父母，還應該盡量寬容其缺點而尊重其美德。其實，儒家原本就主張嚴於律己，寬以待人，對別人也強調“隱惡而揚善”；對於父母，當然就更應如此。《孝經·紀孝行章》記孔子曰：“事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。”醜，同類也。這是說，居上而驕、為下而亂、同儕之間相爭這三條，都將給自己和父母造成嚴重危害，故必須盡力加以戒除；否則，即使養得再好，也算不上孝。此外，要做到“生事之以禮”，還應該體諒“父母唯其疾之憂”之心而保重身體；父母若有過錯，則應該“事父母幾諫”；而自己還應該有志於“立身行道，揚名於後

世,以顯父母”;等等。對此,下文將作申論,茲不贅。

由此可知,儒家所主張的“生事之以禮”,不但強調子女奉養父母的外部行爲,尤其強調子女愛敬父母的內心態度和真情實感;不但強調子女對父母的順從,而且強調孝子對父母進行一定程度上的諍諫。這種“孝”,是基於愛心、敬意而又有一定原則的行爲,是一種具有高度情感和理性精神的自覺行動。

關於“死,葬之以禮,祭之以禮”,《孝經·喪親章》記孔子曰:“孝子之喪親也,哭不偯(依),禮無容,言不文,服美不安,聞樂不樂,食旨不甘,此哀戚之情也。三日而食,教民無以死傷生,毀不滅性,此聖人之政也。喪不過三年,示民有終也。爲之棺槨、衣衾而舉之,陳其篋篋而哀感之;擗踊哭泣,哀而送之;卜其宅兆,而安措之;爲之宗廟,以鬼享之;春秋祭祀,以時思之。生事愛敬,死事哀感,生民之本盡矣,死生之義備矣,孝子之事親終矣。”這是說,孝子在喪親之時,其哀傷悲痛之情是無窮無盡的,所以聖人以禮加以節制,使之不要因爲過度哀慟死者而傷及生者的身體。以禮給以安葬,可使死者得到安息;適時以禮進行祭祀,以表示對父母的永久懷念。這樣,生前事親能盡愛敬之心,死後喪葬、祭祀,能盡哀悼、懷念之情,孝子事親之禮就算周到了。所以儒家認爲,喪禮的本質在於表達哀悼之情。《論語·子張》記子游曰:“喪致乎哀而止。”這是說,居喪時,能充分表現悲哀就可以了。又記曾子曰:“吾聞諸夫子:人未有自致者也,必也親喪乎!”這是說,人只有在父母喪中才應該充分盡情地發揮悲哀之情。所以孟子認爲:“養生者不足以當大事,惟送死可以當大事。”(《孟子·離婁下》)父母之喪,確實是人的一生中最大的變故,因而竭盡悲痛,乃人之常情。

這裏值得注意的是,孔子還強調“無以死傷生,毀不滅性”。這是說,孝子之於喪親,雖然以“戚”爲本,但是,悲痛也不宜不加以節制而傷及身體。故《禮記·雜記下》記孔子曰:“身有瘍則浴,首有瘡則沐,病則飲酒食肉。毀瘠爲病,君子弗爲也。毀而死,君子謂之無子。”孔子認爲,孝子在親喪中雖然顧不上修飾打扮,調養身體,但若髒得皮膚都生瘡了,那就應該進行沐浴;身體病了,就應該吃得好一些。假若悲痛得把身體搞垮,那就是不孝。

然而,世俗往往把“葬之以禮”看作喪事要講究排場,其實這是不對的。《論語·八佾》載,林放問禮之本。子曰:“大哉問!禮,與其奢也,寧儉;喪,與其易也,寧戚。”孔子認爲,就喪禮而言,與其儀文周到而缺乏悲哀之情,還不如多點悲哀爲好。可見喪禮的本質在於表達哀悼之情,而不在於講究排場。《禮記·檀弓下》載,子路曰:“傷哉貧也!生無以爲養,死無以爲禮也。”孔子曰:“啜菽飲水盡其歡,斯之謂孝;斂首足形,還葬而無槨,稱其財,斯之謂禮。”孔子認爲,雖然因爲家貧而使父母生前吃得不好,但只要能使父母心情愉快,這就是“孝”;死後能給予簡單的安葬,這就是“禮”,其原則,乃在“稱其財”而已。故《論語·子罕》記孔子曰:“喪事不敢不勉。”亦謂自勉於量財“盡禮”而已。

《禮記》還記有許多反對喪葬違禮的事例。如《禮記·檀弓下》記載有孔子弟子陳亢用巧妙的方法制止了一起違禮殉葬事件的故事:

陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定，而後陳亢至。以告，曰：“夫子疾，莫養於下，請以殉葬。”子亢曰：“以殉葬，非禮也。雖然，則彼疾當養者，孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之爲之也。”於是弗果用。

陳亢之兄陳子車死時，其妻與家大夫已選定了用以殉葬的人。適逢陳亢歸，即以打算用人殉葬以奉養死者於地下之事相告。陳亢說，殉葬乃非禮之事。不過，如果可以不殉葬，那我願意就此作罷；假若一定要殉葬，則奉養死者要算你們兩位最合適了！於是，殉葬的慘劇才得以制止。陳澧《注》云：“子亢若但言非禮，未必能止之；今以當養者爲當殉，則不期其止而自止矣。”《檀弓下》又載：“陳乾昔寢疾，屬其兄弟而命其子尊己曰：‘如我死，則必大爲我棺，使吾二婢子夾我。’陳乾昔死，其子曰：‘以殉葬，非禮也，況又同棺乎？’弗果殺。”陳澧《注》云：“記者善尊己守正，而不從其父之亂命。”這在“父命”與“禮”發生矛盾時，體現了從“禮”不從“父命”的原則。可見儒家極力反對當時尚有遺存的人殉制度，在歷史上起有巨大的進步作用。

關於“祭之以禮”，《禮記·祭義》云：“君子復古復始，不忘其所由生也，是以致其敬，發其情，竭力從事，以報其親，不敢弗盡也。”《祭統》云：“祭者，所以追養繼孝也。”儒家認爲，祭禮的本質，在於嚴肅恭敬地向父母乃至祖先表達追思懷念之情。《論語·八佾》謂孔子“祭如在”，並記孔子曰：“吾不與祭，如不祭。”所謂“祭如在”，何晏《集解》釋謂“言事死如事生”。所以孔子對於祭祀的典禮，一定要親自參加，才覺心安。又《論語·鄉黨》謂孔子“君賜腥，必熟而薦之”。孔子對於國君賞賜的生肉，也一定要煮熟了供祭先祖，表示敬意。

儒家認爲，所謂“葬之以禮，祭之以禮”，還應該與死者和生者的身份相稱。《中庸》曰：“周公成文武之德，追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯、大夫，及士、庶人。父爲大夫，子爲士，葬以大夫，祭以士；父爲士，子爲大夫，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。”這是說，周公制禮規定：葬用死者之爵，祭用生者之祿。因爲葬禮係就死者而言，故死者若是天子，則葬以天子之禮；死者若是庶人，則葬以庶人之禮。而祭禮則是就生者行禮而言，故生者若是天子，則不管其父母祖先是天子還是庶人，都可用天子之禮祭之；生者若是庶人，則不管其父母祖先是天子還是庶人，都只用庶人之禮祭之。諸侯、大夫、士的葬、祭之禮都可依次類推。按照這一原則葬、祭，就是合禮的；否則就是違禮之舉。關於喪服之禮，凡屬周年以下的喪服，只通行於大夫以下，天子、諸侯免行；只有對於父母的三年之喪，無論諸侯、天子都必須執行，所謂“三年之喪，達乎天子：父母之喪，無貴賤一也”。

值得注意的是，後世的祭祀典禮中，一般只由男的主持，女的無權參加，其實，這是違背先儒之禮的。《祭統》明確指出：“夫祭也者，必夫婦親之，所以備內外之官也；官備則具備。……外則盡物，內則盡志，此祭之心也。”可見先儒認爲，在祭祖的典禮中，必須夫婦一同親自主持，才算禮儀完備。這分明體現了原始儒家的夫婦平等的倫理觀。

由上述可知，儒家所主張的“死，葬之以禮，祭之以禮”，不但強調孝子對已經去世的父母

的安葬祭祀在形式上要合乎禮儀的規定,尤其強調居喪和祭祀期間的情感態度必須哀戚和恭敬。但是,這種哀戚又不是無節制的,而是以“毀不滅性”為限度的。這種哀戚和恭敬,同“生,事之以禮”一樣,是來自對父母的愛心和敬意,是發自內心的誠摯的自覺行爲。

儒家主張的“孝”或“事親”,包含上述“生”、“死”兩個方面的內容。正如《孝經·紀孝行章》所云:“孝子之事親也,居則致其敬,養則致其樂,病則致其憂,喪則致其哀,祭則致其嚴。五者備矣,然後能事親。”而檢驗這“五者”的標準,全在於合“禮”而已。

然而有人認爲,儒家之禮並不適用於現代,如“三年之喪”已不適合於現代生活,而古代土葬之禮與現代提倡火葬的政策明顯衝突等。其實,這是不必擔心的。《禮記·禮運》明確指出:“故禮也者,義之實也。協諸義而協,則禮雖先王未之有,可以義起也。”可見制禮的原則,應以是否合乎“義”為標準。義者,宜也。是否合乎“義”,亦即是否合乎事理之“宜”;而是否合乎事理之“宜”,則必須適應時代的變革而隨時加以調整。故《禮記·禮器》從理論上著重提出了“禮,時爲大”的觀點。就是說,禮之爲禮,首先在於能否適應時代的發展,這是禮的根本原則。宋儒張橫渠亦曰:“時措之宜便是禮。”(《張子語錄下》)故歷代的通儒皆以能遵守其本代之“禮”為合理。所以,根據儒家之“禮”的精神,並非要求今人去遵守古代的“禮”,而是要求今人能自覺地遵守當代之“禮”。即此而言,孔子所說的“生,事之以禮;死,葬之以禮,祭之以禮”的原則,永遠不會過時。

三、養體與養志

儒家的孝道,具體落實到踐履上,可以包括物質上的孝養和精神上的孝敬兩個方面。孔子明確指出“孝”不止於“養”,而且還要做到“敬”。據《論語·爲政》載,子游問孝,子曰:“今之孝者,是謂能養。至於犬馬,皆能有養;不敬,何以別乎?”這裏提出“敬”作為人類跟動物的區別。因爲人與動物的最大區別在於人是有思想、有情感的,所以孝子養親乃出於對父母養育之恩的感懷,發自至情至愛,自應畢恭畢敬,和顏悅色。“敬”是發自內心的情感流露,也是“孝”在主觀精神方面的要求。在這裏,孔子並不是要否定“能養”,而是以爲“能養”是最低的要求,真正的“孝”應該由此更上一層樓,達到“敬”。同篇又載,子夏問孝,子曰:“色難。有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌,曾是以爲孝乎?”所謂“有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌”,就是在物質生活上的“能養”;而在態度上的和顏悅色並懷有敬意,就是在精神上的孝敬。這裏,孔子也絕不是否定“有事,弟子服其勞;有酒食,先生饌”,而是覺得這樣做還不夠,應該再加上和顏悅色之“敬”,才可以言孝。正如《禮記·祭義》云:“孝子之有深愛者,必有和氣;有和氣者,必有愉色;有愉色者,必有婉容。”與父母相處要和顏悅色。也就是說,從物質生活上關懷、贍養父母,還是低層次的“孝”;事奉父母能懷有崇敬的心情,愉悅的顏色,使父母能在精神上得到安慰,這才是“孝”的昇華,才是難能可貴的高層次的“孝”。但是,物質生活上的贍養乃是

“孝”的基礎，假如連這種低層次的要求都達不到，則精神上的高層次的“孝”就無從談起。所以，兩個層次能達到高度統一，才是真正的“孝”。

以孝著稱的曾子，在繼承孔子孝道的基礎上更作了進一步詮釋。《禮記·內則》引曾子曰：“孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處。……是故父母之所愛亦愛之，父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人乎？”孝養父母的關鍵在於意志上加以體貼而給予滿足，使他們在精神上感到愉悅，人格得到尊重，心情保持愉快。《祭義》引曾子曰：“君子之所謂孝者，先意承志，論父母於道。”這就是說，首先應體會父母的意志，稟承其思想去做，而不要讓老人講出來才去做。思想、意志、道德，正是人區別於動物的地方，因之孝不能停滯於“養”的階段，而還須體貼父母的意志。故又曰：“養可能也，敬為難；敬可能也，安為難；安可能也，久為難；久可能也，卒為難。”孝不只贍養父母，而且還要敬事之；不僅要敬事之，而且還應長期持久地安之若素。同書《曾子立孝》記曾子曰：“禮以將其力，敬以入其忠。飲食移味，居處溫愉，著心於此，濟其志也。”曾子不只是把孝道看成一種社會的義務，而是當做不斷自我反思的精神修煉過程。從曾子上述所論可以看出，他非常重視順從父母的“志”，這顯然開啓了孟子的“養志”之說。《孟子·離婁上》記孟子曰：“曾子養曾皙，必有酒肉；將徹，必請所與；問有餘，必曰‘有’。曾皙死，曾元養曾子，必有酒肉；將徹，不請所與；問有餘，曰‘亡矣’，將以復進也。此所謂養口體者也。若曾子，則可謂養志也。事親若曾子者，可也。”曾皙是曾子之父，曾元是曾子之子。曾子和曾元養父都“必有酒肉”，若從養口體而言，兩人並無區別。然而曾子能體貼父親的愛孫之心，故在父親食畢將徹時，必請問剩下的食物給哪個孩子吃，並說家中還有；而曾元則只知以酒肉養父之“口體”，而不理解父親的愛孫之心，故在父親食畢將徹時，不請所與，雖然家中還有也說已經沒有了，其意將以所剩食物下次再給父親吃。孟子認為，曾子和曾元養父雖然同樣都有酒肉，但曾元養父僅僅做到了“養口體”；而曾子則在養口體的基礎之上還能做到“養志”。“養口體”只是物質生活上低層次的孝；而“養志”才是精神生活上高層次的孝，在“養口體”的基礎上更應重視“養志”。所以“養”與“敬”的高度統一、“養口體”與“養志”的高度統一，才符合儒家所提倡的孝道。

誠然，父母的養兒育女也不是沒有功利目的的，一則爲了“老有所養”，二則爲了有人繼承。這兩點正是“孝”的實際內容和現實根據。子女只要能在這兩點上滿足父母的希望與要求，他就算是孝了。然而，養親事親，決不能抱著圖利的目的。因爲事親養親完全是義務性質的，是回報父母養育的行爲。孟子很反對“爲人子者懷利以事其父”，而主張“爲人子者懷仁義以事其父”（《孟子·告子下》）。有的人看到父母有遺產，便極力侍候；更有甚者，爲了早日繼承遺產而置父母於死地。有些父母沒有遺產，子女便對其棄之不顧，當作累贅；有的父母在兄弟之間輪流居住，有病了兄弟之間互相推諉而不救。這些行爲，都是違背儒家孝道的惡德，也是有違中華民族傳統美德的惡劣行爲。

《鹽鐵論·孝養篇》云：“善養者不必芻豢也。以己之所有，盡事其親，孝之至也。故匹夫勤勞，猶足以順禮；歡菽飲水，足以致敬。……故上孝養志，其次養色，其次養體。貴其體，不

食其養，體順心和，養雖不備可也。”子女即使生活貧困，但眷念父母生我、育我的恩情，發自內心的真情，盡心盡力奉養父母；從思想上敬愛父母，並兢兢業業為人，不給父母帶來羞恥和惡名，使父母精神上得到慰藉、滿足和快樂。生時心“安”，“體順心和”，死後無遺憾，這就可以說是“孝”了。

四、養志之孝舉要

關於“養體”之孝，一般人都容易理解，毋庸詳論；而“養志”之孝則比較抽象，頗難達到正確的理解，有必要略加闡發。基於“事親以禮”的原則，“養志”主要包含如下幾項內容：

(一) 父母唯其疾之憂

《論語·為政》載，孟武伯問孝，子曰：“父母唯其疾之憂。”“唯其疾”之“其”是指父母還是子女？歷來看法不一。王充《論衡·問孔》云：“武伯善憂父母，故曰，唯其疾之憂。”《淮南子·說林訓》：“憂父之疾者子，治之者醫。”高誘注云：“父母唯其疾之憂，故曰憂之者子。”可見王充、高誘都以為“其”字是指代父母而言。馬融則云：“言孝子不妄為非，唯疾病然後使父母憂。”朱《注》則云：“言父母愛子之心，無所不至，惟恐其有疾病，常以為憂也。人子體此，而以父母之心為心，則凡所以守其身者，自不容於不謹矣，豈不可以為孝乎？”這是說，父母為子女的疾病擔心，故子女應保護好自己的身體，以解除父母的擔憂，這就是孝心。馬、朱釋義雖異，但都認為“其”字是指代孝子而言。若從本句的語境看，似以朱說為長；但從父慈子孝的相互關係來看，無論是父母憂子女或子女憂父母都符合孔子的孝親之道。子女擔憂父母的疾病，平時能對父母的身體多加關心，有病時能及時延醫診治，這屬於“養體”的範圍；子女若能隨時保重自己的身體不生疾病，以免父母擔心，這屬於“養志”的範圍。兩者都屬孝道應有之義。故鄙意竊謂，子女完全應該把“疾”作為關注的焦點。

《論語·述而》載：“子之所慎：齋、戰、疾。”《雍也》又載：“伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：‘亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！’”表現出孔子對疾病的深惡痛絕。因此，孔子對醫道是十分留意的，對於人的生理、病理以及藥理等各方面知識都有相當的瞭解。《鄉黨》又載：“康子饋藥，拜而受之。曰：‘丘未達，不敢嘗。’”朱《注》引楊氏曰：“未達不敢嘗，謹疾也。”這裏明顯地體現了孔子對於藥物所持的謹慎態度和科學理性精神。雖然是對康子所贈的某種藥物的功效不甚明瞭，但從反面證明孔子具有一定的藥物學素養。因此說，無論是事親、養身，都必須擔心疾病的威脅而多加注意。孟子則有“仁術”之說，原意是指將惻隱之心付諸實施的具體方法，後來人們專門將醫術稱為“仁術”，想必與醫術確實能夠體現孔孟的仁孝之道有關。

孔孟的“唯其疾之憂”的仁孝觀，對古代醫學的發展產生了一定的影響，歷代不少著名醫

家都提出了“知醫為孝”的觀點。如被後人尊為“醫聖”的漢代張仲景《傷寒論·自序》云：“留神醫藥，精究方術，上以療君親之疾，下以救貧困之厄。”唐人孫思邈《備急千金要方序》云：“君親有疾不能療，非忠孝也。”這些言論都認為孝子忠臣要時刻保證君父的身體康健，就必須精究醫術，可謂在歷史上開了醫孝合一論的先河。宋代理學先驅之一的范仲淹年少時即有“不為良相，則為良醫”的願望。而理學家程顥、程頤兄弟進一步發展了“知醫為孝”的觀點。程顥云：“病臥於床，委之庸醫，比於不慈不孝。事親者，亦不可不知醫。”（《二程外書》卷十二）侍奉雙親自己必須要懂醫道，否則交由庸醫亂治，自然是“不孝”；即使是自己有病，也不可如此輕率，否則就會使父母背上“不慈”的惡名。程頤也認為人子事親學醫“最是事”，他說：“今人視父母疾，乃一任醫者之手，豈不害事？必須識醫藥之道理，別病是如何，藥當如何，故可任醫者也。”（《二程遺書》卷十八）故二程都具有豐富的醫學與養生學知識。二程援醫入儒的“知醫為孝”說，對後世有巨大影響。宋代以後，醫家無不談“孝”，甚至以“孝”治醫。“金元四大家”之一的張從正寫有一部名為《儒門事親》的醫著，其取義乃“以為惟儒者能明辨之，而事親者不可以不知醫也”（《金史·張從正傳》）。認為知醫乃儒者份內事，作為孝子更應該懂醫。這說明知醫為孝的觀念已相當普及。應該說，醫孝合一說曾起到過促進醫者鑽研醫術之積極作用的。基於親情而習醫，進而濟世，體現了儒家“父母唯其疾之憂”的仁孝思想。

（二）事父母幾諫

《禮記·祭統》有云：“生則養”，“養則觀其順也”。孟子亦曰：“不順乎親，不可以為子。”（《孟子·離婁上》）都強調了一個“順”字。這個“順”字，世人往往把它理解為片面地、無條件地順從父母之命，後世甚至曲解為所謂“父令子亡，子不得不亡”之類的極端思想。這種理解是絕對錯誤的。其實，《祭統》對於“順”的明確解釋是：“無所不順者，謂之備，言內盡於己，而外順於道也。”這是說，只有做到“內盡於己，外順於道”，才能達到“無所不順”之“備”。顯然，這個“順”，應以“內盡於己”為基礎，而以“外順於道”為原則。所謂“內盡於己”，對心對性而言，就是《中庸》所提出的“誠”；對人對事而言，就是曾子用以解釋“一貫之道”的“忠恕”之“忠”。所謂“外順於道”，因為“道”是一個形而上的抽象的名詞，只有將“順於道”的理論具體落實到順於“禮”的規範中時，才能從實踐中體現出來。所以，從實質上說，“外順於道”也就是外順於“禮”之意。故《祭統》又云：“孝者，畜也。順於道不逆於倫，是之謂畜。”這裏把“孝”解釋為“畜”，而最值得注意的是所謂“畜”，就是“順於道不逆於倫”，就是合於“道”而不違乎“倫理”，具體而言，亦即“無違”於“禮”之意。由是觀之，《祭統》所謂“養則觀其順”，並非說對父母應惟命是從，而是指“順於道”、“無違”於“禮”而言。歸根到底就是體現了“生，事之以禮”的孝道精神。

誠然，如果父母的言行都是合“道”或合“禮”的，那麼子女的順從父母之命與“順於道”或“事之以禮”是完全一致的。然而問題在於，如果父母的言行並不合“道”或並不合“禮”，甚至是嚴重違“道”或非“禮”的，那怎麼辦呢？儒家認為，作為子女，若處於從父與從道產生矛盾

時,就應該進行諫諍,挽回父母的過錯,使之回到正道上來。對此,《孝經·諫諍章》記孔子回答曾子的話作了明確的論述:“曾子曰:‘……敢問從父之令,可謂孝乎?’子曰:‘……父有爭子,則身不陷於不義。故當不義,則子不可以不爭於父……從父之令,又焉得為孝乎!’”孔子認為,子女無原則地“從父之令”,並不是孝。而是應該做一個“爭子”,只有做到“當不義,則子不可以不爭於父”,才是真正的孝。而“爭於父”的本意,就是要糾正父母的過錯,使之合乎“義”和“道”。對此,《周易》中的《蠱》卦,就是專講子女糾正父母過錯的道理:第一,糾正父母的過錯,乃是子女義不容辭的責任;第二,糾正父母的過錯,既要及時(或等待適宜之時),又要掌握適中的方法;第三,糾正父母過錯的目的,是爲了能以正道和美德來繼承祖先的事業。在這裏,最關鍵的問題,在於如何掌握適中的方法。對此,孔子提出了“幾諫”的方法。《論語·里仁》載孔子曰:“事父母幾諫。見志不從,又敬不違,勞而不怨。”朱《注》云:“幾,微也。”故所謂“幾諫”,就是輕微婉轉地勸止。對此,不妨參照《禮記·內則》所論,以便理解。《內則》云:“父母有過,下氣怡色,柔聲以諫。諫若不入,起敬起孝,悅則復諫。不悅,與其得罪於鄉黨、州閭,寧熟諫。父母怒不悅,而撻之流血,不敢疾怨,起敬起孝。”這裏,所謂“下氣怡色,柔聲以諫”,就是“幾諫”所應具備的婉轉的態度;所謂“諫若不入,起敬起孝,悅則復諫”,就是“見志不從,又敬不違”之意;所謂“父母怒不悅,而撻之流血,不敢疾怨,起敬起孝”,就是“勞而不怨”之意。《禮記·曲禮下》云:“子之事親也,三諫而不聽,則號泣而隨之。”也是“勞而不怨”之意。《坊記》亦記孔子云:“從命不忿,微諫不倦,勞而不怨,可謂孝矣。”爲什麼要如此“勞而不怨”地進行“幾諫”呢?因爲父母嚴重的過錯,必將“得罪於鄉黨、州閭”,而“與其得罪於鄉黨、州閭”,毋寧對父母進行“熟諫”爲妙。對此,孔穎達《疏》云:“寧熟諫者,犯顏而諫。使父母不悅,其罪輕;畏懼不諫,使父母得罪於鄉黨、州閭,其罪重。二者之間,寧可熟諫,不可使父母得罪。”而所謂“熟諫”,《疏》云:“熟諫,謂純熟殷勤而諫,若物之成熟然。”由是觀之,子女對於父母的過錯,首先應進行輕微婉轉地“幾諫”;若反復“幾諫”而父母仍然不從,則不得不繼之以“純熟殷勤”的“犯顏而諫”;即使“父母怒不悅,而撻之流血”,仍不要灰心,還得“起敬起孝”地進行諫諍,要之必須把真理堅持到底。

有人認爲,若從現代的文明觀點而言,父子之間是應該互相尊重的,如果父母“撻之流血”也“不敢疾怨”,還算互相尊重嗎?這話自然不錯,不過鄙意竊謂,父子互相尊重的前提在於全民文化素質的普遍提高,則父母把子女“撻之流血”的現象就自然不存在了。然而,萬一不幸而出生於素質較差且又不講道理的父母膝下將怎麼辦呢?難道父母不聽諫諍就與之頂嘴嗎?不對;被父母“撻之流血”時就與之相打嗎?更不對!因爲這樣不但不能解決問題,反會把事情弄得更糟;而且自己也跟著父母犯錯誤了。那又怎麼辦呢?最好的辦法莫過於堅持孔子所說的“幾諫”!就是輕微婉轉又富於藝術性地進諫。用現在的話說,就是要不動氣,不灰心,耐心細緻地做父母的思想工作。

從人的心理而言,即使朋友之間,甚或上級對於下級之間,假若當面直指其過,必將使人難堪而不利於改正錯誤,何況作爲長輩的父母?所以,只有採取輕微婉轉而又富於藝術性的

方法反復進諫，使父母既不得不改正錯誤，又生不起氣來，這才是成功的諫諍。因而可以說，孔子提出的“幾諫”的進諫方法，乃是一種高水準的進諫方法，至今仍有其現實意義。誠然，這一境界說則易，實行起來是很難達到的。

至於碰上父母暴怒而將子女“撻之流血”之事，按照孔子的建議，最好是學習虞舜那種“小箠則待，大箠則走”的辦法。據《說苑》所載，孔子的弟子曾參有一次鏟瓜而誤傷其根，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。最理想的辦法是像虞舜那樣“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，和孔子的思想是背道而馳的。

《大戴禮記·曾子事父母》記曾子曰：“愛而敬父母之行，若中道則從，若不中道則諫，諫而不用，行之如由己。”《荀子·子道》亦云：“從道不從君，從義不從父，人之大行也。”“故可以從而不從，是不子也；未可以從而從，是不衷也；明於從不從之義，而能致恭敬、忠信、端慤以慎行之，則可謂大孝矣。”朱子亦曰：“阿意曲從，陷親不義，是不孝也。”這些論述，都一致體現了“從義不從父”的事親原則。

綜上所述，荀子所謂“從義不從父”，乃是儒家事親的基本原則；而孔子所謂“事父母幾諫”，則是儒家勸告父母使之合乎“義”的最佳方法。由是觀之，儒家所提倡的“孝”，跟後世所提倡的那種片面要求子女的所謂“父令子亡，子不得不亡”的愚孝是絕對不同的。

（三）立身行道，揚名顯親

儒家論孝，並非用孤立的、靜止的、片面的眼光來看待孝，而是用聯繫的、發展的、整體的眼光來看待孝。儒家認為，孝不是一種孤立的品德，而是與各種德目都有聯繫的。任何一種品德的缺陷，都有損於孝的品德的完美性。《大戴禮記·曾子大孝》記曾子曰：“居處不莊非孝也，事君不忠非孝也，蒞官不敬非孝也，朋友不信非孝也，戰陣無勇非孝也。”這說明孝與莊、忠、敬、信、勇各種德目都有密切的聯繫。舉例說，假若一個人“事君不忠”而成為奸臣，或者“蒞官不敬”而成為賊官，道德敗壞，名聲掃地，這就是給父母的臉上抹黑，使父母精神上受到損害。那即使養得再好，也不足以為孝。其餘德目亦可類推。所以，在儒家看來，篤行孝道，還必須有道德上、事業上的追求。因而儒家的孝道，不僅要求子女對父母要盡孝養和孝敬的義務，而且還進而要求子女自身要立德、立功、立言，修身行道，成就事業，以達到揚名顯親、光宗耀祖的目標，才算達到較高層次的孝。《孝經·開宗明義章》記孔子曰：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身、行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。”這是說，子女的身體受之於父母，既是父母關愛擔憂的對象，又是本身賴以成就事業的根本，所以從小保持健康的身體，不使無故受傷致殘，這是立身的先務，也是實行孝道的基礎；而所謂“揚名”，決非利欲薰心地去追逐名利，而是修養道德，探究學問，事君以

道，爲官以正，以期建立利國利民的事業，自然得到人民的愛戴，獲得好的榮譽，從而也爲父母爭得了榮譽，甚至上及祖先、下及子孫都沾到了光彩。古代蒙書《三字經》亦云：“揚名聲，顯父母；光於前，裕於後。”古人以此來鼓勵幼兒從小就樹立起“立身、行道”的建功立業之大志。

在“立身、行道，揚名於後世，以顯父母”這條孝行中，立足點顯然是“立身”和“行道”，而“揚名”與“顯父母”則是由“立身、行道”而來的自然而得的效果。所以歷代儒家在如何“立身”和“行道”方面都著重加以論述。

孟子把“守身”與“事親”直接聯繫起來加以論證。他說：“事孰爲大？事親爲大；守孰爲大？守身爲大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不爲事？事親，事之本也；孰不爲守？守身，守之本也。”（《孟子·離婁上》）朱《注》云：“守身，持守其身，使不陷於不義也。一失其身，則虧體辱親，雖日用三牲之養，亦不足以爲孝矣。”“事親孝，則忠可移於君，順可移於長。身正，則家齊、國治而天下平。”由此可見，儒家的“孝”，是“守身”、“立身”與“事親”、“事君”乃至“治國”、“平天下”的統一。行“孝”不單純是對父母的態度問題，而且與道德修養和事業上的追求都有密切的聯繫。

儒家在“立身”方面的要求，主要包括兩方面的內容：一是向內反省以提高道德境界，二是向外博學以求取文化知識。《中庸》將兩方面概括爲“尊德性而道問學”。兩方面的結合，乃成爲德才兼備的有用之材，才可以自立於世，並爲進一步“行道”打下堅實的基礎。這就是儒家的“修身”之道，亦即“立身”之道。

由於儒家哲學是一種主張身體力行以經世致用的實踐哲學，其“立身”的目的還在於“行道”。故《大學》把“修身”作爲齊家、治國、平天下之本；而齊家、治國、平天下則是在“修身”的基礎上實行“行道”的具體實踐。因而儒者應具有積極入世、治國安民、拯民於水火的以天下爲己任的博大胸懷和崇高理想。然而在現實當中，每個人的能力、身份和所處環境互有差異，因而在“立身”、“行道”的實踐中所取得的成就及其對社會所作出的貢獻亦有差距。這無疑在“揚名”和“顯父母”方面所形成的影響也會有大小、廣狹、遠近之分。所以儒家並不主張好高騖遠，而是主張每個人都根據自己的能力、身份以及所處的環境踏踏實實地“行道”。質言之，就是從自己力所能及的最切近的事物開始，然後循序漸進，逐步擴大和提高。一個人只要能在自己力所能及和條件容許的範圍之內盡到了自己的努力，那麼不管其“揚名”和“顯父母”的影響有大有小，都是值得嘉許的孝行。

（四）繼志述事之爲“達孝”

在父母去世之後，最基本的孝行是“葬之以禮，祭之以禮”。而在此基礎上，還有更高層次的孝行，就是還要做到繼承父母的遺志，宏揚父母的道德，光大父母的事業。對此，《中庸》引孔子的話特別稱譽了幾位古代聖王善於繼承父母遺志的事蹟：“舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，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。……故大德者必受命。”虞舜本

來出身於庶人，但由於他具有崇高的道德和卓越的才智，輔佐唐堯治理天下，全心全意為民辦事，受到全民的愛戴。民心所向，天命攸歸，故在唐堯逝世之後，被天下推戴為天子。於是，在受到天下之民的愛戴的同時，也使父母獲得了最高的享受和榮譽。孟子認為，孝子最高的孝行，就是“尊親”。他說：“孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。”（《孟子·萬章上》）可以說，虞舜是以“愛民”的實際行動來躬行“孝親”的，因而是儒家心目中“愛民”與“孝親”高度統一的最高典範。故孔子稱之為“大孝”，並給予盡情地讚頌。而周代的列祖列宗，則是以世代相繼的形式來實現“孝親”的品德的：“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。武王繼太王、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。武王未受命，周公成文武之德，追王太王、王季，上祀先公以天子之禮。’”這是說，文王之父王季繼承了太王的遺志，文王繼承了王季的遺志，而武王、周公又繼承了文王的遺志，都對父母、祖先的事業作了開拓和發展。尤其是周武王，在繼承太王、王季、文王歷代所開創的事業的基礎上，又能一舉滅商而建立周朝，把祖宗的事業提高到無以復加的至尊、至顯的地位。但是，周武王到老年時才受命為天子，未及制禮而已逝世，故王弟周公在輔佐成王的攝政期間，又能成就文王、武王之德而制作禮樂，並追尊太王、王季以王號，而以天子之禮祭祀歷代祖宗。所以《中庸》又引孔子的話加以盡情地讚頌：“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。……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！”孔子認為，像武王和周公這樣善於繼承父母遺志，善於開拓祖宗事業的品德，使父母乃至祖先都能享受最高的祭祀和榮譽，可以算是普天之下所公認的“達孝”了。這是由於他們心中時刻懷著“事死如事生，事亡如事存”的真誠孝心，所以平時還能做到敬父母之所尊，愛父母之所親，對父母的遺志體貼得無微不至。這確實已達到了孝道的最高境界。

誠然，像虞舜和文、武、周公這樣的“大孝”或“達孝”，一般人是沒有條件做到的。虞舜雖然出身庶民，但他剛好出生在讓禪之世，而且又剛好碰上唐堯這位聖君，破格把他提拔到繼承人的位置上，他的道德智能才得以施展。否則，也只能安分守己地處在庶民位置躬行其“庶民之孝”。周武王雖然繼承有祖宗的基業，但如果不是碰上商紂王的暴虐無道，也只能局限在西伯的範圍內躬行其“諸侯之孝”，否則就難逃“犯上作亂”的“弑君”之名，而招來遺臭萬年的最大的“不孝”。然而正因為適逢商紂王的無道之世，他才得以弔民伐罪之師“恭行天罰”。正如《易·革象》所云：“湯武革命，順乎天而應乎人。”於是才得以建立周朝而恭行其“天子之孝”。由此可見，像虞舜和周武王這樣的“大孝”或“達孝”，是需要一定的客觀條件的。所以儒家認為，要實行孝道，一定要根據自己的能力、身份和所處的客觀條件去繼承父母的遺志和發展祖宗的事業，這才是符合“禮”的“孝”；而決不能超出“禮”所容許的範圍去作非分之想，因為這樣只會適得其反而帶來“不孝”之名。因此，《孝經》就引述孔子的話，依次給天子、諸侯、卿大夫、士和庶人等不同的階層如何繼承遺志和開拓事業分別作了具體的論述。最後總結道：“故自

天子至於庶人，孝無終始。而患不及者，未之有也。”孔子認為，從天子到庶人，雖然在地位上有高低之分，在事業上善繼、善述的規模也有大小之別，但對於父母的孝都是無窮盡的。只要根據自己的條件加以努力，都是孝的表現。

當然，《孝經》所引孔子的論述，是就春秋以前的情況而言的。到了春秋末期，商周以來的封建宗法制行將崩潰，加之孔子首創私學，文化逐漸下移，庶人出仕從政的機會也就逐漸多起來。漢唐以後，出身貧民，通過苦學努力而位至公侯將相的事例已較為常見。所以，庶民實現“善繼人之志，善述人之事”的“達孝”，也已成爲可能。

然而，根據儒家的思想，獲得政治地位，並非就算“達孝”，而僅僅是爲更好地善繼、善述創造了更爲開闊的條件。若要實現“達孝”，其本質乃在於能在所處的地位上作出與之相應的利國利民的巨大貢獻。假若利用所處的政治地位而做危國害民之事，則不僅不是“達孝”，而且還將成爲敗壞父母名聲的千秋罪人！

現在，社會制度雖已起了根本的變化，但儒家的這一精神仍然值得繼承和宏揚。每個人只要能常念父母的遺志和胸懷爲國爲民之心，在所處的工作崗位上作出應有的貢獻，爲父母爭光，以此來報答已故父母的養育之恩，就都可稱之爲“達孝”。而那些損公肥私、貪贓枉法，從而導致家風敗壞、家學失傳、家道衰落的人，就是典型的不孝之子。

《中庸》云：“舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。”孟子亦曰：“孝子之至，莫大乎尊親。”（《孟子·萬章上》）父母與子女之間的感情乃人之天性，因而不問出生在什麼地方，這種感情都是天然具有的。而且，對於每個人來說，父母之恩確實如同天地，凡是懷有正義感的人，都必然懷有爲父母爭光的“尊親”之心。因此，若能把繼承父母的遺志與事業上的貢獻高度統一起來，就是現代值得提倡的“達孝”！

[作者簡介] 徐儒宗(1946—)，男，浙江浦江人。現爲浙江省社會科學院哲學研究所研究員，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。

儒學思想中的歷史觀

——以出土文獻為討論起點

(臺灣) 林啓屏

基本上，“人”的課題是先秦儒家立教於古典社會的最核心部分。因此，理解“人”是什麼，當是先秦儒者建構其思想的重點。以是，歷史或時間的歷程性感受，即是“人”建構其自我同一性(self identity)的一個面向。因為人之能意識到自我的存在，並非只有透過外在具體事物的刺激感受而已，人亦對時間的過去、流逝等狀況，有著細密而深刻的體會。是以西方哲人便以時間為範疇(category)，並相信經由各類範疇的途徑，人們得以認識到自我存在的事實。

以下討論將從當代學者所關注的儒學歷史意識入手，分析歷史與真實之關係，說明儒學的歷史觀實為一道德觀，而非物理綫性時間；其次，本文亦將從古代儒學文獻著眼，分析儒者的時間感與聖王形象之建構，希望可以釐清先秦出土儒學文獻與傳世儒學文獻中的差異，進而闡釋先秦儒者如何通過歷史意識的掌握，建構其自我同一性。

一、歷史與真實

誠如胡昌智先生指出，“歷史意識”係指時間(變遷)對人們所產生的諸般經驗之判斷與期待。他說：

歷史意識就是人們對於時間(變遷)的經驗與人們對於時間(變遷)的期望，二者間動態關係的掌握及表達。前面說過歷史意識是心靈意識的活動；現在再進一步說，歷史意識是人類在生活過程中，將經驗到的時間注入企望中的時間，以及反過來，將企望中的時間注入經驗到的時間中的心靈活動。^①

① 胡昌智《歷史知識與社會變遷》，臺北聯經出版事業公司 1988 年版，第 22 頁。

人處於時間的變化之流中,自不能免於如斯之慨嘆、贊美與追憶,甚而在歷史的認識中灌注認識主體的主觀意願。由是,人們面對歷史便產生了一種有趣的弔詭認識:面對歷史的過去,記憶所反映的究竟是客觀的真實記錄,抑或是行動者(包括記錄者與釋讀者)意欲下的選擇性真實之建構?此兩者所形成的歷史意識是不相同的:前者代表一種客觀性的事實,可以被人所掌握進而記錄下來,形成一套對於過去歷史的認識;而後者則顯示出歷史的被認識及記錄,是一種帶有目的性的作為,只有勘破歷史表象的迷霧,其意義與價值才能被釋放出來。黃俊傑先生便認為:

在儒家經典中所見的對黃金古代或典範人格的敘述,都是以朝向建立普遍的道德理則或抽象命題為其目的。因此,儒家歷史學實質上是一種道德學或政治學。在這種特質之下,儒家歷史敘述是一種証立普遍理則的手段。但是,問題是:儒家經典中的普遍理則(“道”)乃其具體化(聖人及其在歷史上的遭遇),卻又有巨大落差,而使兩者間恆存有緊張性。^①

黃先生在這段文字中充分揭示出,古代儒家的歷史意識並不是一種為歷史而歷史的作為。因此,客觀事實並不是儒者論述歷史時的重點。相反,歷史對儒者之所以產生意義,不當是“斷爛朝報”的逐條逐筆之記錄,而是隱藏在史筆間的寓意。這些隱藏的意義,揭示了儒者在封建時期的理想主義色彩。所以,記錄歷史事實,其實隱含著價值判斷,釋讀者面對歷史詮釋,亦然。此時,“即事實即價值”。儒者便以此種隱微的溫柔之教,行批判時政的事實。以是,黃先生便認為先秦儒者的歷史意識,重在批判而非建構客觀事實,故稱此為“反事實思考”(counter-factual mode of thinking)^②。事實上,如此的觀察視角亦見於杜正勝先生的相關討論。杜先生說:

《詩》《書》百家語,可畏的是《詩》《書》的內容和戰國人對《詩》《書》的詮釋。詮釋者將《詩》《書》神聖化,奉為思想的主臬,當作批判政治和社會的利器。所以過時的古典便可能產生摧毀性的力量。^③

杜先生從“秦火焚書”的歷史,讀出儒者“以古非今”的作法,即是一種批評精神的展現。此正與黃先生的論點有其相合之處。因為儒者所用以批評的內容,大抵是以古代的歷史對象為

① 黃俊傑《儒家論述中的歷史敘述與普遍理則》,《中國經典詮釋傳統(一)通論篇》,臺北喜馬拉雅研究發展基金會2002年版,第429~430頁。

② 同上,第403~431頁。

③ 杜正勝《秦史與焚書》,《歷史月刊》第八期,1988年,第8頁。

據，於是古代的歷史不再只是已逝去的時間。《詩》《書》會在未來產生批判性的作用，《詩》《書》的歷史性即是其再次發生現實作用的源頭活水。雖然此處所指出的經典文本是以《詩》《書》為據，然而六經對於儒者而言，即經即史。在經史之間，儒者可以找“應時變之道”，也可以與之上體聖人的普遍之理。是以此種對於經典的使用方式，也即是一種歷史意識的反映。

另外，勞思光先生則從“人類意志及自覺力量在歷史中有何作用”的角度，思考了孟子的史觀問題^①。其舉《公孫丑下》的“五百年必有王者興”之“必”字為例，深入剖析孟子的史觀：看似暗示一種歷史循環的命定論假定，其中卻蘊涵一種具有創造性的力量。因為孟子深信，歷史的必然之勢當為一客觀意義的存在，可是當人有“豪傑之士”的特質時，則“雖無文王，猶興”（《盡心上》）。勞先生指出，此與其“心性論”立場有關，其云：

孟子雖認為主體性能創造歷史，但並非以為主體性必須在此一層面上方完成其價值。蓋孟子所持之“心性論”立場，終以內在意義之德性為價值所在，一切外在意義之創造顯現，皆只視為此德性之展開。此種展開，有固甚佳，無亦不礙德性本身之價值。^②

勞先生清楚地點出，德性意義的思考才是孟子史觀建立的基盤。事實上，此一“德性史觀”的思路在牟宗三先生的論著中亦相當鮮明，牟先生在其《歷史哲學》一書中指出：

用心於生命之調護與安頓，故首先所湧現之“原理”為一“仁智之全”，為一普遍的道德實在，普遍的精神實體。至周，禮樂明備，孔子承之，講說道理，皆自此發。而上溯往古，由隱變顯，一若為歷聖相承之“心法”。此可見支配華族歷史之中心觀念。^③

牟先生所論“華族歷史之中心觀念”即由“普遍的道德實在”、“普遍的道德實體”所構成，其觀點與勞先生所論雖有不同，但是在以道德視野解歷史這一點上則同。當然，牟先生之觀點更強調歷史發展背後似乎有一精神實體為其力量，自有其特殊之洞見。然而思索其說之取徑，當與先秦儒學之定向有關，這點只要從《歷史哲學》一書的相關論述中尋找，即可知曉^④。

綜上所述，當代學者已然注意到先秦儒者面對歷史之流轉，並非如同今日之歷史學者，將歷史視為一種客觀性事實。先秦儒者更強調，人的價值意識才能使歷史意識取得真實性的位

① 勞思光《新編中國哲學史》第三章《孔孟與儒學（下）》，臺北三民書局 2005 年版，第 180 頁。

② 同上，第 182 頁。

③ 牟宗三《歷史哲學》，臺灣學生書局 1984 年版，第 13 頁。

④ 同上，第 12 頁，第 74~81 頁。

階。離開價值,歷史是否為真,已非儒者關心之重點了。

二、時間感與聖王賢者

如同上一節所述,儒家的歷史意識受到其道德哲學的影響,因此價值意識滲透於其時間感中,進而使其面對歷史之流轉變化時,對事件的客觀分析常常隱藏於倫理學式的判斷之後。是以,儒家的時間感其實也是一種道德感。

事實上,這種以道德為軸心的思維模式,的確從先秦以來便主導了歷代的儒者心靈。從傳世文獻中我們可以得知,而出土文獻亦然。其中新出土文獻中,最能關乎先秦儒者歷史意識之課題者,主要可從郭店楚簡中的《唐虞之道》、《窮達以時》以觀^①;上博簡則可由《容成氏》的記錄來看^②。《唐虞之道》與《容成氏》涉及先秦儒者的古代觀,可以反映其與傳世文獻的理解差異;而《窮達以時》,看似僅論“人”之出處之道,但由其歷數歷史人物以為借鑑之方式,則又可看出價值意識之自覺性力量,可以成為儒者自我安身立命之方式。而二者一從聖王之行事入,一從聖賢之自處言,卻同樣表現出理想主義色彩,因此具有高度的討論價值。是故本節討論將分成“時間感”與“聖王賢者”兩個部分進行分析。前者著眼於價值意識與歷史的聯繫關係,後者則透過儒者理想中的聖王賢者形象之分析,解讀三代歷史觀中的理想性與現實性之差異。

時間的消逝是一種自然現象,也是一種具有意義的人文現象。然而,一般人所意識到的時間僅是客觀的變化而已,若要對“人”產生意義,也常常是在特殊脈絡下才具有個別的意義。但是儒者所體會到時間變化,卻經常是在特殊性中彰顯普遍性的內涵。孔子曰:“逝者如斯夫!不舍晝夜。”^③這看似僅以一種慨嘆於時光的流逝為心境之抒發,實則有其更深的生命體會。因為,站在川上的孔子並不是一位傷春惜逝的文人,相反,“修己”與“安人”才是其畢生的志願。是以,孔子的這段話便應有不同的理解方式,方可貼近其心。宋儒朱熹對於本段文字的解釋,為我們提供了一個很好的方向,更能清理孔子言語背後所隱含的意旨。《朱子語類·論語》記載了一段對話,其云:

因說此章,問曰:“今不知吾之心與天地之化是兩箇物事,是一箇物事?”公且思量。良久,乃曰:“今諸公讀書,只是去理會得文義,更不去理會得意。聖人言語,只是發明這箇道理。這箇道理,吾身也在裏面,萬物亦在裏面,天地亦在裏面。通同只是一箇物事,無障蔽,無遮礙。吾之心,即天地之心。聖人即川之流,便見得也是此

① 荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》,北京文物出版社1998年版。

② 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(二)》,上海古籍出版社2002年版。

③ 朱熹《四書章句集注·論語集注·子罕》,北京中華書局2003年版,第113頁。

理，無往而非極致。但天命至正，人心便邪；天命至公，人心便私；天命至大，人心便小，所以與天地不相似。而今講學，便要去得與天地不相似處，要與天地相似。”又曰：“虛空中都是這箇道理，聖人便隨事物上做出來。”又曰：“如今識得箇大原了，便見得事事物物都從本根上發出來。如一箇大樹，有箇根株，便有許多芽蘗枝葉，牽一箇則千百箇皆動。”夔孫。^①

朱子在此指出，孔子的“川上之嘆”不能只從表面文義來理解，而應由“心”之“理”來詮釋，較可直探孔子之深義。其實朱子的解釋確實拓深了“川上之嘆”的儒者胸懷，尤其“吾之心，即天地之心。聖人即川之流，便見得也是此理，無往而非極致”之語，更是說明朱子認為孔子的時間感不能只從文義去解，而必須注意到其中的道德深義。因此朱子乃引伊川之說，點出“川上之嘆”的重點是“道體”。《朱子語類·論語》又云：

或問“子在川上”。曰：“此是形容道體。伊川所謂‘與道為體’，此一句最妙。某嘗為人作觀瀾詞，其中有二句云：‘觀川流之不息兮，悟有本之無窮。’”又問：“明道曰：‘其要只在慎獨。’如何？”曰：“能慎獨，則無間斷，而其理不窮。若不慎獨，便有欲來參入裏面，便間斷了也，如何卻會如川流底意！”又問：“明道云‘自漢以來，諸儒皆不識此’，如何？”曰：“是他不識，如何卻要道他識。此事除了孔孟，猶是佛老見得些形象。譬如畫人一般，佛老畫得些模樣。後來儒者於此全無相著，如何教他兩箇不做大！”^②

在這裏，“不舍晝夜”的流逝，不應只從客觀的或自然的時間消失來理解。因為對於儒者而言，所有自然物事的遷變並非與“人”無關。所以，“川流”意義之釋讀，乃代表著體悟“道之本”無窮的彰顯。於是時間不再是物理性的現象，而為體道經驗的對象，進而有了人文的意義。人們通過面對時間的變化，掌握道體的本質。因此我們可以說，儒者的時間感實表現為一種價值意識的實踐方向。關於這一點，新出土文獻亦有值得討論的部分。

1993年出土的郭店楚簡《窮達以時》對於“時”的看法，便同樣表現出以價值意識為思考方向的特色。在這15枚竹簡之中，除一開始所論的“天人之分”外，《窮達以時》先歷數過去的聖王賢者遭厄而“遇”伯樂之例，其後再發揮“遇”、“時”、“德”等觀點。《窮達以時》云：

遇(遇)不遇(遇)，天也。童(動)非為達也，古(故)窮(窮)而不[11號簡]
□□□為名也，古(故)莫之智而不受□□□□□□□[12號簡]□□□噢而不芳。

① 黎靖德編、王星賢點校《朱子語類·論語·子罕篇上》，臺北華世出版社1987年版，第977頁。

② 同上，第974頁。

無蒼董愈培山石不爲□□□□〔13 號簡〕善怀旨(己)也。寗(窮)達以昔(時),惠(德)行 弋(一)也。畧(譽)皇(毀)才(在)仿(旁),聖(聽?)之弋母之白〔14 號簡〕不 奎(釐)。寗(窮)達以昔(時),學(幽)明不再。古(故)君子悼於反(反)旨(己)。〔15 號簡〕^①

由以上文獻可以發現,《窮達以時》將“遇不遇”的問題歸之於“天”的影響,也就是說,人生能否遇到識者並非人力所能左右^②。不過值得注意的是,既然人力不能左右成敗,文中卻為何又要指出“窮達”應待“時”呢?這是個有趣的問題,而要處理這個問題,則必須從《窮達以時》對於聖王賢者的討論說起。

《窮達以時》曾論及古代聖王賢者的遭遇,在文中我們亦不難發現舜之遇堯,或邵繇之遇於武丁,才是他們能在現實世界完成事功的主要關鍵。不過,當他們處在不遇的階段時,也並非無所事事。聖王賢者會於此時勉力修持,以保德行之不虧。因此,成敗的考量不是儒者在此的關心所在。是故,自由意志的顯豁,方為《窮達以時》想要表達之重點^③,德行的重要性,也由此顯現出來。不過,《窮達以時》雖云德行有著相當重要的地位,可是若不能逢時,則其於結果來看,亦屬罔然。於此,我們看到“人”看似受限於“時”的“勢”而無法伸展自己的道德意志,“時勢”也主導了此時論述的核心,但必須注意的是,“窮達以時”的“時”不能僅視為一種綫性時間的等待,時間在此,對於一般人與聖王賢者有著不同的意義:一般人面對此種情境,時間只是其求成功的過程而已;可是聖王賢者卻視此時的時間為一種道德的時間。如果聖王賢者不能把握這個關鍵時刻,以德行為目標,則即使最後是以成功作收,儒者也不認為這是應該接受的結果。這呼應了孔孟以“道”而得天下的主張。《孟子·公孫丑上》即云:

曰:“然則有同與?”曰:“有。得百里之地而君之,皆能朝諸侯有天下。行一不義,殺一不辜而得天下,皆不為也。是則同。”^④

因此,我們從以上的論述,可以發現《窮達以時》作者處理時間的態度,符合了儒者以價值意識

① 《郭店楚墓竹簡》,第 145 頁。

② 我曾有一篇文章討論《窮達以時》的“成敗”與“德行”之關係。我認為《窮達以時》的作者所肯定的是人們實踐德行時的自由意志,而非受偶然因素影響的成敗。不過,這樣的觀點並不妨礙儒者也有追求幸福的意願。詳參拙著《從古典到正典——中國古代儒學意識之形成》第七章《限制與自由:從〈窮達以時〉論起》,臺大出版中心 2007 年版,第 278~283 頁,第 287~292 頁。

③ 參拙著《從古典到正典——中國古代儒學意識之形成》第七章《限制與自由:從〈窮達以時〉論起》,第 278~283 頁。

④ 朱熹《四書章句集注·孟子集注·公孫丑章句上》,第 234 頁。

為思考點的立場。更進一步說,《窮達以時》在道德的觀點下,則其於歷史的看法也就愈發清楚了!因為歷史之所以值得借鑑,除了可以提供人們經驗上的學習之外,對儒者而言,歷史所應起的作用更在於道德的涵養。是以歷史上的人物、事件等的發生,就不會只有偶發的隨機意義,儒者可以從其中讀出更為豐富的道德內涵。

另外,“窮達以時,德行一也”雖表達了人應學古聖賢之重德行,但在德行的修持中,並不排除日後仍有成功之時。《窮達以時》的看法,與《孟子·盡心上》的論點也有異調重合之妙。孟子曰:“待文王而後興者,凡民也。若夫豪傑之士,雖無文王猶興。”^①勞思光認為,孟子在這裏所肯定的是人的自覺力量,所以雖承認歷史有“必然”或“勢”,看似主張一種歷史命定論,可是當豪傑之士表現“自覺意志之主宰力”時,歷史命定論也就失去解釋的效力了!所以,勞思光說“此亦見其心性論之原則固直貫其史觀也”^②。從此處來看,孟子強調歷史的客觀走向自有其應行之路,但若有德之士能行於世而不變其節,則亦有改變歷史的可能。這樣的觀點,主要強調了人的價值意識之顯豁,可以為人類歷史帶來創造性的力量,並正與《窮達以時》歷數古聖賢之理想人格以相期許類近。所以,從《窮達以時》與《孟子》的文本相對,可以看出先秦儒者面對歷史的態度,既不是視之為隨機的偶發事件,無視其於未來所可能有的複製意義;也不是持歷史命定論的立場,忽略人的自主力量。相反,先秦儒者卻在神秘信仰迷霧仍盛的古典時期,走出迷霧,進入了哲學突破的人文世界。因此,歷史事件的重要便不在於其記錄過去的真实過程,更重要的是其對於“現在”所起的批判性作用,以及對於“未來”所引導的啓示性方向。而居於其間起著動能作用者,即是“人”。

其次,就《容成氏》及《唐虞之道》所突顯的歷史意識而言,我們可以從聖王的歷史理解為主軸來看。基本上,就這些出土文獻以論,“禪讓”及“授賢”是值得注意的兩個方向^③。其中以“禪讓”言之,先秦儒者對此表現出高度的興趣。《孟子·萬章上》從“天與之,人與之”的立場,說明了古聖王之禪讓實建立於一種“人民主體性”的觀點^④。《萬章上》清楚地說:

萬章曰:“堯以天下與舜,有諸?”孟子曰:“否。天子不能以天下與人。”“然則舜有天下也,孰與之?”曰:“天與之。”“天與之者,諄諄然命之乎?”曰:“否。天不言,以行與事示之而已矣。”曰:“以行與事示之者如之何?”曰:“天子能薦人於天,不能使天

① 朱熹《四書章句集注·孟子集注·盡心章句上》,第352頁。

② 勞思光《新編中國哲學史》第三章《孔孟與儒學(下)》,第182頁。

③ 關於“禪讓”的討論,王健文認為可以釐清“歷史意識”之問題。請參王健文《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》,臺北臺灣大學文史叢刊,1987年,第140~149頁。

④ 請參徐復觀《中國的治道——讀陸宣公傳集書後》,《中國思想史論集續編》,臺北時報文化出版事業有限公司1985年版,第470頁。

與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。”曰：“敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？”曰：“使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。太誓曰：‘天視自我民視，天聽自我民聽。’此之謂也。”^①

孟子於此雖舉出堯舜之禪讓有“天與之”的神秘因素，可是如果没有人民的首肯，舜能否接堯之位，恐仍有疑義。所以在上引文中，孟子強調的重點其實是“人與之”，也就是說，孟子是站在“人民主體性”的立場，建構其理想中的政權轉移模式。但是，歷史事實真是如此發展的嗎？由戰國時期的學者看來，孟子認為“天與之”的說法，或許是一種畫蛇添足的做法。例如，荀子雖然同樣尊崇古代聖王，卻不贊成從“禪讓”的角度來說明古聖王的政權轉移之事，他認為流行說法中的“死而擅之”、“老衰而擅”都不是合理的釋讀方向，“是虛言也，是淺者之傳，陋者之說也”^②。荀子認為，最核心的要義應在於“夫禮義之分盡矣，擅讓惡用矣哉”^③。此說看似與孟子不同，但思索其背後的意義，當可發現孟子論述“禪讓”實為一種思想的批判武器，其重點當在於對治現實上統治者的意志，進而以“人民主體性”，鬆解“君王主體性”的宰制力，所以帶有理想色彩。而荀子雖然不同意孟子使用“禪讓”一詞，但其強調“禮義之分盡矣”，同樣也是一種重視道德實踐的理想色彩。因此，孟、荀在表面上的差異，並不能影響他們在立場上的理想主義之共同傾向。

然而，《容成氏》作為一份古代的儒簡，其新出土的文獻身份，則提供了一種新的看法。此看法雖未完全悖離“傳賢不傳子”的方式，可是對於禹、啓之間的政權交替，卻提供一個有別於傳說的說法，值得我們注意。《容成氏》一開始即歷數古代聖王之譜系，從“虞氏”、“赫胥氏”、“喬結氏”等，《容成氏》指出古代政權轉移原則應為“皆不授其子而授賢”。這些敘述符合一般儒者的理解與期待。可是到了第三十四簡之後，禹之後的政權轉移卻出現了“啓於是乎攻益自取”的記錄。簡文云：

咎(皐)咎(陶)之跖(賢)也，而欲目為後。咎(皐)秀(陶)乃五壤(讓)目天下之跖

① 朱熹《四書章句集注·孟子集注·萬章章句上》，第307～308頁。

② 北大哲學系《荀子新注·正論》，臺北里仁書局1983年版，第353頁。

③ 同上，第352頁。

(賢)者,述(遂)禹(稱)疾不出而死。壘(禹)於是啓(乎)壤(讓)益,啓於是啓(乎)攻益自取。^①

這是一個有趣的古史發展。我們可以說,《容成氏》的作者並沒有採取為賢者諱的作法,因而沒有美化這段政治鬥爭的歷史。這明顯與前揭孟、荀之作法不同,也與《史記·夏本紀》的說法不同^②。吳根友先生曾試圖從學派的歸屬來解釋這種現象(強調“尚賢”)的產生^③,並認為其與孟子立場有別。另外,美籍學者艾蘭(Sarah Allan)在討論《唐虞之道》時,也曾指出《唐虞之道》恐非儒家類文獻^④。兩位學者對於此問題(“禪讓”)的討論,其實提供了一個儒家歷史思維轉向的特色。以下再詳加說明:基本上,《容成氏》與《唐虞之道》是否可歸為儒家類文獻?從一般看法來說,兩者以“傳賢”為核心,不悖於儒家之說。因此,許多學者視之為儒家類文獻,自有其根據。如是,則像《容成氏》可以完全不管“為賢者諱”的處理方式,直陳自己的“古史”認知,似乎就與儒者的許多作法不同,是否宜為儒家文獻,就有許多可討論的空間。所以,如解之為非儒家類文獻,並非完全不可接受,尤其是這兩篇出土文獻與孟、荀的觀點同中更存有差異。是故,究竟當如何看待這批文獻的屬性,實應再更深入思考。可是誠如前述,《容成氏》與《唐虞之道》論述的最後歸宿,仍然是結穴於“尚賢”的立場。是以,其與儒家思想的臍帶關係,便應予以重視。不過值得注意的是,這批出土文獻對於“古史”的描述與解釋,實與孟、荀有不同之處。而就在這個地方,我們更可以看出先秦儒家歷史思維的轉向:孟、荀已不再關心“古史”之真偽的客觀性問題。他們其實更強調,能否“德位兼備”?能否從“天”轉向“人”?此種歷史意識實已突出理想主義色彩,而從“人民主體性”立場出發了。這實是一大變化!因此,通過新出土文獻與傳世文獻的比較,我們可以更清楚地看到,先秦儒者的歷史觀的確是建立在價值意識的基礎上。在這樣的思維方式下,所有典範人物與關鍵事件的發生,都轉成了道德經驗的記錄與教訓!

① 馬承源主編《上海博物館藏戰國楚竹書(二)·三十四簡》,第276頁。

② 《史記·夏本紀》:“十年,帝禹東巡狩,至於會稽而崩。以天下授益。三年之喪畢,益讓帝禹之子啓,而辟居箕山之陽。禹子啓賢,天下屬意焉。及禹崩,雖授益,益之佐禹日淺,天下未洽。故諸侯皆去益而朝啓,曰:吾君帝禹之子也。於是啓遂即天子之位,是為夏后帝啓。”此處所敘述益之培養方式與舜接帝位的模式相近,但舜、益的結果卻不相同。不過《史記·夏本紀》的說法也與《容成氏》大相逕庭,因為《容成氏》的啓是以軍事的力量強取政權。

③ 吳根友《“傳賢不傳子”的政治權力轉移程序——上博簡〈容成氏〉篇政治哲學的問題意識及其學派歸屬問題初探》,郭齊勇主編《儒家文化研究》第一輯,北京三聯書店2007年版,第155~166頁。

④ 艾蘭(Sarah Allan)著,張海晏譯《〈唐虞之道〉:戰國竹簡中任命以德的繼位學說》,郭齊勇主編《儒家文化研究》第一輯,第147頁。

三、小 結

西方哲人曾點出,人是被拋擲於此世的宇宙孤兒。我們面對四無依傍的人間世,孤獨感從一出生便跟隨著我們。因此,如何認識存在,認識自我,甚至成就自我,即成爲我們畢生的功課。東西方的古代哲人挺立於古典世界,爲人們提供一種理性的生命態度,突顯了人的主體力量與價值。歷史意識的建立,或歷史感的朗現,即是此種自覺力量的真實展現。先秦儒者面對此一人類精神由迷信躍入理性的大時代,在歷史意識的表現上,實以一充滿悲願式的憂患意識爲基,對時間感受採取積極的立場,從而以價值意識之道德情感出發。於是,歷史時間的發動並非無意識的行爲反應,歷史時間的記錄也不是緬懷式的哀嘆辭。“歷史”成爲人們進德修業的重要參考,爲惡者在“春秋筆法”的針砭下,令人警惕;爲善者則成爲永世之典範,如堯舜皋陶等聖賢,指引後世理想者的心靈!

[作者簡介] 林啓屏,男,臺灣人。現爲臺灣政治大學中文系特聘教授,主要從事先秦儒學、子學、經學方面的研究,發表論文 20 餘篇,著有《從古典到正典——中國古代儒學意識之形成》、《儒家思想中的具體性思維》等書。

《〈論語·學而〉“無友不如己者”之正詮》補說

——兼答樂貴川、蔣國保、倪祥保三位先生

李金坤

拙文《〈論語·學而〉“無友不如己者”之正詮》^①發表以來，先後引發了樂貴川、蔣國保、倪祥保三先生的質疑之文（以下分別簡稱“樂文”、“蔣文”與“倪文”）^②，這是我始所未料的學界美事。學術爭鳴是追求真理的有效途徑，是中華學術之優良傳統。而今，三先生就拙文進行甚為切實認真的商榷探討，促使我對“無友不如己者”釋義問題進行一番更為深入而全面的再思考，以彌補拙文論述的不足，這是我首先要感謝三位先生的。其次要感謝的是《中國社會科學報》“爭鳴”版的編輯先生，他們不吝版面之貴，就某一問題連續刊發爭鳴文章，是名副其實的“爭鳴”版。這種提倡“疑義相與析”的良好學風是令人欽敬而欣慰的。本文依然採用清代經學家焦循“以孔注孔”之研究方法，就《論語·學而》“無友不如己者”所在全章及《論語》中與該章有關內容進行較為詳細而深入的解讀，以補拙文之不足，並兼答樂貴川、蔣國保、倪祥保三位先生。

一、從對“無友不如己者”所在語錄的解讀看其本義

“無友不如己者”句出《論語·學而》篇第八章。在未解讀之前，有必要先瞭解一下《學而》全篇主旨。該篇開宗明義講如何學習和做人，這是為人處世的根本。接著具體闡述孝弟為仁

① 李金坤《〈論語·學而〉“無友不如己者”之正詮》，見《中國社會科學報》2010年7月15日“爭鳴”版。

② 樂貴川《再探“無友不如己者”之正詮》、蔣國保《也談“無友不如己者”之釋義》，見2010年8月25日《中國社會科學報》“爭鳴”版；倪祥保《“無友不如己者”集訟拾得》，見2010年9月16日《中國社會科學報》“爭鳴”版。

之本,強調修省躬行的重要性,以及論述禮用貴和與如何知人、處世、事君、交友、安貧等有關人生的一系列重要問題。《學而》篇是《論語》二十篇中的第一篇,可見其在全部《論語》中委實具有舉足輕重的統領作用。正如朱熹所云:“所記多務本之意,乃入道之門,積德之基,學者之先務也。”(《論語集注》卷一)由此,我們再來解讀《學而》篇第八章語錄,也就更能綱舉目張而把握要領了。

《學而》篇第八章語錄云:“子曰:‘君子不重則不威,學則不固。主忠信,無友不如己者,過則勿憚改。’”孔子在此章中只說了兩句話二十五個字,然卻語重心長,主旨突出,層次鮮明,邏輯嚴密。此章的中心是論述君子修養的重要性與方法,從兩方面展開論述:首先,第一句話為第一個層次,強調的是對己要自重。作為君子,必須自重,要有足夠的自尊心、自信心,這樣,才能建立起威望與威信,所學才能得以鞏固和加強,否則,將學無所獲,遑論鞏固邪?清劉寶楠疏解云:“此以不重不威之人,雖知所學,不能堅固,無有深造之以道而識其義理也。所以然者,以此人學若堅固,必能篤行,其容貌、顏色、辭氣必不至輕惰若此矣。今不能敦重,無威嚴,故知其學不能堅固也。”(《論語正義·學而第一》)在此一層次中,“重”字是極其重要的。其次,第二句話為第二個層次,強調的是對人要尊重。“主忠信”,是說對人對事都要以“忠信”為主,誠實無偽,信譽至上,這樣,才能得到人們的信任與敬重。“主忠信”,對於一個真正的“學者”來說,是極其重要的做人準則。它強調忠實誠信,嚴於律己。其中的“信”,不僅含有相信自己的意思,還含有相信他人的意思。所以,緊接着就有“無友不如己者,過則勿憚改”的論述。“主忠信”三字,既是對第一句“君子不重則不威,學則不固”的承接,又是對第二句“無友不如己者,過則勿憚改”的開啓,在語法結構上具有承前啓後的作用。關於“主忠信”問題,《論語》中曾多次提及(下文將有列論),其重要性是不言而喻的。而對於“無友不如己者”的解釋,歷來衆說紛紜,莫衷一是。拙文中將其歸納為三種說法:一、不要跟不如自己的人交朋友(或“不結交不如自己的人”);二、不要與不同類的人交朋友,即與忠信品德相同的人交朋友;三、沒有不如自己的朋友,意謂在某些方面總是有值得自己學習的朋友。拙文從交友之常理來否認前二說,從“無友不如己者”與孔子這段話的全部精神是一氣貫通、融合無間及與孔子一貫踐行的謙虛謹慎、見賢思齊的好學精神是一脈相承的兩方面來充分肯定第三說。本文擬就此再作補說如下。

“無友不如己者”之“友”字,在此句中作名詞“朋友”講,這與上下文意脈是貫通無礙的。這裏,孔子所指的“朋友”,當有兩層意思:一是指已經訂交者,一是指已經認定而即將訂交者。不管是哪種狀況的“朋友”,在孔子來說,他已經對這樣的“朋友”有所交往與瞭解了,對他們各自的優點當十分清楚。所以在他心目中,這些都是有勝己之處而值得信賴、尊敬與學習的“朋友”。這樣一來,把“無友不如己者”理解為“沒有不如自己的朋友”或“沒有朋友不如自己”,也就自然圓暢了。關於“友”所涵蓋的指稱意蘊,所憾多為論者忽略了,這也是造成釋義分歧的主要原因之一。孔子既然有此認識,那麼,那些有勝己之處的“朋友”自然便可成為自己的一面鏡子,以他們的長處來照出自己的短處,取“友”之長,補“己”之短,所以孔子緊接著

就明確表示“過則勿憚改”，自己有了缺點或過錯就不怕改正了。態度鮮明，底氣十足，這是因為有朋友之榜樣與鏡子之作用。朱熹引程子所謂“‘知其不善則速改以從善’。曲折專以‘速改’上著力”。^① 只有像這樣見賢思齊、從善如流、知錯即改、毫不懼怕的揚長避短的善於學習者，才能成為名副其實的有道德有學問的正人君子。

綜上所述，《論語·學而》篇第八章所論述兩層意思的邏輯關係是甚為嚴密的，即自尊是加強君子修養的自身因素，是重要前提；尊人是加強君子修養的外部條件，是重要關係；而取長補短則是加強君子修養的積極態度與有效措施。如果說，自尊是內因的話，那麼尊人則是外因，而以人之長補己之短，聞過即改，則是通向君子修養成功的光明坦途。其實，孔子所說的“無友不如己者”，是以雙重否定之形式來強調學習友人長處的重要性。老老實實放下架子，誠心誠意向友人學習，這是“尊人”的具體表現。而“主忠信”，在孔子這段話中頗具過渡橋樑的關鍵性作用，它一手牽著自尊，一手牽著尊人。實際上，自尊，就是必須樹立信心；尊人，就是必須具有謙遜好學之心；而改過，則是自尊與尊人的必然結果。倘若將“無友不如己者”釋為“不要跟不如自己的人交朋友”，借用倪文的話就是：“不能這麼解釋，若將‘無友不如己者’理解為‘不要跟不如自己的人交朋友’，必定存在許多難以服衆的因素，甚至還可以導向負面理解，並產生消極影響。”對這種負面的“消極影響”，南懷瑾先生有一段頗為幽默而辛辣的論述：“照他們的解釋，交朋友不要交到不如我們的。……那完了，司馬遷、司馬光這些大學問家，不知道該交誰了。照他這樣——交朋友只能交比我們好的，那麼大學校長只能與教育部長交朋友，部長只能跟院長做朋友，院長只能跟總統做朋友，當了總統只能跟上帝做朋友了。‘無友不如己者’嘛！假如孔子是這樣講，那孔子是勢利小人，該打屁股。”^②所以，通過對《論語·學而》篇第八章的解讀，我的體會依然是“無友不如己者”只能釋義為“没有不如自己的朋友，意謂在某些方面總是有值得自己學習的朋友”。惟其如此，方能較為切合孔子的本義。

二、以《論語》的相關論述佐證 “無友不如己者”之本義

通過對《論語·學而》篇第八章的解讀，我們便能基本明瞭“無友不如己者”之本義。我們再將視野擴展到整部《論語》，搜尋與“無友不如己者”相關的論述，無疑會加深對“無友不如己者”之本義的理解。

先看與“主忠信”相關的論述。如：“子以四教：文，行，忠，信。”（《述而》）“子曰：‘主忠信，

^① 黎靖德編《朱子語類·論語三》，嶽麓書社1997年版，第454頁。

^② 南懷瑾《論語別裁》，《南懷瑾選集》第一卷，復旦大學出版社2003年版，第33~34頁。

毋友不如己者，過則勿憚改。”(《子罕》)這句話與《論語·學而》篇第八章語錄的第二句話僅“毋”與“無”二字有異(字義則同)，餘者皆同。又如：“子曰：‘主忠信，徙義，崇德也。’”(《顏淵》)“曾子曰：‘吾日三省吾身：爲人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？’”“子曰：‘道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。’”“子夏曰：‘……於朋友交，言而有信。’”“有子曰：‘信近於義，言可復也。’”(《學而》)“子曰：‘忠焉，能勿誨乎？’”(《憲問》)“子曰：‘始吾於人也，聽其言而信其行……’”“朋友信之”(《公冶長》)“子曰：‘居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。’”“言必信，行必果。”(《子路》)“子曰：‘言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？’”(《衛靈公》)由此可見，孔子是十分重視與強調“忠信”二字在爲人處世結交朋友過程中的重要作用的。“忠信”者，誠實信任也。正因爲孔子具有這種處世態度與交友之道，在自尊與尊人的前提下，他才相信“無友不如己者”的客觀事實。所以，他總能交到在某方面勝過自己並值得認真學習的朋友，這與孔子一以貫之的虛懷若谷之聖人情懷是密不可分的。

再看與“無友不如己者，過則勿憚改”相關的論述。如：“子曰：‘晏平仲善與人交，久而敬之。’”(《公冶長》)“子曰：‘默而識之，學而不厭，誨人不倦，何有於我哉？’”“子曰：‘德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。’”“子曰：‘三人行，必有我師焉：擇其善者而從之，其不善者而改之。’”“子曰：‘……多聞，擇其善者而從之；多見而識之；知之次也。’”(《述而》)“子曰：‘見賢思齊焉，見不賢而內自省也。’”(《里仁》)“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。”(《子罕》)“子夏曰：‘……君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也。君子何患乎無兄弟也？’”“曾子曰：‘君子以文會友，以友輔仁。’”(《顏淵》)“子曰：‘修己以敬。’”“曰：‘修己以安人。’”“曰：‘修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？’”(《憲問》)“子曰：‘工欲善其事，必先利其器。居是邦也，事其大夫之賢者，友其士之仁者。’”“子曰：‘君子不以言舉人，不以人廢言。’”“子曰：‘過而不改，是謂過也。’”“子曰：‘有教無類。’”(《衛靈公》)“子曰：‘見善如不及，見不善如探湯。吾見其人矣，吾聞其語矣。’”(《季氏》)“子曰：‘好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。’”(《陽貨》)“子夏曰：‘博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。’”(《子張》)“子曰：‘敏而好學，不恥下問，是以謂之‘文’也。’”(《公冶長》)“知之爲知之，不知爲不知，是知也。”“多聞闕疑。”(《爲政》)歸納這些例句的意思，主要在兩個方面：一是體現了孔子謙虛好學、海納百川的學習精神；二是見賢思齊、知錯即改的交友之道。而這兩方面歸結到一點，就是善於學習朋友的優點，取長補短，“修己”成德，以塑君子“重”與“威”的美好形象。其中，孔子將那些有勝於己者(哪怕是某一方面)作爲朋友(所謂“無友不如己者”也)，這正是他善於學習、勇於學習、樂於學習的重要途徑之一，也是他終究成爲“德侔天地、道冠古今”的萬世師表的重要原因之一。“海不辭水，故能成其大；山不辭土石，故能成其高；明主不厭人，故能成其衆；士不厭學，故能成其聖”(《管子·形勢解》)，此之謂也。

三、對樂貴川、蔣國保、倪祥 保三位先生的簡要答復

上文對《論語·學而》篇第八章語錄之內容及《論語》中相關之論述的解讀，“無友不如己者”之本義已較為明確。這裏再就三位先生的有關說法簡答如下。

樂文與蔣文都列舉了《論語·季氏》第八章作為“不要跟不如自己的人交朋友”的佐證。全章曰：“孔子曰：‘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。’”意謂有利於自己進德修業的朋友有三類，而有害於自己進德修業的朋友也有三類。所以，與正直的人交友，與誠信（也即“主忠信”之意）的人交友，與見聞廣博的人交友，就大有好處。與諂媚取寵的人交友，與陽奉陰違的交友，與華而不實的交友，就大有害處。這“益者三友，損者三友”，正反對比，涇渭分明，立場堅定，毫不含糊。孔子將可交朋友的人從品性（直）、人格（諒）、學識（多聞）方面分為三類，歸納委實精確而全面。在這三方面，只要有一項符合，孔子都會“見善如不及”地與他交友的。這正是孔子反復強調的“無（毋）友不如己者”的交友原則的有力佐證，即他所交的朋友，都有在某一方面或幾方面勝己之處，品性之“直”，或人格之“諒”，或學識之“多聞”，或兼有兩項，或三項全有（那當然更好）。而實際上，孔子不是強調一定要三項全備。因為這不切合孔子“擇其善者而從之”與“不以人廢言”的善於學習、樂於交友的原則。這倒真是為樂文所言中：“這是對‘無友不如己者’一語最好的注腳。”由此來觀照蔣文所說的“孔子的交友之道，就交友目的講，是‘以友輔仁’（《顏淵》），主要是為提升道德境界，而非只為擴充見聞，增加知識”。竊以為，“提升道德境界”，離不開“擴充見聞，增加知識”。倘若缺乏豐贍的學識才華之基礎，那麼，道德境界只不過是一座徒有華表的空中樓閣而已。而孔子“益者三友”的交友之道，恰恰是從進德修業、德才兼備兩方面來立論的，而非“主要是為提升道德境界”。孔子從各個側面來學習諸多朋友的勝己之處（沒有朋友不如自己的），正是他努力“提升道德境界”行之有效的正確途徑。樂文中特別引用了《呂氏春秋·觀世》的一段話作為“不要跟不如自己的人交朋友”的佐證，其云：“周公旦曰：‘不如吾者，吾不與處，累我者也；與我齊者，吾不與處，無益我者也。’惟賢者必與賢於己者處。賢者之可得於處也，禮之也。”^①周公的所謂“不如吾者”，指的是各方面都不如他，甚或道德品行也有問題，“吾”當然“不與處”；所謂“與我齊者”，指的是各方面都沒有勝己之處，換言之，則無可學之處，“吾”自然也“不與處”。周公旦這段話的言外之意就是說，處友就要與有勝己之者（哪怕是某個方面或某幾方面）處，一旦出現有勝己之處者，他就會迫不及待、格外禮遇。他對於那些奔他而來的各懷優長的賢士們所表現出來的那種“一沐三握發、一飯三吐哺”（《史記·魯世家》）的求

^① 《呂氏春秋·觀世》，嶽麓書社1989年版，第127頁。

賢若渴的情形,正是其“不拘一格降人才”的最好明證,以至于曹孟德在《短歌行》中還念念不忘效法“周公吐哺,天下歸心”。周公的這種見賢即“禮”的處友愛才之舉,直接孕育了孔子“益者三友,損者三友”的交友之道。可見,孔子的交友思想及原則與周公是一脈相承、淵源有自的。

樂文還以《論語·子張》篇第三章為例,以證明“不要跟不如自己的人交朋友”釋義之確。而原文意思則並非如此。原文云:“子夏之門人問交于子張。子張曰:‘子夏云何?’對曰:子夏曰‘可者與之,其不可者拒之’。子張曰:‘異乎吾所聞。君子尊賢而容衆,嘉善而矜不能。我之大賢與,于人何所不容?我之不賢與,人將拒我,如之何其拒人也?’”拙文是這樣解讀的:“子夏的學生向子張問及交友之道,子張沒有立即回答,而是反問子夏,讓他說出其師的交友之道。結果,子張對子夏完全背離孔子交友之道的說法,大不以為然,故重申了‘尊賢而容衆,嘉善而矜不能’的君子交友之道。子張所論,正可作為對孔子‘無友不如己者’的最為有力而穩妥可靠的注腳。”這裏要補充說明的是,“尊賢”與“嘉善”,就是說君子所可交的是那些各有優長的“賢”“善”之人,對他們理應“尊”而“嘉”之,可以交友;而對那些雖然無能但只要不是品德惡劣者,作為君子,應該包容之,並同情輔助他們,這就是“于人何所不容”的“大賢”之寬闊胸襟。如果按照子夏所謂“可者與之,其不可者拒之”的交友之道行事,也即像“不要跟不如自己的人交朋友”那樣,那麼人家也會“以其人之道還治其人之身”,其結果必然是無友可交,終成寡人。所以,這“尊賢”與“嘉善”,與孔子的“無友不如己者”,別具異曲同工之妙意。

至於蔣文從語法角度,認定在“無友不如己者”句中,“無”字只能作‘不要’解,‘友’字只能作‘交友’解,“如果將‘無’字解作‘沒有’,而將‘友’字解作名詞‘朋友’,則在‘友’字後的‘不如己者’四字就成了名詞‘友’的定語。可是,將定語放在名詞後的用法,筆者在《論語》中找不到佐證”。首先,“無”字與“友”字在《論語》中分別出現 113 次與 19 次。根據具體語言環境的不同,其釋義也自然有別。蔣文認定在“無友不如己者”中的“無”、“友”二字,只能作“不要”、“交友”解,那麼,我只能借用蔣文之語說:“若說只有這一理解才‘切合孔子的原意’,難以令人信服。”其次,“將定語放在名詞後的用法”,《論語》中是有案可稽的。如:“我未見力不足者。”(《里仁》)“不病人之不已知也。”(《衛靈公》)“不患人之不已知。”(《學而》)這三例的語法結構皆為定語置於名詞之後,與“無友不如己者”句式相似。因此,“無友不如己者”句中的“無”、“友”二字解作“沒有”、“朋友”二義,不僅具有文理之支撐,而且亦有語法之佐證矣。

倪文有別于拙文與樂文、蔣文二說,認為“將‘無友不如己者’句理解為‘不要與不同類的人交朋友’無可厚非”,並指出“其中不應有社會經濟地位、知識能力水準、道德修養品格等在‘我’之上或在‘我’之下方面的考量,關鍵在於對方是否真正具有自己所崇尚的那種道德品格”。這個結論,似有兩點不妥,一是說孔子交友不應有社會經濟地位在‘我’之上或在‘我’之下方面的考量,這是對的,但如果說孔子交友不應有知識能力水準、道德修養品格等在‘我’之上或在‘我’之下方面的考量,就不妥了。根據“無友不如己者”之釋義“沒有不如自己的朋友”,以及孔子“益者三友,損者三友”的交友之道,孔子所交之朋友或在“德”或在“才”等方面

皆各有勝己之處，此所謂“沒有不如自己的朋友”之意也。二是孔子交友不唯在“真正具有自己所崇尚的那種道德品格”方面，對於道德或才學只要有勝於己者，他都一律好之友之。因此，倪文所解依然不是“無友不如己者”之本義。

就“無友不如己者”所在篇章的解讀與對三位先生的簡要答復，拙文補說的任務已基本完成。孟子云：“豈予好辯哉？予不得已也。”（《孟子·滕文公下》）不知本文對“無友不如己者”之釋義“沒有不如自己的朋友”所作的補說，能否起到進一步加強拙文觀點的作用？“嚶其鳴矣，以求友聲”（《小雅·伐木》），誠祈三位先生及讀者諸君鑒而教之。

[作者簡介] 李金坤（1953— ），男，江蘇金壇市人。蘇州大學文學博士，現為江蘇大學文法學院教授。主要從事中國古代文學與美學研究，有《風騷比較新論》、《風騷詩脈與唐詩精神》等專著。

孔子殺死了少正卯

——兼與沈善增諸君商榷

陸永品

孔子殺死少正卯，在歷史上早有定論。然而當今卻有學者曲說辯解，說孔子沒有殺死少正卯，認為說孔子處死少正卯者，是對有關“文本”的誤讀。而此說似乎還有一定影響，因而在此不得不加以分析與辨證。自先秦至西漢時期，即有三則歷史文獻明確記載孔子誅殺少正卯的史實。這三則文獻，每一則都不能說是“孤證”而不可信，雖然其記載有詳有略，但在孔子誅少正卯這點上都是十分明確的。

爲了把孔子誅少正卯的問題論述得更爲扎實和令人信服，我認爲應當對有關歷史文獻、孔子其人的個性及其爲官思想和治國舉措等諸多方面，多角度地予以審視與分析研究。

—

關於孔子誅少正卯的三則歷史文獻，分別出自於《荀子·宥坐篇》、《史記·孔子世家》和《孔子家語·始誅》。就孔子殺死少正卯的史實而言，前兩則文獻只使用“誅”字，後一則文獻則不僅使用了“誅”字，同時還使用了“戮之”等詞語，意義較前兩則文獻更爲明晰。正因爲如此，否定孔子殺死少正卯的學者，不舉後一則文獻，而只舉前兩則文獻，這樣便可在詮釋“誅”字上尋求別解，從而否定孔子殺死了少正卯，有的學者甚至對後一則文獻中孔子殺死少正卯的史實也產生了懷疑。因此，爲了厘清孔子殺死少正卯的史實，就必須對這三則文獻分別予以分析和論述，以還原其本來的歷史真實。這裏即將此三則文獻援引如下，以供讀者解讀。

孔子爲魯攝相，朝七日而誅少正卯。門人進問曰：“夫少正卯魯之聞人也，夫子爲政而始誅之，得無失乎？”孔子曰：“居！吾語汝其故。人有惡者五，而盜竊不與焉。一曰心達而險；二曰行辟而堅；三曰言偽而辯；四曰記醜而博；五曰順非而澤。此五者有一於人，則不得免於君子之誅，而少正卯兼有之。故居處足以聚徒成群，言談足以飾邪營衆，彊足以反是獨立，此小人之桀雄也，不可不誅也。是以湯誅尹諧、文王

誅潘止、周公誅管叔、太公誅華仕、管仲誅付里乙、子產誅鄧析、史付，此七子者皆異世同心，不可不誅也。《詩》曰：‘憂心悄悄，愠于群小。’小人成群，斯足憂矣。”（《荀子·宥坐篇》）

定公十四年，孔子年五十六，由大司寇行攝相事，有喜色。門人曰：“聞君子禍至不懼，福至不喜。”孔子曰：“有是言也。不曰‘樂其以貴下人’乎？”於是誅魯大夫亂政者少正卯。與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈；男女行者別於塗；塗不拾遺；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。（《史記·孔子世家》）

孔子為魯司寇，攝行相事，有喜色。仲由問曰：“由聞君子禍至不懼，福至不喜，今夫子得位而喜，何也？”孔子曰：“然，有是言也。不曰‘樂以貴下人’乎？”於是為政七日，而誅亂政大夫少正卯。戮之于兩觀之下，尸於朝三日。子貢進曰：“夫少正卯，魯之聞人，今夫子為政而始誅之，或者為失乎？”孔子曰：“居，吾語汝以其故。天下有大惡者五，而竊盜不與焉。一曰心逆而險；二曰行僻而堅；三曰言偽而辯；四曰記醜而博；五曰順非而澤。此五者有一於人，則不免君子之誅，而少正卯皆兼有之。其居處，足以撮徒成黨；其談說，足以飾衰煖衆；其彊禦，足以返是獨立。此乃人之奸雄，不可以不除。夫殷湯誅尹諧、文王誅潘正、周公誅管蔡、太公誅華士、管仲誅付乙、子產誅史何，此七子皆異世而同誅者，以七子異世而同惡，故不可赦也。《詩》云：‘憂心悄悄，愠于群小。’小人成群，斯足憂矣。”（《孔子家語·始誅第二》）

孔子誅少正卯，據《史記·孔子世家》記載，此事發生在公元前506年，即魯定公十四年，當時孔子五十六歲，由大司寇行攝相事。《荀子·宥坐篇》和《孔子家語·始誅》（以下簡稱《家語》）雖然未記載此事發生的年代，實際上所記孔子誅少正卯，也是發生在此年。這兩則文獻都記載少正卯犯有亂政的重大罪行，並且五種重大罪名兼而有之，是“不可不誅”、“不可以不除”之罪犯。尤其《家語》還非常明確地說：孔子“於是為政七日，而誅亂政大夫少正卯。戮之于兩觀之下，尸於朝三日。”《家語》是先秦至西漢時期的歷史文獻，據東漢班固《漢書·藝文志》記載：《家語》二十七卷。雖然未記載此書為何人所編輯，顯然是出自孔門後學之手。唐代長孫無忌等所編《隋書·經籍志》記載：《家語》二十一卷，注曰：“王肅解。”王肅為三國時魏東海人，王朗之子，詮釋學名家。這說明《家語》在西漢至三國以來即流傳於世，也是研究孔子的重要文獻。唐代顏師古於《漢書·藝文志》載《家語》下注曰：“非今所有《家語》。”他認為自己所看到的《家語》與當初的《家語》有所不同。有何不同？顏師古沒有說。即使師古所看到的《家語》與當初此書有所不同，這也是看到有關史料的孔門後學所增補。《家語》本來就是孔門的傳人所編，其後學又有所增補，這又何足怪哉！就《家語》所記孔子誅少正卯而“戮之于兩觀之下，尸於朝三日”兩句而言，寫得如此具體、真切，歷歷在目，如若編者沒有看到有關史料，

絕不可能杜撰出此等生動形象的文字。更何況此則文獻與另兩則孔子誅少正卯的有關文獻的基本史實，也完全一致。退一步說，就是不看《家語》此則文獻，《荀子》和《史記》中的兩則文獻，也完全能說明孔子殺死少正卯的史實。

且看《荀子》中此則有關文獻。此則文獻中，孔子“誅少正卯”之“誅”，即“殺死”之意。例如《孟子·梁惠王下》：“聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。”此“誅”，即殺戮也，與孔子“誅少正卯”之“誅”同義。亦有史為證。據《史記·殷本紀》記載：周武王率諸侯伐紂，紂兵敗，登鹿臺，“衣其寶玉衣，赴火而死。周武王遂斬紂頭，懸之(大)白旗”。此其一。其二，此則文獻說，孔子爲了說明其殺死亂政大夫少正卯是有先王處死大臣之案例可循的，他便列舉湯王、文王、周公、太公、管仲、子產等誅殺“不可以不誅”的七子爲證，以證其處死少正卯是無可非議的。在這裏不難看出，孔子“誅少正卯”之“誅”字，與湯王等“誅”七子之“誅”字，內涵完全相同，皆爲“殺戮”之義，不可隨意別解。僅以“周公誅管叔”之事，即可作有力說明。《史記·管蔡世家》明確記載：周文王有武王發、管叔鮮、周公旦、蔡叔度、成叔武等十子。周文王崩，太子武王發立，是爲武王。武王克殷紂，封叔鮮於管，封叔度於蔡，二人相紂子武庚，治殷遺民，“武王既崩，成王少，周公旦專王室。管叔、蔡叔疑周公之爲不利於成王，乃挾武庚以作亂。周公旦承成王命伐誅武庚，殺管叔，而放蔡叔。”此“殺管叔”之“殺”字，即“殺戮”之義，與孔子“誅少正卯”之“誅”字同義。釋“殺”爲“殺戮”，亦有古籍可徵。如《詩·七月》：“朋酒斯饗，曰殺羔羊。”又《孟子·離婁上》：“爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。”《說文解字》曰：“殺，戮也。”許慎之訓釋，完全正確。經過如此研究和分析，足以說明《荀子·宥坐》所記孔子“誅少正卯”，正是孔子處死少正卯。

再看《史記·孔子世家》有關孔子“誅少正卯”的記載。雖然此則文獻所記孔子“誅魯大夫亂政者少正卯”的文字，較另兩則有關文獻簡略一些，但它卻將此事發生的年代、孔子當時的年歲和職務，以及其處死少正卯的理由和社會效果都記載得十分清楚。因此，也不能說此則文獻爲“孤證”而不可信。此則文獻所記孔子“誅少正卯”，即孔子殺戮少正卯。其中“誅”字，即“殺戮”之義。齊魯夾谷之會所發生的歷史事件，即可作爲“誅”即“殺戮”的旁證。據《史記·孔子世家》記載，齊魯夾谷之會發生在孔子殺死少正卯之前四年，即魯定公十年(公元前510年)春，當時齊魯兩國和好，孔子頗受魯定公的信任和重用，任攝相事，因而引起齊國的憂慮。齊大夫黎鉏向齊景公進言：“魯用孔丘，其勢危齊。”於是齊國就派使者去魯，約定在其兩國交界處之夾谷會盟。孔子對魯定公說：“臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯出疆，必具官以從。請具左右司馬。”魯定公從其說。齊國早有預謀，想借會盟之機劫持魯定公。就在會盟中，齊國“奏四方之樂”時，暗使東夷之人以兵鼓噪劫定公，而被孔子及時識破。孔子立即向前，舉袂而言曰：“吾兩君爲好會，夷狄之樂何爲於此？請命有司！”景公心忤，麾而去之。有頃，齊國“奏宮中之樂”，又使“優倡侏儒爲戲而前”。孔子曰：“匹夫而營惑諸侯者罪當誅！請命有司！”於是“有司加法焉，手足異處！”並迫使齊國歸還侵魯之地。顯而易見，此“誅”字與四年後孔子“誅魯大夫亂政者少正卯”之“誅”字，其前後內涵則一義相承，即“殺

戮”也。《家語·相魯》也有記載齊魯夾谷之會的文字，它比《史記》的記載更為清楚。就孔子喝令斬殺侏儒幾句而言，《家語》曰：“匹夫熒侮諸侯者罪應誅，請右司馬速加刑焉！”於是斬侏儒，手足異處！”這裏已經明確說此“誅”字為“斬殺”。唐代柳宗元在其《佩韋賦》中寫道：“尼父戮齊而誅卯兮，本柔仁以作極(殛)。”《爾雅·釋言》曰：“殛，誅也。”正是對孔子斬殺齊之侏儒和少正卯的證實。

沈善增先生在其《孔子殺死少正卯了嗎？》(《社會科學報》2008年9月1日刊發，之後《北京日報》又予轉載)一文中說，孔子沒有殺死少正卯。他認為，說孔子“殺害”或“殺死”少正卯，是對有關“文本”的誤讀。他說，關於“孔子誅少正卯”的記載，一般只舉《荀子·宥坐》和《史記·孔子世家》中的兩條有關“文本”。就此兩條，沈先生所謂的“誤讀”，即是指對其中“誅”字的詮釋有誤所致。據沈先生考證：《說文解字》：“誅，討也。”《禮記·雜記下》“不敢辟誅”，鄭玄注：“誅，猶罰也。”因此，他認為“誅”的本意是“批判”、“聲討”、“譴責”，引申為“處罰”，再引申出“處死”。他又列舉《春秋左傳》中13個“誅”字，認為其本意基本上也是“批判”、“聲討”、“譴責”。因此，他得出結論說：孔子沒有殺死少正卯，有關文本中所說“孔子誅少正卯”，應該是“孔子譴責少正卯”。從上面本文對“孔子誅少正卯”的有關文本的分析研究，已經說明沈先生對“誅”的詮釋有失於全面，並不切合“孔子誅少正卯”有關文本所賦予“誅”的內涵為“殺戮”之義，因而這種認為孔子沒有殺死少正卯的看法是不能成立的。

然而，沈先生為了夯實其孔子沒有殺死少正卯而是“孔子譴責少正卯”的結論，他在其文章中又列舉《禮記·王制》中的一則文獻，經過一番曲說辯解，想借此加固其“結論”的正確性。但其結果正適得其反，反而更加說明其“孔子沒有殺死少正卯”的看法是錯誤的。現將《禮記·王制》中的相關文字援引如下，以便與讀者共同予以辨證：

凡制五刑，必即天論。郵罰屬於事。凡聽五刑之訟，必原父子之親，立君臣之義以權之。意論輕重之序，慎測淺深之量以別之。悉其聰明，致其忠愛以盡之。疑獄，汜與衆共之。衆疑，赦之。必察小大之比以成之。成獄辭，史以獄成告於正，正聽之。正以獄成，告于大司寇，大司寇聽之棘木之下。大司寇以獄之成告於王。王命三公參聽之，三公以獄成告於王。王三又，然後制刑。凡作刑罰，輕無赦。刑者，例也。例者，成也。一成而不可變，故君子盡心焉。析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺！作淫聲、異服、奇技、奇器以疑衆，殺！行偽而堅，言偽而辯，學非而博，順非而澤以疑衆，殺！假於鬼神、時日、卜筮以疑衆，殺！此四誅者，不以聽。

沈先生說，西周初年，法律比較寬鬆，“刑不上大夫”。春秋時的大夫，是諸侯卿，有領地、城堡、軍隊，文武兼備，處死像少正卯這樣的大夫，當時魯國的權臣季文子辦不到，就是魯定公也辦不到。顯然，沈先生此說只是推論，不能代替史實。但沈先生卻根據《禮記》中這則文獻，更加堅定其孔子沒有殺死少正卯的結論，理由是他查到“此四誅者，不以聽”，即“殺”字還有“降殺”

(降級罰俸)、“滅”、“削”的涵義。因此，他把“四誅”(譴責)之“殺”字，解釋為“降級罰俸”，認為是“屬於行政處分”，故“不以聽”。按照他的如此推論和解釋，他認為孔子“誅少正卯”，自然也就不是“處死”而是“譴責”了。

沈先生如此曲說辯解，顯然是非常牽強附會的。就《禮記》此則文獻，這裏只申明三點：其一，按照此則文獻所說“此四誅者，不以聽”而論，少正卯正屬於“不以聽”即可殺戮的重刑罪犯。如本文上面所述，“殺”者即“殺戮”也。沈先生詮釋“殺”為“降殺”、“滅”、“削”之意，并非“殺”字本意，有失於片面。其二，西周初年，也并非“刑不上大夫”。甚至，王子犯法，與民同罪，這在春秋時期并不乏其例。如本文上面所述，“周公誅管叔”，即是一例。其三，據《家語》記載，孔子與其弟子曾經討論過《禮記》中此則文獻，他是知道處死少正卯此等罪犯，是“不以聽”即可殺死的。

二

從孔子的個性及其為官思想和治國舉措等諸多方面來審視和研究，則孔子既不是什麼武林高手，也不是一介懦弱的儒者，而是一位杰出的具有遠大抱負的教育家、思想家和政治家。就這些方面而言，孔子處死亂政者少正卯，是順理成章、自然而然的。孔子主張實行“仁政”，仁而愛人，因而他給世人的印象，就好像是一個溫良恭儉讓的書生，其實并非完全如此，孔子還是一位有智慧、有謀略、有膽識的政治家，他處理政務，理智、堅決、果斷。未出仕之前，他周遊列國，宣傳儒家思想及其治國之道。他渴望出仕，以實踐其治國思想，但也并非有官即做。孔子曾明確說：“邦有道則仕，邦無道則卷而懷之。”(《論語·衛靈公》)他曾對其最器重的學生顏淵說：“用之則行，舍之則藏，唯我與爾有是夫！”(《論語·述而》)這即是孔子鮮明個性的自我寫照。由此也說明，孔子是一位具有高尚道德情操的“君子之儒”。

孔子有很强的治國理政才能。在其未出仕之前，他曾說：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成！”(《論語·子路》)意謂若用我治理國家，一年即治理得差不多，三年就能大功告成。孔子此話并非戲言，實踐證明，他確是如此。據《史記·孔子世家》記載，魯定公九年(公元前511年)，孔子為中都宰，“一年，四方皆則之”。意謂孔子用一年時間，即把中都之地治理得非常好，西方諸侯國都取之以為法則。由於孔子頗有執政能力，魯定公便問他曰：“學子此法，以治魯國，何如？”孔子答曰：“雖天下可乎？何但魯國而已哉！”(《家語》)其後，魯定公即重用孔子，將其由中都宰晉升為司空，由司空又晉升為大司寇，進而又攝行相事，掌握治國理政大權。

按照周制，大司寇是掌管刑獄的重臣。據《周禮·秋官司寇》記載：“大司寇之職，掌建邦之三典，以佐王刑邦國，詰四方。一曰刑新國，用輕典；二曰刑平國，用中典；三曰刑亂國，用重典。”“三曰”何謂也？東漢鄭玄注曰：“亂國，篡殺叛逆之國用重典者，以其化惡伐滅之。”當時魯國的現實狀況，的確可謂“亂國”。大約在魯定公六、七年之際，魯國就非常之亂：“季氏亦僭

於公室，陪臣執國政，是以魯自大夫以下皆僭離於正道”，“故孔子不仕，退而修《詩》、《書》、《禮》、《樂》，弟子彌衆，至自遠方，莫不受業焉”。（《史記·孔子世家》）可謂“邦無道則卷而懷之”！

到魯定公十四年，孔子已經由大司寇行攝相事，他大展執政理國才能的機會終於到來，恰巧此時，他遇到不守“君臣”之道的亂政大夫少正卯，於是他便使用“重典”，將其處死，“戮之于兩觀之下，尸于朝三日”，殺一儆百，以示群臣，從而警告那些犯上作亂的大夫，不要“僭離於正道”。由此看來，無論從孔子的個性及其為官思想，抑或當時魯國“陪臣執政”、大夫“僭離於正道”的時代背景來說，孔子身為大司寇并行攝相事，為維護魯定公之尊嚴、鞏固魯國政權、安定社會秩序，殺死亂政大夫少正卯，正是為削弱季氏權力而“墮三都”之後的又一重大舉措，顯然並非偶然之事。孔子處死少正卯，振動大，社會效果好，正如《史記·孔子世家》記載，孔子殺死少正卯：“與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈；男女行者別於塗；塗不拾遺；四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸。”

孔子殺死少正卯是重大的案件，不可不徵得魯定公的許諾。如若孔子沒有殺死少正卯，《荀子》、《史記》和《家語》也不可能有如是之記載。就司馬遷而言，盡管其“采經摭傳，分散數家之事，甚多疏略，或有抵牾”（《漢書·司馬遷傳》）。然而他對待孔子殺死少正卯等大事的記載，肯定不會出現“抵牾”。正如班固稱贊司馬遷說：“然自劉向、揚雄博極群書，皆稱遷有良史之材，服其善序事理，辨而不華，質而不俚，其文直，其事核，不虛美，不隱惡，故謂之實錄。”（《漢書·司馬遷傳》）司馬遷作為具有“良史之才”、以“實錄”著作的歷史學家，他記載孔子殺死少正卯的史實，顯然是可信的。另兩則文獻所記，也已經予以證實。

最後還需要說明的是，孔子殺死少正卯是否是歷史冤案？正如莊子所說：“彼亦一是非，此亦一是非。”（《莊子·齊物論》）今天，我們認為孔子殺死少正卯是錯誤的，並不會影響孔子應有的形象。孔子作為儒家學說的創始人，正如太史公所言：“學者宗之”，“自天子王侯，中國言《六藝》者折中於夫子，可謂至聖矣！”（《史記·孔子世家》）

〔作者簡介〕陸永品（1936— ），男，安徽宿縣人。1963年畢業於復旦大學中文系，現為中國社會科學院文學研究所研究員，主要從事先秦兩漢和唐宋文學研究，著作有《老莊研究》、《莊子通釋》、《莊子詮評》（合著）等。

孔門面貌考釋

[新加坡] 勞悅強

孔子的學問博大精深，我們固然不能夠以道德之學一言以蔽之。事實上，如果以現代人所謂的“道德”來概括孔子之學，予以定性，往往會造成不必要的誤會，而這些誤會又將會影響到現代人如何去認識孔子所奠立的儒家思想。

要認識儒家思想，我們應該先認識這套思想的發源地。孔子是魯人，從地緣而言，他的思想固然可謂源自春秋的魯國，但如果更具體一點，我們未嘗不可謂他的思想實際上是他授學所在的孔門孕育和誕生的。故此，認識孔門以及孔門中人的生活，應該對我們了解孔子思想有一定的幫助。儒家思想極為重視個人的自覺自省^①，而孔子的學問正是這種自覺自省的最靈活體現。雖然如此，儒家思想畢竟強調群體，個人的修心養性固然重要，但正如《大學》所言，修身、齊家、治國、平天下，必須以一貫之，個人的自覺自省始能得到圓滿。

自覺自省是自我意識的先決條件，同時也是有機成分。在孔門中，自我的形成大概最強調人我關係的互動和掌握。所謂人我，指的並非抽象概念，而是由個人與他人在共同生活的環境與場合中頻繁的交際相處的過程中日漸塑造而成的關係。這個共同生活的環境由孔子本人提供，而其主要成員則是春秋時代各國慕名而來受教的林林總總的孔門弟子。這些孔門弟子直接自述其自我成長的文字記錄，今天已是闕如，然而《論語》本文以及先秦舊籍無意間留下不少綫索。通過仔細的閱讀，我們在千載之下仍然可以窺見孔門到底是怎樣的一個群體。如果我們同意孔子之學講求言行合一，則孔門群體生活理應是孔子之學的具體而微的最佳體現。事實上，孔門並沒有所謂現成的門規，而《論語》所記有相當部分正是孔門師弟平日起居互動之間種種待人接物之道的講究的記錄。通過這些師徒間經常的講究，孔門對人際間的相處之道由具體特殊的個人情況，漸而推擴至人類可有甚至是應有的境界和理想。在這個意義下，孔門這個群體正是在孔門師徒對人我的本質和意義共參共商過程中漸漸形成的，而這個群體也正是歷史上最早的儒家團體。沒有孔門師弟的互動相處，也就沒有什麼孔門可言。本文的目的正試圖探討孔子之學在孔門這個歷史上最早的儒家團體的各種側面的反映，

① 參看勞悅強《〈論語〉中的自我觀念》，臺灣新竹《清華學報》新 31 卷，第四期(2001)，第 375~394 頁。

而這些反映也就是今天我們仍然可見的孔門面貌。

一、設帳授徒

衆所周知，孔子乃最早開創平民教育的先哲。然而，我們也許沒有注意到，孔子其實未必真的是最先將古代貴族獨享的王家之學傳授與庶民的人。《論語·微子》載：“大師摯適齊，擊磬襄入於海。”周室衰弱，王綱失序，古代遺留下來的王官之學隨著貴族學者外流遷播而散落在民間。這些外流的學者專家中，必然有有志保存斯文的人願意將其所學所知傳授與人。不過，這些專門學問的講授恐怕並非廣泛而持續的活動。其中一個原因可能是這些外流的學者專家已經流離失所，未有定居所致。這些都是孔子以前的事。孔子的平民教育所以稱為開創，主要是因為他授學有固定的地方，而且大概也定期舉行。再者，孔子的教育理想志在奮勇宣道，承傳斯文，而非因地制宜，逼於無奈。從他三十多歲開始，他就設帳授徒，廣收弟子，即使他周遊列國，門人弟子也往往追隨左右，可見他從未放棄教學的活動。孔子壽考，畢生教育士庶凡四十載，其影響的廣泛，時人皆知；至於深遠，則至少漢代司馬遷早已預見。孔子的平民教育所以異於前輩，最主要的原因相信如此。

孔子思想固然有其淵源，但學者研究孔子思想，卻甚少考慮其孕育的地方。孔子三十而立，稍後即開始授徒，足見孔子本人的思想其實是在他授學的漫長過程中日漸形成的。根據《論語》所載，孔子平日所講大多是與日常生活息息相關的課題。孔子不尚空言，《論語》中所記的有關課題大都是針對實際生活中所遇到的具體問題而發的記錄。孔子授學的具體地點今天大概只剩下歷史意義，他的思想的孕育則在於他授學的內容。雖然如此，孔子當日講學的固定地方卻可以幫助我們更深入地了解他授學的內容。

孔子講學的地方當時似乎並沒有一個固定的名稱，後來宋代所謂的杏壇，較早的另一個名稱是孔門。當然杏壇與孔門也非同指一地。所謂孔門，即孔家之門的意思，而孔門也就是孔子和他的弟子日夕過從的地方。不過，孔門並非孔子師徒之間原來所用的名稱。孔門一詞大概是五世紀後期的產物，最早見於蕭子顯《劉瓛陸澄列傳》，其云：“康成生炎漢之季，訓義優洽，一世孔門，褒成並軌。”^①約略與蕭子顯同時而稍晚的北朝魏收，在其所撰《魏書》也同樣使用了孔門一詞^②。大抵孔門一詞，乃伴隨著三世紀佛、道思想的盛興而來，藉此以標誌儒家思

① 《劉瓛陸澄列傳》，梁蕭子顯《南齊書》卷三十九，北京中華書局 1972 年版，第二冊，第 686 頁。

② 《魏書·儒林列傳》：“時人有從獻之學者，獻之輒謂之曰：‘人之立身，雖百行殊途，準之四科，要以德行爲首。君若能入孝出悌，忠信仁讓，不待出戶，天下自知。儻不能然，雖復下帷針股，躡屨從師，正可博聞多識，不過爲土龍乞雨，眩惑將來，其於立身之道，有何益乎？孔門之徒，初亦未悟，見臯魚之歎，方歸而養親。嗟乎先達，何自覺之晚也！束脩不易，受之亦難，敢布心腹，子其圖之。’由是四方學者莫不高其行義，而希造其門。”見魏收《魏書》卷八十四，北京中華書局 1974 年版，第五冊，第 1850 頁。

想自成一格的文化傳統。若有巧合的是，儒門一詞在當時的文獻中亦經常見於徵引使用^①。及至唐代，孔門一詞的運用日漸廣泛；而到了宋代，孔門一詞更經常被刻意使用以與佛、道思想形成分別對立，平添了一定的文化象徵意義。由此言之，孔門一詞雖然取意於孔家之門，但該詞對於我們具體了解孔門師弟之間的相處往來，似乎並無多大幫助。在實際的應用中，孔門一詞所針對的毋寧是孔門弟子在文化理想、道德操守，以及社會背景等方面的思想涵義。

然則，我們是否就無法通過“孔門”窺探任何消息呢？答案也許未然。漢代經師包咸在注解《論語》時，或為我們提供了一條可資尋繹的綫索^②。何晏《論語集解》在“有朋自遠方來”句下引包咸注云：“同門曰朋也。”^③據此，“朋”義所指顯然針對特定的人倫對象，與今天通常意義的“朋友”在概念上應該有所不同。然而，在漢人的理解中，包咸對“朋”字的詮釋未必奇特；“同門曰朋”，或許正是漢人對“朋”字的一般理解與普遍共識^④。“朋”謂“同門”，即同門中人的意思；以今天的意義觀照，“朋”指的即是同學。

然而，在“同門曰朋”的語境中，“門”究竟指為何人之門？包咸對此並沒有具體交代。若以“朋”指為同學的意思來看，那麼“門”謂“師門”，倒不失為一種合理的說法。對此，我們還可以從兩個方面提出印證。首先，以“孔門”一詞為例，既然“門”前所冠即是老師孔子的姓氏，那麼“門”指師門，自然不用再做解釋。其次，《論語》中載有“門人”、“門弟子”的說法，多用以指稱孔子弟子^⑤。既然這群弟子的身份可以“門人”、“門弟子”互稱來認同和維繫，那麼“門”指師門，亦即老師孔子之門，相信也是符合事實的。

南朝皇侃在《論語集解義疏》中，對“同門曰朋”作出了更為清楚的闡述：“同處師門曰朋，同執一志曰友。朋猶黨也，共為黨類在師門也。”^⑥根據皇侃對包咸“同門曰朋”的疏解，“門”謂“師門”已經是明白無疑了。然而，清代學者毛奇齡對此解釋則不以為然。毛氏《論語稽求篇》

① 儒門一詞最早出現在東漢文獻。見劉盼遂《論衡集解》，台北世界書局1958年版，卷十三，上册，第281頁；卷三十，下册，第590頁。

② 包咸在東漢光武帝受聘入朝為皇太子講授《論語》，其所著《論語章句》應該成於此時。包氏《章句》今已不傳，唯散見收錄於何晏《論語集解》。見宋范曄《後漢書》，北京中華書局1973年版，卷七十九下，第九冊，第2570頁；梁皇侃《論語集解義疏》，台北廣文書局1991年版。

③ 梁皇侃《論語集解義疏》，上册，第2頁。

④ 有關漢人對“朋”字的釋義與理解，詳參勞悅強《“朋”字的一個思想史考察：以〈論語〉注釋為例》，收入《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》，臺北臺灣大學出版中心2010年版，第45~77頁。

⑤ “門人”一詞在《論語》一共出現5次，其中4次即明確指稱孔子弟子。見《論語》4.15、7.29、11.11、11.15。“門弟子”一詞則出現兩次。見《論語》8.3、9.2。有意思的是，“門人”、“門弟子”也被用來指稱孔子的再傳弟子。見《論語》8.3、19.3。本文引用《論語》章次，根據劉殿爵編《論語逐字索引》，香港商務印書館1995年版。

⑥ 梁皇侃《論語集解義疏》，上册，第4頁。

認為，“朋”是“門戶之名”，而“門”是“學僮居處”^①。毛氏乃依據《禮記·學記》“敬業樂群”和《禮記·檀弓》“離群索居”兩處說法，推論出古時候學僮在黨庠學習期間，當有群居共處的生活，故“學僮居處”想必是客觀存在的場所，而漢代經解中“同門曰朋”的“門”，即是這個客觀的存在場所的代稱^②。顯然，毛氏對“門”字所作出的釋義，與上述“師門”的涵義有所出入。

毛奇齡雖然沒有對“學僮居處”的存在提出任何確鑿的證據，但是其說法言之有理。眾所周知，孔子門下的弟子背景各異，他們大多來自春秋各國。這些弟子為了跟隨孔子學習，不遠千里匯聚魯國，想必需要找個可以安身棲息的地方。若以此為考量，這群弟子的棲身之所乃由孔子本人提供，亦未嘗沒有可能。即使原籍魯國的學生，為求方便親近老師，也可能選擇遷居至這個或由孔子建立的共同生活場環境。若然，孔門弟子的共同生活場所，不啻毛奇齡所謂的“學僮居處”。在此意義下，未嘗不可將“學僮居處”視為“師門”，畢竟此“學僮居處”乃由老師孔子所提供。況且，孔子本人也有“丘之門”的說法^③。所謂“丘之門”，既可以是對孔門團體共同生活空間的一種具體指稱（毛奇齡所謂“學僮居處”），也可以是對此團體的群居生活的一種象徵描述（皇侃所謂“師門”）^④。總之，不論“門”指的是“師門”抑或“學僮居處”，它確實跟孔子和他的弟子這個團體形成了密不可分的聯繫，進而也讓我們對孔門弟子的團體生活有了初步的瞭解與認識。當然，皇侃和毛奇齡對“門”字的詮釋與論旨，即便稱不上殊途同歸，但至少也能說是相得益彰的。

孔子門下弟子眾多，師弟似不能同居一處。《論語·季氏》載：

陳亢問於伯魚曰：“子亦有異聞乎？”對曰：“未也。嘗獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學詩乎？’對曰：‘未也。’‘不學詩，無以言。’鯉退而學詩。他日，又獨立，鯉趨而過庭。曰：‘學禮乎？’對曰：‘未也。’‘不學禮，無以立。’鯉退而學禮，聞斯二者。”陳亢退而喜曰：“問一得三：聞詩，聞禮，又聞君子之遠其子也。”

引文中見孔子之子伯魚“趨而過庭”，此處“庭”當指孔子府內中庭，乃群弟子鮮少踏足之處，只因伯魚乃孔子之子，父子同居一處，故其能立於庭中與孔子交談，而其他門人弟子或無此機會。孔門弟子不與孔子同居，由此或可窺見一斑。此外，則《論語》中似有多處暗示提點孔門弟子的群居生活。比如，《論語·為政》載：“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。’”此章記孔子對顏回（前 521—前 481）之評價，謂顏回終日聽講而無違，宛似一愚者模樣。然而，當孔子於私下觀察顏回之言行，始發現他實能力行己所傳授，亦能發明己所講學。由此，孔子乃知顏回確實不愚。在此，我們所感好奇的是，孔子究竟是在什麼地方觀察顏回的言行呢？引文中的“私”字排除了正式授學的場所；那麼，孔子觀察顏回的地方，

①② 清毛奇齡《論語稽求篇》，收入《景印文淵閣四庫全書》，台北商務印書館 1983 年版，第 210 冊，第 137 頁。

③④ 《論語》11.15。

則有可能是在顏回和其他的門人弟子課後的共同退息之所^①。

從以上孔子觀察顏回的事件來看，孔子和門弟子的居住場所或許相去不遠。《論語·子路》載冉求(前 522—?)一日退朝而返，孔子問：“何晏也？”而冉求據實以告。我們不禁要問：冉求退朝回來，怎麼會遇見孔子呢？而孔子爲什麼又會那樣詢問冉求呢？其中一個合理的解釋即孔子和冉求居住的地方本來就很接近，師徒二人才有可能路上相遇。《論語·鄉黨》另載，孔子家的馬廐一日著火了，而孔子退朝回來，並沒有詢問馬匹的情況，而是先關心是否有人在事故中受傷。誠然，我們並不知道孔子當時具體是在詢問誰人的安危，但當時在現場幫忙救火的人中，未嘗不可能包括孔子的弟子。若然，孔子和弟子居住生活的地方，料想應該相當接近。

師徒居處儘管不同，但授課講學仍有可能是在孔子府上進行。《論語·陽貨》載，孺悲一日求見孔子，而孔子託病不見。但當前來爲孺悲傳話的使者剛要離開的時候，孔子卻取瑟而歌，刻意要讓來訪的使者聽見，好讓使者知道自己原來並沒有生病^②。此事件說明，當使者前往孔子府中傳話的時候，門人弟子應該也是在場的，所以他們才有可能將事情的發生經過記錄下來，成爲今天《論語》中的相關記錄^③。另外，《論語·鄉黨》一篇，多記錄了孔子的起居生活和日常點滴，其中包括對孔子的容貌顏色和言動舉止的描述，甚至是對孔子在飲食和睡眠方面的講究都有詳盡的刻畫。試想，倘若不是孔門弟子平日有機會在孔子家中與老師共處，他們又何以對老師的日常生活細節如此洞察入微、了若指掌呢？再者，《論語》中原思和闕黨童子的例子，也很能說明有些弟子的確是在孔子府中從事學習的^④。

除了《論語》的相關記載以外，魏文帝黃初七年(226)所編《皇覽》也能夠幫助我們具體了解孔門師弟平生的居處環境和生活場景。根據《皇覽》的說法，“[孔門]諸弟子房舍井瓮猶存”^⑤，這具體的記錄揭示了孔門弟子居處的毗舍爲鄰。此外，根據孔子第四十七代孫孔傳(約 12 世紀中葉)《東家雜記》的記錄，“諸弟子房舍井瓮”離孔府其實僅有五里之遙，而不遠處即是孔子昔日與弟子授課、過從的講堂，但“今學已廢而址存焉”^⑥。以上記錄清楚顯示了孔門弟子的各個生活場所其實都靠得非常相近，而這有助於他們在日常的生活中保持密切的往來，同時也有助於維繫師弟之間的關係和感情。我們知道，孔子教學向來注重因材施教，譬如在

① 顏回是魯國人，他也可能有自己的居住之所。若然，顏回的居所離孔子講學的地方相信不會太遠。另外，《論語·雍也》所記顏回居處環境極爲惡劣，情況實屬特殊，故非謂孔門弟子的共同居處之所則可知矣。《論語》6. 11。

② 《論語》17. 20。

③ 《論語·憲問》另有“蘧伯玉使人於孔子”的記載，相信當時也有弟子在孔子家中，才能將此事件記錄下來。見《論語》14. 25。

④ 見《論語》6. 5、14. 44。

⑤⑥ 《皇覽》原文轉引自宋孔傳《東家雜記》，《景印文淵閣四庫全書》，卷下，第四百四十六冊，第 86 頁。

對待子路和冉有有關“聞斯行諸”的相同問題上，孔子即根據兩個弟子性格的不同而分別作出回應^①。不難想像，因材施教講究的是老師對學生的性情、品格、才能乃至生活和學習習慣等各個方面都有具體而深刻的認識，而貼近的生活環境即有利於老師進一步去認識學生。可以這麼說，孔門弟子群居共處的團體生活，正是在此相近的居住和學習場所中漸漸展開形成的。

二、歷史上最最早的儒家團體

正如上文所言，孔子的平民教育影響廣泛深遠，而漢代司馬遷則早已預見。《史記·孔子世家》謂：“孔子弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人。”此三千弟子，即歷史上最最早的儒家團體。《史記》另有《仲尼弟子列傳》記載孔門弟子平生志行之文字。三千之徒雖已音聲絕塵、寂寥無聞，但孔門七十子後學畢竟乃為“受業身通”的“異能之士”，料想在歷史上曾發揮過深遠的影響^②。另外，《孔子家語》載孔門弟子有姓名者七十六人，所錄者與《史記·仲尼弟子列傳》七十七子後學有異，而序列則近同^③。《家語》並謂此七十六弟子“皆升堂入室者”^④。《家語》與《仲尼弟子列傳》所錄孔子弟子，合計九十有六人^⑤。

孔子設教授徒，蓋不計學費，來學者雖以薄禮相見，孔子亦樂於教育之，所謂“自行束脩以上，吾未嘗無誨焉”^⑥。《荀子·法行》記：

南郭惠子問於子貢曰：“夫子之門，何其雜也？”子貢曰：“君子正身以俟，欲來者不距，欲去者不止。且夫良醫之門多病人，隳栝之側多枉木，是以雜也。”^⑦

周室衰弱，王綱失序，“天子失官，學在四夷”，正如前文所述，中央政府的王官之學隨著貴族學者外流遷播而散落在民間。孔子開創平民教育，其來有自。孔子設帳授徒，弟子來自全國各地，背景各有不同，故南郭惠子有“夫子之門，何其雜也”之問^⑧。而子貢之回答更能體現孔子

① 《論語》11. 22。

② 同上揭書，卷六十七，第 854 頁。

③ 魏王肅《孔子家語》，《景印文淵閣四庫全書》，卷九，第六百九十五冊，第 85～88 頁。

④ 同上，第 88 頁。

⑤ 據今考證所知孔子弟子者明確有一百零二人，而實際數目相信不僅如此。見張茹嬌《孔門學術地理考》，收入勞悅強編《鹿鳴呦呦——新加坡國立大學中文系研究生論儒家文化》，第 21～72 頁。孔門弟子見稱於《論語》者約二十七人。

⑥ 《論語》7. 7。

⑦ 清王先謙《荀子集解》，北京中華書局 1997 年版，卷二十，下冊，第 536～537 頁。

⑧ 關於孔門弟子的國籍與來歷，見張茹嬌《孔門學術地理考》，第 21～72 頁。

設教化育之門風。子曰：“有教無類。”^①孔子言下之意，在於說明不論出生背景，任何人都享有平等受教的機會。《論語·述而》記：

互鄉難與言，童子見，門人惑。子曰：“與其進也，不與其退也，唯何甚？人絜己以進，與其絜也，不保其往也。”

互鄉乃惡名昭彰之鄉黨，“其人習於不善，難與言善。”^②然而，當互鄉之童子請教從學，孔子並沒有拒絕，門人對此頗感困惑。孔子解釋說：“我只肯認他來此向學的心意，並不在意他離開的時候會是什麼樣子的，這有什麼好大驚小怪的呢？他懂得潔身以淨，前來就教，我肯定的就是他這番內心的誠意，至於他以後會變成什麼模樣，我則沒有辦法保證啊。”可見，孔子開門授學，確是來者不拒，有教無類。其唯一關心者，乃在於來學者心中的一番誠敬之意。上文提及孔子“自行束脩以上，吾未嘗無誨焉”一語，即表示孔子重視來學的心意更甚於其所贄禮。互鄉童子來見以前亦知道先要“絜己”，可見孔子對來學者的基本要求，應該是盡人皆知的。其次，來學者的贄獻雖是一番誠敬之表示，但按照錢穆的說法，“弟子求學各視其家之有無，對師致送敬儀，如近代之學費，厚薄不等，而為師者即可藉此為生。故孔子自開始授徒設教後，即不復出仕。”^③

孔門弟子，年齡懸殊，上至翁叟，下至孺童，概可親承警歎^④。至於社會身份，有者為顯赫的士大夫，更多的是貧賤的老百姓。譬如冉雍（字仲弓，前 522—？），雖有南面之才^⑤，但因其家貧，故可能遭捨棄而弗用^⑥。又《論語·雍也》載顏回“一簞食，一瓢飲，在陋巷”，過的即是“人不堪其憂”的貧困日子。此外，孔子門下也容納了當過巨盜的弟子^⑦，也包括了曾經身陷囹圄的學生^⑧。

孔子門中乃編織交錯著一張複雜的人際關係網。弟子中，不乏父子共同追隨孔子學習的，有些弟子和孔子也是父子、叔侄的關係。當然，更多的情況可能是三兩朋友相約前往孔子

① 《論語》15.39。

② 宋朱熹《四書章句集注》，北京中華書局 2005 年重印版，第 100 頁。

③ 錢穆《孔子傳》，台北東大圖書公司 1991 年版，第 16 頁。

④ 孔門弟子中，年齡最長者蓋為顏路，少孔子六歲；其次有子路，少孔子九歲。見[日]瀧川資言會注考證《史記會注考證》，第七冊，卷六十七，第 3380、3352 頁。

⑤ 《論語》6.1。子曰：“雍也，可使南面。”

⑥ 《論語》6.6。子曰：“犁牛之子騂且角，雖欲勿用，山川其舍諸？”

⑦ 孔門弟子顏涿聚就曾經當過巨盜。見陳奇猷《呂氏春秋校釋》，學林出版社 1984 年版，卷四，第一冊，第 205 頁。顏涿聚的事蹟亦見於《史記·孔子世家》，其名為“顏涿鄒”。見[日]瀧川資言會注考證《史記會注考證》，第六冊，卷四十七，第 2919 頁。

⑧ 孔子弟子公冶長是坐過牢的。見《論語》5.1。

門下受教學習。然則孔子和不同的門人弟子之間存有不同程度的親疏關係，也是可想而知的。孔子最鍾意的學生要算是顏回了。孔子曾經說過：“回也視予猶父也，吾不得視猶子也。非我也，夫二三子也！”^①師弟二人等同父子相待，其中情誼可見一斑。然而，除了顏回以外，其他門人弟子未嘗不將孔子當成是父親一樣看待。《史記·孔子世家》載：

孔子葬魯城北泗上，弟子皆服三年。三年心喪畢，相訣而去，則哭，各復盡哀；或復留。唯子貢[貢]廬於冢上，凡六年，然後去。

古代三年之喪乃子女為過世的父母遵守的禮節，而孔門弟子皆為孔子服喪三年，可想而知他們平生也是視孔子猶父的。孔子有一回在大病初癒時說道：“[且]予與其死於臣之手也，無寧死於二三子之手乎！”^②孔子對門下弟子的親昵之情應該能夠會通於心。現實生活中，有些弟子後來果真成為了孔子的“兒子”，《論語·公冶長》就記載了孔子分別將自己的女兒和侄女許配給公冶長和南容為妻。饒有餘興的是，女子形象在孔門中卻是似有還無的^③。

孔門弟子跟隨孔子學習的時間長短不計，他們可以依據自身的條件配以客觀的情況，自行決定是否要逗留孔門，抑或另謀出處。門人弟子中確有急於求成者。《論語·憲問》載，孔子遣闕黨童子為使者，這本是個讓童子學習待客禮儀的機會；但當有人問及孔子闕黨童子在學習上是否有進步的時候，孔子卻憑藉他對童子在待客方面的觀察，認為童子在學習上並非為了求取進步，而是為了追求速成。另外，子夏(前507—?)在當莒父宰的時候，向孔子請教如何為政，孔子回答說：“無欲速，無見小利。欲速則不達，見小利則大事不成。”^④或許，子夏也正是犯了追求速成的毛病。然而適當的時候，孔子還是會鼓勵弟子進身從政、求取仕進的。《論語·公冶長》“子使漆雕開仕”便是一個很好的例子。無論如何，孔門弟子在學習上雖然沒有時間的限制，但似乎較為認真的學生至少也會跟隨在孔子身邊學習三年的，畢竟孔子曾經不無感慨地說道：“三年學，不至於穀，不易得也。”^⑤總之，正如子夏後來說的：“學而優則仕，仕而優則學。”^⑥孔門弟子確能自由靈活安排學習的計劃。

另有一個問題是，為何孔門弟子會選擇來到孔子門下跟從孔子學習呢？他們想要學習的內容又是什麼呢？我們知道，孔門授業乃以六藝為主。六藝者，禮、樂、射、御、書、術也。此六

① 《論語》11. 11。

② 《論語》9. 12。

③ 關於《論語》中的女子形象問題，見勞悅強《從〈論語〉“唯女子與小人為難養章”論朱熹的詮釋學》，《漢學研究》第25卷第2期，2007年12月，第131～163頁。

④ 《論語》13. 17。

⑤ 《論語》8. 12。

⑥ 《論語》19. 13。

藝為春秋時期的士人所需具備的本領，如此方能受到人主的青睞而被僱用。易言之，孔門弟子初來乍到，極有可能是為了學習一技之長，以為將來能夠博取一官半職。若然，我們不難理解為何樊遲具體想要學習如何種莊稼、種蔬菜，因為這方面的本領的確能夠運用到政治之途上^①。《論語·為政》更明確記載了“子張學干祿”。大抵孔門弟子為學之初，大多抱以功利心態，而講求志道據德、依仁游藝者，似罕有其人^②。然《論語·公冶長》記：“子使漆雕開仕。對曰：‘吾斯之未能信。’子悅。”孔子使漆雕開出仕，漆雕開乃自知學問德行不足，不願出仕。孔子聞此，乃會心一笑，畢竟誠如孔子所言：“三年學，不至於穀，不易得也。”此處所示漆雕開例，說明其乃深具自知之明。漆雕開或是孔門弟子中少數專心致志、認真學習，並不為仕祿所惑的學生。

孔子若於教育有功，相信正在於強調學習的目的不該僅是為了功利的考慮。《論語·為政》載子張（前503—？）問孔子應該如何求取仕祿，孔子對曰：“多聞闕疑，慎言其餘，則寡尤；多見闕殆，慎行其餘，則寡悔。言寡尤，行寡悔，祿在其中矣。”子張問仕祿，而孔子答以“慎言”、“慎行”等修身之道，他的教學主張無疑是非常清楚的。《論語·衛靈公》另載孔子曰：“君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣；學也，祿在其中矣。君子憂道不憂貧。”此處指出“學也，祿在其中矣”，正可與上述“子張學干祿”一事相發明，而孔子更明確說“君子謀道不謀食”，故知學習是為了“道”，不是為了功利。孔子就曾經對子夏說過：“汝為君子儒，毋為小人儒。”^③“君子儒”所謀即在“道”。故此，孔子曰：“士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。”^④

《論語》中多有講述貧富問題的篇章，很能表現孔子對“道”的追求。《論語·述而》載，子曰：“飯疏食、飲水、曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。”孔子原來並不貪圖富貴，尤其是“不義而富且貴”，更為其所不屑。孔子對“道”的重視，即表現在不為富貴所動，毋寧選擇忠於自我，自得其樂。故此，孔子對顏回亦讚賞有加，因為顏回於“一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂”的困苦環境中，依然可以“不改其樂”^⑤。再者，孔子弟子子路（前542—前480），猶能“衣敝緼袍，與衣狐貉者立，而不恥”^⑥，孔子對此亦頗欣賞。

① 《論語》13.4。今人程樹德認為，樊遲想從孔子學習農家的學問，似可備一說。見程樹德著《國故談苑》，長沙商務印書館1939年版，上册，第9~10頁。

② 顏回、閔子騫應是例外。此二人為孔門四科中“德行”的佼佼者，而後者並以孝行見稱。閔子騫亦有用世之才，然拒絕出仕。見《論語》6.9、11.3、11.5。顏回事蹟詳下文。

③ 《論語》6.13。

④ 《論語》4.9。

⑤ 《論語》6.11。

⑥ 《論語》9.27。

孔子又言：“君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。”^①君子小人之判，似乎在於前者注重道德品性的修養，而後者貪圖物質利欲的享受；前者表現為“士不可以不弘毅，任重而道遠”^②的高尚情操，而後者流露出徇私謀利、曲意逢迎的庸俗面目。誠然，富貴功名乃從人獻計、為人謀事，則可得之。然而，若欲充實自我德性、確立自我價值，則非積極弘道不可。是故孔子勗勉門人弟子曰：“古之學者為己，今之學者為人。”^③

然而，非謂“為己”則不能“為人”，自我的道德修養與富貴功名的追求並不相悖。子曰“富與貴是人之所欲也”^④，此乃人之常情，孔子未嘗不知之，而其更謂“富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之”^⑤，可見孔子並不反對“可求”之富貴。孔子講學固然重視“為己”，但其教育的另一目的，何嘗不是為了培養“為人”的政治人才？此教學理念在其早期的教育生涯中相信更為明顯。顏回是孔門先進，向以德行著稱，然而，顏回未必沒有用世之志、經濟之才^⑥。相信顏回受孔子“為人”之學的教育思想之影響亦匪淺。誠如上述，孔子也會適時推舉弟子出仕，由此亦可見其重視“為己”之學的一面。孔子之學從來不尚空泛，而是講求言行合一、學以致用。例如在學《詩》這件事情上，孔子認為即是為了在政治上能夠與人交際應對，所謂“誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對。雖多，亦奚以為？”^⑦無怪乎各國人君頻頻向孔門打聽是否有弟子可以出仕從政。^⑧

三、孔門的為己之學

姑不論孔門弟子的學習動機何在，也不論孔子本人的教育主張在其漫長的授學生涯中有何發展和變化，但講求自覺自省、認識自我的“為己”之學，相信應該是孔門教育最顯著的特色，同時也是孔子在教育學生方面所面臨的最艱巨挑戰。《論語·陽貨》載：

① 《論語》4. 11。

② 《論語》8. 7。

③ 《論語》14. 24。

④ 《論語》4. 5。

⑤ 《論語》7. 12。

⑥ 見韓嬰撰、許維遜校釋《韓詩外傳集釋》，北京中華書局1980年版，卷九，第321頁。《論語·衛靈公》亦載“顏回問為邦”。見《論語》15. 11。

⑦ 《論語》13. 5。另外，《論語·陽貨》也記載，子曰：“小子，何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君；多識於鳥獸草木之名。”見《論語》17. 9。

⑧ 見《論語》5. 8、6. 8、11. 7、11. 24。另外，即使孔子過世以後，仍有人主向其門下弟子詢問或人是否適合從政。見《論語》19. 19。

宰我問：“三年之喪，期已久矣，君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫錦，於汝安乎？”曰：“安。”“汝安則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今汝安，則為之！”宰我出，子曰：“予之不仁也，子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎？”

本章記宰我欲去服喪三年之禮，而孔子不以為然，原因是“子生三年，然後免於父母之懷”，故為父母服喪三年，既出於為人子女者一番真誠孝敬的感恩情懷，亦本屬禮之當然。然而，孔子並不以“夫三年之喪，天下之通喪也”的禮制來迫使宰我遵循三年之喪，他僅僅是通過“食夫稻，衣夫錦”的日常瑣事來反問宰我是否能夠安心於不為父母服喪三年。換言之，孔子對宰我的勸說方式，與其說是曉之以理，毋寧說是動之以情。孔子不過是要宰我通過對自我的察覺反省來審視內心真切實在的情感，由此希望宰我可以面對內在最真實的自我，從而做出一個忠於自我、不蒙蔽自我的決定。然而，當宰我最終還是給出了他依然能夠感覺安心的答案，孔子也唯有無奈地憐憫其“不仁”了。

上述事件很能反映孔門講求“為己”之學的教育面貌。所謂“為己”，即是重視自我內心的真實感受，並且能夠對自我進行深刻的自覺自省，從而達到對自我具有清楚而明確的認識。孔子向宰我的提問，其實就是要幫助宰我認識自我、了解自我，使宰我最終可以作出一個合情合理的判斷。孔子不過是要宰我忠於自己內心的實感，所以他並不以“三年之喪為天下通喪”的原則來嘗試改變學生的想法，也不以為人師者的身份來壓抑學生。事實上，孔子教學即重視學生的自我，不僅對宰我如此，對其他門人弟子亦然。這是孔子教學的基本理念。孔子曾經對顏回說過：“為仁由己，而由人乎哉？”^①言下之意，孔子正是希望弟子能夠通過對自我的認識和肯定來體現仁的精神。然而，宰我的情況卻說明了他未能對自我有深刻的體認。他似乎更關心治人之禮樂，但是對孔子而言，禮樂之根本精神在人情，所以他說：“禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？”^②宰我講禮樂而忽略了禮樂所要表達的個人的內心感情。在憐憫其不仁之餘，孔子不無些許的失落與感慨^③。

仁的體現必須以自我認識和肯定作為前提，所謂“為仁由己”，上文對此已有述及。然而，仁的實踐卻必須在人我之間的相處互動中方能彰顯，因為只有在從不間斷的人際交往中，才

① 《論語》12. 1。

② 《論語》17. 11。

③ 傳統以來，一般都認為，因為宰我在守喪期年便可安於衣錦食稻，所以孔子嚴斥其不仁。事實上，孔子解釋三年喪制的原因，清楚說明反報父母養育之恩為其基本原則。由於宰我安於衣錦食稻，孔子於是推測或許他年少時不幸，無緣得到常人可以享受的父母恩情。“予也有三年之愛於其父母乎？”一語實在道盡孔子憐憫宰我之情。

有可能對人我的本質和意義得出更清楚親切的認識，而自我的形成在此過程中才可能漸趨圓滿。同時，在無限擴張而複雜化的人際關係中，個人也必須以堅定的毅力和決心來固守自我、保全自我，方不至於與世浮沉、隨波逐流。

再者，從上述宰我的事件也可反映出孔子對待禮的態度。孔子對禮固然非常重視，但也許一般較少留意的是，孔子對當時的禮制並不是盲目墨守的，毋寧是抱了強烈的批判態度。《論語》多處表現出孔子對當時的禮儀抱有諸多不滿^①。對孔子而言，禮的核心精神並不在於外在的形式；形式不過是禮的精神的外在表達^②。因此，禮的形式並不是一成不變的，孔子即主張禮的表現形式應該順應時代的改變而作出適當的調整，務使其在合乎世道的同時也能顧全人心^③。孔子對三年之喪的態度何嘗不是表現如此。在不違背世道人心的前提下，孔子並不同意三年之喪是像宰我所說的“期已久矣”；相反的，三年之喪能夠很好地體現為人子女者對亡父亡母的一番愛敬之情。禮的形式與精神無疑在此“三年之喪”的禮制中，表現出高度的融合與統一。由此而言，遵循三年之喪也並非僅是為了謹守古禮那樣簡單；當一個人能夠發自內心地流露出一番真摯誠敬之情，斯人的自我存在價值與意義方才值得肯定。

由上可見，孔子對純粹的禮的精神實懷有一番古道熱腸的崇尚與嚮往。孔子一生竭心盡力於恢復古風、延綿古風，並以承傳斯文、奮勇宣道為己任，真可謂任重道遠、死而後已。如斯方足以謂為“士”。曾子曰：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”^④曾子此處亦指出為仁必須由己，所謂“仁以為己任”。曾子更進一步說明“仁以為己任”，是“任重而道遠”、“死而後已”的。這似乎是在說士若要擔負起“為仁”的責任與使命，又必須將此責任與使命視作比個人的自我更加重要。換言之，為己之學雖然是根本所在，但士的抱負則當以為人之學為理想。所謂“窮則獨善其身，達則兼善天下”，孔子一生栖栖遑遑，席不暇暖，正是欲行其道，兼善天下。相對而言，為人之學比為己之學遠為艱巨，非弘毅者不足以當之。這也是孔子所講的“篤信好學，守死善道”所蘊涵之意^⑤。我們不難理解為何有些孔門弟子在以仁為己任的道路上表現得信心不足、畏縮不前。例如冉求就曾經說過：“非不悅子之道，力不足也。”^⑥孔子未嘗不知此途艱難，所以他不無苦心地對弟子說：“有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。”^⑦

① 《論語》3.1、3.2、3.10。

② 《論語》17.11。

③ 《論語》9.3。

④ 《論語》8.7。

⑤ 《論語》8.13。

⑥ 《論語》6.12。

⑦ 《論語》4.6。

四、和與不同

誠如上文所述，孔門中匯集交錯著各種不同的人際關係，而孔門弟子的個人自我大概也是在人我關係的頻密接觸和來往互動中日漸形成的。子曰：“德不孤，必有鄰。”^①有志於修德者相信也需要與志同道合的人相處，所以孔子才說：“里仁為美。擇不處仁，焉得知？”^②

文獻所載，孔門並沒有所謂現成的門規，所以人群之間的交際來往只能是靠個人對人我關係的確認和掌握來維持和諧的狀態。儘管如此，孔子確曾說過：“群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉！”^③相信孔門弟子也是非常講究群體生活的相處之道的。曾子有所謂“君子以文會友，以友輔仁”^④，此即君子的交友之道，相信也是孔門弟子的共同認識^⑤。在此意義下，孔子說：“君子矜而不爭，群而不黨。”^⑥聚訟結黨，既無益於輔仁，更有害於進德修業。若不可避免而必爭之，則“其爭也君子”，故子曰：“君子無所爭，必也射乎？揖讓而升，下而飲，其爭也君子。”^⑦誠然，孔子門下的弟子，不論是在學習或日常生活中，都應該保有一份高尚的君子情操。孔子經常勗勉其門下弟子，如果想要成為君子，就必須在待人處事方面抱有起碼的自尊自重，而且為學的志向應該堅定不移，無可強奪^⑧。同時，在與同門的來往相處中，也應該深曉大義，重己尊人，因為若為私人的小惠小利計，難免會損害和諧共融的群居大體^⑨。孔子明白說道：“君子和而不同，小人同而不和。”^⑩故學為君子雖曰忠於自我，但同時亦講究人我之間和諧共融的相處對待。孔子無疑是希望門人弟子可以和諧共處、相安無事的，所以當他有一次看到閔子騫、子路、冉有、子貢四個弟子在側隨侍的時候，都能流露出自若的神態，夫子不禁為此和

① 《論語》4. 25。

② 《論語》4. 1。

③ 《論語》15. 17。

④ 《論語》12. 24。

⑤ 《論語·顏淵》即記載了樊遲向孔子問知，而樊遲並不了解孔子所作出的回答；後來樊遲即請教於子夏，而子夏也向樊遲解釋了孔子的意思。由此不難窺見孔門弟子“以文會友，以友輔仁”精神之一斑。見《論語》12. 22。

⑥ 《論語》15. 22。

⑦ 《論語》3. 7。

⑧ 《論語》9. 26。子曰：“三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也。”

⑨ 《論語·衛靈公》載子張問行。孔子答道：“言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉？”言忠信就是重己，行篤敬就是尊人，何處而不可。

⑩ 《論語》13. 23。

諧的一幕陶然而樂了^①。當然，孔子亦重視個別學生的特性，而他教學的最終目的之一，相信也是希望能夠使門人弟子建立起互敬互重以及相互信賴的關係。

孔門弟子確有體現和諧互助之精神。《論語·雍也》載：“子華使于齊，冉子爲其母請粟。”此處可見弟子子華出使齊國，而同門冉求則向孔子求取米食，代養其母。又《論語·先進》載顏路之子顏回早逝，而顏路則請求孔子賣車，以爲兒子添置一副外棺。與此同時，門人弟子欲厚葬顏回，以此向孔子請示。儘管孔子反對，門人弟子卻罔顧師言，執意將顏回厚葬了。此事件似可說明顏回平生與同門弟子相處甚洽、關係甚密，乃至同門弟子可以爲了向其表示一番心意而置老師孔子之言於不顧。《論語·公冶長》另載：

顏淵、季路侍。子曰：“盍各言爾志？”子路曰：“願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾。”顏淵曰：“願無伐善，無施勞。”子路曰：“願聞子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者懷之。”

子路之志，在於“願車馬、衣輕裘，與朋友共，敝之而無憾”，乍一看似未足稱奇。然而，如果考慮到孔門群體乃講究和諧互助的無私精神，則子路之志也未嘗不可謂高遠^②。

所謂“患難見真情”，這句俗語很能體現孔門師弟同心共濟的精神。孔子率領弟子周遊列國，途中幾遇風險，甚有性命之危，然而孔門弟子依然保持不離不棄、患難與共，對自己所堅持的信念和理想始終也沒有改變動搖。即使孔子淪落爲“喪家之狗”，孔門弟子還是非常忠誠地跟隨孔子，並不曾捨孔子而去。不僅如此，他們還要竭命維護孔子，承傳斯文^③。另有一回，孔子受困於匡，與顏回相失了，後來師弟二人重遇，孔子不無僥倖地說道：“吾以女爲死矣。”而顏回則回答道：“子在，回何敢死？”^④孔、顏師弟之間的親密情誼，在此表露無遺。值得注意的是，當此事件發生的時候，顏回的父親顏路尚還健在；但是，孔子和顏回之間所表現出來的心靈感應，卻似乎較顏路父子之間的血緣關係來得更加真實親密。

至此，孔門中人我之間的和諧人際共處，相信已經是相當顯明了。然而，孔門教育雖然的確強調在自我形成方面人人平等，但在實際的交際應對中，卻不能不顧及人我之間的身份差異，更不可紊亂人倫關係中的正常秩序。有若曾經說過：“禮之用，和爲貴。”^⑤恰恰是因爲禮制講求個人的身份差異有別，所以其運用才貴在達到人群之間的相處和睦。孔子本人也重視

① 《論語》11. 13。

② 《論語·先進》另載“子路使子羔爲費宰”。由此又可見子路對於同門之關愛。

③ [日] 瀧川資言會注考證《史記會注考證》，第四冊，卷四十七，第 2885~2886 頁；第 2901~2905 頁。

④ 《論語》11. 23。

⑤ 《論語》1. 12。

“正名”，認為為政者務使個人的身份和言行達到對等的關係，如此施政方可謂“名正言順”^①。當然，孔子平日講學教導弟子要尊敬長上，自是不在話下。然而，似有跡象顯示，孔門弟子在生活中未必一定對長輩予以應有的尊重。《論語·先進》載：“子曰：‘由之瑟，奚爲於丘之門？’門人不敬子路。子曰：‘由也升堂矣，未入於室也。’”子路是孔門的先進弟子，少孔子九歲，繼顏路之後，應該是孔門中年齡最高的弟子了。《論語》中的記錄也說明子路和孔子的關係甚爲密切，師弟之間經常展開對話。由此言之，子路在孔門中享有一定的聲名，受同門敬重，應該也是相當自然而又符合情理的事。實際情況相信如此，直到有一天孔子說：“子路的鼓瑟聲啊，爲什麼要發在我的門內啊？”言下之意，孔子似乎並不認可子路的琴藝。門人弟子聽了以後，轉而不尊敬子路了。後來孔子知道了這件事情，於是向門人弟子說道：“子路啊，他已經升我門中之堂了，只是還沒有入我門中之室而已。”孔子此處明顯是想化解之前門人弟子對子路所產生的誤會。在此，我們不禁要問：孔子爲什麼選擇挺身而出、出面介入，幫助子路脫離這尷尬的處境呢？至少，這並不像孔子慣常的作風。孔子的當面介入是否有效，我們不得而知；可以肯定的是，一個弟子在孔門中佔有何等地位，與孔子對他的評價息息相關。況且，孔子對弟子的評價，極有可能比弟子自身的成就來得更受人重視。子路的例子即說明了一個人在孔門中是否被受尊重，與其年齡輩份無關。至於孔子平日教學時強調的要尊敬長上，相信在有些弟子聽來，不啻彈琴入牛耳了。

我們根據《論語》的相關記錄還可以看見孔門弟子有時候也會請孔子對他們進行品評，或是要求孔子將他們和別的弟子進行比較，像子貢就曾經問過孔子：“賜也何如？”而孔子答曰：“汝，器也。”^②這些請求貌似尋常，然而如果我們考慮到孔門教育向來注重爲己之學，而孔門群體平日也講求和諧共處的人際交往，那麼在這些弟子所關心的問題背後，我們未嘗不可依稀察覺隱含在孔門弟子之間那細膩微妙的緊張關係。

誠如上述，顏回是孔子最鍾意的弟子，孔子不僅將顏回當成兒子一般看待，而且在孔門衆多弟子中，孔子認爲只有顏回一人是稱得上好學的^③。不難想像，孔子對顏回的喜愛在孔門中應該是盡人皆知的。顏回固然聰穎好學，但上述“門人不敬子路”的事件透露，即使一個人自身條件優越，也未必能夠在孔門中受到尊重。何況，顏回家貧也是不爭的事實^④，而孔子也曾經形容顏回“不違如愚”。由此言之，倘若不是孔子平時對顏回由衷的贊許與褒獎，料想顏回在孔門中未必能夠佔有如此特殊的地位。

顏回在孔門中的地位既然如此殊絕，那麼門人弟子喜歡將顏回當作是比較的對象，也是

① 《論語》13. 3。

② 《論語》5. 4。

③ 見《論語》6. 3、11. 7、11. 11。

④ 相反的，子貢善於經商，相當富有，在孔門的地位也非常重要，門人弟子經常向他請教。見《論語》1. 10、1. 15、19. 25。

可想而知的事情。值得注意的是,在《論語》中經常見於與顏回相提並論的弟子就包括子貢和子路,他們三人都是孔子門下的先進弟子。在相關的文字記錄中,與顏回的比較是否乃由子貢、子路親自提出,今已不得而知,然而,另有可能的是,有關顏回、子貢、子路之間的比較,乃由此三者以外的門人弟子向孔子提問。這是因為顏回等既屬孔門先進,在孔門中也具有一定的威望,那麼他們在孔門中各自受到後進弟子的擁護愛戴甚至是追從,亦未嘗沒有可能。若然,這群後進弟子希望知道老師孔子對顏回、子貢和子路的評價,其用心也許就是為了在私下能夠品論這三位先進弟子的高下。《論語·先進》載子曰:“回也其庶乎?屢空。賜不受命,而貨殖焉,臆則屢中。”我們今日固然不知孔子為何會如此比較顏、貢,但他似乎有意在這兩個弟子之間區分軒輊。

孔子面對門下弟子的提問,也總能給予真實坦誠的回應,毫不隱晦,故能使問者復無疑慮。《論語·公冶長》記:“子謂子貢曰:‘汝與回也,孰愈?’對曰:‘賜也何敢望回?回也聞一以知十,賜也聞一以知二。’子曰:‘弗如也,吾與汝弗如也。’”本章所錄師弟之間的對話情境,我們並不清楚;但是,如果孔子有意想要遏止門下弟子之間無謂的計較和猜疑,那麼他對子貢的回答無疑就是一種很好的解決方式了——“我自己也比不上顏回啊!”

如果以上子貢的例子還不足以說明問題,那麼接下來子路的情況應該能夠很好地反映孔門弟子之間互相攀比的心情。《論語·述而》記:“子謂顏淵曰:‘用之則行,舍之則藏,唯我與爾有是夫!’子路曰:‘子行三軍,則誰與?’子曰:‘暴虎馮河,死而無悔者,吾不與也。必也臨事而懼,好謀而成者也。’”本章記孔子認為唯有顏回能夠同己用行舍藏於世,而子路對此似有不服,故進而問孔子若行軍之事,又將與誰共謀?在此,子路無疑是仗恃一己之長,希望可以取得孔子的賞識。由此可見,子路對顏回似不無敵意;至少,子路對於顏回的獨自受寵,似乎心有不甘。故此,當孔子一日謂子路曰:“道不行,乘桴浮於海。從我者,其由與?”^①子路聞之,不免歡喜。顯然,子路是非常在意自己在老師心目中的地位的。

子路的情形在孔門中如果是個孤例,至少也能說是典型。《論語·先進》載:“顏淵死,子哭之慟。從者曰:‘子慟矣!’曰:‘有慟乎?非夫人之為慟而誰為?’”誠然,門人弟子似無法理解孔子為何會如此悲愴慟哭,畢竟孔子說過“樂而不淫,哀而不傷”^②;何況孔子之子伯魚過世的時候,亦不見孔子哭得如此悲痛。說到底,門人弟子所真正不解的,或許是孔子為何會如此偏愛憐惜顏回這位弟子^③。

值得進一步說明的是,即使在孔子過世以後,門人弟子之間的緊張關係似乎並未消融。然而關注的焦點已轉移到子張、子夏,以及子游(前506—?)等後進身上,後二者並為孔門四科

① 《論語》5.7。

② 《論語》3.20。

③ 《論語·雍也》另記伯牛有疾,將亡,而孔子雖然難過,畢竟沒有像為顏回哭時那樣悲愴。伯牛與顏回並列孔門德行科。見《論語》6.10、11.3。

中文學科的佼佼者^①。然而，從《論語》中的相關記錄來看，此三位後進弟子之間似乎並非爲了私人意氣而爭，毋寧是在學問修養等方面進行爭辯論難^②。他們所積極討論的，乃是與仁德有關的問題^③。相信孔門後進在爭論學問之時，並沒有忽忘老師生前的訓誨：“夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。”^④

儘管孔門弟子之間存有爭衡較量之心態，但這並不足以對孔門的團體生活造成破壞或分裂；孔門弟子總算能夠相安無事、和諧共處。即使弟子中確實有人嫉羨顏回，但顏回在孔門中所發揮的影響無疑是積極而正面的，孔子自己曾經說過：“自吾有回，門人益親。”^⑤事實上，孔子對門人弟子是一視同仁、平等對待的。《論語·述而》載，子曰：“二三子，以我爲隱乎？吾無隱乎爾，吾無行而不與二三子者，是丘也。”孔子在教學中，不曾對弟子有所隱瞞，即使對兒子伯魚也沒有予以特別指導。可見，孔子並不偏袒私愛門下的任何弟子。孔子以其寬大的胸襟將三千弟子包容門下，相信其博愛的精神必能感召弟子消融異己之見、化解人我矛盾；而其生前情況如此，其死後光景亦然。前文提及，孔子死後，門人弟子皆服心喪三年，子貢更廬於冢上，又服喪三載，凡六年然後去^⑥。可見，哲人雖然遠逝，但是孔門團體依然存在，且仍維持昔日和諧共融的門風。另一方面，門人弟子中似無願意出面挺身接掌師門、領袖群賢者，即使先進亦然^⑦。《論語·子張》載：

陳子禽謂子貢曰：“子爲恭也，仲尼豈賢於子乎？”子貢曰：“君子一言以爲智，一言以爲不智，言不可不慎也。夫子之不可及也，猶天不可階而升也。夫子之得邦家者，所謂立之斯立，道之斯行，綏之斯來，動之斯和。其生也榮，其死也哀，如之何其可及也？”

① 《論語》11. 13。

② 《論語》19. 3、19. 12、19. 15。

③ 《論語》19. 15、19. 16。

④ 《論語》6. 30。

⑤ [日] 瀧川資言會注考證《史記會注考證》，第六冊，卷四十七，第 3348 頁。

⑥ [日] 瀧川龜太郎《史記會注考證》，第六冊，卷四十七，第 2932 頁。

⑦ 按：《孟子·滕文公上》載：“昔者孔子沒，三年之外，門人治任將歸，入揖於子貢，相向而哭，皆失聲，然後歸。他日，子夏、子張、子游以有若似聖人，欲以所事孔子事之，強曾子。曾子曰：‘不可。江漢以濯之，秋陽以暴之，皜皜乎不可尚已。’”孟子既云門人“以有若似聖人，欲以所事孔子事之”，則門人似乎並未以有若的學問造詣可比先師孔子。師事孔子一說大有可疑。李零教授認爲，“孔子死後，沒有偶像，卜商、言偃、顓孫師以有若爲尸（扮演死者的活人，多由直系子孫爲之），公推他代孔子，受弟子朝拜。這件事，曾參不服氣，說他有什麼資格代表孔子。”見李零《喪家狗——我讀論語》，山西人民出版社 2007 年版，第 54 頁。此說合情理，雖然李氏並未提出證據，但可以接受。

子貢之言，情真意切，其不願代替師位，概可知矣。子貢反對陳子禽的說法，不僅表現為一番尊師重道之精神，亦能說明孔門諸弟子在老師孔子面前，的確人人平等，不應再判高下。門人弟子中果有爭鋒吃醋者，亦不過為博取老師之歡心，抑或為吸引老師之注意，然此並無害於人我群居的相處大道。總而言之，孔門團體本屬人際關係複雜的群體，然而群弟子皆能恪守乃師教誨，己欲立而立人、己欲達而達人，互相扶持，最終也可以在忠於自我的前提下包容別人和自己不同的地方，真正踐履了“君子和而不同”的訓誨。相信此即是歷史上的孔門面貌。

[作者簡介] 勞悅強(1957—)，男，廣東開平人。美國密西根大學博士，現任職於新加坡國立大學中文系，研究興趣博雜，涉及先秦諸子思想、漢魏晉南北朝儒、道、釋三教互融、宋明理學、中國敘事文學、佛教講經以及中國古代婦女史等等。學術論文分別刊登於歐、美、日、新、馬、中國以及中國港、臺地區。近年專著有《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》和《論語心》。

“仁者愛人”與“仁者自愛”

——對新出楚簡“𡗗”字形義的思想史解讀

高華平

“仁”是中國傳統哲學的核心概念之一，自它產生以來，即有無數思想家和文字訓詁家對它作過探討，其材料山積，難以縷述。但是如果從文字學的角度來看，差不多所有的探討都是以《說文解字》所謂“仁，親也。從人、二”之說為基礎進行的，而忽視了許慎《說文解字》中還附有兩個古文“仁”字——“𡗗”和“𡗘”的記載。直到郭店楚簡發表之後，其中的“仁”字都寫作“𡗗”，無一例寫作“從人、二”的“仁”字，學者這才開始對“仁”字的形義或“仁”概念的內涵進行重新檢討。

以“仁，親也。從人、二”的“仁”字為基礎進行探討，學者大多認為“仁”字的字義或“仁”概念的內涵，即孔子“仁者愛人”或《中庸》“仁者人也”的“人”。而“人”則是鄭玄注《中庸》“仁者人也”時所謂：“人，讀如相人偶之人。”或段玉裁《說文解字注》所謂：“人偶，猶爾我親密之詞。獨則無耦，耦則相親。”阮元《學經室集·〈論語〉論仁論》曰：

元竊謂詮解仁字，不必煩稱遠引，但舉《曾子制言篇》：“人之相與也，譬如舟車然相濟達也。人非人不濟，馬非馬不走，水非水不流。”及《中庸》：“仁者，人也。”鄭康成注：“讀如相人偶之人。”數語足以明之矣。春秋時孔門所謂仁也者，以此一人，與彼一人，相人偶而盡其敬禮忠恕等事之謂也。相人偶者，謂人之偶之也。凡仁必于身所行者驗之而始見，亦必有二人而仁乃見。若一人閉戶齊居，瞑目靜坐，雖有德理在心，終不得指為聖門所謂仁矣。蓋士、庶之仁，見於宗族、鄉黨；天子、諸侯、卿大夫之仁，見於國家、臣民。同一相人偶之道，是必與人相偶而仁乃見也。鄭君“相人偶”之注，即“人非人不濟”、《中庸》“仁者人也”。^①

阮氏的以上論述可謂詳盡，但究其實仍不出許慎“仁，親也。從人、二”的範圍，著眼點乃在於“仁”字“從人、二”的字形，而忽視了《說文解字》附有“仁”字古文“𡗗”和“𡗘”字，他更不可能預

^① 阮元《學經室集》，中華書局《四部備要》本。

見到新出楚簡中有多個寫作“𢇛”的“仁”字。

近年來，隨著大量出土文獻的公佈，人們見到越來越多的古文“仁”字。如 1977 年河北平縣出土的“中山三器”上的“仁”字，都寫作從“尸”從“二”的“𢇛”。1993 年湖北荊門出土的郭店楚簡中的“仁”字，都寫作上“身”下“心”的“𢇛”；而最近公佈的上博簡中的“仁”字，大多數與郭店楚簡中的“仁”字上“身”下“心”的寫法相同，只有《性情論》一篇中的“仁”似為上“千”下“心”（忞）的寫法^①。

對於出土文獻中這些“仁”字的不同寫法，龐朴先生最早做出了專門的研究。他指出，“中山三器”中的“仁”字，“從尸從二，作𢇛，與古夷字同……從尸從二的𢇛，或系假借字夷來表示人際親愛的古風，所謂禮失而求諸野者與”；上“千”下“心”的古文“仁”字，“其所從之千，看來就是楚簡、古璽的從‘身’之誤識；這點從璽文上最能看得清楚。”而新出楚簡中“所要表達的仁愛的‘仁’字，一律寫作上身下心的‘𢇛’，其之所以這樣寫，“也許表明他們對仁的理解……是每一個人的內心世界所具有的稟性，是受于天命、藏於身心、見於人情的德行，問題只在於你是如何用心而已。”^②

龐朴先生結合出土文獻對“仁”字諸形及其文化意蘊的全新闡釋，極具創新性和啓發意義。此後，學者們大都沿襲龐氏的思路，對楚簡中的“仁”字做了類似的形義學探討。如廖明春、白奚等人進一步指出，“𢇛”字“從身從心”，即表示人心中想著自己、思考著自己，用當時的話說，就是‘克己’、‘修己’、‘成己’，用今天的話說，就是成就自己、實現自己、完成自己”。^③但是，如果從文字學的角度來看，以上之論實有某些不盡如人意之處：一、如果如龐朴先生所說，傳世文獻中常用的“仁”和出土文獻中的“𢇛(忞)”、“𢇛”等字的義涵，都“表示人際親愛”或“仁愛”之義，即是完全相同的；那麼“仁”字就已表示人的內心中的一種“親愛”之義，古人為什麼還要另造一個上“身”下“心”的“𢇛”字來這種完全相同的意義呢？二、許慎認為“忞”、“𢇛”二字都是“仁”的古文，即把它們當成古今字來看待；而今天的楚簡研究者則有時似在回避這個問題，有時似又認為“忞”、“𢇛”屬於“仁”的異體字或假借字，實際並沒有給出一個明確的答案。而明確這幾個不同“仁”字之間的字義演變關係，對於考察其字義的異同及其歷史發展的邏輯聯繫，又是十分必要的。三、就“𢇛”字形義的具體闡釋而言，認為它“從身從心”，表明楚簡著作者和抄寫者對“仁”的理解：“是每一個人內心世界所具有的稟性，是受于天命、藏於身心，見於人情的德行。”或者進一步說，它表示該字字義為心裏想著自己、思考自己，即“克己”、“修己”、“成己”。很顯然，這些解釋都是過於簡略的：“身”即表示“身體”、“心”即代表“內心”

① 參見李守奎、曲冰、孫偉龍編《上海博物館藏戰國楚竹書(1—5)文字編》，作家出版社 2007 年版，第 390 頁。

② 龐樸《鄧書燕說——郭店楚簡、“中山三器”心旁文字試說》，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，湖北人民出版社 2000 年版，第 40 頁。龐朴之後，白奚等人也認為“忞”字上半的“千”當是“身”的“省變”。白奚《仁字古義考辨》，《中國哲學史》2000 年第 3 期。

③ 參見梁濤《郭店竹簡與思孟學派》，中國人民大學出版社 2008 年版，第 66 頁。

嗎？難道“息”的義涵就等於“身”、“心”兩個形符意義的簡單相加嗎？因而，這類研究是需要進一步推敲的。

東漢許慎《說文解字》曰：“仁，親也。從人、二。”鄭玄注《中庸》說：“人也，讀如相人偶之人，以人意相存問之言。”以往似乎把許、鄭之說，看成了對“仁”字義或者說“仁”概念的最早和最準確的解說。其實不然。根據現有文獻來看，儘管《尚書》、《周易》卦爻辭及《詩經》之“三頌”未見“仁”字用例——“似周初有此言而尚無此(仁)字”；“蓋周初但寫‘人’字，周官禮後始造‘仁’字也”^①。但由《左傳》、《國語》及《詩經·國風》等文辭來看，“在春秋時代，孔子以前，仁已經是一個公認的道德原則。”^②只是從這些典籍中“仁”字的用例來看，即使是在東周春秋時期，“仁”這個字的字義或“仁”概念的內涵，雖然都有“親也”和“相人偶之人”之義，但已是相當的複雜了。如《左傳》昭公二十年記孔子引“《古志》”評論楚靈王曰：“古也有《志》，克己復禮，仁也。信善哉！”《國語·晉語》又記載優施教驪姬謂(晉獻)公曰：“……爲仁者愛親之謂仁，爲國者利國之謂仁。”同一個“從人、二”的“仁”字(或“仁”概念)，當時已有“君子之仁”、“仁者之仁”和“爲國者之仁”的區別：“君子之仁”在“克己復禮”，“仁者之仁”在於“愛親(人)”，“爲國者之仁”在於“利國”。這三個方面的內涵雖都寫作“從人、二”的“仁”字，都有相親愛、相人偶、相惠濟之義在其中，但各有不同的側重則是很明顯的。

到孔子所在的春秋戰國之際，“仁”字的寫法和人們思想中的“仁”觀念，基本與此前相同，而略有發展。孔子把“仁”作爲他一生的人文追求，《論語》一書中講到“仁”的地方即有 109 次^③，故《呂氏春秋·不二篇》以“孔子貴仁”概括其思想特點。孔子對此前“仁”觀念的發展在於，他不僅將“仁”和“禮”結合——將“禮”的內核確立起來並做了多層次的發揮，而且還似乎已由因材施教的緣故，對“仁”做了若干層次的實踐方式的劃分。

孔子“仁”概念的第一個、也是最低的層次，是把人當人看，把人的生命視爲萬物中最可寶貴者。《論語·鄉黨》載：“廋焚。子退朝，曰：‘傷人乎’？不問馬。”鄭玄認爲，孔子之所以如此，是因爲他“重人賤畜”。孔子又反對殉葬，說：“始作俑者，其無後乎？”(《孟子·梁惠王上》)並“謂爲俑者不仁”(《禮記·檀弓下》)，殆因其時還有殉人制的遺風。

孔子“仁”概念的第二個層次，是“克己復禮爲仁”。所謂“克己復禮”，是就個人的修爲或完成道德自我而言的，即是要使自己的一言一行皆歸乎禮。《論語集解》注“復禮”曰：“復，反

① 阮元《學經室集·〈論語〉論仁論》。

② 張岱年《中國哲學概念範疇要論》，中國社會科學出版社 1987 年版，第 159 頁。

③ 楊伯峻《論語譯注》，第 16 頁，中華書局 1980 年版。

也，身能反禮，則爲仁矣。”清人劉寶楠《論語正義》進一步解釋說：“反，猶歸也，吾將有所視聽言動，而先反乎禮，謂之復禮，非謂已先有私、己先無禮，至此乃復也。”這是解“復禮”二字，至於“克己”二字，則從來爭訟不斷。《論語集解》引馬融曰：“克己，約身也。”《皇疏》曰：“克，猶約也。言能自約儉己身，返(反)於禮中，則爲仁也。”朱熹《論語集注》曰：“仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也……故爲人者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。”這都是把“克”當作“約也，抑也”解，以爲“己”有私欲、私我之義。而清人惠士奇《禮論》則反是說：“克爲敏德，以己承之。孔子曰克己，曾子曰己任，一也……爲仁由己，乃謂當仁。仁以成己，惟敏乃成；訓己爲私，濫于王肅，浸于劉炫，異乎吾所聞。”^①我以為，不僅“己”不能解爲“私欲、私我”(而只是道德實踐的主體或客觀自我)，而且“克己”的“克”也不應解爲“約也，抑也”(即非約束、抑損之義)，而應解爲成就、完成。孔子常講“古之學者爲己”，要“修己安仁”或“成人”：“修己以敬”、“修己以安人”、“修己以安百姓”。(《論語·憲問》)故他的“克己”的重點，不當在於所謂“約束”、“抑削”自己的私欲，而是要養成一個完善的道德人格的主體；而“克己復禮”，就是要通過修養自己、完善自己，完成一種理想的道德人格，使一切合乎“禮”，一切歸乎“禮”。

當然，“克己復禮”既是一個目標、結果，也是一個過程和系統。《論語·陽貨》記載：

子張問仁於孔子。孔子曰：“能行五者於天下爲仁矣。”請問之，曰：“恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得衆，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。”

恭、寬、信、敏、惠“五者行於天下爲仁矣”，這自然是就“仁”的全面內涵來說的，是對“仁”的最高要求。而作爲一個過程和系統來看，恭、寬、信、敏、惠都可以視爲“仁”。《論語·顏淵》曰：“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。’”司馬牛問仁。子曰：‘仁者，其言也訥。’曰：‘其言也訥，斯謂之仁已乎？’子曰：‘爲之難，言之得無訥乎？’”樊遲問仁。子曰：‘愛人’。《論語·子路》曰：“樊遲問仁。子曰：‘居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也。’又說：‘剛、毅、木、訥近仁。’”(《論語集解》引王肅曰：“剛，無欲；毅，果敢；木，質樸；訥，遲鈍。有斯四者近於仁。”)《論語·子罕》曰：“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。”《論語·憲問》曰：“仁者必有勇，勇者不必有仁。”“子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。”這說明，“仁”既可以分解爲恭、敬、忠、信、惠、敏、勇、知、剛、毅、木、訥等衆多的品德，也可以是這些品德的集合。恭者、敬者、忠者、信者、勇者、訥者……都可以叫做“仁”，但卻只是部分的“仁”，它們的集合才是全體的“仁”，真正的“仁”。而達到這後一層次的“仁”，實已進入“仁”的第三個層次、或者說最高的層次——超凡脫俗、轉識成智，達到了“聖”的境界。《論語·雍也》載：

① 以上並見程樹德撰《論語集釋》(第三冊)，中華書局1990年版，第817~821頁。

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

孔子這裏說的，既是“仁”與“聖”的區別，實際也是“仁”的一般層次和最高境界的差異：“聖”實際也是“仁”，是最高境界的“仁”。一般層次的“仁”可以是“恭”人、“敬”人、“忠”人、“信”人、“敏”人、“惠”人、“訥”人、“愛”人，或“立人”、“達人”等，卻不可能同時具備這些品德並使天下受惠即“博施於民而能濟衆”的。如果能同時具備這些品德，並使天下普遍受惠即“博施於民而能濟衆”，那就既達到了真正的“仁”，同時也如跨越了佛教《華嚴經》中的“七住”——“七歡喜地”，而超凡入聖了！

不過，無論是從傳世文獻，還是從迄今為止所有的出土文獻來看，包括孔子所言、整個春秋時代的各種“仁”觀念，實際都並沒有突破“仁”乃“親愛”、“相人偶之人”的範圍；而且這個“仁”觀念也都是借助“從人、二”的文字符號來表示的。人們相信這個“從人、二”的“仁”字，是能夠表達他們心中的“仁”觀念的。

二

進入戰國時代以後，中國的社會形勢發生了劇烈的變化，“諸侯力政，不統于王，分爲七國，車塗異軌，田疇異晦，律令異法，衣冠異制”，諸子蜂起，百家爭鳴。而在語言文字上，則“言語異聲，文字異形”（《說文解字後敘》）。在這樣的思想文化背景下，“仁”觀念就在悄悄發生變化，人言人殊。道家曰：“上仁爲之而無以爲。”（《老子》第三十八章）“虎狼，仁也”；“至仁無親”（《莊子·天運》）。這是否定儒家的“愛人之仁”，而把“自然無爲”當成了最高的“仁”。《禮記·中庸》曰：“仁者，人也，親親爲大。”此即孟子所謂“仁之實，事親是也”（《孟子·離婁上》）、“親親，仁也”（《孟子·盡心上》）之所本。《墨子·經說下》：“仁，仁愛也；義，利也。”《韓非子·解老》：“仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福而惡人之有禍也，生心之所能已也，非求其報也。”以墨子之“貴兼”、申韓之“嚴峻”，其所謂“仁”，固當又自不同也。其實，當時百家言“仁”不僅各家觀點有異，即使同屬儒家顯學，亦由於“儒分爲八，墨離爲三”，各人所見並不一致。《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：“智者自知，仁者自愛。”子曰：“可謂明君子矣。”

類似記載又見《孔子家語·三恕篇》。孔子的“仁”本是多種“仁愛之德”的集合，但在七十子那裏就變得五花八門了。子路之“使人愛己”、子貢之“愛人”、顏回之“自愛”的對答，正可見儒家內部各人“仁”觀念的差異。

諸子各家各人的“仁”觀念如此不同，必然使他們對表達這一觀念的“仁”字的構造和使用做出選擇。有人認為“仁”就是“相人偶”之意，堅持使用原先那個“從人、二”的“仁”字；有人以為“夷俗仁，仁者壽，有君子不死之國。孔子曰：‘道不行，乘桴浮於海。’”因此，把“從人、二”的“仁”改為與古“夷”字相同的形體^①，或許是爲了把“夷”人作爲他們心中“仁者”的典範；以表達他們的理想與嚮往；有人則另造了一個上“身”下“心”的新“仁”字（“忝”字中的“千”爲“身”之省形，故不另出“忝”字），表達他們心中新的“仁”觀念。

上文已指出，“仁”從“人”從“二”，故爲“相人偶”之義；從“尸”從“二”的“仁”字，同于古“夷”字，也許是因爲造字者把“夷”當作其心中“仁者”的典範。那麼，上“身”下“心”的“愬”（仁）字又表達了一個怎樣的“仁”觀念呢？

從漢字構形學上來看，“愬”字上“身”下“心”，讀爲“仁義”之“仁”，表達的也是一種“仁愛”的觀念。根據中國傳統“六書”說來看，我以為“愬”應是一個“從身、心，身亦聲”的會意兼形聲字。肯定“愬”（仁）爲“從身、心”的會意字，也就等於說前人所謂“愬”表明了造字者對仁的理解“是每一個人內心世界所具有稟性，是受于天命、藏於身心、見於人情的德行”，或“愬”表示人心中想著自己、思考自己之說，是不夠準確的。因爲持論者並沒有指出“愬”字是形聲字，而很可能是把它當成會意字看待的，把“愬”字字義理解爲“每一個內心所具有稟性”，既沒有涉及“從身、心”的會意字中從“身”的部分；而龐氏之後的衆研究者，即使涉及“愬”字所從之“身”和“心”理解爲“自己（我）”、“心中”，實都有把“從身、心”的會意簡單化之嫌，仿佛“愬”字“從身、心”會意，“會”出的就是“愬”表示把某種德性既藏於身、又能藏於心，或者說“心（中）”想著、思考著“自（己）身”。

其實，這樣來理解“愬”字“從身、心”的構形乃至會意字的形義關係，都是並不恰當的至少還沒有完全脫離望文生義的圈子。會意字的字義並非其所構成文字形義的簡單相加。楊樹達先生曾經指出：“會意者，合二文或數文以成字者也。其所合之文互相融和、互相貫注而別成一意，其字之義超然於所合之文之外。”^②具體到“愬”字來說，“愬”字“從身、心”，既不能只看到其“心”符，而將整個“愬”字理解爲“每一個人內心世界所具有的稟性”，這樣就犯了以偏概全的錯誤；也不能把此字的“從身、心”理解爲把人的德性“藏於身、心”，或進而以爲“愬”表示人心中想著自己、思考自己，以爲只有字義中同時涉及“身”、“心”這兩個“所合之文”，便是對會意字“愬”之義蘊的完整把握，而忘了會意字的字義應是“所合之文互相融和、互相貫注而別成一意”了。

① 龐樸《鄧書燕說——郭店楚簡、“中山三器”心旁文字試說》。

② 楊樹達《中國文字學概要 文字形義學》，上海古籍出版社2006年版，第15頁。

我以為，“息”字“從身、心”，其字義可以如有些學者所解釋的，是“愛自身”或《荀子·子道》、《孔子家語·三恕》中所記載的顏回“仁者自愛”。因為“心之官則思”，“心”字有思慮、思念之義。“身”本“象人之身”，指女人懷有身孕，引申為人的身體，再引申為自身、自己之義。《楚辭·九章·惜誦》：“吾誼先君而後身兮，羌衆人之所仇。”洪興祖補注：“人臣之義，當先君而後己。”即是說，“身”就是指自己、自身。故《爾雅·釋詁下》曰：“身，我也。”郭璞注：“今人亦自呼為身。”如果將“身”字所從之“身”、“心”互相融和、互相貫注來看，“息”已形成了與“身”、“心”二字字義，已是既相聯繫又相區別的“別一意”：“愛自身”或“自愛”。

本來“仁”字的字義或“仁”概念的義涵，是“相人偶”或人與人親愛之義，怎麼就變成了“仁者自愛”或“愛自身”了呢？這樣理解“息”義不是與他人一樣，有什麼必要再重複一遍？其實不然。

因為，雖然我們此處也說所謂“自愛”或“愛自身”，但實際上，我們認為所謂“自愛”或“愛自身”只是一種“能近取譬”的說法。“自愛”或“愛自身”既是孔子“己欲立而立人，己欲達而達人”——“克己”、“修己”、“成己”之說，更是《中庸》的“親親為大”，及孟子“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”，即“推己及人之愛”諸觀點的演繹。《禮記·哀公問》和《孔子家語·大昏解》等篇將其名之曰為“敬身”與“成身”。《禮記·哀公問》有曰：

（哀）公曰：“敢問何謂為政？”孔子對曰：“政者，正也。君為正，則百姓從政矣。君之所為，百姓之所從也，君所不為，百姓何從？”公曰：“敢問為政如之何？”孔子對曰：“夫婦別，父子親，君臣嚴，三者正，則庶物從之矣。”公曰：“寡人雖無似也，願聞所以行三言之道，可得聞乎？”孔子對曰：“古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大。大昏至矣！大昏既至，冕而親迎，親之也。親之也者，親之也。是故君子與敬為親，舍敬是遺親也。弗愛不親，弗敬不正。愛與敬，其政之本與！”……孔子遂言曰：“昔三代明王之政，必敬其妻子，有道。妻也者，親之主也，敢不敬與？君子無不敬，敬身為大。身也者，親之枝也，敢不敬與？不能敬其身，是傷其親。傷其親，是傷其本。傷其本，枝從而亡。三者，百姓之象也。身以及身，子以及子，妃以及妃，君行此三者，則懼乎天下矣，大王之道也。如此，則國家之順矣。”

《大戴禮記·哀公問於孔子》、《孔子家語·大昏解》篇與之略同。《大戴禮記》以本篇開頭“哀公問於孔子”六字為篇題，《小戴禮記》僅取首句前三字為篇名，而《孔子家語》則因篇中孔子解釋“古之為政，愛人為大。所以治愛人，禮為大。所以治禮，敬為大。敬之至矣，大昏為大”，另擬“大昏解”為篇名。《禮記》中原有《昏義》一篇，其與《大昏解》的不同在於，《昏義》只是單純言婚娶之義，《大昏解》則將其與“為政”聯繫起來討論，更凸顯婚娶意義之大，故篇名冠以“大”字。《哀公問》或《大昏解》所謂“古之為政，愛人為大”，實即強調“為政”之

“大”在“仁”，因為自孔子以來，儒家都強調“為政以德”，“德”即“仁政”，而“仁者，愛人”也。而如何實行“仁者愛人”之政呢？孔子的回答是“禮為大”，亦即所謂“克己復禮為仁”之意。當然，在孔子看來，禮並非是抽象的。孔子曾以“君君、臣臣、父父、子子”對齊景公問政（《論語·顏淵》），又曾以“居處恭，執事敬，與人忠”答樊遲問仁（同上）。可見，孔子所謂“為政”之大要在於“仁”，而“仁”之目“恭”、“敬”、“忠”及君臣父子之義，即是禮之本也。《論語·學而》將“為人孝悌”、“不好犯上作亂”稱為“禮之本也”，當由此之故也。在這樣的思維邏輯下，“愛”與“敬”，自然就成了“政之本”了，而“仁者愛人”也就很自然地成“親親為大”，成了“敬身為大”了，成了人“身以及身，子以及子，妃以及妃（《大戴禮記》作“配以及配”）”了。而所謂“身以及身，子以及子，妃以及妃”，元陳澧的《禮記集解》的解釋是：“敬吾身以及百姓之身，敬吾子以及百姓之子，敬吾妻以及百姓之妻”，實即《大學》中的“正心”、“誠意”、“修身”、“齊家”、“治國”、“平天下”之“八條目”和孟子所謂“親親而仁民，仁民而愛物”，“仁者以其所愛及其所不愛”，“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”之義矣。《孔子家語·三恕》篇說，孔子聽到顏回以“仁者自愛”答“仁者若何”之間，許之以高於子路、子貢“士矣”之上的“明君子矣”的評語，原因殆在於孔子認為顏回找到了達到“仁者”的“能近取譬”的途徑。

新出楚簡中的“仁”不寫作“從人、二”的形體，而寫作“從身、心”的“𠄎”，是否也表明了使用者心中的以上這個“仁”觀念呢？

三

直到春秋末年孔子的時代為止，“仁”觀念都用“仁”字表示，而此時中國哲學史上的“仁”乃是一個多層次、內涵豐富的概念。但到楚簡的著作者或書寫者那裏，卻把“仁”字通通改寫成了上“身”下“心”的結構，表達了一種異常狹窄的“仁”概念：“仁者自愛”或“愛自身”。那麼，是誰、在什麼時候、由於什麼原因，將“仁”字改寫作“𠄎”字，用以表達他們心中“仁者自愛”或“愛自身”的“仁”概念呢？

我們認為，將“仁”概念寫作“𠄎”字，以表達他們心中的“仁者自愛”或“愛自身”的觀念，應該是在戰國百家爭鳴的時候，由儒家思孟學派為與其他學派（主要為楊、墨）相區別、極力凸顯自己的“仁”觀念的行為。

前文曾經指出，在戰國百家爭鳴的時代，不僅儒家提倡“仁愛”，墨家、道家乃至法家也都有自己的“仁”觀念。而且，從各家各派對“仁”內涵的論述來看，他們對“仁”的理解似乎都有趨同的一面，即諸子百家之所謂“仁”似都有泛愛、為公的“仁”的傾向。《尸子·廣澤》既云“墨子貴兼”，又云“孔子貴公”（《爾雅·釋詁疏》引），殆以此。儒家孔子的“仁”，既有惠民、“博施於民而能濟衆”的內涵，《論語》中孔子答樊遲問仁的“愛人”，邢昺疏：“樊遲問仁，子曰‘愛人’

者，言此泛愛濟衆，是仁道也。”^①《莊子·天道》篇又記孔子曰：“中心物愷，兼愛無私，此仁義之情也。”可見，“博施”、“泛愛”是孔子仁愛觀中十分重要的內容。墨家以“兼愛”著稱，《墨子》對“仁”的解釋是：“仁，仁愛也。”他認為當時天下大亂，“皆起自不相愛”：“今獨知愛其身，不愛人之身，是以不憚舉其身，以賊人之身。”（《墨子·兼愛中》）而真正的“仁”，應該是“兼士”所言“兼愛”。《墨子·兼愛下》曰：

兼士之言不然，行亦不然。曰：“吾聞爲高士於天下者，必爲其友之身若爲其身，爲其友之親若爲其親，然後可以爲高士於天下。”

與儒、墨不同，道家表面上是反對“仁”的。《老子》說：“大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和有孝慈；國家昏亂，有忠臣。”（第十八章）《莊子·齊物論》說：“自我觀之，仁義之端，是非之途，樊然殽亂，吾惡能知辯？”但道家反對的實只是世俗之“仁”，對“大仁”、“上仁”他們不僅不反對，反而是努力地追求，因爲這樣的“仁”就是道德的化身，是莊子所謂“萬物與我爲一”，即是泛愛、兼愛、無有偏私的“愛”。《老子》“上仁爲之而無以爲”，《韓非子·解老》解之曰：“仁者，德之光。”即是這種“仁”是道德宏普博施的光輝。王弼《老子注》則說：“至於無以爲，極下德之量，上仁是也。……愛之無所偏私，故上仁爲之而無以爲也。”可見，道家亦有提倡博施普愛之“仁”的傾向。一直到商、韓法家，他們也只是反對私“仁”私“愛”，而提倡公“仁”公“義”。《商君書·修權》曰：“故堯舜之位天下也，非私天下之利也，爲天下位天下也，論賢舉能而傳焉，非疏父子親越人也。……爲天下治天下。”韓非對“仁”的解釋既是“其喜人之有福而惡人之有禍也，生心之所不能已也，非求其報也。”即“仁”不是從個人的私心、私利來考慮問題的。他批判儒、墨，也並非針對“仁”本身，而只是因爲“儒以文”亂了國家“公法”，“俠以武”犯了君主的公利：“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，乃蒼頡固以知之矣。”（《韓非子·五蠹》）楚令尹殺“直躬者”、仲尼賞“三戰三北”者，其錯誤都是混淆了公私之“仁”的區別。而非其“仁心”本身。而由此反觀法家之“仁”觀念，又不難發現其中實亦有泛愛、兼愛的傾向。

儒、墨、道、法各家實際上都講“仁愛”，且都有兼愛、博施的傾向，但戰國時期畢竟是一個“道術將爲天下裂”，百家爭鳴，諸子“自是而非人”的時代。儒家說道家“蔽於天而不知人”（《荀子·解蔽》），道家則反唇相譏，說儒家“蔽於人而不知天”（《莊子·天下篇》）。墨子非儒，而孟子則罵楊朱、墨翟“無父無君，是禽獸也”（《孟子·滕文公下》）。《韓非子·顯學》既說儒、墨爲“愚誣之學，雜反之辭”，要“人主弗受”。《荀子·非十二子》竟自相攻擊，說儒家內部的“五行”學說之興起，是“子思、孟軻之罪也”。在這種學術背景下，某個學派要想在爭鳴中取勝，就既要吸取其他學派合理的成分，又堅持和發展本學派中最核心、最有特色的因素。戰國

^① 《十三經注疏》（下），中華書局影印本，1980年版，第2504頁。

時期諸子學派最後形成了《呂氏春秋·不二篇》所謂：“老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉(兼)，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”的思想特點，其原因正在此。

戰國“仁”觀念的演變也是這樣。儒、墨、道、法諸家都宣導一種具有泛愛、博施傾向的“仁”觀念，勢必使孔子的“仁”學特點難以彰顯，故孔門的七十子及後學便開始了對孔子“仁”學思想的反思和研討。《禮記·禮運》載：

昔者仲尼與於蠟賓，事畢，出遊於觀之上，喟然而歎。仲尼之歎，蓋歎魯也。言偃在側曰：“君子何歎？”孔子曰：“大道之行也，與三代之英，丘未之逮也，而有志焉。大道之行也，天下為公。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，矜寡、孤獨、疾廢者皆有所養。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，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

“今大道既隱，天下為家，各親其親，各子其子，貨力為己。大人世及以為禮，城郭溝池以為固，禮義以為紀，以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田裏，以賢勇知，以功為己。故謀用是作，而兵由此起。禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也，以著其義，以考其信，著有過，刑仁講讓，示民有常。如有不由此者，在勢者去，眾以為殃，是為小康。”

以往人們認為《禮運》所記乃“五帝三王相變易及陰轉旋之道”^①，其“篇首大同、小康之說，則非夫子之言”。而現代學者更疑其出於秦統一之後。我以為，《禮運》與其說是“記帝王禮樂之因革及陰陽造化流通之理”的著作^②，還不如說是解說孔子“仁”思想的作品。因為“禮”和“仁”的關係在儒家很特別。從前文引孔子之言可知，孔子是用“克己復禮”來界定“仁”的。《禮記·禮運》說：“故禮也者，義之實也。……義者，藝之分、仁之節也。協于義，講於仁，得之者強。仁者，義之本也，順之體也，得之者尊。”可見，“仁”和“禮”之間，實際是“仁”本“禮”末、“仁”內“禮”外的關係。故孔子又說：“人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？”（《論語·八佾》）換言之，在孔子那裏，五帝三王禮樂之變革，與其說是“禮”之“運”也，還不如說是“仁”之變也。《禮運》的作者根據不同的禮樂制度，把“大道之行”的社會稱為“大同”世界和“小康”社會，表面上看是對社會形態的一種劃分，實際則可以視為是對“仁”的層次和境界的區分。

在《禮運》的作者看來，“大同”世界的“仁”：“選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子。”這與孔子的泛愛、“博施濟眾”，乃至法家商鞅的“為天下位天下也，論賢舉能而傳

① 《十三經注疏》(下)，第 1413 頁。

② 陳澧《禮記集說》，中國書店《新刊四書五經》本，1994 年版，第 184 頁。

焉”，都是十分相似的，應該屬於一種理想狀態的“仁”境界；而“小康”社會的“仁”：人“各親其親，各子其子……以正君臣，以篤父子，以睦兄弟，以和夫婦，以設制度，以立田裏，以賢勇知，以功爲己。”這既是《禮運·表記》所謂“子言之，仁有數，義有長短、小大、中心慚怛，愛人之仁也”；也是上文我們引《荀子·子道》篇顏淵所謂“仁者自愛”之“仁”也。這是低於“大同”層次和境界的“仁”，但卻是一種最切合現實社會和最具可行性的“仁”。

前文我們在分析孔子的“仁”觀念時曾經指出，孔子所謂“仁”是有不同層次和境界，“泛愛人”和“博施濟衆”是孔子心中最高層次的“仁”。《禮運》的作者似乎也看到了這一點，所以他也說孔子曾有對理想世界和現實社會的區分。儘管他是以“禮”的“因革”爲切入點作出的描述，但至少他已經感覺到了孔子“仁”學內涵的豐富性和複雜性。順便說一句，以往那種以爲《禮運》晚出的說法，是缺乏根據的。

當然，也許在《禮運》作者所處的時代，諸子學派間的論爭還不是十分激烈。故《禮運》的作者雖然認識到孔子所謂“仁”是有不同層次和境界的，諸子的“仁”觀念與孔子有同有異，但他並沒有在孔子與諸子之間強分軒輊，更沒有將己見強加於孔子，以偏概全，硬說孔子之“仁”就是君臣、父子、夫婦之道、“己欲立而立人，己欲達而達人”或“愛自身”、“仁者自愛”等。以現有文獻而言，將孔子多層次的豐富“仁”內涵狹義化爲“愛自身”或“仁者自愛”的，應是子思、孟子一系。主要理由有二：

首先，思孟時代是戰國百家爭鳴最爲激烈的時期。孟子以“好辯”著稱，他申辯說：“予豈好辯哉？予不得已也。”又以當時“聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊、則歸於墨”，力距楊、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，則率獸食人，人將相食。”（《孟子·滕文公下》）在這樣的時代，以思孟的個性，必對其他學派的“仁”觀念大加撻伐，並極力宣揚自己所理解的孔子“仁”學——“仁者自愛”，這可以說是勢所必然的。

其次，從現存思孟著作來看，將“仁”解爲“自愛”或“愛自身”，是思孟“仁”學思想的特色。子思的著作，比較公認的有《禮記》中的《中庸》、《緇衣》、《表記》、《坊記》等篇。在傳世文獻中，以“自愛”或“愛自身”爲“仁”的觀念，實始見於《中庸》：

仁者，人也，親親爲大。義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮之所生也。……故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親……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。

朱熹《中庸章句》說：“‘爲政在人，取人以身’，故不可以不修身。‘修身以道，修道以仁’，故思修身，不可以不事親。”這說明，在子思看來，“爲政”、“修身”、“事親”之間，實有一種循序漸進的邏輯關係：它必須由近及遠、由己及人、由親及疏。故他又以“仁”爲《禮運》所謂“愛人之

仁”，而這種“仁愛”則以“親親爲大”。“親親之殺”，即這種“仁愛”是有等差之分、親疏之別的“仁愛”。《孟子·告子下》既明確地以“親親”界定“仁”說：“親親，仁也。”《孟子·滕文公上》又力辟墨者夷之以“愛無等差，施由親始”，推墨附儒，而顯明儒者愛有等差，“親親爲大”之“仁”旨。《孟子·梁惠王上》以梁惠王對鸞鐘之牛尚有不忍之心，發揮其“推己及人”之“仁”學云：

老吾老，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。天下可運於掌。《詩》曰：“刑于寡妻，至於兄弟，以御家邦。”言舉斯心加諸彼而已。

很顯然，孟子之意正與前文引《禮記·哀公問》及《孔子家語·大昏解》所謂“身以及身，子以及子，妃以及妃”相同；而亦與《中庸》“修身”、“齊家”之說一脈相承。故《孟子·公孫丑上》又說：“仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反而求諸己而已矣。”《離婁上》說：“愛人不親，反其仁。……行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之。”《盡心下》說：“仁者以其所愛及其所不愛，不仁者以其所不愛及其所愛”；“言近而指遠，善言也；守約而施博者，善道也。……君子之守，修其身而天下平。”說的都是“仁愛”應近取譬身、由己及人；亦即今日所謂“從我做起、從自己身邊的小事做起”之意。而孔子所謂“仁者愛人”之“仁”，遂演變成“仁者自愛”之“仁”。

從文字學上來看，孔子時代的“仁”的內涵是全面而豐富的，故皆寫作“仁”字。思孟是儒家心性學說的創始者，又主張推己及人、由近及遠之“仁”，以他們思想與個性，他們必定會在文字上標新立異，創造出一個爲其學派所獨有的從“身”從“心”的“愬”字來、以表示他們這種新的“仁”觀念。自來的研究都十分強調新出楚簡內容與儒家思孟學派有密切的關係，今以“愬”(仁)字的形體和使用來看，亦可從另一個側面證明這一點。

[作者簡介] 高華平(1962—)，男，湖北省監利縣人。哲學博士，現爲華中師範大學文學院教授、博士生導師，主要研究中國古代文學與古典文獻學，發表論文 80 多篇，出版《魏晉玄學人格美研究》等專著 10 種(部)。

《易傳》理論體系對《樂記》 文藝體系的多維度觀照

王 禕

《周易》被稱爲“群經之首”，分爲《易經》、《易傳》兩部分。《易經》是在專門從事卜筮的巫史們長期經驗和記錄的基礎上逐漸形成的。《易傳》是對《易經》的解釋說明，它吸收了儒、道、陰陽等學說的理論框架，建立了一套宇宙、自然、人事比類合一的認知體系。而《樂記》是最早的一部以儒家思想爲主，雜糅了其他學派思想的系統的文藝理論著作。它同樣以宇宙自然、社會人事、文學藝術的異質同構爲基本思想框架。《樂記》的文藝體系受到了《易傳》哲學體系的直接觀照。

《易傳》與《樂記》關係之密切，從古代注疏中許多學者對《樂記》進行說解時頻繁地引用《易傳》，已經說明了這一點。當代學者對此亦有同感。李學勤先生在《周易經傳溯源》一書中說：“《樂記》和《易傳》的關係，比子思的《中庸》等篇要密切的多。《易傳》特別是《系辭》的理論觀點，已爲《樂記》的音樂學說所吸收和應用，體現在各個方面。”^①之所以說是《易傳》對《樂記》產生影響，基於三個方面的研究成果。首先，《易傳》與《樂記》中，出現了明顯的整段雷同的現象，區別只是稍易幾個詞。其次，張岱年《論〈易大傳〉的著作年代與哲學思想》一文論證了《系辭》必出現在《樂記》之前^②。大多前賢認爲此觀點明確了然，意見基本達成了共識。再次，《易傳》與《樂記》的世界觀體系、思維方式、精神原則，有著明顯的繼承與對應關係。下面我們就這幾種對應關係加以具體探討。

一、《樂記》對《易傳》對立統一辯證觀、 天人合一世界觀的承襲

雖然對立統一的觀念早已存在，從《周易》到先秦諸子都有不同程度的體現，尤其是《老

① 李學勤《周易經傳溯源》，長春出版社1992年版，第80頁。

② 張岱年《論〈易大傳〉的著作年代與哲學思想》，《中國哲學》第1輯，1979年，第121頁。

子》。不過與以往不同的是,《易傳》明確地提出了“一陰一陽之謂道”的命題,把陰陽“對立統一規律”作為易道變化的根本規律,並以此來貫通易數、易象、易理、易占,形成了中國獨特的古老文明。如其曰:“雷出地奮,豫。先王以作樂崇德,殷薦之上帝,以配祖考。”(《豫·大象》)雷冬藏於地,春始出,陽氣奮發與陰氣相搏而成雷,雷出於地,與樂出於心都具有宣洩性和外施性。正如《樂記·樂象》篇所云:“樂也者,施也。”又曰:“雷在天上,大壯。君子以非禮弗履。”(《大壯·大象》)是說君子應該嚴格要求自己,不要做出逾越禮法的事。只有戰勝自己的人,才會強盛壯大。“損益盈虛,與時偕行”(《損·大象》),“損而不已必益,故受之以益”(《序卦》),“損益,盛衰之始”(《雜卦》),等等,是說過柔則予以增益,過剛應予以減損。以減損和增益相統一的道理,傳達出既要與時俱進,不息努力,又不能肆意無度的辯證思維方式。

《易傳》中的對立統一辯證世界觀對《樂記》有直接的觀照。《樂記》的重要範疇、概念,絕大部分來自《易傳》,如“明則有禮樂,幽則有鬼神”、“樂由天作,禮以地制”(《樂論》)、“合生氣之和,道五常之行,使之陽而不散,陰而不密”(《樂言》)、“聲音動靜,性術之變,盡於此矣”(《樂化》)。神鬼、天地、陰陽、動靜、剛柔等,都是《易傳》的核心哲學範疇。而《樂記》還有禍福、中外、同異、和節、內外、上下、有無、高下、前後、大小、禮樂、道欲、天理人欲、君子小人、知愚、雅俗、靜動、好惡、強弱、衆寡、勇怯、老幼、貴賤、厚薄、剛柔、善惡、美醜、難易等近一百多對對立統一的概念,這些概念絕大部分在《易傳》中也以較高的頻率被使用。從這些現象可以看出,《樂記》對《易傳》繼承的不僅僅是一些對應出現的概念,更深層次則是《樂記》繼承了《易傳》的對立統一世界觀,並依靠這些對立統一範疇建立起了自己的文藝理論體系。

在《易傳》與《樂記》的宇宙自然與社會人事比類互滲的哲學體系中,尤其要指出的是天與人的對立統一,即“天人合一”思想。整部《易傳》,本質上是在闡述人與自然相和諧的道理。“夫大人者,與天地合其德,與日月合其明,與四時合其序,與鬼神合其吉凶,先天而天弗違,後天而奉天時。”(《乾·文言》)《易傳》將整個宇宙及其包含的萬事萬物看成一個和諧、平衡運轉的大系統。人是這個大系統中的一個要素。系統與要素之間,要素與要素之間,相互關聯、制約、轉移,帶有整體與部分相互聯繫的思辨特徵。雖然這種聯繫帶合理性思維的象徵性,但更多則是原始思維的神秘性,幾乎沒有什麼科學的邏輯分析,也沒有科學實證依據,完全依靠主觀體驗和內心感悟,把自己對人世的理解強加給宇宙萬物。《易傳》這樣表達對天地、萬物、人世的認識:

天尊地卑,乾坤定矣。卑高已陳,貴賤位矣。動靜有常,剛柔斷矣。方以類聚,物以群分,吉凶生矣。在天成象,在地成形,變化見矣。是故剛柔相摩,八卦相蕩,鼓之以雷霆,潤之以風雨,日月運行,一寒一暑,乾道成男,坤道成女。(《系辭上》)

看了上面一段,多數人會想起《樂記·樂禮》也有一段高度雷同的論述:

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，性命不同矣。在天成象，在地成形。如此，則禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷震，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此，則樂者天地之和也。

上面兩段文字的相同與不同之處，顯而易見，筆者不再贅述。需要指出的是，《樂記》與《易傳》的雷同之處絕非表面上的抄襲，而是經過不斷思索、繼承、總結、發揮的結果。作為儒家一部系統的文藝理論著作，《樂記》把“樂(文藝)”這個要素單獨提出來，考察它對宇宙萬物的反映，尤其考察它與“人”這個要素之間的相互作用。這個考察過程實際上就是解釋藝術的生成、功用發揮、形式轉化等一系列問題的過程。

在天道與人道的契合過程中，“和”起到了重要作用。《樂記》說：“地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩。”《系辭下》說：“陰陽合德，而剛柔有體。”陰陽諧調，剛柔有度，是萬事萬物穩定平衡的自然基礎。《樂記》亦高度重視“和”的作用。將這種思想運用到文藝領域，“和”是正確實施禮樂之用的關鍵。“和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽。”(《樂象》)“天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩頌，此之謂德音。”(《魏文侯》)“合和父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之方也。”(《樂化》)樂主和，禮主順，內和外順則天下大定，如此則實現了天、人之間的和諧相處。《易傳》與《樂記》都承認世界萬事萬物及其發展變化的差異性、多樣性，但它們又都認為這些差異與多樣性不是互相排斥的，而是具有統一性的，普遍聯繫的，可互相容納，經過變化能夠平衡。這種相容萬物的思想在當時是難能可貴的。

二、《樂記》對《易傳》數、象思維方式的繼承與發展

趙東栓先生說：“任何的文藝理論思想都是在一定的哲學思想的觀照下產生的。”^①一般說來，時代越早，二者的聯繫越緊密。因為哲學、文學、藝術在發端時期，界分尚不明確。《易傳》與《樂記》都是去古久遠的古籍，且二者所處的年代相近。《樂記》對《易傳》亦是既有理論內核的襲取，也有具體領域的運用。既有繼承，也有發展。

(一) 數與度與節

《周易》其實是探索“象數、義理”的學問，用“象”結合“數”來闡釋義理。清點《易傳》中的“數”，幾乎無處不在。如《易傳·系辭上》“大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，

① 趙東栓《〈易傳〉的哲學體系與〈樂記〉的文藝理論體系》，《孔子研究》，2002年第2期。

掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇以扚以象閏，五歲再閏，故再扚而後掛。”“乾之策，二百一十有六。坤之策，百四十有四。凡三百有六十，當期之日。二篇之策，萬有一千五百二十，當萬物之數也。”象的變化用數表現出來，而數與象的錯綜又暗示了宇宙自然、社會人事的穩定與變化趨勢。因而《易傳》說：“知變化之道者，其知神之所爲乎！”（《系辭上》）“數”的認知方式同樣影響到了《樂記》。《樂記》也利用“數”來建構由禮樂形成的自然界、人類社會與道德秩序的規範。如“食三老五更於大學”、“天地順而四時當，民有德而五穀昌”、“動之以四時，暖之以日月”、“周還象風雨。五色成文而不亂，八風從律而不奸，百度得數而有常。”通過“數”的合理使用，實現“天下大定，然後正六律，和五聲，弦歌詩頌，此之謂德音”的和諧安定狀況。

在“數”的基礎上，《易傳》與《樂記》又都意識到了“度”的重要性。《易傳》說：“君子以制數度，議德行。”（《節·大象》）以言行合乎度數，作為君子有德行的標準。《樂記》則說：“先王本之情性，稽之度數，制之禮義。”（《樂言》）以度數約束情性，形成昭示人倫秩序並要求人們遵守的禮儀。因而，《樂記》以“數”與“度”來把握自然和人倫的認知方式，與《易傳》有著密切的關係。

“節”的意思，由“度”生發而出。《易傳》、《樂記》都同樣重視“節”在平衡宇宙系統各要素中的約束作用。《易傳》曰：“渙者，離也；物不可以終離，故受之以節。節而信之，故受之以中孚。”（《序卦》）渙是離散的意思，是說物不可以終久的離散，應以節儉加以規範和約束。又說：“當位以節，中正以通，天地節而四時成。節以制度，不傷財，不害民。”（《節·彖傳》）又說：“苦節貞凶，其道窮也。”（《節·上六·小象》）這些是《周易》對“節制”的雙層辯證理解。“當位以節”的“節”是“甘節”，是一種出於自覺的愉快節制。主要說明，節制是以中正德行，以身作則，倡導以先，才能使其樂於接受。而與“甘節”相對的是“苦節貞凶”的“苦節”。又意在告訴人們，過度的節制反而痛苦。節約或節操過了頭，必然阻塞不通，違反常則，難以收到正當合理的效果。“節”既要有合理性，又要有愉悅性、和諧性，這一思想是很深刻的。《樂記》中的“節”，很多時候與“和”對應出現。這其實也是說明“和”既是“節”的原則，又是“節”的目標。只有適度的節制才有利於和諧狀態的生成。“禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之”與“大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神”兩句，是從禮、樂不同作用的角度，闡述節與和、禮與樂相須為用、相輔相成的道理。而“故樂者，審一以定和，比物以飾節；節奏合以成文。所以合和父子君臣，附親萬民也，是先王立樂之方也”一句中的“一”是指某一個宮調。“節”是其組織方式。在狹義看來，這是說確定一個宮調，以之為基礎，按節奏組織音樂，使音樂和諧悅耳。引申出去，則是導向國家政治、社會群體之和諧、個體內心平和愉悅。

（二）易象與樂象

《周易》是一部帶有巫筮性質的著作。《易傳》和《樂記》的“比類成象”觀是靠互滲思維溝

通的。筆者曾在《史前巫卜文化在〈樂記〉中的遺存》一文中^①，詳細論述《周易》與《樂記》所共有的原始互滲思維，並主以理性象徵的表現。這個表現是具有巫卜文化原始互滲思維特點的《易傳》對其後的《樂記》以及後世諸多文藝作品產生深遠影響的漸進過程。下面就讓我們從“象”的角度來比較《易傳》與《樂記》。

《易傳》，象、數、義、理相結合。其中，象，是闡釋義理的基礎。而卦，又是象的外在表現。“在天成象，在地成形，變化見矣。”（《系辭上》）“聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，系辭焉以盡其言。”（《系辭上》）都是說從卦象、物象、乃至意象去領會、感知所求的天人之理。《周易》的卦象示意有一定體系，即由陰陽兩極而變化出的四象、八卦，推定擬測事物的禍福吉凶。“聖人設卦觀象，系辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。”（《系辭上》）又“易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。”（《系辭上》）且不管這種說法是否科學，比類取象思維明顯貫穿其間。在“立象盡意”方面，《樂記》與《易傳》極其相似。除了“在天成象，在地成形，如此，則禮者天地之別也”一句幾近於套用外，還有“逆氣成象，而淫樂興焉。……順氣成象，而和樂興焉”、“君子動其本，樂其象，然後治其飾”、“是故清明象天，廣大象地，終始象四時，周還象風雨”，都是以出現的“實象”來暗示某種別具意義的樂象。尤其是《樂記》還出現了以“象”名篇的《樂象》篇，它主要就是以取象思維來闡釋文藝意象中所包含的深層意蘊。《周易》、《樂記》闡發義理的思維方式如出一轍，不同者只在於一是包含宇宙萬物的哲學論，一是局限於詩、樂、舞的文藝論。

三、《樂記》對《易傳》簡、用、變 精神原則的理解與提升

《樂記》對《易傳》精華思想的把握，有的是全面吸取、具體運用，如上所述，有的是部分吸取、改造、提升，如簡、用、變精神原則。在《易傳》的基礎上，《樂記》結合文藝領域的具體屬性，進一步發展，形成了有中國古代特色的、哲學思辨色彩濃厚的、天人和諧互通的文藝理論原則。

（一）易簡觀與樂簡觀

“簡易”是《易傳》的一個重要觀點。高攀龍《周易易簡說》自序云：“其知易知，其能簡能，易簡而天下之理得。”^②是說《周易》的智慧簡單而不複雜，運用簡單的原則就能認識萬事萬物運行的規律。

① 王禕《史前巫卜文化在〈樂記〉中的遺存》，《孔子研究》，2008年第5期。

② 清永瑤《四庫全書總目》，北京中華書局1965年版，第31頁。

《易傳》的“簡易”觀主要體現在《系辭》篇中：

乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功。有親則可久，有功則可大。……易簡，而天下之理得矣；天下之理得，而成位乎其中矣。
（《系辭上》）

夫乾，確然示人易矣；夫坤，隤然示人簡矣。爻也者，效此者也；象也者，像此者也。

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻。
（《系辭下》）

《易傳》認為，萬物生成的方法論原則是簡單而容易讓人們瞭解的。因為方法簡單，容易理解，也就容易讓人們親近並遵從，從而容易讓人成就長久、光大的事業。所以，簡易原則就是能認識天下萬事萬物的規律，而“能”這一規律就立於簡易觀之中。簡易觀可將動靜、卑高、實踐、剛柔、吉凶、天地等一切自然現象和社會現象都納入乾坤八卦符號的系統之中，簡易原則又可將認識到的“理”細化出一系列的概念、範疇，同時全部納入《周易》卦爻組合變化系統中。從這個意義上講，簡易觀可以說是《易傳》全書之根本綱領。而《樂記》汲取了這一綱領的精華，在文藝領域形成了自己的“樂簡”理論。

樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。大樂必易，大禮必簡。樂至則無怨，禮至則不爭。揖讓而治天下者，禮樂之謂也。（《樂論》）

陳暘曰：“夫乾，天下之至健也，德行恒易以知險，所以示人者一於易而已。夫坤，天下之至順也，德行恒簡以知阻，所以示人者一於易簡而已。易則於性有所因，簡則於理有所循。樂也者，性之不可變者也。其作自乎天，其來自乎陽。其所以著者，在於太始，未嘗不與乾同德焉。此大樂所以必易也。禮也者，理之不可易者也。其制自乎地，其作自乎陰。其所居者在於成物，未嘗不與坤同德焉。此大禮所以必簡也。清廟之瑟，朱弦而疏越，一唱而三歎，有遺音者矣。非易而何？大饗之禮，尚玄酒而俎星魚，大羹不和，有遺味者矣。非簡而何？……大樂之易，大禮之簡，言必者不易之理也。《易》曰‘易簡之善配至德。’然則禮樂皆得，豈不謂有德歟？”^①

《樂記》認為，至高的禮節不在於豐美的口味；至美的音樂不在於美妙的聲音。樂由內心生發，禮由事文度數表現。禮樂之本體如此，簡易亦為必然。相揖讓以行禮樂，四海之內粲然相敬，也就達到了禮樂之用。正是遵循了《易》之“易簡而天下之理得矣”的道理。誠然，先秦兩漢時

^① 宋陳暘《樂書》卷十一，影印《文淵閣四庫全書·經部·樂類》，上海古籍出版社1987年版，第5頁。

期,有很多作品都蘊含了“簡易”觀理論。如《老子·四十一章》“大音希聲,大象無形”,《淮南子·詮言訓》“非易不可以治大,非簡不可以合衆。大樂必易,大禮爲簡”等,實際上都借鑒了《周易》乾坤易簡的哲學思想,再結合自家的學說形成簡易觀。這種簡易原則被《樂記》及後世各種樂論、文論加以不斷繼承和豐富,從而成爲有哲學思辨色彩的中國特色的“尚簡”文藝觀。

(二) 易之用與樂之用

“用”,指使用、功用、目的等。《周易》並非簡單的巫筮之書,其中的入世色彩也相當濃厚。這一點大概與巫卜文化產生之初的功利主義品質有關^①。易之用和樂之用的相通之處表現在兩個方面,即君子之道的闡釋和社會等級的劃分。

君子居其室,出其言善,則千里之外應之,況其邇者乎? 居其室,出其言不善,則千里之外違之,況其邇者乎? 言出乎身,加乎民;行發乎邇,見乎遠。言行,君子之樞機,樞機之發,榮辱之主也。言行,君子之所以動天地也,可不慎乎? ……勞而不伐,有功而不德,厚之至也,語以其功下人者也。德言盛,禮言恭,謙也者,致恭以存其位者也。《《系辭上》》

是故,君子反情以和其志,比類以成其行。奸聲亂色,不留聰明,淫樂慝禮,不接心術,惰慢邪辟之氣不設於身體。使耳目鼻口心知百體,皆由順正以行其義。《《樂象》》

《易傳》與《樂記》都對理想的“君子”形象進行了勾勒。總的來說,皆突出了一個“慎”字。君子應有德,多反省自己,所以“慎省”;君子的言行很關鍵,可以影響百姓,所以“慎言”;君子應有禮樂方面的修養,表現得謙虛恭敬,所以“慎行”。“慎”這個行爲方式,有明確的目的。只有經常慎省、慎言、慎行,君子才能身心平安,成就事業,造福四海。

在維護封建等級觀念方面,《易》、《樂》之施用更多地通過定“序”來完成。《易傳》通過一些象位來區分高低、尊卑等不同等級。“天尊地卑,乾坤定矣。卑高以陳,貴賤位矣。”《《系辭上》》“陽一君而二民,君子之道也。陰二君而一民,小人之道也。”《《系辭下》》《樂記》也有類似的表達:“是故,知聲而不知音者,禽獸是也;知音而不知樂者,衆庶是也。唯君子爲能知樂。”《《樂本》》“君子樂得其道,小人樂得其欲。”《《樂象》》通過“序”,《易傳》建構了一個秩序井然的天、人系統,《樂記》則借“序”區分了修養高下、德功多少的群體。所不同的是,《易傳》的不同卦爻表象來對應人事等級,沒有恰似點和共同之處,完全是作者主觀的牽強比附。爲何“天尊

^① “巫卜文化產生之初的功利主義品質”這一觀點的詳細論述,見筆者《史前巫卜文化在〈樂記〉中的遺存》一文,《孔子研究》,2008年第5期。

地卑”，爲何“陽一君而二民，君子之道也”，我們不得而知。而《樂記》則有一部分是有一定道理的，如它認爲聲、音、樂分別對應小人（禽獸）、衆庶、君子三個不同層次的群體。“知聲而不知音者，禽獸是也。知音而不知樂者，衆庶是也。唯君子爲能知樂。”（《樂記·樂本》）認爲不同的修養群體只能欣賞相應層次趣味的內容。這實際上已經涉及到了審美主體與審美內容的一致關係。中國古語有“對牛彈琴”，馬克思也說“對於不懂音樂的耳朵，最美的音樂也沒有意義”，這些說法的思想內涵與《樂記》的層次劃分與層次對應的觀念是一致的。早在兩千多年前的先秦兩漢時期能認識到這一點，是很了不起的事情。這一點可看作是《樂記》以《易傳》爲基礎，又有所進步的表現之一。

（三）易變與樂變

前面提到《樂記》有“用”的觀念，給天地、自然、人事都定貴賤、列尊卑。“變”，也是《易傳》的一個鮮明的基本精神。《易傳》爲《易經》的輔翼之作。“周”、“易”二字本身就含有生生不息的含義。《易傳》的“變”，主要從兩方面來理解。一是宇宙萬事萬物彼此之間都是永恒變化且有聯繫的。二是相對於人來說，這種變化可以對人的現在和未來進行調節。例如，《易傳》開篇即說：“動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，變化見矣。”（《系辭上》）其中的“斷矣”、“生矣”、“見矣”，都揭示了天地、動靜、剛柔、吉凶、物類等之間的變易、交變、互變規律。“聖人設卦觀象，系辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。是故，吉凶者，失得之象也。悔吝者，憂虞之象也。變化者，進退之象也。”“生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。”《易傳》認爲，天地之間的自然規律循環運轉，人不可改變。但人可以通過卦爻的變化，預測天地未來的變化，來改變自己，順應天地之大規律。這一精神實質在《樂記》中得到了認可與繼承。如《樂本》篇云：“感於物而動，故形於聲。聲相應。故生變；變成方，謂之音。比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。”這是說聲、音、樂之間是相互聯繫的，在某種條件下會彼此轉換。萬事萬物有其自身生成、變化、滅亡的規律。藝術之間也是融通、互聯、互變的。

同時，《易傳》和《樂記》都注意到了“變”也適用於“人”身上。因此，利用卦象和樂象就可以對人實施調節作用。有的是調節人的行動，從卦象和樂象徵兆的暗示中，採取趨利避害的做法。有的是調節人的心理，使其心智平衡。甚至可以因此起到調整民風民情、安定社會秩序的作用。這裏的“變”，其實就等於是“序”。且不管這樣的調節方式是否科學，幾多荒誕，其產生了實際影響卻是公認的。“易窮則變，變則通，通則久”（《系辭下》）、“窮本知變，樂之情也”（《樂情》）早已成爲被後人認可的炙口哲言。《左傳》、《國語》等先秦典籍也紛紛引入過“以象變事”、“以象變人”的方法。不同之處在於，《樂記》的“變”必須與人的主觀情感聯繫在一起才能實現：“夫樂者樂也，人情之所不能免也。”（《樂化》）“是故，君子反情以和其志，廣樂以成其教，樂行，而民鄉方，可以觀德矣。”（《樂象》）情動於中，只有人的內心情感得到認同，外在的行爲才會相應的調節。“變”與“情”是相輔相成的過程。而《易傳》雖然也是意圖通過調節使

人、事、物與他物達到最佳的恰適狀態，但是這種調節的方式、途徑、過程等都無法理解。在“變”這一基本精神具體實施方面，這一點也可算作《樂記》比《易傳》的又一進步之處。

比較《易傳》和《樂記》之共通之處，是個比較複雜而龐大的問題。《樂記》與《易傳》之間既有相同之處，也各有自身的特色。本文旨在比較《易傳》對《樂記》直接觀照的主要方面。至於和諧觀、性情論等專門理論，《易傳》對《樂記》亦有影響。鑒於篇幅所限，本文不宜在此倉促而論。總體看來，《易傳》的哲學體系對《樂記》文藝體系的形成，是產生了由本質到表面的影響。這種影響不僅表現在《樂記》對《易傳》對立統一辯證觀、天人合一世界觀的承襲，表現在對《易傳》象數思維方式的繼承，還表現在對《易傳》簡、用、變精神原則的把握上。甚至，就連一些主要命題、範疇、概念的辭彙使用都基本相同。在《易傳》的基礎上，《樂記》又有了自己的提升之處，從而建構起了有中國特色的宇宙萬物、社會人事相和諧的文藝理論體系。

[作者簡介] 王祿(1978—)，女，天津人。文學博士，哲學博士後。現就職於天津大學中文系，主要從事先秦兩漢文獻、文學、中國古代禮樂文明、儒家文化研究等。在《國立臺灣大學哲學評論》、《儒教文化研究(國際版)》、《Culture China》等國內、外期刊發表論文 20 篇。

黃老思想與民間術數*

——以出土文獻為綫索

曹 峰

黃老思想研究之盛衰與材料的發現有著很大關係，馬王堆漢墓帛書《黃帝四經》^①等出土文獻問世以前，雖已有郭沫若《稷下黃老學派的批判》^②、蒙文通《略論黃老學》^③等名作構建出黃老學的基本體系，但受材料限制，他們只是整理出傳世文獻中與黃老相關的內容並加以分析，與道家、老學相關的討論多，與黃帝相關的研究少。這種情況在馬王堆漢墓帛書出土之後大為改觀。《黃帝四經》等新材料中有許多不見於傳世文獻的內容，新材料雖然和傳世文獻所見黃老資料有著共同的思想傾向，但關注的層面、使用的概念、論述的方式有很大不同，這些不同的部分中很多正好與“黃帝”有密切的關係。由於《黃帝四經》等新材料的湧現，黃老之學很快成為一門顯學，出現了數量眾多的論文和一批通論性的著作^④，大多數學者都承認以老子為代表的道家思想與托名“黃帝”的言論、學說是黃老思想的兩大來源，只是在“黃學”、“老學”兩大部分孰輕孰重、孰主孰次的問題上有爭議，當然也有學者在“黃學”這一說法是否成立的問題上有爭議^⑤。筆者認為，使用“黃學”一詞的確不適當，但為了研究的需要，必須暫時找出一個名稱來代表和“老學”不同層次的、極為雜駁又極為豐富的內容。筆者暫且使用“黃帝之

* 本文為國家社會科學基金項目“近年出土黃老思想文獻研究”(編號: 07BZX034)的階段性成果。

- ① 筆者並不十分贊成使用《黃帝四經》的名稱，也反對將老子乙本四種卷前古佚書看作是由一人一時完成的一部完整著作，這裡為了照顧學界的習慣以及論述的方便，暫且使用《黃帝四經》的名稱。
- ② 郭沫若《稷下黃老學派的批判》，《十批判書》，東方出版社 1996 年版，第 142~173 頁。
- ③ 《略論黃老學》一文雖寫成於 60 年代，但正式發表已在 90 年代，收入《道家文化研究》第 14 輯，北京三聯書店 1998 年版，第 232~261 頁。蒙文通之子蒙默在《略論黃老學》後記中指出，此文乃據舊稿《黃老考》(《靈巖學報》創刊號，1946 年，第 5~13 頁)而作。
- ④ 論著的出版及學界的動態，可參陳麗桂主編《兩漢諸子研究論著目錄(1912—1996)》之《黃老思想》一節(臺北漢學研究中心 1998 年版，第 413~454 頁)及張增田《黃老治道及其實踐》所附《〈黃老帛書〉研究綜述》(廣州中山大學出版社 2005 年版，第 294~312 頁)一文。
- ⑤ 例如丁原明《黃老學論綱》認為，與“黃帝”相關典籍多為假托，“黃學”其實並無其特定的理論體系。山東大學出版社 1997 年版，第 21~25 頁。

言”這一名稱。本文所欲探討的就是黃老思想中區別於“老學”的、“黃帝之言”獨特的思想特徵。

然而,在“黃帝之言”與“老子”兩大思想來源中,至今為止的黃老之學依然主要側重於以老子為代表的道家思想在黃老之學中的地位、影響及發生、發展狀況,側重於黃老之學對戰國秦漢時期政治思想之影響,側重於傳世文獻中與黃老相關篇章研究價值的重新確認上。至於“黃帝之言”,主要側重於對其哲學原理的分析,較少涉及“黃帝之言”的思想來源與術數^①等民間觀念系統之間的關係^②。這種研究方式其實是郭沫若、蒙文通研究範圍之自然延伸,其格局的形成,一是因為傳統的思維方式仍具有一定的影響、以往的研究框架仍留有一定的探索空間。二是因為與“黃帝之言”相關的部分由於缺少文獻的對照,往往不易釋讀,妨礙了研究的進一步展開。以《黃帝四經》為例,至今為止的研究大部分集中於《經法》、《道原》這兩部較易解讀的文獻,對《十六經》及《稱》的研究則遠遠不足。三是因為缺少新材料的補充。因此,黃老思想的研究在興盛了一段時間之後,事實上又開始走向衰落,不太受學者的注目了。

現在,由於上博楚簡《恒先》、《三德》等新材料的出現,黃老之學研究又呈現出進一步發展之可能性,尤其是《三德》篇,筆者考證出,其中的“皇后”就是“黃帝”^③,《三德》篇中許多內容可以和《黃帝四經》(除《道原》篇外)對照起來^④。從思想內容看,《三德》的形成很可能早於《黃帝四經》,《三德》很可能是《黃帝四經》(除《道原》篇外)的思想來源之一。《恒先》則與《黃帝四經》之《道原》篇的思想結構非常相似,都呈現出推天道以明人事,宇宙生成論和人間政治哲學相互照應的格局。充分運用這些新的材料,不僅可以促進與道家、老學相關部分的研究,也可以為與“黃帝之言”相關部分的解讀提供素材。

由於黃老思想的多元、龐大、包容、駁雜,我們很難為其做出合適的定義,但我們可以把握黃老思想的一些基本特徵,再從這些特徵入手把握其思想特質。以道家思想為主導,融合百家之學當然是其重要特徵,但黃老之學更強調的是“道”之用,而不像老莊道家那樣熱衷於本体論。黃老之學是一種不折不扣的時代思想和政治哲學,它不做超越時代的玄遠思辨、過於高深的理論闡發,而是注重解決當下的政治問題;它不做間接迂曲的說理,而是直截了當地表

-
- ① “術數”,也稱“方術”、“方技”,一般指日書、占筮等選擇行為及相關理論。筆者的理解範圍要稍寬一些,指其為對日常生產生活起決定作用的知識和技術及相關禁忌、戒條。
 - ② 葛志毅是一個例外,他的兩篇論文《黃帝與黃帝之學》、《〈黃老帛書〉與黃老之學考辨》,結合對《黃帝四經》的考察,對所謂“黃帝遺言”之陰陽家特性等作了比較詳細的考察,參見葛志毅《先秦兩漢的制度與文化》,黑龍江教育出版社1998年版,第133~151頁、第152~175頁。但除葛志毅外,這類考察並不多見。
 - ③ 曹峰《〈三德〉所見“皇后”為“黃帝”考》,《上博楚簡思想研究》第十二章,臺北萬卷樓圖書股份有限公司2006年版,第231~240頁。
 - ④ 曹峰《〈三德〉與〈黃帝四經〉對比研究》,《江漢論壇》2006年11期,又見《上博楚簡思想研究》(前揭)第十三章,第241~266頁。

示出肯定與否定；它不限於某一學派或知識階層的理論探討，而是推出上至君主下至百姓都明白易懂、可以遵照執行的行動綱領。因此，應用性、實效性（某種角度講是現時性、速效性）、可操作性是其最大特徵。

爲了強化這一特徵，黃老之學無論在內容上還是在語言上，都帶有禁忌的色彩。對於天道、月令、陰陽五行，不僅是將其作爲實用的知識與技術運用於現實政治生活中，而且還利用這些知識或技術，在民間造成廣泛服從、普遍接受的權威和影響。假托“黃帝之言”其實也出於同樣的目的，因爲“黃帝”在民間正是許多重要知識和技術的發明者與總代表。這些知識和技術及其相關禁忌，我們可以稱之爲民間術數，本文主要以出土文獻爲綫索，結合傳世文獻中的記載，試圖從黃帝形象中的術數色彩、“刑名”、“刑德”等概念與數術之關係、來自數術的語言特徵這樣三個角度，來探討民間數術對黃老思想的影響。

一、文獻所見黃帝形象的數術色彩

傳世文獻中所見之黃帝，以往研究多有考索^①。楊儒賓歸納以往學者對黃帝的解釋爲四種：一、天神說；二、地祇說；三、始祖說；四、文化英雄說^②。鐘宗憲則將傳世文獻中的黃帝形象歸納爲三類：一、有德的建國始祖形象；二、修道求仙的帝王；三、文化開創的始祖^③。這些概括基本上可以反映傳世文獻中所見黃帝的大致面貌。如果從宗教、文化的角度考察，綜觀其形象，黃帝首先是以亦神亦人的面目出現，因而可以壟斷通向上帝的管道^④。其次，黃

① 如《藝文類聚》卷十一、《太平御覽》卷七九及清人馬驥《繹史》卷五均有記錄。近現代可參錢穆寫於1944年的《黃帝》第二章《黃帝的故事》，北京三聯書店2004年重印本，第7～37頁；森安太郎《黃帝傳說》，京都女子大學人文學會刊行，1970年，第149～174頁。陳麗桂《戰國時期的黃老思想》第一章《黃老思想的起源——從黃帝的傳說推測》，臺北聯經出版事業公司1991年版，第1～38頁。葛志毅《黃帝與黃帝之學》“西漢以前著述中所見黃帝之遺言餘教”，第133～137頁。鐘宗憲《“黃帝”形象與“黃帝學說”的窺測——兼以反省〈黃帝四經〉的若干問題》，“新出土文獻與先秦思想重構國際學術研討會”論文，臺灣大學，2005年3月25—26日，第22篇。該文附錄對宋本《雲笈七籤·軒轅本紀》的黃帝形象作了整理。

② 楊儒賓《黃帝與帝堯——先秦兩種天子的原型》，“新出土文獻與先秦思想重構國際學術研討會”論文，第19篇，第2頁。

③ 鐘宗憲《“黃帝”形象與“黃帝學說”的窺測——兼以反省〈黃帝四經〉的若干問題》，第4～14頁。

④ 如《國語·魯語上》有“黃帝能成命百物，以明民共財”（《禮記·祭法》有相似內容，“成命”作“正名”）。《大戴禮記·五帝德》和《史記·五帝本紀》均有“黃帝……生而神靈，弱而能言”。《史記·曆書》在闡述黃帝之功後說：“民是以能有信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，災禍不生，所求不匱。”

帝創天地,判陰陽^①,而且在五行中居於“中央”,就五行而言屬於統治者中的理想人格。如《呂氏春秋·季夏紀》曰:“中央土……其帝黃帝,其神后土。”《淮南子·天文》曰:“中央,土也,其帝黃帝,其佐后土,執繩而制四方。”^②《史記·天官書》曰:“曰中央土,主季夏,日戊、己,黃帝,主德”。陳麗桂指出:“先秦兩漢的載籍中,對於五方神帝的排列,從《左傳》郟子論古帝名號開始,下迨《山海經》、《呂氏春秋·季夏紀》、《淮南子》(《天文》、《時則》),甚至《詩·含神霧》、《書·帝命驗》等,都以黃帝為中央之帝(主神),在五德中屬居中策應的土德,其他各帝都是各司一季、治一方,只有黃帝‘制四方’。”^③第三,黃帝是一些最為重要的制度、秩序、文明的創作者。錢穆概括說:“黃帝……上知天文,推測日月星辰的運行,預知四時季節的轉換。中知人事,別男女,異雌雄;制作用具,建造房屋;畜牧鳥獸,化野為馴。下知地利,播百穀,植草木;利用土、石、金、玉。”^④司馬遷說:“維昔黃帝,法天則地,四聖遵序,各成法度。”(《史記·太史公自序》)。《新書·修政語上》有“黃帝職道義、經天地、紀人倫、序萬物,以信與仁為天下先。”從《漢書·藝文志》記載看,除道家類有五種托名黃帝的著作外,還有許多假托黃帝的書籍,限於篇幅,本文在此不一一抄錄,其範圍則涉及陰陽家、小說家、兵陰陽、天文、曆譜、五行、雜占,醫經^⑤、經方、房中、神仙,共計十二類二十六種,另外,還有托名黃帝臣之作,和房中、道家、陰陽家、兵陰陽相關。《世本》及《雲笈七籤·軒轅本紀》所見黃帝的面貌也基本相同。這些書籍大都超越學派、國度,屬於實用的知識和技術,並在日常生活起著切實而有效的作用。

說得直白一些,黃帝幾乎就是一位無所不能的大巫師,中國傳統術數的發生幾乎都和他有關,同時他又用術數治理天下萬物的代表。這方面例子不勝枚舉,在此僅舉三例。《史記·五帝本紀》說他“迎日推策,……順天地之紀,幽明之占,死生之說,存亡之難。時播百穀草木,淳化鳥獸蟲蛾,旁羅日月星辰水波土石金玉。”《史記·曆書》載:“太史公曰:神農以前尚矣。蓋黃帝考定星曆,建立五行,起消息,正閏餘,於是有天地神祇物類之官,是謂五官。各司其序,不相亂也。民是以能有信,神是以能有明德。民神異業,敬而不瀆,故神降之嘉生,民以物享,災禍不生,所求不匱。”《淮南子·覽冥》載:“昔者,黃帝治天下,而力

① 《史記·五帝本紀》說黃帝“順天地之紀,幽明之占”,“幽明之占”《正義》釋為“言陰陽五行,黃帝占數而知之”。《淮南子·俶真》有“乃至神農、黃帝,剖判大宗,竅領天地,……提挈陰陽,搏捭剛柔”。《淮南子·說林》也有“黃帝生陰陽”。《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》有“黃帝曰:陰陽者,天地之道也,萬物之綱紀,變化之父母,生殺之本始,神明之府也。”葛志毅認為所謂“黃帝之學”本來具有與陰陽家言相近的性質,參見葛志毅《黃帝與黃帝之學》“黃帝與陰陽家”,第137~142頁。

② 馬王堆漢墓帛書《五星占》也有“中央土,其帝黃帝,其丞后土”。

③ 陳麗桂《戰國時期的黃老思想》,第10頁。

④ 錢穆《黃帝》,第21頁。

⑤ 醫家與黃帝之間關係,可參照魏啓鵬《馬王堆古佚書中的道家與醫家》,《道家文化研究》第三輯,上海古籍出版社1993年版,第360~377頁。又見《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》,北京中華書局2004年版,第319~337頁。

牧、太山稽輔之，以治日月之行，律治陰陽之氣，節四時之度，正律曆之數，別男女，異雌雄，明上下，等貴賤。”

無論黃帝是否真有多麼多創造發明，也暫且不談歷史中的黃帝形象是如何變遷的，僅從黃帝形象的社會功能來看，通過民間術數的方式，黃帝已影響與涉及日常生活中幾乎所有的方面。這裏所說的民間術數，不一定專指流行於社會下層的術數，在現實生活中，無論是社會下層還是社會中上層，小至個人的衣食住行、生老病死，大至國家的生產、祭祀、戰爭，都有一套為社會普遍信奉、遵從的規則、禁忌系統，筆者認為這套系統也可以稱為民間術數。黃老之學一個很重要的方面，就是將這些為社會普遍遵循的規則、禁忌系統導入其理論中，使之既具有現實操作性，又有天生的可信性和權威性。由於黃帝在這套規則、禁忌系統中占有不可替代的地位，因此，“黃帝之言”就理所當然地成為其代名詞。

在出土文獻中，上述黃帝形象的三個層面均有所反映。在《黃帝四經》的《十六經》及上博楚簡《三德》篇中，上帝和黃帝同時出現，黃帝位於上帝和凡人之間，壟斷通向上帝的管道，代替上帝布政建制，發號施令，而上帝是不言的，僅僅通過各種好的或壞的自然現象來表達其喜怒和賞罰^①。在民間信仰中，黃帝及上帝顯然具有宗教意義上的功能，他們擁有絕對的權威，體現出不可動搖的意志，其言語決非說理或教化。在《十六經》及《三德》篇，可以發現大量的“毋……”或類似的表達方式，內容涉及極為廣泛，有一些甚至可以和儒家的“禮”相對應。通過和《三德》篇的對照，我們得知，《黃帝四經》之《稱》篇雖然未出現黃帝的名稱，但《三德》篇中一些以皇后（黃帝）口吻說出的“毋……”或類似的話，在《稱》篇中也能找到，因此，即便《稱》篇中沒有出現黃帝，但仍然和“黃帝之言”相關^②。這些警誡之語同卜筮、禁忌一樣，是凡人必須遵循的外在戒條，而非作內在反省之用。

《十六經》的《立命》篇說黃帝“自作爲象，方四面，傅一心。四達自中，前參後參，左參右參，踐位履參，是以能爲天下宗”，這可與傳世文獻《呂氏春秋·本味》中“故黃帝立四面”、《尸子》“子貢問孔子曰：‘古者黃帝四面，信乎？’”（見《太平御覽》卷七九、卷三六五引《尸子》）相對應，這其實表明黃帝位居五行之中。《十六經》的《五正》篇中黃帝說“吾欲布施五正……左執規、右執矩”，這裏的“正”看上去通“政”，但如魏啓鵬所言，此處當與“規、矩、繩、權、衡”相關^③。劉彬通過對照馬王堆帛書《要》篇和《黃帝四經》的《五正》篇，指出“規、矩、繩、權、衡”這“五正”很可能與易卦相關，需要和四時、五方相配納，而“左執規、右執矩”也當與乾坤配納起來。因

① 曹峰《〈三德〉所見“皇后”爲“黃帝”考》有過詳細說明。

② 參見曹峰《〈三德〉與〈黃帝四經〉對比研究》，《上博楚簡思想研究》，第241～266頁。另，清嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》載有包括《金人銘》在內的道言、政語，風格也近警誡之言。宋人王應麟認爲《金人銘》就是《漢書·藝文志》所記《黃帝銘》六篇中的一篇。

③ 參見魏啓鵬《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》所附《帛書黃帝五正考釋》，第338～343頁。原載《華學》第三輯，北京紫禁城出版社1998年版。

此,《黃帝四經》中的黃帝形象與五行有著密切關係,必須與術數結合起來纔能得到合理解釋^①。

《十六經·立命》篇說黃帝“踐位履參”後,“數日、曆月、計歲,以當日月之行”。《觀》篇說黃帝命臣下力黑“布制建極”,建立法則,又說黃帝將天地“始判爲兩,分爲陰陽”,這些內容都具備術數的內涵,和傳世文獻所見創立制度和秩序、傳布知識和技術的黃帝形象吻合。《十六經·行守》說“天有恒幹、地有恒常”,《經法·道法》說“天地之恒常,四時、晦明、生殺、柔剛”,《經法·四度》說“極陽以殺、極陰以生”、“日月星辰之期、四時之度”,《經法·四度》說“八正”、“七法”,《經法·論約》說“天地之道”、“天地之理”、“天地之紀”,《三德》說“天之常”^②、“天禮”,均非加強語氣的虛言,而是在現實生活中行之有效、爲人熟知、必須遵循的禁忌、律條,而這些禁忌、律條都和術數相關聯。這些話雖未直接表明爲黃帝所說,但其中強烈的天道陰陽觀和禁忌色彩,則表明很可能均與黃帝之言有關。

黃帝還屢屢出現在與兵家相關的出土文獻中,如銀雀山漢墓竹簡《孫子兵法》有《黃帝伐赤帝》一篇,爲傳世文獻所不見之佚文。可能是對《孫子兵法·行軍》中“凡四軍之利,黃帝之所以勝四帝也”的一種解釋。從青、赤、白、黑四帝加黃帝之格局看,顯然和五行相關^③。張家山漢墓竹簡《蓋廬》講“黃帝之征天下也”是運用“天之時”、“陰陽”、“刑德”、“日月之道”、“五行之道”,纔取得勝利的,充滿兵陰陽術數的色彩^④。

我們常說黃老思想的重要特點是“推天道以明人事”,而並非空洞的理論。通過“黃帝之言”所傳布的知識和技能,所規定的禁忌和律條,天道纔能真正落到人事的實處,使之具體化爲可遵循的一般原理。黃老思想依賴帶有數術色彩的“黃帝之言”,建立起現實而有效的政治權威與可操作體系,因此這部分內容雖然與老學在原理上密切相關,但卻有著不同的功能和作用。我們不能過分強調黃老思想與老學之關係,而輕視黃帝之言。不弄清黃帝之言的來歷、內涵及其作用、價值,是無法真正理解黃老思想的。

① 劉彬《帛書易傳〈要〉篇“五正”考釋》,《周易研究》,2007年2期。

② 《三德》有“平旦毋哭,晦毋歌、弦、望齋宿,是謂天之常”,晏昌貴認爲可以與睡虎地秦簡《日書》甲種155背“晦日……毋歌。朔日……毋哭”,和《顏氏家訓·風操》“道書又曰:晦歌朔哭,皆當有罪”相對應。可見《三德》這段話完全取自術數。參見晏昌貴《〈三德〉四札》,簡帛網 www.bsm.org.cn,2006年7月6日。

③ 銀雀山漢墓竹簡《地典》篇也是一部黃帝書,和陰陽數術有關,尚無正式發表的整理本。可參看吳九龍《銀雀山漢簡釋文》,北京文物出版社1985年版。或參李零《簡帛古書與學術源流》第十一講《附錄五》,北京三聯書店2004年版,第395~397頁。

④ 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組編,《張家山漢墓竹簡〔二四七號墓〕》(釋文修訂本),北京文物出版社2006年版,第161~167頁。

二、“刑名”、“刑德”等概念與術數之關係

“刑名(形名)”一詞,在傳世文獻中,和名家、法家、兵家相關,也和黃老有關。蘇秦稱研究“白馬非馬”的辨者之徒為“形名家”(《戰國策·趙策》);劉向稱“鄧析者,鄭人,好形名”(《別錄》);魯勝說“施、龍皆以正形名顯於世”(《墨辨注序》),這些記載似與名家有關。《史記·商君列傳》說“商鞅少好刑名之學”;《淮南子·要略》稱“申子者,韓昭釐之佐。韓,晉別國也,地澁民險,而介於大國之間。晉國之故禮未滅,韓國之新法重出,先君之令未收,後君之令又下。新故相反,前後相繆。百官背亂,不知所用。故刑名之書生焉”。劉向《新序》說“申子之書,言人主當執術無形,因循以督臣下,其責深刻,故號曰‘術’。商君所為書,曰‘法’。皆言‘刑名’。”這些記載似與法家有關。《鶡冠子·世兵》篇曰:“道有度數,故神明可交也。物有相勝,故水火可用也。東西南北,故形名可信也。”《孫子兵法·勢》云:“凡治衆如治寡,分數是也;鬪衆如鬪寡,形名是也。”^①《墨子·旗幟》有“皆以形名為旗”,是為與兵家有關。《史記·老子韓非列傳》說:“申子之學,本於黃老而主形名。”“韓非者,韓之諸公子也。喜刑名法術之學,而其歸本於黃老。”《管子·心術上》有“物固有形,形固有名,名當謂之聖人”,《心術上》的思想傾向雖為道家,但不同於老莊,是典型的黃老思想,這為學界公認。《韓非子》中“形名”主要見於《二柄》、《揚權》、《主道》、《難二》等篇,《揚權》、《主道》具有濃厚的黃老思想傾向,也為學界公認。陸佃的《鶡冠子·序》說:“《鶡冠子》,其道駁,著書初本黃老,而未流迪於刑名。”可見“刑名”又與黃老思想密切相關。

“刑名(形名)”能為名家、法家、兵家、黃老道家四家所用,說明此用詞並非哪一家所特有或獨創,但又具備這四家所共同需求的特質,那就是稽實、定數、審分、別嫌疑、明是非的功能。如前所言,黃老思想不是一種空洞的玄想,而是有具體內涵的、可操作的實用主義政治理論,而且黃老思想的一個重要特徵是雖以形而上的“道”為首,但融合“名”、“法”,強調形而下制度、法規的建設。所以黃老與“刑名(形名)”結合是很自然的。

在《黃帝四經》等出土文獻未出現以前,學者多從“形名參同”、“循名責實”的角度理解“刑名(形名)”,認為這是一種君主馭臣之術。《黃帝四經》的問世,使我們對“刑名”有了新的理解,“刑名”在《黃帝四經》中極為多見,有時也可以反過來稱為“名刑”。如《道法》篇中有“名刑(形)已定,物自為正”。同時,《黃帝四經》中既有“正名”,也有“恒刑”。筆者認為,在《黃帝四經》中,“名”、“形”在意義上並無實質的差異,兩者間並無主次關係,都可以看作是“規定的位置、應有的形態”。《十六經·觀》中出現有“正名修刑”、“正名施刑”,從上下文看,都是頒施法

^① 此處“形名”如曹操所注“旌旗曰形,金鼓曰名”,是一種指揮信號。

令的意思^①，“名”、“刑”在此都代表法令，有時可以用“名”一字來代表“刑名”二字。因此，《黃帝四經》中的“刑名”的涵義和秩序、準則、規範相關^②。《黃帝四經》還特別注重從生成的角度講“刑名”，認為“道”雖無形無名，但有道者必須認識和把握“刑名”，只要“刑名”樹立起來了，天下的治理就容易做到了。如《經法·道法》中有這樣一段話：

見知之道，唯虛无(無)有。虛无(無)有，秋稿(毫)成之，必有刑名。刑名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下，无(無)執、无(無)處(處)也、无(無)為、无(無)私。是故天下有事，无(無)不自為刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則无(無)所逃迹匿正矣。

這段話意為：“見知”(即認識把握世界)之道，在於採取虛無有的態度。如果採取虛無有的態度，就知道，即便再小的事物，也必有它的“形名”。事物的“形名”確立了，則“黑白之分”即事物的特徵、位置和是非標準也建立起來了。執道者在把握天下之事時，只要採取“無執”、“無處”、“無為”、“無私”的態度即可。到了天下有事的時候，這些“刑名”(作為確定的秩序、規範)、“聲號”(作為政策、法令)就會自發地發揮作用。只要“刑名”(既定的位置、秩序)和“聲號”(政策、法令)系統建立起來了，就沒有誰能逃得過它的控制和管理。“刑名”立的結果是“黑白分”，即天下萬物之位置和姿態確定之後，是非也分明了。是非標準確定之後，“聲號”即政策、法令系統纔得以確立，從而使任何對象都無法逃離政治掌控之外。幾乎相同的表述，還見於《經法》的《論約》篇和《名理》篇：

故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審斤(其)刑名。刑名已定，逆順有立(位)，死生有分，存亡興壞有處(處)。然後參之於天地之恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下而无遺筭。〔故〕能立天子，置三公，而天下化之，之胃(謂)有道。((《經法·論約》))

故執道者之觀於天下〔也〕，見正道循理，能與曲直，能與冬(終)始。故能循名廢理。刑名出聲，聲實調合，禍(福)災廢立，如景(影)之隋(隨)刑(形)，如向(響)之隋(隨)聲，如衡之不臧(藏)重與輕。((《經法·名理》))

在《黃帝四經》中，“執道者”最首要的政治任務是審名察形，確定事物究竟屬於“正名”還是“倚

① 《史記·秦始皇本紀》記三十七年刻石“秦聖臨國，始定刑名，顯陳舊章。初平法式，審別職任，以立恒常”。這裏的“刑名”就是法律之意。

② 參見曹峰《〈黃帝四經〉所見“名”的分類》及《〈黃帝四經〉所見“執道者”與“名”的關係》，分別刊於《湖南大學學報》2007年第1期、2008年第3期。

名”。在從事這項工作時，“執道者”依照道生萬物的順序，首先要考察“無形”、“無名”的狀態。顯然，在政治操作中，“無形”、“無名”指代沒有制度的、無序的狀態。而從“無名”、“無形”中建立起的“名”、“形”，指的正是秩序和規則。試看《稱》篇以下的論述：

道无(無)始而有應。元(其)未來也，无(無)之。元(其)已來，如之。有物將來，元(其)刑(形)先之。建以元(其)刑(形)，名以元(其)名。

因此《黃帝四經》中“刑名”一詞所使用的範圍主要不在君臣之間，主要涵義也非督責、操縱臣下的“法術”，它代表了人間那些確定不變的、與賞罰相關的規範制度，而這些制度又以“道”為根本出發點。這種從生成角度講“刑名”的方式，為名家、法家、兵家所沒有，當然，這與黃老道家有意借此劃分出道器(本體和現象、形上和形下)二界，以突出道的至高地位有關。如《莊子·天道》載：“故書曰：有形有名。形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也。驟而語賞罰，不知其始也。”“故書”即古書之意，可見探討“形名”問題的書古已有之^①。按《莊子·天道》的理解，此“形名”和“賞罰”屬於同一層次，在“大道”面前，兩者都是次而又次的東西。

那麼，這種生成論意義上的“刑名”(或“形名”)究竟是哪裏來的呢？是否有可能是黃老道家借用民間數術中的生成理論，或用數術家的表達方式來闡釋自己的理論呢？

上博楚簡《恒先》中有以下這樣一段話：

“有”出於“或”，“生”出於“有”，“音(意)”出於“生”，“言”出於“音(意)”，“名”出於“言”，“事”出於“名”。

可以與之對照的是《鶡冠子·環流》中的這段文字：

有一而有氣，有氣而有意，有意而有圖，有圖而有名，有名而有形，有形而有事，有事而有約。約決而時生，時立而物生。故氣相加而為時，約相加而為期，期相加而為功，功相加而為得失，得失相加而為吉凶，萬物相加而為勝敗。莫不發於氣，通於道，約於事，正於時，離於名，成於法者也。

雖然《恒先》和《鶡冠子·環流》有一些不同處，但總體結構是相似的，都是講人類文明種種有形的構建是怎樣一步步從無形中生長出來的。我們可以列表作一比較。

① “有形有名”接近於《管子·心術上》的“物固有形，形固有名”，《心術上》中有經有解，“物固有形，形固有名”是經文之一，可能也出於“故書”。

《恒先》：或→有→生→音(意)→言→名→事

《鶡冠子》：一→氣→意→圖→名→形→事→約→時→物

與《鶡冠子》相比，《恒先》在這張表上要少些內容，但是，《恒先》其他段落講到“或”前面還有具備“無有”及“樸、靜、虛”之性質的“恒先”，也講到“氣”，因此，《恒先》的“或→有”其實和《鶡冠子》的“一→氣”並無實質差異。《恒先》的後半部分“言→名→事”可與《鶡冠子》的“圖→名→形→事”相對應，《恒先》中“形”雖然沒有出現，但通過和《鶡冠子》的對比，我們覺得《恒先》只是不需要講“形”而已。無論是“言→名→事”還是“圖→名→形→事”都是指代有形的人為的政治構建。值得注意的是，《恒先》、《鶡冠子·環流》在表述方式上和郭店楚簡《太一生水》等術數類文章接近^①，其按前後順序排列宇宙間根本要素的論述方式，顯然具有術數的色彩。

再來看上博楚簡《語叢一》中以下內容：

有天有命有地有形(《語叢一》簡 12)

有物有容有色有名(《語叢一》簡 13)

有命有文有名，而後(《語叢一》簡 4)有鯀(《語叢一》簡 5)

有地有形有盡，而後(《語叢一》簡 6)有厚(《語叢一》簡 7)^②

上博楚簡《語叢一》內涵雜駁，總體思想傾向應是儒家，但夾雜有道家的字句。上述各句涉及“形”、“名”，雖然不知其中“形”、“名”是否已是對應概念，但這兩者顯然備受關注，從上下文看，“形”、“名”被納入“天”、“地”、“命”相結合所生成的系統中，在儒家傳世文獻中，幾乎找不到類似的內容。我們是否可以想象，這些生成系統的描述有無可能取自關心宇宙間秩序、文明、制度等根本問題的術數理論，被《語叢一》吸收了？

馬王堆漢墓帛書中有一幅帛圖。最初的考釋者陳松長指出：“這幅帛圖分三層佈局，最外一層是朱繪方框，在方框內側題有文字。第二層是用青色繪的圓圈，在圓圈外側題有文字。第三層是在圓圈的正中，用墨書文字組成一個如雲氣一樣回環的圓，文字是從圓心開始向外旋轉書寫，其形狀與帛書《天文氣象雜占》中所繪日暈、月暈之類的雲氣圖有些類似，具有明顯

① 《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〔復相輔〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，是以成四時。四時復〔相〕輔也，是以成滄熱。滄熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，滄熱之所生也。滄熱者、四時者，陰陽之所生〔也〕。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。”通過太一、水、天、地、陰陽、四時、滄熱、濕燥、年歲，構成了一幅完整的宇宙生成圖式。

② 拙作《郭店楚簡〈語叢〉一、三兩篇に見える“名”の研究》(東京大學中國哲學研究會編《中國哲學》第 18 號，2002 年)對這些句子有詳細分析，可參照。因不便印刷，這裏直接使用通行字體。

的圖式意味。”^①就是說，在一幅畫成外方內圓的類似式盤的圖案上，三段不同內容的文字分別書寫在三個部位。陳松長認為，最中間的文字和“道”、和“心”有關，第二層的文字和“言”有關，最外層即方框上文字則和“形名”有關。最外層文字其內容如下：

物則有形，物則有名，物則有言，言有〔不言〕^②……明……以智〔知〕……歸。

筆者經過考證，認為這是一幅用式盤來闡釋道家“心術”理論的簡明圖譜。其內容通過《管子·心術上》等黃老思想文獻，可以得到合理的解釋。圓圈正中旋轉書寫的文字可以理解為心的形狀，其主旨是論述人應該如何修練其心，以一種和“道”相吻合的姿態去把握萬物，把握“形”、“名”^③。

由於殘損較多，語句有無法通讀之處。但結合式盤圖案，我們可以想象，象徵天圓的中心部位是容納“道”的“心”，象徵地方的外側部位是“形名”和“言”，夾在中間的一層是“言”。這個構造有點類似上述《恒先》和《鶡冠子》，都強調“道”在先，“言”和“形”、“名”在後；“道”重要，“言”和“形”、“名”次要。顯然，“道”、“心”和“天”相應，“形”、“名”只能和“地”相匹。有趣的是，在我們今人看來屬於哲學的論述，作者卻借用了術數家常用的式盤來表達。是因為“天地”、“形名”概念和術數天然相關，所以採用式盤呢？還是借用式盤這種術數形式、借用“天地”、“形名”這類術數概念來強調所要表達思想的神秘性、絕對性、不可抗拒性呢？不得而知。但“形名”與術數之關係，以及作為黃老思想重要概念的“形名”，很可能來自術數卻得到了證明。

再來看“刑德”，這個詞在《黃帝四經》中極為常見，近年來的研究雖然不少，但多側重其哲理的一面，如金春峰認為“刑德思想是帛書辯證法思想的組成部分”^④。崔永東認為，《黃帝四經》的陰陽刑德論“開啓了中國古代法律文化的自然化進程”^⑤。或側重於“刑”“德”孰輕孰重的探討上^⑥。很少有學者分析“刑德”和數術之間的關係。其實如下文所述，這兩者之間的關係是顯而易見的。胡文輝對“刑德”一詞的意義，曾做過比較精當的概述：

“刑德”這一組概念本來是屬於政治、社會意義的概念（刑是殺伐之義，德是慶賞

① 陳松長《馬王堆帛書“物則有形”圖初探》，《文物》，2006年6期，第82頁。

② 作者未說明補入“不言”二字的理由。

③ 曹峰《馬王堆帛書“物則有形”圖圓圈內文字新解》，張光裕、黃德寬主編《古文字學論稿》，安徽大學出版社2008年版。

④ 金春峰《論〈黃老帛書〉的主要思想》，《求索》，1986年2期。

⑤ 崔永東《帛書〈黃帝四經〉中的陰陽刑德思想初探》，《中國哲學史》，1998年4期。

⑥ 張增田《〈黃老帛書〉之刑德關係諸說辨》，《管子學刊》，2002年3期。

之義);以後在陰陽學說的影響下,“刑德”又成爲一組陰陽化的概念(刑爲陰爲殺,德爲陽爲生);在此基礎上,“刑德”又成爲一組數術化的概念,刑、德已經包涵了吉凶宜忌的意味;最後,“刑德”更成爲某種占驗方式中的神煞(值神)。^①

可以說,無論傳世文獻還是出土文獻所見“刑德”,都基本反映出上述三種形態。

在黃老思想文獻中,作爲殺伐慶賞之義的“刑德”是非常多見的,對此,陳松長做過很好的分析,但陳松長又指出:“從語義的使用情況看,在《黃帝書》中,基本上使用的是‘刑’、‘德’的本義和引申義,即與‘文武’、‘道法’之類概念可以對應的政治思想概念,還沒有多少術數的內涵,就是‘春夏爲德,秋冬爲刑’的這種把四時和刑德聯繫起來的概念使用也還遠不是帛書《刑德》中使用的概念。”^②這一點筆者不能贊同。

通過近年來的考古發現,與占書、兵陰陽相關的“刑德”材料大量問世,如馬王堆漢墓帛書《刑德》甲乙丙本、阜陽雙古堆漢簡《刑德》^③、睡虎地秦簡《日書》甲種《歲》篇、《居延新簡》也都有與“刑德”相關內容^④。其特徵是“刑德”與陰陽五行相結合,加上日月星辰二十八宿、十二支神、十二天將、建除、五方、五音、九官、八風等配成一套十分複雜的系統。而術數家又以較簡明的式盤形式來模擬他們所描繪的宇宙基本構架,憑藉天盤和地盤的左旋右行來推演表現那個系統的運作。例如,馬王堆帛書《刑德》甲乙本有兩種涉及“宇宙圖式”的圖案,即所謂大游圖(歲徙圖)和小游圖(日徙圖)。在大游圖(歲徙圖)中,“宇宙圖式”的定位對象是“刑”、“德”二神,它可用來推定兩神在各年中所處位置,進而求得刑德左、右、向、背的態勢及吉凶情況。在小游圖(日徙圖)中,“宇宙圖式”的定位對象是“刑”、“德”及“豐隆”、“大音”、“風伯”、“雷公”、“雨師”等諸神,可用來表示諸神所值之日,爲“將軍”等各級軍吏提供軍事所當日時^⑤。就是說,“刑”、“德”(包括“刑德”連用)已具體化爲神煞了。傳世文獻中,《淮南子·天文》,《漢書·藝文志》講兵陰陽家的“十六家,二百四十九篇,圖十卷”^⑥,《五行大義》中《論德》和《論刑》,應該也屬同一類“刑德”術數理論^⑦。

但是,如果說只有用之於占術的“刑德”纔是術數理論,則未免過分。“刑德”的基本原理

① 胡文輝《馬王堆帛書〈刑德〉乙篇研究》,收入《中國早期方術和文獻叢考》,廣州中山大學出版社 2000 年版,第 159~219 頁。

② 陳松長《馬王堆帛書〈刑德〉研究論稿》附論《帛書〈黃帝書〉中的刑德概念》,臺灣古籍出版社 2001 年版,第 30~36 頁。

③ 詳見胡平生《阜陽雙古堆漢簡數術書簡論》,《出土文獻研究》第四輯,中華書局 1998 年版,第 12~30 頁。

④ 劉樂賢《睡虎地秦簡日書研究》,臺北文津出版社 1994 年版,第 108~109 頁。

⑤ 劉樂賢《簡帛數術文獻探論》,湖北教育出版社 2003 年版,第 105~110 頁。

⑥ 據兵陰陽家小序,其特色是“隨時而發,推刑德,隨斗擊,因五勝,假鬼神而爲助者也”。

⑦ 參見李零《中國方術正考》對“刑德”之說明,北京中華書局 2006 年版,第 35~38 頁。

是同陰陽對應。刑，爲月，爲陰，爲坤，爲凶，爲禍，爲有傷害，爲殺罰剝奪；“德”，爲日，爲陽，爲乾，爲吉，爲福，爲喜，爲有佑助，爲慶賜爵賞。當與四時配納時，則春夏爲德，秋冬爲刑。應該說這就是“刑德”的基本理論，用於占術的“刑德”只是進一步複雜化而已。

與上述基本理論相關的“刑德”在《黃帝四經》中極爲常見，它指代賞罰，使這兩種政治行爲和天地之陰陽消長、四時變遷結合起來。如《觀》篇有“正之以刑與德”、“春夏爲德，秋冬爲刑，先德後刑以養生”、“凡謀(戡)之極，在刑與德”(又見《姓爭》篇)、“刑德皇皇，日月相望。以明元(其)當”(又見《姓爭》篇)、“夫並(乘)時以養民功，先德後刑，順於天”。《姓爭》篇有“天德皇皇，非刑不行。繆(穆)繆(穆)天刑，非德必頃(傾)。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章”、“德則无(無)有，昔(措)刑不當。居則无(無)法，動作爽名。是以受元(其)刑”。雖然《黃帝四經》中“刑德”不是什麼值日的神煞，而是順時的法度，討論更多的是“刑”“德”兩者之平衡關係。但“刑”“德”與吉凶相關，與陰陽相合的觀念，毋庸置疑來自民間術數。只是《黃帝四經》作了提煉昇華，揚棄了術數的細節部分。

如前所述，張家山漢墓竹簡《蓋廬》和“黃帝之言”有關，裏面有許多陰陽色彩的理論。其中“天地爲方圓，水火爲陰陽，日月爲刑德，立爲四時，分爲五行，順者王，逆者亡，此天之時也”^①，這種論述方式和上述《黃帝四經》內容相似。我們不能說，《蓋廬》和術數有關，而《黃帝四經》就和術數無關。

帶有術數色彩，將“刑德”基本理論施行於政治、軍事實踐的內容，在具黃老道家傾向的傳世文獻中不勝枚舉，在此僅舉數例：

是故陰陽者，天地之大理也。四時者，陰陽之大徑也。刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。《管子·四時》

德始於春，長於夏；刑始於秋，流於冬。刑德不失，四時如一。刑德離鄉，時乃逆行。作事不成，必有大殃。《管子·四時》

天者，誠其日德也，日誠出誠入，南北有極，故莫弗以爲法則。天者，信其月刑也，月信死信生，終則有始，故莫弗以爲政。《鶡冠子·王鈇》

梁惠王問尉繚子曰：“吾聞黃帝有刑德，可以百戰百勝，其有之乎？”尉繚子對曰：“不然，黃帝所謂刑德者，刑以伐之，德以守之，非世之所謂刑德也。世之所謂刑德者，天官時日陰陽向背者也。黃帝者，人事而已矣。”《尉繚子·天官》^②

① 《張家山漢墓竹簡[二四七號墓]》，第162頁。

② 這段話以《群書治要》卷三七爲底本。

《管子·四時》、《鶡冠子·王鈇》均為利用陰陽刑德以治民的政治學說。《尉繚子·天官》篇的用例,更說明“刑德”理論有僅用之占術者,有用之人事者,用之人事者術數色彩淡一些,兩者雖有區別,但並非毫無關聯。

《黃帝四經》等黃老著作中“陰陽”、“剛柔”、“雌雄”等概念也常見於民間術數,可能也是黃老思想取自民間,為我所用的例證,限於篇幅,不再展開。

三、黃老文獻中的術數語言特徵

術數類書有其不同於一般文獻的非常顯著的語言特徵,表現在兩個方面:一為用詞,術數類書好用吉、福、強、勝、進、順、昌、成、長、久、靜、定、無事,凶、禍、削、弱、敗、退、逆、災、異、亂、殺、戮、誅、滅、殃、怨、病、死、亡、喪、破、毀、壞、損等單字或複合詞來表示結果,帶有咒語傾向;好用“天×”之語表示來自上帝或自然的賞罰;好用“利”、“可以”、“毋”、“不可”表示宜忌;文中多見“是謂”(或“此謂”、“名曰”、“命曰”、“謂之”等)句式;好用數字歸納。二為語氣乾脆簡練、直截明瞭、不拖泥帶水,不作冗長的說理,不作文學性的描述,而是告知當下解決的辦法,多帶命令形,體現出不容置疑的權威和自信。表現為有因必有果,有什麼樣的因必有什麼樣的果的思維方式。將相關信息納入其中,便可對號入座。上述用詞特徵也正與這種語氣相對應。試舉數例:

正陽,是胃(謂)滋昌,小事果成,大事有慶,它毋(無)小大盡吉。利為畜夫,是胃(謂)三昌。恬時以戰,命胃(謂)三勝。(睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種三四正)

敷,是胃(謂)又(有)小逆,毋(無)大央(殃)。可以穿井、行水、蓋屋、飲樂、外除。亡者,不得。不可取(娶)婦、家(嫁)女、出入貨及生(牲)。不可臨官、飲食、樂、祠祀。(睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種三八正)①

毋【以】辰葬,必有重喪。(睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種一〇五正貳)

毋以已壽(禱),反受其英(殃)。(睡虎地秦墓竹簡《日書》甲種一〇七正貳)②

德在土,名曰不明,四時以閉,君令不行,以此舉事,必破毀亡,雖勝有央(殃)。(馬王堆漢墓帛書《刑德》乙篇第三九~四十行)

德在木,名曰招(招)搖(搖)。以〔此〕舉事,衆心大勞,君子介而朝,小人負子以逃。事若已成,天乃見祇,是胃(謂)發筋,先舉事者地削兵弱。(馬王堆漢墓帛書《刑德》乙篇第四一~四二行)③

① 以上見睡虎地秦墓竹簡整理小組編《睡虎地秦墓竹簡》,北京文物出版社1990年版,第184~185頁。

② 同上,第197頁。

③ 以上見陳松長《馬王堆帛書〈刑德〉研究論稿》,第116頁。

東方爲左，西方爲右，東方爲表，北方爲裏，此胃（謂）順天之道。亂爲破亡，治爲人長久。（張家山漢墓竹簡《蓋廬》第七～第八號簡）

有天下而不治，名曰不能。治而不服，名曰亂則。（張家山漢墓竹簡《蓋廬》第五五號簡）^①

在《三德》和《黃帝四經》中我們也能找到類似的用詞和語氣特徵。試舉數例：

陽而幽，是謂大感。幽而陽，是謂不祥。齊齊節節，外內有辨，男女有節，是謂天禮。敬之敬之，天命孔明。如反之，必遇凶殃。毋詬政卿於神次，毋享逸安、求利、殘其親，是謂罪。君無主臣，是謂危，邦家其壞。（上博楚簡《三德》第3號、第4號簡）

主失立（位）則國芒（亡），臣失處（處）則令不行，此之胃（謂）類國。主兩則失元（其）明，男女掙（爭）威，國有乳（亂）兵，此胃（謂）亡國。（《經法·六分》）

適子父，命曰上噴，群臣离（離）志。大臣主，命曰雍塞。在強國削，在中國破，在小國亡。謀臣〔在〕外立（位）者，命曰逆成，國將不寧。在強國危，在中國削，在小國破。主失立（位），臣不失處，命曰外根，將與禍藺（鄰）。在強國憂，在中國危，在小國削。主失立（位），臣失處，命曰无本，上下无根，國將大損。在強國破，在中國亡，在小國滅。主暴臣亂，命曰大芒（荒），外戎內戎，天將降殃（殃），國无小大，又（有）者滅亡。主兩、男女分威，命曰大廩（迷），國中有師。在強國破，在中國亡，在小國滅。（《經法·六分》）

君臣易立（位），胃（謂）之逆，賢不宵（肖）並立，胃（謂）之乳（亂），動靜不時，胃（謂）之逆，生殺不當，胃（謂）之暴。逆則失本，乳（亂）則失職，逆則失天，〔暴〕則失人。失本則〔損〕，失職則侵，失天則几（飢），失人則疾。（《經法·四度》）

通過比較，不難看出，無論在用詞、句式、語氣上，在刻意簡化因果關係、明確提供可操作性答案的思維方式上，還是在現時性、速效性特徵上，兩者都極爲相似。當然，就現時性、速效性特徵而言，具備實用主義特徵的法家、兵家也無不如此，但大量吸收術數家表達宜忌、類似咒語的詞語，通過“天之道”、“天常”、“天禮”、“天誅”、“天刑”展現出命定式思維來看，說《三德》、《黃帝四經》的一些篇章表現出了濃厚的術數色彩是不爲過的^②。

① 以上見《張家山漢墓竹簡〔二四七號墓〕》，第161、167頁。

② 近年來，鈴木達明側重對《莊子》所見韻文的整理，他在《“道”のための有韻文——〈莊子〉定型押韻句と黃老思想》（《東方學》第115輯，2008年）指出，《莊子》三十三篇中，一半以上有押韻句，外雜篇中的押韻句要遠遠多於內篇，他通過這樣的分析，來確認《莊子》所見黃老思想的文本特徵，令人耳目一新。相同思路的論文還可見鈴木達明《楚地出土簡帛資料に現れる定型押韻句について》（《中國文學報》第76冊，2008年）。具數術色彩的文獻是否也往往具有押韻性質，還有待論證。

四、餘 論

對戰國秦漢思想史研究而言,特別是對黃老之學研究而言,黃老思想和民間術數之關係,具有重要學術意義,但這是個非常複雜的問題,牽涉面廣,需要討論的思想史現象多,本文在此只是作了一些簡單、個別、表層的分析,留下了很多課題等待以後去做。例如陰陽五行思想是一大重點,這次未能充分展開。屢見於黃老文獻的“天·地·人”構造,是否也和術數有關?黃老思想中術數性內容在黃老之學走向衰落之後,是否與前期道家的興起有關?術數之影響在黃老思想自身發展中,應該有一個從濃厚到淡薄,從直接採用到揚棄昇華的過程,這個過程是如何展開的?這些問題都值得充分探討。

[作者簡介] 曹峰(1965—),男,山西人。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。著有《上博楚簡思想研究》及論文 70 餘篇。

老子論聖人之玄德

許抗生

《史記·老子傳》載：“老子著書上下篇，言道德之意，五千餘言。”漢初帛書《老子》甲、乙本即有《道》篇與《德》篇之區分。與後來的通行本不同的是：帛書本《德》在先，《道》在後；通行本則《道》在先，《德》在後。可見對於老子，除了研究其最核心的概念“道”之外，還應當重視對另一核心概念“德”的探討。在老子那裏，道與德其實是相通的，就天地萬物（包括人）而言，得道之謂德，德者，得也，得道者也，得到“道”就成爲自己的德。德本寫作“惇”，直心爲德，即指本心或本性而言，故後來有“德”性的說法。高亨先生說：“今詳審老氏之書，略稽莊生之言，而予以定義曰：德者萬類之本性也。”（《老子正詁》）確如高亨先生所說，老子道家所講的德，即是性之義，德就是指本性而已，所以德論就是性論，就是物性論和人性論。老子尤其重視的是人性論，並特別關注聖人（最高人格者）的本性問題。雖說五千餘言《老子》中沒有寫到一個“性”字，但老子十分重視德論，講了道德二論，可見老子對德性問題的重視。

就德爲性之義而言，一切事物皆是有德，有自己本性的。因此《道德經》中提出有諸多的德，如：道有道之德，稱之爲玄德；聖人有聖人之德，由於聖人是體道的，所以聖人的德與道之德一樣，亦稱之爲玄德；天地萬物亦各有各的德；等等。但天地萬物之德（性）皆是得“道”而形成的。老子說：“昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下正。……天無以清，將恐裂；地無以寧，將恐廢；神無以靈，將恐歇；谷無以盈，將恐竭；萬物無以生，將恐滅；侯王無以正，將恐蹶。”（《老子》三十九章）這是說，天清、地寧、神靈、谷盈、萬物之生長，乃至侯王之治平天下，都是由於它們各自得到了“道”（“一”即“道”）而成就了各自的性質。反之，如果得不到“道”，形成不了自己的德性，那麼這些事物也就都不能存在了。在這裏，“道”與“性”（德）是密切相關的。因此《老子》中各種具體事物的“德”，往往用“道”來表現，諸如有天道、明道、進道、人道等說法。同時，老子還提出了德有上下之別和厚薄之分。老子說：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。”（《老子》三十八章）這是說，上德的人不自以爲有德，所以實是有德；下德的人總表白自己有德不離失德，其實他沒有德。可見，上德是有德之人，下德是無德之人。老子又說：“含德之厚者，比於赤子。”（《老子》五十五章）嬰兒赤子樸實天真，是“含德之厚者”，人長大了智慧多了，玩起了虛偽欺

詐,含德薄了,乃至完全喪失了德,就成爲無德的人。老子最關注和提倡的是聖人的德,認爲聖人是體悟“道”的,他的德性是與“道”相合的,所以只有聖人的德性可以與道的德性稱呼一樣,叫做“玄德”。作爲人類人格的最高代表的聖人,究竟應當具有哪些德性呢?既然聖人的德(玄德)與道合,那麼宇宙本原“道”所有的德性,如自然無爲、無私、無欲、樸實、謙下、虛靜等,也應成爲聖人的德性。歸結起來說,聖人至少應該具有如下六種德性:

一、敦厚樸實(樸德)

敦厚樸實,反對浮華輕薄,是老子提倡的最根本的道德原則。老子認爲,宇宙本原的“道”是最素樸樸實的,我們應當回歸到“道”的樸實的本性上去(“復歸於樸”),反對人爲的弄虚作假,浮華輕薄,提倡“見素抱樸”,主張做一個樸實、實在、敦厚、厚道的人,不做虛假、自欺欺人的人。老子說:“故失道而後德,失德而後仁,失仁而後義,失義而後禮。夫禮者,忠信之薄而亂之首。前識者,道之華而愚之始。是以大丈夫,處其厚而不居其薄;處其實而不居其華。故去彼取此。”(《老子》三十八章)這是說,一旦失去了“道德”的素樸樸實之後,就有了仁義的教化;而失去了仁義之後,才有徒具形式的禮儀。這樣的禮儀,就成了“忠信之薄而亂之首”的東西。這種禮儀已經失去了忠誠、誠實的品德,成爲了虛假的“禍亂之首”。至於“前識”那樣無根據的臆測,得到的不過是“道”的浮華,實是愚蠢的開始。所以老子主張,大丈夫應當處身於敦厚,而不處身於輕薄;處身於樸實,而不處身於浮華。要去掉輕薄與浮華,採取敦厚與樸實,而敦厚樸實正是宇宙本原“道”的本性。作爲體道的聖人來說,自然應當具有這種本性了。

二、謙虛處下(謙德)

謙遜是中華民族的傳統美德。作爲民族人格的代表,同時又是最高領袖人物的聖人,更應當具有這一美德。所以老子十分強調聖人的謙虛處下的品德,而反對一切驕傲自大的思想與行爲。老子說:“企者不立,跨者不行,自見者不明,自是者不彰,自伐者無功,自矜者不長。其在道也,曰:餘食贅形。物或惡之,故有道者不處。”(《老子》二十四章)又說:“是以聖人自知而不自見,自愛而不自貴。故去彼取此。”(《老子》七十二章)這即是說,聖人(有道者)應當謙虛、謹慎,來不得有半點驕傲,就是做出了成就,也不要表現自己,誇耀自己。對道而言,驕傲自滿就像是“剩飯贅瘤”,完全是多餘的東西,應當予以拋棄。作爲最高領袖人物的聖人對待自己的人民來說,更應當抱著謙虛處下的態度,才能得到老百姓的擁護,而不是高高在上,目中無人。老子說:“江海之所以能爲百谷王者,以其善下之,故能爲百谷王。是以聖人欲上

民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。”（《老子》六十六章）天下百川之所以歸江海，就在於江海處於低下之處的緣故。聖人要在上位成爲人民的領導，他的言談就必須謙遜而不高傲；他要成爲人民的表率，走在人民的前面，就必須先處身于老百姓之後，做到先人後己。只有這樣，聖人處於上位，老百姓也不會感到有重負有壓力；聖人處在老百姓的前面帶領他們，老百姓也不會感到有危害。所以老百姓擁戴聖人，不厭棄聖人。這就是聖人謙遜不爭（不跟老百姓爭名爭利）的美德，所以天下人誰也不能與他相爭。聖人這種謙虛處下的美德，依老子看來，也只是聖人體道的結果，因爲宇宙本原的“道”也具有這種德性。老子說：“故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，爲而不恃，長而不幸，是謂玄德。”（《老子》五十一章）這裏講的是“道”與“萬物”的關係，道生養萬物而不據爲己有，施恩惠於萬物而不需要回報，長育萬物而不主宰萬物。可見道是不與萬物爭名爭利的。又說：“大道泛兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭，功成而不有，衣養萬物而不爲主，常無欲，可名於小。萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自爲大，故能成其大。”（《老子》三十四章）道生養萬物而不居功自傲，萬物皆復歸於它，它卻不主宰萬物，它終不自以爲大，所以能成就其爲大。所以老子說，那些自以爲是，自我誇耀，自高自大的東西，對道來說，皆是餘食贅形而已，都是多餘的，應當捨棄的。爲此老子告誡當時的侯王們，應當懂得謙遜處下的道理：“故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自稱孤寡不穀。此非以賤爲本邪？非乎？故至譽無譽。是故不欲琚珞如玉，珞珞如石。”（《老子》三十九章）貴以賤爲本，高以下爲基，這是講的辯證法。貴者不能離開賤，而以賤爲本（即以老百姓爲本）；高者離不開下，而以下爲基礎，高下相反相成，高者必以下者爲基礎才能成其高。所以侯王應當謙遜對下，自稱孤德寡人不善的人，而決不能高高在上，驕傲自大，目空一切，要懂得最高的稱譽是無須稱譽的道理，所以應當不要表現得如玉那樣美，也不要如石那樣堅。聖人應當是“被褐懷玉”的。

三、儉故能廣（儉德）

老子提倡節儉，倡導過儉樸的生活而反對奢華。他說：“我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。”（《老子》六十七章）爲什麼要把“儉”視作三寶之一呢？這是因爲“儉故能廣”。王弼注：“節儉愛費，天下不匱，故能廣。”廣指國家財富充裕。而《韓非子·解老》則說：“智士儉用其財則家富，聖人寶愛其神則精盛，人君重戰其卒則民衆，民衆則國廣。”這裏的儉，包括智士儉財則家富，聖人愛惜精神則精力旺盛，國君愛護士卒則民衆，一個國家人口衆多則國家富強。可見儉不僅包括節財，還包括愛惜精神，不妄費腦力和愛惜士卒生命，不輕易冒死作戰等。老子說：“治人事天莫若嗇。”（《老子》五十九章）“嗇”，本訓爲收穀，有收藏之義，引申爲愛惜之義。《韓非子·解老篇》：“嗇之者，愛其精神，嗇其知識也。”在這裏“嗇”

主要是指愛惜精神,不枉費精力,無爲而治。所以有些《老子》傳本就把“少私寡欲”的“少私”兩字寫作“少思”的。其實“少私寡欲”四字中,已經包含少些私心的意思:少些名利權勢計較之心,少些貪欲之心,也就是少些枉費精力的妄思,即“少思”。“少私寡欲”是老子用來教化老百姓,使老百姓最終有所歸屬的。作爲人來說,生活在世上,首先需要解決自己的物質生活問題,即吃飯穿衣問題,所以總是要考慮自己的個人利益。當然這種個人的私利總是有個限度,人不僅是個體的存在,而且是社會的存在。人總是生活在社會中,是社會的動物。從某種意義上說,人確是社會關係的總和。沒有社會群體的存在,也就不可能有個人的存在。所以,人的存在除個人利益以外,還有社會群體的利益,人民大眾的利益,國家的利益,乃至全人類的利益存在。這就有一個個體利益與集體利益的關係,私與公的關係問題。這兩者利益應當協調一致起來,個體利益決不能無節制膨脹損害集體的、整體的利益,所以“私”應當有個適度,而不能貪,不能太多,貪了多了就會產生社會紛爭、社會危機。爲此,老子提倡“少私寡欲”的思想,以克服人們的貪欲私心。當然我們在強調集體、整體利益時,也要考慮到個人利益,照顧到個人利益,使個人利益得到合理的保障與不斷的提高。不然的話,社會也會出亂子的。總之,公與私的利益,應當不斷調整,使之協調起來,促進社會可持續的穩定向前發展。

至於聖人,並不是沒有個人的私利,因爲聖人也是人。但是聖人應當懂得無私與私的辯證道理,只有先做到無私,爲天下老百姓辦好事,最後的結果才能成其私。老子說:“天長,地久。天地之所以能長且久者,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。”(《老子》七章)又說:“聖人無積,既以爲人,己愈有;既以與人,己愈多。”(《老子》八十一章)天地之所以長久,在於它們不自私其生,故能長久。聖人效法天地,也不自私其身,而要後其身、外其身而反而能達到“身先”、“身存”的結果。這難道不是無私故能成其私的道理嗎?所以說:“聖人無積(無私積),既以爲人,己愈有;既以與人,己愈多。”爲人與爲己、與人與己,兩者是可以轉化,可以統一的。所以聖人首先應當自己先做到無私無積,爲人與人,這樣才能得到人民擁戴,達到治平天下的目的,自己的個人利益也才能得到滿足。

四、慈愛百姓(慈德)

“愛”是人類所崇尚的普世價值,是人類應有的美德。人類社會如果沒有“愛”,恐怕也就不成其爲社會。中國古代的聖賢,如孔子、孟子、墨子、老子等,都崇尚“愛”。儒家講親親,講仁愛(“仁者愛人”);墨家講“兼愛”(兼相愛,交相利);老子則講慈愛。慈本指父母對子女的愛,子女對父母的敬愛則稱孝。老子是講孝慈的(“六親不和,有孝慈”),但老子他把慈看得更爲重要,被尊爲他的三寶之第一寶(三寶:“一曰慈,二曰儉,三曰不敢爲天下先”)。偉大的母愛就是慈的集中表現,這樣的母親就稱作爲慈母。所以“慈”就是偉大的愛的表現。老子講的

慈不只是指父母對子女的愛，而是把它推及到全社會。作為聖人，就應當像母親愛自己的子女一樣，熱愛自己的人民。老子說：“慈故能勇……今舍慈且勇……死矣。夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。”（《老子》六十七章）這裏講的是將帥應該像偉大的母愛那樣慈愛士卒，士卒們才能勇敢地作戰。不慈愛士卒却要他們勇敢作戰，這是不可能的，所以只有慈愛士卒，才能做到戰則勝，守則固。在此，老子不僅把“慈”當作用兵打仗的一條重要軍事原則，還把它提升到“天道”的法則高度，提出了“天將救之，以慈衛之”的思想，認為天道亦有慈的品德。當然“天”是沒有意志的自然物，但“天道無親，常與善人”（《老子》七十九章），很顯然講的是一種自然的法則。對此老子又說：“天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足……孰能有餘以奉天下，唯有道者，是以聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。”（《老子》七十七章）天道是自然均平的，它的原則是“損有餘而補不足”，從而使整個世界得以均衡和諧發展。誰能做到以有餘而奉天下呢？只有有道者能做到這點。由此可見，“慈愛”的原則，以有餘而奉天下的思想，最後皆是來源於宇宙本原“道”的法則。體道的聖人就是效法道對待萬物那樣“生而不有，爲而不恃，功成而不居”的慈愛萬物的思想。老子還認為，在萬物之中最接近於“道”這一品德的，就是“水”。他說：“上善若水，水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。”（《老子》八章）水的德性是“善利萬物而不爭”，它能滋潤萬物生長而不與萬物相爭，確是體現了“道”的慈育萬物的精神。所以說：“（水）幾於道。”上善的人能做到“居善地，心善淵，與善仁……夫唯不爭，故無尤”。在這裏，上善的人，既是體現了“水”的品德，也是體現了“道”的品德的人。

五、寬容乃大(寬德)

老子十分強調聖人必須具有寬容的美德。只有寬容對人對物，不苛求於人，才能得到人民的擁護，把社會治理好。老子說：“知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。”（《老子》十六章）這是說，知曉了“常道”的人，才能無所不包容（道孕育萬物，對萬物無所不包容），無所不包容就能做到大公無私，大公無私才能無不周遍，無不周遍就能合于自然的天道，符合天道才能最後符合于宇宙本原的“道”，體道而行才能長治久安，終身無危殆。由此可見，寬容、包容乃是體道得道的表現，只有具備寬容的思想，才能做到公正無私，社會才能長治久安。在這一思想基礎上，老子十分強調作為最高領導者的聖人，應當能做到包容一切，甚至包括社會上的那些污垢物，做到海納百川，而不拋棄一物的寬容大度的思想。爲此老子說：“是以聖人云，受國之垢，是謂社稷主。受國之不祥，是謂天下王。正言若反。”（《老子》七十八章）要容納、接受得了國之垢、國之不祥，才能成爲一國之主，天下之王。俗話說：“宰相肚裏好撐船。”作爲一個好的領導者就應當大度，能容納得了各種不同的人與事，直至反對過自己的人。老子說：“是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。”（《老子》二十

七章)常善於救人而無棄人,常善於救物而無棄物,做到人盡其才,物盡其用,決不拋棄一人一物,這就是最大的智慧。在這裏老子還論說了善人與不善人之間互為師資的辯證法思想。老子接著上文說:“故善人者,不善人之師;不善人者,善人之資。不貴其師,不愛其資,雖智大迷。是謂要妙。”善人是不善人的老師,善人可以教育不善的人使之成為善人;不善的人可以作為善人的借鑒,從中吸取教訓,而少犯錯誤。所以說善人與不善人之間是互為師資的,不尊敬其“師”,不愛護其“資”,自以為聰明,其實是“大迷”。這就是微妙深奧的辯證法思想的道理。由此可見,不善的人通過善人的教育可以成為善人,同時不善的人亦可成為善人的借鑒(“資”),使善人少犯或不犯錯誤。因此老子說:“美言可以市,尊行可以加人。人之不善,何棄之有?”(《帛書老子注譯與研究》第44頁)好的言辭可以通過交往使人學會,受人尊敬的行為可以讓人效仿,那麼人們有了不善的行為,為何要將他們拋棄呢?老子甚至還提出“報怨以德”的思想,即主張用恩“德”來報答怨恨,使之感化。老子根據相反相成,對立面可以轉化的思想,對此加以論證:“為無為,味無味,事無事,大小多少,報怨以德。”(《老子》六十三章)以無為為為,以無味為味,以無事為事,大事從小事做起,多事從少事做起,一切皆是相反相成,互為轉化的。由此可見,德與怨也是可以轉化的,以德報怨,就是用恩德來感化怨、消解怨。“報怨以德”,實是體現了老子所倡導的偉大的寬容精神。對於老子的這一“報怨以德”的思想,孔子也曾加以評論過。《論語》記載:“或曰:‘以德報怨何如?’子曰:‘何以報德?以直報怨,以德報德。’”(《論語·憲問》)有人問孔子“以德報怨”這一思想怎麼樣?孔子回答說,如果講“以德報怨”的話,那麼用什麼來報德呢?這一反問表示孔子是不主張“以德報怨”的。孔子主張的是“以直報怨”和“以德報德”。直指正直的行為,無虛假的東西。孔子認為,用“直”來報怨就可以了,不必以德報怨,可以以德報德。從這一點上來看,老子的寬容度、氣度又要勝過孔子一籌。所以我們說,老子是我國古代歷史上最講寬容的一位思想家。當然“以德報怨”最後如果還是感化不了怨,那就只能“以直報怨”了。至於“以怨報怨”,怨怨相報,是解決不了問題的,怨怨相報,是永遠沒有盡頭的。

六、言善信(信德)

“言善信”,老子提倡說話要講信用,不要講假話、大話、空話。這是與老子倡導的做人要敦厚樸實的思想相一致的。老子說:“上善若水,水善利萬物而不爭,處衆人之所惡,故幾於道。居善地,心善淵,與善仁,言善信。”(《老子》八章)上善的人好比水一樣,善利萬物而處於最低下之處,所以水的德性與道最相近。因此他的居處善於選擇最低下的地方,心思善於深藏,待人善於講仁愛,說話善於講信用。所有這些都應當是上善人的品德和行為。要做到“言善信”,就不能講謊話,空話,華而不實的話,為此老子又提出了“信言不美,美言不信”的思想。“美言”就是指華而不實之言,不講信用之言,對於這樣的空話,大話,老子是堅決反對的。老

子主張講誠實之言，言而有信的話。老子更認為，在上位的領導者更應當講信用，社會上老百姓之所以不講信用，就是在上位者自己先不講信用所造成的。老子說：“太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，有不信焉。”（《老子》十七章）最好的領導者實行的是無為而治（充分信任老百姓，能放手讓老百姓自己幹事），老百姓不知道有他；次一等的領導，老百姓親近他稱譽他，即指在上位的領導者能用仁義來教化老百姓，意謂已不能充分信任老百姓實行無為而治了；再次一等的領導，老百姓害怕他，侮辱他，意謂這樣的領導已完全不相信老百姓，用暴力來壓服老百姓了。可見正是由於在上者自己講信用不足，老百姓不信任他，老百姓也就不講信用了。因此，在上者自己必須首先成為講信用的表率，這樣老百姓才能講信用，信任你。老子這一思想，時至今日看來，也還是十分正確的，應當加以發揚。老子在論說在上者要充分信任老百姓時，特別還提出在上的聖人不僅要信任講信用的人，還要信任那些不講信用的人，這樣在上者才能得到老百姓的信任。老子說：“聖人常無心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。”（《老子》四十九章）聖人沒有自己主觀之私見、成見，以百姓的意願為意願，完全傾聽百姓的，充分信任老百姓。因此，對於善良的人，我善待他；對於不善良的人，我亦同樣善待他；這樣我就能得到老百姓的善待。講信用的人，我信任他；不講信用的人，我亦同樣信任他；這樣做就會得到老百姓的信任。可見對老百姓，不論是善的還是不善的人，講信用的還是不講信用的人，聖人都應當一視同仁，善待他們，信任他們，這樣就能使善者更善，不善者向善，講信用的更講信用，不講信用的變成講信用的人。如果都能這樣做了，社會就自然治理好了。

以上就是我研讀《老子》之後，總結出來的老子所提倡的聖人六德，即樸德、儉德、謙德、慈德、寬德、信德。聖人是人類人格的最高代表，是人類的表率，人民的領袖，理應具有這六種人類的美德。至於就一般的官員和老百姓而言，聖人則是道德的楷模，是人們學習的榜樣。我們應當努力學習這六德，向聖人看齊，成為一個有道德的人，精神高尚的人，而不能墮落成只講私心貪欲的小人。

〔作者簡介〕許抗生（1937— ），男，江蘇武進人。1966年於北京大學哲學系中國哲學史研究生班畢業。現為北京大學哲學系教授、博士生導師。著作主要有《帛書老子注譯與研究》、《老子與道家》、《中國的法家》、《先秦名家研究》、《老子與中國的佛道思想簡論》、《三國兩晉玄佛道思想簡論》、《魏晉南北朝哲學思想研究概論》等。

柔弱無爲與法治原則

——觀察《道德經》的一個新視角

(臺灣) 郭鶴鳴

一、問題之導出

司馬遷在《史記·老莊申韓列傳》後，評論傳中的四個思想家：

太史公曰：老子所貴道虛無，因應變化於無爲，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。

司馬遷是漢初第一流的知識分子，多聞博覽，積學而特具通識，因此這段話應該足以代表漢初學術界對這四個思想家的重要見解，具有典型的意義。這段話的關鍵詞是“道德”，而“道德”的意義在當時與道家思想全無二致，依漢人理解而言，乃是帝王治國理民之術，這一點可以由司馬談的《論六家要指》和班固的《漢書·藝文志·諸子略敘》得到確切的印證。司馬談《論六家要指》說：

陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。……道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。

他毫不含糊地指出道家(即“道德家”)思想正是帝王博采各家長處以“爲治”的一套道術。而班固在《漢書·藝文志·諸子略敘》中論道家亦曰：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知乘要執本，清虛以

自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。

所謂“君人南面之術”，正是帝王治國理民所憑藉的一套道術，與司馬談所說的“務為治”者並無絲毫出入。張舜徽先生針對“君人南面之術”有一段切中肯綮的說明：

這裏所提出的“此君人南面之術”，一語道破了道家學說的全體大用，給予後世研究道家學說的人以莫大的啓發和指示，應該算得是一句探本窮源的話。我們沒有理由不重視它。《漢書·藝文志》是以劉歆《七略》為底本改編而成的，其中各部類的敘論，絕大部分都是《七略》中《輯略》裏面的原文，像上面所舉介紹道家的一段話，也自然不能例外。那些話並不是劉向、劉歆父子校書時，專憑主觀臆造出來的，而是在西漢學者們人所共知的理論基礎上提出來的。西漢學者，自司馬談、司馬遷、董仲舒等都精通道家之學外，即如劉向的父親劉德，史稱其“少修黃老術，有智略”（見《漢書·楚元王傳》），那末，劉向、劉歆家學相承，自然也懂得道家學說的主旨和作用。所以《七略》裏介紹道家學說“此君人南面之術”的那句話，無疑是西漢學者們共同的認識。劉歆既寫入《七略》，保存了這句極其寶貴的名言，應該被後人看成研究道家學說的指針。^①

“君人南面之術”乃是“道家學說的全體大用”，張舜徽先生的看法顯然是有確鑿的文獻作為強固依據的。《老子》一書之分為“道”、“德”二篇，今日所見抄寫於漢初甚或更早的帛書甲本、帛書乙本已然如此，因而我們看到以“道”、“德”來名篇，和以“道德”來名家，可知《老子》一書為“道德家”（即“道家”）思想最根本、最重要之文獻實是不容置疑。然而若依照今日大多數人的認識，老子的思想反對仁義、反對禮、反對法律制度，簡單言之，老子乃是反對一切既有的人文社會規範之限制與束縛的。這樣一來就產生了一個非常奇怪，甚至可以說相當荒謬、令人百思不得其解的問題：漢朝學者認定為帝王治國理民的那一套道術，到了今天，大多數學者竟然視之為相當偏激的反政府、反社會的思想，是根本反對仁義、反對禮、反對法律制度、反對一切人文社會規範的隱士思想。這兩種對老子思想完全南轅北轍的看法，到底是漢朝人對《道德經》的理解偏離了正軌呢？還是現代人對老子的詮釋迷失了焦點？司馬談說道家“采儒墨

^① 張舜徽《周秦道論發微》，臺北木鐸出版社 1988 年版，第 8 頁。張先生指出“君人南面之術”乃是“道家學說的全體大用”，此言甚是。然而張先生接著又說：“大約在我國古代貴族政治和大一統政府的帝王，都有‘南面’之稱，‘南面術’便是他們怎樣駕馭臣下、壓制人民的一套手法和權術。這種術，周秦古書中名之為‘道’；古代有人把這種術的體和用，總結出了一套有系統的理論，便是‘道論’；宣揚這種理論的，便是‘道家’。”這樣的一概而論不免嫌於偏頗，例如說《道德經》也談論“怎樣駕馭臣下、壓制人民”便完全不符事實。

之善，撮名法之要”；其子司馬遷又認為作為法家代表人物的申不害與韓非，其思想上的主張“皆原於道德之意”；代表黃老學的重要經典《黃帝四經》第一篇第一節《經法·道法》開篇即說“道生法”，這樣看來，君王治國理民之道，其重視國家法令制度、重視社會上的客觀規範本來就是自然而然、順理成章的。然則老子怎麼可能反對作為國家統治所依據的客觀規範？老子怎麼可能反對法令制度？甚至我們還可以如此提問：既然道家是“采儒墨之善、撮名法之要”，老子又怎麼可能真正反對仁義？又怎麼可能真正反對禮、反對法令制度？

針對以上這一些質疑，本文試圖經由文本的深入分析與細密比對，基本上持守以經解經、以老證老的原則，希望能夠釐清這一些問題，破除時人對老子思想的重重誤解，說明由原始道家而至漢代黃老應是一種條暢順遂的發展，並非道家思想本質上的變遷與異化；由此亦可知所謂“道法家”也並不是一個允當適切的名稱，因為道家本身就必然容納法家；最後更希望能還給中國哲學史上關於道家思想，尤其是老子思想一個比較合理也比較清晰的本來面目。

二、關於“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”的詮釋

王弼注本《老子》第十九章文為：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足，故令有所屬，見素抱樸，少私寡欲。

世傳諸本如河上本、傅奕本與一九七三年出土的帛書本，就此章之字句而言，與王注本並無重大出入。可是一九九三年出土的郭店簡本，此章字句與世傳各本的出入就相當大了。其文為：

絕知棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕偽棄慮（此字釋文或作“詐”、“作”），民復孝慈（二字釋文或作“季子”），三言以為辨（此字釋文或作“史”），不足，或命之或乎屬，視素保樸，少私寡欲。

郭店簡本並不見“絕聖”、“絕仁棄義”等一向被認為在思想立場上和儒家鮮明對抗的字眼。對於此一現象，劉笑敢先生有這樣的描述與質疑：

這一章是竹簡本和帛書本及其以後各種版本歧異最大的一章。不僅文字多有不同，思想歧異也非常明顯。竹簡本中的“絕智棄辯”，改成了“絕聖棄智”，“絕偽棄

詐”改成了“絕仁棄義”，從一般地批評世俗價值和文化現象，變成了明確地否定儒家的基本思想概念。如何理解和評價這一現象？從《老子》文本演變的歷史來看，這是不是一種“篡改”？從思想發展的角度來看，這是不是對《老子》思想的“歪曲”？單就這一章的文字來看，我們似乎很容易得出這種結論。無論怎樣，“絕智棄辯”變成“絕聖棄智”，“絕偽棄詐”變成“絕仁棄義”，都是竹簡本與以後諸本的最嚴重的不同。然而這種不同的根源何在？難道僅僅是後來的編者要反對儒家道德而作此改動嗎？難道這僅是學派鬥爭的結果嗎？難道這種改動沒有文獻演變的內在理路嗎？^①

劉教授通過對王弼本、河上本、傅奕本、帛書本、竹簡本等五種《老子》重要版本的比較研究，結果發現在《老子》文本演變的漫長過程中，出現了兩種現象：一為“語言趨同”現象，表現為句式的整齊化、對偶句與排比句的增加、文句重複的增加，等等。二為與“語言趨同”相應的“思想聚焦”現象，此即強化《老子》中原有的最基本概念，比如用“道”和“無為”這樣的核心概念去替代一般性的詞語或表述，或重新安排句子或語詞的順序、結構，讓關鍵性概念更突出、更醒目。而且值得注意的是這些現象是由不同的編者在不同時代、不同地域單獨進行的，事先並無共同的編輯指令。出現這種共同趨勢，其原因只能是因為他們對《老子》原文有某種大體一致的理解，並且有按照這種理解去改善原文的願望，於是就進一步改善原來文本的語言表達形式，進一步強化他們所看到、所理解的中心概念和思想^②。

從劉教授以上的分析與說明，我們大致上可以瞭解由竹簡本演變到世傳諸本，本章的字句為什麼會有這些變化。不過，通過這一章，老子究竟想要說什麼，究竟想要表達什麼樣的深意，是真的要和儒家唱反調，所以否定聖智、揚棄仁義；還是在章句表層意義之外，另行揭示了古今注解者所從未認識領取，卻又關係重大的深層道理？為了一探究竟，我們有必要針對此章從各個方面作細密而深入的解析。

首先，我們必須確立觀察《老子》這部書的不二視角：《老子》這部書字字句句都是針對帝王、國君或手握大權的政治領導者來說的，他立論談說的對象既不是一般在職官員，亦不是等閒知識分子，更不是普通平民百姓，而是位高權重的君王。但他又迥異於只想覓得一官半職，故唯有極力揣摩上意以求遇合的縱橫遊說之徒，他一不求官冀位，二不追名逐利，因之能夠居高臨下，而以類似“帝王師”之姿態發言，在深觀歷史，明鑒古今成敗存亡禍福之餘，領悟天地間客觀之道，明白政治上普遍之理，所以能站在道理上以溫熱的心說冷靜的話，既無意邀上寵，亦不期媚世俗，更絲毫沒有想到要開宗立派，介入學術論爭，以是己而非人。這一點先有清楚的認識，我們研讀《老子》的時候才不致於觀察失焦，產生誤解。否則視角一旦傾側，焦點必然偏移，使得老子明明自己說“吾言甚易知、甚易行”，而太史公卻偏偏說他“著書辭稱微妙

① 劉笑敢《老子古今》，中國社會科學出版社 2006 年版，第 233～234 頁。

② 同上，第 234 頁。

難識”，等而下之，甚至種種離奇怪異、背離常識經驗、不合邏輯理則、看似神秘而其實誕妄的說法也紛紛出現。有了這樣的認識，我們就可以來看十九章：所謂“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”，都是老子直接要求君王本身必須做到的，而不是叫君王去要求他的臣民百姓這樣做，更不是老子在要求一般人必須這樣做。老子的意思是：你君王即使位高權重，畢竟也只是普普通通一個人，難道還真的能聖無不通、智無不明嗎？因此身為君王，如果能做到“絕聖棄智”，深刻瞭解自己地位雖高，其實所能有限，所知亦有限，絕對不是官大學問就大，因此肯謙沖自牧，禮賢下士，兼聽廣納，體恤民情，那麼在作政治決策的時候就會多方顧惜百姓，不致於剛愎自用、失政害民了。所以說君王真能“絕聖棄智”，人民就會有百倍之利。

其次，老子為什麼要君王“絕仁棄義”，而君王之“絕仁棄義”，又何以能使“民復孝慈”呢？

先前有一種說法，類似《莊子·胠篋》篇所述，說是儒家崇重聖人智者，提倡仁義道德，反而造成各式各樣的虛偽詐騙、花花巧巧，所以老子“絕聖棄智”、“絕仁棄義”云云，乃是揭示鮮明的道家學派立場，以反對、攻擊儒家的重要主張。更何況司馬遷也說“世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子”，而考察史書記載，儒道之爭確也事實具在。但是我們只要稍稍涉獵先秦諸子，便知聖智仁義，並非儒家一家之專利，而是諸多學派所共推共許。在本質意義下屬於一般人的聖智仁義，道家的老子實際上並不反對^①；而司馬遷指出的儒道相絀，其爭執所在，上焉者還可能是學派理想方向的堅持，下焉者則恐怕僅僅是仕途祿利的計較與競逐而已，想來老子當不致屑屑於此。

既然老子並不反對本質意義下屬於一般人的仁與義，對於學派主張之標榜、仕途祿利之競逐亦毫不措意，那為什麼還要倡言“絕仁棄義”呢？原來這跟前面所談“絕聖棄智”一樣，也是特別針對君王說的。因為君王掌握絕大權力，以崇隆的地位作為國家法律制度的執行者與守護者，必須一心如秤，絕無絲毫偏倚，否則一傾而天下皆為之傾，所導致的惡劣後果就難以收拾了。因此君王必須以最大的定力撐持公心公意、維護公道公理，把私己的感情、個人的好惡擺在一邊，所思所慮唯在遵守法律、依循制度，不以私愛而假仁，不以私惡而借義，一切施政行事，所有賞罰黜陟，完全遵照國家的法令制度來執行，因為法律制度在本質上、在理想上畢竟要將之視為公心公意、公道公理客觀化的具體表現。

在老子看來，仁義很好，但那是般人在公共領域之外才能講，君王可不是一般人，他掌握最高的公權力，本質上即屬於公家，不再具有一般人的私人身份，必須完全遵照國家法令制度以行政處事，必須要求自己不偏不倚，故心中念茲在茲者唯有法制，再不允許有法制以外的

^① 《老子》第八章即說“與善仁”，此外王弼《老子指略》又謂：“既知不聖為不聖，未知聖之不聖也；既知不仁為不仁，未知仁之為不仁也。故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。”王弼以上所言，對老子“絕聖棄智”、“絕仁棄義”的理解雖然未必貼切，但看到他仍然肯定聖功之全、仁德之厚，則知他亦認為老子並無在本質上反對聖智、仁義之理由，因為本質上的仁義、聖智是不能反對的，否則推至其極，所有的人文成就也通通要反對，甚至最後連“人”都要反對，不至於回到禽獸世界而不止。

仁與義,因此身為君王,又怎能不“絕仁棄義”?君王絕仁棄義,遵守法律、尊重制度,則上行下效,舉國蔚然成風,其結果必然社會安定,國家興盛,如此一來家庭和樂、父慈子孝就是當然的結果了,故謂“絕仁棄義,民復孝慈”。

除了本章之外,第五章所說之“不仁”亦是此意。第五章文為:

天地不仁,以萬物為芻狗;聖人不仁,以百姓為芻狗。天地之間,其猶橐籥乎!
虛而不屈,動而愈出。多言數窮,不如守中。

老子認為,天地之於萬物是一體同視的,任其生老病死,每一物該如何就如何,完全按照一定的客觀規律,天地未嘗絲毫用心措意於其間。就像祭祀時所用的以草紮成的“芻狗”,用時對它尊敬禮拜,用過了就棄之如廢物,尊敬禮拜既不是仁,棄如廢物亦談不上不仁,一切只是照著客觀規律來,該怎樣時便怎樣。天地間有其客觀規律,而天地無心於其間,君王治國理民同樣亦有其必須遵守的客觀規律,這就是國家的法令制度。君王之於百姓,生殺予奪,一切處置都依照國家的法制,則生之予之既不是仁,殺之奪之亦不是不仁,一切都只是按照客觀規律來,所以說“以百姓為芻狗”。老子把天地比成一個大風箱,風箱是中空的,虛的,正因空虛,才能“動而愈出”。天地以其空虛,這才能天長地久;君王如能向天地之空虛學習,國家亦才能長治久安。把自己的主觀意志放空,讓自己心中虛掉,君王無私意,無成見,只是嚴格遵守國家的法令制度,絕無絲毫偏倚傾側,這就是老子所謂“守中”。與“守中”相反的即是“多言”,此“言”當然不是一般之言語,而是特指君王在法令制度之外的指令。凡是君王於正常法制之外“下條子”,不依常規行事而另作指示,以行使便宜而圖一時之苟且,皆老子所謂之“言”。君王位高權重,一言片語皆具無比之影響力,若君王不能空虛自持,嚴格執中以守法,反時時出言下令,作出指示,因而干擾法令制度之客觀運作,則必然導致政令紊亂,讓百官臣僚不知是要依法行政還是聽令辦事,造成遲疑觀望,莫知所為,整個國家的行政體系就會遲鈍失靈,行政效率降低,嚴重者甚至陷入空轉以至停擺,這難道還不算是君王與國家之“窮”嗎?

由第五章之論“不仁”,應可佐證十九章之“絕仁棄義”,其真實意義都是老子要求有國之君必須嚴守法令制度,絕不可逸出於法制之外,因濫情徇私而有些微的假仁借義。

至於“絕巧棄利”,正指君王於處事行政之時,不為虛譽以貪近利,不圖方便而弄花巧,守法規、重制度,平平實實,如愚如拙。唯其如愚如拙,平平實實,一切謹遵法令制度,盜賊之流也就毫無穿窬鑽穴的可乘之機了,故曰:“盜賊無有。”

聖智、仁義、巧利,此三者老子認為就君王之治國理民而言,都不過是一些花巧文飾,空有浮華而無當於實用,不足以安邦定國,“故令有所屬”,亦即繫屬於法令制度之下。法令為先,制度第一,君王“少私寡欲”,盡量不讓私情私欲影響公共領域的行政施事,表現於外而共見共聞者固然如此(見素),抱持於內而一心自警者亦是如此(抱樸),這種態度正如未染之素絲、未雕之樸木,平實愚拙而不見花巧,然而卻是天地之間公心公意、公道公理的最佳體現,故謂之

“見(現)素抱樸”。

十九章整章在字面上看不到一個直接涉及法律制度的字眼,然而實質上卻字字句句緊扣著法律制度而立論。這種情況在《老子》一書中並非孤植之特例,我們還可以在下一節討論“自然”的部分再引幾章以爲佐證。

至於郭店簡本“絕智棄辯”、“絕巧棄利”、“絕偽棄慮”(或作“詐”、“作”)云云,如果我們能夠瞭解後來傳本中“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”真正的意涵,就知道簡本這幾句話雖然在文字上有些出入,但是在內容意義上其實並沒有本質不同。蓋簡本這三句仍然是針對君王而說,後世傳本改爲“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”,這與所謂儒道立場之爭可以說根本沒有一絲一毫的關係,而只是如劉笑敢先生所說,不過是一種“思想聚焦”之現象而已,而尋討其立論“焦點”之所在,則正是“君王必須嚴格遵守國家法度”,不容有私仁私義,不容許藉公權營私利。簡本出土之後,解者於此章紛紛紜紜,總在儒道宗派之爭上作文章,我們必須指出,這實際上都只是望文生義式的誤解所致。

三、“自然”與“不言”、“無爲”

《老子》中論及“自然”者總共有五處,爲避免討論時斷章取義,茲將各章全文錄出:

太上,下知有之。其次,親而譽之。其次,畏之。其次,侮之。信不足,焉有不信焉。悠(猶)兮其貴言,功成事遂,百姓皆謂我自然。(十七章)

希言,自然。故飄風不終朝,驟雨不終日。孰爲此者?天地。天地尚不能久,而況於人乎?故從事於道者,道者同於道,德者同於德,失者同於失。同於道者,道亦樂得之;同於德者,德亦樂得之;同於失者,失亦樂得之。信不足,焉有不信焉。(二十三章)

有物混成,先天地生,寂兮寥兮,獨立不改,周行而不殆,可以爲天下母。吾不知其名,字之曰道,強爲之名曰大。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。(二十五章)

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

其安易持,其未兆易謀,其脆易泮,其微易散。爲之於未有,治之於未亂。合抱之木生於毫末,九層之臺起於累土,千里之行始於足下。爲者敗之,執者失之。是以聖人無爲,故無敗;無執,故無失。民之從事,常於幾成而敗之,慎終如始,則無敗事。是以聖人欲不欲,不貴難得之貨;學不學,復衆人之所過,以輔萬物之自然,而不敢

爲。(六十四章)

首先,值得我們特別注意的是以上五章之中十七章、二十三章、五十一章、六十四章這四章裏的“自然”,都是和接近於“無爲”或“不言”的觀念同時出現的:

悠(猶)兮其貴言,功成事遂,百姓皆謂我自然。(十七章)

希言,自然。故飄風不終朝,驟雨不終日,孰爲此者?天地。天地尚不能久,而況於人乎?(二十三章)

道之尊,德之貴,夫莫之命而常自然。……生而不有,爲而不恃,長而不宰,是謂玄德。(五十一章)

爲者敗之,執者失之,是以聖人無爲故無敗,無執故無失……以輔萬物之自然而不敢爲。(六十四章)

“無爲”、“不言”這兩個觀念其實是相輔相成的,所以常常以前後句相續的方式同時出現,如第二章“聖人處無爲之事,行不言之教”和四十三章“不言之教,無爲之益,天下希及之”。我們已經在前一節討論第五章的時候指出過:老子所謂“言”並非尋常言語,乃指君王挾其掌握的至大權力,在國家常置的、正規的法律制度之外發號施令,指示百官臣僚有所作爲,這種非法的作爲當然是對國家常規定制的踐踏與破壞,習以爲常則必然會引起種種混亂與險象,所以老子再三提醒君王必須“貴言”、“希言”,最好是“莫之命”(“命”即有所指示、命令)、“不言”,這樣才能使國家政事在不受君王權力干擾、侵犯的情況下,藉法律制度的正常運作把事情平穩順暢地處理好,這就是老子所謂的“自然”——自己如此、本來如此、依義依理而自當如此,亦即國家政事因法律、循制度,該怎麼辦就怎麼辦,這與抽離了人文意義的“自然”(所謂“大自然”、“自然界”)在性質上是絕不相同的^①。試看二十三章,老子就運用了最形象貼切的譬喻——“飄風”、“驟雨”來說明其中的道理:君王不應該隨便亂下指令,所有行事必須按照國家的法律制度,一切順其自然,否則帝王挾其至高至大的權勢,生殺予奪,唯我一言,違法亂制而不恤,失道悖德而不惜,恣意以行其橫暴,這不就像可怕的“飄風”、“驟雨”了嗎?而飄風不能終朝,驟雨亦不終日,天地之力猶有其窮,更何況是人?老子深觀歷史,知道一切不循客觀軌道運作的權力必然變質而成爲具有破壞性的暴力,而暴力必不久長,必致覆滅,即使再大的暴力亦然。老子藉此警示帝王,意味極爲深長。

“不言”是君王克制自己,不讓自己在違背法律制度的情形下發號施令,這是就言語號令這部分說的;如果在施政作爲上,君王亦能遵守法律、尊重制度,凡是不合法律、不符制度之

^① 劉笑敢先生於《老子古今》導論二《回歸歷史與面向現實》中對老子之“自然”義有詳細的討論。劉先生即認爲:“《老子》所講之‘自然’是人文之自然,而不是自然界之自然。”

事，君王寧願在國家法制之前示弱退讓，不敢有所舉措施爲，這就是老子所謂“無爲”。“無爲”與“不言”相輔相成，猶一體之兩面，因爲言語號令落實下來當然就成爲施政作爲。在《老子》中，“不言”與“無爲”或單行，或並舉：“不言”有時稍稍柔化而說成“貴言”、“希言”；“無爲”有時亦稍作改變而說成“不爲”（四十七章）、“不敢爲”（六十四章）、“爲而不恃”（二章、七十七章），這些說法雖稍有不同，但仔細尋索，其意義都很貼近，並沒有根本上的出入。

君王能夠做到“不言”、“無爲”，其內在心理與外在言行就表現出一種在法律制度前退讓的傾向與姿態，這種傾向與姿態老子即謂之“柔弱”，或單言曰“柔”曰“弱”；而能堅持“不言”、“無爲”的原則，絕不濫權而妄爲干預，一切施政作爲嚴格遵守法律制度，使國事在當然而然的情況下順暢運作，老子即謂之“自然”，這裏我們先說明“自然”，“柔弱”則留待下一節討論。

上文曾指出：在《老子》中，“自然”一詞經常與“不言”（或“希言”、“貴言”）和“無爲”（或“不敢爲”）一起出現，君王如果能夠“不言”，能夠“無爲”，就可以使國家政事在不受干擾、不受侵犯的情況下，依法律制度之正常運作而得到最適當的處置，這就是“自然”。因之在老子的思想系統中，“自然”應該是一個最高的標準，也是君王治國理民最完美的境界。二十五章所述似乎也印證了這一點：

道大，天大，地大，王亦大。域（國）中有四大，而王居其一焉，人法地，地法天，天法道，道法自然。

這裏有一句話值得特別注意：“域（國）中有四大”，王注本的“域”字，在帛書甲本、乙本以及竹簡本都作“國”，古書“國”、“域”同源^①，“域中”即“國中”，老子既說“國中有四大”，則知原本在老子的想法之下，道、天、地、王皆在國中，皆包涵在此屬於人間的政治國度之內，既然如此，我們就可以確定：老子之所謂“道”，顯然不是西方哲學本體論意義下，作爲萬事萬象之根源，所謂“衆理之體”的“道”，而仍然僅僅是中國哲學傳統裏君王治國理民之道。前此以西方哲學本體論的“衆理之源”，或宇宙論的“萬物之本”，藉此來詮釋老子之道的，恐怕都是一種不相應、不貼切的比附。

既知“道”在“國中”，然則“人法地，地法天，天法道，道法自然”也才比較在邏輯理則上可以說得通：人即是上文之君王，君王以地爲法，地自處卑下也；地以天爲法，天無不涵覆也；天以道爲法，道不失律則也；而道又以自然爲法，因爲“自然”在老子而言，就是當然而然之理。王弼注“法自然”之義極富理致，他說：

法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極

^① 李零《郭店楚簡校讀記》（北京大學出版社 2002 年增訂本）認爲，古書中“國”與“域”其源相同。然則“域中”即是“國中”，其義原無二致。

之詞也。^①

“在方而法方，在圓而法圓”，只能理解為無論在任何一種情況下，該怎麼做就怎麼去做，否則無所謂法不法。該怎麼做就怎麼去做，這就是“當然而然”，而“當然而然”就實踐角度而言，正是一個具有終極意義的最高概念，因為我們絕非全知，更非全能，所以我們實際上不可能知道真正的“當然”，頂多也只能趨近之，是故也不可能照著那“當然”——去做，王弼特別指出“自然”是“無稱之言，窮極之詞”，確是洞中窺要。“道法自然”，這“自然”彷彿是那終極真理之所在，道必須以此自然為法則，換言之，君王治國理民之道，必須以當然而然之理為法則，而細究老子之意，那當然而然之理的落實顯現就是法律制度。老子深刻瞭解，法律制度就理想面而言，永遠以當然而然之理為極則，人們只能藉著改革更新，以力求合理之真誠而趨近之，這種趨近的努力與奮鬥將是永無止境的，“天下萬物生於有，有生於無”(四十章)，老子之所以特別在“有”之後又提出“無”這個概念，其意義正在這裏。關於“無”之義理，我們將在論“道”與“有”、“無”一節再作深入討論。

四、“反”與“弱”

《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。

《老子》總共八十一章之中，本章僅寥寥數語，非常簡短，卻是至關重要的一章，因為老子思想系統中的核心概念：道、反、弱、有、無等，幾乎都集中出現在這一章。本節先論“反”與“弱”，下一節再處理“有”與“無”相關的問題。

向來學者之詮釋“反”與“弱”，幾乎都向存在界的普遍原理這一方面去思考，例如陳鼓應先生就說：

一、“反者道之動”。在這裏“反”字是歧義的：它可以作相反講，又可以作返回講（“反”與“返”通）。但在老子哲學中，這兩種意義都被蘊涵了，它蘊涵了兩個觀念：相反對立與返本復初。這兩個觀念在老子哲學中都很重視的。老子認為自然界中事物的運動和變化莫不依循著某些規律，其中的一個總規律就是“反”：事物向相反的方向運動發展；同時事物的運動發展總要返回到原本基始的狀態。下面依次略作

^① 樓宇烈《老子周易王弼注校釋》，臺北華正書局1983年版，第65頁。

說明。

(1) 老子認為任何事物都在相反對立的狀態下形成的：任何事物都有它的對立面，也因它的對立面而顯現。他還認為“相反相成”的作用是推動事物變化發展的力量。

(2) 老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點卻是返本復初的思想。事物的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紜的萬物，只有返到本根，持守虛靜，才不起煩擾紛爭。

二、“弱者道之用”：道創生萬物輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺，“柔弱”即是形容道在運作時並不帶有壓力感的意思。^①

這樣的詮釋真能符合老子的本意嗎？我們認為大可商榷。我們試著認真思考一下：首先從道的性格與邏輯法則上來看，如果老子所指稱的道，其涵覆之領域真的是整個世界，包括自然世界與人文世界，那麼整個世界的每一樣事物，其運動與變化就必須完全與“道”的規律相符相應，這就規定了任何事物的運動與變化都必須遵從“反”與“弱”的律則，絕無一事一物能夠逸出於此等律則之外。人當然亦是此世界中之一物，然則人，而且是普天之下任何一個人，自亦無法可以違背此等律則之制約，既無不“反”之自由，亦無不“弱”之可能。既然如此，老子又何須鄭重其事地揭示此一人人本不可能違背的鐵則？老子會這樣多此一舉嗎？其次，我們再嚴密觀察我們所處的世界，我們真能夠斷然指稱：這個世界的所有事物都向著相反的方向運動、發展嗎？任一事物的運動發展也必然返回到原本的基始狀態嗎？所謂“道創生萬物輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺”，所謂“柔弱即是形容道在運作時並不帶有壓力感”，這樣的話語到底表達了什麼意思呢？萬物的感覺我們又如何真實地、明確地知道呢？所有這些對於“反”與“弱”的解讀與詮釋能經得起現實經驗的細密檢證與邏輯法則的嚴格推敲嗎？我們只能肯定地說：不能！如果老子所提出來的“反”與“弱”其真義確然如此，那麼我們就要認為老子只是一個觀察頗為粗疏、嚴謹理論的概括能力相當薄弱、準確的語言表達能力甚見不足，甚至還是一個思緒不清、條理不明，屢屢違背基本邏輯法則的蹩腳思想家。

老子當然不是這樣一個蹩腳的思想家，這一切的問題只是因為我們在詮解時誤置了他論述的領域，同時對焦失準，因而也誤讀了他使用的語言。

老子真正注目、真正關懷的世界並不是全部的存在界，而僅僅是價值領域內的人間世界，更精確地說，就是政治世界。他論述的焦點完全集中在政治中心的君王一個人身上。“反”與“弱”都是針對君王、要求君王依此原則去做的，明確地繫屬於應然領域內修養的要求、實踐的要求，而非實然領域內事物存在現象的普遍規律。“反者道之動，弱者道之用”意思是：君王必須做到“反”與“弱”，才能使聖人之道（合乎理想的良善政治之道）順利發動起來，真正運作

① 陳鼓應《老子今注今譯及評介》，臺北商務印書館 2001 年版，第 202～203 頁。

起來,表現美好的作用或產生良善的功能。這樣的詮釋是可以在《老子》其他章節得到明確的印證與支持的:

天下莫柔弱於水,而攻堅強者莫之能勝。其無以易之。弱之勝強,柔之勝剛,天下莫不知,莫能行。是以聖人云:受國之垢,是謂社稷主;受國不祥,是謂天下王。正言若反。(七十八章)

關於這一章,首先我們注意到這裏也是“反”、“弱”並陳的,前半章談的是“弱”,後半章談的是“反”,而且它明明白白地說“弱之勝強,柔之勝剛,天下莫不知,莫能行”,意思是“柔弱勝剛強”的道理很簡單,大家都知道,只是沒有一個君王能做得到!可見老子所謂柔弱,確實是要君王去做、去實踐的,並不是實然世界客觀的、普遍的規律。能受國之垢的才配叫社稷之主,能受國不祥的才配稱天下之王,老子說這叫“正言若反”——對君王而言,真正有道理的話總是跟一般聽到的不一樣,總是和世俗的說法相反!

就常識來看,當然是剛強一定勝過柔弱,但是老子卻偏偏反過來強調柔弱勝剛強,由此可知老子所謂“柔弱”、“剛強”一定別有命意,那是特別針對君王說的:擁有無比權勢的君王,當他的意志,他想做的事與國家的法令、制度相抵觸時,如果他願意在國家法制之前低頭、示弱,放棄伸張自己的意志,轉而服從國家的法令制度,這就是老子所說的“柔弱”。反之,君王如果無視於國家法制,強硬地要貫徹、實現自己的意志,即使與法令、制度對抗亦在所不惜,換言之,君王爲了要實現自己私心之所欲,竟不惜違法亂制,這就是“剛強”、“強梁”。君王守法一定勝過不守法,唯其如此,老子才能斬釘截鐵地說“柔弱勝剛強”,而這就是“正言若反”。權大勢盛、尊貴無比的君王,必須“受國之垢”,必須“受國不祥”,才能真正成爲“社稷主”、“天下王”,這也是“正言若反”。

老子要擁有至大權力、高高在上的君王效法一切柔弱卑下之物,水柔弱而總是流趨卑下之處,“上善若水,水善利萬物而不爭,處衆人之所惡,故幾於道”(八章),因而是老子心目中最接近“君王之道”的自然現象。除了水以外,老子也要君王效法“谷”,因爲山谷空虛卑下,空虛一如沒有成見、沒有私欲,因而能容能受,故謂“谷神不死”(六章)、“上德若谷”(四十一章);要君王效法“江海”：“江海所以能爲百谷王者,以其善下之,故能爲百谷王。是以欲上民,必以言下之;欲先民,必以身後之”(六十六章);要君王效法“谿”：“知其雄,守其雌,爲天下谿”(二十八章)。總之,自然現象森然羅列於眼前者其實有千千萬萬,水能利天下,火難道就不能嗎?崇山峻嶺,巍峨崢嶸,豈不峻拔剛毅,可儀可象?而老子乃獨鍾於水,獨鍾於谿、谷、江、海。自然現象本來並不具任何價值意義,其價值意義無疑是人爲了特定目的而賦予的,老子取以爲法象儀則者,排除了剛烈之火、巍峨之山,偏取那柔弱之水、卑下之谷,屬意於一切具有柔弱卑下、空虛能容等特質者,其特殊指向性是非常明確的,而所指所向正針對權大勢盛、高高在上的君王。君王高高在上,無疑是一個最大的強權,所以欲其“反”而能謙沖柔弱。

經由以上的分析與討論，我們當可確定：老子之言“反”與“弱”，並不在描述存在世界屬於客觀面的實然規律，而在指點政治領域中君王必須持守、必須勉力修為的屬於主觀面的應然原則。前此以存在界之普遍規律詮釋“反”與“弱”者，應當都是解讀時為老子“微妙難識”的“辭稱”所惑，不能破譯《道德經》中迷離恫恍的語言密碼，因此迷失了方向，以致於觀照時焦點誤置，整部《道德經》之影像因之完全模糊，對老子由是誤會叢生，使老子精邃深遠的哲思竟然含垢蒙塵，實在可惜亦復可歎。

五、“有”、“無”與“道”

本文第二節論“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”，第三節論“自然”與“不言”、“無為”，第四節論“反”與“弱”，在論述的過程中，以無可遊移的理論推演出一個明確的客觀標準，有此標準作為衡量檢驗的依據，老子所謂“絕聖棄智”、“絕仁棄義”、“絕巧棄利”，所謂“自然”、“不言”、“無為”，所謂“反”與“弱”，方才顯現其確定的、質實的意義，而此一客觀標準即國家的法律制度。老子不但非常重視法律制度，而且法律制度更是整部《道德經》在理論建構上不可撼動的堅固基礎。觀諸老子對君王的要求，“不言”是守法，“無為”是守法，“柔弱”也是守法；“自然”是守法，素樸是守法，頑鄙如愚人亦是守法：越有權力的人越要守法，這是老子所認定的政治第一義諦。這樣的詮釋觀點當然與前此學者（包括古人）的注解詮釋大異其趣，因之有必要作比較深入的分析與詳細的說明。

一般而言，向來論者之認為老子反對法律制度，甚至反對一切人文的客觀規範，其根源主要為第十九章之“絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有”，若不瞭解這是老子要求君王從公守法，不可自命聖智，不可法外施仁行義，不可使機巧、圖近利以玩弄國家法制，則會誤以為老子真的認定聖、智、仁、義與巧、利一樣，會使人民有百害而無一利，會使家庭倫常崩潰，子不孝父不慈，會使社會動盪、盜賊叢起，百姓毫無安全感。老子連聖智仁義都要絕棄，都要毫不保留地反對，何況是禮？何況是法律制度？此一看法之為誤解，本文第二節已有深入的分析與充分的討論，此處不再贅述。

其次，除了聖智仁義之外，論者又說老子亦反對禮，其證據在三十八章：

上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始，是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華，故去彼取此。

就儒家理論而言，制禮本為護持人間倫理、安定社會秩序與維繫國家體制所必不可缺，自先秦以下，凡言治國經邦，無不重禮。《管子》以禮為四維之首（《牧民》），孔子說“不學禮，無以立”

(《季氏》),《左傳》曰“禮,經國家、定社稷、序民人”(《隱十一年》),朱子注《論語》以禮為“天理之節文,人事之儀則”(《學而》注)。然則以帝王師自居,指導君王治國理民之老子的老子又何以說“禮者,忠信之薄而亂之首”?細究其原因,應當與此章之“語境”有關,而不是老子對於“禮”的正面的、本質的反對。以下分述兩項理由:

首先,此章老子一路由“德”說下來,當老子說“失道而後德,失德而後仁,失仁而後義,失義而後禮。夫禮者,忠信之薄而亂之首”,我們若還原其語境,瞭解其語意,則知他本是採取一種居高臨下的態勢來發言,說的是:君王治國,當取法乎上,把眼光放在最高境界,把志量置於最高標準,此即圓滿之道、聖人之道,等而下之,才分別是德,是仁,是義,是禮。所以由道而德,由德而仁,由仁而義,由義而禮,這只是君王為治層次上、境界上之高低,而非對道以下德、仁、義、禮之揚棄與否定,否則老子就連德都要揚棄,都要否定了,這是說不通的。如此看來,“禮者忠信之薄而亂之首”只是老子思深見遠的一句老實話,蓋一個人如果篤於忠信,淳於道德,則不須再以禮為規範加以防閑禁制,所以禮確實可以視為“忠信之薄”;若防閑禁制而猶不可,那就只好搬出刑罰了。古人言禮,通常就政治意義而言,都包括“禮樂刑政”。臣民違禮犯法,不得已而施以刑罰,假使從比較高的標準來看,確可視之為政治之敗壞與墮落,即所謂亂,所以老子認為到了用禮的地步,已經是“亂之首”了。但這只能視為老子對君王為治之期勉,欲其調適以上遂,追攀更高境界,而不是對於禮的根本否定。

其次,假若老子正面揚棄禮、根本否定禮,則老子就絕對不會說出像三十章這樣的話:

夫唯兵者不祥之器,物或惡之,故有道者不處。君子居則貴左,用兵則貴右,兵者不祥之器,非君子之器,不得已而用之,恬淡為上,勝而不美,而美之者,是樂殺人。夫樂殺人者,則不可得志於天下矣!吉事尚左,凶事尚右;偏將軍居左,上將軍居右,言以喪禮處之。殺人之衆,以哀悲蒞之;戰勝,以喪禮處之。

我們試看此章中“居則貴左,用兵則貴右”,“吉事尚左,凶事尚右”,這難道不是依照禮的規定鄭重以言之嗎?“偏將軍居左,上將軍居右,言以喪禮處之。殺人之衆,以哀悲蒞之;戰勝,以喪禮處之”,老子若主張揚棄禮、否定禮,他會對喪禮如此認真看待,並且引用喪禮之義,以悲哀之情面對戰爭死亡之慘烈與深沉之傷痛嗎?過去有的學者先入為主,執定“老子反對禮”的成見,遂謂此章是後人羈入,非老子之語。然而對照帛書甲本、乙本,甚至更早的郭店簡本,此章皆赫然在目。由此可知,謂老子反對禮者,無疑皆屬誤解。

與言禮類似者,五十七章老子謂“法令滋彰,盜賊多有”,這兩句話也不足以證明老子在根本上反對法律制度。蓋“滋”是滋生,指越來越多;“彰”是彰明,指法網嚴密,察察為明。老子只是藉此警告有國之君:苛酷嚴厲、細密如牛毛、讓臣民動輒得咎的法令,絕非社會安定、國政清平的保證。我們不宜擴大解釋,據此以為老子反對法律制度之明證。試看此章開頭,老子即說“以正治國,以奇用兵”,“奇”是神奇變化,用兵講究神奇變化,不拘常法;“正”指穩定、

經常，治國一定要靠穩定經常、行之有恒的法制。再看七十四章，老子說：“民不畏死，奈何以死懼之？……常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣！”這是告誡國君治民，不可藉嚴刑峻法多殺人。政治不清明，社會多動亂，犯法觸刑的人就多，如此殺人殺得再多也解決不了問題。百姓犯法，該不該殺，自有執法掌刑的部門依律處理，國君不可插手。如果老子反對法令刑罰，會說出“常有司殺者殺”這種話嗎？

以上破除成說，說明老子並不反對禮，亦不反對法律制度。既然如此，老子到底是在《道德經》中的哪一章談論法令制度呢？我認爲當是在全書開頭的第一章，以及十一章、四十章，而“有”與“無”即是老子在上述各章中談論法令制度所使用的專屬名言。

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

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

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（四十章）

司馬遷只提到老子“著書上下篇，言道德之意五千餘言”（列傳），分章自是後人所分，各章之安置在老子亦未必有一定之順序與嚴密之統緒。然而世傳本之第一章置之全書之首，則應非偶然，而有其重要之意義^①。

第一章列於全書之首，其重要意義乃在老子開宗明義，在此章藉名以言道。如前所論，老子之所謂道，實乃聖人之道，亦即理想政治之道、良善政治之道，而非包籠一切，如西方哲學系統下本體論意義或宇宙論意義的道，任何想要以存有原理來對應老子之道的詮釋型態，實際上都不可能妥善安頓《道德經》中關於應然原理（精確而言，即政治上之應然原理）之諸多篇章，在這種情況下，我們已不能再以各式各樣善巧的詮釋手段去遮掩、去彌縫，而只能承認老子之道原本就只是直面政治、針對君王，提出他透視歷史的灰燼殘煙所領悟到的成敗興衰存亡之理，這道理就如同一條政治的道路，順著走就可以成功興盛而長存，倒行逆施就必然失敗

^① 王注本、河上本、傅奕本等傳世本，皆以“道可道”章置於全書之首，而帛書甲本、乙本則以《德篇》“上德不德”章置於書前。《韓非子·解老》其所見之本似亦以《德篇》置前。以此觀之，《道篇》、《德篇》究竟哪一篇居前，似乎頗難論定。然以常理推之，《道德經》既言“失道而後德”，應無反以《德篇》置於《道篇》前之理。況且“道可道”章乃老子藉名以言道，以此建立“柔弱”、“無爲”、“不言”之客觀標準，其重要性可想而知，作爲全書首出之第一章應較爲合理。

衰落而自取滅亡。由於政治的影響層面太深太廣，幾乎籠罩天地、普被萬物，所以中國自古以來凡是討論政治事務都是通天地萬物而為言，《道德經》中言“天地”、言“萬物”，曰“道生之”^①，曰“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，凡此種種，古人皆知老子本就政治世界言之，而今人反多隔闕而滋生誤解，於是道乃有存有原理與應然原理兩層，分屬實然世界與應然世界的雙重性格，層次判然有別而絕不可能調和，使老子之道因此破裂而為二^②。事實上這根本就是詮釋者觀照之失焦，於是產生了誤讀與誤判，問題並不在老子，這一點如不釐清，老子的真面目就會始終被遮蔽掩蓋，而老子的真知灼見也就不可能重見天日了！

老子在第一章中藉“無”、“有”之“名”以言“道”。“無”和“有”之提出，而且是在第一章就提出，並不是為了要交代宇宙之中、天地之間萬物究竟如何創生，《道德經》中所論所述，絕不等同於西方哲學框架下宇宙論、本體論的領域，這一點“壁立萬仞，只爭一綫”，此一綫不可以不辨別分明，否則就無可避免地會使老子陷入道的破裂。然則“無”和“有”究竟是什麼意思呢？這是一對寄寓了特殊義涵的名言，“無”即指法律制度之義之理，法律制度作為經邦治國的天下之平、天下之準，當然必須有其義、有其理，而義理抽象無形，虛而不可見不可聞，故老子況之曰“無”；“有”則指法律制度之典章條文，典章條文一條條一套套，陳列於眼前，質實而可觀可覽、可按可檢，故老子況之曰“有”。

老子以“無”名“天地(帛書作“萬物”)之始”，蓋法律制度之義理雖然虛而無形，卻是政治天地中萬事萬物之始基與根源；以“有”名“萬物之母”，蓋法律制度實是各種政治事務由之以產生、恃之以運作的母體與依據。帝王治國理民，此“無”、“有”兩者實屬至重至要，故須“常

① 五十一章“道生之，德畜之，物形之，勢成之……故道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂‘玄德’。”此章之“道生”、“德畜”一向被視為老子之“道”乃宇宙創生萬物之實體的重要文獻依據，但是我認為這應屬文獻之誤讀與誤解。因為此章開頭四句，其實是省略了作為主詞的“聖人”，其意本為：聖人之於萬物，以道生之，以德畜之，因物而形之，順勢而成之。否則三、四句“物形之”、“勢成之”便不可解，試問“物”如何形萬物，“勢”又如何成萬物？以上係就文理、義理簡單分辨之。其次，第二章“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，夫唯弗居，是以不去”，第十章“生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂‘玄德’”與三十四章“萬物恃之以生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主”，皆指君王應具之德或聖人之德，此由十章之“愛民治國，能無為乎”，與三十四章之“常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名於大”，便知這是針對君王說的，絕不是所謂形上實體的描述。而五十一章道生德畜，生而不有，為而不恃，長而不宰之“玄德”，與上述第二章、第十章、第三十四章所言者無論在文字上或義理上都十分接近，益知“道生之”乃“聖人以道生之”之省文。此一問題郭鶴鳴《讀老疑義析論——第三章、五十一章》一文已有詳細討論，見台師大《國文學報》第二十二期，1993年6月。

② 關於這一點，陳康先生在其用英文發表的《老子“道”的意義是什麼？》一文中已有切中肯綮的分析，其大意略見袁保新先生《老子哲學之詮釋與重建》臺北文津出版社1991年版，第二章第三節《“道”之歧義性及其內在義理的糾結》。

無”，“欲以觀其妙”，君王必須經常深思熟慮，以體會、領悟法律制度背後所憑依的義理，觀照鑒察此治國理民之道，了知其中之精微奧妙。“常無”之外又須“常有”，“欲以觀其(所)微”，“微”是邊際、界限，此句意即君王須經常檢查量測法律制度之實際運作，欲以瞭解此法制之條文究竟能落實其義其理至何等界際、何等程度，蓋法制條文倘不能落實其據以制訂之義理，則徒為無用之具文而已。下文“此兩者同出而異名，同謂之玄”，帛書作“兩者同出，異名同謂”，文異而義同。“兩者”自是指上文之“無”與“有”，老子何以說“同出而異名”？因為“無”、“有”兩者若真屬本質完全不同之二物，則其為“異名”本是當然，大可不必再說，正因“無”與“有”同出於“道”，且為“道”之客觀標準上一體之兩面，一面為禮法制度之理，一面為禮法制度之文，理以其虛而名之為“無”，文以其實而名之為“有”，“無”、“有”之“名”雖“異”，其實“同出”於“道”，兩者皆屬玄深奧妙，而為治國理民之道一切妙理奧義之所出，故曰“玄之又玄，衆妙之門”。

回頭再看一開始“道可道，非常道；名可名，非常名”，王弼注：“可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道、不可名也。”這樣的注解影響了此後所有的詮釋者，卻恐怕不是老子的原意。這幾句帛書作：

道，可道也，非恒道也；名，可名也，非恒名也。

我認為老子的原意應當是：我所謂的道，是可以談道說明的，然而卻不是世俗尋常之道。我所用的名言，也是可以名狀說明的，然而亦不是通用尋常之名。“可道也，非恒道也”二語之間，“可名也，非恒名也”二語之間，其語氣都是一種逆反轉折的語氣，而不是“可道者即非常道，可名者即非常名”的順即直下的語氣。

如果老子所說之旨真的就是王弼注解之意，則“常道”、“常名”之地位與意義在《道德經》中，在此章中，必定是非常重要，在下文中理應承續之而有所申述說明，然而卻完全没有，反而別起“無名”、“有名”與“無欲”、“有欲”等文。倘若依照王注，則第一章之“常道”、“常名”，與下文之“無名”、“有名”和“無欲”、“有欲”之間，就文理組織來推敲，只能說是多端並起而不見首腦，不僅不順，簡直就是不通；而就義理結構來琢磨，但見其勉強湊合搭架，未覺其適於義而合於理^①。

① 此章之讀法，歷來見解不同，爭論亦多。若按王注，則是“無名，天地之始；有名，萬物之母”，下接“故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微”。“故”字在文章中用以承上啓下，就文理與義理而言，“無名”、“有名”之後接“故常無欲”，無論如何是說不通的。若按王安石的讀法，則是“無，名天地之始；有，名萬物之母；故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微”，下接“此兩者”，則文理順暢，義理顯豁，且又有十一章、四十章為印證，尤其四十章云：“天下萬物生於有，有生於無”，“天下萬物”既是“生於有”，則以“有”“名萬物之母”，而非“有名”為“萬物之母”豈非鐵證如山？因之就“無”而非“無名”處點斷，當是較為合理的讀法。可參陳鼓應先生《老子今注今譯及評介》第一章之注3、注4。

再進一步考察,王注本、河上本各章之中“恒”與“常”兩字並無分別而通作“常”,但是在帛書中無論甲本、乙本,“恒”與“常”是有清楚的分別的:“恒”僅作形容詞或副詞使用;如果用作名詞,則必定用“常”,例如十六章之“復命,常也;知常,明也……”,五十二章之“是謂襲常”,五十五章之“和曰常,知常曰明”。以上三章,“常”都作名詞使用,而具有等同於“道”的意義。由此可知,第一章中之“常”即是“恒”,只具“平常”、“普通”之意,並不具有“經常不變”而與“道”相當的義蘊。

經過以上之分析與討論,我們應可確定,第一章之置於全書之首,是因為老子欲藉“無”、“有”之名為“良善政治之道”樹立一個客觀的標準,要求君王“常無”、“常有”,念茲在茲,蓋此兩者乃是政治事務的“衆妙之門”。有了法律制度作為政治事務的客觀標準,接下來的第二章,君王才能據此排除世俗社會諸如美惡、善不善、有無^①、難易等莫衷一是的相對之見,而“處無為之事、行不言之教”,真正成就一個“依法而治”的法治國家。

另外,十一章“有之以為利,無之以為用”二句,諸家注解中,王弼之注最能通貫全章之意:

“有”之所以為利者,皆賴“無”以為用也。

車之為利,可以乘載致遠,皆賴車轂之“無”以為用;杯盤器皿之為利,可以盛貯酒漿食品,皆賴器皿中之“無”以為用;室屋之為利,可以居住遮蔽,皆賴室中之“無”以為用。此章當然不是在談車乘、談器皿、談住屋,其寓意所在,正指法律制度:“有”(法令制度之條文)之所以能為“萬物之母”,為所有政治事務之母體與依據,具有保障生命財產、維護社會秩序、使國事順暢運作、使人民正常生活之利,皆賴其能容納、落實法令之義、制度之理(此即是“無”),如此“有”始能發揮大用。反之,如果“有”失其“無”,則法律制度無義無理,人間不見公平,社會缺乏正義,這樣的法律制度就徒成具文而已,甚至豪強姦人正可假借法律制度,玩弄機巧,公然欺壓良善。所以在老子的思想系統中,“無”乃是根源中之根源,“無”的提出,使法律制度有可能向著更合義、更合理的方向變革改進,由對人民之束縛壓迫,改變為對人民之保障維護。

四十章中“天下萬物生於有,有生於無”,亦在強調這個道理。此章雖極簡短,然而一部《道德經》之精義卻可以說皆蘊涵於其寥寥數語之中。“反者道之動,弱者道之用”,“反”言君王首先要作心態上之調整:位高權重反而更應該謙抑卑下以自牧;“弱”言君王宜屈己自抑以遵守法制:守法即是君王之柔弱。以上“反”與“弱”兩點,指出了政治事務中作為權力核心的君王在主觀面之修養。“天下萬物生於有,有生於無”,前一句是說所有政治事務皆賴法令制度之建立乃能據以施行、順暢運作;後一句則進一步強調:法令制度並非憑空而生,必須立意

① 第二章中言“有無相生”,與四十章之“天下萬物生於有,有生於無”,兩處之“有”、“無”涵義並不相同。第二章之“有”、“無”乃是尋常用法,取其相對之義,有“有”則相對而生“無”,有“無”則相對亦生“有”,故謂“有無相生”。四十章“有生於無”,“有”與“無”則是專名用法,與第二章中之“有”、“無”大不相同。

良善、合義合理，方能行之久遠。在這裏，老子藉“有”、“無”兩個專名，點出在政治事務中必須建立法令制度，作為政事施行、運作在客觀面之標準。值得特別注意的是老子對於“無”的強調，亦即對於作為法律制度之根源的“義理”的強調，這當可視為老子與法家大不相同之處。司馬遷說法家的韓非“其極慘澹少恩”，實際上就是指出法家只顧維護君王，藉峻法嚴刑協助統治者鉗制天下、威嚇臣民百姓，以利鞏固政權。而老子則完全不同，他常常站在人民的立場對君王“危言聳聽”，在《道德經》中處處疾言厲色警告統治者，多方勸誡統治者，要君王嚴守法律制度，更要求君王認真思考法制是否合義合理，因為義理雖然無形無質，不可見不可聞，然而這樣的“無”卻是一切法律制度的根源，也是君王治國理民所憑藉的最終依據。

六、結 論

本文檢視老子思想，反省目前流行的詮釋系統，以繼往開來的全新視角，堅定地立足在以老證老、以經解經的詮釋方法上，重新開發漢代人解老之古義，為老子思想的詮釋系統別開生面。經過以上各節詳細的分析與討論，得到了幾點結論，茲分述如下：

（一）老子所謂“道”，其原始本義只是政治之路的應然、當然，只是理想政治之道、良善政治之道，完全無涉於客觀知識架構下現代意義的“宇宙”、“天地萬物”、“自然”。此“道”僅僅是“應然”領域、價值領域中的一部分，與“實然”領域的“自然世界”毫不相干。我們毫無必要也不可以從現代自然科學的角度把老子虛飾、附會成一個科學知識的先知；同樣的我們也毫無必要亦不可以把老子之道詮釋成一個籠罩一切、無不包舉的無限無上的道體，它既不是西方哲學本體論中一切事理之所出的本體，也不是宇宙論中創生萬物的根源。

我們如果承認《老子》這部書自成系統、自具條理，思想脈絡一以貫之，而不是雜纂鈔錄的拼湊之作，那就必須堅持以一個共同的標準、一貫的規律、毫不妥協的嚴密邏輯法則來檢驗“道”的體性，而不可以含糊籠統地想要兼該實然世界與應然世界，想要一廂情願地合自然與人文而為一。老子的“道”就只是人文領域、價值領域內“理想政治的應然之道”，其來源是他從歷史上朝代與國家成敗盛衰、興滅存亡之觀照與領悟，以其深沉智慧凝聚、提煉成一個具有普遍性規律與客觀性意義的“政治應然法則”，指點君王如何才能成為一個理想的、良善的治理者——“聖人”。政治世界說小雖小，但就人群社會而言，其影響之深入而廣大，幾乎可以說是遍天地、普萬物，《道德經》中言天地、萬物，其意正在於此。

（二）老子論君王之道，絕不片面強調倚勢執術，據刑德以講明賞罰，依律令以宰制臣民，而是叮嚀反覆，要君王反求諸己，以遵守法令制度為百官萬民之榜樣。老子藉其著作以“道德”說國君，迥異乎縱橫遊說之士，絕不作脅肩諂笑之態，絕不出逢迎承應之語，而是莊顏正色，高高站在君師的位置，要求君王為平民百姓設想，要求君王自盡其道，為所應為，而不應為者必須“損之又損，以至於無為”。應為與不應為之“自然”界限即是國家的法律制度。老子認

為君王最重要的“道德”即是遵守國家的法令制度：“柔弱”即是在法制之前君王亦須退讓示弱，“無為”即是君王絕不在國家法度之外師心自用、肆意妄為；“不言”即是君王不敢存私心、逞私欲，在公共領域內違背法制去發號施令，因而以私害公。

老子要求君王卑下自牧、謙抑自養，兼聽廣納，如江如海，絕不可妄自尊大、自居聖智，故謂“絕聖棄智”；生殺予奪、賞罰黜陟，完全遵守國家法度，不以私愛假仁，不以私惡藉義，故謂“絕仁棄義”；凡於國家政事有所施行作為，不弄機巧，不貪近利，唯知素素樸樸，老老實實，以遵守國家法令制度為先務，故謂“絕巧棄利”。法令制度乃是《道德經》立論之核心，也是老子心目中一切政治操作最重要的客觀標準：以其條文具在，可檢可覈，故老子即名之曰“有”；然而老子更重視“無”，故謂“有生於無”，“無”即是法令制度賴以制訂之義理根據，以其虛而無形無質、不可見聞，故名之曰“無”。“無”是法令制度之源頭活水，使法令制度之條文可以隨觀念之更新、文明之開發、社會之進步而相應作出更合理、更合義之調整與改革。故老子所謂“道”、所謂“無”顯然都不應該是先天自在的真理，事實上人文領域的價值世界亦不可能有所謂先天自在的真理，所有的道理、義理，都只是隨著人類真心嚮往理想、追求崇高價值之不懈努力，在艱難困苦之中才好不容易地一步一步、一點一滴顯現的！

(三) 君王雖然位高權重，但是卻必須接受法律制度的檢察與限制，所謂“不言”、“柔弱”、“無為”、“自然”都是就君王遵守客觀法度這一部分而言。除此之外，君王還需要在自己的心態上、自己的言行舉動上有一種反乎世俗的自我要求、自我調整：那就是紆尊降貴，卑下以自牧，謙抑以自養。所謂“上善若水”、“谷神不死”、“為天下谿”、“居善地”、“心善淵”、“江海所以能為百谷王者，以其善下之”、“侯王自謂孤、寡、不穀，此非以賤為本邪？”、“柔弱處上”，這一類的提示在《道德經》中隨處可見，這就是與世俗帝王居心行事相異相反、老子所謂“反者道之動”的“反”，亦即“受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王：正言若反”之“反”。唯其與橫暴制下、刻剝百姓的時君世主有相反之作為，乃能推動良善的政治大道；唯其能受國之垢、受國不祥，低首下心，承擔責任，方足以為天下之共主，可知妙道至理之言常若與世俗之見相反。所以老子之所謂“反”，絕不是就天地萬物運動之客觀規律而說的，因為它只有針對性而不具普遍性，它是特別針對君王主觀面的修養或心態上的自我調整而說的，自然界天地萬物的運動那裏真有一個可以稱之為“反”的客觀而普遍的規律？

有權力的人更必須守法，更必須自我節制。權力越大，越要遵守法制的規範，越要懂得自我節制，否則權力違法而濫用，就會變質而成為具有破壞性的暴力，形同飄風驟雨，為生民百姓帶來巨大的災難，這是老子送給所有掌權者的永恒箴言。

(四) 老子既然主張君王必須“柔弱”、“無為”、“不言”(或“希言”、“貴言”)，對國家的法令制度等客觀規範有最大的尊重，以今日的眼光來看，這可以說是“立法權”應當不受“行政權”侵犯、干涉此一主張之芻形。老子又強調“民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手矣！”(七十四章)其中“常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲”的認識與提法，

實際上亦是對君王權力的限縮與節制，應該可以視為把“司法權”獨立於“行政權”之外，使之不致於受到君王所代表的“行政權”的侵犯與干擾。因此老子最重要的主張：“柔弱”、“無爲”、“不言”，早已蘊含了行政權應當極度自我節制且必須尊重立法權與司法權的意思，換言之，老子已經在相當程度上開啓了政治思想上“分權而治”的先聲，也指引了在國家的政治權力上行政、立法、司法“三權分立”的大方向，雖然僅僅是濫觴之水，然而淵源所自，卻不能不特別表而出之。

(五)《道德經》雖然其原始本義只是針對君王而說，但是就其引申之義理而言，每一個人都可能是各種人際關係中掌握權力而能夠下達指令，說“可以”或“不可以”的人，亦即每一個人都可能是各種人際關係中實質的“君王”，例如家庭裏父母子女關係中的父母，學校裏師生關係中的老師，各種公務系統裏長官僚屬關係中的長官，甚至人與自然環境關係中掌握開發主動之權的人類。在這種種相屬相對的關係中，居於高處而有權力下達“可”或“否”指令的人，都應該可以從老子的教訓裏得到很多啓發，知道尊重客觀規範，懂得節制私心私欲，培養出作為一個領導者應該具備的智慧，清除操控他人、宰制外物的權力欲望，在解放他人中同時解放了自我，在還給外物自由中使自己的心靈也回歸到自由，這樣世間的人人與萬物才能如莊子所說的真正逍遙自在，“相忘於江湖”！

(六)在君王專制的時代，帝王大權在握，所有政治資源幾乎完全受其支配，而且沒有適當的節制與監督之機制，因之昏暴之主當然可以翻雲覆雨、興風作浪，即使違法亂制、觸犯大錯，亦無須負責而下臺。老子深論“有”、“無”，一再要求君王“柔弱”、“不言”、“無爲”，要求君王遵守法令制度。雖然老子言之極為鄭重，叮嚀反覆，苦口婆心，然而在君權神(天)授、君位世襲的時代裏，這畢竟也只是一種所謂的“道德勸說”而已，國家法令並無強制君王必須退位之實際規定與可行辦法，因此歷史上的昏君暴主，即使殘民以逞，罪大惡極，最後亦只能在民怨沸騰之餘透過暴烈的革命手段、經受慘酷的戰爭禍害將之推翻，而天下固已疲弊，民命固已芟夷，百姓在改朝換代中所受的巨大痛苦根本無法避免。可是在現代的民主國家，國家體制與法律規定對政治領袖如總統、總理等的監督機制已相當完備，除了定期改選、遞相更迭以外，政治領袖如果不自檢點，違法濫權，辜負人民付托，則不待其任期屆滿，亦可能因遭受彈劾而去職。由是可知老子思想因受制於時代條件，慮不至此，遂無可能作出即時的救濟，這或許是其限制與不足之處，我們大可不必為老子諱。然而老子既重視客觀法制之建構，又要求掌權者謙沖自牧、卑下自處，柔弱無爲、希言自然，其智慧所照，雖歷千年萬世，猶足以為君人南面、當權在位者之金鑑，太史公嘆美其“深遠”，豈徒然哉！

〔作者簡介〕郭鶴鳴(1952—)，男，臺灣臺南縣人。臺灣師範大學中國文學博士，現任臺灣世新大學中國文學系教授，主要研究領域為先秦諸子、王船山文學。著有《王船山文學研究》、《老子思想發微》、《心性與天命——孟子盡心篇首章新詮》、《論語為政篇志學章試詮》、《讀老疑義析論——第四章，附論四十章》、《讀老疑義析論——第三章、五十一章》、《“老子之道”詮釋觀點的重新擬議》、《船山論杜探討》等專書與論文。

老莊的心理狀態與心路歷程

孫以昭

任何作家的作品，都不可能不受時代社會背景和學派的影響。先秦道家創始人老子，以及老子以後道家的代表人物莊子，這兩位大思想家的作品也不例外地打上了時代的深深印跡，顯現了學派的風貌，再加上他們高深的文化修養，以及各自任職的不同與心態的差異，使他們的作品既展示出時代風貌和學派的大致同一性，又呈現出風格迥異的個性特徵，從而各自反映了這兩位大家的心理狀態與心路歷程。下文試從四個方面作一論述。

情 與 理

情與理是一對矛盾，也是心理狀態與心路歷程的前站，它們有時免不了發生碰撞與衝突，但它們之間又存在著同一性，且能互相交融。當理勝於情時，往往表現為客觀、平正和冷靜；而情勝於理時，則易顯得主觀、偏頗和躁動。另外，有時也會出現理中有情或情中有理的情理交融的情況。現在我們試從情與理的有關方面來評析老子和莊子對此是如何看待與化解的。

對於善惡，老子只講“善”與“不善”，未用“惡”與“善”對舉；對於美醜，老子不用“醜”字，而用“惡”字，顯然以為“惡”與“醜”同義。他是這樣說的：“天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。”（《老子》二章，以下只列章名）除了講“善行”、“善言”等以外，在不少地方，老子則把“善”字當副詞用，如“居善地，心善淵，與善仁，正善治，事善能，動善時”（《八章》）。“惡”字用得更少，除上引一處外，“物或惡之”（《二十四章》、《三十一章》）、“人之所惡”（《四十二章》）這三處“惡”俱作“厭惡”講。這表明了老子推崇美善，摒棄醜惡的意思。對於剛柔、強弱與貴賤，老子強調與重視“柔”、“弱”、“賤”的一方，主張柔弱勝剛強：“天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。”（《七十八章》）他還舉例相證：“人之生也柔弱，其死也堅強；草木之生也柔脆，其死也枯槁。”（《七十六章》）因而得出“故堅強處下，柔弱處上”（《七十八章》）的結論，並把它上升為“弱者，道之用”（《四十章》）的理論。西漢末年劉向所撰《說苑·敬慎》中載有這樣一則故事：老子的老師常縱生病，老子前去看望他，說：“先生病得厲害，有什麼遺

教對弟子說說嗎?”常縱在開導了老子一些道理後,張開口給他看,並對他說:“我的舌頭還在嗎?”老子說:“是的,還有。”常縱又問:“我的牙齒還在嗎?”老子說:“沒有了。”常縱問:“你知道這是什麼道理嗎?”老子說:“舌頭還在,莫非是因為柔軟之故?牙齒沒有了,莫非是因為剛強之故?”常縱說:“唉,是啊,天下之事理已盡於此,我再也沒有什麼話可以對你說了!”這個傳說故事,是老子柔勝於剛、弱勝於強的最形象生動的表述。後來,荀子的有關論述則克服了這種片面傾向,以“強自取柱,柔自取束”(《荀子·勸學》)這一提法,說明“剛”與“柔”各有其不足,因為剛強的東西容易導致折斷,柔弱的東西容易導致約束,這就顯得全面而不偏頗了。

那末,老子為什麼會有這些看法呢?這與他所處的時代背景及其所代表的階級利益有關。春秋末期是我國社會經濟和文化大發展的時代,也是社會矛盾日趨尖銳的時代。其時,由於鐵器使用範圍的擴大,促進了手工業的發展,又帶動了商業的發展,而商業的發展和商人的大量出現,又促進了土地的自由買賣,這些都加速著領主井田制向地主莊園制的轉變。在此過程中,周王室更加衰微貧弱,而齊、楚、秦、晉等大國之間的爭霸戰爭則愈演愈烈,賦稅繁雜,人民的負擔沉重不堪,各國統治者卻過著驕奢侈靡的生活。於是人民被迫鋌而走險,社會矛盾日益激烈,戰爭頻仍,各種社會矛盾更加尖銳。做過周朝藏書室史官的老子,眼見周王朝日漸衰微,於是離周而去。基於老子文化水準高,掌握資料豐富,再加上多年潛心研究和仔細觀察社會與自然,因而往往能從同一中發現矛盾,比較系統地揭示出事物的存在是相互依存,而不是孤立的。他對自然現象和人類社會多方面的認識,幾乎都是從對立統一的範疇出發來說明的。從他列舉的重輕、靜躁、有無、善惡、美醜、生死、禍福、貴賤等眾多對立範疇來看,他已初步發現了對立統一這個矛盾法則,並加以運用,從而形成了可貴的樸素的辯證法思想。而從《老子》書中在列舉對立項時,特別重視“柔”、“弱”、“賤”一方面來看,老子是站在小生產者的立場上,因而同情農民,對當時的社會矛盾給予揭露,對統治者的污濁給予抨擊的。有時,他對統治者的指斥感情很激烈,稱他們是“盜竽”(《五十三章》),咒罵他們“強梁者不得其死”(《四十二章》)。然而他又是弱小者,不敢向前,“不敢為天下先”(《六十七章》)。又由於他曾做史官,有責任“歷記成敗、存亡、禍福、古今之道”(《漢書·藝文志·諸子略》),因此他的思想中又有“君人南面之術”,寄希望於“聖人”、“侯王”身上。他還說過“古之善為道者,非以明民,將以愚之。民之難治,以其知多”(《六十五章》)這樣為統治者考慮的話,這是老子思想的另一方面。

老子又是如何將這兩種思想與心理結合起來加以化解的呢?老子運用極大的智慧,居高臨下地提出了“無為而無不為”(《四十八章》)這一道家最根本的社會法則。它既是目的論,又是方法論:“無不為”是目的,“無為”是方法;它既適用於統治者,又適用於人民;既適用於群體,也適用於個人。它可以將一切難以解決的矛盾和問題化解於無形。可見,老子既善於發現矛盾,又善於不動聲色地消弭矛盾。而老子在出關退隱時,又應故人關令尹喜的請求,得以將這些思想和盤托出,寫成了一部詞約意豐、千古流傳的不朽名著,言道德之意以警世,以醒民,以自解,情理交融,精妙絕倫,使統治者和人民都能夠接受。

莊子所論與老子相似，又不完全相同。對於善惡，他只是在《養生主》中說：“無爲善近名，無爲惡近刑，緣督以爲經。”這是要人們忘掉善惡，因爲“爲善”就會接近於邀名譽，“爲惡”就會接近於遭刑罰，而應行中虛之道，把其作爲養生處世的常法。這比老子崇善棄惡又進了一步。莊子對剛柔、強弱亦無甚論述，但從《庚桑楚》所載“老子論衛生之經”所說與《老子》的提法一般無二，如“能兒子乎”與《老子》第十章之“專氣致柔，能嬰兒乎”一樣來看，莊子還是重視“柔”的。

至於美醜問題，莊子雖亦未有專論，而是散見於各篇之中，然卻自成體系，見解深刻而獨創。莊子既承認美醜有別：“百年之木，破爲犧樽，青黃而文之，其斷在溝中。比犧樽於溝中之斷，則美惡有間矣，其於失性一也。”（《莊子·天地》，以下只列篇名）肯定了事物的質的規定性；但在另一些場合莊子又指出，從“道”的觀點看，美與醜並沒有差別，因爲“道通爲一”（《齊物論》）。莊子是怎樣調和美醜的呢？主要是用他的相對主義認識論——“齊物論”，圓密周通地對美醜及其他對立性事物的相對性問題進行調和論述。他在《齊物論》中說：“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。”這是從怎樣消除彼此互相對立狀態方面來論述的，值得注意的是，莊子在此提出了“道樞”的範疇。然後，莊子又從爲什麼要消除彼此對立狀態的角度，進一步提出了“天鈞”和“天倪”的範疇：“物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故爲是舉筵與楹，厲與西施，恢、恠、憊、怪，道通爲一。其分也，成也；其成也，毀也，復通爲一。難達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。……是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。……化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。”根據我的考釋，“樞”就是今所稱“轉軸”，過去老式的門就靠它開閉。正因爲它是圓的，所以莊子用以喻“道”。而“天鈞”就是“天輪”，“天倪”就是“天磨”。莊子巧妙地運用這些形象化的比喻來表述哲學範疇，把“道”喻成圍繞中心旋轉的軸子、輪子和磨盤。它們進行著“得其環中，以應無窮”、“始卒如環，莫得其倫”（《寓言》）的運動，只有立足於不停旋轉的圓環中心，取消起點和終點的差別，才可以取消一切對立和差別，才可以應對一切關於是非、彼此、美醜、成毀等的辯論，而這也是《周易》“體圓用神”之意。所以說，從“道”的觀點來看，美醜也是沒有什麼差別的，完全可以通而爲一^①。

前面提到老子由於社會和個人的原因，善於在同一中發現矛盾。莊子雖與老子不同甚至相反，更善於從矛盾中發現同一，然而形成這種思想的原因卻與老子無異，也是由社會時代背景和個人因素造成的。

莊子處在極其動亂的戰國中期，是戰爭最爲頻仍、統治者又最爲驕橫的時代。其時思想界混亂不堪：儒、墨二家既各行其道，又各有其是非，再加上公孫龍等的詭辯，愈益使人迷亂而莫知所從。尤其是莊子家鄉宋國，本爲殷微子封地，是腐朽的領主制國家，莊子的大半生處

^① 詳參拙文《莊子的美學思想》，《莊子散論》，安徽大學出版社 1977 年版，第 67～69 頁。

於宋王偃時期，而宋王偃又是戰國有名的暴君，最爲荒淫無道，殘暴成性，以流血爲樂，諸侯皆以桀、紂目之，最後激起公憤，齊國聯合魏、楚二國攻殺宋王偃，滅亡了宋國。其時的種種矛盾，比老子時代要更加尖銳複雜。莊子一度還做過漆園小吏，其社會地位決定了他比老子更接近人民，而且他的學識極爲淵博，“於學無所不關”（《史記·老莊申韓列傳》），思想也更爲精密，並善於將觀察到的現象、掌握的材料，上升概括爲觀點、理論。因而莊子所提出的“道樞”、“天鈞”、“天倪”這些圓形的相對主義認識論的最高哲學範疇，就是他觀察社會矛盾、體驗日常生活後，找出的最好的消除矛盾、自我化解的理論指南與心理藥方。它比老子的高明之處，在於理論的形象化和邏輯的嚴密性。然而，借助於“道”來說理固然巧妙，以圓設譬亦形象生動，有其特色和獨到之處，而它的錯誤也在這上面。因爲它最終是用來停止辯論，從而抹煞了真理的客觀標準。

莊子善於說理，淡泊靜謐，主張“處乎材與不材之間”（《山木》），不爲人先，不爲物後，後來還隱居不仕，拒絕楚威王“許以爲相”的厚幣重聘，不願做大官，不與統治者合作，而是封閉在自己的小天地，邊培養學生，邊著書立說，闡明哲理，發揮老子的“無爲”之道，以應世自適。但是他也站在小生產者的立場上，對統治者的污濁與罪行作了無情的揭露，指斥他們剛愎自用、窮兵黷武、妒忌臣下、嗜殺成性^①。這說明，莊子雖主張忘記是非，實際上卻嫉惡如仇，大是大非分得極其清楚，觀點也很明確。他不過是在談道說理之際，聊以輕鬆的筆墨，於平淡中抒其激情而已。事實上，莊子是一個富有正義感，既不屈從統治者而又窮得有志氣的風骨凜然的清介之士。清人胡文英在《莊子獨見》一書中指出：“莊子眼極冷，心腸最熱。眼冷，故是非不管；心腸熱，故感慨無端。雖知無用，而未能忘情，到底是熱腸掛住；雖不能忘情，而終不下手，到底是冷眼看穿。”這是對莊子情理關係的全面而準確的概括與評估。

心 與 氣

“心”與“氣”是哲學上的重要命題，很多思想家和哲學家對此都有所論述或涉及。“心”本與思維無關，它只是人和脊椎動物推動血液循環的器官，然而由於科學知識的缺乏，古人認爲“心”是思維器官，將思想感情以及思維活動都稱作“心”，因而成爲與“物”相對的哲學範疇。“氣”的觀念起源甚早，西周末年伯陽父認爲，“夫天地之氣，不失其序”（《國語·周語上》）；春秋末年醫和指出，“天有六氣……六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也”（《左傳·昭公元年》），但那是以“氣”爲天時氣象的。真正把“氣”納入哲學範疇，以“氣”爲天地間極細微始基之物的，則是老子的“陰陽之氣，沖以爲和”之說。北宋張載認爲“太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物”

^① 莊子在《人間世》中列舉了統治者六個方面的污濁與罪行，詳參拙文《試論莊子哲學的基本傾向及其積極因素》，原載《安徽大學學報》（哲學社會科學版）1981年第1期，後收入拙著《莊子散論》，第9頁。

(《正蒙·太和》);明清之際王夫之指出:“言心言性,言天言理,俱必在氣上說,若無氣處則俱無也。”(《讀四書大全說》卷十)因此這裏不廣泛論及“心”與“物”,而是從“心”與“氣”切入,以分析老、莊的思想與心態。

老子用“心”字,共六處七句:“不見可欲,使民心不亂”(《第三章》)、“是以聖人之治,虛其心,實其腹”(《第三章》)、“我愚人之心也哉”(《二十章》)、“聖人無常心,以百姓心爲心……聖人在天下歛歛爲天下渾其心”(《四十九章》)、“心使氣曰強”(《五十五章》)。用“氣”字,只有“專氣致柔,能嬰兒乎”(《第十章》)、“萬物負陰而抱陽,沖氣以爲和”(《四十二章》)以及“心”與“氣”連用的三處。前二處“氣”,已明顯含有物質性,因爲它不但能激蕩,能結聚,而且萬物皆有之,這當然是物質性的了!

《莊子》中出現“氣”、“雲氣”、“精氣”、“氣機”、“神氣”之處較多,約有十餘處,但是最重要、最能說明問題的,則是以下二處:一處見《知北遊》:“人之生,氣之聚也;聚則爲生,散則爲死。若死生爲徒,吾又何患,故萬物一也……故曰:‘通天下一氣耳。’聖人故貴一。”這是莊子關於“氣”最明確、最清晰的論述,指出人的生死就是“氣”的聚散,而整個天下不過是遍佈一種“氣”罷了。這顯然認爲“氣”是有其物質性的。另外,《大宗師》中所說的“彼方且與造物者爲人,而遊乎天地之一氣”,以及《應帝王》中“汝遊心於淡,合氣於漠”(成玄英疏“遊汝心神於恬淡之域,合汝形氣於寂寞之鄉”),《至樂》中“變而有氣,氣衰而有形,形變而有生,今又衰乏而死”所述之“氣”,都與之相似,是帶有物質性的。另一處見於《人間世》:“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。耳止於聽,心止於符,氣也者,虛而待物者也。唯道集虛,虛者,心齋也。’”這裏莊子是以養生學來論述人生哲學中的處世方法的。莊子的聽呼吸法,屬於靜功養生學的範圍。它從心志專一守靜入手,待達到一定階段,不僅不是用耳朵聽,也不是用心聽,而是用氣去感應。這個“氣”應該就是所謂人之“氣”、體之氣。用現代的話說,“氣”乃是人的思維、人體的功能、能力、能量、粒子流及能量場的總稱。“氣”在現代科學理論中,就是生物能或生物能量及其能量場,其中包括生物電、生物磁、生物力、生物光、生物微波、生物電磁粒子流等。後世氣功、內家拳術,尤其是太極拳所煉的“氣”,就是這種生物能量場。而“氣也者,虛而待物者也”,則說明了“氣”的性質與功能,是空明博大而能容納萬物的。這與“通天下一氣耳”的論述,是有聯繫而相輔相成的,是具有“場”的性能的。

中國科學院院士何祚庥先生 1999 年出版的《從元氣學說到粒子物理》一書,從我國古代元氣說談起,一直講到當代層子模型和複合粒子量子場論,其主線是人類探索物質結構的過程。何先生在該書第五章《元氣論和現代物理研究》中指出:“中國的元氣學說不僅在理論上與現代物理學的場論相通,而且在歷史的延續上,也是現代物理學場論的濫觴。”何祚庥先生等經過研究考證指出:“氣”是連續性的物質。何先生發現將元氣說與場論溝通起來,而溝通人之一是萊布尼茲。萊布尼茲吸取了中國的元氣的聚散、屈伸等觀點,提出了“流動的乙太”、“單子”等概念,從而較爲科學地解決了“場”的定義問題,即“連續性介質”。雖然萊布尼茲、何

祚麻等物理大家並未提到莊子，但是從上面所引莊子的論述中，在我國的元氣學說中，首先使“氣”帶有博大的特質性而與後世物理學“場”之性能相通的，應該是二千多年前的莊子，而不是他以後的什麼人。莊子這種深邃無比的哲學思想，這種極端敏銳的超前意識，實在太令人驚異和讚歎了！明乎此，對弘揚民族文化，增強民族自信心與自豪感，培育與激發愛國主義情懷具有極為重要的意義。

至此，已充分說明“氣”與生死大有關係，因而也就必然要論析老、莊對生死的看法及其養生學了。

老子、莊子直接提到生死之處不多。《老子》中只有兩處，一處是“出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地，亦十有三”（《五十章》），這是說生與死的關係以及生與死的三種情況，以示人之生死乃常理，應無為，善攝生，珍惜生命。一處是“死而不亡者壽”（《三十三章》），這是說身死“道”存、精神不朽的人才算長壽者。莊子則在《養生主》中說“無為善近名，無為惡近刑，緣督以為經：可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年”；在《德充符》中認為“死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也”；在《大宗師》中指出“死生，命也；其有夜旦之常，天也”；而在《至樂》中，莊子不但在其妻死後，箕踞鼓盆而歌，還對其友惠施說明起初亦感觸哀傷，後來“察其死而本無生，非徒無生也本無形，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，今又變之而死，是相與為春夏秋冬四時行也”；在《知北遊》中，他更是提出氣聚則生，氣散則死之說和“通天下一氣”的命題，已見前引。由此可見，莊子所論比老子要深刻形象，明確指出生死乃是自然現象，是一種規律，與“氣”的關係極大，同時也指出要“保身”、“全生”。

老、莊都主張保身、養生，對此都有精深的研究。老子的養生學，主要包括以下幾方面內容：第一，強調虛靜，守護精神，如“多聞數窮，不如守中”（《五章》），“致虛極，守靜篤”（《十六章》）。聯繫《老子》中以“虛無”闡述“道”來看，這裏是體用兼備而著眼於“用”的。對外來說，這是認識論，因為“虛極”、“靜篤”的結果，便是能體察事物的根本；對內來說，心靈虛靜便能求得返本而與道合一。“塞其兌，閉其門，終身不勤。”（《五十二章》）“兌”，《周易·說卦》“兌為口”，引申為凡有孔竅者皆可叫“兌”；“勤”，通“瘡”，病也，這裏是說靜功進入到高級階段，封閉感知功能，進入“虛極”、“靜篤”狀態時的效果。第二，老子也談到了養生的作用：“蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。”（《五十章》）“攝”字在這裏是一個關鍵的字，河上公注“攝，養生也”，今人將“攝生”譯為“養生”，很不準確，未能了解老子的真意。帛書《老子》“攝生”寫作“執生”，“執”、“攝”二字音近義通，可見《老子》五千餘言只在這裏用“攝”字，而不用易懂的“養”字，具有深意。“攝”應為“攝持”之意，“攝生”，就是攝持身心，靜寂無為，絲毫不為外物所動。這裏所說的“善攝生者”，就是指內養功深，善於攝持自己身心的人，所以能在陸地行走遇不到兕牛和老虎，在戰爭中也受不到武器的傷害。這是在論述養生的作用，似乎過於神奇。實際上，“攝生”主要是指攝持生命，善於避免傷害之意。三是關於元神、精氣的奇異提法，以及強調胎息法的重要作用：“穀神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是天地根。綿綿若存，用之不

勤。”(《第六章》)“穀神”，就是太空的元神、精氣。“牝”之初字爲“匕”，即女陰的象形字，“玄牝”說認爲，太空的元神、精氣不死而永生，這就是玄妙的母性之門，它就是天地的根本。它綿綿不斷，用而不盡。這裏說得極其玄妙，它既形象地闡述了“道”的性質和作用，顯露出原始宗教生殖器崇拜的神秘感，又表達了古人胎息養生的功能。綿綿不斷，若存若亡，就是胎息養生法。

莊子的養生學相當豐富，有一套主張和方法，我已有專文闡述^①，這裏講最主要的三點。

一是重視基本功，就是《養生主》中的“緣督以爲經”。“督”是指人體內順脊而上的中脈，王先謙《莊子集解》引李楨云：“人身惟脊居中，督脈並脊而上，故訓中。”王夫之《莊子解》對此闡釋得更清楚：“身前之中脈曰任，身後之中脈曰督。督者居靜，而不倚於左右，有脈之位而無形質者也。緣督者，以清微熾妙之氣循虛而行，止於所不可行，而行自順以適得其中。”顯然，這裏的“緣督”，實際上即後世養生家、氣功家所講的“周天功”中的通“小周天”，這是養生功、氣功中最基本的功法：內氣自下丹田下沉至會陰穴，再往後從尾閭關(尾巴骨處)，循夾脊關(腎俞穴處)到玉枕關(後腦睡眠時著枕處)，通過泥丸宮(即頭頂之百會穴)，至上嘴唇，謂之“督脈”。然後再由下嘴唇到胸部到丹田，至會陰處，謂之任脈。它能溝通“任”“督”，心腎相交，水火既濟，使精氣充實，對於祛病延年大有好處。據經絡理論，人身有正經十二條，奇經八條，先打通任、督兩脈，其他六脈，乃至十二條正經都能隨之而通。可見，“督”本爲醫學和養生學名詞，莊子已掌握了小周天功法；由於“督”有中、虛之義，又由於小周天是先行督脈，再行任脈，遂以“督”概指“督”、“任”兩脈，因此莊子加以運用，使其兼有醫學、養生學名詞和哲學範疇兩重意思，既指個人養生之術，也指對外應世之方，內外兩方面意思都有。

二是主張“心齋”、“坐忘”、“守神”而自然無爲的靜功。“心齋”法前已引用，這裏簡析一下。它可以分幾個階段：開始時要注意“一”字訣(“若一志”)；等意念歸一後，就要注意“聽”字訣(“無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣”)；再進一步就要用“止”字訣(“耳止於聽，心止於符”)，因爲這時的功夫漸漸進入混沌的狀態，身內是神氣合一，心的知覺已不起作用；最後，則進入到“虛”的境界，亦即與“道”相合，也就是“心齋”的境界。“坐忘”法，見於《大宗師》，它的方法與步驟，主要是由靜而遺忘一切，先忘“禮樂”，再忘“仁義”，最後遺忘自己的肢體，退除聰明，離棄外形，去掉內智，而與大道混同爲一，“墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通”，實際上也是靜功修養中的高級境界，即無知無識，一切全無，渾渾噩噩之意。“守神”說見於《刻意》，所謂“純素之道，唯神之守，守而勿失，與神爲一，一之精通，合於天倫”，與前二說無異，也是講守住精神，與“道”相合的重要性。

三是說明養生必須內外兼修，神形並重，見於《達生》。篇中以田開之見周威公的故事，用單豹和張毅的事例予以論證：單豹“岩居而水飲，不與民共利，行年七十而猶有嬰兒之色”，內

^① 詳參拙文《莊子哲學與養生學》，原載《安徽大學學報》(哲學社會科學版)1991年第1期，後收入拙著《莊子散論》。

養功深，返老還童，卻死於餓虎之口，“修其內，而虎食其外”；張毅大戶小家無不奔趨以禮，善養形體，行年四十卻死於內熱之病，“養其外，而病攻其內”。所以，最佳的辦法是內外兼修，形形並重，各無所偏，像柴木一樣無心而立兩者之中，即“無入而藏，無出而陽，柴立其中央”。《達生》乃莊子後學所作，這裏意思與莊子無違，但有的例證不太妥貼，理論亦嫌不夠深奧。

老、莊所論，兩相比較，莊子的養生學要深刻而具體得多，有一定的可行性。

天 與 人

對於天人關係，先秦諸大家均有所論及，但是認識與理解相當深刻正確的，當屬道家的老、莊。他們的思想至今仍有重要參考價值，莊子所論則更具超前意識。

老子論述天人關係有三點：一是認為“天”與“人”有別，“天之道損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘”（《七十七章》），明確認為“天道”是公正的，它“損有餘以補不足”，使得人人平等；而“人道”則違背“天道”，反其道而行之，使得貧富差距擴大，不平益甚。二是認為“天”能助“人”，“天道無親，常與善人”（《七十九章》）。這裏有兩層意思，一謂天心仁愛，常常幫助人；二則勸人為善，因為“天”無偏私，願意幫助善人，而非惡人。三是肯定人在宇宙中的位置與作用，“道大，天大，地大，王亦大，國中有四大，王居一焉”，但也應以自然為法，尊重自然：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”一般《老子》版本，“王亦大”、“王居一焉”之“王”，均作“人”，流傳較廣，而較早的晉王弼本和近二十餘年陸續發現的帛書甲、乙本和竹簡本，此字均作“王”。度之老子曾任史官，不免存有尊王思想，且“王”為統治者，自以“王”字為是，至於後面“人法道”之“人”，乃就人之整體而言，與前之言“王”，意思並不相悖。

莊子對天人關係有這樣幾段重要的話：其一是“知天之所為，知人之所為者，至矣”，“畸人者，畸於人而侔於天”（《大宗師》），這是說人們洞察事理之極，既要了解人，也要了解自然；即使是不合乎世俗的“畸人”，也要齊同應合於自然。其二是“天而不人”（《列禦寇》），這是說要取法自然，而不要取法人事。這些都是講人要了解自然，因順自然。其三是“天與人不相勝”（《大宗師》），“不以人入天”（《徐無鬼》），“無以人滅天”（《秋水》），進一步指出人不要與自然爭勝、對立，不要以人事干預自然，不要以人事毀滅自然。其四是“以天為師”（《則陽》），“法天貴真”（《漁父》），“以天為宗”（《天下》），這裏強調人要尊重自然，效法自然，以自然為宗主。

相比老、莊所論，可見莊子既傳承了老子取法自然、尊重自然的思想，又大大向前邁進了一步，竟然深刻而尖銳地指出人不能與自然爭勝、對立，不要以人事干預自然，不要以人事毀滅自然。回顧人們在歷史上所遭受的自然災害，特別是二十世紀以來我國乃至全世界的生態危機，更可見老莊特別是莊子這種天人關係說的極端重要性，它具有毫無置疑的超前意識。

可是戰國末期，荀子卻批評“莊子蔽於天而不知人”（《荀子·解蔽》）。這話看似深刻，卻似是而非。其實莊子是最關心最了解人的，其哲學思想的實質就是人生哲學，而且他對天人關

係有相當深刻正確的認識。相反，荀子卻“蔽於人而不知天”，對天人關係缺乏深入的了解。

荀子在《天論》中提出的“制天命而用之”，就有它一定的偏頗性。這主要在於它忽略了人本身就是自然界的一部分，應與自然界和諧相處，而不能違反自然規律，凌駕於大自然之上，與之相抗。隨著現代文明的發展和科學技術的進步，人類愈來愈迫切地需要利用和改造自然，但如果不深刻地了解自然界，無視自然界的自身規律，過多地加以干預和破壞，就會適得其反，遭到大自然的懲罰與報復。事實上二十世紀以來，人與自然界的關係已日趨緊張，生態平衡遭到破壞，能源與食物形成短缺，環境問題嚴重。近年來，我國耕地大面積荒蕪與流失，森林遭濫砍亂伐，已是當前面臨的生態難題。

恩格斯在《自然辯證法·勞動在從猿到人轉變過程中的作用》中講過一段極為深刻、發人深省的話：“我們不要過於陶醉於我們對自然界的勝利。對於每一次這樣的勝利，自然界都報復了我們。每一次勝利在第一步確實都取得了我們預期的結果，但是在第二步和第三步卻有了完全不同的、出乎預料的影響，常常把第一步的結果又取消了。美索不達米亞、希臘、小亞細亞及其他各地的居民，爲了想得到耕地，把森林都砍完了，但是他們夢想不到，這些地方今天竟因此成了不毛之地，因爲他們使這些地方失去了森林，也失去了積聚和貯存水分的中心。……因此我們必須時時記住：我們統治自然界，決不像統治者統治異族一樣，決不像站在自然界以外的人一樣，相反地，我們連同我們肉、血和頭腦都是屬於自然界，存在於自然界的；我們對於自然界的整個統治，是在於我們比其他一切動物強，能夠認識和正確運用自然規律。”再來看莊子，他在二千多年前竟有如上深刻而正確的認識，真是具有極大的智慧，太不可思議了！他的這種了解自然、因順自然，同自然和諧平衡的主張，不僅難能可貴，而且對於減少現時的危機和免除未來的災難，使人類在更高境界上實現現代文明，還頗有現實的價值取向。另外值得指出的是，莊子還具有人最終應能從順應自然中運用和駕御自然的想法。他在《逍遙遊》中指出：無論是高飛九萬里的大鵬，還是能御風而行的列子，都是有所依賴，是“有待”的，並非真正的“逍遙遊”；只有乘著天地的自然本性，駕御六氣的變化，而能遊於無窮無盡的境域中，才是無所依賴，即“若夫乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉”！這“乘天地之正，御六氣之辯”，不就是今天所謂的運用和駕御自然嗎？但它又是根於上述了解自然、與自然和諧相處的基礎之上的，最根本的還是“順應自然”四字，這豈非深刻之至，高明之極嗎？

因此我們必須充分認識到，人類是自然界長期發展的產物，本身就是自然界的一部分。但是，人類卻並不能認識到這兩者之間的相關一體性，因而往往不妥當地把自己處於同自然界對立的地位，致使人類與自然界的關係不斷惡化。從戰國末期荀子的“制天命而用之”開始，到一九五八年大躍進時的“人有多大膽，地有多大產”，這種愚昧、違背科學的思想已發展到了極致。諸如過量砍伐森林，過量開採地下水，等等，其結果是導致土地荒漠化、水土流失、江河斷流、洪水氾濫、地面下陷等嚴重惡果。黃河長時期斷流和長江特大洪水同時出現，當是出於同一原因，這還不說明問題，還不能引起我們猛省嗎？！

爲了改善人類和自然界的關係,人類必須要徹底改變自己的思維方法和活動方式,那就是對自然界不能一味索取,更不能採取掠奪甚至竭澤而漁的手段,而應與自然界和諧相處,多作奉獻。你奉獻自然界越多,就會受到自然界更大更多的贈予而不是報復。此其一。其二,要重視自然界本身的固有規律。自然界本身存在著一種內在的和諧協調關係,如湖泊調節江河水量、森林涵養水源,等等。發生問題的原因,歸根到底是人類的不合理活動,如毀林開墾、圍湖造田等,破壞了自然界內部的和諧一致性。人類應該採取一些必要措施,以順應回歸自然,如退耕還湖、退耕還林、大面積植樹造林,等等。其三是要高度重視環境保護意識,盡快普及環境保護觀念。這種環境保護工作是全民性的事業,僅僅靠一些專家和少數人不行,必須要得到政府的大力提倡,才能真正切實做到。最近,我們欣喜地看到國務院總理溫家寶同志在一次講話中指出,人們的思想要從控制自然轉化爲管理自然。這是國家領導人自覺運用科學發展觀的典型範例,這一重大思想轉變,實在令人歡欣鼓舞,必將謀利於當今,造福於後世。另外,我們還應該積極開展生態倫理學的研究,並建立這一學科。

有 與 無

作爲大思想家、大哲學家的老、莊,他們最終關注與思考的問題應該是宇宙觀問題,與老子同時代的孔子和稍後一些的墨子,對此都沒有系統的看法。老子卻提出了比較系統的見解。

《老子》書中很多地方論述了宇宙觀。老子認爲,宇宙的本原是“道”,他說:“有物混成,天地生。寂兮寥兮,獨立而不改,周行而不殆,可以爲天下母。吾不知其名,字之曰‘道’,強爲名曰‘大’。”(《二十五章》)這裏指出,“道”是先天地而生的東西,它是產生天地萬物的總根源。那末,“道”又是一個什麼樣的東西呢?老子說:“道之爲物,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》)這就是說,“道”這個東西是恍恍惚惚、幽深遙遠而又迷離不定的,但在恍惚迷離之中,它又有象,有物,有物之精,而它們又真實存在著。這段話確實玄之又玄,因而很久以來學者都認爲老子是唯心主義者。其實情況並非如此簡單。老子這裏所述,乃是宇宙形成的科學。我們應認識到,所謂“無”,是什麼也沒有,但它不等於“零”,因爲“無”也是一種存在形式,這就是“有物混成”中的“物”,乃是宇宙的總根源。在宇宙生成,洪荒大爆炸之前,世界是“無”,什麼也沒有,是“混成”的,這是老子對宇宙總根源的認識。那末,這個認識是否正確呢?這是很了不起的見解和偉大的成就!謂余不信,請看1999年2月1日《科學時報》上刊載的《聯合國科教文組織〈1998年世界科學報告〉摘要:科學的未來是什麼(上)》,其中有這樣一段話:“(宇宙)大爆炸以前是什麼樣子?嚴格地說,什麼也沒有,就連空間或時間也沒有。”這段權威性的科學說明與結論,竟與二千多年前先哲老子的認識如此驚人地相似,這不能不使我們對老子由衷地敬

服，他竟然如此高明地具有非凡的超前意識！這個問題弄明白了，《老子·四十章》所說的“天下之物生於有，有生於無”，《四十二章》所說的“道生一，一生二，二生三，三生萬物”，以及《十四章》所說的“是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚”，“視之不見”、“聽之不聞”、“搏之不得”，等等，也就沒有什麼難於理解和需要否定的了！

再看莊子的有關論述。莊子也無專文論述宇宙觀，他主要是在《大宗師》和《齊物論》兩篇中對此有所涉及。他在《大宗師》中說：

夫道，有情有信，無爲無形；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；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。狶韋氏得之，以挈天地；伏羲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不息；堪壞得之，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，立乎北及；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。

這是莊子論述宇宙觀的重要文字，它明確闡述了“道”的本質和作用：道“有情有信”，卻“無爲無形，可傳而不可受，可得而不見”；道是宇宙的本體，產生萬物的根源，“神鬼神帝，生天生地”；道是超時間、空間的絕對，“先於天地而不爲久，長於上古而不爲老”；道的作用極大，它無所不在，無所不能，主宰一切。其中論“道”的本質一段最爲重要，可以看出它與老子的淵源關係和有所發展之處。論“道”的作用一段，則無深意，有神話意味，早有學者產生懷疑，施天侓《莊子疑檢》疑非莊周之學，錢穆先生《莊子纂箋》疑“似頗晚出”，陳鼓應先生《莊子今注今譯》認爲“這一節神話，疑是後人添加，無妨刪去”。另外，莊子在闡述“氣”與“道”的關係，以及論述相對主義認識論時，也涉及宇宙觀，前文已談過，這裏不再贅述。還有，與老子相類似，莊子還提出了“渾沌”說。

我覺得在宇宙論上，莊子不如老子講得高妙玄虛而又準確近真，但是莊說也自有其特點，非惟與老說相似無誤，亦頗具理論色彩，而且在《知北遊》中又提出“無無”這一宇宙本體的最高範疇，這就更加具有無窮性和開放性。

總括以上所論，可以得出這樣幾點認識：

(一) 老莊的心理狀態與心路歷程，涵蓋面既廣且深，其中涉及到宇宙觀、人生觀、社會政治思想、倫理觀、價值觀、認識論、方法論以及養生學、美學諸多方面，他們所論，都是既恢宏曠達，又洞察深微，互見互補，滲透相通，宏觀和微觀相結合。

(二) 老子與莊子是首創者和繼承發揚者之間的關係，這也決定了他們之間的心理狀態與心路歷程不可能完全相同，必然存在著差異。

(三) 老莊的差異，主要在於莊子對老子思想的發展及其與老子心態的不同。他們的心

理狀態和心路歷程,首先和各自所處的具體社會歷史環境有關,這是一。老子本無著書之意,只是在出關時應關令之請而爲之,雖研究有素,蓄之已久,然而時間匆迫,基本上是“急就章”,不暇詳爲推究,故出之以詩歌;莊子則是一方面教學,一方面著書,時間充裕,考慮周詳,故出之以散文,這是二。兩人關注角度有所不同,老子居高臨下,多從社會著眼,且有替統治者考慮的一面,因而宏觀甚於微觀,所論多爲犖犖大者;莊子思想精密,多從個體立說,雖亦有論及統治者之處,但主要是諷喻和規勸,微觀甚於宏觀,因而所言多具體而微。這是三。第四,具體而言,除宇宙觀外,莊子在天人關係、認識論、養生學、美學思想方面,較之老子向前推進、發展了許多,有的已達到相當的哲學高度:天人關係比老子論述得具體而深刻;認識論方面,提出了圓密周通的相對主義認識論;論“氣”之博大特質性,具有超前意識;養生學方面,莊子在老子提出的養生原則的基礎上加以豐富、發展,使之系統化、具體化,使養生學不再是一些原則,而是具有一定的實踐性的下手功夫;美學思想方面,莊子的貢獻主要在於提出了美醜的對立與統一這一重大課題,觸及到馬克思指出的“人和自然界之間、人和人之間的矛盾的真正解決”的問題^①,這是極爲難能可貴的!

最後需要說明的是,人的心理狀態和心路歷程往往不是單一的,而是複雜的,老、莊所論大多表現爲交叉的或綜合的思考與論證,筆者只是爲了行文的方便和論述的邏輯性考慮,所以作了如上的梳理、歸納和安排,以使眉目清晰,論析有序而已。

[作者簡介] 孫以昭(1938—),男,安徽壽縣人。1961年畢業於復旦大學歷史系,現爲安徽大學中文系教授,從事跨學科大文化研究。主要著作有《三合齋論叢》、《莊子散論》等,發表論文 80 餘篇。

^① 馬克思《1884年經濟學——哲學手稿》,人民出版社 1979 年版。

莊子道家因的哲學論綱

許建良

西方人稱二十一世紀將是道家哲學的世紀，這不僅昭示了地球村應當重視道家哲學的價值和意義的方向，也為人們揭示了當今地球村已經步入文化融合時代的事實。道家哲學在西方受到青睞，最主要的自然在於道家哲學本身所包含的思想精義，因為道家哲學的座標是宇宙萬物的，而非人類的。西方科學的發展，基本上是沿著開發人類理性的路徑前進的，而理性的進步也給西方社會帶來了嚴重的問題：諸如生態環境破壞、能源匱乏以及人際關係疏離，已經成為二十一世紀人類所面臨的三大危機。在當今文化融合的氛圍裏，來審視道家代表之一莊子的思想^①，拋棄原有的研究莊子的框架，依據原典科學研究莊子，自然是莊子哲學研究的必需^②。

眾所周知，莊子哲學思想研究成果繁多，但這並不等於說莊子哲學的研究已經走到了盡頭。諸如莊子“因”即莊子的因循哲學思想，至今並未得到足夠的重視，相關成果自然也非常難覓。認真整理和分析莊子的因循哲學思想，不僅是完善和加深道家哲學思想研究本身的需要，而且是盡快從臆想先行的陳式研究中突破出來的需要。本文在這樣的背景下，擬盡可能全面地整理和分析莊子的因循哲學思想，以就教於學界。

—

雖然中國哲學的現實研究不重視乃至無視因循這一概念，但這不是歷史告訴我們的故

① 《莊子》一書是研究莊子的主要依據，共 33 篇：內篇 7 篇，外篇 15 篇和雜篇 11 篇。學術界一般認為，內篇是莊子本人的思想，外篇和雜篇則有其後學的思想在裏面，並非莊子一人的思想。這裏統一用“莊子”來表示莊子學派。

② 劉笑敢《莊子哲學及其演變》（中國社會科學出版社 1988 年版），從單詞和複合詞出現先後的角度的角度，詳細討論分析了《莊子》內、外、雜篇的先後問題，具有一定的代表性。

事。我們先可回顧一下司馬談在《史記·太史公自序》裏總結道家思想時說的一番話：“道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。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”^①、“道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合”^②。這兩段引文告訴我們的信息是：一是道家哲學的本質是自然無為，這是道家哲學讓人集中精神的樞機所在，即“虛無為本”；二是道家哲學的客觀目標指向性在於萬物本性的完美演繹，“瞻足萬物”、“無所不宜”、“究萬物之情”、“因物與合”、“無不為”包含的都是這個意思，張守節《正義》即認為“無不為者，生育萬物也”；三是在實踐上採取的是因循的方法，“因陰陽之大順”、“因時為業”、“不為物先，不為物後”包含的就是這個意思。關於“不為物先，不為物後”，裴駟《集解》曰“韋昭曰：因物為制。”這是一種“無形”、“應物變化”、“無常形”，是一種即物而形；四是因循的價值效應是“事少而功多”，這為“其實易行”所支撐，張守節《正義》認為“其實易行”是“各守其分，故易行也”；五是因循是大道本質形下化效用的表現，即“因循為用”。應該說，這是中國古代因循哲學的最好總結，值得我們深思。

無疑，在本質上，因循是道的形下價值化實現，張守節《正義》解釋因循為“任自然”，這在方向上是正確的。研究因循，有必要先審視一下這個概念。事實上，在漢代以前，我們從《慎子》裏就能夠找到這個概念。《慎子》有專門的《因循》篇，界定因循主要在“因人之情”，強調因循就在於啟動個人的自我治理機能，讓個人實現“自為”，這是統治者應該追求的^③；另外，道家著作《文子》裏也有“因循”的用例 5 個，主要表示“虛無因循”（《文子·自然》）^④、“隨時而舉事”（《文子·道原》）、“因循而應變”（同上）、“因循任下，責成而不勞”（《文子·自然》）、“名各自命，類各自以，事由自然，莫出於己”（同上）；可以說，這些與司馬談總結的情況基本是吻合一致的。

在詞源的層面，“因”有依順、遵循、依從、因隨、因順、因循、依循和因任的意思，在這些意思裏，除“因任”以外，都表示一個簡單的行動，不難把握和理解。只有“因任”不是一個簡單的詞，是兩個動詞的疊加，上面《文子·自然》的“因循任下”就是這種情況。所以，它表示的意思是因順人的本性特徵而把人用到適合其本性的位置上，這是必須明確的。大家知道，詞語的

① 司馬遷《史記》，北京：中華書局 1982 年版，第 3289 頁。

② 同上，第 3292 頁。

③ 參照《慎子·因循》：“天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者，不與入難，人不得其所以自為也，則上不取用焉。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣。此之謂因。”慎到《慎子》，北京：中華書局 1954 年版，第 3 頁。

④ 王利器《文子疏義》，北京：中華書局 2000 年版。

發展是過程性的，一般先有單詞的使用，然後才有片語的出現，所以，因循出現在“因”、“循”等概念之後，而以“因循”概念來表示“因”、“循”等所包含的意思，無疑是語言發展的最終結果。在這個意義上，因循無疑就是對表示依順、遵循、依從、因隨、因順等意思的單詞的概括和整合。從這裏切入，完全可以說莊子因循思想產生在比較早的階段，因為《莊子》裏沒有“因循”概念的出現，只有“因”和“循”概念的單獨使用。“因”約有 55 次，其中非用為因循意義而用為副詞的情況大約有 5 次；內篇約為 20 次，只有 1 次不是在因循意義上使用的。“循”約有 16 次，內篇約有 2 次，全部是在因循的意義上使用的。其他表示因循意思的詞還有“隨”、“順”等。“隨”約有 27 次，非因循意義上的用例約為 4 次，集中在外篇、雜篇；內篇約有 5 次。“順”約有 35 次，有 1 例是在非因循意思的層面使用的；內篇約有 7 次，全部是在因循意義上使用的。所以，因循思想在莊子哲學裏有著非常豐富的內容。

二

以上數據的統計，已經確證了整理分析莊子因循哲學的必要性和意義。但若就此止步，則無法領略莊子因循哲學意義的內涵。所以，我們有必要走進莊子因循哲學的大廈，展示其多彩的畫面。在此，首先要質問的是：莊子為何要選擇因循行為？

（一）宇宙萬物一體的哲學觀

在中國古代哲學裏，莊子是最早提出“宇宙”概念的思想家之一^①。在宇宙的視野裏，“天地與我並生，而萬物與我為一。”（《莊子·齊物論》，以下只標篇名）天、地、人構成同一個生存的空間；在宇宙裏生活的居民是萬物，絕對不是人類自己，人類只是萬物之一的存在者。換言之，人類也是宇宙的居民。不過，人類不是一般的居民，“受命於天，唯堯舜獨也正，在萬物之首。幸能正生，以正衆生”（《德充符》）^②，不僅如此，人還能利用外在於自己的他物，諸如“故至德之世……萬物群生，連屬其鄉；禽獸成群，草木遂長。是故禽獸可系羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而闕”（《馬蹄》），就是最好的表述。利用禽獸之皮來做馬籠頭而系住馬，並把馬作為工具以便遊走、攀援到鳥鵲之巢而居高窺察遠處，這些都是人類利用他物的例證。正因為這樣，人類與宇宙的關係就不是一般的關係。

這種特殊關係的維持，對人類而言，就是最大限度地遵行天地之道而行為：“天無私覆，地

① “宇宙”用例共有 4 處，內篇、外篇、雜篇都有，諸如《莊子·齊物論》：“予嘗為女妄言之，女以妄聽之。奚旁日月，挾宇宙？為其吻合，置其滑滑，以隸相尊。衆人役役，聖人愚芑，參萬歲而一成純。萬物盡然，而以是相蘊。”郭慶藩《莊子集釋》，北京：中華書局 1961 年版。

② 文字改動，參照同書“校”。

無私載，天地豈私貸我哉？求其爲之者而不得也。然而至此極者，命也夫！”（《大宗師》）這裏的“私”，顯然是偏的意思，郭象注曰：“言物皆自然，無爲之者也。”可爲參考。正因爲萬物都具有屬於自己的規律，就萬物自身而言，一切都是自然的，沒有人爲的成分在內。不過，這種自然之道在形下的層面是無形的，莊子說：

夫道，有情有信，無爲無形，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。在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。郗韋氏得之，以挈天地。伏羲氏得之，以襲氣母。維斗得之，終古不忒。日月得之，終古不息。（《大宗師》）

夫道不欲雜，雜則多，多則擾，擾則憂，憂而不救。（《人間世》）

道是以自己爲本根的存在，其他外物無法決定道；在形下的層面，它是無形的，這是它“不欲雜”的結果；道的價值的體現，必須在與萬物組成的關係世界才能維持，所以，在與萬物的關係裏，它是無爲的，能夠給萬物創設最佳的符合自己本性特徵的生長環境；道是真實的存在，所以，雖然在經驗的層面無法對此加以把握，但仍然可以體悟到，通過具體的行爲也仍然可以傳遞道的信息。它是先於天地而生的存在，天地自然也必須依循它而運作；就實際情況看，只要按道而行爲，就能取得無限的功效並長久不息，諸如日月的“終古不息”。

（二）現實生活裏道的失落

回眸現實，不禁使人毛骨悚然，因爲人類理性通過明辨仁義、是非來追求社會秩序良性化的客觀效果，反而陷人於混亂之中。宇宙萬物是多種多樣的，完全相同的樣態是不存在的；在宇宙整體聯繫性的視野裏，萬物的存在都有本有的理由，諸如天地的“常”、日月的“明”、星辰的“列”、禽獸的“群”、樹木的“立”，都是“固有”的，即本來就存在的規則特性，人類對此只需依自然而行就可以了，沒有必要匆忙打起仁義的旗幟，這樣只能攪亂人的本性（參照《天道》）。

人類之所以熱衷於仁義，其根本原因在於大道在現實生活裏的失落，即“是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。”（《齊物論》）這也正好符合老子“故大道廢^①，安有仁義^②；慧智出，安有大偽；六親不和，安有孝慈；國家昏亂，安有貞臣^③”的運思（《老子》十八章）^④。顯然，在莊子這裏，仁義道德也是在大道虧缺以後登臺的產物，沒有最高的價值意義。

① “故”，據帛書和竹簡本增補。

② 4個“安”字，據帛書和竹簡本增補。

③ “貞”通行本爲“忠”，現據帛書本改定；竹簡本爲“正”，與帛書本意合。

④ 王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋》，北京：中華書局1980年版。

(三) 因循是和諧宇宙生活秩序的行爲選擇

在莊子的視野裏，仁義道德自登臺之日起，就一直行進在每況愈下的征途上：從燧人伏羲、神農黃帝到唐虞，德風日下日衰，走的是一條“去性而從於心”的途徑，帶來的結果是民衆越發的混亂，遠離本性的家園，足以證明心識是無法成事的（參照《繕性》）。所以莊子呼喚“真人”的出現，因為真人“不以心捐道，不以人助天”（《大宗師》），把人的行爲置於天、道的軌道之上。

在莊子看來，宇宙萬物的存在具有必然性，但這種必然性不是絕對的。換言之，必然性的價值體現必須具有一定的場域，這場域不是別的，正是整個宇宙的聯繫性，沒有宇宙整體聯繫的視野，萬物存在的必然性就無法得到確證和體現；在這個視野裏，萬物存在必然性的價值體現就失去了絕對的意義，而只具有相對的意義。作為人類，認識這一點尤為重要。莊子說：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰，彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非……天地一指也，萬物一馬也。（《齊物論》）

可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然……故為是舉莛與楹，厲與西施，恢嵬孺怪，道通為一。其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。唯達者知通為一，為是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也；適得而幾矣。因是已。已而不知其然，謂之道。（同上）

是非、生死、可不可、橫縱、醜美都是相對的存在，沒有絕對統一的標準，其具體的判斷必須依據具體的物來做出，諸如“然”的判斷理由就在“然”，這稱為“然於然”，“不然”的判斷理由就在“不然”，這稱為“不然於不然”。究其原因，就在於萬物都不是在孤立境遇裏完成自身的實踐的。道運行在宇宙之中，稱為“道通為一”；無需人去有意而為，只要採取“因是已”的方法就可以了。“因是已”就是因循的意思^①，郭象注釋曰“達者因而不作”，成玄英疏曰“夫達道之士，無

① 參照“今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。今我則已有謂矣，而未知吾所謂之其果有謂乎，其果無謂乎？天下莫大於秋豪之末，而太山為小；莫壽乎殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以至於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。”（《莊子·齊物論》）

作無心，故能因是非而無是非，循彼我而無彼我。我因循而已，豈措情哉？”沒有任何揉進個人情感的必要性。這是值得參考的。採取因循的方法而不知其中的原因，這就是道與萬物切合的奇妙之處。在社會整治的實際過程中，聖人不偏執於具體的是非標準，而依循天道自然的規律來進行具體的整治，這也是因循的方法，即“是以聖人不由，而照之於天，亦因是也”^①。

所以，在莊子哲學裏，天人不是對抗的存在，即“天與人不相勝也”（《大宗師》）。對人而言，天是絕對的存在，“且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！”（《大宗師》）人唯一的責任就是遵循天道自然的規則行爲，這也是荀子批評“莊子蔽於天而不知人……由天謂之道，盡因矣”的原因所在^②。不僅如此，莊子還直接規定“以德爲循”（《大宗師》）。“循”就是“因”，也就是我們今天所說的因循。而“德”的這一動態特性，與“道”又是統一的，因爲“道”也持有“因是已”的特性。

三

以上辨明爲何因循的外在理由。實際上，因循價值的最終實現，僅有外在理由是遠遠不夠的，還必須有內在因由的支持。大家知道，老子哲學裏，萬物都具有自能的機能內置，諸如“道常無爲，而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化”（《老子》三十七章）、“我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸”（《老子》五十七章），就是佐證。莊子繼承了老子的思想傾向，在對萬物特性的設置中，內置了萬物自能的能力。莊子說：“鴻蒙曰：‘意！心養！汝徒處無爲，而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根，各復其根而不知；渾渾沌沌，終身不離；若彼知之，乃是離之。無問其名，無窺其情，物固自生。’”（《在宥》）萬物之所以能夠“自化”、“自生”，就在於萬物具備這個機能。爲什麼呢？因爲“物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。”（《齊物論》）萬物存在著之所以爲自身的內在因由，即“所然”、“所可”，在萬物自身的系統裏，不存在“不然”、“不可”的情況。

辨清了施行因循行爲的外在理由和內在因由以後，就可以進到因循何物的階段。關於這個，莊子明確地昭示了兩點：一是“天之理”，二是“順物自然”。

（一）“天之理”

因循雖然是整治宇宙秩序的需要，但因循需要一定的標準，這樣才能保證萬物真正受到重

^① 參照“天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖衆，其主君也。君原於德，而成於天。故曰玄。古之君天下，無爲也，天德而已矣。”（《莊子·天地》）

^② 《荀子·解蔽》，王先謙《荀子集解》，北京：中華書局1954年版。

視和整體性審視的環境得到無形的設置。正是在這個意義上，莊子非常重視因循天理，認為“是以聖人不由，而照之於天，亦因是也”（《齊物論》）、“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”（《天運》）。顯然，天理與自然是統一的，採用它們來整治宇宙，就可以達到“太和萬物”的效果。而自然就是無為、無知，在莊子的心目中，“無為君子，從天之理”（《盜跖》）。對聖人而言，“去知與故，循天之理”（《刻意》）就是主要的事務。

天理也就是道，“夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。無為為之之謂天，無為言之之謂德……故執德之謂紀，德成之謂立，循於道之謂備，不以物挫志之謂完。”（《天地》）這裏，天與道前後置換。顯然，因循“道”就意味著完備，道是萬物運作的依據。所以，能否因循道，將直接決定著物與事的成敗與否。莊子說：“且道者，萬物之所由也。庶物失之者死，得之者生。為事逆之則敗，順之則成。故道之所在，聖人尊之。”（《漁父》）“天無為以之清，地無為以之寧，故兩無為相合，萬物皆化生。”（《至樂》）道是萬物行為所依歸的存在，萬物如果失道則勢必走向死亡，如果得道則勢必生存；依順道而行為的話，一定能夠成功；背離道而行為的話，勢必失敗。所以，聖人對道懷有尊敬之情。對道持有敬意，這是非常重要的，然後從此出發來體道，為實際的依順作好最基本的準備。道的實質就是自然無為，天地是自然無為行為的楷模，由於天地各自能夠嚴謹履行無為的行為之方，所以，宇宙間的萬物就能夠在自己的本性軌道上得到最為合理的客觀發展。對人來說，雖然現實的圖畫無法與天地相比，但天地的無為之道是人類的導標。

（二）“順物自然”

因循的另一對象就是萬物，或者說萬物的本性。

（1）“常因自然”。說起萬物的本性，儘管內篇沒有出現“性”的概念，只是到外篇、雜篇才能找到“性”，但在發生學的意義上，“性”的發展在一定階段是與“情”緊密相連的。莊子認為“有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身”（《德充符》），“有人之形”是與他人合群的條件，“無人之情”是遠離是非纏身的保證。非常明顯，莊子這裏的“人之情”，並非從一般意義上立論，而是以是非為內涵的特殊設定，所以“惠子謂莊子曰，人故無情乎？莊子曰，然。惠子曰，人而無情，何以謂之人？莊子曰，道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？惠子曰，既謂之人，惡得無情？莊子曰，是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。”（同上）由於人是“道與之貌，天與之形”，因此，對是非、好惡等世俗社會所具有的價值判斷並不是一般意義上的“情”，也就具備了認可的理由；在道境界裏生活的人，根本不需要是非、好惡等世俗情感的滿足。在這個意義上，莊子的無情，指的是人不為是非、好惡等價值的導向所限制，乃或為其牽著鼻子走，而應該依順“自然而不益生”^①。

① 關於道家“自然”的概念的分析，可參考拙作《道家“自然”論辨》，《武漢商貿學院學報》2008年7月創刊號，第61～67頁。

這裏的“自然”，指的就是萬物本性的自然狀態，而不是別的什麼，相當於老子的“能輔萬物之自然而不敢爲”的自然^①(《老子》六十四章)。對此的理解，我曾在其他地方從本根論的層面切入來進行透視，但從“言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也”的前後關係來看，覺得更應該從存在論的層面來加以理解，因爲“常因自然”前面的內容講的正是本性的問題，後面不過是省略了自然這一概念，因此在前後關係上，自然的主體角色位置是非常清楚的。“自然”作爲道家哲學的標誌性概念，在內篇有 2 個用例，在外篇、雜篇有 6 個用例，具有非常豐富的內容。在存在論層面加以演繹的“自然”，還有“無名人曰：汝游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣”(《應帝王》)、“知堯桀之自然而相非，則趣操睹矣”(《秋水》)。“順物自然”、“堯桀之自然”就表達而言，就更爲清楚了；前者是萬物之自然，後者是人之自然；總之是萬物的本性自然。莊子在此向我們昭示了一個信息，就是因循萬物之自然時不能偏私，本性的自然狀態是相異的，“知堯桀之自然而相非，則趣操睹矣”說的就是這個意思，它告訴我們，不能因爲堯桀的本性圖畫不一樣，就執持一方來否定另一方。

必須注意的是，莊子在確定因循對象爲萬物本性自然的同時，還強調因循民衆的重要性，顯然，民衆是萬物之一的存在。他認爲，必須因循民性，使他們不離自身本性，即“因於物而不去”，這是純備道德的課題。無疑，莊子對真正的仁義等道德是肯定的，這一趨向與老子相一致。由法→義→仁→禮→德→道→天組成的序列，法居於最低的位置，天則佔有最高的位置。在聖人的視角，對天應該採取“不助”的方法，應該成德但要“不累”，依道行事而“不謀”，精通仁而“不恃”，對義則應薄而“不積”，行爲順應“禮而不諱”，遵循“法而不亂”，“不助”等用詞都是否定性的，因爲“助”、“累”、“謀”、“恃”、“積”、“諱”、“亂”等行爲都是有意而爲，是有失自然之諧和的，這些就是《莊子》對仁義等道德之方的規定(參照《在宥》)。顯然，因循民衆本性主要是對社會統治者而要求的。

至此，因循的對象是萬物本性雖然已經得到確認，但本性的內涵如果不明確，因循行爲意義的具體體現也就黯然失色了。所以，在此有必要檢點一下莊子對本性的把握。

(2) 真性自然。萬物的自然狀態就是萬物的真性的狀態，就是本性之所以爲本性的所有和規定。這在莊子那裏，前後的的思想有一個發展的過程。

首先，喜怒哀樂是本性的基本內容。莊子說：“喜怒哀樂，慮嘆變愁，姚佚啓態。樂出虛，蒸成菌，日夜相代乎前而莫知其所萌。已乎已乎，且暮得此其所由以生乎？”(《齊物論》)“喜怒哀樂，慮嘆變繫，姚佚啓態”指的正是人情感的十二種不同表現^②。莊子上面主張人無情，主要是警告人們遠離是非、名利等情欲的重要性，而對基本的人的生理情感是持肯定態度的，這是不能忽視的。

其次，環境因素也是本性自然的內容。在後期莊子那裏，人和天是同一的，所以，天性自

① “能”通行本爲“以”，據竹簡本改。

② 參照成玄英《莊子注疏》。

然，並非人的主觀欲望，這也是性的規定之一^①。以馬來加以說明的話，蹄踏霜雪、毛禦風寒、吃草飲水都是性的具體內容。如果說，以上對本性的規定顯得抽象不易把握的話，在此，就已經非常具體可感了，這些都是馬的真性。使用真性自然是相對於後面的伯樂治馬而說的，“燒之剔之”、“刻之絡之”，以及使之饑渴等，都是違背馬的本性而不自然的行為，為此，一些馬的本性就會失去生存的土壤和空間，因此，“馬之死者已過半”（《馬蹄》）就是其客觀的自然結果。莊子進一步認為，人能“蹈水”而行，在於他“始乎故，長乎性，成乎命”。不難知道，在此，“故”、“性”、“命”是在同一意義上使用的。也就是說，我生於陸地而適應陸地並以之作為自己的安身之處，這就是“故”；長大以後，游於水中，並能很快適應環境，對水駕輕就熟，這是“性”；隨順自然，“不知吾所以然而然”，這是“命”，即天命。總之，對丈夫來說，是“從水之道而不為私”，完全是隨順自然，沒有任何用“私”即私念的表現（參照《達生》）。

顯然，這裏的性又進一步拓寬了其內涵規定，把我們一般認為的環境因素也看成性，它們都是後天的。

最後，習慣也是本性自然的內容。莊子認為：“生而美者，人與之鑑，不告則不知其美於人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其可喜也終無已，人之好之亦無已，性也。聖人之愛人也，人與之名，不告則不知其愛人也。若知之，若不知之，若聞之，若不聞之，其愛人也終無已，人之安之亦無已，性也。”（《則陽》）“鑑”，從金，監聲，是古代用來盛水或冰的青銅大盆，《說文解字》曰：“鑑，大盆也；一曰鑑諸，可以取明水於月。”《廣雅》曰“鑑謂之鏡”，當是從功能上界定的。郭象注曰：“鑑，鏡也。”因此，“鑑”就是今天說的鏡子的意思。用器皿盛水而照人，自然是人類文明進步的表現。人往往只看到自己以外的他人，而無法看到自己，因而無法做出自己與他人的比較；而鏡子的出現則打破了這一境況。鏡子作為工具而能夠實現映照的功效完全是一種自然行為，並無任何目的性可言，在由鏡子組成的境遇裏，鏡子都會一如既往地行事。這樣的話，給人帶來的“可喜也終無已”，人們喜好“鑑”的行為也就沒有止境。也就是說，作為萬物之一的鏡子，本然具有公平無私待物的特性。聖人的愛人也一樣，聖人本人是不知道的，愛人的名稱是他人給予的，如果他人不告知的話，人們就不知道聖人的愛人行為。不論知與不知、聞與不聞，聖人都一樣地對人，而人們安逸地習慣這樣的情況也就沒有窮盡，這也是性。這是從習慣的方面來論性。

莊子的思想前後有明顯的差異，後期莊子進一步拓寬了前期莊子的思維框架，把環境、習慣也視作本性自然的內容，郭象對本性的認識與此比較接近^②。這一認識雖然較為寬泛，但環境、習慣上強調的無疑也是自然性的東西，而不是其他。

① 參照“仲尼曰：有人，天也；有天，亦天也。人之不能有天，性也”（《莊子·山木》）。

② 如郭象曰：“夫率性直往者，自然也；往而傷性，性傷而能改者，亦自然也。”（《莊子·大宗師注》）

(三) “定乎內外之分”

莊子認為，萬物都具有“分”，分即分限、分際。莊子認為，萬物在本性上具有“小知”和“大知”、“小年”和“大年”的差異，“朝菌”、“蟪蛄”是“小知”、“小年”的代表，“冥靈”、“大椿”則是“大知”、“大年”的代表；這是生命長短的差異（參照《逍遙遊》）。另一方面，生物能力方面，萬物也存在差異，諸如鯤、鵬、雀鳥所能遊、飛的距離、高度是不同的，但是，雀鳥在觀望鯤、鵬時，沒有認識到自己能力與它們的差異，反而“笑之曰，彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。”（《逍遙遊》）

萬物的生命、生物能力存在客觀的差異，這就是萬物的“分”。莊子說：“昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與，不知周也。俄然覺，則遽遽然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣，此之謂物化。”（《齊物論》）“故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮。定乎內外之分，辨乎榮辱之境，斯已矣。”（《逍遙遊》）覺之周和夢之蝴蝶，都“有分”；“知效一官”等也是在分限內的自然運作，是自得。所以，我們不應該因為舉世的“譽之”和“非之”，而不問原因就隨之“加勸”和“加沮”，萬物都是分際內自然運作的結果。在這個意思上，最重要的就是“定乎內外之分”，這是在他我關係裏對性分的自我定位。對人來說，整備這種自覺意識尤為重要。

《老子》強調萬物的自然本性，但並沒有明確的性分規定的運思。這種思想由莊子開始，為後來西晉思想家郭象所繼承和發展^①。

(四) “盡其所受乎天”

在莊子的視野裏，萬物本性雖然具有分際、分限，但在各自的系統裏，他們都是自足的。莊子認為，“天下莫大於秋毫之末，而大山為小，莫壽於殤子，而彭祖為夭。”（《齊物論》）假如以“秋毫之末”為大的話，大山也就為小了；若以殤子為長壽的話，那彭祖也就只能列入短命的行列。所以，大小、長短並不是不可逆轉的唯一事實判斷，相互的位置是可以倒置互換的，這取決於評價標準的選定。他又在《駢拇》裏進行了詳細的討論，認為“合”對“枝”而言，就為“駢”；“枝”對“合”而言，就為“歧”；“長”對“短”而言，就為“有餘”，“短”對“長”而言，就為“不足”。也就是說，“駢”、“歧”、“有餘”、“不足”是在“合”與“枝”、“長”與“短”組成的相關境遇裏產生的不

^① 如郭象曰：“夫質小者所資不待大，則質大者所用不得小矣。故理有至分，物有定極，各足稱事，其濟一也”、“性各有極，苟足其極，則餘天下之財也”、“夫年知不相及，若此之懸也，比於衆人之所悲，亦可悲矣。而衆人未嘗悲此者，以其性各有極也。苟知其極，則毫分不可相歧，天下又何所悲乎哉！夫物未嘗以大欲小，而必以小羨大，故舉小大之殊，各有定分，非羨欲所及，則羨欲之累可以絕矣”、“苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天地，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。”（《莊子·逍遙遊注》）

同現象，並沒有以物自身系統為僅有的參照系，所以境遇是具體而限制的，沒有普遍性。在萬物的世界，萬物都有自身獨特的系統，這在上面的論述中已經分析過，在自身的系統裏，只要是任性自然的，就都是合理的。所以，“合”、“枝”、“長”、“短”在它們自身的系統裏，根本不存在“駢”、“跂”、“有餘”、“不足”的情況。明辨這一點是非常重要的。鳧的脛雖然很短，但在它本性的系統裏，這足夠發揮其正常的功能；鶴的脛與鳧的脛相比，雖然很長，但在它自身的生命系統裏，正適合其本性的運行，沒有長的感覺。如果要給鳧添脛、給鶴截脛的話，只能增加它們的憂悲。所以，“性長非所斷，性短非所續”，明瞭這一事理，也就沒有擔憂的理由了（參照《駢拇》）。

在大小的方面也一樣。莊子認為，在動態的座標裏，雖然“量無窮，時無止，分無常，終始無故”，變化多端，但在小、大各自的系統裏，根本不存在“寡”、“多”的問題，即“小而不寡，大而不多”。假如脫離萬物自身的本性系統，以外在他物為參照系，譬如“以其至小，求窮其至大之域”，就必然產生迷亂，無法實現本性的自得。因此，“毫末”如不求天地之功的話，周身之外皆為棄物，因為性分的大小雖然是客觀存在的，但自身是自足的，沒有必要作性外之求（參照《秋水》）。

對個體來說，來自天然的性情是自足的，即“盡其所受乎天”（《應帝王》），所以，對人來說，認識自足就抵達了本源，即“有足者至於丘”（《大宗師》），“丘”是本的意思。顯然，這種以萬物自身為評價標準的運思，對增強個體的自信、發揮個體的內在潛能，不能不說是設置了最好的平臺。這裏的“天”當是天然的意思，即自然之天，是內在的天，具有先天性。關於天人關係，張岱年在《中國哲學大綱》裏曾經提出“天人相類與天人相通”。莊子屬於後者，推重的是天與人是一個整合體，人可以超出自身狹隘的局限，而在精神上提升到整個宇宙的境界，以宇宙為人生的舞臺，與其他萬物同呼吸、同命運，體現的是協和一體的特點，這是外在的天。兩者既區別又互相聯繫，應該引起注意。

四

莊子本性自足的設定，提醒人類必須注意相對性，不能局限在絕對性中；絕對性的評價標準只能抹殺萬物本性的潛能。這無疑為因循行為在現實世界發揮效用奠定了基礎。但因循不是靜態層面的故事，而是動態系統裏的演繹。所以，因循問題的最終解密，還須揭開如何因循的面紗。莊子的答案如下：

（一）“任其性命之情”

“物固有所然，物固有所可”的規定，昭示著萬物之所以為該物的理由正在自身，所以因循就是“因其固然”（《養生主》）。在具體的實踐過程中，則由以下環節組成：

(1) “任其性命之情”。莊子認為，“情莫若率”，因為“率則不勞”。為何不勞呢？我們還得從“率”這行為所持有的內涵來分析(參照《山木》)。“率情”也就是順情、因循情的規律，應對情，這是一勞永逸的做法。莊子在討論“臧”這一概念時，把“臧”規定為善於自得，其具體內容就是“任其性命之情”。“任”作為一種行為，《說文解字》釋為“任，保也”^①，而“保”是養的意思。概而言之，就是保養的意思。在這個意義上，“任其性命之情”就是保養性命之情。所以，隨順是應對性情的一個方面，而保養又是一個方面，後者可以說是更高的層次(參照《駢拇》)。這是分析文本得出的自然結論。

(2) “安其性命之情”。在更高的層次上，還必須安情。莊子認為，自從三代以下，人們沒有空間使性情得到安逸、平靜，因為大家都奔走在仁義的旅途上，所以說，仁義等實則是擾亂天下的根源(參照《在宥》)。本於此，將不難推論，“安其性命之情”的武器就是“無為”^②，即“順物自然而無容私焉，而天下治矣”(《應帝王》)。“性命之情”得到安頓，萬物都可以得到自己本性充分運作的空間^③。

可以說，“率”指明的是應對性情的一般因循的方法，“任”顯示的是如何因循的道理和要求，“安”則昭示著因循所應追求的價值標準；它們是一個從低到高的遞進性的行為鏈。在此必須引起注意的是，這裏既有性德並提、性為生之質的論述，又有性分自足、安性命之情的規定，這自然反映出內篇與外篇、雜篇時間的先後性。另外，在內篇裏，有時儘管情就是性，但到外篇、雜篇裏，已經明確提出“性命之情”，以及應對“性命之情”的具體方法，諸如“率”、“任”、“安”等，顯示了哲學認知上的進步。

(二) “應物無方”

因循的對象雖然是萬物，但在莊子那裏，有時主要集中在人類事務的方面。在人文明化的過程裏，因循主要體現為以下幾個方面的事務：

(1) “因其所大而大之”。在因循的具體操作實踐裏，可以從北海若回答河伯如何審視貴賤、小大的問題中找到答案。它有六個方面的內容：一是“道”的視野，萬物不存在貴賤的差別；二是萬物的視角，都是以自己為高貴，而以他者為低賤；三是社會習俗的角度，貴賤不是個

① 段玉裁《說文解字注》，上海古籍出版社1981年版，第375頁下右。

② 《莊子·在宥》：“故君子不得已而臨位天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以托天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！”

③ 劉笑敢認為：“無為實際即取消任何統治，只有取消一切統治形式，人的自然本性才能得到保護發展，這是中國古代的無政府主義觀點。”(劉笑敢《莊子哲學及其演變》，第290頁)這種解釋顯然是難以令人信服的，而且有政治化壓倒一切的味道。在整個《莊子》的思想裏，“無為”絕對不是什麼都不做，這裏的無為，也包含順物自然的方面，順物自然本身就是為，在《莊子》那裏是最好的作為，所以稱為無為。

人自己本有的品質，而是來自外在他者的評價；四是差別的層面，萬物大小的差異是相對的，在於評價標準的不同，即“因其所大而大之”、“因其所小而小之”；通過天地與稊米、毫末與丘山的關係，不僅可以看到大小的相對性，也可以明瞭大小的互相變化性，這樣認識差別也就不難了；五是功用的方面，在萬物的世界裏，相應的職能是分定的，所以，有無具體的功用應該根據具體的職能來加以評判，即“因其所有而有之”、“因其所無而無之”，換言之，有無是相對的，不存在絕對超越一切的有無功用，這樣的話，具體物的“功分”就可得到定奪；六是“趣”（即價值判斷）的視域，不存在絕對不變的是非標準，而應該採取“因其所然而然之”、“因其所非而非之”的方法，根據具體的情況來進行具體的判斷實踐，不能憑主觀臆想來行使（參照《秋水》）。

(2) “應物無方”。在最終的意義上，就人的社會化而言，這是一個主客體互動的世界，絕對不是單方面的美好想象。所以，離開任何一方的配合和努力，人的社會化的實踐都不會開出絢麗的花朵。

首先，“和而不唱”。莊子認為，主體的社會和客體的民衆是互動的一個整體，互為對方存在和實現價值的對象。也就是說，如果客體沒有主觀的意欲，主體的任何熱情都會白費。正是在這個意義上，莊子強調“和而不唱”（《德充符》），認為這樣才能得人心，形成向心力和凝聚力。“不唱”自然不是完全被動消極，或者什麼都不為，而是不主動倡導價值之方的意思；在實際的過程中，則依據萬物特性而切入適合該物的方法，來提供該物最好的發展條件，仿佛“金石有聲，不考不鳴”（《天地》），“考”是“鳴”的條件；大人之教仿佛形影、聲響的關係一樣，沒有形、聲，就不可能有影、響，教化就仿佛影、響一樣，即“鳴”是對“考”的回應。這形、聲就好比“有問”，大人之教是“應之”；應該“盡其所懷，為天下配”，採用“無響”、“無方”之方，來應對萬方（參照《在宥》）。換言之，也就是“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”（《刻意》），即“感而後應”，而不是無視客體的一意孤行。

“和而不唱”和“感而後應”是互相聯繫的兩個方面。“和而不唱”作為一種應和，就是“感而後應”，其根據在客體，只有當客體有具體的意欲傾向時，主體根據這些傾向來選擇具體的應對策略。在此，客體的需要是第一位的。在主動倡導的系統裏，主體根據自己的臆想藍圖來向行為客體機械地施行某種行為，具有單一化、板式化的特點，缺乏實際的針對性，而前者由於根據在客體，所以具有明確與切實的切入口，針對性強。

其次，“應物無方”。莊子說：“老聃曰：……夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生……其用心不勞，其應物無方，天不得不高，地不得不廣，日月不得不行，萬物不得不昌，此其道與！”（《知北遊》）萬物不僅在外形上相異，而且有著完全不同的存在之方，所以，在社會的過程裏，要求“應物無方”。“無方”是沒有固定之方的意思，表明以萬物的存在之方為個人社會化之方，這也就是“應衆宜”（《天地》），即應萬物之宜，與物相化。

再次，“應物而不窮”。莊子說：“師金曰：……夫水行莫如用舟，而陸行莫如用車。以舟

之可行於水也，而求推之於陸，則沒世不行尋常。古今非水陸與？周魯非舟車與？今蘄行周於魯，是猶推舟於陸也！勞而無功，身必有殃。彼未知夫無方之傳，應物而不窮者也。”（《天運》）船行於水，車行於陸，這是常理。如果行船於陸的話，那勢必費力耗時也不會有什麼進展，即“勞而無功，身必有殃”。所以，應該根據萬物的具體情況來選擇具體應對之策，這樣才能處於“不窮”的境地。

最後，“隨成”。這也是因循方法的具體運用。莊子提到“隨成”，實際上是“隨物而成”的簡略形式，其價值座標的原點是客體。所以，主體對客體是“與物無終無始，無幾無時”、“日與物化”，天、人、始、物，始終處於動態的冥一狀態（參照《則陽》）。“隨成”為後來魏晉玄學思想的代表王弼所充分繼承和發展^①。

不得不說的是，“因其所大而大之”、“因其所小而小之”、“因其所有而有之”、“因其所無而無之”、“因其所然而然之”、“因其所非而非之”等是一組具有相同語言結構的用例^②，都是一個雙動的二維結構。也就是說，“因”是動詞，“其所大”等是賓語，“大”等是動詞，“之”是賓語；綜而言之，就是動 1(因)→賓 1(其所大)→動 2(大)→賓 2(大)的結構，“其所大”就是物被視為大的理由，“之”指的是物，兩個賓語所指基本相同，而且兩個動詞也都是同一行為主體發出的。可以說，在語言結構形式上，已經打破了內篇的框架，取得了因循哲學在當時的最高成就，這是不容忽視的。

五

莊子因循的系統不僅在消極被動的前提下體現主體積極能動性的追求，而且視野開闊，沒有陷於因循而運思因循，而是在社會這個更為寬廣的視野裏考量了因循，這也是不能忽視的地方。這些思想主要包括以下兩個方面。

（一）“百材皆度”——因循的客觀目標

（1）“百材皆度”。莊子在人的社會化方面的一個重要舉措就是推行“不言之教”（《德充符》），旨在通過它而自然形成一個“百材皆度”的社會現實，這是莊子的社會化目標設計。莊子認為：“少知問於大公調曰，何謂丘里之言？大公調曰……五官殊職，君不私，故國治；文武

^① 參照“隨物而成，不為一象，故若缺也。大盈[充]足，隨物而與，無所愛矜，故若沖也。隨物而直，直不在一，故若屈也。大巧因自然以成器，不造為異端，故若拙也。大辯因物而言，已無所造，故若訥也。”（《老子》四十五章注）王弼使用了“隨物而成”的完整形式，後面的“隨物而與”、“隨物而直”則是以相同的句型加以發揮，這一學術淵源的聯繫至今尚未為學人所重視。

^② “夫隨其成心而師之”（《莊子·齊物論》），也是這種語言形式。

大人不賜，故德備；萬物殊理，道不私，故無名。無名故無爲，無爲而無不爲。時有終始，世有變化，禍福淳淳，至有所拂者而有所宜，自殉殊面；有所正者有所差，比於大澤，百材皆度；觀於大山，木石同壇。”（《則陽》）萬物有著不同的存在之方，即“萬物殊理”，“道”能公正不私地對待萬物，讓萬物感覺到的是他們自己自然所爲，所以道是“無名”的，正因為“無名”，所以是無爲的，但“無爲而無不爲”^①。無爲在具體操作上，就是因循，由於因循不是“有所正者”，所以，最後客體實現了“百材皆度”，都得到了應有的成育。

“百材皆度”是一個萬物都得到自己應有發展成長的生存生態，個體之間的發展不形成任何相互的妨礙，這寄予個體最大的希望，給予個體最好的生存環境，體現了對個體價值的最大張揚。可以說，在中國古代文化裏，這是關於個體理論的一道最爲亮麗的風景綫。但在“百材皆度”的境遇裏，“順人而不失己”（《外物》）的至人人格無疑又是每個個人的努力目標。

（2）“尸祝不越樽俎而代之”。作爲因循的客觀目標，以上無疑是社會方面的訴諸；對個人而言，在社會系統裏各司其職，是社會順利運行趨於安定的前提條件。莊子說：

堯讓天下於許由，曰：日月出矣，而燭火不息，其與光也，不亦難乎？時雨降矣，而猶浸灌，其於澤也，不亦勞乎？夫子立而天下治，而我猶尸之，吾自視缺然。請致天下。許由曰：子治天下，天下既已治也，而我猶代子，吾將爲名乎？名者，實之賓也，吾將爲賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君，予無所用天下爲。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。（《逍遙遊》）

日月出來後，產生自然之光，如果“燭火不息”，就顯得多此一舉；天下雨，對萬物是自然灌溉，如果“猶浸灌”，就是勞而無功的舉措。顯然，以上兩種情況都是不自然的舉措。堯想把天下讓給許由，在許由看來，天下已經治理得非常好，“我猶代子，吾將爲名乎？”而“名者，實之賓也”。換言之，名實必須統一在一處，名必須歸附於實。現在社會得到治理的“實”在於堯，名號自然也應該歸堯。因此，許由不接受堯的禪讓，並提出“予無所用天下爲”，用我們今天的話說，就是無功不受祿。

無功不受祿在這裏，雖然有名實必須統一的理性運思，但在更爲寬廣的意義上，也有不貪欲、縱欲的考慮。鷦鷯做巢的“不過一枝”，偃鼠飲水的“不過滿腹”，都是取足一己基本需要而不作額外追求的行爲，而世人貪求功名，實際上就是貪欲的表現。諸如“庖人”是掌管庖廚之人的膳夫，“尸祝”即太廟裏的神主及太常、太祝，他們各有自己的職責，即使膳夫怠工，不治庖，尸祝也不能濫職而放棄自己的工作，來代替膳夫治庖，應該各司其職，在既定的社會關係序列裏盡到自己應盡的責任，這是最重要的。從另一方面來看，如果越過自己的性分來行爲的話，那勢必出現占有他人資源或者實現價值機會的可能，這才是最可怕的方面。社會的良

^① 《老子》四十八章：“爲學日益，爲道日異，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。”

性運轉,兩者缺一不可。

(二) “不一其能”——支撐因循成果的社會機制保障

因循雖然體現著對外在他者的重視和敬意,但是,這一行爲的動力的不竭,僅僅有個人的努力是無法實現的,還必須有外在機制的支持。這樣才能保證因循行爲成爲個人選擇的內在動力。下面就是對這一課題的回答:

(1) “不失其能”。莊子認爲,“聖治”的社會是“官施而不失其宜,拔舉而不失其能”,也就是說,任賢時“不失其宜”,舉賢時“不失其能”,這樣使人人盡其能而“行其所爲”,最後必然達到“行言自爲而天下化”的理想境地(參照《天地》)。

(2) “不一其能”。上面說的是選拔人才時不漏掉任何一個有實際能力的人。在人際關係裏,人與人的能力是存在客觀差異的,這也必須直面。對此,莊子認爲,“褚小者不可以懷大,綆短者不可以汲深”,必須量體裁衣,不勉強而爲,不能也沒有理由對“小”、“短”進行損益,這就是“命有所成而形有所適也,夫不可損益”。例如,用對待人的方法(己養)來對待鳥的話(鳥養),結果是鳥三日而死,人與鳥的生活習性是相異的,所以,得根據具體的本性條件來行爲。總之,不能“一其能”,即採取同一的方法對待萬物,以不變應萬變,這是名實不相符的表現。對個人來說,因循自己的本性,是自己本性自得的最好切入口,也是實現自身“福持”的條件;同時,切實根據個人的情況來使用個人,把個人使用到最能發揮自己特長的地方,這既是名實相符的要求,也是外在的原則必須以個人的調適爲依歸的需要,即“義設於適”。“不一其能,不同其事”,說的是不能用劃一的方法來對待所有個人,強調的是差異性的方面,而調適差異性的尺度是“名止於實,義設於適”。這裏的“實”是個人之“實”,“適”也是個人之“適”,這是應該注意的(參照《至樂》)。試想,每個人在社會的角色系統裏,都能發揮自己的特長,實現自己本性的發展,這對社會化的推進必然會形成有力的支持。

(3) “官治其職”。對莊子而言,“天生萬民,必授之職”(《天地》)。在社會的層面,“五官殊職,君不私,故國治”(《則陽》),君主對處在不同官職的人都公平對待即“不私”,這樣才能較好實現國家的治理。雖然有“不失其能”的美好理想,也有“不一其能,不同其事”的用能的具體方法。但這些都是主觀的設想,在社會實際生活裏,能否得到切實的如願以償,則並非定數。所以,“官治其職,人處其事,乃無所陵……能不勝任,官事不治,行不清白,群下荒怠,功美不有,爵祿不持,大夫之憂也”(《漁父》);社會官員都能夠履行自己的職責,人們都能切實自己的事務,那社會一定會秩序井然即“無所陵”;如果能力無法完成自己具體承擔的職務,官員又不能切實履行自己的治理責任,這樣勢必走向混亂。所以,

是故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁義次之,仁義已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,因任已明而原省次之,原省已明而是非次之,是非已明而賞罰次之,賞罰已明而愚知處宜,貴賤履位;仁賢不肖襲情,

必分其能，必由其名。《天道》

“天”即天道、自然，具有最高的地位，道德、仁義、分守都是社會治理的規定理則，個人如果能夠按照社會分配的職分而行事，做到名副其實，社會就必須給予具體“因任”的落實，即依據能力給予具體的社會職位；“原省”、“是非”、“賞罰”都是具體的社會評價環節。“原省”一般解釋成“寬恕並免除其罪”，實際上，在這裏前後的語序裏，這種解釋缺乏連貫性，給具體的理解增加了困難。我認爲，是否可以從推究省察的角度來理解，就是對一個人“因任”的實際情況進行推究省察，從而得出“是非”的評價，再根據具體的是非而進行賞罰的處理，最後，根據賞罰而調整具體的職位，追求的效果就是“愚知處宜，貴賤履位”，無論是“仁”、“賢”、“不肖”，都能夠因循性情實際，得到符合自己能力的社會職分，並在實際社會治理的生活中，接受社會評價機制的檢查，保持名實的一致。換言之，絕對杜絕不稱職的人在具體職位上的敷衍現象，這對社會的實際有效治理是極爲不利的。

當然，不得不重視的是，莊子雖然把賞罰作爲社會評價系統的一個方面，但對於賞罰的價值定位，莊子並不看重^①。對莊子而言，在最終的意義上，“禮法度數”不過是“治之末”，必須在“精神之運，心術之動”以後，才能顯示出具體的效應；“賞罰利害，五刑之辟”是“教之末”，與“三軍五兵之運”是“德之末”一樣（參照《天道》）。這是應該明確的，其與法家思想存在著明顯的差異。

“因任”作爲因循的一部分，主要側重因循在社會治理層面的有效利用，不限於因循而談因循，把因循置於整個社會化的機制裏面，其意義是不容忽視的。而且這種名實一致的思想，與法家重視功效的思想存在相切合的一面，這些都是值得深思的。因爲，這些都存在於重視人之外的道、法的道家、法家那裏，與重視人自身的儒家形成明顯的差異，儒家思想更多地呈現的是虛無性，沒有絲毫實用，正是在這個層面上，司馬談說：“儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從”、“夫儒者以六藝爲法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰‘博而寡要，勞而少功’。”（《史記·太史公自序》）儒家只講究做好表面文章，而根本不顧實效。

因循作爲莊子哲學的本有課題，其思想是非常豐富的。它從自然出發，依據“物固有所然，物固有所可”的設定，把萬物的依據置於自身；雖然如此，但萬物不是孤立的存在，與天地、道、自然共同構成一個宇宙。由於萬物的依據在自身，所以每個物在宇宙中都具有必然性和

① 《莊子·天道》：“形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，在道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道。可用於天下，不足以用天下。此之謂辯士，一曲之人也。禮法數度，形名比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。”

不可替代性；不可替代的萬物是相異的，各自有著自身的本性疆域，這是為先天的性分規定的，由於萬物性分萬異，所以，對人類社會而言，既需要確立宇宙的視野來保證人類自身的生存環境的良性化，又需要確立不能以一統的方法來對待不同個性的人的理念。所以，現實大道缺位而仁義道德氾濫，和諧的生活遠離人類而去，選擇因循是追求和諧生活秩序的需要。

因循的本質是天道自然的精神，其對象是萬物本性自然，萬物自然是持有性分自足特徵的自然，所以，因循萬物的固然就足夠了，無需任何人為的臆想添加。莊子創設了個體具有不同性分的構想，並把它的依據置於具有無上權威的“天”，換言之，個體性分的差異產生於先天。儘管個體存在著性分上的客觀差異，但對每個個體來說，在他自身的系統裏，他的性分是自足的，為個體完美發展自身設置了前提條件；本於這個運思，社會自然會根據不同的性分，賦予個體不同的社會角色。對人來說，相異角色裏的共通性因素，使得他們能夠完成自己承擔的社會角色以外的役職，儘管如此，人仍應該做好自己的本職工作，而不逾越角色的界限，這是社會穩定的需要。這種角色意識的運思，其局限性是明顯的，但我們在注意到它的局限性的同時，也不能忘記質問它是否存有合理因素的方面，對此的回答是肯定的。角色意識是文明社會發展的基本需要，也是我們今天社會現實的薄弱環節和社會發展的重要課題，這是國際化進程的發展取向給予我們的啟示。而在這方面，恐怕不是道德建設就能夠達到目的，而主要在於制度性建設措施的設置落實上。

因循需要人對外在他者的敬畏、敬意。萬物在本質上是宇宙一部分，因而在宇宙中具有相同作用的公平的視野。因循不是消極的行為，在被動消極的前提下，已經形成了比較完整的雙動賓的二維結構，包含著主動性的追求。“百才皆度”的社會化目標的設定，在最大程度上顯示了對個人價值的重視，這是在其他學派的思想裏無法找到的。這種重視個人，並不是什麼無政府、絕對自由的始作俑者。因為在莊子的整個體系裏，萬物一體的視野是主綫，個人價值的實現非但不能損害他人利益，而且是在滿足他人利益的基礎上進行，這與儒家由血緣個人出發的利益追求的模式正好相反。這些也是今天人類面臨生態危機、能源危機、人際疏離現實時，應該認真思考的問題。

[作者簡介] 許建良(1957—)，男，江蘇宜興人。文學博士，現為東南大學哲學系教授，博士生導師。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。

《莊子》辨偽始於韓愈說之檢討

(臺灣) 簡光明

一、前言

《莊子》一書，西漢司馬遷所見為“十餘萬言”；東漢班固《漢書·藝文志》所載則為五十二篇；晉代郭象《莊子注》分為三十三篇，並取代當時其他的版本，成為後世所傳的本子。宋代蘇軾《莊子祠堂記》認為三十三篇之中，《盜跖》、《漁父》、《讓王》、《說劍》為偽作，一般學者多認為蘇軾此說開啓後世《莊子》辨偽之風。張默生《先秦道家學說研究》認為“唐之韓愈，對於《莊子》書中的真偽，已有鑑別”，王叔岷《莊子校詮》、陳鼓應《莊子今注今譯》亦皆提及韓愈之說，因此首先辨《莊子》篇章真偽者，似應推韓愈而非蘇軾。

當代莊學專家援引韓愈之說，出於清代王闓運《莊子百家評注》，該書相關文字則引自明代歸有光、文震孟《南華真經評注》在《盜跖》、《漁父》、《說劍》中之韓愈評論。《南華真經評注》徵引衆多文學家對《莊子》之評論，若持其評論與宋代以來《莊子》注疏比對，可以發現，王安石、司馬光等人的評論抄襲林希逸《莊子口義》等以文學觀點詮釋《莊子》的注文，韓愈有關《莊子》辨偽的論述是否亦改造自後代的注文，實有必要進一步考查。

二、論題意思之釐清

《莊子》一書，西漢司馬遷《史記·老莊申韓列傳》只說莊子“著書十餘萬言”^①，東漢班固《漢書·藝文志》載有《莊子》五十二篇^②。不論是十餘萬言，還是五十二篇，基本上，司馬遷與班固都認為是莊子所作。

① 司馬遷《史記·老子韓非列傳》，台北鼎文書局 1985 年版，第 2143 頁。

② 班固《漢書·藝文志》，台北鼎文書局 1984 年版，第 1730 頁。

魏晉時期,出現許多《莊子》注家,各注家的篇數卻不盡相同,陸德明《經典釋文序錄》所載晉代各注家的篇數為:司馬彪《莊子注》五十二篇、孟氏《莊子注》五十二篇、崔譔《莊子注》二十七篇、向秀《莊子注》二十六篇(一作二十七篇,一作二十八篇)、李頤《莊子集解》三十篇、郭象《莊子注》三十三篇。陸德明《經典釋文序錄》說:

然莊生弘才命世,辭趣華深,正言若反,故莫能暢其宏致;後人增足,漸失其真。故郭子玄云:“一曲之才,妄竄奇說,若《闕奕》、《意脩》之首,《危言》、《遊鳧》、《子胥》之篇,凡諸巧雜,十分有三。”《漢書·藝文志》“《莊子》五十二篇”,即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕,或似《山海經》,或類《占夢書》,故注者以意去取。其內篇衆家並同,自餘或有外而無雜。惟子玄所《注》,特會莊生之旨,故為世所貴。徐仙民、李弘範作《音》,皆依郭本。今以郭為主。

這段文字可以從四個層面加以說明:一、從版本的分歧來說,東漢《漢書·藝文志》所載《莊子》為五十二篇,晉代司馬彪《莊子注》與孟氏《莊子注》也是五十二篇,因此陸德明判斷司馬彪與孟氏所注即為《漢書·藝文志》所載的版本,包括《闕奕》、《意脩》之首,《危言》、《游鳧》、《子胥》之篇。二、從內容的駁雜來說,五十二篇本《莊子》言多詭誕,或似《山海經》,或類《占夢書》,凡諸巧雜,十分有三,郭象所謂“一曲之才,妄竄奇說”,陸德明所謂“後人增足,漸失其真”,都顯示注家已經注意到《莊子》中有後人以妄竄奇說增入的偽作。三、從取捨的標準來看,《莊子》的內容駁雜,多有違背注家所理解的莊子思想之處,因此“注者以意去取”。注家的“意”有所不同,視為偽作而刪除(“去”)的篇章與視為莊子所作而保留(“取”)的篇章,勢必有所差異,這也就是各家篇數不盡相同的原因所在。四、就定本的產生而言,各個注家的意既有所不同,其所理解的莊子思想就有所不同。雖然莊子本意未必可知,而注家的詮釋還是要經過世人的檢視。郭象注本因為“特會莊之旨,故為世所貴”,內篇七、外篇十五、雜篇十一的三十三篇本《莊子》因而取代其他版本,而為後代所依循的定本。

若將“以意去取”視為辨偽,則首先提出《莊子》篇章辨偽者既非韓愈,也非蘇軾,而是魏晉的注家,論述《莊子》辨偽始於蘇軾或韓愈,就沒有意義。此外,若將《莊子》視為先秦道家思想匯集,或將《莊子》視為先秦莊子學派著述匯集^①,則各篇只有與莊子思想遠近的問題,而沒有篇章真偽的問題,也就沒有論述《莊子》辨偽始於蘇軾或始於韓愈的必要。因此,只有為所謂

^① 將《莊子》視為先秦莊子學派著述匯集者,如羅根澤《莊子外雜篇探源》、闕鋒《莊子外雜篇初探》、張恒壽《莊子新探》;將《莊子》視為先秦莊子學派著述匯集者(《說劍》因無關於莊子思想,且該篇中所提及之莊子恐怕是莊辛而非莊周,故除外),如劉笑敢《莊子內篇早於外雜篇新證》,相關論述參見崔大華《莊學研究》,人民出版社1992年版,第74~103頁。

“《莊子》辨偽”做一清楚界定，才能使後文的論述有意義與必要。

曹礎基《莊子淺論》對《莊子》真偽問題的觀點頗值得參考：

《莊子》真偽問題的提出，由來已久，而且意見分歧，大多懸而未決。晉人的《莊子》注本，有五十二篇的，有二十七篇的，有三十三篇的。這種取捨，本身就包含著去偽存真的意思。崔、向本為什麼只選二十七篇？不見編者說明。郭本三十三篇，正是由於編者認為其他十九篇是“一曲之士”的“妄竄奇說”（高山寺本《後敘》），是偽作。唐陸德明附會郭說，謂“後人增足，漸失其真”（《釋文敘錄》）。可見一般人常說《莊子》真偽問題從蘇軾才提出來，是為這一事實的忽視。今存郭本三十三篇是不是就是真的呢？這問題才是蘇軾首先提出的。他認為《讓王》、《說劍》、《漁父》、《盜跖》為昧者“入其言”。^①

魏晉時期既然進行《莊子》篇章的去取，郭象三十三篇本成為後代所依循的定本。因此，歷代學者論《莊子》真偽的問題，都是就郭象三十三篇本中有無偽作而論，而不論歸有光、文震孟《南華真經評注》所引韓愈評語，或蘇軾《莊子祠堂記》有關辨偽的論述，也是如此。本論文所謂“《莊子》辨偽”，是指辨別郭象三十三篇本《莊子》的真偽而言。

三、《莊子》辨偽始於韓愈之說的提出

有關《莊子》辨偽的問題，一般認為始於宋代蘇軾。三十年代初期張默生《先秦道家學說研究》則認為應該始於韓愈：

首先辨《莊子》篇章之真偽的，世多推宋之蘇軾；其實唐之韓愈，對於《莊子》書中的真偽，已有鑑別。他於《盜跖》篇云：“譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效顰《莊》、《老》而失之者。”於《說劍》篇云：“此篇類戰國策士之雄譚，意趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。”於《漁父》篇云：“論亦醇正，但筆力差弱於《莊子》；然非熟讀《莊子》者，不能辨。”至宋，蘇氏始公然謂三十三篇之中，《盜跖》、《漁父》，真詆孔子；《讓王》、《說劍》，皆淺陋不入於道，斷此四篇為偽作。^②

① 曹礎基《莊子淺論》第二章《〈莊子〉一書的面目》，廣東人民出版社 1987 年版，第 23 頁。

② 張默生認為，關於《莊子》的真偽，“自唐之韓愈，宋之蘇軾，清代的考據家們，以及當代的考證學者，已經提供了很多意見。”見張默生《莊子新釋》，台北洪氏出版社 1984 年版，第 3 頁。

從張默生的敘述脈絡，可以讀出：韓愈對《盜跖》、《說劍》、《漁父》三篇進行辨偽，蘇軾則對《盜跖》、《說劍》、《漁父》、《讓王》進行辨偽，韓愈的時代在蘇軾之前，可見蘇軾完全繼承韓愈的觀點。因此，首先辨《莊子》篇章之真偽的學者是韓愈，不是蘇軾。如此一來，就可以推翻歷來學術界普遍認為“首先辨《莊子》篇章之真偽者為蘇軾”的論點。

韓愈有關《莊子》辨偽的論述，越來越受到現代學者的重視，崔大華《莊學研究》說：

傳統觀點經常以《莊子》某篇所表現出的對儒家孔子的態度，及其是否染有其他學派思想特色，來判別該篇是否為莊子所作。傳統觀點認為，莊子思想在其深刻的、基本的立場不能說是反孔的，因此，《莊子》中那些詆毀孔子的輕薄文字，皆不是莊子所作。按照這一標準，首先受到懷疑的是《盜跖》、《漁父》等篇。最早可能是韓愈，他認為《盜跖》篇“譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效顰莊、老而失之者”，此後，則是蘇軾。^①

所謂“傳統觀點”是指唐宋以來將莊子思想繫於孔子門下的觀點，韓愈《送王墳秀才序》說：“子夏之學，其後有田子方，子方之後，流為莊子。故周之書，喜稱子方之為人。”^②可見首先提出莊子之學源於孔門的是韓愈。那麼，如果韓愈以《莊子》某篇所表現出的對儒家孔子的態度，及其是否染有其他學派思想特色，來判別該篇是否為莊子所作，似乎也是順理成章的事。

姜聲調《蘇軾的莊子學》說：“唐代韓愈早已提到‘莊子學’辨偽的問題，只是缺乏具體而足以說服人的材料與論證，到了蘇軾才奠定基礎。”^③顯然同意這樣的看法。日本學者池田知久也認同此說：

說《莊子》外篇、雜篇不是莊子自著而進行懷疑、批判的，是以唐代的韓愈和宋代的蘇軾、蘇轍為開始的新的議論，即認為其在《莊子》的歷史全體當中絕不是從很早就傳承的。也就是說，歷史上最初懷疑雜篇中的《盜跖》、《說劍》、《漁父》三篇的就是韓愈(768—824)，承繼于此的，則是懷疑《盜跖》、《漁父》、《讓王》、《說劍》四篇的是蘇軾(1036—1101)，以及追隨其兄同樣懷疑這四篇的蘇轍

① 崔大華《莊學研究》，第 68 頁。

② 韓愈說：“吾常以為孔子之道大而能博，門弟子不能遍觀而盡識也，故學焉而皆得其性之所近。……其後離散，分處諸侯之國，又各以所能授弟原遠而益分。”《韓昌黎文集校注》，馬其昶校注，台北漢京出版社 1983 年版，第 153 頁。

③ 姜聲調《蘇軾的莊子學》，台北文津出版社 1999 年版，第 328 頁。

(1039—1112)。^①

池田知久認為，歷史上首先次懷疑雜篇中有偽作的是唐代韓愈，蘇軾只是繼承韓愈的觀點。此外，將蘇轍列入唐宋《莊子》辨偽的重要人物，似乎是提出新的說法，其實是受《朱子語類》影響而產生誤判。朱熹說：“《古史》中多有好處，如論《莊子》三四篇議夫子處，以為決非莊子之書，乃後人截斷《莊子》本文攙入。此其考證甚精密，但今觀之，《莊子》此數篇亦甚鄙俚。”^②《古史》乃蘇轍所著，則蘇轍似有《莊子》辨偽的不同觀點，只是懷疑的篇章與蘇軾相同。陳治安對此有深入的考察，他說：“子由《古史》論《莊子》者曰：‘聞之吾兄子瞻’，引用《祠堂記》語也。朱子平日不喜子瞻議論，故直稱子由。朱子遂以數篇為鄙俚。”^③蘇轍已經明言，關於《莊子》辨偽之說聞自蘇軾，亦即引自《莊子祠堂記》，可見朱子其實知道以為批評孔子的三四篇決非莊子之書者，實為蘇軾而非蘇轍。由此可見，蘇轍並未提出關於《莊子》辨偽的看法。

王叔岷《莊子校詮》釋《說劍》篇名時，指出資料來源：

王湘綺《輯評》引韓昌黎曰：“此篇類戰國策士之雄譚，意趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。”^④

王湘綺即清代學者王闈運，《輯評》即《南華真經評注》。依其所引韓愈文字，所謂“識者謂非莊生所作”即是辨《說劍》為偽。錢穆《莊子纂箋》一書，有《採摭諸家書目》，其中即列韓愈。依其文意，則韓愈已有《莊子》真贋之辨^⑤。

陳鼓應則在韓愈與蘇軾之間難下判斷，其注解《說劍》篇名說：

本篇與莊子思想不相干，一般學者疑是縱橫家所作。林希逸、韓愈、王夫之等都

① 池田知久《道家思想的新研究——以〈莊子〉為中心(上)》第二章《道家諸文本的編纂》，鄭州中州古籍出版社2009年版，第47頁。另參池田知久《〈莊子〉——“道”的思想及其演變》第二章《道家經典編撰的歷史》，台北“國立編譯館”2001年版，第44頁。

② 《朱子語類》卷一三九，黎靖德編，台北華世出版社1987年版，第2312頁。

③ 陳治安《南華真經本義附錄》卷七，收入嚴靈峰編《無求備齋莊子集成續編》第二十七冊，台北藝文印書館1974年版，第157頁。

④ 王叔岷《莊子校詮(下)》，台北“中央研究院”歷史語言研究所1988年版，第1215頁。

王叔岷《莊子校詮(下)》亦辨《漁父》為偽：“王湘綺《輯評》引韓昌黎曰：‘論亦醇正，但筆力差弱於《莊子》；然非熟讀《莊子》者不能辨。’”第1229頁。

⑤ 錢穆《莊子纂箋》引用王闈運輯評《莊子百家評註》說：“永叔(歐陽修)於古書能辨真偽，蓋得唐韓愈氏之傳。就莊書文章高下而判其真贋，非深於文事者，不易驟企也。然讀古書，必具此一眼。”又引王安石辨《盜跖》為偽的文字，似乎以王安石辨《莊子》偽作較蘇軾為早。

認為本篇是戰國策士遊談。……按《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》四篇，自宋以來，多疑為贗品。……《盜跖》篇和《胠篋》篇頗相近，文風潑辣，語態激憤，批判性強烈，只是《盜跖》筆尖直指孔子，蘇東坡等儒者讀了受不了，所以特別挑剔出來。^①

《莊子》辨偽學者名單裏既然有韓愈，則應該自唐代以來就已疑為贗品，而且筆尖直指孔子，應該唐代韓愈讀了就受不了，不必等到宋代的蘇軾。陳鼓應的說明以蘇軾為主，韓愈只是輕易帶過，顯然是在閱讀歷代《莊子》注疏，發現多數學者關於《莊子》辨偽的論述都以蘇軾為主，但是偶有一本提到韓愈，不能視而不見，才會產生上述的現象。

宋代學者都認為《莊子》辨偽始於宋代蘇軾，韓愈關於《莊子》辨偽的說法，完全沒有學者提起過，難以令人無疑。方勇《莊學史略》提到，唐朝韓愈即已提出《莊子》辨偽的問題，宋代蘇軾《莊子祠堂記》的依據與韓愈大體相同：以“助孔子”作為判斷其是否真誣孔子的標準^②。但是方勇的措辭顯得相當謹慎：“如果這些確實是韓愈所說的話，那麼唐代人就已經開始察覺到《莊子》中可能摻雜著一些非莊周所作的篇章”^③，顯然是警覺到韓愈的說法未必真實，惟亦未加深究。

謝祥皓《莊子導讀》引用張默生《先秦道家學說研究》的說法，認為唐代韓愈已開始辨別《莊子》真偽，惟並未說明其依據何在。王叔岷《莊子校詮》引用韓愈之說則明白標示出於清代學者王闈運《輯評》。

《輯評》即《莊子百家評注》，該書前有《南華真經百大家評注姓氏錄》，批閱者歸有光，訂正者文震孟，總評者有韓愈、柳宗元、蘇洵、歐陽修、王安石、蘇軾、曾鞏等三十七家，眉註者有韓愈、柳宗元、蘇洵、歐陽修、王安石、蘇軾、蘇轍、曾鞏等七十三家，音釋者有東方朔、司馬遷等七家，合計一百一十九家，號稱百家^④。若核對總評者與眉註者，可以發現學者姓名重復計算者不少，扣掉重複的學者，評注者實不足百家。此外，唐宋八大家都列入評注學者名單，如果考察歷代莊學注疏，就可以發現唐宋八大家，僅蘇軾《莊子祠堂記》與《廣成子解》，王安石有《莊

① 陳鼓應《莊子今註今譯》，台灣商務印書館1989年版，第877頁。李寶紅、康慶《二十世紀中國莊學》第一章《20世紀關於莊子其人其書及相關問題的考論》說：“唐代，開始有人懷疑某些篇章如《盜跖》、《說劍》等非莊子所作。”第22頁。陳品卿《莊學新探》第一章《緒論》：“本篇以劍術諷諫趙王，當以天下國家為意，不可以小道亡國。前賢多以為非莊子本書。如韓愈曰：‘此篇類戰國策士之雄譚，意趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。’”（《十子全書》本引）第57頁，都屬此類觀點。

② 方勇《莊學史略》，巴蜀書社2008年版，第5~6頁。

③ 同上，第218頁。

④ 歸有光批點、王湘綺輯評《莊子百家評注》，收入蕭石天主編《莊子百家評注合刊》，台北自由出版社1993年版，第399~401頁。《莊子百家評注》前有司馬遷《莊子列傳》、郭象《南華真經評注序》、馮夢禎《南華真經評注序》，批閱者歸有光，訂正者文震孟。可見原來書名應為《南華真經評注》。蕭石天在《莊子百家評注合刊》序文中說：“斯編係明歸有光批點，清王湘綺輯評。”

周論》(上、下)及《莊子解》^①,其餘均未嘗有相關著作,評注中引用各家的論述不少,多未標明出處。如果進一步比對,可以發現王闓運輯評《莊子百家評注》是依明代歸有光、文震孟《南華真經評注》的評注加以補充^②。

《南華真經評注》的說法是否可靠,宜深入探究,並從相關文獻判斷韓愈辨《莊子》真偽的真實性,才能解決此一學術問題,從而能夠說明韓愈在莊學史上的地位。

四、韓愈是否曾辨別《莊子》真偽之考察

《南華真經評注》的底欄附有簡注及音義,其中音義的部分常出現“司馬云”,王闓運《南華真經評注》音釋者的名單中,只有“司馬遷”而不見“司馬彪”。司馬遷替《莊子》作音注,簡直聞所未聞,檢核《南華真經評注》所引司馬遷的音注,與司馬彪音注相同,可見音注者是司馬彪而非司馬遷。

《南華真經評注》一書引用名家之說多引自宋代以後的《莊子》注疏,往往刪節莊學名家注文而替以唐宋著名文人之名。方勇《莊子學史》指出:

據筆者統計,書中冠有名公名家姓名字號的眉批共五百七十多條,篇末總批共有八十七條,遠為明代其餘所有《莊子》評點所不及,因而得到後人尤其是清代學者的普遍重視,直接或間接引述者甚衆。但筆者經過一番考查後發現,書中的這些姓名字號有很多是後人移接上去的,顯然有人在借歷史上和當代的名公名家(尤其是唐宋八大家)以抬高此書的身價。^③

方勇採用務實的作法,持《南華真經評注》與陸德明《莊子音義》、楊時《龜山集》、林希逸《莊子口義》、劉辰翁《莊子南華真經點校》、褚伯秀《南華真經義海纂微》、沈汝紳《南華經集評》、陸西星《南華真經副墨》、焦竑《莊子翼》等書比對,發現《南華真經評注》約有一百九十處注文是鈔自上述諸書^④。這一重大發現,有助於我們重新審視《南華真經評注》的價值。

經過方勇嚴謹的比對,已經將絕大部分《南華真經評注》的出處找出來,可惜的是,有一些批語尚無法證實到底是誰寫的,而其所列的四則批語,韓愈三則,王安石一則,竟然都是有

① 嚴靈峰《周秦漢魏諸子知見書目》第二冊,北京中華書局1993年版。王安石《莊子解》已亡佚,惟若干論點仍保留在王雱《南華真經新傳》。

② 歸有光、文震孟《南華真經評注》,收入嚴靈峰主編《無求備齋莊子集成續編》第十九冊,明天啓四年竹塢刊本。

③④ 方勇《莊子學史(第二冊)》第五編《明代莊學》第五章《唐宋派的莊子學》,第428頁。

關《莊子》辨偽的批語。依照傳統的看法，蘇軾《莊子祠堂記》首先提出有關《莊子》篇目真偽問題，如此一來，方勇也難以斷定《莊子》辨偽究竟始於唐代還是宋代：

這些批語的作者如果真是韓愈、王安石，則在蘇軾提出《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》四篇為偽作之前，其實已有人認為其中的三篇並不是莊子的文章，標示著唐代學者已開創了《莊子》篇目真偽說的先河。^①

《南華真經評注》所引韓愈的批語，關係著開創《莊子》篇目真偽說的時代。在這一問題上，方勇已經幫我們移除了倒在路上的樹木與雜草，我們只消跟著方勇的腳步，再往前幾步，就可以解決問題。

(一)《南華真經評注》引韓愈之說非出於韓愈

關於韓愈的批語，我們未必能夠確定作者是誰，但是，只要我們能夠證明作者的時代出於蘇軾之後，則蘇軾《莊子祠堂記》首先提出有關《莊子》篇目真偽問題的傳統觀點就可以成立。

1. 韓愈對於《莊子》的辨偽文字抄自陳懿典《新鐫南華真經三注大全》

明代歸有光(1506—1571)、文震孟(1574—1636)《南華真經評注》一書，《盜跖》篇列有韓愈批語：“韓文公曰：譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效顰《莊》、《老》而失之者。”這段文字亦出現於明代陳懿典《南華真經三注大全》中，惟標示批語的作者為陸西星(1520—約1601)而非韓愈，陸西星《南華真經副墨》說：

譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效顰《莊》、《老》而失之者。莊老推原道德，絕去聖智仁義，而一繩以大道之自然，的有至理。古德喝佛罵祖為報深恩，丹霞燒木佛以求舍利，小兒不知，強作解事，亦復效之，豈不為天下萬世之大謬乎？予故表而出之，使魚目真珠，不得相混。^②

陸西星的文意前後一貫，使“譏侮列聖，戲劇夫子”的論述得到充分說明。所謂的韓愈批語，實際上只是摘取陸西星的三句話冒充。

《南華真經評注》又引所謂韓愈批語以解《說劍》：“韓昌黎曰：此篇類戰國策士之雄譚，意

① 方勇《莊子學史(第二冊)》，第432頁。

② 張成秋《莊子篇目考》，台北中華書局1971年版，第154頁。陳品卿《莊學新探》，台北文史哲出版社1984年版，第56～57頁。上述二書引述陳懿典《南華真經三注大全》。此外，明代韓敬《莊子孤白·盜跖》亦指出，該段文字出自陸西星(《莊子集成續編》第二十二冊，第435頁)。

趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。”明代陳懿典《南華真經三注大全》亦有相關引述：

林希逸曰：《說劍》篇類戰國策士之雄談，意趣薄而理道疏，識者謂非莊叟所作，誠然誠然。^①

除了多出“誠然誠然”外，內容幾乎一致，顯然資料來源相同。惟查林希逸《莊子口義》，在《說劍》中並沒有上述辨偽文字。

《南華真經評注》又引所謂韓愈批語以解《漁父》：“韓昌黎曰：論亦醇正，但筆力差弱於《莊子》；然非熟讀《莊子》者，不能辨。”明代陳懿典《南華真經三注大全》亦有相關的引述：

林希逸曰：《漁父篇》論亦醇正，但筆力差弱於《莊子》；然非熟讀《莊子》者，不能辨。^②

除了標示的批語者不同，內容完全一樣。查林希逸《莊子口義》，在《漁父》中亦找不到上述辨偽文字。

《南華真經副墨》一書，陸長庚在卷末自謂“脫稿於戊寅(1578)八月八日”，可見該書應成書於萬曆六年(1578)。陳懿典《新鐫南華真經三注大全》，所謂“三注”是指林希逸、陸西星、李衷一三家注。萬曆癸巳自新齋余紹崖梓行首題：“閩書林自新齋余良木梓。”國家圖書館所藏即為明萬曆二十一年(1593)自新齋余紹崖書林余翼我刊本。歸有光、文震孟《南華真經評注》，嚴靈峰《莊子知見書目》以為書成於萬曆三十三年(1605)，若據秦繼宗的序文，序一撰於萬曆丙辰(1616)，序二撰於天啓甲子(1624)，則書成時間與序文相近。國家圖書館所藏即為明天啓四年(1624)竺塢刊“道德南華二經評注”本^③。

從成書的先後來看，陸長庚《南華真經副墨》最早，陳懿典《新鐫南華真經三注大全》則比歸有光、文震孟《南華真經評注》為早。關於韓愈分辨《莊子》真偽的論述，《盜跖》篇批語在陸長庚《南華真經副墨》中找到，《說劍》與《漁父》的批語雖不見於林希逸《莊子口義》，其非韓愈之批語亦可推見。

2. 司馬光對於《駢拇》的眉詮抄自林希逸《莊子口義》的注文

《南華真經評注》錄有司馬光對於《駢拇》的眉詮：

① 張成秋《莊子篇目考》，第157頁；陳品卿《莊學新探》，第57頁。

② 同上，第159頁；同上，第58頁。

③ 明代莊學著作年代主要參考嚴靈峰《莊子知見書目》，見嚴靈峰《老列莊三子知見書目》，台北中華叢書編審委員會。

孟子專言仁義，莊子專言道德，故其書耑抑仁義而談自然，大抵莊子之所言仁義，其字義本與孟子不同。^①

此段眉詮說明莊子與孟子字義的不同。司馬光似乎循循善誘，解說莊子與孟子字義的差異。問題是，司馬光對於莊子言多批判，幾乎是全盤否定，如何可能注《莊子》，還指出莊子與孟子用字之異？司馬光《迂書》(論莊子一則)說：

或曰：莊子之文，人不能為也。迂夫曰：君子之學，為道乎？為文乎？夫唯文勝而道不至者，君子惡諸，是猶朽屋而塗丹牖，不可處也。嘗井而羈綺績，不可履也。鳥喙而漬飴糖，不可嘗也。而子獨嗜之乎？或曰：莊子之辯，雖當世宿學不能自解。迂夫曰：然則佞人也。堯之所畏，舜之所雜，孔子之所惡，是青蠅而變白黑者也。而子獨悅乎？

司馬光從義理出發，認為“為道”重於“為文”，莊子之道則不可處、不可履也。所謂“佞人”是有口才而心術不正之人。在司馬光看來，莊子因其心術不正，而為“堯之所畏，舜之所雜，孔子之所惡”。

司馬光《迂書》對於莊子多所批判，顯然不會去注解《莊子》，其實，眉詮所引司馬光的文字節錄自林希逸《莊子口義·駢拇》：

莊子與孟子同時，孟子專言仁義，莊子專言道德，故其書專抑仁義而談自然，亦有高妙處，但言語多過當，大抵莊子之所言仁義，其字義本與孟子不同，讀者當知自分別可也。

將兩段文字加以對照，可以發現，林希逸的注文被刪去不少，尤其重要的是，林希逸認為《莊子》“專抑仁義而談自然，亦有高妙處”，這是對《莊子》的肯定，與司馬光對莊子批判的態度不合，因此遭到刪節。林希逸《莊子口義發題》說：“必精於《語》、《孟》、《中庸》、《大學》等書，見理素定，識文字血脈，知禪宗解數，具此眼目而後知其言意——有所歸著，未嘗不跌蕩，未嘗不戲劇，而大綱領大宗旨未嘗與聖人異也。”林希逸《莊子口義》論莊子與儒家關係的注文非常多，指出莊子與孟子用字差異之處不少。

3. 王安石的眉詮抄自林希逸、劉辰翁、陸西星的注文

《南華真經評注》是一本相當不嚴謹的書，以王安石為例，總評者的姓名，或稱王介甫^②，或

^① 歸有光、文震孟《南華經評註》，第208頁。

^② 王介甫曰：“此篇直述體，大小二字為其眼目。”（《南華經評註》，第45頁。）

稱王荊公^①，竟然還有稱王荊石^②，總評者的姓名未有王荊石，顯係因王安石與王荊公而誤。《莊子·庚桑楚》“老子曰：子何與人偕來之衆也？南榮趯懼然顧其後”。《南華真經評注》引王荊公眉詮：

趯方獨見，而謂偕來之衆，正釋氏所謂“汝胸中正鬧也”。^③

一般而言，北宋以前的《莊子》注疏，引用佛教的思想很少會直接標明出於釋氏，更何況王安石對於莊子的看法是“援莊入儒”，而未嘗“以佛解莊”^④，這樣的引文不免令人想要進一步了解其來源。原來王安石的眉詮也來自林希逸：

趯方獨見，而老子以為與衆人偕來，正釋氏所謂“汝胸中正鬧也”。^⑤

仍然是將林希逸的注文略加刪節，改頭換面，變成王安石的眉詮。不論司馬光的眉詮，還是王安石的眉批，都由林希逸的注文略加刪節而成。

《南華真經評注·在宥》引用王安石的眉詮：

作文之法必如莊子，而後氣力俱盡，毫髮無垠。^⑥

該段文字抄自劉辰翁《南華真經點校》^⑦，“毫髮無垠”原文作“毫髮無恨”。此外，《盜跖》又引王安石的眉詮：

王安石曰：“《莊子》重言十七，以為耆艾，人而無人道者，不以先人。若盜跖，可謂有人道者乎，而以之為重言，其不然明矣。故此篇之贗，不攻而破。”^⑧

① 王荊公曰：“一篇總是外生死而安命。”（《南華經評註》，第185頁。）

② 王荊石曰：“文機員妙，與《養生主》同，而層數轉折更多。”（《南華經評註》，第128頁。）

③ 王闓運《莊子百家評註》，第581頁。

④ 簡光明《王安石論莊子》，《人文研究期刊》第2期，2007年1月，第157～183頁。

⑤ 林希逸《南華真經口義》，陳紅映校點，第333頁。

⑥ 歸有光、文震孟《南華經評註》，第252頁。

⑦ 劉辰翁《南華真經點校·在宥點校》“而欲為人之國者”段註文，第229頁。

⑧ 歸有光、文震孟《南華經評註》，第599頁。錢穆《莊子纂箋》亦引用該段文字，第243頁。

明代陸西星《南華真經副墨》引用該段文字^①，方虛名《南華經旁注》也引用同一段文字^②，《南華真經副墨》完成於萬曆六年(1578)，《南華經旁注》完成於萬曆二十二年(1594)，《南華真經評注》則完成於萬曆三十三年(1605)^③，可見所引王安石的眉詮出於陸西星的注文。

值得注意的是，王安石《莊周上》說：“後之讀莊子者，善其為書之心，非其為書之說，則可謂善讀矣。”又說：“學者詆周非堯舜、孔子，余觀其書，特有所寓而言耳。”運用這樣的讀書法，將莊子詆毀孔子的篇章視為寓言，然後看出莊子用心與聖人不異，其實未必有辨偽的必要。王雱認為《莊子》全部由莊子自著，在每一篇的篇名都要說明莊子寫作的動機，例如“夫達生之暫聚，不役富貴利祿而自適其天性，此盜跖如此而已矣，莊子因而作《盜跖》。”王雱《南華真經新傳》經常徵引王安石^④的說法，對於王安石的觀點幾乎全盤接受，由此觀之，王安石應無《莊子》辨偽的論述。

4. 歐陽修對於《駢拇》的眉詮抄自劉辰翁《南華真經點校》的注文 歐陽修未嘗注《莊子》，《南華真經評注》卻出現歐陽修的眉詮：

歐陽公曰：“語至刻急，每結皆緩，若深厚不可知者。優柔有餘，得雄辯守勝之道，自經而子，未有成片文字枝葉橫生，首尾救應，自為一家若此。以下數篇者，但論筆意，亦大宗師也。”^⑤

該段眉詮一字不漏抄自劉辰翁《南華真經點校》^⑥。歐陽修是古文大家，《南華真經評注》為了說明該書所徵引學者的分量，故選擇劉辰翁“以文評莊”的注文假冒為歐陽修的眉詮。

從上述的考察可知，不論是明代歸有光批點、文震孟訂正的《南華真經評注》，還是清代王湘綺在《南華真經評注》的基礎上輯評《莊子百家評注》，所引用的文字多不可靠。其引宋代司馬光、歐陽修、王安石的評點，實為宋明《莊子》注疏的注文，其所徵引唐代韓愈辨別《莊子》真偽的評點，鈔自陳懿典《新鐫南華真經三注大全》所引林希逸與陸西星注文，實非韓愈的觀點。

① 陸西星《南華真經副墨·盜跖》，第1073頁。

② 方虛名《南華經旁注·盜跖》，《老列莊三子集成補編》第二十四冊，第647頁。

③ 主要參考嚴靈峰《莊子知見書目》，見嚴靈峰《老列莊三子知見書目》。

④ 王雱說：“莊子之所言議出於不得已，將以祛天下之感而反性命之正也。”（卷十五，第2頁）觀點繼承王安石《莊周論》：“天下之俗，譎詐大作，質朴並散，雖世之學士大夫，未有知責溺，以至乎不可救已，莊子病之，思其說比矯天下之弊而歸之於正也。”王雱在《雜說》中說：“莊生之書，其通性命之分，而不以死生禍福累其心，此其近聖人也。”其主張莊子思想近於聖人，文字全部錄自王安石《答陳柅書》（《臨川先生文集》卷七十七《書》，第819頁）可見莊子尊孔子的觀點，王雱承自其父王安石之說。

⑤ 歸有光、文震孟《南華經評注》，第479頁。

⑥ 劉辰翁《南華真經點校·駢拇點校》，台北藝文印書館，第195頁。

(二) 蘇軾不致沒韓愈之說以爲己見

現代學者引用韓愈的評語之後，都認爲蘇軾是繼承韓愈進行《莊子》辨偽，因此有必要將二家之說進行比對，以便了解歸有光、文震孟《南華真經評注》所引韓愈的觀點與蘇軾《莊子祠堂記》的異同。茲將二家之說列表如下：

篇名	蘇軾《莊子祠堂記》之說	歸有光、文震孟《南華真經評注》之說	備 注
《讓王》	《讓王》淺陋而不入於道。	蘇東坡曰：“《讓王》以下四篇，非莊子所作。蓋其枝葉太盛，恐爲人所竄易。”	《南華真經評注》顯然是統整蘇軾的觀點而成。
《盜跖》	《盜跖》若真誣孔子者。	韓文公曰：“譏侮列聖，戲劇夫子，蓋效聾《莊》、《老》而失之者。”	均以《盜跖》爲批評孔子。 《南華真經三注大全》、韓敬《莊子狐白》均指語出陸西星。
《說劍》	《說劍》淺陋而不入於道。	韓昌黎曰：“此篇類戰國策士之雄譚，意趣薄而理道疏，識者謂非莊生所作。”	均批評《說劍》內容淺薄。 《南華真經三注大全》指語出林希逸。
《漁父》	《漁父》若真誣孔子者。	韓昌黎曰：“論亦醇正，但筆力差弱於《莊子》；然非熟讀《莊子》者，不能辨。”	《南華真經三注大全》指語出林希逸。

經由上表的對照，可以說明《南華真經評注》與《莊子祠堂記》的異同：一、兩者所引用關於《讓王》篇的說法都是蘇軾的觀點。二、《盜跖》都被視爲是批評孔子之作，《說劍》則皆被批評內容淺薄，可見韓愈與蘇軾在《莊子》辨偽上是有繼承關係的。三、蘇軾所評爲《讓王》、《盜跖》、《說劍》、《漁父》四篇，韓愈則只提到《盜跖》、《說劍》、《漁父》三篇。歷代學者提到“《讓王》以下四篇”云云，都是指蘇軾的辨偽觀點。四、蘇軾因《漁父》“真誣孔子”而對該篇評價不高，韓愈則認爲《漁父》雖然“筆力差弱於《莊子》”，但亦肯定其“論亦醇正”的價值。蘇軾《莊子祠堂記》辨《莊子》偽作，有“反復觀之，得其寓言之意”之語，故後世學者以蘇軾爲識者，而以“識者謂非莊生所作”稱贊蘇軾。《南華真經評注》以爲韓愈之語，於是所謂“識者謂非莊生所作”，則指唐代即有學者指出《說劍》非莊子所作，如此一來，似乎唐代已經開始進行《莊子》辨偽。

韓愈是唐代的古文大家，名滿天下，影響宋代文學的發展。蘇軾對於韓愈的學術相當熟稔，《潮州韓文公廟碑》指出韓愈“文起八代之衰，而道濟天下之溺”，《六一居士集》說：“晉以老莊亡，梁以佛亡，莫或正之，五百餘年而後得韓愈，學者以愈配孟子，蓋庶幾焉。”《謝歐陽內翰書》說：“蓋唐之古文，自韓愈始。其後學韓而不至者爲皇甫湜。學皇甫湜而不至者爲孫樵。自樵以降，無足觀矣。”《韓愈優於揚雄》卻說：“韓愈亦近世豪傑之士，如《原道》中言語，雖有疵病，然自孟子之後，能將許大見識，尋求古人，亦自難得。”《韓愈論》說：“韓愈之於聖人之道，蓋

亦知好其名矣，而未能樂其實。……然其論至於理而不精，支離蕩佚，往往自叛其說而不知。”可見蘇軾對韓愈文學與思想有所肯定，但是，也有所批評。因此，蘇軾應該不至於會引用韓愈論《莊子》真偽之說而不標明出處。

蘇軾辨《讓王》以下四篇為偽作，在《莊子祠堂記》中，分為“淺陋而不入於道”與“真詆孔子者”兩組，是“莊子助孔子”論題不可缺少的一環。《南華經評注》所謂“《讓王》以下四篇，非莊子所作”則像是統整蘇軾的觀點而成。此外，蘇軾解《莊子》，有《廣成子解》，未嘗提及《莊子》辨偽，在其他文章也未再提及《莊子》中的偽作，而且以文字枝葉論《莊子》，始於南宋林希逸，歸有光、文震孟《南華真經評注》引蘇東坡之說，未標明出處，不能令人無疑。

總之，《南華真經評注》說：“蘇東坡曰：《讓王》以下四篇，非莊子所作。蓋其枝葉太麤，恐為人所竄易。”遍查蘇軾的著作，找不到這段文字，而其觀點則與蘇軾《莊子祠堂記》近似，顯然是統整蘇軾的觀點而成。《南華真經評注》引用韓愈之說，則出於林希逸與陸西星之手。若從蘇軾對韓愈著作的熟稔，應該不至於會引用韓愈論《莊子》真偽之說而不標明出處，這也可以印證《南華真經評注》引用韓愈之說實不可靠。

(三) “以文評莊”始於宋代，韓愈實未曾評《莊》

《南華真經評注》引韓昌黎評論謂《漁父》“筆力差弱於《莊子》”，這是從文學的觀點評論。曹礎基認為“以文評《莊》”始於唐代：

以文評《莊》，唐代已見端倪。如柳宗元《答韋中立書》，云：“參之《莊》、《老》以肆其端。”然僅若經驗之談。至宋明則大有發展，宋劉辰翁、明王宗穆、孫曠等都對《莊子》作了比較具體的評點。明代歸有光、文震孟訂正的《南華真經評注》，可為當時以文評《莊》集前人大成之作。^①

曹礎基將柳宗元“參之《莊》、《老》以肆其端”視為“以文評《莊》”，條件較寬。韓愈《進學解》提到自己的文章之所以能夠“閱其中而肆其外”，寫作取法的對象主要為《書》、《春秋》、《左傳》、《易》、《詩》等經書，並且“下逮《莊》《騷》，太史所錄”，也可以算作“以文評《莊》”。如果依照此一標準，則阮籍《達莊論》說：“夫裝束馮軾者，行以離支；慮在成則者，坐而求敵；踰阻攻險者，趙氏之人也；舉山填海者，燕、楚之人也。莊周見其若此，故述道德之妙，敘無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無為之心，而逍遙於一世。”王坦之《廢莊論》則說：“昔漢陰丈人修渾沌之術，孔子以為識其一不識其二。莊生之道，無乃類乎？與夫如愚之契，何殊間哉！”都符合定義，如此一來，以文評《莊》的時代應該推到魏晉時期。

《南華真經評注》所引三則韓昌黎的評論，都是針對《莊子》篇章而發，因此，“以文評《莊》”

^① 曹礎基《莊子淺論》，第158頁。

應該從《莊子》注疏的傳統來看。在宋代以前，學者基本上將《莊子》視為哲學著作，注解《莊子》基本上都是透過箋釋進行思想的詮釋，從宋代開始，才有學者“以文士看莊周，以文章求《莊子》書”，南宋林希逸開始才“以文評莊”，談莊子起語、轉接、結語，以及其為文之法，並說明莊子與後代文士的關係^①，劉辰翁《南華真經點校》主要評論林希逸《莊子口義》，故常論為文之法。明代孫應鰲《莊義要刪》、歸有光《南華真經評注》，清代林雲銘《莊子因》、宣穎《南華真經解》都屬這一系統^②。

《南華真經評注》既要將《莊子》注文刪節成為宋人的文字，又要從文學的觀點評論《莊子》，抄襲林希逸《莊子口義》與劉辰翁《南華真經點校》也就不令人意外。因此，若以《莊子》注疏傳統加以考察，唐代以前注《莊》只論思想而不談文章作法，“以文評莊”始於宋代，韓愈實未曾評《莊》。

(四) 明代歸有光以前的學者論《莊子》辨偽，都未曾提到韓愈

歷代徵引蘇軾有關《莊子》辨偽的論述的學者相當多，宋代有范溫、沈作喆、洪邁、林希逸、王應麟、褚伯秀、羅勉道等人，明代有宋濂、吳伯與、陸西星、何良俊、韓敬、徐曉、沈一貫、程以寧、譚元春、王世貞、陳治安等人，時代多在歸有光之前，都只提及蘇軾，而未曾提到韓愈。韓愈為唐代文學大家，宋明學者對於韓愈的著作多不陌生，如果韓愈曾經評論《莊子》，為數如此衆多之莊學研究者似乎不可能視而不見。

以宋代林希逸《莊子口義》為例，林希逸極力指出蘇軾文學受到莊子的影響，如說“東坡一生文字，只從此《莊子》悟入”^③，東坡詩作長於敘事，文法自《莊子》轉化而來^④，以蘇軾《雜詩》“少時所居書室，鳥雀巢於枝，桐花鳳四五日一至”詮釋《馬蹄篇》“禽獸可繫羈而遊，鳥鵲之巢可攀援而窺”^⑤，引蘇東坡“人生識字憂患始”詮釋《胠篋》篇論絕聖去智^⑥，以東坡《稼說》仿自《則陽》篇“長梧封人問子牢”^⑦，引東坡形容畫竹詮釋《田子方》“真畫者”^⑧。《莊子口義》對於

① 簡光明《林希逸〈莊子口義〉研究》，台中逢甲大學中文研究所碩士論文，1991年1月。以文字枝葉論《莊子》，始於南宋林希逸，林希逸說：“此篇（《盜跖》）文字枝葉太粗，比之《讓王》、《漁父》又不及。”林希逸《南華真經口義》，第435頁。

② 詳見龔鵬程《細部批評導論》，收入龔鵬程《文學批評的視野》，台北大安出版社1990年版，第396頁。

③ 林希逸《莊子口義·發題》，第1頁。

④ 林希逸《虞齋續集》卷二十八《學記》。

⑤ 林希逸《莊子口義》，第143頁。

⑥ 林希逸注云：“此皆憤世之辭，故人每以剖斗折衡、焚符破璽之事譏議之，其實即《老子》不貴難得之貨則民不為盜之意，但說得過當耳！東坡曰：人生識字憂患始，豈欲天下人全不識字耶？”（《莊子口義》，第151頁。）

⑦ 林希逸《莊子口義》，第380頁。

⑧ 林希逸注云：“此言無心於求知，乃真畫者。東坡形容畫竹，與杜詩曰：‘神閑志定始一掃’，亦近此意。”（《莊子口義》，第302頁）

韓愈受到莊子的影響，亦有所說明，林希逸注《德充符》“天選子之形，子以堅白鳴”時，便引韓愈《送孟東野序》做說明：

只一“鳴”字，韓文公就此抽出成一篇序，如許其妙，莊子安得不為作者。^①

《送孟東野序》出現“鳴”字達 29 次，並有“莊周以其荒唐之辭鳴”句，故林希逸指出兩者的影響關係。林希逸既然引韓愈文章印證莊子的思想，若韓愈有辨偽之說，應該不致於略而不提。

明代陳治安《南華真經本義附錄》收錄明代以前有關莊子的論述，相當豐富，連張華《博物志》“莊子云：地三年種蜀黍，其後七年多蛇”這類佚文都加以收錄，希望能夠做到“不欲遺《莊子》一句”^②。韓愈的文章僅收了兩則，一是形容鄭群的性格，“與之游者，自少至老，未嘗見其言色有若憂歎者，豈列禦寇、莊周等所謂近於道者邪。”二是《進學解》“下迨《莊》《騷》，太史所錄”，惟未見有關辨偽的文字。陳治安對於所引莊學史料常有精彩的評論，其中進行蘇軾《莊子祠堂記》辨《讓王》以下四篇為偽的說法頗不以為然，他說：

此記雖出於愛莊子，而遂至於誣莊子，實為賢智之過也。已具論於《盜跖》、《漁父》諸篇。^③

陳治安在《盜跖》、《漁父》諸篇中的批判，為歷代對於蘇軾《莊子祠堂記》的評論中最為完整^④。陳治安收錄從先秦至明代的莊學論述，且不認為《盜跖》等篇為偽作，若唐代韓愈有《莊子》辨偽之論述，顯然不會輕易放過，可見唐代韓愈《莊子》辨偽之說不可靠。

五、結 語

明代歸有光、文震孟《南華真經評注》，清代王闓運所輯《莊子百家評注》，在《盜跖》、《漁父》、《說劍》三篇，引用韓愈的評論以辨其偽。明代以後的學者讀到《南華真經評注》引用韓愈有關論述，大多只是加以徵引而已，未能深究《南華真經評注》的真實性。當代莊學名家張默生、錢穆、王叔岷、陳鼓應、池田知久、崔大華援引《南華真經評注》之說，亦未能辨別其是否可

① 林希逸《莊子口義》，第 93 頁。

② 陳治安《南華真經本義》，第 23 頁。

③ 同上，第 120 頁。

④ 詳見簡光明《陳治安探求〈莊子〉本義的方法》，《中國學術年刊》第 31 期（秋季號），2009 年 9 月，第 1～24 頁。

靠，而誤以為韓愈開啓後代莊學辨偽的發展。方勇嚴密地考察《南華真經評注》批語的來源，發現很多批語原為宋明《莊子》注文，後人卻冒用名家姓名以抬高身價，惟對於韓愈的批語亦難以確認為冒用。

本論文從四個方面進行考察：一、《南華真經評注》引韓愈之說非出於韓愈；二、蘇軾不致沒韓愈之說以為己見；三、“以文評莊”始於宋代，韓愈實未曾評《莊》；四、明代歸有光以前的學者論《莊子》辨偽，都未曾提到韓愈，進而確認韓愈未嘗辨《莊子》真偽。

綜合上述論證，可以下合理的判斷：韓愈有關《莊子》辨偽的論述乃後人依蘇軾《莊子祠堂記》及相關莊學論述改造而成，並非韓愈的觀點。《南華真經評注》中所引歐陽修、王安石、蘇轍等學者辨《莊子》真偽的評點，亦屬此類。故首先辨《莊子》中之偽作者，實為蘇軾而非韓愈。

[作者簡介] 簡光明(1965—)，男，台灣高雄人。臺灣師範大學國文研究所博士，現為臺灣屏東教育大學中國語文學系主任。著有《宋代莊學研究》、《蘇軾〈莊子祠堂記〉的接受與評論》。

論宋代莊子逍遙義

葉蓓卿

據南宋末年褚伯秀《南華真經義海纂微》中所保存的兩宋時期十餘家治莊遺說可知，宋代莊學著作，如王雱《南華真經新傳》、呂惠卿《莊子義》、陳詳道《莊子注》、陳景元《莊子注》等，多半都借重易學陰陽象數理論來解讀莊子逍遙義，唯林希逸《莊子肅齋口義》執“樂”字以釋逍遙、羅勉道《南華真經循本》執“化”字以釋逍遙，殊為特例。而關於莊子逍遙義的闡釋，也就此進入了一片新的天地。

需要說明的是，宋人的以《易》解《莊》還稱不上是完全獨立的首創。據《舊唐書》載，晉司馬彪就曾在《莊子·齊物論》“六合之外，聖人存而不論”句下注曰：“天地四方為六合，總成八十四，故置八十四枚。所以模範二儀，包羅六合，准會陰陽之數，周通氣候之源。”^①可謂在以《易》解《莊》方面開風氣之先。而早在司馬彪之前，曹魏正始時期的天才少年王弼更是開啓了以《莊》解《易》的先河。譬如王弼在注《損》卦彖文“損益盈虛，與時偕行”時說：“自然之質，各定其分。短者不為不足，長者不為有餘。損益將何加焉？非道之常，故必與時偕行也。”^②很明顯是化用了《莊子·駢拇》“鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲”的典故，以推行一種順遂自然、安於性分、清靜無為的理論主張。而晉韓康伯《周易繫辭注》中也保留了一段王弼對於“太極”的解釋：“演天地之數，所賴者五十也。其用四十有九，則其一不用也。不用而用之以通，非數而數以之成，斯易之太極也。四十有九，數之極也。夫無不可以無明，必因於有，故常於有物之極，而必明其所由之宗也。”^③我們知道，宋代文士最為關注的話題中就有“陰陽”、“太極”一類問題，講學論道間常會涉及《易》卦乾坤。而宋代莊學界所盛行的“以《易》解《莊》”，即可謂是對王弼“以《莊》解《易》”思路的反其道而用之。象數易學派認為，萬物的產生與變化都是由陰陽交感所引發的，六、七、八、九，分別代表少陰、老陽、老陰及少陽。六和九為陰陽二爻，陽數進於九而至極，陰數退於六而為底。天地間所有的運動變幻，都是由陰陽兩極

① 《舊唐書》卷二十二《禮儀志》引司馬彪語。

② 王弼《周易注》下經，樓宇烈《王弼集校釋》，中華書局1980年版，第421頁。

③ 王弼《周易注》附韓康伯注《繫辭上》，樓宇烈《王弼集校釋》，第547～548頁。

的進退變化所引起的。而宋人的以《易》解《莊》，便是在這樣的時代學術風氣下展開的。

一、王雱、呂惠卿等以“無累”為逍遙

(一) 王雱的“無累逍遙”說

王安石之子王雱，即是較早運用象數易學派理論來解析莊子逍遙義的代表。王雱為人，《宋史》本傳多有鄙薄，謂其“慄悍陰刻，無所顧忌”。明代孫應龍讀王雱《南華真經新傳》，喟歎“元澤之為人，世多訾點；其解莊子，顧翹楚諸家，而雅馴若此”，並稱“諸家各持己意解《莊子》，是以有合，有不合。元澤持莊子解《莊子》，是以無不合”^①，可謂褒獎有加。清四庫館臣則從王雱的性格稟賦上分析，認為他的“傲然自恣之意”，正與莊子的“澁漾肆論，破規矩而任自然者，反若相近，往往能得其微旨。”（《四庫全書總目提要·南華真經新傳》）這一評價不因人廢言，可謂中允的當。而晚清林紓也認為：“元澤之為人固不足論，然於《南華》一書，可謂得其真際矣。”^②巧合的是，歷來治莊有成的幾位大家，或如郭象“為人薄行有雋才”^③，或如司馬彪“少篤學不倦，然好色薄行”（《晉書·司馬彪傳》），再如王雱“性敏甚”而“睥睨一世”（《宋史·王雱傳》），多半是在品格上有爭議而不能見容於世俗的慧才。但偏偏正是這些為素論所非議的“薄行”才士，在解讀《莊子》的時候，反而更能不為繁文縟節所拘，勇於破除陳規，創立自家新說。

莊子本以“無待”為逍遙，並指明天下萬物都是有所待而不逍遙的，唯有無己、無功、無名的至人、神人、聖人，才是無待而逍遙的。郭象卻用“小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也”的“適性逍遙”說，推倒了莊子的無待逍遙，認為“無待”雖是逍遙至境，“有待”者倒也不必為此窘迫，凡事凡物凡人，只要得其所待，就一樣是適性逍遙的。郭象所闡釋的逍遙義，雖然違背了莊子初衷，卻未嘗不是一種應時代與個人之需而整合的新觀念，就算之後支遁法師能夠“卓然標新理於二家之表，立異義於衆賢之外”，通過格義連類的方法，化用佛教的即色空義，以“明至人之心”的逍遙義暫時取代了郭象的逍遙義，卻仍是無法抵消“適性逍遙”說在莊學史上的長久影響。歷來，過於聰慧的人往往不願臣服於既定的見解，隔代相望的天才之間就更是如此。斗轉星移之後，又有盛唐詩仙李白對莊子逍遙義推陳出新，單以翱翔九天之“大鵬”為逍遙，並寫下狂蕩恣肆的《大鵬賦》以抒胸臆。至於“未冠已著書數萬言”（《宋史·王雱傳》）的王雱，則在《逍遙遊新傳》中陳述了他對前人逍遙義的不同看法：

① 王雱《南華真經新傳·南華真經原序》，文淵閣《四庫全書》本。

② 《莊子淺說》卷首《莊子淺說序》，民國十一年上海商務印書館印本。

③ 《世說新語·文學》，余嘉錫《世說新語箋疏》，上海古籍出版社1993年版。

夫道，無方也，無物也，寂然冥運而無形器之累。惟至人體之而無我，無我則無心，無心則不物於物，而放於自得之場，而遊乎混茫之庭，其所以為逍遙也。至於鯤、鵬，潛則在於北，飛則徙於南，上以九萬，息以六月；蜩、鶯則飛不過榆枋，而不至則控於地，此皆有方有物也。有方有物，則造化之所制，陰陽之所拘，不免形器之累，豈得謂之逍遙乎？郭象謂“物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也”，是知物之外守，而未為知莊子言逍遙之趣也。^①

在這裏，王雱對郭象“物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也”的觀點是持否定態度的。在他看來，郭象的“適性逍遙說”只理解到了“物之外守”這一層，卻沒有往深處去參透“莊子言逍遙之趣”。那種人人皆得逍遙的庸俗逍遙主義，是“睥睨一世”的王雱決計無法接受與苟同的。首先，從外部條件上看，鯤需要深潛於荒涼的北冥，鵬則需要遷徙到遼遠的南冥，飛行起來還得“上以九萬，息以六月”，而蜩與學鳩也受控於平日生活的狹小範圍，因而王雱認為，大鵬也好，小鳥也好，“皆有方有物”，有所倚賴。世間萬物，既要為造化所限制，又要為陰陽所拘束，根本無法避免外在的負累，這樣一來，又如何談得上是“逍遙”的呢？其次，就自身條件而言，王雱則推大鵬為例，加以說明，因為大鵬形象歷來都是人們爭論莊子逍遙義時的焦點所在。王雱在《逍遙遊新傳》中吸收了象數易學派關於“六”與“九”分別為陰陽二爻的理論，明確指出大鵬是有所負累而不逍遙的：“鵬雖大也，飛不出乎九萬，息必以乎六月。拘於陰陽之數，而非所以為逍遙也。”象數易學派本以“九”為至陽之數，“六”為至陰之數，認為天地間所有的運動變幻都是來自陰陽兩極之間的互相轉化。王雱受其影響則認為，即便大鵬的軀體之大已經超出了人們的經驗範圍，但它還是逃不出陰陽兩極的運化。所以，大鵬升得再高，到了九萬里高空也就是極致了；飛得再遠，六個月下來也得調養生息一番。王雱治莊的特色之一，就是“從義理的角度，對莊子制定各個人名、地名等等的用意幾乎都作了認真探究”^②，因而在他看來，《逍遙游》原文中的“六”與“九”，當然也不會是無意為之、無關緊要的數字而已，它們很可能就是莊子藉以暗喻陰陽二爻的有意安排。

王雱既已認定大鵬“拘於陰陽之數”而無法逍遙，那麼誰又算得上是真正逍遙的呢？換言之，要通過怎樣的途徑才能實現王雱心目中的逍遙呢？從《逍遙遊新傳》中可以發現，王雱認為，只有“無方無物”的大道，以及受大道感召而“無我”、“無心”的至人，才能不被外物困縛拖累，從而達到逍遙境界，悠游於“自得之場”、“混茫之庭”——也就是莊子所說的“無何有之鄉”。王雱一再強調，真正的逍遙一定是“無累”的：譬如大鵬，雖然形軀浩大、偉力無窮，但它南徙的時候仍需依賴外在的海運與扶搖，這種“有待而後行”的狀態，在王雱看來，就是“各有其體”而“不能免於累”，因而稱不上是逍遙。再如朝菌、蟪蛄、冥靈、大椿、殤子、彭祖，等等，雖

① 本文所引王雱《南華真經新傳》，皆據文淵閣《四庫全書》本。

② 方勇《莊子學史》第二冊，人民出版社2008年版，第79頁。

然壽夭不齊，但從大道的角度來看待，王雱認為它們“均為有形之累”，無論長壽還是短命，也都談不上是逍遙的典範。《逍遙游》原文中，列禦寇御風而行，半月而歸，這在王雱看來，仍是“有所待”的。對於這種種“有所待”，王雱都認為是“其於逍遙也未盡乎幽妙”。可見，在“萬物皆有所待”的觀點上，王雱與莊子已達成共識；而從“有累”便不得逍遙的角度而言，王雱所信奉的“無累”逍遙義也十分接近於莊子的“無待逍遙”本義。

當然，王雱難免還是會受到郭象“適性逍遙說”的影響。本來，《南華真經新傳》在體例上就是“略仿郭象之注而更約其詞，標舉大意，不屑屑詮釋文字”；而在思想內容上，雖然王雱並不認可郭象“有待”、“無待”皆可“逍遙一也”的論調，但當談到“堯讓天下於許由”一則寓言時，王雱同樣也認為“物各有分，分各有守。庖人以宰割為功，而尸祝以清淨為職，是各極於分守也。庖人不治庖，而尸祝豈敢越職而代之？代之則亂其分守也，分守亂則豈免於累乎？故堯極於神，而許由豈敢越分而代之？代之則不免於累也，不免於累則不足為逍遙。”並再一次以“累”與“不累”作為劃分逍遙與否的標誌。在王雱看來，既然“物各有分”，那麼唯有做到“各守其分”，才可能“無累”而逍遙。許由的“無為”固然是逍遙的，但如果他越過了自己的“分守”，代堯而治理天下，那麼就會“不免於累也”，而原先的逍遙也將隨著“無為”的損壞而徹底破滅；至於堯的治天下，王雱則認為是一種“君天下而無心於天下”的狀態，而其後的讓天下，則是因為堯終於能夠“得天之道”，所以也是無累於心，同樣可以達到逍遙境界。在王雱看來，無論有為還是無為，只要“能任其極，各為至當”，就“均是至妙，無所分別”，所以堯在有為的時候，也不必去羨慕許由的無為，只須各守其分就是了。可見，王雱雖然曾經批評郭象的“適性逍遙”說未能“知莊子言逍遙之趣也”，但他在《逍遙遊新傳》中所表達的“各冥其極，均為逍遙；累乎其體，則均為困苦”的看法，很大程度上卻正是承繼於郭象所謂“物任其性，事稱其能，各當其任，逍遙一也”的言論。甚至，王雱在評說“堯讓天下”這則寓言時所表達的“無為出於有為”的觀點，也與郭象“名教出於自然”的玄學命題有著驚人的相似。只是王雱更將它向前推進了一步，認為“道極致則妙，妙則神，神則無為而已。故堯極於無為而忘天下，是以讓於許由也”。在這裏，王雱將堯之所以讓天下的原因歸結為三個階段，其實這也就是王雱對莊子所謂“至人”、“神人”、“聖人”的理想人格的重新闡釋。在“至人知道”的初級階段，王雱以堯治理天下時“吉凶與民同患”、“憂樂與天下共”的“有為”為例，描繪了至人“內冥諸心，泛然自得而不累於物”的狀態；而在“神人盡道”的第二階段，王雱則以堯“鼓舞萬物而不知其所然”的“無為”為例，描繪了神人“無有所屈，成遂萬物而妙用深藏”的狀態；最後，在“聖人體道”的終極階段，堯達到了“無為之至”而讓天下於許由，王雱認為，這才是“寂寞無為，神化蕩蕩而了不可測”的真正逍遙。而莊子的“至人無己、神人無功、聖人無名”，也就此打上了王公子翻版重刻的烙印。不過，在《南華真經拾遺》中，我們還是會看到王雱出於用世目的而對莊子的“無待逍遙”所發出的議論：“莊周之言尚神而賤聖，矯枉之過也。”^①從此處對於莊周“尚神而賤聖”的批評

① 王雱《南華真經拾遺》，明正統《道藏》本。

正可以看出，王雱在內心深處終究還是明白，只有虛靜、無為，才能算得上是莊子心目中純正至極的“無待逍遙”。但當他作為王安石的公子而深陷於政治改革的洪流中時，就不得不通過提倡“物各有體，體各有用，用適其材，則為妙用”（《南華真經新傳·逍遙遊新傳》）的理論，來為他父親的宏圖大業攘臂助陣、招兵納將了。

總之，王雱在借鑒前人著述的基礎上，運用當時盛行的象數易學派理論來解析莊子的逍遙義，最終得出“無累而逍遙”的結論，從而對長期以來受到郭象“適性逍遙說”以及前朝詩文中屢屢湧現的“以大鵬為逍遙”的觀點的雙重影響所導致的逍遙義長期偏離莊子“無待逍遙”本義的情況，進行了撥亂反正的提點。同時，王雱又在解讀逍遙義的時候加入了“各守其分”、“用適其才”的觀點，這就在一定程度上調和了莊子虛靜無為的無待逍遙觀與北宋中期政治改革的實踐需求之間所存在的矛盾，也為後人在解讀莊子逍遙義方面開拓了一條嶄新的道路。

（二）呂惠卿以“無累”為逍遙

呂惠卿比王雱略為年長，初得王安石舉薦重用，後反叛王氏。歐陽修推舉其“材識明敏，文藝優通，好古飭躬，可謂端雅之士”^①，司馬光則指其“文學辨慧，然用心不正”（《宋史·呂惠卿傳》）。《宋史》將其本傳歸於《奸臣傳》中，並引蘇轍憤言，謂“安石於惠卿，有卵翼之恩，父師之義。方其求進，則膠固為一；及勢力相軋，化為敵讎，發其私書，不遺餘力。犬彘之所不為，而惠卿為之。”試若撇開呂惠卿的仕途、人格等不論，僅就治學方面而言，他也與王氏父子淵源頗深。惠卿初見王安石，“論經義，意多合，遂定交”（《宋史·呂惠卿傳》），後又與王雱同在國子監修撰《三經新義》，因而學術見解多與王氏父子相合。晚清林紓大力推崇王雱、呂惠卿二人的莊子學著作，以為“古來注《南華》者無慮百家，而王元澤、呂吉甫兩家，實繼郭注之後。”^②黃鄂則在《輯本呂氏莊子義序》中稱讚：“宋呂惠卿進《莊子義》，不為膚淺一偏之見，多窺見其治世精義，為其他諸家所不及。”呂惠卿在政壇上雖是聲名狼藉，其《莊子義》在治莊學者中竟是多得善評。而他對於莊子逍遙義的理解，則大致上不出王雱“無累逍遙”說之外。

譬如對於《逍遙游》原文中的鯤鵬寓言，呂惠卿和王雱一樣，也是化用了象數易學派理論來對其進行解析：

通天下一氣也。陽極生陰，陰極生陽，如環之無端，萬物隨之以消息盈虛者，莫非是也。北冥之鯤化為南冥之鵬，由陰而入陽也。陰陽之極，皆冥於天而已。“三千”、“九萬”皆數之奇，“六月”則子與巳、午與亥之相距也。言鵬之數奇而去以六月

① 歐陽修《文忠集》卷一百十三《舉劉攽呂惠卿充館職劄子》。

② 林紓《莊子淺說》卷首《莊子淺說序》，民國十一年上海商務印書館印本。

息，則鯤之數耦而去以六月消可知也。^①

呂惠卿出言就申明陰陽相反相生的易學原理，並認為“通天下一氣也”。既然是“一氣”，那麼包含其內的鯤鵬之變，也就只是由陰入陽的一次轉化而已：極北的鯤代表“陰”，飛向南冥的鵬則代表“陽”。之後，呂惠卿在解讀《應帝王》篇末的渾沌寓言時，也曾以北方與南方來譬喻陰陽兩極：“南陽喻倏，然而有北陰喻忽，然而無中央不有不無，所以會合之也。”可見在義解《莊子》內篇的整個過程中，將莊子所謂的北與南視為陰陽兩極之喻，是呂惠卿一以貫之的解莊邏輯。關於《逍遙遊》中騰飛天際的大鵬，莊子本意是借“三千”與“九萬”來極力描繪鵬“飛”的高遠，而借“六月之息”，一方面襯托出大鵬超越凡塵的持久偉力，一方面又在極度誇張的文學想象中為大鵬保留了一份接近常情的憩息機會，並為下文萬物皆有所待的觀點作下鋪墊。而呂惠卿則認為，莊子羅列“三千”、“九萬”、“六月”等數量單位的目的，正是為了輔襯大鵬的“由陰入陽”。其中，“三千”、“九萬”是為形容鵬飛南冥之高遠的陽性奇數，“六月”則是為修飾大鵬休憩時間的陰性耦數，因而同理可證，代表北陰的巨鯤“去以六月息可知也”。呂惠卿在此所展現的易學思路，比之司馬彪偶爾為之的以《易》解《莊》、王弼大而化之的以《莊》解《易》，以及王雱點到為止的借用陰陽二爻，顯然要來得更為鮮明而敞亮。但可惜的是，由於呂惠卿的這段闡釋過分沉溺於象數易學的影響中，從而使得他在思考上與表達上均對鯤鵬之變的寓意揭示得不夠明白曉暢。因而，南宋時的林希逸竟已無法分辨呂惠卿在《莊子義》中的真正理論指向，從而對其有了“大旨不明”^②的批評。

不過，從呂惠卿對《逍遙遊》其他章節的解析中，我們還是能夠理會出他對莊子逍遙義的參悟心得。在“堯讓天下於許由”這則寓言下，呂惠卿一方面指出“自堯言之由，雖無為而未嘗不可以有為，故請致天下而不疑；自由言之堯，雖有為而未嘗不出於無為，故以天下既治而不肯受”，認為有為與無為也像陰陽兩極一樣是可以相互轉化的；另一方面又說“方其有為也，四海九州樂推而不為有餘；及其無為也，一枝滿腹歸休，而不為不足。此所以無用天下為，而堯、許之所以逍遙也”，認為在朝欲讓位的堯與在野不欲受位的許由，無論有為或是無為，一樣都是逍遙的。而在《逍遙遊》篇末的莊惠對話下，呂惠卿又指出，達到這種逍遙境界的最大障礙就是“有累”：惠子學富五車、聰慧過人，卻因為“累於有身”，而頻頻對莊子發問，並以為莊子之言“大而無當”；狸狌小巧機靈，卻死於罔罟，也是累於自身的智巧而不能無為全生；螿牛身姿龐大，卻不能執鼠，同樣也是受累於自身形軀而不能隨心所欲。之後在解讀《大宗師》篇時，呂惠卿又以“無莊自美而累於美，據梁恃力而累於力”的反例來說明，只要有“累”，就不可能通

① 本文所引呂惠卿《宋呂觀文進莊子義》，皆據陳任中校輯《宋呂觀文進莊子義》，民國二十三年北京大北印書局鉛印本。

② 林希逸《莊子虞齋口義·發題》，本文所引林希逸《莊子虞齋口義》，皆據周啓成《莊子虞齋口義校注》，中華書局1997年版。

達“遙蕩恣睢轉徙之途”，亦即莊子所謂的逍遙大道。而且，呂惠卿在解讀《天地》篇時還說，要達到逍遙境界，未必非得超凡脫俗、遠離紅塵，因為“真混沌氏之術，乃遊乎世俗之間而不為累也”，因而，世俗生活中的人們若能不為自身與外界的條件所限制、所拖累，就能接近逍遙境界了。

綜上可知，呂惠卿不僅在運用象數易學派理論解讀莊子這一點上與王雱相似，而且在“無累逍遙”的觀點上也與王雱頗為神合，只是由於呂惠卿對易學陰陽象數之說陷得更深，因而其逍遙義也就距離莊子的“無待逍遙”更遠了一些。

（三）陳詳道、林自以“陰陽”釋逍遙

王安石的門人陳詳道，同樣也是以易學思想來解讀《莊子》，且比起王雱的《南華真經新傳》與呂惠卿的《莊子義》來，更是有過之而無不及。據褚伯秀《南華真經義海纂微》所收錄的文字來看，陳詳道曾在《逍遙遊》篇鯤鵬寓言下注曰：

道散而為陰陽，陰陽散而為萬物。出陰陽而復於道，則無適而不逍遙；入陰陽而屬於物，則無適而不繫累。冥者，明之藏。明者，冥之發。北冥則入而為道，南冥則出而為事。莊子所以於北則寓淵潛之魚，於南則寓搏飛之鳥。水於方為北，於氣為精，於時為冬，於數為一。物之化也，常始於此。夫鯤之為物，陰中陽也；鵬之為物，陽中陰也。潛北、徙南，不離陰陽之方；九萬、六月，不離陰陽之數。背若太山，翼若垂雲，不免乎有體；化則資水，搏則資風，不免乎有待。怒而飛，不能無情；飛而息，不能無窮。以鯤鵬之大，其囿於陰陽也如此，況蜩鳩斥鷃乎？^①

陳詳道從道、陰陽、萬物的三重關係入手，提出“陰陽”正是道與萬物之間的轉換樞紐：從陰陽上升於道，則“無適而不逍遙”；從陰陽投射到萬物，則“無適而不繫累”。可以說，北宋中期的諸多文人在解讀莊子時，多半是以“累”與“無累”來作為判斷逍遙與否的關鍵。譬如“蘇門四學士”之一的黃庭堅就曾在其《莊子內篇論》中寫道：“彼鯤鵬之大，鳩鷃之細，均為有累於物而不能逍遙。唯體道者，乃能逍遙耳。”認為只有體道者才能抵達“無累逍遙”的境界，至於世間萬物與凡俗人等，則都是“有累於物”而不得逍遙的。而在這裏，陳詳道也認為“出陰陽而復於道”便是“逍遙”，“入陰陽而屬於物”便是“累”。這就契合了上述王雱、呂惠卿等以“無累”為逍遙的解讀思路。而且我們還可以發現，陳詳道的表述中正隱含著與東晉名僧支遁在其《逍遙論》中所謂“物物而不物於物”^②一語相似的涵義。巧合的是，支遁當年是以“格義”、“連類”的方法，援引佛教思想來解讀莊子逍遙義，從而得出以“明至人之心”為逍遙的結論；時至北宋，

① 陳詳道《莊子注》，見褚伯秀《南華真經義海纂微》，明正統《道藏》本。

② 《世說新語·文學》劉孝標注引支遁語。

陳詳道竟然也是以善用“連類引伸”的方法來詮釋儒道經典而著稱^①。在這段注文中，陳詳道以“陰陽”為中心，來分析北冥與南冥、巨鯤與大鵬以及“潛北”與“徙南”之間的聯繫，認為大鵬南飛時的九萬、六月正是“陰陽之數”，而以上所有客體、主體的運動變化，全都不離“陰陽之方”。最後，陳詳道明確提出：南徙的大鵬從形軀上來說，“不免乎有體”，從對於客觀環境的要求與依賴來說，也是“不免乎有待”；它的騰飛是志向與情感的噴發，它的休憩則是拘限於肉身存在而無法做到“無窮”的緣故，因而，鯤鵬都是“囿於陰陽”而不逍遙的。應當說，陳詳道的這些解釋雖然借用的是易學陰陽象數理論，但是通過他明晰而富有層次感的論證，最終得出的結論卻又非常接近莊子“無待逍遙”的本義。

林自成長於荆公新政的年代，因深受新學影響，甚至有過乞毀司馬光《資治通鑒》板、議謀誅戮元佑黨人等極端言行。他也像王安石的公子、門人一樣，借用易學陰陽象數理論來析解鯤鵬寓言，認為莊子是“以鯤鵬明陰陽變化”^②。其中鯤為陰物，鵬為陽物，鯤鵬發生轉化的北冥則是“陰陽之所出入也”。而“三千”、“九萬”、“六月”這些數字，當然也被林自認作是“陰陽之數”。關於莊子究竟為何要運用三、六、九這些數字來闡釋陰陽之理，林自解釋道：“蓋有體之物，雖至遠至大，亦不逃乎陰陽之數，故動則九，止則六也。去以六月息，乃反歸於陰，陰陽迭運，相為無窮而不可致詰者也。”應當說，林自的這些論述基本上和王雱、呂惠卿、陳詳道等的觀點並無太大出入。不過，雖然他在解說“野馬、塵埃”的時候也點到了南徙的大鵬“有待”於積厚之風的看法，但相關論述文字終究還是顯得有些單薄無力。這主要是因為林自過分粘滯於陰陽象數理論，從而使得他在剖析逍遙義本身的時候難免留下了語焉不明的遺憾。

(四) 陳景元的“七大逍遙”說

與呂惠卿等同時代的道士陳景元，也是化用了易學象數派理論來解讀莊子逍遙義。陳景元玄號碧虛子，曾撰寫《南華真經章句音義》、《南華真經章句餘事》、《莊子闕誤》等多部莊子學著作。其師張伯端在《悟真篇自序》中偶有談及自己對於“莊子推窮物累逍遙之性”^③的感悟，陳景元則繼承乃師之志，也對莊子逍遙義多有關注。譬如在《南華真經章句音義·逍遙遊》題解中，陳景元緊扣《逍遙遊》原文中“至人無己、聖人無功、神人無名”的思想，並以“至人無己”為三者統領，指出“夫人能無己，然後功名泯絕，始可以語其逍遙遊矣”^④。同時，陳景元又按照“順化逍遙”、“極變逍遙”、“無己逍遙”、“無功逍遙”、“無名逍遙”、“適物逍遙”、“無為逍遙”七大主題，將《逍遙遊》全文分為七段，依次解義釋字。從這一點來看，無論是西晉郭象在《莊子注》中所提出的“適性逍遙”說，還是唐代文士在詩歌文賦中所表露的以大鵬為逍遙的思想傾

① 《四庫全書總目提要·論語全解》，文淵閣《四庫全書》本。

② 林自《莊子注》，見褚伯秀《南華真經義海纂微》，明正統《道藏》本。

③ 王沐《悟真篇前解》（外三種），中華書局1990年版。

④ 陳景元《南華真經章句音義》，明正統《道藏》本。

向，難免都過於注重自身看法而忽視了莊子的逍遙本義，從而顯得有些狹隘。可以說，在關於莊子逍遙義的多面性的問題上，他們的認識確實都不如陳景元來得開放而全面。當然，不能否認的是，陳景元除了分段命名七大逍遙主題之外，並沒有對此進行任何理論論述，因而從《南華真經章句音義》中，我們也無法深入瞭解到他對莊子逍遙義的多方辯悟。好在還有褚伯秀那部功德無量的《南華真經義海纂微》，陳景元《莊子注》中的文字全賴其輯錄而得以存留至今，而我們也正可借此來辨析碧虛子對莊子逍遙義的真正看法。譬如對於《逍遙遊》中的鯤鵬寓言，陳景元分析道：

夫道，以生化為先，以陰陽為原。北冥生鯤，化而為鵬，氣形已具，皆不知所以然而然。蓋陰陽生化，神變莫測者也。物之初變，量未可窮，故云“不知其幾千里”。有生必有所詣，故怒飛而徙於南冥。有生有詣，材力不能無限，故水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，而去以六月息。六，陰數，故云息也。天地之間，元氣氤氳，升降往復，故有野馬、塵埃之喻。有生之物，莫不互以息氣鼓吹而交相乘禦，故彷徨東西，莫之夭闕也。若以形之小大而有所域，則陰陽隔絕，上下異見，莫之能適矣。^①

令人遺憾的是，陳景元在《南華真經章句音義》中所展現出的玲瓏通透的領悟力，在此卻已蕩然無存，取而代之的則是他對陰陽象數學說的無盡沉迷。北宋文士在解析《逍遙遊》時，對易學象數派理論可謂是不離不棄，一往而情深，以至於陳景元身為方外之士，亦不能免俗。在這段文字中，陳景元以陰陽為大道本原，認為“陰陽生化，神變莫測者也”；又以“六”為“陰數”，認為大鵬“有生有詣，材力不能無限”，所以受限於代表極陰的“六”與代表極陽的“九”，無法超越陰陽二爻之外。比之王雱、呂惠卿所解說的逍遙義，陳景元在《逍遙遊注》中的這段闡釋，除了依靠“天地之間，元氣氤氳”、“陰陽隔絕，上下異見”等帶有道教意味的語彙而略添了一絲文學色彩之外，實可謂了無新意，難破時人舊說。

（五）趙以夫、褚伯秀以《易》解逍遙

以易學象數派理論來解讀莊子逍遙義的學術風氣，始終強勁地鼓蕩於宋代文壇。南宋末年，精通易學與《莊子》的宗室文人趙以夫在其《莊子內篇注》中，依然還秉持著“莊子鯤鵬，以明天地陰陽之氣”^②的看法，認為《逍遙遊》中那些“魚化而鳥，北徙而南”的變化轉徙，全都是指天地陰陽之間的相互轉換。而對於“三千”、“六月”、“九萬”等數量單位，他也是借用了易學象數的理論來加以解說，認為“三為陽之始，一函三也；九為陽之極，三三九也。一陽生於子，六陽極於巳，故以六月息”，翻來覆去，全都纏繞在陰陽象數理論中，不出先輩學人之說。不過，

① 陳景元《莊子注》，見褚伯秀《南華真經義海纂微》，明正統《道藏》本。

② 趙以夫《莊子內篇注》，見褚伯秀《南華真經義海纂微》，明正統《道藏》本。

趙以夫在注解《齊物論》時，還是感悟到了莊子關於“萬物皆有所待”的基本觀點，因而他在“罔兩問景”一則寓言下解說道：“景之行止坐起皆依於形，而所以行止坐起，必有形者存乎其中。蛇藉蚶以行，蜩藉翼以飛，而所以行飛者，非蚶翼也。人物之一動一靜，皆有待而然。景待形，而形之所待者非形也。形且不知其所以然，何責於景哉！”認為形、景、罔兩，就像世間的人與萬物，皆是“有所待”而不知其所以然。由此看來，趙以夫雖然沒有明確指出莊子的逍遙本義應為“無待逍遙”，也沒有像王雱等人在運用易學象數派理論的同時還尋找到了以“無累”為逍遙的大致方向，但他畢竟沒有為注《莊》大家郭象的“適性逍遙說”所動，而且在“萬物皆有所待”的觀點上，他也還是忠實於莊子本義的。

在宋朝徹底覆滅之前，王雱、呂惠卿等人的“無累逍遙”說還是在褚伯秀的《南華真經義海纂微》中得到了一定的回應。褚伯秀纂成該書之時，距宋亡僅六年，書中博采衆說，其中就包括王雱的《南華真經新傳》與呂惠卿的《莊子注》等著作文字。褚伯秀輯錄諸家評注，再斷以己意，並每於段末自附“管見”。對於《逍遙遊》中的鯤鵬寓言，褚伯秀的解讀大致不出宋人慣說，認為“先北而後南，陽由陰生也”^①，即將北冥、南冥看作是陰陽兩極；而對於文中的“鯤潛”與“鵬化”，褚伯秀也認為“不出乎陰陽之互變”，即將莊子寓言中的鯤鵬變化看作是陰陽兩極之間的互相轉換。至於“三千”、“九萬”、“六月”等數量單位，已被宋代文士反復申明為“陰陽之數”，褚伯秀同樣也借用了易學象數派的理論，認為“鵬徙南冥之後，三千、九萬之數形焉，去以六月息者，陰消陽長，造化不停之機。”而且，褚伯秀在針對文中“怒而飛”三字進行具體闡釋的時候，還暗示北冥的鯤鵬變化是一個由量變到質變的過程。在他看來，天地萬物無論大小壽夭，都是“由受氣至於具形，數極至於變質，負陰抱陽，時各有待。”因而《逍遙游》原文中的“三千”、“九萬”、“六月”等數字，不僅暗藏著易學陰陽二爻的原理，更揭明了潛伏北冥的巨鯤為何會化作舉翅南飛的大鵬：這絕非是一蹴而就的頓變，而是因為“數極至於變質”。在下文中，褚伯秀又指出“天地之陰陽，即人身之陰陽”，認為《逍遙游》原文的意指終究還是在於“人”，莊子講述鯤鵬寓言的目的，就是要用通俗易懂的形象化寓說，“使學者始因物而明心，終忘形以契道”。對大鵬來說，“超逸絕塵，徜徉物表，六合之遊氣潛運，萬彙之生息交噓，適所以相吹舉，而莫足為之累，動容周旋，無入而不自得”，就稱得上是“逍遙遊”；但對於現實生活中的人類而言，若想要達到逍遙境界，就必須“與天地合德，陰陽同運，隨時隱顯”，唯有這樣，才能無往而不逍遙。在“藐姑射山神人”一則寓言下，褚伯秀又引“西蜀無隱范講師”即其師范元應之語，謂“累盡而逍遙也”，並在《管見》中對此進一步加以闡釋，認為“凡厥有生，私利易植，貴乎忘己；驕矜易萌，次當忘功；已功既忘，人譽必至，又須忘名，以遠世累。”從而層層遞進地解析了《逍遙游》原文中“至人無己，神人無功，聖人無名”這一關鍵句的內涵，並得出“累遠身全，道純德粹，以之處人應物，無不盡善”的結論。而在《逍遙遊》篇末統論中，褚伯秀更總結道：“超外物之累，全自己之天，出處動靜，無適非樂，斯可以論逍遙遊矣。”從這些關於“遠世累”、“累

① 褚伯秀《南華真經義海纂微·莊子管見》，明正統《道藏》本。

遠身全”、“超外物之累”方可為逍遙的論調中，我們再次領略到了“無累逍遙”說的熟悉面容。褚伯秀在借用易學象數派理論闡釋鯤鵬寓言之後，最終還是將自己對於逍遙義的理解歸順到了宋朝最為風行的“無累逍遙”的陣營中。

二、林希逸對以《易》解《莊》風潮的反撥

在宋朝文士近乎異口同聲的“無累逍遙”說面前，宋末的林希逸真可謂是一員叛逆的闖將。他在《莊子肅齋口義》中，針對本朝以《易》解《莊》，尤其是以易學象數派理論來解讀莊子逍遙義的時尚風潮，直接發起批判，認為這些拘泥於陰陽象數的論述“皆是強生節目”（《逍遙遊口義》），難免附會之嫌，並批評呂惠卿、王雱的解莊文字“大旨不明”（《莊子肅齋口義·發題》）。在林希逸看來，整個鯤鵬寓言“只是形容胸中廣大之樂”（《逍遙遊口義》），其中“北冥”、“南冥”，皆是海名而已，並不能喻指陰陽兩極；而“鯤、鵬之名，亦寓言耳”，和所謂“陰物”、“陽物”之說並無關聯。至於“三千”、“九萬”，則是為了形容大鵬騰飛之高遠；“去以六月息者”，則是說大鵬“往來必歇住半年方可動也”，也都和易學象數派以“六”為陰極之數、以“九”為陽極之數的說法並無干係。而且，林希逸還指出，大鵬因為形軀巨大，必須憑藉雄渾有力的“厚風”才能得以高飛遠遊，而唯有“九萬里之風乃可謂之厚風，如此厚風，方能負載鵬翼”，所以大鵬對外界是“有待”的；同樣，御風而行的列子“雖免乎行矣，而非風則不可”，所以他對外界也是“有所待”的。只有至人、神人、聖人，能夠“乘天地之正理，御陰、陽、風、雨、晦、明之六氣，以游於無物之始，而無所窮止，若此，則無所待矣。”應當說，林希逸在闡釋莊子逍遙義的時候，能夠擺脫當時盛行的易學象數派理論，轉而圍繞“有待”、“無待”的中心加以論述展開，這在宋朝莊子學領域內是非常難能可貴的。

林希逸曾經感慨，前人解《莊》往往“各局於所見而不自知其迷者”，所以“必有大見識，方能自照破也”，而他在解讀《逍遙遊》鯤鵬寓言的時候也確實突破了當時學界的慣常思維。但林希逸作為艾軒學派的後繼者，又生活在理學大興的南宋時期，自身還愛好佛禪，因而在讀《莊》解《莊》的過程中難免會糅雜衆說，甚至出現自己所批評過的“局於所見，而不自知其迷”的情況。譬如在《逍遙遊題解》中，林希逸說道：“遊者，心有天遊也；逍遙，言優遊自在也。《論語》之門人形容夫子，只一‘樂’字；三百篇之形容人物，如《南有樛木》，如《南山有台》曰：‘樂只君子。’亦止一‘樂’字。此之所謂逍遙遊，即《詩》與《論語》所謂‘樂’也。一部之書，以一‘樂’字為首，看這老子胸中如何？”在此，林希逸援引儒家經典中的“樂”字來破解莊子逍遙義，認為所謂“逍遙遊”，即指“優遊自在”、“心有天游”的人生狀態。其實，在平日的詩文創作中，林希逸也常常表達出這種“形散神散，獨自樂於逍遙”^①的志趣，認為“人世自迷顛倒見，達觀何事不

^① 林希逸《竹溪肅齋十一稿續集》卷十一《新汀州黃教授》，文淵閣《四庫全書》本。

逍遙”^①。而在《逍遙遊口義》中，林希逸又執此“樂”字來解釋莊子的“無何有之鄉”、“廣莫之野”，將其看作是“造化自然至道之中，自有可樂之地也”，並認為，若能從福禍相依的人世間“高飛遠舉，以道自樂”，那麼“雖無所用於世，而禍害亦不及之”。之後，在《養生主題解》中，林希逸又說莊子“先言逍遙之樂，次言無是無非，到此乃是做自己工夫也”，再次提到了這種以“樂”為逍遙的觀點。而在解說《外物》篇時，林希逸也認為：“游，自樂之意也。”凡此種種，無不以“樂”為逍遙，這就不免脫離了莊子“無待逍遙”的本義，而更為接近儒家“孔顏樂處”的思想。

莊子的“無待逍遙”，經由郭象改造成“適性逍遙”，又被支遁法師修正為“明至人之心”、“物物而不物於物”的逍遙，再由才華橫溢的盛唐文士闡釋出以大鵬為逍遙的思想傾向，直至王雱、呂惠卿等又借用易學象數派的理論方法，總結出“無累逍遙”說，可謂是走過了漫漫精神長途。從最初超塵脫俗的絕對自由，到之後雅俗共賞的處世自適，再由意氣風發的驕傲自得，轉為圓融理性的求全自保，莊子逍遙義漂流萬里，已然面目全非。這其中既有為現實所迫的無奈，也有被夢想所鼓舞的誇張想象。而在林希逸筆下，它也曾以自得其樂的姿態悄然停泊，暫時被定格為一種頗具儒家風範的精神自足。

三、羅勉道的“優劣逍遙”論

在《南華真經循本》中，羅勉道也一反宋代莊學著作多持易學陰陽象數理論解讀《逍遙遊》的慣例，獨執“化”字以釋逍遙。他將鯤鵬以及至人、神人、聖人等“化之大者”視為優等逍遙遊，而將蜩鳩、宋榮、列子等“化之小者”視為劣等逍遙遊，並指出，只有“至人無己”才算得上是最優等的逍遙遊境界，這一觀點對後世影響頗深。

《逍遙游》原文辟首即說鯤“化”為鵬，羅勉道認為：“初出一‘化’字，乍讀未覺其有意，細看始知此字不閑。”^②既然“此字”絕非閑置，羅勉道便緊扣這個在他看來別有用心的“化”字，對莊子逍遙義展開闡釋。

(一)《莊子》中的“化”境

清末劉鳳苞曾說：“一部《南華》，如秋水澄鮮，雲影天光，無非化境矣。”^③縱觀三十三篇，我們可以發現，“化”確實是《莊子》中的重要概念：無論是《逍遙遊》篇的鯤“化”為鵬，還是《齊物論》篇莊周夢蝶時的“物化”，而或《德充符》篇的“命物之化而守其宗也”，《大宗師》篇的“與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道”以及“若人之形者，萬化而未始有極也”，又或如《至樂》篇

① 林希逸《竹溪齋十一稿續集》卷五《觀物》。

② 羅勉道《南華真經循本》卷一《逍遙游》，明正統《道藏》本。

③ 劉鳳苞《南華雪心編》卷七《寓言》，清光緒二十三年晚香堂刊本。

的“萬物皆化”，《山木》篇的“與時俱化”，《知北遊》篇的“神明至精，與彼百化”，《則陽》篇的“蘧伯玉行年六十而六十化”，《寓言》篇的“曾子再仕而心再化”，“化”字在《莊子》書中可謂俯拾皆是。在莊子看來，整個宇宙“時有終始，世有變化”（《則陽》），就自然界而言，“天地雖大，其化均也”（《天地》），因而“萬物皆出於機，皆入於機”（《至樂》）；而從人類社會來說，“知天樂者，其生也天行，其死也物化”（《天道》），所以聖人“以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化”（《天下》）。羅勉道曾評價《莊子》一書“風雲開闔，神鬼變幻，要自不可闕，古今文士每每奇之”（《南華真經循本·釋題》），而《大宗師》篇就有一段專門談論“化”的奇幻文字。文中，莊子借子輿之口說道：“浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者時也，失者順也，安時而處順，哀樂不能入也，此古之所謂縣解也。”認為既然“萬物皆化”，那麼人們就應當順遂大道的運化，無論自己的肉身與精神發生了怎樣匪夷所思的變化，都應當安然處之，這樣就可以不為外物所侵蝕，也不為顛倒夢想所傷害，從而接近於逍遙自在的境界。

羅勉道生值宋末亂離之際，天下格局變幻莫測，就其個人經歷而言，又是“蚤遂退閑”（《南華真經循本·釋題》），顛沛轉折，炎涼自知。因而他會對《莊子》書中的變化觀念投以如此熱情的關注，也就不足為怪了。譬如對於《大宗師》篇出現的“萬化”與“一化”兩個概念，羅勉道特意解說道：“一化與萬化不同，萬化是萬般變化，由人所為；一化是一超大道，不雜他逕。”認為“萬化”是指人為的種種具體現象，“一化”則是指大道本體。而對於《知北遊》篇中孔子所說的“古之人外化而內不化，今之人內化而外不化。與物化者，一不化者也”，羅勉道則解釋為：“外化而內不化者，應物而心不與之俱。內化而外不化者，心無定而為事物所撐觸也。與物化者，外化也；一不化者，內不化也。”這就與他在《大宗師》篇對於“萬化”、“一化”的解說形成了前後呼應，同樣都注重於大道本體，提倡人們要應物無心，委運任化，不為外界的風雲變幻所動。此外，《至樂》篇中有一則“列子道見百歲髑髏”的寓言，談到自然界各類生物之間豐富多樣的互相轉化，胡適等近代學者甚至還結合《寓言》篇中的“萬物皆種也，以不同形相禪”，而將此視為中國古代的生物進化論^①。羅勉道則早以一段民間傳聞，加上兩次親身經歷，力證《至樂》篇中的物物相化並非鑿空亂道之語：“萬載有老人言，曾見一蟲，可五寸長，其後尚有寸許，是竹根未變，得非所謂青寧者乎？余寓安鄉，親見燈下一白蛾投燈，忽尾後一個復一個，非出孕育，乃是虛空幻化。又見洞庭湖中有明山，山頂有禹廟，山崦多人家，每歲季春，鵝鶩充斥廟宇及人家，以竹帚撲取，醃以為酢，商人先期予直，及期徵收，有未變尚存一半鼠形者，即《月令》所謂‘田鼠化為鴽’也。以此觀天地間變化何限，未可以耳目所不及疑之。”由此看來，羅勉道在解讀《莊子》時確實十分關注其中的變化觀念，而這一點，在他對《逍遙遊》篇的解說中更是顯得尤為突出。

^① 胡適《中國哲學史大綱》第九篇，上海古籍出版社 1997 年版。

(二) 羅勉道執“化”字以釋逍遙

1. 鯤鵬寓言中的“化”

對於宋代大部分學者借用易學陰陽象數理論，牽強附會地解讀《逍遙遊》的取向，羅勉道和林希逸一樣是持反對意見的。譬如呂惠卿等以鯤鵬寓言中的北冥、南冥為陰陽兩極之喻，羅勉道則否定這種觀點，認為北冥、南冥應為現實世界中的實指，但也不是泛指北海、南海而已，而是指“海之南北極處”，至於它們之所以被稱作北冥、南冥，則是“以其廣遠杳冥，故曰冥”。單說一個“冥”字，羅勉道還覺得言不盡意，便又取過文中的“天池”來作“海之南北極處”的輔證，謂“天池者，海水際天處，猶日浴咸池之池。池為魚鳥所泊之所，鵬所泊在此池也。曰‘南冥者天池’，又曰‘窮發之北有冥海者天池’，蓋為‘冥海’二字猶未盡極遠之義，又申之曰‘天池’，則方見是海水際天處，以見鵬飛從海之極北，過海之極南，如此其遠也。”從中我們可以明白，羅勉道為什麼要一再強調北冥、南冥是“海之南北極處”，說到底，他正是憑藉南北兩端在地理空間上的相去無涯，來襯托出大鵬飛行的無盡遙遠。在《逍遙遊題解》中，羅勉道曾明言：“神遊寥廓，無所拘礙，是謂逍遙遊。”那麼，若非北冥、南冥本身就在海之極北與海之極南，又如何顯現出大鵬飛舉搏天、振翅南飛時的“神遊寥廓，無所拘礙”，又如何最終牽引出逍遙遊的主題呢？

分析過浩瀚寥廓的客觀環境之後，羅勉道又將目光集中於寓言中的主體：鯤與鵬。他指出，《逍遙遊》原文在描寫鯤鵬外形時，“鯤言大不知幾千里，鵬言背不知幾千里”，“大”與“背”僅一字之差，後者的體積卻在讀者腦海中呈現了巨大的幾何式增長。在羅勉道看來，“鯤化為鵬”就是“化”之大者，因為“質之大者，化益大也”。這表現在鯤鵬本身，便是其形軀之大：羅勉道引《爾雅》與《內則》、《魯語》等經典，得出“鯤”字本意應為“魚子”，而莊子此處正是“以至小為至大”，用本意為“魚子”的“鯤”來命名這種極大之魚。之後羅勉道又說，大鵬本是名不見經傳的生物，但在《島夷雜誌》中卻有一段與之相關的生動傳說，即“昆侖曾期國常有鵬，飛則遮日，能食駱駝。有人拾得鵬翅，截其管作水桶”。這不由使人想起《海龍王經》中日日吞食龍王與小龍導致毒發身亡、最終化作純青琉璃的大鵬金翅鳥。事實上，羅勉道在《南華真經循本》中常常雜引經籍與傳說以作參照，使讀者能夠結合自身的閱讀積累與生活經驗，更為真切地感受到這些不尋常的景象與名物。稍後他解說蝸與學鳩、斥鴳等，也是採用的這種方式。而此處既說過鯤鵬形軀之大，便接著解說“鯤化為鵬”之後的遠徙。宋代學者多半將《逍遙遊》篇中描繪大鵬南徙時出現的“三千”、“九萬”、“六月”等認作陰陽之數，羅勉道卻不能苟同於是。在他看來，“九萬里”是說“北冥至天之里數”，“去以六月息者”則是說“鵬起北冥而徙南冥，經行半周天之里數，故止消半年而息，以見鵬亦合天度也”。在羅勉道心目中，大鵬化自於北冥之巨鯤，飛經“半周天之里數”，遠達“海水際天處”的南冥天池，顯然既是“質”之大者，又是“化”之大者，因而也就達到了優等逍遙遊的境界。

鯤鵬既為“化”之大者，那麼與之形成對比的蝸、鳩、斥鴳，自然是“化”之小者。首先在外形上，蝸、鳩、斥鴳，個個都長得卑微弱小，與鯤鵬相比自然氣勢上就已處於下風。羅勉道指

出：“形黑而五月鳴者爲蜩，形斑而七月以後鳴者爲蟬，形青者爲蛭螻，其類不一，俗總謂之蟬，或蜩螗，或水蟲，或糞中蟻螻所化。”認爲蜩是屬於蟬一類的生物，是由蜩螗、水蟲所化。而學鳩則類同於山雀，春秋時節與鷹相化：“鸞鳩，鸞本山雀之名，以其類山雀，故名鸞鳩。《月令》‘鳴鳩拂其羽’，《疏》引郭璞云：‘似山雀而小，短尾，青黑色，多聲令，江東呼爲鸞鷓。’《月令》‘仲春，鷹化爲鳩’，《王制》‘仲秋，鳩化爲鷹’。《左傳》‘爽鳩氏’，杜注：‘鷹也。’亦以二物相化，故鳩可名鷹。”至於斥鴳，則是由田鼠所化的鴳：“鴳即鴛，鴛即鴳。《月令》‘季春，田鼠化爲鴛’，是鴳亦化之小者，故以比蜩、鳩。”這些“化之小者”，與先前雄壯偉岸的鯤鵬之變比起來，是何等的相形見拙！羅勉道進一步指出，莊子之所以在文中將鯤鵬與蜩鳩等並舉，是因爲“二蟲能化而小，故以與鯤、鵬相形”，而且這種“化而小”不僅體現在外形上，更體現在能力與見識上：“夫鳩之化也，已失其鸞擊之習；蜩之化也，僅脫於污泥之中，低飛榆枋，無復遠見。”非凡的遠見總是得有過人的稟賦來作前提，而蜩與學鳩偏偏只會在草叢荊棘間撲飛上下，如羅勉道所說：“腹飽則勇，綏則怯矣。”它們的情感與思緒總是被果腹的欲望所牽絆，它們的見識與想象又總是爲蓬蒿與浮塵所遮蔽，所以怎麼可能理解大鵬所嚮往的南冥呢？但偏偏就是這形軀卑小、見識淺薄的蜩與學鳩，卻最愛在低矮的草叢裏嘲笑那騰飛天際的大鵬。對此，羅勉道按《逍遙游》原文中“小知不及大知”的觀點解釋道：“二蟲之所以笑鵬者，只爲所知之小，不及鵬所知之大耳。”但與此同時，他也不免忿忿然於這種“小知”嘲笑“大知”、“小化”嘲笑“大化”的行爲，認爲蜩與學鳩“殆猶窮鄉下士，烏識大人君子之前？”至於生長在碧海青天之間的斥鴳，也同樣被羅勉道視爲“小小變化之物”，認爲它即使熟識“宇宙之大，風月之浩蕩”，但一來“賦質微小”，二來又心胸狹隘地“妄訕大鵬”，所以只相當於人世間那些“游聖人之門而下愚不移、自暴自棄者”。在此，經由羅勉道細緻入微的盤剝與對比，鯤鵬寓言的寫作指向已漸露端倪。在羅勉道看來，莊子以鯤鵬的“化之大者”，比於蜩、鳩、斥鴳的“化之小者”，不過是“先設一個譬喻”，好引到下文“從人身上議論”，最後正式推出自己的優劣逍遙論。

2. 羅勉道的“優劣逍遙”論

羅勉道認爲，莊子之所以運用雄渾筆法，極力托起大鵬形象，就是要以大鵬在“太虛寥廓”之間的“神遊無礙”，來“破世俗淺漏之見，而豁其逍遙之胸次”。他還明確指出，《逍遙游》開篇的鯤化爲鵬且又高飛遠徙，正是拿來“引喻下文人化而爲聖、爲神、爲至，則能逍遙遊”。寓言中所設的“蜩鳩笑鵬之辭”，則是拿來比喻“凡人之以小見而笑大道者”。上下行文，絕非陡然分裂，而是有著心心相映的默契。在鯤鵬寓言中，鯤鵬作爲“化之大者”，標誌著優等逍遙遊；而蜩、鳩、斥鴳作爲“化之小者”，則標誌著劣等逍遙遊。羅勉道且以先天稟賦、能力、見識及後天生長環境都低下的蜩與學鳩，爲最劣等的逍遙，而以生於海濱、先天稟賦不佳偏又辜負了後天宏闊的生長環境的斥鴳，爲次劣等逍遙遊。之後，當他將這種逍遙優劣論真正歸併到人間的時候，便相應產生了更多的層次差異。

具體而言，羅勉道首先批評了《逍遙遊》中的“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”，認爲他們和蜩、鳩、斥鴳一樣是“小見之徒”，因而屬於“化之小者”，也就是逍遙遊中最低

等的層次。而之後的“宋榮子猶然笑之”，則是屬於略高一等的層次，因為宋榮子能夠“不惑於人之毀譽，而內外之分、榮辱之境，了然胸中，以為吾之自守，如此足矣”，這種寵辱不驚的境界，顯然要比前面那些“小見之徒”來得高明一些。不過羅勉道又指出，宋榮子畢竟還不能“卓然自立”，所以也算不得是“化之大者”，他也只是在與“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”的相比之下，略顯得高超一些罷了。同時，羅勉道還聯繫前文，將蜩與學鳩的嘲笑大鵬評為“以小笑大”，而將宋榮子的“笑”評為“以大笑小”，以示區別。當然，此處的“大”也只是相對而言，並非肯定宋榮子就是“化之大者”。此後，還有一位御風而行的列子，要比宋榮子更高上一個層次。羅勉道認為，列子能夠“不汲汲於得風以為福也”，在這一點上，“固勝宋榮子矣”，但列子畢竟需要“待風而後能行”，所以從根本上來說還是有所待而“猶未盡化”的，因而這種御風而行也就談不上是“化之大者”。以上，羅勉道便以“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”為一等，而以宋榮子、列子為又一等，羅列了兩等“化之小者”。

羅勉道尋階漸進，接下去便以三等“化之大者”，深入《逍遙遊》內核，亦即他所謂的優等逍遙遊。《逍遙遊》原以“至人無己，神人無功，聖人無名”來摹繪超凡脫俗的逍遙境界，唐西華法師成玄英指出，這裏的至人、神人、聖人其實是三位一體的：“至言其體，神言其用，聖言其名，故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。”^①而羅勉道則認為，至人、神人、聖人雖然同為“化之大者”，卻應按照各自的逍遙境界分為三等，而且“三等亦自有淺深”。其中，“神人無功”要比“聖人無名”高上一個等級，因為“無功則事業且無，何有名聲？”而“至人無己”又比“神人無功”要高上一個層次，因為“無己則並己身亦無，何有事業？”最後，羅勉道明確指出，“大而化之謂聖，聖而不可測之謂神，至者神之極。”因而，只有“至人無己”，才算得上是逍遙遊中最優等的境界。羅勉道的這一觀點對後世影響頗深，如清初宣穎就認為：“《逍遙遊》一篇文字，只是‘至人無己’一句文字。‘至人無己’一句，是有道人第一境界也。……‘神人無功’、‘聖人無名’，都是陪客。”（《南華經解·逍遙遊》）清末劉鳳苞也說：“神、聖之稱，以無功、無名為極則，而使人共見為神、聖，不若至人之相忘於無己也。故神、聖在至人之下，無己而功名不足言已。”（《南華雪心編·逍遙遊》）

照羅勉道的解析看來，莊子是以鯤鵬寓言中的蜩、鳩、斥鴳，來譬喻人類社會中的“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”及宋榮子、列子等“化之小者”，而以鯤化為鵬並搏風南徙，來譬喻至人、神人、聖人等“化之大者”，並將前者看作是劣等逍遙遊，將後者看作是優等逍遙遊。而到了《逍遙遊》篇末的莊惠對話下，羅勉道又針對以上“化之大者”與“化之小者”之間的落差，提出了具體的調適方案。如對於文中惠子以大瓠為無用的觀點，羅勉道就借用莊子之意，提出“一器之用而未化，若以之浮游江湖，則化矣”；而對於惠子以“大本臃腫”、“小枝捲曲”的大樗樹來批評莊子之言“大而無用，衆所同去”的觀點，羅勉道也借莊子之意，提出“一木之用而未化，若樹之無何有之鄉、廣莫之野，則化矣”。在這兩處，羅勉道都緊扣“化”字，認為

① 成玄英《南華真經注疏》，中華書局1998年版。

只要符合一定的條件，進行一定程度上的調適，那麼“未化”也是可以變成“化”的。從中我們也能看出，郭象的“適性逍遙”說對羅勉道還是頗具影響的。

莊子本以“無待”為逍遙，因而《逍遙遊》中的巨鯤、大鵬、蜩、鳩、斥鴳以及“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”、宋榮子、列子等，雖然彼此在見識、格局、境界上確實存在著大小、高下的區別，但在莊子看來，全都是有待而不逍遙的，唯有“至人無己、神人無功、聖人無名”才是真正的無待逍遙。而郭象雖然承認鯤鵬與蜩鳩、斥鴳等的境界是有差別的，但他又提出，只要“物任其性，事稱其能，各當其分”，就可以“逍遙一也”。而羅勉道一方面尊崇莊子本意，認為“鯤、鵬、蜩、鳩、斥鴳之化，大小不同，故其飛有高下”，“人之化亦有大小不同，故其為逍遙遊有優劣”，並在解說過程中極力肯定了以“至人無己”為代表的優等逍遙遊，而對蜩、鳩、斥鴳及“知效一官，行比一鄉，德合一君而征一國者”等為代表的劣等逍遙遊表示出鄙夷與不屑。同時，他還注意到了“鵬之所以必飛上九萬里者，要藉風力之大方能遠徙”的現象，並從中揭示出莊子“以水喻風，以舟喻鵬”的具體緣由，是因為“水不厚則負大舟無力，風不厚則負大翼無力，故九萬里高則風在下，力厚盛得許大。背負青天，則天路空闊，無有妨害，鵬惟培得此風，方可圖南。”這說明，羅勉道對於大鵬的“有待”也是有所察覺的。而且，他在批評見識淺薄的蜩與學鳩時也重申了這種觀點，認為“人所適彌遠，則積糧彌多，鵬翼彌廣，則積風彌厚，二蟲又何足以知之！”但另一方面，羅勉道也繼承了郭象“適性逍遙”說的提法，認為“夫天之所賦，各有定分，豈可強同蜩、鳩、斥鴳於鯤、鵬哉！”並指出“人雖如喙然難舉之瓠、擁腫捲曲之樗，苟能因其資質用之，隨事而化，豈失其為逍遙遊哉！”值得重視的是，羅勉道在《逍遙遊》篇末總論中提出了“人則無智、愚、賢、不肖，皆可以階大道”的觀點，這就意味著他是將鯤鵬寓言與人類社會分開予以對待的。在羅勉道看來，“化之大者”的鯤鵬顯然比“化之小者”的蜩、鳩、斥鴳更配得上成為逍遙遊的優質偶像，而且在寓言中，這種優劣之差已然成為定局；但到了人類社會，卻不能用同樣的法則來判定，因為“人能因無用而化為有用，則亦可以逍遙遊”。這就符合了之前他所謂人人“皆可以階大道”的提法。相比之下，莊子的“無待逍遙”顯然有著超塵脫俗、出世無為的絕對傾向，而羅勉道的“優劣逍遙”論則更多了一些入世有為的相對意味。

羅勉道在篇末總論中再次點明：“此篇以《逍遙遊》名，而終篇貫串只一‘化’字。”因而他執此“化”字，“循其本指”（《南華真經循本·釋題》），一反宋代以易學陰陽象數理論解讀《逍遙遊》的慣例，推陳出新地挖掘出“優劣逍遙”的觀點，從而也為宋代的莊子逍遙義闡釋留下了一個明亮而有力的收梢。

【作者簡介】葉蓓卿（1980— ），女，上海人。文學博士，現任職於華東師範大學先秦諸子研究中心，為《子藏》工程科研助理。主要從事諸子學研究，著作有《莊子逍遙義演變研究》、《列子譯注》，並擔任《莊子鑒賞辭典》、《莊子故里考辨》、《商都亳研究論集》副主編。已發表學術論文《論郭象的“適性逍遙”說》、《“明至人之心”——支遁的莊子逍遙義》、《惟無乃能大、惟大乃能逍遙——孫嘉淦釋莊子逍遙義》、《莊子為何而辯》、《靈性的光輝》等。

《四庫全書總目·子部》 莊學著述析論

劉海濤

《四庫全書總目》是我國目錄學的集大成之作。全書卷帙浩繁，分經、史、子、集四個部分，著錄各類書籍一萬餘種，其中收入《四庫全書》的有 3 461 種，存目的有 6 793 種。其中在子部，《四庫全書總目》著錄了從晉代至清前中期的 33 種莊學著述。這些莊學著述的著錄，是四庫館臣存道家、雜家之書以“旁資參考”、“可為鑒戒”觀念的體現。而《四庫全書總目》在評論這些莊學著述時，又明顯表現出對晉、宋莊學的肯定，以及對明代莊學的否定。這不僅消解了明代莊學對清代莊學的影響，而且促使解莊的思路從重義理的闡釋轉到重訓詁考證上來，這些均對莊學研究的轉型產生了重要的影響。

一、《四庫全書總目》著錄莊學著述的狀況

作為道家經典之一的《莊子》一書，歷代均有人為之注釋疏解，因此留下了大量的莊學著述^①，衆多書目也多有著錄。《四庫全書總目》則主要將莊學著述收入在子部的“道家類”以及“雜家類”中。其中《四庫全書總目·子部·道家類》卷一百四十六收錄了 5 種著述，分別是晉郭象《莊子注》十卷，宋王雱《南華真經新傳》二十卷、林希逸《莊子口義》十卷、褚伯秀《南華真經義海纂微》一百六十卷以及明焦竑《莊子翼》八卷、《莊子闕誤》一卷、《附錄》一卷。除此之外，《四庫全書總目·子部·道家類存目》卷一百四十七著錄了 13 種著述，其中明代 6 種，分別是朱得之《莊子通義》十卷、陶望齡《解莊》十二卷、陸西星《南華真經副墨》八卷、文德翼《讀

^① 據陳品卿統計，嚴靈峰先生的《列子、莊子知見書目》共著錄莊子專著六百九十餘種。其中先秦至六朝五十三種，唐代三十三種，宋金元六十四種，明代一百四十九種，清代一百二十五種。陳品卿《莊學研究》，臺灣文史哲出版社 1998 年增訂版，第 507 頁。

莊小言》一卷、方以智《藥地炮莊》九卷以及釋德清《觀老莊影響論》一卷；明末清初 1 種，即《古今南華內篇講錄》十卷；清代 6 種，分別是張坦《南華評注》無卷數、吳世尚《莊子解》三卷、孫嘉淦《南華通》七卷、林仲懿《南華本義》二卷、徐廷槐《南華簡鈔》四卷、張世榮《南華模象記》八卷。除了收入《四庫全書·子部·道家類》的莊學著述外，《四庫全書存目·子部·雜家類存目》中亦著錄了 15 種含有《莊子》的“雜纂”、“雜編”類著述，其中宋代 2 種，即洪邁《經子法語》與龔士高《五子纂圖互注》；明代 12 種，即黎亮卿《諸子纂要》、陳深《諸子品節》、舊本題歸有光《諸子彙函》、沈津《百家類纂》、胡效臣《百子咀華》、楊起元《諸經品節》、題曰翰林三狀元會選的《二十九子品彙釋評》、舊本題湯賓尹《再廣歷子品粹》、李雲翔《諸子拔萃》、郭偉《百子金丹》、汪定國《諸子褒異》、朱東光《中都四子集》；清代 1 種，即錢澄之《莊屈合詁》。

從上述統計中可以看出，《四庫全書總目》共著錄 33 種莊學著述（晉代 1 種，宋代 5 種，明代 19 種，明末清初 1 種，清代 7 種），收入《四庫全書》的只有 5 種。如果我們考慮到至《四庫全書》編纂以前已經約有二百餘種莊學著述存在的話，顯然《四庫全書總目》著錄所占的比例是非常小的。而且不知何故，一些著名的莊學著述並沒有被收錄，如唐代成玄英的《南華真經注疏》^①。這裏我們不禁要問，四庫館臣是出於何種目的收錄這些莊學著述呢？莊學著述在四庫館臣的心中又佔據著什麼樣的地位呢？四庫館臣又是如何著錄、評價歷代莊學著述的呢？而這 33 種著述中，為何明代莊學著述佔據了這麼高的比例呢？《四庫全書總目》的編纂對莊學史又有什么影響呢？本文即是要討論這些問題。

二、《四庫全書總目》著錄莊學著述的原則

《四庫全書》是我國古代最大的一部官修叢書。既為官修，就有著明顯的維護正統思想的意味，這也表現在對書籍的存改刪禁等方面。《四庫全書總目·凡例》即云：“聖朝編錄遺文，以闡聖學、明王道者為主，不以百氏雜學為重也。”^②“以闡聖學、明王道者為主”，就是明確表明以儒家著述為主，這也就是有的學者將《四庫全書》視為“儒藏”的原因^③。“不以百氏雜學為

① 成玄英的《南華真經注疏》一書，阮元將其收入《四庫未收書目提要》中，並對其大加稱讚：“唐人著書，傳世日少。此唐初之書，至今首尾完具，尤為罕得。疏之所本為郭象注。象注掃除舊解，標新領異，大半空言，無所徵實，不免負王弼注《易》之累。元（玄）英此書，則稱意而談，清言曲暢。至《序》文云：‘莊子，字子休，生宋國睢陽蒙縣。師長桑公子，受號南華仙人’，殆出真誥之類。殊可以廣異聞。”見《四庫全書總目》附錄《四庫未收書目提要》，北京中華書局 1965 年版，第 1851 頁上。

② 《四庫全書總目》，北京中華書局 1965 年版，第 19 頁上。

③ 周永年《儒藏說》，見吳昌綬《松鄰叢書》，仁和吳氏雙照樓 1918 年刊本。

重”，莊學著述當然屬於百氏雜學之流，顯然也就該處於無足輕重的地位。所以《四庫全書總目·凡例》云：“文章流別，歷代增新。古來有是一家，即應立是一類；作者有是一體，即應備是一格。斯協於全書之名，故釋道外教、詞曲末技，咸登簡牘，不廢搜羅。然二氏之書，必擇其可資考證者……仰見大聖人敦崇風教，釐正典籍之至意。是以編輯雖富而謹持繩墨，去取不敢不嚴。”^①“協於全書之名”就已經說明包括莊學著述在內的雜學之流在《四庫全書》中處於從屬的地位了。

居於從屬的地位，其作用一方面是可供旁資參考，四庫館臣在論譜錄、雜家、類書、小說家等書籍時就認為：“《詩》取多識，《易》稱制器，博聞有取，利用攸資，故次以譜錄。群言岐出，不名一類，總為薈粹，皆可采摭菁英，故次以雜家；隸事分類，亦雜言也，舊附於子部，今從其例，故次以類書；稗官所述，其事未矣，用廣見聞，愈於博奕，故次以小說家，以上四家，皆旁資參考者也。”^②《四庫全書總目·子部·雜家類存目》中所收錄的 15 種包含了《莊子》在內的著述，就是這種可以“旁資參考”的內容。而另一方面的作用則是以之為鑒，作為反面教材。這在《四庫全書總目·子部總敘》中有明確的表述：“夫學者研理於經，可以正天下之是非；徵事於史，可以明古今之成敗，餘皆雜學也。然儒家本六藝之支流，雖其間依草附木，不能免門戶之私，而數大儒明道立言，炳然具在，要可與經史旁參。其餘雖真偽相雜，醇疵互見，然凡能自名一家者，必有一節之足以自立，即其不合於聖人者，存之亦可為鑒戒。雖有絲麻，無棄菅蒯，狂夫之言，聖人擇焉。”^③在四庫館臣看來，只有經、史才是正學，其餘皆為雜學，這些雜學的著述雖然有不合乎聖人的地方，但“存之亦可為鑒戒”。正是這種著述標準，確定了四庫館臣對莊學著述的基本看法。

三、《四庫全書總目》對前代莊學著述的評價

《四庫全書總目》在著錄諸書時，除了論述“各篇大旨及著作源流”、“列作者之爵里”以及“文字增刪節，篇帙分合”之外，還“考本書之得失”。而“考本書之得失”即含有對各書的評價。當我們審視四庫館臣對所著錄的莊學著述的評價時，就會發現其對晉、宋以及明代莊學所持截然相反的態度，即對晉、宋莊學的肯定與對明代莊學的全面否定。

（一）對晉、宋莊學著述的肯定

《四庫全書總目》共著錄六種晉、宋時期的莊學著述，除懷疑《五子纂圖互注》可能是書賈

① 《四庫全書總目》，第 18 頁中。

② 同上，第 769 頁上。

③ 同上，第 769 頁上～769 頁中。

射利所爲，指責洪邁的《經子法語》“未免失考”之外，對收入《四庫全書》的四種著述則多是給予肯定。如郭象《莊子注》一書，《世說新語》、《晉書·郭象傳》均認爲是郭象竊向秀之作，而錢會《讀書敏求記》則認爲是“世代遼遠，傳聞異詞。《晉書》云云，恐未必信”。對此一學術公案，《四庫全書總目》則用六百餘字篇幅對向、郭異同之處進行考證^①，並對前人觀點一一進行了反駁：

案：向秀之《注》，陳振孫稱宋代已不傳，但時見陸氏《釋文》，今以釋文所載校之，如《逍遙遊》“有蓬之心”句，《釋文》郭、向並引，絕不相同。《胠篋》篇“聖人不死，大盜不止”句，《釋文》引向《注》二十八字，又“爲之斗斛以量之”句，《釋文》引向《注》十六字，郭本皆無，然其餘皆互相出入。又張湛《列子注》中，凡文與《莊子》相同者，亦兼引向、郭二注。所載《達生》篇“痾僂丈人承蜩”一條，向《注》與郭一字不異；《應帝王》篇“神巫季咸”一章“皆棄而走”句，向、郭相同；“列子見之而心醉”句，向《注》曰：“迷惑其道也。”“而又奚卵焉”句，向《注》六十二字，郭注皆無之；“故使人得而相汝”句，郭《注》多七字；“示之以地文”句，向《注》：“塊然如土也。”郭《注》無之。“是殆見吾杜德機”句、“鄉吾示之以天壤”句、“名實不入”句，向郭並同；“是殆見吾善者機也”句，向《注》多九字；“子之先生坐不齋”句，向《注》二十二字，郭《注》無之；“鄉吾示之以太冲莫勝”句，郭改其末句，“淵有九名，此處三焉”句，郭增其首十六字、尾五十一字；“鄉吾示之以未始出吾宗”句、“故逃也”句、“食豨如食人”句，向郭並同；“於事無與親”以下，則並大同小異，是所謂“竊據向書，點定文句”者，殆非無證。又《秋水》篇“與道大蹇”句，《釋文》云：“蹇，向紀鞏反”，則此篇向亦有注。並《世說》所云：“象自注《秋水》、《至樂》二篇者”，尚未必實錄矣。錢曾乃曲爲之解，何哉？考劉孝標《世說注》引《逍遙遊》向、郭義各一條，今本無之。《讓王篇》唯注三條，《漁父篇》唯注一條，《盜跖篇》唯注三十八字，《說劍篇》唯注七字，似不應簡畧至此，疑有所脫佚。又《列子》“生物者不生，化物者不化”二句，張湛《注》曰：“《莊子》亦有此文。”並引向秀《注》一條，而今本《莊子》皆無之，是並正文亦有所遺漏，蓋其亡已久，今不可復考矣。^②

《四庫全書總目》的考證看似認同郭象竊向秀之注爲已有，其實不然，因爲四庫館臣認爲郭象之注雖有竊取向秀的地方，但同時有所改定、補綴，向秀、郭象的《莊子注》是二本不同的書，在

① 值得注意的是，在《四庫全書總目》中，四庫館臣用六百餘字的篇幅將考證之處一一臚列，這種偏重瑣屑字句的考證，正是受當時“漢學”影響的結果。這也表明了四庫館臣在審視前代莊學著述時所持的立場與方法。

② 《四庫全書總目》，第1246頁中。

《四庫全書簡明目録》裏，四庫館臣則有更明確的表示：“《世說新語》稱象攘竊向秀注，後向注復出，遂兩本並行。今乃向佚而郭存，以陸德明《莊子釋文》所引向注互校，攘竊之跡灼然可見。然象亦有所補綴、改定，不可目爲秀書。故今仍題象名焉。”^①而且在《四庫全書總目》中，處處可見其對郭象《注》的推崇與維護，如林希逸的《莊子虞齋口義》認爲“郭象之注未能分章析句”，《四庫全書總目》對此則指出：“郭象之注，標意旨於町畦之外。希逸乃以章句求之，所見頗陋。”^②再如，《四庫全書總目》在批判清人吳世尚的《莊子解》時，就指斥其不知向、郭之注，“觀其目錄後附記，稱向來解《莊子》者，唯林西仲可觀，但有不盡洽乎文義者。是不知古有向、郭。”^③由此可見郭象之注在四庫館臣心中的地位。

王雱的《南華真經新傳》是北宋著名的《莊子》著述，而王雱的爲人卻多爲後世所詬病。《四庫全書總目》在論王雱《南華真經新傳》時，就針對王宏以人廢言的做法加以駁斥：

王宏撰《山志》曰：“注《道德》、《南華》者無慮百家，而呂惠卿、王雱所作頗稱善。雱之才尤異，使當時從學於程子之門，所就當不可量。”又曰：“竊又疑惠卿之奸詭、雱之恣戾，豈宜有此？小人攫名，或倩門客爲之，亦未可知。”案：小人凶狡，其依憑道學，不過假借聲名。邢恕何嘗不及程子之門？（見《聞見錄》）章惇何嘗不及邵子之門？（見《伊洛淵源錄》）而一旦決裂，不可收拾。安見雱一從程子必有所就？至於雱之材學原自出群，王安石所作《新經義》，唯《周禮》是其手稿，其餘皆雱所助成。蔡條《鐵圍山叢談》言之甚詳。又何有於《莊子注》而必需假手乎？宏撰所言，不過好爲議論，均未詳考其實也。”^④

故四庫館臣言：“孫應鳌序謂‘取言不以人廢’，諒矣！”^⑤而對於王雱的《南華真經新傳》，《四庫全書總目》也是大加讚賞：“是書體例略仿郭象之注，而更約其詞，標舉大意，不屑屑詮釋文句。”“史稱雱睥睨一世，無所顧忌，其狠愎本不足道。顧率其傲然自恣之意，與莊周之澁濼肆論、破規矩而任自然者，反若相近，故往往能得其微旨。”^⑥“往往能得其（莊周）微旨”，即高度肯定了王雱對《莊子》的合理闡釋。

林希逸《莊子虞齋口義》與褚伯秀《南華真經義海纂微》是南宋末期兩部重要的莊學著述，在論林希逸《莊子虞齋口義》時，《四庫全書總目》雖對其頗有微辭，但又稱讚“循文衍義，不務

① 《四庫全書簡明目録》，上海古籍出版社 1985 年版，第 576 頁。

② 同上，第 1146 頁下。

③ 同上，第 1257 頁上。

④ 同上，第 1246 頁下。

⑤⑥ 同上，第 1246 頁中。

爲艱深之語，剖析尙爲明暢，差勝後來林雲銘輩以八比法詁《莊子》者。”^①在論《南華真經義海纂微》時，《四庫全書總目》則肯定其對宋以前莊學資料的保存：“蓋宋以前解《莊子》者，梗概略具於是。其間如吳儻、趙以夫、王旦諸家，今皆罕見，實賴是書以傳。則伯秀編纂之功，亦不可沒矣。”^②由上所述，我們可以看出四庫館臣對晉、宋莊學著述的態度。

(二) 對明代莊學著述的否定

《四庫全書總目》一共著錄了 19 種明代的莊學著述，幾乎占到《四庫全書總目》中莊學著述的三分之二，數量不可謂不多。然而，當我們審視《四庫全書總目》對明代莊學著述的評價時，卻發現幾乎全是撻伐之辭。這一方面是批評明代解莊之作，另一方面則是批判明代莊學著述刊刻的冗濫。

1. 對明代解莊之作的批評

明人解莊之作，除焦竑《莊子翼》被收入《四庫全書》之外，另有 6 種著錄在《四庫全書總目·子部·道家類存目》中。對於《存目》中的 6 種著述，《四庫全書總目》無一例外地全部給予否定。如在論朱得之《莊子通義》時，《四庫全書總目》云：

《莊子通義》十卷，明朱得之撰……此書以爲莊子之書命辭跌宕，設喻險奇，人多謂其荒唐謬悠，不知“異者，辭也；不異者，道也”，故爲作《通義》，並加旁注以詳釋之。先是宋咸淳間錢塘道士褚伯秀嘗作《義海纂微》，未行於世。王潼錄其遺稿以授得之，得之因附刻於每段之下，先列《通義》，次及《義海》。前有得之自序。案：伯秀《義海纂微》採掇詳博，今原本尙存，已著於錄。得之所解，議論陳因，殊無可採，至於評論文格，動至連篇累牘，尤冗蔓無謂矣。^③

論陶望齡《解莊》則云：

是編僅寥寥數則，歸安茅兆河取與郭正域所評合刻之，均無所發明。”^④

論文德翼《讀莊小言》則云：

① 《四庫全書總目》，第 1246 頁下。

② 同上，第 1247 頁上。

③ 同上，第 1256 頁上。

④ 同上，第 1256 頁中。

此書就《莊子》諸篇隨筆記其所得，然未能拔奇於舊注之外。”^①

除了批評明人解莊未能超越群俗之外，《四庫全書總目》又多批評明人解莊是“恣肆之談”。如方以智《藥地炮莊》是明遺民莊學著述中最為重要的一部，《四庫全書總目》則云：

是編乃所作《莊子》解。藥地者，以智僧號也。以莊子之說為藥，而以解為藥之炮，故曰《炮莊》。大旨詮以佛理，借混洋恣肆之談，以自據其意，蓋有托而言，非《莊子》當如是解，亦非以智所見真謂《莊子》當如是解也。

而這樣的批評與其論憨山德清的《觀老莊影響論》有相似之處：

其書多引佛經以證老、莊，大都欲援道入釋，多恟恟恣肆之言。^②

“混洋恣肆之談”、“恟恟恣肆之言”在在都要批判明代莊學著述的虛妄。而四庫館臣之所以有此言論，是受當下乾嘉漢學的影響，而為實學張揚。《四庫全書總目·凡例》云：

儒者說經論史，其理亦然。故說經主於明義理，然不得其文字之訓詁，則義理何自而推？論史主於示褒貶，然不得其事蹟之本末，則褒貶何據而定？……今所錄者率以考證精核，論辨明確為主，庶幾可謝彼虛談，敦茲實學。^③

“謝彼虛談，敦茲實學”，其方法就是要“考證精核”、“論辨明確”，也就是要重視對字句的考證，這就猶如四庫館臣對郭象注所做的長達六百餘字的瑣屑對校一樣。因此，面對明代解莊的種種玄虛之論，皆應“辟其異說，黜彼空言”，其目的就在於“庶讀者知致遠經方，務求為有用之學”^④。

《四庫全書總目》對明人解莊的批評，雖有其合理之處，如指出明人解莊多缺乏新義。但一味地指責，就很難有公允之論了。如前文已經指出，《四庫全書總目》對褚伯秀《南華真經義海纂微》在保存宋以前莊學資料方面的功勞給予了充分的肯定。其實，褚伯秀《南華真經義海纂微》一書成於咸淳六年庚午（1270），此時下距南宋亡國只有六年。由於戰亂，《南華真經義海纂微》並沒有得到廣泛的流傳，反而銷聲匿跡了近三個世紀，直至明嘉靖初才被重新發現。

① 《四庫全書總目》，第 1256 頁中。

② 同上，第 1257 頁中。

③ 同上，第 18 頁上～第 18 頁中。

④ 同上，第 18 頁中。

後來朱得之在刊刻自己的《莊子通義》時，將其附刊於《通義》之後，這樣褚伯秀《南華真經義海纂微》才得以保存下來。此事朱得之在《讀莊評》中有詳細的記載：

褚氏伯秀《義海纂微》作於勝國時。因避地遺於滇南，其自敘可考也。余同門友錢塘王雲穀潼遊覽四方，歷三十年，窮鄉絕島莫不探陟。嘉靖初至彼見之，手錄以歸。乙卯疾，將革，以授余，曰：“煩兄圖廣其傳，毋使褚氏之心終泯也。”今刻從其情，得失不易字，信褚氏，信雲穀也。^①

由此可見，《南華真經義海纂微》能保存、流傳開來，實得力於朱得之的刊刻，而四庫館臣雖言及“《義海纂微》未行於世，王潼錄其遺稿以授得之，得之因附刻於每段之下”，但並未認識到朱得之的作用，而只是一味地指責其解莊“殊無可采”、“冗蔓無謂”。

當然，四庫館臣對明代莊學亦有肯定之處，但這種肯定卻是有問題的。如在論陸西星《南華真經副墨》時，《四庫全書總目》云：

大旨謂《南華》祖述《道德》，又即佛氏不二法門，蓋欲合老釋為一家。其言博辨恣肆，詞勝於理。其謂《天下》篇為即《莊子》後序，歷敘古今道術，而以己承之，即孟子終篇之意，則頗為有見，故至今注《莊子》是篇者，承用其說云。^②

這裏四庫館臣在指責《南華真經副墨》“言博辨恣肆，詞勝於理”的同時，又稱讚《南華真經副墨》將《天下》篇視為《莊子》後序的看法是“頗為有見”，並云後世解此篇者多承此說。四庫館臣的這種說法是不正確的，因為陸西星在《南華真經副墨·天下篇》解題中所云“《天下篇》，《莊子》後序也，歷敘古今道術淵源之所自，而以自己承之，即《孟子》終篇之意”^③，是承襲前代莊學而來，如宋代林希逸在《莊子虞齋口義》解《天下》篇首段時即將《天下篇》比作《孟子》的末篇：“莊子於末篇序言古今之學問，亦猶《孟子》之篇末‘聞知’、‘見知’也。”^④朱得之在《莊子通義·天下》的解題中則直言《天下》篇為《莊子》後序：“此篇乃本經之後序，序其主老而不同於諸子之故。”^⑤而在隨後的《通義》中，朱得之又云：“此以‘天下’名篇，雖取篇首二字，實則該括萬物之義，余直以為《南華經》之後序……”^⑥由此來看，《四庫全書總目》認為“至今注《莊子》是

① 朱得之《莊子通義》，見《四庫全書存目叢書》，齊魯書社 1997 年版，第 184 頁。

② 《四庫全書總目》，第 1256 頁中。

③ 陸西星《南華真經副墨》，見《藏外道書》，巴蜀書社 1992 年版，第 287 頁。

④ 林希逸著、周啓成校注《莊子虞齋口義校注》，北京中華書局 1997 年版，第 491 頁。

⑤ 朱得之《莊子通義》，第 407 頁。

⑥ 《莊子通義》，第 412 頁。

篇者，承用其《南華真經副墨》說，顯然對莊學史並不十分瞭解。

2. 對明代莊學著述刊刻風氣的批判

除了對明人解莊之作持否定態度之外，《四庫全書總目》對明代莊學著述刊刻中的不良風氣也提出了批評，這主要體現在對焦竑《莊子翼》以及《四庫全書總目·子部·雜家類存目》內著錄的莊學著述的批評上。作為明代唯一一部被收入《四庫全書》的焦竑《莊子翼》，四庫館臣對其評價並不很高：

是編成於萬曆戊子，體例與《老子翼》同。前列所載書目，自郭象注以下凡二十二家；旁引他說互相發明者，自支遁以下凡十六家；又章句、音義，自郭象以下凡十一家。今核其所引，唯郭象、呂惠卿、褚伯秀、羅勉學（道）、陸西星五家之說為多，其餘特間出數條，略備家數而已。又稱褚氏《義海》引王雱注內篇、劉槩注外篇。《道藏》更有雱《新傳》十四卷，豈其先後所注不同，故並列之歟？今采其合者著於編，仍以《新傳》別之云云。今考書中所引，自雱《新傳》以外，別無所謂雱注，而《養生主注》引劉槩一條，則槩注亦有內篇，其說殆不可解。蓋明人著書，好誇博奧，一核其實，多屬子虛。萬曆以後，風氣類然，固不足深詰也。至於支遁注《莊》，前史未載，其逍遙遊義，本載劉孝標《世說新語》注中，乃沒其所出，竟標支道林《注》，亦明人改頭換面之伎倆，不足為憑。然明代自楊慎以後，博洽者無過於竑，其所引據，究多古書^①，固較流俗注本為有根柢矣。未附《莊子闕誤》一卷，乃全錄宋陳景元《南華經解》之文，亦足以資考證。又附刻一卷，列《史記·莊子列傳》、阮籍、王安石《莊子論》、蘇軾《莊子祠堂記》、潘佑《贈別》、王雱《雜說》、李士表《莊子九論》。考南唐潘佑以直諫見殺，而此列蘇軾、王雱之間，未審即其人否？李士表自陳振孫《書錄解題》已不知為何許人^②。《宋史·藝文志》載其《莊子十論》一卷，此唯存其九，亦未喻何故？又此《九論》，書中已采其《解牛》、《壺子》、《濠梁》三篇，而仍全錄之於末，亦為例不純，殆隨手編纂，未及刪並之故歟？^③

從上面的引文中，我們可以看出，四庫館臣對《莊子翼》的肯定僅僅是因為焦竑博學，所以《莊子翼》一書引據究多古書，“固較流俗注本為有根柢矣”，顯然這個評價並不是很高。而四庫館臣對《莊子翼》的批評非止於一書，而是針對整個明人著書之風氣有感而發，如謂“明人著書，

① 《文淵閣四庫全書·莊子翼》前亦有《提要》一文，此處另有一段：“又竑雖漸染李贄之習，援儒入墨，持論頗乖。而於二氏之學，則頗有所會，故其所采，得莊子之意者為多。在儒家則屬旁門，在道家猶不失本旨。就彼法而論之。”此段顯然是對《莊子翼》的稱許，而《四庫全書總目》缺少此段，應該是總纂官將其刪除了。

② 《文淵閣四庫全書·莊子翼》前《提要》此處闕“南唐潘佑以直諫見殺，而此列蘇軾、王雱之間，未審即其人否？李士表自陳振孫《書錄解題》已不知為何許人”一句，顯得語意不甚連貫。

③ 《四庫全書總目》，第1247頁。

好誇博奧，一核其實，多屬子虛。萬曆以後，風氣類然”、“明人改頭換面之伎倆”等等。這樣一來，對《莊子翼》一書的批判也就變成了對整個明代莊學的否定。那麼，爲什麼《莊子翼》又會被選入《四庫全書》中呢？這要看《四庫全書》的著錄標準了。四庫館臣在編纂《四庫全書》時即對前代藏書選錄提出過批評，並提出了自己的著錄標準：

前代藏書，率無簡擇，蕭蘭並擷，瑤玉雜陳，殊未協別裁之義。今詔求古籍，特創新規，一一辨厥妍媸，嚴爲去取。其上者悉登編錄，罔致遺珠；其次者亦長短兼臚，見瑕瑜之不掩；其有言非立訓、義或違經，則附載其名，兼匡厥繆。^①

顯然，被選入《四庫》的書，並不都是優秀之作，而《莊子翼》可能就是屬於“言非立訓、義或違經”之類的著述，其入選就是被立爲反面教材了。而《莊子翼》一書的命運，似乎也可以說明它在四庫館臣眼中的地位。乾隆四十四年，安徽巡撫閔鄂元在上報各省郡志書內應銷毀的各類書目及悖妄著書人的詩文時，即有焦竑《莊子翼》一書。隨後，乾隆皇帝在十一月十八日奏准了閔鄂元的摺子，焦竑《莊子翼》也就成了禁書^②。而此時上距《四庫全書》編纂完成的乾隆三十八年僅僅只有六年時間。唯一一本被收入《四庫全書》的明代莊學著述竟是如此命運，那麼就可以想像其他明代莊學著述的處境了。而這亦可從《四庫全書總目·子部·雜家類存目》的評論中得以驗證。

《四庫全書總目·子部·雜家類存目》著錄了 12 種明代包含《莊子》在內的著述，四庫館臣的評論全部是否定之辭，現摘取如下，如論黎堯卿《諸子纂要》：

《諸子纂要》八卷，明黎堯卿編。……其書雜抄諸子之文，以備科舉之用。仿高棅《唐詩品彙》例……尤爲效顰。棅之品詩，論者已多異議，況以其例品諸子乎？^③

論陳深《諸子品節》：

《諸子品節》五十卷，明陳深編。……是書雜抄諸子……蓋書肆陋本也。^④

論沈津《百家類纂》：

《百家類纂》四十卷，明沈津編。……是書所錄，自周秦諸子，下逮於明，殊爲冗

① 《四庫全書總目》，第 16 頁。

② 雷夢辰《清代各省禁書彙考》，北京圖書館出版社 1989 年版，第 150 頁。

③ 《四庫全書總目》，第 1119 頁中。

④ 同上，第 1119 頁下～第 1120 頁上。

濫。同時尚書張時徹所作《說林》亦與焉，殆未聞《昭明文選》不錄何遜之義也。^①

論楊起元《諸經品節》：

《諸經品節》二十卷，明楊起元編。……是編刪纂道、釋二家之書……起元傳良知之學，遂浸淫入於二氏，已不可訓。至平生讀書爲儒，登會試第一，官躋九列。所謂國之大臣，民之表也。而是書卷首乃自題曰“比邱”，尤可駭怪矣。^②

論汪定國《諸子褒異》：

《諸子褒異》十六卷，明汪定國編。……是書採錄諸子，俱取其文字之奧僻者。於佛氏爲尤多，而邵子、張子、蔡季通諸儒之說，亦一槩摛入。純駁互見，頗爲糅雜。且所標書名，大半今世所未見。率以意爲之，尤明季錮習也。^③

論郭偉《百子金丹》：

《百子金丹》十卷，明郭偉編……其書分文編、武編、內編、外編、奇編、正編六門，所采上自周秦，下迄明代。詭立名號，不可究詰。如曹植《七啓》設爲鏡機子問答，即割其一段，題曰《鏡機子》，其大略可知矣。^④

論朱東光《中都四子集》：

《中都四子集》六十四卷，明朱東光編。……其書刊板頗拙，校讎亦略，又於古注之後，時時妄有附益，殆類續貂，遂全失古本之面目。書帕本之最下者也。^⑤

由上可見，四庫館臣批評這些著述是“書肆陋本”、“書帕本之最下者”，語氣不可謂不苛刻。而“效顰”、“冗濫”、“尤可駭怪”、“詭立名號，不可究詰”，歸根到底就是批判“明季錮習”，而這又是與四庫館臣在批判《莊子翼》時痛斥明代風氣是一致的。除了上述流弊之外，明代莊學著述中有大量盜名、托名的偽書，《四庫全書總目》對其“斥爲存目，兼辨證其是非”，確爲贗造者，一

① 《四庫全書總目》，第 1121 頁中。

② 同上，第 1122 頁中～第 1122 頁下。

③④ 同上，第 1129 頁中。

⑤ 同上，第 1136 頁中。

一加以了指斥,如論歸有光《諸子彙函》:

《諸子彙函》二十六卷,舊本題明歸有光編。……是編以自周至明子書,每人採錄數條,多有本非子書而摘錄他書數語稱以子書者。且改易名目,詭怪不經。……皆荒唐鄙誕,莫可究詰。有光亦何至於是也?①

論胡效臣《百子咀華》:

《百子咀華》十四卷,明胡效臣編。……是書取諸子之文而割裂之,或摘其一段,或拾其數語,或撮其數字,以供時文獮祭之用。首列《左傳》,次六子,次子彙,次則以儒家、道家、法家、兵家分類,又以明人所著參錯於古人之中,不知其體例何在?又題曰:“焦竑批評”,竑之陋何至於此?其依托可不問而知也。②

論李雲翔《諸子拔萃》:

《諸子拔萃》八卷,明李雲翔編。……是書成於天啓丁卯,取坊本《諸子彙函》割裂其文,分爲二十六類,其杜撰諸子名目則一仍其舊。古今荒誕鄙陋之書,至《諸子彙函》而極。此書又爲之重僂。天下之大,亦何事靡有也。③

論《二十九子品彙釋評》:

《二十九子品彙釋評》二十卷,題曰“翰林三狀元會選”,前列焦竑、翁正春、朱之藩三人名。其書雜錄諸子,毫無倫次,評語亦皆托名,謬陋不可言狀。蓋坊賈射利之本,不足以當指摘者也。④

論《再廣歷子品粹》:

《再廣歷子品粹》十二卷,舊本題明湯賓尹編……考《明史·藝文志》及《江南通志》皆無此書名。卷前題爲“百大家批評,會元湯廣尹輯諸名筆錄注,書林余象

① 《四庫全書總目》,第 1121 頁上。

② 同上,第 1121 頁上~第 1121 頁中。

③ 同上,第 1127 頁上。

④ 同上,第 1123 頁中。

斗梓”。前有賓尹《序》，稱“雙峰堂余君鋟正厯子行矣，爰授以廣厯子云云。”而卷端又稱“再廣厯子”，中縫又稱“續廣厯子”，已參錯無緒，而所列二十四家子書又多杜撰名目……賓尹雖僅工時文，原非讀書稽古之士，亦不荒謬至此。疑或託名歟！^①

這裏我們可以發現，《四庫全書總目》的批判是針對明代諸子之書，而非直接針對明代莊學著述而發。但面對數量衆多的粗糙之作，足以讓人感覺到明代學風的淺陋。由此我們也可以感覺到四庫館臣對包括莊學在內的整個明代學術的批判了。

四、《四庫全書總目》的編纂對莊學史的影響

從《四庫全書總目》對明代莊學著述的評論來看，四庫館臣對明代莊學完全持否定的態度。這是否代表清人的全部看法呢？其實不然。如果我們深入考察清前期莊學的發展情況時，就會發現，對於明代莊學著述，清人是極為推崇的，如董思凝在給王夫之《莊子解》所作序文中曾云：“注《莊》者多矣！唯四明沈氏，竟陵譚氏庶幾近之。近閩林氏《莊子因》出，而諸注悉廢。”^②四明沈氏，即沈一貫，其著有《莊子通》；竟陵譚氏，即譚元春，其著有《閱莊》；閩林氏，即林雲銘。這裏董思凝說莊注甚多，唯有沈一貫、譚元春“庶幾近之”，顯然給予了極高的評價，由此也可見沈一貫、譚元春等明人的《莊子》著述在清前期的影響。林雲銘《莊子因》印行問世於康熙二十七年戊辰(1688)^③，而此時距明亡的甲申年(1644)已有四十四個年頭了。這

① 《四庫全書總目》，第1124頁上。

② 王夫之《莊子解》，見《無求備齋莊子集成初編》，臺北藝文印書館1972年版，第6頁。

③ 關於《莊子因》一書成書、刊刻的時間，劉韶軍在《中國莊學史》中說：“（林雲銘）所作《莊子因》，是清代影響較大的《莊子》注本，成書於康熙戊辰年，刊刻於乾隆年間，嚴靈峯《莊子集成》將此書收於其初編的第18冊，本文據此引用。”（見熊鐵基等《中國莊學史》，湖南人民出版社2003年版，第586頁）劉韶軍的看法與事實有些出入。林雲銘在《增注莊子因序》中云：“余注《莊》二十有七年矣。鐫木之後，分貺良友，即攜歸鄉里，貯建溪別墅，與二三方外畸人講究丹訣，偕以印證，原不蘄於問世。寅卯閩變，余家盡為逆氛毀奪，所注經書、藏稿十餘種同作劫灰，而是書賴有鋟板獨存。懲羹吹齋，不得不為無窮之慮。……茲再加翻閱……因竭四閱月玩味揣摩之力，重新生面……鐫為定本，以公同好。……康熙戊辰季秋望日三山林雲銘本仲氏題於西湖畫舫。”（林雲銘《莊子因》，見《無求備齋莊子集成初編》，第3~4頁）顯然，林雲銘《莊子因》成書、刊刻的時間早於康熙寅、卯（丙寅、丁卯）年，刊刻以後，原並不想印行於世，即“原不蘄於問世”，只是經歷了寅卯事變後，才重新加以改校，即“將內七篇逐段分析，逐句辨定，逐字訓詁”，鐫成定本。其印行問世的時間，即康熙戊辰年。劉韶軍認為其書刊刻於乾隆年間，可能是見嚴靈峰先生影印的本子是“乾隆間白雲精舍刊本”，遂將此作為了刊刻的年代。

裏需要指出,董思凝說“林氏《莊子因》出,而諸注悉廢”,這不免有些誇張。事實上,雖然林雲銘的《莊子因》勢頭蓋過了明代諸家的著述,但明代莊學的影響依然存在。徐廷槐《南華簡鈔引言》中有一段話,就可以說明這個問題。徐廷槐在敘述其歷年讀《莊》手錄評注的情形時即云:

歷年手錄評注,有忘其出於誰何氏者,亦不詳其姓氏。夙所翻閱,自劉辰翁、孫月峰、陶石簣、徐天池、林虞齋之《口義》、羅勉道之《循本》、唐荊川之《釋略》、陸方壺之《副墨》,並舊所流傳諸本。外則宋咸寧淳間古杭道士褚伯秀之《義海》、明嘉靖間靖江朱得之參元之《通義》。又湘潭李騰芳湘洲有內七篇《說莊》,龍眠方以智密之,僧名藥地,有《炮莊》,毗陵蔣金式玉度,有《偶說》。譚友夏曰:“會稽陳汝道《南華本義》,注最精暢。稍嫌其意義之太賈,如以我針綫縫荷裳蕙帶,多此綿密,微損隱趣。”陳諱治安,崇禎間人^①。

從上面徐廷槐所列出的一長串莊學著述中,我們可見徐氏涉獵所及甚廣,如果從其所提及的人物分佈來看,宋代4人(劉辰翁、林虞齋、羅勉道、褚伯秀)、明代8人(孫月峰、陶石簣、唐荊川、陸方壺、朱得之、李湘洲、譚友夏、陳治安),明末清初1人(方以智)、清代2人(徐天池、蔣金式)。顯然,明代的莊學著述是占絕對優勢的。而且徐廷槐《南華簡鈔引言》亦多引明人論《莊》之言,如“歸震川讀書萬卷,自謂得力於《南華》”,“楊升庵曰:‘《莊子》書恢譎佚宕於六經之外,殆鬼神於文者乎!其間字句,自是周末時語,有非後世所能悉曉者。諸家聯綴牽合,轉使作者之意郁而未伸矣。’”^②由此可見清人對明代莊學的接受。這裏更值得我們深思的是,徐廷槐《南華簡鈔》刊於乾隆六年(1741),此時離明亡已近一個世紀了。

除了上述的明人莊學著述得到清人的推崇外,後來被四庫館臣痛斥的焦竑、歸有光以及憨山德清等人的著述在清前期同樣是備受推崇的。如錢澄之在《莊子內七詰自引》中云:“焦漪園作《莊翼》,一宗之郭注之外,雜采宋、元諸家之說,而附以己論,雖所引頗多二氏之言,皆取以證明《莊》旨,要是釋《莊》,非自立說也。”^③而其所著《莊屈合詰》中的莊子部分“章句悉依《莊翼》。依《翼》者,以《翼》之分章所載郭注皆有首尾也,而亦多采《翼》說載之於前。”焦竑《莊子翼》是否一宗郭象,以及是否就是詮釋了《莊子》本意,這些都是可以再討論的。但從錢澄之的言論中,可以看出其對焦竑《莊子翼》的肯定。更應該注意的是,在錢澄之眼中,莊學應是重考據的“訓詰之學”,而非如明人的義理闡釋之學。錢澄之的可貴之處即在於其秉持莊學乃“訓詰之學”的同時,並不排斥義理的闡釋,這也可見清前期莊學對明代莊學的繼承。高秋月

① 徐廷槐《南華簡鈔》,見《無求備齋莊子集成初編》,第9~10頁。

② 徐廷槐《南華簡鈔》,第8~9頁。

③ 錢澄之《莊子內七詰》,見《無求備齋莊子集成續編》,第10頁。

《莊子釋意》則多引歸有光及憨山德清之作，其在《序》中又對歸有光大加稱讚：“且吾見評《莊子》者多矣。其善者，唯太僕震川耳。震川自謂讀書萬卷，口得力於莊周。”^①行文至此，我們可以發現，面對同樣的明代莊學著述，四庫館臣與清前期衆人的評價是截然相反的。當我們再去審視乾隆以後的莊學著述，就會發現，宋明以來闡釋《莊子》義理的風氣已經難覓其蹤影，莊學研究沉浸在字詞訓詁與考證中，而且清人對明代莊學的態度也由前中期的推崇轉為徹底的批判與否定。應該說，這種轉變的轉捩點即是《四庫全書總目》的編纂。由此我們亦可見《四庫全書總目》對莊學發展所產生的重要影響，那就是促使了學術的全面轉型。

[作者簡介] 劉海濤(1972—)，男，河南信陽市人。四川大學古典文獻學博士，現為貴州師範學院文學院副教授。主要研究領域為明代莊學以及中國思想史，撰有《叢林論〈莊〉與明代學風》、《〈周秦漢魏諸子知見書目〉明代〈莊子〉書目匡補》等論文。本論文係2011年國家社科基金項目《明代莊子學文獻考論及闡釋》研究課題(編號11XZW034)階段性成果。

^① 高秋月《莊子釋意》，見《無求備齋莊子集成續編》，第4~5頁。

《韓非的法哲學與〈老子〉之道》瑣議

楊俊光

讀了本刊《韓非的法哲學與〈老子〉之道——兼論中國封建社會中央集權制奠基人韓非的果敢與鬱悶》，覺得該文在對《韓非子》以及有關古籍原文的理解上，還存在着一些可以討論之處。現在，就其中比較明顯的幾點寫出來，以就教于原作者并廣大讀者。

(1) 解《韓非子·二柄》篇(以下引韓文僅注篇名)“君見好則群臣誣能”為：“如果君主對所喜好的人形于言表，群臣便會對此人才能大加貶斥，以破壞其人在君主心目中的形象。”(第326頁)這是把“誣”字當作“誣蔑”、“毀謗”解了，即或有誤。

第一，“誣蔑”的對象應是人。但是，原句中除了“君”與“群臣”對言以外，并未涉及另外的什麼被“誣”的人；說到的“誣”的對象也只是“能”而不是“能人”或“能者”。因此，釋語的“的人”、“此人”、“其人”、“形象”全屬臆增。

第二，原句本與其緊接着的上句“君見惡則群臣匿端”兩兩相對。上句中亦未見有“君”及“群臣”以外的什麼“人”之意；把句內的“惡”譯為“所厭惡的東西”，甚確。因此，下句的“好”的對象也只能是“東西”，即興趣、愛好等。

這裏的這個“誣”字，實應作說話虛妄不實解。《說文》：“誣，加也。”段注：“加與誣皆兼毀譽言之。毀譽不以實皆曰誣也。”意為：“誣”字不僅可以指“毀”——“誣蔑”之不實；也可以指不實之譽——“誣能”，這才是這個字的本義。據此，原文的意思應是：“君主表現出了自己的愛好，群臣就會謊稱自己有這一方面的才能。”

(2) 標點《功名》篇文“故忠以尊主；主御忠臣，則長樂生而功名成。”并注曰：“‘故忠以尊主主御忠臣’，陳奇猷《韓非子集解》(楊按：應作《集釋》)斷句為‘故忠。以尊主主御忠臣’，欠妥。又王渭以為衍一‘主’字，非是。”釋為：“群臣盡忠以尊君，君能駕御忠臣以治國。這樣的人主，天下同心一力而共載共立之，如此則人主可以長樂生(楊按：“生”與“可以”復)而成就太平之世。”(第327頁)亦或有誤。

第一，對於別人主張的“欠妥”和“非是”之故，以及自己主張之理由，皆未見申述。且其所主之前半句“故忠以尊主”為讀，實即陳著所引盧文弨已言及的(明)馮舒說，全句則張覺的《韓

非子校注》亦早已標點為：“……故忠以尊主。主御忠臣……”^①因此，皆不為創說。

第二，陳奇猷的主張，又并不如所云云，而是贊同其所引的王涇說，即：“故忠。以尊主御忠臣。”^②

第三，“忠以尊主”，“忠以”不詞；“主御忠臣”，“主”義不完，且與“忠”亦失對稱。

原句實應如陳氏說標點：“故忠”應斷句；此與其緊接前文“人主者……故安……故尊……故忠”共三個“故”字同例；“尊主御忠臣”，則“尊主”（即有“勢”之主）“忠臣”即兩兩相對。句意則為：“以至尊的君主駕御忠誠的臣下”。

（3）釋《心度》篇文“故明君有權有政，亂君亦有權有政，積而不同，其所以立，異也”，為“明君有政有權，亂君也有政有權，治亂的積累方向不同，原因在於其所立之政在是否實行法治上所存在的差異”（第 331 頁），亦有可商。

第一，在原句中，“積”不能是“積累”意。果是“積累”，則其所“積”也就只能是“權”和“政”了。但是，此兩者原文已用“有”、“亦有”說明其同，則與後之“異也”的判斷不合。此“積”字，實通“績”，意為“功業”、“成績”。《荀子·禮論》篇“積厚者流澤廣，積薄者流澤狹”楊倞注：“積與績同，功業也。”即為其例。這樣，才與原文所說為運用“權”和“政”的成績，即結果或治或亂一意相合。

第二，“方向”一語亦不確。治或亂既不是什麼“方向”，“方向”亦不能“積累”。

第三，“所以立”也不能是“所立之政”，“所以”不就是“所”。“所立”說的應是“立”的對象即“權”與“政”。“所以立”則是用來建立“權”與“政”的東西——各種措施，如韓書原篇前後文所說：合而言之就是作為“王之本”^③的“法”亦即“刑”，分而言之則是“明賞”和“嚴刑”；所謂“異”，也就是“刑勝”與“賞繁”之異了。

第四，順便說說，釋語中的“在於……在……所存在……”這樣的文字，或者還略需潤色。

（4）解《難勢》篇本有誤字的“勢之于治亂，本末有位也”^④為：“‘本’指的是目的，‘末’指的是手段。治與亂是施政的結果，世之有國者無不希望達到治而不希望出現亂，故在治與亂兩種結果中，治就成為施政的目的，而如何用勢就成為是否能達到這一目的的手段。”又曰：“勢一經形成，要想抑制其作用是很困難的，但以一定的機制左右其運作方向則是可能的。為此，他提出勢與治亂的本末之辨、自然之勢與人設之勢的不同方向之辨”（第 332 頁）。亦有多處可商。

① 岳麓書社 2006 年版，第 296 頁。

② 《韓非子新校注》，上海古籍出版社 2000 年版，第 552~553 頁；《韓非子集釋》，上海人民出版社 1974 年版，第 508、510 頁同。

③ “本”字，據陳奇猷依劉文典說并《迂評》本、凌本校改，說見《韓非子新校注》，第 1178 頁。

④ 此語在原篇本為“應慎子”者——韓非假設的、用賢治來反對法治的或儒或墨的論客所說，因而實在不是韓的主張；擬另文詳論。

第一，以為“治”是“本”（“目的”）、“勢”是“末”（“手段”），那末，所謂“勢與治亂的本末之辨”的“亂”又是什麼？果如此，原文也就只能是“勢之于治”而不能是“于治亂”了。

第二，即使作“勢之于治，本末有位”，又如何解這個“位”字？如所釋，原文也只應該是“本末有異”而不能是什麼“本末有位”。

第三，“本末”一語，所指無論是本質與現象、本業與末業，還是樹木的下部與上部，都是同一層次的東西，其間之異也只是有主有次而已。但是，“目的”與“手段”就不是同一層次的東西，而且也不能說何者主要何者次要了。

還有這個“本末之辨”的提出，如所云云，應該就是為了“抑制”“勢”的反面“作用”；但是，讀來實在看不到它是怎樣去“抑制”的，甚至二者到底有什麼關係？“以一定的機制左右其運作方向則是有可能的”又不知是什麼意思？“自然之勢與人設之勢的不同方向之辨”^①不知是否就是“本末之辨”，或其與“本末之辨”、“抑制”各有什麼關係？

其實，這裏涉及的原文，雖乾道本作“本末”，但（清）顧廣圻已有云：“‘末’，當作‘未’。”^②其後，日人松皋圓^③以及陳奇猷^④、《韓非子》校注組^⑤、張覺^⑥等皆從之。文中的“位”字，與“立”通。如《逸周書·允文》“選同氏姓，位之宗子”朱右曾校釋：“位、立，古通用。”“立”，據《後漢書·郎顛傳》“恭陵火災，主名未立”李賢注：“立猶定也。”即是決定或確定的意思。句義當是：勢之對於治或亂的關係，本來就是沒有一定的，即并非一定治或一定亂；也就是張覺所說的意思：“勢可以使天下治，也可以使天下亂。”^⑦

（5）有曰：“他又說：‘若吾所言，謂人之所得勢也而已矣^⑧，賢何事焉？’（《難勢》）他認為，不應當將用賢誇大到勢不可禁的高度，如果一方面說‘賢之為勢不可禁’，另一方面又說：‘勢之為道也無不禁’（《難勢》），那麼以無所不禁之勢，禁勢不可禁之賢，就必然陷入了‘以子之矛陷子之楯’的矛盾之中。‘名不可兩立’（《難勢》），用勢與用賢二者必居其一。”（第 333 頁）可商處亦甚多。

第一，韓非所主張，絕非僅僅“認為，不應當將用（“用”字不當有）賢誇大到勢不可禁的高度”，而是完全反對“賢”。這從該文已引及的“賢何事焉？”以及未引及的“賢勢之不相容亦明矣”，已經完全可以證明。

第二，原文以“賢之為勢不可禁”與“勢之為道也無不禁”為矛盾，完全不是假定的（即“如果……”；原文無此意）、有條件的或有限制的、局部的（即“一方面……另一方面”；原文亦無此

① “自然之勢”與“人設之勢”亦不能是“方向”或有什麼“方向”的區別。第 333 頁還有：“人設之勢，其取向不在于賢，而在于法。”其實，“勢”也好，“賢”與“法”也好，都不是什麼“方向”。

②③④ 見陳著《韓非子新校注》，第 944 頁。

⑤ 《韓非子校注》，江蘇人民出版社 1982 年版，第 573 頁。

⑥⑦ 《韓非子校注》，第 561 頁。

⑧ 楊按：原句有誤，應據陳奇猷依陶鴻慶說校改為：“若吾所言勢，謂人之所得設也而已矣。”（第 947 頁）

意),而是實有的、無條件的或不加限制的、全局的;更不是韓非轉述的別人的說法,而是他自己的主張。

第三,“以無所不禁之勢,禁勢不可禁之賢”云云,大概是在轉述原文的“以不可禁之[賢,與無不禁之]勢”^①一語了。果如此,則是把原文校作或解作“以無不禁之勢,禁不可禁之賢”了。但是,不僅未明言其說,而且一個“與”字也無由誤成更無法解作“禁”。這個關鍵的“與”字,學界歷來未獲確解。如:信從顧校的《韓非子》校注組語譯其意為:“‘不可禁’的‘賢’與‘無不禁’的‘勢’就構成了矛盾。”^②不僅句首的“以”字沒有了着落,而且“構成”一義又為原文所無有。正如陳奇猷早已指出的:“若依顧說……作‘與’,則此語無動詞,文不可通。”^③其實,這個“與”字,應作輔助、支持解。《孟子·公孫丑上》:“取諸人以爲善,是與人爲善者也。”朱熹集注:“與,猶許也助也。”即其例。意思則在指責以賢助勢即勢與賢并用爲矛盾之說。這樣,才與前後文的“賢何事焉”、“爲名不可兩立”、“賢勢的不相容”相一致。

第四,把所謂“不可兩立”解作“用勢與用賢二者必居其一”,亦有不確。“必居其一”,只是不能有非此非彼的第三者之意,略近於邏輯學上的排中律;這裏講的,則實在是不可兼得,近似於邏輯上的矛盾律。

(6) 有曰:“韓非說,楚國令尹誅竊羊者‘而楚奸不上聞’,使社會治安局面好轉,故直躬雖爲‘父之暴子’,而實爲‘君之直臣’。”(第334頁)亦有誤。

第一,楚國令尹所誅殺的不是竊羊者而是舉報者直躬。所引《五蠹》篇文說的事實是:“楚之有直躬,其父竊羊而謁之吏。令尹曰:‘殺之!’以爲直于君而曲于父,報而罪之。”意思很清楚,楚人直躬把他父親偷羊的事報告了官府,令尹卻認爲他雖對官家忠心耿耿而對父親則是大逆不道,因而判罪殺了他。

第二,“故直躬雖爲‘父之暴子’而實爲‘君之直臣’”,重點落在“君之直臣”亦不確;果如此,又爲什麼要殺他。原文“君之直臣,父之暴子也”,重點在“暴子”。

第三,把“楚奸不上聞”解作楚國沒有奸邪因而在上者就聽不到了,亦不合原意。原意該是:因爲殺了告發者,雖有壞人壞事而沒有人再向上報告了。

(7) 釋《六反》篇“適其時事以致財物”的“適其時事”爲“適應季節與節令變換以及生活需求”(第334頁),亦略有可商。

第一,“季節”與“節令”,有一即可。

① 據顧廣圻說校改,轉引自《韓非子新校注》,第948頁。

② 《韓非子校注》,第575頁。

③ 《韓非子新校注》,第948頁;《韓非子集釋》第896頁同。唯陳氏又以爲這個“與”字當作“處”,并以“下文‘抱法處勢’之‘言處’爲‘可證’,則不確。如作“以不可禁之賢,處無不禁之勢”,意即賢人處君位,實并無矛盾可言。“抱法處勢”則不涉“賢”義,因亦不可爲證。

第二，“適應”“生活需求”一義，恐非原文所有。從原句的上下文看，是在論“使民以力得富”，因而只說到了“致財物”即取得財物、發展生產這樣的意思。“時事”，實在只有合于時節應做的事即農時的意思。鄭玄注《周禮·遂師》“以救其時事”即曰：“四時耕耨，斂艾芟地之宜，晚早不同，而有天期地澤風雨之急。”

(8) 以《難二》篇“種樹節四時之適”的“種樹”為“植樹”(第 334 頁)，亦有不確。

“種”、“樹”同義，都是種植、栽種的意思。“種樹”并非動賓式的短語，而是並列式的復合詞，其義仍然是種植、栽種；是一般的種植，不限種植樹木。用例如：“所不去者，醫藥卜筮種樹之書”，此之“種樹之書”明顯不是“種植樹木之書”，而是一般的有關栽種之書，亦即農書。

(9) 有曰：“韓非在論商鞅之法時說：‘商君之法曰：‘斬一首者爵一級，欲為官者為五十石之官；斬二首者爵二級，欲為官者為百石之官。’官爵之遷與斬首之功相稱也。’(《定法》)這說明他在獎賞方面注意到獎賞應當與功相稱”(第 338 頁)。

這是以為韓非“注意到”，也就是從商鞅繼承了“獎賞應當與功相稱”的主張，即對商鞅“官爵之遷與斬首之功相稱”的原則是肯定的了。實則不然。

第一，“官爵之遷與斬首之功相稱”一語，確在復述商鞅的主張，但韓非的意思則完全不是在肯定而是在批評它的不確。在原文，此文本是說明其前的總起“申子未盡于術，商君未盡於法也”^①之意，即是說明商鞅之法的不善。

第二，該文所引“……相稱也”的緊接下文有曰：“今有法曰：‘斬首者令為醫、匠。’則屋不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也，而以斬首之功為之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功為醫、匠也。”^②其批評“官爵之遷與斬首之功相稱”之意更為明顯：先是說如果使“斬首”有功者為醫為匠，則因為“不當其能”而必然屋建不成、病治不好；後是說如果使“斬首者”治需要“智能”之官，後果一定與“以斬首之功為醫、匠”一樣，即國家治理不好。合起來說，也就正如王先慎所正確地解釋的：“此謂以勇力所得之官而理智能之事，不當其能，無異令斬首之人為醫匠也。”^③

(10) 有曰：“昭公六年，子產鑄刑書于鼎，即將成文法以這種人人都能得而聞之的形式公之於衆。叔向為此致書譴責，認為治國應當‘閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制以祿位，以勸其從。嚴斷刑罰，以威其淫，懼其未也。……民知有辟，則不忌于上，并

① 今傳乾道本作“申子未盡於法也”，顧廣圻于“法”字前校增“術商君未盡于”六字(據《韓非子新校注》，第 963 頁)，近今各家皆從之，極是。因其後文正是在說明申、商之“未盡於術”“未盡於法”二意，亦與段末的“二子之於法術，皆未盡善也”的結語相協。

② 此文已據近今各家皆認可的清顧廣圻、王先慎說(見《韓非子新校注》，第 964 頁)校正。

③ 見同上注。

有爭心，以徵于書，而僥幸以成之，弗可爲矣’(同上)。叔向認爲將刑書公之于衆，民衆就會依法而不依禮，擾亂了禮治所維繫的上下尊卑秩序。而且依靠這種‘威其淫’的辦法，未必會有什麼實際的效果。”(第338~339頁)這是認爲叔向反對“嚴斷刑罰”或“‘威其淫’的辦法”了，大誤。實際上，叔向反對的，正如文章作者已經說到的僅僅是“將刑書公之于衆”，其前文也還正確地說到了“在禮治時代，……對庶民則是用刑罰治理”。誤解的原因，則在對原文的標點以及文字取舍(剪裁)發生了問題^①。

第一，“嚴斷刑罰”前應用逗號而誤用了句號，其後又誤加了逗號；“以威其淫”後應用句號而誤用了逗號，“懼其未也”後應用逗號而用了句號，既引了此四字，而又不適當地刪去了其後“故誨之……不生禍亂”一大段。這樣，就造成了誤解。其實，根據正確的標點，原文的意思應該是：“嚴斷……”與其前的“閑之……制爲……”六句并列，都是叔向認爲“治國應當”(原文以爲是“昔先王”治國的措施)做的事。“以威其淫”，與其前的“嚴斷刑罰”爲一事，前者爲手段，後者則是目的；而不是單獨地與“懼其未也”發生關係的。“懼其未也”之所“懼”，是七個辦法還不能完全禁止“禍亂”。原文緊接着的“故誨之……猶求……慈惠之師”又是十一條措施，即專爲“懼”其前七個辦法之猶有不足而采取的。

第二，又不適當地略去了“閑之”以前的文字，亦使叔向的根本主張是“議事以制……”，“閑之”以下七事只是“猶不可禁御”而采取的補充措施之意不明。同時，叔向之如此激烈地反對“鑄刑書”以及所以反對的理由，皆是由于他有這個根本主張。不知道他的根本主張，也就不容易徹底明白他爲什麼要反對以及反對的理由云云。

此外，還有兩處標點亦略有不確。(1)“制爲祿位，以勸其從”中間的這個逗號不該用。此句所說是並列的七事之一，用“制爲祿位”的辦法來“勸其從”。(2)“以徵于書，而僥幸以成之”的這個逗號，亦爲蛇足。這裏說的“徵于書”和“成之”，實在只是一件事，前者(“徵”)只是後者(“成”)的手段、方式。只有這樣，才使全句的結構“民知有辟——則不忌于上，并有爭心，以徵于書而僥幸以成之——弗可爲矣”明白，不致引起“弗可爲”是指“僥幸”的誤解。“弗可爲”的“爲”之所指，是“民……不生禍亂”，亦即前文的“禁御”。

樸學大師戴震有言：“所以明道者其詞也，所以成詞者字也。由字以通其詞，由詞以通道，必有漸。”^②誠如所說，研究任何學問，首先都要充分吸取前人的成果，然後才能在前人已達

① 《左傳》有關的原文全文是：“昔先王議事以制，不爲刑辟，懼民之有爭心也。猶不可禁御，是故閑之以義，糾之以政，行之以禮，守之以信，奉之以仁，制爲祿位以勸其從，嚴斷刑罰以威其淫。懼其未也，故誨之以忠，聳之以行，教之以務，使之以和，臨之以敬，莅之以彊，斷之以剛。猶求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民于是乎可任使也而不生禍亂。民知有辟，則不忌于上，并有爭心，以徵于書而僥幸以成之，弗可爲矣。”(文字、標點皆據《中國哲學史資料選輯·先秦之部》，中國社科院哲學所中國哲學史室編，中華書局1984年版，第208~209頁)。

② 《戴震集》，上海古籍出版社1980年版，第183頁。

到成就的基礎上再前進一步半步。前人的思想則都是用文字記載下來的，因而也就只能經由閱讀、分析文字的記載去理解和掌握。學術思想研究的對象，更直接地就是思想家本人的著作。因此，文字的正确理解，是研究工作的一個必要條件；古籍文字的訓釋，更是研究學術思想史的首要條件。如果對應該借鑒的別人的研究成果，甚至作為研究對象的原著都不能充分理解，研究工作的正常進行就是很困難的。戴震所憂懼的，也就是“語言文字未知，而輕憑臆解誣亂聖經”。^①

環顧當今出版物，釋讀古籍文字不盡確當之例，還不是絕無僅有的。故書之如上，除就正于作者、讀者并與共勉以外，猶盼引起學界、學人較普遍的關注。

[作者簡介] 楊俊光(1932—)，男，上海人。現為南京大學哲學系教授，主要研究方向是先秦諸子學，尤側重于名、墨、法諸家。個人著作有《〈公孫龍子〉蠡測》、《惠學雜指——惠施及其思想》、《惠施公孫龍評傳》、《墨子新論》、《墨經研究》、《廿七年公孫龍研究之評議》。

^① 《戴震集》，第 200 頁。

《瑣議》商兌

蕭漢明

《諸子學刊》編輯部把楊俊光先生的《韓非的法哲學與〈老子〉之道》瑣議》(以下簡稱《瑣議》)轉給了我,此文對拙作《韓非的法哲學與〈老子〉之道》(本刊第二輯)在《韓非子》以及有關古籍原文的理解上提出了十點意見,現逐一回應如下,以資商兌。

(1) 拙作將《韓非子·二柄》(以下引韓文僅注篇名)“君見好則群臣誣能”句,釋讀為:“如果君主對所喜好的人形於言表,群臣便會對此人之才能大加貶斥,以破壞其人在君主心目中的形象。”《瑣議》認為是把“誣”字當作“誣讟”、“譏謗”解,有誤,應釋讀為:“君主表現出了自己的愛好,群臣就會謊稱自己有這一方面的才能。”筆者以為將“誣”釋讀為“謊稱”,恐與原文之義相去太遠。

拙作的理解依據是《韓非子》多次對“誣能”的運用。《八姦》:“是以賢者不誣能以事主,有功者樂進其業,故事成功立。”這裏所說的“賢者不誣能”,與該篇前文“其於說議也,稱譽者所善,毀疵者所惡,必實其能,察其過,不使群臣相為語”之說,語義密切相關。觀察人臣的才能與過錯,不依稱譽者或毀疵者之言為據,“必實其能,察其過,不使群臣相為語”,使誣能者無所施其技,這是從國君的立場上說。從人臣的立場上說,賢者用不著使用貶斥他人的才能以抬高自己的手段去侍奉其主,這就是所謂“不誣能”。又《外儲說左下》:“上不過任,臣不誣能,即臣將為失少室周。”該篇後文對此舉了兩例加以解說,為省篇幅,只錄其一:“少室周者,古之貞潔怒者也,為趙襄主力士,與中牟徐子角力,不若也,入言之襄主以自代。襄主曰:‘子之處,人之所欲也,何為言徐子以自代?’曰:‘臣以力事君者也,今徐子力多臣,臣不以自代,恐他人言之而為罪也。’”少室周的這種不忌能妒賢的表現就是“不誣能”。反之,對能力超出自己的人進行貶斥,就是“誣能”。如果《八姦》的“誣能”還可曲為之解的話,那麼《外儲說左下》的“誣能”,即使有蘇秦、張儀之舌辯,也不可能改變其“誣讟”、“譏謗”、“貶斥”之義。

《瑣議》認為“誣”的對象只是“能”而不是“能人”或“能者”,而少室周不誣的對象卻是徐子,還有一個牛子耕,這兩個對象都是人,是比少室周更為多力的“能人”或“能者”。人是“能”的載體,說到“能”,不可能設想這個“能”是沒有載體的。因此將“能”與其載體連在一起敘說,並非臆增,而是“能力”或“才能”與“人”二者之間的必然聯繫。

“誣”字在《韓非子》一書中凡二十餘見，作誣讒、毀謗解者居多；其次為欺詐。欺詐的手段甚多，而“謊稱”亦可視為其中之一。《顯學》：“無參驗，而必之者，愚也；弗能，必而據之者，誣也。故明據先王，必定堯舜者，非愚則誣也。”這裏所說的“誣”，指的是那種類似於沒有金剛鑽卻招攬瓷器活的“必而據之”的欺詐行爲，《瑣議》的“謊稱”指的是“不實之譽”，屬言辭類，行爲與言辭雖有別，然都在欺詐之內，因而有相近之處。《瑣議》不引之以爲證，或許因爲此處“誣”的前提是“弗能”，而不是“能”。且這條引文的文義也與楚王好細腰之類的故事不沾邊，無法牽合到“君主表現出了自己的愛好，群臣就會謊稱自己有這一方面的才能”的釋讀結論上來。

竊以爲，《瑣議》在此處的失誤是捨近求遠，忽視了從《韓非子》中尋找內證，曲引《說文》與段注，附會已說。

(2)《瑣議》認爲，拙作標點《功名》篇中的一句話，亦或有誤。這句話拙作的標點爲：“人臣守所長，盡所能，故忠以尊主；主御忠臣，則長樂生而功名成。”拙作還爲此做了一個注：“‘故忠以尊主主御忠臣’，陳奇猷《韓非子集釋》（‘釋’，拙作誤作‘解’，謝謝《瑣議》指出）斷句爲‘故忠。以尊主主御忠臣’，欠妥。又王渭以爲衍一‘主’字，非是。”《瑣議》的看法是：“原句實應如陳氏說標點：‘故忠’應斷句；此與其緊接前文‘人主者……故安……故尊……故忠’共三個‘故’字同例；‘尊主御忠臣’，則‘尊主’（即有“勢”之主）‘忠臣’即兩兩相對。句意則爲：“以至尊的君主駕御忠誠的臣下。”

《瑣議》的說法有三處待商。其一，前文的三個“故”字是否同例？陳奇猷《韓非子集釋》在“故安”之後用分號，在“故尊”之後用句號而未用分號，是陳奇猷先生也並不將後面的“故忠”看作是與前兩個“故”字同例。又《瑣議》用“人主者……故安……故尊……故忠”簡式表達前文之義，好象“人主者”是這三個“故”的共同主語，實際上“故忠”的主語是“人臣”，而非“人主者”。由此亦可證此三個“故”字並不同例。既然這三個“故”字不同例，《瑣議》所贊同的斷句難以成立。又“以尊主主御忠臣”，句中連出兩個主字，王渭以爲當衍一“主”字，但沒有文字校勘上的任何依據，完全以意爲之，不足爲據，是以不可從。以己意增減古代文獻，是校勘學的一大忌諱，《瑣議》作者不會不知。王渭存疑尚可，而《瑣議》徑直刪字則不可。又將“以尊主主御忠臣”句，譯作“以至尊的君主駕御忠誠的臣下”，除刪去一“主”字之外，“以至尊的君主”之“以”者其誰耶？似難作出交代。

《瑣議》“‘忠以尊主’，‘忠以’不辭”之說，欠妥。《論語·爲政》“使民敬忠以勸”，其“敬忠以”亦爲“不辭”嗎？《瑣議》又說：“‘主御忠臣’，‘主’義不完，且與忠亦失對稱。”《功名》篇此處並非駢體，因此所謂“失對稱”而“‘主’義不完”，只是《瑣議》作者強邀《功名》合於己意的結論。拙作斷句爲：“人臣守所長，盡所能，故忠以尊主；主御忠臣，則長樂生而功名成。”分號前言臣，分號後言君，語義完整通暢，並不需要刪減原文，也不需要將三個“故”字強說成同例，更無須外設一個“對稱”標準牽強爲說。

至於拙作之斷句，有得之在先者，而注中未作交代，這實在是筆者孤陋寡聞所致。拙作所據的是陳奇猷《韓非子集釋》本（上海人民，1974年版），其中陳氏所引盧文弨之言只有“‘尊主’

下馮校添“以尊”二字”一句，並沒有《瑣議》所說的斷句方面的內容。至於張覺的《韓非子校注》（嶽麓書社，2006年版）早已有這樣的標點，筆者實未見此書，謝謝《瑣議》作者見告。未能注明得之在先者，是否意在標榜“創說”，這便話由人說了。《瑣議》後文所說到的矛盾律云云，也未交代得之在先者，筆者以為絕無標榜“創說”之意。

(3) 拙作將《心度》“故明君有權有政，亂君亦有權有政，積而不同，其所以立，異也”句，釋讀為：“明君有政有權，亂君也有政有權，治亂的積累方向不同，原因在於其所立之政在是否實行法治上所存在的差異。”《瑣議》認為有“積”、“方向”與“所以立”三處可商。

《瑣議》認為：“在原句中，‘積’不能是‘積累’意。”陳奇猷《韓非子集釋》對此有一個案語：“《說文》：‘積，聚也。’明君聚權於一身，亂君散權於臣下。明君立政以法，亂君立政以意。《用人篇》云：‘釋法術而心治，竟不能正一國。’因為有陳先生的案語在，所以《瑣議》又說：“果是‘積累’，則其所‘積’也就只能是‘權’和‘政’了。”這個說法其實與陳說還有差別，陳氏所說的“積”是針對“散”而言，積的對象只是“權”，並不包含“政”。說到政，陳氏用的是“立”，不是“聚”。《瑣議》說權與政“此兩者原文已用‘有’‘亦有’說明其同，則與後之‘異也’的判斷不合”。《瑣議》所說的“原文已用‘有’‘亦有’說明其同”，只是明君與亂君在“權”與“政”的大概念上相同，而陳氏明確指出“聚權”與“散權”、“以法”與“以意”是明君與亂君在用權與立政上之不同，這與後文之“異也”的判斷並無不合。

《瑣議》主張：“此‘積’字，實通‘績’，意為‘功’、‘成績’。《荀子·禮論》篇‘積厚者流澤廣，積薄者流澤狹’，楊倞注：‘積與績同，功業也。’即為其例。這樣，才與原文所說為運用‘權’和‘政’的成績——即結果或治或亂一意相合。”以通假字解讀亦是一種途徑，但應取謹慎態度。楊倞注《荀》此例在各種相關工具書中被多次援引，但未見這些工具書有能舉出第二個“積與績同”之例證，說明“積與績同”在先秦文獻中使用並不多見。校勘上，有關《韓非子》的校注書也沒有出現“積，本或作績”之類的校勘辭。王力先生曾要求，使用通假應有十個左右的例證，這或許太苛，但四、五個例證恐不能少。《瑣議》只靠工具書所提供的唯一例證，就斷定“此‘積’字，實通‘績’”，底氣未免不足。儘管如此，《瑣議》之說，仍可成一家之言，但不具備足以排他的至上性。如果一定要用通假，“積”與“跡”相通的例證決不在十例以下，完全可以滿足王力先生的要求，可惜《瑣議》未能察知而白白錯過。

拙作釋“積”為“積累”，實亦出自《說文》，但與陳奇猷先生案語在所積的對象上有別。陳氏所說的“明君聚權於一身，亂君散權於臣下”，不確。亂君有暴君與懦弱君兩類，暴君也是聚權於一身的，只有懦弱之君才大權旁落，散權於臣下。因此，《心度》此處所說的“積而不同”之“積”，不是指聚權，而是指治與亂之積。積的對象既有治亂之別，所以有“積而不同”之說。拙作將“積”看作是一個過程，有過程就有方向。方向是積累過程的軌跡，積累是循沿方向的行為。《易·文言》：“積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。”正是將“積”看作是一個過程。《瑣議》說：“治或亂既不是什麼‘方向’，‘方向’亦不能‘積累’。”治與亂不是方向，那麼善與不善也不是方向了。治國與做人，都有運行過程，無論其表現為自覺或非自覺，沒有方向的

過程是不可想像的。

《瑣議》釋“積”爲“績”，意爲“功”，“成績”。有功績，其結果爲治，其君就是明君；沒有功績，其結果爲亂，其君就是暴君。《瑣議》忽略了在靠天吃飯的古代，功績的取得與自然力的作用有密切關係，不是專靠“權”與“政”實施的好壞便能決定的。堯時九年滔天洪災，湯時三年大旱，在這九年、三年期間，堯與湯的功績何在？沒有功績，那究竟是明君還是暴君？此爲釋“積”爲“績”之一不可取。韓非將勢分爲自然之勢與人設之勢，自然之勢時期也有堯舜這樣有功績的明君，雖然爲數少，畢竟還是有，但與推行法治毫無關聯，即與此段引文緊接着說的“故法者，王之本也”之說風馬牛不相及。此爲釋“積”爲“績”之二不可取。其三不可取，就是前文所說的以假借字取代本字，依據不充分。《瑣議》此處既有此三不足，用以否定他人之說，何以服人？

至於“所以立”不能是“所立之政”，“所以”不就是“所”之糾誤，恐怕是對拙作缺乏細究所造成的。拙作對“其所以立，異也”句的釋讀是：“原因在於其所立之政在是否實行法治上所存在的差異。”這句話的確有點別扭，但語義應當是清楚的。句之首尾“原因在於……上的差異”，是對應“異”的；“所立之政在是否實行法治”對應的是“所以立”。在韓非，權與政是推行法治的載體，是否推行法治就成爲“異”的根源。《瑣議》將釋讀中的“所立之政”孤立抽出來，視“在是否實行法治”七字而不顧，硬說拙作將“所以立”釋讀爲“所立之政”，有斷章取義之嫌。

(4) 關於勢與治亂的本末之辨。《瑣議》指出拙作有多處可商。

其一，關於《難勢》“勢之於治亂，本末有位也”有誤字的問題。

清人顧廣圻所說的“末，當作未”，是從理上所作的判定，屬理校，既非內校亦非他校，可靠性當在其所據之理的獨一無二。日人松皋圓以及陳奇猷《韓非子》校注組、張覺等皆從之，是對顧氏所據之理的認同。由於“未”被認定爲“未”之誤，所以“位”必定爲“立”之通假，而立可以釋讀爲“定”。這裏還有一個“本”字，《瑣議》未作交代，筆者揣摩，或可解作“本來”、“根本”。依此則全句之義可釋讀爲：勢對於治亂，根本就沒有確定的關係。分而言之，勢不一定導致治，也不一定導致亂，這或許就是顧氏所據之理，亦是從之者所贊同之理。但此處在釋讀上還可將治亂看作是一個複合名詞，那就成爲：勢對於治亂是否有關係，還是一個未能確定的問題，也就是說可能有關係，也可能沒關係。改動一字，其句義可以出現兩種不同的理解，那麼顧氏所據之理不具備獨一無二的可靠性。顧氏以此存疑，未嘗不可；而依其存疑擅自改動原文，則不可。又《難勢》篇後文說：“離理失術，兩末之議也。”這雖然不是說的同一個問題，但至少可證韓非並非從未運用過本末之說。

其二，關於《難勢》是否有勢與治亂的本末之辨的問題。

《瑣議》在此問題上有一條注：“此語在原篇爲‘應慎子’者——韓非假設的、用賢治來反對法治的或儒或墨的論客所說，因而實在不是韓的主張；擬另文詳論。”因爲此注涉及對《難勢》文本引用的準確性，所以筆者在《瑣議》作者將要詳論的大作發表之前，有必要先對此注進行辨析。

筆者認同陳氏《韓非子集釋》將《難勢》分作三個自然段。首段以“慎子曰”起句，全段之結論是：“賢智未足以服衆，而勢位足以誦賢者。”反映的是慎到重勢誦賢的基本觀點。中段以“應慎子曰”起句，結論是：“以國爲車，以勢爲馬，以號令爲轡，以刑罰爲鞭策，使堯舜御之則天下治。使桀紂御之則天下亂，則賢不肖相去遠矣。”第三段以“復應之曰”起句，結論是：“抱法處勢則治，背法去勢則亂。”這三段在邏輯上是連貫的，說的是法家學派內部的三種觀點。此三者的不同點在於：慎到只強調勢對治國的重要性，絕對排除賢者，也不知抱法的意義。中段的“應慎子”，不能看作是“應慎子者”，此“應慎子”不是韓非假設的或儒或墨的論者，“應”是應對之應，並非姓氏之應。“者”，若作語末助詞，則不當用“——”號。既用“——”號，則“者”字之用似欲指代下文之議論，但古文獻中尚未見有此例證，不如用“‘應慎子曰’云云”較爲妥帖。應對的內容既然綜合講到勢、號令、刑罰等，則其爲法家之說可知。沒有講仁義教化與輕刑薄賦等，則非儒家；沒有講節儉、尚同、兼愛、非攻等，則非墨家。至於將尚賢提到與重勢同等重要的地位，則屬於法家某一支派對儒、墨這一觀點的吸取，藉以對慎到重勢說作修正與補充，也正是在這一點上反映出與慎到的差別。第三段的“復應之曰”云云，是韓非對前兩說的應對之辭。主要有以下兩點內容：第一點，將前兩說的“勢”，僅僅看作是“自然之勢”，而他所主張的“勢”是“人設之勢”。人設之勢與抱法不可分割，亦可說抱法所處之勢即爲人設之勢。人設之勢與自然之勢相比較，其優越性有“治千而亂一”與“治一而亂千”之別。第二點，在人設之勢的情況下，賢與勢不能相容，這是針對中段的觀點說的。能抱法處勢，中才即可勝任，不必非要等待賢者出而任之。這裏所說的賢者不是指人臣，而是指國君。因爲相對國君而言，人臣無勢可處。

“勢之於治亂，本末有位也”句，出在中段，韓非沒有批駁，那是因爲此句並未直接涉及賢，只是爲賢、勢並重之說作理論鋪墊，實際上也可爲法、勢並重之說做鋪墊。勢對於治亂有關係是法家的共認，至於是一種什麼關係則說有不同。慎到認爲有勢則足以爲治；中段之意爲有勢還必得賢者處之，方可得治；韓非認爲賢不足道，抱法處勢即可得治。韓非主張不必待賢，看上去又回到了慎到，但他所說的勢與慎到有“人設”與“自然”之別。此三說的共同之處，都把勢看作是實現治的手段或工具。這就牽涉到勢在治亂結果中的地位，文本所說的“本末有位”，正是對此所作出的判斷。因爲勢是末，是條件，是手段，是工具，所以法家對勢之用，一而再地提出“賢勢並重”、“抱法處勢”之類的修訂措施對勢進行補充，目的在於能夠通過用勢達到治的結果。這說明自然之勢並非一定能夠實現治，甚至在大多數時期都會導致亂，所以對勢作這樣那樣的補充才成爲法家學說自身完善過程之必須。結果是本，是勢之用的歸屬，沒有結果的勢是不存在的。所以本與末之位有別，即本與末並不是同層次的概念。《瑣議》說：“‘本末’一語，所指無論是本質與現象、本業與末業、還是樹木的下部與上部，都是同一層次的東西，其間之異也只是有主有次而已。”將“本末”視作“同一層次的東西”，就抹殺了“本末”的“位”的不同。若果如此，魏晉時期的本末有無之辯就毫無理論意義了。

其三，關於拙作對此處本末之辨的表述問題。

結果有治與亂兩種可能，亂是治的負面體現，這才是同一層次的概念。由此，才有將“亂”反訓為“治”之例，如《爾雅·釋詁》：“亂，治也。”

從動機與效果的關係上說，治是有國者追求的目的，屬於動機義域；或治或亂之結果，屬於效果義域。治亂有別，是從絕對意義上看待的；而治亂二者之間並無絕對界限，則是從相對意義上看待的。合而觀之，則治中有亂，亂中有治；治占主導地位時就被稱之為治世，亂占主導地位時就被稱之為亂世。一般說來，動機與效果是統一的。動機在於追求治，而效果或出現了亂，亂是治之負質，即是目的的負面表現。從這個意義說，“目的”是“結果”的主觀追求，而“結果”是“目的”的客觀呈現。因此，拙作將“目的”看作是“本”，並無不妥。如果就語義的對稱今譯而言，將“本”釋為“結果”，應更為貼切。拙作跳過對稱今譯，從韓非對勢的修訂思路上論說，直接將“目的”視為“本”，由此造成了《瑣議》的誤解，實在遺憾。

《瑣議》看不出韓非“人設之勢”對“自然之勢”的抑制作用，原因很簡單。因為作者將法與刑等同看待，在《瑣議》(4)有一句話“‘王之本’的‘法’亦即刑”吐露了這一觀點。如果這個觀點成立，那三苗時期已經在用五刑，三代以來刑之用也從未廢除，所謂法家的形成原來只是將“刑”字改換成“法”字，而“刑”即“法”，那法家實際上只是“刑家”。一個學派能這樣輕易地形成嗎？法家提出的“循名責實”制、賞罰制等，能用“‘法’即‘刑’”概括嗎？由於《瑣議》作者在這一點上出現的模糊，韓非所說的“抱法處勢”，也就成了“抱刑處勢”，與慎到之說沒有區別，當然看不出法對勢的抑制作用。拙作所說的“以一定的機制左右其運作方向則是有可能的”，是對《難勢》篇中“應慎子”一段與“復應”一段的概括。“應慎子”一段是採用賢來制約勢，“復應”一段則是以抱法限定處勢，二者都是希圖用一定的機制來制約勢，在這一點上是共同的。“復應”所云是韓非的觀點，所謂抱法處勢，說的是處勢者應依法行政，而不只是動用刑罰。因為有兩種不同的制約“勢”的辦法，未必都真能起作用，所以拙作用“可能”一詞，表示並非都具有“必定性”。

(5) “名不可兩立”與排中律、矛盾律問題。

首先需要討論韓非是否如《瑣議》所說“完全反對‘賢’”？《難勢》“復應之曰”：“‘勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。’此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得勢也而已矣，賢何事焉？”據前句“人之所得設”，後句“人之所得勢也”當為“人之所得設之勢也”，省“設之”二字。由此可知，“賢何事焉”是針對“人之所得設之勢”而言，也就是說是有條件的，不是在任何情況下都“完全反對‘賢’”。所謂“賢勢之不相容亦明矣”，其“勢”字亦指“人設之勢”。人所得設的內容是什麼？就是“法”。韓非在《飾邪》篇提出的“以法為本”，就是人設之勢的具有根本意義的重要組成部分，處勢者無論個人賢智狀況如何，一律都得以法為依據處理政事，故《難勢》說：“夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則亦不然矣。”此處所說的“勢”亦指“人設之勢”，而非“自然之勢”。在自然之勢，依賴賢人治國，屬人治範圍，治亂取決於人之賢智；在人設之勢，依據法律治國，屬法治範圍，治亂取決於是否“抱法處勢”，而不取決於處勢者之賢智。從這個意義上理解韓非的“賢勢之不相容”，其實質應是人治與法治的不相容，而

不是僅從字面上孤立地看其對賢字的結論。賢，指的是以賢治國；勢，指的是採用人設之勢治國，是兩種制度的不兩立，即是“用賢”與“用勢”的不兩立，而不是兩個概念的不兩立。

在自然之勢，韓非並不否認賢者的作用。他說：“今日堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、桀爲不然也。”（《難勢》）在人設之勢，處勢者在賢智方面有上（即聖賢）、中（即中材）、下（即不肖）之別，由於“上不及堯舜，而下亦不爲桀紂”之中材者居多，只要能“抱法處世”，就能達到治，所以有千世之治。但畢竟也有不肖者，故也會出現一世之亂。賢者處勢，也得抱法，這樣的賢者何須要“完全反對”？真正應當“完全反對”的應當是無論在自然之勢或人設之勢都會導致亂世的桀紂一類的居下的類型。正是從這個意義上，拙作認爲韓非之意是不應當將採用賢者治世“誇大到勢不可禁的高度”，也就是說，即使賢者處勢也應依法行政，而不當“釋勢委法”，否則，“堯舜戶說而人辯之，不能治三家”（《難勢》）。如果不“釋勢”，即不放棄威勢，在韓非看來賢者治國是可以達到治的，但若既放棄勢又不抱法，以爲賢者可以超出人設之勢的制約，那麼即使以堯舜之賢也不可能管理好三家之治。

《瑣議》說：“原文以‘賢之爲勢不可禁’與‘勢之爲道也無不禁’爲矛盾，完全不是假定的（即‘如果……’；原文無此意）、有條件的或有限制的、局部的（即‘一方面……另一方面’；原文亦無此意），而是實有的、無條件的或不加限制的、全局的；更不是韓非轉述的別人的說法，而是他自己的主張。”將“賢之爲勢不可禁”與“勢之爲道也無不禁”這一矛盾，說成是韓非“自己的主張”，不知有何根據？如果此說成立，那韓非就是那個“鬻矛與楯者”，而且“是實有的、無條件的或不加限制的、全局的；更不是韓非轉述的別人的說法。”

“賢之爲勢不可禁”與“勢之爲道也無不禁”這一矛盾，不是韓非的主張，是韓非從前兩段中概括出來的兩種對立的論點。“勢之爲道也無不禁”，是慎到的觀點；“賢之爲勢不可禁”，是“應慎子”一段的觀點。至於這個概括是否準確，有多少韓非的添加成分，這是另一個議題。慎子之說並未針對應者，所以拙作用“如果”。“一方面……另一方面”，指論辯雙方，亦指對立論題之兩個方面。韓非矛頭所向，主要針對的是“賢之爲勢不可禁”，這個結論對第二段的尚賢思想或許有一些誇大。而對另一結論“勢之爲道也無不禁”之“勢”，顯然加進了他的“抱法”的內容。這樣“應慎子”應對慎子的爭議，便轉化成直接與韓非的爭議。爲此，韓非舉矛楯之說，將這兩個觀點加以類比，得出“名不可兩立”的結論。“名不兩可立”，《瑣議》認爲不應理解爲“二者必居其一”，那難道可以理解爲“二者皆不可立”，或“二者皆可以立”？如果後二解完全與文義無關，那第四種理解又是什麼？《瑣議》的所謂“不可兼得”，難道是與“二者必居其一”完全不同的第四種理解？

既然沒有第四種理解，那麼《瑣議》援引形式邏輯的排中律與矛盾律顯然有誤。《瑣議》：“‘必居其一’，只是不能有非此非彼的第三者之意，略近於邏輯學上的排中律；這裏講的，則實在是不可兼得，近似於邏輯上的矛盾律。”矛盾律鎖定的對象是不變的，只對這一對象的同一方面在同一時間內出現的矛盾思想起作用。以此衡量矛楯之說，既說此楯牌之堅硬程度任何矛都不能戳破，又說此楯牌有一種矛可以戳破，此二說必有一說是假的，這就是思維形式上的

矛盾。再就矛而言,既說此矛可以戳破所有楯牌,又說此矛不能戳破某種楯牌,陷入了同樣的思維矛盾。所以矛楯之說有兩處違反矛盾律,而不是一處。至於既說“楯之堅,物莫能陷”,又說“矛之利,無物不陷”,這兩個陳述句分說的是兩個不同對象,因此不在矛盾律的作用範圍之內。排中律只是對矛盾律的補充。矛盾律只須確定兩個陳述句中有一句是假,而不過問另一句之真假,《瑣議》將“不可兼得”這一與矛盾律沒有關係的內容說成“近似於邏輯上的矛盾律”,顯然不當;而排中律則只能在一真一假兩個陳述句中作選擇,這才是二者之別。因為排中律也以同一對象為前提,所以對分說兩個不同對象的兩個陳述句不起作用。韓非的矛與楯、勢與賢之說,分述的是兩個不同對象,反映的是思維內容上的矛盾,不是思維形式上的矛盾,用形式邏輯立說,有失允當。

拙作所說的“以無所不禁之勢,禁勢不可禁之賢”不是對原文的轉述,只是對“以子之矛,陷子之楯”一句的套用。“以子之矛,陷子之楯”,是一句省文,完整的意思應是:以子之物無不陷的矛,陷子之物莫能陷的楯。因為韓非舉矛楯之說作類比說賢與勢,這樣的套用應當與原意相去不遠。《難勢》此處一段文字為:“夫賢之為勢不可禁,而勢之為道也無不禁,以不可禁之勢,與無不禁之道,此矛楯之說也。”此處“以不可禁之勢,與無不禁之道”句語義未周,似有訛誤。《韓非子集釋》在此處作了一個案語:“顧廣圻曰:藏本同。今本‘勢’下‘與無不禁之道’,誤。按當云:‘以不可禁之賢,與無不禁之勢。’奇猷案:當作‘以不可禁之賢,處無不禁之勢’。若依顧說‘處’作‘與’,則此語無動詞,文不可通,下文‘抱法處勢’,言處亦可證。”《瑣議》認為,“這個‘與’字,應作輔助、支持解。《孟子·公孫丑上》:‘取諸人以爲善,是與人爲善者也。’朱熹集注:‘與,猶許也助也。’即其例。”支持顧說,而不同意陳奇猷之說。《瑣議》推測說:“(拙作)‘以無所不禁之勢,禁勢不可禁之賢’云云,大概是在轉述原文的‘以不可禁之[賢,與無不禁之]勢’一語”,直接將顧氏之按語作為原文,這已不妥。用對“與”字的不同於陳氏的訓釋圓通顧說,也不足以說明此為“矛楯之說”。即使按《瑣議》的訓釋,“以不可禁之[賢,與無不禁之]勢”,這句話也只是在同一思維路向上展開的,即用不可禁之賢輔助無不禁之勢,與“矛楯之說”尚有不小的距離。若在原文“以不可禁之勢”句下接“禁勢不可禁之賢”,則語義與句型都與“以子之矛,陷子之楯”相合。拙作無意以此校勘原文,故未對此另作交代,讓《瑣議》作者作了不必要的推測,很是抱歉。

(6) 關於直躬舉報其父竊羊故事的釋讀。

直躬舉報其父竊羊故事,最早見之於《論語·子路》:“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:父爲子隱,子爲父隱,直在其中矣。’”與《韓非子·五蠹》相比較,有以下幾點值得注意:一、故事發生的時代在春秋末期,葉公視直躬爲同黨(即志向相同的一派。直躬,《論語·釋文》:“躬,鄭本作弓,云直人名弓。”),而孔子認爲他這一派主張父子之間不應當互相指證。二、直躬只是作證詞,並不是舉報者。三、沒有官方對此的處理結果。

《韓非子·五蠹》添加與改編的內容有:一、直躬爲楚國人。高誘注《淮南子·汜論》:“直

人弓，楚葉縣人也。”此注或據《論語》“葉公”一詞與《韓非子》“楚之有直躬”而來。二、直躬，是其父攘羊的舉報者，不是證人。三、有官方處理結果。

《呂氏春秋·當務》在處理結果上頗具戲劇性。直躬舉報其父，官方執其父，將欲誅之，直躬又請求代其父死。舉報，反映其直而信；代父伏法，是其孝。這個改編，既照顧到儒家重孝，又照顧到法家重法，是《呂氏春秋》融通百家之學的生動範例。

《瑣議》對拙作在此處的意見，主要是在處理結果上。拙作說：“楚國令尹誅竊羊者‘而楚奸不上聞’，使社會治安局面好轉，故直躬雖為‘父之暴子’，而實為‘君之直臣’”。

《瑣議》說：“楚國令尹所誅殺的不是竊羊者而是舉報者直躬。所引《五蠹》篇文說的事實是：‘楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏。令尹曰：“殺之！”以為直於君而曲於父，報而罪之。’意思很清楚，楚人直躬把他父親偷羊的事報告了官府，令尹卻認為他雖對官家忠心耿耿而對父親則是大逆不道，因而判罪殺了他。”如果以不孝之罪名殺直躬，未免量刑過重，與儒家向來主張的輕刑說相悖，而與法家之輕罪重罰主張相一致。以儒家崇尚孝道治罪直躬，又反對儒家的輕刑主張，楚國令尹究竟是以刑治國還是以孝治國？再說，春秋末期，孔子的主張影響還沒有那麼大，不可能出現地處南蠻的楚國都在推行以孝治國。更何況《瑣議》說令尹誅直躬，遠遠超出孔子。《論語》中孔子對此並沒有發表應當對直躬嚴懲的言論，只是申述自己一派的主張，而令尹卻誅殺了直躬。春秋時期不可能出現因不孝而被官方所殺的案例。而殺死直躬之父，則合於法家輕罪重治的主張，不存在任何相悖之論。

《瑣議》說：拙作“故直躬雖為‘父之暴子’而實為‘君之直臣’”，重點落在“君之直臣”亦不確；果如此，又為什麼要殺他？原文“君之直臣，父之暴子也”，重點在“暴子”。不確的前提是所殺的人為直躬，若為其父，則有何不確？《五蠹》後文舉“魯人從君戰”因其孝而“三戰三北”，“仲尼以為孝，舉而上之”，韓非將其歸結為：“父之孝子，君之背臣。”就結果而言，此句之重點當為“父之孝子”。《瑣議》喜歡用對稱結構說事，這裏倒有一個真實的對稱句。一句為“君之直臣，父之暴子”，另一句為“父之孝子，君之背臣”。重點句的位置亦當符合對稱原則，即若前句的重點在“君之直臣”，後句之重點當為“父之孝子”，這與拙作相合。若前句之重點在“父之暴子”，後句之重點當為“君之背臣”，《瑣議》未必能認同。《瑣議》的重點之說，在這裏又不講對稱結構了。

《瑣議》說，拙作“把‘楚奸不上聞’解作楚國沒有奸邪因而在上者就聽不到了，亦不合原意。原意該是：因為殺了告發者，雖有壞人壞事而沒有人再向上報告了。”《瑣議》在此處有轉換概念之嫌。即使按所殺的是直躬來理解，其罪只是不孝，在所有告發者中只是一個特例，不能函蓋“告發者”的全部外延。殺直躬只能使子不敢告發其父，再從儒家“父子互隱”的原則出發，可以延伸到父不敢告發其子，不可能威懾到全社會都不敢告發壞人壞事的程度。殺不孝子而導致“楚奸不上聞”，構不成因果關係，與充足理由律不合。

《五蠹》在舉此兩例之後，緊接著說：“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。”“楚奸不上聞”，是上之利；降北而仲尼賞，是下之利。若“楚奸不上聞”指的

“因爲殺了告發者，雖有壞人壞事而沒有人再向上報告了”，作爲法家的韓非能將這種局面看作是“上之利”？“上下之利若是其異”，是對上述兩例的比較。前一例是按法家輕罪重罰，後一例是按儒家賞孝子，其效果之差異如此之大。由此亦可證，令尹所殺的人是直躬之父，而非直躬。此爲拙作之內證。

《呂氏春秋·當務》亦說將要誅之的是直躬之父，此爲拙作之旁證。

儘管如此，筆者並無否定《瑣議》所見之意，因爲畢竟文本沒有出現所誅對象的明確無誤的動賓結構，從而爲讀者作這樣或那樣的理解留下了空間。關鍵看何種理解的證據更爲充分。

(7)《瑣議》認爲拙作“釋《六反》篇‘適其時事以致財物’的‘適其時事’爲‘適應季節與節令變換以及生活需求’(第334頁)，亦略有可商。”

“適其時事”，指適應其時與適應其事，若依《瑣議》所說，“‘時事’，實在只有合於時節應做的事即農時的意思”，那麼這四個字當爲“事適其時”，而不當爲“適其時事”。《瑣議》舉《周禮·遂師》“以救其時事”鄭玄注曰：“四時耕耨，斂艾芟地之宜，晚早不同，而有天期地澤風雨之急。”“四時”、“晚早”，言其“時”；“耕耨”，言其“事”；“而有天期地澤風雨之急”，言其之所“救”。而救的辦法是時與事並舉，即“四時耕耨，斂艾芟地之宜，晚早不同”，並非以事救時，亦非以時救事，與《瑣議》之釋讀不類。筆者認爲，“適其時事以致財物”句前省了採用何種措施句，如治國者之政令之類。政令適應其時，即爲適應季節與節令之變換，如此則不誤農時；政令適應其事，則爲如何滿足與提高庶民的生活需求。這裏的時與事，是與明君治國之政令相對爲言的。政令對庶民的生活需求的關照，是韓非的思想，也是韓非與儒家的共同點。韓非與儒家的不同點是如何解決這一問題。即是用恩賜的辦法還是採用恰當的政令鼓勵庶民以力致富。由此可見，拙作將“事”解讀爲“生活需求”，與韓非思想是貼近的。

拙作將“時”釋讀爲“季節”與“節令”，《瑣議》認爲“有一即可”。筆者以爲，僅說“季節”，似嫌寬泛；僅說“節令”，則尚無文獻可證二十四節令當時已形成系統。《月令》所記載的節令有：立春、雨水、春分、驚蟄、立夏、小暑、夏至、白露、立秋、秋分、霜降、立冬、冬至，二十四節令僅及十三，《呂氏春秋》之《十二紀》對此也無增補。直到距韓非近一百五十年之後的《淮南子》才出現二十四節令的完整記載，因此僅說節令亦不可。或許不能排除韓非子之時二十四節令已經形成系統，但結論只能依據文獻而不能依靠猜測。

(8)《瑣議》認爲拙作將《難二》篇“種樹節四時之適”的“種樹”釋爲“植樹”(第334頁)，亦有不確。“植”，也有栽種義，且凡栽種對象爲根之屬者皆可曰植，與“種”在這一意義上同義。“種樹”或“植樹”之“樹”，在古文獻中一般有兩義：一爲取樹之本義，指栽種樹木；二爲引申義，泛指所有的栽種。解讀文本中所見之“種樹”一詞，究竟取本義或取引申義，應照應文本的完整性與關聯性，不要出現重疊的部分。漢代史游《急就篇》卷三：“種樹，收斂。賦、稅、租。”唐顏師古注云：“種，藝也；樹，植也。春夏種植，秋冬收斂，農之常業也。斂財曰賦，斂穀曰稅，田稅曰租。”這個注，“種樹”與“收斂”相映成章，無重疊部分。又顏師古注《漢書》卷四十九“墳

墓相從，種樹畜長”，曰：“種樹，謂桑果之屬。”直接取其本義，而不用引申義。這個注，照顧到種植樹木與墳墓的關聯性。《易·繫辭下》“古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹”，注家多訓“封”為封土以為墳，訓“樹”為植樹以為標識，這就形成了樹與墳的關聯性。此外凡按引申義容易出現重疊的，都應當取其本義。如《漢書·景帝紀》“勸農桑，益植樹，可得衣食物”，若將“植樹”作引申義解，則與“農桑”有重。拙作將“種樹”說成“植樹”，並未體現出是取本義還是取引申義的意向，能夠體現筆者意向的是拙作對文本的完整性的表述：“植樹、農耕、織紝、畜養、商賈，都要做到適應天時，利用地利，發展生產，互通有無，並注重運用與改進舟車器械，以收‘用力少致功多’之效。”若孤立看文本“種樹節四時之適”句，則《瑣議》從引申義解讀，可以成立。但文本先講“樹種”，後又講“農耕”，若取引申義，則構成重疊。拙作將“樹種”、“農耕”並舉，實取其本義，而非引申義。韓非將“種樹”單獨提出，看中的是其不同於農耕的經濟效益。漢代以後歷代王朝往往為之下詔書，提倡植樹，地方官吏也有相關舉措。至於植樹的好處，在一些詔書以及大臣上書中，還涉及改善自然環境，甚至在軍事上有防禦北方戎狄騎兵入侵的作用，但較多的還是看中其經濟效益。元吳澄《書纂言》卷四下：“民生所最急者，務農重穀，以足其食；有食則種樹，阜通以殖其貨。”乾隆《御纂詩義折中》卷四：“故田疇之外，佐以種樹，阜財也。”漢代一直採用王霸並重的統治術，所以法家學說在治國中有很大影響。如後漢初期，樊曄“好申韓之法”，在天水太守任內，“政嚴猛”，“人有犯禁者率不生出獄。吏人及羌胡畏之，道不拾遺”，在揚州牧任內，則“教民耕田、種樹、理家之術”（《後漢書·樊曄傳》）。“種樹”緊接在“耕田”之後，被看作是增加經濟效益的重要措施，似與韓非之說有關。由上可見，對韓非“種樹”一說的理解，遠不只是在字面上如何解讀的問題。

(9) 關於韓非對商鞅“官爵之遷與斬首之功相稱”之法的態度究竟是肯定還是否定的問題。《瑣議》在此問題上，由於混淆了爵與職的區別，所以在評判拙作時難免陷入混亂。韓非在論商鞅之法時說：“商君之法曰：‘斬一首者爵一級，欲為官者為五十石之官；斬二首者爵二級，欲為官者為百石之官。’官爵之遷與斬首之功相稱也。”（《定法》）這是韓非在獎賞方面對商鞅獎賞應當與功相稱的認同。這裏講的是爵，即賞功時應當論爵。所謂“五十石”、“百石”云云，是以待遇標誌官爵的等級。下文緊接着說：“今有法曰：‘斬首者令為醫、匠。’則屋不成而病不已。夫匠者手巧也，而醫者齊藥也，而以斬首之功為之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力之所加也。以勇力之所加而治智能之官，是以斬首之功為醫、匠也。”說的是商鞅在職事上之不善。職事上要求所授官職應與其能力相稱，而商鞅之法正是在這一點上有毛病，即將官爵與官職混淆在一起了。《瑣議》說：“正如王先慎所正確地解釋的：‘此謂以勇力所得之官而理智能之事，不當其能，無異令斬首之人為醫匠也。’”王先慎的解釋的確是正確的，他所扣住的是“不當其能”，屬職事範圍，可惜引者實未能體會出其正確性在何處。

《瑣議》說：（拙作）“以為韓非‘注意到’也就是從商鞅繼承了‘獎賞應當與功相稱’的主張，即對商鞅‘官爵之遷與斬首之功相稱’的原則是肯定的了。實則不然。”又說：“‘官爵之遷與斬首之功相稱’一語，確在復述商鞅的主張，但韓非的意思則完全不是在肯定而倒是在批評

它的不確。在原文,此文本是說明其前的總起‘申子未盡于術,商君未盡於法也’之意,即是說明商鞅之法的不善。”而所謂“不善”的舉證,正是韓非在“因任而授官”的意義上對商鞅的批評,這個批評並不構成對“官爵之遷與斬首之功相稱”的否定。獎賞論爵與授職論能,兩者不是一回事,《瑣議》的“實則不然”說正是將爵與職混同不分的結論。至於以“商君未盡於法”句,“說明商鞅之法的不善”,有以局部否定整體之嫌,與韓非之意不合。

官爵與官職的區分,是中國歷代王朝官吏制度的重要組成部分。在漢代是以待遇標誌爵,魏晉以後以品位表示爵。爵與職並非一定對等,有爵高而職低者,亦有職高而爵低者,所以爵與職的關係,實則是統治階級內部矛盾的調節器。這個調節器的形成是否肇始於韓非之論,筆者不敢妄斷,而韓非已有說在此,可為明證。

(10) 關於拙作引《左傳》昭公六年叔向譴責子產鑄刑書於鼎的一段文字,確如《瑣議》所指出的,“對原文的標點以及文字取捨(剪裁)發生了問題”,以至在結論上出現部分誤差。差誤的形成,反映出筆者研究中主觀性取捨的負面作用,缺乏對文本客觀性的尊重。對筆者而言,這是一個值得終身牢記的教訓。為此,特向讀者致歉,並向《瑣議》作者深致謝忱。

有碰撞才會有火花。像《瑣議》這樣的商榷性文章現在很難得一見,筆者有幸,能得《瑣議》作者賜教,受益良多。《瑣議》文風平實,擺證據,講道理,確有樸學之風。商榷性文章,重點不在爭個對錯與勝負,而是在於通過這種形式促進研究水準的提高。如果都堅持平心靜氣,用事實說話,就能克服浮躁,形成一種健康的學風。由於傳統文化所函蓋的知識面的博大,誰也難以成為無所不知的通才,出現這樣那樣的失誤是難以避免的。有錯就應當有人糾錯,糾錯者亦可能出錯,互相糾錯才會減少差錯,而研究水準的提高就能在這樣的糾錯過程中得到張顯。我盼望此種糾錯之舉,能蔚然成風。

[作者簡介] 蕭漢明(1940—2011),男,湖北孝感人。武漢大學哲學學院教授。學術著作有《船山易學研究》、《陰陽大化與人生》、《周易參同契研究》、《易學與傳統醫學》、《周易本義導讀》、《道家與長江文化》、《傳統哲學的魅力》、《易苑漫步》等,此外尚有主編或與師友合編的文集多種,發表學術論文 100 餘篇。

論兵家管理的職能體系

李桂生

管理是一個動態的、以實現目標為主綫的、多種職能相互依賴與滲透的過程。兵家管理在職能結構與管理環節上與西方管理學所區分的管理職能既有相同之處，也有不同之處，在理論與實踐上具有獨特的職能體系與職能活動。兵家管理職能大致分為計劃、決策、組織、領導、指揮、協調、控制七種，它們既相獨立，又相聯繫，形成一個既具連續性、又具包含性的整體。

一、兵家管理的計劃職能

計劃就是關於確定目標與如何實現目標的方案。先有計劃，後有行動；先有目標，後有方案。《管子·參患》說：“計必先定而兵出於境，計未定而兵出於境，則戰之自敗，攻之自毀者也。”

（一）廟算——確定目標

《孫子·謀攻》云：“不戰而屈人之兵。”一個“屈”字就包含了“消滅”、“控制”、“防禦”等多層目標含義。故兵家管理的目標主要有消滅、控制與防禦。這三種不同類型的目標，不管在戰略層次，還是戰術層次，都是存在並適用的。

（二）相敵——調查研究

兵家認為，目標確定之後，就要盡可能全面地獲取情報，知彼知己，知天知地。獲取情報有觀察法，如《孫子·行軍》云：“處軍相敵。”有用間法，如《孫子·用間》云：“用間有五：有因間，有內間，有反間，有死間，有生間。”有計算法，如《孫子·始計》云：“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！”有比較法，如《孫子·始計》云：“故校之以計而索其情，曰：主孰有道？將孰有能？天地孰得？法令孰行？兵

衆孰強？士卒孰練？賞罰孰明？”

(三) 謀攻——選擇手段

兵家認為，達成目標的手段主要有六種：一是道勝，二是德勝，三是謀勝，四是交勝，五是威勝，六是力勝。《孫子·謀攻》說：“上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。”《尉繚子·戰威》說：“凡兵，有以道勝，有以威勝，有以力勝。”《太白陰經·主有道德篇》說：“以道勝者帝，以德勝者王，以謀勝者伯，以力勝者強。”

二、兵家管理的決策職能

兵家非常重視決策環節，並常常使這個環節獨立出來，形成成熟而高明的決策理論。兵家管理的決策理論具有完整性和系統性。

(一) 決策依據——政治原則。《孫子》提出“五事七計”的決策方略，認為在“道”、“天”、“地”、“將”、“法”五事之中，“道”為首要依據。《孫子·始計》說：“道者，令民與上同意也。”道，就是政治上得人心，就是行正義、走正道。兵家主張兵出有道，師出有名，須得天下人之心。

(二) 決策動機——獲利原則。兵家認為，決策的出發點是為獲利。興師動衆，不可無功而返，必有斬獲。《孫子·始計》說：“計利以聽。”《孫子·軍爭》說：“兵以詐立，以利動。”《孫子·火攻》說：“非利不動，非得不用。”

(三) 決策醞釀——多算原則。兵家認為，決策是一個長時間醞釀與籌畫的過程，必須多方籌算，周密計劃，才能取勝。《孫子·始計》說：“多算勝，少算不勝，而況於無算乎！”

(四) 決策方案——擇優原則。兵家認為解決問題的方案雖有多種，但是有高下、優劣之分，應該制定和選取最優方案。《孫子·謀攻》說：“上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。”

(五) 決策目標——全勝原則。兵家認為，最高、最理想的目標是不戰而勝、全勝，是雙贏。《孫子·謀攻》說：“百戰百勝，非善之善者也。不戰而屈人之兵，善之善者也。”《孫子·軍形》說：“自保而全勝。”

(六) 決策過程——比較原則。兵家認為，決策的過程是一個不斷比較、篩選，然後得出結論的過程。沒有比較，就難以知曉孰優孰劣。《孫子·始計》說：“校之以計，而索其情，曰：主孰有道？將孰有能？天地孰得？法令孰行？兵衆孰強？士卒孰練？賞罰孰明？”

(七) 決策前提——情報原則。兵家認為，決策必須以全面而準確的情報為前提，要盡可能獲取決策所需信息。《孫子·地形》說：“知彼知己，勝乃不殆；知天知地，勝乃可全。”

(八) 決策主體——自主原則。兵家認為，國君既然把軍隊交給將帥，將帥就擁有相對自主的決策權，不受宮闈牽制。《孫子·謀攻》說：“將能而君不御者勝。”《孫子·九變》說：“君命

有所不受。”

(九) 決策成本——效益原則。兵家主張深入敵境，速戰速決；反對勞民傷財，持久作戰。《孫子·作戰》說：“兵貴勝，不貴久。”又說：“兵聞拙速，未睹巧之久也。”

(十) 決策思維——辯證原則。兵家主張以辯證的思維來決策，既要看到利的一面，也要看到害的一面。要正反兼顧，不要顧此失彼，要盡量化害為利，避害就利。《孫子·九變》說：“智者之慮，必雜於利害。”《孫子·作戰》說：“不盡知用兵之害者，則不能盡知用兵之利也。”《吳子·圖國》說：“謀者，所以違害就利。”

(十一) 決策心理——唯物原則。兵家主張決策者要破除迷信思想，不可相信鬼神、星象、占卦等，必須以人為本，實事求是，堅持唯物原則。《孫子·用間》說：“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。”

(十二) 決策執行——權變原則。兵家認為，執行決策既要堅持原則，又要根據實際靈活變通，具有創造性。《吳子·論將》說：“因形用權，則不勞而功舉。”《六韜·王翼》說：“凡舉兵帥師，以將為命，命在通達，不守一術。”

(十三) 決策調控——反饋原則。兵家認為，在執行決策的過程中，必須反饋決策的執行效果與情況，以便修訂與完善決策。《孫子·虛實》說：“因敵變化而取勝。”《孫子·九地》說：“踐墨隨敵，以決戰事。”

(十四) 決策主導——詭道原則。兵家認為，不管作出什麼決策，都是詭詐之道。這是兵家決策的靈魂。《孫子·計》說：“兵者，詭道也。”

(十五) 決策環境——競爭原則。兵家認為，戰爭是人類智慧最高層次、最大極限的博弈和競爭，各種決策都在你死我活的競爭環境下作出。《孫子·軍爭》說：“軍爭為利，眾爭為危。”

(十六) 決策方式——個人原則。兵家認為，管理決策不是組織的集體決策，而是將帥個人決策。《尉繚子·武議》說：“將提鼓揮枹，臨難決戰。”《六韜·奇兵》說：“將者，人之司命。”

(十七) 決策層次——多重原則。兵家認為，決策具有多層次性，不同層次的決策由相應的領導者作出。一般來說，戰略決策多由國家和軍隊高層領導作出；戰役決策多由指揮戰役的將帥作出；戰術決策多由指揮戰鬥的中下層指揮者作出。

1. 戰略決策。《孫子·始計》說：“兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。”《通典·兵典》引王子曰：“指授在君，決戰在將。”

2. 戰役決策。《孫子·九地》說：“故政舉之日，夷關折符，無通其使，屬於廊廟之上，以誅其事。”

3. 戰術決策。《孫臏兵法·威王問》說：“兩軍相當，兩將相望，皆堅而固，莫敢先舉，為之奈何？”

(十八) 決策時機——臨機原則。兵家認為，戰爭情勢瞬息萬變，決策往往臨機作出，很難事先設定。《曾胡治兵語錄·兵機》說：“兵事決於臨機，而地勢審於平日。”

(十九) 決策性質——風險原則。兵家認為，戰爭是凶器，充滿了風險和危機。《孫臏兵法·見威王》說：“戰勝，則所以在亡國而繼絕世也；戰不勝，則所以削地而危社稷也。”

三、兵家管理的組織職能

組織是管理存在的依據，組織與管理好比皮與毛。組織設計是否科學，是否高效，是否有利於目標的實現，是管理學研究的一個重要內容。

兵家的組織理論至少在二千五百多年前的《孫子》中就已經表現出其完整性和系統性。《孫子·始計》說：“法者，曲制、官道、主用也。”梅堯臣注解說：“曲制，部曲隊伍，分畫必有制也。官道，裨校首長，統率必有道也。主用，主軍之資糧百物，必有用度也。”講的就是軍隊編制體制、官員任用、軍需輜重管理等問題。這是籠統地講組織結構與系統。比較具體地說，孫子建立了金字塔式的組織結構，由高到低依次為國、軍、旅、卒、伍。《孫子·謀攻》說：“夫用兵之法，全國為上，破國次之；全軍為上，破軍次之；全旅為上，破旅次之；全卒為上，破卒次之；全伍為上，破伍次之。”國有君，軍有將，旅有帥，卒有卒長，伍有伍長。《孫子·兵勢》說：“治眾如治寡，分數是也。”所謂分數，就是分割單位，確定人數，設官分職，在組織內部設置不同層級與職能的若干單位。在管理學上，這些都屬於組織設計與結構問題。

自從有了人類社會，便有了組織。氏族社會有部落與部落聯盟，是以血緣關係為紐帶的組織。自從有了國家，組織機構作為國家機器存在的形態，其設計就逐漸趨於完善，向系統化發展。軍隊作為國家機器之一種，其組織制度最為嚴密。我們研究兵家管理，不能忽視兵家的管理組織問題。大致說來，兵家管理的組織具有以下特徵：

(一) 編制嚴密的金字塔式結構。軍隊內部按等級高低與人數多少設官分職，化整為零，指揮千軍萬馬猶如指揮一人。《尉繚子·兵教上》說：“伍長教成，合之什長。什長教成，合之卒長。卒長教成，合之伯長。伯長教成，合之兵尉。兵尉教成，合之裨將。裨將教成，合之大將。”這裏講的雖然是軍事訓練，體現了以伍為基本單位，由小到大、由低到高、逐漸遞升的訓練方法，但是可以看出軍隊的編制體制：伍長—什長—卒長—伯長—兵尉—裨將—大將，這是由低到高的軍事主官的設置。《尉繚子·攻權》說：“五人而伍，十人而什，百人而卒，千人而率，萬人而將。”率，即帥也。伍設伍長，什設什長，卒設卒長，師設率（帥），軍設將。《尉繚子·伍制令》說：“軍中之制，五人為伍，伍相保也。十人為什，什相保也。五十為屬，屬相保也。百人為閭，閭相保也。”從這些材料看，組織內各個單位的具體編制並不一樣。這可能是不同時期、不同國家的軍隊編制情況。

不僅步兵有嚴格的編制體制，車兵、騎兵也有嚴格的編制體制。《六韜·鈞兵》說：“置車之吏數：五車一長，十車一吏，五十車一率，百車一將。”又說：“置騎之吏數：五騎一長，十騎一吏，百騎一率，二百騎一將。”古代有百乘之國、千乘之國、萬乘之國，以區別國家的大小與兵力

的強弱。騎兵也有千騎、萬騎。在平時與戰時管理中，都要把它們編成大大小小的單位，便於指揮與調度。五車設置一個小頭目，十車設置一個軍吏，五十車設置一帥，百車設置一將。所謂騎，就是一人一馬。五騎設置一個小頭目，十騎設置一個軍吏，百騎設置一帥，二百騎設置一將。這裏反映的當是魏國的軍隊編制體制。

(二) 所有權與管理權、指揮權適度分離。軍隊屬國家和君王所有，管理權與指揮權交付將帥。若以現代企業制度論之，則君王是老闆，將帥是經理。由此看來，現代企業制度源於上古時期的政治與軍事制度。

(三) 實行縱向管理。組織內部各單位各有職責範圍，實行縱向管理、逐層控制的制度，具有很強的獨立性，不得互相干擾，否則會受到懲罰。《尉繚子·分塞令》說：“中軍，左、右、前、後軍，皆有分地，方之以行垣，而無通其交往。將有分地，帥有分地，伯有分地，皆營其溝域，而明其塞令，使非百人無得通。非其百人而入者伯誅之。伯不誅，與之同罪。”意思是說，中軍以及前、後、左、右各軍，都有劃定的營地，營地四周築起臨時的圍牆，不許各軍之間隨便往來；將、帥、伯都有自己的營地，在營地四周挖有溝界，有禁令約束；非本營之人不能通行，否則就會受到伯長懲罰。

(四) 實行責任連帶制度。同一基層單位的人犯法，必須互相揭發，否則本單位的所有人都要受到懲罰；上下級軍吏犯法，必須互相揭發。否則，下級犯法，上級連帶受罰；上級犯法，下級連帶受罰。

1. 什伍相保。《尉繚子·伍制令》說：“軍中之制，五人為伍，伍相保也。十人為什，什相保也。五十為屬，屬相保也。百人為閭，閭相保也。伍有干令犯禁者，揭之，免於罪；知而弗揭，全伍有誅。什有干令犯禁者，揭之，免於罪；知而弗揭，全什有誅。屬有干令犯禁者，揭之，免於罪；知而弗揭，全屬有誅。閭有干令犯禁者，揭之，免於罪；知而弗揭，全閭有誅。”意思是說，五人編為一伍，同伍的人要互相保證不犯軍規；十人編為一什，同什的人要互相保證不犯軍規；五十人編為一屬，同屬的人要互相保證不犯軍規；一百人編為一閭，同閭的人要互相保證不犯軍規。同伍之內有犯軍規的，同伍的人要揭發；不揭發的，全伍同罪。同什之內有犯軍規的，同什的人要揭發；不揭發的，全什同罪。同屬之內有犯軍規的，同屬的人要揭發；不揭發的，全屬同罪。同閭之內有犯軍規的，同閭的人要揭發；不揭發的，全閭同罪。

2. 上下相連。《尉繚子·伍制令》說：“吏自什長以上，至左右將，上下皆相保也。有干令犯禁者，揭之，免於罪；知而弗揭者，皆與同罪。夫什伍相結，上下相聯，無有不得之奸，無有不揭之罪。”意思是說，從什長以上到左右將的軍官，上下必須相保。如果違反軍規，上下級就要互相揭發。上下連保，沒有不能捕獲的罪犯。

(五) 賞功罰過，利責相連。兵家管理非常注重成本與績效的計算，按有無貢獻決定賞罰。戰爭是需要成本的，必須以最小的代價獲得最大的勝利。《尉繚子·束伍令》說：“五人為伍，共一符，收於將吏之所，亡伍而得伍當之。得伍而不亡有賞，亡伍不得伍，身死家殘。亡長得長當之，得長不亡有賞，亡長不得長，身死家殘，復戰得首長，除之。亡將得將當之，得將不

亡有賞，亡將不得將，坐離地遁逃之法。”每伍都要簽定連保責任書，自己犧牲一伍，斬得敵人一伍，相保的人不賞不罰。斬得敵人一伍，自己没有傷亡，相保的人可以得賞。自己犧牲一伍，卻沒有斬得敵人，相保的人便要殺頭並連累家人。自己一方死了伍長、什長、伯長，敵人一方也是這樣，兩方相當，不賞不罰。斬得敵人的伍長、什長、伯長，自己没有傷亡，相保的人可以得到獎賞。自己一方損失伍長、什長、伯長，卻沒有斬得敵人的伍長、什長、伯長，就要被殺頭並連累家人，如果願意將功贖罪，再次出戰，斬得敵人的伍長、什長、伯長，就可以免除死罪。自己一方死了一個將領，敵人一方死了一個將領，兩相抵銷，不賞不罰。殺得敵人一個將領，自己没有傷亡，有賞。自己的將領戰死，敵人沒有將領陣亡，相保的人就要以臨陣脫逃的罪名受到處罰。

(六) 權限明確，處置得法。兵家管理強調以法治軍，法規完善，操作性強。組織內各個成員權責如何，規定得非常清楚，按部就班，各就各位，運轉自如。《尉繚子·束伍令》說：“戰誅之法曰：什長得誅十人，伯長得誅什長，千人之將得誅百人之長，萬人之將得誅千人之將，左右將軍得誅萬人之將，大將軍無不得誅。”按照軍法，什長有權處置什內所屬人員，伯長有權處置什長，管轄千人的將領有權處置管轄百人的將領，管轄萬人的將領有權處置管轄千人的將領，左將軍、右將軍有權處置管轄萬人的將領，大將軍有權處置所有將領。

(七) 組織內部機構完善，設置合理，體現了組織的系統性、完整性。組織結構以將帥等軍事首長為核心，設置有關職能部門，配備相關人員。《六韜·王翼》記載了春秋戰國時期的軍事組織機構，共有人員七十二名，具體是：

腹心一人：總攬軍事謀劃，應對突發事件，觀測天象，消除變亂。

謀士五人：負責謀劃安危大事，預測事物發展趨勢，品評軍吏才德，申明賞罰，授予官位，決斷嫌疑，定奪可否。

天文三人：負責觀測星象，計算曆法，測度風向氣候，推算時日吉凶，檢驗災異，掌握天意人心。

地利三人：負責察看地形，利於三軍行止。

兵法九人：負責論列敵我異同、行事成敗，選擇、配置兵器，指導操練，檢舉揭發非法事情。

通糧四人：負責膳食，積蓄糧草，疏通糧道，保障三軍不困乏。

奮威四人：負責選拔有才幹的勇士，改革武器裝備。

伏旗鼓三人：負責旗鼓，明確視聽信號。

股肱四人：負責處理急難繁重之事，比如修造溝塹，構建工事，以備守禦。

通材三人：負責拾遺補闕，應對賓客，接待使節，發表議論，澄清是非，消除隱患，排解糾紛。

權士三人：負責奇謀詭詐，設計異術絕技，使人無法識破。

耳目七人：負責情報，通過與外界往來，眼觀六路，耳聽八方，察知天下形勢，收集各國

情況。

爪牙五人：負責激勵三軍，使士兵冒險犯難，披堅執銳，無所疑慮。

羽翼四人：負責震懾敵人，動搖周邊國家，削弱敵人意志。

遊士八人：負責窺伺敵人，等候變化，控制敵國人心，觀察敵人意圖，擔負間諜重任。

術士二人：負責詭詐活動，依托鬼神，惑亂敵心。

方士二人：負責百藥，醫治各種傷病。

法算二人：負責統計三軍營壘、糧食、財用。

(八) 兵家組織結構多為靜態結構模式，注重職能與分工，強調縱向管理。這種結構比較適宜平時管理，具有很高的封閉性。戰時管理的組織結構要求具有一定的開放性。雖然各個部門及其人員各有自己的職責，有明確的角色定位，但是在縱向聯絡的前提下，可以加強橫向聯繫。在組織外部環境處於非常規的狀態下，組織便由結構向系統轉變。雖然系統也是一種結構模式，但是這種結構模式能夠根據多變的環境作出快速反應，是一種網狀結構。

(九) 各兵種也屬於兵家管理組織範疇，平時在管理上具有相對獨立性，戰時則合同性與協同性大大加強。各軍兵種的協同作戰對合同戰術與橫向管理的要求有提高。《吳子·論將》說：“能備千乘萬騎，兼之徒步，分為五軍，各軍一衝。”“乘”為車兵，“騎”為騎兵，“徒步”為步兵。這裏講的就是三個兵種的協同作戰。平時訓練與管理一般分兵種進行，但是在實戰中，三個兵種為實現臨時性目標而協同作戰，在一軍之中編制三個兵種，打破了兵種管理的組織結構。兵種的協同作戰非常重要。《吳子·勵士》說：“若車不得車，騎不得騎，徒不得徒，雖破軍，皆無功。”這是強調車兵、騎兵、步兵不可或缺。兵種的協同作戰，要講究合同戰術，根據各自的特長與優勢設置戰時的組織結構。《太公·戰車》說：“步貴知變動，車貴知地形，騎貴知別徑奇道，三軍同名而異用也。”正因為其用各異，所以才有協同的必要。

(十) 兵家管理的結構模式有機械結構與有機結構兩種，而以機械結構為主，以有機結構為輔。機械結構是一種靜態結構，有機結構是一種動態結構。靜態結構適宜平時管理，動態結構適宜戰時管理。有機結構的組織實際上是一種自組織。自組織不是依靠外力推動發展，而是依靠組織的內力與環境的外力互相作用推動發展。在戰時環境，組織面臨的情況千變萬化，非常複雜，戰機稍縱即逝，這就要求組織能夠打破原有的靜態結構，而根據組織外部環境，為著組織目標，進行組織重組與流程再造。組織重組就是為了完成和實現某個臨時性任務和目標，必須打破原有的組織結構模式，根據實現目標和完成任務所必需經歷的環節和過程，重新調配組織的所有資源，以期組織行為適應複雜多變的外部環境，發揮組織的最大功能。組織重組的核心實際上就是流程再造。流程再造擺脫了組織內原有結構體系的束縛，弱化了各個部門和單位之間的區分及壁壘，強化了為實現目標所必需的流程，原有的金字塔式結構雖然依舊存在，但是中間環節相對減少，拆除了按職能分工劃分的部門管理所造成的管理空檔，消除了部門之間互相推諉、扯皮的現象，節省了時間，提高了管理的效能。

(十一) 兵家的管理組織理論與西方管理學上韋伯提出的官僚集權組織理論具有很大的

相似性。韋伯所主張的管理組織模式是按照明確的職能分工接受嚴格的職業培訓與教育，並實行嚴格的職位等級制度，按照共同遵守的規則和制度進行非人格化的集權管理。韋伯生活於十九世紀後期至二十世紀初。若以此與中國兵家管理組織理論比較，則中國的管理集權組織理論早在二千五百年前便已提出。

總之，兵家管理封閉的、靜態的、金字塔式的組織結構與管理方式是兵事實踐的特殊性所決定的，與其他社會管理實踐的組織結構有著本質的不同，既不同於政治組織結構，也不同於經濟組織結構，更不同於文化、教育組織結構。兵家管理組織編制體制極為嚴密，體系非常完整，實行層層控制的縱向管理。兵家管理的組織結構在特定情況下，也會表現出一定的開放式、動態式、扁平式管理特徵。這是在兵家管理封閉式、靜態式、金字塔式組織不能適應複雜多變的外部環境的情況下作出的組織結構調整。

四、兵家管理的領導職能

領導是在一定的組織或社會群體內，為實現一定的目標，以法定的權力或自身的魅力引領和影響群眾向組織目標邁進的管理行爲。管理學所講的領導，既是一種行爲，也是一種過程、一種職能、一種藝術。應該說，領導也是管理之一種。

(一) 領導者應具備的素質

兵家管理非常重視領導者的素質、修養、品質。兵家雖然講詭道，但是仍以仁、義、禮、智、信、忠等為本根。詭道雖與仁義背道而馳，但是用之者須是仁義忠信之人。《孫子·始計》最先提出將帥的素質要求，說：“將者，智、信、仁、勇、嚴也。”《孫臏兵法·將義》提出將帥應該具備義、仁、德、信、智、決的品質，說：“將者，不可以不義，不義則不嚴，不嚴則不威，不威則卒弗死，故義者，兵之首也；將者，不可以不仁，不仁則軍不克，軍不克則軍無功，故仁者，兵之腹也；將者，不可以無德，無德則無力，無力則三軍之利不得，故德者，兵之手也；將者，不可以不信，不信則令不行，令不行則軍不搏，軍不搏則無名，故信者，兵之足也；將者，不可以不智勝，不智勝【則……故智者，兵之身也。將者，不可以不決，不決則】……則軍無口，故決（決）者，兵之尾也。”《吳子·論將》提出，一般人都以勇武作為衡量將領的標準，但勇武不是將領最重要的品質。勇武對於將領來說，是眾多品質之一。吳子認為，將領應該具備理、備、果、戒、約等品質，以化解與中和將領之勇武，說：“凡人論將，常觀於勇，勇之於將，乃數分之一爾。夫勇者必輕合，輕合而不知利，未可也。故將之所慎者五：一曰理，二曰備，三曰果，四曰戒，五曰約。理者，治衆如治寡；備者，出門如見敵；果者，臨敵不懷生；戒者，雖克如始戰；約者，法令省而不煩。”《六韜·論將》提出“五材十過”的觀點，指出將領應該具備“五材”，避免“十過”。武王與太公有一段對話：“武王問太公曰：‘論將之道奈何？’太公曰：‘將有五材十過。’武王曰：‘敢問

其目?’太公曰:‘所謂五材者,勇、智、仁、信、忠也。勇則不可犯,智則不可亂,仁則愛人,信則不欺,忠則無二心。所謂十過者,有勇而輕死者,有急而心速者,有貪而好利者,有仁而不忍人者,有智而心怯者,有信而喜信人者,有廉潔而不愛人者,有智而心緩者,有剛毅而自用者,有懦而喜任人者。’此後的兵家均提出了各自的將帥修養觀,但基本內容與先秦兵家大體一致。

(二) 領導者選拔的原則

兵家認為,治兵必先求將而後選兵,有所謂“千軍易得,一將難求”之說。求將,須先多方造訪民衆,考察其品質、稟性、才能、智謀、勇武等,方可任用。具有良好的品質、修養是選拔將帥的基本依據,選拔什麼樣的人為將,必須考察其是否具備為將的基本素質。《曾胡治兵語錄·將材》說:“求將之道,在有良心,有血性,有勇氣,有智略。”韓非子雖是法家,但是也多有論兵之言,認為將帥須從基層選拔,必須具有基層指揮與管理的經驗,說:“宰相必起於州郡,猛將必發於卒伍。”(《韓非子·顯學》)那麼,如何選將呢?白居易《策林·選將帥之方》說:“故明王之選將帥也,訪於衆,詢於人。若十人愛之,必十人之將也;百人悅之,必百人之將也;千人悅之,必千人之將也;萬人伏之,必萬人之將也。”

(三) 領導者的識人與用人

兵家認為,領導者用人,必先識人,而識人之法不外四種。宋代許洞提出相貌、言語、舉動、行事“四觀法”。《虎鈴經》卷一《辨將》說:“苟欲命將,預以精誠辨其可否者有四:一曰貌,二曰言語,三曰舉動,四曰行事。”今把兵家“相法”引錄於下:

其一曰貌。凡眉上雙骨橫起而隆巖者,語言而不純者,目反仰視者,方坐內多虛驚者,行而瞠乎必照後者,目睛多白而有赤焰、瞻視不端者,此六者,人有其一,斯人常蘊不臣之心,不可使之也。豐下銳上,神氣安詳者,重德而善安衆人也;目黑多白少,點睛深而神氣與形相副者,機度沉厚,不可以詐動人也;目睛熒朗,五嶽相照,燕頤虎頭者,心機疾速、勇而有斷人也;龜背虎臆、點睛深而朗徹、瞻視詳諦而神骨聳峭者,雄壯有智慮人也。是五者,人有其一,可使之也。至若神氣重濁,骨相不正,頭薄面淺,頸大腹細,目睛昏瞶,點睛近上,視顛不正,此皆志氣淺劣、智識庸鄙人也。

其二曰言語。人有言肆而目駭視者,心懷異圖也;言枝蔓而不徑者,心有隱也;矜大人善唯恐不至者,黨人也;言錯綜而無所歸者,心躁競也;方言而他視者,心不誠也;言卑而色下者,心有所屈也;方言頻四顧者,其辭妄也;言人之短而視不定者,誣罔人也;言多以私事為憂者,顧妻子之人也;言大而理不精者,其學虛也;色悅而徐徐順人意者,佞媚人也;矜己善而斥人不善者,崛強人也;言欲發而卻縮者,含蓄人也;言無公私必及利者,貪人也;色卑而言多諂者,志下劣人也;事曲而言直,氣悖而言

順，鄙而言大事，不詳而強能，理矯而強正，此皆奸詐人也。是十有六者，人有其一，不可使也。言大而意精至者，有識度人也；言希而出必中者，志節人也；言動而必及國家者，忠孝人也；言奮而不迂者，壯直人也；辭寡而意懇者，公正人也；言多及軍吏之私者，善拊恤人也；言及陣敵喜動色者，好勇人也；言及細微而能剖析是非者，有智人也；言迂闊而卒近於理者，識深見遠人也；言少而事詳者，大度人也；語氣和而神色相稱者，善納衆人也；言徐徐而事備者，性緩而有德人也；言速而事當，性急而不暴，有識人也。是十三者，人有其一，皆可使之也。

其三曰舉動。行有狼顧者，行與坐忽如驚恐者，非時言語而手足紛拿者，方食而不覺棄匙箸者，方坐而首偏、口目輒斜動者，行而唯恐有人逐者，欲坐而頻四顧如有所駭者，方言勃氣上騰、神色自得者，待下多卑恭而不實者，觀事覺已如不知而目它視者，是十者有其一，此皆心不誠實，多蓄異圖人也，不可使之也。行欲如大輅，足動而身不搖也；坐欲如山嶽，形神俱定也；卧欲如覆舟，神氣安詳也。此皆智度沉深、大節崇德人也。是三者，人有其一，可使之也。

其四曰行事。有人行事先己後人者，好私人也；事繁多而用事不當者，無智人也；作事不急於用者，無益人也；作事有首無尾者，偽人也；先急而後慢者，卒衆庸人也；事不求詳而輒爲者，粗疏人也；巧妙而無裨急用者，浮豔人也；所措舍魯鈍而不適用者，愚人也；利害章章而不能析之者，無識人也；臨事而懼者，懦弱人也；進退不決者，無斷人也；記一而忘二者，神昧人也；事虛而構架廣大，以善爲惡、以惡爲善者，奸人也；善候人之顏色，隨所欲言者，佞人也。是十四者，人有其一，不可使之也。有事簡而用當者，有喜怒之事不露於色者，臨大事而神氣自若者，此謂神有餘人也；有微而不棄、大而不煩者，凶事不懼、美事不喜者，事有衆惑而獨斷之者，事有衆危而獨安之者，事有難動而獨動之者，事有難安而能安之者，此謂志有餘人也。是十者，人有其一，皆可使之也。

是以知貌也者，神之聚也；言語也者，神之發也；舉動也者，神之用也；行事也者，神之本也。

兵家提出“隨其長短”的用人原則，也就是揚長避短，量才使用，不舍偏技，不求全能。《虎鈴經·人用》說：

今之世取人也，每務其多學而舍其偏技，非良術也。兵家所利，隨其長短而用之也。是以善撫恤者勿頻鬥，慮其勞疲而無勇也；善保守者勿使進攻，慮其遲緩而不猛也；多方者勿使與於決事，慮其猶豫也；多勇者勿與謀敵，慮其過輕也。精悍者使鬥；果敢者使攻也；沉毅而性執者，使其據阻險；見小而貪財者，不可使守儲蓄；智而善斷者，可擇其言；輕健者使誘敵；剛愎者使當鋒；利口喋喋者使行間；善鼠竊狗偷者使盜

號探敵；惡言多罵者使之揚毀訾詈；奇才異識者使預談論；深識大度者使安衆；崛強多力者使斬辟榛莽；善隨地形結構者使度樹營柵；怯懦者使輦運器用；老弱者使備炊汲；諳山川、擇高下水泉之利者，使察地形；妖言詐辭、善張皇鬼神之心、推引天命者，使揚聲惑衆以動敵心；善擇地勢平易險阻，知往來細大之蹊路者，使通糧儲；奇辭偉辨、能架虛矜大者，使奮振威德；耳目聰明、探察敵人情者，使伺候奸偽；敏才健筆者，使主牒檄。明七曜休咎者，爲曆數之士；善占風雲吉凶者，爲候氣之士；曉六壬遁甲者，爲選日時之士；諳著龜者，爲卜筮之士。是四人者，雖推驗體測陰陽，各不可使相亂，貴其專一也。醫藥之人，二十人已上，以兵數增之。獸醫亦如醫人之數。大將軍權通材者，與之參議可否。故我大衆之內有善有惡，無棄人焉。人無所棄，斯不怨則動有功矣。

兵家認爲，將帥之材往往有兩失：一是失之於官氣，二是失之於鄉氣。官氣重者，四平八穩，循規蹈矩；鄉氣重者，逞能使才，慮事不周。《曾胡治兵語錄·用人》說：

大抵人才約有兩種，一種官氣較多，一種鄉氣較多。官氣多者，好講資格，好問樣子，辦事無驚世駭俗之象，言語無此妨彼礙之弊。其失也，奄奄無氣，凡遇一事，但憑書辦家人之口說出，憑文書寫出，不能身到、心到、口到、眼到，尤不能苦下身段去事上體察一番。鄉氣多者，好逞才能，好出新樣，行事則知己不知人，言語則顧前不顧後。其失也，一事未成，物議先騰。兩者之失，厥咎惟均。人非大賢，亦斷難出此兩失之外。吾欲以勞、苦、忍、辱四字教人，故且戒官氣，而姑用鄉氣之人。必取遇事體察，身到、心到、口到、眼到者。

曾國藩、胡林翼認爲，人非聖賢，總有這樣那樣的毛病，但都不出官氣、鄉氣兩種。其補救之法，便是修得勞、苦、忍、辱之品質，戒除官氣、鄉氣之陋習，重用辦事能身到、心到、口到、眼到之務實不虛者。

(四) 兵家的領導方式

兵家管理的領導方式不是單一的，而是多元的，在不同的環境（不同的時間、地點、對象、情境、主體等）會採用不同的領導方式。兵家管理重計謀、講權變，在領導方式上同樣如此。領導方式的權變理論實在不是源於西方的現代管理學，而是源於東方的古代兵學。

1. 有限集權型領導方式——權力行爲。《六韜·選將》說：“國不可從外治，軍不可從中御。”《六韜·立將》說：“軍中之事，不聞君命，皆由將出。”兵家強調兵權實在專一，計劃、決策、指揮、組織、協調、控制等權力都主要集中在將帥手中，避免受到宮中牽制。說它是有限集權的領導方式，那是因爲主帥只有在君主授權的情況下，才能擁有對軍隊的指揮權、領導權，而

軍隊所有權歸君主，君主隨時可以剝奪主帥的各項大權。

2. 有限民主型領導方式——決策行爲。在權力行爲上，兵家主張權力的有限集中。在決策行爲上，兵家主張決策的有限民主。兵家決策，一是建立在調查研究的基礎上；二是建立在廟算的基礎上；三是建立在有限民主的基礎上。有限民主，是指在極小的範圍內、極少數人參與的決策管理。參與者一般是主帥的幕僚、軍師等心腹人員等。這種領導方式也可以稱爲“有限參與型領導方式”。

3. 主官命令型領導方式——指揮行爲。兵家指揮管理中，用得最多的管理方式就是命令。金、鼓、旌旗、煙火、口令都是命令信號，主將通過這些命令信號來指揮千軍萬馬，實現組織目標。

4. 部屬服從型領導方式——執行行爲。兵家主張，下級要對上級無條件地服從，不服從命令者會受到嚴厲的軍法處置。作爲某一級別的主官，對上要服從，對下要發令。對普通士卒而言，除了服從，還是服從。

5. 關愛支援型領導方式——關係行爲。兵家非常注重營造良好的上下級關係。爲了實現組織目標，將士出生入死、甘苦與共，很快就能結下深厚的情誼。兵家管理在嚴刑峻法之外，還注重人性、人情。兵家認爲，得人心者得天下，主張將士一心、上下一致。所以，主張上級要關愛下級，待之如子弟；下級要支持上級，尊之如父兄。古代兵家向來對此多有論議。蘇洵《衡論·遠慮》說：“聖人之任腹心之臣也，尊之如父師，愛之如兄弟；握手入卧內，同起居寢食；知無不言，言無不盡；百人譽之不加密，百人毀之不加疏；尊其爵，厚其祿，重其權，而後可以議天下之機，慮天下之變。”王真《道德經論兵要義述·知人者智章》說：“能成霸王者，必得勝者也；能得勝者，必強者也；能強者，必用人力者也；用人力者，必得人心者也。”

6. 成就引領型領導方式——激勵行爲。兵家認爲，貪財好利、避死趨生、成就功名、光宗耀祖、享受富貴、封妻蔭子是人的本性。所以，兵家以高官厚祿來激勵將士捨生忘死、拋家棄業，爲共同達成組織目標而奮鬥。

7. 目標指向型領導方式——目標行爲。兵家的最終目標就是取勝。圍繞戰略目標，必須分步實現衆多的戰役、戰術目標。確定目標是兵家管理的重要內容，由此而展開的領導行爲，就是“目標指向型領導方式”。“目標指向型領導方式”與“成就引領型領導方式”是前後相繼的，因爲只有在完成一定的任務、實現一定的目標之後，才能實施激勵行爲。

以上七種領導方式在兵家管理的實踐中是交互或綜合使用的，筆者爲了理論研究的方便，才作出如上分析與概括。它們是構成兵家領導行爲理論的基本板塊。

五、兵家管理的指揮職能

指揮是爲了實現一定的組織目標而分配任務、監督執行、統籌協調、化解矛盾、激發潛能

的一種領導藝術與管理職能。在管理活動中，指揮這一職能滲透在計劃、決策、組織、領導、協調、控制等各環節之中。同時指揮也包含執行計劃、臨機決策、組織優化、領導策略調整、關係協調、行爲控制、計劃修訂等。當某項管理職能獨立於其他職能之外時，我們姑且稱之爲“大職能”；當某項管理職能包含在其他某項職能之中時，我們姑且稱之爲“小職能”。比如，獨立於指揮職能之外的計劃、決策、組織、領導、協調、控制等就是大職能。在計劃、決策、組織、領導、協調、控制等各環節中，亦分別包含了除自身職能之外的其他各項職能，就是小職能。在管理實踐中，並不存在絕對獨立的分項職能，管理的各項職能總是互相交叉、互相滲透，你中有我，我中有你，形成一個既互相依存、又各自獨立的管理職能系統和前後相繼、環環相扣的管理過程系統。

(一) 指揮原則

指揮是兵家管理的一項重要職能，在兵家管理活動中有著舉足輕重的地位。兵家管理的指揮原則主要有三個：

1. 權力集中。德國古典管理學家韋伯把管理的權力劃分爲三種類型：一是傳統型權力。這種權力來自古老的觀念與行爲，以及權力掌握者的正統地位。族長制與世襲制是傳統型權力的主要表現形式。二是魅力型權力。這種權力來自權力掌握者高尚的道德、超人的智慧、令人敬仰與尊崇的品質等人格魅力。三是法理型權力。這種權力來自管理者在組織中所處的職位。職位型權力是組織法規、制度、權威所賦予的合法權力。所以，“法理型權力”也就是“職位型權力”。

在兵家管理實踐中，權力基本集中在主帥以及各級主官手中。權力的類型大致合乎韋伯所劃分的三種模式。在這三種權力類型之中，傳統型權力與魅力型權力只是起輔助的作用，不能代替職位型權力。兵家管理中各項職能的履行，主要依靠職位型權力來實現。傳統型權力和魅力型權力能夠鞏固職位型權力，並使職位型權力的效用得到更好的發揮。但是，在重視傳統的組織中，傳統權力甚至比職位型權力更加有效。

兵家管理中的權力分配天平，主要傾向於將帥與各級主官。他們是兵事管理中的權力核心。權力結構表現爲倒金字塔的模型，與組織結構的金字塔模型剛好互爲倒置。從指揮的高層到低層，權力由大到小遞減。

2. 層級控制。兵家管理遵循層級控制的原則。命令的下達與接收、信息的傳送與反饋，都要遵循層級原則，不得越級而行。這是維護組織統一、保證權力集中的重要手段。遵循層級控制原則的最大好處，就是維護了主帥以及各級主官的職位型權力和組織的統一，但其弊端也顯而易見，那就是由於層級衆多、環節複雜、反應遲緩、效率低下，所以容易錯失良機，影響組織目標的實現。

3. 統一行動。兵家管理遵循統一行動的原則，勇者不得獨進，怯者不得獨退，一切聽從號令，服從指揮，任何行動都在全盤計劃之中，都屬於集體行動。《孫子·軍爭》說：“夫金鼓旌

旗者，所以一民之耳目也。民既專一，則勇者不得獨進，怯者不得獨退，此用衆之法也。”兵家認爲，如果行動統一，便能取勝；如果各行其是，便會失敗。《尉繚子·兵令上》說：“專一則勝，離散則敗。”

(二) 指揮素養

指揮是爲了完成某項具體任務而進行的計劃、協調、監督的管理活動。指揮與領導既有區別，也有聯繫。指揮強調管理的技術，領導強調管理的藝術；指揮注重具體操作，領導注重運籌帷幄；指揮者著重謀慮管理職能的執行、監督、協調等職能，領導者著重謀慮管理職能的全過程。指揮者在其所負責的範圍內，也是領導者；領導者不一定是每項具體任務的指揮者，但可以是每項具體任務的指揮者的指揮者——全部任務的總指揮；領導者可以兼任總指揮，也可以領導總指揮。

1. 沉着冷靜。兵家認爲，指揮者要臨危不亂，沉着冷靜，胸藏韜略，不露聲色。《孫子·九地》說：“將軍之事，靜以幽，正以治。”
2. 身先士卒。兵家認爲，指揮者既是領導者，也是身體力行者，特別是在危、難、險、急之際，更應該處處當先。《紀效新書·新任台金嚴請任事公移》說：“況爲將之道，所謂身先士卒者，非獨臨陣身先，件件苦處要當身先。”
3. 臨難決疑。兵家認爲，指揮者應該具有清醒的頭腦和不凡的判斷力，善於決斷疑難。《尉繚子·武議》說：“臨難決疑，揮兵指刃，此將事也。”
4. 隨機應變。兵家認爲，指揮者必須足智多謀，隨機應變。《孫子·九變》說：“治兵不知九變之術，雖知五利，不能得人之用矣。”《火龍神器陣法·火攻器制》說：“將得其人，隨機應變，無不勝矣。”

六、兵家管理的協調職能

協調是管理的一個重要職能和環節。協調是指各個部門、各級組織、各類人員在思想上、行動上、方法上協調一致，爲實現共同的組織目標而努力的管理行爲。有學者說：“協調就是通過建立相互的制度契約、道德契約、心理契約，以達到各種關係，特別是人際關係的和諧，進而爲實現組織目標而努力的一個動態博弈過程。”^①

(一) 協調的依據和目的

矛盾的統一性和人的自然屬性是協調活動能夠進行的哲學依據。任何事物都是矛盾的

① 楊伍栓《管理哲学新论》，北京大学出版社 2003 年版，第 179 页。

運動，管理就是要在矛盾的對立統一關係中尋求解決問題的支撐點。管理協調的主要內容是對物與物的關係協調、人與物的關係協調、人與人的關係協調。在這三者之中，人與人的關係是最重要的關係。管理，就其本質而言，就是處理各種關係的藝術。人的自然屬性和社會屬性是人所共有的特性。人既是自然人，也是社會人。人同此心，心同此理。人所共有的特性不是抽象的，而是具體的；不是靜止的，而是發展的；不是脫離社會的，而是緊貼社會的。人性實際上是人的自然屬性與社會屬性的統一。

管理理論是隨著人們對管理活動和人性問題認識的不斷加深而逐漸深化和發展的。管理，在本質上，不是對物的管理，而是對人的管理。人，不僅是動物人、自然人，而且是社會人。人不僅有生理的需要，而且有自我實現、自我完善的需要。所以，現代管理學提出“以人爲本”的理念，主張一切管理都是因爲人而存在。

就兵家管理而言，協調是爲了凝聚一切力量，調動各種有效資源，消除不必要的摩擦，促使各方配合默契，減少內損與外耗，發揮最大的潛能，以最小的代價獲得最大的勝利。

（二）兵家管理的協調對象

1. 國際關係。戰爭所涉及的关系絕非僅僅交戰兩國。發動戰爭或應對戰爭，必先多方獲得國際支持，對具有不同利益關係的協調對象，或安撫，或利用，或結交，或威懾，即使未獲其援助，也必使之中立，而不可四面樹敵，陷自己於孤立處境。戰國時期的“合縱”、“連橫”之策略就是藝術地協調國際關係的範例。《孫子·作戰》有“內外之費，賓客之用”的話，講的也是關係協調問題。兵家認爲，關係協調的重點應放在與自己關係最爲密切的對象上，必須特別搞好與友鄰的關係。《孫子·九變》說：“衢地合交。”《孫子·九地》說：“諸侯之地三屬，先至而得天下衆者，爲衢地。”衢地，本是四通八達之地，在這裏是指多國交界之地。合交，就是相互交往，搞好外交。

2. 軍國關係。兵家認爲，軍事是國家的大事，關係國家生死存亡，必須謹慎對待，細細考察。《孫子·計》說：“兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。”兵家又認爲，國家是軍事的堅強後盾，國家經濟力量的大小決定戰爭的成敗。《孫子·作戰》說：“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。”兵家還認爲，軍事反過來又影響國家的盛衰。《孫子·作戰》說：“夫兵久而國利者，未之有也。”又說：“其用戰也，勝久則鈍兵挫銳，攻城則力屈，久暴師則國用不足。”此外，兵家認爲，在處理軍事、國事上，要採用不同的方式遵行不同的禮節、禮儀，兩者不可混一。《司馬法·天子之義》說：“國容不入軍，軍容不入國。軍容入國則民德廢，國容入軍則民德弱。”

3. 兵民關係。春秋戰國，往往兵民合一，戰時爲兵，平時爲民。《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。”在這裏，“士卒”與“民”並舉，說明民也是兵。

第一，兵要保民。兵來自民，兵的職責就是保民。《孫子·地形》說：“進不求名，退不避

罪，唯民是保，而利於主。”

第二，兵要得民。兵家認為，兵是君王之兵，在一定意義上代表了國君。兵事就是國事，是政治的另一種表現形態。軍事行動應該做到仁、德、義、道，得天下之民。《六韜·文師》說：“天有時，地有財，能與人共之者，仁也。仁之所在，天下歸之。免人之死，解人之難，救人之患，濟人之急者，德也。德之所在，天下歸之。與人同憂、同樂、同好、同惡者，義也。義之所在，天下赴之。凡人惡死而樂生，好德而歸利，能生利者，道也。道之所在，天下歸之。”

第三，兵要“分數”，民要“分類”。兵家認為，治兵重“分數”，治民重“分類”，二者治術大相徑庭。《孫子·兵勢》說：“治衆如治寡，分數是也。”《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。”

4. 將士關係。兵家認為，將領要愛護士卒，視士卒如嬰兒；士卒要服從將領，唯將令是聽。將愛士卒，士卒盡力，三軍一心。這是處理將士關係的基本原則。

5. 兵士關係。兵家認為，兵士之間，應該各守本分，互相配合，而不互相歧視，各逞其能。《司馬法·天子之義》說：“德義不相逾，材技不相掩，勇力不相犯，故力同而意和也。”

(三) 兵家管理的協調方式

1. 制度性協調——制度與文化

兵家認為，協調性的管理應該依靠制度來運行。《尉繚子·制談》說：“凡兵，制必先定，制先定則士不亂，士不亂則形乃明。金鼓所指，則百人盡鬥。陷行亂陣，則千人盡鬥。覆軍殺將，則萬人齊刃，天下莫能當其戰矣。”只有制定各種管理制度，並依據各種制度進行管理，組織才不混亂；只有組織不亂，才能形成強大的力量，無人擋其鋒芒，戰無不勝，攻無不克。兵家管理在編制體制、組織結構、軍事訓練、陣形變換、攻守進退、徵募退役等各個方面，均有詳實而易操作的規定。古代兵書《軍政》、《軍志》、《司馬法》、《尉繚子》及後來的一些兵書都保留了大量的軍事典章制度。軍制是兵家管理的重要規程。

兵家管理的各種制度在長期實行過程中，形成了人們自覺遵守的行為習慣和思維習慣，形成了兵家獨有的文化心理和組織文化。兵家管理主要就是靠制度文化和組織文化來實現。制度具有約束的強制性，文化具有影響的潛移性。制度是剛性的文化，文化是柔性的制度。兵家文化的核心精神體現為剛強勇武、智謀取勝、服從命令、犧牲奉獻、保國衛民、以戰止戰、追求和平。兵家管理的組織文化是從管理制度抽象出來並高於管理制度，用來指導管理制度的制定與實施的價值觀念層面的文化。

2. 情感性協調——情感與心理

兵家注重真情感化與心理疏導的協調方式。《六韜·文師》說：“源深而水流，水流而魚生之，情也。根深而木長，木長而實生之，情也。君子情同而親合，親合而事生之，情也。”在這裏，情有兩個意思：“情也”之“情”指的是事物產生與發展的必然性；“君子情同而親合”之“情”指的是人的思想感情。兵家認為，事情要成功，合作者必須思想統一，情意相投，親密無間。

兵家認為這也是事物發展的必然要求。

第一，管理者要善於與管理對象中的人進行情感溝通。情感溝通主要體現在人的言行及日常生活中。兵家認為，如果士兵沒有休息，將帥就不能休息；如果士兵沒有用餐，將帥就不能用餐；如果士兵步行，將帥就要下馬。總之，將帥要與士兵同甘共苦，同生共死。

第二，管理者必須具備仁愛之心，視兵如親子，待卒如嬰兒，但是兵家之仁不是婦人之仁。《吳子·圖國》說：“僵屍而哀之，無逮於仁也。”就是說，對著士卒的屍體而悲哀哭泣，不是真正的仁愛。真正的仁愛，是既嚴格要求，又關心愛護。《孫子·地形》說：“愛而不能令，厚而不能使，亂而不能治，譬若驕子，不可用也。”

第三，情感溝通要講究方法與技巧。情動於中，而發乎言，而見乎行，管理者要善於通過人的言語、表情、行為探究其心理，然後根據人的不同心理採用相應的情感溝通方式，達到管理人、駕馭人、使用人的目的。《太白陰經·數有探心篇》說：“長生、安樂、富貴、尊榮、聲色、喜悅，慶言也；死亡、憂患、貧賤、苦辱、刑戮、誅罰，吊言也。與貴者談，言吊則悲；與賤者談，言慶則悅。將其心，迎其意，或慶或吊，以感其志，情變於內者，形變於外，常以所見而觀其所隱，所謂測隱探心之術也。”具體地說，富貴者忌聽吊語；貧賤者喜聞吉言。情感溝通就是要迎合對方心意，順隨其心理，或以吉慶之言，或以悲吊之語，激發其內心的真實情感，觀察其情緒變化和行為表現，以此掌握其心理活動，瞭解其情感需求。

第四，情感溝通還必須根據不同的對象採用不同的方式，與仁者、勇者、智者、愚者、不肖者、好財者等的溝通方式各不相同。《太白陰經·數有探心篇》說：“夫探仁人之心，必以信，勿以財；探勇士之心，必以義，勿以懼；探智士之心，必以忠，勿以欺；探愚人之心，必以蔽，勿以明；探不肖之心，必以懼，勿以常；探好財之心，必以賄，勿以廉。”也就是說，與仁者溝通，必以誠信，不以財帛；與勇者溝通，必以大義，不以威懼；與智者溝通，必以忠實，不以欺慢；與愚者溝通，必以蒙蔽，不以透明；與小人溝通，必以威懼，不以常規；與好財者溝通，必以賄賂，不以清廉。

3. 道德性協調——道德與教化

兵家非常注重道德在協調管理中的作用，兵家講仁、義、道、德、智、勇、信、忠、禮等。道德教化在兵家管理中佔有重要地位。兵家既講詭詐，又講道德。《太白陰經·善師篇》說：“兵非道德仁義者，雖伯有天下，君子不取。”伯者，霸也。《太白陰經·善師篇》又說：“兵者，凶器；戰者，危事；陰謀，逆德。好用凶器，非道德忠信不能以兵定天下之災，除兆民之害也。”意思是，危凶及陰謀之事，必須以道德忠信中和與化解之。

兵家認為，在協調管理中，凡是不能用法規、制度、情感溝通等協調解決的問題，均用道德教化來解決。

第一，將帥必須具備很高的道德修養。孫子認為將帥必須具備智、信、仁、勇、嚴五種品質。吳子認為將帥必須具備理、備、果、戒、約五種品質。

第二，士卒應唯將命是聽，服從指揮，不可逞匹夫之勇。《司馬法·天子之義》說：“從命為

士上賞，犯命爲士上戮。”

第三，士卒應以戰死爲榮，以偷生爲辱。《吳子·圖國》說：“士以進死爲榮，退生爲辱。”

第四，士卒之間亦應互有道德約束，各守實踐、德義、材技、勇力，互不相侵和輕視，而應和睦相處。《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。”

4. 利益性協調——獎賞與懲罰

兵家管理注重以利益杠杆協調關係。兵家認爲，人的本性是貪生惡死，貪財好利，所以要以功名利祿來激勵士氣，使之捨生忘死。《紀效新書·新任台金嚴請任事公移》說：“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。”作爲將領，不可能改變樂生惡死的人性，只能通過激勵士卒忘死求生。兩軍交戰，一心忘死者，尚有可能得生；一心求生者，往往只會得死。

利益性協調的實質，就是通過獎賞與懲罰來激勵與校正作爲管理對象的人的思想與行爲，把它們引導到組織認爲正確的方向去。兵家管理注重利益杠杆的使用，用之來調整個人與個人之間、個人與組織之間以及各部門之間在管理活動中出現的利益關係。《孫子·作戰》說：“車戰，得車十乘以上，賞其先得者，而更其旌旗。”意思是，把戰利品賞賜給繳獲它的人，是對繳獲者的一種讚譽。

兵家主張通過作戰立功獲得官爵，晉身仕途，獲得社會認可；兵家也主張爲國捐軀，馬革裹屍，體現人生價值。兵家管理中，制定了各種獎賞與懲罰措施。立功者，可以獲得相應的爵位和物質賞賜；違法者，便要受到相應的處罰，甚至殺頭和株連九族。從制度層面講，是制度性協調手段；從利益層面講，又是利益性協調手段。

(四) 兵家管理的協調原則

1. 以和爲貴。協調管理的目的是統一思想、理順關係、減少損耗。儒家講“和”，兵家亦講“和”。《太白陰經·貴和篇》說：“先王之道，以和爲貴。貴和重人，不尚戰也。”《將苑·和人》說：“夫用兵之道，在於人和，人和則不勸而自戰矣。”《吳子·圖國》亦說：“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。”

2. 以人爲本。要達成和諧的關係，就必須物盡其用，人盡其材，實現最優的物質資源和人才資源的組合，減少矛盾，同時要運用權變策略，根據外部環境的變化，調整管理方略。宋代華岳《翠微先生北征錄》卷十《治安藥石》之“材財相用”篇說：“財不可妄用，與其奢而不足，不若儉而有餘；賞不可濫予，與其散之於人，不若蓄之於官。”關於用人之法，《曾胡治兵語錄》說：“人才以陶冶而成，不可眼孔太高，動謂無人可用。”又說：“人才有轉移之道，有培養之力，有考察之法。”其意是，人才到處都有，關鍵在於發現，要不拘一格使用人才；在不同崗位鍛煉

人才的綜合能力，培養其才幹，考察其德行，發揮其優長，力避其短處。

七、兵家管理的控制職能

任何一種管理活動都是由人來實施。人是管理活動的中心，即使科學技術高度發達，某些管理活動可以由機器來操作，也離不開人的主體作用。管理活動只有受到一定程度與範圍的控制，才可能按照計劃與目標進行，才有意義。

(一) 兵家管理控制的目的

兵家管理十分重視控制這一環節與職能，戰略計劃的實施、戰略目標的實現離不開不折不扣地、創造性地貫徹組織的命令、服從組織的指揮。自古以來，治軍者都強調軍人以服從命令為天職，但兵家認為人有貪生怕死、貪財求榮的本性，而服從命令並不出自人的本性，所以只有在一定的控制機制的作用下，組織成員才能養成服從命令的自覺性。控制機制的建立，就是要讓人們在幾個備選方案中選擇對自己更有利的一種，也就是說，服從命令是對自己最有利的選擇，因為違抗命令會受到處罰，而服從命令能得到獎賞。

務使組織成員服從命令，是兵家管理控制的根本目的。只有這一目的達到了，戰略目標才能實現。這也是兵家管理控制設定的品質標準。《尉繚子·武議》載曰：“吳起與秦戰未合，一夫不勝其勇，前獲雙首而還。吳起立命斬之。軍吏諫曰：‘此材士也，不可斬！’起曰：‘材士則是也，非吾令也。’斬之。”

(二) 兵家管理控制的方法

1. 監督性控制。第一，在奴隸社會，常常由君主親率大軍出征，統兵權、調兵權、指揮權在大多數情況下集中在君主手裏。隨著社會的進步，分工愈來愈細。進入封建社會，統兵、調兵、指揮三權逐漸分離。為了保證執行系統的各項管理活動不偏離君主的意圖，君主往往派宦官、文官或太子監管軍隊，稱為“監軍”。君主與統兵將帥之間各有兵符為憑。第二，在古代，軍隊一般設有軍正，其副職為軍正丞，是軍中的執法官員，其職責就是糾正軍隊中的違紀違法行為。

2. 刑賞性控制。兵家非常注重令文齊武、刑德兼施的控制方法。《孫子·行軍》說：“故令之以文，齊之以武，是謂必取。”《吳子·圖國》說：“內修文德，外治武備。”《太白陰經·人無勇怯篇》說：“勇怯在乎法，成敗在乎智；怯人使之以刑，則勇；勇人使之以賞，則死。能移人之性、變人之心者，在刑賞之間。”《尉繚子·兵令上》說：“兵者，以武為植，以文為種；武為表，文為裏。”《太白陰經·刑賞篇》說：“治亂之道在於刑賞，不在於人君。”《長短經·君德篇》說：“理國之本，刑與德也。二者相須而行，相待而成也。天以陰陽成歲，人以刑德成治，故雖聖人為

政,不能偏用也。”

兵家認為,刑賞要講究策略。首先,殺在於殺大,賞在於賞小。《尉繚子·武議》說:“殺一人而三軍震者,殺之;賞一人而三軍悅者,賞之。殺之貴大,賞之貴小。”其次,賞罰在於懲惡揚善,體現公平正義。諸葛亮《便宜十六策·賞罰》說:“賞罰之政,謂賞善罰罪也。賞以興功,罰以禁奸。賞不可不平,罰不可不均。賞賜知其所施,則勇士知其所死;刑罰知其所加,則邪惡知其所畏。”再次,賞罰要及時,要注重效果。《司馬法·天子之義》說:“賞不逾時,欲民速得為善之利也;罰不遷刻,欲民速睹為不善之害也。”

3. 道德性控制。兵家主張通過修身約志提高管理的執行力,以求在執行過程中使偏差消滅到最小。兵家管理非常重視將士素質的修養。《孫子·始計》說:“將者,智、信、仁、勇、嚴也。”此後,幾乎每個兵家都有對將帥修養的論述,雖各有重點,但其基本構架均建立在此基礎之上。宋代曾公亮、丁度等編撰的《武經總要·選將》提出將帥修養“九驗法”,云:“遠使之以觀其忠,近使之以觀其恭,繁使之以觀其能,卒然問焉以觀其智,急與之以觀其信,委之以貨財以觀其仁,告之以危以觀其節,醉之以酒以觀其態,雜之以處以觀其色。”“九驗法”對將領在忠、恭、能、智、信、仁、節、神、色等九個方面提出了相應的要求。

4. 情感性控制。兵家主張管理控制應該注重真情感化、精神激勵和心理調節。這實際上就是感情控制、精神控制與心理控制。史書記載的“吳起吮疽”就是感情控制的一個突出例子。《史記·孫子吳起列傳》云:“卒有病疽者,起為吮之。卒母聞而哭之。人曰:‘子卒也,而將軍自吮其疽,何哭為?’母曰:‘非然也。往年吳公吮其父,其父戰不旋踵,遂死於敵。吳公今又吮其子,妾不知其死所矣。是以哭之。’”

5. 心理性控制。《管子·心術》說:“心安是國安也,心治是國治也。治也者,治心。安也者,安心。”《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。”蘇洵《權書·心術》說:“為將之道,當先治心。”治情、治心、治氣是兵家管理控制的重要方面。人是感情的動物,人又秉天地之精華而生,具有複雜的心理活動。因此,抓住人的情、心、氣加以疏導與控制,是兵家管理的重要方法。

[作者簡介] 李桂生(1967—),男,江西寧都人。浙江大學文學博士,華中師範大學歷史學博士後。現任黃岡師範學院文學院副院長、副教授,湖北省高校人文社會科學重點研究基地鄂東教育與文化研究中心副主任。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》。

雜家考論(上)

陳志平

一、“雜家”首見《史記》說

《漢書·藝文志》秉《七略》之意，分先秦學派為十家，其中之一就是雜家，故前人多以為“雜家”首見於劉歆《七略》和班固《漢書·藝文志》^①，然筆者認為“雜家”當首見《史記》，故辯於此。

《漢書·藝文志》著錄的書籍中就有以“雜家”為名者，如《諸子略》“雜家類”有《雜家言》一篇（後注：王伯，不知作者。師古曰：“言王伯之道。伯，讀曰霸。”）；“兵技巧”又著錄有《雜家兵法》五十七篇；《漢志·諸子略》“雜家類”還有《推雜書》八十七篇，江瑒《讀子卮言》認為“當為推論雜家之學”^②。雖然此三書作者都不可考，無從知道具體的創作時代，但似乎可以說明在劉歆《七略》和班固《漢書·藝文志》之前，已經產生了“雜家”這個詞語，此詞非起於劉歆、班固簿錄群書之時。然劉氏父子校書有時會給書籍重新命名，王應麟《漢志考證》說：“劉向《校書錄》序云：‘《中書》本號，或曰《國策》，或曰《國事》，或曰《短長》，或曰《事語》，或曰《長書》，或曰《脩書》。臣向以為戰國時遊士輔所用之國為之策謀，宜為《國策》。’”^③可見《國策》乃是劉向為《中書》、《國事》等書所定之名，故而還無法判定“雜家”一詞是原來之書名，抑或劉氏父子根據書籍內容而重新定名。

然追溯語源，筆者認為“雜家”應該首見於《史記》。《史記》卷一〇八《韓長孺傳》說：

① 如張舜徽說：“考周秦諸子，未嘗有雜家之名。惟荀子嘗言‘雜能旁魄而無用’，楊倞注以‘雜能’為多異術，或即指雜家之徒言之。然當時所言學派，究無此名；而為此學者，亦未嘗標雜家之目。司馬談《論六家要指》，亦無雜家。雜家之名，蓋起於劉歆、班固簿錄群書之時。”《四庫提要敘講疏》，雲南人民出版社 2005 年版。

② 江瑒《讀子卮言》第十五章《論雜家非駁雜不純》，上海商務印書館 1917 年版。

③ 轉自陳國慶《漢書藝文志注釋彙編》“戰國策”條，北京中華書局 1983 年版，第 68 頁。

御史大夫韓安國者，梁城安人也，後徙睢陽。嘗受《韓子》、雜家說於騶田生所（《索隱》曰：案謂安國學《韓子》及雜家說於騶縣田生之所），事梁孝王爲中大夫。

文中“雜家”是“雜”和“家”二字聯合成詞首見於典籍，時間顯然比《漢書》要早。然“雜家說”之具體含義如何，值得探討^①。但《史記》中“雜家”僅見此一例，似無從討論。然《漢書》卷五二《韓安國傳》也載此事，曰：

韓安國字長孺，梁成安人也，後徙睢陽。嘗受《韓子》、雜說鄒田生所。

《漢書》將“雜家說”換成了“雜說”，顯然“雜家說”同於“雜說”。而《史記》卷一一二《平津侯列傳》有“雜說”一詞：

丞相公孫弘者，齊菑川國薛縣人也，字季。少時爲薛獄吏，有罪，免。家貧，牧豕海上。四十餘，乃學《春秋》、雜說。養後母孝謹。

《史記》中華書局標點本於《春秋》和雜說間沒有標點符號，大約是認爲公孫弘所學乃是關於《春秋》的雜說。漢人最重師法，從公孫弘之事蹟來看，其學《春秋》頗有師承，據《史記》卷一二一《儒林》載：

胡毋生，齊人也。孝景時爲博士，以老歸教授。齊之言《春秋》者多受胡毋生，公孫弘亦頗受焉。

可見公孫弘是從胡毋生學習《春秋》，當時“言《春秋》於齊魯自胡毋生，於趙自董仲舒”。（《史記·儒林傳》）胡毋生乃漢時大儒，當不至於教授“《春秋》雜說”。而從公孫弘行事看，倒頗有幾分雜家特色：

弘爲人恢奇多聞，常稱以爲人主病不廣大，人臣病不儉節。弘爲布被，食不重肉。後母死，服喪三年。每朝會議，開陳其端，令人主自擇，不肯面折廷爭。於是天子察其行敦厚，辯論有餘，習文法吏事，而又緣飾以儒術，上大悅之（《索隱》曰：謂以

^① 金德建認爲此處應該是“《韓子》雜家說”連讀，指關於《韓子》的雜家之說，即“司馬遷的話中，把《韓子》和‘雜家’並稱，似乎是指韓非著書的內容，竟然會具有雜家的傾向了。據班固《藝文志》所說，雜家是‘兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之無不貫’。從《韓非子》考察，確實能夠看出有這種兼采貫通的綜合精神”。參金德建“釋韓安國‘受《韓子》雜家說’”，《齊魯學刊》，1984年6期。此說不影響本文論斷。

儒術飾文法，如衣服之有領緣以爲飾也。》（《史記》本傳）

公孫弘雖學儒術，以《春秋》而布衣至於卿相，但又習於吏事，少時更曾爲獄吏，故對刑名之學頗有研究。《西京雜記》卷三載“公孫弘著《公孫子》，言刑名事，亦謂字直百金”可證。何焯《義門讀書記》卷十八認爲：

《公孫弘傳》：“年四十餘，乃學《春秋》、雜說。”“雜說”，雜家之說，兼儒墨，合名法者也。《藝文志》亦有《公羊雜記》八十三篇，以宏所對“智者術之原也”一條味之，其學蓋出於雜家。則此“雜說”非《春秋》經師之雜說也。

漢元光五年（公元前 130），漢武帝復徵賢良文學，菑川國推薦公孫弘。弘固辭不得，其應對策詔有云：“臣聞之，仁者愛也，義者宜也，禮者所履也，智者術之原也。致利除害，兼愛無私，謂之仁；明是非，立可否，謂之義；進退有度，尊卑有分，謂之禮；擅殺生之柄，通壅塞之塗，權輕重之數，論得失之道，使遠近情偽必見於上，謂之術。凡此四者，治之本，道之用也，皆當設施，不可廢也。得其要，則天下安樂，法設而不用。不得其術，則主蔽於上，官亂於下。此事之情，屬統垂業之本也。”從此策對看，公孫弘主張仁、義、禮、術四者並用，頗有王、霸雜之之意，很是符合大漢朝立國的基本統治策略，難怪“時對者百餘人，太常奏弘第居下。策奏，天子擢弘對爲第一。”（《漢書》本傳）何焯正是看到了公孫弘策對中有王、霸雜之之跡，由此推出公孫弘學出雜家，《史記》公孫弘本傳所載“雜說”就是雜家學說。果真如此，則《史記·平津侯列傳》中“《春秋》”和“雜說”是兩種不同的學說，其間應該標上頓號。

《漢語大詞典》釋此“雜說”爲“百家的學說”，也值得商榷。查《史記》可知，《史記》對於百家學說的稱謂是“百家語”或“百家之說”、“百家言”、“百家之言”、“百家雜語”，如：

1. 《史記》卷六《秦始皇本紀》載：

秦始皇臣請史官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》、百家語者，悉詣守、尉雜燒之。

2. 史記卷七一《甘茂列傳》載：

甘茂者，下蔡人也。事下蔡史舉先生，學百家之說。

3. 《史記》卷一一二《主父列傳》載：

主父偃者，齊臨菑人也。學長短縱橫之術，晚乃學《易》、《春秋》、百家言。

4. 史記卷一二六《滑稽·東方朔傳》載：

時會聚官下博士諸先生與論議，共難之曰：“今子大夫脩先王之術，慕聖人之義，諷誦《詩》、《書》、百家之言不可勝數，著於竹帛，自以為海內無雙，即可謂博聞辨智矣。”

5. 《史記》卷一三〇《自序》載：

序略，以拾遺補藝，成一家之言，厥協《六藝》異傳，整齊百家雜語，《正義》曰：太史公撰《史記》，言其協於《六經》異文，整齊諸子百家雜說之語，謙不敢比經藝也……藏之名山，副在京師，俟後世聖人君子。

可見司馬遷對“雜家說”、“雜說”和“百家說”、“百家雜語”的內容有所區分。從《韓安國傳》中“雜家說”和法家著作《韓非子》並列，在《平津侯列傳》中“雜說”又和《春秋》並列來看，“雜家說”、“雜說”應該是別一種學說，故而《義門讀書記》中的判斷是有道理的。

《史記》中司馬遷以“雜家語”、“雜語”來表示一種學說，以“百家語”、“百家雜語”來指稱百家學術，可以推知此時司馬遷已經注意到“雜家”作為一個學術流派存在的事實，“雜家說”、“雜說”指的就是關於該派的學說。

那麼司馬遷對於“雜家”學派為什麼提及甚少呢？這從他的父親司馬談《論六家要指》中可以略窺其奧秘。司馬談在《論六家要指》中說：“道家……其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要”，這和《漢書·藝文志》概括的雜家特點“兼儒、墨，合名、法”很是相近，即司馬遷的父親司馬談似乎認為漢代雜家就是道家，所以司馬談概括的六家學說有道家而無雜家。胡適在《中國中古思想史長編》中指出：“雜家是道家的前身，道家是雜家的新名。漢以前的道家可叫雜家，秦以後的雜家應叫做道家。”^①如果此說有理，司馬父子就完全沒有另外為“雜家”總結思想特點的必要了，司馬遷將“雜家”一詞使用得含混不清也就情有可原了。

司馬談所論的道家就是黃老學，這種漢初流行的道家思想已經吸收了不少陰陽、儒、墨、名、法等家的思想，顯得頗為駁雜^②，而雜家兼融百家之特點與西漢初年黃老道特點頗為相近。故胡適《中國中古思想史長編》認為道家出自雜家。而江璩《讀子卮言》“論道家為百家所從出”則認為雜家出於道家，他說：“傳道家之學而不能，更雜以諸家之說者為雜家……其得道家

① 胡適《中國中古思想史長編》，華東師範大學出版社 1996 年版，第 33 頁。

② 裘錫圭認為漢初的道家應稱為“道法家”，參“馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與‘道法家’”，收《文史叢稿》，上海遠東出版社 1996 年版。熊鐵基認為《呂氏春秋》、《淮南子》等應稱為“新道家”，參《秦漢新道家略論稿》，上海人民出版社 1983 年版。

之正傳而所得道家亦較諸家為獨多者則惟雜家。蓋雜家者，道家之宗子，而諸家者，道家之旁支也，惟其學雖本於道家而亦旁通博綜，更兼采儒、墨、名、法之說，故世名之曰雜家，此不過采諸家之說，以濬其流，以見王道之無不貫而其歸宿固仍在道家也。”江瑒看法正與胡適相反。但他們都看到了黃老學和雜家之間有一定的相似之處，即它們均是融采百家學術。

司馬談《論六家要指》本無雜家之名，而他所論的道家可以與雜家劃上等號。正如蒙文通認為：“司馬談說的道家，顯然是雜家，這就是黃老”，“我認為稷下各派學者集合（或融合）而形成了黃老一派；不是先有黃老學，田、慎、宋、尹諸人從黃老出。”^①“黃老一派的名稱，本出於漢代，是把稷下先生中的一批思想接近的學者統稱為黃老。他們個人之間的學說還不完全相同，後來的雜家可以說是黃老。”^②從最早的幾部雜家代表著作看，蒙氏此論不無道理。如《呂氏春秋》、《淮南子》歷來作為雜家的代表著作，但書中的黃老氣息很濃。

但筆者並不想就此取消雜家學派，代之以黃老，因為雜家作為一種兼融性的學術思潮或學派，它必然要受到時代思潮的影響而有所偏執。從戰國後期開始，黃老學日漸稱為顯學，至漢初更成為統治階級的主要思想，《呂氏春秋》和《淮南子》均產生在黃老盛行時期，其以黃老為主要思想傾向也就不足為奇。但是西漢後期以來，黃老學日漸退出歷史舞臺，而雜家學派依然存在，且受到其他學派的影響，故江瑒《讀子卮言》說“大氏雜家之學，包涵諸家而為其學者，則各有所偏重，如《淮南子》、《抱朴子》之類偏重於道家，《子晚子》、《尉繚子》之類偏重於兵家，《尸子》、《呂氏春秋》之類偏重於法家，《長短經》之類偏重於縱橫家”，“《人物志》之類偏重於名家，而今所舉《新語》、《新書》之類則偏重於儒家。蓋皆本其各家之學而發為雜家之論也（按：雜家之學本出於道家，故雜家之書亦多涉道家言，上以詳論之，惟自漢魏以來，道家漸失其真，惟儒家獨存，故為雜家學者多本儒家以立論也）。”江氏此論實暗示人們從另外一個思路來思考問題：即不同的雜家其主導思想並不相同，漢初流行黃老，雜家有黃老傾嚮，但並不能因其有所偏執而忽視其兼融諸家之特點，甚至取消“雜家”之稱也。至《漢書·藝文志》時，班固就注意到了此問題。

二、班固《漢書·藝文志》“雜家”淵源考

《史記》中雖有“雜家語”、“雜說”等可以等同於雜家的詞語，讓人聯想司馬遷父子已經注意到“雜家”作為一個流派的存在，但由於此時黃老道亦具有兼融百家的特點，故司馬談用“道家”一詞來稱包含有“雜家”意味的道家學派，而司馬遷則使用了“雜家語”、“雜說”等甚為模糊的說法來稱“雜家”學派。至《漢書·藝文志》時，其總結道家特點為：

① 蒙文通《略論黃老學》，四川大學出版社 2006 年版，第 309 頁。此文又刊《道家文化研究》第十四輯。

② 蒙文通《略論黃老學》，收《川大史學·蒙文通卷》，第 318 頁。

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以爲治。

總結雜家之特點爲：

雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及蕩者爲之，則漫羨而無所歸心。

顯然，班固總結的道家和司馬談所說的道家有所不同，班固眼中的道家再也沒有兼融百家的特點，而此爲《藝文志》中的“雜家”所獨佔了。那麼班固將雜家獨立出來，是否合理，是否有其依據呢？筆者認爲，班固將雜家獨立出來，既有目錄分類學上的考慮，又有思想史上的事實和現實中的著作作爲依據。今先從思想史上的事實和現實中的著作對雜家略作討論，目錄學上之雜家討論容后再述。

(一) 先秦“兼儒、墨，合名、法”的思想史潮流

梁啟超在《論中國學術思想變遷之大勢》中將先秦學說(梁氏稱之爲全盛時代)分爲四期：第一期爲南、北二派，第二期爲孔學、老學、墨學三宗，第三期爲儒家、墨家、名家、法家、陰陽家、道家等六家，第四期爲分裂混合時期，有儒家、道家、墨家、名家、法家、農家、雜家。第四期的具體時間爲戰國之末，此時的思想界特點爲：

諸派之初起，皆各樹一幟，不相雜廁；及其末流，則互相辯論，互相薰染，往往與其初祖之學說相出入，而旁采他派之所長以脩補之。故戰國之末，實爲全盛時代第四期，亦名之混合時代，殆全盛中之全盛也。其時學界大勢，有四現象：一曰內分，二曰外布，三曰出入，四曰旁羅。四者皆進步之證驗。^①

“內分”是指一個學派的分裂，“外布”是指一個學派的擴張，此二者均是就一個學派而言；而“出入”是指“當時諸派後學，常從其所好，任意去就。孟子曰：‘逃墨必歸於楊，逃楊必歸於儒。’蓋出彼入此，恬然不以爲怪也。”如韓非、李斯，本儒家荀子弟子，而爲法家大成。陳相見許行而大說，則盡棄其所受諸陳良之學。“旁羅”是指“當時諸派之大師，往往兼學它派之言，以光大本宗”，如稷下之荀子，道家之莊子。出入、旁羅是就學派之間的相互影響而言，在戰國末期這種思想融合的大趨勢下，雜家的產生也就不足爲奇了。此時，“北、南、東、西四文明，愈

^① 梁啟超《論中國學術思想變遷之大勢》，第26頁。

接愈厲，至是幾將合一爐而治之。雜家之起於是時，亦運會使然也。”^①

其實在儒、墨、名、法等諸家產生之初，學術間相互影響、融合就成爲不可避免的趨勢，各學派間相互影響、吸收對方的學術觀點更是常事，如孔子曾向老子問學，以爲老子猶龍也；墨子學於孔子而不悅，遂明目張膽而非儒：皆是學派間相互影響之證。此時雖無雜家之名，卻有雜家之學產生的萌芽。戰國末期，學派間交流增加，進一步奠定了雜家產生的基礎。具體言之，雜家的產生得益於以下契機。

1. 稷下學宮爲諸家思想的大融合提供了一個實踐的機會

學派間本來一直有相互學習、辯論、衍生的傳統，但早期多爲個人行爲，社會影響不是很大。而稷下學宮爲諸家思想的真正大融合提供了一個實踐的舞臺。稷下學宮的歷史，錢穆《先秦諸子繫年·稷下通考》認爲其始於齊桓公田午（前 475 年—前 357 年在位），宣公時大盛，散於湣王之末世。襄王時稷下復盛，至王建之世則無聞。“蓋齊之稷下，始自桓公，歷宣、威、湣、襄，前後五世，垂及王建，終齊之亡，踰百年外，可謂盛矣。”^②稷下學宮中聚集一大批學人，《史記·田齊世家》說：“宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人。皆賜列第，爲上大夫，不治而議論。是以齊稷下學士復盛，且數百千人。”稷下學人以數百千人計算，可見當時的規模。據錢穆《先秦諸子繫年·稷下通考》所附稷下學士名表，有影響者共有十七位。

(1) 淳于髡：學無所主。

(2) 孟軻：儒家。

(3) 彭蒙：道家。錢穆《先秦諸子繫年》：“余考齊威王、梁惠王前，學者如列禦寇、南郭子綦、楊朱、彭蒙之倫，其學皆主重生貴己，全性葆真，爲後來道家濫觴。”^③

(4) 宋鈞：名家，兼黃老之學。《漢書·藝文志》小說家有《宋子》十八篇，注：“孫卿道宋子，其言黃老意。”

(5) 尹文：名家。《漢書·藝文志》名家有《尹文子》一篇。

(6) 慎到：法家，兼黃老之學。《史記·孟荀列傳》載：“慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老學德之術，因發明序其指意。”《漢書·藝文志》法家有《慎子》四十二篇。錢穆《先秦諸子繫年·慎到考》認爲“其持論蓋爲後來道法開源”^④。

(7) 接子：道家。《漢書·藝文志》道家有《捷子》二篇，捷子即接子。

(8) 季真：道家。《莊子·則陽》載：“季真之莫爲，接子之或使，二家之議，孰正於其情？孰偏於其理？”（成玄英注：“季真、接子，齊賢人，俱遊稷下。莫，無也。使，爲也。季真以無爲

① 梁啟超《論中國學術思想變遷之大勢》，第 27 頁。

② 錢穆《先秦諸子繫年》，北京商務印書館 2001 年版，第 269 頁。

③ 同上，第 497~498 頁。

④ 同上，第 495 頁。

爲道,接子謂道有爲,使物之功,各執一家,未爲通論,故問以定臧否”)錢穆《先秦諸子繫年·季梁考》附有季真考。

(9) 田駢:道家。《漢書·藝文志》道家有《田子》二十五篇(注:名駢,齊人,遊稷下,號“天口駢”)。

(10) 環淵:道家。《史記·孟荀列傳》載“環淵,楚人。皆學黃老道德之術,因發明序其指意。”

(11) 王斗:錢穆《先秦諸子繫年》疑顏觸、王斗、王蠋爲一人,學派歸屬不詳。

(12) 兒說:名家。《韓非子·外儲說左上》:“兒說,宋人,善辯者也。持白馬非馬也,服齊稷下之辯者。乘白馬而過關,則顧白馬之賦。”

(13) 荀況:儒家。

(14) 鄒衍:陰陽家。《漢書·藝文志》陰陽家有《鄒子》四十九篇。

(15) 鄒奭:陰陽家。《漢書·藝文志》陰陽家有《鄒奭子》十二篇。

(16) 田巴:名家。《史記正義》引《魯連子》云:“齊辯士田巴,服狙丘,議稷下,毀五帝,罪三王,服五伯,離堅白,合同異,一日服千人。”

(17) 魯仲連:儒家。《漢書·藝文志》儒家有《魯連子》十四篇。

此 17 人中,有兩個人最值得注意,一是淳于髡,一是荀子。《史記》卷七四《孟子荀卿列傳》載:“淳于髡,齊人也。博聞強記,學無所主。其諫說,慕晏嬰之爲人也,然而承意觀色爲務。”此人確有雜家特點。故有人認爲雜家學派產生於稷下,而淳于髡就是雜家的創始人^①。淳于髡雖然具備雜家兼融百家的特點,但“學無所主”宣告了他的學術是雜亂的,並沒有將百家學術合而爲一。同時,他留下的著作太少,缺乏討論的基礎,限制了對他的學術地位的討論。

荀子在稷下學宮生活了幾十年。他十五歲時在稷下學習,後來曾離開稷下,晚年又回到稷下,“齊襄王時,而荀卿最爲老師。齊尚脩列大夫之缺,而荀卿三爲祭酒焉”(《史記·孟子荀卿列傳》),是稷下學宮中最有威望和影響的學者。孫開泰認爲荀子受到稷下法家影響,“把儒家的‘禮’進行改造,加進了法的內容”,“這是儒法合流的先聲,可以說荀子是儒法合流的關鍵人物。”同時,荀子還受到宋鈞、尹文的影響^②。郭沫若《十批判書·荀子的批判》認爲“荀子的思想卻是相當駁雜”,“公正地說來,他實在可以稱爲雜家的祖宗,他是把百家的學說差不多都融匯貫通了”^③。但荀子雖然“大純而小疵”,畢竟以儒家思想爲主,充其量他只能算作雜家的先驅。

具體分析,十七人其中道家 5 位,另有 2 位兼有黃老思想,是人數最多的;其次是名家 4

① 孟天運“淳于髡與雜家”,《山東大學學報哲社版》,2002 年第 5 期。

② 參孫開泰“稷下學宮的百家爭鳴與相互影響”,收《古史文存》,社會科學文獻出版社 2004 年版。

③ 郭沫若《十批判書·荀子的批判》,第 218 頁。

位；儒家 3 位；陰陽家 2 位；法家 1 位。道家和名家思想在稷下學宮中占主導地位，有着特別的意義。其中道家我們在下文論莊子時再論述，此處先簡論名家。

名家為學派間對話提供了思想武器。在稷下學宮中，各家各派有着相當的學術自由，且稷下學士多好辯，如孟子，人稱“好辯”（《孟子·滕文公下》）；兒說，“善辯者也”（《韓非子·外儲說左上》）；鄒衍人稱“談天衍”，田駢“號天口駢”（《漢書·藝文志》班固注）；田巴是“齊辯士”，與人辯論，“一日服千人”（《史記·魯仲連鄒陽列傳正義》引《魯連子》）^①。而《新序》也載：“齊有稷下先生，喜議政事，鄒忌既為齊相，稷下先生淳于髡之屬七十二人，皆輕忌，以謂設以辭，鄒忌不能及。乃相與俱往見騶忌。淳于髡之徒禮踞，騶忌之禮卑。淳于髡等稱辭，騶忌知之如應響。淳于髡等辭屈而去。”^②可見當時稷下學士相互間的爭鳴詰難是常事。對話的基本前提是對對方觀點的瞭解，稷下的“百家爭鳴”不可能是自說自話，更有相互瞭解、影響的一面，而瞭解是融合的前提。名家就為學派間對話提供了交流的工具。

同時，稷下學宮諸子爭鳴的終極目的也對雜家學派的產生影響很大。稷下諸子聚集在齊國“為上大夫，不治而議論”，“各著書言治亂之事，以干世主”，諸子主張的根本目的均是為現實政治服務，正如後世雜家學派的代表著作《淮南子·汜論》所說：“百家殊業，兼務於治。”由於諸子的終極目標相同，故而在借鑒、吸收他家學術思想時就沒有更多的思想顧慮，彼此之間有着很好的思想互接的基礎。班固認為雜家“知國體之有此，見王治之無不貫”，這其實是一部雜家著作能相容並蓄的基礎，稷下學派實為他們作出了榜樣。

2. 莊周的思想為諸家思想的大融合提供了邏輯基礎

在稷下學派用自己的實際行動兼收百家時，莊子及其後學卻沉浸在更玄妙的哲學思辨中。《史記》卷六十三說：

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。

莊子一派的思想認為是非、善惡都不是絕對的，只是相對的，都是時時變遷。如《齊物論》提出“齊是非”的著名論點，他認為一切的見解和主張都是片面，因為它受到成心的影響，所以沒有一定的定準：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉！未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！

① 參孫開泰“稷下學宮的百家爭鳴與相互影響”，第 493 頁。

② 二者辯論的具體內容參《史記·田敬仲完世家》。

而人的言論不能沒有定準，故不可能沒有成心，所以要“大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不忮。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇忮而不成。五者圓而幾向方矣！故知止其所不知，至矣。孰知不言之辯，不道之道？若有能知，此之謂天府。注焉而不滿，酌焉而不竭，而不知其所由來，此之謂葆光”。“道”講出來就不是道，“言”爭論就有所不及。在莊周看來，“夫道未始有封，言未始有常，爲是而有畛也”。萬物的本原是統一不可分得，物之不齊，是由於人們對事物强行劃出了許多界限，所以百家爭鳴誰也沒有領悟大道：

夫言非吹也，言者有言。其所言者特未定也。果有言邪？其未嘗有言邪？其以爲異於敷音，亦有辯乎？其無辯乎？道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰：彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也。

莊子認爲百家爭論是片面的，但並不認爲他們一無可取，相反，他們是可以相齊的：

兩種言論明明不齊，怎樣說明它們相齊呢？作者又從世界的起源談起：天地萬物都是從“無”發展來的。一切對立、分歧，如果溯源到它的本原，都屬於“無”，因而也是同生同體的，那還有什麼不齊呢？這就是作者齊物論的理論根據。^①

在《天下》篇中，莊子後學說“道術將爲天下裂”，道術分裂爲方術，雖然“天下多得一察焉以自好”，但諸家均有“古之道術有在於是者”，得到了道術的一個方面，這裏面也暗含着莊子齊物論的思想。莊周及其後學這種“同生同體”的齊物論思想，爲諸子言論的融合提供邏輯基礎。

其次，《齊物論》中“辨無勝”（此是後期墨家對莊子學派這個觀點的稱謂）思想也爲諸子的平等對話提供了基礎。莊子認爲：“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。”要對雙方進行評價，是不存在這樣一個客觀第三者的：

既使我與若辯矣，若勝我，我不若勝，若果是也？我果非也邪？我勝若，若不吾勝，我果是也？而果非也邪？其或是也？其或非也邪？其俱是也？其俱非也邪？我與若不能相知也。則人固受其黷聞，吾誰使正之？使同乎若者正之？既與若同矣，惡能正之！使同乎我者正之？既同乎我矣，惡能正之！使異乎我與若者正之？既異乎我與若矣，惡能正之！使同乎我與若者正之？既同乎我與若矣，惡能正之！然則

^① 曹礎基《莊子淺注》，北京中華書局2000年版，第30頁。

我與若與人俱不能相知也，而待彼也邪？

“這就是說，一切人的見解和主張雖然都是一偏之見，但都是自以為是，以別人為非。既然認識都是相對的，也很難說那一方面的意見是正確的。”^①這話也可以反着說，既然認識都是相對的，也很難說哪一方面的意見是錯誤的。同時，並不存在一個客觀的評判者，從負的方面說，“莊周正是在否定客觀真理的意義上，片面誇張我們一切知識的相對性，從而把人的意義和觀點完全堪稱是個人主觀的偏見，這就是主觀唯心主義。從這一方面看，莊周的《齊物論》的思想，在中國哲學史上，是典型的相對主義。”^②但是，莊周的相對主義思想否定了權威，為諸子百家的平等發展提供了思想武器；同時，他也否定了爭論的必要性，暗示出諸子百家爭鳴的最終道路是融合。

總之，莊子的這種思想頗能解放人的心思，破除了門戶爭執，《莊子·齊物論》的“同生同體”，《天下》“無物不然，無物不可”的邏輯，便是思想大調和的基礎。

(二) 成熟雜家著作的出現

雖然當時有稷下學派的實踐、莊周學派的玄思，學術界瀰漫着融合百家的氣息，但畢竟當時學術尚未廣布，故治學者，大抵專主一家。墨守一風既成，則即有兼治數家者，亦必取其一，而棄其餘^③。這種吸收融合是從自己的學派立場出發，最終將“異質”納入自己的學術體系中，形成新的學術體系和派別。如莊子雖然打破壁壘，“其學無所不窺”，但其思想的落腳點仍是“歸於老子之言”，可謂善於學習和吸收改造者。而淳于髡卻是“學無所主”，成為不成功者的典型。更有甚者，持門戶之見，對於棄師另學者嚴加斥責，如陳相與其弟辛本陳良之徒，見學神農者許行而大悅，盡棄其學而學焉，孟子斥之為“師死而遂倍之”，“子倍子之師”（《孟子·滕文公上》）。《呂氏春秋·尊師》稱：“君子之學也，說義必稱師以論道，聽從必盡力以光明。聽從不盡力，命之曰背；說義不稱師，命之曰叛；背叛之人，賢主弗內之於朝，君子不與交友。”可見學派間依然存在壁壘。

而稷下學宮為諸家思想的大融合提供了一個實踐的機會，莊周的思想為諸家思想的大融合提供了邏輯基礎。事實證明，諸家思想是可以融合的，儘管有壁壘，儘管有淳于髡這樣不成功者的例子，但更有像荀子、莊子這樣的成功者。公元前三世紀以來，融合逐漸成為學界主流，“百家爭鳴”日益為“百家兼容”所代替，即“從公元前三世紀以來，出現由‘你非我是’到‘你偏我全’的基本轉變。我們可以把其也看做中國思想傾向的事例，將 A 置於 B 之上而不是排

① 馮友蘭《中國哲學史新編》(上卷)，人民出版社 1998 年版，第 406 頁。

② 同上，第 407 頁。

③ 參呂思勉《先秦學術概論》，雲南人民出版社 2005 年版，第 22~23 頁。

除 B, 作為這種調和而非衝突的傾向, 成為中國社會持續穩定的另一因素。”^①

融合往往有能合而為一者, 亦有學無所主, 不能自成一家者。但如何判定學歸本於某家和學無所主, 並沒有固定的標準。故對於雜家的兼併融合特點, 後世往往以之為混雜, 認為“雜之義廣, 無所不包, 班固所謂‘合儒、墨, 兼名、法’也。”^②此實則是以為“雜家”本無固定主張, “雜家”概念外延過廣, 缺乏實質性內容所致。真正成熟的雜家作品是戰國末期的《呂氏春秋》和漢代的《淮南子》。正如郭沫若《中國史稿》第三編第一章第三節所說: “《荀子》攝取諸家之說, 創立自己的理論, 已有雜家的氣味。但真正說得上雜家的, 還是《呂氏春秋》……書中力圖綜合先秦諸子, ‘兼儒墨’, ‘合名法’, 以‘見王治之無不貫’。”其實《呂氏春秋》和《淮南子》均是有一貫指導思想和嚴密體系的著作。

《呂氏春秋》, 據東漢高誘序: “不韋乃集儒書, 使著其所聞, 為十二紀、八覽、六論, 合十餘萬言, ……然此書所尚, 以道德為標的, 以無為為綱紀, 以忠義為品式, 以公方為檢格。”該書雖然成於眾手, 包羅萬象, 但它以自然主義為指導思想, 有突出的中心主題, 嚴密的系統, 完整的結構, 獨到的見地, 洪家義認為: “(《呂氏春秋》) 全書分為三大部分: 第一部分《十二紀》是配天時的; 第三部分《六論》是配地利的; 中間第二部分《八覽》是配人事的。這正符合《序意》中所說的旨意——‘上揆之天, 下驗之地, 中審之人’。這種安排可能與《易傳》有關。”“《呂氏春秋》是有其嚴密系統的, 有其內在邏輯的。”^③而《淮南子》同樣試圖為思想世界提供一個可以容納一切知識的構架, 《淮南子·要略》說“若劉氏之書, 觀天地之象, 通古今之事, 權事而立制, 度形而施宜。原道之心, 合三王之風, 以儲與庖治。玄眇之中, 精搖靡覽。棄其畛挈, 斟其淑靜, 以統天下, 理萬物, 應變化, 通殊類, 非循一跡之路, 守一隅之指, 拘系牽連之物, 而不與世推移也。故置之尋常而不塞, 布之天下而不究”, 表現出一種綜合與相容的態度。《淮南子》更有一個精細而巧妙的整體設計: “如果說開頭一篇《原道》是縱向論述宇宙本原與終極, 那麼最末的這篇《泰族》則是橫向論述宇宙間自然、社會、人類、鬼神的相互關係, 它用互相感應、彼此仿效的聯繫, 把這些不同的畛域、現象、事物、原理組合成了一個龐大的機構, 建立了獨特的宇宙認知的形式。”^④成熟的雜家著作的出現, 為總結雜家學派的特點提供了現實依據。

(三) 雜家“知國體之有此, 見王治之無不貫”的適用特點

雜家學派除了兼融百家的特點外, 另一個特點就是它與政治的緊密聯繫, 大部分內容均是談及政治策略, 為上層統治者出謀劃策, 此亦可從《呂氏春秋》、《淮南子》中得到證明。如《呂氏春秋》, 在問及《十二紀》的宗旨時, 呂不韋回答道:

① 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 433~434 頁。

② 永瑤等《四庫全書總目》, 中華書局 1997 年版, 第 1562 頁。

③ 洪家義《論〈呂氏春秋〉的性質》, 《南京大學學報》, 1999 年第 4 期。

④ 葛兆光《中國思想史》第一卷, 復旦大學出版社 2001 年版, 第 250 頁。

嘗得學黃帝之所以誨顛頊矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。^①

所謂“紀治亂存亡”，就是要為統治者提供歷史的經驗教訓。徐復觀說：“著《十二紀》之目的，乃以秦將統一天下，而預為其建立政治上之最高原則。”^②“呂不韋在秦將統一天下之際，集其門下賓客，綜合檢別當時流行的各家思想，彌綸成一特殊系統，以撰集《呂氏春秋》，將作為秦統治大一統天下的寶典，這實表現了思想史上最大的野心。”^③而其策略就是將諸家學說中有關政治的言論相容並蓄，熔為一爐。

而《淮南子》乃是受到《呂氏春秋》野心的暗示，以同一種方式，抱同一目的，對漢初思想作了一次大集結。在《淮南子·要略》中，敘述了“太公智謀”以下各家思想產生的原因，認為他們均是出於現實需要，為解決實際政治問題而產生的，而“劉氏之書”——《淮南子》當然也不會例外，只是比諸家在內容上更博大精深，在政治效果上更有適應性。而所謂“著書二十篇，則天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣”，其目的依然是為政治服務。

其實縱觀先秦學派，均抱有很强的政治目的。總結先秦學術的文獻，很多都指出了這一特點，如司馬談《論六家要指》說：“《易大傳》：‘天下一致而百慮，同歸而殊途。’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。”班固《漢書·藝文志》說：“諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蜂出並作。各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。仁之與義，敬之與和，相反而皆相成也。《易》曰：‘天下同歸而殊塗，一致而百慮。’今異家者各報所長，窮知究慮，以明其指，雖有蔽短，合其要歸，亦六經之支與流裔。使其人遭明王聖主，得其所折中，皆股肱之材已。仲尼有言：‘禮失而求諸野。’方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索，彼九家者，不猶瘡於野乎？若能脩六藝之術，而觀此九家之言，舍短取長，則可以通萬方之略矣。”《劉子·九流》也稱：“觀此九家之學，雖旨有深淺，辭有詳畧，倘儒形反，流分乖隔，然皆同其妙理，俱會治道，跡雖有殊，歸趣無異。”雜家秉承先秦思想學術遺風，乃是為解決實際政治問題產生也就不足為奇了。

班固以為雜家出自議官，然議官之制，史書無載。有人推測議官是一種知識淵博，以備皇帝垂詢的官，如姚明輝《漢志注解》說：“《古文尚書·周官》立太師、太傅、太保，茲惟三公，論道經邦，變理陰陽，其議官之長歟？”^④也有人認為議官是代表人們行使討論國家大事權力的官員，類似於“民意代表”，如江瓌《讀子卮言》認為“一國之民，為數至眾，使人人皆可以議政，勢

① 《呂氏春秋·序意》。

② 徐復觀《兩漢思想史》第二卷，華東師範大學出版社 2001 年版，第 3 頁。

③ 同上，第 108 頁。

④ 陳國慶《漢書藝文志注釋彙編》，第 154 頁。

必窒礙難行，於是乃立議官以代之……蓋議官者，所以代國人而行其議政之權者也。”東周官失其守而議官亦喪棄其職，一國之政，斷於一人之手，小民不得過問議論。“於是天下秀傑多能之士，奮然興思以復昔日固有之權，而雜家之學遂出。雜家者，以居於小民之地而行議官之權者也。”議官失職，雜家興起，宗旨是要對國家政治進行剖析辯駁，品評得失，褒貶人物。“其宗旨維何？蓋對於國家政治維之剖析是非，臧否人物，身居朝野而操言論監導之權者”，“是則凡雜家之學，皆以議論為宗，各以其所見覆陳時政之得失，使當局之賢者有所警悟，其不肖者亦有所懼而不敢為……議論王政為雜家專職之所在。”

諸子百家之說，各有短長；舍短取長，皆足資治。《淮南子·汜論訓》云：“百川異源，而皆歸於海，百家殊業，而皆務於治。”諸子各明一道，各持一說，而國政萬機，俱關係國運民生，非一家之學所能籠罩，議官議政，非集合諸家之所長而不能也^①。故古之善於治理國家者，多能博觀約取，相互為用，由此知王道之無不貫。呂思勉說：“雜家者流，《漢志》曰‘蓋出於議官，兼儒、墨、名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。’體者，四支百體之體。諸子之學，除道家為君人南面之術，不名一長外，餘皆多有所長，猶人有百骸，闕一不可，故曰‘知國體之有此’。雜家相容而並苞之，可謂能攬治法之全，所以異於道家者，驅策百家，亦自成為一種學術。道家專明此義，雜家則合眾說以為說耳。雖集合眾說，亦可稱為一家者。專門家雖有所長，亦有所蔽，如今言政治者或偏見政治之要，言軍事者或偏見軍事之要，不惜閣置他事以徇之。然國事當合全局而統籌，實不宜如此。惟雜家雖專精少遜，而閱覽無方，故能免此弊而足當議官之任。此後世所謂通學者之先驅也。”

總而觀之，《漢志》將雜家獨立出來，作為一個學術派別，認為雜家乃雜取諸家之學而為一，同時有益於國家治道，是有其歷史淵源和現實依據的，是合理的。

[作者簡介] 陳志平(1976—)，男，湖北黃岡人。文學博士，現為黃岡師範學院文學院副教授、華東師範大學中文系博士後，主要從事六朝文學和子書文獻研究，著有專著《劉子研究》，及論文若干篇。

^①《韓非子·顯學第五十》說：“墨者之葬也，冬日冬服，夏日夏服，桐棺三寸，服喪三月，世主以為儉而禮之。儒者破家而葬，服喪三年，大毀扶杖，世主以為孝而禮之。夫是墨子之儉，將非孔子之侈也；是孔子之孝，將非墨子之戾也。今孝戾、侈儉俱在儒、墨，而上兼禮之。漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯，世主以為廉而禮之。宋榮子之議，設不鬥爭，取不隨仇，不羞囹圄，見侮不辱，世主以為寬而禮之。夫是漆雕之廉，將非宋榮之恕也；是宋榮之寬，將非漆雕之暴也。今寬廉、恕暴俱在二子，人主兼而禮之。自愚誣之學、雜反之辭爭，而人主俱聽之，故海內之士，言無定術，行無常議。夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時而至，雜反之學不兩立而治，今兼聽雜學繆行同異。”韓非所論可探究人主持國之心態。章太炎引此節說：“韓非說雖如是，然欲一國議論如合符節，此固必不可得者。學術進行，亦借互相駁難，又不必偏廢也。至以一人之言，而矛盾自陷，俯仰異趨，則學術自此衰矣。”章太炎《諸子學略說》，收《章太炎學說史論集》，中國社會科學出版社1997年版，第185頁。

原生義與再生義

——中國古代寓言史上的經濟寓言

耿振東

寓言的寓意有原生義與再生義之別。如果以原生義為標準對寓言加以分類，可以得出中國寓言史上一個獨特的類別——經濟寓言。經濟寓言旨在為統治者提供某些理財的策略，其文字表述始終不離商品、貨幣這一經濟主體，內容上不外是對財富的獲取和掌控。雖然在結構及情節的安排上，經濟寓言也體現出一般寓言所具有的靈活性，但它教以欺詐的本性卻是其他類別的寓言所沒有的。追本溯源，經濟寓言是在齊國經濟傳統的影響下，由戰國策士所著的旨在為統治者提供治國之術的輕重學說的一部分。

—

“寓言”一詞最早見於《莊子》。其《寓言》篇曰：“寓言十九，藉外論之。”這裏的“寓言”指“寄之他人”之言（郭象《莊子注》），即把自己要說的話借用他人之口說出，它僅作為文章的一種論說方式存在。在《莊子》看來，“親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者譽之。”（《莊子·寓言》）既然“言出於己，俗多不受”（郭象《莊子注》），不若索性“假託外人論說之”（成玄英《莊子注疏》），以此取得“十言而九見信”的言說效果（郭象《莊子注》）。司馬遷說《莊子》“十餘萬言，大抵率寓言也”（《史記·老子韓非列傳》），指出了《莊子》一書中以寓言為主的論說特徵。其他諸子的文章在論說時雖沒有明確地冠以“寓言”一詞，但將自己的觀點“寄之他人”還是很常見的。《韓非子》一書中，此類寓言至少有三百多個。這說明寓言是先秦諸子闡明思想觀念的重要表述方式。

寓言在後來由一種論說方式逐漸演變成獨立的文章體裁。寓言作為論說方式和寓言作為文章體裁，其區別僅在於存在的形態，即前者附屬於一篇篇文章，後者則獲得了獨立的文章意義。究其實質，二者並無不同。

如果對寓言加以解析，可以發現它由兩部分組成：其一是作者寄寓之意，其二是“寄之他人”的敘事。作者寄寓之意是寓言的靈魂，沒有它便算不上寓言。寓言必須是一個敘事，這個

敘事或者來源於神話傳說,或者來源於歷史事件,或者是民間故事,或者是自己的創作。無論怎樣,它必須有一定的情節,哪怕是雙方簡短的對話。寓言有三個特點:一是體制短小,二是言此意彼,三是戲劇化。寓言的篇幅一般不會很長,作者表面的敘事只是借以傳達思想的道具;它不是枯燥的說教,而是寓思想於情節、人物之中。

作為論說方式的寓言一旦脫離了具體的文本環境成爲人們單獨欣賞的對象,它所具有的寓意將不再是閱讀的重點,也就是說,讀者從中得到的很有可能不再是作者最初賦予的思想,而是根據自己的人生閱歷強加給它的新的內涵。具有文體意義的一篇篇獨立的寓言作品,如果讀者不能還原作者的寫作背景、創作心態,不能做到知人論世,同樣會產生與原有寓意不符的可能。

由於寓言言在此意在彼,作者的本意不易探究,而讀者又常常根據切身的需要,以自己的思想觀念去闡發“寄之他人”的敘事。所以,寓言在後人的解讀中,常常是作者寄寓之意逐漸淡化甚至被遺忘,而讀者賦予的新意卻由無到有且日趨強化。如果我們將作者寄寓之意稱之原生義,將讀者賦予的新意稱之再生義,並將二者相互對照,就會發現中國寓言史上兩種有趣的現象。

一種現象是原生義漸衰,再生義漸盛。根據以上的闡述,這一點非常容易理解。這裏再舉例說明。《莊子·養生主》中有“庖丁解牛”的寓言,作者寄寓之義是循乎天理、依乎自然、遊於無有、處於至虛的養生之道。但讀者在解讀中卻可能賦予它新的意義:通過實踐去掌握事物的內在規律。《韓非子·和氏》中有“和氏獻玉”的寓言,其原生義是以玉璞喻法術,以和氏喻法術之士,以和氏獻玉不成反罹災難,寄寓作者推行富國強兵之術的理想實現頗爲艱難之意。在“庖丁解牛”的原生義和再生義之間,雖然存在前者漸衰後者漸盛的趨勢,但原生義和再生義畢竟還有可能同時存在人們的解讀之中,而“和氏獻玉”的原生義經過歷史的汰選,似乎已很難再進入一般讀者的視域了。因爲歷史環境的不同,它的原生義在很大程度上被阻滯,而更多的再生義卻趁機賦予其中:美好的東西,在開始時往往不被人認可;或:掌握了真理,就應該不怕犧牲,堅持到底。

另一種情況是原生義漸衰,再生義受阻。有些寓言本來寄寓了作者的深意,但由於某種原因沒有得到後人的認可,後人已不把它們當作寓言了。於是,它們失去了像其他寓言那樣可以單獨供人把玩的機會,因而也就不可能被讀者重新賦予新的意義。它們只能懷抱著原生義孤獨地躺臥在歷史的故紙堆裏,被歷史的偏見塵封著。如果說再生義漸盛是中國寓言發展的常態,那麼,再生義受阻則是中國寓言發展的特例。

通常認爲,寓言的寓意總能和普通大眾的生活建立某種關聯,即他們閱讀了寓言之後總能得到某種對自己生活有所教益的東西。因而在一般人的印象中,寓言總是生活化的,它能給普通大眾以生活的啓迪,這種泛化的寓意是寓言創作的初衷。這樣去看待寓言,其實是建立在寓言再生義基礎之上的,是以一般讀者的眼光、站在大眾的立場上去理解。這是對寓言的誤解,至少可以說是全面的。賦予生活的常識,在有些時候是寓言創作的初衷,但大多數

情況下，滿載歷史蘊涵、寓意作者獨特的思想才是寓言創作的通例。

《孟子·公孫丑上》“揠苗助長”的寓言為我們所熟知。對於這則寓言，恐怕多數人會認為，其寓意是做事不能違返自然規律。這樣的理解當然不能說是錯誤，但如果僅止於此，則一個原本寄寓了作者修身哲理的寓言，無形中被我們生活化了。而且，在這種生活化的解讀背後，寓言在其創作初始所具有的歷史文化內涵被無情地抹殺。事實上，孟子講述這則寓言意在說明，正義的浩然之氣是心內之物，它的成長要靠自身逐漸的積累、培養，而不能依靠外力的幫助。違反了這一規律，“非徒無益，而又害之”。“葉公好龍”也是我們非常熟悉的一則寓言。從再生義的角度，至少我們可以作出以下闡釋：它諷刺了那些言語的巨人、行動的矮子；或諷刺了那些表裏不一、言行不一的兩面派；或諷刺了那些本無其實卻專愛裝飾門面以標榜自己的人；或告誡人們，感情必須建立在理性的認識之上。其實，這則寓言本來是不具有這樣泛化的寓意的，在其初始，它有著明確的政治指向。據宋代薛據的《孔子集語》，“葉公好龍”出自《申子》。其原文為：“子張見魯哀公，七日不見禮，託僕夫而去曰：‘臣聞君好士，日舍重趼來見，七日而不禮。君之好士也，有似葉公子高之好龍也。葉公子高好龍，居室雕文以象龍。天龍聞而下之，窺頭於牖，拖尾於堂。葉公見之，棄而還走，失其魂魄。是葉公非好龍也，好夫似龍而非龍者也。今臣聞君好士，不遠千里而見君，七日不禮，君非好士也。’子張以告孔子，子曰：‘彼好夫士而非士者也。’”由此可知，借葉公“好夫似龍而非龍”寄寓作者對魯哀公“好夫士而非士”的譏諷才是這則寓言的初衷。

如前所述，寓意可分為原生義和再生義。原生義是寓言產生之初作者寄寓其中的意義。再生義是寓言在後人的解讀中由後人附予其中的意義。現在我們對寓言的種種認識，多是著眼於再生義，是在再生義基礎上的一種接受。近年來出版的一些古代寓言的選本，便遵循了這樣一種接受方式。可以說，寓言被生活化、泛化以後，它所具有的豐富的歷史內涵，即它的原生義，在很大程度上被我們忽略了。這種被忽略的現實，按前面的分析，可分為兩種情況：一是原生義漸衰、再生義漸盛；二是原生義漸衰，再生義受阻。對於那些始終就沒有得到後人認可的寓言，由於失去了生活化、泛化的機會，是根本不存在再生義漸盛的問題的。相反，由於否認其作為寓言的存在而導致的不能與廣大讀者見面、不能被廣大讀者閱讀的現象，最終可能會引起這些寓言從讀者的視野中長久消失。我們今天所要展開的，就是關於這些失去了生活化、泛化的機會，不被人認可為寓言，因而再生義受阻的一個寓言類別——經濟寓言的論述。

二

把經濟寓言視為寓言的一個類別，這裏面隱含著承認有與經濟寓言相並列的其他寓言，如政治寓言、軍事寓言、教育寓言、哲學寓言、生活寓言等亦同時存在的前提。如果我們以寓

言的原生義作為分類標準,以上的劃分完全可能。在這裏,我們只討論其中的經濟寓言。

所謂經濟寓言,就是在創作之初寄寓了作者經濟思想的寓言。這類經濟寓言主要集中於《管子》。《管子》是先秦的一部子書,是戰國中後期齊國稷下學士的著作。與其他子書不同的是,《管子》集中了大量的經濟論文。

按現代經濟學的觀點,經濟指社會物質資料的生產和再生產,它包括物質資料的生產以及由它決定的交換、分配和消費過程。兩千多年前的《管子》當然不可能以現代人的學術視野去論述經濟問題,但我國封建社會早期出現的各類經濟問題,如土地、生產、賦稅、商品、貨幣、鹽鐵等,它都涉及了。有學者甚至作出這樣的評論:“終我國封建社會時期,這是一部論述封建國家經濟問題最為全面和最為豐富的著作。”^①

《管子》經濟思想的精華集中在“輕重”篇。“輕重”篇主要論述了封建國家獲取財政收入的種種方案,其核心是掌握市場上商品、貨幣的輕重變化(即商品價格和貨幣購買力的相對變化),在對貨幣的斂散、商品的買賣中獲取厚利。為敘述方便,我們將其稱之為輕重思想。輕重思想認為,“凡將為國,不通於輕重,不可為籠以守民。不能調通民利,不可以語制為大治。”(《管子·國蓄》)它將自己的經濟理論提升到了“籠以守民”、“調通民利”,使國家“大治”的高度。《管子·國蓄》說:“國有十年之蓄,而民不足於食,皆以其技能望君之祿也;君有山海之金,而民不足於用,是皆以其事業交接於君上也。故人君挾其食,守其用,據有餘而制不足,故民無不累於上也。”“十年之蓄”指充足的財政儲備,只要國家占據絕大部分財源,就可以“據有餘而制不足”。一旦國家在經濟上處於支配地位,就可以憑借手中的財富控制臣民,使國家“大治”。以輕重思想看來,這就是輕重之勢,是“民無不累於上”的資本。輕重思想將這種經濟上的勢治總結為“治權則勢重,治道則勢贏”(《管子·揆度》),並自詡“自理國處戲以來,未有不以輕重而能成其王者”(《管子·輕重戊》)。

為了實現“治權則勢重,治道則勢贏”,“輕重”篇提出了一些可具體操作的輕重之術。這其中特別提到穀物和貨幣:“五穀食米,民之司命也;黃金刀幣,民之通施也。”(《管子·國蓄》)並認為:“人君操穀、幣”則“天下可定”(《管子·山至數》)。怎樣對穀和幣進行掌控以定天下呢?除了利用國家政權的力量對貨幣實施壟斷,以之大量聚斂國內人民的“司命”外,“輕重”篇還提出“因天下以制天下”的“鬥國相泄”之術,即為加強本國的經濟實力,故意設法破壞他國的經濟,在此基礎上,以控制他國人民的“司命”——糧食的辦法進而取得對他國的駕馭。

值得我們注意的是,作者並沒有對“鬥國相泄”的輕重之術作過多的理論闡釋。而是運用了幾則敘事性的文字對其加以闡發說明。現摘錄一則:

桓公曰:“魯、梁之於齊也,千穀也,蜂螫也,齒之有唇也。今吾欲下魯、梁,何行而可?”管子對曰:“魯、梁之民,俗為綈。公服綈,令左右服之,民從而服之。公因令

① 巫寶三《管子經濟思想研究》,中國社會科學出版社 1989 年版,第 1 頁。

齊勿敢爲，必仰於魯、梁，則是魯、梁釋其農事而作緜矣。”桓公曰：“諾。”即爲服於泰山之陽，十日而服之。管子告魯、梁之賈人曰：“子爲我致緜千匹，賜子金三百斤；什至而金三十斤。”則是魯、梁不賦於民，財用足也。魯、梁之君聞之，則教其民爲緜。十三月，而管子令人之魯、梁，魯、梁郭中之民，道路揚塵，十步不相見，絨繡而踵相隨，車轂自騎連伍而行。管子曰：“魯、梁可下矣。”公曰：“奈何？”管子對曰：“公宜服帛，率民去緜。閉關，毋與魯、梁通使。”公曰：“諾。”後十月，管子令人之魯、梁。魯、梁之民餓餒相及，應聲之正無以給上。魯、梁之君即令其民去緜修農。穀不可以三月而得，魯、梁之人余十百，齊粟十錢。二十四月，魯、梁之民歸齊者十分之六。三年，魯、梁之君請服。《管子·輕重戊》

齊國欲征服魯、梁，於是針對魯、梁之民以織緜爲業的習俗，開始了一場貿易戰。齊桓公下令齊國之民皆服緜，且要求此衣料只能從魯、梁購買。由於服緜者衆而織緜者少，緜之價格驟增，魯、梁之民因此得到豐厚的收益。魯、梁之君發現從事織緜業有利可圖，就命令兩國人民放棄其他生產，集中人力、物力轉入到織緜行業中來。正當魯、梁二國陶醉於織緜業帶來的高額盈利時，齊國突然中斷與他們的貿易往來，“閉關，毋與魯、梁通使。”魯、梁二國此時已造成了畸形的依賴性經濟結構，齊之“閉關”造成了他們產品的大量積壓，被稱爲“民之司命”的糧食也面臨著無處購買的艱難困境。魯、梁之君雖“令其民去緜修農”，但“穀不可以三月而得”，無奈之下只好以百倍的價格乞討於齊國。憑借手中大量的糧食儲備，齊國不費一兵一卒，就輕而易舉地降服了魯、梁。

這段文字顯然是用來解釋“鬥國相泄”的經濟策略的。我們應該如何看待它呢？首先，這段文字是敘事，但又不是對春秋時期齊、魯、梁三國歷史的真實記錄。其次，這段文字夾雜在以論說爲主的“輕重”篇中，它很可能是作者爲了論述輕重思想而有意的創作。聯系其他諸子文章有以寓言加強論說的慣例，這段文字很可能也屬此類。我們再以寓言的三個特征來衡量：它不滿四百字，可謂體制短小；敘事一波三折，可謂有戲劇性；其作者顯然不是在向讀者敘述一個歷史故事，而是言此意彼，借之說明“因天下以制天下”的“鬥國相泄”之術。基於以上分析，我們認爲，這段文字是作者爲了論述輕重思想而有意創作的經濟寓言。

認可上面的文字是經濟寓言，也就是認可這則寓言的原生義是寄寓了作者的經濟思想。那麼，根據寓言有原生義和再生義之說，這些寄寓了作者經濟思想的寓言，當然也可以像其他寓言那樣在原生義的基礎上衍生出再生義。事實也是如此。因爲，如果我們把它們摘錄出來放在另外一個語言環境中，完全可以蘊涵、解讀出以下事理：凡事不能只考慮眼前的利益，要有長久的打算；或：忘本的人，最終只能自取滅亡。顯而易見，旨在說明經濟思想的經濟寓言是可以被生活化、泛化的。這進一步證明了它們可以被視爲寓言，它們完全具有寓言的特質。

“輕重”篇中的經濟寓言還有不少。除了用以說明“因天下以制天下”的“鬥國相泄”之術，有的還用來說明“國准”的經濟策略，即盡可能使同一商品價格在國際間保持平衡。《管子·

《輕重丁》記載了這樣一則寓言：“昔萊人善染。練苳之於萊純緇，緇綬之於萊亦純緇也。其周中十金。萊人知之，間纂苳空。周且斂馬作見於萊人操之，萊有推馬。是自萊失纂苳而反准於馬也。”其大意是：萊人善染色，其紫絹、紫縑的價格為一純（即一段）一緇（即四分之一兩）黃金。在周地，它們的價格卻是十斤黃金。萊人知道商情後，即刻把紫絹、紫縑收購一空，準備囤積居奇以圖高價。周人見此情形，便以更高面額的票據作抵押，從萊人手裏購得紫絹、紫縑加以控制，以防止它們的價格高於本國。這樣，萊人最終只能以具有既定面額的票據收回紫絹、紫縑了。這則寓言意在說明國際貿易中必須堅持“天下高亦高”的經濟原則。如果“天下高我獨下”，則“必失其國於天下”。因為在“輕重”篇的作者看來，商品總是從低價格的國家流向高價格的國家，使本國商品的價格高於他國，就能吸引他國的商品源源不斷地流入，從而增加本國的財富；相反，如果一個國家的商品價格偏低，就會引起商品外流，從而造成本國經濟上的損失^①。

輕重思想認為，在眾多的商品貨物中，糧食最重要。因而，大量爭奪糧食就成為取得輕重之勢的重中之重。《管子·輕重甲》載：“昔者桀之時，女樂三萬人，端諫晨樂，聞於三衢，是無不服文繡衣裳者。伊尹以薄之遊女工文繡纂組，一純得粟百鍾於桀之國。夫桀之國者，天子之國也，桀無天下憂，飾婦女鐘鼓之樂，故伊尹得其粟而奪之流。”這則寓言說明了“來天下之財”關鍵是要爭奪糧食。

借助商品、貨幣的輕重變化使農民、商賈的貧富保持均衡，也是“輕重”篇寓言所要說明的經濟思想。《管子·輕重丁》載：“桓公曰：‘四郊之民貧，商賈之民富。寡人欲殺商賈之民，以益四郊之民，為之奈何？’管子對曰：‘請以令決瓊洛之水，通之杭、莊之間。’桓公曰：‘諾。’行令未能一歲，而郊之民殷然益富，商賈之民廓然益貧。桓公召管子而問曰：‘此其故何也？’管子對曰：‘決瓊、洛之水通之杭、莊之間，則屠酤之汁肥流水，則蚊虻巨雄、翡翠小鳥皆歸之，宜昏飲。此水上之樂也。賈人蓄物，而賣為雘，買為取，市未央畢，而委舍其守列，投蚊虻巨雄。新冠五尺，請挾彈懷丸遊水上，彈翡翠小鳥，被於暮。故賤賣而貴買。四郊之民買賤，何為不富哉！商賈之人，何為不貧乎！’桓公曰：‘善。’”（《管子·輕重丁》）

有時，“輕重”篇也借用寓言的方式為當朝統治者提供聚斂財富的經濟詐術，如以下這段記載：“桓公曰：‘寡人欲西朝天子，而賀獻不足，為此有數乎？’管子對曰：‘請以令城陰里，使其牆三重而門九襲。因使玉人刻石而為璧，尺者萬泉，八寸者八千，七寸者七千，珪中四千，瑗中五百。’璧之數已具，管子西見天子曰：‘弊邑之君，欲率諸侯而朝先王之廟，觀於周室。請以令使天下諸侯朝先王之廟，觀於周室者，不得以彤弓石璧。不以彤弓石璧者，不得入朝。’天子許之曰：‘諾。’號令於天下。天下諸侯載黃金珠玉五穀文采布泉輪齊以收石璧。石璧流而之天下，天下財物流而之齊。故國八歲而無籍。陰里之謀也。”（《管子·輕重丁》）

^① 這與現代資本主義的對外貿易相反。可參看趙靖《中國經濟思想通史》第一冊，北京大學出版社 1991 年版，第 580~581 頁。

總之，與其他類型的寓言相比，經濟寓言寄寓了作者的經濟思想。它明顯具有以下特徵：一、文字表述不離商品、貨幣這一經濟主體；二、內容特征是對財富的獲取和掌控；三、思想主旨是為統治者提供某些理財的策略。

三

寓言的本質在於以“寄之他人”的敘事寄寓自己的思想，人們對它沒有固定的文體要求。在中國古代寓言史上，寓言曾以不同的文體名稱出現。《韓非子》中大量的寓言稱之“說”，如《說林》、《儲說》。此外，柳宗元的《黑說》，韓愈的《馬說》，蘇軾的《二說》、《艾子雜說》、元末明初蘇伯衡的《空同子警說》，也都採用了“說”的形式。寓言也以“戒”的形式出現，如柳宗元的《三戒》，鄧牧的《二戒》。有時，它們又以“頌”、“記”、“傳”、“語”、“喻”的形式出現，如明代趙南星的《屁頌》，陶淵明的《桃花源記》、歐陽修的《養魚記》，柳宗元的《種樹郭橐駝傳》、《蝸蝓傳》，蘇軾的《桃符艾人語》、《日喻》。我們知道，每一種文體都有屬於自己的寫作要求，寓言可以用不同的文體形式來表現，說明作為一種敘事的寓言在文字組織方面存在靈活性。《管子》中為數不多的經濟寓言表現出多種結撰方式，正說明了這一點。

如果我們對《管子》中的經濟寓言加以結構上的解析，可以發現，一個完整的經濟寓言由以下五部分組成：A：桓公提出問題；B：管仲提供解決方案；C：方案實施達到了預期目的；D：桓公追問成功的原因；E：管仲作出解釋。其中，B、E 互補。如果 B 簡 E 詳，此時形成 ABCDE 式。如果 B 特別詳細，C 趨於簡略，此時形成 B 詳 C 簡的 ABC 式。如果 C 特別詳細，B 趨於簡略，此時形成 C 詳 B 簡的 ABC 式。有時候，這類經濟寓言還會用一敘述性語句引出 A 和 B。如果用 N 代表起首的敘述性語句，它就變為 NAB 式，其中，B 介紹詳細。

下面，我們不防每一種結構方式各舉一例，以加深對《管子》經濟寓言的認識。

1. 結構完整的 ABCDE 式，其中 B 簡 E 詳。

桓公曰：“皮幹筋角之徵甚重。重籍於民而貴市之皮幹筋角，非為國之數也。”
 (A)管子對曰：“請以令高杠深池，使東西不相睹，南北不相見。”桓公曰：“諾。”(B)行事期年，而皮幹筋角之徵去分，民之籍去分。(C)桓公召管子而問曰：“此何故也？”
 (D)管子對曰：“杠池平之時，夫妻服輦，輕至百裏。今高杠深池，東西南北不相睹，天酸然雨，十人之力不能上。廣澤遇雨，十人之力不可得而恃。夫舍牛馬之力所無因。牛馬絕罷而相繼死其所者相望，皮幹筋角徒予人而莫之取。牛馬之賈必坐長而百倍。天下聞之，必離其牛馬而歸齊若流。故高杠深池，所以致天下之牛馬，而損民之籍也。《道若秘》云：‘物之所生，不若其所聚。’”(E)(《管子·輕重甲》)

2. B詳C簡的ABC式

桓公曰：“吾欲殺正商賈之利，而益農夫之事，爲此有道乎？”(A)管子對曰：“粟重而萬物輕，粟輕而萬物重，兩者不衡立。故殺正商賈之利，而益農夫之事，則請重粟之價金三百。若是則田野大辟，而農夫勤其事矣。”(B)桓公曰：“重之有道乎？”(A)管子對曰：“請以令與大夫城藏，使卿諸侯藏千鍾，令大夫藏五百鍾，列大夫藏百鍾，富商蓄賈藏五十鍾。內可以爲國委，外可以益農夫之事。”桓公曰：“善。”(B)下令卿諸侯令大夫城藏。農夫辟其五穀，三倍其賈。則正商失其事，而農夫有百倍之利矣。(C)(《管子·輕重乙》)

3. C詳B簡的ABC式

桓公問於管子曰：“楚者，山東之強國也，其人民習戰鬥之道。舉兵伐之，恐力不能過，兵弊於楚，功不成於周。爲之奈何？”(A)管子對曰：“即以戰鬥之道與之矣。”公曰：“何謂也？”管子對曰：“公貴買其鹿。”(B)桓公即爲百里之城，使人之楚買生鹿。楚生鹿當一而八萬。管子即令桓公與民通輕重，藏穀什之六。令左司馬伯公將白徒而鑄錢於莊山。令中大夫王邑載錢二千萬，求生鹿於楚。楚王聞之，告其相曰：“彼金錢，人之所重也，國之所以存，明王之所以賞有功。禽獸者，群害也，明王之所棄逐也。今齊以其重寶貴買吾群害，則是楚之福也，天且以齊私楚也。子告吾民，急求生鹿，以盡齊之寶。”楚人即釋其耕農而田鹿。管子告楚之賈人曰：“子爲我至生鹿，二十賜子金百斤。什至而金千斤也。則是楚不賦於民而財用足也。”楚之男於居外，女子居涂。隰朋教民藏粟五倍。楚以生鹿藏錢五倍。管子曰：“楚可下矣。”公曰：“奈何？”管子對曰：“楚錢五倍，其君且自得而修穀。錢五倍，是楚強也。”桓公曰：“諾。”因令人閉關，不與楚通使。楚王果自得而修穀。穀不可三月而得也，楚余四百。齊因令人載粟處羊之南，楚人降齊者十分之四。三年而楚服。(C)(《管子·輕重戊》)

4. B部詳細的NAB式。

桓公欲賞死事之後，(N)曰：“吾國者，衝處之國，饋食之都，虎狼之所棲也。今每戰，與死扶傷如孤，荼首之孫，仰俸戰之寡，吾無由予之，爲之奈何？”(A)管子對曰：“吾國之豪家，遷封食邑而居者，君章之以物則物重，不章以物則物輕，守之以物則物重，不守以物則物輕。故遷封食邑，富商蓄賈，積余藏羨時蓄之家，此吾國之豪也。故君請編素而就士室，朝功臣世家，遷封食邑，積余藏羨時蓄之家，曰：‘城肥致沖，無委致圍。天下有慮，齊獨不與其謀。子大夫有五穀菽粟者，勿敢左右，請以平

賈取之子。’與之定其券契之齒。釜錘之數，不得爲侈矣焉。困窮之民，聞而余之。釜錘無止，遠通不推，國粟之賈坐長而四十倍。君出四十倍之粟以振孤寡，牧貧病，視獨老窮而無子者，靡得相鬻而養之，勿使赴於溝澮之中。若此，則士爭前戰爲顏行，不偷而爲用，與死扶傷，死者過半，此何故也？士非好戰而輕死，輕重之分使然也。”

(B)(《管子·輕重甲》)

以上是就基本結撰方式而言，還有少數敘事有細微的變化，此不贅述。

一般而言，寓言的敘事非常簡短，但簡短的敘事往往含有戲劇性的情節。就《管子》中的經濟寓言而言，它們大多離奇詭異、撲朔迷離。如果我們對ABCDE和ABC式寓言加以分析，可以概括出以下幾種情節類型：一、誘使他國因追求高額盈利而放棄農業生產，借助他國造成的畸形經濟貿易，利用本國大量的糧食儲備高價出售給對方，使對方不戰而降服。如上文例舉的“三年而楚服”、“魯、梁之君請服”。其他又如“萊莒之君請服”、“三年而代服”、“衡山歸齊”等。二、詐稱覲見周天子必須攜帶某種特殊貢品，隨後大幅提高該物品的價格以圖暴利。如上文提到的“陰里之謀”，其他如“菁茅之謀”。三、強迫商賈散其積藏、毀其債券以益貧民。如“崢丘之謀”，桓公誘使放債者涂其門庭，暴露目標，並暗中作好記錄。再假借慰問之名，在詐稱賞賜放債者的過程中，迫使其毀掉債券，並分發存糧、財物，以此達到賑濟貧困的目的。四、誘使商賈貪圖玩樂，在其買賣賤賣中達到調濟貧富差距的目的，或下令官員儲備糧食，借機哄抬糧價，以達到富農貧商的目的。前者如上文提到的“四郊之民貧”，後者如上文提到的“殺正商賈之利而益農夫”。五、故意制造某些經濟假象，以犧牲人民短暫利益的方法招徠外國商人，借用他們的財富擺脫國內經濟困境。如上文中提到的“皮幹筋角之徵甚重”。六、針對糧價偏低的現狀，利用重賞的方式鼓勵人民加強糧食儲備，以防止糧食外流。如“崧賤”，糧價低賤，桓公擔心糧食流到國外。管仲於是建議桓公帶玉璧去慰問那些新建糧倉儲糧的人家。這些人家由之名利雙收。桓公此舉強烈刺激了其他民衆建倉儲糧的熱情。半年以後，國中大多數人家都建起了糧倉，儲備了糧食。

如果與其他類型的寓言相比較，《管子》中這類寓言的情節安排頗爲迥異。其他寓言大都在自然的狀態下展開敘事情節，即主人公面臨的矛盾沖突具有非計劃性；而經濟寓言中的情節，大都是敘事中的主人公爲解決某一問題而主動推動情節的展開，或者說，情節在由主人公爲制造的矛盾沖突中自覺地展開。這樣的情節安排，顯示出經濟寓言與其他類型的寓言不同的風格特徵。曾有學者對中國寓言的發展進行分期，認爲在先秦時期產生了哲理寓言，兩漢時期產生了勸戒寓言，唐宋時期產生了諷刺寓言，元明清時期產生了談諧寓言。對照寓言史上的這幾個類別，經濟寓言似乎很難歸入其中的任何一類。就創作經濟寓言的作者而言，他們並沒有寄寓什麼高深的哲理，也沒有對統治者進行勸戒與諷刺的意圖。他們講述這些故事，只是想爲統治者提供某些理財的手段。其態度始終嚴肅認真，字裏行間甚至還滲透著某些自嘲。仔細分析這類經濟寓言不難發現，他們提出的種種經濟思想，無一不是以政府實施

詐術爲前提的。所以，與歷史上產生的哲理寓言、勸戒寓言、諷刺寓言、詼諧寓言相比照，我們不妨將其稱爲詐術寓言。

四

正如中國歷史上只有《管子》一書集中闡述了關於商品、貨幣輕重變化的經濟思想，旨在爲封建政府提供理財策略的經濟寓言也只有在《管子》中才出現。這不能不讓我們反思《管子》經濟寓言產生的歷史文化背景。

《管子》是托名管仲的一部著作。管仲作爲春秋初期的大政治家，在齊國爲相期間曾實施過輕重之術。《史記·齊太公世家》說：“桓公既得管仲……設輕重魚鹽之利，以贍貧窮，祿賢能，齊人皆悅。”管仲的輕重之術，不可能是《管子》“輕重”篇所闡述的輕重思想，這一點已爲古今學者所證實。但《管子》“輕重”篇所闡述的輕重思想卻是由管仲的輕重之術發展演繹而來，這又是一個事實。《管子》“輕重”篇出自戰國中後期齊國稷下學士之手，這又使它沾染了戰國的時代特色以及稷下學士的著述取向。在“諸侯放恣，處士橫議”的戰國時代，原本就易於產生各種各樣的治世言論。而在齊之稷下，又集中了數以百千計的天下遊學之士。這些遊學的稷下之士，爲了迎合齊國統治者“辟土地，朝秦、楚，莅中國而撫四夷”（《孟子·梁惠王上》）的政治野心，紛紛“著書言治亂之事”（《史記·孟子荀卿列傳》）。“深觀陰陽消息而作怪迂之變”的稷下學士鄒衍就曾著有“其語闕大不經”的《終始》、《大聖》（《史記·孟子荀卿列傳》）。那麼，以管仲爲托名，借助齊國實施輕重之術的歷史傳統，炮制出爲齊國統治者提供有關理財種種策略的“輕重”篇是完全可能的。於是，爲加強經濟思想的種種立論，假托管仲之名以惹人眼目的經濟寓言，也就夾雜在“輕重”篇中隨之出現了。

〔作者簡介〕耿振東（1973— ），男，山東淄博人。文學博士，現爲山西省社會科學院文學研究所助理研究員，主要從事先秦兩漢文學與文化研究，發表論文 30 篇。

《孔叢子》的子書性質與 先秦諸子的學術共性*

孫少華

根據歷代史書與目錄書的記載,《孔叢子》的性質有三種:《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》、《宋史》等正史,皆將其歸入“《論語》類”,《通志》歸在“續語”中;《崇文總目》錄於“雜家”;《直齋書錄解題》、《四庫全書總目》等錄於“儒家”。《孔叢子》被歸入《論語》類,是將其視作孔氏遺書;被歸入雜家,是因為其中學術思想比較駁雜;被歸入儒家,顯然也具有合理成分。

在這裏,我們不必正本清流,一定為《孔叢子》的學術性質討一個說法。我們寧可相信,在漢代以前,思想駁雜,是諸子百家的學術共性,故劉勰稱“博明萬事”為諸子。因此,上述三種分法,雖然不太合乎後世的學派劃分規範,卻與先秦兩漢諸子的學術共性不謀而合。從總體上說來,《孔叢子》前七卷中,與諸子思想相通最多者,還是思、孟、荀三家。

《孔叢子》中存在的孔子、子思原始文獻,具有先秦遺存文獻的性質,其早期流傳時代或與七十子及其弟子同時。孔白(子上)與孟子同時,子高、子順、子魚,晚於荀子。關於孔氏子孫的事蹟雖晚,但他們談論、引用的文獻,應該在子思、孟子、荀子時代。或者說,《孔叢子》的學術思想,含有思、孟、荀三家學說,且對三者有所繼承,也有所推闡。漢代孔氏子孫的學術思想,則上接稷下學術。

一、《孔叢子》對思、孟學說的繼承

《孔叢子》多淹串古義,其思想與《孟子》一書多所貫通。這證明,《孔叢子》的編纂與孟子之學或有淵源。孟子私淑子思,則《孔叢子》學術思想當與思孟學派有關。縱觀《孔叢子》,與

* 本文為國家社科基金項目“《孔叢子》的文獻價值與秦漢子書的學術傳統研究”的階段性成果(編號:10CZW021)

孟子思想相同者甚多。尤其是關於孔子、子思的前十篇中，與《孟子》思想重合的部分更多。這可以說明兩個問題：第一，《孔叢子》記錄了思、孟一派的學說；第二，《孟子》思想的產生，未必晚於《孔叢子》中的子思，但《孟子》與子思有學術聯繫，卻在《孔叢子》中體現得較為明顯。

《孔叢子》與《孟子》有許多相同或相似的語詞表述，也有對同一歷史事件的記載。《嘉言》宰我問“君子尚辭”，孔子云“君子以理為尚”，又云：“吾與予取其言之近類也，於賜取其言之切事也，近類則足以喻之，切事則足以懼之。”《孟子·公孫丑》則云：“宰我、子貢善為說辭，冉牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：‘我於辭命則不能也。’”與此意同。《記問》孔子云：“許由，獨善其身者也；太公，兼利天下者也。”與《孟子》“窮則獨善其身，達則兼善天下”一脈相承。子思曾與孟子討論“仁義”的問題，子思認為“先利之”，與《孟子》中所說的“何必曰利”顯然不同。但孟子問子思：“君子之所以教民，亦有仁義而已矣，何必曰利？”顯然合《孟子·梁惠王》篇的“何必曰利？亦有仁義而已矣”及“王亦曰仁義而已矣，何必曰利”。清人姜兆錫認為，此處子思乃言“君子能以義利民”，故此處子思與孟子的觀點還是一致的^①。另外，《孔叢子》中，子思不為舊君服喪服的認識，《孟子·離婁》亦有闡述。子思認為，魯君不為孔氏掃宗廟，子思作為寄臣，當為寄君服服，否則即為有“二君”。孟子的解釋恰與子思所云互為補充，他認為，君子諫則不行，言則不聽，於民無利，君子去國則收其田里，是君子與舊君如寇仇，是以不服。子思適齊見齊平公，齊君提出易“嬖臣美鬚眉”予子思，子思云“堯身修十尺，眉乃八彩”及“人之賢聖在德，豈在貌乎”，匡援以為子思所說“與《孟子》曹交章同義”。觀《孟子·告子下》，曹交問孟子“人皆可以為堯舜”之事，孟子所答，確與此處子思所言意近詞合。子思言“狄人攻大王”事，鐘惺認為子思所說“深得周公追王之意”，匡援也認為與《中庸》“追王之義正昭合”。匡援進一步認為，子思此處所說大王去邠事，尤詳於孟子，或者與《孔子家語》一樣皆為經傳羽翼，而《孔叢子》更在《家語》後。《孔叢子》與《孟子》在引用掌故及敘述語詞上的異同，說明二者學術關係密切，同時也證明，《孔叢子》的材料與《孟子》或同源而異流。

在思想內容或思維模式上，《孔叢子》與《孟子》有許多相通之處。子思問孔子關於管仲以法治齊事，子思認為管仲法治見長，可見法治與禮樂“異用而同功”。孔子則認為管仲“身死則法息，嚴而寡恩”，明顯對管仲的霸道不予贊同；而孔子的“堯舜之化，百世不輟，仁義之風遠”之論，顯然贊同堯舜之王道。顧頡剛考察，《論語》中孔子不反對管仲的霸道，且未嘗“以王道自標”。但到了孟子，則極力提倡王道而抑制管仲的霸道，與孔子對管仲的認識完全相反^②。如此看來，《孔叢子》中孔子對管仲的評價，應該與孟子的見解相同。由宋咸注孔子之言認為“亦猶孟軻所謂‘非伊尹之心則纂也’”可證。《居衛》子思有“時移世異，各有宜也”及“不自高，人將下吾；不自貴，人將賤吾”之論。鐘惺認為：“孟子英氣或亦此意。”他進一步考證：“孟子之英氣稟於德性者半，合乎時宜者亦半。”同時匡援參蘇軾《戰國任俠論》認為：“此段盡春秋、戰

① 姜兆錫《孔叢子正義》，國家圖書館藏明綫裝本。

② 顧頡剛《孔、孟論王霸之異》，《顧頡剛學術文化隨筆》，中國青年出版社 1998 年版，第 345 頁。

國時勢之大概，非親遊其世者，不能言之愷切詳明如此，誰說出於偽作者乎？”但是他又覺得文中“巡守諸侯”四字不如改爲“周流”二字穩妥^①。匡援最重孟子“英氣”，故於《孔叢子》中亦多此論。《抗志》篇，穆公欲以子思爲相，子思拒而去魯，並云：“君子猶鳳也，疑之則舉。”匡援認爲於子思答詞中可見其“過露英氣”，與孟子思想完全相同，其《〈孔叢子〉辨說》稱：“此答辭過露英氣，然與孟子所稱摽使者語，及事之云豈曰友之云正同。”但二者皆出於《論語》應無問題。如楊樹達先生就認爲子思所云同《論語》“色斯舉矣，翔而後集”^②。觀《孟子·萬章下》，子思對魯繆公“亟問，亟饋鼎肉”之舉甚不滿，故有“今而後知君之犬馬畜伋”之歎。孟子所云“悅賢不能舉，又不能養也”，正與《孔叢子》中子思反應相符。又《萬章下》，魯繆公問子思“古千乘之國以友士”，而子思不悅，故有“古之人有言：曰事之云乎，豈曰友之云乎”之駁。從思想內容分析，二書記載的子思，在此思想上確有相通之處。子思對子上言：“有可以爲公之尊而富貴人衆不與焉者，非唯志乎！成其志者，非唯無欲乎！夫錦繡紛華，所服不過溫體；三牲大牢，所食不過充腹。知以身取節者，則知足矣。苟知足，則不累其志矣！”宋咸注曰：“惟志之正則可以踰公侯之尊。”至於“不累其志”，匡援以爲此處子思所說，與《論語》中“富與貴”章、“飯蔬食”章及《孟子》中“大人”章，“同是一義”，並解釋道：“高隱輩亦能言之，然與性分、學問之間，迥不侔矣。”《居衛》亦有孟子問子思：“堯舜文武之道，可力而致乎？”與《孟子》曹交問孟子之事相同。而子思所說的：“彼人也，我人也。稱其言，履其行；夜思之，晝行之；滋滋焉，汲汲焉，如農之赴時，商之趨利，惡有不至者乎！”與孟子所說：“堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。”顯然二者思想完全相同。宋咸注：“夫子曰‘我欲仁斯仁至矣’，此之謂焉。”顯然認爲子思的此種思想源於孔子。匡援則認爲，曾子曾言“士不可以不弘毅”，子思此處思想顯來自曾子，而“子思復以此二字授之孟子”。同時匡援認爲，孟子以伊尹爲“任聖”，孔子爲“聖之時者”，孟子繼伊尹爲“聖之任者”，其後無有其人。另外，《孔叢子》子思對孟軻言：“高其行，則人莫能偕也；遠其志，則人莫能及也；禮接於人，人不敢慢；辭交於人，人不敢侮，其唯高遠乎！”匡援認爲，子思所說，“即在戰國時不至盡非，若近世惟求諸在己者而已”。自身之外，即使至近、至親之地，亦不能見“高遠”。魯穆公與子思談論《中庸》所記孔子之事，魯穆公問有人以子思所記爲子思之辭，子思答：“臣所記臣祖之言，或親聞之者，有聞之於人者，雖非其正辭，然猶不失其意焉。”匡援以爲，《孔叢子》所記子思之語，多與孟子意同。由此其考證孟子所說的“諸人”即指子思無疑。其證據在於：孟子之言，皆語帶諛諧；而《孔叢子》中子思之言，亦“微寓諧意”。其結論是：有子之言似孔子，而孟子之言似子思，“無他，親炙日深也。”在受人饋贈方面，子思與孟子亦多思想相通。《抗志》篇，衛公子交饋子思四乘馬，子思云：“爲人子者，三賜不及車馬。”《孔叢子》中屢記孔子、子思受人賜粟之事；《孟子·萬章下》則對君賜粟應當“受不受”的問題，進行了分析。孟子

① 匡援《孔叢子辨說》，國家圖書館藏手稿本。

② 楊樹達《論語疏證》，上海古籍出版社1986年版，第246頁。

認為對君賜之粟，應該“受之”。孟子將君之賜釋為“周之”之意，故認為“周之則受，賜之則不受”。

從二書相同的敘事風格看，《孔叢子》與《孟子》，在學術淵源上應當有一定關係。《孔叢子》顯然體現了思孟學派的學術思想。例如《抗志》中，齊王欲以梁起為相，問於子思，子思認為梁起貪婪、好色，不宜為相，故曰：“厚於財色，必薄於德，自然之道也。”其論辯言辭犀利，邏輯性強，是以匡援認為，將子思語置於《孟子》中，二者毫無二致：“可見孟子於子思，非親炙日久，其乃止氣象言語之間，必不能如此脗合也。”匡援意猶未盡，故進一步考證：“此段對答之辭，氣象之際，孟子尤所逼肖，王豈第所獲乎？上數部直述《中庸》之辭已哉。”

當然，《孔叢子》與思孟學術的源頭還在孔子。老萊子與子思問答一節，後人以為多不可信。然匡援發現，此節子思所說“吾不能為舌，故不能事君”，與《論語·憲問》中孔子所答微生“非敢為佞”正相似，與《孟子·滕文公下》中“不見諸侯”之旨亦相符；而“其守道安命，不肯枉尺直尋，更尤先後相符”。匡援在此是將《孔叢子》中的子思思想作為上承孔子、下啓孟子的一個關鍵環節來看待的。故匡援論子思：“上不悖至聖之家學，中不負宗聖之師傳，下不虛亞聖之私淑，守先待後，豈老氏之衆所能忝其葉一哉？”（《孔叢子辨說》）

戰國末年的孔氏子孫，仍與孟子思想相通，但這應該屬於對《孟子》思想的承繼。孔子高如陳賈舊事，引周公、管叔事，為自己開脫。二者涉及的歷史事件顯然相同：《孔叢子》記齊與燕戰而敗之事，《孟子》記燕抗擊齊之事。二者借用的歷史故事亦顯然相同：子高以周公聖人尚且“近失於管蔡”，說明自己任用司馬乂而其敗於燕並非自己不明智，陳賈以齊王慚於孟子而引周公任管叔事。鐘惺認為，《孔叢子》中此篇比較可疑，不似聖人之言。匡援贊同鐘惺之疑：“陳賈引周公、管叔事，為齊王能慚孟子，以君惡排斥之。子高亦引周公、管叔事，乃更為已釋慚，反藉以諉過事飾，然則且每況愈下矣。”子高與孟子的時代相近，二書同敘一歷史事件，除故事中人物不同外，言辭與風格基本一致。《陳士義》中，魏王問子順如何“致士”，子順由祭公謀父勸周穆王“去其帝王之色”，而勸魏王“去其尊貴之色”。匡援認為，“去其尊貴之色”即孟子所說的“恭者不侮人”。而帝王的尊貴之色，即與孟子所說的“訑訑之聲音顏色，距人於千里之外”（《孟子·告子下》）同義。同時其將子順的回答分為“正諫”、“譎諫”，前者微帶“諷諫”之義，後者則如孟子“猶帶諧情”。《論書》中孔子與《執節》篇中子順皆言及伊尹放太甲事，此事亦見《孟子·公孫丑上》、《離婁上》、《萬章上》、《盡心上》。而子順引述伊尹的一段話，文字遠繁於《尚書》，更遠多於《孟子》所引。所以宋咸認為，《孔叢子》或保存了未刪的《尚書》舊文。鐘惺曾評價《孔叢子》對此材料的記載云：“詞醇義正，足破萬世異端。”匡援也認為：“伊尹放太甲事，千古疑案，賴孟子為之詳解。”《孔叢子》與《孟子》的差異，足以說明此材料非直接襲自《孟子》。另外，匡援認為，孔子順與魏王答詞，語氣與孟子極為相近。魏王聘子順為相，子順答使者：“若王信能用吾道，吾道故為治世也；雖蔬食水飲，吾猶為之。若徒欲制服吾身，委以重祿，吾猶一夫爾，則魏王不少於一夫。子度魏王之心以告我。”答魏王：“臣羈旅之臣，慕君高義，是以戾此。君辱貺之而問以政事，敢不敬受君之明令。”匡援即以“子順說使者語，理明而

詞帶諧意；對魏王數語，禮恭而詞尤渾賅”贊之。子順與魏王討論“道士登華山”及“長生不死”事一段，匡援認為子順的回答與孟子極為相近，而與莊子、列子不同，謂其“語帶諧意，與孟子相近，非莊列所能比擬”，故其贊道：“‘古無是道’一語，一刀揮為兩截，與聖人‘攻乎異端’及‘素隱行怪’諸訓，實相表裏。以孔氏之家學，作天下萬世之砥柱，此道學中第一義，子順真不愧為聖裔矣。”孟子曾有關於“天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強”之論，並引齊景公語：“既不能令，又不受命，是絕物也。”（《孟子·離婁上》）此思想在《孔叢子》中亦有所體現。如《執節》篇，邯鄲之民，獻雀於趙王，欲正旦放之。子順認為：“此委巷之鄙事爾，非先王之法也。且又不令。”子順解釋“不令”道：“夫雀者，取其名焉，則宜受之於上，不宜取之於下。下人非所得制爵也，而王悅此，殆非吉祥矣。”此處子順之解釋，與孟子所說的“小德役大德”極為相似。《獨治》篇記子魚，稱其言必唐虞，由此匡援認為子魚思想近孟子。《問軍禮》最後“民弗與”三字，匡援認為“垂戒深矣”，並云：“此三數言，正與孟子對梁、齊之君同意。”可見本段材料，確實與戰國孟子思想相合，亦證孔氏家學與子思、孟子之學關係密切。

《孔叢子》中的學術思想或風俗人情，與《孟子》相合，更與當時戰國風氣不悖。匡援力證孔氏之學教澤深遠：“自聖人至子魚，將近十世矣，而先生之教澤依然如故。孟子所說五世而斬者，獨於孔氏倍過之。固周公之風教所被抑，亦大聖人之家學所成也歟？”（《孔叢子辨說》）

二、《孔叢子》對孟、荀思想的銜接意義

李零先生反對那種把先秦儒家學說，分為“孔-孟-荀”的三段式論斷。他認為，三者之間的斷鏈，正是造成“七十子喪而大意乖”的主要原因^①。康有為曾經推斷：“孟子傳《公羊》之學，荀子傳《穀梁》之學。”^②這種說法是否正確，我們不敢斷定。但我們發現，《孔叢子》兼有《公羊》、《穀梁》之說。這啟示我們：《孔叢子》戰國孔氏材料，除含有思孟思想，或還有銜接孟、荀之學的學術意義。

《孔叢子》與思孟之學有一定淵源，與《荀子》亦多雷同，二書應有一定學術關係。尤其是孔子、子思材料，與《荀子》相同最多。當然，這些材料不會真的是先秦孔子、子思當時的原始文獻，也可能是後人據傳聞整理、記錄的材料。我們推測，這些材料的整理者大概為孔白或其時代的七十子之後。那麼，這些材料的思想體系，應該介於孟、荀之間。《刑論》孔子云：“古之刑省，今之刑繁，其為教，古有禮然後有刑，是以刑省。今無禮以教而齊之以刑，刑是以繁。”《荀子·富國》說法則更為簡明：“不教而誅，則刑繁而邪不勝。”^③《儒服》中子高曾以木之性喻

① 李零《簡帛古書與學術源流》，三聯書店 2004 年版，第 206 頁。

② 康有為《長興學記·桂學答問·萬木草堂口說》，中華書局 1988 年版，第 70 頁。

③ 王先謙《荀子集解》，中華書局 1988 年版，第 191 頁。

人之“意不可恣”：“夫木之性，曲者以槩括自直，以人而不如木乎？”《荀子·性惡》亦有此論：“枸木必將待隱括、烝、矯然後直。”^①二者同時又與《論語》有相似記載，說明它們具有相同的學術淵源。如《雜訓》子上問學於子思，子思所言“吾嘗深有思而莫之得也，於學則寤焉”云云，同《荀子·勸學》“吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。吾嘗跂而望之，不如登高之博見也。”^②《論語·衛靈公》孔子的表述則為：“吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。”《孔叢子》子思的表達方式，與《論語》孔子的語氣顯然更為接近，但三者所體現的思想則是一脈相承的。

《荀子》雖出儒家，實法家之流，《孔叢子》也有近法家材料。《抗志》中子思曾云：“體道者逸而不窮，任術者勞而無功。”又見《淮南子·原道訓》：“體道者逸而不窮，任數者勞而無功。”二者僅一字之差。何謂“體道者”？《荀子·解蔽》曰：“知道察，知道行，體道者也。”^③《韓非子·解老》亦有“體道則智深”之語。可見“體道者”應該是秦漢之際法家比較流行的一個話題。當然，並非《孔叢子》所有思想材料皆與荀子相合，如《尚書》中“受終於文祖”之“文祖”，司馬遷釋為“堯大祖”，馬融釋為“天”，鄭玄釋為“五府之大名，猶周之明堂”。荀子亦以文祖為天，《荀子·禮論》稱：“王者天太祖。”孫星衍認為馬融、鄭玄與司馬遷的說法相合：“堯之祖黃帝，亦必以配天。馬說與史公合也。”又：“《孝經》云：‘宗祀文王於明堂，以配上帝。’上帝即五府之帝，唐時蓋以黃帝配之明堂，即為五府之總稱，又為南向室之尊名也。離火文明，故曰文祖。鄭說與史公、馬說同義。”^④《孔叢子》中孔子云：“受命於天者，湯武是也；受命於人者，舜禹是也。”宋咸解釋道：“受命於天者，順天以誅惡，非湯武而何？受命於人者，順人以歸義也，非舜禹而何？”將“文祖”分為“天”、“人”不同的兩層含義。子張問孔子有“堯舜之世，一人不刑而天下治”，而《荀子·議兵》則謂：“古者帝堯之治天下也，蓋殺一人、刑二人而天下治。”《韓非子·外儲說右上》記載與《荀子》意思基本一致。漢高誘注《呂氏春秋》，基本從《荀》、《韓》之說。《孔叢子》與《荀子》的說法，還是有所不同的。這種學術思想差異，我們認為一方面與戰國末年儒學思想的分化有關，另一方面或許體現了儒、法思想分途的細微脈絡。

《孔叢子》畢竟屬於儒家作品，故其材料可以清晰地看出孔、孟、荀思想前後相承的關係。如前文所論孔子“待時”思想，《論語》、《孟子》、《荀子》皆有不同反映。《記問》孔子有“許由，獨善其身者也；太公，兼利天下者也”之歎，《孟子·盡心》的闡釋為：“窮則獨善其身，達則兼善天下。”《荀子·非十二子》則為“一天下，財萬物，長養人民，兼利天下”^⑤，《王制》為“序四時，裁萬

① 王先謙《荀子集解》，第 435 頁。

② 同上，第 4 頁。

③ 同上，第 397 頁。

④ 孫星衍《尚書今古文注疏》，中華書局 2004 年版，第 35 頁。

⑤ 王先謙《荀子集解》，第 97 頁。

物，兼利天下”^①。《執節》篇中，子順曾引荀子相人法：“其爲人也，長目而豕視者，必體方而心圓。”此以雙目相人之法。以貌取人之法，發端於孔子，詳於孟子，而盛於荀子之時。《孟子·離婁上》孟子云：“存乎人者，莫良於眸子。眸子不能掩其惡。胸中正，則眸子了焉；胸中不正，則眸子眊焉。聽其言也，觀其眸子，人焉廋哉？”^②故《論衡·本性》曰：“孟子相人以眸子焉，心清而眸子瞭，心濁而眸子眊。”《佚文》：“孟子相人以眸子焉，心清則眸子瞭。瞭者，目文瞭也。”^③此蓋戰國時通行之相法，如《戰國策·齊策一》記載：“王之爲太子之時，辨謂靖郭君曰：‘太子相不仁，過頤豕視，若是者信反。不若廢太子，更立衛姬嬰兒郊師。’”^④《孔叢子》中孔子順之說，甚合戰國風習，且不悖聖人家風，故匡援評論道：“荀子所說心圓者，乃君子之性行也。子順之學，不悖孟子，而頡乎荀子，能合乎先聖知人之正道，不亦賢乎？”可見，《孔叢子》有繼承孟、荀的意義。

《孔叢子》與《孟》、《荀》思想的進一步延伸，就是西漢儒學思想的承繼與發展。子順所云“言貴盡心”，在《孟子》亦有所記載。《梁惠王上》梁王曰：“寡人之於國也，盡心焉耳矣。”《盡心上》孟子則曰：“盡其心者，知其性也。”朱熹認爲：“盡心則知至之謂也。”^⑤此篇子思曾與孔子談及“心”之命題。孔子對於判別事物的形類或事情的真偽，提出了“由乎心”的概念，並闡發道：“心之精神是乎聖，推數究理不以物疑，周其所察，聖人難諸。”孔子在此所說，顯然涉及哲學上意識與存在的關係問題。孔子認爲，事物的形狀或類別，甚至真偽判斷的標準，都是由人的頭腦（心）來決定的，宋咸解釋道：“心誠神通則數不能遁。”孟子對“心”亦有所關注：“心之所同然者何也？謂理也，義也。”^⑥孟子之論比較抽象難明，是以宋明儒學對此爭論不少。荀子在《解蔽》篇中亦曾論及此命題：“心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。”^⑦意思是說，思維存在於人的頭腦之中，它指揮其他器官而不受其支配。荀子所說顯然與《孔叢子》中孔子的觀點有所不同，但荀子所說的心爲“形之君”、“神明之主”的觀點，與孔子所說的“心之精神是乎聖”顯然又具有相通之處。“心之精神是乎聖”，起於先秦，至西漢又有所發展。《孔子集語》引《尚書大傳》爲“心之精神是謂聖”，可見西漢初年即有對此問題的關注。揚雄回答何爲“神”，即以“心”來解釋，並強調要“潛心於聖”。《法言·問神》云：“潛天而天，潛地而地。天地，神明而不測者也。心之潛也，猶將測之，況於人乎？況於事倫乎？”何謂“潛心於聖”？揚雄即以孔子“潛心”於文王而近之爲喻來解釋，並總結道：“神在所潛而已矣。”^⑧其將“潛心”視作達到聖賢的手段，與《孔叢子》所說的“心

① 王先謙《荀子集解》，第164頁。

② 《孟子注疏》，《十三經注疏》，上海古籍出版社1997年版，第2722頁。

③ 黃暉《論衡校釋》，中華書局1996年版，第135、868頁。

④ 《戰國策》，上海古籍出版社1978年版，第310頁。

⑤ 朱熹《孟子章句》，《四書集注》，岳麓書社1985年版，第443頁。

⑥ 《孟子注疏》，《十三經注疏》，第2749頁。

⑦ 王先謙《荀子集解》，第397頁。

⑧ 汪榮寶《法言義疏》，中華書局1997年版，第137頁。

之精神”是相通的。劉向認為，天文地理、人情世事皆存於“心”，則可必致聖智，如其《說苑·辨物》“夫天文地理人情之效存於心，則聖智之府”^①，亦同《孔叢子》。

有人猜測，上海博物館藏戰國楚竹書《孔子論詩》即與荀子關係密切^②。《記義》“孔子論詩”與《孔子詩論》互有異同，證明《孔叢子》與荀子之學確實關係甚大。據《孔叢子》，孔子曾游南楚，困於陳蔡之間；楚昭王時代曾至郢，不用而返；而孔子亦曾遭宰我至郢見楚昭王。上博簡發現的《孔子詩論》，很有可能是孔子或其弟子傳至楚地的。《孔叢子》中“孔子論詩”與《孔子詩論》的差異性，足以說明《孔叢子》非抄自楚簡，而是各有來源。秦漢之際孔氏子孫所傳的“孔子論詩”，既然與《孔子詩論》並不完全相同，說明還是孔氏子孫內部傳播的可能性大一些。但是我們應該看到，《孔叢子》中也存在大量與《孟子》相同的材料，說明《孔叢子》具有聯絡《孟》、《荀》的學術功能，同時又具有引領漢代學術的作用。但《孔叢子》與漢代孔氏子孫學術傳承之間，必然有一個互相聯繫的學術橋樑。

《孔叢子》由先秦至兩漢，由孔子至孟荀，其學術思想發展的聯繫紐帶，應該歸結於稷下學術的樞紐作用。《鹽鐵論·論儒》稱：“齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳於髡之徒，受上大夫之祿，不任職而論國事。蓋齊稷下先生千有餘人。”徐幹《中論·亡國》亦將孟子列入稷下諸子之列。這證明，孟子之學術與稷下關係比較接近^③。荀子十五歲至齊稷下，並成為稷下學宮中最負盛名的領袖人物^④。《孔叢子》既然具有聯接孟、荀的作用，必然也曾受到稷下學術思想的影響。孔鮒父子長期居魏，子夏曾為魏文侯師，二人學術與子夏學術未必毫無瓜葛。我們發現孔鮒《春秋》學多公羊說，而公羊說即本於子夏，就可以說明這個問題。另孔鮒父子順曾為魏、趙相，趙、魏有名之稷下先生，又非荀子莫屬。孔鮒弟子叔孫通，入漢後被封為稷嗣君，徐廣解釋道：“蓋言其德業足以綜稷下之風流也。”孔安國祖父孔子襄曾學於叔孫通，叔孫通學術亦與稷下有關，則孔安國學術的稷下淵源有其來自。故孔安國亦曾被稱為“棘下生”。叔孫通學於孔鮒，則孔安國學術可上溯至孔鮒。先秦兩漢孔氏子孫的學術思想多同孟、荀，並與稷下學術最為相關。這個問題我已有專文，在此不再贅述。

三、《孔叢子》與先秦諸子的學術共性

《孔叢子》既然與思、孟、荀思想皆有關係，那麼，依照《漢書·藝文志》的觀點，《孔叢子》在學術性質上自然屬於儒家一流。但是，據《史記》諸子列傳，諸子各家多混合記載。我們推測，

① 向宗魯《說苑校正》，中華書局 2000 年版，第 442 頁。

② 陳桐生《孔子詩論研究》，中華書局 2004 年版，第 217 頁。

③ 劉蔚華、苗潤田《稷下學史》，中國廣播電視出版社 1992 年版，第 84 頁。

④ 劉蔚華、苗潤田《稷下學史》，第 272 頁。

《史記》對諸子的記載，大概是以學術淵源或學術主張作為諸子分類記載的依據，如《老子韓非列傳》，將莊子、申不害、韓非列入，是因為後三者皆源於老子之學，故司馬遷稱莊子“其學無所不闢，然其要本歸於老子之言”，稱申不害“申子之學本於黃老而主刑名”，稱韓非“喜刑名法術之學，而其歸本於黃老”。而這些諸子，都屬於“修身”一類。

《孔叢子》與孟、荀列傳中的思想大致接近，則其與《史記·孟子荀卿列傳》中的諸子或者同根同源。《孟子荀卿列傳》除記載孟、荀事蹟，還記載了騶忌、騶衍、騶奭、淳於髡、慎到、環淵、接子、田駢、公孫龍、劇子、李悝、尸子、長盧、吁子、墨子等。騶忌近儒家；騶衍明陰陽，亦講儒家之術；騶奭“亦頗采騶衍之術以紀文”；淳於髡“慕晏嬰”，亦近儒；慎到、田駢、接子、環淵，“皆學黃老道德之術”；“公孫龍為堅白同異之辯”；李悝“盡地力之教”；墨子“善守禦，為節用”等。在這裏，司馬遷將陰陽、名、墨、道、農等列入同傳，基本思想就是這些諸子處於“六國之末，戰勝相雄”的時代，大多周有諸國，皆屬“好言利”之學。司馬遷稱：“余讀孟子書，至梁惠王問‘何以利吾國’，未嘗不廢書而歎也。曰：嗟乎，利誠亂之始也！夫子罕言利者，常防其原也。故曰‘放於利而行，多怨’。自天子至於庶人，好利之弊何以異哉！”在這裏，司馬遷以“言利”作為戰國末年諸子學術的共同特徵。這些諸子可屬於“治國”一類。

無論談“修身”，還是言“治國”，實際上都具有相同的“言利”特徵。從司馬遷記載諸子分類標準的不確定而言，先秦諸子的一個共同性質，應該是班固在《漢書·藝文志》引《易》所說的“天下同歸而殊塗，一致而百慮”。因此，以學術淵源為標準也好，以學術目的為標準也好，戰國末年的諸子百家，應該具有共同的修身、治國目的，並且在學書本質上是相依相生的。《漢書·藝文志》將諸子分為九流十家，但也承認其相依相生之實：“諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。其言雖殊，辟猶水火，相滅亦相生也。”因此，先秦諸子學術的一個基本特徵，就是“言利”。

先秦兩漢諸子“言利”，因為對象不同，也就具有了不同的學術特徵。劉勰《文心雕龍·諸子》在論及漢代諸子時曾稱：

若夫陸賈《新語》，賈誼《新書》，揚雄《法言》，劉向《說苑》，王符《潛夫》，崔實《政論》，仲長《昌言》，杜夷《幽求》，或敘經典，或明政術，雖標論名，歸乎諸子。何者？博明萬事為子，適辨一理為論，彼皆蔓延雜說，故入諸子之流。

漢代諸子的基本特徵就是“或敘經典，或明政術”，其實也具有“博明萬事”的“蔓延雜說”特徵。而漢代諸子的這種學術特徵，與先秦諸子是有淵源的。先秦諸子的“治國”，顯然就是劉勰後來所說的“明政術”。那麼，另一個以學術淵源作為分類標準的方法，即“修身”，或者就有劉勰後來所說的“敘經典”的特徵。但無論哪一種，在當時的環境中，先秦諸子確實也具有“博明萬事”、“蔓延雜說”的典型特徵。《孔叢子》作為子書，這方面的特徵也極為明顯。如除了上面我們觀察《孔叢子》具有思、孟、荀的思想，其實還與其他諸子思想也有類似之處。因此，《孔叢

子》在後世被歸入“雜家”、“儒家”以及“《論語》類”等不同門類的差異,正好說明了諸子“博明萬事”、“蔓延雜說”的特徵。

諸子雖然各立門戶,思想駁雜,但皆有相通之處。《孔叢子》具有與孟、荀相同的思想主張,其學術目的顯然也具有治國、修身的“言利”成分。從這個角度而言,諸子百家在學術目的上是一致的,所以班固才稱諸子有“其言雖殊,辟猶水火,相滅亦相生”之說。從這裏說來,諸子思想皆有貫通之處。依照後人觀點,《孔叢子》作為儒家作品,似乎不應該存在其他學派的思想。但是,在當時共同的歷史背景與相同的學術環境中,對於相同而有益於社會、政治、人生、文化的歷史文獻,諸子各家應該存在互相襲用、共同使用的情況。

這種情況的出現,與戰國時期諸子爭鳴的學術環境息息相關。諸子百家在宣揚本門學術、批判其他諸子的過程中,為了實現駁倒對方的目的,必然首先吸收對方的精華,找出對方的不足,然後才能樹立本學派的旗幟。因此,諸子百家著作中,必然要大量引用對方的材料,襲用對方的成說,或者記載雙方論辯的詳細過程。這樣,諸子雖然門派不同,但可能兼有其他各家的學術色彩。杜國庠先生對諸子這種情況曾經有所認識:“他們(指諸子百家,筆者注)就因為要以其學易天下的緣故,對於先行的及並世的其他派別的思想學說不能不有所批判。在那過程中,批判者也受了被批判者的影響,或多或少地使自己的思想體系染上了對方的色調。就這樣,整個的先秦諸子思想,在客觀上顯出了一種好像有機的組織的樣子——互相制約,互相依存,家和家之間,派與派之際,有著某些斬不斷的葛藤。”^①結合我們對《史記》諸子列傳的認識,我們認為這種說法是符合當時諸子學術發展的實際情況的,對於我們認識《孔叢子》的性質,也很有幫助。

目錄書對《孔叢子》著錄分類的不確定,以及《孔叢子》具有與其他諸子著作,如《論語》、《鬻子》、《文子》、《列子》、《莊子》、《孟子》、《荀子》、《孔子家語》、《子華子》、《公孫龍子》、《墨子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《說苑》、《淮南子》等雷同的事情情節或相同的文獻記載,並不是《孔叢子》割裂衆書而成,而是當時諸子爭鳴的大背景下,諸子學術的共性使然。這個學術特徵說明:當時先秦諸子雖然各立門戶,但是其學說在當時並無嚴格界限,各家都可以取其他諸子之長而為己所用。結合司馬遷將陰陽、名、墨、道、農等列入同傳的事實,可以啟發我們形成如下三個認識:第一,這些諸子各家都具有共同的學術與政治目的;第二,在此基礎之上,各派之間在思想上相異又相通,在某些方面有著相同的學術主張;第三,由此進一步推測,這些諸子作品中存在相同的思想學說或雷同的文獻記載,是一種必然現象,也是對當時諸子百家學術爭鳴大環境的真實展現。

【作者簡介】孫少華(1972—),男,山東萊蕪人。中國社會科學院研究生院文學博士,現為中國社會科學院文學研究所助理研究員,曾在《文學遺產》、《文史》、《文史哲》、《中山大學學報》、《諸子研究》等刊物發表文章多篇。

① 杜國庠《先秦諸子思想概要》,《杜國庠文集》,人民出版社1962年版,第4頁。

淮南子校釋再補

張雙棣

拙著《淮南子校釋》問世後，復續有體會，部分已發表，餘者在此求教於方家學者。

原 道 篇

1. 源流泉淳，沖而徐盈

雙棣按：《說文》：“沖，涌搖也。”非此文之義。高訓爲虛，楊謂本作“盅”，是。《說文》：“盅，器虛也。《老子》曰：‘道盅而用之。’”今本《老子》第四章作“道沖而用之或不盈”，帛書老子乙本亦作“道沖”，“盅”之借作“沖”久矣，非後人所改也。

2. 橫四維而含陰陽

雙棣按：橫訓爲充，充滿也。《禮記·孔子閒居》“以橫於天下”，鄭玄注：“橫，充也。”《漢書·禮樂志》“橫泰河”，顏師古注：“橫，充滿也。”此文“橫四維”即充滿四維也。《天文篇》云：“東北爲報德之維，西南爲背陽之維，東南爲常羊之維，西北爲蹶通之維。”高誘注：“四角爲維也。”

3. 紘宇宙而章三光

雙棣按：《說文》：“紘，冠卷也。”即系冠之繩帶。“維，車蓋維也。”桂馥曰：“謂繫蓋之繩也。”“綱，維紘繩也。”朱駿聲曰：“綱者，維網之大繩也。”觀高注“若小車蓋”，“紘”似當以訓維爲是，“綱”或如劉說爲維字之誤。然訓綱亦可通。綱、維皆繩也，且皆引申爲動詞維系之義，與此處義合。

4. 山以之高，淵以之深

雙棣按：“淵以之深”，“深”字當爲“回”字之誤。此云得道而具有之特性，“山”之特性爲高，“獸”之特性爲走，“鳥”之特性爲飛，然“淵”之特性非爲“深”。《說文》：“淵，回水也。”淵是回旋之水，其特性乃回旋。且作“深”又與上下失其韻。

5. 是故能天運地滯，輪轉而無廢

雙棣按：《文子·道原篇》“地滯”作“地埤”，徐靈府注“天運，動也；地埤，靜也。言聖人能

法天地之動靜，與萬物之終始。”此文“是故能天運地滯，輪轉而無廢，水流而不止，與萬物終始”蓋作一句讀，“天運地滯”作一事理解。古者蓋天說，謂天運轉而地不動，此即若“輪轉而無廢，水流而不止”，永遠如此。《莊子·天道》：“其動也天，其靜也地。”《天運》：“天其動乎，地其處乎？”正謂此“天運地滯”之義。

6. 幽兮冥兮，應無形兮；遂兮洞兮，不虛動兮

俞樾云：“遂”讀爲“邃”。《離騷經》“閨中既邃遠兮”、《招魂篇》“高堂邃宇”，王逸注並曰：“邃，深也。”洞亦深也。

雙棣按：俞說是，朱駿聲《說文通訓定聲》云“遂，[假借]又爲邃”。《說文》：“邃，深遠也。”洞與之同義，皆爲深邃。《素問·刺法論》“可申洞微”，王冰注：“洞，深也。”幽、冥同義，皆爲幽暗。《小爾雅·廣詁》：“幽，冥也。”《荀子·解蔽》楊倞注：“幽，暗也。”

7. 驚恍忽，歷遠彌高以極往 高注：“恍忽，無形象也。”

雙棣按：注“象”字似當作“貌”，上文高注“恍忽，無形貌也”，此注當與之同。“恍忽”爲聯縣字，而聯縣字多爲形貌字，故如是。

8. 經紀山川，蹈騰崑崙

雙棣按：“經紀”爲同義連文，《淮南》書四見，三處皆名詞，《俶真篇》二見，“夫道有經紀條貫”，“使各有經紀條貫”；《精神篇》一見，“開閉張歛，各有經紀”，皆是法度、規則之義；唯此處是動詞，義當爲依次經過。“蹈騰”爲雙聲聯縣字，義爲“騰越”，可書爲“滔騰、騰越”等，非關假借也。

9. 四支不動，聰明不損

雙棣按：王溥本、王鑿本、吳本《脩務篇》作“四肢不動”，道藏本、景宋本等各本“勤”皆作“動”，且“動”與“用”爲韻，《脩務篇》自當作“動”，此處似當依王說作“勤”爲長。

10. 雖有鉤箴芒距，微綸芳餌，加之以詹何、娟嬛之數，猶不能與罔罟爭得也

雙棣按：《文選·七發》注引《淮南》云：“雖有鉤箴芳餌，加以詹何、娟嬛之數猶不能與罔罟爭得也。”引高誘注云：“娟嬛，白公時人。”應璩《與從弟君苗君胄書》注引《淮南》云：“雖有鉤箴芳餌，加以詹何、便嬛之數猶不能與罔罟爭得也。”引高誘注云：“便嬛，白翁時人。”《文選》此二注皆李善注，然亦有異，蓋隨其所注之文而爲之。《七發》原文爲“娟嬛、詹何之倫”，故引高注作“娟嬛”，應璩書原文“便嬛稱妙”，故引高注作“便嬛”，且亦將“數”改爲“妙”，以就原文。然則選注不足全信歟！

11. 昔者，夏鯀作三仞之城，諸侯背之，海外有狡心 高注：“八尺曰仞。”

雙棣按：仞字之義，或謂七尺，或謂八尺，自古而然。《說文》“伸臂一尋八尺”，段玉裁注云：“此解疑非許氏之舊，恐後人改竄爲之。《尺部》下云：‘周制寸尺咫尋常仞諸度量，皆以人之體爲法。’假令尋仞同物，許不當兩舉之也。”段又引程瑤田《通藝錄》之說：“楊雄《方言》云‘度廣曰尋’，杜預《左傳》注‘度深曰仞’，二書皆言人伸兩臂以度物之名，而尋爲八尺，仞必七尺者，何也。同一伸手度物，而廣深用之，其勢自不得不異。人長八尺，伸兩手亦八尺，用以度廣，其勢全伸而

不屈，而用之度深，則必上下其左右手而側其身焉。身側則胸與所度之物不能相摩，於是兩手不能全伸而成弧之形，弧而求其弦以爲仞必不能八尺，故七尺曰仞，亦其勢然也。”按：此程氏說仞爲七尺之緣由，不可謂不是。然自古多家釋爲八尺，如孔安國《書》傳、趙岐《孟子》注、曹操《孫子》注、郭璞《山海經》注、顏師古《漢書》注等，不可皆謂爲妄矣，故仞之訓，當七尺、八尺並存。程氏瑤田亦云：“《淮南·原道》注八尺曰仞，而《覽冥》注則云七尺曰仞，其注百仞，亦云七百尺也。是書有許慎、高誘兩注，證以《說文》，則八尺是許注雜高注中，證以《呂氏春秋》注，則七尺者誘說也。”又按：觀下文“機械之心藏於胸中，則純白不粹，神德不全”之語，知蘇築城乃懷機械巧詐之心，故諸侯背之，海外有狡心。于鬯說近是。高注謂“以其勞役”，恐非。

12. 是故達於道者，反於清淨

雙棣按：“淨”、“靜”音同字通。《淮南》書道藏本出現“清靜”四例，《原道篇》：“清靜者，德之至也。”《主術篇》：“清靜而無爲，一度而不搖。”“清靜無爲則天與之時。”《要略篇》：“乘勢以爲資，清靜以爲常。”又“清淨”三例，《原道篇》：“是故達於道者，反於清淨。”《人間篇》：“清淨恬愉，人之性也。”《要略篇》：“反之以清淨爲常，恬愉爲本。”然此處正文作“淨”，高注作“靜”，似當以一致爲是。

13. 故聖人不以人滑天，不以欲亂情

何寧云：道藏本作“不以欲亂其情濁之性者也”，疑道藏本是也。“亂其情”與“濁之性”對文，“濁之性”猶言“濁其性”也。“情”以形近誤作“清”，“清濁之性”，義不可通，莊本改“濁”爲“淨”，恐非其舊。

雙棣按：《淮南》書中，“情”與“性”義近，而與“欲”爲對文，則“情”爲本性，“欲”爲貪欲。又何寧所云大繆。上句“以人滑天”，高注“以人事滑亂其身”，此句“以欲亂情”，高注豈能用“亂其情、濁之性”兩動詞兩名詞爲釋乎？高氏豈不通訓詁之例如是耶？

14. 是故好事者未嘗不中，爭利者未嘗不窮也 高注：“中，傷也。”

雙棣按：中讀陟仲切，中訓傷，由擊中、射中引申而來。《韓非子·內儲說上》“後者以兵中之”，王先慎集解引舊注曰：“中，傷也。”“以兵中之”即以兵擊中之。《漢書·王莽傳下》“皆自亂鬪，中兵而死”，顏師古注：“中，傷也。”“中兵”亦被兵器擊中。《後漢書·竇武傳》“爲流矢所中死”，李賢注：“中，傷也。”“爲流矢所中”即被箭射中。再引申爲中傷。《漢書·何武傳》“欲以吏事中商”，顏師古注：“中，傷之也。”《後漢書·王允傳》“以事中允”，李賢注：“中，傷也。”由此再引申則爲傷害矣，即此文之義。

15. 所謂後者，非謂其底滯而不發，凝竭而不流，實其周於數而合於時也

雙棣按：“周於數而合於時”，“周”亦合也。《王力古漢語字典》訓“周”爲“合”，即引此句爲證。高注訓“調”，調亦合也。《本經篇》：“在內而合乎道，出外而調於義。”《說林篇》：“梨橘棗栗不同味，而皆調於口。”高注：“調，適也。”此“調”即“符合、適合”之義。

16. 無所左而無所右，蟠委錯紜，與萬物[終始](始終)

王念孫云：“始終”當爲“終始”。(上文云：“水流而不止，與萬物終始。”)公、洞爲韻(高注：

“洞，讀同異之同。”鴻、洞疊韻字)，右、始爲韻(右，古讀若以，說見《唐韻正》)，若作“始終”，則失其韻矣。◎陳昌齊云：“始終”當據《御覽》作“終始”。◎何寧曰：王說疑非。《御覽》五十八引“始終”下有“流轉”二字，紵、轉同屬獮韻。上句言“蟠委錯紵”，高注“紵，轉也”，文正相應，《御覽》引二字恐非誤入。

雙棣按：王、陳說是，何說大謬。此爲對句，上一句分三小句，第一小句“公”，與第三小句“洞”，叶古韻東部；下一句亦分三小句，第一小句“右”，與第三小句“始”，叶古韻之部。“是謂至德”一句爲總括，亦可認爲與右、始之職對轉。句式整齊，韻律和諧。如何說，則句式零亂，韻例亦亂。《淮南》一書，始、終連文十九處，《原道篇》：“與萬物終始。”《俶真篇》：“相扶而得終始。”《精神篇》：“反復終始。”“終始若環。”“終始無端。”《本經篇》：“終始虛滿。”《齊俗篇》：“聖人之見終始微矣。”《人間篇》：“之見終始微矣。”《泰族篇》：“見其終始。豈得無終始哉。必察其終始。”《要略篇》：“繁然足以觀終始矣。窮逐終始之化。擊畫人事之終始者也。標舉終始之壇也。故言道而不言終始。言終始而不明天地四時。”十八處皆爲“終始”，唯此處作“始終”，而失其韻哉？且上古反義連文，多依平上入聲調爲序，《淮南》亦然。

17. 萬方百變，消搖而無所定，吾獨忼慨遺物，而與道同出

雙棣按：“消搖”疊韻聯緜字，字又作“逍遙”，《文選》司馬相如《上林賦》“消搖乎襄羊”，郭璞注引司馬彪曰：“消搖，逍遙也。”《後漢書·馮衍傳下》“陟雍時而消搖兮”，李賢注：“消搖，猶觀望也。”《淮南》書三次作“消搖”，此外有《俶真》“而消搖于無事之業”，《覽冥》“浮游消搖”；三次作“逍遙”，《原道》“逍遙于廣澤之中”，《脩務》“以逍遙仿佯於塵埃之外”，《要略》“其於逍遙一世之間”。“消搖”亦可倒文爲“搖消”，《俶真》“搖消掉梢仁義禮樂”。

18. 強弩弋高鳥，走犬逐狡兔

楊樹達云：《說文·隹部》云：“雉，繳射飛鳥也。從隹，弋聲。”“弋”是省借字。◎王叔岷云：宋本“于”即“干”字之誤。《爾雅·釋言》：“干，求也。”《齊俗篇》注亦云：“干，求也。”茅本、《漢魏叢書》本、莊本並作“弋”，疑後人妄改。

雙棣按：楊說是而王說非也。經籍多以“弋”爲“雉”者。《周禮·司弓矢》孫詒讓正義：“弋，正字作雉，經典並段弋爲之。”《詩經·女曰雞鳴》“弋鳧與鴈”，鄭玄箋：“弋，繳射也。”《呂氏春秋·功名》“善弋者，下鳥乎百仞之上”，高注：“弋，繳射之也。”“干”之“求”義多用於福祿之類抽象義，未見用於飛鳥者。

19. 是故內不得於中，稟授於外而以自飾也，不浸于肌膚，不泆於骨髓

雙棣按：“稟授”之授，猶受也。受、授相通。此文謂接受外物而粉飾之。

20. 夫舉天下萬物，蚊蟻貞蟲，蠕動蚊作，皆知其所喜憎利害者，何也

宋翔鳳云：《墨子·非樂上》：“蜚鳥貞蟲。”案：貞，通征。此言蜚鳥貞蟲，即《三朝記》所謂“蜚征”也。◎孫詒讓云：宋說是也。《莊子·在宥篇》云：“災及草木，禍及止蟲。”《釋文》引崔譔本作“正蟲”，亦即“貞蟲”也。征，正字，貞、正，並聲近段借字。

雙棣按：“貞蟲”《淮南》三見，皆在今高注本，除此外尚有：《地形》“萬物貞蟲”，高注：“貞

蟲，諸細要之屬也。”《說山》“貞蟲之動以毒螫”，高注：“貞蟲，細要蜂蝶蠃之屬。無牝牡之合曰貞。”高三處之注義同，蓋古當亦有此一說。此義引申之，則泛指昆蟲。玄應《音義》三引《淮南》“昆虫蠕動”，不敢輒定是否此處之文。若爲此處之文，則古本或有作昆虫者。《在宥篇》“禍及止蟲”《釋文》云“本亦作昆蟲”，郭慶藩校云“趙諫議本止作昆”。成玄英疏云：“災禍及昆蟲。昆，明也。”成所見本作“昆蟲”。宋、孫謂貞通征，貞蟲作征蟲。征蟲之征何義？且古無有“征蟲”之說，其說不可信。宋謂《墨子》“蜚鳥貞蟲”即《三朝記》之“蜚征”。《大戴禮·千乘》、《四代》二篇有“蜚征”一語，王聘珍前篇解爲飛鳥走獸，後篇解爲禽獸昆蟲，說法亦不一。

21. 則精神日耗而彌遠，久淫而不還 高注：“耗，禿也。”

何寧云：疑“禿”字乃“亂”字之譌也。“亂”字草書與“禿”形似。《精神篇》注：“耗猶亂也。”云精神日以禿，義不可通。

雙棣按：何謂“禿”爲“亂”之譌，非也。“禿、亂”形遠，無由致譌。于說是，高注不誤。耗猶損也，減也。零落亦減損也。《時則篇》“秋行夏令，榮；行冬令，耗”，耗與榮對文，零落而凋敝也，《說文》“禿，無髮也”，亦即髮零落減損之結果也。

倣真篇

1. 陰陽錯合，相與優游，競暢于宇宙之間

雙棣按：“優游”高氏未注，《本經篇》“與一世而優游”，高注：“優游，猶委從也。”《原道篇》云：“優游委縱，如響之與景。”“響、景”之喻，正此文“優游”之義也。“陰陽錯合，相與優游”，謂陰陽交錯合和，互相委隨。“委從、委縱”同，亦與“優游”同義。“優游”爲幽部疊韻聯縣字，又作“優猶、優繇、優柔”等。《淮南》書“優游”出現八次，當隨文而解。

2. 儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度而通光耀者 高注：“儲與扈冶，褒大意也。”

雙棣按：高注“儲與扈冶”爲“褒大意”，是也。正與下文“浩浩瀚瀚，廣大貌”相合。“儲與”、“扈冶”皆爲魚部疊韻聯縣字。“儲與”《淮南》書三見，《本經篇》“陰陽儲與”，高注：“儲與，猶尚羊，無所主之貌。一曰褒大貌。”《要略篇》“以儲與扈冶”，許注：“儲與，猶攝業也。”“扈冶”二見，本篇與《要略篇》。本篇藏本“冶”誤作“治”，《要略篇》作“治”不誤，許注：“扈冶，廣大也。”與此注同。

3. 無環堵之宇而生有無之根

雙棣按：“環堵”本篇無注，《原道篇》注曰“堵長一丈，高一丈，面環一堵，爲方一丈，故曰環堵，言其小也。”《禮記·儒行》“環堵之室”，鄭玄注：“環堵，面一堵也。”《莊子·庚桑楚》“居環堵之室”，成玄英疏：“四面環各一堵，謂之環堵也。所謂方丈室也。”各家注義同。《說文》云：“堵，垣也。五版爲一堵。”段玉裁注：“此云五板爲堵，古今說所同也。蓋言板廣二尺，五板積高一丈爲堵而已。”又《莊子》、《禮記》均言“環堵之室”，此言“環堵之宇”，“宇”猶“室”也。

《詩·大雅·桑柔》“念我土宇”毛傳：“宇，居也。”《楚辭·招魂》“高堂邃宇”，王逸注：“宇，屋也。”《文選》潘岳《哀永逝文》“想孤魂兮眷舊宇”，呂延濟注：“宇，室也。”

4. 夫大塊載我以形，勞我以生，逸我以老，休我以死 高注：“大塊，天地之間也。”

雙棣按：注“之間”二字似為衍文，《莊子·大宗師》成疏：“大塊者，自然也。”《文選》郭景純《江賦》注引司馬云：“大塊，自然也。”似較此注義長。又“載”字當讀為“在”，此文“大塊載我以形，勞我以生，逸我以老，休我以死”，“勞、逸、休”之主體皆是“我”，“載”之主體亦當為“我”，而非“大塊”，“大塊”乃四句之主語。此四句謂“大塊以形使我存在，以生使我勞倦，以老使我安逸，以死使我休息”。

5. 物豈可謂無大揚擢乎

雙棣按：《廣雅·釋訓》：“揚擢，都凡也。”王念孫疏證：“揚擢者，大數之名。”《墨子·經下》“擢慮不疑”，孫詒讓問詁：“擢當作擢，形近而誤，亦作權。”“凡古書言大略計算者，重言之曰揚擢、擢權、無慮，單言之則曰擢、曰慮。”《莊子·大宗師》云“若夫藏天下於天下而不得所遷，是恒物之大情也”，此云“物豈可謂無大揚擢乎”，與《莊子》之義同，僅《莊子》正言，《淮南》反問而已。

6. 昔公牛哀轉病也，七日化為虎，其兄掩戶而入覘之，則虎搏而殺之

雙棣按：劉引《思玄賦》注、《御覽》卷八百八十八及何引《御覽》八百九十一“掩戶而入”並作“啓戶而入”，《事類賦注·獸部一》引亦作“啓戶而入”，疑作“啓戶而入”當是。啓，開也；掩，斂也。此文“掩戶而入覘之”，或謂“入”為衍文，“掩戶而覘之”亦可通。

7. 獨浮游無方之外，不與物相弊擻 高注：“弊擻，猶雜揉也。”

楊樹達云：《莊子·馬蹄篇》云：“及至聖人，蹇蹇為仁，踉蹇為義。”《釋文》云：“蹇，向、崔本作殺。”“弊擻”與“蹇蹇”同。《釋名·釋姿容》云：“摩娑猶未殺也，手上下之言也。”“未殺”與“弊擻”亦同。

雙棣按：楊說非是。《馬蹄》成玄英疏云：“蹇蹇，用力之貌。”《釋文》引李云：“蹇蹇踉蹇，皆用心為仁義之貌。”《莊子》之“蹇蹇”、《釋名》之“摩娑、未殺”均非此文之義。摩娑為手上下撫摸，以手摩之則有消滅之義，《漢書·谷永傳》：“欲未殺災異。”顏師古注：“未殺，掃滅也。”“未殺”後作“抹擻”。此云“獨浮游無方之外，不與物相弊擻”，與“用力、掃滅”何涉？高注得其解，此文“弊擻”，義當為混雜

8. 中徙倚無形之域，而和以天地者乎

雙棣按：“中”猶“得”也。《呂氏春秋·行論》“以中帝心”高誘注：“中猶得。”《周禮·地官·師氏》“掌國中失之事”，鄭玄注：“故書中為得。杜子春云：當為得。”王引之《經義述聞·周禮中》云：“中、得聲相近，故二字可以通用。《淮南·齊俗篇》‘天之員也不得規，地之方也不得矩’，《文子·自然篇》得作中，是也。”

9. 休於天鈞而不僞 高注：“僞，敗也。”王溥本、王鑿本、朱本、茅本、黃本、莊本、集解本正文及注“僞”作“碼”

雙棣按：《說文》、《玉篇》、《廣韻》等均無“碼”字，《集韻》云：“敗也。《列子》：事之破碼。”

《篇海類篇》云：“礪，與毀同。”《列子》見於《天瑞》、《黃帝》二篇，《天瑞篇》云：“事之破礪而後有舞仁義者，弗能復也。”注：“礪音毀。”《黃帝篇》云：“形若飛鳥，揚於地，肌骨無礪。”注：“礪音毀。”按：“礪”應是後起字，劉績據《列子》改《淮南》，不足取。偽通毀，“偽”疑母歌部，“毀”曉母微部，偽通毀爲疑曉旁紐、歌微旁轉。《說文》：“敗，毀也。”《戰國策·秦策四》“壹毀魏氏之威”，高誘注：“毀，敗也。”

10. 道出一原，通九門，散六衢 高注：“散布於六合之衢也。”

楊樹達云：《繆稱篇》云：“猶中衢而致尊。”許注云：“道六通謂之衢。”六衢謂六通之衢，非謂六合也，高注非是。

雙棣按：“六合”、“六通”無異，唯所據視角不同，就其會合言之，則曰六合；就其分佈言之，則曰六通。高注不誤。

11. 其襲微重妙，挺捫萬物

雙棣按：此文“襲、重”同義，皆爲重疊、重複。《呂氏春秋·順民》“衣禁襲”，高誘注：“襲，重也。”《爾雅·釋山》“山三襲，陟”，郭璞注：“襲亦重也。”“襲、重”常對言，《汜論篇》：“此聖人所以重仁襲恩。”高注亦曰：“襲亦重累。”又“妙”與“眇”通，微小也。

12. 雲臺之高，墮者折脊碎腦，而蟲蠹適足以翱翔

陳昌齊云：《文選》謝宣遠《於安城答謝靈運》詩注引“碎腦”作“碎脛”。

雙棣按：《文選·三國名臣序贊》注引高注：“高際於雲，故曰雲臺。”陳氏謂《文選》注引“碎腦”作“碎脛”。《藝文類聚·鱗介部下》引仍作“碎腦”。“折脊碎腦”，言其摔之重。《呂氏春秋·長攻》：“反斗而擊之，一成，腦塗地。”即此碎腦也。且“脛”只能用“折”或“斷”，不得用“碎”，故知此當以“腦”爲是。

13. 今夫積惠重厚，累愛襲恩

劉績云：厚，《文子》作“貨”。

雙棣按：“貨”當是誤字。此“惠、愛、恩”與財貨無涉，蓋敦厚、厚道之義方合。

14. 以聲華嘔符媼掩萬民百姓

雙棣按：“聲華”，《漢語大詞典》解爲“名聲榮耀”，馬王堆漢墓《帛書·經法》云：“聲華實寡者，用也。”《史記·陸賈傳》云：“名聲藉甚。”《文選》任彥昇《宣德皇后令》云“客游梁則聲華籍甚”，此“聲華”當即“名聲”，義爲名望聲譽。又《樂記》“煦媼覆育”猶此文之“嘔符媼掩”。“煦媼”侯部疊韻聯縣字，“覆育”覺部疊韻聯縣字，皆爲撫養、撫育之義。“嘔符”侯部疊韻聯縣字，“媼掩”影母雙聲聯縣字，義同。

15. 百圍之木，斬而爲犧尊 高注：“犧，讀曰月。”王溥本、朱本、莊本、集解本注“月”作“希”

雙棣按：道藏本、景宋本作“月”，不作“希”，“希”字乃劉績所改。劉以爲“月”字與“犧”音遠，而以時音改之。“犧”爲曉母歌部，“月”爲疑母月部，歌、月爲陰入對轉，曉、疑皆爲喉音，故可爲音注。此“讀曰”非必爲破字，黃氏所云然。

16. 鑿之以削副，雜之以青黃 高注：“削，巧工鉤刀也。副者，規度刺畫墨邊箋也。”

雙棣按：高注以“削副”爲二物，朱駿聲《說文通訓定聲》云：“《俶真》：‘鑿之以削副。’注：‘副者，規度刺畫墨邊箋也。’似削爲曲刀，副爲畫圓錐規可開可合者。”亦謂爲二物。《說文》：“削，削副，曲刀也。”又：“副，削副，曲刀也。”以“削副”爲一物，《文選》引許氏《淮南》注亦以“削副”爲一物，蓋許氏謂“削副”爲一物，高氏以爲二物。《廣雅·釋器》：“削副，刀也。”與許說小異。“副”又作“副”，《說文》段玉裁注：“副，亦作副。”桂馥義證：“削副也者，字或作副。”《廣雅》王念孫疏證：“副，與副同。”

17. 提挈陰陽，搏掬剛柔，枝解葉貫，萬物百族

楊樹達云：“搏”假爲“搏”。《考工記》云：“搏埴之工二。”《釋文》云：“搏，李音團。”“掬”與“埴”同。《說文·土部》云：“埴，以黍和灰丸而糝也。”又：王念孫釋葉爲聚，貫爲累，見九卷《主術篇》“業貫萬世而不壅”條下。今按：上文云：“夫道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉。”又云：“今夫萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條幹，皆本於一根而條循千萬也。”此文復以“業貫”與“枝舉”爲對文，然則“葉”當如字讀之，不當訓爲聚也。

雙棣按：楊說前後不一，上文“挺捫萬物，揣丸變化”，楊引此文以高注“和調”爲解，此又謂“掬”與“埴”同，以《說文》解之。楊說“搏”假爲“搏”是，朱駿聲《說文通訓定聲》云：“搏，[假借]爲搏”。字亦可作“團”，義同，皆爲揉搓之使圓。《禮記·曲禮上》：“毋搏飯。”《呂覽·慎大》：“襄子方食搏飯。”“搏掬”爲疊韻聯綿字，義與單言“搏”同。“提挈陰陽，搏掬剛柔”，謂縣持陰陽，揉搓剛柔也。字亦作“揣丸”，上文“挺捫萬物，揣丸變化”，“挺捫”謂上下推移，“揣丸”謂旋轉揉搓，句法與此一例。又“業貫”當如王氏說，枝解即解也，葉貫即聚也。此言分解聚積萬物百類，與植物之枝葉無涉。

18. 乃始招螭振鱗物之毫芒，搖消掉梢仁義禮樂

雙棣按：《淮南》書多以聯綿字疊用壯其文勢，如上文“儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度而通光耀者”，“儲與、扈冶”，高注：“褒大貌也。”“浩浩瀚瀚”，高注：“廣大貌也。”“嘔符嫗掩萬民百姓”，“嘔符、嫗掩”皆撫養之義。

19. 聲色不能淫也，美者不能濫也 高注：“濫，覲也，或作監。不能使之過濫。”

于鬯云：“美”蓋讀爲“媚”。

雙棣按：《莊子·田子方》：“古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫。”此當爲《淮南》所本。于鬯訓“美”爲“媚”，非。“美者”即《莊子》之“美人”。高誘以“覲”釋“濫”，是“濫”義爲“貪”。《說文》：“覲，欲也。”“欲，貪欲也。”覲、欲爲同源，古音喻四雙聲，侯屋對轉。《呂氏春秋·權勳》：“虞公濫于寶與馬而欲得之。”高注：“濫，貪也。”高注“不能使之過濫”，是注此句句式爲使動，“不能濫”是“不能使之濫”之義，甚是。動詞之使動意義，漢儒注解多有闡釋。

20. 夫曆陽之都，一夕反而爲湖

雙棣按：“反”《御覽》作“化”者，乃後人以意改之，義是而字非。“反”當訓變，變化之義也。

王念孫曰：“《國語》‘上帝不考，時反是守’，反猶變也。”《列子·仲尼》“夫回能仁而不能反”，張湛注：“反，變也。”

21. 今矰繳機而在上，罟罟張而在下 高注：“矰，弋射身短矢也。”

雙棣按：高注《淮南》“矰”字共四處，除此之外，《兵略篇》“腐荷之矰”注：“矰，猶矢也。”《說山篇》“先具繳與矰”注：“矰，短矢。”《脩務篇》“以備矰弋”，注：“矰，矢。”注《呂氏春秋》一處，《直諫篇》“宛路之矰”，注：“矰，弋射短矢。”許氏《說文》曰：“矰，雉歟矢也。”綜觀高注及《說文》，以“身”字為衍文當是。洪興祖引《淮南》注有“鳥”字，或為衍文（王逸注亦作“矰，繳射矢也”，無身字，亦無鳥字）。

地 形 篇

1. 東南方之美者，有會稽之竹箭焉 高注：“竹箭，今會稽郡出好竹箭是也。”

于大成云：沈括云“東南之美，有會稽之竹箭。竹為竹，箭為箭，蓋二物也”，是也。高注似未愾。

雙棣按：竹箭即箭也。箭為竹之一種。《廣韻》：“箭，箭竹，高一丈，節間三尺，可為矢。”希麟音義引《考聲》云：“箭本竹名，此竹葉似葦，叢生高五六尺，莖實可以為矢筈。”沈括謂為二物，非是。

2. 食肉者勇敢而捍，食氣者神明而壽，食穀者知慧而天，不食者不死而神

雙棣按：疑“食氣者神明而壽，食穀者知慧而天”二句誤倒，上文“食肉者勇敢而捍”，應接“食穀者知慧而天”，下文“不食者不死而神”，應與“食氣者神明而壽”相接，語勢方順。此當作“食肉者勇敢而捍，食穀者知慧而天，食氣者神明而壽，不食者不死而神”。《大戴禮記·易本命篇》正作“食肉者勇敢而捍，食穀者智慧而巧，食氣者神明而壽，不食者不死而神”。

3. 故立冬燕雀入海化為蛤

莊逵吉云：《大戴禮記》“蛤”作“蚘”。

雙棣按：作“蚘”當是誤字。《呂氏春秋·季秋》、《禮記·月令》及本書《時則》皆作“入大水為蛤”，《大戴禮·夏小正》亦作“蛤”，唯《易本命》作“蚘”，實乃誤字。王聘珍《大戴禮記解詁》亦謂《易本命》之“蚘”當為“蛤”。

時 則 篇

1. 東宮御女青色，衣青采，鼓琴瑟

雙棣按：《呂氏春秋》十二月紀、《禮記·月令》均無“東宮御女青色，衣青采，鼓琴瑟”之內

容,下文夏、季夏、秋、冬亦無相類內容,此爲《淮南》新增。此文何義?何寧集釋將此斷爲“東宮御女青色衣,青采,鼓琴瑟”,一二今譯者因之,解爲“侍女穿着青色衣服”云云。《呂覽》月紀、《禮記·月令》所記均與天子相關之事,《淮南·時則》亦然。此文主語乃天子,依何斷,則轉爲東宮之御女,若御女即侍女,何爲此單表侍女?於理未合。《禮記·昏義》:“古者天子后立六宮,三夫人,九嬪,二十七世婦,八十一御妻,以應天下之內治。”《周禮·天官·序官》有“九嬪、世婦、女御”,鄭注謂即《昏義》之“御妻”,《後漢書》亦作“女御”,《皇后紀序》:“周禮王者立后,三夫人,九嬪,二十七世婦,八十一女御,以備內職焉。”《隋書》、《舊唐書》等后妃傳皆謂之“御女”,謂《周官》亦云“御女”。《周禮·女御》云:“女御掌御敍于王之燕寢。”“女御”即掌管王何時燕寢于何宮之次敍。此“御女”抑或《周禮》之“女御”乎?漢以前無稱女御、御妻爲御女者。又檢《文選》張衡《思玄賦》注引高誘《淮南子》注曰:“素女,黃帝時方術之女也。”今本《淮南》無“素女”,亦無高誘此注,當爲逸文,然則古本《淮南》當有之。《雲笈七籤》卷一百《軒轅本紀》云:“黃帝于玄女素女受房中之術,能御三百女。”御女養生之術,馬王堆漢墓《帛書》已見,此亦天子之事,故淮南王記之。此言“東宮御女”,下言“朝于青陽左个,以出春令”,“東宮”當爲天子居處之所,“青陽左个”則是發布政令之地,故御女乃後宮之事。“御女”當爲動賓式,主體乃天子。“青色”云者,乃順應五行時令也。

2. 有不戒其容止者,生子不備,必有凶災 高注:“以雷電合房室者,生子必有瘡毒、通精、癡狂之疾。”

梁玉繩云:《釋名·釋疾病》云:“眸子明而不正曰通視。”蓋即“通精”之謂。◎譚戒甫云:《南史·陳宗室傳》:“新安王伯固生而龜胸,目通精揚白。”似即今俗所謂白眼,亦目疾之一。

雙棣按:通精,精即睛字。《正字通》云:“目中黑粒有光者亦曰精,今通作睛。”精即今之瞳孔。通精蓋即瞳孔通洞而無視之疾。

3. 其兵劍 高注:“劍有兩刃,論無所生也,一曰:論無所主,皆主之也。”

雙棣按:《玉燭寶典六》引高注:“劍有兩刃,喻無所主。一曰喻無所不主,皆主人。”《寶典》引是,當據改。

4. 蟄蟲培戶

于省吾云:“培”應讀作“附”。“培、附”音近相假。“培戶”即“附戶”。

雙棣按:培不必讀如附。培即今培土之義。《禮記·中庸》:“故栽者培之。”鄭注:“培,益也。”《喪服四制》:“墳墓不培。”《呂氏春秋·辯土》:“熟有耨也,必務其培。”此“培戶”之“戶”謂蟄蟲洞穴之開口。《禮記·月令》作“坏戶”,鄭注:“坏,益也。蟄蟲益戶,謂稍小之也。”“坏”與“培”音近義通。

5. 昏壁中,旦軫中 高注:“東壁,北方玄武之宿,是月昏時中於南方。”

雙棣按:正文“昏壁中”,“壁”上脫“東”字,高注云“東壁”,正文不當無“東”字,《呂覽》、《月令》皆作“東壁”,是其證。《淮南》“東壁”出見七次,唯此脫“東”字。上古“東壁”無簡稱“壁”者(《孫子·火攻》單言“壁”,亦當作“東壁”,《通典》卷一六〇引正作“東壁”。《御覽》卷三

二一引亦作“東壁”)。王念孫於《天文篇》“二十八宿”條謂“牽牛、須女、營室、東壁、觜、井、與鬼、七星，皆省一字稱之，文義苟簡，決非漢人所爲”，其說至確。

6. 虎始交 高注：“虎，陽中之陰也。交，讀將校之校也。”

雙棣按：《文選》劉孝標《廣絕交論》注引許慎《淮南子》注曰：“虎，陰中陽獸。”與高注不同。又高注“交，讀將校之校也”，尋韻書，交僅古肴切(或居肴切)。校有古孝切(或居孝切)、胡教切(或胡孝切)，將校之校讀胡教切。然則交音由平聲讀如去聲，且由見母讀如匣母矣。後世韻書無此音，高氏蓋臨時改讀歟？

7. 十二月失政，六月五穀疾狂 高注：“疾狂，不華而實也。”

雙棣按：疑注“而”字衍，“五穀疾狂”謂五穀徒長莖葉，不開花結果也。“不華實”正其義也。“不華而實”謂不開花而結實，非其義也。

覽 冥 篇

1. 嗜味含甘 高注：“嗜味，長美也。”

雙棣按：《說文》：“嗜，賺也。”嗜當訓含，《王力古漢語字典》“口含”義下即引此例，甚是。“嗜味含甘”，“嗜”與“含”對文，義同。

2. 降扶風，雜凍雨，扶搖而登之 高注：“凍雨，暴雨也。”

王念孫云：高注：“凍雨，暴雨也。”字從冫，不從雨。各本皆誤作“凍”。《爾雅》：“暴雨謂之凍。”郭璞曰：“今江東呼夏月暴雨爲凍雨。《離騷》云‘使凍雨兮灑塵’是也。凍音東西之東。”

雙棣按：王說是，“凍”當爲“凍”之誤。“凍”義爲“凍結”，“凍”爲“夏日之暴雨”，二字決無混。因形近“凍”時有誤爲“凍”者。《楚辭·九歌·大司命》云：“令飄風兮先驅，使凍雨兮灑塵。”郭璞注：“今江東呼夏月暴雨爲凍雨。”張衡《思玄賦》云：“雲師黶以交集兮，凍雨沛其灑塗。”注：“凍雨，暴雨也。巴郡謂暴雨爲凍雨。”皆爲“凍雨”，古作“凍雨”者，皆“凍雨”之誤。

3. 斬艾百姓，彈盡太半 高注：“斬艾百姓，以草木諭也。”

雙棣按：艾，通刈。《說文》作“刈”，云“芟草也”。《廣雅·釋詁一》：“刈，殺也。”朱駿聲《說文通訓定聲》：“艾，又假借爲刈。”《呂氏春秋·仲夏紀》“令民無刈藍以染”，字作“刈”，《淮南·時則》同。《禮記·月令》作“艾”，用借字。

精 神 篇

1. 煩氣爲蟲，精氣爲人

雙棣按：《時則篇》“五蟲”爲“鱗、羽、羸、毛、介”，高注：“羸蟲，麒麟爲之長。毛蟲，虎爲之

長。”《大戴禮·易本命篇》謂“保蟲，聖人爲之長；毛蟲，麒麟爲之長”，則蟲亦含人在內。此“蟲”、“人”對文，高注不從易本命，而從此之說，五蟲不含人。

2. 人之耳目曷能久熏勞而不息乎

俞樾云：“熏”當爲“勳”。“勳勞”二字連文，古人常語。主乎勞而言之，則勳亦勞也。此文曰“曷能久熏勞而不息乎”，言不能久勞而不息也。◎孫詒讓云：“熏勞”無義。“熏”當作“勤”。◎馬宗霍云：《詩·大雅·雲漢篇》“憂心如熏”。毛傳云：“熏，灼也。”是熏所以形容憂之甚。然則熏勞者，亦謂勞之甚耳。

雙棣按：諸說皆非。熏即《詩·豳風·七月》“穹窒熏鼠”之“熏”，謂以火煙燻之，此于耳目實乃痛苦之事。此文“熏勞”即“熏之勞之”之義，熏勞皆痛苦之事，故當止息。熏勞、馳騁皆同類並列爲文。

3. 晏子與崔杼盟，臨死地而不易其義 高注：“崔杼殺齊莊公，盟諸侯曰：‘不唯崔、慶是從者，如此盟。’”

雙棣按：《左傳》云：“盟國人於大宮。”《晏子春秋》云：“劫諸將軍大夫及顯士庶人于太宮之坎上，令無得不盟者。”崔杼劫而盟之者皆國人、將軍、大夫之類，非盟諸侯。此云“盟諸侯”誤，朱東光本作“盟諸大夫”，當據正。

4. 然顏淵夭死，季路殖於衛 高注：“顏淵十八而卒。”

何寧云：注“十八”當作“四八”，蓋“四”、“十”音近而誤。《列子·力命篇》：“顏淵之才，不出衆人之下，而壽四八。”《論語·雍也》正義“顏回二十九髮盡白，三十二而卒”，正符四八之數，是其證。

雙棣按：顏回之壽，古來其說不一。似不當僅十八，何說似是。然何謂“十、四”音近而誤則非。《廣韻》“十”爲緝韻，是執切；“四”爲至韻，息利切；聲韻皆不相似。北宋尚存入聲，更無由誤“四”爲“十”（劉引《列子》據北宋本，何引則爲道藏本，故所記不一）。

本 經 篇

1. 和順以寂漠，質真而素樸

雙棣按：“和順以寂漠，質真而素樸”相對文，高注“和順，不逆天暴物也。寂漠，不擾民。素樸，精不散也。”皆復音爲訓，唯“質真”單字訓爲“質，性也。真，不變也”。疑注當作“質真，性不變也”，與“素樸，精不散也”一律。且“質真”、“素樸”皆同義連文，不得單訓“質”爲“性”。如“素樸”訓“精不散也”，“質真”亦訓“性不變也”。又《文選·東都賦》注、《後漢書·班固傳》注引《淮南》作“質直以素樸”，似作“質直”義長。《原道篇》“所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也”，正與此相合。

2. 虎豹可尾 高注：“虎豹擾人，無害人之心，故可牽尾。”

莊遠吉云：擾人之擾，當作“懷”，古“柔”字也。

雙棣按：莊說是。朱駿聲云：“擾，假借爲懷。”又云：“懷，經傳皆以擾爲之。”《說文》：“懷，牛柔謹也。”故有柔義。《廣雅·釋詁四》：“懷，柔也。”王念孫疏證：“懷、擾竝通。”（擾，隸變譌作擾）段玉裁云：“凡馴擾字當作此，隸作擾。”《周禮·天官·太宰》“以擾萬民”鄭玄注：“擾，猶馴也。”賈公彥疏：“擾則馴順之義也。”本書《脩務篇》“及至圍人擾之”，高誘注：“擾，順也。”

主 術 篇

1. 月省時考，歲終獻功 高注：“考，成。”

雙棣按：“月省時考”爲對言，釋爲月察其事，時成其事，似於理不合；若時成其事，月察其事，猶尚可。疑此省、考義近，皆爲省察考校之義。《大戴禮·曾子疾病篇》：“吾不見日省而月考之”，王聘珍解詁：“省，察也。考，校也。”

2. 故齊莊公好勇，不使鬪爭，而國家多難，其漸至于崔杼之亂。傾襄好色，不使風議，而民多昏亂，其積至昭奇之難 高注：“莊公，齊靈公之子光。”

雙棣按：劉家立《集證》本“傾襄”下有“王”字，與“齊莊公”相對。然未云何據。或“傾襄”下無“王”字，而上文“齊莊”下衍“公”字。此文上下四字爲句，無“公”字句式更爲整齊。然高注“莊公，齊靈公之子光”，似高所見已有“公”字。

3. 木擊折轆，水戾破舟，不怨木石而罪巧拙者，知故不載焉。

劉文典云：《意林》引作“智有不周”。◎于大成云：《文子》作“智不載也”，《鄧析子》作“故不載焉”，並可證此文之不誤。

雙棣按：《文子》作“智”，《鄧析子》作“故”，此作“知故”，其義一也，皆謂巧詐。《精神篇》：“休精神而棄知故。”字亦作“智故”，《覽冥篇》：“道德上通而智故消滅也。”《呂氏春秋·論人》：“釋智謀，去巧故。”即此之智故（知故）也。

4. 湯、武，聖主也，而不能與越人乘幹舟而浮於江湖 高注：“幹舟，小船也。”

王念孫云：古無謂小船爲幹者，“幹”當爲“幹”，字之誤也。“幹”與“幹”同。◎陶方琦云：唐本《玉篇·舟部》引許注：“幹，小舟也。”

雙棣按：唐本《玉篇》引《淮南》云：“湯武聖達，不能與越人乘幹舟而浮於江湖。”引許注云：“幹，小船也。”字亦作“幹”。王說不必迂回當爲“幹”。陶引“幹，小舟”實爲小船，失檢。

5. 伊尹，賢相也，而不能與胡人騎驪馬而服駒駘 高注：“黃馬白腹曰驪。詩曰：‘四駒彭彭。’”

雙棣按：注謂“黃馬白腹曰驪”，“黃”當是“赤”字。《爾雅·釋畜》云：“駟馬白腹驪。”郭注：“駟，赤色黑鬣。”《詩·大雅·大明》毛傳云：“駟馬白腹曰驪。”玄應《音義》十七引《三蒼》：“赤馬白腹曰驪。”《廣雅·釋器》“縵謂之紅”，王念孫疏證云：“驪與縵聲義亦相近。”注引《詩》見《大雅·大明篇》。

6. 無罪者而死亡，行直而被刑

雙棣按：“無罪者而死亡，行直而被刑”相對爲言，“無罪”下不當有“者”字。

7. 狡躁康荒，不愛民力

馬宗霍云：本文“狡躁康荒”四字平列，皆謂人君之失德。高注訓康爲安，訓荒爲亂。“康安”之訓雖亦出《爾雅》，然康荒連文，若依高訓，似以爲安於亂矣。殆失之。

雙棣按：馬謂康、荒音近義通，甚是。高訓“荒”爲“亂”，“康”亦當同義，故《周書》“好樂怠政曰荒”，師古《漢書》注“好樂怠政曰穰”。高訓“康”爲“安”，蓋謂安逸也，亦即好樂怠政之義，非如馬氏所云“安於亂”也。《漢語大詞典》釋“康荒”爲“淫逸迷亂”，當是。

8. 雕琢刻鏤，黼黻文章 高注：“白與黑爲黼，青與赤爲黻。”

雙棣按：《說文》：“黻，黑與青相次文。”《考工記·畫績》：“黑與青謂之黻。”《呂氏春秋·季夏》高注與之同，云：“黑與青謂之黻。”然高注《淮南》三次出見“青與赤爲黻”（一在《時則》，一在《主術》，一在《說林》），“赤”恐是誤字。

9. 大路不畫，越席不緣 高注：“越席，結蒲爲席也。”

雙棣按：《左傳·桓公二年》“大路越席”，杜預注：“越席，結草。”孔穎達疏：“越席，結蒲爲席。”孔疏即本之高注，藏本“越”下奪“席”字則非，今據補。《左傳》釋文云：“越，戶括反。”可補此文之音。朱駿聲《說文通訓定聲》：“越，假借爲括。”《齊俗篇》：“羌人括領。”高誘注：“括，結也。”故高此注爲結蒲爲席也。

10. 舉天下而傳之舜，猶卻行而脫蹤也 高注：“言甚易也。”

雙棣按：“却行脫蹤”形容其易，然何爲“却行脫蹤”則易？《說文》：“躡（蹤同），舞履也。”《漢書·地理志下》：“女子彈弦跕躡。”顏師古注：“躡與履同，履謂小履而無跟者也。”顏注本于《說文》。《淮南》此注即許慎注《文選》孔稚圭《北山移文》注引許慎《淮南子》注云“言其易也”。“其”爲“甚”字之譌，此說明許慎《說文》所釋正據《淮南》此文。蹤爲無跟履，故倒行甚易脫之。

11. 孔子曰：“其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。”故禁勝於身，則令行於民矣

雙棣按：引孔子曰，見《論語·子路》。“禁勝於身”，與“令行於民”相對，勝與行義同。《呂氏春秋·誣徒》：“則邪辟之道寒矣，理義之術勝矣。”高注：“勝，猶行也。”

12. 然民有糟糠菽粟不接於口者，則明主弗甘也

何寧云：“菽粟”當作“橡栗”，字之誤也。是菽粟皆食之精者，與糟糠不類。

雙棣按：《群書治要》卷四十一引“菽粟”亦作“橡栗”，作“橡栗”義長。

13. 是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力

王念孫云：“君”字當在“人”字上，《群書治要》引此，正作“君人者”。◎王叔岷云：《齊民要術·種穀》引“地財”作“地利”。◎于大成云：“地利”是也。道藏續義本《文子》正作“地利”，與賈思勰引《淮南》同。“財”與“利”形近而誤。

雙棣按：王說作“君人者”，當是，然《文子·上仁篇》已作“人君者”（道藏本、續義本）。

《文子》“地財”作“地理”，不作“地利”。《淮南》“地財”不誤，《呂氏春秋·慎人篇》云：“掘地財，取水利。”高誘注：“地財，五穀。”《周禮·考工記序》：“飭力以長地財，謂之農夫。”賈公彥疏：“地財，穀物。”《淮南》云“食者民之本”，與“地財”正相應。若作“地利”反與上下韻不協。

14. 鷹隼未擊，羅網不得張於谿谷 高注：“立秋鷹擊矣。”

雙棣按：“擊”《時則篇》同，高注以“擊擊”，是擊亦擊也。朱本注“矣”作“擊”。與《時則篇》注同。《呂覽·季夏》作“鷙”，《說文》“鷙，擊殺鳥也”，亦取其擊殺義。擊、鷙字通。

繆稱篇

1. 文王聞善如不及，宿不善如不祥

向承周云：“宿不善”當作“宿善”。宿，留也，謂知其善留而不行也。《墨子·公孟篇》曰：“吾聞之曰：宿善者不祥。”《說苑·政理篇》曰：“太公曰宿善不祥。”皆其明證（《文子·上德篇》襲此文亦誤衍“不”字）。

雙棣按：向說是。《論語·顏淵篇》云：“子路無宿諾。”朱熹集注云：“宿，留也，猶宿留之宿。急於踐言不留其諾也。”此與“宿善”句式語義略同。《荀子·大略》楊倞注云：“有善即行，無留滯也。”銀雀山漢墓竹簡《六韜》云：“三年而天下二（垂）歸之，□□……曰：吾聞宿善者不□，且日不足……”簡文“不”下亦當是“祥”字。

2. 蒙塵而欲毋眯，涉水而欲毋濡

藏本“眯”作“昧”，景宋本、王溥本等作“眯”，今據改。

雙棣按：《御覽》引“眯”亦誤作“昧”，與藏本誤同。《齊俗》亦有此句，“蒙塵”作“吹灰”，而“眯”字不誤。

齊俗篇

1. 鉛不可以爲刀，銅不可以爲弩，鐵不可以爲舟，木不可以爲釜

雙棣按：《藝文類聚·木部上》云：“智有所不足，故桐不可與爲弓。”《事類賦注·木部》、《御覽·木部五》並云：“智有所不足，故桐不可以爲弩。”“銅”作“桐”。作“桐”當是。銅並非不可以爲弩，而桐乃木質，實不可爲弩也。然《御覽·兵部》七十七、七十九又作“銅不可以爲弩”，其所引《淮南》前後四句，與今本全同。抑有異本乎？

2. 譬若播棊丸於地，員者走澤，方者處高

雙棣按：《御覽·皇王部》五引“澤”作“室”。“室”當是誤字，與高相對者爲低下，疑“室”乃“室”形近之誤。《呂氏春秋·任地篇》云：“子能以室爲突乎？”高注：“室，容汙下也。”“室”與

“突”對文，即指低洼之處。此“高、窞”對文，與之同。

3. 夫一儀不可以百發 高注：“儀，弩招顏也。”

蔣禮鴻云：注“招顏”當作“招質”。埠的謂之質，又謂之招，合言之則為招質。◎陳直云：“招顏”蓋即弩機上之標尺，亦名望山。◎何寧云：《說山篇》注：“儀，射法。”故《兵略篇》曰：“儀度不得，則格的不中。”《泰族篇》曰：“射者數發不中，教之以儀則喜矣。”故儀乃所以中的而非的，故曰“儀必應乎高下”也。

雙棣按：蔣謂“招顏”當作“招質”，招質即準的也，恐非。陳、何說是。儀義乃瞄準，正如泰族所言，“射者數發不中，教之以儀則喜矣”，儀即瞄準。《呂氏春秋·處方》云：“射者儀毫而失牆。”高注：“儀，望也。”所謂“望”，即瞄準也。引申之，儀亦指弩機之瞄準器，即所謂望山也。

道 應 篇

1. 越王親之，故霸中國

許建平云：《戰國策·秦策二》“寡人不佞，不能親國事也”，高注：“親，知也。”《呂氏春秋·長見》“三年而知鄭國之政也”，高注：“知，為也。”是親即為也，為與行同義，此“越王親之”之“親”當釋作“為、行”。

雙棣按：“親”義為“躬親”，親自參與也。《詩·小雅·節南山》“弗躬弗親，庶民弗信”即此義，僅未帶賓語。《呂氏春秋·孟春》：“善相丘陵阪險原隰，土地所宜，五穀所殖，以教道民，必躬親之。”《察賢》：“宓子賤治單父，彈鳴琴，身不下堂而單父治。巫馬期以星出，星入，日夜不居，以身親之，而單父亦治。”《漢書·史丹傳》：“元帝被疾，不親政事，留好音樂。”《漢書·谷永傳》：“起居有常，循禮而動，躬親政事，致行無倦，安服若性。”以上數例，均帶賓語。與此處義同。不必如許氏展轉為訓。

2. 毛物牝牡弗能知，又何馬之能知

楊樹達云：毛謂純色，物謂雜色。

雙棣按：物之本義為裸色牛，引申之義則為動物之毛色。《周禮·春官·雞人》“雞人掌供雞牲，辨其物”，鄭玄注：“物謂毛色也。”《穆天子傳》“收皮效物”，郭璞注：“物謂毛色也。”再引申則為色。此文“毛物”即指馬之毛色，無論純裸也。

3. 甲兵未及銳弊也，糧食未及乏絕也

劉台拱云：“銳”，疑當作“鈍”。◎蔣禮鴻亦謂“銳”當作“鈍”云：鈍以兵言，弊以甲言。

雙棣按：劉、蔣說是。“乏絕”義近，“罷病”義近，“銳弊”義則不近。“銳”與“鈍”形近而誤，“鈍弊”義則相近矣。《鹽鐵論·水旱篇》：“民用鈍弊。”亦有作“鈍弊”者，義同。《國語·吳語》：“甲兵鈍弊。”

4. 齊王大說，遂尊重薛公

王念孫云：遂尊重薛公，本作“遂重薛公”。古書無以“尊重”二字連用者（《戰國策》、《史記》、《漢書》及諸子書，皆但言“重”，無言“尊重”者），唯俗語有之。

雙棣按：“尊重”一詞，漢代已有，《新語》、《史記》、《漢書》皆見之，且有三十餘處。一為形容詞，一為動詞。形容詞義為尊貴、顯要。《新語·資質》：“公卿之子弟，貴戚之黨友，雖無過人之能，然身在尊重之處，輔之者強而飾之衆也，靡不達也。”《史記·李斯列傳》：“故生則有尊重之勢，死則有賢明之諡也。”《衛將軍驃騎列傳》：“太史公曰：蘇建語余曰：‘吾嘗責大將軍至尊重，而天下之賢大夫毋稱焉。’”動詞義為敬重。《漢書·淮南厲王長傳》：“時武帝方好藝文，以安屬為諸父，辯博善為文辭，甚尊重之。”《蕭望之傳》：“望之、堪本以師傅見尊重，上即位，數宴見。”《論衡·道虛篇》：“如武帝之時，有李少君，以祠灶、辟穀、卻老方見上，上尊重之。”陸賈、司馬遷與劉安，同為漢初人，說明“尊重”一詞當時已經產生，不得謂“唯俗語有之”。

5. 孔子觀桓公之廟，有器焉，謂之宥卮

雙棣按：《荀子·宥坐篇》“器”作“欹器”，楊注：“傾欹易覆之器。”楊注下文“此蓋宥坐之器”云：“宥與右同，言人君可置於坐右，以為戒也。”《文子·九守篇》云：“三皇五帝有勸戒之器，名宥卮。”宥與右同。此“宥卮”即置於坐右以為勸戒之欹器。《汜論篇》云：“今夫溜水足以溢壺，而江河不能實漏卮。”《北齊書·魏收傳》云：“周廟之人，三緘其口。漏卮在前，欹器留後。”由此觀之，“漏卮”似亦為勸戒之器。

汜論篇

1. 法度者，所以論民俗而節緩急也

雙棣按：楊樹達謂此“論”及下文“象見其牙而大小可論”之“論”乃“諭”字之誤，非是。“論”當訓“知”。《說山篇》“以近論遠”，高誘注：“論，知也。”《呂氏春秋·直諫》“所以不可不論也”，高誘注：“論，猶知也。”

2. 直躬，其父攘羊而子證之

雙棣按：此文“直躬”與《莊子》“庖丁”、“盜跖”類同。“庖丁”者，名丁之庖者也。“盜跖”者，名跖之盜也。“直躬”者，亦名躬之直者也。以“直躬”稱之，可也。《論語》釋文云“鄭本作弓，云直者名弓。”俞樾云：“鄭說是也。躬、弓通用耳。”

3. 興于牛頰之下 高注：“頰，讀合索之合。”

雙棣按：依《說文》，“頰”當作“頤”。《說文》：“頤，面黃也。”“頤，頤也。”“頤，頤也。”（“臣，頤也。”臣是古文頤。）高注“頰，讀合索之合”，頰、合同音，皆匣母緝部。《方言》十云：“頰、頤，頤也。南楚謂之頰，秦、晉謂之頤，其通語也。”段玉裁云：“依《方言》則緩言曰頰，急言曰頤。”又云：“方言作頰，於《說文》為假借字。”

4. 許由讓天子，終不利封侯

于大成云：“堯欲以天下與之”，則正文“天子”亦當作“天下”。《論衡·書虛篇》襲此文，正作“許由讓天下”，《道應篇》亦云“許由讓天下而弗受”。

雙棣按：許由讓天下事見《莊子·逍遙遊》、《呂氏春秋·求人篇》。《逍遙遊》亦作“堯讓天下於許由”，《求人》作“請屬天下於夫子”。于說是，“天子”當作“天下”。

5. 有輕罪者贖以金分，訟而不勝者出一束箭 高注：“箭十二爲束也。”

雙棣按：箭謂箭竹，即可爲箭杆之竹。《廣韻·綫韻》：“箭，箭竹，高一丈，節間三尺，可爲矢。”段玉裁改《說文》“箭，矢也”爲“箭，矢竹也”，並云：“矢竹者，所以爲矢之竹也。”段說是。或《說文》脫誤，或許慎以當時之義釋之。箭謂箭竹，故下文有“矯箭爲矢”之文。因可矯箭爲矢，故矢亦稱箭。《方言》卷九：“箭，自關而東謂之矢，江淮之間謂之鏃，關西曰箭。”

6. 夫動靜得，則患弗遇也

王念孫云：過，當從劉本、朱本作“遇”，字之誤也。

雙棣按：王說是。道藏本“過”乃“遇”字之誤。過、遇形近，常互譌。《莊子·漁父》“今者丘得過也”，《釋文》云：“過，本作遇。”《列子·天瑞》“過東郭先生問焉”，《釋文》云：“過，一作遇。”《戰國策·秦策二》“使不得復過矣”，金正煒云：“過，疑當爲遇。”王溥本、王鑿本、朱本、吳本作“遇”，今據改。

詮 言 篇

1. 洞同天地，渾沌爲樸，未造而成物，謂之太一

雙棣按：洞同與洞洞同。《天文篇》“洞洞瀾瀾”，高注：“洞瀾，無形之貌。”此洞同亦無形之貌。又“太一”者，《呂氏春秋·大樂篇》云：“道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，彊爲之，謂之太一。”“萬物所出，造於太一，化於陰陽。”“太一出兩儀，兩儀出陰陽。”據此，則“太一”者，萬物造化之始，亦即《淮南》所謂“一”或“道”也。

2. 推於滋味，淫於聲色

劉文典云：《御覽》引，“重”作“推”。

雙棣按：劉說《御覽》，見《方術部》一。劉所據莊本“推”作“重”。《御覽》所引與景宋本、道藏本同，是“重”乃劉績所改，而諸本從之。此文之“推”義當爲“求”。高誘本書多有注焉。《原道》“因其自然而推之”注：“推，求也。”《本經》“可以歷推得也”注：“推，求也。”《主術》“推之而弗厭”注：“推，求也。”

3. 匹夫百晦一守，不遑啓處 許注：“遑，暇；啓，開。”

楊樹達云：《詩·四牡》云：“不遑啓處。”《采薇》云：“不遑啓居。”傳、箋並訓“啓”爲“跪”，是也。訓“開”不合。

雙棣按：楊說是。“啓”當如毛《詩》傳箋訓“跪”。《說文》：“跪，拜也。”繫於拜之坐爲跪，實亦坐也。《說文》：“居，蹲也。”“處，止也，得几而止。”居、處義亦相近。啓處即坐而休息也。

4. 蓼菜成行，瓶甌有堤 許注：“堤，瓶甌下安也。”

李哲明云：“堤”借爲“底”。《說文》：“底，山居也。一曰：下也。”段氏注：“下爲底，上爲蓋。今俗語如是。”《玉篇》、《廣韻》並云：“底，止也，下也。”此堤字之義，蓋下有所止則安矣，故注云“下安也”。◎楊樹達云：“堤”當讀爲“提”。《說文》云：“提，挈也。”“瓶甌有提”，提謂用手提挈之處，舊說未是。《泰族篇》云：“甌甌有菑。”“菑”亦“提”之假字。

雙棣按：許注是也。安即案，劉績改用本字。《說文》：“案，几屬。”《廣雅·釋器》王念孫疏證云：“案之言安也，所以安置食器也。”安、案同源。安與案古可通用，《史記·秦始皇本紀》“安土息民”，司馬貞索隱：“賈誼書‘安’作‘案’。”《爾雅·釋詁下》“安，止也”，郝懿行義疏云：“安，通作案。”高注“下安”即今之言底座也。《漢語大詞典》立一義項“器物底座”甚是。

兵 略 篇

1. 無伐樹木，毋扣墳墓

王念孫云：扣，“扣”字之誤。本或作“扶”者，後人以意改之耳（莊刻從或本作“扶”，非）。

雙棣按：王說“扣”當作“拊”，甚是。《呂氏春秋·懷寵篇》云：“至於國邑之郊，不虐五穀，不掘墳墓，不伐樹木，不燒積聚，不焚室屋，不取六畜。”此蓋《淮南》所本。《說文》：“掘，搯也。”“搯，掘也。”二字爲互訓。拊與搯音同義通。《荀子·堯問》：“深拊之，而得甘泉焉。”拊即搯掘之義。《呂氏春秋》作“掘”，《淮南》作“拊”，其義相同。

2. 放乎九天之上，蟠乎黃廬之下 許注：“放，寄。”

楊樹達云：“放”訓“寄”，他無所見，《孟子·離婁下篇》：“放乎四海。”趙岐注云：“放，至也。”此“放”字亦當訓“至”。

雙棣按：楊說是，放無寄義，當訓爲至。趙岐《孟子》注外，鄭玄《禮記·祭義》“推而放諸東海而準”注：“放，猶至也。”洪興祖《天問》“安放安屬”補注：“放，至也。”亦皆訓放爲至。

3. 相地形，處次舍，治壁壘，審煙斥

孫詒讓云：“煙、闐”同聲假借字。上文云“無刑罰之威而相爲斥闐要遮者，同所利也”，是其證。

雙棣按：“相地形，處次舍”相對爲文，處亦相也。俞樾《群經平議·春秋左傳一》引《淮南子·兵略篇》“相地形，處次舍”云：“處，猶相也。”王引之《經義述聞·通說上》云：“《呂氏春秋·有始覽》：‘察其情，處其形。’謂審其形也。”又《墨子·雜守篇》“凡待煙、衝、雲梯、臨之法”，《備城門篇》“煙”作“堙”，煙即堙之借。《孫子·謀攻篇》“距堙”張預注：“土山曰堙。”斥即斥候，闐探之義。“堙斥”乃闐探敵情之土山工勢。審堙斥與治壁壘，事正相類。

說山篇

1. 越人學遠射，參天而發，適在五步之內，不易儀也 高注：“越人習水便舟，而不知射。射遠反直仰向天而發，矢勢盡而還，故近在五步之內。參，猶望也。”

王引之云：參猶值也，言正值人上也。《墨子·經篇》曰“直，參也”，直與值同。參天而發，謂值天而發也。高訓參爲望，失之。

雙棣按：《類聚·巧藝部》引《淮南》作“參天而發，鎬在五步內”。又王謂“高訓參爲望，失之”不盡然。望天而發，即向天而發也。高注“射遠反直仰向天而發”，高注不誤。

2. 社何愛速死，吾必悲哭社

雙棣按：“愛”猶“惜”也。吝惜，舍不得也。《呂氏春秋·長利》：“我，國土也，爲天下惜死；子，不肖人也，不足愛也。”“惜”、“愛”對言，正與此同義。

3. 不入市，爲其挫廉也 高注：“挫，辱。”

雙棣按：《御覽·人事部·清廉》引作“君子不入市，爲其挫廉”，“挫”當爲“挫”字之借。“挫、挫”上古均爲精母歌部，中古《廣韻》皆爲則卧切，音相同。《脩務篇》“頓兵挫銳”高誘注：“挫，辱折。”與此注合。

4. 鼎錯日用而不足貴，周鼎不曇而不可賤

劉台拱云：“錯”當爲“錯”。《說林訓》：“水火相憎，錯在其間。”注：“錯，小鼎。”◎王引之云：古無謂小鼎爲錯者，“錯”當爲“錯”，“錯”字本在“鼎”字上。錯鼎，小鼎也。

雙棣按：劉、王說是。《說林篇》“水火相憎，錯在其間”，高注：“錯，小鼎。又曰：鼎無耳爲錯。錯讀曰替。”正文作“錯”，注文作“錯”，是“錯、錯”同也。王念孫《廣雅疏證》云：“錯，字或作錯。”“錯”蓋“錯”之後起字。《廣韻》“錯，大鼎。錯，小鼎”，恐爲彊生分別。參《說林篇》。

5. 故使盲者語，使瞽者走，失其所也

雙棣按：“故使盲者語，使瞽者走”，“盲者”與“語”不相關涉，《御覽·疾病部》引作“故使瘖者語，使瞽者走”，“瘖者”與“語”相關，然上文乃“盲者”與“瞽者”對舉，此突然冒出“瘖者”，上下不協。此當作“使盲者睹”，語義乃合，且“睹”與“走、所”不失其韻，爲魚侯合韻。

說林篇

1. 毋貽盲者鏡，毋予瞽者履，毋賞越人章甫，非其用也 高注：“賞，遺。”

蔣禮鴻云：正文及注“賞”字皆當作“資”，字之誤也。

雙棣按：此文作“賞”亦通。《說文》：“賞，賜有功也。”引申之，則有贈予、給予之義。《漢

語大字典》、《大詞典》、《王力古漢語字典》立“贈予、給予”義項，皆引《淮南》此例爲證，當是。

2. 璧環成器，礪諸之功 高注：“礪諸，治玉之石。”

雙棣按：唐本《玉篇》殘卷《石部》礪字引《淮南》：“璧成器，礪之功。”引許注：“治玉之石。”

3. 脣竭而齒寒

何寧云：“竭”當作“揭”。《戰國策·韓策》“脣揭者其齒寒”，高注：“揭，猶反也。”《莊子·胠篋篇》作“竭”，當亦“揭”字之誤。

雙棣按：畢沅《呂氏春秋新校證》引梁玉繩云：揭字似勝亡字，疑“竭”因“揭”而誤也。馬敘倫謂《左傳》“亡”蓋“竭”之壞文。陳奇猷謂梁、馬說非。三《傳》及《墨子》、《韓子》皆有“脣亡齒寒”之語，乃古之恒言。“揭”字乃“竭”字之譌。竭，盡也，盡與亡同義，故高訓“竭”爲“亡”，作“竭”作“亡”一也。《左傳·僖五年》云“諺所謂輔車相依，脣亡齒寒者”，《墨子》亦云“古者有語，脣亡齒寒”，《呂氏春秋》云“先人有言曰：脣竭齒寒”，皆謂是語乃古人之俗諺，自可有些許之異，作“亡”，作“竭”，作“揭”，宜各隨本書，不可強求一律。

4. 善用人者，若妍之足，衆而不相害；若厲之與齒，堅柔相摩而不相敗

雙棣按：“脣”當爲“舌”字之誤。堅柔之論多以舌齒，不見有用脣齒者。上文“舌之與齒，孰先礪也”，《原道篇》“齒堅於舌而先之弊”，《繆稱篇》“老子學商容，見舌而知守柔矣”，許注：“商容吐舌示老子，老子知舌柔齒剛。”皆舌與齒堅柔對言。《文子·上德篇》亦作“若舌之與齒，堅柔相磨而不相敗”，作“舌”而不作“脣”。

人 間 篇

1. 與之使喜，必將復求地於諸侯，諸侯必植耳 許注：“植耳，竦耳而聽也。”

金其源云：竊謂“植”字乃《莊子·田子方》“列士壞植散群”之“植”，《釋文》引司馬云：“植，行列也。”耳者，《漢書·東方朔傳》“至則靡耳”，是助句之詞。

雙棣按：金說“耳”爲語詞是也，然謂“植”爲“行列”則非。竊疑此“植”當通作“置”。《書·金縢》“植璧秉珪”孔穎達疏引鄭曰：“植，古置字。”《論語·微子》“植其杖而芸”，劉寶楠正義云：“漢石經‘植’作‘置’。”“置”乃措置也，亦猶舍也，止也。“諸侯必植耳”，謂諸侯必攔置其意而不與也，正與下文“與天下同心而圖之”文義相承接而貫通。

2. 終日乾乾，以陽動也；夕惕若厲，以陰息也

王叔岷云：“厲”字涉上文“厲無咎”而衍，或淺人不知上文“夕惕若”句，“厲無咎”句，而誤以“夕惕若厲”爲句，因於此文妄加“厲”字耳。

雙棣按：王注孔疏《易·乾卦》已“夕惕若厲”爲句，《風俗通義·過譽》：“今興官尊任重，經略千里，當聽訟待祠，班詔勸課，早朝旰食，夕惕若厲，不以榮祿爲樂，而以黔首爲憂，位過招殃，靈督其豐風疾恍惚，有加無瘳。”《漢書·王莽傳上》：“《易》曰‘終日乾乾，夕惕若厲’，公之

謂矣。”師古曰：“《乾卦》九三爻辭也。乾乾，自強之意。惕，懼也。厲，病也。”《後漢書·方術傳·謝夷吾》：“臣以頑駑，器非其疇，疇，類也。尸祿負乘，夕惕若厲。”注：“《易》曰：‘夕惕若厲。’言君子終日乾乾，至於夕，猶怵惕戒懼，若危厲。”《後漢書·張衡傳》：“夕惕若厲以省愆兮，懼餘身之未救也。”注：“《易》曰：‘君子終日乾乾，夕惕若厲。’惕，懼也。厲，病也。”《後漢孝獻皇帝紀》二十三年：“雖糾合同盟，念在奮力，懦弱不武，歷年無效。常恐殞歿，孤負國恩，假寐永歎，夕惕若厲。”正義曰：“夕惕者，謂終竟此日，後至向夕之時，猶懷憂惕。若厲者，若，如也，厲，危也。言尋常憂懼，恒如傾危。”自漢時皆已“夕惕若厲”為句，未見“夕惕若”為句，《淮南》不誤。

脩務篇

1. 不旋踵運軌而死 高注：“言入吳不旋踵回軌而死。”

雙棣按：旋踵運軌對文，旋、運義同。《天文篇》“運之以斗”，高誘注：“運，旋。”此高以“回軌”為注，回亦旋也。《楚辭·離騷》“回朕車以復路兮”，王逸注：“回，旋也。”運、旋、回皆回轉之義。《說文》：“回，轉也。”《玉篇》：“回，回轉也。”

2. 於是乃羸糧跣走，跋涉谷行

向承周云：“跋涉谷行”本作“道涉谷行”。道，由也，從也。涉谷，地名。謂由涉谷行也。

雙棣按：向說當是。《史記·魏世家》作“道涉山谷”，黃丕烈謂“山”字衍，向刪“山”字是。《戰國策·魏策三》亦有此言，“伐楚，道涉而谷，行三十里，而攻危隘之塞”，黃云：“策文亦本作‘道涉谷’，衍‘而’字。道，猶行也。”鮑本據《史記》改“而”為“山”。不知“山”亦衍文。《馬王堆漢墓帛書·戰國縱橫家書》十六云：“伐楚，道涉谷，行三千里而攻冥扈（隄）之塞，所行甚遠，所攻甚難，秦有（又）弗為也。”可證《史記》之“山”、《魏策》之“而”皆是衍文，字作“涉谷”無疑。

3. 衣阿錫 高注：“阿，細縠。錫，細布。”

雙棣按：阿本大陵，細縠或細縠義，當為無本字之假借。《列子·周穆王》張湛注與高注同。王念孫《讀書雜誌·史記李斯列傳》“阿縠之衣”云：“阿為細縠之名，阿，字或作綱。”《廣雅·釋器》：“綱，練也。”《玉篇》：“綱，細縠也。”“綱”當為“阿”之後起專字。又“錫”當通“緡”，《說文》：“緡，細布也。”

4. 籠蒙目視，冶由笑，目流眇，口曾撓 高注：“籠蒙，猶妙昏。目，視也。”

雙棣按：王謂正文衍“視”字，有“目”字，恐非。如此，則與下句“目流眇”相複。劉績謂正文衍“目”字。當是。不唯正文衍“目”字，高注“目”亦是衍文。注當是“籠蒙，猶妙昏視也”。王念孫引《賈子》，見《新書·勸學篇》，所述與《淮南》正同。亦作“風蚩視”（依王校）。劉師培謂“蚩風視”即“籠蒙視”。《荀子·富國篇》：“譬之是猶使處女嬰寶珠，佩寶玉，負戴黃金，而遇中山之盜也，雖為之逢蒙視，詘要撓膺，君盧屋妾，由將不足以免也。”作“逢蒙視”。盧文弨云：“逢蒙視，言不敢正視也。”郝懿行云：“逢蒙，疊韻字也。微視之貌。”籠蒙、風蚩、逢蒙，乃同一詞之不同寫法。

5. 木熙者，舉梧檟，據句枉 高注：“熙，戲。舉，援也。”

雙棣按：《論衡·自紀篇》云：“建武三年，充生。爲小兒，與儕倫遨戲，不好狎侮。儕倫好掩雀、捕蟬，戲錢、林熙，充獨不肯。”其“林熙”與此“木熙”義同，即攀援樹木遊戲之一種。

泰 族 篇

1. 夫濕之至也，莫見其形，而炭已重矣

雙棣按：《說文》：“濕，水，出東郡東武陽，入海。”此即溲水，讀他合切。《淮南》之“濕”當讀爲“溼”，朱駿聲《說文通訓定聲》：“濕，假借爲溼。”《說文》：“溼，幽溼也。”《素問·生氣通天論》“秋傷於溼”，王冰注：“溼，謂地溼氣也。”“夫濕之至也，莫見其形，而炭已重矣”，正謂溼氣也。

2. 高宗諒闇，三年不言，四海之內，寂然無聲，一言，聲然大動天下

雙棣按：此“聲”當與“驚”通，聲、驚皆古韻耕部，疊韻通借。《說文》：“驚，馬駭也。”引申之，有驚駭、震驚之義。如：《史記·淮陰侯列傳》：“一軍皆驚。”《詩·大雅·常武》：“如雷如霆，徐方震驚。”再引申，則有驚動、震動之義。如：《莊子·達生》：“今汝飾智以驚愚。”成疏：“汝光飾心智，驚動愚俗。”李白《猛虎行》：“戰鼓驚山欲傾倒。”此聲與驚通，即驚動、震動之義。高宗三年不言，突然一言，自使天下震驚、震動，於情理亦合。

3. 奚仲不能旅，魯般不能造

雙棣按：畢沅採摭《墨子》佚文有“神明之事，不可以智巧爲也，不可以功力致也。天地所包，陰陽所嘔，雨露所濡，以生萬殊，翡翠玳瑁碧玉珠，文采明朗澤若濡，摩而不玩，久而不渝，奚仲不能放，魯般弗能造，此之大巧”，孫詒讓謂此《淮南子·泰族訓》文。畢沅所採本，抑《御覽》乎？然與《御覽》所引，亦不盡同。畢引“功力”，《御覽》仍作“筋力”；引“奚仲不能放”，《御覽》仍作“奚仲不能旅”。俞樾疑“旅”爲“放”字之誤，然畢沅所引已作“放”字，抑其有據乎？抑其自改乎？然畢說是也。

4. 然而郊天，望山川

雙棣按：劉家立《集證》本“天”下沾“地”字，是。陸賈《新語·無爲篇》云：“周公制作禮樂，郊天地，望山川，師旅不設，刑格法懸，而四海之內，奉供來臻。”亦作“郊天地，望山川”，“天”下有“地”字。《後漢書·祭祀志上》劉昭注引《黃圖元始儀》云：“天子親郊天地，先祖配天，先妣配地，陰陽之別。”亦“郊天地”連文。《南齊書·禮志上》云：“故冬至祀天於圓丘，夏至祭地於方澤。”《魏書·樂志》云：“冬至祭天於南郊圓丘，夏至祭地祇於北郊方澤。”“望”爲祭祀山川之名，《書·舜典》：“望於山川。”正義云：“望者，遙望而祭山川也。”

5. 流源千里，淵深百仞，非爲蛟龍也

王念孫云：《太平御覽·鱗介部二》引此，“流源”作“源流”，“淵深”作“深淵”，是也。源流者，有源之流，《原道篇》云“源流泉淳，沖而徐盈”是也。今作“流源”，則文不成義。“深淵”與

“源流”相對爲文，猶上文言“高山深林”，“大木茂枝”也，今作“淵深”，則與上文不類矣。

◎楊樹達云：“蛟龍”疑當作“龍蛟”，淺人以書傳通言“蛟龍”，故妄乙之耳。此文以“豹、鳥、蛟”爲韻，作“蛟龍”則失其韻矣。

雙棣按：王說“流源”當作“源流”，是；然謂“淵深”當作“深淵”，則非。“源流”對“淵深”，而非對“深淵”。源、淵皆爲名詞，“流、深”爲動詞、形容詞，“源流千里，淵深百仞”，千里、百仞爲“流、深”之賓語。若作深淵，則既不對亦不辭矣。又楊說“蛟龍”當作“龍蛟”，是。

要 略 篇

1. 象太一之容 許注：“太一之容，北極之氣合爲一體也。”

雙棣按：注以“北極之氣合爲一體”釋“太一之容”，不知所據。本篇爲“原道”，即闡發道之本原，故此文“太一”即自然之元氣，亦即宇宙組成之精氣，或曰道。《呂氏春秋·大樂篇》云：“太一出兩儀，兩儀出陰陽。”“萬物所出，造於太一，化於陰陽。”“道也者，至精也，不可爲形，不可爲名，強爲之謂之太一。”《孔子家語·禮運》“夫禮必本於太一”，王肅注：“太一者，元氣也。”“太一之容”，“窈冥之深”，“虛無之軫”，皆定語修飾結構，“太一之容”即道之形象。

2. 測窈冥之深，以翔虛無之軫 許注：“軫，道軫也。”

雙棣按：注當作“軫，軫也”，“道”乃衍文。“虛無之軫”爲“道軫”，非“軫”爲“道軫”也。《說文》：“軫，車後橫木也。”“軫，井田間百也。”軫引申則爲界域。此“軫”通“軫”，即界域之義。

3. 齊景公內好聲色，外好狗馬，獵射亡歸，好色無辨

于鬯云：疑“好”字本作“子女”二字，誤併爲一字，因衍“色”字。“子女無辨”者，謂男女無別也。

雙棣按：亡，通作忘。景宋本用本字。又此文“好色”二字不誤。“內好聲色，外好狗馬”，爲總言；“獵射亡歸，好色無辨”，爲分說。“獵射”謂“好狗馬”；“好色謂好聲色”。“無辨”謂不分優劣，而沉溺於其中。

4. 以儲與扈冶 許注：“儲與，猶攝業。扈冶，廣大也。”

雙棣按：馬宗霍於《本經篇》箋釋引《楚辭》嚴忌《哀時命》及王逸注云：“衣攝業以儲與兮。”王逸注云：“攝業、儲與，不舒展貌。”按：王注恐非。《哀時命》云“衣攝業以儲與兮，左祛挂於搏桑，右衽拂於不周兮，六合不足以肆行”，“左祛挂於搏桑，右衽拂於不周”，狀其衣之博大，而非不舒展，《哀時命》及王注“攝業、儲與”並言，其義一也，皆博大貌。此文“儲與扈冶”連文，許注釋“扈冶”爲“廣大”，“儲與”亦當同義。

【作者簡介】張雙棣(1944—)，男，北京人。北京大學中文系教授、博士生導師。主要著作有《淮南子校釋》、《淮南子用韻考》、《呂氏春秋詞彙研究》、《呂氏春秋詞典》(合作)、《古代漢語字典》(主編)等。

高誘的群經之學

——從《淮南子注》、《呂氏春秋注》談起

李秀華

高誘是繼鄭玄之後又一經學名家。但由於材料稀缺，有關高誘的經學，歷代學者鮮有論及。高誘曾正《孟子章句》，作《孝經解》，這是他治經的直接體現，可惜很早就散佚，不能得見其面目。如今，要討論高誘的經學，只能從現存的《淮南子注》和《呂氏春秋注》中尋找依據了。此二書一個共同的特徵便是，存在明顯的以“經”注“子”的傾向。大量引用儒家經傳之言，則是這種傾向的主要表現^①。因此，通過考察高注引書和高誘說解《五經》的言論，應該可以勾勒出高氏群經之學的大致輪廓。

一、高氏《詩經》學

《淮南子》高注十三篇引《詩》55條，約占全部引書的28.4%，居於首位。《呂氏春秋》高注引《詩》78條，約占全部引書的19.8%，僅次於《左傳》。由此可知，《詩經》學應是高誘經學的主要組成部分。

在漢代，傳《詩》者分爲魯、齊、韓、毛四家。根據《漢書·藝文志》及《漢書·儒林傳》，前三家皆列於學官，《毛詩》在漢平帝和王莽的時候亦曾得立，但勢力稍弱。到東漢末年，《毛詩》最終壓倒了魯、齊、韓三家。依《後漢書·儒林傳》所說，馬融曾爲《毛詩》作《傳》，鄭玄爲之作《箋》。可知高誘的師祖、師伯都是傳習《毛詩》的。不過，鄭玄以前從東郡張恭祖受《韓詩》，他注解《毛詩》亦有融合諸家的趨勢。高誘之師盧植上書漢靈帝，自稱“從通儒故南郡太守馬融受古學”，同時言及《毛詩》，表明盧氏所受也應是《毛詩》。

在這樣的學術承傳中，高誘習《詩》肯定也是以《毛詩》爲主，深明《毛傳》之義的。此在《淮

^① 據統計，《淮南子》高注引用儒家六藝類文獻18種，計163條，分別占全部引書的62%和84%，若算上《孟子》，則分別爲65.5%和89.7%；《呂氏春秋》高注引用十三經284條，占全部引書的72.1%。高誘還著有《戰國策注》一書，今存十卷，且釋文疏略。本文論述高誘經學，暫不涉及此書。

南子》、《呂氏春秋》高注中多有體現。

先看高誘論《詩》。《淮南·說山訓注》：“五音正樂。正得失，理情性，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。樂風者，上以風化下，下以風刺上，故謂之風也。”這一論述明顯取自《毛詩》。《毛詩大序》云：“故正得失，動天地，感鬼神，莫近於《詩》。”^①又云：“上以風化下，下以風刺上，主文而譎諫，言之者無罪，聞之者足以戒，故曰風。”^②兩者大同小異。

再看高誘解《詩》。如《淮南·俶真訓》：“故《詩》云‘采采卷耳，不盈傾筐。嗟我懷人，真彼周行’，以言慕遠世也。”高誘注：

《詩·周南·卷耳》也。言采采易得之菜，不滿易盈之器，以言君子爲國，執心不精，不能以成其道。采易得之菜，不能盈易滿之器也。“嗟我懷人，真彼周行”，言我思古君子官賢人，置之列位也。誠古之賢人各得其行列，故曰慕遠也。

《毛詩》“不盈傾筐”作“不盈頃筐”。《毛傳》說：“憂者之興也。……頃筐，畚屬，易盈之器也。”又釋“嗟我懷人”句：“真，置。行，列也。思君子官賢人，置周之列位。”^③相較之下，高誘的解釋雖與《毛傳》不盡相同，但取自《毛傳》的痕跡非常突出。又如《淮南·本經訓》：“晚世學者，不知道之所一體……《詩》云：‘不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。’此之謂也。”高誘注爲：

無兵搏虎曰暴虎，無舟楫而渡曰馮河。言小人而爲政，不可不敬，不敬則危，猶暴虎馮河之必死。人皆知暴虎馮河立至害也，故曰知其一，而不知當畏慎小人危亡也，故曰莫知其他。此不免於惑，故曰此之謂也。^④

引詩出自《詩·小雅·小旻》篇。《毛傳》云：“徒涉曰馮河，徒搏曰暴虎。一，非也。他，不敬小人之危殆也。”《鄭箋》又云：“人皆知暴虎、馮河立至之害，而無知當畏慎小人能危亡也。”^⑤很明顯，高誘接受了《毛傳》和鄭玄的說法，當然，以“小人爲政，不可不敬”的觀點來解釋《淮南子》引《詩》之意，並不太適合。《淮南·修務訓》引《詩》“我馬唯騏，六轡如絲”，高誘以爲“六轡四

① 阮元校刻《十三經注疏·毛詩正義》，中華書局 1980 年版，第 270 頁。

② 同上，第 271 頁。

③ 同上，第 277 頁。

④ 《呂氏·孟冬紀》同引《詩經》此句，高誘注爲：“《詩·小雅·小旻》之卒章也。無兵搏虎曰暴，無舟渡河曰馮。喻小人而爲政，不可以不敬，不敬之則危，猶暴虎馮河之必死也。人知其一，莫知其他。一，非也。人皆知小人之爲非，不知不敬小人之危死，故曰不知鄰類也。”釋文基本相同。

⑤ 《十三經注疏·毛詩正義》，第 449 頁。

馬如絲，言調勻也”，亦是取自《毛傳》“言調忍也”^①之義。這種用《毛傳》解釋原書引《詩》的現象同樣在《呂氏春秋注》中出現多次^②。由此言之，高誘說《詩》明顯是以《毛傳》為宗，這也是他《詩經》學的一個主要特徵。

然而，清代學者陳壽祺、陳喬樞父子則認定高誘是魯詩派。他們指出：“高誘注《呂氏春秋》云甯戚歌《碩鼠》之詩，與《後漢書·馬融傳》注引《說苑》合。又以《鹿鳴》為刺上之作，與蔡邕《琴操》合，是其用魯詩說之證。”^③陳氏父子以劉向傳習魯詩，因《呂氏·離俗覽·舉難》高注與《說苑》“甯戚飯牛康衢，擊車輻而歌《碩鼠》”^④暗合，所以認為高誘也是魯詩派。關於劉向《詩經》學的派別屬性，至今沒有定論^⑤。故陳氏此證，難以服人。陳氏父子又引《淮南·詮言訓注》為證，但該篇實際上是許慎所注，故不能作為憑據。陳壽祺父子似乎對高注用《毛傳》的情況視而不見，也不考察高誘受學淵源，就匆忙認定高氏為魯詩派，顯得比較武斷。

考高注引《詩》，確實與今本《毛詩》存在不少異文。這其中不排除因流傳過程出現訛誤、擅改而造成的可能。王先謙卻完全認同陳氏父子的看法，有失精審。在《詩三家義集疏》中，他把高注引《詩》異文多數徑直視作魯詩一派：

1. 《淮南·原道訓注》引《詩》“月麗于畢，俾滂沱矣”，今本《毛詩》作“月離于畢，俾滂沱矣”（《小雅·漸漸之石》），王先謙《詩三家義集疏》（以下簡稱《集疏》）注：“魯‘離’作‘麗’，‘俾’作‘比’。”（中華書局1987年版，第817頁）

2. 《淮南·時則訓注》引《詩》“蟬竦在東”，今本《毛詩》作“蝦蟆在東”（《鄘風·蝦蟆》），《集疏》注：“魯‘蝦’作‘蟬’。”（第245頁）

3. 《淮南·時則訓注》引《詩》“顏如薜華”，今本《毛詩》作“顏如舜華”（《鄭風·有女同車》），《集疏》注：“魯‘舜’作‘薜’。”（第353頁）

4. 《淮南·時則訓注》引《詩》“鼉鼓洋洋^⑥”，今本《毛詩》作“鼉鼓逢逢”（《大雅·靈臺》），

① 《十三經注疏·毛詩正義》，第407頁。

② 如《呂氏·有始覽·務本》引《詩》云：“有暗淒淒，與云祁祁。雨我公田，遂及我私。”高注：“陰陽和，時雨祁祁，然不暴疾也。古者井田十一而稅，公田在中，私田在外。民有禮讓之心，故願先公田而及私也。”而《鄭箋》：“古者陰陽和，風雨時，其來祈祈然而不暴疾。其民之心，先公後私，令天主雨於公田，因及私田爾。此言民怙君德，蒙其餘惠。”又如《呂氏·慎行論·求人》引《詩》云：“無競惟人”，高注為：“《詩·大雅·抑》之二章也，‘無競惟人，四方其訓之’。無競，競也。國之強惟在得人，故曰鄭國免其難也。”而《毛傳》：“無競，競也。”《鄭箋》：“人君為政，無強於得賢人，得賢人則天下教化，於其俗有大德行，則天下順從其政。”從這兩例皆可以看出，高誘解《詩》與《毛傳》及《鄭箋》存在明顯關聯。

③ 陳壽祺《三家詩遺說考·魯詩遺說考》卷一，清刻左海續集本。《續修四庫全書》第76冊有影印本。

④ 趙善詒《說苑疏證》，華東師範大學出版社1985年版，第309頁。“碩鼠”，《四部叢刊》本作“顧見”。

⑤ 吳正嵐先生認為，劉向《詩》說與四家詩分別有同有異，劉向對四家詩說確實是兼收並蓄的。見《論劉向詩經學之家法》，《福州大學學報》（社科版）2000年第2期，第116～120頁。

⑥ 王先謙認為，“洋”蓋“諱”之訛。見《集疏》第866頁。王說是，《呂氏·季夏紀注》引正作“諱”。

《集疏》注：“魯‘逢’作‘諱’。”(第 865 頁)

5. 《淮南·主術訓注》引《詩》“四驥彭彭”，今本《毛詩》作“駟驥彭彭”(《大雅·大明》)，《集疏》注：“齊‘駟’亦作‘四’。”(第 833 頁)

6. 《淮南·汜論訓注》引《詩》“言采其菑”，今本《毛詩》作“言采其蠹”(《鄘風·載馳》)，《集疏》注：“魯‘蠹’作‘菑’。”(第 261 頁)

7. 《淮南·說山訓注》引《詩》“耿耿不寐，如有殷憂”，今本《毛詩》作“耿耿不寐，如有隱憂”(《邶風·柏舟》)，《集疏》注：“魯‘耿’作‘炯’，‘隱’亦作‘殷’，齊、韓作‘殷’。”(第 128 頁)

8. 《淮南·說山訓注》引《詩》“惴惴其栗”，今本《毛詩》作“惴惴其慄”(《秦風·黃鳥》)，《集疏》注：“魯‘慄’作‘栗’。”(第 454 頁)

9. 《淮南·說山訓注》引《詩》“施罟濊濊，鱸鮪潑潑^①”，今本《毛詩》作“施罟濊濊，鱸鮪發發”(《衛風·碩人》)，《集疏》注：“魯‘罟’亦作‘罟’，‘濊濊’一作‘濊濊’；魯‘發發’一作‘潑潑’。”(第 287 頁)

10. 《淮南·修務訓注》引《詩》“聽我邈邈”，今本《毛詩》作“聽我藐藐”(《大雅·抑》)，《集疏》注：“魯、韓‘藐’作‘邈’。”(第 940 頁)

11. 《呂氏·孟春紀·本生注》引《詩》“不遠伊爾”，今本《毛詩》作“不遠伊邇”(《邶風·谷風》)，《集疏》注：“魯‘邇’作‘爾’。”(第 172 頁)

12. 《呂氏·仲春紀注》引《詩》“四之日其早”，今本《毛詩》作“四之日其蚤”(《豳風·七月》)，《集疏》注：“魯、齊‘蚤’作‘早’。”(第 523 頁)

13. 《呂氏·季春紀注》引《詩》“寢廟奕奕”，今本《毛詩》作“新廟奕奕”(《魯頌·閟宮》)，《集疏》注：“魯、齊‘新’作‘寢’，‘奕’作‘繹’。”(第 1087 頁)

14. 《呂氏·季春紀·盡數注》引《詩》“于嗟夙兮”，今本《毛詩》作“于嗟洵兮”(《邶風·擊鼓》)，《集疏》注：“魯、韓‘洵’作‘夙’。”(第 154 頁)

15. 《呂氏·仲冬紀·當務注》引《詩》“娶妻如之何”，今本《毛詩》作“取妻如之何”(《齊風·南山》)，《集疏》注：“韓詩作‘娶妻如之何’。”(第 385 頁)

16. 《呂氏·離俗覽·用民注》引《詩》“密人不共”，今本《毛詩》作“密人不恭”(《大雅·皇矣》)，《集疏》注：“魯‘恭’作‘共’。”(第 856 頁)

17. 《呂氏·慎行論·壹行注》引《詩》“鶉之賁賁”，今本《毛詩》作“鶉之奔奔”(《鄘風·鶉之奔奔》)，《集疏》注：“魯、齊‘奔奔’作‘賁賁’。”(第 234 頁)

18. 《呂氏·似順論·有度注》引《詩》“靜恭爾位”，今本《毛詩》作“靖共爾位”(《小雅·小明》)，《集疏》注：“魯‘共’一作‘恭’，齊‘共’作‘恭’，韓詩‘靖共’作‘靜恭’。”(第 744 頁)

19. 《呂氏·士容論·上農注》引《詩》“冠弁如星”，今本《毛詩》作“會弁如星”(《衛風·淇奧》)，《集疏》注：“魯‘會’作‘冠’，韓作‘體’。”(第 270 頁)

① 《呂氏·有始覽·論大注》又引作“鱸鮪發發”。

據王氏《集疏》可知，高注引《詩》異文有的混同於毛、魯、齊、韓四家，如《淮南·說山訓注》所引“耿耿不寐，如有殷憂”、《呂氏·似順論注》所引“靜恭爾位”，皆雜用四家本；有的分別與齊詩、韓詩用字完全相合，如《淮南·主術訓注》所引“四驥彭彭”即同於齊詩，《呂氏·仲冬紀注》所引“娶妻如之何”即同於韓詩。故而，又有學者主張高誘的《詩經》學是韓詩而非魯詩^①。筆者認為，僅憑幾條異文就判定其為某家某派，未免太過草率。對於高誘的《詩經》學，應該考慮到他所受的經學教育及其用《詩》情況。比較合乎客觀實際的觀點是，高誘研習《詩經》，以《毛詩》為本，同時兼用魯、韓、齊三家。這也符合漢末學術趨向會通的大勢。

作為博通的學者，高誘不可能只滿足於襲用某家某義，他也能利用上下文語境，對《淮南子》和《呂氏春秋》引《詩》作出自己的理解。例如，《淮南·修務訓》：“知人無務，不若愚而好學，……《詩》云：‘日就月將，學有緝熙於光明。’此之謂也。”高誘注為：“《詩·頌·敬之》。言為善者，日有所成就，月有所奉行，當學之是明，此勉學之謂也。”此與毛、韓二家之說均不同^②。又如，《修務訓》引《詩》“載馳載驅，周爰諮謨”，高誘注稱：“諮難曰謨。言當馳驅以忠信往謨難，事之不自專己，慎之至，乃聖人之務也。”此與毛、魯二家之說又不同^③。可見，高誘說《詩》也能有自己獨到的見解。

二、高氏《春秋》學

《淮南子》高注十三篇引《春秋》及《三傳》之文共 37 條，約占全部引書的 19.1%，僅次於《詩經》。《呂氏春秋》高注引《春秋》及《三傳》之文共 97 條，約占全部引書的 24.6%，居於首位。這表明，《春秋》學應是高誘經學構架中的另一主要組成部分。

漢代傳《春秋》者原有五派，後來鄒氏、夾氏兩家失傳，只剩下公羊氏、穀梁氏、左氏三家。據《漢書》，《公羊傳》和《穀梁傳》皆立於學官，《左氏春秋》曾被河間獻王劉德置立博士，平帝的時候也列入學官，但勢力不及前兩家。直到東漢古文經學盛行後，《左氏》才壓倒《公羊》和《穀梁》兩家。馬融能通《春秋》，著《春秋三傳異同說》，尤精於《左氏春秋》。鄭玄先從張恭祖受《左氏春秋》，後又得到馬融的真傳，與公羊派何休分庭抗禮。馬融嫡傳弟子盧植，上書漢靈帝時亦言涉《左傳》，可知他所受當為《左氏春秋》。

那麼，高誘師從盧植，受《春秋》學，也應該是基於《左氏春秋》的。這可以從高注大量引用

① 見金前文《趙岐、高誘〈詩經〉學淵源再考》，《天中學刊》2007年第4期，第77頁。

② 《毛傳》以為“《敬之》，群臣進戒嗣王也”，鄭玄也說是“群臣戒成王”之詞。韓嬰引用此句以說明“尊師尚道”的重要（見《韓詩外傳》卷三）。王先謙將高誘之說視作魯詩說（見《集疏》第1042頁）。

③ 《毛傳》以為此篇“言臣出使，能揚君之美，延其譽於四方，則為不辱命也”。劉向引用此句以說明“仁人之德教也，誠惻隱於中，惴惴於內，不能已於其心”之義。（《說苑·貴德》）

《左傳》之言中體現出來。《淮南子》高注十三篇引用《春秋傳》文幾乎全部出自《左傳》，約有 35 條；《呂氏春秋》高注所引也基本來自《左傳》，約有 87 條。由此說明，高誘對《左氏春秋》十分熟悉，頻繁引用表明了他對左氏傳義的認同。當時《經》、《傳》分立，在漢代士人看來，《春秋》由孔子撰著，飽含微言大義，理應獲得至高的地位。所以，他們直言《春秋經》，或直言《經》。高誘也不例外，不僅稱其為《經》^①，而且還表達了他對於《春秋》政治作用的思考。《淮南·汜論》篇指出“周室廢，禮義壞，而《春秋》作”，高誘因之推導，認為《春秋》的根本目的在於貶斥不遵循禮義的行爲，即“所以貶絕不由禮義也”。在他看來，《春秋》是通過褒貶史事以維繫“禮義”這條基本的社會倫理。其實，司馬遷很早就提出了類似的觀點，他說：“夫不通禮義之旨，至於君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君則犯，臣不臣則誅，父不父則無道，子不子則不孝。……故《春秋》者，禮義之大宗也。”^②正因為《春秋》這種“采善貶惡”的傾向，漢代統治者才在政治上大加利用，廣開利祿之路，使《春秋》學極盛一時。自武帝起，《公羊》和《穀梁》兩派即牢牢佔據正統地位，《左氏》被邊緣化，經過劉歆、賈逵、鄭衆、馬融等名師的提倡，才大興起來。與《公羊傳》、《穀梁傳》相比，《左傳》更具史學性質。高誘引述其文，常常用來佐證史事，甚至據以駁正原書說法。如《呂氏·孝行覽·必己》篇：“宋桓司馬有寶珠，抵罪出亡。王使人問珠之所在，曰：‘投之池中。’”高注：“《春秋》‘魯哀十四年’，《傳》曰：‘宋桓魋之有寵，欲害公。公知之，攻桓魋。魋出奔衛。’公則宋景公也。春秋時宋未僭稱王也，此云‘王使人問珠’，復妄言者也。”顯然，高誘是依憑《左傳》來駁斥《呂氏》將“宋景公”喚作“宋王”的錯誤。從這一點說，高誘研習左氏之學，看重的是《左傳》據史事以闡述《春秋》大義的一面，服膺其“實錄”、“良史”的治學精神。

除《左氏春秋》外，高誘又習讀《公羊》、《穀梁》二傳，兼通古今文。這在高注中也有體現。《淮南·原道訓注》：“故《春秋傳》曰‘鳩鴿來巢’，言非中國之禽，所以為魯昭公仁異也。”即採用了《公羊傳·昭公二十五年》的說法。又《淮南·汜論訓注》：“周者，王城也，《公羊傳》曰‘王城者何？西周也’，今河南縣也。”直接引用了《公羊傳·昭公二十二年》的觀點。而《淮南·原道訓注》：“常事曰視，非常曰觀，《春秋》‘魯隱公觀漁於棠’是也。”^③則應用了《穀梁傳·隱公五年》的傳義。由此可知，儘管高誘的《春秋》學立足於《左氏春秋》，但也不排斥其他兩家，能夠有效地吸納諸家之長。

三、高氏《禮》學

《淮南子》高注十三篇引《三禮》之文共 20 條，約占全部引書的 10.3%。《呂氏春秋注》引

① 《淮南子注》稱《經》名 1 次，《呂氏春秋注》稱《春秋經》名 1 次，稱《經》名 2 次。

② 司馬遷《史記》，中華書局 1959 年版，第 3298 頁。

③ 另外，《呂氏春秋注》明引《公羊傳》5 次，《穀梁傳》1 次。

《三禮》之文共 54 條，約占全部引書的 13.7%。這也可說明，禮學在高誘的經學架構中同樣居於不能忽視的地位。

漢代禮學授受約有三派：一為傳《禮經》者；二為傳《禮記》者；三為傳《周官經》者。陸德明認為，《禮經》是魯人高堂生所傳的《士禮》十七篇，即如今的《儀禮》^①。《禮經》傳至后蒼乃大盛，后蒼傳之戴德、戴聖、慶普。據《漢書·儒林傳》，三家皆立為博士。按《隋書·經籍志》所說，《禮記》起於河間獻王，初無傳者，後經劉向校理，得二百十四篇，戴德刪其繁重，為八十五篇，謂之《大戴禮記》，戴聖又刪戴德之書，為四十六篇，謂之《小戴禮記》，馬融再補定《月令》、《明堂位》、《樂記》三篇，合四十九篇，傳於鄭玄，鄭玄為之作注。依《經典釋文·序錄》，《周官》也是起於河間獻王，由李氏上五篇，失《事官》一篇，不得已取《考工記》補之。王莽時，劉歆為《周官經》置立博士。《後漢書·儒林傳》稱，東漢鄭眾傳《周官經》，後馬融作《周官傳》，傳之鄭玄，鄭玄作《周官注》。《後漢書》本傳又稱，馬融注《三禮》，盧植撰《三禮解詁》。而鄭玄更是集兩漢禮學之大成。由此觀之，馬融一系稱得上是漢代研究《三禮》的重鎮。

作為馬融的再傳弟子，高誘自然會隨盧植研習《三禮》。儒家非常看重禮樂的教化功能，《三禮》則是他們鼓吹禮樂文化的主要載體。對於崇信儒術的高誘來說，禮樂在他心目中自有其崇高地位。高氏認為，區別尊卑貴賤是“禮”的根本屬性，所謂“禮以別也”^②。只有維持這些倫理秩序，才能保證國家的正常運轉，故他又將“禮”視為國家的根基，即“禮，國之本”^③。當然，高誘也充分認識到了禮樂的社會教化功能，他說：“修治禮樂，所以安上治民，移風易俗。”^④又說：“禮，所以經國家，定社稷，利人民。樂，所以移風易俗，蕩人之邪，存人之正性。”^⑤甚至相信“禮”還能節制人欲，如《淮南·精神訓》“(儒者)非能使人勿樂也，樂而能禁之”，高誘注為：“言不能使人無樂富貴，能以禮自禁制之。”即是以為“禮”可節制人們貪戀富貴的欲望。儘管高誘對禮樂的認識並未有多少新鮮見解，但這從思想意識上促進了他重視和研究《三禮》的力度。

從高注引用《三禮》的情況看，高誘最善長《周禮》和《禮記》。《淮南》高注引《周禮》文 8 條，《呂氏》高注引用更是多達 48 條。對於《周禮》，高誘可謂精通。不但熟悉其內容，記誦時甚至能細緻到某章某節，《呂氏》高注就提及了《司服章》、《內司服章》、《內子章》、《大胥司樂章》和《籥章》等篇目^⑥，而且能夠自如地運用《周禮》的觀點來比照、裁量原書說法，如《淮南·本經訓注》：“門闕高崇，巍巍然，故曰魏闕也。……《周禮》所謂‘象魏’也。”至於《禮記》，高誘

① 陸德明《經典釋文》，上海古籍出版社 1985 年版，第 41 頁。

② 《淮南·本經訓注》。

③ 《呂氏·慎大覽注》。

④ 《淮南·時則訓注》。

⑤ 《呂氏·孟夏紀注》。

⑥ 今本《周禮》已無此類分法。

不僅大量化用,形如己出^①,還形成了一定的研究成果。《禮記·月令》的內容與《呂氏·十二紀》、《淮南·時則訓》基本相同,而高氏皆為之注解。清代學者即據此認定高誘著有《禮記注》,當然不符合實際情況^②。

考《呂氏·十二紀》、《淮南·時則訓》高注與盧植的《禮記注》^③,兩者存在非常明顯的傳承關係。例如,《後漢書》劉昭注引盧植注《禮記》曰:“天子耕藉,一發九推耒。《周禮》,二耜為耦,一耜之伐,廣尺深尺。伐,發也。天子及三公,坐而論道,參五職事,故三公以五為數。卿、諸侯當究成天子之職事,故以九為數。伐皆三者,禮以三為文。”^④而高誘注《呂氏·孟春紀》:“禮以三為文,故天子三推,謂一發也。”顯然是承用盧說^⑤。又《汜論訓》高注引《禮記》曰:“猩猩能言,不離走獸。”今本《禮記》“走獸”作“禽獸”,元人吳澄說:“不離走獸,俗本作‘禽’,今從盧本作‘走’。”^⑥可知高氏所據乃盧植本。依此說來,高誘治《禮記》,多傳盧氏之學。同時,高誘身為一代經師,也能轉相發明,自出新意。如《後漢書·禮儀志》“仲春之月,立高禘於城南,祀以特牲”,劉昭注引盧植注《禮記》:“玄鳥至時,陰陽中,萬物生,故於是以三牲請子於高禘之神。居明顯之處,故謂之高。因其求子,故謂之禘。”^⑦然高誘注“高禘”則云:“因祭其神於郊,謂之‘郊禘’。音與‘高’相近,故或言‘高禘’。”^⑧即不取師說。清人王引之力主高誘的說法,以高注為是而盧注為非^⑨。

四、高氏其他經傳之學

(一) 高氏尚書學

《淮南子》高注十三篇引《尚書》文凡 5 條,《呂氏春秋》高注則引有 16 條。漢代傳《尚書》

① 高注引用《禮記》11 條,《呂氏春秋注》引 6 條,多不照搬原文,如《淮南·說山訓注》:“禮,食必祭,示有所先。”取於《禮記·曲禮》:“主人延客祭,祭食,祭所先進。”又如《呂氏·孟春紀注》:“禮,喪不飲酒食肉。”取於《禮記·喪大記》:“期終喪,不食肉,不飲酒,父在,為母,為妻。”所以稱之為形如己出。

② 請參閱拙文《高誘著述考辨》,《河北北方學院學報》2009 年第 3 期,第 1~3 頁。

③ 清人馬國翰輯有《禮記盧氏注》一卷,收入《玉函山房輯佚書》卷二十四《經編禮記類》。

④ 范曄《後漢書》,中華書局 1965 年版,第 3107 頁。

⑤ 本章第一節已經列出《時則訓》、《本經訓》兩篇高注使用盧說之例。除此之外,《魏書·劉芳傳》引用盧植“東郊,八裏之郊”、“南郊,七裏之郊”、“西郊,九裏郊”、“北郊,六裏郊”的說法,高誘在《淮南·時則訓》和《呂氏·十二紀》注中皆見襲用。

⑥ 吳澄《禮記纂言》卷一,文淵閣《四庫全書》本。

⑦ 《後漢書》,第 3108 頁。

⑧ 《呂氏·仲春紀注》。

⑨ 王引之《經義述聞》,江蘇古籍出版社 1985 年版,第 336~337 頁。

者分爲今文和古文兩派。今文派始於伏生，再傳之歐陽生、大小夏侯，後三家均立博士。古文派源自孔安國，東漢杜林又得西州漆書古文一卷，賈逵爲之作訓，馬融作傳，鄭玄注解，由是《古文尚書》遂顯於世。盧植從馬融受古文，作《尚書章句》。可知高誘的《尚書》學也屬於馬融一系。此在高注中有所表露。《後漢書》劉昭注引《虞書》：“肆類於上帝，禋於六宗，望於山川。”又引伏生、馬融注曰：“萬物非天不覆，非地不載，非春不生，非夏不長，非秋不收，非冬不藏。禋於六宗，此之謂也。”^①《呂氏·孟冬紀》高注亦言：“萬物非天不生，非地不載，非春不動，非夏不長，非秋不成，非冬不藏。《書》曰‘禋於六宗’，此之謂也。”取用馬融的觀點比較明顯。又《尚書正義》引馬融注“塚宰”一詞云：“塚，大也。宰，治也。大治者，兼萬事之名也。”^②而《淮南·時則訓注》曰：“塚，大也，宰，治也，卿官也。”^③亦與馬融之說相合。

(二) 高氏易學

《淮南子》高注十三篇引《易》凡 3 條，《呂氏春秋》高注引有 5 條。漢代傳《易》者主要有施孟梁丘、京房、費直、高相四家。前兩家皆立在學官，後兩家僅傳於民間。據《後漢書·儒林傳》，馬融傳《費氏易》，授鄭玄，鄭玄作《易注》。《費氏易》屬古文派，高誘說《易》亦當同出此派。《呂氏春秋注》保存了兩處高氏說《易》的材料，可見其一斑：

《有始覽·務本》引《易》曰：“復自道，何其咎？吉。”高注：“乾下巽上，《小畜》，‘初九，復自道，何其咎？吉。’乾爲天，天道轉運，爲乾初得其位。既天行周匝復始，故曰復自道也。復自進退，又何咎乎？動而無咎，故吉也。”

《慎大覽·慎大》引《易》曰：“愬愬履虎尾，終吉。”高注：“愬愬，懼也。居之以禮，行之以恭，恐懼戒慎，如履虎尾，終必吉也。”

由此論之，高誘解《易》，章句、義理並備，無絲毫牽強附會之嫌，頗有古樸簡潔之風，是古文《易》學的典範。

(三) 高氏論語學

《淮南子》高注十三篇引《論語》21 條，約占全部引書的 10.8%。《呂氏春秋》高注引《論語》38 條^④，約占全部引書的 9.5%。這能夠反映出高誘對《論語》的重視程度。漢代傳《論語》

① 《後漢書》，第 3184~3185 頁。

② 阮元校刻《十三經注疏·尚書正義》，中華書局 1980 年版，第 235 頁。

③ 又《呂氏·季秋紀》高注：“塚宰，於《周禮》爲‘天官’。塚，太。宰，治也。”

④ 其中以“論語”名引 28 條，以“語”名引 5 條，以“孔子曰”引 5 條。

者有《魯論語》、《齊論語》、《古論語》三派。《魯論》由魯人所傳，陸德明說：“即今所行篇次是也。”^①《齊論》為齊人所傳，比之《魯論》多出《問王》、《知道》二篇。安昌侯張禹合齊、魯兩派，擇善而從，餘家遂至寢微。《古論》則出於孔安國，有兩《子張》篇，篇數次序都和齊、魯兩派相異，《經典釋文·序錄》稱馬融為之訓說。而鄭玄就《魯論》篇章，考之《齊》、《古》兩派，為之注解^②。與今本《論語》相較，高注所引略有異文：

1. 《呂氏·有始覽注》引《論語》“衆星拱之”，而今本《論語》作“衆星共之”（《為政》）。筆者按，據陸德明《經典釋文》卷二十四，鄭玄本“共”作“拱”。

2. 《淮南·主術訓注》引《論語》“國君樹塞門”，而今本《論語》作“邦君樹塞門”（《八佾》）。筆者按，據馮登府《論語異文考證》卷二，漢石經“邦”作“國”，為避漢高帝諱而改。

3. 《淮南·地形訓注》引《論語》“智者樂水”，而今本《論語》作“知者樂水”（《雍也》）。筆者按，據《論語異文考證》卷四，皇本（指南朝皇侃本）亦並作“智”。

4. 《淮南·覽冥訓注》引《論語》“國無道，危行言遜”，而今本《論語》作“邦無道，危行言孫”（《憲問》）。筆者按，據《論語異文考證》卷七，古本“孫”作“遜”。

5. 《呂氏·先職覽注》引《論語》“賢者避世，其次避地，其次避色，其次避言”，而今本《論語》作“賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言”（《憲問》）。筆者按，據《論語異文考證》卷七，漢石經“辟”作“避”，《金滕》“我之弗辟”，馬融作“避”，為正字。

6. 《呂氏·審應覽注》引《論語》“高宗諒闇”，而今本《論語》作“高宗諒陰”（《憲問》）。筆者按，據《論語異文考證》卷七，董鼎《書傳輯錄纂注》稱：“鄭曰諒闇。”

依筆者的案語而言，高誘據本當是漢靈帝熹平四年（175）蔡邕正定《六經》文字之後的版本，接近馬融的《古論語》本和鄭玄的三家合流本^③。由是言之，高誘研習《論語》應該源自馬融一派。

（四）高氏孟子學

《淮南子》高注十三篇引《孟子》文 11 條，《呂氏春秋》高注引有 13 條。在漢代，《孟子》並未尊為經書，研習者也不多。高誘喜愛《孟子》一書，曾針對趙岐的《孟子章句》做過校正。考高注引文，多是概括性的引述，不拘於原文，這可能跟他因精通《孟子》而全部依靠記誦的方式引用有關。清人俞樾在《孟子高氏學》中說：“趙注於此等處全不詳其事實，高氏所以於趙氏之後，又正其《章句》乎？”^④可見，高誘正《孟子章句》，是因為不滿意趙氏注。由此推知，高誘引《孟子》當別有所本，其注釋也能自成一家。此在高注中有所反映。今本《孟子》“拔一毛而利

① 陸德明《經典釋文》，上海古籍出版社 1985 年版，第 60 頁。

② 見阮元校刻《十三經注疏·論語注疏·何晏集解序》，中華書局 1980 年版，第 2455 頁。

③ 清人馬國翰輯有《齊論語》一卷，把“衆星拱之”、“高宗諒闇”等異文歸為《齊論語》，證據不足。

④ 俞樾《俞樓雜纂》卷十七，清光緒二十五年刻《春在堂全書》本。

天下，不爲也”(《盡心上》)，而高誘引作“拔釭一毛而利天下，弗爲也”(《淮南·俶真訓注》)；今本“嫂溺不援”(《離婁上》)，而高誘引作“嫂溺而不拯”(《淮南·汜論訓注》)；今本“以齊王，由反手也”(《公孫丑上》)，而高誘引作“以齊王，猶反手也”(《呂氏·慎行論注》)。這說明，高誘據本的確與趙岐本不同。在注釋方面，高誘也多不取趙岐的說法^①。例如，《孟子·萬章上》“帝使其子九男二女”，趙岐注爲：“獨丹朱以胤嗣之子，臣下以距堯求禪，其餘八庶無事，故不見於《堯典》。”^②高誘則謂：“《孟子》曰‘堯使九男二女事舜’，此曰十子，殆丹朱爲胤子，不在數中。”^③趙氏以丹朱在“九男”之中，而高氏以爲不在其中，意見相左。

(五) 高氏孝經學

《淮南子》高注十三篇引《孝經》文僅 1 條，《呂氏春秋》高注引有 9 條。漢代傳《孝經》者亦分今文和古文兩派。漢文帝置《孝經》博士，即是用今文派，長孫氏、江翁、后倉、翼奉、張禹皆屬名家。《古文孝經》出自孔安國，經文句讀與今文派略有不同，篇章、字數也不同^④。陸德明說：“後漢馬融亦作《古文孝經傳》，而世不傳，世所行鄭注，相承以爲鄭玄。”^⑤可知馬融注《古文孝經》，鄭玄可能注今文《孝經》。至漢末，古、今文合流，兩者在文本方面的差異甚微。高注引文幾乎全同於今本《孝經》，他作《孝經解》應是取今文爲底本，而用古文派的方法。《呂氏·孝行覽注》：“孝於親，故能忠於君。《孝經》曰‘以孝事君則忠’，此之謂也。”又《呂氏·審分覽·任數注》：“《孝經》云‘臣不可以不爭於君’，此不爭持位，非忠臣也。”此兩處或能見出高誘《孝經解》的行文風貌。

五、總 論

從上面的論述看，高誘對《詩經》、《春秋》、《三禮》、《尚書》、《周易》、《論語》、《孟子》、《孝經》等群經皆研治深切，形成了一套富有特色的經學體系。就總體而言，高誘的經學明顯具有

- ① 對於相同的文句，高誘注釋幾乎一致。這可以從《淮南子注》和《呂氏春秋注》中明顯看出。儘管《正孟子章句》全部亡佚，但由前兩書涉及與《孟子》相同文字的注文能夠窺其大概面貌。俞樾輯《孟子高氏學》正是依據這一特點。
- ② 阮元校刻《十三經注疏·孟子注疏》，中華書局 1980 年版，第 2733 頁。
- ③ 《呂氏·孟春紀注》。
- ④ 《漢書·藝文志》：“唯孔氏壁中古文爲異，‘父母生之，續莫大焉’，‘故親生之膝下’，諸家說不安處，古文字讀皆異。”此是句讀的不同。孔傳《古文》分爲 22 章，多出《閨門》一章。又桓譚《新論·正經》：“《古孝經》一卷二十章，千八百七十二字，今異者四百餘字。”此是篇章、字數的不同。
- ⑤ 《經典釋文》，第 58 頁。

以下兩個基本特徵：

一是授受淵深，師法相承。師法最爲兩漢學者所重，儘管東漢漸有緩和，但因私學教育大盛，拜師入門的現象有增無減，師法觀念依然濃厚。鄭玄學成辭歸，馬融歎言：“鄭生今去，吾道東矣。”^①就明顯流露了這種觀念。高誘師盧植，盧植師馬融，馬融師摯恂。應該說，高誘的經學淵源出自這三人，治經方法也是自這三人相承而來。摯恂雖不能號稱通儒，但與一般的俗儒還是大有區別。據稱，摯恂“明《禮》、《易》，遂治《五經》，博通百家之言，又喜屬文，詞論清美”。^②可知摯氏治學以《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經爲主，尤明《禮》、《易》兩經，同時旁通諸子百家。摯恂這種明“經”與通“子”並重的治學方法深深浸染了馬融。《後漢書》本傳：“融才高博洽，爲世通儒，教養諸生，常有千數。……嘗欲訓《左氏春秋》，及見賈逵、鄭衆注，乃曰：‘賈君精而不博，鄭君博而不精。既精既博，吾何加焉！’但著《三傳異同說》。注《孝經》、《論語》、《詩》、《易》、《三禮》、《尚書》、《列女傳》、《老子》、《淮南子》、《離騷》。”^③與其師摯恂相似，馬融洽學亦以《五經》爲中心，延及《論語》、《孝經》，並且加大了對諸子百家的研究力度。在盧植身上，馬融洽學的特點同樣得到了體現。盧植“少與鄭玄俱事馬融，能通古今學，好研精而不守章句。融外戚豪家，多列女倡歌舞於前。植侍講積年，未嘗轉眄，融以是敬之。……作《尚書章句》、《三禮解詁》”^④。他跟隨馬融多年，重點研習古文經學，尤其通悉《五經》^⑤。盧植又能博曉今文經學，深悟“通經致用”之精神，與章句小儒劃然有別。高誘入盧門大約有七八年的時間，其注《淮南子》、《呂氏春秋》常常透露出很强的師法觀念。高氏自稱注《淮南子》“深思先師之訓”^⑥，注《呂氏春秋》“復依先師舊訓”^⑦。在釋文中，有時還直接稱引師說。如《淮南·覽冥訓》“於是女媧煉五色石以補蒼天”，高注曰：“女媧，陰帝，佐處戲治者也。三皇時，天不足西北，故補之。師說如此。”^⑧由前面的論述可知，高誘引述儒家經傳的據本往往來自馬融一系，《淮南子》、《呂氏春秋》滲透的經義也往往與馬融一系相合。很明顯，馬融研治經傳存在師法相承的自覺意識。這種意識主要體現在三個方面：（一）在治經對象上，以《五經》

① 《後漢書》，第 1207 頁。

② 皇甫謐《高士傳》，臺北新文豐出版公司 1985 年版，《叢書集成新編》第 101 冊，第 574 頁。

③ 《後漢書》，第 1972 頁。

④ 同上，第 2113~2116 頁。《三禮解詁》，《三國志·魏書·盧毓傳》裴松之注引《續漢書》作《禮記解詁》。據《始立太學石經上書》所載：“臣前以《周禮》諸經，發起稅謬，敢率愚淺，爲之解詁，而家乏，無力供繕寫上。”應是《三禮解詁》，但可能沒有全部完成。

⑤ 盧植《始立太學石經上書》云：“臣少從通儒故南郡太守馬融受古學。”由此知其所授乃古文經學。盧植此書及《獻書規竇武》、《日食上封事》，還有平時的奏章，均不時地引論《詩》及《毛傳》、《春秋》及《左傳》、《尚書》、《禮記》、《周禮》，可知他經學功底深厚。

⑥ 《淮南鴻烈解敘》。

⑦ 《呂氏春秋序》。

⑧ 此外，《淮南·天文訓注》稱“先師說然也”，《淮南·汜論訓注》稱“先師說云也”。

為核心，同時向儒家其他經傳延展。高誘注《淮南子》、《呂氏春秋》，引《詩》約 133 例，引《書》約 21 例，引《三禮》約 74 例，引《易》約 8 例，引《春秋》約 134 例，足見他對《五經》的熟悉程度。同時，高誘還大量引述《論語》、《孟子》、《孝經》，又正《孟子章句》，作《孝經解》，說明他同樣精通儒家的其他典籍。這與馬融、盧植二人一脈相承。（二）在治經方法上，走古文經學的路子，以訓詁明義為主。察高注《淮南子》、《呂氏春秋》兩書，重在解字釋詞，引經據典，樸質實在，不為浮辭。這些特點也與馬、盧二人並無不同。（三）在治學精神上，不固守一經，而是數經兼通，顯示出通博的學術氣派。高誘能夠融合衆經，學以古文，輔以今文，實是受馬、盧二人熏染所致。

二是，諸子輔經，子學經化。所謂諸子輔經，是說在經學的發展過程中，諸子思想並非它的阻力而是它的推力，兩者並非排斥而是相融。所謂子學經化，是指用儒家的經義或觀點去解釋諸子言論，使之染上經學色彩。作為一位具有憂患意識的經師，高誘投身子書的研治，不僅是出於他的興趣和傳承馬融家學的需要，更是出於挽救末世經學的需要。漢末經學雖由鄭玄推向極致，但轉而陷入僵化、說教、浮誇的泥潭，對士人的吸引力大大削弱。高誘不愧為聰明的學者，把經義滲入到人們日益關注的子書之中，欲使經學換掉陳舊的面罩而重獲生機。在他看來，《淮南子》、《呂氏春秋》皆是儒家經傳的輔翼。高誘自言：“學者不論《淮南》，則不知大道之深也，是以先賢通儒述作之士莫不援采以驗經傳。”又說《呂氏春秋》“以道德為標的，以無為為綱紀，以忠義為品式，以公方為檢格，與孟軻、孫卿、淮南、楊雄相表裏”。這些都明確表達了他有關諸子輔經的主張。高誘將這種主張貫徹到《淮南子》、《呂氏春秋》的注釋中，從而流露出濃厚的宗經、崇儒意識，甚至於疏解字詞文意也多以儒家經傳為準的，如《淮南·時則訓》“季夏之月，……涼風始至，蟋蟀居奧”，高注：“《詩》云‘七月在野’，此日居奧不與經合。”原書是說蟋蟀季夏六月開始居留在室中西南角^①，而他認為這不符合《詩經》“七月在野”的說法。在宗經、崇儒意識的驅動下，高誘注解《淮南子》、《呂氏春秋》進一步朝經學化的方向發展，常常有意無意化用儒家的經義或觀點來曲解原書思想。這一點，於《淮南子注》中最為顯著。例如，《淮南·俶真訓》：“夫聖人用心，杖性依神，相扶而得終始，是故其寐不夢，其覺不憂。”這裏的“聖人”乃是深知養神、養形的道家真人。《莊子·大宗師》說：“古之真人，其寢不夢，其覺無憂，其食不甘，其息深深。”^②《在宥》篇又說：“無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。”^③此皆為《淮南》道家所本。而高誘注“其覺無憂”則言“志存仁義，患不得至，故不憂也”，把修身養性的真人說成了內修仁義而不憂的聖人。高氏此注發揮

① 《儀禮》卷三十七《士喪禮》、卷四十七《少牢饋食禮》鄭玄注云：“室中西南隅謂之奧。”

② 郭慶藩《莊子集釋》，中華書局 1961 年版，第 228 頁。

③ 《莊子集釋》，第 381 頁。

的是孔子“仁者不憂”的觀點^①，與原書思想卻相距甚大^②。高誘這種子學經化的做法，對於探求原書本義來說無疑是不可取的，但對於經學以及儒、道思想的融合無疑又是一種貢獻。雖然諸子輔經、子學經化的現象很早就出現了，如荀子傳述諸經融入慎子、申子、莊子等人的言論，董仲舒治《春秋經》揉合老子、鄒子等人的言論，但縱觀兩漢注書，高注所展現的諸子輔經、子學經化之意識無疑是最突出的。反過來，這恰好為我們瞭解高誘的群經之學提供了切入點。清代俞樾、陳壽祺、陳喬樞諸學者都注意到了這個問題。陳壽祺為呂傳元《淮南子斟補》作序，歎言：“諸子者，群經之輔也。生以通經為職志，讀諸子尤當究心與經關通者。即以《淮南》高注論之，其經學淵深，蓋亦未易窺測矣。必如吾家朴園先生輯《三家詩遺說考》，使承學之士知高氏所引之《詩》為魯詩學；必如吾師俞曲園先生輯《孟子高氏學》，使承學之士知高氏所據之《孟子》非趙岐本。庶幾創通大義，有裨經學。生志通經，能臚高注所引群經，益之以《國策》、《呂覽》二注，探索鉤致，分別部居，勒為成書，題曰《群經高氏學》，則諸子輔經之說，豈不信而有征哉！”^③陳君期望呂生能夠臚列高注所引經傳，勒成《群經高氏學》一書。可惜，至今未有這類著述問世。筆者以《淮南子》、《呂氏春秋》高注引述和說解諸經的言論，勾勒其經學輪廓，考見其經學端倪，望能略補陳君之願。

【作者簡介】李秀華(1976—)，男，江西新余人。文學博士，現為台州學院講師，主要從事先秦兩漢諸子學研究，已發表學術論文 10 多篇。

① 子曰：“知者不惑，仁者不憂，勇者不懼。”（《論語·子罕》）子曰：“君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。”（《論語·憲問》）

② 《淮南·俶真訓》又言：“是故聖人內修道術，而不外飾仁義，不知耳目之宣，而遊於精神之和。”明確排斥“仁義”之說。

③ 何寧《淮南子集釋》，中華書局 1998 年版，第 1549 頁。

試談《史記·日者列傳》

——兼與《莊子·盜跖》篇之比較

劉洪生

《日者列傳》是今本《史記》中非常特殊的一篇。關於它的內容、作者、真偽等問題，歷來爭議頗多，也頗有值得進一步探討之處。這裏試就該文的創作主旨、與《莊子·盜跖》篇的關係、真偽問題，以及它在《史記》列傳中的特殊位置等問題，略陳鄙陋之見。

一、《日者列傳》的內容

今世傳本《史記·日者列傳》共包括兩部分，一為司馬遷的正文，二則是“褚先生曰”，即褚少孫的補作。

《日者列傳》的正文，又可分為三部分：總序；宋忠和賈誼二大夫走訪卜者司馬季主的故事；太史公曰。其總序言：“自古受命而王，王者之興何嘗不以卜筮決於天命哉！其於周尤甚，及秦可見。代王之入，任於卜者。太卜之起，由漢興而有。”可見，這只是幾句短而簡煉的導語式文字，在全文中起引子作用，是《史記》列傳中常用的寫作技巧，大意是概述古、今日者用世的普泛現象。“太史公曰”部分說：“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。”這也是《史記》本紀和列傳慣用的寫作模式，是一篇終了時作者的由衷感懷，總結全篇，警醒世人，深化主旨。

正文的三部分中，篇幅最長也最核心的，是第二部分：宋忠和賈誼二大夫走訪卜者司馬季主。故事簡單而曲折，敘述優美而生動，以時間為綫索展開，大致也可分三層：

（一）走訪之前

“司馬季主者，楚人也。卜於長安東市。宋忠為中大夫，賈誼為博士，同日俱出洗沐，相從論議，誦易先王聖人之道術，究遍人情，相視而歎。賈誼曰：‘吾聞古之聖人，不居朝廷，必在卜醫之中。今吾已見三公九卿朝士大夫，皆可知矣。試之卜數中以觀采。’二人即同與而之市，遊於卜肆中。天新雨，道少人，司馬季主間坐，弟子三四人侍，方辯天地之道，日月之運，陰陽吉凶之本。

二大夫再拜謁。司馬季主視其狀貌，如類有知者，即禮之，使弟子延之坐。坐定，司馬季主復理前語，分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理。”這段描寫，實際上，是假中大夫宋忠和賈誼博士之口，表達世人所應當有的對“卜醫”者的尊重和敬仰；又通過二人的目光，描寫居住在長安東市卜肆中的楚人司馬季主，一位道術極高的卜者。

(二) 走訪之中

如果說走訪之前，宋忠、賈誼二人，還是頭腦清醒，持論公允，頗有見識的士大夫。隨著故事的推進，在走訪中，二人逐漸成爲頭腦冬烘的糊塗蟲，見識短淺的市儈。“宋忠、賈誼瞿然而悟，獵纓正襟危坐，曰：‘吾望先生之狀，聽先生之辭，小子竊觀於世，未嘗見也。今何居之卑，何行之汙？’”這段文字非常有趣，既然宋、賈二大夫在走訪之前的路上，已認定“古之聖人，不居朝廷，必在卜醫之中”，而當他們確實看到司馬季主“分別天地之終始，日月星辰之紀，差次仁義之際，列吉凶之符，語數千言，莫不順理”，是一位道術極高的聖人卜者時，卻“瞿然而悟，獵纓正襟危坐”。事實上，這並不是“悟”，而是“疑惑”，疑惑於司馬季主“何居之卑，何行之汙”？二人前後不一的言行，已逐漸暴露出其虛偽和世俗。接下來，“司馬季主捧腹大笑曰：‘觀大夫類有道術者，今何言之陋也，何辭之野也！今夫子所賢者何也？所高者誰也？今何以卑汙長者？’”追問之下，“二君曰：‘尊官厚祿，世之所高也，賢才處之。今所處非其地，故謂之卑。言不信，行不驗，取不當，故謂之汙。夫卜筮者，世俗之所賤簡也。世皆言曰：‘夫卜者多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己。’此吾之所恥，故謂之卑汙也。”這樣，二大夫的愚蠢和世俗暴露無遺，原來也不過是兩個名利之徒，真正看重的是地位、俸祿，對卜者有著嚴重的偏見和歧視。之後，司馬季主對二大夫的駁斥圍繞兩個內容展開：

1. 爲官者靈魂的醜惡。司馬季主針對宋忠、賈誼二大夫對日者“卑汙”的指責，指出所謂的享有“尊官厚祿”的賢才，其實是一群“卑疵而前，嬖趨而言”的佞幸小人，是一群“相引以勢，相導以利”的勢利之徒，是一群“比周竇正，以求尊譽，以受公奉”的結黨營私之輩，是“事私利，枉主法，獵農民”的豪強，是“以官爲威，以法爲機，求利逆暴”的酷吏。這種人“試官不讓賢陳功，見偽增實，以無爲有，以少爲多，以求便勢尊位，食飲驅馳，從姬歌兒，不顧於親，犯法害民，虛公家”，根本不是什麼高賢能才，而是“爲盜不操矛弧者也，攻而不用弦刃者也，欺父母未有罪而弑君未伐者也”，是一群披著官服的流氓。

2. 卜者精神的自由與人格的高貴。二大夫指責卜者“多言誇嚴以得人情，虛高人祿命以說人志，擅言禍災以傷人心，矯言鬼神以盡人財，厚求拜謝以私於己”，而司馬季主卻認爲，卜者的“多言誇嚴”，是爲了“導愚”；卜者的“厚求拜謝”，是在“有利於個人、社會的前提下應得的報酬”^①，根本不是什麼“厚求”，而是“利大而謝小”。二大夫指責卜者“言不信，行不驗，取不

^① 韓兆琦、張大可、宋嗣廉《史記題評與詠史記人物詩》，《史記研究集成》第三卷，華文出版社 2005 年版，第 364 頁。

當”，司馬季主卻說“先王之道，乍存乍亡。公責卜者言必信，不亦惑乎！”認為由於經驗與現實之間的不對稱，應該分辨主觀不願與客觀不能的兩類性質。這樣，就從根本問題上，辯明了世人對卜者的誤解。進而，司馬季主指明，在一個無德者得志、賢明者退位的黑白顛倒的社會中，自己作為卜者獨享著高尚的操守和聖潔的尊嚴，“子獨不見鴟梟之與鳳皇翔乎？蘭芷芎藭棄於廣野，蒿蕭成林，使君子退而不顯衆，公等是也！”“騏驥不能與罷驢爲駟，鳳皇不與燕雀爲群，而賢者亦不與不肖者同列。故君子處卑隱以辟衆，自匿以辟倫，微見德順以除群害，以明天性，助上養下，多其功利，不求尊譽。公之等喁喁者也，何知長者之道乎！”

(三) 走訪之後

經過司馬季主一番嚴詞棒喝之後，本來認為“尊官厚祿，世之所高也，賢才處之”，而認定日者“處非其地，故謂之卑。言不信，行不驗，取不當，故謂之汙”的宋忠、賈誼二大夫，“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”。並且二人“相謂自歎”道：“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，不見奪糈；為人主計而不審，身無所處。此相去遠矣，猶天冠地履也。”二大夫不僅對自身處境與宦海風波有了較為清醒的認識，也意識到自己先前所不屑的卜者的價值。

正文最後，又交代了宋、賈二人似乎是必然的覆亡結局：“久之，宋忠使匈奴，不至而還，抵罪。而賈誼為梁懷王傅，王墮馬薨，誼不食，毒恨而死。此務華絕根者也。”篇末“務華絕根”的感慨，可謂千古警鐘長鳴。

《日者列傳》中的“褚先生曰”，也談了三個內容。

首先，敘述作者親眼目睹的卜者的高行：“臣為郎時，遊觀長安中，見卜筮之賢大夫，觀其起居行步，坐起自動，誓正其衣冠而當鄉人也，有君子之風。見性好解婦來卜，對之顏色嚴振，未嘗見齒而笑也。從古以來，賢者避世，有居止舞澤者，有居民間閉口不言，有隱居卜筮間以全身者。”並補足正文中對傳主司馬季主生平事蹟的遺漏：“夫司馬季主者，楚賢大夫，遊學長安，通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。觀其對二大夫貴人之談言，稱引古明王聖人道，固非淺聞小數之能。及卜筮立名聲千里者，各往往而在。”

其次，作者認為，卜者所從事的，是一種正當的行業，社會應當客觀地對待他們的存在。“傳曰：‘富為上，貴次之；既貴各各學一技能立其身。’黃直，大夫也，陳君夫，婦人也，以相馬立名天下；齊張仲、曲成侯以善擊刺，學用劍，立名天下；留長孺以相虜立名；滎陽褚氏以相牛立名。能以技能立名者甚多，皆有高世絕人之風，何可勝言！”

再次，用引言的形式，通過他者之口，反映漢武帝時卜者的興盛，印證正文中所說的卜者為最高統治者所重視的現象：“臣為郎時，與太卜待詔為郎者同署，言曰：‘孝武帝時，聚會占家問之，某日可取婦乎？五行家曰可，堪輿家曰不可，建除家曰不吉，叢辰家曰大凶，曆家曰小凶，天人家曰小吉，太一家曰大吉。辯訟不決，以狀聞。制曰：避諸死忌，以五行為主。’人取

於五行者也。”

二、《日者列傳》的創作目的

凌稚隆《史記評林》卷一二七言：“此借日者以譏尊官厚祿，而不忠不才，妨聖竊位，直與蒿蕭、鴟梟、寇盜等耳。豈能如日者之隱居卜筮，不求寵榮，而有禮有德哉！”似乎是說，《日者列傳》是借日者批判官場醜惡。甚至有人認為，為日者樹碑立傳是次，批判現實才是主。筆者認為，這樣論定《日者列傳》的創作目的，是值得商榷的，恰恰顛倒了主與次的關係：從根本上論，司馬遷創設《日者列傳》的最終目的，是為日者立傳，是借所謂尊官厚祿者的不忠不才，反襯日者的價值和高貴，而不是相反。這樣看法是有根據的：

《史記·太史公自序》：“齊、楚、秦、趙為日者，各有俗所用。欲循觀其大旨，作《日者列傳》第六十六。”明確交代日者“有俗所用”，而“欲循觀其大旨”。

《史記·日者列傳》：“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。”由衷陳述，因古卜者不載於史篇，多不見，正是欲通過司馬季主，讓這類人名垂青史。

《報任少卿書》：“僕之先人，非有剖符丹書之功。文史星曆，近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。”這幾句話，很少人注意它與《日者列傳》的創設之間的關係，似乎與《日者列傳》的寫作，是較為間接的關係。然筆者卻認為，這是司馬遷專為“日者”立傳非常重要的一個原因。在這類人身上，太史公看到了自己，也看到他的父親；看到了他們對於社會的偉大價值，也看到了他們的真誠和高貴；更看到了他們所受到的侮辱與傷害，正如宋忠和賈誼二大夫對待司馬季主那樣。因此，司馬遷與“日者”似乎有著天涯同命、休戚相關的干係。而一部《史記》，也就必有“日者列傳”的設列。某種意義上說，《日者列傳》的創設，是司馬遷的“夫子自道”，不僅是為“日者”立傳，也是為他父親、為他自己、為“文史星曆”的史官立傳。因此筆者認為，《日者列傳》的創作目的，並不僅是“借日者以譏尊官厚祿”，更重要的是，借尊官厚祿者的不忠不才，反襯日者的價值和高貴。

司馬遷忍辱冒死寫作《史記》，其終極理想是“欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言”。這是一個頗為形而上的追求。在當時的科學條件和時代局限下，面對紛繁的社會矛盾，面對茫然的命運，從事龜策卜筮的日者，就是披著神學外衣的科學工作者，他們至少能在偶然和必然之間作出一些當時人認為合理的解釋。對於孤獨地思考著天人和古今關係的司馬遷來說，他們是工作性質最為相近的一類人，頗能給司馬遷一些啟發和撫慰。司馬遷在《龜策列傳》中就宣稱：“君子謂夫輕卜筮，無神命者，悖；背人道，信禎祥者，鬼神不得其正。”充分認可卜者的神聖價值，極力糾正世俗對他們的誤解與歪曲，並表達自己對這類工作的信服與崇敬。

三、《日者列傳》的價值

(一) 史學、文獻學價值

日者是專門從事察日占候的星占家，也是占候卜筮之人的統稱。古代時，這是一個極具神秘性和特殊性的職業，肩負解釋天、人之間的關係和各種紛繁複雜社會矛盾現象的任務，給生活在現實中的人們提供精神信仰的力量。同時，所謂日者也是一個頗具尷尬性的職業，他們的預言，他們的工作程式，他們的報酬獲得，他們的生活方式，他們的身份和工作性質，都有別於其他百業。在普通人心目中，對他們充滿著敬畏或鄙夷、信賴或質疑、企望接近或又唯恐躲之不及的複雜心理。因為在普通人的印象中，這類人也許是學識廣博的學者，上知天，下知地，中知人，前知過去，而後知未來；也可能是一群故弄玄虛，招搖撞騙，不學無術，而又裝瘋賣傻的巫婆神漢。他們掌握的究竟是知識還是話語霸權，是人、神之間的使者，還是只會愚民的小丑等等這一切，都似乎含混而難定界限。司馬遷慨歎：“文史星曆，近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。”作為一名偉大的史學家和哲學思想史家，司馬遷深深地知道日者一類人在歷史文明和政治生活中的價值，因此，《日者列傳》一開篇他就說：“自古受命而王，王者之興何嘗不以卜筮決於天命哉！其於周尤甚，及秦可見。代王之入，任於卜者。太卜之起，由漢興而有。”《太史公自序》又言：“齊、楚、秦、趙為日者，各有俗所用。”又在《日者列傳》的姊妹篇《龜策列傳》中說：“自古聖王將建國受命，興動事業，何嘗不寶卜筮以助善！唐虞以上，不可記已。自三代之興，各據禎祥：塗山之兆從而夏啓世，飛燕之卜順故殷興，百穀之筮吉故周王。王者決定諸疑，參以卜筮，斷以耆龜，不易之道也。蠻夷氏羌雖無君臣之序，亦有決疑之卜。或以金石，或以草木。國不同俗，然皆可以戰伐攻擊，推兵求勝，各信其神，以知未來。”正是在司馬遷影響下，今本《史記》的《日者列傳》和《龜策列傳》中，才保存了“褚先生曰”關於卜筮、龜策的大量資料。因此，筆者認為，無論《日者列傳》和《龜策列傳》究竟是不是司馬遷原文，多大程度是司馬遷的原文，司馬遷將這樣一個特殊的共同體，納入了《史記》中，專門而神聖地為這個群體立傳，所投射出的史學、文獻學價值，都是不容置疑的。洪飴孫《史目表》卷一即認為，司馬遷《史記》中的《扁鵲倉公列傳》、《日者列傳》、《龜策列傳》，“三傳為諸史方術方技之祖”^①。

(二) 思想價值

讀《日者列傳》，深覺其間有著一股充沛的激情和難抑的精神力量。

首先，借司馬季主之口，批判了官場的醜惡。所謂處於“尊官厚祿”的“賢才”，不過是追逐

^① 楊燕起、陳可青、賴長揚《史記集評》，《史記研究集成》第六卷，北京華文出版社 2005 年版，第 139 頁。

名利、結黨營私之徒，是巧取豪奪、貪贓枉法的酷吏，名為君子，實為強盜。通篇充滿了這種對社會黑暗現實的無情批判。

其次，揭露當權者的兇險不測之心。文中說：“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。”在對隱卜者居安的肯定和對官場險惡的歎息中，表達作者對封建獨裁清醒的認識，其中仿佛可見司馬遷遭受李陵之禍的歷歷惡夢^①，讀來讓人不寒而慄。

再次，借騏驎不能與疲驢為駟，鳳皇不與燕雀為群，賢者亦不與不肖者同列的議論，讚美隱卜者追求自由的個性，同時譏諷在專制制度下，諂諛者得志，君子沉淪處下的不合理，抒發作者對賢愚顛倒、黑白不分的社會的指控，這似乎也有著太史公個人遭際的影子。筆者認為，這些也正是《日者列傳》當為司馬遷原文的內在證據。

(三) 文學藝術價值

裴駟《史記集解·太史公自序》云：“《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》、《傅靳蒯成列傳》。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。”這裏但就《日者列傳》而言，所謂“言辭鄙陋，非遷本意也”者，當是指“褚先生曰”的部分。而本傳正文無論是否司馬遷原文，其本身的藝術價值都是不可否認的。柯維騏《史記考要》說：“《司馬季主傳》（即《日者列傳》）文雖可觀，本賦體，非傳體也。”吳見思《史記論文》也說：“此文全以賦體行文。”均對該篇列傳的文風高度肯定，的確是頗有道理的。正文部分，首尾相應，一氣貫注，汪洋捭闔，激情四溢，從容婉轉，繪聲繪色，非大手筆不能。據傳“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！”^②足見其對後世文學發展的影響和藝術魅力，瀧川資言《史記會注考證》也說：“劉基《賣柑者言》正學此詞氣。”

四、《日者列傳》與《盜跖》的比較

韓兆琦等先生，論《日者列傳》“從內容到形式都與道家有著某種淵源關係”^③；方勇先生《莊子學史》則認為，它與《莊子·盜跖》篇有許多相似。筆者這裏，在他們的啓發下，將二篇進行一些比較。

首先，主題精神和思想觀念方面的神似。《盜跖》是孔子拜訪柳下季之弟盜跖的故事。拜

① 劉洪生《李陵之禍對司馬遷影響的正負效應》，《江淮論壇》，2003年第2期。

② 呂祖謙《東萊呂太史別集》卷一四《辨史記十篇有錄無書》，文淵閣《四庫全書》本。

③ 韓兆琦、張大可、宋嗣廉《史記題評與詠史記人物詩》，《史記研究集成》第三卷，第365頁。

訪之前，孔子以操儒學的聖者自居，以為天下之美為盡在己；而在盜跖一番痛快淋漓的批駁下，茫然自失，噤若寒蟬，落敗而逃。《日者列傳》是宋忠、賈誼造訪卜者司馬季主的故事。造訪之前，宋忠為中大夫，賈誼為博士，雖然二人口頭上說“吾聞古之聖人，不居朝廷，必在卜醫之中”，然而又說“今吾已見三公九卿朝士大夫，皆可知矣。試之卜數中以觀采”，二人真實的心理卻是對“卜醫”者的不屑，所以後來嘲笑司馬季主“何居之卑，何行之汙”。同樣也是在一番痛快淋漓的教訓下，宋忠、賈誼忽而自失，茫乎無色，悵然噤口不能言。可見，二文都是對虛偽儒者的無情揭露。追求生命的本真意義和個體精神的自由，輕天下而細萬物，在主題價值和思想觀念方面是一致的。

其次，藝術精神的一致。

在行文結構和故事的敘述技巧方面，二文均依時間先後，歷時性地展開，有條不紊，層次清楚。場景的預設，氣氛的烘托，節奏的頓挫，甚至人物的心理、情態、口吻，都同樣拿捏得恰如其分，毫無敗筆。

虛構藝術也是二文最閃光的共同構思技巧。《盜跖》篇中，盜跖是柳下惠的弟弟，孔子要去拜會他，遭到他的一番無情的批駁，而又心折口服，這一切都是以寓言、重言、卮言見長的莊周式的“吊詭”之言，在歷史上是子虛烏有的事情。《日者列傳》中的中大夫宋忠，在整部《史記》中僅此一見；文中賈誼博士的身份與他的做派，也與歷史頗有出入。因而，有學者認為他們“根本不是歷史人物，而完全是作者順手牽來，為其所用的一個虛構形象”^①。行文至此，筆者覺得，這裏應該替司馬遷說幾句辯白的話。人們一向不滿於《史記》中的文學成分，具體說，就是不滿於其虛構之筆。但不應忘記，司馬遷的寫作目的實際上就是要“拾遺補藝，成一家之言。厥協《六經》異傳，整齊百家雜語”。司馬遷自有好奇的權利，不必遵守“黨員”的原則，恪守“政策研究者”的義務。一部《太史公書》，是我們自己一定要一廂情願地限之為所謂“正史”，而作者本人卻是“欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言”。更何況，藝術的真實高於現實的真實，是最高的真實。在這種意義上說，《史記》中的一些虛構，不僅不是敗筆，而常是神來、氣來、情來之筆。

再次，文本的相似性。

《日者列傳》寫司馬季主對宋忠、賈誼的辯論：“今公所謂賢者，皆可為羞矣。卑疵而前，嫺趨而言；相引以勢，相導以利；比周賓正，以求尊譽，以受公奉；事私利，枉主法，獵農民；以官為威，以法為機，求利逆暴；譬無異於操白刃劫人者也。初試官時，倍力為巧詐，飾虛功執空文以調上，用居上為右；試官不讓賢陳功，見偽增實，以無為有，以少為多，以求便勢尊位；食飲驅馳，從姬歌兒，不顧於親，犯法害民，虛公家：此夫為盜不操矛弧者也，攻而不用弦刃者也，欺父母未有罪而弑君未伐者也。何以為高賢才乎？”《盜跖》中有盜跖對孔子的辯論：“爾作言造語，妄稱文武。冠枝木之冠，帶死牛之脅。多詞謬說，不耕而食，不織而衣。搖唇鼓舌，擅生是

^① 韓兆琦、張大可、宋嗣廉《史記題評與詠史記人物詩》，《史記研究集成》第三卷，第364頁。

非，以迷天下之主，使天下學士不反其本，妄作孝悌，而僥倖於封侯富貴者也。子之罪大極重，……自是以後，以強凌弱，以衆暴寡，湯武以來，皆亂人之徒也。……此六子者，世之所高也，熟論之，皆以利惑其真，而強反其性情，其行乃甚可羞也。……此六子者，無異於礫犬流豕操瓢而乞者，皆離名輕死，不念本養壽命者也。”細審二文中的這些話，在遣詞造句和表情達意上，存在很大相似之處。

《日者列傳》寫宋忠、賈誼經司馬季主訓斥後，“忽而自失，芒乎無色，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。”《盜跖》中的孔子在盜跖一番“心如泉湧，意如飄風”的言詞後，“再拜趨走，出門上車，執轡三失，目芒然無見，色若死灰，據軾低頭，不能出氣。”對讀兩段文字，驚人的相似，只有個別詞語的出入。事實上，《日者列傳》的這段描寫文字，還相似地屢見於《莊子》其他篇中。《秋水》篇描寫埳井之蛙聽到東海之鯨高談大海後：“於是埳井之蛙聞之，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：“口呿而不合，舌舉而不下，乃逸而走。”《則陽》篇寫魏惠王瑩受到高士戴晉人的一番教誨後：“悵然若有亡也。”《說劍》篇趙文王在聆聽莊子關於天子之劍的劇談後：“芒然自失。”《漁父》篇寫漁父對孔子一番“法天貴真，不拘於俗”的訓斥後：“乃刺船而去，延緣葦間。顏淵還車，子路授綬，孔子不顧，待水波定，不聞擘音而後敢乘。”因此，金聖歎認為“彼《莊子》、《史記》，各以其書獨步萬年，萬年之人，莫不歎其何處得來。若自吾觀之，彼亦豈能有其多才者乎？皆不過以此數章引而伸之。”^①

其他，如《日者列傳》中的：“宋忠爲中大夫，賈誼爲博士，同日俱出洗沐，相從論議，誦易先王聖人之道術，究遍人情，相視而歎。”“宋忠、賈誼瞿然而悟，獵纓正襟危坐。”司馬季主捧腹大笑曰：“其譽人也不望其報，惡人也不顧其怨。”“見人不正，雖貴不敬也；見人有汙，雖尊不下也；得不爲喜，去不爲恨；非其罪也，雖累辱而不愧也。”“子獨不見鴟梟之與鳳皇翔乎？蘭芷芎藭棄於廣野，蒿蕭成林，使君子退而不顯衆，公等是也。”“故騏驥不能與罷驢爲駟，而鳳皇不與燕雀爲群，而賢者亦不與不肖者同列。故君子處卑隱以辟衆，自匿以辟倫，微見德順以除群害，以明天性；助上養下，多其功利，不求尊譽。公之等喁喁者也，何知長者之道乎！”這些議論，在文本和字面上均脫胎於《莊子》的內、外、雜諸篇。難怪何焯《義門讀史記》認爲：“此文學《莊子》而爲之也，托之季主以詆訾當世。”而金聖歎則曰：“若誠以吾讀《水滸》之法讀之，正可謂莊生之文精嚴，《史記》之文亦精嚴。不寧惟是而已……而直取其文心，則惟莊生能作《史記》，惟子長能作《莊子》。”^②

《日者列傳》中，還有直接引莊子的話：“莊子曰：‘君子內無饑寒之患，外無劫奪之憂，居上而敬，居下不爲害，君子之道也。’”考今本《莊子》三十三篇，並無這些內容。當然，我們可以認爲，這是深得莊子筆法精髓的《史記》作者的子虛烏有之設——既然整個故事都是假設，而“莊子曰”又何嘗不可以假設？莊子未嘗“曰”，而司馬遷未嘗不可以讓莊子“曰”。也就是說，這裏

①② 金聖歎《第五才子書施耐庵水滸傳》卷之三《讀第五才子書法》，第11頁。

的“莊子曰”，可能是《莊子》本無的。但筆者卻大膽地認為，這也“可能是《莊子》的佚文”^①。關於《莊子》論著的篇數和字數的問題，《史記·老子韓非列傳》所附的《莊子傳》記載“其著書十餘萬言”。也就是說，司馬遷之前，有一部十餘萬言的《莊子》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》言：“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^②。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。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。”今世傳本《莊子》，為郭象篇分內、外、雜的注本，共三十三篇。據宋代陳景元《南華真經章句音義序》統計，郭象本《莊子》，共計六萬五千九百二十三字，這個數位與司馬遷的記載在篇幅和字數上均少了近半。那麼少去近一半的《莊子》，究竟是些什麼內容？漢唐文獻所記的《莊子》五十二篇的篇數，是不是與司馬遷所說的“十餘萬言”的字數剛好一致？司馬遷所見到的“十餘萬言”的《莊子》，篇數究竟是多少呢？所謂“五十二篇”的《莊子》字數又是多少？留下很多學術的迷霧。但無論怎樣，《莊子》今本之與古本間存在大量佚文，是不爭的事實。而且，陸德明曾見司馬彪五十二篇《莊子》注本，崔大華先生認為：“由此可以推測《莊子》古本是唐以後遺佚的。”^③因此，宋以後多有學人試圖解開這個學術公案，進行《莊子》軼篇鉤索和軼文輯錄。最早是南宋王應麟從《世說新語》、《文選》、《後漢書》的注解及《藝文類聚》、《太平御覽》中，輯出 39 條^④。之後，閻若璩校訂《困學紀聞》、孫志祖撰《讀書脞錄續編》、翁元坻注解《困學紀聞》，皆就《困學紀聞》進行補綴，分別增錄 8 條、12 條、2 條。晚近學者輯錄《莊子》軼文最多者為馬敘倫、王叔岷。馬氏援引二十餘種典籍，合之前人舊輯，共得 128 條。王氏援引更廣，乃至有佛典義疏，如《華嚴經隨疏演義鈔》、《淨土三部經音義》、《因明論疏明燈抄》等，合之前人舊輯，共得 150 餘條，可謂諸家之最。各家輯錄，無論舉證如何，真實性如何，但在莊學研究這條門徑下的探索，所付出的艱苦勞動，都是值得尊敬的。令人遺憾的是，諸家對《莊子》的軼篇鉤索和軼文輯錄，並沒有特別注意到《日者列傳》中所引用莊子的這幾句話，是頗令人遺憾的。

《日者列傳》中還寫：“居三日，宋忠見賈誼於殿門外，乃相引屏語相謂自歎曰：‘我與若，何足預彼哉！彼久而愈安，雖曾氏之義未有以異也。’”文中的“曾氏”之“曾”，裴駰《史記集解》引徐廣曰：“一作莊。”那麼，“曾氏之義”就是“莊氏之義”。又根據文中的語境，宋忠與賈誼所密

① 劉洪生《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》，《諸子學刊》第四輯，上海古籍出版社 2010 年版。

② 崔大華《莊學研究》，人民出版社 1992 年版，第 44 頁。

③ 同上，第 50 頁。

④ 王應麟《困學紀聞》卷十，文淵閣《四庫全書》本。

語的，正是老莊的生存哲學和相對論思想，進而推導，“莊氏”就是“莊周”。此外，細讀《史記·日者列傳》，整個賦體文的用筆，在寫法上又極似《莊子·大宗師》中“鄭有神巫曰季咸”的寓言故事。由此更可看出《日者列傳》之與《盜跖》、乃至與整部《莊子》的關係，司馬遷之與莊子的承傳與接受的關係^①。陳振孫將左丘明、莊子、屈原與司馬遷並稱，“皆前未有其比，後可以為法，非豪傑特起之士，其孰能之？”^②曾國藩將《史記》、《漢書》、《莊子》、《韓文》並列，說是自己平生好讀之書^③。當代學者劉生良先生則認為：“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，但其行文之縱橫開闔、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。”^④應該說，對司馬遷在文章風格方面所受到的莊子的影響，古今這些學者的認識，是英雄所見略同的。

最後，通過上述《日者列傳》與《盜跖》的比較，以及《史記》中《莊子傳》的描寫，《論六家要指》對道家思想的評價，我們得出結論：司馬遷是最早為莊子立傳的史學家和學術思想史家。方勇先生論道，司馬遷“是通過為莊子立傳來研究闡釋莊子及其著作”，“他對這類材料是經過認真研究，然後才加以合理申發利用的”^⑤。近人郎擎霄斷言：“自有《莊子》以來，善讀其書者，首推司馬氏父子。”^⑥都是頗具學術史家眼光的。

五、《日者列傳》的真偽

關於《日者列傳》的真偽問題，是一個爭議頗劇的問題，也是對本文進行研究的一個根本問題。

首先，該問題導源於對《史記》缺篇的討論。對於《史記》的缺篇，最早《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”。裴駟《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》、《傅靳蒯成列傳》。元、

① 劉洪生《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》，《諸子學刊》第四輯。

② 陳振孫《直齋書錄解題》卷四，文淵閣《四庫全書》本。

③ 《曾國藩全集·送周荇農南歸序》，嶽麓書社 1994 年版，第 162 頁。

④ 劉生良《鵬翔無疆——〈莊子〉文學研究》，人民出版社 2004 年版，第 168 頁。

⑤ 方勇《莊子學史》（第一冊），人民出版社 2008 年版，第 160 頁。

⑥ 郎擎霄《莊子學案》，天津市古籍書店 1990 年版，第 318 頁。

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。”可見，最早東漢時班固只是說《史記》缺少了十篇，有錄無書，並沒有交代缺的是哪些篇。東漢章帝讓楊終對《史記》進行了一番討伐性的刪砍^①。然後，到三國時張晏才說《史記》“十篇缺”中有《日者列傳》，並且說是褚少孫所補作。由此而知，至晚在三國時，由張晏對《日者列傳》的真偽提出了質疑。之後，學界各執一詞，莫衷一是。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，余志而著之’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，呂祖謙卻認為：“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，……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？”^②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》傳司馬季主事為褚補，非也，不知張晏何以云亡。”並認為“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”，認為“《日者》、《龜策》兩傳為司馬遷所作”，並詳列了八條證據^③，此處從略。

其次，關於現存《日者列傳》的真偽問題，筆者認為除其中的“褚先生曰”外，其本傳部分，當為司馬遷所作。共有以下諸種理由。

《史記》創作的背景和最早的流傳狀態，是二十四史中最為奇特的。它是在司馬遷死後二十餘年，才逐步面世。《漢書·司馬遷傳》記載：“宣帝時，遷外孫平通侯楊惲祖述其書，遂宣佈焉。”易孟醇先生認為，“當時的所謂‘宣佈’，只是講授本書大旨，並非刻印流傳”^④，並論證了當時《史記》屬於秘禁書的情形。《漢書·宣元六王傳》記載，漢成帝時，劉宇上疏求諸子書及《太史公書》，成帝問大將軍王鳳可否，王鳳說：“《太史公書》有戰國縱橫權譎之謀，漢興之初謀臣奇策，天官災異，地形厄塞，皆不宜在諸侯王。”於是，成帝不予所請。劉宇貴為東平思王，又是成帝的叔父，竟然無法看到《太史公書》。《漢書·敘傳》又記載，班固的伯祖父班游“以選授詔進讀群書。上器其能，賜以秘書之副。時書不布。”時班固的這位伯祖父正與劉向校秘書，得成帝恩寵，才看到了《太史公書》。又據司馬遷《太史公自序》說，他的“一家之言”共有兩部，“藏之名山，副在京師，俟後世聖人君子。”這樣，《太史公書》就會出現兩條傳播途徑：其一是“副在京師”本的傳播，這裏姑且稱之為官方傳播系統；另一是“藏之名山”本的傳播，這裏姑且稱之為坊間傳播。這樣，是否會出現這種可能：最早指出《史記》“十篇缺”的班固，其閱讀《太

① 《後漢書·楊終傳》：“受詔刪《太史公書》為十餘萬言。”

② 呂祖謙《東萊呂太史別集》卷一四《辨史記十篇有錄無書》，文淵閣《四庫全書》本。

③ 張大可、梁建邦《史記論贊與世情研究》，《史記研究集成》第四卷，華文出版社 2005 年版，第 320~321 頁。

④ 易孟醇《史記版本考索》，見王利器主編《史記著譯》（一），三秦出版社 1988 年版，第 19 頁。

史公書》限於官方傳播系統。而這一系統的“京師”本，已由皇帝指派的劉向、班遊等人進行校疏刪削，不完整了，所以他說“十篇缺”；但另一個“名山”本，在坊間傳播時，卻是未經校疏刪削的，是完整的，當時班固沒有看到，或者是班固死後才全部傳出。這樣，就存在《日者列傳》是司馬遷原文的可能。

《漢書·班彪傳》言《史記》“十篇缺”，裴駟《史記集解·太史公自序》引張晏說具體標出了“十篇缺”的篇目。如何解釋張晏說“十篇缺”中有《日者列傳》的現象？作為一位學者張晏會妄言虛指嗎？筆者認為，是否可以這樣理解張晏之說：即張晏所舉“十篇缺”，是說缺的程度不一，或“有錄無書”，即只存篇目而無正文；或所存正文明顯不完整，殘缺不全；甚至是他認為文意不順，在構思命意方面存在邏輯缺陷。而《日者列傳》恰屬於上述三種情況的最後一種，即張晏認為這篇文意不順，似有所缺。因此，他在一一舉出“十篇缺”後，又對十篇中屬於這種情況的篇目進行了說明：“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。”可見《日者列傳》不是“有錄無書”，而是由於有“褚先生補闕”的“褚先生曰”，張晏認為其“言辭鄙陋，非遷本意也”。對此問題，劉知幾就認為：“人之著述，雖同自一手，其間則有善惡不均，精粗非類。若《史記》之蘇、張、蔡澤等傳，是其美者，至於三、五本紀，日者、太倉公、龜策傳，固無所取焉。”今人易孟醇先生則認為，今本《日者列傳》“可能是一篇未最後定稿之作”^①。古今這兩位學者分別從不同角度回答了張晏的疑問，也給《日者列傳》的真偽之辯提供了新思路。況且，今看《日者列傳》，誠如張大可先生所論“文詞簡煉有法，議論汪洋，暢達雅正，何率略煩蕪之有！”^②否則，一代文宗歐陽修就不會每作文，必先取《日者》傳讀數過，然後下筆。

《史記·太史公自序》云：“齊、楚、秦、趙為日者，各有俗所用。欲循觀其大旨，作《日者列傳》第六十六。”根據這種意思，《日者列傳》仿佛應該是一群齊、楚、秦、趙等各地“日者”的類傳，其體例應該與《遊俠列傳》、《滑稽列傳》等大體相同。而今本傳文則只寫了一個司馬季主^③。而且，正文部分對司馬季主生平經歷的撰寫，實際上只有“楚人也，卜於長安東市”一句。可能也正由於此，“褚先生曰”補闕說：“夫司馬季主者，楚賢大夫，遊學長安，通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。”較原文詳盡一些。然而，與《史記》本紀、列傳的其他篇相比，這仍然是稍嫌簡略的。筆者認為，這恐怕也正是張晏認為《日者列傳》“言辭鄙陋，非遷本意也”的命意之所在。如果真是這樣，那麼就忽略了這樣一個事實：司馬遷在《太史公自序》宣佈《日者列傳》，對“齊、楚、秦、趙為日者”，只是“欲循觀其大旨”，未必一定要面面俱到；《日者列傳》中的“太史公曰”也說得很清楚：“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。”並沒有說除司馬季主外，還另有其人。況且舉一知衆，察一見百，也是司馬遷慣常的史筆；如果真

① 易孟醇《史記版本考索》，見王利器主編《史記著譯》（一），三秦出版社 1988 年版，第 27 頁。

② 張大可、梁建邦《史記論贊與世情研究》，《史記研究集成》第四卷，第 320 頁。

③ 韓兆琦、張大可、宋嗣廉《史記題評與詠史記人物詩》，《史記研究集成》第三卷，第 363 頁。

是一群齊、楚、秦、趙等各地“日者”類傳的機械羅列，反倒不是司馬遷之爲了。

《龜策列傳》中有“褚先生曰”記：“臣往來長安中，求《龜策列傳》不能得。故之大卜官，問掌故文學長老習事者，寫取龜策卜事，編於下方。”而《日者列傳》中的“褚先生曰”則沒有這種記述，而只是說：“臣爲郎時，游觀長安中，見卜筮之賢大夫，觀其起居行步，坐起自動，誓正其衣冠而當鄉人也，有君子之風。見性好解婦來卜，對之顏色嚴振，未嘗見齒而笑也。從古以來，賢者避世，有居止舞澤者，有居民間閉口不言，有隱居卜筮間以全身者。夫司馬季主者，楚賢大夫，遊學長安，通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。觀其對二大夫貴人之談言，稱引古明王聖人道，固非淺聞小數之能。及卜筮立名聲千里者，各往往而在。”顯然是在原文基礎上的補充，正如張大可先生所論：“恰恰反證原傳之存。因褚少孫續史在元、成之際，去司馬遷未遠，他既續在後，則兩原傳自當在元、成之前，非司馬遷而爲何！”^①

今本《日者列傳》，傳記正文相當完整，並且有標誌性的“太史公曰”論讚語。而且，其中的“褚先生曰”，並沒有對司馬遷傳文有任何疑義。這些，應該也是當爲司馬遷原作有力的自證。王鳴盛《十七史商榷》卷一《褚先生補史記》即指出：“《日者》、《龜策》二篇，惟末段各另附褚先生言，其原文仍出於子長筆。”

或曰：“其寫作方法又完全是一篇辭賦，其中所出現的‘賈誼’、‘宋忠’，根本不是歷史人物，而完全是作者順手牽來，爲其所用的一個虛構形象，恰如司馬相如《子虛賦》裏的‘子虛’、‘烏有’、‘亡是公’。因此，現有的這篇《日者列傳》，絕對不是司馬遷《史記》的原文。”^②筆者認爲，以今本《日者列傳》多虛構，多論辯語，多賦體，而非史筆等這類現象，而否定其爲司馬遷作，是相當危險的。如果執此標準判定，今《史記》中許多類似的篇目，都將被排除在司馬遷作之外，如著名的《屈原列傳》等，勢必遮蔽我們對司馬遷與《史記》的全面認識，如本文前所論。

細審《日者列傳》，與司馬遷雄奇的文風，與體現司馬遷心智情懷的“文心”之間，不僅沒有絲毫張力，而且是高度一致的。對於判定《日者列傳》真偽問題，這或者說是比較虛的一個證據，但筆者卻願意認爲，這可能也是最有力的來自內部的證據之一，正如金聖歎所論：“大凡讀書，先要曉得作書之人是何心胸。如《史記》須是太史公一肚皮宿怨發揮出來，所以，他於‘遊俠’、‘貨殖’傳，特地著精神，乃至其餘諸記傳中，凡遇揮金殺人之事，他便嘖嘖賞歎不置。一部《史記》只是‘緩急人所時有’六個字，是他一生著書旨意。”^③如果說《日者列傳》在漢代傳播中，屢遭磨難，甚至被刪削，乃至亡佚，正說明，它一定有讓統治者深感恐懼的東西，或在內容禁忌方面，或在情感色彩方面，或在精神力量方面。王又樸《史記七篇讀法》前序就曾言：“余幼讀《史記》，即疑班論爲未當，及累年反復尋味，益得其要領，蓋至今乃始確然而有深悉其故

① 張大可、梁建邦《史記論贊與世情研究》，《史記研究集成》第四卷，第320頁。

② 韓兆琦、張大可、宋嗣廉《史記題評與詠史記人物詩》，《史記研究集成》第三卷，第364頁。

③ 金聖歎《第五才子書施耐庵水滸轉》卷之三《讀第五才子書法》，第17頁。

也。何也？史公蓋多恢宏譎詭之詞，不肯顯言正論，又時以他事間文，自掩其筆墨之跡，且文辭浩瀚，讀之者目炫神駭，往往一篇不能盡。故能得其旨者絕少。史公亦嘗曰：‘非好學深思，心知其意，固難為淺見寡聞者道也。’”

對歷史文獻真偽的爭議，原則上應持何態度？陳寅恪在《馮友蘭〈中國古代哲學史〉上冊審查報告》中論道：“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，皆有所為而發。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，僅為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。”筆者這裏，斗膽假此結束對該問題的討論。

六、《日者列傳》在七十列傳的位置

今本《日者列傳》在“百三篇”《史記》的卷一百二十七，“七十列傳”的第六十七，也就是說，居於列傳倒數第四，當然，也是整部《史記》的倒數第四。司馬遷為什麼將它置於此處？筆者認為，這個問題也頗值得深思。

首先，作為私家著史和自由作家的司馬遷，哪些人入傳，哪些人不入傳，既是隨心所欲、漫無目的的設列，又有著明確的意旨和用圖。班固最早注意到了這種情形，並對司馬遷表示了強烈不滿，其《漢書·司馬遷傳》云：“其是非頗繆於聖人。論大道則先黃、老而後六經，序遊俠則退處士而進奸雄，述貨殖則崇勢利而羞貧賤，此其所蔽也。”此後，該問題屢有人提起並關注，如金人王若虛也認為：“史之立傳，自忠義、孝友、循吏、烈女、儒學、文苑，與夫酷吏、佞幸、隱逸、方術之類，或以善惡示勸誡，或以技能備見聞，皆可也。至於滑稽、遊俠、刺客之屬，既已幾於無謂矣。若乃貨殖之事，特市井鄙人所為，是何足以汙編錄，而遷特記之乎！班固徒譏遷之稱述崇勢利而羞貧賤，然亦不知其傳之不必立也，是故襲而存之。”^①筆者認為，《日者列傳》以及《龜策列傳》出現在《史記》中是必然的，見本文前所論；而二篇在漢代的流傳中，遭到刪削砍伐也是必然的，因為其中有讓統治者感到恐懼、或無法容忍、或不願其成為公共信息而企圖封禁的內容。

其次，《日者列傳》在《史記》中所處的位置，本身表達了它在司馬遷心目中的重要地位。《史記》列傳 50 篇以後的 20 篇，排列順序顯得很混雜，但筆者認為，恰表明它們的寫作時間，是處在司馬遷創作的最後時期。同時，也可以明顯看出，《史記》列傳的最後六七篇，越靠後，

^①《淳南遺老集》卷十一《史記辨惑》，文淵閣《四庫全書》本。

作者所投注的情感越強烈，與這些篇的自然順序恰成倒排列。對此，傳統學者缺乏充分認識，多有一些似是而非的奇談異論。如王若虛《史記辨惑》云：“《史記索隱》謂《司馬相如傳》不宜在《西南夷》下，《大宛傳》不宜在《酷吏》、《遊俠》之間，此論固當。然凡諸夷狄，當以類相附，則《匈奴》亦豈得在《李廣》、《衛青》之間乎？《循吏》、《儒林》而下，一節之人皆居列傳之末，蓋得體也。及至《刺客》，乃獨第之《李斯》之上，《循吏》則第之《汲鄭》之上，復何意哉？”趙翼云：“《史記》列傳次序，蓋成一篇即編入一篇，不待撰成全書後重為排比，……其次第皆無意義，可知其隨得隨編也。”^①吳承志在比對《史記》各列傳後斷言：“詳其編次，正傳蓋至《田叔》而止，《扁鵲倉公》已是雜傳。”^②朱東潤《史記考索》論：“曲解編次，誠為不可，然遽謂其隨得隨編，亦未當盡。大要自四十九篇以上，諸篇次第皆有意義可尋，自五十篇以下，中經亂亂，始不可解。愚意史遷作傳，共分五組，先秦以上一也，秦二也，楚漢之間三也，高惠文景四也，今上五也。其間段落，略與諸表相當。”筆者認為，比較而言，在這一問題上，倒是宋代林駟的持論較為允當，他認為，《史記》“列傳褒貶，尤有深意。以伯夷居於列傳之首，重清節也。以孟、荀冠於淳於之徒，尊吾道也。以莊周附於老子，以申不害附於韓非，別異端也。他如《佞幸》、《酷吏》、《日者》、《龜策》、《滑稽》、《貨殖》、《遊俠》，皆為當世而發。吁，有旨哉！”^③筆者認為，某種意義上說，林氏已經認識到了《日者列傳》在《史記》列傳排列位置上的獨特寓意。

[作者簡介] 劉洪生(1964—)，男，河南省柘城縣人。現為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。

①②③ 楊燕起、陳可青、賴長揚《史記集評》，《史記研究集成》第六卷，北京華文出版社 2005 年版，第 138 頁。

道教與道家的關係及其 在中華傳統文化中的地位

卿希泰

一、道教與道家的關係

道教和道家，是兩個既有區別又有聯繫的不同範疇。所謂道家，是指先秦時期的一個哲學派別，以老、莊為其代表，並不是一種宗教。後來雖然有一些道教徒從宗教的角度來注釋《老子》和《莊子》，並將哲學家老子和莊子神化為天神，但這是另外一回事，並不能因此而改變老、莊其人及其著作的原來本質。

漢代劉歆的《七略》和班固的《漢書·藝文志》，均是把道家與神仙家分開排列的。《藝文志》把道家列在儒家之後，是“諸子十家”的第二位；把神仙家排列在方技裏面，位次最末。在介紹道家源流時則說：“道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓（讓），《易》之謙謙，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。”^①這裏強調道家之學是“君人南面之術”，也許是受了漢初以黃老之術治天下的影響，並認為道家思想合於儒家的謙讓之道，也與後來“獨尊儒術”的思想有關。在介紹神仙家的源流時則說：“神仙者，所以保性命之真，而遊求於其外者也。聊以蕩意平心，同死生之域，而無怵惕於胸中。然而或者專以為務，則誕欺怪迂之文彌以益多，非聖王之所以教也。孔子曰：‘索隱行怪，後世有述焉，吾不為之矣。’”^②這裏除認為神仙家的思想對於修身養性有一定好處之外，也明確指出它是一種異端邪說，不符合“聖王之教”。顯然與其對道家的看法完全不同，表明兩者是有區別的。只是到了道教產生以後，道家與古代神仙方術的關係才密切起來。

① 《漢書》卷三十《藝文志》，中華書局 1962 年標點本，第 1732 頁。

② 同上，第 1780 頁。

至於道教，乃是一種相信人通過一定修煉，可以達到長生不死即身成仙的宗教，它是東漢中後期才形成的。在時間上與道家前後相差幾百年（因老子的生卒年傳說不定，故以莊子為例，他的生卒年大約為公元前 369—前 286 年，道教大約產生於漢順帝時，漢順帝即位為公元 126 年，故前後相差共 412 年）。但是，二者之間也並不是毫無聯繫。道家思想與後來的道教理論確有某些相似或相通之處，《老子》五千文中有不少神秘的語言能為宗教所利用，道家哲學便成為道教重要的思想淵源之一。道教創立的時候即奉老子為其教祖，以老子《道德經》為它的主要經典，規定為教徒必須習誦的功課。東漢時五斗米道的祭酒，就主要習誦《老子》，《老子想爾注》就是他們宣講《老子》的重要典籍。所有這些都不是偶然的。

首先，老子《道德經》的基本思想是“道”，並把“道”視為“虛無”，認為道是超越時間和空間而永恒存在的，是天地萬物的根源。《莊子》一書中，更把“道”解釋為“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”，並謂“黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮”、“西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終”^①。意即“道確實存在，然而它清靜無為沒有形體；可以傳授與人而人卻無法用手去把它拿來，可以領悟學到但卻無法看見它；道自為根本，在沒有出現天地的遠古時代，道已經存在；它使鬼神和上帝變得有神靈，它產生了天和地；說它在太極之上不足以形容它的高，說它在六極之下不足以形容它的深，說它生於天地之前不足以形容它的久遠，說它年長於遠古不足以形容它的長壽”，“黃帝得到了它，可以升天成仙；顓頊得到了它，可以居住玄宮”，“西王母得到了它，可以穩坐在少廣山，沒有人知道她的開始，也沒有人知道她的結束”^②。換句話說，只要得了道，就可以成仙。而這些得道成仙的思想，皆為道教所利用。道教的基本信仰也是“道”，它的教義思想和神仙方術無不發端於此。他們從宗教的角度，把“道”說成是“神異之物，靈而有性”^③，“為一切之祖首，萬物之父母”^④，並與神秘化了的元氣學說結合起來，認為“道”是“虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內”^⑤；無形無名，有清有濁，有動有靜，“萬象以之生，五音以之成”^⑥，宇宙、陰陽、萬物，都是由它化生的。東漢明帝（57—75 在位）、章帝（76—88 在位）之際，益州太守王阜所作的《老子聖母碑》中說：“老子者，道也，乃生於無形之先，起於太初之前，行於太素之源，浮遊六虛，出入幽明，觀混合之未別，窺清濁之未分。”把老子與道混合而為一。道教繼續發揮了這一思想。道教的早期經典《太平經》說：“老子者，得道之大聖，幽顯

① 《莊子·大宗師》，郭慶藩《莊子集釋》，中華書局 2008 年版。

② 張松輝《莊子讀本》，臺灣三民書局 2005 年版，第 104 頁。

③ 司馬承禎《坐忘論》，《道藏》第 22 冊，第 896 頁。

④ 《妙門由起序》，《道藏》第 24 冊，第 721 頁。

⑤ 李榮《道德真經玄德纂疏》，《道藏》第 13 冊，第 358 頁。又見吳筠《玄綱論》，《道藏》第 23 冊，第 674 頁。

⑥ 同上，第 359 頁。又見吳筠《玄綱論》，同上。

所共師者也。應感則變化隨方，功成則隱淪常住。……周流六虛，教化三界，出世間法，在世間法，有為無為，莫不畢究。”^①傳為張陵(或張魯)所作的《老子想爾注》，也把老子作為“道”的化身，稱“一者，道也”，“一散形為氣，聚形為太上老君”。其後南宋謝守灝又稱：“太上老君者，大道之主宰，萬教之宗元，出乎太無之先，起乎無極之源，經歷天地，不可稱載，終乎無終，窮乎無窮者也。其隨方設教，歷劫為師，隱顯有無，罔得而測。然垂世立教，應現之跡，昭昭然若日月。”^②又說：“太上老君，乃元氣之祖，萬道之宗，乾坤之根本，天地之精源。”^③於是老子與“道”在道教中便被神化為眾生信奉的神靈。“道”是天地萬物之根源，因而，作為“道”的化身的太上老君，也就成為“混沌之祖宗，天地之父母，陰陽之主宰，萬神之帝君”。說明哲學家老子和哲學範疇的“道”，在道教中已被神化為天上的神靈。因此，信道也就變成了信神，崇奉老子亦即崇奉天神。六朝時，“道”又衍化出至高無上的元始天尊，產生“三清”尊神；以後，又逐漸發展並形成了包羅許多天神、地祇、人鬼在內的神仙體系。道教的命名，也與它的基本信仰是“道”有著密切的關係。

其次，道教所追求的最終目標，是長生不死和即身成仙。修道成仙思想乃是道教思想的核心，道教的教理教義和各種修煉方術，都是圍繞著這個核心而展開的。這個核心思想也同樣利用了道家哲學中的一些有關思想。《老子》書中不僅講了“道”，也講了“德”，並有“長生久視”(《道德經》五十九章)、“谷神不死”(《道德經》六章)、“陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵”(《道德經》五十章)之類的言論；《莊子》書中有關於“真人”、“至人”、“神人”和他們“不食五穀，吸風飲露”(《逍遙遊》)，能夠“入水不濡，入火不熱”(《大宗師》)、“御風而行”、“乘雲氣，御飛龍”(《逍遙遊》)、“獨與天地精神往來”(《天下》)之類的言論。這些思想亦為道教所吸取，並從宗教的角度加以渲染、發揮和發展，成為他們夢寐以求的目標，為他們的基本信仰服務。他們相信，“道”可以“因脩而得”^④，視“道之在我之謂德”^⑤。因此，只要認真修道，就能“使道與身相守，身與道相保，二者不相離”，“神與道合，謂之得道”，得了道以後便會“與道同久”^⑥，長生久視，成為神仙。他們按照這一眾生均可修道成仙的思想，提出了一系列所謂道功道術，如服食、行氣、房中、守一、外丹、內丹以及齋醮、符籙、禁咒、守庚申等等。

根據以上綜述，我們完全可以說：道家思想乃是道教最為重要的思想淵源之一，道家哲學乃是道教的理論基礎之一。《魏書·釋老志》在談到道教的本原和宗旨時便稱：“道家之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗；下在紫微，為飛仙之主。

① 王明《太平經合校》，中華書局1960年版，第10頁。

② 謝守灝《混元聖紀》卷一，《道藏》第17冊，第780頁。

③ 謝守灝《太上混元老子史略》卷中，《道藏》第17冊，第895頁。

④ 王玄覽《玄珠錄》，《道藏》第23冊，第621頁。

⑤ 宋徽宗御注《西昇經序》，《道藏》第11冊，第489頁。

⑥ 司馬承禎《坐忘論》，《全唐文》本。

千變萬化,有德不德,隨感應物,厥跡無常。……其爲教也,咸蠲去邪累,澡雪心神,積行樹功,累德增善,乃至白日昇天,長生世上。”^①這裏所說的道家,就是指道教。正因爲道教的形成和發展都與老子有著不解之緣,所以人們習慣上常常把道教也稱爲道家。

有些西歐學者,由於只從書本上、字面上看問題,不瞭解中國的社會歷史,因而至今仍對道家與道教二者的界限模糊不清,往往把二者混爲一談。而在中國,有些學者,甚至是研究道家文化的學者,卻把道家與道教看得水火不相容,不瞭解二者之間的密切聯繫,他們頌揚道家文化,卻對道教文化抱著一種極端鄙視的態度,對這種宗教文化簡直不屑一顧。事實上,道家雖然是先秦時期形成的一個哲學派別,可是在東漢以後就已被道教所繼承和發展了。東漢以後,研究老莊思想的相當多的人都是道教徒,闡述和注釋老莊的許多寶貴著作都集中在道教典籍的大叢書《道藏》當中。這些道教徒對老莊思想的闡述和注釋,雖然不免帶有一些宗教性的曲解成分,但其中也包含了不少的精華,不可忽視。道家文化之所以能夠成爲中國傳統文化的三大支柱之一,應當是與道教對它的繼承和發展分不開的。如果沒有道教的繼承和發展,那麼道家老子及其學說在中國歷史上的地位和影響,恐怕將是另外一回事了。著名學者蒙文通先生曾經精闢地指出:“晚周以來之道家,雖不必爲道教,然自魏、晉而後,《老》、《莊》諸書入道教,後之道徒莫不宗之,而爲道教哲學精義之所在,又安可舍老、莊而言道教。”^②因此,那種把道家與道教絕對分開、鄙視道教文化的人,不是出於無知,就是受了傳統偏見影響的結果。

長期以來,國內外都流行一種模糊的觀念,似乎儒家文化就可以代表整個中國傳統文化,一說到中國傳統文化,大家都把注意力集中在儒家文化之上。這是一種對傳統文化的偏見,雖然由來已久,卻並不符合中國的歷史實際,而且在學術上往往帶來一些非常片面的看法,阻礙了我們全面地瞭解中國學術文化的歷史及其發展規律,因而是一種非常有害的學術偏見。

這種傳統的學術偏見,可以韓愈的道統論爲代表。韓愈在道釋二教都很興盛的唐代,仿照道釋二教傳法世系的祖統說,虛構了一個儒家的道統論來與道釋二教相對抗,並以維護堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子直到孟軻的道統自居,認爲只有他所說的這個道統才是唯一正確的,道釋二教都是異端邪說,因而主張對道釋二教採取“人其人、火其書、廬其居”^③的辦法,予以徹底的消滅。這是一種極其愚昧而幼稚的偏見,雖不正確,但其影響卻十分深遠,至今還束縛著有些人的頭腦,不承認道釋二家,特別是道教在中國傳統文化中的重要地位。這是極不公正、也不符合中國歷史實際的。以下專門就這個問題作一些探究。

① 《魏書》卷一一四,中華書局 1974 年標點本,第 3048 頁。

② 《蒙文通文集》第一卷,巴蜀書社 1987 年版,第 317 頁。

③ 屈守元、常思春主編《韓愈全集校注》第五冊,四川大學出版社 1996 年版,第 2665 頁。

二、道教在中國傳統文化中的地位

道教作為中華民族唯一的傳統宗教，源遠流長，它在神州大地的懷抱中誕生，為中國傳統文化的乳汁養育而成，與我國傳統文化的許多領域都有血肉相聯的密切關係，是我國整個思想文化的一個有機組成部分。道教在其長期發展過程中，曾對我國古代的思想文化和社會生活的許多方面都產生過深刻的影響，因而在中國傳統文化中佔有重要的地位。這可以從以下幾個方面來作一些考察：

首先，從中國學術思想的歷史來看，許多道教學者，如晉代的葛洪，南北朝的陶弘景，唐代的成玄英、李榮、王玄覽、司馬承禎、吳筠、李筌，五代十國的杜光庭、譚峭，宋代的陳搏、張伯端、陳景元、白玉蟾，元代的俞琰、杜道堅、張雨、雷思齊，明代的張宇初、趙宜真、陸西星，清代的王常月、李西月，現當代的陳摺寧等等，他們在思想文化方面都各有一定的貢獻，有著重要的影響。特別是道教在長期發展的過程中，與儒釋之間的關係一方面是互相排斥、互相鬥爭，另一方面又互相吸收、互相滲透，從而促進了中國學術思想的發展。宋明理學的形成，正是儒學家吸收了道佛二家思想影響的結果。唐代道教學者司馬承禎所倡導的守靜去欲理論，本身既吸收了儒釋的思想，後來又為宋儒所吸取。北宋著名理學家周敦頤、邵雍等人的學說，都淵源於道士陳搏。早在南宋初，朱震在《漢上易解》中已具體指出了這種傳承關係。當代學者蒙文通先生寫過一篇《陳碧虛與陳搏學派》並《附：陳圖南學系表》^①，更加系統地論證了宋代理學家邵雍、周敦頤、程顥、程頤等人的學術思想都來源於道士陳搏，並指出陳搏對整個宋代的學術思想都有影響。南宋著名理學家朱熹對道教經典也下過許多搜集整理和研讀的工夫，他曾托名“空同道士鄒訴”為《周易參同契》作注，並對《陰符經》也作過考訂，嘗自謂“清夜眠齋宇，終朝讀道書”，足見他對研讀道教經典的勤苦用心。正是由於他把道教的宇宙圖式論和守靜去欲思想，同儒家的綱常名教和佛教哲學思想相結合，從而構成了他自己的以理為中心的哲學體系。可以說，宋明理學乃是道、儒、釋三家思想的結晶。所以道教與儒、釋之間的相互關係，是一個很需要研究的重要課題。長期以來，許多學者只說道教吸收儒、釋思想，不談儒、釋吸收道教思想，這是非常片面的。其實，道教對儒、釋的影響也是非常大的。臺灣學者蕭登福教授寫過《道教與密宗》、《道教術儀與密教典籍》、《道教星斗符印與佛教密宗》、《漢魏六朝佛道兩教之天堂與地獄》、《道教與佛教》等一系列著作，相當系統地論述了道教對佛教的影響，相信這類著作還會出現。道書中關於《老》、《莊》、《易》的注釋和闡述也很多，《易》、《老》思想在道教中有其本身的特色，值得去發掘和整理。道教的大量戒律和勸善書，包含了許多倫理道德的思想，這些倫理道德思想和儒家的主張是相一致的，它不僅對道教的發展有重大意

^① 《蒙文通文集》第一卷，第369～382頁。

義,而且曾經產生過廣泛的社會影響。既知道教思想和儒、釋思想是相互滲透的,那麼要全面地瞭解我國古代的學術思想,探討其發展規律,就不能不對儒、釋、道進行全面的研究。可是長期以來,我們在學術思想的研究上,往往側重甚至局限於儒家思想研究,而對道釋兩家思想特別是對道教思想的研究非常忽視,這可說是一個致命的弱點,使我們很難認識中國學術思想的全貌,弄清它發展和演變的規律。

其次,從中國古代文學藝術的歷史來看,道教對中國古代文學藝術的影響也是非常突出的。道教活動的主要目的在於長生成仙,這種神仙思想反映在文學領域中,成為文學的重要題材之一。古代以道教神仙為題材的作品,充滿詩、詞、歌、賦、戲劇、小說等各種文學形式之中,數量甚多,作者亦不少。魏晉南北朝的“遊仙詩”,是抒寫神仙漫遊之情的一種詩歌,在《文選》中被列為文學體裁之一,以郭璞為著名的代表,以後不斷有人為之。唐代道教興盛,反映在詩歌中,以神仙思想為題材的作品相當多,成為唐代詩歌門類之一。偉大詩人李白“正是反映道教思想的傑出作家”^①,其部分詩作堪稱神仙詩的代表,人們稱他為“詩仙”,他也以“謫仙人”自居。李白晚年就北海高天師受道籙於齊州紫極宮,正式成為道士。在宋代詞作中,也有大量反映道教活動題材的作品,而且不少規定作詞體制的詞牌,其得名即來源於道教的有關神仙故事。例如:《鳳凰臺上憶吹簫》因《列仙傳》蕭史與秦穆公女弄玉吹簫引鳳故事而得名,《解佩令》因江妃二女解佩與鄭交甫的故事而得名,《惜分釵》因道士楊通幽於蓬萊仙山見楊貴妃,取回金釵之半給唐明皇的故事而得名。從這類事例當中,可以看出道教對宋詞的影響是廣而深的。在元代戲曲當中,反映道教神仙人物的戲曲特別突出,文學史家稱之為“道劇”。明代戲曲理論家朱權在《太和正音譜》中分元曲為十二種,“神仙道化戲”為其中之一,專門演述神仙度化和飛升的故事。例如:《張天師夜祭辰鉤月》、《張天師斷歲寒三友》,皆是寫張道陵故事的;《黃粱夢》,是寫鍾離權度化呂洞賓的;《岳陽樓》、《城南柳》,是寫神仙人物呂洞賓故事的;《鐵拐李》、《藍采和》、《升仙記》等,都是寫八仙故事的;《陳搏高卧》,是寫道士陳搏故事的;《任風子》,是寫馬丹陽度人故事的。這類神仙道化戲的作品數量很多,影響很大,作者以元代著名戲曲家馬致遠為代表,人稱“萬花叢裏馬神仙”。明代的神魔小說中,屬於道教神仙人物故事的也不少。除散見於“三言二拍”中的若干短篇之外,長篇以道士陸西星所作《封神演義》(一說為許仲琳)最著名,此外,還有吳元泰的《東遊記》,余象斗的《北遊記》,鄧志謨的《鐵樹記》、《飛劍記》、《咒棗記》等等。道教對文學的影響,不僅反映在題材方面,也反映在文體上。如《步虛詞》這種文體的來源,據《異苑》記載,乃陳思王曹植遊山,忽聞空中誦經聲,清遠遒亮,解音者則而寫之,為神仙聲。道士效之,作步虛聲。文學家和道教學者又根據步虛聲,進而作《步虛詞》。唐吳兢《樂府古題解》謂“《步虛詞》,道家曲也,備言眾仙縹緲輕舉之美”。道士齋醮讚頌時,常以道家法曲腔調,諷頌步虛詞。還有一種文體叫“青詞”,亦稱“綠章”,這種文體為道教舉行齋醮時呈給天神的奏章表文,用青藤紙,書朱字,故謂之“青詞”。明

^① 范文瀾《中國通史》第四冊,人民出版社1965年版,第279頁。

代道教盛行，道士寫青詞，文人亦寫之，明世宗時大臣詞臣爭以青詞邀寵，如顧鼎臣、夏言、嚴嵩、徐階、袁煒、嚴訥、李春芳、郭樸等，皆先後以青詞得寵，卒至入閣，以至有“青詞宰相”之譏。此外，還有道教的雕塑、書畫、石刻、建築、音樂等等，都各具特色，對這些藝術形式和音樂的發展都曾產生過一定的影響，值得我們認真研究。

第三，道教對我國古代科學技術的影響也是不容忽視的。道教爲了追求長生成仙，從開創時起，便十分重視修煉方術。雖然它所追求的目標只不過是一種幻想，是不可能實現的。但在其長期發展過程中，通過各種修煉方術，客觀上卻爲中國科學技術的有關領域積累了許多很有價值的材料，這對中國古代科學技術的發展有十分重要的意義。例如，丹鼎派的道士們爲了煉製出長生不死的仙藥，積極從事煉丹活動，對各種丹術進行了認真的探討。在這方面，他們所留下的著作甚多，在這些資料裏，雖然科學思想與神仙思想往往交織在一起，但其中合理的菁華是絕不能否認的。而且正是這種煉丹術的發展，爲近代實驗化學的產生提供了條件，可以說它是近代實驗化學的前驅。漢末魏伯陽的《周易參同契》，借《易》道以明丹道，其中便含有豐富的科學思想，爲我國古代化學、氣功學、養生學留下了寶貴的遺產。在東晉葛洪的《抱朴子內篇》中，有關於物種變化的一些論述，還具體介紹了許多煉丹的方法，對化學和生物學都是極爲重要的貢獻。許多道教學者也往往兼攻藥物學和醫學，葛洪就明確指出：爲道者必須“兼修醫術”^①，他和陶弘景等人都撰有醫學專著。唐代道教學者孫思邈，更是這方面的傑出代表。他們在醫學、藥物學方面的貢獻，都是應當肯定的。道教的養生術與預防醫學緊密結合，作爲卻病延年的重要手段，在道書中的論述頗多，內容十分廣泛，涉及導引、行氣、服食、房中、按摩、居處、養性等等方面，其中包含的合理因素，值得我們認真發掘和整理。道教的內丹修煉方術，專講人體內精、氣、神的修煉方法，在宋、元時期，這種方術特別盛行，名家輩出，論著甚多，爲我國氣功學的發展奠定了很好的基礎。總而言之，道教在我國古代科學技術的發展史上有它的獨特作用，給我們留下了大量科學技術方面的寶貴遺產，這在世界宗教史上也是罕見的現象。在這筆遺產裏，由於科學與神學的互相雜糅，因此，運用唯物辯證法這個最銳利的武器對它進行分析研究，以便吸取其菁華，剔除其糟粕，從而全面地瞭解我國科學技術發展的歷史，是非常必要的。

第四，從政治和社會歷史方面來看，在我國漫長的封建社會中，一方面是封建統治者利用道教爲鞏固他們的封建統治服務，因而長期以來，道教均受到封建統治者的扶植。不少道教徒直接參與了封建統治階級內部的政治鬥爭，爲他們彼此之間的爭權奪位出謀劃策，在政治上和軍事上起著極爲重要的作用。有的道教徒“身在山林而心存魏闕”，甚至還有“山中宰相”之稱，有的以“終南”爲仕途之捷徑，擔任朝廷重要官職，出入宮廷，輔佐王政，道教遂成爲上層統治階級的重要支柱之一。另一方面，許多農民起義的領導者，也曾利用道教作爲農民起義的組織形式，並利用道教經典中的某些思想作爲他們發動起義的思想武器。漢末的黃巾起義

① 王明《抱朴子內篇校釋》（增訂本），北京中華書局 1985 年版，第 271 頁。

就是其中最著名的例證，此後利用道教起義的絡繹不絕，甚至還建立了地方政權，統治一個地區幾十年。如漢末五斗米道的首領張魯在漢中地區所建立的政教合一的政權，統治了巴、漢一帶將近三十年；又如西晉時李雄在成都地區所建立的成漢政權，凡經六世四十六年（從公元301至347年），主要也是靠天師道的首領范長生的支持。這些政權在當時都得到廣大人民群眾的支援，成為他們避難的樂土。所以，道教在下層群眾中的影響，也是非常廣泛而深刻的。乃至許多民間習俗，亦是從道教活動轉化而來（如信奉“天地君親師”和守庚申、敬灶等）。由此可見，道教與中國過去的政治生活和社會生活，有著極其密切的關係。可以說，不對中國道教進行深入的研究，就不可能全面地瞭解中國的社會和政治及其歷史。

第五，從民族心理、民族性格和民族凝聚力的形成來看，道教在這些方面的影響也是很大的。例如，道教以道為最高信仰，以得道為人生的最終目的，這種人生哲學培養了一代又一代的道教徒尊道重道和唯道是求的傳統。歷史上許多道教徒為了得道求道，自覺拋棄人世間的一切物質享受和功名利祿，甘於恬淡素樸的生活，安貧樂道，刻苦磨煉，主動忍受一般人難以忍受的痛苦和折磨。這種傳統，通過具有民族風格的宗教形式，長期傳播於社會，對形成中華民族的心理素質和民族性格起了重大作用。歷史上許多知識分子，特別是一些具有“隱士”風範的人物，莫不以安貧樂道、唯道是求作為自己的人生哲學，他們立身行事，本著“是道則進，非道則退”的原則，“淡泊以明志，寧靜以致遠”，視富貴如浮雲。他們的言行，影響著一代又一代的社會風氣。儘管他們所追求的道，與道教徒所追求的道，並不一定完全一致，但這種唯道是求的人生哲學的根源，與道教確有密切的關係。道教以長生成仙為其最終目的，因此，它竭力倡導重生、貴生、熱愛現實的人生。葛洪認為：“求長生者，正惜今日之所欲耳，本不汲汲於昇虛，以飛騰為勝於地上也。若幸可止家而不死者，亦何必求於速登天乎？”^①他確信人們通過修煉可以達到長生不死，並引《龜甲文》說：“我命在我不在天。”^②《西昇經》亦稱“我命在我，不屬天地”^③。這些思想表明了道教長生不死信仰的特點，既與佛教悲觀厭世思想不同，又與儒家“死生有命，富貴在天”的聽天由命思想有很大的區別，它鼓勵人們積極征服自然、努力掌握自己的命運。這種思想經過道教的長期宣傳，深入人心，不能不影響到中華民族的民族心理和民族性格，使人定勝天的信念成為中華民族的優良傳統。道教還奉行“知常容，容乃公”（《道德經》十六章）的準則，集中體現在文化方面的兼收並蓄態度，融攝百家，具有極大的包容性，沒有儒家那種視自身為正統、別家為異端邪說的排他性。這種文化心理的發揚，對中華民族形成開闊的文化胸懷產生了影響，容易吸收各種先進文化以發展自己的民族文化，使中華民族的古老文化能夠經久不衰，而且愈來愈繁榮昌盛。在民族凝聚力的形成方面，道家和道教文化所起的作用就更為明顯了。例如，我們大家都承認自己是黃帝子孫，這個思想的淵源，

① 葛洪《抱朴子內篇》卷三《對俗》篇，王明《抱朴子內篇校釋》（增訂本），第53頁。

② 葛洪《抱朴子內篇》卷十六《黃白》篇引《龜甲文》，王明《抱朴子內篇校釋》（增訂本），第287頁。

③ 《老子西昇經》，《道藏》第11冊，第507頁。

就和道家與道教有極其密切的關係。我們知道，儒家的創始人孔子“祖述堯舜，憲章文武”（《中庸》第三十章），他並不談論黃帝，也沒有說自己是黃帝子孫。儒家所信奉的最古的史書是《尚書》，或者叫做《書經》，儒學家們說它是由孔子親自整理而成的，當然可以代表儒家的歷史觀。這部書的開頭第一篇是《堯典》，然後是《舜典》，可見儒家講歷史是從堯舜講起的，這與孔子“祖述堯舜”的思想是完全一致的。相反，道家講歷史，則從黃帝講起。最著名的代表作品就是《史記》。《史記》的作者是司馬遷，他是屬於道家學派的學者。據《史記·太史公自序》記載，司馬遷的父親司馬談“習道論於黃子”，所謂“黃子”，《集解》徐廣注說：“《儒林傳》曰黃生，好黃老之術。”^①《史記·儒林列傳》記載了他在漢景帝時，與儒林博士轅固生當著漢景帝的面為湯武是否受命的問題進行過激烈的爭辯，他堅決反對儒生的觀點^②。可見，司馬遷的父親以及他父親的老師都是屬於道家學派的學者。所以司馬談在《論六家要旨》中，批評“儒者博而寡要，勞而少功”，批評“墨者儉而難遵”，批評“法家嚴而少恩”，批評“名家使人儉而善失真”，唯獨對道家最為推崇，說“道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。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”^③。至於司馬遷本人，“論大道，則先黃老而後六經”^④，講歷史，則“自黃帝始”^⑤。《史記》的開宗明義第一篇就從黃帝本紀說起，認為堯舜都是黃帝的後代，這與《尚書》所講的歷史完全不同。在《史記·封禪書》中又說：“黃帝且戰且學仙”^⑥，後來乘龍上天，所以黃帝歷來是道家 and 道教所崇拜的人物。儒家對這些說法是很難接受的。因而歷來總是“黃老”並稱，還從來沒有人把黃帝與孔子聯繫在一起並稱“黃孔”的。在道家和道教的著作中，往往大肆宣揚黃帝，為黃帝樹碑立傳。僅《莊子》一書中，如《在宥》、《天地》、《天運》、《胠篋》、《大宗師》等，都講述過黃帝的事蹟，而道教更明確是以黃帝為“道家之宗”，故道教典籍中有關黃帝的記載，就更不勝枚舉了。《道藏》第五冊《歷世真仙體道通鑒》卷一，就是以《軒轅黃帝》開頭，該冊還另收有《廣黃帝本行記》，《藏外道書》第十八冊又收有《軒轅黃帝傳》，其他托名黃帝所撰的道書也很多。相反，在正統儒家經典中，談到黃帝的則比較少。而他們所宣揚的那套堯舜之道，普通老百姓對它的瞭解並不多，其影響甚微，不像黃帝的影響那樣廣泛，廣大同胞和海外僑胞不分男女老少，莫不以自己同是黃帝子孫而彼此心心相印，互相緊密地聯繫在一起，同呼吸，共命運，以黃帝為祖宗。這種家喻戶曉的思想促使中華民族形成強大的凝聚力，這種“血濃於水”的民族感情比什麼都珍貴，它是我們幾千年來戰勝一切困難、越過無數險阻、始終立於不敗之

① 《史記》，中華書局標點本 1959 年版，第 3288 頁。

② 同上，第 3122~3123 頁。

③ 同上，第 3289 頁。

④ 裴駭《史記集解序》引班固言，中華書局標點本 1959 年版，第 1 頁。

⑤ 《史記》，第 3300 頁。

⑥ 同上，第 1393 頁。

地的精神武器,在今天仍然顯示著強大的生命力。

綜上可知,道教在產生和發展過程中,既吸收了中國傳統文化的乳汁,又滲透到意識形態的許多領域之中,對我國古代的政治、經濟、哲學、文學藝術和科學技術以及社會習俗和民族心理、民族性格、民族感情、民族凝聚力等各方面都曾產生過深刻的影響,發揮過重大的作用。所以,不深入研究道教,就不可能全面瞭解中國的社會歷史和中國的傳統文化。魯迅先生於1918年8月20日致許壽裳的信中曾說:“前曾言中國根柢全在道教,此說近頗廣行。以此讀史,有多種問題可迎刃而解。”^①可謂是對道教在中國傳統文化中的地位 and 作用的科學概括。

[作者簡介] 卿希泰(1928—),男,四川三台人。1954年畢業於中國人民大學哲學系研究生班,現任四川大學文科傑出教授,國家“985”工程四川大學宗教·哲學與社會研究創新基地首席專家。著有《中國道教思想史綱》(第一、二卷),主編《中國道教史》、《中國道教思想史》。

^① 《魯迅全集》第9卷,人民文學出版社1958年版,第285頁。

朱子論《中庸》大義

樂愛國

鄭玄注、孔穎達疏《禮記注疏》將《中庸》分爲兩篇，以“在下位不獲乎上，民不可得而治矣”爲界^①。明學者王禕曰：“《中庸》古有二篇，見漢《藝文志》。而在《禮記》中者，一篇而已。朱子爲章句，因其一篇者，分爲三十三章，而古所謂二篇者，後世不可見矣。今宜因朱子所定，以第一章至第二十章爲上篇，以第二十一章至三十三章爲下篇。上篇以‘中庸’爲綱領，其下諸章，推言‘智仁勇’，皆以明中庸之義也。（下篇）以‘誠明’爲綱領，其後諸章詳言天道、人道，皆以著誠明之道也。”^②《禮記注疏》將《中庸》分爲兩篇，是否出於同樣的考慮，我們不得而知。然而，今人研讀《中庸》，大致按此說法。朱子門人黃榦《中庸總論》說：“此書（《中庸》）之作，脈絡相通，首尾相應。子思之所述，非若《語》、《孟》問答，章殊而旨異也。苟從章分句析而不得一篇之旨，則亦無以得子思著書之意矣。”^③問題是上篇的“中庸”與下篇的“誠”如何一以貫之？

《中庸》爲朱子“四書”之一；朱子《中庸章句》往往被看作《中庸》的重要文本。然而，在《中庸章句》中，朱子明確把“誠”看作《中庸》之樞紐，以“誠”通貫全篇。弄清《中庸章句》的這一思想，無論對於研究朱子學術思想以及《中庸章句》的人來說，還是對於通過《中庸章句》研究《中庸》或從《中庸章句》中引用有關文獻的人來說，無疑是十分必要的。

① 鄭玄注、孔穎達疏《禮記正義》卷五十三《中庸》，阮元校刻《十三經注疏》（下冊），中華書局 1980 年版，第 1632 頁。另外，朱子《中庸章句》第二十章始於“哀公問政”，終於“果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強”；“在下位不獲乎上，民不可得而治矣”處於第二十章之中間位置。朱熹注《四書章句集注·中庸章句》，上海書店 1987 年版，第 14~19 頁。

② 引自《戴震全書》（二）之八《經考》卷四，黃山書社 1994 年版，第 302 頁。王禕（1322—1373），字子充，號華川，浙江義烏人。曾與宋濂同爲《元史》總裁官，又爲朱子後學（朱子傳門人徐僑，再傳葉由庚，三傳王炎澤，四傳黃潛，五傳王禕）。著作主要有《王忠文公集》等。

③ 黃榦《中庸總論》，《勉齋集》卷三，文淵閣《四庫全書·集部》。黃榦（1152—1221），字直卿，閩縣（今福建福州）人（一說長樂人，徙居閩縣）。少受業於朱子，後爲朱子女婿，學者稱勉齋先生，著作有《經解》、《勉齋集》等。

朱子題解《中庸》曰：

中者，不偏不倚、無過不及之名。庸，平常也。^①

在詮釋《中庸》“君子中庸，小人反中庸”時，他還說：“中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。惟君子為能體之，小人反是。”《朱子語類》又載朱子曰：

中、庸只是一個道理，以其不偏不倚，故謂之“中”；以其不差異可常行，故謂之“庸”。未有中而不庸者，亦未有庸而不中者。惟中，故平常。堯授舜，舜授禹，都是當其時合如此做，做得來恰好，所謂中也。中，即平常也，不如此，便非中，便不是平常。以至湯武之事亦然。又如當盛夏極暑時，須用飲冷，就涼處，衣葛，揮扇，此便是中，便是平常。當隆冬盛寒時，須用飲湯，就密室，重裘，擁火，此便是中，便是平常。若極暑時重裘擁火，盛寒時衣葛揮扇，便是差異，便是失其中矣。^②

就《中庸》文本而言，自第一至第十九章，有多處言及“中庸”或“中”或“中和”；自第二十章開始，則較多地講“誠”，這與前面各章僅有一處講到“誠”，即第十六章曰“夫微之顯，誠之不可揜如此夫”形成明顯的反差。因此，僅從文本字句上看，王禕以為《中庸》上半部分“以‘中庸’為綱領”，下半部分“以‘誠明’為綱領”，是不難理解的。

值得注意的是，《中庸》第二十章曰：“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。”《中庸》第二十一章曰：“自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。”《中庸》第二十二章曰：“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。”等等，既講“誠”又講“性”、“道”、“教”，與《中庸》第一章所言“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”，似乎有某些聯繫。更有甚者，朱子《中庸章句》在概說《中庸》第二十章時指出：“章內語‘誠’始詳，而所謂‘誠’者，實此篇之樞紐也。”^③在這裏，雖然朱子只是說《中庸》第二十章開始較多地講“誠”，但明顯意味著此前

① 此處及以下所引《中庸》或《中庸章句》，均出自朱熹注《四書章句集注·中庸章句》，上海書店1987年版。

② 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十二《中庸一》，北京中華書局1985年版，第1483~1484頁。

③ 這裏的“此篇”，既可能指第二十章，也可能指第十二章至第二十章，或可能指《中庸》全篇，本文為後者。

各章儘管沒有講“誠”，卻內涵著“誠”，因為在朱子看來，“所謂‘誠’者，實此篇之樞紐也”，以為“誠”通貫《中庸》全篇。

朱子《中庸或問》是對《中庸章句》的進一步解說，也對“誠為《中庸》之樞紐”的觀點作了詮釋：

曰：“何以言誠為此篇之樞紐也？”曰：“誠者，實而已矣。天命云者，實理之原也。性其在物之實體，道其當然之實用，而教也者，又因其體用之實而品節之也。不可離者，此理之實也。隱之見，微之顯，實之存亡而不可捨者也。戒謹恐懼而謹其獨焉，所以實乎此理之實也。中和云者，所以狀此實理之體用也。天地位，萬物育，則所以極此實理之功效也。中庸云者，實理之適可而平常者也。過與不及，不見實理而妄行者也。費而隱者，言實理之用廣而體微也。鳶飛魚躍，流動充滿，夫豈無實而有是哉！道不遠人以下，至於大舜、文、武、周公之事，孔子之言，皆實理應用之當然。而鬼神之不可捨，則又其發見之所以然也。聖人於此，固以其無一毫不實，而至於如此之盛，其示人也，亦欲其必以其實而無一毫之偽也。蓋自然而實者，天也，必期於實者，人而天也。誠明以下累章之意，皆所以反復乎此，而語其所以。至於正大經而立大本，參天地而贊化育，則亦真實無妄之極功也。卒章尚綱之云，又本其務實之初心而言也。內省者，謹獨克己之功；不愧屋漏者，戒謹恐懼而無已；可克之事，皆所以實乎此之序也。時靡有爭，變也；百辟刑之，化也；無聲無臭，又極乎天命之性、實理之原而言也。蓋此篇大指，專以發明實理之本然，欲人之實此理而無妄，故其言雖多，而其樞紐不越乎誠之一言也，嗚呼深哉！”^①

在這段論述中，朱子首先闡釋了《中庸》前二十章有關概念和論述中“誠”的內涵；其次認為二十一章直至末後一章反復講“誠”；最後提出《中庸》全篇的樞紐在於“誠”。

朱子以“誠”解讀《中庸》，得到了當時及後來不少學者的認可。黃榦指出：“《中庸》之書，《章句》、《或問》言之悉矣。學者讀之，未有不曉其文、通其義者也。……朱先生以‘誠’之一字為此篇之樞紐示人，切矣。”^②宋趙順孫《四書纂疏》注朱子《中庸章句》：“黃氏曰：《中庸》著個‘誠’字鎖盡。愚謂：《中庸》一篇，無非說‘誠’。自篇首至十六章始露出‘誠之不可捨’一句，然不過專說鬼神，是以天道言之，至此章說許多事末乃說誠身工夫便是人道，自此以下分說天道、人道，極為詳悉。”^③後來明胡廣《四書大全》也采此注。宋真德秀說：“朱子謂《中庸》一書不

① 朱熹《四書或問》，《朱子全書》第六冊，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第594～595頁。

② 黃榦《中庸總論》，《勉齋集》卷三，文淵閣《四庫全書·集部》。

③ 趙順孫《四書纂疏·中庸纂疏》卷二，文淵閣《四庫全書·經部》。趙順孫（1215—1277），字和仲，號格庵，浙江縉雲人。著作主要有《四書纂疏》、《近思錄精義》、《文集》等。

越乎‘誠’之一字。”^①並引朱子《中庸或問》以回答何以言“‘誠’爲《中庸》之樞紐”^②。還有元陳櫟《中庸口義自序》說：朱子“揭一‘誠’字以爲一書(《中庸》)之樞紐”^③。許謙《讀中庸叢說》對朱子“誠爲《中庸》之樞紐”作了更爲詳盡的解釋，指出：

誠者，此篇樞紐，今以此言觀，一篇皆言誠也。言天之實理，固誠也。言聖人之實德，亦誠也。言人之欲實之者，亦誠也。故天命者，以實理賦於人物也；性者，人物得天之實理也；道者，循此實理也；教者，品節此實理也。戒懼，存此實理也；慎獨，行此實理也。未發之中，實理之體也；中節之和，實理之行也。中和，實理之感；而位育，實理之應也。中庸，誠之至也。大舜，誠者也；顏子，誠之者也。強矯，誠之者當如是也。孔子依乎中庸，亦誠者也。道之費而隱，誠之盈乎天地者也。費之小大，皆誠之所生也。言鬼神，見幽顯之皆誠也。仁者，天地生物之誠；而人得以生之，誠也。修道以之者，體此誠也。親親尊賢，誠之施也。殺等之禮，誠自然之節也。達道、達德九經，皆以誠行之也。豫與前定，先立乎誠也。自治民推至乎明善，皆在誠乎身也。自誠者以下，明言誠又以實夫達德也。二十一章至二十六章，皆明言誠。二十七章洋洋優優，皆誠之著也。尊德性以下五事，又言誠之之方也。二十八章爲下不倍，二十九章爲上不驕，亦誠之之事。三十章至三十一章，皆誠者也。末章歷序誠之以至於至誠，復言天道之誠終焉。又細而推之，何一語非誠也？^④

此外，明王夫之也認爲，在朱子那裏，“《中庸》以誠爲樞紐”^⑤，並且還在朱子《中庸章句》所言“所謂‘誠’者，實此篇之樞紐也”之後，附“衍”曰“以道而言，‘誠’爲樞紐；以功而言，‘誠之’爲樞紐。”^⑥由此可見，“誠”爲《中庸》之樞紐，確實是朱子對於《中庸》之義的基本判斷。

① 真德秀《讀書記》卷十六《中》，文淵閣《四庫全書·子部》。真德秀(1178—1235)，字景元，後更爲希元，福建浦城人，學者稱西山先生。早年從學於朱子門人詹體仁。著述頗豐，主要有《四書集編》、《大學衍義》、《西山讀書記》、《心經》等。

② 真德秀《讀書記》卷十七《誠》，文淵閣《四庫全書·子部》。

③ 陳櫟《定字集》卷一《中庸口義自序》，文淵閣《四庫全書·集部》。陳櫟(1252—1334)，字壽翁，元休寧(今屬安徽)人，學者稱定字先生。著作主要有《四書發明》、《書傳纂疏》、《禮記集義》等，後人編《定字集》。

④ 許謙《讀四書叢說》卷三《讀中庸叢說》卷下，《四部叢刊續編·經部》。許謙(1270—1337)，字益之，浙江金華人，世稱白雲先生，朱子後學(朱子傳門人黃榦，再傳何基，三傳王柏，四傳金履祥，五傳許謙)。著作主要有《讀四書叢說》、《白雲集》等。

⑤ 王夫之《船山全書》第六冊《讀四書大全說》卷三，嶽麓書社1991年版，第527頁。

⑥ 王夫之《船山全書》第四冊《禮記章句》卷三十一，第1290頁。

二

朱子題解《中庸》曰：“中者，不偏不倚、無過不及之名。庸，平常也。”同時又說：“所謂‘誠’者，實此篇之樞紐也。”這二者之間是怎樣的關係呢？

朱子把“誠”看作《中庸》之樞紐，與他對“誠”的界定有關。《中庸章句》指出：“誠者，真實無妄之謂也。”據《中庸或問》載：“曰：誠之爲義，其詳可得而聞乎？曰：難言也。姑以其名義言之，則真實無妄之云也。若事理之得此名，則亦隨其所指之大小，而皆有取乎真實無妄之意耳。”^①在把“誠”界定爲“真實無妄”後，朱子《中庸或問》進一步指出：

蓋以自然之理言之，則天地之間，惟天理爲至實而無妄，故天理得誠之名，若所謂天之道、鬼神之德是也。以德言之，則有生之類，惟聖人之心爲至實而無妄，故聖人得誠之名，若所謂不勉而中、不思而得者是也。至於隨事而言，則一念之實亦誠也，一行之實亦誠也。^②

在朱子看來，“誠”即“真實無妄”；而天理、聖人爲“至實而無妄”，因而是“誠”。

正是在把“誠”界定爲“真實無妄”的基礎上，朱子《中庸或問》首先展開對《中庸》第一章有關概念和論述中“誠”的內涵的詮釋。《中庸章句》認爲，《中庸》第一章“首明道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離；次言存養省察之要；終言聖神功化之極。蓋欲學者於此，反求諸身而自得之，以去夫外誘之私，而充其本然之善”。從字面上看，《中庸》第一章並沒有講“誠”，然而《中庸或問》卻以“誠”予以了解讀。

《中庸》講“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，《中庸章句》注曰：“蓋人之所以爲人，道之所以爲道，聖人之所以爲教，原其所自，無一不本於天而備於我。”《中庸或問》則詮釋說：“天命云者，實理之原也。性其在物之實體，道其當然之實用，而教也者，又因其體用之實而品節之也。”認爲《中庸》講“天命”、“性”、“道”、“教”，都體現了“真實無妄”，因而是“誠”。對此，許謙說：“天命者，以實理賦於人物也；性者，人物得天之實理也；道者，循此實理也；教者，品節此實理也。”後來王夫之也曾指出：“曰‘命’、曰‘性’、曰‘道’、曰‘教’，無不受統於此一‘誠’字。”^③

《中庸》講“道也者，不可須臾離也”，講“君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞”，講“莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也”，《中庸章句》注曰：“道者，日用事物當行之理，皆性之德而

①② 朱熹《四書或問》，《朱子全書》第六冊，第 591 頁。

③ 王夫之《船山全書》第六冊《讀四書大全說》卷九，第 996 頁。

具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。……是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。……幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之……是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。”《中庸或問》則詮釋說：“不可離者，此理之實也。隱之見，微之顯，實之存亡而不可揜者也。戒謹恐懼而謹其獨焉，所以實乎此理之實也。”認為《中庸》要求不可須臾而離道，要求“戒慎”、“恐懼”、“慎獨”，就是要求“真實無妄”，因而是“誠”。

《中庸》講“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”，《中庸章句》注曰：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。……自戒懼而約之，以至於至靜之中，無少偏倚，而其守不失，則極其中而天地位矣。自謹獨而精之，以至於應物之處，無少差謬，而無適不然，則極其和而萬物育矣。”《中庸或問》則詮釋說：“中和云者，所以狀此實理之體用也。天地位，萬物育，則所以極此實理之功效也。”認為《中庸》講“中和”，講的是道的體用；講“天地位，萬物育”，講的是“致中和”所產生的道的功效；而這些都是“真實無妄”的。

在對《中庸》第一章的“誠”的內涵做出詮釋之後，朱子《中庸或問》對《中庸》第二章至二十章的“誠”的內涵進行分析。

《中庸》自第二章開始講“中庸”。對於其中所言：“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。”《中庸章句》注曰：“中庸者，不偏不倚、無過不及，而平常之理，乃天命所當然，精微之極致也。惟君子為能體之，小人反是。……君子之所以為中庸者，以其有君子之德，而又能隨時以處中也。小人之所以反中庸者，以其有小人的心，而又無所忌憚也。”《中庸或問》則詮釋說：“中庸云者，實理之適可而平常者也。過與不及，不見實理而妄行者也。”認為只有真誠地看待中庸，才能夠真正懂得中庸的道理，隨時而處中，不偏不倚、無過不及，這是“君子之中庸”；否則，以小人之心行中庸，往往過與不及，這是“小人之中庸”。

《中庸》第十二章講“君子之道費而隱”，“鳶飛戾天，魚躍於淵”。《中庸章句》注曰：“君子之道，近自夫婦居室之間，遠而至於聖人天地之所不能盡，其大無外，其小無內，可謂費矣。然其理之所以然，則隱而莫之見也。”並且認為，引《詩經》“鳶飛戾天，魚躍於淵”，為的是講明“化育流行，上下昭著，莫非此理之用，所謂費也。然其所以然者，則非見聞所及，所謂隱也”。《中庸或問》則進一步詮釋說：“費而隱者，言實理之用廣而體微也。鳶飛魚躍，流動充滿，夫豈無實而有是哉！”

《中庸》自第十三章“子曰：道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道”至二十章，引孔子之言，並涉及大舜、文、武、周公之事。其中有“子曰：舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內”。“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。”“子曰：武王、周公，其達孝矣乎！”《中庸或問》詮釋說：“道不遠人以下，至於大舜、文、武、周公之

事，孔子之言，皆實理應用之當然。”並且還說：“聖人於此，固以其無一毫不實，而至於如此之盛，其示人也，亦欲其必以其實而無一毫之偽也。蓋自然而實者，天也，必期於實者，人而天也。”

《中庸》第十六章載：“子曰：鬼神之爲德，其盛矣乎！……夫微之顯，誠之不可揜如此夫。”這裏的“誠”是《中庸》前十九章所唯一的。《中庸章句》注曰：“以二氣言，則鬼者陰之靈也，神者陽之靈也。以一氣言，則至而伸者爲神，反而歸者爲鬼，其實一物而已。……誠者，真實無妄之謂。陰陽合散，無非實者。故其發見之不可揜如此。”《中庸或問》詮釋說：“鬼神之不可揜，則又其發見之所以然也。”認爲陰陽的變化是“真實無妄”的。

《中庸》第二十章講“誠”較多，《中庸章句》以“誠”予以解讀。《中庸》第二十章引孔子語曰：“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。”《中庸章句》注曰：“達道者，天下古今所共由之路，即書所謂五典，孟子所謂‘父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信’是也。知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以強此也；謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。”認爲行知、仁、勇三德，關鍵在於“誠”。《中庸章句》還引程子曰：“所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更別無誠。”另《朱子語類》也載：問：“智仁勇於誠如何？”曰：“智仁勇是做底事，誠是行此三者都要實。”^①

《中庸》第二十章又引孔子語曰：“凡爲天下國家有九經，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。……凡爲天下國家有九經，所以行之者一也。”《中庸章句》注曰：“一者，誠也。一有不誠，則是九者皆爲虛文矣，此九經之實也。”

《中庸》第二十章還引孔子語曰：“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。”《中庸章句》注曰：“誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其爲德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身，此則所謂人之道也。”《中庸章句》還認爲，《中庸》所謂“博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之”，是“誠之”之目也。朱子還說：“誠是天理之實然，更無纖毫作爲。聖人之生，其稟受渾然，氣質清明純粹，全是此理，更不待修爲，而自然與天爲一。若其餘，則須是‘博學、審問、慎思、明辨、篤行’。如此不已，直待得仁義禮智與夫忠孝之道，日用本分事無非實理，然後爲誠。有一毫見得與天理不相合，便於誠有一毫未至。”^②

① 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十二《中庸一》，第1483頁。

② 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十四《中庸三》，第1563頁。

在對《中庸》前二十章的解讀中，朱子認為，《中庸》雖然只是到第二十章才開始較多地講“誠”，但此前的其他各章實際上也內涵著“誠”。

三

《中庸》自二十一章“自誠明，謂之性；自明誠，謂之教”至三十二章“唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育”，無疑是圍繞著“誠”而展開的。《中庸或問》指出：“誠明以下累章之意，皆所以反復乎此，而語其所以。至於正大經而立大本，參天地而贊化育，則亦真實無妄之極功也。”然而，需要指出的是，《中庸章句》認為，《中庸》自二十一章開始講“誠”，其中或以天道言“誠”，或以人道言“誠”。

關於《中庸》以天道言“誠”，比如第二十六章曰：“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，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。”《中庸章句》詮釋說：“天地之道，可一言而盡，不過曰誠而已。不貳，所以誠也。誠故不息，而生物之多，有莫知其所以然者。”

《中庸章句》認為，“聖人與天地同用”，“聖人與天地同體”，所以，《中庸》以天道言“誠”也包括以聖人言“誠”。比如第三十二章曰：“唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。”《中庸章句》詮釋說：“惟聖人之德，極誠無妄，故於人倫各盡其當然之實，而皆可以為天下後世法，所謂經綸之也。其於所性之全體，無一毫人欲之偽以雜之，而天下之道、千變萬化皆由此出，所謂立之也。其於天地之化育，則亦其極誠無妄者有默契焉，非但聞見之知而已。此皆至誠無妄，自然之功用。”

關於《中庸》以人道言“誠”，比如第二十五章曰：“誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。”《中庸章句》詮釋說：“誠者物之所以自成，而道者人之所當自行也。誠以心言，本也；道以理言，用也。……天下之物，皆實理之所為，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦盡而無有矣。故人心一有不實，則雖有所為亦如無有，而君子必以誠為貴也。”

《中庸》最後一章講“衣錦尚絅，惡其文之著也”；“潛雖伏矣，亦孔之昭”，故君子內省不疚，無惡於志”；“相在爾室，尚不愧於屋漏”，故君子不動而敬，不言而信”；“奏假無言，時靡有爭”；“不顯惟德，百辟其刑之”；“上天之載，無聲無臭”。《中庸或問》詮釋說：“卒章尚絅之云，又本其務實之初心而言也。內省者，謹獨克己之功；不愧屋漏者，戒謹恐懼而無已；可克之事，皆所以實乎此之序也。時靡有爭，變也；百辟刑之，化也；無聲無臭，又極乎天命之性、實理之原而言也。”

正是通過對《中庸》的全面分析，朱子指出：“蓋此篇大指，專以發明實理之本然，欲人之實

此理而無妄，故其言雖多，而其樞紐不越乎‘誠’之一言也，嗚呼深哉！”認為《中庸》大義在於“誠”。

四

顯然，朱子是以“誠”通貫《中庸》全篇的，而且，他還明確指出：“中是道理之模樣，誠是道理之實處，中即誠矣。”^①把“中庸”與“誠”完全統一起來。應當說，朱子的這一思想很可能與周敦頤及二程有著密切的關係。朱子曾在《中庸集解序》中說：“《中庸》之書，子思子之所作也。昔者曾子學於孔子而得其傳矣，孔子之孫子思又學於曾子而得其所傳於孔子者焉。既而懼夫傳之久遠而或失其真也，於是推本所傳之意，質以所聞之言，更相反復，作為此書。孟子之徒實受其說，孟子沒而不得其傳焉。……至於本朝，濂溪周夫子始得其所傳之要，以著於篇。河南二程夫子又得其遺旨而發揮之，然後其學布於天下。”^②在朱子看來，子思《中庸》傳至周敦頤，周因而著《通書》。周敦頤《通書》開宗明義第一句便是“誠者，聖人之本”^③，以至於後人認為“周子之學，以誠為本”^④。二程則更加明確地指出：“《中庸》之書，學者之至也；而其始則曰：‘戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。’蓋言學者始於誠也。”^⑤

與二程同時代的范祖禹^⑥也注意到《中庸》與“誠”的關係。他曾說：

《中庸》者，言性之書也。既舉其略矣，而未及乎性也。夫誠者，聖人之性也；誠之者，賢人之性也。……聖人之治天下，未嘗不以誠也。誠者存乎其心，不可得而見之，故其說曰：“惟天下之至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣！”夫性者何也？仁義是也。聖人以為仁義者生於吾之性，而不生於外，是故用之以誠，仁焉而必出於誠，義焉而必出於誠。不誠於仁，則人不親；不誠於義，

① 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十二《中庸一》，第1483頁。

② 《晦庵先生朱文公文集》卷七十五《中庸集解序》，《四部叢刊初編·集部》。

③ 《周敦頤集》卷二《通書》，北京中華書局2009年版，第13頁。

④ 黃宗羲、全祖望《宋元學案》(一)卷十二《濂溪學案下》，北京中華書局1986年版，第523頁。

⑤ 《河南程氏遺書》卷二十五，《二程集》(第一冊)，北京中華書局1981年版，第325頁。

⑥ 范祖禹(1041—1098)，字淳甫，一字夢得，成都華陽人。著作主要有《書集傳纂疏》、《歷代通略》等，後人編《范太史集》。

則事不成。誠仁者，不施而親；誠義者，不爲而成。誠在內者形於外，是所以貴誠也。^①

在范祖禹看來，《中庸》是言性之書，所謂“天命之謂性”，然而，“性者何也？”仁義是性，而且，“仁焉而必出於誠，義焉而必出於誠”，因此，可以推想，范祖禹是把“誠”看作“仁義”的根本，看作“天命之謂性”的根本。而且，《中庸》言性，講的是“自誠明，謂之性”，從“誠”開始；所以又講“唯天下至誠，爲能盡其性”。

事實上，《中庸》不僅言“性”，而且還言“道”，所謂“率性之謂道”；言“教”，所謂“修道之謂教”。在朱子看來，《中庸》“天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教”，此是大綱。^②

《中庸》言“道”，包括天道與人道，“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。”所以，無論天道或是人道，講的都是——個“誠”字；只有誠者，才能“從容中道”。《中庸》講“道”，還具體爲“五達道”：“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”；然而，所以行之者，“三達德”：“知、仁、勇三者，天下之達德也”；然而，所以行之者，“誠”也。

《中庸》言“教”，“自明誠，謂之教”；講的仍然是“誠”。《中庸》講“教”，實爲“修道”，所謂“修身以道，修道以仁”。《中庸》重視修身，說：“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。”可見修身即“修道”。而且以“修身”爲本的天下國家之“九經”：“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”，所以行之者，“誠”也。

清李光地說：“誠者，實也。在事之謂道，在心之謂性，在上天之載之謂命。實理，自然无声臭味之可翫，此所以爲中庸也。基之以務實之心，終之以篤敬之德，此誠所以爲聖人之本，而體合乎無極之真也。”^③正因爲《中庸》言“性”，言“道”，言“教”，是該篇之大綱，而且是從“誠”出發，“無不受統於此一‘誠’字”^④，所以《中庸》第一章所謂“戒慎”、“恐懼”、“慎獨”、“未發”、“已發”、“致中和”，亦無不以“誠”爲根本，當然也不難理解其後各章的“誠”的內涵，因此也就可以明白朱子爲什麼認爲《中庸》大義在於“誠”。有意思的是，有人問：“《中庸》既曰‘中’，又曰‘誠’，何如？”朱子曰：“此古詩所謂‘橫看成嶺側成峰’也。”^⑤所以，《中庸》大義在於“誠”，這只是朱子對《中庸》的看法。

① 《范太史集》卷三十五《中庸論五首》，文淵閣《四庫全書·集部》。

② 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十二《中庸一》，第1480頁。

③ 李光地《榕村集》卷六《中庸篇》，文淵閣《四庫全書·集部》。

④ 王夫之《船山全書》第六冊《讀四書大全說》卷九，第996頁。

⑤ 黎靖德《朱子語類》(四)卷六十二《中庸一》，第1483頁。

[作者簡介] 樂愛國(1955—)，男，浙江寧波人。1986年復旦大學哲學系碩士研究生畢業，現為廈門大學哲學系教授、博士生導師，國際儒學聯合會理事。主要從事中國哲學、朱子學、道教思想史以及中國古代哲學與科技關係的研究，著作有《朱子格物致知論研究》、《宋代的儒學與科學》、《儒家文化與中國古代科技》、《王廷相評傳》、《道教生態學》、《管子的科技思想》等。

論陽明學良知本體論對 道家有無之辨思想的融攝

朱曉鵬

王陽明的本體論實現了從“理”到“心”、由“天理”到“良知”的重大轉向。爲什麼能夠實現這種本體論轉向呢？我認爲這首先與王陽明充分融攝了道家的形上智慧有著重要的內在關聯。在王陽明對良知本體的闡發中，通過對道家有無之辨思想的吸收，不但深化了對良知本體的內涵的理解，而且展示了“有無之間”良知本體的多樣性品格。同時，它也不可避免地蘊含了不同的理論取向之間的內在緊張和矛盾性，爲王門後學的衍化甚至分裂埋下了理論的伏筆。

一、“無善無惡心之體”

王陽明後期思想在其經歷宸濠之變和歸越隱居講學之後，發生了一些重要的變化，這種變化的結果可以陽明晚年提出的“無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物”這一著名的“四句教法”爲代表。四句教是王陽明於嘉靖六年受命起征思田前夕對大弟子錢德洪和王龍溪關於他的學術宗旨的爭論的一個調停和最後告白，史稱“天泉證道”。《傳習錄》記載了這段有名的對話：

丁亥年九月，先生起復，征思田。將命行時，德洪與汝中論學。汝中舉先生教言曰：“無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。”德洪曰：“此意如何？”汝中曰：“此恐未是究竟話頭。若說心體是無善無惡，意亦是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物矣。若說意有善惡，畢竟心體還有善惡在。”德洪曰：“心體是天命之性，原是無善無惡的，但人有習心，意念上見有善惡在，格致誠正修，此正是復那性體功夫。若原無善惡，功夫亦不消說矣。”是夕，

侍坐天泉橋，各舉請正。先生曰：“我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資爲用，不可各執一邊。我這裏接人原有此二種：利根之人直從本原上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根之人一悟本體即是工夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落爲善去惡，功夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見是我這裏接利根人的，德洪之見是我這裏爲其次立法的。二君相取爲用，則中人上下皆可引入於道。若各執一邊；眼前必有失人。便於道體各有未盡。”既而曰：“已後與朋友講學，切不可失了我的宗旨：無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物。只依我這個話頭，隨人指點，自沒病痛，此原是徹上徹下功夫。利根之人世亦難遇，本體功夫一悟盡透，此顏子明道所不敢承當，豈可輕易望人。人有習心，不教他在良知上實用爲善去惡功夫，只去懸空想個本體，一切事爲俱不著實，不過養成一個虛寂。此個病痛不是小小，不可不早說破。”是日德洪、汝中俱有省。^①

對話的當事人錢德洪等輯錄的《年譜》及龍溪門人據龍溪口述而成的《天泉證道紀》也記載了這件事，不過詞句稍有不同。因此，儘管當時及後來的學者們對王陽明“四句教”的思想主旨及至真偽等史實有所爭論，使之竟成了王門的一大公案，但如果綜合各種史料來考察分析，“天泉證道”及“四句教”的史實還是清楚可信的^②。就四句教本身的内容來看，它不僅涉及有無之辨，形成王門弟子中所謂的“四無說”與“四有說”的論爭，從而引起王門後學的分化，而且由之衍生出來的本體與工夫、心體與性體等問題都關係著陽明思想的終極關懷和根本宗旨，成爲晚明清初思想界的重要話題。它也使四句教正如陽明自謂的“此爲一切宗旨”^③，具有晚年定論的性質，在很大程度上可以成爲我們瞭解陽明後期思想發展的重要路徑。

四句教中，引發最大爭議的當然是首句“無善無惡心之體”。事實上，解決圍繞四句教及陽明晚年思想的大部分爭論的關鍵也是對這首句的理解，因而四句教首句可看作是陽明晚年思想的核心命題。而要深入準確地理解王陽明的這一無善無惡之辨的內在蘊涵，則不能不把它放入陽明後期的整個思想背景和生活背景中予以把握，特別是其融攝三教的致思取向和大起大落、大進大退、百死千難的人生際遇，無疑構成了其主要思想的特有背景和言說脈絡，而我們對其的理解詮釋，正是要去追尋由這些交織而成的制約因素影響下的陽明後期所呈現出的特有思想風貌。

① 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，上海古籍出版社 1992 年版，第 117~118 頁。

② 如陳來通過對有關“天泉證道”的記載及史料進行分析，就證明了《傳習錄》、《王陽明年譜》中所記“四句教”及相關史實的可靠性，其論證頗有說服力。參見陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，人民出版社 1991 年版，第 194~203 頁。

③ 王世貞《新建伯文成公守仁傳》，《國朝獻征錄》卷九。

王陽明的本體論是在批判和繼承朱子學的基礎上構建的。王陽明反對朱熹在本體論上的純知性的、客觀化的致思取向，他以“心”為“理”，主張“心即理”，突出了“心”的本體地位。這樣的確對消除朱熹“析心與理為二”的弊端，重建儒家形上學的價值之維具有決定性意義。但由此也帶來了王學對“心”的主體性、道德性內涵的過度詮釋問題，使貫通天人、體用一源、有體有用的形上學精神還未能徹底落實，有無、本末、體用等相統一的本體追求還未達真正的圓融之境。如心的普遍性與個體性之二重向度的統一性證明，“心之主宰”地位的闡釋等，若沒有一定的本體高度，顯然難有說服力。正是由於意識到了自身理論的這種不足，王陽明後期以“良知”說“心體”，並通過吸收道釋有無之辨中的豐富思想資源，實現了本體論的認知之維與價值之維的統一，深化了有無、本末、體用等形上學問題的辨析，使王陽明後期的本體論思想呈現出了不同的風貌和特色，達到了一個新的發展階段和理論高度。而這些情況正可以在陽明的四句教中得到反映。

在中國哲學史上，“有”、“無”及其相互關係歷來是最重要的本體論問題，這在本體論思想最發達的道家哲學中有典型反映，而與道家思想有著深厚淵源關係的陽明學本體論，自未例外。作為陽明晚年思想定論的四句教更是通過融攝儒道的有無之辨，以對“無善無惡”的理解為核心，向我們進一步展示了良知心體的“有”、“無”二重性及其存在論和境界論的不同向度。這些可以在下面的具體分析中予以說明。

二、崇無執有

首先，王陽明以一種崇無執有的態度看待良知本體。

四句教中的“心之體”指心之本體，陽明又常稱之為心體、良知、本心。如果說本心、良知在孟子處更多的還是內在於自我的一個向度，那麼在經過象山“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”^①的過渡環節後，以“心即理”為內涵的良知到陽明處已經既是自我的本原，又成為他人、天地萬物這一連續性存在系列的本體。在這個意義上，陽明學的良知學不僅不再嚴分心、理，認為心即理，良知即天理，而且不再嚴分心、性，而認為良知即是心體與性體，“心之體性也，性即理也”^②。實際上，在王陽明那裏，心體、良知作為本體，本來就是無分形而上與形而下、主體與客體、天與人、內與外，而成為貫通整合宇宙內一切存在的終極依據和最高法則，是無所不賅、囊括一切的最高存在。但這樣一種本體，作為最大的有，顯然在內涵上要突破一切具體的規定（因為規定即局限），而應蘊含著無限的有、無限的可能性。因而這個本體也可以說是“無”，也可以說是“有”，這實際上涉及了從形上學層面上對有、無關係的辨析。從概念上分析，

① 《陸九淵年譜》，《陸九淵集》，北京中華書局1980年版，第483頁。

② 王陽明《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，第33頁。

“‘有’是一個最概括的名，因為最概括，它就得了最抽象。它的外延是一切的事物，它的內涵是一切事物共同有的性質。事物所有的那些非共同有的性質，都得抽去。外延越大，內涵越少。‘有’這個名的外延大至無可再大，它的內涵也就小於無可再小。它只可有一個規定性，那就是‘有’。‘有’就是存在。一切事物，只有一個共同的性質，那就是存在，就是‘有’。但是，沒有一種僅只存在而沒有任何其他規定性的東西，所以極端抽象的‘有’，就成為‘無’了，這就叫‘異名同謂’。‘有’是它，‘無’也是它。”^①以這種觀念理解王陽明的良知本體，可謂其正是有無統一、以無馭有的存在本體。王陽明一再地明確指出心之本體的“無”的特性：“良知本體原來無有”^②、“從有以歸於無，復還本體”^③。正因為本體本是“無”，所以“復還本體”才是“歸於無”。所謂“無善無惡是心之體”，主要不是指倫理道德意義上的不分善惡，而是指超越善惡等具體規定性的存在本體，它是最大的有、無限的可能性，因而也就是無具體規定性的“無”。然而這個“無”又不是絕對的空無，不是非存在，而是蘊含有最大可能性的“有”，所以是似無而實有，即試圖以一種無形、無規定性、無具象性的方式表示良知作為本體的最根本的實在性、最重要的存在性。總之，正是這種無形而實有或者說“無之有”才成為真正的本體。在天泉證道中，對於王畿將四句教理解為“四無說”，陽明不僅不反對，反而表示“四無之說為上根人立教”。陽明相信，雖然能懂得這種以無為本、有無合一的人極難得，但能透悟此道，唯有上根之人。“若悟得心是無善無惡之心，意即是無善無惡之意，知即是無善無惡之知，物即是無善無惡之物。蓋無心之心則藏密，無意之意則應圓，無知之知則體寂，無物之物則用神。”^④所以，王陽明強調：“上根之人，悟得無善無惡心體，便從無處立根基，意與知物，皆從無生，一了百當。”^⑤正因此，陽明肯定四無之說是“傳心秘藏”，久所欲發，含蓄到今，甚至說：“今既已說破，亦是天機該發洩時，豈容復秘！”^⑥可見他對“四無說”是充滿了傾心與自信的。

當然，如上所說，這個“無”並不是絕對的空無，而只是用這種否定性的方式來表示極端抽象的“有”，即沒有任何規定性的無限可能性、最大最根本性的存在，因此在這個意義上說，“無”和“有”不是隔絕的、分裂為二的，而是有無合一、即無即有的，最大的有就是無，最大的無與最大的有是相通的。或者如黑格爾所說：絕對的肯定就是絕對的否定，反之亦然^⑦。實際上，這種既推崇“無”，又執著於“有”的有無統一的本體觀，是從道家哲學到宋明理學所一脈相承的中國傳統形上學的一個深刻之處。從理論邏輯上說，真正的本體作為一種理論預設，無疑既需要具有“無”的品格，又要求具有“有”的內涵，是一個有無的統一體。馮友蘭在分析宋

① 馮友蘭《中國哲學史新編》，第二冊，人民出版社 1988 年版，第 47 頁。

② 《王陽明年譜》三，《王陽明全集》卷三十五，第 1306 頁。

③ 《天泉證道紀》，《王畿集》卷一，鳳凰出版社 2007 年版，第 2 頁。

④ 同上，第 1 頁。

⑤⑥ 同上，第 2 頁。

⑦ 黑格爾《邏輯學》上卷，北京商務印書館 1981 年版，第 36 頁，第 105~106 頁。

儒從道家那裏繼承過來的“無極而太極”命題時就指出了它所具有的典型的有無統一性。他在解釋“無極”概念時說：“每一個類都有它的規定性，‘有’這個最大的類，因為無所不包，所以就不可能有什麼特殊的規定性。它的規定性就是沒有規定性。沒有規定性，就沒有什麼可以成爲標準，這就是無極。”他解釋“太極”說：“如果不把‘有’作爲一個類名，而作爲一個集體名，‘有’就是包括一切存在的東西的大集體，它包括一切的類。如果一切類的理也用一個集體名把它們包括起來，這個集體名就是太極。”^①這樣，“無極而太極”這個命題就是把這兩方面的意思合起來。“而”字是說最高的概念“有”即是抽象概念，也是“具體的抽象”概念；既是空無一物的“無”，也是包含萬理的“有”。也就是說，宋儒所講的“無極而太極”就是講表示存在的最高概念既是“有”也是“無”。這顯然是按照道家本體論思辨邏輯所得出的結果，與《老子》對“道”的解釋屬於同一路數。儘管王陽明並未討論過“無極而太極”這一命題，但其提出的“無善無惡心之體”命題中關於良知本體無形而實有(理)、良知本體所蘊涵之理無具體規定性的思想，與之實有異曲同工之妙，它們跟陽明繼承了道家關於無規定性的思辨確有關聯。這正如陽明高足錢德洪解釋的：“虛靈之體，不可先有乎善……心無一善，故能盡天下萬事之善。”^②

正由於“無”和“有”不是隔絕的關係，而是有無合一、即無即有、徹上徹下的關係，加上本體工夫即體即用、“打並爲一”，故不可能崇無棄有，而是要崇無執有，以達到有無之間“正好相取，不可相病”^③。

至於王陽明所執本體之“有”的具體內涵，完全可以從王陽明平時常常強調的“至善者心之本體”^④的本體觀中找到答案。如果說“無善無惡心之體”是指出了良知本體所具有的“虛”、“無”的特性，那麼“至善者心之本體”可以說是指出了此良知本體的“虛”、“無”並非絕對空無，而是蘊含著至極之“有”，即“至善”。儘管王陽明一再強調本體“無善無惡”，“無作好作惡”，但這並不意味著王陽明放棄了至善存在的本體論承諾，即至善實際上是王陽明作爲其本體論中的價值維度而提出的一種理論預設，其本身不是一種簡單的道德判斷，而毋寧說是一種超道德的價值取向。陽明說：“不作好惡非是全無好惡……謂之不作者，只是好惡一循於理，不去又著一分意思，如此即是不曾好惡一般。”^⑤可見，至善只是“一循於理”之好、本然之良知，所以四句教中說“知善知惡是良知”。陽明又說：“至善者性也，性元無一毫之惡，故曰至善。止之，是復其本然而已。”^⑥這些表明了，在陽明的本體視域中，至善作爲本體論的理論預設是顯而易見的。而它也的確成爲了王陽明有無合一的本體論構架的一個重要維度，“有”之爲“有”的主

① 馮友蘭《中國哲學史新編》第五冊，第163頁。

② 黃宗羲《明儒學案》卷十一“浙中王門學案一”，第235頁。

③ 《王陽明年譜》三，《王陽明全集》卷三十五，第1306頁。

④ 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，第97頁。

⑤ 王陽明《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，第29頁。

⑥ 同上，第25頁。

要內涵。這樣，陽明對錢德洪將四句教概括為“四有說”，也未完全否定，而只是認為“四有之說為中根以下人立教”，且終須“從有以歸於無，復還本體”^①。

實際上，王陽明早在南都時期(正德十年)就已把“無善無惡”與“至善”統一了起來，他說：“無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動，不動於氣即無善無惡，是謂至善。”^②這與陽明後來在倡導四句教時的思想基本是一致的，也就是說，在王陽明看來，“無善無惡”是用否定性方法表述“心之體”，而“至善”是從肯定方面說明“心之本體”，它們所分別展示的“無”與“有”兩種存在形態其實是本體的一體之兩面，“同出而異名”，並不矛盾。所以，陽明的“無”，同時也就是無規定性，也就是“有”，“無善無惡”根本沒有取消良知本體的至善性的本體預設。正因此，錢德洪概括說：“人之心體一也，指名善可也，曰至善無惡亦可也，曰無善無惡亦可也。”^③從這個意義上可以說，“陽明的主張既不是四無，也不是四有，卻又在某一種方式下同時容納了四無和四有。四句教本身是個有無合一的體系。”^④

三、有無之間

王陽明有無統一的本體觀，並不是僅僅在晚年的四句教中才形成的，而應為其中晚期較一貫的思想。因為有資料表明，王陽明類似四句教的有無思想較早就形成了，只是後來在四句教中，陽明這方面的思想達到了更成熟系統的程度。例如早在正德十年，王陽明在南都時就與弟子薛侃明確地談論過“無善無惡”問題^⑤。同年陽明所撰《見齋說》中更是對“無而未嘗無”、“有而未嘗有”的“有無之間”的本體存在狀態作過深入的描述：

(弟子劉觀時)問於陽明子曰：“道有可見乎？”曰：“有，有而未嘗有也。”曰：“然則無可見乎？”曰：“無，無而未嘗無也。”曰：“然則何以爲見乎？”曰：“見而未嘗見也。”觀時曰：“弟子之惑滋甚矣。夫子則明言以教我乎？”陽明子曰：“道不可言也，強爲之而言而益晦；道無可見也，妄爲之見而益遠。夫有而未嘗有，是真有也；無而未嘗無，是真無也；見而未嘗見，是真見也。子未觀於天乎？謂天爲無可見，則蒼蒼耳，昭昭耳，日月之代明，四時之錯行，未嘗無也；謂天爲可見，則即之而無所，指之而無定，執之而無得，未嘗有也。夫天，道也；道，天也。風可捉也，影可拾也，道可見也。”曰：“然則

① 《天泉證道紀》，《王畿集》卷一，第2頁。

② 王陽明《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，第29頁。

③ 黃宗羲《明儒學案》卷十一，“浙中王門學案一”，第235頁。

④ 陳來《有無之境——王陽明哲學的精神》，第202頁。

⑤ 《傳習錄》上，《王陽明全集》卷一，第29頁。

吾終無所見乎？古之人則亦終無所見乎？”曰：“神無方而道無體，仁者見之謂之仁，知者見之謂之知。是有方體者也，見之而未盡者也。顏子則如有所立，卓而。夫謂之‘如’，則非有也；謂之‘有’，則非無也。是故雖欲從之，末由也已。故夫顏氏之子為庶幾也。文王望道而未之見，斯真見也已。”曰：“然則吾何所用心乎？”曰：“淪於無者，無所用其心者也，蕩而無歸；滯於有者，用其心於無用者也，勞而無功。夫有無之間，見與不見之妙，非可以言求也。”^①

在陽明看來，天道無為無形，不可見不可言，“神無方而道無體”，可謂之“無”；然而“無而未嘗無，是真無也”。但說其為“有”，又“即之而無所，指之而無定，執之而無得，未嘗有也”。這種“有”，可以說是“夫有而未嘗有，是真有也”。所以王陽明主張既不能“淪於無”，也不能“滯於有”，而是要在“有無之間”把握本體的存在之妙。這其中實充滿了老莊的意味，處處似老莊之言。這些材料表明了王陽明的四句教及其所蘊含的有無統一觀並非如劉宗周、黃宗羲出於維護王陽明的儒者形象的需要而認為的“陽明先生偶一言之”（劉宗周語）、“非陽明立之為教法也”（黃宗羲語）。相反，它既是王陽明深思熟慮的總結，是其“為學宗旨和晚年定論”，也是他幾十年浸淫於道釋思想影響下的一個結果，是不能隨意予以否定的。正如陽明自己強調的，這是以後講其學所切不可失之宗旨^②。

對於這種“無而未嘗無”、“有而未嘗有”，身處“有無之間”的本體存在狀態，陽明還常用“虛”、“太虛”予以比喻。陽明在“天泉證道”中說：“良知本體原來無有，本體只是太虛。太虛之中，日月星辰，風雨露雷，陰霾瘴氣，何物不有？而又何一物得為太虛之障？人心本體亦復如是。”^③王陽明認為良知本體就是太虛，具有無形而實有的特點，即如前面他言道、良知本體“無而未嘗無”、“有而未嘗有”的特點。在《傳習錄》中，他還有類似的說法：“良知之虛，便是天之太虛；良知之無，便是太虛之無形。日月風雷山川民物，凡有貌象形色，皆在太虛無形中發用流行，未嘗作得天的障礙。”^④“太虛”之“太”，是表示“虛”之極致。良知本體，只有虛至極致才足夠含蘊萬物，並能為在不同境遇下萬事萬物的因應萬變提供保證。對此，主張“四無說”的王龍溪自然極為認同並心領神會，他發揮說：“良知之體本虛，而萬物皆備”^⑤，“不虛則無以周流而適度，不無則無以致寂而通感，不虛不無則無以入微而成德業”^⑥。正因此，王龍溪也和王陽明一樣，常常以“虛”、“空”、“寂”、“無”等來描述良知本體，無疑是表示這些概念之間具有

① 王陽明《見齋說》，《王陽明全集》卷七，第262頁。

② 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，第117頁。

③ 《王陽明年譜》三，《王陽明全集》卷三十五，第1306頁。

④ 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，第106頁。

⑤ 王畿《答羅念庵》一，《王畿集》卷十，第235頁。

⑥ 王畿《白鹿洞續講義》，《王畿集》卷二，第47頁。

互涵性。他說：“虛寂者心之本體，良知知是知非，原只是無是無非。無即虛寂之謂也。”^①龍溪的這些論述，顯然比陽明對有無合一的論述更清晰明確，以至於唐君毅也指出：龍溪的良知為純粹之知，既可謂至有，又可謂至無，因而較之陽明更進一步^②。不過，無論是陽明還是龍溪的良知觀，其崇無執有、有無合一的本體論特質還是十分突出的，對他們而言，“無”和“有”毫無疑問是構成良知本體兩個不可分割的基本向度。

陽明的這一本體觀顯然類似於道家以無為本、有無統一的本體論，所謂“良知之無”應是陽明揚棄了老子的道之“無規定性”內涵的結果。老子說：“道可道，非常道。……無，名天地之始；有，名萬物之母。……此兩者，同出而異名，同謂之玄。”（《老子》一章）在老子看來，道要成為萬物的存在依據就不能為具體的規定性所囿限。而道由於沒有任何具體的規定性，它也蘊含著無限的可能性、無限的有。因而道可以說是無，也可以說是有。無、有俱是道的指稱，兩者是“同出而異名”。為此，老子還運用否定性方法，把道的規定性一層層否定掉，以突出其“無”的特性。老子認為，一般人只知道“有”的作用，卻不知道“無”的用處。而事實上，“無”的用處要比“有”大得多，他舉例說：

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。（《老子》十一章）

同樣對於“道”或本體，許多人也只知道從肯定性方面去理解，把它看作一種實在性的“有”、存在，但老子以為這是一種囿於日常經驗的庸見，並不能真正達到對終極性的存在本體的把握。老子另闢蹊徑，強調應從相反的方向即否定性的方面去理解本體，認為“道”是“無”。把“道”的根本特性規定為“無”，就意味著“道”作為最高的存在本體，其最高的規定性就是必須否定掉一切具體的有限的規定性。“道”只有不是任何東西，它才能成為一切的基礎，才具有最大的普遍性、包容性、超越性。老子正是藉此否定性思想表達了一種需要通過徹底否定以達到對終極存在的真正領悟的獨特的形上學方法。對此，深受老子思想影響的海德格爾也認為，“無”是追問存在論的最根本問題。海德格爾說：“無比不和否定更加原始。”^③因此，“從無生一切有之為有”，無是存在者之能與無相形而作為存在者顯現（存在）的條件和原因，乃至於“追問無的方式可看作追問存在者的尺規和標識”^④。

這樣我們就不難理解為什麼老子始終不願從正面的角度對“道”作肯定性的界說，而只從負面對“道”作否定性的描述，如他說“道”“無名”、“無形”、“無狀”、“無象”、“無物”、“無為”、

① 王畿《別曾見台漫語摘略》，《王畿集》卷十六，第464頁。

② 引自彭國翔《良知學的展開——王龍溪與中晚期的陽明學》，北京三聯書店2005年版，第49頁。

③ 海德格爾《形而上是什麼》，轉引自陳嘉映《海德格爾哲學概論》，北京三聯書店1995年版，第89頁。

④ 同上，第88頁。

“不言”、“不爭”、“不仁”、“不德”等等，目的就是為了通過一步步的不斷否定，來否定掉“道”的具體性、有限性，以最終肯定“道”的普遍性、無限性和整體性。而且，從根本上說，“無”也好，否定性方法也好，它們都不是為了真正否定掉“有”而達於“空無”，而恰恰是為了最大限度地肯定“有”，即其含蘊萬有的可能性。因此，在老子這裏，有無其實是統一的。老子用以表示“無”的本字“無”字，其原始意蘊就是“似無而實有”^①。而老子多次以“惚”、“恍”來形容“道”的性質，正是藉以生動地描述“道”的有無統一的基本存在形態。老子說：

（道）繩繩不可名，復歸於無物；是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。（《老子》十四章）

道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。（《老子》十一章）

“恍惚”是描述似無卻有之境的，“惚恍”是形容似有卻無之境的，它們從不同的側面展示了道本體在有無統一、有無相生的運動過程中的存在形態^②。對於老子本體論的這一理論特質，焦竑在其《老子翼》序中有過很好的說明：

老子非言無之無也，明有之無也。無之無者，是滅有以趨無者也，其名爲斲斷；有之無者，是即有以證無者也，其學爲歸根。夫苟物之各歸其根也，雖芸芸並作，而卒不得名之曰有，此致虛守靜之極也。蓋學者知器而不知道，故《易》明器即道；見色而不見空，故釋明色即空；得有而不得無，故老言有即無。誠知有之即無也，則爲無爲，事無事，而爲與事舉不足以礙之，斯又何棄絕之有！^③

與主張“無之無”即“滅有以趨無”不同，老子申言“有之無”，即“有以證無”、“有即無”。老子的精神雖然重無，但並未棄有，而是講“有之無”，有無圓融無礙。老子的這種以無爲本、有無統一的本體觀，成爲道家形上學的一個重要傳統，莊子、王弼等都堅持和深化了老子的這種有無之辨。王弼認爲，“道者，無之稱也”^④，“天地萬物皆以無爲本”（《晉書·王衍傳》）；但王弼又認爲道是“欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形”^⑤，可見他所言的天下萬物“以無爲本”的“無”也即無規定性、無形而實有的意思。顯然，王陽明的“無而未嘗無”、“有而未嘗有”

① 參見龐樸《說“無”》，《稂莠集——中國文化與哲學論集》，上海人民出版社 1988 年版。

② 朱曉鵬《智者的沉思——老子哲學思想研究》，杭州大學出版社 1999 年版，第 105～107 頁。

③ 焦竑《老子翼》，《澹園集》卷十四。

④ 王弼《論語釋疑》，據邢丙《論語注疏》引。

⑤ 王弼《老子注》第十四章。

的有無觀，與他所熟悉的這些道家思想有著極強的相似性，它們不可能不存在內在的承續關係。

此外，在老子那裏，還可看到後來王陽明也經常用到的“虛”、“太虛”之喻。說“道”是“無”，其意思主要是指從道本體的存在狀態或存在形式來說，“道”不是實體性的，而是虛體的或虛狀的。老子曾把“道”分別譬喻為“沖”(盅)、“玄牝”、“溪谷”、“風箱”等等，目的都是為了說明“道”的這種虛無性質^①。因此，老子說要“致虛極，守靜篤”(《老子》十六章)，即把達到極致的虛靜當作其根本追求。司馬談《論六家要旨》也說道家思想是“以虛無為本”，可見“虛”的觀念在老學中的重要性。老子說：

道沖，而用之不盈，淵兮似萬物之宗，湛兮似或存。(《老子》四章)

“沖”應為“盅”，盅訓虛，與盈正相對，器虛也。“道沖”即是形容“道”狀是“虛”體的。這個虛體之“道”，又曾被老子進一步比喻為風箱，“虛而不屈，動而愈出”(《老子》五章)，正因其“虛”才含藏著不竭的能量和創造性。這正如同山谷一樣，雖然是虛空狀的，卻為大量水源的彙聚之處，可以蘊含深厚的、多種多樣的物質。可見，“虛”具有“深藏”的意思。據載，老子曾說：“良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。”(《史記·老子韓非列傳》)“深藏若虛”與那種“淺實而盈”是正相反的。正因此，老子又喜歡用“谷”來比喻“道”之虛體：“上德若谷”(《老子》四十一章)、“為天下谷，常德乃足，復歸於樸”(《老子》二十八章)。這裏的“谷”正是象徵道的謙下涵容、虛以納物的特點的，就像我們常用“虛懷若谷”這個成語來形容那種寬大深廣的胸懷。在老子看來，能具備這種胸懷的人可稱之為“上德”之人。由此也可見，老子所說的“虛”並不是絕對的空無所有，而是一種大有之中的“無”，如器具中的“中空”。“中空”是為了虛以納物，因而“虛”體現了“有”與“無”的統一。從中國古代思想史上看，只有道家道教才最先在形上學層次上如此重視“虛”的本體意義。所以，前述王陽明對“虛”、“太虛”的本體意義的闡述與道家道教之間的思想聯繫應該是很自然的。王陽明自己對此也有過明確的肯定：“仙家說到虛，聖人豈能虛上加得一毫實？佛氏說到無，聖人豈能無上加得一毫有？”^②陽明認為，聖人之學與老釋一樣，也認為本體是虛、無的。當然，我們也應看到，王陽明在接受道家“虛”的思想影響的同時，也對其有些不恰當的批評，如他認為道家已把道的所有具體內涵都抽空了，使虛、無變成了絕對的空無，造成了有所“偏”，“於聖人之道異”。陽明說：“但仙家說虛，從養生上來，佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。聖人只是還他良知的本色，更不著些子意在。良知之虛便是天之太虛，良知之無便是太

^① 《老子》第四章、第五章、第六章等。

^② 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，第106頁。

虛之無形。”^①

陽明認為，雖然釋老認為本體是虛、無，但由於他們出於自私自利的目的，因而那不是本真的、廓然大公的虛無。作為本體的良知，不能像釋老那樣拒絕萬事萬物，而是應容納、順應它們。因此，陽明認為道之虛無絕非空無，反而是具有確定的內涵的，這就是作為倫理道德規範和義理的“至善”、“天理”，即陽明所說的“至善是心之本體”、“良知即是天理”。儘管道家既不在本體論上把本體之虛看作絕對的空無，也沒有在現實中真正不理世務、遺世獨立，但王陽明的上述批評無疑體現了其堅守道德至上立場的儒者本色。因為王陽明之所以不贊成道家把道的所有具體內涵都抽空了，使虛、無變成了絕對的空無，造成了有所“偏”，就在於道家的虛、無之道具有更純粹的形上學的旨趣，而王陽明的虛、無之道則具有作為最高倫理道德規範和義理意蘊的“至善”的確定內涵。在王陽明看來，這雖然只是道家“於聖人之道異”的毫釐之處，卻是有可能造成儒道之間千里之別的關節處。

[作者簡介] 朱曉鵬(1963—)，男，浙江縉雲人。哲學博士，現為杭州師範大學中國哲學與文化研究所所長，兼任中國哲學史學會理事，中國歷史唯物主義學會理事、浙江省哲學學會副會長、杭州市哲學學會會長等。主要從事中國哲學史、道家哲學、發展理論、生態倫理學等研究，專著有《智者的沉思——老子哲學思想研究》、《道家哲學精神及其價值境域》、《走向發展之路》、《王陽明與道家道教》等，已發表學術論文近百篇。

^① 王陽明《傳習錄》下，《王陽明全集》卷三，第106頁。

晚清的理學與墨學

張永春

儒墨並稱先秦顯學，而學說相異。墨子非儒，而孟子亦嚴厲斥墨。漢代後，儒學獨尊而墨學淪為異端，走向衰微。唐代韓愈試圖調和孔墨，認為“孔子必用墨子，墨子必用孔子，不相用，不足為孔墨”^①，但其說並不為後世所認同。至理學興，孟子升為亞聖，其辟墨言論更為理學家所宗，視墨學為異端，排斥抨擊，不遺餘力。清代中前期，情勢依舊如《四庫全書總目》所言：“墨家者流，史罕著錄，蓋以孟子所辟，無人肯居其名。”^②嘉道以降，漢學衰而理學興^③。出於應對現實和西學衝擊的雙重需要，晚清部分理學家一改此前的斥墨態度，肯定和接納墨家思想。先有路德、曾國藩等理學家對墨子救世精神的宣傳；接之是在看待中西文化關係時以墨學對應西學，鼓吹“西學中源”和“中體西用”，或開新或守舊；至維新新學興，出於維護君主專制政體和綱常倫理的目的，宗理學者斥墨之聲日熾，儒墨之爭融入新舊中西之爭。包括理學在內的傳統儒學走向衰落而墨學漸趨復興。其中變化，折射出近代時勢下傳統思想學術的沉降。

一、假道於墨與援墨入儒

晚清理學之興，現實刺激實為顯因。嘉道之際，吏治腐敗，社會矛盾激發，加之外患日顯，

① 《韓昌黎全集》，中國書店 1991 年版，第 184 頁。

② 紀昀等《欽定四庫全書總目》，北京中華書局 1997 年版，第 1564 頁。

③ 戊戌變法期間，力主守舊的曾廉談及道、咸、同三朝的理學中興時說：“其在道光時，唐鑒倡學京師，而倭仁、曾國藩、何桂珍之徒相從講學，歷有數年。羅澤南與其弟子王鑫、李續宜亦講學窮廬，孜孜不倦。其後內之贊機務，外之握兵柄，遂以轉移天下，至今稱之。則不可謂非正學之效也。”見曾廉《應詔上封事》，《戊戌變法》（二），上海人民出版社、上海書店出版社 2000 年版，第 493 頁。大致而言，晚清理學經歷了嘉道年間的初興、咸同兩朝的全盛和光緒中期（甲午戰爭前後）以降的衰落幾個階段，約與傳統儒學正統地位的終結相伴隨。參閱史革新《晚清理學研究》第一章，北京商務印書館 2007 年版，第 5～48 頁。

中國社會猶如病入膏肓的垂危之人，“方今良法美意，事事有名無實。譬之如人，五官猶是，手足猶是，而關竅不靈，運動皆滯。是以當極盛之時，而不及四期，已敗壞至此。”^①面對日趨衰敗的社會局勢，許多有識之士積極反思，尋求社會危機的解決之道，經世致用思潮由是而興。由於遠離現實，乾嘉以來興盛一個世紀的漢學走向衰微^②，原來處於邊緣或異端地位的程朱理學、今文經學及諸子學等學派代之而起。這其中，程朱理學因得到統治者的提倡尤顯突出。

依儒家道德教化的觀點看，社會危機的根源在於“道德廢、人心壞、風俗漓”。因此，理學家們認為，拯救社會危機的根本方法就在於整頓道德人心：“欲救人事，恃人才；欲救人才，恃人心；欲救人心，則必恃學術。”^③所謂“恃學術”，即依靠程朱理學。關中理學家李元春對此道之甚確：“乃吾儒之學亦且分黨而角立，指其名則有記誦之學，有詞章之學，有良知之學，今日又有考據之學，而皆不可語於聖賢義理之學。……獨宋程朱諸子，倡明正學而得其精。通世顧橫詆之亦大可感矣。”^④

應強調的是，在反漢學基礎上復興的理學，其關注重心並不是宋明理學家津津樂道的心性學說，而是對儒學經世致用傳統的強調。故從學理層面看，晚清理學，實踐效應多於理論創新。誠如景海峰先生所言：“反漢學思潮的得勢，從表面看似只是清代義理、考據、詞章三大學術板塊的力量比重發生了變化，考據學的一統天下被打破，宋學派的義理和以桐城派為代表的詞章借學術復古的面貌又恢復了自身的價值，奪回了自己在儒學中應占的份額。但實際上，打落漢學正統派權威的既不是義理也不是詞章，而是經世致用之學。”^⑤

正因為此，晚清理學從興起之初即與經世相結合，宣傳理學經世，合道德事功於一體，從而具有鮮明的實用取向。嘉道間學宗程朱的賀熙齡平日論學即以致用為尚：“夫讀書所以經世，而學不知要，瑰瑋聰明之質，率多墮敗於詞章訓詁、壁績破碎之中。故明體達用之學，世少概見。”^⑥賀氏晚年主講長沙城南書院，以經世有用之學教諸生，推動了湖湘經世學風的興盛。方宗誠在談及方東樹和姚瑩對桐城派理學實用趨向的影響時說：“桐城之文，自植之先生後，學者多務為窮理之學；自石甫先生後，學者多務為經濟之學。”^⑦桐城派乃程朱理學別派，方東

① 張穆《海疆善後宜重守令論》，《鴉片戰爭時期思想史資料選輯》，北京中華書局1963年版，第92頁。

② 咸豐元年(1851)，主張調和漢宋的廣東學者陳澧在與友人的書信中論及漢學的頹勢時說：“今海內大師，凋謝殆盡。澧前在江南問陳石甫江南學人，答云無有。在浙江問曹葛民，答亦同。二公語或太過，然大略可知，蓋淺嘗者有之，深造者未必有耳。”見陳澧《與徐子遠書》，《陳澧文錄》，《東塾讀書記(外一種)》，北京三聯書店1998年版，第341頁。

③ 潘德輿《與魯通甫書》，《養一齋集》卷二十二，同治十一年刊本，第18頁。

④ 李元春《學術是非論》，《時齋文集初刻》卷二，道光四年刻本，第1頁。

⑤ 景海峰《清末經學的解體與儒學形態的現代轉換》，《孔子研究》，2000年第3期。

⑥ 賀熙齡《嚴樂園文鈔序》，《寒香館文鈔》卷二，引自張舜徽《清人文集別錄》，華中師範大學出版社2004年版，第388～389頁。

⑦ 方宗誠《桐城文錄序》，《柏堂集次編》卷一，光緒六年刻本。

樹和姚瑩乃道光年間桐城派的代表人物，他二人在一定程度上體現了桐城後學乃至整個理學的實用趨向。此後曾國藩、倭仁等理學名臣或事功或主敬，在實踐中身體力行，進一步發展了這一趨向。

衆所周知，包括儒墨在內的先秦諸子大多應時而生，雖學說有別，但均以救世相標榜。以此觀之，嘉道以降，程朱理學、今文經學及諸子學並時而起，無不與這些學派的救世取向切合了時代的需求相關。這些學派間也因救世的共同取向而出現調和融通的趨向。道光年間，受經世致用思潮影響，不僅宗今文經學者如魏源、龔自珍等人宣傳通子致用，宗理學者亦強調先秦諸子的救世功能。如姚鼐的私淑弟子朱琦，嘗言欲觀聖人之道，必自程朱始。然針對時人爭習舉業，自《四書》、《五經》外不知有他書的弊端，則謂周秦諸子之書，皆當區別觀之，不可以一端之蔽而棄之^①。而山西劉光賁更是調和儒墨^②，他說：“孔子曰：有教無類，又曰天下爲一家，中國爲一人。……孟子與楊墨辯，欲用楊墨也。”^③很顯然，現實的需求、經世致用思潮的勃興推動了傳統思想學術的自身調整，也改變了理學與墨學間勢同水火的關係。道咸年間，路德、曾國藩對墨家救世精神的宣傳尤具代表性。

路德(1784—1851)，關中理學家，嘉慶十四年進士，改翰林院庶吉士，散館授戶部主事，嘉慶十八年考補軍機章京。以目疾歸里，不復仕，先後主講關中、宏道、象峰、對峰諸書院，“教人專以自反身心、講求實用爲主，猶以不外求、不嗜利爲治心立身之本。生平研經耽道，不事偏倚。”^④故其爲學雖宗程朱，而不廢他派，且尤爲強調以致用爲歸。路氏所處的時代，人心頹敗，世風日下。誠如時人所言：“今之風俗，其弊不可枚舉，而弊以一言，則曰好諛而嗜利。惟嗜利，故自公卿至庶民，惟之是趨，無所不至。惟好諛，故下之於上，階級一分，則奔走趨奉，有諂媚而無忠愛。”^⑤在路德的眼中，當時的社會正是充盈著這類自私自利的“楊子之徒”：

吾悲乎世之命爲儒者，大率皆楊子之徒也。服儒服誦儒書，其處鄉里也，瞻身家

-
- ① 朱琦《荀子書後》，《怡志堂文初編》卷二，同治三年刻本，引自張舜徽《清人文集別錄》，第425頁。
- ② 《清儒學案》云：“清季大夫，恫於內憂外患，知非僅治考據詞章者所能挽救，乃思以經世利天下。古愚講學關中，本諸良知，導之經術，欲使官吏兵農工商各明所學，以捍國家。”見沈芝盈、梁運華點校、徐世昌等編纂《清儒學案》第八卷，北京中華書局2008年版，第7365頁。
- ③ 劉光賁《焦氏族譜序》，《煙霞草堂文集》卷二，引自羅檢秋《近代諸子學與文化思潮》，中國社會科學出版社1998年版，第63頁。
- ④ 王鍾翰點校《清史列傳》卷六十七，《儒林傳上》，北京中華書局1987年版，第5410頁。理學之外，路德還長於詩詞時文，他所編輯的時藝選本風行一時，爲俗儒熱捧，故其理學思想反少有人知。李元度說：“德行誼爲文名所掩，其詩古文又爲時藝試律所掩，然德弟子著錄千數百人，所選時藝，一時風行，俗師奉爲圭臬，並取其《五經》節講之本以教學者，不復知讀其全，頗爲世所詬病。”故《清儒學案》、《清史稿》均不見著錄。
- ⑤ 管同《擬言風俗書》，《因寄軒文初集》卷四，載《續修四庫全書》，第1504冊，上海古籍出版社2003年版，第437頁。

而已。視親族之饑寒、朋友之患難，漠然若秦越也。問其故，曰：吾不如此，將損吾財勞吾力，不如置之。及其一行作吏也，保祿位而已，視閭閻之疾苦、愚夫婦之冤抑，漠然若秦越也。問其故，曰：吾不如此，將殫吾心困吾智，且危吾官，不如置之。嗚呼，此即楊子不拔一毛之意也。^①

路德認為，人人皆顧一己之私的結果，“將使富者生，貧者死，賤者悲，貴者喜，強者智者務為自全，弱者愚者舉不得免，臣不忠其事，子不竭其力，兄弟不同其心。雖人人服儒服、誦儒書，而生理固已滅矣，尚何人心風俗之有哉？”故挽救之道，唯有假道於墨，宣傳墨學救世。在他看來，一方面，墨家為己少而為人多，“不累於俗，不苟於人，不伎於衆。沐風櫛雨，日夜不休”，正可矯楊子自私自利的偏頗。“從墨子之道，則富拯貧，貴庇賤，強扶弱，智誨愚。民康物豐，勤素成風，禁攻寢兵，獄訟衰息。雖毀禮樂薄祭葬，准以儒道，不能無乖要，不害為治世。”另一方面，路德又強調，他之所以假道於墨，並非背叛孟子，而是因為當時所謂的儒者、所謂的士大夫，大多是外儒內楊、自私自利之徒：“謂吾假道於墨，不猶愈於假道於儒而歸宿於楊者乎？謂吾援儒入墨不猶愈於冒儒之名以取楊之實者乎？今之士大夫何人非儒？問真儒有幾人哉？吾閱人多矣，未嘗見一儒者也，楊子之徒遍天下矣！”顯然，路德對墨學社會價值的肯定和稱讚，包含著針砭時弊、救貧濟困的現實情懷。尤其是主張以墨學而非儒學拯救時局，其意義遠遠超出了韓愈“孔墨相濟”和清中期汪中“孔墨平等”的觀點，表徵墨學有衝破儒學的藩籬、走向復興的趨勢。

路德還肯定儒墨在救世濟民上有相通之處而與楊子迥異：

孟子所言儒道也，儒道愛人，墨子則兼愛；儒道利天下，墨子則摩頂放踵而為之。愛人，仁也，兼則過矣。利天下仁也，摩頂放踵則過矣。墨子蓋以儒道為未足而思有以勝之，所謂賢者之過也。其道非儒，其意則不背於儒。朋友死，無所歸，曰：於我殯，斯言也，儒者言之，墨子亦能言之，楊子必不敢言矣。天下之饑，猶己饑；天下之溺，猶己溺，斯心也，儒者有之，墨子亦當有之，楊子必不能有矣。無求生以害仁，有殺身以成仁，斯事也，儒者為之，墨子亦為之，楊子必不屑為矣。

進一步，路德委婉地否定了孟子楊墨並辟的做法，認為“孟子雖並稱楊墨，其實距墨易，距楊難。何也？墨子之道，愛人濟物之道也，惟有心於民物者能為之，其他贍身家保祿位之人雖勸勉之，亦斷乎不為。楊子之道，自私自利之道也。自私自利，人群顯然，末俗猶甚，不必歸楊，而所為動與楊合，是即楊子之徒也。孟子從不距墨，後世亦斷無墨者；孟子雖竭力距楊，亦但

^① 路德《墨子論》，載《禮樺館全集》，《續修四庫全書》第1509冊，第286頁。下引路德言論，除注明外，均自此文。

能使楊子之說不行於天下而不能使萬世自私自利之人不生於天下。”假如孟子生當今世，必然會改變其辟墨態度，“遇有墨子其人者，必且嘉歎之獎勵之，以為愛人濟物者勸，且使自私自利者愧前日之所為而幡然有志於民物，必不以賊道之說斥之矣。”

如果說，路德“假道於墨”的主張是直接指向風俗澆漓的社會的話，那麼，曾國藩對墨家勤儉吃苦精神的宣傳則是沿著“援墨入儒”的路徑，以濟理學道德修養之不足。

揆諸曾國藩理學經世思想的理論淵源，桐城派理學思想的承襲、道成年間經世思潮的勃興及湖湘經世傳統的熏染乃重要的因素。吳汝綸論及曾國藩與桐城派的傳承說：“桐城之言古文，自方侍郎、劉教諭、姚郎中，世所稱‘天下文章在桐城’者也。而郎中君最後出，其學亦最盛。……郎中君既沒，弟子晚出者為上元梅伯言（梅曾亮），當道光之際最名能古文，居京師，京師士大夫日造門問為文法。而是時鄉鄰曾文正公尤以閱文係眾望，其持論亦本姚氏。故梅曾兩家，賓客相通流。”曾氏後來也多次對吳汝綸稱許姚氏之學^①。居京師為官時，曾國藩與當時的理學家交往密切，日以“實學相砥礪”^②，推動了晚清理學的復興。

湖湘地區自宋以降即為程朱理學重鎮，即便在清代考據之學風行天下時，義理、經濟之學依舊為士人所重^③。道光年間，魏源所輯《皇朝經世文編》在當地十分流行，“三湘學人，誦習成風，士皆有用世之志”^④。湖南學風的影響，加上在京師與唐鑑等理學名家的交往，促成了曾國藩理學經世思想的形成。

就學理層面而言，曾國藩理學經世思想的主要表現就是明確地把經濟之學從儒家學術分類中單列出來，化姚鼐、唐鑑等人的三門學問為四，以突出經世致用的重要地位：“有義理之學，有詞章之學，有經濟之學，有考據之學。……此四者，缺一不可。”^⑤關於經濟之學的重要性，曾氏認為，真正的君子之憂，“以不如舜、不如周公為憂也，以德不修、學不講為憂也。是故頑民梗化則憂之，蠻夷化夏則憂之，小人在位、賢才否閉則憂之，匹夫匹婦不被己澤則憂之，所謂悲天命而憫人窮。”^⑥換言之，如果没有經世致用，就不能實現真正意義上的內聖外王之道。這明顯是針對當時理學末流的空談之弊。當然，曾氏還強調，對經濟之學的重視，必須以理學為宗：“私意以為，義理之學最大，義理明則躬行有要而經濟有本。”^⑦

① 吳汝綸《孔敘仲文集序》，施培毅、徐壽凱點校《吳汝綸全集·文集第一》（第一冊），黃山書社 2002 年版，第 55 頁。

② 黎庶昌《曾國藩年譜》，嶽麓書社 1986 年版，第 7 頁。

③ 關於湖南理學經世思想的傳衍，錢基博於《近百年湖南學風》一書中論述甚詳，中國人民大學出版社 2004 年版，第 3~7 頁。

④ 黃濬《花隨人聖庵摭憶》，上海古籍出版社 1983 年版，第 200 頁。

⑤ 王啓原校編《求闕齋日記類鈔》，載李翰章編輯、李鴻章校刊、馮曉林審定《曾國藩文集》第四冊，九州圖書出版社 1997 年版，第 496 頁。

⑥ 曾國藩《致澄弟温弟沅弟季弟》，《曾國藩全集·家書》（一），嶽麓書社 1995 年版，第 39 頁。

⑦ 同上，第 55 頁。

應指出的是，曾國藩理學經世思想，既不同於姚鼐等桐城派“文以載道”的文章經世，也不同於倭仁等理學主敬派偏重於內在的道德修養，而是強調內聖外王的平衡。正是這種基於有用與否的考慮，使得曾國藩的學術視野較之當時的理學家們遠為開闊，不僅不廢漢學，還引入先秦諸子思想，以補理學不足。因為在他看來，諸子皆有可師之道，可納入理學的經世致用範疇之內：

周末諸子各有極至之詣，其所以不及孔子者，此有所偏至，即彼有所獨缺。亦猶夷惠不及孔子耳。若游心能如老莊之虛靜，治身能如墨翟之勤儉，齊民能如管商之嚴整；而持之以不自是之心。偏者裁之，缺者補之；則諸子皆可師不可棄也。

與路德主要從社會實用層面贊許墨家思想不同，曾國藩側重在個體道德修養方面援墨入儒，強調墨家的勤儉精神：“立身之道，以禹墨之勤儉，兼老莊之靜虛，庶於修己治人之術兩得之矣。”又說：“修己治人之道，止‘勤於邦，儉於家’、‘言忠信，行篤敬’四語，終身用之有不能盡，不在多，亦不在深。”^①這種稱許墨家的言論，在當時理學家中，少有出其右者。

縱觀曾氏修己治人之術，道墨的影響十分明顯，他自己就公開聲稱：“吾囊者志事，以老莊為體，禹墨為用。”^②所謂“禹墨為用”，即宣傳和踐履禹墨勤儉吃苦、捨身以利天下的精神。曾國藩死後，稱其“勤儉”的言論甚多，如江蘇巡撫何璟即贊其有唐楊瑄、宋李沆遺風：“其本身清儉，一如寒素。官中廉俸，盡舉以充官之用，未嘗置屋一廛，增田一區。疏食菲衣，自甘淡泊，每食不得過四簋，男女婚嫁不得過二百金，垂為家訓。”^③此語雖不免過譽，但考諸曾氏生平，應離事實不遠。其無論修身、齊家還是治國，均以禹墨為準繩。如其所言：“為一身之計，則必操習技藝，磨煉筋骨，困知勉行，操心危慮，而後可以增智慧而長才識。為天下計，則必已饑已溺，一夫不獲，引為餘辜。大禹周乘四載，過門不入，墨子之摩頂放踵以利天下，皆極儉以奉身，而極勤以救民。”^④並以此訓誡家人和下屬。如訓誡子女持家，淳淳告以勤儉：“凡仕宦之家，由儉入奢易，由奢返儉難。爾年尚幼，切不可貪愛奢華，不可慣習懶惰。無論大家小家，士農工商，勤苦儉約，未有不興；嬌奢倦怠，未有不敗。”“居家之道，惟崇儉可以長久。處亂世尤以戒奢侈為要義。衣服不宜多制，尤不宜大鑲大緣，過於絢爛。”^⑤顯然，曾氏的內聖外王之道包含著鮮明的墨家色彩，遠非儒家思想所能涵蓋。

當然，這一時期的理學家們對墨學大多還持排斥的立場，墨家地位的上升並非一蹴而就。

① 王啓原校編《求闕齋日記類鈔》，載李翰章編輯、李鴻章校刊《曾國藩文集》第四冊，第501頁。

② 同上，第516頁。

③ 李翰章編輯、李鴻章校刊《曾國藩文集》第一冊，《首卷》，第64頁。

④ 曾國藩《日課四條》，載李翰章編輯、李鴻章校刊《曾國藩文集》第四冊，《雜著》卷四，第380頁。

⑤ 《曾國藩家訓》，載李翰章編輯、李鴻章校刊《曾國藩文集》第四冊，第966、980頁。

如與曾國藩同為桐城派的管同即認為墨家乃異端惑人：“觀墨子書，文拙而義淺，疑不足動人。然其大意則欲上下君臣去差等而均勞苦。彼愚且賤者，豈不欲其術之速行哉！凡異端之惑人，必先有以中人之欲，而墨之與佛，其尤工於煽誘也夫！”^①

儘管如此，路德和曾國藩對墨家思想的贊許至少表明，在社會危機日益加深的時勢下，傳統的理學應對失措，故信奉理學的一些開明之士有意識地援引包含墨學在內的諸子思想，以補理學之不足。他們對墨學的推重主要是出於現實的需要，並主要是在傳統格局內的自我調整。故從近代墨學復興的角度看，在西方學術思潮大規模進入中國前，中國傳統思想學術內部即已孕育出相當的墨學復興基礎。

二、迎與拒：從“西學中源”到新舊之爭

鴉片戰爭後，西學強力東浸，中國知識界的視野大為開闊，開始從全新的視角審視傳統文化。梁啟超生動地描述了這種變化：“鴉片戰役以後……海禁既開，所謂‘西學’者逐漸輸入，始則工藝，次則政制。學者若生於漆室之中，不知室外更何所有。忽自穴一牖外窺，則粲然者皆昔所未睹也。還顧室中，則皆沉黑積穢，於是對外求索之欲日熾，對內厭棄之情日烈。”^②此語雖從趨新的角度立論，但亦道出了西學對傳統思想學術所帶來的巨大衝擊，這其中，包括墨學在內的諸子學之興尤為引人注目。考其因，晚清士人面對突然而至的西學大潮，出於衛護“中國文化優越論”和試圖把握西方文化的雙重需求，從傳統思想資源中尋找與西學的相似之處，試圖會通中西，先秦諸子因包含不少可以溝通西學的內容，而被大肆提倡，“西學源於諸子學”、“西學中源”說盛行一時^③。其情形正如鄧實所言：“西學入華，宿儒瞠目，而考其實際，多與諸子相符。於是而周秦學派遂興，吹秦灰之已死，揚祖國之耿光。”^④先秦諸子各學派中，墨學因更近於西方的學術政教，故以之與西學相比附尤為明顯，“西學墨源”亦成為十九世紀下半葉“西學中源”說思潮的重要內容，墨學亦因之而興。關於此點，樂調甫曾一語道破：“道咸以降，西學東來，聲光化電，皆為時務。學人徵古，經傳蔑如。《墨子》書多論光、重、幾何之理，足以頡頏西學。此由微而著者。”^⑤

流行於十九世紀下半葉的“西學中源”說作為中西文化會通的初始形態，具有鮮明的過渡

① 管同《讀墨子》，《因寄軒文初集》卷三，載《續修四庫全書》，第1504冊，第420頁。

② 梁啟超《清代學術概論》，東方出版社1996年版，第65頁。

③ 關於“西學中源”論思潮與晚清墨學的關係，可參閱拙文《“西學中源”論與晚清墨學的實用取向》，載《晚清改革與社會變遷：第二屆晚清史國際學術研討會論文集》，中國社會科學文獻出版社2009年版。

④ 鄧實《古學復興論》，載《國粹學報》，第1冊，1905年9月。

⑤ 樂調甫《近二十年來之墨學》，載樂調甫《墨子研究論文集》，人民出版社1957年版。

色彩,從學理層面看極為簡單,但思想內涵卻十分豐富。即以持該理論者而言,從高官顯貴到普通士子,從主張西學的趨新人士到嚴“夷夏之防”的守舊派,各人的文化取向形形色色。雖然“西學中源”說的倡導者形態各異,但有一點卻驚人的一致,即,面對西學東來的千古大變局,都借此理論為各自的現實主張張目,由此,“西學中源”說在晚清的社會變遷中扮演了一種“工具”的作用。趨新人物以之為引進西學、從事洋務或維新大業立論;頑固守舊者是為了排斥西學,固守傳統,恪守舊制^①。

具體到晚清理學家而言,他們中間的不少人即以此理解中西文化關係並為自身的主張立說。大致而言,在對待西學問題上持“夷夏之辨”的理學家多以“西學中源”說反對效法西方,如方濬頤就明確表示,西學西藝者雖出自中國,但不過是中國摒棄不要的奇技淫巧,全然無用:“西法實出自中國,然中國不尚奇技淫巧,而惟以禮樂政刑範圍乎宇宙,故得成為聲明文物之邦,四海尊之曰華夏焉。吾所屏而弗用者,彼則趨之若鶩,竭彼之心思材力於奇技淫巧,遂欲駕堯、舜、周、孔而上之。何其愚也!何其悖也!”^②晚清理學主敬派人物如倭仁、賀瑞麟等,基本持此種論調^③。而相對開明、傾向洋務的理學家們則借“西學中源”說宣傳學習西方的科學技術,並進而部分肯定被時人視為西學源流的墨家思想。在這方面,師出曾國藩門下的薛福成、黎庶昌尤為明顯。

薛福成年少時喜觀先儒性理書,私淑陽明,以收斂身心為主。“自師事文正,學識日充,凡歷史、掌故、山川、險要以至兵機、天文、陰陽、奇遁之書,靡不鉤稽講貫,洞然於心”,綜覽經史,為經世之學^④。1890年至1894年間出使英、法、義、比四國,為清季較早接觸西方的外交公使之一。他認為先秦諸子之學無不暗合西學,如泰西治國之術暗合《管子》,《莊子》亦與西學相出入,“耶穌之學,墨子愛無差等之學也”。相較而言,《墨子》更近於西學:

余常謂泰西耶穌之教,其原蓋出於墨子,雖體用不無異同,而大旨實最相近。偶與趙靜涵談及《墨子》一書導西學之先者甚多,因令檢出數條。如第九卷《經說下》篇,光學、重學之所自出也。第十三卷《魯問》、《公輸》數條,機器、船械之學之所出也。第十五卷《旗幟》一篇,西人舉旗燈以達言語之所自出也。

又按《墨子》所云:“近中,則所見大,景亦大;遠中,則所見小,景亦小。”今之作千

① 馬克鋒《“西學中源”與近代文化》,《北京社會科學》,1990年第1期。

② 方濬頤《夢園叢談》內篇,卷四,同治十三年揚州刻本,第1頁。

③ 晚清理學與西學的關係,可參閱史革新《晚清理學研究》第五章《外來思潮衝擊下的晚清理學》,第163~197頁。張昭軍《清代理學史(下卷)》第七章《晚清理學與西學、新學》,廣東教育出版社2007年版,第440~483頁。二君的著述詳盡梳理了清季理學對西學的回應及自身嬗變的軌跡,但於西學衝擊下理學與墨學關係的演變則甚少涉及。

④ 沈芝盈、梁運華點校、徐世昌等編撰《清儒學案》,第七卷,第6851頁。

里鏡、顯微鏡者，皆不出此言範圍。^①

尤可注意的是，出使西方的所見所聞，使薛福成意識到儒學並非萬能，聖人們並非無所不知，如他所說，西方的商學，乃“六經之內所未講”，“不能執中國崇本抑末之舊說以難之”，又說地圓之說已為今日之常識，常人皆知，而古代聖人並未明言，“環游地球一周，豈非今之夫婦所能，而古之聖人所不能乎？應之曰：古之聖人，不能環遊地球，審矣。若謂不知地球之圓，則未必然。但未到其時，聖人不肯顯言；未涉其境，聖人不必贅言耳。”^②雖然在他心目中，對儒家的肯定依舊，但或多或少地意識到了儒家的不足，即源於包含墨家在內的先秦諸子的西學有不少內容為儒學所不及。循此，對墨學的部分肯定乃題中之義。

相比薛福成，同任駐外公使的黎庶昌則明確表達了對墨學的贊許之意。黎庶昌，字純齋，遵義人。少承家學，又師從古文經學家鄭知同、莫友芝，學兼漢宋，讀書治古文，尤篤守曾文正之法。光緒年間曾出使英、法、德、日、俄等國。在黎氏看來，西方強盛之道乃出自墨子：“墨道，夏道也，今泰西各國耶穌天主教盛行，尊天明鬼，兼愛尚同。其術確然本之墨子，而立國且數千百年不敗。以此見天地之道之大，非執儒之一塗所能盡。”並認為墨家與儒家在權時達變、救世精神方面是相通的：“班孟堅稱墨子貴儉兼愛尚賢明鬼非命尚同是其所長，今取魯問篇語證之。凡入國必擇務而從事焉。國家混亂則語之尚賢尚同；國家貧則語之節用節葬；國家喜音湛酒則語之非樂非命；國家淫僻無禮則語之尊天事鬼；國家務事侵凌則語之兼愛。墨氏亦何嘗不權時達變，與仲尼救世意同。”至於孟子辟墨，乃是針對墨家後學的弊端，並非墨子本人，因此，韓愈“孔墨相用說”自有其合理之處^③。

當然，這一時期趨新的理學家們，無論是薛福成這樣的早期改良思想家，還是曾國藩、張之洞這樣的洋務派，對西學的接納、對墨學的肯定均以不逾越傳統的君主專制政體和儒家倫理為底線。換言之，中體西用乃理學家們處理中西文化關係和儒墨關係的基本模式。傾向洋務的朱一新強調，西方的科技源於墨家等先秦諸子之術：“西人重學、化學、電學、光學之類，近人以爲皆出《墨子》，其說近之。《關尹》、《亢倉》、《呂覽》、《淮南》、《論衡》皆有之。《列子·湯問》有重學，《仲尼》有光學，皆與《墨子》說同。”但他進而認為，西人承襲的僅是中學之法，而非中學之理，故中國只需學西方之法，而應固守中國之理。而且，“欲禦外侮必先作忠義之氣，屏浮華之習，而後可與言西學也。”^④即，需將中學放在首要位置，以儒家倫理為核心。這一取向，直接影響到理學家對先秦諸子的態度。張之洞雖主張讀子書，但又強調必須以孔孟之道為取捨標準，諸子“可以證發經義及別出新理而不悖經義者取之，顯悖孔孟者棄之”。他在《勸學

① 薛福成《出使英法義比四國日記》，嶽麓書社 1985 年版，第 252~254、313 頁。

② 同上，第 82、499~500 頁。

③ 黎庶昌《讀墨子》，《拙尊園叢稿》卷四，載《續修四庫全書·集部·別集類》，第 1561 冊，第 328 頁。

④ 朱一新《無邪堂答問》卷四，第 48、52 頁。

篇·宗經第五》中一一羅列了諸子的種種弊端，如關於墨子，說：“《墨子》除《兼愛》已見斥於孟子外，其《非儒》、《公孟》兩篇至為狂悖；《經》上下、《經說》上下四篇，乃是名家清言，雖略有算學、重學、光學之理，殘不可讀，無裨致用。”^①張氏《勸學篇》撰於維新運動高潮之時，乃針對維新新學而發，其對墨家等先秦諸子的取捨，明顯帶有新舊之爭的含義。

從中國近代思想學術的演變看，甲午戰爭實乃重大轉捩點。譚嗣同說他三十年前所學都是舊學，三十年後所學都是新學，“三十年適在甲午，地球全勢忽變，嗣同學術更大變。”^②梁啟超也認為，“吾國四千年大夢之喚醒，實自甲午戰役割臺灣償二百兆以後始也。”^③正是甲午慘敗，使得當時的有識之士超越了洋務派偏重於西方科技“制器為先”的局限，從“制洋器”轉向“變政體”，從“采西學”轉向“新學術”。“正是在這個‘新學’與‘新政’的基本支點上，維新派與洋務派之間劃出了文化觀念的分界綫。一個對西方文化具有了新認識，從而建立起新的文化觀念的新學派，應運而生了。”^④以康梁為代表的維新新學引發了激烈的新舊之爭，並導致了傳統思想內部理學與墨學關係的新變化。

甲午戰爭後，晚清士人觀念大變，其中閱讀子書成為士林風氣，當時人感歎道：“嗚呼！世道之變也！……竊以為數十年後子書之學當有大興。何也？大學之道以格致為先務，聖經一章即鄉農之家，黃毛小兒亦嘗成誦於口。然自讀書以至成名，而出仕而為政，未有一通格致之學者，千古不易之道乃坐廢若此。”“子書者，格致之全書也。”“今果崇尚西學，則諸子之書將來必家置一編，較之經史尤首先推重。”^⑤說“諸子之書將來必家置一編”或許過於誇張，但在西學的衝擊和關照下挖掘諸子學的思想價值確實成為當時趨新人士的流行做法，尤其是維新新學家們，大多青睞諸子之學，並從中汲取營養，以為變法主張張目。包括墨學在內的諸子學因此而與西方傳入的新觀念融通為一，成為維新新學的重要組成部分，從而推動了近代諸子學的復興。

揆諸新學家們對墨家思想的宣傳，不外乎密切相關的兩點：一是以墨學溝通西學，為引進西學，推動變法改制服務。一是援引墨家思想，批判傳統政制和倫理，宣傳西方啟蒙觀念。試略述之。

十九世紀下半葉的知識分子，不管思想取向如何，在接觸西學之初，大都鼓吹或贊同過“西學中源”說。因墨學與西方近代科技、政教有較多相似之處，因此將墨學與西學等同起來

-
- ① 馮天瑜、肖川評注、張之洞、何啟、胡禮垣撰《勸學篇·勸學後篇書後》，湖北人民出版社 2002 年版，第 106 頁。
 - ② 譚嗣同《與唐韞丞書》，載蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》（增訂本），北京中華書局 1981 年版，第 259 頁。
 - ③ 梁啟超《戊戌政變記》卷一，載中國史學會主編《戊戌變法》（一），上海人民出版社、上海書店出版社 2000 版，第 249 頁。
 - ④ 丁偉志、陳崧《中體西用之間》，中國社會科學出版社 1995 年版，第 187 頁。
 - ⑤ 《論中國學者將尚子書》，載邵之棠輯《皇朝經世文統編》卷四，轉引自羅檢秋《近代諸子學與文化思潮》，中國社會科學出版社 1998 年版，第 85 頁。

的做法十分普遍。衆所周知，《墨子》書中的科技、宗教思想及兼愛思想與西方科技、政治觀念、基督教教義有一些表面的相似之處，但本質差異更大。而當時的墨學研究者和墨家思想鼓吹者於此並未留意或有意識回避其中差異，而是繼續將二者等而視之。前引黎庶昌《讀墨子》中就明確宣稱，西方立國之道就是墨家學說：“墨道，夏道也，今泰西各國耶穌天主教盛行，尊天明鬼，兼愛尚同。其術確然本之墨子，而立國且數千百年不敗。”清末的孫寶瑄在談到儒墨間的差異時，也是以西學附會之：“墨家愛人，一律平等；儒家愛人，有親疏遠近。此儒、墨相爭之點也。而西儒拔德拉學派與邊沁、巴萊及其他群學之爭論亦在此。蓋拔德拉之說，與儒家同也。有親疏遠近，正是平等。”^①而維新新學家們更是將西學與墨學等而視之。如在康有為看來，西學更近墨學，真似耶穌的唯有墨子，“西學本於墨子”；“墨子頗似耶穌，能死，能救人，能儉”；“墨子之學勝於老子，西法之立影、倒影，元朝始考出，墨子已先言之”；“墨子之學悍極，頗似耶穌”^②；“墨子之學，與泰西之學相似。所以鄒特夫先生云：‘墨子之教流於泰西，其中多言尊天、明鬼之說。’”^③鼓吹“西學墨源”論的黃遵憲也將西學與墨學等而觀之，把墨學視為西方國家的立國之本。所謂自由權利，無非“尚同”；所謂平等博愛，無非“兼愛”；所謂耶穌教、天主教，無非“尊天”、“明鬼”；西方社會先進的科技工藝，無不本之《墨經》等^④。新學家之所以如此，乃是以墨學溝通西學，為引進西學，推行變法主張服務。縱觀黃遵憲一生學術文化思想，“西學墨源”實為其維新變法主張的理論基礎。其以韓愈“孔墨相濟”說倡導“大開門戶，容納新學”，同時以孔墨對應中西，主張效法西方科技政制而保存中國傳統倫理，以傳統道器之辯安置中西主次位置^⑤。康有為論學，好以經術緣飾政論，故其談墨子托古改制，談孔墨相爭，均以樹立孔教之權威和論證孔子布衣改制之合理性為出發點；其對墨俠精神的肯定乃是出於以墨學溝通西學的目的。維新運動時期，湖南的維新思想家皮嘉佑則將西方平等說與墨家思想相附會，認為“夫平等之說，導源於墨子”，“泰西之人人有自主權利，愛汝鄰如己，亦出於墨子之兼愛、尚同。”以此宣傳民權思想，反對傳統的封建等級制度^⑥。

相比於康有為、黃遵憲等人以墨學溝通西學的努力，梁啟超、譚嗣同等人則直接援引墨家思想批判儒家的等級學說和倫理道德，以救治社會弊端。關於此點，唐才常言之甚確：“欲救今日士農工商各懷私心之病，則必治之以墨學。”^⑦早在 1896 年，梁啟超就指出，“守舊之風不

① 孫寶瑄《忘山廬日記》(中)，1903 年 4 月 10 日，上海古籍出版社 1983 年版，第 675 頁。

② 《萬木草堂口說》(1896 年)，載姜義華、吳根樑編校《康有為全集》第二集，上海古籍出版社 1987 年版，第 364~367 頁。

③ 張伯楨《康南海先生講學記》，載《康有為全集》第二集，第 238 頁。

④ 黃遵憲《日本國志·學術志一》，載《黃遵憲全集(下)》，北京中華書局 2005 年版，第 1399 頁。

⑤ 參閱拙文《黃遵憲與晚清“西學墨源”論》，《江漢論壇》，2009 年第 7 期。

⑥ 皮嘉佑《平等說》，《湘報》第 58 號，1898 年 4 月 28 日。

⑦ 唐才常《治新學先讀古子書說》，湖南哲學社會科學研究所編《唐才常集》，北京中華書局 1982 年版，第 31 頁。

敵開新”之時，應宣傳中西學並舉，因而“墨子之學當復興”^①。甲午戰後遊歷日本的姚鵬圖在給汪康年的信中也說，欲拯救中國，需復興墨學：“弟從日本歸，乃知中國惡果種種，皆緣‘無教化’三字積累而成。從前之深惡痛絕者，今者視爲可憐可惜，孔墨所以並稱，蓋亦由此。墨氏之學不昌，中國無自強之一日，弟之偏見，公謂何如？”^②這其中，譚嗣同援引墨家思想對君主專制制度和儒家倫理的批判尤顯突出。

從人格上講，譚嗣同受墨家精神影響甚深，正如他自己所言：“吾自少而壯，遍遭綱倫之厄，涵泳其苦，殆非生人所能任受，瀕死累矣，而卒不死。由是益輕其生命，以爲塊然軀殼，除利人之外，復何足惜。深念高望，私懷墨子摩頂放踵之志矣。”^③梁啟超亦稱其“好任俠，善劍術”^④。戊戌變法失敗後，譚氏慨然以身相殉，用鮮血喚醒國人變法改革之志，踐履了墨家“摩頂放踵以利天下”的獻身精神。作爲維新運動時期激進的思想家，譚嗣同援引墨家尚同尚賢思想，激烈抨擊中國延續數千年的君主專制制度。在他看來，像中國、土耳其、阿富汗、波斯、朝鮮這類“海內所號稱病夫”的弱國，求存之道“莫若張膽明目，代其革政，廢其所謂君主，而擇其國之賢明者，爲之民主，如墨子所謂‘選天下之賢者，立爲天子’，俾人人自主，有以圖存”^⑤。在這裏，譚嗣同顯然發揮了墨家舉賢爲君、立爲天子的思想。《墨子·尚同》篇描繪了上古之世人們推舉賢能，立爲天子、諸侯、三公及正長的過程^⑥，譚嗣同亦借此表達了對三代之後君民關係變異的失望及對目前君主專制政體的不滿。在他的眼中，三代之後代表名教的三綱，實際上歪曲了真正的孔門之學，爲禍中國甚烈。如其抨擊君權，說“君臣之禍亟，而父子、夫婦之倫遂各以名勢相制爲當然矣。此皆三綱之名之爲害也”^⑦。以此爲基礎，譚嗣同明確地表達了他對於君民關係的新看法：

生民之初，本無所謂君臣，則皆民也。民不能相治，亦不暇治，於是共舉一民爲君。夫曰共舉之，則非君擇民，而民擇君也。夫曰共舉之，則其分際又非甚遠於民，而不下儕於民也。夫曰共舉之，則因有民而後有君；君末也，民本也。天下無有因末而累及本者，亦豈可因君而累及民哉？夫曰共舉之，則且必可共廢之。君也者，爲民辦事者也；臣也者，助辦民事者也。賦稅之取於民，所以爲辦民事之資也。^⑧

① 梁啟超《西學書目表後序》，載《飲冰室合集·文集之一》，第126～128頁。

② 《汪康年師友書劄》(二)，上海古籍出版社1986年版，第1274頁。

③ 譚嗣同《仁學·自序》，蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》(增訂本)，第289～290頁。

④ 梁啟超《譚嗣同傳》，蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》(增訂本)，第553頁。

⑤ 譚嗣同《仁學》，蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》(增訂本)，第358～359頁。

⑥ 孫啓治點校、孫詒讓撰《墨子問詁》，北京中華書局2001年版，第74～75頁。

⑦ 譚嗣同《仁學》，蔡尚思、方行編《譚嗣同全集》(增訂本)，第347～348頁。

⑧ 同上，第339頁。

譚嗣同此處談及的“民本君末”思想，已經突破了孟子帶有等級色彩的“民爲本、社稷次之，君爲輕”的思想框架，而具有盧梭《契約論》論中所表達的“主權在民”的思想含義。至此，譚氏有效地將墨家尚賢尚同思想與近代西方的民權思想聯繫起來，爲當時民權思想的宣傳找到了傳統的理論依據。

無論是梁啟超“墨子之學當復興”的言論，還是譚嗣同援引墨家思想批判君主專制制度的做法，在宗理學者看來，都是對包括理學在內的儒家正統權威的威脅。張之洞在談到甲午戰後守舊與趨新者的偏頗時說：“舊者因噎廢食，新者岐多而羊亡；舊者不知通，新者不知本。不知通，則無應敵制變之術，不知本，則有非薄名教之心。……吾恐中國之禍，不在四海之外，而在九州之內矣！”在張之洞看來，所謂本，即指儒家三綱五常爲核心的倫理道德，而新學家們對儒家倫理道德的批判與否定，不僅僅來自西學，也來自先秦諸子，“道光以來，學人喜以緯書、佛學講經學；光緒以來，學人尤喜治周秦諸子。其流弊恐有非好學諸君子所及料者。”因爲兼讀諸子須“文章可觀，義理可法，合於六經之義”^①，但新學家們談論先秦諸子時偏偏就違背了六經之義，這正是張之洞所擔心所反對者。

張之洞原本出身漢學，故對先秦諸子尚持“以子證經”或“諸子爲六經之羽翼”的漢學家立場，但當維新新學家援引諸子思想並結合西方進化論、民權思想，對以漢學、宋學爲代表的正統儒學猛烈抨擊時，他不得不對士人講求周秦諸子有所擔憂。這實際上反映了晚清思想格局的變化：出於衛護儒家正統的考慮，舊有的程朱陸王之爭、漢宋之爭趨於緩和，而新舊中西之爭則日顯突出；因爲墨學充當了接引西學、批判理學的工具，使得傳統的理學與墨學之爭在晚清不僅僅是儒墨之爭，而且演變爲新舊之爭。因是之故，維新運動時期對墨學的抨擊者，不單單限於理學陣營中人，還有像張之洞這樣的漢學家或漢宋兼采者。從這個角度看，甲午戰爭後理學走向衰落的過程，是與傳統儒學的衰落相伴隨的。

當時《漳泉日報》有一篇名爲《說墨》的文章就直指對墨家思想的宣傳會導致自由、平等思想的氾濫：“墨之道，以兼愛爲主義，以無差等爲施設兼愛者，自由之胚胎也；無差等者，平等之濫觴也。”並說墨家思想會摧毀相沿已久的君權制度和孔子的權威，引發天下的混亂：

今西人父子之際，子既長成，各謀其生，離異散漫大率如此。孟子以墨爲無父，正謂是也。雖然猶未窮墨之流弊也。……若墨則具有大力量，足以鼓蕩一世，充其平等自由之義，擺脫桎梏，廢棄主權，曰爲君者，一切法制必盡有利於我，大悅我，心我，乃從而君之，否則無寧我君彼也，衆議廢之，則廢矣。邱民雖貴，不應至此。縱令堯舜爲君，猶不免有一夫不獲之病，爲之君者，不亦難乎？是墨之無君更甚於楊也。嗚呼，孰知其禍之至於是哉？當孟子時，處士之議已烈，亦第其徒之縱橫軼蕩於各

① 張之洞《〈勸學篇〉序》、《宗經第五》，馮天瑜、肖川評注，張之洞、何啟、胡禮垣撰《勸學篇·勸學後篇書後》，第23~24、84、81頁。

國，主權尚無所礙，孟子已決楊墨之道不熄，孔子之道不著，況今日天下大勢群趨於是，又不自中國而自外洋挾列強之兵力，輔以行虎，則有翼蛇，則有足，幾何不胥五種而盡從其教乎？^①

而更多的宗理學者則引孟子言論，以異端視墨學：“孟子曰：‘楊、墨之道不息，孔子之道不著。’韓昌黎曰：‘不塞不流，不止不行。’今與吾湘人士約，屏黜異說，無許再行揚播，煽惑人心。”^②學宗漢學的葉德輝指責梁啟超“當知墨子之學當復興”一語時說：“墨子兼愛，是以愛無差等，施由親始。此佛氏平等，基督愛異類之說之所出也。……故論其體已大悖於倫常，論其用亦非切於政教，謂當復興則當如漢人之孔墨並稱”，因此大謬不然^③。他還一再指責康有為等人“陽儒陰墨，誣我聖人，六經之道掃地盡矣。”^④由此可見，當時理學與墨學關係的變化及墨學之爭，不僅是傳統的儒墨倫理道德之爭，還有引進西學、變法與否之爭。其所折射的是正統觀念的逐漸崩潰、新觀念逐漸建立的過程。

三、理學與墨學的消長

晚清理學對墨學的部分接納，表徵了程朱理學在清季的兼容性。考其故，現實需求和西學的衝擊是兩個相關聯的因素。詳細考察部分接納墨學的理學家或宗理學者，他們大都是具有“經世致用”取向的人物。儒家傳統中的“經世致用”取向本身就具有“務實”、“求變”的因素，有助於克服孟子的辟墨成見，從墨家思想中汲取救世的思想資源，以補理學之不足。路德“假道於墨”以救世的主張，曾國藩“援墨入儒”以修身的做法，即屬此類。西學大規模東浸後，包括理學家在內的傳統士人多以先秦諸子思想相比附，墨學因更近西學，故常以之溝通西學甚至將之與西學等而視之，主張洋務者即借此宣傳引進西方科技，並進而部分肯定墨家思想。薛福成、黎庶昌對墨家思想的贊許即屬此類。然而，與對西學吸收的有限相對應，主張洋務的理學家們對墨學的容納僅限於救世精神和科技思想，不出“中體西用”之範疇，故當維新新學家融通墨學與西學，宣傳變法改制和民權思想，危及儒家正統地位時，宗理學者則對墨學斥責有加，理學與墨學之爭亦隨之演變為新舊中西之爭，並出現了理學逐漸衰微而墨學走向復興的趨勢，其中所折射出的，正是傳統思想內部各學派在晚清的沉降軌跡。

大致而言，晚清理學在經歷了咸同兩朝的短暫復興後，迅速走向衰落。出身桐城派的吳

① 《時事采新》，第 11 冊，北京圖書館出版社，第 5726 頁。

② 《湘省學約》，載蘇輿編《翼教叢編》，世紀出版集團上海書店出版社 2002 年版，第 150 頁。

③ 葉德輝《讀西學書法書後》，載《翼教叢編》，第 128 頁。

④ 葉德輝《葉吏部〈長興學記〉駁議》，載《翼教叢編》，第 111 頁。

汝綸早在光緒十五年(1889)談及京師理學時即有此感受：“聞講求宋賢義理之學，弟前在都時，倭吳諸公當道，都中理學成市……。及再入都，則諸老凋謝，求一理學而不得。”^①近十年後，恪守程朱的滿清權貴惲毓鼎對理學的衰敗之勢更是感同身受：“今日世衰道微，邪說蜂起，聖學遂有陵夷之漸，可駭可歎！”在他眼中，程朱之學走向衰微的同時，西學、墨學等“異端”之學蜂起，遂致國亡之虞：

今日人心日非，大道將裂，梅瑟(摩西)之教，乘吾之虛以禍中原，未始非漢學諸君有以階之厲也。抨擊宋儒，世人不復聞義理之說。人而無義無理，亦將何取不至哉！孟子斥楊、墨以無父無君之學禍天下，楊、墨亦豈欲無父無君，然其弊必至於此。此論漢學諸君，正非苟激之論也。觀於有明士氣之盛，主昏於上，猶能維持數十年者，諸公講學之力也。今日如宋學盛行，時事之壞，余敢斷其決不至此。^②

惲毓鼎寄望於程朱理學來挽救世道人心，反映了晚清宗理學者的頑固守舊，他又將宋學衰微、墨學興起的原因歸罪於漢學，痛詆漢學誤國，未免失之偏頗。事實上，戴震、汪中等漢學家“推本原始”的考據活動固然某種程度上奠定了近代墨學復興、宋學衰微的基礎，但包括理學在內的儒學在晚清後走向衰微，主要因其在國勢日陵、西學衝擊下因循守舊、應對失措有關。尤其在甲午戰後，宗理學者大多固守綱常名教，仇視新學，淪為守舊派的中堅。對此，恪守舊學的劉大鵬心知肚明：“近年來為學之人，競分兩途，一曰守舊，一曰維新。守舊者惟恃孔孟之道，維新者獨求西洋之法。守舊則違於時而為時人所惡，維新則合於時而為時人所喜，所以維新者日益多，守舊者日漸少也。”^③

雖說宗理學者不都盲目排斥新思想新學說，但守舊者大多與程朱理學、綱常名教有着或多或少的聯繫，乃不爭的事實。正如劉大鵬所言，守舊者漸為人所棄，而他們賴以立論的儒家學說隨之衰微乃自然之事。到20世紀初，與包括理學在內的儒學頹勢形成鮮明對比的是，先秦諸子學呈現出大興之勢。1903年，陳黻宸感歎當時的情形說：“況於今日，時勢所趨，而百家諸子之見排於漢初者，今日駸駸乎有中興之象，則皆與我經為敵者也。環海通道，學術之自彼方至者，新義迴出，雄視古今，則又皆我經所未道者也。”^④而最能反映墨學地位上升的莫過於晚清風行半世紀之久的“皇朝經世文編”系列對墨學文章的取捨變化。道光年間魏源為賀長

① 吳汝綸《答馬月樵》，己丑(1889年)4月21日，施培毅徐壽凱校點《吳汝綸全集》(三)，黃山書社2002年版，第644頁。

② 惲毓鼎著、史曉風整理《澄齋日記》(光緒二十四年戊戌(1898年)7月16日、6月26日日記)，浙江古籍出版社2004年版，第167、164頁。

③ 劉大鵬《退想齋日記》，山西人民出版社1990年版，第143頁。

④ 陳黻宸《經術大同說》，載《陳黻宸集》上册，北京中華書局1995年版，第539頁。

齡編輯《皇朝經世文編》時，“學術類”還沒有收錄墨學等諸子學的文章。到光緒辛丑(1901)出版的《皇朝經世文統編》時，則開始獨辟“諸子”一目，大量收錄墨學等諸子類文章。其中《述墨子為演算法所出》一文論述《墨子》為西學之源，肯定墨學的價值。而另一篇題為《昭墨篇》的文章則一洗墨家的異端罪名，公開頌墨斥儒，完全突破了儒家思想的藩籬^①。應指出的是，收錄《昭墨篇》的《皇朝經世文統編》在當時流行甚廣，這一現象本身就說明，當時知識界對墨學的肯定並非像清中期汪中這樣的個人行爲，而是具有了相當的廣泛性。

出身顯貴、曾參與湖南維新運動的陳三立對墨學的評價，亦可為這一現象作一注腳。陳三立一開始就對孟子辟墨言論表示懷疑：“楊墨之道息，自孟子之辟之始也。然墨子非楊之比，孟子尤辟墨，蓋以其節葬兼愛。吾讀《墨子》書而疑之。”如墨家的節葬，與孔子的主張並無二致：“墨子蓋睹有國者淫侈用殉之酷，不勝憤激，欲以除易其弊，此與孔子棺欲速朽，為恒司馬言之，奚以異乎？”而兼愛觀則與孟子異曲同工：

夫天下古今之公患二端而已，曰利，曰自私。利者，亂之始也；自私者，禍之原也。故孟子言仁義以塞天下之利，墨子言兼愛以矯天下之自私，其趣一也。且墨子之於兼愛，第曰聖人以治天下為事者也，不可不察亂之所起，當亂何自起？起於不相愛。欲父子、兄弟、君臣交相為愛，推之天下、國家、庶民、盜賊，以為天下之人皆相愛，強不執弱，衆不凌寡，富不侮貧。而孟子亦曰：愛人者，人恒愛之。曰：禹思天下有溺者，猶己溺之也；稷思天下有饑者，猶己饑之也；匹夫匹婦有不被其澤者，猶己推而納諸溝中。曰：老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌上。墨子之指，何以過此？^②

由此可見，至 20 世紀初，墨學已逐漸擺脫“異端”的傳統偏見，而走向學術思想的中心。

[作者簡介] 張永春(1968—)，男，湖南南縣人，歷史學博士，廣州暨南大學歷史系講師。研究領域為近代中國的思想與學術，近來主要從事“近代墨學與中國傳統學術的現代轉型”的專題研究。

① 參閱邵之棠輯《皇朝經世文統編》卷四“文教部四·諸子”，光緒辛丑年上海寶善齋石印本。

② 陳三立《讀墨子》，載陳三立著、李開軍點校《散原精舍詩文集》下冊，卷四，上海古籍出版社 2003 年版，第 811~812 頁。

應運而生的思想家

——兼評《〈韓非子〉的成書及其文學研究》

趙遠夫

春秋戰國時期，百家爭鳴，其著者當推儒、道、墨、法、兵、農、名、縱橫、陰陽九家；而天文、曆譜、五行、蓍龜、雜占、形法（相九州地理及山川形勢，並及人与六畜的骨法度數），《漢書·藝文志》歸於“數術”；醫、房中、神仙歸於方技，考工（或曰“百工”）尚不在其中。這些都對後代產生了深遠的影響，有的早已蔚為大國，有的直至近代，其遠末流裔形跡尚存。其中唯縱橫家似在西漢中期以後即消失，但是其消失者只是出於政治目的或士人為爭取進入統治階層採取的活動方式，縱橫家的理論著作《鬼谷子》中的心理、交際學理論，則對封建專制社會一些有志於在政治上有所作為的人提供了極為有用的策略。先秦諸子，有的側重於思想觀念的宣傳及社會制度的設計，有的側重於技能方術的探研。後一類人不可能成為統治集團的成員。前一類中，對後代影響最大的是儒、墨、道三家，而真正曾經進入統治集團，通過最高統治者掌握了政治權力的，則是法家和具有法家思想的人（管仲^①、李悝^②、吳起、商鞅、申不害、韓非）與縱橫家（蘇秦、張儀、范雎等）。影響最大的儒、墨、道三家，儒家當中，雖然孔子弟子中有幾位曾仕於諸侯或卿大夫，荀況也曾為蘭陵令，但除子貢外，均乏突出的業績可述；墨家有個別人曾在諸侯或卿大夫家任小官吏；道家則與統治者採取不合作態度（六國之末及漢初持黃老之術者例外），不待言。而無論是抱著縱橫家思想及策略以求用世的士人（如蘇秦、張儀），還是從事有用於人主的策略研究的人（如鬼谷子），其實都沒有形成一致的政治理想及與之相應的政治、法律、倫理、道法等思想體系。他們留給後代的有價值的只是心理學、交際學方面探索的成

① 《漢書·藝文志·諸子略》“道家”類有《管子》。然而《管子》一書中法家思想十分突出。當然其中也有道家、儒家的因素。此書實為春秋至戰國末年齊國管仲學派著作的總匯，其中有管仲所自著。

② 《漢書·藝文志·諸子略》“法家”類，首為《李子》三十二篇，班固注：“名悝，相魏文侯，富國強兵。”又《漢書·食貨志上》：“李悝為魏文侯作盡地力之教。”“兵家”類又有《李子》七篇。清沈欽韓曰：“疑李悝。”又《史記》之《貨殖列傳》、《平准書》並云“李克務盡地力。”《水經注》引《李克書》：“魏文侯時，克為中山相。”錢穆《先秦諸子系年·魏文侯禮賢考》即認為李克即李悝。《漢書·藝文志·諸子略》“儒家類，另有《李克》七篇，崔適《史記探源》曰：“悝、克一聲之轉，古書通用。”

就,帶有純方法論的性質。名家的性質與縱橫家相近(公孫龍也只是在平原君家做過客卿)。

相比較而言,作為法家集大成人物的韓非,不僅有政治主張,而且同儒、道兩家不一樣,他認真研究了社會心理學,研究了士人要走向政壇發揮政治作用應採取的方略。他不僅從法家各先驅人物思想中汲取了有用的資料,而且對儒家、道家也有所吸收,還從縱橫家的理論著作中吸收了關於交際心理方面的理論。

法家之所以取得國君的信任並掌大權而實現其政治理想,主要因為其思想合於六國中普遍存在的“一天下”的政治主張。西周亡後,諸侯爭霸,七雄競起,天下分裂五百年之久,對社會發展造成極大妨礙。人心都望統一,所謂“五百年必有王者興”(《孟子·公孫丑下》)。法家著眼於富國強兵,而且有具體可行的政治主張。這不但在列國爭強的形勢下有利於統一政令、積力自強,在統一王朝的形勢下,也利於避免各地擁兵自重、互相爭奪以至威脅朝廷、造成內亂。考察韓非之前法家人物的思想主張,雖側重點各不相同,而其學說的實質,莫不如此。戰國中期的傑出法家人物李悝重農,吳起推行法治、廢除貴族世襲制度、選賢任能、禁私門請托。其後商鞅著重講“法”,申不害著重講“術”,慎到著重講“勢”。至韓非而集前代法家之大成,提出一系列加強君主集權制的封建國家方略。在當時形勢下,韓非思想可謂應運而生,從先秦諸子形成之初,儒法兩家就有些關聯,有認識上一致的地方(如都重視君君臣臣的一套倫理制度),而到韓非之時,法家同儒家可謂壁壘分明,但最高統治者卻如同手執雙刃劍,運用自如,表面上大講儒家仁、義、禮、智一套,骨子裏卻相信法家一套,交錯為用,以利其事。

韓非作為法家思想的集大成者,其思想確實具有兩面性。但在歷史上多受文人非議,言其刻薄寡恩,與仁義相背,而少有言其法治之說在穩定社會、嚴格吏治、抑制豪強方面所起到的積極作用。因為古代統治者中確實有些只喜歡韓非思想中專制馭下、嚴刑酷法、刻薄寡恩的一面;同時,歷代統治者又都以仁義為標榜,以法為用而以儒為名,儒表法裏或曰陽儒陰法,在口頭上則謗損韓非。所以歷來學者對韓非的評價及韓非思想在中國歷史上產生影響的情況,至為複雜。但總的來說,他的法制思想不僅為秦始皇統一中國、建立封建中央集權專政提供了政治理論的根據,也為後代的國家法制建設奠定了基礎,提供了理論資源。可以說,每一個穩定的社會,都要有法律作為保障;每一時期社會發展的狀況,也總同當時的政策及法治程度有關。而韓非提出的“法不阿貴”的嚴明執法精神,更為後代具有法治思想的政治家與循吏所繼承。

從哲學思想層面說,韓非汲取法家、道家、墨家中有利於建立封建專制國家的學說,將它們統一起來;他雖然極力地批判儒家的仁義學說,但也吸收了儒家荀學中“性惡論”與“法後王”的成分。這些都統一於建立強大的專制國家這一點上。韓非認為“道”為各種規律體現的唯物主義自然觀,注重參驗的唯物主義認識論和樸素的辯證法思想,在中國哲學史上都具有重要的地位。

關於韓非的文學思想或曰文藝觀,前人大多只是看到他將儒家所提倡的文學列為“五蠹”之一,認為他排斥文藝,很多論古代文學思想的著作不提韓非,有的提及,也作否定態度,認為

韓非“從功利的觀點出發，對文藝採取了一種簡單的排斥態度”，而能從韓非整個法制思想看待其文學思想者十分少見。

我們要全面瞭解韓非的文學思想，首先得明白這兩點：

第一，韓非著作中說的“文學”，乃是指學術文化，主要指儒家學說。《五蠹》中說：“儒以文亂法。”又說：“文學者非所用，用之則亂法。”則“文學”指儒家學說甚明。所以，他提出“息文學而明法度”，乃是主要指廢棄儒家的仁義學說，而彰明法度。

第二，韓非當時面對的是學術上的各家各派競馳其說，而地域與方國方面，客卿游士各言其事，往往是站在本國立場曲言設辯，故韓非對法家之外各說都持排斥態度。他的政治理想是建立一個統一的大帝國，所以他的歷史任務是張揚建立統一的強大封建帝國的政治理論，並為此形成一種良好的社會輿論環境和盡可能協調的社會心理環境。他排斥儒家、道家、縱橫家的學說，也包括排斥他們的文藝觀。所以說，韓非著作中的文學理論是一種特殊時期的文藝理論，並不能反映他的整個文藝觀。這可以由下面兩方面看出：

一、韓非不是排斥所有的文學藝術。根據他的政治主張與主導思想，他排斥不合於法度的文藝作品，而合於法度的文藝作品是允許存在的。《十過》中寫師曠為晉平公奏清徵之樂，言“古之聽清徵者，皆有德義之君也。今吾君德薄，不足以聽”。平公強之，師曠乃“援琴而鼓，一奏之，有玄鶴二八，道南方來，集於郎門之堦；再奏之，而列；三奏之，延頸而鳴，舒翼而舞。音中宮商之聲，聲聞於天。平公大說，坐者皆喜”。可見，韓非是承認音樂的感染作用的，而且認為音樂的欣賞應同人的修養相應。

二、面對長期的諸侯割據、互相攻戰的列國形勢，為了盡快建立一個強大、富裕的國家，本著節儉、有效、利於事的原則，韓非反對無益於生存和國家政令、無益於富國強兵大方略的一切文藝形式、語言形式及設備、物件上的多餘增飾。《外儲說左上·說一》載：

宋王與齊仇也，築武宮。謳癸倡，行者止觀，築者不倦。王聞，召而賜之，對曰：“臣師射稽之謳，又賢於癸。”王召射稽使之謳，行者不止，築者知倦。王曰：“行者不止，築者知倦，其謳不勝如癸美，何也？”對曰：“王試度其功。”癸四板，射稽八板；攄其堅，癸五寸，射稽二寸。

這裏的評判標準只是看其影響及勞動效率的情況，並不是一味地反對歌唱。從上面所舉《十過》中例子看，韓非認為國君欣賞藝術美是應該的，只是要適當，並不是一概而論地加以禁止或否定。除了國君為維護君權的威力而具備各種藝術享受的權利之外，其他人則都應從推行國家法令、積聚財物、富國強兵的方面考慮，不能有無益的虛耗。

可以說，整部《韓非子》著作是應運而生的，韓非的思想就是為建立統一、強大的封建帝國提供理論根據與思想方法的。不能把韓非的思想，把韓非的一些具體理論原封不動地用於以後的其他社會條件下。韓非的思想既不是放之四海而皆準的真理，也不是萬世不變的金科玉

律。它能在六國之末為建立一個統一的專制封建國家作出貢獻已經很了不起了。韓非思想中重法制、執法一絲不苟、不阿權貴的精神，才是後代應該繼承的寶貴遺產。古代一些暴君、酷吏在太平時期用韓非的一套來整老百姓，是未能從特殊的歷史時代上認識韓非的思想。我以為後來之任何一個時代照搬韓非的思想來治世，都是錯誤的；不加分析地批判韓非及其思想，也都是錯誤的。任何思想的產生都與社會條件及社會針對性相關，即使是正確的思想，在不同的社會環境、社會條件下，也不能看作是萬世不變的真理。

既然韓非論著中所說有關文學的話都是針對當時具體社會環境與他要完成的歷史使命而言，那麼韓非對文學的完整看法，又從何得知呢？我們可以從他文章所體現的與文學有關的方方面面，去瞭解他對文學的真正看法。

這同我們認識道家對文學的態度的方法一樣。道家講“無為”。《老子》中講“行不言之教”(二章)，“大音希聲，大象無形”(四十章)，《莊子》更是提出“絕聖棄知”，說“塞師曠之耳，而天下始人含其聰矣；滅文章、散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣”(《胠篋》)，似乎是完全否定一切文藝方面的著意訓練與提高。但《達生》篇寫一痾僂者承蠅，“猶掇之也”，孔子因而問：“子巧乎？有道邪？”痾僂者便言其長期堅持苦練以達到承蠅時手不顫抖的基本功的過程。可見，道家所謂“無為”，不是什麼事也不幹，什麼也不經心，而是反對有悖人的天性的禮儀說教，反對干擾人們正常生活、生產的各種政令法律。由《養生主》中所寫庖丁解牛的故事可知，道家最崇尚的是人的行為應合於自然與社會發展變化的規律，人的生存環境應合於人的天性；那些強迫性的過度行為，既出於自私的目的，又披著虛偽的外衣，有損於人的真誠本性，是社會混亂的根源。韓非在文學上所持的態度，與上述道家思想是相通的，是繼承了道家，並與他的政治思想、法制思想結合成為其思想體系的有機部分。我們要認識韓非文學思想的全貌，可以同認識道家的文學主張一樣，由其文本本身所體現而觀之。至今一些學者認為道家的文藝思想是“無為”，否定各種文藝的形式。這其實是脫離了道家存在的社會實際及其學說的針對性，是誤解，是一種形而上學的觀點。

馬世年同志對先秦諸子之學深有興趣，2002年考為中國古代文學專業博士生，學位論文確定為“《韓非子》研究”。韓非其人其書較儒道兩家代表人物與經典，雖然研究者少，但兩千年以來尤其是二十世紀初期以來還是產生了不少深入研究之作，各種校注本以外，專門研究之作也有十多部。故我們經過多次交談，確定以以往學者們不夠關注或尚有進一步研究必要的幾個問題為重點。此後，他經過近三年的努力而完成論文。在通訊評議和答辯中，專家們對其中一些觀點予以充分肯定。畢業後他又進入復旦大學博士後流動站，在章培恒先生指導下完成出站報告《漢代各類詩體的流變》，後來又承擔了內容相近的國家社科基金項目。2008年我們決定出版《先秦文學與文化研究叢書》，他始回過頭來將博士論文加以修改，定名為《〈韓非子〉的成書及其文學研究》。結合專家們的看法，我以為該書在以下幾個方面有所創獲：

一、《史記·韓非列傳》中載韓非使秦僅一次。本書根據《史記》、《戰國策》及《韓非子》一

書中有關材料，考定韓非生平曾兩次出使秦國：第一次在秦始皇十年，第二次在秦始皇十四年。《史記》所載為第二次，其目的也是為了保存韓國。這一考定對於理解和評價韓非的思想與人格精神有著重要的意義。書中還就韓非的身世與生卒年代、求學經歷、死因等問題作了補證。

二、關於《韓非子》的成書，本書認為，韓非去世之後其門徒整理師說，匯為一編，這是《韓非子》編集的第一階段。漢初，研習韓非學說的人較多，其中能見到宮廷內府藏書（中秘書）者，有人將《初見秦》、《存韓》等檔案文書編入韓非著作集中，其時間應在武帝建元元年罷黜申、商、韓非諸學說之前。這是《韓非子》編集的第二階段。司馬遷所見的就是這個本子，其面貌已與今本很接近。至劉向為《韓非子》作《書錄》，此後便再無大的變化。

三、本書在充分吸納以前學者研究成果的基礎上，對《韓非子》各篇重作考察，確定《初見秦》、《有度》、《十過》、《問田》、《人主》、《飭令》以及《存韓》之“李斯上秦王政書”、“李斯上韓王安書”不是韓非所作；《忠孝》、《心度》、《制分》疑為後學之作；其他篇目則都是韓非的著述。

四、本書從兩個方面對《韓非子》的文學思想作了有益的探索：第一方面，關於韓非有關文學的主張。第二方面，韓非散文所見之文學思想，譬如文體分類，體、用關係與文體的創新，“想像”與文學的形象思維，“矛盾”、“二難推理”與文學的邏輯思維，“博喻”理論，“郢書燕說”與文學接受中的誤解和多元闡釋等。本書認為，韓非的文學思想既體現著對此前文學觀念的繼承與總結，也有他個人的理解與創造，因而在文學理論史上有著重要的意義，而他將文學的功能完全界定為實用，從而片面強調其政治教化功能，則又導致了狹隘的功利主義，其負面作用也很明顯。

五、關於《韓非子》的文體分類研究，是此前的研究者未曾系統做過的。本書認為《韓非子》的編集者在各篇的編排、整理中是考慮到了它們的文體特徵的。因此，對《韓非子》作文體的分類，不能忽視早期編集者關於這五十五篇文章的文體類別的基本看法。可以推斷：《韓非列傳》所謂“《孤憤》、《五蠹》、《內外儲》、《說林》、《難》”的著錄，並不是余嘉錫先生《古書通例》所說司馬遷的“隨舉數篇，以見其大凡”，而是對《韓非子》中不同類別、不同性質的文章的概括與舉例。根據《韓非列傳》的著錄、比較道藏本與乾道本的異同，結合傳統的文體分類學，本書將《韓非子》分為書表體、政論體、“難”體、“說”體（包括《儲說》與《說林》兩種形式）、解釋體、對問體以及韻文。本書對《韓非子》中幾類特殊文體的性質與文體學意義也作了論述。要之，就《韓非子》的文學性而言，我們既可以從中看到它文章體式的多樣性，又可以將其作為戰國末期文體分類的一個總結。

六、關於《韓非子》寓言，以前多是對其藝術成就的考察，本書則著重探討其中的理論問題。具體說，《韓非子》中體現出的寓言理論涉及寓言的本質、形態、功用等方面：《說林》、《儲說》的“說”與《喻老》的“喻”就揭示了寓言情節性與寄寓性的本質；“博喻”是對寓言表現形態的總結；而“儲以待用”則反映了韓非關於寓言功用的認識。

《韓非子》一書，經過兩千多年來帝王、政治家、權術家的陰用陽棄，又經過二十世紀七十

年代中期被捧至九天之上,和七十年代末期被一些人置於九地之下,其遭際甚為複雜,而且是十分離奇的。但無論怎樣,否定不了它是法家集大成之作,同儒家、道家經典一樣影響了中國政治、歷史、文化兩千多年。西周王朝雖然不同於秦以後中央集權的封建王朝,但北至燕,東至齊、魯,南至江漢流域小國,東南至吳,西至秦,都是同它有血緣關係的諸侯國或它所封諸侯國^①。所以,西周王朝從文化和政治上說,是一個統一的王朝。春秋列國,天子弱於諸侯,列國紛爭,長期戰亂,社會不得安定。以孔子為代表的儒家希望恢復西周的社會秩序,這是儒家認為的“一天下”的方式之一,是所謂“王道”。道家則面對分裂狀況下諸侯們為了自保、為了戰爭、為了滿足個人享樂而一再加大壓榨、剝削的現實,採取了回避、退讓的態度,又看到統治者借仁義禮智的假話而行巧取豪奪之事,主張回到原始社會去。法家則是主張以切實的辦法統一全國。比較起來,在當時,只有法家的主張是可行的。當然,法家的很多東西後代不能照搬,但確實有值得繼承的地方。關於《韓非子》的研究還要進行下去。馬世年同志在前修時賢大量成果的基礎上進行研究,提出了自己的一些看法,至少可以引起學術界對有關問題的討論,使我們能正確認識、對待這部影響中國文化兩千多年的法家著作。

(作者單位:西北師範大學文學院)

^① 秦人很早就同夏商王朝有聯繫,而西周初年秦人遠祖孟增幸于周成王,造父幸于周穆王,受封于趙城;其後非子又為周孝王主馬於汧渭之間,使邑之秦,號曰秦嬴,與周王朝屬國等同。

《子藏》：為諸子繼絕學

——華東師範大學《子藏》工程巡禮

梁 樞 組稿

陳鼓應(臺灣大學教授)

談到編《子藏》，我立刻聯想起編過《老子集成》、《莊子集成》、《墨子集成》的嚴靈峰先生。嚴先生傾其家產於古籍傳承事業，極其可親可敬。如今編《子藏》，也是對嚴先生事業的一種繼承和拓展。關於編《子藏》的重要性和難度，我可以打一個比方：前幾年青藏鐵路通車，這項大工程震驚了世界。外國人覺得在海拔如此高的冰天雪地之所修鐵路，實在是不可思議的事情。那時有部紀錄片，名叫《不可能的任務》。如今編《子藏》，就其難度而言，也是一個“不可能的任務”，是非常不簡單的。

上個禮拜我在臺灣參加一個選拔評鑒赴歐美各國的公費留學生的會議，看了一共十幾個人的申請材料，發現這些年輕知識分子個個優秀，外語水準尤其出色。可他們研究的課題，和中國傳統文化完全無關。於是我深深感歎，我們的一流頭腦，卻都在用來研究別人的東西。

《子藏》這一事業，不僅是華東師範大學的事業，也是我們大家的事業。

李學勤(清華大學教授)

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中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。

華東師範大學計劃投入巨大人力物力，啓動《子藏》編纂這一工程，是一項極有意義的決策。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。

有幾點想法，供華東師範大學參考：其一，所選子書，品種盡可能寬，將學者論為“疑”、“偽”的都包括在內(如“子華子”、“關尹子”之類)，我個人是贊成的，唯望在“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。

傅璇琮(清華大學教授)

《子藏》不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。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，為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》出版後可以成為上海市文化建設標誌性工程，必將為保持和提升清末以來形成的上海在中國文化研究中半壁江山的地位起到重要作用。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。

蕭漢明(武漢大學教授)

春秋戰國時期是中國學術繁榮的黃金時代，諸子學便是這段時期的學術結晶，所以開展這樣一項工作，意義實在很大。我們現在縱向搜羅有關每部子書的注疏之作，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。

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。

《子藏》工程紀事

2003年4月20日 華東師範大學中文系教授方勇、校圖書館古籍部主任吳平，與學苑出版社總編助理郭強簽訂了《莊子集成》出版合同，並擬陸續簽訂先秦其他諸子集成出版合同。此為《子藏》工程的起始。一大批碩士生、博士生協助了此項工作。

2005年1月7日 為了配合中國諸子學文獻的整理與研究，方勇教授決定創辦《諸子學刊》，並於是日與學苑出版社郭強先生簽訂了出版合同。

2006年4月5日 方勇教授親至學苑出版社，按出版合同要求交《莊子集成》全部稿子。

同年10月20日 因學苑出版社郭強先生去世，華東師範大學委派方勇教授至上海古籍出版社，與副總編王立翔等談出版《子藏》、《諸子學刊》諸事宜。

同年10月31日 方勇教授與上海古籍出版社簽訂《諸子學刊》出版合同，並繼續與該社領導協商出版《子藏》事宜。

同年12月12日 華東師範大學為了整合中文系、歷史系、哲學系、古籍研究所、圖書館

等部門有關諸子學研究力量，本年第 28 次校長辦公會決定成立“華東師範大學先秦諸子研究中心”，並於是日正式下發文件（華師[2006]53 號）。此中心共有成員 29 人，方勇教授出任主任，楊國榮教授出任學術委員會主任，並聘請陳鼓應先生擔任名譽主任。至此，《子藏》工程進入了一個新的發展階段。

2007 年 1 月 23 日 華東師範大學委派方勇教授至上海古籍出版社，與該社黨委書記兼社長王興康、副總編王立翔等具體商談《子藏》出版事宜，商談順利。

同年 1 月 26 日 上海古籍出版社向華東師範大學出具《關於〈子藏〉的情況說明》之公函，其中說：“由貴校先秦諸子研究中心與我社合作出版的大型學術整理叢書《子藏》（暫名，由該研究中心主任方勇擔任主編），系與北京大學的《儒藏》、中國人民大學的《清史》規模相當的超大型學術工程……。該項目現已列入我社 2007 年至 2011 年的出版計劃。”

同年 2 月 9 日 以方勇教授為首的課題組經過多年努力，已編成《〈子藏〉工程方案》，並提交給校“985”辦公室。此方案概說部分主要包括《〈子藏〉課題的價值》、《〈子藏〉的主要內容、總體框架、基本思路和方法》、《〈子藏〉已有工作基礎》、《〈子藏〉的最終成果形式》、《〈子藏〉的經費預算》、《〈子藏〉項目承擔者》等內容。後附長達 16 開 40 頁的《〈子藏〉總目》，詳列擬收先秦至民國子學著作書目 4100 種。

同年 4 月 27 日 華東師範大學校長俞立中特約方勇教授談《子藏》事宜。俞校長主要發表了如下意見：一、《子藏》將列為校“985”重大項目之一；二、由學校出面，向上級哲學社會科學規劃辦公室申請立項；三、由學校來進一步統一調配《子藏》科研人員。並責成校社科處處長許紅珍，就《子藏》具體事宜與方勇教授進行商談。

同年 5 月 17 日 華東師範大學社科處處長許紅珍召集《子藏》項目初審會，出席者由三方面人員組成：一、上海市哲學社會科學規劃辦公室主任莫建備、副主任榮躍明；二、上海古籍出版社黨委書記兼社長王興康、第五編輯室主任田松青；三、華東師範大學古籍研究所所長嚴佐之、圖書館古籍部主任吳平及中文系齊森華、詹鄞鑫、胡曉明等教授。先秦諸子研究中心主任方勇就《子藏》工程基本情況作了匯報。

2008 年 5 月 5 日 上海古籍出版社黨委書記兼社長王興康、副總編高克勤到華東師範大學，與該校先秦諸子研究中心主任方勇、副主任吳平具體商談《子藏》出版事宜。

2009 年 11 月 17 日 華東師範大學黨委書記張濟順約方勇教授，就《子藏》工程事宜作一次談話。並責成其迅速會同校內有關人員進行商討，向校方提交一份《子藏》啟動的具體報告。

同年 12 月 6 日 方勇教授會同中文系主任譚帆、古籍研究所所長嚴佐之、校圖書館古籍部主任吳平，商討並制定《關於〈子藏〉工程的工作設想》。

同年 12 月 9 日 先秦諸子研究中心向校方提交《關於〈子藏〉工程的工作設想》，就《子藏》工程啟動的一些實質性問題提出了解決方案。

2010 年 1 月 15 日 華東師範大學召開“《子藏》工作會議”，副校長陳群、朱自強，以及校

學科辦主任唐玉光、社科處處長許紅珍、中文系主任譚帆、先秦諸子研究中心主任方勇等出席會議，研究並決定籌備“《子藏》工程論證會”，邀請海內外知名學者參加，論證《子藏》工程的價值，並為此工程的實施把好品質關。

同年1月26日 華東師範大學校長俞立中向上海市宣傳部提交有關《子藏》工程的報告。

同年3月26日—28日 華東師範大學舉行“《子藏》工程論證會”，校黨委書記張濟順出席講話。會議由原中華書局總編傅璇琮先生擔任主席，卿希泰(四川大學)、陳鼓應(臺灣)、許抗生(北京大學)、王水照(復旦大學)、陸永品(中國社科院)、張雙棣(北京大學)、蕭漢明(武漢大學)、鄭傑文(山東大學)、趙達夫(西北師範大學)、張湧泉(浙江大學)、廖名春(清華大學)等先生出席了會議。會議通過反復論證，形成了書面《〈子藏〉論證決議書》，所有出席會議的專家都在決議書上簽了名，表示堅決支持《子藏》工程的啓動。李學勤先生因事不能出席，特向會議寄來了書面《論證意見》，認為“如能彙集成為《子藏》，實在是功莫大焉”。據論證會多數專家的意見，《子藏》應該包括《論語》、《孟子》系列的著作在內，則《子藏》總收書量將達到約5000種。

同年3月30日 《華東師範大學(校報)》刊登報導文章：《滬上目前最大學術文化項目：我校召開〈子藏〉工程專家論證會——海內外專家在論證決議書上簽名並認為應全面啓動此項工程》。

同年4月10日 華東師範大學在上海舉行了“《子藏》工程新聞發佈會”，隨後國內許多新聞媒體都報導了《子藏》工程的消息。它向世人宣佈，我國一項重大的學術文化工程——《子藏》編纂工程已在南方文化中心上海這座國際大都市啓動！

同年4月13日 《新民晚報》刊登報導文章：《華東師大啓動本市最大規模古文獻搶救整理項目：〈子藏〉編纂收書總量超〈四庫全書〉》。

同年4月20日 《光明日報》“國學”版刊登報導文章：《華東師範大學召開〈子藏〉論證會》。

同年5月4日 《中國社會科學報》刊登報導文章：《華東師範大學召開〈子藏〉工程專家論證會》。

同年5月7日 《文匯讀書週報》刊登報導文章：《總約1000冊10億字 超過〈四庫全書〉的容量：滬上最大學術工程〈子藏〉啓動》。

(華東師範大學先秦諸子研究中心供稿)

專 訪

時間：2010年7月10日

地點：北京海淀區某酒店

訪談嘉賓：方 勇(華東師範大學先秦諸子研究中心主任、《子藏》工程負責人)

主持人：梁 樞(《光明日報》國學版)

主持人：我想先請您從學術史或文獻史的角度做一個梳理，看看前人在子學文獻資料收集、整理、研究方面已做了哪些工作？

方 勇：對子學的研究，在先秦時期就有《莊子·天下》、《荀子·解蔽》、《非十二子》，以及《韓非子·解老》、《喻老》等篇，雖然簡單，但亦能提綱挈領。西漢時期，司馬談在《論六家要指》中，首次提出陰陽、儒、墨、名、法、道六個主要學術派別。之後，劉向、劉歆父子校讎天下圖書為《七略》，以周秦以來諸子所著之書為《諸子略》，並在司馬談的基礎上增加農、縱橫、雜、小說四家，“九流十家”的說法自此形成。班固在《漢書》中因承劉氏父子的做法，經魏晉南北朝時期的發展，到《隋書·經籍志》時確立了我國古代圖書經、史、子、集“四分法”地位，清代編纂《四庫全書》也以此分類，子部卓然獨立，可見子學在我國傳統文化、傳統學術中的地位。但是，囿於編纂的體例及編纂者儒家的立場，正統史書《經籍志》或《藝文志》只著錄書目，而且往往收錄不全。《四庫全書》雖名曰“全書”，但子部所收子學著作數量極少。如《老子》方面 11 種，《莊子》方面 5 種，《呂氏春秋》方面 3 種，《管子》、《晏子春秋》、《墨子》、《荀子》、《商君書》、《韓非子》、《淮南子》方面各 1 種，而實際情況是，自漢至明較為重要的《老子》、《莊子》學著作就各有數百部，兩相比較，《四庫全書》所收可謂少之又少。

與正統史書、《四庫全書》不同的是，道教人士自唐代開始即彙錄道經。唐時輯成經目《三洞瓊綱》，宋時又編成《寶文統錄》、《大宋天宮寶藏》、《政和萬壽道藏》等，金元時期又有刊印，但都已散佚。現存明代正統十年刊成的《道藏》，共五千三百零五卷；明神宗萬曆三十五年《續道藏》一百八十卷，成為道教經書的總集，清代彭定求《道藏輯要》、閔一得《道藏續編》，近世守一子編《道藏精華錄》，均續有增補。道教經典的編輯雖肇始於南北朝時道教與佛教的競爭（佛教有《一切經》，後又名《大正藏》、《續藏經》），但客觀上保存了道家大量經典古籍，對傳播道家思想的作用是不言而喻的。

上世紀五、六十年代，臺灣嚴靈峰先生憑藉一己之力，廣泛搜集《老子》、《莊子》、《列子》、《墨子》、《荀子》、《韓非子》方面的著作，編成並出版了《無求備齋諸子集成》，成就出乎前人之上，嘉惠學術甚夥。但這畢竟屬於個人的學術行爲，而且當時兩岸文化與學術交流不暢，大陸方面的大量子學著作無法利用，所以在今天看來，嚴靈峰先生所做的工作，也只能標誌著子學著作搜集整理史上的一個發展階段而已。

主持人：前人的這些工作與將要全面啟動的《子藏》工程是怎樣的一種關係？

方 勇：任何一部大型叢書的編纂都是在前人所做工作基礎上進行的，《子藏》的編纂更不能例外。如明正統《道藏》收有不少子書著作，其中《老子》系列的著作竟達數十種之多，《莊子》系列的著作也有十多種，大都為精善之本，而且其所依據的往往是很早的版本，不少甚至與《道藏》外流傳的著作有著不同的版本來源，文獻價值甚高。這些子書著作，基本上都可以直接掃描、影印出版。嚴靈峰先生的《無求備齋諸子集成》，讓我們看到了大量古代子學著作

的影印本,但因其影印出版時間不久,如從中挑選部分著作予以再次影印出版,會涉及版權問題。而且其所收的有些版本不太理想,又因當時的技術限制,影印的品質也不是太高。不過,其所影印的所有著作都存於世間,我們可根據需要找到原本予以影印出版。

比較而言,歷代所編的《經籍志》、《藝文志》等,對我們編纂《子藏》更有幫助,可據以考證、尋找歷史上各個時期所出現過的各種子書著作。尤其是嚴靈峰先生所編的《周秦漢魏諸子知見書目》、上海古籍出版社所出版的《中國古籍善本書目》,和中華書局、上海古籍出版社諸家出版社正在聯合出版的《古籍總目》等等,更爲我們編纂《子藏》提供了相當完備的海內外所存中國子學著作的信息,多數甚至還注明了館藏單位,說明編纂《子藏》已經有了相當好的當代文獻基礎。

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。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及其研究著作的系統整理之力度,則顯得很不夠。可是,子書,尤其是先秦漢魏六朝子書,作爲我國傳統學術、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,爲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爲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,華東師範大學啓動《子藏》編纂工程,正是順應了這一時勢潮流。

主持人:《子藏》是一個大工程。能給我們的讀者大致描述一下它的總體面貌嗎?

方勇:好的。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?我們經過長期認真考慮,並採納今年3月27日《子藏》論證會上多數專家的意見,確定《子藏》的“子”不應該是“經史子集”的“子”,而應該是“諸子百家”的“子”。至於收錄的時間,則大致上截止到魏晉南北朝之末,因爲這時期諸子百家的特點比較明顯,而研究各子的著作,其下限原則上截止到1949年,因爲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。

《子藏》的體例，一是搜輯影印海內外所存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》、《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》、《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》、《韓詩外傳集成》、《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》、《論衡集成》、《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，共計約4100種著述。諸子白文本只收一二種有代表性的版本。根據論證會上多數專家的意見，因儒家本來也屬於諸子，所以《子藏》也應收《論語集成》、《孟子集成》，這樣《子藏》收書將增加到約5000種，整個部頭大約與《四庫全書》相當。二是為每種著述撰寫提要，考述著者生平事蹟，揭示著作內容，探究版本流變情況。

《子藏》收書的原則，一是要體現“全”，二是要體現“精”。所謂“全”，就是要全面發揮其資料性作用，把所有適合這個工程的書籍全部收錄進去。所謂“精”，就是要像《四部叢刊》一樣，盡可能選擇最好的版本，讓版本來體現其學術價值。

至於是否應該挑選出一部分子學著作進行標點整理，作為《子藏》中一個相對獨立的單元？對此，參加論證會的專家絕大多數持反對意見，認為《子藏》主要是為專家學者們或具有相當文化基礎的子學愛好者們提供一座宏大的資料寶庫，不需要對古代文獻資料作通俗化的處理。而且，對文句的理解見仁見智，如果標點不好，往往會增加一些新的錯誤。有鑒於此，《子藏》擬取消對所收入的一部分著作進行標點處理，而力爭把學術價值體現在精心選擇版本和認真打磨提要上。

主持人：這麼大的項目，準備分成幾個階段來做，計劃在何時完成？

方勇：我們編纂《子藏》，擬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影印完成，大約需要8年時間。其次是撰寫各種著述的提要，以單行本的形式出版，再匯成《子藏總目提要》，大約需要10年時間才能完成。

我們將採納論證會上一些專家的建議，把整個《子藏》工程分兩個階段進行，即先編纂先秦部分，而後編纂漢魏六朝部分，但這不是絕對的，有時可能會採取更為靈活的方法。

主持人：認識您已好多年了，有一個問題一直想問您，當初您是怎麼走上諸子學文獻整理與研究道路的？

方勇：我生性倔強，不願從眾，所以當我早年接觸到《莊子》時，就有一種親近感。1986

年我在河北大學中文系獲得碩士學位後留校任教,即與中國社科院陸永品先生合著《莊子詮評》一書,由我起草全部書稿,歷時四年而後成,凡 80 萬字。其間以河北大學圖書館的資料為基礎,又多次到北京、上海、浙江等各大圖書館查閱、抄寫或複印有關莊子學資料,共搜集到歷代莊子學著作 100 多種,雖然我當時尚未看到嚴靈峰先生的《無求備齋諸子集成》中的任何資料,但可謂已對歷代莊子學著作瞭若指掌。此後,我到杭州大學攻讀博士學位,雖然讀的是唐宋文學專業,但仍心係子學,特別是莊子。1997 年 7 月我進入北京大學中文系博士後流動站從事研究工作,確定以“莊子學史”為較長時期內的研究課題。經過 10 年多的努力,終於完成了 200 萬字的《莊子學史》,2008 年 10 月已由人民出版社出版。《莊子學史》課題開始後數年,我受到游國恩先生《離騷纂義》的啟發,又啟動了第二課題——《莊子纂要》,經過多年的努力,今年底將由學苑出版社出版發行,共精裝 8 冊。此外,我所撰寫或整理的莊子學著作還有 8 本,有的已出版,有的正在出版中。

在《莊子》文獻搜集、整理、研究過程中,我接觸到了大量其他諸子學文獻資料,便逐步萌發出全面搜集、整理、研究諸子學文獻資料的想法。數年前,我把門下的博士後、博士生、碩士生都由莊子學研究轉到了其他諸子上。為了聯絡海內外諸子學學者,凝聚力量,我決定創辦《諸子學刊》,並向華東師範大學提交申請報告,成立先秦諸子研究中心,2006 年 12 月 12 日得到了校長辦公會議的批准。校方對先秦諸子研究中心的定位,就是整合全校有關力量,以莊子學研究為先導,全面推進諸子學的研究,而最重要的課題就是編纂《子藏》。



華東師範大學《子藏》工程專家論證會

第一排：陳鼓應 陸永品 許抗生 卿希泰 傅璇琮 王水照 趙遠夫
第二排：方勇 張湧泉 鄭傑文 廖名春 張雙棣 蕭漢明 吳平 賈貴榮 宋志英

華東師範大學先秦諸子研究中心整合了本校中文系、歷史系、哲學系、古籍研究所、圖書館等部門有關諸子學研究力量，在數年前已編制出《子藏總目》，其中《莊子集成》二年前已編纂完成，並撰寫了全部提要。其他諸子集成的編纂和提要的撰寫正在有計劃地進行中。研究中心將按自身所創造的莊子學文獻資料搜集、整理、研究模式，全面展開諸子學文獻資料的搜集、整理、研究工作，把《子藏》打造成一座宏大的傳世經典庫。

（原載於《光明日報》2010年7月19日“國學”版。其中“《子藏》工程紀事”部分刊登時有刪節，今補足）