

齐鲁历史文化丛书

稷下学宫与百家争鸣

于孔宝

著

山东文艺出版社

于 孔 宝



历史
文化丛书
齐言

稷下学宫
与百家争鸣

金聲玉振

山东文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

稷下学宫与百家争鸣/于孔宝著. —济南: 山东文艺出版社, 2004. 10

(齐鲁历史文化丛书. 第3辑/王志民主编)

ISBN 7-5329-2359-2

I. 稷… II. 于… III. 稷下学派—研究
IV. B220.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 093823 号

主管部门	山东出版集团
集团网址	www.sdpress.com.cn
出版发行	山东文艺出版社
电子邮箱	sdwy@sdpress.com.cn
地 址	济南经九路胜利大街 39 号
印 刷	山东新华印刷厂德州厂
版 次	2004 年 10 月第 1 版 2004 年 10 月第 1 次印刷
规 格	开本/850 × 1168 毫米 1/32 印张/4.375 插页/2 千字/75
定 价	11.00 元

齐鲁历史文化丛书



编委会

顾问 苗枫林 安作璋 袁世硕
董治安 刘蔚华 戚其章
徐北文 骆承烈

主任 王修智

常务副主任 朱正昌

副主任 王志民 王凤胜 齐涛
王兆成 刘德龙

委员 朱长富 李长顺 宫志峰
宋焕新 范跃进 钟永诚
聂宏刚 王学典 刘大可
路英勇

主编 王志民

副主编 仝晰纲

文化、先进文化与齐鲁文化

王修智

文化是一种内涵丰富的社会历史现象,它有广义、中义、狭义之分。广义的文化,指的是人类在社会历史实践中所创造的物质财富和精神财富的总和;中义的文化,与经济和政治相对应,主要指人们改造主观世界的能力和成果,也就是精神文明;狭义的文化,专指文学艺术、新闻出版、哲学社会科学等。我们讲的文化,通常是指中义的文化。

文化的力量是巨大的。作为一种社会意识形态,它与经济和政治相互交融,既是一定社会经济和政治的反映,又对二者产生重大而深远的影响。文化是旗帜,引领着人们为了理想信念而奋斗。文化是纽带,把人们紧紧凝聚在一起,同甘共苦,风雨同舟。文化是灵魂,渗透在经济政治生活的各个领域各个方面。文化,能够穿越时空而代代相承,历经沧桑而风采依然。人可以受文化的陶冶而高尚勇敢,民族可以因文化的熏



染而生机勃勃。纵观人类文明发展史,许多民族的兴衰成败都与文化的传承变迁密切相关——哪一个民族重视继承和发展自己的文化传统,凝聚力生命力创造力就强盛,就能够百折不挠,发展进步;反之,哪一个民族丢掉了文化根基,就会人心涣散、方向迷失,最终走向衰落、分裂或者被外族同化。

中华民族有着悠久灿烂的历史文化传统。上下五千年,绵绵不断的文化传统一以贯之,成为团结激励一代代中华儿女自强不息的强大精神动力。当今,我国已经迈入全面建设小康社会的新时期。党的十六大提出,全面建设小康社会,必须在发展中国特色社会主义经济、政治的同时,大力发展中国特色的社会主义文化。这是历史赋予我们的神圣使命。

中国特色的社会主义文化,就是“三个代表”重要思想中提出的“先进文化”。这是一种面向现代化、面向世界、面向未来的,民族的科学的大众的文化。它应由三种文化有机结合而成:一是中华民族五千年形成的优秀传统文化;二是中国共产党领导的人民大众的革命文化;三是改革开放和市场经济条件下崛起的包括吸收外国先进文化成果在内的现代文化。

山东是中华文明的重要发祥地之一。在这块土地上诞生和发展起来的齐鲁文化,是中华民族传统文化中的瑰宝。齐鲁文化,是对春秋战国时期齐文化、鲁文化的总称。它们孕育于西周初年齐、鲁建国之始,生成

于春秋,繁荣发展于战国,至汉代被吸收兼容。春秋战国是中国历史上思想活跃、百家争鸣、人才辈出的伟大时代,此间齐鲁大地涌现出一大批贤哲圣人,如孔子、孟子、曾子、子思、墨子、管仲、晏婴、孙子等等。他们为了寻求天下大治、强国富民之道,开宗立派,标新立异,纷纷构建自己的思想理论体系。这些思想理论相互渗透与扩展,逐渐形成了齐鲁文化的主体内容和鲜明特色,这就是以“人”为本,以“仁”为核心,以“和”为贵,以“礼”为形式,以“天人合一”为目标,以“因时变革”为灵魂。浩浩荡荡的齐鲁文化思潮,深刻影响了诸侯国统治下的整个社会,猛烈冲击了传统的宗法等级专制统治秩序和思想意识形态,并成为此后两千多年中国传统文化的主体。从这个意义上讲,齐鲁文化虽然不能等同于中国传统文化,但中国传统文化的主要源头和思想精华则出自齐鲁文化。

齐鲁文化的故乡,理应成为弘扬优秀传统文化、发展社会主义先进文化的“排头兵”。为此,山东省委、省政府提出了建设“大而强、富而美”社会主义新山东的奋斗目标,确定在建设经济强省的同时,建设文化强省,全面启动文化建设工程。组织编撰《齐鲁历史文化丛书》,用通俗易懂的形式介绍齐鲁文化,使干部群众进一步加深对民族精神、民族文化、民族传统的认识和理解,就是其中的一项重大举措。这套丛书自去年初开始组织编写,历时一年有半,在各方面的关心支持



下,经全体编撰人员呕心沥血,反复酝酿,认真研讨,几易其稿,终于出版面世了。

《齐鲁历史文化丛书》共 100 册,是一部气势恢宏、特点鲜明的鸿篇巨制。一是内容丰富。囊括了齐鲁历史文化长河中的所有重要人物、重要事件、重要典籍以及具有典型意义的遗迹、遗物等等。二是脉络清楚。从齐鲁文化的源头北辛文化、大汶口文化、龙山文化开始,到其发展繁荣的鼎盛时期春秋战国,再到秦汉之后两千年的繁衍传承,线索清晰,史料翔实,比较全面和系统。三是观点权威。荟萃了省内外一流的专家学者,采纳了考古发现和学术研究的最新成果,代表了目前我国齐鲁文化研究的最高水平。四是可读性强。以广大干部群众为读者对象,最大限度地把学术成果通俗化,是学术走向民间的新尝试。这套丛书的出版,对于我们进一步学习了解齐鲁文化,继承和弘扬齐鲁文化的思想精华,以史鉴今,咨政育人,面向未来,开拓创新,都将大有裨益。

齐鲁文化博大精深,学术研究永无止境。让我们以“三个代表”重要思想和科学发展观为指导,认真贯彻“百花齐放、百家争鸣”的方针,不断开辟齐鲁文化研究的新领域新境界,为发展繁荣社会主义先进文化做出应有的贡献。

2004 年 8 月

一 稷下学宫概说

稷下学宫是战国时期建立在齐国都城临淄稷门附近的一个具有研究院、大学堂、政策咨询等多种性质的机构。稷下学宫创建于齐桓公田午时期，前后历齐国六君，时间长达 150 年左右，高潮时期稷下先生与学士多达一千余人，其中最为著名且可考见者就有淳于髡、孟子、田骈、慎到、环渊、荀子、鲁仲连、邹衍等 19 人。李斯、韩非、公孙龙、屈原等也曾来稷下游说或进行学术访问。从学术派别看，有儒、道、墨、法、名、阴阳、纵横、黄老等学派，囊括了百家争鸣的主要学派。从其地位与影响看，它是中国文化史上的一座丰碑，是战国时代百家争鸣的文化中心。当时各家各派所探讨的问题十分广泛，既有不同学术观点的诘难，又有不同政治主张的阐发；既有对昊昊宇宙奥秘的探颐索隐，又有对人间凡事的抒发。王霸之辩与大一统、义利之辩、天人之学、人性之论、世界本原、名实之辩、阴阳五行之说等等，无不是争鸣



的内容。稷下诸子对于治国安邦的政治理论问题表现出了极高的热情，对各自学派的主张积极鼓倡。

春秋末期到战国时期，伴随着社会的大动荡、大变革，在意识形态领域里，出现了中国历史上第一次思想大解放、学术大繁荣的黄金时代，各种学说、流派雨后春笋般地应运而生，形成了亘古未有的百家争鸣的蔚为大观。而齐国的稷下学宫就是当时诸子荟萃、百家争鸣的主要园地和学术交流、文化传播的中心。正如郭沫若在《十批判书·稷下黄老学派的批判》中所说：“周秦诸子的盛况是在这儿形成了一个最高峰的。”因此可以说，稷下学宫是中国古代思想文化史上的一座里程碑，对后世文化的传承、传播与发展产生了深远的影响。

齐桓公田午为巩固取得的政权和为进一步建功立业，首建稷下学宫。齐威王为“朝问诸侯”而大力发展稷下学宫，使稷下学宫初具规模。齐宣王为实现“辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”的政治理想，将稷下学宫发展到鼎盛时期。稷下学宫人数最多时达“数百千人”，著名的学派都有学者在稷下进行学术交流，稷下学宫由此成为战国时期百家争鸣的文化学术中心。稷下学宫是当时百家争鸣的缩影。

有人将稷下学宫与基本处于同一历史时期的古希腊柏拉图建立的阿卡德米学园、亚里士多德建立的吕克昂学园、芝诺建立的廊下学园相提并论，这种类比

忽略了这样一个事实：齐国的稷下学宫是国家为知识分子提供的一个聚徒授学、自由议论政事、探寻治国安邦与经略天下之策的基地，而柏拉图、亚里士多德、芝诺所建立的学园则是一家一派之学的活动园地。前者是公办的，后者是私办的，其规模与影响是不能等量齐观的。当然，二者亦有相同之处，如倡导学术自由等。

稷下学宫作为战国时期百家争鸣的重要基地，熔诸子百家于一炉，盛况空前。稷下学宫在中国历史上存在了近一个半世纪。然而，随着燕国的伐齐，秦国的灭齐，稷下学宫的历史终结了，其遗址早已荡然无存。我们只能从有关的史书中了解稷下学宫的概况，寻找当年的稷下遗迹。

有关稷下学宫的史实，曾为汉代学人所注重，司马迁的《史记》、桓宽的《盐铁论》、刘向的《新序》和《别录》、应劭的《风俗通》、徐干的《中论》，以及记录郑玄师生问答的《郑志》，都谈到稷下学问题。我们现在所了解的有关稷下学的信息，主要是从他们的著作中得到的。

然而，汉代以降，稷下学如同齐文化一样，遭受冷遇，论者寥若晨星。直到 20 世纪 20 年代之后，稷下学才又逐渐受到学术界的关注。金受申、钱穆、郭沫若、侯外庐、冯友兰、蒋建侯等先生对稷下学的有关问题申论辨说，推动了稷下学研究。但是，从总体



上说，20 世纪前 80 年，稷下学的研究还相当薄弱，据刘蔚华先生统计，这一时期与稷下学有关的论文竟只有 34 篇。稷下学研究的广泛展开，是以 1982 年 10 月在淄博的山东农机学院召开的全国性的稷下学术讨论会为标志的。

二 稷下学宫遗址之谜

我们先来看一看有关“稷下”、“稷下学”、“稷下学宫”的记载。

《史记·田敬仲完世家》：齐“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·孟子荀卿列传》：“自邹衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉……于是，齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。”

刘向《别录》：“方齐宣王、威王之时，聚贤士大夫于稷下，号曰列大夫。”



徐干《中论·亡国》：“昔齐桓公（田午）立稷下之官（宫），设大夫之号，招致贤人而尊之。自孟轲之徒皆游于齐。”

由上述记载可见，稷下学宫创建于齐桓公田午时期。那么，稷下学宫建在什么地方呢？

历代学者对稷下学宫的地理位置作过不少考证，主要有以下几种说法。

（一）稷山立馆说

稷山立馆说以晋代的虞喜为代表。他认为稷下学宫建立在稷山之下。他说：“齐有稷山，立馆其下，以待游士。”（《史记索隐·田敬仲完世家》）从当时的地理环境来看，这一说法是站不住脚的。因为稷山在临淄城南 10 余里处，其间路途崎岖，又有淄水阻碍，交通不便，齐王当不会将“议论朝政”的具有政治咨询性质的稷下学士安置在离自己如此之远的稷山下。

（二）齐城门说

齐城门说，这一观点认为，稷下学宫建于齐城门稷门外，也就是说稷下学宫因稷门而得名。汉代大学者刘向在《别录》中记载：“齐有稷门，齐城门也。

谈说之士，期会于其下。”虽然明确了稷下与稷门的关系，但是问题还没有最终得以解决。只有确定了稷门的地理位置，才能找到稷下学宫的遗址所在。

关于稷门，有齐城南门和西门两种观点。

1. 稷门为齐城南门

认为稷门为齐城的南门者，其理由主要有三条：一是因稷门“直对社稷”而得名，二是因稷门源自稷山，三是据莒子如齐的路线以及盟于稷门之外。

曲守约在《稷下考》一文中认为，齐城稷门是因“直对社稷”而有其名。他以鲁城南门因直对城内的社稷而取名稷门为例，推断齐国也会把直对社稷的南城门，取名稷门。钱穆《先秦诸子系年·稷下通考》中亦推论说：“稷下，因地近稷门而名。鲁南城有三门，正南曰稷门，南城西门曰雩门，又东门曰鹿门。齐城亦有鹿门，则齐之稷门，自与鲁同。并不以侧系水，亦并不以稷山而称稷下。以雩门之例推之，当以社稷得名。而谈说之士，期会于此门附近，故称稷下。”

主张稷门为齐城南门者，还有一个很重要的根据，这就是齐城南有稷山，城南门与稷山遥遥相对，故曰城南门应为稷门。刘蔚华、苗润田在《稷下学史》中认为：“今有人根据地下发掘及其他旁证材料，认为稷门应是齐都城的南门。我们也曾实地考察过，



因齐故城南有稷山，稷门可能是通往稷山的城门。”

董治安、王志民经过考察并结合《临淄齐国故城勘探纪要》提供的资料，力主稷门为齐城南门。他们从三个方面进行了阐述：“首先，我国古代以所面向的山、川、台、丘命名城门，似乎是一种惯例。比如，鲁国城南偏西有舞雩台，其所向之城门，就被命名为雩门。齐之稷门的得名，当由于同临淄城外的稷山相对，而考古发掘表明齐之稷山正位于临淄古城旧址正南略偏西，可见稷门不应是齐之西门而是南门。”“其次，《史记·孟子荀卿列传》称‘开第康庄之衢’，‘高门大屋’以接待稷下‘列大夫’，从考古发掘的资料看，也似指齐之南城门一带。”因为连接南墙西门和北墙东门有一条纵贯南北的干道，既宽又长，可谓“康庄之衢”了；而在城南门左近，在这条主干道的侧傍，兴建“高门大屋”，也正是十分自然的事。再次，《左传·昭公二十二年》记载“莒子如齐莅盟，盟于稷门之外”。莒国位于齐国南方而偏东，莒子由莒来齐，就常理而言，理应从南门而入。因而“盟于稷门”，也就是在临淄的南门为盟了。他们以此为据，推断“稷门应为齐城之南门，有名的稷下学宫，不是建立于城西，而当是设置于古临淄城南门之下的”。

此外，高士奇《春秋地名考略》、群力《临淄齐国故城勘探纪要》等也主张稷门为齐城南门。

2. 稷门为齐城西门

主张稷门在西城门者，代不乏人。刘向《别录》记载说：“齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王立学宫也，故称为稷下之学。”《齐地记》记载：“临淄城西门外，古有讲堂，基柱犹存，齐宣王修文学处也。”还记载：“齐城西门侧，系水左右有讲堂，趾（址）往往存焉。”《郡国志》记说：“齐桓公宫城西门外有讲堂，齐宣王立此学也，故称为稷下学。”司马贞《史记索隐》并推论稷门之得名是因齐城西门侧系水。他认为：“盖因侧系水出，故曰稷门，古侧稷音相近耳。”酈道元《水经注·淄水》考证说：“系水傍城北流，迳阳门西，水次有故封处，所谓齐之稷下也。”

李剑、宋玉顺在《稷下学宫遗址新探》一文中进一步考证稷门系大城的西边北首门，稷下学宫就建筑在稷门之下，系水之侧。他们认为，稷下学宫设于此，既符合古代文献的记载，又有地下发掘的实物、资料为佐证。因为稷门是齐国都城郭城（大城）的一座著名的门道。该门道是联系城内外的一条交通干道，交通十分便利，而且傍城依水，景色宜人。稷下学宫设在这里，是知识分子聚集的理想场所。大地理学家酈道元《水经注·淄水》也说明了这一点。李氏和宋氏认为，今天的邵家圈村西南隅有一处规模相当



可观的战国时期的建筑遗址。考察遗址，可以看出当年这里的建筑群规模宏大，很符合文献记载的稷下学宫的“开第康庄之衢”、“高门大屋”等说法。在这一带，具有战国时期齐国特征的瓦当俯拾皆是。他们推断这一建筑遗址就是稷下学宫的遗址。

3. 稷下学宫遗址大致方位

齐国故城分为大城和小城两部分，小城在大城的西南方，其东北角伸进大城的西南隅，两城相衔接。大城南北近 4.5 公里，东西 3.5 公里，是官吏、平民及商人居住的郭城。小城南北 2.5 公里，东西近 1.5 公里，是国君居住的宫城。据《齐记》记载，齐城有 13 门，见于史书者有雍门、申门、杨门、稷门、鹿门、章华门、东闾门、广门等。因未记确切方位，后人说法不一。现已探明城门遗址 11 座，其中小城城门 5 处（南门 2 处，东、西、北门各 1 处），大城城门 6 处（东、西门各 1 处，南门、北门各 2 处）。

据上述史册记载与学者考证，稷下学宫应在西门或南门，又濒临系水。而齐城的天然屏障和自然护城河分别是淄水和系水，淄水在城东，系水在城西。系水傍城北流，那么“系水之侧”的稷门方位就有两种可能性，一是大城或小城的西门，一是小城的南门。张龙海《临淄拾贝·从齐国故城西陶窑遗址的发现看稷下学宫遗址的定位》认为，近几年考古勘探发现，

在大城的西边从南至北依次是长胡同、督府巷、西石桥、邵家圈 4 处制陶遗址，遗址及其附属地带纵贯大城西、系水外，这一带是以制陶业为主的手工业作坊区。这里发现的相对集中的制陶手工业作坊区，反映了齐国“四民分业定居”的管理政策。齐国当局自不会将享受“列大夫”待遇的稷下先生安置在制陶手工业作坊区。“系水之侧”的稷下学宫只能在小城（宫城）的西门或南西门（南门的西首门）下，稷下学宫建在这两个城门下方符合“系水之侧”的记载。因此，宫城的西南角即西门至南西门地带是稷下学宫的所在地。



三 稷下学宫是时代变革的产物

（一）稷下学宫产生的社会环境

稷下学宫是时代变革的产物，它的建立有着深厚的社会基础，铭刻着鲜明的时代烙印。

春秋战国时期，是我国由奴隶制向封建制过渡时期。随着封建经济的发展和诸侯势力的增强，出现了诸侯争霸、群雄并起的局面。作为政治上共主的周王朝日趋式微，原来的“礼乐征伐自天子出”变成了“礼乐征伐自诸侯出”。礼坏乐崩、权力下移成为时代发展的大趋势，导致“政在私门”、“政在大夫”，甚至出现了“陪臣执国命”、“县鄙之人入从其政”的现象，奴隶主阶级的统治地位摇摇欲坠。而新兴的地主阶级取得政权以后，深知政权的来之不易，于是掀起了发展经济、富国强兵的变法革新浪潮。怎样才能实现富国强兵，是新兴地主阶级十分关心的问题。这种政治上的迫切要求，为不同的学说、观点的争鸣营造了适宜的政治环境。

经济的发展，政治的变革，极大地促进了科学文化事业的发展。文化学术由殷商西周时代的“学在官府，以吏为师”发展到春秋战国时期的“学术下移”、私学创立，官府垄断文化的局面被打破，文化开始向民间传播。

文化知识的普及和当时尖锐复杂的矛盾斗争，使得“士”这一阶层异常活跃。他们频繁往来于诸侯之间，推销自己的政治主张，在政治舞台上显示出越来越大的作用。汉代刘向在《战国策书录》中称赞他们为“高才秀士”。他们对当时的天下大事了如指掌，审辨利害关系极为透辟，奔走游说，“度时君之所能行，出奇策异智，转危为安，运亡为存”，即所谓“所在国重，所去国轻”。正因为如此，各国诸侯为了笼络人才，为自己运筹帷幄和奔走外交，便纷纷礼贤下士，兴起了养士之风。而具有相当的才能和辩智的士，为了取得个人的政治地位，达到功名富贵的目的，也必须依附统治阶级。二者互相利用，结成了密不可分的依存关系。于是，士成为当时政治舞台上最活跃的特殊阶层。这就是《汉书·艺文志》所说：“诸子十家，其可观者九家而已。皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术，蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，联合诸侯。”



（二）稷下学宫为什么产生于齐国 而不是产生于其他诸侯国

春秋战国之际，政治、经济、文化的变革与发展，为学术思想上百家争鸣局面的形成提供了必要的社会环境。但稷下学宫之所以产生于齐国而不是产生于其他诸侯国，则是由齐国的经济、政治、文化传统等特殊条件决定的。正如毛泽东主席在《新民主主义论》中所指出的：“一定的文化是一定社会的政治和经济在观念形态上的反映。”

1. 一流的经济大国，是稷下学宫建立的物质基础

从经济条件看，齐国在先秦时代与其他诸侯国相比较，一直是一流的经济大国。繁荣的经济是齐国的立国之本，也是稷下学宫建立的物质基础。

姜太公吕尚是西周著名的政治家和军事家，因在兴周灭商过程中立下显赫功勋，被列为首封。姜太公被封于东夷之地营丘，在击败了莱夷等部落的侵扰之后，建立了齐国。这位齐国的第一代君主，从建国之初就注重发展经济，努力寻求富国强兵之策。史书对太公通权达变、因地制宜地发展经济及其卓著成就多有记载。《史记·齐太公世家》记载说：“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。”《史记·货殖列传》在记述太公治齐之策后云：“齐冠带衣履天下，海岱之间联袂而往朝焉。”齐国开始走上富强之路，为以后的繁荣与强大奠定了良好的基础。

春秋时，齐桓公任管仲为相，进行了一系列卓有成效的改革。管仲制定了“相地而衰征”的农业税收政策，创立并实施了中国历史上最早的盐铁专卖制度——官山海，制定了鼓励和支持对外经济贸易的各种优惠政策等等，使齐国成为列国之首富，奠定了齐桓公“九合诸侯，一匡天下”、取得春秋第一霸主地位的基础。

战国时期的齐国统治者为了争雄天下，继续大力发展经济，特别是齐威王、齐宣王时代，齐国威行天下，呈现出繁荣昌盛、蒸蒸日上的新景象。《史记·苏秦列传》中记载大纵横家苏秦曾这样描绘齐国都城临淄的繁华和齐国军事、经济实力之雄厚：“齐地方二千余里，带甲数十万，粟如丘山。三军之良，五家之兵，进如锋矢，战如雷霆，解如风雨。即有军役，未尝倍泰山，绝清河，涉勃海也。临淄之中七万户，臣窃度之，不下户三男子，三七二十一万，不待发于远县，而临淄之卒固已二十一万矣。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，挥汗成雨，家殷人足，志高气扬。夫以……齐之强，天下莫能当。”齐国的繁荣富强之情景跃然纸上。

经济实力的雄厚强大，为稷下学宫的建立创造了必要的物质条件。稷下学宫作为战国时期文化学术交流中心，“开第康庄之衢，高门大屋”，建筑宏伟，人数众多，有“数百千人”的庞大队伍。齐国统治者还给予稷下先生优厚的生活待遇，“受上大夫之禄”。因此，若没有雄厚的经济实力作后盾，就不可能有稷下学宫这样优越的学术交流环境，也不会有稷下先生那样的优裕的生活条件。

2. 尊贤重士，是稷下学宫建立的政治保障

从政治条件看，在各诸侯国中，齐国的君主制是比较开明的。姜太公建国之初，为了尽快改变地薄人寡、经济落后的局面，便拟定和实行了“举贤而上功”的用人政策。

齐桓公承继了太公的开明政治，为了争霸天下，他接受管仲的建议，广泛招揽贤士。据《管子·桓公问》记载，管仲对齐桓公说：“黄帝立明台之议者，上观于贤也；尧有衢室之问者，下听于人也；舜有告善之旌，而主不蔽也；禹立谏鼓于朝，而备讯也；汤有总街之庭，以观人诽也；武王有灵台之复，而贤者进也。此古圣帝明王所以有而勿失，得而勿亡者也。”管仲对齐桓公讲了这些圣明帝王的事迹，无非是要齐

桓公仿而效之。所以，当齐桓公问“吾欲效而为之，其名云何”时，管仲回答说：“名曰啧室之议。”设置“啧室之议”这一机构，是为了便于“下听于人”、“广询天下”及“观人诽”，并号召、鼓励人们“非上之所过”，“以正事争于君前”。可见，“啧室之议”的主要作用是议论时政，为政府及君主提供咨询服务。这实际上成为后来稷下先生“不治而议论，以干世主”之滥觞。

管仲为了真正发挥“啧室之议”的作用，建议齐桓公让大夫东郭牙主管该机构的有关事宜，并给与贤士优厚的物质待遇，以吸引天下贤能之士。《国语·齐语》记载：“为游士八十人，奉之以车马、衣裘，多其资币，使周游于四方，以尽召天下之贤士。”对于学有特长的贤士，齐国统治者总是想方设法招纳之，并委以重任。齐桓公发现“饭牛于车下”的宁戚是个胸怀大志的贤人，连夜将他接到宫廷，“援之以为卿”。《新序·杂事》记载，齐桓公路遇麦丘邑人，通过对话，觉得此人亦非等闲之辈，于是“扶而载之，自御而归，礼之于朝，封之以麦丘，而断政焉”。《说苑·尊贤》也记载说，齐桓公还不顾践越天子之礼所带来的非议，“设庭燎，为士之欲造见者”，以致“四方之士，相携而并至矣”。至于他不顾君臣之礼，五次登门请贤士小臣稷出山的故事，更是表现了他求贤若渴的心情。齐桓公、管仲这些尊贤重士的事迹与措



施，既是对太公开明政治路线的继承发展，又为以后齐国的历代君主树立了良好的榜样。

田氏代齐之后，更加注重延揽士人，一方面是树立田齐统治者尊贤重士的形象；另一方面，更重要的是企图利用士人的喉舌，鼓吹其取代姜齐统治的合法性，并为其争雄于诸侯、统一天下制造舆论。正如林丽娥《先秦齐学考》所指出的，从田完奔齐以来，经过 270 余年的经营，终于得到齐国政权，得之甚为不易。加上田氏是以异族、不正常的手段取得姜齐政权，容易引起反感。因此自太公和、威王、宣王继位以后，便努力经营稷下学宫，招揽天下学士，努力建树，一以转移国内外对其篡齐一事的反感，二以博取雅爱人才学术、英明能纳谏、励精图治的美名。再则，稷下学士鼓吹推售的诸如“民为贵，社稷次之，君为轻”、“大一统”等思想，正好宣扬了田氏代齐的合法性，与其统一全国的“大欲”相符。此政治支持学术，为稷下学风得以浸长的原因之一。北宋史学家司马光《稷下赋》亦评论说：“齐王乐五帝之遐风，嘉三王之茂烈，致千里之奇士，总百家之伟说。于是筑巨馆，临康衢，盛处士之游，壮学者之居。美矣哉！”

可见，稷下学宫的建立，是与齐国统治集团图霸争雄的政治目的密切相连的。从姜太公尊贤重士到齐桓公小白开设“啧室之议”，从战国时期齐桓公田午

创建稷下学宫到齐威王、齐宣王大力发展稷下之学，所有这些，都体现着齐国统治者的政治意图。可以这么说，稷下学宫的兴与衰，深深打着齐国统治者的政治烙印。

3. 悠久的文化传统，思想观念的自由开放，是稷下学宫产生的重要因素

除了上述社会经济、政治的原因之外，稷下学宫的产生也是齐国文化传统弘扬与发展的必然结果。

齐文化是中华优秀传统文化的重要源泉之一。早在姜太公受封于齐之前，齐地人民就创造了颇具特色的史前文化。考古发掘资料表明，四五十万年以前的旧石器时代，已有沂源猿人在山东地区繁衍生息。考古工作者在齐文化区发现了近 40 处古文化遗址，证实了进入新石器时代，齐地先后出现后李文化、北辛文化、大汶口文化、龙山文化、岳石文化等。其中，远古时期的后李文化，距今已有 8000 余年，早于北辛文化近千年。这就有力地说明，齐地的史前文化是连续发展的，并且成为齐文化的直接渊源。齐地原属东夷，东夷人是这里的土著居民。由于居于海滨，浩瀚无垠、诡谲多变的大海铸就了他们发达的思维、爽朗坚强的品格和奇思遐想的浪漫精神。太史公司马迁在《史记》中评论说：“其民阔达多匿智，其天性也……其俗宽缓阔达，而足智，好议论。”齐地土著居民的



这些民风民俗特点，受到姜太公的尊重。所以，太公封齐治国伊始，就采取了“因其俗，简其礼”的方针，即不强制推行繁缛的礼仪制度而尊重当地民风民俗。这种平易近民的民族、文化政策，有利于缓和统治者与东夷人的矛盾，安定社会秩序，从而为发展经济、建立牢固统治秩序创造了良好的文化氛围。

齐桓公同样继承发展了太公所推行的民族、文化政策。齐相管仲明确提出了“与俗同好恶”的主张，强调“俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之”，把齐文化务实开放、通权达变的精神发扬光大。对于姜太公“因民俗”的思想，管仲及其后学不仅作为治国的一个重要方针大加发挥，并且从理论上进行了比较系统的论述。

齐人阔达足智，思想观念自由开放，使他们易于接受来自四面八方的文化信息。而齐国统治者“因民俗”的文化政策，更加张扬了齐人的广阔胸襟和齐文化的博大宏富。故先秦诸子百家争鸣的盛况，惟独能在齐国得以出现。这是稷下学宫能成为战国学术文化中心的又一个重要原因。

四 稷下学宫的兴盛历程

稷下学宫的创建与兴衰，基本上与田齐政权共始终，并随着田齐国力的强弱而兴衰。

（一）稷下学宫创建于齐桓公田午时期

稷下学宫创建于何时及创始人是谁的问题，后世学者众说纷纭，莫衷一是。有的认为学宫创建于齐桓公田午时期，有的认为创建于齐威王时期，有的认为创建于齐宣王时期。东汉末北海郡（郡治在今山东省潍坊市西南）人、著名的哲学家、文学家徐干在《中论·亡国》中记载说：“昔齐桓公立稷下学官（宫），设大夫之号，招致贤人而尊宠之。自孟轲之徒皆游于齐。”我们认为，徐干在这里所说的齐桓公当是战国时期的齐桓公田午，而不是春秋初期的齐桓公姜小白。因为稷下学宫是战国时期百家争鸣的产物，没有诸子蜂起与百家争鸣，便没有稷下学宫的产生。同



时，具备产生稷下学宫这样巨大的文化学术交流中心的各种条件，也只有是田氏代齐以后的齐国。况且，田氏代齐后，迫切需要舆论的支持。所以，我们认为稷下学宫创建于战国齐桓公田午时期，其创始人就是齐国的君主齐桓公田午。

齐桓公田午于公元前 374—前 357 年执政，在位 18 年。据此可推断稷下学宫的创建应在公元前 374—前 357 年之间。

齐桓公田午即位后，由于田氏代齐的时间不长，政权刚刚稳定，于是励精图治，重振国威，并继承了齐国尊贤重士的传统，效仿春秋第一霸主齐桓公姜小白设“啧室之议”的养士方法，大开国家养士之风，创建了稷下学宫，招致天下贤人，“不治而议论”。

这时的稷下学宫属于初创阶段，其规模自然不会太大。学宫规模的扩大和隆盛，是在齐桓公田午的儿子齐威王和孙子齐宣王执政时期。

（二）稷下学宫发展于齐威王时期

公元前 357 年，齐桓公田午卒，其子即位，是为齐威王。威王接受邹忌的劝谏，任邹忌为相，下决心整顿朝政，振兴齐国，称雄天下。我们可以从出土的齐威王铜敦的铭文中看出他发愤图强的决心。铭文中有这样一段话：“扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓文，

朝问诸侯。”就是说，齐威王要继承和发扬他父亲齐桓公田午的业绩，远则学习黄帝，近则效法齐桓公姜小白和晋文公，建立霸业，号令诸侯。

齐威王在邹忌的辅佐下，修明法令，整顿史治，广开言路，重赏严罚，实行开明政治。经过齐威王的发愤图强，齐国逐步走上了富强之路。齐威王的成功，得益于贤能人才的相助。因此，他继承父业，招聘天下贤人，荟萃于稷下学宫，为其出谋划策。这时，稷下学宫有了新的发展，规模逐步扩大，人数也日见庞大。《风俗通义·穷通》记载说：“齐威、宣王之时，聚天下贤士于稷下，尊宠若邹衍、田骈、淳于髡之属甚众，号曰列大夫，皆世所称，咸作书刺世。”《盐铁论·论儒》云：“齐威、宣之时，显贤进士，国家富强，威行敌国。”《司马穰苴兵法》亦是在齐威王时由稷下先生“追论”而成的。

（三）稷下学宫兴盛于齐宣王时期

齐宣王时，齐国的综合国力迅速壮大，稷下学宫也发展到了鼎盛时期。

这一时期，经过列强的兼并战争，实现中国统一大业的趋势已露端倪。齐宣王为了走在这一大趋势的前面，实现他那“欲辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”的政治目标，像其父辈那样广招天下贤人而尊宠



之，大力发展稷下学宫，以便让这些稷下先生为他的政治目标广造舆论，或选拔有政治实践经验的稷下先生委以重任，直接参与政治活动。

齐宣王非常重视稷下先生，给予特别优厚的政治与经济待遇。因此，稷下学宫在齐宣王时期得以迅速发展，以至鼎盛。对此，史书多有记述。《史记·田敬仲完世家》记载：“宣王喜文学游说之士，自如邹衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人，皆次列第为上大夫，不治而议论。是以稷下学士复盛，且数百千人。”《史记·孟子荀卿列传》也记载稷下先生“各著书言治乱之事，以干世主”，并且受到齐王大加称赞，“自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也”。《盐铁论·论儒》说：“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。”

综合上述记载，可知齐宣王对稷下先生实行了各种优惠政策。归纳起来，大致有三项：

一是享受上大夫或大夫的政治地位和政治待遇，并领取相当于上大夫的俸禄，没有孔子困于陈蔡那样的艰难窘迫的尴尬处境。

二是居住幽雅宽敞的高门大屋。系水傍稷下学宫而静静流淌，给稷下学人平添了几分惬意。

三是言论自由。“不治而议论”，“各著书言治乱

之事，以干世主”，可以以任何形式批评匡正国君及官吏的过失、弊端，不但不受限制，而且还会受到彰扬，没有言多必失、祸从口出的顾虑。

这些优惠条件，幽雅的自然环境，宽松的社会政治环境，浓郁的学术氛围，自然吸引了众多的天下贤士汇集于稷下学宫，使得稷下学宫成为当时各家各派自由争鸣的场所和文化学术交流中心。这一时期的稷下学宫，在其辉煌的历程中，发展到最高峰。

（四）稷下学宫中衰于齐湣王时期

齐湣王执政前期，齐国国势依然强大，稷下学宫仍然比较兴盛。后来，齐湣王被胜利冲昏了头脑，独断专横，狂妄骄暴，对内不恤百姓，不用良臣，对外穷兵黩武，又听不进稷下先生和忠正之臣的谏言与批评。他们的直言诤谏不但不受欢迎，反而受到威胁。于是，有些著名的稷下先生在失望之中纷纷离去，使稷下学宫出现了自创建以来从未有过的冷清萧条。《盐铁论·论儒》对此记述道：“及湣王，奋二世之余烈，南举楚淮北，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，慎到、捷子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚。内无良臣，故诸侯合谋而伐之。”



公元前 284 年，燕将乐毅率领五国联军攻伐齐国，占领齐都临淄，稷下学宫被迫停办，中止了五六年之久。

（五）稷下学宫中兴于齐襄王时期

齐湣王被杀后，齐襄王在莒即位（前 283—前 265）。齐襄王五年，田单收复被燕军占领五年之久的齐国城池，齐国得以复国。

齐国复国后，齐襄王为了重振齐国泱泱大国之雄风，采取了一些恢复国力的措施。其中之一就是恢复稷下学宫，让那些稷下先生重新回到稷下学宫。据《史记·孟子荀卿列传》记载：“田骈之属皆已死。齐襄王时，而荀卿最为老师。”荀子返回稷下学宫，由于资历比较老，在稷下学宫的时间又比较长，曾三次任稷下学宫的祭酒。这时的稷下学宫，由于齐国国力大削，元气大伤，虽然齐国君臣大力恢复，终究没有出现像威、宣二世那种轰轰烈烈的盛况了。但齐襄王毕竟使中断的稷下学宫得以恢复和延续，因此我们称这一时期为稷下学宫的中兴时期。

（六）稷下学宫衰亡于齐王建时期

公元前 265 年，齐襄王卒，其子建即位，即是齐

王建。齐王建年幼，权力由其母君王后执掌。这个时期，齐国政治黑暗，所养宾客多被秦国收买，不再效忠齐国。君王后等人，对于直言劝谏的稷下先生的忠言，要么不以为然，要么大动肝火。稷下学宫的祭酒荀子可能就是因为进谏齐相“女主乱之宫，诈臣乱之朝”而致使“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚”。齐国统治者面对强秦的兼并战争，“不修攻战之备，不助五国攻秦”，苟延残喘，最终在公元前 221 年为秦所灭。《盐铁论·论儒》评论齐国亡于秦的原因说：“王建听流说，信反间，用后胜之计，不与诸侯从亲，以亡国。为秦所禽，不亦宜乎？”稷下学宫也随齐之衰亡而终结。



五 稷下诸子学派及其代表人物

稷下学宫是当时诸子百家尽展风采的大舞台，举凡著名的学派大都有其代表人物来到稷下学宫参与文化学术交流活动。

（一）稷下黄老学派及其代表人物

黄老学派是稷下学宫中一个很有影响的学派，郭沫若在《稷下黄老学派的批判》中考证，它是“培植于齐，发育于齐，而昌盛于齐的”。黄老学派产生于齐国，是与齐国统治者的政治需要联系在一起的。田齐政权崇尚黄帝，以黄帝为田氏的远祖，目的在于为其取代姜齐寻求历史和理论依据，并进而打着黄帝的旗帜，争雄于天下，统一中国。

齐国本为姜姓之国，战国初为田氏所取代，史称“田氏代齐”，亦有称“田氏篡齐”的。田氏取代姜姓，虽极力笼络民心，但仍受到“篡齐”的指摘和齐

国贵族势力的反扑，田氏的统治基础很不稳固。况且，田氏执掌齐国国柄，起初也没有得到各国诸侯和周天子的承认。后来，魏武侯在田氏的请求下，派人四处游说并向周天子求情，周天子及诸侯才承认了田氏代齐的合法性。公元前386年，田和被正式列为诸侯。正因为田氏处境艰难，所以非常重视舆论工作，注意论证田氏代齐的正义性和必要性。如众周知，历史上黄帝曾经三战打败炎帝而取代天下。既然姜姓是炎帝的后裔，田氏是黄帝的后裔，那么田氏代姜也就成为历史的必然，天经地义！因此，田氏集团便把黄帝抬了出来，奉为始祖，一则表明田氏代齐的正义性，二则表明田氏的正宗地位。田氏统治集团抬出黄帝，除正名之外，还有更深远的政治谋略，这就是期望取得称霸争雄之兼并战争的最终胜利。这可从齐威王铸敦立志的铭文中得到证明。其中有一段铭文说：“扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓文，朝问诸侯，合扬厥德。”

由于田齐统治者的崇尚与号召，黄帝的形象在齐国就高大凸出而挺拔。那么，作为黄老之学的“老”，又与田氏集团有什么关系呢？史无明载，大概是田氏集团因怀其故国而因及乡贤老子吧！据《史记·老子韩非列传》记载：“老子者，楚苦县历乡曲仁里人也。”《索隐》按：“苦县本属陈，春秋时楚灭陈，而苦又属楚，故云楚苦县。”老子故乡本为陈国，而田



氏的故乡也是陈国，加之齐国有重“道”、“道统”、“道术”的传统，老子的道论又深受齐国政治家、思想家管仲思想的影响，便打出以讲道而显于世的故乡贤人的招牌，以老子的“道”与齐国的“道”相结合，经过扬弃，使“道”成为田氏集团的一种通权达变的统治之术。

田氏政权奉行黄老之术，而稷下先生在齐国又受到特别的优厚待遇，有些稷下先生为了实现他们的政治抱负，不遗余力地为田齐政权“莅中国而抚四夷”大欲的实现制造舆论，进行辩说。于是，黄老学派应运而生。

稷下黄老学派的主要代表人物有慎到、田骈、环渊、接子等。慎到，战国赵人，主要活动于齐宣王、湣王时的稷下学宫。稷下黄老之学经过慎到等稷下先生的开拓，成为战国法治主义的理论基础。由此，慎到成为稷下黄老学派的主要代表人物之一。《汉书·艺文志》著录《慎子》四十二篇，但大部分已佚失，至明代仅存五篇，清人钱熙祚据《群书治要》增补两篇，故今存《慎子》有七篇。“这部分遗著，法家思想较浓，但考其源，亦出于黄老道德之意。”

田骈，战国齐人，是稷下先生彭蒙的学生。齐宣王时被赐为“上大夫，不治而议论”，成为著名的稷下先生。齐湣王时，田骈离开稷下学宫，来到薛邑，寄于孟尝君篱下。据有的学者推测，田骈的生卒年代

大致为公元前 355—前 280 年。由于田骈好谈论、善辩说，论辩时每广征博引，口若悬河，被人送了个“天口骈”的雅号。所谓“天口者，言田骈子不可穷其口，若事天”。田骈长期活动于稷下学宫，“学黄老道德之术，因发明序其指意”，而有所论，著有《田子》一书。此书已亡佚，其佚文，清人马国翰《玉函山房辑佚书》有辑本。另外，有人认为《管子》书中的《心术》、《内业》、《白心》诸篇是田骈、慎到的作品，也有人说《黄老帛书》或为田骈的遗著。

环渊，战国楚人。《史记·孟子荀卿列传》记载，环渊与慎到、田骈、接子皆学黄老道德之术，“发明序其指意”，著书《上下篇》。环渊大约于齐宣王时由楚之齐，活跃于稷下学术舞台，并成为著名的稷下先生和黄老学派的重要代表人物。《汉书·艺文志》著录《蜎子》13篇，班固自注曰：“名渊，楚人，老子弟子。”郭沫若在《老聃、关尹、环渊》一文中认为，这里的蜎渊自然就是《史记》的环渊，蜎环亦一音之转。《史记》所称环渊著《上下篇》，实则为环渊所整理其宗师老子的师说——《道德经》，而“十三篇”则是他自己的作品。至于班固说的环渊为老子之弟子，实际上应是老子的数传弟子。刘蔚华、苗润田《稷下学史》也认为，《黄老帛书》中带有楚言、楚韵等楚文化特色的内容，很可能是来自楚国的稷下先生环渊的言论。理由有三：其一，环渊是稷下黄老学派



的代表人物之一，《黄老帛书》恰好是稷下黄老之学的著作，再加上楚人与楚言、楚韵，因之为环渊所著的可能性极大。其二，作为一个黄老学者，他必须熟悉“黄学”和老子之学。来自楚国的环渊，较之其他稷下学者所了解的诞生于楚文化土壤上的老子之学，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》一个很重要的方面，就是改铸了老子之学。其三，《黄老帛书》以道法为主而兼采儒、墨、名、阴阳诸家之说。这一理论体系的形成，有它特定的社会文化背景、历史环境，而这一点与黄老之学形成的原因是一致的。环渊置身于稷下学宫这一特定的社会环境之中，有条件吸收诸子各家之学，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，因发明序其指意”的。我们认为这一分析判断是有道理的，正是环渊把稷下学宫中黄老学派的这一学说传播到了楚国，使黄老学在楚国得到了发展。

接子，即接予，又称捷子，战国齐人，齐宣王、湣王时的稷下先生，与慎到、田骈同时，皆学黄老，为黄老学派的重要代表人物之一。《汉书·艺文志》于道家下著录《捷子》2篇，其说有“或使”之议。接子在齐宣王时就已经成为著名的稷下先生，与邹衍、淳于髡、田骈、慎到、环渊等76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”。而且，接子等稷下先生“各著书言治乱之事，以干世主”。稷下学宫发展到鼎盛时期，成为诸子百家所向往的乐土。齐湣王末年，稷下先生受到冷遇，他们意见和建议不被重视和采纳，愤懑不平，接子随其他稷下先生如慎到，离开了稷下学宫。

此外，彭蒙、季真也为黄老学派的形成起了不小的作用，他们是稷下黄老学派的早期代表人物。彭蒙，齐国人，稷下早期的学者，主张“不言之教”而“漠之是非”，并以此教授其学生田骈。虽有著书数篇的记载，但所著书无存。季真，稷下早期学者，主张“莫为”，即无为。据《庄子·则阳篇》及《战国策·魏策一》记载，他曾出游魏国，先后与魏惠王、魏襄王言经国之事。彭蒙、季真虽不及慎到、田骈、环渊、接子著名，然而却有开创稷下黄老学派的筚路蓝缕之功。

（二）稷下阴阳五行学派及其代表人物

阴阳五行学派又称阴阳学派或阴阳家。阴阳与五行的观念源远流长。阴阳作为中国古代哲学的一对范畴，其最初的意义是指日光的向背，向日为阳，背日为阴，故历来引申为气候的寒暖。古代的思想家看到一切现象都有正反两方面，就用阴阳这个概念来解释自然界两种对立和相互消长的物质势力。如《国语·



周语上》记载西周末年伯阳父的观点说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。”《老子》认为，“万物负阴而抱阳”，肯定阴阳的矛盾势力是事物本身所固有的。《易传》进一步提出“一阴一阳之谓道”的学说，把阴阳交替看做宇宙的根本规律。而五行，则是指金、木、水、火、土五种物质，古代思想家亦企图用这五种物质来说明世界万物的起源。战国时期，齐人邹衍将阴阳与五行结合起来谓之阴阳五行学说，并在稷下学宫中形成了一个影响深远的学派即稷下阴阳五行学派。

稷下阴阳五行学派的主要代表人物是邹衍、邹奭。

邹衍，战国齐人，著名的稷下先生，稷下阴阳五行学派的创始人和我国古代阴阳五行说之集大成者。邹衍长于雄辩，被人称之为“谈天衍”。汉代于勔岑《稷门》诗云：“稷门雄谈遍九州，行人犹自说三驂（邹）。”据《史记·孟子荀卿列传》记载：“骏（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。”《盐铁论·论儒》亦云：“邹子以儒术干世主，不用，即以变化始终之论，卒以显名。”可见，邹衍是欲以儒术成就功名的，然而不被重用，既而转入倡导阴阳五行说并创立了阴阳五行学派，将阴阳五行说与王朝的更替联系起来，从

而受到列国诸侯的重视。邹衍不但在齐国受到重视，而且“适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子座而受业，筑碣石宫，身亲往师之”。以至于司马迁感慨万千，说：“其游诸侯见尊礼如此，岂与仲尼菜色陈、蔡，孟轲困于齐、梁同乎哉！”邹衍的著述非常丰富。《汉书·艺文志》著录《邹子》49篇、《邹子终始》56篇，《史记》说他著有“《终始》、《大圣》之篇十余万言”，“作《主运》”。刘向《别录》也说“邹子书有《主运篇》”。可惜的是，这些著作均亡佚，现在我们只能从《史记》、《吕氏春秋》、《论衡》、《新序》等书及马国翰《玉函山房辑佚书》中邹衍的辑本来领略邹衍思想学说的风采。

邹奭，战国齐人，稷下晚期著名的学者，学习并继承了邹衍的学说，是稷下阴阳五行学派的重要代表人物。《史记》记载，邹奭是齐国三邹（邹忌、邹衍、邹奭）之一，采用、阐发邹衍的学说来著书立说。他的著作文采兼备，但迂阔不切实际，故难以实践。虽然邹奭的生平、学说史无记载，但人们称颂他的雅称不少，如“雕龙奭”、“谈天邹”等。说他是“雕龙奭”，是因为“邹奭修衍之文，饰若雕楼龙文”。说他是“谈天邹”，是因为邹奭“颇采邹衍之术，迂大而閎辩，文具难胜”。关于邹奭的著作，《汉书·艺文志》于阴阳家下著录《邹奭子》12篇，今佚。



（三）稷下墨家及其代表人物

稷下墨家是稷下学宫中的一个重要派别。然而，研究稷下学者，大都鲜言稷下墨家这一派，甚至怀疑、否定稷下学宫中存在此派。我们不同意稷下无墨家的观点。

第一，稷下学宫是战国文化中心和诸子百家学术交流与争鸣的大舞台，当时有影响的学派都曾在这一舞台上大展风采，并借助稷下学宫来扩大自己学派的影响。而墨家在战国时期与儒家并称显学，“孔、墨之弟子徒属充满天下”。可见战国时期墨学之盛。有如此之影响的墨学，怎能没有墨者在战国时期的文化中心稷下学宫活动的影子？

第二，据《墨子》之《耕柱》、《贵义》、《公输》、《鲁问》等篇记载，墨家创始人墨子曾多次之齐，授徒讲学的地点也常在齐国。孙诒让曾考证，在墨子的弟子中，知道姓名的 15 人中，至少有 5 人是齐国人，其他里籍不可考者，亦不排除仍有齐国人的可能。况且，在稷下学宫中进行学术交流的墨者并不局限于墨子学派的齐国人。由此可知，兴起于战国初期的墨子学说及其学派，应在稷下学宫中占有一席之地。

那么，稷下学宫中墨家一派的代表是何人呢？我们认为，宋钐便是稷下墨家的代表。

关于宋钐的学派归属问题，学术界众说不一，没有形成共识。《汉书·艺文志》说他是小说家，郭沫若认为宋钐是道家的一派，刘蔚华、苗润田则赞成支持侯外庐的折中派观点，即在稷下学宫“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，而他派的感染，甚至形成调和色彩的折中派”。但是，我们还是认为荀子以墨子、宋钐为类，应最能体现宋钐的学派归属性。

荀子将墨翟与宋钐并提，《荀子·非十二子》说：“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约而侵差等，曾不足以容辨异，县君臣。然而其持之有故，言之成理，足以欺愚众。是墨翟、宋钐也。”《荀子》书中多处论及宋钐，但大都是对宋的非难与批判，而其非难与批判的主要内容多与墨子思想有关。并且《庄子》、《韩非子》在谈到宋钐的学术主张与观点时，也往往与墨家的主张有密切联系。如《庄子·天下》说：“古之道术有在于是者，宋钐、尹文闻其风而悦之。……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，故上下见厌而强见也。虽然，其为人太多，其自为太少。”《韩非子·显学》亦云：“宋荣（钐）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。”由此观之，宋钐学说的主旨与墨家学说一脉相承，将他归属于墨家一派而



为稷下墨家学派的代表，应该是符合宋钐的本来面目的。

宋钐，战国宋人，齐威王、宣王时的著名稷下先生。《汉书·艺文志》著录《宋子》18篇，今已佚失。马国翰《玉涵山房辑佚书》辑有《宋子》一卷。现在学术界有些人将刘节、郭沫若考证《管子》书中的《心术》上下、《白心》、《内业》等篇为宋钐、尹文遗著奉为圭臬，但也有人不以为然，冯友兰、张岱年等就持否定态度。我们认为，将《管子》书中的《心术》等篇判为宋钐、尹文的遗著是值得商榷的。

（四）稷下名家及其代表人物

稷下名家是稷下学宫中的一个重要学派，在当时的影响很大。名家是先秦时期以辩论名实问题为中心的一个思想派别。对于名实的探赜索隐，已经不局限于稷下名家学派，众多的稷下先生对这一问题均产生兴趣，参与探讨争鸣。由此，稷下学宫成为战国名辩思潮重要的策源地。这不仅因为稷下许多学者都讨论过名实问题，而且因为名辩的一些基本命题，如“白马非马”，也是由稷下学者较早提出。同时，在先秦名家中，有姓名可考的共有9人，其中有事迹可考的6人。而在这6人中，有3人是稷下先生，占半数。先秦名家的主要代表人物及集大成者公孙龙，他的思

想受到稷下名家多方面的影响。可以这样说，没有稷下名家的影响，公孙龙就不可能成为先秦名家的集大成者。

稷下家的主要代表人物有尹文、儿说、田巴。

尹文，齐国人，是齐宣王、齐湣王时期著名的稷下先生。汉代刘向说尹文“与宋钐俱游稷下”，班固云尹文“说齐宣王，先公孙龙”，高诱说尹文“在公孙龙前，公孙龙称之”，刘歆云尹文“其学本于黄老，居稷下，与宋钐、彭蒙、田骈等同学，（先）于公孙龙”。另外《说苑·君道》记有齐宣王向尹文请教“人君之事”，《吕氏春秋·先识览·正名》、《公孙龙子·迹府》载有尹文与齐湣王关于“土”的论辩，《韩非子·内储说上》、《庄子·天下》、《孔丛子·居卫》等也记录了尹文的言行。关于尹文的学派归属，有道家说、名家说、法家说、墨家说、儒家说、黄老学派说等等，不一而足。《汉书·艺文志》、《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》皆列尹文为名家。尹文虽然主张“禁攻寝兵”、“见侮不辱”、“愿天下之安宁以活民命”，主张“情欲寡浅”，大谈仁义礼乐、名法刑赏，但从其思想主流看，是以名家的思想学说著称于世的。关于尹文的著作，《汉书·艺文志》著录《尹文子》一篇，高诱注《吕氏春秋·先识览·正名》云尹文作名书一篇。《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》农家皆著录《尹文子》二卷，《宋史·艺文志》著录《尹文子》一



卷。今传世有《尹文子》一书，但后人怀疑其伪者，亦有认为此书不伪者。我们认为此书不伪，它集中反映了尹文的思想学说。今人郭沫若考证《管子》中的《白心》为尹文的遗著，而《枢言》一篇大约是尹文子后人的零碎的抄本。

儿说，是战国名家的早期学者，又是稷下名家学派的代表人物之一，齐威王、宣王时，雄辩于稷下学宫。《韩非子·外储说左上》：“儿说，宋人，善辩者也。持‘白马非马’也，服齐稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。故籍之虚辞则能胜一国，考实按形不能谩于一人。”儿说虽然以白马不是马的辩辞使一些学者折服，却不能说服守关的人。所以，当他骑着白马要经过关卡时，仍要缴纳马税。“白马非马”是名家的一个著名论题，首先提出这一论题的便是儿说，其后公孙龙对这一论题进行了充分的阐发。

田巴，战国齐人，稷下名家的代表人物，先公孙龙而倡“坚白”、“同异”之辩，主要活动在齐宣王、齐湣王时期。田巴在稷下学宫中以雄辩而著称，号称“齐之辩士”。《鲁仲连子》记载说：“齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚由，合同异，日服千人。”可见，田巴是名副其实的辩士。由于田巴在稷下学宫的影响和地位，以至于齐王“聘而问政”。《新序》云：“齐有田巴先生者，行修于内，智明于外。齐君闻其贤，聘而问政焉。田巴对曰：

‘政在正身。正身之本，在于群臣。大王召臣，臣改制前饰。将造公门，问于臣妾曰：奚若？妾爱臣。将出门，问从者，从者畏臣。据临淄水而观影，然后自知丑恶也。今齐之臣妾谏（当作谏）王者，非特二人。王如临淄水见己之恶，过而能改，斯齐国治矣。’”至于田巴有无著述，史册无载。或许由于“鲁连一说，使终身杜口”的缘故，田巴不但不再雄辩于稷下，而且连著述亦不为了。

（五）稷下纵横家及其代表人物

纵横家产生于战国时期。战国时期纷乱复杂的形势和激烈的兼并战争，使得战国七雄拉开了合纵连横、明争暗斗的序幕。这为纵横家提供了施展政治、外交才能和辩智的大舞台。他们审视天下大势，奔走游说，纵横捭阖，往往折冲樽俎之间，而决胜千里之外，成为各国统治者器重的学派。正如《淮南子·要略》所说：“晚世之时，六国诸侯，谿异谷别，水绝山隔，各自治其境内，守其分地，握其权柄，擅其政令。下无方伯，上无天子，力征争权，胜者为右。恃连与国，约重致，别信符，结远援，以守其国家，持其社稷，故纵横修短生焉。”而隐居于齐国的鬼谷先生，是战国纵横派的开山祖，是纵横理论的奠基者。鬼谷先生在齐设帐授徒，著书立说。《史记》载：“苏



秦者，东周雒阳人也。东事师于齐，而习之于鬼谷先生。”“张仪者，魏人也。始尝与苏秦俱事鬼谷先生，学术，苏秦自以不及张仪。”由此我们认为，鬼谷子是纵横家学派的开创者，齐国作鬼谷子的隐居国而成为纵横家学派的策源地，纵横家是战国百家争鸣的重要学派。

稷下学宫中，纵横家的代表人物是淳于髡。淳于髡，战国齐人，早期稷下先生，有稷下博士之称，主要活动于齐威王、齐宣王时期。他身高不足七尺（约合今1.60米左右），其貌不扬，又是齐之赘婿，但凭着其滑稽多辩和博闻强记，成为齐王的座上宾，并且“数使诸侯，未尝屈辱”。淳于髡能言善辩，以致于齐人颂之曰“炙毂过髡”，即说淳于髡的巧言辩智，就像涂抹车轴的油脂一样圆滑。“其谏说，慕晏婴之为人也，然承意观色为务”。所以，当无人对齐威王长夜之饮、不务政事敢于面谏的情况下，淳于髡却能为之。《史记·滑稽列传》记载：“齐威王之时喜隐，好为淫乐长夜之饮，沈湎不治，委政卿大夫，百官荒乱，诸侯并侵，国且危亡，在于旦暮，左右莫敢谏。”淳于髡目睹这一情况，十分着急，直言进谏又恐齐威王听不进去。他察言观色，发现齐威王非常喜欢猜谜语，于是他就以与齐威王猜谜语为名到宫廷，对齐威王说：“国中有大鸟，止王之庭，三年不蜚又不鸣，王知此鸟何也？”齐威王听罢，不觉一惊，意识到淳

于髡在讽谏他。他对自己的行为愧疚于心，幡然醒悟，于是对淳于髡说：“此鸟不飞则已，一飞冲天；不鸣则已，一鸣惊人。”齐威王立即行动，“于是乃朝诸县令长七十二人，赏一人，诛一人。奋兵而出，诸侯振惊，皆还齐侵地。威行三十六年”。同时，淳于髡还以“酒极则乱，乐极则悲，万事尽然”来讽谏齐威王，齐威王“乃罢长夜之饮”，并任命淳于髡为负责接待诸侯来宾的官员。

据载，淳于髡多次受齐王的委派出使他国，都凭其纵横辩智出色地完成了任务。《史记·滑稽列传》云，齐王派淳于髡献鹄于楚，刚出城门，他就打开鹄笼，把鹄放飞了。他提着空笼，造诈成辞，见到楚王却说：“齐王使臣来献鹄，过于水上，不忍鹄之渴，出而饮之，去我飞亡。吾欲刺腹绞颈而死，恐人之议吾王以鸟兽之故令士自伤杀也。鹄，毛物，多相类者，吾欲买而代之，是不信而欺吾王也。欲赴他国奔亡，痛吾两主使不通。故来服过，叩头受罪大王。”楚王竟不怀疑淳于髡的谎话，还大为褒扬，说他是“信士”，并重重地赏赐了他。从这里可以看到淳于髡作为纵横家的风采。

关于淳于髡的学派归属，有人主张他是杂家，有人说他是文学家，然以其事功与辩智来看，将他列入纵横家更为适宜。其思想和事功主要见之于《史记》、《战国策》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《孟子》等书的



有关记述。

(六) 稷下儒家及其代表人物

春秋战国时期，儒家学派极具盛名，成为显学。稷下学宫作为战国时期的文化中心，吸引了众多的学派到此进行学术文化交流，儒家学派亦无例外。于是，稷下学宫中就出现了以孟子、荀子为代表的稷下儒家。

孟子，战国时邹（今山东邹城）人，名轲，是儒家的重要代表人物，号称亚圣。孟子曾两度游学于齐，并且偕母同行，长期居于齐国。据考证，孟子游说诸侯 30 年，而在齐国的时间就长达 25 年左右。《盐铁论·论儒》云：“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。”作为稷下先生的孟子，“尝仕于齐，位至卿”，受到齐王的器重。孟子曾极力向齐宣王鼓吹他的仁政学说，让齐宣王按照他的设想去实现王道大业。当然，孟子对齐宣王的游说也是讲究策略的。比如，齐宣王喜好音乐，孟子就从音乐方面引导齐宣王；齐宣王好勇力，孟子就从勇力方面引导齐宣王；齐宣王好货色，孟子就给他讲货色之道。孟子对齐宣王讲音乐、勇力、货色，最终的目的是要齐宣王实行仁政，建立王道之业。但是，孟子的这些说教，显然

不符合战国时期争霸天下、兼并战争的实际，自然不合齐宣王“莅中国而抚四夷”的胃口和欲望，也就不为采纳。孟子经过多次与齐宣王论政，见齐宣王没有推行他所倡导的仁政思想的意思，特别是齐国侵伐燕国以后，便决意离开齐国。齐宣王虽然不采纳孟子的意见，但他还是希望孟子留在齐国。据《孟子·公孙丑下》记载，齐宣王八年（前312），孟子准备离齐时，宣王试图以豪华的住宅与万钟之粟挽留他，孟子以不做唯利是图的“贱丈夫”而推辞。然而，孟子是抱着雄心大志来到齐国的，自信“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”。还说：“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！”他是多么想在齐国推行他的仁政啊，以至于他走到昼邑等待了三天，企盼齐宣王追回他，请他留在齐国实现他的理想。然而，孟子还是怀着失望的心情踏上了归程。

孟子在齐国时，曾与稷下元老淳于髡进行过“男女授受不亲，礼与”的辩论。淳于髡问孟子说：男女之间不亲自递送和接受东西是不是礼的规定？孟子给予肯定的回答。淳于髡又问：嫂子掉在水里是用手去救还是不救呢？孟子回答说：嫂子掉在水里不用手去救她，就是豺狼。男女之间不亲自递接东西，是礼的规定；嫂子掉在水里用手去救她，是权宜之变。淳于髡继续问道：现在天下人都掉在水里了，夫子你不去



救援，这是为什么呢？孟子答曰：天下人掉在水里，要用道去救援；嫂子掉在水里，用手去救援。你难道让我用手去救援天下的人吗？淳于髡对孟子挑衅式的发问，表明他对孟子思想的不予认同。

孟子在稷下诸子学派之间的论辩中，竭力宣扬其政治理想，并对于其他学派进行了评判。他斥责墨家的“兼爱”理想与杨朱的“为我”主张是异端邪说；痛斥纵横家是“民贼”；以“性善论”批评反对告子的“性无善无不善论”；以仁义禁攻辩之于宋钘以利止战的“禁兵寝攻”；与匡章辩陈仲子之操行，认为陈仲子为“巨擘”，而非“廉士”，等等。

关于孟子是不是稷下先生，学界大都持肯定态度。但是，学界也有持否定意见者。早在 20 世纪 30 年代，钱穆先生即著有《孟子不列稷下考》，其理由有三：一是《史记·孟子荀卿列传》没有把孟子列为稷下先生，“不数孟子，而云淳于髡以下”；二是《史记·田敬仲完世家》列举稷下先生，“自如邹衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人”，亦未提及孟子；三是孟子在齐国为卿，有官爵，不与“不治而议论”的稷下先生为类。近又有白奚先生《稷下学研究》支持钱说，并在钱说的基础上，补充说：“孟子不同于稷下先生，还在于孟子与稷下先生们有着不同的风骨和气象，他们不是同一类型的人。”他认为稷下先生们满足于高门大屋、禄养千钟的优裕生

活和既无烦劳又无风险的“不治而议论”，而孟子却胸怀“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也”的雄心壮志。

稷下儒家的另一位大师是荀子。荀子名况，字卿，又称孙卿，战国赵人。他年少聪慧，年甫十五岁就游学于齐。齐宣王时，荀子在齐与孟子相遇，并与之论性。据《盐铁论·论儒》记载，齐湣王“奋二世之余烈，南举楚淮北，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，慎到、捷子亡去，田骈如薛，而孙卿适楚”。湣王矜功不休，荀子曾去劝谏齐相，无功而返，便离开齐国到楚国去了。公元前 284 年，燕国上将军乐毅率燕、赵、韩、魏、秦五国联军大举进攻齐国，攻下齐城 70 余座，齐都临淄失守。湣王逃到莒，为其相淖齿杀死。公元前 279 年，齐国即墨守将田单击退燕军，齐襄王复国。齐襄王重整稷下学宫，荀子又从楚国回到齐国。“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。”齐王建时，“君王后”（齐襄王王后）把持朝政，荀子不满于齐国的政治，并进行了批评，而遭到谗害，不得已又去了楚国，被春申君任命为兰陵令（今山东苍山兰陵镇）。其后春申君死，荀子废居兰陵，潜心著述，著数万言而卒，葬于兰陵，其墓至今犹存。



荀子居齐的准确年数已无法考证，但从其一生的行迹看，虽生于赵，曾一度入秦、仕楚，并卒葬于楚，但其主要的学术活动是在齐国的稷下学宫度过的。

孟子和荀子思想之所以与孔子之儒有所不同，其影响因素最大者是由于他们长期居于齐，受到齐文化的熏陶，成为稷下儒家的代表人物。

（七）其他稷下先生之风采

1. 尽忠直言的颜觸与王斗

颜觸，又作颜歠，战国齐人。据《战国策·齐策四》记载，颜觸作为一介布衣之士，在齐国君主齐宣王面前不卑不亢，直言不讳，不失高才秀士之风骨。他高唱“士贵耳，王者不贵”，并公然对齐宣王说：“生王之头，曾不若死士之垄也。”颜觸引用历史事实让齐宣王明白此道理。他说，以前秦围攻齐，军队经过鲁国国境，秦王下了一道命令，如果有人敢到柳下惠（鲁国的贤士）墓地 50 步以内砍伐柴木的，必治死罪而不赦！另外有一道命令说，谁能得到齐王的人头，封为万户侯，赏金千镒。由此说生王之头不如死士之墓。经过一番论辩，齐宣王理屈词穷，表示“愿请受为弟子”，心甘情愿做颜觸的学生，并要颜觸留下来与他共享荣华富贵。颜觸却坚决拒绝：“夫玉生

于山，制则破焉，非弗宝贵矣，然太璞不完。士生于鄙野，推选则禄焉，非不得尊遂也，然而形神不全。觸愿得归，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，尽忠直言者觸也。言要道已备矣，愿得赐归，安行而反臣之邑屋。”颜觸不顾齐宣王的再三挽留，辞归故里。颜觸上述一番话，充分表现了他不慕荣利、甘于清苦的高贵品质。他不愿做官，却不消极遁世，而热忱关心国家大事，主动地见齐宣王，“尽忠直言”，劝他尊贤重士。这种积极用世、关心政治的精神，与隐居山林、消极无为、明哲保身的态度是不相同的。

王斗也是稷下先生，他的行事与品格与颜觸相似。《战国策·齐策四》有记述：王斗见齐宣王，宣王亲迎入宫。宣王恭维王斗“直言正谏不讳”，不料，王斗却以“斗生于乱世，事乱君，焉敢直言正谏”答对，让齐宣王下不来台，并大肆讽谏齐宣王好马、好狗、好酒、好色，唯不好士，直逼得齐宣王说“寡人有罪于国家”。齐宣王知错即改，于是选拔五个贤能之士任命为官，结果齐国大治。可见，王斗在稷下先生中是以直言正谏而著名的。

2. 排患释难的鲁仲连

鲁仲连，又称鲁连，战国齐人，少时游学于稷下，师从徐劫，是著名的稷下先生。曾著《鲁仲连



子》14篇，今不传。他的事迹主要见于《史记》、《战国策》、《说苑》诸书。据《史记正义·鲁仲连邹阳列传》引《鲁仲连子》载，鲁仲连12岁时，就曾在稷下论坛上大放异彩了。他把在稷下“一日服千人”的趾高气扬的田巴驳斥得哑口无言，“终身不谈”。

鲁仲连在稷下先生中，是属于重实际的一派人物，不尚空谈，以解决现实问题为己任。赵孝成王时，秦军围赵邯郸，赵国处于危急之中。赵求救于魏，而“魏将欲令赵帝秦”，辛垣衍极力劝赵尊秦为帝，“秦必喜，罢兵去”。赵国本身无力抗御强秦，所盼望的救兵又迟迟不到。平原君如不采纳辛垣衍的建议，立即有国破家亡的危险，采纳又是奇耻大辱。其处境之难，可想而知。

鲁仲连听到“魏将欲令赵帝秦”的消息后，义愤填膺，立即去见平原君。当他了解到，赵国危机的出现是由于长平之战赵损兵折将数十万，国力已疲惫不堪，无力抵抗，再加上外来的压力，“魏王使客将军辛垣衍令赵帝秦”。鲁仲连决心先将辛垣衍的气焰打下去。经过一番激烈论战，鲁仲连以他的机智、才能、雄辩而战胜了辛垣衍，辛垣衍终于“起再拜谢”，表示“吾请出，不敢复言帝秦”。鲁仲连说服辛垣衍，加强了抗秦的信心和力量，所以秦将听到后，自动后撤50里，后又引退而去。

鲁仲连折服了辛垣衍，挽救赵国于危境，“于是

平原君欲封鲁连，鲁连辞让者三，终不肯受。平原君乃置酒，酒酣起前，以千金为鲁连寿”。然而，鲁仲连笑曰：“所贵于天下之士者，为人排患释难解纷乱而无取也。即有取者，是商贸之事也，仲连不忍为也。”这里，表现出了鲁仲连圣贤高洁、视功名利禄如粪土的品格。

后来，齐将田单带兵收复聊城时，燕将死守，攻打了一年多仍攻不下。鲁仲连来到齐兵营，写了一封信，用箭射入聊城城内，劝燕将退出，果然燕将被说服。齐王准备封赐他，听到这个消息，他便急忙隐居于海滨。

鲁仲连这种不为名利而排患释难解纷乱的精神，一直为后人所称誉。唐代诗人李白作诗高歌颂扬鲁仲连说：“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。”



六 稷下诸子学说

（一）稷下黄老学说

司马谈《论六家要指》说，黄老之学“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化”。就是说黄老之学兼容并蓄，集诸子之长，且讲究权变。进一步归纳，黄老之学最基本的内涵是“因道全法”的统治之术。既讲道的自然性，又讲法的严肃性，道、法互补，自然蕴含通权达变之策，这正是齐文化的传统。田氏代齐，倡导黄老之术，说明田氏仍未脱离齐文化礼法兼用、务实权变之主题。

慎到是稷下黄老学派的主要创始人，他的思想学说主要体现于《慎子》及《庄子·天下篇》。另外，《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《战国策》等书亦有对慎到思想的记述和评说。通观现存有关慎到的史料，他的学说是以“因道全法”为特色的。《慎子·因循篇》说：“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。是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与人难。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我，则莫不得而用矣，此之谓因。”慎子认为用人的自然法则就是因人之情。人的本性是“自为”，所作所为莫不替自己谋划、打算。所以，如果因循了人之常情，便会为我所用。以此为基础，慎到主张君臣之道的原则是君道无为而臣道有为。故《慎子·民杂篇》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。”君主无为而治，群臣则会穷尽才智做好工作，从而使君主成就大业。这是慎子将老子道论与恒管之君臣之道融会贯通而得出的结论。否则，君主事无巨细，事必躬亲，包办臣民的一切事务，乱世就有可能出现。对此，慎子详细地论述道：“人君自任，而务为善以下，则代下负任蒙劳也，臣反逸矣。故曰：君人者好为善以先下，则不不敢与君争为善以先君矣，皆私其所知以自覆掩；有过，则臣反资君，递乱之道也。”况且，“君之智，未必最贤于众也，以未最贤而欲以善尽被下，则不赡矣。若使君之智最贤，以一君而尽赡下则劳，劳则有倦，倦则衰，衰则复反于不赡之道也。是以人君自任而躬卑，则臣不事事，是君臣易位也，谓之倒逆，倒逆则乱矣。人君苟任臣而勿自躬，则臣皆事事矣，是君臣之顺，治乱之分，不可不察也”。在这里，



慎子将无为而治的统治之术阐发得淋漓尽致。

同时，慎到主张法治。他说：“治国无其法则乱，守法而不变则衰。有法而行私，谓之不法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道变法者君长也。”又说：“民一于君，断于法，国之大道也。”他强调了法在国家政治生活中的重要意义，主张不但要立法，有法可依，而且要依法行事，不能徇私违法。所以，他认为：“定赏分财必有法。”“法虽不善，犹愈于无法，所以一人心也。”并且强调，“事断于法”，认为“法之所加，各以其分，蒙其赏罚而无望于君也，是以怨不生顺而上下和矣”。当然，慎到主张因循自然、随法而治，这是从其思想学说的特征上来说的，除了因道全法的主张外，慎到还兼蓄儒、名、阴阳、墨等诸家学说，而融于稷下黄老之学中，使得黄老之学更适合齐政权政治统御的需要。

田骈也是黄老学派的创始人之一。田骈学说的基本内容是贵齐、贵均、尚法、因性任物。贵齐，《吕氏春秋·审分览·不二篇》高诱注曰：“齐生死，等古今也。”即《庄子·天下篇》称田骈“齐万物以为首”之意。贵均即《庄子·天下篇》所言“于物无择，与之俱往”之意，并把这一主张与“公而不党，易而无私，决然无主，趣物而不两，不顾于虑，不谋于知”一并称之为古之道术。田骈认为，万事万物都有其“大道”之则，因而要把握自然之客观特质，因循事

物之本性，做到“变化应求而皆有章，因性任物而莫不宜当”，这样便会有“彭祖以寿，三代以昌，王帝以昭，神农以鸿”之功效。田骈顺应自然、因性任物的思想，可以从他与齐王的对话中得以窥见。《淮南子·道应训》记载，田骈以道术说齐王，齐王应之曰：“寡人所有齐国也，道术难以除患，愿闻齐国之政。”田骈回答道：“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？”可见，田骈之道术，就是因性任物，就是黄老之术，他是要齐王实行黄老之治。关于田骈的法治主张，因其著作已亡，详情不得而知。但从荀子在《非十二子篇》中批评慎到、田骈“尚法而无法”看，田骈应同慎到一样，也有其法治思想。

（二）稷下墨家学说

稷下墨家的代表人物是宋钲。宋钲思想与墨家学说具有一致性。这不仅表现在稷下大师荀子所指出的平等、尚功、节俭等方面，而且还表现在以下诸方面：墨子讲兼爱、非攻，宋钲主张禁攻寝兵、救世之战；墨子主张君子无斗，宋钲则说“见侮不辱，救民之斗”，“愿天下之安宁以活民命”；墨子主张济世利



他，“兴天下之利”，“摩顶放踵，利天下为之”，宋钘则“不忘天下，日夜不休”，“其为人太多，其自为太少”。这些主张的一致，可以说明，宋钘继承并发展了墨子的思想学说，是墨家学派在稷下学宫中的代表人物。

宋钘以救世为己任，提出了一系列治理社会的主张，而其立论的基础则是他的“情欲固寡”说。《庄子·天下篇》记载宋钘说：“情欲固寡，五升之饭足矣。”《荀子·正论》亦载：“子宋子曰：‘人之情欲寡，而皆以己之情为欲多，是过也。’故率其群徒，辩其谈说，明其譬称，将使人知情欲之寡也。”宋钘认为，人的情欲本来很少，只要有饭吃、不挨饥就知足常乐了。宋钘主张“情欲固寡”，旨在强调人们内心修养的作用，把人们的欲望降到最低限度，从而避免为追逐利益而引发的战争和人们之间无休止的争夺。

为了制止战争和冲突，宋钘主张：“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。”为此，他四处奔走游说，“虽天下不取，强聒而不舍者也，故曰上下见厌而强见也”。他认为，一切战争、争斗、冲突，都是因名利而引发，所以要寡欲，要见侮不辱。他说：“明见侮之不辱，使人不斗。人皆以见侮为辱，故斗也；知见侮之不为辱，则不斗矣。”宋钘为实现其理想，不是坐而论道，而是身体力行。所以有人评论宋钘及弟子说：“先生恐不

得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休。”当秦、楚交兵时，宋钐不辞辛劳、长途跋涉去游说秦王和楚王。

宋钐学说的特征是“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内”。他的情欲固寡说是社会下层清苦生活状况的理论体现，他“禁攻寝兵，救世之战”、“见侮不辱，救民之斗”的主张，反映了劳苦大众渴望和平、厌恶战争的情绪和愿望。同时，他的游说行动，也并不都是“上下见厌”，有时还是受到礼遇的。这就是韩非子所说：“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。”

（三）稷下阴阳五行学说

阴阳五行学说在齐国一直十分流行，成为稷下先生探讨的重要内容。其中《管子》和邹衍的阴阳五行观点是稷下阴阳五行学说的集中体现。

1. 《管子》的阴阳五行说

《管子》是管仲学派的著作，是先秦齐学的代表作之一。它的阴阳五行学说，既是对春秋以前阴阳和五行说的继承与融合，又对其后邹衍阴阳五行学派的形成产生了直接的影响。《管子》的阴阳五行思想集中体现于《幼官》、《四时》、《五行》、《轻重己》等四



篇中。此外，《宙合》、《侈靡》、《水地》、《地员》、《禁藏》、《七臣七主》、《幼官图》、《乘马》等篇对阴阳五行思想亦有发明。统观《管子》的阴阳五行思想，主要有以下内容：

第一，五行相生说

五行相生与五行相胜是阴阳五行学说互相联系的两方面内容。五行相生，即木生火、火生土、土生金、金生水、水生木。五行相胜，即木胜土、土胜水、水胜火、火胜金、金胜木。而《管子》书中所反映的是五行相生说，以五行周而复始的相生来阐释一年四季的变化更替。

《管子》五行相生说的特征是以五行配四时。它把一年分为春、夏、秋、冬四季。为了与五行相配。便在夏与秋之间加凑一项——“中央土”。《四时》篇是这样说的：

东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨。其德喜赢，而发出节时。

南方曰日，其时曰夏。其气曰阳，阳生火与气。其德施舍修乐。

中央曰土，土德实辅四时入出，以风雨节，土益力。土生皮肌肤。其德和平用均，中正无私，实辅四时。

西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与

甲。其德忧哀、静止、严顺，居不敢淫佚。

北方曰月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血。其德涓越、温恕、周密。

这样，就将五行相生的序次与春、夏、秋、冬四时季节的交替相配合起来，并阐述了与五行相应的五德的特征。

此外，《五行》篇将一年分为五个七十二天，与五行方位相配，《幼官》篇以东、南、中、西、北与春、夏、秋、冬四时相配，皆按五行相生的序次来进行的。

《管子》的五行相生说虽是人为的比附，但也有其积极因素，即阐明了自然现象的变化是有规律的，人们要按四时变化的规律来活动。对此，《管子·四时》主张“圣王务时而寄政”，认为君主发布政令，必须遵守四时季节。行事合于四时，就会成功。否则，就会带来祸患。比如“夏行春政则风，行秋政则水，行冬政则落”。就刑德两政而论，德在春夏，刑在秋冬，即所谓“德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬”。所以，“刑德合于时则生福，诡则生祸”。正是在这种认识基础上，《管子》在阐述以五行配四时的时候，详细规定了春政、夏政、秋政、冬政的具体内容。同时，四时之政事的转化也是五行相生、五德终始的结果。



第二，阴阳与五行的融合

阴阳与五行在春秋以前是分属的两个范畴。将阴阳与五行这两个原本分属的范畴融合一体而形成阴阳五行学说，肇始于管仲学派，体现于《管子》一书。《四时》篇说：“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，诡则生祸。”这就是说阴阳变化是大地之间自然界的普遍规律，而四时季节的运行更替则是阴阳的根本规则和结果。只要“务时而寄政”、四时教令，做到刑与德没有失误，四时就始终如一地正常运行。若是刑与德偏离方向，四时便要逆行，行事不成，并且必遭大祸。这里需要注意的是，《管子》认为“四时者，阴阳之大经也”，联系以四时配五行，则阴阳与五行就统一到一体之中去了。五行相生、五德转移，是以通晓阴阳为条件的。如《五行》篇把一年分为五个部分，每部分七十二日，由年初至年末，使这五部分与五行相配，要求君主教令施政必须与五行的属性相合，合则得福，悖则生祸。为什么这样呢？《四时》篇认为这是因为“阴阳者，天地之大理也”。通晓阳气，是为了以事于天，即掌握日月运行规律，以用于人民；通晓阴气，是为了从事于地，即掌握星历节气，以明确其运行次序。通晓这些学问然后付诸实践，就会取得成功。《管子·揆度》将阴阳与五行融合，并与社会经济政治密切结合在一起，认为“事名

二、正名五而天下治”。所谓“事名二”，即指“天策阳”、“壤策阴”的阴阳之道。所谓“正名五”，即指权、衡、规、矩、准。与“正名五”在颜色上相对应的是青、黄、白、黑、赤五色，在声音上相对应的是宫、商、羽、徵、角五声，在味觉上相对应的是酸、辣、咸、苦、甜五味。而五色、五声、五味又各有其职。如果人君丢掉了“事名二、正名五”，就会亡国；大夫丢掉了，就会丧失权势；普通人丢掉了，也不能治理一家。所以，《管子》把这一阴阳五行学说的运用经略看做是天下大治的条件，被视为“国之至机”。

2. 邹衍的阴阳五行说

邹衍是先秦阴阳五行学说的集大成者，是稷下阴阳五行学派的代表人物。邹衍之学主要是大九州说和五德终始说。

第一，大九州说。这是邹衍关于世界地理的学说。《论衡·谈天篇》说：“邹衍之书，言天下有九州……《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，名曰稗海。九州之外，更有瀛海。”《史记·孟荀列传》也载：邹衍“其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠……先列中国名山大川，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。……以为儒者所谓中国者，于天下乃八十一分居其一分耳。中国名曰赤县神州。赤县神州内自有九州，禹之序九州是也，不得为州数。中国外如赤县神州者九，乃所谓九州也。于是有裨海环之，人民禽兽莫能相通者，如一区中者，乃为一州。如此者九，乃有大瀛海环其外，天地之际焉”。邹衍认为，中国是由九个小州所组成的大州，称之曰赤县神州。而世界上像赤县神州这样的大州共有九个，故称为大九州。每一个大州的外面，都有瀛海环绕，再往外就是天地的边际了。邹衍作为齐人，生活于海边，海市蜃楼等海景的出现使他对浩渺无际的大海产生了不尽的神思遐想，加上当时海上交通的开辟，带来了海外异域的风土人情和思想观念，大大开阔了邹衍的视野。于是，邹衍根据自己所了解的地理知识，由小推大，由近及远，至于无垠，创立了大九州的地理说。虽然大九州的地理说是邹衍的猜测、推想，也受到后世某些人的非难，但这一思想对启迪人们对世界的认识还是大有裨益的。

第二，五德终始说。这是邹衍的社会历史观。他用五德终始来阐说政权兴替的原因，论证新政权、新朝代产生的合理性。五德终始说是以五行相胜为理论基础的。邹衍把五行各赋予道德属性。由五行而为五德，由五行相胜而为五德终始。同时，他认为各个朝代皆有其所属“五德”之中的一德，而各个朝代的所

属之德决定着各朝代的兴衰。各朝代的更替按五行相胜的排列次序相应变迁，循环往复。《七略》云：“邹子有终始五德，从所不胜，木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”“五德从所不胜，虞土，夏木，殷金，周火。”周代殷、殷代夏、夏代虞正是火胜金、金胜木、木胜土的缘故。并且，邹衍认为，凡是古来帝王将兴的时候，上天必先显现祥瑞给人们看。《吕氏春秋·有始览·应同》对此有叙说：黄帝之时，天先见大螾大蝼，黄帝曰：土气胜。土气胜，故黄帝时是土德，尊崇黄色。大禹的时候，天先见草木，草木到秋冬不死，大禹说：木气胜。故夏代是木德，尊崇青色，土胜木，夏代代替了黄帝时代。商汤的时候，天先见金，刀刃生于水，商汤说：金气胜。所以商代是金德，尊崇白色，金胜木，商代代替了夏代。周文王的时候，天先见火，赤乌衔丹书，聚集于周社，文王说：火气胜。于是周代是火德，尊崇赤色，火胜金，周代代替了商代。代替火德的必将是水德，天将先显现水气胜火气的祥瑞，而且一定会尊崇代表水德的黑色。如果天已显现水气的祥瑞而不知应，则将徙于土德。如此周而复始。

邹衍主张五德终始，依此说明新朝代代替旧朝代的必然性、合理性，深合战国时期各国统治者的口味，成为战国七雄展开兼并战争、夺取统一政权的舆论工具。由此，邹衍所到之国，都受到礼遇。当然，



邹衍的五德终始说虽承认历史不是静而是发展变化的，但这种发展不是辩证的发展，而是历史的重演与循环。因此，这一思想是历史循环论和宿命论。

（四）稷下名家学说

1. 尹文的形名之学

关于形与名的关系，《尹文子》一书作了详细论列。《大道上》说：“大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。”又说，“大道不称，众有必名，生于不称，则群形自得其方圆。名生于方圆，则众名得其所称也”。形与名，是指事物的形体和名称。虽然抽象的规律无形无状，不能用具体概念名称称呼它，但人物的形体有方有圆，且千姿百态，形形色色，万物的名称就是根据方圆不同的形体而产生的。即说名产生于有形之物，有形之物是名反映的对象。

名称的作用，在于准确地指称所反映的客观事物。因此，名的产生，必须建立在对万事万物的准确把握和概括的基础上，这样才能“名副其实”。反之，则“名不副实”。尹文强调说：“有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆白黑之实；名而不可不寻，名以检其差。故亦有名以检形，形以定名，名以定事，事以检名。察其所以然，则形名之于

事物，无所隐其理矣。”在这里，尹文指出，万物都有一个与之相应的名称。但是，由于各种各样的原因导致“有名未必有形”，出现行名无实的差错。为了避免这种情况的发生，尹文主张根据名称来检验它所反映的对象是否正确。反过来，根据某一事物，检验反映它的那个名是否恰当、准确。经过这样的形名互察的检验，就会形名相应，名副其实了。

尹文不仅从理论上论证了名实相应的意义，而且在社会实践中反对名不副实。他在《大道上》以具体事例分析了名实不符的危害。

齐宣王爱好射箭，并且喜欢别人奉承他臂力大，能够使用强弓。其实，他使用的弓只有三石（每石60公斤）拉力，还常常让他身边的官员拉弓试力。这些官员明知此弓不是强弓，为了讨好齐宣王，每拉到一半就停了下来，逢迎说：“这只弓的拉力不止九石，除了大王别人是没有能使用的了。”齐宣王听了非常高兴，一直认为他使用的是九石之弓。在此事中，三石是实，九石是名。齐宣王有九石之名，而无九石之实。于是，尹文感慨道：“宣王悦其名而丧其实。”

齐国有黄公者，好谦卑。他有两个长得非常漂亮的女儿，可谓国色。然而，这位黄先生却经常过分谦虚地对人说他女儿长得很丑。结果，这两个靓女因其父的谦辞而丑名远扬，过了婚嫁的年龄，一国之中竟



没有人婚聘。卫地有个鰥夫，不嫌其丑，娶了黄公的一个女儿为妻，目睹其妻，被其国色天资的靓丽美貌惊呆了。他异常兴奋与自得，逢人便说：“黄公大人喜好谦服，故言其女不美丽。”于是，大家备足聘礼，争先恐后去向黄公的另一个女儿求婚。结果看到的也是一个大美女。由于黄公的谦虚，使其女儿有美女之实，而有“丑陋”之名，名实相悖，以至于让外地的一个鰥夫娶了一个绝代佳人。

这两个例子，旨在说明要名实相符，否则就会因名而失实。在社会日常生活中，因名而失实的例子很多，比如尹文讲述的山雉与凤凰、宝玉与怪石的故事，亦饶有趣味。

2. 儿说的“白马非马”之辩

儿说是稷下名家的代表人物之一，然而由于史料很少，其学说的详情已无法考论。但是，透过一鳞半爪的零星材料，可以推断儿说是白马非马论的始作俑者，公孙龙承其后而详论之。《韩非子·外储说左上》说儿说善于辩说，以白马非马之论折服稷下学宫中众多的著名辩士。所谓白马非马，是说“白马”与“马”是两个不同的概念，白马就是白马，马就是马，二者不能等同。儿说据此与守关人论辩，说骑马过关应交纳马税，而白马不是马，所以骑白马过关就不应当交纳马税。但无论儿说怎样善辩，终不能说服守关

人。在他照章交纳马税后，方被允许过关。所以，韩非子因此议论道：“故籍之虚辞，则能胜一国；考实按形，不能谩一人。”

“白马非马”论认识到事物的差异与对立性，同时也将这种差异与对立绝对化，没有认识到事物所包含的共性与个性的对立统一关系，而是抽象地辩说事物的概念名称。所以，儿说“坐而论道”使人不能与之辩，但在诸如骑马过关也得照纳马税等社会现实活动中，只能是“俯首称臣”了。

3. 田巴的“坚白”“同异”之辩

田巴是稷下学宫中名声显赫的辩士，他先名家集大成者的公孙龙倡“离坚白、合同异”之辩，并且还高谈阔论，力持“毁五帝，罪三王，服王伯”。由于他敢于慷慨陈词，又善于辩说，竟“一日服千人”。田巴倡“离坚白”，认为石头的坚硬与白色这两个特征可以脱离石头而自存。这种说法显然违反了一般与个别的关系，夸大了事物的差异性，从而滑入诡辩论。而田巴的“合同异”之辩，则抹煞事物的差异性，从而走向相对主义。

（五）稷下纵横家学说

稷下纵横家的代表人物是淳于髡，其思想学说主



要有以下几个方面：

“全而勿失”的政治主张。淳于髡的这一政治主张主要体现在他以“微言”进说齐相邹忌一事当中。邹忌以弹琴的技巧来阐述治国安民的道理，深为齐威王欣赏器重，很快就被授予相印。淳于髡觉得齐威王有些草率，于是就去考察邹忌。淳于髡说：“得全全昌，失全全亡。”（《史记·田敬仲完世家》）这句“微言”的意思是，作为一国之相，要把握国家的全局，做事周详完备，以使国家昌盛。反之，就会败亡。接着，淳于髡又连续用四句“微言”来考察邹忌，都被邹忌一一破解。淳于髡很满意和赞同邹忌“若响之应声”的答辩，说明两人观点一致。从其问对的内容来看，淳于髡的“全而勿失”的政治主张主要是：第一，做事要把握全局，并且周详完备；第二，要忠于国君，且要善于审视群臣是否为国君尽忠；第三，为政措施要符合民众的意愿，随时弥合上下左右及臣民之间的裂痕和缝隙；第四，任用官吏要谨择君子，选贤任能，防止不肖之徒混杂其中；第五，认真修订法律制度，严格监督和清除奸官污吏。

“极之而衰”的辩证思维。齐威王因淳于髡到赵国请救兵而使楚国退兵有功，置酒后宫，准备与淳于髡豪饮庆贺。淳于髡知道齐威王有“长夜之饮”的毛病，便想借机讽谏。当他向齐威王说明了“饮一斗亦醉，一石亦醉”的情形与道理之后，总结道：“酒极

则乱，乐极则悲；万事尽然，言不可极，极之而衰。”由此可见，淳于髡对于事物对立转化的认识是很精辟的。世界上的一切事物发展到极点，无不向其对立面转化。为了避免各种不利的转化，就要注意“不可极”。齐威王从中受到启发，于是“罢长夜之饮”。

“有诸内，必形诸外”的认识论。淳于髡认为，任何事物内部存在什么，也一定会表现在它的外面。内与外构成了事物的矛盾统一体，这里的“内”即是事物的本质，“外”即是事物的现象。淳于髡擅长透过事物或人的外表形色去认知事物的本质或人的心理，即由表及里，以见知隐。具体说，一是观其色而知其情，从人们的外表形色洞察其内心情志。我们可以从淳于髡见梁惠王而默然不语，梁惠王称其“诚圣人”而知；二是听其言而循其行。淳于髡断定邹忌必封侯，是从他与邹忌的问对之中所作出的判断；三是察其事而审其功。淳于髡在同孟子辩论时说：“昔者王豹处于淇，而河西善讴；绵驹处于高唐，而齐右善歌；华周杞梁之妻善哭其夫，而变国俗。有诸内，必形诸外。为其事而无其功者，髡未尚睹之也。是故无贤者也；有则髡必识之。”这说明了人们做任何事情必有一定的功效，事与功是一致的，故可从社会效果审察其人其举。他不仅揭示了“内”与“外”即本质与现象的必然联系，而且指出了判断贤者的标准是客观的“事功”。



此外，淳于髡对于“物各有畴”的逻辑思想、反对“禳田”的无神论主张、“先名实者为人也，后名实者自为也”的名实相符思想等，亦阐发过精辟的见解。

（六）稷下儒家学说

稷下儒家的代表人物是孟子和荀子。由于他们久居于齐，受到齐文化的熏陶，因此他们的思想学说里面，融入了相当多的齐文化因素。故我们在这里仅从孟、荀与齐文化的角度来论说他们的思想学说。孟子和荀子都属于儒家，但是从他们的学说中可以看到齐文化的影子或印痕，这既是儒家学说的发展，又是儒家齐学化的体现。因此可以这样说，以孟子和荀子为代表的稷下儒家是齐学化了的儒家，稷下儒家学说是齐学化了的儒家学说。当然，荀子和孟子比较起来，荀子学说融合的齐文化因素更多些，偏离孔子所创立的儒家的航线也就更远些，以至于有人说荀子是儒家的异端。

孟子游学于齐国稷下学宫，看到从齐国君臣到稷下先生，对如何称雄天下、做一番像齐桓公与管仲那样的霸业很是感兴趣，他也不得不去研究管仲的思想，并且吸收了管仲思想中与其主张合拍的东西。

在重民方面，管仲言重民是为了创立霸业。因

此，他主张保证民众的基本物质生活条件，与民同忧同乐。《管子·牧民》说：“政之所行，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之……故知予之为取者，政之宝也。”他认识到，取得霸业的成功，就要争取民众，要令顺民心。孟子言重民，是为君主实现王道而出谋献策，虽与管仲重民的政治目标不一样，但在具体设想与实施方法上并无多大相悖之处。《孟子·梁惠王下》说：“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，然而不王者，未之有也。”而且，孟子还进一步用桀纣之所以失天下在于失民心的教训来说明重民的重要性。《离娄上》云：“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。”孟子在重民观点及言辞上的雷同，正好说明孟子对管仲思想的吸收。

在经济思想方面，孟子对管仲的思想也有吸收。如管仲主张“相地而衰征”，实行分户经营，以个体生产代替群体耕作，以调动生产者的积极性。孟子在此基础上提出了“制民之产”观点，主张让生产者有恒产，保护生产者的利益，让他们安居乐业，无饥寒之忧。而孟子在《梁惠王上》中所设计的“老者衣帛



食肉，黎民不饥不寒”的安居蓝图，与管仲实行的“九惠之教”又有着惊人的相似。

另外，孟子的心性学说中的善养“浩然之气”说、“养心莫善于寡欲”说以及重民爱民民为贵的民本思想等，都直接源于稷下。稷下学宫百家争鸣的学术空气、丰富的图书资料等，使得孟子思想发展到最高峰，完成了仁政王道、民贵、王霸、战争、性善与天道观理论，修改了对霸业和天道的看法。

荀子是稷下儒家的代表，又是稷下学宫的“祭酒”，在齐国居住了数十年，以至于他的思想融入到齐文化之中，与他自称的出于孔子儒门的儒家学说产生了巨大差异。我们说孟子的学说是在齐国的稷下发展到最高峰的，那么，对于荀子来说更是如此了。荀子之所以能成为中国古代的杰出思想家，在哲学、经济、政治、伦理等方面提出了一些光辉的论断，都是在稷下学宫这个文化中心孕育、生长和开花的。没有稷下学宫这个大舞台，荀子的思想学说至少要逊色些。

荀子有综合诸家、评判百说的特点，并且在评判之中吸收其合理成分，纳入自己的思想体系。而管仲集政治家与思想家于一身，由他及其后学完成的《管子》一书，是稷下学宫的教科书，举凡政治、经济、哲学、军事、天文历法，皆有精到的阐发，且自成体系，自然要受到荀子的评判，并反过来影响了荀子。

郭沫若先生在《荀子的批判》中说：“荀子是先秦诸子中最后一位大师，他不仅集了儒家的大成，而且还可以说集了百家的大成的……他是把百家的学说差不多融会贯通了。先秦诸子几乎没有一家没有经过他的批判……这些固然表示他对于百家都采取了超越的态度，而在他的学说思想里面，我们很明显地可以看得出百家的影响。或是正面的接受与发展，或是反面的攻击与对立，或是综合的统一与衍变。”荀子对管仲这位既有彪炳青史的霸业政绩、又具有博大精深的学术思想的人，也采取了既批评又综合接受的态度。他自居“仲尼之门”，“言羞称呼五伯”。实际上，他非但不羞称，而且还大张称颂。《荀子·仲尼》篇有言云：“齐桓，五伯之盛者也……其事行也若是其险污、淫汰也，彼固曷足称乎大君子之门哉！若是而不亡，乃霸，何也？曰：于乎！夫齐桓公有天下之大节焉，夫孰能亡之？倏然见管仲之能足以托国也，是天下之大知也。”荀子在此大谈齐桓公、管仲，特别是对管仲的称赞溢于言表，谓其“天下之大知”，“足以托国”，谁拥有他，谁就会强大。这与鲁桓公的谋臣施伯对管仲的评价如出一辙。施伯评价说：“夫管子，天下之奇才也。所在之国，则必得志于天下。”施伯是以其谋臣的卓绝眼光来判定管仲的奇才，而荀子则是以管仲相桓公称霸的实实在在的实践来认识、赞美管仲的大知。既然如此，荀子为何还说“羞称”呢？



这是因为“彼非本政教也，非致隆高也，非綦文理也”，只不过是“小人之杰”。就此批评管仲为政，“未及修礼”；批评“管仲之为人，立功不力义，野人也，不可为天子大夫”。反映了荀子所主张的礼与管仲在政治实践中所推行的礼的差异。

但是，透过荀子对管仲批评的实质，我们不难发现，荀子批评管仲与批评诸子各派的态度及程度是不尽相同的。这或许是荀子这博学的思想家发现了坐而论道的理论家与社会实践家的差异，从而也体现着他的政治理想和宏伟目标。他的《非十二子》开宗明义地指出“非”之缘由：“饰邪说，文奸言，以桀（挠）乱天下，裔宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所在。”这就是说，诸子百家异说蜂起争鸣不利于社会的安定，会阻碍王道大业的实现。所以他批判十二子，就是要“齐言行”，让他们停止争鸣，统一到实现王道大业的正路上去。而对于管仲的批评，仅仅是抓住管仲“为政”、“为人”方面所谓的不合乎荀儒仁义礼节的戒律要求，以儒家正统的身份大加挹伐。然而在情面上及肯定程度上，荀子对管仲的批评和对十二子的“非”表现得还是很明显的，对管仲仅是大醇与小疵的问题。《臣道》篇云：“人臣之论，有忮巨者，有篡臣者，有功臣者，有圣臣者。……内足使以一民，外足使以距难；民亲之，士信之；上忠乎君，下爱百姓而不倦，是功臣者也。……齐之管仲……可

谓功臣矣。”“有大忠者，有次忠者，有国贼者。以德复君而化之，大忠也；以德调君而辅之，次忠也；若管仲之于桓公，可谓次忠矣。”在荀子看来，管仲是次于“圣臣”的“功臣”，仅次于“大忠”的“次忠”，而绝非是“态臣”、“篡臣”和“下忠”、“国贼”。荀子是站在新兴地主阶级的立场上，以功利主义的价值观来评价管仲的，因为管仲“内足使以一民，外足使以距难；民亲之，士信之；上忠乎君下爱百姓而不倦”及“以德调君而辅之”，这些所作所为不仅符合封建统治阶级的利益要求，而且也与荀子所主张的忠君爱民思想具有一致性。而对于管仲的批评，正像孔子看到“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下”的大仁大节而不拘生活小节一样，荀子既指出了管仲霸业之功的社会价值，又对管仲这样的“天下大智”不辅佐齐桓公成就王道之业而迷恋于霸道之功表示歉然。这可能就是荀子评价管仲褒明显大于贬的真正原因所在。

任何学术思想其根源都深藏于一定的社会土壤之中，反映着时代的特点。荀子自称为“仲尼之门”，后人亦称其为儒家大师，然荀子之儒却没有按照孔孟之儒的正宗之路一如既往地前行，而是逐渐地摆脱孔孟之道的窠臼，偏离了孔孟之道的方向。原因何在？我认为，这正是荀子长期居于齐国稷下，受到齐文化特别是管仲思想影响的缘故。



稷下学宫的客观环境是导致荀子思想与孔孟儒学偏离而接受管仲思想影响的温床。春秋战国时期，我国处于大一统的前夜，大动荡、大变革是这一时代的显著特征，思想文化方面诸子蜂起、异说争鸣。齐文化发展到这一时期，达到鼎盛，处于当时诸地域文化的领先地位，以至于华夏文化的中心也由鲁国的曲阜转移到齐国临淄。士阶层在这一时期表现得异常活跃，对各诸侯国的政治起着举足轻重的作用。齐国具有尊贤重士的传统，无论是太公吕望的“举贤而上功”，还是齐桓公的以天子之礼“设庭燎”以招士，无不体现着这个传统。而稷下学宫的建立，国家养士“数百千人”，更是继承这一传统的强有力的证明。稷下学士在政治、经济待遇上受到齐王的礼遇，自然要对齐王的政治活动大肆造说鼓吹，对齐王所推崇的人物加以精细的探讨，以期提供成功的经验与失败的教训。管仲是春秋时著名的政治家，管仲死后，齐仍遵其政数百年，且常强于诸侯。历代齐王都对他敬慕与推崇。荀子及稷下学士为报齐统治者的礼遇之恩，势必要对管仲思想进行详致的探究。

荀子综合诸家、评判百说的学术研究特点是其接受管仲思想影响的主观原因。荀子年甫十五就远离故乡，到齐国拜师求学，经过发愤努力，成为稷下主讲。而管仲集政治家与政治学者于一身，由他及其后学所形成的管仲学派完成的《管子》一书，是稷下学

宫的基本教科书，举凡政治、经济、哲学、军事、天文地理，皆有精到的阐发，且自成体系。荀子由稷下学士而“最为老师”，“三为祭酒”，自然要评判一下管仲的思想了。我认为，荀子在探究管仲思想时，一方面取之合于己的部分，纳入自己的思想体系，这就是荀子思想中礼法并用、礼也具有法的规范作用等思想的来源；另一方面又迎合齐王的政治味觉和欲望，把管仲的成功的政治经验总结出来，奉于齐王，供其取舍，以运筹帷幄。

这样，管仲及其思想借助于荀子更加广泛地传播开来，发扬光大，为后世诸多政治家、改革家所垂范；而荀子则借助于管仲巩固了他在齐国稷下学宫中的地位，使他的思想不定尊于孔孟之儒，成为独树一帜的齐学化了的博大思想体系。

荀子对管仲思想有吸收、有继承。以下仅就其中的几个问题略加分析。

首先，荀子的自然天道观是在吸取了管仲的自然的唯物主义因素基础上逐步形成的。

天人关系是一对古老的哲学范畴。天是有意志的、主宰人类社会的天，还是自然的天？天的运行是否具有一定的规律？对这个问题，管仲已作明确回答。他说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。”（《管子·形势》）他还进一步分析说：“根夫天地之气，寒暑之和，水土之性，人民



鸟兽草本之生物，虽不甚多，皆均有焉，而未尝变化，谓之则。”（《七法》）在这里，管仲认为，天乃为自然之天，天的运行、变化都有其固有的客观规律。他把怎样对待天的这种运行变化规律概括为：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。天之所助，虽小必大；天之所为，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀其凶。”（《形势》）管仲还进一步分析说，要想王天下而失天之道，那是不可能做到的，即便能暂时统一天下，也不可能长治久安。

管仲的上述朴素的唯物主义观点给荀子以重要影响。荀子在谈及“天地”是不是固定不变时认为，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”，“天有常道矣，地有常数矣，君子有常体矣”（《荀子·天论》）。《尔雅》释“行”谓“道”，故“天行有常”即“天道有常”。“道”就是规律。在荀子看来，天地自然界都以一定的规律变化发展着，天是自然的没有意志的，也不因人的好恶而发生变化。天的运行虽有常规，能影响人们的日常生活，但却不能主宰人类社会。荀子对此解释说：“列星随施，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，夫是谓之神；皆知其所成，莫知其无形，夫是之谓天。”他认为天极其变化本无神秘可征，各种自然万物及现象并非为神性旨意而存，人们之所以形成神性之天的观念并像对待神灵一

样敬而祷之，是由于人们对客观世界仅有表层的粗糙的认识，而看不到丰富多彩自然界万物生成变化的无形的必然联系，从而把自己的美好愿望寄于冥冥之天（神灵意志之天）。

荀子从自然界推演到人类社会，他确信天是自然之天，“天不为人之恶寒也辍冬”，人类社会“治乱非天也”，“政令不明”、“本事不理”、“礼仪不修”乃致乱之源也。反之，则为大治。荀子在自然观上的这种对天的自然属性的认识，与管仲对天的看法是一致的，这不是偶然的。它从一个侧面、一个角度证明了荀子与管仲思想的必然联系。

其次，荀子的“制天命而用之”的思想是对管仲“人君天地”思想的继承与发展。

在自然观方面，管仲与荀子都主张天是自然之天，天的运行变化有其固有的规律。那么，作为高级动物的人应该如何对待天呢？管仲的基本态度是“人君天地”，荀子则是“制天命而用之”。不论是“人君天地”，还是“制天命而用之”，其理论前提都是相同的，这就是：一方面天是自然之天，一方面是天的运行变化都是可以认识、掌握、利用和改造的。不过，管仲“人君天地”是其政治实践经验的总结，其形成也经历了一个不断演进的过程。“人君天地”最初所被赋予的涵义即是人以其能，善于“用道”、“度天”、“度地”、“务天时”、“务地利”，有所建树，以



致达到与人人敬畏的天和地相媲美，即“天地之配”。由此而递进，上升到“好定万物”、“参立于天地”、“参于日月”、“根天地之气”，完成了由注意天时、地利的变化及规律，到探索和改造天地的“人君天地”理论的建立过程。管仲从影响农业生产的天地之气、寒暑之和、水土之性及具体的水、旱、风、雾、雹、霜、虫、疫等自然现象的利用和征服的具体的生产实践中，规定了“人君天地”的具体内容。因此，比起荀子的“制天命而用之”的观点来理论色彩要淡薄些，因而也就更显得素朴。这同政治实践家管仲的思想特点相符合，而与坐而论道的理论家荀子的理论特征相表里。

荀子说：“大天而思之，孰与物蓄而制之；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，孰与理物而失之也；原于物之所以生，孰与有物之所以成。故错人而思天，则失万物之情。”（《荀子·天论》）荀子根据当时生产和科学技术发展的水平，把人与天（自然）的关系进行了合乎历史与逻辑的分析，吸收管仲“人君天地”思想，突破了孔孟“天人合一”的天人观，主张把自然与人相分（即天人相分），强调发挥人的主观能动性，认为人是天的主人，认识天、改造天、征服天是人的基本功能之一。天之所以能为人所认识，也是“物之理”。所以，荀子在

《解蔽》中说：“天以知，人之性也；可以知，物之理也。”这就避免了把天和人绝对对立起来的倾向，明确了人与物质实体的关系，即从主体与客体的辩证关系的角度，论证了事物的可知性，也就是世界的可知性问题。显然，在理论深度上，管仲与荀子是不能等量齐观的。在认识、利用、改造自然的同时，因人的认识水平的限制及自然万物及现象的复杂多变，人们的活动不同程度地受到自然的限制而不可避免地带有局限性，所以在发挥人的主观能动性改造自然的同时，还要顺应、遵循自然的法则和规律，不可盲目蛮干。荀子就主张“顺天”而为，且“不失其时”。因为“顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸”，“应之以治则吉，应之以乱则凶”。荀子之“顺天”，主要是讲顺应天的客观发展变化规律，在利用天时不肆意妄行。管仲亦言顺天，而其顺天，则包含了比荀子更多的消极成分，他有时把神祇的力量看得比较大，当然这是有其原因的。其一是时代的局限。管仲所处的时代比荀子要早得多，他所处的春秋初期，神灵的至高至上的权威还紧箍着人们的头脑，影响、制约着人们的社会生活。因而管仲所受殷商西周时期重神思想的影响也较大，时代烙印从其思想中反映了出来；其二是政治的需要。管仲首先是一个政治实践家，他所提出的问题与荀子这样的理论家相比是有差别的。在神祇还有广泛市场的时代，要想按照自己的主张组织起人民



的力量，必须采取人民易于接受的方式，而人民最畏惧天命和最希冀得到神祇的庇佑，这就极有可能导致管仲在制定国政方针时纳入了神祇思想。荀子就不同了，作为稷下先生，他“不治而议论”，只管言不管行，可以不面对现实地高谈阔论。不过，由此也决定了管仲的认识要比荀子进步得多，革命得多。荀子勤天的主体不是人民大众，而是少数的“君子”。他认为：“天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之总也，民之父母也。无君子则天地不理。”（《王制》）这就否定了人民群众是生产斗争的主体，由自然观上的唯物论变为历史观上的唯心论。而管仲的“人君天地”思想，比较注重劳动大众的力量，他认为要做大事业，就要“以事动民，以民动国，以国动天下。天下动，然后功名可成也”。（《五辅》）还说：“欲为天下者，必重用其国；欲为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重尽其民力。”（《权修》）两相比较，在自然观上，管仲比荀子更富有民本色彩。运用于治国安邦，就是主张爱民、利民、富民，以民为本，本固则治，本坠则乱。

复次，关于礼法并举与治国安邦。

管仲、荀子都言礼与法。管仲是法家的先驱，自然重法。但他不提倡像后来秦晋之法所强调的绝对至上性，而是强调礼法并举。对于刑杀与治罪，只是“非可刑而不可刑，非可罪而不可罪”。因为他懂得

“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心，故刑罚繁而意不恐，则令不行矣；杀戮重而心不服，则上位危”。刑罚虽具有强制性和权威性，但也有其局限性。在某些情况下，天下汹汹可以止，然只能是百姓敢怒而不敢言。就像黄河之水一样，表面上风平浪静，而水表下波涛汹涌。而礼义教化正好弥补了法的局限性，它甚至能起到法所起不到的微妙作用。因此，管仲强调，“礼义廉耻”乃“国之四维”，“四维不张，国乃灭亡”，主张“飭八经以导之以礼”。在此基础上，他提出了礼法并举的统治方术，把礼与法作为建立统治秩序的软硬两手，而这两手是否协调，是否产生社会功效，还要靠对老百姓施以“厚爱利”。他具体阐述道：“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之。上身服以先之，审度量以闲之，乡置师以说道之。然后申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚。故百姓皆日为善，则暴乱之行无由至矣。”（《权修》）这是从社会经济及伦理的层面上论证礼法并举的意义的。从上面这段引文里，很明显看出管仲是言礼法并举的，礼中有法的约束力，法中亦孕有礼的内涵，甚至有时为了某种政治的需要，言礼即法，言法即礼。《形势》篇云：“且怀且威，君道备矣。”《国语·晋语四》记载：“昔管敬仲有言，小妾闻之，曰：‘畏威如疾，民之上也。从怀如流，民之下也。见怀思威，民之中也。畏威如疾，乃能威民。威在民上，弗威有刑。从怀如



流，去威远矣，故谓之下。’……此大夫管仲之所以纪纲齐国、裨辅先君而成霸者也。”以怀威纲纪齐国，就是礼法并用在治国政治实践中最通俗的运用。

荀子亦言礼与法。然而他的礼法关系，更强调礼，礼是主要的，法则是辅助，但在礼法关系上毕竟比孔孟站得要高，看得要远。荀子谈礼，而非泛泛空谈，乃是或多或少地认识了他所处的那个时代的社会现实，适应时势之需要，继承发展了管仲礼法并举的思想。

荀子在阐发礼的起源时，就将礼赋予了法的规范功能，给礼打上了法的烙印。《荀子·礼论》说：“礼起于何也？曰：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。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求，使欲必不穷于物，物不必屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。故礼者，养也。”他对礼的分析，已初步越出了孔孟之儒关于礼的道德教化的樊篱，大大淡化了孔孟那种以血缘关系为基础的脉脉温情的成分，而向着管仲所主张的礼法并用的思想倾向发展。他认为礼的社会功能涵盖了人生及社会生活的各个方面。礼能“使贵贱之等，长幼之差，知愚能不能之分”，“人无礼则不生，事无礼则不成，国无礼则不宁”，“礼者，所以正身也”，“隆礼贵义者，其国治！简礼贱义者，其国乱”。荀子把礼看做是修身治国的

根本准则。人依礼而行，就可以慢慢独善其身，以达慎独，成为圣人。依礼而治理国家，国自强，天下得，且长治久安。不难看出，荀子所言之礼，已经蕴涵了法的思想。

荀子在言礼时，亦将法置于比较重要的位置，虽然不像管仲那样将礼法视为同等重要，但毕竟不同于孔孟而将礼法统一到一体之中了。荀子认为，礼义为治之始，法为治之端，“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁”，“隆礼至法则国有常”，这都强调了礼与法的同一性。因此，他常常将礼与法连在一起，视二者互为补充。但他终究是儒家大师，他虽在一定程度上表现出与儒家思想相左，却始终没有足够的勇气跳出儒家思想的樊篱，既欲摆脱而又恋恋不舍，仍然把礼作为治国修身的首要内容，起着主导的作用，甚至把礼作为立法的依据。他认为“非礼”就是“无法”，“礼者法之枢也”，“礼者，法之大分也，类之纲纪也”，从而奠定了他的礼法关系的框架。而在实践上如何布礼施法，荀子也作了阐述，其基本的态度是别善与不善，以礼与刑相待之，“以善至者待之以礼，以不善至者待之以法。两者分别，则贤不肖不杂，是非不乱”。但是，在此基本态度之下，他也不可能去掉牢牢打在其思想深处的为维护统治阶级统治秩序而摇旗鼓噪的阶级烙印，暴露出其理论的阶级本质。他在《富国》篇中讲道：“由士以上则必以礼乐节之，



众庶百姓则必以法数制之。”这与管仲在礼法并举思想前提下，特别注重法的平等性不同。管仲认为：“圣君任法而不任智。”他视“法令为维纲”和“天下之仪”，把“君臣上下贵贱皆从法”看做是实现大治的前提，法令一旦颁布，即“不为亲戚故贵易其法”。

此外，荀子的王霸观也反映了管仲礼法并举的精神，虽主张扬王抑霸，但与孔孟只尊王道，羞言霸道不同，毕竟将王霸这两个不同的政治目标统一到一块了。《荀子·王霸》说：“义立而王，信立而霸。”“道王者之法，与王者之人为之，则亦王；道霸者之法，与霸者之人为之，则亦霸。”他甚至认为霸是王的方法和必经阶段，即由霸而王。霸者只要做“诚义乎志意，加义乎法则度量，箸之以政事，案申重之以贵贱杀生，使袭然终始犹一”，就可以由“信立而霸”而达“义立而王”了。

顺便一提的是，20世纪70年代初的“批儒评法”将荀子划归法家，固然与荀子的历史事实相悖，但如果走向另一极端，依此而贬低荀子的礼法思想，特别是想依此来否认荀子的这一思想直接渊源于管仲的礼法并举思想，同样是违背历史真实的。

综观上述分析，可以窥见荀子之儒有别于孔孟及其他儒家派别。若要说荀子是儒家的话，那么，荀子之儒当是被齐学化了的儒家。做出这样的判断，是以荀子思想与齐学思想的惊人的相似、其久居稷下并

“三为祭酒”的客观条件及培育出法家代表人物韩非、李斯为依据的。列宁在《唯物主义和经验批判主义》这篇光辉著作中说过，“判断哲学家，不应根据他们本人所持的招牌……而应当根据他们实际上怎样解决基本的理论问题，他们同什么人携手并进，他们过去和现在用什么教导自己的学生和追随者”。以列宁的这段话来理解荀子之儒为什么是被齐学化了的儒家，就会茅塞顿开了。

荀子在先秦学术史上达到了一个崭新的高度，是集百家之大成的思想家。而稷下学宫是荀子思想发展的舞台，荀子借助稷下学宫而融会贯通百家学说，形成了是儒家又有异于儒家的思想体系，从而独树一帜。可以这样说，荀子是儒家，但他是被齐学化了的儒家。

（七）管仲学派的政治主张

管仲学派在稷下学宫中具有举足轻重的地位，然而又是被后来学术界所冷落的一个学派。著名哲学家张岱年先生在为《管子学刊》1987年创刊号所撰写的《〈管子〉学说的历史价值》一文中说：“《管子》是战国时代齐国推崇管仲的学者的著作的汇集，这些依托管仲、以管子名义著书立论的学者，可以称谓管子学派。《管子》书的思想表现了综合性与一定的全



面性。以前很多人不承认《管子》是一家之言，而认为多家言论的杂凑，其实是不理解《管子》学说的综合性与全面性。”王德敏先生在《管仲学派研究》中经过分析考证认为：“管仲学派是中国古代学术发展史上的一个重要流派。它是由管仲奠基及齐国推崇管仲的历代学者构成，并受到官方扶持的历史悠久、阵容庞大的学术派别。它植根于齐文化的土壤中，对齐学的形成和发展起了重大作用。”他认为《管子》一书是管仲学派的一部独立的代表作。从《管子》书本身来看，它是一部有特点的著作。一是全面完整。大凡经济、哲学、政治、法学、伦理、教育、人才、管理等社会科学方面的思想理论几乎无所不包，而对自然科学和思维科学方面的某些内容也多有论述。像这样全面完整的著作在先秦古籍中是罕见的；二是思想基本一贯。一些最基本的思想观点如“法天”、“用道”、务实求是、因地因俗制宜、“予之为取”、以民为本、礼法并用、君权集中、厚赏严刑、重农而不轻商、综合治理等等，全书前后一致；三是结构比较严密。尽管经过后人改编及在传抄过程中个别篇章、段落或有错简，但纵观全书八个类型有其独特结构。

关于管仲学派的政治主张及其思想主要的体现于《管子》一书中，另外诸如《左传》、《国语》、《孟子》、《韩非子》、《吕氏春秋》等典籍中也有零散记载。

1. 兴德务法，德法并行

法治是将法作为制度，德治是法治的基础，法治是德治的保障。管仲学派关于德法关系以及在治国安邦中的作用的论述贯穿于《管子》一书，可以说是管仲相桓公、霸诸侯的政治实践的理论总结，既包括了管仲的经略思想，又蕴涵着管仲学派的治国理念。

《管子·五辅》对于德法兼容、兴德务法问题进行了集中的阐发：“德有六兴，义有七体，礼有八经，法有五务，权有三度。”管仲学派认为，德、义、礼、法、权是辅弼国政的五项原则，并且规定了其基本的内容。所谓“德”就是指实行厚生、输财、遗利、宽政、匡急、振穷等六项利民政策与措施，让百姓生活有保障，安居乐业。在管仲学派看来，实施了这六项利民政策与措施，就谓之“德之兴”。这主要的是从社会经济生活方面论证兴德对于社会安治的重要性，正所谓：“凡此六者，德之兴也。六者既布，则民之所欲，无不得矣。夫民必得其所欲，然后听上；听上，然后政可善为也。”

关于义，管仲学派认为，民已知德，而未必知义，那用什么办法让人民知道并懂得义呢？这就要求为政者以身作则、率先垂范，以教民知义行义。而义之内容即“七体”就是孝悌慈惠以养亲戚、恭敬忠信以事君上、中正比宜以行礼节、整齐撙拙以辟刑僇、



纤啬省用以备饥谨、敦悫纯固以备祸乱、和协辑睦以备寇戎。在这里强调了不论辅弼国政还是为人做事之义要以忠信、孝悌、慈惠、中正等为本，上行下效，导民知义行义。人民知义而为，对于国家政权的巩固具有重要意义。这就是管仲学派所指出的：“夫民必知义然后中正，中正然后和调，和调乃能处安，处安然后动威，动威乃可以战胜而守固。故曰：义不可不行也。”

关于礼，管仲学派说：“民知义矣，而未知礼，然后饰八经以导之礼。所谓八经者何？曰：上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度。凡此八者，礼之经也。”就是把礼看做是维系君臣、父子、兄弟、夫妇等尊卑贵贱等级秩序的行为规范，并且从正反两个方面来说明礼对于社会治乱的作用。如果上下没有礼仪就要乱，贵贱各自都不守本分就会争，长幼没有次序就会发生背离，贫富没有法度就会失去节制，一旦发生这种情况，国家就要陷于混乱。因此，圣君明主都是饬此八礼，以导其民。如果这八个方面各得其宜，整个社会秩序便会井然不紊：为人君者中正而无私，为人臣者忠信而不党，为人父者慈惠以教，为人子者孝悌以肃，为人兄者宽裕以诲，为人弟者比顺以敬，为人夫者敦悫以固，为人妻者劝勉以贞。所以说，人必知礼然后才能恭敬，恭敬然后才能尊让，尊让然后才能做到少长贵贱不相逾越，少长贵贱不相逾

越，故乱不生而患不作。

关于法，管仲学派主张“君臣上下贵贱皆从法”、“以法治国”，这样国家方能长治久安。“民知礼矣，而未知务，然后布法以任力。”在《五辅》这篇辅弼国政的政策和措施中，管仲学派主要强调的是以法使民各任其力，以法管理，其内容主要包括君主择臣任官、大夫任官治事、官长任事守职、士人修身功材、庶人耕农树艺等。关于权，是指通权达变、审时度势、权衡轻重，要“审时以举事”，“考三度以动之”，即“上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓三度”。就是说治国安邦、建立功业，要顺应天时、地利、人和，不可盲目肆意而为。以上辅弼国政的德、义、礼、法、权，都是治国安邦、维系社会秩序、实现长治久安的基本原则和擎天之柱，它涵盖了社会经济生活、政治生活、伦理道德生活的基本方面，反映了管仲学派治国方策的实用性以及理论水平。并且，管仲学派主张先德而后义，义然后礼，礼然后法，强调德法相辅而并行。在《管子·权修》中还进一步阐明道：“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之。上身服以先之，审度量以闲之，乡置师以说道之。然后申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚。故百姓皆说为善，则暴乱之行无由至矣。”强调法的作用，提倡以法治国，又不忽视和否定伦理道德教化的社会功能，是齐国法家与秦晋法家所区别的地方。这



种德法并举、双管齐下的治国方略本是社会历史发展的基本法则，是任何统治者不可不考虑运用的。管仲比较好地运用了这一法则，故他为相时，社会安定，经济发展，为齐桓公称霸诸侯创造了必要的经济和政治前提。

2. 上下从法，以法治国

管仲学派主张“君臣上下贵贱皆从法”、“以法治国”。《管子·任法》认为，治理国家必须依靠法度，即如同此篇篇名所明示——任法。其进而提出古之治世，皆由任法，并举例说，昔者尧之治天下，其民引之而来，推之而往，使之而成，禁之而制，就在于尧的治理方法是“善明法禁之令而已”；黄帝之治天下，其民不引而来，不推而往，不使而成，不禁而制，其治理的奥妙根本于“置法而不变，使民安其法者也”。正是基于这种认识，指出法是天下的最高准则，是圣明君主的法宝，是存亡治乱的根源，所以特别强调依法做事，“万物百事非在法之中者不能动”。其在《明法》中也进一步论述道：“先王之治国也，不淫意于法之外，不为惠于法之内也。动无非法者，所以禁过而外私也。威不两错，政不二门。以法治国则举错而已。是故有法度之制者，不可巧以诈伪；有权衡之称者，不可欺以轻重；有寻丈之数者，不可差以长短。”

管仲学派在阐述其法制观时，不仅引经据典说明

了法治在治国安邦中的作用，而且对立法、司法、守法三个环节作了界说。《任法》指出：“有生法，有守法，有法于法。夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”同时，又特别强调法关乎存亡治乱，有善法必须严格贯彻执行，所谓“君臣上下贵贱皆从法，此为谓大治”。即说有了法，不管是什么人，都要依法办事。否则，就会导致“以其智乱法惑上”、“以其威犯法侵陵”，使国家陷于混乱之中。

3. 礼义廉耻，国之四维

既重视法治，又不忽视德治，这是管仲学派与各执一端的儒家和秦晋法家的不同之处。《韩非子·五蠹》篇说：“故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私创之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽与军。”《商君书·赏刑》篇说：“利禄官爵转（专）出于兵，无有异施也。……刑无等级，自卿相将军以至大夫庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。有功于前，有败于后，不为损刑。有善于前，有过于后，不为亏法。”可见，韩、商之法忽视道德内化和价值内涵而倚重于现实政治的需要和欲求，认为只有法方可教育约束人，惟法是治国的至上途径。儒家正好与之异途，孔子在《论语·为政》中明确提出：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。



道之以德，齐之以礼，有耻且格。”如果仅用政令、刑罚来诱导、威慑、整治民众，那么，民众充其量苟免无罪，却不知道犯罪是可耻的，就不会有善恶、羞耻之心。如果运用道德、礼节来诱导、规范民众，他们不但知道做坏事可耻，会有羞耻之心，而且言行都可以归于正道。并且孔子对于为政以刑颇有微词，当季康子问政于孔子“如杀无道，以就有道”怎么样时，孔子无不动情地说：“子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《颜渊》）孔子及孔门弟子都以此为治国理想，奔走、游说，希冀实践仁政、德治。所以孔子还生动形象地描绘为政以德的图景说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。”如果用道德去治理国家，就像北极星一样，永远地坐在自己的位置上，群星都会围绕在它的周围。

管仲学派把礼、义、廉、耻看做是立国之四大纲要，是维系社会安治的人们所必须遵循的行为规范。“国有四维，一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。倾可正也，危可安也，覆可起也，灭不可复错也。何谓四维？一曰礼，二曰义，三曰廉，四曰耻。礼不逾节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉。故不逾节则上位安，不自进则民无巧诈，不蔽恶则行自全，不从枉则邪事不生。”（《牧民》）“礼义廉耻不立，人君无以自守也。”（《立政九败解》）其视“礼义

廉耻”为“国之四维”，认为“四维张，则君令行”，“四维不张，国乃灭亡”（《牧民》）。在这里，管仲学派把道德教化的导向功能看做是国之兴亡的必要条件，认识到道德教化对于人的内心世界的感召力，在“随风潜入夜，润物细无声”中，给以心灵顿悟、震撼与净化，自觉自愿地使自己的言行纳于道德规范的要求范围之内，无怨无悔。

管仲学派将礼义廉耻提升到“国之四维”的高度。这四维，就如同整个国家的四大擎天支柱，维系着国家的存亡。那怎样才能使人们的言行都恪守礼义、明廉知耻呢？在管仲学派看来，虽然四维重视的是内心的境界，但是要保证四维的张行和发扬，首要的是政顺民心，即如《牧民》所阐述的：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”既然如此，怎么做？这就要从其四欲，去其四恶。“民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。故刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。故刑罚繁而意不恐，则令不行矣；杀戮众而心不服，则上位危矣。故从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。”可见政令顺民心、合民意，从其四欲，保障民众的基本的生活与生存需要，使之安居乐业，就会有利于长治而久安，民众也



就会上下同德，为之赴汤蹈火，正所谓“下令于流水之原者，令顺民心也”。否则，政逆民心，行其四恶，终久导致众叛亲离，祸乱之滋生也就在所难免了。

4. 仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱

管仲是位政治家，有着成功的治国经验，其思想学说的特点就在于与社会实践有着紧密的联系，更能触及社会生活的方方面面及其治国安民之本。管仲及其学派对于道德生活与经济生活的探讨，与先秦诸子学派相较，更具实践性，更贴近社会生活。

《管子·牧民》开宗明义说：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩。国多财则远者来，地辟举则民留处，仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。……不务天时则财不生，不务地利则仓廩不盈。野芜旷则民乃菅（荒），上无量则民乃妄。”在管仲学派看来，经济生活是道德生活的基础，并对道德生活起决定作用。明确而深刻地揭示了社会道德生活受社会经济生活的决定与制约，这在中国思想史上还是第一次。《管子·权修》还进一步分析，只有让老百姓得到一定的物质利益才能推行各项政令。其言曰：“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之。上身服以先之，审度量以闲之，乡置师以说道之。然后申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚。故百姓皆说为善，则暴乱之行无由至矣。”所以，管仲学派从治国与治民的角度阐述了社会经济

与社会道德的关系。《治国》说：“凡治国之道，必先富民。民富则易治也，民贫则难治也。奚以知其然也？民富则安乡重家，安乡重家则敬上畏罪，敬上畏罪则易治也。民贫则危乡轻家，危乡轻家则敢凌上犯禁，凌上犯禁则难治也。故治国常富，而乱国常贫。是以善为国者，必先富民，然后治之。”这一思想观点对后世思想家有深远影响。孟子也续其路、扬其说，他在《孟子·梁惠王上》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。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故贤君必恭俭礼下，取于民有制。”如果统治者不考虑老百姓的最基本的生活需要，他们就有可能放荡不羁，为所欲为，甚至心怀他志，铤而走险。秦法家的商鞅也注意到这个问题，《商君书·农战》说：“百姓曰：‘我疾农，先实公仓，收余以养亲，为上忘生而战，以尊主安国也。仓虚，主卑，家贫，然则不如索官。’亲戚交游合，则更虑矣。”即说，百姓安于农战，公仓实且百姓有余，方可以养亲和忠君，否则仓虚而致主卑、家贫，饥寒交迫，忠孝自然难全了。但与管仲学派所讨论的详实精到相比，则苍白寡淡。

汉代哲学家王充对管仲“仓廩实则礼节，衣食足则知荣辱”的思想推崇备至，并据此批驳孔子关于去食存信的主张。他在《论衡·问孔篇》中说：“使治国



无食，民饿弃礼义，礼义弃，信安所立？传曰：‘仓廩实，知礼节；衣食足，知荣辱。’让生于有余，争生于不足。今言去食，信安得成？春秋之时，战国饥饿，易子而食，析骸而炊，口饥不食，不暇顾恩义也。夫父子之恩，信矣。饥饿弃信，以子为食。孔子教子贡去食存信，如何？夫去信存食，虽不欲信，信自生矣；去食存信，虽欲为信，信不立矣。”他在《治期篇》中又进一步以古今社会之治乱变故来注解阐发管仲的这一思想。他认为，“世称五帝之时，天下太平，家有十年之蓄，人有君子之行。或时不然，世增其美，亦或时政致。何以审之？夫世之所以为乱者，不以贼盗众多，兵革并起，民弃礼义，负畔其上乎？若此者，由谷食乏绝，不能忍饥寒。夫饥寒并至，而能无为非者寡；然则温饱并至而能不为善者希……谷足食多，礼义之心生；礼丰义重，平安之基立矣。故饥岁之春，不食亲戚，穰岁之秋，召及四邻。不食亲戚，恶行也；召及四邻，善义也。为善恶之行，不在人质性，在于岁之饥穰。由此言之，礼义之行，在谷足也”。可见，王充深得管仲思想之真谛，产生了共鸣与共识。

七 稷下学宫中的学术活动

(一) 稷下学术活动的特点

稷下学宫之所以成为战国诸子百家荟萃论战的大舞台，除了齐国政府优厚的政治、经济礼遇外，还有一个重要的因素，就是自由论辩、百家争鸣的稷下学风。正是这种良好的学风，使得诸子各派的论争、雄辩异彩纷呈，演奏出了一曲智慧的欢歌。

1. 关心时政，积极入世

齐国政府投入大量的经费于稷下学宫，招揽天下贤能的知识分子，不仅仅是为了博得一个“好士”的美名，更重要的是为了从这些有识之士那里获得富国强兵的锦囊妙计，以巩固自己的国家政权，在诸侯之间争雄称霸斗争中取得优势。所以，齐国的君主鼓励稷下先生高谈阔论、著书立说，既可以对国家的大政方针政策阐发自己的主张和见解，也可以与国君展开面对面的辩论，甚至直面抨击国君的过失和弊端。稷



下先生“不治而议论”、“各著书言治乱之事，以干世主”，而“世主”则自觉地不以行政权力干涉学术，让他们自由地辩论。因此，齐国君主的做法，对形成百家争鸣的稷下学风起到了良好的导向作用。而这种关心时政、积极入世的精神，也正是稷下学风的体现。

2. 自由论辩，百家争鸣

稷下先生在畅言经略良策、指摘时弊的同时，各派之间也互相切磋、争辩，甚至十分激烈地批评异己的学术观点，形成了百家争鸣的蔚然局面。例如，儒家孟子辟杨墨，从伦理角度对道家和墨家进行了指责，而墨家则以《非儒》直接把矛头指向了儒家。在稷下学宫“三为祭酒”的领袖人物荀子，对先秦诸子大都进行了批判。老子、庄子、吴起、商鞅受到荀子的批判，就是作为儒家集团的子张氏、子夏氏、子游氏亦被荀子视为“贱儒”、“俗儒”。同时，荀子还特意作《非十二子》，痛斥它嚣、魏牟、陈仲、史骈、墨翟、宋钐、慎到、田骈、惠施、邓析、子思、孟轲等人，批判他们是“饰邪说，文奸言。以乱天下；鬻宇嵬琐，使天下混然不知是非治乱之所存者”。

3. 取长补短，融合发展

稷下学宫中诸子各派之间不仅是自由地争辩、批

判，而且在激烈的思想交锋过程中，互相渗透、交融、吸收。稷下优良的学风，使得诸子各派有了进一步发展光大的条件和际遇。举凡著名的稷下先生，皆聚徒讲学，传道授业，加入到各派论辩、百家争鸣的时代潮流的行列。在百家争鸣的过程中，稷下学者们取长补短，融合交流，形成了各学派兼容并蓄的博大态势。

稷下学风不仅体现于为学之道，更重要的是它表现了一种时代精神。周立升、王德敏《论稷下学风》认为，稷下学风主要表现为五个方面：一、授业弟子，著书立说，使学术专业化；二、学派独立，百家争鸣，开一代新风；三、以理服人，言行一致，反对华而不实；四、“别有”、“解蔽”，实事求是，反对主观片面；五、坚持真理，取长补短，学术别开生面。稷下学风既体现了战国百家争鸣、思想解放的时代特征，又促进和推动了百家争鸣的展开。因此，稷下学宫成为思想解放运动的策源地和百家争鸣的大舞台，并且也成为战国时代的文化学术交流中心，以至于在稷下学宫这个大舞台上，当时几乎所有有影响的学派皆登台亮相，一展风采。

（二）稷下学宫的弟子守则

《管子》书中有一篇《弟子职》，被后人认为是稷



下学宫的学生守则。

《弟子职》比较全面的论述稷下学宫中学生的学习、生活规则和纪律，堪称我国古代乃至世界上最早的学生守则。

1. 《弟子职》规定的对弟子的总体要求

先生施教，弟子是则，温恭自虚，所受是极。见善从之，闻义则服。温柔孝悌，毋骄恃力。志毋虚邪，行必正直。游居有常，必就有德。颜色整齐，中心必式。夙兴夜起，衣带必饰。朝益暮习，小心翼翼。一此不解，是谓学则。

这段话，翻译成白话文，意思就是：先生施教，弟子遵照学习。谦恭虚心，所学自能彻底。见善就跟着去做，见义就身体力行。性情温柔孝悌，不要骄横而自恃勇力。心志不可虚邪，行为必须正直。出外居家都要遵守常规，一定要接近有德之士。容色保持端正，内心必合于规范。早起迟眠，衣带必须整齐；朝学暮习，总要小心翼翼。专心遵守这些而不懈怠，这就是学习规则。这里，简要地概括了对学生在思想品德、学习、生活等方面的基本要求和注意事宜，可视为学生守则的总则。

2.《弟子职》详细规定了在各种场合下弟子（学生）对先生（老师）的举止行为和语言的规范要求（依据赵守正《管子通解》译文）

（1）起居

弟子（学生）要晚睡早起。早晨起来后，要首先打扫卫生，然后再洗手漱口。先生（老师）起床时，轻提衣襟为先生准备好盥洗之器，服侍先生洗完后撤下盥器。然后，洒扫室屋，摆好讲席。弟子出入要保持恭敬，其情景如同会见宾客。面对先生，端正而坐，不可随便地改变容色。

（2）授课

接受先生讲课的次序，一定要从年长的同学开始，诵读要站起身来。一切言语、行动，以牢记中和之道为准则。后到的同学入席就坐，旁坐者就应及时站起。如果有宾客到来，弟子要迅速起立。对待客人，不可失礼，边应边走，快进来向先生请示。即使来客所找的人不在，也必须回来告知，然后回原位继续学习。学习中若有疑问，便拱手提出问题，等待先生回答。下课时，学生一律起立，让先生先走。

（3）用餐

到了用饭的时间，弟子要把饭菜给先生送上。挽起衣袖洗漱之后，跪坐把饭菜献给师长。摆放酱和菜，饭桌不可杂乱无章。上菜的一般程序是：上肉食



(鸟兽鱼鳖)之前，必须先上蔬菜羹汤。羹与肉相间排列，肉放在酱的前方，其席面应摆成正方形。左右摆放漱口用的酒、浆，饭则上在最后，饭菜上完即可退下，拱手立于一旁。一般是三碗饭两斗酒，弟子左手拿着空碗，右手拿着筷勺，将酒饭轮流添上，时刻注意着杯碗将空的尊长。多人空碗按年龄分别先后，周而复始。用长勺的就无须跪着送上。这都是添饭的规章。待先生吃饭完毕，弟子便撤下食具，赶忙为先生送来漱器，再清扫席前并把食品收起。

弟子用餐，要等先生吩咐之后方能开始。弟子进餐时，按年龄顺序坐好，饭须用手捧食。可以使两手凭靠膝头，不可以将两肘依伏在桌面。吃完后，用手拭净嘴边，抖动衣襟移开坐势，提衣离开。过一会再回到席前，各自撤下所食，就像替宾客撤席一般。撤席后，把食器收起，弟子又回去垂手站立。

(4) 洒扫

洒扫的做法是：把清水打进盆里，将衣袖挽到肘部，堂室宽敞的可以扬手洒水，内室狭窄的应当掬水近泼。手拿畚箕使箕舌对着自己，畚箕里要同时放进扫帚。然后到屋里站一会，其仪止不容差错。拿起扫帚就要同时放下畚箕，一般是把它靠在门侧。要按照洒扫的规矩行事，必须从西南的角落扫起。在屋里俯仰躬身进退，洒扫时不得碰到其他东西。要从前边往后边退着洒扫，最后把垃圾集中在门口，收进畚箕。

注意使箕舌对着自己，还要把扫帚放进畚箕。先生若此时正巧出来做事，便起来向前告止，然后再蹲下拿取畚箕，出门倒掉垃圾。洒扫完毕，仍然回来站立，这样就合乎规矩了。

(5) 执炬

晚饭后学习，要用火炬照明。执火炬照明也有规定，其规定是这样的：黄昏后点燃火炬，弟子要执火炬坐在屋子的一隅。要注意安放柴束的方法，应当是横放在所坐之地。要看着“烛烬”的长短，对火炬进行续接如法在原处安放上去。柴束之间还要留有一些的空隙。燃烧的灰烬落下，要捧碗来盛装火绪余灰。用右手拿着火炬，用左手修整“烛烬”。一人疲倦了由另一人及时接替，轮番交坐，不可背向老师。最后把余烬收拾起来倒出去。

(6) 就寝

晚上学习到一定时辰，先生将要休息，弟子都要起来服侍，恭敬地奉上枕席，问老师足向何处。第一次铺床要问清楚，以后照此做好。

(7) 夜读

先生就寝休息后，弟子还要再学习一段时间，互相切磋琢磨，各自加深理解领悟所学的义理。

以上七项，从早晨起床到夜读学习，作息时间内安排的是面面俱到，详尽周全。对如何做，不应如何做，都有具体的规范要求。从这些规范中，可以



看出稷下先生是倍受尊重的。这与齐王“致天下贤士”、“览（揽）天下诸侯宾客”而“尊宠之”的政策是一致的。

（三）稷下百家争鸣的主要内容

稷下学宫是战国时代的文化学术中心，百家争鸣是稷下学风的显著特征，百家争鸣的内容则体现了稷下的优良学风。稷下诸子及其学派所争鸣的议题非常丰富而广泛，既有不同学术观点的诘难，又有不同政治主张的阐发；既有对昊昊宇宙奥秘的探赜索隐，又有对人间凡事的抒发。

1. 王霸之辩与大一统

战国时期，经过群雄争霸的攻略兼并，小国走向统一的大趋势已露端倪。稷下诸子各派都是大一统的积极热情的鼓吹者，表现出了对统一国家的向往和实现统一的坚定信念。

孟子作为稷下儒家学派的代表之一，坚信“五百年必有王者兴”，而中国必将“定于一”。孟子在回答梁惠王怎样才能实现天下的安定时明确而且充满信心地说，实现天下的统一。荀子主张：“四海之内若一家”，“天下为一”。管仲学派强调“四海之内，可得而治”，并提出统一天下的制度，如“书同文，车同

轨”等。可见，实现大一统，是稷下学者十分关注的问题。

但是，怎样实现由乱到治、由分裂到统一，是实行王道还是实行霸道，稷下学者则是仁者见仁，智者见智，展开了大辩论。

在如何实现大一统问题上，孟子是重王道而轻霸道的。他认为，“以力假仁者霸”，“以德行仁者王”。所谓的“霸道”，就是仗恃国家实力的强大，假借仁义的名义，来称霸诸侯，征服天下。他反对霸道，认为“以力服人者，非心服也”。所谓“王道”，是依靠道德礼教而实行仁义，以仁义教化征服天下。他主张实行王道，因为这是“以德服人者，中心悦而诚服也”。所以，当他的学生公孙丑问他“管仲辅佐齐桓公称霸诸侯，难道还不值得学习”时，他不屑一顾，认为齐国若行王道，统一天下易如反掌。而当公孙丑将他与管仲相比时，他更是愤愤然了。

荀子与孟子的羞言霸道则有所不同。他虽然崇尚正道，但面对当时盛行霸道的现实和对齐文化的吸收，他也不反对霸道。他说：“义立而王，信立而霸”。“道王者之法，与王者之人为之，则亦王；道霸者之法，与霸者之人为之，则亦霸”。他甚至认为霸是达王的必经阶段，即由霸而王。霸者只要做到“诚义乎志意，加义乎法则度量，答之以政事，案申重之以贵贱杀生，使袭然终始犹一也”，就可以由“信立而霸”



而达“义立而王”了。他还认为，不论是实行王道还是霸道，归根到底在于使人心归服。而要人心归服，人民拥护，就要有一套服人之道，这就是礼法、德威结合，而又以礼德为主，以法威为辅。

管仲学派与孟子、荀子的王霸论又有所异。管仲学派主张王、霸并举，是实行王道还是实行霸道，要视具体情况而定，即所谓“霸王者有时”，“以备待时，以时兴事”。他们认为，“强国众，合强以攻弱，以图霸；强国少，合小以攻大，以图王。强国众，而言王势者，愚人之智也；强国少，而施霸道者，人事之谋也”，“战国众，后举可以霸；战国少，先举可以王”。可见，管仲学派的王霸说更适合当时的时势，更具有现实性。

此外，大一统思想，稷下其他学派也有论列。比如，邹衍的大九州及“五德终始”的理论，是从地理和历史的角度的，来探寻实现大一统的依据及其必然趋势的。

2. 义利之辩

义利之辩是稷下学宫中百家争鸣的一个普遍的辩题。孟子继承了孔子“君子喻于义，小人喻于利”的思想，把义和利绝对对立起来，认为追求利必然损害义；为了保全义，要舍生而取义。所以，梁惠王问他“不远千里而来，亦将有以利吾国”时，孟子直截了

当地回答说：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”并告诫梁惠王说：“上下交征利，而国危矣。”

荀子冲破儒家义利观的藩篱，把义利与现实社会紧密联系在一起。他认为：“义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去人之欲利……虽桀、纣亦不能去民之好义也。”他认为对利的追求是人的本性。并且举例说：“饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、舜之所同也。”又说：“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。”当然，荀子在认为人们对物质利益的追求具有合理性的同时，又认为这种追求应保持一定的度，不能放纵。放纵逐利，就会导致社会的混乱。他在《礼论》中说：“人生而欲；欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能无争；争则乱，乱则穷。”那么，怎样才能使人们对物质利益的追求保持一定的度呢？荀子认为，最有效的办法就是“制礼义以分之”，用礼义把人们划分为不同的等第，用礼义制约人们的物质欲绝，教育人们“先义而后利者荣，先利而后义者辱”，反对“唯利是求”。这样做了，国家就会平治，反之，则会出现乱世。由此观之，荀子的义利观较孟子的义利观少有片面性。

管仲学派对义利关系的态度是义利并重。他们认为，“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之”，“仓廩实



则知礼节，衣食足则知荣辱”。讲礼义教化，不忘记物质利益的激励功能；讲物质利益，也不忽视礼义教化的引导作用。二者相得益彰，相辅相成。故《管子·版法》在讲了“必先顺教，万民乡风”之后，紧接着说“旦暮利之，众乃胜任”。同时，管仲学派对精神价值的重视，突出表现在对道德价值的论述上。《牧民》篇把礼、义、廉、耻等道德规范称为“国之四维”，认为“守国之度，在饰四维”，“一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭”，把道德价值提高到关系国家安危存亡的高度。而要把礼、义、廉、耻这些道德规范，真正变成人们的行动准则，实现其社会价值，必须从两方面着手。一方面，最高统治者必须以身作则，因为“道民之门，在上之所先”；另一方面，必须对被统治的广大民众进行教化。管仲学派这种义利并重的价值观，既不同于儒家，又不同于法家，这也正是稷下学的特点之一。

3. 天人之学

天与人，或说天道与人道，是中国哲学史上一对古老而又极其重要的范畴。中国古代哲学的产生与发展，同天人之学有着密不可分的关系。关于天人之学，稷下各派主要围绕天是什么、天与人的关系等问题展开讨论的。

孟子认为，天是人事的最高主宰，天命具有至高

无上的权威性。在孟子看来，人民降生、事业成败、帝王权位、天下治乱，都是天的指令。实际上，孟子将天看成是一个至高无上的无所不能的精神实体。由此，他沿着“尽心、知性、知天”的思维模式和认识路线，建构了“天人合一”的唯心主义哲学体系。他认为，就人的本性而言，人的内心存在着仁、义、礼、智的思想胚胎，而至尊的天也具有仁、义、礼、智的特质，故天与人具有相通的条件。而人通过存心养性，扩张仁、义、礼、智四端的作用，使可达到天人合“一”的最高境界，从而心性与天命相通，通过知天命进而掌握自己的命运。《孟子·尽心上》总结说：“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。夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”总之，他是让人们存心养性，顺从天命。

荀子关于天人关系的认识与孟子大相径庭。荀子认为，天就是自然界，其运行变化具有规律性，这种运行变化的规律不以人的意志为转移，即《荀子·天论》所说：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。强本而节用，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不贰，则天不能祸。”而且，荀子还认为，人是天下最为珍贵的，人是自然界的一部分，但不是一般的部分，而是特殊的一部分。正如《荀子·王制》所云：“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，亦且有义，故最为天下贵也。”荀子基于对天人关系的唯物主义认识，提出了“明天人之分”、“制天命而用之”的光辉思想，代表着稷下各派中关于天人关系认识路线的一翼。

管仲学派对天人关系的认识同样是唯物主义的。《管子·形势》：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节，古今一也。”在这里，管仲学派认为天乃自然之天，天的运行变化都有其固有的规律，并把怎样对待天的这种运行规律概括为“其功顺天者天助之，其功逆天者天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀其凶”，告诫人们不能逆自然规律而行。但是，人又具有主观能动性，对于自然之天的运行变化可以认识、掌握、利用和改造。于是，管仲学派提出了“人君天地”的思想观点，并从影响农业生产的天地之气、寒暑之和、水土之性及其水、旱、风、雾、雹、霜、虫、疫等自然现象的利用和征服的具体生产实践中，规定了“人君天地”的具体内容。因此，管仲学派“人君天地”的观点与荀子的“制天命而用之”思想相比较，毫不逊色。

4. 人性善恶之辩

稷下学宫中关于人性问题的著名论辩，主要有三

种代表性的看法，而且影响颇大。

孟子的性善论。孟子根据天人合一的理论，提出了人性本善的观点。他认为，人皆有不忍之心和生来就有的仁、义、礼、智四种善端，故人性本善。《孟子·告子上》记载孟子说：“恻隐之心，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。恻隐之心，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。”至于有的人做了不善的事，不是因为其本性不善，是由于他自己不能把握自己，被形势、环境等社会因素左右所致。为了说明人性本善的先天性及非善的后天性，孟子以形象的比喻说道：“人之性善也，犹水之就下也。人无有不善，水无有不下。今夫水，搏而跃之，可使过颡；激而行之，可使在山。是岂水之性哉？其势则然也。人之可使为不善，其性亦犹是也。”

告子的性无善无不善论。《孟子·告子上》记载告子说：“性，犹湍水也，决诸东方则东流，决诸西方则西流。人性之无分于善不善也，犹水之分于东西也。”告子认为，人性是无善无不善的。在他看来，食色即是人的本性，人的这种食生理欲求是没有社会道德属性的，所以人性无所谓善与不善的问题。而人性之善端、美德、善行，不是生来就有的，而是后天的教育和社会环境的熏陶而形成的。



荀子的性恶论。荀子和孟子一样，认为人的善忍本性是生而具有的，然而，他却提出了与孟子的性善论相对立的观点——性恶论。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，其善者伪焉。”他认为，在人性中最能支配人类生活的是人的好利、恶害之情，而好利、恶害发展的结果，必然产生尔虞我诈、你争我夺、犯分乱理等不道德的行为。况且，人的生理欲求以及好利疾恶是先天的，故人之本性为恶。他同时认为，这种先天的恶的人性，经过后天的学习教育，注意对“人性”的积极改造，就可以化为善的行为，实现由恶向善过渡与转化。

另外，据《孟子·告子上》记载，当时还有两种人性论，一是“性可以为善，可以为不善”，二是“有性善，有性不善。”从文献记载看，这两种人性论虽然有倡导者，但是没有什么影响。

八 稷下学宫的历史地位

（一）齐国（稷下学宫）是战国时期的 文化中心

稷下之学在齐国的兴起，其直接的原因乃是以齐统治者政治上的迫切需要。他们不惜财力物力创办稷下学宫，实行各种优惠政策，招徕天下有识之士，就是为了让那些满腹经纶的饱学之士为其政治统治和富国强兵、争雄天下出谋划策，绘制蓝图方案，这就决定了稷下学宫的政治性质。同时，田齐统治者为稷下先生提供的比较宽松自由的政治环境，使得稷下学宫又成为学术交流、文化传播和百家争鸣的阵地，促进了学术发展与繁荣，彰明了它的学术机构性质。可见，稷下学宫具有双重的性质，集政治性与学术性为一体。

稷下学宫的双重性，决定了它具有两个显著的特点，一是求实务治、经世致用，二是学术自由、百家争鸣。



诸子百家汇集于稷下，高谈阔论，虽然他们的观点、主张不尽相同，甚至针锋相对，但都在不遗余力地推售他们各自的政治主张，期望自己的政治主张能被统治者所接受、采纳，这正体现了中国古代学术积极入世、匡正时弊的良好风尚，即所谓“百家殊业，各务于治”，“诸子之学，皆出于救时之弊”。田齐统治者为了使稷下先生大展经纶，为他们提供了优厚的待遇。司马迁记述说：“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。”又说：“自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。”由此观之，稷下先生不仅有“高门大屋”的良好居住环境，优厚的生活条件，而且还享受“上大夫”、“列大夫”的政治待遇，可谓尊宠有加。田齐统治者为了发展繁荣稷下学宫，给予了充足的经费保障，对于知名度较高的稷下先生还实行更加优惠的政策。据说田骈因此而富足，“訾养千钟”，以致人们对他溺情富贵、炫世以取高名非常不满，受到讥讽。齐宣王为了挽留孟子，派人代表他对孟子许诺说：“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。”齐宣王以为孟子在临淄城中建造一所住宅和万钟粮食的条件挽留孟子，足见齐国政府对稷下先生的优待。

稷下先生享受如此高的经济、政治待遇，不等于

齐国统治者限制他们的活动，反而对他们的言行不加干涉，来去自由，并使他们毫无顾虑地交流学术，相互争鸣，阐发他们的政治主张，保证了他们的思想独立和人格尊严。正是这种学术自由、百家争鸣的特点，才使得当时的诸子各派都曾到稷下游学和进行文化学术交流。因此，稷下学宫成为中国历史上第一次思想解放运动的策源地，成为战国时期的文化中心。

稷下学宫作为战国文化中心，主要表现在以下五个方面：

1. 政治咨询中心

田氏代齐以后，田齐统治者特别是齐桓公田午、齐威王、齐宣王，他们发愤图强，励精图治，力图重振齐国霸业雄风，进而统一天下。齐威王以人才为宝，广招天下贤士；齐宣王“喜文学游说之士”，热衷于招揽人才，“寡人忧国爱民，固愿得士以治之”。他们懂得“人君之欲平治天下而垂荣名者，必尊贤而下士……致远道者托于乘，欲霸王者托于贤”的道理，建立发展稷下学宫，便是为了利用天下贤士的谋略智慧，“有治为寡人用之”，完成平治天下的大业。

享受优厚的政治、生活待遇的稷下先生，也没有辜负齐王的期望，纵论天下大事，出奇策异智，为齐国在纷乱复杂、矛盾尖锐的称雄斗争中保持强国地位立下了汗马功劳。邹忌还因为“以鼓琴干威王，因及



国政，封为成侯而受相印”。

齐王向稷下先生咨询国事、天下事，使得稷下先生发挥了智囊团的作用，稷下学宫也因此成为一个政治咨询中心。比如，齐宣王曾多次向孟子请教诸如“交邻国有道乎”、“诸侯多谋伐寡人者，何以待之”、“齐人伐燕，取与勿取”、“王政可得闻与”等一些实际问题；齐宣王向尹文咨询人君之事如何。而稷下先生对于齐王的咨询，也尽其才智，坦言陈述。对于齐王的过失，也借此诤言而谏。邹忌讽齐王纳谏的故事，历来备受称道。齐威王听了邹忌的谏言，感到自己受蒙蔽的严重，立即用悬赏的办法，广泛征求臣民的意见。他说：“群臣吏民，能面刺寡人之过者，受上赏；上书谏寡人者，受中赏；能谤讥于市朝，闻于寡人之耳者，受下赏。”令初下时，群臣百姓争相进谏，门庭若市；数月之后，进谏者逐渐减少；一年之后，“虽欲言，无可进者”。齐威王在纳谏过程中，努力整饬和改革政治，大见成效，“燕、赵、韩、魏闻之，皆朝于齐，此所谓战胜于朝廷”。

稷下先生进谏，齐王纳谏，是稷下学宫作为政治咨询中心的一大特色。当稷下先生慷慨陈词、态度倨傲时，齐王每每表现得特别大度。王斗见齐宣王，到了宫廷门口，以“斗（王斗）见王为好势，王趋见斗好士”为由，要齐宣王到宫门亲自迎接他，宣王果然如此。谈话时，王斗直言诤谏宣王“好马”、“好狗”、

“好酒”、“好色”，独不“好士”，直到宣王说“寡人有罪国家”，王斗才罢休。宣王知错就改，“举士五人任官，齐国大治”。而颜闾劝谏齐宣王贵士，宣王竟要做他的弟子；淳于髡谏齐威王，使得齐威王发誓要“一鸣惊人”。

史书记载，稷下先生“喜议政事”、“不治而议论”、“不任职而论国事”、“各著书言治乱之事，以干世主”等等，即是对稷下学宫这一政治咨询中心的生动写照。

2. 学术交流中心

稷下各学派在为齐国统治者畅言经略良策的同时，互相切磋、论辩，甚至十分激烈地批评不同于自己学派的观点，从而形成了当时的学术交流中心。稷下各学派之间不仅自由地论辩和批判，而且在激烈的思想交锋过程中，相互渗透、交融与吸收。孟子一方面批判道家杨朱学派，另一方面又吸收了稷下黄老学派的精气说，提出了“养吾浩然之气”的理论；一方面表白不屑于“桓文之事”，另一方面又吸收了管仲学派的一些经济思想。其他诸子各派的情况也大致如此。

在百家争鸣过程中，稷下的学者们取长补短，融合交流，形成了各学派兼容并蓄的博大胸怀。慎到既是黄老学派，又属法家学派；宋钘既是墨家，又是小



说家，还兼具黄老学派的风采；淳于髡博闻强记，思想宏富而博杂，人们对将他归于哪一学派至今未有共识，以致有人干脆称他为“杂家”；荀子虽属儒家，但与孔孟之儒已经不尽相同，具有显明的黄老学派、管仲学派倾向。由于他“有兼听之明，而无奋矜之容；有兼覆之厚，而无伐德之色”，故而能成为兼容各家各派之长的稷下大师。

稷下学宫的学术交流，既体现了战国百家争鸣、思想解放的时代特征，又促进和推动了百家争鸣的展开与学术文化的繁荣。

3. 教育培训中心

稷下先生大都是各学派当时的中坚和代表，他们为了使自己及其学派的学说发扬光大、流芳后世，于是广收门徒，传道授业解惑，培育了众多的人才。

田骈是稷下先生中很有名气的一位，曾以“道术”说齐王，齐王恭恭敬敬地向他请教“齐国之政”。他的学生众多，据载有“徒百人”。而田骈本人也是稷下先生彭蒙的弟子，可谓名师出高徒。孟子的学生比田骈又胜出一筹，他在稷下学宫领取上大夫的俸禄，每当参加活动，都是浩浩荡荡，“后车数十乘，从者数百人”。宋钲在稷下学宫“聚人徒，立师说，成文典”，当参加学术辩论时，“率其群徒，辨其谈说，明其譬称，将使人知情欲之寡也”，可见宋钲之

弟子亦不在少数之列。稷下元老淳于髡的弟子就更多了，他曾一日之内向齐王推荐了七位有才能的人，这些被推荐者很可能就是他的弟子。淳于髡死，“诸弟子三千人为衰经”。其他稷下先生如邹衍、邹奭、儿说、荀况、慎到等皆属名流，他们的弟子亦应人数可观。

由此可知，稷下先生著书立说、传道授业，使他们成为文化名人的同时，也使得稷下学宫成为教育培训人才的摇篮。诸子各派由此得到空前的发展和壮大，在中国文化史上树起了一座灿烂的丰碑。

4. 科技传播中心

科技传播主要的是指科技知识与信息的传布，而科技智慧具有符号性和实体性两种形式，即它的载体不是单一的，这就决定了它的传播媒介和渠道也是多种多样的，比如人体媒介、产品媒介及其他信息载体媒介等。古代社会起主导作用的传播媒介是人体媒介，科技知识的拥有者通过学术交流及实践使科技知识得到推广和传播。

齐国在医学、冶炼、天文、农学等方面都有很高的成就，并领先于其他诸侯国家。稷下先生及其弟子有些本身就是科学家，他们在稷下进行学术文化交流的同时，也成为科技传播的主要承担者。另外，一些来稷下参与文化交流或访问的外国学者，也把齐国的



科技知识传播到他们的国家。比如，《吕氏春秋》中关于农学、天文学、阴阳五行等知识，都直接渊源于稷下先生的传播，或者就是稷下先生的著述。

《管子》一书是稷下学宫的教科书，因而对稷下先生及外来访问学者有着很大影响。楚国的屈原在齐国时就深受其影响，以致把《管子》的精气说传播到楚国。《管子》的精气说主要体现在《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》等四篇，与屈原的《离骚》、《远游》诸篇相比较，即见屈原精气说有《管子》精气说的印痕。

另外，以扁鹊为代表的齐派医学也在此时传播开来，司马迁曾评价说：“至今天下言脉者，由扁鹊也。”由于扁鹊对医学的贡献，后人称他是中华医学理论体系的奠基人。

5. 图书资料中心

由于稷下先生众多，号称“数百千人”，受到齐国统治者的尊宠，“各著书言治乱之事，以干世主”，“咸作书刺世”，编撰了众多著作，成为当时图书资料中心。

当时，稷下学宫中的图书资料主要包括以下几部分：(1) 齐国的官书，如《考工记》等。(2) 齐国先贤的著作，如《六韬》、《管子》、《晏子春秋》、《司马法》等，皆由稷下先生汇编整理而成。特别是《管

子》一书，在稷下影响甚巨，是稷下学宫的教科书。

(3) 稷下先生及当时思想家的著作，这类著作占有很大比重，如邹衍的《邹子》四十九篇及《邹子终始》五十六篇、邹奭的《邹奭子》十二篇、鬼谷子的《鬼谷子》三卷、扁鹊的《内经》九卷、甘公的《甘公天文星占》八卷、孙臧的《孙臧兵法》、鲁仲连的《鲁仲连子》、宋钘的《宋子》、尹文的《尹文子》、黔娄的《黔娄子》、田骈的《田子》、慎到的《慎子》、捷（接）子的《捷子》、淳于髡的《王度记》、徐劫的《徐子》、闾丘卬的《闾丘子》、公孙固的《公孙固》等，而孟轲的《孟子》、荀况的《荀子》也与稷下大有干系。其他稷下先生的著作，因史载不详，具体情况不得而知，以当时稷下先生所处的背景而言，应有著述。管中窥豹，可见一斑。正如柳诒徵所云：“予尝就（汉书）《艺文志》所引诸书，国别而家析之……以国籍言，则齐人为多。”何况稷下先生不独为齐人！而当时稷下所汇集的图书资料之丰富，举凡儒、道、法、墨、名、兵、阴阳等先秦诸子各派的著作，在稷下学宫中都能见到。由此，我们称稷下学宫是当时的图书资料中心。



(二) 稷下学宫的历史影响

1. 稷下之学是中国历史上第一次思想大解放和学术文化大繁荣黄金时代的重要标志

战国时期，伴随着社会的大动荡、大变革，在意识形态领域出现了中国历史上第一个思想大解放、学术文化大繁荣的黄金时代，各种学说、各种学派像雨后春笋般地应运而生，形成亘古未有的百家争鸣的局面，其重要标志着就在于稷下学宫的设置及其辉煌成就。正如郭沫若先生在《十批判书》中曾评价说：“这稷下之学的设置，在中国文化史上实在是划时代的意义。……发展到能够以学术思想为自由研究的对象，这是社会的进步，不用说也就促进了学术思想的进步。”“周秦诸子的盛况是在这儿形成了一个最高峰的。”

稷下学宫是战国时代百家争鸣的著名阵地，是当时的文化中心。由于齐国政府为稷下学者提供了优厚的待遇，言论行动自由，故而吸引了诸子各派来齐国稷下学宫进行学术研究与交流，先秦所谓的九流十家大都来到稷下学宫中参加到百家争鸣的行列。通过论辩争鸣，各家各派之间有批判、有继承、也有发展，促进了思想认识的深化和理论学术的繁荣发展，从而使百家争鸣达到鼎盛。说齐学孕育百家，即说诸子百

家大都受到齐学的熏陶和影响，而这种熏陶和影响主要也是在稷下学宫的百家争鸣中实现的。况且，诸如黄老学派、阴阳五行学派等又是培植于齐，发育于齐，昌盛于齐的。

2. 稷下学宫是中国文化发展史上的一座里程碑，不论在当时还是后世都产生了深远的影响

稷下学宫的建立及其繁荣，特别是它具有的政治咨询性质，为各国统治者所仰慕，以至于争相效仿，于是产生了燕国的下都学馆、楚国的兰台学馆以及赵国的平原君门馆、楚国的春申君门馆、秦国的吕不韦门馆、齐国的孟尝君门馆、魏国的信陵君门馆。这些学馆和门馆之规模及影响，虽不如稷下学宫，但对发挥士人的作用、促进学术文化的交流与繁荣，也产生了一定的作用。例如燕昭王在下都学馆内筑高台而置黄金于其上，用于招揽各国士人。此高台称之为黄金台，因黄金台建于学馆内，故下都学馆又称为黄金台学馆。燕昭王对士人表示了极大的尊重，他卑身厚币以招贤者，于是“乐毅由魏往，邹衍自齐往，剧辛自赵往”，一时间“士争趋燕”。

稷下之学的繁荣，不仅奏出了一曲百家争鸣的智慧欢歌，而且开启秦汉，成为秦汉时期我国学术的导源。从秦汉时期各学派的发展状况看，其源头皆来自齐，这就是说皆与稷下学有渊源关系。从居于统治地



位的儒学看，两汉经学基本上都渊源于荀学。荀子是先秦集大成的思想家，而他的思想体系又是在稷下建立的，并成为稷下之学的缩影。汉代经学源于荀学，自然就与稷下之学有着直接的联系了。

汉初，黄老之学盛行，而黄老之学则发祥于齐，兴盛于齐。在稷下学宫中，黄老学派的影响巨大，言黄老者不乏其人。秦灭齐之后，黄老学者与其他稷下学者散去，其中一部分隐居于今山东高密一带。后经过河上丈人、安期生、毛翕公、乐瑕公、乐臣公、盖公等人的代代相传，到曹参为汉齐丞相时，“天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故诸儒以百数，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，益公为言治道贵清静而民自定”。曹参以盖公为师，用黄老之学治理齐国，齐国安治，曹参被“大称贤相”。及曹参升任汉相，仍推行黄老之治，政绩卓然，“天下俱称其美”。结果，黄老之学倍受推崇，再度勃兴。《隋书·经籍志》说：“汉时，曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。自是相传，道学众矣。”《史记·外戚世家》亦云：“窦太后好黄帝、老子言，帝及太子、诸窦不得不读黄帝、老子，尊其术。”因窦太后的缘故，文帝割爱申韩刑名之学，景帝不任用儒者，而独尊黄老之学。据《史记·儒林列传》记载，窦太后推崇黄老之学不遗余力，对反对者则毫不留情地给

予打击。辕固生便因此获罪于窦太后，被罚到猪圈里去刺野猪。由此可见黄老之学在汉代影响之巨。况且，文景之治盛况的出现，也无不与推行黄老治术密切相连。

总之，稷下之学在中国文化发展史上树起了一座丰碑，它承前启后，总结了我国先秦时代的文化成就，开创了百家争鸣的一代新风，促成了中国历史第一次思想大解放、学术文化大繁荣的黄金时代的到来。同时，稷下之学开启秦汉文化发展之源，对秦汉及以后中国文化的发展与繁荣产生了深远影响。

