

稷下学史

● 刘蔚华 苗润田 著

中国广播电视出版社

目 录

稷下学讨论会开幕词(代序)

..... 刘蔚华(1)

第一编 稷下学概述

第一章 稷下学宫的性质和特点

一、稷下与稷下学宫 (6)

二、稷下学宫的性质 (8)

三、稷下学宫的特点 (16)

第二章 稷下学发生、发展的背景和条件

一、经济的繁荣 (21)

二、社会政治的变革 (25)

三、思想文化发展的必然 (30)

第三章 稷下学的发生、发展和消亡

一、前期发展 (37)

二、复盛与危机 (41)

三、衰败与消亡 (48)

第四章 稷下学的历史地位、作用和影响

- 一、先秦文化史上的重要环节…………… (51)
- 二、促进了先秦学术思想的繁荣…………… (54)
- 三、对中国古代思想文化的发展产生了重大影响…… (58)

第二编 稷下诸子

第一章 淳于髡

- 一、由赘婿到稷下名士…………… (63)
- 二、“得全全昌”的政见…………… (69)
- 三、微言妙喻中的哲理…………… (71)

[附录]《王度记》

第二章 孟 子

- 一、孟子的时代和生平…………… (77)
- 二、王道、仁政思想…………… (87)
- 三、重民、尊贤思想…………… (92)
- 四、天命、人性思想…………… (95)
- 五、尽心、知性、知天思想…………… (100)
- 六、孟子的历史地位…………… (104)

第三章 邹 衍

- 一、邹衍的生平事迹…………… (110)
- 二、邹衍的著作…………… (114)
- 三、“天地有始无垠”的自然哲学…………… (115)

四、“以小推大”的认识方法	(119)
五、“五德终始”的历史哲学	(121)
六、邹衍的后学及其思想影响	(126)

第四章 宋 钐

一、宋钐的事迹、著作及学派	(130)
二、人学理论	(136)

第五章 王斗 颜闾

一、王斗说宣王“好士”	(147)
二、颜闾的“士贵王不贵”论	(150)

第六章 慎 到

一、慎到和《慎子》书	(155)
二、“因循天道”的哲学思想	(159)
三、“尚法重势”的政治思想	(169)

第七章 田 骈

一、田骈的事迹和《田子》书	(178)
二、“因性任物”的政治哲学	(181)
三、“齐万物以为首”的“贵齐”理论	(187)

第八章 环 渊

一、环渊与蜎渊	(192)
二、环渊与涓子	(194)
三、环渊与蜎环、便蜎	(197)

四、环渊与范蠡	(199)
五、环渊与关尹	(201)

第九章 季真 接子

一、季真和他的“莫为”说	(205)
二、接子及其“或使”说	(208)

第十章 尹 文

一、尹文的事迹和著作	(214)
二、尹文之学	(217)
三、尹文的学派	(226)

第十一章 儿说 田巴

一、儿说：持“白马非马”论，服稷下之辩者	(229)
二、田巴：辩于稷下，日服千人	(234)

[附录]辩者二十一事

第十二章 屈 原

一、屈原与稷下学	(245)
二、诗化哲学	(250)

第十三章 荀 况

一、荀况生平新考	(264)
二、荀况的思想体系	(273)

第十四章 鲁仲连

- 一、鲁仲连的事迹和著作 (308)
- 二、政治、哲学思想 (313)

第三编 稷下文献考

第一章 《管子》

- 一、《管子》与稷下学 (320)
- 二、《管子》与稷下黄老之学 (328)
- 三、《管子》与稷下阴阳五行学派 (347)

第二章 《黄老帛书》

- 一、《黄老帛书》与稷下学 (354)
- 二、《黄老帛书》的哲学思想 (369)
- 三、《黄老帛书》的社会政治思想 (383)

第三章 《吕氏春秋》

- 一、吕不韦与《吕氏春秋》 (390)
- 二、《吕氏春秋》与稷下学 (397)
- 三、《吕氏春秋》的哲学思想 (405)

稷下学讨论会开幕词(代序)

刘 蔚 华

(1982年10月6日)

同志们：

党的十二大胜利闭幕以后，我们又欢渡了国庆三十三周年的节日，在这样一个大好的形势下，我们山东省中国哲学史研究会召开了这次“稷下学讨论会”。^①

我们山东这个地方，在先秦是齐鲁之邦。齐鲁文化在中国古代文化中占有重要地位，对于中国文化史的发展曾产生过深远的影响，其中特别是哲学思想更是丰富多彩，源远流长的。我们应当在马克思列宁主义、毛泽东思想指导下，遵循十二大的精神，认真地进行研究，给以实事求是的总结。

齐鲁文化分为齐学和鲁学，鲁学以孔孟儒学为主干，后来成为封建社会的统治思想。两千五百年来，我国对于鲁学的研究是很多的，也是最受重视的，儒学大师代代有人出，而研究文献可以说是汗牛充栋。当然，即使研究的这样多。我们今天仍然需要运用马克思主义观点来重新加以研究。但是和鲁学相比，对于齐

① 讨论会于1982年10月6—11日在山东省淄博市举行，全国有关单位的50多名专家、学者参加了会议。此开幕词是本书写作的基本思路，故保持其历史原貌。

学的研究就显的非常不够了,从历史上来看就研究的很不够,以致齐学的文献资料大量地散失掉了,使齐学逐渐地湮没无闻或者少闻了。

开会之前,我们查阅了一下从 1900 年至 1980 年包括台湾在内的《中国哲学史论文索引》(不包括书目在内),发现近八十年来,专论稷下学的论文仅见郭沫若的《稷下黄老学派的批判》一篇,发表在 1944 年 12 月《群众周刊》上,后来收入《十批判书》。此外,关于稷下人物的研究论文,从 1926 年至 1949 年 23 年中,仅有研究慎到、宋钘、尹文的论文 25 篇。解放后到 1980 年,在大陆上仅见研究宋尹学派的论文 9 篇,而台湾从 1950 年到 1970 年 20 年间,从论文索引看,一篇也没有。论文索引可能收录的不完全。八十年来和稷下学有关的论文竟只有 34 篇。这就清楚地说明,对于稷下学的研究,几乎可以说是空白。所以,今天我们来研究齐学就显的更重要了,历史资料不足是从事这项研究工作的一大困难,要进行研究就必须把散见在古代文献中的一点一滴的材料逐步收集起来,加以整理,使之系统化。据史料记载,稷下学士“不治而议论”,“各著书言治乱之事,以干世主”,他们充当过齐国君主的智囊团、研究院的院士,写下不少著述,可是现在留存下来的却很少,有的可能全散失掉了,有的也可能混入其他先秦典籍之中,成为其他“子书”的一部分或一些片断。这需要我们考辨,把它识别出来,还历史的本来面目。

稷下学在齐学中占有非常重要的地位。据《史记·齐田世家》等文献记载,在齐国都城临淄西门(一说南门)外,即稷门外,广建学宫,招揽文学游说之士数千人,任其讲学议论,著名的学者有淳于髡、驺衍、田骈、接子、慎到、宋钘、尹文、环渊、田巴、鲁仲连、荀况和孟轲等七十多人,列第为上大夫,给以优厚的待遇。

“为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之。”可见，稷下学宫在战国时是各派学者荟萃的一个中心，对于开展百家争鸣，繁荣当时的学术起了很大的作用。

稷下学大约从齐桓公田午时已经开始，经齐威王、齐宣王再次兴盛起来，直到齐襄王时，荀况“三为祭酒”，争鸣讲学之风仍然很盛。到齐王建时，稷下学才衰落下去。前后历时大约有一百三、四十年之久。它持续时间之长，是史所罕见的。

从学术内容来看，稷下学中各个学派都有，光道家就有几个学派在那里讲学，儒家既有孟轲一派，又有荀况一派；此外还有法家、名家和阴阳家等等。体现了当时百家争鸣的良好学风。这可能是稷下学所以能够兴盛，并且持续那样久、影响那样大的一个原因。由此也可以看出，百家争鸣，繁荣学术，优惠学者，是新兴的齐田氏政权的一项既定的国策，反映了当时齐国比较发达的商品经济发展的需要。这种经济基础，开创于管仲晏婴时期，完成于齐田氏。农商并重，多种经营，大大地活跃了新兴的封建经济，为学术思想的多样化提供了物质基础。我们知道，在古希腊正是工商业奴隶主代表了奴隶制的民主派，通过学术争鸣给希腊哲学带来了繁荣。在春秋战国时期，鲁国和齐国就不同，它地处丘陵地带，水利条件很差，只能专重农业，商品经济很不发达，“君子务治而小人务力，动不违时，财不过用”（《国语·鲁语上》），这一直是鲁国的传统。不违农时，是对农业的重视；财货不超过统治者和民人的日用，是商业不够发达的表现。孔子曾批评鲁国大夫臧文仲有三不仁，其中有两个不仁就是臧文仲“废六关”和“妾织蒲”，（《左传·文公二年》）废六关是去掉关禁，有利于通商；让他的家人织蒲席出卖，搞了一点副业，都属于不仁之列。重农抑商是儒家思想的一种传统。因而鲁国在意识形态领

域,就不象齐国那样开放。这可能是齐鲁文化具有不同特点的原因之一。稷下学兴盛的时期,也正是齐国封建性的农业、手工业和商业很兴盛的时期。苏秦在齐宣王十年(公元前333年)到齐国去游说,盛赞齐国的富庶,说它“粟如丘山”,“临淄甚富而实,其民无不吹竽、鼓瑟、弹琴、击筑,斗鸡走狗,六博蹋鞠者。临淄之途,车毂击,人肩摩,连衽成帷,举袂成幕,挥汗如雨,家殷人足,志高气扬。”(《史记·苏秦列传》)这里不免有些夸张,但总的看来,临淄城居民有七万户,可以当兵的男子据苏秦估计就在二十一万左右,居民们参加各种文娱活动,街道上来往车辆众多,车轴撞击,人肩相摩,人们举起衣襟可以连成帷幕,挥洒汗水可以成雨,完全是一幅十分繁盛的商业中心的图景。可见,稷下之学在这时兴盛起来不是偶然的。

我们今天来研究稷下学也不是偶然的,反映了现在繁荣经济和学术上开展百家争鸣的需要,对于历史上曾经出现过的百家争鸣局面感到有必要去研究、总结,以便有所借鉴。这也是很自然的。如果是在十年动乱时期,人们就想不到要研究稷下学,研究了也没有地方去发表,发表了也会被“四人帮”当作毒草锄掉。

·所以,我们有一个提议,希望通过这次讨论,更深入地研究一番,能够出现全面论述稷下学的专著,把现在能收集到的关于稷下学全部资料汇集起来,并从总体上系统地考察稷下学产生与发展以至湮没的历史,稷下学的学派概况,稷下学在战国时期百家争鸣中的地位与作用,以及对后世的影响等等,应当对稷下人物分别进行专论,力求做到对每个人物都能尽历史之详,尽量不要有可见资料的遗漏。此外,还可以对可能是稷下学派人物的考辨,在其他子书、史书和文集中发现属于稷下人物的著作,提

出来和全国学者们共同研讨。这是山东研究中国哲学史的同志们义不容辞的责任,也是对全国研究中国哲学史的一项贡献。

我这个开场白,对稷下学本身谈得很少,只是作为大家开展热烈讨论和进一步研究的一个引子,真正好的意见、看法,还是请同志们谈吧!不当之处,请同志们批评指正。

第一编 稷下学概述

第一章 稷下学宫的性质和特点

一、稷下与稷下学宫

稷下,本意为稷门之下。稷门,是齐国国都临淄(今山东淄博市临淄区)的城门之一,旧说城之西门。《史记集解》注引刘向《别录》说:“齐有稷门,城门也。”《太平环宇记》卷十八“益都”下注引《别录》:“齐有稷门,齐之城西门也。”《史记索引》注引《齐地记》,亦说稷门为“齐城西门”。今有人根据地下发掘及其他旁证材料,认为稷门当是齐都城的南门^①。我们曾实地考察过,因齐故城南有稷山,稷门可能是通往稷山的城门。这个问题,还有待于进一步研究。

据历史文献记载,战国时齐国当权者在稷门附近,亦即稷门之下,设立了一所规模宏大的“学宫”,这便是稷下学宫。“齐城西门侧,系水左右有讲室,趾往往存焉。”(《史记索引》注引《齐地

^① 详办:《临淄齐国故城勘探纪要》,《文物》1972年第5期。

记》)讲室即指稷下学宫。田齐政权以这所学宫为基地,招揽天下文学游说之士数百千人,其中有淳于髡、孟轲、邹衍、彭蒙、宋钐、慎到、田骈、儿说、王斗、环渊、接子、季真、尹文、田巴、邹奭、荀况、鲁仲连等许多著名学者,人称“稷下先生”。齐国统治者为他们设置了“上大夫”之号,“为开第康庄之衢,高门大屋尊宠之。”(《史记·孟荀列传》)给以优厚的待遇,勉其著书立说,讲习议论,“不任职而论国事”(《盐铁论·论儒》)。这样,稷下学宫就成了诸子荟萃的学术园地,也是当时闻名列国的文化中心。战国时期的许多著名人物,如颜闾、李斯、韩非、公孙龙等,都曾来稷下游说和游学。诗人屈原也在出使齐国时,来稷下作短期的学术访问,深受稷下文化繁荣、学术自由、思想解放气氛的影响。因此,有人说:“周秦诸子的盛况是在这儿形成了一个最高峰的。”^①这个评价是恰当的。稷下学宫的建立和稷下百家争鸣的展开,确是我国古代思想文化史上最光辉的一页。

云集于稷下学宫的文学游说之士,通常也被人称之为“稷下学派”;但是,严格说来,稷下诸子之学并不是一个统一的学术派别,而是自春秋以来各个学术派别的集合体。稷下诸子,不仅是来源于“诸侯异政”的不同国度,而且是阶级关系剧烈变动时期不同阶级和阶层的思想代表。他们各有自己的政治见解、思想主张、理论体系、价值观念和思维方式,实际上是分属于不同学术流派的。当时的儒、墨、道(黄老)、法、名、阴阳、小说、纵横、农家等各派的著名人物,都曾登上稷下政治、学术舞台,大力宣传和传播本学派的思想理论,从而奏出了一曲百家争鸣的交响乐。所以,稷下学并不是一个单一的、独立的学术派别,而是战国时期

① 郭沫若:《十批判书·稷下黄老学派的批判》。

的诸子百家之学。稷下学是中国古代思想文化发展中的一重要历史阶段；稷下诸子之学在很大程度上反映了战国时代各种社会力量的思想、精神面貌。

二、稷下学宫的性质

总起来说，稷下学宫的性质和功能是多方面的，需要综合考察。

（一）学术研究中心

稷下学宫是田齐政权创办的一个有组织、有聘任、有俸禄制度的学术研究中心，可以说是中国历史上最早的一所多学科的研究院。

田齐政权在“诸侯并争，厚招游学”（《史记·秦始皇本纪》）的角逐中，为了引进人才和知识，促进本国政治、经济、军事、思想文化的繁荣与发展，不惜耗费大量的人、财、物力，大兴土木，广建学宫，“揽天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。”（《史记·孟荀列传》）他们在宽广的大道旁为贤士们修建起壮观的府第；为贤士们提供优厚的物质生活待遇；根据学者们的学问、资历、成就、贡献等不同情况，授予“客卿”、“上大夫”、“列大夫”或“稷下先生”、“稷下学士”等不同的称号和荣誉；鼓励他们“著书言治乱之事”，“不治而议论”；允许学者们各持己见，自由发表意见，甚至可以批评政府、国君，政府不干预学宫的学术活动。

在稷下学宫，各地来的、不同学派的学者们，大都热衷于“作书刺世”，积极从事学术研究，取得了丰硕的研究成果。见诸史书

著录的稷下诸子之书有：慎到的《慎子》十二论（或四十二篇），田骈的《田子》二十五篇，接子的《捷子》二篇，环渊的《上下篇》，邹衍的《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇，邹奭的《邹奭子》十二篇，宋钲的《宋子》十八篇，尹文的《尹文子》一篇。另外，孟轲的《孟子》、荀况的《荀子》、鲁仲连的《鲁仲连子》书中的大部分文章，大体上也是在稷下酝酿、编著而成的。据我们初步考证，《黄老帛书》、《吕氏春秋》的部分文章，也出自稷下先生或其后学之手；而《管子》一书中的半数以上的文字，也是稷下学者的杰作^①。有人认为，《晏子春秋》、《考工记》、《司马兵法》、《春秋公羊传》、《易传》也是稷下学人的作品。这种看法是否确当，尚需进一步探讨。但是，应当肯定稷下学者“各著书言治乱之事”、“咸作书刺世”是合乎史实的。

稷下先生们研究政治、经济、哲学、历史、教育、道德伦理、文学艺术、逻辑学、美学、法学以及天文、地理、历数、医学等多学科的知识；讨论天人、心物、知行、阴阳、动静、道气、道法、礼法、义利、名实、王霸、法先王与法后王、人性的善恶、形神等问题；不仅注重研究现实的社会问题，而且反思人类的历史，描绘未来社会的蓝图。这对于开创战国时代灿烂的思想文化，作出了卓著的贡献。

（二）田齐政权的思想库

所谓思想库，又叫“智囊机构”、“咨询机构”，是指以创造性的智力劳动形成精神产品为统治集团服务的社会智能实体。在现代社会生活中，这种社会智能实体对社会政治、经济、军事、科

^① 参见本书第三编。

学、文化教育等各方面的发展,都起了重大的推动作用。在西欧,尤其在美国,这种情况最为突出。如美国的兰德公司,在过去三十多年里,对美国政府制定内外政策起了重要的作用^①。这已引起世界各国政府的普遍关注。但是,思想库作为独立于政府各部门之外并对国家的内外政策发生重大影响的社会机构,它在西方的出现,也只是到了近代,伴随着科学技术和社会生产力的飞速发展而见诸于世的。而在中国,远在两千多年前就以完整的形态产生了,这就是稷下学宫——中国古代的“兰德公司”。

稷下学宫所以是一个思想库,就在于它并不是纯学术的研究中心,而是齐国政府的询议机构,具有社会智能实体的功能。田齐政权创办稷下学宫的主要目的,也就是最大限度地利用天下贤士的聪明才智,为巩固地主阶级的封建统治进而实现中国的统一服务。用齐王的话说,即所谓“有智为寡人用之”(《说苑·尊贤》)。为了用其“智”,齐国君主不仅给稷下先生以禄位,提供优厚的待遇,而且做到了礼贤下士,经常虚心听取和征询他们的各种意见;稷下先生也可以随时进谏齐王,阐述自己的思想主张。齐王根据需要对这些意见进行选择裁制,然后加以采纳,付诸实施。这样,稷下先生就对齐王制定内政外交政策产生了直接的影响。

稷下先生淳于髡曾用隐语谏威王,使之戒“长夜之饮”,从消沉悲观中振作起来,亲理国政,发奋图强;他又以“微言”说邹忌,敦促其变法革新。这对齐国在威王时由弱变强,起了重要的促进作用。齐宣王与孟子曾多次讨论政事,仅《孟子》一书就记有十七处之多,涉及的内容相当广泛。单是《梁惠王上下》两章,齐宣王

^① 参见:《美国重要思想库》,时事出版社,1982年版。

向孟子咨询的问题就有：“齐桓、晋文之事”；“齐王之囿”；“交邻国有道乎”；“齐人伐燕，取与勿取”；“诸侯多谋伐齐，何以待之”；“贤者之乐”；“明堂可毁诸”；“王政可得闻与”；“汤放桀，武王伐纣，有诸”等九处。而孟子主动向齐宣王进说的内容还有：“四境不治，如之何”；“国君进贤，……可不慎与”；“幼而学，壮而行，不可舍其所学而从我”等多处。另外，齐宣王向尹文请教“人君之事何如”（《说苑·君道》），尹文与齐闵王论“士”（《吕氏春秋·正名》）；田骈以“道术”说齐王（《吕氏春秋·执一》）；荀况与赵孝成王“议兵”，同齐相、秦相论“强国”之策等等，都体现了智囊的作用。当时，稷下先生的思想理论，明显地影响着田齐政权的内外政策，对齐国的发展起了举足轻重的作用；其影响所至，也遍及列国。

稷下学宫作为田齐政府的思想库，还表现在它是独立于政府各部门之外的社会智能实体。齐国君主虽然给稷下先生以很高的荣誉、优厚的待遇，并多方采纳他们的意见，但并不赋予他们实际的政治权力、直接从事国家的管理工作。所以，稷下先生们一般都没有行政职务，只是议论国是而不治国事，即所谓“不治而议论”、“不任职而论国事”。由于他们“无官守，无言责”（孟子·公孙丑上），便可以竭尽心智，高谈阔议，不作违心之论，不献阿谀之辞，保持自己的思想独立和人格尊严，有“合则留，不合则去”的行动自由。政府也无权干涉人们的言论自由、行动自由。这也反映了稷下学宫作为独立的社会智能实体的性质。

一般说来，稷下先生多为“文学游说之士”，他们对文科之学大都知识丰富，思想敏捷，能言善辩。为充分发挥他们的作用，齐王有时也聘请个别的先生担任外交使节，出使列国，从事外交活动。如淳于髡、邹衍、鲁仲连等人都曾扮演过这种角色。不过，这

只是个别的、暂时的委任，而不是一种固定的职务。既“主政”又“议论”的稷下先生是不存在的。

(三) 培育人才的场所

稷下先生在“论国事”、“干世主”、“成文典”的同时，大都广收门徒，授业解惑，积极从事教育活动，从而培养和造就了一大批有文化、有知识的人才。因此，稷下学宫又具有培育人才、传播科学文化知识的性质，是一所较高层次的教育机构。

田骈本是彭蒙的学生，而他成为稷下先生后又“赏养千钟，徒百人”（《战国策·齐策》）。孟子出行“后车数十乘，从者数百人”（《孟子·滕文公》），其中著名的弟子有公孙丑、万章、公都子、陈臻等十人。当他辞掉齐卿准备返回老家邹时，齐宣王曾许以在国都内“授孟子室，养弟子以万钟”（孟子·公孙丑下）来挽留他。宋钲在稷下“聚人徒，立师学，成文典”，“率其群徒，辩其谈说”（《荀子·正论》），可见其弟子为数不少，影响也很大。其他如儿说、慎到、接子、荀况等，均有众多门徒。邹衍、邹奭的弟子在战国后期投到秦相吕不韦门下，参加了《吕氏春秋》一书的编写工作；后来，当秦始皇消灭六国统一天下时，他们上书秦王，积极宣传阴阳五行之论，使邹衍的“五德终始”说成为秦王朝“改正朔，易服色”，论证建立统一的中央集权制政体合理性的思想武器。这说明，稷下学宫也是一个传播科学文化知识，培养和造就适应社会政治、经济、思想文化发展要求的人才基地，或者说是当时的一所最高学府。

在稷下学人中，身份、地位和待遇等方面有着一定的分界和差别，存在着一定的等级制度。当时，有三种不同的称呼，大体上同稷下学宫的上述性质相互关联。从学术地位上说，分为博士、

学士,《说苑·尊贤》篇就有“博士淳于髡”之称,汉代的博士学官即源于此。从议政身份、俸禄多寡方面说,又有列弟为“上大夫”、“大夫”的分别。从师生授业关系上说,则分为先生、老师与徒属、学士、弟子,“学士年长者,故谓之先生”(《孟子》赵歧注)。这些不同的称谓,反映了稷下学人在学识、资历、名望、成就、贡献方面的差异,具有制度化的头衔性质。这也是稷下学宫具有教育性质的表征。

(四)文化交流中心

自夏商以来,在辽阔的祖国大地上,由于各地的政治、经济发展不平衡,生态气候、地理环境各异及其他多方面的原因,逐渐形成了齐、鲁、荆楚、秦晋、吴越等各具特色的地域性文化。

从《史记·货殖列传》、《汉书·地理志》关于全国各地的历史沿革、山川形势、风土人情和物产等情况的记载中,我们可以看到秦汉以前不同地域的文化差别。

“齐带山海,膏壤千里,宜桑麻,人民多文采布帛鱼盐。临淄亦海岱之间一都会也。其俗宽缓阔达,而足智,好议论。地重,难动摇,怯于众斗,勇于持刺,故多劫人者,大国之风也。”“而邹鲁滨洙泗,犹有周公遗风,俗好儒,备于礼,故其民齷齪。颇有桑麻之业,无林泽之饶。地小人众,俭啬,畏罪远邪。及其衰,好贾趋利,甚于周人。”“楚越之地,地广人希,饭稻羹鱼,或火耕而水耨,果隋蠃蛤,不待贾而足,地势饶食,无饥馑之患,以故些麻偷生,无积聚而多贫。是故江淮以南,无冻饿之人,亦无千金之家。沂、泗水以北,宜五谷桑麻六畜,地小人众,数被水旱之害,民好畜藏,故秦、夏、梁、鲁好农而重民。三河、宛、陈亦然,加以商贾。齐、赵设智巧,仰机利。”(《史记·货殖列传》)秦“其民有先王遗风,

好稼穡，务本业，故《豳诗》言农桑衣食之本甚备。”“天水、陇西，山多林木，民以板为室屋。及安定、北地、上郡、西河，皆近戎狄，修习战备，高上气力，以射为先。”“巴、蜀、广汉本南夷，秦并以为郡，土地肥美，有江水沃野，山林竹木，疏食果实之饶。南贾滇、僰僮，西近邛、笮马旄牛。民食稻鱼，亡凶年忧，俗不愁苦，而轻易淫佚，柔弱褊阨。”燕“蓟，南通齐、赵、勃、碣之间一都会也。初太子丹宾养勇士，不爱后宫美女，民化以为俗，至今犹然。宾客相过，以妇待宿，嫁取之夕，男女无别，反以为荣。后稍颇止，然终未改。其俗愚悍少虑，轻薄无威，亦有所长，敢于急人，燕丹之遗风也。”（《汉书·地理志》）

可见，不同地域之间的文化差异是巨大的。有的“上礼义，重廉耻”，讲求“男女授受不亲”，有的则“宾客相过，以妇待宿，嫁取之夕，男女无别，反以为荣”；有的“好经术，矜功名，舒缓阔达而足智”，有的则“信巫鬼，重淫祀”（《汉书·地理志》）；有的“修习战备，高上气力”，有的则“轻易淫佚，柔弱褊阨”，各有其地域特色。

春秋战国时期，在由奴隶制向封建制过渡的社会大变革中，激烈的兼并战争打破了列国的分野，密切了各国各地区的政治、经济、军事方面的关系，不同地域间的文化交流也日益频繁，并向着融合统一的方向发展。稷下学宫则是这一时期多种文化交流、融会的中心。

稷下文化是多元的。在稷下先生中，既有齐国本地的学者，也有来自邹鲁、荆楚、三晋等地的学者，各有自己特定的文化背景，代表着不同的文化类型。淳于髡、邹衍、邹奭、田骈、田巴、尹文、接子、季真、颜闾、王斗、鲁仲连等均为齐国学者，原则上，可以把他们看作是齐文化的思想代表。孟轲，邹人，儒学大师，是邹

鲁文化的思想代表。慎到，赵人，具有深厚的晋文化的修养。宋钘、儿说，宋人。宋在战国时的地理位置处于齐鲁、魏、楚之间，在文化上处于齐、鲁、晋、楚文化的包围之中，“其民有先王遗风，重厚多君子，好稼穡，恶衣食，以至畜藏。”（《汉书·地理志》）有自己的文化特色。宋钘以“情欲寡浅”、“见侮不辱”、“禁攻寝兵”的学说周行天下，致力于“救世之战”的活动，看来与其为人厚道、待人和善、热爱劳动、艰苦朴实的本土文化传统息息相关。环渊，楚人，对老子之学颇有研究，是楚文化的思想代表。屈原也曾来稷下游学，传播楚文化。荀况，赵人，其学既融摄了邹鲁文化、晋文化的真髓，又吸纳了齐文化和荆楚文化的精华。综合这些情况来看，应当肯定稷下文化是多源与多元的。

大量的文字材料表明，稷下学宫的先生们经常展开学术讨论，同时也举行定期的集会，约请列国学者来稷下进行文化交流。刘向《别录》说：“齐有稷门，城门也。谈说之士期会于稷下也。”（《史记·田完世家·集解》注引）“期”是邀约、会合的意思，“期会”是指约定时间集会。这就是说，各国学者还在约定的时间内，聚会于稷下学宫，进行学术、文化的交流，近似于现在的学会活动。

文化交流是文化发展的动力。不同类型的文化相接触，发生冲突是不可避免的；稷下学宫多种文化交汇，冲突也是必然的。稷下诸子百家争鸣，正是这种文化冲突的写照；淳于髡与孟轲关于“礼”的论辩，则是这种文化冲突的典型例证。他们一方面积极宣传、弘扬各自的本土文化，另一方面又相互批判、排斥异域文化。在这种冲突中，互相发现、揭露对方的弱点，又在自我审察、反思中认识自身的不足，并自觉地作出理智的选择、调适、吸收。于是，文化的冲突促进了相互了解，了解带来了彼此间的沟通；

沟通打破了文化的自然、社会及心理的隔离机制，促成了不同文化的融合，并派生出一些新的文化变体。稷下黄老之学、荀学思想体系的出现，即是这种不同文化相互融合的产儿，是文化交流与沟通所派生的新的思想文化系统。反映了先秦文化由多元走向统一、合流的发展趋势。

此外，一些稷下学者还经常游学列国，四处传播新思想、新文化。如淳于髡曾“数使诸侯”，到过魏、赵、楚等国；孟轲适梁、邹、鲁、滕等地；邹衍到过魏、赵、燕等国；荀况到秦、赵、楚等地；邹衍、慎到的后学于战国末年入秦，等等。他们往来于各国之间，广泛宣传各自的思想、学说，既促进了不同地域间的文化交流，又扩大了不同国家间的相互联系的渠道，推动了先秦文化的发展。

三、稷下学宫的特点

稷下学宫具有兼容百家之学，多元思想并立，各家平等共存，学术自由，相互争鸣，彼此吸收融合等多方面的特点。

（一）多元并立，平等共存

思想、理论的多元化。我们知道，稷下学宫是战国时期诸子百家荟萃的中心，举凡儒家、道家、墨家、法家、名家、阴阳五行家、小说家、纵横家、兵家、农家等各种学术流派，都曾活跃在稷下舞台上。稷下诸子百家，由于阶级、阶层、政治倾向、地域文化、心理结构、思维方式、价值观念等方面的差异，各有自己独特的政治思想、经济思想、伦理思想、哲学思想体系，各有自己的理论

重心,各有自己的学术动机和目的,从而使稷下学宫形成了思想多元化的格局。

各家平等共存。由于齐国封建统治者实行开放、宽松的思想文化政策,稷下各家各派尽管各有自己的思想理论体系,相互间“其言虽殊譬犹水火相灭,亦相生也。”(《汉书·艺文志》)却能够平等共存,自由发展。虽然田齐统治者在不同历史时期、历史阶段,面对不同的现实问题,对诸子之学的取舍、选择、利用,有所不同和有所侧重。但是,这并不影响各家学者在政治上具有平等的地位,也不妨碍学者们都有自由探索、开展争鸣的权利。

孟子的仁政学说,在齐威王时没有被看重;齐宣王时,起初颇受当权者的青睐,后因被认为不切实用而束之高阁。然而,这并没有削弱孟子在稷下学宫的地位,齐王对其仍能优礼有加。邹衍的“五德终始”之论,“王公大人初见其术,惧然顾化,”引起朝野上下的思想振动,一时间邹衍“重于齐”,齐地出现了“阴阳五行热”;后因其“不能行之”(《史记·孟荀列传》),当权者对它兴趣大减,但仍允许其广泛传播。黄老之学的道法思想,在齐国封建统治者那里受到了持久的重视,在稷下得到了充分的发展,然而黄老学者并没有获得高于其他学者之上的殊荣。

总起来说,无论稷下诸子持有何种学说,是否适合统治阶级的现实政治需要,都能在稷下存在、发展;当权者非但不加干预,还积极创造条件,优惠学者,鼓励他们各引一端,崇其所善,上说下教。各种理论学说在这种宽松的文化、社会环境中,共存并立,竞相争高,各以其满足社会需要的程度、方式、途径而存在、发展着。

(二)争鸣驳难,融合发展

在多元并立的思想格局中,稷下各家为求得自身的存在与发展,相互间展开了激烈的学术论争,使稷下学宫出现了中国历史上从未有过的百家争鸣的生动局面。

从大量的文字材料中可以看出,稷下学者多为能言善辩之士。淳于髡人称“炙毂过髡”,以“滑稽多辩”(《史记·滑稽列传》)著称于世。孟子“好辩”(《孟子·滕文公下》),是当时著名的雄辩家。儿说,“善辩者也”(《韩非子·外储说左上》)。田骈人称“天口骈”(《汉书·艺文志》)。邹衍“号谈天衍”(同上)。邹奭被称为“雕龙奭”(同上)。田巴是“齐辩士”,曾在辩论中“一日服千人”(《史记·鲁仲连传·正义》引《鲁仲连子》)。其他如宋钘、尹文、王斗、颜闾、荀况、鲁仲连等,也都善于辩名析理;可以毫不夸张地说,稷下的“文学游说之士”们没有不善辩的。

在稷下学宫,学术论辩之风盛行。淳于髡与孟轲争论何者为“礼”,孟轲与宋钘说“义”谈“利”,儿说与稷下学人辩论“白马非马”,田巴与稷下学子辨析“离坚白、合同异”。荀况驳斥孟轲的“性善”论,批判宋钘的“情欲寡浅”说,攻击慎到、田骈的“道法”论,揭露诸子之学的理论缺陷;邹衍批驳儒墨的“中国即天下”思想,揭露诡辩家们的逻辑错误;鲁仲连痛责田巴的辩说华而不实、远离社会现实,等等。

这些论争驳难,既有不同学派之间的思想论战,也有同一学派内部不同学术观点间的理论纷争;既有面对面的切磋、沟通,也有书面文字上的论说、争鸣;既有同辈学者间的理论探讨,也有学富五车的稷下先生与游学稷下的青年学子间的对话、批评;既有相互尊重、平等相待、悉心求正的学术研讨,也有各持己见、

据理以争、互不相让、冷嘲热讽、言辞刻薄、咄咄逼人的思想交锋。论辩中,学者们或是“胜者不失其所守,不胜者得其所求”(《史记·平原君传·集解》引刘向《别录》);或是“各是其所是,而非其所非,”“自是而非人”(《淮南子·齐俗训》);或是“苛察缴绕,使人不得反其意,未决于名,而失人之情”(《史记·太史公自序》)。

激烈的学术论争、思想交锋,开阔了人们的视野,丰富了人们的知识,振奋了人们的精神,锻炼、提高了人们的思维能力和认识水平。在论辩中,不仅充分展示了诸子百家之学各自的理论优势,而且逐渐暴露了各自的理论缺陷。田巴的形上学在争鸣驳难中暴露出严重脱离实际的弊端即是一典型例证。这就迫使人们以开放的心态和积极进取的精神,研究新问题,吸收新思想,更新旧观念,克服自身的理论缺陷,在论战中不断修正、完善、发展自己的学说。“邹子疾晚世之儒墨不知天地之弘,昭旷之道,将一曲而欲道九折,守一隅而欲知万方,犹无准平而欲知高下,无规矩而欲知方圆也。”(《盐铁论·论邹》)邹衍的批判是切中要害的:儒墨要积极回应这种挑战,必须修正自己的理论,完全抛弃陈腐的“中国即天下”的封闭观念,以一种更加宽广的胸怀,面对现实、面向未来。我们看到,儒家的工作在荀况那里完成了。荀子不仅抛弃了儒家的封闭观念,而且通过博采百家之长,批判地吸收孔孟的合理思想,使儒学得到重构,以一种崭新的适应时代要求的面貌出现在先秦学术舞台上。

激烈的学术论辩加速了不同学派、不同学术见解之间的思想渗透、融合。儒、墨、名、阴阳五行的思想被道家(黄老)所吸收,法家、名家、墨家、道家的学说为儒家所汲取;无论稷下的哪一个学术派别,从其学术思想中都可以看到其他学派的思想影

响。以至于有许多稷下先生的学派归属都成了问题，如宋钲、尹文、慎到、田骈、鲁仲连乃至荀况为何家、何派，至今仍然是研究者们探讨、争论的话题。这从一个侧面，深刻反映了稷下诸子既相互批判、排斥，又相互渗透、吸收、融合的思想状况。这种思想上的相互渗透、融合是空前的，因而成为稷下学宫的又一突出特点。

第二章 稷下学发生、发展的背景和条件

马克思主义认为,任何社会现象的产生和发展,都是由它赖以存在的特定历史条件所决定的。因此,“一切历史现象,包括每一历史时期的观念和思想”,都必须“由这一时期的生活的经济条件以及由这些条件决定的社会关系和政治关系来说明。”^① 稷下之学作为中国历史发展长河中的重大社会现象之一,它的发生和发展,同样有其特定的社会历史条件,有其深刻的社会经济、政治、思想、文化等方面的内在根据。只有深入了解稷下学发生和发展的背景、条件,才能对这一社会历史现象本身有更进一步的认识,并得到合理的解释。

一、经济的繁荣

稷下学宫的出现,稷下之学的形成和发展,是与春秋战国时期社会经济的发展密切相关的,尤其是同齐国发达的工商业经济紧密相联。

齐国在今山东省的东北部,东临大海,西到黄河,南有泰山,北滨渤海,与鲁、宋、赵、燕为邻;它依山傍海,气候温暖、湿润,有渔盐之利,地理环境得天独厚,十分优越。自春秋时起,它就一直

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷,第41页。

是东方的一大强国。

据文献记载,齐国最初是西周时吕尚的封地。吕尚,姓姜,氏吕,名尚,字子牙,人称姜子牙。他是周王朝的开国勋臣,颇善韬略,西周初年官太师,尊称师尚父。因辅佐周文王、周武王灭商有功,封于齐地,有齐太公之称。初封时,齐国方不过百里,介于徐、莱之间,为滨海一弹丸之地。“武王已平商而王天下,封师尚父于营丘(今山东临淄附近),……营丘边莱,莱人夷也。”(《史记·齐太公世家》)孟轲也说:“太公之封于齐也,亦为方百里也;地非不足也,而俭于百里也。”(《孟子·告子下》)不仅国小,经济也比较落后。《史记·货殖列传》:“太公封于营丘,地潟卤,人民寡”;《汉书·地理志》也说:“太公以齐地负舄卤,少五谷,而人民寡”。“舄卤”即《史记》之“潟卤”,指田亩多盐碱薄地。“舄卤之田,不生五谷也”(《汉书·地理志注》)。这说明,齐地在初封太公时是一个土地贫瘠、人烟稀少的经济落后地区。

不过,由于齐国滨临大海,有丰富的鱼、盐资源,人民又长于植桑养蚕而好纺织,手工业生产方面也较其他地方发达,具有发展工商业的经济优势和潜力。姜尚治齐后,根据当地的实际情况而进行了一些政治、经济方面的改革,使齐国发生了重大的变化。《史记·齐太公世家》:“太公至国,修政,因其俗,简其礼,通商工之业,便鱼盐之利,而人民多归齐,齐为大国。”《盐铁论·轻重》:“昔太公封于营丘,辟草莱而居焉。地薄人少,于是通末利之道,极女工之巧。是以邻国交于齐,财畜、货殖,世为强国。”这也就是说,由于采取了扬长避短的经济措施,以工商立国,通过“劝以女工之业,通鱼盐之利”(《汉书·地理志》),鼓励人们从事纺织业,开发鱼盐资源,扩大商品生产和增加对外贸易,这样便充分发挥了经济优势,振兴了齐国的经济。经济发展了,人民逐渐

富裕起来,人口也随之增加,国家的政治、经济面貌有了很大的改观。后来,几经征伐,齐灭掉了周围的一些小国,大大拓展了它的疆域。

春秋初期,齐国已发展成为地大物博,人口众多,资源丰富,农业、手工业和商业都很发达的国家。由于冶铁业的发展,齐国率先在农业生产上使用了铁制农具,使社会生产力得到进一步的提高,并促进了手工业和商业的发展。齐桓公时,在任用出身贫贱的管仲为相国的四十余年里,实行了“相地而衰征”,按土质好坏把井田分成若干等级,依等征收赋税;以及“井田畴均”,比较合理地分配土地,使“民不憾”,防止民众的不满等农业政策,从而打破了旧的井田制,提高了人民的生产积极性,促进了生产力的发展。在商业方面,“通齐国之鱼盐于东莱,使关市讥而不征。”(《国语·齐语》)刺激商品生产和贸易往来,促进了商品流通。因而使齐国的社会经济日趋繁荣,国力强盛。齐桓公以此雄厚的国力为基础,采取“尊王攘夷”的对外政策,得以“九合诸侯,一匡天下”(《史记·货殖列传》),成为春秋时期大国争雄中的第一个霸主。

田氏代齐以后,随着封建生产关系的建立,社会生产力从奴隶制生产关系的束缚下解放了出来,使农业、手工业和商业得到进一步发展。到战国中期,经过齐威王的社会改革,齐国的封建经济达到了空前繁荣的程度。在农业方面,随着铁制农具的广泛使用和牛耕的普遍推广,大片的荒地得到开垦,扩大了耕地面积,加之耕作方法上的改进,农业生产发展很快,全国的粮食基本上达到自给有余。在手工业方面,齐国“聚庸而煮盐”,其煮盐业规模相当大。海盐生产成为国家收入的主要来源。由于齐国“膏壤千里,宜桑麻”(《史记·货殖列传》),是当时盛产桑麻的国

家，其麻丝纺织最为出名，能够“织作水纨绮绣纯丽之物”（《汉书·地理志》），产品行銷列国，有“冠带衣履天下”（《史记·货殖列传》）之称。在农业、手工业发展的同时，商业活动也十分活跃，市场日益繁荣，与列国的贸易往来益加频繁。当时，由西起济南，东至荣成，横贯齐都临淄的东西交通大道，又有南来北往的交通干线，沟通了齐国与其他地区的经济交流，促进了城市的繁荣。齐都临淄不仅是齐国境内，而且也是列国间最繁华、最大的城市之一和贸易中心。苏秦在游说齐宣王时，曾描述说：“临淄之中七万户，……下户三男子，三七二十一万”。“临淄甚富而实，其民无不吹竽、鼓瑟、击筑、弹琴、斗鸡、走犬、六博、蹴鞠者；临淄之途车声击，人肩摩，连衽成帷，举袂成幕，挥汗成雨；家敦而富，志高而扬。”（《战国策·齐一》、《史记·苏秦列传》）这里虽不免有所夸张，但总的看来，临淄城有七万户居民，可以当兵的男子据苏秦估计就有二十一万左右；城里的居民参加各种文娱活动，街道上来往车辆众多，车轴撞击，人肩相摩，人们举起衣襟可以连成帷幕，挥洒汗水可以成雨，……这完全是一幅十分繁盛的商业中心的图景。我们知道，在古希腊是工商业的奴隶主代表了奴隶制的民主派，通过学术争鸣给希腊文化带来了繁荣；而在中国，稷下学的形成和发展时期也正是齐国封建性的农业、手工业和商业的繁荣时期，这决不是偶然的现象，是社会生产力的发展和生产关系变革的必然结果。

在这一时期，鲁国和齐国就不同。它“地狭民众，颇有桑麻之业”（《汉书·地理志》），由于地处丘陵地带，水利条件较差，只能专重农业，商品经济很不发达，“君子务治而小人务力，动不违时，财不过用”（《国语·鲁语》），这一直是鲁国的传统。不违农时，是对农业生产的重视；财货不超过统治者和民人的日用消

费,是商业不发达的表现。孔子曾批评鲁国大夫臧文仲有“三不仁”,其中的两个不仁就是“废六关”和“妾织蒲”(《左传·文公二年》)。“废六关”是去掉关禁,打破贸易壁垒,以利于通商;臧氏让他的家人织蒲席出卖,搞了一点副业,在孔子看来都是“不仁”的表现,应当查禁。孔子的思想,大体上反映了鲁国的文化传统,反映了鲁国统治阶级重农抑商的经济政策和价值取向。而在齐国,农工商并重,多种经营,开关废禁,繁荣经济,这一直是统治阶级的既定国策。因此,齐国能够从一个贫弱的国家跃居经济大国的地位,并由此带来了思想文化上的空前繁荣;而鲁国则始终处在贫穷落后、思想文化不开放的境地。

概括地说,齐国自姜太公时起,一进是经济最为发达的地区之一,尤其是战国时期的齐威、宣王之际,齐国的封建经济达到了空前的繁荣。社会经济的发展,为文化的繁荣提供了必要的物质基础。不难设想,一个经济上贫穷落后的国家,是不可能把繁荣学术的问题提上议事日程的;一个没有雄厚经济实力的国家,也不可能拿出大量的人力、物力、财力,“开第康庄之衢”,修筑“高门大屋”,为人数众多的“谈说之士”提供优厚的物质生活条件,勉其高谈阔议、上说下教。

二、社会政治的变革

春秋战国时期,是我国历史上社会制度大变革的时期。春秋末期,由于社会经济的发展,封建的生产关系开始产生并逐渐发展起来,新兴地主阶级在经济上逐步取得了主导地位;与此相适

应,新兴封建势力进一步要求政治上的统治权,并为此同奴隶主贵族展开了激烈的斗争。由于各国政治、经济的发展不平衡,这种斗争一直持续到战国时期,才以地主阶级夺取政权的胜利而告终。

在由奴隶制向封建制过渡的社会大变革中,齐国是比较早地实现这一历史性转变的国家。齐国新兴封建势力的代表是田氏。田氏,本是陈国厉公的后裔。春秋初年,陈国发生内乱,公子完逃来齐国,改姓田氏,任齐“工正”。春秋末期,以齐景公为代表的齐国奴隶主贵族,“厚作敛于百姓,暴夺民衣食”,弄得“民人苦病,夫妇皆诅”(《左传·昭公二十年》),阶级矛盾日趋尖锐。当时,田完的后代田桓子已为齐大夫,利用这一有利时机,同以国君为首的奴隶主贵族集团展开了斗争。他针对公室厚敛民财的情况,采取了厚施薄敛的有力措施。用以大斗借出谷物而以小斗收回的办法,给人民一些好处,争取民众的支持,壮大自己的力量。田氏的这一措施很有成效,普遍受到民众的欢迎,“得齐众心”(《史记·田完世家》),大批的民众归于田氏门下,“归之者如流水”(《左传·昭公三年》),成为他的“隐民”^①,逐渐形成了封建的政治经济关系。到战国初年,田氏所代表的新兴封建势力经过长期的斗争,最终控制了齐国政权;公元前386年,田和正式废黜了齐康公,自立为国君,在齐国完成了地主阶级的政治革命。

随着新兴地主阶级在各大诸侯国相继建立起封建政权,整

① “隐民”,是隐匿于贵族豪宗之家的隐蔽户。他们没有户口,但占有少量的生产资料和生活资料;身份是半自由的;除向土地占有者交纳一定的地租外,可以支配部分收获物。因此,“隐民”不是奴隶,而是依附农民;土地占有者与劳动者之间的关系,已构成了地主和农民的关系。

个社会的阶级关系发生了重大变化。地主阶级成为新社会的统治阶级，奴隶主阶级中一部分破产、日趋没落，一部分则转化为地主；奴隶阶级的大部分转化成了农民。由于工商业的发展，“工商食官”的格局被打破，出现了大量的个体手工业者、私营手工业者和自由商人。在社会发展中，有些农民、手工业者和商人，也逐步上升为地主、新贵，加入了统治阶级的行列。而在地主阶级中，由于来源不同、构成成分复杂，又分为不同阶层、不同利益集团。此外，由于“学在官府”的互解，文化下移，社会上涌现出了大量的“士”。这些人有知识、有文化，依附于不同的阶级、阶层和社会集团，“上说下教”，奔走呼号；他们的思想、言论、行动，成为反映社会各阶级、阶层利益和愿望的“寒暑表”。总之，随着社会形态的急剧变革，社会的阶级结构发生了重大变化，阶级关系趋于复杂化。

社会经济关系和阶级关系的深刻变革，从根本上动摇了建筑在血缘关系基础上的奴隶制宗法制度。宗法制，是由父系血缘氏族组织的家长制演变而来，发展到周代形成完备体系，成为维护奴隶主贵族世袭统治与分封权力的一种既是宗族的、又是政治的制度。天子由同姓贵族的嫡长子继承，称为天下的大宗，既是宗族的最高家长，又是政治上的共主，握有国家的最高权力。天子把庶子分封为诸侯公卿，对天子为小宗，在封国为大宗，其禄位特权仍由嫡长子继承，以国为氏。诸侯再将庶子分封为卿、大夫、士，对诸侯为小宗，在本家为大宗，各以官职、封邑、谥号、辈份为氏，自上而下形成严密的宗法体制。这就是所谓“天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰。”（《左传·桓公二年》）这是一种在统治阶级内部按照嫡庶关系、亲疏等级分配权力的形式，因而又是国家与地方的政治

结构，是族权、父权与政权的结合。贵族以外的庶人、工、商，实际上也生活在一个个小的宗族体系中，分别亲疏差等来处理人们之间的关系。奴隶主阶级的统治秩序就是凭借这种宗法等级制度来维系的。

但到了春秋时期，随着旧经济制度的变革，奴隶和平民的反抗，新兴地主阶级的斗争，宗族奴隶制、宗法制度发生严重危机。礼乐征伐自诸侯、大夫出，陪臣执国命，子弑其父，臣弑其君，兄弟相残，上下易位，层出不穷。“周之子孙日失其序”（《左传·鲁隐公十一年》），旧的统治秩序崩溃了。经过春秋时期长期激烈的诸侯争霸战争，战国初期先后建立了齐、楚、燕、韩、赵、魏、秦七个封建国家。新兴地主阶级为了扫除发展封建经济的障碍，巩固和加强封建统治，并给进行兼并战争创造条件，各大诸侯国都先后自上而下地实行了封建性的社会改革，即“变法”。变法的一个重要内容，就是在政治上彻底废除奴隶制的宗法关系，按“食有劳而禄有功，使有能而赏必行、罚必当”（《说苑·理政》）的原则选拔官吏，实行郡县制，加强君主集权。这样一来，奴隶制的世卿世禄制便开始为新的封建官僚制所取代，并逐渐孕育了封建的宗法关系。

在新的历史条件下，各国统治者都面临着如何统治人民、管理国家、巩固封建制度，怎样才能富国强兵、称雄天下等一系列重大问题。他们需要一大批文士、武士，为其出谋划策，执政掌军；这为那些从宗法制度的桎梏中解脱出来的士人知识分子，提供了一个充分施展自己才能的大好时机。这些人在“诸侯异政”、“列国争强”的环境中，以自己的知识和才能，为了谋生和实现自己的政治抱负、人生理想，而奔走于各国之间，择君而仕，为封建王侯出谋献策，“行不合，言不用，则去之”（《史记·魏世家》）。他

们在诸侯列国的政治、军事角逐中，“入楚楚重，出齐齐轻，为赵赵完，畔（叛）魏魏伤”（《论衡·效力》），成为一种可以左右局势的重要社会政治力量。早在战国初期，墨子就在《亲士》篇中系统阐述了亲近士人、任用贤能的重要性。

由于上述原因，各国的封建统治者都特别注意招贤纳士，广泛罗致人才。在他们的心目中，“仁人也者，国之宝也；智士也者，国之器也；博通之士也，国之尊也。故国有仁人，则群臣不争；国有智士，则无四邻诸侯之患；国有博通之士，则人主尊”（《新序·杂事》）。因此，各国王侯争相趋士，把“好士”、“贵士”视为明主的风范，以期通过招贤纳士争得政治、经济、军事上的优势，在兼并战争中立于不败之地。这样，礼贤下士就成了当时社会政治斗争的一个重要组成部分。

战国初期，魏文侯推行改革，广揽名士，以子夏、段干木、田子方、李悝、吴起、禽滑厘为师友，博采众家之说，择其所长而用之，致使四方贤能才士，竞相趋之。魏成为战国时最早的一大强国，开各国封建王侯招贤纳士之先河。楚悼王任命文士出身的吴起为令尹，主持变法，加速了楚国封建化的进程，使其国力迅速强盛。秦孝公不甘后人，下令求贤，“宾客群臣有能出奇计强秦者，吾且尊官，与之分土”（《史记·秦本纪》）；商鞅由魏入秦，以“强国之术”说孝公，孝公任其为左庶长，主持变法。商鞅变法成功，使原来比较落后的秦国一跃成为战国时代的强大国家。在韩国，韩昭侯以申不害为相，“修术行道，国内以治，诸侯不来侵伐”（《史记·韩世家》）。现实的经验告诉人们：“得士则昌，失士则亡。”从而促使封建君主，在诸侯并争的情况下，竞相罗致人才，大开“礼贤下士”之风。梁惠王“卑礼厚币以招贤者”（《史记·魏世家》），燕昭王亦“卑身厚币以招贤者”（《史记·燕世家》）。田齐

统治者则通过创办稷下学宫,以更大的规模,更优厚的条件,更开放的心态,招徕四方人才。这也就是墨子所说的明君要广纳各色人才,善于听取不同意见,以求长久保国、称王天下的“兼王之道”。

田齐统治者以黄帝的苗裔自命,以继承齐桓公、晋文公号令诸侯的霸业为己任,力图“辟土地,朝秦楚,莅中国而抚四夷”(《孟子·梁惠王》)。齐王认识到,人才比珠宝更珍贵,能否实现富国强兵、一统天下的宏图大愿,关键在于能否得到贤能才士的广泛支持;而要想在诸侯厚招游学的人才竞争中达到目的,就必须破除按血缘宗法关系用人取仕的旧制度、旧观念,采取比其他国家更为有力的人才政策、措施。为此,他们一方面选拔邹忌、孙臧等一批出身微贱的贤能之士,委以重任,变法图强;另一方面又在稷下大办学宫,以优厚的物质生活待遇、政治待遇,“揽天下诸侯宾客”,“高门大屋尊宠之”(《史记·孟荀列传》)。齐威、宣之际,当权者好士、重士、用士,礼贤下士,不仅使“天下强国无过齐者”(《战国策·齐策》),而且广泛吸引了众多的“文学游说之士”,极大地促进了齐国政治、经济、军事和思想文化的发展。

稷下学宫正是在上述社会历史大背景下,在战国时代社会改革的大潮中,适应齐国新兴封建政权的迫切需要而产生和发展起来的。

三、思想、文化发展的必然

稷下学宫的出现和稷下百家争鸣的展开,不仅有社会经济、

政治方面的原因,而且还有其思想文化方面的重要条件。

为什么战国以前没有出现稷下学宫?为什么其他国家没有出现稷下学宫这样的学术文化中心、百家争鸣的盛况?从思想文化的层面上看,这与春秋战国时期大的思想文化环境密切相联,同时也与齐国特定的思想文化环境(文化传统及现行思想文化政策等)息息相关。

(一)春秋战国时期的思想文化环境

春秋以前,学在官府,文化知识为奴隶主贵族所垄断。春秋末期,随着奴隶制宗法制的崩溃,出现了“天子失官,学在四夷”(《左传·昭公十七年》)的新局面。

在社会变革中,那些原本为最低级的贵族,依靠“父子相传,以持(待)王公”(《荀子·荣辱》)生活的士阶层,不少人丧失了自己仅有的一点特权,沦为无所归依、只得自谋出路的游士。他们凭借自己的文化知识,或参加政治活动,谋得一官半职,或广收门徒,传授知识。春秋末期的邓析,在“礼崩乐坏”的情况下,“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,……然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众。”(《荀子·非十二子》)他创办私学,宣传法律知识,教授诉讼方法,据说“民之献衣襦袴(交学费)而学讼者,不可胜数”(《吕氏春秋·离谓》)。孔子则更进了一步。他实行“有教无类”,不分贵贱庶鄙,只要“自行束脩”,都可以受教育,于是“弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人。”(《史记·孔子世家》)不仅如此,他还从思想上、理论上系统地总结了自尧舜禹汤至文武周公以来的剥削阶级的统治经验,系统地总结了创办私学的教育实践经验,整理与传授了古代文化典籍,创立了春秋战国时期最早的、最庞大的、影响最深远的儒家学派。稍后,受

过儒家教育的墨子，“背周道而用夏政”（《淮南子·要略》），自立门户，聚徒讲学，“从属弥众，弟子弥丰，充满天下”（《吕氏春秋·当染》），形成了墨家学派。进入战国以后，私人聚徒讲学蔚然成风，并形成了各具特色的众多学术派别。这样，由“学在官府”的瓦解，私学的兴起，使文化知识逐渐渗透到了社会的各个层面，以从事学术文化研究为主体的知识分子队伍不断扩大，加速了文化知识的普及和传播，并使新思想、新文化的产生成为可能。

随着社会变革的深入，引起了传统文化的全面危机，造成了人们思想、观念的剧烈振荡。天人、古今、礼法、名实、王霸、义利、常变、有无、知行、人性善恶等一系列新的社会问题、思想问题，不断地困扰着人们，越来越成为社会各阶级和阶层普遍关注、亟待解答的问题；新兴地主阶级在寻求发展之路，没落阶级在寻求全生保性之路，平民百姓在寻求生存、康乐之路。这一切都诱发了士人知识分子的研究热情。由于诸侯割据，给人们提供了一个比较宽松的政治环境；又由于旧的奴隶主阶级统治思想的衰朽、失灵，而新的占统治地位的社会意识形态尚未形成，使人们获得了思想自由。于是，服务于社会不同阶级和阶层的知识分子，对上述问题纷纷提出自己的见解和主张，从而出现了“处士横议”、“百家异说”的局面。

经济的发展，城市的繁荣，交通的便利，各国间政治、经济、外交活动日渐频繁，封建王侯礼贤下士之风的形成，打破了文化的隔离机制，使不同文化的交流、不同思想的沟通、不同学术观点展开争鸣具备了现实的可能性和历史的必然性。没有这样一个大的思想文化背景，就不可能有稷下学宫、稷下诸子云集、百家争鸣。基于这一认识，我们说稷下学宫的出现、稷下学术文化中心的形成，是春秋以来思想文化发展的必然产物。

(二)齐国特定的思想文化环境

齐国有着悠久的历史 and 灿烂的文化。

中国古代文献及考古资料都表明,早在商周以前,就有了稳定地生活于齐地的部落群体,他们通过自己的劳动与生活,创造了颇具特色的东夷文化。然而由于年代久远,文献资料缺乏,研究山东史前文化是十分困难的。但是考古发掘资料却不断增多,已初步证实:早在四、五十万年以前,山东地区在旧石器时代就有“沂源猿人”居住。进入新石器时代,依先后顺序出现了“北辛文化”、“大汶口文化”、“龙山文化”、“岳石文化”的大量遗址,表现出山东地区史前文化有一个连续发展的过程。这可能是史籍中记载的东夷族人的前身。而东夷文化又是齐文化的前身。有周以来,东夷文化与华夏文化逐渐融合为齐国文化。这些近人研究的初步认识,虽然还不能算作先齐文化的定论,但它可以为齐文化的渊源及其所具特色的研究,提供了有待进一步探讨的线索。

自姜太公封疆营丘始建齐国起,正式揭开了齐文化发展的历史,出现了一大批英名卓著的政治家、思想家、军事家。在姜齐时代,其开国始祖姜尚就是一位大政治家、军事家、战略家,善长于兵权与奇计,助周文王谋取商纣天下的三分之二,又助武王征伐定国。世传兵书名著《六韬》,至今还记在姜太公的名下。后世之谋兵权者,亦多托始于太公。春秋时期,齐桓公为“五霸”之首,其所仰赖者,正是赫赫有名、政绩卓著的大政治家、思想家管仲。《管子》一书保存了管仲的一些思想资料。略后于管仲,还有一位以勤俭持政而著称的政治家、思想家晏婴,同样给我们留下了丰富的遗产,晚出的《晏子春秋》也是齐学的代表作之一。史家常以

管、晏并称，亦足见其地位之高。春秋末期，更有军事思想名冠中外的伟大军事思想家孙武，其所著兵书《孙子兵法》，既是中国兵书的第一部经典，也是世界兵学中最早、最有影响的专著，被誉为东方兵学的鼻祖。其他如政治家鲍叔牙、军事家田穰苴、医学家扁鹊、天文学家甘德等，都在各自的领域中取得了巨大成就。从一定意义上说，他们的成就与贡献，是自姜齐建国至战国中期齐文化发展的缩影。

在齐国，由于宗法制推行的不彻底，嫡庶关系、亲疏等级制度不够严格，因而在意识形态和思想观念方面就比较开放、禁锢较少。溯源于齐太公建国之初，通过采取“简其礼，从其俗”的措施，很快收到了较好的政治、经济效果。这种简礼、从俗的传统，到齐桓公时，发展成为“修旧法，择其善者而业用之”（《国语·齐语》），以及“俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之”（《史记·管晏列传》）的统治方法。不象鲁国那样，建国之初就用了三年的时间“变其俗，革其礼”，一贯拘于周礼。在鲁国，由于宗法制的彻底贯彻实行，“尊尊亲亲”的宗法观念自始至终占绝对的统治地位，春秋战国之交的“三分公室”也没能彻底摆脱传统宗法观念的束缚。孔子仁学的产生，以明亲亲孝悌之根本，也反映了奴隶主贵族巩固宗法关系以挽救奴隶制度的需要。正如《庄子·天下》篇所说：“其明而在数度者，旧法、世传之史尚多有之；其在于《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。”邹鲁之地的儒家先生，大都囿于传统的观念，是文化保守主义者。就连孟子的学说也难以在邹鲁见功效，这是很能说明问题的。《汉书·地理志》说：“初，太公治齐，修道术，尊贤智，赏有功，故至今其士多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。”尊贤智、赏有功正是思想解放的表现。所以，在齐国，传统观念的束缚，相对地要薄弱

些。这就为繁荣文化和传播新思想提供了有利的条件。

在吕尚“尊贤智，赏有功”思想的影响下，尊贤使能逐渐成为齐国的一种文化传统。春秋时期，齐桓公以管仲为相，管仲曾为商贾，由布衣而卿相。齐景公以“东夷之子”晏婴为相；“田氏庶孽”的田穰苴，则以“文能附众，武能威敌”（《史记·司马穰苴列传》）而被齐景公尊为大司马。战国时，齐威王以人才为宝，以布衣之士邹忌为相，以受过魏国膑刑的孙臆为军师，立“赘婿”出身的淳于髡为上卿，乃是齐国尊贤使能传统的接续。

与齐之尊贤使能传统相联系，早在齐桓公时，齐国就已开养士之风。齐桓公采纳管仲招揽贤士的建议，“为游士八十人，奉之以车马、衣裘，多其资币，使周游四方，以号召天下之贤士。”（《国语·齐语》）齐懿公的养士，为其夺取君位贡献了心智。田氏为夺取姜齐政权，采取各种措施，争得士人的支持。如，田桓子以“家量贷，公量收”的办法争夺士民，士民“归之如流水”（《左传·昭公三年》）；田成子“以大斗出贷，以小斗收”（《史记·田完世家》），“杀一牛，取一豆肉，余以食士。终年，布帛取二制焉，余以衣士。”（《韩非子·外储说右上》）这些措施加速了田氏代齐的历史进程。到了战国时期，在“诸侯并争，厚招游学”的新形势下，田齐统治者不失时机地创办了稷下学宫，则是对齐国“养士”传统的继承、发展。

稷下学宫的产生与发展，更重要的还有赖于齐国统治者所推行的思想文化政策。如前所述，礼贤下士是时代的风气，“卑身厚币以招贤者”是各国王侯争取贤士的共同手段，选贤任能也是一些封建君主普遍采取的政策。在这些方面，齐国统治者与其他国家的当权者本没有太大的差别。各国间的文化传统虽然不尽相同，但传统并不能代替现实。那么，为什么齐之稷下文学游士

云集、诸子荟萃、百家争鸣，而其他国家则没有达到这种思想文化繁荣的盛况呢？

问题的关键在于，齐国统治者采取了开放的思想文化政策。他们礼贤下士，喜文学游说之士，但不追求单一的思想模式；他们“愿得士以治之”，但不要求学术思想时时处处直接服务于现实政治；他们倾向黄老道法之学，但允许并鼓励各有所主、有所长的游士们畅所欲言、各驰其说。其他国家则不同。在楚国，吴起变法的一个重要措施，就是“破驰说之言纵横者”（《史记·孙子吴起列传》），禁止纵横游说之士，以统一舆论和思想。在秦国，商鞅除主张“壹教”外，还明确规定：“天下之吏民，虽有贤良辩慧，不能开一言以枉法”（《商君书·定分》），以此来强化思想上的统治，制裁“私议”。这种文化政策，对于统一人们的思想、维护封建君主专制制度、促进社会秩序的安定是有益的；但它又极大地束缚了人们的思想、严重地阻碍了思想文化的发展，造成了人才的大量外流，从而对封建统治产生相当大的负效应。很明显，在这样的国家里，根本不可能出现诸侯宾客云集、百家争鸣、文化繁荣的局面。从而也就不难理解，为什么齐之稷下对“文学游士”们的引力所在，一些著名的学者何以长期活动在稷下，齐国之所以成为战国时代学术文化重镇的因由。

总起来说，稷下学宫的产生和发展不是偶然的，有其深刻的社会经济、政治根源，又有其思想文化条件，是社会历史发展的必然产物。

第三章 稷下学的发生、 发展和消亡

稷下之学初始于齐桓公田午时，中经齐威王，到齐宣王时达到鼎盛阶段；齐闵王时争鸣、讲学之风仍然很盛，但自闵王末年起，经齐襄王到齐王建时，渐次衰落。秦灭齐统一六国，稷下学亦随之完结。

稷下之学的发生、发展和消亡，前后逾六世，历时一百三、四十年。其持续之久，史所罕见。

一、前期发展

稷下学宫建立的确切年代，现已无资详考。但其始建于齐桓公田午时似无问题。据东汉徐干《中论·亡国》：“齐桓公（田午）立稷下之官（宫），设大夫之号，招致贤人而尊宠之。”齐桓公田午，公元前三七四年至前三五七年在位。有关他的政绩，文献记载不多；说他创立稷下学宫，也仅见于是。因此，稷下学宫建于田齐桓公之时，还需作些说明。

刘向《新序》云：“齐有稷下先生，喜议政事。邹忌既为齐相，稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻忌。以谓设以辞，邹忌不能及。乃相与俱往见忌。淳于髡之徒礼踞，邹忌之礼卑。”邹忌为齐威王时相国，威王是田午桓公之子。史载，齐威王即位不久，邹忌“以鼓琴见威王”，受到威王的赏识，被任命为相国。淳于髡对此

颇感惊异,很多人也都看不起邹忌。为了维护新兴地主阶级的利益,淳于髡等人便相约一起见邹忌,探询他的施政方针,了解他的治国能力^①。从这里我们看到,早在齐威王即位之初,淳于髡等人就以“稷下先生”的身份活跃在齐国社会政治舞台上了。而当时,齐威王还没有下定励精图治的决心,尚未认识到人才是宝,进一步大办稷下学宫、广招天下贤士的问题还没有提到议事日程上来。这说明,淳于髡等人“稷下先生”的名份不是齐威王给予的,在此之前就已经有了。也就是说,淳于髡早在田齐桓公时就已是稷下先生。由于这个原因,淳于髡约在进说邹忌的前后,又以“国中有大鸟,止于王庭,不飞不鸣”隐喻威王,使之从沉湎不治、一筹莫展中振作起来,决心要“一鸣惊人”(《史记·田完世家》)。这里,淳于髡所扮演的正是稷下先生“善议政事”、“干世主”的角色。这就告诉我们,稷下学宫早在齐威王即位之前就出现了,有稷下学宫才有稷下先生;徐干所说稷下学宫始建于田齐桓公时是合乎历史实际的。

从《中论》的记述看,稷下学宫始建时,就已设有“大夫”之号,并且也已初具规模。因而,齐威王即位之初,虽未大办稷下学宫,稷下先生则已有七十二人之众。从淳于髡谏威王、说邹忌的情形看,稷下学宫初创时,那些有大夫之号的稷下先生就有“不治而议论”的特征。另外,邹忌也颇有稷下先生的风度。邹忌为齐相,“稷下先生淳于髡之属七十二人皆轻忌”,认为邹忌不足以担此大任,因此给邹忌出了不少难题。但是,双方交锋的结果出乎淳于髡等人的预料,证明他们原来对邹忌的看法是错误的,对他的了解很不够。这说明,淳于髡等人与邹忌早有交往,可能同

^① 参见《史记·田完世家》。

为田齐桓公时的稷下先生。总之，我们认为稷下学宫始建于齐桓公田午时是可以肯定的。

齐威王即位之初，因找不到治理国家的方法、措施，只好借酒解愁，“好为淫乐长夜之饮”，不理政事。但他是一位有远大政治抱负的封建君主，并不甘心长此下去。所以，当邹忌、淳于髡进谏治国大计之后，齐威王意识到振奋精神，改弦更张，革故鼎新，励精图治的时机已经成熟。于是，他果断地任用邹忌为相国，针对国家的混乱局面，革新政治，整顿吏治，修明法律，集权中央；鼓励人民发展生产，繁荣经济。与此同时，他采取选贤任能的政策，重用了邹忌、孙臧、田忌、田盼等一大批有才干的政治家、军事家，立淳于髡为“上卿”，采取广开言路、鼓励臣民议论朝政，继续兴办稷下学宫等一系列政治、经济和思想文化措施。从而使国势强盛起来，出现了“齐最强于诸侯”的局面。

随着齐国国势的强盛，稷下之学也兴盛起来。刘向《叙录》说：“方齐威王、宣王这时，聚贤士大夫于稷下，号曰‘列大夫’。”^①《史记·田完世家》在谈到齐宣王时的稷下状况时说：“齐宣王喜文学游说之士，……是以齐稷下学士复盛。”“复盛”，即再度兴盛之意。也就是说，继齐威王时稷下之学兴盛之后，齐宣王时又一次兴盛了起来。看来，齐威王时稷下之学曾出现了相当兴盛的局面。《风俗通义》对齐威、宣之际稷下学宫的兴盛情况，作了综合叙述，指出：“齐威、宣之时，聚天下贤士于稷下，尊宠之，若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号曰列大夫，皆世所称，咸作书刺世。”（《穷通》）

我们在前几章里曾谈到，齐威王不拘一格选拔和使用人才，

^① 原文为：“方齐宣王、威王之时”，据威、宣次第校改。

视人才为珠宝。他还下令臣民们，有能当面提出批评建议的，给予上等奖赏；用书面提出的给予中等奖励；在街头巷尾批评议论的，只要传到国君耳里，也给一定的奖励。据说“令初下，群臣进谏，门庭若市。数月之后，时时而间进；期年之后，虽欲言，无可进者。”（《战国策·齐策》）有鉴于此，我们就不难理解，齐威王对那些“喜议政事”的稷下人物大加尊宠，给稷下先生以优厚的物质生活待遇，赐之以“列大夫”之称，鼓励他们著书立说、讲习议论，使稷下学宫呈现出生动活泼的兴盛局面。

这期间，在稷下先生中最为活跃的人物当属淳于髡。齐威王曾“以髡为诸侯主客。宗室置酒，髡尝在侧”，并请他“数使诸侯”，从事外交事务，成为诸侯的座上宾（《史记·滑稽列传》）。孟子也在这时来到齐国，登上了稷下舞台，“于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸尊夫子之业而润色之，以学显于当世。”（《史记·儒林列传》）荀子为稷下后学，其学固不能显于齐威、宣之际，但孟子之学显于威、宣之际是没有问题的。徐干《中论·亡国》：“孟轲之徒皆游于齐”之稷下学宫，也是指这一时期而言的。在稷下，齐威王曾送给孟子上等金一百镒，以作为其讲学活动的经费，但孟子因未受威王重用而拒绝了。不久，他便离开齐国，游说他方。其他稷下先生，如邹衍，这时已在稷下渐露头角；彭蒙、宋钐、慎到等，也在这时登上了稷下学术讲坛。总之，稷下之学在齐威王时有了很大的发展，初步形成了诸子云集、百家驰说的兴盛局面，为此后稷下百家争鸣盛况的出现奠定了基础。

应当指出的是，邹忌对齐威王时稷下之学的初步兴盛起了重大促进作用。邹忌为相之后，不仅积极辅佐威王进行政治改革，而且劝谏威王应善于听取各种不同意见，不能闭目塞听，自我陶醉。《战国策·齐策》记载：“邹忌修八尺有余，而形貌映丽。

朝服衣冠，窥镜，谓其妻曰：‘我孰与城北徐公美？’其妻曰：‘君美甚，徐公何能及君也！’城北徐公，齐国之美丽者也。忌不自信，而复问其妾曰：‘吾孰与徐公美？’妾曰：‘徐公何能及君也！’旦日，客从外来，与坐谈，问之：‘吾与徐公孰美？’客曰：‘徐公不若君之美也。’明日，徐公来。孰视之，自以为不如；窥镜而自视之，又弗如远甚。暮，寝而思之，曰：‘吾妻之美我者，私我也；妾之美我者，畏我也；客之美我者，欲有求于我也。’于是入朝见威王，曰：‘臣诚知不如徐公美。臣之妻私臣，臣之妾畏臣，臣之客欲有求于臣，皆以美于徐公。今齐地方千里，百二十城；宫妇左右莫不私王，朝廷之臣，莫不畏王；四境之内，莫不有求于王。由此观之，王之蔽甚矣！’”齐威王听后深受启发，随之采取了广开言路的政策，鼓励臣民议政。于是，在齐国一度出现了积极向齐王献计献策、提意见的热潮，诱发了人们的参与意识、主体意识。这在客观上也就促进了稷下学的兴盛。邹忌为稷下学的发展作出了重大贡献。

齐威王末年，统治集团内部矛盾重重，斗争很激烈。这时，梁惠王“数被军旅，卑礼厚币以招贤者，邹衍、淳于髡、孟轲皆至梁。”（《史记·魏世家》）邹衍、淳于髡等稷下名士由齐之梁，反映了齐威王末年稷下学宫的衰变。

二、复盛与危机

齐宣王时，稷下学达到了鼎盛阶段。

齐宣王，名辟疆，齐威王之子。在位期间（公元前三二〇年至前三〇一年），任田婴为相国，整顿吏治，加强合纵联盟，发展封建经济，国势日益强盛。据苏秦说，当时“齐南有泰山，东有琅邪，

西有清河，北有勃海，此所谓四塞之国也。齐地方二千余里，带甲数十万，粟如丘山。三军之良，王家之兵，进如锋矢，战如雷庭，解如风雨。既有军役，未赏背泰山，绝清河，深勃海也。”（《史记·苏秦列传》）齐都繁荣，人民众多，文娱活动内容丰富，物质生活充裕，“齐王强，天下莫能当”（《战国策·齐策》）。公元前三一四年（宣王六年），齐王乘燕国内乱，命匡章率兵攻占燕国，后因齐人暴虐，遭到燕人强烈反抗，宣王才被迫撤兵。燕为战国七雄之一，齐可攻下燕国，足以反映齐国富兵强。齐宣王正是以这种雄厚、强大的国力为后盾，欲与秦楚争霸天下，实现其“莅中国而抚四夷”的宏图大愿。

与齐国政治、经济、军事的发展相适应，齐宣王提出了“寡人忧国爱民，愿得士以治之”（《战国策·齐策》）的迫切愿望，加大文化投资的比重，广揽天下贤士。齐宣王一方面为稷下先生提供了优厚的物质生活待遇，为他们“开第康庄之衢”，修起“高门大屋，尊宠之”。另一方面，注重发挥稷下先生的智囊作用，经常向他们请教国内、外一些重大问题的意见、看法。如伐燕的决定，就是在征询了孟子的意见之后作出的（《孟子·梁惠王》）。再如，齐宣王向尹文请教“王者之政”（《说苑·君道》），与淳于髡、颜觸等人讨论士人知识分子在社会生活中的地位和作用等问题。由于齐国政治稳定，经济繁荣，军事强大，人口众多，国土辽阔，当权者喜士、重士，很快使稷下之学再度兴盛起来，并达到了前所未有的思想文化繁荣。

不过，应当指出的是，齐宣王对士的看法经历了一个由“轻”到“重”的思想转变过程。他在即位之初，并不象人们所描述的那样“喜文学游说之士”。《说苑·尊贤》：“齐宣王坐，淳于髡待。宣王曰：‘先生论寡人何好？’淳于髡曰：‘古者所好四，而王好三

焉’。宣王曰：‘古者所好，何与寡人所好？’淳于髡曰：‘古者所好马，王亦好马；古者所好味，王亦好味；古者所好色，王亦好色；古者所好士，王独不好士。’宣王曰：‘国无士耳，有则寡人亦悦之矣。’淳于髡曰：‘古者骅骝骐驎，今无有，王选于众，王好马矣；古者有毛豹象之胎，今无有，王选于众，王好味矣；古者有毛嫱、西施，今无有，王选于众，王好色矣。王必将待尧舜禹汤之士而后好之，则禹汤之士亦不好王矣。’宣王嘿然，无以应。”这里说的很明确，齐宣王好马、好味、好色，然而独不好士。这是一个很大的缺点。在淳于髡看来，问题不是齐国无士，而是没有充分意识到士人知识分子的社会作用。《战国策·齐策》又记载：“淳于髡一日而见七人于宣王。”向宣王大力举荐贤士，促其改变观念，转变思想认识。另外，《战国策》还记述了稷下先生颜闾谏宣王“贵士”，高谈“士贵，王者不贵”之理，王斗说宣王“好士”、“趋士”。从这些材料中可以看出，齐宣王即位之初尚不知“喜文学游说之士”的重要。

在淳于髡等人的启发教育下，齐宣王逐渐懂得了“得士则昌，失士则亡”的道理，最终放弃了“王贵，士不贵”的旧观念，采取了“趋士”、“贵士”、“好士”的态度和一系列礼贤下士的措施。在稷下学宫原有的基础，齐国政府又修了四通八达的康庄大道和宽敞明亮的房舍。对于稷下学者，不论他来自哪个国家，属于何种学派，抱有何种政治目的、思想动机，齐王均一视同仁；对那些著名的学者，皆授之以“上大夫”之号，给予极高的待遇，大加尊宠。当时，曾有人批评稷下先生说，这种人虽不是国家政府的官吏，可是所享受到的待遇远远超过了一般的官吏，即所谓“不宦则然矣，而富过毕矣”（《战国策·齐策》），对此很有意见。这从一个侧面反映出当时稷下先生们在齐国社会中的地位。为了发

挥稷下学者的聪明才智,服务于齐宣王富国强兵、王天下的政治目的,并为统一大业奠定必要的思想基础和人才准备,齐国君主鼓励他们言治乱之事,研究社会历史发展变化的动因,探寻统一天下的方法和途径;让他们聚人徒,立师学,培养人才,传播科学文化知识;鼓励他们著书立说,讲习议论,展开学术争鸣。

这样一来,不仅调动了稷下学者的学术研究的自主性、创造性和积极性,激发了他们参政议政的热情,而且广泛吸引了四方游士,一度衰落的稷下学宫再度兴盛起来。这期间,不仅老一辈稷下先生如淳于髡、邹衍、孟轲、宋钐、慎到等,又重新活跃在稷下舞台上;更有一大批来自列国的学者成为稷下先生,如环渊、捷子、季真、田骈、尹文、田巴、邹奭、王斗等等。这些学者既有自己系统的思想理论,又有各自的学术队伍。如,孟子此次重返稷下,其“从者数百人”;田骈有“徒百人”;宋钐“率其群徒,辩其谈说”,各有一大群追随者。另外,还有一些有志于学的青少年,也为稷下所吸引,从四面八方汇集于学宫,拜师求学。荀子“年十五,始来游学”(《风俗通义·穷通》),即在此时。^①总之,这时的稷下学宫诸子荟萃,各派学者聚集一堂,上说下教,争鸣驳难,真正呈现出百家争鸣的生动局面。

对于这一时期稷下学宫的盛况,司马迁写道:“宣王喜文学游说之士,自如邹衍、淳于髡、田骈、捷子、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列弟为上大夫,不治而议论。是以齐稷下学士复盛,且数百千人”(《史记·田完世家》)。《盐铁论》追述说:“齐宣王褒尊儒学,孟轲、淳于髡之徒受上大夫之禄,不任职而论国事,盖齐稷下先生千有余人。”稷下之学再度兴盛,其标志是:

^① 参见第二编荀子章。

第一,人数众多。仅被宣王赐列弟为上大夫而有记载的就有七十六人,而学宫的总人数则高达“数百千人”、“千有余人”,这是稷下学宫创办以来未曾有过的。

第二,学派林立。儒、道、名、法、墨、阴阳、小说、农等等,先秦诸学派各家人物基本上都有了。

第三,学术空气较浓。由于各种学派并立,各种学说并存,“各引一端,崇其所善”,不可避免地展开激烈的思想交锋。学者们围绕着天人之际、古今之变、礼法、王霸、义利等时代的热点问题,互相辩难,相互吸收,共同发展。

第四,充分发挥了稷下学宫培养人才的作用。荀子成长于稷下就是最好的证明之一。

第五,较好地发挥了稷下先生的智囊作用。学者们大多向齐王提出了许多足以震烁后世的策议。

总起来看,齐宣王时期的稷下学宫,人数之多,学派之广,规模之大,争鸣的场面之热烈,都是空前的。这种盛况,既是齐国政治稳定,经济繁荣的产物,是当权者思想开放、方针和政策适当的结果,也同淳于髡等人的积极努力分不开。应当肯定,淳于髡、颜闾等人对促进齐宣王时期稷下学的繁荣,作出了重大贡献。稷下之学的兴盛,又反过来促进了齐国政治、经济和思想文化的发展,使“齐最强于诸侯”。

齐宣王时稷下之学盛况空前,齐国成了闻名列国的学术文化中心。这种状况,一直持续到齐闵王即位后的很长一个时期,才随着统治者思想文化政策的改变、国势的衰微而宣告结束。

齐闵王,名田地,齐宣王之子,公元前三〇〇年至二八四年在位。如前所述,齐国在齐宣王时已是十分强大的国家,用孟子的话说:“齐有其地矣,鸡鸣狗吠相闻,而达乎四境,而齐有其民

矣”，土地辽阔，人口众多，国势强盛，具备了“以齐王，由反手”（《孟子·公孙丑》）的客观形势。齐闵王即位之后，“奋二世（威、宣）之余烈，南举楚淮，北并巨宋，苞十二国，西摧三晋、却强秦，五国宾从，邹鲁之君、泗上诸侯皆入臣。”（《盐铁论·论儒》）曾一度与秦昭襄王并称东、西二帝，大有吞并诸侯，结束封建割据，统一中国之势。

在齐国国势持续强盛的同时，稷下学宫也还保持了兴盛的势头。这一点，我们可从闵王后期稷下先生的活动情况中得到证实。据文献记载，当时田巴先生在稷下聚众讲学，高谈阔论，“一日服千人”（《史记·鲁钟离单传·集解》）。我们知道，齐宣王时稷下之学复盛，学人众多，或曰“数百千人”，或曰“千余人”；而闵王时，田巴在稷下竟一日服千人，足以证明此时的盛况不减当年。当然，“一日服千人”说可能有些夸大其辞，但诸子云集、百家争鸣之风仍存，这当是可以肯定的。

另外，《吕氏春秋》载有尹文与齐闵王论士；《盐铁论》有慎到、田骈、接子、荀况言治乱之事，谏说齐闵王的记述。可见，不少稷下先生仍操“不治而议论”之业。其他如徐劫、季真、环渊等，也都活跃在稷下学术讲坛上。因此，可以断定，稷下之学在齐闵王即位后的一个很长时期内，还处在兴盛的过程之中。究其原因，主要是它的存在和发展适应了齐国地主阶级的政治、思想文化要求；同时，还取决于封建统治者采取了适宜的思想文化政策，比如“高门大屋，尊宠之”等等，否则稷下学人就不留在齐国了。还有一点，即齐闵王“好士”，如说“寡人甚好士”（《吕氏春秋·正名》），这对稷下学宫的存在是非常重要的。

不过，看来齐闵王并没有充分发挥稷下先生的作用。他虽以“好士”自居，却不知利用“士”。尤其是到了后期，随着军事上的

节节胜利，对外扩张得成，使之利令智昏，一意孤行，根本听不进稷下先生的谏言。在列国关系方面，齐闵王的对外扩张政策，引起了左邻右舍、诸侯列国的严重不安和强烈不满。在国内，由于“南攻楚五年，蓄积散；西困秦三年，民憔悴，士罢弊。北与燕战，……而又以其余兵南面举五千乘之劲宋”，连年的战争致使“其民力竭”（《战国策·燕策》）。在这种情形下，齐闵王不仅没有意识到问题的严重性，反而“矜功不休”，自以为是。“民有非则非之，民无非则非之；民有罪则罪之，民无罪则罪之”，是非不分，赏罚不明，“而恶民之难治”（《吕氏春秋·正名》）。结果，“百姓不堪”，阶级矛盾日趋激化。在统治阶级内部，也出现了“宗族离心”、“大臣不亲”的局面，矛盾亦异常尖锐。齐国正面临着一场重大的社会政治危机，潜在着亡国的危险。

在这种情况下，慎到、田骈、尹文、荀况等人，都曾以稷下先生所应有的社会责任感和使命感，谏说闵王，劝其认清形势，缓和国内、国际矛盾，摆脱危机。但是，这些正确的意见均未被采纳。于是，“慎到、接子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚。”（《盐铁论·论儒》）稷下诸子在不能发挥作用的情况下，被迫游学他方。不久，五国合纵伐齐，燕攻入齐都，齐闵王逃奔莒地被杀身亡。齐国惨败，几于亡国。

稷下大师荀况，在总结齐由盛而衰的这段历史经验教训时指出：“挈国以呼功利，不务张其义、齐其信，唯利以求，内则不禅诈其良而求小利焉，外则不禅诈其与而求大利焉，内不修正其所以有，然则常欲人之有。如是，则臣下百姓莫不诈心待其上矣。上诈其下，下诈其上，则是上下折也。如是，则敌国轻之，与国疑之，权谋日行，而国不免危削，綦之而亡，齐闵（王）、薛公（孟尝君）是也。故用强齐，非以修礼义也，非以本政教也，非以一天下也，绵

绵以结引驰外为务。故强，南足以破楚，西足以诎秦，北足以败燕，中足以举宋，及以燕赵起而攻之，若振槁然，而身死国亡，为天下大戮，后世言恶，则必有稽焉！是无它故焉，唯其不由礼义而由权谋也。”（《荀子·王霸》）这里，荀子把国破家亡的原因归之于齐统治者不“修礼义”，唯利是图，玩弄“权谋”，是有一定道理的。荀况以沉痛的心情，中肯的言辞，来回顾、总结和说明这一历史的悲剧，从中得出了值得吸取的经验教训。字里行间，流露出他对齐国统治者拒绝采纳正确意见的愤满和惋惜之情。

以齐闵王末年稷下先生四散分离为标志，稷下学宫兴盛的历史宣告结束。此后，便进入了它的衰落和消亡期。

三、衰败与消亡

自齐闵王末年起，中经齐襄王，到齐王建为止，这段历史是稷下之学的衰败、消亡时期。

齐闵王被杀后，其子田法章在莒地即位，这便是齐襄王。齐襄王即位时，齐国的大片土地为燕人所侵占，只剩下莒和即墨两城还在齐人手中。齐都临淄在燕人攻占后，遭到严重破坏，“乐毅攻入临淄，尽取齐宝财物祭器输之燕”（《史记·乐毅传》），燕人“尽取齐宝，烧其宗庙。”（《史记·燕世家》）有着“高门大屋”的稷下学宫，也未能幸免于难。齐闵王拒绝纳谏，轻视知识和人才，为此付出了巨大的代价。如果他积极采纳稷下先生的正确意见，齐国的历史、稷下的历史可能会是另外的样子。

公元前二七九年，齐即墨守将田单，乘燕人易将之际，组织城内民众，向燕军发动了大反攻，一举收复大片土地，临淄又重新回到齐人手中。随后，“迎襄王于莒入临淄”（《史记·乐毅列传》），齐国又得以复国。

从公元前二八四年乐毅破齐，到公元前二七九年田单复国，前后经过了五年之久。齐国经过这次战争的沉重打击，损失惨重，国力大衰。齐襄王正式做了国君之后，最迫切的问题是如何重振国势、恢复国力。他从以往的经验教训中认识到人才知识的重要，深切体会到能否得士关系着国家兴亡。因而，在他的复兴计划中，把重整稷下学宫、招揽流散的稷下学者放在了重要地位。

然而，这时老一辈稷下先生大都已经去世，应招而来的多是稷下后学，其中资格最老的唯有荀况。齐襄王为了使恢复后的稷下学宫有助于实现其复兴计划，不得不重新修补“列大夫”之缺，提升一些稷下后学为“上大夫”，期望他们继承前辈们“各著书，言治乱之事，以干世主”的优良传统，为齐国的振兴贡献才智。《史记·孟荀列传》：“田骈之属皆已死，齐襄王时，而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺，而荀卿三为祭酒焉。”这也就是以上所说的稷下之状。由此可知，当时的稷下学士还不少，学术活动、学术争鸣的空气也有所恢复。

但是，正如齐国本身的情形一样，在经历了燕齐战争之后，元气大伤，已无力恢复其强国、霸主的地位了，稷下也已没有往日的风采。这时的稷下学宫，无论在人员的数量和质量上，还是在学术争鸣及其社会作用方面，都远不如往昔。稷下学宫的规模缩小，影响力减弱，已失去了战国时代学术文化中心的地位。

齐王建（前二六四年至前二二一年在位）时，稷下学宫还存在了一段时间。荀子曾以稷下先生的身份谏齐相，后遭谗言的攻击，才去齐之楚。^①不过，这时的稷下学宫已毫无生气。齐王建在

① 参见第二编荀况章。

位四十余年，政治上无所作为，国势日衰，没有力量使稷下“复盛”，稷下学宫的存在已失去对“文学游士”们的吸引力。公元前二二一年，秦军从燕南下攻齐，虏齐王建，齐为秦灭。随着齐国的灭亡，徒有其名的稷下学宫也变为历史的陈迹，随之消亡了。

应当指出的是，在齐国衰败之时，西方的秦国正在崛起。秦自商鞅变法后，由于社会改革比较彻底，长期实行奖励耕战、重用客卿、善度民力、远交近攻等对内对外政策，生产迅速发展，军事力量不断增强，逐渐成为七国中最强盛的国家。吕不韦任相国时，秦对六国发动了一连串战争，取得了一系列重大胜利，削弱了东方六国的势力，为秦统一天下奠定了基础。

秦在与东方六国进行政治、军事、外交交量的同时，还展开了激烈的人才竞争。吕不韦在六国衰弱、齐之稷下学士大量外流的情况下，着眼于统一天下的思想文化建设，不失时机地广招天下之士。《史记·吕不韦传》：“魏有信陵君，楚有春申君，赵有平原君，齐有孟尝君，皆下士喜宾客以相倾。吕不韦以秦之强，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。”一时间，秦国游士云集，思想活跃，文化繁荣，“士不产于秦，而愿忠者众”（《史记·李斯传》）。吕不韦“乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言，以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》”（《史记·吕不韦传》）。《吕氏春秋》一书是战国时代“百家争鸣”的结晶，它的问世标志着战国末年新文化中心的诞生，宣告了稷下作为战国学术文化中心的终结。

第四章 稷下学的历史 地位、作用和影响

稷下学宫的出现,稷下百家争鸣的勃兴,推动了战国社会经济、政治的发展,促进了思想文化的繁荣,对中国古代文化的发展产生了深远的影响。本章着重于思想文化的层面,讨论稷下之学的历史地位、作用和影响。

一、先秦文化史上的重要环节

春秋战国时期,是我国社会形态大变革的时期,也是思想解放、“百家争鸣”、科学文化繁荣的重要历史时期。就思想文化上的“百家争鸣”来说,它经历了一个由酝酿、形成到总结的发展过程。

春秋时期,伴随着周天子一统天下的奴隶主贵族统治秩序的崩溃,思想意识形态领域中出现了新动向。人们渴望摆脱天命神权思想束缚,并力图对自然、社会、人生等问题作出新解释,提出新思想。季梁、史墨的重民轻神思想,叔兴、子产的天人相分观点,晏婴的无神论观念,范蠡的“赢缩转化”理论,邓析的“刑名”之学,都反映了人们的这种致思倾向。老子在回顾、总结奴隶主贵族统治的经验教训中,对旧制度完全丧失了信心,对社会的发展前途又极度悲观失望,为摆脱精神的苦闷而陷入了形而上学的沉思,建构起了一个以“道”为核心、以“无为而无不为”为旨归

的思想体系,在知识界引起了振荡。曾问礼于老聃的孔子,着眼于维护传统、弘扬传统,提出了与老子“道德之术”完全不同的“崇礼重仁”思想,并通过创立儒家学派使之得到广泛的传播。生活在战国初期的墨子,针对儒学提出了自己的政治主张和哲学理论,随之也组织了自己的人数众多的学术团体,与儒家展开了激烈的论争。儒墨两家的争鸣驳难,揭开了先秦百家争鸣的序幕。

进入战国中期,诸子蜂起,学派林立,“百家争鸣”进入了一个新的历史时期,并达到了鼎盛阶段。儒、墨、道相继分化。据韩非说,孔子死后,儒分为八,较早的儒家别派有:子张之儒、子思之儒、颜氏之儒、孟氏之儒、漆雕氏之儒、仲良氏之儒、乐正氏之儒等;墨子死后,墨离为三:“有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨”(《韩非子·显学》)。老子之学为关尹、杨朱、列子所传承,逐渐形成了道家学派;进入战国中期后,由于人们对老学的理解不同,旨趣歧异,而分化为庄子之道家和稷下黄老学派。继李悝、吴起之后,这时出现了以商鞅、申不害为代表的法家学派。自商周以来的阴阳、五行思想,这时发展为邹衍所代表的阴阳五行学派。春秋后期邓析的刑名之学,到这时出现了以儿说、惠施、田巴为代表的名家学派。其他还有小说家、兵家、纵横家、农家等,也在这时登上了百家争鸣的大舞台。家中有家,派中有派,思想互异,“各引一端,崇其所善,譬犹水火,相灭亦相生也”(《汉书·艺文志》)。学者们自由论辩,互相诘难,彼此吸收、融合,蕴积已久的新的社会思潮喷勃而出,构成了一副绚丽多彩的生动画面。

战国后期,随着全国统一趋势的逐渐形成,思想文化上的“百家争鸣”也走向了总结阶段。荀况从儒家学派出发,扬弃诸子

之说,汇通百家之学,刻意求新创造,建立起了一个庞大、完整的思想体系,对先秦百家争鸣进行了批判性的总结,为封建国家走向统一提供了理论依据。稍后,韩非又以黄老之学为根据,集法家之大成,形成了一个较为完备的哲学、政治思想体系,对统一的封建专制主义中央集权国家的建立,作了思想准备和理论论证。韩非思想体系的出现,在先秦思想史上,标志着一个时代的终结,另一个时代的开始。

在春秋战国时期思想文化上“百家争鸣”发生、发展和终结的历史进程中,稷下学不仅经历了上述两个发展阶段,而且构成了这一时期百家争鸣的主体。稷下学宫诸子荟萃,学派林立,多元文化并存,各派学者竞相著书立说,聚徒讲学,广造舆论,相互驳难,自由争鸣之风蔚为大观。在稷下,孔子之儒学由孟轲、荀况分别加以弘杨、改铸、重建;墨子之学在宋钘、尹文那里发生了重大变异;老子之学由慎到、田骈等人的创造性发挥,大大改观;儿说的“白马非马”论、田巴的“离坚白,合同异”说,把名实之辩推向了高潮;邹衍阴阳五行学说的提出,极大地冲击了人们的思想、观念;那些学无所主的学者们,游离于各派之间而均有所取舍,高谈阔议,不拘一端。通过稷下,先秦诸子之学得到了综合、批判,孕育产生出了适应时代要求的新思想、新观念。如果我们把稷下之学从这一时期思想文化发展中抽取出来,略而不谈,那么春秋战国时代的“百家争鸣”便徒有虚名,暗而无光,淡而无味。因此,稷下之学是先秦文化史上的重要环节,是春秋战国百家争鸣的高峰。没有稷下诸子之学,就没有战国时代思想文化上的百家争鸣。

二、促进了先秦学术思想的繁荣

稷下学者在学术争鸣中,在批判继承传统文化、广泛吸收已有思想成果的基础上,着眼于现实,反思历史,面向未来,深入研究自然、社会、人生等方面的问题,提出了各具特色的理论体系,新思想、新观念不断涌现、创生,在许多领域都取得了重大成就,大大丰富了古代学术思想的内容,促进了先秦文化的繁荣。

下面,仅就稷下学者在一些重大问题上的新思想、新认识,作一简要说明。

(一)天人之辩

在天人关系问题上,稷下学者多有发明,观点各异。

孟子在认同孔子“天命”思想的前提下,把“天意”与“民心”统一起来,提出了“天民合一”的新见解;将心、性、天统一起来,强调人的主体性的内在力量,提出“尽心、知性、知天”“万物皆备于我”的新思想。

邹衍考察天、人之间的横向关系,提出了“类同相召,气同则合,声比则应”的“天人感应”原理;探索天、人的纵向联系,发明了“五行相生”律;而在反思人类历史变化中,又创制出“五德终始”说;强调要把握感应原理,认识、遵从“五行相生”、“五德终始”律的必要性。

黄老学者改铸老子的“天道自然无为”说,否定“天人感应”,排斥“天命”、“天意”,强调天与人、自然与社会的差异性、矛盾性,要求人们“舍己以物为法”、“缘理而动”,“执道循理”而为之。

荀子批判吸收各家之长,概括当时的自然知识,提出天道自

然、天行有常、天人相分、制天命而用之的理论,比较正确、全面地解决了天人关系问题。

与天人关系相联系,稷下学者普遍研究了宇宙万物生成、变化的原因问题。邹衍“深观阴阳消息,而作怪迂之变”。黄老学者发现“阴阳备物,化变乃生”(《黄老帛书》)。更为重要的是,黄老学者还着力探讨了世界的本原问题,提出了一切事物都“根天地之气”、“精气”的学说。荀子的看法是:“天地合而万物生,阴阳接而变化起”(《荀子·礼论》),认为一切事物和现象都是“天地之变,阴阳之化”(《荀子·天论》)。

大体说来,稷下诸子基于对天的本质的不同认识,在天人关系问题上,或是强调天、人的统一性,或是强调天与人的差别、矛盾性,并在此基础上提出了如何处理天人关系的思想主张。使春秋以来学术界关于天人关系问题的认识,达到了一个崭新的阶段。

(二)古今之辩

在古今问题上,孟子“言必称尧舜”,“案往旧造说”(《荀子·非十二子》),“守旧术,不知世务”(《盐铁论·论儒》),使儒学陷于困境。

黄老学者提出:“不慕古,不留今,与时变,与俗化”(《管子·正世》)的历史进化论,强调不迷信古往,不停留在现今,一切政策措施都应随着时代的脚步、习俗的变化而变化。

邹衍发明了“以今知古”的认知方法;并用“五德终始”说来揭示过去、现在和未来的内在联系。

荀子认为:“善言古者必有节于今”,主张“以今持古”、“处于今而论久远”,强调要立足于当今来判断历史上的是非得失。

《吕氏春秋》更提出：“世易时移，变法宜”（《察今》）的历史发展观，辩证地解决了古、今、后的关系问题。

（三）礼法、道法、王霸之辩

孟子倡导仁政，“尊王贱霸”。

宋铎、尹文抱着“愿天下之安宁，以活民之命”的良好愿望，反对霸道，力主“禁攻寝兵，救世之战”，但也不赞成儒家的礼治、仁政方案，而提倡“上功用，大俭约，而慢差等”（《荀子·非十二子》）。

黄老学者创造性地把道、法结合起来，据道论法，以法求治，但又不排斥仁义礼乐；扬弃了老子拒斥礼法、消极无为，吸收了儒家的礼治思想成份，克服了法家（李悝、吴起之流）“专任刑法而欲以致治”的思想弊端。

荀子则主张隆礼重法、王霸并用，使儒学终于摆脱了“迂远而阔于事情”的理论困境。

（四）人性善恶之争

慎到等黄老学者认为，自私是人类的天性，提出“人莫不自为”说。宋铎、尹文以为人之“情欲寡浅”，因而竭力反对人性的异化。孟子发现人人都具有“善端”，提出了“性善”论，强调人能够自我发现其善良本性，实现人性的复归。荀子则认为“人之性恶，其善者伪也”，激烈抨击孟子的性善论，批判宋铎尹文的欲寡说，发展了慎到的自私观而主制欲。

（五）名辩新见

稷下辩者云集，各种名辩思想交汇。

儿说首唱“白马非马”论，服稷下之辩者。

田巴大谈“离坚白，合同异”，日服千人。

宋钲“辩其谈说，明其譬称”，“严然而好说”。

邹衍指责辩者“烦文以相假，饰词以相悖，巧譬以相移，引人声使不得及其意”；主张“抒意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷。”

黄老学者有感于“名实相怨久矣”的现象，认为“名实当则治，不当则乱”；提出：“名生于实”，“循名而督实，按实而定名”，“以形务名，督言正名”（《管子》），“循名而究实”，“审名察形”（《黄老帛书》）等一系列独到见解。

荀子综合考察各家之说的得失，提出了“制名以指实”的逻辑思想，辩证地论证了名实关系，对稷下乃至先秦名实之辩作了批判的总结。

（六）义利之辩

在变革时代，由于新、旧价值观念的矛盾冲突，义利关系问题成为人们普遍思考的时代课题。对此，稷下诸子各有所论，而尤以儒家的阐释最为充分。

孟子高扬孔子重义轻利的价值理论，提出：“非其义也，非其道也，禄之以天下弗顾也。”认为统治者应当注意百姓的物质利益，“制民之产”，但不能言必曰利，因为还有仁义，仁义高于利、重于利；他提倡，一个人在生命和道义不可兼得的情况下，应当“舍生取义”。荀子认为，“义与利者，人之所两有也，”二者都不能否定；但义利是不平衡的，有轻重、先后之分，“先义后利者荣，先利后义者辱”，因而主张“以义制利”、“以义胜利”，进一步发挥了孔子的义利思想。

此外,稷下诸子还讨论了道理、心物、知行、形神、同异、君臣、上下、利害等关系问题。总起来看,稷下学者的上述思想、观点,在理论的深度和广度方面,都超越了前人,拓宽了人们的思维空间,开阔了人们的视野,深化了人们的认识,从而丰富了先秦学术思想的内容,促进了先秦文化的繁荣,也为后世思想的发展萌生了胚芽。

三、对中国古代思想文化的发展产生了 重大影响

稷下学宫的出现,稷下百家争鸣的展开,不仅形成了春秋战国百家争鸣的高峰,促进了先秦学术思想的繁荣,而且对古代思想文化的发展产生了重大的影响。

稷下学者所讨论的各种学术问题,几乎都成了秦汉以来学术界长期思考、论争的问题。汉唐哲学所讨论的中心问题是“天人关系”问题,即为稷下诸子天人之辩的继续。秦汉以至明清时代,思想家们对古今问题的思考、论争始终没有停止。人性善恶、义利关系等,也是中国思想史上长期争论不休的重大问题。我们看到,在所有这些问题上,历代思想家大都充分吸取了稷下诸子之学的思想营养。稷下学者的物极必反思想、终始循环思想、宇宙生成思想、阴阳五行思想、重义轻利思想、礼法兼综思想、君臣关系之论、形神关系之论等,均为后世学者所继承、阐扬。稷下诸子所创制、使用的各种概念或范畴,如:道、理、气、精气、动静、虚一、天人、心物、时势、阴阳、五行、同异、有无等,为中国古代学者们长期沿用或赋予了新内容。这都反映了稷下之学对中国古代思想文化发展所产生的巨大影响力。

在稷下百家之学中，阴阳五行学说、黄老学说、儒家思想对古代思想文化的影响尤为深远。

邹衍的阴阳五行学说不仅在当时的思想界引起很大反响，不同程度地为各家所吸收，而且对中国传统文化的形成和发展产生了重大影响。在秦代，虽然当权者采取了以吏为师、禁绝百家的文化专制政策，但阴阳五行学说仍能通行无阻，盛行天下。“邹子之徒，论著终始五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之”（《史记·封禅书》）；“始皇推终始五德之传，以为周得火德，秦代周德，从所不胜”（《史记·秦始皇本纪》）。“五德终始”说为地主阶级建立统一的封建王朝提供了理论根据，为当权者所接受、重视，从而扩大了阴阳五行学说的影响。而刘邦起兵反秦时，也要用“五德推移”说相号召，为自己改朝换代寻找思想武器，这也足以说明阴阳五行学说在秦代社会的广泛传播力。汉文帝时，思想界曾有过一场关于汉为水德还是土德的激烈争论；汉武帝时明确汉为土德，并以此进行改制。显然，邹衍的五德终始说在秦汉时代，已成为人们普遍认同的社会历史理论，在社会的政治生活、精神生活中产生了重大影响。有鉴于此，我们便不难理解，为什么董仲舒在创制新儒学的过程中，广采阴阳五行之学，把阴阳五行思想与儒家思想融为一体；而在史学、医学、天文、历法等知识领域，也不乏阴阳五行之学的踪迹。秦汉以后，阴阳五行学说渗透于社会生活及各门知识领域；终始循环与进化的思想成了一种世代相袭的思维方式。

在汉初思想界，黄老之学曾盛极一时。《史记·乐毅传》在追述汉初黄老学者与战国黄老学者的传承关系时写道：“华成君，乐毅之孙也。而乐氏之族有乐瑕公、乐臣公，赵且为秦所灭，亡之齐高密。乐臣公善修黄帝、老子之言，显闻于齐，称贤师。……乐

臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。”河上丈人为隐士，其学术活动的年代，大致在齐闵王时期，很可能是齐闵王末年，“诸儒谏不从，各分散。慎到、接子亡去，田骈如薛，而荀卿适楚”（《盐铁论·论儒》）时，隐居于齐之高密一带的稷下黄老学者。经由河上丈人、安期生、毛翕公、乐瑕公、乐臣公、盖公等几代人的努力，使稷下黄老之学得以传承，延伸至汉代。

《史记·曹相国世家》说，曹参做齐相时，“尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故俗诸儒以数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定。”曹参采纳了盖公的意见，用黄老之学治理齐国，“相齐九年，齐国安集，大称贤相。”肖何死后，曹参继任汉相，继续实行黄老“无为”政治，取得了很好的政绩，“天下俱称其美”。曹参的政治实践说明，黄老思想比较适合汉初社会形势的客观需要，因而引起朝野上下许多人学习、研究黄老之学的热情；加之窦太后崇黄老之术，于是黄老之学逐渐传播开来，并渗透到社会生活的各个领域，成了汉初统治阶级的指导思想。汉初黄老之学，以守道任法、清静无为为基本特征^①；对汉初社会的安定，生产力的发展，经济的恢复，都起了积极的作用，收到了显著的社会效果。

淮南王刘安招致宾客方术之士集体编著的《淮南子》一书，是汉初黄老思想的继续和发展，也可以说是运用黄老之学对传统思想的一个系统总结。它以黄老思想为中心，兼采众家之长，

^① 参见第三编“《黄老帛书》”章。

综合而成了一个新的思想体系,从而使黄老之学达到了一个新水平。然而,汉初经过六十多年的休养生息,至武帝时,标榜无为而治的黄老之学已不能适应新形势的需要;宣扬以刑辅德的儒家学说开始逐步受到统治者的重视;汉武帝接受董仲舒的建议,罢黜百家,独尊儒术。黄老之学一步步为新儒学所否定,《淮南子》一书的黄老思想,终于和刘安的“谋反”一样,被视为异端了。

不过,黄老之学在知识界仍然有着一定的影响。东汉著名哲学家王充,在建立其唯物主义哲学体系的过程中,即充分吸取并改造了黄老的“自然无为”思想;对此,王充曾直言不讳地说,其学“虽违儒家之说,合黄老之义也”(《论衡·自然》)。大体说来,自西汉中期以后,黄老之学随着儒学的复兴而趋于衰微;但它所取得的思想成果,对历代学者均有一定的影响,如“精气”学说成为古代元气论的滥觞。

最后,我们再简要地谈谈稷下儒家对古代思想的影响。儒学是中国传统文化的主干之一。在儒学发展史上,孟子被认为是儒家道统的嫡系传人,对历代儒家学者均有重大影响。如董仲舒的天人感应论、性三品说、任德不任刑说等,大都直接承继于孟子;孟子思想对宋明理学、心学的影响也是十分明显的。^①荀子则是儒家内部唯物主义与社会进步主义传统的开拓者,对汉以后这一传统在各个时期的代表人物,如王充、柳宗元、刘禹锡、王安石、王夫之、颜元、戴震等人都有着重大的思想影响。^②

综合以上所述,可以看出,稷下之学在先秦思想史上起了承上启下的作用,对中国古代思想文化的发展产生了深远的影响。

① 参见第二编“孟子”章。

② 参见第二编“荀子”章。

但是长期以来，稷下之学只留下一点模糊的史影，许多中国文化史、思想史、哲学史几乎不提到它，无形中变成了横亘于老、孔、墨同孟、庄、荀这些大思想家之间的历史断层，使得战国时期思想发展的脉络成了断线的珠玑。

第二编 稷下诸子

第一章 淳 于 髡

淳于髡是稷下学史上早期的、最著名的人物之一。他“博闻强记，学无所主”（《史记·孟荀列传》），长期活跃在稷下舞台上，上说下教，不治而议论。他曾对齐国新兴封建制度的巩固和发展，对齐国的振兴和强盛，对齐威、宣之际稷下之学的复盛，起了积极的促进作用，作出了重大贡献。淳于髡在稷下学史上占有十分重要的地位。

一、由赘婿到稷下名士

淳于髡，姓淳于（复姓）名髡（音：坤），齐国人。从《史记》、《新序》、《盐铁论》等文献记载看，淳于髡在齐恒公田午创办稷下学宫时已为稷下先生^①；经齐威王、宣王到齐闵王时，他一直都是稷下舞台上最为活跃的人物。淳于髡与邹忌有交，与孟子有辩；荀子于公元前 314 年初来稷下游学时，“淳于髡久与处，时有得善言。”（《史记·孟荀列传》）根据这些材料，我们大体可以推断

^① 参见第一编：《稷下学的兴衰》一章。

出淳于髡的生卒年代，约在公元前 383 年至前 290 年。他与邹忌同时，略长于孟子。主要活动在齐威、宣王之际。

淳于髡出身微贱，本是“齐之赘婿也”（《史记·滑稽列传》）。旧时男子到女家结婚，叫赘婿；所生子女从母姓，作为女方的后代。这种文化现象在齐国由来已久，大约春秋时就已发生。《管子·小匡》记载，齐桓公对管仲说，他特别喜欢女人，就连自己的姑姊妹都不舍得嫁给别人。《汉书·地理志》记载：“初，桓公兄襄公淫乱，姑姊不嫁，于是令国中民女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗。”女不得嫁，谓之“巫儿”，巫儿要结婚，只好招赘入门，于是就有了“赘婿”。久而久之，就形成了一种社会风俗，一直到汉代还很流行。

不过，“赘婿”之发生及其长期存在，有其深刻的社会经济原因。“家贫子壮则出赘”（《汉书·贾谊传》）；颜师古注：“谓之赘婿者，言其不当出在妻家，亦犹人身体之疣赘，非所有也。一说，赘，质也，家贫无有聘财，以身为质也”。王先谦《汉书补注》引钱大昕曰：“赘子犹今之典身，立有年限，取赎者，去奴婢一闻耳。……其赘而不赎，主家以女匹之，则谓之赘婿，故当时贱之。”总之，不论是因家无聘礼娶妻而出赘，还是以身抵债而无力赎身致使为“赘婿”，都是由于经济上的贫困造成的。社会经济地位低下，当然也不会有多高的政治地位，因此对于“赘婿者”，一般是不被人看得起的。淳于髡身为赘婿，其社会地位之卑微可想而知。

但是，尽管淳于髡出身如此卑微，却得到了齐国几代君主的敬重、尊宠。他曾被齐威王立为“上卿”，被齐宣王“赐列第为上大夫”，多次为齐王的特命全权大使“数使诸侯，未尝屈辱”（《史记·滑稽列传》）。他还做过齐太子的老师，“齐王欲以淳于髡傅太子，髡曰：‘臣不肖，不足以当此大任也，王不若择国之长者而使

之。’齐王曰：‘子无辞也。’”(《吕氏春秋·壅塞》)淳于髡在齐国的社会地位之高，非一般的国人所敢望。其所以如此，原因是多方面的。

从主观方面看，淳于髡“博闻强记”，学识渊博，能言善辩，才智过人；既有政治家的胆略，又具有思想家的远见卓识及强烈的主体意识。淳于髡虽算不上是历史上的伟大人物，但我们也应承认，作为“稷下之冠”，事实表明，他的见识要比别人的远些，他对当时齐国社会发展的进程认识的深些。当齐威王即位初，不理国政，沉缅女乐，与其说是威王初陷于无道昏庸，莫如说他对前王旧臣不信任，借此以“试臣”，谄媚主上者为佞官，敢于冒死谏君者，倒是可以依靠的忠臣。终于淳于髡熬不住，先是诘难了邹忌一番，进而又会同邹忌这位宰相一起，进谏齐王，敦促他进行彻底的社会改革，从而为齐王所敬重。

从客观方面看，淳于髡之所以为齐王所尊宠，这同齐国的政治文化传统及特定的社会历史条件是密切相关的。齐国自姜太公建国以来，就一直保持着“尊贤智，赏有功”(《汉书·地理志》)的优良传统。在齐国历史上，大凡一些有作为的统治者，都奉行任人唯贤的用人政策。齐桓公任用出身贫贱且有一箭之仇的管仲为相，终于“九合诸侯，一匡天下。”就是一个典型例证。齐威王曾公开号召国人：“能面刺寡人之过者，受上赏；上书谏寡人者，受中赏；能谤议于市朝，闻寡人之耳者，受下赏。”(《战国策·齐策一》)鼓励群臣与士民，积极为振兴国势献计献策。他还提出了人才为宝的理论；扩建稷下学宫，广揽天下贤士；不拘一格地重用贤才，如以布衣之士邹忌为相，以受过魏之膑刑的孙臧为军师等。这就使我们不难理解，出身微贱的淳于髡何以为齐王所尊宠了。

从最终意义上说,身为赘婿的淳于髡一跃成为齐之上卿、上大夫、著名的稷下先生,是当时的社会历史条件的选择。战国中期,各大诸侯国都相继完成了由奴隶制向封建制的转化,建立起封建地主阶级的政权。为了巩固新的封建生产关系和政治制度,各国竞相变法,并致力于统一中国的兼并战争。在齐国,从田氏列为诸侯到齐桓公午时,封建秩序建立的时间很短,政权还不很巩固。为了加强封建统治,发展地主经济,在诸侯并争中立于不败之地,齐桓公田午创办了稷下学宫,以广揽天下贤士,寻求治国方略,选拔治国人才,准备社会改革。淳于髡正是在这样的历史条件下,适应齐国新兴地主阶级社会改革的迫切需要,登上社会历史舞台,成为稷下先生的。

齐桓公田午虽有强国之心,但由于齐国长期处于姜齐奴隶主贵族的统治之下,封建改革的阻力很大,条件也不成熟,因而他也没能在治理国家方面取得多大成效。一直到齐威王继位后的最初几年里,国力仍然孱弱,军旅不振,国内与列国间的矛盾都很尖锐。齐威王对此一筹莫展,只得委政于卿大夫,出现了“诸侯并侵,国人不治”(《史记·田完世家》),“国且危之,在于旦暮,左右莫敢谏”(《史记·滑稽列传》)的严重局面。在国家内忧外患的情况下,淳于髡从维护和巩固齐国新兴地主阶级的根本利益和封建统治出发,不顾个人的安危,以稷下先生的身份,用“国中有大鸟”的隐语谏威王,促使其下了变法图强的决心(同上)。淳于髡用“微言”说邹忌,督促其大胆进行政治改革。齐威王在邹忌等人的帮助之下,革新政治,整顿吏治,集权中央,选贤任能,惩办贪官污吏,大办稷下学宫,在不长的时间里,使府库充实,国力强盛,齐国大治,“最强于诸侯”,成为和魏国相匹敌的强大国家。公元前三三四年,魏惠王和齐威王“会徐州相王”,齐国继魏国之

后终于取霸了。

齐国的崛起自然是齐威王、邹忌顺应时代潮流，适应社会发展的客观要求，实行变法图强的结果。但在这一历史的进程中，淳于髡作为齐国新兴地主阶级的思想家所起的作用也是不容忽视的。正因为如此，他被齐威王尊为“博士”，“立淳于髡为上卿，赐之千金，革车百乘，与平诸侯事。”（《说苑·尊贤》）^①多次作为齐国的特使出使诸侯，协调齐与列国关系。可见，淳于髡在齐威王振兴齐国、称雄天下的过程中，发挥了重要作用，作出了巨大贡献，并对稷下之学的复盛也起了积极的促进作用。

公元前320年，在宣王即位之初，也有好色、好乐、好味、好马而不好士之弊。淳于髡从齐国来到魏国。“惠王数被于军旅，卑礼厚币以招贤者，邹衍、淳于髡、孟子皆至梁”（《史记·魏世家》）。

淳于髡初到魏国，有人向梁惠王推荐说：此人才智过人“管、晏不及”（《史记·孟荀列传》），惠王很高兴，立即召见。但在接见中，梁惠王心不在焉，淳于髡只得以不言相对，表示自己的不满。事后，梁惠王不知何故，问及引荐者，方知是自己的怠慢所致，就很坦白地说：“嗟乎，淳于先生诚圣人也！前淳于先生之来，人有献善马者，寡人未及视，会先生至。后先生之来，人有献讴者，未及试，亦会先生来。寡人虽屏人，然私心在彼，有之”（同上）。于是，再次召见淳于髡，“一语连三日三夜无倦。惠王欲以卿相位待之，髡因谢去，于是送以安车驾驷，束帛加璧，黄金百镒。”（同上）。两人长谈三天三夜，究竟谈了些什么？史无记载，想必同梁惠王重整旗鼓，东山再起的国策有关。

^① 另见《史记·滑稽列传》

淳于髡离开魏国又返回齐之稷下。作为齐国地主阶级的思想家和稷下先生，他认识到齐宣王好色、好味、好乐，独不好士，不利于封建统治的巩固，阻碍了国家的发展，削弱了齐国在列国中的地位；长此下去，必召致国家混乱与败亡。淳于髡便通过借古喻今，大胆地向齐宣王进言，谏其趋士、好士，并积极向宣王推荐人才。“淳于髡一日而见七人于宣王”，宣王恶其多，淳于髡则言“将复见，岂特七士也”（《战国策·齐策三》）。在淳于髡等人的劝谏、敦促下，齐宣王终于悟出“得士则昌，失士则亡”的道理，承继其先祖礼贤下士的优良传统，立志“抚四夷而莅中国”。于是，稷下学宫也随之大盛，规模之大竟至数千人。毋庸置疑，淳于髡对齐宣王时期，国家的强盛、稷下学的繁荣，又作出了重大的贡献。史载：“髡死，诸弟子三千人为缋经”（《太平环宇记》卷十九）足见其后学、门徒甚众。

淳于髡有无著书？世无传本，《汉书·艺文志》没有著录。但是《史记·孟荀列传》和《风俗通义·穷通》均言：淳于髡等稷下先生“各著书”、“咸作书”，是“皆世所称”的。那么，淳于髡是否曾有“言治乱”的“刺世”之作呢？

《礼记·杂记下·正义》引刘向《别录·王度记》云：“似齐宣王时淳于髡等所说也”。今人金德建先生据此判断《王度记》为淳于髡所作。他说：“刘向认为《王度记》是淳于髡所说的。出于淳于髡所讲说，于是有这部《王度记》产生，这一定就是指司马迁、应劭当时所曾看见过的淳于髡的著作无疑。”^①这个结论说得非常确定，但缺乏具体论证。依刘向之言，只是说《王度记》似淳于髡等所说，并不肯定。他主要是从此书与淳于髡在思想内容上有

① 金著：《司马迁所见书考》第212页。

一定联系而言。《王度记》的佚文记录了天子、诸侯、大夫、庶人之间的各种礼仪制度，而淳于髡亦有重“礼”思想，他曾要求初任相国的邹忌以“礼”事君治国，维护封建等级制度。由此把《王度记》作为研究淳于髡思想的参考资料，自无不可。^①

二、“得全全昌”的政见

淳于髡“学无所主”，思想比较博杂；但并非没有自己的章法。事实上，礼、法兼重而更倾向于法治，这是淳于髡“言治乱之事，以干世主”的基本思想原则。

首先，淳于髡认为事君治国理民不可以无礼法。他进言邹忌时说：“得全全昌，失全全亡”（《史记·田完世家》）。《史记索隐》释云：“得全，谓人臣事君之礼全具无失，故云得全也。全昌者，谓若无失则身名获昌，故云全昌也。”这主要还是从做人臣者个人的“身名”能否“获昌”来解释“全”的得失的，不免失之浅陋。其实，淳于髡的深意在于告诫邹忌受相印、执国柄，必面把握全局而不偏失。因此兴办政事必须合于礼法，否则“穉膏棘轴，所以为滑也，然而不能运方穿”；还要善附万民，以“傅合疏罅”、聚合民众；要“谨择君子，毋杂小人”，为同“不可以狗皮补狐裘”一样；要象大车、琴瑟常较一样，“谨修法律而督奸吏”（《史记·田完世家》）。邹忌对淳于髡的“微言”隐喻，都作了恰当的回应，说明他是深得其“全”的含义的，可以说他们之间在政见上是一谋即合的。

^① 本章未附有《王度记》佚文，供读者参考。

淳于髡主张守礼有度有宜而不必死拘，这可以从他与孟子辩论中看出来。他先从一个特例说起。“淳于髡曰：‘男女授受不亲，礼与？’孟子曰：‘礼也’。曰：‘嫂溺，则援之以手乎？’曰：‘嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也；嫂溺，援之以手者，权也。’曰：‘今天下溺矣，夫子之不援，何也？’曰：‘天下溺，援之以道；嫂溺，援之以手——子欲手援天下乎？’”（《孟子·离娄上》）。这段辩难之辞，通常被认为是淳于髡对儒家之礼的责难，其实并非如此。淳于髡并没有否认“男女授受不亲”为“礼”，他所反对、批评的是把“礼”变成脱离社会实际，而加以拘守不变的死规定。对比孟子讲到“权”，回答得很好，髡不加反驳，说明他是同意的。在他看来，礼之大者，莫过于援天下之溺；孟子既然知礼，何不援天下溺呢？孟子又回答得很好：“天下溺，援之以道”：他正是以道援天下的。这场辩论双方都受到了启示。

淳于髡讲礼治，但又反对世袭制，竭力主张“尚贤使能”。他认为尚贤重士是富国强兵的重要措施之一。他对邹忌说：“狐裘虽弊，不可补以黄狗之皮”（《史记·田完世家》）。对这一微妙之言，邹忌深得其意，他说：“谨受命，请谨择君子，毋杂小人其间”（同上）。淳于髡借狐裘与黄狗之皮为喻，表达了选贤任能的思想。正是基于这种思想，他以“国中有大鸟”喻谏威王整顿吏治，惩办奸吏；谏宣王重士，积极荐举贤能协助齐宣王治国平天下。这种尚贤思想反映了齐国新兴地主阶级的政治要求，合乎封建统治阶级的根本利益，因而能够为齐威、宣王和邹忌所重视和接受。

淳于髡认为维护封建的礼制、选贤使能是必要的，同时还必须实行法治，强化国家机器。他说“大车不较，不能载其常任；琴瑟不较，不能成其五音”（《史记·田完世家》）。这句话的寓意为

“谨修法律以督奸吏”，使赏、罚分明，善恶是非有章，以监督官吏，消除奸吏。淳于髡又说：“三人共牧一羊，羊不得食，人亦不得息”（《新序》）。这是针对齐国当时庞大的官僚机构说的。政府机构臃肿，人浮于事，政出多门，加重了人民的负担。他要求当权者“减吏省员，使无扰民也”（同上）。正是在这种思想的影响下，齐威王起用邹忌进行改革，推行法治政策，使“人人不敢饰非，务尽其诚，齐国大治，诸侯闻之，莫敢致兵于齐二十余年。”（《史记·田完世家》）

实践证明，淳于髡的礼治、法治思想是适应建立封建上层建筑的客观要求而提出来的，是为巩固和发展新生的封建政权服务的。从这里，我们大体可以看出淳于髡的社会政治思想的基本特点，即礼、法兼重而倾向法治。稷下之学中的黄老学者，如田骈、慎到、接子之属，在这一方面颇受淳于髡的影响。而荀子“隆礼重法”思想的提出，也同淳于髡的上述思想影响密不可分。《史记》言荀子多受淳于先生之益，礼法并提当为其一。不过，荀子走向了另外一条路，即礼法并重而倾向礼治，王霸并用而崇尚王道。

三、微言妙喻中的哲理

淳于髡“博闻强记，学无所主”（《史记·孟荀列传》），以“滑稽多辩”著称于世。他能言善辩，“谈言微中”（《史记·滑稽列传》），常以微言妙喻唱其说，论其意；其间，多富于哲理，启迪人识。

(一)“极之而衰”

淳于髡对事物向对立面的转化法则有比较深刻的认识。他说：“‘酒极则乱，乐极则悲，万事尽然。’言可不极，极之而衰”（《史记·滑稽列传》）。在他看来，“极之而衰”这种物极必反的道理，“万事尽然”，是事物矛盾转化的普遍法则。这里，他一方面认识到了事物矛盾的对立面是相互连结、相互制约的。饮酒之多少、于事之悲乐、物之兴衰等矛盾的对立面都是相互联系和相互依存的。另一方面，他又认识到这些矛盾的对立面各有自己一定的限度，超出了它的限度（“极”），就必然走向其反面。淳于髡“极之而衰”的思想，是对人类生活经验和事物发展变化普遍现象的理论抽象和概括。《黄老帛书》的作者对淳于髡的上述论述进一步发挥说：“极而反者，天之性也”（《经法·论》）；“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也”（《经法·四度》）。淳于髡的“极之而衰”的思想在稷下百家争鸣中的影响是清晰可见的。

淳于髡提出“极之而衰”思想的背景是：“威王八年，楚大发兵加齐。齐王使淳于髡之赵求救兵，……资黄金千镒，白璧十双，车马百驷。髡辞而行，至赵。赵王与之精兵十万，革车千乘。楚闻之，夜引兵而去。威王大说，置酒后宫，召髡赐之酒，问曰：‘先生能饮几何而醉？’”（《史记·滑稽列传》）由此引出了淳于髡“极之而衰”的高论。在淳于髡看来，明白“极之而衰”的道理有着重要的实践意义。借兵却敌，使齐国免于战火，生灵免遭涂炭，这固然值得高兴；但齐之国势微弱，又不能不使人充满忧虑。现今取得一点胜利，就饮酒过量，大喜过度，宴席上贵族们丑态百出，狂乱尽欢。这时他晓以威王“极之而衰”的道理，自有其深意在。明白这一道理，就会使人们在生活实践中立于不败之地。齐威王正

是在这一思想的启发之下，“乃罢长夜之饮”，振奋精神，发奋图强，使齐国大治。

(二)“物各有畴”

畴即畴类。“物各有畴”，是说任何事物都有自己的类别。这是淳于髡的又一哲学观点。

淳于髡认为，任何事物都不是孤立存在的。在普遍联系中，事物因其本质属性的差别而形成了不同的类别。例如“雉，毛物，多相类者。”（《史记·滑稽列传》）。相类者即所谓“畴”。又说：“夫鸟同翼者而聚居，兽同足者而俱行。今求柴葫桔梗于沮泽，则累世不得一焉。及之筵泽黍、梁父之阴，则邛车而载耳。夫物各有畴，今髡贤者之畴也。王求士于髡，譬若挹水于河，而取火于燧也。”（《战国策·齐三》）。此为淳于髡向齐宣王荐士之言，物各有畴是其理论依据。鸟有鸟之畴，兽有兽之畴，贤人有贤人之畴，“物各有畴”不相混淆。他运用归纳推理，得出了一个具有普遍意义的论断。反过来，他又要求人们以“物各有畴”的一般认识为指导，去研究个别事物，解决具体的问题。在他看来，既然你承认我为“贤者”，那么我也就只能推荐贤者。淳于髡“物各有畴”的思想，以其朴素的形式，猜测到了个别和一般的辩证关系。“个别一定与一般相联系而存在。一般只能在个别中存在，只能通过个别而存在。任何一般都是个别的（一部分、或一方面、或本质）。任何一般只是大致地包括一切个别事物。任何个别都不能完全地包括在一般之中”。^① 淳于髡认为任何个别的事物无不具有自己的畴，任何个别都与一般相联系而存的，个别之中有一般。不过

^① 列宁：《列宁选集》第2卷，第713页。

他是从“鸟”、“兽”、“士”，具体论证这个问题的。淳于髡关于“物各有畴”的思想有其较为深刻的内涵。

在先秦诸子中，墨子有“察类明故”说；孟子提出：“凡同类者，举相似也，何独至于人而疑之”（《孟子·告子上》）；荀子认为：“草木畴生，禽兽群焉，物各从其类也”（《荀子·劝学》）；儿说、公孙龙的“白马非马”论也涉及了事物的类属问题。这些“类畴”之说，都很注重对客观事物进行必要的分类，分析事物之间的同异，探究事物的因果联系，求得事物所以然之理。淳于髡“物各有畴”说的着眼点及其理论意义也正在于此。

（三）“有诸内必形诸外”

淳于髡认为，任何事物无不具有“内”和“外”，亦即本质和现象两方面，内和外是相互连结、相互依存的矛盾统一体。他说：“有诸内，必形诸外”（《孟子·告子下》）。意思说事物内在的东西，必定会表现到外面来，也就是事物的本质一定要通过现象来表现自己。既然“内”一定要有“外”来表现自身的存在，那么人便可以通过“外”认识“内”，由现象认识事物的本质。

他又说：“夫声无细而不闻，行无隐而不形”（《韩诗外传》卷六）。声音没有细小到听不见的；任何活动都无法隐蔽得不露形迹。引申开来，也就是指任何内容都有一定的形式；任何形式都反映了一定的内容，没有形式的内容是不存在的。关于声音和听觉之间的关系，淳于髡的论断若按现代科学的尺度来看是不够正确的。因为声波有频率高于20,000赫兹的超声波和低于20赫兹的次声波存在，只有频率介乎两者之间的声波才能被人听到。这说明，在客观世界里不仅有微弱到人听不到的声音，也有大到人听不着的声音。显然，以这一标准来衡量淳于髡的“声无

细而不闻”之说，断其误是没有问题的。但是在当时的历史的条件下，淳于髡的论断无疑是有功于时人理解由形式之内容、透过事物的现象（“形”）去揭示事物的本质的道理的，因而通过对世人言行的观察、分析，是把握其内心世界的可靠途径。

总之，淳于髡的“声无细而不闻，行无隐而不形”与“有诸内，必形诸外”的思想是一致的。他力图向人们说明本质和现象的辩证统一关系，说明认识的可能性和必要性。

整个说来，在淳于髡的微言妙喻中，不乏富有哲理的思想观点，只因他的著作没有流传下来，我们只能做上述较简略的叙述。^①

〔附录〕

《王度记》佚文

“天子冢宰一人，爵禄如天子之大夫。”（《白虎通·爵篇》注引）

“子男三卿，一卿命于天子。”（《白虎通·封公侯》注引）

“反之以珎，其不待放者，亦与之物，明有分士，无分民也。”（《白虎通·谏诤》注引）

“臣致仕于君者，养之以其禄之半，几杖所以扶助衰也。”（《白虎通·致仕》注引）

“王者有象君子之德，燥不轻，湿不重，薄不桡，廉不伤，疵不掩，是以人君宝之。天子之纯玉尺有二寸；公、侯九寸，四玉一石也；伯、子、男俱三玉二石也。”（《白虎通·瑞贄》注引）

“天子诸侯一娶九女。”（《白虎通·嫁娶》注引）

“天子驾六，诸侯与卿驾四，大夫驾三，士驾二，庶人驾一。”

^① 参见：王德敏《论淳于髡》，载《齐鲁学刊》1983年第3期。

(《诗干旄疏》、《尚书·五子之歌疏》、《公羊传》隐六年疏引；又《续汉书·舆服志注》引作《逸礼·王度记》)

“百户为里，里一尹，其禄如庶人在官者。”(《礼记·杂记注》引)

“天子以鬯，诸侯以薰，大夫以兰芝，士以蕕，庶人以艾。”(《周礼·郁人疏》，《礼记·王记疏》，《白虎通·考黜篇》引)

“大夫俟放于郊，三年得环乃还，得珪乃去。”(《曲礼疏》引称《大戴礼·大度记》)①

第二章 孟 子

一、孟子的时代和生平

孟子名轲，战国中期邹（今山东邹县）人。其生卒年月不可确考，后人有多种推测，年表互岐。依据《孟子》七篇所反映的史实和孟子的经历，同战国史料互相参证，大体可以定为：生于周安王十七年（公元前 385 年），卒于周赧王二十年（公元前 295 年）左右，享年约九十岁，与商鞅、吴起、孙臆、田忌等人同时。

孟子的先世，是鲁国公族“三桓”之孟孙氏。孔子在世时已看出：由于“陪臣执国命”，“故夫三桓之子孙微矣”（《论语·季氏》）。到战国中期，历时近一个半世纪，孟孙氏确已衰落下来，史书很少记载。孟子幼年丧父，母亲仉（音掌）氏从事女织，家境贫寒。《烈女传》与《韩诗外传》载有“孟母三迁”、“断织教子”的传说，可以反映其幼年家贫和甚得家教的一般境况。孟子曾说：“乃所愿，则学孔子也”（《孟子·公孙丑上》，下引本书，只注篇名），又说：“予未得为孔子徒也，予私淑诸人也”（《离娄下》）。据诸家考证，孟子的师承关系是由孔子——曾子——子思——子思门人相延而来。司马迁说孟子“受业子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》），是可信的。孟子是孔子思想在战国时期最有影响的继承者、解说者和传播者。

孟子所处的时代,是以商鞅变法的成功为标志,社会形态的大转变基本完成,已跨进了最后实现封建制大统一的历史时代。当时新兴封建阶级所面临的历史任务,主要是两个:一是清扫奴隶制的残余势力,在经济基础、上层建筑领域全面形成封建制度;二是结束诸侯割据的局面,形成封建制统一的大帝国。这两个历史任务有机地联系在一起,构成了战国时期封建阶级进行社会变革的历史内容。所以,当时的变法运动风靡列国。在七雄中,以魏文侯任用李悝变法为开端,以燕昭王重用乐毅“修法令”为尾声,变法运动持续了一百二十余年。“当是之时,秦用商君,富国强兵;楚魏用吴起,战胜弱敌;齐威王、宣王用孙子(臧)、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。天下方务于合纵连横,以攻伐为贤”(《史记·孟子荀卿列传》)。司马迁的这段话,道出了当时封建阶级的历史运动。

在封建制度建立过程中,伴随着一系列变法运动,出现了意识形态领域的斗争,由孔墨显学的对立,发展为诸子蜂起、百家争鸣的局面,儒、墨、道、法、名、兵、农、阴阳、纵横、小说等十多种学派,各驰其说,互相辩论,出现了解放思想、繁荣学术的历史潮流。适应于变法运动的需要,许多学派在为新兴封建阶级服务的共同立场上,围绕加强封建法治这个中心问题逐渐趋向于融合。这明显地表现在当时的法哲学出现了四个流派:一是道法家,以道为根据来论证法,常把道法并提,如慎到、宋钲和《黄老帛书》作者等稷下道法家;二是法法家,把法看成是宇宙法则与人间法令的统一,如商鞅、李悝一类法家;三是礼法家,把儒家重视的礼作为法的根本,常把礼法并提,如出身于儒家的荀况;四是名法家或刑名家,以名、语义逻辑为根据来论证法,如尹文、惠施、公孙龙等。这四派从不同的学术渊源,归向于法治学说,他们从不

同角度论证了法治的合理性,但在世界观上所持的根据却各有不同,或归本于道,或求源于礼、法、名。过去把先秦法家划分为法、术、势三派,实质上是从推行法治的手段之条件着眼的。如果从定法的理论根据着眼,实际上应划分为以上四派。韩非是法家的集大成者。不只是法、术、势三小派思想的综合者,也是道法、法法、礼法、名法四大派法哲学的总其成者。不论是三小派或四大派,它们的学者都是新兴地主阶级的变法改革的进步思想家。

孟子和他们有所不同。他的思想具有一定的保守性,但他不属于没落奴隶主阶级的代表,更不是“文革”中所说的奴隶主贵族的复辟派。因为他的“王道”、“仁政”、“恒产”、“重民”、“定于一”等主张,实质上已不是奴隶制的东西,而属于封建政治和经济的范畴。他所反对的不是封建制度,而是确立封建制的那种依靠暴力的“霸道”路线。孟子的主张被斥之为“迂阔”,就在于他所奉行的是一条温和的改良主义的路线。他也反对“上无道揆,下无法守”、“君子犯义,小人犯刑”的状况,但他之所以不重法治,是因为在他看来“徒法不能以自行”(《离娄上》),要治理天下,就必须崇尚道德仁义。封建制是奴隶制合乎规律的发展,因此这两种社会制度之间不仅有变革的关系,也有继承的关系。孟子在封建制确立的时代,就十分看重它们的继承关系。譬如宗法关系、等级关系、伦理关系等,在很大程度上封建制要取法于奴隶制。从中国封建社会的长期发展来看,这些关系对维护封建统治都起着极为重要的作用。在封建制代替奴隶制的初期,新兴地主阶级必须打破奴隶制的宗法关系、等级关系和伦理关系,否则他们就不能建立自己的统治。但是,当新兴地主阶级取得了政权,并要建立起稳固的统治秩序时,他们就不能不以封建社会的生产关系为基础重建一套新的宗法关系、等级关系和伦理关系。在这

方面，孟子把孔子的有关思想演变、发展为封建阶级所宜接受的东西，介绍给新兴地主阶级，为建立封建社会的统治秩序作了思想准备。

孟子在青年时期，经过饱学和钻研，已成为儒家思孟学派的代表人物。大约早年就开业授徒了。他曾说：最快乐的事，就是“得天下英才而教育之”（《尽心上》）。当时游说诸侯的风气盛行，孟子也曾“周游列国”，大约在他五十岁左右即齐威王时，曾第一次游齐。据钱穆考证：“则孟子当威王世，留齐至少亦得十八年”（《先秦诸子系年考辨》第284页）。这时正是威王任用孙臏、田忌大振国威之际，孟子没有得到重用。威王曾馈赠兼金一百镒，他拒不接受。他的弟子陈臻感到不解。孟子说：“若于齐，则未有处也。无处而馈之，是货之也。焉有君子而可以货取乎？”（《公孙丑下》）可见，这时孟子在齐国没有什么实际官职，因而没有什么理由接受馈赠，否则就等于是接受贿赂了，君子是不能用金钱收买的。但是这并不等于说孟子在齐，没有得到俸养。据徐干《中论·亡国》篇说：“昔齐桓公（田午）主稷下之宫，设大夫之号，招致贤人而尊宠之。孟轲之徒皆游于齐。”孟子率徒至齐，很可能这时就已做了“不治而议论”的稷下先生。司马迁也曾说：“天下并争于战国，儒术既绌焉，然齐鲁之间，学者独不废也。于威、宣之际，孟子、荀卿之列，咸遵（孔）夫子之业而润色之，以学显于当世。”（《史记·儒林列传》）孟子及其弟子就是最早来稷下争鸣的一批儒者。

在齐威王三十年（公元前327年），宋王偃始称王，将行王政，大约就在这个时候，孟子离开齐国来到宋国。他对宋臣戴不胜建议，宋王要实行王政，必须多多亲近“善士”，如果只有一个薛居州（善士）怎么能使宋王为善呢？（见《滕文公下》）有一次，宋

国大夫戴盈之问：“什一，去关市之征，今兹未能，请轻之，以待来年，然后已，何如？”孟子曰：“今有人日攘其邻之鸡者，或告之曰：‘是非君子之道。’曰：‘请损之，月攘一鸡，以待来年，然后已。’——如知其非义，斯速已矣，何待来年！”（《滕文公下》）孟子在宋国时，滕文公作为太子到楚国去，经过宋国来见孟子，“孟子道性善，言必称尧舜”。当他返回时又见孟子，孟子说：“世子疑吾言乎？夫道一而已矣。……今滕绝长补短，将五十里也，犹可以为善国。”（《滕文公上》）按照孟子的政治理想，“以德行仁者王，王不待大——汤以七十里，文王以百里”（《公孙丑上》）。国家无论大小，只要实行仁政，就有希望称王天下。他要求滕文公坚信这个道理。孟子在宋国游说，产生了一定的效果，所以在孟子离开宋国时，宋王偃“赍（金）七十镒而受”（《公孙丑下》），因为他尽了力，受之无愧。对此，韩非曾有过批评：“故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国，是仁义用于古而不用於今也。故曰：世异则事异”（《韩非子·五蠹》）。齐魏楚灭宋“三分其地”是孟子死后的事，其灭国的原因是多方面的，史家说法不一，故不可全归咎于孟子的游说。但孟子倡说仁义，对宋国产生了影响则是可能的。

孟子由宋返回邹。适逢“邹与鲁哄”，邹穆公问孟子曰：“吾有司死者三十三人，而民莫之死也。诛之，则不可胜诛；不诛，则疾视其长上之死而不救，如之何则可也？”孟子对曰：“凶年饥岁，君之民老弱转乎沟壑，壮者散而之四方者，几千人矣；而君之仓廩实，府库充，有司莫以告，是上慢而残下也。曾子曰：‘戒之戒之！出乎尔者，反乎尔者也。’夫民今而后得反之也。君无尤焉！君行仁政，斯民亲其上，死其长矣。”（《梁惠王下》）在孟子居邹期间，滕定公死了。太子即滕文公派然友到邹问丧葬之礼。孟子力主

“三年之丧”，穿粗麻布孝服，吃稀饭度日，从天子到庶民，一概如此。当地父老百官都很不满意，他们说：“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行也，至于子之身而反之，不可”（《滕文公上》）。由此可见，孟子一方面提倡重民，反对统治者“仓廩实，府库充”而不救济灾民，有进步性；另一方面又提倡厚葬，不惜耗费财力，维护旧俗，又有保守性。

滕文公即位后不久，便礼聘孟子至滕，馆于上宫，曾多次向孟子问政。孟子的王道、仁政、经界等许多重要思想都是在同滕文公的对话中谈出来的。这里只就如何保存小国的问题考察一下孟子的主张。滕文公问孟子：“滕，小国也，间于齐、楚。事齐乎？事楚乎？”孟子认为，只要凿池筑城，“与民守之，效死而民弗去”，就有可能保存住。但是，要和民众一起来保卫国家，就必须实行仁政。国虽小，“苟为善，后世子孙必有王者矣。”要对付大国、强国的威胁，只有“强为善而已矣”（《梁惠王下》）。孟子的为善自强、与民守国的思想，对后世产生了积极的影响。但是孟子也主张暂时的妥协。滕文公问道：“滕，小国也；竭力以事大国，则不得免焉，如之何则可？”孟子以周太王居邠时，屡次受到狄人侵犯为例，说明太王献以皮革丝绸、名马良犬、珍珠宝玉都不能阻止狄人的侵犯，只好让出土地，迁移到岐山之下定居。这也是一种办法。因为“君子不以其所以养人者害人”。土地之所以宝贵，在于它是养人之物，如果为了保护养人之物反而使人遭到祸害，养人之物变成害人之物，那就应该退上转移。邠人感于太王的这种仁德，“从之者如归市”。另一种态度是因为土地是祖宗传下来的世业，绝不能轻易舍弃，“效死勿去”。孟子认为，这两条路都可以选择。在战国时期，天下必“定于一”的形势下，孟子看到了小国不能自保的趋势，如果“强为善”仍不能图存，“则天也”（《梁惠王

上》),那就不是人力所能挽回的了。

以后,孟子到了鲁国。孟子的弟子乐正克在鲁做官,大概是经他介绍,鲁平公准备乘车去见孟子。后因他的宠臣臧仓阻挠,说孟子是个身份低微的“匹夫”,葬其母比葬其父的礼隆重,不能算做贤者,而取消了这次会见。乐正克入见鲁君问明原因,向平公解释说:“何哉,君所谓逾者?前以士,后以大夫;前以三鼎,而后以五鼎与?”鲁平公说:“否!谓棺槨衣衾之美也。”乐正克又说:“非所谓逾也,贫富不同也。”但这并没有说服鲁平公会见孟子。乐正克把这一经过告诉了孟子,孟子感叹说:“行,或使之;止,或尼之。行止,非人所能也。吾之不遇鲁侯,天也,臧氏之子焉能使予不遇哉?”(《梁惠王下》)孟子是孔子思想的继承者,来到鲁国而不被信用,反映了孔子这时在鲁国的影响已经衰微。臧仓对孟子“后丧逾前丧”的指责,只是一种借口。孟子三岁丧父,因家贫而葬礼不丰,不能责怪孟子。后来孟子身份有了变化;以大夫之礼葬母,葬于邹、闻于鲁,可能是葬礼过于奢侈,遭到了非议,连鲁君都感慨其“棺槨衣衾之美也”。由此可以推测,孟子在齐确为稷下的“列大夫”、“在三卿之中”,把母亲也接了去,过着富实的生活。其母死于齐,“孟子自齐葬于鲁”(《公孙丑下》),制作了精美的棺槨,连经管这件事的孟子学生充虞也感到做得过分。孟子解释说:“君子不以天下(非议)俭其亲”(《公孙丑下》)。以大夫之礼厚葬孟母,确是事实。问题在于,臧仓为什么仍然称孟子为“匹夫”呢?这里透露出,孟子仅有“大夫之号”,并无实际官职,这是拥有实权的宠臣所看不起的。孟子葬母一事,从侧面证实了孟子是稷下先生。孟子自己也曾说:“我无官守,我无言责也,则我进退,岂不绰绰然有余裕哉?”(《公孙丑下》)这也很合乎稷下先生的身份,合则留,不合则去。

孟子在鲁未遇，不久便到魏国见梁惠王，时年在六十五岁左右。梁惠王对孟子说：“叟不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子回答说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣”（《梁惠王上》）。孟子在和梁惠王的多次交谈中，讲述了“先义后利”、“与民同乐”、“勿夺农时”、“庠序之教”、“为民父母”、“施仁政、省刑罚、薄税敛、深耕易耨”等许多道理。梁惠王表示：“寡人愿安承教”（《梁惠王上》）。不久，梁惠王就死了，未能实行孟子的主张。他的儿子梁襄王即位（公元前318年），孟子谒见后对人说：“望之不似人君，就之而不见所畏焉。卒然问曰：‘天下恶乎定？’吾对曰：‘定于一’。‘孰能一之？’对曰：‘不嗜杀人者能一之。’‘孰能与之？’对曰：‘天下莫不与也。……如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣’”（《梁惠王上》）。孟子对梁襄王的印象很不好，认为他不是那种能够实行仁政的国君，便离开魏国返回齐国。

公元前321年，齐威王卒。次年，齐宣王即位。孟子大约在齐宣王四年（公元前317年），再次来到齐国。这时，稷下学宫大为兴盛，“宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第，为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人”（《史记·田齐世家》）。这里没有提到孟子，因而有人怀疑孟子不属于稷下先生，备为一说，自无不可，但并不能证明孟子不在七十六人之列。《盐铁论·论儒篇》：“齐宣王褒儒尊学，孟轲、淳于髡之徒，受上大夫之禄，不任职而论国事。盖齐稷下先生千有余人。”徐干《中论·亡国》篇也把孟子列入稷下诸子之一。读《孟子》一书，把孟子作为稷下学者来看，有许多情节就好理解了。譬如，孟子同淳于髡的两次辩论，就是稷下先生之间政议不同的角逐。一次是关于“男女授受不亲，礼与”，双方展开了争论。另一次是关于贤者应有什么作为的

争论,大概是在孟子将要离开齐国时发生的。淳于髡认为,贤者不应当自命清高、独善其身,而应该专重事业、关心天下人。“夫子(指孟子)在三卿之中”,对辅上治下无所建树就离去,不是“仁者”应有的态度。这个批评是相当尖锐的。孟子十分感慨地列举了伯夷、伊尹、柳下惠、百里奚、孔子等人的事例,回答说:处在下位的贤者会遇到不同的“污君”,他们对待这些“不肖”之君的办法可能不一样,但共同的态度是坚持仁的原则。国家不任用贤人,不但要削弱,还会灭亡。贤者无法推行自己的主张,就应该离去,不和他们同流合污。君子的所作所为,正是普通人所无法理解的。

从争论中可以看出,孟子居齐“在三卿之中”,而又不被任用,属于“公养之仕”,恰是稷下先生的地位。但孟子不满意这种处境,他希望受到重用,“贤者在位,能者在职”(《公孙丑上》),实际推行他的主张。他曾说:“以齐王、由反手也”(《公孙丑上》)。齐称王于天下,为什么这样容易呢?孟子认为:“诸侯之宝三:土地、人民、政事”(《尽心下》)。这三件宝,在齐国已具备了两个:“夏后、殷、周之盛,地未有过千里者也,而齐有其地矣;鸡鸣狗吠相闻,而达乎四境,而齐有其民矣。”只要在“政事”上“行仁政而王,莫之能御也”(《公孙丑上》)。要发政施仁,齐王就必须成为贤明的君主,具备作为“王者”的品格,所以他就用多种办法来攻其“邪心”,以便使他能担此重任。细分析孟子在齐国的言论,始终是围绕着这个中心思想展开的。从土地方面说,他提出“制民之产”、“恒产恒心”、“不征不税”、以尽地利,繁荣经济;从人民方面说,他一再强调“保民而王”、“乐民之乐、忧民之忧”、“为民父母”、赈济灾民,抚养孤寡,解民“倒悬”,救民“水火”;从政治方面说,他不客气地批评王公大臣,斥之为“污君”、“不肖者”,声言对

无德之君可以“易位”，有时竟至于使齐宣王“勃然变乎色”或“王顾左右而言他”，目的在于劝谏国君施行仁政。但是，他多次进言，都被“以为迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》），并不见用。虽然孟子在齐国很受优待，在他出行时常常是“后车数十乘，从者数百人”（《滕文公下》），比其他稷下先生要威风得多。尽管如此，“礼貌未衰，言弗行也，则去之。”（《告子下》）孟子第二次居齐，大约有五年之久，在齐宣王八年（公元前313年）左右，他决心离开齐国。当齐宣王得知他将要离去时，便对齐国大夫时子说：“我欲中国而授孟子室，养弟子以万钟，使诸大夫、国人皆有所矜式”（《公孙丑下》），打算在国都中给孟子一所大宅院，用六万石粟米俸禄供养他的弟子，以便使所有大夫和国人有效法的榜样。这件事，显然是想把孟子从稷门外的学宫里请到临淄城中居住，以便经常请教。齐王对稷下先生田骈“赏养千钟，徒百人”（《战国策·齐策》），而优宠孟子则“养弟子以万钟”，相比之下，是够丰厚的了。但是孟子却不愿领受，曾引用季孙的话说：“使己为政，不用，则亦已矣”（《公孙丑下》），明确表示，他不是为了富贵，而是要“为政”，既然不用，也就算了。“王如用予，则岂徒齐民安，天下之民举安。王庶几改之，予日望之！”又说：“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”（《公孙丑下》）所以他在齐国边境的昼邑留宿三天，迟迟不走，等待齐宣王追回任用。但是“王不予追也”，孟子非常失望地踏上了归程。

这时，孟子年已七十三岁左右，从此归隐故乡，不再出游。晚年和“万章之徒序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”（《史记·孟子荀卿列传》），直至终老。

二、王道、仁政思想

孟子是孔子后最著名的儒家大师，他对孔子思想作了系统的阐发，既有继承，又有改造，形成了一个新兴地主阶级的改良主义和主观唯心主义的思想体系。如果细加比较，就可以发现，孟子的有些重要论点和孔子原来的提法是有所不同的，反映了封建制形成后的历史特点和儒家思想的变化。

孔子的政治思想，主要在健全“礼治”，维护“君君，臣臣，父父，子子”一套统治秩序。“礼治”有两手：德与刑。孔子强调了“为政以德”，以德为主，以刑辅德。进而对人的内心世界提出要求，提倡“仁”的学说，追求“天下归仁”的境界。孟子把孔子的仁学与德政思想发展为维护封建制度的“仁政”学说。“仁”在孔子那里，主要是奴隶制下做人的伦理道德准则。孟子的“仁政”则包含了更加广泛的内容，它概括了封建制度下的政治、经济、伦理、道德诸方面统一的社会模式，成为封建社会中儒家社会思想的理论基础。

孟子提倡“王道”、“仁政”，出发点和目标在于“得天下”、“治天下”、“王天下”，也就是让“圣王”代表的封建统治阶级取得全面的统治权，而“行仁”则是“王天下”的手段。他说：“不仁而得国者有之矣，不仁而得天下者未之有也。”（《尽心下》）“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《公孙丑上》）“三代之得天下也，以仁；其失天下也，以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。”“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下。”（《离娄上》）

这些话都说得很清楚，“王天下”是实行“仁政”的目的。离开

了这一点,就不能正确理解其“仁政”的阶级实质。但是,封建统治者要实现这一目的,却有两条不同的路线:一条是“王道”路线,一条是“霸道”路线,实质上也就是战国时儒家和法家关于确立封建制度、统一天下的两种方案。孟子认为,“以力假仁者霸”,“以德行仁者王”,然而“以力服人者,非心服也,力不赡也;以德服人者,中心悦而诚服也”(《公孙丑上》)。所以,“王、霸之辨”的实质,不在于是不是建立封建统治,而在于这种封建统治的建立,能不能使人“心悦诚服”。这在法家的政治思想中,并不重要。商鞅认为,治国服民的基本政策,应是厚赏与重刑,“凡赏者,文也;刑者,武也。文武者,法之约(要)也”(《商君书·修权》)。就是说,恩赏与刑威是施行法治最有实效的两手。“赏厚而利,刑重而必”(同上),就是立“信”于民,无需那些空洞的巧说奸言的“仁义”、“虱德”。“国为善,奸必多。”“兴国行罚,民利且畏;行赏,民利且爱”(《商君书·去强》),既畏且爱,就足以服民。这是直言不讳的新兴地主阶级专政的理论。在孟子看来,这是十足的霸道;因此,他由“王、霸之辨”进而作“义、利之辨”。孟子说:“亲亲,仁也;敬长,义也。”(《尽心上》)“人人亲其亲,长其长,而天下平。”(《离娄上》)“苟为后义而先利,不夺不餍。未有仁而遗其亲者也,未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣,何必曰利?”(《梁惠王上》)“为人臣者怀利以事其君,为人子者怀利以事其父,为人弟者怀利以事其兄,是君臣、父子、兄弟终去仁义,怀利以相接,然而不亡者,未之有也。……(反之)为人臣者怀仁义以事其君,为人子者怀仁义以事其父,为人弟者怀仁义以事其兄,是君臣、父子、兄弟去利,怀仁义以相接也,然而不王者,未之有也。何必曰利?”(《告子下》)

在“义、利之辨”上,儒法两家又是针锋相对的。然而在阶级

对立的社会中,怎样才能做到人与人之间“怀仁义以相接”呢?孟子必然要选择一条缓和阶级矛盾的道路,从而把封建社会理想化,设想出一个“老吾老,以及人之老,幼吾幼,以及人之幼”(《梁惠王上》)的施行“仁政”的方案。他说:“夫仁政必自经界始。经界不正,井地不均,谷禄不平,是故暴君污吏必慢其经界,经界既正,分田制禄可坐而定也。”(《滕文公上》)

孟子不了解封建制代替奴隶制,是剥削制度的发展与上升,它不是以一种萎缩的剥削制度去代替发展了的剥削制度,而是以一种新的更加发展的剥削制度去代替无法再发展的剥削制度。因此,他所规定的“经界”、“井田”,不可能被新的封建土地关系所接受,因而也不会被新兴地主阶级所认可。他企图用“均井田”的办法,保持小农生产、小土地所有制的稳定性,从而以“谷禄平”(分给民的是谷,分给官的是禄)使封建地主阶级处于较低的消费水平上,这实际上是封建剥削关系发展的规律所不能容许的。孟子提倡的井田制是:“方里而井,井九百亩,其中为公田,八家皆私百亩,同养公田;公事毕,然后敢治私事。”(《滕文公上》)

这种“制民之产”的设想,是把封建的力役制作为理想制度,企图让地主阶级的封建剥削永远保持在劳役地租的低级阶段上。因而,自给自足的自然经济便成了他建立封建制度经济基础的理想画图。他说:“五亩之宅,树之以桑,五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜,无失其时,七十者可以食肉矣。百亩之田,勿夺其时,数口之家可以无饥矣。谨庠序之教,申以孝悌之义,颁白者不负戴于道路矣。七十者衣帛食肉,黎民不饥不寒,然而不王者,未之有也。”(《梁惠王上》)

看来这个理想境界并不高,只不过是五十岁时才能“衣帛”,

七十岁时才能吃上肉，年迈时可以不负重行路，一般百姓仅限于“不饥不寒”，就算是“王天下”了。实际上等于把自耕农的经济普遍化，牢牢束缚在小土地上，以其“恒产”维系其“恒心”，使其“死徙无出乡”。然而封建制代替奴隶制的历史作用在于解放生产力，小自耕农式的田园经济在这个潮流中，必然要在两极分化中发展为大土地私有制，成为土地兼并的牺牲品。孟子所看到的农民破产，到处流亡，“老弱转乎沟壑，壮者散而之四方”（《梁惠王下》）的状况，正是封建制度的必然产物。孟子力图克服封建制的这个弊病，但是，他所期望的那种“农家乐”的景况，是无法实现的。

孟子认为，“取于民有制”，就可以限制地主阶级的过量剥削。其基本办法就是：“王如施仁政于民，省刑罚，薄税敛，深耕易耨，壮者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上”（《梁惠王上》）。“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。……请野九一而助，国中什一使自赋。”（《滕文公上》）“市，廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦，而愿藏于其市矣；关，讥而不征，则天下之旅皆悦，而愿出于其路矣；耕者，助而不税，则天下之农皆悦，而愿耕于其野矣；廛，无夫里之布，则天下之民皆悦，而愿为之氓矣。”（《公孙丑上》）“有布缕之征，粟米之征，力役之征。君子用其一缓其二。用其二而民有殍，用其三而父子离。”（《尽心下》）“庖有肥肉，厩有肥马，民有饥色，野有饿莩，此率兽而食人也。”（《梁惠王上》）

依据这些论述，可以明确这样几点：第一，孟子并不否定或取消封建剥削，只是要有所限制，主张轻徭薄赋，与民生息，使农业得到发展。第二，对农业的征课，他主张“助而不税”，让农民代耕（助）代表国家的天子、公、卿的土地（公田），以贡献力役地租。

此外,对商业、关卡、房地、人口,都不征收租税,国家的财税都来源于农业生产的收入,而农业税只按十分之一或九分之一的比率征收。当时农业中已有“布缕”、“粟米”、“力役”三种租税形式,孟子主张只收其中的一种,不要同时征收两种或三种,以免造成“民有殍”、“父子离”的后果。第二,他反对过度剥削,造成贫富极端悬殊,以致贵族家中“有肥肉”、“有肥马”,而广大农民却“有饥色”、“有饿莩”。孟子是否主张剥削越轻越好呢?并非如此。例如,作过魏相的经济学家白圭说:“吾欲二十而取一,何如?”孟子反对说,在落后的地方,“五谷不生”,“器用不足”,“无城郭、宫室、宗庙、祭祀之礼,无诸侯币饗飧(宴请),无百官有司(官吏),故二十取一而足也。今居中国,去人伦,无君子,如之何其可也?”(《告子下》)他认为租税太轻了,国家社会财用不足,对维持封建国家的统治和礼教,都是不利的。

整个看来,孟子的王道、仁政思想是从自耕农中上升为中小地主阶级的社会思想。他重视发展小农经济,不放弃封建剥削;又反对剥削过重或过轻,力图实现一种维持缓慢扩大再生产的小康的封建社会。保护自耕农的利益对中小地主经济的发展是有利的;它又是国家赋税、力役、兵源的重要承担者,可以缓冲土地兼并对中小地主的威胁,它的广泛存在是封建社会稳定的因素。但是自耕农的社会理想则不同,从它的阶级地位出发,本能地倾向于取消剥削。所以,孟子的王道、仁政思想并不是直接代表自耕农利益的社会理想。

三、重民、尊贤思想

实行王道、仁政，需要解决人的问题，孟子提出了争取民心、尊贤任能的主张。在天下纷争，干戈扰攘、诸侯改立的时代，民心的向背，已成为国家兴亡的一条重要历史经验教训了。孟子看到了这一点，他说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”（《离娄上》）

为了得天下，必须得民、得民心，而民心之所向，在于他们的愿望、需求能够得到实现。孟子认为，只有实行仁政、摒除霸道，才能做到这一点。齐桓晋文兴霸业，虽曾一匡天下，但为时不久也衰落下去。所以，他说：“仲尼之徒无道桓文之事者，是以后世无传焉”，“保民而王，莫之能御也。”（《梁惠王上》）要保民，就要使他们的生活得到安定，生存不受到威胁，人民就会象流水一样归向“圣王”。所以，孟子十分痛恨当时的土地兼并战争。他说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。此所谓率土地而食人肉，罪不容于死。故善战者服上刑，连诸侯者次之，辟草莱、任土地者次之。”（《离娄上》）

封建制度的确立和归于一统，确实经历了血与火的时代。孟子在这里，把法家的耕战政策和纵横家的“连诸侯”、相攻伐的政策都骂了，认为应当对他们处以重刑。与此相反，他提出：天下必将“定于一”，然而只有“不嗜杀人者能一之”。“今夫天下之人牧（国君），未有不嗜杀人者也。如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领而望之矣。诚如是也，民归之由（犹）水之就下，沛然谁能御

之？”（《梁惠王上》）兼并土地、统一天下的战争，无疑是极其残酷的，付出最大牺牲的当然是人民。这种战争在当时历史条件下，是封建经济与政治的必然产物，是不可避免的历史运动。孟子却认为是可以避免和应当避免的，他没有也不可能指出一条切实可行的道路，不得不求助于仁政的幻想，并从道义上谴责战争，把全部问题最后归结为“嗜杀之心”与“不忍人之心”的对立，这当然是十分软弱的。因此，他只好把“定于一”的现实问题变成一个抽象的哲学问题，大讲：“天时不如地利，地利不如人和。”“人和”实际上也就是孔子说的宁可“去兵”、“去食”也必须保持的“民信”。这是孟子找到的一条“稳操胜券”的唯一出路。他说“域民不以封疆之界，固国不以山谿之险，威天下不以兵革之利。得道者多助，失道者寡助。寡助之至，亲戚叛之；多助之至，天下顺之。以天下之所顺，攻亲戚之所叛；故君子有不战，战必胜矣。”（《公孙丑下》）

这在一定程度上是对的。弱小而先进的社会力量战胜强大而腐朽的社会力量，是不是“得道”、能不能达到“多助之至”，是取得胜利的必不可少的条件。但是如果认为只靠富有吸引力的社会理想和奉行仁义道德就能实现这一切，那就必然要流于空想。

孟子的重民思想是他改良主义思想的高峰，也是周代以来逐步兴起的古代民本主义思想的高峰。由于他把得民心同争天下紧紧连在一起，所以就把民的问题提到了相当重要的地位，在一定程度上比君和社稷的问题还重要。正是在这个意义上，他明确概括出一个著名的命题：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子”（《尽心下》）。这是一个大胆而有远见卓识的思想。它在社会发展的历史上，曾引导过一些开明的君主与大臣，

为自身的根本利益和长远利益着想,重视民心的向背,争取人民的拥护;也告诫那些暴君酷吏,不可“暴其民”过甚,否则就会“身危国削”,甚至“身弑国亡”(《离娄上》)。历史上一次次农民起义,推翻了一个个封建王朝的事实,证明了孟子的预言是不无根据的。

孟子认为实行仁政,争取民心,必须对统治者本身提出较高的要求。他心目中最理想的君主,是“圣王”,最理想的大臣是“天吏”。圣王应当做到“与民同乐”,“乐民之乐者,民亦乐其乐;忧民之忧者,民亦忧其忧。乐以天下,忧以天下”(《梁惠王下》),他主张,王之所好,如“好货”、“好囿”、“好色”、“好乐(音乐)”等等,都应当“与民同之”;能同则民不厌其好,不能同则不足以王天下。他根据《尚书》中“天降下民,作之君”的观念,认为圣王是天授之君,又是“民受”之君,二者是统一的。因而他也把辅佐圣王、施行仁政之臣,称之为“天吏”,是“无敌于天下者”,圣王要平治天下,就必须“尊贤使能,俊杰在位”(《公孙丑上》)。国君识别贤能也必须根据他们能否行仁政、得民心而定。孟子说:“国君进贤,如不得已,将使卑逾尊,疏逾戚,可不慎与?左右皆曰贤,未可也;诸大夫皆曰贤,未可也;国人皆曰贤,然后察之;见贤焉,然后用之。左右皆曰不可,勿听;诸大夫皆曰不可,勿听;国人皆曰不可,然后察之;见不可焉,然后去(罢免)之。左右皆曰可杀,勿听;诸大夫皆曰可杀,勿听;国人皆曰可杀,然后察之;见可杀焉,然后杀之。”(《梁惠王下》)

选用贤能,可以破格提拔,位卑者、疏远者可以越过位尊者、亲近者,但要慎重选择。凡任用贤人、罢免佞臣、处杀奸臣,国君都不可听信自己的近臣与众大夫的意见,他们往往出于私利,妒贤嫉能;只能听取民众的意见,经过考察,再做出决定。孟子周游

列国，不被进用，对于吏治中的丑恶现象，感受自然是很深的。

孟子主张重民、尊贤，是他的王道、仁政思想的延伸，应当说这是新兴地主阶级的一种进步思想，对于封建统治者肆无忌惮地、残酷地剥削和压迫劳动人民，在一定程度上具有思想上的抑制作用；对于被剥削阶级则造成某种幻想，使他们期待所谓“好皇帝”、“父母官”，也起着削弱其反抗意识的作用。当然，孟子的重民不会把民众重到不要剥削压迫他们的程度，其尊贤也不会把贤者尊到不为统治阶级服务的程度。他明确指出：一个国家既要有“君子”，也要有“野人”，“无君子，莫治野人；无野人，莫养君子”（《滕文公上》）。又说：“有大人之事，有小人之事。……故曰：或劳心，或劳力。劳心者治人，劳力者治于人；治于人者食人，治人者食于人——天下之通义也”。（同上）这就是孟子划的一条极明确的阶级界限。但是，就在这个界限之内来评价孟子的王道、仁政、重民、尊贤思想，也应当肯定是有许多进步内容的。

四、天命、人性思想

孟子提出仁政学说的理论根据，推论到最后，便溯源于天，归本于人，形成了天人合一的世界观和人性论。

什么是孟子所理解的天呢？他基本上是对周人天命观的修补和发挥，把天看成是有意志、有德性的主宰力量。他说：“莫之为而为者，天也；莫之致而至者，命民”（《万章上》）。就是说，不是人力所能办到的事却办到了，就是天意；不是人去招致的结果却来到了，就是命运。孟子把周人的“天道无亲”的观念概括为一个“诚”字，说：“是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不

动(感动)者,未之有也;不诚,未有能运者也”(《离娄上》)。诚是天道,追求诚是人道。人做到了至诚仍不能感动天,是没有的,而人不诚就没有能感动天的。可见,思诚是孟子天人合一或天人相通的交汇点。孟子正是从天之诚与人之思诚引出了他的王道、仁政、重民、尊贤、性善等系统观点的。

孟子很赞赏《尚书》中的一段话:上天降生了下民,也给他们安排了君主和老师,君和师的责任是帮助上帝爱护民众。孟子显然承认了君臣关系、君民关系都是由天命(上帝的意志)所定的。因此,他认为贤明君主与暴虐君主的出现,君位的禅让与世袭,都是天意的安排,不是人力所能改变的。他说:“天与贤(禅让),则与贤;天与子(世袭),则与子”,“舜、禹、益相去久远,其子之贤不肖,皆天也,非人所能为也”(《万章上》)。天定君位是传统的君权神授观念。孟子接受了这种观点而又有所补充。他的弟子万章对“天与之”的说法提出疑问:“天与之者,谆谆然命之乎?”即天授给君权时,是不是直接下命令呢?孟子说:“否。天不言,以行与事示之而已矣。”天并不说话,是用行动和事实来显示的。孟子便从“以行与事示之”引伸出天授君权表现为“民受之”,民的接受和拥护君主就是天意的表现。这就是他的重民的唯心主义的哲学根据。民之受与不受,又取决于君主是不是“以德行仁”,能不能“德必若尧舜”(《万章上》)。这种仁德,便是人君“思诚”的结果。孟子说:“天下有道,小德役(于)大德,小贤役(于)大贤;天下无道,小役大,弱役强。斯二者,天也。顺天者存,逆天者亡。”(《离娄上》)

政治的清明与黑暗,人之有德与无德、人之贤能与不大贤能,国家的强大与弱小,究竟谁役使谁,谁凌驾于谁之上,也全由天命决定。他们的存亡取决于对天的顺逆。怎样才算“顺天”呢?

孟子假口孔子的话说：“夫国君好仁，天下无敌。”（同上）

传统的天命论，完全否定了人为的作用，让人消极地听天由命。孟子把这种天命论发展为天人合一论，虽然还说：“若夫成功，则天也”（《梁惠王下》），给了天命最高主宰的地位。但由于他强调天命“以行与事示之”，人可以通过“思诚”去效法天命，便突出了人事的作用，努力发挥人为的能动性。孟子的本体论是神学的客观唯心主义。当他通过性善论进入认识论领域时，便形成了他主观唯心主义的认识路线。性善论是他架设在天人合一的本体论和认识论之间的一座桥梁。

孟子对人性的看法，大致有三个要点：一是承认人有共同本性，即普遍人性；二是人的本性是善的，人性本身固有善德的价值；三是人的恶德是由后天环境、习染造成的，从而强调了教育、教化的作用。

孟子在人性论上的论争对手是告子。告子认为“生之谓性”，“食、色性也”，“性无善、无不善也”（《告子上》）。他把人性归结为人的生物本性，因此，求食与求偶的欲望便是人的本性，没有善与不善之分。孟子把人性理解为人的社会性，反对把人性说成是生物性，否则就等于把人性和动物性以及不同动物之间的本性都混为一谈了。他说：“然则犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性与？”（同上）孟子追求的人性是“人皆有之”的“人之所以异于禽兽者”（《离娄下》）的那种本性。这样，他就把人的动物性排除于人性概念之外。这是他比告子高明的地方。但由于他是唯心主义地解决这个问题，不可能把人的生理属性同社会属性正确地划分开来，便不得不求助于天命来弥补其理论上的矛盾。他说：“口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭（嗅）也，四肢之于安佚也，性也，有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之

于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《尽心下》）

这里，孟子先是说口、耳、鼻、四肢对于好味、美色、乐声和安适有欲求，是属于人性的，但是这种天性是天命的作用，所以君子不强调它是性，而强调天命。接着又说人按照仁、义、礼、智、天道所规定的准则去处理父子、君臣、宾主、贤者以及圣人的种种关系，固然离不开天命，但也是人性所具有的，所以君子不强调它是天命，却强调它是人性所固有。孟子这样解释这个问题，体现了他的天人合一的思想，又强调人们不必追求生理需要的满足，而应当致力于仁义道德的完善。其用心可谓良苦矣！他还说：“口之于味也，有同嗜（嗜）焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者何也？谓理也、义也。圣人先得我心之所同然耳。故理义之悦我心，犹刍豢之悦我口。”（《告子上》）

他认为，人的感官欲求既同，人心也应当相同，如口、耳、目之同求于味、声、色一样，人心也追求理、义。“生亦我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也”（《告子上》）。人为了符合于理、义的要求，迫不得已时可以舍去生命，他认为这样就把人性与动物的求生本能区别开来了。殊不知，这样区别的结果正是用封建的理、义把阶级社会中人与人的不同的社会属性混同起来了。混同于什么呢？混同于善。

“孟子道性善，言必称尧舜”（《滕文公上》）。他认为，人的道德品质，如仁、义、礼、智等是人性所固有的，与生俱来的；否认了告子“性无善无不善”、“性可以为善，可以为不善”的说法。孟子说：“侧隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。侧隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭

敬之心，礼也；是非之心，智也。仁、义、礼、智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求则得之，舍则失之。”（《告子上》）

这里讲的“四心”，是否都是“人皆有之”，还是一个有待证明的问题，此其一；其二，“四心”即便存在，是否就是人之“性”，也还没有说清楚；其三，“四心”怎么见得不是外来的，只是“我固有”，求则得到，舍则失去呢？仅靠这一段论述，还不能解决问题。对此，孟子试图给以解决。关于心与性的关系，他说：“君子所性，仁、义、礼、智根于心”（《尽心上》），作为性之根的这种心，是“本心”，本心是“不加”、“不损”的。这样看来，孟子把“本心”看成是“性”的根本。所以他的性善论实质上是善心论。“四心”就是人一生下来就有的“本心”，它给仁、义、礼、智这四种道德品质的成长、发展，提供了有待萌发的种子、胚芽。这就是孟子说的“四端”。他从经验事实出发作了如下的概括：“今人乍见孺子（婴儿）将入于井，皆有怵惕侧隐之心——非所以内交（结识）孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声（婴儿的啼哭声）而然也。由是观之，无侧隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。侧隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，犹其有四体（四肢）也。”（《公孙丑上》）

从一个小孩子将要掉入井内，引出这样一大段议论，貌似有据，实则离题甚远。因为他说的“四端”不是端、种子、胚芽，而是超出了先天具有的素质、禀赋的特性，已加进了很多后天获得的思想内容。实质上这是先验道德论或天赋道德论。孟子无法解脱这个理论上的矛盾，只好闪烁其词地进行循环论证，在主观唯心主义范围内兜圈子：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童无不知爱其亲者，及其长也，无不知敬

其兄也；亲亲，仁也；敬长，义也。无它，达之（通行）天下也。”（《尽心上》）

孟子只好又推出了“良知”、“良能”。但是，既然谈到“及其长”，就表明“孩提之童”也有一个成长过程。这就不能说是“不学而能”、“不虑而知”的本能了。因此，循环论证只不过是一种遁词而已。先验道德论企图把人在后天获得的社会属性与道德品质，归结为人性所固有，是生就的本质，完全违背了客观事实，所以永远不可能得到证明。在战国时期，大争之年，人们的实际表现是人欲横流，恶行不绝，以至于达到“人相食”的地步。人怎样修其善性，摒弃恶行，这便是孟子主观唯心主义认识论中所要回答的问题。

五、尽心、知性、知天思想

孟子的天人合一的哲学体系，也体现在认识论中。他认为，人一生下来就具有天赋予的善端、良知、良能，为形成思想、品德、认识能力提供了基础。不过这种基础，不仅仅是指人的心理发展所必须凭依的生理素质，而且也指预先含有心理内容的可以定向发展的一种神秘原动力。“四端”就是这种定向。他说：“人之有是四端也，犹其有四体也。有是四端而自谓不能者，自贼者也……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始燃，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不能充之，不足以事父母。”（《公孙丑上》）

既然“四端”同人的四肢一样，那当然是天生就的，因此就不可“自谓不能”，那样就等于自己戕害自己。然而“四端”还必须经

过“扩而充之”，才能发展为仁、义、礼、智四种善德，使王者“以不忍人之心，行不忍人之政”，如同火的燃烧、泉水喷出那样，不可扑灭、不可遏止。这样说来，人和人的思想、行为中所表现出的巨大差异，如大至于安定天下，小至于奉养父母，究竟能不能做得到，都取决于能不能扩充其“本心”、“四端”。如果“人能充无欲害人之心，而仁不可胜用也；人能充无穿逾之心，而义不可胜用也；人能充无受尔汝之实，无所往而不为义也。”（《尽心下》）这同孔子说的“我欲仁，斯仁至矣”（《论证·述而》）一样，只要扩充人的善良动机，就可以杜绝一切邪恶行为。怎样才能扩充其“本心”呢？孟子提出了以下几种修养的办法：

第一，摒弃闻见之知，节制耳目之欲。在孟子看来，人的物欲是把人引向邪路的恶端，从提倡节欲主义进而轻视人的感性经验。他说：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣”（《告子上》）。由于人的感觉器官是同人的物欲相联系的，目欲见美色，耳欲闻好音，口欲吃美味，鼻欲嗅馨香，体欲居安佚等等，所有这些感性活动都会被外物所蒙蔽，在感官与外物的接触中，迷失本心，把人引向邪路。人要修其本心，不使迷失方向，最好的办法莫过于“寡欲”。他说：“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲，虽有不存（本心）焉者，寡矣；其为人也多欲，虽有存（本心）焉者，寡矣”（《尽心下》）。凡主张人有善端的理论，必不能否认人亦有恶端，这个恶端就是人欲。在孟子看来，人的“本心”与“物欲”是对立的、成反比的。能寡欲的人，即使本心也有所不存的方面，终究丧失得很少，不能寡欲的人，即使本心也能存留一点，毕竟他所存留的也很少。人欲中以“饥渴之害”为最甚，但人不应当“以饥渴之害为心害”，“口腹有饥渴之害，人心亦皆有害”（《尽心上》）。比较这两种损害，权衡轻重、得失、取舍，就区分出大人和小人的

不同了。“从其大体(存养本心)为大人,从其小体(追求物欲)为小人”(《告子上》)。这种观念,上承孔子的“君子喻于义,小人喻于利”之说,下启宋明理学“存天理、灭人欲”的禁欲主义,三者一脉相传。

第二,提倡反省自我,强恕而行。孟子认为,闻见之知助长耳目之欲,是因为感性器官“不思”,“心之官则思,思则得之,不思则不得也。此天之所与我者,先立乎其大者,则其小者不能夺也”(《告子上》)。他极端重视内心的理性活动,认为它是扩充本心、实现自我完善的“天与”的内在动力。这种思虑之知,无需外求,内心中早已含有了一切。“万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉”(《尽心上》)。他认为,天之道是诚,人之道是思诚,人心中已有四端的种子,只要靠反省自身,就可以存天道之诚了。努力按照推己及人的途径去行动,即“强恕而行”,这是求仁而得仁的最捷近的方法。孟子夸大了主观意志对行为的支配作用,颠倒了存在与意识的关系。他说:“故天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能。”(《告子下》)

宣扬唯意志论的哲学,一般都要颂扬天才,就是这里所说的承担“天降大任”者。他的意志是在摒除物欲的艰苦锻炼中形成的,单从人的意志锻炼一点看,有其合理因素,也曾对历史上的奋发有为者起过激励作用。但从整个认识路线来看,孟子是从主观唯心主义出发来阐述坚强意志的锻炼和作用的,这种锻炼是自我扩充本心、强恕而行的手段。

第三,尽心之术的最高表现是养浩然之气。孟子主张自我扩张,自我完善,就要充分地无止境地膨胀其本心,这就是他说的“尽心”。即“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,

养其性，所以事天也”（《尽心上》）。人由内心的善端，发展为纯然合乎天命的善性，“尽其心”就能做到。无限制地扩张了本心，就是对自己本性的认识。天人是合一的，所以认识了自我的本性，也就认识到天了。换句话说，思诚的结果，便是对天道之诚的认识和体现。从认识论和道德修养学说来看，孟子的天人合一的思想，虽然给天以至高无上的主宰地位，但要具体落实于人，落实于自我。因此，他的哲学体系基本上是主观唯心主义的，但存留客观唯心主义的一部分内容，就是在自我之外悬浮着虚幻的天命，而天命一落在实处便是人自身了。

孟子的尽心术推演到极端是养浩然之气。他说：“夫志，气之帅也。气，体之充也。夫志至焉，气次焉”（《公孙丑上》）。人的意志是精神之气的统帅，气遍布于人体。因此，锻炼自我的意志是养气的根本，气是意志的表现。养气达到的最高境界是什么？他说：“我善养吾浩然这气。……其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。是集义所生者，非义袭而取之也。行有不慊于心，则馁矣。”（《公孙丑上》）

浩然之气是同义和道相配合的一种充塞于天地之间的最伟大、最刚强的气。它由正义的不断积聚而产生，不会因为一时的正义行为所养成。失掉了正义，有亏于心，它就没有力量。孟子虽然从唯心主义角度阐述了这个问题，但实际上强调了只要真理、正义在自己一边，就会产生一种正气凛然的大无畏精神，即为了维护真理与正义，要舍生取义。这种主体精神，同他提倡的下述思想结合起来，即“乐以天下，忧以天下”（《梁惠王下》），“居天下之广居，立天下之正位，行天下之大道。得志与民由之，不得志独行其道。富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫”

夫”(《滕文公下》),曾鼓舞过我国历史上许多进步人士、革命者,为其进步事业而奋斗,也曾激励过许多爱国主义者如岳飞、文天祥、史可法等民族英雄,去英勇地抗御入侵者,至死不屈。所以这种思想已被不同历史时期的进步者、革命者和爱国主义者,用自己的实践注入了新的时代内容和阶级内容,逐步改造、演变、发展成为中华民族的民族精神财富。至于孟子宣扬这种精神时所带有的历史局限和阶级局限,在其对后世的影响中可能起的消极作用,也随着历史的前进而不断消失了。

六、孟子的历史地位

孔子创立了儒家学派,经过七十子的传播,在战国初期与墨家并称为“显学”。孟子继承和发展了孔子学说,在封建社会中终于获得了“亚圣”的地位,声名仅次于孔子。汉赵岐曾称孟子为“命世亚圣之大才”(《孟子题辞》)。北魏《元昭墓志》云:“识总指途,并驱孔孟。”晋咸康时袁瑰、冯怀上疏曰:“孔子恂恂,道化洙泗;孟轲皇皇,诲诱无倦”(见《宋史·礼志》),都已并称孔孟。《隋书·经籍志》始列《孟子》入经部。唐韩愈倡说“道统”论,认为孟子是尧、舜、禹、汤、文、武、周公至孔子,一脉相传道统的直接继承人,孟子以后不得其传,直到韩愈才又把道统延续下来(见《原道》)。他极力推崇孟子,把《孟子》一书视为儒学圣教的入门(见《送王埴序》)。宋儒朱熹曾说:“《论》、《孟》之书,学者所以求道之至要。古今为之说者,盖已百有余家,然自秦汉以来,儒者类皆不足以与闻斯道之传,其溺于卑近者,既得其言而不得其意,其骛于高远者,则又支离瞻驳,或乃并其言而失之,学者益以病焉。宋

兴百年，河洛之间，有二程先生者出，然后斯道之传有继，其于孔子、孟氏之心，盖异世而同符也。”（《语孟集义序》）

但朱熹认为二程之学亦有瑕疵，“其穿凿支离者，固无足取，至于其余，或引据精密，或解析通明，非无一辞一句之可观，顾其于圣人之微意，则非程氏之侔矣”（《论语要义序》），只有他自己才是既通孔孟大旨，又深领其微意的道统传人。这种争正统的是非，可不去管它，但凡争儒家嫡传的后代学者，都把孔孟并列，则一致的。由此也可以看出孟子历史地位的显赫。

把孟子看成是儒家道统的嫡系传人，几乎已成定论。但问题在于，孟子有没有对孔子思想进行过改造？孔子思想的保守性，不经过一步步的改造，不可能直接用于封建社会。这样的改造工作，大体上经历了三次：第一次是孟子和荀子的改造，第二次是董仲舒的改造，第三次是宋明理学家（特别是朱熹）的改造。后两次改造，在中国哲学史、中国思想史的许多著作中已有所论述，但对孟子的第一次改造，却往往被忽略。究其原因，主要是过于看重孔孟思想中相同的方面，即继承的方面，而比较忽视其不同的方面，即改造的方面。其实，孟子对孔子思想的改造是一次十分重要的改造，为后两次改造（特别是第三次改造）奠定了基础，对孔子思想成为封建社会的统治意识起着关键性作用。

孟子对孔子思想的改造，主要表现在以下几个方面：

第一，从反对“用田赋”到“制民之产”，孔、孟维护不同的经济关系。《左传》、《国语》和《论语》都记载了季氏欲用田赋，使冉求问于孔子的事，反映出这一事实在鲁国经济关系演变中的重要性。孔子用“不度于礼”、违背“周公之典”为理由加以反对，他所维护的当然是奴隶制的经济关系。孟子则不同，他一再倡说的“井田制”、“制民之产”、“经界”、“恒产”之类，不外乎“五亩之宅，

百亩之田”，实行“九一而助”、“什一之税”，不管这种主张具有多少空想的成分，但他所维护的经济关系已是封建制的而非奴隶制的了。孔孟学说之间尽管有千丝万缕的联系，由于它们所依附并加以维护的经济关系不同，不能不使这两种学说产生社会属性的分野和阶级内容的区别。这本身就是一种改造，并由此导引出一系列理论观点上的变化。

第二，由鼓吹礼治到宣扬仁政，孔孟维护不同的政治制度。孔子、孟子都是大讲礼和仁的，其间确有密切的联系。但是孔子所主张的“为国以礼”、“齐之以礼”的政治制度，依然是奴隶主贵族专政的礼治，他所反对的是维护奴隶制所惯用的严刑、重罚、残杀等暴力专政的手段。在重德轻刑、以刑辅德方面，孟子继承了孔子思想。但是孟子不再象孔子那样强调礼治了。《孟子》一书中论述“礼”的地方仍属不少，大多是一种伦理道德规范，或释为“恭敬之心”、“辞让之心”，或释为“礼之实，节文斯二者（仁义）是也”（《离娄上》），即作为一种调节和修饰仁义的礼仪之德，显然同作为奴隶制的典章制度的礼大相径庭。孔子的作为伦理道德规范的仁，在孟子那里却赋予了封建性的政治涵义。孔子始终没能把仁与政联在一起，孟子却大倡仁政，并把设立“合理”的封建土地关系即“经界”与和缓的阶级关系作为仁政重要内容。这也是对孔子仁学的改造。

第三，从尊君到轻君，孔、孟对国君态度有变化。孔子为维护奴隶制的宗法制与等级制，把国君看得至高无上，主张“事君尽礼”、“事君以忠”，“事君能致其身”，“君君、臣臣、父父、子子”，即使是无道之君，也决不能反对，只能“以道事君，不可则止。……弑父与君，亦不从也”（《论语·先进》）。鲁昭公娶吴孟子为夫人，违反了周礼中“同姓不婚”之礼，但他仍说“知礼”，加以袒护，说

什么“臣不可言君亲之恶，为讳者，礼也”（《史记·仲尼弟子列传》）。即使象纣那样暴虐无道的君主，《论语·子张》仍维护说：“纣之不善，不如是之甚也。”孟子则不同，他明确提出“民贵君轻”的思想，认为合理的君臣关系在于相互承担义务：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇”（《离娄下》）。对于无道的君主，可以“格君心之非”（《离娄上》）。齐宣王问孟子“臣弑其君，可乎？”孟子回答说：“贼仁者谓之‘贼’，贼义者谓之‘残’。残贼之人谓之‘一夫’。闻诛一夫纣矣，未闻弑君也”（《梁惠王下》）。象这样一种看待国君的态度，本身就已违背了孔子强调的礼。在孟子看来，国家的臣民是可以选择君主的，要以君主是否实行仁政、王道为准绳，把新兴地主阶级“得天下”、“王天下”的事业看得高于一切。孔子虽然也主张国君求治，要有“争臣”（谏臣），如果国君无道，臣“则隐”，“则愚”，以求“免于刑戮”，但决不能对君非礼越分。可见，孟子的“轻君”思想不是对孔子尊君思想的简单继承，而是一种大胆的改造。他意识到了深藏于封建社会内部君与民的对立，是导致封建王朝覆灭的根源。他说：“不仁而在高位，是播其恶于众也。上无道揆也，下无法守也，朝不信道，工不信度，君子犯义，小人犯刑，国之所存者幸也。故曰：城郭不完，兵甲不多，非国之灾也；田野不辟，货财不聚，非国之害也。上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”（《离娄上》）

可见，孟子创立“民贵君轻”与“王道仁政”之说，并非提高人民的社会地位，而是向封建统治者提出的防止“贼民兴，丧无日”的忠告和对策。荀子也看到了这一点，曾说：“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”，否则“庶人骇政，则君子不安位”（《荀子·王制》）。其解决的办法，就是对民要“惠”。这同孟

子的主张有一致的地方。

第四,从畏天命、重人事到尽心、知性、知天,孟子吸取与改造了孔子的哲学思想,创立了天人合一论的主观唯心主义的哲学体系。孔子的哲学思想是比较松散的,他对天命的尊且畏,对鬼神的敬而远之的态度,导引出重人事的思想,其主导思想是客观唯心主义的,对于天与人之间的关系未给予理论解决。孟子也讲天命,却很少讲鬼神。他讲的天命,往往同“行与事以示之”相联系,因而民命成了天命的体现者。人要知天,不是脱离自身去认识一个外在的与己没有关联的天,而是通过兼备了万物的自我,运用尽心、知性的工夫达到知天的,只要顺着人的天赋心性去扩充、发展,就可以体现天人的一致性。孟子的哲学体系保留了孔子客观唯心主义的内容,但其主导方面是主观唯心主义的。天人合一本质上是合一于人、合一于自我的。人只要思诚存善,就用不着畏天命。在孟子的心目中,“乐天者”是高于“畏天者”的。这也是不同于孔子的地方。

孟子的历史地位,是同他继承、改造、发展了孔子学说相联系的。孟子思想对后世产生了深远影响,也全系于此。汉代董仲舒改造了孔子思想,实际上是起步于孟子思想的。尽管董仲舒不大称道孟子,而直接溯源于孔子,但是他得益于孟子之处仍然十分显眼。例如他的天人感应论、三纲五常论、性三品说、任德不任刑说,大都直接承继于孟子。如果没有孟子对孔思想的改造,董仲舒的思想体系就要贫乏得多。

同样,孟子思想对宋明理学的影响也是十分明显的。朱熹推崇四书,其中尤重《论语》、《孟子》。理、气、心、性是朱熹哲学中的基本范畴,在《孟子》一书中则早有蕴涵。孟子把人“心之所同然者”称作理,仁义礼智之性也就是天理。他所论述的“气”、“夜

气”、“平坦之气”、“浩然之气”等等,是从主观唯心主义的角度阐述了气的清浊对存心养性的不同作用。这些观念都对朱熹产生了影响,导引出天理、人欲之辨。当然朱熹的哲学体系是客观唯心主义,汲取了儒、道、佛多家思想的遗产,非专得自孟子,但孟子的影响是居于重要地位的。此外,王阳明的心学、致良知说、知行合一说,同孟子的主观唯心主义思想具有更加密切的继承关系。

总之,孟子是在封建制确立初期出现的儒家大师。儒学能在中国封建社会的长期发展中占据主导地位,孟子起了重要作用。其思想中的精华与糟粕,也对后世产生了积极与消极的不同影响。

第三章 邹 衍

邹衍是稷下学中阴阳五行学派的最大代表。他集先秦阴阳五行思想之大成，“以阴阳主运显于诸侯”，风行于当世，影响到后人。他是中国古代重要思想家之一。

一、邹衍的生平事迹

邹衍，齐国人。他与孟轲并时而稍后，略长于公孙龙。约生于公元前 355 年，约卒于前 265 年，享年九十岁左右。

邹衍的生平事迹，史书记载不详，且多有疑处。这里只能列举大端于后：

1、邹衍生于齐国，年长后成为稷下先生。“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，若《大雅》整之于身，施及黎庶矣。乃深观阴阳消息而作怪迂之变，《终始》、《大圣》之篇十余万言。”（《史记·孟子荀卿列传》）这是说邹衍著书立说的起因。“自齐威、宣之时，邹子之徒论著终始五德之运”（《史记·封禅书》）。这里说的是邹衍著书立说的大体时间，约在齐威王和宣王交替时期，即公元前 320 年之前。可以推知，邹衍是在齐国做稷下先生时因目睹列国时弊，有感而发，著书立说，因而成名，“重于齐”的。

2、邹衍在齐成名之后，便离开齐国，应聘诸侯。“惠王数被军旅，卑礼厚币以招贤者，邹衍、淳于髡、孟轲皆至梁。”（《史记·魏

世家》)这里虽未说明时间,但从梁惠王在位时,多次遭到军事失败来看,重礼厚聘邹衍、孟子至魏(梁),当在其晚年。根据历史记载,惠王好战,屡遭失败,公元前343年,齐孙臆大败魏师于马陵,杀庞涓,俘魏太子申;前342年,齐田盼与宋人攻魏东鄙、赵伐魏北鄙,魏攻上,魏师败绩。前339年、333年、330年、328年先后败于秦,丧失了西部大片土地;前323年,楚败魏于襄陵,又丧失南部八邑;前322年,秦攻取魏的曲沃,这是惠王死前最后一次惨败。大约就在这时,惠王痛定思痛,决心厚礼纳贤。“(邹衍)适梁(魏),惠王效迎,执宾主之礼。”(《孟子荀卿传》)梁惠王卒于公元前319年,正值齐宣王元年。邹衍、孟子来到魏国,以盛大的效迎之礼接待了他们。

据《孟子》记载,梁惠王对孟子说:“及寡人之身,东败于齐,长子死焉;西丧地于秦七百里;南辱于楚。寡人耻之”(《梁惠王上》)。他回顾的正是这段历史,时间就在惠王卒年(前319年)之前不久。梁襄王于公元前318年即位,孟子进见襄王后说:“望之不似人君”。此后,孟子离开魏国,又返回齐国。邹衍究竟在魏国居留了多久,史籍无载。但从下面的材料判断,邹衍也曾离魏返回齐国。这可能是因为齐宣王即位后,由“好马”转为“好士”,重整稷下学宫,原来的稷下先生又纷纷返回齐国。

3、公元前314年,燕国发生内乱,齐宣王乘机伐燕,占领了燕的大片土地,并杀死燕王哙。后因“燕人叛”,宣王被迫撤兵。但直到公元前311年,赵国护送燕公子职返回燕国,立为燕昭王。燕昭王发愤图强,招贤纳士,执意与齐国为敌。“燕昭王于破燕之后即位,卑身厚币以招贤者。……乐毅自魏往,邹衍自齐往,剧辛

自赵往，士争趋燕。”(《史记·燕世家》)^① 这里说，邹衍自齐往，而不是自魏往，足见邹衍适魏之后，又返回齐国。

另据《孟子荀卿列传》说，邹衍到燕国时，“昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业，筑碣石宫，身亲往师之。作《主运》。其游诸侯见尊礼如此！”昭王亲自用衣襟裹住扫帚(拥彗)清结道路，以免让尘土扬及长者衣履，以表示敬意，这比梁惠王“郊迎”又进了一层。昭王不仅“执宾主之礼”，而是恭恭敬敬地执弟子之礼，“亲往师之”。齐置稷下学宫，燕筑“碣石宫”以待之，确实是优礼有加了。这大约是前 308 年的事。

燕齐相仇，燕昭王蓄意要谋齐，作为齐国的稷下先生邹衍自然要转移燕昭王对齐的敌对政策，转而敌视赵国。所以《韩非子》说：“凿龟数筮，兆曰大吉，而以攻赵者燕也。……邹衍之事燕，无功而国道绝。”(《饰邪》)这说明邹衍曾主张燕国去攻打赵国，在韩非看来齐是燕的宿敌，不谋齐而攻赵的策略，无异于把燕国往绝路上推。从史籍记载来看，燕昭王没有采纳攻赵的策略，在相当长时间里，始终与齐为敌，终于在前 284 年发动了攻齐战争，乐毅帅五国(燕、秦、魏、韩、赵)之师下齐七十余城，齐几乎被灭掉。邹衍在这次战争前已返回齐国。

邹衍的活动主要在齐、燕，他的学术思想在这里也传播最广。“邹衍以阴阳主运显于诸侯，而燕、齐海上之方士传其术不能通，然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”(《封禅书》)从这里可以看出，邹衍的阴阳五行思想在其产生的当世，便开始和神仙方术相流湊。在齐的蓬莱这个地方，自古以来就经常出现海市蜃楼。这本来是一种自然现象，但在不能做出科学解释的历史

^① 并见《战国策·燕策一》，《新序》。

条件下，便会当作存在着神仙世界的见证。所以，“自威、宣、燕昭使人入海求蓬莱、方丈、瀛洲。此三神山者，其傅在勃海中，去人不远；患且至，则船风引而去。”“未至，望之如云；及到，三神山反居水下。临之，风辄引去，终莫能至云。”（同上）这是一段古人天真地追踪海市蜃楼幻景的很生动的记载。威、宣、燕昭派人入海求神山之事，正发生在邹衍学术活动的盛年，他的阴阳五行学说得以广泛传播，是同这种环境分不开的。

4、邹衍晚年曾出使赵国，同公孙龙发生过学术交锋。“（邹衍）适赵，平原君侧行撤席。”（《孟子荀卿列传》）“平原君厚待公孙龙。公孙龙善为坚白之辩，及邹衍过赵言至道，乃绌公孙龙。”（《史记·平原君列传》）刘向《别录》对此作了如下解释：

齐使邹衍适赵，平原君见公孙龙及其徒菴毋子之属，论“白马非马”之辩，以问邹子。邹子曰：“不可。彼天下之辩有五胜三至，而辞正为上（上）。……”坐皆称善。

关于这段文字的意思，我们在后面再来解释，本节主要在说明邹衍的生平事迹，所以这里所要说明的是邹衍过赵绌公孙龙的大体年代。

平原君赵胜，“相赵惠文王及孝成王，三去相，三复位，……以赵孝成王十五年卒。”（《平原君列传》）赵惠文王于前 298 至前 266 年在位，孝成王于前 265 年至前 245 年在位。赵齐交恶转而以抗秦为主是经历了一个过程的，前 284 年赵助燕攻齐，下齐七十余城；前 280 年赵攻取齐的麦丘；前 271 年赵攻齐至平邑；这个时期赵齐交恶仍然很深，一般说齐这时是不可能派一位学者邹衍出使赵国的。直到前 269 年才出现转机，燕使宋人荣盆攻赵，赵求齐安平君田单出兵救援，燕赵分裂而赵齐和缓，赵孝成王二年（前 264 年），干脆请齐国的田单为相。这是赵齐交好时

期，邹衍大约就在交好之初来到赵国，受到平原君的盛情接待，在同公孙龙的论辩中畅言“至道”。

二、邹衍的著作

根据史籍记载，邹衍的著作很多。《史记》说他著有《主运》、《终始》、《大圣》，十余万言。《汉书·艺文志》著录的阴阳家《邹子》一书，有四十九篇；又《邹子终始》，有五十六篇；两书共一百〇五篇，可说是洋洋大观了。《史记索隐》引刘向《别录》说：“《邹子》书有《主运》篇”。看来，《汉书》所说的《邹子》、《邹子终始》可能是《史记》所列《主运》、《终始》、《大圣》诸篇的辑本，司马迁、刘向、班固都看到过这些书。

东汉著名哲学家王充说：“《邹子》之书，言天下有九州”，并征引邹衍的话：“天地之间，有若天下者九”（《论衡·谈天》）。邹衍之书，东汉时还流传于世，王充读过邹衍的著作。《史记集解》引如淳云：“今其书有《五德终始》五德各以所胜为行。”又“今其书有《主运》，五行相次转用，随方面为服。”如淳是三国时魏冯翊人。据《集解》所引可知，邹衍的著作在三国时也还可以看到。但在这以后，就不见史书著录，无从查考了。不过，有关邹衍的学说和佚文，史籍中多有记述和保存。如《史记》、《吕氏春秋》、《论衡》、《新序》等。值得注意的是，《管子》中的《四时》、《五行》、《幼官》以及《侈靡》等篇，颇有邹衍阴阳五行家的风度，极有可能就是邹衍的遗文。对于这方面的问题，我们将在本书第三编里加以讨论和叙述。

三、“天地有始无垠”的自然哲学

“天”是自然之天？还是神秘之天？这是先秦诸子普遍思考的问题。邹衍有“谈天衍”之称，想来他对这个问题认识和说明是相当广泛和深入的。因史料所限，难以窥其全豹。不过，从下文两个方面，我们大体上可以看出他是如何认识这一问题的。

（一）天地有始

已有的文字材料告诉我们，邹衍深入研究了“天地剖判以来”的自然历史过程，并且由已知的状态“推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也。”也就是说，天、地并不是从来就有的，也不是一成不变的，它们各有自己发生和发展的历史。而在天地分判之前，还有一个无法考究和说明的原始的混沌。天地也就是从这个深远而暗昧，不可考究的混沌中分化出来的。

邹衍的这一思想与老庄和《周易》的宇宙生成说很相似。但是邹衍既没有把那个原始的混沌明确规定为“道”、“太一”、“太初”，也没称之为“太极”、“太始”（《易传》之范畴），没有描述宇宙的原始状态是如何运动、变化而派生出阴阳、天地。在他看来，宇宙的原始状态及其运动变化是深远、暗昧、不可考究也无法考究的。因此，他没有对此作出更进一步的解释，没有把人们引向形而上的玄想，而是从一般意义上向人们说明“世界在本质上是混沌中产生的东西，是某种发展起来的東西，某种逐渐生成的东

西。”^①在他看来,天地作为物质的具体形态,亦有其发生发展的历史。换句话说,“天”是自然之天,物质之天,而不是神秘之“天”、有意志之天。很明显这种思想是朴素唯物主义的。

既然天地不是从来就有的,而是有其发生发展的历史,这也就把天地纳入了时间的范畴之中。也就是说,天地与物质的存在形式之一的时间是不可分的。在唯心主义者的天命观那里,“天”是有目的的、有意志的“上帝”,“天命”这个神秘之天并不是由其它的东西所派生的,因而,它既没有过去、现在,也没有将来,而是一个超脱于时间之外的永恒的至在。邹衍与此相反地提出“天地未生”、“天地剖判”的观点,这就从时间性上与那种神秘之“天”区别开来,肯定了天的客观实在性。

天地作为整个宇宙的一部分,有其发生和发展的自然历史,在时间上是有始有终、有限的;但是,在天地产生之前还有一个不可考之原,还有一个天地未分的原始状态,也就是说,整个宇宙在时间上是无限的。

(二)“天地无垠”

长期以来,“中国即天下”的封闭观念一直束缚着人们的头脑,限制着人们的眼界。随着天文、地理,尤其是航海事业的发展,人类的活动空间、思维空间得以拓宽,“中国即天下”的观念和心态开始动摇、改变。在这种情况下,邹衍“疾晚世之儒墨不知天地之弘,昭旷之道,将一曲而欲道九折,守一隅而欲知万方,犹无准平而知高下,无规矩而欲知方圆也”(《盐铁论·论邹》)。以“天地之弘”的新观念、新思想,向那种“中国——天下”的传统观

^① 恩格斯:《自然辩证法》,《马克思、恩格斯选集》第3卷,第448页。

念展开了历史性的批判。

邹衍认为,人们通常所说的“中国”,仅仅是整个世界的八十分之一。中国名叫“赤县神州”,这其中又有九个州,也就是《禹贡》上说的“九州”。不过,这只是“小九州”。全世界类似中国这样地域广阔的大州共有九个,这叫“大九州”;每个大州都有小海环绕着,人类和其他动物都不能自由地踏上别的大州。而在大九州之外,还有更大的海域环绕着,这才到了天地的尽头。这就是邹衍最著名的“大小九州”说。

从邹衍的上述思想看,其所谓“天地无垠”,实际上是“天地有垠”。相对于“小九州”而言,天地是无垠的;但从“大九州”来说,天地有边有际。也就是说,天地在其广延性上是有限的。天的边际是以地的边际为界限的。这也就把“天”纳入了空间的范畴,也就是说天与地一样也是有一定的广延性、范围的,它也具有客观实在性。显而易见,邹衍所理解的“天”,即自然之天。在这里,它既无神秘的色彩,也没有意志,只不过是一个广大的自然物而已。这样,我们从“天地有始”和“天地之弘”两个方面,可以肯定地说,邹衍对于“天”的理解是朴素唯物主义的。

应当指出的是,邹衍所谓“天地无垠”是针对“中国即天下”狭隘、封闭的空间观念而言的。的确,若站在中国即天下来看,中国之外还有“天下”,九州之外还有更大的“九洲”,邹衍之说可以认为是“天地无垠”、无限广大的了。但如果从整个宇宙的角度来说,这种“无垠”又是有“垠”的。所以,他说“大瀛海环其(大九州)外,天地之际焉。”在邹衍看来,天地本身也是一个有限的物质实体。那么,天地之外是什么?这一点,邹衍没有说明,似有宇宙有限论之嫌。问题是,关于宇宙有限和无限,在科学高度发展的今天,也还是一个有争议的、没有完全解决的问题。从终极意

义上说,无限性问题是対有限性在理性中的扩展,不可能全由人的实践加以最终证实,人所证实的都是有限范围的。今日科学所测得的宇宙半径为100亿光年,实际上也是有限性的。这也是对宇宙无限性的相对认识,邹衍的大九洲论,正是他那个时候对无限性的相对认识罢了。

同样,邹衍对世界地理的描述,虽然与已人们所知的世界地理有很大的差距,但最值得注意的是,他关于大州有大海所环绕的地理认识,与确知的世界地理多有相似之处。如澳州(澳大利亚)、北美、南美、北极、南极即为如此。在古代,由于海上交通不发达,大海成为隔离人们交往、沟通的天然屏障,人类不可能自由往来,更不可能离开地球总览地球的陆海分布。因而“大九洲”说不过是根据中国的地理环境作了合理的推测。从这个意义上说,邹衍“有裨海环之,人民禽兽莫能相通”的描述,是合乎客观实际的。不过,近年来,一些学者根据对美国加州沿岸海底发现的石锚的考证和技术鉴定,认为它决非美洲本地之物,而是中国古代船舶上的船具,石锚上锰沉积层的厚度表明,它沉睡海底已有三千多年。人们又根据文献考证,认为中国二千多年前的造船技术和航海术就已很发达,已掌握了季风和海流的某些运动规律,因此完全具备了横渡太平洋的客观可能性。根据这些理由,他们把中国人到达美洲的最早时间上推到了三千多年前的殷商时代。^①邹衍的“大九州”说也可能是这种交往活动的反映。当然,历史事实是否如此,还有待更深入的科学研究和考古材料的新发现。

简言之,邹衍的“天地之弘”学说,是人类空间活动范围不断

^① 参见上海古籍出版社编《中国文化三百题》第850页。

拓展的反映，它的提出不仅打破了传统的空间观念及人们的封闭心态，而且极大地开阔了人们的视野，启迪了人们的思想。当为邹子之学在当时引起轰动的原因之一。

四、“以小推大”的认识方法

遂古之初，谁传道之？

上下未形，何由考之？

冥昭瞢暗，谁能极之？

冯翼惟象，何以识之？

这是屈原在《天问》中的著名诗句。他问道：远古早期的情况，是谁传述下来的？那时天地尚未形成，根据什么进行考察？当时明暗不分混沌一片，谁能辨得清楚？轻气充满宇宙的无形之象，怎样才能识别它？这也正是邹衍思考的问题。战国时期，关于宇宙的生成演化，哲人们提出了各种各样的见解。例如在老子那里，“有物混成、先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。”（《老子》第二十五章）：“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》第四十二章）。庄子也曾提出过类似的问题，如：“未有天地可知乎？”“天其运乎？地其处乎？日月其争于所乎？孰主（宰）张（致）是（成这样）？孰维（系）纲（法则）是？”“孰知不知之知？”等等（《庄子·知北游》、《天运》）。他也作了回答。他认为，宇宙作为整体，“无所终穷”，“其来无迹，其往无崖”，“万物有成理而不说，……万物自古以固存。”它是无限性的存在，或者说是存在的无限性。未有天地之前的状态之所以可知，在于“古犹今也”，“无古无今，无始无终”，“知形形之不形乎！”

(《知北游》)人对于宇宙无限性的认识,是靠着推今以知古,推有形以知无形,推有限而知无限的。老庄的宇宙论,在先秦的宇宙哲学中达到了一个很高的水准。

就可见到的资料看,邹衍虽没有建立起象老庄那样抽象的宇宙论,但他的“大小九洲”说,也大大开阔了时人的思想和眼界,他的认识方法颇近于庄子。在他看来,人的思维能力可以从对“小物”的观察、实验、比较、分类、分析、综合中推知“大物”,由个别事物或现象的认识推出对该类事物或现象的认识,由已知求得未知,由今而知古。《史记·孟荀列传》说:“(邹衍)其语闳大而不经,必先验小物,推而大之,至于无垠。先序今以上至黄帝,学者所共术,大并世盛衰,因载其讥详度制,推而远之,至天地未生,窈冥不可考而原也。先称中国名山大川,通谷禽兽,水土所殖,物类所珍,因而推之及海外,人之所不能睹。”可见,邹衍对“大物”——宇宙、天地的认识,是在对“小物”认识的基础上推论出来的,他对天地无垠的说明,是以对有垠的认识为前提的。

这种建立在“以小推大,以近推远”认知方法基础上的哲学学说,显然不同于那种毫无事实根据的臆测、迷信,不同于那种没有分析和论证的猜测、玄想。虽然它也有一定的推测性质,而且如果“推”得太远,便地成为主观臆测,用理想的、幻想的联系来代替尚未知道的现实的联系,用臆想来补充缺少的事实,从而背离以事实为根据的认识原则;但它的基本思想和主要内容是根据已知事实推论出来的,有其坚实的事实依据和理论依据。这种建构在实证方法和逻辑方法基础上的哲学理论,在一定程度上摆脱了旧哲学的玄虚和直观。

由于邹衍的自然哲学,特别是他关于天地空间的描述,在很大程度上具有推测的性质,因而遭到后来的某些哲学家的批评。

王充说：“邹子书言：‘天下有九州，《禹贡》之上，所谓九州也；《禹贡》九州，所谓一州也；若《禹贡》以上者九焉。《禹贡》九州，方今天下九州也，在东南隅，名曰：‘赤县神州’。复更有八州，每一州者，四海环之，名曰：‘裊海’；九州之外，更有瀛海。此言诡异，闻者警骇，然亦不能实然否，相随欢读讽述以谈，故虚实之事，并传世间，真伪不别也。世人惑焉，是以难论。案邹子之知不过禹。……邹子行地不若禹、益，闻见不过被、吴，才非圣人，事非天授，安得此言？案禹之《山经》，淮南之《地形》，以察邹子之书，虚妄之言也。”（《论衡·谈天》）。就是说，邹衍的智慧没有大禹那样聪慧，他所到过的地方也十分有限，他所耳闻目睹的事情也仅限于一个狭小的天地，他的才智无法与圣人相比；他所描述的事情又不是天所授与的，那么其天地无垠之说从何而来？用《山经》和《地形》实录来衡量邹衍在书中描述的天地之际，便发现它完全是不实之辞，胡说八道。勿庸讳言，王充对邹衍的非难是错误的。因为他完全排除了理性思维在认识中的重要地位和作用，片面强调了感性经验的意义，把人的认识仅仅局限于消极的直观反映。

五、“五德终始”的历史哲学

邹衍用“以近推远，以今推古”的认知方法考察研究社会历史现象，提出了“五德终始”的历史哲学。他“先序今以上至黄帝”，再至天地之未生，由近知远；然后“称引天地剖判以来”，再由远而近。在做了这样反复的考察、分析之后，他认为整个人类社会的历史也就是“五德推移”的历史。在这里，逻辑的方法成了

构制体系的工具,工具本身并没有错,但是由这种工具所生产出来的精神产品——一种臆造的联系,则走向了它的反面。

“五德终始”也叫“五德转移”或“五德转运”。从字面上说,它是指五种物质德性相生相克和终而复始的循环变化。这五种物质德性是:水德、火德、木德、金德、土德。从这里可以看到,“五德终始”与“五行”及“五行相生相克”说是密切联系的。

“五行”一词,最早见于《尚书·甘誓》:“有扈氏,侮五行,怠弃三正,天用剿绝其命,今予恭行天之罚。”这里只是提出了“五行”的概念。至于什么是“五行”,并未揭明。《尚书·洪范》说:“五行:一曰水,二曰火,三曰木,四曰金,五曰土。水曰润下,火曰炎上,木曰曲直,金曰从革,土爰稼穡。润下作咸,炎上作苦,曲直作酸,从革作辛,稼穡作甘。”这种五行思想,不仅明确五行的物质内容,而且初步认识到了它们的特性及其相互间的关系,如树木有水才能生长,火有木材方可燃烧,水有土才能润下等等,并且含有五行相生的思想萌芽。这种思想到春秋时有了很大发展。据《国语·郑语》记载,周幽王八年,周太史(史伯)说:“先王以土与金、木、水、火杂,以成百物。”力图用“五行”的交杂和合来说明事物的生成,具有朴素唯物主义的因素。但他又认为“五行”之所以能够交杂成物,乃是由于“先王”所为,这里显然没有摆脱唯心论、有神论的束缚。对于“五行”之间的相互关系,这时人们已开始提出了相生相克的思想。所谓“相生相克”,即是指不同事物之间相互资生、彼此促进,同时又相互制约,彼此克制和战胜的关系。例如,《左传·昭公三十二年》:“火胜金”,又《左传·哀公九年》:“水胜火。”春秋末期著名的军事家孙子也说:“五行无常胜”(《孙子·虚实》)意思是说金、木、水、火、土五行是相生相克的,没有哪一个可以占居绝对优胜的支配地位。春秋战国之交的墨

子也说：“五行毋常胜”（《墨经·经下》），其意义与孙子相同。从“五行”的出现，到五行“相生相克”思想的形成，经历了一个长期的、不断发展的过程。这个过程所展示给人们的乃是人的认识由简单到复杂，由低级到高级的深化。不过，这种认识到这里还仅仅局限于对自然物的一般性认识上，还没有以此说明社会历史的运动、变化。但是，这种理论在达到了它的比较完备的形态以后，便为人们以此理解社会历史现象提供了理论根据。

进入战国以后，随着封建生产关系的巩固、发展和兼并战争的日趋激烈，统治阶级内部及社会各阶级之间的矛盾与日俱增。生活在中国动荡不定的形势下，人们对认识社会历史变化的原因及社会生活的本质和规律变得更为迫切。在这种情况下，“邹衍睹有国者益淫侈，不能尚德，……乃深观阴阳消息”（《孟荀列传》）。“明于五德之传（转），而散消息之分”（《史记·历书》），即在深入考察阴阳二气衰退和生长的矛盾变化过程中，运用五行“相生相克”的理论来观察、分析社会现象，提出了“五德终始”的学说。

邹衍首先赋予五德以道德属性，把五行改造成了五行之德，然后用五行相生相克的模式来说明历史的变迁。邹衍认为，历史上的每一个朝代，都代表着五行之德中的一德，而且每一朝代的兴衰都是由它所代表的那一德的兴衰所决定的。他说：“五德从所不胜，虞土、夏木、殷金、周火”（《文选》卷五九《齐故安陆昭王碑》李善注引）。虞是土德，即它是在土德兴盛的时候王天下，并由土德所支配的；但按五行相生相克的道理，土中含有否定自身的因素，即土可以生木，因此，兴盛中的土发展到一定阶段即生出木来，为木所战胜（克），为木所否定，即所谓“从所不胜”。所以，否定虞而王天下的便是由木德所支配的夏朝。依次类推下

去,终而复始,“邹子终始五德,从所不胜,木德继之,金德次之,火德次之,水德次之”(《文选》李善注引《七略》)。在邹衍看来,社会历史的变化,朝代的更替,就是本着“五德终始”的定律不停地运动变化的。《吕氏春秋·应同》:“凡帝王之将兴也,天必先见祥乎下民。黄帝之时,天先见大螾(蚯蚓)大蝼(蝼蛄)。黄帝曰:‘土气胜’,土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木秋冬不杀(枯死)。禹曰:‘木气胜’;木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金刃生于水,汤曰:‘金气胜’;金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火,赤鸟衔丹书,集于周社,文王曰:‘火气胜’;火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜,水气胜,故其色尚黑,其事则水。水气至而不知数备,将徙于土。”这里说的金气、土气、水气、火气、木气之“五气”,也就是“五德”;五气相生相克,循环往复,即“五德终始”,“从所不胜”。这个思想与邹衍的“五德转运”说是完全一致的。因此,它通常被认为是邹衍的遗说。此外,这里说当某一“气”(德)兴盛的时候,上天便通过一种特殊的自然现象——“眚祥”表现出来,使人们能够根据这些征兆来判断某个朝代的兴衰。这里的“天”,显然是神秘的、有意志的天了。关于这一点,《史记·孟荀列传》叙述邹衍之学时,也曾说“(邹衍)称引天地剖判以来,五德转移,治各有宜,而符应若兹。”“符应”也就是征兆、自然界的反常现象。这种反常现象,迷信的人就认为是上天对人事的谴告。既然邹衍认为自天地分判以来,五德轮流交替,治理天下的人各有恰好配合五德的德性,那些表现预兆的现象就是如此的话,这就说明,他在理解和说明社会历史现象时,为了使其五德终始说合乎理性,更易为人们所接受,不得不背离了自己对“天地”的朴素唯物主义的认识,而求助于传统观念中的神秘

的天了。邹衍的五德史观同他的自然哲学的唯物主义思想是矛盾的,曾受到荀子的批判^①

简言之,“五德转移”借助神秘之“天”的力量,通过虚构的五德相生相克的矛盾运动,推演出了历史的变化和王朝的更替。整个人类社会历史,也就成为“五德终始”的历史。我们从这一学说中看到,邹衍力图从杂乱无章的、由偶然事件堆积起来的社会生活中,寻找出其内在的不依人的意志为转移的客观规律,就其探索精神而言是可贵的。但是,他是用“头脑中臆造的联系来代替应当在事变中指出的现实的联系,把历史(其全部和各个部分)看作观念的逐渐实现,而且当然始终只是哲学家本人所喜欢的那些观念的逐渐实现。”^②这就陷入了历史唯心主义。因为,社会发展变化的原因在于社会的基本矛盾,即生产力和生产关系、经济基础和上层建筑的矛盾运动,这个矛盾的展开,也就是社会内部的现实的联系,而不是“五德转移”。邹衍企图用五行相生相克的理论去主观推论历史变迁,用先验的模式来匡正历史发展线索,用臆造的联系来代替真实的联系,这就从根本上歪曲了社会历史,必然陷入历史唯心主义。

其次,“五德终始”说以“五行相胜”说为理论基础,同时又借助了神秘之“天”的意志,用人们对自然的看法、理论及自然界的怪异现象来理解和说明社会历史,这就抹煞了自然和社会的质的区别,为后来出现“天人感应”论提供了理论依据,而它本身也就导致了神秘主义命定论。

再次,“五德终始”说把人类社会的历史发展,看作是一个周

① 参见本书第二编、第十二章。

② 《马克思恩格斯选集》第4卷,第242页。

而复始的循环过程,这显然是形而上学的历史观。不过,它认为任何一个兴盛着的德性中,都包含着与此相联系的对立的因素,在肯定中有否定。正因为如此,当着肯定的方面发展到一定的程度,就会被否定的因素所战胜、克服,从而由否定进入肯定的状态,新德战胜了旧德。而新德这一肯定的方面内部又必然地蕴涵了另一新德的否定因素……。所以,“五德转移”的过程从一定意义上说,也是否定之否定的矛盾运动过程。基于这样的理解,邹衍认识到没有不变的王朝,任何一个王朝的存在都只是暂时的,它势必会被另一王朝所取代。就是说,历史不是静止的,而是不依人的意志运动变化着的。由此来看,“五德终始”说在形而上学的体系中也具有某些朴素辩证法的思想因素。

六、邹衍的后学及其思想影响

邹衍的阴阳五行学说一经出现,即刻引起人们的广泛注意和极大兴趣。王公大人“初见其术,惧然顾化”(《史记·孟荀列传》);“闻者警骇,……相随观读讽述以谈”(《论衡·谈天》)。邹衍的学说引起了王公大人的惊奇和倾心关注,迅速传播开来,对当时及后来的中国古代政治、文化等方面产生了重大的影响。

(一)邹衍的后学

邹衍“以阴阳主运显诸侯”。随着这种学说影响的扩大,社会上好邹衍之术的人逐渐增多,以至于最终形成了一个颇有影响的学术派别——阴阳五行家学派。这个学派的代表人物除邹衍外,还有邹奭。

邹奭与邹衍齐名，为著名的齐国“三邹子”之一（邹忌、邹衍、邹奭）。在《史记》所列著名稷下先生的名单中，邹奭倒数第一。可以肯定，邹奭也是稷下的著名人物。据《史记》说，邹奭著书“颇采邹衍之术以纪文”，在“三邹子”中，他又居最末，这就说明邹奭是邹衍的后学，并以继承和发挥邹衍之术而显名。但是，有关邹奭的生平、事迹及其如何承继、发展邹衍阴阳五行学说的，史书上无记载，难以备述。司马迁在读了邹奭的著作以后，认为他的文章是“文具难施”，意思是文章写得很漂亮，说得颇有道理，只是不切合实际，难以实施。据说，邹奭著书作文很注重雕琢文辞，故人称之为“雕龙奭”。但自汉代以后，邹奭的著作已不见著录，可知其亡佚已久。我们推想，因邹奭为邹衍之后学，其学又多采自邹衍之说，因而，一般说两人的学术思想内容应当是一致的。我们从史书中所见的那些与邹衍阴阳五行说十分接近的文章，如《管子》中的《四时》、《五行》、《幼官》、《史记》所采录的《封禅书》等等，不仅可能是邹衍的遗著，而且也可能就是邹奭的文章。当然，要确定其中哪些是邹衍的，哪些是邹奭的，已不可能了。可以认为，邹奭对邹衍阴阳五行学说的传播和发展，做了不少工作，发挥了重大作用。

战国末年，随着齐国国势及稷下学官的衰败，秦国日益强盛，邹衍的一些后学弟子由齐入秦，为吕不韦之门客，并参加了《吕氏春秋》一书的写作工作^①，“及秦帝而齐人奏之（五德终始——引者注），故始皇采用之。秦始皇既并天下而帝，或曰：‘黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤鸟之符。今秦变周，水德之时。昔

^① 参见第二编《吕氏春秋》章。

秦文公出猎，获黑龙，此水德之瑞。’于是秦更命河曰‘德水’，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名（水之数为六），音上大吕，事统上法。”（《史记·封禅书》）。邹衍的“五德终始”说在其后学的积极宣传、鼓吹下，终为统一国家的封建统治者所接受，成为其“改正朔，易服色”，定数律，尚法治，建立和巩固统一的封建专制主义中央集权的理论根据。

（二）邹衍学说对后世的影响

邹衍学说的出现和阴阳五行学派的形成，对战国以后的思想界产生了重大影响。稷下黄老学派在其形成和发展过程中，就曾吸取了阴阳五行说中的部分思想资料。这一点，我们从《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》、《任法》等篇，《黄老帛书》、《慎子》等书中均可发见。尤其《管子·形势》中的“疑今察之古，不知来者视之往。万事之生也，异趋而同归，古今一也。”显然是接受了邹衍的“以今推古”理论并有所阐扬。战国末年的荀子和韩非，在批判地总结先秦各家思想的过程中，也在一定程度上吸取了邹衍学说中的某些内容^①。《吕氏春秋·察今》篇说：“有道之士，贵以近知远，以今知古，以（益）所见，知所不见。故审堂下之阴，而知日月之行，阴阳之变。见瓶水之冰，而知天下之寒、鱼鳖之藏也。尝一脔肉，而知一镬之味，一鼎之调。”不难看出，其所谓“以近知远”、“以今知古”，“以所见知所不见”说，正是承袭了邹衍“以小推大”、“以今推古”的方法论。明清之际的著名唯物主义哲学家王夫之，也以“以今推古”的方法论为指导，通过对尚处在落后社会的少数民族生活的实地考察，得出了人类社会是由野蛮

^① 参见荀况章。

到文明的不断进化、发展的精彩结论。他说：“三代沿上左之封建，国小而君多，……君暴横取，无异于今川、广之土司，吸吮其部民，使鹄面鸠形、衣百结而食草木。”（《读通鉴论》卷二十）这里由川广之土司推及三代社会之国君，所采用的逻辑方法正是“以今推古”的方法。从这个侧面来看，邹衍之学，尤其是其方法论中的合理思想，对于中国古代思想的发展是起了积极促进作用的。

邹衍的阴阳五行，五德终始说，对于中国古代政治、思想文化的影响同样是巨大的。它一方面作为秦汉以来历代封建统治者“改正朔，易服色”的理论根据，成为维护和论证封建王朝更迭的卑女。另一方面，也成为服务于封建统治阶级需要的思想家们构制理论体系的逻辑骨架。《吕氏春秋》以《有始览》为端始，大谈“天地剖判”的道理，并按照阴阳五行的秩序编排出了全书的逻辑结构。这不能说不是邹衍学说影响的结果。汉儒董仲舒在建立其儒学体系的过程中，也大量地袭用了阴阳五行说。他的“三统”、“三正”、“奉天法古”历史观，正是借助了邹衍“五德终始”为催生术才脱胎出来的。这个侧面大致反映了邹衍之学对后世之政治和思想文化上的消极影响。

此外，邹衍学说中的神秘主义的天人感应思想成份，自秦代起便因“燕齐海上之方士传其术不能通”，无限地吹胀起来，构成了神仙方术的理论基础。“然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”（《史记·封禅书》）。

总之，邹衍学说对后世的影响，可以从正、反两方面来考察，既有其积极的一面，同时又有其消极的、落后的一面。剥去其神秘主义的面纱，其中某些合理思想内容，在今天看来也还有一定的思维价值。

第四章 宋 钐

一、宋钐的事迹、著作及学派

(一)宋钐与稷下之学

宋钐(音:坚),又叫宋荣或宋轻(音:坑)。宋国人。他的生卒年月已难确考,大约在公元前385年——前300年。

宋钐与孟子同时而稍长。据《孟子·告子下》载,孟子与宋钐颇熟识。公元前三一二年两人曾于石丘相遇,孟子自称“轲”,而尊称宋钐为先生。“先生”一词,东汉人赵歧注:“学士年长者,故谓之先生。”(《十三经注疏·孟子》)。《礼记·曲礼上》郑玄注:“先生,老人教学者。”《韩诗外传》:“问者曰:‘古之谓知道者曰先生,何也?’犹言先醒也。”显然,“先生”一词的具体意义是广泛的,既可用于“教学者”,也可用于“知道者”,这与现在通常说的“老师”意义相同。但是,“先生”又有一个基本的含义,即“年长者”。这与今言“老师”又有所不同。孟子既尊宋钐为“先生”,说明宋钐与孟子同时且年长。在《荀子》书中,荀子曾不止一次地提到宋钐,并对他的学说作了较详尽的批评,其中多次使用“今”子宋子这一时间概念。这表明宋钐的学术活动距荀子很近,大约在荀子游学于齐之稷下时,宋钐还活跃在世。

宋钐为齐宣王时稷下先生之一。《汉书·艺文志》颜师古注引刘向云：宋钐与尹文“俱游稷下”。尹文主要活动于齐宣王、齐闵王时期。齐宣王曾向尹文请教“人君之事”（见《说苑·君道》；尹文又曾与齐闵王论“士”（《吕氏春秋·正名》，《公孙龙子迹府》）。从宋钐的生卒年代看，他与尹文游稷下必在齐宣王时。宋人洪迈《容斋续笔记》引刘歆说，宋钐与彭蒙“同学”于稷下。“同学”即同一时期学者之意。彭蒙为田骈之师，田骈是齐宣、闵王时著名的稷下先生。彭蒙既为其师，他的年纪当高于田骈；彭蒙与宋钐又是同一时期的学者，因此，宋钐也一定是田骈的长辈。所以宋钐与彭蒙同学亦当在齐宣王之世。从宋钐与孟子相遇石丘的时间看，宋钐于齐宣王时游稷下并与孟子有交无疑。当时，齐宣王已执政多年，“宣王喜文学游说之士”，“揽天下宾客尊宠之”，稷下之学再度兴盛起来。宋钐正是在这情况下登上稷下学术舞台的。清人阎若璩说：“齐宣王喜文学游说之士，稷下学士复盛，孟子常与宋轻有雅，故邂逅石丘，呼以先生。”（《四书释地》）这是比较合乎实际的。

荀子是稷下后期的大师，他年十五游学稷下，似乎曾亲耳聆听宋钐的讲演，因而熟悉宋钐之学。他说：“今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典”（《荀子·正论》）。又说：宋钐“率其群徒，辩其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也。”（同上）据此来看，宋钐在稷下时，曾聚徒讲学，宣传自己的社会政治思想和哲学学说，并且写有著作（“成文典”）；他也曾“干世主”，“不治而议论”，受到齐宣王的尊宠。所以《庄子·天下篇》说他“上说下教”，韩非说世主（对于宋钐的主张）“以为宽而礼之”（《韩非子·显学》）。从这些方面看，宋钐的所作所为与稷下先生无异。故孟子与宋钐言，多称其为“先生”，实指稷下先生。

(二)宋钐的著作

荀子有宋钐“成文典”一说,《汉书·艺文志》小说家著录《宋子》十八篇。但其书佚失已久,隋唐时已不见史籍记载。今人郭沫若认为,《管子》中的《心术上·下》、《内业》、《白心》是宋钐的遗著。他认为,《庄子·天下》篇评论宋钐之学时,说他主张“人我之养,毕足而止,以此白心”和“情欲寡之以为主”;《管子·心术》四篇也都讲“情欲寡”,而且其中的一篇名为“白心”,与《天下》篇所云“白心”正合。因而断定《心术》等四篇为宋钐(尹文)的遗著(见《青铜时代·宋钐尹文遗著考》)。刘节也有与郭说相同的考论(见《古史考存》)。这种意见一提出,在学术界引起了很大的反响。凡论及宋钐学说的,便多以《管子》四篇为据了。

不过,也有人认为郭说证据不足,难以成立。冯友兰认为,凭《天下篇》“以此白心”的话和《白心》篇也有此二字为据,只是一个孤证,可能是由于巧合。而且《管子》四篇的内容与《天下篇》所讲的宋钐、尹文思想是不合的。他说:“照《天下》所讲的,宋钐、尹文‘以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内’。这是他们的思想的两个主要方面。荀子对宋钐的批评,也是针对‘见侮不辱’和‘情欲寡浅’。可是,《白心》等四篇中,就没有提到禁攻寝兵。这四篇讲了不少‘寡欲’的话,但是它们是认为人应该‘寡欲’,不是说人本来‘欲寡’。这四篇讲‘寡欲’,目的在于保存‘精气’,以求长生。宋钐、尹文讲‘欲寡’,目的在于禁攻寝兵。这其间有很大的不同。关于‘精气’的思想是这四篇的主要内容,可是《天下》篇一字未提。”因此,他认为《管子》中《白心》等四篇不是宋钐、尹文一派的著作。(《中国哲学史新编》第一册,第168、169页)张岱年认为,《天下》篇说宋钐“以此白心”,是以此来表白自己的意思;《白心

篇》中的“白心”却是要使心保持虚静，“以静为宗”，宋钘讲“寡欲”是认为人的本性就是要求不多，而《管子》四篇中的“去欲”思想，却是认为人应该“寡欲”，而不是本来“欲寡”，“寡欲”的目的是要使心保持虚静。因此，它们表面上近似，而实质上是不同的。而且，《管子·心术》等，对宋尹学派“愿天下之安宁，以活民命”、“见侮不辱”、“禁攻寝兵”诸说，无所反映，并无相合之处。所以，他断言《管子·心术》等篇决不是宋尹学派的著作（《中国哲学史史料学》）。

我们认为，冯、张所论极是，除他们所提出的理由外，应当引起注意的是，从《管子》四篇的文风上看，它不能是宋钘的遗著。宋子之书，《汉志》列在“小说”家。《汉志》承刘歆的《七略》，《七略》又承刘向的《别录》而来。这样说来，刘向、刘歆及班固所见《宋子》书，当是“街谈巷语，道听途说”之类。照班固说，“小说”家之书，内容多是里弄里小聪明的人所见所闻而已。不过，他又说“小说”之中也有一两句大道理，它代表了一般老百姓的意愿。宋钘的著作当属于这一类的。班固又说：“孙卿道宋子，其言黄老意。”（《汉志》班固自注）这句话，通常被理解为荀子说宋钘所阐发的是黄老的思想。其实，这句话是说荀子所论宋子，其（荀子）言论是黄老之意的。也就是说，在班固看来荀子是用黄老之学来批评宋钘的，而不是荀子认为宋钘之论为黄老之意。这一点，我们从荀子对宋钘的批评中，可以看出班氏的看法有一定的合理性。如荀子责宋钘“有见于少，无见于多。”（《荀子·天论》）“蔽于欲而不知得”（《荀子·解蔽》）。荀子的这种认为人是要求多得的思想，与黄老学派中慎到的“人莫不自为”，《管子·心术》因人多欲而主“寡欲”的思想颇为相近。所以，班固认为荀子对宋钘的批评合黄老之意，而不是说荀子以为宋钘之论属黄老之意。《荀子》

书中也无荀子言宋钘所论为黄老意的论述,班固也没有列《宋子》为“道家”(黄老),相反却列入了“小说家”。

据荀子说,宋钘“明其譬称”(《荀子·正论》),善于用譬喻和称引一些具体的事例来说明他的主张。所谓譬喻,无非是用形象思维的方式,通过人们日常生活中喜闻乐见的生动而具体的事例,来阐发某种抽象的、不易为人们所理解的道理。这表明宋钘善于以形象思维的方式来表达其抽象的思想观点。这种思维方式和表达方法,在《宋子》一书中当有所反映。而班固列《宋子》为“小说家”,说明宋钘的文章让人读起来,似“街谈巷语、道听途说者之所造也。……闾里小知者之所及,亦使缀而不忘。如或一言可采,此亦刳尧狂夫之义也。”(《汉志》)显然,班氏之言与荀子对宋钘的评述是一致的。可以肯定,《宋子》一书在“明其譬称”方面颇具特色。

《吕氏春秋》中的《去宥》、《去尤》篇,有“凡人必别宥然后知”之说,其主旨在“别宥”,这种思想与《庄子·天下篇》所述宋钘的主张一致,而且它的表达方式也与“小说家”的格调相通。在《去宥》篇里,作者正是运用了一些生动具体的故事,来揭示“别宥然后知”这一深刻、抽象的哲学道理的。因此,《吕览》的这两篇文章很可能就是从《宋子》书里抄来的。这一点,我们还可以从《吕览》的成书和作者的方面继续讨论。^①由此也证明荀子说宋钘善于用譬喻来说明事理,班固列《宋子》为“小说家”是可信的。概括起来说,宋钘之书的最大特色是借譬喻(故事)说理,明晰生动,富于文学色彩。

基于以上所论,我们来看《管子·心术》诸篇,它与宋钘的文

^① 参见:尹文章。

风有很大的不同。在《管子》四篇中,它不是用形象思维的方式而是以抽象思维的方法,通过“道”、“气”、“虚”、“静”、“因”、“法”等许多概念和范畴,对世界的本源、人的认识等问题提出意见和看法,通过这些概念、范畴的逻辑推演而形成了一个严密、系统的思想体系。这样的文章怎么能是“小说家”《宋子》中的文章呢!怎么能是善于譬称的宋钘所作呢!具有这种内容的著作,一看便知是道家(黄老)学派的作品。如果说它是宋钘的遗著,那么班固又怎能将具有这种内容和风格的著作列入“小说家”呢?!

总之,《管子·心术》等四篇无论在思想内容和文章的风格上,与宋钘的主张和著作都是不一致的。所以,本书不把它作为宋钘的遗著。至于它究竟出何家之手的问题,我们将在本书的第三编第二章中加以讨论。

(三)宋钘的学派

关于宋钘的学派性问题,论者意见不一。有“小说家”说、有“墨家”说、有“道家”说、有“内道外墨”说等。从宋钘的思想来看,这些“家”的思想因素都有。如他的“欲寡”说与“道家”思想相似;他的“禁攻寝兵”、“其为人太多、自为太少”、“见侮不斗”,与墨学相近;他的著作又有“小说家”的风格。但是,进一步考察起来,他的思想又与上述各家有很大的差异。老庄之“道家”讲“去欲”,与宋钘的“欲寡”不同,去欲不等于欲寡;其不为世俗所累又是在肯定有所“欲”的前提下提出的,“慢差等”不是彻底否定“差别”,这与老庄根本不同。他的“禁攻寝兵”和“见侮不斗”乃是反对一切战争,这同墨子有条件的“非攻”说相抵牾。他的论著虽然是借助了形象思维的拐杖,但其中又蕴涵了丰富、深刻的哲学及社会政治思想,这同“小说家”也不尽同。

由于上述情况,使我们很难给宋钘规定一个什么学派,不能不在这个问题上出现歧义。在这里,我们比较赞同侯外庐先生的意见。他说,在稷下学宫“各派学士既济济一堂,‘讲集议论’,久而久之,自然会经过互相影响,冲淡其本身之学派性,而受他派的感染,甚至形成调和色彩的折衷派。”(《中国思想通史》第一卷、第352页)这样看宋钘,似比较合乎史实。

二、人学理论

宋钘是著名的稷下先生,是先秦思想史、哲学史上重要的思想家之一。他的著作虽早已佚失,但关于他的学说,先秦诸子之书多有记载,从而为我们研究和了解宋钘提供了宝贵的史料。为了不割裂引用这些史料还是一一列举如下,然后再加分析。

《孟子·告子下》:“宋牼将之楚,孟子遇于石丘,曰:‘先生将何之?’曰:‘吾闻秦楚构兵,我将见楚王说而罢之。楚王不悦,将见秦王说而罢之,二王我将有所遇焉。’曰:‘轲也请无问其详,愿闻其指。说之将何如?’曰:‘我将言其不利也。’曰:‘先生之志则大矣,先生之号则不可。先生以利说秦楚之王,秦楚之王悦于利,以罢三军之师,是三军之士乐罢而悦于利也。为人臣者怀利以事其君,为人子者怀利以事其父,为人弟者怀利以事其兄,是君臣、父子、兄弟终去仁义,怀利以相接,然而不亡者,未之有也。先生以仁义说秦楚之王,秦楚之王悦于仁义,以罢三军之师,是三军之士乐罢而悦于仁义也。为人臣者怀仁义以事其君,为人子者怀仁义以事其父,为人弟者怀仁义以事其兄,是君臣、父子、兄弟去利,怀仁义以相接也,然而不王者,未之有也。何必曰利?’”

《庄子·逍遥游》：“夫知效一官，行比一乡，德合一君，而征一国者，其自视也亦若此矣。而宋荣子犹然笑之。且举世誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辩乎荣辱之境，斯已矣。彼其于世，未数数然也。虽然，犹未有树也。”

《庄子·天下》：“不累于俗，不饰于物；不苟于人，不忤于众。愿天下之安宁，以活民之命；人我之养，毕足而止。以此白心。古之道术有在于是者，宋钘、尹文闻其风而悦之。作为华山之冠以自表，接万物以别宥为始。语心之容，命之曰心之行；以聃合欢，以调海内。情欲寡^①之以为主。见侮不辱，救民之斗。禁攻寝兵，救世之战。以此周行天下，上说下教；虽天下不取，强聒而不舍者也。故曰：‘上下见厌而强见也。’虽然，其为人太多，其自为太少。曰：‘情欲固寡’^②，五升之饭足矣。先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下’。日夜不休，曰：‘我必得活哉？’图傲乎救世之士哉！曰：‘君子不为苛察，不以身假物’，以为无益于天下者，明之不如己也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡洵为内，其大小粗细，其行适至是而止。”

《荀子·天论》：“宋子有见于少，无见于多。……有少而无多，则群众不化。”

《荀子·正论》：“子宋子曰：‘明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也；知见侮之为不辱，则不斗矣。’”

“子宋子曰：‘人之情，欲寡；而替以己之情为欲多，是过也。’”

《荀子·解蔽》：“宋子蔽于欲而不知得，……故由俗（通

① 原文为：“请欲罢”，据梁启超《天下篇释义》改。

② 原文为：“情欲因置”，据高亨《天下篇笺证》校改。

“欲”)谓之道,尽谦(同“谦”,满足之意)矣。”

《荀子·非十二子》:“不知壹天下,建国家之权称,上功用,大俭约而侵差等,曾不以容辨异、悬君臣;然而其持之有故,其言之成理,足以欺惑愚众。是墨翟、宋钘也。”

《韩非子·显学》:“漆雕之议,不包挠,不目逃,行曲则违于臧获,行直则怒于诸侯,世主以为廉而礼之。宋荣子之议,设不斗争,取不随仇,不羞图圉,见侮不辱。世主以为宽而礼之。是宋荣之宽,将非漆雕之暴也。”

《韩非子·外储说左上》:“是以言有许察微难而非务也,故季、惠、宋、墨皆画策也”。

《吕氏春秋》的《去宥》、《去龙》篇也是研究宋钘之学的重要史料。

上述史料,大致可分为两大类:社会政治思想和哲学思想。这两个方面相互联系,相互制约,构成了宋钘学说的思想系统。这个系统的核心是“人”。宋钘的各种主张都围绕着“人”展开的。“人”是宋钘之学的出发点,也是它的归宿。

(一)“情欲固寡”

“情欲寡浅”之说,是宋钘人学理论的出发点,也是他处在战国时期大争之年,建立其社会政治思想的理论根据。

“情欲固寡”或“情欲寡浅”,是说人的自然本性或生理欲求是少欲的,而不是多欲或贪欲的。他说:“情欲固寡,五升之饭足矣。”(《天下》)五升之饭既可满足人的本性的需求,可见人的生理欲求是很少的。也就是说,人的本性要求并不多、也不高,只限于能够得到赖以生存的物质资料就足够了;超出了这个限度,那便是多欲、贪欲,是违反人性的。由此,宋钘指出:“人之情,欲寡;

而皆以己之情欲多，是过也。”（《荀子·正论》）人的本性是欲少而并非欲多；可是当今社会的人们歪曲了自身的本质，认为人的本性是多欲，这就大错而特错了。为了阐明他的见解，改变人们的错误认识，他反复向人们表白别人和自己的生活需要可以满足就够了的心愿，即《天下》所谓“人我之养毕足而止，以此白心。”他“率其徒，辩其谈说，明其譬称，将使人知情之欲寡也。”（《荀子·正论》）不遗余力地宣传人性欲寡的道理，力图恢复人类欲寡的自然面貌。

宋钘为什么竭力鼓吹他的欲寡说，反对人们多欲、贪欲？是为从“欲寡”引出“息争”的结论。这有其社会历史根源。宋钘所处的战国中期，封建制已普遍确立，各诸侯国的封建统治者为了继续争夺土地和人口，满足日益增长的权势贪欲，为了吞并列国而“王天下”，国与国之间展开了激烈的兼并战争，人与人之间出现了趋利的斗争。在各诸侯国统治阶级内部，财富和权力再分配斗争也不断进行。同时，随着封建经济的发展和连绵不断的战争，统治阶级对农民和手工业者的剥削愈发沉重，给广大劳动人民带来了巨大的负担和灾难。面对这种社会现实，宋钘站在下层人民的立场上，要求恢复和回到人的自然“本性”，希望统治阶级克服人性的异化，结束相互攻伐征战，减轻劳动群众的负担。这便是宋钘人学的出发点和最终目的，它反映并代表了下层人民的意愿。宋钘的人学也是世界思想史上最早的反异化的呼声，为后来的庄子从另一个角度所继承并大大地发展了。但是，现实生活与这种理论的要求正相反。统治阶级对财富、享受的欲求随着历史的发展、生产和消费的扩大而增长。建筑在物质利益基础上的政治角逐是不可避免的。荀子批评宋钘的这种理论是“蔽于欲而不知得”，认为人的欲求是随着它得到满足而发展的。

因此，荀子对宋钘的“欲寡”说提出了尖锐的批评。他说：“然则亦以人之情为：目不欲綦（期求）色，耳不欲綦声，口不欲綦味，鼻不欲綦臭，形不欲綦佚。此五綦者，亦以人之情为不欲乎？子宋子曰：‘人之情欲是己。’曰：若是，则说必不行矣。以人之情为欲此五綦者，而不欲多，譬之是犹以人之情，为欲富贵而不欲货也，好美色而恶西施也。古之人为之不然，以人之情为欲多，而不欲寡，故赏以富厚，而罚以杀损也。是百王之所用也。”（《荀子·正论》）荀子的“性恶论”正是在批判宋钘的“欲寡”说的过程中提出来的。按荀子的意见：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有耳目之欲，有好色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则，从人之性、顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴。”（荀子·性恶）就是说好利和贪欲是人的本性，任其发展，顺着人的情欲，必然发生争夺，破坏社会的等级秩序。所以，他又说：“人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷”（《荀子·礼论》）。总之，人的本性是多欲而不是欲少。基于这种人性思想，他批评宋钘：“蔽于欲而不知得”、“有见于少，无见于多”是有道理的。荀子认为，要解决社会的治乱问题，关键在于发展社会生产力，增加物质财富，实行礼法之治，而不是宣扬“欲寡”所能解决的了的。

从上述可以看到，荀子和宋钘对人的自然本性有着完全不同的理解、认识。宋钘力图通过说明人性欲寡，来解决社会的纷争；荀子则认为解决由贪欲所引起的社会矛盾的最好办法是最大限度地满足人们日益增长的物质生活要求，实行礼法之治。在这种相互排斥的思想中，有一点是相同的，那就是他们都看到了社会的争乱根源于社会的经济生活，亦即人们的物质利益。因而，无论是“欲寡”说，还是“多欲”说，都包含着合理的思想成份。

(二)“禁攻寝兵”

战国时期的兼并战争,较春秋时代的规模扩大,更加频繁剧烈。战争对社会生产和民众的生命财产带来了严重的破坏。诚如孟子所说:“争地以战,镞人盈野,争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄》)。面对残酷的战争,宋钘以“欲寡”说为根据,又提出了“禁攻寝兵”的政治主张。

在宋钘看来,人的本性既然是欲少不欲多,君子“不以身假物”,那么由多欲所引起的,为了满足私欲而展开的兼并战争就是不合理的。因此,他“以情欲寡洵为内”,积极向人们宣扬“欲寡”的主张,内心保持少欲的修养;他又“以禁攻寝兵为外”,四处奔波,“周行天下,上说下教”,力图“救世之战”(《天下》)。公元前三一二年(周赧王三年,楚怀王十七年,齐宣王八年),秦楚两国交兵,宋钘听说之后,不顾年迈体弱和路途遥远,从齐之稷下启程,要去楚国以“不利”说楚王罢兵。途中遇孟子于石丘,说:“吾闻秦楚构兵,我将见楚王说而罢之。楚王不悦、我将见秦王说而罢之。”其“禁攻寝兵”的决心之大,信心之足,可窥此一斑。

宋钘反对兼并战争的目的是很明确的,即“愿天下之安宁,以活民之命”(《天下》)。这种美好的愿望,在一定程度上反映了处于战乱之中的劳动人民厌恶战争、渴望和平的意愿。但是,兼并战争的发生和发展,乃是当时中国社会矛盾运动的结果,也是历史发展的客观要求。因此,“禁攻寝兵”只是一种美妙的和平幻想。宋钘在推行自己的主张过程中,似乎也感到了这一点。所以,他在打算说楚王罢兵时,作了第二手打算,即在不能说服楚王罢兵时,再到秦国去作说服工作。秦王当然更不会接受他的意见。“虽天下不取,强聒而不舍者也”(《天下》)。即使不能为人们所接

受，宋钘也还是要不遗余力地鼓吹自己的主张，“上下见厌而强见也”（同上）。精诚所至，令人感佩。

关于社会争乱的原因，宋钘还认为它是由于人们“见侮为辱”所引发的。因而他又提出了“见侮不辱”说。他说：“明见侮之不辱，使人不斗；人皆见侮为辱，故斗也。知见侮不辱，则不斗矣。”就是说人类社会之所以有斗争，乃是由于受侮的人认为是耻辱，要雪耻而起来反击，这就发生了争斗；如果受欺侮的人不以为辱，那就不会有斗争了。同样，国与国之间所以发生战争，原因也正是被侵略、受欺侮的国家以为蒙受了耻辱，于是动干戈以相争，致使战争不息；若“见侮不辱”，国与国之间的战争也就可以避免了。因此，宋钘要人们在精神上克服“见侮为辱”，以平息人与人之间的矛盾和冲突，消除国与国之间的攻伐兼并。实际上是要人们忍辱息争的。

荀子对宋钘的上述观点也提出了批评。他说：“今宋子不能解人之恶侮，而务说人以勿辱也，岂不过甚矣哉？”（《荀子·正论》）。就是说，宋钘不了解人所以恶侮的客观原因，而只是劝人们在主观上不以为辱，以为如此就可以“救民之斗”，这是极端错误的。这里，荀子看到了宋钘“见侮不辱”说的理论缺陷。所以，可以这样说，宋钘“见侮不辱”以及“救民之斗”的出发点和动机是善良的，但是，这一理论本身则是软弱而不切实际的。事实上在大争之年，忍辱并不能息争。

（三）“大俭约而侵差等”

据荀子说，宋钘还主张“大俭约而侵差等”，也就是主张节俭，反对等级差别。节俭即不过多的追求物质享受，用宋钘自己的话说就是“五升之饭足矣”，君子“不以身假物”。所谓“侵差

等”，即轻视等级、尊卑、贵贱之分。这有反对宗法等级制度的积极因素。《天下》篇说，宋钘“作为华山之冠以自表”。郭象注：“华山上下均平等”（《庄子注》）；刘昼说：“作华山之冠，以表均平之制。”（《刘子·九流》）这些注释都在于说明宋钘“侵差等”的含义。另据《庄子·逍遥游》说，宋钘“定乎内外之分，辩乎荣辱之境。……彼其于世，未数数然也。”追求荣华富贵，以侮为辱、注重等级名分，这些都是世俗的观念，宋钘则可以超出于荣辱的束缚，不为世俗的物欲所拖累。故此，《天下》篇说宋钘“不累于俗，不饰于物，……人我之养、毕足而止。”有口饭吃就满足了，还要追求什么呢？一切物质利益的追求都是为了生活；既然不需要很多物质生活资料就可以生活下去，何必又要去追求过多的财物、贪求名分呢？可见，宋钘轻视等级名分，鄙视荣辱，力求节俭，这与他的“欲寡”说是紧密结合在一起的。目的也就是要求大家和睦相处，同舟共济，不应为等级名分、荣辱及各种政治、经济利益而发生争斗，使自身之性“返回自然”。

综合以上所述，宋钘从“人”出发，提出了“欲寡”说，在这个前提下，他企图通过“禁攻寝兵”、“见侮不辱”、“侵差等”来解决社会的纷争动乱。用这种“天真”的说教来改变人的精神面貌，反对人性的异化，带有空想的性质。虽然他在某种程度上反映和代表了下层民众的意愿，但在客观上则起到了调和社会矛盾的消极作用。因而，就其思想实质来说，他是为维护现存的封建统治秩序服务的。所以，在统治阶级那里，他的这套说教虽然没有被接受，他却仍然得到了封建王侯的礼遇，“世主以为宽而礼之”（《韩非子·显学》）。这说明，宋钘的人学对于统治者加强封建统治不是没有益处的。

(四)“接万物以别宥为始”

“接万物以别宥为始”，是宋钘人学理论的重要内容之一，是其人学理论的哲学根据，也是他在哲学上的重要贡献。

宋钘“贵别宥”(《尸子·广泽》)。“宥”(音：又)通“囿”、“尤”，见识不广、有所局限的意思。“别宥”也就是克服认识的主观性、片面性和局限性。《庄子·天下》篇说，宋钘主张“接万物以别宥为始”，即认为认识事物首先要克服主观片面性，去掉已有的成见。这也就是要求人的认识必须正确地、客观地反映认识的对象。认识对象是第一性的，认识本身只是对外物的主观映象。可见，“别宥”说是合乎唯物论反映论的。

《吕氏春秋》的《去宥》、《去尤》篇保存了宋钘“别宥”说的基本内容。文中讲了两个故事，说明人不可有“宥”。其中一个说：“齐人有欲得金者，清旦被衣冠往鬻金者之所，见人操金，攫而夺之。吏搏而束缚之，问曰：‘人皆在焉，子攫人之金，何故？’对曰：‘殊不见人，徒见金耳。’此其大有所宥也。夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为墨，以尧为桀，宥之为败，亦大矣。亡国之主，其皆甚有所宥邪！故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣。”齐人为贪欲所蒙蔽，利令智昏，只见“金”(金属器皿)，而不见人，这就是“大宥”所致，这样认识事物就必然要失之于主观性和片面性。

《去尤》篇说，人的认识所受的局限是多方面的，最主要的则是主观偏见，即“因人所喜，与因人所恶”。文中有一个故事说：“人有亡铁者，意其邻之子。视其行步，窃铁也；颜色，窃铁也；言语，窃铁也；动作态度，无为而不窃铁也。扣其谷而得其铁，他日复见其邻之子，动作态度，无似窃铁者。其邻子非变也，己则变矣。变也者无他，有所尤也。”只凭主观猜测，就认为斧子是邻

人之子所偷,结果与客观事实不符,这就是“大尤”。可见,有所“宥”(尤)就不能正确地认识事物。作者认为,亡国之君所以亡国,也就是因为有“宥”(尤)而致。有鉴于此,他提出“接万物以别宥为始”、“凡人必别宥然后知”,认为只有克服人的主观偏见,才能得到正确的认识,如实地反映事物的本来面目,从而使人的行为活动符合实践的目的,使主观与客观相统一。

宋钐的上述观点,比较正确的说明了认识主体与认识对象反映、被反映的关系,遵循了“从物到感觉和思想”的唯物主义认识路线。但是,他没有认识到人对外部事物的认识是一个由感性、知性到理性,然后再回到客观实际的极其复杂的过程,而一个正确的认识还要经过这样多次的反复才可获得。认识主体对客观对象的反映并不是照镜子式的消极的反映。因此,仅仅认为克服主观片面性就能正确认识事物的认识本身,也是片面的。同时,人认识事物的过程,也是发挥主观能动作用的过程,人们是在改造客观世界的实践活动中认识客观世界的,客观事物首先是实践的对象,然后才是认识的对象。这一点也是“别宥”说所不能解决的。所以,宋钐的“别宥”说是一种唯物主义的、直观的、消极的反映论。然而,“接万物必以别宥为始”中的积极思想因素,对荀子批评百家之学,建立起庞大的哲学体系产生了重要的影响。他“非十二子”,解其所蔽,认为“凡人之患,蔽于一曲,而暗于大理”(《荀子·解蔽》)。这种“解蔽”之论,无疑是吸取了宋钐的“别宥”说而来,并且把它大大地发展了。

宋钐的人学理论是建立在“别宥”说的哲学基础上的。人们宥于“多欲”、以侮为辱,争名夺利,追求荣华富贵,这在宋钐看来都是有所“宥”而为。因而要以“人情欲寡”、“不以侮为辱”、“禁攻寝兵”、“慢差等”等合乎人性的理论和行动去“别”之、“去”之。可

见,“别宥”哲学是为他的整个人学理论服务的。

宋钘之学在先秦思想史上占有重要的地位,对战国诸子均有影响。这其中除了上述荀子外,受益最多的是尹文。关于尹文的学说,我们将在第十章介绍。另外,孟子的“养心莫善于寡欲”说,在某种程度上也受到了宋钘“欲寡”说的影响。所以,宋钘在古代学术史上的作用应给以足够的重视。

第五章 王斗 颜斶

齐宣王时，王斗和颜斶两先生代表齐国新兴地主阶级的意志和愿望，从维护本阶级的利益和巩固封建统治秩序的目的出发，先后直言进谏，高谈“得士则昌，失士则亡”之理，促使齐宣王由贱士转变为“喜文学游说之士”，礼贤下士，并对稷下之学的再度兴盛起了重要的作用。

一、王斗说宣王“好士”

王斗是战国中期的齐国人。《汉书·古今人表》作“王升”。王先谦《汉书补注》引钱大昕曰：“‘王升’，齐策所谓王斗先生也，古文‘斗’作‘升’，字每相乱。”其生卒年代已不可考。《战国策·齐策》载先生王斗说齐宣王好士事，知其为齐宣王时人。

《战国策·齐策四》说：“先生王斗造门而欲见齐宣王，宣王使谒者延入。王斗曰：‘斗趋见王为好势，王趋见斗为好士，于王何如？’使者复还报。王曰：‘先生徐之，寡人请从。’宣王因趋而迎之于门，与入，曰：‘寡人奉先君之宗庙，守社稷，闻先生直言正谏不讳。’王斗对曰：‘王闻之过。斗生于乱世，事乱君，焉敢直言正谏？’宣王忿然作色，不说。”

“有间，王斗曰：‘昔先君桓公所好者五，九合诸侯，一匡天下，天子受籍，立为大伯。今王有四焉。’宣王说，曰‘寡人愚陋，守齐国，唯恐失之，焉能有四焉？’王斗曰：‘否。先君好马，王亦好马。先君好狗，王亦好狗。先君好酒，王亦好酒。先君好色，王亦好色。先君好士，而王不好士。’宣王曰：‘当今之世无士，寡人何好？’王斗曰：‘世无骐驎騄耳，王〔之〕驷已备矣。世无东郭逵、卢氏之狗，王之走狗已具矣。世无毛嫱、西施，王宫已充矣。王亦不好士也，何患无士？’王曰：‘寡人忧国爱民，固愿得士以治之。’王斗曰：‘王之忧国爱民，不若王爱尺縠（丝织品）也。’王曰：‘何谓也？’王斗曰：‘王使人为冠，不使左右便辟，而使工者何也？为能之也。今王治齐，非左右便辟无使也，臣故曰不如爱尺縠也。’宣王谢曰：‘寡人有罪国家。’于是举士五人任官，齐国大治。”

王斗之言与《说苑》淳于髡谏宣王好士语辞相同。《说苑·举贤》有：

“齐宣王坐，淳于髡侍。宣王曰：‘先生论寡人何好？’淳于髡曰：‘古者所好四，而王所好三焉。……古者好马，王亦好马；古者好味，王亦好味；古者好色，王亦好色；古者好士，而王独不好士。……古者骅骝骐驎，今无有，王选于众，王好马矣；古者，有豹象之胎，今无有，王选于众，王好味矣；古者有毛嫱、西施，今无有，王选于众，王好色矣。’”两者比较，可以看出王斗淳于髡谏说的方式、语辞颇为相近。今有人曾认为王斗之论“当系昧于齐国史事者所为”^①。我们认为，王、淳于两先生言齐宣王所好有四，独不好士，正说明齐宣王确有不好士的大病。这一点，《国策·齐三》所载“淳于髡一日而见七人于宣王”及《齐四》颜觸谏宣王贵

^① 缪文远《战国策考辨》第117页。

士是极好的旁证。王、淳于论士的立意都是要齐封建统治者从整个国家和统治阶级的根本利益出发,选贤任能、治国安邦,而不能沉醉于酒色之中,一味贪图个人的享乐。但是,我们看到,两者在突出这一主旨的程度上又有所不同。淳于髡对这一问题阐述得还不够明晰、尖锐,而王斗则明确地表述了这一思想,甚至迫使宣王知“罪”。他以齐桓公为例,正是这种思想的突出表现。

从严格意义上说,姜齐桓公并不是田齐宣王的祖先,当然也不是王斗的祖先。因此,王斗言:“昔先君桓公……九合诸侯,一匡天下”似有不妥。但若说齐桓公小白是齐人的祖先,这亦未尝不可。犹如齐威王称黄帝为祖先一样,不过是托古以自重而已,很难说与史实相合。王斗言姜齐桓公为先君,并列举其政绩,正是要说明士人的重要性。他认为,齐桓公所以能成为春秋时的第一个霸主,很重要的一点就是能知人善任,重用有才干的“士”人。他直言不讳地指出,齐宣王的缺点恰恰在这里。因而要求齐宣王不应任人唯亲(“非左右便辟无使”),而要任人唯贤,礼贤下士。这就使其谏说的观点更加鲜明,目的也更为明确,充分表露了他的政治见解。在他看来,齐国封建统治者必须效法齐桓公“九合诸侯,一匡天下”的霸业,善于发现人才,重视人才,任用贤能,富国强兵,用武力兼并诸侯,统一天下。这些思想,是淳于髡所未能提示到的。这种激进的政治主张,显然反映和代表了齐国地主阶级的利益和愿望,因而比较合乎齐宣王的需要。所以,尽管王斗在谏说中有些话,如所谓“斗生于乱世,事乱君”等等,在宣王听来很不顺耳,但不仅未治王斗之罪,而且真诚地接受了他的意见,选贤任能,使齐大治。后来,当齐宣王见到孟子时,向孟子提出的第一件事就是“齐桓、晋文之事”(见《孟子·梁惠王下》)。齐宣王的这种称雄之心,在一定程度上不能说不是受到王

斗諫说的影响；而“宣王喜文学游说之士”，更有赖于王斗先生的直言正諫。

二、颜觸的“士贵王不贵”论

·颜觸，《汉书·古今人表》作“颜歎”，觸与歎古字通。他也是齐国人，生卒年代亦不可确考。主要活动在齐宣王时。《战国策·齐策四》载有颜觸说齐宣王贵士一节，现录于兹：

齐宣王见颜觸，曰：“觸前！”觸亦曰：“王前！”宣王不悦。左右曰：“王，人君也；觸，人臣也。王曰‘觸前’，觸亦曰‘王前’，可乎？”觸对曰：“夫觸前为慕势，王前为趋士。与使觸为慕势，不如使王为趋士。”王忿然作色，曰：“王者贵乎？士贵乎？”对曰：“士贵耳，王贵不贵。”王曰：“有说乎？”觸曰：“有。昔者秦攻齐，令曰：‘有敢去柳下季墓五十步而樵采者，死不赦。’令曰：‘有能得齐王头者，封万户侯，赐金千镒。’由是观之，生王之头，曾不若死士之墓也。”宣王默然不悦。

左右皆曰：“觸来，觸来！大王据千乘之地，而建千石钟、万石簠。天下之士，仁义皆来役处；辩知并进，莫不来语；东西南北，莫敢不服。求万物无不备具，而百姓无不亲附。今夫士之高者，乃称匹夫，徒步而处农亩；下则鄙野，监门閭里；士之贱也，亦甚矣！”

觸对曰：“不然。觸闻古大禹之时，诸侯万国。何则？德厚之道，得贵士之力也。故舜起农亩，出于野鄙，而为天子。及汤之时，诸侯三千。当今之世，南面称寡者，乃二十四。由此

观之，非得失之策与？稍稍诛灭之时，欲为监门、閭里，安可谋而有乎哉？是故《易传》不云乎：‘居上位，未得其实，而喜其为名者，必以骄奢为行。据慢骄奢，则凶〔必〕从之。’是故无其实而喜其名者削，无德而望其福者约，无功而受其禄者辱，祸必握。故曰：‘矜功不立，虚愿不至。’此皆幸乐其名，华而无其实德者也。是以尧有九佐，舜有七友，禹有五丞，汤有三辅，自古及今而能虚成名于天下者，无有。是以君王无羞亟问，不愧下学；是故（能）成其道德而扬功名于后世者，尧、舜、禹、汤、周文王是也。故曰：‘无形者，形之君也；无端者，事之本也。’夫上见其源，下通其流，至圣人明学，何不吉之有哉！老子曰：‘虽贵，必以贱为本；虽高，必以下为基。是以侯王称孤寡不谷，是其贱之本与？’夫孤寡者，人之困贱下位也，而侯王以自谓，岂非下人而尊贵士与？夫尧传舜，舜传禹，周成王任周公旦，而世世称曰明主，是以明乎士之贵也。”

宣王曰：“嗟乎！君子焉可侮哉，寡人自取病耳！及今闻君子之言，乃今闻细人之行，愿请受为弟子。且颜先生与寡人游，食必太牢，出必乘车，妻子衣服丽都。”

颜闾辞去，曰：“夫玉生于山，制则破焉；非弗宝贵矣，然夫璞不完。士生乎鄙野，推选则禄焉，非不得尊遂也，然而行神不全。闾愿得归，晚食以当肉，安步以当车，无罪以当贵，清静贞正以自虞，制言者王也，尽忠直言者闾也。言要道已备矣，愿得赐归，安行而反臣之邑屋。”则再拜而辞去也。

闾知足矣，归真反朴，则终身不辱也。

在剥削阶级占统治地位的社会里，尤其是在奴隶社会和封建社会中，君为贵是天下之通义，也是束缚人们思想和手足的桎

桎之一。而在中国古代,由于宗法等级制度的存在,这种束缚就更为严重,表现也更为突出、典型,以至于延续了几千年之久,至今还是我们这个民族的精神重负。而颜闾作为新兴地主阶级的思想家,从地主阶级的根本利益出发,在二千多年以前提出了“士贵耳,王者不贵”的命题,颇有孟子“民为贵,社稷次之,君为轻”(《孟子·尽心下》)的气势。这种思想,无疑是向那种君贵传统观念的猛烈冲击。而士贵思想的提出,也是对世袭宗法制度的一个挑战。反映了新兴地主阶级蓬勃向上的朝气。颜闾在提出士贵王不贵的结论时,即使是较开明的齐宣王也感到难以接受。在齐宣王那里,唯我独尊才是合理的,而颜闾竟然出言不逊,态度又如此傲慢无礼,确使宣王气恼难容。那些趋炎附势、阿谀奉承的宠臣们更是怒不可遏。于是就对颜闾群起而攻之了。在论辩中,颜闾沉着应答,广证博引,用大量的历史事实和理论分析,充分论证了士人知识分子在治国平天下中的重要地位和巨大作用,有力地驳斥了“王贵”论。颜闾认为,士所以比君更为宝贵,就在于他是君主治国安民的决定性因素,王侯只有依赖那些有才能的知识分子(“士”)的辅佐,才能成就功业。不言而喻,齐宣王要达到兼并诸侯列国、消除封建割据而统一天下的目的,就必须破除“王贵”思想,树立贵士观念,采取礼贤下士的措施,否则便一事无成。从这个意义上说,士贵而王者不贵。颜氏之论,对齐宣王来说,乃逆耳之言,但他为了争取更多的士人,辅佐他承袭齐桓、晋文之霸业,富国强兵,实现“抚四夷而莅中国”的政治愿望,不得不容忍颜氏之高傲、对王权的轻蔑,接受王不贵论。非但如此,齐宣王还甘愿作颜闾的弟子,并意欲授之以高官厚禄。显示出一种豁达与宽容的胸怀。稷下之学在齐宣王时达到了它发展的高峰,齐国的国势亦强大到了可兼并诸侯的程度,齐宣王的

豁达宽容的政治家风采因素至关重要。齐文化中的古典民主观念，从王斗、颜氏的进谏中灼名可见。

颜闾在论辩中，提出了一些富有哲理的命题。如：“无其实而喜其名者削”，即是说，“名”要符“实”，只徒虚名而不务实的人势必遭到削弱。由此可窥得他在“名”、“实”关系问题上的态度。他提出，君主应“无羞亟问，不愧下学”，强调即使贵为君主也必须学而后方能知之。他认为，君主若能“上见其原，下通其流，至圣人明学，何不吉之有哉！”即通过察见事物的本源，通晓事的流变，如此圣明而又通晓学问的人，做什么事都会通达畅顺。由这些方面来看，虽然颜闾对上述问题没有进一步展开说明，而且又是在论证其政治主张的过程中涉及到的，受到论题的限制而语焉不详，但却反映出其世界观的唯物主义倾向。

颜闾的个别推论是不合逻辑的，如从“生王之头”和“死士之塋（坟墓）”的类比中，推不出士贵王不贵的结论，因为二者之间并没有相同的属性。他的士贵王卑论，虽有积极的进步意义，但其实质也不过是要封建统治者任用那些有头脑的地主阶级的士人贤能，以便更有效地巩固加强封建统治，维护封建秩序而已。因此，从本质上说，它并不代表劳动人民的意志和愿望。所以，颜氏之论有它的阶级的局限性。

王斗和颜闾论士都发生在齐宣王时，从时间的顺序上说，王斗在前而颜闾在后。因为王斗的谏说已经告诉我们，当时的齐宣王并不“好士”；而在齐宣王看来，世上并没有值得他重视的人才，“当今之世无士，寡人何好？”这说明，齐宣王当时还没有意识到礼贤下士的重要性。在这种情况下，所谓“宣王喜文学游说之士”、稷下学的大兴，是不可能发生的。因此，王斗论士当在宣王初年；而宣王好士，稷下之学再兴必须在此之后。

颜觸论士时，齐宣王左右有言：“大王据千乘之地，……天下之士，仁义皆来役处；辩知并进，莫不来语；东西南北，莫敢不服”。即是说，齐国是列国中最为强盛的国家，天下的仁人志士都来为齐王服务，有口才、有智谋的人竞相为齐王出谋划策。由此可见，这时的齐宣王已“喜文学游说之士”，认识到了士人的价值和作用，并且通过实施开放、宽松的文化政策及优惠学者等一系列措施，广泛吸引了各国的贤士云集于稷下，稷下之学正在复兴之中。然而君王之“好士”，并不等于“贵士”；也并不意味着这位开明的君主已经破除了“王贵”思想而对天下贤士给予更多的尊重。因此，可以肯定颜觸的贵士之论必在王斗好士之谏后，方能产生积极效果。

由上述，我们看到，王斗和颜觸作为新兴地主阶级的有识之士，具有强烈的社会责任感和历史使命感。他们有感于时代的忧患，社会的治乱，国家的安危，能够不畏权势，不图高官厚禄，不曲意逢迎，不作违心之论，直抒己见，据理以争，表现出了强烈的士人主体意识和维护其人格独立、平等、尊严的追求。我们也看到，齐宣王对士的态度有一个变化和发展的过程，由养士，进而好士，再进而贵士，使他在中国历史上留下了重士的英名。王斗和颜觸的直言进谏固然起了很大的作用，并对稷下学的再度兴盛产生了重大影响，但是没有齐宣王的励精图治、礼贤下士的雄图大略，这些好士、贵士之宏论也会烟没无闻的。

第六章 慎 到

一、慎到和《慎子》书

慎到，战国中期赵国人。他与孟子、商鞅同时，同田骈、环渊、捷子齐名；是稷下黄老学派的创始人之一，也是先秦学术史上杰出的思想家。

班固说，慎到“先申、韩，申、韩称之”（《汉书·艺文志》自注）。申不害于公元前三五一年相韩（韩昭侯八年），卒于公元前三三七年（韩昭侯二十二年）^①。若慎到先申子，其生年当在公元前三九〇年左右。但另据《盐铁论·论儒》篇记载，齐闵王末年，慎到、捷子、田骈等离去稷下；《史记·孟荀列传》：“田骈之属皆已死，齐襄王时，而荀卿最为老师”。结合《盐铁论》，此“田骈之属”是指慎到、捷子、环渊等人。由此来看，慎到当卒于齐襄王之前，约为公元前二八三年前后^②。其确切生卒年代很难遽定。

慎到的事迹、思想及其在先秦文化史上的学术贡献，都是和稷下学宫相联系的。他于齐威王末年入齐，涉足稷下学术舞台；齐宣王时与田骈、环渊诸子共同创立了稷下黄老学派，成为负有

① 参见《史记》：《老韩列传》、《韩世家》。

② 前 284 年，齐闵王亡之莒地被杀；约前 279 年，齐襄王返齐都重整稷下学宫，荀子适得最为教师。

盛名的稷下先生^③。他上说下教，“不任职而论国事”，一直到齐闵王末年才“亡去”。因此，慎子一生的大部分时光都是在稷下度过的；他的思想学说也是在稷下形成、发展并通过稷下百家争鸣得到不断修正、完善，进而在先秦思想史上产生重大影响的。

据东汉人应劭说：“慎到为韩大夫，著《慎子》三十篇”^④。今人金德建据此以为，慎到于齐闵王末年“亡去”之韩，遂为韩大夫。慎到在韩任大夫期间，由在稷下时的好尚议论、倾向保守，不任官职转向政治改革，不再站在没落奴隶主的立场，代表新兴地主力量而著论，阐述自己新的进步的政治主张。今本《慎子》是慎到在稷下时的作品，并不反映、代表其思想面貌^⑤。我们认为，应劭说与《史记》、《汉书》等文献记述不合，并不可信。慎到由齐“亡去”时年事已高，不久即卒，根本不可能再到韩国为官。况且今本《慎子》的思想也不反映没落奴隶主阶级的利益和愿望，而是为新兴地主阶级建立和巩固封建统治秩序作论证的。因此，所谓慎到由保守转向进步的观点，也是不能成立的。

此外，还有慎到曾为鲁将军一说。《孟子·告子下》：“鲁欲使慎子为将军。孟子曰：‘不敬民而用之，谓之殃民。殃民者，不容于尧舜之世。一战胜齐，遂有南阳，然且不可……’。慎子勃然不悦，曰：‘此则滑厘所不识也’。”清人焦循《孟子正义》疑即慎到。于是便有人认为慎到名滑厘，曾为鲁将军。东汉赵岐《孟子注》则认为此“慎子”是滑厘之名，非为慎到。今人张岱年说：“此慎子名滑里，不是慎到。有人认为是一人，那是错误的。慎到是齐稷下

③ 《史记·田齐世家》、《孟荀列传》。

④ 《风俗通义·姓氏》。

⑤ 见：金著《先秦诸子杂考》。

学士,那里能作鲁国的将军举兵伐齐呢!”^⑥我们认为张说为是。因为慎到的学术活动主要是在齐宣王、齐闵王时期;孟子大约在齐宣王八年(前312年)由齐过宋归邹,不久老死在故里。如果慎到与孟子有交,那一定是在齐宣王时,而此时慎到被宣王赐列弟为上大夫,孟子也被授“客卿”之位,同为稷下先生,并为齐宣王出谋划策。在这种情况下,慎到怎么能跑到鲁国作将军,反去攻打齐国呢?孟子告戒鲁慎子说:“君子之事君也,务行其君以为道,志于仁而已”(《孟子·告子下》)。这说明此慎子是鲁臣,且“善用兵者”(赵岐《孟子注》),并非游说之士的稷下先生。

关于慎到的著作,《史记》:“慎到著十二论”(《孟荀列传》);《汉志》著录《慎子》四十二篇。《史记集解》引徐广曰:“今《慎子》,刘向所定,有四十一篇。”《隋书·经籍志》、旧《唐书·经籍志》、《唐书·艺文志》均录《慎子》十卷,且标明:“慎到撰,滕辅注。”《宋史·艺文志》录《慎子》一卷。陈振孙说:“《唐志》十卷,滕辅注。今麻沙刻本才五篇,固非全书也。《崇文总目》言三十七篇。”(《直斋书录解题》)王应麟《汉书·艺文志考证》:“今三十七篇亡,唯有《威德》、《因循》、《民杂》、《德立》、《君人》五篇。”唐《群书治要》录《慎子》七篇(五篇外加《知忠》、《君臣》)。明《子汇》录《慎子》五篇。清人钱熙祚据《群书治要》、《子汇》整理出较完整的《慎子》七篇本,另集有佚文十七条,收在《守山阁丛书》中(《诸子集成》刊印),这是现在通行的《慎子》书。对此,学术界仍有不同意见。

清人姚际恒认为:“《汉志》法家有《慎子》四十二篇,《唐志》十卷,《崇文总目》三十七篇。今止五篇,其伪可知”(《古今伪书

^⑥ 张岱年《中国哲学史史料学》第63页。

考》)。严可均说：“余所见明刻本，亦皆五篇。今从《群书治要》写出七篇有注，即滕辅注。其多出之篇曰《知忠》、曰《君臣》。其《威德》篇多出二百五十三字。虽亦节本，视陈振孙所见本为胜。”（《铁桥漫稿》）梁启超认为，今五篇“其文简短，似是后人掇辑所成”（《汉书艺文志诸子略考释》）。今人金德建认为，“《崇文总目》所录三十七篇加今本五篇，正等于《汉志》所录四十二篇。三十七篇亡逸，所存则唯有五篇了。因此，五篇非伪，乃慎到之旧作（见《司马迁所见书考》）。张岱年说：“《史记》记载‘慎到著十二论’，《汉书·艺文志》著录《慎子》四十二篇，大概十二篇比较真实，是慎到的原著，另三十篇是后人所增益的。但是，今本五篇是否属于十二篇之中？已不可考定了。”（《中国哲学史史料学》）我们认为金说为是。五篇（或七篇）虽系断简残章，但从其基本精神看，与先秦文献中保存的慎到遗说较为一致，不应断之为伪。

现存《慎子》书，除钱熙祚校本，又有明人慎懋赏编定的《慎子》内、外篇本（《四部丛刊》）。据罗根泽等人的考证，此书系慎懋赏之伪作，不可为典要^①。

慎到的学说，除保存在七篇本《慎子》书中，《庄子》、《荀子》、《韩非子》和《吕氏春秋》等先秦文献均有所记述。另外，有一种意见认为《管子》中的《任法》、《心术》、《内业》、《白心》等篇，是慎到或其学派的遗著^②，这是很有见地的。这些文章，对研究慎到之学有着重要参考价值。

① 参见：梁启超《汉书艺文志诸子略考释》、罗根泽《诸子考索·慎懋赏本慎子辨伪》

② 见：朱伯崑《管子四篇考》，载《中国哲学史论文集》（山东人民出版社出版）第一辑。

二、“因循天道”的哲学思想

(一)“昼无事者,夜不梦”

什么是梦?人为什么会做梦?这是一个人类思考了几千年的古老而有趣的自然科学、哲学问题。在远古时代,由于人们不能正确解释作梦现象而产生了灵魂不死的观念;进入文明时代以后,灵魂不死的观念成为宗教世界观的核心。商周以来的有神论,也借助了梦的力量和灵魂不死的观念来建立和维护各种“天命”神学。春秋时期兴起的无神论思潮,如子产的“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”(《左传·昭公十八年》)季梁的“鬼神乏主”(《左传·桓公六年》)等无神论思想,对于破除迷信,解放思想,起了一定的积极作用;然而,并没有从理论上彻底批驳天命神学思想,并没有从感情上彻底摆脱同宗教与天命观念的纠葛。春秋战国时期天命鬼神观念象幽灵一样徘徊在思想文化领域。孔子倡人道重人事,但又“畏天命”、“敬鬼神而远之”;墨子“非命”,却又主张“天志”、“明鬼”,等等。鬼神观念在人们的心目中还占有不小的地位。其所以如此,究其原因,一个很重要的方面就是没能从理论上揭露宗教世界观的认识论根源,没有批判因“梦”而发的“灵魂”不死说的荒谬性。不过,随着科学的发展,人们对自然界的客观规律的认识也有了进一步的提高;尤其是医学的发展,深化了人们对人体结构、功能及其联系的了解,从而使思想家们有可能对梦现象作出新的解释和说明,并以此来

批驳灵魂不死的宗教天命观念。

正是在这一思想文化背景下，慎到提出了一个极为深刻的观点，精辟地指出：“昼无事者，夜不梦”（《慎子·佚文》）。认为白天没引起人们注意的事情，夜里就做不出有关那种事情的梦。这就是认为作为心理现象观念形态的“梦”，是客观存在（“事”）的反映；“梦”离不开“事”，离开“事”就无梦。在他看来，梦是从事实实践活动的人的梦，人死了也就不再有梦。所以，梦不是什么不死的“灵魂”。人死，梦无，魂灭，这是不言而喻的。

慎到的上述思想，比较正确的解决了梦与事的关系，从理论上否定了“灵魂”不死的天命鬼神观念。说它比较正确，是从如何说明精神现象（“梦”）与物质现象（“事”）的关系上，从如何解决哲学基本问题的层面上来说的。因为把梦看作是认识主体对事的反映，即认为意识、精神是存在的反映，存在决定意识，这无疑是一个正确的结论，闪烁着唯物主义的智慧之光。当然，慎到没能具体说明为什么“昼无事者，夜不梦”，因而他对梦和事的认识还是抽象、空洞的。要正确回答这些问题，就不只是哲学的任务，必须通过科学的长期发展来解决。

从现已达到的认识水平看，梦是人们处于睡眠状态的一种正常的心理活动。当人们睡眠时，身体的各部分器官都渐渐沉静下来，保持着最低限度的能量消耗。这时，人的大脑皮层的广大区域处于抑制状态，但仍有少部分区域保持着兴奋状态，有时某些兴奋点还可能十分活跃，外界和体内的刺激到达中枢与这些部位发生联系时就形成了梦。人们所有的梦，都有一定的或强或弱的诱因。即来自外界和身体内部的刺激。如果绝对没有诱因，人是不会做梦的；只是有些梦的诱因十分明显，有些梦的诱因很不明显。梦的内容和清醒时意识中保留的印象有关。在这个意

义上,可以说“昼无事者,夜不梦。”现代科学的发展,进一步证明了慎到关于梦的认识在总体上的正确性。

基于对思维与存在关系的正确理解,慎到指出:“百工之子,不学而能,非生巧也,言有常事也”(《慎子·威德》,下引此书只注篇名)。百工的子弟不必专门学习就能从事一定的技术工作,这并不是因为他们生来就灵巧,而是由于他们所处的环境使之有机会经常见习的结果。这就否定了“不学而能,不虑而知”的先验论,肯定人的知识和才能来自客观环境的影响和后天的实践活动的结果。“常事”决定了“能”、“巧”,而不是相反,这与其“梦”离不开“事”的思想在精神实质上是一致的。

在稷下学者中,慎到是一位具有自然科学家气质的思想家、哲学家。他曾提出:“天体如弹丸,其势斜倚”(《佚文》)的观点,一反天是半球形的传统说法,为浑天说的提出提供了宝贵的思想资料。张衡提出:“浑天为鸡子,天体圆如弹丸,地如鸡中黄。”(《浑天仪图注》)这里所受慎到“天体”宇宙论的影响是清晰可见的。今天,建立在最新科学技术基础上的现代宇宙学,借助对可见光和电磁辐射以及各种宇宙粒子等现象的探测,使人类对大尺度天体系统的认识趋于科学、精确、深刻。但是,无论是“大爆炸宇宙论”,还是“稳定态宇宙论”,都还只是天才的假说,其中有很多东西,还是“用理想的、幻想的联系来代替尚未知道的现实的联系,用臆想来补充缺少的事实,用纯粹的想象来填补现实的空白”^①的。在这方面,现代宇宙学与古代宇宙论有着共同的特点。^②由此,使我们认识到慎到的宇宙学说的可贵。

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第242页。

② 参见:孙显元《现代宇宙的哲学问题》。

(二)“天有明,不忧人之暗”

天是有目的、有意志的主宰之天,还是物质的、客观的自然?天与人的关系怎样?这是春秋战国时期哲学争论的主要问题。慎到对这一问题持有何种观点呢?

在慎到的自然哲学中,“天”有时指相对于地的广大天空,即具体的天;有时是指包括天地在内的整个自然界。无论哪种意义上的“天”,其实质都是物质的、客观的自然。他说:“天有明,不忧人之暗也;地有财,不忧人之贫也。……天虽不忧人之暗,辟户牖必取己焉,则天无事也。地虽不忧人之贫,伐木刈草必取己富焉,则地无事也”(《威德》)。天、地及整个自然界给人类带来了无限的光明和提供了人类生存、发展的各种物质生活条件。但是,自然界本身是无目的的、无意识的,是“无知之物”(《庄子·天下》);它既不可能因为人们看不到光明而担忧,也不会因为人们的贫穷而犯愁。人们只能通过自己自觉的、能动的改造自然的创造性活动,才能获得光明,满足自身的物质需要。

他还认为“万物皆有所可,有所不可”(庄子·天下),天地都是自然物,因而也是“可”与“不可”的矛盾统一体。他说:“天能覆之,而不能载之;地能载之,而不能覆之;大道能包之,而不能辩之。”(同上)天可以覆盖万物,但却不能承载万物。可见,天并不是神秘的、无所不能的主宰者,那种认为“天不言,以行与事示之”(《孟子·万章上》)的观点,同慎到的这一观点显然是不同的。

应当肯定,慎到虽然没有就“天”的物质性质问题作出广泛、深入的阐述,但他的主导思想是力图否定传统的“天命”观念,按照自然界的本来面目来认识和说明自然之天的。这对战国中后

期的思想界产生了重大影响,成为荀子“天人相分”、“制天命而用之”自然哲学的理论来源。

(三)“天道,因则大,化则细”

慎到哲学的最高范畴不是“天”,而是“道”或“大道”。在道家哲学中,“道”主要是指宇宙的本原和事物发展变化的客观规律。慎到之“道”含有这两方面的意义。不过,从“道”的本原意义上看,慎到与老庄的理解不同。在老庄,“道”是宇宙万物的始基。老子说:“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子·六十二章》),“天下万物生于有,有生于无”(《老子·四十章》);庄子说:“夫道,有情有信,无为无形,可传而不可授,可得而不可见,自本自根,未有天地,自古以固存。神鬼神帝,生天生地”(《庄子·大宗师》)。这都是把“道”视为宇宙万物本原的。慎到没有从这一角度来说明道与物的关系,而是认为“大道包之(万物)”、“道……无遗者”(《庄子·天下》),即宇宙间的一切事物都为“道”所包容无遗,因而它是万物存在的依据,是形而上者。他又认为,道与其他具体事物一样,也具有“有所可,有所不可”的两重性、矛盾性。道包容了天地万物,这是其所可的方面;它又不能分治万有,这是其所不可的方面。在他看来,正因为“道包之而不能辨之”,才能够“无遗者”。这个思想,他在论述社会政治问题时作了更为详尽的阐述。

他说:“民杂处而各有所能,所能者不同。此民之情也。大君者,太上也,兼畜下者也;下之所能不同,而上皆之用也。是以大君因民之能为资,尽包而畜之,无能去取焉。是故不设一方而求于人,故所求者无不足也”(《民杂》)。意思说人民杂居在一起,每个人都有一定的能力,他们的能力是各不相同的。这是人民的实

际情况。为人君在上位,对在下的人才兼容并包;臣下的能力虽然各不相同,但对人君治天下都是有用的。因此,统治者不从设定的某一方面选择人才,那么,所需要的一切人才就没有不够用的。这里,所谓民“各有所能,所能者不同”正是“知万物皆有所可,有所不可”的引申;“大君因民之能为资,尽包而畜之”,则是“大道包之而不能辨之”的注脚;“不设一方而求于人,故所求者无不足”,即“道则无遗者”的发挥。由此可见,“道”的一个基本特征就是能够兼容并包千差万别的事物(包括天、地),这种包容性使天地万物既相区别又相联系而成为统一、和谐的整体。“道”的意义、作用即在于此。

慎到认为,天地万物各有所能、有所不能,这是客观事物的真实情形;同时,任何事物又都有其内在的规律性,天有“天道”,物有物“理”,人类社会有“常道”、“常法”。“燕鼎之重千钧,乘于吴舟,则可以济。所托者,浮道也”(《佚文》)。浮道即舟船泛行的规律。这是指的物之“理”。“天道,因则大,化则细。因也者,因人之情也。人莫不自为也,化而使之为我,则莫可得而用矣。”(《因循》)天道即自然法则;因,因循,遵循;大,多得,即最大限度地达到目的;化,改化;细,微小。这是说,客观事物都有发展变化的客观规律,按客观法则办法,就能达到目的;否则事情就会走向反面。由此,他推出顺应人没有不为自己打算的实际情况,就没有不可利用的人;而要试图改变它,使之为我,就没有可利用的了。所以,他一再强调“动静无过”、“动静不离于理”(《庄子·天下》),认为顺应自然之道就无所不宜;要“守成理,因自然”,“不逆天理,不伤情性”(《佚文》)。

概括起来看,慎到不仅明确肯定了事物发展变化的客观规律性,而且着重强调了遵循(因)客观规律的重要性。这无疑是正

确的、合乎理性的。问题是怎样才能使认识主体“动静不离于理”，如何“守成理，因自然”。

(四)“弃知去己”

“弃知去己”是慎到为解决上述问题而提出的基本方法。从字面上看，这似乎是说：抛弃知识，克服人的自我意识；或舍弃巧智，克服人的主观偏见，它的真实含义究竟是什么呢？

慎到弃知去己，而缘不得已，泠汰于物，以为道理，曰：“知不知，将薄知而后邻伤之者也。”溪骸无任，而笑天下之尚贤也；纵脱无行，而非天下之大圣。椎拍輶断，与物宛转，舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏然而已矣。推而后行，曳而后往，若飘风之还，若落羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣。夫块不失道。”豪杰相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行而至死人之理，适得怪焉”。（《庄子·天下》）

透过这富于文学色彩的描述，我们看到慎到之道，“略似庄子，而无所怀，无所照，盖浮屠之所谓枯木禅者。此逆人之心，而绝其生理；谓之尝有闻者，其不立是非之说，亦是”（王夫之《庄子解》）。这究竟是慎到的真实思想面貌，还是《天下》篇的改铸？很值得研究。《慎子》中一段有争议的佚文，可与之相参照：

古之全大体者：望天地，观江海，因山谷，日月近照，四时所行，云布风动；不以智累心，不以私累己；寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡；不逆天理，不伤情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察难知；不引绳之外，不推绳之内；

不急法之外，不缓法之内；守成理，因自然；祸福生乎道法，而不出乎爱恶；荣辱之责在乎己，而不在于人。故至安之世，法如朝露，纯朴不散，心无结怨，口无烦言。故车马不疲弊于远路，旌旗不乱于大泽，万民不失命于寇戎；雄骏不创寿于旗幢；豪杰不著名于图书，不录功于盘盂，记年之牒空虚。故曰：利莫长于简，福莫久于安。

《韩非子·大体》篇的前半部分文字与此同，因而有人认为《慎子》之文抄自《韩非子》。^① 我们的意见恰好与此相反。因为，《韩非子》对慎到之学多有评说，《难势》篇又引录了慎到的“势”论，从而表明韩非曾熟读《慎子》，因此《大体》“古人全大体者”可能就是录自《慎子》。

其次，《大体》之言与《慎子》的思想一致。试举几例：

《大体》：“寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡”即“为人君者不多听，据法倚数，以观得失”（《君臣》）；“权衡所以立公正也，……法制礼籍所以立公义也。凡立公，所以弃私也”（《威德》）；“有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪”（《佚文》）。

《大体》：“至安之世，法如朝露，纯朴不散，心无结怨，口无烦言”，这是实行法治带来的太平盛世。正如《君人》篇所说：“法之所加，各以其分；蒙其赏罚，而无望于君也。是以怨不生而上下和矣”。上下和，即至安之世，案法而治，则心无结怨、口无烦言。

《大体》：“祸福生乎道法，而不出乎爱恶”，即由“欲不得干时，爱不得犯法，贵不得逾亲，禄不得逾位”（《威德》）；“我喜可抑，我忿可窒，我法不可离也。骨肉可刑，亲戚可灭，至法不可阙

^① 参见罗根泽《诸子考索》。

也”(《佚文》)而来。

很明显,《大体》之言与慎子之论是息息相通的。

第三,《大体》之“车马不疲弊于远路,旌旗不乱于大泽,万民不失命于寇戎,雄骏不创寿于旗幢,豪杰不著名于图书,……利莫长于简,福莫久于安。”完全是一种反功利主义的观点,这根本不可能是韩非的思想,而对于慎到因道循理、处自然之势以治天下的观念,倒是很合拍的。

综合以上几个方面,可以确认《韩非子·大体》录自《慎子》,而不是相反。可以看出,《天下》篇的慎到“弃知去己”,是由“不以智累心,不以私累己”概括而来;所谓“知不知,将薄知而后邻伤之者”(知其所不知,就会为知所迫而伤害自己),也就是“不洗垢而察难知”、“不伤情性”;“舍是与非”,实指“托是非于赏罚”;《天下》之“推柏轵断,与物宛转”云云,即来自“不逆天理,……守成理,因自然”。以这些方面来看,《庄子·天下》之论在一定程度上反映了慎到的思想面貌,不过作者给他涂上了一层浓厚的庄学色彩。

基于上述认识,我们再来看何谓“弃知去己”。在古代汉语中,“知”与“智”通;慎到又有“不以智累心”说,故“弃知”即“弃智”,也就是排除那些不合情理的主观认识(私智),并不主张抛弃一切知识。慎到认为,无论什么人都应具有一定的知识,“明君动事分功必由慧”(《威德》);“臣尽智力以善其事”(《民杂》),“中人之知,莫不足以识之矣”(《佚文》)。慧、智、知,都是指一定的知识或认识能力,若无此则不能“善其事”。可见,他并不认为人的一切知识都是“累心”的。“去己”的含义是排除个人主观成见,或去掉个人的私心杂念。他的“不以私累己”;“法立则私议不行”,“有法而行私,谓之不法”(《佚文》),都含有这个意思,只是论述

问题的角度有所不同而已。所以，“弃知去己”是说摒弃私智，去掉个人主观成见。与此相关的“至于若无知之物”、“无知之物，无建己之患，无用知之累”，也是以此立论的。即主张通过“弃知去己”，按照事物的本来面目去认识和把握客观事物的规律，以达到因顺自然，“动静不离于理”的目的。

慎到之道是否就是“非生人之行而至死人之理”？《管子·心术上》说：“君子……恬愉无为，去智与故，其应也，非所设也。”又说：“有道之君，其处也若无知，其应物也若物偶之，静因之道也。”君子安愉无为，去掉了巧智和故意造作；他对客观世界的反应，不是出于自己的主观设定。得道的君主，自处的时候，好象无知无识一样；治理事物时，就象是只起配合的作用。所以如此，是因为遵循虚静而循理的原则。这种“静因之道”同慎到的“去知去己”说是一致的，其基本精神在于，通过排除个人主观成见，如实地反映事物。这种理论，虽然忽视了人的主体性，但它强调了认识的客观性和实践活动的合规律性，因而有其不可否定的理论价值。这种理论是“生人之行”，而决非“死人之理”。韩非说：“圣人之道，去智与巧，……因天之道，反形之理，督参鞠之，终则有始，虚以静后，未尝用己。”（《韩非子·杨权》）。为要正确地反映客观世界及其规律，人在认识活动中必须绝对排除个人的智巧。这同慎到及《管子·心术》关于人们获得正确认识途径的途径，即所谓“弃知去己”、“静因之道”的精神实质是一致的。所不同的是，韩非在此基础上又赋予以新的思想内容，即不仅要“因天之道”、“虚以静后，未尝用己”，而且还要“反形之理，督参鞠之”，也就是发挥认识的能动作用，依据自然，推及事物的具体道理，寻根究底地考察事物。这就在一定程度上克服了慎到、《管子·心术》认识论上的直观性、被动性。

三、“尚法重势”的政治思想

慎到的哲学，无论是“因循天道”、“因自然、守成理”论，还是“弃知去己”、“至于若无知之物”说，都与其社会政治思想有着内在联系，为其建构尚法、重势的政治思想体系提供了理论依据。

（一）“尚法”与“行德制中必由礼”

“礼法”之辩，是当时的思想界在政治思想领域激烈争论的主要问题。孔孟主张礼治，崇尚仁政；商鞅等重法抑礼，专任刑罚；老庄摒弃礼法，崇尚无为而治。可以说，社会的各个阶级、各个政治集团、各种学术派别，对此都提出了自己的见解和主张。

理论的价值取决于它满足社会的需要程度。社会政治思想更是如此。在地主阶级的政治实践中，法家的专制主义已初步暴露出它比较易于激化阶级矛盾的弊端，但对巩固封建制度仍不失为有力的工具；儒家的仁政、德治学说虽被人们认为脱离当时的社会实际，“迂远而阔于事情”（《史记·孟荀列传》），但它对缓和和社会矛盾也有其特殊的意义。老子否定“礼法”，无助于新兴地主阶级的政治实践；道家学者需要对其“无为而治”的思想作出新的解释。在这种情况下，慎到站在新兴地主阶级的立场上，扬弃老学，批判儒学，改铸法家的法治理论，提出了“以道变法”、“行德制中必由礼”的思想主张，融道、法、儒家思想为一体。

1. “以道变法”

慎到从因循“天道”、“道”不辨物的哲学出发，在政治思想方面明确提出了因“法”、任“法”的尚法主张。在先秦思想史上，第

一次论述了“道”与“法”的关系问题，从世界观的高度为“法治”的合理性作了论证。

慎到认为，“道”是“变法”的根据；“法”是“道”在社会生活中的具体体现，是社会生活的普遍法则。他说：“以道变法者，君长也”（《佚文》）。国君是立法者，但法不是国君个人意志的产物，也不是国君可以凭借个人的好恶而任意改变的；立法需要依据“道”，变法也需要遵循“道”。从这个意义上说，法就是社会的大道，是国之“常道”、天下之“通理”。然而，“今也，国无常道，官无常法，是以国日繆”（《威德》）。现实的问题是国没有固定的治道可守，官吏没有固定的法治可循，或是国君不能“以道变法”，或是“变法者”不是“君长”，致使整个社会秩序陷于混乱。问题的关键就在于：“祸福生乎道法，而不出乎爱恶”（《佚文》）。也就是说，国家的治乱、祸福完全是由能否“以道变法”所决定的，而不取决于国君的主观意志。这里，慎到一方面指出了“道”、“法”的一致性，同时也强调了“法治”的必要性、合理性。

从“道”、“法”的统一性来论证“法治”的必要性和合理性，为法家的主张提供了哲学基础。不过，慎到对于“道”、“法”关系的论述还是不很明确的。《黄老帛书》和《管子》就说得比较清楚了。《经法》：“道生法”；《心术上》：“法出乎权，权出乎道”。简明扼要地解决了道法的关系。韩非在此基础上，更进一步提出了“以道为常，以法为本”（《韩非子·饰邪》），“因道全法”（同上书《大体》）的命题。因此，从道法思想的逻辑发展来看，慎到之论虽不够明确，但开了道法理论的先河，对战国中后期思想界的影响较大。

2. “法之功莫大使私不行”

关于法的性质和作用，慎到作了较为充分的论述。他认为法

是天下最公正无私的东西，“法者，所以齐天之功（行为），至公大定（正）之制也”（《佚文》）。其作用就是用以统一人们的行为，立公去私。他说：“法制礼籍，所以立公义也。凡立公所以弃私也”（《威德》）；“法之功莫大使私不行”（《佚文》）；“立法而行私，是私与法争，其乱甚于无法。”（同上）法又是判断是非曲直的客观尺度，“有法度者不可巧以诈伪”（同上）；“无法之言，不听于耳；无法之劳，不图于功”（《君臣》）。“士不得背法而有名，臣不得背法而有功”（《佚文》）。官吏须“以死守法”，平民百姓要“以力役法”，国君则应“据法依数以观得失”（《君臣》）。

总之，在社会政治生活中，人们的一切言论行动都必须纳入法治的轨道，不合法的话不说，不合法的事不做。换言之，人们的言行都必须统一到地主阶级的整体利益、长远利益的“公义”之法上来，任何个人的“私”利都不能有损于这个天下之“至公大定（正）”的法。作为哲学原则的“弃知去己”在这里得到了彻底贯彻。

3. “大君任法而弗躬”

在君主专制政体下，如何处理“法治”与“身治”或“人治”的关系，是一个十分突出的问题。基于“道”、“法”统一和立“法”为“公”的思想，慎到认为“法”一旦制定出来，国君也必须严格遵从。他分析“身治”所带来的社会后果说：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出矣。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣，怨之所由生也。是以分马者之用策，分田者之用钩，非以钩策过于人智也，所以去私塞怨也。故曰大君任法而弗躬，则事断于法矣。法之所加，各以其分蒙其赏罚，而无望于君也，是以怨不生而上下和矣”（《君人》）。这就是说“身治”虽能使国君自行裁定，

看来权很大,但从长远观点来看,它无益于统治者及其所代表的那个阶级的整体、根本的利益。人们的私欲无止境,都要求赏要重、罚要轻,永远不可能完全满足;国君若依个人的主观意志来判断是非,人们就会怨声载道,由此引起社会的混乱不安,以至于威胁国君的统治地位。而若是以“法”而治,凡事都由“法”来裁决,国君不过问、不干预,这样就不会使人们对国君产生怨恨了,因而也就不会引起社会的纷争,统治者的地位便愈发巩固了。可见,“身治”有百害而无一益,案法而治则是君主平治天下的最优方法。

为了维护法律的尊严和封建统治秩序,慎到提出了在法律面前人人平等的思想。他说:“官不私亲,法不遗爱,上下无事,唯法所在”(《君臣》);“骨肉可刑,亲戚可灭,至法不可阙(缺废)也”(《佚文》)。不言而喻,这种平等观事实上是不平等的,因为法律所体现的只是地主阶级的利益和意志,而不是社会一切成员的意志。但是,就其所维护的新生封建制度来说,这种思想又有它积极的、进步的意义。究竟是“权”大,还是“法”大?这在今天也还有深入思考的价值。

4. “行德制中必由礼”

慎到在强调“法治”的同时,又认为“礼治”也有其不可或缺的意义。他说:“明君动事分功必由慧,定赏分财必由法,行德制中必由礼”(《威德》)。英明的君主做事论功一定要用心智;确定赏罚、分配财物一定要按法律规定办事;施行德惠要做到适中(恰到好处,不偏不倚)则必须依据礼制。可见,治国不仅要“任法”,还要“据礼”、“行德”。

“以礼制中”,原本是儒家“礼治”或“德治”理论的内容之一。孔子说:“礼乎礼,夫礼所以制中也”(《礼记》)。荀子解释说:“先

王之道，仁之隆也，比中而行之。曷为中？曰：礼义是也”（《荀子·儒效》）。慎到“行德制中必由礼”的思想，显然是受了儒学的影响。慎到认为礼、法虽有不同，但其作用一样，“法制礼籍，所以立公义也；凡立公，所不弃私也”（《威德》），即都是为了树立公道，摒弃私心。既然二者具有共同的作用，在治国中自然是并行不悖的，完全可以起到相互补充的社会效果。那么，究竟什么是“礼？”

慎到说：“国有贵贱之礼，无贤不肖之礼；有长幼之礼，无勇怯之礼；有亲疏之礼，无爱憎之礼也”（《佚文》）。贵贱为封建的等级关系；长幼之序为人伦道德关系；亲疏为宗法关系。显然，慎到之“礼”是指确认封建等级制的社会规范和宗法道德规范。我们可以借用荀子“礼”论来透视慎到的这一思想。荀子说：“礼以定伦”（《荀子·致士》）；“礼别异”（同上书《乐论》）；“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也”（同上书《富国》）。不过，荀子之“礼”已基本摆脱了以血缘亲疏关系为纽带的宗法制的桎梏，而慎到的“亲疏之礼”还没有做到这一点。因此，当他论述“势”的问题时，还必须与宗法关系结合在一起。他说：“立天子者，不使诸侯疑焉；立诸侯者，不使大夫疑焉；立正妻者，不使嬖妾疑焉；立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑则动，两则争，杂则相伤。害在有与，不在独也。……子有两位者，家必乱；……孽疑其宗，无不危之家。”（《德立》）君主专制和宗法等级制在这里融为一体。由于“礼”确定了尊卑贱贵、长幼亲疏的严格界限，所以它才可以“立公义”、能够“弃私”。国君实施恩惠必须分别不同的级别、层次，做到不偏不倚——适中。所以是“行德制中必由礼”。

综合慎到的法、礼思想，似可以得出下述认识，即法和礼都是维护封建等级秩序的重要手段，法侧重明是非、赏罚，礼偏重于宗法道德；二者并行不悖，相辅相成。这反映出慎到之道不同

于儒、法的思想特色。不过，从现有的史料看，慎到最感兴趣的还是法。

(二)重“势”、“无事”

1. “贤不足以服不肖，而势位足以屈贤”

在中国古代政治思想史上，慎到是以重“势”而著称于世的。“势”即“势位”或“权势”，主要指国君的地位和权威。慎到通过对自然现象、社会历史经验和实际生活的观察分析，提出了近乎君权至上的重“势”思想。他说：

腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚯蚓同，则失其所乘也。故贤而屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。由此观之，贤不足以服不肖，而势位足以屈贤矣。故无名而断者，权重也；弩弱而矜高者，乘于风也；身不肖而令行者，得助于众也。（《威德》）

龙蛇所以能在天空中飞腾、遨游，不在于有什么神力，而是凭借了云雾的扶托之势；一旦云消雾散，也就和地上的蚯蚓一样无所能为了，因为失去了施展才能的客观条件——势位。君主的权势也象云雾、风势一样托浮着君主，一旦失掉，也就和平民百姓无别。由此说明，权势是君主不可放弃的东西。从历史的经验来看，当尧还是百姓的时候，就连自己的左邻右舍也指使不了；而一旦南面称王，便可令行禁止。权势的重要性是显而易见的。在实际生活中，有贤德的人不得不受制于不肖之人，原因就是贤人的地位低下。因此，贤不肖都是无足轻重的，关键在于有无权势。通过这样的分析、论证，慎到强调要树立君主的至上权威。

慎到的上述思想，涉及了“势”与“法”、“势”与“贤”的关系问

题。关于“势”与“法”的关系,在他看来,君主只有占有使臣民服从的威势,就可以“令行禁止”,有效地进行“法治”。也就是说,法是要靠权势来施行的,权势则是行“法治”的前提,没有权势,法就成了空话。所以他又说:“天下无一贵,道理无由通”(《威德》)。“一贵”即握有权势的君主;“道理”即以法治天下。要行“法”治天下,有“一贵”是首要的、必须的。同时,君主的权势又必须通过法治来维护、巩固和加强。由于“事断于法”,“是以怨不生而上下和”,君主即可高枕无忧了。所以,“法”与“势”相依,它们都是君主专制的必要手段。“法”与“势”既相区别,而又相依存、制约和补充,因此,法治与势重是统一的。

在“势”与“贤”的关系问题上,他认为“多贤不可以多君,无贤不可以无君。”(《佚文》)他从反对“人治”引申出不必“尚贤”的极端主张,认为“尚贤”会造成贤者与君主的争势。他说:“立君而尊贤,是贤与君争,其乱甚于无君”(同上),尊贤的结果会削弱君主的威势,其危害超过了没有国君。可见,不尚贤也是慎到维护和加强君权的一个重要内容。这种极端重视权势的思想,无疑反映了新兴地主阶级迫切需要高度集权的强烈愿望,具有突出的专制性质。

从“天下无一贵,道理无由通”突出了君主的重要性,但是君权不能至上到有害于法治的程度。所以慎到又说:“立天子以为天下,非立天下以为天子也;立国君以为国,非立国以为君也;立官长以为官,非立官以为长也。”(《威德》)“立天子而贵之,非以利一人”,“以为天下也”(同上)。为了天下、国家的整体利益,天子、国君必须“立公弃私”,不可贪脏枉法、有法而行私。可见,君主的权力还要受到地主阶级整体利益及体现这种利益的“法”的限制。国家实行君主专制,但不能达到完全独裁的程度。这当然

只是思想家的一种政治幻想。

2. “臣事事而君无事”

慎到在重“势”的前提下，又主张“君道无为”。他说：“君臣之道，臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳。臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。故事无不治，治之正道然也。人君自任而务为善以先下，则是代下负任蒙劳也，臣反逸矣。故曰君人者好为善以先下，则下不敢与君争为善以先君矣。皆私其所知以自覆掩，有过则臣反责君，逆乱之道也”（《民杂》）。人君权重位尊，事断于法，具体的工作就不必去过问了。一切具体事情都由臣子来做，这样可以调动臣下的积极性，充分发挥他们的聪明才智；他们各自的工作做好了，人君治国的目的也就达到了。如果君主去做那些具体的政务，结果会适得其反，不仅可能引起臣下的不满，而且会造成国家的混乱，削弱君主的威势。

从另一个角度讲，“君之智未必最贤于众也”，人君的智慧未必比众人特别聪明，“以未最贤而欲以善尽被下，则不贍矣”；即使“君之智最贤”，如果事必躬亲，那他也会精疲力竭，不胜其劳，到头来还是治理不好国家，“以一君而贍下则劳，劳则有倦，倦则衰，衰则复返于不贍之道也”（同上）。总之，无论从哪个角度说，“君无事”都是人君居高临下治理天下的最优化方法。

概括起来看，慎到适应战国时代建立封建中央集权君主专制政体的迫切需要，总结了地主阶级的政治经验和历史教训，在批判继承老子之学和早期法家思想的基础上，创造性地提出了道、法统一论。既主张权重位尊事断于法，积极有为；又主张“臣事事君无事”，反对“代下负任蒙劳”，使老子的“无为而治”说得以改铸，使法家的法治思想得到了较为明确的哲学论证。由于慎到不仅论法重势，而且还强调礼法的统一性，因此，他又不同于

商鞅一类法家。慎到之学，对于战国思想界，尤其是对荀韩、《吕氏春秋》的影响很大。慎到同田骈、环渊等所创立的黄老之学，则开启了汉初黄老思想的勃兴，并波及魏晋玄学。

第七章 田 骈

一、田骈的事迹与《田子》书

田骈，齐国人，因齐之田氏出于陈，故又叫陈骈。据《史记·田敬仲完世家》，齐宣王时，田骈在稷下学宫已负盛名。他与邹衍、淳于髡、捷子、慎到、环渊等七十六人居稷下，被宣王“赐列弟为上大夫，不治而议论”；至齐闵王末年，才离开稷下到薛地，为孟尝君（田文）之上宾。齐襄王重整稷下学宫时（约为前二八七年），“田骈之属皆已死”（《史记·孟荀列传》）。由此推知田骈的生卒年代大体为：公元前三五五——前二八〇年。

在稷下学者中，田骈以知识丰富、学问广博、善于辩说而著称，被时人誉为“天口骈”。刘歆《七略》：“田骈好谈论，故齐人为语曰：‘天口骈’。天口者，言田骈子不可穷其口若事天。”班固亦云：“田子，名骈，齐人，游稷下，号‘天口’。”^①可见，田骈能言善辩是大家所公认的。

田骈师学彭蒙。《庄子·天下》：田骈“学于彭蒙，得不教焉”。彭蒙，齐国人，齐威、宣之际的稷下先生。《尹文子·序》载：“尹文子居稷下，与宋钘、彭蒙、田骈同学”。同学即同一时期的学者。

^① 《汉书·艺文志》自注。

《尹文子》又说：“田子（骈）读书，曰：‘尧时太平。’宋（铎）子曰：‘圣人之治，以致此乎？’彭蒙在侧，越次答曰：‘圣法之治以至此，非圣人之治也。’宋子曰：‘圣人与圣法何以异？’彭蒙曰：‘子之乱名甚矣。圣人者，自己出也；圣法者，自理出也。理出于己，己非理也；己能出理，理非己也。故圣人之治，独治者也；圣法之治，则无不治也。此万物之利，唯圣人能该之。’宋子犹惑，质于田子。田子曰：‘蒙之言然’。”（《大道下》）“田骈曰：‘天下之士，莫肯处其门庭，臣其妻子，必游宦诸侯之朝者，利引之也。游于诸侯之朝，皆志为卿大夫，而不摄于诸侯者，名限之也。’彭蒙曰：‘雉兔在野，众人逐之，分未定也。鸡豕满市，莫有志者，分定故也。物奢则仁智相屈，分定则贪鄙不争’。”（《大道上》）粗粗一看，田骈直呼师名有些与理不通；其实，这正反映了稷下学者之间的平等关系和自由争鸣的气氛。而且，在问答中多是由彭蒙来说明问题，尤其后一段文字透露出了彭蒙为师的信息。另据《庄子·天下》，彭蒙以师说授于田骈，认为“左之道人，至于莫之是莫之非而已矣”。这些情况说明，田骈的思想深受彭蒙的影响。可惜，有关彭蒙的文献资料很少，我们对他的事迹和学说所知甚微。

稷下诸子素以“不治而议论”著称于世，田骈则是最引人注目的人物之一。他主张不为官从政，也未担任过具体的官职；但他又“以道术说齐王”（《吕氏春秋·执一》），积极干预时政，很受齐国当权者的青睐，既“赐列弟为上大夫”，又“高门大屋尊宠之”（《史记·孟荀列传》）。其待遇之优厚，非一般齐国官吏或普通的稷下学士所敢望。故齐人讥之曰：“今先生设为不宦，赏养千钟，徒百人。不宦则然矣；而富过毕矣。”（《战国策·齐策四》）这说明田骈在稷下学宫有着很高的地位，非但“不任职而论国事”（《盐铁论·论儒》），积极为齐国新兴地主阶级的封建统治

出谋画策，而且还聚徒讲学，从事教育活动，其弟子多达百人之众。

齐闵王末年，“唐子短陈骈子于齐威王，威王欲杀之，陈骈子与其属出亡奔薛。孟尝君闻之，使人以车迎”（《淮南子·人间训》）。此“威王”为闵王之误。据《盐铁论》，齐闵王并宋之后，愈发骄横，“矜功不休，百姓不堪。诸儒（指稷下先生）谏不从，各分散。慎到、捷子亡去，田骈如薛，而荀卿适楚。内无良臣，诸侯合谋而伐之”（《论儒》）。孟尝君与齐闵王同时，封地在薛。“田骈如薛”并受到田文的热烈欢迎，事在齐闵王时无疑。齐闵王要杀田骈的原因，除因唐子的诬陷，恐怕主要的还是由于面陈闵王之过、谏其改弦更张所致。“谏不从”的结果是稷下诸子“亡去”，接着发生了五国伐齐，齐闵王被杀身亡，齐国及稷下学宫的“盛世”终结。从这里我们看到，田骈是一位很有远见的稷下先生；“设为不宦”而“富过半”，这对“不治而议论”的田骈先生来说，实不过分。

在先秦哲学史、思想史上，田骈也是一位重要的思想家、哲学家。其主要贡献在于：同慎到、环渊、捷子等道家学者在稷下创立了黄老学派，建立起以道、法为主体，兼采儒、墨、名、阴阳等各家之说而倾向法治的理论体系，丰富和发展了道家思想。据《史记·孟荀列传》，田骈在长期的稷下活动中，治黄老道德之术，因发明序其旨意，著有《田子》书。《汉书·艺文志》道家著录《田子》二十五篇。也有人说他著“道书十有五篇”（高诱《吕氏春秋注》）；或：“著书数篇”（成玄英《庄子疏》）。对于这些有关田骈著作的不同说法，近人范耕研考论说，田骈为道家，所以被人误以为“其所作为《道书》，非其本名也。”（《吕氏春秋补注》）。而今人陈奇猷则断言：“《道书》当是田骈所著书之名”（《吕氏春秋校

释》)。田骈之书究竟是“田子”抑或“道书”?篇目多少?因其失散已久,《隋志》和两《唐书》已不见著录,清人马国翰虽有辑本一卷(《玉函山房丛书》),但上述问题已都无法详考了。不过,仅就书名而言,我们是赞同《汉志》及范氏之说的。

今人有以为《管子》中的《心术》、《内业》、《白心》诸篇为田骈、慎到之遗著者^①;也有人认为《黄老帛书》(或《黄帝四经》),大抵出于田骈之手^②。这些意见虽不无商榷之处,但这两部书,尤其是《管子》中的一些文章多与田子之学相通;结合这些文章来考察、研究田骈的黄老思想,无疑是十分必要的。

二、“因性任物”的政治哲学

田骈生活在战国中期之末。当时,各诸侯国虽然大都先后通过“变法”完成了封建化改革,确立了新的社会秩序;但是,诸侯割据下的新生封建制度还不巩固,大国争雄的兼并战争愈演愈烈,而且伴随着封建制度的出现,封建社会所固有的各种矛盾也逐渐暴露出来。

在齐国,经过齐威王时期的社会改革,到齐宣王时,国势一直较为强盛,政治、经济、军事等方面都已成为当时诸侯列国中实力最为强大的国家。然而,齐国封建社会内部的矛盾发展也较为突出,如统治集团内部的矛盾,统治与被统治阶级之间的矛

① 参见:蒙文通《杨朱·黄老二考》,载《灵岩学报》创刊号、《图书集刊》第八期;裘锡圭《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”——兼论《心术上》《白心》为田骈、慎到学派作品》,载《中国哲学》第二辑。

② 参见:魏启鹏《黄帝四经思想探源》,载《中国哲学》第四辑。

盾,社会不同阶层之间的矛盾等,到闵王时已达到相当尖锐的程度。《孟子》书中对宣王时期的社会矛盾状况多有揭露,更多的文献则记载了齐闵王时的社会情况。史料表明,齐闵王狂暴独断,肆意杀戮大臣;对平民百姓则是:“民有非则非之,民无非则(亦)非之;民有罪则罪之,民无罪则(亦)罪之”(《吕氏春秋·正名》)。加之频繁的对外战争,“矜功不休”,使国内矛盾日趋激化,以至发展到“百姓不堪”,宗族离心,大臣不亲的地步(《战国策·齐策》)。在这种情况下,缓和社会的矛盾、促进国家的安定团结、巩固封建的统治秩序,就成了摆在地主阶级面前的首要任务。

为此,田骈继承并发挥了老子“无为而无不为”、“为无为,则无不治”的自然无为学说,向齐王提出了“因性任物”的治国方略。《吕氏春秋·执一》:“田骈以道术说齐王,齐王应之曰:‘寡人所有者,齐国也,愿闻齐国之政。’田骈对曰:‘臣之言,无政而可以得(为)政。譬之若林木,无材而可以得(为)材。愿王之自取齐国之政也。骈犹浅言之也。博言之,岂独齐国之政哉!变化应求(来)而皆有章,因性任物而莫不宜当。彭祖以寿,三代以昌,五帝以昭,神农以鸿’。”《淮南子·道应训》亦载:“田骈以道术说齐王,王应之曰:‘寡人所有者,齐国也。道术难以除患,愿闻国之政。’田骈对曰:‘臣之言无政,而可以为政。譬之若林木无材,而可以为材。愿王察其所谓,而自取齐国之政焉已。’虽无除其患害,天地之间,六合之内,可陶冶而变化也。齐国之政,何足问哉!此老聃之所谓‘无状之状,无物之象’者也。若王之所问者,齐也;田骈所称者,材也。材不及林,林不及雨,雨不及阴阳,阴阳不及和,和不及道。”《吕览》与《淮南》的记述大同小异,可能都引自《田子》书;把两者相互参照,大致可以了解田骈“道术”的精神所在。

“道术”，是关于宇宙人生的最高原理，其中也包括为“道”之方、治“道”之术。《庄子·天下》：“古之所谓道术者，果恶乎在？曰：无乎不在。”即道术无所不包又无处不在，具有高度的涵容性、普遍性。由于“道术”具有这样的特点，当田骈用这种学说来谏说齐王时，齐王即感到这种理论太空泛、玄虚，无助于解决他所面临的现实问题，迫切要求田骈提出一些治国平天下的具体方法。田骈则认为他的“道术”已经内含了治理齐国的具体方法，只要深入理解体悟不难找到认识和解决各种具体问题的方法、策略；贯彻其“道术”理论，即可解决齐王所面临的各種社会问题，并收到较好的政治效果。为了便于理解“道术”与具体的治国方法的关系，田骈以“林木”与“材”的关系为例，指出虽然树木本身不是木材，但可以由树木获取木材；同样的道理，“道术”理论虽然没有说明治国的具体方法，但可以由此获得治国的具体方法，或者说可以用它来治理政事（即《淮南》之谓“无政而可以为政”）。这就深入浅出地说明了“道术”的理论价值和实践意义。

那么，“道术”的基本精神是什么呢？田骈指出：“变化应求（来）而皆有章，因性任物而莫不宜当”，即一切事物的变化应和都是有规律的，因循事物的本性随顺事物的变化法则，就没有什么不恰当不合适的。这便是他所说的“道术”。唐成玄英说：“上古三皇所行道术，随物任化，淳朴无为。”（《庄子疏》）这与田骈对“道术”的阐释是一致的。很明显，“变化应来而皆有章”是一种关于宇宙人生的总认识，“因性任物而莫不宜当”是一个抽象的方法论原则；它具有高度的涵容性、抽象性和广泛的适用性，具有世界观和方法论的双重意义。在这里，他没有触及个别的问题，没有具体说明究竟怎样解决齐国社会的各种矛盾，但又为解决这些问题提供了一个总的指导原则、方法。因为，既然事物的变

化应和都是有规律的,社会的变化发展当然也有它的规律性;既然“因性任物”是处理人与物、人与世界关系的最佳方法,那么要治理政事,解决社会矛盾、促进社会的发展,也只能使用这样的方法。“道术”的实践意义是显而易见的。不仅如此,田骈认为历史的经验也证明:“因性任物”是治国平天下的最佳方法,彭祖所以高寿,三代所以繁荣昌盛,五帝所以功绩卓著,神农所以伟大,就在于他们遵循了“因性任物”的原则。不言而喻,“道术”与“国之政”密切相关,它对处理国家政事也是适用的。

“因性任物”是稷下黄老之学的主要思想之一。慎到说:“因也者,因人之情也”;“用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。”(《慎子·因循》)《管子·心术》:“无为之道,因也。因也者,无益无损也。”“因也者,舍己以物为法者也。感而后应,非所设也;缘理而动,非所取也。”“因者,因其能者言所用也。”这些论述的基本思想,也就是要求人们克服主观成见,因循事物的发展规律,按照事物的本性来发挥它应有的作用。这同田骈的“因性任物”思想是完全一致的。可见,“因性任物”、“无为”,并不是完全随顺自然,彻底无所作为,而是遵循事物的规律而为。所以,后来的《淮南子》便把早期黄老之学的“无为”理解为:“所谓无为者,不为物先也;所谓无不为者,因物之所为也”(《原道训》);“所谓无为者,……循理而举事,因资而立功。”(《修务训》)揭示了黄老“无为”思想的真义。

在黄老之学中,“因循”、“无为”思想总是与其法治主张密切联系在一起的。他们指出:“根天地之气,寒暑之和,水土之性,人民鸟兽草木之生,物虽甚多,皆均有焉,而未尝变也,谓之则。”(《管子·七法》)“则”是事物的规律,是遍存于一切事物之中的稳固不变的客观法则,即田骈所说的“变化应来而皆有章”。他们

认为认识和把握事物的“则”有着重要的意义，“不明于则，而欲措仪画制，犹立朝夕于运均之上，播竿而欲定其末。……故曰：错仪画制，不知则不可”（同上）。这就是说，不了解事物的章法、规律而要想立法定制，就如同把测时的标竿插在旋转着的陶轮上，摇动竹竿要想稳定它的末端一样，是根本不可能达到目的的。所以说，立法定制不了解事物的章法、规律不行。易言之，立法定制是建立在对事物章法、规律的认识和把握的基础上的；而法律规则一旦确立，它便同自然法则一样具有必然性、稳定性、客观性和不可违抗性。所以，他们强调：“为人君者不多听，据法倚数，以观得失”（《慎子·君臣》），“大君任法而弗躬，则事断于法矣”（《慎子·佚文》），“官不私亲，法不遗爱，上下无事，唯法所在。”（《慎子·君臣》）“圣君任法而不任智，任数而不任说，任公而不任私，任大道而不任小物，然后身佚而天下治。”（《管子·任法》）这些论述都是基于“因循”思想而发的，它要求统治者不要过多地干预政事，不以个人的主观意愿治国理民，而应以“法”为则，案法而治。

田骈的“因性任物”论虽然没有明确涉及案法而治的问题，但他同其他黄老学者一样也崇尚法治。荀子说：“尚法而无法。下修（不循）而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典，反训（遁）察之，侧倜然无所归宿，不可以经国定分。然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众，是慎到、田骈也。”（《荀子·非十二子》）重视法治却又无一定之规，不循旧法而好创立新仪；既遵从君主的旨意，又顺从人们的习俗，整天讲述法律典章，但一追究，又茫无边际，没有着落。如此则难以治国、巩固社会秩序。荀子对先秦诸子的责难大都持之有故。从《慎子》看，他对慎到的批评比较切合实际。慎到云：“治国无其法则乱，守法而不变则

衰。”(《慎子·佚文》)主张以法治国,即荀子谓“尚法”;而云“变法”则合荀子不循旧法之意。荀子责田骈“上则取听于上,下则取从于俗”,对上、下分别采取了不同的态度。这与其“因性任物”之意相符。可见,荀子对田骈的非议也是有据可信的。毋庸置疑,田骈同慎到一样也“尚法”,极力推崇法治,主张不循旧法,因势变法。

概言之,结合稷下黄老之学的特点及其他黄老学者的思想,我们可以肯定,田骈的“因性任物”说内含了“据法倚数”、“任法而弗躬”的法治思想;或者也可以说,“因性任物”是“尚法而无法”的哲学依据,案法而治是“因性任物”思想的绝对要求。不难看出,田骈力图以此说劝谏统治者尽可能少地干预政事,尽可能多地给臣民以“自由”,借以调节君臣关系、统治阶级与被统治阶级之间的关系,缓和日趋激化的社会矛盾,巩固封建秩序,发展地主经济。应当说,这在一定程度上反映了新兴地主阶级的利益和要求,有积极的进步意义。但野心勃勃、“矜功不休”的齐王对此并不感兴趣,以致田骈进谏复唱其说时险些丧命,不得不逃离稷下。

从哲学世界观的层面上看,田骈的上述思想比较正确地说明了以下两方面的问题:

第一,关于世界的状况问题。世界上的各种事物和现象是运动、变化、发展的,还是静止的、凝固不变的?事物的变化、发展是有“章”可寻的,还是杂乱无章的?这是古代哲学家们普遍思考的问题。田骈的“变化应来而皆有章”说,一方面肯定了事物运动变化的普遍性、绝对性,另一方面也肯定了事物运动变化的和谐性、秩序性,从而表现出田骈思想的深刻性。

第二,关于人与物、主观与客观的关系问题。“因性任物”说

要求人们认识并严格遵循客观对象的规律,认为能否“因性任物”关系着实践活动的成功与否。也就是说,人与物、主观与客观之间存在着认识与被认识、使用与被使用的关系;人是认识者、使用者,物是被认识、被使用者,人可以并且有能力认识和使用事物,从而在一定意义上揭示了人与物、主体与客体的辩证统一性。

三、“齐万物以为首”的“贵齐”理论

田骈哲学中,最有特色的是他的“贵齐”说。《庄子·天下篇》说,田骈以“齐万物”为第一原理。《吕氏春秋·不二》载:“陈骈贵齐”,“贵”是重视、强调的意思。《尸子·广泽》也说:“田骈贵均”,均是均匀、无差别,也就是“齐”。可见,“齐万物”的思想在田骈学说中占有突出地位。

为什么田骈把“齐”看得较重要?“齐万物”究竟是什么意思呢?汉人高诱解释说,田骈的“齐万物”是指:“齐生死,等古今”(《吕氏春秋注》),即把生与死、古与今,因其可以转化而混为一谈,抹煞事物质的规定性。如此说来,田骈的“齐万物”与庄子之“齐是非”、“齐物我”就没有多少差别的了。在庄子那里,客观事物从“道”的观点看,其本身无所谓彼与此、可与不可、生与死的分别,世界上不存在不可转化的差别和对立,因而“万物一齐”(《庄子·秋水》)。人们的是非观念,关于差别和对立的意识,完全是由认识本身的偏于一隅所造成的,因而虚假不实。由于他夸大了从宏观上把握事物,从而否定了具体事物质的规定性及多样性,割裂了绝对性与相对性的统一性,从而在分析具体事物的

差别性时陷入了相对主义。田骈的“齐万物”理论是否也是如此呢？

《庄子·天下》说：田骈“齐万物以为首，曰：‘天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之，大道能包之而不能辨之’。知万物皆有所可，有所不可。故曰：‘选则不遍，教则不至，道则无遗者矣’。”任何事物都有其可以的方面和不可以的方面，都有自己特定的性质、功能、价值。无所可的事物是不存在的，无所不可的事物也是不存在的。自然之天能覆盖万物，但却不能负载万物；大地能负载万物，但又不能覆盖万物。“大道”能包容万物，但又不能辨别它们。可见，不仅天地万物有所可、有所不可，而且就连“大道”也是“可”与“不可”的辩证统一。从这个抽象的统一性来说，宇宙间一切事物和现象都概莫能外，是齐同、无差别的。

由上述可以看出，田骈的“齐万物”之“齐”是包含着差别和对立的“齐”。首先，齐同、无差别只是就事物“有所可，有所不可”的这一特定方面而言的，并不是指事物的一切方面。其次，按照这种观点，任何事物无不是可与不可、长与短的对立统一，都具有自身的矛盾性，都有自己特定的质与量的规定性，都有其特定的功能和作用，都有其存在的理由和价值。天具有其他事物所没有的覆盖万物的功能，如果它也有其他事物所具有的功能，就丧失了它内在的、固有的本质属性，“天”不成其为“天”了；地具有其他事物所没有的盛载万物的功能，如果地也可以覆盖万物，“地”也不成其为“地”，失去了它存在的理由和价值。人具有思想、语言、使用工具的能力，如果人不能思想、不能用语言自由地表达自己的思想，人也就不成其为人。从这个意义上，可以说宇宙间的一切事物都是可与不可的矛盾统一体。唯其如此，才形成了事物之间的互补、依存、联结的关系，宇宙万物才形成一个有

机的、和谐的统一整体。所以，我们说田骈的“齐万物”之“齐”是包含着差别和对立的“齐”，“齐万物”不是对事物差别性、矛盾性的否定，而是对事物差别性和矛盾性的肯定。

根据这一对世界的总的看法，他指出，如果人们只注意事物“有所可”而忽视其“有所不可，或只注意其“有所不可”而忽略其“有所可”，不能从“可”与“不可”的辩证统一关系上来认识、把握事物，势必会歪曲事物的本来面目，陷于思想上、认识上的片面性，即所谓“选则不遍，教则不至”。在他看来，人们在认识和处理自身与周围事物的关系问题上，应遵循“齐万物”的原则，力求做到全面、周遍，“动静不离于理”，“与物无择，与之俱往”（《庄子·天下》）。但这不是绝对地、消极地听任自然，而是“因性任物”，按事物的本性来使用事物。慎到说：“民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也。大君者，太上也，兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽包而畜之，无能去取焉。是故不设一方以求人，故所求者无不足也。”（《慎子·民杂》）这里所表达的思想，同田骈的“因性任物”论是一致的。它要求当权者在治理国家的过程中，面对人们各有所能、所能者不同的客观实际，应采取兼容并包的政策，允许并鼓励他们充分发挥各自的特长、才能，以豁达、宽容的态度对待各种不同的意见包括反对自己的意见，唯有如此，才能达到治国安民的目的。可见，所谓民“各有所能，所能者不同”，正是基于“知万物皆有所可，有所不可”而发的；“大君因民之能为资，尽包而畜之”，则是“大道包之而不能辩之”的最好注脚。这就告诉我们，田骈、慎到等稷下黄老学者为什么能够以比较客观、理智的学术态度对待诸子百家之学，博采各家之长，建构起带有综合色彩的思想体系；为什么《庄子·天下》及《荀子》将田骈、慎到列为一家评而述之。这是因为

二人的思想确有其一致性的缘故。

不难看出，田骈的“贵齐”说与庄子的“齐物”论，在理论上是有差别的。田骈“贵齐”没有抹煞事物的差别和对立，而是力求从不齐之物中认识事物的“齐”，从“多”中求其“一”，并用“齐物”的认识去把握不齐之物。即从个别中抽象出一般，又用一般的观点去认识个别。所以，田骈的“贵齐”思想，有其深刻的内涵，触及到了“一”与“多”、一般与个别、共性和个性的矛盾关系问题。“齐万物”作为一种重要的思想方法和认识原则，也具有反对认识主观性、片面性的理论意义。

荀子有云：“天能生物，不能辩（治理）物也；地能载人，不能治人也”（《荀子·礼论》）。“天有其时，地有其财，人有其治”（《荀子·天论》）。认为“生物”、“载人”，是自然界的事情，“辩物”、“治人”，是社会的事情。天、地、人，各有所能，有所不能，只有“明于天人之分”，“知其所为，知其所不为矣，则天地官而万物役矣”（同上）。也就是说，唯有正确把握事物的差异和矛盾，把天、人区分开来，才能知道人可以做什么，不可以做什么，进而通过发挥人的主观能动作用，做到“制天命而用之”。荀子的这种天人关系亦即人与世界的关系的理论，显然得益于田骈“知万物皆有所可，有所不可”、“因性任物”的思想，充分发展了田骈“齐万物以为首”的理论。

第八章 环 渊

环渊，楚国人。其生卒年月已无从详考，从他学术活动的时间看，大约与孟轲、慎到同时。

环渊的事迹，《史记》中的《田完世家》、《孟荀列传》均有所记述。《孟荀列传》说：“环渊，楚人，学黄老道之术，因发明序其旨意，著上、下篇。”从《史记》的记载看，环渊大约是在稷下之学复盛的齐宣王时，由楚之齐而登上稷下学术舞台。因其为有识之士，为齐王所尊宠，赐列弟为上大夫，不治而议论。与此同时，他又著书立说，“言治乱之事以干世主”，并与慎到、田骈等人共同创立了稷下黄老学派。因而，环渊是著名的稷下学者之一，也是黄老学派的重要思想代表。

但是，关于环渊其人、其事及其学，除《史记》所仅见的记述，先秦子书及其他文献均无明确记载，致使人们对环渊的了解极少。环渊在先秦思想史研究中一直是一个未曾揭开的“谜”。长期以来，有不少学者为认识环渊的本来面目，都以很大的精力积极从事于史料考辨和发掘工作，提出了许多值得研究的问题，促进了古代学术思想研究的深入。

环渊既是著名的稷下先生之一，也就成为稷下学研究的对象。下面就涉及环渊的几个问题，作以初步的探讨。

一、环渊与蜎渊

《汉书·艺文志》道家录有《蜎子》十三篇，班固自注：“名渊，楚人，老子弟子。”颜师古注：“蜎、姓也；音一元反。”蜎子既名“渊”，又是楚人；古代汉语中，蜎、环或环、蜎又可通假。于是，有学者就断言蜎子（渊）即环渊。从文字通假的角度说，似可以认为蜎渊即环渊。但是，在二者之间，有很多问题又不能使我们肯定蜎渊就是环渊。

首先，《史记》说环渊著上、下篇，而《汉志》却说《蜎子》十三篇。篇目不合，相去甚远。今人谭戒甫曾就这一情况作出解释，他说：“一云上、下篇，一云十三篇，或编制不同。……所谓十三篇，‘十’或是衍文。”（《史记·孟荀列传》校释）“或”乃假设、推测之意。如果说“十”是衍文，那“三篇”与“上下篇”也不相合。所以，很难说通。东汉应昭说：“环氏出楚环列之尹，后以为氏。楚有贤者环渊，著上，下篇。”（《风俗通义·姓氏》）应昭不言“蜎渊”而说环渊，不言“十三篇”而云“上下篇”，这与《汉志》异而和《史记》同。若说应氏采《史记》立说，可《史记》并无“贤者环渊”的记载，因此，应氏之言当有他据而非《史记》。由此看来，蜎渊与环渊非一人；《蜎子》十三篇也不是环渊的上、下篇。

其次，郭沫若说，《汉志》所谓蜎渊就是《史记》所说的环渊，“蜎环亦一音之转。但《史记》说他‘著上、下篇’，此说‘《蜎子》十三篇’似乎又相矛盾。取巧的人或者又会说‘上下篇’即‘十三篇’之字误。但这矛盾是容易解决的，用不着去兜圈子，因为‘上下篇’是他所录的师说，而十三篇则是他自己的作品，《史记》上

也说过他‘著书言治乱之事以干世主’，述与作是并行不悖的。”（《青铜时代》第239页）这里把“上下篇”说成是环渊录自老子之《道德经》，“十三篇”是环渊自己的著作，似乎解决了“上下篇”与“十三篇”的矛盾。其实，矛盾是依然存在的。据《史记》，环渊“学黄老道德之术，因发明序其旨义，著上下篇”，也就是说，环渊的“上下篇”是在抒发黄老之学的基础上写成的。就其客观的逻辑来说，阐发出来的东西决不是被阐发者本身，“序其旨义”并不是“其旨义”自身；而且，黄老之学与老子之学有着很大的差异。因而，环渊的“上下篇”不能是抄录老子《道德经》，而是充满了黄老色彩的专著。因而，认为蜎子即环渊的结论也是不能成立的。

复次，《汉志》说蜎子是老子的弟子。既为“弟子”，就有一个当世弟子和再传弟子的问题。一般来说，老子是位隐者，他没有象孔子那样开门设教、广收门徒，但他也确有弟子。如《庄子》的《则阳篇》记有弟子柏矩。文中说：“柏矩学于老聃。曰：‘请之天下游。’老聃曰：‘汝将何始？’曰：‘始于齐’。”《寓言》篇记有弟子阳子居。“阳子居南之沛，老聃西游于秦，邀于郊，至于梁，而遇老子。老聃中道仰天而叹曰：‘始以汝为可教，今不可也’。阳子居不答。至舍，进盥漱巾栉，脱屣户外，膝行而前曰：‘向有弟子欲请夫子，夫子行不闲，是以不敢。今闲矣，请问其过’。”也有人认为阳子居即杨朱（阳与杨通）。不论怎么说，这位在老子看来“不可教”的阳子居仍可以说是老子弟子。在《庄子》一书中，还有一些类似的记载，这里不赘述^①。《庄子》的记述虽不很可靠，难以全信；但其论当有所据。退一步至少可以认为老子在世时还有几个弟子。从《汉志》言蜎子为老子弟子看，其语意与《庄子》说柏矩、

^① 参见：詹剑峰《老子其人其书及其论》第106—108页。

阳子居等人师事老子相同。因此,《汉书·古今人表》录老子之后紧接着就是蜎子。蜎子在齐景公时,与老子同时而稍晚,属春秋季世。这就说明,《汉志》所说蜎渊,乃是春秋末年,老子当世的弟子。而《史记》里的稷下先生环渊则是战国中期之末的人,与春秋末年的蜎渊相去几百年之遥。这怎么可以说他们是一人呢?!若非要把他们联系在一起的话,战国时的环渊或许是春秋时蜎渊的后裔。楚环氏家,属于春秋后期有承老子之学者,如蜎渊,后经几代人的传授到环渊时,使老学外化为黄老之学。当然,这仅仅是假设而已。

二、环渊与涓子

在先秦思想史上,还有一位名叫“涓子”的人也被认为是环渊。关于涓子其人其事,史书中的记载很多。

三国时魏人嵇康录有《圣贤高士传》,其中说:“涓子,齐人,(好)饵术,接食甚精。至三百年后,钓于河泽,得鲤鱼中符。后隐于岩石山,能致风雨。告伯阳九仙法,淮南王少得其文,不能解其旨。”

刘勰《文心雕龙·序志》:“夫‘文心’者,言为文之用心也。昔涓子《琴心》,王孙《巧心》,‘心’哉美矣,胡用之焉。”

《太平御览》引《列仙传》:“涓子者,齐人,钓于泽,得符于鲤鱼肠中。”(卷八三四)“涓子,齐人,好饵术,接食甚精,至三百年,乃见于齐,著《天地人经》四十八篇。后钓于河泽,得鲤鱼腹中符,隐于岩山,能致风雨。”(卷九三六)。又引《集仙录》:“涓子,齐人也,(好)饵术,著《三才经》。淮南王刘安得其文,不解其旨。又著

《琴书》三篇，甚有条理。”（卷六七〇）又引《符子》：“太公涓钓于隐溪，五十有六年，未尝得一鱼。鲁连闻而观焉，曰：‘钓所以在鱼，无鱼何钓？’太公曰：‘不见康王父之钓耶？念蓬菜，钓巨海摧岸投纶，五百年矣，未尝得一鱼，方吾犹一朝耳’。”

上述记载，多出自神仙家书，颇类传闻，其中不乏虚构和神化的内容。如说涓子从鲤鱼之腹得一神秘的“符”；涓子能呼风唤雨；涓子在隐溪垂钓，化了五十六年的功夫也没有钓上一条鱼来等。这些显然是经过夸张和虚构了的神话，不可以为信史。但如果透过其神学的迷雾，即可不难看出历史上确有涓子其人。因为，不仅许多神仙家书有记载，而且刘勰在他的文论大作中也记述了涓子其人。从刘氏序志的语气看，他似乎曾读过涓子之《琴心》，这《琴心》可能就是《集仙录》之《琴书》三篇。综合上述史料，关于涓子的情况，很可能是这样的：涓子，齐人，与鲁仲连同时而年长。喜欢过与世无争的隐士生活，常以渔钓为乐。曾著有：《天地人经》^①、《琴心》。《天地人经》四十八篇，《琴心》三篇，合起来共五十一篇。淮南王刘安少时曾读过这些论著，但因其文意深奥，没能读懂。涓子的事迹大致如此。那么，这位涓子是不是环渊呢？

今人钱穆认为：“环渊既称蜎子，亦作涓子”^②。意思说，既然《史记》上的环渊也就是《汉志》中的蜎子、蜎子也可以写作“涓子”，所以涓子就是蜎子、环渊。大名鼎鼎的稷下先生环渊，就这样绕了个圈子而变成了涓子。虽然我们可以通过环渊不是蜎子，进而否定涓子是环渊的见解，但由于环渊与涓子活动的年代相

① 天、地、人，即《周易》、《左传》中的“三才”，所以其书又叫《三才经》。

② 《先秦诸子系年·老子杂记》。

近,这就有必要进一步作些说明。

第一,涓子非蜎子。从涓子的事迹看,他与鲁仲连同时而年长。鲁连是齐闵王末年,齐襄王、齐王建时期的稷下先生^①。既然涓子为鲁连的前辈,那他活动的时间早不过齐威王,晚不出齐襄王,大约是齐宣王、齐闵王时人。这位战国中期的涓子,显然和《汉志》所列蜎子的年代不合。《汉志》言《蜎子》十三篇,而涓子的论著竟达五十多篇,篇数不合。既然蜎子不是涓子,自然也不能是环渊(照蜎子即环渊说)。

第二,涓子非环渊。从两人活动的年代看是较接近的,但他们也不是一人。环渊为楚人,而涓子则是齐人,国籍不同。楚人环渊于齐之稷下而闻名于世,这有无可能因环渊在齐稷下活动时间长久,而被人误认为是齐国人呢?很难说没有这种可能性。但是,可能不等于现实,涓子并不就是环渊。因为作为稷下先生,环渊在齐王那里是很受尊宠的。他被“赐列弟为上大夫”,住“高门大屋”,在这样一个较好的环境下,他著书、言治乱于世主,不治而议论。凡此种种,足以说明环渊不是一个逃避现实矛盾的隐君子,而是一位“上说下教”、“议论不休”,为齐国封建王侯出谋献计,积极投入现实社会政治生活的思想家。正因为如此,他才得以为稷下著名学者。这样一位投身于现实生活之中的环渊先生,与那位隐居于岩山之中,逃离社会政治生活,长期以垂钓为务的涓子,实无相似之处。

第三,环渊是稷下黄老学派的创始人之一,他的著作是因黄、老之术而发的。就黄老之学与老学相比较,黄老之学的最突出特点是一反老学出世主义而强调入世,干予社会政治生活,为

^① 见《鲁仲连》章。

新兴地主阶级的政治服务。黄老学者的环渊，其著作的旨意亦当如此。而自命清高、逃离现实的涓子之书，其内容也不过是“告伯阳九仙法”之类。所以，其著作的旨意不可能相同。而且，环渊所著仅“上、下”两篇，而涓子之书竟有五十篇之多。据上所述，我们不能不否定涓子即环渊说。

三、环渊与蜎环、便蜎

《淮南子·原道训》：“临江而钓，旷日而不能盈罗，虽有钓箴茫距，微纶芳饵，加之以詹何、蜎环之数，犹不能与网罟争得也。”

《文选·枚乘·七发》：“若庄周、魏牟、杨朱、墨翟、便蜎、詹何之伦”。李善注：“《淮南子》曰：‘虽有钓箴芳饵，加以詹何、蜎环之数，犹不能与网罟争得也。’高诱曰：‘蜎环，白公时人。’《宋玉集》：‘宋玉与登徒子偕受约于玄渊。’《七略》曰：‘蜎子，名渊，楚人也。’三文虽殊，其一人也。”

按李善之论，蜎环、便蜎、玄渊都是“便”、“蜎”、“渊”的异称。有学者据此认为便蜎、蜎环、蜎渊、玄渊，乃环渊的音变。因此，便蜎、蜎环、玄渊、蜎渊即环渊^①。我们认为，在古代汉语中，由于各地的方言不同，一人之姓名在不同的地区发生音变，出现一些异读、别称是客观存在的。但这一点不能成为我们研究问题的立足点。要说明某一具体称谓（如姓名）是否为另一名称的音变，不仅要从小音方面去考察，更重要的还要从其各自的具体规定、说明中来验证它。因此，判断是否为音变的最终标准不是语言本身，

^① 见郭沫若《青铜时代》第240——242页。

而是语言所包含的客观内容——客观实际。根据这样一个认识，我们暂且撇开便蜎、蜎环、蜎渊、玄渊是否为环渊之音变不谈，就他们各自的具体内容来看，这些称谓之间并无内在的联系。李善说便蜎、蜎环、玄渊和蜎渊是一人的不同称谓，这个看法是有问题的。高诱注，蜎环“白公时人。”白公即白公胜（名胜，号白公，亦称王孙胜），春秋末年楚大夫。蜎环既为白公时人，亦当生活在春秋后期无疑。宋玉是战国后期楚国的辞赋家，一般认为他是屈原的弟子，曾事顷襄王；登徒子与宋玉同时，故宋玉有《登徒子好色赋》见世。若说蜎渊、便蜎、蜎环就是与宋玉、登徒子同时的玄渊，那么蜎环、便蜎或蜎渊就是战国后期人了。可见，便蜎、蜎环、蜎渊与玄渊并非一人。音变现象在这里因时间的前后顺序即他们所活动的年代不同而发生了重大的变异。《七略》所谓“蜎子，名渊，楚人也”，即《汉志》所说的蜎子，亦即老子之弟子^①。若从音变现象结合年代来考察，这里的蜎渊可能就是《淮南子》里的“蜎环”，而决非战国时的玄渊。由此可见，李善所谓“三文虽殊，其一人”之说是不可靠的。而以李说为据，认为玄渊、蜎环、蜎渊、便蜎乃环渊之音变，实为环渊的论断，同样也是不可靠的。因为蜎渊（或便蜎、蜎环）乃春秋时人（如果这三个名称是一个人），而环渊则是战国中期人，所以这就使之不可能由音变而为一。至于玄渊，其活动的年代与环渊相近，但二者是否为一人，这已无从稽考，不可妄测。

^① 《汉志》本《七略》

四、环渊与范蜎

范蜎，亦作范环，楚人，曾事楚怀王（前 328——前 300 年在位）。郭沫若先生说：“据我的推察，《荀子》的本文（即范睢或它器——引者注）必然作‘范环’或‘范蜎’，即是便环若便蜎，亦即是环渊，因字坏，后录者便误成‘它器’。”又说：“今案范环之名又见《战国策·楚策》，楚怀王欲相甘茂于秦，以问范环，范环以为不可。《史记·甘茂传》亦载其事，则作范蜎。徐广云，‘一作蜎’。”^①于是，又有了环渊是范蜎或范环的说法。

据《史记·甘茂传》：“齐使甘茂于楚，楚怀王新于秦合婚而欢。而秦闻甘茂在楚，使人谓楚王曰：‘愿送甘茂于秦’。楚王问于范蜎曰：‘寡人欲置相于秦，孰可？’对曰：‘臣不足以识之。’楚王曰：‘寡人欲相甘茂，可乎？’对曰：‘不可。夫史举，下察之监门也，大不为事君，小不为家室，以苟贱不廉闻于世，甘茂事之顺焉。故惠王之明，武王之察，张仪之辩，而甘茂事之，取十官而无罪。茂诚贤者也，然而不可相于秦。夫秦之有贤相，非楚国之利也。……然则王若欲置相于秦，则莫若向寿者可。夫向寿之于秦王，亲也。少与之布衣，长与之同车，以听事，王必相向寿于秦，则楚国之利也。’于是，使使请秦相向寿于秦。秦卒相向寿。而甘茂竟不得复入秦，卒于魏。”此范蜎《战国策·楚策》作“范环”，事与《史记》略同。那么范环是否为环渊？

从范环活动的年代看，他与环渊当为同一时期，而且均为楚

^① 《郭沫若全集·历史编》卷一，544、546 页。

人，他们的姓名中又都有“环(蜎)”字，这就不能不使人联想到环渊。但是，这种共性还很难足以判定范环就是环渊。环渊其人及其事，唯《史记》有所记；范蜎其人、其事《史记》有载而《国策》亦有云。若范蜎(范环)为环渊之音变，司马迁作《史记》当有所订正或说明；可是司马迁在谈到二人时，并没有把他们联系起来。在司马迁笔下，一人而异称(姓名的字形、字义、读音有异)的现象似不可见。《史记集解》、《正义》只是把范蜎之“蜎”与《国策》之“环”通释(《集解》)，但也没有把范环与环渊联系到一起。这是范蜎为环渊的疑点之一。

其次，环渊是齐宣王时著名稷下先生，为齐宣王所尊宠，替齐国封建统治者提供治国平天下的方略(黄老之治国方术)：这时的楚国正是怀王统治时期。范环既为楚怀王之“臣”，为楚王所尊宠，其主张、谋略又能为楚王所接受，这就为范蜎施展自己的政治抱负提供了条件和保障。既然在楚国完全可以成就抱负，能够得到当权者的重用，那么范蜎为何又要跑到齐国宣扬自己的“学说”，求得齐国统治者尊宠呢？难道楚怀王对他的重视不够吗？显然不是。稷下先生来自不同的国度，他们(除齐人外)在本国的封建统治者那里，大都没有受到重视，不能施展自己的抱负，如孟子、宋钲等；因齐宣王“喜文学游说之士”，为向统治者兜售自己的思想主张，才云集于稷下，并获得了齐国统治者的青睐。如果范蜎在楚的境遇与孟子同，那他由楚来齐而被人“音变”为环渊也还能说得过去，但客观情况并非如此。环渊所以由楚入齐，其情形当与孟子人相同，就是说楚国的当权者并没有注意到环渊其人及其说。如果说环渊于稷下中途返楚，因其已闻名稷下，故受楚怀王的重视；可是，我们从《史记》及《国策》的记述看，范蜎似乎是长期身居楚国政治生活之中的政治家，与环渊的

境况有所不同。

概言之，虽还不能完全排除范蠡为环渊的可能性，但它是值得怀疑的。

五、环渊与关尹

今人钱穆说：“环渊即关尹。环关、渊尹，特方音之一转移耳，非有两人也。先秦之称关尹，即汉世之所谓环渊矣。”（《先秦诸子系年》第193页）郭沫若认为：“关尹即是环渊，关环尹渊均一声之转”。（《青铜时代》第238）这样，环渊又有了一个异称——关尹。

关尹的事迹，史书中多有记载。

《庄子·天下》篇说：

“以本为精，以物为粗，以有积为不是，澹然独与神明居。古之道术有在于是者，关尹、老聃闻其风而悦之。建之以常无有，主之以太一。以濡弱谦下为表，以空虚不毁万物为实。关尹曰：‘在己无居，形物自著。’其动若水，其静若镜，其应若响。苟乎若亡，寂乎若清。同焉者和，得焉者失。未尝先人而常随人。……虽未至于极，关尹、老聃乎，古之博大真人哉！”

《天下》把关尹、老聃并列一起来叙述，并且认为他们同为“古之博大真人”，这说明关尹与老聃在学术思想上有密切的关系。从《天下》所述先秦诸子的情况看，作者总是把那些具有共同学术主张，同一时期的思想家合而评之。如墨翟和禽滑厘、宋钘和尹文、彭蒙和田骈及慎到等。由此似可以说，关尹与老子同时且同调。《天下》虽列于《庄子》书之末，但它并不是庄子的作品，

而是庄子以后的战国末年人所作。《天下》既说关、老为“古之博大真人”，这也就是说关老与《天下》作者相去已远，非同一个时代之人。关于老子，一般认为他略早于孔子，孔子曾向他请教过“礼”，为春秋时人。从《天下》作者所处的战国之末说老子为“古之博大真人”，这当然是无可非议的。关尹既与老子同时同派，亦当为春秋末人，故《天下》言“古之博大真人”也是妥当的。

但是，如果说关尹就是环渊，那么《天下》作者称稍前于自己的环渊为“古之博大真人”，岂不成了笑言？且环渊与慎到、田骈同派，均为黄老之学者，若关尹是环渊，《天下》当将关尹与慎到、田骈并而述之；若黄老之学与老学无别，《天下》当将彭蒙、田骈、慎到纳入关尹、老子之述列。《天下》没有这样做，其原因无非是关尹不是环渊。关于关尹的生平、事迹，我们从其他文献记载中也可知其大概。

《庄子·达生》篇说：

“子列子问关尹曰：‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗。请问何以至于此？’关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列。居，予语女’。”于是，关尹待列子坐下之后，就讲了一通“何以至于此”的道理。

《吕氏春秋·审已》篇说：

“子列子常射中矣，请之于关尹子。关尹子曰：‘知子之所以中乎？’答曰：‘弗知也’。关尹子曰：‘未可’。退而习之，三年又请。关尹子曰：‘子知子之所以中乎？’子列子曰：‘知之矣’。关尹曰：‘守而勿失’。”据这些史料看，关尹与列子同时，其年辈长于列子，似列子的老师。列子的年世已不可确考，《汉书·艺文志》道家有《列子》八篇，班固自注：“名御寇，先庄子，庄子称之。”《庄子》书中屡屡提到列子，并专有《列御寇》篇，因之，《汉志》所说当

为可信。关尹既与列子同时而长，且似列子之师，那么关尹也就更早于庄子了。庄子与环渊同时，关尹既早于庄子，当然也先环渊。

《史记·老子列传》：老子“居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：‘子将隐矣，强为我著书。’于是老子乃著书‘上下篇’。”

《汉书·艺文志》道家有《关尹子》九篇，班固自注：“名喜，为关吏，老子过关，喜去吏而从之。”

《吕氏秦秋·不二》：“关尹贵清”。高诱注：“关尹，关正也，名喜，作道书九篇。能相风角，知将有神人，而老子到，喜说之，请著《上下经》五千言，而从之游也。”

这些记载都说明关尹与老子同时、同调；并证明《天下》篇以关尹、老子为一派是可信的。把春秋时人的关尹以“一音之转”为战国中期的环渊，这怎么能说通呢？！即使是依关尹即环渊说来看关、环的关系，其中亦有不可解决的矛盾。如说环渊即《汉志》的《蜎子》，《蜎子》书有十三篇，这十三篇为蜎子（环渊）自著，环渊（蜎子）的“上下篇”是录自师说的；环渊又是关尹，关尹也就是蜎子。而《汉志》《关尹子》有九篇，这篇目与《蜎子》不同，两者相加是二十二篇。所以，按环渊即涓子，环渊又是关尹，关尹必是蜎子，而蜎子与关尹书目不合；既然蜎子之著十三篇，那么关尹子的九篇又从何而来？总之，环渊即关尹说本身就有难以解决的逻辑矛盾。

综合上述，我们认为：《史记》所说的稷下先生环渊，既不是《汉志》的蜎子，也不是《天下》所说的关尹。所谓便蜎、蜎环、蜎渊、玄渊也不是环渊的音变。范环或范蜎与环渊似乎也没有内在的联系。在环渊问题上的各种意见，大都是由“一音之转”而来，

这“一音之转”生出了许多是非，“诡造出”^①了环渊的众多异称，其实大都是“子虚无有”之论。因此，以音变或通假为立论的根据，这是不科学的。

环渊是先秦学术史上的重要思想家，也是稷下黄老学派的主要代表。对于他的事迹和学说的研究是一件有益、重要的工作。为促进这一工作的深入进行，我们认为，很有必要对《管子》书加以注意。《管子》书中有许多精彩文章的观点与慎到、田骈的黄老思想相通，这其中是否有环渊的“上下篇”呢？其次，就《黄老帛书》的思想特点和成书时代看，它与稷下黄老学派多有联系，而且其中又有许多楚言、楚音，这其中是否保存了环渊的著作？这些问题都是值得深入研究的^②。

① 郭沫若言。

② 有关这方面的问题，在第三编《管子》、《黄老帛书》章有相应的论述。

第九章 季真 接子

一、季真和他的“莫为”说

季真，齐国人。他与接子“并齐之贤人，俱游稷下”，^①为著名的稷下先生之一。其年世及在稷下活动的时间已不可考，大约与慎子同时。《史记》、《汉书》均无载其事，唯先秦诸子书中有零星记述。

《荀子·成相篇》：“慎、墨、季、惠百家之说诚不详。”一般认为，这里的“季”指的就是季真。

《韩非子·外储说左上》：“故季、惠、宋、墨皆画策也”。此“季”即季真。但也有人把“季”释为公孙龙之字，认为“季”是指的公孙龙。我们认为，“季”当为季真而非公孙龙。因为荀子和韩非讲“慎、墨、宋”都是以姓称其人，而没有以字相称，何独以公孙龙之字称之？“季”只能是指季真。荀子和韩非均把季真与慎到、墨子、惠施、宋钲等著名的思想家相提并论，这反映了他在战国思想界的学术地位和影响。

季真的学说，《庄子·则阳》篇有所保存。其文云：“‘睹道之人，不随其所废，不原其所起，此议之所止。’少知曰：‘季真之莫

^① 成玄英《庄子疏》。

为，接子之或使。二家之议，孰正其情，孰偏于其理？’太公调曰：‘……或之使，莫之为，未免于物而终以为过’。”据此可知，季真是主“莫为”说的。所谓“莫为”，即指无所为或无为。何为“莫为”的主体？魏晋人郭象解释说：“季真曰：道莫为也。”唐成玄英亦说：“莫 无也。……季真以无为为道。”^①这都是说“莫为”的主体是“道”。按这种意见，季真“莫为”说所要阐发的乃是“道”对自然界的运动、变化是无所为的，自然界的一切变化都是自我运动的结果，无“物”使之然。显然，这是一种自然发生论的观点。“莫为”说通过肯定“道”的“莫为”本质，强调了自然过程的客观性，进而否定“天命”的主宰作用，闪烁出反对神学目的论的思想火花。

有关“道”与“物”的关系问题，老子曾提出道法自然和道常无为的思想。他说：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）又说：“道常无为”（《老子》三十七章）。就是说：“道”非万物的主宰，自然界的流变并非“道”所为。季真的“道”之“莫为”说显然是源于老子的这种“道”无为论。但是，老子又认为“道常无为而无不为”，“无不为”即无所不为，也就是大有为。所以说：“道，常无，名朴，虽小，天下莫能臣也。”恒常无所作为，可天下之物没有什么东西不受它的支配。他又说：“（道）生之畜之。生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《老子》第十章）这“生”、“为”、“长”即有为，有使物之功，“不有”、“不恃”、“不宰”是建筑在有为的基础上的。有为与无为的统一，才表出“道”的“玄德”（深远的崇高德性）。季真只讲“道”莫为，可以认为是对老学的扬弃。因此遭到某些道家学者批评，认为他只是抓住了事物一

① 郭庆藩，《庄子集释》

个方面,没有认识到无限的大道,是一种曲解完满之“道”的偏见。“莫为,在物一曲,夫胡为于大方。”(《庄子·则阳》)诚然,“莫为”说的创见也正在于它由否定“道”的“无不为”作用来说明自然界发展变化的无目的性。

关于世界万物运动、变化的动因问题,一直是哲人们探究、沉思的重大理论问题之一。《庄子·天运》篇说:“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事而推行是?意者其有机缄而不得已邪?意者其运而不能自止邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施是?孰居无事淫乐而勤是?风起北方,一西一东,在上彷徨,孰嘘吸是?孰居无事而披拂是?敢问何故?”天在运转吗?地在定处吗?日月往复照临吗?有什么主宰着?有谁维持着?有谁安居无事而推动着?或者有机关发动而出于不得已?或者它自行运动而不能停止?云曾是为了降雨吗?降雨是为了云层吗?有谁兴降云雨?有谁安居无事过分求乐去助成它?风从北方吹起,忽西忽东,在上空回转往来,有谁嘘吸着?谁安居无事去吹动它?请问这是什么原因呢?——这一连串的十几问,确乎发人深思,引人玄想。整个自然界流动不居,变化万千的原因和动力究竟在那里?问题是理论研究的前提,任何理论、学说都是为了回答某种问题而形成的。季真的“莫为”说不正是对上述问题的回答吗?

对于上述问题,孟子也有过他的解释,说:“莫之为而为之者,天也;莫之致而致者,命也。”(《孟子·万章上》)世界万物的流变都是由“天”和“命”所支配的;“天”、“命”乃是事物变化的终极原因。这个“天”并不是指自然,“命”也不是指事物内部的客观必然性,而是一种有意志、有德性的神秘主宰力量。“天不言,以行与事示之而已矣”(同上),天虽不说话,却可以用它的行动和事实

来表示自己的意志。自然及社会的一切流变,在这里都被认作是上天有意之所为。周人的天命观在新的历史条件下又死灰复燃。季真在稷下高谈“莫为”说,不能说不是对孟子“天命”观的一种针锋相对的批判。

二、接子及其“或使”说

(一)接子的事迹

接子,又作捷子,接、捷古字通。齐国人。生卒年月不可确考,约与慎到、田骈同时,为先秦黄老学派的代表人物之一,著名的稷下先生。

接子的事迹,他在稷下的学术活动,大体上可以分为两个时期。初期于齐宣王时名闻稷下。据《史记》记载,齐宣王时,接子与邹衍、淳于髡、田骈、慎到、环渊等文学游说之士七十六人,俱被赐列递为上大夫,不治而议论。在这一时期,接子于稷下讲坛上很活跃,一方面对战国的时局大发议论,向统治者出谋献策,另一方面又聚徒讲学,著书立说,积极开展学术研究。《汉书·艺文志》道家著录《捷子》二篇。这部著作,很可能就是他这一时期学术研究的总结。可见,齐宣王时的捷子,在稷下的名声很大,地位很高,已经是较著名的先生了。

齐闵王继位之后,捷子仍在稷下操“先生”之业,任“上大夫”之职。这是接子学术活动的第二个时期。西汉桓宽的《盐铁论·论儒》篇说:齐闵王吞并宋国以后,“矜功不休,百姓不堪,诸儒谏不从,各分散。慎到、捷子亡去,田骈如薛,而荀卿适楚。”这就告

诉我们，接子在齐宣王时登上稷下舞台，一直到齐闵王末年还在学宫从事政治、学术活动，只因谏说闵王未从，才不得已离开齐之稷下。^①齐襄王继位后重整稷下学宫时，捷子已去世。“田骈之属皆已死”，按《史记》所列稷下先生的名次，无疑包括接子在内。因此，接子卒于齐闵王、齐襄王之交是没有问题的。

综上所述，接子的学术活动大约在公元前三一九年——前二八五年之间，为齐宣王、齐闵王时期的著名的稷下人物。

（二）接子的“或使”说

接子在先秦思想史上的突出贡献，就是他与慎到、田骈、环渊等人共同创立了稷下黄老学派。《史记·孟荀列传》说，接子与慎到等“皆学黄老道德之术，因发明序其旨意，故慎到著十二论，环渊著上、下篇，而田骈、接子皆有所论焉。”这说明接子与慎到等同为稷下黄老之学者。但因《捷子》一书早已佚失，隋、唐时已不见著录，而有关捷子的学说，见诸文献记述的亦实为罕见。因此，有关他的黄老思想，我们所能知道的相当少。

从前述季真一节中，我们看到《庄子·则阳》篇记载了接子“或使”说。这是先秦文献中唯一明确涉及接子之学的珍贵史料。据郭象注：“接子曰：道或使。或使者，有使物之功也。”成玄英亦说：“使，为也。……接子谓道有使物之功。”^②这就是说，所谓“或使”即认为“道”具有决定和支配万物的功能。这种见解，正是接子在“道”与“物”关系问题上与季真“莫为”说截然相反的回答。

① 参见：田骈章。

② 均见《庄子集释》。

郭沫若认为,《管子·白心》篇的“或维”论与接子“或使”说相似。^①《白心》篇说:“天或维之,地或载之;天莫之维,则天以坠矣;地莫之载,则地以沉矣。夫天不坠,地不沉,夫或维而载之也夫。又况于人?人有治之,辟之若夫雷鼓之动也。夫不能自摇者,夫或摇之。夫或者何?若然也。”这是说天地所以不坠不沉,那是因为有个东西在起着支配作用,而不是它自己在运动。那么起主宰作用的究竟是什么东西呢?“若然”,象是有个主宰。主宰之物是什么,作者并没有给以明确的答复。《庄子·天下》篇也载有一叫黄缭的人,向惠施请教“天地所以不坠不陷,风雨雷霆之故。”据说:“惠施不辞而应,不虑而对,遍为万物说,说而不休,多而无已,犹以为寡,益之以怪。”但惠施怎样具体回答问题的,《天下》篇亦无记述。这些情况说明,究竟有没有支配整个自然的力量?如果有,那这个主宰是什么?如果没有,那纷纭变化的物质现象的原因和动力何在?类似这样的问题,成为当时人们普遍关注和急需回答的问题。惠施对此是作了回答的,但不清楚他是如何解释的;《管子·白心》的“或维”说也可算作一种回答,但它的“若然”说又含糊其辞。按季真的解释,那便是道“莫为”,而依接子之说则是“道”或“使”,一切均为“道”所规定和制约。这个起主宰作用的“道”,即可理解为宇宙万物的最高本体,又可理解为深藏在自然现象内部的本质或规律。如果说“道”是事物的本质和规律的话,那它就不能是“或使”,而是“自使”。事物的本质和规律是存在于事物的内部,而不是超脱于事物的外部力量。所以,讲“或使”也就是外因论。

《吕氏春秋》有“春气至则草木产,秋气至则草木落。产与落

^① 《青铜时代·宋钘尹文遗著考》。

或使之，非自然也。故使之者至，物无不为；使之者不至，物无可为。”（《义赏》）这里从植物生长、发育和衰落都是由“气”的变化所决定，推出生产和衰落都是由某种外力作用的结果，进而否定了自然无为的见解。这种观点的可贵之处在于，它把事物发展变化的原因归结到“气”，排除了神秘的“天”、“命”，也排除了不能为人们所感知的玄虚之“道”，具有朴素唯物主义的思想因素。因此，大体上可以认为它是对接子“道或使”的一种净化。然而，这种“或使”说又有它的很大缺陷。它把事物运动变化的原因说成是外力作用的结果，从而抹煞了事物自我运动的可能性。按其“或使”说追究下去，那么“气”的流动并对自然万物发生作用，也一定是由另外一个更根本的东西在起决定作用。使者之后，还有一个使之者；使之者的使之者之后，也还会有使之者。如此，则必蹈庄子之“有始”、“无始”之复辙。“万物出于无有。有，不能以为有，必出乎无有，而无有亦无有”（《庄子·庚桑楚》）。当然，庄子之论世界之本根，与《吕览》所说万物之动因，两者之间是有所不同的。但试图从某种外在力量来说明世界的运动变化，其逻辑结果势必如此。由此也可看出，无论是接子的“道”或使，还是《吕览》的“气”使之，都不能正确地揭示事物运动、变化的真实原因，最终是要陷入客观唯心论或神学目的论。

从思想发展的源流来看，接子“或使”说也是对老子“道”论的扬弃。老子说：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆。可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强名之曰大”（《老子》二十五章）。道是天地万物的本源、始基。“道生一、一生二、二生三，三生万物”（四十二章）。“道生之，德畜之，长之，育之，亭之，畜之，养之，覆之”（五十一章）。决定事物生衰的是“道”。从这些论述中可见，“道”具有主宰者的意味。但是，老子

又不承认“道”是宇宙的主宰。“道常无为”，“生而不有，为而不恃、长而不宰”（第十章）。道是没有意志和目的的；它虽然支配和决定了万物的生成变化，但又是以不发生作用为前提条件。因此，老子之“道”是无为和有为的统一。捷子认为“道”有使物之功，这无疑是吸收了老子“道”无不为的思想内容，抛弃了其“无为”的一面，使之走向了绝对。因此，《庄子·则阳》的作者批评接子也是认为他歪曲了“道”，“或使……，在物一面，夫胡为于大方。”

以上两节为能把握季真和接子的思想内容，我们从其学术事迹、思想源流、理论价值等几个不同侧面作了初步的考察。从中似可以看到，战国时期人们所普遍关注的问题之一，就是自然界及人类社会运动、变化的根源和动力问题。思想家们都试图透过纷纭复杂、不断发展变化着的物质现象，来寻求它的本体，揭示它的本质。季、接的“莫为”、“或使”说则集中反映了人们对上述问题的两种意见，但都还未能作出较为圆满的解答，直到战国末年，荀子才通过综合百家之说而得出了较正确的认识。但他也只是“正确地把握了现象的总画面的一般性质，却不足以说明构成这副总画面的各个细节。”^①这反映了那个时代人们的认识水平和精神面貌。

接子的“或使”说经过《吕氏春秋》的“气”使论净化，到汉代的董仲舒则成为彻底的神学目的论。董仲舒认为：“琴瑟报弹其宫，他宫自鸣应之，此物之类动者也。其动以声而无形，则谓之自然，其实非自然也，有使之然者矣。物固有实使之，其使之无形。”（《春秋繁露·同类相动》）整个自然界万物的背后有一个“使之

^① 《马克思恩格斯选集》第3卷，第417页。

然者”的最高主宰，这便是那个有目的、有意志的“天”，“天亦有喜怒之气，哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春；喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。”（同上书《阴阳义》）具有人的情感、意志的“天”，通过“气”作用于万物，“春气生而百物出，夏气养而百物皆长，秋气杀而百物死，冬气收而百物藏。”（同上《循天之道》）万物的生衰变化都是由体现天意的气使之然。董仲舒用天人感应的神学目的论终于解决了“使之然者”。

同样，季真的“莫为”说经过荀况“不为而成，不求而得，夫是之谓天职”（《荀子·天论》）自然无为论的净化，到汉代的王充则成了反对“使之然”神学目的论的思想武器。“自然之道，非或为之也。”“天动不欲以生物，而物自在，此则自然也。施气不欲为物，而物自为，此则无为也。谓天自然无为者何，气也。恬淡无欲，无为无事者也。”（《论衡·自然》）天不是为了某种目的才生养万物的，天是自然之天，“天地，含气之自然也。”（《谈天》）天地都是由元气构成的。这里，王充既吸收了“或使”说中的“气”化思想，同时又抛弃了其神学目的论，在元气自然论的基础上返回到季真的“莫为”论。因此，可以说汉代的“或使”与“自然无为”之争，乃是战国时期“莫为”、“或使”之论的逻辑结果。

第十章 尹 文

一、尹文的事迹和著作

(一)尹文与稷下之学

尹文(约公元前三五〇年——前二七〇年),齐国人。他与宋钘同时而稍晚,主要活动在齐宣王、齐闵王时期的稷下舞台上。

据《汉书·艺文志》颜师古注引刘向说:尹文“与宋钘俱游稷下。”宋代洪迈《容斋续笔记》引刘歆说:“尹文居稷下,与宋钘、彭蒙、田骈等同学。”同学,即同一时期的学者之意。据《庄子·天下》篇说,尹文与宋钘“周行天下,上说下教”。但从现有的史料看,尹文主要活动在齐国的稷下,很少到过其他地方。刘向《说苑·君道》篇载有齐宣王向尹文请教“人君之事”;《汉书·艺文志》班固自注:尹文“说齐宣王,先公孙龙。”这说明尹文与宋钘一起游稷下是在齐宣王之世。《吕氏春秋·正名》篇和《公孙龙子·迹府》篇又都详细记录了尹文与齐闵王论“士”之事;《韩非子·内储说上七术》载有齐王问尹文“治国何如?”原文为:“齐王问于文子……”,据郭沫若考证,此文子即尹文,^①钱穆亦有此论。^②我们认为这些考辨是可取的。至于其中的“齐王”是指齐宣王还是

^① 见《青铜时代·宋钘尹文遗著考》。

^② 见《先秦诸子系年》。

齐闵王？这很难作出确切的判断，不必深究。因为齐宣王曾请教尹文“人君之事何如？”此指治国之事；而齐闵王在同尹文论士时，尹文论士的主题也是如何治国的问题。所以，此“齐王”即可为宣王，亦可为闵王，非要考出为谁则似无必要。

由上述来看，尹文在与宋钘于齐宣王时登上稷下舞台以后，齐闵王时他还活跃在稷下讲坛上。所以，刘歆说“尹文居稷下”，既然是“居”，这表明他在稷下的活动可能较长，至少是比宋钘的时间要长。

尹文游稷下时，正值稷下学宫的兴盛时期。当时，齐宣王在淳于髡等人的多次谏说下，开始“喜文学游说之士”；稍后，便“览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也”（《史记·孟荀列传》）。于是，很多“文学游说之士”，如邹之孟轲、赵之慎到、楚之环渊、宋之儿说、齐之邹衍、接子、田骈等一大批“诸侯宾客”，都云集于稷下。他们中有的重返稷下学宫，有的则是初次入齐。一时间稷下聚集了许多文人墨客，并吸引了众多有志于学的青年。出现了稷下之学复盛的生动局面。尹文与宋钘“俱游稷下”；齐宣王向尹文请教人君之事；尹文“说齐宣王”当发生在这个时期。透过尹文的这些活动，我们看到他这时已是一个成熟的、有一定影响的思想家了。

尹文与齐闵王论“士”，大约发生在齐闵王末年。据《盐铁论·论儒》记载：“……及闵王奋二世之余烈，南举楚淮，此并巨宋、苞十二国，西摧之晋，却强秦，五国宾从，邹鲁之君，泗上诸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。诸儒谏不从，各分散”。这说明，当时的稷下诸子对齐闵王的对内对外政策是很不满意的。他们虽做了大量的思想工作，但也未能奏效，于是就四散分离。有关稷下先生谏说闵王的内容，史无明确记载；但从尹文与闵王论“士”

的内容看,这正是尹文谏闵王改其对内对外政策的思想。尹文指出,当时齐国的当权者们:“民有非则非之,民无非则非之;民有罪则罪之,民无罪则罪之,而恶民之难治”(《吕氏春秋·正名》)。在这样的政治统治下生活的人民群众,自然是“不堪”忍受的。然而,齐闵王则认为尹文所论言过其实,“意者未至然乎!”自认为还没有糟到那种地步。因而根本听不进尹文的意见。这正是《盐铁论》所谓“谏不从”之说。“齐闵王灭宋、益骄”。(《史记·孟尝君传》)公元前二八四年,“诸侯害齐闵王之骄暴,皆争合纵与燕伐齐”(《史记·乐毅传》)。齐国由盛之衰。据此可以认为,尹文与闵王论“士”,大约是在公元前二八七年——二八五年之间。自此之后,史书中再没有谈及尹文的事迹。

由上述可以断定,《史记》所列稷下先生中虽无尹文,但他在稷下“不任职而论国事”、“议执政之善否”;齐宣、闵王与之讨论治国方略,颇受敬重。这都证明尹文在齐宣王、齐闵王时长期活动于稷下,尽先生之职。而且,齐闵王在尹文指出他的统治弊端时曾说:“寡人理国若先生之言,人虽不理,寡人不敢怨也。意未至然也!”(《公孙龙子·迹府》)齐闵王尊称尹文为“先生”,足以说明尹文是当时稷下讲坛上的一位十分活跃的著名人物。因此,《史记》所言著名稷下先生七十六人中,尹文当为其一无疑。^①

(二)《尹文子》真、伪之争

尹文曾著有《尹文子》一书。《汉书·艺文志》名家著录《尹文子》一篇;《吕氏春秋》高诱注:尹文“作《名书》一篇。”《隋书·经

^① 学术界有一种意见,认为尹文不是稷下先生。参见:朱伯昆《管子四篇研究》《中国哲学史论文集》第一辑。(山东人民出版社)。

籍志》名家录《尹文子》二卷，注：“尹文，周之处士，游齐稷下”。《旧唐书·经籍志》名家《尹文子》二卷。《宋史·艺文志》录《尹文子》一卷。今本《尹文子》分“大道”上、下篇，据前人考证，这两篇本《尹文子》即《隋志》、《唐志》所录二卷本，宋时合为一卷，但它不是尹文的原著，系陈、隋间人所伪。^①不过，近年来又有人提出了相反的意见，认为今本《尹文子》非伪，乃尹文之原著。^②为慎重起见，我们在这里暂不涉及《尹文子》一书的内容，仅就散见于史籍中的有关尹文思想的比较可靠的文献资料，来研究和叙述尹文的学术思想及特点。另外，对郭沫若之《管子》中的《白心》、《枢言》两篇为尹文的遗文说，^③我们是持不同意见的。^④

二、尹文之学

研究尹文之学，《庄子·天下》篇记述是公认的最有价值的史料。此外，《吕氏春秋·正名》、《公孙龙子·迹府》、《说苑·君道》也都保存了尹文的遗说。

在《庄子·天下篇》中，作者将尹文与宋钘合为一派予以评述，认为尹文和宋钘一样，也主张“情欲寡浅”，“禁攻寝兵，救世之战”；“见侮不辱，救民之斗”；“愿天下之安宁，以活民之命；人

① 参见：唐钱《尹文和尹文子》。罗根泽《尹文子探源》，载《古史辨》第六册。冯友兰《宋钘·尹文》，载《中国古代著名哲学家评传》续一，98页。

② 周山《尹文子·非伪辨》，《学术月刊》83.10；胡家聪《尹文子与稷下黄老学派》，《文史哲》84年2期。

③ 见《青铜时代·宋钘尹文遗著考》

④ 参见：宋钘及第三编《管子》章。

我之养，毕足而止”；“接万物，以别宥为始”。^① 不过，如果仅以《天下》篇之论为据，还很难了解和把握尹文的思想内容及学术特点；而从其他史料来看，尹文的思想既有与宋钘之学相似之处，又确有自身的特点。为了说明尹、宋思想的联系和区别，加深对尹文之学的了解，现将这些史料抄录于兹。

《吕氏春秋·正名》：“尹文见齐（闵）王，齐王谓尹文曰：‘寡人好士。’尹文曰：‘愿闻何谓士！’王未有以应。尹文曰：‘今有人于此，事亲则孝，事君则忠，交友则信，居长则悌，有此四行者，可谓士乎？’齐王曰：‘此真所谓士已！’尹文曰：‘王得若人，肯以为臣乎？’王曰：‘所愿而不能得也！’尹文曰：‘使若人于庙朝中，深见侮而不斗，王将以为臣乎？’王曰：‘否！大[丈]夫见侮而不斗，则是辱也，辱则寡人弗以为臣矣！’尹文曰：‘虽见侮而不斗，未失其四行也。未失其四行者，是未失其所以为士一矣。未失其所以为士一，而王以为臣；[未]失其所以为士一，而王不以为臣，则向之所谓士者乃士乎！’王无以应。”

“尹文曰：‘今有人于此，将治其国，民有非则非之，民无非则非之；民有罪则罪之，民无罪则罪之，而恶民之难治，可乎？’王曰：‘不可！’尹文曰：‘窥观下吏之治齐也，方若如此。’王曰：‘使寡人治信若是，则民虽不治，寡人弗怨也。意者未至然乎！’尹文曰：‘言之不敢无说，请言其说。王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令也。而王曰：‘见侮而不敢斗，是辱也。夫谓之辱者，非此之谓也。以为臣[士]不以为臣者罪（辱）之也，此无罪而王罚之也。’齐王无以应。”

^① 详见：宋钘章。

《公孙龙子·迹府》记述公孙龙与孔穿辩论“白马非马”时，引述了尹文与齐闵王论“士”一节，其内容虽与《吕氏春秋·正名》篇基本相同，但在某些细节上两者又有差异，如“齐王好勇”、“赏罚是非相与四谬，虽十黄帝不能理也”等，这些都是《吕氏春秋》所未涉及的一些值得注意的重要思想。这里也把它录下来，以资相互参证。

（公孙龙对孔穿说）“先生之所以教龙者，似齐[闵]王之谓尹文也。齐王之谓尹文曰：‘寡人甚好士，以齐国无士，何也？’尹文曰：‘愿闻大王之所谓士者。’齐王无以应。尹文曰：‘今有人于此，事君则忠，事亲则孝，交友则信，处乡则顺，有此四行，可谓士乎？’齐王曰：‘善！此真吾所谓士也。’尹文曰：‘王得此人，肯以为臣乎？’王曰：‘所愿而不可得也。’是时齐王好勇。于是尹文曰：‘使此人广庭大众之中，见侮而终不敢斗，王将以为臣乎？’王曰：‘钜士也？见侮而不斗，辱也！辱则寡人不以为臣矣。’尹文曰：‘虽见侮而不斗，未失其四行也。是人未失其四行，其所以为士也。然而王一为臣，一不以为臣，则向之所谓士者，乃非士乎？’齐王无以应。”

尹文曰：‘今有人君，将理其国，人有非则非之，无非则亦非之；有功则赏之，无功则亦赏之。而怨人之不理也，可乎？’齐王曰：‘不可。’尹文曰：‘臣窥观下吏之理齐，其方若此矣。’王曰：‘寡人理国，信若先生之言，人虽不理，寡人不敢怨也。意未至然与！’尹文曰：‘言之敢无说乎？王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’人有畏王之令者，见侮而终不敢斗是全王之令也。而王曰：‘见侮而不敢斗者，辱也。’谓之辱，非之也。无非而王非之，故因除其籍，不以为臣也。不以为臣者，罚之也。此无罪而王罚之也。且王辱不敢斗者，必荣敢斗者也；荣敢斗者，（是之也，无）是而王是

之，必以为臣矣。必以为臣者，赏之也。彼无功而王赏之。王之所赏，吏之所诛也；上之所是，而法之所非也。赏罚是非，相与四谬，虽十黄帝，不能理也。’齐王无以应焉。”

《说苑·君道》：“齐宣王谓尹文曰：‘人君之事何如？’尹文对曰：‘无为而能容下，夫事寡易从，法简易因，故民不以政获罪也。大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理矣。’”

《韩非子·内储说上》：“齐王问于[尹]文子曰：‘治国何如？’对曰：‘夫赏罚之为道，利器也。君因握之，不可以示人。若如臣者，犹兽鹿也，唯荐草而就。’”

《文心雕龙·诸子》：“尹文课名实之符。……辞约而精，尹文得其要。”

上述史料，比较集中地反映了尹文的下述几方面的思想主张：

（一）见侮不辱

“见侮不辱”是尹文的政治主张之一。照《庄子·天下》篇说，“见侮不辱”的哲学根据是其“情欲寡浅”，其目的则是为了“救民之斗”、“禁攻寝兵，救世之战，愿天下之安宁，以活民之命；人我之善，毕足而止。”在这些方面，应当说尹文的的见解与宋钘是相同的。除此，我们从《吕览》和《公孙龙子》的记述中又看到，尹文还认为“见侮不辱”是士人君子道德情操的一个重要内容。

尹文以提问的方式，指出“忠”、“信”、“孝”、“悌”四种品行是衡量“士”与非“士”的标准，说：“今有人于此，事亲则孝，事君则忠，交友则信、居乡则悌，有此四行者，可谓士乎？”忠、信、孝、悌是儒学的一个重要内容，孔子说：“孝弟也者，其为仁之本与！”（《论语·学而》）“孝慈则忠”（《论语·为政》）。“恭、宽、信、敏、

惠”，“能行五者于天下，为仁矣”（《论语·阳货》）。孟子说：“谨庠序之教，申之以孝悌之意”（《孟子·梁惠王上》）。《大戴礼记·卫将军文子》解释说：“孝，德之始也；弟，德之序也；信，德之厚也；忠，德之正也。参（曾子）也，中夫四德者矣哉。”可见，忠、信、孝、悌之说是儒家伦理思想的重要内容，也是孔、孟所大加倡导和宣扬的。尹文之忠、信、孝、悌论，显然受到了儒学的影响。不过，尹文在此基础上，又把“见侮不辱”、“见侮而不斗”添加了进去，以此作为判定“士”与“非士”的思想尺度，从而使儒学走了样。

“见侮不辱”即忍辱或客观上蒙受了欺侮在主观上则不要以为是耻辱。忠、信、孝、悌与忍辱相结合，便是尹文所谓的“士”。宋钘也讲忍辱，但他不讲忠、信、孝、悌。因此，在这里宋、尹的思想是有差异的。而在这几方面中，尹文所突出和强调的显然是后者，其主旨又是为了实现“不斗”和“寝兵”，这与儒家的正统观又是格格不入的。就这一点上说，似乎又近于墨家的“非攻”、非斗之论。总之，尹文之“见侮不辱”与宋钘的思想有所不同，与儒、墨之学又有一定的联系。

（二）“法省易因”

尹文在向齐闵王说明“见侮不辱”的观点时曾指出：“王之令曰：‘杀人者死，伤人者刑。’民有畏王之令，深见侮而不敢斗者，是全王之令也。”从“见侮而不斗”的角度说，制定一定的法律规章，这对于避免人们因见侮为辱而陷于相互争斗是必要的。他认为，“法”的主要内容是赏和罚，赏罚大权应牢牢地掌握在君子手中（《韩非子》）。这就要求君主是非、功过分明。如果“赏罚是非、相与四谬，虽十黄帝，不能理也。”即是说如果是非不分，赏罚不明，既使有十个高明的黄帝也无法治理天下。这里强调赏罚得当

而是非分明,主张论功行赏,反对无功受禄,目的在于打破任人唯亲和“人治”或“身治”的统治方法,加强封建地主阶级的政权,因而有其积极的意义。由此可以看到,尹文在统治和法治的问题上,比较重视法制,突出强调了法制的重要意义和作用。

在尹文的政治思想中,强调法治并不是要统治者实行严刑酷法,而是主张国君在案法而治的前提下,实行“寡为而治”的政策。既要“寡为”,又要“法省”。他认为,“寡为”也就是“少为”。这种“为”当主要表现在国君驾驭群臣、制定反映本阶级意志和利益,维持自身统治地位的政策、法令的方面。用今天的话说,也就是国君只理治国的大政方针,避免陷于日常的事务性工作中。这样做,有助于发挥从事具体工作的各级政府官吏的作用,有利于维护整个统治阶级的根本利益。所以,尹文认为,君主若能“寡为”,在下位的人就比较容易地顺从,天下也就能得到较好的治理。

此外,尹文还认为法律虽能起到维护统治阶级政治、经济利益的作用,但也不宜定得过于繁多细密,而应使之简单明了。这样,在下位的人就比较容易地按法而行;老百姓也不会因某些小事违法犯禁,受到许多不必要的惩治。尹文指出:“大道容众,大德容下。圣人寡为而天下理”(《说苑》)。大道包容了万有,大德宽容在下位的人。“法省”和“事寡”也都是“容下”之德的表现。圣明的君王不多作为,天下就可以得到治理了。

所谓“大德容下”,与《庄子·天下》谓尹文“语心之容,命之曰心之行”(参见《宋钘》章)正合。而其“法省”、“事寡”或“寡为”又与《天下》篇言尹文“情欲固寡”相联系。既然人的本性是“欲少”,而不是“欲多”,那么国君制定出繁重的法律来束缚人们的手足就没有必要了;而君主无所不为也是不合人之性情的。他批

评齐闵王：“人有非则非之，无非则亦非之；有功则赏之，无功则亦赏之。而怨人之不理也。”人君多事而无法，分不清是非赏罚，反而怨恨起臣民难于治理，天下没有不乱的。

尹文“法省易因，事寡易从”的思想，主旨在于调和君臣之间、统治者和被统治者之间的矛盾，以维护其长远利益。在这里，他比较多地受到了稷下黄老学派“君道无为，臣道有为”思想的影响。

(三)以实务名

人们关于事物的名称、概念或言论与事物本身的关系怎样？这在一定意义上说也就是思维和存在的关系问题。是“名”决定“实”，以“名”务“实”，还是“实”决定“名”、以“实”务“名”？这是春秋战国时期思想界争论的重大理论问题之一。在稷下学宫，儿说和田巴主张以“名”务“实”；尹文则从“接万物以别宥为始”（《天下》）的观点出发，主张以“实”务“名”，反对“刑（形）名异充”，比较正确地解决了“名”与“实”的关系问题。

我们从尹文对齐闵王的尖锐批评中看到，他对那种是非不分、赏罚不明的做法是深恶痛绝的。他认为上只有分清是非，赏罚得当才能使天下理。所谓分清是非，也就是要使人的观念和思想与所反映的客观对象的实际情形相符合，有“是”之实则是之；有“非”之实则“非”之。这样“是”之名与“是”之实、“非”之名与“非”之实就统一了。同样，“赏”之名应符合所“赏”之实（功），“罚”之名应符合“罚”（过）之实。是、非、赏、罚之名全由其实际内容所决定。

《吕氏春秋·正名》篇在引述尹文与齐闵王论“士”之前，有一节关于名、实关系的论述，据郭沫若说，这“大约也来自尹文的

遗书，或者隐括其意而有所发挥。”（《十批判书》第253页）这个判断是正确的。其文云：

“名正则治，名丧则乱。使名丧者，淫说也。说淫则可不可而然不然，是不是而非不非。故君子之说也，是以言贤者之实、不肖者之充而已矣，足以喻治之所悖，乱之所由起而已矣，是以知物之情，人之所获以生而已矣。”

“凡乱者，刑名不当也。人主虽不肖，犹若用贤，犹若听善，犹若为可者。其患在乎所谓贤、从不肖也，所为善、而从邪辟，所谓可、从悖逆也。是刑名异充，而声实异谓也。夫贤不肖，善邪辟，可悖逆，国不乱，身不危，奚待也？”

“齐闵王是以知说士、而不知所谓士也，故尹文问其故，而王无以应。此公玉丹之所以见信，而卓齿之所以见任也。任卓齿而信公玉丹，岂非以自仇邪？”这里所谓“形名异充，而声实异谓”即尹文所指的“民有非则非之，民无非则非之；民有罪则罪之，民之罪则罚之”，即名、实相怨，是非颠倒的现象。《天下篇》言尹文“接万物以别宥为始”，这里即以破“淫说”开篇，其基本精神都是要求人们按事物的本来面目来认识事物。因此，文中关于名实问题的一般论述与尹文对名、实问题的具体说明是一致的。其次，《汉书·艺文志》列《尹文子》为名家；刘勰认为尹文对名称和实际是否相符颇有考究，并说《尹文子》语言简练而精当。据此来看《正名》之论，强调名要符实，反对刑名异充，以简要的文辞说明了名实关系，这与刘勰的评论也是吻合的。再次，《吕氏春秋》是吕不韦“使其客，人人著所闻”（《史记·吕不韦传》）而成书的。在吕不韦的门客和《吕氏春秋》的写作班子中，有许多人乃是稷下后学。他们在“著所闻”时，较多地吸收了老一辈稷下先生的思想和言论。如田骈之“道术”、慎到之“势”说，邹衍“五德终始”之论，宋

铎之“去宥”等等。尹文的思想为《正名》篇作者所吸收和保存下来,这是完全可能的。因此,我们赞同“这段冒尖的理论大约也来自尹文的遗书”(郭沫若)的说法。应当将其作为尹文的思想加以理解。

尹文力图用这种唯物主义的名实观来说明社会的治乱问题,通过明是非、来审治乱之纪,察名实之理,处利害,决嫌疑。如果人们所用之“名”不合所据之“实”,这不仅会引起思想的混乱,而且还会引起国家的不安,如国君以不肖为贤,以邪辟为善,以不然为然,以荒谬无道为合理,势必造成社会秩序的混乱。因此,要使国家安定,那就应正定名实,使名符实,是非分明,即按照事物的本来面目认识、说明事物,以实立论,以实定名。这就把名实问题的认识论思想提高到了关系着国家治乱、存亡的高度。在这方面,反映出尹文同儿说、田巴之属那种重名而脱离实际,流于玩弄概念、混淆视听,陷于诡辩的作法,大异其趣。所以,他斥责那些持“可不可而然不然、是不是而非不非”的辩词为“淫说”。但是尹文关于“士”的理论,如所谓“见侮不辱”之类的说法,也有混淆概念,流于诡辩之陋。侮和辱是表示同一概念的两个词,侮包含了辱;既以为“侮”,当然也就以为“辱”。利用“侮”、“辱”之词的不同而得出“见侮不辱”,也犯了“形名异充”、“声实异谓”的逻辑错误。

另外,由于作者将名实关系的问题纳入了社会政治领域,把社会的治乱归结为名不符实,进一步又认为形名异充的发生是由“淫说”造成的,这就掩盖了社会治乱的真实原因。其实,人们思想、观念的混乱,名、实不一致的状况,恰恰要从现实的社会矛盾寻找原因,而不是相反。

三、尹文的学派

在尹文思想的学派性问题上,学术界的意见是很不一致的。归纳起来,主要有以下三种看法:第一,道家说。持这种意见者,以《庄子·天下》篇所述尹文“人我之养,毕足而止,以此白心”为据,断《管子·白心》为尹文之遗文,由此遗文而断尹文为道家。郭沫若先生是这种意见的代表。^①第二,墨家说。这种意见认为尹文的“禁攻寝兵”、“见侮不辱”之说,与墨子之谓“非攻”、不斗说相类。以此断尹文为墨家。冯友兰和日人武内义雄为代表。^②第三,名家说。这是传统的意见。所据乃《吕览·正名》、《汉书·艺文志》、《文心雕龙·诸子》及今本《尹文子》。

上述诸家之说,各有其一定的合理因素。因为在断定尹文思想的学派性问题上,不论是何种意见,其立论的根据都离不开《庄子·天下》和《吕氏春秋·正名》篇的记述,这是各家在研究尹文思想及其学派归属问题的支点。就此而言,尹文思想中,道家、墨家、名家的思想因素都是存在的。甚至还可以说,其中也有儒家的思想成份。从这个意义上说,哪一种意见都有它的根据和理由。这正好说明,尹文的学术思想是比较博杂的。但是,我们认为要恰当地说明尹文的学派性,应注意以下特点。

尹文的“无为”、“事寡”、“大道容众、大德容下”之论,与老子“无为而无不为”说有一定的联系。但是,尹文又讲“法”,讲“为”,

① 见《青铜时代·宋尹遗著考》。

② 冯友兰《中国哲学史论文二集》、武内义雄《中国思想史》。

即所谓“法省”、“寡为”。这与老学就相去较远了。而且《管子·白心》也不是尹文的遗文。^①尹文的“情欲固寡”与老子之“无欲”也不相同。所以，尹文非老庄一类道家。

尹文主张“禁攻寝兵”，“深见侮而不斗”、“愿天下之安宁，以活民之命”，这不能说不是在墨学“非攻”、“不斗”思想的影响下而发的。但是，墨子“非攻”、不斗都不反对正义的战争。而且墨子之论乃是由“兼爱”而发，尹文之论则是从“情欲固寡”而来。况且，墨子不讲“法”。从这些方面来看，尹文也不能说是墨家。

尹文讲“名”、“实”关系问题，强调名实相符，反对形名异谓。但他这是从社会治乱的角度说的，而并不是从认识论和逻辑学的角度来专门讨论名实关系问题的。在这里，尹文与儿说、惠施、田巴、公孙龙等名家学者有很大的不同。因此，从“名家”的严格意义上说，尹文是不属于这一派的。

尹文关于“士”之四行之论，反映出其思想中的儒学因素。仅此而已，只从这一点看，很难遽定他是儒家学者。

概言之，尹文之学除阴阳五行思想外，其他诸家的思想成份几乎都有，形成了一个带有综合特点的思想体系。但其基本特点，主要属于稷下黄老学派。尹文道“黄帝”，言“道法”；在此基础上，尹文对墨家、名家及儒家思想有所吸收，但其主流则是黄老思想。

^① 参见，宋钊章。

第十一章 儿说 田巴

春秋战国时期，随着社会形态的新旧交替，社会上的名物制度发生了重大变化，传统的、旧的“名”已不足以反映新的现实，或是反映新内容的新“名”尚未得到整个社会的普遍认同，出现了“名位失守”、“名实相怨”的文化现象。反映在意识形态中，由于诸子蜂起，百家争鸣，各家对社会现实提出不同的主张，形成了各不相同的概念、范畴体系，争鸣中也常有“名实惑乱”的问题。

在这种历史、文化背景下，不同阶级和阶层的思想家们对名实关系问题提出了各自的看法，希图在理论上解决名实“相怨”、“惑乱”的问题。老子最先注意到这个问题，提出了“无名”论，否认名称概念能够反映实在。孔子提出“正名”主张，力图用旧有的观念来匡正已经变化了的社会现实；墨子则主张“取名予实”，力求根据变化了的实际情况来制定相应的名称。道、儒、墨的名、实之辩，揭开了春秋战国时期“名”、“实”之争的帷幕。随着“百家争鸣”的展开和人类认识能力的提高，战国中期就出现了一些致力于名词、概念、语义的分析，着意于名实关系的研究，侧重探讨思维形式和规律的学者，后人称之为“辩者”或“名家”。其著名的人物有惠施、儿说、桓团、田巴、公孙尤等。儿说和田巴是稷下学中名家学派的主要代表。

一、儿说：持“白马非马”论，服稷下之辩者

儿说，宋国人，曾为宋大夫^①。其生卒年月已不可确考，约与淳于髡、孟子同时，主要活动在齐威、宣王之际。

《吕氏春秋·君守》：“鲁鄙人遗宋元王闭。元王号令全国，莫之能解。儿说之弟子请往解之。”宋元王即宋康王或宋献王、宋王偃。齐闵王于公元前二八六年并宋时，他逃到了魏国。依郭沫若说，宋王偃的年代与齐宣、闵王相当；儿说的弟子也当于齐宣、闵之时，故儿说亦当在齐威、宣王之世^②。这一推断是可信的。不过，郭老又据清人钱大昕《考史拾遗》、王先谦《汉书·古今人表补注》中的“儿”、“貌”之辩，提出“儿说即貌辩”一说，理由不足，难以苟同。

儿说以善辩说而著称于世，曾以“白马非马”说，说服齐稷下之辩者；与惠施齐名，“倪、惠以坚白为辞，故其辩难继”（《文选·演连珠·刘峻注》）倪、儿古字通，倪即儿说^③。这反映了儿说在名家学派中的学术地位与惠施相同，在当时的学术界也较有影响。

（一）“白马非马”

“白马非马”是名家的一个著名论题。从现有文献资料看，这

① 《淮南子·人间训》高诱注：“儿说、宋大夫也”。

② 参见：《十批判书·名辩思潮的批判》。

③ 谭戒甫《公孙龙子形名发微》：“按倪、惠者，儿说，惠施也。‘儿’、‘倪’通用字”。

个命题最先是由儿说提出来的。韩非说：“儿说，宋人，善辩者也，持‘白马非马’也，服务稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。故籍之虚辞，则能胜一国；考核按形，不能漫一人。”（《韩非子·外储说左上》）这里记述了儿说的学术主张和事迹。韩非对儿说之“白马非马”说是持批判态度的。

儿说“白马非马”论的含义是什么？文字材料中没有具体的记载。我们从其骑白马过关时守关人要收其马税一事看，他力图通过对“白”、“马”、“白马”等概念的辨析，来说明“白马不是马”的道理；既然“白马非马”，按道理是不应纳税的。但这种理论在实践上行不通，不能为守关人所接受，还是交了白马的关税。这说明“白马非马”论不合实际，经不起实践检验。然而，儿说却以此折服了稷下学宫中那些善于辩说的人；虽是“虚辞”，却能“胜一国”，这是为什么？

关于“白马非马”论，儿说之后著名的名家学者公孙龙作了充分的发挥和说明。公孙龙是战国后期的越国人，约生活在公元前325年——前250年之间，著有《公孙龙》一书，其中《白马论》一篇是专门论证“白马非马”命题的。他写道：“马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰：‘白马非马’。”这是说，“马”的概念是称谓形体的，“白”的概念是称谓颜色的；对颜色的称谓不是对形体的称谓，所以说“白马不等于马”。他又指出：白马之所以不是马，还在于“求马，黄、黑马皆可致。”也就是说，“马”的外延包含了黄马、黑马（这是对的），而“白马”的外延则不含其他颜色的马（也是对的），所以白马不是马（这就错了）。其论据还有：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者非马也。白马者，马与白也。马与白马也？故曰白马非马也。”“马者，无去取于色”，“白马者，有去取于色。……无

去者非有去者，故曰白马非马。”白马非马论者借助抽换命题的方式，如将白马是不是马的命题换成命形是不是命色、有去取是不是无去取等命题，得出错误的结论。

整个来看，“白马非马”论，强调“白马”、“马”的概念具有不同的内含和外延，共性与个性、一般与个别有差异、排斥、对立。追求思想及其表达的清晰性和确定性，这无疑有它积极、合理的意义，也不乏思想的深刻性。但是，“白马”与“马”在概念上有着类属关系，一般（马）与个别（白马）、共性与个性又是相联结而存在的。“白马非马”论把差别绝对化，割裂了它们的内在联系，从而陷入了思想的片面性。就客观辩证法而言，任何具体的事物都是一般与个别的对立统一，个别包含着一般，一般存在于个别之中，没有一般的个别和脱离个别的一般都是不存在的。公孙龙在论证“白马非马”时，虽然尽了很大的努力来说明个别之中没有一般，但还是无法克服任何个别都包含一般的客观辩证法。如他说：“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致”。既然求“马”，黄马、黑马都可致，当然白马也可致，这也就是说，黄、黑马（个别）之中有“马”（一般），“马”包括了个别的黄、黑马，理所当然地也包括“白马”。如果“白马非马”成立，则“黄马、黑马皆非马”也成立，怎么可说“皆可致”呢？客观辩证法使“白马非马”论陷入了自相矛盾的理论困境。

由上可见，如果不能正确地理解和把握一般和个别的关系问题，就可能被“白马非马”论所迷惑。稷下学者之所以为儿说的“白马非马”说所折服，或许原因正在于此。

（二）“闭结无不解”

前文引《吕氏春秋·君守》儿说之弟子为宋元王“解闭”，紧

接此文又有这样的记述：“儿说之弟子请往解之。乃能解其一，不能其一。且曰：‘非可解而我不能解也，固不可解也。’问之鲁鄙人，鄙人曰：‘然，固不可解也，我为之而知其不可解也。今不为而知其不可解也，是巧于我。’故如儿说之弟子者，以‘不解’解之也。”

另据《淮南子·人间训》记载：“夫儿说之巧，于闭结无不解。非能闭结而尽解之也，不解不可解也，至乎以弗解解之者，可与及言论矣。……连环不解，物之不通者，圣人不争也。”《说山训》亦云：“儿说之[弟子]^①为宋王解闭结也，此皆微眇可以观论者。”

王充在《论衡·实知》篇说：“天下事有不可知，犹结有不解也。儿说善解结，结有不可解；结有不可解，儿说不能解也；非儿说不能解也，结有不可解，及其解之，用不能也。”

从上述史料可以看到，儿说还是以善解“闭结”而著称的人。“闭结”即绳结。“闭结”可不可解的问题，源出老子“善闭，无关键而不开；善结，无绳约而不可解”（《老子》二十七章）。意思说，善于关闭不用锁钥，也打不开；善于打结不用绳索，也解不开。有些关闭和结，不是用普通方法与手段可以打开或解开的。《管子·白心》：“事有适，而无适，若有适，觚解，不可解而后解。”^②这是说，办事情本有适当的办法，然而在人们尚无此法时，才有人提出来。骨锥开解绳结，也是在绳结无法解开时，才有人想出来用它。^③荀子在批评思孟时，说他们“闭约而无解”（《荀子·非十二

① 据《吕览》校补。

② 觚(xī, 西)；解绳结的骨锥。

③ 参见赵守正《管子通解》下册，第35页。

子》)。与儿说同时的惠施曾有“连环可解”(《庄子·天下》)的命题。可见,“解”与“不解”的问题,是春秋战国时期人们广泛讨论的问题之一,儿说则是以研究这个问题而著称于世的。实质上反映了当时社会问题成堆,究竟能不能解决,亟需从哲学上给以回答。

在他看来,没有不可解的绳结,只是“解”的方法不同而已。客观上有些绳结通过某种技巧、方法是可以解开的;有些死结本身不具有可解开的条件,因而人们若是力图用具体的办法解它,必然是妄费心机、无济于事。对于这样的绳结只能采取另一种办法来解,即用解不开来解。前者是可解而解之,后者是因不可解而解之,从而使可解的和不可解的绳结都有所解。前一种“解”是一种具体的实践活动,后一种“解”则是一种解释和说明。对死结作出合乎客观实际的解释、说明,用“不可以解开”的回答来解决问题,不解之解也不失为一种巧解。

按说绳结只要能打出来,就应该能解开,但是社会问题,并不这样简单。有时需要不解之解。“解”与“不可解”作为一种认识的方法,有其积极的意义。人的认识能力由于受社会历史条件、科学技术发展水平等方面的局限,世界上有很多“迷”是人所无法解开的;随着人的认识能力的提高,有些“迷”解开了。但每一个时代都有该时代的不解之“迷”,认识发展过程,也可以说是人类对周围世界认识中的“解”与“不可解”的矛盾运动。在人的认识还不能解开某些“迷”的情况下,用“不可解解之”也不失为一种积极的认识方法。所以,王充说天下的事有不能知道的,就象强结有解不开的一样;儿说善解结,没有解不开的“闭结”,但那些本身无可解的绳结,儿说同样也不可解。这并不是说儿说不能解结,而是绳结根本不可解。所以,对这种绳结,即使是善于解

闭结的儿说也是以“不能解”来处理。由此言之，难知的事情，经过学问是可以知道的；无法知道的事情、学问也是难以明白的，“夫难知之事，学问所能及也；不可知之事，问之学之不能晓也。”（《论衡·实知》）不能晓不是说绝对不可知，而是说在特定历史条件下无法知、不可解。随着历史条件的变更、人类认识能力的提高，不可知、无法解的“迷”可以变为可知可解。也就是说“不可解”是相对的、可变的。

儿说在“闭结无不解”的问题上，表现了“辩者”风度。以此来看惠施“连环可解”的命题，这个在中国哲学史上长期不可解的问题便解开了，即不可解的连环，是以不可解而解之的。当然也可以设想连环解开后，它就不再是连环了，也是可解的方法之一。

二、田巴：辩于稷下，日服千人

（一）服于狙丘而议于稷下

田巴（约公元前340——前260年），齐国人。他比儿说稍晚，与鲁仲连同时而年长，是齐宣王、齐闵王时期的稷下名家学派的著名学者。有关他的生平事迹，散见于《新序》、《史记·鲁仲连传·正义》、《太平御览》等文献中。清代学者马国翰有辑本一卷，收在《玉函山房丛书》中。辑文如下：

“齐之辩士曰田巴，服于狙丘而议于稷下。毁五帝、罪三王，訾五伯；离坚白，合同异。一日而服千人。”

“有徐劫者，其弟子曰鲁仲连[年十二，号‘千里驹’]，谓

劫曰：‘臣愿当田子，使之不敢复谈，可乎？’徐劫言之田巴曰：‘劫弟子年十二耳，然千里之驹也，愿得侍议于前。’田巴曰：‘可。’”。

“鲁仲连往谓田巴曰：‘臣闻堂上之粪不除，郊草不芸；白刃交前，不救流矣。何则？急者不救，则缓者非务。今楚军南阳，伐高唐；燕人十万众在聊城而不去，国亡在旦暮耳。先生将奈何？’田巴曰：‘无奈何。’鲁连曰：‘夫危不能为安，亡不能为存，则无为贵学士矣。今臣将罢南阳之师，还高唐之兵，却聊城之众。为贵所谈，谈者其若此。先生之言有似泉鸣，出城而人恶之^①。愿先生勿复谈也。’田巴曰：‘谨闻教。’明日见徐劫曰：‘先生之骑乃飞兔腰褭也，岂特千里驹哉？’^②于是，杜口易业，终身不复谈。”

上述史料告诉我们：

第一，田巴是鲁仲连的前辈，鲁仲连与公孙龙同时；公孙龙的年世，一般认为是公元前三二五——前二五〇年，鲁仲连亦当生活在这个时期。田巴既长于鲁仲连，其活跃年代当在公元前三四〇年——二六〇年之间。

第二，田巴为稷下先生。《艺文类聚》引《新序》云：“齐王聘田巴先生，而将问政”。齐王既聘田巴议政事，又称其为先生，这说明田巴在当时已是颇有影响的思想家。稷下先生素以“不治而议论”、“善议政事”著称，齐王聘田巴议政事，与此正合。其次，田巴又“服于狙丘而议于稷下”，鲁仲连责田巴时，称其为“先生”或

① “城”，《正义》作“声”。

② 飞兔、腰褭(niǎo, 鸟)：良马名。腰褭，又作“要褭”。《吕氏春秋·离俗》：“飞兔、要褭，古之骏驰。”注：“飞兔、要褭，皆马名也，日行万里。”

“贵学士”。这都说明，田巴为稷下先生是无可怀疑的。

第三，田巴被人称之为“齐之辩士”，辩士即“辩者”，韩非所谓“善辩者”（《韩非子·外储说左上》），这也就是后来司马谈所说的“名家”。田巴辩说的内容有“毁五帝，罪三王，訾五伯，离坚白，合同异”。坚白、同异之辩，乃是战国名家学派的著名论题。所以，可以肯定田巴是稷下之学中，继儿说之后的名家学派的主要代表。

（二）毁五帝，罪三王，訾五伯

田巴是以善辩说而著称于世、闻名稷下的。毁五帝、罪三王、訾五伯是其辩说的主要内容之一。它反映了田巴的政治态度和政治主张。

“五帝”是传说中的上古帝王，即黄帝、颛顼、帝喾、唐尧、虞舜。也有人说是指太皞（伏羲）、炎帝（神农）、黄帝、少皞、颛顼。据近人研究，“五帝”是中国原始社会末期部落联盟的领袖。“三王”即夏禹、商汤、周文王^①。“五伯”即春秋五霸。他们是：齐桓公、晋文公、秦穆公、楚庄王、吴王阖闾。

“五帝”、“三王”对中国历史的发展曾起过积极的促进作用，功业显赫。但是，这些历史人物在战国时期被人们神化了。当时，“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论，尊其所闻，相与危坐而称之，正颌而诵之。”（《淮南子·修务训》）由于阶级立场和政治态度不同，思想家们对历史人物的取舍和评价也有很大的差别。由于田巴反对五帝、三王、五霸的具体言论，

^① 一说包括武王。

史书失载，我们只能作些推论。

儒家“祖述尧舜，宪章文武”，孟子在稷下“言必称尧舜”；墨家反儒而崇夏禹；农家大谈“神农之言”；黄老学派则多言“黄帝”垂拱而治的无为政术；阴阳五行家用所谓“五德转移”之论，来说明自黄帝起历代帝王、朝代的兴亡交替。总之，打着古代“圣王”的旗帜来宣扬自己的政治主张，鼓吹自己的学说，是当时的一种社会思潮。田巴在稷下“毁五帝、罪三王”，恰与这种思潮相逆。这是否说明，田巴的政治态度与儒、墨、黄老、阴阳诸家均有很大的不同？这一点，我们从其“訾五伯”中似可以有所了解。

我们知道，春秋时期随着周王室衰弱，诸侯国的政治、经济、军事实力都逐渐强大了起来，各诸侯国为争夺霸权、扩充疆域，相互展开了激烈的角逐。由于政治、经济和军事力量的变化，这一时期先后有五个实力强大的诸侯国在斗争中曾取得过霸主地位，即所谓“春秋五霸”。进入战国以后，伴随着社会形态的变更，兼并战争日趋激化。那些实力较为强大的封建王侯，多以“五霸”为榜样，力图通过兼并争战结束封建割据的政治局面，建立大一统的中央集权国家。所以，《孟子》里记述了齐宣王要孟子谈谈齐桓、晋文称霸诸侯的历史经验，“齐宣王问曰：‘齐桓、晋文之事可得闻乎？’”（《梁惠王上》）。目的正是要效法齐桓、晋文，称霸诸侯，统一天下。与封建统治者的政治愿望相反，田巴对春秋五霸大肆攻击，这有些接近孟子所说“五霸者，三王之罪人也”（《孟子·告子下》）。在儒家学派中，荀子也说：“仲尼之门，五尺之竖子，言羞称乎五伯，是何也？曰：然，彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也，非服人之心也。乡方略，审劳佚，畜积，修斗而能颠倒其敌者也。诈心以胜矣，彼以让饰争，依乎仁而蹈利者也，小人之杰也。彼固曷足称乎大君子之门哉！彼王者则不然，致贤而能

以救不肖，致强而能以宽弱，战必能殆之而羞与之斗，委然成文以示之天下，而暴国安自化矣，有灾繆者然后诛之。故圣王之诛也，綦省矣。文王诛四，武王诛三，周公卒业，至于成王则安无诛矣。故道岂不行哉！”（《荀子·仲尼》）在这里，荀子与孟子的思想是一致的，反映了儒家颂扬“王道”、批判“霸道”的基本态度。儒家所以对春秋五霸不满意，大加谴责，就在于他们没有把道德教化作为根本，不推崇礼义，没能把礼义制度搞得极有条理，没有使人心服口服。因此，依荀子的看法，五霸只能是小人中的豪杰，算不上伟大的人物，而“先王”则正是做了五伯所做不到的事，所以应“法先王”，责“五伯”。显然儒家责五霸是为了行“王道仁政”、崇礼义，反对以力服人的兼并战争。田巴也“訾五伯”，把五霸说得一无是处，在这一点上，他与孟荀之儒家思想颇为相近。不过，所不同的是他又反对“法先王”，訾毁“五帝”，这便与儒家的思想大相庭了。

战国时期，名家学派的思想家们，大都主张“偃兵”、“去尊”、“不法先王”。荀子说：“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不急，辩而无用，多事而寡功，不可为治纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。是惠施、邓析也。”（《荀子·非十二子》）邓析是春秋末年的郑国人，他“好刑名”（刘向《别录》），为前期名家的代表之一。邓析反对“不许民知争端”与“禁民有心”的礼治；作竹刑，主张“依刑名”定赏罚。惠施曾立新法^①提倡“泛爱万物”（《庄子·天下》），主张“偃兵”、“去尊”（《战国策·魏策》）。战国后期的公孙龙曾对赵王说：“偃兵之意，兼爱天下之心也；兼爱天下，不可以虚为名也，必有其实。”（《吕氏春秋·

^① 《吕氏春秋·淫辞》：惠施立新法“示诸民人，民人皆善之”。

审应》)“兼爱”与“偃兵”合二而一。显然,反对兼并战争,不法先王,是名家学派的共同主张。

田巴既为名家学人,且“毁五帝、罪三王”,这便是邓、惠“不法先王”之意;他又“訾五伯”,这无疑正是为了反对兼并战争的。战国时期激烈的兼并战争对社会生产和广大人民的生命财产造成严重破坏,“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄上》)。战争是残酷的。从这一角度说,田巴及名家学派反对兼并战争有其一定的积极意义。但是,“战争是政治的特殊手段的继续”^①,兼并战争是由封建割据走向统一的历史发展的必经阶段,兼并战争的展开是当时社会发展的大趋势。因此,企图制止兼并战争这只是一种政治空想。从这一角度说,田巴“訾五伯”又有其落后、不切实际的一面。

值得注意的是,先秦文献中,能“訾五伯”的文字不少,而真正“毁五帝,罪三王”的文字,有论有据者,莫过于《庄子·盗跖》篇。其文不必繁引,仅从盗跖说“且我闻之”,说明假托盗跖之名而引述的一大套“毁五帝,罪三五”言论,很可能同田巴“毁五帝,罪三王”之论,有某种联系吧!

(三)离坚白,合同异

“合同异,离坚白;然不然,可不可;困百家之知,穷众口之辩”(《庄子·秋水》)。“离坚白”、“合同异”本是战国时期名家中的两大学派相互抵牾的名辩主张,从时间顺序说,“合”派在前,“离”派在后。

“合”派的代表人物是惠施。他主张:“大同而与小同异,此之

^① 《毛泽东选集》第2卷,第447页。

谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。”（《庄子·天下》）着重讨论事物之间的相互联系并具有共同点（“同”），与事物之间的差别、相互区别（“异”）的关系。他认为，事物有“大同”也有“小同”，“大同”则小异，“小同”则大异；“大同”小异和“小同”大异不同，这叫“小同异”。从事物的根本上说，万物都相同（“毕同”），又都不同（“毕异”），这就叫事物的“大同异”。惠施的这种“同异”观，反映出他对事物的同一性和差别性、统一性和多样性关系有一定的认识。

“离”派的代表是公孙龙。《公孙龙》专有《坚白论》一文，主要谈的就是石“坚”色“白”的两种属性可以离异问题。按一般人的常识，一块白色的石头大致有硬度、颜色和质料三个方面，那么“（设问）‘坚、白、石三，可乎？’（公孙龙）曰：‘不可。’曰：‘二，可乎？’曰：‘可。’曰：‘何哉？’曰：‘无坚得白，其举也二；无白得坚，其举也二。’”在公孙龙看来，不能认为一块坚白石同时具有硬度、白色和质料三种属性。因为质料和它的任何一个属性连在一起，分别感觉它时，说它是坚硬的石头或白色的石头，都是“二”。但不能说是既坚硬又是白色的石头为“三”。因为人们只能凭借视觉而得到石体的白色，但不能得其硬度；只可凭触觉得到石体的硬度，却不能得其白色，“视不得其所坚而得其所白者，无坚也；拊不得其所白而得其所坚者，无白也。”“得其白，得其坚，见与不见离。一一不相盈，故离。离也者，藏也。”见白不得坚，得坚不见白；坚与白不相蕴涵、渗透，因而是各自独立的。“无”不是不存在，“离”也不是没有了，而是指不可得的方面隐藏起来。所以，坚白石只能为二，不能为三。这里，公孙龙肯定客观事物具有多方面的属性和本质规定；认识到人的感官各具有特定的感知作用，以及人的思维具有揭示事物各种特性和本质的能力。但他不

理解人脑具有对各种感觉的整合作用,通过割裂感官及其感觉经验之间的统一性,人的认识变为只限于对事物不同属性的孤立感知;反过来又把这样绝对化了的割裂的感觉特性赋予认识对象,这就歪曲了客观事物多样现象的统一性。人的认识所以能够获得对具体事物的具体认识,就在于能够从感性的具体经过分析综合达到抽象,然后再由思维对各种抽象规定的分析综合进而形成理性的具体,从而上升到具体的本质认识,从而把握事物整体的质的规定性。公孙龙的“离坚白”注重理性的分析,这无疑是有思想价值的,因为如果不使活生生的东西简单化,粗糙化,不加以割碎,不使之独立化,那末我们就不能想象、表达、描述事物。但是,如果对具体事物只是进行单纯的分析,而不在分析的基础上进行不同层次的综合,人们关于具体事物的本质认识就会是支离破碎的,也就不可能把握事物的本来面目。公孙龙把分析绝对化,排除了思维的综合、进一步深化的必要性,因此其所谓“别同异”是空洞而抽象的。这种理论之所以能够“穷众口之辩”,也就在于它通过抽象而把握了事物的不同属性,没有否认事物所具有的某种性质;其所以使人感到“然不然,可不可”,就在于它未能形成具体的本质认识,没能在观念上再现具体事物多样性的统一性。

一般地说,“合同异”的着眼点在于“合”,主张“毕同”、“毕异”,实际上也就无所谓同、异了。由于它片面夸大事物差别的相对性和同一的绝对性,从而把相同的事物和不同的事物都抽象地统一到了一起,取消了事物的差别和对立。而“离坚白”的侧重点则在于“离”,强调事物差别的绝对性,否认事物的同一性。所以,“合同异”和“离坚白”是名家在说明事物相互关系问题上对立的两极。从文献记载看,田巴不仅主张“合同异”,而且也阐扬

“离坚白”。按照思想发展的逻辑进程,应当是先“合”后“别”(离),然后才是“合”与“别”的综合。但历史的事实是“合”→“别”、“合”→“别”。田巴略晚于惠施,其“合同异”之说当承惠施之意;他是公孙龙的前辈,公孙龙的“坚白离”之论很可能就是从田巴那里分化出来的。田巴是怎样把“合”、“离”两种相反的思想揉合到一起的?其“合”、“离”之说的具体内容是什么?目前尚缺乏史料。这都是很值得研究的问题,有待于通过发掘史料作进一步的探讨。

儿说和田巴的辩说,虽因碍于史料的残缺而难以备述,但其影响是巨大的。孟子和庄子都述评过“白马”与“马”关系的理论,这显然是受了儿说辩说的影响。稷下黄老学派的名辩思想(《管子》、慎到、《黄老帛书》等)对其多有吸收。后期墨家的“坚白相盈”(《墨子·经说下》)说,关于“白马,马也;乘白马,乘马也”(《墨子·小取》)的论述,恐怕也不只是针对公孙龙之论而发。荀子的名实观亦从反面受到儿、田之说的影响。公孙龙作为战国后期名家学派的代表,他从儿说和田巴那里所汲取的思想营养也是不能否定的。通过对稷下名家的研究,不仅可以帮助我们理清名家思想发展的脉络,而且也对名家广泛讨论的一些哲学命题有一个更深入的理解。

附“辩者二十一事”

说明:据《庄子·天下》篇记载,战国时期名家学派进行论辩的论题,较集中的有二十一个。学术界有同志认为,这些命题多为齐国稷下学宫的辩者所为^①。《庄子·天下》也明确说:“辩者以此与惠施相宏,终身无穷。”这被当时人们看作是需要很高智

^① 刘文英《中国古代的时空观念》,《兰州大学学报》1980年第1期。

慧才能理解并回答的问题。今附录并今译于后：

- ①卵有毛。 卵中有羽毛。
- ②鸡三足。 鸡有三只脚。
- ③郢有天下。 楚国郢都有天下那么大。
- ④犬可以为羊。 犬可以是羊。
- ⑤马有卵。 马也是卵生的。
- ⑥丁子有尾。 蛤蟆有尾巴。
- ⑦火不热。 火是不热的。
- ⑧山出口。 山出自口。
- ⑨轮不辗地。 转轮不辗地。
- ⑩目不见。 眼睛看不见东西。
- ⑪指不至，至不绝。 指向是达不到的，达至是不可穷尽的。
- ⑫龟长于蛇。 乌龟比蛇长。或乌龟生长于蛇。或乌龟比蛇长久。
- ⑬矩不方，规不可以为圆。 方不出于矩，圆也不是用规画出来的。（意谓天圆地方不是用规矩能画出来的。亦谓不是有了规矩才有方圆的。）
- ⑭凿不围枘。 凿出来的洞孔，并不围绕在榫头上。
- ⑮飞鸟之景未尝动也。 飞鸟的影子未曾移动过。
- ⑯镞矢之疾而有不行不止之时。 飞箭虽然很快，也有既不前进又不停止的时刻。
- ⑰狗非犬。 狗并不是犬。
- ⑱黄马骊牛三。 黄马加骊牛是三个。
- ⑲白狗黑。 白狗是黑的。
- ⑳孤驹未尝有母。 孤驹未曾有母亲。

②一尺之棰，日取其半，万世不竭。

一尺长的木杖，每天截取它的一半，万世都截取不完。

这些著名的思辩命题，闪烁着稷下学者、特别是那些名辩家的智慧巧思，启迪着爱智者“相与乐之”，开动自己的脑筋给以巧妙的回答与驳难。当然，我们也可以从中发现那个时代思维水平尚存的局限性。读者不妨也来试一试！

第十二章 屈原

屈原(约公元前 340——前 278 年),是战国时期楚国的政治革新家、伟大诗人,也是一位具有朴素唯物主义和自发辩证法思想的哲学家。他虽然出身于楚国的旧贵族,在王室曾担任过左徒、三闾大夫的显要职务,但他却是这个阶级的叛逆者。他的一生都献给了新兴地主阶级同没落奴隶主贵族斗争的进步事业。他的哲学思想就是为这一斗争服务的。他流传至今的二十五篇辞赋,既是文思佳丽的诗作,又是寓意深邃的哲著。铿锵的诗句,寓抽象思维于形象思维之中,表达了范围广阔的哲学见解,这在世界哲学史上也是罕见的。可以说,屈原是一位杰出的韵文哲学家,他的诗作就是歌中的哲学。

从严格意义上说,屈原既不是稷下先生,也不是稷下学士;但他作为楚国的左徒、三闾大夫,曾于稷下学兴盛之际两次出使齐国,他的思想——政治的、哲学的观点均受到稷下学的影响,这就不能不引起我们的注意和兴趣。

一、屈原与稷下学

据《史记·屈原列传》:“明年^①,秦割汉中地与楚和。楚王

^① 指楚怀王十八年,齐宣王九年,秦惠王更元十四年。(公元前 311 年)

曰：‘不愿得地，而愿得张仪而甘心焉。’张仪闻，乃曰：‘以一仪而当汉中地，臣请往如楚。’如楚，又因厚币用事者臣靳尚，而设诡辩于怀王之宠姬郑袖。怀王竟听郑袖，复释去张仪。是时，屈原既疏，不复在位，使于齐，顾反，谏怀王曰‘何不杀张仪？’怀王悔，追张仪不及。”又《史记·楚世家》：“十八年，……屈原使纵齐来，谏王曰：‘何不诛张仪？’怀王悔，使人追仪，弗及。是岁，秦惠王卒。”①

从上述史记中，可以看出屈原使齐返楚是在楚怀王十八年，即公元前三一一年。屈原出使齐国的历史背景是：自进入战国中期以来，商鞅变法后的秦国日益强大，成为与齐楚相抗衡的重要力量。秦国的强盛和对外扩张，严重威胁了东方六国的安全，尤其对齐、楚的争霸事业构成了重大威胁。在合纵连横的战争中，齐楚为阻止秦国的扩张而结成了联盟，使秦国的发展受到限制。秦要打破这种政治格局，关键在于破坏齐楚联盟。因此，在公元前三一三年，秦派张仪入楚做离间齐楚的工作。张仪在楚，游说楚怀王“闭关而绝齐”，提出若能与齐绝交，秦愿以商、于六百里相送。楚怀王为六百里土地所迷，听不进屈原、陈轸等人的劝告，先与齐绝交，后派人入秦要地，遭秦拒绝。张仪离间齐楚得成，骗局也败露，楚怀王极为恼怒。于前三一三年发兵攻秦，为秦军所败，楚国汉中的大片土地反落入秦人之手。在这种情况下，楚怀王为扭转败局、恢复齐楚联盟以抗秦，便派力主联齐抗秦的三闾大夫屈原出使齐国。这时的秦国，在大败楚国的情况下，又提出了以秦商、于之地（今陕西商县东）与楚黔中相交换的无理要求。楚怀王说：“不愿易地，愿得张仪而献黔中也”（《史记·张仪列

① 《史记·张仪列传》、刘向《新序》所记与此相似。

传》)。张仪听说,即请如楚;一到楚国就被怀王囚禁起来,并打算杀掉张仪以解蒙骗之恨。后经张仪施展诡计,收买楚国奸臣,得以逃脱。时值屈原由齐归来,听说此事,即谏怀王杀张仪,可惜张仪已跑掉了。屈原出使齐国和由齐返楚的情形大致如此。

屈原出使齐国的时间,正是齐宣王中期。当时,齐国的国势强盛,人才济济,稷下学宫在齐宣王的大力兴办下,已成为闻名列国的学术文化中心。稷下学宫诸子云集,百家争鸣。著名的稷下先生如:淳于髡、孟子、宋钲、慎到、田骈、接子、环渊、尹文等人在稷下聚徒讲学,不治而议论,“不任职而论国事”,“议执政之善否”,“咸作书刺世”。面对齐国的文化盛况,稷下学宫浓厚的学术风气和自由争鸣的热烈气氛,屈原这位在政治上失意,长期生活在令人窒息环境中的政治家和思想家,不能不受到强烈的感染,不能不为之震动。他作为学者、诗人,一个贵族的教师,来到这样一个学术自由的环境中,不仅呼吸到了思想解放的新鲜空气,而且很有可能直接参加了稷下先生们的某些学术活动。只是由于肩负重要的政治使命,没能久留稷下,在完成任务之后即返回楚国。据刘向《新序》,楚怀王后来又派屈原再次使齐。此次使齐的具体时间已不可考。有学者认为此乃刘向所误。^①屈原出使齐国几次?他在稷下待了多久?这可不必深究。我们从《楚辞》中所看到的乃是稷下学对屈原思想的影响,亦即他对稷下学的吸收和改造。较为明显的,主要有以下几个方面:

首先,屈原吸收了稷下阴阳五行学派的某些思想因素。《楚辞·天问》中有所谓“阴阳三合”之说,这当与邹衍的“阴阳消息”

^① 见钱穆《先秦诸子系年》上册,第336页

论有关。我们知道，屈原入齐时，邹衍正在稷下谈天论地。^①邹衍“称引天地剖判以来”，论说“天地之未生”及其“窈冥不可考而原也”（《史记·孟荀列传》），引起了时人的极大兴趣。屈原可能得知邹衍的这些论述，故而在《天问》一开头提出：“遂古之初，谁传道之？上下未形，何由考之？”“冥昭瞢暗，谁能极之？”屈原问天，邹衍谈天，这是耐人寻味的。邹衍的“大小九州”说打破了儒家“中国即天下”的封闭观念，开阔了人们的视野，启迪了人们的思想。而《天问》中，屈原提出：“圜则九重，孰营度之？”“九天之际，安放安属？”“九州安错，以谷何诤？”《离骚》中亦有“思九州之博大兮，岂唯是其有女？”这里也可透露出“大小九州”说的一丝信息。^②

其次，稷下儒学对屈原也有一定影响。儒家讲仁政或德治，以“重民”见长。在稷下儒家中，孟子则是以“重民”为其德治思想的中心的。屈原在《离骚》中，以“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰。”“怨灵修之浩荡兮，终不察夫民心。”“皇天无私阿兮，览民德焉错辅。”要求封建统治者体察民情，注意民意，实行德政，这与孟子“重民”思想比较一致。屈原又说：“举贤而授能兮，循绳墨而不颇”；“说操筑于傅岩兮，武丁用而不疑。”“吕望之鼓习兮，遭周文而得举。宁戚之讴歌兮，齐桓闻以该辅。”（《离骚》）要求统治者选贤任能。这也是孟子仁政思想的一个重要内容。因此，屈原受到了儒学尤其是孟子德治思想的影响。这也是为大家所承认的。^③

① 邹衍于前三〇九年由齐入燕，为燕昭王师，故此时在稷下无疑。

② 参见：姜亮夫《楚辞今译讲录》第93页。

③ 参见：姜亮夫《楚辞今译讲录》第62页，徐北文《先秦文学史》第198页。

第三,稷下黄老思想的影响

黄老学派是稷下学中一个庞大的学术队伍。它以道法为主,兼采诸家之学而倾向法治,反对“身治”,形成了独特的学术体系。在黄老学派中,《管子》中的《心术》、《内业》诸篇,较为详尽地阐述了黄老的“道”哲学。《心术上》:“道在天地之间也,其大无外,其小无内,故曰不远而难极也。虚之与人也无间,唯圣人得虚道,故曰并处而难得也。”《内业》说:“灵气在心,一来一逝;其细无内,其大无外”。“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也。”“凡道无所,善心安[处]。心静气理,道乃可止。”就是说“道”是客观实在,它普遍地存在于天地万物之间,其大无外,其小无内,又没有具体的形体。因此,既不能用语言把它说得一清二楚,也不可能用眼睛看到它,更不能用耳朵听到它。总之,“道”是人的感觉经验所不能把握的。这个“道”,也就是“精气”。“凡物之精,比则为生,下生五谷,上为列星”(《内业》)对于《管子》中的“道”、“气”思想,屈原在《远游》中用优美的诗句作了阐述:“道可受兮而不可传,其小无内兮其大无垠。毋滑而(汝)魂兮,彼将自然。壹气孔神兮于中夜存。虚以待之兮,无为之光。庶类以成兮,此德之门。”这里无论是字句还是内容,与上述《心术》诸篇的“道”、“气”思想都很相近。在《楚辞》中,还有一些关于“道”、“气”的论述,与《管子》的思想比较一致,这里就不一一列举了。^①

屈原对黄老的法治思想也多有吸收。他说:“奉先功以照下兮,明法度之嫌疑。国富而法立兮,属贞臣而日媿。”(《九章·惜

^① 参见:冯友兰《再论〈楚辞〉中的哲学思想》山西人民出版社《中哲史论》第175页。

往日》)意思说,继承先王的功业,德辉照临下民,使国家法度明确,不要含糊不清。为国家富强而建立法度,将政事托付忠臣,君王则逸于得人而游乐从容。^① 这种“任法”、“用贤”、“无为”的思想,即是黄老学派所谓“大君任法而不躬”(《慎子·君人》);“君臣之道:臣事事而君无事;君逸乐而臣任劳。”(《慎子·民杂》);“圣君任法而不任智,任数而不任说,任公而不任私,任大道而不任小物,然后身佚而天下治。”(《管子·任法》)这些论述的中心思想就是要求统治者依法治国,反对“身治”、“人治”。在《楚辞》中,其他如“固时俗之工巧兮,偃规矩而改错;背绳墨以追曲兮,竞周容以为度。”(《离骚》)“乘骐骥而驰骋兮,无辔衔而自载;乘泛舟以下流兮,无舟楫而自备;背法度而心治兮,辟与此其无异。”(《惜往日》)这里所表达的也是君道无为而臣道有为、尊道崇法的思想。可以看出屈原受稷下黄老之学的影响是比较明显的。

通过以上几个方面的简要叙述,我们从中看到屈原的齐国——稷下之行,对于他的政治和哲学思想产生了很大的影响。同时,他的思想也影响了稷下学人,比如荀况就比较直接地受到了他的影响。^②

二、诗化哲学

屈原是诗人也是哲人,他没有哲学著作,但他的《离骚》、《天

① 参见:袁梅《屈原赋译注》第198页。

② 参见:本章屈原的哲学思想一节。

问》等二十多篇不朽的诗篇包含了深刻、丰富的哲学思想，是诗化的哲学、哲理化的诗。

（一）对“天命论”的怀疑和批判

关于天的问题，始终是先秦宇宙观斗争中的一个重要问题。在屈原之前，关于天的观念，已出现过多种学说和派别。把天看成是有意志的人格神或抽象的精神本体，有殷周统治者至孔孟的天帝论、天命论和老庄的天道观。把天看成是物质的自然实体，有早期的元素论（如五行）和“气”天论（认为天地都由物质的气构成）。“气”的一元论，在荀况以前还处于萌芽阶段，尚未形成系统的理论。此外，还有天的二元论，如墨翟的“非命”与“天志”，既反对宿命论，又承认天有意志。先秦朴素唯物主义宇宙观达到最高水平的是荀况，而屈原就是他的先驱。尽管《荀子》一书没有道及屈原对他的影响，但从屈原的《天问》和荀况的《天论》的思想内容来看，显然有着内在联系。《天问》概括了先秦唯物主义和唯心主义斗争中关于天的一百七十多个问题，对天命论提出了系统的诘问和批判，在中国哲学史上发生了重要影响。从荀况的《天论》、王充的《谈天》、《说日》，柳宗元的《天对》、《天说》，刘禹锡的《天论》，直到王夫之对道学家“天理”论的批判，都可以看到《天问》所发生的影响。屈原在《天问》中，对宇宙起源、天地自然、历史现象、神话传说等等，划了一连串的大问号，引得无数哲学家、科学家、历史学家从不同方面研究探索，寻求答案。这不能说不是—种推动。

下面，我们就从三个方面来考察一下屈原反天命的宇宙观。

首先，关于宇宙起源问题。在屈原之前，已经流行着儒家和道家的解释。《周易·系辞》中把宇宙的原始状态称为“太极”，天

地未分，混沌一气。以后生出“两仪”，就是天地。天是阳，处动，性刚，地是阴，处静，性柔。两方面交感相荡，就造成“鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑。”从而也产生出男女。因为“天尊地卑”，所以人有“贵贱”之分。这完全是一套唯心主义的论点，目的在于宣扬贵贱有等，“男尊女卑”的观念，维护奴隶制度的统治秩序。道家也有类似观点，《老子》书说，“天下有始，以为天下母。”认为宇宙有开端，这就是产生万物的总根源。这个“母”就是不可言说的“道”，“道生一（混沌），一生二（阴阳），二生三（天地人），三生万物。”就是说，有一种虚幻存在的法则创造了万物，是“有生于无”。这两种观点，实际上都是神秘的宇宙生成说。如果再问一问：“太极”从那里来？“无”为什么会产生“有”？那就只有归功于神奇生成本原了。所以，屈原抓住了这个要害追问：

遂古之初，谁传道之？

上下未形，何由考之？

冥昭瞢暗，谁能极之？

冯翼惟象，何以识之？

明明暗暗，唯时何为？

阴阳三合，何本何化？

圜则九重，孰营度之？

惟兹何功，孰初作之？（《天问》）

（译文）远古开头，谁能传述下来？

天地未成，根据什么考察？

混沌一片，谁能划出昼夜？

定宙充满无气，无形无象，怎样识别？

昼夜交替不休，这是什么原因？

阴阳和气三者结合,什么是本原,什么是化功?

天高无限,谁能营造得了?

这样大的功绩,谁能成为它最早的创造者?

这些问题提得很实际,很连贯,一连串的谁、谁、谁?有什么根据?是什么原因?逼问得天命论者只能张口结舌,无法自圆其说。从这些问题中可以看出屈原对宇宙起源的唯物主义见解。他认为,宇宙的本原是物质的“气”,阴阳是气的化功。气的原始状态混沌不明,由于阴阳的对立和结合,形成天地与万物,这都是自然生成的,并不是谁创造的。这个基本观点,就是他提出一系列质问的根据,否则就不可能始终从一个角度提出这样的问题。结合屈原的其他作品,就可以看得更清楚。例如在《哀郢》中明确说出“皇天之不纯命”,来否认天命的可靠性。对于宇宙的理解,在《悲回风》中说:“穆眇眇之无垠兮,莽芒芒之无仪。声有隐而相感兮,物有纯而不可为。藐蔓蔓之不可量兮,缥绵绵之不可纡。”用今天的话说就是:“宇宙浩渺无边无际,阴阳恍惚无影无形。最微弱的声音可以感触,最细小的物质不能创造。天地之大难以量度,清气之纯不可圉圉。”这说明,屈原所理解的宇宙是物的实体,无论从宏观或微观来看,它都是一种自然存在,人可以感触到它却不能创造它,也不能消灭它。甚至屈原认为也不能量度和操纵它。这反映了当时自然科学发展的水平低下,限制了他的眼界。但他提出的“物有纯而不可为”,是一个很有价值的唯物主义命题。关于物质和精神的关系问题,当时流行的观点有两种:一是庄周认为“道”是“非物”,然而又是“物之祖”,这是客观唯心主义的本体论;二是孟轲认为“万物皆备于我”(《孟子·尽心上》),无需外求,这是主观唯心主义的本体论。屈原提出“物有纯而不可为”的新观点,显然是对这种唯心主义本体论的有力回击。荀况接受了

这个唯物主义观点，并加以发展，指出：“天地合而万物生，阴阳接而变化起”（《荀子·礼论》），万物的存在和发展都是天地阴阳生成变化的结果，它“不为而成，不求而得”（《荀子·天论》），完全是自然界本身的一种功能。但荀况并不认为人类对自然界是无能为力的，因而提出了“物畜而制之”、“制天命而用之”（《荀子·天论》）的改造自然、为人类服务的论点。这样就克服了屈原认为天地万物“不可量”、“不可纤（控制）”的缺陷。

其次，关于天地关系问题。从周代以来就流行着一种“盖天说”，认为“天圆如张盖，地方如棋局”（《见晋书·天文志》）直到屈原的学生宋玉也还持这种观点，说“方地为车，圆天为盖”（《大言赋》）。在科学还不发达的情况下，人们凭借直观的感觉认为天圆地方，这本来是一种愚昧的表现。但是，不科学的东西往往为统治阶级服务，用以证明“天尊地卑”、“上覆下载”一套天命论的合理性。据说孔子也认为，“天道日圆，地道日方。”（《大戴礼记·曾子天圆》）这样一来，就把天圆地方之说提高到天地之道的地位上来宣扬了。谁要反对这种形而上学的观点，就是离经叛道。但是“盖天说”在理论上显然存在一个大漏洞，就是圆的和方的怎么能够连接起来呢？屈原就从这里下手，提出了一系列问题，全面地揭露了这一理论的不合理性。他问道：

斡维焉系，天极焉加？

八柱何当，东南何亏？

九天之际，安放安属？

隅隈^①多有，谁知其数？

① 隅隈：各注家都以为是指天说，我们认为是指天和地两方面说的，天圆故多隈（弯曲），地方故多隅（角落）。这样解，可能近乎原意。

天何所沓，十二焉分？

日月安属，列星安陈？（《天问》）

（译文）天盖怎么能系住，它的极顶如何加上去？

八根擎天柱坐落在何方，为什么东南方低陷？

周天的边缘放在何处，它们又怎样连属？

天多弯曲，地多角落，谁知道它的度数几何？

天地在哪儿会合，十二个天区怎样划分？

日月为何浮悬不坠，星宿何以安放牢稳？

这些问题的提出，反映了古代天文学、力学、几何学和哲学发展的成果，使盖天说陷入混乱，不能自圆其说，为“浑天说”的出现开辟了道路。慎到曾推想“天体如弹丸，其势斜倚。”（《慎子》）认为空间是个圆球，包围在大地的四周，呈曲斜状态。但地的形状如何，尚未解决。惠施又提出了新的见解：“天与地卑”，“南方无穷而有穷”，“天下之中央，燕（北国）之北，越（南国）之南是也。”（《庄子·天下》）他在这里运用朴素辩证法的思想方法，推论了天地关系是内圆与外圆的关系。可惜他并没有明确做出这个结论。屈原基于同样的观点，继续问道：太阳从东方升起，到西方落下，行程几里？落下去后，太阳又藏在何处？怎么又说天门开就是白天，天门关就是黑夜？太阳的路径何以要经过角宿二星？^①为什么又说羲和给太阳驾车？很显然，屈原对当时流行的关于太阳出没、昼夜交替的不科学的说法是怀疑和否定的。它的漏洞就在于，太阳西落以后，怎么又会从东边升起？它从哪里转到了东边？如果还是从半圆球状的天盖上转到了东边，为什么不露出光芒？这些问题，只有把天地关系设想为蛋壳与蛋黄的关系，才能

^① 角宿是二十八宿之一，黄道从角宿两颗星中间经过。

自圆其说。但是屈原没有再深究下去,也没有提出相应的结论,直到汉代才形成较为完整的浑天说。屈原就是这一学说的先驱之一。它的哲学意义在于,这是对天命论的又一打击。

第三,关于天人关系问题。这是天命论与反天命论斗争的核心问题,从殷周统治者到孔孟君权神授、天行赏罚、人事天定的观念,占据了统治地位。随着反天命思想的发展,天命论也不断修补它的学说。在屈原之前,最时髦的天命论要算是孟子的“天人合一”论了。君权,究竟是天授,还是人授?根据历史事实,君权传授无非是两种制度:传贤的“禅让制”和传子的“世袭制”。尧传舜、舜传禹是禅让,禹传益也是禅让;但益被禹的儿子启击败而自立,禅让变成了世袭。在同姓世袭中发生庶子夺嫡的事就更多了。此外还有朝代的更替,殷代夏政、周代殷政,都是异姓夺主。这样复杂多变的社会现象,根源何在都需要解释。孟轲的弟子万章就不断向他询问这些问题,孟轲的答复主要是两条:一是“天与(授给)贤,则与贤;天与子,则与子。”就是说,禅让与世袭都由天定。二是“天与之,人之之”,“天子不能以天下与人”,而是天子把贤者推荐给天,天接受了;介绍给人,人也接受了,就算天授命(见《孟子·万章上》)。这是天人合一的君权神授论。对天命论的这个变化,反天命论者必须予以揭露,并发展自己的理论,荀况提出了“天人相分”的理论,完成了这一使命。而屈原则是他的先导。

屈原在《天问》、《离骚》等作品中,从史初到当世,引用了大量传说与史实进行系统的辩难。他针对“天子荐人于天”的谬论质问说:第一个皇帝是谁推荐的(伏羲“登立为帝,孰道尚之”)?针对“天与贤,则为贤”的说法,他又问:尧让位给舜,如果说舜是贤者,为什么他娶妻连父亲都不告诉?(不孝)他既然知道鲧(禹

的父亲)不能胜任治水任务,为什么又委派他去干?(不智)鲧接受了任务后,一心想把洪水制服,只是没有经验、方法不对,舜为什么要杀掉他?(不仁)舜的弟弟象,干了很多大逆不道的事,连狗都不如,为什么舜还给他封邑、使他富贵?(不公)所有这些问题都反映出屈原对“天与贤”的怀疑和否定。屈原对舜的评价并不是完全否定的,在《离骚》中曾赞扬他“耿介”,“既遵道而得路”,是古代贤王之一。但在驳斥天授王权的论点时,却揭了他不少短处。对于“天与子,则与子”的说法,屈原也是怀疑和否定的。他问道:益和禹一起治水,也是一位贤者,禹让位给益,为什么禹的儿子启却打败了益,自己夺取了王位?在屈原看来,无论禅让和世袭制,都不是天授的,而是有它自身的原因。只是他弄不清这个原因是什么。战国时期许多进步思想家认为王权更替是“争于力”的结果,屈原也持这种观点。

此外,屈原对“天行赏罚”也提出了质问:“天命反侧,何罚何佑?”认为天命不可靠,赏罚不分明。他举了许多例子对天命论予以反驳:舜的弟弟很坏,为什么得不到报应?雷开(纣的奸臣)干了什么好事,却得到好报?而纣的贤臣,比干触犯了什么被杀害?梅伯和箕子都有“圣人之德”,为什么一个被剁成肉酱,一个被逼得装疯?齐桓公九合诸侯,很有功劳,为什么突然身遭杀害?如此等等,实际上都是对“皇天无亲,惟德是辅”(《左传》僖公五年引《周书》语)一类传统观念的揭露。如果说天命对于个人遭遇存在偶然性,那么对王朝的更替又怎样呢?屈原接着又问:“授殷天下,其德安施?及成乃亡(等到成功了又败亡),其罪伊何?”同样,周文王靠什么“命有殷国”?周武王原是纣王的臣属,他砍杀纣王也算是以臣杀君,何以好运长久呢?屈原总括夏、商、周三代的兴亡更替,集中到一个总问题:“皇天集命,惟何戒之?受礼天下,又

使至代之？”这个问题提得很有意思，可以说是一个古老的二难推理。既然上帝能授命某姓为王，当然也就能警戒他谨守天命，那么上帝用什么来警戒他呢？反过来说，如果上帝不能警戒他永远保持王位，又怎么能授命于他为王呢？这显然是自相矛盾的。另外，某姓既然能接受天命来统治天下，当然也就能接受上帝的警戒，那他为什么又被异姓取代为王呢？反之，如果说被异姓取代为王，是因为他不能接受上帝的警戒，那么他原先当皇帝时又是谁授命的呢？这又是自相矛盾的。揭露这些矛盾，无疑是对天命观的一种抨击。

屈原在其他作品中，对王朝兴替的原因明确说出了自己的看法。他认为，要使王朝兴盛，君主必须是圣主，臣必须是贤者，“两美（圣君与贤臣）其必合”（《离骚》），政治才能清明。其次要鉴察“民心”，常忧“民生”，以得到民众的拥护，“遵道而得路”，国家才能兴盛。如果“知前辙之不遂”，既不“更驾”，又“未改此度”，就会有“东既覆而马颠”（《思美人》）的危险。但是只要能及时更改路数，善于驾驭和操持危局，还是可以转危为安的。可见屈原的这些观点仍然是英雄史观。但他力图从社会历史自身寻找王朝兴亡得失的原因，人事不由天定，而由人定，在一定程度上已初步具有天人相分的思想，这比天命史观却是一大进步。

（二）注重“参验”的唯物主义认识论

屈原的诗作，许多地方谈到了认识论的问题。他注重审时度势的考察，反对主观武断的心治；对于宇宙自然现象，他喜好追根究底的探索，讥刺荒诞不经的谬论。他是浪漫主义的大师，但又处处表现出强烈的现实主义精神。运用朴素唯物主义的认识论反对唯心主义的先验论，这是他形成进步的政治观、唯物的自

然观和文学创作中成功地把浪漫主义与现实主义结合起来的哲学基础。

认识是从哪里来的?屈原曾说:“九折臂而成医兮,吾至今而知其信然。”(《惜诵》)他明确肯定了经验对形成认识的重要性。因此,在探讨遂古之初、天地未分的原始状态时,他对儒家和道家所作的神秘解释,提出了一系列“谁传道之”、“何由考之”、“何以识之”、“谁知其数”的认识论问题,予以反驳。对于人类产生以前的状态,你是怎么知道的?有什么根据?儒家说,用不着什么根据,“圣人有以见天下之赜(隐秘)”(《周易·系辞》)。道家则说:“不出户,知天下,不窥牖,见天道。……是以圣人不行而知,不见而名,不为而成。”(《老子》)全靠圣人特有的“玄览”(神秘的想象)能力。这显然是先验的。屈原提出考由辩识的种种质问,恰中先验论的要害处。

屈原关于人的“内美”与“修能”的关系的论述,触及了认识论的一个重要问题。人的知识和能力、思想和品质的形成,他认为必须具备两方面的条件,“既有此内美兮,又重之以修能。”(《离骚》)任何人都不可能“生而知之”,“内美”是自然赋于人的良好素质,只是为认识提供了主观条件;而人的知识与能力、思想与品质的实际形成要靠“修能”即勤学多练来达到。光有“内美”而不注重“修能”,就不会成为有用的人才,甚至在一定条件下连他原有的“内美”也会变质。正如香花“变而不芳”、芳草“化而为茅”一样,唯一的原因就是:“莫好修之害也”。人如果“委厥美(即让他的美质)以从俗”,丢弃自己的美质去顺应恶劣的时俗,“又孰能无变化”(《离骚》)呢?屈原在这里,不仅坚持了朴素唯物主义认识论的原则,还发现了人的素质与环境的辩证关系,只是还未能够做出合乎科学的论述。

对于知和行的关系,屈原主张“课而行之”(《天问》),人的认识和想法是不是行得通,任务提出后,能不能完成,都要经过试行来探索成功的道路、失败的教训。他认为鲧初次担负治洪任务,主观上是想成功的,结果失败了。舜把他处以极刑是不妥当的,因为鲧没有经验,应当容许他试验一下。禹治水成功了,屈原并不认为是天助的结果,而是接受了鲧失败的教训,改变了谋略,正是“课而行之”的结果。鲧的失败为禹的成功创造了条件,因此禹的成功就在于“纂就前绪,遂成考功”(《天问》)。没有鲧的“初业”,就不会有禹的“所成”。把这种观点运用到政治领域,他认为当一种政治措施屡遭失败时,就要“改度”,寻找“异路”,切不可行迷而又不悟。这是他反对“心治”的理论根据。屈原说的“行”,还不具有今天我们所说的社会实践的确切含义,主要是指人们的个体行为活动。但是他重视了行为活动对认识的积极作用,这在中国哲学史上是有重要意义的。

屈原把正确的言论称为“中”,这同儒家中庸之道的调和折中的含义是不一样的。他认为,人的认识正确与否,行为得失如何,是不是合乎“中”,都要进行检验。“言与行其可迹”,“证之不远”(《惜诵》),都是可以验证的。怎样考察呢?屈原提出了“参验以考实”,“省察而按实”(《惜往日》)的重要哲学命题。就是说,言行是否正确,要根据客观实际情况加以考查、验证、省察。屈原曾举例说“巧倕不斲兮,孰察其拔正。玄文处幽兮,瞶瞶谓之不章”(《怀沙》)。意思是说,巧匠不砍削木料,谁能知道是否拔正了;五彩的花纹放在暗处,人们象瞎子一样,^①说它不美丽。离开实际,

① 有些注家直译为:“五彩花纹放在暗处,瞎子说它不漂亮。”不对。难道玄文放在明处,瞎子就会说它漂亮么?不合原文。故译为“象瞎子一样……”

不“考实”、不“按实”，不动一动斧头，不把“玄文”放到明处观察一番，就无法检验言行是否正确。“参验”是中国哲学史上一个很重要的唯物主义认识论的命题，也是反对唯心主义认识论的一个重要武器。过去，不少中国哲学史著作认为“参验”的概念是韩非首先提出来的。其实屈原已提出来了。荀况继承了这一思想，在认识论里强调了“征知”和“历行”的作用。韩非进一步发挥了这一思想，提出“因参验而审言辞”（《韩非子·奸劫臣弑》）的主张，认为“无参验而必（主观武断、思想僵化）之者，愚也。”（《韩非子·显学》）从这里也可以看到屈原在中国哲学史上的重要影响。

（三）朴素的辩证法观念

关于古代朴素辩证法的特点，毛泽东同志曾指出：“中国古代人讲，‘一阴一阳之谓道。’不能只有阴没有阳，或者只有阳没有阴。这是古代的两点论。形而上学是一点论。”^①屈原继承了这一朴素辩证法的传统，并做了一些发挥。

在《天问》中，屈原曾问道：“阴阳三合，何本何化？”明确地提出了区分本体和作用的问题。按照古老的阴阳观念来说，阳是天，阴是地，天地既然是一种自然实体，又是一种造化万物的功能，没有把二者区分开来。这样就很容易被唯心主义者钻空子。道家和阴阳家都是把阴阳对立看成是先于天地万物而存在的造化功能，颇为神秘。屈原认为阴阳对立的造化功能，不是独立存在的，是有所本的，这个本就是气。他说：“乘清气兮御阴阳”（《湘夫人》），正好说明“三合”是气和阴阳三者的统一。这比《谷梁

^① 《毛泽东选集》第5卷，第320页。

传》中说的“独阴不生，独阳不生，三合然后生。”（《谷梁传·庄公三年》）又进了一步。因为“气”包括了天地万物，具有更广泛的含义。阴阳对立的矛盾现象，是一切事物所固有的。因此，屈原把阴阳对立的关系叫“天式”，即宇宙的普遍法则。“天式从（纵）横，阳离爰（乃）死。”（《天问》）他认为宇宙的法则是阴阳交错，失掉了其中一方，事物就不能存在。生命也是如此，如果阳气离散，人和动物就要死掉。所以他提出了“壹阴兮壹阳”（《湘夫人》）的命题，来说明二者处于既交错又统一的状态中。

屈原认为自然界和社会生活中的矛盾是不可调和的性质。在他的诗篇中，方圆不能相周、异道不能相安、黑白不能混淆、上下不能颠倒、玉石不能同糅、腥臊不能并御、鱼龙不能混杂、香花毒草不能同亩一类的话，比比皆是，用以说明他同旧贵族间的斗争是水火不相容的。他“宁逝世而流亡”、“伏青白以死直”，也绝不放弃进步的政治主张，做“变节以从俗”的人物。他的这种毫不妥协的斗争精神，和他认为矛盾不可调和的朴素辩证法观念是分不开的。

屈原把一切事物都看作是不断发展变化着的现象。在《天问》中，从“上下未形”的“遂古之初”一直说到日月列星的运行，九州山川的错置，龙蛇鸟兽的生息，细致地勾划了一幅万物生成演变的总画面。王夫之曾不胜感慨地说：“凡此诸间，原本天地，推极物理，尽其生成变化之万殊。”（《楚辞通释》卷三）这是很恰切的。对于社会历史也是如此，从原始母系氏族社会的现象一直说到他的当世，历数各代变迁和得失兴衰的原因，展示出社会在重重矛盾冲突中演变的历程。“时缤纷其变易兮，又何以淹留”（《离骚》），“万变其情岂可盖兮，孰虚伪之可长”（《悲回风》）。在我看来，时代的变易、事物的变化，是不可阻挡的，也是无法掩盖

的,对发展变化着的事物采取漠视否认的态度,是虚伪的不可持久的。恩格斯在评述古代辩证法时指出:“希腊哲学的伟大创立者的观点:整个自然界,从最小的东西到最大的东西,从沙粒到太阳,从原生生物到人,都处于永恒的产生和消灭中,处于不断的流动中,处于无休止的运动和变化中。”^① 屈原的朴素辩证法思想,也具有这样的特点。

屈原的一生是一个悲剧。他在政治斗争中没有实现自己的进步的政治理想,但他在中国文学史和哲学史上,却做出了不可磨灭的贡献。在世界文化史上,也有相当的影响。楚辞的创始人屈原,作为中国古代文化的代表,赢得了我国和世界人民的尊敬。

当然,屈原象许多杰出的历史人物大都有他们的缺点一样,也有他的局限性。他出身于贵族世家,使他养成了牢固的忠君观念,当他背叛了这个阶级的时候,还把实现进步政治理想的希望寄托在旧贵族的君主身上,他得不到支持,除了“直谏”与“死节”以外,就再也没有别的斗争手段了。他同情人民,但看不到人民的力量,因而处于孤立无援的境地,在他的哲学思想中,也还存在着一些唯心主义与形而上学的杂质。这些缺点,都是他所处的历史时代和阶级地位决定的,是很难避免的。但是,就屈原思想的主流来说,无疑是留给我们的一份珍贵的历史遗产。我们应当运用马克思列宁主义、毛泽东思想这个锐利武器,予以批判地总结。

^① 《马克思恩格斯全集》第20卷,第370页。

第十三章 荀 况

一、荀况生平新考

荀况，字卿，别为孙氏，又名孙卿，后人尊称为荀子，或孙卿子。战国末期赵国郇邑人。郇伯是周文王之子，封于郇，为姬姓国，郇伯后人世居郇邑（见《左传》僖公二十四年）。郇邑究在何处，史说不一。晋人杜预注：“解县西北有郇城。”清《一统志》载：郇邑在今山西省临猗县西南。此二说基本一致，郇邑当在解县与临猗县之间。《通志·氏族略·以邑为氏》又云：荀邑在绛州正平四十五里。约在新绛县附近。近人杨伯峻则认为，“荀，姬姓国，今山西省新绛县东北二十五里有临汾故城，即古荀国。”（《春秋左传注》桓公九年）据《广韵》十八荀字注：“荀，姓。本姓郇，后去邑为荀。”由此可以想见，荀姓族人可能散居在古临汾至新绛、临猗、解县一带。荀况的原籍大约就在这一带。《汉书·地理志》引《汲郡古文》云：“晋武公灭郇，以赐大夫原氏黶，是为荀叔。”原黶之子荀息为晋上卿。从春秋至战国，荀姓大夫在晋国及后来的赵国，都是显族，颇有势力。荀息后代，又演为中行氏、智氏、辅氏。荀卿又称孙卿，说明荀姓尚有一支别为孙氏。“孙氏者，或王孙之班（别）也，或诸孙之班也。”（王符：《潜夫论·志氏姓》）春秋时，晋国大夫孙轸，即先轸，亦称原轸，与荀息同族，本姓荀，晋文公

三年佐下军，五年将中军。孙氏之荀，可能出于这一支。从孙轸到孙卿，都是郇伯的后辈诸孙，以孙为氏是有史可考的。司马贞、颜师古都说荀卿因避汉宣帝询字讳而改称孙卿，未必有据，仅猜测而已。

关于荀卿的生卒年代，多依其生平事迹推算而来。因“始来游学于齐”有十五岁和五十岁两说和晚年李斯相秦，荀卿为之不食一说，史家推算荀卿的生卒年代上下限，颇有异说。笔者博采各家之说，力图贯通其可信史料，测定荀卿生卒年代在公元前328年至前235年，享年94岁。按这一系年，有关荀卿生平事迹的史料，大都可以条贯。今条述于后：

（一）前328年，荀卿生于赵国郇邑。

（二）前314年，荀卿年十五，经燕国至齐国游学于稷下学宫。《韩非子·难三》云：“燕子哙贤子之而非孙卿，故身死为僂。”应劭《风俗通义·穷通篇》称：“齐威、宣之时，孙卿有秀才，年十五，始来游学。”韩非是荀卿的学生，追述其宗师的行迹，一般不会失误。前316年，燕王哙让国于其臣子之，国内大乱；前314年，齐宣王伐燕，燕王哙与子之皆被杀。大约就在这时，以“有秀才”闻名的荀卿曾在燕国逗留过，因遭到冷遇，在燕王哙死后来到齐国游学稷下。荀卿一向主张“贤能不待次而举”（《荀子·王制》，以下凡引《荀子》只注篇名），即举用贤能不必按照年岁大小、等级高低来选择。这表明年轻的荀卿游说燕王哙，并非不可能。尤其是荀卿在《正论》篇中反复批判尧舜禅让之说，“是虚言也，是浅者之传，陋者之说也，不知逆顺之理，小、大、至（正当）、不至之变者也，未可与及天下之大理者也。”他认为，“无擅（禅让）天下，古今一也。”这里说禅让既然涉及到“今”，却只字不提燕王哙禅让子之这件震惊诸侯的大事，很可能就是直接游说燕

王哙时所说的话，不便当面点破。以后追记这段言论时，也没有再加上燕王禅让之事。多数史学家，对荀卿游说过燕王哙的史实持怀疑态度，未必妥当。

同年，即齐宣王六年，荀卿由燕国来到齐国，正值齐威、宣之际，稷下学宫处于兴盛时期。这时孟子第二次来到齐国讲学。荀卿有可能与孟子相遇在稷下。《史记·儒林传》说：“威、宣之际，孟子荀卿之列，咸尊夫子之业而润色之，以学显于当世。”《孟子外书》也提及，孙卿子自楚(?)至齐，见孟子而论性，孟子第二次居齐，大约有五年之久，在齐宣王八年(前312年)，才再次离开齐国。孟荀相遇大约就在这一时期。只是荀卿并非自楚至齐，而应是自燕至齐。青年荀子同老年孟子直接争论过人性善恶问题，并非无稽。读其《性恶篇》，引述孟子言辞四则。多不见于《孟子》书，似为孟子即席言论，争论中还有一些“问者”参加，向荀子提了一些问题，荀子都一一作了回答。此篇虽不能视为荀孟争论的实录，但也可以展现这一争论的史影。

(三)前286～前285年，齐闵王灭宋，夸耀武功，不尚德治，荀卿劝谏齐相，不被采纳，离齐适楚。

齐威、宣之时，显贤进士，国家富强，威行敌国。及闵王，奋二世之余烈，南举楚淮北，并巨宋，苞十二国，西摧三晋，却强秦，五国宾从，邹鲁之君、泗上诸侯皆入臣。矜功不休，百姓不堪。诸儒谏不从，各分散，……而孙卿适楚。(桓宽：《盐铁论·论儒篇》)

荀卿子说齐相曰：“处胜人之势，行胜人之道，天下莫忿(怨恨)，汤、武是也；处胜人之势，不以(用)胜人之道厚于(加强)有天下之势，索为(想做)匹夫(独夫)不可得也。……今巨楚县(悬，立在)吾前，大燕蹐(伏在)吾后，劲魏钩(籍

制)吾右,西壤之不绝若绳(处境险恶);……是一国作谋,则三国必起而乘我。如是,则齐必断(分割)而为四三,国若假城(借住别国城邑)然耳,必为天下大笑。”(《荀子·强国篇》)

荀卿清醒地看到了齐国险象环生的处境,进谏不从,便离开齐国到楚国去了。这次在楚国有没有被任用,史书无载。时年已四十三岁。事实表明,荀卿所谏是很有预见性的。果然于前284年,燕上将军乐毅统帅燕、赵、韩、魏、秦五国之师,攻下齐国七十余城,陷临淄,齐闵王逃亡到莒邑,被其相淖齿所杀。后来,荀卿回顾这段历史,曾说:“闵(闵)王毁于五国,……无它故焉,非其道而虑之以王也。”(《王制》)认为闵王想称王天下,却不奉行王道,必然落败。前283年齐襄王即位,仍流亡在外,直到前279年,齐将田单率兵击败乐毅,燕师败退,齐才得以复国。

(四)前279~前278年,荀卿在楚,正逢秦将白起攻楚,取郢都,烧夷陵,举国大乱,楚仓惶迁都于陈。屈原悲痛万分,于是时自沉于汨罗江。大约荀卿也亲历了这一场战乱。后来他回顾说:“秦师至而鄢、郢举,若振槁然。是岂无固塞隘阻也哉?其所以统之者非其道故也。”(《议兵》)荀卿时年五十,在战乱中离开楚国再度来到齐国,参加了稷下学宫的恢复工作。

荀卿,赵人。年五十始(?)来游学于齐。……齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。(《史记·孟荀列传》)

司马迁和刘向都说荀卿五十游学于齐,大概就是指的这一次,只是并非“始来”,而应当是“再次游学于齐”。荀卿在稷下学宫“最为老师”、“三为祭酒”,主要在这一时期。他成为最受欢迎的老师,三次担当学宫领袖的重任,自然也要“聚人徒,立师学”。

他的弟子韩非曾说，孔子死后，儒分为八，“有孙氏之儒”（《韩非子·显学》），即荀卿学派，也主要是在这一时期形成的。齐襄王时期的荀卿，是以一个业已成熟了的思想家的面貌活跃在稷下学宫的。

（五）前 266 年（齐襄王十八年，秦昭王四十一年），范雎相秦，封为应侯。“荀卿之应聘于诸侯，见秦昭王。昭王方喜战伐，而孙卿以三王之法说之。及秦相应侯，皆不能用也。”（刘向：《孙卿书叙录》）《荀子》中《儒效篇》记载秦昭王与荀卿的问答之语，《强国篇》记载应侯与荀卿的问答之语，就是这次入秦时的言论记述。

（六）前 265 年（赵孝成王元年），荀卿在秦不见用，“至赵，与孙臆（？）议兵赵孝成王前，孙臆为变诈之兵，孙卿以王兵难之，不能对也。卒不能用。”（《孙卿书叙录》）荀子《议兵篇》说：“临武君与孙卿子议兵于赵孝成王前。”当时，跟随他的弟子有李斯、陈嚣。刘向说这次是与孙臆议兵，不确。临武君为何人，姓名不详。近人钱穆认为临武君即赵将庞煖（《先秦诸子系年·庞煖即临武君考》）杨倞《议兵篇注》谓临武君是楚将。因《战国策·楚策四》云：“天下合纵。赵使魏加见楚春申君曰：‘君有将乎？’曰：‘有矣，仆欲将临武君。’魏加曰：‘……今临武君，尝为秦孽（败将），不可为拒秦之将也。’”战国时，楚有临武邑（今湖南省泸溪），可能是临武君封地，何时受封不可考。很可能在黄歇封为春申君（前 262 年）以前，已封临武君，曾到赵国任职，好用诈兵，屡败于秦，荀卿同他议兵时着重用王兵之论予以驳斥，在春申君受封之后，临武君返回楚国。赵使魏加深知其底细，便说他“不可为拒秦之将。”

（七）前 264 年，在齐王建新立之时，荀卿由赵返回齐国，时

年已六十五岁，继续在稷下聚徒讲学，“不治而议论”。前262年，楚考烈王元年，以黄歇为相，封为春申君。这时荀卿尚在齐国。后因“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。”（《史记·孟荀列传》）刘向和应劭都持此说。荀卿最后离开稷下，是因为遭谗，凿凿可信。

（八）前255年（楚考烈王八年），“春申君相楚八年，为楚北伐灭鲁，以荀卿为兰陵令。当是时，楚复强。”（《史记·春申君列传》）楚国攻取鲁地，迁鲁君于莒，新得兰陵（今山东省苍山县兰陵镇），任用荀卿初为兰陵令，时年已七十四岁。

（九）前254年，荀卿在兰陵。“客说春申君曰：‘汤以亳，武王为鄩，皆不过百里以有天下。今孙子（孙卿），天下贤人也，君籍之以百里势，臣窃以为不便于君。何如？’春申君曰：‘善。’于是使人谢孙子。孙子去之赵，赵以为上卿。”（《战国策·楚策四》）荀卿由楚返回赵国，据《后语》云，在赵为“上客”。当时，平原君相赵，“喜宾客”，与孟尝君、信陵君、春申君“争相倾以待士”（《史记·平原君列传》），客卿多达千数人。荀卿之赵，很可能是做了平原君的上客。有些史家将荀卿在赵议兵系于此时，不确。

（十）前251年，平原君卒，赵封相国廉颇为信平君，平原君食客相继散去。在楚，“客又说春申君曰：‘昔伊尹去夏入殷，殷王而夏亡；管仲去鲁入齐，鲁弱而齐强。夫贤者之所在，其君未尝不尊，国未尝不荣也。今孙子（卿），天下贤人也。君何辞之？’春申君又曰：‘善。’于是使人请孙子于赵。”（《战国策·楚策四》）荀卿致书辞谢，对楚政多有谏辞。对这一段经历，《楚策》、《叙录》和《韩诗外传》所载，基本一致。刘向说：“孙卿遗春申君书，刺楚国，因为歌赋，以遗春申君。春申君恨，复固请孙卿。孙卿乃行，复为兰陵令。”（《孙卿书叙录》）

(十一)前 247 年,李斯“至秦,会庄襄王卒”,作了秦相吕不韦的舍人。此前,他大约跟随荀卿至楚。“从荀卿学帝王之术。学已成,度楚王不足事,而六国皆弱,无可为建功者,欲西入秦。”他向荀卿辞行时,分析了当时的天下大势,“今秦王欲吞天下,称帝而治,此布衣驰骛之时而游说者之秋也。”(《史记·李斯列传》)认为这是大干一番事业的好时候,对他的老师“久处卑贱之位,困苦之地,非世而恶利(指责世道而厌恶荣利)自托于无为(不求有所作为)”(同上),大有劝谏之意。从这里也可以看出,李斯同荀卿思想的分野。

(十二)前 238 年,楚考烈王卒,李园杀春申君。“春申君死而荀卿废,因家兰陵。”(《史记·孟荀列传》)晚年已九十一岁矣。

(十三)荀卿“老于兰陵”,在春申君死后,他究竟又活几年,难以确考。但是从《成相篇》中,荀卿提到“春申道辍基毕输”来看,这时他仍在从事著述。故有是评。但反映荀卿生平事迹的最晚一条史料,即《盐铁论·毁学篇》称:“方李斯之相秦也,始皇任之,人臣无二,然而荀卿谓之不食,睹其罹不测之祸也。”由于李斯在秦任丞相之年,不可确考,一说在前 219 至前 213 年(秦始皇二十八年至三十四年)间,如果这时荀卿还活着,就有一一〇岁至一一五岁以上了。即使荀卿长寿也不至如此。但另有一证:即李斯被杀在前 208 年(秦二世二年),他在狱中曾上书给二世,说:“臣为丞相,治民三十余年矣。”(《史记·李斯列传》)当时他作为囚徒,自然不敢矜功自傲、故意把自己任丞相的时间拉长计算。如果由此上推 30 年,当在前 237 年左右,正是春申君死年以后,荀卿废居兰陵时期。司马迁、刘向都说:荀卿在废居时期,“兴坏序列,著数万言而卒。葬于兰陵。”(《孙卿书叙录》)

从《荀子》书中所见到的秦的最大势力范围来看,只达到:南

有楚之洲羨，北与胡貉为邻，西有巴戎，东在楚与齐接界，中逾韩之常山、据魏之圉津，赵之苓地，“是地遍天下也，威动海内，强殆中国。”（《强国篇》）尚未见到灭韩（前 230 年）及此后的事，只是攻占了山东六国的一部分领地。这大体同韩非入秦（前 233 年）时的形势相近。因此，他反复说，当时的秦国虽已占有这么多领土，仍不免“谔谔然常恐天下之一合而轧己也。”由此可以考见，荀卿卒年约在前 235 年左右。终年约 94 岁，亦可谓寿考矣！

荀卿所处的时代，是中国奴隶制向封建制的转变基本完成，已跨进了最后实现封建制大统一的历史阶段。当时新兴封建阶级所面临的历史任务，主要是两个：一是进一步清扫奴隶制的残余势力，在经济基础、上层建筑与意识形态领域全面形成封建制度；二是结束诸侯割据的局面，形成封建制统一的大帝国。这两个历史任务有机地联系在一起，构成了战国时期封建阶级进行社会变革与兼并战争的历史内容。荀卿生活的年代，风靡列国的变法运动已近尾声，“天下方务于合纵连横，以攻伐为贤。”（《史记·孟荀列传》）七国都力图富强兵，由自己来完成统一大业，处于从社会的无序中走向有序的过程。

秦最终战胜六国，完成了统一。荀卿虽未能亲见这一局面，但已预见到这是历史的必然。用荀卿自己的话说：秦国“四世有胜，非幸也，数也。”这不仅是因为秦有“固塞险，形势便，山林川谷美，天材之利多”等“形胜”的因素；而且有“百姓朴”、“百吏肃然”、士大夫“莫不明通而公”、其朝廷“听决百事不留（积压），恬然如无治者”等政治条件（《强国篇》）。虽然还达不到他理想中的那种“王道”境界，但是由行“霸”而统一天下之势已成，荀卿是很清楚的。因此，他也指出了“秦之所短”，在于“无儒”，即不奉行儒道，不知“节威反文”，只重武功而不重文治，这样的统治是不可

能久远的(同上)。从这里可以看出,荀卿对他所处时代的了解是相当深刻的。

在封建制度建立过程中,伴随着一系列变法运动,出现了意识形态领域中的斗争,由孔墨显学的对立,发展为诸子纷起、百家争鸣的局面。儒、墨、道、法、名、兵、农、阴阳、纵横、小说等十多种学派,各驰其说,游说诸侯、互相辩论,形成了一股解放思想、繁荣学术的历史潮流。各国都有庞大的养士集团,客卿常多至千数人。齐国的稷下学宫更是当时学者荟萃之地,百家争鸣的中心。学宫创自齐侯田午,历威、宣之世大为兴盛,稷下先生云集于此,“皆命曰列大夫,为开第康庄之衢,高门大屋尊宠之”,“各著书言治乱之事,以干世主”(《史记·孟荀列传》)。他们都以“善议政事”(《新序》)而著称,执政者则为了“有智为寡人用之”(《说苑·尊贤》),而不惜耗费巨资。他们提供了相当优厚的条件,供稷下先生收徒授业,如田骈一人就“资养千种,徒百人。”(《战国策·齐策》)孟子出行,常常“后车数十乘,从者数百人。”(《孟子·滕文公下》)当他要离开齐国时,齐宣王曾许以在都城内“授孟子室,养弟子以万钟”(《孟子·公孙丑下》),加意挽留,宋钲“聚人徒,立师学,成文典”,“率其群徒,辨其谈说”(《正论》)。这些事例,都可以反映出当时稷下先生和稷下学士们生活、研习与论辩学术的一般情况。

荀卿从十五岁来到稷下,就是在这样一种学术环境中成长起来的,并且最终成为学宫中最负盛名的领袖人物。他先后三次居齐,历时五十余年,其游踪遍及赵、燕、齐、楚、秦五国,辗转于群雄的腹地,极其广泛地接触并研究了当时各个政派与学派的学说主张,置身于时代潮流之中,作为一个杰出的思想家,以敏锐的眼光、深邃的理论思维、磅礴的气度,对先秦学术、百家之

说,进行了批判性的总结。

《荀子》一书,就是荀卿思想的结晶。

二、荀况的思想体系

荀子是先秦最博学的哲人,他的学说遍涉哲学、政治学、伦理学、心理学、教育学、名学(逻辑)、法学、历史、军事和自然科学等各个领域,对先秦诸子几乎都作过批判,又有所吸收,立足于儒道,汇通百家之学,成为先秦百科全书式的思想家。荀子博而据要,他最为突出的贡献仍然是在哲学方面,是先秦伟大的唯物主义哲学家。他惯于运用“本末相顺,终始相应”(《礼论》)、“物各从其类也”、“物类之起,必有所始”(《劝学》)、“凡物(事物)有乘(根原)而来”(《大略》)的本体论思维方式,追根求源、清枝理蔓地建构了自己的学说体系。表现出一种鲜明的超迈旧说、刻意求新的战斗精神与创造精神。《荀子》一书,凡三十二篇。如果我们不拘泥于它的篇章结构,而是有意于其思想内容的内在联系,就不难发现荀学是有严整体系的,可以代表稷下儒学的面貌。

(一)天与人

在先秦长久存在着尊天思想,居于支配地位。殷尊天帝,周崇天命,春秋以来,天命观屡遭怀疑和批判,但并未坠落。道家倡说天道,既有唯物主义的内容,又有神秘主义的成份。墨子非难天命,却主张“天志”,承认天有意志,实际上是借重天的至高权威,推行兼爱、非攻、利民的义道。儒家从孔子到思孟,仍坚持天命观,逐步形成了天人合一的世界观;强调天命与人事的相关

性。终春秋战国之世,“天人之辨”成为哲学论争的核心问题。

在这样一个总的思想背景下,尊天神学世界观以不同形式笼罩着思想文化领域,荀子却能独树一帜,提出了“天人相分”的世界观,同形形色色的尊天思想相对立,第一次以系统的理论、实证的方法阐述了天是自然界的思想。这是荀学中的一个最主要的具有划时代性质的贡献。对他的这一思想,我们可以分三个层次来介绍。

其一,天是什么?荀子认为,天就是存在于人周围的整个自然界,是唯一实在的不能附加以任何精神意志属性的物质世界。他说:“~~彗~~星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化,风雨博施,万物各得其和以生,各得其养以成,不见其事而见其功,夫是之谓神。皆知其所在成,莫知其无形,夫是之谓天。”(《天论》)他认为,天不是虚幻不实的神灵世界,而是由群星往复运行、日月交替辉映、四时更迭不止、阴阳造化一切、风雨遍施各方等一系列自然现象综合构成的物质世界。万物得到自然的协调作用而生长,得到自然的滋养而成就。这种“不为而成,不求而得”的自然功能,就是“天职”。所以,人们看不到它在操作,却能见到它的成果,这种自然功能是极其神奇巧妙的,于是就被称为“神”。实质上是人们都感受到了它所以成就的现象,却无法追寻它造化的形迹。这就是自然之天。荀子所说的天,就是指天地万物和各种自然现象。自然界有一种生成功能,造化出万物。但它本身是无意识、无目的的,也不是某种意志的表现。他虽然延用了“神”这个概念,但是完全不具有神灵的含义,只用以形容自然生成造化功能的神妙。荀子关于天的观念在许多方面同道家的天道观有一致性,如天道无目的、无意识、无为无不为,不为而成,不求而得,见其功而不见其形等等,都是对物质世界客观性的肯定。

荀子在阐述天是万物的本原时,又常说:“天地者,生之本也。”(《礼论》)“天地者,生之始也。”“天地合而万物生”(《王制》)。“天有常道矣,地有常数矣”(《天论》)。在说明天人关系和人本身的自然属性时,他把天看成是整个自然界的总称,在具体分析自然界的全部关系时,他又常把天地并举,似乎天的概念只限于地以外的自然界,又不是关于自然界的总体概念。这是狭义的天。他理解的自然界,还包括万物,是由天地派生之物,万物又不把天地包含在内,也是个类别概念。荀子曾提出“物”的概念,说:“故万物虽众,有时而欲徧(遍)举之,故谓之物。物也者,大共名也。”(《正名》)这里所说的“物”,只是对万物的概括,是万物的“大共名”,还没有把它看成是世界统一于物质的终极范畴。在《荀子》中,关于“气”的概念只提到一回,是说:“水火有气而无生,草木有生而无知,禽兽有知而无义,人有气有生有知且有义,故最为天下贵也。”(《王制》)从水火、草木、禽兽到人类,都由物质性的“气”构成,初步认识到万物的差别性与统一性,开了元气自然论的先河,但并没有把天地、日月看成是气所构成,也没有达到气为终极的物质范畴的程度。因此,我们可说,荀子所理解的客观世界,虽然比起前人和同时代有了更多的科学认识,但是仍然带有明显的直观性,尚未形成一个标志物质世界统一性的终极的哲学范畴。他解决这个问题,是用实证的思维方式论证了世界的客观实在性,因而采取了分层次加以规定的方法,以天地、万物(物)、气综合说明世界的物质性的。

其二、天有常道。荀子在说明“天”的物质性、客观性的过程中,同时指出了它的可变性。在他看来,列星、四时、日月、阴阳等无一不在运动变化着。不仅如此,荀子认为整个自然界就是一个生生不息的运动变化的过程;引起自然界发展变化的根本原因

就在于它的内部矛盾。他说：“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”（《礼论》）这一论述是相当深刻而精彩的。首先，它从发生学上指明了万物源于物质的、客观的天和地，是天与地的对立统一“合”产生了万物。这就从根本上排除了造物主的存在。即使是自然界出现了罕见的奇特现象，如陨星、木鸣、日蚀、月蚀、风雨不调等等，也仍然是自然界自身的原因所造成，并非吉祥之兆。他说：“星队（坠）、木鸣，国人皆恐。曰：是何也？曰无何也，是天地之变，阴阳之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。夫日月之有蚀，风雨之不时，怪星之党（同党，偶见），是无世而不常有之。”（《天论》）这类所谓怪异现象，依然不外乎“天地之变，阴阳之化”。他反对从自然界以外寻找原因的种种迷信观念。其次，他提到方法论的高度揭示了事物发展变化的内在原因在于“天下有二”（《解蔽》）、“不同而一”（《荣辱》）。无论自然、社会、人事都普遍呈现出“两端”，但自然之生、社会之和、人事之成，都服从于“和一之道”（《荣辱》）。天地之变、阴阳之化，也在于两端的“接”与“合”，即自然界自身的矛盾统一。这无疑是一种朴素的辩证法观点。

基于上述思想，荀子又进一步指出，自然界的运动变化有其固有的规律性。“天行有常，不为尧存，不为桀亡。”“天有常道矣，地有常数矣。”（《天论》）常、常道、常数，均指恒常之道，即规律性。自然界发展变化的规律性，是绝对自存自在、独立发生作用的，它不因为有尧这样的贤君而存在，也不因为有桀这样的暴君而消失。规律性的存在是不以人的意愿、好恶为转移的。他认为：“夫道者，体常而尽变，一隅不足以举之。曲知之人观于道之一隅，而未之能识也。”（《解蔽》）这是说，规律性作为本质规定是有常住性的，但是它的作用是变化无穷的。有片面认识的人，只能

认识到它的一个局部,不可能形成对规律性的全面认识。“万物为道一偏,一物为万一偏,愚者为一物一偏。”(《天论》)对普遍规律来说,万物是它的一个局部;对万物来说一物只是它的一个局部,愚者所认识到的又只是一物的一个局部。所以荀子非常强调对规律性的全面把握。“精于道者兼物物”(《解蔽》),只有全面把握了规律性才能支配一切具体事物,而不“暗于大理”。荀子确信规律性是可以认识的,这是因为“道无不明,外内异表,隐现有常”(《礼论》)。规律性总要表现出来,它的本质与现象之间可能有所差异,但隐藏于内部的东西显现于外部是具有稳定性的。荀子对于规律性的论述,是富有启发性的。

其三,明于天人之分,制天命而用之。荀子的天人关系学说,一反当时流行的唯心主义天命论旧说。天命论在战国时期,主要表现为“天人合一”论,认为天是统治人间一切的最高主宰。子思学派认为:“国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽。”(《中庸》)孟子认为:“天不言,以行与事示之”(《孟子·万章上》),“若夫成功,则天也。”(《梁惠王下》)天支配着人,人符合于天,是“天人合一”思想的基调。“天人合一”论的一种特殊形式是阴阳家邹衍的“阴阳消息”说和“五德始终”论,把天有阴阳(天德)与地有五行即土、木、金、火、水(地德)结合起来,以阴阳消长推动着五德转移循环相胜、更迭不止,用天地合德的一套宿命理论说明历史变迁的必然性。虽然这些天命论的表现形式有一定的差异,但都是围绕着“天”能决定人事这个中心立论的。同时,由于受自然科学发展水平和人们认识能力的局限,一般人对自然界发生的一些异常现象,不能给以正确的解释,加之受传统的宗教迷信思想的束缚,因而往往以为自然界出现的怪象是有意志的“天”对人事的一种谴告。而一些有头脑的哲学家,虽然也承认“天”是自

然之天，整个自然界都是无意识的、无目的的客观实体，但是，他们又认为人在自然面前是无能为力的，没有什么主观能动性，只能顺应自然，听任自然的摆布，而不能利用自然和改造自然，成为自然无为宿命论。老庄及稷下的黄老学派，代表了这种思想倾向。针对这种思想状况，荀子在论述“天”及整个自然界的客观性及其发展变化的规律性的同时，吸取当时自然科学的成果，继承并大大发展了以往的唯物主义和无神论思想，提出“天人相分”和“制天命而用之”的唯物主义的光辉命题。有力地批判了天命论和有神论，也驳斥了自然无为的宿命论。

在荀子以前，子产曾提出：“天道远，人道迩，非所及也。”（《左传》昭公十八年）天人相分的思想萌芽较早。在新的历史条件下，荀子进一步发展了这些思想。按照荀子的逻辑，既然“天不为人之恶寒也，辍冬；地不为人之恶辽远也，辍广”（《天论》），它完全是无意识、无目的、不依人的意志为转移的。因而，它就不能赏善罚恶，更不能兴治灭乱，支配人事。他说：“治乱，天邪？曰：日月、星辰、瑞历，是禹桀之所同也。禹以治，桀以乱，治乱非天也。时邪？曰：繁启、蕃长于春夏，蓄积收藏于秋冬，是又禹、桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非时也。地邪？曰：得地则生，失地则死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以乱，治乱非地也。”（《天论》）荀子用历史事实论证了社会的治乱并非由自然条件所决定，而是应当从社会自身来寻找原因。他说：自然界的怪异现象，“是无世而不常有之。上明而政平，则是虽并世起，无伤也；上暗而政险，则是虽无一至者，无益也。”（同上）意思是说，政治清明，即使自然界的异常现象一齐发出也不足为害；但如果政治腐败，即使自然界不出现任何怪异现象也不会给社会带来什么好处。因此，天变不足畏，“人妖则可畏也”，最可怕的是政治的昏暗，社

会经济的破坏,伦理道德观念的沦丧。这才是社会混乱的原因所在。因此,他明确提出:“强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;脩(循)道而不贰,则天不能祸。故水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,袄怪不能使之凶。本荒而用侈,则天不能使之富;养略而动罕,则天不能使之全;倍(背)道而妄行,则天能使之吉。故水旱未至而饥,寒暑未薄(迫近)而疾,袄怪未至而凶。受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。故明于天人之分。”(《天论》)他把农业社会条件下人们能否正确处理天人关系的两种表现,进行了鲜明的对比分析,既是对“天命论”的有力批判,又是对唯物主义世界观的深刻阐发,发挥了正确的哲学观点对社会实践的积极指导作用。

荀子阐明“天人之分”并不是要人们置身于自然界之外,而是主张要积极地利用和改造自然。他说:“天有其时,地有其财,人有其治。夫是之谓能参。舍其所以参,而愿其所参,则惑矣。”(同上)就是说,人类对天时、地财的充分利用,要通过对社会的合理的治理来实现,这样,人才能真正参与改造自然的斗争,舍弃了这种改造自然的斗争,又想得到它产生的果实,那就陷入了迷惑之中,是根本不可能的。人类改造自然,必须以正确认识自然为前提。荀子对此持乐观态度,认为人是能够认识自然的。他从发生学方面说明人是自然的高级产物,“天职既立,天功既然,形具而神生”(同上)。自然功能造化了人的形体,从而产生了人的精神,具有很高的认识能力。人有“天君”,即精神主宰;“天官”,即感觉器官;“天养”,即物质需要;“天情”,即自然情性;“天政”,即人类自然的合群性。杰出的人物“清其天君,正其天官,备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功。如是,则知其所为,知其所不为矣,则天地官而万物役矣。”(《天论》)在他看来,人能保

全自身的自然功能(天功),也就是达到了“知天”了。从而使天地受人类的制驭,万物被人类所支配。荀子反对人类凭借臆想向自然界索取他所需要的一切,而是应当根据自然界所可提供的东西来满足自身的需要。这就是他所说的:“官人守天而自为守道也。”即专门从事研究天(自然)的人,要自觉地遵守客观规律。荀子从人是自然的实体,本身具有同自然界的适应性,引出了人对自然界的改造,但这种改造要合乎自然规律。这在二千多年前,是非常深刻的思想,在哲学、心理学、生理学上都有突出的贡献。

荀子不是一个单纯的自然人性论者,也很强调人的群体性和社会性,这一点后面我们还要专门论述。这里只是说,人的社会群体性是后天获得的,其突出的代表是“君子”、“圣人”。“君子有常体”(同上)说的就是这一点。所以他在《天论》中阐述了人的自然本性后,忽然转向分析君子与小人的区别,转向了对政治和思想意识的分析,不是语无伦次,而是要说明人类对自然界的改造,不是作为生物个体在起作用的,是人类社会群体对自然的改造,或者说,本质上是对自然的一种社会性改造。这样他就把自己的一套隆礼、重法、尊贤、爱民的主张融汇于其中了。下面的一段话,就是他针对当时一些统治者不能正确处理天人关系的批评和劝导。他说:“大天而思之,孰与物畜而制之!从天而颂之,孰与制天命而用之!望时而待之,孰与应时而使之!因物而多之,孰与骋能而化之!思物而物之,孰与理物而勿失之也!愿与物之所以生,孰与有(佑)物之所以成!故错人而思天,则失万物之情。”(《天论》)意思是说,与其尊崇天的伟大而思慕它,何如把万物畜养起来而控制它呢!与其顺从天而颂扬它,何如制驭自然规律而利用它呢!与其空望天时坐等受益,何如顺应时令去争取丰收呢!与其依赖物产自然增长,何如施展人的才能去促进它的变

化呢！与其想据有万物，何如治理万物不使它遭受损失呢！与其指望万物会自己产生，何如改造万物取得它的成果呢！所以放弃人的积极作为而期待自然的恩赐，就违背了万物的本性。在这里，荀子既肯定了自然规律的客观性，又强调了人的主体性，人应当在认识自然、把握自然规律的过程中，充分发挥自己的主观能动作用；人不应成为自然界的奴仆，而应当利用自然，征服自然，使自然为人的利益服务。人应当做自然界的主人。荀子这种唯物主义的人定胜天思想的提出，在先秦思想史上是划时代的。这是中华民族认识发展史上的一次巨大的飞跃。荀子的天人关系之论，是先秦哲学思想的最高成果。

（二）性与伪

荀子思想体系的另一个理论出发点是他的“人性论”，这既是他的自然观在人性问题上的延伸和发挥，又是他的社会观、政治观、伦理观和认识论的理论前提之一。因此，人性学说在荀子整个思想体系中，占有重要地位。

关于人性问题，先秦思想家有过许多论述，曾在几个世纪中进行过热烈的争论。子产曾说：“小人之性，衅于勇，鬻于祸，以足其性而求名焉，非国家之利也。”（《左传》襄公二十六年）他把小人之性看成是恶的，这可以说是中国哲学史上探讨人性的开端。其后，孔子提出：“性相近也，习相远也。唯上智与下愚不移。”（《论语·阳货》）认为人性是相近的，因习染不同而有差异，只有“生而知之”的上智和“困而不学”的下愚才不可移易。至于性相近于什么？一般多认为，孔子未作说明。其实，是有说明的。例如，他说过：“人之生（性）也，直、罔之生（性）也，幸而免。”（《论语·雍也》）孔子把人性分为直、罔两种本性，曲罔之性有幸可以通

过学习与修己而加以克服。这和他把人分成上智、中人、下愚，生而知之者、学而知之者、困而不学者，狂者、中行者、狷者，以及知之者、好之者、乐之者诸类，直接相关。所谓性相近，是分类相近的，他并不认为上智下愚的本性也是相近的，相反是不可移的。孔门后学世硕，大约是依据人性有直、罔之说而“以为人性有善有恶，举人之善性，养而致之则善长；恶性，养而致之则恶长。”（转引自王充：《论衡·本性篇》）宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，也“皆言性有善有恶”（同上）。

到了战国时期，人性的争论有了发展。孟子言性善，他对人性的看法，大约有三个要点：一是承认人有共同的本性，即异于禽兽的普遍人性，强调了人的社会性；二是人的本性是善的，人性本身固有善德的萌芽，强调了人性的道德价值，但宣扬了先天道德论；三是人的恶德是由后天环境、习染和物诱而造成的，强调存善去恶必须加强教育与教化的作用。孟子在人性论上的论争对手是告子、后来是荀子。告子认为“生之谓性”，“食、色性也”，“性无善、无不善也”。（《孟子·告子上》）他把人性只归结为人的生物本性，不区分“人之所以异于禽兽者”（《孟子·离娄下》），把人之所以为人的社会性排除在人性之外；这是告子落后于孟子的地方。孟子认为人的生物性或生理属性是“有命焉，君子不谓性也”；而人的善性与社会性是“有性焉，君子不谓命也”（《孟子·尽心下》）。他把人的生物性看成是天命的作用，人的社会性、道德性才是人性的表现。孟子区别了人的生物性和人的社会性，这是他高明的地方；但又陷入了另一个矛盾，即把阶级社会中人与人的不同的社会属性混同起来，这又是他不可逾越的局限。告子以“性无善、无不善”的命题，既与孟子的性善论相对立，又与世硕的“人性有善有恶”相区别，是比较彻底地否定了先

天道德观。并通过“性可以为善，可以为不善”同样强调了教育与环境的作用，这是告子的贡献。

荀子以前，在人性问题上的思想遗产，已很丰富。争论中提出的主要问题有三个：一是何谓人性？有自然人性论与社会人性论之争；二是人性有无善恶？有先天道德观与后天道德观之争；三是人性可否变迁？有可变与不可变之争，但多数学者从不同角度重视了环境、习染和教化的作用。荀子作为先秦哲学的一位总结者，对这些问题，都一一作了回答，形成了自己独特的人性学说体系。

首先，“察乎性、伪之分”（《性恶》）。荀子在人性问题上，严格把天然与人为区分开来，他认为，人性是人与生俱来的自然本性，是自然界禀赋予人的生物本性，皆出于天然，故称之为性；人在后天形成的种种人格品质，是社会生活与教化的结果，皆来自人为，故称之为伪。历来讨论人性论者，大多把先天与后天、天然与人为混为一谈，不能给以界定。所以荀子主张必须“察乎性、伪之分”。荀子是个自然人性论者，为了说明性、伪的本质和区别，他提出了如下许多重要的命题与论断：“生之所以然者，谓之性。是性之和所生，精合感应，不事而自然谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪；积虑焉、能习为而后成，谓之伪。”“性者，天之就也；情者，性之质也；欲者，情之应也。”（《正名》）“不可学、不可事，而在人者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪。是性、伪之分也。”“若夫目好色、耳好声、口好味、心好利、骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者也。夫感而不然者，必且待事而后然者，谓之生于伪。——是性、伪之所生，其不同之征也。”（《性恶》）“故曰：性者，本始材朴也；伪者，文

理隆盛也。无性，则伪之无所加；无伪，则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名、一天下之功，于是就也。……性伪合而天下治。”（《礼论》）荀子的哲学思想有一个突出的优点，就是反对传统的模糊思维方式，对他提出的许多概念都加以定义、辨实，重视分析中的逻辑关系。表现出一种实证的理性思维特征。在区分性与伪时，先是把天然与人为、先天与后天、可学与不可学、可事与不可事、感而自然与感而不然等，从几个侧面区分开来；接着又把具有先天特性的性、情、欲区分开来，把具有后天特性的思虑、能为、成事区分开来，这样就给性与伪的概念以明确的界定。诚然，限于当时的科学水平，有些论证尚不够精细和准确，但较之前人在思维方式上却是一大进步。

关于性与伪的产生及其相互关系，荀子也作了辩证的分析。在他看来，性是人的“本始材朴”，是由阴阳和化、精合感应而形成的可以施加社会影响的生命实体；而伪则是针对人的本性而创设的适应于文理隆盛、一天下之功所需要的社会功能，前者得于自然，后者生于社会。没有人的生命实体、资质，社会功能便无所加负；没有一定的社会功能发生维护社会的作用，人的自然本性就不能自我完善。只有性伪结合，才能显示圣人教化人类的作用，完成天下的大治。荀子由察乎性、伪之分，达到明乎性、伪之合，阐明了他关于人的自然本性与社会属性统一的观点。

其次，“人之性恶，其善者伪也”（《性恶》）。荀子在区分了性、伪之后，进而论述了人性的善、恶问题。他是一位性恶论者，人之所以为善，完全是社会施加影响的结果。不能顺应人的自然本性，任它自然发展，人类便象动物一样发生争乱。因此，荀子又是一个人性改造论者。在他看来，人的自然本性中有原恶，具有背离社会规范的倾向，这种观点反映了人的自然本性与社会属性

之间的矛盾和冲突。对这一矛盾他甚至有所夸大。他说：“今人之性，生而有**好利焉**，顺是，故**争夺生而辞让亡焉**；生而有**疾恶焉**，顺是，故**残贼生而忠信亡焉**；生而有**耳目之欲**，有**好声色焉**，顺是，故**淫乱生而礼义文理亡焉**。然则从人之性，顺人之情，必出于**争夺**，合于**犯分乱理**而归于**暴**。故**必将有师法之化，礼义之道**，然后出于**辞让**，合于**文理**，而归于**治**。用此观之，然则人之性**恶明矣，其善者伪也**。”（《性恶》）这是正面论述，用以说明，生而有欲，要满足欲求，便**好利而恶害**，**淫乱而争夺**，产生种种暴行，用社会规范来衡量它，就可以看出，人性是恶的。其实用现代科学来看，荀子所列举的许多恶行，已经是后天形成的一种社会行为，远远超出了自然人性的范围。问题的性质已变成：人的恶行与善行，究竟哪一种更直接地表现了人的本性？在荀子看来，是恶行表现了人的本性，善行是人的本性得到改造的结果。对此，他还作了反证：“今当试去君上之势，无礼义之化，去法正之治，无刑罚之禁，倚而观天下民人之相与也；若是，则夫强者害弱而夺之，众者暴寡而哗之，天下之悖乱而相亡不待倾矣。由此观之，然则人之性**恶明矣，其善者伪也**。”（同上），让人完全处于无政府状态下，一切必要的社会约束统统解除，必然会产生祸乱与暴行。这是符合实际的。但是，即使是这样，仍然是一种社会状态，人的恶行正是这种不正常的社会状态造成的，并不能全归于人的自然本性。因为人的自然本性只要在社会环境中表现出来，就不能不具有社会性，如果它是在狼群环境中表现出来，那样的自然本性，就不再是人的，而是狼的了。荀子多少也想到了这一点。所以在他探讨“人之所以为人”时，说到人有“二足而无毛”，猩猩的形状也类似，这说明“人之所以为人者，非特以其二足而无毛也，以其有辨也。夫禽兽有父子而无父子之亲，有牝牡而无男女之别。故人

道莫不有辨。”(《非相》)用“有辨”,即有辨识能力、思维能力来区分人兽之不同,这是个重要的见解。但如果认为,人的“饥而欲食,寒而欲暖,劳而欲息,好利而恶害”,完全与“有辨”无关,只是纯生理活动过程,那也是不正确的。人的生物本性的实现,是离不开社会的,否则人就不能超越狭义的动物。动物的生物本性的实现,只服从于自然法则,无所谓善恶,也用不着以社会规范来衡量其价值。荀子在论述人的生物本性,实际上无异于动物的生物本性,但又要以社会规范来衡量其价值,就必然导致人性有原恶的论点,以至于把人的一切恶行,包括纯属于社会行为的恶行,都归结为人的生物本性的作祟,这样就在恶这一范畴中也把先天的东西与后天的东西混淆起来。用先天的性恶论反对先天的性善论,是荀子在理论上的主要失足之处。

再次,“化性而起伪”(《性恶》)。克服性恶,唯有进行人性的改造。所以,化性起伪的实质是化恶从善。荀子所谓的伪,不是虚伪之伪,而是人为、作为的伪。化性起伪的过程,也就是使人性适合于社会规范的过程。因此,最重要的就是社会规范的制定与推行。他说:“故圣人化性而起伪,伪起而生礼义,礼义生而制法度,然则礼义法度者,是圣人之所生也。故圣人之所以同于众其不异众者,性也;所以异而过众者,伪也。”“今人之性,固无礼义,故强学而有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。”(《性恶》)荀子认为,圣人和庸众,其生物本性是相同的,所不同而又优越于庸众之处,在于圣人能正确对待自己的生性,制定出礼义法度,自觉地遵行社会规范而达到美俗、美政。广大群众虽不能制定礼义法度,却可通过强学和思虑而知礼义、守法度。这就是化性起伪的过程。“今人之性恶,必将待圣王之治,礼义之化,然后皆出于治,合于善也。”(《性恶》)化性起伪的目的在于求治与向善。

既然人性恶,为什么人能违背其本性而向善呢?这是性恶论在理论上的一个矛盾。荀子是以人的生性与理性的对立统一来解决这个问题的。他认为恶是根源于人的生物本性的非理性行为,而善是根据社会的需要进行自我约束的理性行为。人正是靠着“圣王之治,礼义之化”,用理性去克服非理性的。他说:“‘途之人可以为禹。’何谓也?曰:凡禹之所以为禹者,以其为仁义法正也。然则仁义法正有可知可能之理,然而途之人也,皆有可以知仁义法正之质,皆有可以能仁义法正之具,然则其可以为禹,明矣。”(《性恶》)人人可以为圣人,是因为仁义礼法都有可被认识和遵行的理性,而人本身也有可以认识和遵行仁义礼法的本质与条件,人只要“积善而不息”,便可达到圣人的境界。他认为,化性起伪以至于达到圣人的境界,只是一种可能性,而不是一种必然性,关键在于是否做到了“积善而不息”。

荀子的性恶论是对孟子性善论的直接批判。他说:“孟子曰:‘人之学者,其性善。’曰:是不然!是不及知人之性,而不察乎人之性、伪之分者也。”(《性恶》)孟子认为人所以能学好,是因为人之性善,人性中先天固有“不虑而知、不学而能”的良知良能,存有向善的基因——“善端”。荀子批评他既不懂人性,又混淆了性、伪之分,从而也不知化性起伪的重要,“故性善则去圣王,息礼义矣;性恶则与圣王,贵礼义矣。”(《性恶》)可见,孟荀虽同倡礼义、教化,内圣外王,但出发点是不同的。荀子更重视社会的综合治理,而孟子则注重个人的自我完善。比较而言,荀子的主张更具有现实性。黑格尔说:“人们以为,当他们说人本性是善的这句话时,是说出了一种很伟大的思想;但是他们忘记了,当人们说人本性是恶的这句话时,是说出了一种更伟大得多的思想。”恩格斯对此评论说:“恶是历史发展的动力借以表现出来的形

式。这里有双重的意思,一方面,每一种新的进步都必然表现为对某一神圣事物的亵渎,表现为对陈旧的、日渐衰亡的、但为习惯所崇奉的秩序的叛逆,另一方面,自从阶级对立产生以来,正是人的恶劣的情欲——贪欲和权势欲成了历史发展的杠杆。”^①荀子把他的唯物主义自然观引伸到人性和社会领域时,看到了人的生存欲望与种族延续的欲望,是潜藏于人性中深层的动力,本质的原因。对其可能引起的不良的自然后果与社会后果,都需在后天加以矫正。

(三)群 与 分

荀子从“天人之分”,提出了人定胜天的思想;从“性伪之分”,提出了人定胜恶的思想;进而又从“明分使群”,提出了人定胜物或人定胜穷的思想。表现了一个新兴封建阶级思想家对于人及未来的乐观主义态度。

荀子认为,人与其他动物的本质区别在于人“能群”而动物不能“群”。他说“(人)力不若牛,走不若马,而牛马为用,何也?曰:人能群,彼不能群也。”(《王制》)“能群”即人能结合在一起组成社会。人为什么能够“群”呢?荀子指出,这是因为人有“分”而动物无“分”。“人何以能群?曰:分。”(同上)他的思想是贯通的,当他用“有辨”来区别人与动物时,也说“辨莫大于分”,能群、有辨、有分、有义,都是人的本质特征。所谓“分”,是指人的社会分工、职能上的社会分职,财产上的“定分”和社会地位上的等级划分。具体地说,就是在社会结构上,农、士、工、商各有分工、分职,“农分田而耕,贾分货而贩,百工分事而劝,士大夫分职而听,建

^① 《马克思恩格斯选集》第4卷,第233页。

国诸侯之君分土而守，三公总方而议；则天子共（恭）己而已矣”（《王霸》）。另一方面，在社会地位上，君、臣、父、子、兄、弟各有分等分位，“使有贵贱之等、长幼之差、智愚、能不能之分”（《荣辱》）。再则，在物质利益的分配上，他反对“分均”，主张“定分”，“君子既得其养，又好其别。何谓别？曰：贵贱有等，长幼有别，贫富轻重皆有称（宜）者也。”（《礼论》）只要按定分，富贵者俸禄丰足“而不自以为多”，贫贱者俸禄微薄“而不自以为寡”（《荣辱》）。明分才能“兼足天下”。荀子所论述的群与分，实质上是分析了他生活于其中的社会关系，人不能离群而求富足，亦不能无分而求安定。在他看来，这种人与人的社会关系乃是社会有秩序地发展的根本原因。因而，他指出：“故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。”（《王制》）群与分的联系环节是义。因为人有义，才能在有分的情况下“和一”、“多力”，“多力则强，强则胜物。”（《王制》）。

荀子把群与分结合起来，都是为了去劣胜物。他看到了“欲多物寡”的矛盾，提出了“义利两有”的主张，要求王者要大力发展生产，推行富国利民之道，强化礼义法度之治。

荀子是个重农主义者，把发展农业生产看成是富国裕民的根本。所以，他说：“今是土之生五谷也，人善治之，则亩数盆，一岁而再获之；然后瓜桃枣李一本（株）以盆鼓（计算），然后荤菜、百蔬以泽量，然后六畜禽兽一而刳车（装满一车），鼃鼃、鱼鳖、鳅鱣以时别一而成群，然后飞鸟、鳬雁若烟海，然后昆虫万物生其间，可以相食养者不可胜数也。夫天地之生万物也，固有余足以食人矣！麻葛、茧丝、鸟兽之羽毛齿革也，因有余足以衣人矣！”（《富国》）他对农业给人衣食抱着极乐观的态度，并且生动地描绘了人类必须依存的生物链，提出了明确的生态观念。他虽然重

农,但并不排斥百业,而是强调“人载其事而各得其宜”。这样,还可做到“农以力尽田,贾以察尽财,百工以巧尽械器”(《荣辱》),一个偿可能兼能兼技,自足所需,各业分工必然互相依赖,互通有无,“通流财物粟米,无有滞留,使相归移也。……北海则有走马吠犬焉,然而中国得而畜使之;南海则羽翮、齿革、曾青、丹干焉,然而中国得而财之;东海则有紫紵鱼盐焉,然而中国得而衣食之;西海则有皮革、文旄焉,然而中国得而用之。故泽人足乎木,山人足乎鱼,农夫不斫削、不陶冶而足械用,工贾不耕田而足菽粟。……上以饰贤良,下以养百姓而安乐之。”(《王制》)这是一幅商品经济何等繁荣的图像啊!荀子长期生活在农耕足、工商富的齐国,虽亦以农为本、以工商为末,但对各业协调发展有较深刻的认识。他所说的“士大夫众则国贫,工商众则国贫,无制数度量则国贫”(《富国》)。要求君王立国“省工贾,众农夫”(《君道》),主要是强调各业的发展应有合理的数量结构,而不是强抑工商的主张。相反,他主张“商旅安,货通财,而国求给”(《王霸》)将农、士、工、商都纳入其“节用裕民”的“足国之道”(《富国》)。

荀子在论述群与分时,除了讲到了礼义、法度外,很多地方讲了经济,因为物质利益的分殊与结合构成了人的群与分的根本。他认为“君道”的核心问题是“能群”,而“能群者何也?曰:善生养人者也”(《君道》)。他虽然也讲到君要善治人、善用人、善教人,总称为“四统”,但首要的是“生养人”,只有“善生养人者,人亲之”,而“君人者,爱民而安。”(同上)人们所追求的,自天子以至庶人,都把温饱、安适、游乐、足用作为共同的愿望,这些基本的要求达到后,至于进一步对富饶、厚味、重色、珍奇的追求,则要节制,明辨差异,分贵贱、别亲疏、明职分,以做到天子诸侯没有靡费之用,士大夫没有流淫之行,百官没有怠惰之事,百姓没

有奸怪之俗，没有盗贼之罪，这样就普遍归于正义了。这些思想，始终贯串了群与分的结合，并在经济上体现了“节用裕民”的主张。

(四)礼 与 法

荀的政治观，以其社会观为理论基础，又将其社会观加以具体化。“明分使群”的社会制度与“群居如一”的社会目的的统一，就是把建立统一的封建等级制作为他理想的社会模式；体现这种社会模式的政治制度，按照荀子的设想，就是以礼治与法治的结合为核心，进而把王道与霸道、法先王与法后王统一起来，结束“诸侯异政”的纷争局面，以达到“调一天下”、“齐一天下”、“天下为一”和“一制度”的目的，形成集中统一的封建国家政权。汉代人常说，孔子“为汉作法”，实际上，真正为汉作法的是荀子。秦用商韩之法，孤行法治，虽建立了大一统封建中央集权制国家，但没有维持多久就灭亡了。汉代实行“霸（刑名）王（礼治）道杂之”，使封建中央集权制国家获得了巩固。这种政治主张，可溯源到荀子。他在封建社会初期形成的政治观，在封建社会长期发展中，都有实际的指导意义。

其一，隆礼与重法。在荀子以前，诸子百家已提出了各种政治方案，诸如“礼治”、“仁政”、“兼爱、非攻”、“无为而治”、“法治”等政治主张，礼治与法治的对立，是争论的中心问题。荀子批判地分析了各家政治观的偏颇，认为“异理”可以“相守”，力主“隆礼”与“重法”兼举。他说：“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”（《成相》）这段话概括地反映了他关于礼治与法治结合的思想。他从“人之性恶”出发，认为“圣王之治”，必须“立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重

刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。”（《性恶》）“礼义生而制法度”，正是改造人性之所必需。人类组成社会，礼与法是“明分”的大端，社会把礼法作为基本的规范，人行为才能端正，社会关系才能正常。在实行“礼治”与“法治”上，如果人们蔽于一曲，那就陷入片面性。因为任何事物的道理都是全面的，既要体现其客观规律，又要适应事物的变化，就不能只抓住事物的一面而不及其余。“夫道者，体常而尽变，一隅不足以常之。”（《解蔽》）礼治与法治，作为治道也不可只举其一隅。

礼治本来是三代以来形成的统治形式，到了周代更加完备，发展成为奴隶主贵族的等级制度、宗法世袭制度和分封制度。这种礼治是维护奴隶主贵族统治秩序的社会规范与道德规范，违礼是要受到严厉制裁的。孔子主张礼治，是守旧的。荀子继承了礼治思想，又加以改造，使之成为维护封建等级秩序的统治工具。等贵贱、别亲疏、序长幼、辨上下，仍然是旧有的原则，只是它阶级内容发生了变化，这是封建阶级成为统治阶级后必然要继承的遗产。所不同的是，荀子把孔孟的“克己”与“辞让”之礼变为“养欲”之礼，要求给人们的物质欲求以符合其等级身份的“度量分界”，承认定分权利的合法性。这是一个进步。因此，他所说的礼已成为立法与道德的依据，故称：“礼者，法之大分，类之纲纪也，……道德之极。”（《劝学》）他认为，人能隆礼，和守法是一致的。“故隆礼，虽未明，法士也”（同上）。又说：“故非礼，是无法也。”（《修身》）

礼统率法但不能代替法。因为礼规定的主要是人的不同等级享有的权利，而法则规定人的行为准则和制裁方法。法分赏罚，“勉之以庆赏，惩之以刑罚”（《王制》），赏合其功，刑称其罪，都有一定的法律规定，即“法数”。使人们“进退有律”、“罪祸有

律”，不许滥施刑罚，“用轻私门”（《成相》）。因此，“法者，治之端也”（《君道》），礼治与法治的结合，使统治者既有“道德之威”，又有“暴察之威”，就可以做到“隆礼至法则国有常”（《君道》）。这是使国家达到“至治”的最重要的政治手段。

其二，“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”（《强国》）王霸之辨始于孟子，他认为，“以力假仁者霸，以德行仁者王”（《孟子·公孙丑上》），提倡尊王拒霸。荀子则不然，他虽崇扬王道，却并不否定霸道，认为“以德兼人者王，以力兼人者弱”（《议兵》），霸道弱于王道，它在完成“一制度”的历史进程中，并不是一条理想的途径。他并不以王道打倒霸道，而是将王、霸分出等级，以实现王政为最高理想，以实现霸政作为第二位的目标。所以，他常说：“上可以王，下可以霸”（《君道》），“义立而王，信立而霸”（《王霸》）。在他的王道思想中，继承了儒家的德治、仁政思想，强调了统一天下主要靠道义的摄服力量，甚至强调到“行一不义，杀一无罪，而行天下，仁者不为也”的程度。这一来是真诚地相信王道的正义性，二来又带了几分忽视“争于力”的迂腐劲。但是，他从当时的政治现实出发，仍能认识到“德虽未至也，义虽未济也，然而天下之理略奏（凑聚）矣，刑赏已诺信乎天下矣，臣下晓然皆知其可要（可信）矣”，仍可做到“威动海内，强殆中国”，这就是“所谓信立而霸”（《王霸》）。这和他既重视礼治，又兼重法治有关。礼崇义，法重信。“凡为天下之要，义为本，而信次之。……故为人上者，必将慎礼义、务忠信然后可。”（《强国》）这也就是他的“霸王道杂之”。

反映在物质利益的分配上，荀子认为王、霸之别，在于“王者富民，霸者富士”（《王制》），如果为政只富了少数人，使广大百姓贫困不堪，这就叫做“上溢而下漏；入不可以守，出不可以战，则

倾覆来亡可立而待也。”(同上)所以,王者之政在于争取人心,而霸者之政在于争取盟国。争取到人心的可以取天下,争取到盟国的可以服诸侯。荀子在当时,久居齐国,也曾至秦、赵、魏、楚等国,多是孔子周游列国时未到之国,他亲见战国末期秦、楚、齐三大国的争雄局面,也深知这些侯国的政治,实际上没有一个够得上王政的,只有秦国法治严、官吏勤、百姓朴、兵精将强,接近于他的霸政标准。因此,它不能不提出:“具具而王,具具而霸”,具备了王者的条件就称王,具备了霸政的条件就称霸,究竟成王还是成霸,都取决于实际条件。在荀子看来,最根本的条件还是礼治与法治是不是能够有效地推行?这就取决于人的条件。解决这个问题关键在于“尊贤”与“爱民”。

他认为,隆礼义必须依靠圣贤、君子,“无君子则道不举”(《致士》)。重法治也是如此,因为“法不能独立,类(律例)不能自行,得其人则存,失其人则亡。”所以君子是“法之原”、“治之原”。这些君子“既知且仁,是人主之宝也,而王霸之佐也。”(《君道》)他对“王霸之佐”也加以分等,以说明在尊重圣贤的问题上王道也优越于霸道。所以他说:“尊圣者王,贵贤者霸。”(《君子》)荀子如同孔、孟硕儒一样,都把选贤任能看得非常重要,一切理想制度的推行,都寄希望于圣贤。荀子说:“刑政平而百姓归之,礼义备而君子归之,”非常相信“治生乎君子,乱生乎小人”的道理(《致士》)。

其三,法先王与法后王。战国后期,出现了天下归于一统的需要,各诸侯国都想壮大自己,以我为主完成统一。在这样的历史条件下,从孟子开始就在探讨政治制度究竟取法于何代。孟子继承了儒家的传统,主张实行王道,反对霸道,认为“五霸者,三王之罪人也”(《告子下》),不足取法,只有“遵先王之法”才是正

道。孔孟都是法古派,主张“法先王”。法家主法治,重当世,论时变,大都反对“法先王”。商鞅说:“治世不一道,便国不法古”,应该做到“各当时而立法,因事而制礼”(《商君书·更法》)。荀子的学生韩非也持这种观点:“圣人不期脩(循)古,不法常可,论世之事,因为之备。……今欲以先王之政,治当世之民,皆守株之类也。”主张“世异则事异,事异则备变”(《韩非子·五蠹》)。战国时期,在各国变法中是法古还是循今,一直是个争论很大的问题。

荀子在政治观上,主张礼治与法治结合,王道与霸道兼举,这就使他对古今之争持既“法先王”、又“法后王”的态度。他批评子思、孟子“略法先王而不知其统”,只不过是“案住旧造说”(《非十二子》)罢了。因为孟子讲性善,又讲仁、义、礼、智、信五德,完全反对法治。人性既然是善的,何必还要倡说五德,这实际上贼害仁义。反对法治,人的恶行就得不到矫治。这种道理实在邪僻违理而又不合法典。所以说他虽然能粗略地效法先王,却不懂得先王的学统。荀子也批评惠施、邓析“不法先王,不是礼义”,完全靠主观臆想“治怪说,玩琦辞”,虽然能辨察事物,但“不可以为纲纪”。他还批评慎到、田骈“尚法而无法,不循而好作”,虽然崇尚法治,但无所取法,不遵循古人,却好自己造作,没有一定的依据,只能在上就听从于君上,在下就取从于世俗,随波逐流,即使制定了法典,也“不可以经国定分”(《非十二子》)。荀子对单纯的法古与循今,都提出尖锐的批评,反映出他的基本立场是:法先王要知其统,法后王而不随意造作。在他看来,法古与循今,应该是一致的。

荀子的理想政治是“王者之政”、“王者之制”。他的“法先王”与“法后王”之说,都是服从于这一目的的。符合于这一要求的先王典范,他能够确指出来;但符合于这一要求的后王典范,

当时还没有出现，他不可能确指出来，但他却期待有这样的后王来完成统一天下的大业。这就使后人荀子的观点产生了许多歧见。有的认为荀子主张法先王，他说的法后王实际上是指法先王；有的则认为他说的法先王最终落脚于法后王；有的又认为，荀子的法后王，就是法孔子、法素王，诸说不一。还是读荀子的原话吧：“王者之制，道不过三代，法不贰后王。道过三代谓之荡，法贰后王谓之不雅（正）。衣服有制，宫室有度，人徒有数，丧祭械用，皆有等宜。声，则凡非雅声者举废；色，则凡非旧文者举息；械用，则凡非旧器者举毁。夫是之谓复古，是王者之制也。”（《王制》）这是说，王者的制度，就道术而论，不超过夏商周三代；就法制而言，不能违反当时之王，即后王。道术超过了三代，就荒唐了；法制违反了当世之王，就不正了。衣服有一定的礼制，宫室有一定的限度，用人有一定的法度，丧祭器用都有等级规定，音乐、彩绘和用具，不合旧制的就在废止，这就是复古。这便是王者之制。这段话主要是讲法先王的。其中讲到法制时，强调了不能违背后王之制，即指所处当世的制度。因此，这里的后王是不确定的泛指，对夏而言，商是后王；对夏、商而言，周是后王；对三代而言，当今与未来是后王。并不是特指三代就是后王。有些人误认为这是特指三代，当然法先王与法后王就成一回事了。

荀子又说：“圣王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，节（法度）久而绝，守法数之有司极而褻（弛）。故曰：欲观圣王之迹，则于其粲然者矣，后王是也。彼后王者，天下之君也。舍后王而道上古，譬之是舍己之君，而事人之君也。故曰：欲观千岁，则数今日；欲知亿万，则审一二；欲知上世，则审周道；欲知周道，则审其人，所贵君子。……以道观尽，古今一也。类不悖，虽久同理”（《非相》）。这段话主要是讲法后王。他提出问题：历史上圣王成

百个,我究竟应该取法谁?后面的几个“故曰”,就是对这个问题的回答。第一层意思是说,礼文流传久了,就要泯灭;法度流传久了,就要断绝;管理礼法的人,到最后也被废除了。这样一来,要了解圣王的政迹,就只有考察其中显著的人物,即后王。这段话表明荀子更着重后王。第二层是说,后王就是指能够治理天下的君王,离开后王而论述上古、先王,就象丢掉本国的君王,去事奉别国的君王一样。这段话把后王更加具体化,就是要效法本国当今能统一治理天下的君王。但事实上,这样的后王,在荀子时尚未出现,因此,他说的法后王是取法于当今和未来能担当起治理天下重任的君王,这个虚悬的期望中的后王。他相信这样的后王终究会出现的。第三层是说,要观察千年以前的事,就看今日的天下;要知道亿万之数,就得审明一二;要知道上古,就审明周代的王道;要知道周代的王道,就审明周代的人,所尊贵的就是懂得王道的君子。这里好象是把“周道”作为楷模,法后王就是取法周代。其实,他的落脚点是君子,因为在君子那里保存着周代的王道。也就是说,当代君子,谁手上保存了周代的王道,就效法谁;谁完成了王天下的任务,谁就是应该效法的后王。最后一层是概括指出,用王道来观察各个时代的政治,古今都是一致的。物类相同,时间过得再久,道理都是相同的。这说明,荀子正是为了法后王才去法先王的。

因此,不能认为,荀子混淆了法先王与法后王,或者说荀子是法先王、不法后王,或者相反。他曾明确指出:“后王之成名(确定名称):刑名从商;爵名从周;文名从礼;散名(各种事物的杂名)之加于万物者,则从诸夏之成俗”。“今圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱;是非之形之明,则虽守法之吏、诵数之儒,亦皆乱也。若有王者起,必将有循于旧名,有作于新名。”(《正名》)这段话说

得更清楚，一是说后王制定各种名称、名目，有的要遵循旧名，如刑法的名称要遵从商代的，官爵的名称要遵从周代的，仪文的名称要遵从礼制的，给万物起的杂散名称，要符合华夏各族既成习俗，因为各种名称的制定，都是为了沟通人们的思想（“志通”）。二是说后王也要创作新名。他明确指出“今圣王没”，名实已很混乱，今后“若有王者起”，哪些循旧名、哪些作新名，都要把握住“制名之枢要”。“今圣王既没”和“若有王者起”对举，表明荀子心目中的后王是将来的王天下者，即“法后王、一制度”。他绝不会把“法后王”说成是效法当时各国的君主，所以他从未轻许当时那一君主是“后王”。“后王”在荀子那里，不仅是个时间概念，也是一个质量概念。在战国时期，只有能结束诸侯割据、以德统一天下的君王，才配称“法后王”。

荀子主张：“善言古者，必有节于今”（《性恶》）。所以，荀子既法先王、又法后王，而征验的标准却在当今，着重点在于法后王。荀子法先、后王之论，道出了他的古今观，辩证地总结了先秦诸子的古今之辨。

（五）知 与 行

荀子提出一套化性、治世、胜天的主张，这在战国末期，无疑是震聋发聩之论。但是要推行这一套主张，就必须正确解决人的知与行的问题。知行观在荀子思想体系中占有重要地位。他关于人的认识问题论述很多，其最高目的在于引导人们正确掌握改造人、自然和社会的客观规律。但是要做到这一点，首要的任务是解放思想，冲破旧观念和种种偏见的束缚，他名之曰：“解蔽”。

先秦诸子大都有自己的认识论，但多数属于伦理性的认识

论,把主要视线放在考察人的政治、伦理、道德观念的形成和践履上。这实质上是一种修养论。特别注重人对社会规范的实践理性,在儒家是道德理性、在法家则是法权理性,都比较忽视人类认识自然与客观世界的科学理性。到了后期墨家,情况有了变化,在《墨辩》中对任何概念、范畴,都力求给以界定,要求立论有严密的逻辑依据,探讨科学思维的逻辑形式,重视自然科学的研究。荀子的认识论,汲取了墨辩唯物主义认识论的积极内容,力图把认识论的伦理性和科学性结合起来,把实践理性与科学理性结合起来,站在儒家的立场上,对先秦的认识论进行了总结。

其一,“形具而神生”。荀子探讨了人类认识与精神现象的起源。他说:“天职既立,天功既成,形具而神生;好恶、喜怒、哀乐藏焉,夫是之谓天情;耳、目、鼻、口、形,能各有接而不相能也,夫是之谓天官;心居中虚,以治五官,夫是之谓天君。”(《天论》)他认为,由于大自然的职能的功用,形成了人的形体,精神也随之而产生。使人生来具有种种自然情欲(天情);生就了能和外界事物接触的感觉器官(天官),五种感官各有特定的感受对象,彼此的功能不能互相代替、交相为用;人的思维器官是“心”,位居身体的中央,能够支配和调节五官,是更高级的自然功能(天君)。这就是人产生认识和各种精神现象的生理基础。荀子正确地区分了生理与心理的界限。

关于感觉与思维的作用与关系,荀子认为,人对事物产生认识,首先从形成感觉开始,即“缘天官”,通过感官和外界事物接触,反映事物的不同特性,分别形成听觉、视觉、味觉、嗅觉与触觉,这叫做“天官意物”。对于感觉进行辨别、验证和综合,形成完整的认识,是心(思维)的作用,这叫做“心有征知”。“征知,则缘耳而知声可也,缘目而知形可也,然而征知必将待天官之当薄

(接触)其类(物类)然后可也”(《正名》)。思维依赖于感觉,必须等待感觉产生后才能进行“征知”;但思维又高于感觉,如果没有心的“征知”,“心不使焉,则黑白在前而目不见,雷鼓在侧而耳不闻”(《解蔽》)。感觉需要思维的指导,思维又和语言相联系,“五官薄之而不知,心征之而无说,则人莫不然谓之不知”(《正名》)。感官不会自主地去感觉,必须由思维来支配,才能自觉地去感觉,否则即使感官接触了事物,也不会产生感觉;在产生感觉的基础上进行思维,如果还不能用语言表达出来(无说),就没有形成“征知”,仍然属于“不知”。他重视了语言在认识中的作用是他的认识论的一大特色。

荀子肯定了感觉的作用,尤其重视思维的作用,把思维视为人具有主体性的标志。他说:“心者,形之君也,而神明之主也;出令,而无所受令。自禁也、自使也,自夺也、自取也,自行也,自止也。故口可劫(迫使)而使墨云(默言),形可劫而使诎伸(屈伸),心不可劫而使易意,是之则受,非之则辞。故曰:心容,其择也无禁,必自见;其物也杂博;其情(精)之至也不貳。……心枝(分散),则无知;倾(偏颇),则不精;貳,则疑惑,以赞稽(积极考察)之,万物可兼知也。”(《解蔽》)他认为,心作为思维器官,既是形体的统帅,也是精神的主宰;它是发布命令的而不是接受命令的。心可以自我限制、自我指使,自我裁夺、自我进取,自我行动、自我休止。就是说,心是具有自律性的,可以迫使口缄默和讲话,也可以迫使身体曲屈和伸直,却不能强迫心改变意念。它认为是正确的就接受,认为是错误的就排斥。心的容量是很大的,它对事物的选择,作出什么判断是不受限制的,必定靠自己去认识。它能认识事物的多样性,而这种认识又是精一不二的。心自身发生了分歧,就不能认识事物;心发生了偏颇,对事物的认识就不

能精确，二心歧意就要产生疑惑。用一种积极的态度考察事物，万物都是可以认识的。

其二，“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”（《解蔽》）。荀子谈论人性，除了指出人有情欲，故而性恶——非理性的一面，还指出人能够认识事理，故可化性——理性的一面。人正是用自己的理性去引导自己的非理性的。人有认识能力，这是人进行认识活动的主观条件，事物可以被人认识，还因为事物不仅仅有各种现象，可以被人感知，而且其固有的本质和规律性（物之理），也可以被人所理解。荀子把认识的主体与认识的客体，作了明确的区分，认为认识活动是主体与客体“有所合”的过程。他说：“所以知之在人者，谓之知；知有所合，谓之智。所以能之在人者，谓之能（潜能）；能有所合，谓之能（能力）。”（《正名》）主观与客观，必须“有所合”，才能使认识与能力的可能性变为现实性。他认为认识就是在主体与客体“有所合”的无限联续中向前发展的。“以可知人之性，求可以知物之理，而无所疑止（止境）之，则没世穷年不能遍也”（同上）。他肯定了人的认识在深度与广度方面，都是无止境的。

荀子认为，人可以认识事物，也有记忆（“知而有志”），可以把知识保存起来，但不会把人心装满，它依然是虚阔的；人心时刻处在活动之中，但只有静静思考才能认识清楚。人在探求事物的本质与规律性时，必须“虚壹而静”，即虚心、专一和冷静。这是理性活动的特点，也是进行理性活动的必要条件。他说：“虚壹而静，谓之大清明。万物莫形而不见（现），莫见而不论（伦），莫论而失位（序）。坐于室，而见四海；处于今，而论久远；疏观万物，而知其情；参稽万物，而通其度；经纬天地，而材官（统御）万物；制割（掌握）大理，而宇宙里（裹）矣。”（《解蔽》）他认为，思维活动能够

做到虚阔、专一而冷静，认识就达到了“大清明”的境界。万物存在不会没有现象，现象纷呈不会不具有本质，本质发生作用不会失去其有序性，即规律性。思维是对客观事物的间接反映形式。因此，它可以超越时空的限制，去了解远处和古代的事物，洞察万物的实情，通过验证考察万物而通晓其规定性，分析天地的道理，而统御万物，掌握普遍规律，从而包罗大千世界。

其三，“凡人之患，蔽于一曲（片面），而暗于大理”（《解蔽》）。因而要正确认识事物，必须“解蔽”，即解除蒙蔽，荀子也是从主体与客体两个方面寻找原因的。从主观方面说，“欲为蔽，恶为蔽，始为蔽，终为蔽，远为蔽，近为蔽，博为蔽，浅为蔽，古为蔽，今为蔽”。人的情欲、好恶的干扰，对于终始、远近、博浅、古今等矛盾现象不能全面考究，失之于偏，“依其所私”、“私其所积”，即凭借私见和积累的片面知识，都会蒙蔽认识。从客观方面说，“凡万物异，则莫不相为蔽”（《解蔽》）。事物各不相同，同一事物又有各个方面，都会互相掩蔽，起蒙蔽认识的作用。这是就认识对象说的。只有辩证地思考问题，全面地考察事物及其各个方面，才能“兼陈万物而中县（悬）衡”，达到符合客观实际的全面认识。这是就认识主体说的。从主客观两方面，荀子强调了真理的全面性。

荀子运用解蔽的思想方法，对先秦各家学说进行了剖析，指出其得失，解除其所蔽，他的许多评说，是非常中肯的。他虽然高度颂扬了孔子，认为他“仁知且不蔽”，是“德与周公齐，名与三王并”的大圣人，但实际上他在许多方面纠正和改造了孔子学说，克服了孔子思想中那些守旧的和唯心的东西。这和他坚持了解蔽的思维方式是分不开的。

其四，“学至于行而止”。荀子把“行”看成是获得直接知识的

来源。他说：“不登高山，不知天之高也；不临深溪，不知地之厚也。”（《劝学》）真知得自于躬身实践。他把人的认识过程划分为闻见、知、行三个阶段。“入乎耳；著乎心；布乎四体，形乎动静”（同上）。“入乎耳”，即“天官意物”、“当薄其类”，产生感性知识。“著乎心”，即“心有征知”，达到“大清明”的境界，形成理性知识。“布乎四体，形乎动静”，将理性知识通过四肢动作，付诸于实践。他认为：“知之而不行，虽敦必困。”（《儒效》）这样说，并非知了以后才行，行对知没有作用，而是说在实行的过程中也可以使知识完善而不产生困惑。荀子初步认识到了行是闻见与知的基础。所以，他概括地说：“不闻不若闻之，闻之不若见之，见之不若知之，知之不若行之，学至于行而止矣。行之明也，明之为圣人。圣人也者，本仁义，当是非，齐言行，不失毫厘，无他道焉，已乎行之矣。”（《儒效》）他把“圣人”的认识活动看成是最完善的认识过程。由闻、见到知、行，是认识不断深化的过程，行是认识的目的与归宿，学达到了能实行的地步，就完成了认识过程。人们行其所学，才能通明事物的道理，验明认识的真伪，行之而又能明之，就能达到圣人的境界。圣人能否依据仁义、分清是非、言行一致，做到分毫不差，最终还是要看他能不能躬身实践。

有些学者认为，荀子说“学至于行而止矣”，是缺乏发展的观点，行是不能休止的认识也是不能终结的。“止于行”、“已乎行”都是行形而上学的观点。其实这一批评是孤立地分析了这一段话得出来的。荀子一贯主张“学不可以已”，“积土成山”、“功在不舍”，无论知识和行都要有“锲而不舍”、精益求精的精神。

（六）名 与 实

名是指名称、概念，实是指事物、实在。在春秋战国时期，由

于新旧社会的更替,出现了“名实相怨”的现象;反映在意识形态中,由于诸子蜂起,百家争鸣,各家对社会现实提出不同的主张,形成了各不相同的概念、范畴体系,争鸣中也常有“名实感乱”的问题。随着社会政治制度统一的需要,统一思想也成为大势所趋,在理论上解决名实“相怨”、“感乱”的问题,已为各家所关注,从而把名实关系作为一个专门问题来探讨。

最先注意到“名”这个问题的是老子,他认为“名”只有相对性,不能完全正确地反映实在,“无名”是本始状态,“有名”是从“无名”而来的。他探讨的是名的起源问题,指出了名的局限性。孔子主张“正名”,认为社会由乱而治,必须名正、言顺、事成,要求人们依据周礼、以名正实。墨子则认为名取于实,根据事实去理解名。后期墨家发挥了这一思想,主张以名举实。稷下学者对名实关系进行了多方面的研究,认为事物有明确的形态,而后才产生了相应的名称,应当按实定名、循名督实、名实相当。

荀子对名实问题作了详明的论述,把他的认识论与逻辑思想统一起来,着重从政治与哲学的高度分析了思想、语言和客观对象的辩证关系。他在《正名》篇中进行了集中的阐述。

为什么要有名?他认为,定名是为了辨实,沟通人们的思想(“名定而实辨,道行而志通”)。名怎样产生?他认为,名来源于实,“名无固实,约之以命实。约定俗成,谓之实名”。实是客观存在,本来没有名,是人们为了沟通认识才给它起了名,这种名是经历了约定俗成的过程才形成的。以后人们便“谨守名约”把名实的联系固定下来。“故知者为之分别制名以指实,上以明贵贱,下以别同异”。分清贵贱、区别同异是制名以指实的目的。荀子在名实关系上,用“辨实”、“命实”、“指实”说明实是第一性的,名是第二性的,名不是实自己派生的,而是由人约定俗成的。

名有那些类别？荀子认为，“名实互纽”，名与实是互相联系对应的。从已有的“成名”说，可划分为“刑名”、“爵名”、“文名”和“散名”几类。从名实联系的性质说，同实则同名，异实则异名，实的单一性决定名的单一性（“单名”），实的复合性则决定名的复合性（“兼名”）。从概念的种属关系说，反映一类事物的名称为“共名”，反映一类事物中部分事物的名称为“别名”。共名推至最高类，如“物”，为“大共名”；别名推到最低类，如鸟兽，为“大别名”。荀子论述了概念的内涵、外延的层次性，强调制名必须“稽实定数”，称之为“制名之枢要”。对于论辩中常出现的混淆概念逻辑错误，予以纠正。

荀子认为，当时在名实关系问题上有“三惑”，常常造成逻辑混乱。一是“惑于用名以乱名”，如“杀盗非杀人”，即把盗这个别名从人这个共名中抽掉，做出错误结论。二是“惑于用实以乱名”，如“山渊平”，即用山与渊在特定情况下平的事实，变成一般命题。三是“惑于用名以乱实”，如“有白马非马也”，即用属概念排斥种概念，否认有白马也是有马这一事实。驳斥了名辩论者的逻辑混乱。

荀子承认“制名指实”具有相对性，提出“名无固宜”、“名无固实”、“名无固善”，但只要名不违实，符合约定成俗，做到“稽实定数”，名仍是确定的、适宜的、可信的。

荀子的逻辑思想，不限于研究概念问题，也对判断、推理问题作了探讨。他说：“辞也者，兼异实之名以论一意也。”就是把不同事物的概念连结起来表达一个完整意思的命题，近似于形成判断。“辩说也者，不异实名以喻动静之道也”。“辩说也者，心之象道也。”就是从关于同一事物的不同命题（如动静）中推出正确的结论（“象道”）。合而言之，他说：“心合于道，说合于心，辞合于

说。正名而期，质请(情)而喻。辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故。以正道而辨奸，犹引绳以持曲直；是故邪说不能乱，百家无所窜。”(以上均见《正名》)意思是说，人的思维要符合客观规律，语言表达要符合思维，判断推理要符合所要表达的意思，订正概念要达到预期的效果，都要符合于事物的实际情况。辨别异同不能超过实情，推理不能互相矛盾，听从他人的言论要符合其文理，辩驳他人的言论要究其原因。用正确的道理辨别奸邪的言论，就象用绳墨来定出曲直一样。这样，邪说就不能来扰乱，百家之说也就无所改窜了。

(七)荀学的进步传统

荀子是战国末期的一位伟大的唯物主义哲学家，新兴地主阶级的思想家，是在稷下学宫生活与工作半个多世纪，最有学术成就的学者。他的学说，为封建国家走向统一提供了理论依据，也对先秦百家争鸣进行了批判性的总结，是先秦儒家由保守、改良最终转向进步的封建阶级立场上上的一个标志。孔子死后，儒分为八，实际上最有势力、最有影响的两派，即思孟学派与荀卿学派。因而也就形成了儒学发展史上的两个不同的传统。在世界观上，一个唯心主义的传统，一个是唯物主义的传统；在社会政治观上，一个是保守主义与改良主义的传统，一个是争取社会进步的传统。这两种传统的斗争构成了儒学发展史中的内部矛盾。儒学内部矛盾的长期存在，非但没有造成儒家学派的彻底分裂与瓦解，相反地，在某种意义上说，还是儒家学说得以长期发展的一种内应力。荀子就是儒家中唯物主义与社会进步主义传统的开端者。以后，王充、柳宗元、刘禹锡、王安石、王夫之、颜元、戴震等人都是这一传统在各个时期的代表人物。但是，在长

期延续的封建社会中，荀子开创的这一传统，在儒家发展史中始终没有取得正宗的地位，不在道统之列，经常处于儒家中的次要角色，俨然如异端，不时受到冷遇，这实是儒家的不幸。

第十四章：鲁 仲 连

吾希段干木，偃息藩魏君。

吾慕鲁仲连，谈笑却秦军。

当世贵不羁，遭难能解纷。

功成耻受赏，高节单不群。

临徂不肯继，对珪宁肯分？

连玺耀前庭，比之犹浮云。

西晋文豪左思的这首《咏史》诗，以其简洁、明快的文字，热情赞颂了稷下名士鲁仲连不为功名利禄所动，超然于世俗之上的高风亮节；抒发了诗人的倾慕敬仰之情。鲁仲连究竟是怎样一个人呢？

一、鲁仲连的事迹和著作

鲁仲连，又叫鲁连或鲁连子，齐国人。其生卒年代约为公元前 305 年至 245 年。主要活动在齐闵、襄王之世，是后期稷下学宫的重要学者之一。

（一）年十二，求学于稷下

鲁仲连生活在战国末年，处于齐国及稷下学宫由盛转衰的历史时期。进入战国后期以来，魏、楚、赵、齐等东方大国在激烈

的兼并战争中相继从列强的地位上衰落下来。仅就齐国来说,经过齐闵王末年的燕齐战争,国势急剧衰退,再也无力与强秦分庭抗礼了。商鞅变法后的秦国,这时已成为实力最为强大的国家。由秦来完成统一天下的趋势已逐渐成为定局。

伴随着齐国国势的盛衰,稷下学宫也经历了由盛之衰的历史转折。五国合纵伐齐之前,许多著名的学者,如:慎到、捷子、田骈、环渊、尹文、徐劫、田巴等人,还在稷下学宫聚徒讲学,著书立说,议论时弊;后来的稷下大师荀况及其他许多稷下学士都还在此求学。稷下学宫仍充满着浓厚的学术气氛。稍后,五国策动伐齐,迫使稷下先生四散分离,以此为肇端,稷下学宫的兴盛时期结束,进入了它的衰落和消亡的过程。鲁仲连也就是在这兴衰转折的历史条件下登上稷下舞台的。

《史记·鲁仲连传·正义》引《鲁仲连子》:“鲁仲连年十二,号‘千里驹’,往请(谓)田巴曰:‘……今楚军南阳,赵伐高唐,燕人十万众在聊城而不去。国亡在旦夕,先生奈之何?’”^①楚、赵、燕攻齐,齐国危在旦夕,事在齐闵王末年。齐闵王自恃国强,于公元前二八六年吞并宋国,由此对三晋及楚国构成了严重威胁。“齐闵王灭宋,益骄”(《史记·孟尝君列传》),国内矛盾亦随之加剧。于是,“诸侯害齐闵王之骄暴,皆争合纵与燕伐齐”(《史记·乐毅记》)。前二八四年,燕集三晋及秦、楚举兵伐齐,在济西大败齐军,致使齐有亡于一旦之势。形势这样危急,田巴先生仍高谈他的“合同异”、“离坚白”、“毁五帝,罪三王,訾五伯”^②。正在稷下求学、年仅十二岁的鲁仲连,有感于国家的危亡,不满于田巴

① 参见《太平御览》卷四六四。

② 参见田巴章。

的虚论,在征得了先生徐劫的同意之后,^①他同难田巴“夫危不能为安,亡不能为存,则无为贵学士矣!”认为“急者不救,则缓者非务,”决心以实际行动来“罢南阳之师,还高唐之兵,却聊城之众”(《史记·鲁仲连传·正义》引《鲁仲连子》),拯救即将覆亡的国家。充分显示了一个少年学士的极大政治热情。当然,所谓“年十二责田巴”似有些夸张。书有间缺,这是否为信史,只好存而不论了。

(二)齐襄王时为稷下先生

五国合纵伐齐;燕破齐都临淄;齐闵王在莒地被杀身亡;齐襄王在战乱中于莒地继位;齐将田单率兵抗燕取胜;齐襄王由莒地返回临淄复国柄政。经过这一系列的历史变故,齐国及稷下学宫遭到了严重的破坏,蒙受了战争的浩劫。

齐襄王为振兴国势,恢复国力,又招集离散的稷下人物,重整稷下学宫。当时,由于老一辈稷下先生,如田骈等人都已去世,先前的那些稷下学士就成了稷下学宫的骨干力量,如荀子这时成为学宫的“祭酒”。从鲁仲连后来的活动情况看,他这时也回到了稷下,加入了稷下先生的行列。

据《史记·鲁仲连传》,鲁仲连于前二五九年游历赵国,人称之为“齐国之高士”、“鲁仲连先生”。此“先生”即指稷下先生。可见,在齐襄王(前283——前265年在位)时,鲁仲连已经由少年学士而跃居先生,成为闻名国内外的“高士”。另据《战国策·齐

^① 据《史记正义》,徐劫为鲁仲连之师,盖齐宣、闵王时期的稷下先生,其年世当与田巴相近。《汉书·艺文志》儒家有《徐子》四十二篇,列在《鲁仲连子》前,可能是徐劫的著作。

策》等文献记载，齐襄王时，鲁仲连与孟尝君（田文）有交。按《史记·孟尝君列传》：“齐闵王灭宋，益骄，欲去孟尝君。孟尝君恐，乃如魏。魏昭王以为相，西合于秦、赵与燕共伐破齐。齐闵王亡在莒，遂死焉。齐襄王立，而孟尝君中立于诸侯，无所属。齐襄王新立，畏孟尝君，与连合，复亲薛公。文卒，谥为孟尝君。”齐襄王返淄时，孟尝君已中立于薛地；襄王为巩固自己的统治地位，不得不复亲之，这似乎说明田文在当时仍有很大的政治实力。对于这样一位可以左右齐国政局的人物，始终关心着齐国兴衰的鲁仲连与其交厚就不足怪了；抑或齐襄王与孟尝君的联合，正是由鲁仲连促成的。故且不论历史的真实情况是否如此，仅就他于襄王时与孟尝君相交而言，断为稷下先生似无不妥。

（三）谈笑却秦军，功成耻受赏

前二五九年，秦围赵都邯郸时，正在赵游历的鲁仲连也被围在城中。赵国在长平之战以后，国力急剧衰退，无力抗秦，只得求救于魏。魏人慑于秦的威势，亦不敢贸然助赵抗秦，劝赵尊秦为帝，屈膝称臣，以期缓解亡国之危。正当赵人犹豫不决时，鲁仲连挺身而出，针对人们畏秦、尊秦的幻想，明以大义，晓以利害，反复陈说帝秦的祸患，坚持义不帝秦，终于说服魏人，增强了赵人抗秦的决心。据说当秦人听到这个消息后“为却军五十里”。后来，魏无忌“窃符救赵”，解邯郸之围。

鲁仲连“义不帝秦”对邯郸之战的最后胜利，无疑起了积极的促进作用。所以，赵人因其功而欲封以官爵，鲁仲连“辞让者三，终不肯受”；赵人欲以千金酬谢，他又付之一笑拒绝了。他认为，“所谓贵于天下之士者，为人排患、释难、解纷乱而无所取也；即有所取，是商贾之事也，而连不忍为也”（《史记·鲁仲连传》）。

这就是左思诗中“谈笑却秦军，功成耻受赏”的史实根据。

后来，鲁仲连又曾帮助齐将收复失地，事成之后，齐国的当权者“欲爵之”。鲁仲连听说，急忙跑到滨海隐居起来。他声言：“吾于富贵而诎于人，宁贫贱而轻世志焉。”（同上）他的这种不为功名利禄所动的高尚节操，倍受历代文人的称道。史学家、思想家们为之立传，如司马迁有《史记·鲁仲连传》，稽康有《圣贤高士传·鲁仲连传》；文学家们赋诗颂赞，如前文引左思的《咏史》，李白也写下了讴歌鲁连的诗篇。

齐有倜傥生，鲁连特高妙。

明月出海底，一朝开光曜。

却秦振英声，后世仰末照。

意轻千金赠，顾向平原笑。

吾亦澹荡人，拂衣可同调。

——李白《古诗》第十

宋代诗人苏东坡称赞说：“战国之士，未有如鲁连、颜闾之贤者也”（《东坡志林》卷四）；他认为“使范蠡之去鲁连，则去圣人不远矣。”（同上，卷五）鲁仲连几乎成了后世文人的人生典范。

的确，象鲁仲连这种功成耻受赏、超然于世俗之外的高风亮节，是很值得称道、歌颂的。他的这种处世方式、价值观念、人生理想，同战国时代的那些以口舌论辩猎取功名利禄的纵横家，如苏秦、张仪之属，形成了鲜明的对照；也不同于“绝仁弃义”、“绝巧弃利”，以全生保性为目的，对现实采取逃避态度的道家学者，如老子、杨朱、庄周等。同时，他也扬弃了儒家式的义利价值观。因为儒家之重义轻利仍摆不脱在“见利思义”、“见得思义”、“义然后取，人不厌其取”（《论语·宪问》）；鲁连则认为即使合乎道义也不必取利，从而把儒家重义轻利说推向了极致。

(四)《鲁仲连子》

鲁仲连的著作,《汉志》儒家类著录《鲁仲连子》十四篇。此书,《隋书·经籍志》有五卷录一卷,《唐志》一卷。这之后便无记载。清人马国翰有辑本一卷,收在《玉函山房辑佚书》中;严可均《全上古三代秦汉三国六朝文》所辑略同。《战国策》、《史记》、《意林》、《太平御览》、《艺文类聚》诸书,记述了鲁仲连的事迹片断,并引有《鲁仲连子》一书的部分内容。这是研究鲁仲连事迹和思想的主要资料。

另外,《管子》中的《七臣七主》篇,可能有《鲁仲连子》的佚文。该篇中倡言“任势守数以为常”,认为“政有急缓”、“举事不时必受其菑”,均与史记鲁连之“指意在于势数”、“急者不救则缓者非务”、举事应“知时、知行、知宜”思想相吻合。

二、政治、哲学思想

(一)急者不救,则缓者非务

在先秦诸子中,鲁仲连是最富有现实感的思想家之一。他极重学以致用、理论与实际的结合,追求知识的实际价值,以对社会实践是否有益作为评判理论、学说的价值尺度,反对脱离社会现实的高谈阔论。

鲁仲连认为,思想家及其所提出的各种理论、学说,应当而且必须以解决社会现实问题为目的。他说:“臣闻:‘堂上之粪不

除，郊草不芸；白刃交前，不救流矢。’何则？急者不救，则缓者非务”（《史记正义》引《鲁仲连子》）。意思说厅堂没有打扫，那就顾不上锄野外的杂草；明亮的刀锋已刺到脸前，不会去顾及飞来的冷箭。为什么呢？就因为凡事都有轻重缓急之分。紧迫的问题不加解决，那就没有必要去做那些无关紧要的事情。荀子说：“堂上不粪，则郊草不瞻旷芸；白刃杆乎胸，则目不见流矢；拔戟加乎首，则十指不辞断。非不以此为务也，疾养缓急之有相先者也。”（《荀子·强国》）这或许就是鲁仲连“臣闻”的出处。孟子指出：“知者无不知也，当务之为急”（《孟子·尽心上》），聪明人没有不知道的事情，但他更懂得做当前最紧迫的事情。显然，儒家是以解决时代所提出的急待解决的问题为己任的。鲁仲连更认为思想理论的功用就在于能够解决现实生活所提出的迫切问题，给社会需要以理论的满足。判断一个思想家“优”、“劣”的标准，衡量思想理论价值的尺度即在于此。因此，他责田巴：“夫危不能为安，亡不能为存，则无为贵学士矣！”（《史记正义》引《鲁仲连子》）他认为，田巴的“坚白”、“同异”之辩“有若枭鸣，出声而人恶之”（同上）^①。由此突出地反映了鲁仲连不尚空谈以务“急”为己任，反对理论脱离实际的思想特点。

对于名家，荀子曾作过尖锐的批评。他说：名家“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不急，辩而无用，多事而寡功，不可以为治纲纪”（《荀子·非十二子》）。喜欢搞怪僻的学说和奇异的言辞，虽然分析得很透彻，但不是人们迫切需要的东西；辩得很巧妙，却没有实际用处；费事很多，而收到的效果却很

^① “枭”，通鸱，即俗谓猫头鹰或“夜猫子”。民间有夜闻鸱鸣，乃厄运降临（死人）之兆。故有人恶枭鸣之说。

少,不能用来治理国家的纲纪。鲁仲连以名家的辩说为“枭鸣”,较之荀子对名家的批判更为激烈、尖锐。所不同的是,荀子的批判富于理性,而鲁仲连的批判则是情感多于理性。这从一个侧面反映了思想家们不同的个性特征。鲁仲连在其人生实践中,始终是以解决现实社会问题为人生使命的。

如前所述,鲁仲连之时,当政者所面临的紧迫历史任务就是消除割据,建立统一的封建国家。但对于如何完成这一任务,思想家各有自己的主张。儒、法两家在这个问题上的思想分歧最大,争论也最为激烈。法家主张“以力服人”,用武力实现统一;儒家则主张“以德服人”,用仁政的办法统一天下。孟子认为:“以力假仁者霸,……以德行仁者王”(《孟子·公孙丑上》),反对假仁义之名,以力服人的霸道。荀子指责商鞅用兵不行仁义,专搞伺机行诈,“未免于盗兵也”(《荀子·议兵》)。他建议秦王“力术止,义术行”,放弃武力,实行仁义,“节威反文”(《荀子·强国》)。鲁仲连同孟荀一样,也竭力倡导王道,反对霸道。

在“义不帝秦”时,鲁仲连列举秦王的一大罪状是“弃礼义而上首功”。他说:“彼秦者,弃礼义而上首功之国也,权使其士,虏使其民。彼秦者,肆然而为帝,过而为政于天下,则连有赴东海而死耳,吾不忍为之民也”(《史记·鲁仲连传》)。秦国是一个废弃了礼、义,崇尚军功的国家。秦国统治者不仅用武力征杀列国人民,而且贯用权诈的手段役使自己的士卒,用对待俘虏的办法来驱使本国的民众。若让这样的国家肆无忌惮地横行天下,统一列国,给人民带来的只能是深重的灾难和不幸。鲁仲连对如何统一天下问题的态度,在这里充分表达出来了。在他看来,王天下者,必须是弃首功而上礼义,即用儒家所倡导的“仁政”、“礼义”之说,通过行“王道”达到统一的目的。这同孟荀的思想是一致的。

(二)“势数”之论

清代学者马国翰说：“鲁仲连子指意在于‘势数’，未能纯粹合圣贤之义，然高才远致。读其书，想见其为人矣。”（《玉函山房丛书〈鲁仲连子〉辑佚文序》）这个评价有褒有贬，反映了儒家的观点。依马氏之意，鲁仲连之所以并非纯合儒家典要，但又能够“高才远致”，即在于他有一套“势数”之学。

何谓“势数”？“鲁连先生见孟尝君于杏堂之门。孟尝君曰：‘吾闻先生有势数，可得闻乎？’连曰：‘势数者，譬若门关，举之而便，则可以一指持中而举之，非便则两手不胜。关非益加重，两手非加罢也，彼所起者，非举势也。彼可举，然后举之，所谓势数。’”（《玉函山房丛书·鲁仲连子》）这里他用能否举起门关的道理，说明了什么是“势数”的问题。从中可见，其所谓“势”，是指事物的客观情势、态势；“数”是指事物变化的必然之理、规律。因此，“势数”之论所要说明的问题，也就是人们做任何事情都必须认真分析客观情势，掌握事物的必然性，否则便会在实践活动中四处碰壁。这一论点有近于法家的地方，故被认为“未能纯粹合圣贤之义”，显系门户之见。

那么，怎样才能准确地认识情势，把握事理呢？鲁仲连认为，这需要“知时”、“知行”、“知宜”。他说：“君所察者三，不可以不知。不知时与不时，譬犹冬耕也；不知行与不行，譬以方为轮也；不知宜与不宜，譬以锦缘荐也”（同上）。这是说，人的行动必须建立在对主客观条件系统分析、全面认识的基础上。

所谓“知时”，即认识 and 把事物发展变化的客观情势，善于捕捉有利的时机。在他看来，人要完成一项事业，要采取某种行动及其每一步骤，都应尊重客观事物，按客观规律办事，充分认识

和把握事物发展变化的有利时机。如果时机和客观情势不成熟，就不要勉强去做；错过了良机，也无法达到实践的目的。这就如同不懂得农业生产必须严格遵循天时节令的变化规律一样，寒冬播种耕作，不可能有什么收获。

所谓“知行”，主要是就行动主体自身的条件而言的。要采取某种行动，要成就某一项事业，必须认真分析研究行动主体是否具有完成这一事业的能力、条件，是否可行。如果行动主体不具备完成任务的必要条件，客观情势再好、时机再成熟，也没有什么成效。用一个方形的物件当车轮用，显然是行不通的。

所谓“知宜”，即必须根据不同的情况，采取与之相适应的措施。它包括因地制宜、因物制宜、因时制宜、因事制宜、因利乘便、因势利导等一系列具体的方法。如果不能根据不同的事情采取适当的措施，也很难取得理想的实践效果。这就如同用上好的绸缎作了草蓆的镶边一样，不伦不类。草蓆加镶边，本来是为了美化生活环境，造成一种和谐的气氛，给人带来美的享受；可是，由于采取的措施不恰当，结果是适得其反。可见，要做好一件事，不仅需要充分地估计形势，捕捉时机，认识和把握行动的主体，而且还需要选择最佳的方法、措施。

在鲁仲连看来，“知时”、“知行”、“知宜”三方面是相互联系、相互制约、缺一不可的。所以他说：“人君所察者三，不可以不知。”此三者，有似于孟子的天时、地利、人和之论。

鲁仲连的上述思想表明，他对人的活动与主客观条件及事物发展规律之间的关系，有比较深刻地理解。在他看来，人的活动具有自觉的能动性，但它不是主观随意性，而是建立在正确处理上述关系基础上的能动、自主的活动。从而既克服了孔孟不顾主客条件，“知其不可而为之”的主观盲目性，也扬弃了稷下黄老

学者“因循”理论中的消极因素。

(三)物有所长,亦有所短

与上述知时、知行、知宜思想相联系,鲁仲连还提出了物有长短的辩证思想。《战国策·齐策》:“孟尝君有舍人而弗悦,欲逐之。鲁仲连谓孟尝君曰:‘猿猕猴错木据水,则不若鱼鳖;历险乘危,则骐驎不若狐狸。曹沫之奋三尺之剑,一军不能当;使曹沫释三尺之剑,而操铍耨与农夫居垆亩之中,则不若农夫。故物舍其所长,之其所短,尧亦有所不及矣。今使人而不能,则谓之不肖;教人而不能,则谓之拙。拙则罢之,不肖则弃之,使之有弃逐,不相与处,而来害相报者,岂非世人立教首也哉?’孟尝君曰:‘善!’乃弗逐。”以事实为根据,用归纳推理的逻辑方法,鲁仲连提出了一个相当深刻、精彩的哲学观点,即任何事物无不包含有长和短的矛盾,人无完人,金无足赤。猿和猕猴虽是攀树的能手,但若跑到水里,就远不如鱼鳖的本事大了;逾险阻攀高地,骏马就不如狐狸自如。春秋时鲁国武士曹沫能奋起三尺之剑,大有万夫不挡的气魄;但若让他放下长剑,拿起农具和农夫一起干活,就不如农夫了。无论是平民百姓,还是古今圣贤,无不是各有所长又有所短的,就连唐尧也有所不及。因此,“长”与“短”的矛盾是事物所具有的普遍现象。

基于上述观点,鲁仲连进一步指出,要正确地认识和把握事物的性质和特点,就必须克服主观片面性,既要看到事物的长处、其所能,也应注意其短处、所不能,要利用其所长而避其所短,在用人问题上,如果因为某人没办好一件事,就断定他全无才能;教诲一个人,因其不能马上领会,就认为他愚钝不敏。这就陷入了片面性。如果用这种片面的认识指导人的行动,势必导致

不良的后果。

善于用辩证的观点和方法看人、看一切事物，克服认识的片面性、主观随意性，这是鲁仲连上述思想中所蕴涵的深刻哲理。用我们今天的眼光看，这些见解仍不失为一种真知灼见，也还具有一定的理论和实践价值。

鲁仲连是一位有着强烈社会责任感和历史使命感的儒家学者。他关注现实，积极入世，讲求事功，以实现仁德于天下为己任，爱利他人，博施济众，致力于为人排忧解难的社会活动，他把儒家“君子谋道不谋食”、“忧道不忧贫”的价值理论付诸实践，执着地追求个人的社会价值、道德价值。正因为如此，他为封建时代的知识分子所称颂，并深深影响了人们的心理、观念和思想。

第三编 稷下文献考

第一章 《管子》

一、《管子》与稷下学

(一) 管仲与《管子》

管仲的事迹

管仲(约公元前 725 年——公元前 645 年),名夷吾,字敬仲,颍上(安徽颍上县南)人,春秋前期著名的政治家、思想家。

管仲早年家贫,曾与后来成为齐国大夫的鲍叔牙一起经商,合作中“分财多自与”(《史记·管晏列传》),而鲍叔牙不以为贪;经鲍叔牙多次举荐,于公元前 685 年被齐桓公任命为卿。管仲相齐四十年,在当时社会制度变革的时代,他顺应历史的潮流,进行了一系列行之有效的政治、经济、军事等多方面的重大革新。

他提出“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”(《管子·牧民》)的理论,积极推行“相地而衰征”(《国语》)的政策,推动了农业生产的发展。他采取鱼盐贸易免税的措施,设盐官,大兴渔盐之利,促进了商品经济的繁荣。他反对以血缘关系为基础的世卿世禄制度,主张“匹夫有善,可得而举”(同上)、“使各为其所长”

(《管子·牧民》),建立了选贤任能的用人制度。他制定“作内政而寄军令”(《国语·齐语》)的方针,把居民组织与军事组织合而为一,使人们“守则同固,战则同强”(同上),加强了齐国的军事力量。他以“尊王攘夷”相号召,“挟天子以令诸侯”,使齐桓公“九合诸侯,一匡天下”(《史记·齐太公世家》)。由于采取了这一系列重大的社会革新措施,齐国在春秋时期成为列国争霸中的第一个霸主。

当然,管仲的一系列革新措施都是在“修旧法,择其善者而用之”(《国语·齐语》)的总原则下进行的,在当时的历史条件下,他没有也不可能彻底打破旧制度的桎梏。但是,他顺应历史发展的大趋势,立足于改革旧制度、旧秩序,在客观上还是多方面突破了传统的束缚,加速了奴隶制生产方式向封建制生产方式的转化。即使是政治上比较保守的孔子,也不得不承认:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其被发左衽矣”(《论语·宪问》)。由此可见,管仲在中国古代历史上的作用和影响是巨大的。

管仲与《管子》书。

《管子》一书,相传为管仲所著,其实“非一人之笔,亦非一时之书”(叶适《习学记言》卷四十五)。书中既保存了管仲的思想资料,又杂有大量战国时期的文章及秦汉间的作品。因此,这部书不是管仲的著作。

早在战国时期,《管子》一书就已广为流传。韩非说:“今境内之民皆言治,藏商、管之法者家有之”(《韩非子·五蠹》)。韩非在他的著作中还数引《管子》的《牧民》、《权修》的内容。这反映了《管子》在战国时的传布情况。不过,今本《管子》并不是战国时流传于世的原本,而是经由西汉刘向整理过的本子。

刘向在整理此书时,收集到多种版本的《管子》,共五百六十四篇,其中有很多是重复的,经他删理,最后编定为八十六篇。刘向在《管子序》中说:“臣向言:所校讎中《管子》书三百八十九篇,大中大夫卜圭书二十七篇,臣富参书四十一篇,射声校尉立书十一篇,太史书九十六篇,凡中外书五百六十四篇,以校除重复四百八十四篇,定著八十六篇,杀青而书可缮写也。”^①这里有一令人费解的问题,即:刘向从五百六十四篇中校除重复的四百八十四篇,余下的本应是八十篇,怎么能定著八十六篇?那六篇是哪来的?对此,郭沫若解释说:“书中有《牧民解》、《形势解》、《立政九败解》、《版法解》、《明法解》五篇本是《牧民》、《形势》、《立政》、《版法》、《明法》等篇的解释,在初或本合而不分,如《心术上篇》一样。又《心术下篇》与《内业篇》重复,‘校除’未尽。刘向《序录》,交代未清,故致数目不符邪?”^②牛力达认为,对六篇之差“郭沫若以《管子解》及《内业》、《心术下》重复来解释,是不够的。《管子》书编辑体例上的混乱,应当另有原因。刘向不会低能如此,这是可以由他全部校书的成就证明的”^③胡家聪认为,这可能是“因辗转抄写出了错”^④。

我们认为,篇数不合是因《轻重》的篇目重复引起的。《管子》一书,在体裁上分为《经言》、《外言》、《内言》、《短语》、《区言》、《杂篇》、《管子解》、《轻重》等八大类。这种分类是否为刘向所为,分类的根据何在,现已无法确考^⑤。从分类上看,属于“轻

① 见《管子》明刊本。

② 《宋钐尹文遗著考》注五,见《郭沫若全集》历史编1,第552页。

③ 《管子成书年代之我见》,载《中国经济问题》1982年,第3期。

④ 《管子原本考》,载《文史》第13辑。

⑤ 参见:张岱年《中国哲学史史料学》第45页。

重”类的文章计有十九篇，其中已亡佚三篇，实存十六篇。这类文章普遍采用齐桓公与管仲一问一答的写作形式，主要讨论了生产、分配、交易、消费和财政等方面的问题，是一组很有价值的经济学论文。现在研究者讲议《管子》的“轻重”，多是指这一组文章。但是，如果只从《管子》书目上看，《轻重》并不是十九篇而是七篇，它们是：《轻重甲》、《轻重乙》、《轻重丙》、《轻重丁》、《轻重戊》、《轻重己》、《轻重庚》。这七篇与“轻重”类的其他文章相比较，除了上面说的一般特点外，还有它自身的特别之处：

第一，七篇同用一个篇名，即《轻重》。而“轻重”类的其他文章各有自己的篇名，如《臣马》、《乘马数》等等，这些文章虽属“轻重”类，但记录在目的却不叫“轻重”。

第二，七篇按甲、乙、丙、丁、戊、己、庚排列，井然有序。从标篇程序方面看，先是注明篇目、篇中之数，然后标出该篇在《管子》全书中的第几篇。如：“轻重庚第八十六”，这里的“轻重”是篇目，“庚”是《轻重》篇中的篇次（第七篇），“第八十六”是指本篇在《管子》书中的总篇次，即第八十六篇。最后，又标出了该篇为何类中的第几篇，如“轻重庚第八十六”是“管子轻重十九”，也就是说该篇为《管子》书“轻重”类的第十九篇。

这里，目录上的《轻重》七篇与“轻重”类的其他文章比较，其特点不在它们属于“轻重”类、讨论经济问题等，而在于同一篇名之下又分篇。我们推断，目录上的《轻重》原本是不分篇的，是一专论经济问题的长文。刘向在整理此书时，从五百六十四篇中删去重复、无用的四百八十四篇，剩下的本是八十篇；只是由于《轻重》之文过长，不便阅读，故在同一标题之下分作七节，以甲、乙、丙、丁、戊、己、庚明篇。这样，整理后的《管子》也就由八十篇变为八十六篇了。刘向在序文中之所以未交待由八十篇变为八

十六篇的因由,很可能是他认为《轻重》分作七节而本为一篇,这在目录上以“轻重甲”、“轻重乙”等已经标明了,不需做什么解释。

(二)《管子》与稷下学

《管子》既然不是管仲所著,那它的作者是谁?现在有一种较为流行的看法,即认为:“《管子》所收的文章都是当时‘稷下先生’们写的”^① 因此《管子》是稷下学者的论文集或稷下学宫的“学报”^②。看来,无论是研究《管子》还是研究稷下学,都要触及《管子》与稷下学的关系问题。

关于《管子》与稷下学的关系,早在明代就已为人们所注意。朱长春说:“大抵周衰道拙,至雄国而霸贱王大甚,天下有口,游谈长短之士,都用社稷。管仲为大宗,因以其说系而附之,以干时王,猎世资。田齐之君,亦自以席桓公、敬仲祖烈为最胜,誇一世而存雄。故其书杂者,半为稷下大夫坐谈泛谈,而半乃韩非、李斯袭商君以当管氏,遂以借名行者也”(《管子权序》)。清人姚际恒也说:《管子》“大抵参入者,皆战国周末之人,如稷下游谈辈及韩非、李斯辈,袭商君之法,借管氏以行其说者也”(《古今伪书考》)。由此可见,他们已意识到《管子》中掺有稷下学者之文,尽管这种认识尚属猜测而无实证,但却很能启发人们的思想。

正是在前人思想的启发下,今人刘节、郭沫若、蒙文通等从本世纪四十年代起,对《管子》与稷下学的关系作了大量的研究工作,考断《管子》书中的《心术》、《内业》等篇为稷下学者宋钘、

① 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册,第102页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第1册,第103页。

尹文或田骈、慎到的遗著,大大深化了明清学者的认识^①。近年来,随着《管子》和稷下学研究的展开,人们已较多地触及了这一问题,并提出了一些有价值的意见。但就整个情况看,《管子》与稷下学的关系,也还有待于进一步研究。

我们认为,《管子》中杂有稷下学者的文章,但它不是稷下学者的论文集,不是稷下丛书,更不是现代意义上的“学报”。因为,如果说它是论文集、丛书、学报,这就意味着此书的所有文章均为战国中、后期的稷下学者所撰,而实际情况并非如此。

虽然大家对《心术》上下、《白心》、《内业》诸篇是宋钘、尹文的抑或田骈、慎到的著作,还有各种不同的意见,但有一点是可以肯定的,即这几篇为稷下黄老学派的文章。以此为参照,结合田、慎之学来审察《管子》中的其他文章,可以看出《形势》、《七法》、《版法》、《宙合》、《任法》、《明法》等二十余篇,也都具有稷下黄老之学的特征^②。《幼官》、《四时》、《五行》等篇讲阴阳五行之学,合邹衍之说,因此也是稷下学者之文^③。所以,不能否认《管子》中掺入了稷下学者的文章。但是,也不能不承认书中的有些文章归为稷上学者所作,就显得很勉强。

《大匡》、《中匡》、《小匡》几篇,记载了齐桓公任用管仲的故事,这同《国语·齐语》的记载是一致的,是有关管仲的事迹和思想的较可靠的记述。孟子曾吸收引用了这几篇文章中的某些文字、思想观点。如《中匡》:“薄税敛,轻刑罚”;《小匡》:“省刑罚,薄

① 刘节、郭沫若认为,《心术》、《内业》诸篇为宋钘、尹文的遗著(见刘节《管子中所见之宋钘、一派学说》,郭沫若《宋钘、尹文遗著考》)。蒙文通则认为这几篇是田骈、慎到的作品(见:《杨朱、黄老二考》)。

② 参见:本章第二节。

③ 参见:本章第三节。

赋敛，则民富矣。”《孟子·梁惠王上》：“省刑罚，薄税敛”；《尽心上》：“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。”两者不仅思想观点一致，而且语句也大体相同。对此，清人毛大可认为是《孟子》抄袭《管子》^①，事实可能就是如此。我们知道，《管子》书早在战国时就已广为流传，而孟子又长期活动于齐之稷下，很可能也曾“藏商、管之法”，读过《管子》书，因而吸收和引用了其中的一些思想材料。根据《国语》和《孟子》所提供的材料，可以断定《大匡》等篇的著作年代较早，不是战国时稷下学者的论文。

另外，韩非在《难三》篇中说：“管子曰：‘言于室，满于室；言于堂，满于堂，是谓天下王’”。这见于今本《管子·牧民》，只是文字稍有出入^②。韩非又说：“管子曰：‘见其可，说之有证；见其不可，恶之有形。赏罚信于所见，虽所不见，其敢为之乎？见其可，说之无证；见其不可，恶之无形。赏罚不信于所见，而求所不见之外，不可得也’。”这见于今本《管子·权修》。司马迁在《史记·管晏列传》中说：“吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，既见其著书，欲观其行事”。又说：“故其称曰：‘仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱，上服度则六亲固，四维不张，国乃灭亡，下令如流水之源，令顺民心’。故曰：‘知予之为取，政之宝也’。”这里引的管仲之言，今见于《管子·牧民》。贾谊在《新书·俗激篇》中说：“管子曰：‘四维：一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻’。‘四维不张，国乃灭亡’。”又《史记·贾谊传》引贾谊上汉文帝疏：“筦（管）子曰：‘礼义廉耻，是谓四维，四维不张，国乃灭亡’。”贾谊的引文，今见于《管子·牧民》。综合这些记述可以看出，韩非、贾

① 《四书章句补》。

② 今本《牧民》中无两“于”字，“天下王”作“圣王”。

谊、司马迁引“管子曰”，称之为“管仲之所谓”（韩非语），从而肯定了它们是管仲的遗说；这些引言与今本《管子》中的《权修》、《牧民》一致，因此可以肯定这几篇早出，也不能是稷下先生的论文。

还应注意的是，孟子也受到《管子》上述文章的思想影响。孟子说：“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已”（《孟子·滕文公上》）。这实际是接受并发挥了《牧民》中“仓廩实而知礼节，衣食足而知荣辱”的思想。孟子又说：“纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下之有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得其民矣；得其心有道：所欲与之聚之，所恶勿施尔也”（《孟子·离娄上》）。这与《牧民》中所说：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心”的兴废观是一致的。^① 根据韩非所说《管子》在战国时传播情况，我们有理由认为孟子的政治、经济、伦理思想受到《管子》的影响而不是相反。这也证明《管子》的《牧民》、《权修》等文早出，非稷下学者所撰。

再者，《管子》中《乘马》、《水地》、《五辅》诸篇是否为管仲遗著，抑或战国、秦汉时的作品，尚难断定；论之为稷下学者的论文，证据不很充足。《轻重》篇，学人多以其为秦汉间的著作^②，只有逐一否定其论据，并找出足以说明稷下学者所作的理由，方可断之为稷下论文，而这不是三言两语所能解决的。

总之，由于《管子》一书的作者、时代问题较为复杂，书中各

① 参见：王兴业《管仲对孟子经济思想的影响》，载《管子研究》第一辑，第69页。

② 郭沫若、罗根泽、马非百主此说。

篇的时代早晚相差很大,既有春秋时代的文字、管仲的遗说,又有战国及秦汉间的文章,不能认为它就是稷下学者的论文集或稷下“学报”。即使是其中的战国时期的文章,也未必尽是稷下学者之文,还应作具体分析。因为战国诸子之书多亡佚,不只是稷下先生的许多文章无踪迹;刘向在整理《管子》时,连汉代的作品都杂入其间了,那末怎么没有可能掺入战国时非稷下学者的论著!当然,这也需要进一步考察研究。如果遽下结论:《管子》是稷下论文集,势必把复杂的问题简单化,无助于问题的解决。

二、《管子》与稷下黄老之学

(一)《管子》中的稷下黄老著作

在稷下诸学派中,黄老学派占有重要地位。这个学派的学者众多,思想活跃,影响广泛而深远。著名的人物有慎到、田骈、环渊、捷子、季真等。他们活跃于齐威、宣之际,“皆学黄老道德之术,因发明序其旨意”(《史记》),既致力于“不治而议论”的上大夫之职,又热衷于“聚人徒,立师学,成文典”(《荀子》)的先生之业。《史记》说:“慎到著十二论,环渊著上下篇,而田骈、接子皆有论焉”(《孟荀列传》)。《汉书·艺文志》著录《慎子》四十二篇,《田子》二十五篇,《捷子》二篇。这些论著除《慎子》尚存七篇,其余均已亡佚。

依据《慎子》及其他史书所提供的材料,可知慎到等稷下学者的“黄老道德之术”,是在改铸春秋时期“黄帝之学”与老子之

学的基础上,兼采儒墨名法等各家之说而建构起来的一种带有综合色彩的新的道家学说。它在哲学思想上,以“道”为本,以“因循”为用,强调“因性任物”,顺“理”守“则”,主张“弃知去己”的“静因”之道;在政治伦理思想上,据“道”论“法”,“尚法”贵“公”,重“势”,不毁礼义,追求功利。这些方面的统一,构成了稷下黄老之学。从这些方面来考察《管子》,可以看出不仅《心术》上下、《白心》、《内业》是稷下黄老学者的杰作,而且《形势》、《七法》、《版法》、《宙合》、《枢言》、《法禁》、《法法》、《重令》、《君臣》上下、《势》、《正第》、《任法》、《明法》、《正世》、《七臣七主》、《禁藏》、《形势解》、《立政》、《九败解》、《版法解》、《明法解》等二十余篇,也都具有稷下黄老之学的特征。下面就其中的部分文章作些比较分析;因《心术》上下、《内业》、《白心》已是公认的稷下黄老著作,可作为考察《管子》中其他黄老之文的参照。

1.《法法》、《任法》、《明法》这三篇的稷下黄老色彩较明显。主要表现在以下几方面:

第一,道法并举,尊道而“尚法”。

据“道”论“法”,道法不二,这是慎到、田骈等黄老学者的基本思想。《法法》等文对此均有所论。

《法法》:“道法行于国,民皆舍所好而行所恶。”“不法法,则事无常;法不法,则令不行。”

《任法》:“百姓辑睦,听令(命)道法,以从其事。”“法者,天下之至道也。”“圣君任法而不任智,任数而不任说,任公而不任私,任大道而不任小物。”

《明法》:“不淫意于法之外,不为惠于法之内。”“先王之治国也,使法择人,不自举也”;“使法量功,不自度也。”

这些论述与慎到“不急法之外,不缓法之内。守成理,因自

然；祸福生乎道法，而不出乎爱恶”；“法之功，莫大于使私不行；君之功，莫大于使民不争，……事断于法，是国之大道也”（《慎子·佚文》），不仅思想观点一致，而且语句也多有相似。他们试图为“法”寻求一个形而上的依据，认为“法”也就是“道”，是万物普遍法则的“大道”在社会生活中的具体体现，因而“法”是社会生活的“至道”。“道”是天地万物所遵循的普遍规律，“法”则是人们在社会生活中所必须共同遵循的普遍法则；“道”不可违，“法”不可废，所以要“尚法”、“任法”、“明法”，立公去私。显而易见，在道法问题上，《法法》等三篇的作者同其他黄老学者的思想是一致的。

第二、礼、法统一论。

“尚法”而不毁礼义，这是稷下黄老之学有别于儒（孔孟）、道（老庄）、法家的特点之一。

他们说：“法制礼籍，所以立公义也。凡立公，所以弃私也。……定赏分财必由法，行德制中必由礼。”（《慎子·威德》）“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也”；“法者，所以同出，不得不然者也。故杀戮禁诛以一之也。”（《管子·心术》）礼法并行不悖，都具有“立公去私”的作用，因而不可偏废。这是对儒家尚礼义、法家重法治的整合，同时也改造了老庄排斥礼法的思想。

《法法》诸篇也持有同样的观点。他们提出：“号令已出又易之，礼义已行又止之，度量已制又迁之，刑法已错（措）又移之。如是，则庆赏虽重民不劝也；杀戮虽繁，民不畏也。”（《法法》）这就是说，君主治国必须严守礼法，有法不依，有礼不循，朝令夕改，完全依个人的主观好恶办事，是不可能治理好天下的。“所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”（《任法》）仁义礼乐是依“法”而生的，其共同的功能在于使人民在思想、行动上整

齐一致，自愿地接受统治。显然，这是稷下黄老学派的观点。

第三、重“势”。

慎到以重“势”而著称于世，《法法》诸篇也持有同样的观点。

《法法》：“凡人君之所以为君者，势也。故人君失势则臣制之矣。势在下，则君制于臣矣；势在上，则臣制于君矣。故君臣之易位，势在下也。”“势非所以予人也”，“威权贵于爵禄。”

《任法》：“下之事上也，如响之应声也；臣之事主也，如影之从形也。故上令而下应，主行而臣从，此治之道也。”

《明法》：“夫尊君卑臣，非计亲也，以势胜也。……故君臣共道则乱。”

这些论述说得很明确，即君要有威势，不能与臣下分享权力，为人臣子，只能俯首听命于上，不可擅权图势。他们也主张“君无事而臣事事”，认为这才是为君为臣的“正道”。这与慎到的重“势”理论是完全一致的^①。

另外，《法法》、《任法》等篇均以所谓“黄帝之治天下”相标榜，正合《史记》所说的田骈、慎到之流“皆学黄老道德之术，因发明序其旨意。”

综合以上几个方面，可以肯定地说《法法》、《任法》、《明法》三篇，也就是稷下黄老学派的著作。而《明法》别有《明法解》一篇，逐句解释《明法》，如同一经一传，也应是稷下黄老学者的作品。

2.《形势》、《形势解》

《史记·管晏列传》：“太史公曰：吾读管氏《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》，……详哉其言之也。”今《管子》中无《山

· ① 参见第二编慎子章。

高》、《九府》。裴骃《史记集解》引刘向《七略》说：“《山高》一名《形势》”，为“管仲著书篇名”。因此，一般认为今之《形势》即《山高》，是管仲的著作或遗说。其实，这个看法并不可靠。

《形势》论“道”说“则”，讨论事物的因果关系及其规律性问题。指出：道“藏之无形”，“道之所言者一也，而用之者异”，“万物之生也，异趣而同归”；认为：“得天之道，其事若自然；失天之道，虽立而不安。”“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。……顺天者有其功，逆天者怀其凶，不可复振也。”这里论及了“一”与“多”（异）、“道”与“物”、人与“道”的关系问题；强调要正确地发挥人的能动作用，就必须顺应事物的客观法则，否则就要遭到客观规律的惩罚。这些思想与稷下黄老的观点是吻合的，同时也反映出作者具有比较高的理论思维水平和较强的概括能力。

文中“蛟龙得水而神可立也，虎豹得幽而威可载也，……贵有以行令”；“衔命者，君之尊也；受辞者，名之运也。上无事则民自试”。与慎到的“腾蛇游雾，飞龙乘云，云罢雾霁，与蚓同，则失其所乘也。故贤而不屈于不肖者，权轻也；不肖而服于贤者，位尊也。”（《慎子·威德》）都强调了君主势位的重要意义。而慎到等稷下黄老学者也主张有势之君“无事”，即所谓“君无与焉，仰成而已”。

这种共同的思想指趣，决不是偶然的巧合，表明《形势》的作者与慎到同为一家。如果《山高》确系管仲的著书篇名，那么就思想内容和特点来看，今之《形势》可能已不是原来的《山高》；它的以“道”为本的思想，也不可能是管仲遗说，因为管仲时代的理论思维尚未达到这样的认识水平。把《形势》看作稷下黄老之文，似乎更合理些。

《形势解》逐句解说《形势》，使《形势》篇的黄老思想更加明

确了。如说：“蛟龙，水虫之神也；乘于水则神立，失于水则神废。人主，天下之有威者也。得民则威之，失民则威废。……人主，天下之有势者也，深居则人畏其势。”这里阐明了《形势》中“蛟龙”与水、虎豹与幽（深林）的“势”喻内涵。再如所释“衔令者，君之尊”，说“法令之合于民心，如符节之相得也。则主尊显”，触及了法与势的关系问题。文中“天地之无私”、“明主之官物也，任其所长，不任其所短。故事无不成，而功无不立”，也与田、慎“知万物皆有所可，有所不可”，“大君因民之能为资”“不设一方以求于人”的思想原则相通。所以，这一篇也是稷下黄老的著作。

3.《七法》

这一篇在论述“治民”、“为兵”、“正天下”等七大原则的过程中，也触及了法与势的问题。它说：“百匿伤上威，……一威伤则重在下；……重在下则令不行”；“居身论道行理，则群臣服教，百吏严断，莫敢开私焉。论功计劳，未尝失法律也。”这就是说，君主的威势是不容削弱的，否则令不能行禁不能止。据“势”行“法”，是君主治国的重要原则。作者认为，“错（措）仪画制，不知则不可”，也就是说制定法令标准，规划各项制度，必须知“则”。因为“不明于则，而欲出号令，犹立朝夕于运均（钩）之上，摇竿而欲定其末。”即若不知“则”便发号施令，那就如同在转动的陶轮上树立测定日影的标竿一样，完全是徒劳的。

关于“则”，作者解释说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生（性），物虽甚多，皆均有焉，而未尝变也，谓之则。”意思说，则也就是天时、水土、动植物及人类等各种事物中共同的稳定不变的东西，亦即客观事物内部的法则、规律。作者提出制定法令制度应建立在知“则”的基础上，把“则”与“法”结合起来考察，从哲学世界观和方法论的层面上谈法论制，这正是

稷下黄老学派道法统一思想的突出表现。

通过以上的简略考察,我们大体确定了《法法》等篇与稷下黄老之学的关系。其他如《宙合》、《枢言》、《版法》、《君臣》上下等,也都从不同角度论及道、法、势、德、仁、义、礼、阴阳、气、名、实等哲学、政治伦理方面的问题。如《版法》、《版法解》讲法自然、行法治、施兼爱(“法天合德,象地无亲”;“正法直度”,“兼爱无遗”)。《宙合》讲“道也者,通乎无上,详乎无穷,运乎诸生”;章(彰)道以教,明法以期,民之兴善也如化。”“君出令,佚(逸);……臣任力,劳。”《君臣上》说:“明君之重道、法而轻其国也。”“道也者,万物之要也。”“为人君者,修官上之道,而不言其中;为人臣者比官中之事而不言其外。”“君据法而出令,有司奉命而行事。百姓顺上而成俗。”从这些论述及文章的一般思想基调看,也都属于稷下黄老学者所作。这里不一一考述了。

(二)《管子》中的稷下黄老思想

1. 道、气观

(1)“虚而无形谓之道,化育万物谓之德”

稷下黄老是先秦道家的一个别派。道家的一般特征,并以此作为道家的标志的,就是把“道”看成是世界的本原和支配天地万物的普遍法则。《管子》中稷下黄老之学或稷下道家的特征和标志也在于此。

同老庄哲学一样,《管子》中稷下黄老之学也是以“道”为最高哲学范畴和理论核心的。它说。

“虚而无形谓之道,化育万物谓之德。……德者,道之舍,物得以生生。……故德者得也。得也者,谓得之所以然也。……道之与德无间,故言之者不别也。”(《心术上》)

“凡道，无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”（《内业》）

“天之道，虚其无形，虚则不屈，无形则无所低赶，无所低赶，故遍流万物而不变。”（《心术上》）

“道也者，万物之要也。”（《君臣上》）

“道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。”（《宙合》）

“始乎无端者，道也；卒乎无穷者，德也。道不可量，德不可数也。”（《兵法》）

“夫道者，所以充形也，而人不能固，其往不復，其来不舍。”（《内业》）

“道往者，其人莫来；道来者，其人莫往。……得天之道，其事若自然，失天之道，虽立而不安。其道既得，莫知其为之，其功既成，莫知其释之。藏之无形，天之道也。”（《形势》）

“道不远而难极也，与人并处而难得也。”（《心术上》）

“道满天下，普在民所，民不能知也。”（《内业》）

“道之大如天，其广如地。”（《白心》）

“道在天地之间也，其大无外，其小无内”（《心术上》）。

“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”（《内业》）

“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。人之所失以死，所得以生；事之所失以败，所得以成也。”（《内业》）

这些论述从不同角度说明了“道”的性质、特点和作用。在它看来，“道”没有具体的形象，不是有形之物，为人的感官所不能把握（“虚而无形谓之道”，“凡道，无根无茎，无叶无荣”，“天之道，虚其无形”，“藏之无形，天之道也”，“不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道”，“道也者，口之所不能言”）。然而，“道”非绝对

的虚无。它广大无边,细微无内,遍存于一切事物之中(“道在天地之间也,其大无外,其小无内”,“道之大如天,其广如地”,“道满天下,普在民所”);“道”具有使万物生长发育的功能和作用,而具体事物有所得于“道”才获得了自身的特殊规定性(“化育万物之谓德”,“德者,道之舍,物得以生生”)。所以,道不在万物之外,不是脱离天地万物而自在的实体。它是天地万物得以存在与发展的总依据,是物质世界的一般规律和普遍本质(“万物以生,万物以成,命之曰道”,“道也者,万物之要也,”“道也者,通乎无上,详乎无穷,运乎诸生”)。由于“道”是天地万物的一般规律,具有不依人的主观意志为转移的客观必然性,因而人不能逆道而行,违反客观规律之“道”将一事无成(“道往者,其人莫来;道来者,其人莫往”,“得天之道,其事若自然;失天之道,虽立而不安”,“人之所失以死,所得以生;事之所失以败,所得以成”)。

从上述可以看出,《管子》中稷下黄老的“道”学与老子的“道”论是有所不同的。我们知道,“道”在老子那里也是“虚”的,具有天地万物的本原、始基和事物一般法则的双重意义。就其思辩结构来说,他把春秋以前人们关于“天道”、“人道”的思想认识升华为“道”,即从人们关于具体事物特殊规律的认识抽象为一切事物的普遍法则;然后,反过来将这一存在于天地万物之中的普遍法则与天地万物分离开来,看作是脱离天地万物的独立自存的实体,得出“道”先天地生、生天生地的结论。这样,老子之“道”也就由事物的一般规律转化为抽象的、绝对的存在。《管子》中黄老的“道”哲学则力图把“道”的意义限定在本体的范围内,其着眼点和理论重心在于说明“道”是宇宙普遍本质和一般法则,从而在理论上克服了老子在抽象思维过程中把事物的规律与事物本身相割裂,并把它变为派生万物的独立实体的思想

错误。从先秦“道”学理论的发展进程看，老子的“道”论深化了人们关于“天道”、“人道”的观念；《管子》中的黄老之“道”则进一步扬弃了老子道论，使那个从天地万物中游离出来的自在之物——“道”，重新回归于天地万物之中。

（2）“凡物之精，比则为生”

本来，老子曾认为先天地生的“道”是：“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。”（《老子》第二十一章）“道”中好象有某种形象，似乎有某种细微的实在之物。又说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”（同上书，第四十二章）认为由“道”所化生的天地万物都内含阴气、阳气和冲气，“气”是构成万物的基本材料。这些不很明确的表述，诱使人们在研究其“道”学理论与研究“道”与物的关系时，不能不思考“精”与物或“气”与物的关系问题。

《管子》中的黄老之学正是在探讨“道”物关系、克服老子析“道”独立于物的思想，认真分析了“精”、“气”与物的关系，在吸收传统哲学及当时的天文学、医学中有关“气”的一些具体认识的基础上，发挥老子“道”中“有精”、“万物负阴抱阳”的思想，提出了“气”、“精气”的学说。

老子虽然提出“道”中“有精”、“其精甚真”的命题，但他没有说明“精”是什么。《管子·内业》明确指出：“精也者，气之精也。”精即精气，也就是精微极致之气。它认为，这种气“其细无内，其大无外”，充塞于天地之间，遍布于整个宇宙，是构成万物的基本物质材料。它说：“凡物之精，比（合）则为生，下生五谷，上为列星。流于天地之间，谓之鬼神，藏于胸中，谓之圣人。是故名气。”（同上）“有气则生，无气则死，生者以其气。”（《枢言》）“气者，身

之充也。”(《心术上》)这里,一方面说明“气”是一种物质的实体,它遍存于一切事物之中,任何事物都具有“精气”。另一方面也说明,任何事物的产生都是“精气”自我运动、相互结合的结果,如天上的星辰、地上的五谷等等。在它看来,即使为变化精妙被叫做“鬼神”的,也只是由流动于天地间的“精气”的生化功能而已;当“精气”藏入人的胸(心)中时,则会产生出非凡的智慧,成为大智若愚的圣人。这就告诉我们,“精气”不仅是一切物质现象的来源,而且也是精神现象的来源。无限丰富多彩、千差万别的世界统一于“精气”。

不过,当它用“精气”来解释人的生命现象时,又提出了与上述认识有所不同的观点。它说:“凡人之生也,天出其精,地出其形,合此为人。和乃生,不和不生。”(《内业》)^①按其“凡物之精,比则为生”的观点,人的生命体是精气相互结合的产物,是精气自我变化的结果,它并不需要附加什么“形”或“形气”。但是,这里却认为人之生不仅需要“精气”,而且还有赖于“形气”,只有这两种气相结合、沟通才会有人的生命。这样一来,“精气”就不是人的生命的唯一来源,也不是构成人体的唯一材料了。另外,若依其“精气”充塞天地、遍布万物之中的观点,那么不仅是“天出其精”,而且也应“地出其精”,因为地与天一样也是由“精气”所充塞的,怎么是“地出其形”呢?再有,如果说人是精气与形气相互结合的产物,这就意味着人一经产生便具有精气,或者说人本来就存储着精气;但它又认为精气藏于胸中才会产生智慧而成为圣人,这似乎是说精气并不在人体之中而在人体之外。从这些

^① 形:一说为“形气”,即一种比精气粗糙的气。一说“精气”指阳气;“形”指形气,也就是阴气。

方面来看,“天出其精,地出其形,合此为人”说,与“凡物之精,比则为生”的命题不甚吻合。反映出作者对“精”与物关系问题的认识,有些方面还不够明晰。

《管子》中稷下黄老之学还讨论了“气”与“神”的关系问题。《内业》篇:“气道(通)乃生,生乃思,思乃知。”即气的沟通而产生人的生命,有了生命才产生思想、智慧。显然,这是把由精气和形气所构成的有生命的形体看作第一性的东西,而人的思想、观念等精神现象则是依赖于形体的第二性的东西。这是唯物主义的形神观。但它又认为人的精神也是由“精气”构成的,这就混淆了精神与物质的界限。

一般认为,《管子》中的“精气”也就是它所谓的“道”。因为“气者,身之充也”(《心术下》),“道者,所以充形也”(《内业》);道“其大无外,其小无内”(《心术上》),气“其细无内,其大无外”(《内业》)。比较起来,道、气在这里没有区别,所以“精气”也就是“道”。

我们认为,“精气”与“道”还是有别的。在《管子》黄老哲学的思想体系中,“道”实际上是一个本体论方面的关系范畴,它概括、反映的是天地万物的普遍本质及其相互间的关系;“气”或“精气”则是起源论方面的实体性范畴,它所要揭示的是天地万物的始基及一般结构。前者着眼于宇宙的横向联系,后者则侧重说明天地万物的纵向关系。当然,这种区别不是绝对的,但不能因此把二者相提并论、等同为一。从思维发展的进程来看,老子之“道”是“其中有精”的,这个“精”,我们权作精微之气来理解,它包含在“道”中,并不具有独立的性质和作用。《管子》中黄老之学的道气论,则把“精气”从“道”中分离出来,使之上升为一个独立的哲学范畴,明确规定为“气之精者”,也具有“无内”、“无外”

的性质,这就改造和发展了老子之说,使其“恍惚”不定的“道”具化了。

2. “静因之道”及其主、客体统一论

黄老之学认为,认识的基本任务是“知道”、“明理”、“知道之纪”(《心术》),即认识和把握事物的规律。然而,“道也者,……目之所不能视也,耳之所不能听也”(《内业》),事物的规律不能为人的感官所把握。“心静气理,道乃可止。”“修心静意,道乃可得”(同上)。心神安静,灵气通顺,即可得道,获得正确的认识。但这种“心静气理”、“修心静意”又不是老庄“静观玄览”、“无思无虑”的直觉体悟,因为“思之,思之,又重思之。……思索生知”(同上),无思无虑不可能获得认识。也就是说,在“心静气理”、“修身静意”的前提下,通过认识主体的深思熟虑,即思维过程,才能够获得正确的认识。同时,这种深思熟虑也不是老子式的“闭门塞兑”,而是“洁其宫,开其门”(《心术》),使心灵或理性保持洁净统一,打开感觉的门窗,依循“静因之道”的认识方法而获得的。

在他们看来,“道”是理性思维的对象,耳目等感官是心灵的门窗;虽然感官不能提供关于“道”的知识,但要认识“道”必须通过感官,有赖于感性认识。感官和思维器官、感性和理性的关系即如君臣关系,“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。心术者,无为而制窍者也”(同上)。理性依赖于感性,又主宰感性;正确的认识方法是用无为的理性来支配感觉的门窗,而不是“闭门塞兑”,不是完全排斥感性和理性的内心直观。

他们认为,由于“心”在认识活动中占有主导地位,“我心治,官(感官)乃治;我心安,官乃安。治之者,心也;安之者,心也。”(《内业》)因此,认识的关键在于“修心”、“洁其宫”,实质上就是指思维的调整作用。怎样“修心”、“洁宫”呢?首先是“虚”,“虚者,

无藏也”(《心术》)。无藏指认识主体对认识对象没有先入为主的成见或某种感情上的障碍。如果“心”不“虚”,“嗜欲充盈”,便会受到干扰,以至于“目不见色,耳不闻声”(同上),无法认识事物。其次是“静”,即“毋先物动,以观其则”(同上),只有心静才能客观地观察事物,“静则得之,躁则失之”(《内业》)。最后,“专于意,一于心,耳目端,虽远若近”(《心术》),即心志专一,集中精力,耳目端正,如此则能知远事如在近旁,提高人的思维能力。

虚、静、专一是获得正确认识、得“道”的必要前提,但不是唯一的前提,还需要遵循“静因之道”的认识原则。所谓“静因之道”,也就是认识主体在认识活动中完全排除主观成见,一切以客体为准绳的认识原则。“因也者,舍己以物为法者也。感而后应,非所设也;缘理而动,非所取也”(同上)。排除主观成见,如实地反映客观事物。感触事物之后才产生反应,并非出于主观设想;遵循规律行动,并非随意采取办法。因此,“无为之道,因也。因也者,无益无损也。以其形因为之名,此因之术也。”(同上)即对客观对象不掺杂一点主观的损益,完全按照事物的本来面目认识事物、给以说明。这就是“因的方法”。

总之,要获得正确的认识,“知道”、“明理”,既要“洁其宫,开其门”,还要遵循“静因之道”的认识原则。否则,就无法完成认识的任务、达到认识的目的。

黄老学者的上述思想,是建立在对人类认识的自觉反思基础上的。他们说:“人皆欲知,而莫索(之)其所以知。其所知,彼也;其所以知,此也。不修之此,焉能知彼?”(同上)“所知”是认识的对象,“所以知”是认识的主体。这是说,人们都想获得知识,但不了解怎样才能获得知识。人们认识的是客观对象,而去认识的则是主体;不把主体修养好,怎能去认识客体。正是基于这种认

识,他们才提出了怎样“修此”、如何“知彼”的方法和原则。这里有两点值得注意:

第一,它用“所知”之“彼”和“所以知”之“此”,把认识主体与认识对象明确区分开来,这在中国哲学史上有着独特的理论价值。

我们知道,在认识论中,主体和客体是表示活动者与活动对象之间特定关系的哲学范畴;主客体的关系问题,也是哲学家们在反思人的认识的过程中必然要触及的问题。但是,在黄老学者之前的各种认识理论并没有把它作为一个重要问题提出来,因而也没能对此进行具体的考察、说明。比如在老子那里,他要求认识者在主观上应做到“涤除玄览”、“致虚守静”,方能认知那个无形、无声、绝对、唯一的“道”,这实际上触及了主客体的关系问题。但是,他并没有把主、客体明确区分开来;而作为认识对象的“道”,归根结底是主体观念的自我外化。《管子》中黄老之学则自觉地意识到,人的认识活动是由“所知”之“彼”和“所以知”之“此”,即认识的主体和客体两方面构成的,并认为不研究、考察认识中的“彼”“此”关系而“欲知”是不行的。这就使先秦哲学中的认识理论大大深化了。

第二,它力求正确说明主体与客体的关系问题。

在黄老学者看来,主体(此)与客体(彼)之间存在着认识与被认识、反映与被反映的关系。主体是认识者、反映者,客体是被认识、被反映者;认识也就是“所以知”之“此”(主体)对“所知”之“彼”(客体)的反映。所以要“洁其宫,开其门”,“修此”以“知彼”。显然,黄老学者力求正确说明主体与客体间的相互关系的;认为二者是一种反映与被反映的关系,也含有朴素唯物主义反映论的合理内核。

不过,主体与客体的关系不只是认识与被认识、反映与被反映的关系,更重要的还在于它是一种改造与被改造的关系。人之所以是主体,首先在于它是一个能动的主体,具有意识的能动性、实践的能动性,能够积极、主动地认识并改造客体。黄老学者虽然意识到主客体的区别及其反映与被反映的关系,但他们不理解主体的能动性,在他们的心目中,主体只是静待反映的“主体”。所以,他们一般认为人对“道”及客观事物的认识,是一个由感性到理性的自然过程,只要排除主观成见和嗜欲等因素的干扰,就自然而然地把握住“道”、获得了认识。强调“敬除其舍,精将自来”,“心能执静,道将自定”(《内业》)。由于它忽视了主体的能动性,片面强调虚、静、因,因此其所谓“修此”、“知彼”论是一种消极的被动的反映论。

3. 法哲学

《管子》中黄老之学在新兴地主阶级“法治”实践不断深入的背景下,比较多地研究了法的一般问题,从而形成了它的法哲学理论体系。^①

我们在前面“《管子》中稷下黄老著作”一节中,引录了《法法》、《任法》、《七法》等篇有关道、法的部分论述,并作了初步的考释。从中可以看出,由道论法、道法统一是《管子》中黄老之学的一个基本思想。这种思想的理论意义在于,它力图从哲学世界观的角度、用哲学的方法,来说明“法”的起源、意义、作用、性质等问题,论证“法”的客观必然性及法治的必要性。

^① 法哲学是用哲学方法研究法的一般问题的知识体系。内容主要涉及法的起源、含义、性质及正义性问题;法的现象、方法、任务和作用;法与国家和社会的关系,法与其他学科的关系等等。

依照黄老之学“道”、“法”统一的观点,“法”是宇宙普遍法之“道”在社会生活中的体现。这种见解与西方法哲学中的自然法和人类法(即人定的法律)关系的认识很相似。在英文中,“法律”和“规律”是一个词,即 Law。它既被人们在描述的意义上使用,表示有关某种情况有规律的发生的陈述,如地心引力律、价值规律等;也被人们在指示意义上使用,表示什么应该发生或允许什么发生的权威性规定,如民法等等。虽然两种意义上的 Law 有明显的区别,但有时被混在一起^①。由于这个原因,自然法具有自然秩序的意义,即自然的法则。这与黄老之学中的“道”的含义相近。英国学者布莱克斯说:自然法在“整个地球上,在所有国家,在任何时候,都具有约束力。任何人类法如果同它相抵触,都是无效的;而人类法中的那些被认为是有效的法律则是从这个原始法中直接或间接地汲取力量和全部权威的”^②。这就如同黄老之学中的“道生法”之说。不过,西方法哲学中的自然法又被认为是“上帝的命令”、“宇宙精神”或“人类理性”。如布莱克斯说:自然法“与人类同时产生的并由上帝亲自支配的”^③。这与黄老之学中的“道”又大相径庭了。因为黄老之学的“道”并不是由上帝所支配的,不是上帝的命令,只是宇宙的普遍法则,是不依人类的意志为转移的客观必然性。在这里,我们有理由说西方的自然法观是唯心主义的,而中国古代的自然法观具有唯物主义的性质。不过,这一点似乎不很重要,重要的是都认为自然法是人类法立法的依据。

① 参见张文显《当代西方法哲学》吉林大学出版社 87 年版第 46 页。

② 转引自《法学译丛》1985 年第 3 期。

③ 转引自《法学译丛》1985 年第 3 期。

《管子》中黄老之学认为，“法”是君主制定的：“有生法，有守法，有法于法者。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也”（《任法》）。“生法”即立法，“守法”也就是执法、司法，“法于法”是指服从法律。这就是说，法是由君主制定的，只有君主才有立法权。那么君主立法的根据是什么？“错（措）仪画制，不知则不可”；“不明于则，而欲出号令，犹立朝夕于运钩之上，摇竿而欲定其末”（《七法》）。这说明“法”不是君主主观意志的产物，而是建立在对事物变化法则的认识基础上的。所以，它又说：“事督乎法，法出乎权，权出乎道”（《心术上》）。可见，人类法根源于自然法，自然法与人类法是统一的。这就是从世界观的高度说明了法的起源及客观必然性，当然也掩盖了它的阶级内容。

什么是“法”？它们说：“法者，天下之至道也”（《任法》）；“法者，所以同出，不得不然者也”（《心术上》）；“法者，天下之程式也，万事之仪表也”（《明法解》）；“尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也，谓之法”（《七法》）；“法者，天下之仪也，所以决疑而明是非也，百姓所悬命也”（《禁藏》）；“法律政令者，吏民规矩绳墨也”（《七臣七主》）。这些论述，从不同的层面上说明法是整齐人事的标准，判断是非的尺度。

在它们看来，不仅臣要守法、民要法于法，而且“生法”的君主也不能“弃法”。“为人君者，倍道弃法而好行私，谓之乱”（《君臣下》）。“法令者，君臣之所共守也”（《七臣七主》）。“君臣上下，贵贱皆从法，此谓大治”（《任法》）。在这里，法成了一切人的对立面，任何人都毫无例外地受法的约束，法高于一切。这种着眼于新兴地主阶级长远利益的法哲学，从理论上把法的权威摆到了最高地位，限制了君主滥用权力。

“法”的作用是什么呢？“上有法制，下有分职”（《君臣上》）。

这就是说,法的最大功用即在于明“分”。这一点,《管子》中黄老之学的认识与慎到“定赏分财必由法”(《慎子·威德》)、“治天下及国,在乎定分”(《吕氏春秋·慎势》引)的明“分”说是一致的。

在《管子》黄老之学的法哲学中,“礼”与“法”的关系问题是一重要的研究内容。关于“礼”,它们说:“礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎道者也”(《心术上》)。这里谈到了什么是礼、礼与义、礼与道的关系。礼是义的具体表现而又加上一定的具体制度。那么“义”是什么呢?“义者,谓各处其宜”(同上),义也就是人与人的关系恰到好处。所以它又说:“君臣、父子、人间之事谓之义”(同上)。可见,所谓“各处其宜”,也就是君臣之间、父子之间、人与人之间的关系恰当,而这就是“义”;反过来说,君不君、臣不臣、父不父、子不子,就是不义。怎样才能知道人们“各处其宜”,或者说“义”与“不义”的表现形式是什么?“登降、辑让、贵贱有等,亲疏有体谓之礼”(同上)。“礼者,因人之情,缘义之理……”这说明礼是体现义的,登降、辑让、贵贱、亲疏之别即义的表现形式,而这些形式的总和即礼。在这里,礼是义的表现形式,义则是礼的内容,二者的统一即“理”。所以说“礼者,谓有理也;理也者,明分以谕义之意也”。“理因乎道”,即礼义统一之“理”来源于“道”,“道”是礼义的基础。“道”是什么呢?“虚而无形谓之道,化育万物谓之德”(同上);“道与德之间,故言之者不别也”(同上)。可见,礼义的根源即存在于万物之中的普遍规律。

既然“礼”与“法”同出一源(“事督乎法,法出乎权,权出乎道”);“礼”与“法”的社会功用也是一样的,“民不道(从)法则不详,”“群臣不用礼义教训则不详”(《任法》),那么它们的关系又

是怎样的？“所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先王之所以一民者也”（《任法》）。这说明仁义礼乐与法都是统治者用以统治人民的工具，所不同的是，它们都出于法，是从属于法的。

三、《管子》与稷下阴阳五行学派

以邹衍和邹奭为代表的阴阳五行学派，是稷下学宫的一大“特产”。它培植于稷下，发育于稷下，昌盛于稷下，是战国时代诸子百家中的一大“显学”。《管子》中《幼官》（“玄宫”）、《四时》、《五行》等篇，保存了这一时期阴阳五行之学的思想资料，基本反映了稷下阴阳五行学派的精神面貌。

根据第二编的叙述，可以把邹子之学的基本内容概括如下：

①天论。即关于天地剖判、阴阳消息的学说。②地说。即“大小九州”的地理学说。③史观。即人类社会历史按“五德终始”的秩序运动、变化的理论。④天人感应的观念。⑤“以小推大”的认知方法。就其总的精神来说，也就是以天地万物及人类社会为运动变化着的整体系统；阴阳二气的消长、互补和五行之间的生克转换支配着一切事物的变化发展；天、地、人诸要素相互作用、相互制约和相互影响，如果某方面的变化逆于阴阳五行所规定的秩序，就会引起整个系统的紊乱。因此，建立在整体观念基础上的“阴阳主运”和“五德终始”说，乃是邹子之学的理论中心。既讲阴阳，又说五行，把五行之转纳入社会历史领域，这是邹子之学有别于早期阴阳学说和五行观念的主要之点。以此来衡量《管子》，可以看出《四时》诸篇的基本思想与邹子之学大同小异。所谓小异，主要是《四时》等详尽地阐述了阴阳五行的理论，弥补了邹子

之说因史料短缺而语焉不详的缺憾。其大同则表现为：

(一)“阴阳主运”的思想

《史记》说，邹衍通过深入观察研究阴气和阳气的一消一长规律，提出了“阴阳主运”的学说，显于当世。所谓“阴阳主运”，即认为一切事物的运动变化都是受阴阳二气的消长法则支配的。不过，对于邹衍这一思想的具体内容，我们所知甚少。《管子》中的《四时》等篇则多有论及。

“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也；刑德者，四时之名也。刑德合于时，则生福，违则生祸”（《四时》）。

这是说统治者的刑罚和庆赏要与四时相配合，相适应；适应、吻合就有福，不吻合则生灾、有祸。而四时的变化则是阴阳二气相互衰盛转运的结果，阴阳二气的消长是自然界最普遍的规律。

“通乎阳气，所以事天也；经纬日月，用之于民。通乎阴气，所以事地也；经纬星历，所以观其离”（《五行》）。

也就是说把握阴阳二气的变化规律，在于指导人们更好地对待自然（事天地）。

《四时》、《五行》都以阴阳二气的盛衰来解释一年四季的变化，强调人的活动必须通阴阳而顺四时，表现出较为明显的“阴阳主运”的思想意识。《幼官》及《幼官图》则以阴阳二气的交错起伏来说明四季气候的流变，由此制定出统治者在衣食住行和政治生活等方面具体活动以及农业生产方面的相应措施。如说，春天“地气发”、“天气下”；地气即阴气，天气即阳气。在这种情况下，应“戒春事”、“赐与”等等。这同样也含有“阴阳主运”的精神。

(二)“五行相生”的理论

邹衍之学的一个重要内容是“五德终始”说,这一学说的理论基础是五行生胜论。五行相生是指:木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。这种相生的次序往复循环终而复始,轮流在自然界占主导地位,由此便形成了一年四季的变化更替。五行相胜是:金胜木,木胜土,土胜水,水胜火,火胜金。他以这种相胜论来解释各个朝代的兴亡更替,认为每一朝代都代表五行中的一德(性质和作用),五德“从所不胜,木德继之,金德次之,火德次之,水德次之”(李善《文选》、左思《魏都赋》注引《七略》),终始往复以至无穷,由此而形成了历史的发展和朝代的更迭。依据这一理论,他提出“转用事随,方面为服”(《史记集解》引如淳说)的主张,要求统治者在刑政教化和社会风尚等方面,应随时而变,合乎五行生胜的轮转规律。

《管子》中的《四时》、《五行》诸篇虽然没有用“五德终始”说来解析历史上王朝的变更交替,而以“五行相生”、“五德转移”来阐释一年四季的流变及政教文质的转运,就思维的模式来说与邹衍是一致的。《四时》说,东方属春,属木,其德赢育;南方属夏,属火,其德施舍修乐;中央属土,其德和平用均;西方属秋,属金,其德忧哀静正严顺;北方属冬,属水,其德淳越温恕周密。这里以五行相生的序列配合四时季节的转移,具体说明了“五德”的性质和作用,丰富了五行相生说的内容。作者认为:“圣王治天下,穷则反,终则始。德始于春,长于夏;刑始于秋,流于冬。”显然,其五行、五德的相生也是一种终始推移的观念。这种观念的实际意义在于:“圣人务时而寄政,作教而寄武,作祀而寄德。此三者圣王所以合于天地之行也”(《四时》)。也就是说,君主不仅在政令

方面要顺时,而且在习武、设祭等重大活动方面也要与四时之变相统一。

《五行》把一年四季(五时)具体化为五个七十二日,实际上成了五季,多了一个季夏,列于夏秋之间,依次配以木、火、土、金、水五行。作者认为每个七十二日均有始毕,“毕”即完结、转化,七十二日的五次始毕(三百六十天),构成了一个间断性和连续性相统一的链条,体现了五行相生的关系,形成了四时的季节变化。可见,《五行》的间架仍然是五行相生,内含着终始转移的思想。

《幼官》篇没有直接用五行来谈论问题,而是以木、火、土、金、水的生成数来配合春、夏、秋、冬四时,别具一格。如:春“用八数”,“八”即木之成数。夏用“七数”,“七”即火之成数。秋“用九数”,“九”即金之成数。冬“用六数”,“六”为水之成数。季夏为“五和时节”,“用五数”,土生数为五;土气和,故季夏是“五和时节”。透过这里的“数”,可以看出它也是以春木、夏火、季夏土、秋金、冬水的五行相生模式来说明问题的。《幼官》所谓“用”某数,意思是统治者应根据此“数”的性质发布政令,勉以农桑,在服饰饮食起居、旗帜、形物等方面采取相应的措施。如,春数八,即春木,“八举时节,君服青色,味酸味,听角声,治燥气”;“春行冬政肃,行秋政霜,行夏政闾。”《幼官》篇在这方面作出了种种详细的规定,为后来的《吕氏春秋》中十二纪纪首(即月令)奠定了理论基础。

综合起来看,“五行相生”是贯串于《四时》、《五行》、《幼官》等篇的一个基本思想。这一思想的价值在于,说明了自然界的运动变化不是杂乱无章的,它具有一定的规律性,人的活动受客观规律的制约,因此必须认识和把握“五行相生”的规律。所谓“圣

王务时而寄政”，也就是这一思想的具体运用。因此，虽然《四时》诸篇没有用“五德转移”来解释朝代的变迁，而其“五行相生”的思想模式与邹衍之说实无二致。

（三）整体观念及“天人感应”思想

邹衍的阴阳五行说是建立在整体观念的基础上的。肯定天、地、人及万物都是相互制约、相互影响，认为整个宇宙是一个有秩序的和谐的统一整体，这本来是一种正确的思想；但是，邹衍由此引出了具有神秘意义的“符应”、“机祥”说，从而把自然界和人类社会的相互关系神秘化了。

《四时》诸篇同样如此。它们认为：“刑德者，四时之合也；刑德合于时则生福，诡则生祸”（《四时》）。从抽象的意义上说，强调人事合于天道，这并没有荒诞之处；如果人事逆于自然之理，受到自然的惩罚也是必然的。但是，如果说统治者在刑罚、庆赏方面必须合于四时，比如春天只能施德，秋冬只能用刑，否则就会带来灾殃，这未免就荒诞不经了。《四时》正是由这种观念出发，阐述了一套天人感应的理论。它说：“日掌阳，月掌阴，星（彗星）掌和。阳为德，阴为刑，和为事。是故日食则失德之国恶之；月食则失刑之国恶之；彗星见则失和之国恶之。是故，圣王日食则修德，月食则修刑，彗星见则修和；风与日见则修生。此四者圣王所以免于天地之诛也。”自然界的日食、月食和彗星的出现，在这里都成了“天地”谴责统治者觉悟修政的征兆。自然界被神秘化了。

《五行》也认为，如果统治者能够顺时布政，自然界则不会出现异常的现象（“时则不凋”，“天为粤宛”），这叫做“人与天调，天地之美生。”《幼官》篇写道：“夏行春政风，行冬政落，重则雨雹，行秋政水。”就是说统治者不顺时布政，夏天执行春天的政令，自

然界就会刮起大风；要是执行冬天的政令，树木就会凋落，行冬政过重，还会下冰雹；执行秋天的政令，则会出现多水的现象。为什么会这样？就是因为四时与政令要受到五行运动的制约。这些反常现象的发生，是提醒统治者修改不合时节的政令。显而易见，自然和社会的相互作用关系，被笼罩在神秘的气氛之中了。这种思想被后来的《吕氏春秋》所继承，而到汉代的董仲舒那里则达到了更为荒诞的地步。司马谈在评论阴阳五行之学时说：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也”（《论六家要指》）。这个评价指出了五行转移说的得失。

（四）尚德贵仁义

阴阳五行之学与儒学有着千丝万缕的联系。邹衍起初曾治儒学，因“以儒术干世主，不用”，然后“以变化终始之论，卒以显名”（《盐铁论·论儒》）。他的阴阳五行之学“要其归，必止乎仁义节俭，君臣上下六亲之施”（《史记·孟荀列传》）。这说明儒家的仁义学说在邹衍的学说中仍占有一定地位。

《四时》诸篇的阴阳五行说中也含有儒家的思想内容。《五行》、《四时》刑德并举、以德为主刑为辅的思想，即贯彻了孔子“君子怀德”、“君子怀刑”（《论语·里仁》）的德治原则。《幼官》主张“尊贤授德”，“身仁行义，服忠用信”，“亲之以仁，养之以义，报之以德，结之以信，接之以礼，和之以乐”等，与孔子之“能行五者于天下，为仁矣”（《论语·阳货》）的礼仁之学复通为一。正由于《幼官》具有儒学的内容，儒家学者才有理由把它扩充为《礼记》中的《月令》，纳入儒学的思想体系。这表明以邹衍为代表的阴阳五行学派与儒家确有密切的联系；《四时》诸篇尚德贵仁义的思想

想，也合于史书关于邹衍之学的述论。

总之，我们通过思想观念内在联系的分析，可以约略看出《管子》一书中所保留下来的稷下学的史影。

第二章 《黄老帛书》

《黄老帛书》也叫《黄帝四经》或《黄老四经》、《经法》。它是一九七三年湖南长沙马王堆汉墓(汉文帝时长沙王相利仓之子墓)出土的帛书《老子》乙卷本前的古佚书,有《经法》、《十大经》、《称》、《道原》四篇文章组成。^① 由于它假托黄帝之言,修老子之说,采儒、墨、名、法、阴阳等诸家之论,建构起一个较为完备的、与慎到田骈之学相似的理论体系,为我们研究和了解先秦黄老之学提供了宝贵的思想资料。因此,我们称之为《黄老帛书》。

一、《黄老帛书》与稷下学

(一)《黄老帛书》的成书年代

《黄老帛书》出土以来,研究者就它的成书年代、作者和思想内容等方面进行了系统的研究,提出了许多有益的见解。关于《黄老帛书》的成书年代,主要有战国说和汉代说两种意见。唐兰认为,它“应该是(写成)在战国前期之末到中期之初,即公元前四百年前后”^②。高亨认为“《十大经》不见于著录。书中有‘今天

^① 文物出版社于一九七六年将这四篇单独刊印,题为《经法》。

^② 见《考古学报》1975年第1期。

下大争’的话，又两次出现‘黔首’一词，其著作时代当在战国时期”^①。杨宽说：“写在《老子》乙卷前面的《经法》、《十大经》等四种书，是战国后期的黄老学派的代表作”^②。张岱年认为，此书成于战国时期无疑^③。肖篱父、李锦全认为，此书“可视为源出战国后期而流行于汉初的黄老之学的代表作”^④。姜广辉认为，此书“只能成于汉朝初年”。“书中‘唯余一人，兼有天下’，惧亡忧存，‘抱道执度’，矫抑‘苛’、‘暴’、‘养生’、安治等思想，都是可和汉初政治相印证的”。它兼采先秦诸家思想而归本于道，“这种情况不可能出现在百家争鸣的战国中期，而只能出现在黄老思想占统治地位的汉朝初期”^⑤。

历史上任何一种思想学说的出现，都有其产生和赖以存在的具体历史条件；只有从其特定的历史条件出发，才能全面、客观、正确认识它的思想内容、思想特点和它所特有的价值。这是历史主义的基本原则。为要正确认识《黄老帛书》的思想内容，把握其思想特点，充分认识它的价值所在，按照历史主义的观点和方法，从客观的历史实事出发，确定其成书年代是完全必要的。综合上述诸种说法，结合我们的研究成果，应当肯定《黄老帛书》成书于战国中期。

首先，从《黄老帛书》所触及的社会问题看，它反映了战国时代所特有的社会面貌，其思想学说是那个时代的政治、经济等社会矛盾的产物。

① 见《历史研究》1975年第1期。

② 见《战国史》第421页。

③ 见《中国哲学史史科学》第98页。

④ 见《中国哲学史》上卷，人民出版社出版，第295页。

⑤ 见《中国哲学史研究集刊》第二辑，第136——137页。

我们知道，战国时代诸侯争雄，大国争霸，兼并战争连绵不断，各种社会矛盾异常尖锐、激化。正是面对这样一个社会现实，《黄老帛书》的作者言：“今天下大争，时至矣”（《十大经·五政》）。这同韩非说战国乃“大争之世”（《韩非子·八说》）是一致的。针对“天下大争”的社会局面，作者明确提出了以争去争的思想，认为“作争者凶，不争亦毋（无）以成功”（《十大经·姓争》）。就是说相互争斗必有凶险，但是不争斗则无法成就功业，因而“争”是完全必要的，是成功的前提条件。这正如韩非所说“当大争之世”不能“循揖让之轨”，应“争于气力”（《韩非子·五蠹》）。不言而喻，以争去争的思想是战国时代天下纷争不已的反映。

那么，以争去争的目的何在？要成就的功业是什么？这便是“伐乱禁暴，起贤废不肖”（《十大经·本伐》），实现“唯余一人兼有天下”（《十大经·成法》）的政治理想。为此，作者主张在战争中，“圣人之伐（也），兼人之国，隋（毁）其城郭，焚（焚）其钟鼓，布（分）其资财，散其子女，列（裂）其地土，以封贤者，是谓（谓）天功”（《经法·国次》）。反对那种“兼人之国，修其国郭，处其（廊）庙，听其钟鼓，私其资财，妻其子女”（同上）的做法。更反对“大杀服民，僇（戮）降人，刑无罪”，否则“过（祸）皆反自及也”（《经法·亡论》）。由此可以看出，作者在如何消除封建割据、建立统一的封建国家的问题上，介乎战国时期新兴地主阶级的改良派和激进派的“王霸”、“义利”分歧之间。作者以争去争思想反映了他与法家主张用暴力统一天下的思想联系；而其“起贤废不肖”、“裂地土以封贤者”的主张，又受到儒家“举贤才”、行分封思想的一定影响。其所谓“唯余一人兼有天下”，显然以建立分封制的封建大一统国家为理想。这种兼容儒法“王、霸”之辩的思想，带有战国时期的时代特点。

其次,从黄老之学的发展过程来看,《黄老帛书》有着显明的先秦黄老学说的思想特征,而与汉初的黄老道德之术相去甚远。

黄老之学孕育春秋时代,形成于战国时期,盛行于西汉初年,衰落于汉魏之际,随着具体社会历史条件的变化发展,黄老之学在不同的历史时期各在其不同的特点^①。先秦时期的黄老之学,确切地说是战国时期的黄老之学,它的突出特点不仅在于托黄帝之名号,以老子之学(主要以其道论)为基础,兼采儒、墨、名、阴阳五行之说,而且在于它吸收了法家的法治学说,把“道”、“法”有机地结合了起来,以道法为主而借重法治^②。因“道”论“法”,强调实行法治的客观必然性和重要性,扬弃了老学中消极无为的思想内容,使早期道家思想获得了积极进取的精神。

汉初的黄老之学作为一种社会思潮或官方哲学,它是适应当时社会的客观要求和统治阶级的政治需要应运而兴的。汉初的统治者有鉴于秦王朝奉行严刑峻法的法治主义而亡的历史教训,面对极端凋敝的社会经济 and 人民迫切需要休养生息的社会现状;同时,自己本身也需要有一个相对稳定的政治局面,来恢复和发展社会生产力,巩固刚刚到手的封建政权。为此,他们从先秦百家之学中,选择了黄老之学,并作了很大的改造,使之成为统治阶级政治思想工具。这一时期黄老思想的突出特点,简单地说就是:重“道”轻“法”尚“无为”。重道即“治道贵清静而民自定”(《史记·曹相国世家》);轻法不是说他们不讲法、不要法,而是“约法省禁”(《汉书·食货志》)。陆贾在总结秦亡的教训时指出:“蒙恬讨乱于外,李斯法治于内,事逾烦而天下逾乱,法逾滋

① 参见:刘蔚华、苗润田《黄老思想源流》,载《文史哲》1986年第1期。

② 参见:本书第二编慎到、田骈章及第三编《管子》中的黄老思想一章。

而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲治也，然而失之者，乃举措太众，刑罚太极故也”（《新语·无为》）。繁法重刑是秦亡的重要原因之一，为免做“秦亡之续”，自然需要“约法省禁”。为此，陆贾在新的历史条件下又搬来了老学的“无为而治”。他说：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌南风之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治”（《新语·无为》）。又说：“君子之为治也，块然若无事，寂然若无声，官府若无吏，亭落若无民，闾里不讼于巷，老幼不愁于庭，……老者息于堂，丁壮者耕耘于田，在朝者忠于君，在家者孝于亲”（同上书《至德》）。清静无为政治下的社会面貌，犹如一副优美的田园诗画，其中又溶入了儒家的忠孝等封建道德伦理的思想内容。虽然汉初的思想家们也认为法律制度“是天下之度量”，“人生之准绳”，要求统治者“明法修身”治天下（《淮南子·主术训》），但是在“无为而治”与“法治”的天平上，他们更注重前者，对后者持着严格的批评、否定的态度。正因为如此，当试图以申韩法家思想为指导进行社会改革的贾谊同实际上奉行黄老无为之术的汉文帝发生思想冲突时，便受贬谪，被“疏之，不用其议”。事实上，贾谊也不过是以儒家之说为主而兼采了法家的某些法治理论而已。因此，汉初统治阶级无论是在思想理论上还是在政治实践上，他们所感兴趣的、付诸实践的是清静无为政治；当然，这不排除他们所适度推行的“德治”与有限实施的“法治”之策。

从纵的方面看，战国时期黄老之学的出现是对春秋以来“黄帝之学”与老子之学综合的结果，同时也是对老子之学的扬弃、

发展^①；而汉初黄老之学的兴起，又是对战国黄老之学的流变，它扬弃了已有思想中重法治思想的倾向，发展了其间的顺应自然、以因循为用的理论。于是，老子消极无为的思想在新的历史条件下似乎得以复归，表面上又回到了它的出发点。从老子之“法令滋彰而盗贼多有”的拒斥法治过渡到据道论法，再由道法统一论转向现实的清静无为，明显地反映出黄老之学产生、发展与演进的时代特点。由此查考《黄老帛书》，便可发现它具有显明的战国黄老思想特点。“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者殴（也）。故执道者，生法而弗敢犯殴（也），法立而弗敢废[也]。口能自行以绳，然后见知天下而不惑矣”（《经法·道法》）。“天人合一”的观念在这里获得了更为深刻的理论意义，即宇宙的普遍法则与社会的法则相统一的“道法”合一；法治的客观必然性从理论的高度被说明了。有关“法”的作用和意义，《黄老帛书》多有阐释，如说：“法度者，正之至也，而以法度治者，不可乱也”（《经法·君王》）。“案法而治则不乱”（《称》）。“‘吾（指黄帝——引者注）既正既静，吾国家嵒（愈）不定，若何？’（闾冉）对曰：‘后中实而外正，何[患]不定。左执规、右执矩（矩），何患天下？’”（《十大经·五政》）这也就是说，统治者只求清静无为难以安定天下，唯有按法而治方可使天下由乱而定。因此，实行法治被认为是治国安邦的主要途径。^② 虽然《黄老帛书》也讲了一些“虚静无为”之理、“省刑薄赋”“毋夺民时”之方，与汉初社会的客观要求、统治阶级的政治需要及汉初黄老之学多相吻合，但是就其强调道法

① 这是就战国黄老之学的思想主流而言的，因为黄老之学还溶入了其他学派的思想内容。

② 有关《黄老帛书》的“道法”思想，请参见本章第三节。

一体、主张案法而治的方面来说,并没有给社会需要以理论的满足,同客观的情势相抵牾。简言之,《黄老帛书》道法并提而借重法治的思想特点与汉初的黄老思想相去很远;断之为汉代之作是不够妥当的。

(二)《黄老帛书》是稷下黄老学者的著作

如果说《黄老帛书》是战国时期的著作,那么其作者又是谁呢?对此,学术界大致有三种意见:①郑人说。唐兰认为它“很可能是郑国的隐者所作的”①。②楚人说。龙晦从方言和音韵学的角度考定为楚人之作②。侯外庐认为“《经法》等四篇,很多文句与《国语·越语》、《管子》、《鶡冠子》、《淮南子》等书相似,看来是楚国人的作品”③。③齐人说。魏启鹏认为,《经法》等四篇“虽然内在的思想体系比较一致,但不是一本书,也不是一时一地一人之作,而是由齐国稷下学者整理汇编”而成的④。董英哲认为:“《经法》等佚书当为战国时期道家学派田骈的遗著,即《汉书·艺文志》所著录的《田子》二十五篇”⑤。田昌五认为,《经法》和《十大经》是稷下黄老后学对宋钘、尹文和田骈、慎到的继承和发挥⑥。下面谈谈我们对这一问题的看法。

已如前述,《黄老帛书》的思想内容、一般特点与战国黄老之学是一致的,而所谓战国的黄老之学,严格说就是指稷下黄老之

① 见:《考古学报》1975年第1期。

② 见:《考古学报》1975年第2期。

③ 见:《中国思想史纲》上册,中国青年出版社,第74页。

④ 见:《中国哲学》第四辑,三联出版社,第129页。

⑤ 见《人文杂志》1982年第1期。

⑥ 参见:《古代社会断代新论》,人民出版社,第295页。

学。这是因为：

第一，战国时期黄老之学者，大多是稷下先生。如“皆学黄老道德之术，因发明序其旨意”（《史记·孟荀列传》）的慎到、田骈、捷子、环渊，均为齐威、宣之际活跃在稷下学宫的著名稷下黄老大师。其他还有季真、尹文等^①，也是这一时期的稷下黄老之学者。即使并非稷下学者的申不害，也深受稷下黄老思想的影响，《汉书》说慎到“先申韩，申韩称之”可资为证。可以认为，稷下黄老学派是战国黄老之学的主干；舍此，所谓战国黄老之学则暗然无光，无从谈起。

第二，稷下黄老学派有其系统而完备的理论体系。稷下黄老之学者，虽然由于各自的生活经历、知识结构、思维方法、价值观念等方面有所不同；对于社会、人生、自然等问题的思维水平不尽相同，认识的程度有深有浅。但其理论的主旨，在以道法为核心而兼采诸家之说方面、在倾向法治方面，他们是一致的。慎到、田骈是如此，《管子》中的许多文章是如此^②，其他黄老学者莫不如此。

第三，稷下黄老之学的形成有其独特的社会历史条件和思想文化背景。

从社会历史条件方面说，由春秋进入战国，社会形态发生了重大变革。奴隶制度崩溃，各大诸侯国的新兴封建势力相继夺取政权，登上了统治者的宝座。他们在努力巩固新的统治秩序的同时，积极谋求称霸天下，彼此展开了激烈的角逐。在这种形势下，齐国新兴地主阶级为巩固刚刚建立起来的封建政权，也为开拓

① 据今本《尹文子》，尹文的思想也带有一定的黄老色彩。

② 参见本编《管子》章。

霸业寻找根据,于是便搬来了“胜四帝,大有天下”的黄帝。齐威王在《陈侯因资敦》里宣称:“唯正六月癸未,陈侯因资曰:皇考孝武恒公(陈侯午)恭哉!大漠克成。其唯因资,扬皇考昭统,高祖黄帝,迺嗣桓文,朝问诸侯,合扬厥德……保有齐邦”(郭沫若《两周金文辞大系》)。据郭沫若所释,这里的“陈侯因资”是齐威王田因资;“高祖黄帝,迺嗣桓文”,是说远以先祖黄帝为楷模,近则承继齐桓公、晋文公的霸业^①。齐威王搬来黄帝,其目的至少有两点:其一是为巩固田齐政权服务。田氏从执政到取国,按照旧观念是大夫篡国,应当受到诛伐。孔子曾“请讨陈恒(田常)”,在当时是有代表性的。据《史记》记载:“田常既杀简公,惧诸侯共诛己,乃尽归鲁、卫侵地,西约晋、韩、魏、赵氏,南通吴、越之使,修功行赏,亲于百姓,以故齐复定”(《田齐世家》)。但是,要证明田氏取代姜氏的合理性,就必须抬出祖先来,找到宗法上的根据,这在当时的社会政治生活中尤为重要。田氏是黄帝之胄,姜氏是炎帝之胄,黄帝战胜炎帝的传说便成了田齐替代姜齐的神圣理由。这个理由应当铭刻在青铜器上,以便使“子子孙孙永保用”,使人们能接受田氏代齐而不悖礼制的政治现实。其二,也是为其兼并天下的合理性作旗帜、找借口。据传说,黄帝姓公孙,各轩辕,少典之子,是中国氏族社会部落联盟的首领。《国语·晋语》载:“昔少典娶于有蟠氏,生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成,炎帝以姜水成。成而异德,故黄帝为姬,炎帝为姜,二帝用师以相济也。”^②《史记·五帝本纪》说:“轩辕之时,……蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于逐鹿之野,遂禽杀蚩尤。”又《尚

① 参见郭著《十批判书·稷下黄老学派的批判》

② 济当为挤,争也。

书·吕刑》：“蚩尤惟始作乱，延及于平民”，“皇帝哀矜庶戮之不辜，报虐以威”^①。黄帝承天帝恤民之德，通过不断的征伐，最后把当时许多分散、流徙的部落统一起来，定居于黄河流域。在他的领导下，人们发明了养蚕、舟车、文字、历法、音律、医药、算数等，从此揭开了中华民族由野蛮时代向文明时代转变的新篇章。这些有关黄帝的传说在西周后期已开始流行，进入春秋战国时代则更广泛流传，以至于“学者所共述”（《史记·孟荀列传》）。田氏既为黄帝之胄，在诸侯并争的历史条件下，完全有理由成为天下之共主，承继黄帝统一天下的伟业。不言而喻，打起黄帝的旗帜对于田齐政权是极为有利的。由此反映出，齐国统治者励精图治，积极进取，清除割据，统一天下的强烈愿望。

齐国新兴地主阶级面对社会现实，似乎已意识到只有强大的物质力量还不足以达到上述目的，还需要有与之相适应的统一天下的理论、策略，还需要有足以担负起历史重任的各方人才。所以，他们在诸侯厚招游学的情况下，兴办了规模宏大的稷下学宫，以优厚的待遇，广招文学游说之士，勉其著书立说，讲习议论，从中获取合乎自身需要的精神力量、有用人才。在稷下学者中，一些代表新兴地主阶级利益的进步思想家，适应这一历史要求，把齐统治者承继先祖黄帝统一天下的强烈愿望，经过思想加工使之转化为一种系统的理论——黄老之学，给予社会需要以理论的满足。这当是慎到等人“皆学黄老道德之术，因发明序

① 有论者以此“皇帝”为泛指“上帝”，非。系指同蚩尤对战的黄帝，因为紧接“皇帝”这句话的前面，提到了“上帝监民”，说天帝已经看到了蚩尤滥刑残民的暴行，而“皇帝”（黄帝）严惩蚩尤，正是以人帝的身份体现了天帝恤民之德。若“上帝”即“皇帝”，就没有必要在相联的两句话中分别指称了。再者，古籍中有“皇帝”作黄帝之例证，如《庄子释文》等。

其旨意”的原因之一，也是稷下之黄老学派的形成根由。

从思想文化背景方面看，黄老之学又是“百家争鸣”的产物。先秦的百家争鸣起于春秋之末，兴盛于战国中期，到战国末年随着秦灭六国才告终结。黄老之学正是在百家争鸣进入高潮的战国中期形成的。当时，诸子蜂起，学派并立，各种理论互相激荡，竞长争高，呈现出学术自由和文化繁荣的局面。人们围绕着“古”与“今”、“礼”与“法”、“常”与“变”、“名”与“实”等理论问题，展开了激烈的论辩；在争鸣驳难中，各种思想相互渗透，彼此交融，思想家们各以其不同的需要改铸着传统的理论，构建起新的思想体系。与此同时，“为道者必托于神农、黄帝，而后能入说”（《淮南子·修务训》），因此，黄老之学使成为当时的一种特有的思想文化现象。儒家崇尧舜，墨家尊大禹，农家祖神农，各有一不同寻常的崇拜对象，借以抬高本学派的学术地位。西周后期已开始流行的关于黄帝的种种传说，经过春秋时思想家们的进一步加工而成为信史，并因此出现了所谓“黄帝之学”。《国语·周语下》载周灵王二十二年（前551）年，太子晋详细叙述了“黄、炎之后”废兴存亡之道，认为“不帅天地之度，不顺四时之序，不度民神之义，不仪生物之则”，必然招致“殄灭无胤”的结果。相反，只有“度于天地而顺于时动，和于民神而仪于物则”，才能“启先王之遗训，省其典图刑法”。显然，顺应自然之则、修明典法，被认为是黄帝以来历代圣王的遗训。银雀山汉墓竹简《孙子兵法·黄帝伐赤帝》是一篇不见于史籍的珍贵佚文，其中把黄帝战胜四帝、“大有天下”的原因，归之于“得天之道、[地]之[宜]、民之请（情）”，这同《国语》所说的思想精神是一致的。因此，顺应自然、修明典法、安天下，这大约就是所谓“黄帝之学”的基本精神。进入战国以后，随着黄帝成为“学者所共述”的伟大历史人物及学

者们托古人而后能入说之风的出现,“黄帝之学”理所当然地为人们所注意。

另一方面,随着“变法”革新政治实践的深入,“礼”、“法”之辩成为人们普遍思考的主题。新兴地主阶级要求对他们的政治改革给以理论说明和指导。在已有思想资料中,老子之学虽然拒斥礼法,但其“常”、“道”说却可以用来解决礼法之争,给法治实践以理论的满足。同时,黄帝之学中的“顺道”观念和“尚法”思想因素,也启发了人们把“黄学”与“老学”结合起来,以“老学”克服“黄学”的理论不成熟,以“黄学”摒弃“老学”的消极无为。于是,黄学与老学的合流便成为一种思想发展的必然。在这一合流过程中,战国初期以来的刑名法术之学与儒家的德礼仁义等合理内容,也为老学的改造和黄老之学的形成,提供了重要的思想资料。而作为百家争鸣的交汇点和中心地的稷下学宫,则成为黄老合流的诞生地。

总之,若没有齐之封建统治者崇尚黄帝、励精图治、称雄天下的政治要求;没有稷下百家争鸣的学术局面,慎到之属便不可能“学黄老道德之术,因发明序其旨意”,也就不会有黄老一派的萌生。所以,可以说所谓战国的黄老之学,主要就是指稷下黄老之学。既然《黄老帛书》的思想内容、一般特点与战国黄老之学一致,自然也就与稷下黄老之学相一致了。因此也可以认为,如果没有稷下黄老之学产生的上述诸种条件,也就不会有《黄老帛书》。这是我们判断《黄老帛书》为稷下学者所作的主要理由之一。

《黄老帛书》中多有与其他先秦古籍相似的文句。据唐兰的钩稽,其相近的著作计有《管子》二十五处;《鶡冠子》二十处;《文子》十九处;《国语》十四处;《慎子》五处;《申子》三处;《庄子》三

处;《尉繚子》二处;《鬼谷子》二处;《战国策》三处;《荀子》二处;《韩非子》五处;《尸子》二处;《易传》二处^①。从这个粗略统计可见,帛书与稷下学者有关的著作居多。

首先,《黄老帛书》与《管子》之文句相似者二十五处,这在先秦文献中最居首位的。《管子》一书虽然不能说就是稷下论文集,但保存了大量的稷下学人之文^②;两书相似之处如此之多,足见其关系之密切。此外尚有唐兰未查出者,如《黄老帛书》:“[名]正者治,名奇者乱”(《十大经·前道》)。《管子·枢言》:“名正则治,名倚则乱”;《白心》:“正名自治,奇名自乱”等。

其次,《黄老帛书》与《慎子》之相似处,唐兰先生只钩稽出五处,其实远不止这些。如《经法·国次》:“好党别,……党别[者]□仙相功(攻),……党别者乱”。《经法·四度》:“去私而立公”。《经法·名理》:“唯公无私,见知不惑。”慎子主张“公而不党,易而无私”(《庄子·天下》)。说:“有法而行私,谓之不法”(《慎子·佚文》)。“法之功莫大使私不行,……今立法而行私,是私与法争,其乱甚于无法”(同上)。《十大经·观》:“弗因则不成”;“因天之生也以养生,谓之文;因天之杀也以伐之,谓之武”。此“因”即因循之意。《慎子》专有《因循》一篇,强调应因循“天道”、“人情”。《经法·君正》:“一年从其俗。……从其俗则民知则。……俗者,顺民心也。……民富则有耻[侮],有耻[侮]则号令成俗而刑罪不犯”。《十大经·前道》:“圣人举事也,合于天地,顺于民。”这与《慎子》:“礼从俗,政从上,使从君”(《佚文》)可相参证。荀子评慎

① 参见《〈经法〉附〈老子〉乙本卷前古佚书与其他古籍引文对照表》,文物出版社1976年。

② 详见本编《管子》章。

子说：“尚法而无法，下修（不循）而好作，上则取听于上，下则取从于俗”（《荀子·非十二子》），可印证慎子之从俗顺民的礼法思想。有人认为：“《称》篇说：‘因地以为资，国民以为师’，也象是从《慎子·民杂》的‘因民之能为资’演化出来的”。“如果《慎子》原本保存下来的话，一定能在乙本佚书里发现更多从《慎子》那里吸收来的东西”^①。这个推测是合乎情理的。

复次，《荀子》中有二处与《黄老帛书》相似。荀子为稷下后期的大师，与帛书有些联系不足怪。

另外，值得我们注意的是，《黄老帛书》中也有一些与《孟子》相似的文句。《孟子·梁惠王上》：“省刑罚，薄税敛，深耕易耨。”。帛书说：“[省]苛事，节赋敛，毋夺民时”（《经法·君正》）。孟子主张“亲亲”、“尊尊”（《孟子·尽心上》），又说：“尊贤使能，俊杰在位”（《孟子·公孙丑上》）。帛书亦说：“亲亲而兴贤”（《十大经·立命》）；“起贤废不肖”（《十大经·本伐》）。

由上述情况看，《黄老帛书》与稷下诸子的关系是很密切的。这也是我们判断此书为稷下学者所著的因由之一。

最后，由于《黄老帛书》带有楚言、楚谚以及阳、东相押，耕、其相押的楚方言的特点^②；有些文句也与《国语·越语》、《鹖冠子》、《淮南子》相似，因而可以认为是楚人的作品。若如此，不是同我们前面说的它是稷下学者所著相矛盾了吗？不矛盾。我们知道，稷下学派并不是只有齐人结成的统一的学术派别，而是汇集了不同国度、志趣各异、语言语音多有差别的上百千“文学游

① 参见《中国哲学》三联出版社，第二辑。

② 参见：龙晦《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书探源》，载《考古学报》1975年第2期。

说之士”的总称。这其中既有齐人，如田骈；也有赵人，如慎到；还有邹人如孟子；再有楚人如环渊等等。这些人在稷下均聚人徒立师学，也多著书立说。所以，说帛书是稷下先生所著，又说它是楚人的作品并无矛盾。

因环渊是来自楚国的稷下先生，《黄老帛书》又带有楚言、楚韵的特征，那么是否可以认为此书即环渊所著呢？我们认为这种可能性极大。理由有以下几点：

其一，环渊是稷下黄老学派的代表人物之一，《黄老帛书》恰好是战国黄老之学或者说稷下黄老之学的著作，再加上楚人与楚言、楚韵，因之此书为环渊所作的可能性很大。

其二，作为一个黄老学者，他必须熟悉“黄学”和老子之学。老子之学即诞生于楚文化的土壤上；而生活于楚文化之中的环渊，较之其他稷下学者所了解的老子之学，理所当然地会更多一些，因而更易于改造和发挥老子之学。《黄老帛书》的一个很重要的方面，就是改铸了老子之学。据此也可成为环渊著《黄老帛书》的一条理由。

其三，《黄老帛书》以道法为主而兼采儒、墨、名、阴阳诸家之说，之所以形成这样一种理论体系，有它特定的社会文化背景、历史环境。这一点与前文所说黄老之学形成的原因应当是一致的。环渊正是置身于齐之稷下这一特定的社会环境中的，有条件吸收阴阳、儒、墨等各家之说，改铸老子之学、发挥“黄学”。所以《史记》才会说环渊也是“学黄老道德之术，因发明序其旨意”的。

总之，我们初步认为《黄老帛书》中带有楚文化特色的内容为环渊的言论，这种可能性极大。至于帛书中其他内容则可能收录了稷下黄老其他学者的言论。至于究属何人将稷下黄老学者的言论汇编成册，有待于进一步研究。

二、《黄老帛书》的哲学思想

(一)道、理统一的自然观

“道”是《黄老帛书》哲学思想中的一个终极范畴，它是指天地万物的本源和支配万物的普遍法则。事物的普遍规律存在于特殊规律之中；“理”即事物的特殊规律。因此，“道”与“理”是统一的。

1. “虚无刑(形)，其寂冥冥，万物之所生”

《黄老帛书》认为，整个宇宙有一个发生和发展的变化过程。它说：“恒无之初，迥同(混同)太虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。……古(故)无有刑(形)，六迥无名”(《道原》)。“群群□□□□□为一菌(群)，无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名”(《十大经·观》)。这是说，在天地万物产生以前，整个宇宙处在一种混混沌沌的恒无状态，这里没有明暗之别，阴阳二气尚未化分。这种原始的混沌未分状态是由无数精微粒子所组成，广大无边，弥漫整个太空；它没有具体事物的形象，也没有具体事物的名称。它是虚而无形的统一(“虚同为一”)。从帛书的论述来看，宇宙的原始状态并不是绝对的虚空，而是混而未分的本原之气。所谓“恒无”、“太虚”，指的是混混沌沌、没有固定形体的太空；所谓“未有阴阳”、“阴阳未定”，是说阴气和阳气尚未分判获得各自的规定性。混而为一的阴阳之气充塞于太空之中，太空包容着未分化为二的阴阳之气。因此，“虚”而无形是

“恒无之初”的状态，混而未分阴阳则是“恒无之初”的内容。内容决定形式，形式适合内容。“群群……为一鹵”即“恒无之初”内容和形式的统一。阳为明，阴为暗；既无阴阳，自然没有明暗。这种原始的混沌具有无限性。从空间性上说，它是“大邇”；从时间性上说，它是“恒无”，都是无限的。在此之前、之外便无它物，故为“恒一而止”，乃是宇宙的始基。帛书虽未提出“元气”的范畴，也未提出“太虚即气”的命题，但它描述的实际上是宇宙的气化状态。

科学始于假说，“只要自然科学在思维着，它的发展形式就是假说”^①。《黄老帛书》关于宇宙原始状态的描述，与现代宇宙学所说的宇宙于始于高温、高密度的基本粒子态宇宙的假说是很相似的。近几十年发展起来的大爆炸宇宙学认为，宇宙的发展是粒子态宇宙大爆炸后，经历了由粒子到原子、分子、元素、天体的一系列演化，天文观测的许多资料，红移现象 3°k 背景辐射等，都证明了这一理论。《黄老帛书》认为宇宙经历了由无形态到有形态的发展过程，这种极富于智慧的猜测，已被现代天文学中最新的颇有权威性的宇宙学给出了科学的论证，其在基本思路上是不相悖谬的。这种古老的哲学的宇宙起源论，本质上是一种唯物主义的宇宙观。

《黄老帛书》把混而为一、虚而无形的宇宙的本原叫做“道”，认为本原之气的统一体是“道”的别号。它说：“一者，其号也”（《道原》）。又说：“一者，道其本也”（《十大经·成法》）。即认为“一”是“道”分化为万有的根基。“道无始而有应”（《称》），就是说“道”本身没有开端，但却是其他事物的端始（“有应”）。帛书认

① 恩格斯：《马克思恩格斯选集》第3卷，第56页。

为，天地万物都是从“一”、“道”中派生出来的。它说：“虚无刑（形），其寂寞冥，万物之所从生”（《经法·道法》）。“天地阴阳，[四]时日月，星辰云气，规（玆）行僦（蛟）重（动），戴根之徒，皆取其生”（《道原》）。万物是怎样由混而为一之“道”中产生的呢？帛书说：“阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳，离为四[时]。□□□□□□因以为常，其明者以法而微道是行。行法循□□牝牡，牝牡相求，合刚与柔；柔刚相成，牝牡若刑（形）。下会于地，上会于天”（《十天经·观》）。这是说，混而为一、阴阳未分的原始统一体（道）在生成的过程中，最先分化出了阴气和阳气；再由阴阳二气进一步分离为春夏秋冬四时。犹如牝牡相交、刚柔互合而派生出他物一样，阴阳二气的交互作用生成了多种有形有象的物体。阳气作用于阴气，形成了地；阴气作用于阳气，形成了天。因此，“天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴”（《称》）。阴阳二气的交互作用不仅形成了四时、天地，而且也生成了万物和人类，“鸟得而蜚（飞），鱼得而流（游），兽得而走。万物得之以生，百事得之以成”（《道原》）。“上阳下阴，男阳女阴，[父]阳[子]阴，兄阳弟阴，长阳少[阴]”（《称》）。这似乎是说，天地万物的差别在于它们获得了不同质的气——阴气或阳气；获得了阳气的事物即具有阳的性质，获得了阴气的事物便有了阴的属性^①，人类也不例外。

《黄老帛书》的宇宙生成和演化说，显然是脱胎于老子的“道”哲学。老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”。帛书把这一“道”生万物的图式简化为：“一”（道）→“二”（阴阳）→“万物”。关于“道”的原始情状，老子

^① 《易传》有：“一阴一阳之谓道”，可为注脚。

说：“道之为物，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”（《老子》第二十一章）。帛书也把它描述为“其寂寞冥”，“湿湿梦梦”、“精静不甦（熙），是一种恍恍惚惚的状态。意颇相近。

2. “物各合于道者，谓之理”

①“道之行也，由不得已”

“道”本来是指人走的道路，《说文》：“道，所行道也；从走、首。”经引申而有规律、法则、秩序的意思。春秋时已有“天道”、“人道”的说法。起初，“天道”含有天象变化与人事凶吉的规律的意义；后来，逐渐净化为专指日月星辰等自然现象变化的法则和秩序。“人道”则是指社会生活所必须循的法则。春秋末年，老子把人们关于“天道”和“人道”观念进一步概括，把“道”作为哲学的最高范畴，以说明天地万物的本源和支配世界的普遍法则。《黄老帛书》不仅吸收了老子以“道”为天地万物本源的思想，而且也认为“道”是支配天地万物的普遍规律。它说：“道之行也，由不得已”（《十大经·本伐》）。即认为“道”是事物、现象间的客观的必然联系，它独立于人的意识之外，不依人的主观意志为转移而发生作用。不仅如此，“道，高而不可察也，深而不可测（测）也。显明弗能为名，广大弗能为刑（形），独立不偶，万物莫之能令”（《道原》）。也就是说，作为客观事物普遍规律的“道”，因其没有具体的形体，不能为人的感官所直接察看或测量得到，只能通过人的理性思维来把握它。“道”支配万物的发展变化，但是万物并不能支配它。帛书又说：道“在阴不腐，在阳不焦，一度不变，能适规（规）倨（倨）。……人皆以之，莫知其名，人皆用之，莫见其刑（形）”（同上）。“道”遍存于一切事物之中，人和其他事物都受它的支配，但人们都叫不出它的名字，也看不见它的具体形状。“道

有原而无端，用者实，弗不者藿（欢）。合之而涅于美，循之而有常”（《十大经·前道》）。就是说，“道”有本原而无形体，用之则实存，逆之则必败，符合它就会美好，遵循它便有定则。这也正说明：“道之行也，由不得已”。人不能无视它的存在。

②“顺逆同道而异理”

帛书认为，事物的普遍规律的“道”遍存于一切事物之中，万事万物都包含着“道”，因而任何事物的运动变化都是有规律的。它说：“日信出信入，南北有极，[度之稽也，月信生信]死，进而有常，数之稽也。列星有数，而不失其行，信之稽也”（《经法·论》）。“日月星辰之期，四时之度，[动静]之位，外内之处，天之稽也”（《经法·四度》）。“信”之意，是指准确无误，很守信用的引伸。“稽”之意，是指所遵守的根据、法式、准则。这两段话是说，日出日落准确无误，但它向南或向北移动是有极限的（今日称作日行的南北回归线），依据一定的度量准则。月的盈亏也是准确无误的，其运行是有规律的，依据一定的数量法式。列星也有数量法则，运行不失其时，保持着高度的准确性。日月星辰运行的周期，春夏秋冬交替的时限，它们所处的位置和距离，都依据天运行的法则。这些对天体运行规律的认识，有相当的深度。特别是对太阳移动“南北有极”的论断，运用圭表上日影移动的南北回归线来说明冬至、夏至是有相当高的科学价值的。哲学家们便运用这一科学知识，得出阳极而阴、阴极而阳乃至物极必反的结论。《经法》的作者依此论述了“天行有常”的原理，反映了战国时期许多天文学家的共识。又说：“日月星辰有数，天地之纪也。三时成功，一时刑杀，天地之道也。四时时而定，不爽不代（忒），常有法式，□□□□，一立一废，一生一杀，四时代正，冬（终）而复始”（《经法·论约》）。“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒立（位），畜臣有

恒道，使民有恒度。天地之恒常：四时、晦明、生杀、柔（柔）刚；万民有恒事：男农、女工；贵贱之恒[位]：贤不肖（肖）不相放。畜臣之道：任能毋过其长”（《经法·道法》）。“法式”、“恒道”、“恒常”，这些概念都是同一程度的范畴，都是指事物的法则和规律。在帛书的作者看来，不仅自然现象有它的内在规律，社会现象也有它的客观法则。“使民”、“畜臣”、“任能”都必须遵循一定的规律；若是“人事则无常，过极失当，变故易常，德则无有”（《十大经·姓争》）。对于自然界的规律同样也是如此，如果“不循天常”，那就会“周迁而无功”（《经法·论约》）。所以，人的实践活动必须遵循事物的“法式”、“恒道”和“恒常”，就是要按客观规律办事。

在《黄老帛书》中，事物特殊规律的“道”，又叫做“理”；与“理”相对应的“道”是指事物的普遍规律。它说：“逆顺同道而异理，审知逆顺，是胃（谓）道记”（《经法·四度》）。“逆”是指事物向相反的方向转化，“顺”是指事物的前进运动。“逆”有逆之“理”（特殊规律），“顺”也有顺的“理”，所以说“逆”、“顺”之理相异，各有自己的特殊性，但是，无论是事物有规律地向相反的方向运动，还是向上发展的运动，都是受一个总的规律——“道”支配的。“逆”、“顺”都合乎事物的普遍法则，故曰“逆顺同道”。因而，人们可以通过审察事物的逆、顺之理来把握它们的总规律。这就是说，“道”与“理”既有区别又紧密联系在一起。“道”是一般之“理”，“理”是特殊之“道”，“道”存在于“理”中，“理”体现着“道”。所以，帛书又说：“物各合于道者，胃（谓）之理；理之所在，胃（谓）之顺。物有不合于道者，胃（谓）之失理；失理之所在，胃（谓）之逆。顺逆各自命也，则存亡兴坏可知”（《经法·论》）。所谓“顺逆各自命”，是说顺向发展和逆向运动都是有规律的，所不同的是前者仍然合规律地向前发展，而后者则失去了它继续发展的根

据和理由。从这个意义上说“顺”为合“理”，“逆”为“失理”，“顺”为合“道”，“逆”为失“道”。合“道”即合“理”，失“道”即失“理”，因此，“道”与“理”是统一的。

概括起来看，《黄老帛书》以“道”为事物的普遍规律，以“理”为事物的特殊法则，认为普遍规律存在于特殊法则中，特殊法则体现或包含着普遍规律，认为“道”是事物发展之“道”，“理”是事物变化的条理，“道”、“理”都存在于客观事物之中，初步解决了普遍、一般与特殊、个别的辩证关系。韩非的“万物各异理，万物各异理而道尽”；“道者，万物之所然也，万理之所稽也”（《韩非子·解老》），正是承继了《黄老帛书》的唯物主义道理观发展而来的^①。

（二）“阴阳备物，化变乃生”的发展观

宇宙有其发生和发展的过程，客观事物都在运动变化，那么，事物运动变化的原因是什么？对此《黄老帛书》作了深入的研究和说明。

1. “两相养，时相成”

《黄老帛书》认为，无论在自然界还是在人类社会，都存在着大量的矛盾，事物的矛盾现象是普遍存在的。通过对自然和社会及人的认识进行深入的考察，它提出了一系列矛盾的概念和范畴：生死、成败、祸福、有无、有形、无形、名实、存亡、兴坏、晦明、生杀、柔刚、屈伸、贵贱、贤不肖、公私、奇正、大小、始终、逆顺、上下、强弱、虚实、是非、知惑、轻重、内外、左右、阴阳、牝牡、黑白、善恶、动静、德刑、进退、取予、同异、寒暑、燥湿、高下、吉凶、损

^① 参见：刘蔚华《韩非的朴素辩证法思想》，载《文史哲》1983年第2期。

益、隐彰、方圆、长短、多少等等。进一步又把这些成双成对的矛盾概念抽象为“两”或“阴阳”，并通过这些对立的观念和范畴，揭示了事物矛盾的普遍性和客观性。

帛书认为，事物矛盾对立面（“两”）之间相互联系、制约、依存，即“相养”、“相成”。它说：“静作相养、德虐相成”（《十大经·果童》）。动静相互资养，动不离静，静不舍动，相互规定，这一思想包含有辩证的动静观。它又认为政治生活中的德治与刑罚（虐）也是相反相成的。所以说：“天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若（乃）成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑隐而德章（彰）”（《十大经·姓争》）。意思说，刑罚与德惠是矛盾的两个方面，德惠是光明的，但若离开刑罚就无法实行；刑罚是严酷的，若没有德惠就一定失败。因此，“刑”与“德”相互依存，相辅相成；二者一顺一逆，具有晦明、阴阳、隐彰的矛盾属性。所以，刑与德的关系也就是顺逆、晦明、阴阳、隐彰的对立统一关系。这种关系，帛书把它概括为：“两若有名，相与则成”（《十大经·果童》），“两相养，时相成”（《十大经·姓争》）。即认为对立面之间相互制约、相互补充，相反相成。从这些论述来看，帛书不仅肯定了事物矛盾的普遍性和客观性，自发地认识到对立面之间的相互依存、作用关系，而且也认识到各种矛盾之间具有相互渗透和彼此互含的客观联系。

在帛书作者看来，对立面之间的关系不仅存在着“相养”、“相成”的关系，而且还在于着相互间的排斥和斗争。他说：“夫天地之道，寒涅（热）燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成”（《十大经·姓争》）。这说明寒热燥湿、刚柔阴阳之间的相互排斥、对立，形成了两方面“相养”、“相成”的关系。矛盾的排斥和斗争是自然界的普遍现象。“天地已定，规（虫）侥（蛟）毕挣

(争)。作争者凶，不争亦毋(无)以成功”(同上)。天地有固定的法则，连小小的蚊虻之虫也都要竞争。要斗争固然有凶险，但是不斗争就不可能成功。在人类社会，“天地已成，黔首乃生。胜生已定，敌者生争，不堪(甚戈)不定”(同上)。也就是说，人类生活于天地之间，也存在着矛盾和斗争，敌对的力量不经过斗争，社会就不能安定。因此，对立面的矛盾、斗争是自然界和人类社会普遍存在的现象。

2. “阴阳备物，化变乃生”

在《黄老帛书》所提出的一系列矛盾概念和范畴中，“阴阳”是一对最基本的范畴；正是借助于阴阳的范畴，帛书揭示了事物运动变化的内在原因和规律。

首先，帛书认为阴阳是存在于一切事物之中的、最为普遍的矛盾。从纵的方面说，阴阳的矛盾自宇宙生成时就已存在了，“阴阳未定，吾未有以名，今始判为两，分为阴阳，离为四(时)”(《十大经·称》)。原始的物质统一体(元气)最先分化出的就是对立又统一的阴阳二气。从横的方面看，任何事物都包含着阴阳的矛盾。在自然现象中，天地之道“有阴有阳”(《十大经·果童》)。“天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴”；“男阳[女阴][父]阳子[阴]”(《称》)。在社会现象中，“大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳，无事阴。信(伸)者阳而屈者阴。主阳臣阴，上阳下阴。……贵[阳]贱阴，达阳旁阴。取(娶)妇姓(生)子阳，有丧阴。制人者阳，制于人者阴。客阳主阴。师阳役阴。言阳黑(默)阴。予阳受阴。诸阳者法天，……诸阴者法地”(同上)。可见，阴阳的矛盾在人类社会的各个方面都是普遍存在的，它遍存于一切事物之中。

其次，帛书借助阴阳范畴揭示了事物运动变化的内在原因。

它说：“阴阳备物，化变乃生”（《十大经·果童》）。就是说事物所以运动变化，正是由于自身具有阴阳的对立和统一的矛盾。这一命题一方面肯定了阴阳的矛盾具有普遍性，另一方面又揭示出事物运动变化的根本原因，在于一阴一阳的矛盾或阴阳两种势力的对立统一。显然，《黄老帛书》已初步触及到辩证法的实质和核心问题。

3. “极而反，盛而衰”

“物极必反”思想，是先秦辩证发展观的重要内容。《易经》中的“否极泰来”、“日中则昃，月盈则食”；范蠡的“赢缩转化”；老子的“物壮则老”、“反者道之动”等都表达了“物极必反”的客观辩证法。《黄老帛书》对此也作了多方面的论述。

首先，帛书认为物极必反、盛极而衰是自然界和人类社会运动变化的普遍法则。它说：“极而[反]者，天之生[性]也”（《经法·论》）。“极而反，战而衰，天之道也，人之李（理）也”（《经法·四度》）。也就是说，事物在其发展中最终要否定自身而走向自己的反面，这是由事物的本性所规定的，是客观法则。所以，“绝而复属（续），亡而复存，……死而复生，以祸为福”（《经法·道法》）。绝可以转化为续，亡可以转化为存，死可以转为生，祸也可以转化为福。这就明确肯定了矛盾双方在相互排斥和联结中，不断向各自相反的方向转化的可能性和必然性。

其次，帛书认为事物向对立面的转化有一个量的变化过程，只有达到了一定的限度，才会转向反面，否定自身。它说：“四时有度，天地之理也”（《经法·论约》）。“四时有度，动静有立（位），而内外有处”（《经法·论》）。“逆顺有立（位），死生有分，存亡兴坏有处”（《经法·论约》）。这里的“位”、“分”、“处”都有“度”的含义，也就是一定质的事物保持自身存在的数量界限。所谓“极而

反,盛而衰”,无非是说事物发展到它的极限,兴盛到了极点,突破了原有的数量界限而发生质变、否定自身的辩证过程。有鉴于此,《黄老帛书》特别提醒人们在实践活动中必须对此多加注意。“动于度之外而欲成功者,……功必不成,祸必[自及也]”(《经法·名理》)。“赋歛有度,则民富”(《经法·君正》)。“过极失[当],天将降殃(殃)”(《经法·国次》)。总之,过度或无度都不能保持事物原来状态,惟有“毋失天极,厖(究)数而止”(《称》),顺应客观规律,把握事物变化的度量界限,才能促进事物的发展。

(三)“执道循理”的认识论

《黄老帛书》论“道”言“理”,目的在“执道循理”(《经法·四度》),即把握事物的规律,按客观法则办事。这一思想实际上包含着两方面的内容:第一,“道”可“执”、“理”可“循”,即认为世界是可知的,人可以认识和把握事物的规律;第二,人的实践活动必须遵循客观法则,即从“道”循“理”。这样,如何“执道”、“循理”的问题,就成了《黄老帛书》在认识论上所要解决的主要课题。

1. “见知之道,唯虚无有”

关于认识和把握“道”、“理”的方法和途径,帛书说:“见知之道,唯虚无有”(《经法·道法》)。意思说,认知的基本方法就是内心虚静而无所成见。怎样才能做到“唯虚无有”?它认为应“无执也,无处也,无为也,无私也”(同上)。“无执”即不能固执己见;“无处”是说不先入为主;“无为”是指在没有认识事物的“道”、“理”之前,不能妄加行动;“无私”是不能把主观认识强加到客观对象上。合而言之,通过去“执”、“处”、“为”、“私”,方可使心地处于虚静空灵状态,为正确认识客观事物提供必要条件。

其次,在认识主体“唯虚无有”的基础上,需要充分发挥认识的能动作用,周密考察各种事物和现象的变化过程。帛书指出:“夫百言有本,千言有要,万[言]有葱(总),万物虽多,皆阅一空(孔)”(《十大经·成法》)。“道”、“理”存在于杂多现象之中,万物都受一总规律的支配,如出一孔。因此,要“执道循理”,必须“从本始”(《经法·四度》),即“富密察于万物之所终始,而弗为主,故能至素至精”(《经法·道法》)。“素”、“精”都是指事物的本质和规律;“至”即致,取得、得到的意思。事物的“本”、“要”、“素”、“精”相对于它的现象来说是“一”、“少”,现象则是“多”、“粗”,“夫唯一不失,一以驺(趣)化,少以知多”(《十大经·成法》)。通过周密观察事物的变化过程,透过现象而把握事物的本质,即可驾驭纷纭杂陈的现象世界。这里既阐述了认识和把握“道理”的方法,也论及了“执道循理”的重要意义。

帛书的“见知之道,唯虚无有”说,其理论来源于老子的“涤除玄览”(《老子》第十章)论,但又有所不同。老子之“涤除玄览”是要人把内心打扫得干干净净,不受一点外来干扰,象一面最清澈幽深的镜子,不沾一点灰尘。老子认为唯有这种静观的方法,使心境进入这样一种状态,才能把握“道”。《黄老帛书》也认为识“道”的途径是“唯虚无有”,同老子之说一样要求保持观察的客观性。但是,老子的认识论有一个很大的问题,即否认感觉经验在认识过程中的作用,因而陷入了神秘的内心直观。《黄老帛书》在讲“唯虚无有”的同时,又强调“富密察于万物之所终始”,“密察”过程实际上也就是理论思维借助感性经验来揭示事物本质的过程。因此,它没有排斥感性经验在认识过程中的地位、作用,在一定程度上克服了老子认知理认的缺陷,使其“见知之道”具有唯物主义反映论的性质。荀子的“虚一而静,谓之大清明”

(《荀子·解蔽》),韩非的“虚以静后,未尝用己”(《韩非子·扬权》)和反对“前识”(《韩非子·喻老》)的认识理论,即是对《黄老帛书》“唯虚无有见知之道”的继承和发展。

2. “审名察刑(形)”、“循名而究实”

关于“名”(名称、概念)与“实”(事实、实在)的关系问题,《黄老帛书》说:“凡事无大小,物自为舍。逆顺死生,物自为名”(《经法·道法》)。“有物将来,其刑(形)先之。建之以其刑(形),名以其名”(《称》)。就是说,无论任何大小的事物,都有其存在方式,它的进退生死,实际都固有其本质。一切事物都是先有它的形体和性质,然后人才用一定的名称和概念来揭示其固有的本质。因此,“实”在“名”先,“实”决定“名”,“名”反映“实”。帛书把“实”的本质称为“自为名”,将人对“实”的“自为名”的认识称作“名其名”,这就把先秦唯物主义名实观向前推进了一步。

《黄老帛书》认为,在“执道循理”的过程中,认识主体必须“审名察形”。它说:“执道者之观于天下也,必审观事物之所起,审其刑(形)名。刑(形)名已定,逆顺有立(位),死生有分,存亡兴坏有处。然后参之于天地之恒道,乃定祸福兴坏存亡之所在。是故万举不失理,论天下而无遗策。”(《经法·论约》)这是说,力图把握客观规律的人在认识外界事物的过程中,一定要详细地考察事物发展变化的原因之所在,审察它的名称是否与其实体和性质相符合。认识了事物的真实情况,确定了合乎实际的概念、名称,这样就可以把握它顺逆、死生、存亡、兴坏的界限及其运动变化的必然联系、发展趋势。然后,再把这种对具体事物规律性的认识,同事物发展的普遍规律联系起来,相互参验比照,进而确定祸福存亡的根由所在。这样一来,人的一切举动都不会违背事物的规律,关于事物的一切言论也不会出现偏差遗漏。可以看

出,“审名察形”在这里被认为是“执道循理”的一个重要环节,或者说是认识客观规律、按客观法则办事的重要手段。察物之形以审其名,这既需要依赖感觉经验(察形),又需要通过理性思维的分析、研究(审名);所以,察形与审名的统一,实际上是肯定了感性与理性的统一及其在“执道循理”过程中的重要意义。

值得注意的是,帛书在强调“审名察形”的同时,引入了“参”的范畴,认为人们在考察形名基础上获得的有关具体事物规律性的认识是否合乎实际,必须与“天地之恒道”相参验,唯有如此才能“定祸福兴坏存亡之所在”,才能“万举不失理”。“参”的重要性是显而易见的。因此,帛书主张:“王天下之道,有天焉,有人焉,有地焉,三者用之”(《经法·六分》)。“参与天地,合于民心”(《经法·四度》)。人们的认识、统治阶级制定的各种政策、法令,都必须与客观实际相参验

用事实加以验证,由此来确定认识的正确与否。帛书特别强调言与行的统一。它说:“言之壹,行之壹,得而勿失;[言]之采,行之配,得而勿以”;“有一言,无一行,胃(谓)之诬。故言寺(持)首,行志卒”(《十大经·行守》)。对言行一致的人应加以重用;对说得动听而不付诸实行的人,不可任用。说到做不到,这就叫诬;有言在先,就要有实际行动见之于后,言行必须一致。这里所说言行的关系问题,也就是知与行的关系;而强调言行一致,也就是重视知行统一。帛书主张用实际行动、功用来验论人的言论是否行之有效,确定言论和认识的正确与否,这就进一步贯彻了“审名察形”的唯物主义的名实观。帛书的这一思想,在荀子和韩非那里均得了深化和发展。荀子说:“凡论者,贵其有辩合,有符验。故坐而言之,起而可设,张而可施行”(《荀子·性恶》)。韩非主张“循名实而定是非,因参验而审言辞”(《韩非子·奸劫弑

臣》)。这都要突出强调了行、功用在认识论中的重要地位和作用。

总起来看,《黄老帛书》围绕着如何“执道”、“循理”问题,提出“见知之道,唯虚无有”、“密察于万物之所终始”、“审名察形”等认识方法和途径,就其合理性而言,是坚持了唯物主义反映论原则,强调了认识的客观性、全面性。当然勿庸讳言,帛书的认知理论还是比较粗糙的、不系统的;在个别问题上虽不乏精彩之论,但就其整个内容来看,尚未形成体系,尚缺乏整体的深刻性、理论的成熟性。

三、《黄老帛书》的社会政治思想

(一)“抱道执度,天下可一”

“礼”、“法”之争,是当时政治思想领域最引人瞩目的一个问题。对此,帛书的观点是很明确的。它说:“法者,引得失以绳,而明曲直者也”(《经法·道法》);“是非有分,以法断之”(《经法·名理》)。这是认为“法”这个东西是区分得失、判明是非曲直的准绳和尺度。换言之,若无体现统治阶级利益和意志的法律制度,人们的得失、是非曲直就无法评判,整个社会就会陷于混乱了。所以,帛书指出君主治理国家,必须“虚静谨听;以法为符”(同上),认为“法度者,正(政)之至也。而以法度治者,不可乱也”(《经法·君正》),“案法而治则不可乱”(《称》)。这些论述,都强调了法治的重要作用,可以说是对战国时期新兴地主阶级法治实践

的理论概括。

为要说明法治的重要性和必要性,《黄老帛书》把“执道循理”的哲学理论运用社会政治思想领域,提出了“道”、“法”统一的观点。它说:“道生法,……故执道者生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也。□能自引以绳,然后见知天下而不惑矣”(《经法·道法》)。道是事物的普遍法则,“法”是“道”所派生的,是社会规律的客观表现。既然“道之行也,繇(由)不得已”(《十大经·本伐》)那么据道而立法者也由不得已,必须自引以绳,生法而弗能犯,法立而弗能废。“变故乱常,擅制更爽,心欲是行,身危有[殃],[是]胃(谓)过极失当”(《经法·国次》)。违背客观规律,无视社会的客观法则,随心所欲,这是要受到惩罚的。所以,帛书认为只有“抱道执度”,才可“天下一也”(《道原》)。也就是说,要统一天下,结束封建割据的政治局面,必须执道循理,案法度而治。

帛书的“道法”统一思想,从哲学世界观的角度说明了“法”的客观必然性,亦即实行法治的客观依据,强调了法治在封建统一进程中的重要地位和作用。因而,这不仅从理论上深化了地主阶级的法治实践,而且为建立统一的封建国家提供了重要的思想武器。

帛书认为,虽然要不要实行法治,这并不是依那一个人的主观意愿为转移的,但要真正做到案法而治,统治者必须严格遵循“精公无私而赏罚信”(《经法·君正》)的法治原则。所谓“公”,即体现新兴地主阶级根本利益的“法”;“私”是指地主阶级内部少数成员的个人利益。“公”与“私”的关系也就是“法”与“私”的关系。如何正确处理“公”与“私”的矛盾,直接关系到能否实行法治

的问题。对此,慎到有过系统的论述,提出“立公去私”的主张^①。帛书更认为“精公无私而赏罚信”,天下才可以治。“诛禁当罪而不私其利,故令行天下而莫敢不听”(《经法·六分》)。令若行、禁若止,就必须做到“去私而立公”(《经法·四度》)。“唯公无私,见知不惑”(《经法·名理》)。总之,统治者欲行法治,就要“虚静谨听,以法为符”,必须“去私立公”,自觉维护地主阶级的整体利益,切不可“变故乱常”弃公而立私。可以看出,帛书的这种公、私观与其道、法统一思想是一致的。因为行私即背公,背公即离法,离法即违道。所以立公去私也就是执道循理的具体表现。道之行不由己,在社会政治领域即法(公)之行不由私。从这一方面说,帛书的法治学说即一种政治哲学。正因为帛书的政治思想与之哲学思想密不可分,因而不仅它的本体论的道说在社会政治思想方面得到贯彻,而且它的“两相养”的辩证学说也得到贯彻。这也就是其“刑德”互补的学说。

(二)“先德后刑,以养生”

《黄老帛书》倾向法治,但它的法治思想与早期法家的法治学说有很大不同,这不仅在于它找到了法治的哲学根据,而且在于看到了专任刑罚的弊端。因此,它在论述法治的同时,又吸取了儒家的“德治”、“仁政”学说,把法治与德治有机地统一起来,从而淡化了法治的严苛性。

帛书说:“敌者生争,不堪(戡)不定。凡堪(戡)之极,在刑与德。刑德皇皇,日月相望,以明其当。望失其当,环视(示)其殃(殃)”(《十大经·姓争》)。这是认为刑罚与德治是社会争乱的产生

^① 参见,第二编《慎到》章。

物，是治国所不可缺少的方法，两者交互为用，缺少一方必出祸殃。因此，“天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必顷（倾）。刑德相养，逆顺若（乃）成。刑晦而德明，刑阴而德章（彰）”（同上）。刑罚与德政就象晦暗与光明一样相依相衬。专任刑罚行不通，一味行德政也难成功，唯有把二者有机地统一起来，刑德并用，才能达到治国安民的实际效果。所以说：“精作相养，德虐相成”，刑与德相辅相成，不可偏废。

帛书在强调刑德并重的同时，又认为这二者有先后之分。它说：“不靡不黑，而正之以刑与德。春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生”（《十大经·观》）。刑罚与德治同为治国的重要手段，但要顺时而布政，春夏时主行德政，秋冬时主行刑罚。“先德后刑，顺于天”（同上），德治与刑罚同自然界的节令变化一样应有先后。这种比附，固然可以找到一些现象上的相似性作为理由，令人看来是牵强附会、很不合理的。但在尊天观念盛行的时代，这种比附却有相当的说服力。它可以使当政者相信：刑德兼施，先德后刑，便是顺于天（自然），“顺天者昌，逆天者亡，毋逆天道，则不失所守”（《十大经》）。德行合乎天道，国家就会繁荣，统治者的地位就会得以巩固，反之则覆亡。

从上述可以看出，《黄老帛书》在儒、法之争中，通过对刑德的辩证思考，把德治与法治有机地结合到了一起。它的先德后刑说，扬弃了法家专任刑罚的法治主义；而德刑并重论又否定了儒家单纯的“仁政”学说。“德虐相成”的政治理论，使之与儒、法两家区别开来，构成其自身的特点。同时也可看出，帛书论及刑德与节令的联系，显然是受了阴阳五行学说的影响。《管子·四时》说：“阴阳者，天地之大理也。四时者，阴阳之大经也。刑德者，四时之合也，刑德合于四时则生福，诡（违）则生祸”。“是以圣人

治天下，穷则反，终则始。德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。刑德不失，四时如一；刑德离乡，时乃逆行，作事不成，必有大殃。”若只看帛书之“先德后刑，顺于天”，这与阴阳五行说几乎没有区别；但综合其法治与德治之论，则可以看出黄老之学与“敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时”的阴阳五行学说各有自己的思想重心、理论特色。

（三）“省苛事，节赋敛，毋夺民时”

有《黄老帛书》的社会政治学说中，“重民”的民本主义思想占有重要地位。这也是其德治理论的一个中心内容。它给“德”下了一个定义：“德者，爱勉之[也]”（《经法·君正》）。认为统治者以慈爱之心来勉励百姓就是德，以此施政即为德政。所以，爱民、惠民的重民思想，是帛书德治学说的中心。

帛书说：“德积者昌，[殃]积者亡。观其所积，乃知[祸福]之乡（向）”（《十大经·雌雄节》）。只有不断地积累功德，国家才能繁昌富强，反之则会覆亡。看一个统治者积德还是积殃，便可以知道其祸福的结局究竟怎样。由此可知行德政的重要性。既然“德”就是“爱勉之”，那么“兼爱无私，则民亲其上”（《经法·君正》），无私而爱民，就如同爱惜自身一样，人民就会亲近君上，而不至于逃叛。帛书借黄帝之口喊出：“吾爱民，而民不亡；吾亲地，而地不荒”（《十大经·观》）。“然则，五谷溜孰（熟），民[乃]蕃兹（滋）”（同上）。为要使土地多打粮，五谷丰收，加速人口的增长，从而使统治地位得以加强、封建秩序得以巩固，重要的手段和途径就是爱民亲地。这种思想大体反映了在兼并战争状态下“民亡”、“地荒”的社会现实，代表了地主阶级中一些人的强烈愿望；与孟子的“诸侯之三宝：土地、人民、政事”、民贵君轻、保民而王

思想比较接近。

帛书认为,为了达到“五谷溜熟,民乃蕃滋”的目的,贯彻“爱民”、“亲地”的主张,封建统治者必须采取一系列行之有效的政策和措施。最重要的,第一,政令合民心。“圣人举事,合于天地,顺于民心,……使民同利,万夫赖之”(《十大经·前道》)。“号令合于民心,则民听”(《经法·君正》)。这里,很重要的一点是“使民同利”,这是顺民心、合民意的关键。

第二,省苛事,节赋敛,尽民之力。帛书说:“[省]苛事,节赋敛,毋夺民时,治之安[也]”(《经法·君正》)。这里把精减苛繁的役事、节制赋税的数量、勿夺农时,看成为国家长治久安的重要的政治、经济措施。采取这些措施无疑能够减轻人民的政治压力、经济负担,可以调动农民的生产积极性,促进农业生产力的发展和封建经济的繁荣。帛书认为:“赋敛有度则民富,民富则有耻,有耻则号令成俗而刑罚不犯。号令成俗而刑罚不犯则守固战胜之道也”(《经法·论约》)。切实可行的农业经济政策,引起了整个社会机制的良性变化:由民富而有耻、而守法、而战无不胜。其发端则在统治者要省苛事、节赋敛、尽民之力。这对新兴地主阶级巩固封建秩序、发展地主经济、结束诸侯割据的局面,提供了理论依据。

(四)“轻县国而重士”、“贱财而贵有知”

慎到曾认为:“立君而尊贤,是贤与君争,其乱甚于无君。故有道之国,法立则私议不行,君立则贤者不尊”(《慎子·佚文》)。由此而受到荀子和《庄子·天下》作者的批评,说他是“蔽于法而不知贤”、主张“勿用贤圣”。其实,慎到只是主张“不尚贤”,而不是不知贤或勿用贤,“将治乱,在乎贤使任职”(《慎子·知忠》),

这就肯定了贤能之士在国家治乱中所起的特殊作用。《黄老帛书》与慎到的主张稍有不同，它要求统治者“重士”、“贵有知（智）”，“兴贤”、“任能”。它说：“王天下者，轻县国而重士，故国重而身安；贱身而贵有道，故身贵而令行。[故]王天下[而]天下则之”（《经法·六分》）。就是说，试图统一天下的封建君主必须礼贤下士，以有才智的人为贵，唯有如此才能国泰民安，令行天下。如若不然，“妄杀贤者”（《经法·亡论》），“贤不肖并立胃（谓）之乱”（《经法·四度》）。不过，帛书的“重士”“兴贤”、“贵有智”是有条件的，即“君臣不失其位，士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也”（《经法·四度》）。既要不拘一格“任能”，也要君臣当位，防止贤与君争、削弱君势。

在春秋战国时期的思想界，孔、孟崇尚“仁义”、“礼乐”，主张“德治”、“仁政”；墨子倡导“兼爱”、“尚贤”；前期法家“专任刑法而欲以治”（《汉书·艺文志》）；老子拒斥礼、法，不尚贤智，独任清虚；阴阳五行学者“敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时”（同上）。诸子百家各是其所是非其所非。各种思想的相互争鸣、激荡，暴露出各自理论体系的内在矛盾，为人们分析、鉴别不同学说的价值提供了充分的文化条件。

从上述《黄老帛书》的社会政治思想中可以看到，它正是在批判地审查诸派学说的基础上，广泛吸收了已有的思想成果，建构起自己的理论体系的。在这里，法治思想与其哲学理论融为一体，刑、德的矛盾得到了解决，“兼爱”、“尚贤”、阴阳也被采入其内。所有这些都有一个共同主题、中心，即都是围绕着如何“王天下”、“一天下”而展开的。《黄老帛书》的作者对已有思想资料的吸收和综合是初步的，但为荀子及《吕氏春秋》批判地总结百家之说提供了理论和方法的前提。

第三章 《吕氏春秋》

《吕氏春秋》是战国末期秦相吕不韦召集门客集体编撰的一部学术巨著。进入秦国的稷下后学参与了该书的编写，书中保存了稷下诸子的一部分文献资料，反映了稷下学的一些重要成果。

一、吕不韦与《吕氏春秋》

吕不韦(约公元前 290——前 235 年)，卫国濮阳(今河南濮阳西南)人，战国末年著名的政治家、思想家。

文献记载，吕不韦最初从事“贩贱卖贵”的商业活动，由于经商有方，在阳翟(今河南禹县)发财致富，成为“家累千金”的“阳翟大贾”。后因在赵都邯郸结识入质于赵的秦公子子楚，萌生“奇货可居”的念头，于是放弃一般的商业活动，专心致力于政治“奇货”的经营。当时，由于秦数攻赵，“赵不甚礼子楚”；子楚在赵“东乘进用不饶，居处用，不得志”(《史记·吕不韦传》)。吕不韦为改变子楚的困境以从中渔利，除在经济方面给以大量资助外，多次游说秦昭王太子安国君的宠姬华阳夫人，促使华阳夫人纳子楚为嗣子。秦昭王死后，安国君即位，是为秦孝文王；子楚随之被立为太子，后在吕不韦的帮助下逃回秦国。公元前二五〇年，孝文王卒，子楚继位，是为秦襄王。襄王元年，以吕不韦为丞相，封文信侯，食洛阳十万户。至此，吕不韦便在政治上发迹起来。

公元前二四六年，秦襄王死，十三岁的太子政（即秦始皇）即位，尊吕不韦为相国，号曰“仲父”，总理国政。直到公元前二三八年，秦王亲理政事后，吕不韦因与嫪毐事件有牵连，丢相国职，被迫举家返回河南故里，不久又流放四川。在徙蜀途中，“吕不韦自度稍侵，恐诛，乃饮鸩而死”（《史记·吕不韦传》）。这个结局是吕不韦与子楚相识时所不曾料到的。

吕不韦在执政的十五年间，积极推行治国安民、统一天下的政治经济政策，灭东周、攻三晋，立三川、太原、东郡，不仅拓展了秦国的疆域，而且为秦统一天下创造了多方面的有利条件。因此，吕不韦在加速封建统一历史进程中的积极作用，应当给以客观的、充分的肯定。

吕不韦不仅是一个有所作为的政治家，而且也是一位有所建树的思想家。《吕氏春秋》一书，就是在他执政期间，门客们按其“纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人”（《吕氏春秋·序意》）；“以为备天地万物古今之事”（《史记·吕不韦传》）的思想意图，于秦始皇六年编撰而成的^①。《史记本传》说：“吕不韦乃使其客，人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪，二十余万言”^②。书成后，吕不韦为使之更加完善，又令人将其“布咸阳市门，悬千金其上，延诸侯宾客游士，有能增损一字者，予千金”（《史记·吕不韦传》）。这是其“假人之长以补

① 关于《吕览》的成书年代，学术界意见不一。据《吕览·序意》：“维秦八年，岁在涒滩，秋，甲子朔，朔之日，良人问十二纪。”“序意”是全书的序言，总论著作的意旨。“秦八年”，一说为秦始皇八年，即前239年；一说为秦灭周后的第八年，即秦始皇六年（前241年）。这里从后说。

② 今本“十二纪”在“八览”前，为高诱所编。按古人编书，序文在后，“十二纪”后有《序意》一篇，可知其本来顺序即史迁所言。

短”思想的绝好表现。

《吕氏春秋》由十二纪、八览、六论三部分组成，共有一百六十篇文章。十二纪每纪五篇，总共是六十篇；它以阴阳五行学派的十二月令为间架，中心思想是“所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也”。八览除《有始览》为七篇文章，其余各览均由八篇组成，总计六十三篇；它的基本精神是贯彻“上揆之天，下验之地，中审之人”的著作原则，从开天辟地谈起，论及做人、为本、治国、辩名析理之道。六论每论六篇，计有三十六文，中心思想不很明确。此外，还有一篇《序意》。从形式上看，《吕氏春秋》指导思想明确，体例统一，总体结构严整，是中国历史上第一部有系统的著作。在内容上，它汇集了先秦时儒、墨、道（老庄与黄老）、阴阳、名、法、农、小说等各家之说并有所发展；涉及政治、经济、军事、哲学、历史、文学、音乐及天文、地理、历法、农、医等多学科的知识，可以说是继《管子》之后的又一部百科全书式的著作。它是春秋战国时代“百家争鸣”的总结，较全面地反映了战国后期人们的思想精神面貌及在科学文化方面所能达到的水平。它的出现标志着先秦文化的终结，对秦以后的思想文化发展产生了深刻的影响。

由于《吕氏春秋》是一部博采百家之说于一体的学术巨著，自汉代以来，研究者对其思想中心或学派归属问题议论纷纷，莫衷一是。这些意见是：

（一）杂家或折衷主义说

这是《汉书·艺文志》始列此书为“杂家”后，流传广泛、影响最大的一种意见。汪中认为，此书“不出一人之后，故不名一家之学”；“《艺文志》列之‘杂家’，良有以也”（《述学·吕氏春秋附

考》)。李峻之指出：“考其内容，九流并列，百家杂揉，不可一派而论，既非一家之言，则不成于一人之手”；“是书于先秦各派，兼容并包，无一贯之思想”。^① 冯友兰认为：“《吕氏春秋》收集了很多内容互相矛盾的材料，企图把儒、道、墨、法、阴阳等许多观点罗列在一起，编制一套‘粹白之裘’。”它是杂家的代表作，是折衷主义的。^②

(二)道 家 说

这种意见始于东汉的高诱。他认为：“此书所尚，以道德为标的，以无为为纲纪，以忠义为品式，以公方为检格”（《吕氏春秋·序》）。有学者以为，高诱之言是说《吕览》倾向于老庄学派^③，此说不确。因为“以忠义为品式”者，乃黄老之意而为老庄所非。也有学者认为：《吕氏春秋》“以黄老道家的思想路线为中心，兼采儒、墨、名、法及阴阳家言^④”。

王范之说：“《吕氏春秋》辑合百家学说，并非就是割裂百家，打乱百家的体系，任凭自己来折衷齐合，而是以道家为主，儒家为辅，兼收并蓄”^⑤。任继愈指出：“《吕氏春秋》用老庄哲学构造自己的理论原则，用阴阳、儒、墨、法各家的思想，构造自己的历史、政治、道德、军事、教育等方面的观点”；它是“秦汉时期道家思潮的开始”^⑥。

① 《〈吕氏春秋〉中古书辑佚》，《古史辨》第六册。

② 《中国哲学史新编》人民出版社。

③ 任继愈《中国哲学发展史》（秦汉）人民出版社，第20页。

④ 肖篱父、李锦全主编《中国哲学史》上卷，人民出版社，第286页。

⑤ 《吕氏春秋选注》第9页。

⑥ 《中国哲学发展史》（秦汉）第21页。

(三)儒家说

《四库全书总目提要》：《吕览》“大抵以儒为主而参以道家、墨家。故多引六籍之文与孔子之言。”清代的陈澧认为：“《吕氏春秋》多采古儒家之说，故可取者最多”（《东塾读书记》）。现在也有学者主此说^①。

(四)儒、道兼畸说

郭沫若认为，此书“对客家虽然兼收并蓄，但却有一定的标准。主要是对儒家、道家采取尽量摄取的态度，而对于墨家、法家则出以批判”^②。杜国庠也认为，此书“与其说是偏爱儒家，毋宁说是兼畸儒、道”^③。

(五)墨家说

清人卢文弨持此说。他认为：“《吕氏春秋》一书，大约宗墨氏之学，而缘饰以儒术，其重己、贵生、节丧、安死、尊师、下贤，皆墨道也”（《抱经堂文集》）。

(六)阴阳家说

陈奇猷认为：“《吕氏春秋》虽说是杂家，集各家各派之说而成，但细读全书，很自然地会注意到，阴阳家的学说是书的重

① 参见张智彦《吕不韦》（载《中国古代著名哲学家评传》第一卷）、金春峰《论〈吕氏春秋〉的儒家思想倾向》（载《哲学研究》1982年第12期）。

② 《十批判书》。

③ 《杜国庠文集》人民出版社，第259页。

点”；“其主导思想是阴阳家”^①。

以上这些意见，大都持之有故，言之成理，因为《吕氏春秋》本身确有不同家的思想内容，因而不能说哪种意见毫无道理可言。那么，它究竟有没有思想中心？怎样看待其学派归属问题？

我们认为，《吕氏春秋》是一部以论为主、史论结合的先秦学术史著作，它的中心思想，就是博采诸子之长，不主一家之说，因而给人以杂的印象。按班固的意见，杂家者流，“兼儒墨，合名法，知国体之有此，见王者无不贯，此其所长也。及荡者为之，则漫羨而无所归心”（《汉书·艺文志》）。也就是说，杂家的基本思想特征在于：兼合儒墨名法等诸家之说而不偏于一家之言。《吕氏春秋》作为一部学术史著作，它要给各家之言以适当位置，不仅要兼合儒墨名法，而且还大量引入了道家（老庄及黄老）、阴阳五行家、小说家之言；同时，它又不使其中任何一家之言占据一以贯之的主导地位。即使是十二纪，虽然它是以阴阳五行学派的十二月令为框架构制起来的，然而其中的大部分文章又不归于阴阳五行家言。它既述评道家说（如《本生》、《重己》、《贵公》、《去私》等），亦论及儒家之学（如《劝学》、《尊师》、《诬徒》、《制乐》等），还评价墨家之论（如《当染》、《爱类》、《节丧》、《节死》、《异用》篇）、道法家之说（如《权勋》、《审公》、《君守》、《任权》、《勿躬》、《知度》、《慎势》、《不仁》、《执一》篇）等。因此，阴阳五行之学也还不是贯通各家之说的主导思想。这些都足以反映出《吕氏春秋》以论带史、致有漫羨而无所归心”的特点。

为什么兼合各家之说而又不专主一家之言呢？《吕氏春秋》从哲学理论的高度回答了这个问题。它指出：“物固莫不有长，莫

^① 《吕氏春秋校释》第二册，第1885页。

不有短，人亦然。故善学者，假人之长以补短。故假人者遂有天下”；“天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫取于众，此三皇五帝之所以立大功名也。”（《用众》）用这种辩证的观点来审查诸子之学，则“老耽贵柔，孔子贵仁，墨子贵廉，关尹贵清，子列子贵虚，陈骈贵齐，阳生贵己，孙臧贵势，王廖贵先，儿良贵后”（《不二》）。也就是说，诸子百家之学各具特色，各有自己的理论重心，互有长短。既然善于学习的人是取人之长以弥补自身的不足，上好的“粹白之裘”是取众狐之白而集成，历史的经验也证明只有依靠众人之力方能“立大功名”，那么要统一天下，统一人们的思想，就不能“循一迹之路，守一隅之指”（《淮南子·要略》）。换言之，无论是以六家中的哪一家为主去兼述他家，都不能不陷于理论的片面性，都会蔽于一曲而暗于大理。因为有所“主”，就会有所不主；有所“重”，就会有所不重。有所不主、有所不重，即有所失、有所偏；有所失、偏则不合“物固莫不有长，莫不有短”的客观辩证法，背离“用众”的思想原则。所以，唯有不主一家之说，打破传统的学派门户之见，冷静、客观地平等看待互有长短的诸子之学，取其长、去其短，兼收并蓄，方可将先秦学术思想上的精粹之论集为“粹白之裘”，从而达到“大立功名”的目的。这就清楚地告诉我们，《吕氏春秋》为什么能够容纳各种不同的、甚至是相互抵牾的思想观点。

当然，其所以如此，也和当时趋于统一的政治形势及各种学说之间融合、吸收的文化背景密切相关。仅就这后一方面来说，自战国中期起，诸子百家在争鸣驳难中，都自觉或不自觉地吸取那些在新形势下产生出来的新思想、新观念，兼采他家之说以构建新的理论体系。这其中最引人注目的，就是由道家衍生出来的黄老之学。它“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁

移，应物变化，立俗施事，无所不宜”（司马谈《论六家要旨》），在先秦思想史上率先成功地综合了各家之说。从黄老之学的多种思想成份来看，也可以说它是驳杂不纯的；然而，在杂中又有一个贯通各方面的精神，即“以虚无为本，以因循为用”（同上），使之具有鲜明的道家特质。这一点我们从慎到、田骈、《管子》、《黄老帛书》的黄老学说中，可以比较清楚地获知。正因为黄老之学“有所归心”，按《吕氏春秋》的“长短”观来看，它在思想理论上也具有的一定的片面性。所以到了战国后期，在百家合流的大趋势下，《吕氏春秋》的主编者便组织学者各“著所闻”，“集六国时事”（《史记·十二诸侯年表序》）以持平客观的态度述评介绍百家之说，“漫羨而无所归心”地著成一部学术史书。

由于《吕氏春秋》以论带史的特点过于突出，致使《吕氏春秋》的众多研究者，都把“著所闻”当成“著所论”之作，而没有把它当作一部最早的中国学术史著作来看待，非要论别其在“六家”中究属那一派不可，当然就很容易把它当作“杂家”来看待了。

二、《吕氏春秋》与稷下学

（一）《吕氏春秋》中的稷下诸子之说

《吕氏春秋》在述评介绍各学派学术之长的过程中，保存了现已佚失的先秦诸子的大量学术资料，其中包括许多稷下学者之言，并且对稷下学者的思想多有发明，为我们研究稷下学提供

了不可多得的珍贵资料。

在《吕氏春秋》的一百六十篇文章中，至少有三分之一篇与稷下学有关。它们是：《贵公》、《去私》、《圜道》、《尽数》、《大乐》、《精喻》、《博志》、《执一》、《务本》、《喻大》、《务大》、《君守》、《勿躬》、《分职》、《论人》、《任数》、《知度》、《审应》、《士容》、《贵因》、《贵当》、《先己》、《谨听》、《观世》、《必己》、《下贤》、《报更》、《知接》、《乐成》、《审分》、《上德》、《诚兼》、《遇合》、《慎势》、《义赏》、《去尤》、《去宥》、《正名》、《淫辞》、《应同》、《召类》、《察今》、《长见》、《序意》、《不二》、《离谓》、《用众》、《壅塞》、《十二纪》(十二篇)等。这些文章与稷下学的关系，分别有以下几种情况：

第一，文中标明引稷下学者之说或论及稷下先生之事。如“田骈以道术说齐王……”(《执一》)。“陈骈贵齐。……齐万不同”(《不二》)。田骈论“用众”(《用众》)、“士之容”(《士容》)。尹文与齐王论士(《正名》)。慎到论“定分”(《慎势》)。淳于髡说齐王(《报更》)。淳于髡“以纵说魏王”(《离谓》)。淳于髡辞为齐太子傅(《壅塞》，等等。大都可与先秦其他文献相印证。

第二，采稷下学者之文。如：

《贵因》：“如秦者立而至，有车也；适越者坐而至，有舟也。秦越，远途也；踔立安坐而至者，因其械也。”此文当采自《慎子》：“行海者，坐而至越，有舟也；行陆者，立而至秦，有车也。秦、越，远途也，安而至者，械也”(《佚文》)。

《贵因》：“三代所宝，莫若因。……因民之欲；……因人之心；……因则无敌。”此当出于《慎子》：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。……用人之自为，不用人为我，则莫可得而用矣”(《因循》)。

《用众》：“天下无粹白之狐，而有粹白之裘，取之众白也。夫

取于众，此三皇五帝之所以大立功名也。”此当来自《慎子》：“廊庙之材，盖非一木之枝也；粹白之裘，盖非一狐之皮也；治乱、安危、存亡、荣辱之施，非一人之力也”（《知忠》）。

《慎势》：“立天子不使诸侯疑焉，立诸侯不使大夫疑焉，立嫡子不使庶孽疑焉。疑生争，争生乱。是故诸侯失位则天下乱，大夫无等则朝廷乱，妻妾不分则家室乱，嫡孽无别则宗族乱。”此文采自《慎子》：“立天子者不使诸侯疑焉，立诸侯者不使大夫疑焉。立正妻者，不使嬖妾疑焉。立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑则动，两则争，杂相伤。害在有与，不在独也。故臣有两位者，国必乱；……子有两位者，家必乱。……臣疑其君，无不危之国；孽疑其宗，无不危之家”（《德立》）。

《察今》：“故治国无法则乱，守法而弗变则悖，悖乱不可以持国。……夫不敢议法者，众庶也；以死守法者，有司也；因时变法者，贤主也。”《慎子》有言：“故治国无其法则乱，守法而不变则衰。……以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道变法者，君长也。”（《佚文》）

《贵公》：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”《慎子》：“立天下以为天下，非立天下以为天子也”（《威德》）。

《君守》：“大圣无事，而千官尽能。此乃谓不教之教，无言之诏。”《慎子》：“君臣之道：臣事事而君无事，君逸乐而臣任劳”（《民杂》）。

对比《慎子》可以看出，《吕氏春秋》所言不仅文义与之相同，而且在文句上也相同或相近。其他如：《勿躬》、《去私》、《任数》、《知度》、《顺说》等篇，其立论也与慎到的立公弃私、“大君任法而弗躬”、“任数而不任说”等思想有着密切的关系。

《义赏》篇说：“春气至则草木产，秋气至则草木落。产与落或

使之，非自然也。故使之者至，物无不为也；使之者不至，物无可为。古之人审其所以使，故物莫不为用。”据《庄子·则阳》：“季真之莫为、接子或使之。”可知捷子主“或使”之说。因此，《义赏》之言很可能来自《捷子》^①。

《应同》、《召类》两篇的基本内容，一般认为是邹衍的遗说。另外，《察今》中“有道之士，贵以近知远，以今知古，以所见知所不见。”大约也采自邹衍的著作，与邹衍“以小推大”、“以近推远”为认知方法是一致的。而《去尤》、《去宥》两篇则是公认的宋钘遗说。

《吕氏春秋》又有诸多出自《管子》书的文字。《尽数》：“凡食之道，无饥无饱，是之谓五藏之葆。口必甘味，和精端容，将之以神气，百节虞欢，咸进受气。饮必小咽，端直无戾”；“食能以时，身必无灾。”与《管子·内业》：“凡食之道，大充，〔伤而形〕，〔形伤而〕不藏；大摄，骨枯而血涸。充摄之间，此谓和我。精之所舍，而知之所生。饥饱之失度，乃为之图。饱则疾动，饥则广思，老则〔长〕〔忘〕虑”相接近。

《大乐》：“道也者，视之不见，听之不闻，不可为状。……道也者，至精也，不可为形，不可为名，疆（强）为之，谓之太一。”近似《管子·内业》：“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也。……一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。”

《尽数》：“精气之集也，必有入也；集于羽鸟与为飞杨，集于走兽与为流行，集于珠玉与为精朗，集于树木与为茂长，集于圣人与为复明。精气之来也，因轻而养之，因智而明之。”同于《管子·内业》：“凡物之精，比则为生，下生五谷，上为列星；流于天地

^① 参见：第二编《季真、捷子》章。

之间，谓之鬼神；藏于胸中，谓之圣人；是故〔民〕〔名〕气。果乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在海，卒乎如在于已。是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以〔意〕。”

上录《吕览》之文与《管子》之言，文句有异而思想内涵一致。古人引他说，一般重在文义而不在文句；所以如果文义相通而语言表达有异也可看作是采自他人之成说。古代治学术史者，有引言、有引意，有说明出处，亦有采用其论而不说明出处。与今治史不同。

第三，发挥稷下学者之论。《吕氏春秋》发挥稷下学者之论的方面很多。如阴阳五行之学。十二纪的纪首也就是在《管子》的《幼官》及《四时》、《五行》篇的基础上加以扩充、发挥而成的。对此，清代学者陈澧就曾指出：《管子》“《幼官篇》、《四时篇》、《轻重已篇》，皆有与《月令》相似者。《四时篇》‘春行冬政则雕’云云，尤与《月令》无异，故《通典》云‘《月令》出于《管子》’，其书虽不韦之客所作，其谈则出于《管子》也”（《东塾读书记》）^①。郭沫若更认为：《幼官》“为《吕氏春秋》十二纪之雏形”（《管子集校》第104页）。《吕氏春秋》对邹衍的“大小九州”说也有发挥。《有始览》说：“凡四海之内，东西二万八千里，南北二万六千里。水道八千里，受水者亦八千里，通谷六，名川六百，陆注三千，小水万数。凡四极之内，东西五亿有九万七千里，南北亦五亿九万七千里。极星与天俱游而天极不移。冬季日行远道，周行四极，命曰玄明。夏至日行近道，乃参于上当枢之下无昼夜。白民之南，建木地之下，日中无影，呼而不响，盖天地之中也。”这段文字，不仅把邹衍的地理学说从空间的数量关系上具体化了，而且把天文地理对照

^① 关于《轻重已》，似应另当别论。

研究,认识到太阳与地平面之交,在冬至与夏至所表现出来的差异,进而推论出“白民之南,建木地之下”,由于太阳光直射造成人立而无影。这虽为推论,但却合乎赤道的真实情况。^①

另外,《吕氏春秋》对稷下黄老、名、小说等学派的学术思想也多有发挥。对此,我们将在第三节里综合讨论。

(二)《吕氏春秋》与稷下学士

《吕氏春秋》相当广泛地反映了稷下学的成果,问题是:为什么产生于秦国的《吕子》之书与兴盛于齐地的稷下之学有如此密切的关系?

我们知道,齐国是战国中、后期闻名列国的学术文化中心,稷下学宫的创立和兴盛则是这种状况的直接反映。但是,进入战国末年,尤其是经过齐闵王末年的燕齐战争以后,齐国的国势衰退,一蹶不振。与此同时,它的学术文化中心地位也被大大削弱,稷下学人相继离去,稷下学宫渐次衰落。与齐国的情况相反,秦国自商鞅变法后,生产不断发展,社会秩序稳定,军事力量日益强大,国势逐渐强盛起来。尤其在吕不韦当政期间,通过对东方六国发动一连串战争,夺取了大片的土地,大大扩展了秦国的疆域。同时,由于吕不韦采取了适宜的政治经济措施,如鼓励工商、重视农业等,使秦国政治稳定,社会经济得到全面发展,具备了统一六国,建立封建中央集权国家的客观条件。政治、经济的发展必然要求有与之相适应的社会意识形态的发展。吕不韦正是为了建立一个有助于统一天下的新的思想文化体系,一反秦

^① 参见:朱森涛《试论阴阳五行家邹衍及其学说》载《贵州社会科学》1980年第3期。

人独尊法家的文化传统，“招致士，厚遇之，至食客三千人”（《史记·吕不韦传》）。“招致宾客游士，欲以并天下”（《史记·秦本纪》）。国势强盛、重视人才、待遇优厚，吸引了东方六国的文学游说之士，“士不产于秦，而愿忠者众”（《史记·李斯传》），其原因即在于此。稷下学宫兴盛时期，其学者不过“数百千人”；而今吕不韦门下的宾客有三千之众，足见其引力之大。可以说，这时的秦国已成为秦统一前夕的学术文化中心，在思想文化的繁荣程度上，已远远超过了正处于齐王建时期衰微着的稷下学宫。《吕氏春秋》的问世，反映了战国时期思想文化中心由齐入秦、由东之西的历史变迁。

稷下学宫的衰败，学术中心的西移，使我们有理由认为一大批稷下学子汇集于吕不韦的门下，并参加了《吕氏春秋》一书的编写工作。当吕不韦要他们“人人著其所闻”时，便很自然地把自己在稷下的所见所闻及从稷下先生那里学来的知识，著成文章，或宣师说，或加引申，发挥先生高论。于是，稷下诸子的大量史料，在《吕氏春秋》一书中得以保存。

不过，对于《吕氏春秋》的著作者中究竟有哪些稷下后学？这还需要作进一步研究。首先引起我们注意的是李斯。据《史记·李斯传》称，李斯“从荀卿学帝王之术。学已成，度楚王不足事，而六国皆弱，无可为建功者，欲西入秦。辞于荀卿，……至秦，会庄襄王卒，李斯乃求为秦相文信侯吕不韦舍人；不韦贤之，任以为郎。”这里有两点要说明：一是李斯作为荀子的学生，是否为稷下学士？二是李斯为吕不韦之门客，初期是否也参与了《吕氏春秋》的编写工作？

先谈第一个问题。按《史记·秦本纪》，庄襄王（子楚）卒于公元前二四七年，既然李斯“至秦，会襄王卒”，这就可以肯定他是

在前二四七年别荀子入秦，为吕不韦“舍人”的。在此以前，李斯“已学成”。据此推算，李斯大约在荀子为稷下学宫祭酒时，已开始“从荀卿学帝王之术”，经历了一段较长的时间；以后随荀子离齐适楚，在荀子作兰陵令时，李斯辞别老师入秦。这说明，李斯就是投入荀子门下的一位稷下学士。

其次，李斯入秦后，初为吕不韦“舍人”，“任以为郎”，后为秦之“长史”，再为“客卿”、“廷尉”，最后做了“丞相”。^① 一般认为《吕氏春秋》成书于前241年，即李斯入秦后六年。这时李斯尚依附于吕氏，极可能参加了该书的写作工作。有学者认为《吕氏春秋·察今》可能出自李斯之辈。文中“不法先王之法”“因时变法”的主张，与《史记·秦始皇本纪》：“丞相李斯曰：‘五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。……且越言乃三代之事，何足法也？’”两者论点一致，语气相投^②。李斯虽未象韩非那样写自己的宏篇巨著，但因受荀学及稷下诸子之学的熏陶，又为吕不韦所器重，参与了编著《吕氏春秋》，是毫不可怪的。当然，由齐之稷下投到吕不韦门上的恐绝非只有李斯一人。

《史记·封禅书》说：“自齐威、宣之时，邹子之徙，论著始终五德之运，及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。”向秦始皇提供阴阳五行理论的齐人，当是邹衍、邹奭的弟子，也都是稷下后学。《封禅书》又说：“秦始皇即并天下而帝，或曰：‘黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郊，草木畅茂。殷得金德，银白山溢。周德火德，有赤鸟之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎，获黑龙，此水德之瑞，于是秦更命河曰‘德水’，以冬十月为年首，色

① 参见《史记·李斯传》。

② 王范之：《吕氏春秋选注》第118页。

上黑，度六为名，音上大吕，事统上法。”这就是齐之稷下学士上奏秦始皇的阴阳五行说。这套五德转移的说教，与《吕氏春秋》中《应同》篇的内容大至相同，可能就是稷下阴阳五行学派的后学采邹衍的《终始五德》之说“著所闻”的。《吕氏春秋》中的十二纪的纪首及黄老之学的思想材料、稷下先生的事迹、言论，显然都出自这样一些稷下后学的手笔。

总之，由于齐国及稷下学宫的衰败，秦国的强盛及其开放的文化政策，天下文学游说之士云集于秦，稷下后学就将稷下学传播到秦，并著所闻于《吕氏春秋》之中了。

三、《吕氏春秋》中的哲学思想

《吕氏春秋》在哲学思想上，主要反映并发挥了道家、阴阳五行家和名家的哲学学说。其所以如此，这是因为在先秦各家中，道家是一个长于思辩的学术流派，它的“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）；“变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当”^①等哲学学说，在《吕氏春秋》中都有叙录。阴阳五行之学善于从天、人相互制约和作用的关系上，用整体的观点看世界，认识社会历史，用“以近推远”的认知方法研究过去、探索未来，使“见其术”者“惧然顾化”（《史记·孟荀列传》），也给《吕氏春秋》的编著者以深刻影响，从而成为他们引申和发挥的哲学内容。名家内部的情况复杂，各派对“名”、“实”及其相互关系的认识不一；但他们长于分析，善于察辩，在认识论和逻辑思

^① 田骈语（《吕氏春秋·执一》）。

想方面提出了许多发人深思的问题,这就不能不为《吕氏春秋》的编撰者所注意。经过对道家、阴阳五行家和名家哲学的分析、取舍、选择、发挥,于是就形成了《吕氏春秋》在哲学思想上的“粹白之裘”。

(一)“万物所出,造于太一”

关于世界的本原问题,这是道家学者尤感兴趣的话题。老子有“天下万物生于有,有生于无”(《老子》第四十章);“道生一,一生二,二生三,三生万物”(《老子》第四十二章)的宇宙生成说。庄子有“物物者非物”(庄子·知北游),“未始有始”、“未始有无”(《庄子·齐物论》)的思辩理论。黄老学者则提出:“凡物之精,此(比)则为生。下生五谷,上为列星,流于天地之间”;“化不易气”(《管子·内业》)的气本论。认为:“恒无之初,迥同太虚。虚同为一,恒一而止,湿湿梦梦(萌萌),未有明晦”;“虚无形,其寂冥冥,万物之所从生”(《黄老帛书》)。他们都力求透过具体事物和现象来揭示宇宙的本原和万物的普遍本质。这成为道家学者哲学理论的重心。也是他们有别于其他学派的一大标志。

《吕氏春秋》依据道家的这一思想传统,试图从思想理论上就世界的本原问题作出自己的回答。它认为:“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章。浑浑沌沌,离则复合,合则变离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。日月星辰,或疾或徐;日月不同,以尽其行。四时代兴,或暑或寒,或短或长,或柔或刚。万物所出,造于太一,化于阴阳,萌芽始震,凝塞以形”(《大乐》)。这是《吕氏春秋》对宇宙生化过程的系统描述。宇宙的始基是混沌未分的“太一”,后来分化出了天地(“两仪”),从天地又产生出了阴气与阳气。阴阳二气的上腾、下降变

化,相互交合感应而形成了各种具体的事物。如果将这一生化的过程加以简缩,即:

太一	{	天——→阳	阴阳和合——→万物
		地——→阴	

从中可以看出,宇宙的化生是由“一”(太一)到“多”(万物)、由简单到复杂的运动过程。“太一”是天地(阴阳)万物的总根源,因而也是其宇宙生成论体系中的终极范畴。“一也齐(者)至贵。莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗”(《圜道》)。“凡彼万形,得一后成”(《论人》)。“太一”或“一”是万物的根本(“宗”)。《吕氏春秋》认为“太一”也就是“道”：“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状,……至精也,不可为形,不可为名,强为之〔名〕,谓之‘太一’。”(《大乐》)就是说,“道”这个东西没有形状,没有声音,也没有名称,精妙至极;人们看不见、听不着,也无法用语言给出一个明确的规定,于是就命之以“太一”。显而易见,这里只说明“太一”是“道”的同义语,并没有明确“道”或“太一”是否为物质实体的问题。所谓“至精”,并不是说“道”是“精气”(极精微之气),而是用来形容“道”或“太一”是极其精妙的。但就总的倾向来说,它是把“太一”作为天地未形时混沌不分的原始物质状态,确切地说是指混而不分的“气”。因为,如果“太一”是绝对的空虚,那就不能称作实有的“一”,也无所谓“混混沌沌”。“一”即意味着“有”、实存。这与老子的“道生一”,是不同的。在老子那里“一”还不是天地万物的总根源,“一”之为“有”是由“道”所派生的。“道生一”,也就是“有生于无”。《吕氏春秋》以“道”为“太一”或“一”,是有与无的统一。这就避免了人们以“道”为空无的可能性。《吕氏春秋》的这一观点比较接近《黄老帛书》的“虚同为一,恒一而止”;“一者,其号也”的道论。

另据《下贤》篇说：“精充天地而不竭，神覆宇宙而无望，莫知其始，莫知其终，莫知其门，莫知其端，莫知其源。其大无外，其小无内，此之谓至贵。”这里说的“精”、“神”是指“道”或“太一”而言，它作为精微的存在充塞于天地而不可穷尽，其神奇的化功遍及宇宙而不为所见。它无限广大，无所不包，又微乎其微，以至于没有可量度的内部，等等。所有这一切特征，都表明它指的就是“气”。唐代学者孔颖达在诠释《礼记》中的“太一”一词时说：“太一者，谓天地未分，混沌之元气也。极大曰太，未分曰一。其气既极大而未分，故曰太一也”（《礼记·礼运疏》）。这也可以作为对《吕氏春秋》中“太一”的注释。

在《吕氏春秋》中，“气”被认为是宇宙间的普遍存在，是构成一切事物的本原。天有“天气”（即阳气，《孟春》）、“云气”（《圜道》）、“暖气”（《仲春》）、“春气”（《季春》）、“秋气”（《义赏》）等；地有“地气”（即阴气，《孟春》）、“寒气”（《仲春》）、“杀气”（《仲秋》）、“土气”、“木气”、“水气”、“火气”、“金气”（《应同》）等。物有“形气”（《尽数》）、“生气”（《季春》）、“滔荡之气”（《音初》）；人有“心气”（《仲夏》）、“民气”（《古乐》）、“邪气”（《先己》）、“志气”（《圜道》）、“意气”（《情欲》）、“风气”（《音律》）、“神气”（《尽数》）等等。在气中，最为宝贵的是“精气”。“精气”在生物则充满活力，在珠玉则放出光辉，在圣人则表现为智慧，即“精气之集也，必有入也。集于羽鸟与为飞杨；集于走兽与行流行；集于珠玉与为精朗；集于树与为茂长；集于圣人与为复明。”（《尽数》）

《吕览》之“精气”说源于《管子》，但它不纯以“精气”为产生天地万物的本原或构成要素。如这里说的精气聚集在树木上，便能繁茂生长。精气集聚与否只决定它是否繁茂，而不决定树之为树。可见，精气不是构成树木本身的要素。其他如圣人、羽鸟、走

兽、珠玉的某些特性也是如此。因此,《吕氏春秋》的精气只是赋予某些事物以特殊功能的因素,而不是产生天地万物的本原及构成事物的基本原素,“精气”概念比“气”狭窄。这表明,任何事物都具有“气”,“气”无处不在,无时不在;“气”是生成天地万物的本原,是构成一切事物的基本材料。“精气”只是使事物格外优异而已。

至此,我们大体上可以肯定,在《吕氏春秋》看来,天地万物产生之前,整个宇宙处于混混沌沌的统一的物质状态,即充满了混而不分的气。由于混沌之气本身具有“接近和分离、收缩和膨胀,——一句话,是吸引和排斥这一古老的两极对立。”^① (“混混沌沌,离则复合,合则复离”),使其中轻微者上升而形成天,重浊者下沉而成为地(“天微以成,地塞以形”《有始》)。天的轻微之气为阳气,地中的重浊之气为阴气;阴气下降,阳气上腾,阴阳二气交互为用从而生成了万物,即“阴阳变化,一上一下,合而成章”(《大乐》);“凡人、物者,阴阳之化也”(《知分》)。这一宇宙生化的整个过程及先后顺序是:

气	{	天	→	阳	阴阳合和— →万物
(道、一、太一)		地	→	阴	

《吕氏春秋》的上述宇宙发生论在吸收老子“道生一”及《管子》“精气”说的基础上,试图用“气”来说明宇宙的本原及万物的一般结构问题,这在古代哲学史上有特殊意义。它引导哲学家们在探索宇宙本原问题时,去进一步明确“太一”的性质,由此而导出“元气”自然论的思想。因此,《吕氏春秋》的“太一”说,实际上为汉代“元气”论出现奠定了理论基础。《吕氏春秋》认为宇宙是一个发生和形成的过程,从原始混沌状态产生纷繁复杂、千差

① 恩格斯《自然辩证法》,《马克思恩格斯全集》第20卷第240页。

万别的天地万物,经历了漫长的发展阶段。也就是说,自然界不仅存在着,而且在生成着。正如恩格斯在评论古希腊自发的唯物论时所指出的那样,世界在本质上是某种从混沌中产生出来的东西,是某种发展起来的東西,某种逐渐生成的东西,这是一种同上帝创世说的唯心主义相对立的观点^①。当然,由于受时代和自然科学水平的局限,这种学说也有许多不科学的方面。如说“精气”聚集在圣人身上便表现为聪明睿智等等,这同《管子》的“精气”说一样混淆了物质与精神的界限。尽管如此,它把精神与物质联系起来考察人的精神现象,力图对人的智慧作出合理的解释。这种认识方法,具有一定的理论价值,有助于深化人们对精神现象的认识。

(二)“终则复始,极则复反”

《吕氏春秋》肯定宇宙间的一切事物都是运动变化的,没有一成不变之物。宇宙处在“太一”状态,就是离而复合、合而复离地运动变化着,分化为天、地。天、地也是运动的,“阴阳变化,一上一下,合而成章”。天地间的事物无不处在运动之中。

《观表》篇说:“天为高矣,而日月星辰云气雨露未尝休也。地为大矣,而水泉草木毛羽裸鳞未尝息也。”宇宙间的无机界与生物界,任何一种事物和现象都不是静止不变的,从日月星辰到草木鸟兽,无一不在运动变化着。《圜道》篇说:“云气西行,云云然,冬夏不辍;水泉东流,日夜不休,上不竭、下不满”。《大乐》篇说:“日月星辰,或疾或徐,以尽其行。四时代兴,或寒或暑,或短或长,或柔或刚。”自然界的一切事物和现象均处于运动变化之中,

^① 参见《马克思恩格斯选集》第20卷第365页。

而运动变化的形式又是多种多样的。不仅如此,《吕氏春秋》还认为人类社会也是一个“世易时移”(《察今》)的不断进化、发展过程。^① 总之,包括人类社会在内的整个世界,无论是从纵的方面考察,还是从横的方面来认识,它都是一个运动变化着的统一整体。这是《吕氏春秋》自然哲学的一个重要观点。

《吕氏春秋》在探求、回答事物为什么会运动变化的原因和根由时,吸取了阴阳五行学说的“阴阳消息”思想。认为阴阳二气的相互作用,即是万物发生和发展的内在动力。基于这种认识,它在《十二纪》每一纪的首篇文章中,具体地论述了阴阳二气的“消息”(衰退和生长)、交合,同一年四季及与之相联系的其他事物之间的关系。

《孟春》篇说:“是月也,天气下降,地气上腾,天地和同,草木繁动。”孟春是每年春季的第一个月,即夏历的正月。“天气”、“地气”即阳气和阴气。在孟春月,由于阳气下降、阴气上升,阴阳发生交感沟通,从而使天地之间相互交合贯通,草木得以普遍萌发。于是,“东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼,候雁北……。”随阴阳二气的交感,整个自然界开始生气勃发。

《仲夏》篇说:“是月也,日长至,阴阳争,死生分”。仲夏是夏季的第二个月,即夏历的五月。每年五月夏至。从春到夏,白天越来越长,天气越来越热,这就是阳气越来越盛的表现。夏至这天,白天最长,达到极点,是谓“日长至”。自此之后,阳气开始由盛而衰,阴气则由衰而盛,黑夜渐长。因此,夏至是阴阳分争的一个转折点,所以是“阴阳争”。阳气盛时,生物繁茂;阴气盛时,生物衰亡,因此,夏至是“死生分”的界限。

^① 详见本节:“世易时移”的历史发展观。

《仲秋》篇说：“是月也，日夜分，雷乃始收声，蛰虫俯户。杀气浸盛，阳气日衰，水始涸。”仲秋是秋季第二个月，即夏历八月。每年的八月，日夜的时刻相等，雷声渐渐消逝。蛰伏的动物开始藏入洞穴。阴气渐盛，阳气渐衰，水也开始干涸了。于是，“凉风生，候雁来，玄鸟归，群鸟养羞。”

《孟冬》说：“是月也，……天气上腾，地气下降，天地不通，闭而成冬。”孟冬即冬季的第一个月，夏历十月。这个月，由于阳气（天气）上升阴气（地气）下降，二者分离互不贯通，天地闭塞形成冬天。于是，“水始冰，地始冻，雉入大水为蜃。虹藏不见。”

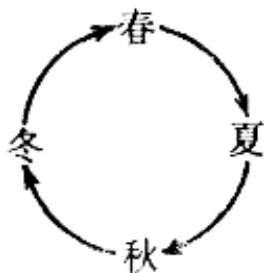
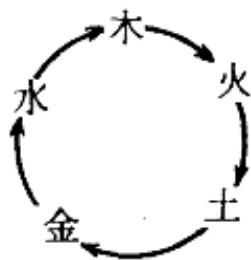
《仲冬》篇说：“是月也，日短至。阴阳争，诸生荡。……芸始生，荔挺出，蚯蚓结，麋角解，水泉动。”仲冬是冬季的第二个月，夏历十一月。十一月冬至，白天最短，所以是“日短至”。阴气由盛之衰、阳气由衰而盛达到了转折点。各种生物也都开始活动起来，如芸草始生、荔蒲挺出，蚯蚓曲动，麋鹿角落，水泉涌动，称此为“诸生荡”。

总起来看，阴阳二气通过消息盛衰和交感互合这两种运动形式，决定并制约着一年四季的交替、万物的生衰变化。《吕氏春秋》把事物运动变化的根本归结为阴阳两种物质力量的对立和转化，而不是从超自然的上帝、天神等神秘力量那里寻找动因，这是一种朴素唯物主义的自然观，并且有辩证法的合理成份。

《吕氏春秋》又认为一切运动变化着的事物，都是遵循“终则复始，极则复反”的“圜道”进行的。“圜”即“圆”，周转运动，循环不已的意思；“道”即规律、秩序、法则，事物运动变化的必然趋势。“圜道”也就是事物终始复返的运动规律。《圜道》篇说：“精气一上一下，圜周复杂，天所稽留”。“精行四时，一上一下，各与遇，圜道也。”这说明“精气”、阴阳二气是遵循终极复返的运动规

律变化的。它认为天体的运动也是如此：“日夜一周，圜道也。月躔二十八宿，轸与角属，圜道也。”（同上）推而广之，自然界的其它事物和现象也同样受这一法则的支配。“物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成而衰，衰乃杀，杀乃藏，圜道也。云气西行，云云然，冬夏不辍；水泉东流，日夜不休。上不竭，下不满，小为大，重为轻，圜道也。”（同上）“天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当”（《大乐》）。“事多似倒而顺，多似顺而倒。有知顺之为倒，倒之为顺者，则可与言化矣。至长反短，至短反长，天之道也”（《似顺》）。“全则必缺，极则必反，盈则必亏”（《去宥》）。总之，物极必反，终而复始，乃是事物运动变化的普遍规律。

基于这种认识，《吕氏春秋》吸收并发挥了邹衍的“五德终始”说。《十二纪》的每纪首篇文章以“五行”配四时，认为“五行”都有盛衰，轮流在自然界占主导地位，形成了春、夏、秋、冬有规律地交替变化。具体说，春天大地回春，万物复苏，草木返青，这被认为是“盛德在木”，即“木德”兴盛的表征。夏季，骄阳如火，烈日炎炎，这被认为是“盛德在火”，即“火德”在自然界中占主导地位。秋季，万物成熟凋落，这是“盛德在金”。冬季，滴水成冰，寒气袭人，这是“盛德在水”，即“水德盛”的表现。五行有五个，四时只有四个，“土”没有“时”可以配，《十二纪》便把它放在夏、秋之交。《十二纪》认为五行是按照“相生”的“圜通”进行的，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木，如图：



五行相生,首尾相接,形成了一个有序的运动过程;因此出现的四时之变,也是终始往复的自然过程。五行的“相生”、四时的交替,构成一个无限的序列,这便是“终则复始,极则复反”的“圜道”。

《吕氏春秋》的“圜道”说,从理论来源方面看,主要是受了邹衍“五德终始”说,以及老子之“万物并作,吾以观复。夫物芸芸,各复归其根,归根日静,静日复命,复命日常”(《老子》第十六章)的思想影响,具有形而上学的循环论性质。不过,这其中也含有多方面的合理内容。

首先,“圜道”说运化无穷的思想,明确肯定了事物运动的绝对性、永恒性,并且认为运动变化着的客观事物有自身所固有的规律性,这个思想是应当肯定的。

其次,“圜道”观念的表层是认为事物的往复运动始于一点再返回到原来出发点的重复过程,是一个超稳定的封闭的圆圈。但是在这个圆圈的内部,它又肯定事物的运动是一个由小到大,由简单到复杂,由弱变强和由强变弱的发展过程。作者以生物的生、长、衰、杀、藏的变化来说明“圜道”,这表明作者认为事物的变化并不只是一个量变的过程,而是伴随着不断地自我否定实现的。“五行相生”同样也含有这种思想内容。而所谓“终则复始,极则复反”,实际上是讲“物极必反”的道理,讲矛盾转化(“复”)、质变。所以,循环论中有非循环论的辩证法思想因素。

第三,“圜道”说肯定了运动是连续性和间断性、绝对和相对的统一。所谓终则复始、极则复反即意味着事物运动的连续性、绝对性,而认为事物变化都有“始”又有“终”,有“极限”,过此而“反”;生物在发展过程中必须经过生、长、杀、衰、藏的不同发展阶段;“五行”的“相生”、四时的交替也是逐渐完成的。阴阳二气

的“消息”也都有一个渐变的过程。凡此，均表达了事物相对静止、运动的间断性思想。因此，从运动观的方面说，“终则复始，极则复反”的命题内含了运动是连续性和间断性相统一的合理因素。这也是应当肯定的。恩格斯在《自然辩证法》中对循环运动观作了适当的肯定。

（三）“凡举事无逆天数，必顺其时，乃因其类”

《吕氏春秋》论“圜道”，言天地阴阳之变，道五行相生之运，主旨在于“法天地”，“行其数，循其理”（《序意》），也就是要效法自然，遵循事物变化的定数、条理，按客观法则举事动作。这是其自然哲学的基本观点之一。

在《吕氏春秋》中，事物的存在及其运动有着客观必然性，是不依于人的意愿为转移的，“天下时，地生财，不与民谋”（《士容》）；天地万物伸缩起伏及盛衰变化，“此皆天之容、物之理也，而不得不然之数也”（《知分》）。人们对事物的本性既不能有所增益，也不能有所减损，只能顺应或加以引导，这是确定不移的自然定律。它写道：“性者，万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也”（《贵当》）。

所谓“因其固然而然之”的“因”，又叫“因循”，原本是稷下黄老哲学的基本范畴，意为去掉之主观成见，而以客观事物及其规律作为一切活动的准则。《吕氏春秋》承袭了黄老哲学的这一思想，并以此为主客体统一的重要方法论原则。《任数》说：“耳目知巧固不足恃，惟修（循）其数，行其理为可”。《序意》说：“行也者，行其理也。行其数，循其理，平其私。”私即主观成见，也就是“耳目知巧”（私智），这是不足依凭的，必须克服（“平”）；只有因顺自然之道，遵循事物之理才是可以凭借的。因此，它主张“因而不

为”(《贵因》),认为能否因循“天地之数”、阴阳之变,这关系着人们“举事”的成败。它总结历史的经验说:“三代所宝,莫若因。因则无敌。……因则功,专则拙”(《贵因》)。因循就成功、无敌,自以为是、独断专行则失败。夏商周三代之所以成功就在于“贵因”。它又说:“寒暑之序,时至而事生之。圣人不能为时,而能以事适时,事适者其功大。”(《召类》)。这就是说,自然变化的时令就连圣人也无法随意变更与创造,圣人的伟大就在于做事适时;凡是做事适时,取得的功效就大。

《察今》篇通过荆人袭宋等寓言故事,进一步阐发了“因则功,专则拙”的思想。它写道:“荆人欲袭宋,使人先表澠水。澠水瀑益,荆人弗知,循表而夜涉,溺死者千有余人,军惊而坏都舍。向其先表之时,可导也;今水已变而益多矣,荆人尚犹循表而导之,此其所以败也。……世易时移,变法宜矣。譬之若良医,病万变,药亦万变。病变而药不变,向之寿民,今为殤子矣。故凡举事必循法以动,变法者因时而化,若此论则无过务矣。”这就是说,世间一切事物都是发展变化的,人的认识和实践活动也必须合乎不断运动变化着的客观实际,唯有如此,方能达到认识和实践的目的。根据作者的分析,楚人之所以失败,就是因为没能跟上不断变化的客观事物,不了解新的情况,教训是深刻的。高明的医生之所以医术精湛,就在于能做到病万变药也万变;如果病变而药不变,本可以长寿的人也会被医成短命鬼。所以,凡是做事情一定要因循规律,变法的人要随着时代而变化。显而易见,“因”或“因循”作为正确处理主体与客体、主观与客观关系的原则,有着十分重要的方法论意义。

由于事物的存在及其运动规律具有不依主体的意志为转移的客观必然性,人们“举事”的成败在于能否因顺之,因而《吕氏

春秋》一再强调：凡是做事千万要“无变天之道，无绝地之理，无乱人之纪”（《孟春》）。“凡举事，无逆天数，必顺其时，乃因其类”（《仲秋》）^①。其总精神也就是把人的一切活动都建立在随顺事物运动变化的客观情势和规律之上。依据这一思想，《十二纪》各纪的篇首（月令）及《应同》、《召类》诸篇在揭示阴阳消息、五行（五德）运转、类同相召规律决定和制约着整个自然界运动变化的同时，从细节上具体说明了人的活动，尤其是王者如何行事、施政才能与之和谐统一的问题。例如：孟春之月，由于“盛德在木”，“天气下降，地气上腾，天地和同，草木繁动”；与此相适应，王者应“布德和令、行庆施惠，下及兆民，庆赏逐行，无有不当。”“王布农事”，“禁止伐木，无覆巢，无杀孩虫、胎火、飞鸟，无麝无卵；无聚大众，无置城郭”；“不可以称兵。”孟冬之月，由于“盛德在水”，“天气上腾，地气下降，天地不通，闭而成冬”，“水始冰，地始冻，雉入大水为蜃。虹藏不见。”在这种情况下，王者应“赏死事，恤孤寡”；“察阿上乱法者则罪之，无有揜蔽”；“命百官谨盖藏。命司徒循行积聚，无有不敛；堆城郭，戒门闾，修键闭，慎关禽，固封玺，备边境，完要塞，谨关梁，塞蹊径”；“命水虞渔师收水泉泽之赋，无或敢侵削众庶兆民，以为天子取怨于下，其有若此者，行罪无赦。”另外，在不同的条件下，统治者应穿什么颜色的衣服，吃什么味道的饭，听什么样的音乐，住什么样的房舍等等，

① 所谓“天数”即天道，也就是自然的法则；“时”即天时，不断更迭的四时节令，“类”即事类，在作者看来，万物以类相分别，同类的事物相应和。社会与自然之间存有类同之物象，如庆赏与阳气是同类的，刑罚与阴气类同；根据“类同相召”的原则，统治者的庆赏、刑罚等活动必须因顺阴阳的盛衰变化，与之相适应，这就是“乃因其类”。《吕氏春秋》的此段文字，《礼记·月令》写作：“凡举大事，毋逆大数，必顺其时，慎因其类。”稍有出入。

都有详细而严格的规定。作者认为,如果不照此办理,就会引起自然界的反常的变化,带来严重的后果。例如:“孟春行夏令,则风雨不时,草木早槁,国乃有恐;行秋令,则民大疫,疾风暴雨数至,藜莠蓬蒿并兴;行冬令,则水潦为败,霜雪大挚,首种不入。”孟冬之月“行春令,则冻闭不密,地气发泄,民多流亡。行夏令,则国多暴风,方冬不寒,蛰虫复出。行秋令,则雪霜不时,小兵时起,土地侵削。”总之,政令不合时令,人的活动不合变化着的客观环境,就会破坏人与自然的和谐、平衡关系,受到自然界的“报复”,并由此而引起社会秩序的紊乱。

整个说来,《吕氏春秋》的上述思想是以整个宇宙为有机统一的系统,试图用联系的、运动变化的观点对此作出合乎实际的说明,以指导人们的生产和生活。在它所描绘的这一有机统一的世界图画中,自然界的各种事物和现象之间、社会生活中的各种事物和现象之间,都是相互联系、相互制约和相互作用的;同时,自然与人类社会也是相互依存、相互贯通、相互影响、相互制约和相互作用的。天地之变,日月之行,阴阳消息,无一不与人们的社会生活息息相关,而人们的活动也会反作用于自然。总之,整个宇宙是一个有机的整体。从这种“天人合一”的整体观念出发,它特别注重人与自然的和谐统一,追求人与自然的平衡关系,强调“法天地”、“顺应自然”,侧重于从相互联系的角度来理解对象、说明问题。这种重视整体把握的思维方式,从思辩和经验的意义上,为我们描绘了一幅由种种联系和相互作用无穷无尽地交织起来的画面。当然,这幅画面在细节上是不清晰的,没有说明事物间相互联系的具体方式、条件,忽略事物的区别(如自然与社会的本质区别),从而引出了一些荒诞的结论。

(四)“以所见,知所不见”

在黄老哲学中,“因循”既是主体“缘理而动”、“随物运转”(《庄子·天下》)的物质的活动原则,也是“感而后应”、“静乃自得”(《管子·心术》)的认识原则。总的来说,黄老学者的“因循”论一般侧重于说明主体怎样因顺客体,突出强调“毋先物动”、“舍己以物为法”、“无益无损”(同上)的方面,结果是反主为客,使认识主体陷于消极、被动的境地。《吕氏春秋》在构建其主、客体统一的“因循”理论过程中,不仅吸取了黄老“因循”论中作为主体的物质活动原则,倡言“凡举事,无逆天数,必顺其时,乃因其类”;而且在肯定其“感而后应”认识原则的同时,进一步考察了主体的认识能力、认知方法、认识过程及认识目的等一系列认识论方面的问题,对黄老“因循”学说中忽略主体能动作用的思想倾向有所克服。

首先,《吕氏春秋》对于我们的思维能不能认识现实世界?我们能不能在我们关于现实世界的表象和观念中正确地反映现实的问题^①,作出了明确而肯定地回答。它写道:

夫审天者,察列星而知四时,因也;推历者,视月行而知晦朔,因也。(《贵因》)

民无道知天,民以四时寒暑日月星辰之行知天。(《当赏》)

审堂下之阴,而知日月之行,阴阳之变。见瓶水之冰,而知天下之寒,鱼鳖之藏也;尝一脔肉,而知一镬之味,一鼎之调。(《察今》)

^① 参见:《马克思恩格斯选集》第4卷,第221页。

察己则可以知人，察今则可以知古。（《察今》）

今之于古也，犹古之于后世也；今之于后世，亦犹今之于古也。故审知今，则可知古，知古则可知后，古今前后一也。（《长见》）

《吕氏春秋》的这些论述，一方面明确肯定了四时、晦朔、阴阳之变及其规律是可知的，“天人”、“古今”也是可以认识的。就是说，无论是自然现象还是社会历史现象，都可以为人们所认识，人的思维能够认识现实世界。认识也就是主体对客体（自然现象和社会现象）的反映。不言而喻，这是素朴唯物论的可知论。

另一方面，它又指出了主体反映客体的一般过程和方法。在它看来，无论是人们对于“四时”、“晦朔”、“日月之行”、“阴阳之变”、“瓶水之冰”等自然现象的认识，还是对“古”、“今”、“后世”、“己”、“人”等社会历史现象的把握，都离不开主体的“审”、“察”、“见”、“尝”活动。看一看、尝一尝，属于感性经验的范畴；而审察了解则不仅是察看、观察的感性认识，也内含了分析、鉴别、比较、选择及由概念、判断进行推理的理性思维过程。事实上，感性认识不能给人以有关事物的过去、现在、未来及其本质和变化规律的知识。因而，由瓶水之冰而知天下之寒、由己而知人、由今而知古的“审”、“察”活动，是认识主体通过建筑在感觉经验基础上的理性思维来实现的。

由于《吕氏春秋》意识到人的认识始于主体的感觉经验，因而十分重视感性认识和直接经验在认识过程中的作用。它指出：“人莫不以其知知”，“生也者，其身固静，感而后知”（《侈乐》）。就是说，人的认识都依赖于自己的知觉，而知觉又是通过感受外在事物的作用才有的。可见，认识离不开感觉经验。它又说：“凡论人，通则观其所礼，贵则观其所进，富则观其所养，听则观其所

行，止则观其所好，习则观其所言，穷则观其所不受，贱则观其所不为”（《论人》）。要认识一个人，必须进行多方面、多角度的观察了解，掌握大量丰富的感性材料。在这里，“观”是论人的基础，不通过观察了解就无法引出合乎实际的思想。所以“无由接而言见，谎”（《知接》），没有接触外物却说看见了，这是不足信的谎言。它认为，圣人之所以比一般人聪慧，有先见之明，也是凭借观察事物的表征，“先知必审征表，无征表而欲先知，尧舜与众人同等”（《观表》）。“先知”即主体在认识中对客体的超越，是思维对事物本质及发展趋势的把握，这是建立在观察事物外在表征的基础上的，如果离开这一前提，那就不会有什么先见之明。这里对“先知”作了比较合理的解释。

《吕氏春秋》认为认识的任务不在于知其然，而在于知其所以然。“有道之士，贵以近知远，以今知古，以所见知所不见。”（《察今》）。也就是说，人的认识应当是透过事物的现象而揭示其本质和规律，由已知求未知，由个别上升到一般。之所以如此，是因为“凡物之然也，必有其故；而不知其故，虽当，与不知同，其卒必困”（《审己》）。任何事物所以是这个样子而不是其他样子，必定有其特定的根由；如果不了解它的根由，使行为得当，就和不知相同，最终必定处于困境。这是一个相当深刻、精彩的思想。

既然认识的任务在于透过事物的表面现象把握其本质，在于知其所以然之故，那末人的认识就不能只停留于感性直观上。有鉴于此，《吕氏春秋》提出了“加虑”（《疑似》）说，主张在感性认识的基础上，通过“审征表”、“熟论”、“疑似”、“察微”的理性思维活动，“积心愁虑以求之”（《察微》）。“加虑”谓用心思索；“审征表”即对事物的表征加以分析研究；“察微”是作细致入微的考察，“察其秋毫”（同上）；“熟论”亦谓深入探究；“疑似”是力求分

辨相似之物，做去伪存真的工作。这些方面也就是理性思维对感性材料进行分析、综合的过程。只有经过这样深思熟虑的思维活动，方能达到认识事物本质的目的。

为要正确认识事物所以然之故，除进行深思熟虑的理性思维活动，它提出还应“去想去意，静虑以待”（《知度》）。即主体必须克服毫无根据地随意想象，去掉主观臆测，以没有成见的虚静之心来对待客观对象。这又叫做“平其私”、“去尤”或“去囿”。它指出：“私视使目盲，私听使耳聋，私虑使心狂。三者皆私设，精则智无由公”（《序意》）。眼、耳、心都为私所蔽，就不能获得真知灼见，既不能知其然，更不能知其所以然。《去尤》篇转引《宋子》之文曰：“世之听者，多有所尤。多有所尤，则听必悖矣。所以尤者多故，其要必因人所喜，与人所恶。东面望者不见西墙，南乡视者不睹北方，意有所在也。人有亡铁者，意其邻人之子。视其行，窃铁也；颜色，窃铁也；言语，窃铁也；动作态度，无为而不窃铁也。相其谷而得其铁，他日，复见其邻之子，动作态度，无似窃铁者。其邻之子非变也，己则变矣。变也者无他，有所尤也。”毫无根据地主观猜测，即有所“尤”；臆测的结果是判断有误，歪曲了事物之本来面目^①。由此可见，主观成见妨碍正确认识的获得，因此必须“去尤”、“去想去意”、“平其私”，克服先入为主的思想方法。

《吕氏春秋》认为，认识的正确与否，还要“上揆之天，下验之地，中审之人”（《序意》），“缘物之情及人之情”（《察传》），用客观实际来验证主观认识，“若此，则是非、可不可无所遁矣”（《序意》）。根据这一思想，它提出了“取其实以责其名”（《审应》）、“按其实而审其名”（《审分》）的名实观。在它看来，“名”是“实”的反

^① 参见第二编《宋钘》章。

映,是用以说明“实”的,“实”是“名”的基础。而现实的情况则是:“夫名多不当其实,而事多不当其用”(同上)。所以要“按其实而审其名,以求其情;听其言而察其类,无使放悖”(同上)。认为只要按照实际情况来判断言论的正确与否,那么游说之士就不敢胡言乱语。“以其言为之名,取其实以责其名,则说者不敢妄言”(《审应》)。据此它激烈地批评那种“是不是而非不非,可不可而然不然”(《正名》)的淫辞辩说。

总括以上所述可以看出,《吕氏春秋》在肯定人类能够在关于现实世界的表象和观念中正确地反映现实这一理论前提下,多方面、多角度地论述了人们如何正确认识现实世界的问题,其中不乏精彩之说。但这不是说,它认为人的思维具有绝对的“至上的意义”和无条件的真理权。在它看来,人的认识能力又是有限的。它指出:“目固有不见也,智固有不知也,数(术)固有不极也”(《别类》)。人的视觉本来就有看不到的地方,心智本来就有看不明白的道理,方术本来就有解释不了的问题。“穴深寻,则人之臂必不能极矣。是何也?不至故也。智亦有所不至。所不至,说者虽辩,为道虽精,不能见矣”(《悔过》)^①。人的心智如同人的手臂探不到八尺的深穴一样,也有它达不到的地方。对于心智达不到的人,辩者把道理阐释的再精微,也不能使人领悟。“先王不能尽知”(《有度》),先王很伟大,但也不是无所不知,也有他认识不到的地方。这就是说,每个人的认识能力都是有限的。综合起来看,人的认识按其本性来说能够“知天”、“知古”、“知今”、“知人”;然而从人所得到的认识来说,总“有所不至”,不可能穷尽真理。

^① 寻:古代的长度单位,八尺曰寻。

基于上述关于主体认识能力的一般估价,《吕氏春秋》指出:“知不知,上矣。过者之患,不知而自以为知”(《别类》)。知道自己有所不知,这是最明智的。犯错误之人的毛病,就在于不知却自以为知。它认为,“不知而自以为知,百祸之宗也”(《谨听》)。这说明,充分认识人的认识能力的有限性,对于避免认识及实践上可能出现的偏差、过失有着极为重要的意义和价值。

为弥补个体认识能力的局限,《吕氏春秋》提出了“学而知之”的主张。要求人们“不知则问,不能则学”(《谨听》)。认为:“且天生人也,而使其耳也以闻,不学,其闻不若聋;使其目可以见,不学,其见不若盲;使其口可以言,不学,其言不若爽;使其心可以知,不学,其知不若狂。故凡学非能益也,达天性也”(《尊师》)。这是说,自然(“天”)赋予了我们人类见知外部事物、获取知识的感觉和思维器官;但是如果不学习,有耳也等于是聋子;有目也等于是瞎子;有口也不能清楚地表达思想、情感;有心也不会科学地思考问题。因此,学习并不是能给人另增加些什么,而是使人通达天性。“不学而能听说者,古今无有者”(《听言》)。“不知理义,生于不学。……圣人生于疾学”(《劝学》)。总之,古往今来,没有不学习而能的,即使是圣人也是在努力学习中产生的。“学”、“问”成为使人由不知而知、由不能而能的重要条件。《吕氏春秋》的这一观点,批判了孔子“生而知之”和孟子“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而而知者,其良知也”(《孟子·尽心上》)的认识论,而接近于荀子之学,并对汉代哲学思想的发展产生了重大影响。

(五)“世易时移,变法宜”

《吕氏春秋》的历史观,内容比较丰富。值得引起我们注意的

是：

第一，人“群聚”的社会观。

人与其他动物有什么本质的不同？这是战国时期思想界经常讨论的一个问题。荀子提出“人能群，彼不能群”（《荀子·王制》）的社会观，认为人与其他动物的最大区别就在于人是有社会组织的动物。由于人有社会组织，使单个的生物个体结成了紧密联系的群体；凭借群体的力量，亦即社会的力量，使人由自然界的弱者变成强者，获得了自身的存在与发展。与这一见解相类似，《吕氏春秋》提出了人“群聚”的观点。它写道：

凡人之性，爪牙不足以自守卫，肌肤不足以扞寒暑，筋骨不足以从利辟害，勇敢不足以却猛禁悍。然且犹裁万物，制禽兽，服狡虫，寒暑燥湿弗能害。不唯先有其备，而以群聚邪。（《恃君》）

这就是说，就人的本能而言，爪牙不足以保卫自己，肌肤不足以抵御寒暑，筋骨不足以使人趋利避害，勇敢不足以使人击退凶猛、强悍之敌。然而人能够主宰万物，制服毒虫猛兽，使寒暑燥湿不能为害。其所以如此，原因在于人们事先有准备，并且能够聚集在一起，结成社会群体。

在这里，所谓“先有其备”，也就是认为人具有不同于其他动物的自觉的能动性。这说明《吕氏春秋》已经意识到人类的活动是有目的、有计划的活动。因其“先有其备”，有目的、有计划地作出保卫自己、抵御寒暑、趋利避害、击退凶猛强悍之物的各种准备，从而使人由自然界的弱者变为强者，能够主宰万物、制服毒蛇猛兽，使寒暑燥湿不能为害。质而言之，人类生存和发展的根本原因之一，也就是人类有目的、有计划地从事改造自然、征服自然的活動。这是一个极深刻而精彩的思想。

我们知道,人同其他动物的最本质的区别就在于:动物仅仅利用外部自然界,单纯地以自己的存在来使自然界改变;而人则通过他所作出的改变来使自然界为自己的目的服务,来支配自然界^①。《吕氏春秋》以“先有其备”来说明人不同于其他动物,是自然界的强者,表明它已认识到人与其他动物的本质区别所在。这一思想的提出,在先秦哲学史上有着重要的理论意义,它深化并发展了前人及当时人们关于人类自身的认识。

依《吕氏春秋》的看法,人之所以与其他动物不同,还在于“群聚”,也就是人的社会性。人们群聚在一起,弥补了个体能力的不足,极大地提高了人类改造自然、征服自然、求得自身生存与发展的能力。仅就这一点而言,《吕氏春秋》并没有提出不同于荀子“人能群”说的新见解。但是,在人何以“能群”的问题上,《吕氏春秋》的认识较荀子的看法则深刻得多。它分析说:“群之可聚也,相与利也。利之出于群也”(同上)。即认为人类之所以群聚在一起,是因为只有这样才能对大家有利,才能在极端恶劣的自然环境中得以生存和发展。它认为不仅人类的“群聚”出于“相与利”,而且君主之道亦即整个社会的政治制度之所以出现,也是出于人群的利益。“利之出于群也,君道立也。故君道立则利出于群,而人备可完矣”(同上)。由此可见,“利”是“群聚”的前提和基础,是人类形成比动物个体之间的联系更为巩固、更为广泛的社会关系的粘合剂。在这里,《吕氏春秋》没有把社会的形成和存在看作是圣人意志的产物,也不认为人之“能群”是因为有“分”(社会分工、等级分界),而是着眼于人类自身生存和发展的需要,把社会的发展建立在物质利益的基础上。这就使人类何以

^① 参见:《马克思恩格斯选集》第3卷,第517页。

“能群”的问题,得到了较荀子的有“分”说更为合理的解释。

《吕氏春秋》的上述“先有其备”说,从最一般的意义上抓住了人与其他动物的本质区别;“群聚”出于“利”的观点,则比较正确地说明了社会存在和发展的物质基础。“利”是“先有其备”的客观动因,反过来,“先有其备”又使“利”得以实现。

这两个方面的结合、统一,构成了其社会观的基本内容。

第二,“世易时移”的历史发展观

《吕氏春秋》以变化、发展的眼光审视社会历史现象,认为人类社会是一个进化的历史过程,现今社会的物质文明和精神文明都是历史发展的产物。它说:“昔太古尝无君矣,其民聚生群处,知母不知父,无亲戚兄弟夫妻男女之别,无上下长幼之道,无进退揖让之礼,无衣服履带宫室畜积之便,无器械舟车城郭险阻之备”(《恃君》)。这里描绘出人类在原始社会母系氏族公社时期的生活图景,说明在当时的社会生活中并没有现今社会的政治制度、道德伦理规范及其他文明器物,这些东西是后来才有的,是社会历史一定发展阶段上的产物。

《吕氏春秋》认为社会的进化、发展归根结底是社会矛盾运动的结果。在“无君”、“聚生群处”的历史条件下,“其民麋鹿,少者使长,长者畏壮,有力者贤,暴傲者尊,日夜相残,无时休息,以尽其类”(同上)。整个社会处于强食暴寡的状态。“圣人深见此患也,故为天下长虑,莫如置天子;为一国长虑,莫如置君也”(同上)。设置天子、国君是社会存在与发展的客观要求、历史进化的结果。圣人意识到了这一客观要求,但天子、国君并不是圣人主观意志的产物。“未有蚩尤之时,民固剥林木以战矣,胜者为长。长犹不足以治之,故立君。君又不足以治之,故立天子。天子之立也,出于君;君之立也,出于长;长之立也,出于争”(《荡兵》)。

天子、国君、正长是在长期的“争斗”中产生的，是适应社会由乱而治的客观要求出现的。这就是说，社会的进化、发展根源于社会自身的内在矛盾，是一个自然的历史过程，不依圣人的主观意志为转移。君权神授的“天人合一”论在这里被否定了。

从进化、发展的历史观出发，《吕氏春秋》强调指出：“上胡不法先王之法，非不贤也，为其不可得而法。先王之法，经乎上世而来者也，人或益之，人或损之，胡可得而法？虽人弗损益，犹若不可得而法。东夏之命，古今之法，言异而典殊。故古之命多不通乎今之言者，今之法多不合古之法者”（《察今》）。社会由古而之今、由上世到今世，发生了重大的变化；在这种情况下，治理国家的法度也应作相应的变化；不能照搬先王之法。原因不只是先王之法已为后人增补或删削过，流传下来的业已失真；即使是没有增补、删削过，也不可能被效法，因为“先王之法，有要于时也。时不与法俱至，法虽至今，犹若不可法”（同上）。也就是说，先王之法都是与当时的历史情况相符合的，是为了解决当时的社会问题而订立的。当时的法度可以流传至今，呈现在今人的面前，但是当时的历史情况、社会问题却不能呈现在今人面前。因此，先王之法无论有多好也是不可能被效法的。它又说：“是故有天下七十一圣，其法皆不同。非务相反也，时势异也”（同上）。历代圣贤君主的法度都有所不同，并不是他们有意要彼此相反，而是因为时代和形势不同。由此，它得出结论说：“世易时移，变法宜矣”（同上）。社会变化了，时代发展了，就必须变法革新。如果“时已徙矣，而法不徙，以此为法，岂不难哉！”（同上）。它嘲笑那些食古不化、因循守旧的人，就象是楚人“刻舟求剑”一样愚蠢可笑。

《吕氏春秋》的上述变法思想，不仅深刻地反映了战国时代

社会变革的客观要求,反映了封建地主阶级否定传统、积极向上的进取精神,而且从历史发展观的高度,有力地论证了商鞅以来地主阶级的变法实践活动。

第三,“五德终始”的历史循环论

本来,在历史观上,如果认为人类社会是不断变化、发展的过程,那么在理论上也就否定了历史循环论的形而上学思想;而认为社会的变化是一个终而复始、循环往复的封闭的圆圈,那么在思想上也就排斥了历史进化、发展的辩证观点。这是两种截然相反的历史观念,是不相容的。然而,有趣的是在《吕氏春秋》的历史哲学中,这两种观点兼而有之,共处一个思想体系中,从而陷入了理论上的自我矛盾。

《吕氏春秋》的历史循环论思想,主要表现在它全面承袭了邹衍的“五德终始”说,^①力图以此来说明和把握社会历史现象的变化规律。《荡兵》篇说:“黄炎固用水火矣,共工氏固次作难矣,五帝固相与争矣,递兴废,胜者用事。”所谓“递兴废,胜者用事”,也就是邹衍说的“五德之次,从所不胜,故虞土、夏木、殷金、周火”(《淮南子·齐俗》篇高诱注引《邹子》)。对此,《应同》篇作了详细的说明:“凡帝王之兴也,天必见祥乎下民,黄帝之时,天先见大螾大蝼。黄帝曰:‘土气胜。’土气胜,故其色尚黄,其事则土。及禹之时,天先见草木秋冬不杀。禹曰:‘木气胜。’木气胜,故其色尚青,其事则木。及汤之时,天先见金刃生于水,汤曰:‘金气胜。’金气胜,故其色尚白,其事则金。及文王之时,天先见火赤鸟衔丹书,集于周社,文王曰:‘火气胜。’火气胜,故其色尚赤,其事则火。代火者必将水,天且先见水气胜。水气胜,故其色尚黑,

^① 邹衍的“五德终始”说,详见第二编。

其事则水。水气至而下知，数备将徒于土。”这里以“五行相胜”的思想模式，把人类自有“帝王”以来的王朝兴废史，说成是从“土德”开始然后又复归于“土德”的循环过程，不仅没有揭示出社会历史现象变化的真实原因、内在联系，反而陷入了形而上学的历史循环论。

《吕氏春秋》在社会历史观上陷于形而上学的循环论不是偶然的，除了众所周知的社会阶级根源、历史根源，还有其思想认识上的特殊原因。我们知道，《吕氏春秋》在自然哲学上提出了一个“终则复始，极则必反”的运动观，认为一切事物都遵循终而复始的“圜道”运动变化。用这一思想来观察社会历史现象，势必会引出形而上学历史循环论的结论；“五德终始”说也就是这一结论的具体体现，是“圜道”观的进一步展开。

《吕氏春秋》的“五德终始”观同其“圜道”学说一样，除了具有形而上学的性质，也还有一定的合理内容和理论价值。一方面，这一学说明确肯定了人类社会是运动变化的历史过程。“五德终始”的圆圈运动是无限的。正因为如此，它能够具体考察这一运化过程时，提出“世易时移”的进化思想。另一方面，且不说“五德终始”是否为历史朝代更迭的规律，仅就它认为社会历史现象有规律可寻，不是杂乱无章、无数偶然事件的简单堆积来说，对于深化人们对社会生活的认识也有积极的意义。

第三，“以近知远，以今知古”的方法论

“古今”之争是春秋战国时期“百家争鸣”的重大理论问题之一。思想家们或“信而好古”（《论语·述而》），认为“法古无过，循礼无邪”（《商君书·更法》），尊古而贱今；或主张“治世不一道，便国不必法古”（同上），厚今薄古。在“古”（历史、传统）与“今”（现实、当今）的关系问题上，各是其所是而非其所非，争论激烈，

议论不休。这种不同观点之间的论争，除涉及人们不同的社会阶级地位、政治立场、文化背景及对于社会变革的基本态度，也和人们认识“古今”的思想方法有着直接的关系。颂古非今或者相反，在思想方法上都是把“古”与“今”割裂开来、对立起来，或片面夸大历史的继承性、或片面强调历史的间断性的结果。

那末，怎样才能正确地认识“古今”关系呢？《吕氏春秋》指出：“今之于古也，犹古之于后世也；今之于后世，亦犹今之于古也。故审知今则可知古，知古则可知后。古今前后一也。”（《长见》）意思说今天跟古代的关系，就象是古代与后世的关系一样；今天跟将来的关系，就象是今天与古代的关系一样。因此，深入地认识当代社会，就可以了解以往的历史；而了解以往的历史，就可以把握社会的未来。古今前后是一脉相承的。这就是说，古今及未来是一个相互联系的整体，不能把它们割裂开来、绝对对立起来，也不能在不相容的思维中孤立起加以考察，以古非今或以今非古都是片面的。正因为“古今”是一个相互联系的整体，人们也就能够通过认识现实而了解古代，通过了解古代而认识人类社会的未来。换言之，历史的可知性是建立在对现实的认识基础上的，对现实的认识又不能撇开反思以往的历史。这是《吕氏春秋》“古今”观的辩证观点，它克服了那种形而上学的思想方法。

在《吕氏春秋》中，“审今而知古”和“知古而知后”是两种认识古今的顺向思维和逆向思维方法。如《恃君》篇关于古代“无君”社会的描述，是通过考察战国时期的“非宾之东”、“扬汉之南”等地区“多无君”的社会状况而引发的，所采用的方法是“审今而知古”的逆向思维方法；《贵因》篇提出“因则无敌”的“贵因”说，是总结了“三代所宝”的历史经验而来，基本原则是“知古而

可知后”，即顺向思维方法。从形式逻辑的角度说，“审今而知古”即演绎推理的方法，而“知古可知后”大体上是归纳推理的方法。这两种方法贯串着一个基本的精神，也就是把古今作为一个整体来考察，以克服“古今”观上的片面性，从而在历史文化问题上，既批判了保守主义的观点，也批判了虚无主义的态度，达到了时代所能容许的理论高度。

《吕氏春秋》作为一部学术史著作，所反映出来的思想资料 and 所阐述学术观点，同我们在本书第二编介绍的稷下诸子的思想内容，大都有内在联系。这不是偶然的。它或许是稷下后学的阐发，亦或是稷下学史的概括反映。

后 记

1982年稷下学讨论会后，我们即本着开幕词的基本思路，着手本书的写作。从搜集、整理资料，到写出初稿，历时四年之久；然后又几易其稿，到87年底才最终完成。由于出版难等原因，时至今日方始问世。前后历经十载，可谓难产！

十年来，学术界对于稷下学和齐文化的研究不断深入，研究论文逐年增多，研究方法也不断更新。在本书的撰写过程中，在充分阐述我们对稷下学的理解、认识的同时，也汲取了其他学者的某些研究成果，并尽可能注明其出处，以免掠人之美；然而亦恐不免有所遗漏，尚请见谅。

至于我们两人在著书中的工作是合作得很好的，几乎无法分出那些部分应当属于谁，本书的神与形是有机统一的，它分别完整地属于我们每个人，也就是说我们都对本书全面负责。“同池映明月，何须各半分！”这是我们要向读者说明的话。

作 者

1992年2月20日