

稷下争鸣
与
黄老新学

胡家聪
著





ISBN 7-5004-2323-3



9 787500 423232 >

ISBN 7-5004-2323-3/B · 479

定价：21.00 元

稷下争鸣与黄老新学

胡家聪 著

中国社会科学出版社

(京)新登字 030 号

图书在版编目(CIP)数据

稷下争鸣与黄老新学/胡家聪著. —北京:中国社会科学出版社, 1998. 9

ISBN 7-5004-2323-3

I. 稷… I. 胡… III. 黄老学派-研究 N.B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (98) 第 24658 号

中国社会科学出版社出版发行

(北京鼓楼西大街甲 158 号 邮编: 100720)

北京新魏印刷厂印刷 新华书店经销

1998 年 9 月第 1 版 1998 年 9 月第 1 次印刷

开本: 850×1168 毫米 1/32 印张: 11.125 插页: 2

字数: 250 千字 印数: 1—1500 册

定价: 21.00 元

张岱年先生序

战国时代，田齐设立稷下学宫。《史记》云：“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。”（《田敬仲完世家》）稷下实为当时一个学术文化中心。当时稷下的著名学者有七十六人，如今可以考见的为数不多了。现在可以考见的稷下学者中，田骈、慎到、环渊、接予属于道家，宋钲、尹文持论在道家墨家之间，邹衍、邹奭属于阴阳家。《管子》书当是稷下学宫中推崇管仲的学者们所撰写，主要为齐法家。齐襄王时“三为祭酒”的荀卿属于儒家。当时稷下的著名学者各自立说，相互辩论，彼此之间保持了宽容的态度，这充分表现了正常的“百家争鸣”。

《史记》论战国学术屡称“黄老”，如：“申子之学，本于黄老而主刑名。”“韩非……喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”（《老子韩非列传》）“慎到赵人，田骈、接子齐人，环渊楚人，皆学黄老道德之术。”（《孟子荀卿列传》）今存《韩非子》中有《解老》、《喻老》之篇，而未言“黄老”。慎到之书遗失过半；田骈之书荡然无存，其中是否有关于“黄老”的论议，不可得知。战国末年的著作《吕氏春秋》及汉初道家著作《淮南子》中，都没有“黄老”一词。近年发现的帛书《经法》等，学者都认为是黄老学派的著作，但亦未以黄帝老子并称。战国到汉初的黄老学派之实际情况，值得深入探索。

胡家聪同志对于先秦学术史有深入的研究，所著《管子新探》达到很高的学术水平，受到学术界的称赞。如今又著《稷下

争鸣与黄老新学》，对于稷下学术争鸣及战国中后期黄老之学进行了深入的探索，发微索隐，时有新见。这是对于先秦学术文化史研究的新贡献，是一部有价值的学术著作。

张岱年于北京大学

1997年4月

目 录

张岱年先生序·····	(1)
导 论 稷下黄老学派的新探索·····	(1)
第一章 稷下之学考实探真·····	(14)
一 稷下学官的历史考据·····	(14)
二 稷下“百家争鸣”的特点和规律·····	(30)
三 《管子》书系稷下“百家争鸣”的投影·····	(36)
四 《管子·经言》思想“法、道、儒”融合的特色 ——兼论《经言》不是管仲遗著·····	(46)
第二章 学派争鸣的错综复杂·····	(60)
一 齐法家法制学说的主要特点 ——与秦法家的比较·····	(60)
二 《管子》与《孟子》政治学说的比较·····	(70)
三 道家学说对先秦儒学的影响·····	(78)
四 儒家荀况学说吸收道家哲学·····	(85)
五 道家尹文与荀况儒学有相通之处·····	(93)
第三章 帛书《黄帝四经》著于稷下考·····	(103)
一 《经法》思想与《管子》黄老学的比较·····	(103)
二 《十大经》思想与《管子》黄老学有 相通之处·····	(112)
三 帛书《四经》和《管子》承袭《越语》 范蠡言论·····	(122)
四 《称》的格言带来稷下学踪迹·····	(126)

五	《道原》思想与稷下学资料	(131)
第四章	黄老新学的时代精神	(143)
一	道家黄老学的“天、地、人”一体观	(143)
二	黄老学“推天道以明人事”的思维方式	(158)
三	《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通	(173)
四	道家“天、地、人”一体观在民族心理的 渗透	(197)
第五章	《管子》黄老学新研	(203)
一	再论田氏齐国崇奉黄帝与“黄、老”结缘	(203)
二	从《管子》看“道、法”思想的结合	(214)
三	阴阳家学说与道家学说之同与异	(229)
第六章	宋钐、尹文学派	(239)
一	宋钐思想“道、墨”融合的特色	(239)
二	《尹文子》并非伪书	(258)
三	尹文黄老思想与百家学之“殊途同归”	(264)
第七章	田骈、慎到学派	(280)
一	道家田骈、慎到传承《列子》黄老学	(280)
二	田骈黄老思想的探索	(282)
三	慎到黄老思想由“道”向“法”的倾斜	(289)
第八章	归本于黄老的形名法术学	(303)
一	《申子》归本黄老三篇的探索	(303)
二	《管子》中的“法、术”并提及《九守》的 形名法术之学	(309)
三	法家韩非继承齐韩两国的黄老学	(316)
附 录	稷下黄老学的源头——《列子》	(319)
一	从刘向《叙录》看《列子》并非伪书	(319)
二	《列子》中所谓《黄帝书》考辨	(322)
三	《天瑞篇》“天、地、人”一体说为稷下黄老学 开辟道路	(325)

四 《黄帝篇》的内涵庄子学据以为思想资料·····	(336)
后 记·····	(347)

导 论 稷下黄老学派的新探索

五十年前，有郭沫若先生《稷下黄老学派的批判》论文。五十年后，有笔者所作《稷下争鸣与黄老新学》专著。此部专著与《管子新探》为姊妹篇，两书相辅相成。

早在本世纪40年代，郭沫若先生撰写了《稷下黄老学派的批判》（在《十批判书》内）和《宋钐尹文遗著考》（在《青铜时代》书内），从道家黄老学派的研究历史说来，确有筚路蓝缕之功。笔者年轻时喜读先秦诸子书，当我阅过上述郭老两文，为之惊喜，深受启示，引发了探讨稷下黄老学派的浓厚兴趣。

司马迁在《史记》中多处提及“黄老”，如“黄老道德之术”、“黄帝老子之言”等。但黄老著作的真面目是怎样，令人无从捉摸。1973年长沙马王堆汉墓出土帛书《老子》乙本卷前古佚书《经法》、《十大经》等四篇，^①给人们打开了新的眼界。从事中国哲学史、思想史研究的学者们陆续进行探讨，出现了道家黄老学研究的热潮。笔者从那时起，二十年来抱着虚心学习的态度，目光注视着稷下黄老学派的探研，借以博采众家之长，逐渐形成个人的学术见解，从而先后发表论文，以至撰成此书。

回首过去的二十年，随着帛书《黄帝四经》的出土问世以及深层次的探索，给学术界带来一系列的连锁反应，其中有几个环

^① 文物出版社于1976年将这四篇单独刊行，题为《经法》，受到学术界重视，对它通称为“黄老帛书”。又经考证，许多学者认为此即《汉书·艺文志》道家著录的《黄帝四经》。

节是重要的。

一 “稷下学”的新突破

半个世纪以前，郭沫若前辈在《稷下黄老学派的批判》一文中已简述田齐稷下学宫的概况，并强调指出：托始于黄帝的道家黄老之学，“值得我们注意的，事实上是培植于齐，发育于齐，而昌盛于齐的。”随着帛书《黄帝四经》的探索兴起了热潮，于1982年秋，山东省中国哲学史研究会在淄博市召开了“稷下学讨论会”。这次讨论会，笔者有幸应邀参加。由此，以“稷下学”为课题的学术研究，在全国多处开展起来，从而有若干论文陆续发表，又有专著出版刊行。专著有：

1. 《稷下学宫资料汇编》，赵蔚芝主编，山东教育出版社1989年版。
2. 《稷下钩沉》，张秉楠辑注，上海古籍出版社1991年版。
3. 《稷下学史》，刘蔚华、苗润田著，中国广播电视出版社1992年版。

毫无疑问，稷下学的集中深入研究，有助于促进并推动稷下黄老学派的深层次探索。本书第一章《稷下学宫与“百家争鸣”》，及第二章《学派争鸣的错综复杂》，正是在深层次探索的基础上撰写出来的。

其中有关稷下黄老学派，这里撮述以下要点：

(一) 田氏齐国官办的大学堂稷下学宫，是齐国君主为变法改革、富国强兵而设立的学术研究机构，又是当时“百家争鸣”的学术文化中心。稷下学可分为前、中、后三期，约有一百四五十年历史（参看第一章内《稷下学宫的历史考据》）。当时的“百家争鸣”有其历史的特点和规律，道、法、儒、墨等各家学者的学术争鸣既是高起点的，又是错综复杂的。古人重师承。各家学者尽管在学术交流中取人之长、补己之短，但决不轻易改变各自的

学派师承（请细读本书第二章）。

（二）基于稷下学道、法、儒、墨等学术争鸣的高起点，从而生发出优势互补的黄老新学。从现存文献而言，稷下道家黄老学主要有各学派：《管子》黄老学，帛书《黄帝四经》黄老学，宋钲尹文学派，田骈慎到学派等。具体剖析各学派的思想内涵，其共性是以“天、地、人”一体观为中心，而各学派具有不同的特点，含括丰富精深，体现着时代精神的精华。

（三）稷下黄老学派有其来龙和去脉。来龙是老子学、列子学；去脉则是《吕氏春秋》及《淮南子》。

二 《管子》书的整体观及黄老学

稷下黄老学派的深入探讨，紧密联系着《管子》其书。《管子》书，《汉书·艺文志》著录在道家，原有八十六篇，今存七十六篇，在先秦诸子中夙称难读。为了《管子》整体研究有新的突破，郭沫若先生于本世纪50年代，用了很大功夫编纂成一百七十万字的《管子集校》，并在此书的《叙录》提出了殷切希望：“研究工作有如登山探险，披荆斩棘者纵尽全功，拾级登临者仍须自步。……关于《管子》全书之进一步研究，将尚有待。”^①

但是，《管子》全书的整体研究，其路程是曲折的。主要问题在于前后两头，即《经言》组和《轻重》组，在判断其著作年代上存在很大分歧。这里，着重说一下学术界对《经言》（一组九篇）的严重分歧。郭沫若、冯友兰、顾颉刚等学者认为《管子·经言》系战国时期著作，出于稷下之学。而关锋、林聿时撰《管仲遗著考》长文，论证《经言》为春秋前期的管仲遗著。^②

① 郭沫若先生主持编纂的《管子集校》，先有中国科学出版社1956年版，后又有《郭沫若全集》版。

② 关锋、林聿时：《管仲遗著考》，在《春秋哲学史论文集》内，人民出版社1963年版。

面对严重分歧的现实,怎么办?只好求教于辩证唯物主义,采用由内到外的“内证”考察法,即不带任何主观成见,对《经言》各篇的思想内涵、学术流变、作者特点、文体形式及其历史背景,反复探索,逐篇参考《管子集校》等有关文献,积累了大量的第一手资料,作为科研工作的基础。这是一种笨功夫,要求全面深入,不可急于求成;尤忌抓住一两点,不及其余。依据占有的第一手丰富资料,进行由浅入深的考察,逐渐发现《经言》各篇带着许多的战国印记,从而撰成《经言》分篇考证及综合研究的论文,有根有据地反驳《管仲遗著考》的错误论点。不仅仅是《经言》,对于《管子》书的其他各组诸篇,也是应用“内证”考察法认真探索,深思熟虑,从而撰成了《管子》整体研究的《管子新探》。^①

《管子》书出于稷下学,系尊崇先驱者管仲的管子学派论著之汇集。这里,略述几个要点:

(一)《管子》书反映了稷下学的“百家争鸣”。尽管其中有法家言、道家言、儒家言、兵家言、阴阳家言、轻重家言,但实质上并非大杂烩,而有其内在的综合性、系统性(参读本书第一章内《〈管子〉书系稷下“百家争鸣”的投影》)。

(二)经详密考察,《管子·经言》实系田齐法家的政治论文。齐法家与秦法家所处的经济、文化传承之条件不同,齐法家吸收道家、儒家思想,形成“法、道、儒”融合的法家学说,带有浓重的黄老学气息。班固在《汉书·艺文志》把《管子》列在道家,并非偶然。请参看本书第一章内《〈管子·经言〉思想“法、道、儒”融合的特色》论文,此文深刻揭示了齐法家学说吸收老子道家思想的种种证据,因而带着浓重的黄老色彩。请深思,管仲生于春秋前期,老子生于春秋末叶,《经言》吸收大量的老子思想,

^① 胡家聪著《管子新探》,中国社会科学出版社1995年版。反驳关锋的《管仲遗著考》,见此书之《导论》。

它怎会是管仲遗著呢？管仲遗著说可以休矣！

(三)《管子》书实以齐法家政治思想为主导，齐法家的政论、法理篇章约占全书三分之一；而与齐法家政法之论密切相关的道家黄老篇章亦占重要地位。为此，笔者特撰成《〈管子〉中道家黄老学说新探》论文，^①申明稷下黄老学的性质属“君人南面术”，其主要特点为“因道全法”，提供研究者参考。本书第五章为《〈管子〉黄老学新研》，更趋深化，亦供参考。

三 帛书《黄帝四经》著于何处

应用“内证”考察法并不限于《管子》，研究帛书《黄帝四经》等也同样适用。对于《黄帝四经》（以下简称《四经》），在考据方面，主要是考证它的撰著地域和年代。属于意识形态的《四经》，终归是特定的经济基础和政法上层建筑的集中反映。为求深入理解《四经》的思想内涵，探寻这部古佚书的撰著地域和年代便成为不可逾越的步骤。

二十多年来，学术界较深研究《四经》的学者对其撰著地域和年代有若干不同的见解，这是很自然的。从地域来说，主要有几种不同的看法：1. 郑国说，唐兰先生在《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》论文中提出，“很可能是郑国的隐者所作的。”^② 2. 楚国说，龙晦先生从楚国方言和音韵学的角度，考证《四经》当是楚国淮南人的著作。^③其后有些学者赞同这种意见，谓为楚国道家之作。如吴光先生《黄老之学通论》就持这种见解。^④

① 《〈管子〉中道家黄老学说新探》一文，编在《管子新探》书内，为第五章。

② 唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，刊在《考古学报》1975年第1期。

③ 龙晦：《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书探源》，刊在《考古学报》1975年第2期。

④ 吴光：《黄老之学通论》，浙江人民出版社1985年版。

3. 越国说, 还有些学者主张《四经》系越国黄老道家所作, 也有其明确的论证。^① 4. 齐国说, 有些学者持这种见解, 谓《四经》应为稷下道家的著作。陈鼓应先生著《〈黄帝四经〉今注今译》, 对《四经》应出自稷下学术群体有专门的论证。^② 刘蔚华、苗润田著《稷下学史》, 认为《四经》有楚方言的特征, 很可能是来自楚国的稷下先生环渊之遗著。^③

至于《四经》的著作年代, 也有战国前期、中期、后期等不同的看法。

我们认为, 众位学者各依其所长从不同的角度申述对《四经》撰著地域和年代的探讨意见, 是十分必要和重要的。这是因为, 帛书《四经》用古文字抄写, 其古音古义等等带着许多疑点难点, 任何一位学者不可能一下子吃透和解决, 客观上需要众多学者集思广益, 进行多角度、多层次的探索。因此, 二十年来我们总是抱着虚心学习的态度, 研究各家学者的不同见解, 从而深受启发, 开拓思路。

其中很重要的一点是, 帛书《四经》黄老思想以“道、法”结合为核心。^④ 我们依据《管子》书与帛书《四经》的比较研究, 具体考察“道、法”思想结合的历史条件: 自然主义的“道”, 系道家哲学的最高范畴, 不论哪国的道家均如此, 这是共性; “法”就不然, 当时“诸侯异政”(《荀子·解蔽》), 各国各依其国情民俗行其不同的法制, 有很强的特性, 而《管子》书实以齐法家政论、

① 王博:《论〈黄帝四经〉产生的地域》,《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社1993年版。

② 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台湾商务印书馆1995年版。

③ 刘蔚华、苗润田:《稷下学史》,中国广播电视出版社1992年版。

④ 帛书《四经·经法》首章题为“道法”,所表述的基本思想为“道生法……”,因而学者们认为“道、法”思想系黄老学的核心。详见裘锡圭先生《马王堆〈老子〉甲乙本卷前古佚书与“道法家”》,《中国哲学》第2辑,三联书店1980年版。这篇论文给人以极大的启发。所谓“道法家”实指黄老道家,其核心思想是“道、法”的结合。

法理为主导，道家黄老哲学为从属，两家思想相互影响，相互渗透，你中有我，我中有你。若问：帛书《四经》里的“法”是哪国的“法”呢？这是学者们共同探讨的重要问题。依据我们的反复研究，《管子》黄老学与《四经》黄老学比较，其中有关政论、法制等学说都是齐国的东西，两者声息相通。《管子》书出自稷下学，《四经》亦当出自稷下学，其具体的考证见本书第三章，是有真凭实据的，而这也就是我们提供的新见解。

至于帛书《四经》的撰著年代，我们认为大致是在田齐变法改革、国势强盛的宣王、湣王时期（请参看本书第一章内《稷下学宫的历史考据》），《四经》的思想内涵与其外在的历史背景是合拍的、一致的（详见本书第五章内《再论田氏齐国崇奉黄帝与“黄、老”结缘》之《帛书〈四经〉的历史背景》一节）。换言之，《管子》黄老学与《四经》黄老学的撰著年代大体上并肩、平行。帛书《四经》的撰著，不可能过早，早于威王变法之前；也不可能过晚，晚于襄王以后。当然，这也是我们提供的新见解。

四·弘扬道家黄老学的精华

考察帛书《四经》之著于稷下不是我们的目的，更重要的是弘扬《管子》黄老学、帛书《四经》黄老学，以及宋铤尹文黄老学、田骈慎到黄老学所蕴含的时代精神的精萃。生发于稷下“百家争鸣”中的黄老新学有两大特点：一是，在各地区文化之道、法、儒、墨等优势互补的基础上，具有高起点。二是，面对田齐变法革新的现实政治而重新改造制作，其道论哲理具有高水平。

现将其中体现时代精神的精湛之处，简述其要。

（一）黄老学“天、地、人”的一体观。这种哲学思想渊源于老子学、列子学，而发展到稷下黄老学，其结合社会现实含括的内容更为丰富。主要有：1. 提供“百家争鸣”的指导理论。《管子·宙合》说：“道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生”（意即含

括“天、地、人”众多方面而运作)。是故辨于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说而不可以广举。圣人由此知言之不可兼（通‘兼’，欠缺之意），故博为之治而计（读‘稽’）其意；知事之不可兼（兼，欠缺）也，故多（原作‘名’）为之说而况（比较）其功。”大意是，执政者“圣人”清醒知道“言”与“事”的不可兼缺，应该“博为之治”、“多为之说”，意即对“百家学”兼容并包，通过“争鸣”而稽其意、况其功，使百家众技各献其长，以利于治。2. 君主立法决策要把握“天、地、人”运作的客观规律，并审时度势而举事，使之顺应自然天道而不逆，以期合于“天时、地利、人和”的基本要求。3. “天、地、人”一体与内心体道的“精气”说。列子“贵虚”，即“静也虚也，得其居矣；取也与也，失其所矣。”（《列子·天瑞》）《管子》的《内业》、《心术上》黄老之作继而推衍此意，申论与“天、地、人”一体而内心体道的“精气”说，把朴素的认识论推向更高阶段。而帛书《四经》亦同此论调，如“见知之道，唯虚无有。虚无有，秋毫成之，必有刑（形）名……”（《经法·道法》）“故唯执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。”（《经法·名理》）4. 由“天、地、人”一体的道家“精气”说，派生出君主重视身心修养的养生论。要求君主体道而为政，内以修心养生，外以治国治民，此即“内圣外王之道”（《庄子·天下篇》）。请细读本书第四章内《道家黄老学的“天、地、人”一体观》论文。

（二）黄老学“推天道以明人事”的思维方式。伴随战国时期天文星历学的新发展，道家的自然哲学与此对应，“天、地、人”一体的自然“天道”与社会人事更密切地结合，改变了春秋时子产所谓“天道远，人道迩”那种旧的看法。帛书《经法·论》对于自然天体运转的规律有系统而明晰的哲学概括，是很突出的。而勾连天道与人事的四时节序（春、夏、秋、冬）好像铁的规律，无疑制约着农业生产发展和社会政治生活。由此派生出诸如“务时而寄政，刑德合于时”（《管子·四时》），“其功顺天者天助之，其

功逆天者天违之”（《管子·形势》）等讲求“顺、逆”对比的深刻哲理。《经法·四度》更强调：“逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪。”黄老哲学的推天道以明人事，着重总结正反面的政治经验，如《经法》中的《六分》、《四度》之论成败兴衰等，形成了内在的逆顺对比的认识链条：

逆天——失理——败坏——遭祸（凶）

顺天——得理——兴盛——取福（吉）

请深思：从思想上把握这一带着规律性的认识链条，有多么重要！应该说，它是黄老智慧的结晶！

（三）《易传·系辞》思想与道家黄老之学相通。《系辞》是《易传》中最重要篇章，长期以来被认为是儒家著作。精细研究稷下黄老学各派学说，发现《系辞》思想实与道家黄老学相通。欲知其详，请读本书第四章内的同题论文。

还应提到，著名道家研究者陈鼓应先生，在考证《易传》中渗透着老庄和黄老思想的问题上，我曾和他协作。陈先生所作的考证是全面的，包括《易传》各篇，并与长沙马王堆汉墓出土的帛书《系辞》等比较，用功很深，比我精微得多。陈先生的专著《〈易传〉与道家思想》已经出版问世^①，这是研讨传统哲学一种新突破。

（四）道家宋钐“道、墨”思想融合的特色。前人研究宋钐思想，或说是道家，或说是墨家，多有歧见。笔者收集有关宋钐等多方面资料，用“内证”考察法精心探索，撰成有个人新见的万余字论文（见本书第七章）。在研讨过程中，深慕宋钐先生之为人，及宋尹学派为了“救民之命”、“救世之战”、“愿天下之安宁以活民命”，师弟子们不顾饥寒劳碌，“周行天下，上说下教”，这个带着

① 陈鼓应：《〈易传〉与道家思想》，三联书店1996年版。此书考证长沙马王堆汉墓出土帛书《系辞》为最早的道家传本，并认为《易传》诸篇应系稷下道家的撰著，论证详明，卓有新见。

强烈社会活动性的学派使人深受感动，在论文写作过程中，流露出对宋铤老先生的衷心仰慕，对宋尹学派艰苦献身精神的衷心钦敬。详见本书第六章关于宋铤“道、墨”思想融合的论文。

（五）尹文的黄老思想与稷下“百家争鸣”。《尹文子》实际上并非伪书，笔者撰写考证文章为之辨正。用“内证”考察法全面探索《尹文子》的思想，实以道家黄老学的“名、法”为主，从表层看，形名逻辑的论述甚为精确（《汉书·艺文志》列名家）；从深层看，强调“以大道为治”，兼容名、法、儒、墨各家说，明确指出：对各家说取其长，弃其短，从而意味着百家学说的“殊途而同归”。这恰恰反映了稷下学融合道、法、儒、墨的高起点，而在争鸣中生发出高水平的黄老新学。其论文详见本书第六章。

顺便提到，稷下先生田骈的遗著《田子》早已佚失，慎到的遗著《慎子》只剩残篇，因而仅作较为审慎的探索。但也有新的发现，从《庄子·天下》对田骈、慎到学派的记述考察，田、慎黄老学说实际上传承《列子》黄老学，据此写成了考辨文章（见本书第七章）。

五 稷下黄老学派的来龙和去脉

如上所述，基于田齐稷下之学的百家争鸣，在道、法、儒、墨等优势互补的基础上，从而生发出黄老新学的各学派，如《管子》黄老学、帛书《四经》黄老学以及田骈慎到学派、宋铤尹文学派等，这是稷下黄老学出现的高潮。

若问：稷下黄老学派形成高潮以前及以后，有没有其来龙及去脉呢？经反复探索，答复是肯定的。简言之，其来龙主要是老子学、列子学，其去脉主要是《吕氏春秋》及《淮南子》，其中贯穿一个主导的中心思想——道家“天、地、人”一体观，其内涵不断丰富和发展。

（一）先说来龙。老子学自然主义的“道”，是道家哲学的最

高范畴，如“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》第二十五章）这里意味着自然主义的“天、地、人”是一个整体。《列子》并非伪书，乃是早期黄老著作。《列子·天瑞篇》遵循老子学“道法自然”思想，系统地阐发“天、地、人”一体的常生常化论，为此后稷下黄老学内涵更为丰富的“天、地、人”一体观开辟了道路。其论证，请细读本书附录《稷下黄老学的源头——〈列子〉》。

（二）与稷下黄老学平行发展的是道家庄子学。庄子学亦传承老子学及列子学，《列子·黄帝篇》的内涵庄子学据以为思想资料（见本书附录之末篇），便是明证。但庄子学与稷下黄老学有其显著差异：1. 稷下学属于官学，黄老学各派阐发的道论现实性很强，其性质均属“君人南面术”，即政治哲学。庄子学属于在社会上传承的私学，所阐发的“心斋”、“坐忘”、神游物外的逍遥游，及“天地与我并生，万物与我为一”的齐物论等，非属政治哲学，乃是人生哲学，其影响深远，以致后人讲道家只说“老、庄”。2. 稷下黄老学与庄子私学大致上平行发展，彼此间必有学术交流。如《庄子》中的《天地》、《天道》、《天运》、《在宥》等篇，便是受稷下黄老学影响从而生发出来的。^①

（三）稷下黄老学的去脉。基于稷下学百家争鸣的促进和推动，黄老学各派各献其长，形成了高潮。经由稷下学这个学术中心而传播到四面八方，从战国延续到西汉的学术界，道家黄老学仍为大潮，占有优势。这主要体现在成书于战国末的《吕氏春秋》及西汉的《淮南子》，两书均系集体完成的学术著作。

首先，《吕氏春秋》由秦相国吕不韦为主编，其编辑思想即以道家黄老学“天、地、人”一体观为指针，《序意篇》说：

^① 参看刘笑敢《庄子哲学及其演变》书中第九章《庄子后学中的黄老派》，中国社会科学出版社1987年版，第299页。

尝得学黄帝之所以海颡项矣，“爰有大圜在上（指天），大矩在下（指地），汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此，则是非不可无所遁矣。

《吕氏春秋》博采百家争鸣中道、法、儒、墨等众家之长，而对道家各派收罗更多，如老子、关尹、杨朱、列子、詹何、子华子、田骈、慎到、宋钲、尹文、管子、庄子等等，可以说是以道家黄老思想为主导的宏富巨著。^①

其次，《淮南子》由西汉淮南王刘安及其门客编纂而成。汉初处于大战乱之后，所谓“文景之治”，文帝、窦后倡导黄老之学，政策上与民休息，道家黄老学一时成为主潮。其后，淮南王刘安好读书，有文才，“招致宾客方术之士数千人”（《汉书·淮南衡山济北王传》），在淮南形成了学术中心。《淮南子》一书实为汇总文景以来道家黄老学术的集体著作，其编撰的指导思想，仍依循《吕氏春秋》而强调道家“天、地、人”一体观。《淮南子·要略》写道：

纪纲道德，经纬人事，上考之天，下揆之地，中通诸理。故著书二十篇，则天地之理究矣，人间之事接矣，帝王之道备矣。

由此可见，由稷下黄老学派，中经《吕氏春秋》，再到《淮南子》，其中道家“天、地、人”一体观这条主线实一脉传承。

此外，属于道家黄老学的著作还有《鶡冠子》及《文子》。《鶡冠子》一书当系战国晚期楚国黄老学者的著作，其思想内涵较

^① 参考牟钟鉴先生《〈吕氏春秋〉道家说之论证》，《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版。

为驳杂。^①《文子》一书有古本和今本之分，古本为河北定县汉墓出土的竹简《文子》残篇，^②今本《文子》与古本《文子》的成书年代学术界正在热烈讨论中。^③

自从长沙马王堆汉墓帛书《黄帝四经》出土问世以来，学术界出现了研讨道家黄老学的热潮，这是可喜的现象。笔者抱着虚心学习的态度，对稷下学“百家争鸣”、《管子》书整体观及与帛书《四经》黄老学的比较研究，并对稷下宋钐尹文学派、田骈慎到学派进行探索，每有所得，陆续发表论文，在此基础上汇编成书，形成系统研讨稷下黄老学派的专著。此部专著与拙著《管子新探》为姊妹篇，同是力求信史，考实探真的著作。遵循唯物主义历史观，应用“内证”考察法进行实事求是的考据，可以互证《管子》其书与黄老新学均出自稷下“百家争鸣”的学术群体，这是齐文化历史发展的新高峰。

-
- ① 参考李学勤先生《〈鹖冠子〉与两种帛书》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版。
 - ② 《文子》古本，见河北省文物研究所定州汉简整理小组：《定州西汉中山怀王墓竹简〈文子〉释文》（《文物》1995年第12期），及李学勤：《试论八角廓简〈文子〉》（《文物》1996年第1期）。
 - ③ 《文子》今本，可参考李定生、徐慧君校注的《文子要论》，上海复旦大学出版社1988年版。至于古本今本的成书年代，学术界正展开讨论，请参考张杰、郑建萍：《〈文子〉古今本成书年代考》，《管子学刊》1997年第4期。再，陈鼓应先生首次发现《文子·上德》论述《周易》十余卦的卦象，为战国晚期提供了黄老道家解易的重要文献资料，见《道家文化研究》第十二辑陈先生论文《论〈文子·上德〉的易传特色》

第一章 稷下之学考实探真

我们如今倡导学术上的“百家争鸣”，其思想来源于战国时的“百家争鸣”。从先秦文化发展史看来，有分阶段的三部曲，即商周时的“学在官府”（只有贵族受教育），到春秋战国时的“学术下移”（出现儒、墨、道、法等学派），又到战国中后期的“百家争鸣”。而田氏齐国官办的大学堂——稷下学宫，是当时百家争鸣的学术文化中心，促进争鸣达到了高潮。

为了探索稷下学的历史真相，我们多方面收集资料，撰成《稷下学宫的历史考据》，并具体分析“百家争鸣”的特点和规律。遗存至今的《管子》巨帙，曾被史学家顾颉刚称之为“稷下丛书”。精细考察全书的思想内涵，包容法家、道家、儒家、兵家、名家、农家、轻重家等学说，确系当时百家争鸣的“投影”。而《管子·经言》这组文献，长期被误认为是春秋前期的管仲遗著，至今犹有影响。故此，再作精审的考察，证明它具有内在的系统性、综合性，千真万确出自稷下先生之手，实非管仲遗著。

一 稷下学宫的历史考据

战国时期齐国都城临淄的稷下学宫，是田氏封建政权兴办的大学堂，它伴随着齐国统治者进行变法改革而兴盛起来。稷下之学对当时各个学派兼容并包，通过“百家争鸣”，大大促进了学术思想的交流和发展。稷下之学承前启后，宏博精深，遗留下的古文献众多，对我国思想文化的发展影响极大。

人们对于稷下学宫的历史自然是很感兴趣的，但有关学宫的

史料残缺零碎，颇难梳理；而作为稷下先生作品汇编的《管子》，^①可稍补史料的缺遗。笔者广搜上述两方面的材料，进行综合研究，作此考据。

稷下之学兴办于桓公田午之时，随着威王时的政治经济改革而发展起来，至宣王、湣王时最为兴盛，到襄王、王建时逐渐衰落下来，及秦并六国，齐国灭亡，学宫结束。稷下之学由始至终大约有一百四五十年的历史，现将年代列下：

桓公、威王时期：公元前 374—320 年；

宣王、湣王时期：公元前 319—284 年；

襄王、王建时期：公元前 283—221 年。^②

（一）顺应历史潮流而诞生

稷下学宫是顺应历史潮流诞生的。战国时期的变法改革，是从魏国开其端。魏文侯师事之夏（孔丘的弟子卜商）、田子方、段干木，先后任用魏成子（文侯之弟，名成）、翟璜（名触）、李悝（子夏的弟子）为相国，进行政治、经济改革，这已开封建国君礼贤下士、重视学术研究和培养人才的风气。后来，李悝的同学吴起由魏入楚，李悝的学生商鞅由魏入秦，先后均被楚、秦两国国君重用，进行了与魏国同一类的变法改革。封建国君礼贤下士、重视人才的风气，随着封建化变法改革的潮流影响到田氏代齐后的齐国，于是桓公午时便有稷下学宫的设立。这就是稷下之学兴起的历史背景。

据东汉末徐干《中论·亡国篇》记载：“齐桓公（指威王之父桓公午）立稷下之官（系‘宫’之误），设大夫之号，招致贤人而尊宠之。自孟轲之徒皆游于齐。”徐干的记述必有根据，稷下之学

① 据顾颉刚先生的意见，《管子》是稷下先生遗留的作品的汇集，可称之为《稷下丛书》，见《周公制礼的传说和〈周官〉一书的出现》，中华书局《文史》第六辑。

② 此据杨宽《战国史》附录《战国大事年表》，上海人民出版社 1957 年 5 月版。

设自桓公午是可信的。

稷下学宫的地址，是在齐国都城临淄的稷门之下。刘向《别录》云：“齐有稷门，齐之城西门也。外有学堂，即齐宣王所立学宫也。故称为稷下之学。”（《太平寰宇记》卷十八“益都”条下所引）其遗址在今临淄齐国故城。^①

创办稷下学宫的桓公田午，在位十八年（前374—357）。他当政时可能有所作为，但文献失载。创立稷下学宫自然是政绩之一，究在哪一年设立也不得而知了。

桓公田午之子威王名因齐，在位三十七年（前356—320）。他当政时进行的变法改革，是煊赫一时的。他任用法家人物驺忌为相国，整顿内政，“谨修法律而督奸吏”，得以富国强兵；又任用田忌为将军，孙臆为军师，经桂陵之战和马陵之战两次打败了强大的魏国，“于是齐最强于诸侯，自称为王，以令天下”（《史记·田敬仲完世家》）。

稷下之学是适应齐威王进行改革和争霸称王等政治需要而发展起来的。传世有威王自铸的青铜器《陈侯因齐敦》铭文写道：

皇考孝武桓公，恭哉，大谟克成。其唯因齐（威王之名），扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓、文，朝问诸侯，合扬厥德……

这无异是威王的自白：发扬桓公午的光辉传统，远则祖述黄帝之治，近则承嗣齐桓、晋文霸业……有其父又有其子。威王之子宣王，对桓、文霸业也深感兴趣，他曾问孟轲：“齐桓、晋文之事，可得闻乎？”由此可见，威宣之时的齐国统治者以承继齐桓公霸业为标榜，而怀有统一天下的大志。春秋时，齐桓公是在管仲辅佐

^① 据《临淄齐国故城勘探纪要》，《文物》1972年第5期。

下成其霸业的。齐国封建统治者以承继桓公霸业为标榜，稷下之学便以弘扬管仲遗教为职志。稷下先生的作品汇编成书名之曰《管子》，表示对管仲这位前辈政治家的怀念和崇敬，也表示稷下各学派，尤其是法家学派的说有传统，学有师承。《管子》虽然并非管仲遗著，但其中包含若干管仲遗说是无疑的。

威王时的稷下先生见于文献记载的，有那位“博闻强记，学无所主”的淳于髡。他思想机敏，善于言词，曾用微言隐语讽谏威王和进说驳忌，人称“炙毂过髡”^①。

《管子》中《经言》这一组文献，是稷下法家学派的作品，包括政治、法学、军事、经济、哲学等丰富的内容，集中反映了威王改革以来的方针政策及思想学说。对《经言》这组文献深入探讨，足以证明威宣时期的稷下学宫确有法家学派存在。

齐威王时已开整理古文献的风气。《史记·司马穰苴列传》记述：“齐威王使大夫追论古者《司马兵法》，而附穰苴于其中，因号《司马穰苴兵法》。”又说：“世既多《司马兵法》，以故不论。”今存《司马兵法》是威王时“大夫追论”整理成书的。这里所谓“大夫”，似指有大夫职衔、但“不治而议论”的稷下先生。此书经稷下先生整理后，流传下来。《汉书·艺文志》著录：“《军礼司马法》，百五十五篇。”今行世本《司马兵法》仅有三卷五篇，虽然不是全书，但并非伪作。^②

再有春秋时的齐国官书《考工记》（在《周礼》之内，补佚失的“冬官”），是一部具有科学技术价值的古文献，可能也是经过稷下先生整理而流传下来的。^③

记述春秋末晏婴遗闻轶事的《晏子春秋》，有人考证编辑成书

① “炙毂过”，毂指车轴，过犹锅，“炙毂过”指挂在车旁的盛油脂之器，以此喻淳于髡的智慧如盛脂器那样润泽（据《史记索隐》引刘向《别录》）。

② 据金德建：《〈司马兵法〉的流传和作者的推测》，见《司马迁所见书考》，上海人民出版社1963年版，第376页。

③ 此据侯外庐等同志的意见，见《中国思想通史》卷一。

于战国中期。^①在齐国，晏婴和管仲都是大名鼎鼎。此书有可能经稷下先生整理编成而流传下来。

威王后期，齐国统治集团内将相不和，发生分裂。相国驺忌与将军田忌闹矛盾，田忌“因率其徒袭攻临淄，求成侯（驺忌），不胜而奔”，于是田忌和孙臆离齐去楚。驺忌也丢掉相国之位，而由威王之子靖郭君田婴任相国（《史记·田敬仲完世家》）。齐国统治集团发生的这场政治动荡，对稷下之学不能不有或小或大的影响。

（二）稷下之学的兴盛

宣王、湣王时期，稷下之学最为兴盛。

宣王名辟疆（强），在位十九年（前319—301），他怀着统一天下的雄心大志，多方面罗致人才，礼贤下士，复兴稷下学宫。据《史记·田敬仲完世家》记载：

宣王喜文学游说之士，自如驺衍、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。

这段记述说明了稷下学宫“复盛”的真实情况。精细研究这段记述兼及其他有关的文献资料，深入探索当时的历史真相，可以发现稷下之学具有以下三个主要特点：

第一，稷下学宫是容纳师生近千人的规模宏大的齐国最高学府。宣王为了完成统一天下的大业，礼贤下士，广招各派有名学者，不仅从本国招聘，而且从外国招聘，如慎到是赵人、环渊是楚人等。因此，稷下学宫的人才济济，盛极一时。正如当时论述

^① 据金德建：《晏婴的年代和〈晏子春秋〉的产生时代》，见《司马迁所见书考》。

“霸王之术”的《管子·霸言篇》所说：

夫争天下者必先争人，明大数者得人，审小计者失人。得天下之众者王，得其半者霸，是故圣王卑礼以下天下之贤而王之，均分以钧天下之众而臣之……

这就是齐宣王礼贤下士、广招人才、复兴学宫的指导思想。战国时礼贤下士的风气，魏文侯已开其发端，经过魏惠王、齐威王，到齐宣王出现了高潮，以后燕昭王也发扬这种风气。

据文献记载，齐宣王接见过的各派学者，有孟轲（见《孟子·梁惠王上》）、貌辨、颜觸、王斗（见《战国策·齐策》），还有尹文（见《说苑·君道》）等。由此推想，那些“赐列第，为上大夫”的许多稷下先生，宣王可能也都接见过。

说到稷下先生和稷下学士，他们人很多，“且数百千人”。大致可分作三类，享受不同的待遇：

一类，诸如淳于髡、田骈、环渊等有名的学者七十六人，给以上大夫的职位，但不作行政官吏而参与议论政事；并且“为开第（指宅第）康庄之衢，高门大屋，尊宠之”（《史记·孟子荀卿列传》），待遇是很优厚的。就拿其中的田骈来说，《战国策·齐策四》有一段很有意思的记述：

齐人见田骈曰：“闻先生高议，设为不宦，而愿为役田。”
骈曰：“子何闻之？”对曰“臣闻之邻人之女。”田骈曰：“何谓也？”对曰：“臣邻人之女，设为不嫁，行年三十而有七子，不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，营养千钟（指俸禄），徒百人，不宦则然矣，而富过毕也。”田子辞。

以不出嫁而有七子的邻女与不作官而“营养千钟”的田骈作对比，自然是挖苦人，但所说的倒是实情，田骈之流有名的稷下先生，所

享受的待遇可能都是这样优厚。

二类，淳于髡、田骈、环渊等七十六人以外的一般的稷下先生，他们没有上大夫的官位，也没有高门大屋的宅第，据《管子·弟子职》即稷下学宫的学则记述，他们和弟子们均住在学宫之内，从事教学和著述等活动。他们自然也受到尊重，享受一定的待遇。就以《管子·枢言篇》作者这位稷下先生来说，他在篇末写道：

吾畏事，不欲为事；吾畏言，不欲为言。故行年六十而老吃（吃，指口吃）也。

这真实地写出了这位稷下先生比上不足，比下有余，明哲保身，畏言畏事的心情。这一类的稷下先生可能不在少数。

三类，是从事学习的稷下学士，如前面所说的道家学者田骈就有“徒百人”，其中包括学士。他们并不都是来自齐国，也有来自邻近各国的，均食住在学宫之内，跟着老师们学习。就拿有名的学者荀况来说吧，据《史记·孟子荀卿列传》记载，他是赵国人，“年十五始来游学于齐”。^①荀况十五岁从赵国来到稷下学习，约当宣王后期，自然是先作稷下学士，以后才作稷下先生。

除了知名的稷下先生七十六人外，一般的稷下先生和稷下学士均住在学宫之内。宣王时，“稷下学士复盛，且数百千人”。请注意这“数百千人”，这时学宫可能扩建了，比桓公午和威王时规模更为宏大；否则，怎能容纳“数百千人”吃住在学宫里面呢？

稷下学宫这座齐国官办的大学堂，制订有统一的学则，这就是如今《管子》书中的《弟子职》。^②学则对从学弟子们的要求是

① 按：荀况是“年十五”还是“年五十”开始游学于稷下，学术界对此历来有不同意见，从《荀子》一书看来，荀况对稷下各派学说非常熟悉，如果不是长期住在稷下怎能这样熟悉呢？据此，当以“年十五”为是。

② 此据郭沫若之说，见《管子集校·弟子职篇》，科学出版社1956年3月版，第956页。

严格的，请看：

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。夙兴夜寐，衣带必饰。朝益暮习，小心翼翼。一此不懈，是谓学则。

所谓“温柔孝悌，毋骄恃力。志毋虚邪，行必正直”，是说禁止弟子们胡作非为，骄横动武。学则是用精美的韵文写成的，总则之后还对弟子的学习、用膳、清洁卫生、晚间举火等等，提出应遵守的各种仪节和具体要求，其中贯穿着尊师重教的精神。

在稷下，先生们是以讲学和著述来培养从学弟子的。各学派的稷下先生均有本学派的从学弟子。前面说过，田骈有“徒百人”，那么慎到、宋铍、环渊……呢？大致也当如此。这些知名的稷下学者，既教学，也著述，大都有作品传世。

引人注意的是，稷下学宫还有定期的集会。刘向《别录》云：“齐有稷门，城门也，谈说之士期会于稷下也。”（刘宋裴驷《史记集解》引）所谓“期会”，不就是定期的集会吗？这种“期会”，可能是指定期举行的讲演会、讨论会之类。各学派学者们在一起讲学，平时的学术思想交流，加上定期进行学术性的集会，实际上就是开展百家争鸣。

稷下之学正是在百家争鸣的环境中，培养弟子们的思考和论辩的能力，这是稷下之学与一般学塾不同的独到之处。善于批判吸收各家之说的儒家大师荀况，就是稷下之学培育出来的一个突出的典型。

第二，稷下先生为齐国统治者想作统一天下的大君，准备各项典章制度。威王、宣王之时，“齐最强于诸侯”。宣王怀有统一天下的“大欲”，请看他和孟轲的谈话吧：

“……抑王兴甲兵，危士臣，构怨于诸侯，然后快于心与？”王曰：“否，吾何快于是，将以求吾所大欲也！”曰：“王之所大欲可得闻与？”王笑而不言。曰：“为肥甘不足于口与？轻暖不足于体与？抑为彩色不足视于目与？声音不足听于耳与？便嬖不足使令于前与？王之诸臣皆足以供之，而王岂为是哉？”曰：“否，吾不为是也。”曰：“然则王之大欲可知已，欲辟土地，朝秦、楚，莅中国而抚四夷也！”（《孟子·梁惠王上》）

对，宣王的“大欲”就是想作“莅中国而抚四夷”，即统一天下的大君。而簇拥在宣王周围的一群“不治而议论”的稷下先生，正为着齐国称帝、建立统一帝国而积极制造舆论并筹划开国的典章制度。

从制造称帝的舆论而言，稷下先生所写、收在《管子》书中的一些篇章显示出这种迹象，请看：

无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸。（《乘马篇》）

理常至命、尊贤授德则帝，身仁行义、服忠用信则王，审谋章（彰）礼、选士利械则霸。（《幼官篇》）

明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸。（《兵法篇》）

这三处的“帝、王、霸”打着齐国帝制运动的时代烙印。在齐国，经桂陵之战和马陵之战两次打败魏国后，魏惠王与齐威王在徐州（今山东滕县东南）相会，尊齐为王（前334年），威王在齐国历史上是第一个称王的。威王、宣王时，齐国在诸侯国中最为强大，统治者阶层觉得称王还不够劲，又酝酿着帝制运动，准备称帝。稷下先生作品中的“帝、王、霸”，正反映由霸而王、由王而帝的逐

步升级，为称帝造舆论。果然，到宣王的儿子湣王时，秦昭王派人约齐称帝，齐为东帝，秦为西帝，齐国已应允，但湣王采用苏秦的计谋，合纵摈秦，又取消帝号（公元前288年）。齐国由称王到称帝，酝酿帝制运动，正是那群稷下先生在准备和筹划的。

从筹划建立统一帝国的典章制度而言，那就有稷下先生淳于髡等所作的《王度记》。刘向《别录》云：

《王度记》，似齐宣王时淳于髡等所说也。（《礼记疏》卷四十三引）

《王度记》一书东汉以后亡佚了，所幸班固、许慎、郑玄等学者在书中都有所引用。从引用的文献可以看出，《王度记》规定了天子、诸侯、大夫、士、庶人的享用、婚娶、祭祀等制度，规定了公、侯、伯、子、男的五等爵制度，以及大夫在致仕和放逐时的待遇等制度。^①所谓“王度”，是指统一帝国将要建立的一套新制度，既有继承西周以来的旧制度，也有参照各诸侯国的现行制度，还有创设的新制度。比如公、侯、伯、子、男的五等爵的制度，它不见于两周金文（据郭沫若《金文丛考·金文所无考》），却见于《王度记》、《周官》、《管子》（见《度地》、《事语》）、《孟子》（见《万章》）、《逸周书》（见《明堂解》）等战国文献，证明它是稷下先生为齐国称帝所作的造说。齐国的统一天下虽然没有实现，但五等爵秩的造说却传开了。

更重要的是《周官》，这是齐帝国新的政府组织的成套计划。据顾颉刚先生的考证：1.《周官》是法家著作，后来被人错认为是儒家经典；2.《周官》和《管子》是一对孪生子，内容有许多

① 顾颉刚：“周公制礼”的传说和《周官》一书的出现，中华书局《文史》第六辑。

互相对应之处；3.《周官》是齐国人所作，不会出于别的诸侯国。^①它设官的系统，从天官冢宰、地官司徒，到春官宗伯、夏官司马、秋官司寇（冬官司空的部分遗失了），其属官已有三百六十六个官职。若问：是谁搞的这么一个规模庞大的政府组织的计划呢？在战国时代，它不会出自别的诸侯国，只能是齐国帝制活动的产物，是以淳于髡为首的那群稷下先生的集体创作。这虽是假说，但有充分的根据。

除了《王度记》、《周官》之外，还有明堂、封禅、巡狩等项典礼，从古文獻来考察，也是稷下先生造说和宣扬的。这些，都是为了建立统一帝国作准备的典章制度，也就是汉代人所称“齐礼”的由来。实际上，齐礼出于稷下之学。

稷下之学是适应宣王时帝制运动的政治需要兴盛起来的。齐国帝制运动的史实沉没了二千多年，这里只作了极简略的钩沉。

第三，稷下之学对各个学派兼容并包，通过百家争鸣，有力地促进了学术思想的交流和发展。宣王礼贤下士，广招人才，确是“争天下者必先争人”（《管子·霸言篇》）之意，是以稷下之学对各个学派能够兼容并包，来者欢迎，去者自由。

各学派的稷下先生都属于“士”的阶层，都是知识分子。不管你是法家、道家、儒家、阴阳家等，都是由齐国封建政府供养。但是，各学派的学者们各自“持之有故，言之成理”的那些不同的政治、经济、军事、哲学等等学说，却反映了封建制取代奴隶制后的社会大变动中各阶级和阶层不同的主张和政见。各家各派学者在一起讲学，“各著书言治乱之事”，发表不同的学术见解，形成了生动活泼的局面。

从文献记载看来，稷下先生有法家、道家、儒家、阴阳家、兵家、农家、名家等等学派，而其中法家、道家似是力量雄厚的两

^① 顾颉刚：《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》，中华书局《文史》第六辑。

大学派。稷下道家有多派：《管子》中的道家派，宋铤、尹文派，彭蒙、田骈、慎到派，还有帛书《黄帝四经》派，道家“易学”派^①等，足见道家学派的师徒众多。

值得注意的是，稷下学确有法家学派。在齐威王进行变法改革时，稷下先生中已有法家学派。到宣、湣时期，法家学派一辈接一辈成长，继《管子·经言》之后，又写成了包括在《外言》、《区言》内的多篇专题法理学论文。在这以后，又汇编成为战国时通行的《管子》书。如果说当时稷下学宫没有法家学派，请问今本《管子》书中那些成本大套的法家著作是从哪里写出来的呢？

各家各派的学说不同，不会没有思想交锋。法家学派是比较讲求实际的，他们强调：“事莫急于当务，治莫贵于得齐。”（《管子·正世》，“得齐”指合宜、适度）又强调：“言必中务，不苟为辩。”（《管子·法法》）意思是说，要注重解决当务之急的现实问题，不要脱离实际的空谈辩论。这些话放在百家争鸣的场合下衡量，是法家学派表明自己的态度，而又有鲜明的针对性。一般说来，在道家、儒家和阴阳家等学说中，确实存在不务实际的思想倾向。比如道家老子学说所讲“有物混成，先天地生……”的道的本体；儒家孟轲所讲“法先王”、“复三代之政”，以及“万物皆备于我”、“养吾浩然之气”；阴阳家所讲五行方位配合四时节令的五行相生之说，如此等等，都与国家治乱的当务之急距离较远。这种不务实际的思想倾向，受到注重实际的法家学派的批评。

更重要的是，稷下之学对各学派兼容并包，通过百家争鸣，大大促进了学术思想的交流和发展。研究当时写成的文献，可以发现法家、道家、儒家、阴阳家等学说是互相影响、互相渗透的。《管子》法家是受道家影响的法家，齐法家学说中渗透着道家思想，

^① 长沙马王堆汉墓出土帛书《黄帝四经》，系稷下黄老学著作。帛书《易传》和今本《易传》，据陈鼓应先生等考证，亦出于稷下道家，详见陈著《〈易传〉与道家思想》，三联书店1996年版。

它同见之于《商君书》中的商鞅派的秦法家学说显然不同。道家是受法家影响的道家，最明显的是道家学说中渗透着法家的政治观点，即以道家哲学论证法家政治，这就是道家黄老之学。

在法家学派和道家学派的影响下，儒家学说也有变化。最明显的是前有孟轲，后有荀况。孟轲的儒家学说中就渗透着道家黄老学派的影响，他主张作内心修养的“养吾浩然之气”，就出于道家名著《内业》的精气说。长期在稷下讲学自命为“大儒”的荀况，受法家和道家的影响更深，他的著作中批判吸收了齐法家和道家学说的若干因素，形成了儒、法、道合流的荀学特色。

在宣、湣时期的稷下学宫，百家争鸣形成了高潮，各派学者写成的作品犹如雨后春笋。诸如宋铤的《宋子》、田骈的《田子》、环渊的《蚡（通环）子》、接子的《捷（通接）子》等等，均经《汉书·艺文志》著录，可惜后来佚失了。流传到现在的，有《孟子》、《荀子》，慎到的《慎子》残篇和尹文学派的《尹文子》等。

还应当提到，《管子》书中的许多篇章，是在宣、湣时期写成的。它们均出于佚名的稷下先生之手，内容包括法家、道家、阴阳家、轻重家的学说，以及自然科学的作品，真是蔚为大观。而《管子》这部书，实际上是管子学派作品的汇编，以齐法家政治思想为主导，以道家哲学为基础，有其内在的综合性、系统性。

到湣王后期，稷下之学已有衰落的迹象。湣王名地，在位十七年（前300—284）。他对待各诸侯国，用荀况的话来说，是“不由礼义而由权谋”（《荀子·王霸篇》）。西汉桓宽作过这样的记述：

及湣王，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（指稷下先生）谏，不从，各分散：慎到、捷子亡去，田骈如薛，而孙卿（荀况）适楚。

（《盐铁论·论儒》）

这些有名的稷下先生纷纷离开齐国，不能不说是稷下学宫衰落的象征。而滑王以权谋为务的结果，终归是以权谋而失国丧身。这是说，燕昭王派乐毅率五国之军（燕、秦、赵、魏、韩）伐齐，滑王逃亡至莒，被楚将淖齿杀害。乐毅的军队攻入临淄，稷下学宫的师弟子们可能四散逃亡了。

（三）学宫的下坡路

齐襄王田法章，是滑王之子，在位十九年（前283—265）。燕国乐毅率大军伐齐，滑王逃至莒被害后，莒人和齐亡臣拥立他在莒即王位。襄王在莒有五年之久。齐将田单坚守即墨，依靠民众力量，以火牛阵破燕军，接着进行大反攻，恢复了大片失地，这才迎襄王于莒，回到都城临淄而听政。

当燕军攻入临淄时，“尽取齐宝，烧其宗庙”（《史记·燕世家》），但稷下学宫似未遭严重毁坏。学宫的恢复应在襄王五年以后，其实际情况如何，《史记·孟子荀卿列传》透露了一些信息：

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……

这是说，齐襄王时田骈等老一辈稷下先生都死去了，荀况是当时名望最高的老师。这时齐国仍沿袭以前的传统，给一些稷下先生以大夫的官位，不担任官吏的实职而参与议论政事，而荀况再三担任学宫的主祭人。已经恢复了的稷下学宫自然不会像以前那样兴盛，但大体上还保持旧时的传统，有各学派先生和弟子继续讲学和学习。

经过滑王末年齐国大变乱，齐法家学派的前辈稷下先生老成凋谢了。为了继承和发扬他们阐述的学说，于是把留下的作品编

辑成书，这就是战国后期流传于社会上的《管子》书。稷下先生们编成了《管子》书，接着才有讲授《管子》各篇的讲义录，即编在今本《管子》之内的《管子解》。不仅如此，这些法家学者还写成了如《君臣》上下篇、《七臣七主》等重要的法治论文（均在今本《管子》之内）。

襄王死后，王建继位。因王建年少，其母襄王之后、史称“君王后”曾摄政。王建在位四十四年（前264—221）。君王后在齐国史上是第一个“女主”，死于王建十六年（前249）。君王后摄政和王建时期的齐国，处于相对稳定的状况。正如《史记·田敬仲完世家》所记：

始，君王后贤，事秦谨，与诸侯信，齐亦东边海上。秦日夜攻三晋、燕、楚，五国各自救于秦，以故王建立四十余年不受兵。

经过湣王末年的大变乱，齐国元气大伤，国势一落千丈。这时秦国更加强盛，秦昭王任用范雎为相国，实行远交齐国、近攻三晋的策略。在这种形势下，君王后和王建采取保守退让的政策，正适应秦国远交近攻的政治需要。

在王建时期，齐国在政治上走下坡路，而稷下学宫在学术上也走下坡路。在稷下“三为祭酒”的大学者荀况，曾于范雎任秦昭王相国时去秦国考察（据《荀子·强国篇》）。看到秦国的国势蒸蒸日上，而齐国却保守退让，苟且偷安，荀况那抑郁不得志的心情是可以理解的。

荀况于王建时期曾对齐相谏说，并可能因此受谗，不得不离齐去楚。他说齐相，论述当时齐国的内外形势，提到“女主乱之官”，即是指君王后控制政权（见《荀子·强国篇》）。《史记》记载：

齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令。

(《孟子荀卿列传》)

所谓“或谗荀卿”自然是指政治上的原因。这位儒家大师自年少来稷下游学，以后“三为祭酒”，离齐去楚，实迫不得已。而自荀况去后，稷下学宫的学术活动不会不受到很大影响。今非昔比，由盛而衰，每况愈下了。

还应当提到，在王建时期，著名的阴阳家学者驺衍、驺奭继续在稷下讲学。

驺衍，齐国人，可能出于子思、孟轲的儒家学派，在稷下讲学又把阴阳五行之说加以发展，成为新的学派，即以五行相胜为主要特征的驺衍学派。在稷下，人称驺衍为“谈天衍”。他曾去过赵国，在平原君处和名家学者公孙龙争辩（《史记·平原君列传》）。刘向《别录》云：

齐使驺衍过赵，平原君见公孙龙及其徒棊毋子之属，论白马非马之辩以问驺子……

所谓“齐使驺衍过赵”，似是齐国派驺衍作为使节去赵国，这当在王建时期。驺衍后来又去燕国，在燕王喜那里做官。《韩非子·饰邪篇》说：“驺衍之事燕，无功而国道绝。”这说明他鼓吹的那套阴阳五行学说并没有什么实效，与《史记·孟子荀卿列传》所记“王公大人初见其术，惧然顾化，其后不能行之”，是一致的。驺衍的著作很丰富，《汉书·艺文志》著录有“《驺子》四十九篇，《驺子终始》五十六篇”，共一百五十五篇，可惜均已散失了。

驺奭，齐国人，在稷下“亦颇采驺衍之术以纪文”，人称“雕龙奭”，^①也是驺衍学派的阴阳家学者。驺奭的著作，《汉书·艺文

^① 裴骃《史记集解》引刘向《别录》：“驺奭修驺衍之文，饰若雕镂龙文，故曰‘雕龙’。”按：文若雕龙，应指精美的韵文，这是稷下先生一种写作风尚。

志》著录有《驸奭子》十二篇，已亡佚。

战国末季，秦王政以强大的兵力先后并吞六国，“五国已亡，秦兵卒入临淄，民莫敢格者，王建遂降”（《史记·田敬仲完世家》）。齐国灭亡，稷下学官的历史也就终结了（前221年）。但宏博精深、著作众多的稷下之学，对我国思想文化史的深远影响是永远不会泯灭的。

二 稷下“百家争鸣”的特点和规律

我们是炎黄子孙。中华民族辉煌的古文明有五千年的历史传承。而稷下学这个学术文化中心是在齐文化的摇篮中诞生和发展的。因此，应从中华文化发展的高度来考察稷下学的百家争鸣。

（一）两个角度看稷下学

首先从历史的纵向看，孔子说：“周监于二代（夏、商），郁郁乎文哉！吾从周。”（《论语·八佾》）商周古文明绚烂多姿，由此继续发展而有三部曲，即商周文化的“学在官府”（只有贵族受教育）到春秋战国的“学术下移”（出现儒、墨、道、法等学派），进而在战国中后期展开了“百家争鸣”。实际上，战国时期的百家争鸣是以齐文化为基础的稷下学为代表。

其次从地区的横向看，炎黄时代的古文明，以氏族为社会单位是多元发展的。随着经济、文化的发展和交流，经夏、商、周三代，尤其是西周的结盟式的大一统，形成了华夏族文化融合的根基，但各地区文化仍有很大的差异。从“学术下移”到“百家争鸣”，诸如儒、墨、道、法等众多学派，均出自不同地区的文化圈。^①孔子儒学出自

^① 按：所谓“地区文化圈”，是李学勤先生提出来的，他主张：“将古代中国划分为若干‘文化圈’。”详见其论文《多彩的古代地区文化》，《文史知识》1989年第3期“齐文化专号”。

鲁邹一带，尊崇西周以来德治主义传统，为维护君臣父子的政治伦理而立说。墨家兴于鲁宋一带，从儒学分化出来又另立新说，所谓兼爱、非攻、天志、明鬼等。老学先于孔学，发展于楚国、郑宋等地，区别于儒家的德治主义，着重在哲学上弘扬自然主义的道德论。法家李悝助魏文侯变法，其弟子商鞅助秦孝公变法，强调重农务本，以法治国，一于农战等。实际上，儒、墨、道、法的生发就是学术上的不同主张见解在争鸣。适应田齐变法革新而建立的稷下学宫，实行兼容百家的开放政策；便使出自不同地区的儒、墨、道、法等众家学说，如风起云涌般汇集于稷下学，展开了面对面的百家争鸣，实现了前所未有的学术大交流。

在这个意义上说，稷下学这个学术文化中心好像是一座“熔炉”，百家众说来自各地区的四面八方，经过学术熔炉的改造制作之提高，又投射到各地区的四面八方。从中华文化发展的总体看，稷下学“熔炉”熔炼的提高，客观上起着这样一种作用，即由普及到提高，又由提高到普及。这种学术熔炼是长期的、不间断的，如此循环往复，约一百四、五十年之久。请深思：稷下学“熔炉”会起着怎样的历史作用呢？

（二）稷下学术的两大特点

稷下学是顺应田氏齐国变法潮流^①而诞生的，是个新生事物，会有许多特点。仅从民族学术文化的发展考察，主要有两大特点，即兼容百家的开放性和学术争鸣的现实性。

1. 兼容百家的开放性。如前面所说，儒、墨、道、法等出自各地区的百家众说纷纷涌入稷下学，这正是它的开放性。古时学

① 这里简说“变法”的历史潮流。春秋战国之际的“礼崩乐坏”，实质上是旧贵族世袭领主制向新兴封建地主制的转变，这种体制的转变包括经济、政治和文化。适应转变的历史规律，才有战国时期各诸侯国先后变法的历史潮流。参看杨宽《战国史》第五章《各诸侯国的变法运动》，上海人民出版社1980年版。

术传播的条件很差，因而古人重视师承。经师弟传承，便有学术上的积累和发展；这种积累、发展具有深厚的社会文化基础。孔子儒家、老子道家都生发于春秋末，历经传承而学术积累愈益宏富。如所谓“儒家八派”，而以孟、荀最著；老子道家也发展为列子学、管子学、庄子学等。法家、墨家的传承也大致如此。总之，各大学派都是根柢深厚，各具优势，各有其传承的代表人物和作品。

在古时学术交流十分困难的条件下，出现了对外开放的稷下学宫，这是多么令人惊喜的事！如《史记》所述：齐宣王时“稷下学士复盛，且数百千人。”（《田齐世家》）这个学宫的规模宏大，各学派的稷下先生及其弟子竟有“数百千人”之多。本来各处于一个角落的学者及其弟子们受封闭环境的限制，眼界不宽，思路不畅。一旦来到稷下学这个新天地，打开了封闭的眼界，听取不同见解的争论，心情和思路为之一畅，也就跃跃欲试地参与争鸣。

2. 学术争鸣的现实性。当然，来自不同地区的各学派学者可以各抒己见，或参加所谓“期会”的讨论，或讲学授课，或与好友商谈切磋，并没有什么限制。但请注意田齐君主的意向，如《史记》所说：“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，皆赐列第为上大夫，不治而议论。”（《田齐世家》）这个“不治而议论”很重要，意即不担任行政实职而参与议论政事，提供咨询。这种参政、议政就有很强的现实性，往往是齐君最关心的大政方针，征求稷下先生们的意见。请读《孟子》书吧，孟轲这位儒家大师任为齐卿（客卿），常被宣王提出咨询，如燕国发生内乱，“齐人伐燕，胜之”，下一步怎么办？宣王就此征求孟子的意见（《孟子·梁惠王下》）。诸如此类，齐国君主关心的政事，都会听取稷下先生的意见，这都是现实性很强的问题。至于著书立说呢，《史记·孟子荀卿列传》说：“自邹衍与齐之稷下先生……各著书言治乱之事，以干世主。”请细读出于稷下的帛书《黄帝四经》吧，其中的《经法》内涵推天道以

明人事，几乎都是以“逆、顺”对比总结治乱兴衰的政治经验，可以说是“著书言治乱之事，以干世主”的典型。

由此可见，稷下学的学术交流，其现实性很强。之所以如此，与田齐君主之关注现实政治分不开，总是在那里提出问题，征求意见，因而稷下学也就起了咨询机构的作用。

（三）百家争鸣的规律性

稷下学作为学术交流的“熔炉”，具有怎样的规律性呢？依据出自稷下的《管子》书、帛书《黄帝四经》、《孟子》、《荀子》等文献资料，作深层次的发掘，其规律可概述为：优势互补，融合趋同及发展创新。

1. 优势互补。儒、道、墨、法等各派学者来到稷下，由于学派长期传承而各有优势。在学术交流过程中，稷下各家学者往往持守学派本位，从学派的视角观察、分析问题，因而不能不发生这样那样的争辩。稷下学多能言善辩者，如淳于髡人称“炙毂过（辘，车之盛油器）髡”，孟子“辟杨、墨”亦善辩，田骈人称“天口骈”等。再看看儒家荀况所写的《非十二子》吧，他持守儒家本位，对当时“持之有故，言之成理”的各家学说一一评论。由此想见这位儒家大师也是善辩者。稷下学的百家争鸣，各家学者的视角不同，取舍不同，彼此间的争辩似乎是家常便饭。有时争论得面红耳赤，但事后深刻反思，又觉得对方见解有可取之处，从而取人之长，补己之短。

学术思想的交锋，重在比较。有比较才有鉴别，有鉴别、有斗争才有发展。学派间争鸣的实际情况是错综复杂的（请参读本书第二章）。但是，争来争去，比来比去，如常语所说：“鼓不打不响，理不辩不明”，各派学者们多是思想沟通，取长补短，在学术交流中得到若干共识，从而实现优势互补。

2. 融合趋同。在学术争鸣和交流的过程中，各家学者总是天天同各种思想资料打交道。而思想资料来自各地区的四面八方，汇

集于稷下学这个学术中心，成为当时最为丰富的学术宝库，甚至可以说是独一无二的宝库。这为各家学者治学、撰文、著书带来极大方便。思想是可以吸收的、渗透的、融合的。尽管各家学者的师承不同，但在学术交流中彼此思想沟通，相互间取长补短，有取有舍，因而逐渐形成各家学说的融合趋同。

各家稷下学者持守学派本位，吸收了别家许多新思想，也不愿丢弃本来的学派。如齐法家的典型法理著作《管子·任法》说：“黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。”这是依托黄帝为法治祖师。接着又说：“所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”这是吸收“仁义礼乐”等儒家学说。篇中还说：圣君“任大道而不任小物”，“守道要，处佚乐……”这又是融合道家学说。从《任法篇》可以看到齐法家“法、道、儒”思想融合的趋向。典型的道家著作《心术上》，继承老子道家哲学而又加推衍：“虚而无形谓之道，化育万物谓之德，君臣父子人间之事谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼，简物小大一道，杀僇禁诛谓之法。”其解释说：“……故礼出乎义，义出乎理，理因乎道者也。法者所以同出，不得不然者也……”这是说“礼、义、法”同出于道，都是“道”的社会体现。作者持守道家本位，又吸收了儒家倡导的礼义和法家坚持的法治，将“道、法、儒”思想融合为一体。儒家荀况以孔子、子弓为师承而自认“大儒”（《荀子·儒效》），吸收了许多道家哲学思想（见《天论》、《解蔽》等），又吸收了齐法家学说（如《强国》之“隆礼”、“重法”并提等），形成为“儒、道、法”思想融合的荀学特色。从上举三例看来，法家、道家、儒家在学术交流过程中的融合趋同，不是很明显吗？

3. 发展创新。稷下学术“熔炉”的改造制作，在优势互补、融合趋同的基础上，而有发展创新。这种发展创新，突出地表现在生发出黄老新学，诸如《管子》书的黄老学、帛书《黄帝四经》、田骈、慎到学派、宋钘、尹文学派等等。除道家黄老学以外，其

他出自稷下的《管子》法家、《荀子》儒学等学派著作，也都有不同程度的发展创新，带着百家争鸣的印记。

（四）体现时代精神的新思想

稷下学术具有多元的优势互补的高起点，又遵循百家争鸣的规律提升到前所未有的高水平，从而涌现出若干体现着时代精神的新思想。这些新思想已超越学派而跟着时代脉搏的跳动，起着社会先导和催动的重要作用。

1. 实现“大一统”的先进思想。战国中、后期，大国的兼并战争更为激烈，人民处于水深火热之中，人心思“统”是大势所趋。稷下的各学派尽管争论不休，但在实现“大一统”的问题上却意见一致。魏襄王问孟子：“天下恶乎定？”孟子的回答很干脆，说“定于一！”（《孟子·梁惠王上》）荀子也一再赞颂“四海之内若一家。”（《荀子·儒效》）《管子》齐法家主张变法改革，富国强兵，希图以齐国为基地而统一天下（请参读本书第二章内《〈管子〉与〈孟子〉政治学说的比较》）。道家黄老学说重塑黄帝四面的宏伟形象，是为实现大一统造作舆论（见帛书《十大经》）。由于稷下各学派从不同的角度赞颂黄帝，对于此后形成“百家言黄帝”的时代思潮起了重要作用。

2. “天、地、人”一体观及推天道以明人事的思维方式。这是有中国特色的哲学思想，渊源于老子学、列子学，进而又由稷下道家黄老学推衍、生发，其哲理内涵更为丰富。大意是说“天、地、人”为一总体，自然天道的运转有其客观规律，社会人事不能脱开自然天道，也有寓于其中的客观规律，其要领在于人们提高认识能力，把握主观合于客观的规律性。这是道家黄老哲学体现着时代精神的新高峰，并渗透在民族心理的深层次（请细读本书第四章《黄老新学的时代精神》）。

3. “修、齐、治、平”的爱国主义精神。所谓“修身、齐家、治国、平天下”是中华民族历经传承两千年来的名言。追本寻源，

实出于《老子》的“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡……修之于国……修之于天下……”（第五十四章）经由稷下学术争鸣的改造制作，从而嫁接于儒学（见于《孟子》）。后又传承于《礼记》中的《大学》篇。宋元以来所谓“四书”，《大学》名篇在其内，从而“修、齐、治、平”思想深入人心。实质上这是有民族传承的爱国主义思想，强调“从我做起”。如宋代范仲淹提出的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，顾炎武持守的“国家兴亡，匹夫有责”等名言，都是由此生发而深入人心，成为中华民族的爱国主义优良传统（请参读本书第二章内《道家学说对先秦儒学的影响》）。

如此等等，不再多说。归结一句话，尽管稷下学宫早在秦国灭齐时结束了，但其卓越的先进思想渗透在民族心理的深层，经辈辈传承是永不泯灭的。

三 《管子》书系稷下“百家争鸣”的投影

《管子》书系稷下学“管子学派”遗著之汇编。从稷下“百家争鸣”的角度看，《管子》是争鸣中最有代表性的著作。也可以说是百家争鸣的投影。就《管子》全书的总体作深层次开掘，其思想内涵具有综合性、系统性的特征：法家、道家、儒家、阴阳家、名家、农家、轻重家等思想学说；相互影响，互补趋同，而以齐法家政治思想为主导，体现着稷下学百家争鸣的开放性、现实性的特点及其互补、趋同、创新的规律性。

（一）齐法家学说“法、道、儒”融合的特色

先从齐法家学说讲起。荀况的弟子韩非所写的《五蠹篇》说：“今藏‘商、管之法’者，家有之”，“商法”指《商君书》，“管法”指《管子》书，均为学派著作。但齐法家“管法”的学说与秦法家“商法”显然不同，它吸收了道家、儒家学说与法家学说

融为一体。

齐法家典型法治论文《管子·任法》说（以下凡引《管子》只记篇名）：“黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”又强调：“民不道法则不祥，……群臣不用礼义教训则不祥。”这里所说的“仁义礼乐者，皆出于法”、“不用礼义教训则不祥”，表明了齐法家以厉行法治为主，以礼义教化为辅，软硬两手兼施并用。厉行法治是强制执行的；所谓“仁义礼乐”、“礼义教训”，则是儒家倡导的道德规范。《管子》开宗明义的《牧民篇》已指出：礼义廉耻，国之“四维”，“四维不张，国乃灭亡”。《五辅》也强调“礼有八经”，即“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度”，这里的上下、贵贱、长幼、贫富提为“八经”，无非是为了维护以君权为首的政治伦理的等级制度，并以此教民，形成礼义教化的道德规范。这说明，齐法家在其著作中吸收了儒家的礼义思想，融入自己的思想体系。而这与秦法家之反对儒学恰成鲜明对比。

齐法家吸收、融合道家哲学更为突出。开宗明义的《牧民篇》称述：“唯有道者能备患于未形也，故祸不萌。”这里的“有道者”指能够体道用法的君主，怎样“备患于未形”呢？《形勢》作了哲学解释：“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。……藏之无形，天之道也。”这是“王天下”的“道”的哲学，它渊源于老子道家学说。自然天道是“藏之无形”，即看不见、听不到、摸不着的，但并非不可知，而要探索并掌握自然天道“常”、“则”的规律，“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天圉（违）之。……顺天者有其功，逆天者怀其凶。”如果国君立法出令掌握这种“道要”的规律性，顺从而不违反，便能趋吉避凶，“备患于未形”。正如《君臣上》所说：“天有常象，地有常形，人有常礼，一设而不更，此谓‘三常’。兼而一之，人君之道也。”这里兼天、地、人之“三常”而一之，指人君执掌“道要”，慎重立法和决策。

齐法家强调国君“执道要”，体道用法，因此法家著作各篇多见“道、法”并提之处。诸如：

明王在上，道、法行于国……（《法法》）

夫道者虚设，其人在则通，其人亡则塞者也。……是以知明君之重道、法，而轻其国也。（《君臣上》）

圣君亦明其法而固守之，群臣修通辐凑（輳）以事其主，百姓辑睦，听令道法以从其事。（《任法》）

这些“道、法”并提之处，均论证独掌大权的君主应体道执法，以法治国。

由此可见，齐法家不仅接纳了儒家学说而且吸收了道家哲学，从而发展创新，形成一种以“法、道、儒”思想融合为特点的法家新说，在先秦是别具一格的。

田齐变法后实行的是法家政治。在稷下，各派学者一起讲学，进行学术交流。一方面以法家学派为主导，吸收道家、儒家等学术之长；另一方面，道家、儒家、阴阳家、轻重家等学派也吸收并融合法家学说。因此，齐法家政治思想在各家学说中均有渗透、融合，占居主导地位。以下逐次进行剖析。

（二）道家黄老学的“道、法”结合

在稷下学术交流的“熔炉”中，不仅田齐法家学派吸收来自楚宋的道家学说，而且道家学派也吸收齐法家学说，纳入自己的体系，创出了以“道、法”结合为核心的黄老新说。

所谓黄老新说，即《史记》一再提到的“黄帝老子之言”。黄帝，在田齐倍受尊崇，一因黄帝被田齐统治者认作远祖。威王所铸《陈侯因敦》铭文称：“其唯因敦（威王之名），扬皇考昭统，高祖黄帝，迩嗣桓、文……”二因齐法家依托黄帝为法家祖师。《任法》说：“黄帝之治天下也……置法而不_レ变，使民安其法者也。”

田齐变法后，国富兵强，酝酿称帝的帝制活动，尊崇黄帝，推行法家政治。老子，指道家哲学。据《史记》记载，稷下先生“慎到，赵人；田骈、接子，齐人；环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”（《孟子荀卿列传》）道家学派乃稷下一个大学派，其中学者众多。道家和法家学者一起讲学，法家吸收道家哲学之长，道家又吸收法家政治之长，因而两家学说互补、交融，你中有我，我中有你。道家黄老学的主要特征是以道家哲学论证法家政治，其中多是精言粹语的道论。《管子》中有《形势》、《枢言》、《宙合》、《心术》上下、《白心》、《内业》、《正》、《势》、《水地》、《九守》等篇。

1. 黄老道家推衍老子学说，只着重承继“道”的哲学思想，而在政治思想方面却有所改变，重要在于对待“礼、法”的根本态度上。老子学批评说：“礼者，忠信之薄而乱之首。”（三十八章）又说：“法令滋彰，盗贼多有。”（第五十七章）黄老道家一反这种政治态度，论证说：“虚而（原作‘无’，据《管子集校》改）无形谓之道，化育万物谓之德，君臣父子人间之理（原作‘事’，据后之传文改正）谓之义，登降揖让、贵贱有等、亲疏之体谓之礼。简物小大一道，杀戮禁诛谓之法。”（《心术上》）这段论说无异是黄老学派的指导理论，一是把“道、法、礼、义”结合起来，它们都是实现政治统治所需要，既体现“道、法”思想融合，又体现“道、法”与儒家“礼、义”的融合。二是对于老子反对“礼、法”的政治学说而言，无疑是一种“转轨”，即从老子的批评“礼、法”转到黄老的提倡“道、法、礼、义”结合，从而形成“君人南面之术”。^①

2. 黄老学以齐法家政治思想为主导。田齐变法，以法治国，反映在《管子》书，实行的是法家政治，因其中的政治、法理、军

^① 详见拙作《〈管子〉中的道家黄老学说新探》，在《管子新探》第五章，中国社会科学出版社1995年版，第88页。

事、经济学说十分丰富。以道家哲学论证齐法家政治，在道家篇章中多见。例如：

齐法家坚持以法治国，在君臣关系上一再强调：“君臣之间明别”，意即要有明确的分工，反对“君臣共道”，大臣专权（《明法》）。道家对此便以君道“无为”、臣道有为来论证。《宙合》说：“君出令佚，故立（位）于左；臣任力劳，故立（位）于右。夫五音不同声而能调，此言君之所出令无妄也，而无所不顺，顺而（则）令行政成；五味不同物而能和，此言臣之所任力无妄也，而无所不得，得而（则）力务财多。”这里的“君佚”、“臣劳”，指君道“无为”而臣道有为。国君主管立法决策，君下分头执行，要求“君之出令无妄”、“臣之任力无妄”，这样，以法治国才能落到实处。

齐法家一再强调的君臣分工，道家作品《心术上》亦有哲学论证，即：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍循理；嗜欲充盈，目不见色，耳不闻声。故曰：[心术者，无为而制窍者也。]（此十字据后文补）”这里，以心与九窍比喻君主与臣下的关系，所谓“心术”，即君道“无为”、臣道有为的御臣之术。

这类的实例甚多，举一反三，触类旁通，不再多举。

3. 黄老道家吸收形名学说，形名为法术所用，成为形名法术之学。如黄老著作中的“正名自治，奇（倚）名则废”；“正名法备，则圣人无事。”（《白心》）“夫名实相怨（背离之意）者久矣，是故绝而无交（指名不合于实）；惠（慧）者知其不可两守，乃取一焉（指以名就实的正名），故安而无忧。”（《宙合》）从春秋到战国社会大变动中，出现了许多名实背离的现象，因之兴起了主张名实相合的形名之学。黄老道家吸收了这种正名学说，使之与君主执法技术结合起来，阐发了名实相合、循名责实的正名论，强调君主“贵名”、“名正法备，则圣人无事”的无为而治。

道家黄老学派是在稷下特定环境中孕育成长的一种新学。从

哲学内涵说，其主要特点以道家为本位，为法家政治作论证，并融合儒家、形名、阴阳等学说。

（三）法家政治思想在阴阳五行说的渗透

《管子》阴阳家作品有《四时》、《五行》、《轻重己》三篇；又有《幼官》和《幼官图》（两者文字实为一篇，似系法家与阴阳家合作）。如果说道家为齐法家政治作哲理的论证，那么阴阳家则为法家政治作阴阳五行说的补充，体现在以“务时而寄政”为内容属于五行相生系统的“四时教令”上。

首先，“务时而寄政”（《四时》）是齐法家一个重要观点。开宗明义的《牧民篇》强调：“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。”所谓“务在四时”，指以农业为本事，加强农业的行政管理，按春夏秋冬采取必要的措施，为农民办实事，以促进农业发展，从而富国富民（参考《乘马》等篇）。阐发“牧民”学说的法家政论《禁藏》又说：“四时**事备**而民功百倍矣。故春仁、夏忠、秋急、冬闭，**顺天**之时，**约地**之宜，**忠（中）人**之和，故风雨时，五谷实，草木美多，六畜蕃息，国富兵强，民材而令行。”所谓“四时**事备**”，即指篇中的四时教令（文长不引）。

阴阳家著作与上述齐法家政治观点相合，《四时》开头托管仲立言：“管子曰：令有时。无时则必视顺天之所由来，五漫漫，六悒悒，孰知之哉？唯圣人**知四时**。不知四时，乃失国之基，不知五谷之故，国家乃路（露，败坏之意）。”这段话强调“知四时”与《牧民》所说“务在四时”、《禁藏》所说“四时**事备**”均相合。《四时》还论述：“阴阳者天地之大理也，四时者阴阳之大径（经）也，**刑德合于时**则生福，**诡（违背之意）**则生祸。”这里不仅是农业生产的“务在四时”，而且包括法制的“**刑（刑罚）德（赏赐）合于时**”，涂染着阴阳家色彩。

其次，“人与天调，然后天地之美生”（《五行》）及四时教令。

阴阳家著作《四时》、《五行》等篇，均属于四时与五行相配合的五行相生系统，而其中的基干则是四时教令。所谓“人与天调，然后天地之美生”，指君主按四时节序发布政令，使人事合于自然天体运行的规律。从天人关系上看，教令措施包括“春羸育，夏养长，秋聚收，冬闭藏”；还包括夏季“赏赐赋爵，受（授）禄顺（读巡）乡，谨修神祀，量功赏贤，以助阳气”，冬季“断刑致罚，无赦有罪，以符阴气。”（均见《四时》）这种四时教令是五行相生说的基干，有一定的科学、合理因素；但另一方面，“四时禁忌”也有阴阳灾异的迷信成分。

齐法家著作《禁藏》和阴阳家著作相比较，其中均包含四时教令的内容，可以发现两家学说的互相交流和互相渗透。现将两篇中四时教令的梗概摘要如下，作一对照。

齐法家《禁藏》	阴阳家《四时》
当春三月……发五政……	春三月，以甲乙之日发五政：……
夏赏五德……	夏三月，以丙丁之日发五政：……
秋行五刑……	秋三月，以庚辛之日发五政：……
冬收五藏……	冬三月，以壬癸之日发五政：……

由此可见，两篇四时教令的梗概大同小异，注意两点：1. 齐法家擅长政治法理，阴阳家擅长天文星占，通过学术交流，而形成“务时而寄政”的四时教令。2. 四时教令从属于以法治国的法制，实以齐法家政治思想为主导。

（四）法家政策驱动的农业科技学

《管子》中的《度地》、《地员》两篇，均属农业科学技术文献，因何收在《管子》书内呢？这同齐法家推行重农富国政策，加强对水利和农业的指导和管理分不开。《立政》明确表述：

水利由“司空”专管：“决水潦，通沟渎，修障防，安水藏，按时水虽过度，无害于五谷，岁虽凶旱，有所粉获，司空之事也。”这是司空的职责。

农业由“司田”（原作“由田”，“由”与“申”字形近而讹；而“申”与“司”古通，申田即司田，详见《管子集校》）专管：“相高下，视肥磽，观地宜，明诏期（指农民服从四时教令的诏令之期），前后农夫，以时钧（均）修焉（指按照农时全面而妥善地安排农事），使五谷桑麻皆安其处，司田之事也。”这是司田的职责。

这说的是在中央王朝所设“司空”管水利、“司田”管农业，负责推动重农政策的执行和落实。而在专管机构内设有通于水利、农业的科技人才，他们从实践中积累丰富的经验，提到理论的高度，便写成如《度地》、《地员》之类的科技文献，这种通于水利、农业科技的人才专门家。

《度地》的内容讲除“五害”（即水、旱、风雾雹霜、疠、虫），而主要是讲治理水害，使水利建设与四时农务作相互协调的合理安排。这明明是总结实际经验的论文，当出自专门家之手。这同上述经管水利的“司空”职责：“决水潦，通沟渎，修障防……”恰相吻合。

《地员》是讲各种的土地、土壤，对于各种不同的农林等植物，起着不同的实际作用，显然是专门家通过实践经验而总结成为理论，如夏纬瑛先生所谈，是古朴的生态植物学作品。^① 应予注意，这同上述经管农业的“司田”职责：“相高下，视肥磽，观地宜，明诏期……”也是应合的。

不可忽略，这两篇农业科技文献均系依托管仲而立言的。《度地》全篇用齐桓公和管仲一问一答的形式来表述，开头说“昔者桓公问管仲曰：……”所谓“昔者”，自然是依托。《地员》开头

① 夏纬瑛：《〈管子·地员〉篇校释》，农业出版社1981年版。

说：“夫管仲之匡天下也……”也是依托管仲而立言。

这两篇农业科技古文献，如以上的论证，确是齐法家推行重农富国的政策，从而推动了农业科技的发展，才出现总结科技经验的《度地》和《地员》。

（五）齐法家政治思想在轻重家学说的渗透

《轻重》诸篇的通体打着以齐国为本位的许多战国时代印记，当是田齐轻重家论著的结集。尤其引人注意的是齐法家政治思想在其中有明显的渗透。

齐法家政治学说如《牧民》、《权修》、《乘马》、《版法》等篇，反映了田齐变法、富国强兵的方针和政策，其中阐述了财政经济管理的指导思想。开宗明义的《牧民篇》写道：“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。”它体现治理国家、富国富民的基本政策。为了管好国家财政经济，《权修》提出：“取于民**有度**，用之有止，国虽小必安；取于民**无度**，用之不止，国虽大必危。”这里强调了财政、税收要有度量界限。论说政府财经管理的《乘马》指出：“天下**乘马**服牛，而任之**轻重**有制。”这里提出了“轻重”的概念；所谓“乘马”，本义指军赋。^①又说：“黄金者用之量也（以黄金为货币尺度），辨于黄金之理则知侈俭，知**侈俭**则百用节矣。故俭则伤事，侈则伤货。俭则金贱，金贱则事不成，故伤事；侈则金贵，金贵则货贱，故伤货。”这里所说的“辨于黄金之理则知侈俭”，正是应用“轻重术”理论阐明国家财经管理的“知侈俭”，掌握度量界限，既要避免“俭则伤事”，又要防止“侈则伤货”，含有深刻的辩证因素。《版法》进而强调：“审用财，慎施报，察称量。故用财不可以蓄，用力不可以苦。用财蓄则费，用力苦则劳。民不足，令乃辱；民苦殃，令不

^① 请参读李学勤先生《〈管子〉“乘马”释义》，此文考证精确，见《管子学刊》1989年第1期。

行。”这里又把“审用财”和“量民力”的内在联系阐明了。但是，齐法家这类财经管理的理论仅仅是一些政策原则。

《轻重》诸篇则是展开的讨论和发挥，内容集中而丰富。各篇并非一人所作，其观点和说法亦不尽相同，体现着“争鸣”精神。尤其引人注意的是，其中多处引用齐法家政论中的观点和文句。比如：

《事语》引《牧民》：“彼善为国者，壤辟举则民留处，仓廩实则知礼节。”又引《七法》：“发如风雨，动如雷霆，独出独入，莫之能禁止，不待（原作‘待’，‘恃’之误抄）权与。”

《轻重丁》引《牧民》：“管子曰：今为国有地牧民者，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。”

《揆度》引《七法》：“令贵于宝，社稷重于亲戚。”

《地数》引《形势》：“能者（《形势》作‘巧者’）有余，拙者不足。”

《轻重》诸篇引用齐法家政论中的著名观点和文句又加以阐发，应看作齐法家政治思想在轻重家财经管理学说中的渗透。这种渗透说明什么呢？

首先，《轻重》中“轻重”思想体系从属于齐法家政治思想体系。这是因为，田齐变法的政治经济体制改革是一个整体，而财经管理的改革是它不可缺少的一个组成部分。应当看到，“轻重”思想体系实以《国蓄》为纲领，而《国蓄》从内容到文字打着许多鲜明的战国印记，作于田齐并无疑义。还应看到，齐法家政论有专讲财经管理的《乘马》，因而“轻重”体系中便有《匡乘马》、《乘马数》、《问乘马》（已佚）等三篇，两者对应亦非偶然。还应指出，《轻重》诸篇除《国蓄》外，其他十多篇均用齐桓公与管仲对话体裁来表述，亦是作于田齐、属于管子学派的明证。

其次，《轻重》这组文献当是田齐轻重家著作的结集，专业性很强。这有其内证，《轻重甲》写道：“桓公问于管子曰：今欲调高下，分并财，散积聚……，散之有道、分之有数乎？管子对曰：

唯轻重之家为能散之耳，请以令轻重之家。”于是备车迎接一位名叫“癸乙”的轻重家来了。轻重家当是一个学派，有些轻重家在稷下学宫讲学著述，培养人才；有些轻重家则在政府中从事财经管理工作，反映在《轻重》诸篇有许多专用术语，如“衡数”、“准平”、“财之朴”等等，是当时行用的。据此可知，在稷下百家争鸣中，轻重家是一个重要学派。

总括说来，我们多年研究《管子》书，有以下深切体会：

1. 《管子》是稷下之学最有代表性的著作，是田齐变法的时代产物，也是稷下百家争鸣的投影。

2. 《管子》书有其内在的综合性、系统性。作为管子学派的著作，是以齐法家政治思想为主导，包容道家、儒家、名家、农家、阴阳家、轻重家等学说，有其整体的统系脉络，而非“大杂烩”。

3. 研究稷下道家黄老学各派，应注意参考《管子》书，多作比较研究，这一点十分重要。

四 《管子·经言》思想“法、道、儒” 融合的特色 ——兼论《经言》不是管仲遗著

近世著名学者郭沫若、冯友兰、顾颉刚等几经考察，都认为《管子》书（包括《经言》组）为战国著作，出于齐国稷下之学。郭沫若先生说：“《管子》书乃战国秦汉时代文字之总汇，其中多有关于哲学史、经济学说史之资料。”（《管子集校·叙录》）哲学家冯友兰指出：“从《管子》这部书称为‘管子’这点看，《管子》这部书必定是和齐国有关的。……而当时能够写出这么多文章的人才聚集的组织，只有稷下学宫。……《管子》所收的文章都是当时稷下先生们写的。……思想虽比较复杂，而法家、黄老

思想还是占主要地位。”（《中国哲学史新编》第一册第三章）史学家顾颉刚说：“《管子》一书是先秦诸子中的巨帙，历来相传是帮助齐桓公成就霸业的管仲所作。……管仲本是一个干实际政治工作的人，哪会有空闲功夫去著书，更哪会成为一位大著作家？……我很怀疑《管子》书竟是一部‘稷下丛书’。”（《“周公制礼”的传说和〈周官〉一书的出现》，《文史》第六辑）这几位学问专精的学者，都认为《管子》书不是春秋前期的管仲遗著，而是战国田齐稷下学的稷下先生们著作的汇集，而以法家、黄老思想占主要地位。

但是，传统习惯势力是顽强的。近年仍有些人重弹《管子》书、尤其是其中的《经言》为管仲遗著的旧调。解放思想，实事求是，我们现就《经言》这组文献，应用“内证”考察法，考实探真，引出结语，^①证明《经言》不是管仲遗著。这里着重指出，这种有真凭实据的考证十分重要，既能理清其出自稷下的学术流变，又能解开是否管仲遗著的疑团。

（一）《经言》的学派性质和特征

《经言》这组文献，包括《牧民》、《形势》、《权修》、《立政》、《乘马》、《七法》、《版法》、《幼官》和《幼官图》。

从《经言》诸篇文献的实际出发，用“内证”考察法具体分析其思想内涵，确实具有内在的综合性、系统性。正如《管仲遗著考》所说：“《经言》各篇乃是一个不可分割的完整的思想体系。”^②我们不同意管仲遗著的旧说，却十分赞成《经言》内涵是

① 我们研究《管子》书多年，所用的“内证”考察法，即对每一篇反复探索其思想内涵、学术流变、文体形式、作者特点及其历史背景，据以取得大量的第一手资料，作为科学研究的基础。详见拙作《管子新探·导论》，中国社会科学出版社1995年版。

② 关锋、林聿时：《管仲遗著考》，认为《管子·经言》系春秋时的管仲遗著，见《春秋哲学史论文集》，人民出版社1963年版。

一个不可分割的完整的思想体系，可称之为“牧民”学说的体系，系田齐威、宣时变法革新的历史产物。其学派性质属于齐法家，其学派特征与秦法家商鞅派法家唯法是用、反对礼教不同，而是吸收老子道家思想、孔孟儒家思想形成为齐法家“法、道、儒”的融合，带有浓重的黄老气息。

1. 《管子·经言》作于田齐，出自稷下。《史记·田齐世家》说：“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，皆赐列第为士大夫，不治而议论。”这里注意两点：（1）稷下先生七十六人是绝对数字，提名的仅有六人，佚名的却有七十人之多。《管子·经言》系推崇并依托管仲的齐法家著作，属于法家的稷下先生们很可能均在佚名的七十人之内。由于《经言》是学派著作，而当时的学术风气，其作者均不属名。（2）所谓“不治而议论”，指稷下先生不担任行政实职，而参与议政，提供咨询。

2. 《经言》诸篇乃是稷下先生参与议政，向田齐君主提供咨询的著作。这有其思想内涵的“内证”：《牧民》所说：“毋蔽汝恶，毋异汝度，贤者将不汝助”，三个“汝”字均指国君，体现出直陈谏言的本色。《牧民》更提出：“察于时而审于用而能备官者，可奉以为君也。”好大的口气，竟提出“奉以为君”的标准来！论说“王天下之道”的《形势篇》，其中所论“言而不可复者，君不言也；行而不可再者，君不行也。凡言而不可复、行而不可再者，有国者之大禁也。”这里的“有国者”无疑指君主，说过的错话“不可复”，做过的错事“不可再”，也是直陈谏言。《权修》政论中“牧民者”应如何如何凡九见，明明是写给国君看的。《版法》系“牧民”学说之撮要，短短篇文写在版牍上，献给国君以为座右铭。如此等等，可以证明《经言》各篇系管子学派佚名稷下先生出谋献策、提供咨询之作。

3. 《经言》的内涵每篇各有重点，而以《牧民》为纲领形成一个思想体系。如《形势》道家气息浓厚，重点阐明“王天下”的

自然天道观；《权修》重点论说政权建设及法治理论；《立政》重点讲选贤使能、设官任职及“布令出宪”；《乘马》重点讲发展经济、倡导农务；《七法》则重点论说军事战备及作战原则，等等。由此看来，这些篇章之各有重点，似乎作者们事先商量过，而后分头撰写完成的，因而形成了完整的体系，即齐法家“法、道、儒”思想融合的体系。

（二）怎样理解“法、道、儒”思想融合？

田齐变法自然是推行新的法家政治。从变法的政治、经济、军事、文教等新的体制说来，《经言》思想体系所反映的正是具有时代特征的新体制，而不是旧贵族领主制的旧体制。从体制上看，这是对传统的管仲遗著说的一种否定。再从《经言》所体现的学派渊源和特征说来，“牧民”思想体系的最大特点是战国时期“法、道、儒”三家学说之融为一体。而这又是对传统的管仲遗著说另一种否定。

怎样具体理解《经言》思想“法、道、儒”融合呢？

1. 融合的学术渊源。法、道、儒三家出自不同的地区文化，各有其代表人物。孔子曾问礼于老子，因而老学先于孔学。老子、孔子生活于春秋末，实际上已开始传播其道家、儒家学说，分别见于《老子》和《论语》。孔子、子思、孟子等儒家学说的传播，主要在鲁邹一带。老子、列子、庄子道家学说的传播，主要在楚国及郑、宋等地。而法家学说的兴起，首先是魏文侯任用法家李悝实行变法，“尽地力之教”以发展农业，作《法经》而以法治国。适应旧贵族领主制转变为新贵族地主制的历史趋向，变法浪潮推向楚、秦等国，乃有法家吴起在楚国变法，李悝弟子商鞅在秦国变法，以及齐国威、宣时的变法。要言之，法家、道家、儒家各有其地区文化的学术渊源。从春秋末叶到战国中期，三家学说的传播逐渐扩展开来，才有田齐变法在指导思想上的“法、道、儒”融合。实质上，这是受历史规律制约的。

2. 稷下“百家争鸣”的特定环境。稷下学兴盛于威、宣之时，是为变法改革、富国强兵出谋划策的。这里，众家各派各献其长，学术争鸣和交流像是一座熔炉，对来自楚、宋的道家说，出自鲁、邹的儒家说，以及法家、形名、兵家、农家、阴阳家、轻重家等等学说，通过百家争鸣而重新熔铸。齐法家以法家为本位的“法、道、儒”思想融合，正是在这种特定环境中形成的。

与此不同，由商鞅变法发展起来的秦法家学说，是在秦国文化后进的特定环境中成长的，多政策阐述，少理论概括，而且严刑厉法、“以刑去刑”，反对礼义教化，强调以法为教，以吏为师。如果作个简要的比较，秦法家学派《商君书》的法制学说，属于封闭型的；而齐法家学派《管子》书“法、道、儒”融合的学说，则是开放型的。

3. 齐法家学说“法、道、儒”融合的实质。这不是三家学说的混合、杂烩，而是以齐文化为深厚基础，经过改造制作，使之成为适合齐国现实国情的法家新说。本来，儒家强调“德治”，孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”（《论语·为政》）道家强调“道治”，即顺任自然的“无为”而治。但老子学说反对“礼、法”，说“礼者，忠信之薄而乱之首。”（《老子》第三十八章）又说：“法令滋彰，盗贼多有！”（第五十七章）法家强调“法治”，颁布法令，以法治国，如魏国李悝之作《法经》，其弟子商鞅在秦国变法又作《秦律》。儒家“德治”，道家“道治”，法家“法治”，而齐法家对三家学说有取有弃，批判地继承，从而形成为“法、道、儒”思想融合的法家新说。这种有机地思想融合的改造制作，是经由参政议政的稷下先生的理论思维而实现，集中体现在《经言》这组文献里。

4. “法、道、儒”融合的齐法家新说之基本内容。应用“内证”考察法探索《经言》各篇，取得丰富的“内证”，其中的基本内容可概述为三个要点：

（1）农本思想与民本思想结合。以农业为本事，“务在四时，

守在仓廩”（《牧民》），辟地垦荒，招徕远民，依靠广大人民发展农业生产，并且寓兵于农，从而富国强兵，扩充综合国力，这是齐法家变法革新的进步思想。我们知道，老子道家主张顺任自然、“无为”而治，不强调发展生产。孔子儒家倡导“德治”，也不重视农业生产。唯独法家坚持重农富国、一于农战的主张，从李悝到商鞅又到齐法家，都突出地重视发展以农业为主的社会生产力，从而富国强兵。

农业和农民是分不开的，因而农本思想与民本思想相结合。为了充分调动广大农民的积极性，齐法家反复强调“令顺民心”、“量民力”、“养桑麻、育六畜”、“使民各为其所长”、“不强民以其所恶”，这种农本与民本结合的政治主张，在田氏家族有其历史渊源。从田氏“专齐政”时，“以大斗出贷，以小斗收”，以此拢络民心（《史记·田齐世家》）。齐法家总结从历史到现实的经验，归结为：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心”、“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心”、“从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。”（《牧民》）农本与民本结合的基本思想，不仅仅贯穿于《经言》各篇，并且贯穿于《管子》全书，显示其重要特色。

（2）厉行法治与礼义教化并举。儒家强调“德治”，重视君臣父子间政治伦理，反复宣扬礼义等道德规范的教化。而商鞅派法家反对礼义教化，强调严刑厉法，“行法令，明白易知”，以法为教，以吏为师（《商君书·定法》）。齐法家则不然，既重视“出令布宪”（《立政》）、“出号令，明宪法”（《七法》），又重视礼义教化，即礼、义、廉、耻，“国之四维”，“四维不张，国乃灭亡”（《牧民》），使厉行法治与礼义教化两者结合兼用。《权修》说得很清楚：“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，乡置师以导之。然后，申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚，故百姓皆说（悦）为善，则暴乱之行无由至矣。”这正是说，道德规范的教化与“申之以宪令”的厉行法治相结合，两

者相互为用。这种“法、教”统一、相辅相成的基本思想，也是贯穿于《管子》书的多篇法论文中。

(3) “道、法”结合的黄老哲学。老子道家学说本来是反对“礼、法”的，这已如前述。由于在稷下学“熔炉”中的学术交流，法家与道家互相影响，互为补充，从而生发出“互补交融”的黄老新说。如上面所述，齐法家倡导礼义教化与厉行法治相结合，从而黄老新说便由老子反对“礼、法”转变为崇尚“礼、法”，这可以说是道家学说的政治转轨，是在稷下百家争鸣的特定环境中实现的。依据许多“内证”，黄老道论的哲理渗透在《经言》各篇中，使得齐法家新说提到了哲学自然天道观的高度，“法、道、儒”思想融为一体，带着黄老道论的浓厚气息。^①

(三)《经言》体系吸收老子道家思想

《经言》诸篇之所以散发出浓厚的黄老气息，是因为有多处吸收了老子道家思想。这是我们应用“内证”考察法探索其学术流变所得到的“内证”，这是许多人研究《经言》未曾注意的。为使眉目清楚，现依《经言》各篇次序，将吸收老子道家学说之处明确揭示出来。

《牧民》

1. “下令于流水之原者，令顺民心也。”“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。”这种民本思想，传承于田氏家族“专齐政”时的拢络民心，而与老子学影响分不开。老子说：“圣人无常心，以百姓心为心。”（《老子》第四十九章）老子学说的民本思想浓重，尤其体现在抨击统治者的压迫、剥削上，如“民不畏威，则大威至（指人民造反）。”（第七十二章）、“民不畏死，奈何

^① 谨按：班固《汉书·艺文志·诸子略》将《管子》列在道家，这并非偶然。班固所处的时代，道家黄老学思潮仍在蔓延，而《管子》的黄老气味浓厚，故而将其列在道家。

以死惧之？”（第七十四章）这里，抗议统治者的苛政很强烈。

2. “唯有道者能备患于未形也，故祸不萌。”这种“备患于未形”的哲理是精深的，注意两点：

(1) “有道者”之“道”，是指儒家德治主义的“道”，还是指道家自然主义的“道”呢？回答应该是后者。《老子》书多见“有道者”，如“自见者不明，自是者不彰……其在‘道’也，曰余食赘行，物或恶之，故有道者不处。”（第二十四章）“夫兵者不祥之器，物或恶之，故有道者不处。”（第三十一章）“天之道，损有余而补不足。人之道则不然，损不足以奉有余，孰能有余以奉天下？唯有道者。”（第七十七章）《牧民》作者必读过《老子》书，读得熟了，顺手就把“有道者”一词移过来使用。

(2) “能备患于未形也，故祸不萌”，这也是承袭老学道论：“其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散。为之于未有，治之于未乱。”（第六十四章）《牧民》所说“唯有道者能备患于未形……”这种察微备患的哲理，不恰恰是承袭老子的“为之于未有，治之于未乱”吗？

3. “以家为乡，乡不可为也；以乡为国，国不可为也；以国为天下，天下不可为也。以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。”这是讲治家、治乡、治国、治天下的问题，一层高过一层，都有不同的要求，按照治家的本位主义去治乡，乡不可能治好（意即：以家为本位的本位主义，站得不高，目光狭隘，怎能治好乡），以此类推。请注意“家、乡、国、天下”这种架构也有所本，是本之于老子道论：“修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。”其文意亦应依老子哲理作解释。若问：《牧民》有无“修之于身，其德乃真”呢？确是有的，此即接着表述的：“毋曰不同生（姓），远者不听；毋曰不同乡，远者不行；毋曰不同国，远者不从。如地如天，何私何亲；如月如日，唯君之节。”这里正要求君主法天象地，内心体道，不计远近亲疏而破私

立公，自我节制，其义涵通于“修之于身，其德乃真。”

《形势》

4. “形势”的篇名缘于老学道论。《老子》第五十一章：“道生之，德畜之，物形之，势成之，是以万物莫不尊道而贵德。”有人认为《形势》系管仲遗著，有人认为系管仲遗说（均在刊物上发表过），都是值得商榷的。《形势》阐发了“道、法”结合的黄老哲理，是一篇“尚法而无法”（荀子评论田骈、慎到学派，见《非十二子》）的黄老道论。而在思想内涵上，又与《牧民》、《权修》声息相通，可谓三位一体。请想：怎会是管仲遗著或遗说呢？

5. “上无事则民自试，抱蜀不言而庙堂既（训‘尽’）修。”此处的文意承袭老子学说：“圣人处无为之事，行不言之教。”（《老子》第二章）即“无为”而治。前面说过，黄老学道论与老子学相比，有个从老学反对礼、法转为黄老崇尚“礼、法”的政治转轨。《形势》为黄老著作，通观全篇是崇尚“礼、法”的。

上引文字的第一句“上无事则民自试（试，用也）”，是指君主“无为”，不去扰民，那么人民便自然而然从事生产为国所用。

难处在第二句“抱蜀不言而庙堂既修”，何谓“抱蜀”？《形势解》解说：“人主立其度量，陈其分职，明其法式，以莅其民，而不以言先之，则民循正。所谓抱蜀者，祠器也。故曰：‘抱蜀不言而庙堂既修。’”这里，把“抱蜀”解释为祠器，未得《形势》原作之本义。于省吾先生《管子新证》指出：“抱蜀”即老子的“抱”，可谓至确。引据《尔雅·释山》：“独者蜀。”郭璞注：“蜀亦孤独。”（见《双剑谿诸子新证》，中华书局版）查帛书《黄帝四经》之《称》，其中“圣人麤论（弥纶）天地之纪，广乎蜀见，□□蜀□，□□蜀在”，这里的三个蜀字均通“独”。因何“抱独”即老子学的“抱一”呢？《老子》第二十五章：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆……”意即“道”的本体是独一无二的，“独”或“一”都是自然主义的“道”之代称，如《老子》第二十二章“圣人抱一为天下式。”抱一与抱独相通。

《形势》的“抱蜀（独）不言……”，意即老子学的“希言自然”（第二十三章），是指君主顺任自然，“无为”而治，应尽可能少地发号施令，并非绝对的“不言”。

6. “有无弃之言者，参之于天地也。”《形势解》的解说是：“言而语道德、忠信、孝悌者，此言无弃者。天公平而无私，故美恶莫不覆；地公平而无私，故小大莫不载……故无弃之言者，参伍于天地之无私也。”这样的解释，实际未得“无弃之言”的本义。老子学“圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。……善人者不善人之师，不善人者善人之资。”（第二十七章）老子又说：“人之不善，何弃之有？”（第六十二章）文意很明白，“圣人”善救人而无弃人，善救物而无弃物，尽管“人之不善”，也决不放弃对他的教导和帮助，使之改过自新。这才是《形势》引据《老子》的“无弃之言”之本义。

7. “能予而无取者，天地之配也。”这也承袭老子学：“圣人”不积。既以为人，己愈有；既以与人，己愈多。”（第八十一章）意即“圣人”没有私有的积藏，尽量帮助别人，自己反而更充足；尽量给与别人，自己反而更丰富。这正是《形势》所谓“予而无取”的本义。

至于所谓“天地之配”，是指天地大公无私，只予不取。正如老子打的比方：“天地相合，以降甘露（雨水），民莫之令而自均。”（第三十二章）这是“予而无取”、德配天地的精确比喻。

8. “欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然，失天之道，虽立不安。”这里的“王天下”，带着田齐变法、富国强兵以期统一天下的印记。所谓“天之道”，实承袭老子学，如“功成身退，天之道”（第九章），“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来”（第七十三章），“天之道，其犹张弓乎？”（第七十七章），“天之道，利而不害”（第八十一章）等等。而老子学的“天之道”，如第二十五章所述：“人法地，地法天，天法道，道法自然”，表明系自然主义的天之道，确为《形势》作者所

承袭。

9. “藏之无形，天之道也。”《形势》中此语，恰与《牧民》中“唯有道者能备患于未形也……”相吻合。所谓“藏之无形……”依老子学说，“道”的本体看不见，听不到，摸不着，即：“视之不见名曰‘夷’，听之不闻名曰‘希’，搏之不得名曰‘微’。”（第十四章）“藏之无形”的“天之道”寓于万事万物之中，是指其运作的客观规律性，这种事物的本质、规律似无实有，并非不可知，而倚靠“有道者”的虚心体察，见微知著，由小见大，即老子所说的“见小曰明”（第五十二章），这才能“备患于未形”。可见《形势》思想与《牧民》相通，这怎会是管仲遗著或遗说呢？

10. “其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（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。”这是道家黄老学的箴言，是以“顺天”、“逆天”的对比作论证。“天”指“天之道”，即自然天道的客观规律，意即顺合客观规律行事必有其功，违反客观规律行事必得其凶。这与《牧民》所谓“能备患于未形也，故祸不萌”的文意应合，是“求功”、“备患”的哲学思想。

其实这种思想渊源于老子学，老子说：“知常曰明，不知常，妄作——凶。”（第十六章）何谓“知常”，指认知事物的客观规律，如《形势》所说：“天不变其常，天不易其则，四时不更其节，古今一也。”可见“常、则、节”均指客观规律。相反，胡里胡涂，“不知常”，弄不清客观规律而盲目行事，往往碰钉子而遭凶，此即老子所论的“不知常，曰凶。”《形势》的表述阐发老子学本义，成为黄老新学的箴言。

《权修》

11. “地之生财有时，民之用力有倦，而人君之欲无穷。以有时与有倦，养无穷之君，而度量不生于其间，则上下相疾也。”这里严厉斥责“欲望无穷”的君主，亦深受老子学影响。老子强烈抨击统治者的穷奢极欲，如“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文綵，

带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗夸（盗魁之意）！”（第五十三章）又说：“民之饥，以其上食税之多，是以饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。”（第七十五章）。

老子学指出的“民之饥，以其上食税之多”：说中了要害。《权修》上段引文“以有时与有倦，养无穷之君，而度量不生其间，则上下相疾也”，恰是针对君主“食税之多”这个要害而言的，接着下文又说：“故取于民（指税收）有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危。”这是田氏“专齐政”到取代姜氏政权的历史经验的深刻总结，田齐变法改革，兴旺发达决非偶然，这与其民本思想、税收政策等密切相关。

《立政》

12. “工事无刻镂，女事无文（纹）章，国之富也。”这是指对于奢侈品生产必须加以抑制，意同于《牧民》的“文巧不禁，则民乃淫”，《权修》的“末产不禁，则野不辟”，而《幼官》概括为一句：“务本飭末则富。”齐法家所谓“务本飭末”，指以农业生产为本事，以奢侈品生产为末业。而这与秦法家“禁末”的末业有所不同，秦法家“禁末”的末业指的是“技艺之士”、“商贾之士”（《商君书·算地》）。齐国的传统是士、农、工、商四民分业，并不禁止商业而只抑制奢侈品的生产。

齐国的“禁末”、“飭末”，其思想渊源于老子学影响。老子一再反对奢侈及奢侈品生产。如“不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”（第三章）“驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（第十二章）更强烈抨击统治者贵族“服文綵，带利剑，厌饮食”的奢侈成风（第五十三章）。《经言》作者们无疑熟读《老子》书，在强调重农富国的同时，又主张“禁末”、“飭末”，从政策上抑制奢侈品生产，所以说“工事无刻镂，女事无文（纹）章，国之富也。”

《乘马》

13. “无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸……”这里，

“帝、王、霸”联提决不反映齐桓公“尊王攘夷”的霸业，而只反映威王、宣王变法改革的争霸称王，进而酝酿称帝。“帝、王、霸”联提，意味着逐步升级。引人注目的是“无为者帝……”，用“无为”一词，承袭老学是显而易见的。这是一。其二，所谓“无为者帝，为而无以为者王……”，乃是推衍老学的“‘道’常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”（第三十七章），这是“君人南面术”性质的道论，与前面所说《形势》中的“上无事则民自试，抱独不言而庙堂既修”文意相通，均系黄老道论。

《版法》

14. “凡将立事，正彼天植，风雨无违，远近高下，各得其嗣（古‘嗣’字，训‘治’）。”难懂在前句，“立事”指“执政”，何谓“天植”？据《版法解》：“天植者，心也。天植正，则不私近亲，不孽疏远。……欲见天心，明以风雨。故曰：‘风雨无违，远近高下，各得其嗣（治）。’”此解得其本义。而这与老子学相关，注意两点：

(1) 执政者“正彼天植”及“欲见天心，明以风雨”，均与老子所说“圣人无常心，以百姓心为心”紧密联系着，这正是“天植者，心也”的老学渊源。“欲见天心，明以风雨”，亦渊源于老学道论：“天地相合，以降甘露（雨水），民莫之令而自均。”这正是“风雨无违，远近高下，各得其嗣（治）”的本义。

(2) 《版法解》所说“天植者，心也。天植正，则不私近亲，不孽疏远”，与《牧民》所说“毋曰不同生（姓），远者不听；毋曰不同乡，远者不行；毋曰不同国，远者不从”文意相合，三个“远者”均指不孽疏远，即不分远近亲疏，犹今言“要搞五湖四海”。

15. “法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”这亦是推衍老子学而作的表述，《老子》第二十五章：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”君主体道为政，应该取法天地自然之道，至公而无私，所以说“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”

而这种说法，又与《牧民》中的“如地如天，何私何亲；如月如日，唯君之节”相应合。

《管子》书相传为春秋前期的管仲遗著。近世学者们如郭沫若、顾颉刚、冯友兰等，以其深厚扎实的学术功底，辨别其中的《经言》等篇并非管仲遗著。然而，受传统习惯势力的影响，仍有人持管仲遗著说或为遗著说所惑。请予深思：《管子·经言》吸收春秋末的老子道家学说，带着那么多的老学印记，可是有些人竟视而不见？《经言》诸篇明明作于老学盛行的稷下之学，它怎会是春秋前期的管仲遗著呢？管仲遗著说，可以休矣！至于把《经言》诸篇认为全部都是管仲遗说，根本抹杀了以齐法家政治思想为主导，这也是不对的。

第二章 学派争鸣的错综复杂

战国时期的各大国，经济、政治、文化的发展不平衡。代表新兴封建势力的变法改革浪潮，基于国情民俗之不同，其法家学派的理论、方策亦有差异。韩非所谓“商、管之法”（《五蠹》），“商法”指秦法家《商君书》，“管法”指齐法家《管子》书，正体现指导思想和方针政策的显著差异，因而作两国法制理论学说的比较是必要的、有益的。

在稷下学，齐法家实为主流派，而当时的儒、墨、道、法，各有优势，在百家争鸣中不能不发生学派的矛盾和撞击。有撞击，才有比较鉴别、取长补短，也才有融合发展，这种种实况是错综复杂的。因此，我们采取比较研究的方法，以求揭示《管子》法家和《孟子》儒家在政治学说的异与同，以及先秦道家对儒家学说的深刻影响；儒家荀况吸收道家哲学，而道家尹文学说又与儒家荀况学说有相通处等。这类比较研究具体而微，可能对哲学史、思想史研究者有所启示吧？

一 齐法家法制学说的主要特点 ——与秦法家的比较

提起战国时代的法家学说，人们不禁想到秦国的商鞅变法，以及秦法家著作《商君书》。但在战国时代的法家学派中，不仅有秦国而且有齐国的法家学派，前者的代表著作是《商君书》，后者的代表著作是《管子》书。这就是法家韩非把二者提到并重地位的“商、管之法”（《韩非子·五蠹》）。这一点前人注意不够，因而

对秦、齐两国法家的法制学说很少作过比较。

在作秦、齐两国法制理论的比较之前，不能不简要提到战国时代法家学派的历史发展。魏文侯任用李悝、楚悼王任用吴起先后实行变法改革。继而李悝的弟子商鞅去秦国，辅佐秦孝公进行变法；接着又有齐国威王、宣王时的变法革新，从而出现了秦法家著作《商君书》和齐法家著作《管子》书。《管子》书出于开放型的稷下学；而秦法家排斥“言谈游士”，认为“烦言饰辞，而无实用”（《商君书·农战》），所以《商君书》出于封闭型的秦国。

齐、秦两大国的国情民俗有很大的不同。扎根于秦国经济、政治、文化土壤上的秦法家学说，与扎根于齐国经济、政治、文化土壤上的齐法家学说，就有其明显的差异。

这里，仅就《管子》中的齐法家法制理论，与秦法家学说作比较，具体剖析其主要特点。

（一）“道、法”并提“法、术、权、势”结合

齐法家的法制理论深受道家影响，形成“道、法”并提“法、术、权、势”结合的系统学说。与秦国无儒家等情况显然不同，田齐时代的稷下学宫尽管各家各派兼容并包，但其中占重要地位的是法家和道家两大学派。法家、道家稷下先生在一起讲学，其学说不能不互相交流和渗透，因而齐法家学说深受道家影响。这种影响体现在：

1. “道、法”并提。其实质是以道家哲学为法家政治作论证，成为法家政治的理论基础，此即所谓“黄老”学说。《形势》这篇论文鲜明提出：“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。”又说：“其功顺天（指‘天之道’）者，天助之；其功逆天者，天围（违）之。……顺天者有其功，逆天者怀其凶，不可复振也。”这种所谓“天之道”的自然天道观，显然是受老子道家学说影响而形成。它代替了西周以来周天子及各诸侯“君权神授”的天命论是划时代的一

大进步。但是说到底，这种自然天道观作为封建政治的哲学思想基础，是为新兴地主阶级服务的。

值得注意的是，由此引申出来的“道、法”并重的提法。如“明王在上，道、法行于国……”（《法法》）“百姓揖睦，听令（命）道、法。”（《任法》）所谓“道”就是“天之道”，是指世界本体和客观规律，而“法”则是“道”的社会体现，有其产生的必然性，所以又反过来说：“宪律制度必法（‘法’用作动词）道。”（《法法》）

封建君主制国家的宪章、法律、政令、制度从哪里来？齐法家认为，是从体道行法的国君那里“生”出来的，意即：由作为新兴地主阶级最高政治代表——封建君主主持制定，并在全国推行。《任法》说得明白：“夫生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。”这就是《法法》所说“明王在上，道、法行于国”的同义语。田齐法家和道家扬弃了为旧贵族统治者服务的权位天命论，而以新的“天之道”的灵光赋予封建君主唯我独尊的权位，这就是黄老帛书《经法》开头所说“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也”的实质之所在。

2. “无为”而治。《乘马》写道：“无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸……”这里的“无为”一词是从道家那里借用的，但改变为法家政治的思想内涵。恰如《任法》所说：“圣君任法而不任智，任数（术数）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。”这里的“身佚而天下治”，也是指“无为”而治，即接着所写的：圣君“守道要，处佚乐”。这就是齐国法家和道家共同主张的君臣之间要有明确分工：“君出令佚，臣任力劳”（道家作品《宙合》），即君道“无为”而臣道有为。正如《明法》所强调：“君臣之间明别，明别则易治也。”

3. “法、术、权、势”的结合。这是深受道家影响的齐法家之创说。封建国君怎样“守道要，处佚乐”，实现君道“无为”、臣

道有为呢？在齐法家看来，这要靠“法、术、权、势”的结合兼用，而《任法》集中体现着这种学说。请看：

圣君任法而不任智，任数（术数）而不任说……

明王之所操者六：生之、杀之；富之、贫之；贵之、贱之。此六柄（权柄）者，主之所操者也。

主之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威，四曰德。此四位（势位）者，主之所处也。

借人以其所操，命曰夺柄；借人以其所处，命曰失位。夺柄失位，而求令之行，不可得也。

在这里，齐法家提出了一套主张：封建国君要明法、用术、操权柄、处势位，以实现君道无为、臣道有为的“无为”而治。实质上，这是齐法家为巩固唯我独尊的封建君权所作的系统造说，其中渗透着道家的思想影响。

说“法、术、权、势”结合的齐法家学说渗透着道家的影响，《尹文子》^①中的一段文字是有力的佐证：

道不足以治则用法，法不足以治则用术，术不足以治则用权，权不足以治则用势。

这是说，以“道治”为主导，“道治”之不足可用“法、术、权、势”作为补充，实质上是从道家立脚点出发，为法家的“法、术、权、势”结合的政治学说作论证。

齐法家“法、术、权、势”结合的学说，后来被韩非所继承而又作了许多阐发，这体现在《定法》、《难势》、《主道》、《二

① 按：《尹文子》实为稷下道家尹文学派之遗著，请参看本书第六章内《尹文子》并非伪书的考证。

柄》、《扬权》、《奸劫弑臣》等篇中（均见《韩非子》）。很明白，这不是韩非首创。^①

（二）厉行法制与礼义教化并举

齐法家一向主张，厉行法制要与礼义教化并举，因而在一定范围内吸收儒家学说。这一点，与秦法家不同。商鞅派法家反对并排斥儒家，治国不用礼义教化，只强调严刑厉法，“以刑去刑”（即轻罪重刑），这是一种高压的统治方术，是唯法主义的。而齐法家与此显然不同，其基本主张是：厉行法制与礼义教化结合并举，是一硬一软两手兼用的统治方术。为什么秦、齐两国法家会有这样不同的学说呢？原因是两国国情民俗大有不同。秦民族本是从事农牧业的边地民族，到商鞅变法时，尽管秦国经济发展并不落后，但人民群众仍保持若干落后的风俗习惯。正如荀况所说：“天非私齐鲁之民而外秦人也，然而（秦人）于父子之义、夫妇之别，不如齐鲁之孝具敬文……”（《荀子·性恶》）齐国从西周始封姜氏为齐侯，齐鲁两国号称礼义之邦。姜齐到田齐，都是宗法制度与国家政权结合，只是姜齐是分封的贵族领主制经济，到田齐则逐步演变为新兴地主制经济。因此，植根于齐国经济、政治、文化土壤的齐法家学说，在统治方术上与秦法家显然不同，就不奇怪了。

齐法家这厉行法制和礼义教化两手并用的统治方术，其重点不是没有变化的。大体上说，《管子》中《经言》诸篇的两手并用，其重点强调礼义教化；到后来《外言》、《区言》中专题法论论文的两手并用，其重点则强调厉行法制，而以礼义教化为辅。

先说《经言》诸篇中的两手兼用。《牧民》、《权修》这两篇很有代表性。《牧民》十分强调：

^① 过去有些论先秦法家的文章，往往错认为“法、术、势”结合系韩非首创，其实是韩非继承了齐法家和黄老学说。

守国之度，在饬（原作“饰”，通“饬”）四维（四维即：礼、义、廉、耻）；顺（训）民之经，在明鬼神，祇山川，敬宗庙，恭祖旧。

宋法制度与国家政权结成一体，从而形成从旧贵族领主制等级制度到封建制的新贵族等级制度，而等级制度又掩盖着阶级关系，^①由此可以更深地领会所谓“饬四维”之强调礼义廉耻，以及强调以“敬宗庙，恭祖旧”来“训民”的真实意义。《权修》发挥“牧民”思想，阐述先教化、后法制的统治方术：

厚爱利足以亲之，明智礼足以教之，上身服（“服”，“行”之义）以先之，审度量以闲之（闲，挡门的栅栏，引申为防止、控制），乡置师以道（读“导”，“道”字之上原有“说”字，为衍文）之；然后，申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚，故百姓皆说（悦）为善，则暴乱之行无由至矣。

请注意“然后”二字，这二字以前是说先教化，这二字以后是说后法制，一先一后正体现两手兼用的相辅相成。这种相辅相成的关系还体现在《权修》中的一句名言：“教训成俗而刑罚省，数也。”由此可见，“牧民”学说很强调礼义教化的教训成俗，这样能使“刑罚省”，有其必然性。

再说专题法言论文诸篇体现的两手兼用。《重令》、《任法》两篇颇具代表性。本来“牧民”学说讲到法制，总是强调厚赏严罚，或者是“信赏审罚”（《幼官》）。可是转变到“以法治国”的学说就突出地单独强调“罚严令行”了，这见于《重令》：

^① 列宁说：“社会划分为阶级，这是奴隶社会、封建社会和资产阶级社会共同的现象，但是在前两种社会中存在的是等级的阶级，在后一种社会中则是非等级的阶级。”（见《俄国社会民主党的土地纲领》，《列宁全集》第6卷，第93页注。）

凡君国之重器，莫重于令。令重则君尊，君尊则国安；令轻则君卑，君卑则国危。故安国在乎尊君，尊君在乎行令，行令在乎严罚。罚严令行，则百吏皆恐；罚不严，令不行，则百吏皆喜。

这是为强化唯我独尊的君主集权造说，强调的重点在于“行令在乎严罚”，至于厚赏、信赏虽未被取消，但已不是强调的重点了。《重令》通篇的法制理论，言不及礼义教化，《法禁》也是如此。两篇思想是声息相通的。

为什么法制的法禁变成为主导，礼义的教化成为从属了呢？分析起来有其外因和内因。外因可能受秦国商鞅变法取得成效的影响，使齐法家吸收秦法家某些学说，故着重强调法制及强调严罚，于是有《法禁》、《重令》、《法法》、《任法》、《明法》、《正世》等一系列专题法论文出现，但并未采纳秦法家“以刑去刑”之说。更重要的是内因，可能是齐威王变法改革收到富国强兵实效后，随着社会经济的发展，带来阶级矛盾的激化，因而封建统治者加强法制手段，用以严厉镇压。

统治方术这软硬两手的重点之转变，还体现在《任法》的法制理论上：

故黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。

……群臣不用礼义教训则不祥，百官伏（服）事者离法而治则不祥。

前一段是说仁义礼乐这一套皆出于黄帝之法，是由“法”派生出来的，自然是以“法”为主导；后一段是说实行以法治国与“礼义教训”并行不悖，所以“群臣不用礼义教训则不祥”。显然，这是基于齐国的国情。而秦法家却排斥儒学，排斥礼义教化，主张

以法为教、以吏为师（《商君书·定分》）。

齐法家在统治方术上厉行法制和礼义教化并用，因而不能不在一定范围内容纳儒家学说。如前面所说，宗法制度与国家政权结成一体而形成的姜氏贵族到田氏贵族的专政，都要求维护其宝塔式的等级制统治。从春秋末兴起到战国时大发展的儒家学说，正适应这种政治需要，为维护封建统治服务。齐法家为巩固田氏封建君权而造说，自然会吸收儒家学说，使之融合于本派学说的体系。其中的典型是《五辅》。《五辅》属于“牧民”学说，确是齐法家作品，但其中容纳了儒家学说。“五辅”，指德有六兴、义有七体、礼有八经、法有五务、权有三度，其中的义有七体和礼有八经明显有儒家学说的内涵：

义有七体，七体者何？曰：孝悌慈惠，以养亲戚；恭敬忠信，以事君上；中正比宜，以行礼节；整齐撙节，以辟（避）刑戮；纤啬省用，以备饥谨；敦蒙纯固，以备祸乱；和协辑睦，以备冠戎。

饰（饬）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。

如果离开通篇，单从这两段文字看，明显属于儒家学说，怎知它竟是齐法家著作呢？由此可见，齐法家学说容纳儒家思想这是事实。

从封建统治方术的角度来评论出于稷下之学的荀况及其弟子韩非，不是没有意义的。荀况的学说坚守儒家本位，强调礼义之治，但也接纳法治的学说。但其弟子韩非却不如此，他承继商鞅派法家学说，突出强调以法治国，不用礼义教化，而主张“以法为教”、“以吏为师”（《韩非子·五蠹》）。从统治方术的两手看，儒家荀况是接近齐法家的两手派，法家韩非则是承继秦法家的一手派。

（三）对待工商业的政策学说不同

齐法家对待工商业的政策学说与秦法家显然不同。秦国的工商业本来不如齐国那样发达，而商鞅变法时又实行了重农抑商的政策。《商君书》内的《垦令》（据近人考证可能是商鞅所写《垦草令》的方案）提出了鼓励垦荒的措施二十条，其中就有不少抑商的政策措施。诸如：规定商人须向官府登记各种奴隶（厮、舆、徒、童）的名字和数目，以便官府摊派徭役；规定提高市上酒肉的税额，让税额比成本高十倍；规定加重关卡和市场上的商品税，不准私自贩卖粮食，防止商人垄断市场、牟取暴利等等，其目的在于限制商贾损害小农经济的发展。

但齐法家在对待工商业的理论和政策上，基于齐国国情便与秦法家有很大不同。先从士、农、工、商四民分业说起，这四民分业是齐国的旧传统，四民分别从事四种专业，父、子、孙一辈辈传承下来。《乘马》这篇经济论文更强调：“非诚贾不得食于贾，非诚工不得食于工，非诚农不得食于农，非信士不得立于朝。”齐国传统的四民分业，影响到法家学说的是，虽然重农，但不抑商，对于商贾有利于国计民生的合法经营是保护的。这就与秦法家的抑商政策根本不同。这是其一。

其二，秦法家的经济政策简括地说是“事本禁末”。《商君书·壹言》：“能事本而禁末者，富。”而齐法家的经济政策则是“务本饬末”。《幼官》：“计凡付终，务本饬末，则富。”其中的“事本”或“务本”都是指以农业生产为本事；但“禁末”和“饬末”的“末”字，秦、齐法家学说却有很大差异。秦法家“禁末”的末业是指“技艺之士”（手工业者）和“商贾之士”（《商君书·算地》）。而齐法家“饬末”或“禁末”的末业却不同，是指“工事競于刻镂，女事繁于文章”（《立政》）等等奢侈品生产。同是一个“末”字，秦、齐两国法家却有不同内涵，这是不可不加以注意的。

其三，由于齐国四民分业，加上工商业发达，所以齐法家对

待富商大贾囤积居奇、操纵市场、牟取暴利另有一套办法，主要是经由官府采取有力手段掌握货币和粮食，运用“轻重”之术控制商品流通领域，从而限制富商大贾操纵市场。这见于以《国蓄》为纲要的《轻重》诸篇，这里就不再多说了。

应该提到，法家韩非的经济学说较为贫乏，不过是继承秦法家重农抑商那一套。

总起来说，包含在《管子》中的齐法家的法制理论与秦法家相比较，其主要特点是显著的，其思想内涵是丰富的。这些出于佚名稷下先生之手、体现着当时新思潮的政论文章，引起了从战国中期到末叶许多学者的重视和研读。秦国法家在自己的著作已引用《管子》中的名言（《商君书·君臣》引《管子·牧民》：“导民之门，在上所先。”）。出自稷下之学的儒家大师荀况，其“儒、法、道”融合的思想学说，深受《管子》书影响。法家韩非虽未明言，但从其著作显示的种种迹象看，证明他精研过“商、管之法”（《韩非子·五蠹》）。

说韩非集先秦法家学说之大成，大体上是合乎事实的。但不可笼而统之，而应作具体分析，如哪些学说承继秦法家，哪些学说承继齐法家，哪些学说承继韩法家等。说韩非集先秦法家学说之大成体现在“法、术、权、势”的结合上，这并不确切，也不合于历史事实，因为“法、术、权、势”的结合本为齐法家之创说，韩非不过是继承和发挥而已。

著者附记：齐、鲁与秦国国情民俗大有不同，屡见于儒家荀况著作《荀子》各篇。如：

《性恶》说：“天非私齐、鲁而外秦人也，然而于父子之义，夫妇之别，不如齐、鲁之孝具敬文者，何也？以秦人之从（读纵）情性，安恣睢，慢于礼义故也，岂其性（指人之自然本性）异矣哉！”

《议兵》说：“秦人其生民也阨阨（狭隘），其使民也酷烈，劫

之以势，隐之以阨，忸之以庆赏，黜之以刑罚，使下之民所以要利于上者，非斗（指作战）无由也。”按：此处所论，指秦法家推行严刑法法，“一于农战”（《商君书·农战》）。

二 《管子》与《孟子》政治学说的比较

《管子》系学派著作，出于田齐稷下之学；而孟子于齐威王时已去稷下，又于宣王时再去齐国任为齐卿，因而《管》、《孟》两书内涵有同样的历史背景。但《管子》属法家，《孟子》属儒家，其政治学说和治国方策有相同或相近处，也有不同的尖锐矛盾。现作比较和分析。

（一）统一的曙光及民本思想

《管子》和《孟子》中的民本思想在战国时代很有代表性。这种民本思想与当时趋于一统的历史潮流紧密联系着。战国中期，各大国之间的兼并战争比以前更为激烈，但已显露出天下一统的曙光。进步的思想家察觉到这种趋势，认识到民心向背和人民力量的重要作用，从而把民本思想提到时代的高度，并与平治天下联系起来。孟子以“平治天下”为己任，去各国作王道仁政的游说，宣扬“安天下”、“得天下”、“无敌于天下”的政治主张。孟子见魏襄王，襄王问他：“天下恶乎定？”他回答：“定于一”。意思是天下归于一统才会安定。怎样“定于一”？他认为：在兼并战争激烈的形势下，只有“不嗜杀人者能一之”。孟子说：“得天下有道，得其民，斯得天下矣；得其民有道，得其心，斯得民也；得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施，尔也。”（《孟子·离娄上》，以下引《孟子》只注篇名。）这里的三个“有道”，可以看作孟子民本思想的理论概括。

《管子》中齐法家也有近似孟子民本思想的言论：“欲为天下者，必重用国；欲为其国，必重用其民；欲为其民者，必重尽其

民力。”（《权修》）又说：“政之所兴，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。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。”（《牧民》）这里的四个“能”，体现着政治上“顺民心”。

从上述《管子》、《孟子》中的民本言论可以看出，都是从得天下的目的出发，因而重视民心之顺逆、向背，注重在一定程度上满足人民的希望和要求。在这些方面，孟子和管子的民本思想是极为近似的。然而，孟子儒家、管子法家各守其学派本位，因而各有其治国的方策，其着眼点有很大的不同，这就是：孟子“以佚道使民”，行王道仁政，不重功利；而齐法家主张推行法治，富国强兵，“重尽其民力”，讲求功利。

（二）《孟》、《管》各守学派本位

在战国时期，“诸侯异政，百家异说。”（《荀子·解蔽》）孟子以承继孔子道统自居，实系韩非所谓“儒分为八”（《韩非子·显学》）的一派。在战国“变法”浪潮中，法家学派各依据本国国情实行变法，因而有共性，也有特性。《管子》中的齐法家学说以承继齐桓公、管仲霸业为标榜，倡导富国强兵，争霸称王，乃是威王、宣王变法革新的时代产物。而儒家大师孟轲，亦于齐宣王时再来齐国。

宣王曾问孟子：“齐桓、晋文之事可得闻乎？”孟子坦率回答：“仲尼之徒无道桓、文之事者，是后世无传焉，臣未之闻也。”（《梁惠王上》）这里显露了他的儒家本位。而齐法家则尊崇桓公、管仲，以齐法家为主干的“管子学派”撰写的多篇论文，结集名为《管子》。但孟子并不看重管仲，他在一次谈话中，曾引曾西（曾参之子）的话说：“管仲得君如彼其专也，行乎国政如彼其久也，功烈如彼其卑也”，意思是瞧不起管仲，并不称赞桓、管霸业

(《公孙丑上》)。

孟子“受业子思之门人”，活动于战国中期，与孔子时代相距百年，政治形势变化很大。孟学以弘扬孔子的道统自居，但对孔子学说又有很大发展。孔子多处讲“仁”，孟子“仁义”并称；孔子讲“为政以德”，孟子反复强调“发政施仁”，行“王道仁政”。当时，齐法家依托黄帝，曾言：“黄帝之治也，置法而不变，使民安其法者也。所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣之所以一民者也。”（《任法》）而孟子则依托尧舜、文王为政，“言必称尧舜”，称颂“文王发政施仁”。由此可见，齐法家和孟子儒家均各守学派本位，托古以言今，论证各自的政治学说和施政方策。

基于法、儒的不同本位，便有不同的“霸、王”之说。齐威王在齐国第一次称“王”（原称“陈侯”，见青铜器《陈侯因敦敦》）；^①宣王时又酝酿称“帝”。反映在齐法家著作便出现“帝、王、霸”联提，如《幼官篇》所谓：“理常至命、尊贤授德则帝，身仁行义、服忠用信则王，审谋章（读彰）礼、选士利械则霸……”“帝、王、霸”联提，一级高过一级，这是为齐王准备称“帝”制造舆论。《霸言篇》又说：“夫丰国之谓霸，兼正之（训诸）国谓王。……君人者有道，霸、王者有时，国修而邻国无道，霸、王之资也。”这里，“霸、王”均指兼并邻国，二者无实质的区别。然而，孟子针锋相对地说：“以力假人者霸，霸必有大国；以德行仁者王，王不待大——汤以七十里，文王以百里。”（《公孙丑上》）在孟子看来，像齐国那样强盛的大国，威王、宣王不过是“以力假仁”的霸者，并非“以德行仁”的王者。证之孟子见齐宣王的谈话，宣王提到“将以求吾所大欲”，孟子猜透了宣王的心思，说：“然则王之所大欲可知已，欲辟土地，朝秦、楚，莅中国而抚四夷也。”即想做统一天下的大君。然而，“以若所为，求若所欲，犹

^① 郭沫若《两周金文辞大系考释》下编，载有其铭文之原文。“因敦”系威王之名，史作“因齐”。

缘木而求鱼也”，接着便劝说宣王放弃霸道，实行王道仁政。
(《梁惠王上》)

(三) 两种王、霸说分歧的实质

两种“王、霸”说严重分歧的实质在哪里？在于儒、法两家对待兼并战争有不同的态度。当时的兼并战争是激烈的、残酷的。如孟子所说：“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城。”（《离娄上》）齐法家也说：“一期之师，一年之蓄积殫；一战之费，累代之功尽。”“攻城围邑，主人易子而食之，析骸而爨之。”（《参患》）这说的都是实情。但是，孟子和齐法家在反战和主战、以及对待善战人物上，态度截然不同。齐法家为了变法改革，富国强兵，基本上持主战态度。前期法家如吴起、商鞅等，不仅是政治家，也是军事家。在齐威王时，田忌、孙臆都是著名的军事家。而《管子》书内，齐法家的军事论文有《七法》、《幼官》、《兵法》等篇。《幼官篇》提出：“审谋章（读‘彰’）礼，选士利械则霸”。所谓“选士”，指考选并训练精锐的战士。当时，“齐之技击，不可以遇（抵挡）魏氏之武卒；魏氏之武卒，不可以遇秦之锐士。”（《荀子·议兵》）据郭沫若先生考证，齐国之技击创始于孙臆，魏国之武卒创始于吴起，秦国之锐士创始于商鞅。（据郭著《十批判书》内《前期法家的批判》）然而，孟子反对兼并战争的态度十分强烈，谴责说：“善战者服上刑！”（《离娄上》）又说：“有人曰：‘我善为陈（阵），我善为战’，大罪也！”（《尽心下》）

大国之间的兼并战争实质上是经济力和军事力的竞争。李悝及其弟子商鞅等推行法治，以开辟土地、发展农业、富国强兵为基本国策，增强国家的经济力和军事力，以求在兼并战争中处于优势。齐国威王、宣王实行变法革新，富国强兵，国力日益增强。如《史记》所说：“齐威王、宣王用孙子、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。”（《孟子荀卿列传》）但是，孟子尖锐地抨击法家的基本政策，他说：“今之事君者皆曰：‘我能为君辟土地，充府库’……

‘我能为君约与国，战必克’，今之所谓良臣，古之所谓民贼也！”至于秦孝公用商鞅，开阡陌封疆破坏了旧田界，孟子不指名地骂道：“暴君污吏必慢其经界！”（《滕文公上》）

孟子反对大国争霸的兼并战争，却赞扬所谓王道仁政式的战争。在孟子看来，古时候汤伐桀、武王伐纣，由于桀、纣都是“贼仁”、“贼义”的暴君，这样的战争为民除害，是“大勇”（《梁惠王下》）。他总结经验说：“三代（夏、商、周）之得天下以仁，其失天下以不仁，国之所以废兴存亡亦然。”（《离娄上》）对于春秋以来的战争，孟子认为：“春秋无义战”。（《尽心下》）更严厉斥责：“今夫天下之人牧，未有不嗜杀人者也！”（《梁惠王上》）正由于各大国参与兼并战争，所以“王者之不作，未有疏于此时者也；民之憔悴于虐政，未有甚于此时者也。”（《公孙丑上》）兼并战争是残酷的，然而在当时分裂割据形势下，这是不以人们意志为转移的实现大一统的必由之路。这一点，孟子是看不到的。

（四）两种治国方策的比较

田齐法家和孟子儒家对待兼并战争的政治态度不同，跟着就有两种不同的治国方策：齐法家是富国强兵的方策，讲求功利；孟子儒家是发政施仁的方策，不讲功利。今就两种不同的理论方策进行比较、分析。

从相同来说，主要有两大方面：

1. 礼治与法治。齐法家主张法治，孟子儒家主张礼治，都是为维护以君主为首的等级制统治服务的。这一点，儒、法两家是基本一致的。孟子仁政学说的核心是“仁、义”，如“未有仁而遗其亲者，未有义而后其君者。”（《梁惠王上》）“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也。……杨墨之道不息，孔子之道不著，是邪说诬民，充塞仁义也。”（《滕文公下》）这里反对的是无父无君，强调的是尊其君、亲其亲。同时，

孟子也讲“礼义”，如“无礼义，则上下乱。”（《尽心下》）孟子虽然讲“礼义”、强调王道仁政，但并不排除法治，如：“贵德而尊士，贤者在位，能者在职；明其政刑，虽大国必畏之矣。”（《公孙丑上》）

齐法家主张以法治国，《管子》中有系统而丰富的法制学说。就其制度的演变而言，变法的新制与旧贵族世卿世禄制不同，以法治国便加强了中央集权的君权，任人唯贤，察能授官，建立有等级名分的官僚制。在加强中央权力方面，由大权独掌的国君“出号令，明宪法”（《七法》），建立一整套从中央到地方“出令布宪”的制度，以期“令则行，禁则止，宪之所及，俗之所被，如百体之从心。”（《立政》）在维护有等级的官僚制度方面，齐法家主张：“度爵而制服（指服饰），量禄而用财：饮食有量，宫室有度，六畜人徒有数，舟车陈器有禁。生则有轩冕服位、谷禄田宅之分，死则有棺槨、绞衾、圻垄之度。”（《立政》）从这里可以看到，尊卑贵贱等级之森严。而以法治国也兼用礼义教化，如强调：“守国之度，在饰（读饬）四维。”四维，指“礼、义、廉、耻”，“四维张，则君令行。”（《牧民》）礼义教化与厉行法治二者结合，如《正世》所说：“所谓胜者，法立令行之谓胜”，“君道立，然后下从……民不心服体从，则不可以（用也）礼义之文教也。”侧重点在于厉行法治的法立令行。

综上所述，孟子和齐法家在礼治、法治上各有侧重，实际上都是礼治和法治兼用，以维护君主为首的等级制的统治秩序。

2. 养民与教民。孟子对梁惠王、齐宣王、滕文公提出的仁政方案，都强调养民与教民并举。即所谓：民“无恒产，因无恒心，放辟邪侈，无不为已。”（《梁惠王上》）他重视“制民之产”，说：“明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以蓄妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民从之也轻。”又说：“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，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道路矣。”所谓“谨庠序之教……”可见是养民与教民并举，他还主张轻徭薄赋，说：“易其田畴，薄其税敛，民可使富也。”“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。”（《尽心上》）显然，这是针对当时横征暴敛而言的。孟子很重视使民有所教，他说：“设为庠序学校（指地方学校）以教之。庠者，养也；校者，教也；序者，射也。……皆所以明人伦也。”（《滕文公上》）“明人伦”，是指“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”^①通过教育把这“五伦”贯输到人民中去，此即孟子所说的“人伦明于上，小民亲于下”。他还说：“善政不如善教之得民也……善政得民财，善教得民心。”（《尽心上》）足见孟子总是提倡“制恒产”以养民，“明人伦”以教民。借此维护政治伦理秩序。

齐法家也主张养民与教民并举。《牧民》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……”这说的是大力发展农业生产，辟地垦荒，招徕远民，使农民安居乐业，这是“养民”；所谓“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”，是指“礼义廉耻”等教化之功，养民与教民并举，才有这样的实效，以免像孟子所说“放辟邪侈”，作乱犯上。教化的基本内容是看作“国之四维”的礼、义、廉、耻，并且强调：“谨小礼，行小义，修小廉，飭小耻”，防微杜渐，所谓“禁微邪，治之本也。”（《权修》）礼义教化是与推行法治结合的，即：“和民一众，不知法，不可；变俗易教，不知化，不可。”（《七法》）

从相异来说，主要也有两大方面：

1. 辟地与聚财。齐法家把“辟地”作为一项重要政策，认为“国多财则远者来，地辟举则民留处。”（《牧民》）当时，人少地

① 按：这里“五伦”的表述，乃是后世传播“三纲、五常”的原型。

多，开垦荒地以发展农业生产，是富国强兵的重要举措。因此，“轻地利而求田野之辟，仓廩之实，不可得也。”（《权修》）又说：“地不辟则六畜不育，六畜不育，则国贫而用不足。”（《七法》）封建大国以农业为基础，依靠千百万小农开垦荒地，便能聚财富国，增强国家经济实力，这是有进步意义的。但孟子不从国家着眼，仅从人民着眼，反对齐法家辟地、聚财的政策。他说：“田野不辟，货财不聚，非国之害也。”（《离娄上》）又说：“善战者服上刑……辟草莱、任土地者次之！”孟子反对“辟地”，说明他眼界狭隘，思想保守。

齐法家十分重视富国，提出发展生产、达到国富的五件事：“山泽敞于火，草木殖成，国之富也；沟渎遂于隘，障水安其藏，国之富也；桑麻殖于野，五谷宜其地，国之富也；六畜育于家，瓜瓠菜菜百果备具，国之富也；工事无刻镂，女事无文章，国之富也。”（《立政》）而孟子只想着民有所养，却看不到聚财富国的重要作用，这又是他的眼界狭隘。

2. 备战与强兵。齐法家十分重视战备，主张在聚财、论工、制器、选士、政教、服习（操练）、遍知天下、明于机数等八个方面有充分准备，使得“兵未出境而无敌者八”，依仗强有力的军事力量，得以“正天下”。（《七法》）在战备上，尤其重视“选士”（人的因素）“利械”（物的因素），强调指出：“选士利械则霸。”孟子不懂军事，反对齐法家的强兵备战政策，说：“城郭不完，兵甲不多，非国之灾也。”（《离娄上》）孟子宣扬王道仁政，反对霸道，在战争问题上与齐法家尖锐对立。这又是一个相异之处。

总括说来，对于《管子》和《孟子》政治学说的比较和分析，可撮述为以下要点：

1. 从平治天下的目的看来，两家都能站在时代的前列，有其进步意义。不同的是，齐法家的主张以齐国为基地推行富国强兵的方策，因而成为本国统治者的官方学术代表者——稷下学宫的

管子学派。而孟子带领弟子周游各国向统治者进说，希望他们发善心、施仁政，以平治天下。这种为民请命的仁政方策，在当时兼并战争激烈的形势下不能不遭到碰壁。

2. 从民本思想的理论看来，孟子和齐法家极为近似，但着眼点实有不同。齐法家着眼于国家，强调“重尽其民力”，借助民力以富国强兵，是功利主义的。而孟子着眼于人民，强调“以佚道使民”，救民困于水深火热，是不讲功利的。因此，两家的民本思想实质上貌合神离。

3. 从王、霸之说看来，孟子和齐法家各守学派本位。齐法家以继承桓、管霸业为标榜，对于兼并战争的强凌弱、大并小给以“合理”的论证。而孟子认为，齐威王、宣王不过是“以力假仁”的霸主，并非“以德行仁”的明王。两家王、霸说的针锋相对，分歧点在于看待兼并战争的根本态度不同。

4. 从政治统治学说看来，齐法家的着重点是以法治国，兼用礼义教化，养民又教民；孟子讲仁政，着重点在养民也教民，即“明人伦”，行礼治，但不排除法治。简言之，两家是有不同侧重点的“礼、法”并用，厉行法治是硬的，礼义教化是软的，两手相辅相成。孟子儒家侧重于礼义教化；而齐法家侧重于厉行法治。

5. 从富国强兵的政策主张看来，孟子和齐法家基于对待兼并战争的态度不同，孟子强烈反对聚财富国和备战强兵；而这恰恰是齐法家的基本方策，因而两家是尖锐对立的。孟子在兼并战争激烈的形势下，向各大国统治者一再进说王道仁政，这正是他“迂远而阔于事情”（《史记·孟子荀卿列传》）的症结所在。

三 道家学说对先秦儒学的影响

先秦道家著作传世多于儒家（“六经”以外只《论语》、《孟子》、《荀子》等）。诸如《老子》、《列子》、《管子》、《庄子》、《慎子》、《尹文子》、帛书《黄帝四经》、《鶡冠子》、《文子》以及《吕

氏春秋》中的道家篇章，过去多被冷落，既缺少微观的缜密探索，更缺少宏观的系统考察。

《老》、《列》、《管》、《庄》中的道家学说十分丰富，对先秦儒学有重要影响。今就研究中新的发现，撰成此文。

（一）孔子说“无为”来自老子学

《论语·卫灵公》的记述，孔子曰：“‘无为’而治者，其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”孔子曾问礼于老子，老学先于孔学，^①因而孔子对老子倡导的“无为”而治必然知晓。孔子认为那是古史传说帝舜时候的事，所谓“无为”，即是领导者“恭己正南面”式的治理。我们知道，尧、舜古史传闻时代还处于原始氏族社会。孔子向往的是“郁郁乎文哉”的周公“敬天保民”的礼治，而老子向往的却是“小国寡民”式的“无为”而治。

《老子》第八十章说：

小国寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使民复结绳而用之。

甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。

这样的社会状况的描述，真够原始的了。

老子自然型哲学多处论“无为”而治，包含着民主性的精华，今举其要如次：

1. “圣人无常心，以百姓心为心。”（第四十九章）意思是，体道“无为”的领导者（即“圣人”），全心全意地想人民之所想，急

^① 老学确实先于孔学，参考陈鼓应先生：《老庄新论》第一部分；上海古籍出版社1992年版，第43页。

人民之所急，“平常心”意即没有个人私利的小算盘，只有心里装着人民群众利益的大算盘。正因如此，第二章写道：“圣人处无为之事，行不言之教，万物（包括人类）作焉而不为始，生而不有，为而不恃，功成而不居。”这样体道的领导者和人民群众打成一片，按人民意志决策，自己“处无为之事，行不言之教”，事情是大家办成功的，生养万物而个人不占有，推动万物而不恃己力，功成更不居功自傲。这里体现着“无为”而治的领导者和人民群众之间的和谐、民主。

2. “圣人欲上民（为人民之领导），必以言下之（谦下之意）；欲先民（为人民之表率），必以身后之（自身利益放在人民后面）。是以圣人处上（居上位）而民不重（人民不感到重负），处前（作表率）而民不害（不感到受损害）。是以天下乐推而不厌。”（第六十六章）文义甚明，其中“乐推”一词特重要，是指人民乐意推戴或推举，体现着民主精神。

3. “希言自然”（第二十三章），“悠兮其贵言，功成事遂，百姓皆谓‘我自然’。”（第十七章）实质上，“希言”、“贵言”指领导人多多听取并集中群众意见，慎重决策，很少发号施令。由于领导人“以百姓心为心”，集中地决策，举措还得靠人民出力来实现，所以“功成事遂，百姓皆谓‘我自然’”，意即顺任自然，“无为”而治。

4. “圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物。……善人者，不善人之师；不善人者，善人之资（借鉴之意）。”（第二十七章）又说：“人之不善，何弃之有？”（第六十二章）老百姓并不一般齐，便有善人与不善人的差别。圣明的领导者是人道主义的，对待百姓一视同仁；唯因有善人、不善人的差别，便以善人作示范，使之成为不善人学习的榜样；而个别不善人做的恶事，以之作为批评对象（反面教材），成为多数善人行事的借鉴（前车之覆，后车之鉴）。这就是“善救人”之义。“善救人”，人有能动性，因而也就“善救物”，使人无弃人，物无弃物。这个含义，为《管

子·形势》所承继，概括为：“有无弃之言者，参于天地也。”

诸如上述，足以说明老子“无为”而治中蕴含着民主性精华。尤其应看到，老子以其“无为”而治与当时宗法贵族君主的有为、妄为而治尖锐对立，展开强烈批评。老子抨击妄为的贵族君主荒淫无道：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文彩，带利剑，厌饮食（厌通饜，饱之意），财货有余，是谓盗竽（盗魁之意），非道也哉！”骂这种奢靡摆阔的君主为强盗头子！对于以“法令滋彰”来压迫人民的宗法贵族，老子尖锐提出：“民不畏威，则大威至！”（第七十四章）“民之饥，以其上食税之多是以致饥。民之难治，以其上之有为，是以难治。”（第七十五章）“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余！”（第七十七章）老子的批评多么尖锐、犀利！

（二）“修、齐、治、平”渊源于道家

台湾庄万寿先生《〈大学〉、〈中庸〉与黄老思想》文中论及《大学》的“修身、齐家、治国、平天下”名言，说道：“一般以为是儒家学说，而视为当然。可是在《论语》却找不到这样由修身到平天下的架构，倒是出现于《老子》。”^①《老子》第五十四章说：

……修之于身，其德乃真；修之于家，其德乃余；修之于乡，其德乃长；修之于国，其德乃丰；修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。

这是中国哲学史上最早的由修身到齐家、治国、平天下的架构。这

^① 庄万寿先生：《〈大学〉、〈中庸〉与黄老思想》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版，第230页。

种“修、齐、治、平”的架构，在《管子》书中也有，见于《牧民》、《形势》和《权修》三篇，现列举如次。

《牧民》说：“以家为乡（指以家为本位主义，下同），乡不可为也；以乡为国，国不可为也；以国为天下，天下不可为也。以家为家，以乡为乡，以国为国，以天下为天下。……如地如天，何私何亲；如月如日，唯君之节。”这正是承袭老子道家“修、齐、治、平”的架构。第一，前面所说的是批评以家的本位主义，来治乡，而家、乡、国的本位主义都是“为私”的扩大；继之正面强调：公正无私的治道，只能是“以家为家”做出优良示范，进而“以乡为乡，以国为国，以天下为天下”。第二，所谓“如地如天，何私何亲？……”落脚于“唯君之节”，指君主应像“天地、日月”自然运行那样公正无私，这是君主体道行德的自我节制（意即修身），这里补充了“修之于身，其德乃真”的义涵。

《形势》说：“‘道’之所言者一也，而用之者异：有闻‘道’而好为家者（好自为之，认真治家），一家之人也（治家的人才）；有闻‘道’而为乡者，一乡之人也；有闻‘道’而为国者，一国之人也；有闻‘道’而好为天下者，天下之人也。”这亦属“修、齐、治、平”的架构。第一，“‘道’之所言者一也”及所谓四处的“闻‘道’者”，其中的“道”无疑是指老子自然主义之“道”，非指儒家德治主义的“道”，其表述的文意甚明。第二，引文后面接着指出：“有闻‘道’而好定万物者，天地之配也。……‘道’之所设，身之化也。”这指的君主体道行德，“好定万物，天地之配”意通于前引《牧民》的“如地如天，何私何亲；如月如日，唯君之节。”最后的“‘道’之所设，身之化也”，正是指老子强调的“修之于身，其德乃真”，即从我做起。

《权修》又说：“有身不治，奚待于人？（‘奚待’句意，系指君主不去治理自身，焉能去治理别人，以下‘奚待’类推）有人不治，奚待于家？有家不治，奚待于乡？有乡不治，奚待于国？有国不治，奚待于天下？”紧接着正面强调：“天下者，国之本也；国

者，乡之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者治之本也。”这五个“本”，其逻辑关系甚为明确，亦属“修、齐、治、平”的架构。

《管子》书学术界公认为作于战国，即作于老子哲学传播以后，《牧民》、《形势》、《权修》三篇的“身、家、乡、国、天下”之层层递进，与《老子》第五十四章全同，这应是“修、齐、治、平”架构的原型。

值得注意的是孟子的话，他说：“人有恒言（即常言），皆曰：天下之本在国；国之本在家；家之本在身。”（《孟子·离娄上》）这恰恰与《权修》的表述相合，孟子说的“人有恒言”，当是齐国人熟知的常语，他是深悉齐国国情的。

由此可见，《大学》中“修、齐、治、平”的儒家名言，渊源于老子道家，经过上述《管子》三篇的承继，再经孟子的宣扬，或再有所演变，才成为《大学》所表述的文字。无疑，这种思想早已成为民族传统文化的精华而深入人心，起着不可估量的增强民族凝聚力的历史作用。^①但是，对于它的老子道家渊源，我们作后辈的有责任辨认清楚。

（三）老子的“崇善”及“赤子”哲学

在先秦，儒家孟轲持“性善”论，荀况反对“性善”论而作《性恶》篇，这是众所周知的。

孟子主张“性善”，他说的“人皆有不忍人之心。……无恻隐之心，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。”这真的传承孔子儒学吗？孟子赞颂先圣孔子：“孔子之谓集大成，集大成也者，金声而玉振也。”（《孟子·万章下》）既然是“集大成”，似乎“性善”论也在其内了；但事实却

^① 诸如，范仲淹的名言：“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，及顾炎武的名言：“国家兴亡，匹夫有责”等等，都是由此生发出来的。

不然，细察《论语》全书，只有孔子所说：“举善而教不能，则劝。”（《为政》）“见善如不及，见不善如探汤。”（《季氏》）“子（指季康子）为政焉用杀？子欲善而民善矣。”（《颜渊》）等数处，无一处涉及人性善。据此，孟子的“性善”论似不出于孔门。

倒是老子道家是“崇善”的。如“上善若水，水善利万物而不争……居善地，心善渊，与善仁，言善信，正善治，事善能，动善时。”（第八章）“善行，无辙迹；善行，无瑕谪；善数，不用筹策；善闭，无关键而不可开；善结，无绳约而不可解。是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物……”（第二十七章）“圣人无常心，以百姓心为心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德（训‘得’）善……”（第四十九章）“‘道’者，万物之奥，善人之宝，不善人之所保。”（第六十二章）“信言不美，美言不信。善者不辩，辩者不善。”（第八十一章）上引多处可以证明，老子是一位坚持“崇善”论的哲学家。《老子》书到战国中期已广泛传播。孟子这位大学者先后两次来齐国，齐国有著名的稷下学宫是个学术中心，孟子怎会不读《老子》书、从而受其“崇善”论的影响呢？

更重要的是，老子道家多阐述人性本来纯朴善良的“赤子”哲学。诸如：“含德之厚，比于赤子。”（第五十五章）“专气致柔，能婴儿乎？”（第十章）“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩（训咳，说文：‘咳，小儿笑也。’）。”（第二十章）“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归于婴儿。”（第二十八章）老子屡屡赞美“赤子”、“婴儿”，谓其生来本是善良纯朴，故谓之“含德之厚”、“常德不离”，保持其纯洁善良的本性，而未受社会上的精神污染。这种“赤子”哲学，是与老子的“崇善”论分不开的。

更值得注意的是，孟子有句名言：“大人者，不失其赤子之心者也。”（《孟子·离娄下》）这里的“赤子之心”意指善良纯朴之心态，与孟子“道性善”（《滕文公上》）的性善论密切相关，疑是承袭老子道家的“赤子”哲学。

四 儒家荀况学说吸收道家哲学

在稷下学百家争鸣中，儒家大师荀况学有独立见解，富有批判精神，他继承孔子、子弓，自认“大儒”，严肃批评子张氏、子夏氏、子游氏之儒，而又批判有影响的十二学派，撰成《非十二子》论文。荀学宏博精深，成长于稷下，在政治观上吸收齐法家思想，强调“隆礼”、“重法”（《荀子·强国》）；在哲学方面批判吸收老庄、黄老道家思想，把唯物主义自然观鲜明地推向新的高度。荀况坚守儒家本位，积极接受道家各派哲学，这一点，前人似注意不多。为此，索隐发微，撰成此文。

（一）“明于天人之分”的崭新命题

荀子阐明其朴素唯物主义自然观的《天论》，提出了“明于天人之分，则可谓至人”的新命题。原文说：

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（指农业）而节用作，则天不能贫；养备而动时，则天不能病；循道而不忒（原作“貳”），则天不能祸。……本（农业）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，则天不能使之吉。……故明于天人之分，则可谓至人矣。

这是承袭道家哲学思想，今略作解说。

1. 所谓“天行有常”，“天行”指自然天体之运行，古人以为天圆地方，天动地不动，天体不依人的意志总在自然转动。如《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。”（第二十五章）这里的“周行”，指原始自然天体转圈圈的运行。所谓“有常”之“常”，指天体运行有其客观的规律性。

如老子所说：“知常曰明。不知常，妄作——凶。”（第十六章）这里的“知常”与“不知常”对言，“常”指自然规律，意即：认知规律是明智的；相反，违反规律而妄作则会遭凶。承继老子哲学的稷下黄老学派亦多此类表述，如《管子·形势》说：“天不变其常，地不易其则……”所谓“天不变其常”，意即“天行有常”，“常”、“则”均指规律性。《白心》说得更明白：“天行其所行，而万物被其利；圣人亦行其所行，而百姓被其利。”这不也指的是自然天体运行有其客观规律吗？这些道家哲理，均属于“道法自然”的自然天道观。

2. 文中“应之以治则吉，应之以乱则凶。”紧接着列举“强本”、“养备”、“循道”的“应之以治”和“本荒”、“养略”、“背道”的“应之以乱”，两者作“吉”、“凶”的鲜明对比，以论证天道与人事两者有清楚的界限，确实是“天”无意志，非主宰，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”的。

3. “明于天人之分，可谓至人”，应指出：“至人”一词是儒家稀见语，却是道家常用语。如《列子·黄帝》列子问关尹：“至人潜行不窒，蹈火不热……”《庄子·逍遥游》说：“至人无己，神人无功，圣人无名。”《齐物论》：“王倪曰：‘至人神矣！大泽焚而不能热……’”《应帝王》又说：“至人之用心若镜。”荀况博览群书，批评庄周“蔽于天而不知人”（《解蔽》），显然读过列、庄论文，便把其中“至人”一语袭用过来。

荀子提出“明于天人之分”有怎样的针对性呢？在战国中后期“诸侯异政、百家异说”的形势下，天人关系是哲学与政治相联系的一个论争不休的问题。荀况所尊崇的孔子是承继周公“敬天保民”德治主义传统，强调“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。”（《论语·季氏》）“天”有意志、为主宰的“天命”论几乎涵盖着儒家学说。老学先于孔学，老子阐明“道法自然”的自然型的“道”，针对传统政治伦理型的“道”，起着振聋发聩的划时代的作用。而在稷下之学，以齐法家政治思想为主导，在儒

家、墨家、兵家以至阴阳家学说中，天人相合、天人感应等“天”有意志等思想占一定优势。如阴阳家认为：“人与天调，然后天地之美生”，不调则有灾异出现（《管子·五行》）。阴阳家又说：“阴阳者天地之大理也，四时者阴阳之大经也……刑德合于时则生福，诡（违背）则生祸。”（《四时》）荀况在哲学方面头脑十分清醒，吸收老子及黄老自然主义哲理的优良传统，提出“明于天人之分”的“分”字，意味着把“天”和“人”的界限严格区分开来，换言之就是把自然和社会、物质和精神、客观和主观的界限严格区分开来，从而向“天”有意志、为主宰的天人合一、天人感应各种谬说挑战。荀子《天论》、《解蔽》所阐发的朴素唯物主义自然观，虽采自道家哲学，但经过改造、补充，又高于道家，仔细玩味，自得其实。

（二）丢开自然之“道”，突出自然之“天”

荀况自认“大儒”，一再强调“隆礼”，持守儒学政治伦理的“道德”观念。如“《礼》者，法之大分，类之纲纪，故学至乎《礼》而止矣。夫是之谓道德之纪。”（《劝学》）又说：“礼恭，而后可与言道之方；辞顺，而后可与言道之理……”“……生乎由是，死乎由是，夫是之谓德操。”（《劝学》）荀子还强调过：“道者，非天之道，非地之道；人之所以道也，君子之所道也。”（《儒效》）“赏不用而民劝，罚不用而威行，夫是之谓道德之威。”（《强国》）这些处的“道”、“德”概念显然是儒家传承。

荀况吸收道家自然观，怎样看待、处理自然主义的“道”、“德”概念呢？这里试举典型之例，《天论》说：

列星随旋，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。皆知其所以成，莫知其无形，夫是之谓天。

这里，我们不能不追问：荀况所说“万物各得其所和以生，各得其养以成，不见其事而见其功……”等语，这些道家观点有何依据呢？其依据应是老子所说：“万物莫不尊‘道’而贵‘德’”的道德论。《老子》第五十一章接着说：“‘道’之尊，‘德’之贵，夫莫之命而常自然。故‘道’生之，‘德’畜之；长之育之；亭之毒之（安定、成熟）；养之覆之。”这里“道”尊、“德”贵的“常自然”，不正是说万物之物类“各得其所和以生，各得其养以成”吗？作为世界本体的自然主义之“道”，是天地万物无限生命力的源泉，又通过“德”使“道”的功用体现出来。稷下道家曾说：“德者，道之舍。……无为之谓‘道’，舍之之谓‘德’，故‘道’之与‘德’无间。”（《管子·心术上》）荀子在稷下游学，博览群书，儒家哲学贫乏，道家哲学丰富，荀子研习老庄、管子及《黄帝四经》，熟知田骈、慎到、环渊、宋钲、尹文等道家各派思想并无异议。这里仅指出重要的一点：荀况持守礼治主义的“道德”论，在吸收道家自然主义的“道德”论时，有意只表述上列引文的自然主义观点，抛弃了“尊道”、“贵德”的概念，却突出了自然主义的“天”，即“皆知其所以成，莫知其无形，是之谓‘天’。”

本来，在老子道论中，“道法自然”的“道”，有时也称“天之道”。如“天之道，不争而善胜，不言而善应……”（第七十三章）“天之道，其犹张弓歟？……”（第七十七章）“天之道，利而不害……”（第八十一章）等。稷下黄老学派亦沿用“天之道”的词语，如“得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。”又说：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围之（通‘违之’）。……顺天者有其功，逆天者怀其凶。”（《管子·形势》）这里，从“天之道”又演变到“顺天”、“逆天”，从而为荀子在《天论》中突出自然主义的“天”架起了桥梁。

荀况有意不提自然主义的“道”（包括“德”）却借助于稷下黄老学派（包括帛书《黄帝四经》）的桥梁，从而突出了《天论》中一系列自然主义的“天”。诸如：

天职既立，天功既成，形具而神生（指人之形体具备，精神活动随着产生）。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；财非其类，以养其类，夫是之谓天养；顺其类者谓之福，逆其类者谓之祸，夫是之谓天政。

暗其天君，乱其天官，弃其天养，背其天情，以丧天功，夫是之谓大凶。圣人清其天君，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。

前一段，列举了人体“形具而神生”的天情、天君、天官、天养、天政，是人生从思想到行为的系统论说，突出了五个“天”字，其逻辑严密。后一段，性质是“君人南面术”，以统治者“圣人清其天君，正其天官，备其天养……”与“暗其天君，乱其天官……”作对比，从而得出结论：“知其所为，知其所不为矣”，其结果就能够“天地官而万物役”，这是说天地为人类所用，而万物供人类役使，其作用大矣哉！

（三）把握天时地利，“制天命而用之”

荀况强调“明于天人之分”，申论大自然生养万物的功能，还明确提出：

天有其时，地有其财，人有其治，夫是之谓能参（参与、配合）。

这里指出：这即是道家黄老学派的“天、地、人”一体观，指人类在宇宙间与天、地大自然的总体联系。黄老学常见此类提法，如“上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺。”（《管子·五辅》）“王天下之道，有天焉，有人焉，又（读有）地焉，三者参用之。”

（帛书《经法·六分》）这里所谓“三者参用之”，与荀况所说的“夫是之谓能参”相合，意即在大自然的天时、地利面前，人类不是无能为力，而要发挥自觉的能动性，关键在于社会政治的“人有其治”。其实，黄老学派的“天、地、人”一体观渊源于老子道论：“道大，天大，地大，人亦大。域（宇宙）中有四大，而人居其一焉。”（第二十五章）

“天有其时，地有其财，人有其治”之所谓“能参”，其要在于人为万物之灵，发挥“人治”的自觉能动性。荀况在《天论》中的名言“从天而颂之，孰与制天命而用之”，恰恰是如此。“从天而颂之”是些什么人呢？即认为“天”有意志、为主宰，受唯心的“天命”论支配着的众人。荀子从对比而言，反对“从天而颂之”，强调“制天命而用之”。请注意，这里的“天命”二字是指唯物的“天命”论。帛书《经法·论》指出：“必者，天之命也。”意即：客观必然性，是自然主义的“天之命”。这同“天”为主宰的“天命论”有根本区别。从这里也可以看到儒家荀况所受道家黄老学的深刻影响。

（四）从“别宥”到“解蔽”

“别宥”与“解蔽”的涵义相同，是从道家哲学生发出来的。“别宥”之“别”，指辨别。如《庄子·逍遥游》所说“小大之辩”，辨者，别也。“别宥”，意即辨别思想上所受的“蔽宥”，“宥”通“囿”，辨明“蔽囿”就要解除它，也即是“解蔽”。古人所说的“蔽囿”，犹今言常说思想上的片面性、局限性，辩证法总要求观察、分析问题要全面，避免片面性、局限性。

“别宥”是道家宋钘所提出的哲学命题，即《庄子·天下》记述的宋钘主张“接万物以别宥为始。”宋钘游学稷下，是荀子的老前辈。荀子常称宋钘为“子宋子”以示尊敬（《正论》）。他承袭“别宥”之说进而展开论述，撰成《解

蔽》长文，发展哲学认识论。

《解蔽》开头提出：“凡人之患，蔽于一曲，而闇（暗）于大理。”一曲指片面、局部，大理指全面、整体。由此展开一层又一层论说。

《解蔽》提出人们看问题常有之“蔽”：

欲（爱好）为蔽，恶（憎恶）为蔽；始（开端）为蔽，终（终结）为蔽；远为蔽，近为蔽；博为蔽，浅为蔽；古为蔽，今为蔽。凡万物异，则莫不相为蔽，此心术之公患也。

这段论述有普遍意义：1. 这是说，各种不同的事物都有矛盾着相反相成的两方面，不应看到一方面而忽略另一方面。如只看到好的一面而看不到恶的一面，看到近的一面而看不到远的一面，等等。这都是“蔽于一曲”的片面性、局限性。2. 总括说，是“万物异，则莫不相为蔽”，意思是各种事物有差异或矛盾，容易使人受到片面性、局限性的种种“蔽固”，因此这就是“心术”、即思想方法上常有的“公患”。荀况的哲学表述是对宋钘“别宥”进一步的发展，是有重要意义的。

荀况联系“百家争鸣”的实际，分别指出各家之“蔽”：“墨子蔽于用而不知文；宋子蔽于欲而不知得；慎子蔽于法而不知贤；申子蔽于势而不知知（智）；惠子蔽于辞而不知实；庄子蔽于天而不知人。”荀况对于以上六家的学术评价是准确的，实事求是的，指出其长也指明其短。

当然，荀况仍然持守儒家本位，只是在吸收道家哲学而申论“解蔽”的基础上作出了上述的评断。

（五）改造黄老学的“虚壹而静”

怎样解决“心术之公患”的种种“蔽塞”呢？荀况认为，就

得“兼陈万物而中悬衡”，这个衡量之“衡”即是“道”，因为“道”能够“体常而尽变”。内心怎样“知道”呢？那就要“虚壹而静”。

很显然，长期在稷下从事学术活动的荀况，不会不熟知道家黄老学《心术》、《内业》等推衍老子哲学的丰富学说；但他持守儒家本位，尽管积极地吸收，而又拉开一定距离，扬弃黄老学带有神秘色彩的东西，从而纳入自己的思想体系。比如说，荀况上述“知道”的“道”，是道家自然主义的，还是儒家政治伦理的呢？荀况未作任何解释，令人感到是个模糊的“道”概念。至于对脱胎于道家黄老学的“虚壹而静”，便积极吸取而又加以改造。

荀况在《解蔽》中这样解释“虚壹而静”：

心未尝不藏也，然而有所谓虚；心未尝不两也，然而有所谓一；心未尝不动也，然而有所谓静。

人生而有知，知而有志。志也者，藏也；然而有所虚，不以所已藏害所将受，谓之虚。

心生而有知，知而有异，异也者，同时兼知之。同时兼知之，两也；然而有所谓一，不以夫一害此一，谓之壹。

心，卧则梦，偷（懒散）则自行，使之则谋。故心未尝不动也，然而有所谓静；不以梦剧乱知，谓之静。

本来，《心术》、《内业》的黄老学是承继老子学“致虚极，守静笃”（《老子》第十六章）的阐发，其中论说内心的“持虚”、“守静”确有不够平实或神秘之处。如《心术上》说：“天之道虚，地之道静。虚则不曲，静则不变，不变则无过。”又如强调精神专一，《内业》说：“执一不失，能君万物。”“持（专）气如神，万物备存。”也有夸大和神秘色彩。儒家荀况无疑精研上述学说，而又依据经验性的心理活动，对“虚壹而静”作了平实的解释。

他所说的“虚”：人的心志本来就是有所藏。“不以所以藏”防

碍“所将受”，这就叫作“虚”。

他所说的“壹”：心所知的事物有相异的，同时“兼知之”就是“两”。然而精神专一，却不以那个一妨害这个一，这就叫作“壹”。

他所说的“静”：心，睡眠时作梦，懒散时胡思乱想，用心时才谋划思考，所以未尝不动。然而，不让梦境的想象和种种胡思乱想干扰自己清醒的认识，这就叫作“静”。

这样甚为平实的解释是对黄老学“持虚”、“守静”说的一种改造，汰去了原有不合情理及神秘的因素。

紧接着，荀况又强调：“虚壹而静，谓之大清明。”其实，这也脱胎于《内业》：“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信（伸）骨强。乃能戴大圜（指天），而履大方（指地），鉴于大清，视于大明，敬慎无忒，日新其德。”实质上，《内业》表述的是“君人南面术”。荀况又进一步夸张了所谓“大人”内心“虚壹而静，谓之大清明”的作用，他说：“坐于室而见四海，处于今而论久远，疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度，经纬天地而材官万物，制割大理而宇宙理矣！……明参日月，大满八极，夫是之谓‘大人’，夫恶（乌）有蔽矣哉！”这里的“大人”指统治者，荀况总希望他的政治哲学思想为统治者所采用。

总起来说，儒家大师荀况在稷下“百家争鸣”中有独到见解，学贯各家，其哲学思想吸收了道家自然主义的精华是毫无疑问的。

五 道家尹文与荀况儒学有相通之处

道家宋钘、尹文系战国中期一个著名学派，《庄子·天下篇》曾有记载。宋钘年岁当长于尹文，宋钘著作《宋子》已散佚。尹文遗作《尹文子》在《汉书·艺文志》著录（《诸子略》列名家），其注：“说齐宣王，先公孙龙。师古曰：刘向云，与宋钘俱

游稷下。”

田氏齐国的稷下学宫是威王、宣王变法革新、争霸称王而兴办的大学堂，也是当时各派学者开展百家争鸣的学术中心。著名儒家大师荀况年十五来稷下游学，以至晚年在学宫“三为祭酒”。^①尹文系齐人，曾“说齐宣王”，荀况赵人，十五岁来稷下约当宣王执政末几年。论其年龄，尹文或长于荀况。在稷下，二人长期从事学术活动，或多有交往。

当时的风气，学重师承。宋铤、尹文均属道家；而荀况自认“大儒”，师承“仲尼、子弓”（《荀子·儒效》），属于儒学并无问题。但在稷下“百家争鸣”条件下，各派学术广泛交流，既有相互间的撞击，更有取人之长以补己之短。尹文道家、荀况儒家，尽管家派不同，但细察两家的著作，道家《尹文子》学说与儒家《荀子》学说之间，多有相通、相近之处。现择其要析论之。

（一）社会分工论

《尹文子》	《荀子》
天下万事不可备能，责其备能于一人，则贤圣其犹病诸。设一人备能天下之事，左右前后之宜、远近遲疾之间，必有不兼（原作“兼”，通“兼”，满意之意）者焉。苟有不兼，于治阙矣。[全]治而无阙者，大小多少，各当其分；农商工仕，不易其业；老农、长商、习工、旧仕，则处上者何事哉？（《大道上》）	人之百事，如耳、目、鼻、口之不可以相借官也。故职分而民不慢，次定而序不乱，兼听齐明而百事不留。如是，则臣下百吏至于庶人，莫不修己而后敢安止，诚能而后敢受职；百姓易俗，小人变心，奸怪之属莫不反惑，夫是之谓政教之极。（《君道》）

① 《史记·孟子荀卿列传》云：“荀卿，赵人，年五十始来游学于齐。”许多学者认为“年五十”系误记，当从应邵《风俗通义》所述为“十五”。荀况于齐襄王时“最为老师”，而“三为祭酒”，亦见《孟荀列传》。

上引两段，文意应合，请注意：1. 道家尹文所说“天下万事不可备能，责其备能于一人，则贤圣其犹病诸”，儒家荀况则说“人之百事，如耳、目、鼻、口之不可以相借官也”，这是打比方，实则两者含意相同，都说的是社会分工。2. 对于社会分工，尹文提出了“全治而无阙”的命题，即“大小多少，各当其分；农商，工仕，不易其业”，实际上，这是沿袭从春秋到战国齐国的旧传统。而荀况更强调“职分而民不慢，次定而序不乱”，变换了另一角度，着眼于社会分工的“明分使群”（《富国》，后面再论）。3. 其归结稍有不同，道家尹文突出“全治而无阙”，论证后，落脚于“处上者（指君主）何事哉！”意即道家的“无为”而治。而儒家荀况强调“职分而民不慢，次定而序不乱”，意在正定名分，即“隆礼”、“重法”，正定以君主为首、君臣上下的等级名分和社会秩序，坚守儒家本位。

（二）等级名分论

《尹文子》	《荀子》
<p>名定则物不竞，分明则私不行。物不竞，非无心，由名定，故无所措其心；私不行，非无欲，由分明，故无所措其欲。然则心、欲人人有之，而得同于无心无欲者，制之有道也。</p> <p>道行于世，则贫贱者不怨，富贵者不骄，愚弱者不讷，智勇者不陵，定于分也。法行于世，则贫贱者不敢怨富贵，富贵者不敢陵贫贱，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱，此法之不及道也。（《大道上》）</p>	<p>人之生，不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则穷矣。故无分者，人之大害也；有分者，天下之本利也。而人君者，所以管分之枢要也。（《富国》）</p> <p>先王案为之，制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，智愚能不能之分，皆使人载其事而各得其宜，然后使穀禄多少厚薄之称，是夫群居和一之道也。（《荣辱》）</p>

上列尹文、荀况各两段文字，都是等级名分之论，可见内涵相通。但应注意：1. 尹文是从形名之学角度论说的，原书开头：“大道无形（自然主义之道），称器有名。名也者，正形者也。”显示出道家

本色。其立论“名定则物不竞，分明则私不行”，所谓“名定”、“分明”是指“贫贱者不怨，富贵者不骄，愚弱者不讷，智勇者不陵，定于分也”，即正定以君主为首、君臣贵贱上下的等级名分。2. 荀况在《富国》一段强调：“人之生不能无群，群而无分则争……”从社会分工着眼，落脚于“人君者，所以管分之枢要”。怎样分之呢？又在《荣辱》一段立论：“制礼义以分之，使有贵贱之等，长幼之差，智愚能不能之分……”持守儒家“隆礼”本位，经由君主统治者“制礼义以分之”，从而建立等级制的差别，这就是儒家的“群居和一之道”。3. 尹文学说有“道行于世”、“法行于世”的“道、法”并提，“道”指“道治”，意即“无为”的道德教化之治，是潜移默化的；“法”则是强制推行，所谓严刑厉法。这里的“道、法”结合兼用，显示出黄老学色彩。而儒家荀况不仅“隆礼”，而且“重法”，即“人君者，隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”（《强国》）战国时田齐变法，推行法治，富国强兵，争霸称王，这是稷下学的大背景，因而出于稷下的《管子》书、《孟子》、《荀子》及《尹文子》、帛书《黄帝四经》等，都在不同程度反映了这个大背景，这是治学者不可忽略的。^①

（三）“言必当理，事必当务”论

《尹文子》	《荀子》
<p>故有理而无益于治者，君子弗言；有能而无益于事者，君子弗为。君子非乐有言，有益于治，不得不言；君子非乐有为，有益于事，不得不为。故所言者，不出于名、法、权、术，所为者，不出于农稼、军阵。周务而已，故明主任之。（《大道上》）</p>	<p>言必当理，事必当务……凡事行有益于理者立之，无益于理者废之，夫是之谓中事。凡知说有益于理者为之，无益于理者舍之，夫是之谓中说。事行失中，谓之好事；知说失中，谓之奸道。奸事奸道，治世之所弃，而乱世之所从服也。（《儒效》）</p>

^① 请参看胡家聪著《管子新探·导论》，中国社会科学出版社1995年版。

上列尹文言论与荀况之言论互相应合，请注意：1. 荀况《儒效》的主题“言必当理，事必当务”，提法比尹文更为鲜明。但在表述上，荀子先说“事行有益于理者立之……”再说“知说有益于理者为之……”这里一而再强调“有益于理”，足见荀况是一位清醒的理性主义者。2. 尹文的表述稍有不同，立论是“有理而无益于治者，君子弗言；有能而无益于事者，君子弗为。”强调的重点在“有益于治”、“有益于事”。后面“所言者，不出于名、法、权、术；所为者，不出于农稼、军阵”，意即“当务”、“周务”，更显现出道家黄老学意味。

(四) “不苟”之论

《尹文子》	《荀子》
治外之理，小人[之所]必言；事外之能，[小人之所必为]。小人亦知言损于治，而不能不言；小人亦知能损于事，而不能不为。故所言者，极于儒墨是非之辩；所为者，极于坚伪偏抗之行，求名而已，故明主诛之。（《大道上》）	君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。（《不苟》，其下举事例以论证之，不抄。）

以上尹文言论与荀况言论相对照，知两者均系“不苟”之论：1. 尹文所谓“治外之理，小人之所必言”，意即荀况之“说不贵苟察”；尹文“事外之能，小人之所必为”，意即荀况之“行不贵苟难”；尹文所谓两个“极于”，是为着“求名”，相当于荀子所批评的“名不贵苟传”。2. 在当时百家争鸣的条件下，尹文、荀况都重视“言必当理，事必当务”，反对“行不贵苟难，说不贵苟察”的“苟难”、“苟察”，这是有重要的现实意义。齐法家的专题法治论文《法法篇》，对此也有论述：“政者，正也。……法之侵也，生于不正。故言有辨（辩）而非务者，行有难而非善者。故言必中

务，不苟为辩；行必思善，不苟为难。”这就是出自稷下之学齐法家的“不苟”论，与尹文、荀况思想互相应合。

(五) “先诛”之论

《尹文子》	《荀子》
<p>治王之兴，必有所先诛。先诛者，非谓盗，非谓奸。此二恶者，一时之大害，非乱政之本也。乱政之本，下侵上之权，臣用君之术，心不畏时之禁，行不轨时之法，此大乱之道也。</p> <p>孔丘摄鲁相，七日而诛少正卯。门人进问曰：“夫少正卯，鲁之闻人也，夫子为政而先诛，得无失乎？”孔子曰：“居，吾语汝其故。人有恶者五，而窃盗奸私不与焉，一曰心达而险，二曰行僻而坚，三曰言伪而辩，四曰强记而博，五曰顺非而泽。此五者有一于人，则不免君子之诛，而少正卯兼有之；故居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪熒众，强记足以反是独立，此小人之雄杰也，不可不诛也。”（《大道下》）</p>	<p>听其言则辞辩而无统，用其身则多诈而无功，上不足以顺明王，下不足以和齐百姓；然而口舌之均，嗜唯则节，足以为奇伟偃却之属，夫是之谓奸人之雄，圣王起，所以先诛也；然后盗贼次之。盗贼得变（变，谓教之使自新），此不得变也。（《非相》）</p> <p>孔子为鲁摄相，朝七日而诛少正卯。门人进问曰：“夫少正卯，鲁之闻人也，夫子为政而始诛之，得无失乎？”孔子曰：“……”（《宥坐》，按“孔子曰”以下文字同于侧方，不再抄录。）</p>

请注意：1. 尹文“先诛”论与荀况的“先诛”论文意应合，所举孔丘诛少正卯事例亦相合。但细察两者文意稍有不同，尹文鲜明地提出：“乱政之本，下侵上之权，臣用君之术，心不畏时之禁，行不轨时之法，此大乱之道也”，这正是“先诛”的理论依据，明明持守法家立场。而儒家荀况只说“……是之谓奸人之雄”，不那么鲜明。2. 说尹文的“先诛”论持法家立场，有《管子》中的齐

法家论文为证，《明法》说：“所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣，非亲也，以势胜也。……故君臣共道则乱，专授则失（指大臣专权）。”这与上引：“乱政之本，下侵上之权，臣用君之术”相合。《法禁》说：“拂世以为行，非上以为名，常反上之法制以成群于国者，圣王之禁也。”又说：“行辟而坚，言诡而辩，术非而博，顺恶而泽者，圣王之禁也。”这与上引“心不畏时之禁，行不轨时之法，此大乱之道也”相合。尹文的“先诛”之论，正体现着道家黄老学“因道全法”（《韩非子·大体》）这一主要特征。

（六）“性恶”论

《尹文子》	《荀子》
<p>今天地之间，不肖实众，仁贤实寡。趋利之情，不肖特厚；廉耻之情，仁贤偏多。今以礼乐招仁贤，所得仁贤者，万不一焉；以名利招不肖，所得不肖者，触地是焉。</p> <p>圣王知民情之易动，故作乐以和之，制礼以节之。在下者（指臣民）不得用其私，故礼乐独行。礼乐独行，故私欲寝（寢）废……（《大道上》）</p>	<p>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，而残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲、声色之好（原作“有好声色”），顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。……用此观之，然则人之性恶明矣，其善者伪也（《性恶》。伪，通“为”，指后天人为的礼义教化）。</p> <p>乐也者，和之不可变也；礼也者，理之不可易者也。乐和同，礼别异，礼乐之统管乎人心矣。（《乐论》）</p>

上引尹文言论与荀况言论对照，可知都是“性恶”论者，这里稍作分析：1. 尹文所说“今天地之间不肖实众……”一大段，是表述人性恶的社会现象；而荀况所说“今人之性生而有好利

焉……”一大段，意在揭示人性恶的本质原因，两者互相对应。2. 荀况所说“人之性恶明矣，其善者伪（为）也”，是为着强调后天礼乐等教化的重要性。请注意，尹文所说“圣王知民情之易动”，是指多种多样的私欲，因而强调“作乐以和之，制礼以节之”，认真实施礼乐等教化；而荀况同此主张，在《乐论》里进一步提出“乐和同，礼别异”，以“礼”区别君主为首的等级制名分，以“乐”和同君臣贵贱上下的人心。两者的观点是一致的。3. 齐法家也是主张“性恶”论的，其典型的表述见于《管子·禁藏》：“凡人之情，见利莫能勿就，见害莫能勿避。”此即荀况所说：“人之性，生而有**好利**焉……生而有**疾恶**焉。”基于人性之“趋利、避害”，君主下达的法令政策之实施，都要依靠“重赏”、“严罚”，重赏是“牵之以利”，严罚是“圉（禁止）之以害”，这样以法治国，国家机器才能转动起来。尹文、荀况的“性恶”论与齐法家是合拍的。

（七）形名之学的“正名”论

《尹文子》	《荀子》
<p>名者，名形者也；形者，应名者也。……无名，故大道无称；有名，故名以正形。今万物具存，不以名正之则乱；万名具列，不以形应之则乖。故形、名者，不可不正也。</p> <p>名称者，别彼此而检虚实者也。自古及今，莫不用此而得，用彼而失。失者由名、分混，得者由名、分察。（《大道上》）</p>	<p>“见侮不辱”，“圣人不爱己”，“杀盗非杀人也”，此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名，而观其执行，则能禁之矣。“山渊平”，“情欲寡”，“刍豢不加甘，大钟不加乐”，此惑于用实以乱名者也。验之所缘，无以同异而观其执调，则能禁之矣。“非而谓盈，有马非马也”，此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣。凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣。（《正名》）</p>

上列尹文言论和荀况言论，都是“正名”的形名逻辑论，现稍作分析：1. 尹文《大道上》前段，所谓“大道无称”指“道法自然”的“道”，即《老子》第二十五章所说：“有物混成，先天地生。……吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”可见其持守道家本位。而荀况的“正名”论则属于儒家。两家都反复论说，强调名（概念）形（实际）相合，反对名实不符。^① 2. 尹文《大道上》后段，鲜明地指出：“名称者，别彼此而检虚实者也。”这里就有实践是检验虚实、真伪之意。而荀况的《正名》篇中的“三惑”之论，恰恰与此对应。“三惑”指“用名以乱名”、“用实以乱名”、“用名以乱实”的三种情况；怎么办？又强调分别进行三种“验之”，具体检验虚实、真伪，便能纠正、禁止了。

总括说来，道家尹文和儒家荀况长期在“百家争鸣”的盛地稷下学宫从事学术研究，尽管学派不同，但通过思想交流，取长补短，其学说故多相通或相近之处。由此有两点体会：

其一，宋铤、尹文学派系战国中后期百家争鸣的重要学派，尤其是《尹文子》其书被认为伪作，长期受到冷落（几乎与《列子》同命运）。笔者做了《〈尹文子〉并非伪书》的翻案文章（见本书第六章），意在开掘其道家黄老学的精华。

其二，稷下学宫在当时是个重要的学术中心，道、法、儒、墨、名、阴阳等家派众多，互有矛盾的撞击，又互有学说的沟通，即异中有同，同中有异，你中有我，我中有你，此类现象很值得重视，这正是错综复杂之处。

① 周立升、王德敏撰有《尹文对概念理论的贡献》，《管子与齐文化》，北京经济学院出版社1990年版，可以参考。

第三章 帛书《黄帝四经》著于稷下考

长沙马王堆汉墓出土帛书《黄帝四经》，为学术界研究道家黄老学开辟了新的道路。学者们不断地发表研究论文，或撰成学术专著。如吴光先生的《黄老之学通论》、余明光的《黄帝四经与黄老思想》，均为力作，卓有贡献；尤其是陈鼓应先生的《黄帝四经今注今译》，^① 阐幽发微，明确易懂，更见功力。

帛书《四经》著作在哪里？在探讨中，学者们多不同看法，如唐兰先生主张出自郑国，更多的学者如吴光先生等认为出自楚国，还有的学者主张作于越国，陈鼓应等先生认为出自齐国稷下学，不同意见的商讨是有益的。

如今，我们再从同《管子》黄老学比较的角度，作帛书《四经》著于稷下学的考证，供学术界同仁参考。

一 《经法》思想与《管子》黄老学的比较

帛书《黄帝四经》之首篇《经法》的哲学思想，与《管子》黄老学多有应合之处，今试作比较是必要的。

（一）“道生法”的“道、法”结合论

《经法》开头说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。”（《道法》）“道生法”的思想并非《经法》作者之新创，而与《管子》黄老学

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，台湾商务印书馆1995年版。

相对应。《管子》道家认为：

无为之谓道。……法者，所以同出，不得不然者也，故杀戮禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。（《管子·心术上》，以下凡引《管子》只标篇名）

这是《管子》道家的基本理论，认为法、权均出乎“道”，意即由“道”派生出来的。而在齐法家的著作中多有“道、法”并提之处，如“明王在上，道、法行于国……”（《法法》），“百姓辑睦，听令（命）道、法。”（《任法》）并认为：“宪律制度必法（法，动词）道。”（《法法》）由此可见，“道生法”这种“道、法”结合的政治哲学渊源于《管子》道家和法家，这是《经法》黄老学的核心之所在，而不是与《管子》法家（以下称齐法家）无关的。^①

《经法》说：“法度者，正之至也。而（能）以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。”（《君正》）这里的“生法度者”，是指执道行法的封建国君；亦即齐法家所说：“生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”（《任法》）以法治国，君臣上下贵贱皆从法，法制健全，国家才能够“大治”。这里，《经法》所说“道生法”、“生法度者”，与齐法家所说“生法者君也……”也是相合的。

这种“道、法”结合的实质，是《经法》作者从道家出发，用道家哲理论证法家政治，为巩固封建君权造说。

（二）“天、地、人”一体的“恒常”论

《经法》多次讲“天、地、人”一体的法则和规律，用“恒”、

^① 田齐于威王、宣王时变法革新，以法治国，反映在《管子》书，法家政论、法理之学的篇章约占全书三分之一。张岱年先生认为：《管子》系管子学派之遗著，而以法家政治思想为主导（据张著《中国哲学史史料学》，三联书店版）。

“常”、“则”等词表达。诸如：“天地有恒常，万民有恒事……”（《道法》），“不天天则失其神，不重地则失其根，不顺四时之度而民疾。”（《论》）“王天下之道有三，有天焉，有人焉，有地焉”（《六分》）；“天地之道也……人事之理也，逆顺是守。”（《论约》）

这种“天、地、人”一体的论说，在田齐稷下之学蔚然成风。在儒家，孟轲有其名言：“天时不如地利，地利不如人和。”（《孟子·公孙丑下》）后有荀况曰：“天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参。”（《荀子·天论》）在法家，也多讲“天、地、人”三者的“参用”，如“上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓三度。”（《五辅》）“天不变其常，地不易其则，四时不更其节，古今一也。”（《形势》）“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”（《版法》）“天有常象，地有常刑（形），人有常礼，一设而不更，此谓三常。”（《君臣上》）以上所举稷下之学有关“天、地、人”的论说，与《经法》所论并无不同，都认为人生于天地之间，“天、地、人”的运动变化有其客观的法则或规律，人们应认知并把握这些客观的规律。

然而“天、地、人”一体，天地属于自然界，人则属于社会界，有其区别。其中寓有的规律性是自然而然的，人们往往用“天之道”一语概括之。如“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安。……藏之无形，天之道也。”（《形势》）这种自然主义的“天之道”，是与老子的“人法地，地法天，天法道，道法自然”（《老子》第二十五章）哲学思想分不开的。这里，《经法》所称“天、地、人”一体，也是与《管子》法家、道家言论互相应合的。

（三）寻求逆顺之理的“名理”论

《经法》提出：“天地之道也……〔人〕事（人字原缺，此书多见‘人事’一词，补以人字）之理也，逆顺是守。”（《论约》）

书中多讲“天、地、人”，但着重在论说政治统治的顺逆、兴衰成败、福祸之理。这是《经法》政治哲学的一个显著特点。而寻求政治上的顺逆、成败之理，又与“名”为“法”用的形名学说相结合，形成“循名究理”的“名理”论。

《经法》作者认为：“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。”（《论》）作者多用顺逆、兴衰成败、福祸的对比方法展开论说。诸如“动静不时，树种（树，植也）失地之宜，则天地之道逆矣。臣不亲其主，下不亲其上，百族不亲其事，则内理逆矣。逆之所在，胃（谓）之死国，〔死国〕（原脱此二字，依文意补）伐之。反之之胃（谓）顺，〔顺〕（原脱）之所在，胃（谓）之生国，生国养之。”（《论》）凡观国，有“六逆”，有“六顺”。“六顺、六逆，则存亡兴坏之分也。”（《六分》）这里讲究“顺、逆”之理的言论，亦见于《管子》，《形势》说：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（违）之。……顺天者，有其功；逆天者，怀其凶。”两处对照，若合符节。

“执道者”怎样才能认知并掌握这种“逆顺同道而异理”的“道纪”呢？作者指出了认识客观事物的途径：“见知（认识）之道，唯虚无有；虚无有，秋稿（毫）之成（原作‘成之’，似误抄），必有刑（形）名。”这是指“执道者”的思维器官——“心”，即认识主体的“虚无有”；“虚无有”要做到四“无”，即“无执”（不固执己见）、“无处”（不先入为主）、“无为”（君主只掌握名、法，不代替臣下做实事）、“无私”（执法公正无私），这样便要求“执道者”作清除个人成见、偏见、私欲、杂念的内心修养，才能达到所谓“至公”、“至明”、“至正”、“至静”的精神境界（《道法》）。这种作内心修养，使“心”的精神状态保持明镜般“虚静”的哲学思想，渊源于《管子》道家“心术”、“内业”之说。《管子》中的《心术》上下和《内业》诸篇，其中的道家哲学继承老子“道”的学说，推衍而为系统明确的精气说；继

承老子“得道”的学说推衍而为“心术”、“内业”的内心修养说。而《经法》中的“见知之道，唯虚无有；虚无有，秋稿（毫）之成，必有刑（形）名”等哲学思想，正是与《管子》道家哲学体系相对应。在《管子》道家看来，“能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四枝（肢）坚固，可以为精舍，精也者，气之精也。”（《内业》）这里的“气之精”，换一种说法就是“神”：“虚其欲，神将入舍；扫除不洁（原作‘絮’，‘洁’之形近），神乃留处。”“洁其官，开其门，去私毋言，神明若存。”（《心术上》）而《经法》不仅讲“见知之道，唯虚无有”，而且更突出地讲：“道者，神明之原也”，“神明者，见知之稽也。”（《名理》）由此可证，这种“见知之道”，即进行内心修养，“扫除”个人成见、偏见、私欲、杂念等不洁之物，使作为“神明之原”的“道”进入“心”的馆舍，相通于《管子》道家哲学。

寻求顺逆之理与形名之说结合，即所谓“循名究理”：“天下有事，必审其名。名□□循名度（究）理之所之，是必为福，非必为材（灾）。是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。审察名理冬（终）始，是谓度（究）理。”（《名理》）又说：“凡事无小大，物自为舍；逆顺死生，物自为名；名刑（形）已定，物自为正。”（《道法》）这种“名、法”并提的“正名”论相通于《管子》道家。《白心》写道：“圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治（治字下原有‘之’字，为衍文），奇名自度（原作‘奇身名度’，据《管子集校》改）；名正法备，则圣人无事。”《心术上》还写道：“物固有形，形固有名，此言〔名〕（名字原无，据文意补）不得过实，实不得延名。姑（诘）形以形，以形务名，督言正名，故曰圣人。”这里所谓“名不得过实，实不得延名”，指“名”与“实”相当，就是说，“名”（概念）的内涵和外延要恰当的反映客观事物的实际。“形”或“实”是第一性的，“名”由“形”产生，是第二性的。所谓“正名”，指“名”要当其“实”，二者相合一致。

而“名、法”并提的形名学说，《经法》和稷下尹文学派的《尹文子》极为相近。尹文学派认为：“名有三科，法有四呈（‘呈’通‘程’，‘科’、‘程’均指类别）：一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。一曰不变之法，君臣上下是也；二曰齐俗之法，能鄙同异是也；三曰治众之法，庆赏刑罚是也；四曰平准之法，律度量量是也。”这里，“名”有三科、“法”有四程，对“名、法”作了分类。《经法》中的“名、法”并提，强调“审三名”：一是“正名，立（位）而偃（乃安）”，这指合于名、法；二是“倚名、法而（乃）乱”，这指名与实不相当，不合于名、法，所以会生乱；三是“强主灭，而（乃）无名”，“强主”指刚愎自用的君主，而非“无执”、“无处”、“无为”、“无私”的有道明君，其恶果会灭亡而失位，所以说“无名”（《论》）。“名、法”并提的实质是“名”为“法”用，审合形名，借以寻求顺逆、兴衰成败、福祸之理。

（四）“守固战胜之道”和兼并战争观

《经法》写道：“一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，五年而以刑正，六年而民畏敬，七年而可以正（征，出征）。”接着解释说：“一年从其俗，则民知则（原作‘知民则’，依文意改）；二年用其德（指赏功），民则力；三年无赋敛，则民有得（指民富）；四年发号令，则民畏敬；五年以刑正（指罚罪），则民不幸（侥幸）；六年（以下脱七个字）；七年而可以正（征），则朕（胜）强适（敌）。（《君正》）显然，这是为统治者治国治民、守固战胜的政治造说，这与《管子》齐法家政治学说是一致的。

首先，“文、武、刑、德”合于四时。《经法》说：“天有死生之时，国有死生之正（政）。因天之生也以养生，胃（谓）之文；因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。文武并行，则天下从矣。”（《君正》）这相通于稷下之学“务时而寄政”、“刑德合于时”

（《四时》）的学说。《四时》篇写道：“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大径（经）也；刑德者，四时之合也。刑德合于时则生福，诡（违背）则生祸。”要求“刑德合于时”，则有“务时而寄政”的四时教令，即春夏秋冬四季各发“五政”。从因于四时以养生、伐死说来，文武、刑德相参合，即齐法家主张的：“主（国君）之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威（威、刑均指暴力），四曰德。”（《任法》）齐法家一贯主张“严刑罚，信庆赏”（《牧民》），即所谓“刑”与“德”，均纳入法律：“法者，将用民力者也；将用民力者，则禄赏不可不重也。”“法者，将用民之死命者也；将用民之死命者，则刑罚不可不审。”（《权修》）

其次，发展农业，富国富民。《经法》作者认为：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在节。”（《君正》）这相通于齐法家以农业为本，“务在四时，守在仓廩”、“顺民心、量民力”（《牧民》）的学说。《君正》篇接着写道：“知地宜，须时而树（种植）；节民力以使，则财生；赋敛有度，则民富；民富，则有佥（耻）；有佥（耻），则号令成俗而刑伐（罚）不犯；号令成俗而刑伐（罚）不犯，则守固单（战）朕（胜）之道也。”此均渊源于齐法家。如齐法家说：“地之生财有时，民之用力有倦”（《权修》），因之“节民力以使，则财生”。齐法家说：“取于民有度（指赋税），用之有止”（《权修》），因之“赋敛有度，则民富”。齐法家说：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《牧民》），因之“民富，则有耻”。齐法家说：“令则行，禁则止，宪之所及，俗之所被，如百体之从心，政之所期也”（《立政》），因之“号令成俗而刑罚不犯，则守固战胜之道也。”由此可见，《经法》中这一套“守固战胜之道”，确渊源于齐法家的政治学说。

（五）君主为政的顺与逆

《经法》写道：“观国者观主，观家〔者〕（原无‘者’字，依文义补）观父。能为国，则能为主；能为家，则能为父。”（《六

分》) 这里是“国之主”与“家之父”并提，反映出宗法家长制的统属关系。因此，以君主为首的统治层总是处在君臣、后妃、嫡庶、亲族、外戚之间的种种矛盾中。而国家的治乱兴衰，总是与君主能否调节这些矛盾，掌握好国家权力分不开，所以说“观国者观主”。

《六分》具体地分析了以国君为首的统治层的种种矛盾，提出了国家有“六逆”、“六顺”之分。这里着重考察所谓“六逆”，而这也渊源于齐法家学说。

1. “适(嫡)子父，命曰上曷(拂，逆也)，群臣离志；大臣主，命曰靡(雍)塞。”这是指嫡子篡夺父王之权位，大臣篡夺君主之权位，因而国君的大权旁落。齐法家多有这方面的论说，称作“夺柄失位”：“明王之所操者六：生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之。此六柄者(柄，指权柄)，主之所操也。主之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威，四曰德。此四位者(位，指势位)，主之所处也。借人以所操，命曰夺柄；借人以所处，命曰失位。夺柄失位，而求令之行，不可得也。”(《任法》)国君的大权被篡夺，称作“夺柄失位”，也称作“失势”：“人君之所以为君者，势也。故人君失势，则臣制之矣。……故君臣之易位。势在下也。”(《法法》)

2. “谋臣在外立(位)者，命曰逆成，国将不宁。”忠于国君的谋臣不能经常在君主身边为其出谋献策，这称作“在外位”。齐法家说过：“正言直行之士危，则人主孤而毋内(注曰：策谋毋自入也)；人主孤而毋内，则人臣党而成群。”(《法法》)这里所说的“正言直行之士危”不正是“谋臣在外位”吗？

3. “主失立(位)，臣不失处，命曰外根，将与祸闾(邻)。”意思是，国君虽然失去势位，但大臣并未“失处”，还能起着顶梁柱的作用。这样的大臣，就是齐法家眼里的忠臣：“能据法而不阿，上以匡主之过，下以振(救也)民之病者，忠臣之所行也。”(《法法》)

4. “主失位，臣失处，命曰无本，上下无根，国将大损。”这种情况比前一种情况更严重，因为不仅“君失位”，而且“臣失处”，失去了顶梁柱。从正面说，是“主主臣臣，上下不乱”。也就是说，君主“生法”，诸臣“守法”，百姓“法于法”（《任法》），君臣关系协调，才能实现政治统治。而“主失位，臣失处”，君不像君，臣不像臣；甚至君为“乱君”，“舍（捨）公法而听私说”；臣为乱臣，“群党比周以立其私”，就会造成“公法日损，国之不治”（《任法》），这就是“上下无根，国将大损”。

5. “主暴臣乱，命曰大芒（荒），外戎内戎（戎，兵也），天将降央（殃）。”这里所谓“主暴”，指暴虐无道的专制暴君。如齐法家著作《七臣七主》所列的“振主”、“芒（荒）主”属于这一类：振主“喜怒无度，严诛无赦，臣下振恐，不知所错（措）……”；荒主“目伸五色，耳常五声，四隙（指四方邻国）不计，司声（谏官）不听，则臣下恣行而国权大倾。”至于所谓“臣乱”，《七臣七主》所列则有“乱臣”、“侵臣”、“饰臣”、“奸臣”等等。

6. “主两，男女分威，命曰大靡（迷），国中有师（指兵乱）。”何谓“主两，男女分威”？韩非说：“后妻淫乱，主母畜秽，外内混通，男女无别，是谓两主。两主者，可亡也。”（《韩非子·亡徵》）可见“主两”指“两主”，意即国有两个君主；“男女分威”应指国君一部分权力被后妃女宠所篡夺（后妃干政，违反制度）。这样就会出乱子，甚至发生兵乱。

（六）执道者的“王术”

《经法》中屡次提到所谓“执道者”，诸如：

故唯执道者能上明于天之反（天道的循环往复），而中达君臣之半（畔），密察于万物之所终始，而弗为主……（《道法》）

故唯执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚。
(《名理》)

书中屡提“执道者”说明什么呢？首先，作者心目中的封建统治者已经不是受命于天的君权神授，而是从道家立足点出发，为统治者君主罩上了一层“道”的灵光，成为“执道者”，这就是后世常说的“有道明君”。其次，《经法》这部黄老学说的经典著作确是“执道者”君人南面之术，因而被西汉刘氏王朝所崇奉。

君人南面之术，即是“王术”：“知王术者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），饮食喜乐而不面（湎）康（指湎荒于酒），玩好畷（嫖）好而不惑心，俱与天下用兵，费少而有功……”（《六分》）何谓“知王术”？亦渊源于齐法家：圣君“守道要，处佚（逸）乐，驰骋弋猎，钟鼓竿瑟，宫中之乐，无禁圉也；不思不虑，不爱不图，利身体，便形躯，养寿命，垂拱而天下治。”（《任法》）这不就是“垂拱而治”的“王术”吗？其中的“守道要”即是“执道要”。何谓“执道要”？这就是《经法》反复论说的“执道者”内心要“无执”、“无处”、“无为”、“无私”，达到“至公”、“至明”、“至正”、“至静”的境界，使“神明之原”的“道”讲入心的馆舍，所以说“见知之道，唯虚无有”（《道法》），“至神之极，见知不惑”（《论》）。而这通于《管子》道家《心术上》所说的：“道，不远而难极也，与人并处而难得也。虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”两者文意恰相吻合。

总之，《经法》黄老学与《管子》黄老学的比较是有益的，它可以回答两个问题：1. 帛书《四经》是出于楚国、还是出于齐国呢？《经法》思想内涵与《管子》书有多处相通或相近。据此，我们认为作于齐国、出自稷下的可能性很大，而作于楚或其他国的可能性很小。2. 《经法》的核心思想是“道、法”结合，它的著作年代可能早于威王变法、推行法治以前吗？我们认为不可能，而只能在此以后，即约在战国中后期，与《管子》书大致是平行的。

二 《十大经》思想与《管子》 黄老学有相通之处

《十大经》与《经法》的文体不同，《经法》是系统的论文，而《十大经》则依托黄帝与大臣的问答，表述作者对现实社会的哲学见解，实质上是“托黄解老”的道论。如果说，《经法》是援法入道，那就不能不追究这个“法”，是齐法、楚法或其他国的法？《经法》之论文已说明：齐法的可能性很大，楚及其他国之法的可能性很小。循此，再来讨论《十大经》黄老学与《管子》黄老学有无相通或相近之处。

（一）“黄帝四面”的深意

在先秦，“黄帝四面”之说传开了。《尸子》：“子贡曰：古者黄帝四面，信乎？……”而《十大经·立命》开头就描述了黄帝四面的形象，是作为统一天下的“天下宗”出现的。若问：“黄帝四面”在《管子》书是否也有？细查全书也是有的，在《五行篇》内。现将两处文字作一对照。

《十大经》	《管子·五行》
<p>昔者黄宗质始好信，作自为象，方四面，傅一心，四达自中，前参后参，左参右参，践立（位）履参，是以能为天下宗。吾受命于天，定立（位）于地，成名于人。唯余一人，〔德〕乃肥〔配〕天……</p>	<p>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，以视其离（读列）。通若（这个）“道”，然后有行。然则，神筮不灵，神龟不卜，黄帝译参，治之至也。昔者，黄帝得蚩尤而明于天道，得大常而察于地利，得苍龙而辨于东方，得祝融而辨于南方，得大封而辨于西方，得后土而辨于北方。黄帝得六相而天地治，神明之至也。</p>

以上两处文字对读，反复寻究“黄帝四面”之意，或能接近黄老学之真^①。请注意几点：

1. “黄宗质始好信”的“信”字很重要，其解释应如《经法·论》所说：“信者，天之期也。”正像前面说的“日信出入……月信生信死……”之类，均为“天之期”。《管子》黄老学表述“天之期”，《形势》说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬夏不更其节，古今一也。”意指自然天体运转之循环往复的周期，即自然规律。这个“黄宗质始好信”的“信”是指“天、地、人”一体的运作规律，与后文“吾受命于天，定位于地，成名于人”相呼应。

2. 上面引文有五个“参”，似不读数字的“三”，而读黄老学多用的“参”；与《管子·五行》对照，所谓“黄帝泽参”，亦有“参”字。“参”系多义词，在黄老形名法术学尤其常用，诸如：（1）参，《经法·四度》：“动静参于天地，谓之文；诛禁时当，谓之武。参于天地，合于民心，文武并立，命之曰上同。”《经法·论约》：“……然后参之于天地之恒道，乃定祸福死生、存亡兴坏之所在，是故万举不失理，论天下而无遗策（决策无失误）。”《管子》也多“参”字，如《版法》：“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”《版法解》解释：“〔版〕法者，法天地之位，象四时之行，以治天下。四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武（按：这与《经法·四度》之言相合）。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪（按：这与《十大经》所谓“前参后参，左参右参”相合）。”所以，“参”字不读“三”，应读“参”。（2）参验，在形名法术之学系多用词，如《荀子·解蔽》：“疏观（通观之意）万物而知其情（实情），参稽治乱而通其度

^① 按：余明光先生《黄帝四经与黄老之学》的解释，在此书黑龙江人民出版社版第278页。陈鼓应先生《黄帝四经今注今译》的解释，在此书台湾商务印书馆版第254页。这两书很有学术价值，均可参考。唯其中认为黄帝形象之为神话传说较能反映其本义，值得商榷。

(杨倞注：参、验、稽、考，度、制也)。”《韩非子·显学》：“无参验而必之者，愚也。”《韩非子·奸劫弑臣》：“循名实而定是非，因参验而审言辞。”又“人主非有术数以御之也，非参验以审之也……”《管子·九守》中的“主参：一曰长目，二曰飞耳，三曰树明。明知千里之外，隐微之中，曰洞奸（洞察奸伪）。”接着是“督名：循名而督实，按实而定名。名实相生，反相为情。名实当则治，不当则乱。”可见“参验”一词，“归本于黄老”的形名法术之学常用。

列出这些“参”字的思想资料，再对《十大经》引文的“参”字比照考察，可以这样设想：由于黄帝四面才有“前参后参，左参右参”，与《版法解》所说“天地之位，有前有后，有左有右”相合。而“天地之位，总有个中央，黄帝天下一统，位居中央，使我们想起韩非的黄老名言：“事在四方，要在中央；圣人执要（指‘道要’），四方来效。”（《扬权》）中央与四方的政治关系主要是上令下达而又下情上达，畅通无阻。那么，前后左右的“参”又是“参”什么呢？反复探索，应指“参验”或“参稽验证”，打通中央与四方之间的阻塞。此即《管子·明法》所说的“灭、侵、塞、壅”（原文说：“令本不出，谓之灭；出而道留，谓之壅；下情本不上通，谓之塞；下情上而道止，谓之侵。”）据齐法家学说，“生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”（《任法》）君主“执道要”（指“天、地、人”之“三常”《君臣上》：“天有常象，地有常形，人有常礼……此谓三常。”）而以法治国，法制贯穿于“君、臣、民”中间，不能容许不法的官吏阻塞上令之下达及下情之上达。为了打通阻塞，必须应用形名法术之学严格考察各级官吏，对其中违法之徒洞察其奸，严厉整治，这即是“参验”或“参稽验证”的本义。“事在四方，要在中央”，故此要“前参后参，左参右参”，以期实现中央集权的大一统的政通人和。

而“践立（位）履参”的“参”是何义涵呢？它与前面四个

“参”字不同，最恰当应如《经法·四度》所说：“动静参于天地，谓之文；诛禁时当谓之武。……参于天地，合于民心，文武并立，命之曰：上同。”这即是黄帝登帝位的“履参”（履，行也）。

3. 《管子·五行》中的“黄帝泽参”。查《管子集校》，“泽参”词意难解，甚至郭沫若先生谓：“黄帝泽参四字均当是衍文。”如与《十大经》引文对照，此处亦有“参”字，很难说是衍文。对《五行》通段文字多读几遍，可以领会其意与《十大经》引文颇相近：1. “通乎阳气”以事天……，“通乎阴气”以事地……，是从阴阳五行说而言的。2. “通若（这个）‘道’（天体运行之道）而有行”，是指推自然天道以行社会人事，不用筮卜、龟卜，黄帝之德泽参于天地，乃是“治之至也”。这样解释，“泽参”二字文从意顺。3. 黄帝依靠他手下的“六相”，上明天时，下察地利，又明辨东南西北四方，因而“天地治，神明之至也”。由此可见，黄帝靠他的大臣管天管地，又掌管四方。这是对“黄帝四面”的又一种解说。

（二）“阴阳刑德”论

黄老学的“阴阳刑德”论，在《十大经》与《管子》书内均有，现列表以明之。

《十大经·观》	《管子·四时》
春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。……刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈〔絀〕无匡。	唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。不知五谷之故，国家乃路（露）。故天曰信明，地曰信圣，四时曰正。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。刑德合于时则生福，诡（违反）则生祸。

据所摘文字相对照，都是讲“阴阳刑德”（按：《十大经·观》引文前面有“羸阴布德”、“宿阳修刑”等，因文字残缺，未摘录），两者无疑是相合的。应注意两点：

第一,《四时篇》是阴阳家的系统性很强的论文,先说阴阳刑德的理论(如摘录的文字),再说春夏秋冬“四时”配合“五行”发布的政令,最后作了总结性的论说。这属于阴阳家学说“五行相生”的系统^①。

第二,《十大经·观》摘引之文,系黄帝与大臣力黑对话中的一个局部。在稷下之学,齐法家之学、道家之学、与阴阳家等相互交流,因而如《四时》篇中有道家、法家因素;《十大经》似出于稷下道家,其中的“阴阳刑德”说与《四时》相合,似系作者吸收阴阳家学说写成的。

(三)“布施五政”说

《十大经·五政》开头,以黄帝问大臣闾冉的口气,提出了“吾欲布施五正(政)”的问题,这“五政”恰是《管子·四时》篇中春夏秋冬所发布的“四时政令”(即每季度各发不同内容的五政)。现将《十大经》与《四时》篇中的春季“五政”列为对照表。

《十大经·五政》	《管子·四时》
<p>黄帝问闾冉曰：吾欲布施五正(政)，焉止焉始？对曰：始在于身，中有正度，后及外人。外内交接，乃正于事之所成。</p>	<p>春三月……发五政。一政曰：论幼孤，赦(原文为“舍”)有罪。二政曰：赋爵列，授禄位。三政曰：冻解修沟渎，复亡人。四政曰：端险阻，修封疆，正千伯(阡陌)。五政曰：无杀麋夭(幼鹿)，毋蹇华绝蓍。</p> <p>夏三月……发五政 秋三月……发五政 冬三月……发五政 (按：其五政内容，略去不再摘引。)</p>

① 阴阳家与古之占星术分不开，源远流长。《管子》中的阴阳家之作不只《四时》一篇，还有《五行》、《幼官》、《轻重己》等，详见拙作《〈管子〉中的阴阳五行学说新探》，在《管子新探》专著内第六章，中国社会科学出版社1995年版第107页。

看以上的对照表，引人深思的有几个问题：

第一，前面所述“阴阳刑德”论，《十大经》道家作者有可能吸收阴阳家学说，而这里的“布施五政”又与四时政令的每季各发“五政”相对应，这说明什么？它可以说明，《十大经》作者熟知如《四时》等阴阳家学说，故据以用在黄帝的传说故事内，提出“施五政”。

第二，《十大经》作者为何不提“五政”的内容呢？《四时》的“五政”内容是现实的，而《十大经》作者是在讲黄帝故事，不需讲述“五政”的内容。

第三，这样的四时政令（或称四时教令）有怎样的学术渊源？它的渊源古老，从《管子》书的阴阳家著作说来，这种“务时而寄政”、“刑德合于时”的四时教令，是《吕氏春秋·十二月纪》的雏形。换言之，就是五行配四时的“五行相生”系统由每年四个季度扩展到十二个月，推天道以明人事，成为“天人合一”的世界图式^①。

（四）“今天下大争”与帝王之道

读《十大经·五政》，剥去黄帝与闾冉问答的外衣，最惹人吃惊的是：“今天下大争，时至矣，后（指黄帝）能慎勿争乎？”以及“夫作争者凶，不_下争〔者〕亦无成功！”这使人感觉到一反老子学“水善利万物而不_下争”（第二章）、“夫唯不_下争，故天下莫能与之争。”（二十二章）的基调，它不能不是老学变黄老的典型表现，意味着政治上的“转轨”。

为何有这种政治的转轨？作为《十大经》等的思想家，总是同历史到现实的思想资料打交道，但他们不能不站在现实生活的立脚点来评古论今，改造制作。因而，从老学“不_下争”转变到黄

^① 参看冯友兰《中国哲学史新编》第二册论《吕氏春秋》，人民出版社版第468页。

老学“不争亦无成功”，就要追究作者现实性的立脚点。而有怎样的立脚点呢？精细地从《四经》的思想内涵考察，有多处讲“王天下之道”、“霸王”、“王者”（《经法·六分》），“帝王者”、“霸王、危亡之理”、“帝王之道成”（《经法·论约》），“帝者、王者、霸者”（《称》）等等，而这都是当时大国争霸、参与兼并战争的时代印记。若问：《管子》书有没有？回答是，比《四经》多得多！因此，可以借助出于稷下学的《管子》书，相互对照，追寻作者撰作的时代背景。分两个层次作对照，第一层次“天下大争”思想，第二层次“帝、王、霸”业绩。请看第一层次的对照表：

《十大经·五政》	《管子·霸言》
<p>（闾冉）对曰：……今天下大争，时至矣，后（指黄帝）能慎勿争乎？……</p> <p>闾冉乃上起黄帝曰：可矣。夫作争者凶，不争者〔者〕亦无成功。何不可矣？……</p>	<p>夫争天下者，以威易（平易）危暴，王之常也（意指兼并）。</p> <p>夫先王之争天下也……立政出令用人道，施爵禄用地道，举大事用天道……</p> <p>争强之国，必先争谋、争形？争权……</p> <p>（按：全篇共有八个“争”字，一派争强、争胜之气象。）</p>

两相对照，令人深受启发，其氛围均是当时兼并战争中的争霸争强。注意几点：

1. 《十大经》摘文的“今天下大争”，这句话的时代精神强烈；而《管子·霸言》讲霸王之道竟用了八个“争”字，细读全篇，引人进入“今天下大争”的“争强”、“争霸”境界。

2. 《霸言》系齐法家之政治、军事著作，约作于齐宣王时期（即齐国强大，稷下学“复盛”时）。而齐法家军事著作不只《霸言》，还有《七法》、《幼官》、《兵法》、《参患》、《制分》、《地图》等。笔者作综合研究，撰成《〈管子〉中的齐法家军事学说》，收

在《管子新探》书内（在第三章），可作参考。

3. 《经法》、《十大经》作者熟悉上述齐国争霸争强等情况吗？有两种可能：一种是《四经》作者撰于楚或其他国，即便略知一二，也不会多么清楚；另一种是，如果作者处于齐国稷下，那就身临其境，立脚点自然而然会站在齐法家一边。

由此不可忽略与战争紧密联系的“帝、王、霸”业绩。再列第二层次的对照表。

《黄帝四经》	《管子》诸篇
<p>《经法·六分》：王天下者之道，有天焉，有人焉，又有地焉。参（三）者参用之。</p>	<p>《形势》：欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。</p>
<p>《经法·六分》：夫言霸王，其□□唯王者能兼复（覆）载天下，物曲成焉。</p>	<p>《枢言》：先王用一阴二阳者，霸；尽以阳者，王……</p>
<p>《经法·论》：帝王者，执此道也，是以守天地之极，与天俱见……然后帝王之道成。</p>	<p>《霸言》：君人者有道，霸王者有时。国修而邻国无道，霸王之资也。</p>
<p>《称》：帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。霸者臣，名臣，其实〔宾也〕……</p>	<p>《枢言》：爱之、利之、益之、安之，四者道之出，帝王者用之，而（读“则”）天下治矣。帝王者，审所先所后……</p>
	<p>《乘马》：无者为帝，为而无以为者王，为而不贵者霸……</p>
	<p>《兵法》：明一者皇，察道者帝，通德者王，谋得兵胜者霸。</p>

两相对照，有四种契合：1. “王天下”之道，《经法》与《形势》契合。2. “霸王”之词，《经法》与《枢言》、《霸言》契合。3. “帝王者”一词，《经法》与《枢言》契合。4. “帝、王、霸”联提，《称》与《乘马》、《兵法》契合。这四种契合，难道是偶然的吗？

据此可以进一步探索《四经》和《管子》真实的历史背景。齐国威、宣时变法革新，富国强兵，由争霸而称王，由称王又进而准备称帝。《史记》就说：“齐威王、宣王用孙子（孙臆）田忌之徒，而诸侯东面朝齐。”（《孟子荀卿列传》）这足以证。

《十大经》提出的“今天下大争”、“不争者亦无成功”，以及《四经》中的“王天下”、“霸王”、“帝王”、“帝、王、霸”等等，同《管子》书相契合，这是何缘故呢？答案是：具有共同的历史背景。

（五）“一者道其本”论

《十大经·成法》说：“一者，道其本也……”与《管子》道家之作《内业》等有相通之处。请看以下对照表。

《十大经·成法》	《管子·内业》
<p>黄帝曰：一者一而已乎？其亦有长乎？力黑曰：一者，道其本也，胡为而无长？□□所失，莫能守一。一之解，察于天地；一之理，施于四海。……夫唯一不失，一以殆（读迨）化，少以知多……</p>	<p>一物能化谓之神，一事能变谓之智，唯执一之君子能为此乎！执一不失，能君万物。……得一之理，治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。</p> <p>一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州。何谓解之？在于心治。我心治，官乃治；我心安，官乃安。</p>

据此对照，两篇有四处相通：

1. “一者，道其本也”，渊源于老子学：“道生一，一生二，二生三，三生万物……”（第四十二章）所以，“一”是“道法自然”（即其大无外、其小无内）的“道”本体的代称。
2. 依道家著作，多见“守一”、“执一”，意即持守老子学的自然之“道”。《十大经》所说“〔凡有〕所失，莫能守一”，与《内

业》所说的“执一不失，能君万物”文意相通。前者从反面提出，后者从正面表述。

3. 《十大经》的“一之解，察于天地”，与《内业》的“一言之解，上察于天，下极于地，蟠满九州”文意相通。

4. 《十大经》的“一之理，施于四海”，与《内业》的“得一之理……”亦相通。

总起来是“四通”，这“四通”不会出于偶然，说明两篇作者的思想沟通着。《管子·内业》无疑出自齐国稷下学，《十大经》出于稷下学的可能性也很大吧？

(六) 正名的形名逻辑论

《十大经·前道》及《经法·名理》均有黄老学之“正名”论，这与《管子》黄老学的“形名”逻辑亦相通。请看下表：

《十大经·前道》	《管子》诸篇
<p>〔名〕正者治，名奇（读倚，不正）者乱。正名不奇（倚），奇（倚）名不立。正道不台（殆），可后开始。</p> <p>天下有事，必审其名。名〔理者〕，循名度（究）理之所之，是必为福，非必为材（灾）。是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。（《经法·名理》）</p>	<p>名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。（《枢言》）</p> <p>正名自治，奇（倚）名则废（原作“正名自治之奇身名废，据《管子集校》改正）；名正法备，则圣人无事。（《白心》）</p>

两相对照，亦属相通：1. 前段，《前道》和《枢言》对读，均讲“名正”、“名倚”，互相应合。2. 后段，《经法》讲“循名究理”，分清是非，“以法断之”；《白心》讲“名正法备”，文意与前者相通，而体现在“圣人无事”、即“无为”而治。

帛书《黄帝四经》是楚人所作（据龙晦先生从方言、声韵方面考察^①），但不一定作于楚国。究竟作于哪一国呢？愚见以为，作于田齐稷下学的可能性很大，作于楚或其他国的可能性很小。

三 帛书《四经》和《管子》 承袭《越语》范蠡言论

《国语·越语下》记述范蠡辅佐越王勾践灭掉吴国的史事，简言之，这是一篇“范蠡兴越史^②”。重要的是，范蠡掌握老子学的哲学道论，应用于勾践灭吴的军事实践而取得实效。《越语下》的范蠡言论可能传播颇广，被帛书《黄帝四经》和《管子》书所袭用。这说明：《越语》的范蠡道家思想，是从老子学到稷下黄老学的一个中间环节（按：再一个中间环节可能是《列子》黄老学，这里暂不论，详见本书之附录）。《四经》和《管子》怎样袭用《越语》中范蠡思想，兹就其原文，先后列出两个对照表。

（一）《黄帝四经》承袭范蠡言论

《黄帝四经》	《越语下》
1. 《经法·国次》：“毋阳窃，毋阴窃……阳窃者天夺〔其光，阴窃〕者土地（荒）。”	1. “古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳；近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察……”（按：这里的“阳察”与《经法》的“阳窃”，“察”、“窃”音近相通；而“阴蔽”亦与“阴窃”义通。）

① 龙晦先生《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书探源》，《考古学报》1975年第2期。

② 史学家顾颉刚对《国语》中的《吴语》、《越语》作过精深研究，他认为：“《越语上》至简而《越语下》则文繁倍之，且专记范蠡事，可谓‘范蠡兴越史’。”见《春秋三传及国语之综合研究》巴蜀书社1988年版第99页。

续表

《黄帝四经》	《越语下》
2. 《经法·六分》：“天下大〔太〕平，正以明德，参之以天地……”	2. “夫人事必将与天地相参，乃可以成功。”（按：意即“天、地、人”三者参用之，使人事与天地相参合。）
3. 《经法·六分》：“知王〔术〕者，驱骋驰猎而不禽芒（荒），饮食喜乐而不面（灑）康。”	3. “王其且驰骋弋猎无至禽荒，宫中之乐无至酒荒。”（按：前者的“灑康”，词意相当于后者的“酒荒”。）
4. 《经法·亡论》：“逆节不成，是谓得天……”	4. “逆节萌生……”（按：“逆节”指违反天道之行为。）
5. 《经法·亡论》：“三凶：一曰好凶器，二曰行逆德，三曰纵心欲。”	5. “兵者，凶器也”，“勇者，逆德也”。（按：前两凶，与后者相合。）
6. 《十大经·观》：“德虐（虐）无刑，静作无时……”	6. “德虐之行，因以为常。”韦昭注：“德谓有所怀柔及爵赏也，虐谓有所斩伐及黜夺也。”
7. 《十大经·观》：“人主者，时控三乐，毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜孰，民〔乃〕蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志。”	7. “四封之内，百姓之事，时节三乐，不乱民功，不逆天时，五谷粒孰，民乃蕃滋，君臣上下，交得其志。”（按：前者与后者文字全同，只前者“时控三乐”，后者作“时节三乐”，文意亦通。）
8. 《十大经·观》：“圣人不巧，时反是守。”	8. “上帝不考，时反是守。”（按：考字应作“巧”，《汉书·司马迁传》即作“圣人不巧，时反是守”。）

续表

《黄帝四经》	《越语下》
9. 《十大经·兵容》：“圣人之功，时为之庸（用），因时乘□，是必有成功。”	9. “死生因天地之刑（形）。天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之。”（按：前者与后者之文意，大致相通。）
10. 《十大经·顺道》：“安徐正静，柔节先定，晁湿共（恭）金（俭），单约主柔，常后而不失先。”	10. “宜为人主，安徐而重因，阴节不尽，柔而不可迫。”（按：前后两段文意，大致相合。）
11. 《十大经·顺道》：“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之。”	11. “尽其阳节，盈吾阴节而本之利。”（按：“弱节”通于“阴节”，“雄节”通于“阳节。”）
12. 《十大经·顺道》：“不广（旷）其众……”	12. “无旷其众……”
13. 《称》：“取予当，立为□王。取予不当，流之死亡。天有环（还）刑，反受其殃（殃）。”	13. “强索者不祥，得时不成，反受其殃。”（按：“强索者”即是“取予不当”，前者与后者文义相通。）
14. 《称》：“日为明，月为晦。昏而休，明而起。毋失天极，寤（究）数而止。”	14. “古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪。无过天极，究数而止。”

细察以上对照表，集中说明一点：《越语》中范蠡思想涵盖着帛书《黄帝四经》之前三篇，即《经法》、《十大经》和《称》。

（二）《管子·势》承袭范蠡言论

从下页对照表可以察知：1. 《势》篇文较短，中间一大段几乎全抄自《越语下》范蠡之言。2. 论文前有“无为而帝”（亦见《管子·乘马》），“无为”系老子学常用词，可以判明《势》乃道家的军事论文。

《管子·势》	《越语下》
1. “逆节萌生，天地未刑（形），先为之征（原作‘政’），其事乃不成，缪受其刑。”	1. “逆节萌生，天地未形，而先为之征，其事以不成，杂受其刑。”
2. “天因人，圣人因天。”	2. “死生因天地之形。天因人，圣人因天。人自生之，天地形之，圣人因而成之。”
3. “天时不作，勿为客；人事不起，勿为始。”	3. “圣人随时以行，是谓守时。天时不作，弗为客；人事不起，弗为之始。”
4. “成功之道，赢缩为宝；毋亡天极，究数而止。”	4. “古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪；毋过天极，究数而止。”
5. “循阴阳之从，而道天地之常，赢赢缩缩，因而为当。死死生生，因天地之形。天地形之，圣人成之。”	5. “因阴阳之恒，顺天地之常，柔而不屈，强而不刚，德虐之行，因以为常。死生因天地之形。天因人，圣人因天。人自生之，天地形之，圣人因而成之。”
6. “故贤者安徐正静，柔节先定，行于不敢，而立于不能，守弱节而坚处之。”	6. “宜为人主，安徐而重因，阴节不尽，柔而不可迫。”
7. “故不犯天时，不乱民功，乘时养人，先德后刑，顺于天，微度人。”	7. “不乱民功，不逆天时，五谷睦熟，民乃蕃滋。”

（三）两个对照表的启示

以上两个对照表对我们有些什么启示呢？经过认真思考，回答是：有其相同的方面，还有其相异的方面。

首先，就其相同方面说来，《四经》和《管子》都承袭《越语》中范蠡的道家思想，不必再论。

其次，就其相异方面说来，范蠡言论涵盖两书的涵盖面是有所不同的：对于《四经》，涵盖面宽，表中所列共14条，涵盖着《四经》前三篇，足见作者熟读原书^①，熟悉范蠡言论，便能顺手摘用或引用。对于《管子》则不然，涵盖面很窄，只集中在《势》这一篇，其他个别几处，不多。因何涵盖面的宽窄不同呢？令人深思、再深思。

思考的答案，应该是地区文化的差异。前面已说过，《黄帝四经》的作者为楚人，多用楚言楚语写作，属于楚文化体系，而《越语下》之古本或属楚文化。《管子》则不然，《管书》出于稷下“管子学派”众人之手，而以齐人为主。但稷下“百家争鸣”，来自各地的各家学者兼容并色。如《势》篇的作者或有可能是楚人，熟读范蠡之言古书。便袭用范蠡政治、军事言论，撰成《势》篇。《势》篇的军事学说乃道家言，不是齐法家言。齐法家的政治军事论文如《七法》、《兵法》、《霸言》、《参患》、《制分》等，属齐文化体系，读起来另是一种气味^②，与《势》的道家军事言论迥然不同。

四 《称》的格言带来稷下学踪迹

绎读《称》的格言多次，迎来了稷下学的明显踪迹。这些踪迹主要体现在，与《慎子》残篇多相合，与《管子》篇章多相通，承袭《越语》范蠡言，与《荀子》有相通处。不需详说，简述如次。

① 古书流通情况十分复杂，多有别本单行者。余嘉锡先生指出：“别本单行者。古人著书，本无专集，往往随作数篇，即以行世。传其学者，各以所得，为题书名。”余著《古书通例》，上海古籍出版社1985年版第43页。

② 笔者综合研究齐法家军事学说时，便发现了这种差异，故未将《势》定性为齐法家作品，而认为是道家黄老之作。欲知其详，请参看拙著《管子新探》，其中有《〈管子〉中的齐法家军事学说》，另有《〈势〉抄袭〈越语〉范蠡之言》，中国社会科学出版社1995年版。分别在第62、309页。

(一) 与《慎子》残篇多相合

《慎子》系著名稷下先生慎到之遗著，《汉书·艺文志》著录：《慎子》四十二篇，列法家。传至近世佚失颇多，据清人钱熙祚校本只剩七篇（〔另有佚文〕）。帛书《称》的格言，有数处与《慎子》残篇相合，今列表以明之。

帛书《称》	《慎子》
<p>1. 不受禄者天子弗臣也，禄泊（薄）者弗与犯难。</p>	<p>1. 是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。〈《因循》，按：两处文意吻合。〉</p>
<p>2. 故立天子□□□（这三字应补“者不使”）诸侯疑（僭拟之拟）焉。立正嫡者不使庶孽疑焉。立正妻者不使庶孽疑焉。疑（拟）则相伤，杂则相方（读妨）。</p>	<p>2. 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。〈《德立》，按：两相对照，一是可补前者所缺三个字；二是，《慎子》文意完满，《称》似是摘抄。〉</p>
<p>3. 天有明而不忧民之晦也，百姓辟其户牖而各取昭焉，天无事焉。地有□（应补“财”字）而不忧民之贫也，百姓斩木艾新（薪）而各取富焉，地亦无事焉。</p>	<p>3. 天有明，不忧人之暗也。地有财，不忧人之贫也。圣人 有德，不忧人之危也。天虽不忧人之暗，辟户牖必取己明焉，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。圣人虽不忧人之危，百姓准上而比于下，其必取己安焉，则圣人无事焉。〈《威德》，按：据此对照，《慎子》文意完整，《称》似系摘抄。〉</p>

续表

帛书《称》	《慎子》
4. 臣有两位者其国必危，国若不危，君舆（犹）存也。失君必危，失君不危者，臣故黠（佐）也。子有两位者家必乱，家若不乱，亲舆（犹）存也。[失亲必]危，失亲不乱，子故黠（佐）也。	4. 故臣有两位者其国必乱，臣两位而国不乱者，君在也。恃君而不乱也，失君必乱。子有两位者家必乱，子两位而家不乱者，父在也。恃父而不乱矣，失父必乱。（《德立》，按：两相对照，文意相合。）

据此对照，稍作分析：

1. 所列四处，文意均相合。

2. 究竟谁抄谁？细察（2）（3），《慎子》文意完整，《称》显系摘抄。据以察知，可能《慎子》撰作在先，《称》之摘抄在后。

3. 由此推测，帛书《四经》著于《慎子》之前的可能性较小，而作于《慎子》之后的可能性颇大。

（二）与《管子》篇章多相通

《称》之格言，与出于稷下的《管子》书有相通之处，列表如次：

帛书《称》	《管子》书
1. 环□（补“私”字）仿威；苞（弛）欲仿法；无隋（随）伤道。	1. 为人上者，制群臣百姓，通中央之人（指君主身边的大臣）。是以中央之人，臣主之参。……中央之人，兼上下以环其私，爵制而不可加，则为人上者危矣。（《君臣下》，按：《称》之“环私仿威”，与此处“中央之人，兼上下以环其私”，其文义相合。“环私”，古之常语。大臣专权，营私舞弊，故伤害了君主独有的威势。）

续表

帛书《称》	《管子》书
2. 帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。朝霸者臣，名臣也，其实〔宾也〕……	2. 无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸……（《乘马》，按：尚有《幼官》、《兵法》，其中有“帝、王、霸”之联提，反映田齐君主争霸、称王，又准备称帝。）
3. 不仕于盛盈之国，不嫁子于盛盈之家，不友□□□易之□。	3. 满盈之国不可以仕任，满盈之家不可以嫁子，骄傲傲暴之人不可与交。（《白心》，按：两相对照，文意相合。）
4. 时极未至而隐于德。既得其极，远其德，浅□（应补“致”字）以力。既成其功，环复其从，人莫能代。	4. 未得天极则隐于德。已得天极则致其力。既成其功，顺守其从，人莫能代。（《势》，按：两相对照，文意相合。）
5. 官室过度，上帝所亚（恶）。为者弗居，唯（虽）居必露。	5. 故圣人之制事也，能节官室、适车舆以实藏……立身于中，养有节：官室足以避燥湿……（《禁藏》，按：两相对照，文意相通。《称》之文似谚语，而《禁藏》系齐法家论文。）
6. 请阴者法地，地〔之〕德安徐正静、柔节先定，善予不争。	6. 安徐而静，柔节先定，虚心平意以待须。（《九守》，按：两处相合。）

据此对照，《称》之格言与《管子》书确多相通之处。《慎子》、《管子》均出于稷下学，而《称》系《四经》中的一篇，说

《四经》不出于稷下学，实难成立。

(三) 承袭《越语》范蠡言

请先看下表：

帛书《称》	《越语下》
1. 取予当，立为□王。取予不当，流之死亡。天有环(还)刑，反受其殃。	1. 强索者不祥，得时不成，反受其殃。(按：“强索者”即是“取予不当”，因而“反受其殃”。)
2. 日为明，月为晦。昏而休，明而起。毋失天极(究)数而止。	2. 古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪。无过天极，究数而止。(按：前后两处，均有“无过天极”之语。)

《越语下》讲范蠡应用老子道家哲学以指导越灭吴的军事实践，稷下学宫必有一部《越语下》之古本在流传，因而《四经》作者熟读，体现在《经法》、《十大经》袭用，也体现在《称》的袭用。

(四) 与《荀子》书有相通处

请看下表：

帛书《称》	《荀子》书
1. 隐忌、妒昧(昧)、贼妾，如此者下其等而远其身。不下其等，不远其身，祸乃将起。	1. 隐忌壅蔽之人，君子不近。(《致仕》) 蔽公者谓之昧，隐良者谓之妒，奉妒昧者，谓之交满。交满之人，妒昧之臣，国之菑孽也。”(《大略》)

续表

帛书《称》	《荀子》书
2. 毋籍(藉)贼兵,毋裹(贲,予也)盗量(粮)。籍(藉)贼兵,裹(贲)盗量(粮),短者长,弱者强,赢绌变化,后将反苞(施)。	2. 非其人而教之,鬻盗粮、借贼兵也。(《大略》)

据上表,《称》之格言与《荀子》有相通者二处,亦可作为出于稷下学的佐证。

五 《道原》思想与稷下学资料

《道原》文字较短而含意隐晦,现与稷下道家等文献对照,再作简释。

(一)《道原》的本体论

帛书《道原》前一部分表述“道”的本体论,渊源于老子哲学。但表述怎样,是否合于老子的本义,这里作些比较研究。由于帛书《四经》与稷下道家相关联,所作比较亦参照稷下道家之言^①。为醒目起见,列表如次:

帛书《道原》	《老子》哲学或稷下道家
1. 恒无之初,迺同大(太)虚。虚同为一,恒一而止。湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不配(熙)。古(故)未有以,万物莫以。古(故)无有刑(形),大迺无名。	1. 有物混成,先天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆,可以为天地母。吾不知其名,强字之曰“道”,强为之名曰“大”。大曰逝,逝曰远,远曰反。(《老子》第二十五章)

^① 稷下道家的作品,包括在《管子》中的有《形势》、《宙合》、《枢言》、《心术》上下、《白心》、《内业》等篇。

续表

帛书《道原》	《老子》哲学或稷下道家
<p>2. 天弗能复，地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适规（蛟）饶（蛟）。鸟得而飞，鱼得而游，兽得而走。万物得之以生。百事得之以成。人皆以之，莫知其名；人皆用之，莫见其刑（形）。</p>	<p>2. “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。（《老子》第四十二章）</p> <p>“道”冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。（《老子》第四章）</p> <p>“宙合”之意，上通于天之上，下泉（原作泉，据《管子集校》王引之说改，泉古鬲字，及也，至也）于地之下，外出于四海之外，合络天地以为一裹，散之于无间，不可名而止（原作山，据《管子集校》改），是大之无外，小之无内。（《管子·宙合》）</p>
<p>3. 一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，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。</p> <p>天地阴阳，四时日月，星辰云气，蛟行蛟动，戴根之徒皆取生，道弗为益少。坚强而不摧，柔弱而不可化……</p>	<p>3. “道”之所言者，一也，而用之者异。（《管子·形势》）</p> <p>天之道，虚而无形，……遒流万物而不变。德者，道之舍，物得之以生，生得以职（执也，守也）道之精。故德者，得也。……无为之谓“道”，舍之之谓“德”，故道之与德无间。（《管子·心术上》）</p> <p>凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。（《管子·内业》）</p> <p>“道”者，一人用之，不闻有余，天下行之，不闻不足。……小取焉，则小得福；大取焉，则大得福。（《管子·白心》）</p>

上引帛书《道原》与老子和稷下道家学说对照，大体上相合。这里，从比较研究中提出若干问题进行讨论。

1. 《道原》表述“有物混成，先天地生”的“道”之原始性状，是否不折不扣地符合老子学说的本来涵义呢？实际上，《道原》开头所说“道”的原始状态那段，只说了它混沌一体，“迥同太虚”。（据《淮南子·诠言》：“洞同天地，浑沌为朴，未造而成物，谓之太虚。”）只是变了个名称叫“太虚”。说原始道体“未有明晦”。是指天地未生，也是对的。但我们要问：这个“浑沌为朴”的“太虚”是动的、还是静的呢？原文说：“虚同为一，恒一而止”，“神微周盈，精静不熙”。显然，这种“止”、“静”的说法，都表示在《道原》作者看来，原始的混沌本体是静止的。这就与老子所说“周行而不殆”，“大曰逝，逝曰远，远曰反”的循环往复“周行”的原意不合。

按：马王堆帛书甲乙本均无“周行而不殆”一句，但都有“大曰逝，逝曰远，远曰反”。据笔者理解，“大曰逝，逝曰远，远曰反”正是指“先天地生”的原始道体“周行而不殆”而言的。如果混沌的道体并不循环往复地“周行”，那怎么说得上“大曰逝，逝曰远，远曰反”呢？“反”，不正指庞大无边际的道体循环转动，离去很远又返回原处吗？《老子》先秦传抄本甚多，帛书甲乙本无“周行而不殆”，可能抄漏了。

然而，《道原》作者把原始道体说成是“恒一而止”，“精静不熙”，而不是“周行而不殆”，对于“大曰逝，逝曰远，远曰反”也未作解释，我以为并不合于老子“道”的本意，这是“走了神”。黄老著作另一部《文子》，其《道原》说得更是“离格”，作者讲过了“有物浑成，先天地生……”以后，竟然跳出来推动天地运转的“三皇”，原文说：“古者三皇，得道之统，立（位）于中央，神与化游，以抚四方。是故能天运地埴，轮转而无废。”本来，老

子哲学以天文学为科学依据^①，是坚持无神论的。但他的后辈道家，竟造了“三皇”成为宇宙的推动者，真是荒谬可笑。

2. 《道原》对于原始道体怎样生化天地万物描述得怎样呢？如与老子的“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”相比，老子用的是哲学概括，《道原》用的是形象描述，请看第2段所言，诸如：“天弗能复，地弗能载”，到底天与地怎样生成的，并未说清；“小以成小，大以成大”，这里的“小、大”是否指天地万物，词意含混；“在阴不腐，在阳不焦”，尽管用了“阴、阳”二字，也无“万物负阴而抱阳，冲气以为合”的涵义；“一度（指‘道’）不变，能适蚊虻……”到末尾，虽讲万物化生，但怎样化生、基于什么因素化生，都没有讲清楚。与老子的“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”的哲学概括相比，老子用“一、二、三”数字概括，表示由简单到复杂，很高明；而《道原》所用形象描述却是低层次的，作者想说清但又说不清楚（我们不苛责古人，现代科学家也难以说清）。从“用”的角度，所引《道原》后两句：“人皆以之，莫知其名；人皆用之，莫见其形”，当渊源于老子的：“道冲，而用之或不盈，渊兮，似万物之宗。”所引《道原》文中“盈四海之内，又包其外”，正与稷下道家《宙合》所论相合，即“上通于天之上，下泉于地之下，外出于四海之外，合络天地以为一裹。……是大之无外，小之无内。”这也说明与稷下道家的思想相通。

3. 第3段文字的整体，是讲天地万物化生以后“道”的性状，与第2段有些重复。请注意开头几句：“一者其号也；虚其舍也；无为其素也，和其用也”，这四句有纲要性质，亦相通于稷下道家。

^① 老聃是史官，与太史在一起工作。古时传统，太史经管天文历法，兼管记载史事。如此传承，到西汉司马迁时还是这样。老子熟悉天文历数，深懂自然规律，才能做出自然之道的哲学概括。

请看对照表，第一句“一者其号也”，稷下道家承继老子哲学，亦将“道”称作“一”，如“道之所言者一也，而用之者异。”（《形势》）；又如“执一不失，能君万物。……得一之理，治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。”（《内业》）这里把“执一”用于君主南面之术。第二、三句“虚其舍也，无为其素也”，如与所引《管子·心术上》对读便使人豁然开朗，意即“天之道”是“虚而无形”的，它“遍流万物而不变”（不变，是说道的统一性、永恒性）；“德”乃是“虚而无形”的“道之舍”。因此，“物得之以生，生得以取道之精”。“无为之谓道”（正指“无为其素也”，自然无为乃是道的本质），“舍之之谓德”，所以“道、德”两者分不开。第四句“和，其用也”应怎样理解？请看对照表的《管子·内业》：“凡人之生也（不仅是人，所有生物均如此），天出其精，地出其形，合此以为人。和乃生，不和不生。”这里“和乃生”，正指“和，其用也”，深一层领会其实质，恰是老子所说“万物负阴而抱阳，冲气以为和”变换了另一种说法。这个“和”字很重要，《道原》作者自然懂得老子的本义，但表述却没有《内业》说得那么清楚。至于第2段最后，万物“皆取生，道弗为益少；皆反马（指由生到死，返回本根），道弗为益多”，这与《管子·白心》所言：“道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足”文意一致。最后“坚强而不撝（匱），柔弱而不可化……”也说的是“道”之本体的特质。

（二）《道原》的体用论

《道原》后一部分是讲“道”的体用，这种体用尽管渊源于老子学说，但更直接出于稷下以“归本黄老”的形名法术之学。

后一部分文字简要，涵义难解。故就其原文分为三段，引摘出于稷下相关的文献作对照，并作简释。

帛书《道原》	稷下相关文献
<p>1. 故唯圣人能察无刑(形),能听无〔声〕,知虚之实,后能大(太)虚,乃通天地之精。通同无间,周袭(袭,合也)而不盈。服此道者,是胃(谓)能精。明者固能察极,知人之所不能知(知字后有“人”,为衍文),服人之所不能得。是胃(谓)察稽知极。圣王用此,天下服。无好无亚(恶),上用□□,而民不糜(迷)惑。上虚下静,而道得其正。信能无欲,可为民命。</p> <p>2. 上信无事,则万物周扁(遍)。分之以其分,而万民不争;授之以其名,而万物自定。不为治劝,不为乱解(懈)。广大,弗务及也;深微,弗所得也。</p>	<p>1. 夫任臣之法……视于无有,则得其所见;听于无声,则得其所闻。故无形者,有形之本;无声者,有声之母。循名责实,实之极也。按实定名,名之极也。(《邓析子·转辞》)</p> <p>能正能静,然后能定。定心在中,耳目聪明,四肢坚固,可以为精舍。精也者,气之精也。(《管子·内业》)</p> <p>唯圣人得虚道……去欲则宣(宣,通也),宣则静矣。静则精,精则独立矣。独则明,明则神矣。(《管子·心术上》)</p> <p>2. 是以圣人处无为之事,行不言之教;万物作而弗始,生而不有,为而不恃,功成而弗居。(《老子》第二章)</p> <p>名称者,别(原作“何”,据孙诒让说改为“别”)彼此而检虚实者也。……失者由名、分混;得者由名、分察。……名定,则物不竞;分明则私不行。物不竞,非无心,由名定,故无所措其心;私不行,非无欲,由分明,故无所措其欲。(《尹文子·大道上》)</p>

续表

帛书《道原》	稷下相关文献
<p>3. 夫为一而不化。得道之本，握少以知多；得事之要，操正以攻（正）畸（奇）。前知大（太）古，周其所以；索之未无（似指未来），得之所以（以，用也）。</p>	<p>3. 一者，道其本也。……一之解，察于天地。一之理，施于四海。……夫唯一不失，一以驯化（驯，读趣或促，促使变化），少以知多。……罢（彼）必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多；除民之所害，而寺（持）民之所宜。帛书《十大经·成法》</p>

《道原》后一部分文字表述过于简单，其涵义难解，因此进行一些讨论和探索。

1. 第一段开头所谓“圣人能察无形，能听无声，知虚之实……”怎样理解呢？通过与《邓析子·转辞》对照，这讲的是君主潜御臣下的“术数”（简称“术”，“法”是公开颁行，“术”乃君主秘用）。《转辞》所说君主“视于无有，则得其所见；听于无声，则得其所闻”，意思是君主对臣下总要保持周密、不露声色，但要认真观察臣下的语言和行动，了解真情实况。所以说“视于无有，则得其所见；听于无声，则得其所闻”（意思是不使臣下察觉），而这些“所见”、“所闻”是指君主所了解第一手的真情实况。《道原》所说“察无形”、“听无声”，从而“知虚之实”正是同样的含意。《转辞》接着说“循名责实”、“按实定名”，指君主考核臣下要“审合形名”，即韩非所谓“循名实而定是非，因参验而审名辞。”（《韩非子·奸劫弑臣》）尽管《道原》只讲了“圣人能察无形，能听无声”，从而“知虚之实，后能太虚（意即‘得道’，认知实情）”，其实这里已经包含了审合形名的内容，不过没有明白

写出罢了。

2. 《道原》所说“明者固能察极，知人之所不能知，服人之所不能得”，“服（服，执也）此道者，是谓能精”，甚至“乃通天地之精”，这里的“能精”，“乃通天地之精”是什么意思？这是承袭稷下道家的“精气”说，不过表述太简单。稷下道家本着《老子》“致虚极，守静笃”（第十六章）推衍为内心修养说，要求内心去除“忧乐喜怒欲利”（即私欲成见等），保持内心“虚静”，好像明镜般的清澈，这叫“修之此”；而“修之此”，内心虚静成为“明者”是为了“知彼”而体道。正如《管子·心术上》所说：“不修之此（指认识主体），焉能知彼（客体对象）？”这是一种直观的反映论。而这种内心修养称作“心术”、“内业”。请看对照表所列《管子·内业》一段。它强调作内心“正静”的修养，从而“定心在中”，“可以为精舍”。所谓“精”，乃是“气之精”，君主作内心“虚静”的修养，“道”之精气便能进入“心”的馆舍，从而“知彼”而得道，即“知人之所不能知，得人之所不能得。”《道原》在1段之末说：“上虚下静，而道得其正；信能无欲，可为民命”，正与帛书《经法·论》所说：“正生静，静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。至神之极，见知不惑”，文意一致。这里，所讲“精则神”、而“至神之极，见知不惑”，这个“精”字正指《道原》前面说的“服此道者，是谓能精”，“乃通天地之精”。在稷下道家那里，“精”（见《内业》）与“神”（见《心术上》）也是通用的。《经法》的“精则神”，似乎“神”比“精”更高一层，都是指的认知“道”的本质。

3. 第2段前面：“上信无事，则万物周遍。分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定”，这怎样理解？回答是，它属于形名之学的“名、分”论。开头所谓“上信无事”，指君主“处无为之事，行不言之教”，这种“无为”而不扰民是周遍受其惠。在这种情况下，就应实行“名定”、“分明”，使万民不争。请看对照表所列《尹文子》论“名、分”之言，这里强调“名称者，别

彼此而检虚实者也”，“失者由名、分混，得者由名、分察”，从这一得一失的对比，得出结论：“名定则物不竞，分明则私不行。”稷下道家之作《管子·宙合》云“夫名实之相怨（指背离）久矣。”从春秋到战国的社会大变革中，出现了许多名实背离的现象，跟着便生发了“形名”之学。游学于稷下的尹文学派便精研“形名”之学，提出：“名有三科，法有四呈（文长，不具引）。”“名者，名形者也；形者，应名者也。……今万物具存，不以名正之则乱；万名具列，不以形应之则乖。”因而主张：“以名稽虚实，以法定治乱。”所谓“名、分”论的“名定”、“分明”，与《道原》的“授之以其名，而万物自定；分之以其分，而万民不争”文义相合。在作者看来，把这种形名学说持久不懈地用于政治，使之在广度和深度愈来愈全面、深入，便能实现“万物自定”、“万民不争”。

4. 第3段亦颇简要，读了与其对照的文字便易解其义。《道原》所说的“为一（意即‘执道’）而不化（指坚持）。得道之本，握少以知多；得事之要，操正以正奇（奇，通倚，不正也）。”这与帛书《十大经·成法》所论：“一者，道其本也。……彼必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多；除民之所害，而寺（持）民之所宜。”可见“操正以正奇”是用于政治。稷下道家曾指出：“正名自治，奇名自废（原作‘奇身名废’，据文意改正）；名正法备，则圣人无事。”（《管子·白心》）这里，“操正以正奇”，即按实（形）定名，循名责实（形）的“正名”论，是“名为法用的。帛书《经法·名理》指出：审合形名的“循名究理”，“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。”说到底，是以法制作作为分辨是非的标准。

最后，《道原》所谓“前知大（太）古，周其所以；索之未无（未来），得之所以。”这里两个“所以”均指“所用”，这种“道”的体用论渊源于《老子》的“执古之‘道’，以御今之有。能知古始，是谓道纪。”（第十四章）意思是：掌握着太古已经存在的“道”，用来驾驭现今的事物，能知“道”的本始，可以称作

“道”之纲纪。上述两个“所用”的体用论，就是《道原》的收尾。

著者附记 考辨帛书《黄帝四经》著于稷下之学的，先有刘蔚华、苗润田合著的《稷下学史》^①，又有陈鼓应先生的《黄帝四经今注今译》^②，现将其考证的论点摘要如次，以供读者参考。

（一）刘蔚华、苗润田《稷下学史》论《四经》作者

应当肯定《黄老帛书》（指《黄帝四经》）成书于战国中期，是稷下黄老学的著作。……因环渊是来自楚国的稷下先生，《黄帝四经》又带有楚言、楚韵的特征，那末是否认为此书即环渊所著呢？可以这样认为的可能性极大。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稷下之学，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。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、墨等各家学说，改铸老子之学，发挥“黄

① 刘蔚华、苗润田：《稷下学史》，中国广播电视出版社1992年版第268页。

② 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，台湾商务印书馆1995年版第38页。

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。

（二）陈鼓应《黄帝四经今注今译》论其作者

此书中有《关于帛书〈四经〉成书年代等问题的研究》，其中申明《四经》为稷下之作，现摘要如次。我这里推测帛书《黄帝四经》为稷下作品，是由于以下的几点考虑：

第一，书中的一些观念与齐文化的特征相合。例如：因齐政权有重士之风，设立学宫，招致贤人尊崇之，《黄帝四经》也多次讲“重士而师有道”、“重悬国而重士”、“贱身而贵有知”、“贱身而贵有道”（俱见《经法·六分》）等；又如齐国自太公以来，更有“因其俗，简其礼”及重功利的传统；而《黄帝四经》也说：“一年从其俗”（《经法·君正》），并很重视“因”的观念；此外，还要言“功”、“利”、“财”等，有明显的功利思想。再如，《管子·牧民》云：“仓廩实而知礼节”，表示出富然后才知礼、守礼的观念。《经法·君正》也说：“民富则有耻，有耻则号令成俗，刑伐不犯。”

第二，《黄帝四经》依托黄帝，同时又以老子思想为基础，而这两方面都和田氏齐国有特殊的联系。首先，由于田氏齐国是取代姜氏后建立的，而姜氏是炎帝的后裔，所以田氏取得政权后，为和姜氏区别开来，便明确宣称是“高祖黄帝”。因此，在齐国有依托黄帝的特殊背景。其次，田氏本是陈国公子完的后代，而老子也是陈人，所以在田氏和老子间也有特殊的关系。以前侯外庐主编《中国思想史纲》就曾说过：“道家起源于南方原不发达的楚、陈、宋，后来可能是随着陈国的一些逃亡贵族而流入齐国。”后来安作璋、王葆玟等学者亦顺此思路作过探讨。

第三；更重要的是，《黄帝四经》与《管子》在一系列基本观

念上都十分相同或相近，表明它们很可能是同一或相接近的作者群的作品。（摘要者谨按：陈鼓应先生对《四经》和《管子》作了许多过细的比较研究，很有说服力。因文字过长，不再具体摘录。）

以上几点，使我们有理由相信，帛书《黄帝四经》可能是齐国稷下的作品。

第四章 黄老新学的时代精神

稷下学的“百家争鸣”，基于道、法、儒、墨等的优势互补，生发出道家黄老学新潮。具有代表性的应属《管子》书和帛书《黄帝四经》，其余还有宋钐尹文学派、田骈慎到学派等等。黄老学推出的道论哲理，集中体现在“天、地、人”一体观，它渊源于老子学、列子学而又结合现实的国家治乱和变革，使道家哲理提升到具有时代精神的新高度。

黄老学的“天、地、人”一总体，包括了整个的自然界和社会界。自然界有其天体运转的客观规律，为“天之道”；“天之道”推衍人事，社会政治也存在“人之理”的客观规律，人们可以认知并把握。“天、地、人”一体的哲理，而更重社会人事，其内涵丰富精深。黄老学又在《易传》中渗透，《易传·系辞》思想确与道家黄老学相通。黄老学推天道以明人事的思维方式，渗透在民族心理的深层，经祖祖辈辈传承，成为民族思想文化中道德观念的组成部分，潜在的支配着人民群众的社会生活。

一 道家黄老学的“天、地、人”一体观

在“百家争鸣”于战国中后期兴起高潮之时，道家黄老学说好像异军突起，广泛传流于齐、楚、韩、赵、魏等地。黄老学，其学派属道家，如《史记》所说：稷下先生慎到、田骈、环渊等“皆学黄老道德之术”（《孟子荀卿列传》）；又说：乐臣公“善修黄帝、老子之言……”（《乐毅列传》）从遗存至今的黄老学文献来考察，包括长沙马王堆汉墓出土的帛书《黄帝四经》、《管子》中

的道家篇章、《慎子》残篇、田骈遗说、《尹文子》、《鶡冠子》、《文子》等等，可知众家的黄老道论多精言粹语，结合现实推衍老子学和列子学，哲学内涵十分丰富。尤其引人注目的是，其中“天、地、人”联提之处甚多（“天、地、人”联提，《易传》称之为“三才”），兹略举如次：

王天下之道，有天焉，有人焉，又（读有）地焉，三者参用之。（帛书《经法·六分》）

王者不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。（帛书《十大经·前道》）

天主正，地主平，人主安静。（《管子·内业》）

天或维之，地或载之……人有治之，辟之若夫雷鼓之动也。（《管子·白心》）

天不一时，地不一利，人不一事，是以著业不得不多分，名位不得不殊方。（《管子·宙合》）

天有明，不忧人之暗也；地有材，不忧人之贫也；圣人有德，不忧人之危也。（《慎子·威德》）

道凡四稽：一曰天，二曰地，三曰人，四曰命（指君主之政令）。（《鶡冠子·博选》）

如此等等的“天、地、人”联提，意味着道家黄老学在客观上把天地万物和人类社会看成是一个总的体系，这个体系以人类为本位，人类与整个自然天体的运行具有辩证的普遍联系的规律性^①。这就是道家哲学的“天、地、人”一体观。

哲学总是自然知识和社会知识的概括或总结。如果说，老子

^① 恩格斯说过：“辩证法是关于普遍联系的科学。”他又说：“我们所面对的整个自然界形成一个体系，即各种物体相互联系的总体。”《自然辩证法》人民出版社1971年版，第3页、54页。

哲学自然主义的“道”对于西周以来德治主义的“道”具有划时代的意义，那么，黄老学结合社会现实创造性地推衍老子、列子哲学道论，从而形成了内涵更为丰富的“天、地、人”一体观，这样就更上一层楼，集中反映了先秦道家哲学时代精神的精萃，它对于传统民族文化的发展起着不容忽视的积极推进作用。

(一) “天、地、人”一体观的哲学渊源

道家黄老学者总是吸取前辈的思想成果。经缜密考察，黄老学“天、地、人”一体观的思想渊源主要有三，一是范蠡思想，二是老子哲学，三是列子道论。

1. 范蠡思想。范蠡系越王勾践的大夫，《国语·越语下》记述范蠡协助越王伐吴的事，其中的主导思想即“持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。”（这里指天、地、人三种因素或条件）天道盈缩转化，盈而不溢，盛而不骄，“与天”意即法天；“节事者与地”，地能包万物，容禽兽，时不至不可强生，事不究不可强成，守时、因时便能得地利；“定倾者与人”，“倾”，危之意，“定倾”要靠“与人”，指取人之心，脱离危难。范蠡在政治、军事上具体运用上述道家思想，因而取得伐吴的胜利。这段史事很吸引人，记述其事及范蠡言论的《越语下》简书，可能流传颇广。

说范蠡思想是“天、地、人”一体观的哲学渊源，不是没有根据的，其根据正在于帛书《十大经·观》抄袭了《越语下》范蠡言论的原文。现将两者文字应合处互为对照。

《十大经·观》	《越语下》
是故为人主者，时控三乐，毋乱民功，毋逆天时。然则五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志。	四封之内，百姓之事，时节三乐，不乱民功，不逆天时，五谷睦熟，民乃蕃滋。君臣上下，交得其志。

两者对照，帛书《十大经·观》抄袭《越语下》的痕迹甚明。

其文字稍有不同之处：1. “时揜三乐”的“揜”，《越语下》作“节”，韦昭注：“三乐、三时之务（指春、夏、秋农事），使人劝事乐业。”2. “五谷溜孰”，《越语下》作“睦熟”，文义亦相通。据此可见，《十大经》作者必读过《越语下》原篇，有意吸收范蠡“天、地、人”的持盈、定倾思想，不仅抄袭其中文字，而且作了进一步的表述：“王者不以幸（侥幸）治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”

不仅帛书《十大经》因袭范蠡思想，还有《管子》中道家之作《势》亦抄袭《越语下》范蠡言论。

2. 老子哲学。黄老学的“天、地、人”一体观更渊源于老子“道法自然”的哲学思想。《老子》二十五章说：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，强字之曰“道”，强为之名曰“大”。大曰逝，逝曰远，远曰反。

故“道”大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法“道”，“道”法自然。

黄老学“天、地、人”为一体，承袭老学“‘道’大，天大，地大，人亦大”的“域中有四大”，辙迹鲜明。不论老学或黄老学，自然主义的“道”都是哲学的最高范畴。从本体论说，尽管“道之为物，唯恍唯惚”，但其中“有象”、“有物”，“道”是天地万物实存性的本体，即天地万物生化、运作能力的无限源泉。落实在“四大”之一的人类社会层面上，“道”即是“德”。从认识论说，“道”看不见、听不到、摸不着，又是天地万物生化、运作的自然规律，是可以认知的。

3. 列子道论。《列子》并非伪书，真是先秦遗著。开头《天瑞篇》的立论“有形者生于无形，则天地安从生？……”意即：有形者万物（包括人类）生于无形的道体，那么，天地是怎样生化

出来的。由此提问，列子学认为：在开天辟地以前的原始道体，有个“混沌”为一的气化过程（“气、形、质具而未离，故曰混沌”），到了成熟的条件才生化出天地、以至万物、包括人类来。而这正是“有形生于无形”的开端。基于“道”本体运作的无穷无尽的生化能力，因而“有生不生，有化不化（指道的本体）。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。”这就是“天、地、人”一体的常生常化论^①，它是稷下黄老学更直接的源头。

（二）“天、地、人”一体观的丰富思想内涵

道家黄老学的各种文献多道家哲学的精言粹语，内涵丰富而深奥。由此，“天、地、人”一体的思想观点联系着许多方面，如“百家争鸣”论、君主立法决策、持虚守静的反映论，身心正静的养生论，等等。其内容丰富多彩，引人入胜，兹简析如次。

1. “天、地、人”一体与稷下学“百家争鸣”

在战国时期，“诸侯异政，百家异说。”（《荀子·解蔽》）唯独齐国设有官办的稷下之学兼容百家，展开争鸣，而以宣王时为最盛。著名道家学者尹文曾答齐宣王问：“人君之事，无_レ为而能容下。……大道容众，大德容下，圣人寡_レ为而天下理矣。”（《说苑·君道》）尹文属黄老学派，他所说的“无为”、“寡为”、“大道容众，大德容下”，其深层内蕴便有兼容百家之意，而宣王称“善”。但这是概略，言之不详。

若问：“百家争鸣”有没有指导理论呢？回答是：有，并与“天、地、人”一体相联系，出于稷下学的《管子·宙合》（以下凡引《管子》，只注篇名）说：

天不一时，地不一利，人不一事，是以著_レ业不得不多分，

^① 详见本书附录：《〈列子·天瑞〉中“天、地、人”一体的常生常化论》。

名位不得不殊方。明者察于事，故不官于物，而旁通于“道”。

“道”也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辨于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说而不可以广举。圣人由此知言之不可兼（通“嗛”，歉缺之意），故博为之治而计其意；知事之不可兼（嗛）也，故多（原作“名”）为之说而况（比较）其功。

这段引文的涵义精深，可分作三个要点理解：

(1) “天不一时，地不一利，人不一事”，意指“天、地、人”一体的自然之“道”，即“‘道’也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生”，涵括整个宇宙，天地万物概莫能外。

何谓“天不一时”？原文：“岁有春夏秋冬夏，月有上下中旬，日有朝暮，夜有昏晨，半星辰序，各有其司。”

何谓“地不一利”？原文：“山陵岑岩，渊泉闾流，泉逾溪（小河）而不尽，薄（泊）承溪而不满，高下肥硇，物有所宜。”

何谓“人不一事”？原文：“乡有俗，国有法，食饮不同味，衣服异彩，世用器械，规矩绳准，称量数度，品有所成。”接着强调：“此各事之仪，其详不可尽也。”

正因如此，社会上“著业不得不多分，名位不得不殊方”，即事业不能不分为多种，名位不能不分为多样。

(2) 所谓“明者察于事，故不官于物，而旁通（即广通）于‘道’”，是说圣明体道之人（意指君主），不专注于具体事物，而要透过种种有形的具体事物，认知寓于其中的无形的本质、规律，即“通乎无上、详乎无穷、运乎诸生”的大道。这正是尹文所说：“大道无形，称器有名”（《尹文子》），形而上谓之“道”，形而下谓之“器”。换言之，通过形而下的种种具体事物的感性经验，提升到形而上的理性思维高度，从而认知并把握寓于其中的本质、规律，即是“得道”。而“得道”，也即是“德”。《心术上》说：“德

者，道之舍。……德者，得也。得也者，谓得其所以然也。”

(3) 基于上说“旁(广也)通于‘道’”的宏观认识论，“是故辨于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说，而不可以广举”，这是指局部与总体、微观与宏观的辩证关系，只局限于微观局部“辨于一言(一家学说)，察于一治(一种政治)，攻于一事(一种专业)”的人，只能作囿于一曲的“曲说”，不能提升到“天、地、人”一体宏观高度的“广举”，从而通于“大道”、“大理”。

“圣人由此知言之不可兼也(兼，通‘赚’，读‘歉’，歉缺之意)，故博为之治而计(通‘稽’)其意；知事之不可赚(歉缺)也，故多为之说而况(比较)其功。”这是说，执政的圣君贤佐之流，认识到“言”与“事”的不可歉缺，故此“博为之治”、“多为之说”，意即对“百家学”要兼容并包，通过“争鸣”而稽其意、况其功，使百家众说各献其长，以利于治。

2. “天、地、人”一体与君主立法决策。

老子说：“‘道’常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化。”(三十七章)黄老学推衍为君臣的分工，君道“无为”管决策，臣道“有为”去执行。《宙合》说得明白：

君出令佚(指决策)，故立(位)于左；臣任力劳(指执行)，故立(位)于右。夫五音不同声而能调，此言君之所出令无妄也，而无所不顺，顺而(则)令行政成。五味不同物而能和，此言臣之任力无妄也，而无所不得，得而(则)力务财多。

这里，“君出令佚”的“佚”指君道“无为”，“臣任力劳”的“劳”指臣道“有为”。君主决策、臣下执行，这一对矛盾是以君主决策为主导。恰如《任法》所说：圣君“守道要，处佚乐。”关键在于君主立法出令的决策，必须持守“道”的要领，简称

“道要”。

君主决策的“守道要”与“天、地、人”一体紧密联系着。《五辅》论说君主行使国家权力，谓“权有三度”：

上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺，此所谓“三度”。故曰：天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥馑；人道不顺，则有祸乱。此三者之来，政召之（政策招致之）。白：审时以举事，以事动民，以民动国，以国动天下。

君主“守道要”而决策，黄老学多有与“三度”相关的哲理，可以分为两个方面加深理解。

(1) 经常把握“天、地、人”运作的规律。帛书《经法·六分》：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉，三者参用之。”这与上说“三度”义同，三者参合而用，指把握“天、地、人”一体的规律性。帛书《经法·四度》更强调：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪。”

怎样审知自然天道的顺逆呢？《管子·形势》说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬不更其节”，“常、则、节”都是有规律的。所谓“得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安”，认知并把握自然天道的规律性，举事自然而然会成功；相反，抛开、脱离这种规律，事情虽有所成也不能安稳。即所谓“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（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。”这里强调的是，施政办事一定要遵循“天之道”的自然规律，违反规律而行事，必遭规律的惩罚，即《五辅》所说“天时不祥则有水旱，地道不宜则有饥馑，人道不顺则有祸乱。此三者之来也，政召之。”而这恰是帛书《经法》所谓“审知逆顺，是谓道纪”，强调顺任自然天道而不可逆反。

(2)“审时以举事”。君主及其辅臣经常把握“天、地、人”一体的规律性，而在施政上审时度势、不失时机地决策而举事。以农业为基础，春耕、夏耘、秋收、冬藏，官府重视农业发展，即“务在四时，守在仓廩”（《牧民》），有许多重农的政策措施（见《立政》、《国蓄》等篇）。尤其在政治、军事等方面举大事，更要审时度势，不失良机。这样的哲理，多见于黄老道论。诸如：

帛书《十大经·五政》说：“今天下大争，时_至矣……作争者凶，不_争〔者〕亦无成功。”黄老与老学不同，淡化了老学的“不_争之德”、“弱者、道之用”，而处于“天下大争”的形势下，时候到了，明知“作争者凶”，但还是跃跃欲试，因时而动，决意要争。又说：“因天之时，与之皆断（决策之裁断）。当断不断，反受其乱。”（《十大经·观》）

《管子·霸言》强调“精于时”：“圣人能辅时，不能违时。知（智）者善谋，不如当时。精_时者，日少而功多。”又说：“圣王务具其备，而慎守其时。以备待时，以时兴事，时至而举兵。”为何举兵呢？正如前面帛书《十大经》所说：“今天下大争……不_争者亦无成功。”

《乘马》强调：“时之处事精矣，不可藏而舍也。故曰：今日不为，明日亡货。昔之日已往而不来矣。”这即是今日常说的，不可坐失良机，机不可失，时不再来！

《宙合》又作了哲学概括：“圣人之动静、开阖、讫信（即屈伸）、涅儒（即盈缩）、取与（予），必因于时也。时则动，不时则静。”黄老道论“因时”的辩证法，可能更多地渊源于范蠡思想，如“得时勿怠，时不再来；天予不取，反为之灾”等等（《越语下》）。

3. “天、地、人”一体与内心体道的“精气”说。

老子曰：“致虚极，守静笃；万物并作，吾以观复……”（《老子》十六章）列子学也讲“贵虚”：“子列子曰：非其名也。

莫如静，莫如虚。静也虚也，得其居矣；取也与也，失其所矣。”（《列子·天瑞》）继承老子、列子之学，稷下黄老道家推衍此意，如《心术》、《内业》等篇申论内心体道作“持虚守静”的修养，并与“天、地、人”一体的“精气”说联系起来。

（1）“天、地、人”一体派生出“精气”说。《内业》描述“道”所衍化的精气：

凡物之精，化（原作“此”，据《管子集校》改）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。是故此气，杲乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒乎如在于己。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。敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。

这是对弥漫在“天、地、人”之间的“精气”的典型描述，注意几点：A. 作者认为，“道”所衍化的精气是实存性的。B. 重要的是，人们对待精气：“不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。”C. 落脚在何处？在于“德成而智出，万物毕得”，这个“智”字是画龙点睛，意指内心体道而生发出智慧或神智，增强了认识能力。

（2）“精气”说与内心虚静的自我修养论。黄老学认为，“凡人之生也，天出其精（指精气之精），地出其形，合此以为人。”（《内业》）但是，弥漫在“天、地、人”中间“道”衍化的精气，“不远而难极（极，至也），与人并处而难得”。世人难以得“道”，唯内心持守“虚静”的“圣人”才能“得虚道”（《心术上》）。因为“天之道虚，地之道静”，“圣人”重视作内心持虚守静的修养，才能体道而成德。

这种内心自我修养的持虚守静，《内业》说：“凡心之刑（形），自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利。能

去忧乐喜怒欲利，心乃反济。”《心术上》经文说：“洁其宫，开其门，去私毋言，神明若存。”解文的解释：“宫者谓心也，心也者智之舍也，故曰‘宫’。洁之者，去好过也（好过，义同‘好恶’，指个人爱恶）。门者谓耳目也，耳目者所以闻见也。”这两篇文章相通，都是说内心要持虚守静，必须打扫“心”宫，涤除“忧乐喜怒欲利”等不洁之物，使心灵明彻如镜（此即老子学所谓“涤除玄鉴，能无疵乎？”见第十章。）

4. “天、地、人”一体观与身心正静的养生论。

黄老学认为，人以天为父，地为母，君主“父母之行备，则天地之德也。”（帛书《经法·君正》）《内业》也说：“天主正，地主平，人主安静。”这是“天、地、人”一体的联系，因而“能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固可以为精舍。精也者，气之精者也。”这里论述的“定心在中，耳目聪明，四肢坚固”的养生论，是同“精气”说紧密联系。重视身心修养，乃承袭老子学：“修之于身，其德乃真。”（五十四章）有几个要点：

（1）养气论。这与“精气”说结合着，《枢言》依托管子：“管子曰：‘道之在天者，日也；其在人者，心也。’故曰：有气则生，无气则死，生者以其气。”这里的“气”指精气。《内业》说得明白：“精存自生，其外安荣。内藏以为泉原，浩然和平，以为气渊。渊之不涸，四体乃固；泉之不竭，九窍遂通。乃能穷天地，被四海；中无惑意，外无邪灾。心全于中，形全于外；不逢天灾，不遇人害。”这种“浩然和平，以为气渊”，看来是内以养“心”、外以养“身”的内外结合，所以“心全于中，形全于外”，便有古之导引、今之气功的意味。《庄子·刻意》记导引之士：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申（伸），为寿（长寿）而已矣。”所谓“导引”，明明是内气与形体结合的养气之功（长沙马王堆汉墓有出土帛书《导引图》，可以为证）。

（2）正静论。黄老学认为；“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，

筋信（伸）骨强。乃能戴大圜（顶天）而履大方（立地），鉴（心之如镜）于大清，视（指耳目）于大明，敬慎无忒（无差失），日新其德。”（《内业》这里说的是身心“正静”，修身要正，养心要静，以此养生，身心健康，乃能顶天立地，心及耳目的察觉和思维能力达到“大清、大明”的境界，慎行无失，便能“日新其德”，智慧不断更新。

3. 饮食适度。《内业》说：“凡食之道：大充，伤而（则）形不臧（不臧，意同不善）；大摄（摄，收敛、节省），骨枯而血沍（沍，塞而不通）。充摄之间，此谓和成，精之所舍，而知之所生。”这里说的很明白，用饬不可食之过饱，即“大充”，也不可过于饥饿、即“大摄”，而应保持在“充摄之间”，从身心修养说来，叫作“和成”。其内心为“精气”之舍，心智便由此而生，这又归于“精气”说。

总之，君主体“道”而为政，内以修心养生，外以治国治民，此即“内圣外王之道”（《庄子·天下》）。

（三）“天、地、人”一体现在各家学说中的渗透

黄老学是内涵甚为丰富的哲学道论，因而“天、地、人”一体观便自然而然地在稷下“百家说”中有所影响和渗透。这是基于“百家争鸣”的学术大交流，导致法、道、儒、形名、阴阳等百家众说交融渗透，多元互补。

1. 对孟子、荀子儒家思想的影响。孟子曾于威王和宣王时两次去齐，熟悉齐国国情，深受齐学影响。孟子学说以倡导王道仁政为主，但其说驳杂，哲学方面多受道家影响。如孟子的名言：“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑下》），这种“天、地、人”一体说，与黄老学“治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事”（帛书《十大经·前道》）相合，只是孟子结合实际特别强调人事之和顺。又如孟子的名言“我善养吾浩然之气”，解释说：“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天

地之间。”（《孟子·公孙丑上》）这恰与黄老学《内业》中“天、地、人”一体的精气说相合，精气说“浩然和平，以为气渊”正指养气。郭沫若先生说得对：“孟子显然是揣摩过《心术》、《内业》、《白心》这几篇重要作品的。只是袭取了来，稍为改造一下。他形容‘浩然之气’说道：‘其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。’”（见《稷下黄老学派的批判》，在《十批判书》内）

荀子自认“大儒”（《荀子·儒效》），青年时来稷下，晚年曾“三为祭酒”，深受齐学薰陶。其政治学说以“隆礼”、“重法”（《荀子·强国》）为主；其哲学思想吸收黄老学，《天论》、《解蔽》等篇渗透着“天、地、人”一体的道论。《天论》所谓“天有其时，地有其财，人得其治，夫是之谓能参”，这与黄老帛书“王天下之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉，三者参用之”（《经法·六分》）吻合一致。《天论》强调“明于天人之分”，其哲理多袭自黄老学。但指明“唯圣人为不求知天”，又与道家拉开了距离。《解蔽》指出：“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，而不能识也。”这里的两个“道”字，似非儒家德治主义的“道”，实为道家“天、地、人”一体之“道”；所谓“道”的“体常而尽变”，犹黄老学“天、地、人”运作均有其“常、则”的规律性。这是一。其二，“曲知之人，观于道之一隅而不能识”，此即《管子·宙合》所说：“‘道’也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辨于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说而不可以广举。”两处含意相同，“曲知之人观于‘道’之一隅”，即是“辨于一言，察于一治，攻于一事”，只能作蔽于微观局部的“曲说”，不能提升到宏观总体的“广举”，从而通于大道、大理。《解蔽》后文所论“虚一而静谓之大清明”，亦承袭黄老学《内业》、《心术》等而又加以发挥。

2. 在《易传》中的渗透。《易传》的《彖传》、《系辞》等均受

老子、庄子思想影响^①。不仅如此，经笔者考察，《易传·系辞》思想亦与道家黄老学相通，其中“天、地、人”一体论尤为显著：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材（《说卦》称三才）而两之……（《系辞下》）

六爻之动，三极（三，为三才，指天、地、人；极，极至）之道也。（《系辞上》）

这里的所谓“三才”，与黄老学“天、地、人”一体的自然之道，两者声息相通。

《易传》作于战国，几乎已成为学术界的共识。考其学派渊源，由楚学到齐学，齐学有可能在稷下，其《易》学深受道家影响，作者应系稷下道家之治《易》者。

3. 在阴阳家学说中的渗透。《管子》中的《四时》、《五行》阐发阴阳家五行相生的学说，渗透着“天、地、人”一体思想。《四时》说：

“道”生天地，“德”出贤人（此即道家“天、地、人”一体观）。道生德，德生正，正生事。是以圣王治天下，穷则反，终则始。德始于春，长于夏；刑始于秋，流于冬。刑德不失，四时如一。刑德离乡（指离向），时乃逆行；作事不成，必有大殃。

阴阳家强调：“务时而寄政”，遵循农业生产春耕、夏耘、秋收、冬

① 参考陈鼓应先生：《老庄新论》第三部分：《易传》与老庄，上海古籍出版社1992年版。再，陈先生又撰《〈易传〉与道家思想》，发掘更为全面和精深，三联书店1996年版。

藏的规律性，以四时配合五行（木、火、土、金、水）相生的次序，春三月、夏三月、秋三月、冬三月各发“五政”。五政的内容包括农业生产、社会活动、以及夏季“量功赏贤，以助阳气”，冬季“断刑致罚，无赦有罪，以符阴气”等等（详见原文）。这种四时教令，有其科学合理的因素。

但是，四时季节与五行方位相配的阴阳家说，强调“刑德合于时则生福，诡（违反）则生祸”；更以吓人的程度，论述“刑德易节失次”所带来的灾殃，《四时》、《五行》篇内均有具体的论述。这是迷信的、反科学的，对社会带来恶劣影响。

由此可见，阴阳家五行配四时的“天、地、人”一体，具有浓重的机祥灾异因素，与黄老学再三阐发的“天、地、人”一体，有实质上的不同。后者属于朴素唯物论的，前者则有“天人感应”的唯心论的很大成分。

4. 对《吕氏春秋》编撰的影响。《吕氏春秋》系秦末著名政治家吕不韦主持编撰的。秦王政即位，年少，吕不韦当权，嬴政尊吕氏为相国，号称“仲父”。吕氏商人出身，思想开放，仿效齐国稷下之学，招致天下士，有食客三千人，咸阳之学可谓盛大。于是，“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》。”（据《史记·吕不韦列传》）

《吕氏春秋》是吕不韦主持编定的，其编撰思想见于《序意篇》：

文信侯（即吕不韦）曰：“尝得学黄帝之所以诲顛项矣，‘爰有大圜在上（指天），大矩在下（指地），汝能法之，为民父母。’盖闻古之清世，是法天地。凡十二纪者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审于人，若此，则是非可不可无所循矣。”

这里，吕氏前面说“为民父母”，“是法天地”，后面又说“上揆之天，下验之地，中审之人”，正是“天、地、人”一体观，从而包容天地万物，也兼容百家众说，其实质即是《吕氏春秋》的编撰思想。齐国稷下学“百家争鸣”的百家说兼容并包，是以道家黄老学“天、地、人”一体观为指导理论。而秦末咸阳之学，吕氏“使其客人人著所闻”，“备天地万物古今之事”，不也是以黄老学“天、地、人”一体观为编撰的指导思想吗？

详察《吕氏春秋》全书，确是兼采百家众说之长，包括道家（有老庄学、黄老学、子华子等）、法家、墨家、儒家、名家、兵家、阴阳家、农家等等。由秦末的《吕氏春秋》编撰，到西汉淮南王刘安主编《淮南子》成书，贯穿着一条主导脉络，即道家黄老学的“天、地、人”一体观^①。从先秦、两汉以至后世，这种哲学思想源远流长，深入人心，影响着社会生产生活的实践，以致形成一种传统的思维方式，即推天道以明人事，在民族文化发展中起着重要作用。

二 黄老学“推天道以明人事”的思维方式

附 道家自然哲学与天文星历学的发展

在自然天道“天、地、人”一总体的丰富蕴涵内，形成了黄老学极有特色的推天道以明人事的思维方式，这是自然天道向社会政治人事的倾斜。其典型表述诸如：

极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。（《经法·四度》）

^① 参考牟钟鉴著《〈吕氏春秋〉与〈淮南子〉思想研究》，齐鲁书社1987年版。再，牟先生所撰《〈吕氏春秋〉道家说之论证》，阐发更为详尽，刊在《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版。

天道之数，人心之变：天道之数，至则反，盛则衰；人心之变，有余则骄，骄则缓息。（《管子·重令》）

天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也。（《管子·形势》）

人主者，天地之□，号令之所出也……。不天天则失其神，不重地则失其根，不顺〔四时之度〕而民疾……（《经法·论》）

法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。（《管子·版法》）

因天之生也以养生，谓之文；因天之杀也以伐死，谓之武。（《经法·君正》）

春生于左，秋杀于右；夏长于前，冬藏于后，生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。（《管子·版法解》）

自然天道之推衍人事，对于天为主宰的天命论及“天道远，人道迩”（郑国子产之言）等传统思想说来，是哲学思维一种新的突破^①。简言之，自然天道的天体运行循环往复有其客观的规律，推天道以明人事，社会政治之治乱兴衰也寓有客观的规律，人们应该认知并把握它，“至神之极，见知不惑”，发挥主观认识合于客观规律的能动作用。

（一）天道不远，就在眼前

道家、阴阳家稷下先生多懂得天文、星占和历数，如邹衍之称“谈天衍”，田骈人称“天口骈”，《管子》和《黄帝四经》作者

^① 列宁指出：“判断历史的功绩，不是根据历史活动家没有提供现代所要求的东
西，而是根据他们比他们的前辈提供了新的东西。”《评经济浪漫主义》，《列
宁全集》第2卷第150页。

亦当如此。给人突出的感觉是，《经法·论》中对自然天体运行的规律性有系统而明晰的哲学概括（参看本文所附的《道家哲学与古之天文星历学的发展》）：

天执一以明三。日信出信入，南北有极，〔度之稽也。月信出信〕死，进退有常数之稽也。列星有数，而不失其行，信之稽也。（请注意“度”、“数”、“信”，与“七法”的表述应合。）

天明三以定二。则壹晦壹明，〔壹阴壹阳，壹微壹彰〕（据《十大经·姓争》：“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰”补）。

天建八正以行七法。明以正者，天之道也；适者，天〔之〕度也；信者，天之期也；极而〔反〕者，天之生（性）也；必者，天之命也……（其下文缺失两个“法”）

七法各当其名，谓之理。物各〔合于道者〕，谓之理。理之所在，谓之〔顺〕。物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆。

这四段话的文意明确，逻辑性强，表述天道和人事之间的内在联系，现作简说：

1. 其思路渊源于老子学：“道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（第二十五章）这是第一个层次，完全是客观的。接着说“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）这是第二个层次，是说社会人事取法自然天道。上引四段文字正是沿着老子学思路进一步延伸。

2. 第一、二段的“天执一以明三”、“天明三以定二”。“明三”，指日、月、列星。“定二”，指晦明、阴阳、微彰。这属于自然天道客观规律的第一个层次。

3. 第三、四段所讲“七法”及“七法各当其名，应属社会人

事取法天地之道的第二个层次。尤其第三段所讲一系列的“天”，如“天之道”、“天之度”、“天之期”、“天之性”、“天之命”等，这是道家无神论“道法自然”之“天”，即自然之“天”，与旧传统天有意志、为主宰的“天命论”有严格的界限，如“必者，天之命也”犹今言客观必然性，指法则、规律。这一系列自然之“天”的传播，不会不对当时思想文化界有强烈影响，跟着就有儒家荀况撰写《天论》，用了许多“天”字以“明于天人之分”^①。

4. 第四段“七法各当其名，谓之物。”“物”字难解，与“当其名”对言，应指名实相符之“实”。《易·象传·家人》：“君子以言有物而行有恒”，“言有物”之“物”，乃信实之意。《礼记·淄衣》：“言之有物而行有格”，郑玄注：“物，谓事验也。”指“七法”的内容名实相符，事物得到信实的验证。

“七法各当其名……”的全段文意，是以“逆、顺”对比来说“物”合于或不合于“道”，即“得理”或“失理”。这不是先验论的，而是依“形名”逻辑有验证的推理，它在社会人事取法自然天道的道论中占有重要地位。

（二）勾连天道、人事的四时节序

《经法·四度》说：“极而反，盛则衰，天地之道也，人之李（理）也。”《管子·重令》也说：“天道之数，至则反，盛则衰。”自然天体运行之循环往复，而有春夏秋冬年复一年的转圈。庄子学：“天地有大美而不言，四时有明法而不议。”（《知北游》）四个季节好像铁的规律（即“明法”），人们无法改变而只能受其支配，以从事社会生产经济活动及社会政治人事生活。老子所说的“动善时”（第二章），《管子》所说的“务在四时”（《牧民》），不能不是天道推衍人事的关键所在（请参看所附的《道家哲学与古之天文星历学的发展》）。

^① 请参看本书第二章内《儒家荀况学说吸收道家哲学》。

1. “务在四时，守在仓廩”。齐法家纲领性文献《牧民》提出：“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。”这里，把发展农业作为治国之本。“务在四时”，指政府行政加强对农民春耕、夏耘、秋收、冬藏的指导和管理，力求丰产，不误农时（参看《乘马》），依靠人民力量，借以富国强兵。与此相通，《经法·君正》说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民”，这里的“时”字正指齐法家重视的“务在四时”。《管子》道家作品《枢言》也强调：“帝王者审所先所后：先民与地，则得矣；先贵与骄，则失矣。”这是黄老道论为法家政治作论证，而以“得”与“失”相对比。

2. 天有死生（指兴衰）之时，国有死生之正（政）。这是《经法·君正》所提的，接着说“因天之生也以养生，谓之文；因天之杀也以伐死，谓之武。〔文〕武并行，则天下从矣。”何谓“生、杀”、“文、武”？也指的是四时节序之循环往复，《管子·版法解》说：“〔版〕法者，法天地之位，象四时之行，以治天下。四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。”这里的两个“圣人法之”，是指君主法天地之位、象四时之行^①。接着说：“春生于左，秋杀于右；夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。”这里的解说与《经法》所谓“天有死生之时，国有死生之政……”吻合一致（“死生”指“生杀”或“兴衰”）。

今略作说明：（1）“文事在左，武事在右”是古老的传统。《老子》三十一章讲“兵者不祥之器”时说：“君子居则贵左，用兵则贵右……吉事尚左（指文事），凶事尚右（指武事）。”（2）《版法解》沿袭古老传统，所说圣人“法天地，象四时”的四时节

^① 按：这里“天地之位，有前有后，有左有右”，与《十大经·立命》表述的“黄帝四面”相合。

序之“生”与“杀”、“文”与“武”，紧密联接着天地四时与社会政治，是自然天道推衍人事的典型表述。(3) 其落脚点在于“……圣人法之，以行法令，以治事理”，这与田齐变法、推行法治的大背景联系着，不可忽略。

3. “动静因于时”。《管子》道家篇章《宙合》说：“春采生，秋采蓂，夏处阴，冬处阳”，此言圣人之动静、开阖、讷信（曲伸）、涅儒（盈缩），取与之必因于时也。时则动，不时则静。”前面说了春秋夏冬，“因于时”当然包括四时节序；但又可以引申为“天时”，“时则动，不时则静”，指选择最好的时机。

《黄帝四经》更多这类的表述，如“圣人不巧，时反是守。……当天时，与之皆断；当断不断，反为之乱。”（《十大经·观》）“静作得时，天地与之；静作失时，天地夺之。”（《十大经·姓争》）“圣人之功，时为之庸；因时乘□，是必有成功。”（《十大经·兵容》）从反面表述的还有“动静不时，谓之逆。”（《经法·四度》）“动静不时，种树（犹种植）失地之宜，〔则天〕地之道逆矣。”（《经法·论》）

4. “务时而寄政”的阴阳刑德。《管子》阴阳家篇章《四时》、《五行》宣扬这种学说，强调：“唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。”“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。刑德合于时则生福，诡（违反）则生祸。”（《四时》）所谓“务时而寄政”，要求属于社会人事的“刑德”（“德”指信庆赏，“刑”指严刑罚，系法家的法制），纳入依春夏秋冬各发“五政”的四时政令（详见《四时》对政令的文字表述）；其框架是四时节序与五行（木火土金水）方位相配合而构筑，在春夏和秋冬之间加上“中央土”，谓“土德实辅四时出入”。阴阳家所宣扬的阴阳刑德说，在《四时》、《五行》篇带有浓厚的神秘色彩，“刑德合于时生福”有合理因素，而“诡（违反）则生祸”又传导迷信。这是稷下学的产物。

出于稷下学的《黄帝四经》也带着许多阴阳刑德的烙印。如

依托黄帝与其大臣对话的《十大经》，有“黄帝问闾冉：吾欲布施五正（政），焉止焉始？对曰……”这里所提“五政”，可能受《管子》阴阳家“务时而寄政”之依循四时各发“五政”的影响。《十大经·观》明确指出：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。”这同前引《管子·版法解》“四时之行，有寒有暑；圣人法之，故有文有武”相合，意谓“因天之生也以养生，谓之文（即春夏为德）；因天之伐也以伐死，谓之武（即秋冬为刑）。”（《经法·君正》）这里的“刑德”是与四时相配的。再看《十大经·姓争》说：“凡谏（读‘戡’，指戡乱）之极，在刑与德（指武与文）。刑德皇皇，日月相望，以明其当。”又说：“天德皇皇，非刑（武）不行。缪缪（穆穆）天刑，非德（文）必倾。刑德相养，逆顺若（乃）成。”这里讲“戡乱”，“刑德相养”指武与文两手配合兼用，而不与“四时”直接相关。恰如《管子·枢言》表述的：“先王用一阴二阳者，霸。”这里的“阴”，指刑杀（古时“兵刑不分”^①），即“刑”，亦即“武”，属“阴”；“阳”，指养生，即“德”，亦即“文”，属“阳”。所谓“用一阴二阳”，指“刑”（武）“德”（文）两手兼用，而“刑”占一分、伴以“德”占二分。《经法·四度》亦有“用二文一武者，王。”说到底，这是一种很高明的政治手段或政治艺术，而由黄老道家阐发。

5. 军事上的“以备待时”。这是齐法家的主张，而首先要作全面的战备，即《管子·七法》所说：“兵未出境而无敌者八”，八个方面的战备是：“聚财、论工、制器、选士、政教、服习（训练）、遍知天下和明于机数。”要求在出兵作战前，这全面的战备“无敌于天下”，即“盖天下”。其次是“慎守其时，以备待时。”《管子·霸言》强调说“圣人能辅时，不能违时。知（智）者善谋，不如当时。精时者，日少而功多。”又说：“圣王务具其备（战

① 请参看顾颉刚先生《古代兵、刑无别》，在《史林杂识》初编，中华书局1963年版第82页。

备)，而慎守其时，以备待时，以时兴事，时至而举兵。”^①

道家著作也有近似的论说，如《势》篇：“天时不作勿为客（出兵进攻），人事不起勿为始，慕和其众，以备天地之从。”又说：“未得天极，则隐于德；已得天极，则致其力。既成其功，顺守其从，人不能代。”《十大经·兵客》亦有类似的表述；“兵不形天（法天），兵不可动；不法地，兵不可措；刑不法人，兵不可成。参（以下缺九个字）之，天地形之，圣人因而成之。圣人之功，时为之庸（用）；因时乘□，是必有成功。”其大意是说，用兵应“形天”、“法地”、“法人”，把握自然之道的有利时机，才能成功。

（三）人事之理，“逆、顺”是守

《管子·形势》说：“万物之于人也，无私近也，无私远也。巧者有余，而拙者不足。其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（读违）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。”这是黄老学“推天道以明人事”的至理名言，强调政治人事对于自然天道应该顺而不逆。

以“逆、顺”对比而论“天道”、“人理”的表述，贯穿在《黄帝四经》之中。如《经法·六分》先论“凡观国有六逆……”，再说“六顺……”更强调“六顺、六逆〔则〕存亡〔兴坏〕之分也”。《经法·四度》总结政治经验，作“逆、顺”的分析，指明“逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪。”尤其《经法·论》所说：“物有不合于道者，谓之失理；失理之所在，谓之逆。逆顺各自命也，则存亡兴坏可知也。”《十大经·姓争》说：“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。”《十大经·顺道》又在战争问题上，强调顺合天道的规律性，说“用力甚少，名声彰明，顺之至也。”

^① 这里仅为概略，详见笔者所作《〈管子〉中的齐法家军事学说》，在《管子新探》书内第三章，中国社会科学出版社1995年版第62页。

从上述众多政治兴衰成败经验的表述中，可以抽出“逆、顺”对比的认识链条：

逆天——失理——败坏——遭祸（凶）

顺天——得理——兴盛——取福（吉）

这是推天道以明人事的认识链条，其中逆顺对比的因果关系甚为明确。逆顺对比的种种论说，带着成败兴衰的政治性，在《四经》中真是太多了。

自然天道和社会人事都有其客观的规律性，但社会情况极其复杂，因而“审知逆顺”，把握上述认识链条至关重要。《经法·论约》说：

〔人〕事之理也，逆顺是守。功逾（溢，超过）于天，故有死刑；功不及天，退而无名；功合于天，名乃大成。

人事之理也，顺则生，理则成；逆则死，〔失则无〕名。

这是把握“逆顺”认识链条，对于“人事之理”所作的具体分析：

1. 前者分为三种情况，第一种是人们的主观力度超过了客观事物所承受，第二种是主观力度推不动客观事物，第三种，唯有主观力度恰如其分地推动或改变客观情况，才是成功的。这里用的是“溢于天”、“不及天”、“合于天”，是道家的自然哲学。2. 后者则分为两种情况，一种是人事顺合天道，就“顺则生，理则成”；另一种是相反，“逆则死（衰败），失则无名”，即没有好结果（或者说“无名则死”，见《管子·枢言》）。

把握逆顺对比的认识链条，与“审合形名”的形名之学结合在一起。如“逆顺死生，物自为名；名形已定，物自为正。”（《经法·道法》）“逆顺各自命也，则存亡兴坏可知也。”（《经法·论》）“审观事之所起，审其形名。形名已定，逆顺有位，死生有分，存亡兴坏有处……”（《经法·论约》）对于自然天道的“逆”与“顺”而有成败兴衰的事象，要考察事情的发展过程，审

其名督其实，循其名究其理（“循名究理”），借以分清是非。而“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。”（《经法·名理》）说到底，即是以法律为准绳，审合形名，裁断是非。

（四）持柔守雌，趋吉避凶

把握社会人事上述认识链条，与老子学、列子学的知雄守雌、常后不先、因时而动紧密联系着，分作两个层次论述之。

1. “安徐正静，柔节先定。”《管子·势》说：“贤者安徐正静，柔节先定，行于不敢，而立于不能，守弱节而坚处之。”《管子·九守》也说：“安徐而静，柔节先定，虚心平意以待须。”两处的“安徐正静，柔节先定”，文意难解。

但是，如与帛书《称》末尾所言“诸阳者法天，天贵正……诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争，此地之度而雌之节也”对读，则知“安徐正静，柔节先定”属于“雌节”，而帛书《十大经》中恰有《雌雄节》一章，与之相应合。

缜密考察，《雌雄节》内涵前有所承。首先是老子学，即所谓“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离。”（第二十八章）其次是列子学，《列子·黄帝篇》论“常胜之道曰柔，常不胜之道曰强”引粥（鬻）子曰：“欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强。观其所积，乃知祸福之乡（向）。”这里的思想和语意，竟与《雌雄节》同出一辙：

凡人好用雄节，是谓方（妨）生……是谓凶节，是谓散德。……凡人好用〔雌节〕，是谓承禄……是谓吉节，是谓缙德（缙，紫结之意，缙德与上文散德对言，即全德之意）。故德积者昌，〔殃〕积者亡。观其所积，乃知〔祸福〕之乡（向）。

两者比照，不仅文意相通，甚至“观其所积，乃知祸福之向”文

字相同。当然，这不会是《列子·黄帝》抄帛书《十大经》，而是《十大经·雌雄节》承袭《列子》书。

2. 常后不先，趋吉避凶。所谓“雌节”，即帛书《称》所说“柔节先定，善于不争”。这种持后不争先的思想，亦前承于老子学、列子学。老子说：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。”（第七章）“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”（第六十七章）《列子·说符》亦论“持后而处先”，原文：“子列子学于壶丘子林。壶丘子林曰：‘子知持后，则可言持身矣。’列子曰：‘愿闻持后？’曰：‘顾若影，则知之。’列子顾而观影：形枉则影曲，形直则影正。然则，枉直随形而不在影，屈申任物而不在我，此之谓持后而处先。”

帛书《十大经·顺道》亦讲“常后而不先”，原文：“大堇（庭）氏之有天下也，安徐正静，柔书先定。晁湿共（恭）金（俭），卑约主柔，常后而不先……”此处文意与《雌雄节》相通，“常后而不先”意即持守雌节，不持雄节，不做逆天反人道人事， “德积者昌，殃积者亡”，因而便能趋吉避凶。

其中的深意是告诫人们，“安徐正静，柔节先定”，保持清醒的头脑，认知并遵循天道、人理的客观规律行事，这样才能成功、得福。而要避免急躁冒进，盲目行事，逆天反客观规律，以致受到规律的惩罚，失败而遭凶。

（五）“至神之极，见知不惑”

《管子》黄老学提出“精气”说，反复论说“执政者”要作持虚守静的内心修养，从而“定心在中”，可以为“精气”的馆舍，“神明之极，照（昭）乎知万物。”（《内业》）《心术上》也有与此相通的表述，其经文：“道，不远而难极也，与人并处而难得也。虚其欲，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”解文的解释更为详明。

帛书《四经》黄老学表面上无“精气”说，而《经法·论》言“天道”推“人理”，也论及“静则平，平则宁，宁则素，素则精，

精则神”，由此强调“至神之极，〔见〕知不惑。”《心术上》的解文，其文意同它颇为近似，今列表以明之。

《心术上》解文	《经法·论》
<p>道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰“不远而难极也”。虚则与人也无间，唯圣人得虚道，故曰“并处而难得”。世人之所取者精也。去欲则宜，宣则静矣。静则精，精则独矣。独则明，明则神矣。神者至贵者也，故馆不辟除，则贵人不舍焉。故曰“不洁则神不处”。</p>	<p>强生威，威生惠；惠生正，正生静。静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。至神之极，见知不惑。</p>

依上列对照表，《心术上》文字较详，《经法·论》文字简洁，两者文意确有相近、相通之处，这里略作分析：

1. 《心术上》的表述，重点在于“唯圣人得虚道”，即内心持虚守静的修养，去除私欲成见杂念，迎接作为“精气”的道（也即是“神”），进入“心”的馆舍。而《经法·论》虽然没有这种表述，但《经法·道法》已经表述过同样的文意，此即：“见知之道，唯虚无有。虚无有，秋毫成之，必有形名。”又说：“执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”显然，“唯虚无有”也是指“圣人得虚道”，作持虚守静的内心修养，因而两者在总的方面文意相通。

2. 《心术上》讲“去欲则宜，宣则静矣”，指内心持虚守静的修养。“去欲”指去除种种私心欲念，这样心灵宣通而无堵塞，便能持守虚静，使体道的思维步步深入。“静则精，静则独；独则明，明则神”，是描述体道的思维由浅入深的认识过程，终于弄明白了事物的内在本质、规律，所以说“明则神”。《经法·论》表述体道的思维之步步深入，是用“静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神”，请注意：这里的起点是“静”、终点是“神”，同《心术

上》的表述一样，尽管两处文字不同，但文意是相通的^①。

3. 《心术上》强调“神者至贵者也，故馆不辟除，则贵人不舍”，这仍然是说内心的持虚守静，去除私欲杂念，把“心”的馆舍打扫干净，迎接至贵者“神明”（指“道”）的来临。《经法·论》尽管没有这样的文字，但在“精则神”之后，更强调“至神之极，见知不惑。”应注意，“见知不惑”不只此处，还有“尽知请（情）伪而不惑。”（亦见《经法·论》）显然，“至神之极，见知不惑”，确属于黄老道家的认识论。

（六）“王天下”的道术

“王天下”一词，《管子》书和《黄帝四经》均多见。其中出色的是《经法·六分》的表述：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参用之，〔故王〕而有天下矣。”这里，“天、地、人”一总体，推天地自然之道而论社会政治人事，还体现在《经法·论》所说：“帝王者执此道也，是以守天地之极，与天俱见，尽〔施〕于四极之中，执六枋〔柄〕以令天下，审三名以为万事〔稽〕，察逆顺以观于霸王危亡之理……”这里引人注目的是“执六柄”、“审三名”。

1. 何谓“执六柄”？原文所说的“六柄”，指观、论、动（动）、转、变、化。原文有具体说明：“观则知死生之国；论则知存亡兴坏之所在；动则能破强兴弱；转则不失讳（黷）非之□□；变则伐死养生；化则能明德徐（除）害。六柄备，则王矣。”这里的前二者“观”、“论”有调查研究之意，属于“认知”；后四者“动、转、变、化”就属于政治行动了。“六柄备，则王矣”，意思是这六种政治把柄齐备了，或举事，或应变，就为“王天下”创设了条件。

^① 按：人脑思维的功能，总是起着对于思想材料改造制作的作用，此即感性到理性，具体到抽象，从而认知客观事物的本质、规律。

2. 何谓“审三名？原文说：“一曰正名，立而偃（安），二曰倚名法（废）而乱，三曰强主灭而无名。三名察，则事有应矣。”意思是，用审合形名的方法考察具体事物，或名正（合于实际），或名倚（不合于实），或无名（近于死亡），以便具体处理。与此相合的，有《管子·枢言》所说：“名正则治，名倚则乱，无名则死。故先王贵名。”所谓“先王”不过是托古而言今。

总括说来，道家黄老学“推天道以明人事”的思维方式，是老子哲学在稷下百家争鸣中的新发展。它的影响广泛而且深远，自然而然渗透在民族心理的深层，成为民族思想文化发展中道德观念的重要组成部分。

附 道家自然哲学与天文星历学的发展

老子哲学“道法自然”，所谓“有物混成，先天地生……独立而不改，周行而不殆”，明明是指自然天体的运行。绎读《经法·论》之“天明三以定二”、“天建八正以行七法”，据此可知作者必通于天文星历之学，以此进行高水平的哲学概括。

春秋战国时期的天文历数学概况是怎样的呢？今据陈遵妫先生《中国天文学史》（第一册）^① 摘要如次。

一年四季寒来暑往的规律，对于农作物的栽培、生长和收获有决定性作用。掌握四时季节的规律，才能重农务本，把农业生产发展起来。我国殷商已用闰月，是阴阳合历。到春秋战国时代，由于立圭表测冬至日影，从而测太阳年度数的长短已很有把握。

阳历与阴历调合的困难，在于月绕地球、地绕太阳两种周期都有奇零小数。但我国古时把阴阳两历调合得相当成功。在春秋中叶，已用十九年七闰之法，比希腊默冬发现这个周期早一百六、

^① 陈遵妫：《中国天文学史》共三册，上海人民出版社版。

七十年。

春秋以前，农事的进行都要根据天上星宿的出没来决定，因而天文的常识在民间很普遍，有了《夏小正》（在《大戴礼记》内）。

太阳在春分点之时，即太阳黄道经度为零度之时，叫春分。这以后，每隔 15 度为一个节气，即清明、谷雨、立夏、小满、芒种、夏至、小暑、大暑、立秋、处暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒、立春、雨水、惊蛰。每一节气都表明了太阳所在的黄经度（黄经周天为 360 度）。二十四节气流行后，一般老百姓从事农业就无需仰观天象了。

随着天文观测资料的积累，人们逐渐认识了天体运行的一定规律，进而作出理论的概括，产生了对宇宙起源、结构、演化的推测，出现了关于宇宙的各种理论。

春秋前半期，以殷正（比冬至正月迟一个月）为岁首，闰月置于岁末。频大月和置闰法都没有规则，这说明当时还没有固定的历法。

春秋中叶（鲁文公、宣公时）以后，以周正的冬至正月为岁首，频七月及置闰法颇有规则，已用十九年七闰。但由于频大月的安排法与置闰法还未统一，因而还不能说已有了固定的历法。因此，春秋中叶以前，可称为历法的准备时期。

历法的确定时期应在战国中叶，当时采用四分历（冬至、春分、夏至、秋分），以 $365 \frac{1}{4}$ 天为一年，以 76 年为安排频大月和置闰的共同周期。

战国中期，甘德著《天文星占》八卷，石申著《天文》八卷。《天文》八卷载有二十八宿恒星的距度、去极度，及其他 115 颗恒星的入宿度和去极度，后人称之为“石氏星表”。

与天体测量相适应的天文观测仪器，有圭表、漏壶等。在天象记事方面，有丰富的日月蚀记事、最早的哈雷彗星记事、以及流星雨记事、陨石记事等，为后世乃至现代天文学研究提供了宝

贵资料。

三 《易传·系辞》思想与道家 黄老之学相通

在《易传》各篇中，《彖传》的形成最早，而《系传》的哲学意味最浓。读陈鼓应先生《〈易传·系辞〉所受老子思想的影响》及《〈易传·系辞〉所受庄子思想的影响》两文^①，深受启发。这里进一步提出问题：《系辞》作者受不受《管子》中道家黄老思想及帛书《黄帝四经》黄老思想的影响呢？经笔者对文献资料进行爬梳搜剔，比较研究，答案应该是，《系辞》思想与道家黄老之学声息相通。

这里先说一下《易传·系辞》和道家黄老之学的时代性。学术界公认，《易传》各篇是解释《易经》的，撰著于战国时期，《彖辞》年代早些，《系辞》约写在战国后期^②。而战国中后期恰是“百家争鸣”形成了高潮。《管子》中的道家黄老之作，以道家学派为本位又融合齐法家、儒家、阴阳、形名等学说，诞生于田氏齐国稷下之学，系学术争鸣的产物。帛书《黄帝四经》，亦是与此大致平行的著作。注意了战国中后期各学派学术交流的时代特征，有助于对《易传·系辞》与道家老庄及黄老思想相通的加深理解。

《系传》与道家黄老思想相通，有哪些处呢？现依次进行比较

-
- ① 陈鼓应先生两篇论文，收在他的专著《老庄新论》内，中华书局（香港）1991年4月初版。陈先生后又撰成《〈易传〉与道家思想》（三联书店1996年版），更为系统而精深地阐明《易传》所蕴含的老庄、黄老思想应为稷下道家之治《易》者所作。
- ② 此据朱伯昆《易学哲学史》考证：“《彖》的形成年代，不会早于孟子，可以定于战国中期以后，孟子和荀子之间。”又说：“《系辞》的上限当在《彖》文和《庄子·大宗师》之后，乃战国后期陆续形成的著述，其下限可断于战国末年。”见《易学哲学史》上册，北京大学出版社1986年版第40页及49页。

和分析。

(一) “弥纶天地之道”

《系辞上》提出：

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理……

范围天地之化而不过。

这两句话的文意甚明，是说《周易》以天地为准则，故能包络天地万物之“道”；所谓“范围天地”，义同于“弥纶天地”；“弥”、大也，“纶”、缠裹也（据古注）。

令人惊异的是，“弥纶天地”这个词语，竟在黄老帛书《称》中找到了。原文是：“知天之所始，察地之理，圣人麤论天地之纪。”首先，此“麤论”声同于彼“弥纶”，系同声假借。其次，此处“知天之所始，察地之理”，彼处“弥纶天地之道”后，紧接“仰以观于天文，俯以察于地理”，两处文意相合。

更令人惊异的是，“弥纶天地之道”的古义，竟在《管子·宙合》中找到了（以下凡引《管子》只记篇名）：

“天地，万物之橐也，宙合有（读又）橐天地。”（经文）天地直万物（直，包直也），故曰万物之橐（囊橐之橐）。

宙合之意，上通于天之上，下泉于地之下（泉，原作‘泉’据《管子集校》王引之说改，泉、古‘暨’字，暨、及也），外出于四海之外，合络天地，以为一橐。散之至于无间，不可名而止（原作‘山’，据《管子集校》改），是大之无外，小之无内。故曰有（读又）橐天地。

读此“宙合之意……”一段文字，使人豁然开朗。《系辞》所说的

“弥纶天地之道”，恰指“合络天地，以为一褻”、“大之无外，小之无内”的自然“道”体。

进一步追问：这种“合络天地，以为一褻”的自然主义“道论”，又从哪里来的？它渊源于老子道家哲学：“天地不仁，以万物为刍狗；……天地之间，其犹橐龠乎！虚而不屈（不屈、不穷也），动而愈出。”（《老子》第五章）何谓“橐龠”？意指冶铸金属所用的风箱，“橐”是嘘风炽火的皮囊；“龠”是竹管，用以接皮囊之风气，吹炉中之火。老子哲学原意是说，天地无所偏爱，任凭万物自然生长；而天地之间不正像个风箱吗？风气空虚但不会穷竭，发动起来而生生不息。这正是“道法自然”的道家本体论。以风箱鼓气的皮囊为喻，从而导出了自然之“道”“合络天地，以为一褻”、“大之无外，小之无内”等道论。这种黄老道论的进一步传播、延伸，便出现撮其要义的帛书《称》所说“弥纶天地之纪”，以及《系辞上》的“弥纶天地之‘道’”。

这里着重指出：《宙合》与《心术上》均系《管子》中道家黄老学写作年代较早、并且思想互通的作品。体裁均有经有解。其思想主要是阐发君道“无为”、臣道有为的“君人南面术”；其年代约撰于田齐威、宣之时。

依上述论证，可以找到“弥纶天地之道”的来龙去脉：

《老子》第五章——《宙合》的“宙合之意……”——帛书《称》的“弥纶天地之纪”和《系辞》的“弥纶天地之‘道’”。

从这里可以清楚察知，《系辞上》之“《易》与天地准，故能弥纶天地之‘道’……故神无方而《易》无体”的整段文意，乃是黄老道论解《易》的典型，其中那个“道”字，确系道家自然型的“道”，并非儒家伦理型的“道”。

(二) 天地生万物的“道、德”论

《系辞》中论及天地生万物之处颇多，如：

乾知大始，坤作成物（《系辞上》）。

天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生（《系辞下》）。

天地之大德曰生（《系辞上》）。

生生之谓易（指变易，非指《易》书，《系辞上》）。

我们知道，儒家孔、孟学说中几乎找不到天地生万物等论说，而在老庄、黄老道论中却有多处。《系辞》作者接受了上述道论的思想资料，而又加以改造，用来解《易》。就上引诸处文字，可以找到两条传承、推衍的辙迹。

1. 天地生万物的层次。黄老道论《枢言》说：“凡万物阴阳两生而叁（读三）视……”所谓“万物阴阳两生而三视（视，与‘生’对言，亦生也、存活也，如《老子》‘长生久视之道’）”，明显因袭老子哲学天地生万物的生化层次，即“‘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。”（第四十二章）这里的“一、二、三”正表示由原始浑沌为一的“道”体生天地、现阴阳，有了天地、阴阳而后生成万物（指生物），万物都是“负阴而抱阳，冲气以为和”生化出来，亦即《枢言》所说的“万物阴阳两生而三视”。然而，这种抽象概括为“一、二、三”的天地、万物生化层次，由《黄帝四经》作者具体描绘出来，体现在《十大经·观》依托黄帝之言：

黄帝曰：群群□□□□□为一国（指庞大的谷仓，借喻天地未分开的浑沌状态），无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名（即老子所说“无名，天地之始。”）

今始判为两，分为阴阳，离为四〔时〕，（此处残缺十一字）因以为常。其明者以为法，而微道是行（“明”、“微”对言）。行法循□，□□牝牡。牝牡相求（相求，即相交），会刚与柔；柔刚相成，牝牡若（读乃）刑（形）。

依托黄帝这段话恰是“‘道’生一，一生二，二生三”的展开描述。这种天地生万物有层次生化的道论，被《系辞》作者袭取了来，强化了其中的“阳刚阴柔”，重新表述为“乾（指天）知大始，坤（指地）作成物”，以及“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生。”这后一句，与《十大经》所写的“牝牡相求，会刚与柔；柔刚相成，牝牡乃形”，不正是同样的涵义吗？由此可见，《系辞》因袭道论的踪迹十分明显。

2. 天地生养万物的功能。黄老道论《宙合》说：“天滴养（养字原作‘阳’，据《管子集校》丁士涵说改），无计量；地化生，无泮崖（泮字原作‘法’，据《管子集校》改）。”这也是说天地生养万物，正如郭沫若在《管子集校》中的解释：“细审此数语，当是‘孤阴不生，独阳不长’之意。”天地、万物都是由原始“道”的本体生化出来的，天阳、地阴，“阴阳合德”（《系辞下》），因而天的阳气养护万物无法计量，地的阴气化生万物没有边际。与此应合的黄老思想在帛书《十大经》也有表述：万物的生化，“下会于地，上会于天。得天之微，时若（以下残缺十字），寺（通‘恃’）地气之发也，乃梦（萌）者梦（萌）而兹（孳）者兹（孳）。天因而成之，弗因则不成，〔弗〕养则不生。”万物得到“天之微”的阳气，又依恃“地气之发”的阴气，所以才能“萌者萌，孳者孳”，从而“阴阳合德”，生生不息，繁衍无穷。这是天地养育万物的功能。

这种黄老思想在《系辞》中的表述，就是“天地之大德曰生”和“生生之谓易”。这两句话是一个意思，万物得到“天滴养”、“地化生”的养育，才能“萌者萌而孳者孳”那样生生不息。

其实，这种道论渊源于老子哲学：“‘道’生之，‘德’畜之，物形之，势成之。是以万物莫不尊‘道’而贵‘德’。‘道’之尊，‘德’之贵，夫莫之命而常自然。”此即老庄、黄老自然主义“道、德”论的源头。

不可忽略，《系辞》中所用的“道、德”概念，哪处是道家自然型的，哪处是儒家伦理型的，应作具体分析。比如“一阴一阳之谓‘道’”、“天地之‘大德’曰生”，这都明明是自然主义的“道、德”论。古人解《易》受时代局限，对此不加区别，那就不必苛责。如今，以科学态度研究《易传》包括《系辞》，不可不对其中的“道、德”概念作具体分析，统统地归之儒家，那就不对了。

(三) “道”的“精气”说及“神明”论

《系辞》中与黄老名著《内业》等哲学思想相通的，有以下数处：

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状（《系辞上》）。
以言乎迹（近也）则静而正，以言乎天地之间则备矣（《系辞上》）。

其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，孰能与于此？（《系辞上》）

圣人以此斋戒，以神明其德夫（《系辞上》）。

以通神明之德，以类万物之情（《系辞下》）。

阴阳合德（指天阳、地阴），而刚柔有体，以体天地之撰（撰，为也），以通神明之德（《系辞下》）。

上引各条，同发展了老子哲学的黄老名著《内业》、《心术》中的“精气”说、“应物”说及“神明”论声息相通，有线索可寻。

1. “精气”说。《内业》这篇长论，把“道”为“精气”的哲

理发挥得淋漓尽致。如：

凡物之精，化则为生（化字原作‘此’，据《管子集校》改）。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。是故此气（此字原作‘民’，据《管子集校》改），杳乎如登于天，杳乎如入于渊，淖乎如在于海，卒（读猝）乎如在于己。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。敬守勿失，是谓成德；德成而智出，万物毕得。

天主正，地主平，人主安静。……能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。精也者，气之精也。

这里表述的“精气”说主要有两方面：一是，精气即“其大无外，其小无内”的自然型的“道”之本体，它是实存性的，可以生化为形形色色的东西，甚至流于天地间为鬼神等。二是，它有认识论的意义，“圣人”内心能正能静，“道”的精气便能进入“心”的馆舍，这就是“得道”。在黄老学派看来，“道之与德无间”，“德者，得也”，指“得其所以然”（据《心术上》），“得道”属于“心为‘道’舍”的认知“其所以然”的认识论。

反回头考察上引《系辞》前两条。第一条说“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状”，其文意显然因袭上引《内业》的精气说，但把“下生五谷，上为列星”等丢开了，单单加了“游魂为变”，由此能知“鬼神之情状”，便使无神论的道论向有神论方面倾斜。

第二条说“以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣”，这正与《内业》的认识论相通，意即圣明之人“能正能静，然后能定；定心在中，……可以为精舍”，内心正静，精气进入“心”的馆舍，即是“得道”。所以说，“人能正静，……乃能戴大圆（指

天)，而履大方（指地），鉴于大清，视于大明；敬慎无忒，日新其德，遍知天下，穷于四极。”（《内业》）这不正是“言乎天地之间则备矣”吗？其中“日新其德”亦见《系辞上》，表述为“日新之谓盛德”。

2. “应物”说。道家黄老哲学认识论的具体化，强调“应物”、“待物”，如《心术上》说：“‘君子之处也若无知’，言至虚也。‘其应物若偶之’，言时适也。……故物至则应，过则舍也。”所谓“应物”，指以虚静如明镜般的心态，如实地不增不减地反映客观事物，认知其本质、规律，这即是“得道”的“得之所以然”。《宙合》中所说：“圣人博闻多见，畜‘道’以待物……”这里的“待物”，亦指等待所来之物，而以虚静之“心”如实反映。黄老帛书《称》亦阐发此意：“‘道’，无始而有应。其未来也，无之（指所待之物）；其已来，如之（指“畜‘道’以待物的所来之‘物’）。有物将来，其刑（形）先之。建以其刑（形），名以其名（指据物之形、实，按实而定名）。”这也是“应物”说。

反回头考察上引《系辞》第三段，所谓“其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。非天下之至精，孰能与于此”，与“精气”说、“应物”说对照：（1）“至精”是袭用“心为精舍”的概念，指用心精专，专心致志，心不二用。（2）“遂知来物”指以虚静之心以应来物，察知其本质，弄清其中之理。

（3）“神明”论。在黄老学派那里，有关“神明”一词，指通过“心”的思维器官认知寓于客观事物中的本质、规律，即是“得道”，“道”即是“神”。《心术上》的表述最典型：“世人之所职（守也）者精也。去欲（内心去欲），则宣（宣，通也）。宣则静矣，静则精。精则独矣（用心精专不二），独则明。明则神矣。神者至贵也，故馆不辟除（指去除内心私欲成见等不洁之物），则贵人不舍也。”这说的是“心”之官能所起思维加工场的认识过程，所提的“明则神”，“神”之进入“心”的馆舍（“神”乃无意志的）。《内业》也说：“形不正，德不来；中不静，心不治。正形摄

德，天仁地义，则溔然而至。神明之极，昭（原作‘照’，读‘昭’）乎知万物，中守不忒。”这里的“神明之极”与前所说“明则神矣”、“神者至贵”有同样涵义，均指“得道”的认识论。恰如帛书《经法》所说：“道者，神明之原也。”

反过来再看上引《系辞》那“神明其德”、“神明之德”等三条，可见均袭用黄老道论的概念。所谓“以通神明之德”，仍有认识论的意味；而“圣人以此斋戒，以神明其德”，便向宗教迷信倾斜了。尤其是《系辞上》的“著之德圆而神，卦之德方以知（智）”那一整段，其中的“神”字多有著卦的神秘色彩。徐志锐先生说得好：“行筮占卦，本来是宗教迷信的一种具体手段，《周易大传》将其与天地自然规律拉在一起，企图赋予它以科学的意义，改变其性质，但无论如何解释，它的实质则是改变不了的。”^①这很对。

（四）天、地、人“三才”说及“易简”说

《系辞》中的天、地、人“三才”说及乾、坤“易简”说对后世影响深远，诸如：

《易》之为书也，广大悉备。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三材（《说卦》称三才）而两之……（《系辞下》）

六爻之动，三极（三、为三才，指天、地、人，极、极至）之道也。（《系辞上》）

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。……易简而天下之理得矣。（《系辞上》）

夫乾，天下之至健也，德行恒易，以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简，以知阻。（《系辞下》）

^① 徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社1988年版第430页。

上引《系辞》四条，前两条系“三才”说，后两条系“易简”说，均与道家黄老思想相通。

1. 天、地、人“三才”说。《管子》中的黄老之作以“道、法”结合为主要特点，即所谓“尚法而无法”（《荀子·非十二子》批评田骈、慎到之语），实际上是维护法制的道论（故称“无法”）。而《管子》中的道家、法家多“天、地、人”联提之处。如：

上度之天_祥，下度之地_宜，中度之人_顺，此所谓三度。故曰：天_时不祥，则有水旱；地_道不宜，则有饥馑；人_道不顺，则有祸乱（《五辅》）。

天_不一时，地_不一利，人_不一事。……岁有春夏秋冬夏，月有上下中旬，日有朝暮，夜有昏晨，半星辰序，各有其司。故曰天_不一时。山陵岑岩，渊泉因流，泉逾溪而无尽，薄承溪而不满，高下肥磽，各有所宜。故曰地_不一利。乡有俗，国有法，食饮不同味，衣服异彩，世用器械，规矩绳准，称量数度，品有所成。故曰人_不一事（《宙合》）。

天_有常象，地_有常刑（形），人_有常礼，一设而不更，此谓“三_常”。兼而一之，人君之道也；分而职之，人臣之事也（《君臣上》）。

天_或维之，地_或载之。天莫之维，则天以（已）坠矣；地莫之载，则地以（已）沉矣。……人_有治之，辟之若夫雷鼓之动也（《白心》）。

从《管子》所表述“天、地、人”联提数处可以看到主要几点：（1）从总体看，人类社会生产生活无法离开天地，亦即不能离开天、地、人为总体的普遍联系。（2）天、地、人三者都在运动变化着，其中寓有“常、则”的规律性。把握这种规律性，在君主决策上极其重要，因此《五辅》强调“权有三度”，《君臣上》强

调“兼三常而一之”。(3)天、地、人尽管各有其运动变化的规律性，但“天不一时，地不一利，人不一事”，情况都很复杂。《宙合》强调要作多方面具体研究，不可局限于“一时”、“一利”、“一事”的“曲说”，而要作“博为之治”的“广举”。还应提到，孟子曾两次去齐国，他强调的“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑下》），重点在“人和”，恰与上引《五辅》所说“人道不顺，则有祸乱”相合，均着眼于政治。

《黄帝四经》亦屡次论及“天、地、人”，如“王天下者之道，有天焉，有人焉，又（读有）地焉。三者参用之……”（《经法·六分》）又如“故王者不以幸治国，治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”（《十大经·前道》）这类说法与《管子》中黄老道论相合。

《系辞》所说“《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉”，这里的“三才之道”可能是作者深受黄老道论的思想影响，袭用其天、地、人三“道”的概念，重新概括为“三才”。追本溯源，天、地、人之联提当出于老子学说：“‘道’大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。”（《老子》二十五章）经过老子、列子、黄老到《系辞》，“四大”竟变成了“三才”。而在后世的童蒙读物《三字经》中，“三才者，天地人”成了顺口溜，而它的渊源却被丢弃了。

2. 乾坤“易简”说。从《系辞》说来，乾为天、为阳，坤为地、为阴，“乾知大始，坤作成物”，因而“乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从”，是顺理成章的。问题是：“易、简”的概念从哪里来的？

回答：“易、简”出于道家黄老学说。稷下黄老之作《尹文子》写道：

……以名稽虚实，以法定治乱；以简〔制〕烦惑，以易御险难。万事皆归于一，百度皆准于法。归一者，简之至；准

法者，易之极。

这不恰恰与《系辞》的“易、简”概念吻合吗？同上文义蕴相近的话亦见《黄帝四经》：

一者，“道”其本也。……一以_·化（_·，读趣，意即促），少以知多。……操正以正奇（“正”指正名），握一以知多（《十大经·成法》）。

得“道”之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）奇（指正名，以名稽虚实）……（《道原》）

《尹文子》并非伪书，乃黄老道论^①。上引《黄帝四经》，虽无“易、简”词语，但文意相合，所谓“握一以知多”，恰与《尹文子》之“归一者简之至”义蕴相同，其原意是“得‘道’之本”、“得事之要”。犹今言之抓住根本、掌握要领。《系辞》作者把黄老道论常用的概念借用过来，才有“易则易知，简则易从”之说。

（五）把握“原始反终”的自然规律

《系辞》作者强调把握天体运行的自然规律，这体现在：

是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，县（悬）象著明莫大乎日月（《系辞上》）。

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者屈也，来者信（古伸字）也，屈信（伸）相感而利生焉（《系辞下》）。

原始反终，故知死生之说（《系辞上》）。

变通者，趣（读趋）时者也（《系辞下》，“趋时”即

^① 参读本书第六章内《尹文黄老思想与百家学之《“殊途同归”》。

“变通”因于四时)。

广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德（《系辞上》）。

上引诸条均有“天地”、“日月”、“四时”的论天体运行，即所谓“原始反终”的循环往复。阐发这种“原始反终”的自然哲学，不仅老庄道论，尤其黄老道论更为突出。现将相通之处列于次。用总、分、合表示。

总的说，上引《系辞》前两条均论及天地、日月、四时的运转是循环往复，其“相推”的运行有其客观规律。这承袭《管子》中年代较早的《形势》所说：“天不变其常，地不易其则，春夏秋冬夏不更其节，古今一也。”这里的“常、则、节”均指客观规律。犹老子哲学“知常曰明；不知常，妄作——凶”（《老子》十六章），“知常”指认知、把握客观规律行事。

这种论说天地、日月、四时有关天体运转、循环往复，在《黄帝四经》中太多了，为避免繁琐，仅举《经法·论》的一段：“天执一以明三：日，信出信入，南北有极，〔度之稽也；月，信生〕信死，进退有常，数之稽也；列星有数，而不失其行，信之稽也。”这里“天执一（指‘道’）以明三”，不正是“三光者，日月星”（《三字经》）吗？据此日、月、星运转的客观规律，接着便概括为：“明以正者，天之道也。适者，天〔之〕（原无，依文意补）度也。信者，天之期也。极而〔反〕者，天之生〔性〕也。必者，天之命也……”这里的“天”，义即老子“‘道’法自然”的自然，“天之道”（《形势》多见）即自然之“道”，《荀子·天论》即“自然”之论。上引帛书这段文字说明什么？1. 它是从春秋到战国的天文学进一步发展为客观依据^①，人们对天体运行的测算更精确，才能据以表述为“适者，天之度”、“信者，天之

① 参考陈遵妫《中国天文学史》，上海人民出版社版。

期”、“极而反者，天之性”、“必者，天之命”等，在这以前的老子、孔子时代的文献是找不见的。2. 其中天体运行的自然规律，如天地、日月、四时等均包罗在内，与《系辞》几乎处处相合；尤其“极而反者，天之性也”，即《系辞上》所说的“原始反终”；而“必者，天之命也”，即《系辞上》所说“乐天知命，故不忧”，这是道家自然主义的“天命”论，并非天有意志的天命论。

分开说，“法象莫大乎天地”；黄老之学多处讲“天地”，由于它是“君人南面之术”，更强调君主体道执法，公正无私，德行参于天地。如“有闻道而好定万物者（指君主），天地（地字原作‘下’，据《管子集校》改）之配也。”（《形势》）意思是，君主要像天地对待万物那样公正无私，而德配天地。《形势》又说：“有无弃之言者，必参于天地也。”何谓“无弃之言”？即老子所说：“圣人常善救人故无弃人；常善救物，故无弃物。”（第二十七章）君主应像天地那样对待人类和万物，既无弃人、也无弃物，所以说“必参于天地。”《枢言》也说：“天地无私爱也，无私憎也。为善者有福，为不善者有祸，福祸在为，故先王重为。”此段文意与上段“无弃之言者……”内涵相同。黄老帛书亦有此类论说，如“人主者天地之〔参〕也，号令所出也……”（《经法·论》）此处“参”字原缺，据《形势》：“有无弃之言者，必参于天地也”，补“参”字，意即君主体道执法，参于天地，由此发出公正无私的号令。

《系辞》以乾为天、坤为地，借用道家的天地祸福吉凶之处颇多，亦属于自然哲学；但为了解《易》之用，不能不带有若干神秘色彩。

“悬象著明莫大乎日月”：黄老之学亦多论日月运行的循环往复，及其“极而反”所形成的晦明阴阳。《管子》中有“日有朝暮，夜有昏晨。”（《宙合》）“日夜之易，阴阳之化也。”（《乘马》）“日极则仄，月满则亏；极之徒仄，满之徒亏（徒，指徒类）。”“若左若右，正中而已矣，县（悬）乎日月无已矣。”（《白心》）此

乃道家之论，谓内心持守“正中”，如日月著明悬于中天，与《系辞》有同样涵义。《黄帝四经》亦有论及日月之处《十大经·立命》托黄帝自白：“唯余一人，〔德〕乃肥（配）天，乃立王、三公，立国、置君、三卿。数日、曆（历）月、计岁，以当日月之行。”这是说，黄帝作为理想化的大一统的大君，既立诸王，又立诸国，“数日、历月、计岁”而制定准确的阴阳合历的历法，以合于日月天体的运行，以此历法授民以时（这是古时太史机构的职能）。《十大经·姓争》又说：“刑德皇皇，日月相望，以明其当。……刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章（彰）。”这里所讲“日月相望，以明其当”，是说日月在天体的运行有明有晦，准确无失，谓之“天当”（“天当”之词，帛书屡见）。但与《系辞》比较，帛书含有阴阳刑德之阴阳家言，而《系辞》中却不甚明显。

“变通莫大乎四时”：以“道、法”结合为特点的道家黄老学说，吸收了阴阳家“五行”配四时的思想，两者均强调社会政治人事合于春夏秋冬的四时运行。当时以农业生产为立国之本，为了发展农业、富国强兵，《管子》诸篇强调“务在四时”之处颇多，而尤重四时季节的变化。道家之作《宙合》就强调：“春采生，秋采菰，夏处阴，冬处阳。”此言圣人之动静、开阖、屈伸（屈伸）、涅儒（盈缩）、取与之必因于时也。”这里，《系辞》多用于变化的“动静”、“开阖”、“屈伸”、“盈缩”等辩证概念，集中地在此表述，而更强调这类的变动“必因于时”，即《系辞》所说：“变通者，趣（趋）时也”、“变通配四时”。不仅如此，《宙合》道论还进一步强调“应变不失”，原文：“奚谓当？本乎无妄之治，运乎无方之事，应变不失之谓当。”这里的“无妄”指老子学说“知常曰明；妄作——凶”，“无妄”即不妄作妄为，乃“无为”的本义；而“无方”，犹无常，指无固定范围、方向。不应忽略，“无为”、“无方”这两个概念均见于《系辞》，（即“《易》无思也，无为也……”及“神无方而《易》无体。”）。《系辞》再三强调

“变通趣（趋）时”，并阐明“日月相推而明生……寒暑相推而岁成”（据引文第二条），这“相推”的思想亦见《管子·乘马》的表述：“春秋冬夏，阴阳之推移也。时之短长（指四季因冬至、春分、夏至、秋分，而日夜变化各有短长），阴阳之利用也。日夜之易，阴阳之化也。”《乘马》撰著年代约在齐宣王时，其中所论阴阳变化、四时推移的观点与《宙合》相通，难道其思想影响不会被《系辞》作者承袭吗？《黄帝内经》亦多论“四时”，主要如“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》）为什么说“四时”准确，“不爽不忒”呢？这是根据当时天文学测算很准确，天体运行（如地球环绕太阳转一周）一年为365又1/4日，又有二至点（冬、夏）和二分点（春、秋）的测定，据此而分四时季节，所以说“不爽不忒，常有法式”。何谓四时终而复始的“一生一杀”呢？其实就是《系辞上》所说“原始反终，故知死生之说”。“死生之说”，正如帛书《经法》所论：“天有死生之时（指四时），国有死生之正（政）。因天之生也以养生，胃（谓）之文，因天之杀也以伐死，胃（谓）之武。〔文〕武并行，则天下从矣。”可见《系辞上》所称“……故知死生之说”，把“死生之说”的来历何在？即“因天之生以养生，因天之杀以伐死”（指阴阳刑德说，详见帛书《十大经》^①），把它打了埋伏，以致单单从字面上看，仅指万物、人类的有生有死。如今，把这“死生之说”的来历和根据揭示出来，可知《系辞》作者懂得阴阳家四时配五行的阴阳刑德说。

归结说，是四个“配”、即“广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。”这四“配”是道家、阴阳家共同

^① 《十大经·观》：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。”所谓“文武之政”，文为德，武为刑，阴阳家主张“刑德合于时”，制定四时应发布的政令，见《管子·四时》。

的思维方式：客观上，天地、日月、四时有它“原始反终”的“常、则、节”规律性；主观上，人们认知、把握上述客观规律而行事，使主观合于客观。换言之，前者是“天之道”，后者是“人之事”，这是从老子学说传承下来的思维方式，传至黄老之学阐发“君人南面术”而更为突出。同这四个“配”相合，有《管子·版法》的表述：“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”这里的天地、日月、四时都有其“配”，就是“法、象、参、伍”四个字。《版法》约撰于齐宣王时，《系辞》写作不会早于它。在《系辞》中不仅四个“配”，还有“成象之谓乾，效法之谓坤”、“崇效天，卑法地”、“天地变化，圣人效之”、“天垂象，见吉凶，圣人象之”、“是故《易》者，象也。……爻者，效天下之动者也”等等。足见《系辞》作者也遵循道家的思维方式。

帛书《四经》同样地应用这种思维方式。这里仅举《经法·论》所说：“人主者，天地之〔参〕也，号令之所出也……〔天天则得其神；重地〕则得其根；顺四〔时之度〕，□□□而民不□疾。”在这里，亦体现着君主为政之适应天、地、四时运行的自然规律，而与《系辞》的四“配”相通。

（六）阴阳、刚柔“相推”的变化观

阴阳、刚柔的相推、相摩因而产生变化，是《系辞》中很突出的朴素辩证法思想，主要有以下各条：

乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰（撰，为也），以通神明之德（《系辞下》）。

夫乾（为阳），天下之至健（刚）者也……；夫坤（为阴），天下之至顺（柔）者也……（《系辞下》）

变动不居，周流六虚；上下无常，刚柔相易（《系辞下》）。

刚柔者，立本者也；变通者，趣（读趋）时也（《系

辞下》)。

是故刚柔相摩，八卦相荡。鼓之以雷霆，润之以风雨；日月运行，一寒一暑（《系辞上》）。

刚柔相推，而生变化（《系辞上》）。

上引均有“阴阳”、“刚柔”词语，而《易经》卦辞、爻辞均无此词语。《系辞》此类概念从哪里来？当渊源于道家、阴阳家。现分作“阴阳”、“刚柔”等三个层次，分别论证其相通之处。

1. “阴阳”之说。上引第一条的“阴阳合德而刚柔有体”，使人想起老子哲学的天地生化万物，“万物负阴而抱阳，冲气以为和”。这种阴阳变化说，可以看作中国式的朴素辩证法，从春秋到战国逐渐普及开来。《管子》中带有黄老色彩的《乘马》写道：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之短长（指四时），阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化。”这里所说的“阴阳”的推移、变化，均与《系辞》相合，成为其思想资料的来源。尤其《管子》中的阴阳家之作《四时》、《五行》等，大讲阴阳变化之理，其指导理论是：“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。刑德合于时则生福，违（违也）则生祸。”（《四时》这里把“阴阳”、“四时”、“刑德”提到天经地义的高度。接着表述按春夏秋冬四时节序颁发政令，使“人之事”与“天之道”应合；尤其春夏阳气起，为养生之时，由君主行赏赐之德，而秋冬则阴气起，为伐死之时，君主相应行罚罪之刑^①。简言之，这就是“阴阳刑德”说。阴阳家说与道家说有所不同的，主要是：（1）阴阳家讲四时与五行相配合，形成阴阳五行说。（2）四时季节与政治结合，形成“四时教令”，春夏秋冬各发五政，其中包括阴阳刑德（详见《四时》）。（3）阴阳家强调社会人事合于四时天道，但也宣扬种种迷信禁忌，如“四时之禁”等。从思维方式说来，以社会

^① 在秋季审理死罪犯人，历代相沿，已成制度而传至清末，通称“秋审”。

政治人事顺合天地自然之道，则是共同的。因此，道家黄老之学亦吸收一定的阴阳家学说中的合理成分，剔除其禁忌迷信等因素。《管子》中的道家之作正是如此。

《黄帝四经》中有关“阴阳”之说有二、三十处，与上引《系辞》各条多相通。(1)论阴阳化变：“夫天有〔恒〕榦，地有恒常，合〔榦与〕常，是以有晦有明，有阴有阳。……阴阳备物，化变乃生。”（《十大经·果童》）这里，同上引《系辞》所论天阳、地阴及阴阳、刚柔相推、相摩文义相合。(2)“刚柔阴阳”连用。更引人注意的是《十大经·姓争》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。”这里很突出的是“刚柔阴阳，固不两行”，这说的是矛盾的对立面，但又“两相养，时相成”，不正是既相反、又相成的辩证法吗？这种“刚柔阴阳”的相反相成，促进事物变化之理，亦与《系辞》中的“阴阳合德，而刚柔有体”、“刚柔相推，而生变化”的精神实质相通。

2. “阴阳大义”。其中包含着“阴阳”、“刚柔”说，见于帛书《称》：

凡论，必以阴阳〔明〕大义。天阳地阴。春阳秋阴；夏阳冬阴。昼阳夜阴。大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴。有事阳，而无事阴。信（伸）者阳，而屈者阴。主阳，臣阴。上阳，下阴。男阳，〔女阴〕。〔父〕阳，〔子〕阴。兄阳，弟阴。长阳，少〔阴〕。贵〔阳〕，贱阴。达阳，穷阴。取（娶）妇姓（生）子阳，有丧阴。制人者阳（其后有“制人者”三字，系衍文），制于人者阴。客阳，主人阴。师（军队）阳，役（劳役）阴。言阳，黑（默）阴。予阳，受阴。诸阳者法天，天贵正，过正曰诡，□□□□，祭乃反。诸阴者法地，地〔之〕德，安徐正静，柔节先定，善予不争，此地之度而雌之节也。

反复玩味上段文意，给人以深刻印象是“阴阳”概念的扩大化，从自然界扩大到社会政治人事，而与《系辞》思想多相通。研究时请注意：(1) 其出发点应是“一阴一阳之谓‘道’”。(2) 特别是开头的“以阴阳明大义”依次展开后，而到结尾“诸阳者法天”、“诸阴者法地”，首尾紧紧呼应。现将《系辞》与帛书《称》文义相通处列表如次。

《系辞》	帛书《称》
(1) 乾(为天)，阳物也。坤(为地)，阴物也。	天阳，地阴。
(2) 天尊地卑，乾坤定矣。	主阳，臣阴。(《管子·明法》：“尊君卑臣，非计亲也……”(君尊臣卑，与主阳君阴相通，具有天尊地卑之意。君主通称“天子”。)
(3) 卑高以陈，贵贱位矣。	贵阳，贱阴(按：社会有贵有贱，反映以君主为首的等级制)。
(4) 男女构精，万物化生。乾道成男，坤道成女。	男阳，女阴。
(5) 动静有常，刚柔断矣。	有事阳(有事指动)，而无事阴(无事指静)。
(6) 寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。	信(伸)者阳(喻刚)，屈者阴(喻柔)。
(7) 上下无常，刚柔相易。	春阳，秋阴。夏阳，冬阴。
(8) 往者屈也，来者伸也……	上阳，下阴。
	信(伸)者阳，而屈者阴。

续表

《系辞》	帛书《称》
(9) 刚柔者，昼夜之象也。 刚柔相推，而生变化。	昼阳，夜阴。 昼阳，夜阴。
(10) 《易》与天地准，故能弥纶天地之道……崇效天，卑法地，天地设位，而《易》行乎其中矣。	诸阳者法天……；诸阴者法地……

从上列《系辞》与帛书《称》相通处的对照，说明什么呢？

(1) 最重要的末尾“诸阳者法天”、“诸阴者法地”，而与《系辞》的“《易》与天地准”之效天、法地吻合一致。其不同处仅仅为了解《易》，《系辞》加上“乾、坤”表示天、地而已。(2) 《称》的开头“必以阴阳明大义”，实质上是将“阴阳”之说扩展为义理，《系辞》亦是如此，从自然现象扩展到社会政治人事，为维护以君主为首的等级制作合理的造说，两者是一致的。(3) 其撰著年代决不在老子开始著书的春秋末（老子书中只有“万物负阴而抱阳”这一处），而必在黄老、老庄道论及阴阳家学说盛传的战国中后期。

3. “刚柔”说的历史演变。《系辞》中的“刚柔”说，是老子哲学的继承和发展。两者的不同处在哪里呢？老子道论多讲“刚柔”，如“柔弱胜刚强”（三十六章）、“守柔曰强”（五十二章）、“坚强者，死之徒；柔弱者，生之徒”（七十六章）、“弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。”（七十八章），“刚、柔”的对立物统一，在老子看来应持守柔弱，柔弱是矛盾的主要方面，概括一句就是“弱者，‘道’之用。”（第四十章）而且，老子的“刚柔”哲学不与“阴阳”结合。然而，到《系辞》却发生了很大变化，一是“刚柔”与“阴阳”结合了，即所谓“乾，阳物也；坤

阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。”不仅如此，“刚、柔”的对立统一变成了以刚作为矛盾的主要方面，如“乾（为阳），天下之至健也（刚健）……；坤（为阴），天下之至顺也（柔顺）……”很明白，刚健为主导，柔顺为从属，与老子哲学的“柔弱胜刚强”等思想有很大差距。两者之间这种演变，有其历史的中间环节，这就是渊源于稷下“百家争鸣”的道家黄老之学，出于稷下的《管子》书，其中“刚柔”的词语只二处，不在道家作品内^①。而道家黄老之作如《宙合》、《心术》等均阐发君道“无为”、臣道有为，强调顺应“天、地、人”规律施政，而持守“柔弱”、“守柔曰强”等说法已经淡化了。尤其是《黄帝四经》增强了积极成分，精确表述了“刚柔、阴阳，固不两行，两相养，时相成。”更强调社会政治合于“天之道”，即“静作得时，天地与之；静作失时，天地夺之。”（《十大经·姓争》）尤其在当时“天下大争”形势下，作者抛弃了老子的“不争”之论，提出了“夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功。”（《十大经·五政》）这种黄老思想的变化，由老子哲学“刚、柔”矛盾以柔弱为主导，逐渐转向“刚、柔”矛盾之以刚健为主导。这是《系辞》传承老子“刚柔”道论的一座桥梁。虽然《系辞》纠正了老子哲学过分强调柔弱，但是也把“乾为阳刚（君尊），为天下之至健”、“坤为阴柔（臣卑），为天下之至顺”固定化了，即“天尊地卑，乾坤定矣”，以此为巩固封建君权服务。

（七）与黄老思想相通的其他几处

1. 道“百姓日用而不知，故君子之道鲜矣。”（《系辞上》）此句前承“一阴一阳之谓道”，无疑是道家自然哲学之“道”。为何

^① 这两处“刚柔”词语，一处是《七法》：“刚柔也，轻重也，大小也，实虚也，远近也，多少也，谓之计数。”一处是《小匡》：“管仲曰：升降揖让，进退闲习，辨（辩）辞之刚柔，臣不如隰朋。”

又说“百姓日用而不知”呢？这个观点在《管子》道家黄老之作多有，如：

“道”之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。民之所以（以，用也），知者寡（《白心》）。

“道”，不远而难极也，与人并处而难得也。……唯圣人得虚道，故曰“并处而难得。”（《心术上》）

“道”的“百姓日用而不知”的观点，在帛书中亦有表述：“……人皆以之（用之），莫知其名；人皆用之，莫见其刑（形）。”（《道原》）这是因为，老子“道法自然”的“道”之本体是看不见、听不到、摸不着，因而是“无名”、“无形”的。

据此可知，《系辞》的“百姓日用而不知”确指道家之“道”，但接著所说“故君子之道鲜矣”又把它真相掩盖起来，加上了“君子”一词，使人错以为是儒家学说。

2. “乱之所生也，则语言以为阶。君不密则失臣……是以君子慎密而不出也。”（《系辞上》）在黄老道论中，多论君主应保持周密，贵周、深圉，如：

先王贵当，贵周。周者，不出于口，不见（现）于色；一龙一蛇，一日五化之谓周（《枢言》）。

“不出于口。不见于色”，言无形也；“四海之人，孰知其则”，言深圉也（《心术上》）。

上引《管子》道家之作两处，均有君主保持慎密，“不出于口，不见于色”之论，前者谓之“贵周”，后者谓之“深圉”，与《系辞》之“君不密则失臣”相合。

但应指出，《系辞》这段文字乃依托“子曰”表述的，最后一句“是以君子慎密而不出也”，又加上了“君子”，因而把出于黄

老道论的真相掩藏了。

3. “祐者，助也。天之所助，顺也……”（《系辞上》）这里前面有“子曰”二字，未抄。若问：依托孔子所说的“天之所助，顺也”这个观点，究从哪里来？追本溯源，出于黄老学说的自然天道观：

其功顺天者，天助之；其功逆天者，天围（违）之。天之所助，其小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者，怀其凶（《管子·形势》）。

这就很清楚了，《系辞》的“天之所助，顺也”本属自然天道论，“天”乃无意志、非主宰之“天”。与此同义的道论，亦多见于《黄帝四经》：

顺者，动也（指举动顺于天道）。正者，事之根也。执道循理，必从本始……

极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。逆顺同道而异理，审知顺逆是谓道纪（均见《经法·四度》）。

前引《形势》系自然天道观论“顺逆”的哲学概括，此引《经法》所谓“逆顺同道而异理”、“审知顺逆，是谓道纪”，乃是再一次哲学概括。《系辞》依托孔子，实际上袭用的是黄老思想，不是很明白吗？

4. “古者包牺（伏羲）氏之王天下也……仰则观象于天，俯则观法于地……于是始作八卦。”（《系辞下》）伏羲作八卦源出于此，后世盛传。问题是伏羲之“王天下”，难道“王天下”是原始社会的事吗？回答是否定的，它是战国时盛传的提法，亦多见于黄老学说，如：

欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然；失天之道，虽立不安（《形势》）。

今有土之君……大者欲王天下，小者欲霸诸侯（《五辅》）。

王天下者有玄德……王天下者，轻县（悬）国而重士……（帛书《经法·六分》）

由此可知，《系辞》之“伏羲氏之王天下”，拖着一条战国时代的尾巴，精心辨认，才能把这条战国尾巴揪出来^①

总括一句话，《系辞》内容与道家黄老思想相通，究竟谁因袭谁？答案应该是：《系辞》不仅受老庄、而且受黄老道论的影响。

包括《系传》在内的《易传》各篇，似系学派著作。笔者撰写此文，旨在抛砖引玉，以期进一步恢复《易传》学派战国时的本来面目。

四 道家“天、地、人”一体观 在民族心理的渗透

道家黄老学“天、地、人”一体观的思想内涵颇为丰富，包容在《管子》、帛书《黄帝四经》、《尹文子》、《鶡冠子》及《吕氏春秋》等文献之内；不仅如此，其影响所及，又扩展到先秦儒学《孟子》、《荀子》等著作中。因而，不能不对文化传承及民族心理具有深层的渗透力。

^① 按：《系辞》的确作于战国，并非汉代人作品。据《道家文化研究》第三辑马王堆帛书专号中对帛书《系辞》等古文献的探讨，可证《易传》各篇作于战国，似出于稷下道家。详见陈鼓应先生《易传与道家思想》，三联书店1996年版，其中有更周密的论证。

(一) “天、地、人”一体与《荀子·礼论》

道家“天、地、人”一体的思维方式，其特点是推天道以明人事。儒家荀况长期生活于道家相对集中的稷下之学，因而深受这种影响，屡言“天、地、人”一体，如：

天有其时，地有其财，人_有其治，夫是之谓能参。（《荀子·天论》）

这与帛书《黄帝四经》中《经法·六分》所说：“王天下之道，有天焉，有人焉，又（读有）地焉，三者参用之（参合应用）。”其实质并无二致，重点是论“王天下”的治道。

荀况推天道以言人事，他的治国之道是“隆礼、重法”（《荀子·强国》），尤其是《礼论》更体现这种精神。

礼有三本：天地者，生之本也；先祖者，类之本也；君师者，治之本也。无天地，恶（读乌，下同）生？无先祖，恶出？无君师，恶治？……故礼上事天，下事地，尊先祖而隆君师，是礼之三本也。

儒家荀况所论“礼有三本”，正是基于“天、地、人”一体的“治道”，这里稍作分析：1. 第一本，天地者生之本。这渊源于老子学“道大，天大，地大，人亦大，域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（《老子》二十五章）很明白，没有天、地，哪里来得包括人类在内的万物呢？所以，天地为生之本。2. 第二本，先祖者类之本。道家所谓“万物”，如“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。”（《老子》四十二章）这里的“物”字，指自然界的物类而言。人为万物中最有灵性的一类，所以说“先祖者类之本”。3. 第三本，

君师者治之本。人有二重性，既是自然界万物之一类，又过着群体的社会生活。无法脱开君主的政治及社会职业（如士农工商、学术技能）的师承，所以说“君、师者治之本”。

由此可见，儒家荀况应用道家黄老学的“天、地、人”一体观来阐释“礼有三本”的礼论，这种解释明确平实，合情合理，有很强的说服力。因而，“天、地、人”一体的“人”后来被推衍为“君、亲、师”，立为“天地君亲师”的牌位，辈辈尊奉，深入人心，形成深层次的民族心理，维护着长期的封建社会秩序。

（二）“天地君亲师”为里巷常谈

我在五十年代出差到南方，第一次亲眼看到了“天地君亲师”的牌位。我年轻时生长于北京市，受其局限，所见不广。到1957年，我出差到南方，真是大开眼界，举凡风俗习惯，山川景物，倍觉新鲜。那年的元宵佳节我来到江西省上饶，由于过节，街上店铺打扫干净，有的供着关公像（关羽），有的民户竟在棹案上供奉着“天地君亲师”牌位。我觉得奇怪。吸引我看了又看，以后查辞书，也没有查到。

不久前，读了余英时先生《谈天地君亲师》一文^①，大为惊喜。余先生系钱穆老前辈之弟子，文中谈到钱老在所著《晚学盲言》（上）里说：“天地亲君师”五字，始见《荀子》书中。此下两千年，五字深入人心，常挂口头，其在中国文化、中国人生中之意义，价值之重大，自可想象。”

余先生经钱老询问，对此留心寻找文献上的根据。先后找到了两条，现据余文转录如次。

1. 清初廖燕（1644—1705）在《二十七松堂集》卷十一〈读师说〉中说：“宇宙有五大，师其一也。一曰天，二曰地，三曰君，

^① 此文刊在《新儒学经济思想的开拓》书内，台湾老庄学会与慈惠堂编辑，1995年版第386页。

四曰亲，五曰师。师配天、地、君、亲而为言，则居其位者，其责任不綦重乎哉！”

文末有魏礼的评语：“天地君亲师五字为里巷常谈，一经妙笔指出，遂成千古大文、至文。”

2. 张履祥（1611—1674）《杨园先生全集》卷十八〈表祭杂说〉云：“家礼祠堂之制则贵贱得通用之。乃吾乡千百家无一也。……唯家设一厨曰家堂，或于正寝之旁室置之，或悬之中堂而已……其稍知礼者，则立一主曰：家堂香火之神，或曰：天地君亲师，而以神主置其两旁。”

余英时先生文中最后指出：“魏礼说‘天地君亲师’是‘里巷常谈’，确是一针见血的话。这五个字，是在民间逐渐发展出来的，而且重点也未必一定放在‘君’上面。”

笔者在前面论证过，儒家荀况的《礼论》“礼有三本”，是应用道家“天、地、人”一体观阐述的。这种揉和着道家自然主义的礼教，合情合理，平实明白，后来又将其中的“人”推衍为“君、亲、师”，于是便在民间流传开来，成为里巷常谈。表面上看是儒家说教，骨子里却蕴含着道家因素，如上引清人廖燕所说“宇宙有五大，师其一也……”还带着老子学所谓“域中有四大”式的框架。就这样，道家自然主义的“天、地、人”一体的因素，伴随“天地君亲师”流传于民间，二千年来却无人察知其真正的底细。

（三）旧时婚礼的“拜天地”

从道家黄老学“天、地、天”一体推衍而为后世的“天、地、君、亲、师”，由此联想起旧时行婚礼的“拜天地，入洞房”。这里仅仅涉及到“天、地”和“人”中的亲，而不涉及“君、师”。如荀况“礼有三本”中所说：“天地者生之本，先祖者类之本（指亲族）”，并不涉及“君、师”。

许多年老的人都看过或经过旧时的我国民族婚俗。与西方婚

礼去教堂举行宗教仪式大不相同，我国传统的婚礼“拜天地”，办喜事，充满了欢乐气氛，毫无宗教的意味。婚礼之民族传承甚久，似乎汉唐以来，代代如此，变异不很大。

翻阅明代的传奇剧本，《六十种曲》中《金雀记》第九出“成亲”，就载有婚礼的场面。

宾相：一对新人牵出来……先拜天地三界（拜介）；次拜泰山高堂（拜介）；夫妻对拜，礼毕……最后便是洞房花烛夜。

这样明清的婚礼之戏剧场面，演变到现实的京剧，就形成了宾相念白的套话：“一拜天地，再拜高堂，夫妻相拜，送入洞房。”喜气盈盈，一派吹吹打打的欢乐场面。

中国传统的“拜天地”婚礼，实质上的思想来源还是道家的自然观，“天地者生之本”、“天地之大德曰生”。尤其是结婚，意味着迎接新一代的出生，更应该欢乐赞颂：子子孙孙万年年！

（四）所谓“红白喜事”

结婚，是红喜事，上面已说过。何谓“白喜事”呢？是指老年人的正常死亡，用北京话来说，叫作“老丧”（丧，读桑）。依道家自然哲学，“天、地、人”一体无穷尽的运作，天地间哪有不死的人？《庄子·知北游》说：“人之生，气之聚也。聚则为生，散则为死。”《管子·枢言》说：“有气则生，无气则死，生有以其气。”沿袭至今，北方话俗语：“人生总有一口气……”老年人逝世叫作“咽了气”，要办“老丧”。

我年少生长在北京，参加过办“白喜事”的老丧，体验过人们参与老丧“白喜事”的心态。给我最深印象的是送丧所奏的乐曲《拿天鹅》。这种乐曲给人的感觉是欢腾、奔踊、跳跃，是用唢呐反复吹奏的，毫无目前所谓《哀乐》的肃穆、悲悼气氛。以后每听到街道上吹奏《拿天鹅》，就知道又是办老丧。

这类“老丧”，在全国各地有不同的风俗和仪式。本世纪60年代我出差到苏州，偶然在街巷听到极为悦耳的江南丝竹乐曲，我以为是文工团在排演，出于好奇心去寻找踪迹，进门一看，却是几位道士吹奏笙管笛箫，为一位年过八十岁的老人送丧，原来是“白喜事”。

到四川重庆，听说办“老丧”有的请人清唱川剧，以告慰逝世者。这更是名符其实的“白喜事”，是老丧又一种地方性的民俗形式。

一句话，“红白喜事”的底蕴，隐寓着道家“天、地、人”一体的自然哲学。这一点，不被常人从表面上注意和发觉的。

第五章 《管子》黄老学新研

古之道家黄老学，称作“黄帝老子之言”、“黄老道德之术”。黄帝怎样与老子结缘的，谁也说不清楚。我们遍查战国时各国文献资料，从《管子》研究中，发现田氏齐国格外尊崇黄帝。老子本为陈人，楚灭陈后，陈国贵族有些人投靠齐国田氏，带去《老子》书，因而便具有黄帝与老子结缘的条件。田氏取代姜氏政权后，稷下学兴起，便在百家争鸣中生发出黄老新学。据此写成《再论田氏齐国崇奉黄帝与“黄、老”结缘》，供研究者参考。

进行《管子》书与帛书《黄帝四经》的比较研究，是令人感兴趣的。《管子》书系以齐法家、黄老道家为主的学派著作。两书作比较，撰成《从〈管子〉看“道、法”思想的结合》，以期具体揭示黄老之学的成因。稷下阴阳家学说与道家学说同属自然哲学，但有同又有异。从帛书《黄帝四经》的视角观照阴阳家学说，便发现两家的走向相异，因而对后世的影响大有差别。道家自然主义哲学的科学性较强；阴阳家则不然，其中所讲阴阳灾祸等等，是迷信的反科学的。因此，应该辨明两者的差别性。

一 再论田氏齐国崇奉黄帝与 “黄、老”结缘

笔者撰写的《从〈管子〉看田氏齐国崇奉黄帝》（编在《管子新探》专著内，为第四章^①），对《管子》书的多处黄帝造说作了

^① 胡家聪：《管子新探》第四章，中国社会科学出版社1995年版，第77—87页。

较详的历史考察,阐明了黄帝为田氏的远祖并托为法治的祖师;田齐准备称帝与黄帝地位的提升;黄帝位居五行说的“中央土”,黄帝“得六相”、“欲陶天下为一家”等问题。这是从《管子》书的角度撰写的。

《管子》与帛书《黄帝四经》同出于稷下学术群体。如今,我们把研讨的重点转向《四经》,在《管子》黄帝学说综合研究的基础上,再对黄帝与老子的结缘、帛书《四经》的历史背景、及“百家言黄帝”的时代思潮等问题作进一步的探讨,以期加深对“道、法”结合的黄老学说之理解。

(一) 黄帝与老子的结缘

众所公认,生活于春秋末的老聃是道家哲学的创始者。而老学先于孔学,孔子曾问礼于老子。《论语·卫灵公》记述:“孔子曰:‘无为’而治者,其舜也与?夫何为哉?恭己正南面而已矣。”孔子所提的“无为”而治,显然本之于老学,是老学先于孔学的明证^①。

然而,老子怎样与黄帝结缘呢?这是值得探讨的问题。试问:黄帝与老子结合、形成道家黄老学,能在春秋前期吗?回答是,不可能,因为那时《老子》书还没有问世,不存在道家黄老学孕育生发的历史条件。进一步追问:田氏家族崇奉黄帝,有无可能《老子》及其学说传到齐国呢?回答:这是大有可能的。

翻检有关史书,据《史记·十二诸侯年表》,春秋末田氏“专齐政”的齐平公二年,这一年发生两件大事:一件是“孔子卒”,一件是“楚灭陈”。从前一件事考虑,老子年龄长于孔子,这一年“孔子卒”,老子应于孔子以前逝世,但《老子》书仍在世上传播。《史记·老子

^① 按:《老子》书不著于《论语》之后,老学确实先于孔学,参考陈鼓应《老庄新论》第一部分,上海古籍出版社1992年版第43页。陈鼓应又撰《论〈老子〉晚出说在考证方法上常见的谬误》,见《道家文化研究》第四辑,上海古籍出版社1994年版。

传》记载：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也。”司马贞《索隐》：“苦县本属陈，春秋时楚灭陈，而苦又属楚，故云楚苦县。”古之陈国都城即今之淮阳，乃文化古都，当系老子道家学的重要基地之一^①。从后一件事“楚灭陈”考虑，楚惠王派兵灭掉陈国，陈国有些贵族及文化人逃至齐国，投靠田氏家族。早在齐桓公时由陈国迁来的田氏家族，这时正在“专齐政”。陈国逃亡者投靠田氏，会把《老子》书及道家哲学传给田氏，使田氏为政受到启发。如田氏为政之“以大斗出贷，以小斗收。齐人歌之曰：姬乎采芑，归乎田成子！”（《史记·田齐世家》）又如田氏为了顺合民心，把姜氏旧有“四量”：豆、区、釜、钟，由四进位制改为五进位制，即五升为豆，五豆为区，五区为釜，十釜为钟（据《左传·昭公三年》）。田氏为政，重视民心之顺逆向背，当受老子学说的思想影响（如“圣人无常心，以百姓心为心。”《老子》四十九章）。

总之，楚灭陈，田氏“专齐政”时，便具有老子道家学说和田氏崇奉黄帝的“黄、老”结缘的历史条件了。

古人重宗族家世。在齐国，姜齐之姜氏出自炎帝后裔，而田氏家族出自黄帝后裔。田氏“专齐政”近百年，逐步扩张实力，终于取代姜氏政权，这是个重大的变化。田齐君主正面临变法革新的时代潮流，于是桓公午时便有稷下学宫的建置，而其子威王因齐在所铸的《陈侯因咨敦》铭文上宣称：

皇考孝武桓公（指桓公田午），恭哉，大谟克成。其唯因咨（威王之名，史作田齐），扬皇考昭统，高祖黄帝，迹嗣桓文（指齐桓公、晋文公），朝问诸侯，合扬其德……（郭沫若《两周金文辞大系考释》下编）

^① 《列子·周穆王》记载，杨氏“其父之鲁，过陈，遇老聃……”据此可见，老子确在陈有所活动。

这里，桓公午及威王（铸此青铜器时还未称王）打出了祖述黄帝的文治武功、承嗣齐桓、晋文霸业的旗号，显示其奋发图强的磅礴气概。尤其是威王、宣王时的稷下之学，为变法改革、富国强兵服务，从而以“道、法”结合为特征的黄老学术兴起了高潮。

（二）帛书《四经》的历史背景

《管子》书作为管子学派著作之汇集，出自稷下学；而帛书《黄帝四经》与《管子》书作比较研究，亦当出自稷下学。然而，从稷下学宫发展的前期、中期、后期历史阶段来考察，帛书《四经》的撰著会在哪个阶段呢？我们应用“内证”考察法来寻求其外在的历史背景，回答是：当在稷下学兴盛的中期阶段，即齐国从争霸、称王又进一步准备称帝的帝制运动阶段（请参看本书第一章内《稷下学宫的历史考据》）。

田齐帝制活动的大背景，正如《史记·孟子荀卿列传》所写：“齐威王、宣王用孙子（孙臆）田忌之徒，而诸侯东面朝齐。”这是说，威王时任用田忌为主将、孙臆为军师，经桂陵之战、马陵之战两次打败了强大的对手魏国，因而魏惠王推尊齐国称王（齐国一向称齐侯，齐威王乃第一次称王）。宣王继承霸、王之业，积极准备统一天下而称帝，此时齐国国富兵强，所以说“诸侯东面朝齐”。而帛书《四经》应著于齐国最为强盛的准备称帝的阶段。现列举其中主要的“内证”说明之。

1. 有关“霸王”与“帝、王、霸”。《经法·六分》：“夫言霸王，其□□□唯王者能兼复（覆）载天下，物曲成焉。”这里是“霸王”联提，《管子》多见，如“霸王之事”（《五辅》）、“霸王不在成典”（《霸言》）等等，有的指“霸主、王主”，有的指“霸国、王国”。

《经法·论》说：“帝王者执此道也……”这里用“帝王”之词，《管子·枢言》篇中用“帝王”之词便有三处。

而《称》篇所谓“帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。霸者臣，名臣也，其实〔宾也〕。”这里的“帝、王、霸”联提，《管子》中三见，如“无为者帝，为而无以为者王，为而不贵者霸。”（《乘马》）“□常至命，等贤授德则帝；身仁行义，服忠用信则王；审谋章（彰）礼，选士利械则霸。”（《幼官》）等。这反映了田齐君主由变法改革、富国强兵而争霸，争霸取胜而称王，由威王称王进而到宣王、湣王时又酝酿称帝的帝制运动，以期“王天下”，即统一天下。

2. 关于“王天下”。《经法·六分》说：“王天下者之道，有天焉，有人焉，又〔有〕地焉。三者参用之，〔故王〕而有天下矣。”《六分》又说：“王天下者有玄德……”这种“王天下”的论调，在《管子》中也不只一处，如“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。”（《形势》）“夫争天下者，以威易危暴，王之常也。”（《霸言》）等等。

3. 称圣明君主为“执道者”。《经法·道法》说：“执道者生法而弗敢犯也，法立而不敢废也。”这里宣扬“道生法”观点是黄老学的核心。而“执道者”一词，在《管子》中屡见，如“唯有道者能备患于未形也，故祸不萌。”（《牧民》）“道也者，万物之要也。为人君者，执要而待之，则下虽有奸伪之心，不敢试也。”（《君臣上》）等。这类常用词，帛书《四经》和《管子》书多见，说明同出于稷下学术群体。

4. 以农事为本的富国强兵。《经法·君正》说：“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树（指种植）；节民力以使，则财生；赋敛有度，则民富。”又说：“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。”这段精确的表述，与《管子》齐法家基本立论若合符节，如《权修》说：“故为其国者，必重用其民；欲为其民者，必重尽其民力。”《七法》又说：“轻民处，重民（农民）散，则地不辟；地不辟则六畜不育；六畜不育

则国贫而用不足；国贫而用不足，则兵弱而士不厉；兵弱而士不厉，则战不胜而守不固；战不胜而守不固，则国不安矣。”

5. 黄帝四面的形象。《十大经·立命》：“昔者黄宗，质始好信，作自为像，方四面，博一心，四达自中，前参后参，左参右参，践立（位）履参，是以能为天下宗。”由于帛书《四经》和《管子》书均出于稷下学术群体，同为田齐君主准备称帝而制造舆论，因此《管子》书有多处黄帝造说，而帛书《十大经》又为统一天下的大君黄帝重塑金身。若问：《管子》黄帝造说与《十大经》的黄帝形象有何对应之处呢？

前面说过，田齐君主把黄帝认作远祖而尊崇，在变法改革中齐法家更把黄帝认作法治祖师，即所谓“黄帝之治也，置法而不_二变，使民安其法者也。”（《管子·任法》）不仅如此，阴阳家还在五行方位把黄帝置于“中央土”的地位，如《管子·四时》所表述的四时配合五行方位：

东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨。……春三月以甲乙之日发五政（五政的内容略去）。

南方曰日，其气曰阳，阳生火与气。……夏三月以丙丁之日发五政（五政的内容略去）。

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：春羸育，夏养长，秋聚收，冬闭藏……

西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与甲。……秋三月以庚辛之日发五政（五政的内容略去）。

北方日月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血。……冬三月以壬癸之日发五政（五政的内容略去）。

按：《管子·四时》的春夏秋冬配合五行方位，乃是《吕氏春秋·

十二月纪》的雏形（据郭沫若说），我们把目光指准了其中的“中央曰土”，在《十二月纪》的“季夏纪”写道：“中央土：其帝黄帝……”很明白，在五行方位，黄帝位居中央，色尚黄。

《十大经·立命》所描述的黄帝形象，恰与五行方位的“中央土”相吻合，因之黄帝作为统一天下的大君，其“方四面，傅一心，四达自中，前参后参，左参右参”的政治意义也就不难明白了。荀况及其弟子韩非可能都读过《黄帝四经》。在韩非所写的《扬权》中有一段名言：“事在四方，要在中央；圣人执要，四方来效。”用黄老学解释，所谓“执要”是指“天、地、人”的道要，而黄帝恰恰是位居中央的圣明君主，面向四方而施政，下情上达，上令下达，从而政通人和。

5. 黄帝伐蚩尤的现实意义。《十大经》的《吾政》、《正乱》都有黄帝伐蚩尤的描述，这些描述反映了田齐君主通过兼并战争而“王天下”的意向。且看《五政》里黄帝和闾冉的对话，闾冉说：“今天下大争，时至矣，后（指黄帝）能慎勿争乎？”黄帝接受闾冉的劝说，去到博望之山修养身心三年，闾冉说：“可矣。夫作争者凶，不争〔者〕亦无成功，何不可矣！”于是黄帝“出其铍钺，奋其戎兵，身提鼓鞞”，同蚩尤作战，因而擒之。

这里所谓“今天下大争”。是托古喻今的，是指当时激烈的兼并战争。老子学说多次宣扬“不争”，如“上善若水，水善利万物而不争。”（《老子》第二章）“夫唯不争，故天下莫能与之争。”（第二十二章）而这里的黄老学一改“不争”的论调，进而强调“作争者凶，不争者亦无成功！”可以理解这是它的现实意义。

以上例证说明：帛书《四经》大致写在稷下之学处于齐国强盛的中期阶段，而以其准备称帝为历史背景。

（三）“百家言黄帝”的时代思潮

司马迁在《史记·五帝本纪》说：“《尚书》独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”这里：“百家言黄

帝”是指战国到秦汉一种时代思潮，托名黄帝的许多种著作载在《汉书·艺文志》，后来大多散佚了。

“百家言黄帝”这样时代思潮是怎样形成的？这是值得深入探讨的问题。我们的初步意见，促成这种思潮可能有两种重要的因素：

其一，稷下学“百家争鸣”有力地促进和推动黄老之学蓬勃发展，投射到四面八方；延至西汉文帝景帝时甚至成为学术上的大潮、主潮。如《汉志·诸子略》所载有《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》、《黄帝泰素》等等，其性质属于黄老学无疑。

其二，与此同时，数术方技多有发展，依从《世本·作篇》多有托名于黄帝君臣者。据考证，《世本》是战国末叶之作^①。古时数术方技包罗甚广，数术偏于天道阴阳，方术偏于医药养生。专门研究古代数术方技的李零先生说得好：“其技术的传授习惯采用‘依托’的形式。‘依托’，是古代实用之书表达其技术传统的一种特殊形式，不同于伪造。……古人为各门技术寻根，追上去都相当古老。它不可能像诸子之学有晚近的‘宗师’，当然只好‘依托’。但这并不等于说写书的人可以信口胡编，依托谁、不依托谁，还是很有讲究。其来源是《世本·作篇》这样的东西。”^②

现将《汉书·艺文志》中托名黄帝的著作摘抄如次。

1. 道家五种：

《黄帝四经》四篇。

《黄帝铭》六篇。

《黄帝君臣》十篇，班固注：“起六国时，与《老子》相似也。”

① 郑超：《〈世本〉及其辑本》，中华书局《文史知识》1986年第11期。

② 李零：《说“黄老”》，刊在《道家文化研究》第五辑，上海古籍出版社1994年版。

《杂黄帝》五十八篇，注：“六国时贤者所作。”

《力牧》二十二篇，注：“六国时所作，托之力牧。力牧，黄帝相。”

2. 阴阳家一种：

《黄帝泰素》二十篇，注：“六国时韩诸公子所作。”师古曰：“刘向《别录》云，或言韩诸公孙之所作也，言阴阳五行，以为黄帝之道也，故曰《泰素》。”

3. 小说家一种：

《黄帝说》四十篇，注：“迂诞依托。”

4. 兵阴阳家五种：

《黄帝》十六篇，注：“图三卷。”

《封胡》五篇，注：“黄帝臣，依托也。”

《风后》十三篇，注：“图二卷。黄帝臣，依托也。”

《力牧》十五篇，注：“黄帝臣，依托也。”

《鬼容区》三篇，注：“图一卷。黄帝臣，依托。”

5. 天文一种：

《黄帝杂子气》三十三篇。

6. 历谱一种：

《黄帝五家历》三十三卷。

7. 五行三种：

《黄帝阴阳》二十五卷。

《黄帝诸子论阴阳》二十五卷。

《风后孤虚》二十卷。

8. 杂占一种：

《黄帝长柳占梦》十一卷

9. 医经二种：

《黄帝内经》十八卷。

《外经》三十七卷。

10. 经方二种：

《泰始黄帝扁鹊俞拊方》二十三卷。

《神农黄帝食禁》七卷。

11. 房中一种：

《黄帝三王养阳方》二十卷。

12. 神仙四种：

《黄帝杂子步引》十二卷。

《黄帝歧伯按摩》十卷。

《黄帝杂子芝菌》十八卷。

《黄帝杂子十九家方》二十一卷。

以上所列托名黄帝的古书，司马迁自当见过大多数，他所说“百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之”，是符合实际的。但是，究竟怎样形成“百家言黄帝”这种局面，他并未作过解说。

“百家言黄帝”与稷下学、咸阳学宣扬黄帝紧密相关。所谓“百家言黄帝”，这“百家”自然是指战国时期的百家争鸣。说到黄帝，战国时各国也多有赞颂者。但是，哪个国家赞颂最热烈，最突出？那就非田氏齐国莫属。而齐国的稷下学宫这个官办大学堂，宣扬黄帝、黄老最为起劲。宣扬了多少年？看看本书的《稷下学宫的历史考据》吧，从桓公田午时始建到秦灭齐终结，约有一百四、五十年的历程。这是一。其二，稷下学在学术传播起了怎样的作用呢？看看本书第一章内《稷下“百家争鸣”的特点和规律》吧，它是个学术文化中心，由于开放而有强烈的辐射功能。田齐君主崇奉黄帝，稷下之学宣扬黄老，这种思潮一浪高过一浪，经历一百多年，怎不会形成时代的大潮、即“百家言黄帝”的大潮呢？

这里还应一提的是，稷下学在齐王建时衰落，此时秦相国吕不韦主持的“咸阳之学”又应运而生。《史记·吕不韦列传》记载：

吕不韦以秦之强……亦招致士，厚遇之，至食客三千人。

是时诸侯多辩士，如荀卿之徒，著书布天下。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》。

请注意，吕不韦招致的门客有三千人之多，主要干什么？是让他们“人人著所闻”，撰写“八览、六论、十二纪”，吕氏自任主编，编撰成了《吕氏春秋》。地点在哪里？在秦国都城咸阳。这不就是“咸阳之学”吗！当时稷下学的一些学者，包括荀况的弟子李斯等，也投向咸阳之学。在这个意义上，咸阳之学是稷下之学的延伸；既有学人的延伸，更有包括黄老学的学术延伸。

《吕氏春秋》的主编吕不韦，就是道家黄老学的崇奉者，请看此书的《序意篇》吧！

文信侯曰：尝得学黄帝之所以海颡项矣，“爰有大圈在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。”

这里，吕不韦首先把黄帝抬举出来，主编《吕氏春秋》，实以道家黄老学为指导思想。^①

稷下学宣扬黄帝、黄老，咸阳学跟着也宣扬黄帝、黄老，怎么会不使“百家言黄帝”形成时代的潮流呢？

我们对研究战国时的黄帝造说饶有兴趣。主要的体会是：

1. 黄帝造说各国都有，唯独齐国最为突出。这是因为田氏君主尊崇黄帝为远祖，举起“高祖黄帝、迺嗣桓文”的旗帜，积极从事变法革新。

2. 黄帝、老子在田齐结下不解之缘，这与稷下学的建立和发展分不开，道家黄老学是从稷下百家争鸣生发而兴盛起来的。

① 经许多学者的辨识，《吕氏春秋》依传统旧说列为“杂家”。说“杂家”并不恰当，其编撰指导思想为道家黄老学，其主体内容包括道家各派者甚多。详见牟钟鉴先生《〈吕氏春秋〉道家说之论证》，《道家文化研究》第十辑。

3. “百家言黄帝”决非偶然，其中的重要因素是齐国尊崇黄帝而稷下学弘扬黄老，以致久而久之形成了“百家言黄帝”的时代思潮。

著者附记：长期错认为魏晋时人伪造的《列子》书，实系早期的黄老学著作。其中《天瑞》等篇引用了《黄帝书》及黄帝故事。而所谓《黄帝书》究竟出自哪里？这是值得探讨的问题。为此，著者在本书附录撰写《〈列子〉中所谓〈黄帝书〉考辨》一文，提出了初步意见，似出自田氏齐国。

二 从《管子》看“道、法”思想的结合

《管子》书出于稷下学，帛书《黄帝四经》也出于稷下学，两者声息相通。生发于稷下百家争鸣的黄老之学，其主要特征是“道、法”思想结合。单从《四经》方面看不清“道、法”思想结合的成因，但从《管子》方面却看得清清楚楚。因此，对两书作些比较研究是有益的。

（一）《管子》法家篇章、道家篇章之定性

《管子》在先秦诸子中夙称难读。郭沫若前辈于五十年代编撰了《管子集校》，那一百七十万字的大部头，读起来也极为费时费力。我对政治《管子》饶有兴趣，竟与《管子》原文对照，一篇又一篇啃起《管子集校》来。

起先弄不清《管子》中有黄老学，只知有所谓“道家四篇”。帛书《黄帝四经》之出土问世，才使我打开了封闭的眼界，掌握《四经》这把金钥匙，去开掘《管子》黄老学的宝藏。

关键在哪里？在于对《管子》中法家篇章、道家篇章之精确定性。鉴于过去“管子学”研究中一些严重缺陷，我们用的是“内证”考察法，即不带任何成见，对《管子》各篇的思想内涵、

学术流变、作者特点、文体形式及其历史背景，反复探索，深入研究，日积月累，积累了大量的第一手资料，作为科研工作的基础。据此较深厚的资料基础，从而对《管子》现存七十六篇，审慎地予以定性，其中包括法家篇章、道家篇章的定性。常说，结论产生于调查的末尾，而不是在它的先头。应用“内证”考察法对法家、道家篇章的定性，是实事求是的。

1. 法家篇章的定性。《管子》系管子学派著作的汇集，实以齐法家篇章为主体，约占全书三分之一，现将分类的篇名列下：

(1) 齐法家政治论文：《牧民》、《形势》（系“道、法”结合之作，《形势解》将其中法家观点突出起来）、《权修》（论政权建设）、《立政》（论设官任职）、《乘马》（论经济建设）、《七法》（论政治军事学说）、《版法》（“牧民”学说之浓缩）、《幼官》（主体是政治军事）、《五辅》（儒学气味稍浓）、《八观》（对各类国家的观察）、《治国》（论农业经济）、《禁藏》（申论“牧民”学说）和《问》（社会调查提纲）等。

(2) 齐法家军事论文：前述之《七法》、《幼官》加上《兵法》，即郭沫若所谓“军事一家言”，《霸言》（论军争形势）、《地图》（《七法》之脱简）、《参患》（反映古之“兵刑不分）、《制分》（军争之论）、《九变》（似《参患》脱简）。

(3) 专题的法理之学论文：《法禁》、《重令》两篇思想实为一体，《法法》、《任法》、《明法》三篇简称“三法”而思想实为一体，《正世》（受秦法家影响）、《君臣》上下（专论君臣分工）、《七臣七主》、《四称》（均正反面对比以论君臣关系）。

(4) 《管子解》四篇亦属法家：《形势解》、《立政·九败解》、《版法解》均解说其原文，尤其《明法解》思想接近韩非。

上列齐法家篇章约占《管子》七十六篇的三分之一。基于黄老学之“道、法”思想结合，不可不研究系统丰富的齐法家学说，这在稷下学实质上是田齐封建统治者推行变法改革的指导理论和

方策（参看拙作《管子新探》的第一、二、三章）^①。

2. 道家篇章的定性。郭沫若前辈撰有《宋钐尹文遗著考》，指《管子》书中《心术》上下、《白心》、《内业》四篇。人们研究《管子》道家哲学，常说“《管子》四篇”。其实道家何止四篇，现将定性的篇章列下：

(1) 属于道家黄老学体系的：《形势》（“道、法”结合，年代稍前）、《宙合》（与《心术上》思想相通，文体均用经解体）、《枢言》（依托管仲而论道，用格言体）、《心术》上下（下篇系《内业》之副本）、《内业》（精气说内涵丰富）、《白心》（精辟的道家言，用格言体）、《九守》（与《心术上》相关，属形名法术学）、《正》（“道、法”结合）、《形势解》、《版法解》（均有道家气味）。

(2) 稍有变异的：《水地》（非属精气说系统）、《势》（抄袭《越语》范蠡之言）。

(3) 与道家相关的阴阳家著作：《四时》、《五行》均有“务时而寄政”的表述，《轻重己》之“作祀而寄德”。

《管子》中道家、阴阳家等篇章，性质均属新兴封建统治者所需要的“君人南面术”。由此可知，稷下先生的法家、道家、阴阳家是密切协作的。这就与属于私学的列子学、庄子学有本质上的很大差别。当然，同为道家，黄老道家也积极吸收列、庄道家的精湛思想，并不互相排斥。而稷下道家的队列中，也许有列、庄道家参与，进行学术交流。

（二）怎样理解“道、法”思想结合的实质？

研究道家黄老学，其“道、法”思想的结合，不可停留于字面上，而应就其内涵的精义加深理解。《管子》书、《黄帝四经》均出于稷下学，其“道、法”思想结合有其外因和内因。

^① 《管子新探》第一、二、三章，分别综论齐法家政论、法理、军事，中国社会科学出版社1995年版第26、46、62页。

先从外在条件说,这就是稷下学的百家争鸣。古人重师承,法家、道家各有其学派传承,如法家出自魏国变法的李悝学派,随着变法取得实效,出于李悝学派的吴起又在楚国变法,李悝弟子商鞅又在秦国变法。变法浪潮袭及齐国,而有威王、宣王时的变法革新,推行法治,富国强兵。历史告诉我们,齐法家是稷下学,有权威性的主流派。道家、法家协作在稷下亦有渊源。道家学派源远流长,从老子学到列子学,又到稷下道家各学派而人才济济。在稷下百家争鸣中,管子学派的道、法两家为变法革新而同心协力,各献其长。齐法家长于政治、经济、军事、法理,道家长于自然哲学、就实论理,这两大家派便自然而然相互吸收,取人长、补己短。这正是“道、法”结合的外在条件。

再说内在的因素,“道、法”结合,不是法家、道家结成为一个学派,而是指学术思想上的有机“结合”。说得简明扼要,就是法家的政论法理吸收道家的哲学,道家的哲学道论又为法家政治、法理作论证,这就是两家的优势互补。道家擅长的自然哲学是虚的,好像悬浮于空中,是意识形态有相对独立性的特点;而法家擅长的政权建设、法律制度等包容广阔,是质实的。法家务“实”,道家务“虚”,两家的关系主要是:以道家哲学为法家政论法理作论证^①

“道、法”思想结合,在《黄帝四经》看《经法》第一章《道法》,开头说“道生法。法者……”使人难以理解。然而,细读《管子》法家和道家篇章,便有清楚明白的解说。

1. 先看《管子》法家篇章,其中多“道、法”言论,如:

明王在上,道、法行于国……(《法法》)

圣君明其法而固守之,群臣修通辐凑以事其上,百姓辑

^① 恩格斯说:“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域,都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。……而对哲学发生最大的直接影响的,则是政治的、法律的和道德的反映。”恩格斯:《致康·施米特》,《马克思恩格斯选集》第4卷第485页。

睦听令道法以从其事。故曰：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。君臣上下贵贱皆从法，此谓为大治。（《任法》）

宪律制度必法道（意即取法于道），号令必著明，赏罚信必，此正民之经也。（《法法》）

道者，成人之生也，非在人也。……道也者。万物之要也。为人君者，执要而待之……道者虚设，其人在则通，其人亡则塞者也。……是以知明君之重道法，而轻其国也。故君一国，其道君之也；王天下者，其道王之也。（《君臣上》）

圣君任法而不任智，任数（数，指术数，《明法解》：“主无术数，则群臣易欺之。”）而不任说，任公而不任私，任大道而不任小物。（《任法》）

圣君则不然，守道要处佚乐，驰骋弋猎，钟鼓竿瑟，宫中之乐，无禁围也。（《任法》）

以上所引齐法家法理论说，其中包含着“道、法”言论，与帛书《经法》的“道生法”等哲学道论相对照。便会加深理解：

（1）《任法》所说“君生法，臣守法，民法于法”，明白如话。“君生法”，指国君独掌立法决策之大权，这体现着变法改制后加强了中央集权的君主制政体^①，国家之治乱兴衰与君主立法决策之正确、失误紧相联系。稷下先生等深通此理，他们只提供咨询，而只有国君一人掌握裁断大权。

再看《经法》开头所说的“道生法。法者引得失以绳，而明曲直者也。故执道者生法而不敢犯也。”这不是法家的法论，而是道家的道论，先说“道生法”，后又补说“执道者生法”，转了个弯子，这是哲学论说，其本旨是强调“法”的重要功能。

^① 列宁：《论国家》中指出：“君主制是一人独裁的政权”，或“政权归一人掌握”。《列宁选集》第4卷，第49、51页。

(2) 再说“执道者”、“执道要”。《君臣上》是法家政论，其中“道者，成人之生也……”“道也者，万物之要也。为人君者，执要而待之”、“道者虚设，其人在则通，其人亡则塞。”这是法家政论中的道论哲理，所谓“道者虚设……”分明是吸收了道家哲学，强调君主“执道要”，即“道也者，万物之要”。“道要”指什么？本篇说：“天有常象，地有常刑（形），人有常礼，一设而不更，此谓三常。”君主“执道要”，即是把握“天、地、人”一体“三常”的客观规律，从而立法决策。

弄清了齐法家论道的本义，再对照《经法》中所谓“执道者”（三见），以及“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位……”（义涵通于“三常”），有助于加深对《经法》深奥哲理的理解。

(3) “明君之重道法”（《君臣上》）与“明王在上，道法行于国”（《法法》）文意相合，这也是法家政论吸收了道家哲理，从而形成了以法治国的法理。应指出，上引两处“道法”之词，与《经法》之“道生法”对读，“道法”之“道”不读“导”，而是“道”、“法”均属名词，实质上有君主“执道要”而“生法”的内涵。所以《君臣上》接着说：“故君一国，其道（指自然天道）君之也；王天下，其道王之也。”这是法家政论所强调的“道”，其特点是“道、法”并提，而“道”在“法”先。

细读《经法》的哲学道论，尽管哲理深奥，但一讲到“法”，便给人以神圣不可侵犯的感觉（“法”，具有全国的统一性、公开性和强制性）。请看：

故执道者生法弗不敢犯也，法立而不敢废也。（《道法》）

法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。（《君正》）

是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。（《名理》）

这是《经法》道家哲理对“法”加以强调的证据。

2. 再看《管子》道家篇章。不可局限于“管子四篇”，应打开眼界扩展到前述定性的多篇，如《形势》、《宙合》、《枢言》、《正》、《势》、《九守》、《水地》等。熟读《管子》法家篇章而与道家篇章相对照，便有这样突出的感受：好像齐法家那些成本大套的政论法理在前面走，而道家那些“虚”的道论哲理在紧紧跟。这种感受是真实的。如果抛开齐法家内涵系统而丰富的政论法理，去单独研究所谓“管子四篇”，那局限有多么大，体会怎能深！

概言之，《管子》中的“道、法”思想系管子学派道家、法家优势互补的结晶品。其总的倾向是：政论法理为主导^①，哲学道论作论证，两者并驾齐驱。这里举出典型实例以说明道、法两家的并驾齐驱。

例如：齐法家开宗明义第一篇《牧民》中有一段十分重要的话：

政之所兴，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。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。……故从其四欲，则远者自亲；行其四恶，则近者叛之。故知予之为取者，政之宝也。

笔者曾与老友赵守正先生（《管子注释》、《管子通解》作者，已逝世）交谈时，反复玩味这段精辟的政论，认为是田氏取代姜氏政权对于治民的经验总结，具有深厚的民本思想，尤其是“从其

^① 张岱年先生早已指出：“《管子》书虽然内容较杂，但是还有主导的思想。这主导的思想是法家思想。我认为《管子》书的大部分应是齐国法家的著作，是齐国推崇管仲的法家学者所编写的。”《中国哲学史史料学》三联书店1982年版第47页。有的学者对于《管子》书以齐法作政治思想为主导不予承认，难免陷于失误。

四欲”、“行其四恶”更是精警之至，成为田齐君主治民兴邦的指导理论。

道家稷下先生非常重视这段法家政论，《枢言》篇中强调说：“爱之、利之、益之、安之，四者“道”之出。帝王者用之，而天下治矣。”清人张佩纶在其所著《管子学》中明确指出：“爱之、利之、益之、安之”四者，“此即《牧民篇》之‘四欲’也。民恶忧劳，我佚乐之，即爱之也；民恶灭绝，我生育之，即利之也；民恶贫贱，我富贵之，即益之也；民恶危坠，我存安之，即安之也。”张氏精研《管子》书，见解很正确。由此可见，《枢言》作者必熟读上述那段政论，因而本之老子学“圣人无常心，以百姓心为心”（《老子》四十九章），提出了“从其四欲”乃是“‘道’之出”，即出于“道”。这正是以道家哲理为法家政治作论证，两者并驾齐驱。

又如：齐法家关心中央集权最高统治层的君臣关系，《法禁》、《重令》及“三法”（《法法》、《任法》、《明法》）等篇专注于此，而《明法》、《君臣》上下篇均讲君主与臣下的明确分工。《明法》鲜明指出：“所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君轻，非亲也，以势胜也；百官论职，非惠也，刑罚必也。故君臣共道则乱，专授则失（指大臣专权）。”后面强调：“先王之治国也，使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。……然则君臣之间明别，明别则易治也。主虽不身下为，而守法为之可也。”这是齐法家对于君臣关系及君臣之间分工所作经典性的表述；而君臣间怎样具体分工，又有《君臣》上下篇的详细论说^①。

齐法家关于君臣关系及分工的政论法理，不能不引起道家先

^① 《管子》中论君臣关系的篇章有《君臣》上下、《四称》和《七臣七主》四篇，笔者就长篇大论的《君臣》上下撰成《从〈君臣〉上下篇看君主专制政体的矛盾》，作为《管子新探》第七章，而所附《〈管子〉〈荀子〉君臣关系说的历史背景》亦很重要。详见《管子新探》中国社会科学出版社1995年版第122—136页。

生们密切关心和重视，因而黄老道家跟着就有精辟的论证。请看《宙合》：

左操五音，右执五味，此言君臣之分也。君出令佚，故立（位）于左；臣任力劳，故立（位）于右。夫五音不同声而能调，此言君之所出令无妄也，而无所不顺，顺而（则）令行政成。五味不同物而能和，此言臣之所任力无妄也，而无所不得，得而（则）力务财多。……君臣各能（如）其分则国宁矣，故名之曰不（丕）德。

上引的道论也讲的是君臣分工，即君道“无为”、臣道有为。注意几点：（1）“君出令佚”，指君道“无为”，法家著作《任法》说：“圣君守道要，处佚乐……”君主专管立法决策，处于超脱“无为”的地位。相对于“君出令佚”，是“臣任力劳”，诸臣百官各司分职（法家强调“使能不兼官”，即一人一职，职责明确）。意即：君主立法决策，所以说“出令佚”，诸臣分头执行而“任力劳”，忠于各自的职守。（2）所谓“君之出令无妄”、“臣之任力无妄”，两个“无妄”很重要，这是说君主立法决策正确而无失误，臣下任力执行而无失误，这样以法治国才能强有力地做到令必行、禁必止，即“君臣上下贵贱皆从法”（《任法》）。（3）这里的“君道无为、臣道有为”，着重是君臣明确分工，即“君臣各能（如）其分”，这样就国家安宁，可称之为“丕德”，即老子学“万物莫不尊道而贵德”的大德。显然，这是道家对法家政治法理所作的论证，可见两家是并驾其驱的。

再如：齐法家以《牧民》为纲领的政治理论，内涵甚是丰富，简言之体现稷下学的百家争鸣，具有“法、道、儒”融合的特色。齐法家政治思想“法、道、儒”的融合，牵动着并驾齐驱的道家学者为之论证，《心术上》写道：

无为之谓道，舍之之谓德，故道与德无间……间者，谓其所以舍也。义者，谓各处其宜也。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（道字，原作“宜”，据《管子集校》郭沫若说改为“道”）。法者所以同出，不得不然者也，故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。

这段哲学道论，受齐法家“牧民”学说的影响，是老子哲学的政治转轨。注意两个要点：（1）这段道论环绕自然主义的“道、德”而展开，文意明确，论理透辟。其中说到了“礼、义”和“道、理”的相互关系，归结“礼、义”出乎“理”、因乎“道”。更重要的是“法”也同出于“道”，强调了“事督乎法”，又补说“法出乎权，权出乎道”。说到底是一句话，即“礼、义、法、权”均出于自然之“道”。实质上是追求哲学为法家政治作论证。（2）老子哲学本来是反对“礼”、“法”的，如“礼者，忠信之薄而乱之首！”（《老子》三十八章）又说：“法令滋彰，盗贼多有！”（五十七章）。而《管子》道论却宣扬“礼、法”，说“礼、义、法、权”同出于“道”，即都是“道”的社会体现，这分明是老子哲学的政治转轨。为什么有这种转轨？因为受齐法家政治学说的牵动，如《牧民》强调：礼义廉耻，“国之四维；四维不强，国乃灭亡。”《权修》进而申论：“谨小礼、行小义、修小廉、饰（饬）小耻，禁微邪，此厉民之道也。”《五辅》又展开论说：“德有六兴，义有七体，礼有八经，法有五务，权有三度。”道家先生们不能不面对现实，为法家政治作论证，所以才会有这种政治转轨。这不又是道家、法家的并驾齐驱吗？

通过上述的典型实例，领会到管子学派的齐法家政论法理与道家哲学道论之间有紧密的内在联系，有助于对黄老学“道、法”思想结合的加深理解。如果只研究道家哲学不研究法家政治，

便会带来片面性、局限性。

“道、法”结合，以道家哲学论证法家政治，此即韩非所说的“因道全法”（《韩非子·大体》），这是道家黄老学的主要特征。

（三）《管子》道家篇章的共性与个性

《管子》书出于稷下学宫。说到底，稷下学一个重要职能，是为田齐君主提供咨询。我们用“内证”考察法逐篇考察《管子》道家著作的每一篇，其性质均系“君人南面术”，即稷下先生“各著书言治乱，以干世主。”这就与出私学的《列》《庄》道家著作，在本质上大不相同（但庄子学的《天地》、《天道》、《天运》等篇亦有黄老气味）。

《管子》道家著作属于“君人南面术”，这是共性；但逐篇细察，各有其个性。这里与《黄帝四经》相对照，说一些研究的体会。

1. 《形势》编在《经言》组内；撰著年代较早，其思想与《牧民》、《权修》可以说是三位一体。而《形势》实质上是“道、法”结合的黄老道论，其主要思想是论说“王天下”的自然天道观。文中有一段话极为重要：“其功顺天者天助之，其功逆天者天围（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，不可复振也。”这里，作者应用的是“顺天”、“逆天”的对比法，言简意深，是追求功利的。

而《黄帝四经》的《经法》，也多用“逆、顺”对比法来展开论证，如《六分》先讲观国的“六逆”，再讲“六顺”，强调：“六顺六逆〔则〕存亡〔兴坏〕之分也。”《论》进而申明：“物有不合于道者，谓之失理。失理之所在，谓之逆。逆顺各自命也，则存亡兴坏可知也。”

《形势》、《经法》之“逆、顺”对比法，形成了道家学说内蕴的认识“链条”：

逆天——失理——衰败——遭祸（凶）

顺天——得理——兴盛——取福（吉）

这属于黄老学内蕴的认识链条，其因果关系多么精确！

不可忽略，黄老哲学的认识链条是“天道”推衍“人事”，有很强的社会现实性，乃政治经验的哲学概括，这是一。其二，它深深扎在民族心理的底层，经祖祖辈辈传承，无形中成为人民的道德观念。俗话说，“顺天者昌，逆天者亡”、“伤天害理”、“天理难容”、“天无绝人之路”等等，人们并不把自然天道之“天”当作上帝主宰之“天”。足见推天道以明人事的深入人心，也是中西文化一个显著差异。

2. 《枢言》、《白心》都用格言体，而《黄帝四经》之一的《称》也用格言体。《枢言》的黄老格言，一则又一则并不连属。上引为《牧民》“政之所兴”的“民之四欲”作哲学论证，说明《枢言》作者读过《牧民》。再，篇中依托“先王”竟有二十五处之多，言“帝王”有三处。

言“帝王”及“帝、王、霸”联提，反映着田齐强盛时由称王到准备称帝的历史大背景。研究《管子》和《四经》都不可离开这一真实的历史背景。如《史记》所说：“齐威王、宣王用孙子（孙臆）、田忌之徒，而诸侯东面朝齐。”（《孟子荀卿列传》）宣王时稷下之学“复盛”，正是积极准备称帝、进行帝制活动的兴盛之时^①。

值得注意的是，《黄帝四经》也打着田齐帝制运动的鲜明印记，如“王天下”、“霸王”（《经法·六分》），“帝王者，执此道也”，“察逆顺以观于霸王危亡之理”（《经法·论》），“帝者……王者……霸者……”（《称》），亦“帝、王、霸”联提。研究《四经》，不可不认真追究其历史背景。属于意识形态的哲学，有其相对的独立性，但无绝对的独立性。如果历史背景弄错了，如把《列子》错认伪书，还有什么科学性可言！

3. 《宙合》与《心术上》均用“经解体”，前有经文、后有解

① 请参读本书第一章内《稷下学宫的历史考据》，稷下学约有一百四、五十年历史，分为前、中、后三个历史阶段，帝制活动在第二个阶段。

文，但《宙合》经文极短。值得注意的是，《宙合》经文第三段：“春采生，秋采蓂，夏处阴，冬处阳，大贤之德长。”乍一看，莫明其妙。解文说：“此言圣人_之动静、开阖、_曲信（曲伸）、_盈缩（盈缩）、_取与_之必_因于_时也。时则动，不时则静。”这里是讲一系列的辩论法，归结为“_因于_时”。看准了时机，“时则动，不时则静”，使主观思想合于客观实际。

《管子》中“_动静_因于_时”的思想，与《黄帝四经》声息相通。《四经》多有这类表述，如“_圣人不巧，_时反是守”、“_当天_时，与_之皆断”；“_当断不断，反受其乱”、“_圣人之功，_时为之庸”、“_静作得_时，天地与_之”等等。

4. 《心术上》与《内业》都讲“精气”说，是共同的。但也有不同，《心术上》强调君主执法任术的“术数”，“法”是公开颁布执行的，而“术”是君主秘密应用的。这种“术数”通过“形名”逻辑之学，循名责实，按实定名，用以督责并考核群臣，体现在《九守》的君主执法任术九条守则。《内业》里有无“术”的论说呢？一点也没有，倒有带着儒家气味的“止怒莫若‘诗’，去忧莫若‘乐’，节乐莫若‘礼’，守礼莫若敬。”

《黄帝四经》里有没有执法任术的“术数”思想呢？经详察，如《经法·六分》提到的：“不知王术，不王天下。知王〔术〕者……”这里的“王术”指的是“王天下”的“道术”，非指执法任术的“术数”。《经法·论》中有所谓“执六柄”、“审三名”，详察其论述，强调“知虚实动静之所为，达于名实〔相〕应，尽知请（情）伪而不惑……”，似稍有“术数”之意，但难确定。要言之。《四经》有关形名逻辑的各处，无君主用“术”的明显迹象。

5. 《内业》的韵文极好，是咏叹的情调，主体是“精气”说，读起来仿佛进入“体道”的精神境界，作者当为水平很高的稷下先生。而《心术下》据郭沫若先生考证，是《内业》的副本，可能是《内业》作者那位稷下先生讲学时的记录（见郭著《宋钐尹文遗著考》，在《青铜时代》内）。而《内业》、《心术下》，都是言不及“法”。

6. 《白心》的文体和《枢言》一样，均用格言体。《白心》、《心术上》都是道家黄老学的精品，而《白心》的格言阐发老子哲学，有许多推陈出新的精言粹语，读起来使人颇感兴味。《白心》的内涵，有“道、法”结合的成分。

7. 《水地》亦是道家“君人南面术”，但以“水、地”为世界本体，不属于“精气”说系统，在稷下道家作品中别具一格。

8. 《势》篇抄袭《越语下》范蠡言论，这并无疑义。而《黄帝四经》的《经法》和《十大经》也有抄袭范蠡言论处。这至少说明，在稷下学确有《越语下》原本在流传。古书多“别本单行者”（余嘉锡《古书通例》）。这部范蠡兴越史的竹书，有很高学术价值，被稷下先生们传抄和袭用，是可以理解的。若问：是不是在稷下道家中有一个范蠡学派呢？笔者以为，在没有足够的证据以前，不好说就一定有范蠡学派。

9. 《正》为短论，讲君主治国要用刑、政、法、德、道，体现“牧民”思想。不正己焉能正人？要求君主从自身做起。其中论“道”：“无德无怨，无好无恶，万物崇一，阴阳同度，曰‘道’。”这里，“万物崇一”之“崇”，《管子集校》俞樾云：“‘崇’读为宗……是古字通也。《广雅·释诂》：‘宗，本也。’‘万物宗一’言万物本乎一也。《老子》曰：‘一生二，二生三，三生万物。’”俞樾的考证精确可信，《正》亦有黄老学的倾向。

10. 《九守》系君主执法任术的九条守则，它与《心术上》紧密相关，性质是“归本于黄老的形名法术之学”。（《史记·老子韩非列传》）《九守》及《势》，篇中均有“安徐正静，柔节先定”，起先弄不清其文意。后来读到《黄帝四经》，其中《十大经·雌雄节》及《称》的末段表述极清楚，即“诸阴者法地，地〔之〕德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。”（《称》）由此知晓，雄节是诸阳者法天，属于阳刚，《雌雄节》说：“宪（通‘显’）敖（傲）骄居（倨），是谓雄节。”由此足见，《管子》与《四经》声息相通，是同出于稷下学的又一明证。

11. 《形势解》是解释《形势》篇文的。《形势篇》的特点是“尚法而无法”（荀子《非十二子》评论田骈、慎到之言）的道论；而《形势解》的解说使原篇中的法家观点突现出来。如解释原文“天不变其常”：“天，覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天之常也。治之以理，终而复始。主，牧万民，治天下，莅百官，主之常也。治之以法，终而复始。……故用常者治，失常者乱，天未尝失其所以治也。故曰：天不变其常。”这里，君主之常，“治之以法，终而复始”，便使法家观点突现出来。

又如解释原文“地不易其则”：“地生养万物，地之则也。治安百姓，主之则也。……地不易其则，故万物生焉。主不易其则，故百姓安焉。故用则者安，不用则者危，地未尝易其所以安也。故曰：地不易其则。”

帛书《经法》也多这种推“天地之道”的表述，如“人主者，天地之口也……不天_天则失其神，不重_地则失其根，不顺〔四时之度〕而民疾。”（《经法·论》）“极而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。”（《经法·四度》）这里所说“极而反、盛而衰”（指天体运行的循环往复），恰是前引《形势解》中所谓“天之常”的“终而复始”，因而才有四时节序。很明显，两处文义吻合，均推天道以明人事。

12. 《版法解》是解释《版法》原文的，依文句作解，体例与《形势解》相同。《黄帝四经》多处讲“文、武”、“生、杀”，如“天有死生之时，国有死生之正（政）。因天之生也以养生，谓之文；因天之杀也以伐死，谓之武。”（《经法·君正》）

《版法解》有关“文武”、“生杀”，解说十分明确，即：“〔版〕法者，法天地之位，象四时，以治天下。四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。春生于左，秋杀于右；夏长于前，冬藏于后。生长之事，文也；收藏之事，武也。是故文事在左，武事在右，圣人法之，以行法令，以治事理。”这段话的文意明确，其中

寓有“道生法”的黄老哲理。如与《四经》中讲四时“生杀”、“文武”各处文字对读，可以加深理解。

以上简说个人研究《管子》道家篇章的体会，兼及《黄帝四经》的一些问题，进一步说明《管子》与《四经》声息相通，可以互证，均出于稷下之学。

三 阴阳家学说与道家学说之同与异

《管子》中有道家黄老学，又有阴阳家学。以《黄帝四经》的视角，观照《管子》阴阳家与道家说，具体分析其同与异，是令人感到兴味的。

（一）同属于自然哲学

在稷下学活动的著名阴阳家学者邹衍，人称“谈天衍”；著名道家学者田骈，人称“天口骈”。帛书《经法·论》中纵论天地之道，“天建八正以行七法”，提出一系列“天”的论说。因何对“天”有浓厚兴趣呢？这同当时天文星历术盛行直接相关。稷下学者思想开放，许多阴阳家、道家学者通于天文星历，由此推衍“道”的自然主义哲学。

稷下阴阳家和黄老道家都宣扬自然天道，又推天道以明人事。两家学说的共同处集中于两个基本观点：

第一，“天、地、人”一体观。黄老道家的“天、地、人”一体有宏富论述，已见本书《道家黄老学“天、地、人”一体观》论文。而阴阳家也高谈同样论调，见之于《管子·四时篇》：

天曰信明，地曰信圣，四时曰正。其王信明圣，其臣乃正。

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。

很明显，这里同样是“天、地、人”一体的架构，与黄老道家并无差别。

第二，推天道以明人事。“天、地、人”一体，讲天说地实质上是向社会人事倾斜。自然天道有其客观的规律，以此推论人事，社会政治人事也寓有客观的不依人们意志为转移的本质和规律。这是人们从改造世界而认识世界的思想飞跃。从黄老道家及从属于道家自然哲学的阴阳家说来，推天道论人事也是共同的。细读以上引文第一段“天信明，地信圣，四时曰正”是客观的，圣君贤佐之流效法天地四时，是主观顺从客观的。第二段“阴阳者天地之大理，四时者天地之大经”是客观的，社会人事的“刑、德”依循阴阳四时而转移，也是主观顺从客观的。

如果说黄老道家以天道推衍人事，生发了“人事之理，逆顺是守”等反正两面对比的认识链条^①，渗透到民族心理的深层次；那么，阴阳家的五行方位配四时节序的“务时而寄政”也给后世带来了深远影响。这又是阴阳家与道家的不同走向，其走向之不同不可不加以区分。

（二）阴阳五行说的三种家数

《管子》阴阳家所构建的五行方位与四时节令相配，有三种不同的家数，分别见于《四时》、《五行》和《轻重己》。

1. 四分法。是将一年分为春、夏、秋、冬四季，为使五行与四时配合，在夏、秋之间加上中央土。现就《四时篇》摘其梗概：

东方曰星，其时曰春，其气曰风，风生木与骨，其德……

^① 这个认识链条的反面表述是：逆天、失理、衰败、遭祸；正面表述是：顺天、得理、兴盛、取福。其因果的逻辑关系至为明确。详见本书第四章内《黄老学推天道以明人事的思维方式》。

其事……

南方曰日，其时曰夏，其气曰阳，阳生火与气，其德……

其事……

中央曰土，土德实辅四时入出……

西方曰辰，其时曰秋，其气曰阴，阴生金与甲，其德……

其事……

北方曰月，其时曰冬，其气曰寒，寒生水与血，其德……

其事……

请特别注意那个“中央曰土”，为使五行方位与四时节序协调，不能不加上“中央土”。中央土，色尚黄，为黄帝所处；东方，色尚青，青帝所处；南方，色尚赤，赤帝所处；西方，色尚白，白帝所处；北方，色尚黑，黑帝所处。

有趣的是，这“五色土”的古老文化，至今仍在北京市中山公园的社稷坛展示在人们眼前。《北京晚报》于本世纪五、六十年代曾办有副刊，名为“五色土”，至今仍继续存在。

2. 五分法。从《五行篇》看来，将一年分为五个七十二日，其节令与五行方位恰相吻合。自冬至开始：

睹甲子，木行御。“天子出令……”七十二日而毕。

睹丙子，火行御。“天子出令……”七十二日而毕。

睹戊子，土行御。“天子出令……”七十二日而毕。

睹庚子，金行御。“天子出令……”七十二日而毕。

睹壬子，水行御。“天子出令……”七十二日而毕。

这是五行方位配五个七十二天，合为一年，成为另一家数。

3. 八分法。从《轻重己》看来，是把一年分为八个四十六天，作为春始、春至，夏始、夏至，秋始、秋至，冬始、冬至，按时举行不同祀典，并发号出令。这就是八分法。

按：《轻重己》古时编在《轻重篇》内，审察其内涵，非属轻重家言论，乃是“作祀而寄德”（《四时》）、依节令进行祭祀的论

文。而《四时》、《五行》均为“务时而寄政”之论，《轻重己》则是“作祀而寄德”，三篇本应紧相衔接^①。刘向等人校编《管子》时，可能有失误，错将原篇置于《轻重己》诸篇末。

五行方位配四时节令，上述阴阳家的三种不同构建方法发人深思。首先，共同的是均系推自然天道以论社会人事，并强调“人与天调，然后天地之美生”。（《五行》）其次，三者的用途有所不同，四分法、五分法的构建则是用于“务时而寄政”，即君主按时发布政令以教民；而八分法的构建是用于“作祀而寄德”，由齐国君主为首，按时令举行“禘、祖、郊、宗”等庄重的祭祀。

重要的是，从《黄帝四经》的角度观照《管子》阴阳家五行配四时的造说，其实际情况是怎样的呢？以下，我们进行比较研究。

（三）《管子》阴阳家说与《黄帝四经》的比较

古人重学派师承，稷下道家、阴阳家并不例外。《管子》阴阳家以五行方位配四时节序的三种构建，在《黄帝四经》里有没有呢？经仔细寻找，回答是：1. 如《五行》所述的五分法，《轻重己》所述的八分法，从构建框架到具体内容，《四经》中都是毫无踪迹。2. 只有《四时》的四分法，《四经》没有其五行方位（如东西南北中等）框架的丝毫踪迹，而只有所述四时农务、四时刑德的平实内容。简单一句话，道家《四经》不受阴阳家神秘色彩的影响，或者说《四经》道家作者与《管子》阴阳家作者之间有一道明显的学派界限。

在上述的前提下，以《管子·四时》与《黄帝四经》相关部分作比较研究，可以发现其中有些重要观点相通或相近。

1. 四时农务的农本、民本思想。这在《管子·四时》和《黄

^① 按：《五行》有“天子出令”等语，《轻重己》竟有“天子”一词十五处之多，可见两篇作于同时。请参看拙作《〈轻重己〉、〈五行〉中的“天子”考》在《管子新探》专著中，中国社会科学出版社1995年版第383页。

帝四经》中都是鲜明的，请看相互对照：

《四时》	《四经》
<p>唯圣人知四时。不知四时，乃失国之基。不知五谷之故，国家乃路（露）。</p> <p>中央曰土，土德实辅四时出入……春赢育，夏养长，秋聚收，冬闭藏。</p>	<p>人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民，民之用在力，力之用在节。知地宜，须时而树（种植）；节民力以使，则财生。（《经法·君正》）</p> <p>为人主者，时挫三乐，毋乱民功，毋逆天时，然则五谷溜孰（熟），民〔乃〕蕃兹（滋）。（《十大经·观》）</p>

两相对照，文意相合，均强调重视春夏秋冬的四时农务，农本与民本结合，即“毋乱民功，毋逆天时，则五谷溜熟，民乃蕃滋。”其实，这是稷下学阐发“君人南面术”的基本思想，即君主“务在四时，守在仓廩”，发展生产，富国强兵。《管子·四时》及帛书《四经》各篇并不例外。

2. 四时可顺不可逆。四时节序是勾连天道与人事的枢纽所在，从天道而言是依循天体运转的客观规律，从人事而言是人们生产、生活不能不遵行的自然法则。《管子》、《四经》对四时节序都论说可顺而不可逆：

《四时》	《四经》
<p>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。刑德不失，四时如一。刑德离乡（离向），时乃逆行；作事不成，必有大殃。</p>	<p>顺四〔时之度〕□□□而民不□疾。（《经法·论》）</p> <p>四时有度，天地之李（理）也。……三时成功，一时刑杀，天地之道也。四时之而定，不爽不代（忒），常有法式……〔人〕事之理，逆顺是守。……不循天常，不节民力，周迁而无功。（《经法·论约》）</p>

两相对照，文意相合，都强调对于自然法则的四时节序可顺不可

逆；如果逆之而行事，或有“大殃”，或“周迁而无功”。

3. 阴阳刑德之说。这在《管子·四时》及《黄帝四经》也是共同宣扬的。

《四时》	《四经》
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。刑德合于时则生福；诡（违反）则生祸。 是故春凋，秋荣，冬雷，夏有霜雪，此皆气之贼也。刑德易节失次，则贼气遽（速）至；贼气遽（速）至，则国多灾殃。	春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生。姓生（指氏族）已定，而敌者生争，不谏（戡）不定……（《十大经·观》） 凡谏（戡）之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。……天德皇皇，非刑不行，缪缪（穆穆）天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。（《十大经·姓争》）

两相对照，其阴阳刑德之说亦应合。这里注意三点：

（1）所谓“刑德”，即《十大经·观》所指：“春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生”，养生是指重视四时农务，即“务在四时，守在仓廩”，（《管子·牧民》）国家以农业为本事，农业发展了，人民才得以“养生”，国家才得以富国强兵，这是一层含意。还有另一层含意，以人事效法天道，“德”指君主对臣下的赏赐，“刑”指君主对臣下的刑罚，即《管子·牧民》指出的：“开必得之门者，信庆赏也。”“明必死之路者，严刑罚也。”《四时》所谓“刑德合于时”，依原文表述的“四时教令”，亦有春夏进行赏赐、秋冬进行刑罚的文字。

（2）这里还应提到，古时“兵刑无别”^①，如秋冬进行刑罚，包括对犯罪者审判杀戮（历代传承，到清朝末叶还有所谓“秋审”、

^① 顾颉刚先生论文《古代兵刑无别》，在《史林杂识》初编，中华书局1963年版第82页。

“秋决”)。古时兵刑不分,不单单对内的刑杀,而且包括对外作战,即《十大经·姓争》所说“凡谏(戡,指戡乱)之极,在刑与德”之“刑”。古时兵刑不分,后来到汉代才分开了。

(3) 尤其请注意,《管子·四时》强调“刑德合于时则生福,诡(违反)则生祸”,本文后面述说“刑德易节失次,则贼气速至”,以致国多灾祸。在《四经》找不见这样的论调,这是《四经》道家说与《四时》阴阳家说相异之处。这种学派差异说明了什么?它说明:在稷下百家争鸣中,各学派严守本位,对其他学派的学说有取有舍,合我口胃者取,不合口胃则舍。我们在研究学派争鸣时,不可忽视学派间的界限。

(四)《管子》阴阳家灾祸说为《四经》所不取

《管子》中阴阳家《四时》、《五行》两篇,都有人事与天道逆反而招致灾祸的造说,摘要如次。

《四时》写道:

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;风与日争明,则失正之国恶之。是故,圣王日食则修德,月食则修刑,彗星见则修和,风与日争明则修正。此四者,圣王所以免于天地之诛也。

今按:本来,日蚀、月蚀、彗星现、风与日争明,都是些自然现象,在今人眼里并不足怪。可是古之阴阳家却认为是了不起的大事,所引上文,明显是鼓吹天人感应,引导迷信。而黄老道家则不然,在《黄帝四经》中找不到这类迷信的踪迹。

再看《五行》,阴阳家强调:“人与天调,然后天地之美生。”天子依循天时节序五次发出不同的政令,使人事合于天道,这是调合的一面。然而,篇中警告地指出,还有“不调”的另一面,列

于下：

睹甲子，木行御。天子不赋、不赐赏，而大斩伐伤，君危，不然太子危，家人夫人死，不然则长子死。七十二日而毕。

睹丙子，火行御。天子敬行急政，早札，苗死，民厉（疠疫）。七十二日而毕。

睹戊子，土行御。天子修宫室，筑台榭，君危；外筑城郭，臣死。七十二日而毕。

睹庚子，金行御。天子攻山击石，有兵作战而败，士死，丧执政。七十二日而毕。

睹壬子，水行御。天子决塞，动大水，王后、夫人薨；不然则羽卵者段（段乃“卵段”之省，卵不成鸟曰“卵段”），毛胎者臄，孕妇销弃，草木根本不美。七十二日而毕也。

这说的都是人与天“不调”而导致的灾祸，简直是迷信大观。在《黄帝四经》里，找不见这类灾祸的丝毫踪影。由此看来，黄老道家与阴阳家尽管都讲“天、地、人”一体的自然哲学，但天道推衍人事的走向大不相同，千万不可混淆两者的学派差异。

（五）阴阳家邹衍的五行相胜说

《黄帝四经》出于稷下学，其作者很可能与著名稷下先生阴阳家邹衍相识。邹衍齐人，人称“谈天衍”，会懂得天文占星术，“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》）据《汉书·艺文志》记载，邹衍的著作有《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇，均已佚失了。

综合研究邹衍的资料，应注意几个要点：

1. 邹衍起先传承阴阳五行重点在于五行相生说。此即“天、地、人”一体而以五行配四时而生发的四时教令之类，与《管

子》阴阳家说属于同类。请看残存的有关文献：

一是《周礼·夏官·司燿》郑玄注引《邹子》：“春取榆柳之火，夏取枣杏之火，季夏取桑柘之火，秋取柞楮之火，冬取槐檀之火。”从春夏秋冬四时节序说，夏秋之间加上季夏，明明是四时与五行相配所加的“中央土”，在《吕氏春秋·十二月纪》即称之为季夏。属于五行相生系统。

二是《吕氏春秋·召类》，学术界公认是邹衍后学所作，篇中说：类同相召，气同则合，声比则应。故鼓宫而宫应，鼓角而角动；以龙致雨，以形逐影。……辟之若寒暑之序，时至而事生之。圣人不能为时，而能以事致时。事适于时者，其功大。”这里所谓“寒暑之序”，明明是指四时节序；所谓“以事适时”，明明是指人事合于天时。可见亦属五行配四时的阴阳家说。

2. 邹衍以五行相胜推衍改朝换代。五行相胜（相克），即：土胜水，水胜火，火胜金，金胜木，木又胜土。这类说法，春秋战国之际已有流传。如《逸周书·周祝》云：“陈彼五行，必有胜。”《左传》昭公三十一年：“火胜金。”而《孙子兵法·虚实》说：“故五行无常胜。”《墨子·经下》的“五行毋常胜。”都是反对五行相胜说的。

但把五行相胜推衍到历史上的改朝换代，成为一种崭新的政治造说，可能是邹衍的首创。尽管邹衍的著作已经佚失，但从古文献的零散记载还能找出些痕迹。请看：

《淮南子·齐俗训》高诱注引《邹子》：“五德之次，从所不胜，故虞土、夏木、殷金、周火。”

与此对应，刘歆《七略》云：“邹子有终始五德，从所不胜，土德后木德继之，金德次之，火德次之，水德次之。”（《文选·魏都赋》注引）

邹衍的“终始五德”，是指历史上的政权转移遵循着五行相胜的次

序。《吕氏春秋·应同篇》叙述邹衍遗说更为清楚，文长不引。

3. 邹衍阴阳家说被秦始皇采纳。秦王嬴政兼并六国建立了大一统的秦王朝，始皇采用邹衍五德终始说，自以为获水德之瑞，将黄河改名为“德水”，以十月为一年之首，衣服旌旗皆尚黑，度以六为纪，音尚大吕，如此等等（详见《史记·秦始皇本纪》）。到汉初，高祖刘邦也以为获水德之瑞，仍承袭秦的正朔服色。

从道家《黄帝四经》的视角观照《管子》阴阳家说及邹衍阴阳家说是重要的，由此体会出以下几点：

1. 黄老道家《四经》作者头脑清醒，甚为高明，只取《管子》阴阳家之长，却对阴阳家宣扬灾祸、传导迷信毫无所取。因而，两家学说有其界限，不可混淆。

2. 《管子》阴阳家说有其长处，也有其短。五行方位配四时节令形成四时教令，即人事取法天道，其中寓有一定的科学合理的因素。但另一面，人事违逆天道而生种种灾祸，这是迷信的，荒谬的，反科学的。

3. 《管子》阴阳五行说全属五行相生系统，阴阳家邹衍学说的主要部分属五行相胜系统，而将五行相胜推衍为历史上的政权推移，明明是牵强附会。但可悲的是，秦始皇却据以建立各种典章制度，这是铁的历史事实！

第六章 宋钐、尹文学派

道家宋钐、尹文，在稷下是声望很高的一个学派。郭沫若先生于本世纪四十年代撰《宋钐尹文遗著考》（在《青铜时代》书内），把《管子》中的《心术》上下、《白心》、《内业》等篇认作宋、尹遗著，其影响以至如今。随着建国后对先秦诸子思想的加深研究，尤其对《管子》其书新的探讨，学术界对《心术》、《白心》、《内业》等篇是否为宋、尹遗著提出质疑^①，甚至如冯友兰、张岱年等先生根本不认为是宋、尹遗著^②。因此，对宋、尹学派有重新检讨之必要。

一、宋钐思想“道、墨”融合的特色

宋钐这位学者在战国时期“百家争鸣”中享有盛名。孟子认识他，书中记为“宋轻”，称之为“子宋子”以示尊重（《孟子·告子下》）；庄子熟知他，书中称之为“宋荣子”（《庄子·逍遥游》）；而作为后学者荀子，一再尊称为“子宋子”（据《荀子·正论》），可能听过他讲学。

考察宋钐思想学说的实际内涵，以《庄子·天下》的记述较

① 祝瑞开在《〈管子〉四篇非宋钐、尹文遗著辨》文中提出了商榷，见祝作《先秦社会和诸子思想新探》附录三，福建人民出版社1981年版。

② 冯友兰在《中国哲学史新编》第二册中论述宋钐、尹文思想，亦摒弃郭沫若旧说。张岱年在《中国哲学史史料学》中不同意郭沫若说，并作了论证，三联书店1982年版。张先生又作《管子的〈心术〉等篇非宋尹遗著考》，在《道家文化研究》第二辑，上海古籍出版社1992年版。

全面、真实：“不累于俗，不饰于物，不苛于人，不伎于众，愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止，以此白心。古之道术有在于是者，宋钐、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’；以骊合驩（欢），以调海内，请欲置之以为主。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。……以禁攻寝兵为外，以情欲寡洩为内。其小大精粗，其行适至是而止。”

依《天下篇》以上记述，考察宋钐思想学说的真实内涵，应注意其学派活动的时代特点。

（一）以宋钐为首带有流动性的学派

宋钐、尹文及其弟子结成一个学派，自当以宋钐为首。古人学重师承，宋、尹二人或为同一师承，或则尹文系宋钐之得意高徒。论年岁，宋钐自应年长，甚至大于尹文十多岁。宋钐是一位具有献身精神的社会活动家，其学派活动的突出特点是救世、救民，即“救民之斗”、“救世之战”。为了追求“愿天下之安宁以活民命”的总目标，师弟子们不顾自己的饥寒劳碌，“周行天下，上说下教”，是个带有流动性的学派，不仅仅停留于关门治学，而有其理论与实践。请注意几点：

1. “禁攻寝兵”等学说近似墨家。宋钐系宋国人，尹文乃齐国人，宋、尹学派的始源或在宋地。而宋、鲁之地乃墨家兴起并昌盛的地带。墨翟鲁国人，一说宋国人；他在宋国作过大夫（据《史记·孟荀列传》）。墨家有严密的组织、系统的学说，诸如兼爱、非攻、非命、节用、节葬、尚同、天志、明鬼等。墨翟在世时曾有徒众三百人。宋钐生活于墨学兴盛的宋国，怎能不受墨家的深刻影响呢？

请看《孟子》中的记载：“宋轻（宋钐）将之楚，孟子遇于石丘（宋国地名），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，我将见秦王说而罢之。二王，我将有所遇焉（指有所遇合）。’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。’”（《告子下》）这不正像墨翟倡导“兼相爱，交相制”反对兼并战争的“非攻”吗？据此察知，以宋钲为首周行各国而“上说下教”的学派，坚持“禁攻寝兵，救世之战”，《庄子·天下》的记述真实可信。但是，这个有流动性的学派究竟去过哪些国家、有何成效，由于文献失载，无从查考了。

2. 宋、尹学派落脚于稷下之学。宋钲、尹文千真万确到过田氏齐国官办大学堂——稷下学宫。《汉书·艺文志》将尹文遗著《尹文子》列在名家，唐人颜师古注：“刘向云（指刘向《别录》），与宋钲俱游稷下。”宋钲、尹文游学于稷下学宫，不仅有此外证，而在《尹文子》书中还有内证，即：“田子（著名稷下先生田骈）读书，曰：‘尧时太平。’宋子（宋钲）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。’……”这段记述说明，宋钲、尹文确实来到了稷下学宫，并与稷下先生田骈、彭蒙共同讨论“圣人之治”、“圣法之治”的人治与法治问题。

内证与外证结合，证明宋钲、尹文同游稷下。

若问：宋钲、尹文是不是稷下先生呢？司马迁在《史记》中两处记述稷下之学，一处是《田敬仲完世家》：“宣王喜文学游说之士，自如驸衍、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。”这里没有提到宋钲、尹文。另一处在《孟子荀卿列传》：“自驸衍与齐之稷下先生，如淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驸奭之徒，各著书言治乱之事，以干世主，岂可胜道哉！”这里也没有提到宋钲、尹文。《说苑·君道》记载了尹文答齐宣王问的事，尹文见过齐宣王。而宋钲见过齐宣王吗？似亦见过，但文献失载了。从兴办稷下之学的齐国统治者方面说，宋钲、尹文等在各游说，是声望很高的学者，齐

宣王欢迎他们，亲自会见，给以优厚待遇，是理所当然的。但从宋、尹等人“上说下教”有流动性的特点而言，他们习惯于过艰苦生活，可能不愿接受“赐列第，为上大夫”的特殊优厚待遇，而心甘情愿地坚持利人主义和献身精神，过着与老百姓同甘共苦的简朴生活。这样的设想，是合情合理的。

3. 宋钐及其遗著《宋子》。宋钐比尹文年纪大，当先逝世。宋钐逝世后，尹文继续从事学术活动，其学说有新的发展，见于《尹文子》^①。宋钐的遗著《宋子》，《汉书·艺文志》列在小说家：《宋子》十八篇，注：“孙卿道宋子；其言黄老意。”但《宋子》其书早就散佚，或在东汉末董卓之乱，或在西晋末怀、愍之世，《隋书·经籍志》已不著录，后之类书不见引用。

引人注意的是，《宋子》其书为何列入小说家呢？蒋伯潜《诸子通考·诸子著述考》说：“其书入小说家者，殆如《天下篇》所云‘上说下教，强聒不舍’，故为浅近寓譬之言，使听者易晓欤？”顾颉刚在《宋钐书入小说家》文中亦申述此意，谓《宋子》十八篇中通俗故事“必不在少”，“宋钐之所以如是，……乃含有通俗文学之意，取其为群众生活常情，适其听闻，便于借以宣传己所见到之真理。”顾先生还指出：“宋钐氏宋，孟子遇之于石丘为宋地，自是宋人，就近取材，其所举故事遂以宋为独多……”^②由此可见，《宋子》书列小说家不是没有理由的。

宋钐遗著《宋子》早已亡佚，给探讨宋钐思想学说带来困难。《庄子·天下》对宋钐学派的记述可信，但应持实事求是的态度深入探研，由此可以发现宋钐思想之“道、墨”融合。

① 按：《尹文子》过去曾被看作伪书，笔者写《〈尹文子〉并非伪书》专文，在本章内。

② 顾颉刚：《宋钐书入小说家》，在《史林杂识》初编，中华书局1963年版第292页。

（二）宋钘思想“道、墨”融合的复杂性

说宋钘思想的“道、墨”融合，确有其复杂性，值得深入探讨。

1. 荀子把“墨翟、宋钘”归为一类。荀况富有批判精神，他在《非十二子》中说：“不知壹天下，建国家之权称（指礼、法），上功用，大俭约，而慢（慢，轻视）差等（等级制），曾不足以容辨异，县（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。”荀子的批判着眼于学派，墨翟指墨家有组织纪律性的学派，宋钘指宋钘、尹文有流动性的学派，从思想学说而言，荀况认为这两个学派有共性，即不懂得“隆礼、重法”（《荀子·强国》）以此统一天下，却倡导“上功用，大俭约”，而轻慢君臣、贵贱等级制的差别，因此把“墨翟、宋钘”归为同类而并提。它说明：不仅如前面《孟子》所述，因“秦、楚构兵”而宋钘将去楚、秦，以作战带来“不利”而进说两国之王“寝兵”，这显然是墨家“非攻”的行径；而且荀子在《非十二子》中更从思想观点上描述墨翟、宋钘学说，把两派归作同类。

正因如此，冯友兰先生把宋钘看作墨家的支流^①，不是没有道理的。

2. 宋钘、尹文的学派师承。认为宋、尹学派属墨家，古已有之。晋人《陶潜集》中《圣贤群辅录》末，附载“三墨”云：“不累于俗，不饰于物，不尊于名，不伎于众，此宋钘（钘）尹文之墨……”

但清人孙诒让对宋、尹属墨家另有见解，他说：“考《庄子》本以宋钘、尹文别为一家，不云亦为墨氏之学，以所举二人学术，大略考之，其崇俭、非斗虽与墨氏相近，而师承实迥异。……宋钘书，《汉书·艺文志》在小说家，云‘黄老意’；尹文书，在名

^① 冯友兰：《中国哲学史新编》第二册中《墨家的支与流裔宋钘、尹文》，人民出版社1984年第二版第95页。

家，今具存，其《大道上篇》云：‘大道治者，则名、法、儒、墨自废。’又云：‘是道治者，谓之善人；借名、法、儒、墨治者，谓之不善人。’则二人皆不治墨氏之术，有明证矣。”（《墨子闲诂》末《墨子后语上·墨学传授考》）孙诒让所提：宋、尹之“崇俭、非斗虽与墨氏相近，而师承迥异”，很值得注意；孙氏引《尹文子》所云“大道治者，则名、法、儒、墨自废”，更表明宋、尹之师承为道家，并非墨家，其学说仅与墨家近似而已。

宋铎、尹文真的师承道家吗？《说苑·君道》记尹文答齐宣王问：

齐宣王谓尹文曰：“人君之事何如？”

尹文对曰：“人君之事，无_レ为而能容下。夫事_レ寡易从，法_レ省易因，故民不以政获罪也。大_レ道容众，大_レ德容下，圣_レ人寡为而天下理矣。……”

尹文答宣王这段话极重要，它说明：1. 宋、尹承袭老子道家学说，强调君主“无为”而治，“圣人寡为而天下理”，这正是道家黄老学的“君人南面术”。尹文这样答对齐宣王，那么宋铎该是怎样呢？宋铎为首，尹文为次，尹文的答话必与宋铎思想的“口径”一致。2. 尹文答宣王问中的“大道容众，大德容下”，这恰恰就是《天下篇》记述的“语心之容，命之曰‘心之行’（持以公心）”，两处的“容”字涵义相同，随后再论。而“大道”、“大德”，乃道家专用语，亦无疑义。3. 答话中的“事寡易从，法省易因”，与《尹文子》中的“以名稽虚实，以法定治乱；以简〔制〕烦惑，以易御险难。万事皆归于一，百度皆准于法”涵义吻合，进一步证明《尹文子》决非伪书。

认为宋铎属道家黄老之学，有钱穆先生的《宋铎考》^①。他说：

^① 钱穆：《宋铎考》，《先秦诸子系年》上册，中华书局1985年版第375页。

“班氏称其书近黄老意者何？荀子曰：‘子宋子曰：人之情欲寡，而皆以己之情欲多，是过也。’（《正论》）又曰：‘宋子蔽于欲而不知得。’（《解蔽》）此《老子》谓‘少私寡欲，绝学无忧’而称‘祸莫大于不知足，咎莫大于欲得’者也。又曰：‘宋子有见于少，无见于多’（《天论》），此《老子》所谓‘少则得，多则惑’，‘为道日损’、‘俭故能广’、‘余食赘行，有道不处’者也。”如此等等，说明宋钐师承在道家。

冯友兰先生认为宋钐思想属墨家支流，而钱穆先生说宋钐乃师承道家，就此进一步索隐发微，可以这样说：宋钐思想实为“道、墨”的融合。

3. 《天下篇》记述的“道、墨”不分。认真研读《庄子·天下》对宋、尹学派的精彩描述，千真万确是道论、墨学合而不分，融为一体。不仅通段的学派记述是道论与墨学糅合着，而且个别文句也是道论、墨学糅合在一起。

例如：“见侮不辱，救民之斗”之文，前句“见侮不辱”乃道家的荣辱观，承继老子学说的“宠辱若惊。……宠为下，得之若惊，失之若惊。”（《老子》十三章）及“知其荣，守其辱，为天下谷。”（第二十八章）但后句“救民之斗”系墨说，《墨子·耕柱》：“子夏之徒问于子墨子曰：‘君子有斗乎？’子墨子曰：‘君子无斗。’子夏之徒曰：‘狗豨（豨，同豨，猪也）犹有斗，恶有士而无斗矣。’子墨子曰：‘伤矣哉！言则称于汤、文，行则譬于狗豨，伤矣哉！’”这说明，“救民之斗”是宋、尹对于墨学的继承。

又如：“……曰：‘君子不为苟察，不以身假物’，以为无益于天下者，明之不如己也。”这里，前句“君子不为苟察”，当承袭墨家，《墨子·鲁问》：“公输子削竹木以为鸢（鸢），成而飞之，三日不下，公输子自以为至巧。子墨子谓公输子曰：‘子之为鸢（鸢）也，不如翟之为车辖，须臾刘（斫之意）三寸之木，而任五十石之重，故所为功利于人，谓之巧；不利于人，谓之拙。”墨子“尚功利”，如公输般做出来的木鸢，尽管能飞，但无益于人，那

就属于“苟察”、“苟难”之类，算不上什么“巧”；而只有“所为功利于人”的事，如墨子所造的车辖，才称得上“巧”。墨子的“尚功利”，被宋、尹所继承，表述为“君子不为苟察”。后一句“不以身假物”，这是道家观点，老庄道论都主张内心持守虚静，即“致虚极，守静笃”（《老子》十六章），排除功名利禄等等物欲的干扰，即“涤除玄鉴，能无疵乎？”（第十章），使自我心态如明镜那样清亮；所谓“不以身假物”，指身心不为功名利禄等身外之物欲所役使，黄老、庄学之学多此类道论。而这是宋、尹“以情欲寡浅为内”的义涵。

《天下篇》作者只同宋、尹学派的思想资料打交道，并不问哪些观点属道论、哪些观点属墨说，因此对于这个学派的记述，却真实反映了“道、墨”的融合。我们以实事求是的态度研究宋钎学说，理应超越《天下篇》的作者，探寻哪些观点属道论，哪些观点属墨说，尽可能地追本溯源，考实求真。^①

（三）以“别宥”为创新的道家思想

精读《庄子·天下》对宋、尹学派的记述，其中有些体现道家思想的文字并不难懂。如“不累于俗，不饰于物，不苛于人，不伎（柔顺不逆）于众，愿天下之安宁以活民命”，前面四个“不”，不为世俗牵累，不用外物矫饰，不苛求于人，不违逆众情，这是把老子学说“弱者‘道’之用”（《老子》第四十章）当作方法，从而“上说下教”，以期“天下之安宁以活民命”。又如“见侮不辱，救民之斗”，前面已说过“见侮不辱”乃道家的荣辱观，正如《庄子》所记，宋荣子……“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮。”（《逍遥游》）再如“以情欲寡浅为内”、“不以身假物”，

^① 按：“君子不为苟察”之“苟”字，有的《庄子》版本或作“苛”，不确。《荀子·不苟》云：“君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传……”这是对于宋钎、尹文思想的继承。

指内心持守“虚静”，排除功名利禄等身外物欲的干扰，义同于庄学“圣人之心静乎！天地之鉴，万物之镜也。夫虚静恬淡、寂寞无为者，天地之本而道德之至”（《庄子·天道》），义同于管子学“执一不失（‘执一’犹‘执道’），能君万物。君子使物，不为物使。”（《管子·内业》）这属于“君人南面术”的道家黄老之学。

最难懂莫过于这段文字：“接万物以别宥为始；语心之容，命之曰‘心之行’，以駟合驩（欢），以调海内，请欲置之以为主。”此中的核心是“别宥”，而“别宥”被看作是宋钐的独创。如《尸子》所记：“墨子贵兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵清虚，料子贵别囿。”（《广泽》）这里的“别囿”即“别宥”；“料子”有字误，当指宋钐。

我们对宋钐的“别宥”、“心之容”及“以调海内”等思想内涵试作解析。

1. “别宥”的哲学认识论。宋钐主张“别宥”。荀况承袭宋钐思想，写成了《解蔽》；《吕氏春秋》内又有《去宥》、《去尤》两篇，或系阐发宋钐学说^①。可见“别宥”、“解蔽”、“去宥”词意大致相同；但“别宥”之“别”，指辨别“别宥”即“辨宥”。当然，明辨思想上所受“蔽、囿”的局限，跟着就要“解蔽”、“去宥（囿）”了。

“别宥”在哲学认识论上有重要意义。人们生活在不同的社会条件、环境中，往往以自我为中心而形成这样那样的蔽囿，即思想上的主观成见、偏见等片面性、局限性，受到此类的封闭、禁锢，因而不能从片面看到全面，从局部看到总体。所谓“别宥”，就是打开封闭着的心灵，解放禁闭着的思想，从片面看见了全面，从局部提升到总体。这样就把辩证法引入认识论，使之具有思想

^① 《史记·吕不韦列传》：吕不韦门下有关客三千人，“乃使其客人人著所闻，集论以为八览、六论、十二纪……号曰《吕氏春秋》”。据此，《去宥》、《去尤》实为吕氏门客所作，阐发宋钐思想，并非宋钐遗著。

解放的重大意义。

宋铎年龄长，声望高，其“别宥”之论受到庄周及其后学的推崇和引述。庄周所写的《逍遥游》，以背负青云而高飞远举的大鹏与腾跃而上不过数仞的“斥鴳”（小雀）作对比，来说明“小大之辩（辨，别也）”的哲理，意即小雀囿于所处的微观局部，因此达不到大鹏高飞远举的宏观高度，这就是“小知不及大知”。就此又申论：

故夫知效一官，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（舒迟貌）笑之……

宋荣子即宋铎，他笑的是“知效一官，行比一乡，德合一君而征一国”那类人，他们“自视”也像小雀看大鹏那样，囿于一曲还沾沾自喜。而阐发老子学说“江海之能为百谷王”的《秋水篇》，假托河伯与北海若对话的寓言，进一步论说“小知不及大知”，北海若说道：

井蛙（蛙）不可以语于海者，拘于墟（墟）也；夏虫不可以语于冰者，笃于时也；曲士不可以语于道者，束于教也。今尔（指河伯）出于崖涘，观于大海，乃知尔丑，尔将可以语大理（指大道）也。

这里的“井蛙”、“夏虫”、“曲士”都囿于不同的局部，即“拘于墟”、“笃于时”、“束于教”，北海若以此启发河伯：如今你看见了汪洋大海，知道自己受河流局限的丑陋，有了自知之明，这样可以论说大道、大理了。这里的寓意也是“别宥”、“去宥”，打开狭隘的眼界和封闭的心灵，从微观的“小知”通向宏观的“大知”，即大道、大理。

令人惊异的是，庄子所说“宋荣子犹然笑之”的“知效一官，行比一乡，德合一君而征一国者”，在《管子》道家之作《宙合》

也有类似的表述，称之为“辩于一言，察于一治，攻于一事者”，两处都有三个“一”，这亦是“别宥”之论。原文说：

“道”也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辩于一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说而不可以广举。

析其义蕴，重点在“曲说”、“广举”之对言，犹庄学的“小知不及大知”，就是说，那些仅仅“辩于一言，察于一治，攻于一事”的人们，受到“蔽于一曲”的局限，因此只能“曲说”而不能“广举”，即通向“大道”。这种涵义正是荀子承袭宋钘“别宥”的“解蔽”。《解蔽》开头说：“凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。”后面又说：“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。”这也是“小知”不及“大知”或“曲说”不能“广举”，思想受微观局限性、片面性的蒙蔽，有主观成见，无自知之明，因而不能提升到宏观的“大道”、“大理”。

据以上论证，“别宥”是宋钘开创的道家观点，具有哲学认识论的普遍意义，而为《庄子》、《管子》道论所推崇和引述，进而又被儒家荀子《解蔽》所阐发。

至于“接万物以别宥为始”，应怎样理解呢？注意两点：1. “接万物”的“接”字，《庄子·庚桑楚》：“知者，接也。”“接”指应接，接物、应物均有认知之意。2. “万物”与“大道”的关系，老子学说“道生一，一生二，二生三，三生万物”（《老子》四十二章），“道”的本体其大无外，其小无内，“通乎无上，详乎无穷，运乎诸生”，看不见、听不到、摸不着，但“万物莫不尊道而贵德”（五十一章），成为万物的无限生命力源泉和运作的规律。基于此，认知寓于“万物”中“道”的规律性，就得从“别宥”、即解除思想上所受的种种“蔽囿”为开端。说到底，“接万物以别宥为始”的命题，是精辟的道论而非墨学。

2. “别宥”哲理应用于“百家争鸣”。“别宥”论点倍受重视

和推崇，在《庄子》、《管子》、《荀子》、《尸子》及《吕氏春秋》中均有体现，这并非偶然，而是既有其传播的气候、条件，又有其鲜明的针对性——“诸侯异政，百家异说”（《荀子·解蔽》）。自春秋到战国的社会大动荡、大变革，实质上是由西周以来旧贵族领主制到新贵族封建地主制的过渡。与经济、政治制度的变革相适应，在学术文化上也由“学在官府”到“学术下移”，进而展开了“百家争鸣”。“诸侯异政，百家异说”是战国时期的实情，老子道家、孔子儒家、李悝及商鞅法家、墨翟及其传人墨家均师弟相传、展开活动，因而直接影响着分裂割据、战争频仍形势下各诸侯国的政治。如魏国先有李悝变法，秦国商鞅变法后又有墨家参政（秦惠王时），等等。可见百家的“异说”又推动了诸侯的“异政”，加剧了各国间此伏彼起的兼并战争。宋钘“别宥”思想的传播，与“百家争鸣”的形势分不开，集中体现在《庄子·天下》、《荀子·解蔽》对当时学术文化的评述。

先看《庄子·天下》的评述，字里行间贯穿着“别宥”思想：

天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该（该备）不徧（同“遍”），一曲之士也。判天地之美，析万物之理，察古人之全，寡能备于天地之美，称神明之容。

是故内圣外王之道，闾而不明，郁而不发，天下之人各为其所欲焉以自为方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！……
道术将为天下裂！

这里所谓“天下大乱”指社会大动荡、大变乱带来的“诸侯异政，百家异说”，这是一。其二，百家说各自“多得一察以自好”，而彼此间犹耳目鼻口“不能相通”；百家众技尽管各有所长，但不该备、不全面，乃蔽于一个局部的“一曲之士”，因而不能“备于”

学术文化的总体性、全面性。其三，哀叹“内圣外王之道”（指内以修心、外以为政之道）的暗而不彰，哀叹“百家往而不反”，各自争鸣而“不合”，“道术将为天下裂”！

反复玩味通段的文意，其中反映了“别宥”思想的针对性，尤其“天下之人各为其所欲焉以自为方”，不正指“诸侯异政，百家异说”之“异”吗？怎样去救治？就要靠“别宥”，即辨明并解开百家之学各自“得于一察”、“蔽于一曲”的主观偏见，弘扬包容广阔的自然主义的“大道”，把握学术文化的总体性、全面性，使“百家往而不反”转向殊途而同归。

再看《荀子·解蔽》的论述，承继宋钘“别宥”而又有发挥：

凡人之患，蔽于一曲而闇于大理。……今诸侯异政，百家异说，则必或是或非、或治或乱。……德（通“得”）道之人，乱国之君非之上，乱家（指百家学中之乱家）之人非之下，岂不哀哉！

昔宾孟（“孟”通“萌”，“宾萌”指往来各国间的游士）之蔽者，乱家是也。墨子蔽于用而不知文；宋子蔽于欲而不知得；慎子蔽于法而不知贤；申子蔽于势而不知知（智）；惠子蔽于辞而不知实；庄子蔽于天而不知人。……此数具者，皆道之一隅也。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。

圣人知心术之患，见蔽塞之祸，故无欲、无恶、无始、无终、无近、无远、无博、无浅、无古、无今，兼陈万物而中县（悬）衡焉。是故众异不得相蔽以乱其伦也。何谓衡？曰：道。故心不可以不知道，心不知道，则不可道（可，肯定）而可非道。

上引《解蔽》三段，第一段是针对“诸侯异政，百家异说”而立“解蔽”之论的；第二段指出墨子、宋子、慎子、申子、惠子、庄

子等六家学说之“蔽”；第三段申论解决“众异不得相蔽”的关键在于以“道”为衡，内心知“道”，指“体常而尽变”的“大道”。这个“大道”也就是“蔽于一曲而闳于大理”的“大理”，均系道家哲学的概念。

以前者《庄子·天下》和后者《荀子·解蔽》两段文意作比较，其所针对都是“诸侯异政，百家异说”的异政、异说而展开“别宥”或“解蔽”的议论，精神实质是相通的。这是一方面。而另一方面，《天下篇》没有提出解救种种蔽囿的药方，只是哀叹“百家往而不反，必不合矣！”；《解蔽》却提出解除蔽塞之祸，要靠“心知‘道’”，这个“道”是“体常而尽变”的自然主义的“道”，而非儒家德治主义的“道”。换言之，是儒家荀况从道家思想资料袭取来的，《解蔽》后面所论“虚一而静”等亦如此。

更为重要的是，所谓“心知‘道’”，涵义同于宋钐的“接万物以别宥为始”，均指由“小知”达到“大知”，“曲说”提升为“广举”，从而把握“大道”、“大理”的总体性、全面性的哲理。宋钐、尹文上说各国君主，正是宣扬“以大道治”（《尹文子》）^①。

3. “以大道治”及“心之容”、“以调海内”。宋钐的“接万物以别宥为始”，可以理解为以“别宥”为核心的“道治”之论，其思想内涵贯通于“语心之容”、“以调海内”、“置之以为主”等文句中，有调和百家说之意。

(1) “以大道治”，兼容百家。《尹文子》强调说：“〔以〕大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”两句话有两层涵义，第一句突出了“以大道治”。“名、法、儒、墨”各执“大道”之一偏，以“别宥”认识论看待，“大道”为治便包容广阔，“名、法、儒、墨”等百家学兼容在内，取

① 荀况年辈晚于宋钐、庄子，他熟知庄子学说，故批评为“蔽于天而不知人”；或读过《天下》、《秋水》等篇（古时多单篇流传），故袭用其中“一曲”、“大理”等概念。

其长，弃其短，起着互补作用，发生了质的变化，所以说“名、法、儒、墨自废”。

第二句，在各诸侯国“以名、法、儒、墨治者”怎么办？那也得把“道治”的成分渗透进去，“道治”哲理是一种融合剂，添加进去，便促使各国的“异政”、“异说”发生变化，逐渐打开“蔽于一曲”的狭隘眼界，由相异转为趋同。

(2) 心容广阔，持之以公。这就是“语心之容，命之曰‘心之行’”的本义。以“大道”治，兼容百家，使之融会贯通，是指上说各国君主的“心之容”。何谓“心之行”？意即内心体道而持之以公，正如《管子·形势》所云：“四方所归，心行者也。”这种道论承袭老子学说“知常（认知规律）容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，没身不殆。”（《老子》第十六章）

宋尹学派所论“心之容”，亦见尹文答齐宣王问，即“人君之事，‘无为’而能容下。……大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理也。”（《说苑·君道》）这表明，宋铎、尹文确以“大道容众”的兼容百家上说君主。齐宣王接受了没有？请看《史记》对稷下“百家争鸣”的记述：“宣王喜文学游说之士，自如驸衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人……是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”（《田敬仲完世家》）齐国稷下之学正是在宣王时“复盛”起来，可见宣王确实接受了。

(3) “以驺合驩，以调海内。”前句“以驺合欢”的“驺”字，义即柔和、亲昵。后句“以调海内”的“海内”，意指“天下”的各国政治、学术相异，故应加以调和。“大道容众”，兼容百家，那就得以柔和、亲切的态度进行调和；怎样调和呢？如前面所说，即注入“道治”哲理的融合剂，辨明各家为“大道”之一偏，去其蔽囿而提升到“道”的总体性、全面性的宏观高度。换言之，即以“别宥”的哲学认识论作为方法去调和，使之如百川之归于大海，百家殊途而回归。这具有鲜明的时代特征和时代精神。

(4) “请欲置之以为主。”指宋铎等人周游各国、上说君主，请

求采纳以“大道”为治、调和百家的建议，以此作为政治行为之主导。

当然，以上解说只是一种试探。由于宋铎遗著《宋子》早已散失，又由于宋铎等人周行各国的事迹文献失载，这种解说是否合于客观实际，留待以后证明。但“别宥”哲学认识论系由道家的传承而生发出来，则并无疑义。

（四）“道、墨”融合的奥秘

“大道容众”、调和百家的宋铎、尹文学说，在“百家争鸣”的思想解放运动中传承和发展着。察其师承，如以上论证自属老子道家；论其发展，无疑深受墨家影响。而“道、墨”的融合，其奥秘何在呢？让我们具体分析这种融合的外在条件和内在原因。

1. 融合的外在条件。说起宋铎学说“道、墨”融合的外在条件，既要看到战国中期“百家争鸣”进入高潮的大气候，更要看到宋尹学派兴起于宋国一带的小气候。宋国处于周边各地区文化的包围圈，如鲁地儒家、楚地道家、三晋法家、齐地稷下之学等等，小气候就是处于各地区学术文化的包围圈内。研究宋尹学派的兴起，应注意其地区性和流动性。

（1）地区性。在宋尹学派兴起以前，宋、鲁一带便有墨家的兴盛。《史记》记载：“墨翟，宋之大夫，善守御，为节用。”（《孟子荀卿列传》）而列子道家，在郑、韩活动；庄周道家，在宋地活动，列、庄均系私家之学。宋铎与庄周乃同时人，庄周在自著《逍遥游》中称之为“宋荣子”，彼此会有交往。这表明，宋尹学派不能不受墨家利人主义、献身精神的深刻影响，而又与列、庄学派进行学术交流；与此同时，宋国一带的小气候也不能不是“百家争鸣”，受周边各地区学术文化的冲击和影响。宋铎所倡导的“别宥”，可以促进百家之说由相异转为趋同，这有它诞生的特定的地区性。

（2）流动性。墨家“多以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，

以自苦为极”，游说于各国；宋、尹“周行天下，上说下教”，“曰：‘请欲固（姑）置五升之饭足矣。’先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休。”（《庄子·天下》）前有墨家、后有宋尹，都是带有流动性的学派；为了救世济民，都是躬行履践，传播其学说。从宋尹学派说来，接触社会活动的多方面，并不囿于师承，决非“一曲之士”，而是在学术实践中开阔了视野，熟知“百家争鸣”等实况，从而丰富、发展了自己的学说，达到了高水平。

宋尹学派的兴起，有其地区性、流动性的外在地条件。但外因通过内因而起作用，让我们再探讨“道、墨”融合的内因。

2. “道、墨”融合的内在地原因。在“百家争鸣”中，有比较才有鉴别，有鉴别、有斗争才有发展，宋尹学派也不例外。其“道、墨”思想融合的内因地何在呢？这里，据文献记述作些比较研究。

首先，就“墨、道”相近、相通或相合的方面而言，其主要观点是：

（1）崇俭约，反奢侈。墨子对贵族王公大人的奢侈浪费作了猛烈抨击，积极倡导“节用”，实行俭政，见《墨子》书中《节用》等篇。墨子针对贵族歌舞享乐与厚葬风尚，提出“非乐”、“节葬”，墨书中有《非乐》和《节葬》等篇阐述其义。宋尹承袭的老子学说亦严厉斥责贵族统治者的穷奢极侈，如“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。”（《老子》第十二章）又如“服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余，是谓盗竽（强盗头子）！”（第五十三章）可见墨说与道论相通或相近。

（2）重实用，去无益。墨子总是强调民生实用，办事情要先问是否利人，“利人乎即为，不利人乎即止。”（《墨子·非乐上》）宋铎亦受其影响，主张“君子不为苟察……以为无益于天下者，明之不如己也。”（《庄子·天下》）这种思想与老子学说相近，如所谓“不贵难得之货，使民不为盗”（《老子》第三章），“难得之货

令人行妨。”(第十二章)难得的奇巧珍物,只为贵族的奢华作装饰品,无益于民生实用,墨家、道家都反对。

(3) 反对兼并战争。战国时期的兼并战争愈演愈烈,给人民带来深重灾难。墨家坚决反战,《墨子》中的《非攻》上、中、下篇阐述其义。宋钘以“寝兵”得名,《孟子》中所记孟子在宋地石丘遇到宋钘,因“秦、楚构兵”,宋钘将去楚,秦上说其国君寝兵息战(《告子下》),这与墨翟去楚国劝说楚攻宋的罢兵休战(据《墨子·公输》)如出一辙。这种主张反映了广大人民的意愿。其实,宋钘承继的老子学说也是反战的,如“以道佐人者,不以兵强天下。其事好还(指还报):师之所处,荆棘生焉;大军之后,必有凶年。”(《老子》第三十章)“夫兵者,不祥之器,物(指人)或恶之,故有道者不处。”(第三十一章)可见在反战问题上,墨说与道论也相近或相通。

(4) 重视人民疾苦。在战乱频仍、赋税加重的情况下,墨子尖锐指出:“民有三患”,即“饥者不得食,寒者不得衣,劳者不得息。”(《墨子·非乐上》)原因在于统治者“其使民劳,其籍敛厚”,以致“民财不足,冻饿死者不可胜数也。”(《节用上》)因此主张济世救民,兴利除害,以实现“饥者得食,寒者得衣,劳者得息。”宋尹学派也同样主张:“愿天下之安宁以活民命,人我之养毕足而止。”(《庄子·天下》)而宋钘所传承的老子学说何尝不如是呢!如“民之饥,以其上食税之多,是以饥。民之难治,以其上之有为,是以难治。民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死。”(《老子》第七十五章)墨学、道论不正是相合吗?

诸如以上的主要观点,宋钘、尹文既传承于老子道家,而道家思想又与墨学多相近、相通处,因此“道、墨”融合是自然而然的。

那么进一步问:宋尹学派主张“别宥”的“大道容众,大德容下”,与墨家主张的“兼相爱,交相利”是否矛盾呢?认真研究,两者在精神实质上相通,主要体现在荀况批评的“慢(通慢)差

等”（《非十二子》）。墨翟的“兼相爱，交相利”，是在根本不触动贵族等级制的前提下主张君臣、上下、贵贱人人平等、兼爱互利，并以此劝说君主实行“平等”政治。这是一种“慢（慢）差等”。宋、尹的“大道容众，大德容下”、“法省易因，事寡易从”，也是在根本不触动贵族等级制的前提下主张调和百家以及君臣、贵贱种种矛盾，以此劝说君主实行“无为”的宽容政治。这又是一种“慢（慢）差等”。儒家荀况主张“隆礼、重法”以维护并加强封建等级制，在他看来，墨翟也好，宋钘也好，都是“慢差等”。这种共性意即“均平”。宋、尹等“作为华山之冠以自表”，象征着“均平”^①，体现出“道、墨”相通。

其次，就宋尹学派与墨翟学说相异的方面考察，根本不同在于哲学世界观，应当充分认识这种差别性。

墨翟出于儒家而又广收博采，思想驳杂，其哲学世界观并没有完全摆脱礼治主义的天命论，尽管他也强调过“非命”的自强不息，但又宣扬有神论的“天志”和“明鬼”（见《墨子》书中，有《天志》上、中、下篇及《明鬼》下篇）。

宋钘、尹文传承并发展老子道家学说，其哲学世界观属于“道法自然”的自然主义的无神论。尽管深受墨家影响，取其合于道家的学说，但弃其有神论的糟粕。宋、尹仍然持守道家自然主义的哲学世界观，沿着这条思想路线发展自己的新说。其中最明显的是提出了“接万物以别宥为始”的重要命题，这是道家的命题。尹文所谓“〔以〕大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者则不得离道”（《尹文子》），这明明是道论而非墨说。宋、尹正是以“道治”哲理作为融合剂，而在“百家争鸣”中去融合“名、法、儒、墨”，形成了内涵有“老意”的道家黄老学说。

^① 唐人陆德明说：“华山上下均平，作冠象之，表己心均平也。”据《经典释文》之《庄子·天下篇》注释。

二 《尹文子》并非伪书

《尹文子》一书，系稷下学者尹文及其学派的遗著。细读其书，承继老子道论而发展形名法术之学，黄老气味浓厚，值得认真研讨。

本世纪二三十年代“辨伪”学风兴起时，此书被错看成是伪书。罗根泽先生著《尹文子探源》，申述其为魏晋时人伪作^①。伪书之说风行学术界，至今《尹文子》这部古文献研讨乏人。

为此，针对《尹文子探源》（以下简称《探源》）的魏晋人伪造说，从以下几个主要方面论证此书之不伪。

（一）尹文学派活动于战国中、后期

宋钘、尹文本为一派。据《庄子·天下篇》记述：“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忮于众，愿天下之安宁以活民命，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。”宋钘、尹文学派为了“天下之安宁以活民命”，主张“见侮不辱，救民之斗；禁攻寝兵，救世之战”，在各国活动，上说统治者，下教老百姓，是个有流动性的学派。《天下篇》的记载当以宋钘为主，宋钘有道家师承^②，但深受墨家影响，颇具“道、墨”融合的特色。

1. 宋钘与尹文有怎样的关系？宋钘为宋人，尹文系齐人，宋、尹等人结成有流动性的学派，自当以宋钘为首。尹文或与宋钘同辈而资历较浅，甚至有更大可能系宋钘的得意高足，二人年龄有较大差距。儒家孟轲与宋钘熟识，二人曾相会于石丘（宋地），孟

① 罗根泽：《“尹文子”探源》，在罗著《诸子考索》书内，人民出版社1958年版第398—409页。

② 宋钘有道家传承，见钱穆先生《宋钘考》，在《先秦诸子系年》上，中华书局1985年版第374页。

子尊称宋钲为“先生”，而自称“轲”（《孟子·告子下》），可见宋钲年龄长，威望高。

2. 宋钲、尹文游学于稷下。《尹文子》其书《汉书·艺文志》列在名家：“《尹文子》一篇，说齐宣王，先公孙龙。”唐人颜师古注，引刘向曰：“与宋钲俱游稷下。”宋、尹学派本来周游各国，上说下教，到了齐国稷下学宫这个“百家争鸣”的学术中心，大约在齐宣王时期，正当稷下之学“复盛”之时。宋钲年高望重，儒家荀况屡称之为“子宋子”（据《荀子·正论》），可能先逝世。宋钲逝世后，尹文怎样呢？尹文本来是齐国人，宋钲逝世后，尹文及其学派仍在稷下进行学术活动。在当时学术交流、争鸣中发展为申论形名法术的黄老学派，体现在《尹文子》书中。

3. 尹文后来的踪迹。值得注意的是，《吕氏春秋·正名》在记述尹文和齐湣王“论士”之后，这样写道：“……论皆如此。故国残身危，走而之穀（高诱注：穀，齐邑。在今山东东阿），如卫（卫国，在今河南濮阳）。”这里所说的“国残身危”，指齐湣王末年（公元前284年），燕国将军乐毅率领燕、秦、赵、卫、韩五国之兵攻齐，大败齐军，占领齐都临淄，湣王出逃至莒，被楚将淖齿杀害；“身危”指燕军进攻临淄，包括尹文在内的稷下学者们四散逃亡，尹文先至穀，后又去卫国。

齐国经此次大战乱，国势衰落了。湣王之子襄王田法章，在莒五年，才回到已收复的都城临淄执政，而稷下学宫大约在这时才恢复。如《史记》所记：“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。”（《孟子荀卿列传》）这里提出问题：尹文在战乱时逃亡，这时是否又回到稷下继续讲学呢？看来很有可能，因为其一，尹文比宋钲、田骈年纪轻，当能活到襄王之时；其二，尹文虽在战乱时逃亡在外，但他的弟子们未必都出逃，学宫恢复，当继续从事学术活动，尹文学派仍然存在；其三，《尹文子》实际上是尹文的语录集，当系弟子们所整理，成书年代或在齐襄王到王建时期的稷下学宫，而文字

颇为通俗易懂，似当时已注意写作的通俗化。

这里着重指出，《探源》论证《尹文子》系魏晋人伪造的论点之一，是把宋钐、尹文二人的年龄及学说看作等同，既不具体分析宋钐与尹文的年辈，又不具体分析宋钐逝世后尹文学派的新发展，因而仅仅以《庄子·天下》对宋、尹学派的记述为依据，认为《尹文子》与之不合，乃出于后人伪造。这种粗忽的论证怎能令人信服呢？

（二）《尹文子》作于战国有其内证

《尹文子》不会是后人伪造，而作于战国中后期，用“内证”考察法作缜密考察，书中有其“内证”，即文中打着鲜明的战国印记。如：

凡国之存亡有六征：有衰国，〔有乱国〕（此三字原缺，依文意补），有亡国，有昌国，有强国，有治国。所谓乱、亡之国者，凶虐残暴不与焉；所谓强、治之国者，威力仁义不与焉。

这里的“乱、亡之国”、“强、治之国”，表明此书写在各诸侯国分裂割据、互相争霸的战国时代，怎会是汉代以至魏晋时人伪造的呢？

还应指出，《尹文子》中的尹文学说与《荀子》书中的荀况学说比较，多相近或相同之处。尹文学说多讲“形名”，如“名有三科”，即“命物之名”、“毁誉之名”、“况谓之名”，并强调“形、名者，不可不正”，及“以名稽虚实，此法定治乱”等；而荀子著《正名》，也强调“王者之制名，名定而实辨，道行而志通”，对于“析辞擅作名，以乱正名，……谓之大奸”，应严厉制裁。又如尹文学说“全治而无阙者，大小多少，各当其分；农、商、工、士，不易其业”，与荀子学说“明分使群”的“群而无分则争”、自天子到庶人“事无大小多少”各当其分，观点是一致的。如此等等，不再多举。它说明什么呢？一则说明尹文、荀况同在稷下从事学

术活动，荀况称宋钲为“子宋子”，与尹文同受其传承；二则说明，尹文之与荀况学说有多处相近或相同，《尹文子》决非魏晋人伪造，它作于战国时期无疑。

这里指出，《探源》作者既未看到《尹文子》作于战国时代的“内证”，也没有以尹文与荀况学说作过比较研究，其“伪书”说不能成立。

（三）有道家黄老学的浓厚色彩

《尹文子》的思想内涵有道家黄老之学的特征。应着重说明，在本世纪二三十年代，即《探源》错认《尹文子》系伪书那个年代，学术界对道家黄老之学茫然无所知。当七十年代长沙马王堆汉墓帛书《黄帝四经》出土并公开发表后，经学术界反复探讨，才有较明确的认识^①。

1. 道家黄老学派的古称。西汉司马迁称黄老之学为“黄帝老子之言”（《史记·乐毅列传》）或“黄帝老子之书”（《陈丞相世家》），显然有其“书”、有其“言”。但只当马王堆帛书《黄帝四经》出土和整理发表后，才使人们见到黄老之学其书、其言的真面貌。以此为依据，对古文献进行探索，进而发现《管子》中的道家著作《形势》、《宙合》、《枢言》、《心术》上下、《白心》、《内业》等属于黄老之学，更进一步发现道家黄老之学的古称为：“尚法而无法”（《荀子·非十二子》批评属于稷下黄老学派的田骈、慎到），意即以承继老子的道家哲学为法家政治作论证。所谓“尚法而无法”，“无法”，指道家篇章的哲学道论。由于田氏齐国尊崇黄帝，所以法家学派认黄帝为法治祖师，即“黄帝之治也，置法而不变更，使民安其法者也。所谓仁义礼乐者，皆出于法，此先圣

^① 长沙马王堆帛书《经法》等四篇，有文物出版社的普及本及精装影印本两种。还有余明光《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社1989年版。陈鼓应先生著《黄帝四经今注今译》（台湾商务印书馆1995年版），更见功力。

所以一民者也。”（《管子·任法》）在田齐，黄帝指法家政治，老子指道家哲学。黄老之学属道家，即以道家哲学论证法家政治，韩非称之为“因道全法”^①，系其主要特征。黄老学主要是申论“尚法”或“全法”的道家哲理。承继此意，西汉司马谈《论六家要指》云：“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，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，指约而易操，事少而功多。”而马王堆汉墓出土的帛书《黄帝四经》，其内涵与此正相合。

2. 《尹文子》应归属于稷下黄老之学。主要有三证：

首先，持守道家本位。战国的道家不同流派均传承老子之学。《尹文子》书中引用并发挥老子之言先后有三处之多，三处引文均与今本《老子》大致相同（文繁不再录）。更重要的是站在道家立足点，强调“道治”：“〔以〕（以字原缺，依文意补）大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”这是针对当时“诸侯异政，百家异说”（《荀子·解蔽》）而立言的，足见尹文持守道家本位。

其次，申论形名法术之学。书中系统阐发了“名为法用”的思想，从道家立足点出发，提出了“大道无形，称器有名。名也者，正形者也”的“正名”思想。强调“名以检形，形以定名；名以定事，事以检名”的形名逻辑。这种形名理论中多有“名、法”并提之处，最明显的是：“以名稽虚实，以法定治乱，以简治烦惑，以易御险难。万事皆归于一，百度皆准于法。”这里指出，此种“名、法”理论与黄老帛书《经法》、《十大经》中的“名、法”思想一致，都是司马谈《论六家要指》中所说“道家……撮名法之要”。由于书中的“名、法”思想突出，以致班固编著《汉书·艺文志》把它列入名家。

再次，具有融合百家说的思想倾向。文内强调：“仁、义、礼、

^① 《韩非子·大体》说：“因道全法，君子乐而大奸止。”

乐、名、法、刑、赏，凡此八者，五帝、三王治世之术也。”但它们有其正作用，也有副作用，即“仁者所以博施于物，亦所以生偏私；义者所以立节行，亦所以成华伪；礼者所以行恭谨，亦所以生堕慢；乐者所以和情志，亦所以生淫放；名者所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者所以齐众异，亦所以乖名分；刑者所以威不服，亦所以生陵暴；赏者所以劝忠能，亦所以生鄙争。”作过这样一分为二的分析，引出结语：“用得其道，则天下治；〔用〕失其道，则天下乱。”其针对性是“百家异说”的各执一偏，能够取其长、避其短，使之“用得其道，则天下治”，这里便有百家学“殊途而回归”之意。

考察《尹文子》的思想内涵，属于道家黄老之学无疑。但《探源》作者受时代的局限，看不清其书的黄老之学特征，以致错断为后人伪造。应指明，离开了当时稷下之学的特定环境，后人想伪造，也是伪造不出来的。

（四）《尹文子》其书流传有序

《尹文子》经《汉书·艺文志》著录，列在名家，为一篇。但今本分为《大道上》、《大道下》，变成了两篇，这出于什么原因呢？此书今本前面有“山阳仲长氏撰定”的序言，说得很明白：尹文子“著书一篇。……余黄初（魏文帝年号，公元220—226年）末始到京师，繆熙伯以此书见示，意甚玩之，而多脱误。聊试条次，撰定为上下篇。”这里说得多么清楚，这位写序的仲长氏，把本为一篇“撰定为上下篇”，即将一篇分成为两篇了。

但是，《探源》的作者作过若干“辨伪”后，却认为《尹文子》的序言及此书“同出一人伪造”，而“作伪之年代在魏晋”。这怎能使人信服呢？

那位好事的仲长氏，写了序言，把本为一篇的《尹文子》分为《大道》上下两篇。如今我们认真研读全书，分作两篇甚为牵强。这两篇流传下来，《隋书·经籍志》著录即为二卷。到元代，

马端临《文献通考》记录亦作二卷。清代《四库全书提要》云：“此本亦题《大道上篇》、《大道下篇》，与序相符，而通为一卷，盖后人所合并也。”清末著名学者孙诒让在所著《札迻》中对《尹文子》作了校正，并附宋本《尹文子》校文^①。由此可见，《尹文子》其书从古至今是流传有序的。当然，流传两千年来，辗转传抄，一少部分文字散失了。其中一部分今本所无的文字，见于《艺文类聚》、《太平御览》等类书。

总括以上的论证，《尹文子》并非伪书。本世纪二、三十年代的“辨伪”学风，有其进步意义。其中过头之处，如错认《尹文子》为伪书，是“大胆假设，小心求证”造成的恶果。

三 尹文黄老思想与百家学之 “殊途同归”

在战国中期的“百家争鸣”中，宋钘、尹文师承道家，同为一派。据《庄子·天下》记述，宋、尹学派“愿天下之安宁以活民命，人我之养毕足而止”，“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”，是个带有流动性的学派，具有“道、墨”思想融合的特色。

大约齐宣王时，宋钘、尹文游于稷下学宫。宋钘可能先逝世，而尹文本是齐人，便落脚在稷下从事学术活动，在“百家争鸣”中形成了具有道家黄老特色的尹文学派。遗留至今的《尹文子》并非伪书，可以作为探讨尹文思想的依据。

（一）尹文在稷下之学的事迹

田齐官办大学堂稷下学宫在宣王时最为兴盛。就在这时，宋

^① 孙诒让：《札迻》，中华书局1989年版第167—173页。

铎、尹文来到稷下。《汉书·艺文志》著录《尹文子》其书，唐人颜师古注：“刘向云，与宋铎俱游稷下。”（按：所谓刘向云，系据刘向《别录》。）尹文在稷下从事学术活动，有几件事值得称述。

1. 以“无为”而治答齐宣王问。据《说苑·君道》记述，尹文曾面见齐宣王，答宣王问：

齐宣王谓尹文曰：“人君之事何如？”

尹文对曰：“人君之事，无为而能容下。夫事寡易从，法省易因，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。《书》曰：“睿作圣。”

《诗》人曰：“岐有夷之行，子孙其保之。”

宣王曰：“善。”

从尹文这简要的答问可以看到，强调的重点是执政应“无为”而治，以及“大道容众，大德容下”，与当时稷下之学对各家学说的兼容并包正相呼应。这是一。其二，“无为而能容下”即是《尹文子》书中所说的“以大道治”；不仅如此，又谓“事寡易从，法省易因”，乃“道、法”思想结合；后面又引据《诗》、《书》之言，可见系“道、法、儒”思想结合，这便有道家黄老之说的色彩。《说苑》这段记述精确可信，其精神实质与《尹文子》的思想内涵相合。

2. 宋铎与稷下先生田骈等交谊深厚。《尹文子》有一段宋铎与田骈、彭蒙讨论人治、法治的记述，生动而真实地反映了几位学者间的学术争鸣：

田子（田骈）读书曰：“尧时太平。”

宋子（宋铎）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，则无不治矣。此万世之利，唯圣人能该之（该，通‘赅’，赅备）。”

宋子犹惑，质于田子，田子曰：“蒙之言然。”

这段记述反映了稷下百家争鸣一个小场景，自是尹文耳闻目睹的，其中人治、法治的讨论说明什么？1. 齐国自威王变法后推行法治，在稷下学者间，不能不有法治、人治之争，并且提到“名、理”逻辑的高度。2. 宋钐初来齐国，不甚懂得人治、法治的区别，仍持人治的观点；但田骈、彭蒙却持法治的观点。彭蒙指出“子之乱名甚矣”后面所讲法治优于人治的道理，言简而意赅，说出了田骈没有直说的观点，田骈表示赞同。3. 文中所谓“宋子犹惑”，宋钐的思想到底转过弯来没有呢？看来是转过来了，即法治优于人治。而尹文重视这场小争鸣，显然也是接受了田骈、彭蒙持守的法治观点。

值得注意的是，《庄子·天下》所记述百家争鸣的各学派，除了宋钐、尹文学派外，其中就有彭蒙、田骈、慎到为一派。司马迁论述稷下百家争鸣，也曾提到稷下黄老学派，即：“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，田骈、接子皆有所论焉。”（《史记·孟子荀卿列传》）而宋钐、尹文来到稷下之学，与田骈、彭蒙等人建立了深厚的友谊，不时交流学术观点，不能不受其黄老思想的熏陶和影响。

3. 尹文以“见侮不辱”反诘齐湣王。《吕氏春秋·正名》总结齐湣王失国的严重教训，指出湣王“知说（悦）士，而不知所谓士”，接着举出尹文见湣王的事实：

尹文见齐王。齐王谓尹文曰：“寡人甚好士。”

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，居乡则悌，有此四行者，可谓士乎？”

齐王曰：“此真所谓士矣。”

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（宗庙、朝廷）中，深（重之意）见侮而不斗，王将以为臣乎？”

王曰：“否。大夫见侮而不斗，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，而王以为为臣；失其所以为士一，而王不以为为臣，则向之所谓士者乃士乎？”王无以应。

这里，对这段有逻辑思想的记述作些分析：1. 尹文先就什么叫作“士”，设立了“事亲则孝，事君则忠，交友则信，居乡则悌”的“四行”标准，征得潜王的认同，作为第一个前提。接着尹文又设问：“王得若人，肯以为臣乎？”征得潜王的认同，成为第二个前提。2. 然后尹文再设问，假如这样的人在大庭广众之中，“深见侮而不斗，王将以为臣乎？”潜王说，“这样的人怎么能叫作‘士’呢？受到侮辱而不斗，是耻辱，对不知耻辱的人我不能以之为臣。”尹文反过来诘问：“虽然‘见侮而不斗’，但是并没有失掉‘四行’标准；既然没有失掉‘四行’标准，这样的人还是‘士’啊！而您又不以这样的人为臣，那么刚才您所说的‘士’还是‘士’吗？”这样一反问，潜王感到了自相矛盾，所以无言应对。3. 自相矛盾在哪里？在潜王原来的心目中，“士”的“四行”标准已包括了“见侮知辱”，所以认同了第一、第二两个前提；可是尹文突然提出“深见侮而不斗，王将以为臣乎？”潜王马上予以否定，否定了

这样的人不合“四行”标准，就同第一个前提抵触；否定了不以这样的人为臣，就同第二个前提抵触，所以“无以应”。在形式逻辑上说，尹文的辩论站得住，这是归谬式反驳法的应用。

4. 尹文和荀况同在稷下参与争鸣。宋钐、尹文在齐宣王时（公元前319—301年）游于稷下；荀况年十五，有秀才^①，约在宣王时来稷下。论年龄，此时宋钐年长，尹文其次，荀况年轻。同在稷下参与百家争鸣，自然会交流学术见解。荀况或听过宋钐讲学，在《荀子》中如《天论》、《非十二子》等一再称述；尤其《正论》中屡称之为“子宋子”。对于尹文，荀况或亦多有请教，互相切磋，他二人都在不同程度上批判地吸收百家众说，走向“名、法、儒、墨、道”交融互补的道路，以致《尹文子》和《荀子》书中的若干观点有相近、相通之处。

上列尹文在稷下之学的事迹，各有其学术涵义，有助于对尹文思想学说的加深理解。

（二）尹文传承道家，突出“名、法”的黄老之说

宋尹学派有道家传承。《庄子·天下》对于宋尹学派的记述，自是以宋钐为重点。而《尹文子》其书，则是尹文在稷下从事学术活动的语录集^②，体现着尹文思想在百家争鸣中的新发展，形成了以道家为本位而又突出了“名为法用”的黄老学说。

1. 以“道治”哲理为主线。与宋钐同样，尹文依然持守道家本位，沿着老子哲学的认识路线，多方面阐发其学说。

首先，以“大道”为治融合百家学。这在《尹文子》书中的表述甚为突出：

① 《史记·孟子荀卿列传》称：“荀卿，赵人，年五十始来游学于齐”，年五十，不确。应劭《风俗通义·穷通》谓，孙卿“年十五，始来游学”，可信。

② 《尹文子》其书，段落与段落之间的文意多有不衔接处，似系弟子们整理尹文的语录而成书。

〔以〕（以字原缺，依文意补）大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。

这表明，宋尹学派持守道家本位，以老子学说“道法自然”的“大道”用之于君主为政，即“无为”而治。这与前面所举尹文答齐宣王问是应合无间的，答宣王问：“无为而能容下，……大道容众，大德容下，圣人寡为而天下理也”，意指实行“道治”的宽容政治。这有助于理解上面所引《尹文子》原文。

第一句“以大道治者，则名、法、儒、墨自废。”这话在当时“诸侯异政，百家异说”（《荀子·解蔽》）的情况下有针对性，如秦国商鞅变法后实行法治，后来又有墨家参政；鲁国系儒家发源地，君主为政受儒学影响；齐国威王变法，实行法家政治等等。在尹文看来，“大道”如书中所引《老子》言：“道者，万物之奥”，（他处又言：“渊兮，似万物之宗。”）以“大道”治的宽容政治，理应兼容百家，而“大道”是万物的主宰，也不能不是“百家异说”的主宰；这种主宰或主导作用体现在百家说相异，通过百家争鸣的学术交流，在比较鉴别中交融互补，转为趋向于同一，即殊途而同归，在这个意义上，则“名、法、儒、墨自废”。

第二句“以名、法、儒、墨治者，则不得离道。”在尹文看来，各诸侯国“异政”、“异说”的情况下，如果各国不能以“大道”为治，尽管是“以名、法、儒、墨治”，但至少也应该把“道治”的因素渗透进去，作为一种融合剂，因为“道治”的道家哲理有其融合、渗透作用，在这个意义上说，“以名、法、儒、墨治者，则不得离道”。

怎样调和百家说呢？书中指出：“仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏，凡此八者，五帝、三王治世之术也”，“无隐于人而常存于世”，八者都是公开的，在为政上各有其作用，即：“仁以导之，义以宜之，礼以行之，乐以和之，名以正之，法以齐之，刑以威之，赏以劝之”；但这八者也不可片面强调，因为各有其副作用，

即“仁者所以博施于物，亦所以（可以，下同）生偏私；义者所以立节行，亦所以成华伪；礼者所以行敬谨，亦所以生惰（堕）慢；乐者所以和情志，亦所以生淫放；名者所以正尊卑，亦所以生矜篡；法者所以齐众异，亦所以乖名分；刑者所以威不服，亦所以生陵暴；赏者所以劝忠能，亦所以生鄙争。”这种一分为二地看待“仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏”的观点很高明，既指出各自的正作用，也指出其副作用，是辩证思维的应用，而这正是调和百家，取其长，舍其短，从相异转向趋同的基本观点。换言之，即是“以大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道”的具体化，亦即明辨百家说各有其蔽面的局限，为了使之相通，才提出这种“以驺合欢，以调海内”（《庄子·天下》）的全面性的辩证观点，即道家“别宥”的道论。它承袭老子学说“江海能为百谷王”（《老子》六十六章），所以尹文答齐宣王问“大道容众，大德容下”有会通百家、殊途同归的义蕴。

其次，“道治”与“法、术、权、势”结合。书中论说“以大道治”，接着说：

“道”不足以治，则用法；法不足以治，则用术；术不足以治，则用权；权不足以治，则用势。势用则反权，权用则反术，术用则反法，法用则反道，“道”用则“无为”而自治。

这里有两方面的寓意，前句话“道不足以治”，“法、术、权、势”为之补充；后句话的四个“反”（返回之返），仍然反还“道齐”的“无为”而治。其中的寓意，简言之即“道、法”结合，指黄老思想。所谓“黄帝老子之言”，这里，黄帝指法家政治，老子指道家哲学，以道家哲学论证法家政治的道论，即黄老学说。

应指出，文中所谓“法、术、权、势”，并非尹文新创，系袭用齐法家学说，见于《管子》中的《任法》、《法法》等篇。《任

法》说：“圣君任法而不任智，任数（术数）而不任说……”又说：“明主之所操者六：生之、杀之、富之、贫之、贵之、贱之。此六柄（权柄）者，主之所操也。主之所处者四：一曰文，二曰武，三曰威，四曰德。此四位（势位）者，主之所处也。”很明白，尹文所论“道不足以治”而用“法、术、权、势”作补充，正是“道、法”结合的黄老思想。

再次，主张“以名、法治国”。书中引述《老子》曰：“以政（正）治国，以奇用兵，以无事取天下”，跟着解释说：“政（正）者，名、法是也；以名、法治国，万物所不能乱。奇者，权、术是也；以权、术用兵，万物所不能敌。凡能用名、法、权、术，而矫抑残暴之情，则己（己，指国君）无事焉。己无事，则得天下矣。”在这里，尽管主张“以名、法治国”，但还是阐发老子道论为法家政治作论证，而又落脚到“无为”可以得天下。这是尹文“解老”的黄老新论。

书中还称引《老子》曰：“民不畏死，如（奈）何以死惧之”，跟着作了维护法家政治的解说：“凡民之不畏死，由刑罚过；刑罚过，则民不聊其生；生无所赖，视君之威未如也。刑罚中，则民畏死。畏死，由生之可乐也；知生之可乐，故可以死惧之。此人君之所宜执，臣下之所宜慎。”这与尹文答齐宣王问所谓“事寡易从，法省易因，故民不以政获罪也”文意相通，针对的是统治者那种过分用严刑重罚的高压政策。这又是尹文“解老”的黄老新论。

上面所述尹文学说三个重要论点，表面上看来驳杂，实质上贯穿一条主线，即以道家为本位调和百家说，而又适当突出“名、法”，成为具有尹文学派个性的黄老新说。

2. “正名”的逻辑思想及“名”为“法”用。尹文的道家黄老思想的发展，其很大特色是系统阐发了“正名”的形名逻辑理论及“名为法用”的政治思想。从其共性方面说来，这是发源于稷下的道家黄老学派所共有的，如《管子·心术上》说：“物固有形，此言〔名〕（名字原缺，依文意补）不得过实，实不得延名。

姑（诘）形以形，以形务名，督言正名，故曰圣人。”《白心》说：“原始计实，本其所生，知其象，则索其刑（形）；缘其理，则知其情；索其端，则知其名。”又提出：“正名自治之，奇名自废；名正法备，则圣人无事。”《枢言》还说：“有名则治，无名则乱，治者以其名。……名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。”上引三篇《管子》中道家作品，可见“正名”的形名逻辑学说为黄老学派所共有；但从尹文学说的特性来说，其阐发更为系统集中。班固《汉书·艺文志·诸子略》把《尹文子》列入名家，不是没有道理，注解：“说齐宣王，先公孙龙”，也是合于史实的^①。

首先，“正名”的形名思想渊源于老子学说。此书开头就提出“正名”，可见其重要：

大道无形，称器有名。名也者，正形者也。形正由名，则名不可差。故仲尼云：“必也正名乎！名不正，则言不顺也。”

老子道家学先于孔子儒家学^②，上引“大道无形，称器有名”的“道”与“器”的形名关系，当渊源于老子自然主义的道论。《老子》说：“无名，天地之始；有名，万物之母。”（第一章）所谓“无名”，指看不见、听不到、摸不着的“道”的本体和运作规律，即“道常无名”（第三十二章），乃“无名之朴”（第三十七章）。“道”与“器”是对立的统一，“道生一，一生二，二生三，三生万物”，万物都是实体之物，各有其具体的形体及相应的名称（人们为之取名），共称之为“器”，即老子所谓“朴散则为器”（第二十八章）。这种“道”与“器”的辩证关系，从认识论说来，是抽

① 孙中原：《中国逻辑史》（先秦卷）说：“尹文的概念论，上承孔丘、墨翟、孟轲，下启公孙龙、荀况和墨家后学，为先秦逻辑思想发展中的一个环节。”中国人民大学出版社1987年版第136页。

② 此据陈鼓应先生论文《老学先于孔学》，见《老庄新论》，中华书局（香港）1991年版第50页。

象与具体、理性与感性的关系，即“名”与“形”或“实”的关系，或称之为“形而上者谓之‘道’，形而下者谓之‘器’”（《易传·系辞》）^①。这是一。其二，提出了“正名”的问题，又引用孔子的名言“必也，正名乎！名不正，则言不顺”。孔子的“正名”是指“君君、臣臣、父父、子子”（《论语·颜渊》），只有政治伦理的意义，而无“形名”逻辑的论说。尹文不过是借用孔子的名言，来申述自己的形名理论。

应指出，老子学说中的“形名”思想本来不甚突出，但在稷下“百家争鸣”中被传承老学的黄老学派及尹文之学阐发得突出起来，形成了系统的形名逻辑理论。这是因为，从春秋到战国的社会大变革当中，体现社会等级制的名分等等发生了很大变化，出现了许多名实背离的现象。正如《管子·宙合》所说：“名实之相怨，久矣！”《荀子·正名》也指出：“圣王没，名守慢，奇辞起，名实乱。”尹文和稷下黄老学者强调“正名”，不是为形名而讲形名，实质上在于维护已基本建立了的封建等级制的社会秩序。

其次，“正名”的基本理论是分清“形名”的客观与主观。尹文的概念理论有新的发展，书中明确写道：

有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其方圆黑白之实；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，则形名之与事物，无所隐其理矣。

这段表述形名逻辑原理的文字，最重要的是“名、形”即“名、实”关系，“形”或“实”指事物的客观对象，“名”指依据客观对象而形成的概念。“形而不名”，不给这个客观对象名之曰某个

^① 按：《易传·系辞》作者与齐国稷下之学有渊源，请参看本书第四章内《〈易传·系辞〉思想与道家黄老之学相通》。

概念，那末这个客观对象“未必失其方圆黑白之实”。然而，有了“名”，即有此概念，那就应该“寻名以检其差”，检验“名”与“形”或“实”之间有无差别。这里所强调的“形以定名”和“名以定事（指同类事物）”，显然是朴素唯物论的；但更重要的是，“名以检形”、“事以检名”的两个“检”字，着重在概念和客观对象是否吻合一致的检验上。所以说，“察其所以然，则形、名之与事物，无所隐其理矣”，更强调这种逻辑思维的实际应用。

为了纠正现实社会生活中“形、名”背离、不相符合的种种现象，书中举出一些生动事例进行批判性的说明。

例一：“宣王好射，说（悦）人之谓己能用强也。其实所用弓不过三石，以示左右。左右皆引试之，中关（把弓拉开，只到一半）而止，皆曰：‘此不下九石，非大王孰能用是？’宣王悦之。”接着是尹文的批判性评论：“三石，实也；九石，名也。宣王悦其名而丧其实！”评语很尖锐。像宣王用弓这类的事，都是“悦其名而丧其实”！

例二：“齐有黄公者，好谦卑。有二女，皆国色。以其美也，常谦辞毁之，以为丑恶。丑恶之名远布，年过（犹今言‘大龄’），而一国无聘者。卫有鰥夫失时（过了结婚年龄），昌（昌然）娶之，果国色，然后曰：‘黄公好谦，故毁其子，妹必美。’于是争礼之（指求婚），亦国色也。”尹文对此评论说：“国色，实也；丑恶，名也。此违名而得实矣。”如黄公嫁女之类的事，就是“违名而得实”。

上举如宣王用弓、黄公嫁女之类的事，都是应用“名以检形”、“事以检名”的逻辑方法检验出来的。针对此类名、实背谬的种种事象，尹文强调：“今万物具存，不以名正之则乱；万名具列，不以形应之则乖。故形、名者不可不正也。”书中形名逻辑的概念理论很丰富，这里不再多说^①。

^① 请参看周立升、王德敏先生《尹文对概念理论的贡献》，《管子与齐文化》，北京经济学院出版社1990年版第425页。

再次，“正名”理论是“名”为“法”用的。这在前面所引《管子》中的道家之作如《心术上》、《白心》等是这样，长沙马王堆出土黄老帛书《经法》、《十大经》等亦如此。《尹文子》书中多“名、法”并提之处。从形名逻辑的概念论而言，就明确提出：“名有三科，法有四呈（通‘程’，科、程均指类别）：一曰命物之名，方圆白黑是也；二曰毁誉之名，善恶贵贱是也；三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。一曰不变之法，君臣上下是也；二曰齐俗之法，能鄙同异是也；三曰治众之法，庆赏刑罚是也；四曰平准之法，律度量衡是也。”从“名”和“法”分类的概念说来，比前人跨进了一步。但更重要的是“名、法”并提的思想内涵，主要有：

(1) 君臣关系上的“名正而法顺”。这正是所谓“不变之法，君臣上下是也”。书中写道：

君不可与臣业，臣不可侵君事。上下不相侵与，谓之名正，名正而法顺也。

这段文字表述的即是《管子》中所论君臣之间有明确分工，君道“无为”而臣道有为。如《宙合》所说：“君出令佚（指立法决策），故立（位）于左；臣任力劳（按分职执行任务），故立（位）于右。”在黄老学者看来，君主主管立法决策，所谓“君出令佚”，意即君道“无为”；诸臣分职按法令执行任务，所谓“臣任力劳”，意即臣道“有为”；而君主执用法术以督课群臣，即君道“无为”以制御臣道“有为”。而尹文所言“君不可与臣业，臣不可侵君事”，同样也是讲君臣之间有明确分工，“上下不相侵与”，才能够“名正而法顺”。

(2) “正名分”的“法、术、势”结合，以强化封建君权。沿着上面论君臣关系的延伸，书中又强调：

术者，人君之秘用，群下不可妄窥；势者，制法之利器，

群下不可妄为。人君有术，而使群下得窥，非术之奥者；有势，使群下得为，非势之重者。大要在乎正名分，使不相侵杂，然后术可秘，势可專。

这里的论说进一步强调君臣明确分工，“使不相侵杂”，这即是“大要在乎正名分”，君主才能“法、术、势”结合兼用，从而加强中央君权。

(3)“名定、分明”，以维护封建等级制度。书中写道：

名定，则物不竞；分明，则私不行。物不竞，非无心，由名定，故无所措其心；私不行，非无欲，由分明，故无所措其欲。然则，心、欲人人有之，而得同于无心无欲者，制之有道也。

原文论说了“名定则物不竞，分明则私不行”以后，举出了稷下著名学者田骈、彭蒙所说的话作为例证：田骈说，天下之士“游宦于诸侯之朝者，利引之也”；但他们想作官，“皆志为卿、大夫，而不拟于（拟，僭拟）诸侯者，名限之也”。这是说，他们想作官，但不想去作国君，这因为国君每国只有一个，“名限之也”。这指的是“名定，则物不竞”。彭蒙说：“雉兔在野，众人逐之，分未定也。”可是“鸡、豕满市，莫有志者（没有人去追捕），分定故也。”这里的“分”指所有权，市上的鸡、豕很多，之所以没有人追捕，是因为所有权已经确定了。这指的是“分明，则私不行”。

然而，“心、欲人人有之，而得同于无心无欲者，制之有道也”，究竟怎样“制之”呢？书中的回答是，要依靠“道”和“法”，即：

道行于世，则贫贱者不怨，愚弱者不慑，智勇者不陵，定于分也。

法行于世，则贫贱者不敢怨富贵，富贵者不敢陵贫贱，愚弱者不敢冀智勇，智勇者不敢鄙愚弱，此法之不及道也。

这里开出的药方是“道治”加“法治”，前面已经说过，“道不足以治则用法”，换言之，“法治”是“道治”的补充。在尹文看来，如第一句话，“道治”的作用在“定于分”，是自然而然的；如第二句话，“法治”的作用则在“不敢”不“定于分”，法律由君主制定、是强力推行的。归结说，“道治”加“法治”都要求正名定分，以维护君臣、上下、贵贱等级制的社会秩序。这就是“道、法”兼行、“名”为“法”用的实质，亦即黄老学说作为“君人南面术”的实质。

3. “道、墨”融合的“全治而无阙”。书中关于“全治而无阙”的论说，有尚功利、去无用的义涵，原文写道：

天下万物不可备能，责其备能于一人则圣贤其犹病诸。设一人能备天下之事，则（原作“能”，系“则”之误抄）左右前后之宜，远近迟疾之间，必有不兼（读‘兼’，完备、完满）者焉。苟有不兼（兼），于治阙矣。

全治而无阙者，大小多少各当其分，农商工士不易其业，老农、长商（擅长经商）、习工、旧士莫不存焉，则处上者（国君）何事哉！

这里稍作分析。前段是“全治而无阙”的理论，是说天下万事万物十分复杂，不可能一个人成为多面手、“备能天下之事”；假设让一人“能备天下之事”，那么左右前后、远近迟疾就必然会有这样那样的缺漏，对于治国来说，必带来阙失。这是从事情的反面来为“全治而无阙”立论。

与此相应符合的正面立论，见于《管子》中的道家之作《宙合》：“‘道’也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。是故辩于

一言，察于一治，攻于一事者，可以曲说，而不可以广举。圣人由此知言之不可兼（赚）也，故博为之治而计其意；知事之不可兼（赚）也，故多（原作‘名’，‘多’之误抄）为之说而况其功（比较其功效）。”这是从“道”的观点论说天下事物的复杂性，其中“言之不可赚”、“事之不可赚”与上引《尹文子》“设一人能备天下之事，则左右前后之宜、远近迟疾之间，必有不赚者焉”比较，一正一反，文意相合。这是一。其二，从言与事之两个“不可赚”，引出“博为之治而计其意”、“多为之说而况其功”，这里的“博为之治”、“多为之说”之讲求功效，其涵义不正与“全治而无阙”应合吗？寓有博采百家众技之长的意思。

后段的文意很明白，是说“全治而无阙”的实施原则：全社会的各种事务，“大小多少各当其分，农商工士不易其业”。我们知道，农商工士四民分业是齐国的传统（见《国语·齐语》的记述）。这里所说“农商工士不易其业”，即指继承这个四民分业的传统。至于社会事务的“大小多少各当其分”，即是齐法家主张的“使民各为其所长”（《管子·牧民》），在社会分工和人才使用上要扬长避短，人尽其才和物尽其用。这样的“全治而无阙”，“处上者”君主不就可以“无为”而治吗！这实质上是道论。

“全治而无阙”有墨家尚功利、去无用的精神，提倡“有益于治”的言论、“有益于事”的行为，即君子“所言者，不出于名、法权术；所为者，不出于农稼、军阵”。反对什么呢？反对“有理而无益于治者”，即“治外之理”；“有能而无益于事者”，即“事外之能”。这恰恰是墨学功利主义精神之再现。

不仅如此，进而提倡“为善与众行之，为巧与众能之”，请注意那两个“众”字，意思是推广而普及之，这才是“善之善者，巧之巧者也”。因此，“不贵其独治，贵其能与众共治”，“不贵其独巧，贵其与众共巧”，从而做到社会上“贤愚不相弃，能鄙不相遗”。这样群策群力的社会思想，也体现出一定的“兼爱互利”精神。

总的说来，尹文学派活动于稷下“百家争鸣”的环境中，尽管调和儒、墨、名、法等各家学说，但还是持守道家本位，以“名、法”为基调，形成有个性的黄老新说。正如书中表述的：“以名稽虚实，以法定治乱，以简治烦惑，以易御险难，万事皆归于一，百度皆准于法。”

第七章 田骈、慎到学派

道家田骈、慎到系著名的稷下先生，参与过田齐威、宣时的变法改革。据《庄子·天下篇》的记述，可以察知田骈、慎到传承《列子》道家黄老学，这是新的发现。

田骈的遗著《田子》早已散佚，慎到的遗著《慎子》只剩残篇，给探索带来困难。我们仅就现存资料，从实际出发，分别撰写两篇试探性的论文，说明两位学者虽属同一学派，但学术趋向仍有不小的差异。

一 道家田骈、慎到传承《列子》黄老学

著名稷下先生田骈、慎到“皆学黄老道德之术，因发明序其指意。”（《史记·孟子荀卿列传》）若问：田骈、慎到是从哪里学来“黄老道德之术”，有无线索可寻？经反复探索，确有线索可寻，这个线索就是《庄子·天下篇》对田骈、慎到学派的记述。

《庄子·天下篇》写道：

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，于物无择，与之既往。古之道术有在于是者，彭蒙、田骈、慎到闻其风而悦之。

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，大道能包之而不能辩（辨）之。”知万物有所可、有所不可。故曰：“选则不偏（遍），教则不至，道则无遗者矣。”

上引两段，前一段大意是：公正而不阿党，平易而不偏私，去除私意而无主见（个人主观成见、偏见），随物变化而不起两意（顺任自然之意）；不起思虑，不用智谋，对于事物没有（主观好恶的）选择，参与事物的变化活动。古之道术有在于这方面的，彭蒙、田骈、慎到闻其学风而爱好之。显然，这是对田骈、慎到学派的概述，可以嗅得出其中饱含老子学“公而无私”、“为无为”、“事无事”的气味。

后一段，所谓“齐万物以为首”，指田骈、慎到学派以齐同万物、即人与万物齐同的观点为首要。接着提出：“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（辨）之。”这话是从哪里来的？经详密考察，它出自《列子》黄老学的《天瑞篇》。现将《天瑞》原文与田骈、慎到学说列为对照表，以便进行比较和分析。

《列子·天瑞》	田、慎学说
<p>子列子曰：天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。然则天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通。何则？生覆者不能形载，形载者不能教化，教化者不能违所宜，宜定者不出所位。故天地之道，非阴则阳；圣人之教，非仁则义；万物之宜，非柔则刚；此皆随所宜而不能出所位者也。</p>	<p>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，大道能包之而不能辩（辨）之。”知万物皆有所可、有所不可。故曰：“选则不偏（遍），教则不至，道则无遗矣。”</p>

两相对照，明眼人一看便知，《列子·天瑞》文意完满易明，而《庄子·天下》所述田骈、慎到学说仅仅是摘抄，文意不完整。今简说几个要点：

(一)《天瑞》所述列子学说“天地无全功，圣人无全能，万物无全用”的道家观点至为精辟，是列子承继老子学的重要创新。所谓四个“职”，天职、地职、圣职、物职，四者各有其本身的职能，谁也不能代替谁。

接着话锋一转，又说“天有所短，地有所长，圣有所否，物有所通”，道理讲得透彻、明白，还是就四者不同的职能而立论。

(二)田骈、慎到学说的三句话：“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（辨）之。”乍一看，来得突然，使人莫明其妙。但与《天瑞篇》原文对照，便知抄自《列子》书，仍是讲天、地、圣人、万物四者各司其职，谁也不能代替谁；尤其“大道能包之而不能辩（辨）之”，文意与前两句不协调，其实“辩（辨）之”是指“圣职教化”的辨别、认知。

田、慎学说“知万物皆有所可、有所不可”，似指“物职所宜”，即万物各有其独有所宜的职能，即《天瑞》所说：“随所宜而不能出所位者也。”

(三)田、慎学说的“故曰：‘选则不遍，教则不至，道则无遗者矣’。”大意是，选择就不能普遍，教诲就不能周全，顺其自然之道就无所遗漏。实质上，是倡导《老子》第二章所说：“圣人处无为之事，行不言之教。”

依据以上的对照和分析，属于稷下黄老学的田骈、慎到学派，无疑有承继《列子》黄老学的重要因素^①。《史记》所说“学黄老道德之术，因发明序其指意”，是合于历史实际的。

二 田骈黄老思想的探索

在田齐稷下之学，道家田骈是一位重要人物。《史记·田齐世

^① 按：《列子》并非魏晋时人伪造，乃是真实的先秦早期道家黄老学著作。其论证详见本书附录之《从刘向〈叙录〉看〈列子〉并非伪书》。

家》说：“宣王喜文学游说之士，自如驸衍、淳于髡、田骈、接子、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。”但是，田骈的著作《田子》二十五篇（《汉书·艺文志》著录）早已佚失，现存有关田骈的资料颇为零散。今据零散资料，试作田骈的“黄老道德之术”的探索。

（一）田骈其人其事

田齐的变法改革主要是在威王、宣王时期，而田骈、慎到等著名稷下先生所在的稷下学宫，正是为变法图强、争霸称王的“霸、王之业”服务的。稷下先生田骈等人享有优厚待遇，“不治而议论”，这是说不担任行政实职而参与议论政事，提供咨询。《战国策·齐策四》记述了田骈的这种实情：

齐人见田骈曰：“闻先生高议，设为不宦而愿为役。”田骈曰：“子何闻之？”对曰：“臣闻之邻人之女。”田骈曰：“何谓也？”对曰：“臣邻人之女，设为不嫁，行年三十而有七子。不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，鬻养千钟（指俸禄），徒百人，而富过毕也。”田子辞。

这段故事以未婚之女而有七子，与田骈“设为不宦”而“鬻养千钟”对比，自然是一种讽刺，但它道出了田骈作为稷下先生“赐列第，为上大夫，不治而议论”的实情。

田骈当出身于田氏家族，生年无可考，他做稷下先生正当威、宣变法改革时期，其治学的特点应如《荀子·非十二子》中所记：

尚法而无法，下修而好作，上则取听于上，下则取从于俗，终日言成文典；反驯察之，则倜然无所归宿，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。

这自然是荀况从儒家观点来批评的，但其中所说“尚法而无法，下修而好作……”等语，可以看到田骈、慎到学派的道家特点和治学实情：1. 所谓“尚法而无法”，实际上田、慎等稷下学者传承道家黄老学，而为齐法家政治作哲学论证，这是阐发道家哲理，并非法家政论，在儒家荀况看来，就是“偶然无所归宿，不可以经国定分”。2. 其资料的来源，即文中的两个“取”：“上则取听于上，下则取从于俗。”意即取自君主变法革新的意向，又取自人民群众的愿望，把上下两方面的思想资料结合起来，加以改造制作。3. 所谓“下修而好作”、“终日言成文典”，“下修”之“修”犹《管子·宙合》所说“修业不息版”之“修业”，《易传·乾·文言》：“君子进德修业”，唐·孔颖达疏：“欲进益道德，脩（修）营功业，故终日乾乾匪懈也。”这里，“下修而好作”犹言治学及撰作勤奋；而“终日言成文典”，是指撰作的哲学道论用精言粹语来表达。

（笔者按：《管子》中的《形势》、《宙合》、《枢言》、《心术上》、《白心》等篇，其内涵都是“尚法而无法”的道论，可以作为旁证。）

田骈这位道家学者，好谈论，人称“天口骈”。其道家风貌是怎样的呢？据《吕氏春秋·士容》记述，田骈接见一位客人，这位客人“被服中（仲）法，进退中（仲）度，趋翔闲雅，辞令逊敏”。客人走后，弟子问田骈对这位客人的看法，田骈指出此人有所“弇敛（掩饰）”。他讲说，“君子之容，纯乎若钟山之玉，桔（《说文》：‘桔，一曰直木。’）乎若陵上之木；淳淳乎谨慎畏化而不肯自足，乾乾乎取舍不悦（读悦，简易也）而心甚素朴。”意思是，君子的心地，像“钟山之玉”那样纯美，像“陵上之木”那样耿直，淳厚地谨慎对事而不自满，明朗地平易待人而极朴质。这就是说表里一致，不作任何虚情假意的掩饰。从这段“君子之容”的表述，可以看到田骈的道家心态及其精神风貌。

齐湣王时，田骈曾离开稷下，去投靠孟尝君田文。据《盐铁论》记述：“及湣王，奋二世（指威王、宣王）之馀烈……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（接子）亡去，田骈如薛，而荀卿适楚。”这里所说的“田骈如薛”，是指去薛地投靠孟尝君田文。《淮南子·人间训》亦载此事：“唐子短陈骈子（田、陈，同声古通）于齐威王（并非威王，实为湣王），威王（湣王）欲杀之，陈骈子与其属出亡奔薛。孟尝君闻之，使人以车迎之至，而养之以刍豢黍粱，五味之膳，日三至……”孟尝君田文之父系靖郭君田婴，田婴曾于威王后期至宣王初期任齐相。田骈和田氏父子均出于田氏家族，彼此熟识，所以田骈去薛，受到了孟尝君的迎接和厚待。

田骈逝于何时呢？《史记·孟子荀卿列传》说：“田骈之属皆已死齐襄王时，而荀卿最为老师。”这是指稷下学宫而言的。田骈究竟死于薛地、还是死于齐襄王恢复的稷下之学，记载有缺，无从查考。

（二）田骈推行“黄老道德之术”

在田齐威王、宣王变法改革时，田骈作为著名的稷下先生而参与议政，不可能把原从列子学派学来的“黄老道德之术”原封不动，而是结合齐国以法治国的实际，“因发明序其指意”，加以推衍阐发。我们知道，列子先于庄子，这两个道家学派均属私学在社会上传播。而田骈所在的稷下之学属于官学，他从列子学派学来的“黄老道德术”应用于变法革新，就转变而为推行法治服务的黄老新学。

1. “尚法而无法”的哲学道论。在稷下，以管子学派的《管子》书为代表，其中有齐法家的政法之论如《牧民》、《权修》、《任法》、《明法》等篇；又有道家的道论，以道家哲学为法家政治作论证，如《形势》、《宙合》、《枢言》、《心术》、《白心》等篇，而田骈、慎到的撰著应归属于后一类。何以见得？《吕氏春秋·执

一》说：

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，无政而可以得政。譬之若林木，无材而可以得材。愿王之自取齐国之政也！”

前面指出“田骈以道术说齐王”，“道术”系指“黄老道德之术”；后面，田骈自称“臣之言，无政而可以得政”，即指“尚法而无法”的道论哲理，而以这种哲理论证法家政治，故而接着说“愿王之自取齐国之政”。当然，田骈在稷下为一大学派，弟子众多，所推衍的“黄老道德之术”影响甚大，有很大可能《管子》中的道家篇章含有田骈若干观点（《管子》书系学派著作，依当时学术风气，均不列作者姓名）。

2. “天、地、人”一体的“贵齐”、“贵均”。《吕氏春秋·不二》记述：“陈（陈、田古通）骈贵齐。”《尸子·广泽》：“田子贵均。”这两处的“贵齐”、“贵均”，涵意相通，指田骈师承老学、列学“以齐万物为首”^①，其所谓“天能覆之而不能载之，地能载之而不能覆之……”（《庄子·天下》），传承列子的“天地无全功，圣人无全能，万物无全用”，实寓有“天、地、人”为一体的架构。田骈在稷下推衍黄老学，有可能把“天、地、人”一体赋予新的内容，这类表述见于《管子·宙合》：

天不一时，地不一利，人不一事。……岁有春秋冬夏，月有上下中旬，日有朝暮，夜有昏晨、半星辰序，各有其司。故曰：天不一时。山陵岑岩，渊泉闾流，泉逾溪而不尽，薄承

① 按：“齐物论”的本义是“天地与我并生，万物与我为一”，见于《列子》中的《天瑞》、《说符》，意即人类与万物齐同。有此本义，便有各种引申义，庄子学《齐物论》乃引申义的一种。不可一说到“齐物”，就认为与庄子学的《齐物论》含义等同。田骈“贵均”则是另一种引申义。

壤而不满，高下肥硇，物有所宜。故曰：地不一利。乡有俗，国无法，饮食不同味，衣服异彩，世用器械，规矩绳准，称量数度，品有所成。故曰：人不一事。

这里的“天不一时，地不一利，人不一事”，实为“天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜”之新的推衍，而为君主为政服务。

至于所谓“贵均”，《宙合篇》亦有相应的表述：“所贤美于圣人者，以其与变随化也。渊泉而不尽，微约而流施，是以德之流、润泽均加于万物。”这种“贵均”思想，乃承袭老子学：“‘道’常无名，……侯王守之，万物将自賡（賡服）。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（《老子》三十二章）

3. 以民为本的“本末”论。《吕氏春秋·用众》说：“凡君之所立，出乎众也。立已定而舍其众，是得其末而失其本。得其末而失其本，不闻安居（指君权稳定）。故以众勇无畏乎孟贲（古之勇士）……”下引田骈之言：

田骈谓齐王曰：“孟贲庶乎患术（谓庶几乎苦于无术），而边境弗患（指齐国边境有众力防守，不怕外国有孟贲之士进攻）。楚、魏之王辞言不说（不悦，指出言不逊，意图进攻），而境内已修备矣，兵士已修用矣，得之众也。”

这里强调的是立国以民为本，君主应依靠民众力量而治国，“立已定而舍其众”那就是“得其末而失其本”。这种以民为本、以君为末的“本末”论当属田骈思想，故又以田骈所举边境防守依靠民众力量（即“得之众”），因而不怕外国进攻，作为论据。

君主治国要依靠民众力量，这种“用众”观点在《管子·形势》中也有，此即“独王之国，劳而多祸。”《形势解》解释说：“明主不用其智，而任圣人之智；不用其力，而任众人之力。故以圣人之智思虑者，无不知也；以众人之力起事者，无不成也。”君

主重视用“圣人之智”，指“兼听则明”，集中圣智者的集体智慧；重视用“众人之力起事”，群策群力，则事无不成。这与前述之田骈思想相合。

4. 以法治国的君臣关系论。田骈是拥护以法治国的，这体现在《尹文子》中所述田骈等讨论“法治”还是“人治”：

田子读书，曰：“尧时太平。”宋子（宋钘）曰：“圣人之治以至此乎？”彭蒙在侧，越次答曰：“圣法之治以至此，非圣人之治也。”宋子曰：“圣法与圣人何以异？”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，则无不治矣。此万事之利唯圣人能该之（该通晓之意）。”

宋子犹惑，质于田子，田子曰：“蒙之言然。”

透过这段生动的描述，对于“法治”和“人治”的区别宋钘起先弄不清楚，而彭蒙从名理逻辑的角度对“人治”、“法治”的差异讲得很透彻。即人治“自己出”、“法治自理出”等语。田骈尽管没有发言，但明确表示赞同彭蒙的观点。由此更证明，田骈“尚法而无法”、从而推行黄老哲理是真实可信的。

以依法治国在君臣关系的问题上，田骈主张：君主使其臣下，应该“使其自为用”，即调动其主动性。《尹文子》这样记述：

田子曰：“人皆自为（为自己）而不能为人。故君人者之使人，使其自为用，而不使为我用。”

稷下先生曰：“善哉，田子之言！古者君之使臣，求不私爱于己，求显忠于己。而居官者必能，临阵者必勇，禄赏之所劝，名法之所齐，不出于己心，不利于己身。语曰：‘禄薄者，不可以经乱；赏轻者，不可以入难。’此处上者所宜慎者也。”

这段记述，说明稷下先生赞扬田骈“君人者之使人，使其自为用”的观点正确，并为之作了补充。田骈这种观点为什么正确呢？在以法治国条件下的君臣关系，君主“使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。”（《管子·明法》）君臣之间是一种分工关系，都要依法制行事，并非出于私人情爱关系，因而田骈强调的君主之使人“使其自为用”，并不要求“私爱于己”，只要求“显忠于己”，这是一。其二，实行法治，重赏严罚，是以“趋利避害”的普遍人性论为基础的。此即《管子·禁藏》所说：“凡人之情：得所欲则乐，逢所恶则忧，此贵贱之所同有也。”所以君主对待臣下，依其功过而重赏、严罚，重禄赏是“牵之以利”，严刑罚是“禁之以害”。田骈所说“人皆自为而不能为人”，正是指上述“趋利避害”之人性论而言的。据此看来，这段有关田骈的记述，其性质也是“尚法而无法”的黄老道论，而为稷下先生们赞扬。

以上仅据有关田骈的零散资料作此探索。在稷下，田骈为大家，好谈论，人称“天口骈”。《管子》中的道家篇章甚多，或许其中还有些田骈的遗说。可惜田骈的遗著《田子》早已散失，如今无从查对了。

三 慎到黄老思想由“道”向“法”的倾斜

在前辈稷下先生中，道家学者慎到与田骈等齐名。《史记》说：“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人。皆学黄老道德之术，因发明序其指意。故慎到著十二论，环渊著上下篇，而田骈、接子皆有所论焉。”（《孟子荀卿列传》）

先秦古籍《庄子·天下篇》、《荀子·非十二子》将田骈、慎到看作一派，因为他二人均推衍“道、法”结合的黄老之学，有其共性。但应指出，慎到思想还有其特性，正如郭沫若先生所指出：“慎到、田骈的一派，是把道家的理论向法理一方面发展了的。

严格地说，只有这一派或慎到一人才真正是法家。”^①

（一）慎到其人及其遗著《慎子》

慎到一生事迹的资料甚少，主要是：1. 他是赵国人，起先与田骈均师承《列子》黄老学，研习道论，《庄子·天下篇》有慎到学说的论述。2. 慎到、田骈均系前辈稷下先生，在稷下享有盛名，参与过田齐威王、宣王时的变法。慎到受其影响；因而思想学说有由“道”向“法”的倾斜。3. 到湣王执政时，湣王刚愎自用，“南举楚淮，北并巨宋，苞十二国，西摧三晋，却强秦……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……（《盐铁论·论儒》）这是说，慎到离开稷下而他往，去到哪里，后事如何，无从得知。4. 慎子葬在哪里？据宋·乐史《太平寰宇记》记载：“慎子墓在济阴县（今山东菏泽附近）西南四里。”（原书卷十三）不知确否？

顺便提到，战国古籍所记的慎子尚有两处。一处是《孟子·告子下》说：“鲁欲使慎子为将军……”这个慎子名滑厘。另一处《战国策·楚策二》记楚襄王之傅为慎子，不知其名。一个鲁慎子，一个楚慎子，清人姚振宗认为并非稷下学者慎到（据姚作《汉书艺文志条理》），这是可信的。

慎到遗著较田骈遗著稍有幸运。田骈遗著《田子》二十五篇，《汉书·艺文志》列道家，约在东汉、魏晋时亡佚。而慎到遗著《慎子》四十二篇，《汉志》列法家（司马迁所说慎到“著十二论”或在其中），历经流传，为《艺文类聚》、《太平御览》等类书引用。到宋代，北宋《崇文总目》著录三十七篇，南宋陈振孙《直斋书录解題》称麻沙刻本凡五篇。今通行本有《威德》、《因循》、《民杂》、《知忠》、《德立》五篇，又从《群书治要》中辑出

^① 郭沫若：《稷下黄老学派的批判》，在《十批判书》内，人民出版社1954年版第144页。

《君人》、《君臣》二篇，共七篇。以《诸子集成》中钱熙祚校本为佳。田骈遗著早就散失，慎到遗著今存七篇，这就是它的幸运了。

据《庄子·天下》、《荀子·非十二子》记述，田骈、慎到治黄老之学有其共性。但我们依据古文献及《慎子》残篇，着重探寻慎到黄老思想由“道”向“法”倾斜的特性。

（二）“弃知去己”为特点的道家思想

《庄子·天下》既描述了田骈、慎到共性的学术思想，又表述了慎到“弃知去己”、顺任自然等思想。原文说：

是故慎到弃知去己，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；谗慝无任，而笑天下之尚贤者也；纵脱无行，而非天下之大圣。椎柏輓断，与物宛转，舍是与非，苟可以免。不师知虑，不知前后，魏（巍）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，无用圣贤，夫块不失道。”蒙桀（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。”

这段引文多古字古意，颇难懂。反复寻绎其本义，主旨在于“弃知去己”，接着申述这种思想。从本质上说，慎到的“弃知去己”，承袭老子而近于庄学。我们把握这条线索，试图从老、庄思想资料，对这段引文加以解说。

首先，承袭老子学主要的有：“**绝圣去智**，民利百倍。”（《老子》十九章）慎到的“弃知去己”，显然本之老子的“绝圣去智”。老子说：“不尚贤，使民不争；……不见可欲，使民心不乱。”（第三章）慎到以“不尚贤”著称，见荀子的评论“慎子蔽于法而不

知贤”（《解蔽》）。老子强调“不为先”，即“圣人后其身而身先，外其身而身存。”（第七章）慎到的“不为先”亦被荀子批评：“慎子有见于后，无见于先。”（《天论》）不可忽略，慎到承袭的上述老学道论，均体现在大段引文中。

其次，接近庄学的主要是“去己”思想。如“颂论形躯，合乎大同，大同而无己。无己，恶乎得有有？”（《在宥》）“有治之人（指心之治），忘乎物，忘乎天，其名为忘己。忘己之人，是之谓入于天（指顺任自然天道）。”（《天地》）“人能虚己以游世，其孰能害之？”（《山木》）“全汝形，抱汝生，无使汝思虑营营。”（《庚桑楚》）“外物不可必。……心若悬于天地之间……于是乎俄然而道尽。”（《外物》）庄学所谓“无己”、“忘己”、“虚己”而“无使思虑营营”，不为种种物欲牵累，均与慎到“去己”思想相近，亦体现在大段引文中。

弄清了慎到“弃知去己”等思想承袭老子、接近庄学，进一步对上段引文再作探索，便易于领会其精神实质。

1. “慎到弃知去己，而缘不得已，泠汰（洒脱、听任）于物，以为道理，曰：知不知，将薄（读迫）知而后邻（隣之假字）伤之者也。”如前所说，“弃知去己”系慎到思想的主旨，有老子“绝圣去智”之意，“圣”指自作聪明，“智”指玩弄巧诈，因此内心要予以摒除，以期顺任自然天道。所谓“缘不得已，泠汰于物”，指“心”与“物”的关系，内心自然“无为”，顺任外物，“缘不得已”，以此作为“心、物”关系之理。因此这样说：强求知其所不知，就会为知所迫而结果损伤了自己。

2. “谿骸无任（谿骸、不定貌，指随物顺情，无所专任），而笑天下之尚贤也；纵脱无行，而非天下之大圣（此‘圣’字，指老子‘绝圣去智’之‘圣’）。”这两句是对文，重点在两句的动词“笑”与“非”，前句“笑天下之尚贤”，重申老学的“不尚贤”，后句“非天下之大圣”，重提老学的“绝圣去智”。

3. “椎拍斡断（椎，推也，斡，圆也。顺随旋转之意），与物

宛转，舍是与非，苟可以免。”此亦指“心”与“物”的关系，内心不为外物所累，所以“与物宛转，舍是与非”，不介入孰是孰非的争论，从而避免受其牵累。

4. “不师知虑，不知前后，魏（巍）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（转动），全而非，动静无过，未尝有罪。”大意是，不运用智巧谋虑，不瞻前顾后，保持个人的巍然独立。推动而后前行，拖曳而后前往，此即承袭老学的“不为先”，也就是荀子批评慎到的“有见于后，无见于先”。三个“若”是形容之词，好像飘风的往还，好像落羽的旋转，好像磨石的转动，保全自身而不受非难，动静适度而没有过失，因而不会有罪过。

5. “是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累（‘建己’与‘用知’文异义同），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。’豪桀（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。’”这里，“是何故”系提问，回答是：好像“无知之物”那样，没有建立自己的忧患，没有使用知虑的牵累，动静不离开自然“无为”之理，因此终身没有毁誉。所以说：“达到像没有知虑的东西那样，‘无用圣贤’（指‘绝圣去智’），那土块也不失于道啊！”豪杰们互相讥笑他说：慎到的学说，不是活人所能行而是死人的道理，适足以使人感到怪异。

《庄子·天下篇》以上的记述，可以看作慎到的前期思想。

（三）黄老气息的法家学说

慎到来到稷下，参与威、宣时变法革新，其思想由体道转为“尚法”，扬弃了只重保全自身的消极因素，转而宣扬以人民为本的天下为公、立法为公等法家学说。这是一种新的转变。我们依据今存《慎子》残篇，探讨其后期思想。

1. 以民为本的天下为公。尽管慎到阐发的是“君人南面术”，

但其社会思想重视以“百姓”为本体。他说：

圣人之有天下也，受之也，非取之也。百姓之于圣人也，养之也，非使圣人养己也（《威德》）。

所谓“圣人”，指圣明的统治者（《老子》书多见）。这里是“圣人”与“百姓”对言，前句“圣人之有天下”，其权力“受”于谁？在慎到看来，其权位威势是老百姓授与的，而并非“圣人”自取的。这有其思想资料的来源，老子说：“江海所以能为百谷王者，以其善下之……圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。”（《老子》六十六章）所谓“乐推”，指“圣人”的权位是人民授与的。当然，这种人民“乐推”而授权有其民主性。慎到重视“圣人之有天下”是人民“受之”，而并非“自取”，是难能可贵的。后句“百姓之于圣人也，养之也，非使圣人养己也”，提出的问题是：老百姓与统治者，究竟谁养活谁？回答异常鲜明，是老百姓养活“圣人”，而非“圣人养己”。在当时的历史条件下，看穿了人民养活统治者的实质，更是难能可贵。

据此进一步引申出：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。……故立天子以为天下，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》）这里的三个“立”、三个“非”，是慎到基本的政治论。依上述人民为社会本体论，这里的“天子”、“国君”、“官长”，不是“利一人”之私利，而是为了利天下、利国家、利百姓。慎到这样提出鲜明的论点，正是针对“百姓”与“圣人”之间的本末倒置，力图加以纠正，以维护人民为社会之本体。换言之，就是要把被颠倒了的事实，重新颠倒过来。

为着实现利天下、利国家、利人民，他反复强调多方面的“立公弃私”：

著龟，所以立公识也；权衡，所以立公正也；书契，所以立公信也；度量，所以立公审也；法制、礼籍，所以立公义也。凡立公，所以弃私也。

这里提出的五个“立”，立公识、立公正、立公信、立公审、立公义，涉及社会生活的多方面，尤其是“法制、礼籍”的立公义，更成为法家以法治国的枢要。《管子》中体现的齐法家学说，恰是厉行法治与礼义教化兼用，而慎到亦持此种主张。

《吕氏春秋》有“贵公”篇，申论慎到、田骈学派的“立公弃私”：“昔圣王之治天下也，必先公，公则天下平矣，平得于公。”又说：“凡主之立，生于公。”接着强调：“天下非一人之天下也，天下之天下也。”后一句，明明引述《慎子》：“立天子而贵之者，非以利一人也。……立天子以为天下，非立天下以为天子也。”这就是说，天下并不是天子个人的私有财产。

2. 君道“无为”，臣道有为。慎到承袭老学，在政治论上主张“无为”而治，即老子所说“圣人处无为之事，行不言之教……”（《老子》第二章）慎到有段名言是从“天、地、人”一体的道论表述的：

天有明，不忧人（指人民）之暗也；地有财，不忧人之贫也；圣人有德，不忧人之危也。天虽不忧人之暗，辟户牖必取己明焉，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；圣人虽不忧人之危，百姓准上而比于下（准于上之教，比照众之行），其必取己安焉，则圣人无事也（《威德》）。

这样“天无事”、“地无事”、“圣人无事”的表述，即“无为”而治。义同于《管子·形势》所说的：“上无事而民自试（指民众自为其用）。”

但是，慎到来到齐国，投入变法革新，老子学的“无为”而治，不能适应现实的需要。慎到等人推衍黄老之学，均重视“道贵因”（《管子·心术上》）。慎子亦有“因循”之论，因时、因事、因人而使主观思想顺合客观实际。依此，从老子学的“无为”而治推衍出君道“无为”、臣道有为。慎到说：

君臣之道，臣事事而君无事，君佚乐而臣任劳。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，臣反佚矣。

君之智，未必最贤于众也。以未最贤而欲以善尽被下，则不瞻矣（指力所不济）。若使君之智最贤，以一君而瞻下则劳，劳则有倦，倦则衰，衰则复反于不瞻之道也（《民杂》）。

这里论说的是君臣之间的分工，君主系国家首脑，主管立法出令的决策，而诸臣百官各司分职，负责君主决策后的执行实施，所以说“臣事事而君无事，君佚乐而臣任劳”。这是上段引文的意思。下段引文的论说更精彩，进一步强调“君之智，未必尽贤于众（指诸臣）”，即便“君之智最贤”，代替诸臣办实事，就势必陷入日夜辛劳的圈子，劳则倦，倦则衰，摆脱不了力所不瞻的局面。因此又在下段结尾指出：“是以人君自任而躬事，则臣不事事，是君臣易位也，谓之倒逆，倒逆则乱矣。”

实质上，强调君臣之间分工系齐法家的基本观点。《管子·明法》说：“君臣之间明别（指分工），明别则易治也。主虽身不下为（不代替臣下办实事），而守法为之可也。”为法家学说作论证的黄老道论也有相应的表述，如《管子·宙合》说：“君出令佚，故立（位）于左；臣任力劳，故立（位）于右。夫五音不同声而能调，此言君之出令无妄也……五味不同物而能和，此言臣之任力无妄也……君臣各能（读‘如’）其分则国宁矣。”这与慎到所

论君道“无为”、臣道有为，是互相应合的。

3. 精辟的法制言论。《慎子》残篇有若干精辟的法制之论，今称述其要。

其一，把法制提到齐民之动、“至公大定”的理论高度。慎到说：

法者，所以齐天下之动，至公大定之制也。故智者不得越法而肆谋，辩者不得越法而肆议，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我（指君主）喜可抑，我忿（愤怒）可窒，我法不可离也。骨肉可刑，亲戚可灭，至法不可阙也。（《慎子》佚文）

田齐变法，实行以法治国。这段精辟论说与《管子·任法》的法论相合。（1）慎子所说“法者，所以齐天下之大动，至公大定之制也”，与《任法》：“法者，上之所以一民使下也……故法者天下之至道，圣君之宝用”义涵相合，“齐天下之大动”也就是“一民使下”，即慎、田学派之“贵齐”、“贵公”。（2）引文所说“智者（巧诈者）不得越法而肆谋，辩者不得越法而肆议”，《任法》亦明确提出：“圣君任法而不任智，任数（指‘术’）而不任说”；“不任智”即“智者不得越法而肆谋”，“不任说”即“辩者不得越法而肆议”。（3）引文所言君主不以个人喜、怒，不以骨肉、亲戚而“离法”行赏罚，《任法》亦反对“离法”行赏罚，强调“以法制行之，如天地之无私也。”《管子·任法》系齐法家典型的法治论文，其精神实质与慎到的法论声息相通。

其二，批评君主“舍法而以身治”。《慎子》写道：“君人者，舍法而以身治，则赏诛予夺从君心出矣。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无己。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。……故曰：大君任法而弗躬，则事断于法矣。法之所加，各以其分（恰如其分之意），蒙其赏罚而

无望于君，是以怨不生而上下和矣。”（《君人》）这里，批评的重点是“赏诛予夺从君心出”、“舍法而以心裁轻重”，其结果不能不造成“同功殊赏，同罪殊罚”。其说理十分透辟，实质上强调“任法”以求“至公、大定”。

其三，“以道变法”论。田齐变法，实行法治，但伴随改革的进程，法律制度不能不有相应的调整或变更。由此，慎到说：“治国无其法则乱，守法而不变则衰。”靠谁变法呢？“以道变法者，君长也。”（《艺文类聚》卷五十四引《慎子》佚文）这是基于：在君主制政体下，立法或变法是自上而下的，即“生法者，君也；守法者，臣也；法于法者，民也。”（《管子·任法》）所谓“生法”，包括立法出令或变更法制的君主决策，在黄老学派看来，君主的立法、变法均应遵循自然天道的客观规律。帛书《经法》开头就说：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。”换言之，即立法或变法的法令政策，是从体道任法的国君那里“生”出来的。这就是慎到所说“以道变法”的法理之论，带着黄老学的气味。

其四，“法、术、权、势”的结合。关于君主运用“法、术”，慎到说：“为人君者不多听，据法、倚数（通‘术’）以观得失……”（《君臣》）所谓“据法、倚数”，“法”指法律制度等，有文字可据，是公开发布实施的，“术”指君主考核诸臣政绩的“刑（形）名”之术，是国君个人秘密应用的。此即韩非所说：“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”（《韩非子·难三》）这是“法、术”的结合。

至于“权、势”呢？《慎子》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（指权柄）也；不肖而服于贤者，位尊（指势位）也。尧为匹夫，不能使其邻家；至南面而王，则令行禁止。”意思是，南面而王的国君之所以为国君，是乘其独有的权力和势位。慎到的论说甚为精辟，成为名言。

不仅仅《慎子》，《管子》书之法家言亦多论“法、术、权、势”的联系，以“法”为主导而结合兼用。这种法家学说，来源于稷下之学。

4. “因民之能，尽包而蓄之”。黄老学派之重视人民群众力量，是承袭老子学“江海能为百谷王”之论。尹文答齐宣王问就说：“君之事，无为而能容下。夫事寡易从，法省易因……大道容众，大德容下。”（《说苑·君道》）慎到亦申论此意：

民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也。大君者太上也，兼蓄下也。下之所能不同，而皆上之用也。是以大君因民之能为资，尽包而蓄之，无能（不必）去取焉。是故不设一方以求于人，故所求无不足也。大君不择其下，故足。不择其下，则易为下矣。易为下则莫不容，莫不容则多下，多下之谓太上。（《民杂》）

这段文意主要是说发挥百家、众技之长，实现多元互补。（1）社会上士农工商各行其业，各有所长也各有所短，君主体“道”而治，就要“因民之能”，对于百家、众技“尽包而蓄之”，便会自然而然地实现互相补充，均为“上之用”。（2）基于此，君主“不设一方以求于人”，意即不在某一方面而应在社会多方面以求人，这样所求没有不能满足的。换言之，也就是“不择其下”，亦即尹文所说的“大道容众，大德容下”。这样为政平易的兼容并包，即“莫不容，故多下”，得到众多人民的拥戴，“多下”就是“太上”。实质上，这正是慎到、田骈等以人民为社会本体、重视人民群众作用的“无为”而治。

5. 君主用人使之“自为”。在君臣关系上，慎到依黄老道论，主张君主“用人之自为，不用人之为我”。他说：

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（指君主），则莫不可得而用矣。是故先王见不受禄者不臣（不以为臣），禄不厚者不与入难。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，则莫不可得而用矣，此之谓因。

这种论说，是从黄老学“道贵因”（《心术上》）生发出来的，注意两点：（1）“因人之情”，指齐法家学说人性普遍“好利恶害”之情。《管子·禁藏》说：“凡人之情，见利不能勿就，见害莫能勿避”。法家主张厚赏，是“牵之以利”；严罚，是“圉（防御）之以害，用这对杠杆来治民，以期令行禁止，实现一定的目标。所以“因人之情”，通过任官授禄，使臣下“自为”。如果“化而使之为我”，即只为君主个人，那就不得用人之道。（2）基于上述的道理，强调指明：“用人之自为，不用人之为我”，这样，诸臣百官就会人人“自为”，调动其积极性、主动性。当然，起作用的还是厚禄重赏，所以文中说：“不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。”

田骈也有相同的论调，《尹文子》书中载：“田子曰：‘人皆自为，而不能为人。故君人者之使人，使其自为用，而不使为我用。’”稷下先生曰：“善哉，田子之言！古者君之使臣，求不私爱于己，求显忠于己……”可见在稷下之学，田骈、慎到等持黄老学的同样观点。

以上评述，是慎到黄老学“道、法”之论的精华。

（四）某些偏颇的观点

慎到之学受历史和学派的局限，其某些观点亦有偏颇之处，主要是“不尚忠”、“不尚贤”。

1. “不尚忠”。孔子儒家是倡导“忠恕”的。《论语》中关于“忠”字的论述竟有十八处，如在君臣关系上，孔子说：“君使臣以礼，臣事君以忠。”事君尽心竭力，忠于职守，这是对的。《管子》齐法家亦吸收儒家思想，在君臣关系上强调：“恭敬忠信，以

事君上”、“为人君者中正而无私，为人臣者忠信而不党。”（《五辅》）但慎到却“不尚忠”，他说：“治乱之世，同世有忠道之人，臣之欲忠者不绝世，而君未得宁其上。无遇比干、子胥之忠，而毁瘁主君于阹墨之中，遂染溺灭名而死。由是观之，忠未足以救乱世，而适足以重非。何以识其然也？曰：父有良子而舜放瞽叟，桀有忠臣而过盈天下，然则孝子不生慈父之门，而忠臣不生圣君之下。”（《知忠》）这里，慎到不强调忠臣，理由说得不透，尤其“忠不足以救乱世，而适足以重非”，更有片面性。因为，慎到并不清醒地懂得，君主制政体的决策大权是由国君独掌，尽管忠于社稷的臣下一再谏阻，但如桀、纣等掌权的君主仍一意孤行，有再好的忠臣也无可奈何，如比干、子胥之流，即常言乱世显忠臣。至于治世呢？忠于职守、尽心竭力的许多忠臣，在明主正确决策下认真执行各种政务，虽然并不显名，也不能抹煞他们的业绩。在这个意义上，慎到所说“忠不足救乱世，而适以重非”是偏颇的。

2. “不尚贤”。荀子批评慎到主要有两点：一是“慎子有见于后，无见于先。”（《天论》）这可能针对《庄子·天下》所记慎到的前期思想。慎到来到齐国，投入变法，实际上已经改变了“不为先”，由消极转变为积极。二是，荀子还批评“慎子蔽于法而不知贤。”（《解蔽》）这是针对慎到由“道”转“法”后而言，在《慎子》佚文中有其根据。《慎子》佚文说：“法之功，莫大使私不行；君之功，莫大使民不争。今立法而行私，是私与法争，其乱甚于无法。立君而尊贤，是贤与君争，其乱甚于无君。”（《艺文类聚》卷五十四引《慎子》）这种说法并不妥当，再次表明慎到不懂得君主制政体下，只有作为国家首脑的君主独握政治决策大权，他说“今立法而行私，是私与法争”，这是正确的；但他说“立君而尊贤，是贤与君争”，这就是错误的了。请问：由谁来尊贤，还不是独掌决策和用人大权的君主吗？君主选贤任能，授以合其才干的官职，这样的尊贤怎能说“是贤与君争”呢？荀子的批评是正确的。

总而言之，慎到、田骈推衍“黄老道德之术”，思想相近，古人视为一派。但经具体分析，慎到思想转变确有其特色，这就是由“道”向“法”的倾斜。

第八章 归本于黄老的形名法术学

《史记·老子韩非列传》称申、韩之学，“申子之学本于黄老，而主刑名。”“韩非……喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”由于过去对道家黄老学的探研不够深入，有的学者对司马迁所讲申、韩学术持怀疑态度。如今，我们对战国黄老学派进行系统的探索，以《管子》书及《申子》遗文为依据，证明《史记》所记申、韩之学合于历史实际。

战国前期，韩国曾进行过政治改革，但并不深入，“晋之故法未息，而韩之新法又生”，出现一些漏洞。韩昭侯任用申不害为相（公元前355年），实行进一步的改革，遗有《申子》其书。《汉书·艺文志》著录《申子》六篇，列法家，早已散佚。如今据其遗文及历史资料，写成《〈申子〉黄老三篇的探索》，说明申子是重“术”的法家。

《管子·心术上》系典型的道家黄老学著作，其中有形名法术的理论，而《管子·九守》的执法用术九条守则重在应用。韩非乃是韩国的贵公子，他继承出自《申子》、《管子》等法术思想，进而作了发挥，写成《主道》、《扬权》等篇，是有脉络可寻的。

一 《申子》归本黄老三篇的探索

《史记》说：“申子之学，本于黄老而主刑名。著书二篇，号曰《申子》。”（《老子韩非列传》）申不害原是郑国京人（京，今河南省荥阳县东南）。他是个讲究“术”的法家，其理论“本于黄老而主刑名”，即是从黄老学派发展而来的。他的著作《申子》，

《史记》说有二篇，而《汉书·艺文志》说有六篇，已失传。据有关类书及文献记载，知悉原书有《三符》、《君臣》、《大体》三篇，较完整的只有《群书治要》卷三十六所引《大体篇》。

申不害主张中央集权的君主制政体，废除旧贵族领主制世袭特权，这与吴起在楚国变法、商鞅在秦国变法的行动是一致的。正如有关文献引述申不害的言论：“法者，见功而与赏，因能而授官。”（《韩非子·外储说左上篇》）“明法正义”，“任法而不任智”。（《艺文类聚》卷五四、《太平御览》卷六三八引申子）但是，申不害更有名的是“术”。

法家韩非对商鞅和申不害曾做过这样的评论（据《韩非子·定法》）：

今申不害言术而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也；此人主之所执者也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也；此臣之所师也。君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。

申不害，韩昭侯之佐也。韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。故利在故法、前令则道之（称道之意），利在新法、后令则道之。故新相反，前后相悖，则申不害虽十使韩昭侯用术，而奸臣犹有所譎（欺诈）其辞矣。

韩非系韩国贵族，其表述合于实际。注意两点：1. 前段引文对于“法者”、“术者”所下的定义至为精确。韩非还在《难三》中作过这样的表述：“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”两处的涵义相同。2. 后段引文所说“申不害不擅

(掌握)其法，不一其宪令，则奸多”，是揭出了要害，正因如此，就被奸臣所利用，即两个“利在”：“利在故法、前令”的，就有人引用而称道，据以谋私；而“利在新法、后令”的，也引用而称道，据以谋私。就这样，法令的“故新相反，前后相悖”，以法治国便有漏洞。在韩非看来，国君明法是主导的、第一位的，而用术是辅助的、第二位的，从而对申不害重书轻法作了批评。

《申子》书的《大体》、《三符》、《君臣》三篇，今据有关文献资料分别作些探索。

(一)《申子·大体》与《管子·心术上》比较

收录在《群书治要》中的《申子·大体篇》较完整，主要是讲君主的用术。绎读其文，使人感兴趣的是与《管子·心术上》多相近、相通处，兹列为对照表以明之。

《申子·大体》	《管子·心术上》
<p>1. 明君如身，臣如手；君若号，臣若响；君设其本，臣操其末；君治其要，臣行其详；君操其柄，臣事其常。(按：这是讲君臣之间要有明确分工，而以国君为主导，诸臣为从属。)</p>	<p>1. 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。故曰“君”。“毋代马走”，“毋代鸟飞”，此言不夺能之，不与下试也。 (按：左右两方，都是设喻取譬而论君臣关系，即君道“无为”、臣道有为，文字不同，实质上一致。所谓“毋代马走”、“毋代鸟飞”，指君主只管立法出令，不代替臣下做实事而执行。)</p>
<p>2. 为人君者，操契以责其名。名者，天地之纲，圣人之符。张天地之纲，用圣人之符，则万物之情无所逃之矣。</p>	<p>2. “物固有形，形固有名”，此言名不得过实，实不得延名。姑(诘)形以形，以形务名，督言正名，故曰“圣人”。(按：左右两方，都强调君主考核君下政绩要应用“正名”的审合形名。)</p>

续表

《申子·大体》	《管子·心术上》
<p>3. 故善为主者，倚于愚，立于不盈，设于不敢，藏于无事。审端匿迹，示天下无为。</p>	<p>3. “不出于口，不见于色”，言无形也；“四海之人，孰知其则”，言深圉也。（按：左右两处文意相合，都是讲君主对待臣下要“倚于愚”、即装糊涂，要“审端匿迹”，即“深圉”而不露形色。）</p>
<p>4. 示人有余者人夺之，示人不足者人与之。刚者折，危者覆，动者摇，静者安。</p>	<p>4. “毋先物动”者，摇者不定，躁者不静，言动之不可以观也。“位”者，谓其所立也。人主立于阴，阴者静，故曰“动则失位”。阴则能制阳矣，静则能制动矣，故曰“静乃自得”。（按：左右两处，均强调君主用术不可躁动，而应守静，静才能制动。）</p>
<p>5. 名自正也，事自定也，是以有道者自名而正之，随事而定之也。</p>	<p>5. 是以圣人治之也，静身以待之，物至而名自治之。正名自治，奇（倚）名自废；名正法备，则圣人无事。（按：左右两处均强调“正名”，使“名自正，事自定”，而“有道者”君主对待臣下，“因任而授官，循名而责实”，把握审合形名的要领。）</p>
<p>6. 鼓不与于五音而为五音主，有道者不为五官之事而为治主。君，知其道也；官人（诸臣），知其事也。十言十当，百为百当者，人臣之事，非君人之道也。</p>	<p>6. 所谓治国者，主道明也；所谓乱国者，臣术胜也。夫尊君卑臣非亲也，以势胜也。……故君臣共道则乱，专授（指大臣专权）则失。……然则君臣之间明别，明别则易治也。主虽不身下为，而守法为之可也。（《明法》论尊君卑臣及君臣之间的分工。按：左右两处均讲“君臣之间明别”，文意互相对应合。）</p>

续表

《申子·大体》	《管子·心术上》
<p>7. 昔者尧之治天下也以名，其名正则天下治。桀之治天下亦以名，其名倚而天下乱。是以圣人贵名之正也。</p> <p>8. 主处其大，臣处其细。以其名听之，以其名视之，以其名命之。镜设、精，无为而美恶自备。衡设、平，无为而轻重自得。凡因之道，身与公无事，无事而天下自极也。</p>	<p>7. 名正则治，名倚则乱，无名则死，故先王贵名。（《枢言》，按：左右两处均提“名正”、“名倚”，强调“名正则治”。）</p> <p>8. 物固有形，形固有名，名当，谓之圣人。……是故有道之君子，其处也若无知，其应也若偶之，静因之道也。……道贵因。因者，因其能者言所用也（指因臣下之能而任用之）。“君子之处也若无知”，言至虚也。“其应物也若偶之”，言时适也……（按：左右两处均讲“静因之道”，君主用于因臣下之能而授以官职。此即所谓“因任而授官，循名而责实。”）</p>

依据以上的比较对照，至少可以说明以下几个要点：

1. 《申子·大体》与《管子·心术上》的思想内涵都是讲“术”，两者的文意互相应合。但表述颇为晦涩，有黄老学的浓重色彩。

2. 我们确知《管子·心术上》系道家黄老学的重要篇章。据此可以推知，《申子·大体》确如《史记》所说“本于黄老，而主刑名。”《汉志》著录《申子》六篇，或系申子学派遗著。

3. 更引人注意的是，《申子·大体》思想与出自稷下学的黄老著作《心术上》如此契合，似地处韩国首都新郑的申子学派与地处齐国首都的稷下之学有密切的学术交流。当时，稷下学宫为著名的学术中心，韩国属于黄老学的申子学派或有人去稷下从事学术交流，故而《申子》黄老学与稷下黄老学多有相通之处。

4. 韩非系韩国贵公子，他博览群书，更深知申不害学派的实

际情况，因此《韩非子》中所述有关申不害思想及事迹精确可信。

（二）《三符》的性质系法书

《淮南子·泰族训》云：“今商鞅之《启（开）塞》，申子之《三符》……”高诱注：“申不害治韩，有三符验之术也。”《三符》就是申不害为韩国拟制的法书。尽管韩非批评申不害：“晋之故法未息，而韩之新法又生……申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多”（《定法》），但申不害到底还是注重了拟制法律规章，并非毫不过问。

《三符》法书的内容有无踪迹可寻呢？明末董说编纂的《七国考》卷十二载刘臻《孟子注》引韩昭侯《刑符》曰：

一罪谓之犯，二罪谓之干，三罪大逆曰“凶人”。

由此看来，《刑符》应为申子《三符》中的一“符”，另外的两“符”无可察考了。

汉代王充《论衡·效力篇》说：“韩用申不害，行其《三符》，兵不侵境盖十五年；不能用之，又不察其书，兵挫军破，国并于秦。”这说明申不害的法书在韩国变法进程中起过重要的作用。说到底，申不害这位改革家深通形名法术之学，作过重要贡献，应给予适当的评价。近代有的学者认为申子仅仅是“术”家而并非法家，这是不对的。班固在《汉书·艺文志》中，便把《申子》之书列在法家。

（三）汉宣帝重视《君臣篇》

《申子·君臣篇》的文字佚失，就其篇题而言，主要当是论说尊君卑臣以及君臣间分工，与《大体》所述“明君如身，臣如手。君若号，臣若响。君设其本，臣操其末。君治其要，臣行其详。君操其柄，臣事其常”的基本思路一致。

战国中后期，各国政治思想家关注处于最高统治层的君臣关

系带有普遍性。在稷下学，就有《管子·君臣》上下篇及《七臣七主》^①，荀子也著有《君道》、《臣道》，长沙马王堆汉墓还出土有帛书《伊尹·九主》。《申子·大体》当属于同一类。

重要的是，汉宣帝好读《申子·君臣篇》。《汉书·元帝纪》起首追述元帝之父宣帝刘询之事，谓“宣帝所用多文法吏，以刑名绳下”，此处有颜师古之注：“刘向《别录》云：申子学号刑名。刑名者，以名责实，尊君卑臣，崇上抑下。宣帝好观其《君臣篇》。绳谓弹治之耳。”

汉宣帝爱读《申子·君臣》并非偶然。据《汉书·元帝纪》追述，元帝刘奭“柔仁好儒”，为太子时见其父用严刑厉法，曾从容地说：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝发了脾气说：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！”由此可见，宣帝好读《申子·君臣》，倾向法家。

二 《管子》中的“法、术”并提及 《九守》的形名法术之学

申不害在韩国变法与商鞅在秦国变法大体上同时，紧接着才有齐威王任用邹忌实行变法。商鞅重“法”，申不害重“术”。齐国变法而诞生的《管子》书，其中多“法、术”并提之处；更重要的是，其中还有“归本于黄老”的“形名法术学”的理论及其应用。

（一）《管子》书“法、术”并提之处

今摘其要，录之于次。

《幼官》：“明法审数，立常备能则治。”按：“明法审数”之

^① 请参考笔者所写《从〈管子·君臣〉上下篇看君主专制政体的矛盾》，在《管子新探》第七章，中国社会科学出版社1995年版第122页。

“数”，指“术数”，其根据是《明法解》所说：“明主者有术数而不可欺也，审于法禁而不可犯也。”

《幼官》：“法立数（术数）得，而无比周之民，则上尊而下卑，远近不乖。”

《任法》：“圣君任法而不任智，任数（术数）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。”

《明法解》：“明主者，有术数而不可欺也，审于法禁而不可犯也。”

《明法解》：“主无术数，则群臣易欺之；国无明法，则百姓轻为非。”

《明法解》：“凡所谓忠臣者，务明法术，日夜佐主，明于度数之理，以治天下者也。奸邪之臣知法术明之必治也，治则奸臣困而法术之士显。是故奸邪之所务事者，使法无明，主无悟，而已得所欲也，故方正之臣得用，则奸邪之臣困伤矣。”

《明法解》：“故君臣之间明别，则主尊臣卑。如此则下之从上也，如响之应声；臣之法主也，如影之随形。故上令而下应，主行而臣从。”“明主操术任臣下，使群臣效其智能，进其长技，故智者效其计，能者进其功，以前言督后事，所效当则赏之，不当则诛之……”

这里提出问题：帛书《四经》有无“法、术”并提之处呢？经过查检，回答是：只强调“道生法”的“法”，而无“法、术”并提，似乎是《四经》作者不接受申不害“术”的思想。这是一。其二，倒是《四经》作者很重视“形名”之学，书中表述有多处，摘举其要：

《经法·道法》：“凡事无小大，物自为舍，逆顺死生，物自为名。名刑（形）已定，物自为正。”

《经法·四度》：“美恶有名，逆顺有刑（形），请（情）伪有实，王公执□以为天下正。”

《经法·论》：“执六枋（柄）以令天下，审三名以为万事□……”

三名：一曰正名，立（位）而偃，二曰倚名法而乱，三曰强主灭而无名。三名察则事有应矣。”

《经法·论约》：“故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，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，乃定祸福死生、存亡兴坏之所在。”

《经法·名理》：“天下有事，必审其名。名□□循名究理之所之，是必为福，非必为灾。是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。审察名理冬（终）始，是谓究理。”

《十大经·成法》：“昔天地既成，正若有名，合若有刑（形），□以守一名。上检之天，下施之四海。吾闻天下成法，故曰不多，一言而止，循名复一。”

《十大经·前道》：“〔名〕正者治，名奇（读倚）者乱。正名不奇，奇名不立。正道不殆，可后可始。”

据以上所摘，足见《四经》作者重视“形名”之学，阐发形名之理甚为精湛。

这里再提出问题：儒家荀况著作有无“法、术”并提之处呢？详查《荀子》全书，并无“法、术”并提处，尤其是《君道》、《臣道》两篇，毫无讲君主用“术”的痕迹。由此可见，荀子并不接受申不害用术的思想。这位大师的基本政治主张是：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”（《强国》）这种主张与《管子》齐法家思想相近。但在重法用术的问题上，荀子却与齐法家拉开了距离，实质上，他反对用“术”。而他的弟子韩非深受申子、商鞅影响，《韩非子》书中讲“术”处甚多，显然师弟之间有很大的思想距离。

（二）形名法术学的理论——《心术上》

《心术上》是理论性很强的道家黄老之作，其中的基本观点阐明了形名法术学的理论。

1. “心术”即君主驾驭臣下之术。开头说：

心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。心处其道，九窍（按：九窍指上窍耳、目、鼻窍各二，口窍一；下窍指前阴、后阴二窍）循理；嗜欲充盈，目不见色，耳不闻声。故曰：〔心术者，无为而制窍者也。〕（此十字原缺，据后文补。）

何谓“心术”？即“心术者，无为而制窍者也。”这是以“心”与“九窍”的关系，来比喻政治上的君道“无为”。臣道有为，即“君之位”与“官之分”。齐法家著作《明法》强调君臣之间要有明确的分工，指出：“君臣共道则乱，专授则失。”“使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。”又强调：“君臣之间明别，明别则易治也，主虽不身下为，而守法为之可也。”黄老之作《心术上》的以上表述，恰是为齐法家“君臣之间明别”作哲学论证，推衍老子学说而阐述“君道无为，臣道有为”，君主为主宰，行执法任术的术数。

2. 形名之学为“法、术”所用。前引帛书《四经》里的形名学说诸条甚为精湛，但那里并未讲用“术”。《管子》书“法、术”并提处颇多，其中形名学为“法、术”之用亦甚明显。如“正名自治，奇（倚）名则废，名正法备，则圣人无事。”（《白心》）“物固有形，形固有名，名当谓之圣人。故必知不言之言，无为之事，然后知道之纪。”（《心术上》）这话难懂，好在篇中所论“静因之道”有所说明。

何谓“不言之言”？篇中解说：“不言之言，应也。应也者，以其为之人者也。执其名，务其所以成（指‘实’），此应之道也。”这里所说是“应物”之意。

何谓“无为之事”？篇中解说：“无为之事，因也。因也者，无益无损也。以其形（即‘实’）因为之名，此因之术也。”这里所说的是“道贵因”之意，“无益无损”指如实，即恰如其分。

据此察知，“静因之道”的“因”指按实而定名，“应”指循名而责实，这是君主考核臣下政绩的术数。

（三）形名法术学的应用——《九守》

《九守》文字简短，系韵文，内容是国君执法用术的九条守则，即：主位、主明、主听、主赏、主问、主因、主周、主参、主名（原作“督名”）。《心术上》表述了形名法术学的理论，《九守》则是其具体的应用，两者文意多应合之处。诸如：

主位：“安徐而静，柔节先定，虚心平意以待令（令字原作须，据《韩非子·主道》中‘虚静以待令’校改）。”乍一读它，会弄不清这句话的意思；但熟读《心术上》，就会清楚地知道，这是指《心术上》经文中的“动则失位，静乃自得”；如解文的解说：“位者，谓其所立也。人主立于阴，阴者静。故曰：动则失位。阴则能制阳矣，静则能制动矣，故曰静乃自得。”阴则制阳，静则制动是一种道家的哲理，带有神秘色彩，而它是《九守》的“主位”思想的原由和依据。

主因：“心不为九窍，九窍治；君不为五官，五官治。”熟读《心术上》就会知道，这是因袭其中的基本理论：“心之在体，君之位也；九窍之有职，官之分也。”所谓“君不为五官”，是说君主不代替群臣做实事，即《心术上》所说：“毋代马走，使尽其力；毋代鸟飞，使弊其羽翼。”这是君道无为、臣道有为的生动比喻。

主周：“人主不可不周。人主不周，则群臣下乱。”君主认真保持周密这一观点，来自《心术上》的“‘不出于口，不见（现）于色’，言无形也。‘四海之人，孰知其则’，言深固也”。国君对臣下保持周密，就是说，要深藏不露，使臣下对君主莫测高深，以防君主被奸人所乘。

主名：“循（原作脩，形近致误）名而督实，按实而定名。……名实当则治，不当则乱。”这也出于《心术上》的形名之学，即：物固有形，形固有名。此言〔名〕（名字原缺，依文意补）不得过

实，实不得延名”；“执其名，务其所以成，此应之道也”，“以其形，因为之名，此因之术也。”以形名之学应用于国君考核臣下的政绩，即是“循名而督实，按实而定名”，这是“术数”一项重要内容。

这里着重指出，生活于战国末叶的法家学者韩非，显然读过稷下黄老学派关于形名法术之学的《心术上》、《九守》等篇章，不仅继承下来，并且在《主道》、《扬权》、《二柄》、《奸劫弑臣》等篇章中作了进一步发展。这里，以《九守》各段与韩非作品对照研究，便知其详。

1. 主位：“安徐而静，柔节先定，虚心平意以待令。”韩非在其作品中发挥其义：“虚静以待令，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动之正。”（《主道》）又说：“虚静无为，道之情也。参伍比事，事之形也。……故去喜去恶，虚心以为道舍。”（《扬权》）这里所说“虚心以为道舍”，乃是《心术上》所云：“虚其意，神将入舍；扫除不洁，神乃留处。”所谓“扫除不洁”即是“去喜去恶”；“神将入舍”，是指虚其心以得“道”。

2. 主明：“目贵明，耳贵聪，心贵公（原作智，据《吕氏春秋·任数》改为公字）。“以天下之目视，则无不见也；以天下之耳听，则无不闻也；以天下之心虑，则无不知也。辐凑并进，则明不塞矣。”这说的是国君要多方面通过多种渠道了解和掌握下情。韩非对此也作了发挥：“人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。不任其数（指术数）而待目以为明，所见者少矣，非不弊之术也；不因其势而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，使天下不得不为己听，故身在深宫之中，而明照四海之内。”（《奸劫弑臣》）

3. 主听：“听之术曰：勿迎（原作望，据《谈苑·政理》改正为迎字）而拒，勿望而许。许之则失守，距（拒）之则闭塞。高山仰之不可极也，深渊度之不可测也。神明之德，正静其极也。”这说的是君主听臣下面奏时应掌握的要领，既不可当面拒绝，也

不要马上许可。而要使臣下莫测高深，摸不到国君的心思。韩非对此所作的发挥是用韵文表达的：“凡听之道，以其所出，反以为之入。故审名以定位，明分以辩（辨）类，听言之道，溶若甚醉。”这是说君主听臣下奏事，要装作喝醉了酒那样。接着用咏叹的语调写道：“唇乎齿乎，吾不为始乎！齿乎唇乎，愈昏昏乎！”前一句的“不为始”，是说先听臣下的，而君主不首先表示意见。后一句“愈昏昏乎”，是装糊涂的意思（《扬权》）。他还说：“掩其迹，匿其端，下不能原（缘）；去其智，绝其能，下不能意。”这都是说，君主听臣下奏事，应该保持周密，警惕被臣下所乘，使臣下捉摸不到君主的心思。

4. 主赏：“用赏者贵诚，用刑者贵必。刑赏信必于耳目之所见，则其所不见莫不闻化矣。”这出于《管子·权修》中的名言：“见其可也，喜之有征；见其不可也，恶之有刑（形）。赏罚信于其所见，虽其所不见，其敢为之乎？”韩非对这个重要观点，在《难三》中作过引证和发挥，这里不再细说了。

5. 主问：“一曰天之，二曰地之，三曰人之。四方上下，左右前后，荧惑之处安在？”所谓“主问”指君主于适当的时候向臣下提问。“荧惑”，指不明“天、地、人”之道。故须向臣下提问以求知，以利于立法决策。

6. 主因：“……为善者，君子之赏；为非者，君子之罚。君因其所以来，因而予之，则不劳矣。圣人因之，故能掌之；因之循理，故能长久。”韩非对此也作了发挥：“圣人执一以静，使名自命，令事自定。……因而任之，使自事之；因而予之，彼将自举之。”（《扬权》）实际上，这都是对《心术上》中“静因之道”的进一步发挥，“因而任之”、“因而予之”是指君主对臣下的任用、考核及赏罚。

7. 主周：“人主不可不周。人主不周，则群臣下乱。寂乎其无端也，外内不通，安知其怨；关闭不开，善否无原。”韩非所作的发挥，意思更加明确：“君无现其所欲，君现其所欲，臣将自雕琢；

君无现其意，君现其意，臣将自表异。故曰：去好去恶，臣乃见素；去旧去智（旧、智，指主观成见），臣乃自备。”（《主道》）这都说的是国君应注意不显现出自己的好恶和成见，即保持周密，形色不露。

8. 主参：“一曰长目，二曰飞耳，三曰树明。明知千里之外，隐微之中，曰洞奸。”所谓“洞奸”，是说君主要通过检查、考核，洞察臣下的奸伪。韩非著作中把“洞奸”看得尤其重要，他把奸臣比作老虎，说：“不谨其闭，不固其门，虎乃将存。”（《主道》）又说：“主施其法，大虎将怯；主施其刑，大虎将宁。法刑苟信，虎化为人，复反其真。”（《扬权》）韩非所写的《八奸》、《奸劫弑臣》等篇，也发挥了“洞奸”之说。

9. 主名：“循名而督实，按实而定名。名实相生，反相为情。名实当则治，不当则乱。……”在稷下道家黄老学派看来，循名督实、按实定名是君主考核臣下政绩和功过的主要手段，这在《心术上》已有所论说。韩非继承了这种形名学说在其著作中多有论述，他在《二柄》中写道：“人主欲将禁奸，则审合形名者，言与事也。为人臣者陈其（原作而）言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。”这说的就是循名责实和按实定名，以此进行考核和赏罚。

由此可见，司马迁在《史记·老子韩非列传》所说：“韩非者，韩之诸公子也，喜刑（形）名法术之学，而其归本于黄老。”这段话是真实可信的。

三 法家韩非继承齐韩两国的黄老学

上述《管子·九守》属齐国稷下黄老学，《申子·大体》等属韩国之黄老学。《申子·大体》文意与《管子·心术上》对应，可见两国黄老学派之间有学术交流，故有思想沟通。其中的“形名

法术之学”，为生活于战国末的法家韩非所传承。

韩非是韩国人，韩非、李斯均系稷下学儒家大师荀况之弟子（二人有可能游学于稷下，但史无记载）。司马迁说：“韩非者，韩之诸公子也，喜刑（形）名法术之学，而其归本于黄老。”（《史记·老子韩非列传》）对于司马迁这段话，应有准确的理解。

从韩非遗著《韩非子》考察，他确是先秦法家之集大成者。主要是两方面：

首先，从法家典籍看，他熟读“商、管之法”。《五蠹篇》说：“今境内之民皆言治，藏‘商、管之法’者家有之。”“商法”指秦国商鞅变法出现的《商君书》，“管法”指田齐变法而有的《管子》书，均系学派著作。在韩国，则有韩昭侯时的申不害变法而有的《申子》书（《汉书·艺文志》著录在法家），亦系学派著作。韩非熟读这三部法家著作，就其遗著《韩非子》均可找到实证。

其次，从法家学说看，韩非对上述三国的法家学说均有继承，也有所弃取。最鲜明的如《定法篇》所说：

问者曰：“申不害、公孙鞅，以二家之言，孰急于国？”

应之曰：“是不可程（估计）也。……今申不害言术而公孙鞅为法。术者，因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能；此人主之所执也。法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也；此臣之所师也。君无术则蔽于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”

这里，韩非对“法、术”兼用的“形名法术之学”说得多么清楚！“术”，不可能孤立存在，只能依附于“法”。同理，说申不害为“术家”，不说他是“法家”，也是不对的。

怎样准确理解“形名法术之学而其归本于黄老”呢？这里再次指出：“道、法”思想结合，是稷下黄老学派的主要特点，其历

史背景是基于田齐变法。道家学派均反复阐发老子自然主义的“道”，以此作为哲学的最高范畴，因而在南北各地有很大的共性。“法”则不然，如上述秦、齐、韩等国变法，基于其国情民俗之不同便有很大差异，如田齐变法出现的《管子》书，与秦国变法出现的《商君书》，其法制学说便有很多不同点（请参看本书第二章内《齐法家法制理论的主要特点》）。而且，齐国的《管子》书有“道、法”思想结合的黄老内涵，韩国的《申子》书亦有黄老内涵，而秦国的《商君书》却无有黄老内涵。南北道家共同宣扬“道法自然”的自然哲学，多是抽象的哲理。“道、法”思想结合的稷下黄老学说，如《管子》书和帛书《黄帝四经》，实质上是以齐国的政治和法理为主导^①。稷下道家强调“道贵因”（《管子·心术上》），韩非传承稷下黄老学也鲜明指出：“因道全法，君子乐而大奸止”（《韩非子·大体》）这正好指出了黄老学说的主要特征。

韩非身为韩国贵公子又从学于儒家大师荀况，勤奋好学，博览群书，不仅集先秦法家之大成，也阐扬齐、韩两国以“道、法”结合为特点的黄老学说。见于《韩非子》的主要篇章有《主道》、《二柄》、《扬权》、《奸劫弑臣》、《大体》，以及用黄老观点解释老子学说的《解老》、《喻老》等。

^① 恩格斯曾指出：“每一个时代的哲学作为分工的一个特定的领域，都具有由它的先驱者传给它而它便由以出发的特定的思想资料作为前提。……经济在这里并不重新创造出任何东西，但它决定着现有思想资料的改变和进一步发展的方式，而且多半也是间接发生的。而对哲学发生最大的直接影响的，则是政治的、法律的和道德的反映。”恩格斯：《致康·施米特》，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社版第485页。

附录 稷下黄老学的源头——《列子》

将《列子》黄老学置于附录，并不意味着不重要，而只是限于本书纵论稷下学之体例，不得不将它放在后面。相反，它更重要，一是，为《列子》书辨明非伪，更重要；二是，揭示《列子》黄老学系稷下黄老学之源头，很重要。

首先，从辨认《列子》书非伪说，来考察刘向的《列子叙录》是重要的。《叙录》写明：列子“其学本于黄帝老子，号曰道家……”但由于错断为伪书，便将这么重要的资料淹没了。不翻案，怎能行？进而考察《列子》中的所谓《黄帝书》，给它定性，这在前人没有做过，当然是重要的。

其次，从追寻稷下黄老学的源头说来，探讨《列子》中的《天瑞篇》可以发现，贯穿全篇的“天、地、人”一体的“常生化”论，确实是稷下道家“天、地、人”一体观的思想来源。探讨列子学的《黄帝篇》而与庄子学比较，足以证明《黄帝篇》的内涵被庄子学据为思想资料。

一 从刘向《叙录》看《列子》并非伪书

我年轻时喜读《列子》书，因而对《列子》真伪之辩饶感兴味。阅读许抗生先生《列子考辨》（《道家文化研究》第一辑），从宏观和微观两方面对《列子》考察分析，引出结语：“《列子》基本上是一部先秦道家典籍，基本保存了列子及其后学的思想……”我认为，这样的考察是实事求是的。

重读杨伯峻先生《列子集释》附录三“辨伪文字辑略”（中华

书局 1979 年版)，新读严灵峰先生《列子辨诬及其中心思想》（台湾时报文化出版公司版），引发我试图从西汉刘向校讎《列子》这一角度，论证古《列子》书之不伪。

（一）辨别《列子》真伪的关键

细读《列子集释》附录三“辨伪文字辑略”（共二十四则），尽管诸位学者大体上是一边倒，即倒向《列子》是伪书，但各位先生所举的论据并不相同，论证方法也不一样；尤其是对刘向的《列子叙录》，有人提出系后人伪造，但有人表示怀疑，而日本学者武内义雄独有卓见，强调刘向《叙录》不伪。

精细考察杨著《列子集释》所附“辨伪文字辑略”的诸家论证，发现大致上有这样的逻辑，即：首先论证《列子》各篇由魏晋时人造作，然后否定或推翻刘向的《叙录》，谓为后人伪造。这样的逻辑思路，尤集中体现在马叙伦氏的《列子伪书考》。

应着重指出，在马氏《列子伪书考》后附有日人武内义雄的《列子冤词》，他说：“向序非伪，《列子》八篇非御寇之笔，且多经后人删改，然大体上尚存刘向校定时面目，非王弼之徒所伪作。姚氏（指姚际恒，《古今伪书考》作者）以郑缪公之误，断为序（叙录）非向作，因一字之误，而疑序之全体，颇不合理。况由后人之伪写，抑由向自误，尚未可知。”更重要的是，武内义雄针对马叙伦氏《列子伪书考》强调指出：“……要之，向序（叙录）言《列子》之传来与性质甚明，若舍此而置疑，则不可不有证据。”这里指明了辨别《列子》真伪的要害。

我钦佩武内先生治学严谨和坚持真理的精神。我认为，刘向校讎《列子》，是传承古本到今本定型的关键环节，因而辨明今存《列子》书是真是伪，不可不对刘向校书及其《叙录》作一番认真的探讨和研究。

(二) “《列子》新书”是刘向《叙录》不伪的铁证

刘向的《列子叙录》究竟是真是伪，应作严谨的考证，而这恰恰是被姚际恒、梁启超、马叙伦等辨伪者忽略了的。

刘向等人校讎古书有一定的方法和程序，每校完一部古书，便由刘向撰写校讎这部书的叙录上奏皇帝，《列子叙录》就是其中的一篇（按：刘向所撰群书叙录之汇总，谓之《别录》）。

细读《列子叙录》（中华书局版《列子集释》第277页），开头惹人注目的是“刘向《列子》**新书**目录”，接着依次列出《天瑞》、《黄帝》、《周穆王》、《仲尼》、《汤问》、《力命》、《杨朱》、《说符》等八篇之名（均与今本相合）。《叙录》正文写道：“**右新书**定著八章（章，可能系‘篇’之误）。护左都水使者光禄大夫臣向言：……”这里，突出的是“《列子》新书”、“新书定著”之词语。

何谓“新书”？依刘向等人校书通例，校讎定著后再经缮写谓之“新书”；相对“新书”而言，未经校讎定著的即是旧书。

值得注意的是，不仅《列子叙录》有“新书”之词，《荀子》、《管子》、《陆贾》、《贾谊》、《晁错》等刘向叙录均有“新书”之词。今举《荀子叙录》与《列子叙录》比较。按：刘向《荀子叙录》见于清人王先谦《荀子集解》之末，开头写明：“荀卿**新书**三十二篇”，接着依次列出三十二篇之名，正文亦是“护左都水使者光禄大夫臣向言：……”与《列子叙录》相比，两者体例一致，即：开头申明“新书”，接着列出各篇之名；正文首写刘向官称及“臣向言：……”其性质即上给皇帝的奏书。还应提到的，唐人马总《意林》卷二有：《陆贾新书》、《晁错新书》、《贾谊新书》的记录。这三种所谓“新书”，表明三书均经刘向等人校讎定著，尽管这三书的刘向《叙录》佚失了，但保存“新书”词语，亦与“《列子》新书”一致。

清人孙诒让在《札迻》中论“贾子新书”说：“新书者，盖刘

向奏书时所题，凡未校者为故书，已校定可缮写者为新书。”^①

刘向撰写的《列子叙录》，难道是后人伪造的吗？仅仅从“《列子》新书”的词语，便从根本上否定了辨伪学者马叙伦等人的《列子》魏晋人伪造说。换言之，“《列子》新书”是刘向《叙录》不伪的铁证。

（三）《列子》系先秦道家黄老著作

刘向《列子叙录》里说得很明白：

列子其学本于黄帝老子，号曰道家。……孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世。及后遗落，散在民间，未有传者。且多寓言，与庄周相类，故太史公司马迁不为列传。

从这里可以领会三点：第一，《列子》书的性质本于黄老，属于道家。第二，这部先秦旧著曾于文景年代“颇行于世”，以后没落，散在民间。第三，《列子》多寓言，确与《庄子》相类。

班固《汉书·艺文志·诸子略》道家类著录：《列子》八篇，注：“名御寇，先庄子，庄子称之。”这是符合实际的。

本文归结一句话：《列子》乃先秦黄老学重要著作，决非伪书。

二 《列子》中所谓《黄帝书》考辨

《列子》过去被错认伪造，以致在哲学史上得不到先秦道家之应有地位。其实，《列子》是一部年代较早的黄老著作。刘向《列子叙录》说：列子“其学本于黄帝老子，号曰道家。道家者，秉要执本，清虚无为，及其治身接物，务崇不竞……”刘向这样说是根据的。

^① 孙诒让：《札述》，中华书局1989年版第216页。

反复绎读《列子》书，如《天瑞》、《黄帝》、《汤问》、《力命》等篇，其中每每引《黄帝书》，或用“黄帝曰”，或记黄帝事，刘向所言列子学“本于黄帝老子”，并非无稽之谈。现将书中称引《黄帝书》、“黄帝曰”等处列于次，并稍作解析。

(一)《天瑞》：“《黄帝书》曰：‘谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。’”这里《黄帝书》所说的一段话，见《老子》第六章。古之《黄帝书》为何引用老子之言，耐人寻思。至少所谓《黄帝书》不作于老子以前，定作于老子以后，乃是依托黄帝而言老子。恰如刘向《叙录》所说：“其学本于黄帝老子，号曰道家。”

(二)《天瑞》：“《黄帝书》曰：‘形动不生形而生影，声动不生声而生响，无动不生无而生有。’”这里，《黄帝书》曰的一段话明明是道论，系依托黄帝而论老子学自然之道。

(三)《天瑞》论人的死亡说：“精神者，天之分；骨骸者，地之分。属天清而散，属地浊而聚。精神离形，各归其真，故谓之鬼。鬼，归也，归其真宅。黄帝曰：‘精神入其门，骨骸反其根，我尚何存？’”这是列子学的“鬼”论。

注意后面的“黄帝曰：……”这来自哪里？很可能出自《黄帝书》，其性质仍为依托黄帝以论老子学自然之道。

(四)《黄帝篇》首段叙述黄帝的故事，说黄帝“斋心服形，三月不亲政事，昼寝而梦，游于华胥氏之国”，华胥氏之国很远，这梦中之游不过是一种“神游”。

黄帝梦游华胥的故事很出名，甚至唐宋人用在诗词中。若问：这个故事从哪里来？或有可能出自《黄帝书》。

(五)《黄帝篇》中记述：“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、豻、虎为前驱，雕、鹞、鹰、鸢为旗帜，此以力使禽兽者也。”这段话的意思，与原文“圣人无所不知，无所不通，故得引而使之（指禽兽）”联系着，与《黄帝书》有直接关联吗？或许出于《黄帝书》。

(六)《周穆王》开头一段，叙述穆王“肆意远游，命驾八骏之乘”，驰驱西去，“升于昆仑之丘，以观黄帝之宫，而封之以诒后世。”这说明，昆仑之丘有黄帝之宫。接着，周穆王又去瑶池，会见了西王母。

这里所说的“黄帝之宫”，乃古之黄帝故事，与《黄帝书》有关吗？也许出自《黄帝书》。

(七)《周穆王》篇有一段关于“梦与觉”的议论，其结尾：“欲辨觉、梦，唯黄帝、孔丘。”这里，黄帝与孔丘并提，是把这两位看成聪明过人的智者，即“圣人”。这或许由于《黄帝书》之赞颂所致。

(八)《汤问》记述：“黄帝与容成子居空峒之上，同斋三月，心死形废……”这也是有关黄帝的故事，所谓“同斋三月，心死形废”，自是道家的“心斋”之意，可能与《黄帝书》相关。按：“心斋”，见庄子学《人间世》：“唯道集虚，虚者，心斋也。”

(九)《力命》篇中“杨布问曰”一段议论，末尾有《黄帝之书》云：“至人居若死，动若械。”依其文意，有“至人”之称，自然是道论，即依托黄帝而言老子的道论。

总括《列子》书中言黄帝者九处，可以分为三类：第一，述及《黄帝书》者有三处。有“黄帝曰”者一处。第二，叙述黄帝故事的有四处。第三，有“黄帝、孔丘”并提者一处。

据此看来，《列子》中所谓《黄帝书》，论其性质应属依托黄帝解释老子的道论，明明写在《老子》书传播以后，可简称“托黄解老”或“托黄论道”，此即刘向在《叙录》中所说：列子“其学本于黄帝老子，号曰道家。”这种表述，符合实际。

在老子学传播后，曾有一部托黄解老的《黄帝书》出现，而后再被列子学传承引述，这是无可怀疑的事。很可惜，《列子》书所引颇为零碎，无法探知其书的原貌。

若问：这部《黄帝书》出于哪一国？这倒是个难题，凭空猜想不行，得拿出证据。正在为难，友人陈鼓应先生送来日本小林

胜人所著《列子之研究》(复印件),其中有《列子》诸篇记事涉及各诸侯国的统计表。依据这个统计表,以齐、楚、宋、郑为多,尤其是齐国占居第一位。《列子》的内容反映齐国的记事最多,说明列子学派与齐国的联系必当紧密。但《黄帝书》是否来自齐国呢?不可忽略,田氏齐国是尊崇黄帝的重要国度(参看本书第五章内《再论田氏齐国崇奉黄帝与“黄、老”结缘》)。这说明:《列子》中所谓《黄帝书》,大有可能来自齐国。

三 《天瑞篇》“天、地、人”一体说 为稷下黄老学开辟道路

《列子》并非伪书,而是先秦有列学传承的学派著作。请注意:一是,《列》书首篇《天瑞》说:“子列子居郑国,四十年人无识者……国不足将嫁于卫(逃荒去卫国)。弟子曰:‘……先生不闻壶丘子林之言乎?’子列子笑曰:‘壶子何言哉?虽然,夫子尝语伯昏瞀人(列子之同学),吾侧闻之,试以告汝。其言曰:……’”可见《列》书非列御寇自著,实为列门弟子追记并发挥,乃学派著作。列子师承壶丘子林,又与关尹有交往(据《说符》:“关尹谓子列子曰……”),由此使我们想到《庄子·天下篇》。《天下篇》把关尹、老聃列为一派,其说“建之以常无、有,主之以太一……”另把庄周列为一派,详加叙说。而《庄子》书内数次提到了列子,并有《列御寇》一篇。因而,《天下篇》的作者不会不知道《列子》书及其学派,但是为何不予记述呢?推测其原因,在《天下》作者心目中,列子属于关尹、老聃一派,不必多费笔墨。二是,从《天瑞》首篇考察,其道论确本之关尹、老聃“建之以常无、有,主之以太一……”“天、地、人”一体的生化理论有很强的系统性。篇中列子转述壶丘子林之言:“有生不生,有化不化。不生者能生生,不化者能化化……”这恰恰是“建之以常无、有”,即“道”体运作理论(本体论)的新发展。意即,

“有生不生，有化不化”指道体本身之“常无”（看不见、听不到、摸不着，但是实存性的）；“不生者能生生，不化者能化化”，指道体运作有无限的生命力，能够生化出天地、万物（包括人类），即有形的“常有”；所以接着说：“生者不能不生，化者不能不化，故常生常化。”无疑，这是不可逆转的自然规律。这种新发展的“常生常化”论，是列子学派的基本理论。跟着引《黄帝书》曰：“谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地之根。绵绵若存，用之不勤。”（《老子》第六章）很明白，这是依托黄帝而解释老子学说（可简称“托黄解老”），即古人所谓“黄帝老子之言”。无怪西汉文、景时把《列子》看成道家黄老著作。据刘向《列子叙录》云：“其学本于黄帝老子，号曰道家。……孝景皇帝时贵黄老术，此书颇行于世。”据此可见，黄老学是多讲“天、地、人”一体的。

（一）“道”生天地的“气化”新论

细察《老子》书，宇宙生成及天地、万物生化的理论主要有两处：1. “有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。……故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）2. “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。”（第四十二章）这两处，文字极简练，并不多么明确易懂。

关尹、壶丘子林、列御寇等似有鉴于此，不仅继承，而且进一步作更加明确的解说和发挥，而有上述“……不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化”的基本立论。接着一层跟一层，依次递进，逐步展开“天、地、人”一体的颇为系统的生化论。

原文：“子列子曰：‘昔者，圣人因阴阳以统天地。夫有形者生于无形，则天地安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素。（以下解释太易、太初、太始、太素……）’引人注意的是，

这一大段文字后，有晋代张湛注：“此章全是《周易乾凿度》云云。”按：张湛所说《周易乾凿度》指汉代人所作《易纬乾凿度》，今尚存。张湛治学严谨，其说可信。因何《易纬乾凿度》窜入《天瑞篇》正文，而《天瑞》之原文应是怎样的呢？前人对此未有很多研究。今不揣浅陋，试从《乾凿度》相应之文字探寻《天瑞》原文之面貌。请先看对照表：

《易纬乾凿度》	揣测《天瑞》原文
<p>昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易，有太初，有太始，有太素也。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未离，故曰：浑沦。混沦者，言万物相混成而未相离，故曰浑沦。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔（郑玄注：此明太易无形之时，虚豁寂寞，不可以视听寻，《系辞》曰：“易无体”，此之谓也。）易变而为一，一变而为七，七变而为九，九者气变之究也，乃复变而为一。</p>	<p>夫有形者生于无形，则天地安从生？曰：有太易，有太初，有太始，有太素。太易者，未见气也；太初者，气之始也；太始者，形之始也；太素者，质之始也。气、形、质具而未相离，故曰浑沦。（其下文“浑沦者……”疑系注释）视之不见，听之不闻，循（读诵）之不得，故曰“太一”。（指《庄子·天下》记关尹、老聃学说“主之以太一”。）一者，形变之始也（指“有形者生于无形”）。清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者人。（此即落脚于“天、地、人”一体，为这种学说的渊源。）</p>

这里，略作分析：1. 列御寇与关尹相交往，为同时人。《列》书传至汉代，《天瑞》所载列子言论必为汉代《易纬乾凿度》作者引为资料，因而所抄《乾凿度》文字，蕴含《天瑞》原文的影子。2. 今本《天瑞》文字为何与《乾凿度》重合？《列》书难读，汉代流传时多有注释，或有以《乾凿度》注《天瑞篇》者，本为注文，而后之传抄者失误，以致窜为正文。东晋时张湛已有察觉，但未予校正。3. 怎样校正？《乾凿度》系“以易解道”，剔除其《易》学

的成分，列学道论之原貌便显现出来。有几个要点：“乾坤”之词，列学必无；“易变而为一，变为七，变为九……”列学必无，均应剔除。剩下的，讲“道体气化”四个层次的太易、太初、太始、太素，则列学必有；“浑沦”之词，亦列学原有。如此审慎校理文字，或能接近《天瑞》本文之原貌（请参看所揣测的原文）。

《天瑞》中校理过的列子原文，如与《老子》的“有物混成，先天地生……”及“道生一，一生二，二生三……”等比较，很明显，既继承老学而在道论上又有新的发展。

首先，进一步申述老学的“建之以常无、有”，即道体运作的“有形生于无形”。（参见《老子》第四十章“天下万物生于有，有生于无。”）列子所说的“有生不生，有化不化。不生者能生生，不化者能化化。生者不能不生，化者不能不化，故常生常化”，是对老学“道”的本体论一种崭新表述。没有高度的理性思维能力，是做不出这种精确表述的。

其次，老子学“有物混成，先天地生”，要求回答“天、地、人”怎样生化出来，而列子对天地未开辟前的道体气化过程做了新的论述。此即太易、太初、太始和太素，层层递进，这个过程“气、形、质具而未离，故曰混沦（沦，或写作‘沌’）”。混沦，也就是“道生一”的“太一”（其中包含着气、形、质的生化），接着才有“一生二（指生天地，显阴阳，才有阴阳二气），二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”，从而天地、万物（包括人类）才生化出来。这是具有系统性的道体气化的理论，成为后之气论、精气论、元气论的思想渊源。

再次，列子道论所说“一者，形变之始”，即“太一”混沦之气，为“无形生有形”的开始，因而“清轻者上为天，浊重者下为地，冲和气者为人。”这种“天、地、人”一体的思想，乃是稷下道家黄老学之先导，给后世带来了深远的影响^①。

① 详见本书第四章内《道家黄老学的“天、地、人”一体观》。

(二) “天、地、人”各有其不同的职能

“天、地、人”一体，总是不能分开，但各有其不同的职能，《天瑞》作了精确的表述：

子列子曰：“天地无全功，圣人无全能，万物无全用。故天职生覆，地职形载，圣职教化，物职所宜。……生覆者不能形载，形载者不能教化，教化者不能违所宜，宜定者不出所位。故天地之道，非阴则阳；圣人之教，非仁则义；万物之宜，非柔则刚，此皆随所宜而不能出所位者也。”

列子论“天职”、“地职”、“圣职”、“物职”，即“天、地、人、物”各有不同的职能，谁也代替不了谁，人与天、地参合才能发挥人的能动作用。这种合于真理的精辟论说，是对老子学传承中的新发展，而又为稷下黄老学“天、地、人”各有其道开辟了道路。

如帛书《黄帝四经》所说：“天下太平，正以明德，参之于天地……有天焉，有人焉，又（有）地焉，参（三）者参用之。”（《经法·六分》）“治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。”（《十大经·前道》）又如《管子·宙合》：“道也者，通乎无上详乎无穷，运乎诸生”，接着详述“天、地、人”各有其道，即“天不一时，地不一利，人不一事”。《管子·内业》：圣人“一言之解，上察于天，下极于地。”“天主正，地主平，人主安静。”如此等等，不再多举。

由此可以推知“天、地、人”一体观的来龙去脉：老学——列学（庄学亦有）——稷下黄老学。

(三) 子列子“贵虚”之论

列子“贵虚”，在先秦是出了名的。《尸子·广泽》：“墨子贵

兼，孔子贵公，皇子贵衷，田子贵均，列子贵虚……”《吕氏春秋·不二》：“老聃贵柔，孔子贵仁，墨翟贵兼，关尹贵清，子列子贵虚……”由于将《列子》错断为伪书，研究者对列子“贵虚”缺少探研。

《天瑞》对此的记述真实可靠：

或谓子列子曰：“子奚贵虚？”列子曰：“虚者，无贵也。”子列子曰：“非其名也，莫如静，莫如虚。静也虚也，得其居矣；取也与也，失其所矣。事之破砢（通毁）而后有舞仁义者，弗能复也。”

这里稍作解说：1. “虚”是个空名，没什么可贵的；重要的是实实在在，即“莫如静，莫如虚”。其思想来源于老子学：“致虚极，守静笃，万物并作，吾以观其复（循环往复之意）。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命……”（《老子》十六章）列子“贵虚”的本意，即真正做到内心修养的“致虚”、“守静”达到“极、笃”的境界。这并不轻而易举。用老子学另一句话说，就是“涤除玄鉴，能无疵乎？”（第十章）意即清除欲利及成见、偏见等污染，使心灵像镜子般明澈玄妙而体道。2. 所谓“静也虚也，得其居矣”，正是上述老学的真意；与此相反，“取也与也，失其所矣”，内心被贪欲等“取、与”所牵挂，那就不能体道而“失其所”。比如，不能体道因而把事情办坏，再舞弄仁义去补救，那也无济于事了。3. 这种“持虚、守静”的内心修养说，始源于老学，发展于列学、庄学，而又兴盛于稷下黄老学。如《管子》中的《心术》、《内业》等篇，对此作了淋漓尽致的发挥，并与精气说相结合，从属于“天、地、人”一体的道论。

（四）人之“大化”论

基于“无形生有形”的“常生常化”论，即老学的“天下万

物生于有（有形），有生于无（无形）”，道体的运作使万物常生常化，是“无时不生，无时不化”的。万物如此，作为万物之灵的人类怎样呢？《天瑞》中这样说：

人自生至终，大化有四：婴孩也，少壮也，老耄也，死亡也。其在婴孩，气专志一，和之至也，物（指外物）不伤焉，德莫加焉。其在少壮，则血气飘逸，欲虑充起，物所攻焉，德故衰焉。其在老耄，则欲虑柔焉，体将休焉，物莫先焉。……其在死亡也，则之于息焉，反其极矣。

文意甚明，天下没有不死的人，有生必有终，这个循环乃人之“大化”，正如老学所说：“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是曰复命。”（十六章）这里所说的“复命”，即万物包括人之大化的“反其极”。

《天瑞》中借粥（音预）熊的话又指出：

凡一气不顿进，一形不顿亏，亦不觉其成，亦不觉其亏。亦如人自世至老，貌色智态，亡（读无）日不异；皮肤爪发，随世随落，非婴孩时有停而不易也。间不可觉，俟至可知。

这里描述人自生至老的体貌变化具体而微，说清了人之“大化”从量的渐变到部分质变、以至质的突变的自然规律；而其中的变动不居是绝对的，即“无时不生，无时不化”的。这里用“气不顿进，形不顿亏”来表述，从属于“天、地、人”一体的常生常化论。

（五）顺任自然规律的生死观

道体运作的“常生常化”论一个重要方面，就是人之“大化”的生死观（包括苦乐观）。《天瑞》篇内对此有一段精辟的论说：

《黄帝书》曰：“形动不生形而生影，声动不生声而生响，‘无’动（指道体之运作）不生无而生‘有’（指‘无形生有形’）。”形（指万物），必终者也。（有人问）天地终乎？（答曰）与我并终（我死了，天地也看不见了。意即“我与天地并生”）。（又问）终（指天地），进（读尽）乎？（答曰）不知也。“道”终乎本无始（运作之道体在时间和空间都是无限的），进（尽）乎本不久（读有，不有即无）。有生（指万物）则复于不生（指死亡），有形（形体）则复于无形。……生者，理之必终者也。终者不得不终，亦如生者之不得不生。

细绎这段引文，实质上是列学的“齐物论”。今稍作分析：其文字极简练，文意很精深，用问答式的表述，问：“天地终乎？”答：“与我并终。”又问：“终，尽乎？”再答：“不知也”，实质上含意是“无尽”。由此揣测，庄学所言“天地与我并生，而万物与我为一”（《齐物论》），或据此生发出来。接着，“有生复于不生，有形复于无形”（即生化之理），其义涵即是“万物与我为一”（人是多种物类之一，而与万物同位）。按：《列子·说符》亦有“天地万物与我并生，类也”的说法。庄子年龄晚于列子，或知晓列学“齐物”之论（包含自然主义生死观），而又加以阐发，撰成独有庄学风格的《齐物论》^①。这种推测是合情合理的。

接着上文，论人之死的“鬼论”：“精神者，天之分；骨骸者，地之分。属天清而散，属地浊而聚。精神离形，各归其真，故谓之鬼。”鬼，归也，归其真宅（指道体）。黄帝曰（与前文《黄帝书》应合，亦托黄解老）：“精神入其门（指天），骨骸反其根（指

① 谨按：列学“天地与我并生，万物与我为一”应是《齐物论》的本义。据此本义，可以有各样的引申义。庄学的《齐物论》全篇，是其中的一种引申义。不可一听说“齐物”，就认为一定是庄学的《齐物论》。应将其本义与引申义加以区别。

地)，我尚何存？”这个“我”字，也显示出“天地与我并生，而万物与我为一”之意。

从人与万物齐同的观点看来，万物包括着人，“天、地、人”一体，不能不受自然规律的支配，人和万物都是有生必有死。树立了道家生死观，有助于人们精神超脱，胸怀开朗，排除如拜金主义等等贪欲的纠缠，保持自我心态的乐观。

接着有两个寓言，都是对死亡持乐观态度的。一个是孔子见荣启期，这位年九十的清贫士人说：“吾乐甚多：天生万物，唯人为贵，而吾得为人，是一乐也。男女之别，男尊女卑，故以男为贵，吾既得为男矣，是二乐也。人生有不见日月、不免襁褓者（指死在娘胎、死在襁褓中的婴儿），吾既已行年九十矣，是三乐也。贫者士之常也，死者人之终也；处常得终，当何忧哉。”这是持道家的生死观^①。

再一个寓言是讲年近百岁的林类，文中叙述：“……林类笑曰：‘吾之所以为乐，人皆有之，而反以为忧……’‘死之与生，一往一反。故死于是者，安知不生于彼？（按：非指佛家轮回转世，乃指道家‘生者气之聚，死者气之散。’见《庄子·知北游》）吾又安知营营而求生非惑乎？”（指心态受贪欲纠缠，生活很劳累，迷失了自我的自然本性。）林类所谓“死之与生，一往一反”，也是看得开，持道家乐观心态。

（六）“我身非我有”论

依循老学“有形生于无形”，列学发展为道体的“天、地、人”一体无时无刻不在生化之中。对此，作为个体的人往往糊里糊涂，迷失了自我，因而《天瑞》通过舜与丞的对话，揭示出这种自然生化之理。原文：

^① 按：荣启期的故事古时传播甚广，甚至唐代铜镜中有“孔子见荣启期”图像的精美铜镜。

舜问丞曰：“道可得而有乎？”曰：“汝身非汝有也，汝何得有夫道？”舜曰：“吾身非吾有，孰有之哉？”曰：“是天地之委形也。生非汝有，是天地之委和也。性命非汝有，是天地之委顺也。子孙（原作‘孙子’）非汝有，是天地之委蜕（蜕变之意）也。”

这里的“委形”、“委和”、“委顺”、“委蜕”，说明了“天、地、人”一体自然生化之理，极为精辟。按：这段寓言从属于列学“常生常化”论，是其系统理论的一部分。“舜问丞”的寓言，在庄学《知北游》中也有，但此篇有十一个寓言，并非论文，其中“舜问丞”的寓言，或许抄自《天瑞》。

从道家自然观说来，“我身非我有”是正确的，否定不了的。宋代文人苏东坡就深通这个道理，在“临江仙”词写道：

夜饮东坡（地名）醒复醉，归来仿佛三更。家童鼻息已雷鸣，敲门都不应，倚杖听江声。常恨我身非我有，何时忘却营营。夜阑风静谷纹平，小舟从此逝，江海寄余生。

这首著名的词，后半“常恨我身非我有，何时忘却营营”，足证东坡先生熟读《列》《庄》，深通其理，全词写得乐观超逸。

（七）东郭先生的“盗”论

《天瑞》末一则寓言，主要是讲齐国的国氏很富，宋国的向氏很贫，向氏到齐国找国氏请教致富之道。原来，国氏致富乃“天有时，地有利，吾盗天地之时、利……”向氏弄不明白，找到东郭先生请教，东郭先生说：

若一身庸非盗乎？盗阴阳之和以成若生，载若形；况（何况）外物（所有的身外之物），而非盗哉？诚然，天地万

物不相离也，仞（通“认”）而有之（据为己有），皆惑也……

这里，东郭先生“盗”论中的“盗阴阳之和以成若身、载若形”，正与前一寓言中所说：“生非汝有，是天地之委和”文意应合；而且东郭先生还说：“天地、万物不相离”，即指“天、地、人”一体，而你对身外之物也都据为己有，不也是“盗”吗？这段“盗”论，十分精辟，发人深省。无疑，亦属于列学的系统道论。

我们较细地探研《列子·天瑞篇》，有以下几点体会：

1. 《天瑞》篇中再三提到“子列子”，说明虽非列御寇自著，但确系受教于列门弟子所追述，得列学之真传。

2. 篇中推衍老学“有形生于无形”而形成“天、地、人”一体的常生常化论属于“道”的本体论。从理论上说，有突出的系统性，文字简练，文意精深，这种列学的基本理论，乃是老学别具一格的新发展。过去被人视为伪书，应予彻底平反，使之列入先秦哲学史、思想史的重要地位。

3. 列子学先于庄子学，列学基地在“郑圃”（今河南中牟西），庄学基地在宋之蒙（今河南民权），两处相距不很远。而《庄子》、《列子》之书多寓言，其篇章及文字多有重复混杂处，列、庄两学派互有学术交流当无疑问。但研究者不可只讲庄，不讲列，应对列学作进一步的研究和探索。

4. 从《天瑞》篇中列学基本理论的研究，可以发现其中所谓《黄帝书》乃“托黄解老”的“黄帝老子之言”。这不同于其他依托黄帝的各种发明创造；而相同于《史记》所述如“慎到、田骈、接子，皆学黄老道德之术”（《孟子荀卿列传》）等。本文所揭示的种种迹象，亦说明列子学乃是稷下道家黄老学之先导。但应指明：列子学属私学，未同法家以法治国结合；而稷下黄老学基于田齐变法、以法治国，道家变成了官学，不能不因道全法，使“道、法”结合，“因道全法”，从而形成了“君人南面之术”。

四 《黄帝篇》的内涵庄子学据 以为思想资料

《黄帝篇》系《列子》第二篇。我们带着是否伪书的疑问，认真探讨这一篇的思想内涵。《列子》书一再提到列子与关尹的交往，可见两人同时，并有师友之谊。《庄子·天下篇》记述：“以本为精，以物为粗，以有积为不足，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。”详察《黄帝》虽非系统的论文，但所述多段寓言，其中贯穿一条主线，即赞颂“至人”体道的修养，神游物外，“澹然独与神明居”。今依其先后，择其要领，分层次析论之。

（一）神游的理想境界

《黄帝篇》起首两段寓言，一是黄帝梦游华胥之国，二是列姑射山上有神人。这两段都是后人传颂的寓言，说明体道者所追求“澹然独与神明居”的美妙境界。

首先，黄帝梦游华胥国。《天瑞》篇中提到《黄帝书》，这一依托黄帝而言老学的故事，或亦在《黄帝书》内。黄帝“斋心服形，三月不亲政事，昼寝而梦，游于华胥氏之国。”这个国家太远了，“非舟车足力之所及”，所以，只有“神游而已”。这个理想中的国情怎样呢？文中说：

其国无师长，自然而已；其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭殇；不知亲己，不知疏物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害；都无所爱惜，都无所畏忌。

入水不溺，入火不热。斫拊无伤痛，指撻无痛痒。乘空如履实，寝虚若处床。云雾不碍（碍）其视，雷霆不乱其听，

美恶不滑其心，山谷不蹶（绊倒）其步，神行而已。

黄帝神游华胥，醒来时，“怡然自得”，自以为“得养身治国之道”。又二十八年，天下大治，几若华胥氏之国。

从实质上说，这即是老子学“无为而治”、顺任自然的新解说、新趋向，其中的六个“不知”以及“入水不溺，入火不热……”等等描述，幻化出黄帝个我“神游”而与“神明居”的神妙境界。

其次，列姑射山上的神人。这个寓言是同黄帝“澹然独与神明居”相应合，也是描述了一幅幻化的境界。由于文字与《庄子·逍遥游》部分相合，故先列对照表。

《黄帝篇》	《逍遥游》
列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷；心如渊泉，形如处女；不假不爱，仙圣为之臣；不畏不怒，愿怒为之使；不施不惠，而物自足；不聚不敛，而已无愆（通“蹇”，困难）。阴阳常调，日月光明，四时常若（顺从），风雨常均，生育常时，年谷常丰；而土无札伤，人无天恶，物无疵病，鬼无灵响焉。	藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵病而年谷熟。

两相对照，文意大致相合，请注意：究竟谁抄谁？1.《黄帝篇》文意完满，而《逍遥游》先有连叔问话，“其言谓何哉？”回答是“曰：‘藐姑射之山……’”显然是节录《黄帝篇》之原文。2. 不仅是节录，而且有错字和压缩处。如“列姑射山”抄成“藐姑射之山”，是错字。“使物不疵病而年谷熟”，是《黄帝》原文之压缩。而“乘云气，御飞龙……”又是增添的。由此可以推测：不是《黄帝篇》作者抄《逍遥游》，而是《逍遥游》作者庄周抄《黄帝篇》。这一点，极重要，不可忽略。

说到列姑射山神人，多读几遍原文，所谓“吸风饮露，不食

五谷，仙圣为之臣……”等，那自然是神仙境界。唐代诗人白居易《长恨歌》中的诗句：“忽闻海外有仙山，山在虚无缥缈间。”当以《列》、《庄》之说为依据。

（二）列子不知“风乘我，我乘风”

列子乘风的故事，引发人们的想象力。篇中记述，“列子师老商氏（应指其师壶子丘林），友伯高子（应指其友伯昏瞀人），进（尽）二子之道，乘风而归焉。”有位尹生，对列子很钦敬，一心想学列子体道的道术，学来学去，还不入门。于是列子介绍自己向师友学道的经验，三年后、五年后、七年后、到九年之后，“横（恣肆之意）心之所念，横口之所言，亦不知我之是非利害欤，亦不知彼之是非利害欤，亦不知夫子之为我师，若人之为我友：内外进（读尽）矣！”由此“眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也。心凝形释，骨肉都融，不知形之所倚，足之所履，随风东西，犹木叶幹馱，竟不知风乘我邪，我乘风乎？”

从庄学与列学的比较而言，注意两点：

第一，以庄周为首的庄子学派熟知列子乘风事。《逍遥游》说：“夫列子御风而行，冷然善也，旬（十日）有（又）五日而后反。……此虽免于行，犹有所待者也。”由此可见，庄周及其弟子读过《黄帝篇》，据以为思想资料。

第二，上引篇内原文，所谓“亦不知我之是非利害，亦不知彼之是非利害……”义通于庄学“彼亦一是非，此亦一是非”，“和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”（《齐物论》）又，所谓“眼如耳，耳如鼻，鼻如口，无不同也”，义通于庄学“徇（读循）耳目内通而外于心知（指排除心智的作用）……”（《人间世》论“心斋”）由此可以确证，庄学据以为思想资料。

（三）关于“至人”的寓言

问着三个寓言，两个论及“至人”。

其一，列子问关尹：“至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不慄，请问何以至于此？”关尹回答：“是纯气之守也，非智巧、果敢之列。”

他讲了“天下万物，有生于无”（指有形的万物生于无形的道体），说：“物之造乎不形，而止乎无所化。”万物由生到死总是循环往复的。至人深通这个道理，“处乎不深（通淫，指过度）之度，而藏乎无端之纪，游乎万物之所终始。壹其性，养其气，含其德，以通乎物之所造（道的本体）。”这样的至人，“其天守全，其神无却（通隙），物（指利欲等外物）奚自入焉？”这里的“壹其性（自然本性），养其气（纯和之气），含其德（得道曰德）……”正是论说“至人”体道修养的“纯气之守”。（按：这段寓言亦见《庄子·达生》。）

其二，列御寇为伯昏无（读冒）人射箭。在平地上射，拉满弓弦，置杯水于肘上，箭射出，紧接前面的箭，一支支箭连续射出。伯昏无人看了说：“是射之射（有心为射箭而射箭），非不射之射也（指心神超然射箭之外的射箭）。”

伯昏无人与列子由平地上高山，说：看看你能射吗？伯昏无人“登高山，履危石，临百仞之渊，背逡巡（欲进不进），是二分垂在外（脚掌有一半悬在崖外），揖御寇而进之（拱手请他射箭）。”这时，列御寇吓得伏在地上，汗流至踵（意指心慌意乱）。

伯昏无人对他说：“夫至人者，上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。今汝怵然有恂（通胸，眨眼）目之志（恐惧得眨眼睛），尔于中（指射箭的奥妙）也，殆矣夫！”（殆，如今言之“糟糕”）

这里又讲“纯气之守”的至人，说体道的至人能够“上窥青天，下潜黄泉，挥斥八极，神气不变。”

其三，商丘开的故事。商丘开年老贫穷，不得不投在晋国范氏之子子华的门下，常受欺侮。一次，子华及门客与商丘开登上高台，欺骗他说：“有能自投下者，赏百金。”他“遂先投下，形

若飞鸟，扬于地，肌（肌）骨无砒（读毁）。”子华认为是偶然的，未予赏金。

子华之党徒又欺骗商丘开，指着河曲水深的角落，说“彼中有宝珠，泳可得也。”他跳入水中去摸，“既出，果得珠焉”。

俄而，范氏储藏室发生大火，子华对商丘开说：“你能入火取锦，所得多少，赏给你。”他面无难色，“入火往还，埃不漫，身不焦！”

范氏之党认为他有道，表示谢意，并且向他问“道”。商丘开回答，我没什么“道”，听说范氏的势力大，“能使存者亡，亡者存；富者贫，贫者富。”我来到以后，认为子华之党所说的都是实话，所以我“唯恐诚之之不至，行之之不及，不知形体之所措，利害之所存也，心一而已。物亡（无）连（阻碍）者，如斯而已。”

幸我听说此事，告之孔子，孔子说：“夫至信之人（忘掉了自身）可以感物也，动天地，感鬼神，横六合而无逆者，岂但履危险、入水火而已哉！”

以上三个寓言有其内在联系，前两个说的是“纯气之守”的“至人”；后一个说的是“至信之人可以感物”。其中的共同点，都提到潜水不窒，蹈火不热。所谓“至人”，自然是得道者。

再，赵襄子狩猎，见有人从石壁中出的寓言，及神巫自齐国来、壶子难倒神巫的寓言，亦属这一类。

（四）技艺惊人，妙得天功

从《黄帝篇》可以看到列子学派的两类自然哲学，一类是“圣人”式的内在体道，超升到华胥之国、列姑射山、入水不濡、入火不焦等幻化境界，性质属于人生哲学，已如前述。跟着所述的寓言是另一类，即百工众技通过劳动实践，熟练掌握技艺规律，从而出神入化，妙得天功。这类寓言颇多，择其要简述之。

1. 梁鸯养虎。梁鸯是周宣王主管畜牧的牧正手下的役人，能养野禽兽。他讲到养虎之法：

凡顺之则喜，逆之则怒，此有血气者之性也。……夫食（饲）虎者，不敢以生物（活的动物）与之，为其杀之之怒也；不敢以全物与之，为其碎之之怒也。时其饥饱，达（疏导）其怒心，虎之与人异类，而媚养己者，顺也；故（训“则”）其杀之，逆也。然则吾岂敢逆之使怒哉？亦不顺之使喜也……

梁鸯所说的“养虎之法”，是从实践经验中摸索出的规律。而自然本体的“道”，具有无穷尽的生命力，又是天地、万物运作的总规律。梁鸯从养虎的经验中摸到了上述的特殊规律（即是“理”），在道家看来是“道”之体现。

按：梁鸯养虎的寓言亦见《庄子·人间世》。许抗生先生认为，系《人间世》抄袭了《黄帝篇》^①，因为《黄帝篇》文字完满，而《人间世》仅仅是简要摘录。这又是《列》先《庄》后的铁证之一。

2. 丈夫蹈水。这是写作精彩的寓言，原文：

孔子观于吕梁，悬水（瀑布）三十仞，流沫三十里，鼋鼉鱼鳖之所不能游也。见一丈夫游之，以为有苦而欲死者也，使弟子并流而承（拯救）之。数百步而出，被（披）发行歌，而游于棠行（塘下）。

孔子从而问之曰：“……向吾见子道之（指蹈水），以为有苦而欲死者，使弟子并流将承（拯）子。子出而被（披）发行歌，吾以为子为鬼也，察子，则人也。请问蹈水有道乎？”

曰：“亡，吾无道。吾始乎故（自然生成的素质），长乎性（游水技能随自身本性而增长），成乎命（顺任自然之理而

^① 许抗生：《〈列子〉考辨》，《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版。

成；“必者，天之命也。”见帛书《经法·论》命，指客观必然性），与孺（水之漩涡之中心似脐）俱入，与汨（疾涌而出的水流）偕出。从水之道而不为私焉。此吾所以蹈之也。

孔子曰：“何谓始乎故，长乎性，成乎命也？”曰：“吾生于陵（读凌，凌水）而安于陵（凌），故也；长于水而安于水，性也；不知吾所以然而然，命也（非有主宰的天命，系自然主义的‘天之命’）。”

显然，这位蹈水者，生活于凌水特定环境、条件下，通过多年游水的实践，深知水性，熟练把握了蹈水的规律，多么神妙！这是一种“知其然，不知其所以然”的经验性的体道。

按：这段寓言亦见《庄子·达生》，文字相同，很可能抄自《列子·黄帝》。

3. 佝偻者承蜩。这也是有名的故事，亦见《庄子·达生》。孔子去楚国，出于树林中，见弯腰驼背的佝偻者，用顶端涂有树脂的竹竿在黏捕树上的蜩（即蝉）。

孔子问：“子巧乎！有道邪？”佝偻者回答：“有道也。”他说了一番“承蜩之道”：经过了五六个月，我练到在竹竿顶上叠放两颗弹丸而不坠落，那么能逃走的蝉就很少了；接着，竹竿顶上叠放三颗弹丸而不坠落，那么十只蝉只能逃走一只；竹竿顶上叠放五颗弹丸而不坠落，捕蝉就像随手拾取一样了。……虽然天地广大，万物繁多，但我只看见蝉的翅膀，不回头，不侧视，不让其他事物分散我的注意力，“何为而不得？”

孔子对弟子们赞扬说：“用志不分，乃凝于神。”按：这话是画龙点睛，意即：精神专一，才能得道。

丈人曰：“汝逢衣（儒服，袖子宽大）徒也，亦何知问是乎？修汝所以，而后载言其上。”

按：此寓言收在《庄子·达生》篇内，其末尾“丈人曰：‘汝逢衣徒也……’”一段被删掉，可见《达生》仍是抄《黄帝篇》，亦

《列》在《庄》前之一证。

4. 狙公养猴。庄学《齐物论》有摘引，全文在《黄帝篇》。寓言是，宋国有狙公，爱猴，养之成群，能解猴之意，猴亦懂狙公之心。狙公损其家人的口粮，以满足猴群之食欲。不久，粮食匮乏，准备限制猴子的供给。

狙公“恐众狙（猴）之不驯于己也，先诳之曰：‘与若芋（橡栗），朝三暮四，足乎？’众狙皆起而怒。俄而曰：‘与若芋，朝四而暮三，足乎？’众狙皆优而喜。”

物之能鄙相笼（笼络），皆犹此也。圣人以智笼群愚，亦犹狙公之以智笼众狙也。名实不亏，使其喜怒哉！

显然，这个寓言含有深意，举出狙公以智巧欺骗猴子的事例，而旨在批评统治者以智巧变换花样来欺骗人民群众，无疑有积极意义。

然而《庄子·齐物论》并不全抄，只是行文中摘其要：“劳神明为一而不知其同也，谓之‘朝三’。何谓‘朝三’？狙公赋芋，曰：‘朝三而暮四。’众狙皆怒。曰：‘然则朝四而暮三’，众狙皆悦，名实未亏而怒喜为用，亦因是也。”由此进一步证实，《齐物论》确以此则寓言作为思想资料。

附带提到，篇内的“纪渚子为周宣王养斗鸡”、“海上之人有好沔乌者”等寓言，也属于这一类。

（五）修道过程中的曲折——炫智、骄矜

修道修养总要有个过程，难免发生曲折，还得向师友虚心求教。篇中有两段寓言：

首先，列子的自我炫耀。大意是：列子到齐国，中途返回，遇见好友伯昏瞍人。瞍人问他为何去而复返，列子说：“我感到惊恐。”瞍人问：“为何惊恐呢？”列子回答：“我在十家卖酒浆的店铺里喝酒，就有五家争着不收钱请我喝酒。”瞍人说：“这有什么值得惊恐呢？”列子老老实实说：“内心情欲不能解除，便会举止媚俗，外

表光鲜，靠外表的炫耀以镇慑人心……卖浆者为利甚薄，尚且这样奉承我；更何况万乘之主，定会任我以国事，考我之功绩，我因此便感到惊恐了！”

没过多久，伯昏瞍人去看望列子，见厅堂外摆满了鞋子（古俗：进入居室，脱下鞋子，即“屨”，摆在室外），知道来了不少宾客，是来依附他。瞍人看了一会，没说什么，便走回去。迎候宾客的人告知列子，列子赶紧去追瞍人，说：“先生既然来了，难道不给我留下点药石之言吗？”

伯昏瞍人说：“……果然，有人来依附你了。并非是你能够使别人依附你，而是你不能够使别人不来依附你。……炫耀智巧而讨人欢心，只会被外物动摇自己的本性，这有什么意义呢？同你来往的人所说的细巧媚惑的言论，不合于大道，尽是些毒害人心的货色，有什么好处呢？（以上仅仅是摘要，原文较长而又难读。）

紧接着，是批评杨朱骄矜自负的寓言，亦简述其大意：

杨朱南去沛邑，老聃西游去秦国，在大梁（今开封市）二人相遇。老子对他说：“起初我认为你可以教诲，现在看来是不可教了。”杨朱默默不言。

来到客舍，杨朱恭恭敬敬地给老子送进盥漱的面巾梳篦，然后脱去鞋子，双膝跪地前行，说：“刚才听了先生的话，行走间不空闲，未敢动问；现在得闲了，请给以指教。”

老子说：“你高视阔步，目中无人，自以为了不起，谁能与你一起相处呢？要记住：‘大白若辱，盛德若不足。’”（《老子》四十一章）

杨朱肃然起敬，变了颜色说：“敬服您的教诲了。”……

这两则寓言是有内在联系的，均收在《庄子》书内。前者见《列御寇》，后者见《寓言篇》，分在两处。然而，宋代苏轼读《庄子》很仔细，敏锐察觉《庄》书分在两处的两个寓言有思想联系，他在《庄子祠堂记》文中说：“《寓言篇》末，当连《列御寇篇》

首。”王叔岷先生就此指出：“二章之文义，实应相连。”^①而这种相连，如今察知，确系《列子·黄帝篇》之本来面貌。据此可证，《黄帝篇》在前，《庄子》书在后，把相连之处分开来了。

（六）解释老子学“柔弱胜刚强”

篇内后面数段，有论及老学“柔弱胜刚强”。原文摘其要：

天下有常胜之道，有不常胜之道。常胜之道曰“柔”，常不胜之道曰“强”。二者易（原作“亦”）知，而人未之知。

粥（音玉）子曰：“欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强；观其所积，以知祸福之乡。强胜（靠刚强取胜）不若己，至于若己者刚（刚字，应为“戕”，残害。张湛注：“必有折也。”折字之意与“戕”合）；柔胜出于己者（超过自己的），其力不可量。

老聃曰：“兵强则灭，木强则折。柔弱胜生之徒（徒，指类别），坚强者死之徒。”（见《老子》七十六章）

文意很清楚，应注意两点：1. 其中引粥子的话，“欲刚，必以柔守之；欲强，必以弱保之”，这话十分重要。读《老子》，往往一味重柔弱，好像老子不讲刚强，似未得老子学本义。这是托粥子之言，“刚，以柔守之；强，以弱保之”，讲清了“刚与柔”、“强与弱”之间的辩证关系，对于准确理解“柔弱胜刚强”本义大有益处。2. “积于柔必刚，积于弱必强；观其所积，以知祸福之乡（向）”，玩味其语意，帛书《十大经·雌雄节》有“德积者昌，殃积者亡。观其所积，乃知祸福之乡（向）”，两处极为近似，《十大经》作者读过古《列子》书，效其文意句法而写作。

^① 此处所言苏轼《庄子祠堂记》等资料，均据王叔岷先生《读庄论丛》，在《道家文化研究》第十辑，上海古籍出版社1996年版第227页。

总括说，我们研习《黄帝篇》有如下的体会：

1. 《列子》首篇《天瑞》、次篇《黄帝》均不伪，都是庄子学据为思想资料进而发挥，形成宏论。列子先于庄子，均系道家学派，其据地列学在郑圃（今河南省中牟），庄学在宋之蒙（今河南省民权），都在黄河南岸，两地相距不很远，两个学派无疑有学术交流，庄学受列学影响极深。单从《黄帝篇》考察，篇内多数寓言均被收入《庄子》书内，即是不可推翻的确证。庄周出自列子门下，亦有可能。

2. 《黄帝篇》的寓言内涵丰富，从体道的自然哲学说来，主要可分两大类：一类是“至人”式的体道修养，重“纯气之守”，排除物欲的干扰，从而神游物外，心意自得，超升到“澹然独与神明居”的神妙境界。这属于人生哲学。另一类是，劳动者从实践中认知并把握了出神入化的自然规律，赞颂他们“用志不分，乃凝于神”的精工妙技。这是属于认识途径的“道”之体现，即今之常语“实践出真知”。

3. 篇内多处解释关尹、老聃学派的道家观点，由此足见列子学直接传承《庄子·天下》所述的这一学派。其“解老”言论甚多，以解说“柔弱胜刚强”之精义尤为重要。而庄子学则另为一派，正如《天下篇》所叙述。这是合于道家学派传承之实际的。

后 记

本人攻治先秦诸子，多得良师益友之辅助。遵循唯物主义历史观，力求信史，考实探真，不敢自以为是。新著《稷下争鸣与黄老新学》与《管子新探》为姊妹篇，两书相辅相成，旨在学术上有新的开拓。

说“新”，新在哪里？个人体会：

一是，“稷下学”的深层次探索。田齐稷下学宫是当时百家争鸣、多元互补的学术群体，出自稷下学术熔炉的典籍繁多。如《管子》书系学派著作，好像“小百科”，有其综合性、系统性，进行全面而深入的整体研究多么重要！帛书《黄帝四经》与《管子》书均出自稷下学，对两书进行比较研究，从而促进黄老学术有新的突破。宋尹学派在先秦有重要影响，而《尹文子》长期被错认为是伪书。宋研思想有人说是道家，有人说是墨学，长期未得解决；今作深入探索，确有“道、墨”融合的特色。对《尹文子》其书作缜密考察，尹文道家思想以“名、法”为表层，其深层强调“道治”，实质上是促进“百家争鸣”的殊途同归。田骈、慎到黄老学派过去弄不清其源头之所在，经过精深探索，发现确实传承《列子》黄老学。如此等等，都是稷下学深层次探索的新成果。

二是，在方法论上倡导道、法、儒、墨的比较研究。稷下学犹如一座学术熔炉，来自各地区文化的道、法、儒、墨等学派，在这里都要经过重新熔炼，从而实现各学派的优势互补。趋同而又创新。《稷下争鸣与黄老新学》一书，在方法论上更多地采用“熔炉”式的比较研究，这是同道、法、儒、墨等互不挂钩的垂直式

研究有显著区别。战国到西汉的百家争鸣，是古代“礼崩乐坏”后的新鲜事物，它意味着古代的“现代化”。过去“稷下学”研究未有突破，受此局限，习用道、法、儒、墨等互不挂钩的垂直式研究方法。如今，“稷下学”已经进入深层次开掘的新阶段，因而不能不打开旧眼界，更多地采用“熔炉”式的比较研究方法，以期如实反映学术争鸣和交流等复杂情况。

以上谈这两个“新”，旨在抛砖引玉，“稷下学”的探研尚待深入、再深入！书中不当之处，欢迎批评、指正。

本书之出版，得到中国社会科学院科研局拨给出版基金的资助。中国社会科学出版社李树琦先生等，为此书的出版问世付出了辛勤劳动，这里表示诚挚的感谢。

胡家聪记于 1998 年春

时年 77 岁