

第3卷 民族文化
第4卷 制度文化
第5卷 教化与礼仪

第7卷 科学技术
第8卷 文艺

第9卷 宗教与民俗
第10卷 中外文化交流

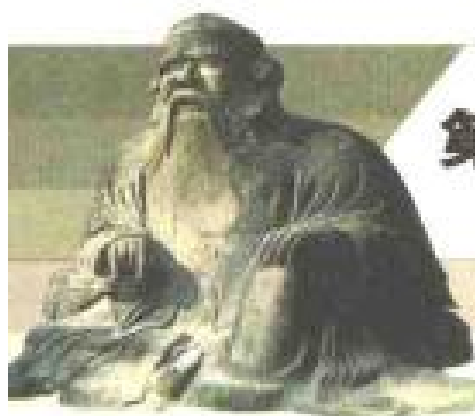
第1卷 历史文化
第2卷 沿革
第6卷 地域文化

中华文化
通志

第6卷
【学术】

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

诸子学志



郭齐勇
吴根友 撰

中华文化
通志

第

6

【学术】

◎ 中华文化通志编委会编
◎ 上海人民出版社

诸子学志



K203
Z669
:6(2)

中华文化通志·学术典 (6—052)

庞朴 主编

诸子学志

郭齐勇 吴根友 撰

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路54号 邮政编码 200020)

印刷 深圳中华商务联合印刷有限公司

开本 880×1270毫米 32开

字数 331,000

印张 13.625

插页 1

版次 1998年10月第1版

印次 1998年10月第1次印刷

书号 ISBN7—208—02305—0/K·524

141590

《中华文化通志》编委会

编委会主任 萧 克

编 委 李学勤 宁 可 王 尧 刘泽华
孙长江 庞 朴 陈美东 刘梦溪
汤一介 姜义华 陈 昕 朱金元
张国琦

办公室主任 张国琦

办公室副主任 王科元

策 划 姜义华 张国琦

7624/18

141590

诸子学志

作者简介

郭齐勇,1947年生。武汉大学哲学博士,哲学系教授。著有《文化学概论》、《熊十力思想研究》、《钱穆评传》(合著)等。

吴根友,1963年生。1992年在武汉大学获哲学博士学位。现执教于武汉大学哲学系。著有《四书五经简注》、《中国社会思想史》。发表论文20余篇。

总 序

中华文化绵延了五千年的历史，起伏跌宕；哺育着差不多五分之一人类的身心，灿烂辉煌。它坦诚似天，虚怀若谷，在漫长的岁月里，广袤的土地上，有过无私奉献四面传播的光荣，也有过诚心求教八方接纳的盛事。它以直，健以稳，文而质，博而精，大而弥德，久而弥新，昂然挺立于世界各民族文化之林。

任何一个民族的文化，勿论东西，不分大小，都有它自己的土壤和空气，都有它自己的载体和灵性，当然也就都有它自己的长处和短处，稚气和老练。准乎此，任何一个民族的文化，都有它存在和发展的天赋权利，以及尊重异质文化同等权利的人间义务。每一民族都需要学习其他文化的各种优点，来推动自身发展；都应该发扬自身文化的一切优点，来保证自己的存在，缔造人类的文明乐园。

现在，当二十世纪的帷幕徐徐降落之际，为迎接新世纪的到来，中华民族正在重新检视自己，以便在新的世界历史发展中，准确地找到自己的地位。呈现在读者面前的这部百

卷本《中华文化通志》，便是我们为此而向新世纪的中国和世界做出的奉献。

《中华文化通志》全书共十典百志。

唐人杜佑著《通典》，罗列古今经邦致用的学问，分为八大门类，“每事以类相从，举其始终”，务求做到“语备而理尽，例明而事中，举而措之，如指诸掌”。《通典》的这一编纂方法，为我们所借用。《中华文化通志》分为十典：历代文化沿革典、地域文化典、民族文化典、制度文化典、教化与礼仪典、学术典、科学技术典、艺文典、宗教与民俗典、中外文化交流典。每“典”十“志”。历代文化沿革典十志，按时序排列。地域文化典十志，主要叙述汉民族聚居区域的地域文化，按黄河流域、长江流域、珠江流域排列。民族文化典十志，基本上按语系分类排列。中外文化交流典十志，按中国与周边及世界各大区域交往分区排列。其余各典所属各志，俱按内容排列。

宋人郑樵《通志·总序》有曰：“古者记事之史，谓之志。”“志者，宪章之所系。”指的是，史书的编纂关系到发掘历史鉴戒之所在，所以，编纂者不能徒以词采为文、考据为学，而应在驰骋于遗文故册时，“运以别识心裁”，求其“义意所归”，承通史家风，而“自为经纬，成一家言”。（章学诚《文史通义·申郑》）

本书以典、志命名，正是承续这样的体例和精神。唯本书为文化通志，所述自然是文化方面诸事，其编撰特色，可以概括为“类”与“通”二字。

“类”者立类。全书十典，各为中华文化一大门类；每典十志，各为大门类下的一个方面；每志中的“编”“章”“节”“目”，亦或各成其类。如此依事立类，层层分疏，既以求其纲目分明，论述精细，也便于得门而入，由道以行，俾著者、读者都能于浩瀚的中华文化海洋里，探骊得珠，自在悠游。

“通”者贯通。书中所述文化各端，于以类相从时，复举其始终，察其源流，明其因革，论其古今。盖一事之立，无不由几及显，自微至著，就是说，有它发生和发展的历史。弄清楚了一事物一制度一观念的演变轨迹，也就多少掌握到了它内在本质，摸索到了它的未来趋势。

“通”者汇通。文化诸事，无论其为物质形态的，制度形态的，还是观念形态的，都非孤立存在。物质的往往决定观念的，观念的又常左右物质的；而介乎二者之间的制度，固受制于物质与观念，却又不时反戈一击，君临天下，使制之者大受其制。其内部的诸次形态之间，也互相渗透，左右连手，使整个文化呈现出一派斑斓缤纷的色彩。中华文化是境内古今各民族文化交融激荡的硕果；境外许多不同种的文化，也在其中精芜杂存，若现若隐。因此，描绘中华文化，于贯通的同时，还得顾及如此种种交汇的事实，爬梳剔理，还它一个庐山真面目。此之谓“汇通”。

“通”者会通。“会”字，原义为器皿的盖子，引申为密合；现在所说的“体会”、“领会”、“会心”、“心领神会”等，皆由此得义。《中华文化通志》所求之通，通过作者对中华文化的领悟，与中华民族心灵相体认，与中华文化精神相契合。

这就是《中华文化通志》依以架构旨趣之所在。是耶非耶，知我罪我，恭候于海内外大方之家。

《中华文化通志》由萧克将军创意于1990年。1991年先后两次在广泛范围内进行了论证。1992年组成编纂委员会。十典主编一致请求萧克将军担任编委会主任委员，主持这一宏大的文化工程。1993年1月和1994年2月，全体作者先后齐集北京、广东花都市，研究全书宗旨，商定典志体例，切磋学术心得，讨论写作提纲。事前事后，编委会更多次就全书的内容与形式、质量与速度、整体与部分、分工与协作等问题，进行研究讨论。近二百位作者进行了创造性构思和奋斗式劳作。这项有意义的工作得到了中央领导同志以及各界人士的热情支持。编委会办公室承担了大量的日常工作。上海人民出版社承担了本书出版任务，并组织了高水准高效率的编辑、审读、校对队伍，使百卷本《中华文化通志》得以现今面貌奉献于世人面前。我们参与这一工作的全体成员带着兴奋而又惶恐的心情，希望它能给祖国精神文明建设大业增添些光彩，更期待着读者对它的不当和不足之处给予指正。

《中华文化通志》编委会

内容提要

我国先秦诸子的思想与著作，是世界文化宝库中的无上精品，是我国人民几千年来不可替代的精神食粮。时至今日，它仍然是滋养我们身心的不可多得的雨露甘泉。

本书记述了先秦时期的主要学术流派、代表人物的思想与著作，以及后人对它(他)们的研究。首先从总体上论述了诸子产生的时代背景与文化背景，诸子之“九流十家”及最初的子学史观，诸子之发展脉络与综合统一；然后分别论列了儒家、道家、墨家、法家、名家、兵家、阴阳家与杂家。本书涉及到的主要思想家、学者、学说或著作有：孔子、孔门弟子、孟子、荀子、晏子；老子、文子、列子、杨朱、庄子、管子与稷下学派、《黄老帛书》；墨子及其学派；李悝、申不害、慎到、商鞅、韩非；邓析、尹文、惠施、公孙龙；孙武、吴起、孙臆、尉繚；邹衍与阴阳五行学说；《吕氏春秋》与《淮南子》等。书中分章列有历代子学研究者关于某家子书的主要整理与研究书目。

全书重点介绍了作为人格典范的先秦诸子的生平行迹、学术思想及其历史影响。通过本书，可以把握子学的概貌，体悟诸子关于自然、社会与人生的睿智，并提供进一步探讨的门径与线索。

《中华文化通志》编辑出版人员

(以姓氏笔画为序)

总 决 审 陈 昕
总 顾 问 余志明
总 监 制 郁椿德

编辑部主任 朱金元
编辑部副主任 虞信棠
责任编辑 王有为 王界云 孔令琴 叶亚廉 朱子恩
朱金元 汤中仁 苏贻鸣 杨承紘 李 卫
李文俊 李远涛 吴书勇 宋慧曾 张 玫
张 臻 张美娣 陆凤章 胡小静 郝盛潮
秦建洲 顾兆敏 夏绍裘 唐继无 曹文娟
曹培雷 屠玮涓 虞信棠
责任编辑 王有为 王树鸣 王界云 宋 存 严忠树
吴慈生 张 玫 张满鸿 周琪生 柳肇瑞
胡小静 钱雪门 高登瀛 夏国智 黄行发
魏允和
装帧设计 吕敬人工作室
美术编辑 孙宝堂
监 制 戴 弘
技术编辑 沈树德 吴 坚 何永康 姜华生 曹伯祥
责任编辑 王秀菊 张新宇 陆永洲 陆秉熙 顾伟民
唐毓华 谈 维 陶雪英 龚养耿
编 务 朱玉堂 张大潮

目 录

第一章 导论	1
第一节 诸子产生的时代背景与文化背景.....	1
第二节 诸子之九流十家及最初的子学史观.....	8
第三节 诸子之发展脉络与综合统一	22
第四节 诸子和诸子学的历史命运	30
附录一：关于诸子的汇编	38
附录二：二十世纪关于诸子通论及考证等研究资料简目	43
第二章 儒家	49
第一节 总论	49
第二节 孔子	54
一、天道观	55
二、人文观	58
三、“仁”的学说	60
四、教育思想	63
五、关于孔子的研究资料和研究进展	67
第三节 孔门弟子与再传弟子	69
一、颜回	70

二、曾参	71
三、子夏	72
四、子思	73
五、关于孔门弟子的研究资料	75
六、其他再传弟子	76
第四节 孟子	78
一、性善论	79
二、仁政学说	83
三、人格修养论	85
四、孟子的历史地位与历代研究概况	86
第五节 荀子	88
一、性恶论	90
二、礼论	92
三、天论	96
四、正名学说	98
五、荀子的历史地位与历代研究概况	100
第六节 广义的早期儒家——晏子	101
一、行仁、重礼、爱民、轻神	102
二、《晏子春秋》其书	104
附：儒家书目举隅	108
第三章 道家	119
第一节 总论	119
第二节 老子	123
一、道论	126
二、政治论	128
三、人生论	130

四、辩证法思想·····	132
五、老子思想之流行·····	133
第三节 文子与关尹子、杨朱、列子·····	141
一、文子·····	141
二、关尹子、杨朱、列子·····	150
三、《文子》、《列子》的思想流行·····	156
第四节 庄子·····	158
一、道论·····	161
二、人生论·····	163
三、相对主义与辩证法·····	167
四、知识论·····	170
五、庄子思想的流行·····	172
第五节 《黄老帛书》·····	178
一、道论·····	179
二、政治思想·····	181
三、辩证法思想·····	183
四、《黄老帛书》思想的流行·····	186
第六节 《管子》与稷下道家·····	187
一、道论·····	189
二、政治思想·····	191
三、稷下道家·····	194
四、《管子》思想的流行·····	199
第七节 其他道家——鹖冠子及其他·····	201
附：道家书目举隅·····	209
第四章 墨家·····	225
第一节 总论·····	225

第二节 墨子其人其书及其学派·····	227
一、墨子其人·····	227
二、《墨子》其书·····	228
三、墨家学派·····	231
第三节 墨家思想·····	234
一、兼相爱与交相利·····	235
二、“天志”、“明鬼”与“非命”、“节葬”·····	238
三、“三表法”与“心之察辨”·····	241
四、名、辞、说、辩·····	242
第四节 墨学的历史地位与墨学研究·····	245
附：墨家书目举隅·····	249
第五章 法家·····	253
第一节 总论·····	253
第二节 前期法家·····	258
一、管仲·····	258
二、子产·····	260
第三节 李悝、吴起、申不害、慎到·····	261
一、李悝·····	261
二、吴起·····	263
三、申不害·····	263
四、慎到·····	266
第四节 商鞅·····	269
一、其人其书·····	269
二、边利尽归于兵，市利尽归于农·····	270
三、重罚轻赏 居官守法·····	271
四、治世不一道 便国不法古·····	272

五、历史地位及其影响·····	273
第五节 韩非 ·····	274
一、其人其书·····	274
二、以法为教 以吏为师·····	276
三、人皆自利 君国之利在耕战·····	280
四、世异则事异 事异则备变·····	283
五、历史地位及其影响·····	285
附：法家书目举隅·····	287
第六章 名家 ·····	292
第一节 总论·····	292
第二节 邓析·····	296
第三节 惠施·····	299
一、惠施其人·····	299
二、十大命题·····	300
第四节 公孙龙·····	303
一、其人其书·····	303
二、白马论与坚白论·····	306
三、指物论与名实论·····	308
四、后人的研究·····	312
第五节 尹文与其他名家·····	313
一、尹文·····	313
二、其他名家·····	316
附：名家书目举隅·····	317
第七章 兵家 ·····	321
第一节 总论·····	321

第二节 孙武	325
一、其人其书	325
二、经之以五 较之以计	328
三、避实就虚 奇正相生	333
第三节 《司马法》与《吴子》	336
一、《司马法》	336
二、《吴子》	340
第四节 孙臆	344
一、其人其书	344
二、贵势重道 盈虚相变	346
第五节 《六韬》与《尉缭子》	350
一、《六韬》	350
二、《尉缭子》	353
附：兵家书目举隅	356
第八章 阴阳家	365
第一节 总论	365
第二节 邹衍	368
第三节 阴阳五行学说	372
第九章 杂家	380
第一节 总论	380
第二节 《吕氏春秋》	381
一、吕不韦与《吕氏春秋》	381
二、论天道	386
三、论人事	390
四、论察识	395

五、价值与影响·····	396
第三节 《淮南子》 ·····	398
一、刘安其人·····	398
二、《淮南子》其书·····	400
三、原“道”与“气”·····	402
四、地位与版本·····	405
附：杂家书目举隅·····	406
参考文献 ·····	412
后 记 ·····	418

第一章 导 论

第一节 诸子产生的时代背景与文化背景

“诸子”，指我国周秦汉魏，特别是周秦之际、秦汉之际不同的学术流派、思想家、社会活动家、教育家、学者及其著作。周秦之际，诸子蜂起，大家辈出，学派林立，著作繁富，云蒸霞蔚，气象万千，是我国文化思想史、学术史和教育史上第一个光辉灿烂的黄金时代。

从世界文化史来看，公元前八世纪至二世纪前后，古代西方的希腊，南方的埃及，东方的印度、波斯与中国，这几个高度发达的文化民族，同时之间好像把神宫宝盒给打开了一样，第一流的神奇人物统统出现了。在希腊，神话、史诗、数学、哲学十分繁荣，悲剧诗人、数学家、哲学家，如荷马、赫西俄德、三大悲剧家及毕达哥拉斯、赫拉克利特、巴门尼德、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等等，统统涌现出来。在埃及，从旧王朝转变为新王朝，在宗教上有很多宝典出来了，在艺术上有许多雕刻、建筑、绘画出来了。在波斯，琐罗亚斯德出现了。在印度，四《吠陀》、《奥义书》，一直到数论派的哲学、大小乘佛学等都出来了。在中国，六经（《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》）出现了，诸子（孔子、墨子、老子、孟子、庄子、荀子等等大哲）出现了！释迦牟尼、孔子、

苏格拉底先后于公元前六世纪至前四世纪出现于印度、中国、希腊。当时各方面天才都涌现出来,形成古代各民族最辉煌的文化精神成就。这就是雅斯贝尔斯所说的“轴心时代”。这是人类精神的源头活水!

从中国文化史来看,自公元前 770 年周平王东迁洛邑到公元前 221 年秦统一中国的春秋战国时期,是所谓五霸七雄逐鹿中原,纷争鼎立之际。周的本土既丧于戎,周的南国又亡于楚,所以,一入春秋,周室便开始衰微。中原国家纷乱,周边诸国却乘机开疆拓土。齐尽东海,晋灭诸狄,燕有辽东,鲁开淮泗;至于楚、吴、越,本在周的疆域之外,秦是后起的诸侯国。列国兼并之战,无以复加。

“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”的西周宗法制度逐渐解体。西周的土地、财产、权力都属天下之大宗——天子所有,并逐层依照嫡长子继承制、封邦建国制和宗庙祭祀制度等规范,分别分封给诸侯、卿大夫、士。东周时期,随着牛耕和铁制农具的使用,农业生产力进一步提高,井田制被破坏,土地国有形态之“公田”逐渐变成“私田”。周天子的权威被削弱了,代之而起的权威是实力和利益。这就是孔子所说的“礼乐征伐自天子出”变成“自诸侯出”、“自大夫出”和“陪臣执国命”的时代。陪臣是大夫的家臣。天子以诸侯为臣,诸侯以大夫为臣,大夫又自有家臣。因而大夫对于天子,大夫的家臣对于诸侯,是隔了一层的臣,都称之为陪臣。《周礼·郊特牲》说:“故天子微,诸侯僭;大夫强,诸侯胁;于此相贵以等,相觐以货,相赂以利,而天下之礼乱矣。诸侯不敢祖天子,大夫不敢祖诸侯,而公庙之设于私家,非礼也,由三桓始也。”按,三桓指春秋后期掌握鲁国政权的三家贵族孟孙氏、叔孙氏、季孙氏,是鲁桓公的后裔。三桓削弱了鲁公室。到孔子时,国家政权离开鲁君到大夫之手,已经四五代了。把公室宗庙设于私家,在私人庭院中用 64 人奏乐舞蹈,享受过去周天子才能享受的规格,都是季氏等大夫们的作为。这只是一个例子,表明旧的秩序被打破了。

那是一个社会大变革、大动荡的时代。列国间、贵族间为资源、财产和权力的再分配争斗不休，夺取城池、土地、农人的战争愈演愈烈。土地私有化及土地买卖的出现，打破了贵族世袭土地的旧例，集体生产的农耕方式逐渐向以家庭为单位的个体生产形式过渡。

文化、学术、教育乃至典籍的垄断亦失去了原有的经济支柱和政治依据，形成孔子所谓“天子失官，学在四夷”（《左传·昭公十七年》）的局面。按西周的体制，学术与教育只可能以国家公有的方式出现，这就是“学在官府”、“官守学业”、政教一体、官师一体。典册秘籍、图书文物与礼乐器具等都收藏在官府之中，担任礼乐之职、执掌文化教育学术事业的人，既是师又是官，是一些世代相传的职业文化人。他们有的就是贵族，或者是贵族中等级较低的人，或者是为贵族服务的人。

周天子政治权力中心的旁落及其向强势诸侯国的转移，各诸侯国内纷纷出现的旧秩序崩坏、旧价值瓦解，即“失序”的状态，导致文化学术教育中心的下移。天子与诸侯官府中的典籍文物、礼乐器具及掌管它们的官师合一的司礼、司乐或所谓祝、巫、卜、史^①等等，逐渐下移，流散于民间。而政治上、经济上逐渐强盛起来的新兴阶级迫切要求打破“学在官府”的垄断地位，需要开放典籍文物，掌握知识文化，接受教育，培育人才，而且他们也有力量供养得起礼乐文明的器

^① 据《周礼·宗伯礼官之职》，祝官掌祝辞以事鬼神；巫则舞雩以祈雨，作人神中介；卜官掌占、卜之法，并测邦国大事。以上皆与事神祈福有关。一说祝官有司祭之祝，有司历之祝（包括历象、历数、占验）。至于史官，或以为掌管图书典册文籍，记载政典史实，如《庄子·天下》所谓“其明而在数度者，旧法世传之史”，又如清人汪中在《述学·周官征文》中说：“西周之世，王朝之政典，大（太）史所记，列国之官世守之，以食其业，官失而师儒传之”；或以为其职分不过是敷衍文意，铺张文辞，所谓“辞多则史”，“繁于文采则见以为史”（见《仪礼·聘礼》和《韩非子·难言》）。要之，他们都以世袭的职业和技术为王室服务。《礼记·王制》：“凡执技以事上者，祝、史、射、御、医、卜及百工。”或者说，殷周的学术主要就是占筮礼仪，而学者主要就是祝、巫、卜、史。

物及其精通者。所有这些,都为文化学术教育的私有化创造了条件。

上古学术为贵族阶级所特有。其具体表现是:贵族封建,立足于宗法,国家就是家族的扩大。宗庙里祭礼辈分的亲疏,规定了贵族间地位的高低。宗庙里的谱牒,就是政治上的名分。大祭前有会猎,天子祭礼,诸侯毕至助祭,祭后有宴享,表示相互间的联络与名分。宗庙的宰和掌礼的相,便是主持这些名分的人。临祭有歌颂,有祈祷,有盟誓。颂词、祷文、誓书的保存,便成为后来的“经”。宗庙里的祝史还兼掌占星气候,布历明时,使民间得以依时耕稼。古典文献也记载着祖先相传的灾异及其说明。由官府保藏而由王官们世代掌守的文献,主要用于教育太子。据《国语·楚语上》,申叔时答楚庄王问太子教法,所得到的典籍,除《春秋》外还有《世》、《诗》、《礼》、《乐》、《令》、《语》、《故志》、《训典》等。记载历代兴衰治乱的史书及“法则度量,刑辟图籍”,即古典文献、典章制度,包括算术、方技、兵书、律令,均由“官人”世代相传,“以持王公”,官人则“不知其义,谨守其数,慎不敢损益也”(《荀子·荣辱》)。一些史官亦只知其文而不知其文之实,《礼记·郊特牲》所谓“失其义,陈其数,祝史之事也”。足见从西周以迄春秋中期,学术仅为王官所有,掌管文献的官人不能自由创造发挥,更不能向外流传,民间也没有著述。这是贵族王官之学时期。

礼本为祭祀,推扩而为古代贵族的生活方式和习惯,具有宗教的意味和政治的效用。因为那时宗教、政治、伦理、教育、学术浑沦不分。祭礼的动摇,标志着周天子封建制度的崩溃。一切非礼,逐渐从贵族的奢侈中产生,亦从新兴阶级的崛起中产生。原为贵族的庶孽子弟或较低级的贵族子弟的“士”们,离开王室,变成为“游士”或私人之“师儒”。他们有学问技术,精通礼乐史籍。是他们把王官之学带到了列国民间,使平民有了受教育的机会,从而将贵族之学演变为平民之学。

也就是说,原来通晓“六艺”(礼、乐、射、御、书、数)技能和知识的

“士”们，失去了官位和职守，不可能再世袭爵禄，便以“六艺”技能和知识到民间自谋生计。据《论语·微子》记载，原在周王室司乐的乐官（乐师）太师挚逃到了齐国，亚饭乐师干逃到了楚国，三饭乐师缭逃到了蔡国，四饭乐师缺逃到了秦国，打鼓的方叔入居黄河之滨，摇小鼓的武入居汉水之涯，少师阳和击磬的襄入居海边（按，古代天子、诸侯用饭都得奏乐，所以乐官有“亚饭”、“三饭”、“四饭”之名）。乐师的情况如此，其他方面的官（师）也就可想而知了。礼官流散于民间之后，教民习礼，穿戴峨冠博带，常在贵族或新兴阶级交际酬酢及民间举行冠、婚、丧、祭等礼仪场合出现。

贵族制度的崩溃，封闭社会的解体，半开放社会的形成，促使庶民阶级崛起。彼时，“士”成为一个十分活跃的阶层。他们或能文或能武，十分有能量，且交通频繁。各诸侯国的执政者出于巩固统治权力和提高声望的目的，争先“招贤纳士”，重视人才，兴起了养士、用士之风。春秋五霸之一的齐桓公的霸业便与他养“游士”、举“匹夫之善”有关。到了春秋末期，不仅公室（国君），而且私门（权豪）都争相养士。私门如齐陈成子、鲁季昭子等，养士以扩张势力，集中智谋，发展自己，削弱公室。到了战国，养士达到高潮。国君如秦穆公、魏文侯、齐威王、齐宣王、梁惠王、燕昭王等都曾大规模地养士。尤其是齐威、宣王，建筑了高门大屋的稷下学宫。稷下一度成为自由知识分子集聚讲学、争鸣学术的一个中心。卿相如齐国的孟尝君（田文）、赵国的平原君（赵胜）、楚国的春申君（黄歇）、魏国的信陵君（无忌）以及秦相吕不韦等，养士都以千计。当时社会舆论已经用士的聚散来衡量一国政治的兴衰，所谓“得士者存，失士者亡”，表明“士”已成为纵横天下的一股现实的社会力量。“士”即是“诸子”百家异说兴盛的社会基础。

养士之风有赖于又进而促进了私学的发展和学术的自由。“官失其守”，文献流布，为私学兴起造成了适宜的土壤。“私人聚徒讲学，私人纂修官书以述为作，亦以孔子为最早。孔子者，我国教育史、学术史

上划时代之学者，周秦诸子之开祖也。孔子以前，有官学，无私人之师儒；有官书，无私人之著述。……诸子以孔子为第一人，诸子之书以《论语》为第一部。”^①私学以齐鲁为发祥地，很快向各地发展。孔子兴办的私学，是贵族王官之学到平民百家之学的转折点。孔子开中国学术史、教育史之新纪元，使学校教育开放到民间，使教师成为自由知识分子，以私家身分讲学。学生亦可自由择师。师生聚集一起，修养道德，探讨现实，参与政治，争鸣学术。墨子也曾创办私学，规模和影响也很大。孔、墨的一部分弟子仍从事民间教育，发展不同学术风格的私学，培育本学派的后生。《吕氏春秋·当染》云：“孔、墨之后学，显荣于天下者众矣，不可胜数。”孔、墨两家是最早的平民学者的典型代表。尔后各家各派也都聚徒讲学。各家私学把老师的言论记录下来，就成为最早的“子书”。如《论语》、《墨子》、《孟子》等等，大都是学生对老师言论的记录，许多段落都以“子曰”、“子墨子曰”、“孟子曰”开头。所谓“子”，是古代弟子尊称其师之词，即我们今人所称的“先生”、“师长”。此类书多由弟子记述或后人编纂。各家私学都有自己的思想学术主张，私学推动了各学派的形成。由于学者不只一人，著作不只一种，于是就有了“诸子”的称呼。

前述文化学术的下移、私学的兴盛、士阶层的崛起、诸子百家的形成，是春秋战国时期社会大变革带来的相互影响、互为因果的四重奏。或者我们也可以说，诸子百家是在文化学术的下移、私学的兴盛和士阶层的崛起的背景下逐渐形成的。

此外，我们也不能不看到，由于铁制工具运用于制简，以及纺织手工业的进步，使得书写工具有了更新，知识文化的载体由甲骨、铭器变为简、帛，进而由简牍刀漆演变为纸帛笔墨，加上书写符号有所简化，致使文化传播手段得以改观，也是“诸子”形成的一个客观条

^① 蒋伯潜：《诸子通考》，浙江古籍出版社1985年版，第5—6页。

件。“竹帛下于庶人”，使民间得以藏书，得以成书，是学术自由的一个前提。

先秦诸子百家的产生，也与不同的文化区域、文化传统有着密切的关系。例如儒家与邹鲁文化，道家与荆楚文化，法家、纵横家、名家与三晋文化和秦陇文化等，有着一定的因缘^①。邹鲁地区过去是商文化区，随着商周文化的互渗和周取代商，周文化逐渐东移。鲁为周公子伯禽的封国，保存了丰富的西周文物典籍。公元前540年，晋国韩宣子访问鲁国，禁不住赞叹：“周礼尽在鲁矣。”西周数百年文化积累形成的儒家经典（如《诗》、《书》、《礼》、《乐》等）和宗法礼乐制度，为邹鲁文化所保护和发展，使鲁国成为儒家文化的发源地，诞生了孔子及其学派。以后的孟轲、荀况是儒家的重要代表。宋国与郑国一带，处于南北文化之间，与邹鲁和三晋文化亦有一些关系，于是诞生了墨翟、宋钐及墨家学派，以及邓析、惠施等辩者。三晋（韩赵魏）处于四战之地，地理上缺乏天然屏障和回旋余地。为在激烈斗争中求得生存与发展，这些国家对内注意改革、练兵、储粮，对外随时权衡国际交往利弊，利用矛盾，争取外援。三晋文化又深刻地影响了秦国。于是在秦晋等地，孕育了法家李悝、申不害、吴起、商鞅、韩非，纵横家苏秦、张仪，名家公孙龙等。荀况也受到三晋学风的影响。齐国的周礼传统不如鲁国深固，而军功新贵势力又不如三晋。在齐国稷下学宫产生了结合法治与礼治，杂糅儒、道、法家的管仲学派。燕不是周之封国，早在武王灭商以前就存在了。燕文化是商、周与北方各民族文化的融合。齐学传到燕后，与燕文化合流。燕齐地区后来盛行邹衍的阴阳五行学说。这一学说影响了西汉的董仲舒。南方荆楚文化，独有风格。楚地

^① 本段以下参考了任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦）导言，人民出版社1983年版；又参考了梁启超：《论中国学术思想变迁之大势》的“全盛时代”一节，《饮冰室合集》第3册，中华书局版。

以凤为图腾,以阴柔为美,与中原以龙为图腾,以阳刚为美迥异。老子、庄子、列子、杨朱,以及屈原、许行都与南方楚文化有关。《楚辞》和老子哲学是世界文化史上的奇葩。庄子虽为宋人,但行踪多在楚境,深受《楚辞》和《老子》影响,其汪洋恣肆的风格和奇妙无比的寓言,属楚文化类型,与巫风神怪的原始文化相呼应。荆楚哲人蔑视扭曲了的社会政治生活和人文规范的宰制,主张回到自然,追求飘逸、洒脱、超越和“天道自然无为”,并追问世界万物的构成、天道运化的奥秘、生命的起源、人与自然的关系等等。这不仅在老庄哲学中,而且在屈原《天问》和黄缭与惠施的辩论中,乃至在受其影响的汉代《淮南子》中,都有反映。这一取向,正好与中原文化相反相成。

诸子的出现,既与各具特色的地域文化有关,亦与这些文化间的撞击和融合有关。

第二节 诸子之九流十家及最初的子学史观

春秋战国时期是一个需要巨人而又产生了巨人的时代。当时的“子”们,整理弘扬文化遗产,创造发挥,使之显现出新的精神,又针对时政时弊,著书立说,提出各不相同的救世方略,并力行实践,奔走于天下。他们大多是行动的实践派,在历史上形成了为后世知识分子仿效的典范人格。且由于他们的人生际遇、生存体验不同,因而对于宇宙之根源、社会之治乱、人生之真谛,对于天人之际、性命之原的种种问题,发挥出最具有原创性的睿知睿识。世变的纷繁,思想言论的自由,磨砺出各具特色的异说新思,成为尔后中国思想的不同基因。然而,“天下一致而百虑,同归而殊途”;“道并行而不相悖,并育而不相害”。诸子之间都是可以会通的。诸子们的思想观念色彩斑斓、丰富多样,彼此相反相成、相灭相生、相非相续、相须相涵。

以“诸子”作为某类古书的称谓,开始于西汉成、哀帝时的刘向、刘歆父子。汉成帝命刘向领校中秘书。向校经传、诸子、诗赋,步兵校尉任宏校兵书,太史令尹咸校数术,侍医李柱国校方技。刘向逝世后,哀帝命刘歆继承父业,总群书而奏《七略》。《七略》是我国最早的图书分类目录,其中“辑略”为全书之总,以下分为六类,即“六艺略”、“诸子略”、“诗赋略”、“兵书略”、“术数略”、“方技略”。现在我们已看不到《七略》原书,但由于东汉班固据此而成《汉书·艺文志》,因此通过《汉书·艺文志·诸子略》可以知道刘歆对诸子的分类、概括和评价。当时将诸子分为儒家、道家、阴阳家、法家、名家、墨家、纵横家、杂家、农家、小说家十类,每类胪列当时所存的有关图籍的目录及其篇数,每家目录列完之后有一总结性的概述,说明此家的渊源及特点。当然,这些分类和评价,代表的是汉代人的看法,是后设的架构,是经过他们整理的线索,与春秋战国学术与学者的真实状况尚有一段距离。然刘歆的学术史观是值得称道的。他反对“保残守缺”,“党同门,妒道真”,“雷同相从,随声是非”;又指出:“今此数家之言,所以兼包大小之义,岂可偏绝哉!”(《汉书·楚元王传附刘歆传》)

《汉书·艺文志》提出“诸子出于王官论”和“诸子原本六经说”。关于前者,该志认定“儒家者流,盖出于司徒之官”;“道家者流,盖出于史官”;“阴阳家者流,盖出于羲和之官”;“法家者流,盖出于理官”;“名家者流,盖出于礼官”;“墨家者流,盖出于清庙之守”;“纵横家者流,盖出于行人之官”;“杂家者流,盖出于议官”;“农家者流,盖出于农稷之官”;“小说家者流,盖出于稗官”。此说未可征信。^① 诸子的前

^① 近世有关于诸子是否出于王官的讨论,肯定者以章太炎为代表,否定者以胡适为代表。章氏《论诸子学》(1906年)持论与刘歆、班固相近,但意在指出上古学术与上层统治者的职务或职业有关。胡适《诸子不出于王官论》(1917年)揭橥四端,驳斥章说,意在指出诸子之学皆春秋战国之时势世变所产生,应时而起。章氏从文化传承立说,胡氏从时代背景立说。

身,确与殷周时代的祝、史、巫、卜等职业有关,而由于上古学在官府、官师合一,因而诸子也与掌握了上古典章、制度、礼仪、史料、学艺的王官有着千丝万缕的联系。但一定说某家出于某官,则太过于牵强,也找不到确证。而且古代还有很多官,如宗伯、司马等,为什么没有产生学派呢?关于后者,该志说:“《易》曰:‘天下同归而殊途,一致而百虑。’今异家者,各推所长,穷知究虑,以明其指。虽有蔽短,合其要归,亦六经之支与流裔。”诸子固与六经有关,百家都对六经有所引证和阐扬,特别是儒家孔子有功于六经的整理与发挥,但说诸子都是六经的支与流裔,则不免片面。如果把诸子比作异流,那么其同源是包括六经在内的,乃至包括天文、历算、占卜、医方、数术、法律等在内的上古学术思想。总之,以上古文化为源,以诸子为流,庶几可说也。自上古至周,我国文化已有相当规模。这都是诸子的思想资源。

上古的文化是混一的,到春秋末至战国才出现《庄子·天下》所说的“道术将为天下裂”、“道术不一”、“各自为方”的状况。《汉书·艺文志》又指出:“诸子十家,其可观者九家而已。皆起于王道既微,诸侯力政,时君世主,好恶殊方。是以九家之术,蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯。其言虽殊,譬(譬)犹水火,相灭亦相生也;仁之与义,敬之与和,相反而皆相成也。”去掉小说家,就是九家,亦称九流。班固父子亦反对“安其所习,毁所不见”,“终以自蔽”的学风。这里指出九家是在诸侯称霸、好恶殊异的背景下应运而生的,其主张同归而殊途,一致而百虑,是很有道理的。实际上《淮南子》说得更清楚。其《汜论》曰:“百川异源,而皆归于海;百家殊业,而皆务于治。”《淮南子·要略》认为诸子皆起于时势之需求而救其偏弊。这比“诸子起于王官论”和“诸子原本六经说”要客观得多。当然,时势需求不仅仅限于政治方面,忧世之乱并加以反思的亦不仅仅限于时政,诸子除救世济民的情怀外还有道术的追求,例如有形上学、道德哲学、知性探求、论辩技巧、人生智慧等各个层面的思考。

《汉书·艺文志》关于诸子流派的分疏,与它以前的《史记·太史公自序》中所引用的司马谈《论六家要旨》不同,亦与《庄子·天下》、《尸子·广泽》、《荀子·非十二子》、《荀子·解蔽》、《吕氏春秋·不二》、《韩非子·显学》等先秦文献中所论诸子百家不同。这是因为以上文献之作者所处时代、所持观点和方法、所见资料不同的缘故。下面我们略为追溯一下这些文献的评论。

《庄子·天下》、《荀子·非十二子》等名篇评论诸子,只是举人,而并无家数(当然也有归类)。《庄子·天下》肯定诸子“道术不一”、“各自为方”,“犹百家众技也,皆有所长,时有所用”。但道术是一个整体,而当时之人满足于一偏之见,即所谓“天下多得一察焉以自好”。据王念孙《读书杂志》、俞樾《诸子平议》、梁启超《庄子天下篇释义》,不宜在“一”字后断句,“察”字即“際”(际),一际犹一边。这里指诸子各自为方,局于一隅,有割裂天地之美、万物之理之嫌,虽然一际之偏亦不可偏废,但仍然应当兼备完整,以把握真理之全。《庄子·天下》除涉及邹鲁之士、缙绅先生外,分别评价了以下六类“子”:墨翟、禽滑釐(附及相里勤、五侯、苦获、己齿、邓陵子);宋钐、尹文;彭蒙、田骈、慎到;关尹、老聃;庄周;惠施(附及桓团、公孙龙及楚人黄缭)。

《天下》篇以庄周学派的“内圣外王”之道权度诸子,但不私“道”为一家之所有。其“内圣外王”,据钱基博《读庄子天下篇疏记》的诠释:“‘圣’之为言‘通’也,所以适己性也;故曰‘内’。‘王’之为言‘往’也,所以与物化也;故曰‘外’。‘内圣外王’,盖庄生造设此语以阐‘道’之量,而持以为扬榷诸家之衡准者。”按“内圣”是内在精神的得其所哉或超脱解放,“外王”是宽容对待众人众物众论,与外物同体融合。

本篇以“内圣外王”的境界为标准扬榷诸子,而有“天人”、“神人”、“至人”、“圣人”、“君子”、“百官”和“民”等七种流品的衡定。古之道术无所不在,“神”、“明”由此体验,“圣”、“王”由此成就。“不离于

宗,谓之天人;不离于精,谓之神人;不离于真,谓之至人。以天为宗,以德为本,以道为门,兆于变化,谓之圣人;以仁为恩,以义为理,以礼为行,以乐为和,熏然慈仁,谓之君子;以法为分,以名为表,以参为验,以稽为决,其数一二三四是也,百官以此相齿;以事为常,以衣食为主,蕃息畜藏,老弱孤寡为意,皆有以养,民之理也。”这是对古代不同层次的人的判定,但也隐约地指涉诸子。圣人以上是体道者,为内圣之事,多言性体;君子以下是治世者,为外王之事,多言治法。他们相互配合,相得益彰。

《庄子·天下》虽未明言儒家、儒者,但肯定了“邹鲁之士”对《诗》、《书》、《礼》、《乐》的承传,而前述“君子”数句基本上刻画了儒者的特征。是篇明确评价了墨者,虽批评其“不与先王同,毁古之礼乐”,“生不歌,死不服”等,谓其“去王也远矣”,“恐其不可以为圣人之道”,即内圣不明,然其“泛爱、兼利而非斗,其道不怒,又好学而博”,亦与先王不异,肯定墨子是天下求之不得的好人,算得上是才士。至于宋钘、尹文,《天下》篇析其“见侮不辱”之说,“以禁攻寝兵为外,以情欲寡浅为内,其大小精粗,其行适至是而止”。即是说,宋尹学派在内圣、外王两方面都作了努力,只是还停留在低级境界。至于彭蒙、田骈、慎到(同游于稷下者),该篇则认为他们在外王上有作为,虽“不知‘道’”,然“概乎皆尝有闻者也”。对于关尹、老聃,则赞颂备至,“可谓至极!关尹、老聃乎,古之博大真人哉!”《天下》篇认为他们于治己之学之本(道)和治人之学之物(术)皆备,乘物以游心,达到了最高境界。于庄周,则歌颂其“独与天地精神往来”的洒脱,但自认为尚未到达关尹、老聃之“以本为精,以物为粗,以有积为不足,澹然独与神明居”的境界,“其应于化而解于物也,其理不竭,其来不蜕,芒乎昧乎,未之尽者”,即还没有穷尽内圣外王之道。至于惠施,“由天地之道,观惠施之能,其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸?夫充一尚可曰愈;贵道几矣。”也就是说,惠子充其量精通物之其一,不过是一曲之技

能,于物无功,为物所累,不知贵道,终只能获得善辩之名。

如果我们将以上论述与《庄子·天道》等相参较,则不难看出庄周学派对诸子的评价,以道家为上,儒次之,墨、名、法等又次之(不过应当注意,他们没有明确提某家某派)。《天道》篇云:“古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,形名已明而因任次之,因任已明而原省次之,原省已明而是非次之,是非已明而赏罚次之……骤而语形名赏罚,此有知治之具,非知治之道;可用于天下,不足以用天下,此之谓辩士,一曲之人也。礼法数度,形名比详,古人有之,此下之所以事上,非上之所以畜下也。”这里也非专门评鹭诸子之言,而是讲的“体道”(“得道”)和“用道”的层次区别,其中也隐约含有对诸子不同主张的品评。这里“道德”显然是老子道家的主张,“仁义”是孔子儒家的主张,所谓“分守”是分位职守之意,与以下“形名”(亦通“刑名”,指事物与名称的关系)、“因任”(因才授任)、“是非”、“赏罚”,都与法家和名家的主张有关,而“原省”指原度省察,与墨子的“原察”相通。显然,这里把礼仪、法度、术数、形名当做等而下之之事。

庄周学派,特别是《庄子·天下》的作者,评价各家基本上做到了是非互见,得失两存,有偏重而无偏废。尽管认为除道家中的关尹、老聃之外,都只是“一曲之士”(包括道家支流),但仍肯定他们掌握了部分的片面的真理,承认各种思想存在的历史合理性,也多少涉及到学术思想的多样性和统一性的关系问题。特别是表彰关、老“常宽容于物,不削于人”的心态,颇有学术民主的气度,容忍“一偏之见”和“相反之论”。

如果说《庄子·天下》主张“存异”的话,《尸子·广泽》则具有“求同”的兼综取向,刻意发掘诸子们可以融通、彼此认同的层面。尸子名佼,班固说他是鲁人,为商鞅之师;刘向说“楚有尸子”,又说他为“晋人”,是商鞅之客。《尸子·广泽》曰:“墨子贵兼,孔子贵公,皇子贵衷,

田子贵均,列子贵虚,料子贵别囿。其学之相非也,数世矣而已,皆弇(掩)于私也……若使兼、公、虚、均、衷、平易、别囿一实也,则无相非也”(据汪继培辑本)。以上六子,皇子不可考。《庄子·达生》有云:“齐士有皇子告敖者,与桓公论鬼。”料子,据梁启超、马叙伦、谭戒甫、顾实等专家考定,即宋铍(宋轻、宋荣子)。《庄子·天下》评论宋铍、尹文学说有“接万物以别宥为始”(宥与囿通),意即认识万物必先破除成见、片面性和局限性。尽管墨子的学说中“兼爱”只是其中之一,同样孔子之“公”(公正)、皇子之“衷”(即“中”)、田骈之“均”(均平齐一)、列子(列御寇)之“虚”(虚静无拘执)、宋子之“别囿”,均只是他们学术思想的一部分,但因尸子有求公去私、杂糅诸家的趋向,故把他们学术中相近的要素抽绎出来,并凸显为各家的本质特征。尸子不赞成诸子“相非”。实际上诸子之间的分歧、对立和排斥是正常的,真理正是在争论中,在各种意见的“相非”(相互否定)中发展的。在争鸣中可能出现“掩于私”,即为主观偏颇之见所蒙蔽的现象,但不能因此对分歧、对立采取不承认主义。但《尸子·广泽》启发我们,理解者的主观性虽不能免,也应力求客观,做到“去私”、“平易”,勿以“爱”、“怒”掩蔽了“智”。

与《尸子·广泽》相反,《荀子》中的《非十二子》、《天论》、《解蔽》诸篇则以尖锐的斗争、批判锋芒,指陈诸子各家的片面性。“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,惠子蔽于辞而不知实,庄子蔽于天而不知人,故由用谓之道尽利矣,由欲谓之道尽嗛矣,由法谓之道尽数矣,由势谓之道尽便矣,由辞谓之道尽论矣,由天谓之道尽因矣。此数具者,皆道之一隅也。”(《荀子·解蔽》)荀子批评墨翟、宋铍、慎到、申不害、惠施、庄周等六“子”的学说都不够全面,偏执一端,以偏概全,不足以尽道。真理总是全面的,诸子有见于道之一方面、一部分,无见于其它的方面或部分。“万物为道一偏,一物为万物一偏,愚者为一物一偏,而自以为

知道,无知也。慎子有见于后无见于先,老子有见于诘(屈)无见于信(伸),墨子有见于齐无见于畸,宋子有见于少无见于多。有后而无先,则群众无门;有诘(屈)而无信(伸),则贵贱不分;有齐而无畸,则政令不施;有少而无多,则群众不化。”(《荀子·天论》)这里对慎、老、墨、宋四子之醇疵见蔽都有独到的分析。由此也可知以上“子”们学说的特点。

《荀子·非十二子》措辞严厉地批判了诸子之短而不著所长。该篇说:“假今之世,饰邪说,文奸言,以梟乱天下,僇字嵬琐,使天下混然不知是非治乱之所存者有人矣。”这里按六类批判的十二子分别是:它嚣(疑为范雎)、魏牟;陈仲、史螭;墨翟、宋钐;慎到、田骈;惠施、邓析;子思、孟轲。于它嚣、魏牟,则云:“纵情性,安恣睢,禽兽行,不足以合文通治”;于陈仲、史螭,则云:“忍情性,綦谿利跂,苟以分异人为高,不足以合大众,明大分”;于墨翟、宋钐,则云:“不知壹天下建国家之权称,上功用,太俭约,而慢差等,曾不足以容辨异,县君臣”;于慎到、田骈,则云:“尚法而无法,下修而好作,上则取听于上,下则取听于俗,终日言成文典,反训察之,则偶然无所归宿,不可以经国定分”;于惠施、邓析,则云:“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不急,辩而无用,多事而寡功,不可以为治纲纪”;于子思、孟轲,则云:“略法先王而不知其统,然而犹材剧志大,闻见杂博,案往旧造说,谓之五行,甚僻违而无类,幽隐而无说,闭约而无解”。

荀卿学派中的某些学者急切要求结束百家争鸣局面,为了“一天下,财万物,长养人民,兼利天下”的需要,提出“六说者立息,十二子者迁化”的主张,认为十二子学说的影响阻碍了学术和政治之统一,因而激烈抨击,大张挞伐,即使对自己所属的儒家学派,除孔子、子弓外,于子思、孟子、子张、子夏、子游等,都作了毫不留情的诟骂毁辱,斥为“欺惑愚众”之“贱儒”。这当然不能代表整个荀子学派。

《荀子·非十二子》的作者有超越诸子而作思想批判的勇气,但

由于多少有一些门户之见,夸大了诸子间的分歧及他们的负面,其评价不能算是公允的。与《庄子·天下》相比,他们则缺乏一致百虑、兼容并包的胸襟。这样,他们在大反别人偏颇的同时,自己也陷于一种偏颇,而“务息十二子之说”的流风余韵,在韩非和汉代某些儒生身上表现为更严重的排他性。

西汉韩婴撰《韩诗外传》,其中卷四有一节《非十子》,语言思想基本上仿《荀子·非十二子》。只是所提“十子”为:范雎、魏牟;田文、庄周;慎到、田骈;墨翟、宋钐;邓析、惠施。与《荀子》相比,《韩诗外传》不非子思、孟轲,乃汉代尊儒所致,其不提陈仲、史鳢这两位“子”(《孟子》、《庄子》中都提到),可能是因为此二子没有著作流传的缘故,然代之以田文、庄周,其中田文即孟尝君,亦没有著作流传。

在诸子之分类方面,《庄子·天下》与《荀子·非十二子》亦有不同。前者把宋钐、尹文放在一起,但未与墨者相混,后者把墨翟、宋钐归为一类;前者将彭蒙、田骈、慎到并举,后者未再提彭蒙(田骈曾学于彭蒙,但彭蒙无著作流传);前者把关尹、老聃作为一层次的人物,而将庄周排在下一层次;后者没有非老聃、庄周,但《解蔽》非庄子“蔽于天而不知人”,《天论》非老子“有见于屈无见于伸”。《解蔽》还提到了申子(申不害)。

秦相吕不韦组织宾客编撰的《吕氏春秋》有《不二》篇,评点诸子的方式颇类《尸子·广泽》,而维护一统天下的主张与《荀子·非十二子》相近。《吕氏春秋·不二》评价了十子,曰:“听群众人议以治国,国危无日矣。何以知其然也?老聃(聃)贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉(兼),关尹贵清,子列子贵虚,陈骈(即田骈)贵齐,阳生(即杨朱)贵己,孙臆贵势,王廖贵先,兒良贵后。此十人者,皆天下之豪士也。”这里对墨子、列子的看法与《尸子·广泽》同,对其他“子”们的看法亦有特色,对老子、孔子的看法,颇为传神。阳生为杨朱,即孟子批评的“拔一毛而利天下不为”的“贵生”、“重己”、“为我”者。在战国时,“杨朱、墨翟

之言盈天下。天下之言不归杨则归墨”(《孟子·滕文公下》)。以下提到的是三位兵家。孙臆，齐孙子，本篇高诱注曰：“作《谋》八十九篇，权之势也。”又曰：“王廖谋兵事，贵先建策也；兒良作兵谋贵后。”也就是说，在用兵方面，孙臆重造势，王廖重先订策略，兒良重预见后果。《吕氏春秋·不二》：“故一则治，异则乱；一则安，异则危。夫能齐万不同，愚智工拙皆尽力竭能，如出乎一穴者，其唯圣人矣乎！”“齐万不同”，即统一差异。但统一差异不能尊一黜百，而应当积极地存异，让各家各派充分发挥不同的作用，兼容并包，摄取精华。总起来说，《吕氏春秋》对先秦诸子尚有宽容精神，择善而从，不掩前人之长，积极肯定各家派的贡献。文化上、学术上的差异其实是不必也不能抹杀的。

《韩非子·显学》着力批判当时儒、墨两大家派，尤以攻击儒家为烈，但对儒、墨之支派作了分疏：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子张之儒，有子思之儒，有颜氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孙氏之儒，有乐正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有邓陵氏之墨。故孔、墨之后，儒分为八，墨离为三，取舍相反不同，而皆自谓真孔、墨，孔、墨不可复生，将谁使定后世之学乎？孔子墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜，尧舜不复生，将谁使定儒、墨之诚乎？”

这里所说的儒家八派：子张(颛孙师)为孔子后期弟子，与子夏、子游、曾子同为孔子后期弟子中的佼佼者，他们都曾授徒讲学；子思(孔伋)，孔子之孙，相传是曾参的学生，据《史记·孟荀列传》，“孟子受业于子思之门人”，历来有思孟学派之称，足见子思门下之盛；颜氏，孔门弟子颜氏有八人，最著名的颜渊(回)先孔子卒，未必有弟子传其学，此处颜氏之儒不知出于谁；孟氏指孟轲，《史记·儒林传》：“孟、荀之列，咸遵夫子之业而润色之，以学显于当世”；漆雕开，孔门漆雕启的后人，传礼，为恭俭庄敬之儒；仲良氏无考，或曰陈良，孟子称赞楚国陈良悦周公孔子之道，北方之学者未能或之先；孙氏，即荀

卿,其学源于子夏(卜商)、仲弓(冉雍),门下盛极一时;乐正氏未详,《礼记·乐记》有乐正子春,为曾子弟子,传曾子之学,孟子亦有弟子乐正克,又有谓乐正氏传《春秋》,为属辞比事之儒的说法。总之,在韩非的时代,儒门颇为兴旺,主张各有不同。这八派还不包括此前的曾子、子夏等。

这里所说的墨家三派:相里氏名勤,并有弟子名五侯;相夫,或作祖夫,未详;邓陵氏,与苦获、己齿同为南方之墨者。

《韩非子·显学》认为,儒、墨各支派,都自称孔、墨之真传,孔、墨又都自称继承尧舜之道,谁是谁非,难于审定。“夫是墨子之俭,将非孔子之侈也;是孔子之孝,将非墨子之戾也。”“夫是漆雕之廉,将非宋荣子之恕也;是宋荣之宽,将非漆雕之暴也。”那么,人主将何以适从呢?“自愚诬之学杂反之辞争,而人主俱听之,故海内之士言无定术,行无常议。夫冰炭不同器而久,寒暑不兼时而至,杂反之学不两立而治。今兼听杂学谬行同异之辞,安得无乱乎!”可见韩非继续荀卿学派的路数,为适应大一统的需要,非诸子,拒贤士,息辞说,反对“不治而议”的学术民主和思想自由。韩非只看到诸子某些主张的矛盾对立,看不到其间的统一,固执地以法家推倒百家。其褊狭的文化心态和二元对立的思考模式,为地主阶级结束百家立异作了先导。一旦汉初地主阶级在政治统治上站稳了脚跟,思想上文化上的专制主义就不仅是需要,而且有了可能。卫绾、董仲舒重弹荀子“务息”百家和韩非“杂反之学不两立”的调子:“诸不在六艺之科孔子之术者,皆绝其道,勿使并进。邪辟之说灭息,然后统纪可一而法度可明,民知所从矣。”(《汉书·董仲舒传》)这可以说都是荀、韩的流风余韵。

前面我们稍稍提到过的西汉淮南王刘安及其宾客所撰《淮南子》的《汜论》、《要略》诸篇,尚能肯定百家殊业都有益于救世,提倡学术思想自由,“多为之辞,博为之说”,反对“循一迹之路,守一隅之指,拘系牵连之物,而不与世推移也”,认为只有博览巨细,才能取其精华,

去其糟粕(“精摇靡览,弃其畛挈,斟其淑静”),以“统天下,理万物,应变化,通殊类”(《淮南子·要略》)。《吕氏春秋》和《淮南子》,人谓杂家著作,其实并非庞然无统的凑合物。“杂家之学,名虽为杂,实则一贯。”(江璩:《读子卮言》)杂与一贯,就是多样的统一。在诸子学发展的过程中,这种学术史观堪称为健康的学术史观。

《淮南子·要略》论到诸子起源尤有特点,如论孔子则与文王、周公的事业联系起来,说“孔子修成康之道,述周公之训,以教七十子,使服其衣冠,修其篇籍,故儒者之学生焉”;论墨子“背周道而用夏政”,与大禹的传统联系起来,指出其节葬节用是对繁琐礼仪的反动;论《管子》之书,以齐桓公“忧中国之患,苦夷狄之乱,欲以存亡继绝,崇天子之位,广文武之业”为背景;论晏子之谏,则与齐景公及其佞臣的声色犬马联系起来;论纵横修短(纵横指苏秦、张仪等,修短指《战国策》或战国游士),则与六国纷争有关;论申不害及刑名之书的产生,则追源于“晋国之故礼未灭,韩国之新法重出,先君之令未收,后君之令又下”的矛盾;论商鞅之法,则秦俗与孝公霸业是其缘会。这些都有一定的道理。而就家派之分疏而言,《淮南子·要略》提到的孔子、儒者、墨子、管子、晏子、纵横、申子、刑名、商鞅,已是人与家数混称,除儒之外,首见纵横、刑名。

司马谈《论六家要旨》首次论列六家而不再只举诸子其人或仅提儒墨两家或人与家数混称,终而成为《汉书·艺文志》之滥觞。阴阳、儒、墨、名、法、道德六家之并提,是汉初的事。尤其是阴阳家,其源头可追溯到黄帝,但作为家派或思想家个人,《庄子·天下》、《荀子·非十二子》都没有提到。从家派来说,儒、墨为最早,战国《孟子》、《韩非子》都提到;道、法、名诸家,虽未明提,但在《庄子》、《荀子》之诸子归类上已看出端倪。所以,在战国多提某某子,举人而不分家数,至多只提到儒、墨,或将某几子并提,以示归类。真正系统地划分学派、考镜源流,是司马谈以后的事。《论六家要旨》引用《易大传》“天下一致而

百虑，同归而殊途”的名言，力主求同存异，相辅相成，对诸家之评价，与《天下》篇一样，做到深浅各得，醇疵两存。

司马谈说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。窃尝观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从，然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循，然其强本节用，不可废也。法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真，然其正名实，不可不察也。道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。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。”（《史记·太史公自序》）司马谈作为汉初盛行的黄老思想的代表，推重道家，肯定道家综合、吸纳诸家，却并不以道家为正统，别家为异端，反而强调阴阳、名、儒、墨、法诸家“不可失”、“不可不察”、“弗能易”、“弗能废”、“勿能改”，足见司马氏多少认识到不同学派的争鸣和相互渗透，是丰富、发展“道”之大全的必要途径。

《论六家要旨》对当时的思想界作了六大思潮的划分，而《七略》、《汉书·艺文志》踵事增华，扩大为九流十家，即在阴阳、儒、墨、名、法、道德诸家之外，另增加纵横、杂、农、小说四家。这很有可能是为目录学上著录的方便而设计的。把诸子归类为某家，为我们后人认识先秦和秦汉思想史提供了方便，但也可能带来一些盲点。因为古之道术和古之学者本来就是博通的、驳杂的，归并到哪一派哪一家都可能犯削足适履的错误。这也是为什么《庄子·天下》、《荀子·非十二子》直至《汉志》，对某些思想家定位、分派不同的原因。《庄子》、《荀子》之分派不同已如前说，《汉志》与它们不同处亦多。例如《庄子·天下》并提宋铤、尹文，而《汉志》将《宋子》列入小说家类，《尹文子》列在名家类；《庄子》、《荀子》俱并提田骈、慎到，而《汉志》将《田子》列入道家类，

《慎子》列在法家类；《荀子·非十二子》并举墨翟、宋钘，与《庄子·天下》不同，《汉志》则将墨、宋分列为墨家、小说家。^①其实宋钘的思想，有与墨家相同的，有与道家一致的，也有相契于尹文之名相分析的。又如慎到、田骈，弃知师物，与道家、法家都有不解之缘。又如伊尹的书，《汉志》在道家，《别录》在兵权谋。此类事亦甚多。因此，把某些“子”归类分派不能不有些勉强。要之，诸子原本并无家派门户，先王三代，阴阳数术，五行四时，伊尹、太公的道德、兵权，周公、孔子的礼乐教化等，很可能是他们共有的语言和文化背景，而序伦常、明法度、寝兵食力、超越物欲，常常是许多“子”们的共同主张。为知类举要的方便，后人把他们分为某家某派，并常常举其一点，不及其余，因而为派属定位问题产生诸多纷争。

其实诸子思想都有同一性、互渗性，儒、墨、道、法、名、阴阳诸家及其主张都不是绝对对立的，个别的“子”更是兼有几个家派的特色，有些家派在源头上，甚至发展的初期，本来就是混一的，交叉的，故战国至秦汉的人已难于给诸子定位分派。又，刘歆《七略》增列四家也有不伦之弊。“纵横为对人谈说之资，绝无哲理上根据以为之盾，云何可以侧诸道术之林？农为专技，与兵、医等。农入九流，则兵、医何为见外？若以许行倡并耕论而指为农，然则墨家‘以跂趺为服’，亦可指为‘织屨家’耶？至如杂与小说，既不名一家，即不得复以家数论，此又其见者矣。故《七略》增多家数，虽似细密，实乖别裁，其不逮谈也审矣。”^②总之，无论是用六家，还是用九流十家，或者再增加几派，去概括、分疏诸子，都不能无病。但没有这些概括、分疏，又茫然无绪，不知其统。况且，派属的定位也不是绝无根据的，许多思想家确有师承、流派的传衍关系或思想理论、学术方法的继承关系，可以划为一定的文

^① 参见金德建：《先秦诸子杂考》，中州书画社1982年版，第2—3页。

^② 梁启超：《饮冰室专集·中国古代学术流变研究》，中华书局印行。

化共同体。因此,尽管六家分疏,特别是后几家的加入,有不周延,甚至不伦不类的毛病,但为方便论说思想史,特别是先秦思想史,人们还是习惯于以家数论诸子。

第三节 诸子之发展脉络与综合统一

《汉书·艺文志·诸子略》著录春秋末至西汉诸子计十类一百八十九家,四千三百二十四篇。其中儒家类五十二家、道家类三十七家、阴阳家类二十一家、法家类十家、名家类七家、墨家类六家、纵横家类十二家、杂家类二十家、农家类九家、小说家类十五家。

其中有的书在班固的时代已经亡佚,有的书班氏认为是假托的,有的书在班氏之后亡佚,到《隋书·经籍志》时已不著录。因此,从汉至清,就不断地有关于诸子的辨伪、辑佚工作。《汉志·诸子略》所载,尚未包括未见著作流传的“子”们,例如在先秦颇有影响力的彭蒙、皇子、范雎、陈仲、史鳢、田文、杨朱等;也没有包括“兵书略”著录的兵权谋、兵形势、兵阴阳、兵技巧四类共五十三家,七百九十篇,图四十三卷;更没有包括“六艺略”、“数术略”、“方技略”涉及的“子”们。

从历史发展顺序来看,诸子的前史是夏、商、西周时期的文化及其载体,是与祝、卜、巫、史有关的王官文化,是上古社会的学术、政治和礼俗(包括天文历象、阴阳方术、六艺之学和人事治理等等)。自春秋末期的孔子开始,才有了私家学术和私人著述,从此开启了诸子时代的历史。孔子、老子、墨子基本上是同时代的人,由于孔、墨聚徒讲学,故诸子各派之有家名,以儒、墨为最早。

自先秦至汉世,诸子发展的第一阶段是春秋末期至春秋与战国之际的孔、老、墨的时代;第二阶段是战国时期诸家鼎盛的时代,即孟子和庄子的时代;第三阶段是战国末期荀子、韩非、吕不韦的时代;第

四阶段是两汉诸子的时代。

第一阶段的代表人物除孔、老、墨外，还有：比他们稍早的管仲、子产、晏婴；与他们同时代的隐士楚狂接舆、荷蓑丈人、长沮、桀溺；孙武、关尹、邓析、范蠡、司马穰苴；孔门弟子颜渊、有若、樊迟、子张、子游、子夏、曾参、仲弓、宰予、子贡、冉有、季路、公冶长、宓不齐（宓音伏）、漆雕开、世硕、公西赤、原宪、闵子骞、曾点等七十贤人及再传弟子公孟子、公孙尼子、乐正子春、孔子之孙孔伋（子思）、子莫等；墨子弟子禽滑釐（滑音骨）、田俅子、孟胜、田襄子等；杨朱。

第二阶段的代表人物有：董无心、相里勤、相夫氏、邓陵子、詹何、子华子、李悝、吴起、彭蒙、田骈、慎到、尸佼、商鞅、孙臧、申不害、孟子、告子、仲良、列御寇、惠施、黄缭、庄子、接子、季真、陈仲、兒说（兒音倪）、田巴、魏牟、鲁仲连、屈原、公孙龙、毛公、孔穿、尉缭、桓团、万章、公孙丑、公都子、宋钐、尹文、鬼谷子、腹䟽（䟽音吞）、鹞冠子、许行、环渊、苏秦、张仪、王廖、兒良等，遍及各家各派。

第三阶段的代表人物有：荀子、邹衍、吕不韦、韩非、李斯等。

第四阶段的代表人物有：陆贾、河上公、乐巨公、盖公、浮丘伯、田何、杨何、黄生、刘德、贾谊、晁错、公孙弘、刘安、司马谈、董仲舒、桑弘羊、汲黯、司马迁、杨王孙、桓宽、刘向、严君平、扬雄、桓谭、王充、王符、荀悦、仲长统等等（限于篇幅，本书对汉代诸思想家，除刘安及其宾客外，都没有论列）。

第一阶段是诸子的初兴期，形成了孔、老、墨这样具有原创性的典范人物和兵家、名家的初期代表，产生了在中国学术史上影响深远的儒家、道家、墨家等三大基元思想系统。当时所讨论的中心问题是一个“礼”字，即在礼崩乐坏的秩序面前，贵族阶级的生活如何走正路，如何成为正当的问题，正在发生转变的社会的价值系统如何与传统礼乐文明相联系和区别的问题。

孔子和早期儒家的回答是：古代的典籍和贵族社会流行的礼文

仪节的中心价值是可以继承下来的,如“仁者爱人”、“孝悌忠恕”、“博施济众”的原则和“礼乐教化”的秩序是必须持守并可以作出创造性的转化的,因为它关涉到人之所以为人和人与人相处之道的根本和人的安身立命的问题。他们代表平民批评贵族内部和外部的暴发户对社会秩序的僭越给平民带来的苦难,因而主张克己—正名—复礼。他们实际上是以理想社会来批评现实社会。孔子和早期儒家是贵族与平民的结合部,是承先启后的一代人物。孔子既保留了上古社会的宗教信仰,即对“天”和“天命”的敬畏,同时进一步开拓发展了周代的人文精神,以积极入世、自强不息的人生态度和丰富多样、创发有为的人文建构塑造了中华文化和我们民族的性格,陶养了二千多年一代又一代的知识精英。他所高扬的道德价值,“学而不厌,诲人不倦”的精神,“发愤忘食,乐以忘忧”的生活态度,特别是崇高的人格境界和“知其不可为而为之”的救世情怀,使他成为中国文化史上无人企及的典型。他所提出的“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而立人,己欲达而达人”的思想,到今天仍然是国与国、族与族、文与文、人与人共存互尊的金科玉律。

墨子和早期墨家是从孔子的营垒中突破出来的。他们不满意孔学的繁文缛节和保守传统文化的情绪,彻底代表平民阶级立功立言。他们中多数人是手工业者。墨家集团具有摩顶放踵的救世精神,奔走于列国,制止非义的战争。他们批评贵族生活的内容与方式与儒家不同。他们既继承了民间宗教,尊天事鬼,倡导“天志”、“明鬼”的信仰,又反对厚葬久丧、靡费财物的习俗而主张“节用”、“节葬”、“非命”、“非乐”。他们的道德价值和政治诉求是“非攻”、“兼爱”、“尚贤”、“尚同”。这反映了他们欲建立新秩序的要求。这些主张从劳动者的功利出发,注重民生,讲求实效,决不放言高论,但同时又在现实社会中追求平民阶级的价值理想。他们有丰富的战争防御、制造机械的经验,发展了我国古代的工业技能、科学知识和经验主义的认识论、逻辑学

思想。他们开发了与儒家孔子不同的另一路向的思想传统,是我国哲学史上光芒四射的又一思想典型和人格典型。

老子和早期道家以空灵的智慧、生命的感悟、精巧的哲思和冷静的观照,透悟社会变革带来的一系列变化,尤其是反思了包括礼乐文化在内的人类文明给人类生存的环境和人本身所带来的异化,从而批评了知识、文化、法令、制度、仁义道德、生产技巧对于人之为人和个人之为个人的宰制,而提出“回到自然”的口号。老氏从“无为”的视域察照“有为”的负面,从“柔弱”的地位看破“刚强”的危机,以流动、辩证的思考,批评了周文的繁荣、奢华,也批评并警告了新旧贵族追求的“盈”、“满”、奢侈、雄强,而主张无为而治、贵柔守雌、见素抱朴、无欲不争。他提出了“道”这一形上范畴,以此涵盖天地万物、社会人事的阴阳、有无、强弱、高下的运动变化过程和“反者道之动”的规律。这个“道”是不能用我们的知性和语言来加以限定的。对于这个“道”的会悟,必须消解有限心智的迷执和有限知识的遮蔽,破除物我的对待、主客的分裂。道家创造出世界哲学史上叹为观止的高峰!表面上看,它与孔子儒家的主张背道而驰。然而,从深层次上看,老子“涤除玄览”的空灵智慧意在启发我们超越现实,透悟无穷,然后再去接纳现实世界相依相待、迁流不息、瞬息万变、复杂多样的生活,以开放的心灵破除执著,创造生命。因此,它与孔子儒家相反相成,相得益彰。

孔、墨、老,确乎代表了三种样态的人生体验和相互补充的三种人格。无论是“到庙堂去”(孔),还是“到民间去”(墨),抑或“到山林去”(老),无论是“圣贤人格”,还是“平民作风”,抑或“隐逸情采”,都有真善美合一的意境,而且常常是一个社会不同的人或同一个人不同时期、不同境遇的生存理想。它们都是“生命的学问”!

第二阶段是诸子的鼎盛期,学者们大大地丰富、完善、发展了儒、道、墨思想,并产生了新的儒、道、墨学派,同时形成了大范围的争鸣

对话的氛围,形成了不同的兵家、法家、名家、农家、纵横家的思想系统和实践活动。他们讨论的中心既有“治”的问题,又有“仕”的问题,即社会秩序如何重建和知识分子应当何以自处。

儒家有了孟子和道家有了庄子,才真正使儒道两家成为中国思想史上的双璧!他们分别使儒道两家在本体论、宇宙论和人生论上有了新的理论深度。

孟子发挥了德治仁政的思想,希望以此来建设理想的社会秩序。他推进了孔子的“仁学”,创立了以性善论为基础的道德理想主义的形上学系统。他把道德理性(包括道德情感和道德是非判断)界定为人的本质,以人固有的“仁”、“义”、“礼”、“智”四端之心和“良知良能”的扩充,即道德主体性、创造性、实践性的发展,通过“尽心—知性—知天”,“存心—养性—事天”的路数,沟通天人,由内在而超越,由现实而理想。他建立了精致的心性学说的体系,成为中国道德哲学的主流。他的“保民而王”、“民贵君轻”的政治学说,成为中国历史上最有活力的批判现实的武器。他极大地弘扬了积极进取、奋发有为的主体精神,强调自尊自律,“反身而诚”,舍生取义,杀身成仁。他的“天爵良贵”思想,“富贵不能淫、贫贱不能移、威武不能屈”的大丈夫精神,“说大人则藐之”的传统,以德抗位,重节操,重道义,培养“浩然之气”的人格理想,哺育了两千多年来不绝如缕的仁人志士!他也十分重视民生问题,主张制民“恒产”,并把教育问题放到一定的高度。

庄子强调整体的和谐与物我的相通,提出“天地与我并生,而万物与我为一”的中心观念,更注意把自然与人看成有机的统一体。他承认现实世界种种的“不齐”(不平等,不公正,不自由,不和谐),也承认万事万物的“有待”,即相依相待,互为条件,但他的智慧,乃在于启悟人们在真实的生活中,接受、面对“不齐”、“有待”的现世,调整身心,解脱烦恼,超越俗世,将“不齐”视为“齐一”,求得精神的超脱解放,作“逍遥”、“无待”之游。他反对唯我独尊,不承认有绝对的宇宙中

心,主张容忍各相对的价值系统的意义,决不抹杀他人他物的生存空间,以使自己的生命从紧张、偏执中得到解脱。庄子要求人们不必执定于地籁、人籁,而要倾听那自然和谐、无声之声的“天籁”,以会悟天地万物的同体融和,消除彼此的隔膜和有限的生命与有限的时空、价值、知性、名言概念、识见及烦、畏,乃至生死的系缚。庄子的美学也成为整个中国艺术精神的最重要的源泉之一。

战国时期涌现了一大批进取的、急功利而明法度的法家代表人物,如李悝(李克,子夏的弟子)、吴起(曾子的弟子)、商鞅、慎到、申不害等,继承管仲、子产思想,在治理现实社会方面,作出了很大的贡献。如前所述,春秋末年以降,贵族阶级崩坏,整个社会政治生活处于失序的状态,急待重建。孔子强调人道化的政治,在“仁”、“礼”的学说中进一步把古代的宗教、政治伦理化,淡化周礼的宗教性,增强“礼”的教育性、人道性,希冀实现新的礼治秩序。孟子进一步把这种秩序的重建与人心内在的道德律联系起来。法家的思路与此相反。在财产和权力再分配的过程中,新兴阶级(有的是从平民中产生的)逐渐掌握了统治权。列国在改革的实践中,与经济上重本抑末、奖励耕战、富国强兵的政策相一致,必须实现政治上的“明法审令”,以法令去规范人们的行为。慎到以“势”(权力、权威),申不害以“术”(办事、用人的技巧与手段),商鞅以“法”(法律、政令、赏罚)作为政治和治术的根本。他们反对礼治、德治,主张“事断于法”,“官不私亲,法不遗爱”(《慎子·君臣》);“苟可以强国不法其故,苟可以利民不循其礼”(《商君书·更法》)。在治世的问题上,儒家是理想主义者而法家是现实主义者。但前者的“正名复礼”与后者的“守法奉公”其实还是有一定的联系的。

在“仕”的问题上,法家主张“食有劳,而不禄有功,使有能,而赏必行,罚必当”(《说苑·政理》),并以严刑峻法监察官吏职守。墨家集团、农家许行和陈仲都是主张“食有劳”的,希望君民并耕而食。孟子

则是“义仕派”。一方面反对陈仲、许行,肯定社会分工,强调政治生活;另一方面又反对田骈、淳于髡等在贵族那里寄生,而盛唱“不仕”的高论;同时又反对纵横家苏秦、张仪、公孙衍等“禄仕派”,投机取巧,谋取禄位,而主张以礼进退。就孟子主张政治生活,主张以官职换俸禄来说,亦与法家一致。庄子是“退隐派”,既不从政,又不愿寄生禄仕。但我们也不能说道家与法家没有关系,相反,法家是从道家中分化出来的,并发展了道家的“无为而无不为”的政治哲学。然而这种政治哲学也是儒家的主张。^①

与当时政治礼法上的“正名”问题之争和法律诉讼活动相伴随,出现了一些机智的辩者,著名的有惠施和公孙龙。他们通过形名、实名等关系的讨论,探讨了古代逻辑学、知识论的问题,表现了很高的抽象思维能力。

第三阶段是诸子进一步发展期和初步总结期^②,继续围绕“礼”、“仕”、“治”等问题展开讨论。此时出现了儒家的重要代表荀子,阴阳家的重要代表邹衍,法家的重要代表韩非、李斯和杂家的重要代表吕不韦。

荀子是与孟子比肩的儒学大师,传孔门弟子子夏、仲弓之学,对六经与上古文化的承传发挥了很大的作用,《左传》、《穀梁传》、《毛诗》、《鲁诗》、《韩诗》及大小戴《礼记》,均与荀子传授有关。在“礼”论的发挥上,容摄孔子仁学及诸家思想而推陈出新,主张以新的人伦观来重新规定社会秩序,深刻地影响了后世的社会、政治与学术。他批

① 本节所说“礼”、“治”、“仕”为诸子百家讨论的三大问题和本段所说“仕”的问题上有“义仕派”、“禄仕派”等,均采自钱穆的诸子观。说见钱氏著《国学概论》、《中国思想史》等。又请见郭齐勇、汪学群合著《钱穆评传》的第4章。

② 最初步的总结,还可以追溯到齐国的稷下学宫。稷下学者及《管子》一书已经把道、儒、阴阳、法诸家的宇宙自然观、社会人事观、人生论等各方面作了初步的综合、总结。

评孟子的“性善说”，揭示人性的负面，提出“性恶论”，指出善是后天人为的，因而强调“起礼义，制法度”，兴教育，重建秩序，与孟子殊途而同归。荀子不仅在人性论，而且在天道观、认识论、逻辑学等各方面创发新说，对先秦诸子作了批判总结。

韩非子是荀子的学生，是法家思想的集大成者，提出了法、术、势相结合的君主专制的中央集权的理论。他主张人君主道无为，百官各尽其职。“事在四方，要在中央；圣人执要，四方来效；虚而待之，彼自以之。”（《韩非子·扬权》）他主张“以法为教，以吏为师”（《韩非子·五蠹》）。他以力量和财货的争夺作为推动历史的杠杆，把人与人的关系看作是赤裸裸的利害关系。他深受老子和荀子哲学的影响，在“道”论和知识论上都有创获。

秦相吕不韦及其宾客对诸子作调和统一工作，兼收并蓄，融合诸家，在宇宙观、历史观、认识论、人性论、养生论及军事、音乐各方面，对先秦思想都有综合与发挥，但没有超越诸子之上更伟大高明的理论。

第四阶段是对先秦诸子作再总结的时期和两汉诸子的时期。此时期出现了三大思潮：一是秦汉新道家思潮；二是官方儒学思潮；三是在野派的批判思潮。

淮南王刘安及其宾客和司马谈迁父子，大体上是站在道家的立场上对先秦诸子作综合、总结的，但持论颇为公允，而且《淮南子》又成为融合诸家思潮的结晶。从董仲舒到谶纬之学到《白虎通》，是把作为子学的孔子儒学神化为“经”的时期。而扬雄、桓谭、王充及东汉末年的批判思潮则批判了被神化为“经”了的官方儒学。

值得一提的是，战国中期的《易传》和源于先秦而整理修订于汉初的《礼记》，特别是其中的《大学》、《中庸》、《礼运》、《王制》、《乐记》、《儒行》诸篇，是最有开放度的儒生以儒学为中心对先秦诸子所作的总结。其中吸收了墨、道等各家的思想而融化在儒家思想里，成为一

个新的系统。例如《易传》、《中庸》的形上学,就是道家与儒家之有机整合,把天道与人道、自然与人文统摄了起来。这些作者有超越诸家之上的思想识度,因而能吸收融合,化成新论,而不是左右采获,彼此折衷。在这个意义上,这种总结,比起《荀子》、《吕氏春秋》和《淮南子》,则有更深远的意义和影响力!

第四节 诸子和诸子学的历史命运

“诸子学”或“子学”,一是先秦至汉初诸子百家学术的总称,一是历代学者研究诸子著作、思想的学问,包括对诸子著作的校勘、训诂、辨伪、辑佚和考古新发现之子书的整理和研究等等。如前所述,西汉刘歆《七略》的《诸子略》和东汉班固《汉志》的《诸子略》著录了先秦到西汉的子书。人们一般以此作为诸子学之发轫。其实,伴随着诸子的出现,对诸子之考镜源流、分疏评判的工作即已发轫,如前述《庄子·天下》、《尸子·广泽》、《荀子·非十二子》等,都标志着诸子学研究的开始和子学史观的异彩纷呈。而且从彼时起,思想家们就不断地从不同视域或方法学疏导、总结、融汇诸子百家之说。荀子、韩非、李斯的学行和《吕氏春秋》、《淮南子》以及《易传》、《大学》、《中庸》、《礼运》、《王制》、《乐记》、《儒行》等,都昭示了诸子百家综合统一的趋势。

近人章炳麟说:“所谓诸子学者,非专限于周秦,后代诸子亦得列入,而必以周、秦为主。”^①

随着时间的推移,“诸子”的范围亦不断扩大。西晋太康年间,在河南汲县发掘了许多古文竹书,其中新的资料为《七略》所未曾有。经过学者们研究和目录学家的整理,由荀勖集大成,编成《中经新簿》,

^① 章炳麟:《论诸子学》,见《章太炎选集》,上海人民出版社1981年版,第354页。

分甲、乙、丙、丁四部来概括所有图籍,这就是四部的雏形。其中乙部记诸子,包括古诸子家及近世子家和兵书、术数。到晋元帝时,李充造《四部书目》,改定为经、史、子、集,四部之名,始本于此。以后目录学分为七略、四部两类。官府藏书一般用四部分类法。私家学者有的仍沿用七略分类,但适应新时代新内容而加以改变。南朝宋人王俭的《七志》即有《诸子志》,“纪今古诸子”,梁人阮孝绪的《七录》有《子兵录》,合子书、兵书为一录。《隋书·经籍志》和历代正史的书志及清《四库全书》都立有“子部”(丙部),所记都不限于先秦汉初之诸子。《隋书·经籍志》子部有十四类:儒、道、法、名、墨、纵横、杂、农、小说、兵、天文、历数、五行、医方。清《四库全书》子部^①也有十四类:儒、兵、法、农、医、天文算法、术数、艺术、谱录、杂家、类书、小说家、释家、道家。子部的内容越衍越众。

本书按约定俗成,将“诸子”限定在周秦时期。诸子百家争鸣的结束,是当时社会经济发展的客观必然要求。人们常常把它与秦始皇“焚书坑儒”、汉武帝“罢黜百家、独尊儒术”联系起来。其实,结束百家争鸣,促进思想文化趋于统一,正是不少“子”们,例如荀子、韩非、吕不韦、刘安等的主张。秦汉大帝国在政治上的统一,特别是君主专制制度的完善,当然不能容忍思想言论的自由或所谓异端邪说的流布。不过,我们也不能把秦皇、汉武上述举措过分夸张。焚书,禁绝私学,使法令得以定于一尊,是李斯的建议。始皇尚没有烧医、卜、农等实用的书,也没有烧官府中的《诗》、《书》、百家语。“灭息”诸说,“勿使并进”,推崇孔子,抑黜百家,是董仲舒的建议,武帝并未下诏禁绝百家。

^① 纪昀《四库全书·子部总叙》曰:“自六经以外立说者,皆子书也。”然纪氏持正统史观,视子书为杂学。他又说:“儒家本六艺之支流,虽其间依草附木,不能免门户之私,而数大儒明道立言,炳然具在,要可与经史旁参。其余虽真伪相杂,醇疵互见,然凡能自名一家者,必有一节之足以自立,即其不合于圣人者,存之亦可为鉴戒。虽有丝麻,无弃菅蒯。狂夫之言,圣人择焉。在博收而慎取之尔。”

说汉代“独尊儒术”，尚缺乏历史的确证。也就是说，即使在秦皇、汉武的时代，诸子之学并未完全禁绝。甚至我们可以肯定地说，关于先秦诸子的融合、总结工作，很多都是在秦汉之际完成的。当然，在君主专制主义的政治、文化背景之下，诸子学本身也随着发生了诸多变化。为适应一统天下的专制秩序，为专制王权的需要服务，并满足愚昧的秦皇、汉武等君主个人长生不老的奢望，阴阳家、方士或与儒家或与道家相互糅合，流为神仙、谶纬诸说。特别是在汉帝国以对策取士，立经学博士，用利禄作诱饵，加上种种专政手段相钳制，软硬兼施，恩威并重之下，多数知识分子士人渐渐精神萎缩，随波逐流，不复再有生机勃勃、独立思考、怀疑问难、自由论说、多元开放、百无禁忌的子学精神，而不断地边缘化了。

近人冯友兰在三十年代初出版的两卷本《中国哲学史》中，曾把孔子至淮南王视为思想大解放的“子学时代”，而把董仲舒至康有为视为思想僵化封闭的“经学时代”。按冯氏的理解，子学时代缘于春秋战国之时，贵族政治崩坏，政治经济社会各方面皆发生了根本的变化；而经学时代则缘于秦汉大一统，政治上定有规模，经济社会各方面的新秩序亦渐安定。自此而后，朝代虽屡有改易，然在政治经济社会各方面，皆未有根本的变化。“在经学时代中，诸哲学家无论有无新见，皆须依傍古代即子学时代哲学家之名，大部分依傍经学之名，以发布其所见。其所见亦多以古代即子学时代之哲学中之术语表出之。此时诸哲学家所酿之酒，无论新旧，皆装于古代哲学，大部分为经学之旧瓶内。”^①

冯友兰关于“子学时代”和“经学时代”的说法只具有象征的意义而不具有准确的学术史限断的意义。冯氏不过是把“经学”作为思想僵化、停滞的代名词，而以“子学”作为标新立异、生动活泼的代名词。

^① 冯友兰：《中国哲学史》下册，中华书局1961年新1版，第492页。

在子学时代“各家各派尽量发表各自的见解,以平等的资格,同别家互相辩论。不承认有所谓‘一尊’,也没有‘一尊’。这在中国历史上是思想自由、言论自由、学术最高涨的时代。在经学时代,儒家已定为一尊。儒家的典籍,已变为‘经’。这就为全国老百姓的思想,立了限制,树了标准,建了框框。在这个时代中,人们的思想都只能活动于‘经’的范围之内。人们即使有一点新的见解,也只可以用注疏的形式发表出来,实际上他们也习惯于依傍古人才能思想。”^①

冯氏三十年代以后的几种哲学史著作均没有再沿用“子学时代”和“经学时代”的说法,因为这种界定本身有不严格之处,容易引起误解。自汉迄清,学术思想发生了多重变化,不仅因佛学的传入,而且中土学术自身也呈多样发展态势,未可以“经学”一言以蔽之。而从广义的“子学”立场来看,这两千年间,诸子学的内容和形式不断发生变化,儒、道、墨、法、名、杂、阴阳、兵、农、医、天文算法、术数,乃至道教、佛教等都有了长足的发展和新的流变,著述汗牛充栋,不仅包括对四百年间先秦汉初诸子的疏导诠释,而且也包括在中外文化碰撞融合的背景之下产生了新的、越出经学藩篱或“六经注我”的思想家(即“子”们)。学术的四大门类——子学与经学、史学、文学等,历来不断互动、交相渗透,有着不解之缘。中国思想史上的四大主要传统——儒家、道家、佛家和宋明理学(道学),作为中华的精神文明,源远流长,播及域外,至今仍起着这样那样的作用。它们就是源于子学而发扬光大的。从这一视域出发,我们亦不能说自汉迄清是“经学”的一统天下,以免忽略了“子学”在中国文化史上的地位和作用。又,清末以降,有所谓先秦子学、两汉经学、魏晋玄学、隋唐佛学、宋明理学、清代朴学的说法,就强调一代一代学术风气和特色来说,虽不失为一种简明概括,但毕竟太抽象、太笼统,容易抹杀每一时代学术的多样性,

^① 冯友兰:《三松堂自序》,北京三联书店1984年版,第218—219页。

抹杀子学与经学、玄学、佛学、理学、朴学间的内在联系与互动关系。

作为中华学术的一种重要资源,子学及其研究(包括整理、辨伪)不绝如缕,未尝断绝。历代思想家也都脱离不了子学的陶养。汉代思想家不必说了,汉以后的思想家,如何晏、王弼、郭象、向秀、张湛、阮籍、嵇康、傅玄、裴頠、僧肇、葛洪、戴逵、王通、傅奕、成玄英、司马承祯、韩愈、李翱、柳宗元、刘禹锡、王安石、张载、程颢、程颐、朱熹、陆九渊、陈亮、叶适、王守仁、吕坤、李贽、刘宗周、方以智、顾炎武、黄宗羲、陈确、王夫之、颜元、傅山、戴震、焦循、章学诚、汪中等等,无不与先秦汉代之诸子百家有着密切的思想联系。

南朝的刘勰等,唐代的魏徵、马总、柳宗元等,宋代的王安石、司马光等,元代的陶宗仪等,明代的杨慎、宋濂、焦竑、沈津、徐渭、归有光、陈深等,都做过评论、辨析和汇聚诸子思想与著作的工作。宋代已刊行了一些诸子读物,明代则出现了大量的诸子刻本和各种各色的诸子丛书与汇集。明代书贾为清人整理诸子提供了前提。当然,明本诸子书未经严格整理,讹讹较多。

清初王夫之、傅山都研究、注析诸子,尤以傅山最为大胆,冲破经学和理学禁锢,首开以子学方法研究子学的先河。清代乾嘉时学者汪中在《述学》中遍述诸子,否认道统,并称孔、墨、荀,反对独尊孔子,为墨学、荀学翻案,在当时的学术界发出了异端的呼声。晚清俞樾、孙诒让都受到他的影响。

清代,尤其是晚清与民国间,诸子学有了勃兴之势。其背景为:清代盛世时对于古代文化大规模的发掘整理以及后来衰世时面对西学的冲击,知识分子重新在子学资源中寻找济世救民的良方,及至清末与民国间,又处于社会急剧动荡变革之会,大一统的专制帝国崩坏,旧的价值失序,几乎又是一个“战国时代”。其标志为:墨、道、名、法诸家典籍的整理及其思想的当代诠释,或引诸子以经世致用,或援西学于诸子。其成就表现在三方面:一是子学的辨伪、辑佚、校勘、注

释、考证、训诂等等,有了空前的繁荣;二是扬弃了儒学为正统的意识,以民主平等的思想识度,重新疏导诸子的精神,尤其是自由活泼、怀疑批判、独抒己见的精神;三是在新的思想解放的背景下,产生了足以与先秦诸子比肩的思想巨人,涌现了上世纪末直至“五四”时代的新诸子!这再一次说明了诸子是中华文明的文化基因、源头活水。

就子书的辑佚而言,至清代的孙星衍、孙冯翼、严可均、马国翰、王谟、黄奭等人,差不多已叹观止矣!就子书的辨伪而言,不止姚际恒、崔述,卢文弨、毕沅、孙星衍、阮元、顾广圻等都是辨伪、校勘专家。清代考证诸子的成果甚多,专治一子的代表作有:毕沅的《墨子注》,魏源的《老子本义》,王先谦的《庄子集解》、《荀子集解》,郭庆藩的《庄子集释》,王先慎的《韩非子集解》,曹耀湘的《墨子笺》,孙诒让的《墨子閒诂》,洪颐煊的《管子义证》,戴望的《管子校正》等(其实还应当包括刘宝楠的《论语正义》和焦循的《孟子正义》)。校订诸子群书的代表作有:姚范的《援鹤堂笔记》、卢文弨的《群书拾补》、王念孙的《读书杂志》、蒋光煦的《斲补隅录》、俞樾的《诸子平议》、孙诒让的《札迻》等。^①

从晚清至民国,子学的重新诠释和整理,风靡一时,蔚为大观。各种思想流派无不从子学中汲取营养,发挥己意,真正重现了新的诸子蜂起、百家争鸣的格局。姚莹、路德、曾国藩等均已从老庄、管商、墨子等那里汲取营养以经世致用,而龚自珍、魏源、康有为、梁启超、谭嗣同、严复、章太炎、刘师培等,则从改革社会的需要出发,借助佛学、西学阐发诸子学(特别是墨子、老庄),发掘其自由、民主、平等、博爱和科学的因素,或者实践墨子摩顶放踵的救世情怀,复活了诸子学的真精神,成为思想启蒙的先导。尤其是章太炎、梁启超,无论在思想层面还是在学术层面,都是开风气的一代大师。章氏不仅在校勘、训诂诸子方面贡献颇大,不仅对墨子、庄子、荀子、韩非有独特见解,并借以

^① 详见张舜徽:《中国文献学》,中州书画社1982年版,第299—301页。

抒发新说,而且形成了有系统的诸子学。梁启超对墨经的整理,对先秦政治思想的研究和子学精神的抉发,成就斐然,影响深广。

梁启超论诸子在胡适之前,而成其系统著作在胡适之后。胡适以西方哲学的方法学整理诸子。《中国哲学史大纲》(卷上)对先秦学术,特别是名家的知识论与逻辑学作出新的阐释,颇有石破天惊之功效。冯友兰更胜胡适一筹,能以同情的理解,相对深刻、完整而又平实地整理诸子,成就了《中国哲学史》(两卷本)那样的奠基式著作。(上册1931年出版,全书1934年出版。)受到自唐代特别是宋代以迄清世疑古辨伪思潮的影响和近世胡适等人的影响,以顾颉刚为代表的“古史辨派”在二十至三十年代异军突起。在1926—1941年出版的七册《古史辨》中,第二册中编讨论孔子和儒家问题(顾颉刚编),第四册是“诸子丛考”,讨论儒、墨、道、法诸家(罗根泽编),第六册是“诸子丛考续编”,上编通考先秦诸子,下编专考老子(罗根泽编)。参加讨论的都是学术界显赫名流。此为当时研究诸子之一大潮流。1911—1949年间关于诸子之通论、专论、考证、校释、注译、汇编、引得等著作有二百余种,论文数百篇,涌现了一大批研究诸子的专家。以唯物史观研究诸子的学者亦不在少数,其中最突出的有嵇文甫、郭沫若、杜国庠(守素)、范文澜、侯外庐、赵纪彬、杨荣国、蔡尚思等,他们之间也有尊孔反孔、崇墨非墨的区别,但大体上都是以马克思主义的思想史观和方法论原则疏释诸子。平心而论,这派学者的研究成就是不容抹杀的,当然也存在若干缺失。

1949年至1978年间诸子学研究继续发展,出版了不少高质量的关于诸子之考索、集校、集释、注译、札记、新证等类的著作和中国哲学史、诸子学的通论专论等,但不免受到教条主义、左倾思潮的干扰。尤其是“文革”十年中,“四人帮”“评法批儒”、“批林批孔”的政治闹剧,更是使先辈诸子和诸子学蒙垢受辱,此为诸子和诸子学之大不幸也。1978年以后,诸子学的研究兴旺发达,加上门户再开,西方学

术与东方学术交流,学术界研究的理论、思路、视域、方法和成果更加多样。诸子学再逢春天,更加辉煌。

回顾十九世纪末到二十世纪末子学研究的趋向和历史,不能不看到,一个多世纪以来,各派学者研究的方法论和指导思想有一个共同点,那就是疑古主义。学者们不相信历代经、子、史传,包括《史记》、《汉书》关于诸子的记述,对一些子书的真实性及其年代表示怀疑。这只要看看崔述《考信录》和顾颉刚《古史辨》就十分清楚了。胡适的书,东周以上存而不论,顾颉刚“层累地造成的中国古史”说,都是所谓“剥皮主义”,破坏有余,建立不足。就连与他们文化观不同的梁启超也难免疑古思潮之影响,其《中国历史研究法》及其补编等著作中所指陈的伪书,涉及到子书的有:《鬼谷子》、《关尹子》为全部伪;《管子》、《庄子》为部分伪;《亢仓子》、《子华子》为本无其书而伪;《列子》为曾有其书,因佚而伪;《商君书》为内容不尽伪,而书名人皆伪;郭象《庄子注》为盗袭割裂旧书而伪;《慎子》为伪后出伪。三十年代末张心激的《伪书通考》更是集辨伪之大成。然而在本世纪末,人们通过考古发现,逐渐证实,或者至少可以推论很多伪书其实并不伪,很多古代著作的成书年代一再往前延伸。像《文子》、《尸子》、《鶡冠子》、《尉繚子》、《六韬》、《鬼谷子》都被证明是战国时期的著作;《孔子家语》、《孔丛子》也可以在简帛中找到源头;子思的著作和是否有思孟学派一直被人怀疑,而今也在多处找到了根据;孙武、孙臆两《兵法》亦得到确证;《说苑》、《新序》的内容并不虚妄;《易传》、《礼记》诸篇的产生时间还要往前推。如果说二十世纪的主潮是疑古的话,那么二十一世纪或许真是走出疑古的世纪^①。二十世纪,特别是近几十年考古新发现大大打开了人们的眼界,简牍和帛书的大量出土与整理,使子学研究面临巨大的挑战。

^① 参见李学勤:《简帛佚籍与学术史》,台北时报文化出版公司1994年版。

附录一：关于诸子的汇编

关于诸子的汇编，除了《四库全书》的子部外，常见的丛书有：

（一）《诸子集成》

民国国学整理社辑，1935年世界书局排印出版，中华书局于1954年、1956年、1959年、1986年、1989年重印。全书共八册，汇聚先秦到汉魏六朝诸子著作二十六家的注释本或校本共二十八种。是书优点为：对有的子书采一最前代人之注，取其时代，以保存原注之精义；又采一最近代人之注，取其博赡而有所综合；汇集了清代学者校勘、注释子书的成果。上编所录书：第一册、清·刘宝楠撰《论语正义》；清·焦循撰《孟子正义》；第二册、清·王先谦撰《荀子集解》；第三册、晋·王弼注、唐·陆德明音义《老子道德经》，清·魏源撰《老子本义》，民国·王先谦撰《庄子集解》、清·郭庆藩撰《庄子集释》，晋·张湛注《列子》；第四册、清·孙诒让撰《墨子间诂》，民国·张纯一撰《晏子春秋校注》；第五册、清·戴望撰《管子校正》，清·严可均校《商君书》，清·钱熙祚校并辑佚文《慎子》，清·王先慎撰《韩非子集解》；第六册、魏·曹操等注《孙子十家注》，清·孙星衍校《吴子》，清·钱熙祚校《尹文子》，秦·吕不韦撰、汉·高诱注《吕氏春秋》。下编所录书：第七册、汉·陆贾撰《新语》，汉·刘安撰、汉·高诱注、清·庄逵吉校《淮南子》，汉·桓宽撰《盐铁论》，汉·扬雄撰、晋·李轨注《扬子法言》，汉·王充撰《论衡》；第八册、汉·王符撰、清·汪继培笺《潜夫论》，汉·荀悦撰《申鉴》，晋·葛洪撰《抱朴子》，刘宋·刘义庆撰《世说新语》，北齐·颜之推撰、宋·沈揆编《颜氏家训》。中华书局1954年、1956年重印时改正了原排千余处错漏。1954年重印时，考虑到体例不一致，将原书收录的梁启超《管子评传》、麦梦华《商君评传》、陈千钧《韩非新传》和《韩非子书考》删去，1989年重印时又将梁、麦二著重新收入。本书的缺失的是：受疑古思潮的影响，将许多子书视为伪书或无甚精义之书，弃而未录。本书又有1986年河北人民出版社印本。

（二）《二十二子》

清浙江书局辑，清光绪中浙江书局刊本。上海古籍出版社新影印本，1986年版，1995年1月第7次印刷。是书注重吸收历代学者，尤其是清代诸家整理和研究诸子书的成果，汇编了历代刊本中较有代表性的精校、精注本。有些子书还附录了有关参考资料。是书收录有：（1）魏·王弼注、唐·陆德明撰音义《老子道

德经》；(2)晋·郭象注、唐·陆德明撰音义《庄子》；(3)唐·房玄龄注、明·刘绩增注《管子》；(4)晋·张湛注、唐·殷敬顺释文《列子》；(5)清·毕沅校注《墨子》；(6)唐·杨倞注、清·卢文弨、谢墀校《荀子》；(7)清·汪继培辑《尸子》；(8)宋·吉天保、郑友贤撰《遗说》、清·孙星衍、吴人骥校、毕以询撰叙录《孙子十家注》；(9)清·孙星衍纂辑《孔子集语》；(10)清·孙星衍校并撰音义、黄以周撰校勘记《晏子春秋》；(11)秦·吕不韦等著、汉·高诱注、清·毕沅校《吕氏春秋》；(12)汉·贾谊著、清·卢文弨校《新书》；(13)汉·董仲舒著、清·卢文弨校《春秋繁露》；(14)汉·扬雄著、唐·李轨注、宋·□□撰音义《扬子法言》；(15)元·杜道坚撰《文子缙义》；(16)唐·启玄子(王冰)注、宋·林亿等校正、孙兆重改误、遗篇宋·刘温舒原本《黄帝内经》；(17)清·徐文靖《竹书纪年统笺》；(18)清·严可均校《商君书》；(19)清·顾广圻识误《韩非子》；(20)汉·刘安等著、汉·高诱注、清·庄逵吉校《淮南子》；(21)隋·王通著、宋·阮逸注《文中子中说》；(22)晋·郭璞传、清·毕沅校《山海经》。

又，《子书二十二种》，浙江书局辑，清光绪二十三年印本，上海图书集成局排印本，全书所收与上述《二十二子》同，各书版本亦相同，只是又增加宋·陆佃解、明·王宇评《鹞冠子》一种，实为二十三子。

又，《二十二子全书》，清王壤堂汇刊《古三坟》、《鬻子》、《子华子》、《尹文子》、《慎子》、《公孙龙子》、《於陵子》、《邓子》、《素书》、《忠经》、《女孝经》、《素履子》、《两同书》、《鹿门子》、《农说》、《佛说四十二章经》、《青鸟先生葬经》、《葬经内篇》、《元真子外编》、《天隐子》、《无能子》、《胎息经》等。有道光十三年刊本。

(三)《百子全书》

又名《子书百家》。清光绪元年(1875年)由湖北崇文书局编印初刻。又有1919年上海扫叶山房石印本，该本曾对原本略有校勘，并添了句读。现有1984年浙江人民出版社据扫叶山房石印本影印本，1993年湖南长沙岳麓书社校勘重排本(五册)。其中录有自周秦至明代的子书，儒家类二十三种，兵家类十种，法家类六种，农家类一种，术数类二种，杂家类二十八种，小说家杂事类三种，小说家异闻类十三种，道家类十四种。是书并未辑录各子书之全部，有的仅择其一二，有的还只是节选，又囿于传统观念，将《论语》、《孟子》视为经书，不屑入选之列，又视小学为经之附庸，将《方言》归入儒家一类。然是书选辑广泛而得当，子书里有影响的著作基本上网罗无遗，故百多年来，深受读者欢迎，曾一版再版，至今尚没有一种子书总集能取而代之。

是书内容包括：儒家类：魏·王肃注《孔子家语》；宋·薛据辑《孔子集语》；周·荀况撰《荀子》；汉·孔鲋撰《孔丛子》；汉·陆贾撰《新语》；汉·马融撰、郑玄注《忠经》；汉·贾谊撰《新书》；汉·桓宽撰《盐铁论》；汉·刘向撰《新序》；汉·刘向撰《说苑》；汉·扬雄撰《扬子法言》；汉·扬雄撰、晋·郭璞注《方言》；汉·王符撰《潜夫论》；汉·荀悦撰《申鉴》；汉·徐干撰《中论》；晋·傅玄撰《傅子》；隋·王通撰《文中子中说》；唐·林慎思撰《续孟子》；唐·林慎思撰《伸蒙子》；唐·张弧撰《素履子》；宋·胡宏撰《胡子知言》；明·薛瑄撰《薛子道论》；明·王崇庆撰《海樵子》。

兵家类：汉·公孙弘解《风后握奇经》，附《握奇经续图》；晋·马隆述《八阵总图》；周·吕望撰《六韬》；周·孙武撰《孙子》；周·吴起撰《吴子》；周·司马穰苴撰《司马法》；周·尉繚撰《尉繚子》；汉·黄石公撰、宋·张商英注《素书》；汉·诸葛亮撰《心书》；宋·何去非撰《何博士备论》；宋·李纲撰《宋丞相李忠定公辅政本末》。

法家类：周·管仲撰《管子》；周·晏婴撰《晏子春秋》；周·商鞅撰《商子》；周·邓析撰《邓子》；周·尸佼撰《尸子》；周·韩非撰《韩非子》。

农家类：后魏·贾思勰撰《齐民要术》。

术数类：汉·扬雄撰《太玄经》；汉·焦贛撰《焦氏易林》。

杂家类：周·鬻熊撰、唐·逢行珪注《鬻子》；周·计然撰《计倪子》；周·田仲撰《於陵子》；周·程本撰《子华子》；周·墨翟撰、清·毕沅校注《墨子》；周·尹文撰《尹文子》；周·慎到撰《慎子》；周·公孙龙撰、宋·谢希深注《公孙龙子》；周·鬼谷子撰《鬼谷子》；周·鶡冠子撰、宋·陆佃解《鶡冠子》；秦·吕不韦辑《吕氏春秋》；汉·刘安撰、高诱注《淮南鸿烈解》；南朝梁·萧绎撰《金楼子》；北齐·刘昼撰《刘子》；北齐·颜之推撰《颜氏家训》；汉·蔡邕撰《独断》；汉·王充撰《论衡》；汉·班固纂《白虎通德论》；汉·应劭撰《风俗通义》；汉·牟融撰《牟子理惑论》；晋·崔豹撰《古今注》；宋·黄晞撰《聱隅子嘘欬琐微论》；宋·马永卿撰《懒真子》；宋·苏轼撰《广成子解》；明·庄元臣撰《叔苴子》；明·刘基撰《郁离子》；明·李梦阳撰《空洞子》；明·王文禄撰《海沂子》。

小说家杂事类：周·燕太子丹撰《燕丹子》；唐·无名氏撰《玉泉子》；南唐·刘崇远撰《金华子杂编》。

小说家异闻类：晋·郭璞传《山海经》；晋·郭璞纂《山海经图赞》；明·杨慎撰《山海经补注》；汉·东方朔撰、晋·张华注《神异经》；汉·东方朔撰《别国洞

冥记》；晋·郭璞注《穆天子传》；前秦·王嘉撰、梁萧绮录《拾遗记》；晋·干宝撰《搜神记》；晋·陶潜撰《搜神后记》；晋·张华撰、宋·周日用、卢□注《博物志》；宋·李石撰《续博物志》；梁·任昉撰《述异记》。

道家类：汉·张良注《阴符经》；周·尹喜撰《关尹子》；周·李耳撰、魏·王弼注《老子道德经》；元·吴澄撰《道德真经注》；周·庄周撰《庄子南华真经》；明·杨慎撰《庄子阙误》；周·列御寇撰《列子》；晋·葛洪撰《抱朴子》；周·庚桑楚撰《亢仓子》；唐·张志和撰《玄真子》；唐·司马承祯撰《天隐子》；唐·无名氏撰《无能子》；明·王文禄撰、幻真先生注《胎息经疏》；明·无名氏撰《至游子》。

（四）《子 汇》

明周子义等辑，有明刊本和商务印书馆影印本，其中录有：《鬻子》；《晏子春秋内篇》；《孔丛子》；汉·贾谊《贾子新书》；汉·陆贾《陆子》；汉·荀悦《小荀子》；唐·皮日休《鹿门子》；《文子》；《关尹子》；《亢仓子》；宋·陆佃注《鹑冠子》；《黄石公素书》；唐·司马承祯《天隐子》；唐·张志和《玄真子外篇》；《无能子》；南唐·谭峭《齐丘子》（一名《谭子化书》）；《邓析子》；《尹文子》；宋·谢希深注《公孙龙子》；周·慎到《慎子》；《鬼谷子》；《墨子》；《子华子》；北齐·刘昼著、唐·袁孝政注《刘子》。

（五）《玉函山房辑佚书》

清马国翰辑，成书于光绪初，是一部规模巨大的辑佚丛书，共辑印周秦至隋唐佚书六百八十一种。马氏搜辑唐以前经籍之已佚者，遍校史志及他书之可考者，广引博征，自群经注疏音义，旁及史传类书，分为经、史、子三编，并作序录以冠于每种之首。“子编”包括儒家类六十八种、农家类十六种、道家类十七种、法家类七种、名家类二种、墨家类五种、纵横家类七种、杂家类十九种、小说家类八种、天文类八种、阴阳类三种、五行类八种、杂占类三种、艺术类二种。清末有济南皇华书局补刻本（1871年）、长沙娜嬛馆刻本（1883年）、章丘李氏据原刻重印本（1884年）、楚南书局刻本（1884年）、绣江李氏补刻本（1889年）、湖南思贤书局巾籍本（1892年）等。近有1991年上海古籍出版社影印本。清王仁俊又辑《玉函山房辑佚书补编》，1989年上海古籍出版社据稿本影印出版。

（六）《四部丛刊》

商务印书馆张元济先生等编印。从1919年开始编书，初编印成于1922年，包括经、史、子、集四部书籍三百二十三种（二十四史不包括在内），共八千五百七十三卷，装订为二千一百十二册（此数字为1926年重印时的数字）。它采用的

底本除涵芬楼藏的善本外,还广泛地搜求国内外藏书家的宋元刊本,都影印成体式整齐的本子。1934年又印了《四部丛刊续编》五百册,随后又印了《四部丛刊三编》。过去看不到的或不易看到的宋元旧刊本,由于本丛书的出版,就较容易看到了。此丛书出版,颇为士林推重。有1936年缩印本。

(七)《四部备要》

上海中华书局于1934年辑印出版,亦于是年开始分册出版精装标点本。这部丛书改用仿宋字排印,所收书籍偏重实用。子部里不少有名的子书都收录了,有的还采用了比较好的旧注本。全书分装二千余册。由于排印关系,错讹不少。但因实用,亦受欢迎。有1936年排印、缩印本。

(八)《诸子文粹》

清末武进人李宝沅出于利用诸子之学以经世的目的,编纂于光绪二十三年(1897年)。1917年刊印初版,1927年重印第五版。这是一个不可多得的选本,全书收录了儒、道、法、兵、杂、农、纵横、小说家一百多子的著作。每一种虽仅选取十之三四,然精言奥旨,遗漏者不多。本书的选编和印刷,适应了十九世纪末进步知识分子改革的需要。近有1991年湖南长沙岳麓书社校点排印本。

此外,1926年上海商务印书馆铅印《评注诸子菁华录》;三十年代,上海商务印书馆排印《国学基本丛书》,五十年代由北京中华书局重印,八十年代由上海书店选印;八十年代至九十年代,上海古籍出版社陆续影印出版校勘本《诸子百家丛书》和排印出版名家新译注《中华古籍译注丛书》。七十年代末至九十年代,北京中华书局陆续出版《新编诸子集成》,其第一辑中已出版的有:王利器著《新语校注》;王明著《抱朴子内篇校释》;马非百著《管子轻重篇新论》;吴则虞编著《晏子春秋集释》;谭戒甫著《公孙龙子形名发微》;清·王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校《荀子集解》;蒋礼鸿著《商君书锥指》;张震泽著《孙臆兵法校理》;岑仲勉撰《墨子城守各篇简注》;谭戒甫撰《墨辩发微》;清·孙诒让撰、孙以楷点校《墨子间诂》;清·王先谦撰,刘武撰,沈啸寰点校《庄子集解·庄子集解内篇补正》;清·郭庆藩撰、王孝鱼点校《庄子集释》;朱谦之著《老子校释》;程树德撰,程俊英、蒋见元点校《论语集释》;朱熹撰《四书章句集注》;刘文典撰、冯逸、乔华点校《淮南鸿烈集解》;汪荣宝撰、陈仲夫点校《法言义疏》;汉·王符撰、清·汪继培笺、彭铎校正《潜夫论笺校正》;黄晖撰《论衡校释》(附刘盼遂集解);杨伯峻著《列子集释》;清·苏舆撰、钟哲点校《春秋繁露义证》等。这一集成,集中了清代以降,特别是近世有代表性的诸子整理成果。

1990年以来,南京大学中国思想家研究中心组编《中国思想家评传丛书》,匡亚明主编,由南京大学出版社陆续出版。此套丛书计二百部,涉及诸子甚众。八十年代至九十年代,古籍今译蔚然成风,其中系统地涉及诸子的有:贵州人民出版社《中国历代名著全译丛书》;北京中国书店《先秦诸子今译丛书》;巴蜀书社《中华文化要籍导读丛书》和《古代文史名著选译丛书·先秦两汉》;岳麓书社《古典名著今译读本》和《古典名著普及文库》;吉林文史出版社《中国古代名著今译丛书》等。这些丛书已出版了大量的诸子今译读物。

附录二:二十世纪关于诸子通论及考证等研究资料简目

作者	书 目	出版单位	时 间
章太炎	诸子学略说(论诸子学)	国粹学报 20—21 期	1906 年
谢无量	中国哲学史	上海中华书局	1916 年
胡适	中国哲学史大纲(卷上)	上海商务印书馆	1919 年
		北京商务印书馆	1987 年
朱谦之	古学卮言	上海泰东书局	1922 年
胡适	先秦名学史(英文版)	上海东方图书公司	1922 年
胡适	先秦名学史(中文版)	上海学林出版社	1983 年
梁启超	先秦政治思想史	上海商务印书馆	1923 年
刘永济编	周秦诸子选粹	上海泰东书局	1925 年
梁启超	中国古代学术思想变迁史	上海群众图书公司	1925 年
陈钟凡	诸子通谊	上海商务印书馆	1925 年
明·宋濂			
(顾颉刚点)	诸子辨(一名龙门子)	北京朴社	1926 年
明·高似孙			
(顾颉刚点)	子略	北平朴社	1928 年
姚永朴编	诸子考略	北平资研编译社	1928 年
梁启超、			
章太炎编	中国学术论著辑要	慈慧殿章宅	1928 年
		北平华北书局	1931 年
钟泰	中国哲学史	上海商务印书馆	1929 年

作者	书 目	出版单位	时 间
刘汝霖	周秦诸子考	北平文化学社	1929年
吕思勉	经子解题	上海商务印书馆	1929年
顾颉刚编	古史辨(第二册)	北平朴社	1930年
高维昌	周秦诸子概论	上海商务印书馆	1930年
张文治编	诸子治要	上海文明书局	1930年
陈柱	诸子概论	上海商务印书馆	1930年
金受申	稷下派之研究	上海商务印书馆	1930年
冯友兰	中国哲学史	上海神州国光社	1931年
		上海商务印书馆	1934年
		北京中华书局	1961年
郭湛波	先秦辩学史	上海中华书局	1932年
嵇文甫	先秦诸子政治社会思想述 要	北平开拓社	1932年
[日]儿岛献			
吉郎	诸子百家考(陈清泉译述)	上海商务印书馆	1933年
罗根泽编	古史辨(第四册,诸子丛考)	北平朴社	1933年
吕思勉	先秦学术概论	上海世界书局	1933年
		上海中国大百科全书出版社	1985年
吕振羽编著	中国政治思想史	黎明书局	1933年
蒋维乔、杨 大膺编	中国哲学史纲要(上、中、 下)	上海中华书局	1934年
罗根泽编述	诸子要略	北平中国大学	1934年
清·俞樾	诸子平议	上海商务印书馆	1935年
		北京中华书局	1964年
李石岑	中国哲学十讲	上海世界书局	1935年
罗焯	诸子学述	上海商务印书馆	1935年
		长沙岳麓书社	1995年
钱穆	先秦诸子系年(考辨)	上海商务印书馆	1935年
		香港大学出版社	1956年

作者	书 目	出版单位	时 间
钱穆	先秦诸子系年(考辨)	北京中华书局	1985年
章太炎讲	诸子略说(上、下册)	苏州章氏国学讲习会	1935年
李源澄	诸子概论	上海开明书店	1936年
郭沫若	先秦天道观之进展	上海商务印书馆	1936年
范寿康	中国哲学史通论	上海开明书店	1936年
		北京三联书店	1982年
冯友兰	中国哲学史补	上海商务印书馆	1936年
毛起	诸子论二集	杭州(自印本)	1936年
梁启超	中国古代学术流变研究十 篇		1936年
虞愚	中国名学	正中书局	1936年
姚舜钦	秦汉哲学史	上海商务印书馆	1936年
胡耐安	先秦诸子学说	上海北新书局	1936年
王蘧常	诸子学派要论	上海中华书局	1936年
		北京中华书局、上海书店	1987年
陈元德	中国古代哲学史	上海中华书局	1937年
罗根泽编	古史辨(第六册,诸子丛考 续编)	上海开明书店	1938年
张心澂	伪书通考	上海商务印书馆	1939年
		北京商务印书馆	1961年
于省吾	双剑谿诸子新证	北京大学印刷所	1940年
		北京中华书局	1962年
杨荣国	中国古代唯物论研究	桂林写读出版社	1940年
顾颉刚	汉代学术史略	上海东方书社	1941年
蒋伯潜等	诸子与理学	上海世界书局	1941年
范文澜	中国通史简编(第一编)	延安新华出版社	1942年
		人民出版社	1954年
			再版
侯外庐	中国古代思想学说史	重庆文风书局	1944年
郭沫若	先秦学说述林	福建东南出版社	1945年

作者	书 目	出版单位	时 间
郭沫若	十批判书	重庆群益出版社	1945年
		人民出版社	1954年
		科学出版社	1956年
郭沫若	青铜时代	重庆文治出版社	1945年
		人民出版社	1954年
杜守素	先秦诸子思想概要	上海生活书店	1946年
李祖显	先秦诸子哲学	北平世界科学社	1946年
张默生选注	先秦诸子文选	上海东方书社	1947年
蒋伯潜编	诸子学纂要	上海正中书局	1947年
侯外庐等	中国思想通史(第一卷, 古代思想)	上海新知书店	1947年
		人民出版社	1957年
杜守素	先秦诸子批判	上海作家书屋	1948年
赵纪彬编著	中国哲学思想	上海中华书局	1948年
蒋伯潜	诸子通考	上海正中书局	1948年
		浙江古籍出版社	1985年
蔡尚思	中国传统思想总批判	棠棣出版社	1950年
		湖南人民出版社	1981年
钱穆	中国思想史	台北中华文化出版事业委 员会	1952年
杨荣国	中国古代思想史	三联书店	1954年
杜国庠	先秦诸子的若干研究	三联书店	1955年
罗根泽	诸子考索	人民出版社	1958年
张岱年	中国哲学大纲	北京商务印书馆	1958年
		北京中国社会科学出版社	1982年
陶鸿庆	读诸子礼记	北京中华书局	1959年
高亨	诸子新笺	山东人民出版社	1961年
		齐鲁书社	1980年
牟宗三	中国哲学的特质	香港人生出版社	1961年
冯友兰	中国哲学史史料学初稿	上海人民出版社	1962年
任继愈主编	中国哲学史(修订版)	人民出版社	1963年

作者	书 目	出版单位	时 间
任继愈主编	中国哲学史(修订版)	人民出版社	1979年
徐复观	中国人性论史(先秦篇)	台湾商务印书馆	1969年
胡自逢	先秦诸子易说通考	台湾文史哲出版社	1974年
韦政通	先秦七大哲学家	台湾牧童出版社	1974年
罗光	中国哲学思想史(先秦篇)	台湾学生书局	1976年
徐复观	两汉思想史	台湾学生书局	1979年
施昌东	先秦诸子美学思想述评	北京中华书局	1979年
汪奠基	中国逻辑思想史	上海人民出版社	1979年
方东美	中国人生哲学	台湾黎明文化公司	1980年
辛冠洁等			
主编	中国古代著名哲学家评传	齐鲁书社	1980年
劳思光	新编中国哲学史	台北三民书局	1981年
祝瑞开	先秦社会和诸子思想新探	福建人民出版社	1981年
张岱年	中国哲学发微	山西人民出版社	1981年
唐端正	先秦诸子论丛	台湾东大图书公司	1981年
金德建	先秦诸子杂考	中州书画社	1982年
童书业	先秦七子思想研究	齐鲁书社	1982年
萧蓬父、李			
锦全主编	中国哲学史	人民出版社	1982年
田凤台	先秦八家学述	台湾文史哲出版社	1982年
周云之、刘			
培育	先秦逻辑史	中国社会科学出版社	1982年
张岱年	中国哲学史史料学	北京三联书店	1982年
冯契	中国古代哲学的逻辑发展	上海人民出版社	1983年
唐端正	先秦诸子论丛·续编	台湾东大图书公司	1983年
任继愈主编	中国哲学发展史(先秦)	人民出版社	1983年
温公颐	先秦逻辑史	上海人民出版社	1983年
刘建国	中国哲学史史料学概要	吉林人民出版社	1983年
刘毓璜	先秦诸子初探	江苏人民出版社	1984年
朱伯崑	先秦伦理学概论	北京大学出版社	1984年

作者	书 目	出版单位	时 间
李泽厚、 刘纲纪	中国美学史(第一卷)	中国社会科学出版社	1984年
李泽厚	中国古代思想史论	人民出版社	1985年
任继愈主编	中国哲学发展史(秦汉)	人民出版社	1985年
金春峰	汉代思想史	中国社会科学出版社	1987年
于首奎	两汉哲学新探	四川人民出版社	1988年
祝瑞开	两汉思想史	上海古籍出版社	1989年
丘陶常	先秦思想史概要及资料选 注	湖北人民出版社	1990年
张舜徽	汉书艺文志通释	湖北教育出版社	1990年
蔡尚思主编	诸子百家精华(上、下)	湖南教育出版社	1992年
王宁主编	评析本白话诸子集成	北京广播学院	1992年
严灵峰编著	周秦汉魏诸子知见书目 (全六册)	北京中华书局	1993年
李学勤	简帛佚籍与学术史	台北时报文化出版公司	1994年
周翰光	先秦数学与诸子哲学	上海古籍出版社	1994年

第二章 儒家

第一节 总论

从字源上说，“儒”字有两个义项，一为“柔”，一为“术士之称”。“柔”的意思并不是柔弱迂缓，而是“安”义、“和”义，即能安人、能服人，天地人相和。《汉书·司马相如传》注曰：“有道术者皆为儒。”“术士”或“有道术者”，是“儒”的原义。大约汉代以前的人称“术士”为“儒”。或者我们可以说，广义的“儒”泛指有学问道术者。如道家的庄子也被人称为“鄙儒”（见《史记·孟荀列传》），又如有“君子儒”和“小人儒”之称（见《论语》）等等。“儒”的后起义，或者说狭义的“儒”，作为专用名词的“儒”，指儒家。

儒家的创始人是孔子。“儒”乃通习六艺之士的通称。“六艺”指礼、乐、射、御、书、数。礼和乐是西周的等级秩序与贵族的生活方式，是上层社会的生活规范，包含今天所谓宗教、政治、伦理、美学等内容。射、御相当于礼的节目。书、数则属于初级的技能。贵族大体上都必须通晓六艺。平民如果想到贵族家庭中去服务，也必须通习六艺或其中的一部分。早期的儒者属于“士”这个阶层。“士”，原来多由贵族的庶孽子弟或比较低级的贵族子弟充任。到了后来。渐渐落到平

民社会里去。孔子就是将古代的贵族学传播到平民社会的第一人。“儒”大体上是保存、传授古代礼仪规范、典籍文化的教师。

《周礼·太宰》：“四曰儒，以道得民。”郑玄注曰：“儒，诸侯保氏有六艺以教民者。”“保氏”指古代职掌教育贵族子弟的官员。《周礼·地官》：“保氏掌谏王恶，而养国子以道，乃教之以六艺。”保氏与师氏同，都是负责教育的官员，亦是教师。师儒即师保，保即以道安人者。《周礼·大司徒》：“四曰联师儒。”郑玄注曰：“师儒，乡里教以道艺者。”可见儒者原来是在上层社会掌教，后来是在民间设教授徒，有学识道术的人。其教育的主要内容为六艺之学。也就是说，儒与商周王朝中主管礼乐教化的官员有关。

“六艺”又指“六经”，即《诗》、《书》、《易》、《礼》、《乐》、《春秋》。《庄子·天下》论及儒家曰：“以仁为恩，以义为理，以礼为行，以乐为和，薰然慈仁，谓之君子。”又曰：“其在《诗》、《书》、《礼》、《乐》者，邹鲁之士、搢绅先生多能明之。《诗》以道志，《书》以道事，《礼》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分。”这里，邹作阹，或作啻，指孔子的家乡阹邑。邹鲁之士指孔子与孔门弟子，尚未包括孟子。如指孔孟，则应曰“鲁邹”^①。搢绅，亦作缙绅、荐绅。搢，插；绅，束腰的大带。搢绅即插笏于绅。古代做官的人，垂绅插笏，所以称士大夫为搢绅。儒家君子按“仁爱”的原则施予他人以恩惠，以相适宜的措施建立人事秩序，以礼仪规范约束行为，以音乐美感调和性情，总是表现出温润慈祥的状貌。邹鲁之地的士大夫多能通晓六经。《诗经》是抒发心志的，《书经》是讲述政事的，《礼经》是告诫行为规范的，《乐经》是陶冶性情的，《易经》是分析阴阳变化的，《春秋》是指示尊卑名分的。儒家与六经有着不解之缘。

从《汉书·艺文志·诸子略》可知，刘歆《七略》对儒家的界定是：

^① 详见蒋伯潜：《诸子通考》，浙江古籍出版社1985年版，第39页。

“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际。祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言。于道最为高。孔子曰：‘如有所誉，其有所试。’唐虞之隆，殷周之盛，仲尼之业，已试之效者也。”刘歆视诸子某家起源于某官，如儒家起源于司徒之官。据《周礼·地官》，司徒是主管教化的官。孔子以前，官师不分，政府某部门的官吏，即是与此部门有关的一门学术的传授者。周王室衰微之后，政府各部门官吏失去了职位，流落民间，成为私学之师。从刘歆《七略》和《汉书·艺文志》可知，儒家以“六经”为思想资源，以“仁义”为思想主旨，继承尧舜禹汤文武治国平天下的大本大源，以孔子为宗师。古代儒家圣贤，不仅坐而言，而且起而行，或者以事功垂诸百世，或者以言教传之千里。《汉书·艺文志》谈到儒家之外的八家，介绍了“此其所长也”之后，接着是批评或贬抑，唯独对于儒家最为推崇，许之以“于道最为高”。这多少代表了汉代人以儒学居诸子之上的思想。

《淮南子·要略》曰：“孔子修成康之道，述周公之训，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍，故儒者之学生焉。”《淮南子·俶真》高诱注曰：“儒，孔子道也。”《淮南子·要略》重在肯定儒家对周代人文建制和人文精神的继承和发挥。

总之，儒的前身已不可考^①，儒家的正式形成当在孔子时代。儒家是继承周公孔子之道，讲述六艺之学的学者和教师，活跃于民间社

^① 近世许多学者争论儒之起源问题。章太炎《国故论衡·原儒》认为“儒”有广狭之义和时代之别。古儒为祝史卜巫一类术士，可以作法求雨。此广义的、包括一切方术之士的儒为“达名之儒”。“儒”后来演变为“祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼”等通晓六艺之儒，为“类名之儒”。学术范围更狭，略懂德行政教之儒，为“私名之儒”。胡适 1934 年作《说儒》，考证儒是殷民教士，被周征服之后仍在困难条件下从事治丧、相礼及其他宗教职业，如祈神、求雨、驱鬼、乐舞等等。冯友兰 1935 年发表《原儒墨》，不同意胡适的殷遗民之说，并综合王官说与职业说，认为儒是有知识有学问的专家，西周末年贵族政治崩坏之后，在官的专家或有知识的贵族，散在民间，以教书相礼为生。“后来在儒之中，有不止于教书相礼为事，而且欲以昔日之礼乐制度平治天下，又有予昔之礼乐制度以理论的根据者，此等人即后来

会,以其道德理想批判现实的污浊黑暗,以礼乐文明的精神滋养社会道德,纯洁人们心灵。战国时,各国当政者都不接受儒学,被视为迂阔之学,各学派也对儒学持批判态度。汉初,刘邦改变了打天下时对儒生的痛恨,开始亲和儒学。刘邦过鲁,“以太牢祠焉”(《史记·孔子世家》)。但汉初六七十年间,即高、惠、文、景时期,主导思想为黄老之学。汉武帝“表彰六经”之后,儒学地位上升。在承平时期,为了治天下,统治者目光转向儒学。由于儒家善于继承传统文化、典章制度并依时代加以因革损益,平易合理,使朝野都能接受。其所强调的仁、义、忠、恕之道,使社会秩序得以维系,即所谓“列君臣父子之礼,序夫妇长幼之别”,足以内裕民生而外服四夷。所以,在先秦诸子各家学说中,唯有儒学被汉帝国最终选定为治国平天下的统治思想。

汉武帝以后,儒家典籍被尊为经,而治儒业、通经术者都成为政府重要官员。“自孝武兴学,公孙弘以儒相,其后蔡义、韦贤、玄成、匡衡、张禹、翟方进、孔光、平当、马宫及当子晏,咸以儒宗居宰相位,服儒衣冠,传先王语。”(《汉书·匡张孔马传赞》)西汉宣帝曾于甘露三年(前51年)在石渠阁主持召开会议,讨论五经异同,制定了《石渠阁议奏》以期统一经学。东汉光武帝于“建武五年冬十月,还幸鲁,使大司空祠孔子”(《后汉书·光武帝纪》)。汉明帝于永平十五年(72年)“幸孔子宅,祠仲尼及七十二弟子,亲御讲堂,命皇太子诸王说经”(《后汉书·明帝纪》)。汉章帝于建初四年(79年)在白虎观主持经术

之儒家”。郭沫若1937年发表《借问胡适》一文(后改名为《驳〈说儒〉》),否定胡适“儒是殷民教士”的观点,认为秦汉以后称术士为儒,是儒名的滥用。“儒应当本来是‘邹鲁之士缙绅先生’们的专号。那在孔子以前已经是有的,但是春秋时代的历史的产物,是西周的奴隶制逐渐崩溃中所产生出来的成果。”徐中舒1975年发表《甲骨文中所见的儒》,认为甲骨中的“需”字即原始的“儒”字,像沐浴濡身之形。徐文据此认为儒为殷商时代为人相礼、祭祖事神的人,是一种职业。他们在办事前要斋戒沐浴,以示敬诚。另请参见陈来:《说说儒》,《原道》第2辑,团结出版社1995年4月版;赵吉惠:《现代学者关于“儒”的考释与定位》,《孔子研究》1995年9月第3期。

大会,制定了《白虎议奏》。章帝于元和二年(85年)亲到阙里,以太牢祠孔子及七十二弟子。孔子庙原为春秋鲁哀公初立于阙里。北魏时,因汉时尝封孔子为宣尼公,故改称宣尼庙。北齐时,各地郡学皆于坊内立孔颜庙。于是孔子庙遍及于北齐之外郡。唐贞观时,诏停周公为先圣,以仲尼为先圣,颁行《五经定本》与《五经正义》,诏各州县皆立孔子庙,于是孔子地位升格,孔子庙乃遍及于全国。其后有所反复,但玄宗上台后“依贞观故事”,开元二十七年(739年)追谥孔子为文宣王,孔子庙改为文宣王庙。宋大中祥符元年(1008年),加谥孔子为元圣文宣王,五年,改谥至圣文宣王。元大德十一年(1307年)加号孔子为大成至圣文宣王。明永乐以来,孔庙又称文庙。明嘉靖九年(1530年)厘正祀典,始为木主,题至圣先师孔子神位。清顺治二年(1645年)定谥为大成至圣文宣先师孔子,顺治十四年(1657年)改称至圣先师孔子。民国三年(1914年)礼制馆规定,文庙恢复称孔子庙。庙中正殿中为孔子像,左右列四配十哲先贤像。其弟子及历代大儒之祔祀者,均分列于东西两庑,岁时致祭,典礼隆重。自古以来,诸侯、卿相及地方长官,至必先行谒庙,然后从政。

儒家和孔子的地位因二千年专制政治的需要而不断升高。这是统治阶级歪曲利用的结果。儒学成为官方意识形态以后,其弊病(如维护君主专制制度,限制思想自由等)逐渐暴露。到宋元明时期形成的理学(或“道学”),是儒释道诸学说新的整合,对我国和东亚诸国都带来很大影响,其中的心性论和道德学说等都有很高的价值。理学的负面,演变为桎梏人心的“吃人的礼教”,遭到历代异端思想家直至“五四”启蒙健将的抨击。近世以降,孔子儒学由圣人、经学降到与诸子并列的地位。“五四”新文化运动以后,又有“现代新儒学”思潮,谋求儒学的新发展。洗汰历史附着其上的污淖和自身的局限,儒家思想作为中华民族优秀文化传统的重要组成部分,其正面价值和积极作用是不能低估的。

第二节 孔子

孔子(前 551—前 479 年)姓孔名丘,字仲尼,鲁国陬邑(今山东曲阜东南)人。他的祖先是宋国的贵族。孔子三岁丧父,少时“贫且贱”。长大后,曾当过管仓库的“委吏”和管牛羊的“乘田”等小官,颇有实际才能。他学无常师,努力掌握古代礼乐知识。三十岁左右,他开始兴办私学,在社会上渐渐有了声名。五十岁时,他当上了鲁国的“中都宰”。中都是鲁国的公邑,邑宰的职位并不高。孔子在此任职一年,政绩颇佳,“四方皆则之”。第二年,孔子升任鲁国的“小司空”,是掌管土木建筑的副官。不久升任“大司寇”,这是负责国家司法、刑狱和治安的最高长官,爵位为大夫。齐鲁夹谷之会,孔子以外交胜利而立功,得以司寇之职摄行相事,即代理鲁国最高行政事务。后因政局动荡、齐人离间,孔子不得已率弟子离开鲁国,奔走于卫、宋、陈、蔡、齐、楚等国,渡过了十四年的流亡生涯。他的道德理想主义的政治主张不为各国执政者所采纳,凄凄惶惶,找不到一个容身之所,在陈蔡竟陷于绝粮的窘境。但他仍然“知其不可为而为之”,席不暇暖,持守道义,不畏辛劳,乐以忘忧,在困厄中与弟子“习礼大树下”,“讲诵弦歌不衰”(《史记·孔子世家》)。孔子重返鲁国时,已是六十八岁的老人了。他在生命的最后五年,专力从事讲学和整理古代文献典籍,删修六经。“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人”(《史记·孔子世家》)。“孔子闵王路废而邪道兴,于是论次《诗》、《书》,修起《礼》、《乐》”(《史记·儒林列传》)。“孔子之时,周室微而《礼》、《乐》废,《诗》、《书》缺。追迹三代之礼,序《书传》,上纪唐虞之际,下至秦穆,编次其事”(《史记·孔子世家》)。孔子对《诗》、《书》的内容加以取舍和

编排,又对《礼》、《乐》作加工整理使之重新恢复。孔子晚年喜读《周易》,乃至“韦编三绝”,并亲自为《周易》作《传》,后人称之为《易传》(包括《彖》上下,《象》上下,《系辞》上下,及《文言》、《说卦》、《序卦》、《杂卦》)。孔子又依据鲁国史官所记的《鲁春秋》改写成《春秋》,以褒贬是非善恶。^①孔子最大的贡献是创造性地奠定了中国人文精神的核心价值观。

一、天道观

人不能没有超越的向往,即终极的最后的关怀,也就是一般人所说的信仰。在孔子以前,原始宗教肯定人死后的鬼魂与神灵,特别是在人之上的“天”、“帝”、“上帝”,以及社稷庶物与自然之神。在此氛围之下,周文化把宗教与政治糅合在一起,以周天子作为至上的天帝与虔诚的万民之间的中介。天子代表天帝统治万民,又代表万民祭祀天帝。孔子继承了传统的天命观念,如说:“获罪于天,无所祷也”(《论语·八佾》);“道之将行也与,命也;道之将废也与,命也”(《论语·宪问》);“不知命,无以为君子也”(《论语·尧曰》);“君子有三畏,畏天命,畏大人,畏圣人之言”(《论语·季氏》);“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩”(《论语·为政》)。孔子保留了天的神秘性和对于天的信仰、敬畏。他在肯定天的超越性、主宰性的同时,更倾向于把天看作是自然的创化力量。“天何言哉?四时行焉,百物生焉。天何言哉?”(《论语·阳货》)天有创造精神,是万物的创造之源,但采取的却是默运的方式,而不是强行干预的方式。“天”的这样一个品格,也赋予了人类,特别是圣人。“子曰:大哉!尧之为君也。巍巍乎!唯天为大,唯尧则之。

^① 关于孔子与“六经”的关系,详见金景芳等著《孔子新传》,湖南出版社1991年版。

荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。”（《论语·泰伯》）“子曰：无为而治者其舜也与！夫何为哉，恭己正南面而已矣！”（《论语·卫灵公》）这是说，尧、舜都是以天为则，无为而治的。孔子以赞颂尧舜，发挥“天”的非人格性的观念。这里看不到天的意志对于自然人事的干预，但有道君子对“无言”“无为”的“天”与“天命”仍由内心加以敬畏。^①

孟子曾经引述过孔子对《诗经·大雅·烝民》“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”的解释。“孔子曰：‘为此诗者，其知道乎！故有物必有则；民之秉彝也，故好是懿德。’”（《孟子·告子上》）孔子以此诗为“知道”之诗，肯定天生育了众民，是人之源泉；每一事物都有自己的特性和规律；人所秉执的常道是趋向美好的道德，即天赋予了人以善良的天性。

孔子修正了周代关于天帝、天命只与天子、诸侯、大夫等贵族阶级有关的看法，而使每一君子直接地面对天帝，在人生的道路上去“知天命”，“畏天命”，这就肯定了个人所具有的宗教性的要求。孔子又进一步把宗教与道德结合起来。天命贯于人的心性之中，不仅是人的信仰对象，不仅是一切价值的源头，而且也是人本其天性从事道德的实践工夫可以内在地地上达的境地。^②

孔子把对超越之天的敬畏与主体内在的道德律令结合起来，强调要在人事活动中，特别是道德活动中去体认天命。于此，才能“不怨天，不尤人，下学而上达；知我者，其天乎！”（《论语·宪问》）正因为人的生命有了这一超越的理据，所以才有了积极有为的担当意识和超越生死的洒脱态度：“人能弘道，非道弘人”；“志士仁

^① 参见刘述先：《理想与现实的纠结》，台北学生书局1993年版，第216—218页。

^② 参见李杜：《中国古代天道思想论》，台北兰灯文化事业公司1992年版，第142—144页。

人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）；“朝闻道，夕死可矣”（《论语·里仁》）；“未知生，焉知死”（《论语·先进》）；“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”（《论语·子罕》）；“不降其志，不辱其身”（《论语·微子》）；“临大节而不可夺也”（《论语·泰伯》）等等。

1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《易传》之《要》中，载有孔子关于占筮的谈话，表明他与上古夏殷周文化中史巫之筮的密切联系。当然孔子又道出了他们之间的区别：“吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也。”^①这句话意味深长。孔子承认鬼神的存在，强调祭祀的虔诚，甚至也运用占卜，但他消解了鬼神迷信，至少是存而不论，“敬鬼神而远之”（《论语·雍也》）。“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》），对怪、力、乱、神不轻易表态。孔子为什么要反复申言对天的信仰和对天命的敬畏呢？在这里，“天”关涉到人的类本质和类特性，首先是宗教性和道德性。人不能没有超越的形而上的关怀。孔子对上古宗教的改造，正是把超越与内在结合起来，建构了道德的宗教观。如果说“命”只是外在的命运的话，那么“天命”常常关系到内在。一个能够驾驭生活、驾驭世间外在力量并全面发展人的内在本性的人，一个积累了一定的生命体验（例如五十岁左右）的人，才能逐渐体悟到天所赋予的性分，直接面对每个人的命运或局限，并对天道、天命和道德人格典范有所敬畏，而又积极地去追求生命的意义和死亡的意义，勇于承担自己应承担的一切，包括救民于水火，博施济众，修己安人，杀身成仁。

^① 《帛书〈二三子问〉、〈易之义〉、〈要〉释文》，见陈松长、廖名春整理：《道家文化研究》第三辑（马王堆帛书专号），陈鼓应主编，上海古籍出版社1993年版，第434—435页。

二、人文观

孔子揭示了中华文化的价值理想,肯定人的文化创造,尊重历史上积累的文化成果。这首先表现在他对周礼的护持上。孔子对周礼的维护,不是或不仅仅是政治层面的,而主要是文化层面的。“殷因于夏礼,所损益可知也;周因于殷礼,所损益可知也;其或继周者,虽百世可知也。”(《论语·为政》)周代礼乐教化是中华先民长期伟大创造的结晶。周文源于宗教并取而代之。礼使社会秩序化,乐使社会和谐化。礼让为国,安定社会,消弭争夺战乱,节制骄奢淫逸,是使人民得以安居乐业的前提。“礼之用,和为贵。先王之道,斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”(《论语·学而》)以一定的规矩制度来节制人们的行为,调和各种冲突,协调人际关系,使人事处理恰到好处,这是礼乐制度的正面价值。试问,在2500至3000年前,人类的哪一个文明有如此辉煌的制度文化建设?一个稳定和谐的人间秩序总是要一定的礼仪规范来调节的,包括需要有一定的等级秩序、礼文仪节,这是古今中外概莫能外的事情。

《中庸》中记载孔子答哀公问政的一段话说:“仁者人也,亲亲为大。义者宜也,尊贤为大。亲亲之杀,尊贤之等,礼所生也。”这就是说,“仁”是人的类本质,是由亲爱亲人为起点的道德感。“义”是合宜、恰当,尊重贤人是社会之义的重要内容。“亲亲之杀”是说“亲亲”有亲疏远近等级上的差别,“尊贤之等”是说“尊贤”在德才禄位上也有尊卑高下的等级。“礼”就是以上“仁”(亲亲之杀)和“义”(尊贤之等)的具体化、形式化。

孔子重礼,执礼,主张仁礼并重、文质并茂,但主要是想透过礼的形式复兴其所内蕴的文化价值理想。孔子讲:“周监于二代,郁郁乎文哉,吾从周”(《论语·八佾》);“文王既没,文不在兹乎?……天之未丧

斯文也，匡人其如予何！”（《论语·子罕》）这里强调的是“文”。孔子是把周文作为我们民族深厚的文化传统和人生与文化的根源、理想，来信从、坚守、承担、自任的。我们从孔子的力行实践及他对当时诸侯、卿相、大夫等的臧否中看出，他在执礼上还是有“权宜”、“变通”，并“因时制宜”的。如，周礼规定用麻制作冕冠，但后来大家都改用丝绸来制作，比较简便，孔子也表示从众随俗，因为这并不伤害礼的内涵。孔子又说：“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”这更清楚地表明了孔子更重“礼”的实质。孔子赞美《韶》、《武》等乐，批评郑声，提出了“乐而不淫，哀而不伤”和“尽善尽美”的美学原则。

礼乐教化的人文精神是人与人、族与族、文与文相接相处的精神，或“以人文化成天下”的精神，“天下一家”的精神。“礼之用，和为贵”是协和万邦、民族共存、文化交流融合并形成统一的中华民族、中华文化的基础。孔子对礼乐的继承、传授大有益于他身后几千年世道人心的维系和民族的大融合、文化的大融合。

孔子人文观强调了人文创造的积极意义，这种重人文的态度与墨子、老子、韩非子等大不相同。老子以“礼”为“忠信之薄而乱之首”，主张绝圣弃智、绝仁弃义、绝巧弃利、绝学无忧，回到“小国寡民”之世；墨子重视实用，批评礼文，申言“非乐”，在总体上“背周道而用夏政”；韩非为巩固人主的权势，主张“无书简之文”，“无先王之语”，鄙视、贬低道德、文学、隐逸、辩说、智谋等。老子、墨子、韩非都不同程度地“非人文”或“反人文”，批判周文及其蕴含的价值理想。^①他们的“非”或“反”都有各种理由，但不管怎么说，与孔子关于社会的物质文化、制度文化、精神文化积极建构、发展和繁荣的思想有明显的差异。

^① 参见唐端正：《先秦诸子论丛》，台北东大图书公司1985年再版本，第5—8页。

三、“仁”的学说

孔子人文观的核心是“仁”。孔子重“礼”，是对春秋时期乃至春秋以前的文化成就的继承。孔子最主要的贡献，是把“礼”的内核，即人文价值理想确立起来并作了多层面的发挥。《左传》提到“礼”字的有462次，提到“仁”字的不过33次，《论语》讲到“礼”（包括礼乐并言）的有75次，讲到“仁”的却有109次。^①“仁”是孔子思想的中心范畴，也是中国哲学的中心范畴之一。

孔子赞扬子夏由“绘事后素”而悟及“礼后”（礼的形式之背后的人的真性）。没有仁的礼乐，只是形式躯壳，虚伪的仪节，这正是孔子要批评的。孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）“颜渊问仁。子曰：‘克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？’”“仲弓问仁。子曰：‘出门如见大宾，使民如承大祭。己所不欲，勿施于人。在邦无怨，在家无怨。’”“司马牛问仁。子曰：‘仁者，其言也讱。’曰：‘其言也讱，斯谓之仁已乎？’子曰：‘为之难，言之得无讱乎？’”（做起来都很不容易，说话能不迟钝吗？）“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’问知。子曰：‘知人。’”（《论语·颜渊》）“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）这里指出了礼乐形式背后的是生命的感通和人的内在的道德自觉。“仁”的内涵包括物我之间、人人之间的情感相通、痛痒相关，即社会普遍的同情心和正义感；“仁”是把孝敬父母，把父母子女兄弟之亲情往外一层层推扩，推己及人；“仁”不仅是社会的道德标准，更是作为道德主体的人的道德理性、道德命令、道德是非判断、道德情感、道德实践和道德行为。孔子在这里突出了道德的主体性、自律性原则（“为仁由己”与“克己”），道

^① 杨伯峻：《试论孔子》，《论语译注》，中华书局1980年第2版，第16页。

德的普遍性原则(“爱人”、“复礼”与“己所不欲,勿施于人”)和道德的实践性原则(“为之难,言之得无切乎”),道德是真正显示人之自我主宰的行为,道德是自己对自己下命令,是“由己”,而不是“由人”,即不是听任他律的制约或他力的驱使。孔子是世界上最早认识道德主体性的文化伟人之一。

“仁”又涵盖了社会公正的要求和“刚直不阿”、“正道直行”、“诚信无欺”、“忠诚老实忠厚严肃”的品质。孔子赞扬卫国大夫史鱼为“直哉史鱼”,强调“言忠信,行笃敬”;又说:“君子义以为质,礼以行之,逊以出之,信以成之。”(《论语·卫灵公》)“人之生也直,枉之生也幸而免。”(《论语·雍也》)人的生存由于正直,不正直的人也可以生存,那是他侥幸地免于祸害。“直”就是内不自欺,外不欺人,这是儒者之真性情,也是人的基本品质。孔子反对巧言令色,虚伪佞媚。他认为一种清明的政治,是“举直错诸枉,能使枉者直”——把正直的人提拔出来,置于邪恶的人之上,坏人则难以存在,并能使邪恶的人正直。“子张问仁于孔子。孔子曰:‘能行五者于天下为仁矣。’‘请问之。’曰:‘恭、宽、信、敏、惠。恭则不侮,宽则得众,信则人任焉,敏则有功,惠则足以使人。’”(《论语·阳货》)

孔子讲“仁”,主要是针对有禄位的诸侯、卿、大夫、士的,用现在的话来说,主要是对官员、干部和知识分子的要求。“知及之,仁不能守之;虽得之,必失之。知及之,仁能守之。不庄以莅之,则民不敬。知及之,仁能守之,庄以莅之,动之不以礼,未善也。”(《论语·卫灵公》)这里强调了仁德高于聪明才智,强调了严肃庄敬的态度和合理合法地动员百姓的重要性。“仁者安人,知者利仁。”(《论语·里仁》)“修己以敬”,“修己以安人”,“修己以安百姓”。(《论语·宪问》)“博施于民而能济众。”(《论语·雍也》)“不患无位,患所以立。”(《论语·里仁》)“节用而爱人,使民以时。”(《论语·学而》)“君子惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛。”“因民之所利而利之,斯不亦惠

而不费乎？择可劳而劳之，又谁怨？欲仁而得仁，又焉贪？君子无众寡，无大小，无敢慢，斯不亦泰而不骄乎？君子正其衣冠，尊其瞻视，俨然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？”（《论语·尧曰》）“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”（《论语·述而》）对于官员、君子，这里提出了德、才、禄、位相统一的要求和德智双彰、仁美相济的境界，而且都是从安民济众、仁民爱物的根本出发的。安定天下，主要是使百姓平安。而最使百姓不安的就是官员贪瘠腐败，不能“修己”，以及“动之不以礼”，“使民不以时”，即官府以随意的态度使用民力，滥用权力，任意扰民，践踏民意，不顾民生，不能济众施惠，不以庄敬的态度尊重老百姓，爱护老百姓。

孔子的仁道是人文主义的价值理想。孔子说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）什么是“仁”呢？仁就是自己要站得住，同时也使别人站得住；自己通达，也要使别人通达。人们都可以从当下的生活中一点一滴地去做，这是实践仁道的方法。“子贡问曰：‘有一言而可以终身行之者乎？’子曰：‘其恕乎！己所不欲，勿施于人。’”（《论语·卫灵公》）君子终身奉行的“恕道”是：自己所不想要的东西，决不强加给别人。什么是孔子的一以贯之之道？曾子说：“夫子之道，忠恕而已矣。”（《论语·里仁》）“忠”就是尽己之心，“己欲立而立人，己欲达而达人”；“恕”就是推己及人，“己所不欲，勿施于人”。综合起来就叫忠恕之道或絜矩之道。实际上，“忠”中有“恕”，“恕”中有“忠”，“尽己”与“推己”很难分割开来。这就是人与人之关系方面的仁道。

仁道的价值理想，尤其体现在人在道义与利欲发生冲突的时候。孔子不贬低人们的物质利益要求和食色欲望的满足，只是要求取之有道，节之以礼。“君子喻于义，小人喻于利。”“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛

必于是。”(《论语·里仁》)发大财,做大官,这是人人所盼望的;然而不用正当的手段去得到它,君子也不接受。君子没有吃完一餐饭的时间离开过仁德,就是在仓卒匆忙、颠沛流离的时候,都与仁德同在。人生存的价值就在于他能超越自然生命的欲求。“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可谓为学也已。”(《论语·学而》)“君子谋道不谋食”,“忧道不忧贫”(《论语·卫灵公》)。孔子提出的道义原则、仁爱忠恕原则、仁、义、礼、智、信等价值理想,是中国人安身立命、中国文化可大可久的依据。这些价值理想通过他自己践仁的生命与生活显示了出来,成为千百年来中国士人知识分子的人格典型。他终身所忧的是:“德之不修,学之不讲,闻义不能徙,不善不能改。”(《论语·述而》)他的快乐,是精神的愉悦。他赞扬颜渊,穷居陋巷,箪食瓢饮,“人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》)。“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。”(《论语·述而》)

四、教育思想

孔子是人文主义教育的奠基人。所谓人文主义教育是以人为中心,以“做人”为主要目的的教育。孔子注重启发每一位教育对象的内心自觉,提出了一套“做人”的道理、“做人”的要求、“做人”的方法,让学生从生活中体悟“做人”的乐趣。

孔子首先提出“有教无类”的思想,打破了阶级、等级界限,不分贵贱、庶鄙,使教育对象扩大到平民。他的弟子大多出身贫贱。孔子突破周礼“举亲故”的世袭世禄制度,提出了“举贤才”的主张,给予平民以接受教育和参政的机会,影响了此后向平民阶层开放政权。孔子把人口兴旺、经济富裕、教育发达当成“立国”的三要素,提出“先富后教”的思想。他又强调对老百姓进行道德教化的重要性,提出:“道之

以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格。”（《论语·为政》）这就是说，德治比法治更为根本，因为用道德来教育百姓，用礼治来约束百姓，使百姓懂得廉耻，人心归服，较之仅用行政命令和刑法限制更重要且更有效。他把教育与社会治乱结合起来，充分发挥教育的社会功能和对人才培养的作用。

孔子说：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）从总体上来说，人的本性（包括德性、智性）、天赋素质并没有多大差别，然而因为习染的不同，后天文化环境和受教育程度的不同，使人与人之间有了很大差别。这是“有教无类”和“举贤才”思想的人性论根据。教育是一种有目的、有计划、有导向的环境影响，它的力量比一般自发的环境影响的力量更强。这就肯定了后天教育的必要性和可能性，无论道德教育、知识教育均是如此。孔子有长期的教育实践经验，就“性”与“习”相比照，他肯定了人的品质差异在“习”不在“性”；但他也充分看到了人的性情和人的智力之先天的差异。正是在这后一视点，孔子承认人有智愚之别：“唯上智与下愚不移。”（《论语·阳货》）而且，面对不同的生活与学习内容，人的学习能力有着高下之分，学习习惯也有着好坏之别。“生而知之者，上也；学而知之者，次也；困而学之，又其次也；困而不学，民斯为下矣。”（《论语·季氏》）“生而知之”与“学而知之”有两义，一是指“知”的对象不同，前者靠悟性和生命体验，后者靠智性和后天学习。这有点类似老子的“为道日损”与“为学日益”。第二义是指人的悟性的高低、天资的高低。天分高的人与天分低的人，肯钻研的人与不肯学习的人有品级的差别。这是孔子因材施教的依据。孔子强调的仍然是“学而知之”。他现身说法：“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”（《论语·述而》）孔子说自己的学问是勤奋敏捷地学习典籍得来的。孔子还说：爱好仁德而不好学习，容易被人愚弄；好耍聪明而不好学习，容易放荡不羁；秉性诚实而不好学习，容易被人利用使自己受害；过于直率而不好学习，其弊病是说话尖刻刺

人；爱好勇敢而不好学习，容易闹出乱子；爱好刚强而不好学习，其弊病在狂妄自恃。孔子指出，如果人们不接受后天的教育，不努力学习，就不能形成仁、智、信、直、勇、刚等各种好的品质，或者使有这种品质的人渐渐流向片面，产生愚、荡、贼、绞、乱、狂等不良后果。

孔子把教育的目的设定为培养“君子”及其理想人格。君子要自觉修养自己，恭敬谦和，使老百姓都得到安乐，还要有治国安民之才，做到德才兼备。在“德”的方面，孔子注意把握别贵贱之礼、泛爱众之仁和推己及人的恕道。礼与仁互为表里，而恕道则使它们有机地统一起来。“君子学以致其道”（《论语·子张》），“笃信好学，守死善道”（《论语·泰伯》），就是说，君子应有坚定的信仰和好学的精神，用生命去追求真理，实现理想，捍卫正义。在“才”的方面，孔子也强调各种才智和从政、经商、外交等各种能力的培养，能治“千乘之国”，能长“千室之邑”，能“使于四方，不辱君命”。

“仕而优则学，学而优则仕”（《论语·子张》）虽出于子夏之口，但确实代表了孔子的思想。优是饶、宽、裕之意。这句话的意思是说，做官了，有余力便去学习；学习了，有余力便去做官。所谓“有余力”，即有时间，从容不迫地去学习，引申为学得比较宽、深、好一些，优秀一些。在孔子的时代，选用人才方面大量存在着“不学而仕”、“仕而不学”或“学而不优”等现象。“学而优则仕”包含着这样的意思，即不学或虽学而不优，就没有资格做官。从这里我们可以看到它的时代意义和进步作用。它作为与世袭制相对立的原则被继承下来，对以后二千多年的教育制度和文官制度产生了深远的影响。

孔子强调道德教育，并把它与知识教育结合起来。在道德教育方面，他重视道德认识、道德情感、道德意志、道德行为诸方面的培养，并形成了一套原则方法，如：立志有恒、克己内省、改过迁善、身体力行等等。在知识教育方面，孔子提倡学无常师，“三人行，必有我师焉”，“每事问”，“敏而好学，不耻下问”，“多闻阙疑，慎言其余”，“学而

时习之”，“温故而知新”，“学而不思则罔，思而不学则殆”，“知之为知之，不知为不知”，“毋意，毋必，毋固，毋我”等等，这已成为我们民族有益的治学格言。孔子“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至”的虚心求学、奋发不息精神更是为人们所仿效。

孔子有丰富的教学理论和教学经验。他有一句名言：“不愤不启，不悱不发，举一隅不以三隅反，则不复也。”（《论语·述而》）“启发”、“举一反三”等词即由此而来。教师就是要善于诱导学生积极思考，并在学生尚未完全想通时予以启发，在学生对某问题有所思考，但尚不十分明确、表达不出来时予以开导，然后运用问答法，促进学生独立思考，引起学生追问并自己得出创造性的结论。这就是最早的“启发式”教学法。孔子还创造了因材施教的教学方法，即从不同学生个人的性情、学习程度、实际水平、专长、偏好和优缺点出发，因人因时而异，运用启发诱导方法，有针对性地教育帮助并调动他们学习的主动性和积极性。如子路果敢决断且鲁莽，子贡通情达理，冉求多才多艺，高柴愚笨，曾参迟钝，子张偏激，子夏迟缓，孔子都了如指掌。同样问仁、问孝，孔子针对不同的学生有不同的答复。他不仅启发开诱学生的智力，尤其启发开诱学生内在的德性。

孔子对教师提出了多方面要求，强调以身作则，言传身教，把有言之教与无言之教结合起来，提倡“学而不厌，诲人不倦”，爱护学生，无私无隐，讲究教法，循循善诱的师德，并对青年寄予厚望，鼓励学生超过老师。

孔子从事教育的特点是：灵活机动，因人因时而异，不是分科细密，而是整体综合；不是单纯传授知识技术，而是德智合一；不是师生脱离、教育与人生实践脱节，而是教学相长、寓教育于生活实践之中；不是以知识系统为枢纽，而是以理想人格的建树与培养为目的。孔子把求学与做人统一起来，重视德性培养，注重气节操守，注重培养学生提升自己的精神境界，提倡发奋立志，强调道德责任感与历史使命

感,弘扬那种孜孜不倦,临事不惧,不计成败得失,不问安危荣辱,以天下为己任的精神气概与宽广胸怀,把个人担当的社会责任与个人道德的自我完成统一起来。

五、关于孔子的研究资料和研究进展

研究孔子的资料首先是孔子与弟子的对话录——《论语》。孔子的言论,当时的弟子各有记载,后来才汇集成书。《论语》的篇章不但出自孔子不同学生之手,而且还出自他不同的再传弟子之手。^①《论语》成书于春秋末年到战国初年。《论语》传到汉代,有三种不同的本子:第一是《鲁论语》二十篇,第二是《齐论语》二十二篇(多《问王》和《知道》两篇),第三是《古文论语》二十一篇(把《尧曰》篇的“子张问”另分为一篇,于是有两《子张》篇),篇次与《齐论》、《鲁论》不同,文字多几百字。到西汉末年,张禹以鲁论为根据,把齐、鲁二论融合,号称《张侯论》。我们今天所用的本子,基本上就是《张侯论》。由于《论语》成书于《左传》之前,所以是我们研究孔子最可信赖的材料。

但《论语》只保留了孔子言行的一小部分,光靠《论语》是十分不够的。要研究孔子,还必须研究“六经”,因为“六经”,包括《春秋》、《易传》等,是孔子整理、修撰的。此外,七十子后学保留下来的孔子遗说还有许多,如《礼记》、《大戴礼记》、《孟子》、《荀子》和《春秋公羊传》、《春秋穀梁传》中都保留了许多极其珍贵的资料。^②其中一些资料为《论语》所没有。此外,《左传》、《国语》、《史记》中有不少有关孔子言行的记载。《汉书·艺文志》中曾著录“《孔子家语》二十七卷”,表明此书

^① 自唐柳宗元以来,学者多认为《论语》今本系曾子、有子的弟子所整理,因为《论语》中,孔子的弟子多称名字,而只有曾参、有若称“子”。

^② 参见金景芳等著:《孔子新传》,湖南出版社1991年版,第245页。

曾在汉代流传。此书后来佚失,今本《孔子家语》为三国魏王肃撰。宋薛据和清孙星衍辑纂的《孔子集语》,集中《论语》以外有关孔子言行的记载,前者有《百子全书》本,后者有《平津馆丛书》本和《二十二子》本,可以作为研究孔子的参考资料。清崔述《洙泗考信录》考证《左传》、《国语》、《论语》、《孟子》、《史记》中有关孔子的记载。但他的考证不乏主观臆断之处。今人姜义华等编《孔子——周秦汉晋文献集》(复旦大学出版社1990年7月第1版)搜集了魏晋以前现存文献中有关孔子言行的各种资料,可以参考。

《论语》的注解本甚多,比较有名的是:魏何晏《论语集解》,有《四部丛刊》本、《十三经注疏》本;梁皇侃《论语集解义疏》,有清乾道年间《知不足斋丛书》本、商务印书馆《丛书集成初编》本;宋邢昺《论语注疏解经》,有中华书局《十三经注疏》本(其中校刊记为清阮元撰);宋朱熹《论语集注》,有中华书局《四书章句注集》本;清刘宝楠、刘恭冕父子《论语正义》,有《诸子集成》本和中华书局单行本(全二册);近人程树德《论语集释》,有中华书局《新编诸子集成》本;杨树达《论语古义》,有商务印书馆本;杨树达《论语疏证》,有科学出版社本;杨伯峻《论语译注》,有中华书局本等。

孔子的地位和关于孔子的研究,百多年来随着政治文化的簸荡而不断变化。清末维新派康有为、谭嗣同等,开任意涂改孔子之先河,革命派章太炎等则公开“排孔”,清算“孔毒”,开始动摇了孔子和六经“独尊”的地位,把孔子由“至圣先师”“万世师表”降至与墨子、老子等诸子平列的地位,而且启导了批孔思潮。民初至“五四”新文化运动,陈独秀、李大钊、鲁迅、吴虞等以“打倒孔家店”为旗帜,实际上主要是批判两千多年专制主义的政治和意识形态,批判后期儒学,特别是封建主义礼教的负面社会效应。1949年以后,学者们对孔子思想展开过讨论,虽有人给孔子贴上“唯心主义”、“复古主义”标签,但多数学者对孔子的贡献和地位仍持肯定的态度。1966年开始的十年“文革”

期间的极左思潮,尤其是1973—1974年开展的全民“批孔”运动,把对孔子的诬蔑和丑化推向高峰。这些大批判极其严重地伤毁了中国文化的精神资源和道德资源。1978年以后,学术界开始拨乱反正,重新评价孔子。随着现代化的不断推进,重估孔子,阐释并转化孔子思想的积极意义渐渐成为学界主潮。

第三节 孔门弟子与再传弟子

关于孔子门人,《孟子》屡称“七十子”。《史记·孔子世家》则说孔门弟子有三千人。其中“身通六艺者七十有二人”。《史记·仲尼弟子列传》又说:“受业身通者七十有七人,皆异能之士也。”到司马迁的时代,有年有名,受业见于书传的只有三十多位;有名无年,受业不见于书传的,有四十多位。其中重要的弟子有:颜回(颜渊)、闵子骞(闵损)、冉伯牛(冉耕)、冉雍(仲弓)、冉求(冉有)、子路(仲由、季路)、宰我(宰予)、子贡(端木赐)、子游(言偃)、子夏(卜商)、子张(颛孙师)、曾子(曾参、子舆)、澹台灭明(子羽)、宓子贱(宓不齐)、原宪(原思)、公冶长(子长)、南宫适(南容)、公皙哀(季次)、曾点(曾皙)、颜路(颜无繇)、商瞿(子木)、高柴(子羔)、漆雕开、司马耕(司马牛)、樊迟(樊须)、有子(有若)、公西华(公西赤)、巫马施(巫马期)等。^①

孔门四科及其佼佼者为:“德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓;言语:宰我、子贡;政事:冉有、季路;文学:子游、子夏。”(《论语·先进》)颜子、子贡等是孔子前期弟子,大约少孔子三十岁;子夏、子游、曾子、子张等是孔子后期弟子,大约少孔子四十多岁。孔子有主张事功的一面,孔门弟子中不乏以政事著称者。但我们这里只能略为介绍几位德

^① 关于孔门弟子,详见李启谦:《孔门弟子研究》,齐鲁书社1987年版。

行和学问中人。

一、颜回

颜回(前521—前490年)字子渊,鲁人。他的父亲颜路与他都师事孔子。据《论语·雍也》:“子曰:‘贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!’”“有颜回者好学,不迁怒,不贰过。不幸短命死矣!今也则亡,未闻好学者也。”颜子随侍孔子之侧,共过患难,是孔子最钟爱的弟子,而且德业双修,闻一知十。对于颜回的不幸早死,孔子悲痛不已,连呼“天丧予,天丧予”。

颜回安贫乐道,好学谦虚。他的一生主要是实践孔子的“仁”、“礼”学说。孔子称赞他“不违仁”,是“仁人”,甚至说自己也不如他。颜回非常崇敬孔子,曾感叹道:“仰之弥高,钻之弥坚。瞻之在前,忽焉在后。夫子循循然善诱人,博我以文,约我以礼,欲罢不能。既竭吾才,如有所立卓尔。虽欲从之,末由也已。”(《论语·子罕》)

孔子对颜回说:“用之则行,舍之则藏,唯我与尔有是夫!”(《论语·述而》)按这一说法,颜回如为世所用,一定会积极有为,而且他也向孔子请教过“为邦”之道。《韩诗外传》卷七记载了颜回的志向:“愿得小国而相之。主以道制,臣以德化。君臣同心,外内相应。列国诸侯,莫不从义尚风,壮者趋而勤,老者扶而至。教行乎百姓,德施乎四蛮,莫不释兵,辐辏乎四门,天下咸获永宁。蚩飞蠕动,各乐其性。进贤使能,各任其事。于是君绥于上,臣和于下。垂拱无为,动作中道,从容得礼。言仁义者赏,言战斗者死。”这里表现了他的德化政治的理想。但颜回不见用于世,因而无法实现他的抱负。关于是否有“颜氏之儒”,现存资料难以确认。自西汉以后,特别是东汉明帝祭祀孔子和孔门弟子后,颜回作为诸弟子之首得以配享,甚至独以配享,世称“孔颜”。历代政府不断追加谥号,唐尊为“先师”、“兗公”,宋尊为“兗国

公”，元尊为“究国复圣公”，明尊为“复圣”。颜回在后世的另一形象，则是隐逸之士，即孔子所说的“舍之则藏”。《庄子》中有十数处提到颜回。颜回的言行，被后人视为道家庄子学派“坐忘”的滥觞。

二、曾 参

曾子(前 505—前 436 年)，名参，字子舆，春秋末鲁国南武城人，少孔子四十六岁。孔子曰：“参也鲁”。这是指曾参比较迟钝、诚笃。但曾参却能得孔子真传，悟出孔子“一以贯之”之道为“忠恕”(《论语·里仁》)。曾子强调修身，据《论语·学而》记载：“曾子曰：吾日三省吾身，为人谋而不忠乎？与朋友交而不信乎？传不习乎？”据《论语·泰伯》记载：“曾子曰：‘以能问于不能，以多问于寡；有若无，实若虚，犯而不校——昔者吾友尝从事于斯矣。’”“曾子曰：‘可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不可夺也——君子人与？君子人也。’”“曾子曰：‘士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？’”以上这些话都表明了曾参的好学、自律、仁爱、刚强，对人格美的追求，对道义和节操的持守和以实现仁德于天下为己任的精神。

曾子以“孝”著称。他主张“慎终追远”(《论语·学而》)，认为“父母全而生之，子全而归之，可谓孝矣。不亏其体，不辱其身，可谓全矣”(《大戴礼记·曾子大孝》)。曾子对父母的孝行和关于孝道的论述，对后世有很大影响。《史记·仲尼弟子列传》：“孔子以为能通孝道，故授之业，作《孝经》。”《汉书·艺文志》：“《孝经》者，孔子为曾子陈孝道也。”《孝经》一书的思想属孔子，但由曾子加以丰富、传授，正式文本写定于曾子门人。

《礼记》中的《大学》一篇为宋代儒者推崇备至，成为“四书”之一。二程以《大学》为“孔氏之遗书”。朱熹认为《大学》首章是：“孔子之言，

而曾子述之。其传十章，则曾子之意而门人记之也。”（《大学章句》）

《汉书·艺文志》有“曾子十八篇”，到唐代只剩下十篇。这十篇文章即今《大戴礼记》中的《曾子立事》、《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》、《曾子制言上》、《曾子制言中》、《曾子制言下》、《曾子疾病》、《曾子天圆》。据宋代王应麟考证，《曾子》是曾子与弟子公明仪、乐正子春、单居离、曾元、曾华等讨论立身孝行之要，天地万物之理的记录，出于曾子弟子或再传弟子之手。清乾嘉时，阮元从《大戴礼记》中录出单行，并加注，即为《曾子十篇注释》。据《孟子》，曾子讲学于武城，弟子有七十人之多。曾子的门人参与了《论语》的整理工作。自西汉以后，特别是东汉明帝以后，曾子不断受到官府祭祀并赠以谥号。到元、明时谥号为“宗圣”，达到“圣”的高度。

三、子 夏

子夏（前507—？），即卜商，少孔子四十四岁，春秋末战国初年卫国人（一说晋国温人）。子夏家贫。孔子在世时，子夏曾当过鲁邑莒父宰。孔子去世后，子夏到魏国西河授徒讲学。据《史记·儒林传》说：“田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。”（按，《吕氏春秋·当染》则说：“田子方学于子贡，段干木学于子夏，吴起学于曾子，禽滑釐学于墨子。”）子夏还当过魏文侯的老师（当在魏文侯嗣立之后、受命之前）。

子夏最主要的贡献是传授《春秋》、《诗》、《易》等文献古籍。孔子授《春秋》给子夏，子夏又将《春秋》分别传给公羊高和穀梁赤。《春秋》公、穀二传均源于子夏。《诗经》的传授系统中，子夏也占有重要一席。子夏还向魏文侯讲过《乐经》，还向他人传过《易》、《礼》。子夏为传经之儒，对六经都有所发明。

子夏非常博学，孔子十分赞赏他对《诗》的理解。在思想观念上，

他与孔子的主张相当一致。“子夏曰：‘贤贤易色；事父母能竭其力；事君能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学矣。’”（《论语·学而》）“子夏曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’”（《论语·子张》）他还提出了“死生有命，富贵在天”（《论语·颜渊》），“学而优则仕，仕而优则学”（《论语·子张》）和“大德不逾闲，小德出入可也”（《论语·子张》）等观点。子夏的弟子甚多，一说有二百人。自西汉以后，特别是东汉明帝以后，子夏也受到官府祭祀并不断追加谥号，唐封为“卫侯”，宋封为“魏公”。

四、子思

子思，姓孔名伋，孔子嫡孙，战国初年人，生卒年不详，一说生于周敬王三十七年（前483年），卒于威烈王二十四年（前402年），相传他受业于曾子。

《史记·孔子世家》曰：“子思作《中庸》。”《汉书·艺文志》著录“《子思》二十三篇”。班固注：“名伋，孔子孙，为鲁缪公师。”东汉郑玄说：“名曰中庸者，以其记中和之为用也。庸，用也。孔子之孙子思伋作之以昭明圣祖之德。”（《礼记正义》卷五二引）南朝梁沈约指出，《礼记》中的“《中庸》、《表記》、《坊记》、《缙衣》，皆取《子思子》”（《隋书·音乐志》引）。子思的著作已佚，“今可见而能确定者，惟此四篇耳”^①。当然，今本《中庸》在传衍过程中被后人附益，其修改写定当在战国晚期，但其中的一些思想观点却源于子思。《中庸》中的“今天下车同轨、书同文、行同伦”，“载华岳而不重”等文字显然讲的是秦统一以后的

^① 张舜徽：《汉书艺文志通释》，湖北教育出版社1990年版，第100页。张氏在同页又说：“《太平御览》卷四百三引《子思子》曰：‘天下有道，则行有枝叶；天下无道，则言有枝叶。’即《表記》文，足证沈约说可据。推之其他佚篇，亦当多在两戴《礼记》中，但不易识别耳。”

事。《中庸》自宋仁宗、高宗提倡，二程、朱子等大儒详加注订，朱熹将它与《大学》、《论语》、《孟子》合为“四书”，便大行于天下。今本《中庸》阐述了“天人合一”的宇宙观，对“中和”、“中庸”、“诚”等范畴作了详尽阐发。这虽是经过后人加工的，但天道与德性的关系和“中庸”“中和”的方法论自孔子就开始提出了，子思在这方面有所创造发挥。至少是其中有关道不远人，造端夫妇，素位正己，在乎忠恕，继志述事，以成达孝等思想，当属子思无疑。子思也受到历代政府祭祀，到明代嘉靖年间被追封为“述圣”。

《隋志》、《唐志》均有“《子思子》七卷”，唐马总《意林》录自庾仲容《子钞》之《子思子》亦为七卷。王应麟《汉志考证》认为，“今一卷本，是由《孔丛子》摭摭子思之言行者，而非《子思子》之原本。”

子思是孔子与孟子之间的重要人物。自荀子以来，就有思孟学派之说。子思与孟子之间的过渡环节不详，今考古发掘的竹简、帛书等资料，渐有补充。1973年12月湖南长沙马王堆三号汉墓出土的一批帛书中，有《五行篇》（一称《德行篇》）和《四行篇》。其中指出，仁、义、礼、智，四行之所和，就能达到善的境界，这就是“人道”。而仁、义、礼、智、圣，五行之所和，就能超凡入圣，进入“天道”的境界。这就是儒家的重要范畴“德”。《德行篇》的问世，使荀子批评思孟五行学说究竟所指为何的问题得以解决。^①《德行篇》的思想“与子思颇为接近”，其“心性学说与子思有血缘关系，而又发展了子思、公孙尼子人性生而安静的观点，把世子、公孙尼子‘性无善恶’的命题，改为万物之性中惟人心好仁义的命题，从而提出了‘心贵慎其独’的理论。”“《德行》与今本《孟子》有很多可以互相印证之处……两者有前后之分、粗精之别、理论思想低级阶段与高级阶段的不同。”^②《德行篇》所强调的“圣

① 庞朴：《马王堆帛书解开了思孟五行说之谜》，《文物》1977年第10期。

② 魏启鹏：《德行校释》，巴蜀书社1991年版，第104、105页。

人知天道”，“思之者思天”，把“天”作为道德本体，无疑启导了孟子的“思诚”学说。

1993年10月在湖北荆门纪山古墓群郭店一号楚墓发掘出战国中期的八百多枚竹简，经整理有一万六千多字，除有与《老子》接近的几篇文章外，还有与《子思子》、《中庸》接近的几篇文章等。其中明确地记载了子思与鲁缪公的好几组对话。也有“仁、义、礼、智、圣”五行和“淑人君子，其义（宜）一也。能为一然后能为君子。君子慎其独也”等与帛书《德行》篇相同的文字。^① 总之，子思子其人其书，子思与《中庸》的关系，子思与孟子的关系，应当是肯定的，太史公、班固、郑玄对子思的叙说应当是可信的，甚至《孔丛子》这部伪书的有关记载也并非诬妄。

五、关于孔门弟子的研究资料

孔门弟子的言行在《论语》和《礼记·檀弓》篇中多有记载。1973年在河北定县40号汉墓出土的竹简中有《儒家者言》，“绝大部分内容，散见于先秦和两汉时期的一些著作中，特别是在《说苑》和《孔子家语》之内，但它比这些书保存了更多的较为古老的原始资料。”^② 《儒家者言》是一部先秦古籍，记录了孔门弟子的状况。司马迁《史记》中的《仲尼弟子列传》和《儒林列传》是这一研究最重要的文献。唐张守节《史记正义》、司马贞《史记索隐》作了很多考订和补充。

东汉郑玄辑有《孔子弟子目录》一卷。汉末三国时人王肃的《孔子

① 1995年9月2日笔者与唐明邦教授、罗运环副教授陪美国哈佛大学杜维明教授访问荆门市博物馆，该馆馆长刘祖信先生等接待了我们，出示了若干竹简，并作了详细介绍。以上情况，刘馆长同意公布于世。他们的整理报告业已完成，即将由文物出版社出版。

② 《定县40号汉墓出土竹简简介》，《文物》1981年第8期。

家语》全面述介了孔门弟子。《隋书·经籍志》著录有“《孔子弟子先儒传》”，《旧唐书·经籍志》著录有“《孔子弟子传》”等著作。明代关于孔子弟子的研究著作渐渐增多，有万历年间的《圣学宗传》、天启年间的《圣学嫡派》等。清代这方面的研究大盛，有关孔子门人、孔子弟子的考证专著达数十种。崔述《洙泗考信余录》对孔门二十八位弟子的行迹作了考证。朱彝尊有《孔子弟子考》。近人刘汝霖《周秦诸子考》、钱穆《先秦诸子系年》和蒋伯潜《诸子通考》也对孔门弟子有所考辨。今人李启谦《孔门弟子研究》、高专诚《孔子·孔子弟子》都有详实的论述。

关于《曾子》，北周卢辩有《曾子注》，唐魏徵《群书治要》中有《曾子治要》、马总《意林》中有《曾子要语》，宋有晁说之《校正曾子》，汪暉《曾子全书》，明有陶宗仪《曾子节抄》，清有毛奇龄《曾子问讲录》，汪中《曾子正误》，孔广森《曾子补注》，任兆麟《曾子述记》，阮元《曾子十篇》，近人高明有《曾子今注今译》。

关于《子思子》，唐马总《意林》中有《子思子要语》，宋有汪暉《子思子全书》（在《曾思二子全书》内），清有洪颐煊《辑校子思子》，黄以周《子思子辑解》，近人阮廷卓有《子思子考佚》。

六、其他再传弟子

世硕，周末战国人，其所生之地在陈。《汉书·艺文志·诸子略》儒家类著录“《世子》二十一篇”。班固自注：“名硕，陈人也，七十子弟子。”王充《论衡·本性》说：“周人世硕以为人性有善有恶。举人之善性，养而致之，则善长；性恶，养而致之，则恶长。如此，则性各有阴阳善恶，在所养焉。故世子作《养书》一篇。”又说：“世子作《养书》，宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒，亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”世子主张人性有善有恶，人性随教养而消长。世硕之性论，是先

秦论性诸家之一派。其书早佚,《隋志》已不著录。清马国翰有辑本一卷。

公孙尼子,战国初人。《汉书·艺文志·诸子略》儒家类著录“《公孙尼子》二十八篇”。班注:“七十子之弟子。”沈约谓《乐记》取《公孙尼子》。公孙尼子的美学思想,是荀子《乐论》之思想资源。《隋志》、《唐志》均著录一卷。书亡于宋代,清有马国翰辑本和洪颐煊辑本(在《问经堂丛书》中)。《汉志》杂家类另有“《公孙尼》一篇”,亦早亡。

子莫,战国初人,约与子思同时。东汉赵岐《孟子注》:“子莫,鲁之贤人也”。刘向《说苑·修文》记载公孟子高(公明高)问礼于颛孙子莫。子莫主张中道,《孟子·尽心上》:“子莫执中,执中为近之。执中无权,犹执一也。”

公孟子,即公明高、公孟子高,曾参弟子,战国初卫人,生卒年不详。《孟子·万章》记载过他。《墨子·公孟》记载他与墨子问难,表现了儒墨在有鬼与无鬼、有命与无命、厚葬与薄葬等问题上的分歧。公孟子强调“君子必古言服,然后仁”。又说“贫富寿夭,错然在天,不可损益”。他反对墨子尊事鬼神、节葬节用的主张。

董无心,战国时人。《汉书·艺文志·诸子略》儒家类著录“《董子》一篇”。班氏注:“名无心,难墨子。”王充《论衡·福虚》:“儒家之徒董无心,墨家之徒缠子,相见讲道。缠子称墨家祐鬼神是,引秦穆公有明德,上帝赐之九十年。董子难以尧舜不赐年,桀纣不夭死。”董子嘲笑缠子:“子信鬼神,何异以踵解结,终无益也。”(《意林》卷一转引)董子持儒家不信鬼神,但尽人事的立场。隋唐宋史志及晁氏《读书志》均有著录。《玉海》引《中兴馆阁书目》云:“董子一卷,与学墨者缠子辩上同、兼爱、上贤、明鬼之非,缠子屈焉。”马国翰称“明陈第《世善堂书目》有之。今复求索,不可得矣。”是书入清始无传本。今有马辑本一卷,不详备。

第四节 孟 子

孟子，名軻，战国中期邹国人，约生于周烈王四年（前 372 年），卒于周赧王二十六年（前 289 年）。孟子是鲁国孟孙氏的后代。“三桓”衰微，子孙四散，孟子祖上从鲁迁至邾（也作邹）。孟子幼年丧父，靠慈母仉（音掌）氏含辛茹苦，抚育成长。“孟母三迁”、“断机教子”的故事虽不是信史，但也不可能完全无据。从《孟子》一书中可以看出他对慈母的孝心。孟子稍长，从学于子思的弟子。司马迁说孟子“受业子思之门人”（《史记·孟子荀卿列传》）。后世称他与子思的思想为“思孟学派”。

孟子出生时，孔子已去世一百年。孟子十分惋惜自己未能成为孔子的亲炙弟子。他对孔子十分崇敬，曾引用孔门弟子的话说，“自生民以来，未有盛于孔子也”（《孟子·公孙丑上》）。他一生最大的愿望，就是学习孔子。孟子一生的经历与孔子非常相似。他成年以后从事私人讲学，四十岁以后怀着政治抱负游历四方，但不见用，六十岁以后回到故乡从事教学和著述。

孟子是伟大的教育家。他把“得天下英才而教育之”看作是“君子三乐”之一，即把培养天下的优秀人才当作人生乐事的极至。在我国历史上，他第一次把“教”与“育”二字联用。他的学生很多，如公孙丑、万章、乐正子、公都子、屋庐子、孟仲子、陈臻、充虞等等。

周显王四十年（前 329 年）孟子开始周游列国。他首先来到齐国。当时齐威王厉行改革，任用贤人，且重振稷下学宫，延揽天下名士。齐威王友好地接待孟子，但并不欣赏孟子的“仁政”学说。周显王四十三年（前 326 年）孟子得知宋公子偃称王，准备实行仁政，决心离齐去宋。但宋王偃耽于酒色，并不准备真正实行仁政，于是孟子率学生离

宋返回邹国。由于孟子直率地批评邹穆公不关心百姓，邹穆公断绝了他们师徒的生活来源。周显王四十五年（前 324 年），滕文公即位，诚邀孟子到滕国。滕国是被夹在强大的齐国和楚国之间的十分弱小的国家。滕文公向孟子请教保存国家之道，孟子告以关心人民，使人民有一定的财产收入，取得百姓的信任与支持，并兴办教育，百姓就会团结一心，保卫国家。周慎靓王元年（前 320 年），孟子来到魏国。魏国国君魏惠王（又称梁惠王，因当时魏迁都大梁）欲振兴已经衰弱的魏国。孟子向惠王讲述了仁义之道，希望使民以时，减免刑罚，减轻赋税，让百姓深耕细作，并学会孝悌忠信，这样才能真正抗击秦楚的军队。不久惠王去世，子襄王继位。襄王品德很差，孟子离魏而去，于周慎靓王三年（前 318 年）再次来到齐国。此时齐宣王在位，拜孟子为客卿，参与朝政。孟子多次犯颜直谏，使宣王十分难堪。孟子参加了稷下学宫的活动，曾与淳于髡、告子等人辩论。此次居齐约五年之久。宣王对他优厚有加，但认为孟子的主张“迂远而阔于事情”。年逾花甲的孟子回到邹国教书，与他的弟子公孙丑、万章等“序《诗》、《书》，述仲尼之意，作《孟子》七篇”（《史记·孟荀列传》）。

一、性善论

战国时期，人性问题成为争鸣的一个焦点。《孟子·告子上》记载了孟子的弟子公都子的提问。这一提问概括了当时有代表性的几种观点：一是告子主张的“性无善无不善”论，二是有人主张的“性可以为善，可以为不善”论，三是无名氏的“有性善，有性不善”论。持第二种主张的人，据王充《论衡·本性》，接近于周之世子（世硕）。世硕的主张是性有善有恶，至于人趋向于善或恶，取决于“所养”，即后天的环境、教育的影响。据王充说，宓子贱、漆雕开、公孙尼子等都主张性有善有恶。告子主张“生之谓性”，如河水一样，引向东方则东流，引向

西方则西流,都是由条件决定的。

孟子则指出,水可以向东向西,但水总是向下流,虽然人们可以把水引上山,但向上流却不是水的本性。人也是这样,人总是向善的,而人的不善,不是由他的本性决定的。也就是说,人向善、为善,是他的本性的表现,人不向善、不为善,是违背其本性的。例如牛山草木繁盛,但因人为的破坏变成了秃山,这不是说牛山的本性不能生长树木。同样,人失去了良心,变得不善,但不能说他本性不善。

孟子认为,犬之性与牛之性不同,牛之性与人之性不同,人有自然的食色之性,但人之所以为人,或者说人与禽兽的本质差异,在于人有道德的知、情、意,这是人所固有的道德属性。他说:“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。故曰:‘求则得之,舍则失之。’”(《孟子·告子上》)

恻隐之心(博大的同情心),不忍人之心(不忍牛无辜被杀等),是善的开端、萌芽。人内在的具有恻隐、羞恶、恭敬、是非等等道德的同情心、正义感、羞耻感、崇敬感和道德是非的鉴别、判断,这些东西就是道德理性“仁义礼智”的萌芽。这是人内在固有的,而不是外力强加的。把这些萌芽状态的东西扩充出去,就可以向善、为善。孟子认为,人都有仁义之心,其所以丧失良心,是因为不善于保养,如果不加以保养,就会失掉。人与非人、君子与小人的差别就在这里。

“所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕恻隐之心——非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。由是观之,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。恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。人之有是四端也,犹其有四体也……苟能充之,足以保四海;苟不充

之，不足以事父母。”（《孟子·公孙丑上》）

孟子关于人性的讨论，是从人的情感——不忍人之心、恻隐之心出发的。人的道德直觉，道德担当，当下直接的正义冲动，并没有任何其他的目的。例如你要冲过去救一个即将落入水井的孩子，并不是要结交孩子的父母或在乡党朋友面前显示自己，谋取虚荣。不是的，你内心有一个无条件的道德要求和绝对命令，使你不假思索地去做。人作为道德主体，自己为自己下命令，自己支配自己。这一主体既是意志主体，又是价值主体，更是践行的主体。仁、义、礼、智、信等等，不完全是社会他在的道德规范，同时也是本心所制定的法则。这就是道德生活的内在性。恻隐、羞恶、辞让、是非等心，既是理，又是情。这种“四端之心”本身即涵有道德价值感，同时又是道德判断的能力和道德践履的驱动力，成为现实的道德主体自我实现的一种力量。没有这些东西，人就会成为非人。如果我们把这“四端之心”扩充出来，便会像刚刚烧燃的火，刚刚流出的泉水。扩充了它，就可以安定天下；而让它泯灭，便连爹娘都不能赡养。

孟子把良心称为本心，本心是性善的基础或根据。良心本心是上天赋予的，“此天之所与我者”（《孟子·告子上》）。“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。孩提之童，无不知爱其亲者；及其长也，无不知敬其兄。亲亲，仁也；敬长，义也。无他，达之天下也。”（《孟子·尽心上》）孩提之童都知道爱其亲，长大也都懂得敬其兄，亲情之爱，敬长之心，就包含有仁义。这都是不学而能，不虑而知的。孟子又说，不同的人，有诸多的差异，但口对于味道，耳对于声音，目对于颜色，又有共同的好恶，都欣赏美味、美声、美色。同样的，人的心也有其同一性，都爱好仁义礼智。我心对于理、义的愉悦，就像我口对于牛羊肉的喜好一样。圣人之所以为圣人，就是比普通的人先觉悟到人的道德的要求，懂得人的这种普遍性（“心之所同然”）。

孟子指出,仁义礼智这些道德规范,源于本心,只是人们常常不能自己体认良心本心,因此常常需要反躬自问,自省自己的良心本心。他说:“万物皆备于我矣。反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”(《孟子·尽心上》)这里所说的我所具备了一切,不是指外在的事物、功名,而是说道德的根据在自己,原无少欠,一切具备。在道德精神的层面上,探求的对象存在于我本身之内。道德的自由是最高的自由,不受外在力量的左右,因为道德的行为总是自我命令的结果。反躬自问,切己自反,自己觉识到自己的行为无愧于天人,就是最大的快乐。不懈地以推己及人的恕道去做,达到仁德的道路没有比这更直捷的了。除了反求本心,还要推扩本心,即把人的这种道德心性实现出来。“君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心,其生色也睟然,见于面,盎于背,施于四体,四体不言而喻”(《孟子·尽心上》)。君子的这种本性,不因他的理想大行于天下而增加,也不因他穷困隐居而减损,因为本分已经固定了。君子的本性,仁义礼智之心可以反映到他的神色是纯和温润的,还表现在他身体的各方面,乃至手足四肢的动作上。本心通过推扩,通过四体,实现出来。

孟子不仅发展了孔子的“为仁由己”,“我欲仁,斯仁至矣”的思想,而且发展了孔子的天道观。结合这两方面,他更强调了“诚”这个范畴,这与子思的影响有关。“诚”是真实无妄,是天道的运行规律,又是一种道德体验的状态,是对本心良知的最终根源——“天”的一种虔诚、敬畏之情。他说:“是故诚者,天之道也;思诚者,人之道也。”(《孟子·离娄上》)以诚敬的态度对天和天道的反思和追求,就是做人之道。他又说:“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣。存其心,养其性,所以事天也。夭寿不贰,修身以俟之,所以立命也。”(《孟子·尽心上》)仁义礼智是天赋于人的本性,充分扩张善心,就能体知这一本性,也就可以体验天道,懂得天命。保持本心,培养本性,才能事奉

上天。无论短命也好，长寿也好，我们都悉心修养身心，善待天命，这才是安身立命之道。孟子把心、性、天统一了起来。“天”是人的善性的终极根据。

二、仁政学说

孟子的社会政治思想是以他的性善论为前提的。正因为人有“不忍人之心”，所以才能行“不忍人之政”。他把道德仁义推行到社会、国家的治理之中。他提出“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）的推恩原则，“仁者以其所爱及其所不爱”（《孟子·尽心下》），“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子”（《孟子·梁惠王上》）。如此，治天下可运于掌上。他反对“以力服人”的“霸道”，反对以暴力和强迫对待百姓，而主张“以德服人”的“王道”，爱护百姓，指出只有不喜欢杀人的人才能统一天下。

仁政学说的目的是为民。因此，仁政首先要养民、富民、为民制产，安顿百姓的经济生活。人民只有在丰衣足食的情况下才不会胡作非为，并接受教化。他说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻。”（《孟子·梁惠王上》）他说，仁政应从划分田界开始。人民有了土地宅园，有了桑麻、家禽、家畜，无冻馁之虞，有丝衣，有肉食，是行仁政的结果。孟子反对不顾人民的死活，驱民耕战来满足人君的私欲。他反对暴政，反对滥杀无辜，主张轻刑薄税。“易（治）其田畴，薄其税敛，民可使富也。”（《孟子·尽心上》）如此，天下之民才能引领而望，归服仁君。

孟子发展了孔子的“庶、富、教”和“富而后教”的思想，指出教育

是“行仁政”、“得民心”的重要手段。他说：“善政不如善教之得民也。善政民畏之，善教民爱之；善政得民财，善教得民心。”（《孟子·尽心上》）良好的教育，使人们心悦诚服，以改革其心；而良好的政治手段，用以防止于外，达不到征服人心、使百姓衷心拥戴的效果。他又说：“上无礼，下无学，贼民兴，丧无日矣。”（《孟子·离娄上》）如果在上位的人没有礼义，在下位的人没有受教育，违法乱纪的人都出来了，国家的灭亡也就不远了。

教育可以造就德才兼备的人从政。“尊贤使能，俊杰在位，则天下之士皆悦，而愿立于朝矣。”（《孟子·公孙丑上》）教育可以调治人心，和谐社会关系，安定社会秩序。所以孟子主张“谨庠序之教，申之以孝悌之义”（《孟子·梁惠王上》）。教育可以使人“明人伦”，造成“人伦明于上，小民亲于下”（《孟子·滕文公上》）的社会风气。所谓“明人伦”，就是教民懂得并实践社会生活的准则——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。“居仁由义，大人之事备矣”（《孟子·尽心上》），即掌握了仁义道德，好像居住在“仁”里，行走在“义”的路上。

孟子“仁政”思想是对孔子“德治”、“重民”思想的发展。他提出了“民贵君轻”的著名命题。他很看重民心的向背，认为民心的向背是政治上成功与否的决定因素。“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道，得其民，斯得天下矣。得其民有道，得其心，斯得民矣。”（《孟子·离娄上》）他又说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）在治理国家、统一天下的问题上，老百姓是最重要的，国家政权是次要的，国君是更次要的。君有过错，臣可规劝，规劝多次不听则可推翻他。残暴的君主是独夫民贼，人民可以起来诛杀他。这是孟子思想中可贵的民主性精华。孟子的民本思想对历代批判君主专制的思想家影响很大，成为中国重要的政治资源。

三、人格修养论

孟子十分重视人格独立和节操。每每向诸侯进言，他不把诸侯高高在上的地位放在眼里，决不被那些“大人”的威势所吓倒。他有“说大人则藐之，勿视其巍巍然”（《孟子·尽心下》）的气概。他说：“彼以其富，我以吾仁；彼以其爵，我以吾义；吾何慊乎哉？”（《孟子·公孙丑下》）他有他的财富、爵位，我有我的仁义道德，我并不觉得比他缺少了什么。孟子有着自由知识分子的骨气和傲气，有着“舍我其谁”的气魄、胆识。

他有“天爵”、“人爵”的区分：“有天爵者，有人爵者。仁义忠信，乐善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。”（《孟子·告子上》）天爵是在精神世界里才能达到的境界，而人爵只是世俗的功名利禄。天爵作为精神世界里的高尚道德、人格的尊严，操之在己，求则得之，不可剥夺。因此，君子所追求的是天爵而不是人爵。孟子认为，道德原则或精神理想是人自身所具有的，而不是依赖他人赐予的最为宝贵的东西，这就是“良贵”。别人给你的贵位不是“良贵”，“良贵”是自身具有的。

孟子还创造了“浩然之气”的名词。他说：“我善养吾浩然之气”；“其为气也，至大至刚，以直养而无害，则塞于天地之间。其为气也，配义与道；无是，馁也。”（《孟子·公孙丑上》）这种盛大流行之气，充塞于宇宙之中。他又说：“夫志，气之帅也；气，体之充也。”“持其志，无暴其气。”“志壹则动气，气壹则动志。”（《孟子·公孙丑上》）这志与气合一正是傲然屹立的人格形象。孟子提倡弘大刚毅、坚定不移的气节和情操，崇尚死而后已、无所畏惧的任道精神。在生死与道德发生冲突时，“生我所欲也，义亦我所欲也；二者不可得兼，舍生而取义者也。”（《孟子·告子上》）这种冲突，实质上是人的自然生命与人的德性尊

严之间的冲突。孟子所倡导的道德选择表现了超乎自然生命之上的善的价值之极致,表现了人为人格尊严而牺牲的殉道精神。孟子笔下“立天下之正位”、“行天下之大道”的“大丈夫”的行为标准是:“得志,与民由之;不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈。”(《孟子·滕文公下》)这种任道精神和崇高人格曾激励了我国历史上无数的志士仁人。

在利益和仁义发生冲突时,孟子主张把“仁义”放在首位,提倡先义后利。孟子提倡独善其身与兼济天下的统一。他主张做官要“求之有道”。“古之人未尝不欲仕也,又恶不由其道。不由其道而往者,与钻穴隙之类也。”(《孟子·滕文公下》)“吾未闻枉己而正人者也,况辱己以正天下者乎?圣人之行不同也,或远,或近;或去,或不去;归洁其身而已矣。”(《孟子·万章上》)在自己遭受侮辱时,怎么能匡正别人、匡正天下呢?圣人的行为,各有不同,有的疏远当时的君主,有的靠拢当时的君主,有的离开朝廷,有的身居巍阙,归根到底,都得使自己廉洁正直,不沾染污泥。“得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。”(《孟子·尽心上》)这都是说,人不论处在什么样的境遇、场合中,选择道德还是非道德,如何选择人生道路,怎样保持独立的人格和气节,终究是自我作主的事。这就是孟子“仁义内在”的要旨。

四、孟子的历史地位与历代研究概况

战国中期,杨朱的为我论和墨子的兼爱论大行于天下,孟子以辟杨墨而在学术界崛起。战国末期《韩非子·显学》将儒家分为八派,孟子是其中一派之首。《汉书·艺文志》虽将《孟子》放在诸子类,但在汉代人的心目中,却把它看为辅翼“经书”的“传”。汉文帝把《论语》、《孝经》、《孟子》、《尔雅》各置博士,便叫“传记博士”。不仅赵岐推崇孟子,

尊为“亚圣”，把《孟子》与《论语》并列，而且王充也把《孟子》看为传。《汉书》、《后汉书》、《说文解字》引《孟子》都称“传曰”。我国自东汉至宋代以前是“周孔”并称，或“孔颜”并称，宋代以后，孟子才与孔子比肩。中唐以后韩愈的《原道》提出了儒家道统说，即尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔子、孟子的统系。五代后蜀时，后蜀主孟昶将包括《孟子》在内的十一经刻石，宋太宗又加翻刻，此即《孟子》列入经书之始。韩愈诸人的倡导到了北宋才得到孙复、石介、欧阳修、王安石等人的热烈回响，并随着儒学的重振，渐渐为士人所认同。北宋程颐、程颢已将《孟子》与《论语》并提，其地位甚至已凌驾于六经之上。王安石主政时期，神宗熙宁四年（1071年），《孟子》成为科举科目，三年后，准立孟子像于朝廷。元丰六年（1083年），孟子受封为邹国公。次年，被允配享孔庙。南宋朱熹、陆九渊二氏极力尊孟。宁宗嘉定五年（1212年），朱熹撰写的《孟子集注》被立为官学。元仁宗延祐年间（1314—1320年）科举考试恢复以明经试士，并规定以程、朱注释的四书五经为主。朱注《孟子集注》成为士子科考的必读之书。元顺帝至顺元年（1330年），孟子被封为“邹国亚圣公”，“亚圣”之号，成为官方特准的尊号。明世宗嘉靖九年（1530年），朝廷决定亚圣孟子与颜子、曾子、子思子为孔子四配。^①

研究孟子行迹最早、最可靠的是《史记》本传，可惜字数太少。汉代刘向、高诱、郑玄等人都曾为《孟子》作过注解，均已佚失。现存汉人注疏，唯有后汉赵岐《孟子章句》一种。赵氏积十余年潜心研究《孟子》，对其人其书考证训诂甚详，评价中肯。《汉书·艺文志》著录“《孟子》十一篇”，经赵岐删定为七篇，即现存的《梁惠王》、《公孙丑》、《滕文公》、《离娄》、《万章》、《告子》、《尽心》。另有四篇《性善辨》、《文说》、《孝经》、《为政》，赵岐认为是伪书。魏王肃《圣证论》据《孔丛子》认为

^① 参见徐洪兴：《唐宋间的孟子升格运动》，《中国社会科学》1993年第5期。

孟子字子车(一作子居),南朝刘峻《辨命论》指出孟子字子舆,晋人傅玄同意此说(后为宋王应麟等否认)。唐代张镒作《孟子音义》、丁公作《孟子手音》。宋代孙奭撰《孟子音义》。宋有苏辙《孟子解》、张栻《孟子说》、朱熹《孟子集注》等,以朱注为宋学研究孟子之代表作,影响最大。元明两代的《孟子》考释都没有越出朱注范围。清代戴震撰《孟子字义疏证》,解释孟学范畴,并借以发挥己意。周广业《孟子四考》和崔述《孟子事实录》在孟子逸文、异本、古注及孟子经历等方面,考据确凿,成就很大。焦循《孟子正义》集前代及清人研究之大成,是所有注本中最为完善的一种。俞樾《孟子平议》较有价值,康有为《孟子微》纯为发挥微言大义之作。^① 近人王恩洋《孟子疏义》、蒋伯潜《孟子》、罗根泽《孟子评传》、钱穆《孟子研究》、杨伯峻《孟子译注》、李明辉《儒家与康德》、杨泽波《孟子性善论研究》等都是重要的成果。

第五节 荀子

荀子,名况,亦称孙卿,战国后期赵国人,生卒年月不详,其政治、学术活动年代约在周赧王十七年(前298年)到秦王政九年(前238年)间。荀子是战国末期与孟子齐名的一位儒家大师。在年轻时代,荀子就崇拜孔子,是儒家子弓的私淑弟子。他博学善辩,年轻时便开始游学于齐国都城稷下学宫,后又再次入齐,公元前283至前265年间,他在这里讲学为师,三次担任稷下学宫的祭酒,享有很高的声望。“齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。”(《史记·荀卿列传》)这里说的祭酒,指学宫中名望崇高的、在

^① 参见何晓明:《亚圣思辨录——孟子与中国文化》,河南大学出版社1995年版,第17-19页。

祭祀时举酒祭神的老师。

公元前 285 年，正是齐湣王吞并宋国，兵强势盛的时候，荀子曾企图说服齐国宰相实行儒家的仁义王道。他进言道：“处胜人之势，行胜人之道”（《荀子·强国》），劝说齐国君臣选贤任能，重用儒家。但当时齐湣王听不进荀子的建议，荀子只好离齐去楚。不久，齐国果然被燕打败，齐湣王也被楚将杀死。荀子总结这一教训时指出，齐湣王不修礼义是使齐国由强到弱到失败的根本原因。

荀子西游于秦时已是中年。他打破了“儒者不入秦”的惯例。秦昭王四十七年（前 260 年），他会见秦昭王和秦相范雎，在赞扬秦国“威强乎汤武，广大乎舜禹”（《荀子·强国》）的同时，建议秦昭王重用儒者，实行仁义，表达了自己隆礼、尊君、爱民、实行王道的立场。但荀子终因得不到秦国的重用，于楚考烈王八年（前 255 年）离秦，二度至楚。楚相春申君黄歇委之以兰陵令（山东莒南）。此间他曾遭到诽谤而来到赵国，曾与赵国的临武君在赵孝成王面前议论兵法，主张“以不敌之威，辅服人道”（《荀子·议兵》）。不久，他仍回到楚国，被复任命为兰陵令。公元前 238 年，春申君被杀，荀子被免官，从此他便定居兰陵，专门从事著述和教学，直到老死。

荀子一生的主要时间和精力是用于研究和传习儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》和《春秋》等，以及从事教学。他的学生很多，著名的有：毛亨、浮丘伯、张苍、韩非、李斯等。他善于吸收和批判诸子百家的学说，汉代儒者所习的《诗》、《礼》、《易》、《春秋》都有他的一派的授受渊源。荀卿之学，尤有功于诸经。荀子的著作十分宏富，在汉代抄录流传的有三百多篇，但多有重复，经刘向校讎，定为三十二篇。《汉书·艺文志》著录为“《孙卿子》三十三篇”，实为三十二篇。其中大多出于他本人的手笔，少数篇章是他的学生的记述。与《论语》等儒家语录体著作不同，《荀子》开创了儒家学派中个人著作体的先河。

一、性恶论

与孟子的“性善论”不同，荀子提出“性恶论”的主张。他提出“性伪之分”的命题，指出：“人之性，恶；其善者，伪也。”“不可学，不可事之在天者，谓之性；可学而能，可事而成之在人者，谓之伪，是性伪之分也。”（《荀子·性恶》）与生俱来的本能是“性”，而后天习得的则是“伪”。“伪”就是“人为”。“性者，本始材朴也；伪者，文理隆盛也。无性则伪之无所加；无伪则性不能自美。”（《荀子·礼论》）“本始材朴”是人的自然本性，“文理隆盛”是人类的社会制度、文化创造，包括礼义道德。前者需要后者的加工，才能完善美好；后者没有前者作基础，也无法加工。荀子反对孟子所说的道德是天赋的、与生俱来的说法。他认为道德是后天习得的，是经过人的思虑的积累、官能的反复运用然后形成的行为规范。他认为孟子没有分清“性”与“伪”的区别：“孟子曰：‘人之学者，其性善。’曰：是不然。是不及知人之性，而不察乎人之性伪之分者也。凡性者，天之就也，不可学，不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能，所事而成者也。”（《荀子·性恶》）礼义是圣人制定的，人们通过学习和践行才能变为道德品质。

荀子指出人的“性”是“饥而欲饱，寒而欲暖，劳而欲休”，“目好色，耳好声，口好味，心好利，骨体肤理好愉佚。”（《荀子·性恶》）人的情欲、情感、生理本能是“性”。愿有肉食，穿华丽的衣服，有车马，积累财富，不知满足，这都是人之常情。“性之好、恶、喜、怒、哀、乐，谓之情。情然而心为之择，谓之虑。心虑而能为之动，谓之伪。”（《荀子·正名》）耳口目鼻体等“天官”触物生“情”，但“天官”要受制于心这个“天君”的统帅、“征知”。心的取舍为“虑”，虑之后的行为就是“伪”。“天官”的思考、选择，是理性思维。理性必须统御、支配感性。不然的话，人们纵任性情流露，利欲熏心，声色犬马，争夺杀伐，相互欺害，无

忠信,无辞让,无礼义文理,整个社会就会陷入淫乱、仇杀、无秩序的混乱状态。

因此,荀子提出“化性起伪”的命题,主张“性伪合而天下治”(《荀子·礼论》)。导情、化性而起伪,改变人性,造就治世,是荀子的主要思路。他说:“今人之性,固无礼义,故强学而求有之也;性不知礼义,故思虑而求知之也。”(《荀子·性恶》)通过后天的教育和国家刑罚,强迫人以理性支配感性,懂得社会道德规范,可以使天下出于治、合于善。“凡人之性者,尧舜之与桀跖,其性一也;君子之与小人,其性一也。”“涂之人可以为禹。”(《荀子·性恶》)因此,凡人都要改变自己的性情,化性起伪,化恶为善,可以成为像禹那样的圣人。但这只是一种可能性,在现实性上,并非人人都可以成君子、成圣人。因为人性随后天环境可以发生多重变化,人们“可以为尧禹,可以为桀跖,可以为工匠,可以为农贾,在注错习俗之所积耳。”(《荀子·荣辱》)“注错习俗”是指行动和习惯的积累和对客观生活环境的影响。君子和小人在本性上是一样的,都爱好虚荣,憎恶耻辱,爱好利益,憎恶危害,但他们求得的方式却是不相同的,君子修行正常的道术——仁义道德,小人修行诡异的道术。“性也者,吾所不能为也,然而可化也;积也者,非吾所有也,然而可为也。注错习俗,所以化性也。”(《荀子·儒效》)人们通过教育和主观努力,可以“习俗移志,安久移质”。“涂之人百姓,积善而全尽,谓之圣人。”(同上)荀子性恶论的主要意图是要改变人的恶性之质而迁于善。因为凡是善的、有价值的东西都是人努力的结果。他肯定人有智能,可以向善,可以通过后天的学习、教化,成就自己。“涂之人也,皆有可以知仁、义、法、正之质,皆有可以能仁、义、法、正之具,然则其可以为禹,明矣。”(《荀子·性恶》)

孟子是理想主义者,荀子是现实主义者。“孟子言性善,乃谓人之所以为人的特质是仁义礼智四端。荀子言性恶,是说人生而完具的本能行为中并无礼义;道德的行为皆必待训练方能成功。孟子所

谓性，与荀子所谓性，实非一事。孟子所注重的，是性须扩充；荀子所注重的，是性须改造。虽然一主性善，一主性恶，其实亦并非完全相反。究竟言之，两说未始不可以相容；不过两说实有其很大的不同。”^①

二、礼 论

性恶论是礼论的基础理论。正因为人性本恶，所以才需要以礼义、法治来教育改造和制约人性。荀子说：“古者圣人以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，故为之立君上之势以临之，明礼义以化之，起法正以治之，重刑罚以禁之，使天下皆出于治，合于善也。”（《荀子·性恶》）人们的物质欲求需要社会规范加以调节、疏导、约束甚至压制，才不致造成纷争混乱。

荀子认为，礼义起源于对人的自然本性、情欲情感的限制，起源于人们无限的欲求与社会有限的财富的矛盾。他说：“礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求，求而无度量分界，则不能不争。争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼、义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷乎物，物必不屈于欲，两者相持而长，是礼之所起也。”（《荀子·礼论》）人们正当的物质欲求必须满足，但财富毕竟有限，因此只能按社会名分等级来确立消费的多寡，以解决需求和生活资料的矛盾。

荀子认为，人们的生存离不开社会，一个社会的组成及其秩序化，靠社会分工和等级名分制度加以确立。礼、义则是维系一个社会正常运转的纽带。他指出，人与动物的区别就在于能“群”。而人所以能群居，是能“分”。靠什么“分”？靠礼、义。他说：“（人）力不若牛，走

^① 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社1982年版，第192页。

不若马，而牛、马为用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：义。故义以分则和，和则一，一则多力，多力则强，强则胜物……故人生不能无群，群而无分则争，争则乱，乱则离，离则弱，弱则不能胜物。”（《荀子·王制》）人是社会性的动物，面对自然，面对野兽，必须联合成社会群体，而任何群体，必然有一定的组织形式，要有分工和合作，要有等级名分，并以此决定消费品之分配，以免发生争斗和内乱。他提出“明分使群”的命题，指出：“欲恶同物，欲多而物寡，寡则必争矣。故百技所成，所以养一人也。而能不能兼技，人不能兼官；离居不相待则穷，群而无分则争。穷者患也，争者祸也。救患除祸，则莫若明分使群矣。”（《荀子·富国》）一个人的能力不能兼通数种技艺，兼管各种事务。一个人的生活所需，要靠众多人的生产品供给。群居生活一定要明其职分和等级。明确各人的职分是人能“群”的前提，而礼义是维持“分”的手段。荀子把合群的力量归结为“圣王”、“君主”。他说：“君者，何也？曰：能群也。”（《荀子·君道》）“人君者，所以管分之枢要也。”（《荀子·富国》）

他主张“以礼正国”。他所倡导的“礼治”，是通过社会分工，确立贫富贵贱的等级秩序。因此他说：“礼者，贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”（《荀子·富国》）他指出，少事长，贱事贵，不肖事贤，是天下之通义，要求人们遵守维持贵贱贫富等级秩序的礼，安分守己。他说：“人无礼则不生，事无礼则不成，国家无礼则不宁。”（《荀子·修身》）“国无礼则不正。礼之所以正国也，譬之犹衡之于轻重也，犹绳墨之于曲直也，犹规矩之于方圆也，既错之而人莫之能诬也。”（《荀子·王霸》）“错”，是“措置”的意思。礼一旦制定，就不能违反。王公士大夫的子孙也不能违反，违反了，就应当贬为庶人。相反，庶人的子孙遵守礼义，注重修身，也能提拔到社会上层。礼需要教育，需要向师长学习。“礼者，所以正身也；师者，所以正礼也。无礼何以正身，无师吾安知礼之为是也。”（《荀子·修身》）同时，他又主张，“士以上必

以礼乐节之，众庶百姓则必以法数制之”（《荀子·富国》）。

荀子虽然主张以“法治”补充“礼治”，但“礼治”本身仍然是“人治”和“德治”。他强调隆礼义，是因为礼义法度属于后王现行的东西，比起先王的《诗》、《书》更为切近明确。“有乱君，无乱国，有治人，无治法。羿之法非亡也，而羿不世中；禹之法犹存，而夏不世王。故法不能独立，类不能自行。得其人则存，失其人则亡。法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，则法虽省，足以遍矣。无君子，则法虽具，失先后之施，不能应事之变，足以乱矣。不知法之义而正法之数者，虽博，临事必乱。”（《荀子·君道》）法令固然重要，但根本上是人的问题，特别是任用贤人的问题。有法更要有人，用势不如用贤。君子可以制定法、执行法，小人则只可能践踏法，利用法生乱。“好法而行，士也。笃志而体，君子也。齐明而不竭，圣人也。人无法则伥伥然，有法而无志其义则渠渠然，依乎法而又深其类然后温温然。”（《荀子·修身》）这里有三个层次的划分，光拘守法而不识其义是不够的，识其义能固其志以实践道而不能类通先王之典，也是不够的。荀子还是主张信用贤能，天下为公。荀子向秦昭王明确表示了实行王道政治的立场，肯定儒家的仁义爱民主张，并认为只有儒家之道才能统一中国。“志意定乎内，礼节修乎朝，法制、度量正乎官，忠、信、爱、利形乎下。行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也……故近者歌讴而乐之，远者竭蹶而趋之。四海之内若一家，通达之属，莫不从服，夫是之谓人师。”（《荀子·儒效》）这里，人师是儒者！总之，礼是由仁义所生，礼治本质上也是仁政，由君子实行。礼义是社会认同的道义原则，统治者与庶民都必须遵守。在这些方面，荀子与讲法、术、势的法家有很大的区别。

荀子的礼论又是与乐论相结合的，礼乐不仅调节人们的物质需求，而且满足人们的精神需求。儒家的治道，是一种教化形态，它也包含法治、刑政，但主要是通过礼乐教化提升每一个人的人格。以礼节

民，以乐和民。礼乐刑政，相辅相成。“礼以道其志，乐以和其声，政以一其行，刑以防其奸。礼乐刑政，其极一也，所以同民心而出治道也。”（《礼记·乐记》）“乐也者，和之不可变者也；礼也者，理之不可易者也。乐合同，礼别异，礼乐之统，管乎人心矣。”（《荀子·乐论》）荀子认为，人群相处，除了“分”、“别”，即分工分职，并以社会政治伦理等级秩序相区别之外，还要讲“合”、“同”，讲情感。礼乐之道，既使社会群体有分别，又使社会群体相融和。礼偏重于分，乐偏重于合，但二者均有偏重而无偏废，相互为用，目的都是为了调节社会关系，和谐社会生活。荀子说：“夫乐者，乐也，人情之所必不免也……故人不能无乐，乐则不能无形，形而不为道（导），则不能无乱。先王恶其乱也，故制《雅》、《颂》之声以道（导）之，使其声足以乐而不流，使其文足以辨而不谀。”（《荀子·乐论》）谀即佞，有佞、邪之意。这是说，人之道表现在音乐上，音乐需要人引导，音乐是道德教育的工具。乐能陶冶性情，增强美感，提升人的境界，修养人的身心。圣人提倡雅乐，反对靡靡之音。荀子把儒家的礼乐相辅相成之道发挥到极致，主张美善相乐，指出通过礼乐教化可以提高百姓的文化素养，纯洁人心，成就每一个和乐庄敬的生命，达到理想的胜境。

儒家的礼节，除日常礼节外，重大的有如冠、婚、丧、祭、朝、聘、乡、射等，都有其具体含义。

冠礼在明成人之责；婚礼在成男女之别，立夫妇之义；丧礼在慎终追远，明死生之义；祭礼使民诚信忠敬，其中祭天为报本反始，祭祖为追养继孝，祭百神为崇德报功；朝觐之礼，在明君臣之义；聘问之礼，使诸侯相互尊敬；乡饮酒之礼在明长幼之序；射礼可以观察德行。总之，这些古礼综和了宗教、政治、伦理和艺术、美学的价值，对于稳定社会、调治人心、提高生活品质都有意义。儒家除了礼教，还有诗教。荀子主张开发人民的心智，使人向善，敦厚庄敬，相互和睦，克服与生俱来的好逸恶劳、争斗纵欲等等人性负面的东西。

三、天 论

孔子、孟子均继承了夏、殷和周初人的宗教神性意义的天道观，并依据《诗经》、《书经》，发展出个人德性为天所赋，个人“畏天”、“知天”之说，并结合道德、宗教，把天作为道德之超越根据。另一方面，孔、孟均有将“天”视为自然意义的天的看法。荀子也继承了以天为神的传统，如说“皇天隆物，以示下民”，把“天”、“帝”合称为“动如天帝”等。荀子也以“诚”说“天”：“天地为大矣，不诚则不能化。”（《荀子·不苟》）他的“君子与天地相参”等思想亦与《中庸》相通。

荀子天论的创新发展在阐发“天”的自然义和规律义。他说：“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〔功〕。唯圣人为不求知天。”（《荀子·天论》）天是不为而成，不求而得的。人们看不见它的行动，可是看得见它的功绩，这就叫做“神”。人们都知道它的成就却不见它的形迹，这就叫做“天功”或“天职”。圣人只修人事，不希求了解天道自然。他把自然天地作为万物生长养的源泉。“天地者，生之始也。”（《荀子·王制》）“天地者，生之本也。……无天地恶生？”“天地合而万物生，阴阳接而变化起。”（《荀子·礼论》）

他提出“天行有常”的命题，指出：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《荀子·天论》）天道即自然规律，并不与人事相涉，不以人的意志为转移。社会的治乱不是由于天的主使。日月、星辰、节气，在禹王、桀王时都是相同的，可是禹王时天下太平，桀王时天下大乱，这都不是天的意志而是人事的问题。荀子说：星宿坠落，树木吼叫，人们都感到恐惧。这不过是天地的运动、阴阳的变化，没有什么可怕的。日食、月食、怪星的出现，或风雨不调，是

任何时代都有的现象。如果君上英明,政令平顺,即使发生这些灾害,也不会受到太大的伤害;如果君上昏暗,政令险恶,这些自然灾害即使不出现,也无法挽回或补救其厄运。他反对用祭祀来求雨解旱,反对“卜筮然后决大事”。他认为悼念死者的祭祀,只是表示思慕之情,是尽“人道”而不是“鬼事”。

他又提出“明于天人之分”的思想,也就是界定好天的职分和人的职分。“强本而节用,则天不能贫;养备而动时,则天不能病;循道而不贰,则天不能祸。故,水旱不能使之饥,寒暑不能使之疾,袄怪不能使之凶。本荒而用侈,则天不能使之富;养略而动罕,则天不能使之全;倍道而妄行,则天不能使之吉。故,水旱未至而饥,寒暑未薄而疾,袄怪未生而凶。受时与治世同,而殃祸与治世异,不可以怨天,其道然也。故,明于天人之分,则可谓至人矣。”(《荀子·天论》)加强农业,厉行节约,天就不会使人贫穷;给养充备,动作得时,天就不会使人困顿;遵循着“道”,不出偏差,天就不会使人受祸。违背了自然规律(“道”),任意妄行,天就不会使人吉祥。人事处理不当,即使没有发生自然灾害,人民也要遭殃,因此不可以埋怨上天。懂得区分天与人职分不同的人,就可以叫做“圣人”。

天和人各有不同的职能:“人之命在天,国之命在礼”;“天有其时,地有其财,人有其治”(《荀子·天论》);“天能生物,不能辨物,地能载人,不能治人”(《荀子·礼论》)。人类的命运在上天,国家的命运在礼制。产生万物和人类社会的是自然之天,而治理万物和人类社会的则是有为的人。荀子主张不要迷信天,但要尊重天道,在尊重的前提下,人是有所作为的。

荀子进而提出了“制天命而用之”的思想,指出:“大天而思之,孰与物畜而裁之?从天而颂之,孰与制天命而用之?望时而待之,孰与应时而使之?因物而多之,孰与骋能而化之?思物而物之,孰与理而勿失之也?愿于物之所以生,孰与有物之所以成?故,错人而思天,则

失万物之情。”(《荀子·天论》)与其迷信、思慕、歌颂“天”的权威,等待“天”的恩赐,不如了解自然,掌握规律,使自然得到充分合理的利用。在区分自然与社会、天与人的基础上,人可以依据自然之天道,去使用、控制、变革自然。荀子在我国思想史上开启了“人定胜天”的新篇章,辩证地论证了人的能动性和自然的规律性之间的关系问题。

四、正名学说

战国之世,名辞淆乱,刑名从商,爵名从周,文名从礼,散名从习俗,没有统一标准。针对“圣王没,名守慢,奇辞起,名实乱”(《荀子·正名》)的现象,荀子继承孔子的正名思想,以儒家政治、伦理原则为根据,明贵贱,辨邪说。他说:“王者之制名,名定而实辨,道行而志通,则慎率民而一焉。”(《荀子·正名》)怪辞兴起,名实紊乱,增加人民的疑惑和辩讼,不利于认识的统一,因此必须正名。语言的正确使用,是实现良好秩序与和谐社会的重要条件。他的正名学说中有一套名、辞、辩、说的逻辑系统。他指出:“异形离心交喻,异物名实玄纽。贵贱不明,同异不别。如是,则志必有不喻之患,而事必有困废之祸。故知者为之分别制名以指实,上以明贵贱,下以辨同异。贵贱明,同异别,如是,则志无不喻之患,事无困废之祸。此所为有名也。”(《荀子·正名》)不同的事物必须确立不同的名称,相同的事物必须有同一的名称,以免名实混淆,妨碍人们交流思想。“制名以指实”,区分贵贱尊卑,使人各安其位,并揭露诡辩和欺瞒。

他主张名实统一,以名指实。为确保名实的相符,达到“名闻而实喻”、“名定而实辨”的效果,应以“实”为主,“名”为副。他指出:“心有征知。征知,则缘耳而知声可也,缘目而知形可也,然而征知必将待天官之当簿其类,然后可也。”(《荀子·正名》)作为“君”之“心”的征知,必须通过“天官”(感官)接触具体事物,然后才能形成概念。

他提出“制名之枢要”，即制名的几条原则。第一，“约定俗成”。“名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。”（《荀子·正名》）这就是重视“名”的社会性，即同一社会中的人，大家都认同并遵守。第二，“同则同之，异则异之”（同上）。名必须依据于实。物同则名同，物异则名异；异实则异名，同实则同名。第三，“单足以喻则单，单不足以喻则兼。单与兼无所相避则共；虽共，不为害矣。”（同上）能用一个字的就用单名（如马、牛），不能用一个字的就用兼名，即词组（如白马、骊牛）。如果单名、兼名所表达的事物属同一类，就可以用共名（如黄牛、黑牛，就以“牛”为共名）。第四，对名相作出分类：遍举为共名，偏举为别名。“故万物虽众，有时而欲遍举之，故谓之物。物也者，大共名也。推而共之，共则有共，至于无共然后止。有时而欲遍举之，故谓之鸟兽。鸟兽也者，大别名也。推而别之，别则有别，至于无别然后止。”（同上）这里提出“共名”、“别名”、“大共名”、“大别名”的概念。“共名”是类概念，指一大类事物的共性（如马）；“别名”是一类中这部分事物与另一部分事物的差异（如黑马、白马）；“大共名”是所有各类事物的总称（如“物”）；“大别名”指最小的类名。荀子在这里举鸟、兽为“大别名”是不对的，鸟、兽不是最后的别名。他在这里还涉及到概念的推衍问题。推而共之，共则有共，名的外延扩大，是名的概括。推而别之，别则有别，名的外延缩小，是名的限制。共名与别名，实际上是属与种的关系问题^①。第五，“稽实定数”。如何制定数量之名？“物有同状而异所者，有异状而同所者，可别也。状同而为异所者，虽可合，谓之二实。状变而实无别而为异者，谓之化；有化而无别，谓之一实。此事之所以稽实定数也。”（同上）“同状而异所者”，指形状相同的东西在不同空

^① 参见周云之、刘培育，《先秦逻辑史》，中国社会科学出版社1984年版，第206—207页。

间。“异状而同所者”，指同一人或物发生了变化却在同一空间。形状相同的事物分处两地，虽可以共名，但数量上却是“二实”；形状发生了变化的事物，虽然名称有所改变，但仍然是同一个实物。“名”不反映事物的数量，只反映一类事物的共性与本质。

荀子还提出了辩论的逻辑原则，如“正其名”、“当其辞”、“辩异而不过”、“推类而不悖”、“辩则尽故”等（《荀子·正名》）。他认为，士君子之辩应当做到：“先虑之，早谋之，斯须之言而足听，文而致实，博而党正，是士君子之辩者也。”（《荀子·非相》）“辞让之节得矣，长少之理顺矣，忌讳不称，袄（妖）辞不出；以仁心说，以学心听，以公心辩；不动乎众人之非誉，不治观者之耳目，不赂贵者之权势，不利传者之辟辞；故能处道而不贰，吐而不夺，利（和）而不流，贵公正而贱鄙争，是士君子之辩说也。”（《荀子·正名》）这就不仅提出逻辑推理的规则，而且提出了论辩的道德原则。他认为，论辩中一定要符合仁德礼义，要正派，并有利于国家人民。

五、荀子的历史地位与历代研究概况

荀子在战国末期与孟子具有同等的显学地位，但因他主张人性恶，强调过法治的作用，又因有韩非、李斯两大弟子成为法家中坚，故不被后世称誉，受到冷落。实际上，汉初司马迁将孟荀合传，表明太史公认为荀子与孟子均是孔子学说的重要继承者和儒学思想家。荀子在传播儒家经典方面有重大贡献，启导了汉唐经学。汉代刘向校订荀子著作时曾说董仲舒作书美荀卿（其书已佚）。唐代大儒韩愈作《读荀子》，说“孟子醇乎醇者也，荀与杨大醇而小疵”。但韩愈在《原道》中肯定孟子接续道统，孟子之后，“不得其传”；又说：“荀与杨也，择焉而不精，语焉而不详。”宋代理学大兴，扬孟排荀。二程和朱熹都攻击过荀子，认为荀子偏驳，视为异端，贬低其价值。清代汪中作《荀卿子通论》，

指出,“荀卿之学出于孔氏,而尤有功于诸经。”又说:“汉诸儒未兴……六艺之传赖以不绝者,荀卿也。周公作之,孔子述之,荀卿子传之,其揆一也。”汪中认为,《毛诗》、《鲁诗》、《左传》、《穀梁传》与荀卿的传授有关。与荀子有关的还有《韩诗》及大小戴《礼记》。汪氏认为荀卿之学,实出于子夏、仲弓。清代编《四库全书》,列《荀子》为子部儒家类之首,荀子地位上升。纪昀《四库全书总目提要》说:“平心而论,卿之学源出孔门,在诸子之中最为近正,是其所长。主持太甚,词义或至于过当,是其所短。韩愈‘大醇小疵’之说,要为定论,余皆好恶之词也。”清末严复、章太炎称美荀学,谭嗣同借攻击荀子来批判两千年之儒学。

《孙卿子》一书自刘向校定后,直到唐代中叶才有杨惊的注本。杨惊变动篇序,作注,并改书名为《荀卿子》。今本《荀子》就是经杨惊整理编排的。宋有钱佃撰《荀子考异》,明有焦竑注释本、归有光选评本。清代王先谦《荀子集解》,集中清代诸家考订成果,是今天研究荀子的主要依据。但王氏《荀子集解》的底本是卢文弨、谢墉的合校本,底本不当之处,《集解》本往往沿误^①。现今通行本还有梁启雄《荀子简释》、杨柳桥《荀子诂译》等。这两种本子集中了清代到近代学者们的研究成果。

第六节 广义的早期儒家——晏子

晏子,姓晏名婴,字平仲,春秋时齐国夷维(今山东高密)人,生年

^① 高正,《〈荀子〉版本源流考》(中国社会科学出版社1992年4月版)认为,仅以《荀子集解》为依据是不够的,还必须集众善本之长,重新校定《荀子》。作者据《古逸丛书》影刻南宋台州本为底本,又以南宋浙北翻熙宁监本、南宋坊刻元明递修纂图互注本、南宋纂图分门类题注本、南宋巾箱本、南宋龚士高句解本、南宋钱佃本等参校,列出重要异文。

不详,卒于齐景公四十八年(前500年)。晏子是与孔子同时代的人,孔子及其弟子屡称誉晏子。晏子于齐灵公二十六年(前556年)任齐卿,历仕灵公、庄公、景公三世。司马迁说他“以节俭力行重于齐。既相齐,食不重肉,妾不衣帛。其在朝,君语及之即危言,语不及之即危行,国有道即顺命,无道即衡命,以此三世显名于诸侯。”(《史记·管晏列传》)据《左传·襄公二十五年》记载,齐国崔杼发动政变,把齐庄公杀死。晏婴面对白刃交胸,枕公尸而哭,三踊而出。他既不殉死,又不出逃,亦不躲避,置生死于度外,把社稷的利益放在国君之上,寻找稳定齐国政局的对策。后来崔杼立齐景公而自命为相,以庆封为左相,要大家宣誓效忠崔、庆。晏婴加以拒绝,并自立誓辞:“婴所不唯忠于君,利社稷者是与,有如上帝。”司马迁说:“方晏子伏庄公尸,哭之成礼然后去,岂所谓‘见义不为无勇’者邪!至其谏说犯君之颜,此所谓‘进思尽忠,退思补过’者哉!假令晏子而在,余虽为之执鞭,所忻慕焉。”(《史记·管晏列传》)

一、行仁、重礼、爱民、轻神

晏子主张仁义为上。齐庄公恃勇力,反仁义,晏子谏曰:“古之为勇力者,行礼义也;今上无仁义之理,下无替罪诛暴之行,而徒以勇力立于世,则诸侯行之以国危,匹夫行之以家残……崇尚勇力,不顾义理,是以桀纣以灭,殷夏以衰。”(《晏子春秋·内篇谏上第一》)他警告庄公只凭勇力,不顾乎行义,反圣王之德,很可能国破身亡。晏子的主导思想是爱民、举贤、行仁、利世。“庄公问晏子曰:‘威当世而服天下,时耶?’晏子对曰:‘行也。’公曰:‘何行?’对曰:‘能爱邦内之民者,能服境外之不善;重士民之死力者,能禁暴国之邪逆;听贤者,能威诸侯;安仁义而乐利世者,能服天下。不能爱邦内之民者,不能服境外之不善;轻士民之死力者,不能禁暴国之邪逆;悞谏傲贤者之言,不能威

诸侯；倍（背）仁义而贪名实者，不能威当世。而服天下者，此其道也已。”（《晏子春秋·内篇问上第三》）

晏子主张以礼治国。《左传·襄公二十六年》记载，陈氏大斗出小斗入，收买人心，齐国面临政权易手的局面，齐景公向晏婴求教，晏婴回答说：“唯礼可以正之。在礼，家施不及国，民不迁，农不移，工贾不变，士不滥，官不谄，大夫不收公利。”公曰：“善哉，我不能矣。吾今而后知礼之可以为国也。”对曰：“礼之可以为国也久矣，与天地并。”晏子认为，人与禽兽的区别，就在于有礼。景公饮酒酣，愿诸大夫无为礼，晏子谏曰：“禽兽以力为政，强者犯弱，故日易主，今君去礼，则是禽兽也。群臣以力为政，强者犯弱，而日易主，君将安立矣！凡人之所以贵于禽兽者，以有礼也；故《诗》曰：‘人而无礼，胡不遄死。’礼不可无也。”（《晏子春秋·内篇谏上第一》）晏子以礼为个人和国家的安立之道，力图以礼制治理齐国，同时配合法令，完善制度，管好各级官员。

晏子有重民思想。他主张“德足以安其国，政足以和其民，国安民和，然后可以举兵而征暴。”（《晏子春秋·内篇问上第三》）景公问谋得事成之术，晏子说：“谋度于义者必得，事因于民者必成。”（同上书）他强调“不违民”，“信民”，反对“兴事伤民”。景公问贤君治国之道，晏子对曰：“其政任贤，其行爱民，其取下节，其自养俭；在上不犯下，在治不傲穷；从邪害民者有罪，进善举过者有赏。其政，刻上而饶下，赦过而救穷；不因喜以加赏，不因怒以加罚；不纵欲以劳民，不修怒（怨）而危国；上无骄行，下无谄德；上无私义，下无窃权；上无朽蠹之藏，下无冻馁之民；不事骄行而尚司，其民安乐而尚亲。贤君之治国若此。”（同上书）他把人民的安居乐业放在十分重要的位置上，劝诫国君恤念百姓，救灾、省刑、薄敛，少征劳役，减轻人民负担。齐国遇到雨灾，晏子劝说国君开仓赈济，未被批准，他把自家的粮食分给灾民。他还劝谏君王不要浪费国家财力去做无利于民

之事。他指出,国君若待民若寇仇,肆欲于民,虐诛于下,肯定会危及自己的地位。

晏子重人事轻鬼神,反对灾异、巫祝和祈禳。“齐有彗星,景公使祝禳之。晏子谏曰:“无益也,只取诬焉。天道不谄,不贰其命,若之何禳之也……君无违德,方国将至,何患于彗?”(《晏子春秋·外篇第七》)齐国大旱,景公欲祠灵山河伯以祷雨。晏子阻止了这种行为,认为祠之无益,不如节制自己,勤政爱民,顺应民意,才能消灾祈福。如果“肆行非度”、“征敛无度”,即使求媚于鬼神,“岂能胜亿兆人之诅?”(《左传·昭公二十年》)

晏子提出“和与同异”、“否可相济”的思想。他指出,正常的君臣关系是“和”而不是“同”。“和”就像调羹汤,以各种佐料烹鱼肉,烹煮之后,才有美味。政治上也要有多种意见相互驳难,相互商讨,要求上不聋下不暗,听取下层的意见,才能做到政平民和。“君所谓可,而有否焉;臣献其否,以成其可。君所谓否,而有可焉;臣献其可,以去其否。是以政平而不干,民无争心。”(同上书)如果像臣子梁丘据那样,齐君说可,他也答可,齐君说否,他亦答否,唯上是从,那有什么用呢?那就叫“以水济水”、“琴瑟专一”,有谁愿意喝,有谁愿意听呢?世界上各种事物都有多种面相和多重矛盾。统一和谐,恰恰是不同力量、不同意志、不同方略、不同声音的相济相成。“先王之济五味、和五声也,以平其心,成其政也。声亦如味,一气、二体、三类、四物、五声、六律、七音、八风、九歌,以相成也;清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下,出入、周疏,以相济也。君子听之,以平其心。”(同上书)这是晏婴对宇宙间事物的多样统一辩证关系的理解。

二、《晏子春秋》其书

《晏子》由刘向编定,他在《晏子叙录》中说:“凡中外书三十篇,为

八百三十八章。除重复二十二篇六百三十八章，定著八篇二百一十五章。”今本《晏子春秋》八卷，含内篇六卷，外篇两卷。内篇包括《谏》上下、《问》上下、《杂》上下各两卷。全书由二百余短篇汇集而成，记录了晏子的行迹、语言、思想。因为本书多处记录了晏婴临死或死后之事，且又称其为晏子，有人怀疑它不是晏婴本人的作品。又因晏子、墨子都主张节俭，故有人说他属墨家。

关于《晏子春秋》其书的真伪、成书年代、作者和属性问题，历史上颇有争议。《七略》：“《晏子春秋》七篇，在儒家。”（《史记·管晏列传》注引）《汉书·艺文志·诸子略》儒家类首列“《晏子》八篇”。班固自注：“名婴，谥平仲，相齐景公，善与人交，有列传。”《隋书·经籍志》子部“儒家”：“《晏子春秋》七卷，齐大夫晏婴撰。”《唐书·经籍志》、《宋史·艺文志》均列《晏子春秋》为子部。

张湛《列子·杨朱篇》注，称晏子为墨者。柳宗元《辨晏子春秋》疑其为“墨子之徒有齐人者为之”；“墨好俭，晏子以俭名于世，故墨子之徒尊著其事以增高为己术者”；认为应列为“墨家”，“非晏子为墨也，为是书者墨之道也”。（《柳河东集》卷四）晁公武《郡斋读书志》从柳氏之说。《四库全书总目》改列《晏子春秋》于史部传记类。其《提要》认为，这是由后人摭其轶事为之，托名晏婴，附益窜入之文甚多，非原本也。近人梁启超《晏子考释》：“《汉志》此书即司马迁、刘安所见本也。然殆非春秋时书，尤非晏子自作。柳宗元谓墨子之徒有齐人者为之，盖近是。然其人非能知墨子者，且其依托年代似甚晚，或不在战国而在汉初也。今传之本，是否为迁、安所尝读者，盖未可知。然似是刘向所校正之本，非东汉后人窜乱附益也。”（《汉书艺文志诸子略考释》）今人吴则虞疑此书为齐人淳于越编写于秦时（《晏子春秋集解》序言）。

清人洪亮吉认为晏子非儒非墨，自成一家。曰：“晏子不可云墨家，盖晏子在墨学之先也。前人以之入‘儒家’，亦非是。今观《史记·

《孔子世家》载晏子对景公之言曰：“夫儒者滑稽而不可轨法，倨傲自顺不可以为下，崇丧遂哀，破产厚葬，不可以为俗，游说乞贷，不可以为国”云云，是明与儒者为难矣，其生平行事，亦皆与儒者背驰。愚以为管子、晏子皆自成一家。”（《晓读书斋初录》）

清孙星衍在《晏子春秋》平津馆刻本序中说：“晏子八篇见《艺文志》，后人以篇为卷，又合集上下二篇为一，则为七卷，见《七略》及隋唐志。宋时析为十四卷，见《崇文总目》，实是刘向校本，非伪书也。……皆足证发经义，是以服虔、郑康成、郭璞注书多引之。书中与《管》、《列》、《墨》、《荀》、《孟》、《韩非》、《吕览》、《淮南》、《孔丛》、《盐铁论》、《韩诗外传》、《说苑》、《新序》、《列女传》、《风俗通》诸书文辞互异，足资参订者甚多。《晏子》文最古质，《玉海》引《崇文总目》十四卷，或以为后人采婴行事为书，故卷帙颇多前志，盖妄言矣。”孙氏认为前代人将是书入儒家是对的，而“柳宗元文人无学，谓墨氏之徒为之，《郡斋读书志》、《文献通考》承其误，可谓无识。”

王鸣盛亦批评柳宗元、晁公武、马贵与等之说，认为晏子之俭与墨子之俭不同。“晏子尚俭，礼所谓国奢则示之以俭也。其居晏桓子之丧，尽礼亦与墨氏异。《孔丛子》云：‘《察传》记晏子之所行，未有异于儒焉。’……且古人书外篇半由依托，刘向所谓疑后世辨士所为者，恶得以此病晏子哉？”（《蛾术编》卷一四案语）

刘师培《晏子非墨家辨》：“晏子立言之旨，《淮南·要略》所述至详，其第八一篇，刘向谓似非《晏子》言，其识至精。至唐代柳宗元始谓墨氏之徒所为，宋代晁氏、马氏辑书目，均循其说。近孙星衍以无识讥之，其说允矣，然意有未尽。夫墨子之学出于清庙之守，以敬天明鬼为宗，其徒缠子、胡非子、随巢子书虽不存，然考其佚文，亦均敬天明鬼。惟《晏子》书则不然，如《谏篇上》谏诛史祝，谏信楚巫，谏祠灵山河伯，谏禳彗星荧惑；《问篇上》谏以祝干福；《杂篇下》言徒祭不

可益寿；均异墨氏所言。又《谏篇上》言乐亡而礼从之，礼亡而政从之，亦与《非乐》旨殊，不惟居丧尽礼志于《杂篇上》，异于墨子短丧也。使其书出于墨氏之徒，则旨与墨殊，必不并存其说，故特辨之。”（《左盒集》卷七）

今人张舜徽批评柳宗元等“不悟儒墨同遵俭约，墨固背周道而用夏政，儒亦推崇禹德……皆可见儒墨相衡，有同有异，强本节用之说，则其所同也。且观《晏子》书中，称引孔子之言独多，授用墨子之言甚少；陈说义理，亦多同于儒而与墨异……此书虽非晏婴自著，而其言论行事，多在其中。”^①

上引孙星衍、王鸣盛、刘师培、张舜徽所说甚为可信。《晏子春秋》一书是晏子学派汇编晏子言行而成。1972年山东临沂银雀山汉墓出土的《晏子》残简一百二十枚，与今本有关章节内容大体一致，说明此书在西汉已广为流传，成书于战国的说法较为可信。而晏子思想的主导方面与墨子思想差异较大，与孔子思想较为接近，似应为早期广义的儒家。

《晏子春秋》有元刻本、明活字本、成化刻本、嘉靖刻本、杨慎评本、凌澄初本、万历五年南监刻子汇本（后商务印书馆据此影印）、归有光评本、清乾隆五十三年孙星衍刊清经训堂本（后《四部备要》据此排印）。清代学者的研究著作有：孙星衍《晏子春秋音义》、卢文弨《晏子春秋拾补》、王念孙《读晏子春秋杂志》、顾广圻校本、黄以周校勘记、苏舆《晏子春秋注本》、陶鸿庆《读晏子春秋札记》、刘师培《晏子春秋斟补定本》等。近人有张纯一《晏子春秋校注》（《诸子集成》本）、于省吾《晏子春秋新证》。今人吴则虞《晏子春秋集释》则集其大成。

^① 张舜徽：《汉书艺文志通释》，湖北教育出版社1990年版，第99—100页。

附：儒家书目举隅

(一)《论语》校注与研究要目

朝代	书名	作者	版本	时间
汉	论语郑注	郑玄	见《浮谿精舍丛书》 浙江《郑氏佚书》 见《郑学汇函》	清嘉庆二十五年 清光绪十四年 清光绪年间
魏	论语集解	何晏	见《十三经古注》 见《古逸丛书》 上海商务印书馆《四部丛刊》	明崇祯十二年 清光绪八年 1936年
梁	论语集解义疏	皇侃	见《四库全书》抄本 鲍氏《知不足斋丛书》 见《四书古注群义汇解》 见《丛书集成初编》	清乾隆三十年 清乾隆、道光间 清光绪十九年 1935—1937年
宋	论语注疏解经	邢昺	见《十三经注疏》 国子监《十三经注疏》 汲古阁《十三经注疏》 武英殿《十三经注疏》 见阮元《重刊宋本十三经注疏附校勘记》 上海中华书局《四部备要》	明嘉靖年间 明万历十四年 明崇祯十年 清乾隆四年 清嘉庆二十年 1936年
	论语集注	朱熹	见《四书集注》 见《五经四书》 见《袖珍十三经注》 中华书局《论语》 上海广益书局《上论集注》 上海广益书局《下论集注》	明正统十二年 清乾隆七年 清同治十一年 民国间 1937年 1941年

朝代	书名	作者	版本	时间	
宋	论语纂疏	赵顺孙	通志堂刻《通志堂经解》 奥东书局《通志堂经解》	清康熙十九年 清同治十二年	
	南轩先生论语解	张栻	见《通志堂经解》		
	论语集编	真德秀	见《通志堂经解》		
	论语集注考证	金履祥	上海商务印书馆《丛书集成初编》	1935—1937年	
明	论语诠解	无名氏	棉纸写本	明代	
	论语详解	郝敬	郝氏抄本	明代	
	论语逸编	钟照	郑心材刻本	明代	
清	论语正义	刘宝楠	刻本 见《四书古注汇解》 上海商务印书馆《国学基本丛书》 上海世界书局《诸子集成》 上海中华书局《四部备要》	清同治八年 清光绪十九年 1930年 1935年 1936年	
	论语补疏	焦循	雕菰楼刻《焦氏丛书》 魏氏刻《焦氏丛书》	清嘉庆、道光间 清光绪二年	
	论语注	戴望	见《南菁书院丛书》 见《吴兴丛书》	清光绪十四年 民国年间	
	论语集解	凌鸣喈	见《传经堂丛书》	清道光年间	
	民国	论语注(二十卷)	康有为	京师美使馆校刻	1917年
		论语集注补正述疏	简朝亮	广州刻本	民国间
		论语述义(十卷)	姚永朴		1920年
		论语	贾丰臻选注	上海商务印书馆	1929年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	论语释要	唐大圆	东方文化集思社	1931年
	论语集释(上、 中、下)	程树德	北京国立华北编译局	1933年
	论语古义	杨树达	上海商务印书馆	1934年
	论语读本(上、 下)	史本直编 辑	上海大众书局	1934年
	白话论语读本	张兆瑛等	上海广益书局	1935年
	论语读本(广 解上、下)	王缙尘 (讲)	上海粹芬阁	1936年
	论语(节本上、 下)	陈幼璞选 注	上海商务印书馆	1936年
	论语话解读本	王心湛	上海广益书局	1938年
	论语句解	周祖芬	上海春江书局	1938年
	论语疏义(上、 下)	王恩洋	上海佛学书局	1938年
	论语白话新解	张守白	东方文学社	1939年
	论语读本(上、 下)	蒋伯潜	上海启明书局	1941年
	论语新编释	叶源	广东周关盛书局	1943年
	论语会笺	徐英	重庆正中书局	1943年
	论语疏正	杨树达	湖南大学油印本	1943年
	论语读本	世界书局	世界书局	1944年

(二)《孔子家语》、《孔子集语》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
魏	孔子家语	王肃	黄鲁曾刊本	明嘉靖三十三年
			上海商务印书馆《四部丛刊》	1919年
			上海中华书局《四部备要》	1936年
魏	孔子家语	王肃	徐氏刊本	明隆庆六年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
魏	孔子家语	王肃	《四库全书》抄本	清乾隆年间
			湖北《子书百家》	清光绪元年
			上海《百子全书》	1919年
明清	孔子家语注	何孟春	明本	明弘治十八年
	家语外集	卢文弨	清本	清乾隆三十二年
	何注家语校补	卢文弨	清本	清乾隆三十二年
	家语述记	任兆麟	清本	清乾隆五十二年
民国	孔子家语读本	陈和祥	陈士珂	清乾隆五十八年
			上海商务印书馆	1937年
宋	孔子集语	薛据	上海世界书局	1926年
清	孙氏孔子集语	孙星衍	宋本	宋淳祐六年
			范氏《奇书二十种》	明嘉靖年间
民国	孔子训语类释	胡毓寰	《四库全书》抄本	清乾隆年间
			上海《百子全书》	1919年
			平津馆刊本	清嘉庆十七年
民国	孔子遗教要义	邢振基	上海广益书局	1936年
			长沙商务印书馆	1940年
				1945年

(三) 近世关于孔子的研究资料简目

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
孔教论	陈焕章	上海孔教会	1912年

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
孔经哲学发微	廖平	上海中华书局	1913年
孔子	谢无量	上海中华书局	1915年
春秋之孔子	胡春林	北京大学	1920年
孔子教育哲学	葛琨	著者自印	1925年
孔子哲学	王治心	上海国学社	1925年
论语要略(一名:孔子研究)	钱穆	上海商务印书馆	1925年
孔子	[日]宇野哲人	上海商务印书馆	1926年
孔子社会哲学	罗运炎	上海美以美书报部	1926年
孔子哲学之真面目	蔡尚思	上海启智书局	1930年
孔子哲学研究	杨大膺	上海中华书局	1931年
孔子哲学	江震	天津百城书局	1931年
孔子政治经济思想	何大受	广州大学法科学院	1933年
孔学三种	苏渊雷	上海世界书局	1935年
孔子	梁启超	上海中华书局	1936年
孔子认识	姚文栋	上海春江书局	1938年
孔孟学说新体论	傅庆隆	北平 作者自印	1938年
孔子思想的研究	马璧	上海世界书局	1941年
孔子之学	林语堂等	上海一流书店	1941年

(四)《孟子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
汉	孟子注疏解 经(宋孙奭 疏)	赵岐	廖平刻本 《十三经注疏》 武英殿《十三经注疏》 上海中华书局《四部备要》	宋代 明嘉靖年间 清乾隆四年 1936年
唐	孟子音义 孟子手音	张镒 丁公		

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
宋	孟子音义	孙奭	见阮元校刊记	清代
	苏评孟子	苏洵	刊本	明万历四十四年
			上海广益书局	1936年
	孟子解	苏辙	刊本	明代
	孟子释	程颐	见《二程全书》	明成化十二年
	孟子集注	朱熹	见《四书集注》	明正统十二年
			《四书章句集注》	清嘉庆十六年
			《十三经读本附校刊记》	清同治十一年
			上海广益书局《四书章句集注》	1932年
			中华书局《孟子》	1936年
			上海广益书局《孟子集注》	1942年
		孟子纂疏	赵顺孙	通志堂刻《通志堂经解》
			奥东书局《通志堂经解》	清同治十二年
	癸巳孟子说	张栻	见《通志堂经解》	
	孟子集编	真德秀	见《通志堂经解》	
	孟子集注考证	金履祥	上海商务印书馆《丛书集成初编》	1935—1937年
明	孟子考	陈仁锡	见《四书考》	明代
清	孟子字义疏证	戴震	见《端溪丛书》	清光绪二十五年
			上海商务印书馆	1937年
	孟子私淑录	戴震	见《戴震集》	1980年
	孟子音义校勘记	阮元	见南昌府学刻《重刊宋本十三经注疏附校勘记》	清嘉庆二十年
	孟子正义	焦循	见《焦氏丛书》	清嘉、道年间
		魏刻《焦氏丛书》	清光绪二年	
		见《皇清经解》	清道光九年	
		上海世界书局《诸子集成》	1935年	

朝代	书名	作者	版本	时间
清	孟子赵注补			
	正	宋翔凤	刻本	清嘉庆间
	孟子要略鸣			
	原堂论文	曾国藩	上海大达图书供应社	1935年
	孟子四考	周广业		
	孟子事实录	崔述	北平文化学社	1931年
	孟子古注择			
	从	俞樾		
	孟子平议	俞樾		
	孟子微	康有为		清光绪二十七年
民国	孟子选注	缪天绶	上海商务印书馆	1926年
	孟子读本			
	(广注,上、中、下)	国学编辑社	上海世界书局	1932年
	孟子读本			
	(考证详注)	史本直	上海大众书局	1934年
	宋槧大字本			
	孟子校记	孟森	国立北平图书馆	1935年
	白话孟子读			
	本	张兆瑑等	上海广益书局	1935年
	孟子读本			
	(广解上、中、下)	王缙尘	上海粹芬阁	1936年
	孟子精华	上海中华书局	上海中华书局	1936年
孟子本义	胡毓襄	南京正中书局	1937年	
孟子话解	朱广福等	长沙商务印书馆	1938年	
孟子疏义				
(上、下)	王恩洋	上海佛学书局	1938年	

朝代	书名	作者	版本	时间
民国	孟子句解			
	(上、中、下)	周祖芬	上海春江书局	1939年
	孟子新解	赵正平	国立上海大学	1944年
	孟子(语译 广解)	蒋伯潜	上海启明书局	1941年
	孟子七篇 大传	陈登瀛	北平京华印书局	1941年
	孟子读本 (分类,上、 下)	世界书局	湖南世界书局	1944年
	孟子会笺	温晋城	重庆正中书局	1944年
	孟子论文	江逢僧	重庆女子师范学院	1947年
	孟子新解	景韬白	南京盐政杂志社	1947年

(五) 近世关于孟子的研究资料简目

书名	作者	出版单位	时间
孟子政治哲学	陈顾远	上海泰东图书馆	1922年
孟子与现代	孙增大	自印	1925年
孟子经济思想	李福星	北京交通大学	1926年
孟子学案	郎肇霄	上海商务印书馆	1931年
孟子研究	王治心	上海群学社	1933年
孟子政治思想及经济思想	李慎言	北平易社	1931年
孟子评传	罗根泽	上海商务印书馆	1932年
孟子传论	罗根泽	上海商务印书馆	1933年
孟子要略	钱穆	上海大华书店	1934年
孟子研究	钱穆	上海开明书店	1948年
孟学大旨	胡毓襄	南京正中书局	1936年
孟子事迹考略	胡毓襄	南京正中书局	1936年
孟子学说研究	杨大膺	上海中华书局	1937年
孟子哲学	张启祚	北平文化学社	1937年

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
孟子学说的新评价	马绍伯	重庆国民图书出版社	1943年

(六)《荀子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	孙卿子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	荀卿子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
	荀子注(二 十四卷)	杨倞	国子监刊本 见《古逸丛书》 上海商务印书馆《四部丛刊》	宋熙宁元年 清光绪十年 1919年
	荀子注(二 十卷)	杨倞	安雅堂刻本 浙江《二十二子》 上海中华书局《四部备要》	清乾隆五十一年 清光绪年间 1936年
宋	荀子考异	钱佃	宋刊本 见《对两楼丛书》	宋淳熙八年 清光绪三十一年
	荀子法语 纂图分门类 题注荀子	洪迈	宋刊本	宋淳熙十三年
明	荀子类纂	刘旦	宋刊本	宋绍兴年间
	荀子类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	荀子订正本	虞九章等	刻本	明代
	荀子玄言评 苑	陆可教等	见《诸子玄言评苑》	
	荀子校辑	顾春	见《六子全书》	明嘉靖九年
	荀子品节	陈深	见《诸子品节》	明万历十九年
	评点荀子	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	荀子品汇释 评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十四 年
清	荀子汇考	陈梦雷等	见《古今图书集成》	清雍正四年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
	删定荀子	方苞	方氏刻本	清乾隆元年
	荀子笺释	谢墉等	见《抱经堂丛书》	清乾隆五十一年
			上海商务印书馆《丛书集成初编》	1936年
	荀子补注	刘台拱	见《刘端临先生遗书》	清嘉庆十一年
	荀卿子通论	汪中	《述学·补遗》	清代
			上海中华书局《四部备要》	1926年
	荀子丛录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	荀子补注	郝懿行	见《郝氏遗书》	清同治五年
	荀子杂志	王念孙	见《读书杂志》	清道光年间
	校荀子	顾广圻	见《斟补隅录》	清咸丰元年
	荀子平议	俞樾	见《诸子平议》	清同治九年
	荀子集解	王先谦	思贤讲舍刊本	清光绪十七年
			上海世界书局《诸子集成》	1935年
	读孙卿子札			
	记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	1917年
	荀子点勘	吴汝纶	见《点勘诸子》	清宣统元年
	荀子杨倞注			
	札述	孙诒让	见《札述》	清光绪年间
民国	荀子校补	刘师培	自刻本	民国初
	荀子选注	叶绍钧	上海商务印书馆	1925年
	荀子(白话			
	译解)	叶玉麟	上海大达图书供应社	1935年
	荀注订补	钟泰	上海商务印书馆	1936年
	荀子简释	梁启雄	上海商务印书馆	1936年
	荀子精华	中华书局	上海中华书局	1936年
	荀子	靳海风	上海三通书局	1940年
	荀子读本	谭正璧	上海中华书局	1949年

(七) 近世关于荀子的研究资料简目

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
荀子研究	陶师承	上海大东书局	1926年
荀子哲学	陈登原	上海商务印书馆	1928年
荀卿学案	熊公哲	上海商务印书馆	1931年
荀子研究	杨筠如	上海商务印书馆	1931年
荀子教育学说	余家菊	上海中华书局	1935年
荀子学说研究	杨大庸	上海中华书局	1936年
荀子哲学纲要	刘子静	长沙商务印书馆	1938年

(八) 近世关于儒家的研究资料简目

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
儒教与现代思想	[日]服部宇之吉	上海商务印书馆	1924年
儒学概论	[日]北村泽吉	上海商务印书馆	1928年
洙泗考信录	[清]崔述	北平文化学社	1928年
洙泗考信录评误	张昌圻	上海商务印书馆	1931年
说儒	胡适	上海中央研究院史语所	1934年
儒学大义	王恩洋	上海佛学书局	1934年
儒家哲学	梁启超	上海中华书局	1936年
封建制度与儒家思想	齐思和	北平燕京大学哈佛燕京学社	1937年
论语与儒家思想	车铭深	长沙商务印书馆	1938年
儒教之精神	[日]武内义雄	上海太平书局	1942年
论道集(古代儒家)	陶希圣	重庆南方印书馆	1942年
中国儒学史纲要	杜金铭	北平国立华北编译馆	1943年
儒家精神	燕义权	重庆新中国文化社	1944年
儒学五论	蒙文通	成都开明书店	1944年
儒家思想新论	贺麟等著	上海正中书局	1948年

第三章 道家

第一节 总论

道家学派源远流长，远慕巢、许^①，中有伊、姜^②，近宗老聃。其学派正式称为“道家”，乃始于司马谈《论六家要旨》^③，时称“道德家”，后又简称道家。其学派与古代隐逸高士、在朝名相、古代史官皆有关系。

道家学派，实始于老聃。其核心概念曰“道”。整个学派皆以“道论”为理论基础，纵论人世兴衰成败之奥义。其创始人学说，剝削儒家仁义之说，主张离形去智，返朴归真。在论政治学、人生修养术时，阐述了祸福、成败、强弱、大小、高低、贵贱、曲直之间的辩证关系。其后

-
- ① 萧蓬父：《道家风骨论》云：“道家，远慕巢、许，近宗老聃，独闡道论。”（《道家文化研究》第二辑，陈鼓应主编，上海古籍出版社1992年版，第1页。）
- ② 班固：《汉书·艺文志》列《伊尹》五十一篇为道家著作之首，又以《太公》二百三十七篇继之。伊尹为商汤之相，吕尚，又称姜尚，为周文王、周武王相。
- ③ 司马迁：《史记·太史公自序》云：“《易大传》：‘天下一致而百虑，同归而殊途。’夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”其中“道德”即是指“道家”。又云：“道家使人精神专一，……”“道家无为，又曰无不为，……”云云。故“道家”一词遂从西汉初年流传开来。

学,则或偏重于政治学之治国治兵用民之道,或阐扬人性的自由,生命的意义,批驳现实的黑暗,是非的颠倒。然归其要,俱在追求一个秩序井然,民风淳朴,生活安定富裕的理想社会。

细寻秦汉道家学派发展脉络,大抵如下:以老聃为开山祖师,后经文子、《黄老帛书》的作者和关尹、列子、杨朱等的发展,逐渐形成了“政治论派”和“人生论派”两大学术派别,到战国中期稷下黄老道家和庄子学派的出现而蔚然鼎盛,后到战国末期、西汉中期,又分别出现了兼采各家的杂家著作《吕氏春秋》和《淮南鸿烈》。至此,秦汉道家的发展史便进入了历史的总结性阶段,变得更加驳杂斑斓。^①

老子为道家学派的创始人,其学说见之于《老子》一书。该书大抵有四个方面内容,即道论、政治论、人生论和辩证法。老子之“道”含有最高的存在、规律、规范、具体行动规则等意思,然以最高存在和规律两种含义为主。作为最高存在之“道”,它是“先天地生”,“象帝之先”,“万物之奥”。作为规律之“道”,它的具体表现是“反者道之动”,“弱者道之用”。又分为“天道”与“人道”。无论是人还是物,“不道早已”,意谓不符合“道”的要求就会很快地灭亡。其政治论大体是讲放

^① 关于秦汉道家发展的阶段问题,学术界有不同看法。其有代表性的说法是:冯友兰认为:“先秦道家哲学的发展,一共有三个主要阶段。属于杨朱的那些观念,代表第一个阶段。《老子》的大部分思想代表第二阶段。《庄子》的大部分思想代表第三阶段即最后阶段。”(冯友兰著,涂又光译:《中国哲学简史》,北京大学出版社1985年版)牟钟鉴认为:老子之后,道家学出现了四次较大的综合和发展,第一阶段是从北方的杨朱开始的,发生地点在齐国稷下学宫;第二次较大的发展与综合,是庄子学派的形成;第三次是以道家为宗的《吕氏春秋》;第四次是以西汉初年淮南王刘安组织编写《淮南鸿烈》,并开始向道教转化。(牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄:《道教通论——兼论道家学说》)又牟钟鉴在《道家学说与流派述要》一文中说道:“道家创始阶段的学说可称为老学。”“道家在先秦演变的第二个阶段是杨朱、田骈、慎到、宋钐、尹文等人的言行。”“道家演变的第三个阶段是庄周及其学派的学说。”“道家演变的第四阶段便是战国末年到汉初的黄老之学。”“道家演变的第五阶段便是汉末道教。”第六阶段便是魏晋玄学。第七阶段便是余学的绵延不断。(见《道家文化研究》第一辑)案:随着帛书研究的深入,地下考古新材料的发现,秦汉道家发展阶段问题还会有新的认识。本章的划分,亦仅根据现有成果而已。

任无为,反对战争,主张社会财富分配大体公正,采取小国寡民的社会组织模式等内容。其人生论约分为两个部分,一是讲普通人的修身养性之术,一是讲统治者的修身养性与治理国家、天下的关系。其辩证法思想分别从本体论、认识论、方法论、发展观等不同角度,论述矛盾的普遍存在、相互转化道理,人如何利用矛盾转化原理以及如何从发展的角度去看问题等道理。其书思想深刻、语句警拔,至今仍具有蓬勃的生命力。

在《老子》一书中,以上四个方面内容几乎是均衡而无所畸重。然后世道家,则分别从政治论和人生论两个方面有所侧重地发展了老子开创的道家学说。

以文子、《黄老帛书》的作者为代表的一派侧重发展了老子思想中的政治论部分,以“道论”为核心,兼采儒、法、刑、名各家思想,论社会政治、管理之术,以“时论”、“条件论”深化了老子关于矛盾转化的辩证法思想。文子的政治思想有四条基本原则:一是执政者要“天人皆知”;二是执政者要内存“精诚”,以利天下;三是执政者要“因民情、性、材、智”,而勿擅其私利,奋其私智;四是要依法治国,赏不遗下,罚不避贵。其辩证法思想,十分重视“时论”与“条件论”,认为“得在时,不在争”,圣人要“应时权变”,“随时举事”。要把矛盾转化的普遍性与特殊性区分开来,土能胜水,水能胜火,然一掬土不能塞江河,一杯水不足以救舆薪。无鱼无鸟,要创造条件获得鱼鸟,通谷以致鱼,树木以来鸟。

《黄老帛书》的政治论则主要强调君主要遵循社会管理过程的客观规律、标准规范,剔除君主私智的干扰,既要“以法绳得失”,又要“自引以绳”,“参天、地、人”三道而用之。其辩证法思想以“阴阳为构架”,论矛盾的事物相辅相存,相互转化的规律性等道理,突出地强调了在适当的时机积极进取的心态,为争取矛盾向着有利于自身方向发展的重要性,在“争”与“不争”皆有危险的情况下,应该积极地去

“斗争”，不要静观事物的变化。

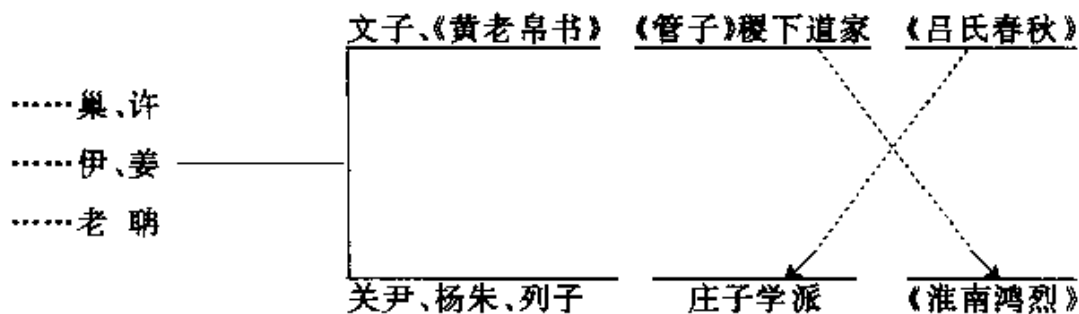
以关尹、杨朱、列子为代表的一派，侧重发展了老子思想中人生论方面内容。关尹、杨朱的思想、学说皆无直接资料，唯列子思想大体上可以《列子》一书为依据。然关尹、杨朱的“贵生”、“养生”思想大抵为秦汉资料所肯定。列子的人生论思想大体包括四个方面内容：一是顺其自然的生死观；二是安命论；三是贵柔弱、持后、寡欲知足的人生态度；四是泯是非、对待、物我的浑沌人生境界。

沿着文子、《黄老帛书》政治论派的思想路线，《管子》与稷下道家充分地采撷儒、法、刑名、阴阳、墨等各派思想，形成了稷下黄老道家学派。《管子》的“道论”一方面继承前期道家的思想，另一方面又将“道”与“精(气)”结合起来。并反复地说“道”“卒乎乃在于心”，“心静气理，道乃可止”，使“道论”与“人道论”的关系更加密切。其政治论突出地强调了“因民之心，因物之性，因天时地利”的“静因”说，要求人主任法、任数、任公、任大道。至于慎到、彭蒙、田骈、接子、环渊、宋铎、尹文之属，或强调任法，或强调禁兵寝攻，或强调“仁义礼乐、名法刑赏”并用，然皆把“道”看作是超越法律、法规之上的规律、法则，要求用理性化的成文法则管理社会，使社会更加符合人们追求富裕安定的愿望。

沿着关尹、杨朱、列子的人生论派思想路线的，有庄子学派。庄子学派看到现实的混乱状态：个人生命朝不保夕，生死之权皆操于他人手中，故而愤世嫉俗，提出了齐生死，和是非、善恶、美丑、贵贱，追求无用之用，从而摆脱人世纠纷的避世旷达，精神逍遥的人生论。把道家学派创始人的辩证法思想朝着相对论方向发展开去，形成了怀疑论和直觉论的认识论。又系统地从心理与生理卫生两个角度，发展了老子以来的道家养生论思想，对后世的道教思想颇有影响。

战国晚期至西汉中期，道家的学说又呈现合流趋势，然政治论派与人生论派仍有自己的思想特色，其集中表现便在《吕氏春秋》与《淮

南子》两部书中。而《鶡冠子》一书乃是政治论派之余绪，上承稷下黄老道家，下接《吕氏春秋》。下面便是秦汉道家发展脉络示意图：



说明：图中虚线表示非直接联系

第二节 老子

老子，大约生于公元前 581（或曰前 571）年，卒年不详，姓李，名耳，字聃。司马迁说他是楚国苦县厉乡曲仁里人。今考苦县在春秋之时为陈国相县，楚惠王六年（前 483 年）发兵灭陈，至此，陈归入楚，故老子实际上应是陈国相人。^①

老子曾在周王朝出任史官，为征藏史，掌管周王朝的典籍。其家世代为周史官，当时称为老氏家族。

周景王死后，周室曾一度发生了王位争夺战。公元前 516 年，王子朝失败，“奉周之典籍以奔楚”。老子所掌管的图书亦当被王子朝带走了，因之而归于陈国相县故里。在归乡途中，出周王朝王畿关口，守

^① 关于老子其人的生卒年代，学术界有三派意见：第一派认为确在孔子之前，代表人物有马叙伦、张煦、唐兰、郭沫若、吕振羽、高亨和苏联学者杨兴顺等。第二派认为是战国时代人，代表人物有清代汪中，近现代梁启超、冯友兰、范文澜、罗根泽、侯外庐、杨荣国。第三派意见认为是战国中叶时人，代表人物是顾颉刚、刘节。根据今人的研究成果，我们同意第一派意见，认为其生年大约在前六世纪初。

关长官尹喜为老子同道好友，知老子有归隐之意，故挽留老子在官邸短栖，著《道德经》上、下篇，约五千言而去。

出关之后，老子曾定居过鲁，游历过秦，又在沛县住过，行踪不定，故司马迁说不知所终。大约老子在故乡陈国相县定居时间最长，在这期间，孔子曾多次向他请教过人生哲学、礼仪规范等学问。司马迁《老子传》状孔子见老子问学之后的崇拜心态云：“吾今日见老子，其犹龙邪！”

老子死时，其年寿亦不算高。庄子说，老子死时，长者哭之如哭其子，少者哭之如哭其母。由此可知老子非高寿之人。

老子的世系大约是这样：其子名曰宗，为魏国将领，曾受封于段干；宗之子曰注，注之子为宫，宫之后，具体世系不明，殆注、宫二人无功于当世。其远孙为假，假在孝文帝时做过官，假之子解又为胶西王卬的太傅，定居于齐地。老子立传，莫非其远孙续绍祖业之故？

《老子》一书，大抵为老子总结其老氏家族累世之言编著而成。其成书年代大约在春秋末、战国初。关于《老子》书的成书年代问题，学术界亦有较激烈的争论。^①我们认为《老子》一书大抵为春秋末、战国初年的作品。从1973年马王堆汉墓出土帛书《老子》甲乙本之后，老子及老学研究又辟出新天地。

帛书《老子》甲乙本出土的意义，大抵可以归纳为以下两条：第一，可以帮助今人全面认识《老子》体系的完整性。今本《老子》八十一章，帛书《老子》甲乙本均未分章，表明古本《老子》不分章，这样可以避免因分章而带来的字句分割、段落错乱的缺陷。如今本《老子》第二

^① 学术界对《老子》成书亦有三派意见：第一派认为成书春秋末战国初，代表人物是马叙伦、唐兰、郭沫若、吕振羽。第二派认为成书在战国后期，代表人物有清代汪中，近代梁启超，现代冯友兰、范文澜、罗根泽、侯外庐、杨荣国；第三派认为成书于西汉初年，代表人物是顾颉刚、刘节。我们认为成书于春秋末战国初，其中夹有战国中后期语句。

十章之首“绝学无忧”句应在第十九章之后，语义方为完足；第十章第一句“载营魄抱一”句第一字“载”，应为第九章句末“天之道载”的断句错误而被移入第十章之首句。作为首字，殊为不通。^①今本《老子》第二十二章与第二十四章，第四十章与第四十二章的文字，在帛书中均连在一起，中间无今本第二十三章，第四十一章文字。细读帛书《老子》，文意尤为联贯畅通，今本显然为错乱段落所致。第二，可以根据帛书《老子》来校订今本《老子》的字句讹误。如今本《老子》第八章有“与(予)善仁”句，帛书《老子》乙本此句则作“予善天”，当以帛书乙本为优^②。今本第一章“常(或作“恒”，下同)无欲以观其妙，常有欲以观其徼”两句，历来断句皆有两种意见：一是读为“常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。”一是读为“常无，欲以观其妙；常有，欲以观其徼。”语义皆完足通顺，难辨是非。帛书《老子》甲乙本在两句“欲”字后皆有“也”字，故句读“常无欲也”，“常有欲也”为正确读法。今本第六十八章末句“是谓配天，古之极。”帛书甲乙两本“极”字后皆有“也”字，句义完足，优于今本。总之，帛书《老子》的出土为老学研究提供了新的材料，也解决了老学史上一些长期争论不休的问题。它以历史文物的真实性推翻了顾颉刚、刘节等人关于《老子》一书为西汉初年作品的说法。

《老子》一书的思想，大抵借道论而言政治论、人生论，其中包涵有丰富的辩证法思想。其道论(或曰天道观)，主自然无为而无不为，潜涵着遵循客观规律和放任宽容的思想。其政治论、人生论，皆以道论为其本体论。政治论以损刑减令，泯灭差别，放任自主为宗旨，以富民弱智，安土厌迁为策略，反对社会的商品交往，反对战争及美化战

① 古人对此早有怀疑。刘惟永：《道德真经集义》、马叙伦：《老子校诂》均对此作过疏证，今见帛书《老子》甲乙本，更能确证。参见黄钊：《帛书老子校注析》(台湾学生书局1991年版)。

② 参见黄钊：《帛书老子校注析》，台湾学生书局1991年版。

争的心态。人生论以清心寡欲、无名自守为核心，重个体生命而轻名利地位。其辩证法思想大抵揭示了事物变化发展的道理，事物内部包涵有阴阳对立的因素，并告诫人们要善于从事物相反的一面入手，去求得其所追求的正面价值。

一、道 论

道论，是老子思想的核心。在《老子》一书中，其“道”的涵义主要有四种，第一是作为最高存在的“周、遍、咸”的“道”；第二是指一种具体规律之道；第三是指一种社会规则；第四是指某些更为具体的行动规范。第一种涵义的“道”，是老子道论思想的核心。

作为最高存在之“道”，是不可能用名言概念去界说的，“道常无名”（第三十二章）。人类只能通过有限的名言，从各个方面去描述它的存在状态，近似地逼近它，即第二十五章所云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮！独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”第二十一章所云：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”它正常的存在状态是：“道冲，而用之或不盈。渊兮，似万物之宗。挫其锐，解其纷，和其光，同其尘。湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。”（第四章）即是说：它不露形迹，不纠缠在具体事务之中，又存在于极其细微的垢尘之中，无形无象，透彻澄明，若有若无，不知从何处而来，比上帝还要出现得早。总之，“道者，万物之奥。”（第六十二章）其基本的运动规律有三点：第一是按照其自身的样子运动，即“道法自然”（第二十五章）。第二是当处于极顶之时，就会朝着相反的方向转化：“反者道之动”（第四十章）。第三是总处于柔弱状态而最终获得其功用：“弱者道之用”（同上）。它是自由的、自在的，又是超脱的、谦虚的：“大道汎兮，

其可左右。万物恃之而生而不辞，功成不名有。衣养万物而不为主，常无欲，可名于小；万物归焉而不为主，可名为大。”（第三十四章）

作为这一本体之“道”，它有时又与“天”相似，或者亦可以称之为“天道”、“天之道”。第十六章云：“天乃道，道乃久，殒身不殆。”第七十三章云：“天之道，不争而善胜，不言而善应，不召而自来，俎然而善谋。”第八十一章云：“天之道，利而不害。”第七十九章云：“天道无亲。”第七十七章云：“天之道，其犹张弓欤？高者抑之，下者举之，有余者损之，不足者补之。天之道，损有余而补不足。”

作为一种具体的规律之“道”，亦是老子“道论”中的重要内容。第五十九章云：“治人、事天莫若嗇。”这一“嗇”（即节俭、简朴，没有任何多余的成分）的原则便是治国的根本规律，也是人“长生久视之道”（第五十九章）。第五十五章云：“物壮则老，谓之不道，不道早已。”此“道”亦即是生命成长之规律。至于“人之道”，“损不足以奉有余”（第七十七章），则仅指一种不正常，不合理的规则。“明道若昧，进道若退，夷道若颡（lèi，崎岖义——引者）”，则是指一种更为具体的行为规则。此二者，在老子的“道论”中均不占优势。

对于这种不可用名言概念去把握的“道”，人们又如何去体知它，接近它，从而效法它的运动样子来治国、领兵、治身呢？首先，要像水一样，“善利万物而不争，处众人之所恶”，这样便接近于“道”了。“上善若水。水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道。”（第八章）其次，要“致虚极，守静笃。”（第十六章）在极静的状态下，以虚寂而没有“前识”的心灵状态去体认“道”的特征，直觉“道”的功能，运动规律。总之，要像古时善于修道、践道的“道者”一样：“豫焉，若冬涉川；犹兮，若畏四邻；俨兮，其若客；涣兮，若冰之将释；敦兮，其若朴；旷兮，其若谷；混兮，其若浊。”（第十五章）小心谨慎，密切注视周遭环境的变化；严肃认真，不敢放肆。动则像春风化冰，无声无息而事已成；性情敦厚、古朴，不事虚华雕凿；心胸宽广如山谷，包涵万物；像滚滚东

去的黄河(长江),兼畜万民。

概言之,老子对“道”的特征、功能、运动规律的描述,以及对“体道”方式的描写,无非是要给其政治论、人生论建立一套自圆其说的理论框架,从而在西周末年人格天(帝)破灭之际,为人类社会及个人的行为找到一个可以解释,并以之为根据的最高准则。

二、政治论

老子的政治论大抵有四个方面内容:(1)放任自治的社会管理术;(2)反对战争的和平主义;(3)大致公平的社会财富分配状况;(4)小国寡民的社会规模。

放任自治的社会管理术:老子眼中最好的统治者,是人民不知道有这样的统治者存在。通行本第十七章说:“太上,不知有之;其次,亲而誉之;其次,畏之;其次,侮之。”这一无为而治的社会管理术,其理论根据就是“道常无为而无不为”。老子十分自信地说:“侯王若能守之,万物将自化。”老子一再重申这一放任自治的社会管理术,如第三章云:“为无为,则无不治。”第四十三章云:“天下之至柔,驰骋天下之至坚,出入无有入于无间,吾是以知无为之有益。”第五十七章云:“我无为而民自化。”第六十章更形象地说:“治大国若烹小鲜,以道莅天下,其鬼不神。”一再强调,不要扰民。老子心目中的圣人是“处无为之事,行不言之教”。老子的后学庄子释“无为”为“无私”,要求统治者“顺物自然,而无容私焉,而天下治矣。”庄子深得老子“无为”的三昧。

反对战争的和平主义:老子认为战争是不祥之事,圣人不在万不得已时是不会轻易动用战争手段的。他警告辅佐人君的卿相大臣:“以道佐人主者,不以兵强天下,其事好还。师之所处,荆棘生焉,大军之后,必有凶年。”在第三十一章,老子全面地表达了他对战争的态度。他说:“夫唯兵者不祥之器,物或恶之,故有道者不处。”又说:“兵

者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。”他告诫人们，即使打了胜仗，也不要庆贺这种胜利，赞美胜利的结果，胜“而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可以得志于天下矣。”老子以古典的和平主义和人道主义者的口吻说道：“杀人之众，以哀悲泣之，战胜以丧礼处之。”意谓，即使打了胜仗，也应该按照死了人的礼仪来处理战争的后事，这是比较彻底的古典和平主义思想。

因此，老子要求统治者“以正治国”，“以无事取天下”。他用来衡量天下有道还是无道的标准是：“天下有道，却走马以粪；天下无道，戎马生于郊。”意思是说：一个有道的社会，战马可以用来耕地；一个无道的社会，连母马也被征用去参战，以至于小马在荒郊野外生产下来。

在不得已而为之的历史条件下，老子也讲战略战术，这种战略战术的根本目的是保卫和平的。战略上，他提出了“善战者不怒，善胜敌者不与”和“切莫轻敌”等基本原则。所谓“善胜敌者不与”，即是讲善于作战的人不跟敌人反复周旋，浪费财力和人力。在战术上，要采用守势而不要采用攻势，不要得寸进尺，盲目冒进。他指出，战争胜利的趋势是“哀兵必胜”。而所谓“哀兵”，即是指对战争保持敬畏之心，拥有正义的一方军队。他还说，以“慈悲的心态”来迎接战争的一方，“以战则胜，以守则固”。老子看出了“正义”、“道义”在战争胜负过程中的决定性作用。

反对“为政以杀”，主张社会财富分配大致公平的仁道政策；老子剽剥假仁假义，主张实行真正的仁道政策，指出社会问题的根本症结乃在于为政者的贪婪、妄为。他说：“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。民之轻死，以其上求生之厚，是以轻死。”他警告统治者，不要用杀戮、死亡来威胁老百姓：“民不畏死，奈何以死惧之？”如果坚持用死来恐吓老百姓，则必然自取灭亡：“夫代大匠斫，希有不伤其手者矣。”告诫统治者，不要扰民：“无狎其

所居，无厌其所生。”意谓，不要扰乱老百姓安宁的生活，不要使他们对生活产生厌倦、绝望之情。在社会财富分配方面，应该效法“天道”，做到“以有余奉天下”，而不是“损不足以奉有余”。

小国寡民的社会组织形式：老子主张社会组织规模要小，社会组织内的人口要少。不要使用各种各样、诱惑人的欲望的器皿，也不要使用各种先进的交通工具，不要有装备精良的部队之后，就耀武扬威，威胁他人；要使人们安其所居，不要随意迁徙，也不要使用先进的计算工具，老百姓对自己的生活感到满意即可；人与人之间，各个社会组织之间和平共处而不要来来往往地争斗，发生战争行为。这便是老子所向往的清明世界，如《老子》第八十一章所描述的那样。

三、人生论

老子的人生论可以分作两部分，一是指普通人的个人修养，一是指为政者和社会管理阶层的个人修养。前者主要是教人要谦虚知足，贵柔、益生；后者主要是告诫为政者把修身与治国结合起来，从贵生的角度出发，去珍视天下人的生命。遵循自然、社会规律，去其私心、私智。

普通人的修身养性术：老子告诉人们，不要太贪婪，不要把事情做过了头，不要锋芒毕露，不要富贵骄横，要始终保持一种不自满的谦虚心态，一旦事业成功，就要激流勇退，不要居功自傲。如第九章云：“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可常保。金玉满堂，莫之能守，富贵而骄，自遗其咎。功成身退，天之道。”

他教导人们，要学会曲屈以求全，承受曲折的痛苦以求得人生目标之实现，谦恭可以多受益，保持正常的样子反而日日常新，欲望要少，不要为外在多彩的世界所迷惑。要真正达到眼明心亮，有所成就，长期发展，就要做到“五不”，即“不自见”、“不自是”、“不自伐”、“不自

矜”、“不争”。在《老子》第二十四章，他又从反面说明了自见、自是、自伐、自矜的坏处：“自见者不明，自是者不彰，自伐者无功，自矜者不长。”

老子还对当时社会上流行的一系列正面价值观念给出了不同流俗的解释，企图扭转世人价值观念的偏差。他对“智”、“明”、“有力”、“强”、“富”、“久”、“寿”等观念作出了新的解释，如第三十三章云：“知人者智，自知者明，胜人者有力，自胜者强。自足者富，强行者有志，不失其所者久，死而不亡者寿。”“死而不亡者寿”，盖《左传》“三不朽”之说的最精炼的表达。

老子还告诉人们，要“知和”、“知常”，要“精诚专一”，要“见小”、“守雌”、“贵柔”，从而做到“无遗身殃”。

为政者的修身养性术：老子的修身养性术，在针对为政者时，是要求将养身之道与治理诸侯国或天下统一起来，此点实与儒家相通。如第十三章云：“贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下。”意谓，只有把个体生命看得比抽象的天下、国家更重要，才能够统治天下，从贵己之身的基本点出发，推而广之，贵人之身，因之天下之人方可以把天下托付给这样的人来管理。修身与治国紧密地联系在一起。

老子认为，自然变化的趋势是不可抗拒的，人也不可能完全准确无误，像镜子反映事物一样完全认识外在事物，社会管理过程中不可能完全避免智慧、有为，也不可能真正地处于柔雌的地位，统治者所能做到的，只是从主观上放弃救世主的心态，顺应自然、社会的自身变化规律，不要有意加入统治者个人的私心、私智，这便是最高深的道德。如第十章云：“（载）营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄览，能无疵乎？爱民治国，能无智乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无为乎？”这一系列的反问句，都意在说明自然、社会的变化规律是不可抗拒的，统治者所能做的，只能是“生之、畜之，生而不

有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”老子一再告诫统治者，不要刻意地追求个人的安危，只有“后其身”，“外其身”，首先做到“无私”，然后才能真正地达到“身先”、“身存”、“保身”的目的。老子心目中的圣人，有德的统治者，就是服从自然、社会规律的人，即：“孔德之容，唯道是从。”当然，后人也因之而批评老子开创的道家学派“知天而不知人”。“万物并作，吾以观复”的自然主义态度，在今天更不足以管理天下。

四、辩证法思想

以今人眼光视之，老子的辩证法思想有四个方面的内容，即本体论、认识论、方法论和发展观。

从本体论（或曰存在论）方面看，万物皆是以“负阴而抱阳，冲气以为和”的对立统一的方式存在着的。对立的双方总是相比较而存在，离开一方，另一方也就无从谈起，如第二章云：美丑相随，善恶相伴，“有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随”。事物的最高存在及每类事物的最高存在形式，均是以其直观上的不存在而存在的，即最高的“有”是以“无”的形式而存在着的。如第四十一章所云：“大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。”

从认识论角度看，人们要全面地认识世界，并利用对立双方各自所具有的价值，不能只看到事物单方面的价值，要把直接的功利与抽象的功用统一起来，如第十一章云：“埏埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”而老子在政治学上所强调的“无为”，在人生修身养性方面所强调的“虚静”，告诫人们放弃一些直接的物质利益和有形的诱惑，以求得身心安康之大用，皆是这一思想的体现。人们往往习惯于执着有形有限之用，而不能反观无形无限之用。实际上，“有”离不开“无”。

老子的辩证法思想最集中地表现在方法论的层次上，告诉人们善于从某些事物的相反方面去求得人生的正面价值。如在人生修养术方面，要善于以曲求全，以枉求直，放弃自见以求自明，放弃自伐以求有功，放弃逞强竞争以求无敌于天下。要“知其雄，守其雌，知白守黑，知荣守辱”，处强而守弱。在政治统治策略中，要做到如下几条：“将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之。”侯王无以自高贵，而应当“以贱为本”，“以下为基”，才能巩固其高高在上的统治地位。在列国纷争之中，强国大国应当以谦虚的胸怀容纳其他弱小国家，从而真正地处于霸主的地位。

从发展观的角度看，老子注意到事物由小到大，由少积多，由易入难的渐进过程，提出“反者道之动”的辩证发展观。如第六十三章云：“图难于其易，为大于其细。”第六十四章云：“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”

五、老子思想之流行

老子，实为中国思想史上之首出思想家，春秋及战国蜂起之诸子，皆在不同程度上受到老子的思想影响。儒家创始人孔子曾求道问礼于老子。战国以降，学于老子的众弟子、再传弟子及其后学，渐渐形成了道家学派，而与儒、墨、法、名、阴阳等各家相抗衡。法家申韩之辈皆挹道于老子。战国中后期，在齐国稷下学宫，老子思想与传说中的黄帝思想合流，遂有稷下黄老道家。迨及秦与西汉之初，黄老道家一度成为显学，兵家与政治家皆言黄老，以求兵道与治道合一。武帝之后，儒学地位上升，老子思想稍受抑，但注《老子》者亦不绝。东汉一代，老子思想仍在各阶层传播，注《老子》者稍增多。自王充至仲长统，老子思想皆受到关注，时或引老子为首的道家之言，以批评儒家。桓

帝亦曾多次入老子祠，祭老子。东汉末年，老子又逐渐演变为民间宗教——道教之宗主。魏晋南北朝时期，老子思想为“玄学”思想的基础之一，又与传入中国的佛教思想相互发明，获得发展。其间，道教亦有长足发展，老子愈被神化。隋唐以降，宋元明清各朝，注老释老乃为各朝大学者，甚至帝王的重要事情，各朝注老释老著作，累计数以千种。二十世纪初至1949年前，西学渐盛，中学愈绌，遂起疑古思潮。在此思潮影响下，部分学者、思想家接过清代考据工具，对老子其人、其书及其思想进行了广泛、深入地讨论，详情见《古史辨》第四、第六两册，遂使今人对老子其人其书有了更加明确的认识。今仅从以下几个方面，略述老子思想流衍史，以窥其在中国思想史上之地位。详情可见今人詹剑峰《老子其人其书及其道论》，熊铁基《中国老学史》，严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》之一、六两册等著作。

（一）春秋战国时期老子对儒法两家之影响

对孔子思想的影响：战国及后来的儒道各家著作，均载有孔子问礼求道于老子的事迹。今察《论语》中孔子之言论，与老子思想相似之处，不为少数。孔子言“德”，是“谦受益，满招损”，又云“有若无，实若虚”，与《老子》书“上德若谷，大盈若虚”极似。孔子说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉，天何言哉？”与《老子》书“圣人处无为之事，行不言之教”极似。孔子言“刚毅木讷近乎仁”，“君子慎于言而敏于行”，与《老子》书“大辩若讷”价值取向一致。孔子回答季康子问政的一段话：“季康子问政于孔子，曰：‘如杀无道，以就有道，何如？’孔子对曰：‘子为政，焉用杀？子欲善，而民善矣。……’”这段话与《老子》书“民不畏死，奈何以死惧之”极似。孔子云：“吾有知乎哉？无知也。”《老子》书则有“知不知，上”。《荀子·宥坐》篇载孔子语云：“夫水大遍与诸生而无为也似德，其洸洸乎不涸尽似道。”而《老子》书云：“上善若水。水善利万物而不争，故几于道。”这些思想，均可看出老子对孔子的影响。甚至孔子还把“道”作为自己终身追求的最高目标，说：“朝闻道，夕死

可矣。”深受稷下学者影响的儒家另一位大师孟子，其民本思想，亦与老子“以贱为本”的政治思想相关。

对申子、韩非子的影响：申、韩等法家皆援老以入法。司马迁说“申子之学，本于黄老而主刑名”。申子虽有著作，但已亡佚。《吕氏春秋·任数》篇载有申不害的残篇，可以看出老子对其影响。“申不害闻之曰，……至治弃智，至仁忘仁，至德不德，无言无思，静以待时，时至而应，心暇者胜。……古之王者，其所为少，其所因多。因者，君术也。为者，臣道也。为则扰矣，因则静矣。……故曰：君道无知无为，而贤于有知有为，则得之矣。”

韩非子受老子思想影响更为明显。司马迁说韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。韩非的思想虽“皆原于道德之意”，但老子的“道德论”思想远比韩非深刻。韩非著有《解老》《喻老》二篇，可以窥见其对老子思想推崇的心态，其《主道》篇释道云：“道者万物之始，是非之纪也。是以明君守始，以知万物之源，治记，以知善败之端。”《扬权》篇又云：“夫道者弘大而无形，德者核理而普至。至于群生，斟酌用之，万物皆盛，而不与其宁。道者，下周于事……参名异事，通一同情。故曰：道不同于万物，德不同于阴阳，衡不同于轻重，绳不同于出入，和不同于燥湿，君不同于群臣。凡此六者，道之出也。道无双，故曰一。是故明君贵独道之容。”韩非子的法治思想是以老子的“道论”为其哲学基础的，同时又作出了新的解释，使老子的“道”更具有明确的“本体”意义。

（二）老子学说的直接传人——道家学派

老子自甘隐姓埋名，没有像孔子那样开门授徒，故其确切传承世系难以论定。考察各类文史资料，大致可以这样地说，向老子求学之人亦不在少数。传其学说之一偏者，有文子、阳居子（扬朱子）、列御寇、柏矩、庚桑楚等人。这些人皆无著作传世，或在文献资料中仅存有只言片语，或经后人假托其名著书而流于后世。只有老子后学庄子有

书传于世,并使老学在后世光大,遂有老庄学派之称。至于稷下黄老道家之徒,皆引老子之学以干世主,后当另述。文子、阳居子、列子亦在后文列专节记述,此处仅述柏矩、庚桑楚二人之片言。

柏矩,老子的弟子之一。其思想大抵与老子斥责假仁假义思想相似,认为社会上的虚伪欺诈盗窃等行为,均是统治者聚敛财货,满足一己之私欲所导致的。他曾游历齐国,见被杀死的人而扶尸仰天大哭道:“子乎!子乎!天下有大菑,子独先离之!”曰:莫为盗?莫为杀人?荣辱立,然后睹所病;货财聚,然后睹所争。今立人之所病,聚人之所争,穷困人之身使无休时,欲无至此,得乎?古之君人者,以得为在民,以失为在己,以正为在民,以枉为在己,故一形有失其形者,退而自责。今则不然,匿为物而愚不识,大为难而罪不敢,重为任而罚不胜,远其途而诛不至,民知力竭,则以伪继之。日出多伪,士民安取不伪!夫力不足则伪,知不足则欺,财不足则盗。盗窃之行,于谁责而可乎?”(《庄子·则阳》)这种批判世俗政治的言论,与《老子》书“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,夫礼者忠信之薄而乱之首”的思想基本一致。

庚桑楚,亦是老子的弟子。《庄子·庚桑楚》云:“老聃之役(弟子——引者注),有庚桑楚者,偏得老聃之道,以北居畏垒之山。其臣之画然知者去之,其妾之挈然仁者远之,拥肿之与居,鞅掌之为使。”庚桑楚践履老子人生哲学,隐居深山,不喜人以圣贤之誉而待之。他鄙薄尧舜,认为他们是“妄凿垣墙而植蓬蒿”,教人行盗窃,树秽乱而已。他反对尚贤任知,认为“举贤则民相轧,任知则民相盗。”又说:“民之于利甚勤;子有杀父,臣有杀君;正昼为盗,日中穴坏(墙——引者注)。”并预言:“大乱之本,必生于尧舜之间,其末存乎千世之后。千世之后,其必有人与人相食者也。”因此,他教导其弟子南荣越说:“全汝形,抱汝生,无使汝思虑营。”(以上引文均见《庄子·庚桑楚》)南荣越不懂其意,庚桑楚便叫他南去拜见老子。依史料看,庚桑楚乃为隐士,

其学说仅得老子思想之一偏，不知是否有学说传世。

（三）稷下黄老道家

稷下黄老道家之徒，主要是指田骈、慎到、环渊、接子四人。司马迁说：“慎到赵人，田骈、接子齐人，环渊楚人，皆学黄老道德之术，因发明序其旨意，故慎到著《十二论》，环渊著《上下篇》，而田骈、接子皆有所论焉。”（《史记·孟荀列传》）但这些后期的道家学者，已摒弃了老子的无为退隐思想，而是“著书言治乱之事，以干世主”。详细内容见后文“管仲与稷下道家”一节。

（四）历史上的老学

战国中后期，老子思想与假托中的黄帝思想结合起来，逐渐形成了黄老道家学派。秦汉之际，黄老道家学派势力颇大，西汉初期，曾一度为统治者所青睐。详细内容见后文“《黄老帛书》”一节。

西汉武帝之后，由于儒学被确立为官方学术，老子思想在社会中的影响大为减弱。尽管如此，西汉时期，治老学者亦不乏其人。《汉书·艺文志》记载四部研究老子的著作，如《老子邻氏经传》，《老子傅氏经说》，《老子徐氏经说》，刘向《说老子》。除《汉书》记载之外，还有西汉中晚期蜀人严遵的《老子注》和《老子指归》。这些书或已散佚，或仅存残卷。今人严灵峰辑有严遵的《老子注》和《道德指归》，欲研究西汉中晚期老子思想的传播状况，可从此两种残书中窥其大貌。

西汉中后期，研究老子的人数虽然大为减少，但其影响力并未消失。西汉的一代大思想家董仲舒，其思想便有老子思想的痕迹。他虽然大讲儒家的一套君臣等级，但在论人主之道时，却大讲“无为”之道，如《春秋繁露·离合根》中云：“故为人主者，以无为为道，以不私为宝。立无为之位，而乘备具之官。”《保位权》又云：“为人君者，居无为之位，行不言之教，寂而无声，静而无形，执一无端，为国源泉。”

东汉时期，一些儒学经师亦兼通道家经典，经学大师马融就曾

经注过老子。《后汉书》的《耿弇传》、《范升传》、《淳于恭传》、《翟酺传》、《逸民传》、《独行传》、《郑均传》、《樊宏传》、《酷吏传》、《方术传》中，皆载有时人习研《老子》的文字。这些习研《老子》之人，一方面是性好“清静”，另一方面“亦有理国养人，施于为政”的政治企图。

即使是一些政治家，如光武帝、楚王英等人，亦好黄老养性之术。到东汉中后期，老子亦逐渐被神学化，汉桓帝四次亲祠老子。甚至在一些大臣的疏文中，老子与孔子并称，如东汉翟酺在一篇谏文中说道：“故孔子曰‘吐珠于泽，谁能不舍？’老子称‘国之利器，不可以示人。’”而在一些思想家的言论中，老子思想成为言语的当与否的标准之一。如王充《论衡·自然》篇云：“从道不随事，虽违儒家之说，合黄老之义也。”东汉初年的大思想家扬雄，其哲学著作《太玄》亦可以说是深受老子思想的影响，其“玄”字在一定程度上可以说是“道”字的汉代表达。

魏晋南北朝时期，为《老子》作注的大体有三种类型人物，一是学富五车的大儒和魏晋名士，二是封建帝王，三是佛教徒中学贯儒释道的大师。《隋书·经籍志》载，其时注老释老著作共有四十一一种。属于以上三类的代表著作有：王弼的《老子道德经注》二卷，羊祜的《老子道德经解释》二卷；梁简文帝的《老子私记》，梁武帝的《老子讲疏》；释惠琳的《老子道德经注》二卷，释惠严的《老子道德经注》二卷。

玄学的出现，其中老子的思想起了重大作用。王弼以“本末”论“无有”，为魏晋玄学奠定了本体论。佛教的格义阶段，借老子的“无”译“空”。至于释竺叔兰、道安、鸠摩罗什辈，皆曾借用老子以阐佛教教义，而僧肇虽反对以“无”译“空”，追溯“空”之本义为“不真”，但他对老子是深有研究的，《肇论》四篇中仍可见老子思想之影响，可看今存之《肇论》。

在人生哲学方面,老子的“清静无为”的避世思想,在当时亦被部分名士所接受,阮籍、嵇康等人皆是代表。嵇康曾说:“老子、庄周,吾之师也。”可参看今存阮籍、嵇康诸篇章。

隋唐时期,注老释老者有儒家、道家、兵家,唐王朝玄宗皇帝亦曾为《老子》作注。一些学者援佛以注老,使老学思想朝着偏重对心、性、情和理等有关伦理学方向发展。援佛教理论注《老子》一书的,有成玄英的《老子疏》(今佚),以儒家思想注《老子》的,有陆希声的《道德真经传》,而以兵家眼光注《老子》的,有王真的《道德经论兵要义述》。唐末杜光庭的《道德真经广圣义》,则主要从道教的养生、个人修养角度来注《老子》。除这些学者从不同的角度注《老子》外,唐玄宗也曾著有《道德真经注》和《道德真经疏》,并从《老子》一书吸取了一些统治策略。如唐玄宗在为《老子》第二十章“是以圣人去甚去奢去泰”句下注曰:“是以理天下之圣人,睹行随之不常,知矜持之必失,故约己检身,割贪制欲,去造作之甚者,去服玩之奢者,去情欲之泰者。”早年的唐玄宗在政治上有一番作为,带来了唐朝的“中兴”,是与他遵守老子治国思想有关的。

总有唐一代注老释老之著作,共三十余家,百三十卷之多。

宋元之时,随着印刷术的发展,文化事业的兴盛,注老释老的各种著作,数量激增。仅有宋一代,就有七十八家之多,元代注老述老的亦有二十九家,合为百有七家。或以为有百三十余家。今日所能见到的宋代注老著作全本仅二十八家(含金代),元代到今日的全本只有十三家。今人严灵峰《无求备斋老子集成初编》、《老子崇宁五注》、《老子宋注丛残》等收录了宋元有关散佚之书的部分条文。

宋元时期老学研究,表现出多元并存的局面。从研究者的角度看,有儒学大师,有道教徒,有政治家,有帝王,亦有僧人、禅师、普通官吏,可见老子思想对世人的影响。从研究方法的角度看,或整理以往之研究,或分别从政治、养生的角度研究,或融会三教以求贯通;由

于方法不同,角度各异,就导致了观点的多元化。宋元两代,老学又复归繁荣。

明清两代,老学研究在继承了宋元的老学特点之后,又开创了校订、考证的新思路,其中以毕沅《老子道德经考异》、王念孙的《老子杂志》、陶鸿庆的《读老子札记》最为著名。总明清两代注释《老子》之著作,达二百多种,因距今较近,多数著作皆在,参见严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》第一册、熊铁基等著《中国老学史》一书第七章。

民国至中华人民共和国成立之前,老学研究逐步走上专业化、学术化的道路,注老释老考订《老子》者,多为学者。“五四”新文化运动之后,疑古思潮对老学研究的冲击甚大,对老子其人其书的真伪及其年代作了广泛地考证、辨伪。其主要问题集中在对《史记·老子列传》中的老子与太史儋、老莱子的关系及老子与孔子孰先孰后,《老子》一书的著作年代的考辨上面。具体内容可见今人罗根泽主编的《古史辨》第四、第六两册。今人詹剑峰《老子其人其书及其道论》一书对此阶段“疑老”思潮作了很好的总结。

二十世纪五十年代以来,关于老学的重要研究成果,除前述詹剑峰著作外,有王叔岷《老子剩义》、钱穆《庄老通辨》、张起钧《老子研究》、朱谦之《老子校释》、饶宗颐《老子想尔注校笺》、吴康《老庄哲学》、任继愈《老子新译》、陈鼓应《老子今注今译及评介》、张松如《老子校读》等,以及马王堆汉墓帛书整理小组的《马王堆汉墓出土老子甲本释文》、《马王堆汉墓出土老子乙本释文》和许抗生《帛书老子注译与研究》等。

《老子》一书在世界流传甚广,大约于明中叶就开始流向东方各国,如日本等。嘉靖庚戌二十九年(1550年)在日本就有了《老子讲义》。1645年就有日文注释的《老子讲话》,注释者为僧泽庵。1652年有日本《道春老子经抄》三卷在日本问世。从1550年至1949年,日本

研究《老子》的各类著作,据不完全统计,多达 257 种。1949 年以后的《老子》研究亦有 56 种。依史载,玄奘、蔡晃、成玄英等人曾将《老子》译为梵文。《补元史·艺文志》载 1183 年,女真文《老子》问世。1680 年,韩国朴世堂曾用汉文著《新注道德经》一书,为韩国最早的《老子》注释本。1959 年,越南严僂用越南文译注《老子道德经》。英国于 1868 年,便有研究《老子》的著作,其作者为 John Chalmers,其书名为 *The speculation on metaphysic, polity and morality of the old philosopher Lau-tsze*(《古代哲学家老子关于道德、政治、形而上学的沉思》)。之后,到 1949 年,各类英文研究《老子》著作、文章,共有 59 种。1949 年以后,亦有 30 多种。其中林语堂、冯友兰、陈荣捷皆是华人学者,他们用英文向欧美世界介绍《老子》一书的思想。法文最早的研究著作于 1823 年问世,德文最早的研究文章于 1870 年发表。欧洲许多国家如意大利、瑞典、西班牙、(前)苏联等,均有研究《老子》的文章(或著作)。^①

《老子》一书可谓广被世界,伴随中外文化交流的加深,其影响将愈益增大。

第三节 文子与关尹子、杨朱、列子

一、文子

文子,姓文,子为尊称。其名不知,国籍亦不明,大概为楚平王时人,是老子学说最早传人之一。史载文子曾求学于卜商(子夏)和墨

^① 有关国外《老子》研究资料均取自严灵峰,《周秦汉魏诸子知见书目》(一),中华书局 1993 年版。

子。刘向《别录》说：“墨子书有文子。文子，子夏之弟子，问于墨子。”以今本《文子》书观之，其人大概是一位博采众家之长，而又能别开生面的学者。楚平王曾问政于文子，齐王亦曾向文子问政。文子之学虽本于老子，亦兼采儒、墨各家之思想，然以老子思想为主。王充曾高度称赞文子，认为他与老子构成了早期道家的完整学说体系：“老子、文子，似天地者也。”（《论衡·自然》）

由于文子学于老子，又自隐其名，故后世不传其人、其文。后人曾把文子与辛计然（字文子）混为一人^①，非也。

现存《文子》一书，共有十二篇，为《道原》、《精诚》、《九守》……《上礼》等。其中《九守》实际上为“十守”，盖以“九”为最大，概称为“九守”。其书思想驳杂，语多重复之处。然其要乃言道以论政治，兼及辩证法、人生论、人性论。其仁、义、礼、法之论，亦以道家思想为内容，徒借仁、义、礼、法之名而已。书中多有庄子及其后学之言，盖为其弟子或再传弟子中靠近庄学一派的言论集，依托文子编纂而成^②。今依李定生、徐慧君二人校注的《文子要论》，简述《文子》一书的思想。

（一）文子的道论

《文子》一书对“道”作了更加细致的描述，十二篇中，或论“道”的特征，或言政治、军事、道德、辩证等思想。其文集中言“道”之篇章，当首推《道原》、《精诚》、《微明》诸篇，而尤以《道原》篇最为详细。其开篇

① 计然，范蠡的老师，春秋末期人，裴骈：《史记集解》说计然姓辛。

② 关于《文子》一书的真伪问题，历史上大抵有三种意见，其一是伪书说，代表人物是宋代黄震，近代梁启超、章太炎、钱熙祚、姚振宗。其二是非全伪说，代表人物是唐代柳宗元、明代胡应麟、清代姚际恒。其三是真书说，代表人物是清代孙星衍。依1973年河北定县40号汉墓出土的残简来看，《文子》一书并非伪书，是《淮南子》抄袭《文子》一书而非相反。《文子》书在韩非子之前或同时就存在，乃先秦古籍。《韩非子·内储说上》云：“赏誉薄而漫者下不用，赏誉厚而信者下轻死。其说在《文子》，称若兽鹿。”其中有汉初人语，或北魏李暹辈所增。张岱年先生认为是汉初作品，见《试谈〈文子〉的年代与思想》一文（《道家文化研究》第五辑）。

引老子言,后又详加申论:

“老子曰:‘有物混成,先天地生,惟象无形,窈窈冥冥,寂寥淡漠,不闻其声,吾强为之名,字之曰道。’夫道者,高不可及,深不可测,苞裹天地,禀受无形,原流油油,冲而不盈,浊以静之徐清,施之无穷,无所朝夕,表之不盈一握,约而能张,幽而能明,柔而能刚,含阴吐阳,而章三光;山以之高,渊以之深,兽以之走,鸟以之飞,麟以之游,凤以之翔,星历以之行;以亡取存,以卑取尊,以退取先。”(《道原》)

总之,“道”是实在的,但又不可用名言概念去限定;是无处不在的,但又不能凭借感官去认识。它永远是运动的,不会停息与枯竭,其内部包含着阴阳两种对立因素,常常是从事物的相反方面求得其正面追求的价值。万物因为得“道”而获得其自身的特性、本质、功能,从而与其它事物区分开来。它无形,又可以称之为“一”。“无形者,一之谓也。”(同上)其可以体知的形象有五,即“虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴”：“故道者,虚无、平易、清静、柔弱、纯粹素朴,此五者,道之形象也。虚无者道之舍也,平易者道之素也,清静者道之鉴也,柔弱者道之用也。反者道之常也,柔者道之刚也,弱者道之强也。纯粹素朴道之干也。”(同上)它是能生万物又寂然不动的实体,广大不可超其外,微小不可入其内:“夫道者,陶冶万物,终始无形,寂然不动,大通混溟,深阔广大不可为外,析毫剖芒不可为内,无环堵之宇,而生有无之总名也。”(同上)天地亦以它为其根,它无声无形,“视之不见,听之不闻,是谓微妙,是谓至神,绵绵若存,是谓天地之根。”(《精诚》)因其“无形无声,故圣人强为之形,以一字为名”(同上)。它比现实中的所有准、绳、规、矩都要平、直、圆、方。“道至高无上,至深无下,平乎准,直乎绳,圆乎规,方乎矩,包裹天地而无表里,洞同覆盖而无所碍(碍一引者注)。”(《符言》)“道”自身就是对立统一体:“夫道者,体圆而法方,背阴而抱阳,左柔而右刚,履幽而载明,变化无常,得一之原,以应无方,是谓神明。”(《自然》)

尽管“道”是如此自在地、不可把握地存在于人的名言认识之外，但与人不是没有关系的。相反，它“内以修身，外以治人，……天子有道则天下服，长有社稷，公侯有道则人民和睦，不失其国，士庶有道则全其身，保其亲；强大有道，不战而克，小弱有道，不争而得，举事有道，功成得福，君臣有道则忠惠，父子有道则慈孝，士庶有道则相爱；……由是观之，道之于人，无所不宜也。”（《道德》）《文子》一书反复论“道”之特质，正在于要统治者“执一（道）”以治国，以修身，可以奄有天下。

（二）文子的政治思想

《文子》一书的政治思想十分丰富，在以道家的“道论”思想为总原则的前提下，兼采儒、墨、法、阴阳、刑名等各家思想。其政治思想核心在于利民惠民，使天下、国家富裕、安宁、有序。其理想的政治模式是圣王（或曰圣人）之治。

政治的基本原则之一是：执政者要“天人皆知”。“知天之所为，知人之所行，即有以经于世矣；知天而不知人，即无以与俗交，知人而不知天，即无以与道游。”（《微明》）正如《上礼》篇所云：圣王是“仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，调阴阳之气，和四时之节，察陵陆水泽肥墩高下之宜，以立事生财，除饥寒之患，辟疾疢之灾，中受人事，以制礼乐，行仁义之道，以治人伦。列金木水火土之性，以立父子之亲而成家；听五音清浊六律相生之数，以立君臣之义而成国；察四时孟仲季之序，以立长幼之节而成官；列地而州之，分国而治之，立大学以教之，此政治之纲纪也。”在众多的政治措施之中，有主次本末之分。政治之本在“养化”，即遵循自然、社会之规律而不奋其君王私智；其末在于采取赏罚刑法等措施，综合利用，使民畏服，即《下德》篇所云：“治国，太上养化，其次正法。民交让争处卑，财利争受少，事力争就劳，日化上而迁善，不知其所以然，治之本也；利赏而劝善，畏刑而不敢为非，法令正于上，百姓服于下，治之末也。”

具体地说，“治之本”即是要“执道以御民者，事来而循之，物动而因之；万物之化无不应也，百事之变无不耦也。”（《道原》）“内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。”（同上）而所谓“无为”、“无治”，即是遵循客观规律，尊重事物的特殊性：“所谓无为者，不为物先也；无治者，不易自然也；无不治者，因物之相然也。”（同上）

政治的另一条原则是从民众利益着想，以“精诚”的态度来治理天下。如果法令不能得到贯彻，则反思自己是否“精诚”。《精诚》篇说，统治者的德行、意旨，并非要一家一户地去推销、说明，只要“推其诚心，施之天下而已。故赏善罚暴正令也，其所以能行者精诚也，令虽明而不能独行，必待精诚，故总道以被民而民弗从者，精诚弗至也。”《文子》特别推崇“精诚”在政治行为中的作用，实质上是希望统治者在实际行动中给民以实惠，做民众的表率，这有一定的幻想性，但其揭示的现实问题则是发人深省的。“民之化上，不从其言，从其所行，故人君好勇，弗使斗争而国家多难，其渐必有劫杀之乱矣；人君好色，弗使风议而国家昏乱，其积至于淫泆之难矣。”（《精诚》）《文子》一书认为，尽管圣人的统治方式有异，但其“存亡定倾”，“志不忘乎欲利人”的政治目标是一致的，因而都能为民众所理解，所认同。正如“秦楚燕魏之歌，异声而皆乐”，“九夷八狄之哭，异声而皆哀”，“愔于中，发于外”，有其真正的内容存在于其中故能感人。因此，只要“圣人之心，日夜不忘乎欲利人，其泽之所及亦远矣”（同上）。所谓：“勇士一呼，三军皆辟，其出之诚也；唱而不和，意而不载，中必有不合者也。不下席而匡天下者，求诸己也，故说之所不至者，容貌至焉，容貌所不至者，感忽至焉，感乎心发而成形，精之至者可形接，不可以照期。”（同上）只要统治者真的“忧民之忧”，“乐民之乐”，“然而不王者，未之有也”（同上）。当然，当《文子》作者把“精诚”的作用夸大到不适当的地步，则其合理性就丧失了。但其强调“精诚”的重要性的意图是可以理解的。

《精诚》篇云：“故精诚内形，气动于天，景星见，黄龙下，凤凰至，醴泉出，嘉谷生，河不满溢，海不波涌。”

作为政治的第三条原则，便是“因民之情”和“因民之性”（或曰“因民之材”、“因民之智”），这是“利民惠民”的切实之道，亦是治理好国家天下的必由之路。《自然》篇集中地论述了“因民”之治道。“圣人之牧民也，使各便其性，安其居，处其宜，为其所能，周其所适，施其所宜，如此即万物一齐，无由相过。”又云：“以道治天下，非易人性也，因其所有而条畅之，故因即大，作即小。……征伐者，因民之欲也，能因则无敌于天下矣。物必有自然而后人事有治也，故先王之制法，因民之性而为之节文，无其性，不可使顺教，有其性，无其资，不可使遵道。”“因民”还要充分发挥每个人的智慧、才能，不凭君主一人之智之能来管理天下，能充分利用众人之势，则治理天下犹觉不足以施展才智。“老子〔文子〕曰：……乘众人之智者即无不任人，用众人之力者即无不胜也，用众人之力者，乌获不足恃也，乘众人之势者，天下不足用也。”若“任一人之材”则“难以至治”，因为“一人之能不足以治三亩之宅”，若能“循道理之数，因天地自然，即六合不足均也”（《道原》）。因此，“圣人要兼材而使人”，“使勇者进斗”，“重者固守”，“贪者令攻取”，“廉者令守分”，“信者令持约”（《自然》），充分发挥每种人的作用，使“人得所宜，物得所安”（《下德》）。

《文子》的作者看到了“人治”的弱点，人性有欲的一面，故在“因民”论的基本原则下亦讲“法治”，要求充分发挥“规则”的刚性作用，削弱人治的弹性缺陷。如“老子〔文子〕曰：使信士分财，不如定分而探筹，何则？有心者之于平，不如无心者也。使廉士守财，不如闭户而全封，以为有欲者之于廉，不如无欲者也。”意谓“信士”、“廉士”皆是人，他们有“心”有“欲”，因而就有“私”有“偏”，不如“探筹”（即抽签）行为和关上大门更具有客观性和安全性。人的欲望是无止尽的，多的还想多，少的更想多，故要有“定分”以制人欲。若“弃数用惠”，“独任其

智”，其“失必多”（《道德》）。“好与则无定分，上之分不定，则下之望无止，若多敛则与民为仇，少取而多与，其数无有，故好与，来怨之道也。”（同上）

《文子》书的作者认为：“夫法者，天下之准绳也，人主之度量也，……法定之后，中绳者赏，缺绳者诛，虽尊贵者不轻其赏，卑贱者不重其刑；犯法者，虽贤必诛，中度者，虽不肖无罪，是故公道而行，私欲塞也。”法治的特征在于其公正性，平等性，它注重的是是与非，对与错的理性判断，而不问道德上的贤与不肖的情感判断。“法”的权威性便在于“制定法”和执行法的“人主”要带头遵守“法”，只有这样，“法”才能在全社会中产生威力。“故人主之制法也，先以自为检式，故禁胜于身，即令行于民。”作为政治的一种补充手段，“法度道术，所以禁君使无得横断也”。（本段引文皆出《上义》篇）

“法”的合理性，在于其“因民之性而为之节文”（《自然》）。“法生于义。义生于众适，众适合乎人心。”（《上义》）也即是说，“法”必须合乎人心。从其来源看，“法非从天下也，非从地出也，发乎人间，反己自正。”（同上）其基本功能是圣人依法而导民性，使其不为奸邪。“人之性有仁义之资，其非圣人为之法度，不可使向方，因其所恶以禁奸，故刑罚不用，威行如神。”（《自然》）因此，“法”的基本功能便是从消极的方面去禁人为恶。

《文子》一书的作者也反对战争，反复引用老子之言，说“兵者为不祥之器”，说“师旅之后，必有凶年”（《微明》），指出“好用兵者亡”，“好战者危”（《符言》）。即使打了胜仗，亦不要庆祝。但《文子》一书的作者对战争的“义与不义”作了明确区分，认为“诛暴救弱谓之义”，“义兵胜”（《道德》）。“义兵至于境，不战而止”（《上义》）。如果是“挟义而动”，“废不义而授有德”，“剋其国不及其民，废其君易其政，尊其秀士，显其贤良，振其孤寡，恤其贫穷，出其囹圄，赏其有功”（同上）。对于这样的军队，“百姓开户而内之，溃米而储之，唯恐

其不来也”(《上义》)。此乃对春秋战国以来诸侯战争所作出的军事哲学的反思。

(三) 文子的辩证法思想及其他

《文子》一书的辩证法思想集中地表现在以下三个方面,一是辩证的矛盾观,二是渐变到质变的变化发展观,三是重视矛盾的特殊性和变化条件的“时”论观,特别是后者,体现了《文子》书作者的积极进取精神和面对困难、问题时的灵活性。

辩证的矛盾观:在贵柔守雌的基本原则指导下,《文子》书的作者十分重视政治实践中的辩证矛盾观及其运用,主张“‘贵必以贱为本,高必以下为基’。托小以包大,在中以制外,行柔而刚。”(《道原》)要善于从辩证的矛盾观中获得统治的智慧:“欲刚者必以柔守之,欲强者必以弱保之,积柔即刚,积弱即强,观其所积,以知存亡。”(同上)要深深地懂得“天道极即反,盈即损”(《九守》)的道理,始终保持谦虚的心态,像圣人一样,“日损而冲气不敢自满,日进以牝”(同上),做到“聪明广智守以愚,多闻博辩守以俭,武力勇毅守以畏,富贵广大守以狭,德施天下守以让”(同上),从而达到王天下的目的。要想获得别人的尊敬,必须先尊敬别人:“是以圣人欲贵于人者,先贵(于)^①人,欲尊于人者,先尊(于)人,欲胜人者,先自胜,欲卑人者,先自卑。”(《符言》)若能如此,则几于道。总之,统治者一定要充分把握辩证的矛盾观,这样就可以使政治行为符合“道”的要求。“夫太刚则折,太柔则卷,道正在于刚柔之间。”(《上礼》)

变化发展观:《文子》一书的作者十分重视“积德”的重要性,告诫统治者要广施积德,切莫积怨:“其施厚者其报美,其怨大者其祸深,薄施而厚望,畜怨而无患者,未之有也。察其所以往者,即知其所以来矣。”(《符言》)只有通过长期的“积德”努力,才能达到为王的政

^① “于”字应为衍字。下句括号中“于”字亦同此。

治理想,完成量变到质变的飞跃:“积德成王,积怨成亡,积石成山,积水成海,不积而能成者,未之有也。”(《道德》)即使是一般的个人品德修养,也应注意量变到质变的变化过程,知微慎微:“积薄成厚,积卑成高,君子日汲汲以成辉,小人日快快以至辱。”(《上德》)个人高尚品德修养要从每日的小事做起,所谓“十围之木,始于把,百仞之台,始于下”(《道德》),“跬步不休,跛鳖千里,累由(古“块”字——引者注)不止,丘山从成”(《上德》)。在事物变化、发展的过程中,也应看到后来居上的特点,所谓“譬若积薪,燎(火——引者注)后者居上”(同上)。

“时”论观:《文子》一书谈论变化、发展时,特别重视矛盾变化的条件、时机及对条件的创造、时机的把握与利用。如《道原》篇云:“所谓后者,调其数而合其时,时之变则间不容息,先之则太过,后之则不及,日回月周,时不与人游,故圣人不贵尺之璧,而贵寸之阴,难得而易失。”故高明的统治者应“随时而举事,因资而立功”,“因循而应变”。(同上)所谓“得在时,不在争,治者道,不在圣。”(《符言》)“圣人者,应时权变,见形施宜,……随时举事。”(《道德》)除重视对“时”的把握之外,还要重视对事物变化条件的把握,甚至要创造条件来实现人的理想、愿望。在正常的情况下,水火不相容,而骨肉相亲爱;金胜木,土胜水;但若置鼎鬲在水火之间,则可以调和五味;若掺谗言于父子之间,则会反目为仇:“水火相憎,鼎鬲在其间,五味以和;骨肉相爱也,谗人间之,父子相危也。”(《上德》)“金之势胜木,一刃不能残一林,土之势胜水,一掬不能塞江河,水之势胜火,一酌不能救一车之薪。”(同上)把矛盾变化的普遍性与特殊性区分开来,看到了条件的重要作用,深化了老子以来抽象谈论变化的辩证发展观。《文子》一书还十分重视创造条件,以促使事物朝着人的愿望方向发展。如《上德》篇云:“欲致鱼者先通谷,欲来鸟者先树木,水积而鱼聚,木茂而鸟集。”这就不是坐等时机从天而降,而是表现了积极进取的

精神。

二、关尹子、杨朱、列子

(一) 关尹子

关尹子，名喜^①，老子同时代人。其学说与老子相近，同为早期道家学派创始人。《庄子·天下》云：“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。”关尹被庄子后学尊为与老子同等地位的“古之博大真人”。《吕氏春秋·不二》讲到关尹的学术宗旨“贵清”，与“老聃贵柔”稍有不同。关尹懂得“气功”。《庄子·达生》云：“子列子问关尹曰：‘至人潜行不窒，蹈火不热，行乎万物之上而不栗，请问何以至此？’关尹曰：‘是纯气之守也，非知巧果敢之列。’”关尹子又深通射箭之术，曾教列子射箭，语见《吕氏春秋·审己》。史载关尹之书有九篇，如《汉书·艺文志》著录“《关尹子》九篇”。今本《关尹子》九卷，每卷分章，数目不齐，乃伪书也。其学术思想大抵以《庄子·天下》记述为准：“虚己以应物，不先人而常随人。”与关尹同时的道家人物还有“壶子”，同是早期道家人物，但无著作传世。《老子》一书的流传与关尹有很大关系。

(二) 杨朱

杨朱，又作阳子居，生卒年代不知，大约是老子的弟子。《史记》未载其人，《汉书》亦未记其有书。但《庄子》书中，屡屡提到杨朱，如《应帝王》、《寓言》、《山木》、《骈拇》、《胠篋》、《天地》、《徐无鬼》等篇。杨朱的学说主要是继承了道家“全性保真”的贵生思想，同时又兼有早期

^① 关尹的名字有不同的说法。《汉志》班固注曰：关令尹，“名喜”。汉高诱曰：“关尹，关正也，名喜。”今人郭沫若、范耕研、刘汝霖皆把《史记》所云“关令尹喜曰”视为关令尹见到老子时的喜悦心情，认为“喜”为高兴之意。又郭氏认为关尹即环渊。郭说非是。

“名家”思想内容。其政治思想大抵是主“自然无为”。韩非子说杨子“轻物重生”，“不以天下大利易其胫一毛”（《韩非子·显学》）。《淮南子·汜论训》言：“全性保真，不以物累形，杨子之所言也，而孟子非之。”《吕氏春秋·不二》说“阳生贵己”。这些思想正如孟子批评杨朱：“杨子取为我，拔一毛而利天下不为也”（《孟子·尽心上》）的说法有共通之处。孟子是主张为义而死的，显然与杨朱“贵己”思想相反。杨朱重视“是非之辩”，深察物之异同。《庄子·骈拇》云：“骈于辩者，累瓦结绳，窜句游心于坚白异同之间，……而杨墨是已。”《应帝王》篇又云杨子向往“物彻疏明”，王夫之《庄子解》释之为“物无不通”。《韩非子·八说》云：“杨朱、墨翟，天下之所察也。”而《韩非子》书中的“察士”即明辨是非者。可见杨朱实乃早期名家。杨朱起初亦为积极用世，且乃与人争强之徒，并希望在政治上有所作为。学于老子后，接受了老子学说的部分精神，变得谦虚起来，并化有为的政治观为自然无为的政治观。大约因到处推广这一政治主张，而与孟子的王道教化思想相抵触，故遭孟子斥责。又因到处游说君王，不安隐退，故又遭道家学派中主张退隐的庄子学派的批评。要之，杨朱的学说在当时颇有影响，惜其无书可传，又无弟子传其思想。或以为宋钐为其弟子，^①然无史料证明。

（三）列子

列子，春秋时郑人，^②名御寇。曾在郑国甫田（又作圃泽）住了四十余年，无人知晓。其学以“清虚无为”为本，不被权贵赏识，生活艰

^① 郭沫若：《十批判书》云：“宋钐大约是杨朱的直系吧。”见是书1954年版，第160页。

^② 关于列子的生卒年代，历史上有四种说法：第一，刘向认为是郑繆公时人，在孔子前。第二，柳宗元认为是鲁穆公时人。第三，宋代叶大庆本柳说，进一步推定列子为郑繆公时人，与子阳同时，小于孔子、子产。第四，近人马叙伦认为列子并子产时，略长于孔子，子阳乃子驷之误。今从马叙伦说。

难,面常有饥色。史传有人向当时郑国相子阳推荐列子,子阳派人送粮食给列子,为列子所拒绝,其妻因之而与列子大吵一场。其说非。郑国曾闹饥荒,列子因之离开郑国而到卫国去谋生过。列子好游,亦曾到过齐国。曾师从关尹、壶子,又曾学射于伯昏瞀人(又作伯昏无人)。特别是在服膺壶子之学后,三年不出门,在家替妻子做饭,喂猪如同奉侍人一样,对世间人事无亲无疏,深得万物平等之宗旨。有关列子事迹,分别见《庄子》书中《应帝王》、《至乐》、《田子方》、《让王》、《列御寇》诸篇。《吕氏春秋·观世》篇亦载有列子事迹。《列子》书便是列子思想及其行踪的汇集,间杂有其他道家的言行。

《列子》一书,基本上为先秦道家典籍,其书中虽杂有杨朱派的思想,甚至还有汉及魏晋时的一些故事,但全书基本上是列子及其后学思想与行踪的汇集。八篇文章时间不一,《汤问》、《黄帝》两篇时间最早,比《庄子》内篇早。《天瑞》篇则与《庄子》外、杂篇同时或稍晚,其它诸篇大抵亦作于战国中后期^①。列子的学术思想大抵是“清虚自守”,以道论为基础,论人生的处世原则,兼及政治论、社会理想而以人生论为核心。全书多由寓言故事构成,其中许多故事含蓄隽永,至今仍有启发意义。

列子的道论基本上继承了老子的思想。如《天瑞》篇云:“道”乃“天地之根”,它产生万物而自己却不生不化。“绵绵若存,用之不勤。”“自生自化,自形自色,自智自力,自消自息。”“道终乎本无始,进乎本不久。”与老子的道论思想不同,列子明确地提出了带有本体论色彩的“道论”,把“生者”与“生生者”区分开来了。如《天瑞》篇云:“有生者,有生生者;有形者,有形形者。”“生生者未尝终”,“形形者未尝

^① 关于《列子》真伪问题,从古至今有两种相反的说法,一是伪书说,如宋儒朱熹,清钱大昕、姚鼐,近人陈三立、马叙伦、顾实、陈旦、梁启超,今人杨伯峻等人;二是非伪书说,有日本武内义雄,近人与今人岑仲勉、严灵峰、许抗生、陈鼓应等。今采许抗生之说,见《道家文化研究》第1辑《列子考辨》一文。

有”。这一“生生者”，“化物者”则不生、不化，是最高的能动存在。它是无所不能，无所不知，千变万化的：“能阴能阳，能柔能刚，能短能长，能圆能方，能生能死，能暑能凉，能浮能沉，能宫能商，能出能没，能玄能黄，能甘能苦，能羶能香。无知也，无能也；而无不知也，而无不能也。”（《天瑞》）列子的道论思想中还包涵有明晰的宇宙生成论、演化论思想。他说，“夫有形者生于无形”，“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。”（《天瑞》）而所谓“浑沦”，即是指“气形质具而未相离”的状态，这时，“万物相浑沦而未相离也。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。”（同上）“太易”即是“道”。概而言之，列子的“道论”主要阐述“道”的超越性、自在性、伸缩性，不可用感官、名言概念把握的神秘性，从而为其“顺其自然”的人生论服务。

列子的人生论是其思想的核心部分，主要有以下四个方面的内容：第一是顺其自然的生死观；第二是安命论；第三是重柔弱、贵持后，寡欲知足，保持谦虚的态度；第四是泯是非，齐对待，等成败，最后达到忘我而与道相合的境界。列子认为，人的生命是由天地阴阳之气产生的，人死之后复归于天地。《天瑞》篇云：“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？’”所有的人生，大抵都要经历婴孩、少壮、老耄、死亡四个阶段，死亡并不可怕，它对于人而言只是一种休息，是回家而已。“人胥知生之乐未知生之苦，知老之惫未知老之佚，知死之恶未知死之息也。”（《天瑞》）实际上，人生在世只是“行人”，“死亡”则是人回到家中。如果天下之人皆乐其生而惧死，则天下之人皆失其“家”而陷于荒谬之中。因此，列子的“生死观”实际上是企图解决所有的人“乐生惧死”的错误人生态度，希望天下之人皆能以自然的态度面对死亡。列子在把“死亡”看作是“回家”的基础上，进一步论证生死即是同一的道理：

“死亡与生，一往一反；故死于是者，安知不生于彼。故吾知其不相若矣。吾又安知营营而求生非惑乎？又安知吾今之死不愈昔之生乎？”（《天瑞》）尤其是《杨朱》篇从“圣贤、暴君死亡为一”的角度来否定现实社会的正义与邪恶之间的区别，肯定个人在现世放纵情欲而不顾社会责任的思想，则其生死观就由放达而滑向了不辨是非，放纵个人情欲的泥坑。“仁圣亦死，凶愚亦死。生则尧、舜，死则腐骨。生则桀、纣，死则腐骨。腐骨一矣。孰知其异？且趣当生，奚遑死后？”（《杨朱》）

列子十分重视“安命”思想。在列子看来，所谓“命”，即是“不知其所以然而然，命也。”（《力命》）既然人生在世，富贵、穷达、荣辱、寿夭都是“命”，非人力所能改变，则就只能“安命”了。《力命》篇开篇就以“力”与“命”的对话，说明了人之于“命”的无可奈何。“命曰：既谓之命，奈何制之者邪？朕直而推之，曲而化之。自寿自夭，自穷自达，自贵自贱，自富自贫，朕岂能识之哉？朕岂能识之哉？”列子所谓的“命”，以今日之言概括，乃是指外在于人的认识范围而自为存在的自然和社会的规律，非人格神。如《力命》篇最后云：“农赴时，商趣利，工追术，仕逐势，势使然也。然农有水旱，商有得失，工有成败，仕有遇否，命使然也。”

与老子思想相似，列子也要人贵柔弱，不为人先，要时时持谦虚的态度，安贫乐道。如《黄帝》篇云：“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。二者亦（易）知，而人未之知。故上古之言：强先不己若者，柔先出于己者，先不己若者，至于若己则殆矣。先出于己者，无所殆矣。”意谓：刚强之德，总以为他物都不能胜过自己，柔弱之德，总以为他物有胜过自己的地方。故前者必骄傲，后者必谦虚。骄傲必危险，而谦虚则无忧。故人生之道：“欲刚必以柔守之；欲强必以弱保之。积于柔必刚，积于弱必强。”（《黄帝》）列子告诉人还要持后，《说符》篇云：“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,屈申任物而不在后,此之谓持后而处先。”持后之道即因物而不为物先,故能顺物而不丧身。列子贵清虚之旨,实即叫人寡欲知足。列子本人“居郑圃四十年,人无识者,国君、卿、大夫视之,犹众庶也。”(《天瑞》)

列子亦教人对世间一切差别,是非等持齐一的态度。《周穆王》篇中的子华子中年得了健忘症,家人焦急,延儒医治好了子华子的病症,使他重新知觉到了人世间的“存亡、得失,哀乐、好恶”之分别。于是,子华子怒而黜妻子,逐儒生。此与《庄子·应帝王》“混沌”说相似。《黄帝》篇描写子列子得道过程,便是泯是非、差别、对待的过程,其得道的境界便是无可无不可。列子对其弟子尹生说其得道之后的境界:“九年之后,横心之所念,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,内外进矣。而后眼如耳,耳如鼻,鼻如口,无不同也。心凝形释,骨肉都融;不觉形之所倚,足之所履,随风东西,犹木叶干壳。”(《黄帝》)

列子的政治思想大抵是修身以治国,无为而治。其社会理想是:“其国无帅长,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。斫搯无伤痛,指撻无瘖痒。乘空如履实,寝虚若处床。云雾不碍其视,雷霆不乱其听,美恶不滑其心,山谷不蹶其步,神行而已。”(《黄帝》)《汤问》篇亦有类似描述。

要之,列子思想殆与老、庄相同,唯其言说的侧重点有所异。《列子》一书,多荒诞不经的故事,然多有启人神思,开人心胸的片断。《汤问》篇中“愚公移山”故事为民众所熟知。书中也有自然科学思想,如通过两小儿斗辩,讨论“日在晨在午时孰近人”的问题。此外,“杞人忧

天”等故事亦意味深长。

三、《文子》、《列子》的思想流行

《文子》一书在西汉初年影响甚大，汉初新道家的思想总汇《淮南鸿烈》一书，就有很多地方吸收了《文子》中的思想。东汉初期的大思想家王充也十分推崇《文子》，把文子与老子并举。刘宋时人刘勰在《文心雕龙·诸子》中称：“情辨以泽，文子擅其能。”北魏李暹曾著有《文子注》。至唐时，魏徵录有《文子治要》，节录书中“《道原》、《精神》、《九守》、《符言》、《道德》、《上德》、《微明》”等篇文章。朱玄作《文子注》，徐灵府作《通玄真经注》。唐玄宗曾将《文子》与《老子》、《庄子》、《列子》并称为“四玄”。有唐一代，有四种节录、注释《文子》之著作，柳宗元针对《文子》一书的真伪问题，作过《辨文子》一文。宋代有关《文子》的注释本有两种，如朱弁的《通玄真经注》、杜道坚的《通玄真经续义》。元代有陶宗仪的《读文子随识》。明代有十二种研究、节录、注释《文子》的著作。其中有归有光的《评点文子》。清代亦有九种研究《文子》的著作，其中以孙诒让的《文子札迻》为最。民国以来，亦有五种《文子》研究的著作问世，其中以王重民《文子校记》为最。今人李定生、徐慧君校注的《文子要论》，尤为便于初学者，于研究者言，亦为一种较好的版本。《文子》一书亦曾流传到日本。1757年，日人入江忠圀著有《校订文子全书》，1878年，日人冈本保孝曾著有《校订文子》一书，今未见。

杨朱虽未曾有书传世，但后人亦不断评论杨子的思想，孟子、庄子皆曾批评过杨朱，《列子》书专辟有《杨朱》篇。时至近代，于鬯辑有《杨朱》一卷，陈此生亦辑有《杨朱》一卷。杨朱的思想，近人亦有研究成果，如蒋维乔译补日人高濂武次郎《杨朱之学说》，著有《杨朱哲学》一书。另有顾实的《杨朱哲学》（1930年）。唐钺曾著有《杨朱

考》，严灵峰著有《杨子章句新编》，日人高濂武次郎曾于1902年著有《杨朱哲学》一书，牧野谦次郎著有《杨子辑语》。英人 Aton Fort 曾于1912年作有 *Yang Chu's Garden of Pleasure*（《杨朱的乐园》）一文。

《列子》一书，在西汉曾“颇行于世”，惜司马迁未为列子作传。西汉末年刘向著《列子新书》，定为八篇。东汉班固著《汉书·艺文志》，录《列子》八篇，即今本《列子》八篇。魏晋时，向秀曾著《列子注》，今已残。张湛著《列子注》八卷，今存。《列子》一书流传至今，多赖张湛《列子注》。刘勰《文心雕龙·诸子》称《列子》一书“气伟而采奇”。唐时，魏徵录有《列子治要》，马总节有《列子节录》，二书今皆存。有唐一代，伴随老庄颇受李唐皇帝青睐，《列子》亦曾于玄宗开元二十五年（737年）被尊为“四玄”之一，于天宝元年（741年）追封为“冲虚真经”。宋徽宗曾著有《列子解》，并诏太学辟雍，置《内经》、《道德经》、《庄子》、《列子》博士，以《列子》、《庄子》为小经。元代有林希逸《列子口议》（道藏作《冲虚至德真经》）等书。明代研究《列子》著作增多，有沈津《列子类纂》、叶向高《列子类函》等书28种之多。清代有陈梦雷、蒋廷锡《列子汇考》，卢文弨《列子张湛注校正》，俞樾《列子平议》，孙诒让《列子札迻》等书22种。民国以来，至1949年，有陶鸿庆《读列子札记》、刘永济《列子选粹》、王重民《列子校释》、《六朝写本刊列子残卷校注》等16种著作。1949年以后，有杨伯峻《列子集释》、杨树达《列子笺释》、严灵峰《列子章句新编》、于省吾《列子新证》等14种著作。

在国外，日人藤原肃曾著有《列子抄》，著作年代为1619年，今未详。田子龙曾于1773年用日文翻译了张湛的《列子注》，题为《张注列子国字解》。自此以降，至1949年，日人各类《列子》研究著作有40余种。从1958年稻田孝《新列子物语》到1973年，亦有七种日文《列子》翻译、研究的著作。据史记载，女真国语《列子》约成书于1189年，

高丽文《列子》成书于1972年,然今皆未详。英文《列子》研究文始于1912年,作者为Lionel Giles,其文章题目是:*Taolist Teaching From the Book of Lieh Tsh Translated from the Chinese with Introduction and Notes* (《从汉文注释本〈列子〉看道家学派》)。法文的最早研究著作于1913年问世,德文的最早研究著作于1877年问世,意大利文的研究文章于1962年问世。总之,《列子》一书从古到今,从中国本土到其他国家都一直在受到世人的关注。

第四节 庄 子

庄子,名周,宋国蒙人(即今河南商丘)。^①司马迁说他与梁惠王、齐宣王、楚威王同时。据今人考证,其生卒年代大约为公元前375—前300年。^②

庄子曾经做过漆园吏这样级别的小官,专门管理生产漆的工匠。其为官政绩不详。依据《庄子》一书可知,他很贫穷,只能靠织履之类的手工业为生计(《庄子·列御寇》),而且曾向监河侯借贷,未果,并作文讥讽监河侯吝啬(《庄子·外物》)。庄子曾穿着打补丁的衣服见魏王,魏王说:“何先生之惫邪?”庄子说:“贫也,非惫也。士有道德不能行,惫也;衣敝履穿,贫也,非惫也。”(《庄子·山木》)大约因庄子不愿做此小官而愈加贫穷。

① 据崔大华分析,庄子祖先可能是楚国贵族,大约在吴起变法时,作为流放的一支而被远派到当时宋国一带。故庄子虽为宋人,却与楚文化有如此密切关系。见《庄子研究》,人民出版社1992年版。

② 参见崔大华:《庄子研究》。马叙伦、吕振羽、范文澜、闻一多等人考证庄子的生卒年代分别为:前369—前286年、前355—前275年、前328—前286年、前375—前295年。参见任继愈主编:《中国哲学发展史》(先秦),人民出版社1983年版。今从崔大华的最新考证。

史载庄子有拒绝楚威王聘为相之事。^①司马迁云：“楚威王闻庄周贤，使使厚币迎之，许以为相。”（《史记·老庄申韩列传》）《庄子·秋水》篇亦云：“庄子钓于濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：愿以境内累矣！”由此可见庄子之贤。

史载庄子的学术活动主要有三件事，一是与惠施的辩论，二是教授门徒，三是著书十万余言。

庄子与惠施辩论的主题有三，其一为“大”之有用与否；其二是“人之情”之有无；其三是“人何以认知对象”。这三件事散见今本《庄子》中的《逍遥游》、《德充符》、《至乐》、《秋水》四篇，不再赘述。

庄子虽也教授门徒，但其弟子不多。《庄子》书有三处记载了他与弟子对话的内容。《山木》篇有两处，皆是讲人如何避免世俗的灾难，告诫人们要“物物而不物于物”，从具体地感官需求中解脱出来，让精神（或曰心灵）驰骋于自由的想象之中。要竭力摆脱人世间蝇头小利，要尊重生命自身的价值。《列御寇》篇记载了庄子临死之前与弟子们的一段对话，颇为放达，且具有诗的意境。弟子们一致要厚葬他，他却说：“吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为赍送。吾葬具岂不备邪？何以加此！”弟子们又说：“吾恐鸟鸢之食夫子也。”庄子说道：“在上为鸟鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也！”从庄子达观的死亡哲学观中，益可以看出其人生遭遇的不幸。然真正不腐不朽者，庄子之精神也。

庄子一生的学术结晶，便是流传至今的《庄子》一书。该书虽非完全出之庄周之手，但基本上是庄子及其后学思想的反映，是研究庄子

^① 对此事，宋代黄震、今人钱穆都表示怀疑。崔大华在《庄子研究》一书中，亦对此事略加考证，认为这件事不太可能。因为庄子的思想不符合统治者要求。我们仅以史料为准。

及其学派的第一手材料。

现存《庄子》一书共三十三篇。司马迁说庄子著书“十万余言”，《渔父》、《盗跖》最为代表。但自宋代苏轼及晚近学者，多数人皆认为《渔父》、《盗跖》是伪作^①。《汉书·艺文志》说《庄子》有五十二篇。今本庄子只有六万五千九百二十三字^②，可见《庄子》一书有古本，有佚篇、佚文。

《庄子》一书的演变过程大抵是这样的：有汉一代，《庄子》的流行本是四十九篇^③，经魏晋时期郭象删除合并后^④，《庄子》一书便只有三十三篇。因郭注《庄子》博采众长，有较高的哲学思辨水平，且巧妙地将《庄子》书的思想引向“崇有论”，以“独化”论代替了庄子的“气化”论，在更高的思辨水平上加重了《庄子》书的神秘色彩，故为后世所推重，并一直流传至今。

《庄子》书分内、外篇，大抵从刘向开始^⑤。到司马彪、郭象之时，方有内、外、杂篇等的划分。内篇大抵为庄子所作^⑥。外篇、杂篇乃庄学后续者之著作^⑦。《庄子》一书比较集中真实地反映了庄子及其学

① 今人任继愈认为司马迁的观点可信。在《中国哲学发展史》(先秦)卷力证外、杂篇为庄子之作。其观点缺乏充足的根据，后有刘笑敢、崔大华之驳论，详见刘、崔二人之著作。

② 宋代陈景元：《南华真经章句音义》有此说。参见崔著《庄子研究》。

③ 后汉高诱注《吕氏春秋·必己》篇时说：“庄子名周，宋之蒙人，轻天下，细万物，其术尚虚无，著书五十二篇，名之曰《庄子》。”唐代陆德明《经典释文·序录》云：“五十二篇《庄子》乃司马彪、孟氏所注。”其所列五十二篇目录中，有庄子解说三篇，其中有两篇分别见《文选》卷三十五张景阳《七命》篇和《文选》卷二十六谢灵运《入华子岗是麻源第三谷》等篇的李善注。其篇名为《庄子后解》、《庄子略要》。详见崔大华：《庄子研究》一书。

④ 魏晋时，还有司马彪、向秀、崔譔、李颐等人注过《庄子》。向、崔皆未全注，向注二十六篇(或曰二十七、二十八篇)，皆无杂篇，崔注二十七篇。郭注是在向注基础上加以综合、发挥的。今人汤一介对“郭抄向注说”作了严密考证，认为此说不能成立。参见汤一介：《郭象与魏晋玄学》，湖北人民出版社1983年版。

⑤ 参见崔大华：《庄子研究》一书。

⑥ 参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，中国社会科学出版社1988年版。

⑦ 参见崔大华：《庄子研究》一书。

说发展的历史。

司马迁说庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”从现存《庄子》一书看，庄子学说在道论、社会观方面，基本上继承了老子思想，鄙薄儒家的仁义道德和尧舜的有为政治行为。其与老子思想不同之处，在于他偏重人生的精神自由论。在知识论方面，他把老子的轻视名言之知，重视直觉之知的思想发展成为彻底地怀疑论和直觉主义，否认主体通过名言之知认识世界与认识自我的能力与可能性。又将老子的辩证法思想发展成相对主义的价值评价体系，齐生死，混物我，破彼此、大小之对待，除是非、善恶、美丑之偏见，企图通过相对主义观念的确立，来消除人间现实的不平等、差异性以及因此而产生的激愤、攀比、争夺之心。其人生论中，养生论占有很大的比重，把“气功”的生理卫生与“外物”、“外生死”的心理卫生结合起来，上承老子的“全性保身”思想，下开后汉以降道教养生论之先河。

一、道 论

“道”一词，在《庄子》书中有不同涵义。^①但大体上不外乎老子对“道”的界定，只是在语言上更加明确，在表达上更为集中，且庄子后学对“道”的界定、描述，亦未跳出老子、庄子的范围。庄子在《大宗师》篇集中而又明确地表述了其“道论”思想。他说：“夫道：有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古

① 崔大华：《庄子研究》一书列出有语言上的“道”，即“道路”、“言说”之意和哲学意义上的“道”，有规则、道理、行为准则、方法、境界等意义。哲学意义上的“道”又有三种涵义：一是有具体内容的“道”，即“天道”“人道”是也；二是抽象的思想形式，即“真理”、“方式”的意思；三是具有总体内容的“道”，即万物的最后根源和人的精神或道德的最高境界之义。刘笑敢亦将庄子的“道”分为“世界之本根”的“道”和作为最高认识之“道”。以上种种，皆有助于人们对庄子道论的深入全面认识。

以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之先而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。”从其实存状态说，“道”是真实地存在着，“有情有信”；但又是一种无目的的，且又没有具体可感形式的存在。从其与人的关系而言，可以通过一种方式获得，但又不是像一个具体的实物那样可以拥有；可以获得它，但又不是可见的具体感性存在。从发生学角度看，它是自身以自身为本，为生长点，是先于天地的永恒存在；其神秘莫测的变化功能比鬼和上帝还要大；天地也是从“道”派生出来的。从空间所处的位置看，所有人类思维所设想的时空极限皆不能范围道的存在状态。总而言之，“道”是以其实有性、功能性而存在于人的名言认识之外的，人们可以体认它、获得它而不能像实物一样地去拥有它。不同的人获得“道”之后，便具有不同的成就。“豨韦氏得之，以挈天地；伏戏氏得之，以袭气母……西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾，而比于列星。”（《庄子·大宗师》）

由此可知，庄子之“道”，既是一种实存性、能动性的存在，又包含有自然规律、社会规律、生理规律等总规律之意在其中。“道”是一种无所不包，又无处不在的“周、遍、咸”的能动性“存在”。而且其运动的过程，成功的机制，人皆不知其所以然，“已而不知其然谓之道”（《齐物论》）。它是无边无际的，“道未始有封”（《齐物论》）。若用形象化的语言说，它就是理想中“乘天地之正”，“御六气之辩，以游无穷”而又没有“对待”之物的“至人”、“神人”、“圣人”（《逍遥游》）。至人无己，就没有物我、人我之畛域；神人无功，便没有成毁、功过之分别；圣人无名，便没有彼此、是非、善恶之纠缠。

在庄子后学的道论中，其对道的界定基本上没有跳出庄子的思想范围。如《天地》篇云：“夫道，覆载万物者也，洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。”意谓君子之人要拓宽心胸、思路，以体会道体的广

大。又云：“夫道，渊乎其居也，濇乎其清也。金石不得无以鸣，故金石有声，不考不鸣。”意谓物得其道而后方可以有功。《天道》篇云：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。广广乎其无不容也，渊[渊]乎其不可测也。”《知北游》篇云：夫道，“扁(遍——引者注)然而万物，自古以固存。六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成体。天下莫不沉浮。终身不故，阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存，油然不形而神，万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣。”至于借孔子问老聃、东郭子问庄子之言，皆是从不同角度论述大道之特征。如老聃说：“夫昭昭生于冥冥，有伦生于无形，精神生于道，形本生于精，而万物以形相生。……渊渊乎其若海，魏魏乎其终则复始也，运量万物而不匮。”(《知北游》)庄子说：道“无所不在”。“周遍咸三者，异名同实，其指一也。”(同上)

总之，庄子及其后学思想中的“道”，实际上是今日宇宙论、本体论和规律的总称，同时又是人类价值评价的最高标准。^①正是从这些角度看，庄子是归本于老子，是老子学说的真正传人之一(参见第二节老子的“道论”部分)。

二、人生论

建立在道论基础上的人生论，是庄子学说的重点，也是其与老子学说的相异之处。其人生论大抵包括如下三个方面内容：即生死观，处世论，人格境界论。生死观主要讲如何正确面对死亡现象，并从死亡现象中看出生的意义，从而学会养生之道。处世论主要讲人如何随

^① 当然，庄子及其后学的“道论”也不完全与老子的相同，其对于“道”的循环性特征，如“反者道之动”的重视并不够，主要突出的是“道”的本根性、神秘性、广大性、包容性和对人世间的积极作用。

顺世俗又保持心灵自由,处理好人与社会,与他人之间的矛盾,以不谴是非,不辨善恶、美丑的包容态度,跳出是非、善恶、美丑的畛域,从而获得无往而不可的心灵自由境界。境界论主要是讲人如何跳出“有待”之局限,顺天地人之正而御万事万物之变化,使有限融入无限之中,从而达到至人、神人、圣人的理想人格境界。

(一) 气化论的生死观:

庄子认为,人的生命与自然界万物一样,都要进入“大化”的行列。生死乃自然之气的聚散现象,不足为怪。他说:“人之生,气之聚也。聚则为生,散则为死。若生死为徒,吾又何患,故万物一也。”(《知北游》)“通天下一气耳。”(同上)而从人的生命过程看,每个人的生命本来是不存在的,只是不知所以然地获得了有形之生命:“察其始而本无生,非徒无生也而本无形,非徒无形也而本无气。杂乎芒芴之间,变而有气,气变而有形,形变而有生,今又变而之死,是相与春秋冬夏四时行也。”(《至乐》)在庄子看来,正确的生死观应是:既不悦生,亦不恶死,把生死看作是昼夜交替、寒暑代变的自然现象:“古之真人,不知悦生,不知恶死。其出不诤,其入不距。傴然而往,傴然而来而已矣。”(《大宗师》)“死生,命也,其有夜旦之常,天也。”(同上)生死交替乃是不可抗拒的自然现象,无须悦生恶死。从另一个角度说,生还是一种累赘、劳碌,而老、死却是一种休息、解脱:“夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死。故善吾生者,乃所以善吾死也。”(同上)获得生命,是时机、偶然、幸运;失去生命,是顺应自然。人若做到“安时而处顺,哀乐不能入”,则古人便以此为“悬解”——即把倒挂在树上的活人放下来,让其顺着站立。

庄子这种“以死生为一条”(《德充符》),“死生存亡为一体”(《大宗师》)的气化生死观,实际上是庄子本人悲惨人生遭遇的曲折反映。但是这种冷峻、理性,甚至还透射出悲凉的生死观,却丝毫不含有轻生重死,没落悲观的价值取向。相反,庄子十分重视个体生命的存在

价值和有灵生命的精神(或曰心灵)自由的价值,从生的偶然性和死的必然性、不可抗拒性的夹缝之中,呼唤生命的自主性和精神的永恒性。《齐物论》云:(有些人)“一受其成形,不亡以待尽,与物相刃相靡,其行尽如驰,而莫之能止,不亦悲乎!终身役役而不见其成功,荏然疲役而不知其所归,可不哀邪!人谓之不死,奚益?其形化,其心与之然,可不谓大哀乎!人之生也,固若是芒^①乎?其我独芒,而人亦有不芒者乎?”庄子要求人们摆脱有限的物质、名利、爵位、权力的束缚,使生命舒展,心灵舒张,创造出有益的价值而不使生命随形腐朽。庄子及其后学特别感叹、悲悯世俗君子、普通之人殉身残性于名利、物欲、仁义礼教规范:“今世俗之君子,多危身弃生以殉物,岂不悲哉!”(《让王》)“今世之人居高官尊爵者,皆重之,见利轻亡其身。岂不惑哉!”(同上)

从世俗的生死错乱观点中跳离出来的庄子,提出了生理与心理兼顾的养生论,从而对后世的气功及个人修身养性学说有极大影响。生理上的养生,首先要恬淡寡欲。“壹其性,养其气,合其德,以通乎物之所造。”(《达生》)在养气、呼吸等方法上,有“缘督以为经”,“真人吸之以踵”的具体方法。心理上的养生思想最为丰富,概言之,乃外物、外生死、无情、“不以好恶内伤其身”(《德充符》),“常因自然而不益生也”(同上)。“堕肢体,黜聪明,离形去智,同于大通”(《大宗师》),以达到“坐忘”的境界。其心理卫生论见其理想人格培养方面,下详。

(二) 处世论

跳出世俗的是非、名利,摆脱人世间各种矛盾纠纷,不入危国暴君之门,不求世俗的成功、功能,这样在人世间就可以“游刃有余”,逍遥自在。在是非面前,应该像圣人一样:“和之以是非,而休乎天均”(《齐物论》);“是不是,然不然”(同上)。因为是非、然否、大小本身就

^① 芒:王夫之释为“昧”,蒙昧之意。

是相对的。从“道”的观点看,万物皆有所是,所可,无所谓不可,无所谓大小。“无物不然,无物不可。故为是举莛与楹,厉与西施,恢恹懦怪,道通为一。其分也,成也;其成也,毁也。凡物无成与毁,复通为一。”(《齐物论》)在错综复杂的矛盾面前,人应该像庖丁解牛一样:“依乎天理,批大郤,导大窾,因其固然。”(《养生主》)在筋骨交结之处,不要硬砍硬剁,而应该寻找“彼节者”之间的缝隙,以没有任何厚度的刀刃插入有缝隙的地方,从而在解牛过程中达到“恢恢乎其于游刃必有余地”的自由境界,这一自由境界即是技进乎道的境界,即是没有矛盾,或曰在矛盾的空白之处的生存状态。这也是庄子理想的处世状态。在《人间世》中,庄子要人们消除物我、人我之对待,与物同化,与人同化:“彼且为婴儿,亦与之为婴儿;彼且为无町畦,亦与之为无町畦;彼且为无崖,亦与之为无崖;达之入于无疵。”与物与人同化,是为避免物我人我对立,但仅有此点仍不足以达到逍遥和全身的目的。有时候,人还要以“无用”、“残缺”等手段来获得全身、尽天年的大用,即要跳出世俗的“有用”、“无用”、“功能”的评价标准,从而获得逍遥、自由。《人间世》中的支离疏,是一个十足的形残之人,但正因为如此,“上征武士,支离疏攘臂于其间;上有大役,则支离疏以有常疾不受功。”而一旦“上与病者粟,则受三钟与十束薪”。凭借支离之形,而能够“养身终其天年”。该篇中的散木,以及《逍遥游》中的无用之大树,亦是凭借其无用而获得不遭斧斤,终其天年的大用。在那个“桂可食,故伐之;漆可用,故割之”(《人间世》)的年代,庄子只能追求无用之大用,甚至还主张处于无用与有用之间,鸣与不鸣之间,材与不材之间(《山木》)。

(三) 理想人格境界

庄子的理想人格就是他在《逍遥游》中描述的至人、神人、圣人,《大宗师》中描述的古之真人。这些至人、神人、圣人、真人,没有任何物我之界限,消除了一切对待之畛域,“乘天地之正,而御六气之辩,

以游无穷”(《逍遥游》)。这些人从不为尘世间的琐屑小事而动心：“之人也，之德也，固将磅礴万物以为一世蕲乎乱，孰弊弊焉以天下为事！之人也，物莫之伤；大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不热，是其尘垢秕糠，将犹陶铸尧舜者也，孰肯以物为事？”(同上)

在《大宗师》中，对古之真人的多侧面、多层次的描述，充分展示了庄子的理想人格境界，表达了庄子要求摆脱自然和社会的束缚，具有廓然大公，尊重自然、社会规律，无往而不自由，无往而不自在的人生理想。如说：“古之真人：不逆寡，不雄成，不谟士。若然者，过而弗悔，当而不自得也。若然者，登高不栗，入水不濡，入火不热。”“古之真人：其寝不梦，其觉无忧，其食不甘，其息深深。”如果能达到“真人”的修养境界，则“其心志，其容寂，其颡颥；凄然似秋，煖然似春；喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。”

总而言之，庄子的人生论是以精神的自由为核心，以全性保身为基本目标，尊重生命，珍视短暂人生的价值。其看似消极避世的思想，实乃是愤世嫉俗之言。庄子要人忘情于世，而已实不能忘怀人类之命运。

三、相对主义与辩证法

庄子认为：除了“道”是绝对的，唯一的，无对待地存在着，世间万事万物都是相对的，从而得出了“大小”、“高低”、“贵贱”、“美丑”、“善恶”、“是非”、“彼此”皆是无定论的相对主义观点。在相对主义的观点中，彼此相因，是非相因，生死相联，世界无限等观点，又包含着辩证法的合理因素。

庄子的相对主义主要包含以下几个方面内容：其一是价值标准的相对性，其二是真理标准的相对性，其三是比较对象的相对性，因而其比较结论亦是相对的。

从价值标准的相对性看,美丑、善恶、仁义与残忍等皆是相对的。“毛嫱、丽姬,人之所美也,鱼见之深入,鸟见之高飞,麋鹿见之决骤。”(《齐物论》)人以为美的,动物则不以为美。从这个角度看,“仁义之端,是非之涂,樊然淆乱”(同上),则谁又能真正明白何者为仁,何者为义呢?当天下之人“皆知非其所不善而莫知非其所已善者”,善与恶还有什么标准可言?“彼窃钩者诛,窃国者为诸侯,诸侯之门,而仁义存焉,则是非窃仁义圣知邪?”(《肱篋》)

从真理标准的相对性而言,任何是非判断皆失去了其客观依据。以人我辩论为例:“若胜我,我不若胜,若果是也,我果非也邪?我胜若,若不吾胜,我果是也,而果非也邪?其或是也,其或非也邪?其俱是也,其俱非也邪?我与若不能相知也。……吾谁使正之?使同乎若者正之?既与若同矣,恶能正之?使同乎我者正之?既同乎我矣,恶能正之?使异乎我与若者正之?既异乎我与若矣,恶能正之?使同乎我与若者正之?既同乎我与若矣,恶能正之?然则我与若与人,俱不能相知也,而待彼也耶?”(《齐物论》)庄子的失误在于把判断是非的标准完全看作是纯主观的。在这样的前提下,当然任何是非的断言皆无真理性可言。

从比较对象的相对性而言,其比较的结论亦是相对的。以长寿而言,彭祖在人间是以高寿而闻名的,但“楚之南有冥灵者,以五百岁为春,五百岁为秋。上古有大椿者,以八千岁为春,八千岁为秋。”(《逍遥游》)相对于这样的长寿之物而言,彭祖又何尝不是“朝菌蟪蛄”呢?泰山固大,但若“天下莫大于秋毫之末”,则“泰山为小”(《齐物论》)。意谓天下若缩小到比秋毫之末还小,那泰山不也就小得可怜!以宏观宇宙论、天文学视之,泰山在整个宇宙中的空间位置,更加微不足道,又何止是秋毫之末!故《庄子·秋水》云:“以差观之:因其所大而大之,则万物莫不大;因其所小而小之,则万物莫不小。知天地之为稊米也,知毫末之为丘山也,则差数睹矣。”不仅大小如此,万物的技能高低,

优势与劣势亦是相对的：“梁丽(大木)可以冲城,而不可以窒穴,言殊器也;骐驎骅骝一日而驰千里,捕鼠不如狸狌,言殊技也。鸱鸺夜撮蚤,察毫末,昼出瞋目而不见丘山,言殊性也。”(《秋水》)从差异性的角度去观看万物,万物的所有属性都是相比较而存在,都是因比较的对象不同,观察视角的差异而得出不同的结论。以此观之,庄子的相对主义则能开阔人们的视野,拓宽人们的心胸。有时候,人们需要换一种角度,换一个视域或参照系去观照事物,理解别人。

庄子的相对主义思想中,亦包含有丰富的辩证法思想,认识到世界的无穷性、永恒变动性,以及相反相存的种种特征。《秋水》篇云:“夫物:量无穷,时无止,分无常,终始无故。”这些无穷无尽的有形之物,每一刻都处在不停的变化之中,并且按照自身的特性在变化。“物之生也,若骤若驰,无动而不变,无时而不移。何为乎?何不为乎?夫固将自化。”(《秋水》)变化着的万物没有一个主宰之神,都是本着自身的特性而变化的。“天其运乎?地其处乎?日月其争于所乎?孰主张是?孰维纲是?孰居无事推而行是?意者其有机缄而不得已邪?意者其转运而不能自止邪?云者为雨乎?雨者为云乎?孰隆施是?孰居无事淫乐而劝是?风起北方,一西一东,有上彷徨。孰嘘吸是?孰居无事而披拂是?”(《天运》)这一大段颇似屈原《天问》的文字,实则是说这一切均属自然,没有主宰。这亦是道家学派言自然万物变化的可贵之处。

庄子的辩证法思想,还在于较老子更全面地、更丰富地揭示出了世间万事万物相互依存性的特征:彼与是、是与非、有与无、虚与实、大与小、成与毁、然与不然、可与不可、生与死等等,皆是相互依存,相互联系着。《齐物论》云:“物无非彼,物无非是。自彼则不见,自是则知之。”意谓万物既是彼方,又是此方,人人皆看到自己是此方,而看不到自己同时又是彼方,其实,换一个视角来看,自己既是此方又是彼方,他人亦是这样。“彼出于是,是亦因彼,彼是方生之说也。”(《齐

物论》)意谓“彼”是相对“此”而言,“此”亦是相对“彼”而言,彼与此是相互依存的,彼与此是同时出现的。是非、生死,亦皆如此:“因是因非,因非因是。”“方生方死,方死方生;方可方不可,方不可方可。”(《齐物论》)这些话皆是说,是与非,生与死,可与不可等一对对矛盾现象皆因对方而相互依存,同时共生。无是即无非,无生即无死;生中即有死,死亦蕴涵着生。生命过程的代谢就始终伴随着生死这一对矛盾。

总之,庄子的相对主义虽有其自身的理论失误,忽视了是非标准的客观性和历史性特征,但其对差异性的不同层次、不同侧面的描述,则又在相对性中揭示出了无限性的道理,开拓了人们的思维空间,提高了人们思辨能力。其对世界无穷性,永恒的、自主的变动性特点的把握,对“彼是相因”,“是非相联”,“生死相伴”等辩证命题的阐述,皆是对老学的进一步发展。

四、知识论

庄子的知识论,突出表现在对人类通过名言概念去把握世界的可能性的怀疑,在此怀疑论的基础上又进一步否定运用名言概念去把握世界的必要性,主张通过神秘的直觉之知,去直接体知世界本体、本源、规律——道。《养生主》篇云:“吾生也有涯,而知也无涯。以有涯随无涯,殆已!”个体生命,乃至人类的认识能力面对分别对待的万象而言,均是有限的。凭借这些有限的生命去追逐无限的物理世界,那是一件劳心费神的事。而且,由于名言框架里的外部世界,其是非、善恶的标准并不统一,人根本就不能确知自己是否能真正地、准确地知道对象是什么样子,甚至也不知道自己究竟是知道了,还是不知道。《齐物论》寓言云:啮缺问乎王倪曰:“子知物之所同是乎?”王倪回答说:“吾恶乎知之!”啮缺又问:“子知子之所不知邪?”王倪又

说：“吾恶乎知之！”王倪既不知道认知对象是否有共同之处，即不知道能否认识对象世界，也不知道自己“不知道”。因此，庄子的知识论便是一种彻底的怀疑论，既怀疑主体认知世界的可能性，又怀疑主体认知自我的能力。从外在世界的无限性，难以穷尽性，到否认认识的必要性，再到怀疑人认识世界与自我的可能性，庄子的知识论便一步步地由真理滑向了谬误。老子把认识到人的无知看作是最高之智慧，要人保持谦虚的态度。庄子则从根本上怀疑人是否知道自己是有知还是无知，《齐物论》云：“庸詎知吾所谓知之非不知邪？庸詎知吾所谓不知之非知邪？”

但庄子并不否认人通过另一种方式获得“真知”的可能性，那就是抛弃名言之知而凭借直觉体验的方式去把握事物的“固然之理”。《养生主》借庖丁解牛寓言说明“得道之人”是如何把握对象事物的。“方今之时，臣以神遇而不以目视，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然。”各种感官之知，分别之知上升为一种综合的直觉之知，从而达到了“同于大通”（《大宗师》）的境界。庄子追求的途径是：通过理想人格的培育而达于“真知”的境界，即《大宗师》篇所云：“具有真人而后有真知。”“真人”之所以能获得“真知”，在于他“同于道”，“不逆寡，不雄成，不谟士”。“过而弗悔，当而不自得”。若能这样，则是“知之能登假于道也”。

不过，庄子的怀疑主义并不走向虚无主义，只是夸大名言之知的相对局限性，告诫人们要善于从“有待”之中体认到自己是非标准的相对性，要从“道”的高度来观察人世间的是非、善恶、美丑、贵贱、大小、彼此，保持一种涵融、开放、宽容的价值心态。《大宗师》篇云：“知天之所为，知人之所为者，至矣。知天之所为者，天而生也；知人之所为者，以其知之所知，以养其知之所不知，终其天年而不中道夭者，是知之盛也。虽然，有患；夫知有所待而后当，其所待者特未定也。庸詎知吾所谓天之非人乎？所谓人之非天乎？”因此，其知识论大抵有三个

层次：第一是知天人相分；第二是用已有之知来为人的生存服务，使人能顺利度过此生而不中途夭折；但这两个层次的“知”是建立在“有待”的基础之上的，即其“知”的确定性、真理性是有条件的，而条件是在不断变化的——“其所待者特未定”，故而人就不能真正地确知何者是“天”——自然的所为，何者是“人”——人的主观、私臆。在此名言之知无法确立人的认识结论是否具有真理性的困境之时，只有转向道德的理想人格培养，彻底摒却认知主体的“成心”，即《应帝王》篇所说的：“无为名尸，无为谋府，无为事任，无为知主。”真人和至人都是“用心若镜，不将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤”。达到了真人、至人的境界，也就是认识近于大道的最后境界。故庄子的知识论在这点上又继承了老子的思想^①，同时又使老子的思想更加条理化了。

五、庄子思想的流行

庄子思想在历史中的流衍，大抵上可分成四种形式，其一是直接影响了一大批门徒，从而形成了历史上的庄子学派^②；其二是对战国中晚期各家思想的影响；第三是对秦汉之后中国思想的影响；最后是庄子思想对西方文化的影响。

庄子后学的思想大抵上从《庄子》的外、杂篇可以窥其概貌。这些后学的思想在道论、人生论方面基本上继承了庄子思想。其对庄子思想的发展与引申着重表现在社会论方面。庄子后学比较激烈地批评了人类文化、社会规范对人性的压抑一面，猛烈地抨击了现实的不合

^① 老子说：“道者同于道。”（《老子》第二十三章）

^② 今人刘笑敢将庄子学派分作“述庄派”、“无君派”、“黄老派”，可作参考（见刘著《庄子哲学及其演变》）。

理,提出了无君论的思想;在政治统治术方面,明确地提出了君无为而臣有为的思想。《至乐》篇借髑髅之言云:“死,无君于上,无臣于下,亦无四时之事;纵然以天地为春秋,虽南面王乐不能过也。”隐喻“无君”之至乐道理。《骈拇》、《马蹄》、《胠箠》、《在宥》各篇,皆激烈批评黄帝、尧、舜、曾、史、杨、墨之徒,认为他们皆是使天下大乱的祸首。如《胠箠》篇云:“……故绝圣弃知,大盗乃止;擿玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争;殫残天下之圣法,而民始可与论议。擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人含其聪矣。灭文章,散五采,胶离朱之目,而天下始人含其明矣。毁绝钩绳,而弃规矩,搥工倕之指,而天下始人有其巧矣。……削曾、史之行,钳杨、墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。……彼曾、史、杨、墨、师旷、工倕、离朱者,皆外立其德,而以燹乱天下者也,法之无所用也。”这种全面、激烈地否弃人类文明、礼乐艺术、社会规范的思想,实具有很大的盲目性,然乃是老、庄崇尚“自然无为”社会思想的极端表达而已。

在庄子后学中,有另外一些人提出了君逸臣劳的政治统治术。《在宥》篇云:“何谓道?有天道,有人道。无为而尊者,天道;有为而累者,人道也。主者,天道也;臣者,人道也。”此种观点,实乃近稷下黄老道家之言。更有甚者,“先明天而次道德”,再兼及仁义,论及“分守”、“形名”、赏罚,表现出了兼容儒法形名的综合倾向。如《天道》篇云:“夫天地至神,而有尊卑先后之序,而况人道乎?宗庙尚亲,朝廷尚尊,乡党尚齿,行事尚贤,大道之序也。语道而非其序者,非道也。语道而非其道,安取道?故古之明大道者,先明天而道德次之,道德已明而仁义次之,仁义已明而分守次之,分守已明而形名次之,……是非已明而赏罚次之。”这些思想均表明庄子学派的思想是从人生论、无为论向社会论、有为说过渡、发展的。

庄子思想除直接影响了其弟子之外,对其后的其他各家亦有影

响。^①在先秦典籍中,首先提到庄子的是《荀子·解蔽》。荀子认为“庄子蔽于天而不知人”。从这句话看,他是深入研究了庄子学术思想的。其“天人之分”思想就可以从《庄子·大宗师》篇找到源头。其对“道”的认识亦曾受惠于庄子。如荀子说:“夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。”(《荀子·解蔽》)“大道者,所以变化遂成万物也。”(《荀子·哀公》)

西汉一代,为《庄子》作注者甚少。刘安曾作《庄子略要》、《庄子后解》,今已残。但受《庄子》一书影响者不少。《韩诗外传》多处糅合《庄子》书中寓言,发为议论。仅以第十卷第二十一章为例,可见《庄子》书在西汉初年之影响。“楚庄王将兴师伐晋”,“孙叔敖进谏曰:‘臣园中有榆,其上有蝉。蝉方奋翼悲鸣,欲饮清露,不知螳螂之在后,曲其颈,欲攫而食之也。螳螂方欲食蝉,而不知黄雀在后,举其颈,欲啄而食之。黄雀方欲食螳螂,不知童子挟弹丸在榆下,迎而欲弹之。童子方欲弹黄雀,不知前有深坑,后有掘株也。此皆贪前之利,而不顾后害者也。非独昆虫众庶若此也,人主亦然。君今知贪彼之士,而乐其士卒。’”此乃是《庄子·山木》一文中寓言之变更。后汉经学大师郑玄在为群经作注时,时或引《庄子》书之事。如对《毛诗·大雅·卷阿》“凤凰鸣矣”等四句作笺时说:“凤凰之性,非梧桐不栖,非竹实不食。”此故事乃出于《庄子·秋水》。

魏晋南北朝时,社会动荡,阶级矛盾及统治者内部矛盾均很激烈,一些士人、朝中大夫借注庄、释庄获得一种人生解脱。佛教的传入,一些高僧亦援庄以释佛。佛教大师僧肇、道安辈皆精通庄子。其时注庄释庄者有二十六家之多,各种著作有四十二种^②。其代表人物

① 被后世儒家奉为经典的《易传》亦受老、庄思想影响。采陈鼓应说。见《〈易传〉与楚学与齐学》一文,《道家文化研究》第一辑。

② 参见严灵峰:《周秦汉魏诸子知见书目》第二册,北京中华书局1993年版。

及代表著作有：嵇康《庄子注》，阮籍《达庄论》，向秀《庄子注》、《庄子音》，司马彪《庄子注》、《庄子解说》、《庄子音》，数学家祖冲之的《庄子义释》，梁简文帝的《庄子讲疏》等等。尤以郭象注《庄子》三十三篇最为著名，流传至今，其他各家或散佚，或残缺。然亦可见《庄子》书之影响。

玄学之兴起，得意忘言，放浪形骸之魏晋风度与人生境界之追求，实乃庄子思想不同侧面之发展。然玄学中“越名教而任自然”的人生观，虽出于老、庄的自然无为论和非薄礼教的思想，但其纵欲放纵情怀又与庄子思想不同。其藐视权贵，不与当权者合作，以隐退而全身的避世思想，则与庄子思想相似。

隋唐时期，注庄释庄者益多。其中有名相魏徵，有学兼儒佛道的成玄英。加上一些无名氏、道教徒的注庄释庄著作，节录庄子语句的著作，共有四十多种，亦见庄学之盛。成玄英《庄子疏》，开援佛入庄之先河，实乃郭象之后注庄的又一大变化。如《齐物论》“有未始有始也者”至“有有也者”片断之下，成玄英疏云：“夫万象森罗，悉皆虚幻，故标此有明即以有体空，此句遣有也。”把“有有也者”句解释成“以有体空以遣有”，实牵强援佛入庄，非庄子原意，然亦见庄子思想在后人思想中之变化，可窥道、佛合流之端倪。除直接注庄著作之外，唐代末年，还有受庄子思想影响之道家著作，《无能子》一书即是。

有宋一代，注庄释庄者愈多，且在更加广泛的思想领域，援引或批评庄子思想。理学先驱周敦颐、张载二人关于宇宙变化的观点，便是从庄子思想中化出。周氏“无极而太极”，便是《庄子·大宗师》对“道”的处所描述的借用。张载的“太虚无形而有气”命题，便是庄子及其后学“气化生死观”、“通天下一气耳”思想之发展。至于宋代理学家对庄子某些思想、典故之运用，更为常事。如邵雍诗有“因思濠上乐，旷达是庄周”（《伊川击壤集·川上观鱼》）。朱熹诗“却笑蕊珠何处所，两忘蝴蝶与庄周”（《朱文公文集·为许进之书胎仙室或疑欠舞字而

作》)。而朱熹在批评佛教“虚寂”理论时,则引庄子“以天地为大炉,以造化为大冶”(《大宗师》)、“四时迭起,万物循生”(《天运》)的生化不息观点,表明理学家是在借用庄子的思想及道家的理论思维来批评佛教的虚寂理论。甚至理学内部对功利主义的批评亦援引庄子思想。如朱熹对“浙中学派”批评时,引《庄子》语道:“庄子云,‘有机械者必有机事,有机事必有机心,则纯白不备,纯白不备,道之所不载也。’今浙中于此二书(指《左传》、《东莱大事记》——引者)极其推尊,是理会不得。”(《朱子语类》卷一二二)湛若水亦云:“庄周曰,‘其嗜欲深者其天机浅。’夫欲去一分则理存一分,欲去十分则理存十分,而心之本体正矣。”(《格物通》卷一九)

终宋、元、明三代,注庄、释庄、整理庄子研究的各类著作多达二百余种,注家达一百八十余人。其中有政治家,如王安石,有一般官员,有普通读书人,有僧人,如天启年间的释德清。庄子对明代思想的影响,非专题研究不可窥其全貌。明代中、后期的自然主义美学思潮代表,自然主义的人性论思想代表,如汤显祖,李贽等人,皆深受庄子思想之影响。

自清以降,注庄释庄者,代有名家。然最能使庄子学说获得现代生命的,要从晚清一些大思想家援庄以融通古今中西开始。“戊戌维新”之后,改良派、革命派,时引庄子之言,或以之证悟现代之道理,或以之纠正世论之偏颇。康有为云:“因显微镜之万数千倍者,视虱如轮,见蚊如象,而悟大小齐同之理;因电机光线一秒数十万里,而悟久速齐同之理。”(《自编年谱》)严复亦云:“一气之行,物自为变,此近世学者所谓天演,西人亦以庄子为古之天演家。”(《庄子评点》)民国之际,有章太炎借庄子《齐物论》思想,畅论中西古今文化各自之价值,儒林、白衣、大匠、袄师见解之所是,实庄子思想在现代的光大。如章太炎云:“凡古近政俗之消息,社会都野之情状,华梵圣哲之义谛,东西学人之所说,拘者执著而鲜通,短者执中而居间,卒之鲁莽灭裂,而

调和之效终未可睹。譬彼侏儒解遘于两大之间，无术甚矣！余则操齐物以解纷，明天倪以为量，割制大理，莫不孙顺。”（《葑汉微言》）在这里章太炎明确地借用庄子《齐物论》之思想，通“都野之情状”、“华梵之义谛”、“东西之学说”。他又说：“凡诸儒林、白衣、大匠、袄师所论，纵非全是，必不全非。边见但得中见一部，不能悉与中见反也；倒见但以误倒为正，不能竟与正见离也。”（《齐物论释》）这是章太炎融佛、道而得出的“部分真理”思想，是庄子《齐物论》思想的现代诠释。

迨及现代，庄子的道论思想，在新儒家大师熊十力的哲学体系中亦有所体现。如熊氏对“本体”之界定就与庄子对“道”的界定相似。熊十力把本体说成是“至明无滞，至大无外，无物与匹”，是“绝对”、“元”、“全”，且是“无能而无所不能”，“遍及一切时及一切处”，“恒自充周圆满，都无亏欠”（《新唯识论》）。由此亦可以看出庄子思想之生命力。

近十几年来，庄学又蔚为大观，注庄研庄之著作多至几十种，文章难计其数。其中以陈鼓应《庄子今注今译》、《庄子哲学》最为著名。庄子《齐物论》思想包涵的宽容意识亦为时人所阐发。

至于海外研究庄子思想的著作文章，当以东洋日本国为最多，其研究时间亦最早。日人岩维肖《庄子口义抄》，作于1530年，实为开日本“庄学”先河之著作。降及现代（止于1948年），日本国“庄学”著作已达134种，远远超出东洋及西洋各国。韩国最早一本“庄学”著作为崔岄所著《句解南华真经》，著作年代为1567年。英国最早一本“庄学”著作为Herbert A. Giles所著，书名为：*Chuag Tzu, Mystie Moralist and Reformer*（《神秘主义道德学家和改革者庄子》），著作年代为1889年。法、德两国分别于1913年、1918年开始有研究庄子的著作问世。详细书目见严灵峰《周秦汉魏诸子知见书目》第二册与第六册。而庄子对东洋、西洋各国思想界之实际影响，乃为中外文化比较研究之一大课题，非本志所能述及。

第五节 《黄老帛书》

《黄老帛书》，即是指1973年长沙马王堆三号汉墓出土的，与《老子》乙本合卷的前四篇帛书——《经法》、《十六经》^①、《称》、《道原》的合称。这四卷古书因无统一的名称，暂时合称为《黄老帛书》^②。据今人考证、研究，它们正是秦汉之时广为流行的《黄帝书》的重要部分，是战国中前期黄老道家思想的重要资料^③。其作者大抵是十分熟悉吴越齐楚文化的无名氏。^④

从四卷古书的内容看，这是一部综合道、法、刑（形）名、兵、墨等各家思想的著作。其基本精神是：以道论为核心，论政治、军事策略，其中包含有丰富的辩证法思想。其与《老子》书讲辩证法思想不同之处在于：四卷古书特别重视对矛盾的特殊性、矛盾的转化条件与时机的把握，既不一味地崇阳黜阴，亦不是片面地贵柔抑强，崇阴黜阳，而是追求“应化之道，平衡而止”（《道法》），恰如其分的境界。

① 据高正先生考证，《十六经》应是《十四经》，依现存文章结构看，应是。后文从之。参见《道家文化研究》第三辑《帛书“十四经”正名》一文，上海古籍出版社1993年版。

② 关于《黄老帛书》的名称，唐兰、陈鼓应、余明光等认为应该称之为《黄帝四经》，即《汉书·艺文志》上所载的《黄帝四经》一书。参见余明光：《黄帝四经今注今译》，岳麓书社1993年版，第5—8页。裘锡圭认为《黄老帛书》决非是历史上的《黄帝四经》，因为该书与“去健羨，处冲虚”主旨不合。见《道家文化研究》第三辑，上海古籍出版社1993年版。

③ 余明光：《黄帝四经书名及成书年代考》；王博：《〈黄帝四经〉和〈管子〉四篇》，均见《道家文化研究》第一辑。

④ 王博：《论〈黄帝四经〉产生的地域》；陈鼓应：《先秦道家研究的新方向——从马王堆汉墓帛书〈黄帝四经〉说起》。分别见《道家文化研究》第三辑、第六辑。

一、道 论

《黄老帛书》的道论思想,基本上与《老子》所述之“道”思想相同。其《道原》篇全面描述了道的性质、功能、与人物的关系,并在其他篇章中又补充论述了道的一些特性。《道原》篇分别从时间、空间的广延性及其与人物之关系等多重角度,详细描述了“道”的特征:

“恒先之初,迺(通——引者注)同太虚。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。天弗能复(覆),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)。鸟得而蜚(飞),鱼得而流(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)。”(案:引文以余明光《黄帝四经今注今译》为底本)

《道原》篇说,“道”称号为“一”,“道”的真正存在状态是“虚无”,其本身的恒常状态是“无为”,其表现形式是“冲和”：“一者其号也,虚其舍也,无为其素也,和其用也。”人类无法用名言概念、感觉器官或物质工具去直接把握“道”,“道”是最高的,没有对待之物的存在:“是故上道高而不可察,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。”事物的变化都不能影响到它的形态改变:“天地阴阳,〔四〕时日月,星辰云气,规(蛟)行饶(蛟)重(动)。戴根之徒,皆取生,道弗为益少;皆反焉,道弗为益多。坚强而不撻,柔弱而不可化。精微之所不能至,稽极之所不能过。”只有那些能体察无形无声状态的存在之圣人,方能“知虚之实”,然后“通天地之精,通同而无间,周袭而不盈。”

除《道原》篇外,在《经法·名理》,在第三卷《称》中,亦有对

“道”的类似描述。如《名理》篇云：“有物始□，建于地而洫（溢）于天，莫见其刑（形），大盈冬（终）天地之间，而莫知其名。”《称》篇云：“道无始而有应，其未来也，无之；其已来，如之。”而且，《黄老帛书》明确地把“道”看作是人类精神（神明）的最后根源，而精神又是人的认知的根本依托。“道者，神明之原也。”“神明者，见知之稽也。”（《名理》）

《黄老帛书》把“道”神秘化，其目的是要推重“知虚”“体道”的圣人的历史作用。《经法·道法》篇云：“故同出冥冥，或以死，或以生，或以败，或以成。祸福同道，莫知其所从生。见知之道，唯虚无有。”意谓：万物皆出于道，为什么有的人早夭，有的人得以长寿，有的人成功了，有的人就失败了，有的人遭祸殃，而有的人享福寿。其原因就在于不能从虚无之中看到道的作用、规律。因此，该书的作者认为：只有圣王才能像道一样，对万物有作用但又不直接干涉，按照万物自己所处的位置，所具有的功能去安排万物，发挥其各自的作用，授予与其实际位置、功能相适应的名称，既不特意地为了人为的太平目标而努力地施展自己个人的主观意志，也不因为现实的混乱而懈怠个人执虚一之道治理天下的意志。圣王包含万物而不被任何一件具体的事务所羁绊。“抱道执度，天下可一也。”（《道原》）

与老子“道论”思想不同之处在于：《黄老帛书》的作者在论“道”与圣王的关系时，引入了“分”和“名”的概念，从而就十分巧妙地把老子的“无为”思想转化为“有为”的思想，同时又没有完全背离老子的原意。因为老子讲天道无为，讲人道时亦讲“法自然”，《黄老帛书》也是在“法自然”的前提下讲“分”与“名”的：“分之以其分，而万民不争；授之以其名，而万物自定。”（《道原》）引入“分”与“名”的概念，其人道论中“法治”思想就有了理论基础，其“抱道执度”，“以法绳得失”的政治论既源于老子，又开启了稷下黄老道家“形名法术”的政治论。

二、政治思想

《黄老帛书》的政治思想集中地表现在“以法绳得失”和“抱道执度”这两个方面，合而言之，即注重社会管理过程中的客观规律、规则，以标准化的规范管理社会而不凭依君主个人的私智，这是其政治思想的核心。在此前提之下，也讲究一些具体的管理策略。

其法治论包括两个方面内容，其一是法治理论，主要论述“法”的合理性及其有效性问题；其二是论执法实践中的技巧问题。其法治的核心精神是：君主在政治实践中如何做到“以法绳得失”。从政治的理论角度看，“法”有两方面因素保证其合理性和实践上的有效性：一是“法”乃“道”产生的，即“道生法”（《经法·道法》）；二是自然—社会皆有“恒常”、“恒度”，即有自身的秩序性、规律性。“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有立（位）。畜臣有恒道，使民有恒度。”（同上）从政治实践的角度看，法治的首要问题是，“执道而立法者”自身要依照法的原则办事，“自引以绳”，如《道法》篇所说：“执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。夫能自行以绳然后见知天下而不感（应为“惑”字——引者注）矣。”其次要知“道”，要以“道”为前导，不凭一时侥幸而治国。如《十四经·前道》篇云：“圣〔人〕举事也，闾（于）天地，顺于民，羊（祥）于鬼神，使民同利，万夫赖之，所胃（谓）义也。……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。”《经法·君正》篇亦云：“王天〔下〕者之道，有天焉，有人焉，又（有）地焉。参（三）者参而用之，□□而有天下矣。”第三要除去主观臆想，做到无私、公正，按照万物自身的特性和事物本身变化的规律去处理事情。“天下有事，无不自为刑（形）名声号矣。”（《道法》）“凡事无大小，物自为舍。逆顺、死生，物自为名。名刑（形）已定，物自为正。故唯执〔道〕者能上明于天之反，而中达君臣之半。富密察于万物之所终始，而弗为主。”（同上）

只有排除了执政者自身的主观性,按照社会固有的变化法则来处理事情,才能使万事万物各得其所,社会也才能归于安定。正所谓:“天下有事,必有巧验。事如直木,多如仓粟。斗、石已具,尺、寸已陈,则无所逃其神。”(《道法》)

在具体的政治、军事策略及君王的个人素质方面,《黄老帛书》皆有很多详细的论述。概言之,对内要施民以德,然后发号令,施刑政。要“知地宜,须时而树,节民力以使”(《君正》)。要有“父之行”,“母之德”,参天地人三德而“审于行文武之道”。在行政管理方面要明分定位,赏罚公道而不遗“轻细”,不避权贵。如《大(六)分》云:“凡观国,有大(六)顺;主不失其立(位)则国〔有本〕。〔臣〕失其处则下无根,国忧而存。主惠臣忠者,其国安。主主臣臣,上下不趋者,其国强。主执度,臣循理者,其国朝(霸)昌。……主上者执六分以生杀,以赏〔罚〕,以必伐。天下大(太)平,正以明德,参之于天地,而兼复(覆)载而无私也,故王天下。”“文德厩(究)于轻细,〔武〕刃于□□,王之本也。”(《四度》)总之要君臣、贤愚当位,动静、诛伐当时。除此之外,做国君的还要掌握六柄,即观、论、僮(动)、转、变、化:“观则知死生之国,论则知存亡兴坏之所在,动则能破强兴弱,搏(转)则不失讳(黷)非之□,变则伐死养生,化则能明德徐(除)害。六枋(柄)备则王矣。”(《经法·论》)

对外,兼并他人之国。千万不能“脩其国郭,处其郎(廊)庙,听其钟鼓,利其盍(资)财,妻其子女”。这样做只能加速自己的灭亡。正确的做法应该是:“隋(堕)其城郭,焚(焚)其钟鼓,布其盍(资)财,散其子女,列(裂)其地土,以封贤者。”(《国次》)这样做就叫做“功成身退”,然后就不会遭殃。这与兵家的主张是一致的。

针对国君个人而言,除了知“道”审时,抱法守度之外,还要做到“驱骋驰猎而不禽芒(荒),饮食喜乐而不涵(康),玩好爰(嬖)好而不感心”,能从具体地感官享乐中摆脱出来。还要做到“轻县国而重士”,

“贱财而贵有知(智)”,“贱身而贵有道”,“兼覆载天下而曲成万物”(《六分》)。

《黄老帛书》还论述了为国者的种种大忌,从反面警示人主要执道抱法,参天地人三德而施政用刑。如果是“君臣易位”,“贤愚并立”,“动静失时”,“生杀不当”(《四度》),“内壅外塞”(《大(六)分》),则必然国亡而身殃。

三、辩证法思想

《黄老帛书》的辩证法思想集中地体现在三个方面,第一是以阴阳为构架,建立了以阴阳论万物的辩证矛盾体系;第二是突出了事物变化的规律性,肯定了人对规律的掌握与运用。第三是注重对矛盾转化条件、时机的把握,肯定人的积极主动态度在矛盾转化过程中的作用。

在第三卷《称》中说道:“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)阴(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,制于人者阴。客阳主人阴。师阳役阴。言阳黑(默)阴。予阳受阴。”把事物差异性、矛盾性、相对性全部纳入“阴阳”框架,并认为“阴阳”是事物变化的根本原因:“阴阳备物,化变乃生。”(《十四经·果童》)矛盾双方是相辅相存:“静作相养,德疢(虐)相成。两若有名,相与则成。”(同上)。在社会政治领域,更应是德刑并举,文武并用。“天德皇皇,非刑不行,繆(穆)繆(穆)天刑,非德必顷(倾)。刑德相养,顺若(乃)成。”(《十四经·姓争》)“参于天地,阖(合)于民心,文武并立,命之曰上(尚)同。”(《经法·四度》)

《黄老帛书》建立在阴阳结构框架下的矛盾变化观,承认事物变化是有规律的。在自然界,这种规律就是:“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。”(《经法·论》)此即事物运动的周期性、规则性以及事物在空间存在上所表现出的对称性与边界性。人类社会亦与自然界相似:“天地有恒常,万民有恒事,贵贱有恒立(位),畜臣有恒道,使民有恒度。……万民之恒事,男农、女工。贵贱之恒立(位),贤不宵(肖)不相放(妨)。畜臣有恒道,任能毋过其所长。使民之恒度,去私而立公。”(《经法·道法》)而作为自然—人类社会的共通变化规律是:“当者有□(疑为“道”字——引者注),极而反,盛而衰,天地之道也,人之李(理)也。”(《经法·四度》)在规律面前,人不是无所作为的,而是可以通过主观努力,掌握并运用这些规律,使之为人服务。如《十四经·前道》云:“古之贤者,道是之行。知此道,地且天,鬼且人。以居军□,以居国其国昌。古之贤者,道是之行。”

《黄老帛书》辩证法的精髓,在于注重对矛盾转化时机、条件的把握,肯定在适当时机积极有为的作用,看到了“守雌节”,即谦虚谨慎、坚韧的主观态度对于事业成功的意义。在《黄老帛书》的作者看来,矛盾的斗争性是普遍存在的,也是不可回避的:“夫天地之道,寒湿(热)燥湿,不能并立。刚柔阴阳,固不两行。”(《十四经·姓争》)但人在矛盾的斗争性面前要采取积极有为的态度,抓住机遇,避免失误,从而促使矛盾向着有利于人的方面转化。从天人矛盾关系来看,“人强胜天,慎辟(避)勿当。天反胜人,因与俱行,先屈后信(伸)。必尽天极,而毋擅天功。”(《经法·国次》)意谓,在人与自然的矛盾面前,人只有充分地利用自然的规律,避免认识上的失误,才能使自然为人服务。如果单纯地依赖自然,自然就会控制人类,人类也就沦为自然的奴隶。在社会处于激烈的矛盾斗争时刻,该积极进取的时候,就应该挺身而出,毫不犹豫地与之作斗争:“今天下之大争,时至矣,后能慎勿

争乎？”（《十四经·五正（政）》）若处在斗争要付出沉重的代价，不争又不能成功的尴尬、困难之时，仍然要积极去斗争，如《十四经·五正》所云：“作争者凶，不争亦毋以成功。”而如果这时不去积极斗争，那就会像人体怒气郁积，浸廩变为臃疽一样，结果更坏。《五正》篇借黄帝与闾冉的对话口气说道：“黄帝曰：‘勿争若何？’对曰：‘怒者血气也，争者外脂肪也。怒若不发，浸廩是为臃疽。后能去四者，枯骨何能争矣。’”意谓在该争之时不争，就会使血气淤积，皮肤生疽，人若无此四者，仅剩一堆枯骨，又怎么再去与人争斗呢？从最理想的状态看是“太上无刑”，但人类社会的实际状况则是：“天地已成，黔首乃生。胜（姓）生已定，敌者早（？）生争，不谏不定。”（《姓争》）也即是说，当矛盾已发展到对抗性的程度，必须要通过斗争的方式去解决矛盾，在新的境界达到统一。

《黄老帛书》的辩证法思想还表现在具体问题具体对待的灵活性方面，反对教条主义，如《十四经·三禁》篇云：“人道刚柔，刚不足以，柔不足寺（恃）。刚强而虎质者丘，康沈而流面（洒）者亡。”关键的问题在于事物当时所处的条件，该刚时就必须强硬，该柔时就必须虚静以待变。文武之道，刚柔之术，皆因天时地利人和：“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，冒（谓）之武。”（《经法·君正》）在适当的条件下，先亦不凶，后亦不凶，那就是：“恒备雌节”；若是处处盛气凌人，恒备雄节，则无论先、后，皆是凶兆。通常的状况是：“凡彼祸难也，先者恒凶，后者恒吉。”（《十四经·雌雄节》）但是在“恒备雌节”与“恒备雄节”的两种不同条件下，则情况就大不一样。“先亦不凶，后亦不凶，是恒备雌节存也。先亦不吉，后亦不吉，是恒备雄节存也。”（同上）因此，《黄老帛书》的作者说道：“辩（辨）雌雄之节，乃分祸福之乡（向）。”（同上）由于《黄老帛书》的作者十分重视矛盾转化的条件和时机，特别是从用兵的过程中总结出了一套经验和军事辩证法，郑重地告诫人们要抓

住机遇，否则将反受其殃：“因天时，与之皆断，当断不断，反受其乱。”（《兵容》）

四、《黄老帛书》思想的流行

《黄老帛书》上承老子，下启稷下黄老道家，对战国中、晚期道家、儒家、法家等各派均产生了不同程度的影响。战国中期稷下黄老道家如慎子、尹文子，以及《管子》中无名氏道家，皆受到《黄老帛书》思想的影响。庄子后学中亦有受该书影响之徒。从现代发掘的马王堆帛书《伊尹·九主》、《二三子问》、《系辞》、《易之义》、《要》以及现存的古籍如《管子》中《心术》上下篇、《内业》、《白心》、《水地》、《枢言》，《尹文子》、《慎子》，《庄子》中《天地》、《天道》、《天运》，《文子》，《鶡冠子》等篇章著作来看，皆有《黄老帛书》思想的痕迹，其中有些语句十分类似，且较《黄老帛书》语意更为完足，看出是受《黄老帛书》影响而非相反。二千多年来一直被认为儒家经典作品的《易传》，实际上是儒道思想合流的产物，可能也受到《黄老帛书》的影响。^①

西汉初年，黄老之学如日中天，上至天子、太后，下至朝中重臣，无不修黄老之术，习黄老之言。而此时的黄老之学主要内容是《黄老帛书》及该书影响下的稷下黄老道家一派的思想。^② 司马迁说“文帝本好黄老刑名之言”，“景帝不任儒者”，“窦太后又好黄老术”。（《史记·儒林列传序》）故西汉初年，儒者不被重用。武帝继位之后，曾一

① 参见胡家聪，《〈易传·系辞〉思想与道家黄老之学相通》一文，陈鼓应：《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》一文，分别见《道家文化研究》第1辑、第3辑。胡文认为，《黄老帛书》对《系辞》有六个大的方面影响：①弥论天地之道；②天地生万物的“道、德”论；③“道”的“精气”说及“神明”论；④天、地、人“三才”说及“易简”说；⑤把握“原始反终”的自然规律；⑥阴阳、刚柔“相推”的变化观。另外还有其它一些细节方面的影响。

② 采余明光说。见《黄帝四经今注今译》一书。

度想进儒学而黜黄老,却遭到其祖母窦太后的严厉反击,迫使武帝免去丞相窦婴、太尉田蚡之职,并将二人投入监狱。后,二人自杀。时在武帝建元二年(前139年)。

集西汉初年黄老之学之大成的经典著作,是淮南王刘安招集宾客编著的《淮南子》一书。该书集西汉初年几十载的黄老思想精华,系统地发挥了道家治国治身思想,深受《黄老帛书》思想的影响(详细内容见第七节“其他道家”有关段落)。至于武帝时大儒董仲舒思想,亦深受《黄老帛书》的影响。

东汉之后,《黄老帛书》因其注重政治统治术而不合礼俗社会需要,逐渐被儒家的礼教治国思想所取代。帝王亦不愿按照其中的“道法”、“因循”思想去治国。盖其思想太约束帝王的个人私意而被弃置。黄老思想渐渐让位于老、庄的修生养性思想。虽时有“黄老”并称,如史载汉桓帝曾于宫中“立黄老浮图之祠”(《后汉书·襄楷传》),实乃祠老子一人而已^①。至于民间张角的“太平道”(又称“黄老道”),与《黄老帛书》的思想精神愈加遥远。魏晋南北朝时,《黄老帛书》治国用兵思想遂基本上被老庄修身养性、避世全身的思想所取代,该书在中国思想史、学术史的影响遂告中断。1973年马王堆汉墓出土的《黄老帛书》,又续继历史之余弦,成为国内学术界之热点,亦为海外汉学界之热门话题。

第六节 《管子》与稷下道家

《管子》一书,依托春秋时齐国大政治家管仲之名而作,非成于一人一时之书。但《管子》一书,亦与管仲有关。今本《管子》中《权修》、

^① 参见任继愈主编:《中国哲学发展史》(秦汉卷)。

《牧民》两篇，皆有管仲为政思想之片断。^①

刘向所定《管子》一书，有八十六篇。《汉书·艺文志》亦载“八十六篇”，并将管子隶属道家。现存《管子》目录有八十六篇，实际上只有七十六篇，有十篇只存目录而无内容。刘向之前，曾有十八篇之《管子》，隶属法家^②。现存《管子》七十六篇，其中有《心术》上下、《白心》、《内业》四篇，最与道家思想有关^③。而《形势》、《宙合》、《枢言》、《任法》、《势地》、《正地》、《形势解》诸篇，时有道家之言。总之，《管子》一书当属齐国稷下道家之著作，具体作者为谁，今实难以一一考证。其具体内容大抵借道家之道论以言政治方针与策略。其书中所谓“心论”，实乃讲如何守道持德，任法因民，知天时、地利、民情而去君主私心、臣民私心，使天下大治，民富国强。时有儒家仁义礼治思想掺于其中；又涵有“物极必反”的辩证法思想在其中，如《白心》篇云：“日极则仄，月满则亏，极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。”看到了事物运动达到一定极限时朝相反方向运动的特征。因而《白心》篇作者主张“守中”和“功成身退”，故又说：“持而满之，乃其殆也。名满于天下不若其已也。名进而身退，天之道也。满盛之国，不可以仕任；满盛之家，不可以嫁子（女——引者注）；骄倨傲暴之人，不可与交。”此实乃老子“反者道之动”思想之申述。《管子》一书，实为道、法、形名、儒四者兼综，而以道、法为主的杂家著作。

① 《韩非子·难三》篇云：“管子曰：‘见其可，说之有证；见其不可，恶之有形。赏罚信于所见，虽所不见，其敢为之乎？’”又见今本《管子·权修》。又：“管子曰：言于室，满于室；言于堂，满于堂，是谓天下王。”又见今本《管子·牧民》。《韩非子》所言，与今本《管子》稍有不同。今本《管子·权修》“信于”、“虽所”下皆有“其”字。

② 《史记·管晏列传》张守节《正义》引《七略》云：“《管子》十八篇，在法家。”

③ 郭沫若在《青铜时代》一书中，认为这四篇为宋钘、尹文的著作，刘节亦持类似观点。但证据很不充分，且该四篇与宋钘、尹文的思想不甚吻合。裘锡圭认为是慎到、田骈学派的作品。朱伯崑亦认为是慎到的作品。但仍未成为学术界定论。（分别见裘锡圭：《〈老子〉甲乙本卷前后佚书道家》一文，朱伯崑：《〈管子〉四篇考》一文，裘文见《中国哲学》第二辑，朱文见《中国哲学史论文集》第一辑。）

一、道 论

《管子》书中的道论思想，既继承了老子的道论观点，又明确地引入“精气”说，提出“道”即“精气”的主张，使道家的道论思想与“气论”思想结合起来了。是书又反复地说“道”“卒乎乃在于心”，“心静气理，道乃可止”。使外在之“道”与人类的关系更加明晰、密切。^①初步把外在之“道”引入人的精神之中。

《内业》篇云：“夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心；冥冥乎不见其形，淫淫乎与我俱生。不见其形，不闻其声，而序其成，谓之道。”又说：“凡道无根无茎，无叶无荣，万物以生，万物以成，命之曰道。”《白心》篇云：“道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。”《宙合》篇云：“道也者，通乎无上，详乎无穷，运乎诸生。”总而言之，“道”是广大无边，不可用名言概念去把握，不能直接通过感觉器官去认识，运动不止，而又生成万物的一种抽象存在。这种抽象的存在，“一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足。”（《白心》）它不停留于任何地方，只在人的平静无扰的心灵之中。“凡道无所，善心安爰。心静气理，道乃可止。彼道不远，民得以产；彼道不离，民因以知。是故卒乎其如可与索，渺渺乎其如穷无所。彼道之情，恶音与声，修心静（音）〔意〕，道乃可得。”（《内业》）这一“口之所不能言”，“目之所不能视”，“耳之所不能听”的“无形之道”（《内业》），与人类事务的关系极为密切。“人之所失以死，所得以生也；事之所失以败，所得以成也。”（《内业》）“有闻道而好为家者，一家

^① 《老子》只讲到了“致虚静，守静笃。”（第十六章）“故从事于道者，道者同于道。”（第二十三章）“人法地，地法天，天法道，道法自然。”（第二十五章）“道”始终外在于人而存在。

之人也。有闻道而好为乡者，一乡之人也。有闻道而好为国者，一国之人也。有闻道而好为天下者，天下之人也。有闻道而定万物者，天地之配也。”（《形势》第二）即是讲，“道”的作用可大可小，但只要是按照“道”的要求去治家理乡，治国理天下，乃至定万物，配天地，都可以获得成就。“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。其道既得，莫知其为之；其功既成，莫知其（释）〔泽〕之。藏之无形，天之道也。”（同上书）总之，人类事务须臾不可离“道”，遵循“天道”，则万事自然成功，背离“天道”，虽能侥幸一时，但会很快丧失成果。

《管子》一书论道，又把“道”与“精（气）”结合起来，认为“精（气）”即是“道”。其论精（气）云：“精也者，气之精者也。”又云：“凡物之精，比则为生。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。”（《内业》）又说“敬除其舍，精将自来。”（同上）“精存自生，其外安荣，内藏以为泉源，浩然和平，以为气渊。”（同上）以上对“精（气）”的描述，其基本涵义殆与“道”的意思相同。^①

《管子》一书又把“道”分成天道与地道，说“天之道虚，地之道静”（《心术》上），主张人应当法天地之道而虚静其心，以求得对万物的正确认识，提出“因道”的认识论。如《心术》上云：“天之道虚，地之道静。虚则不屈，静则不变，不变则无过，故曰：不忒。洁其宫，开其门。宫者，谓心也，心也者，智之舍也，故曰宫。……门者，谓耳目也。耳目者，所以闻见也。”意谓要扫除人意识中的成见，充分地积累耳目等感性之

^① 《管子》书把“精（气）”与“道”联系起来，其实亦出于老子。老子云：“道之为物，……窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。”（《老子》第二十一章）

知,然后因物之形名而获得关于物的正确认识。这与老子“塞其兑,闭其门”(《老子》第五十二章)的认识论思想大不相同。老子重视内省、体验,《管子》书作者重视经验和感性之知。“因道”的认识论思想是基于朴素的物质论基础之上的。他们认为:“物固有形,形固有名。”而名与实之间必须相符,人认识对象之物,必须因物之形而不加个人主观内容。“‘无为之事’,因也。因也者,无益无损也。以其形因为之名,此因之术也。名者,圣人之所以纪万物也。”(《心术》上)又说:“因也者,舍己而以物为法者也。”这与老子“法天法地法自然”^①的认识论又是一致的,主张排除“成心”,勿要自用,使认识的结果与对象物的具体内容相一致,强调对客观事实和运动规律的遵循:“感而后应,非所设也;缘理而动,非所取也。‘过在自用,罪在变化’,自用则不虚,不虚则忤于物矣;变化则为生,为生则乱矣。故道贵因。”《管子》一书的认识论思想,显然是以老子思想为基础,同时又发展了老子思想。其中虚心、无为、因物的思想带有更明显地遵循客观规律的涵义。其不足之处仍没有跳出老子的“道法自然”的被动性,还没有看到人是不可能完全排除旧知来接受新知的认识特征,也还没有看到旧知在接受新知过程中的积极作用。如《心术》上云:“‘君子之处也若无知’,言至虚也。‘其应物也若偶之’,言时适也,若影之象形,响之应声也。故物至则应,过则舍矣。舍矣者,言复所于虚也。”此与《庄子·应帝王》篇所讲的“圣人用心若镜”的思想是一致的。

二、政治思想

《管子》一书的政治思想,主要是以道家道论思想为理论基础,强调国君、人主要有德,公正无私,因民之心,因物之性,因天时地利。

^① 《老子》第二十五章:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”

《任法》篇云：“圣君任法而不任智，任数而不任说，任公而不任私，任大道而不任小物，然后身佚而天下治。”

《管子》书是这样界定“德”及“德”与“道”的关系的：“德者，道之舍。物得以生生，知得以职道之精。故德者得也。得也者，其谓所以然也已。无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间，故言之者不别也。”（《心术》上）这就把道与德统一起来了。“道”是无所不在的存在，德是道之具体的体现。道德无间，实质上是“道物”无间。“道在天地之间也，其大无外，其小无内，故曰不远而难极也。虚之与人也无间，唯圣人得虚道，故曰并处而难得。”（《心术》上）

虽然道不远人，但统治者如何“有德”呢？《心术》下云：“正形饰德，万物毕得。”要做到：“无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。”感官不为外界声色之欲所乱，心意不为感官接触所扰，这便具备了“内德”。具备了“内德”，则“意气定”，这样就能够行正道，万民臣服。最高明的统治者——圣人，如天地一样公正无私：“是故圣人若天然，天无私覆也；若地然，地无私载也。”（《心术》下）之所以要“无私”，是因为“私者，乱天下者也”（同上）。

《管子》书中的“无私”，大抵上有如下三层意思，即帝王之道要因民之心，因物之性，因天地之时。何为民心？“爱”、“利”、“益”、“安”之求也。故帝王之道，就要满足民众的需求，这样天下便可太平。“《枢言》曰：爱之、利之、益之、安之，四者道之出。帝王者用之，而天下治矣。”（《枢言》）因物之性，即根据不同的对象要采取不同的方法：“天以时使，地以材使，人以德使，鬼神以祥使，禽兽以力使。”（同上）把握天时、地利、人和，利用自然界万物之力为人服务，利用人类文化原始宗教心理使人们趋于和睦。因天地之时，即遵循自然规律：“天因人，圣人因天。天时不作勿为客，人事不起勿为始，慕和其众，以（修）〔备〕天地之从。……（修）〔循〕阴阳之从，而道天地之常。”（《势第》）书中的作者告诫统治者：“其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。天

之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者其有功，逆天者怀其凶，不可复振也。”（《形势》第二）

总之，“无私”即是要遵循自然与社会规律，动静得时而不要无事生非，扰民劳民。《形势解》篇云：“明主之治天下也，静其民而不扰，佚其民而不劳。不扰则民自循，不劳则民自试。故曰：‘上无事而民自试。’”又云：“明主之动（静）〔作〕得理义，号令顺民心，诛杀当其罪，赏赐得其功，故虽不用牺牲珪璧祷于鬼神，鬼神助之，天地与之，举事而有福。”反之，则“牺牲珪璧不足以享鬼〔神〕。”（同上）此与老子所说“以道莅天下，其鬼不神”（《老子》第六十章），若合符节。

《管子》一书的政治思想，一再强调要“执道安心”。《心术》下云：“执一之君子，执一而不失，能君万物。”“圣人裁物，不为物使。心安是国安也，心治是国治也。治也者，心也；安也者，心也。”如果做到了心正心治，与道为一，则可以使天下安定。仅仅通过行政手段来管理天下，并不符合道的要求。“凡在有司执制者之制，非道也。圣人之道，若存若亡，援而用之，歿世不亡。”（《心术》下）但是在执道的前提下，也可以用《诗》、《乐》、《礼》等典籍与敬、静等方法，而且特别重视法治，表现出了道、儒、法、刑名合流的特征。《内业》云：“凡人之生也，必以平正。所以失者，必以喜怒、忧患。是故止怒莫若《诗》，去忧莫若《乐》，节乐莫若《礼》，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”《心术》下亦云：“凡民之生也，必以平正。所以失者，必以喜乐哀怒。节怒莫若《乐》，节乐莫若《礼》，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。”除了重视《诗》、《礼》、《乐》与敬、静之外，《管子》一书亦重视法。《任法》篇云：“故法者，天下之至道也，圣君（实）〔宝〕用也。”“圣君任法而不任智。”并批评当时统治者有善法而不能守，致使天下乖张。但无论是用《诗》、《礼》、《乐》与敬、静还是用法，《管子》一书的政治思想，是以“执道”为核心，其基本精神是道家的，并将以老子开创的道家学派向治国论的方向大大地推进了一步，与列子、庄子

等重视个人修养的一派分道扬镳。

三、稷下道家

稷下道家，主要指慎到、彭蒙、田骈、接子、环渊等人，稍后一点的还有宋铍、尹文。他们皆是学黄老道德之术之徒，发挥其中的精意以言治乱之事。这些人当时皆有著作。《汉书·艺文志》说，田骈有二十五篇，蜎子（即环渊）^①有十三篇，接子（又作捷子）有二篇，宋子有十八篇，尹文子有一篇。只有彭蒙没有著作。其中田骈二十五篇、环渊十三篇、接子二篇、宋子十八篇皆已散佚。慎子，司马迁说他著有《十二论》，《汉书·艺文志》说《慎子》有四十二篇。《慎子》，现仅存七篇。关于慎到其人其书，详见本书法家章。

《庄子·天下》篇对稷下道家的学术思想有详细的述评。首先，这一派崇“公”而去“私”，随顺万物，不追求智巧。“公而不当（党——引者注），易而无私；然无主，趣物而不两，不顾不虑，不谋于知，于物无择，与之俱往。”其次，他们亦主张“齐物”论，认为万物皆有所可，有所不可，只有大道才是无所遗漏。第三，他们皆重道而“尚法”。但其所谓“道”已不是庄子学派心目中的“道”，亦不是后期法家成熟的“法”，故被时论讥为“尚法而无法”（《荀子·非十二子》），“其所谓道非道”（《庄子·天下》）。

关于慎子的法家思想，详见本书法家章，这里只说说他的道家思想。慎子崇尚老子的“弃知去己”、“去圣去贤”的思想。他“泠汰于物，以为道理”，“谿骸无任而笑下之尚贤，纵脱无行而非天下之大圣。”（《庄子·天下》）不过，慎子的弃知去己，去圣去贤是以“尚法”为前

^① 郭沫若说蜎子即关尹子，非也。郭说见《十批判书》，人民出版社1954年版，第172页。

提,此点与老子又有所不同。

慎子的政治思想大抵是尚法崇公,政本为民,君兼下民;在政治术方面主张君逸臣劳。从政治的目的论角度看,立君的意图在于为天下国家之利,不是为了个别的天子、国君、长官。慎子说:“古者立天子而贵者,非以利一人也。曰天下无一贵,则理无由通,通理以为天下也。故立天子以为天下,非立天下以为天子也;立国君以为国,非立国为君也;立官长以为官,非立官长以为官长也。”(《慎子·威德》)显然,慎子的政治目的论是社会本位思想,是民本思想。在论天子、官长与百姓的养与被养关系时,慎子说:“百姓之于圣人也,养之,非使圣人养己也,则圣人无事。”(同上)

从人性皆自私、自为的角度看,慎子提出了“因民之情”的为政原则。为何要因民之情?从“道”的要求看,“天道因则大”(《因循》)。故政治应该:“因百姓情,遂自然性,则功高而道大。”(同上)而从人性角度看,人皆“自为”,若强行“化民”从我,则逆民情,事无所成。“人莫不自为也,化而使之为我,则莫可得而用。”所以,最高的政治原则是“用人之自为”。慎子说:“人不得其自为也,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,此谓之因。”(同上)意谓:正因为人是自私的,才可以利用这一特点去加以管理,否则还无法去控制他们。

慎子亦十分重视统治者个人的品德,认为君主要兼畜下民,不可以一己之标准要求他人。他说:“民杂处而各有所能者不同,此民之情也。大君者大上也,兼畜下者也。下之所能不同,而皆上之用也,是以大君因民之能为资,尽包而畜之,无能取去焉。是故必执于方以求于人,故所求者无一足也。大君不择其下故足,不择其下则为下易矣,易为下则莫不容,容故多下,多下之谓大上。”(《民杂》)这一宽容兼蓄的为政胸怀,实亦出于老子的“以贱为本”的思想。

从政治策略看,慎子明确地提出了君逸而臣劳的思想。这是因为

君主的智力本身未必是最高的，会因众多事务而疲于奔命，最终会使整个国家政治背离大道。故慎子云：“君臣之道，臣有事而君无事也。君逸乐而臣任劳，臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已，事无不治，治之正道然也。”（《民杂》）

慎子提倡社会分工明确，从而提高办事效率。《威德》篇云：“古者工不兼事，士不兼官，工不兼事则事省，省则易胜；士不兼官则职寡，寡则易守。故士位可世，工事可常。百工之子，不学而能者，非生巧也，言有常事也。”这一通过社会行业分工的专业化，以促使技术的精细化思想，亦是慎子思想精审之处。

宋铎、尹文思想略述：宋铎、尹文，皆是稷下黄老学派的学者之一。宋铎，又作宋轻。孟子称宋铎为先生，而自称为轲（见《孟子·告子下》），可见长于孟子，约生于公元前390—前380年，卒于前330—前320年。《汉书·艺文志》将其书列于小说家类，并说：“孙卿道宋子，其言黄老意。”郭沫若先生认为宋铎为杨朱的直系，其说证据不足。尹文与宋铎生平活动大致相同，约生于公元前360—前340年，卒于前280—前270年。《汉书·艺文志》说尹文先于公孙龙，曾游说过齐宣王。宋铎书十八篇今已佚，尹文书今存，分上下篇。依史料看，宋铎、尹文的学术是黄老近名、墨家者流。关于尹文的名家思想，详见本书名家章。

宋铎、尹文学说的主要精神是：“以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内。”（《庄子·天下》）至于宋铎的学说，《荀子》书多处都曾提到。《荀子·正论》云：“今子宋子严然而好说，聚人徒，立师学，成文典，然而说不免于以至治为至乱也，岂不过甚矣哉！”又说：“宋子有见于少，无见于多。”（《荀子·天论》）“见侮不辱”，“使人之情欲之寡”（《荀子·正论》）。《荀子·非十二子》称，宋铎是“不知壹天下，建国家之权称，上功用，大俭约而慢差等，曾不足以容辨异，县君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众。”与墨翟是一类人物。其学说的缺陷

是“有少而无多，则群众不化。”（《荀子·天论》）意谓，一味地寡欲少情，民众就不会服从王道的教化。故其学说之“蔽”在于只看人欲危害性的一面，而忽略了人性的道德性的一面。故《解蔽》篇云：“宋子蔽于欲而不知得^①。”

依《庄子·逍遥游》，宋铎的“见侮不辱”，就在于他明乎“内外之分，辨乎‘荣辱之境’”，是一个在实际生活中能践履自己一套价值标准的人。庄子眼中的宋铎是一个“举世而誉之而不加劝，举世而非之而不加沮，定乎内外之分，辨乎荣辱之境”的人。虽然不是得道之人，亦是世上难得之人。不过，荀子认为宋铎：“独拙容为己，虑一朝而改之，说必不行矣。”（《荀子·正论》）看出了宋铎学说在救世方面的缺陷。

尹文的政治思想，其理论基础仍是道家的道论思想，认为势、权、术、法四者最终返于“道”，而以道治国，则终归是“无为而自治”。如《尹文子·大道》上云：“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。”又说：“大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道。老子曰：‘道者万物之奥，善人之宝，不善人之所宝。’是道治者谓之善人，藉名、法、儒、墨者谓之不善人。”与原始道家或庄子学派的道家不同，尹文虽崇尚以道治国，但并不反对其它方法。在“道论”的基础上，要求正名定分，尚法去贤、杜私，综合利用“仁义礼乐、名法刑赏”八种手段，而这八种手段运用得当，则天下大治，反之，则天下大乱。如《大道》下云：“仁义礼乐，名法刑赏，凡此八者，五帝三王治世之术也。故仁以导之，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。”但这八种手段各有所弊，“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；礼者所以行其谨，亦所以生惰慢；乐者所以和情志，亦所以生淫放……”因此，尹文告诫统治者道：“用得其道则天下

^① 得：通“德”。《管子·心术》上云：“故德者，得也。”

治,失其道则天下乱。”(《大道》下)

尹文看到民情易动的特点,故特别强调“名法权术”,以杜绝人们竞争、自私、可欲之心。“是以圣人任道以通其险,立法以理其羞,使贤愚不相弃,能鄙不相遗。”(《大道》上)其不尚贤,不弃愚,非老子不尚贤而崇愚思想的翻版,但亦从老子之处获得启发。其制止人类竞争、欲望之心的思想,与老子的出发点是一致的,但其方法则大异其趣。“物不竞非无心,由名定故无所措其心;私不行非无欲,由分明无所措其欲。然则心欲人人有之,而得同于无心无欲者,制之有道也。”(同上)

尹文引彭蒙之言,区分了“圣人之治”与“圣法之治”：“圣人者,自己出也;圣法者,自理出也。……故圣人之治,独治者也;圣法之治,则无不治矣。”(《大道》下)

尹文十分推崇老子“以政治国”的思想,反对滥用刑罚。如《大道》下云:“老子曰:以政治国,以奇用兵,以无事取天下。政者,名法是也。”尹文丰富了老子“以政治国”的思想内容,而且对老子“以无事取天下”作了新的解释:“凡能用名法权术而矫抑残暴之情,则己无事焉,己无事则得天下矣。”又云:“以求无事,不以取强,取强则柔者反能服之。老子曰:‘民不畏死,如何以死惧之?’凡民之不畏死,由刑罚过,刑罚过则民不赖其生,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。”

尹文又把老子之“道”所潜涵的“包容万物而不厚此薄彼的宽容主义思想”,发展成为容纳百业,接纳贤愚,各用其长的社会统治术。认为即使圣人亦不能“备万事之能”,故要利用各自所长,因其所长而用之,从而达到“无事”的最高明的统治境界。如《大道》上云:“天下万事不可备能,责其备能于一人,则贤圣其犹病诸。”真正的“全治而无阙者”,必然是“大小多少,各当其分,农商工仕,不易其业。老农长商,习工旧仕,莫不存焉,则处上者何事哉?”又云:“故因贤者之有用,

使不得不用，因愚者之无用，使不得用，用与不用，皆非我用，因彼所用与不可用，而自得其用，奚患物之乱乎！”这是对老子“无为而无不为”的政治统治术的绝妙发挥。

四、《管子》思想的流行

《管子》一书，在西汉颇为流行。贾谊、晁错皆习《管子》之书，司马迁详细阅读了《管子》，并说其书“世多有之，是以不论，论其佚事”（《史记·管晏列传》），只是点出了其中一些篇章题目，如《牧民》、《山高》、《乘马》、《轻重》、《九府》等。《管子》一书篇目的真正拟定，大约是由西汉末年刘向所为。而且也是从此时起，由于“古文大盛”^①，《管子》之书逐渐见绌。六朝时期。由于世人多耻言功利，羞谈王霸，《管子》一书愈加隐而不显，篇章简断文讹，未有整理者出。唯刘勰从文章学角度稍加注意，认为“管晏属篇，事核而言练”（《文心雕龙·诸子》）。至唐初李善注陆机《猛虎行》时，已很难找到一个完整本子。后经房玄龄、尹知章整理注释，方复显于世。

有唐一代，研究《管子》者有房玄龄、尹知章等。房玄龄有《管子注》二十四卷，尹知章有《管子注》十九卷。另有魏徵的《管子治要》、马总的《管子要语》、杜佑的《管子指略》共五种。今天见到的最古《管子》写本，为唐昭宗天复二年（902年）抄的《法禁》篇、《兵法》篇及《霸形》篇，而最早刻本乃为宋代杨忱本。杨忱本约刻于北宋庆历四年（1044年），后又有南宋张嶠校正本。宋代治《管子》绝少，只有丁度的《管子要略》，牟楷的《管仲子纠辩》，然皆已散佚。元代只有陶宗仪的《读管子随识》。至明之后，治《管子》方增多。

从明刘绩的《管子补注》（1490年）、杨慎的《管子叙录》（1559

^① 宋代叶适：《习学记言》。

年)、沈津的《管子类纂》(1567年),到薛宏绎的《管子节阅》,研究、注释、评点《管子》的著作共有三十四种,尤以评点类著作为多,有十五种,几乎近半数。其中以赵用贤刊于万历十年(1582年)的《管韩合刻》本为明代最好版本。^①属于赵氏系统的还有吴勉学本、黄之霖本、朱长春本、朱养和本等。

入清以后,治《管子》书又稍增多,从陆貽典《校管子补注》(1664年)到段凌辰《管子集注》(1908年),有清一代共有三十九种研究、注释《管子》著作。然以考据、校释为最多,约十六七种,其中以王念孙《管子杂志》最为精审,戴望《管子校正》收罗最为宏富。另有洪颐煊的《管子义证》、陈梦雷的《管子汇考》,俞樾的《管子平议》、张文虎的《管子校》、吴汝纶的《点勘管子读本》、孙诒让的《管子礼运》等,均是《管子》注释、研究的上乘之作。

民国以降,至1948年,研究《管子》的著作从王仁俊的《管子训纂》到金其源的《管子管见》(1948年),共有二十六种,其中以梁启超的《管子评传》、王先谦的《管子集解》、于省吾的《管子新证》最为代表。1949年以后,研究管子的代表著作有:郭沫若、许维遹、闻一多的《管子集校》、马非百的《管子轻重篇新论》、赵守正的《管子注释》等。

日人研究《管子》大约从《管子抄倭语解》(二卷,1688年)开始,然在1910年前的大多数研究著作皆未见。现存最早的是安井衡的《管子纂诂》,成书年代为1864年,用汉文著述。现存最早用日文著述《管子》的,是菊池武贞的《管子国字解》(二卷),时间为1910年。从《管子抄倭语解》到柿村峻著述的《管子》(一卷,1969年),共二十七种。英文最早节译本《管子》为1954年耶鲁大学出版的T'an Po-Fu(檀伯浮)和Adam K. W. Wen(温孔文)翻译的*Economic Dialogues*

^① 采周洪才说。见《〈管子〉版本考述》一文,《管子学刊》1990年2月。本处采周说较多,下不一一再注。

in Ancient Chinese; Selections from the Kuan-tsze (《中国古代的经济对话集:管子节选》)。法文最早节译本于1886年问世。概而言之,目前国外研究《管子》的著作还十分稀少。

至于稷下道家对后世的影响,分别见本书名家、法家部分叙述。

第七节 其他道家——鹖冠子及其他

鹖冠子,楚国贤德之人,隐居深山,概以鹖鸟羽毛饰于其冠,世人莫知其名,因其装饰而名之曰鹖冠子。据今人考证,他一生活动的年代当在公元前300—前240年左右^①,乃是赵国著名将领庞煖之师。

《鹖冠子》一书,《汉书·艺文志》载只有一篇,《隋志》、《唐志》说有三卷。韩愈说《鹖冠子》有十六篇,《读书志》说十五篇,《四库全书》亦载曰十六篇。清王先谦所见《鹖冠子》一书八卷,前三卷十八篇,中三卷十九篇,后两卷十六篇,共五十三篇。其中多杂有《墨子》文字乃至后汉以后之事,经王先谦删汰,保存十九篇。今依《百子全书》所收宋代陆佃的解本为准。其书大抵为战国晚期作品,亦是先秦古籍,非伪书。^②

《鹖冠子》一书,以道家道论思想为纲纪,兼采儒法两家思想,重在论治国用兵之道。其道论云:“有所以然者,随而不见其后,迎而不见其首,成功遂事,莫知其状。图弗能载,名弗能举,强为之说曰:芴乎

① 李学勤:《〈鹖冠子〉与两种帛书》,《道家文化研究》第一辑。

② 关于《鹖冠子》的真伪问题,历史上大抵有两种看法,一派认为是伪书,自唐代柳宗元起。以为是好事者仿贾谊《鹏鸟赋》之文而作,其后有晁公武、陈振孙,王应麟、胡应麟、姚际恒等。一派认为是真书,有刘宋时刘勰、唐代韩愈。今人据长沙马王堆汉墓出土帛书证明《鹖冠子》乃先秦古籍,其代表人物有唐兰、李学勤等人。今依唐兰、李学勤等人之说。

芒乎，中有象乎；芒乎芴乎，中有物乎。窅乎冥乎，中有情乎。至信究情，复反无貌。”（《夜行》）它使万物成毁，鬼神亦不可见其机。但这种神秘之“道”，仍可以从四个方面加以考察：“道凡四稽，一曰天，二曰地，三曰人，四曰命。”（《博选》）“道”可以被掌握、利用：“道有度数，故神明可交（或曰效）。”（《世兵》）“道者，圣之所吏也。”（《能天》）国家的安危之势、存亡之理皆有其“道”——即规律在其中，非天地人所能违拗的，得其道，即安即存，失其道，则危则亡，无须责怪天道鬼神等神秘力量。“故其得道以立者，地能立之。其得道以仆者，地弗能立也。……其得道以生者，天能生之。其得道以死者，天弗能生也。……彼安危势也，存亡理也，何可责于天道神奚与？”（《能天》）

其理想中的圣人像“道”一样地统治天下，所谓圣人之治，“若道之象，门户是也，圣、不肖，愚、知（智——引者注）由焉，出入而弗异也。”（《能天》）要“因物之然”（《兵政》），若“为化不因民，不能成俗”（《天则》）。高明的统治是不用统治者的主观意志去扰民。“故为者败之，治者乱之。”（《备知》）“惟圣人究道之情，唯道之法，公政以明。”（《环流》）在这一基本原则指导下，圣人之治还有具体的“九道”：“一曰道德，二曰阴阳，三曰法令，四曰天官，五曰神征，六曰伎艺，七曰人情，八曰械器，九曰处兵。”（《学问》）“道德者，操行所以为素也。阴阳者，分数所以观气变也。法令者，主道治乱国之命也。天官者，表仪祥兆下之应也。神征者，风采光景所以序怪也。伎艺者，如胜同任，所以出无独异也。人情者，小大愚知贤不肖，雄俊豪英相万也。械器者，假乘马，世用国备也。处兵者，威柄所持，立不败之地也。”（同上）若能将此“九道”灵活地加以运用，“见变而命之”，“因其所为而定之”（同上），则天下国家安定。

《鹖冠子》在讲“治道”时，亦讲“礼乐仁义忠信”，“所谓礼者，不犯者也。所谓乐者，无菑者也。所谓仁者，同好者也。所谓义者，同恶者也。所谓忠者，久愈亲者也。所谓信者，无二响者也。圣人之六者，卦

世得失逆顺之经。”(《学问》)

《鹖冠子》反对独用君主一人之智,强调与贤人共治。其理由是:“天者,万物所以得立也。地者,万物所以得安也。……夫寒温之变,非一精之所化也,天下之事,非一人之所能独知也。海水广大,非独仰一川之流也。”(《道端》)所以“明主之治世也,急于求人,弗为独也”(同上)。要“举贤用能,无阿于世”,让“仁人居左,忠臣居前,义臣居右,圣人居后”(同上)。充分发挥不同类型的人才作用,方可以使国家富强。

按《鹖冠子》的作者标准看:政治有五种境界:“有神化,有官治,有教治,有因治,有事治。”(《度万》)“神化者于未有,官治者道于术,教治者修诸己,因治者不变俗,事治者矫之于末。”(同上)从其书的“道论”思想看,《鹖冠子》的作者最推崇的当是“神化”。其理想社会的图景是:“德之盛,山无径迹,泽无桥梁,不相往来,舟车不通。”(《世兵》)“其民犹赤子也,有知者不以相欺役也,有力者不以相臣主也,是以鸟鹊之巢可俯而窥也,麋鹿群居可从而系也。”(同上)

《鹖冠子》一书并不主张用兵,但亦不主张去兵。《近迭》篇云:“兵者,百岁不一用,然不可一日忘也,是故人道先兵。”该书作者反对“僵尸百万,流血千里”的战争,主张“不战而胜”的“伐谋”,以政治代替战争。《武灵王》篇称赞“商汤”、“周武王”为“不战而胜,善之善也”。此与兵家思想相通。

《鹖冠子》一书亦有丰富的辩证法思想,认为“天地不倚,错以待能,度数相使,阴阳相攻,死生相摄,气威相灭,虚实相因,得失浮县(悬——引者注)……祸乎福之所倚,福乎祸之所伏,祸与福如纠缠。”(《世兵》)作者又看到了世间事物价值的相对性,认为“贵贱无常,时使物然”。“贱生于无所用”(《学问》)。“中河失船,一壶(瓠瓜——引者注)千金”(同上)。颇有生不逢时之感。该书作者又看到了矛盾的普遍性,认为逃避人世间的矛盾是无益的。如《备知》篇云:“申徒狄以

为世溷浊不可居，故负石自投于河，不知水中之乱有逾甚者。”

《鹖冠子》一书在后世虽一直受冷落，无汉、唐古注本传世，但在历史上一直有影响。西汉初年贾谊的《鹏鸟赋》就明显地受到《鹖冠子·世兵》的影响。六朝刘宋时人刘勰曾称《鹖冠子》“鹖冠绵绵，亟发深言”（《文心雕龙·诸子》）。可见在汉魏文人心目中，《鹖冠子》是有地位的。据王重民《敦煌古籍叙录》载，隋以前曾有《鹖冠子古注》一卷，今已残。唐时，有魏徵、马总的《鹖冠子》节要本。唐代大散文家韩愈撰有《读鹖冠子》文，悲其志。柳宗元作《辨鹖冠子》文，认为该书乃汉以后文人伪托。由此亦可见《鹖冠子》一书在唐代的流传情况。自宋人陆佃著《鹖冠子解》一书后，该书在明清两朝便受到了一定重视。明有欧阳清《辑校鹖冠子解》等七种著作，清有纪昀《校订鹖冠子解》等九种著作，民国以来，有孙人和《鹖冠子举正》、吴世拱《鹖冠子吴注》等八种著作。至1975年，有台湾张金城的《鹖冠子》新注问世。^①近几十年来，随着马王堆汉墓帛书的出土问世，《鹖冠子》的研究也逐渐升温，其代表研究人物有唐兰、李学勤、吴光等人。国外汉学界亦有人关注《鹖冠子》一书的研究，如日本学者细川一敏、大形徹等人分别探讨了《鹖冠子》与汉初黄老思想关系及其国家制度设计等问题，德国学者诺格鲍尔(K. K. Neugebauer)于1986年出版了《〈鹖冠子〉：对话诸篇的研究》一书，英国学者葛瑞汉以《鹖冠子》为研究论文，写出《一种被忽视的汉以前的哲学著作：〈鹖冠子〉》专题研究文章。这些研究均有助于今人加深对先秦道家思想的研究。

依《汉书·艺文志》载，先秦道家共有三十七家，除前面介绍的道家人物及道家著作外，还有余下各家及其著作：《伊尹》五十一篇；《太公》二百三十七篇，其中《谋》八十一篇，《言》七十一篇，《兵》八十五

^① 此则资料转摘自李学勤：《〈鹖冠子〉与两种帛书》，《道家文化研究》第一辑。此则资料下的研究概况亦引自于此文。

篇；《辛甲》二十九篇；《鬻子》二十二篇；《老成子》十八篇；《长卢子》九篇；《王狄子》一篇；《公子牟》四篇；《老莱子》十六篇；《黔娄子》四篇；《宫孙子》二篇；《周训》十四篇；《黄帝四经》四篇；《黄帝铭》六篇；《黄帝君臣》十篇；《力牧》二十二篇；《孙子》十六篇；《郑长者》一篇。其中有武帝时《捷子》二篇，《曹羽》二篇，《郎中婴齐》十二篇，《巨君子》二篇，另《楚子》三篇不注何时著作，《道家言》二篇为西汉末、东汉初人著。这些道家著作，今大多已亡佚。今存《鬻子》、《广成子》在《百子全书》中列入杂家，虽标为先秦著作，然已不可考。自1973年马王堆汉墓出土帛书以来，又发现了一些与道家相关的著作，如《繆和》、《昭力》，另发现《伊尹·九主》^①一篇，证明班固所记《伊尹》一书，确为先秦古籍。概而言之，先秦道家除后世流传的主要几家外，还有相当大的一批无名氏及其著作。这些无名氏道家学者，在把道家思想与社会政治需要结合起来的过程中，做了大量的工作。其思想集中地表现在秦汉之际的《吕氏春秋》和西汉中期的《淮南鸿烈》之中。^②

《吕氏春秋》中的道家思想：《吕氏春秋》的道家思想在于“执道以言政”，倡“君无欲而因民之欲”；其所言“无为”，意谓“遵循天时、民欲”，无以君主私欲、私智害天下。其“道论”思想虽与老子思想相同，但其重点已不在论“道”的神秘性，而是偏重于宇宙生成论、演化论，在此基础上论如何“执道而用民”的政治管理术。《大乐》篇云：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之〔名〕，谓之太一。”这个“太一”与万物的关系是：“太一出两仪，两仪出阴阳，阴阳变从，一上一

① 关于《伊尹·九主》成书年代问题，魏启鹏认为是春秋末、战国初或更早，余明光、李学勤认为是战国中期作品。分别见魏启鹏：《前黄老形名之学的珍贵佚篇一读马王堆汉墓帛书〈伊尹·九主〉》，余明光：《帛书〈伊尹·九主〉与黄老之学》，载《道家文化研究》第三辑。

② 熊铁基《秦汉新道家略论稿》一书，把《吕氏春秋》、《淮南鸿烈》列入新道家，可备一说。我们认为，这两部著作仍属杂家，但有道家倾向。详见本书杂家章，这里我们只稍提一下二书的道家思想。

下，合而成章。”（《大乐》）“一”的功能是“制令”、“听政”、“治身”、“治国”，君主“执一”则能治天下。“一也齐至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。”（《鬲道》）而作为君主则应该执此“鬲道”而不滞，应万方。

“道”与人类事务的关系十分紧密：“由其道，功名之不可得逃，犹表之与影，若呼之与响。”（《功名》）而具体的治国之“道”在于：其一，统治者本人要通过治身来治天下。《先己》篇云：“凡事之本，必先治身，耑其大宝。”“昔者先圣王，成其身而天下成，治其身而天下治。”其二，要“执一”。《论人》篇云：“主道约，君守近，太上反诸己，其次求诸人。”而所谓“反诸己”，即是“适耳目，节嗜欲，释智谋，去巧故，而游意乎无穷之次，事心乎自然之途，若此则无以害其天矣。无以害其天则知精，知精则知神，知神之谓得一。凡彼万形，得一后成。故知〔知〕一，则应物变化，阔大渊深，不可测也。”（《论人》）其三，在“智神执一”的基础上要“举错以数，取与尊理”，因天时，因民心。如《论人》篇云：“故知知一，则复归于朴”；“故知知一，则（可）动作当务，与时周旋，不可极也。举错以数，取与尊理，不可惑也。”《用民》篇又云：“用民有纪有纲”，民之纪纲，在于欲，在于恶。“何欲何恶，欲荣利，恶辱害。”故“善为上者，能令人得欲无穷，故人之可得用亦无穷也。”（《为欲》）赏罚得当，“则民无不用矣。”（《用民》）“三代所宝莫如因，因则无敌。”（《贵因》）“夫审天者，察列星而知四时，因也。”（同上）而“贵因”必须与时俱化，“凡举事必循法以动，变法者因时而化。”（《察今》）

《吕氏春秋》特别强调人主要“贵公”“去私”。

《吕氏春秋》中亦有辩证法思想。在政治方面，要“慎大”，看到“强大”背后的隐患：“凡大者，小邻国也；强者，胜其敌也。胜其敌则多怨，小邻国则多患。”“故贤主于安思危，于达思穷，于得思丧。”（《慎大》）在人生观方面，不要固执一面，应该看到事物的相反一面：“夫万物之情”，“人伦之传”：“成则毁，大则衰，廉则剝，尊则亏，直则骹，合则离，

爱则隳，多智则谋，不肖则欺，胡可得而必？”（《必己》）要学会透过现象看本质，不要被表面上的现象所迷惑，如《似顺》篇云：“事多似倒而顺，多似顺而倒，有知顺之为倒，倒之为顺。则可与言化矣。至长反短，至短反长，天之道也。”

《淮南鸿烈》中的道家思想：《淮南鸿烈》中的道家思想基本是西汉初年黄老道家思想之总汇。其道论思想是对先秦道家关于“道”的论述的汇编，《原道》一篇详细地、多侧面地描述了“道”的特征。然其“道论”思想的侧重点亦在政治论方面。其政治论则又是以“道家”思想为主，兼采儒家仁义思想。

政治论：《俶真》篇云：圣人之治，“以道为竿，以德为纶，礼乐为钩，仁义为饵”。坚持“执大道”，反对“任小数”，认为“夫释大道而任小数，无以异乎使蟹捕鼠、蟾蜍捕蚤，不足以禁奸塞邪，乱乃逾滋。”（《原道》）更反对“峭法刻诛”、“箠策繁用”，强调要遵循自然与社会规律，反对利用个别人的聪明、小慧。“夫峭法刻诛者，非霸王之业也；箠策繁用者，非致远之术也。离朱之明，察箴末于百步之外，不能见渊中之鱼；师旷之聪，合八风之调，而不能听十里之外。故任一人之能，不足以治三亩之宅也；修道理之数，因天地之自然，则六合不足均也。是故禹之决渎也，因水以为师；神农之播谷也，因苗以为教。”（同上）

其理想的政治手段是：“掩其聪明，灭其文章；依道废智，与民同出于公。约其所守，寡其所求。去其诱慕，除其嗜欲，捐其思虑。”（同上）“人主之术：处无为之事，而行不言之教；清静而不动，一度而不摇；因循而任下，责成而不劳。”（《主术》）不过，《淮南鸿烈》中的“无为”一词已被明确地界定为“遵循自然规律”之意：“所谓无为者，不先物为也；所谓无不为者，因物之所为。所谓无治者，不易自然也；所谓无不治者，因物之相然也。”（《原道》）又云：“若吾所谓无为者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正术，循理而举事，因资而立〔功〕，（权）〔推〕自然之势，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有；非谓其感而

不应，(攻)〔迫〕而不动者。若夫以火燠井，以淮灌山，此用己而背自然，故谓之有为；若夫水之用舟，沙之用鸠，泥之用辘，山之用蓐，夏涑而冬陂，因下为池，此非吾所谓为之。”(《修务》)意是：所有违背自然规律，奋其私智，畅其私欲的行为都是“有为”，而遵循规律的行为则为“无为”。这是对先秦以来道家“无为而治”最积极最明确的解释。

《淮南鸿烈》一书十分强调人主要德厚慈仁，勿要摄权持势，操杀生之柄。这显然是亡秦暴秦政治教训之总结。《原道》篇云：“夫有天下者，岂必摄权持势，操杀生之柄，而以行其号令邪？吾所谓有天下者，非谓此也，自得而已，自得则天下亦得我矣。”而所谓“自得”，即是“全其身也；全其身，则与道为一矣。”(《原道》)又说：“圣人内修道术，而不外饰仁义；不知耳目之宣，而游于精神之和。”(《俶真》)要求“人主覆之以德，不行其智，而因万人之所利。”(《主术》)“虚心而弱志，清明而不暗”，要“贵正而尚忠”，“诚正”而不邪。总之，“君人之道，处静以修身，俭约以率下。静则下不扰矣，俭则民不怨矣。下扰则政乱，民怨则德薄。政乱则贤者不为谋，德薄则勇者不为死。”(同上)

《淮南鸿烈》的社会理想是以“清净恬愉，人之性也”(《人间》)的人性论为前提的，其所理想的“至德之世”是：“古者至德之世，贾便其肆，农乐其业，大夫安其职，而处士修其道。当此之时，风雨不毁折，草木不夭，九鼎重味，珠玉润泽，洛出丹书，河出绿图，故许由、方回、善卷，披衣得达其道。”(《俶真》)“至德之世，甘瞑于溷溷之域，而徙倚于汗漫之宇，提挈天地而委万物，以鸿濛为景柱，而浮扬乎无眇崖之际。”(同上)

《淮南鸿烈》所追求的理想人格，大抵为老庄思想中的真人、至人，如《精神》云：“所谓真人者，性合于道也。故有而若无，实而若虚；处其一不知其二，治其内不识其外；明白太素，无为复朴，体本抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于尘垢之外而逍遥于无事之业。浩浩荡荡乎，机械知巧，弗载于心……”“夫至人倚不拔之柱，行不关之途；稟不

竭之府，学不死之师；无往而不遂，无至而不通；生不足以挂志，死不足以幽神；屈伸俯仰，抱命而婉转；祸福利害，千变万珍，孰足以患心！若此人者，抱素守精；蝉蜕蛇解，游于太清；轻举独（住）〔往〕，忽然入冥；凤凰不能与之俪，而况斥鷃乎？势位爵禄，何足以概志也！”（《精神》）

《淮南鸿烈》之后，道家思想再无类似汇编著作。其后，道家思想散之于各儒家、佛教大师的著作之中，与民间宗教结合而形成道教。到唐代时，则有《无能子》一书，然其气象已不及秦汉之万一。到宋元明时代，则成为宋明理学（或称道学）的精神资源之一。

附：道家书目举隅

（一）《老子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
周	解老、喻老	韩非	见《韩非子》	
汉	老子章句	河上公	虞氏家塾本	宋代
	原道、道应	刘安	见《淮南子》	
	老子注	严遵	见严灵峰辑本	现代
	老子指归	严遵	见严灵峰辑本	现代
	老子想尔注	张道陵(?)	见饶宗颐校笺本	现代
魏	老子道德经注	王弼	见楼宇烈校释本	现代
	老子微旨例略	王弼	见楼宇烈校释本	现代
	老子道德经注	钟会	见严可均辑本	清道光年间
晋	老子注	僧肇	见杜光庭《广圣义序》	
			引	唐代
	老子义	孙盛	见《广弘明集》	
南北朝	老子注	陶弘景	见杜光庭《广圣义序》	
			引	唐代
	老子讲疏	梁武帝	《敦煌石室遗书三种》	1924年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间	
唐	老子音义	陆德明	《经典释文》	清康熙二十九年	
	老子治要	魏徵	《群书治要》	唐贞观五年	
	校定古本老子	傅奕	道藏本	明正统年间	
	道德经开题序诀义疏	成玄英	鸣沙石室《古籍丛残》	1917年	
	老子道德真经新序	李约	道藏本	明正统年间	
	御注道德真经	唐玄宗	道藏本	明正统年间	
	道德真经疏	唐玄宗	道藏本	明正统年间	
	老子节录	马总	见《意林》	唐贞元二年	
	道德真经论兵要义述	王真	道藏本	明正统年间	
	道德真经传	陆希声	道藏本	明正统年间	
	道德真经广圣义疏	杜广庭	道藏本	明正统年间	
	宋	道德真经篇章玄颂	宋鸾	道藏本	明正统年间
		老子注	王安石	见容肇祖辑本	现代
		道德真经藏室纂微篇	陈景元等	道藏本	明正统年间
道德真经传		吕惠卿	道藏本	明正统年间	
道德真经论		司马光	道藏本	明正统年间	
老子解		苏辙	道藏本	明正统年间	
道德真经解		陈象古	道藏本	明正统年间	
老子注		宋徽宗	道藏本	明正统年间	
宋徽宗道德真经解义		章安	道藏本	明正统年间	
老子略解		员兴宗	《四库全书》抄本	清乾隆年间	
音注老子道德经		吕祖谦	刊本	南宋	
道德经讲义		吕知常	周思得刊本	明宣德七年	
老子说		朱熹	《朱文公集》	宋刻明修补本	
道德真经集注		彭耜	道藏本	明正统年间	
道德真经集解		赵秉文	道藏本	明正统年间	
道德真经集解		董思靖	道藏本	明正统年间	
老子道德经古本集注		范应元	刊本	南宋	
元	道德会元	李道纯	道藏本	明正统年间	
	道德经注	吴澄	见《百家子书》本		

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
元	老子道德经述注	何道全	刊本	元代
	老子节抄	陶宗仪	见《说郛》	明抄本
明	道德真经集义	危大有	道藏本	明正统年间
	老子道德经	许宗鲁	见《六子书》	明嘉靖六年
	老子集解	薛蕙	刊本	明嘉靖十五年
	道德经解	释德清	岭南刊本	明嘉靖二十五年
	老子通义	朱得之	《三子通义》	明嘉靖四十四年
	老子亿	王道	锡山刊本	明嘉靖四十五年
	老子玄览	陆长庚	《方壺外史全集》	明代
	老子类纂	沈津	《百家类纂》	明隆庆元年
	道德经解评	李贽	刊本	明万历二年
	老子解	李贽	《李卓吾遗书十二种》	明代
	老子道德经	谢汝韶	《二十家子书》	明万历六年
	老子通	沈一贯	《老庄通》	明万历十五年
	老子翼	焦竑	《老庄翼》	明万历十六年
	道德经释略	林兆恩	《林子全书》	明万历年间
	老子品节	陈深	《诸子品节》	明万历十九年
	太上道德经	王一清	《四经》	明万历二十九年
	道德经评注	归有光等	《道德南华二经评注》	明天启四年
	老子道德经	孙钜等	《老庄合刻》	明代
	老子集解	潘基庆	《老庄会解》	明代
	太上道德宝章翼	程以宁	《道藏辑要》	清嘉庆年间
	老子道德真经奇赏	金堡	《道德玄书》	明代
清	老子衍	王夫之	《船山遗书》	清道光二十二年
	御注道德经	清世祖	《四库全书》抄本	清乾隆年间
	老子	马骥	《绎史》	清康熙九年
	读老子	傅山	《霜红龕集》	清宣统三年
	道德经讲义	宋常星	刊本	清康熙年间
	老子汇考	陈梦雷	《古今图书集成》	清雍正四年
	老子道德经校订	纪昀	《四库全书》抄本	清乾隆年间

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	老子音义考证	卢文弨	抱经堂丛书	清乾隆五十六年
	老子道德经考异	毕沅	经训堂丛书	清乾隆四十八年
	老子本义	郑环	寻乐堂刊本	清嘉庆七年
	道德经参注	倪元坦	醒吾全书	清嘉庆二十年
	校老子	王昶	《金石萃编》	清嘉庆十年
	老子韵读	江有诰	《音学十书》	清嘉庆十九年
	老子考异	汪中	《述学·补遗》	清代
	老子唐本考异	严可均	《铁桥漫稿》	清道光十八年
	读老子丛录	洪颐煊	《读书丛录》	清道光二年
	老子杂志	王念孙	《读书杂志余编》	清道光十二年
	老子本义	魏源	浙江精舍汇刊本	清光绪年间
	老子平议	俞樾	《诸子平议》	清同治九年
	老子证义	高延第	涌翠山房刊本	清光绪十二年
	读老庄札记	陶鸿庆	待晓庐排印本	1919年
	点勘老子读本	吴汝纶	《桐城吴先生点勘诸子》	清宣统元年
	老子道德经评点	严复	日本东京印本	清光绪三十一年
	老子札迻	孙诒让	《札迻》	清光绪二十年
	老子韵表与斟补	刘师培	《刘申叔遗书》	1936年
	老子校书	于鬯	《香草续校书》	现代
民国	老子菁华录	张之纯	《评注诸子菁华录》	1918年
	道德经白话解说	江希张	上海道德图书馆	1919年
	老子故	马其昶	周氏抱润轩刊本	1920年
	老子古义	杨树达	上海中华书局	1921年
	老子新注	缪尔纾	上海新文化书社	1923年
	老子道德经	支伟成	上海泰东书局	1923年
	老子道德经解诂	顾实	《国学丛刊》	1923年
	老子考异及补遗	罗振玉	《永丰乡人杂著续编》	1923年
	老子音义辨证	吴承仕	《经籍旧音辨证》	1923年
	老子哲学的研究和批评	程辟金	上海民智书局	1923年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	老子纂诂	马叙伦	北京景山书店	1924年
	老子集解	奚侗	排印本	1925年
	老子学案	郎擎霄	上海大东书局	1926年
	老子道德经笺注	丁福保	上海医学书店	1926年
	老子考(上下册)	王重民	北京中华图书馆协会	1927年
	老子集训	陈柱	上海商务印书馆	1928年
	老子研究	王力	上海商务印书馆	1928年
	老子正诂	高亨	东北大学排印	1929年
	老子(校注)	许啸天	上海群学社	1930年
	老子与庄子	陈柱	上海商务印书馆	1931年
	老子学案	刘其宣	排印本	1931年
	老子政治思想概论	孙思昉	上海商务印书馆	1931年
	从《吕氏春秋》推测老子之成书时代	顾颉刚	排印本	1932年
	评论近人考据老子年代的方法	胡适	北京大学出版部	1933年
	先秦道家哲学研究	张默生	山东文化学社	1933年
	老子道德经解题及读法	钱基博	上海大华书店	1934年
	从西洋哲学观点看老庄	张东荪	北京燕京大学	1934年
	中国古代社会与老子	侯外庐	国际学社	1934年
	老子辨	钱穆	上海大华书局	1935年
	老庄哲学	胡哲敷	上海中华书局	1935年
	老子补注、学辨	胡怀琛	正中书局《先贤学说》	1935年
	老子校诂	蒋锡昌	上海商务印书馆	1937年
	老子学案	王恩洋	上海佛学书局	1937年
	老子研究与政治	历劫余生	上海中国图书杂志	1939年
	老子新证	于省吾	北京大学《诸子新证》	1940年
	老子章句新释	张默生	成都东方书社	1943年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	老子章句新编	严灵峰	重庆文风书店	1944年
	老子分释	陈梦家	重庆商务印书馆	1945年
	老子通释	张纯一	重庆商务印书馆	1946年
	老子哲学	大同法师	上海大法轮书局	1947年
	老子哲学之解释	熊十力	《十力语要》卷二	1947年
	老子哲学之研究	金声	南京松涛出版社	1948年
	老子河上公章句考	王明	北京大学出版部	1948年
	老子哲学	梁启超等	上海大法轮书局	1949年

(二)《文子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	文子治要	魏徵	《群书治要》	唐贞观五年
	文子节录	马总	见《意林》	唐贞元二年
	通玄真经注	徐灵府	刊本	宋代
宋	通玄真经注	朱弁	道藏本	明正统年间
	通玄真经续义	杜道坚	道藏本	明正统年间
元	读文子随识	陶宗仪	见《说郛》	明抄本
明	文子类纂	沈津	《百家类纂》	明隆庆元年
	文子校订	谢汝韶	《二十家子书》	明万历六年
	文子品节	陈深	《诸子品节》	明万历十九年
	校定文子	吴勉学	《二十子》	明万历二十五年
	辑校文子	彭好古等	黄之霖校刊本	明万历二十五年
	文子辑评	钟惺	《合刻五家言》	明代
	评点文子	归有光	《诸子汇函》	明万历三十三年
	文子奇赏	陈仁锡	《诸子奇赏》	明天启六年
清	校定文子	张海鹏	校刊本	清嘉庆十四年
	文子平议	俞樾	《诸子平议补录》	1922年
	文子札逢	孙诒让	《札逢》	清光绪二十年
民国	评注文子菁华录	张之纯	《评注诸子菁华录》	1918年
	文子治要	张文治	《诸子大纲》	1927年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
	文子校记	王重民	《敦煌古籍叙录》	
	文子斟证	王叔岷	《诸子斟证》	

(三)《列子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
晋	列子注	张湛	见《二十二子》本	清光绪年间
唐	列子治要	魏徵	《群书治要》	唐贞观五年
	列子抄		敦煌写本残卷	
	列子注	卢重玄	秦恩复石研斋刊本	清嘉庆八年
	列子节录	马总	见《意林》	唐贞元二年
	列子释文	殷敬顺	道藏本	明正统年间
宋	列子解	宋徽宗	道藏本	明正统年间
	列子解	范致虚	道藏本	明正统年间
	列子解	江透	道藏本	明正统年间
	列子论	程俱	抄本	宋代
	列子法语	洪迈	婺州容斋刊本	宋淳熙十三年
	冲虚至德真经四解	高守元	道藏本	明正统年间
	冲虚至德真经	林希逸	道藏本	明正统年间
元	列子冲虚真经评点	刘辰翁	刊本	元代
明	列子	许鲁宗	樊川别业《六子书》	明嘉靖六年
	列子通义	朱得之	浩然斋《三子通义》	明嘉靖四十三年
	列子类纂	沈津	含山县《百家类纂》	明隆庆元年
	列子	谢汝韶	崇德书院《二十家子书》	明万历六年
	列子玄言评苑	李廷机等	《新镌诸子玄言评苑》	明代
	列子品节	陈深	《诸子品节》	明万历十九年
	列子	吴勉学	《二十子》	明万历年间
	列子评	孙钊	武林崇雅堂刊本	明天启年间
	订正列子	虞九章等	刊本	明万历年间
	评点列子	归有光等	刊本	明天启五年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	列子汇考	陈梦雷等	《古今图书集成》	清雍正四年
	列子考证	王太岳	武英殿聚珍丛书	清乾隆四十七年
	列子张湛注校正	卢文弨	抱经堂《群书拾补》	清乾隆五十五年
	列子释文考异	任大椿	燕禧堂刊本	清乾隆五十二年
	列子参订	汪继培	湖海楼丛书	清嘉庆十八年
	列子韵读	江有诰	渭南严氏刊《音学十书》	清嘉庆十九年
	读列子丛录	洪颐煊	富文斋刊《读书丛录》	清道光二年
	列子平议	俞樾	《诸子平议》	清同治九年
	列子札迳	孙诒让	《札迳》	清光绪二十年
	冲虚经发隐	杨文会	金陵刻经处刊本	清光绪三十年
	列子校书	于鬯	《香草续校书》	
民国	续列子札记	陶鸿庆	《读诸子札记》	1917年
	评注列子菁华录	张之纯	《评注诸子菁华录》	1918年
	列子选粹	刘永济	《周秦诸子选粹》	1925年
	列子读本	陈和祥等	上海世界书局	1926年
	列子选注	唐敬杲	上海商务印书馆	1926年
	列子校释	王重民	西苑丛书第一集	1930年
	列子张湛注补正	胡怀琛	朴学斋丛书第一集	1931年
	列子天瑞篇新义	张怀民	上海中华国学会	1937年

(四)《庄子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
魏	达庄论	阮籍	见《古今图书集成》	清康熙二十九年
	庄子注	郭象	见《经典释文》	清康熙二十九年
晋	废庄论	王坦之	见《古今图书集成》	清雍正四年
唐	庄子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	庄子音义	陆德明	敦煌写本残卷 刊本	唐代 宋景德二年
	庄子疏	成玄英	道藏本	明正統年間

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	庄子节录	马总	在《意林》内	唐贞元二年
宋	校正庄子释文	孙奭等	见《经典释文》	清康熙二十九年
	庄子发题	王旦	见《古今图书集成》	清雍正四年
	庄周论	王安石	《临川先生文集》	宋绍兴二十一年
	南华真经新传	王雱	崔氏刊本	宋绍圣三年
	南华真经章句音义	陈景元	道藏本	明正统年间
	庄子论	程俱	刊本	宋代
	庄子法语	洪迈	婺州容斋刊本	宋淳熙十三年
	庄子口义	林希逸	刊本	宋景定年间
	南华真经义海纂微	褚伯秀	道藏本	明正统年间
	庄子逸篇	王应麟	庆元路刊本	元泰定二年
元	南华内篇订正	吴澄	道藏本	明正统年间
	南华真经循本	罗勉道	蜀刊本	宋代
明	庄子	许宗鲁	樊川别业刊《六子书》	明嘉靖六年
	庄子解	杨慎	张士佩刊《升庵外集》	明万历十年
	庄子阙误	杨慎	顾起元校刊本	明万历四十五年
	庄子通义	朱得之	《三子通义》本	明嘉靖四十四年
	南华发覆	释性通	文奎堂刊本	明嘉靖四十五年
	郭子翼庄	高箕	天一阁刊“范氏奇书” 本	明嘉靖年间
	庄子口义补注	张四维	敬义堂《三子口义》	明万历二年
	庄子	谢汝韶	崇德书院《二十家子 书》	明万历六年
	南华真经副墨	陆长庚	刊本	明万历六年
	庄义要删	孙应鳌	云南官刊本	明万历八年
	庄子通	沈一贯	《老庄通》合刻	明万历年间
	庄子翼	焦竑	长庚馆《老庄翼》合刻	明万历十六年
	庄子品节	陈深	《诸子品节》	明万历十九年
	庄子内篇解	李贽	《李卓吾遗书十二种》	明代
	庄子奇赏	陈仁锡	《诸子奇赏》	明天启六年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	南华真经评注	归有光等	《道德南华二经评注》	明天启四年
清	庄子南华经	孙钜等	《老庄合刻》	明末
	庄子解	陶望龄	《老庄合解》	明万历四十三年
	南华经集解	潘基庆	《老庄会解》	明代
	庄子内篇注	释德清	姑苏毗耶室	明天启元年
	南华经会解	郭良翰	《老庄会解》合刻	明天启六年
	南华春点	刘士珪	刊本	明代
	庄子南华经评	谭元春		明崇祯八年
	南华真经注疏	程以宁	《道藏辑要》本	清嘉庆间
	药地炮庄	方以智	庐陵曾玉祥刊本	清康熙三年
清	庄子因	林云铭	刊本	清康熙二年
	庄子解	王夫之	邓显鹤刊《船山遗书》	清道光二十二年
	庄子通	王夫之	邓显鹤刊《船山遗书》	清道光二十二年
	庄子之学	马驥	《绎史》	清康熙九年
	庄子解	傅山	《霜红龕集》	清宣统三年
	庄子诂	钱澄之	《田间遗书》本	清康熙二十八年
	庄子解	吴世尚	刊本	清乾隆间
	南华经解	宣颖	积秀堂刊本	清康熙六十年
	庄子汇考	陈梦雷等	《古今图书集成》	清雍正四年
	南华简抄	徐廷槐	霁清阁刊本	清乾隆六年
	庄子存校	王懋竑	福建抚署刊本	清同治十一年
	庄子独见	胡文英	三多斋刊本	清乾隆十六年
	庄子口义考证	王太岳	武英殿聚珍丛书	清乾隆四十七年
	庄子音义考证	卢文弨	抱经堂丛书	清乾隆五十六年
	南华游	马鲁	敦伦堂重刊本	清同治九年
	庄子雪	陆树芝	粤东儒雅堂	清嘉庆四年
	司马彪庄子注	孙冯翼	问经堂丛书	清嘉庆七年
	庄子注考逸	孙冯翼	问经堂丛书	清嘉庆七年
	庄子古韵	姚文田	归安姚氏刊本	清光绪二十一年
	庄子章义	姚鼐	《惜抱轩遗书三种》	清嘉庆十六年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	庄子韵读	江有诰	《音学十书》	清嘉庆十九年
	读庄子丛录	洪颐煊	《读书丛录》	清道光二年
	庄子杂志	王念孙	《读书杂志余编》	清道光十二年
	庄子司马彪注	茆泮林	《梅瑞轩十种古逸书》	清道光十四年
	庄子逸语	茆泮林	《梅瑞轩十种古逸书》	清道光十四年
	逸庄子	黄奭	汉学堂丛书	清道光间
	庄子内篇注	王闿运	《王湘绮全集》	清同治八年
	庄子平议	俞樾	《诸子平议》	清同治九年
	庄子人名考	俞樾	《春在堂全书》	清同治九年
	南华真经正义	陈寿昌	怡颜斋刊本	清光绪十九年
	庄子释文补	陈寿昌	怡颜斋刊本	清光绪十九年
	庄子故	马其昶	萧山陈氏遗经楼	清光绪二十七年
	庄子札迻	孙诒让	《札迻》	清光绪二十年
	庄子集释	郭庆藩	长沙思贤讲舍	清光绪二十年
	南华经发隐	杨文会	《杨仁山居士遗著》	清光绪三十年
	庄子点勘	吴汝纶	《桐城先生点勘诸子 读本》	清宣统二年
	庄子叙意	廖平	《新订六译馆丛书》	1921年
	庄子集解	王先谦	湖南思贤书局	清宣统元年
	庄子解故	章炳麟	浙江“章氏丛书”	1917年
	庄子校书	于鬯	《香草续校书》	
	读老庄札记	陶鸿庆	待晓庐排印本	1919年
	庄子斟补	刘师培	《刘申叔遗书》	1936年
	齐物论释	章炳麟	频伽精舍排印本	1912年
民国	庄子浅说	林纾	上海商务印书馆	1923年
	庄子评点	严复	稿本	
	庄子论诂	胡远濬	排印本	1917年
	庄子补注	奚侗	江苏省立官纸印刷厂	1917年
	庄子浅训	蒋梅笙	上海新民书局	1919年
	庄子札记	孙毓修	《四部丛刊》	1926年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	庄子哲学	苏甲荣	北京谭津寄庐	1923年
	南华真经残卷校勘记	罗振玉	《永丰乡人杂著续编》	1923年
	庄子音义辨证	吴承仕	《经籍旧音辨证》	1923年
	庄子校释	支伟成	上海泰东书局	1924年
	庄子选注	沈雁冰	上海商务印书馆	1926年
	庄子	陈柱	上海商务印书馆	1927年
	庄子天下篇讲疏	顾实	上海商务印书馆	1928年
	庄子义证	马叙伦	上海商务印书馆	1930年
	读庄子天下篇疏记	钱基博	上海商务印书馆	1930年
	庄子集注	阮毓崧	上海中华书局	1930年
	庄子新探	施章	中央大学出版部	1930年
	庄子新式考证注解	王治心		1931年
	庄子札记	武延绪	武氏所好斋刊本	1932年
	庄子学案	郎擎霄	上海商务印书馆	1934年
	庄子新义	朱文熊	无锡国专	1934年
	庄子内篇证补	朱桂曜	上海商务印书馆	1935年
	庄子今笺	高亨	开封歧文斋刊本	1935年
	庄子天下篇校释	谭戒甫	排印本	1935年
	南华直旨	杨文煊	北平	1936年
	庄子研究	叶国庆	上海商务印书馆	1936年
	庄子哲学	蒋锡昌	上海商务印书馆	1937年
	庄子校正	杨明照	燕京大学哈佛燕京学 社	1937年
	庄子集解补正	胡怀琛	朴学斋丛书第一集	1940年
	庄子章义	胡朴安	朴学斋丛书第二集	1943年
	庄子内篇校释	闻一多	《学术季刊》第三期	1943年
	庄子讲解	张貽惠	重庆综合学术社	1946年
	庄子补正	刘文典	上海商务印书馆	1947年
	庄子新释	张默生	上海济东印书社	1948年
	庄子校释	王叔岷	上海商务印书馆	1947年

(五) 《鹞冠子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	鹞冠子古注	令狐衰	敦煌写本	唐贞观三年
	鹞冠子治要	魏徵	《群书治要》	唐贞观五年
	鹞冠子节录	马总	《意林》	唐贞元二年
宋	鹞冠子解	陆佃	道藏本	明正统年间
明	辑校鹞冠子解	欧阳清	《五子书》	明嘉靖二十三年
	鹞冠子类纂	沈津	《百家类纂》	明隆庆元年
	校定鹞子注	潜庵子	《子汇》	明万历五年
	鹞冠子集评	王宇	朱氏花斋刊本	明天启五年
	鹞冠子纂评	陈仁锡等	《秘书七种》	明崇祯十五年
清	鹞冠子之言	马驥	《绎史》	清康熙九年
	校订鹞冠子解	纪昀	武英殿聚珍版丛书	清乾隆三十九年
	校订鹞冠子	张海鹏	《学津讨原》	清嘉庆十年
	鹞冠子丛录	洪颐煊	《读书丛录》	清道光二年
	鹞冠子平议	俞樾	《诸子平议补录》	1922年
	鹞冠子注	王闿运	《王湘绮全集》	清宣统三年
	鹞冠子札迻	孙诒让	《札迻》	清光绪二十年
	评注鹞冠子菁华录	张之纯	《评注诸子菁华录》	1918年
民国	鹞冠子治要	张文治	《诸子大纲》	1927年
	跋唐人写鹞冠子上卷 卷子	傅增湘	《北平图书馆月刊》三 卷六号	1929年
	鹞冠子举正	孙人和	《北平图书馆月刊》三 卷二号	1929年
	鹞冠子吴注	吴世拱	九鹤堂丛书	1929年

(六) 近世《杨朱子》研究举隅

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	杨朱	于鬯	《香草续校书》	
民国	杨朱考	唐钺	上海商务《国故新探》	1926年
	杨墨哲学	蒋维乔	上海商务印书馆	1928年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	杨朱	陈此生	上海商务印书馆	1928年
	杨朱哲学	顾实	南京东方医学书局	1931年
	杨朱的著作及其学派考	孙道升	自印本	1934年

(七)《管子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	管子治要	魏徵	《群书治要》	唐贞观五年
	管子注	(房玄龄)	刊本	宋庆历四年
		尹知章	《四库全书》抄本	清乾隆间
	管子要语	马总	《意林》	唐贞元二年
元	读管子随识	陶宗仪	《说郛》	明弘治九年
明	管子补注	刘绩	刊本	明成化间
	管子类纂	沈津	《百家类纂》	明隆庆元年
	赵校管子	赵用贤	《管韩合刻》	明万历十年
	管子参补	张云登	《中立四子》	明万历七年
	管子春秋玄言评苑	陆可教等	《诸子玄言评苑》	明代
	管子品节	陈深	《诸子品节》	明万历十九年
	管子治略察言	凌登嘉	刊本	明万历二十年
	校刻管子	吴勉学	《二十子》	明万历年
	管子纂	张榜	《四子纂》	明万历三十九年
	管子榘	朱长春	张维枢刊本	明万历十年
	管子评注	张榜等	《六子全书》	明代
	管子评	赵、朱、张	凌汝亨辑刻	明万历十年
	诠叙管子成书	梅士享		明天启五年
	管子批评	朱养和	花斋刊本	明天启五年
	管子品汇释评	焦竑等	《二十九子品汇释评》	明万历四十四年
	管子评点	归有光等	《诸子汇函》	明天启五年
	管子奇赏	陈仁锡	《诸子奇赏》	明天启六年
清	管子著书	马驥	《绎史》	清康熙九年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	管子汇考	陈梦雷等	《古今图书集成》	清雍正四年
	删定管子	方苞	《抗希堂十六种》	清乾隆十一年
	管子义证	洪颐煊	积学斋丛书	清嘉庆十七年
	管子韵读	江有诰	《音学十书》	清嘉庆十九年
	管子杂志	王念孙	《读书杂志》	清嘉庆二十四年
	管子识误	宋翔凤	《过庭录》	清道光五年
	管子校	许光清	蒋氏宜年堂刻	清咸丰元年
	管子平议	俞樾	《诸子平议》	清同治九年
	管子校正	戴望	江苏刊本 《诸子集成》本	清同治十一年 1935年
	管子校	张文虎	《舒艺室随笔》	清同治十三年
	弟子职笺释	洪亮吉	《洪北江全集》	清光绪中
	点勘管子读本	吴汝纶	《桐城先生点勘诸子》	清宣统二年
	弟子职注	张同元	赵氏刻本	清光绪八年
	管子地员篇注	王绍兰		清光绪十七年
	管子学	张佩纶	原稿影印本	清宣统间
	管子识小	江瀚	排印本	清光绪间
	弟子职辑解	庄述祖	章氏“式训堂丛书”	清光绪中
	弟子职音谊	钟广		清光绪十六年
	弟子职章句训纂	邵承照	山东书局刻本	清光绪二十一年
	管子通	周悦让	稿本	清同治元年
	管子析疑	何如璋	稿本	清光绪十二年
	管子斟补	刘师培	《刘申叔遗书》	1936年
	读管札记	郭嵩焘	文哲季刊(武大)	1930年
	管子札迳	孙诒让	《札迳》	清光绪二十年
	管子校书	于鬯	《香草续校书》	
	管子札记	陶鸿庆	《读诸子札记》	1917年
民国	管子余义	章太炎	《章氏丛书》	1919年
	管子评传	梁启超	《饮冰室全集》	
	管子小匡篇节评	刘光蕡	《烟霞草堂遗书》	民国间

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	管子编注	黄巩	存几堂排印本	1914年
	管子菁华录	张之纯	《诸子菁华录十八种》	1918年
	管子参解	金廷桂	排印本	1922年
	管子新释	尹桐阳	武昌工业传习所	1923年
	管子通释(上、下)	支伟成	上海泰东书局	1924年
	管子选注	唐敬泉	上海商务印书馆	1925年
	管子地数篇释	钱文濡	《钱苏斋述学》	1924年
	管子读本	陈和祥等	上海世界书局	1926年
	管子笔记	姚永概	《慎宜轩笔记》	1926年
	管子探源	罗根泽	上海中华书局	1931年
	管子校义	李哲明	排印本	1931年
	管子补注疏义	庞树典	排印本	1931年
	管子书疏	刘咸炘	《推十书》	1932年
	管仲	鹤生	上海汗血书店	1935年
	管子集解(上、下)	叶昫	上海大达图书供应社	1936年
	管子今诠(上、下)	石一参	长沙商务印书馆	1938年
	管子新证	于省吾	《诸子新证》	1939年
	管仲	王毓瑚	重庆胜利出版社	1945年
	管子管见	金其源	上海商务印书馆	1948年
	管子学案	戴潜	上海正中书局	1949年

第四章 墨 家

第一节 总 论

孟子说：“杨朱、墨翟之言盈天下，天下之言不归杨，则归墨。”（《孟子·滕文公上》）韩非子说：“世之显学，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。孔子、墨子俱道尧舜，而取舍不同，皆自谓真尧舜。”（《韩非子·显学》）《吕氏春秋·当染》说：孔墨“皆死久矣，从属弥众，弟子弥丰，充满天下”；其后学“显荣于天下者众矣，不可胜数。”《吕氏春秋·有度》说：“孔墨之弟子徒属，充满天下，皆以仁义之术教导天下。”可见在战国时代，墨子、墨家学派及其思想、行为对全社会有极大的影响力，足以与孔子、儒家学派相比肩。

墨家为什么叫“墨”？因为墨家学派的创始人姓墨名翟。“墨”字又训绳墨、墨刑、瘠墨三义。墨子自称“贱人”，他一生“以自苦为极”，效大禹精神。墨家集团成员多能吃苦耐劳、手足胼胝、面目黎黑，基本上是由社会下层手工工匠、刑徒、贱役等人组成。墨家与其他学派不同，它有严密的组织纪律，是具有一定的宗教色彩的学术团体，其成员皆布衣草鞋，生活勤俭。墨子弟子到各国去做官，也必须遵守墨家

的纪律,推行墨家的主张,还要向这个团体交纳一定的俸禄。墨者都能仗义执言,见义勇为,赴火蹈刃,死不旋踵。

墨家及其思想的来源:《汉书·艺文志·诸子略》:“墨家者流,盖出于清庙之守。茅屋采椽,是以贵俭;养三老五更,是以兼爱;选士大射,是以上贤;宗祀严父,是以右鬼;顺四时而行,是以非命;以孝视(示)天下,是以上同;此其所长也。”这是说墨家出自周代的清庙之官。《淮南子·要略》指出:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,〔久〕服伤生而害事,故背周道而用夏政。”此说确当。墨家与儒家不同,背周道而用夏政。墨子之崛起,反周从夏,以禹为榜样,以兼爱为中心,日夜不休,形劳天下。墨子确以古道批判周文。墨子法夏,即利用原始文化中的博爱、互利、民主、平等、为公的精神去批判和否定礼治架构的不合理,批判黑暗的政治统治和奢侈靡财的文化,试图再造一种与下层民众的生活相协调的文化价值体系。

《庄子·天下》:“不侈于后世,不靡于万物,不暋于数度,以绳墨自矫而备世之急,古之道术有在于是者。墨翟、禽滑釐闻其风而说之,为之大过,已之大循。作为《非乐》,命之曰《节用》;生不歌,死无服。墨子泛爱、兼利而非斗,其道不怒;又好学而博,不异,不与先王同,毁古之礼乐。”墨子师徒返本溯源,寻求禹的古朴和勤劳,“腓无胈,胫无毛,沐甚雨,栉疾风,置万国”。后世墨者也“多以裘褐为衣,以跣跣为服,日夜不休,以自苦为极”。否则,“非禹之道也,不足谓墨”(《庄子·天下》)。《荀子·解蔽》:“墨子蔽于用而不知文……故由用谓之,道尽利矣。”司马谈《论六家要旨》曰:“墨者亦尚尧舜道,言其德行曰:堂高三尺,土阶三等。茅茨不翦,采椽不刮。食土簋,啜土刑。粝粱之食,藜藿之羹。夏日葛衣,冬日鹿裘。其送死,桐棺三寸,举音不尽其哀。教丧礼,必以此为万民之率,使天下法。若此,则尊卑无别也。夫世异时移,事业不必同,故曰俭而难遵。要曰强本节用,则人给家足之道

也。此墨子之所长，虽百家弗能废也。”

以上可见，墨儒的区别乃在于墨子之学出于夏礼，孔子之学出于周礼。他们同样都尊尧舜，同样都有很高的道德追求，甚至墨子于《诗》、《书》之教，颇有修养。他反对的是形式化的礼乐。墨家代表了小生产者的利益和要求，批判厚葬久丧，反对“繁饰礼乐以淫人，久伤伪哀以谩亲，立命缓贫而高浩居，倍本弃事而安逸傲”（《墨子·非儒下》）。

墨家学派的社会观、政治观、宗教观、道德观是：“兼爱”、“非攻”、“节用”、“节葬”、“非乐”、“非命”、“尊天”、“事鬼”、“尚贤”、“尚同”。此十事以“兼爱”为中心，而其余皆因时因地制宜。墨子学派的学术贡献还表现在以《墨经》为代表的自然科学、认识论、逻辑学方面。尤其是墨家的逻辑学，显示了我国先秦学者的极高智慧，足以与西方、印度古典逻辑相媲美。

第二节 墨子其人其书及其学派

一、墨子其人

《史记》无墨子传，只是在《孟荀列传》后附了寥寥二十四个字：“盖墨翟宋之大夫，善守御，为节用。或曰并孔子时，或曰在其后。”《汉书·艺文志》班固注曰：“名翟，为宋大夫，在孔子后。”《史记索隐》引《别录》云：“《墨子》书有文子。文子，子夏之弟子，问于墨子。如此，则墨子者，在七十子后也。”《后汉书·张衡传注》曰：“公输班、墨翟并当子思时，出仲尼后。”清人孙诒让在《墨子间诂》中推定墨子“当生于周定王之初年，而卒于安王之季，盖八九十岁”。按公历计，约为公元前468年至前376年。关于墨翟的籍贯，毕沅推断是鲁阳之鲁人，鲁

阳属于楚,因而墨翟是楚人。孙诒让、张纯一等考订墨子为鲁国人,根据于《墨子》及《吕氏春秋》中的记载。顾颉刚等考订墨子为宋国人。顾氏认为他是公子目夷之后,原是宋国的宗族。比较可信的说法是,墨子的籍贯为宋,但长期生活于鲁。

墨子自称“上无君上之事,下无耕农之难”(《墨子·贵义》),他的身分可能是有一定文化知识、接近“农与工肆之人”的“士”。他早年学习儒术,因不满周礼的繁文缛节,自创学派。墨子师徒组成了宗教与政治性的社团,集体奔走于齐、鲁、宋、楚、卫、魏诸国。连孟子也不得不承认“墨子兼爱,摩顶放踵利天下为之”(《孟子·尽心上》)。据《墨子·公输》记载,公输般为楚国制造了攻城云梯,准备攻打宋国。墨子听到这一消息后,从齐国出发,裂裳裹足,星夜兼程,十天赶到楚国郢都,与公输般辩论,并向楚王宣传“兼爱”、“非攻”思想。他在楚演示了自己的守城方法,公输般比不过他。墨子告诉楚王:“臣之弟子禽滑釐等三百人,已持臣守圉之器,在宋城上而待楚寇矣。”最后楚王不得不放弃了攻宋的打算。这就是历史上著名的“止楚攻宋”的故事。此外,他还阻止了鲁阳文君攻郑、攻宋。墨子后又南游至楚,献书楚惠王,惠王赞叹为“良书”,然不用其道。他拒绝了惠王的封赐而去,并说“道不行,不受其赏;义不听,不处其朝”(《墨子·贵义》)。墨子派弟子公尚过游于越国,越王听说了墨子之道,表示欣赏,准备封五百里地给墨子,欢迎他到越国。墨子以“听吾言,用吾道”而不出卖义为条件,亦加以回绝(见《墨子·鲁问》)。

二、《墨子》其书

《墨子》之书,《汉志》著录七十一篇,《隋书·经籍志》著录十五卷、目一卷。宋后实存五十三篇,即今本。本存《道藏》中。经清代人整理和近代人如梁启超、胡适、方授楚等之研究,把这五十三篇文章

分为五组。^① 第一组即卷一中的《亲士》、《修身》、《所染》、《法仪》、《七患》、《辞过》、《三辩》七篇，系墨家数传弟子利用墨子某一言论论述自己的主张。

第二组即卷二至卷九中的《尚贤》(上、中、下)，《尚同》(上、中、下)，《兼爱》(上、中、下)，《非攻》(上、中、下)，《节用》(上、中，缺下)，《节葬》(下，缺上、中)，《天志》(上、中、下)，《明鬼》(下，缺上、中)，《非乐》(上，缺中、下)，《非命》(上、中、下)，《非儒》(下，缺上)，现存二十四篇。这一组文章，俞樾认为是“三墨”，即墨家三派相传之本不同，后人合以成书，故一篇有字句小异而大旨无殊的三种文本(见《墨子閒诂》俞序)。陈柱认为是墨子随地演说，弟子各有记录，演说时和记录时不免详略繁简不等，古人以三为成数，故编书者仅存三篇，以备参考(见《墨子十论·墨子之大略》)。这一组文章实是墨子门人或再传弟子、三传弟子教育学生或驳斥其他非难墨家学说而成文的。

第三组即卷一〇的《经》(上、下)，《经说》(上、下)和卷一一的《大取》、《小取》，共六篇。关于这六篇文章是不是墨子所作，能不能归为一类，颇有争议。晋代隐者鲁胜为《经》上下、《经说》上下四篇作注，名为《墨辩注》。自此才有了“墨辩”之一说。是注已佚，现仅留下叙言一篇，见《晋书·隐逸列传》。其叙说：“墨子著书，作《辩经》以立名本。惠施、公孙龙祖述其学，以正刑(形)名显于世……自邓析至秦时名家者，世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，于今五百余岁，遂亡绝。《墨辩》有上下《经》，《经》各有说，凡四篇。与其书众篇连第，故独存。”鲁胜整理时充分重视原书有经有说的特点，引说就经，各附其章。《墨子》今本主要是清代学者毕沅、孙诒让等整理的成果。毕沅等发现《经上》篇“读此书旁行”五字，才领悟到旧本分上下两行横列，下行是解

^① 以下参见郑宝琦、王廷洽：《〈墨子〉新探》，载《墨子研究论丛》(一)，山东大学出版社1991年版。

释上行的,从而解决了四篇《经》不能句读的困难。清人汪中校释《墨子》时,将《大取》、《小取》与《经》、《经说》共六篇合称“墨经”。近人胡适承孙诒让,特别是汪中之说,将此六篇统称为“墨辩”。胡氏将“墨辩”从《墨子》中独立出来,认定它们不是墨子的著作,而是后期墨家的著作。其理由是:(1)文体不同;(2)理想不同,《墨子》中的议论,往往鄙浅可笑,可是这六篇全没有一句浅陋迷信的话,全是科学家和名学家的议论;(3)《小取》篇两称“墨者”;(4)六篇中讨论的问题,全是惠施、公孙龙时代的哲学家争论最热烈的问题,如坚白之辩、同异之论等。由此可见,《墨辩》诸篇若不是惠施、公孙龙作的,一定是他们同时代的人作的。因此,胡适有前期“宗教的墨学”与后期“科学的墨学”的二分。^①胡适之说当即遭到张煊、唐钺、梁启超等人有力驳斥。^②实际上,《墨经》四篇与两《取》有很大区别。前者是简要的条文、定理、命题,文不相连属,如“功,利民也”;“利,利也”;“知,材也”;“仁,体爱也”;“勇,志之所以敢也”;“令,不为而作也”;“无穷不言兼,说在盈否”等。这些定义、条文是墨子的基本思想,是三墨等墨家各派奉为经典的。其中关于数、形、力、光等学科的命题,是在实践经验基础上的总结,包含了墨家在机械制造,特别是守城器械制造方面的知识基础。只有概括了墨子的基本思想、基本方法和基本的道德行为准则的《墨经》四篇之说,才具备作为墨家经典教义资格。而《小取》只是专讲名辩的理论与方法,《大取》以墨家辩术来论证墨子的政治思想,均不足以充当墨家的基本典籍。^③范文澜说:“墨家贵实行不贵文采,重口说不重著书,《墨子》书中仅《经上》《经下》两篇,共一百七十九条,当是墨子所自作。《墨经》每条少仅三个字,多不过二十个字。文字极

① 详见胡适:《中国哲学史大纲》(卷上)第八篇,商务印书馆1919年版。

② 详见罗根泽编:《古史辨》第四册,北平朴社1933年版。詹剑峰亦反对胡适对前后期墨家的区分,详见詹著:《墨子的哲学与科学》,人民出版社1981年版。

③ 详见邢兆良:《墨子评传》,南京大学出版社1993年版,第74—76页。

简,但对当时有关社会和生产的重要知识,作了一个近乎全面的总结。《经说》上下两篇当是墨子讲经,弟子笔录。墨家分三派,同诵《墨经》,可信《墨经》出墨子手。”^① 胡适在论证上犯了逻辑错误,又过低估计了墨子时代的科学和名学的水平。坚白、同异、名实、有穷无穷、五行相胜等问题,在春秋末期已开始争论,并不是直到了战国中后期名辩思潮时才开始的。总之,第三组仍应分为两类:《经》上下与《经说》上下是墨子所著所讲,系《墨子》全书的综纲和大本;《大取》、《小取》是墨家辩者之言。

第四组包括卷一一《耕柱》,卷一二《贵义》、《公孟》,卷一三《鲁问》、《公输》五篇,为墨子言论、行迹的记录,系墨子门人或再传弟子所写。第五组包括卷一四《备城门》、《备高临》、《备梯》、《备水》、《备实》、《备穴》、《备蛾传》七篇和卷一五《迎敌祠》、《旗帜》、《号令》、《杂守》四篇,共十一篇,主要记载墨子城市守备的方法,包含有兵家之言,据蒙文通、岑仲勉、陈直、李学勤等考释,系在秦之墨者所作。

三、墨家学派

墨者集团推选出他们的首领,称为“巨子”。墨者“以巨子为圣人”,皆愿服从于巨子领导,并役身给使,不敢问欲。墨子可说是第一代巨子,据说为“墨子服役者百八十人,皆可使赴火蹈刃,死不旋踵”(《淮南子·泰族》)。墨子的忠实门徒禽滑釐就是典型,跟随墨子,曾率三百人帮助宋国守城。陆贾《新语·思务》:“墨子之门多勇士。”墨家另一巨子孟胜为楚国阳城君守城死,其弟子徐弱等随之殉死。“弟子死之者百八十三人。”(《吕氏春秋·上德》)这都表现了墨者的牺牲

^① 范文澜:《中国通史》第一册,人民出版社1994年版,第179—180页。

精神和宗教情绪。墨者集团内部有严格的纪律,即使是巨子的独子也不能例外。“墨者有巨子腹䵍居秦,其子杀人。秦惠王曰:‘先生之年长矣,非有它(他)子也,寡人已令吏弗诛矣,先生之以此听寡人也。’腹䵍曰:‘墨者之法曰,杀人者死,伤人者刑。此所以禁杀伤人也……王虽为之赐而令吏弗诛,腹䵍不可不行墨子之法。’”(《吕氏春秋·去私》)

墨家活动时期约近二百年,墨子之后的传衍世系不详。《吕氏春秋·当染》记载:“禽滑釐学于墨子,许犯学于禽滑釐,田系学于许犯。”据《韩非子·显学》记载,墨子之后有相里氏之墨,有相夫氏之墨,有邓陵氏之墨,谓之“墨离为三”,取舍相反不同。《庄子·天下》:“相里勤之弟子五侯之徒,南方之墨者苦获、己齿、邓陵子之属,俱诵《墨经》,而倍譎不同,相谓别墨;以坚白同异之辩相訾,以觭偶不侔之辞相应;以巨子为圣人,皆愿为之尸,冀得为其后世,至今不决。”“相谓别墨”句逗在下,以下文字是另一层意思。“别墨”是墨家学派内部分化以后,各守所见,都以自己为墨学正宗,相互呼为“别墨”。“别墨”并不是以下“以坚白同异之辩相訾”的主词,并非有一个专门的“别墨”集团来讨论坚白同异等名辩问题。墨家的传衍世系,据杜国庠、侯外庐等研究,列于第233页表。^①

下表所列墨子弟子中,有许多人是墨子派出去游仕列国人君世主的,如游耕柱子于楚,游公尚过于越,游魏越,出曹公子于宋,使胜绰事项子牛,使管黔激游高石子于卫……其中如高石子等多数门徒能坚持墨家教义,墨子称赞为“倍(背)禄而乡(向)义”,亦有如胜绰、曹公子等,违背墨家学说,墨子批评他们“倍义而乡禄”。

墨家有“以绳墨自矫而备世之急”的侠义精神,多勇武之士,善守城之技。如禽滑釐和墨家巨子腹䵍、孟胜等都是著名的武侠。孟胜一

^① 图表见侯外庐等著:《中国思想通史》第一卷,人民出版社1957年版,第476页。

墨子	禽滑釐	\ 许 犯—田 系		
	高石子	〔索 卢 参〕		
	公尚过	〔相 里 勤〕—〔五(伍)侯子〕		
	耕柱子	〔相(柏)夫氏〕	〔苦 获〕	
	魏 越 夷	之	〔己 齿〕	
	曹公子		〔邓 陵 子〕	
	胜 绰		〔田 鸠(田 侏子)〕	
	…隋巢子		〔谢 子〕	
	…胡非子	—屈 将 子	我 子	
	…告 子			
	孟 胜	\ 田 襄 子	…腹 黜	
	孟 山	徐 弱		
	高 何		唐 姑 果	
	县 硕子		缠 子	
	管 黔 激			
	高 孙 子			
治 徒 娱				
跌 鼻				
彭 轻 生 子				
弦 唐 子				

上表…符号,表示传授无确据而颇有可能的。—符号表示传授有文献记载的。人名有〔 〕符号的,表示其人为墨辩或富于辩者色彩的。人名有~~~~符号的,表示其人染有辩者的倾向。

系先活动于楚，孟胜殉难后，居宋的田襄子（田鸠）继任巨子，活动于宋，后田鸠率门人入秦。田鸠子和后来的墨家巨子腹䟽亦深得秦国君臣的器重。后来《韩非子·五蠹》批评“儒以文乱法，而侠以武犯禁”，游侠之中，不乏墨者。

墨子本人善于运用概念、判断、类比推理等逻辑方法和辩论术说服或批驳论敌，如说服公输般和楚王，驳斥儒者巫马子等。墨家后学多能发挥《墨经》，并有专事辩术者。除前引《庄子·天下》外，《庄子·骈拇》也有相应的说法：“骈于辩者，累瓦结绳窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨、墨是已。”墨家《大取》、《小取》均是这一方面的成果，启导了公孙龙、惠施等名辩思想家。

墨学兼涵有“辩”“侠”两义，其后继者中多有辩士与侠士。今人有墨学三派（游侠派、论辩派、游仕派）之说。^①

第三节 墨家思想

墨子思想十分丰富，“综览厥书，释其纰驳，甄其纯实可取者盖十六七，其用心笃厚，勇于振世救敝，殆非韩、吕诸子之伦比也。”（孙诒让：《墨子閒诂》序）就其“兴天下之利，除天下之害”的尚贤、尚同、节用、节葬、非乐、非命、兼爱、非攻、天志、明鬼等十事而言，乃以兼爱为本。墨子十事，表面上看十分矛盾，但这些治国方略是为救治列国社会病态而准备的，至于针对某国某地，只需视其具体情况对症下药。墨子曾教导弟子：“凡入国，必择务而从事焉。国家昏乱，则语之尚贤、尚同；国家贫，则语之节用、节葬；国家寤音湛湎，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵凌，即语之兼爱、非攻。

^① 见邢兆良：《墨子评传》，第95页。

故曰择务而从事焉。”(《墨子·鲁问》)由是可见,此十事并非平列的,亦非同时使用的。

一、兼相爱与交相利

墨子主张兼爱互助。他看到当时国与国互相攻伐,家与家互相抢夺,人与人互相残害,强凌弱、富侮贫、贵傲贱、智诈愚等一系列罪恶的社会现象,认为这些都是“天下之大害”,决心加以救治。他认为,“凡天下祸篡怨恨”,都是由于“不相爱”引起的。人人都知道自爱其身、自爱其家、自爱其国,而不爱他人之身、他人之家、他人之国。“相爱”指国与国、家与家、人与人之间相互爱护,所以又叫“兼相爱”,即不分人我、彼此,一同天下之利害、好恶。他以爱人若己、为人犹为己的“兼爱”思想解释仁德,把“兼相爱”看成是“仁者”所追求的最高道德观念。

墨子反对战争,反对亏人以自利,提倡的是“兼相爱,交相利”。他认为,一切灾害都产生于“别”。所谓“别”,即偏爱、自私。各自从偏爱出发,亏人以遂其私,所以产生了“交相恶”。拯救的办法是“以兼易别”。所谓“兼”,即每个人都毫无分别地爱一切人。“兼”字在金文中像手持二禾,《说文解字》释“兼”为“并”,即隐喻平等之意。“兼爱”不同于孔子的“仁爱”。儒家“仁爱”是有差等的爱,如对父母的爱与对兄长的爱不同,对兄长的爱与对朋友的爱不同。儒家主张从亲情出发,推己及人,老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼。墨子的“兼爱”是“爱无差等”。也就是说,他要求人们对别人的爱与对自己父母的爱、对自己亲人的爱,没有差别,一视同仁。“故圣人以治天下为事者,恶得不禁恶而劝爱。故天下兼相爱则治,〔交〕相恶则乱。故子墨子曰:‘不可以不劝爱人者,此也。’”(《墨子·兼爱上》)“子墨子言曰:‘以兼相爱、交相利之法易之。’然则兼相爱、交相利之法将奈何哉?子墨子

言：‘视人之国若视其国，视人之家若视其家，视人之身若视其身。’是故诸侯相爱则不野战，家主相爱则不相篡，人与人相爱则不相贼，君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和调。天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不做贱，诈不欺愚。凡天下祸篡怨恨，可使毋起者，〔以相爱生也，是〕以仁者誉之。”（《墨子·兼爱中》）这是墨子的治国之道和理想社会。

墨子以兼为善，以兼为仁义，其“兼爱”的背景是“互利”。“夫爱人者人亦从而爱之，利人者人亦从而利之；恶人者人亦从而恶之，害人者人亦从而害之。”（同上）他把小生产者互爱互利的道德原则推广为天下普遍的原则。这之中含有功利主义的交换原则，“利人利己”，“害人害己”的心态。他实际上主张“己所欲，施于人”，但从互利互惠的角度讲，则比较平易。融合义利，易被人接受。他所持守的是功利主义的道德观念。

他劝诫“有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人”，盼望建立一个“饥者得食，寒者得衣，乱者得治”的公平合理社会。这其中含有对王公大人骄奢淫佚的不满，控诉了争夺战乱给人民带来的痛苦，表达了劳动者要求自食其力、过安定生活的愿望。墨子“兼爱”带有绝对平均主义的原始平等思想的痕迹。

“兼爱”是针对攻伐而来的。因此，墨子又主张“非攻”。他首先指出攻战的“不义”，然后指出攻战之“不利”。他说，杀一人谓之不义，必有一死罪，杀百人，百重不义，必有百死罪。然而，“今至大为不义攻国，则弗之而非，从而誉之谓之义”；“知义与不义之辩乎？是以知天下之君子也，辩义与不义之乱也！”（《墨子·非攻上》）墨子揭露无义的攻伐“夺民之用，废民之利”。“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛。今唯毋废一时，则百姓饥寒冻饿而死者，不可胜数。”（《墨子·非攻中》）准备武器装备，运送粮食，百姓死者不可胜数。开战之后，兵士死者不可胜数。“攻伐无罪之国，入其国家边境，芟刈其禾稼，斩其树木，堕

其城廓，以湮其沟池，攘杀其牲牲，燔溃其祖庙，劲杀其万民，覆其老弱，迁其重器……夫无兼国覆军，贼虐万民，以乱圣人之绪，意将以为利天乎？夫取天之人，以攻天之邑，此刺杀天民，剥振神之位，倾覆社稷，攘杀其牺牲”，“百姓离散”，“竭天下百姓之财用”，“则此上不中天之利矣”，“中不中鬼之利矣”，“下不中人之利矣”（《墨子·非攻下》）。

墨子谴责武力兼并的战争是“不义”的，其根据是对人民百姓“不利”。他同时又借助于天、神来说服王公大人、天下诸侯，指出战争也扰乱了天、神，影响了天、神之利。

在“兼爱”的原则下，墨子提出了“尚贤”的主张。孔子曾提出过“举贤才”，但孔子多少受到周礼“近不失亲，远不失举”等血缘关系、亲疏远近的限制。墨子的“尚贤”则要求冲破“王公大人骨肉之亲无故富贵”的世袭制度，主张政权向“农与工肆之人”开放。他提出“官无常贵，而民无终贱，有能则举之，无能则下之”（《墨子·尚贤上》），认为凡有才能者都可以得到官禄，以德就列，任之以事，以劳行赏，量功分禄。

在“尚贤”的前题下，墨子又设计了“尚同”的社会蓝图。他主张“选天下之贤可者，立以为天子”（《墨子·尚同上》）。天子以下，从三公、诸侯到乡长、里长，也都选拔贤者担任。选出各级政长是为了克服天下之乱，克服一人一义，十人十义，自以为是，以人为非的“交相非”状态。人们要以上级政长的是非为是非，自下而上地逐层统一，做到“天下百姓皆上同于天子”（《墨子·尚同下》）。墨子提出“上同而不下比”的原则，“上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之”（《墨子·尚同上》）。他主张“一同其国之义”，“一同天下之义”，“天子又总天下之义，以尚同于天”（《墨子·尚同下》）。这反映了小生产者对社会统一安定的希望，但这种“尚同”，反对多元多样，必然导致“伐异”。因此，在先秦诸子的“和”与“同”之辩中，史墨、晏子、孔子“和而不同”、“和实生物，同则不继”的主张，比之“尚同”有更大的意义。当然，墨子的

“尚贤”、“尚同”主张是针对国家昏乱而言的。

二、“天志”、“明鬼”与“非命”、“节葬”

前面述及“非攻”、“尚同”时，都涉及到墨子“利天”、“同天”之说。墨子肯定意志之天的存在，认为天是自然、社会和人民的主宰，能赏善罚恶。墨子亦肯定鬼神的存在，认为鬼神能在冥冥之中监视人们的行为，能赏贤罚暴。墨子“尊天事鬼”的主张，源于夏殷周的文化。他说：“昔三代圣王，禹汤文武，欲以天之为政于天子，明说天下之百姓，故莫不牯牛羊，豢犬彘，洁为粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神而求祈福于天。”（《墨子·天志上》）

墨子的宗教观与前代的宗教观相近之处，是把宗教政治化与道德化。他指出：“顺天意者，义政也；反天意者，力政也。”（同上）符合天意的“义政”就是处大国不攻小国，处大家不篡小家，强不劫弱，贵不傲贱，诈不欺愚；违逆天意的“力政”则是相反。前者上利于天，中利于鬼，下利于人，谓之圣王；后者上不利于天，中不利于鬼，下不利于人，谓之暴王。墨子说：“今天下之君子之欲为仁义者，则不可不察义之所从出。”（《墨子·天志中》）他指出，“义”不从愚且贱者出，必从贵且知者出。因为“义者，善政也”。“天下有义则治，无义则乱。是以知义之善政也。”（同上）“义”就是“善政”，它从哪里来的呢？它来自贵且知者——天！墨子在这里把高贵而全知的“天”作为“义政”或“善政”的根源。“天为贵、天为知而已矣。然则义果自天出矣！是故子墨子曰：‘今天下之君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不慎也。’”“吾所以知天之贵且知于天子者有矣。曰：天子为善，天能赏之；天子为暴，天能罚之。”（同上）

就“天”作为“仁义”、“善政”之终极源头，“天”是良好的政治和良好的道德行为的终极根据而言，就“天”能主宰天子，“天”的意志即是

“民”的意志,以“天”能赏善罚恶来警告、控制为政者而言,就仁义道德包括有“君臣上下惠忠,父子弟兄慈孝”,子之事父,弟之事兄,臣之事君,天下仁祥等内涵而言,墨子思想和早期儒家思想并没有多大的区别。

区别在于,第一,墨子的“天志”主要反映了劳动人民的利益和要求,是平民意志的外化;第二,墨子的论证方式,是以“利”为枢纽的。“天必欲人之相爱相利,而不欲人之相恶相贼。”“爱人利人者,天必福之,恶人贼人者,天必祸之。”(《墨子·法仪》)“爱人利人,顺天之意,得天之赏者有矣;憎人贼人,反天之意,得天之罚者亦有矣。”(《墨子·天志中》)前者如三代圣王尧、舜、禹、汤、文、武者,后者如三代暴王桀、纣、幽、厉者。

墨子以“天”为宇宙和人类社会的最高主宰,以“天志”为最高准则和尺度,用以衡量天子、王公大人、卿、大夫、士的刑政和言论。在“天志”面前,人人平等。“子墨子置天志以为仪法,若轮人之有规,匠人之有矩也,今轮人以规,匠人以矩,以此知方圆之别矣。”(《墨子·天志下》)他试图借助于“天志”迫使为政者心存敬畏,随时警戒自己,规范自己的行为,“为天之所欲,而去天之所恶”(同上),给予天下百姓以生存的可能和起码的利益。

他的“明鬼”论的目的也是如此。他论证鬼神实有,认为鬼神有除暴安良、主持正义、威慑警戒的功能。“是以吏治官府之不洁廉,男女之为无别者,鬼神见之;民之为淫暴寇乱盗贼,以兵刃毒药水火退无罪人乎道路,夺人车马衣裘以自利者,有鬼神见之。是以吏治官府不敢不洁廉,见善不敢不赏,见暴不敢不罪。民之为淫暴寇乱盗贼,以兵刃毒药水火退无罪人乎道路,夺车马衣裘以自利者,由此止。是以莫放幽间,拟乎鬼神之明显,明有一人畏上诛罚,是以天下治。”(《墨子·明鬼下》)墨子以鬼神之无所不在,无所不能,赏贤罚暴使百官和小民都心存畏惧,不敢胡作非为。他肯定祭祀活动“上以交鬼之福;下

以合欢聚众，取亲乎乡里”（《墨子·明鬼下》）。总之，“天志”、“明鬼”之说，是借用超越的神秘的力量来治理现实社会的病态，以“兴利除弊”，并塑造、规范一个合理化的、理想化的社会。

墨子相信早期传统宗教观里的意志之天说，反对孔子的天命论，因而又有“尚力”、“非命”学说。他说：“执有命者之言曰：‘命富则富，命贫则贫，命众则众，命寡则寡，命治则治，命乱则乱，命寿则寿，命夭则夭，命，虽强劲何益哉？’以上说王公大人，下以阻（阻）百姓之从事，故执有命者不仁。”（《墨子·非命上》）命定论是帮助暴君来欺骗百姓的，使百姓安于接受现实，无所作为。他认为，决定社会治乱和人们命运的，不是“命”，而是“力”。“世不渝而民不易，上变政而民改俗”，“天下之治也，汤武之力也；天下之乱也，桀纣之罪也。若以此观之，夫安危治乱，存乎上之为政也，则夫岂可谓有命哉？”（《墨子·非命下》）从王公大人的听狱治政到农夫农妇的稼穡织纴，都靠各尽其力，因为“强必治，不强必乱”，“强必贵，不强必贱”，“强必饱，不强必饥”（同上）。人必“赖其力则生，不赖其力则不生”（《墨子·非乐上》）。在这里，他又肯定了人有能力掌握自己的命运。

墨子相信鬼神，祭祀鬼神，肯定人鬼同利，但另一方面又主张“薄葬”。他认为，厚葬久丧并不能富贫众寡，定危治乱，不是什么“仁也、义也、孝子之事”，而是辍民之事，靡民之财，足以使国家由富变贫，人民由众变寡，刑政由治变乱。他从百姓的利益出发，反对厚葬。他又重视祭祀上帝鬼神，认为：“若苟贫，是粢盛酒醴不净洁也；若苟寡，是事上帝鬼神者寡也；若苟乱，是祭祀不时度也。”（《墨子·节葬下》）祭祀当然也要浪费财力、物力、人力，但墨子为什么不反对祭祀呢？这与他的“天志”、“明鬼”学说有关。他必须保留上帝和鬼神作为超越的力量，控制人事。另一方面，从《墨子》一书中可以看出，当时厚葬的奢靡之风已达到无以复加的程度；相形之下，祭祀的浪费要小得多。按墨子的设想和当时的习俗，祭品一般都给家人、亲族、乡里的人聚会畅

饮(详《墨子·明鬼下》),而祭祀对安定社会人心起的作用较大。由此可见,墨子考虑问题,是从国家人民的实利出发的。因此墨子也强调“节用”,主张“凡其为此物也,无〔不〕加用而为者,是故用财不费,民德不劳,其兴利多〔矣〕。有去大人之好聚珠玉、鸟兽犬马,以益衣裳、宫室、甲盾、五兵、舟车之数于数倍乎!”(《墨子·节用上》)

三、“三表法”与“心之察辨”

墨子提出了检验认识的三条标准:“何谓三表?子墨子言曰:有本之者,有原之者,有用之者。于何本之?上本之于古者圣王之事。于何原之?下原察百姓耳目之实。于何用之?废(发)以为刑政,观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。”(《墨子·非命上》)这就是要以关于古代圣王的历史记载、老百姓的亲身经验和实际运用是否符合国家人民的利益,来判断认识的正确与否。在这里,他比较重视感觉经验、闻见之知,更肯定古代文献的记载,尤其强调社会效果是衡量诸种学说是非曲直的重要标准。“三表法”的确立有积极意义,但依同样的标准,他也论证了鬼神存在的正确。因为古籍中有鬼神的记载,百姓中有鬼神的传闻,而他认为鬼神的威慑有益于国家治理和人民安定。

墨子在《墨经》中肯定人们通过五官可以获得感性认识。“知,材也。”(《墨子·经上》)“材”指人们的认识能力。“知,接也。”(同上)通过感官与外物相接触产生认识。“惟以五路知”(《墨子·经说下》)。五路,指五官,即耳、目、口、鼻、肤。“知而不以五路,说在久。”(《墨子·经下》)“久”指时间。这是说,人们在很长的时间内形成了的熟练技能,可以不再直接通过五官去知觉。这是熟能生巧所致,不是超感觉。

墨子强调“心”对“五官”得来的见闻之知的辨析察识。“虑,求也。”(《墨子·经上》)人有在感觉基础之上的认识能力。“恕,明也。”

《《墨子·经上》》“恕也者，以其知论物，而其知之也著，若明。”（《墨子·经说上》）他承认认识是不断深化的。“恕”是古智字，加上“心”字，表示思虑的作用。“循所闻而得其意，心之察也”；“执所言而意得见，心之辨也”。（《墨子·经上》）分析察知属理性认识活动，可以鉴别众人耳目闻见的真伪，涤除虚妄，使认识上升到理性阶段。这是对“三表法”的重要补充。

墨子主张名实合一与知行合一。“知：闻、说、亲；名、实、合、为。”（同上）“知：传受之，闻也。方不摩（障），说也。身观焉，亲也。所以谓，名也。所谓，实也。名实耦，合也。志行，为也。”（《墨子·经说上》）“闻知”是从传闻或阅读得到的知识。“说知”是通过闻知得到的材料推断出的新知识，包含着逻辑推理。“亲知”是直接经验。“名”指名辞概念，“实”指实际事物，“名实耦”指概念与事物、认识与实际相符合。“行”就是“为”，有正当目的的行为称“志行”。“行，所为不善名，行也；所为善名，巧也，若为盗。”他肯定知行相合一，尤其强调行为的目的要“善”，要符合百姓之利，而不是巧言令色，欺世盗名。

四、名、辞、说、辩

墨家学派的逻辑学体系包括“名”、“辞”、“说”、“辩”几部分，以“辩”统摄全体。

首先是“以名举实”。《墨子·小取》提到的“以名举实”，就是《墨子·经说上》提到的“名实耦”，意即概念与事物相统一。“举，告以文名，举彼实故也。”（《墨子·经说上》）举名，就是命名或加名。名用来称谓实，是主观的给予、加予。名反映的不仅是事物的现象，而且是它的本质或属性。“知其所知不知，说在以名取。”（《墨子·经下》）知与不知的区别，就在于能否以名举实。“所以谓，名也；所谓，实也。”（《墨子·经上》）从根源上说，名由实起，名实统一在实，即必须以实正名。

名的种类很多。从外延的大小来划分,则有达名、类名、私名三种。“名,达、类、私。”(《墨子·经上》)“名,物,达也,有实必待文多也命之。马,类也,若实也者必以是名也命之。臧,私也,是名也止于是实也。”(《墨子·经说上》,据高亨《墨经校注》)“达名”是最一般的概念,如“物”。“类名”是反映一类事物的概念,如“马”。“私名”是专有的单独概念,如“臧”这个特定的人。此外,从属名与种名来划分,则有兼名与别名。“牛马之非牛,与可未可,说在兼。”(《墨子·经下》)“牛马”是兼名,牛是别名。牛是牛,非牛(马)是非牛(马),牛马是牛马。牛马或牛或马是属于全体与部分、大类与小类、属名与种名的关系。

《墨经》虽然强调以名举实,但它并不是把“名”这个符号指向某种静止、孤立的物件。其“名”(辞、说、辩)始终与变化着的“实”统合在一起,“实”的时空运动场制约着“名”的语义。如关于“宇”(空间)这一符号语言的释义:“宇或徙,说在长字久。”(《墨子·经下》)“宇:长徙而有处徙。宇南宇北,在旦(朝)有(又)在(暮),宇徙久。”(《墨子·经说下》)物体在空间区域的迁移(运动),就表现为空间的扩大和时间的延长;而物体在时间上的延续又总是与所处的迁移联系在一起的。例如物体在空间上由南向北移动,在时间上就会由朝至暮的延续。它在规定“宇”(空间)这一符号时,以为空间隶属于时间,也与运动不相分离。这就是从“空间”这一“实”的各种属性的相互涵摄、关联中动态地说明“宇”的意义。在《墨经》中,通过“名”(符号)对“实”的刻画,并不是要你把握存在的绝对意义,而是启悟你去洞见“实”的某种特定的联系方式。^①

其次是“以辞抒意”。墨家学派涉及到作为判断的“辞”或“言”的不同形式,如“尽”、“或”、“假”、“必”和“且”等。“尽,莫不然也。”(《墨

^① 参见张斌峰:《〈墨经〉的名实观与“符号场”理论》,见《场与有》(四),武汉大学出版社1996年版。

子·经上》)“尽”在这里已是一个全称判断,全称直言肯定判断。“或也者,不尽也;假也者,今不然也。”(《墨子·小取》)“或”含有特称、选言判断和选言推理的含义,如“时或有久,或无久”,“尺与端或尽或不尽”(《墨子·经上》)等。“假”是区别于“今已然也”(实然判断)的假言判断。此外还有必然判断和“且然”(将然)判断的形式。“且入井,非入井也”(《墨子·小取》),将要入井而尚未入井,含有某种时态的关系。墨家逻辑还充分注意到判断的矛盾关系,如单称肯定与单称否定、或然肯定与或然否定、特称与全称之间的矛盾关系,以及“名”(概念)在“辞”中的周延问题。^①

再次是“以说出故”。墨家“说”式推论的基本逻辑范畴是——故、理、类。“夫辞,以故生,以理长,以类行者也。”(《墨子·大取》)在整个“说”式推论中,故、理、类三者是基本前提。“故,所得而后成也。”(《墨子·经上》)“故”是事物所能成的原因、条件和论题的根据和理由,其中有“大故”和“小故”。“小故,有之不必然,无之必不然”;“大故,有之必然,无之必不然”。(《墨子·经说上》)“大故”相当于充分必要的条件。“小故”相当于必要条件。“理”也即“法”。“论诽之可不可,以理。”(《墨子·经说下》)“法,所若而然也。”(《墨子·经上》)“理”和“法”是指事物之理和立辞的论据。墨家逻辑推论非常强调“类”的同异,“以类取”“以类予”,都是关于类的推演。在推论中,首先必须“明类”。

墨家逻辑的推理方式,有具有类比特点的“辟”、“援”、“推”和属于一般演绎论式的“或”、“假”、“效”、“侔”。“辟”(譬)是比喻。“辟也者,举它物而以明之也。”(《墨子·小取》)这是举它物以明此物。“援也者,曰:‘子然,我奚独不可以然也?’”(同上)“援”即援引对方承认的论点、命题来证明自己的观点。“推也者,以‘其所不取之’,同于‘其

^① 详见周云之、刘培育:《先秦逻辑史》第五章第三节,中国社会科学出版社1984年版。以下多有参考。

所取者’，予之也。是犹谓‘它者同也’，吾岂谓‘它者异也’？”（《墨子·小取》）“推”既指一般推论，又指用对方所取的命题，类同于对方所不取的命题，从而推知其结论：或者同为是，或者同为非，不能肯定一个，又否定一个。此外，墨家推理形式还有“或”（选言推理）、“假”（假言论式）、“效”（直言的演绎论式）、“侔”（复杂概念推理，包括“是而然也”，“不是而不然也”两种形式）等。

最后是关于“辩”学的基本原理。“夫辩者，将以明是非之分，审治乱之纪，明同异之处，察名实之理，处利害，决嫌疑。”（《墨子·小取》）这里阐明了“辩”的目的和作用是“明是非”、“审治乱”、“明同异”、“察名实”、“处利害”、“决嫌疑”。墨家学派在战国时期第一次全面研究了作为逻辑科学的“辩”的问题。“辩”学“摹略万物之然，论求群言之比”（同上），考察客观事物的所以然，分析比较不同的言论，解决认识真理的方法问题并为社会实践服务。“辩”的原则是：“以名举实，以辞抒意，以说出故。以类取，以类予。”（同上）这就是前面阐述的名实关系问题，概念、判断、推理的一些方法和规则问题。在名、辞、说、辩四者中，“正名”、“析辞”、“立说”是“明辩”的基础，“明辩”则能兼三者之能事。

第四节 墨学的历史地位与墨学研究

墨学在汉代以后迅速衰微，原因何在呢？首先，从外部来说，是儒学的批评（如孟子辟杨墨，诋为无父无君），以及儒学地位越来越高，知识分子视墨子为邪说暴行，因而把墨学冷落在一边，无人再加以研究。

其次，从内外部关系来说，墨家学说不适应秦汉以后的社会生活。秦汉以后的社会是政治上高度集中统一的社会，它所面对的则是

分散的农业自然经济,这两者整合得好,社会就进步繁荣。儒学思想适应并有助于这两者的协调。而墨家兼爱思想有打破家族家庭本位之嫌,特别是墨家的组织、游侠作风和辩说特性,都不适应农业文明的大一统的社会,并会被集中的中央政府所禁止。如汉朝就打击游侠。于是墨家文化就逐渐演变成在野的、在社会下层之间流行的思想,在社会上层文化中地位很低^①。另外,墨家主张的以兼易别和整齐划一的“尚同”思想,反对多样化,不适应社会各阶层表达自己的愿望,反而加剧了社会矛盾。墨家的“尚同”与儒家的“和而不同”,与秦汉以后统治者要求的集中都不相同。这也就是荀子所批评的“墨子有见于齐,无见于畸”;“有齐而无畸,则政令不施。”(《荀子·天论》)

再次,从内部原因来说,墨家自身有很多缺陷使它中绝。第一,墨子去世后,墨家缺乏德业兼备的领袖,缺乏像孟、荀之于儒家,庄子之于道家那样的大师级人物。第二,墨家组织内部缺乏民主,加上它的苦行主义、自我牺牲,使人们难以接受,其理想也很难实现。第三,墨学思想内部有自相矛盾处。第四,墨家后世的墨侠集中在秦国,有“拥秦”的嫌疑,在知识分子中名声不好。第五,墨家后学的诡辩过于微妙。^②

此外,秦汉以后,上层文化的主流有重政轻技、重道轻器的倾向,致使墨家的自然科学思想,尤其是几何学、力学、光学、机械制造原理和技术,以及逻辑学等没有发展的适宜土壤。

墨家思想虽然在汉以后很少有人研究,但墨家文化在民间社会仍然起着作用。在科学方面,它对魏晋时期的科学家鲁胜、刘徽有重大影响。在道德方面,墨家刻苦耐劳、勤俭节约、兼爱互利思想也为我

① 参见《任继愈教授的讲话》和《张岱年教授的讲话》,《墨子研究论丛》(一),山东大学出版社1991年版,第27、43页。

② 参见韦政通编著:《中国哲学辞典》,台北水牛出版社出版,世界图书出版公司北京公司重印,1993年版,第712—715页。

国劳动人民所继承与发扬,其救世献身精神和意志的磨练,构成了中华民族对理想人格追求的有机组成部分。墨家重视实践经验、强调践履的作风也影响了清初颜元、李塍学派。墨子思想对我国道教的兴起和农民起义都有一定的影响。

清代以后,随着乾嘉朴学的兴起,墨子研究渐渐复苏。^① 乾嘉以前,明末清初的傅山作《大取篇释义》,开研究《墨经》之先河。乾嘉时期,对《墨子》加以校注、整理和研究的,有汪中、毕沅、卢文弨、孙星衍、张惠言、王念孙与王引之父子等人。汪中于乾隆四十一年至次年(1776—1777年)校注《墨子》全书并作序。汪氏率先把《经》上下、《经说》上下及《大取》、《小取》六篇独立出来称为“墨辩”。汪氏反对尊孔尊经,推崇诸子,尤其是墨学。汪撰《墨子》、《表微》二书已佚,现仅存《墨子序》和《墨子后序》。毕沅在卢文弨、孙星衍协助下作《墨子校注》十六卷。此书是目前尚存的第一本校勘、整理《墨子》注本。毕沅的功劳是发现了《墨经》旧本的旁行句读法,将《经上篇》分条排列,试图恢复原貌。但毕沅注本由他人转抄成册,漏误颇多。高邮王氏父子撰《读墨子杂志》六篇,校正《墨子》书之错乱,并对重要范畴作了阐释。今文学派的张惠言著《墨子经说解》,根据晋人鲁胜“引说就经”法和毕沅“旁行句读”法,做了毕沅未做的工作,将《经下》各条拆开,并附以《经说下》之文,又作了校勘、疏解工作。毕、张为恢复《墨经》四篇旧貌,奠定了基础。

晚清时期,沿着乾嘉考据学路数,训诂、校注《墨子》的有俞樾、孙诒让、苏时学、吴汝纶、王树楠、王闿运、曹耀湘等。俞樾的《墨子平议》以高邮王氏为宗,发明故训,甚有见地。孙诒让自1882年至1893年,以11年之工夫,博采众长,著成《墨子閒诂》,成为校注《墨子》的

^① 以下参考张斌峰,《近代〈墨辩〉“复兴”研究》,南开大学博士学位论文,1995年3月。

空前之作。孙氏详于疏证文字。经过他的整理，“墨辩”六篇文字才基本可读。墨学复兴，全由此书导之。曹耀湘的《墨子笺》，先于梁启超发现《墨经》中的“牒经标题”写法，即“《经说》二篇，每遇分段之际，必取《经》文章首一字以识别之，其中亦有脱漏数处，必明乎于此，然后此四篇之章句次序始可录求，而校讹补脱，略有依据可从矣”（《墨子笺·经说上篇题注》）。曹笺长于称说大义。

晚清时期，在西学刺激下，另有一批学者以自己所粗通的科技知识解释《墨经》。如邹伯奇（又名特夫）的《学计一得》、《格补术》等，最早发现《墨经》中有自然科学知识，并说“西学源出于墨子”。在邹氏影响下，陈澧《东塾读书记》、阮元《畴人传》、张自牧《瀛海论》和《蠡测卮言》、王仁俊《格致古微》等都沿这一思路阐释《墨经》的科学，但因未选精校本，于西学又不甚了了，难免望文生义，牵强附会。

民国时期墨子研究大盛。梁启超最早于1904年在《新民丛报》上发表《子墨子学说》和《墨子之论理学》。他阐扬墨家的宗教思想、实利主义、兼爱学说作为救国的良方，指出“今欲救之，厥惟墨学”。吴虞在《蜀报》第四期发表《辨孟子辟杨、墨之非》，认定墨家学说与西方诸大哲思想多有暗合之处，如“兼爱”即耶稣之博爱平等，“修身”即柏拉图的智德统一论，《大取》《小取》即穆勒之名学。

民国时期学者们全面阐发《墨子》思想，在义理和训诂两方面都有更大发展，尤其以运用西方传统逻辑学和印度因明学研究墨家逻辑最为显著。自梁启超发表《墨子之论理学》之后，章太炎于1909年发表《原名》一文，除深化梁氏以西方逻辑研究《墨辩》之外，又以因明学与《墨辩》相比较。1919年胡适《中国哲学史大纲》（卷上）的出版，进一步开拓了墨家学说，尤其是《墨辩》的研究。1920年章士钊发表了《名学他辩》。1921年梁启超又著《墨子学案》，对墨子的研究进一步深化。

民国期间墨学研究的著作还有张纯一的《墨学分科》、《墨子閒诂

笺》、《墨子集解》，胡适的《墨子小取篇新诂》，梁启超的《墨经校释》，于省吾的《墨子新证》，钱穆的《墨子》，伍非百的《墨辩解故》，邓高镜的《墨经新释》，谭戒甫的《墨经易解》，栾调甫的《墨子科学》，郭湛波的《先秦辩学史》，范耕研的《墨辩疏证》，杨宽的《墨经哲学》，方授楚的《墨学源流》，顾实的《墨子辩经讲疏》，吴毓江的《墨子校注》等。郭沫若的《十批判书》中有《孔墨的批判》、《名辩思潮的批判》，杜国庠的《先秦诸子的若干研究》和《先秦诸子思想概要》中都有对墨学特别是《墨经》的专论。1949年以后出版的有关著作有：高亨的《墨经校诂》，谭戒甫的《墨辩发微》、《墨经分类译注》，栾调甫的《墨子研究论文集》，詹剑峰《墨子的哲学与科学》，陈孟麟的《墨辩的逻辑学》，沈有鼎的《墨经的逻辑学》，方孝博的《墨经中的数学和物理学》等。

附：墨家书目举隅

(一)《墨子》校注版本要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	墨子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	墨子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
元	墨子节抄	陶宗仪	明抄本《说郭》 上海涵芬楼《说郭》	明弘治九年 1927年
	读墨子随识	陶宗仪	见《说郭》	明弘治九年
明	墨子	唐尧臣	唐氏刊本 上海商务印书馆《四 部丛刊》	明嘉靖三十二年 1919年
	墨子	潜庵子	见《子汇》	明万历四年
	墨子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
清	墨子之言	马骥	清刊本 上海商务印书馆《万 有文库》	清康熙九年 1937年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	墨子大取篇释	傅山	见《霜红龕集》	清宣统三年
	墨子注	毕沅	毕氏刻本	清乾隆四十八年
			见上海《经训堂丛书》	清光绪十三年
			见浙江《二十二子》	清光绪二年
			见上海《子书二十二种》	清光绪二十三年
		上海商务印书馆《丛书集成初编》		1935—1937年
		上海中华书局《四部备要》		1936年
	墨子经说解	张惠言	手抄本	清乾隆五十七年
	墨子杂志	王念孙	见《读书杂志》	清道光十年
	墨子刊误	苏时学	清刊本	清同治六年
			上海中华书局	1928年
	墨子平议	俞樾	见《诸子平议》	清同治九年
	墨子读书记	陈澧	广州刊本	清同治年间
			上海商务印书馆《国学基本丛书》	1934年
墨子注补正	王树楠	北京刊本	清光绪十三年	
点勘墨子读本	吴汝纶	北京衍星社排印本	清宣统二年	
墨子圆诂	孙诒让	见《诸子文粹》	清光绪年间	
		上海《诸子集成》	1935年	
墨子注	王闿运	《湘绮楼全书》	清光绪三十年	
墨子笺	曹耀湘	湖南官书局	清光绪三十二年	
墨子拾补	刘师培	见《刘申叔先生遗书》	1936年	
民国	墨经校释	梁启超	上海商务印书馆	1922年
	墨子圆诂笺	张纯一	上海商务印书馆	1922年
	墨辩新诂	伍非百	成都石印本	1922年
	墨辩解故	伍非百	北京中国大学出版社	1923年
	墨子分科(一卷)	张纯一	上海定卢排印本	1923年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	墨子经说浅释	胡韞玉	国学研究社	1924年
	墨子综释	支伟成	上海泰东图书馆	1925年
	墨子	唐敬杲	上海商务印书馆	1926年
	墨子读本	陈和祥	上海世界书局	1926年
	墨子(新标点)	许啸天	上海群学社	1926年
	墨子考证(新标点)	许啸天	上海群学社	1926年
	墨子读本(标点评注)	朱公振	上海文瑞楼书局	1926年
	墨经新释	邓高镜	上海商务印书馆	1931年
	墨子集解	张纯一	上海医学书局	1932年
	墨经易解	谭戒甫	上海商务印书馆	1935年
	墨辩疏证	范耕研	上海商务印书馆	1935年
	墨子集解(修正本)	张纯一	上海世界书局	1936年
	墨子辩经讲疏	顾惕生	南京至城山庐	1936年
	墨子精华	中华书局 辑	上海中华书局	1936年
	墨子(白话译解)	叶玉麟	上海广益书局	1937年
	墨子精选读本	张默生	成都东方书社	1945年

(二) 近世关于墨学的研究资料简目

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
墨学微	梁启超	上海商务印书馆	1916年
墨家哲学	胡适	北京学术讲演会	1920年
墨子学案	梁启超	上海商务印书馆	1921年
墨学与景教	张纯一	著者刊	1923年
墨子政治哲学	陈顾远	上海泰东图书馆	1923年
墨子论文集	伍非百		1923年
墨子经济思想	熊梦	北京志学社	1923年
墨子哲学	王治心	南京金陵神学出版社	1925年
墨辩讨论	栾调甫	上海中华书局	1926年

书 名	作 者	出 版 单 位	时 间
杨墨哲学	蒋维乔	上海商务印书馆	1928 年
墨学十论	陈柱	上海商务印书馆	1928 年
墨子学辨	胡怀琛	上海国学会	1929 年
墨子	钱穆	上海商务印书馆	1930 年
墨子大义述	伍非百	南京亚细亚学会	1933 年
子墨子学说	梁启超	见《饮冰室专集》 上海中华书局	1936 年
墨学源流	方授楚	上海中华书局	1937 年
墨学与抗建	宗真甫	著者刊	1940 年
墨经哲学	杨宽	重庆正中书局	1942 年
墨家哲学新探	王新民	福建协和大学	1943 年

第五章 法 家

第一节 总 论

法家，先秦、汉初主张法治的一个学派，《汉书·艺文志》列为“九流”之一，与儒、墨、道、名、阴阳、兵、农诸家合称为“诸子百家”。

法之本训，为规矩绳尺之类。但在法家，则有其特殊含义。“法者，君臣之所共操也。”（《商君书·修权》）“杀戮禁诛谓之法。”（《管子·心术上》）“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。”（《韩非子·定法》）法乃君主统治的工具，其关键在执掌“刑（罚）赏二柄”。法家最突出的是强调严刑峻法，以确保君主的统治地位与对社会的控制。

法的具体内容包含法、术、势三个方面。“法”为统治者强制群体社会遵守的行为规范，“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。”（《韩非子·难三》）“必于民心”“布之于百姓”，说明法是公开的，具有强制性的。“术”是君主实现其统治意志的手段与权术。“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也。”（《韩非子·定法》）“术”专以控制驾御群臣

百官,通常是不予示人的。“势”指君主的统治地位与权力。“夫有材而无势,虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上,下临千仞之谿,材非长也,位高也。桀为天子,能制天下,非贤也,势重也。尧为匹夫,不能正三家,非不肖也,位卑也。”(《韩非子·功名》)君主因权力在握方能君临天下。法、术、势三者缺一不可,共同构成法治的基本内容。

法家从李悝(前455—前395年)到韩非(前280—前233年),正值战国时代。此时诸侯势力增强,周王室式微。各诸侯国为争霸天下,对外求生存与发展,对内谋改革与统一,纷纷招贤纳士,一时诸子蜂起。所谓“诸侯异政,百家异说”(《荀子·解蔽》)，“邦无定交,士无定主”(顾炎武《日知录》卷一七),乃当时政治、思想、外交、民风之一般状况的真实写照。在这种情形下,法家所提供的解决问题的方案,就是加强君主权力,实行以法为核心内容的统一制度。“不别亲疏,不殊贵贱,一断于法。”(《史记·太史公自序》)法家因主张法治作为治国安邦之策而与其它诸子学派区别开来。

与儒、道、墨诸家比较,法家之成熟相对较晚。法家真正的始祖是李悝,其后有吴起、申不害、慎到、商鞅,到韩非集其大成。

在此之前,虽有齐国的管仲、郑国的子产相继实行法治,但他们的法治并未与礼治对立起来,而是法礼并施。管子称礼、义、廉、耻为君国赖以存在之“四维”,并说:“四维张则君令行,教训成俗而刑罚省。”(《管子·牧民》)子产执政时实行许多改革措施,如立谤政,作封洫,作丘赋,并铸刑书,同时他也注重礼治,强调宽猛相济。

李悝主张“尽地力之教”,鼓励耕作,实施平籴法,开了重农主义的先河。魏初因此得以富强。吴起于楚“捐不急之官”、“明法审令”,将一些贵族迁到边远地区开荒种地,志在改革。其后,法家更加突出君主的统治地位与权力。申不害言术,主张君主操权上重,“尊君卑

臣”(刘向:《别录》),倡导“见功而与赏,因能而授官”(《韩非子·外储说左上》)。但申子任术却不一其法,“而奸臣犹有所譎其辞矣”(《韩非子·定法》)。商鞅认为:“治世不一道,便国不必法古。”(《史记·商君列传》)他尤为突出严刑峻法,“故善治者塞(遏)民以法”(《商君书·画策》),君主应“居官而守法”(《商君书·更法》)。然因其“无术以知奸,则以其富强也资人臣而已矣。”(《韩非子·定法》)慎到说君主治国要善“处势”。他认为:“贤而屈于不肖,权轻也;不肖而服于贤者,位尊也。……贤不足以服不肖,而势位足以屈贤矣。”(《慎子·君人》)慎子所说君主之势位,实为“不顾于虑,不谋于知,于物无择”,“决然无主”(《庄子·天下》)之自然之势。^①

韩非总结了法家各种学说与政治实践之得失,并将其系统化,把法家思想推向极致。他将法、势、术三者结合起来,尤重“法”,提出“抱法处势则治,背法去势则乱。”(《韩非子·难势》)韩非继承了前辈法家以尊君卑臣为要务,农战为中心内容,富国强兵为根本目的的传统,主张“以法为教”,“以吏为师”(《韩非子·五蠹》)。秦国因用韩非之学而国富兵强,终于使秦始皇统一了当时的中国。

法家极力推崇法治,“以法为本”(《韩非子·饰邪》),“以法为教”,对儒家主张的德治、仁义,以及墨家强调的“兼爱”、“非攻”等,均提出了批评。“不贵义而贵法。”(《商君书·画策》)“夫严家无悍虏,而慈母有败子,吾以此知威势之可以禁暴,而德厚之不足以止乱也。夫圣人之治国,不恃人之为吾善也,而用其不得为非也!”(《韩非子·显学》)法家之所以力主严刑峻法以治国,在于其对人性的认识与孔孟儒家几相左。法家认为人之本性在“自利”,“利之所在,民归之;名之所彰,士死之。”(《韩非子·外储说左上》)自利的本性普遍地体现在君臣、夫妇、父子等人际关系中。要使处处有自利之心的人最后统

^① 参见王邦雄:《韩非子的哲学》,台湾东大图书公司1979年版,第84页。

一在君国公利的旗帜下,就必须以法、术、势三者作保证,方可使其“不得为非也”。这里,法家不仅否定了儒家的德治,而且否弃了墨家的“尚贤”以及道德规范与文化教育的功能。同时,法家鼓吹耕战,使百姓“闻战而相贺也,起居饮食所歌谣者战也。”(《商君书·赏刑》)乃至军人以杀敌多而赐爵位,与墨家“非攻”的宗旨相悖。此外,法家积极有为地进行有利富国强兵的制度改革,谋求争霸诸侯之道,这是与道家“致虚”“守静”、“无为而治”的政治主张迥异的。法家因以法作为群体社会的唯一规范,以法治作为治国安邦的根本方略而著名于世。法家以执掌“刑赏二柄”为推行法治的关键,以图用“严刑”、“重罚”,“使国安而暴乱不起。”(《韩非子·奸劫弑臣》)

其实,不少法家人物师出儒门或曾学于道家。吴起乃曾子学生,李悝为子夏后学,韩非为荀子之徒,慎到则“学黄老道德之术”(《史记·慎到列传》)。法家在思想上亦多受儒、道、墨、名诸家的影响。荀子思想以“性恶”说为中心,他的“化性起伪”与“隆礼”之说,皆在弥补人形上基础的缺失。政治上,荀子则兼顾礼法,主张王霸并举。“礼义者,治之始也”(《荀子·王制》);“法者,治之端也”(《荀子·君道》)。他主张“隆礼尊贤而王,重法爱民而霸”(《荀子·强国》)。韩非人皆自利说有源于荀子的“性恶”论,其对法治的倡导则将荀子的礼治忽略了。法家亦多受道家影响。慎到“学黄老道德之术”而“申韩称之”(《汉书·艺文志》)。《史记》以老子与韩非同传,并称韩非思想“其归本于黄老”(《史记·韩非列传》)。《韩非子》一书中《喻老》、《解老》、《主道》、《扬权》、《内外储说》、《难三》、《六反》等篇多引《老子》文。名家主张“控名责实”(司马谈:《论六家要旨》),法家则将其与君国利益联系起来,形成“循名责实”、“因能授官”的刑名法术之学。同时,墨家的功利主义思想亦为法家所吸取,只是法家的功利唯在富国强兵,至于墨家的“天志”、“明鬼”等内容,则被法家抛弃。法家对百家学说的继承与吸取,均以农、战为根

本。“博习辩智如孔、墨，孔、墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不战攻，则国何利焉？”（《韩非子·八说》）吴起又是著名的兵家人物。《吴子》被《汉书·艺文志》编入“兵权谋”类。商鞅也有精到的军事思想。

法家以法治国确有显著事功。李悝在魏，吴起在楚，商鞅在秦，申不害在韩，均先后进行过“变法”，并取得相当的成绩。韩非虽未力行其学说，但其思想则为秦始皇及其大臣们所实践。法家到韩非时，无论在思想上还是实践上均达到了前所未有的高峰。

法家亦随着秦王朝很快的覆灭而遭致人们的非议。汉初人们总结“秦所以亡天下”的原因，认为是由于严刑峻法。“事愈烦而天下愈乱，法愈滋而奸愈炽，兵马益设而敌人愈多，秦非不欲为治，然失者乃举措暴众而用刑太极故也。”（陆贾：《新语》）史家则说：“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也。”（司马谈：《论六家要旨》）又云：法家“无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚”（《汉书·艺文志》）。这都是对法家任法而忽略德化教育等作用的法治主义的批评。董仲舒提出“罢黜百家，独尊儒术”的建议得到汉武帝的支持以后，法家的势力与社会影响逐渐衰弱。至汉始元六年（前81年）召开的盐铁会议上，代表法家学派的御史大夫桑弘羊同儒生们的争辩最后宣告失败，至此，法家作为独立的学派便退出了思想舞台。

然而，法家的某些思想与法制措施，却仍然被统治者所运用。^①人们对法家亦未彻底否定。如“法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣”（《史记·太史公自序》）。朱熹也说：“明理后，便读申

^① 据《汉书·元帝纪》载：元帝为太子时，曾向宣帝进谏说：“陛下持刑太深，宜用儒生。”宣帝则曰：“汉家自有制度，本以霸王道杂之，奈何纯任德教，用周政乎！且俗儒不达时宜，好是古非今，使人眩于名实，不知所学，何委任之？”

韩书亦有得。术至韩非《说难》，精密极矣。”（《语录》，《韩非子集释》附录）

第二节 前期法家

一、管仲

法，乃规矩绳墨之类。“尺寸也，绳墨也，规矩也，衡石也，斗斛也，角量也，谓之法。”（《管子·七法》）法为民众百官行为的标准与规范。“法立令行，故群臣奉法守职，百官有常。法不繁匿，万民敦慝，反本而俭力。故赏必足以使，威必足以胜，然后下从。”（《管子·正世》）管子认为，君主与民众百官，对法的关系并不相同。“夫生法者君也，守法者臣也，法于法者民也。”（《管子·任法》）对君主而言，重要的是其尊贵的地位，因此对君主主要从而贵之。但是，法为群体社会共同遵守的行为规范，君主亦不例外。他主张“君臣上下贵贱皆从法”，君主治国应“使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。”（《管子·任法》）法为规矩方圆，治国必赖此规矩方圆。圣人能够制定法，但不能舍此规矩而治理国家。无法，则民将无所措手足。“法者上之所以一民使下也；私者之所以侵法乱主也，故圣君置仪设法而固定之。”（《管子·任法》）法的功能在齐一民众之行为，便于统一号令。“威不两错，政不二门，以法治国，则举措而已。”（《管子·明法》）

但是，管子对以刑罚为主要内容的法治之局限有一定认识。他说：“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心。”（《管子·牧民》）外在强制性的规范并不足以驯服人心，那怎么办呢？于此，管子认为应采取两个方面的措施。一方面，在立法上，君主必根据普遍的人

情之好恶。“人主之所以令则行，禁则止者，必令于民之所好，而禁于民之所恶也。”（《管子·形势解》）“夫民必得其所欲，然后听上。”（《管子·五辅》）所以，立法必得顺乎民心。由此，管子提出要“利民、富民、取于民”的原则，谓“得入之道，莫若利之”（《管子·五辅》）；“治国之道，必先富民”（《管子·治国》）。另一方面，管子并没有因此忽略道德教化的作用。他称礼、义、廉、耻为“四维”。“四维张则君令行，教训成俗而刑罚省。”（《管子·牧民》）与“四维”相应的才是“常令”、“官爵”、“符籍”、“刑法”等法治手段的“四经”。“四维”与“四经”相辅以治国，乃说明道德名法是相通的，均为人们行为的规范与仪度。这里，管子是主张利义并重，礼法并施的。他说：“必先顺教，万民乡风”（《管子·版法》）；“变俗易教，不知化不可”（《管子·七法》）。

就顺乎民心与“四维”的关系，管子认为前者是更为重要的。利为民之所欲，顺民心即是要尽量满足这种欲望。所谓“利民、富民”是也。至于礼、义、廉、耻，则是以一定的物质条件为前提的。“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱。”（《管子·牧民》）国家的安危主要在人心之顺逆。所以，管子顺民心之意即是顺民心之所欲而不强民心之所恶。民欲富则富之，民欲安则安之。无论是“四维”、“四经”还是顺民心，在管子都是为了“牧民”。顺民心之目的在“为之用者众也”（《管子·法法》），最终是为“尊君”治国。

管子乃法家之先驱^①。其影响在春秋战国时就产生了。韩非说：“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之。”（《韩非子·五蠹》）孔、孟皆对管子的为政有过评论。孔子云：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天

^① 萧公权在《中国政治思想史》中说：《管子》，“《汉书·艺文志》列之道家，隋书始改列法家之首。观分类之不一，亦可想见其内容之不纯。吾人如谓管子为商韩学术之先驱，而非法家开宗之宝典，殆不至于大误。”

下,民到于今受其赐。微管仲,吾其披发左衽矣,岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎,而莫之知也。”(《论语·宪问》)孟子则有微词(见《孟子·公孙丑上》)。

二、子 产

子产,姓公孙,名侨,字子产,一字子美,春秋时代郑国著名政治家、思想家。公元前580年生于贵族家庭。卒于前522年,谥号成子。少年时代即发表政治见解。鲁襄公八年(前565年),郑国入侵蔡国,郑人多持赞成态度,唯子产说:“小国无文德而有武功,祸莫大焉。”(《左传·襄公八年》)青年时参与过平定国内政治叛乱。郑简公十二年(前554年)为卿,任少正。简公二十三年(前543年)为正卿,相简公,执政二十余年,郑定公八年逝世。

子产无著作留世,其思想主要体现在他的政绩与其他历史材料的记述中。子产执政曾进行过一系列改革措施。他立谤政,不毁乡校,允许人们议政。这一做法颇有违背“庶人不议”之周礼的方面。他作封洫,挖洫作封界,以此计算田亩并按土地多少收税,实际上承认了土地私有的合法性。昭公四年(前539年),子产又作丘赋,对田制继续进行改革,结果“国人谤之”(《左传·昭公四年》)。昭公六年,子产铸刑书,法律公开,引起了强烈反响,晋国大夫叔向书长信表示反对,称其为夏之《禹刑》、商之《汤刑》、周之《九刑》,并说:“国将亡,必多制。”子产回信说:“若吾子之言,侨不才,不能及子孙,吾以救世也。”(《左传·昭公六年》)子产的这些改革措施确有遭人议论为不守礼的方面。

但是,子产为政是礼法并施,宽猛相济的。子产临终前忠告其政治继承人子大叔说:“我死,子必为政。唯有德者能以宽服民,其次莫如猛。夫火烈,民望而畏之,故鲜死焉;水懦弱,民狎而玩之,则多死

焉。故宽难。”(《左传·昭公二十年》)^① 宽为礼治,猛为法治。子产认为礼治更为困难,但二者显然并不矛盾。他认为礼乃“天经地义”。“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。天地之经,而民实则之。”“礼,上下之纪,天地之经纬也,民之所以生也。”(《左传·昭公二十五年》)子产在世被誉之为“仁人”,“让不失礼”。

孔子曾路过郑国,与子产有交往(见《史记·郑世家》)。子产逝世后,孔子尝为之挥泪,赞其为“古之遗爱也”。还称其“有君子之道四焉:其行己也恭,其事上也敬,其养民也惠,其使民也义。”(《论语·公冶长》)面对人们对子产改革的议论,孔子说:“人谓子产不仁,我不信也。”(《左传·襄公三十一年》)司马迁说:子产“为人仁爱人,事君忠厚”(《史记·郑世家》)。

第三节 李悝、吴起、申不害、慎到

一、李 悝

李悝^②,战国初政治家,法家的真正开创者。生于公元前455年,卒于前395年。曾任魏文侯(周贞定王二十三年,即前446年,至周安王六年,即前396年在位)相。尝以射之能中与否决讼狱,促使人皆学射,后因此而打败秦国(《韩非·内储说上》)。《史记》中《货殖列传》与

① 《韩非子·内储说上》则说:“子产相郑,病将死,谓游吉曰:‘我死后,子必用郑,必以严莅人。夫火形严,故人鲜灼;水形懦,故人多溺。子必严子之形,无令溺子之懦。’”宽之礼制则不复存在了。

② 崔适:《史记探源》谓李悝之异名为李克。《汉书·艺文志》儒家类有“李克七篇”,注云“子夏弟子,为魏文侯相”。郭沫若说:“《古今人表》中把李悝与李克分为二人,那应该是班固的错误了。”(《十批判书》,人民出版社1954年版,第277页。)

《孟荀列传》皆叙述到李悝“尽地力之教”。《汉书·食货志》对“尽地力之教”有较为详细的说明。李悝所谓“尽地力”的主要内容，是鼓励农民利用地力来从事生产，开辟耕地，减轻赋税以及执行“平籴法”等。由于年成不同，农业收入有丰歉之别，谷物价格涨落不定。李悝认为：“籴甚贵伤民，甚贱伤农。民伤则离散，农伤则国贫，故甚贵与甚贱，其伤一也。善为国者，使民无伤而农益功。”（《汉书·食货志》）为解决这个矛盾，他就采用“平籴法”。“大孰则上籴，三而舍一，中孰则籴二，下孰则籴一，使用适足，贾平则止。小饥则发小孰之所敛，中饥则发中孰之所敛，大饥则发大孰之所敛而粜之，故虽遇饥谨水旱，籴不贵而民不散，取有余以补不足也。”（《汉书·食货志》）“平籴法”在魏国推行后，国乃富强。

李悝认为：“为国之道，食有劳而禄有功，使有能而赏必行，罚必当。”（《说苑·政理》）他主张以爵禄赏赐于国有功者，而非由其无功的“淫民”享用。“夺淫民之禄，以来四方之士。其父有功而禄，其子无功而食之。出则乘车马，衣美裘，以为荣华，入则修竽琴钟石之声，而安其子女之乐，以乱乡曲之教。如此者，夺其禄以来四方之士，此之谓夺淫民也。”（同上）李悝的主张是削夺无功于国家的“世禄”以赏“有功”。刑罚产生的原因，在于制裁“奸邪淫佚之行”。“凡奸邪之心，饥寒而起，淫佚者久饥之诡也。雕文刻镂，害农事者也；锦绣纂组，伤女工者也。农事害则饥之本也；女工伤则寒之源也。饥寒并至而能不为奸邪者，未之有也。男女饰美以相矜，而能无淫佚者，未尝有也。故上不禁技巧则国贫民侈，国贫穷者为奸邪，而富足者为淫佚，则驱民而为邪也。民以为邪，因以法随诛之，不赦其罪，则是为民设陷也。”（《说苑·反质》）他将“奸邪”与“淫佚”、“饰美”、“技巧”相联系，因它们均妨害农业生产与国之富强，应在刑罚禁止之列。这里，已有法家重农主义与鄙视文智技巧的思想萌芽。

李悝的著作，《汉书·艺文志》著录有“《李子》三十二篇”，早佚。

《晋书·刑法志》中有其所编《法经》目录，内容为《盗法》、《贼法》、《囚法》、《捕法》、《杂法》、《具法》等，并谓李悝“撰次诸国法”而成。秦汉法律，乃起自李悝。李悝实开中国成文法之先河。商鞅曾携《法经》入秦为官。

二、吴 起

吴起，战国中期兵家与法家的代表人物。其人其书，请见本书兵家章。他晚年在楚，楚悼王任命他为令尹，主持变法。

吴起认为，楚国的贫弱，乃因“大臣太重，封君太众”。他主张集权，明法审令，对所封之贵族的子孙，三世而收爵禄；精简“无能”、“无用”之官吏，堵塞私门请托（《战国策·秦策》）；命令旧贵族迁往边远地区开荒种地（《吕氏春秋·贵卒》）；强调军队的蓄养，并“破驰说之言从（纵）横者”（《史记·吴起列传》）。吴起的变法收到明显的效果。军事上“南平百越，北并陈蔡，却三晋，西伐秦”。政治上使诸侯感到威胁。但变法触及到贵族的利益而遭到反对，吴起以身殉法。

吴起以获信于鲁与令贵族迁居边远之地的行为对后来商鞅立木南门和迁议令者边城的变法措施有影响。吴起的兵制对魏国亦有相当影响。^①

三、申 不 害

申不害，史称申子，战国中期法家。约生于周安王十七年（前 385

^① 据《战国策·魏策》记载：魏惠王时，大将公叔痤与韩起战于浹北，获胜。惠王曾赏田百万，公叔痤不敢接受。公叔说：“夫使士卒不崩，直而不倚，撓拣而不辟者，此吴起余教也。”这时，吴起已经去世，魏惠王乃“索吴起之后，赐之田二十万”。

年),卒于周显王三十二年(前337年)。郑国京(今河南荥阳东南)人。因其同主刑名法术之学,历史上与战国末期法家韩非合称“申韩”。曾经任郑国小官。韩昭侯八年(前355年),任为相,“内修政教,外应诸侯十五年”(《史记·申不害列传》)^①,直至终年。

申不害著有《申子》,《史记·老子申韩列传》称二篇,《汉书·艺文志》著录六篇。《史记》裴骃《集解》引刘向《别录》说,《申子》“今民间所有上下二篇,中书六篇皆合,二篇已备,过太史公所记也。”《隋书·经籍志》则说:“梁有《申子》三卷”,新旧《唐书》皆著录“申子三卷”。该书到南宋时佚。关于《申子》的内容,《太平御览》卷二二一引刘向《别录》说:“孝宣皇帝重申不害《君臣篇》。”《史记·万石张叔列传》司马贞《索隐》亦引《别录》说:“申子学号曰刑名……合于六经也。宣帝好观其《君臣篇》”。《淮南子·太族》提到:“申子之《三符》”;王充《论衡·效力》也说:“韩用申不害,行其《三符》”。可知《君臣篇》与《三符》当属《申子》的内容。^②此外,《群书治要》中还保存了《申子·大体篇》,内容驳杂但相当完整。

申不害的法治思想要在言术,其核心内容在于解决君主如何控制与统御群臣的问题。他的这一思想“本于黄老”,乃所谓“刑名之学”。所谓术,就是“君操其本,臣操其末;君治其要,臣行其详”(《申子·大体》,《群书治要》引)。其基本内容就是“循名以责实”。当韩昭侯因“法度不易行”而向申不害征求意见时,申子说:“法者见功而与赏,因能而授官。”(《韩非子·外储说左上》)术专为控制与驾御群臣,使其各尽其能,忠于君主。但臣下往往为了升迁,难免矫饰阿谀,投君主之所好。在这种情况下,君主所操之术,乃为人人不可知之秘术。即

^① 钱穆说:“则申子相韩,前后当得十九年。史谓相韩十五年,亦误。”说见钱穆:《先秦诸子系年》,中华书局1985年版,第238页。

^② 参见张岱年:《中国哲学史史料学》,三联书店1982年版,第62页。

君主要将自己的意图、目的,乃至知识深藏起来,使其不得为臣下所窥测。他说:“上明见,人备之;其不明见,人惑之。其知见,人饰之;不知见,人匿之。其无欲见,人司之;其有欲见,人饵之。故曰:吾无从知之,惟无为可以规之。”(《韩非子·外储说右上》)君主要将自己的韬略与胸臆完全隐藏起来,不露丝毫形迹,乃至达到“无为”之境,这样,臣下就弄不清君主的意图,只能为君主无为而治的秘术所操持。所以,君主任术无为,使臣下不得“蔽君之明,塞君之听,夺之政而专其令”(《申子·大体》,《群书治要》引),方能达到君主之“独视”、“独听”、“独断”(《韩非子·外储说右上》)与“尊君卑臣,崇上抑下”(刘向:《别录》)而为“天下王”的目的。申子还说:“明君治国,而(能)晦晦,而(能)行行,而(能)止止,三寸之机运而天下定,方寸之基正而天下治,故一言正而天下定,一言倚而天下靡。”(严可均辑:《全上古三代文》卷四)这种“运于方寸之机”却又“窜端匿迹”的权术乃是微妙神秘的君人南面之术。

君主治国有术。术,亦可谓“数”。术的功能作用在督察群臣的职分。具体地说,就是“因任而授官,循名而责实,操杀生之柄,课群臣之能。”(《韩非子·定法》)役使群臣,只能靠术或数,而不是“信”。他说:“失之数而求之信,则疑矣。”(《韩非子·难三》)至于法,申不害也在一定程度予以注意:“尧之治也,盖明法审令而已。圣君任法而不任智,任数而不任说。黄帝之治天下,置法而不变,使民安乐其法也。”(严可均辑:《全上古三代文》卷四)但较之所强调的术来,法的地位并不高。韩非批评申不害,只任术却忽略了法的重要地位。韩非说:“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;利在新法后令,则道之;利在故新相反,前后相悖,则申不害虽十使昭侯用术,而奸臣犹有所譎其辞矣。故托万乘之劲韩,十七年而不至于霸王者,虽用术于上,法不勤饰于官之患也。”(《韩非子·定法》)术的操持已使法不成为法了。申不害乃是从道家向法家转化的过渡性人物。韩

非书中多引其言论。

四、慎 到

慎到，战国时代法家代表人物。约生于公元前395年，约卒于前315年，赵国人。齐宣王、湣王时曾游学于齐国稷下学宫，与邹衍、田骈、接子、环渊、彭蒙、宋铎、尹文等同列稷下先生，受上大夫之禄。“为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。”（《史记·孟子荀卿列传》）稷下多宗黄老道家，慎到受其影响熏陶。《荀子·非十二子》与《庄子·天下》将其与田骈合论，《汉书·艺文志》将其归于法家类，并注云：慎子“名到，先申韩，申韩称之”。好尚议论，不任官职，不喜触及政治改革实际，为法家理论家。曾是楚襄王为太子时的老师。（钱基博：《名家五种校读记》）又任韩国大夫。慎到属由道家转法家类人物。

慎到著有《慎子》。《史记·孟荀列传》说，慎到“著十二论”。《汉书·艺文志》著录《慎子》四十二篇。《隋书·经籍志》与新旧《唐书·经籍志》著录：“《慎子》十卷，（东晋）腾辅注。”唐《群书治要》存《因循》、《民杂》、《知忠》、《德立》、《君人》、《君臣》等八篇，首篇逸其篇名（《说郛》作《威德》）。宋《崇文总目》作三十七篇，已不存。明万历五年《子汇》本，流传下来五篇，为《威德》、《因循》、《民杂》、《德立》、《君人》。明末慎懋赏校定本分内外两篇，未知所本。清严可均辑本，除见存之五篇外，又从《群书治要》中写出《知忠》、《君臣》二篇，其《威德》多出二百五十余字，远胜旧本。钱熙祚辑本据唐宋类书补正原文，并附逸文。

慎子思想，出于黄老。“大旨欲因物理之当然，各定一法而守之。不求于法之外，亦不宽于法之中，则上下相安，可以清静而治。”（《四库全书总目提要》）其思想核心在“趣物”。所趣之“物”，乃自然

之物势。他说：“治水者，茨防决塞，九州四海。相似如一，学之于水，不学之于禹也。”因此，主张：“守成理，因自然。”（《慎子·逸文》）此“因自然”即所谓“齐万物以为首”，“趣物而不两”，“于物无择，与之俱往”（《庄子·天下》）。慎到强调自然之物势，在于他认为人心之不可信任。“祸福生乎道法，而不出乎爱恶”（《慎子·逸文》）。法之出，即在依乎其人心的不可信。“因也者，因人之情也。人莫不自为也……故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因。”（《慎子·因循》）因，即依乎自然之物势（人之自为）而不依于人心（欲人之为我）。所以，“趣物”在于“决然无主”，“不顾于虑，不谋于知”，“无己无知”，才能“块不失道”（《庄子·天下》）。完全消解主观性，任物之自然，此乃可谓“道”。但割断人与道之联系则不可谓知“道”。

从人的愿望看，每个人都希望赏多而罚轻，如果没有一个明确的赏罚标准，仅凭君主各人的意愿，则必然产生怨恨。慎子说：“君人者，舍法而以身治，则诛赏予夺从君心出。然则受赏者虽当，望多无穷；受罚者虽当，望轻无已。君舍法以裁轻重，则同功殊赏，同罪殊罚矣，怨之所由生也。”（《慎子·君人》）因此，慎子坚决主张用“法”来管理社会，即使是用不完备的法来管理社会，也比没有法而仅凭个人意志来管理社会好。“法虽不善，犹愈于无法，所以一人心也。”（《慎子·威德》）用“法”治国，其目的在于以公开的赏罚准则来减少人际摩擦，促使君臣上下之间的关系更加和睦。“是以分马之用策，分田之用钩，非以策钩为过于人智，所以去私塞怨也。故曰大君任法而弗躬，则事断于法，法之所加，各以分，蒙赏罚而无望于君，是以怨不生而上下和矣。”（《慎子·君人》）慎子形象地说出明确各人之所属及标准、规范的重要：“一兔走，百人追之；积兔于市，过而不顾，非不欲兔，分定不可争也。”（《百子全书》之三《慎子》附录）又说：“有权衡者，不可欺以轻重；有尺寸者，不可差以长短；有法度者，不可巧以诈伪。”（同上）十

分重视法度的重要性。

慎到认为,君主治国依靠权势,他说:“故腾蛇游雾,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,权轻也;不肖而服于贤者,位尊也。尧为匹夫,不能使其邻家,至南面而王,则令行禁止。由此观之,贤不足以服不肖,而势位足以屈贤矣。故无名而断者,权重也;弩弱而矜高者,乘于风也;身不肖而令行者,得助于众也。”(《慎子·君人》)是否能“令行禁止”、“无名而断”,关键在地位高低与权势的轻重。尧为匹夫不能治三人,而桀为天子却能乱天下,足证君主势位之足恃,而贤智之不足慕也。

慎到言势,但同时也注意到“公正”、“职分”与“法”等等方面。他说:“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。明君动事分功必由慧,定赏分财必由法,行德制中必由礼。故欲不得干时,爱不得犯法,贵不得逾亲,禄不得逾位,士不得兼官,工不得兼事,以能受事,以事受利。”(《慎子·威德》)慎到所谓“公正”、“公信”、“公审”、“公义”其实就是他所主张的“成理”,其作用在于杜绝私心,以平天下人怨忿。由是,其国乃治。

对于慎到之学说,荀子批评说:“尚法而无法,下修(据王念孙,“下修”当作“不循”)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。”(《荀子·非十二子》)这是批评慎子虽尚法而无所取法,不遵循古人,喜自作聪明,在上就取信于君王,在下就取于世俗,把每天的言论作为法典,其实脱离实际,无所归依,不足以治理国家,确定名分。荀子又批评慎子“蔽于法而不知贤”(《荀子·解蔽》);“有见于后,无见于先”(《荀子·天论》)。后来,韩非继承了慎到的势治说,但对其任势而“无所归宿”的方面进行了改造,转慎到自然之势为人为之势。

第四节 商 鞅

一、其人其书

商鞅，战国时著名政治改革家，思想家，法家代表人物。约生于公元前 390 年，卒于前 338 年。姓公孙，名鞅，出身卫国贵族家庭，史称公孙鞅或卫鞅。后被秦国赐封商邑（今陕西商县东南），又称商鞅。他曾从学于尸佼（约前 390—约前 330 年，晋或鲁国人），与其探讨政治改革，受其“非先王之法，不循孔子之术”（刘向：《孙卿子叙录》）思想的影响。此外，还学“刑名之学”并研究李悝的《法经》。卫国乃魏之藩国，商鞅一度做过魏相公叔痤家臣，公叔临终前，曾向魏惠王推荐商鞅，但未被接受。秦孝公元年（前 361 年），他带着李悝《法经》到了秦国，由景监引见给孝公，陈述其变法主张，受到重视。秦孝公六年，被任命为左庶长，掌管军政大权。他与大夫甘尼、杜摯辩论变法，主张“治世不一道，便国不必法古”（《史记·商君列传》），力主进行改革。颁布新令前，商鞅恐人不信，乃立三丈之木于国都南门，募有能搬运到北门的人，赏十金。人皆怀疑。他又说：能搬运者赏五十金。有人做了，他当下令赏其五十金，以明新法之不欺。后来，太子犯法，商鞅说：“法之不行，自上犯之”（《史记·商君列传》），乃处罚太子老师公子虔、公孙贾。孝公十年，商鞅升为大良造，继续实行变法。商鞅平生 在秦国两次变法（第一次为前 356 年，第二次为前 350 年），主要内容 包括：废除贵族世袭制，按实际军功授爵位；废除井田制，允许土地自由买卖，取消奴隶主的经济特权，一律收取租税；奖励耕战，有“军功”可“受上爵”，努力耕织获“粟帛多者复其身”；家有二男丁者须分家，否则加倍收税；推行县制，“集小都乡邑聚为县”；受李悝《法经》影响，

实行“什伍”制与“连坐法”，以加强国家的统治（《史记·商君列传》）。

商鞅变法，“行之十年，秦民大悦，道不拾遗，山无盗贼，家给人足，民勇于公战，怯于私斗，乡邑大治。”（《史记·商君列传》）但变法同时也触及到贵族利益而留下隐患。孝公二十二年，商鞅受封商邑（《史记·秦本纪》）。赵良曾劝商鞅积“五刑大夫”之德，但未被接受。孝公二十四年，孝公卒，惠王即位。公子虔等人告商鞅欲反，遂遭追杀。后被车裂尸身并殃及全家。

商鞅之言论与著作被其后学编为《商君书》。《汉书·艺文志》著录“《商君》二十九篇”，现存二十四篇。第十六《刑约》与第二十一《御盗》两篇有目录而无内容。《隋书·经籍志》称“《商君书》”。新旧《唐书》均著录“《商君书》五卷”。宋代《通志·艺文略》与《郡斋读书志》均称：“今亡三篇。”《直斋书录解題》说亡佚一篇。这个本子可能是较完整者。唐《群书治要》卷三十六引有《六法》一篇文字，约一百五十字，今本无。《汉书·艺文志》兵权谋家类著录“《公孙鞅》二十七篇”，早佚。

二、边利尽归于兵，市利尽归于农

商鞅初见秦孝公时，说以帝王之道，孝公并不中意，装睡不听。后陈述其称霸天下强国之术，于是获得孝公的赏识，并任之变法。因此，商鞅变法的根本目的在于国家的富强。与国家富强密切相关的则是耕战或农战。商鞅说：“国之所以兴者，农战也。”（《商君书·农战》）国家富强才能称霸天下，而欲国家富强，只能调动农民与士兵的积极性，注重发展社会生产力和军事、政治力量。他鼓励农战，“边利尽归于兵，市利尽归于农”（《商君书·内外》）。“利出于地，则民尽力；名出于战，则民致死。入使民尽力，则草不荒；出使民致死，则胜敌。胜敌而草不荒，富强之功，可坐而致也。”（《商君书·算地》）他极力宣扬战

争,主张利禄官爵皆博出于兵,使百姓“闻战而相贺也,起居饮食所歌谣者战也。”(《商君书·赏刑》)在实际的改革变法活动中,商鞅正是这样实行的。如废除贵族世袭制度,按现实军功授爵位;“开阡陌封疆”,允许土地自由买卖;努力从事耕织,获得较多粮食布匹者,可“复其身”即免除各种徭役等等,就是鼓励耕战的具体措施。

相反,对于那些从事其它行业,于国家富强并无直接关系,甚至影响国家法令之推行的人,商鞅则采取禁抑的态度。他反对学者,主要原因在于学者的存在影响社会风气,不利于统治。“农战之民千人,而有诗书辩慧者一人焉,千人者,皆怠于农战矣。”(《商君书·农战》)同时,他也禁止士大夫对知识的追求。因为士大夫不事农业,常为“博闻、辩慧、游居之事”,使农民“闻变见方”,造成“知农离其故事”、“愚农好学问”。商鞅说:“不作而食,不战而荣,无爵而尊,无禄而富,无官而长”的人是“五奸”。又称“曰礼乐;曰诗书;曰修善,曰孝弟;曰诚信,曰贞廉;曰仁义;曰非兵,曰羞战”的人为“六虱”(《商君书·靳令》)。为增加农民的数量,他主张“除奸去虱”,并且“教孝公……燔诗、书而明法令”(《韩非子·和氏》)。商鞅宣扬使“愚农无知,不好学问”,以免农者寡而游食者众。而且,他认为从事商业、手工业活动的人皆在逃避农战,拟应给予裁抑。

三、重罚轻赏 居官守法

商鞅明确主张“法治”。“明君不可须臾忘于法。”(《商君书·弱民》)“一任于法”,统一法令“为治之本也”(《商君书·定分》)。“法者,君臣之所共操也。”(《商君书·修权》)法的推行与实施,要在赏罚。在赏罚问题上,他重罚轻赏。“重罚轻赏,则上爱民,民死上;重赏轻罚,则上不爱民,民不死上。兴国行罚,民利且畏;行赏,民利且爱。国无力而行知巧者必亡。怯民使以刑必勇;勇民使以赏则死。怯民勇,勇

民死，国无敌者强，强必王。”（《商君书·去强》）并且，商鞅主张“重刑而连其罪”。在变法实践中，他实行连坐法，编户制，五家为伍，十家为什，互相连坐告奸，告奸者赏，不告者斩。商鞅认为，君主治国，首在制其民。要战胜强敌，必先胜其民。民乃本，制民，就必须重法。“故善治者塞（遏）民以法”（《商君书·画策》）。商鞅对其主法重罚有自己的解释，他以为主法在“以法去法”，重罚在“以刑去刑”。他说：“行罚：重其轻者……轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑，刑去事成；罪重刑轻，刑至事生，此谓以刑致刑，其国必削。”（《商君书·靳令》）实行重罚重刑，乃在去罚去刑。

商鞅主张法治，不仅将军事、经济、风俗制度等纳入法治的轨道，而且视君臣、平民贵族皆在法治之列。太子犯法，商鞅说：“法之不行，自上犯之”（《史记·商君列传》）。但当时确实难以罚太子，商鞅便刑太子傅公子虔，黥太子师公孙贾。他主张统治者“居官而守法”（《商君书·更法》）。

四、治世不一道 便国不法古

商鞅的变法有其历史观作为理论依据。他认为，礼法制度并非是历史沿袭下来的。“三代不同礼而王，五霸不同法而霸。”“前世不同教，何古之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲、神农教而不诛。黄帝、尧、舜诛而不怒。及至文、武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定。制令各顺其宜。兵甲器备，各便其用。臣故曰：治世不一道，便国不必法古。汤、武之王也，不（修）古而兴。殷、夏之灭也，不易礼而亡。”（同上）普通人安于旧习，不思变法，乃不足以与言事，不足以与论变。他不仅提出“不法古”，而且还主张“不修今”，即不要维持现状。因为，他认为社会人事是不断改变的。在改变了的社会现实及其时代面前，效法古代必落后，维持现状则跟不上新时代的要求。社会人事

的改变是变法治世的根据。君主要“因世而为治，度俗而为法”；“法不察民之情而立之，则不成”（《商君书·壹言》）。世俗之民情乃法的依据。商鞅认为，社会历史的变法是有定数的，他称之为“理”，所谓“必然之理，必为之时势”（《商君书·画策》）。人应该认识这些“必然之理”而治理天下。“知必然之理，必为之时势，故为必治之政，战必勇之民，行必听之令，是以兵出而无敌，令行而天下服从。”（同上）

商鞅认为，社会历史变化经过了上世、中世，到下世。“三世”蝉联而来，但各自的情况却并不相同。“上世亲亲而爱私，中世上贤而悦仁，下世贵贵而尊官。”（《商君书·开塞》）“上世”，古代社会可谓“昊英之世”，此时，人们“伐木杀兽，人民少而木、兽多”。“中世”，“神农之世”，人们“男耕而食，妇织而衣”。这两世均为“刑政不用而治，甲兵不起而王”。但“下世”即黄帝时代则大不一样。“故黄帝作为君臣上下之义，父子兄弟之礼，夫妇妃匹之合，内行刀锯，外用甲兵。”（《商君书·画策》）世事变化如此，君主治世之道便不一。这就是“世事变而行道异”的原则（《商君书·开塞》）。君主治世，必须适应变化的形势。

五、历史地位及其影响

商鞅之治秦，“其国富而兵强”（《韩非子·定法》），为秦王政统一中国奠定了基础。^①商鞅的变法与思想在战国时代便有广泛的影响，“今境内之民皆言治，藏商、管之法者家有之。”（《韩非子·五蠹》）他所主张的法治、农战政策与“治世不一道，便国不必法古”的基本思想，后来均为韩非所继承。韩非成为将法家推向高潮的重要人物。但

^① 贾谊：《过秦论》说：商鞅“内立法度，务耕织，修守战之备；外连衡而斗诸侯。”《战国策·秦策》云：商鞅变法使“秦无敌于天下”。

商鞅严刑峻法也多遭后人诟病。韩非肯定其法治及其现实成就,但指出商鞅“无术以知奸,则以其富强也资人臣而已矣。”(《韩非子·定法》)太史公说:“商君,其天资刻薄人也……少恩矣。”(《史记·商君列传》)或说商鞅“弃道而用权,废德而任力,峭法盛刑,以虐戾为俗,欺旧交以为功,刑公族以立威,无恩于百姓,无信于诸侯。人与之为怨,家与之为仇。虽以获功见封,犹食毒肉愉饱而罹其咎也。”(《盐铁论·非鞅》)“商鞅之法亡秦。”(《淮南子·泰族》)商鞅之法治,亦被称为“法律万能”主义(《诸子集成·商君评传》)。

诸葛亮与王安石等人则对商鞅作了肯定。谓“商鞅长于理法”^①;“今人未可非商鞅,商鞅能令政必行”^②。章太炎将商鞅与后世酷吏作了区分,认为二者不可混为一谈,“商鞅之中于谗诽也二千年”,应予以申辩。^③

关于商鞅著作的校注整理与研究,除本章末附表所录者外,近人高亨《商君书注译》、蒋礼鸿《商君书锥指》(均中华书局出版)及郑良树《商鞅及其学派》(上海古籍出版社出版)等,都值得参考。

第五节 韩 非

一、其人其书

韩非,先秦著名思想家,法家集大成者。约生于周赧王三十五年(前 280 年),卒于秦王政十四年(前 233 年)。出身韩国贵族,与李斯

① 《诸葛亮集·论诸子》,中华书局 1974 年版,第 47 页。

② 《王文公文集·商鞅》,上海人民出版社 1974 年版,第 777 页。

③ 《章太炎政论集·商鞅》,中华书局 1977 年版,第 68—69 页。

同师事荀卿，因才华出众为李斯自以为不如。口讷，不擅辞令，而擅长著书。韩非好刑名之学，思想亦多受黄老思想影响（见《史记·韩非列传》）。他年轻时，韩国国势弱小，屡败于秦国，割地损兵。为此，他曾数次上书韩王谏以法治国家，均未被采纳。时间一长，对韩王“不务修明其法制”所致的“儒者以文乱法，而侠者以武犯禁”的现实政治不满（见《史记·韩非列传》）。他不顾商鞅推行法治终而以身殉法的历史教训与当时一位长者堂谿公的劝告，坚持倡导“立法术，设度数”的“利民萌便众庶之道”（《韩非子·问田》），著有阐明自己法治理想与态度的著作《孤愤》、《五蠹》、《说难》等十余万言。此书流传到秦国，秦王政读后说：“寡人得见此人与之游，死不恨矣！”李斯告诉秦王是韩非所著书，于是，秦国遂发兵进攻韩国意欲夺之。韩非本不为韩国所用，在此情况下，韩安王只好派韩非出使秦国。韩安王五年（前 234 年），韩非到了秦国，但他并未受到重用。韩非曾上书秦王，建议先稳住楚、魏二国，进攻赵、齐，暂缓进攻韩国（见《韩非子·存韩》）。后来，韩非又状告上卿姚贾私交诸侯，请秦王警惕，并称其为“监门子，梁之大盗，赵之逐臣，与同知社稷之计，非所以励群臣也。”（《战国策·秦策》）秦王政十四年（前 233 年），李斯、姚贾向秦王进言，说韩非乃“韩之诸公子也，今王欲并诸侯，非终为韩，不为秦，此人之情也。今王不用，久留而归之，此自遗患也，不如以过法诛之”（《史记·韩非列传》）。秦王政同意，遂下令将韩非治罪。韩非亦曾想向秦王陈述，但终于没有机会。李斯派人用毒药逼韩非自杀。不久，秦王有悔，但为时已晚。

韩非的著作后被编成《韩非子》一书，其中有为他人所增进的内容。今本《韩非子》有五十五篇，共约十万八千字。《史记·韩非列传》说韩非“作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言”，所提篇名，今书中均有，当属可靠。《汉书·艺文志》著录“《韩子》五十五篇”。后为有别于唐代文学家韩愈，改称《韩非子》。有人怀疑《韩非

子》大部分非韩非本人所作,仅有少数篇章可靠。^①

《四库全书总目提要》说:“疑非所著书,本各自为篇。非没之后,其徒收拾编次,以成一帙。故在韩在秦之作,均为收录。并其私记未完之稿,亦收入书中。名为非撰,实非非所手定也。以其本出于非,故仍题非名,以著于录焉。”今本大部分为韩非所作,此言可信。^②但仍有少数篇章多被人视为他人所作,如《初见秦》、《有度》、《饰邪》诸篇。

二、以法为教 以吏为师

韩非的法治思想集中体现在他所提出的一套完整的以“法”为中心,“法”、“术”、“势”相结合的君主集权思想中。

韩非对法给出了自己的界定。他说:“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。”(《韩非子·定法》)又说:“法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。”(《韩非子·难三》)法具有这样几个特点:强制性与权威性(“刑罚必于民心”);普遍性与客观性(“设之于官府,而布之于百姓”);稳定性与公开性(“编著之图籍”,“布之于百姓”)。韩非继承并发展了商鞅关于法治的思想,将法置于群体社会唯一的行为规范与标准的位置上,提出“以法为教”、“以吏为师”(《韩非子·五蠹》)的思想,以与儒家(以文乱法)、墨家(以武犯禁)相对抗。他循着商鞅“法之不行,自上犯之”

① 胡适:《中国哲学史大纲》,说《韩非子》中可靠的仅有《显学》、《五蠹》、《定法》、《难势》、《诡使》、《六反》、《问辩》;杨日然据容肇祖:《韩非子考证》、陈启天:《韩非子校释》等,认为出自韩非本人的有《显学》、《五蠹》、《奸劫弑臣》、《说难》、《孤愤》、《和氏》等篇。见杨日然:《韩非法思想的特色及其历史意义》,台湾大学《法学论丛》第一卷第二期,1972年版,第261—267页。

② 张岱年:《中国哲学史史料学》,三联书店1982年版,第76页。梁启雄说:“在今本《韩子》中,大概大部分篇章是成于韩非本人之手的。”(《韩子书各篇真伪考》,《韩子浅解》,中华书局1960年版。)

(《史记·商君列传》)，“居官而守法”(《商君书·更法》)的思路，提出“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”(《韩非子·有度》)的司法平等思想。他甚至认为，即使君主，亦“不得背法而专制”(《韩非子·南面》)，而应该“明公私之分，明法制，去私恩”。他批评申不害的失误就在其“不擅其法，不一其宪令”，故“奸多”(《韩非子·定法》)。韩非司法平等的思想与儒家“刑不上大夫，礼不下庶人”的思想是相对立的。

势，指君主所处之势位，或君主所掌握的统治权力。韩非认为，治国者必须依凭其君主之势位，运用自己手中的权力，才能禁众抑下。相反，圣人虽德若尧舜，行若伯夷，若不处君主之位，也断不能正三家(见《韩非子·功名》)。他仍然认为治国不能凭德与贤。君主不能将其势位与权力牢牢控制在自己手里，就是“势乱”。与慎到只谈“与物无择，与之俱往”(《庄子·天下》)的物理“自然之势”不同，韩非认为还有“人之所得”的人为的“势”(《韩非子·难势》)。他突出了人对于势的主体地位。韩非认为，君主权力的主要内容在赏罚二柄，生杀大权。“君执柄以处势，故令行禁止。柄者杀生之制也，势者，胜众之资也。”(《韩非子·八经》)君主治国，如御马车，国为君之车，势为君之马。御马驾车，令行禁止，其国乃治。若弃车下马，君失去其赏罚杀生之权，则失去其威势。如此，君主无以号令天下。君主失势无权，则权势势必在权臣，君主有其名而无其实，此为上下易位。上下易位，国家就危险了(见《韩非子·亡征》)。“赏罚下共则威分”(《韩非子·八经》)，“赏罚共则令不行”(《韩非子·外储说右下》)。赏罚生杀大权是断不可旁落的。“夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。”(《韩非子·内储说上》)因为，君主失掉一分权，臣下就可能滥用此权做出百倍的行动。“权势不可以借人，上失其一，臣以为百。”(《韩非子·内储说下》)

术，是君主所操持的驾御群臣百官的秘术、权术。韩非说：“术者，藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也。”(《韩非子·难三》)又谓：

“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”（《韩非子·定法》）术乃藏于君主胸中，不以示人，但能驾御群臣。此为臣下所不可知而为君主所独掌的、无为而无不为的君人南面之术。术的具体内容为“因任而授官，循名而责实”。“因任而授官”，指君主知人善任，因能力大小而授群臣以不同官职，使其职能相当。“循名而责实”，则指“循名实而定是非，因参验而审言辞”（《韩非子·奸劫弑臣》）。其作用在察督群臣之是非功过，审合形名，杜绝失职擅权的行为。术虽专以御臣，但实际上是调节君臣间关系的权术。依韩非的看法，人各自利，君臣利益必然是相互冲突的。“臣利立”则不免“主利灭”。君主善于利用群臣各自不同的利益来控制他们，使其不得不为君国尽力，此即所谓“使人不得不为我之道”。他说：“圣人之治国也，固有使人不得不为我之道，而不恃人之以爱为我也。”（《韩非子·难二》）君主操不见其形，但收其功的权术。“明主，其务在周密，是以喜见则德赏，怒见则威分，故明主之言，隔塞而不通，周密而不见。”君主不喜形于色，胸有城府但不显露于外。“明主之行制也天，其用人也鬼，天则不非，鬼则不因。”（《韩非子·八经》）君无术，便不可能统率百官，不能觉察奸臣。商鞅之不足正在他“无术以知奸”（《韩非子·定法》）。

韩非认为，法、术、势三者各有其特殊的职能。法用以裁抑群体社会的全体成员，术则专用以控制驾御群臣，势则保证法术二者的正常运作与君国公利的不被侵害。所谓“君无术则弊于上，臣无法则乱于下”（《韩非子·定法》）与“抱法处势则治，背法去势则乱”（《韩非子·难势》）。韩非认为，三者又是联为一体相互促进的。法的规范群体社会的功能，有赖于君势的力量强制与治术方法的运用。君势的牢固与威权，是法之令行禁止的前提。他说：“民者固服于势，寡能怀于义”，“人臣之于其君，非有骨肉之亲也，缚于势而不得不事也。”（《韩非子·备内》）欲使民众之言行必轨于法，必借助于势。另一方面，法的

实施与推行,必要通过群臣百官。而要使他们实行法治,行“不得不为我之道”,就必须要有控制驾御百官的技巧,“君无术则弊于上”。同时,势之禁众抑下功能,亦必须以法之明文规定为最高准则,以治术的操持运用,作为其流行发用的推动方法。这样,君主才能操权上重,处势抱法,使天下臣民皆处在君势的统御范围之内。他说:“人主之大物,非法即术也”(《韩非子·难三》);法术二者“不可一无,皆帝王之具也”(《韩非子·定法》)。韩非之法治思想立足于君主之不必贤不必智,其强调法术二者,正在弥补这一缺失。所谓“抱法处势则治,背法去势则乱”,“君主执柄以处势”(《韩非子·八经》),正在于此。相反,君主有势无法,高居法上,难免滥用权力而使统治权力失去其规范性,最终会失去其君势。君主无术,势必大权旁落,奸臣当道,君势之威权亦将不固,法亦难以真正运作。最后,权术之参验监督功能,一方面固然要以法为其最高规范,另一方面又要以君主之威势作为其坚强后盾。如此,才可能知人善任,使“赏不加于无功,而诛必行于有罪”(《韩非子·奸劫弑臣》)。韩非认为,君主权术的操持运用,如“因任授官”、“循名责实”之类,并非出于无章可循的私心自度,而应以法为准绳。“人主虽使人,必以度量准之,以形名参之,事遇于法则行,不遇于法则止;功当其言则赏,不当则诛。以形名收臣,以度量准下,此不可释也。”(《韩非子·有度》)君主操持权术而不依循法度,则其术实为神秘不可测的独断的心机权谋。^①

^① 韩非未曾置术高于法,但他对君主之任术操权仍是相当强调的。于此,熊十力先生说:“韩非子书,千言万语,壹归于任术而严法,虽法术兼持,而究以术为先。(先者扼重义,非时间义。)术之神变无穷也,揭其宗要,则卷一六《难四篇》‘术不欲见’一语尽之矣。卷一七《说疑篇》曰:‘凡术也者,主之所以执也。’此一执字,甚吃紧。执有执持,持藏二义……天下莫逃于其所藏之外,亦眩且困于其所藏之内,而无可自择自动也,是谓执藏。持之坚,可以百变而不离其宗;持之妙,有宗而不妨百变,是谓执持。不了执义,则不知韩非所谓术也。”据此,熊先生认为韩非并非法家正统。参阅熊著《韩非子评论》。

法、势、术三者间，法是中心。势与术均成为推行法治的两条基本轨道。问题是，“法出于君”，君主无条件地代表着法的理想与国家公利，但君主同时又不必贤、不必智，这样的君主将以何法治民，又会以何术御臣呢？这是一个假言判断，但韩非则当作一个实然判断。法的理想与君主之不必贤、不必智两者间且有矛盾，君主利益与国家公利又未必完全一致。这些，都是韩非法治思想本身未解的结。于此，君主任势与术而独裁，视臣民为其工具就不可避免。

三、人皆自利 君国之利在耕战

韩非法治思想的理论根据在其人性论。韩非认为，人皆如动物一样的趋利避害。

韩非的老师荀子曾提出人性恶，他认为人之为善是后天的，主张“化性起伪”。荀子认为，人之所以能“化性起伪”，其根据在于他有“虚静之心”，即人性虽恶，但其心则非。然而，韩非则认为人的心性俱恶。这样，也就堵死了“化性起伪”的德化教育之路。

韩非认为，人性莫不自利自私，如同动物之有趋利避害的本能。他说：“好利恶害，夫人之所有也……喜利畏罪，人莫不然。”（《韩非子·难二》）又云：“夫安利者就之，危害者去之，此人之情也……人焉能去安利之道而就危害之处哉？”（《韩非子·奸劫弑臣》）因此，人与他人的交往莫不以自利为基本原则。人之社会关系莫不是利害关系。君臣之间，父子之间，夫妇之间，莫不皆然。君臣关系实际上就是相互利用之买卖关系。“主卖官爵，臣卖智力。”（《韩非子·外储说右下》）“臣尽死力以与君市，君垂爵禄以与臣市。”（《韩非子·难一》）这种各以自利为原则的交往不可避免会造成人与人之间的矛盾冲突，即便是在血缘亲族之间亦莫能例外。为争名逐利而导致的互相残杀不仅在宫廷内部，即使在普通家庭里亦不乏其例。“后妃、夫人、太子之党

成而欲君之死也，君不死则势不重，情非憎君也，利在君之死也。”（《韩非子·备内》）宫闱中人盼望君主死亡，并非出于对君主的憎恶，而是君死之后自己可增加威势并得到利益。还说：“且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。……然男子受贺，女子杀之者，虑其后便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎？”（《韩非子·六反》）自私自利乃人的本性，不可更改。“凡人之有为也，非名之，则利之也。”（《韩非子·内储说上》）整个世界乃“君臣交计，父子相为”的无情世界。

韩非认为，人之自私自利的本性不仅不能，而且无须“化性起伪”，它是君主可以加以利用的对象，是君主治国安邦的一个有利条件。

韩非继承法家的传统，认为君主平治天下，必因人情之好恶。人皆趋利避害，法亦为人所同恶，君主用法实际就是利用人之爱利恶害来驾御人们。他说：“夫欲利者必恶害，害者，利之反也，反于所欲，焉得无恶。欲治者必恶乱，乱者，治之反也。是故欲治甚者其赏必厚矣，其恶乱甚者其罚必重矣。”（《韩非子·六反》）正是趋利避害之本性才使君主所操持之赏罚二柄，生杀大权发生作用。“利之所在，民归之；名之所彰，士死之。”（《韩非子·外储说左上》）韩非视君主之驾御群臣，乃如“畜鸟”。“明主之牧臣也，说在畜鸟。”“驯鸟者断其下翎，则必恃人而食，焉得不驯乎？夫明主畜臣亦然。令臣不得不利君之禄，不得无服上之名……焉得不服？”（《韩非子·外储说右上》）君主只能利用功名利禄为诱饵来役使臣民，又以严刑峻法来威惧他们。“夫虎之所以能服狗者爪牙也，使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。”（《韩非子·二柄》）对赏罚的操持当然是以其人性恶的思想为前提的。

韩非认为，人皆不可信任。“人主之患在于信人，信人则制于人。”（《韩非子·备内》）对君主而言，一切人都可能成为“奸劫弑臣”。“为

人主而大信其子，则奸臣得乘于子以成其私，……为人主而大信其妻，则奸臣得乘于妻以成其私，……夫以妻之近与子之亲，而犹不可信，则其余无可信者矣。”（《韩非子·备内》）人从根本上是靠不住的，只有以法来控制与驾驭他们。

韩非以君主之利作为一切行为善恶的价值判断标准。依韩非的观点，君主利益与国家利益是一致的。国家的公利唯在君主生命的安危与富国强兵。与富国强兵有直接关系的是农战。韩非发展了法家特别是商鞅“重本抑末”的重农思想。所谓“本”即农业，“末”为其它行业。韩非唯重实利实效的功利思想使他极力鼓吹农战，而裁抑贬斥儒侠。举凡儒家之所谓“学者”，纵横家之所谓“言谈者”，墨家集团之所谓“带剑者”，以及所谓“文学之士”、“工商之民”，皆被他称为“五蠹”，与商鞅称之为“六虱”的传统诗书之士一样，均在被摈除之列。他认为，学者一类人的言行，不仅不利于国家之富强，而且直接有害于法令的权威性与政令的顺利推行，它使“言无定术，行无常议”（《韩非子·显学》）。“五蠹”与“六虱”皆为“无用”之人。“博习辩智如孔墨，孔墨不耕耨，则国何得焉？修孝寡欲如曾史，曾史不战攻，则国何利焉？”（《韩非子·八说》）供养这样的人可谓是“所用非所养，所养非所用”（《史记·韩非列传》）。“明主举事实，去无用，不道仁义者故，不听学者之言。”（《韩非子·显学》）一切治国的措施，如法、赏赐、功名，只因对国家有实效而设。“立法，非所以备曾史也，所以使庸主能止盗跖也。”（《韩非子·守道》）“赏必出乎公利，名必在乎为上。”（《韩非子·八经》）

既是出于法治的理想，同时也是务求功利之“实”，韩非极力反对儒家的德治，主张“不道仁义”。他认为，仁义礼智并不足治国。“今世皆曰：尊主安国者必以仁义智能，而不知卑主危国者之必以仁义智能也。故有道之主，远仁义，去智能，服之以法。”（《韩非子·说疑》）他说：“严家无悍虏，而慈母有败子，吾以此知威势之可以禁暴，而德厚

之不足以止乱也。”(《韩非子·显学》)

韩非将君国的现实眼前功利视为唯一的价值标准,视法为群体社会的唯一行为规范,并以此要求全体社会成员步调一致,去实现君主的治国理想——国富兵强。这样,臣民的存在价值被完全忽视,只落得个君主治国的工具。韩非显然已将法治推向极端,企图以法代替人类生活与群体社会中的其它或长远的价值、利益、意义,使之成为唯一的强制性规范了。

韩非的功利主义价值观虽是服从于他治国的基本目的的,但同时亦受到墨子功利思想的影响。不过,韩非的功利思想已将墨子的“兼爱”、“天志”、“明鬼”等思想彻底摒弃了。

四、世异则事异 事异则备变

韩非认为,事物都是变化的,没有永固的东西。即使是“稽万物之理”的“道”,亦“不得不化;不得不化,故无常操。”(《韩非子·解老》)物也是这样,“夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而后衰者,不可谓常。”(《韩非子·解老》)

“道”无常操的思想体现在对人类社会历史的看法上,就是认为历史是不断变化的。韩非说:“上古之世,人民少而禽兽众,人民不胜禽兽虫蛇,有圣人作,构木为巢,以避群害,而民悦之,使王天下,号之曰:‘有巢氏’。民食果蓏蚌蛤,腥臊恶臭,而伤害腹胃,民多疾病,有圣人作,钻燧取火,以化腥臊,而民悦之,使王天下,号之曰‘燧人氏’。中古之世,天下大水,而鲧、禹决渚。近古之世,桀纣暴乱,而汤武征伐。”(《韩非子·五蠹》)时代是变化的,人们面临的物质生活环境各不相同,这就是所谓“世异则事异”。物质生活条件的变化使人们解决问题的方式也不同,这就是“事异则备变”。倘若“今有构木钻燧于夏后氏之世者,必为鲧禹笑矣;有决渚于殷周之世者,必为汤武笑矣。然则今

有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”（《韩非子·五蠹》）

韩非论历史的变化无常，是为他的变法理论作论证的。“古者，丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争。虽倍赏累罚，而不免于乱。”（《韩非子·五蠹》）因此，严刑峻法势所必然。他认为，物质条件古今不同，故君主治国并无古律可循，亦无常法可遵。“欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。”（《韩非子·五蠹》）

韩非还认为，历史变化的方向因物质条件的不同表现出这种趋势：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《韩非子·五蠹》）他所倡导的法治，自然是将“争于气力”的蛮强世界纳入法的规范范围内。

此外，韩非在方法论上一方面主张“参验”，另一方面又注重对立面的不可调和性。“参验”即主张遵循名实相符的原则，以参考验证来判断是非真伪的经验方法。“循名实而定是非，因参验而审言辞。”（《韩非子·奸劫弑臣》）其所谓“参”，乃“偶众端以参观”，即将不同的事象放在一起加以比较、鉴别，以免片面性。其所谓“验”，则是要看一种思想是否有实际的效用。“听其言必责其用，观其行必求其功。”（《韩非子·六反》）并且，“参验”方法可作为君主御臣的方法，以防奸邪之人。“听言不参则权分乎奸，智力不用则君穷乎臣。”（《韩非子·八经》）“无参验而必之者，愚也。”（《韩非子·显学》）“参验”是贯彻法治的一种方式。韩非在中国哲学史上首次使用“矛盾”这一哲学范畴。他说：“楚人有鬻盾与矛者，誉之曰：‘吾盾之坚，物莫能陷也。’又誉其矛曰：‘吾矛之利，于物无不陷也。’或曰：‘以子之矛陷子之盾，何如？’其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛，不可同世而立，今

尧舜之不可两誉,矛盾之说也。”(《韩非子·难一》)韩非将矛盾思想运用于法治思想中,主张“不相容之事不两立”(《韩非子·五蠹》),“言无二贵,法不两适”(《韩非子·问辨》),从而排斥德治,力主法治。

五、历史地位及其影响

韩非是先秦法家思想的集大成者,他是在总结先辈法家人物的法治思想与政治实践的基础上提出以法为中心,以法、术、势三者相结合为基本内容的法治理论的。他的思想虽是法家思想发展的逻辑必然,但其中却包含着为其前辈的思想中所未曾有的新内容。同时,韩非在总结法家思想与实践时,并没有独立于先秦时“百家争鸣”的学术环境,而是对道、儒、墨、名诸家思想均有所采撷,并最终服务于其法治主义的基本立场的。这样看,韩非思想不仅独立“百家”中有其历史地位,亦未尝不是“百家”的一种补充与纠偏。^①

韩非虽被秦始皇所害,但其学说则为其所用。秦国应用他的理论统一了当时的中国,建立了中国历史上第一个强大的中央集权的专制国家。^②韩非法治思想中的某些内容,如尊君卑臣、严刑峻法思想,不同程度、不同方式(阳儒阴法,外儒内法)地为历代统治者所利用。历史上一些立志改革的政治家也受到韩非思想的影响。曹操在政治

① 王邦雄说:“在儒墨道三家之中,其政治思想,足以与法家相抗衡者惟有儒家……韩非以法为中心以制衡势术发用之治道,正足以弥补儒家德教治道之不足。”《韩非子的哲学》,台北东大图书公司1979年再版,第253页。

② 郭沫若说:“韩非虽然身死于秦,但他的学说实为秦所采用……秦始皇的作风,除掉迷信方士,妄图长生之外,没有一样不是按照韩非的法术行事的。”(《十批判书》,人民出版社1954年版,第337页。)汝信说:“在秦王朝,以韩非为代表的法家学说上升到占绝对统治的官方理论的地位……不仅秦始皇本人是韩非的崇拜者,而且……李斯、赵高之流,也都是韩非学说的信奉者和实行者。在这个意义上可以说,秦王朝的建立是韩非学说的胜利。”(《中国古代著名哲学家评传》第一卷,齐鲁书社1980年版,第551页。)

上“持法峻刻”，“酷虐变诈”，以及在用人上唯才是举：“或不仁不孝而有治国用兵之术，其各举所知，勿有所遗。”（《曹操集·举贤勿拘品行令》）诸葛亮治蜀“科教严明，赏罚必信，无恶不惩，无善不显，至于吏不容奸。”“循名责实，虚伪不齿，终于邦域之内，咸畏而爱之，刑政虽峻而无怨者。”（《三国志·蜀书·诸葛亮传》）朱熹对韩非思想亦并没完全否定。他说：“明理后，便读申韩书亦有得。术至韩非《说难》，精密极矣。”（《语录》，《韩非子集释》附录）宋以后，人们对韩非思想的研究又多起来，明代门无子更以为韩非思想可救宋儒之弊：“试以今之天下，与韩子之书，何非今日之弊？以韩子之言用之于天下，何非今日之用？或曰：‘刻矣，不可用也。’是又不然……以韩子为刻而不可用者，宋儒之言也。”（《韩子迂评·刻韩子迂评序》）“五四”以后，随着对儒学的批判，韩非等法家思想进一步得到人们的重视，评价也较汉、唐、宋代不同。

相形之下，历史上对韩非的批评要尖刻得多。汉初，大一统的专制国家确立以来，韩非就不断遭到人们的批评。司马迁说：“韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨刻少恩。”（《史记·韩非列传》）韩非法家之学“严而少恩”，“可以行一时之计，而不可长用。”（《史记·太史公自序》）班固则谓其“无教化，去仁爱，专任刑法，而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。”（《汉书·艺文志》）或云其本末倒置：“重法而弃义，是贵其冠履而忘其头足也。”（《淮南子·泰族》）汉代王充作文批评了韩非禁儒而专任暴力的思想。他说：“治国之道所养有二：一曰养德，二曰养力……事或可以德怀，或可以力摧。外以德自立，内以力自备。慕德者不战而服，犯德者畏兵而却……夫德不可独任以治国，力不可直任以御敌也。韩子之术不养德，偃王之操不任力，二者偏驳，各有不足。偃王有无力之祸，知韩子必有无德之患。”（《论衡·非韩》）王充主张德力兼备，实际上是阳儒阴法。到宋代，韩非思想则成了异端。这当然是由于儒学成了正统，而更由于韩非思想本身的

特点所决定的。

关于《韩非子》的整理,除本章末附表所录者外,近人陈奇猷《韩非子集释》、梁启雄《韩子浅解》(均中华书局出版)等,都值得参考。

附:法家书目举隅

(一)《申子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	申子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	申子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
元	读申子随识	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年
			上海商务印书馆《说郛》	1927年
清	申子	马国翰等	见《玉函山房辑佚书》	清光绪年间
	辑申子	严可均	见《全上古文》	
	读申子	陆心源	见《仪顾堂集》	
	申子	王仁俊	见《玉函山房辑佚书 补编》	清光绪年间
民国	申子治要	张文治	见《诸子大纲》	1927年

(二)《慎子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	慎子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	慎子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
元	慎子注节抄	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年
明	慎子批点	郑子龙等	见《十二子》	
	慎子	潜庵子	见《子汇》	明万历四年
	校定慎子	慎懋赏	明刊本	明万历年间
			上海商务印书馆《四部丛刊》	1919年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	慎子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	慎子奇赏	陈仁锡	见《诸子奇赏》	明天启六年
	慎子拔萃	李云翔	见《新绣诸子拔萃》	明天启七年
清	校定慎子	张海鹏	张氏校刊本 上海博古斋影印本	清嘉庆十三年 1920年
	辑校慎子	严可均	见《全上古文》	
	慎子业录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	校订慎子	王纆堂	见《二十二子全书》	清道光十三年
	校定慎子	钱熙祚	钱氏刊本 上海中华书局《四部 备要》	清道光二十四年 1926年
	辑补慎子	缪荃孙	缪氏抄本 上海商务印书馆《四 部丛刊》	清光绪间 1919年
	民国	慎子内篇校文	孙毓修	上海商务印书馆《四 部丛刊》
	慎子校读记	钱基博	见《国学专修学校丛 书》	1931年
	慎子校正	王斯睿	上海商务印书馆	1934年
	慎子集说	蔡汝瑩	长沙商务印书馆	1940年

(三)《商君子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	商君子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	商君书要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
明	商子批点	郑子龙等	见《十二子》	
	商子点评	冯观	明刊本	明嘉靖三十八年
	商子订正	范钦	见《奇书二十种》	明嘉靖间
	商子校	程荣	明刊本 上海涵芬楼影印	明万历二十年 1925年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间	
明	校商子	冯梦桢	见《先秦诸子合编》	明万历三十年	
	商子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年	
	商子评释	顾起元等	朝爽阁刊本	明天启间	
	商子褒异	汪定国	明刊本	明天启间	
清	商子汇考	陈梦雷等	见《古今图书集成》	清雍正四年	
	商君书新校正	严万里	清刊本	清乾隆五十八年	
			浙江《二十二子》	清光绪二年	
	校商子	孙星衍等	见《问经堂丛书》	清嘉庆七年	
	商子校订	钱熙祚	钱氏刊《指海》 上海世界书局《诸子 集成》	清道光十九年 1935年	
	商子平议	俞樾	见《诸子平议》	清同治九年	
	读商君书札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》		
	商子札述	孙诒让	见《札述》	清光绪年间	
	民国	商君书集解	王时润	湖南南华法政学堂	1915年
		商君评传	麦梦华	见《诸子集成》	
商子书新释		尹桐阳	排印本	1918年	
评注商子菁华录		张之纯	上海商务印书馆	1918年	
商君学说		胡韞玉	见《国学汇编》	1923年	
商君书之研究		支伟成	上海泰东图书局	1927年	
商君子解诂		朱师辙	上海广益书局	1929年	
商鞅书疏		刘咸忻	见《子疏》	1929年	
商鞅评传		陈启天	上海商务印书馆	1935年	
商君书校释		陈启天	上海商务印书馆	1935年	
商君书探源		罗根泽	见《诸子考索》		
商君书集解		王心湛	上海广益书局	1936年	
商君书		严万里	上海商务印书馆	1937年	
读商君书记		杨树达	见《积微居读书记》		
商君书解诂定本	朱师辙	广州国立中山大学	1948年		

(四)《韩非子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	韩子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	韩子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
宋	韩非子注	佚名	黄八三郎印本 上海商务印书馆《四 部丛刊》	宋乾道元年 1919年
元	韩非子节抄	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年
明	韩非子类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	韩子迂评	门无子	明刊本	明万历六年
	韩非子	赵用贤	见赵氏刊《管韩合刻》	明万历十年
	韩非子品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释 评》	明万历四十四年
	韩子纂(二卷)	张榜	见《秘书七种》	明崇祯十五年
	韩非子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	韩非子类编	李元珍	见《诸子纲目类编》	
	合校评点韩子	赵如源	明刊本	明天启五年
清	韩子汇考	陈梦雷等	见《古今图书集成》	清雍正四年
	韩非子校正	卢文弨	见《群书拾补》 直隶书局影印	清乾隆五十五年 1923年
	韩非子杂志	王念孙	见《读书杂志余编》	清道光十二年
	韩非子韵读	江有诰	见《音学十书》	清嘉庆十九年
	校宋本韩非子	黄丕烈	手校本	清嘉庆二十一年
	韩非子识误	顾广圻	见吴鼐刻本	清嘉庆二十三年
	韩非子	吴鼐	见《韩晏合编》	清嘉庆二十三年
	韩非子业录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	韩非子平议	俞樾	见《诸子平议》	
	韩非子札迻	孙诒让	见《札迻》	清光绪年间
	韩非子札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	
	韩非子集解	王先慎	长沙思贤讲舍刊本 上海商务《万有文库》	清光绪二十二年 1930年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	韩非子点勘	吴汝纶	衍星社排印本	清宣统二年
民国	韩非子斟补	刘师培	见《刘申叔遗书》	1936年
	韩非	谢无量	上海中华书局	1916年
	韩非子菁华录	张之纯	见《评注诸子菁华录》	1918年
	韩非子选注	唐敬杲	上海商务印书馆	1925年
	韩非子研究	王世瑄	上海商务印书馆	1928年
	韩非子简端记	刘文典	上海商务印书馆	1928年
	韩非书疏	刘咸忻	见《推十书》	1929年
	韩非子新笺	高亨	见武汉大学《文哲季刊》	1931年
	韩非思想之体系	章绍烈	南京兼声编译出版社	1935年
	韩非新传与书考	陈千钧	见《诸子集成》	1935年
	韩非子精华	中华书局	上海中华书局	1936年
	韩非子(上、下册)	叶玉麟	上海广益书局	1937年
	韩非子校释	陈启天	昆明中华书局	1940年
	韩非及其政治学	陈启天	重庆独立出版社	1940年
	韩非子参考书辑要	陈启天	上海中华书局	1945年
	韩非子集释删要	陈奇猷	北平辅仁大学	1947年
	韩非子选注	张默生	上海东方书社	1947年
	韩非的政治哲学	洪嘉仁	正中书局	1947年
	韩非子管见	金其源	上海商务印书馆	1948年
	韩非法治论	曹谦	上海中华书局	1948年

第六章 名家

第一节 总论

名家，战国时的辩者。《庄子·天下》称惠施、桓团、公孙龙为“辩者之徒”，批评他们“饰人之心，易人之意，能胜人之口，不能服人之心”。《荀子·非十二子》批评邓析、惠施“不法先王，不是礼义，而好治怪说，玩琦辞，甚察而不惠，辩而无用，多事而寡功，不可以为纲纪；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚众”。这两家均认为辩者玩弄名辞概念，背离了大道。司马谈《论六家要旨》首先称这个学派为名家，曰：“名家使人俭而善失真。然其正名实，不可不察也。”又曰：“名家苛察缴绕，使人不得反其意；专决于名，而失人情。故曰：使人俭而善失真。若夫控名责实，参伍不失，此不可不察也。”“苛察”是细致地分析考察，“缴绕”是“缠绕”，“参伍”是“错杂”。这是说，名家有一些繁琐论证，专门讨论概念问题，常有一些奇谈怪论，与常人的语言习惯不同，但他们讨论名与实的关系问题，主张名实统一，是其所长。《汉书·艺文志》：“名家者流，盖出于礼官。古者名位不同，礼亦异数。孔子曰：‘必也正名乎！名不正则言不顺，言不顺则事不成。’此其所长也。及瞽者为之，则苟铍析乱而已。”“瞽”读如叫，诤也。铍，从辰声，

裁析之意。这里指出,名家喜论辩驳难,玩弄名辞,其流弊易穿凿,支离破碎,但其长在政治礼法上强调正名,名实相符,循名责实。以后的《隋书·经籍志》也大体上沿习司马谈和班固之说,曰:“名者所以正百物,叙尊卑,列贵贱,各控名而责实,无相僭滥者也。《春秋传》曰:‘古者名位不同,节文异数。’孔子曰:‘名不正则言不顺,言不顺则事不成。’《周官·宗伯》‘以九仪之命,正邦国之位,辨其名物之类’是也。拘者为之,则苛察缴绕,滞于析辞,而失大体。”这都如实指出了名家学者的见蔽得失。

阴阳家邹衍评论辩者:“辩者别殊类使不相害,序异端使不相乱,抒意通指,明其所谓,使人与知焉,不务相迷也。故胜者不失其所守,不胜者得其所求。若是,故辩可为也。及至烦文以相假,饰辞以相悖,巧譬以相移,引人声使不得及其意,如此,害大道。”(《史记·平原君列传》集解引刘向:《别录》)邹衍的批评与上引各家相同,他也肯定了辩者之长在使人获得明确的知识,使人们之间可以交流思想。

关于名家的缘起,《汉志》说出于礼官,似论据不足。冯友兰认为出于辩士,后又说出于讼师。他说:“在《原儒墨》一文中,我说:‘名家者流,出于辩士。’依现在我的意见,辩士一名虽为先秦书中所常见,但似指一般‘能说会道’之人,而非社会上确有一种人,称为辩士。名家者流,盖出于讼师。”^①此说的根据,则是因为名家先驱邓析是最早的讼师之一。邓析与子产同时,且同在郑国。邓析辩术很高,对法律条文咬文嚼字,多次非难子产。但说惠施、公孙龙与当时的法律活动有关,说名家起源于讼师,根据也不充分。

讨论名实问题,首先是政治礼法问题,在孔子的时代就开始了,到战国中期已相当普遍。所以名家是在“名实散乱”的社会背景和诸

^① 冯友兰:《原名法阴阳道德》,《清华学报》第一卷第二期,1936年4月。

子争鸣的文化背景下产生的以察辩为专长的辩士。他们逐渐从政治礼法上“名实相符”、“循名责实”的实用层面,进一步抽象化,一般化,纯粹就语言、名相,加以分疏析辩。他们讨论的中心,由“名实”问题逐渐向“同异”、“坚白”、“白马”、“有厚”、“无厚”等问题过渡,形成为专门研究辩术的流派。其先行者是邓析,其主要代表人物是战国中期时人惠施、公孙龙、尹文与其他辩者。

名学、名辩思潮并不是名家之专有。在百家争鸣的过程中,不少家派也参加察辩活动,讨论了或涉及到辩论术或今天我们所说的逻辑规则等问题。孔子、孟子都谈到“正名”等问题,墨家与法家,荀子与韩非都有丰富的名辩思想。他们与名家学派的产生,标志着当时逻辑思维的发达和中国逻辑学的丰富。但名学是名学,名家是名家,二者不能混同或相互取代。胡适只承认有名学,不承认有名家,认为“古代本没有什么‘名家’。无论哪一家的哲学,都有一种为学的方法。这个方法便是这一家的名学(逻辑)。所以老子要无名,孔子要正名,墨子说‘言有三表’,杨子说‘实无名,名无实’,公孙龙有《名实论》,荀子有《正名》篇,庄子有《齐物论》,尹文子有刑名之论:这都是各家的‘名学’。因为家家都有名学,所以没有什么‘名家’。”^①胡氏把人们称为名家的人如惠施、公孙龙等,都当作墨家的别派,即“别墨”。

墨子与墨家学派擅长于讨论“名”的问题,而且建立了名学理论,但都是围绕墨家的理论中心展开的,没有脱离墨家主旨;同样地,荀子学派也讨论了“名”的问题,也建立了名学理论,但也是围绕儒家荀学的中心展开的,也没有脱离儒家主旨。他们虽有名学,但不属名家,因为他们的名学服从于他们的理论体系。至于其他涉及到“名”的人,并没有建立有关“名”的理论,没有讨论自己为学方法的规则,因此不

^① 胡适:《中国哲学史大纲》(卷上),商务印书馆1987年影印版,第187—188页。

能说“家家都有名学”。^①

《庄子》、《荀子》都专门批评了“辩者”，司马谈把先秦思潮划分为六家（其中有名家），都是有思想史的根据的。那么，所谓“名家”，就是专门从事辩论术或语言逻辑分析的一批“辩者”。与儒、墨、道、法、阴阳家相比，他们没有自己的有关政治、道德、历史、文化的理论体系与中心，而只是就“名实”、“坚白”、“同异”、“白马”、“无厚”等逻辑问题作出争鸣，并探讨语言的法则与思维的规律。通过他们的分析、抽象和辩难，大大提高了先秦哲学思维的水平。

名家在战国时期与儒、墨、道、法、阴阳诸家都有密切的联系，相互批评、辩难。墨家逻辑学中的很多问题都与名家有关，但不仅在总体思想上，而且在具体命题上，彼此主张不同。《庄子》一书保留了惠施与辩者的很多资料，但对他们持批评的立场。荀子的批判更为尖锐，并深刻地影响了韩非。韩非与他以前的法家人物十分熟悉“刑名”之学，但两者所讲的刑名也有一定的区别。荀、韩都从功利主义出发批评名家。到汉末魏晋时期，名家有所复兴。徐干《中论》、魏文帝《士操》、刘邵《人物志》、姚信《士纬新书》、佚名的《形声论》都讨论过名实问题。当然，它们大体上是人物品评的著作，是在魏晋政府推行刑名法治时应运而生的。玄学思潮有与名家相通之处，乐广、阮裕等

① 劳思光在《中国哲学史》（台北三民书局1981年版）第一卷第八章对胡适的这一论说作了有力的批评，指出，每一家派和个人“用方法”、“逻辑”，但不等于对方法建一理论，对逻辑作出深究，对“名”有见解，不等于建立“名”之理论。说“家家都有名学”，并不符合史实。劳思光又说：“名家之立场为纯作认知探究之立场，其特性可分三方面言之：其一，在课题方面，名家只探索逻辑问题及形上学问题，而非政治及道德问题。其二，在立说之根据及归宿方面，名家只根据纯粹思考，归于逻辑理论或思辨形上学理论之建构；既不依于传统，亦不落在历史文化之方向问题上。其三，就名家已有之理论观之，其思想成熟程度实在早期形上学之阶段，故多用诡辩。此点亦是最为当时及后世评论者所注意之特性。”

人则讨论过先秦名家问题。^①

名家的整理工作主要是清代以后的事。名家价值与意义的再发现，更是在近代以后。随着西方认识论、逻辑学、印度因明学的传入和研究，学者们越来越认识到名家的贡献。中国传统精英文化的主流，如儒、道诸家及其后学，往往注重具体而忽视抽象，深于体验而弱于思辨，重道轻器，重政轻技，重德轻智，短于知识、语言、名相、思维等自身规范的抽象辨析，而名家则是我们的文化中不可多得的知识论与逻辑学的传统。这种知识论与逻辑学，又具有与西方不同的特色。

第二节 邓析

邓析(前545—前501年)，春秋末期郑国人，当过郑国大夫。郑国在当时是中原比较先进的国家，有庶人议政之习，政治、法制改革最早，商业也相对发达。子产铸《刑书》于鼎，邓析则别造《竹刑》。邓析办私学，教人们辩论和议政的方法，帮人打官司。《吕氏春秋·离谓》：“子产治郑，邓析务难之，与民之有狱者约：‘大狱一衣，小狱襦裤。’民之献衣襦裤而学讼者，不可胜数。”子产执政时，下令禁止“县书”，不准公开揭露朝廷政事，邓析教人改用“致书”，即以“简书递送”的方法批评政府。子产又下令禁止“致书”，邓析又教人改用“倚书”，即“寄书裹交”的办法批评朝政。子产的禁令无穷，邓析应对的方法也无穷。邓析正是用具体的名必须与具体的刑(形)相统一的原则，应对子产的禁令的。从今本《邓析子》可知，他首先提出了“循名责实”、“按实定名”的主张。

^① 详见许抗生：《先秦名家研究》第一编第八节，湖南人民出版社1986年版。

邓析以辩者之才非难朝政，遭到当权者的忌恨，被人杀害。《荀子·宥坐》、《吕氏春秋·离谓》、《列子·力命》、《说苑·指武》均说子产诛邓析。但据《左传·定公九年》：“郑驷歆杀邓析，而用其《竹刑》。”刘向上奏的《邓析子》序文也说，邓析是被郑驷歆所杀。该序评论此事时指出：“杀邓析而用其竹刑。君子谓子歆（驷歆）于是乎不忠，苟有可以加于国家，弃其邪可也。”驷歆执政的第二年杀邓析，却又以邓析的《竹刑》取代子产的《刑书》，用其道而弃其人。唐颜师古说：“《列子》及《孙卿》并云：子产杀邓析。据《左传》昭公二十年，子产卒。定公九年，驷歆杀邓析而用其《竹刑》，则非子产所杀也。”（《汉书·艺文志》注）

刘向《别录》说：“邓析好刑名，操两可之说，设无穷之辞……其论无厚者，言之异同，与公孙龙同类。”“两可之说”与“无厚”之说是邓析学说的要点。关于“两可之说”，晋人鲁胜《墨辩注叙》：“是有不是，可有不可，是名两可。”《吕氏春秋·离谓》曾记载了一个故事：“郑之富人有溺者，人得其死者；富人请赎之，其人求金甚多，以告邓析。邓析曰：‘安之，人必莫之卖矣。’得死者患之，以告邓析。邓析又答之曰：‘安之，此必无所更买矣。’”郑国一富家有一人淹死，有人得到这具尸体。富家想赎回这尸体，但得尸者要价太高。富家求助于邓析。邓析说，你放心吧，他是不可能把尸体卖给别人的。得尸者见富家还不来赎尸，急得求助于邓析。邓析说，你放心吧，富家在别处是买不到这尸体的。邓析在这里理解富家和得尸者双方的矛盾及彼此“急”与“不急”之相互反应，既没有违反形式逻辑的同一律和矛盾律，又洞察到事态发展中辩证的互动联系。所以，“两可之说”并不是诡辩。《吕氏春秋·离谓》说他“以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变；所欲胜因胜，所欲罪因罪。”《淮南子·诠言》说：“邓析巧辩而乱法。”这都是批评的话，说邓析的辩论扰乱了法治。实际上，邓析利用概念的灵活性、流动性和相对主义，分析处于两可之间的问题，有朴素辩

证法的因素。

关于邓析的“无厚”之说，除刘向提到外，现在找不到其它证据。《荀子·修身》：“夫坚白、同异、有厚、无厚之察非不察也。然而君子不辩，止之也。”《韩非子·问辩》：“坚白无厚之词章，而宪令之法息”。有厚、无厚问题当是名家的显说，很可能是由邓析开始的。晋人鲁胜《墨辩注叙》说：“名必有形，察形莫如别色，故有坚白之辩。名必有分，明分莫如有无，故有无厚之辩。”“无厚”为辩质点之有无问题，有无极微和无穷大、无穷小的问题。无厚是几何学的面，是广延；有厚是积，是空间。惠施曾有“无厚，不可积也，其大千里”的命题。《荀子·不苟》说：“山渊平，天地比，齐秦袭（合），入乎耳，出乎口，钩有须，卵有毛，是说之难持者也，而惠施、邓析能之。”这都是战国辩者的一些命题，究竟哪些命题与邓析有关，现因文献不足征，难以断定。

晋人鲁胜《墨辩注叙》说：“自邓析至秦时，名家者世有篇籍，率颇难知，后学莫复传习，至于今五百余岁，遂亡绝。”《邓析》，《汉书》著录两篇，已佚。今《邓析》一卷二篇，为《无厚》、《转辞》。但今本《无厚》谈君民父兄关系，没有辩者之学风。疑此二篇为后人掇拾黄老申韩之言以成书，故《四库》列入法家。马叙伦《邓析子校录后序》认为今本出伪《列子》、《鬼谷子》之后。罗根泽《邓析子探源》认为是晋人伪托。梁启超认为原书是战国末人依托，今本又伪中出伪，是唐宋后人所为。伍非百认为作伪人大抵与隋不相远。伍非百《中国古名家言》中有《邓析子辨伪》，并附关于邓析子的书录及史实。当然，今本《邓析子》的有的内容，仍与《吕氏春秋·离谓》所保留的邓析资料相通。

邓析之学流衍为刑名，对战国名辩学派和刑名法术学派都有影响。

第三节 惠 施

一、惠施其人

惠施,又称惠子,大约生于公元前 370 年,大约卒于前 310 年。^①籍贯为宋人(一说魏人)。相传生于宋而活动在魏。《史记》无传,《汉书·艺文志》班固自注:“名施,与庄子并时。”惠施活动的时期是战国中期,一生主要在魏国从事政治活动。时魏国已称霸诸侯。惠施反对兼并战争,“欲以荆齐偃兵”(《韩非子·内储说上》),主张各国和平共处。约公元前 354 年,惠施引见戴晋人谏止惠王行刺齐君后,即在惠王手下参政,曾任魏相多年,为魏惠王拟订法律。《吕氏春秋·淫辞》:“惠子为魏惠王为法。为法已成,以示诸民人,民人皆善之。献之惠王,惠王善之。”魏惠王二十八年(前 342 年),齐魏马陵之战,魏国大败,太子被杀,十万之军覆灭。惠王欲悉起兵攻齐,惠施谏阻,并献策屈节朝齐,激起楚怒,挑拨楚齐关系,假手楚国伐齐。果然楚赵联手,大败齐于徐州。在三十多年里,魏惠王对惠施十分信任,尊之为“仲父”。惠施出行,往往“多者数百乘,步者数百人,少者数十乘,步者数十人”(《吕氏春秋·不屈》),威风已极。魏王后元十三年(前 322 年),纵横家张仪入魏,游说惠王“以魏合于秦、韩而攻齐、楚”,惠施则主张“以魏合于齐、楚以案兵”(《战国策·魏一》)。惠王和朝臣都听信了张仪的主张,虽惠施力辩力谏都无法挽回。惠施遂被逐于魏而去楚。楚王

^① 关于惠施的生卒年,胡适,《中国哲学史大纲》(卷上)考订为前 380—前 300 年之间;钱穆,《先秦诸子系年》考订“其生当在烈王之世”,其卒年“在魏襄王五年使赵后,魏襄九年田需卒前”,即生当在前 375—前 369 年之间,卒当在前 314—前 310 年之间。

因怕接纳惠施而交恶于张仪，转而将惠子送到宋国。三年后，惠王卒，张仪归秦，惠施返魏。魏襄王时期，惠施曾代表魏国出使过楚国和赵国。在惠施得势时，庄子与惠子有过交往，彼此关系紧张，庄子很瞧不起惠子。自惠子被张仪排挤离魏后，惠子实际上已离开权力中心，主要从事学术研究，与庄子为友，时相过从，以谈辩相排遣。^①《庄子》多篇都载有他们二人交往的故事。《庄子·徐无鬼》称惠施死，庄子曰：“自夫子之死也，吾无与之言矣。”

惠施很有学问，《庄子·天下》说“惠施多方，其书五车”。又说：“惠施日以其知与人辩”，南方有个怪人叫黄缭，“问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故。惠施不辞而应，不虑而对，遍为万物说。”《庄子·天下》对惠施是批评的，说他“其道舛驳，其言也不中”，“益之以怪”，“以反人为实，而欲以胜人为名，是以与众不适也。弱于德，强于物，其涂隘矣。由天地之道观惠施之能，其犹一蚊一虻之劳者也。其于物也何庸！”这里批评惠施专注辩术，颇为怪诞，偏离大道，自逞其才，于事无补。

《汉书·艺文志》著录《惠子》一篇，已佚，隋、唐《志》已不著录。今有马国翰辑佚一卷。其学说、行迹散见《庄子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《说苑》、《战国策》等书中。

二、十大命题

惠施的学术思想主要保存在《庄子·天下》，有所谓“历物”十事，即十个主要论点。其一：“至大无外，谓之大一。至小无内，谓之小一。”意思是：真正大的东西（“大一”），无所不包，没有边际，应为“无外”，

^① 关于惠施的生平，详见杨俊光：《惠施评传》第二章，见杨著《惠施、公孙龙评传》，南京大学出版社1992年版。

即无限大；真正小的东西（“小一”），不能再分割，应为“无内”，即无限小。“大一”是宏观世界的无限性和整体性，“小一”是微观世界的无限性和整体性。《管子》中的《内业》、《心术》，也指出精气是“其细无内，其大无外”。《庄子》、《中庸》等也有类似命题。

其二：“无厚，不可积也，其大千里。”这里揭示的是几何“平面”的概念，指没有厚度，只有大小，不反映体积，只反映面积的抽象概念或图形。其中也包含了质点之有无问题和有无极微的问题。

其三：“天与地卑，山与泽平。”《荀子·不苟》记载为“山渊平，天地比”。这看起来是违反常识的，但恰恰说明中国古代逻辑中关系逻辑的思想较为丰富。从“至大无外”的观点来比照，天与地、山与泽的高低关系只是相对的。某山只是相对于它旁边的某泽来说有高低之别，但从宇观来看，不能说它比所有的泽都高。天与地的差别也是如此，换一个参考系来看，天与地一样高。

其四：“日方中方睨，物方生方死。”睨，侧视。这句话意思是：太阳刚升到正中，就开始西斜了；生命刚刚开始，同时也走向死亡。惠施体会到了，从运动的观点看，事物在同一瞬间的空间位置和时间序列处在矛盾变化中，即既是中又是斜，既是生又是死。这并不意味着否定中与斜、生与死的界限和确定性。

其五：“大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。”“大同”是“同而有异”，“小同”是“异而有同”，这两方面的综合叫“小同异”，即同中可以辨异，异中可以求同。宇宙中的万物都有同的一面，有共性，叫“毕同”；万物都有异的一面，有个性，叫“毕异”。

其六：“南方无穷而有穷。”当时人们认为南方极其遥远。惠施指出，南方既是有限的，又是无限的，两者不相排斥。推而广之，四方亦如此。

其七：“今日适越而昔来。”意思是说：今日去越国，然而昨日就已

经到了。这反映了“现在”和“过去”等时间上的相对性。

其八：“连环可解也。”解连环、解闭结是当时辩者的一大话题。常识认为，连环是不可解的。惠施是怎么解开的，不得其详。他可能是通过概念的辨析来解此谜的。

其九：“我知天下之中央，燕之北、越之南是也。”这也是地理、方位上的无限性和相对性观点。当时人们习惯于以中原为天下之中央，从空间无限或地圆说的观点看，北方之燕国之北，南方之越国之南，都可以成为天下之中央。

其十：“泛爱万物，天地一体也。”这是从“大一”的视域来看世界，肯定天地万物彼此是一和谐的整体，人们对待万物（包括人）都要有爱心。

从以上十个命题来看，惠施强调了世界的整体性和普遍联系，反映在概念论上，既承认确定性（如“大一”、“小一”、“无厚”），又肯定相对性，既看到差别性，更看到同一性。他尤其重视空间、时间概念的相对性、流动性和转化。他对于大与小、至大与至小、高与卑、山与泽、天与地、今与昔、不可积与大千里、有穷与无穷、中与睨、生与死、同与异、大同异与小同异、同中有异与异中有同、闭与解、中央与边缘等相对关系的概念，基本上是从关系逻辑的视域来把握的。后者可以转化为前者的宾词。如果说，墨家逻辑是一上来就抓住二元谓词的伴式的关系逻辑的话，那么惠施的逻辑则是辩证的关系逻辑，这都与西方亚里士多德从简单的直言命题等一元谓词逻辑问题入手的方式不同。

《庄子·天下》还保留了与惠施声应气求、相互辩难的一批辩士们提出的二十一个命题，称为“二十一事”。辩者以这些命题与惠施相应，终身无穷。他们之间的讨论十分活跃、愉悦。

这些命题是：(1)卵有毛。(2)鸡三足。(3)郢有天下。(4)犬可以为羊。(5)马有卵。(6)丁子有尾。(7)火不热。(8)山出口。(9)轮不

辄地。(10)目不见。(11)指不至,物不绝。(12)龟长于蛇。(13)矩不方,规不可以圆。(14)凿不容柄。(15)飞鸟之影未尝动也。(16)镞矢之疾而有不行不止之时。(17)狗非犬。(18)黄马骊牛三。(19)白狗黑。(20)孤驹未尝有母。(21)一尺之捶,日取其半,万世不竭。这些命题表达了世界无限性,生命发生、运动,概念的辩证法等思想,有的也属于诡辩。

关于惠施的研究,北齐杜弼注《庄子惠施篇》,明归有光有《惠子评点》。近人胡适、冯友兰、钱基博、郭湛波、罗根泽、钱穆、郭沫若、杜国庠、顾实、高亨、严灵峰、汪奠基、温公颐、任继愈、杨向奎、周云之、许抗生、杨俊光等都有专论。

第四节 公孙龙

一、其人其书

公孙龙,姓公孙,名龙,战国时辩士,生卒年约为公元前 325—前 250 年间。籍贯为赵人,或长期生活在赵国。公孙龙大约活动在赵武灵王、惠文王至孝成王中,与平原君、燕昭王、魏公子牟、孔穿、邹衍、虞卿同时。公孙龙稍晚于惠施,是与惠施同时的辩者的弟子。

“公孙龙早年适魏,暮年居赵”^①。他青年时期在魏,得到魏牟的喜爱,亦曾任魏王的侍从。中年时曾到过燕国,以偃兵说昭王。中年主要在平原君赵胜家当清客,约有二十余年。当时赵国成为代齐而起的六国霸主,与秦相抗衡。平原君曾三次担任惠文王及孝成王的相,

^① 胡道静:《公孙龙子考》,商务印书馆 1934 年版,第 4 页。

公孙龙又深得平原君的赏识和厚待。据《吕氏春秋·淫辞》记载，秦、赵曾缔约：“秦之所欲为，赵助之；赵之所欲为，秦助之。”不久，秦伐魏，赵拟救援魏。秦王指摘赵违约。公孙龙为平原君和赵王出的主意是：派一使者去秦，责备秦王违约：“赵欲救之，今秦王独不助赵，此非约也。”公孙龙亦曾与赵惠王议论偃兵之事。又据《史记·平原君列传》记载，赵孝成王九年（前257年），秦军包围邯郸，平原君请求魏信陵君救赵，信陵君矫夺将军晋鄙兵，得以解邯郸之围。虞卿因此请赵王为平原君增加封地，赵王已经应允。公孙龙听说后，连夜套车晋见平原君，指出：您没有斩将杀敌之功，却受封东武城。赵国豪杰之士，多有在您之上的，而您却担任相国。这都是因为您是赵王亲属的缘故。您不因无功无能而辞让封地与相位，一旦解除国患就想增加封地，是凭亲戚受封而按普通人计功了。公孙龙建议平原君不接受增加的封地。平原君采纳了这一建议。

公孙龙是著名的“辩士”，“少学先王之道，长而明仁义之行，合同异，离坚白，然不然，可不可，困百家之知，穷众口之辩”（《庄子·秋水》）。在平原君家，公孙龙曾与孔子六世孙孔穿辩论“白马非马”问题。孔穿说，请您放弃“白马非马”学说，我就来当您的学生。公孙龙说：“先生之言悖，龙之所以为名者，乃以白马之论尔。今使龙去之，则无以教焉。且欲师之者，以智与学不如也。今使龙去之，此先教而后师之也；先教而后师之者，悖。”（《公孙龙子·迹府》）他还说，这好比是您（孔穿）学习儒学而否定孔子的主张一样。

齐国使者邹衍过赵，在平原君家与公孙龙辩论“白马非马”。据说邹衍讲论最高的道，批评公孙龙，满座叫好。平原君或许别有原因，借此事贬退了公孙龙。^①

^① 关于公孙龙生平，详见杨俊光，《公孙龙评传》第一章，见杨著《惠施、公孙龙评传》，南京大学出版社1992年版。

公孙龙不过是一门客，政治活动只是他谋食的手段。他的一生以研究辩术为主。与他同时游于平原君家里的辩者还有桓团、毛公等，他们三人的思想比较一致。魏公子牟虽属道家，也受到公孙龙的影响。公孙龙有门生綦毋子等人。

公孙龙的著作，《汉书·艺文志》著录“十四篇”，今《公孙龙子》传世本只有如下六篇：《迹府》、《白马论》、《指物论》、《通变论》、《坚白论》、《名实论》。除《迹府》为门人辑录公孙龙生平事迹外，其他五篇都是公孙龙本人的作品。

《古今伪书考》的作者、清人姚际恒因《汉志》著录而《隋志》无之，遂怀疑今本《公孙龙子》为后人伪作。近人黄眉云疑此书是后人研究名学者附会《庄》、《列》、《墨子》之书而成，非公孙龙之原书。栾调甫等认为《隋志》著录有《守白论》一书，即是《公孙龙子》。以上诸说都有误。从今本《公孙龙子》的内容来看，“这部书在先秦名学的发展上形成了它的重要的一环，在思想和文字上反映了战国当时的社会，都是不容易作伪的”^①。庞朴进而考定：“今本《公孙龙子》正是古本《公孙龙子》，既无佚失，也非伪造。”“《汉志》的‘十四’二字有误；原书本来只有六篇，基本上就像现在所见的样子。”也就是说，并没有如郑樵《通志》和《四库全书总目提要》等所说，亡失了八篇。^②

《公孙龙子》一书现存有《道藏》、《诸子汇函》、《二十二子全书》、《子书百家》、《诸子集成》等多种版本，以《道藏》本为善。现行《道藏》本为正统本，勘成于明正统十年（1445年）。清代严可均有校本单行。晚清以后诸家校注释译本，见本节末段。

① 杜国庠：《论公孙龙子》，《杜国庠文集》，人民出版社1962年版，第87页。

② 参见庞朴：《公孙龙子研究》“考辨”章，中华书局1979年版；庞朴：《公孙龙子今译》“述评”章，巴蜀书社1990年版。以下多取此二书之说。

二、白马论与坚白论

“白马非马”是公孙龙的成名论题。他说：“马者，所以命形也；白者，所以命色也。命色者非命形也。故曰‘白马非马’。”（《公孙龙子·白马论》）“白马非马”中的“白马”和“马”都是概念词。这里指出，“马”与“白马”的内涵是不同的，“马”只含有形体的规定性，而“白马”又包含了颜色（白）的规定性，所以“马”、“白马”是不同的两个概念，表达两个固定的、确定的共相。他进而从概念的外延上加以论证：“求马，黄、黑马皆可致；求白马，黄、黑马不可致。”（同上）“马”的外延广，可以包括白、黄、黑马，而“白马”的外延狭，不能包括黄、黑马。这就区分了种属概念的差异。他设问反驳说，如果白马非马，那么黄、黑等一切有颜色的马都非马，岂不是天下无马了吗？他回答道：“马固有色，故有白马。使马无色，有马如已耳，安取白马？故白者非马也。白马者，马与白也。马与白，马也？故曰白马非马也。”（同上）这是说，马本来是有颜色的，因此才有白马。如果马没有颜色，那就只有马而已，怎么会有白马？但称呼某物为白的东西，只是标明其颜色，不会是马。所谓“白马”的概念，是马与白的结合。马既已和白结合了，还算马吗？

“马者，无去取于色，故黄、黑马皆所以应；白马者，有去取于色，黄、黑马皆所以色去，故唯白马独可以应耳。无去者非有去也，故曰白马非马。”（同上）“无去取于色”并不是“无色”，而是不取其确定的颜色。公孙龙并不否定马是具有颜色的，之所以强调“白马非马”，是说“白马”是“有去取于色”（即有确定的白色）的，而“马”是不取其确定的颜色的。他并没有把“白马”与“马”的内涵完全对立起来，而且肯定了“白马”与“马”是同属“马”类中的一色（白色）与各色（任一色）、小类与大类的种属包含关系。无论从外延上或内涵上都找不到、也推不出“白马”全异于“马”的排斥关系。也就是说，“白马非（异于）马”并不

否认“白马是(属于)马”中的逻辑包含关系;这一“非”字,只是表示“有异”,不表示“全异”。^① 公孙龙提出这一命题,从外延与内涵两方面论证了一般与特殊、属名与种名所指对象(范围)和属性(内容)是不相等的。这就肯定了不同概念的确定性和不矛盾性。他承认了“白马非(异于)马”,又承认了“白马是(属于)马”,表达了关于个别与一般的辩证洞识。

公孙龙的《坚白论》也是颇有特点的。他设问曰:说坚硬、白色和石头为三者,可以吗?回答说:不可以。又问:说它们为两者,可以吗?答曰:可以。问曰:为什么呢?答曰:当感知到白色而未感知到坚硬时,这是两者;当感知到坚硬而未感知到白色时,也是两者。问曰:既然感知到白色,就不能说没有白色;既然感知到坚硬,就不能说没有坚硬。拿这块石头来说,它也就是这样,这不是三者吗?答曰:看的时候,看不到坚硬,只看到白色,那就是没有坚硬;摸的时候,摸不到白色,只摸到坚硬,那就是没有白色。公孙龙在这里肯定不同的感官,经过思维抽象,产生不同的名,反映事物不同的属性和共性。但他认为,首先必须把事物(石)与其属性(坚白)区分开来,而不是混淆起来,故说“坚白石二”,而不能说“坚白石三”。

公孙龙指出:不同的属性(如白色、坚硬)是相互独立的,不是相互包容的,所以是分离的,也就是“藏”起来。他又说:“物白焉,不定其所白;物坚焉,不定其所坚。不定者,兼,恶乎其石也?”(《公孙龙子·坚白论》)白色和坚硬,在其他的物体上都可以感知到,不专属于石头所有,而是一切白物和坚物所共有的属性。公孙龙又承认有“白石”和“坚石”,“于石,一也;坚白,二也;而在于石。”(同上)这就肯定了“白”与“坚”都是属于石的。也就是说,“白”与“坚”既属于石,又不专属于

^① 参见周云之、刘培育著,《先秦逻辑史》,中国社会科学出版社1984年版,第89—91页。

石,既是主体的感官和思维通过名相所把握的石的不同属性,又是主体所把握的天下所有白物、坚物的共性(共相)。

在事实的层面上,公孙龙承认坚白石是一块具体的石头,整合在一起。从语言分析的角度来说,他指出坚性、白性、石性三种抽象的规定性是互相分离的。作为共相,“坚”、“白”具有独立性,未与石、物相合时,是独立的,但隐藏着。这样,“坚”与“白”相离,“坚”、“白”又与“石”(物)相离。说它们三者分离,是就它们隐藏着而言。如何理解公孙龙的坚白论呢?他表现出这样一种既离又合的智慧,即现象或性质总是在特定的关系中显现的。如以一个复杂的,至少是二元函数的关系式 $y_r=f_r(x,r)$ 来表示, y 为现象即显现出来的性质或性质的集合, x 表示变量, f 表示这些因素或变量之间的关系, r 是相应的关系参量。若将“坚”、“白”看作潜存在 x 中的共相(“指”),它们既离又藏,叠加而无定所。关系参量 r 表示不同类型的感官(手或眼),而显相 y 则是殊相(即“物指”)坚或白。如果说共相、抽象属性的“指”是一元谓词,那么具体属性的概念“物指”则是关系谓词,这是理解公孙龙的一个关键所在。由公式可见,当且仅当 r 同时代入“手”和“眼”,作为物指的坚白才相与。显然,这只是一种情况,一种解,即“常识解”。公孙龙的理解允许人们超出常识,考虑到更复杂、更抽象的情况,从而与两种性质问题(如“坚”性、“白”性,或“波性”、“粒性”等)内在关联起来。^①

三、指物论与名实论

在《指物论》中,公孙龙进一步阐述了他的“共相”观。此文反复论

^① 参见罗嘉昌:《关系实在论:纲要和研究纲领》,见《场与有》(一),东方出版社1994年版,第96页。

证“物莫非指，而指非指”的命题。他以“指”与“物”（实物、现象、个体）相对，“指”含有动词“指认”、“称谓”和名词“名称”的意思，这里主要指概念、共相。如果细分，“指”又分为指抽象属性、共性的，如白性、坚性等共相，也有指具体事物属性的概念，如白马之白、坚白石之坚等，后者在有的地方也称为“物指”，即“定于物”之指。公孙龙强调，概念和所指谓的物是不同的。天下有物，而人用概念去指谓它。另一方面，没有物是不由概念来指谓的。“天下无指，而物不可谓指也。不可谓指者，非指也。非指者，物莫非指也。天下无指，而物不可谓指者，非有非指也。非有非指者，物莫非指也。物莫非指者，而指非指也。”（《公孙龙子·指物论》）天下并没有指，所以“物不可说就是指谓它的指”，也就是“指所指谓的物并不就是指谓物的指”。但是，万物皆由指来指谓。所谓“天下并没有指，物不可说就是指谓它的指”，并不是说存在着不由指来指谓的物。不存在不由指来指谓的物，也就是万物皆由指来指谓。所以说，万物皆由指来指谓，但所指谓的物并不就是指谓物的指。

公孙龙强调了概念对于物的独立性。“指，非非指也；指与物，非指也。”“且夫指固自为非指，奚待于物而乃与为指？”（同上）指就是指；用指去指谓物，这里所指谓的物才不是指。况且，指本来自己就去指谓物，哪里是要等到与物结合了，才成为指谓物的指呢？这里包含有共相是不变的，知性概念以确定性为根本表征的思想。

《公孙龙子》采取主客对话的体裁。“客问”代表一种对语言应用的常识观点，认为作为概念的语言外壳的名字只不过是“物”的符号而已，肯定“物”、“实”的自在性和“指”、“名”的消极性、寄生性。如客说，指的产生只是为了使万物各有其名，但物并不是指谓它的指。把不是指的东西叫做指，就没有东西不是指了。公孙龙作“主答”，则通过分析“指”对“物”的指谓关系表明，“物”是存在的，但“物”的存在对于人来说，又是在被概念因而也被语言指谓时才有意义。对认识主体

来说,“物”的存在有着语言的贡献。因此,对人来说,不存在不由“指”来指谓的“物”。也就是说,“物”的存在,对人来说是取决于语言的。“且指者,天下之所无。天下无指者,物不谓无指也。不可谓无指者,非有非指也。非有非指者,物莫非指。”(《公孙龙子·指物论》)指是天下所没有的。尽管天下没有指,但没有指就无法指谓物。既然没有指就无法指谓物,那末就不存在不由指来指谓的物。不存在不由指来指谓的物,也就是万物皆由指来指谓。

公孙龙强调“指”是对事物本质的把握,可以超越经验世界。“天下有物”、“天下无指”的“天下”是经验世界、事实世界。“指”所把握的事物本质是现象世界中所没有的。《坚白论》中,代表常识的客说,坚硬、白色和石头三者互不分离,乃是本来如此,永远如此。公孙龙指出,这是在“物天下”中感性见到的现象,而在知性洞见的共相世界里,三者是分离而独立自在的,它们对于现象世界是隐藏着的。公孙龙的贡献在于由现象认识进到共相认识,由事实分析进到语言分析。人类用心智借助知性概念去认识“物”背后的共相,语言则凝结着知性对共相的认识。^①

公孙龙的《名实论》说:“天地与其所产焉,物也。物以物其所物而不过焉,实也。实以实其所实〔而〕不旷焉,位也。出其所位非位,位其所位焉,正也。”(《公孙龙子·名实论》)“物”就是天地及其化生的万物,“实”是物之所以为物的那个“形而上”的本体,或该物所以为该物的本质属性。对“实”的规定一定不能“过”,超出其范围,该物之实就要发生变化。例如,欲知“马”之“实”,举“白马”为例,就“过”了,因为这里多出了一个“白”。这样的形而上的或质的规定性的“实”,不能感知,易被人认为不存在,认为“旷”。为此,公孙龙提出了“位”的范畴。

^① 详见周昌忠:《公孙龙子新论》,上海社会科学院出版社1991年版,第49—54页。

他说,实并不空缺,“位”是使实得以为实的界限。“位”就是位置,这里指物的本质在它所应有的范围内得到充分表现。公孙龙认为,物之实虽不可感知,但确有自己的不可移易的位置,它保证了实的定在。不出位,在其位,就叫“正”。

公孙龙接着说:“以其所正,正其所不正;以其所不正,疑其所正。其正者,正其所实也;正其所实者,正其名也。”(《公孙龙子·名实论》)“正名”就是“正其所实”;“所实”就是“位”。如何正名?依据《坚白论》“离也者天下,故独而正”这句结论,“离”是“正”的前提。为了准确理解天地万物及其属性与共性,准确把握“指”与“物”的关系,必须厘定概念词的内涵与外延,因此莫如先个别、独立地把握概念、共相,如白是白,马是马,白马是白马,坚自坚,白自白,坚白不共盈于石。“物”只有被语言指谓才有意义。但语言指谓必须严格,“名”必须自身绝对同一,人们才能交流对话,否则“指”、“名”无法指谓物,就容易造成逻辑混乱。“夫名,实谓也。知此之非此也,知此之不在此也,则不谓也;知彼之非彼也,知彼之不在彼也,则不谓也。”(同上)已知这个名(或那个名)不是指的这个东西,或者知道这个名(或那个名)现在已不指这个东西了,就不要再称呼了。名、指谓,都必须专一、恰当。名实的统一所以重要,是因为“名”有其独立性,凝结着一定的文化、认知方式对共相的认识,还可以反过来影响人们的思维和生活。公孙龙的名实观与指物论是统一的。

公孙龙的《通变论》也是重申上述原则。他设问曰:“二有一乎?”自答:“二无一!”问:“二有右乎?”答:“二无右。”问:“二有左乎?”答:“二无左。”这也就是上述正名、定位之说。“二”是指的复合概念,如“白马”。复合概念本身是一个独立的共相了,与复合前的两名相的指谓不同。整体一旦合成便不可分割,例如“白马”既不是“白”,又不是“马”,不是左“一”,也不是右“一”。“羊牛有角,马无角;马有尾,羊牛无尾(指无毛尾),故曰羊合牛非马也。”“羊与牛唯异,羊有齿,牛无齿

(指牛无上齿),而牛之非羊也,羊之非牛也,未可。是不俱有而或类焉。”“羊有角,牛有角,牛之而羊也,羊之而牛也,未可。是俱有而类之不同也。”(《公孙龙子·通变论》)这里从“正名”的原则出发,提出了类的概念和分类原则。如牛与羊都具有角,所以是同类;马无角,有尾;牛羊有角,无尾,所以马与牛羊不同类。这里根据对同一特性之“偏有”或“偏无”来区分类的同异。类同必须具有共性,类异必须以同一特性之偏有偏无为标准。虽然羊和牛在有齿、无齿这一点上是“偏有”和“偏无”的,但不能因此而断定牛和羊不是同类。同样,羊牛虽在“有角”这一点上是共同的,但并不能确定它们就是同类。这是说,人们不能只根据表面特征的偏有偏无,还必须依据于类之所以为类的特有属性(或本质属性)之偏有偏无,来作为类之同异的标准。

公孙龙认为,辨识是建立在对各“名”的标志性规定的区别上的。“羊”与“牛”,“羊牛”与“马”,这些指之上的区别也就是各“名”在特征性规定上的区别。比较方便的是,弄清楚与所辨识的“名”最相近的“名”的标志性规定,从而使它们相区别。所以,公孙龙说,要识别“牛羊”,不应与“鸡”相比,而应与“马”相比,如此等等。这都是正名指实的方法。

四、后人的研究

公孙龙把名实等问题作为真正的逻辑问题而不是作为社会政治伦理问题独立地进行研究,在中国逻辑思想史上占有极其重要的一席。可是在秦汉以后,《公孙龙子》被视为“诡辞”而不受重视,难得解人。魏晋南北朝时期玄学大兴,文人以谈“名”相标榜,如爰俞还直接采公孙龙之辞,但大都故弄玄虚,没有深入研究者。《世说新语》中记载的乐广的“指不至”论辩,有点接近公孙龙的思路。阮裕与谢安讨论了公孙龙的《白马论》。其他如张湛、刘峻等,对公孙龙亦无深究,甚至

只知道《孔丛子》(当时的《孔丛子》中有《公孙龙子·白马论》一文),而不知道《公孙龙子》。唐代到明代,几无人能理解公孙龙之学。宋谢希深,明杨慎、归有光等注,都不高明。清初博山注《白马》、《指物》、《通变》、《坚白》四篇文字。晚清以后,公孙龙子的研究才大兴于天下。辛从益、陈澧有注,俞樾、孙诒让均有札记。章太炎、刘师培、梁启超、章士钊、李石岑、马叙伦、胡适、冯友兰、郭湛波、郭沫若、侯外庐、杜国庠、栾调甫等都有专论。此外还有:陶鸿庆《公孙龙子札记》,王启湘《公孙龙子校诠》,王瑄《公孙龙子悬解》,伍非百《公孙龙子发微》,金受申《公孙龙子释》,谭戒甫《公孙龙子形名发微》,胡道静《公孙龙子考》,陈柱《公孙龙子集解》,钱基博《公孙龙子校读》,钱穆《公孙龙子新解》,张默生《公孙龙子选注》等。嗣后有汪奠基、温公颐、周云之、刘培育、周文英等逻辑学家的专论,另有牟宗三《公孙龙子〈白马〉〈通变〉〈坚白〉论疏证》,徐复观《公孙龙子讲疏》,劳思光《公孙龙子指物论疏证》,庞朴《公孙龙子译注》、《公孙龙子研究》、《公孙龙子今译》,栾星《公孙龙子长笺》,胡曲园、陈进坤《公孙龙子论疏》,许抗生《先秦名家研究》,伍非百《中国古名家言》,杨俊光《公孙龙子蠡测》、《惠施、公孙龙评传》,周昌忠《公孙龙子新论》等。任继愈主编《中国哲学史》、《中国哲学发展史》及其他几种哲学史中都有公孙龙子专章或专节。

第五节 尹文与其他名家

一、尹文

《汉书·艺文志·诸子略》名家类著录“《尹文子》一篇”,班固自注:“说齐宣王,先公孙龙。”颜师古曰:“刘向云:‘与宋钐俱游稷下。’”

尹文生活的年代约为公元前360—前280年,战国时齐国人,活

动于齐宣王、湣王之时，与宋铎、彭蒙、田骈等同游学于齐国稷下学宫。《庄子·天下》论古之治道术者，以宋铎、尹文并称：“不累于俗，不饰于物，不苟于人，不忤于众。愿天下之安宁，以活民命。人我之养，毕足而止。以此白心。古之道术有在于是者，宋铎、尹文闻其风而悦之。作为华山之冠以自表；接万物以别宥为始；语心之容，命之曰：‘心之行’。以聃（和）合骹，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。”又曰：“虽然，其为人太多，其自为太少，曰：‘请欲固置五升之饭足矣。’先生恐不得饱，弟子虽饥，不忘天下，日夜不休，曰：‘我必得活哉！’图傲乎救世之士哉！曰：‘君子不为苛察，不以身假物。’以为无益于天下者，明之不如已也。以禁攻寝兵为外，以情欲寡浅为内，其小大精粗，其行适至是而止。”

一说宋铎是他的老师。宋铎、尹文的主要思想，从上引《庄子·天下》来看，是反对战争和争斗，提倡和谐宽容，主张情欲浅寡、自然恬淡，崇尚俭约，同情人民。在认识论上提出“别宥”的原则，主张排除主观偏见的局限，与外界事物相接触，然后才能产生正确的认识。

《吕氏春秋·正名》记尹文与齐湣王论士、论治，并以“见侮而不斗”为言。《说苑·君道》记尹文答齐宣王问人君之事，以“无为而能容下”为言。

《公孙龙子·迹府》记载，公孙龙与孔穿辩论时，引用了尹文与齐王的一长段对话，主要讨论什么样的人“是士”。尹文以辩者之术分析齐王在界定“士”和用人上的矛盾，特别是对“见侮不斗”者是赏还是罚，是用还是不用的问题，一步一步紧逼齐王，使之折服。可见尹文是一雄辩之人。今世所传《尹文子》有辩“好牛”、“好马”之名，而不言“白马”，似是先于公孙龙而为公孙龙所取资。

今本《尹文子》，系魏黄初末年，山阳仲长氏以原书多脱误，重新编排撰定的。仲长氏分为上下两篇，隋、唐《志》著录，皆为二卷。“盖

此书自魏晋以来,经仲长氏条撰,已多所移易也。然马会元《意林》所采‘两智不能相使……’数条,今本《尹文子》皆不载,则是宋以来又有残缺也。今按其书,上篇多形名之言,下篇多法术之语。疑为仲长氏所条次者。至其言‘形名’,与惠施、公孙龙子异趣,而于荀卿为近。尚犹是‘形名’正宗,而于‘辩者’为别派云。”^①据伍非百整理提要,今本《尹文子·大道上篇》的内容有:1.论道与形名法术之关系;2.论形名与事物之关系;3.论形名之学;4.申论“归一”“准法”之道;5.论名分之效力;6.论法家铸成习俗之故;7.正君臣之名分;8.一举名实得丧之例;9.论真是非与成俗是非。《尹文子·大道下篇》的内容有:1.论帝王治世之八术;2.论国之存亡有六征;3.论辩言之乱政;4.引老子语以明名、法、权、术之用;5.论“圣法”与“圣人”之治;6.论名实之互易;7.论慎令;8.论政令与经济权之关系;9.论人民富贫与国家之关系。

今本《尹文子》与黄老学说相仿佛,主张以老子无为之道治理社会,如提出“大道无形”,“大道不称”,主张“道治”;“以大道治者,则儒、墨、名、法自废;以儒、墨、名、法治者,则不得离道”;“是道治者,谓之善人,借儒、墨、名、法治者,谓之不善人。”(《尹文子·大道上篇》)书中还吸取了法家法、术、势的思想。《四库全书总目提要》云:“其书本名家者流,大旨指陈治道,欲自处于虚静,而万事万物则一一综核其实。故其言出入于黄老申韩之间。”

但今本《尹文子》中,保留了很多形名之论,如提出名形相符,又指出名形有别:“名者,名形者也。形者,应名者也。然形非正名也,名非正形也。则形之与名,居然别矣。不可相乱,亦不可相无。无名,故大道不称。有名,故名以正形。今万物俱存,不以名正之,则乱。万名俱列,不以形应之,则乖。故形名者,不可不正也。”(同上)

^① 伍非百:《尹文子略注·序》,《中国古名家言》,中国社会科学出版社1983年版,第470—471页。

又曰：“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。名而不形，不寻名以检，其差。”“故有名以检形，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。”“名有三科……一曰命物之名，方圆黑白是也。二曰毁誉之名，善恶贵贱是也。三曰况谓之名，贤愚爱憎是也。”（《尹文子·大道上篇》）

今本《尹文子》保留的史料，亦有与《庄子·天下》所记载的宋钘、尹文思想相一致的，如：“庆赏刑罚，君事也。守职效能，臣业也……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。接万物使分，别海内使不杂；见侮不辱，见推不矜，禁暴息兵，救世之斗；此仁君之德，可以为主矣。”（同上）

如将今本《尹文子》与长沙马王堆出土的《经法》四篇相对照，就会发现有不少相同之处。究竟是今本《尹文子》抄《经法》，还是相反，学界迄无定论。又，郭沫若等主张把《管子》中的《内业》、《白心》、《心术》诸篇的思想，说成是宋钘、尹文的思想。此说似根据不足。

二、其他名家

1. 兒说，宋人，曾为宋大夫，其生当惠施与公孙龙之间，战国稷下著名辩士。《韩非子·外储说左上》：“兒说，宋人，善辩者也，持‘白马非马’也，服齐稷下之辩者。乘白马而过关，则顾白马之赋。故借之虚辞，则能胜一国；考实按形，不能谩于一人。”先于公孙龙辩“白马非马”之论。

2. 桓团（又作韩檀），赵国人，战国辩士，与公孙龙同为赵平原君门客。《庄子·天下》：“桓团、公孙龙，辩者之徒……”成玄英疏云：桓团、公孙龙“并赵人，皆辩士也，客游平原君之家”。《列子·仲尼》亦云韩檀与公孙龙等“好怪而妄言”。

3. 毛公，《汉书·艺文志》著录“《毛公》九篇”。班固自注：“赵人，

与公孙龙等并游平原君赵胜家。”《史记·信陵君列传》曾提到“赵有处士毛公，藏于博徒”。颜师古曰：“刘向《别录》云：（毛公）‘论坚白同异，以为可以治天下’，此盖《史记》所云‘藏于博徒’者。”毛公是一隐士，对坚白同异的问题也很有兴趣。据《史记·信陵君列传》，赵有二处士：毛公藏于博徒，薛公藏于卖浆家。魏公子无忌适在赵，欲见两人，两人自匿不肯见。公子闻所在，乃闲步往。从此两人游，甚欢。后秦伐魏，公子初不欲归，两人往见公子，晓之以宗社大义，因急归救国。《毛公》书疑为后人述之而托名毛公者，书既晚出，故《汉志》录之名家之末。此书亦早已佚亡。

4. 田巴，齐人，战国时辩士，略晚于惠施、兒说。据《史记·鲁仲连列传》张守节《正义》曰：《鲁仲连子》云：“齐辩士田巴，服狙丘，议稷下，毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异，一日服千人。”

附：名家书目举隅

（一）《邓析子》校注与研究要目

朝代	书名	作者	版本	时间
唐	邓析子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
元	邓析子节抄	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年
明	邓子批点	邓子龙等	见《十二子》	
	校邓析子	潜庵子	见《子汇》	明万历四年
	邓析子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
清	邓析子业录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	校订邓子	王纘堂	见《二十二子全书》	清道光十三年
	邓析子校正	钱熙祚	清刊本	清道光十九年
	邓析子平议	俞樾	见《诸子平议补录》	1922年
	邓析子札迻	孙诒让	见《札迻》	清光绪年间
民国	邓析子校录	马叙伦	排印本	1923年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	邓析子校诠	王启湘	见《周秦名家三子校 诠》	
	邓析子校读记	钱基博	见《国学专修学校丛 书》	1931年
	邓析子探源	罗根泽	见《诸子考索》	
	邓析子校正	王恺鏊	上海商务印书馆	1935年

(二)《惠子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	惠子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	惠子拔萃	李云翔	见《新铸诸子拔萃》	明天启七年
民国	惠施征文记	钱基博	见《国学专修学校丛 书》	1931年
	惠施公孙龙	钱穆	上海商务印书馆	1931年
	庄子天下篇惠施及 辩者学说	罗根泽	见《诸子考索》	

(三)《公孙龙子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
宋	公孙龙子注	谢希深	道藏本 《四库全书》抄本	明正统十年 清乾隆间
元	公孙龙子抄	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年
明	公孙子批点	邓子龙等	见《十二子》	
	辑校公孙龙子注	方疑	见《十二子》	
	公孙龙子评	杨慎	见《秘书七种》	明崇祯十五年
	公孙龙子评点	杨慎	十愿斋刊本	明天启五年
	公孙龙子	潜庵子	见《子汇》	明万历四年
	公孙龙子校订	谢汝韶	吉藩崇德书院刊本	明万历六年
	公孙子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	公孙龙子拔萃	李云翔	见《新铸诸子拔萃》	明天启七年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间	
清	公孙龙子注释	傅山	见《霜红龕集》	清宣统三年	
	校订公孙龙注	张海鹏	校刊本	清嘉庆十四年	
	校订公孙龙子	王纆堂	见《二十二子全书》	清道光十三年	
	公孙龙子注	陈澧	清刊本	清同治四年	
	公孙龙子平议	俞樾	见《诸子平议补录》	1922年	
	公孙龙子札述	孙诒让	见《札述》	清光绪年间	
	民国	公孙龙子札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	1917年
		公孙龙子校詮	王启湘	单行本	1914年
		公孙龙子发微	伍非百	稿本	1926年
		公孙龙子释义	杨寿篈	贵阳文通书局	1927年
公孙龙子悬解		王瑄	上海中华书局	1928年	
公孙龙子释		金受申	上海商务印书馆	1928年	
公孙龙子形名发微		谭戒甫	稿本	1928年	
公孙龙子校读记		钱基博	见《国学专修学校丛书》	1931年	
公孙龙子考		胡道静	上海商务印书馆	1934年	
公孙龙子集解		陈柱	上海商务印书馆	1937年	
公孙龙子斟释	张怀民	上海中华国学会	1937年		
公孙龙子新解	钱穆	上海商务印书馆	1939年		
公孙龙子选注	张默生	上海东方书社	1947年		
公孙龙子辩学	张东荪	北平燕京哈佛学社	1949年		

(四)《尹文子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
魏	校订尹文子	仲长氏	写本	魏黄初年间
			宋刊本	宋代
唐	尹文子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
元	尹文子节抄	陶宗仪	见《说郭》	明弘治九年
	读尹文子随识	陶宗仪	见《说郭》	明弘治九年
明	批点尹文子	邓子龙等	见《十二子》	

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	辑校尹文子	方疑	见《十二子》	
	校定尹文子	潜庵子	见《子汇》	明万历四年
	尹文子校定	谢汝韶	吉藩崇德书院刊本	明万历六年
	尹文子品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十年
	尹文子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	尹文子批点	徐渭等	见《诸名家合评十二子》	明天启六年
清	尹文子校正	汪继培	清刊本	清嘉庆十七年
	尹文子逸文	汪继培	清刊本	清嘉庆十七年
	校订尹文子	王纘堂	见《二十二子全书》	清道光十三年
	尹文子校正	钱熙祚	金山钱氏刊本	清道光二十四年
			上海中华书局《四部备要》	1926年
	尹文子札迓	孙诒让	见《札迓》	清光绪年间
民国	尹文子札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	1917年
	尹文子校诠	王启湘	见《周秦名家三种校诠》	1924年
	尹文子直解	陈仲荪	见《国学小丛书》	民国年间
	尹文子校读记	钱基博	见《国学专修学校丛书》	1931年
	尹文子校正	王恺銮	上海商务印书馆	1935年
	尹文子探源	罗根泽	见《诸子考索》	

第七章 兵 家

第一节 总 论

兵家是春秋、战国直至汉初研究军事理论、从事军事活动的学派。那一时期各国之间战争频繁，威武壮阔，有声有色，出现了许多著名的军事家、战例和兵书，而且兵器日益精良，兵制日臻完善，兵法日渐系统。兵家不仅在我国，而且在世界的军事史、学术史、科技史、文化史上都占有重要的地位，具有深远的影响。兵家的思想、谋略早已超出了国界，超出了时代，也超出了军事本身。

《汉书·艺文志》将“兵书略”与“六艺略”、“诸子略”等并举，足见当时兵书之多和地位之高。该志记录的兵书共有五十三家，七百九十篇，图四十三卷，这当然不包括两汉之际已佚失而又不知书名、篇名者。《汉志》说：“兵家者，盖出古司马之职，王官之武备也。”《周礼》夏官司马，实掌军政。其后历代多以司马主兵，所以《汉志》说兵家出于古之司马。《汉志》又说：“自春秋至于战国，出奇设伏、变诈之兵并作。汉兴，张良、韩信序次兵法，凡百八十二家。删取要用，定著三十五家。诸吕用事而盗取之。武帝时，军政杨仆摭摭遗逸，纪奏兵录，犹未能备。至于孝成，命任宏论次兵书为四种。”汉初有张良、韩信清理、编次

兵书,选定三十五家。武帝时杨仆纪奏兵录。成帝命步兵校尉任宏校理兵书。任氏和刘歆《七略》校定五十三家,大体上即《汉志》所录者。据《汉书·王莽传》,王莽也曾征天下兵法六十三家,惜不传。《汉志》沿袭任宏分兵书为四类:兵权谋家、兵形势家、兵阴阳家、兵技巧家。兵权谋十三家,二百五十九篇。“权谋者,以正守国,以奇用兵,先计而后战。兼形势,包阴阳,用技巧者也。”兵形势十一家,九十二篇,图十八卷。“形势者,雷动风举,后发而先至。离合背乡,变化无常,以轻疾制敌者也。”兵阴阳十六家,二百四十九篇,图十卷。“阴阳者,顺时而发,推刑德,随斗击,因五胜,假鬼神而为助者也。”兵技巧十三家,百九十九篇。“技巧者,习手足,便器械,积机关,以立攻守之胜者也。”(《汉书·艺文志》)

兵家主要代表人物有孙武、司马穰苴、孙臆、吴起、尉繚、庞涓等,汉初有张良、韩信等。今存兵书,有北宋神宗元丰年间政府编定的《武经七书》中的《孙子兵法》、《吴子兵法》、《六韬》、《黄石公三略》、《尉繚子》、《司马法》、《唐太宗李卫公问对》,以及1972年山东临沂银雀山汉墓出土的《孙臆兵法》等。此外,著名的还有唐李筌的《太白阴经》,宋仁宗时官方编修、曾公亮领衔、丁度主编的《武经总要》,南宋陈规、汤琦撰《守城录》,南宋陈傅良撰《历代兵制》。另外还有《纪效新书》、《练兵实纪》等。

兵家思想与诸子百家有密切联系。如前引《汉志》“权谋者,以正守国,以奇用兵”,即《老子》所谓“以正治国,以奇用兵”,《孙子》所谓“凡战者,以正合,以奇胜”。老子思想与孙子思想的辩证智慧可以相通。又,述及兵权谋家,班固自注:“省《伊尹》、《太公》、《管子》、《孙卿子》、《鹖冠子》、《苏子》、《蒯通》、《陆贾》、《淮南王》二百五十九种,出《司马法》入礼也。”《伊尹》、《太公》、《管子》、《鹖冠子》见道家;《孙卿子》、《陆贾》见儒家;《苏子》、《蒯通》见纵横家;《淮南王》则见杂家。足见以上各家著作中都有

兵法之论，《汉志》为避免重复，特注明，便参见。《司马法》列入“六艺略”礼类，为《军礼司马法》。《汉志》兵家总论引《洪范》八政及孔子“足食足兵”等语，又说“下及汤武受命，以师克乱而济百姓，动之以仁义，行之以礼让，《司马法》是其遗事也。”可见兵家与儒家的关联。更不用说儒家荀子有《议兵》专论了。又兵技巧类班固自注“省《墨子》”而编入他书，因《墨子》已录入墨家类，而《墨子》守城等兵技巧者十二篇，任宏曾抽出来编入兵家类。可见墨家亦与兵家有关。《汉志》兵权谋类有“《公孙鞅》二十七篇”。公孙鞅即商鞅，法家著名代表，亦善于用兵。今《商君书》中多篇论兵之语，甚为精要，可见奖励耕战之法家与兵家亦有不解之缘。杂家著作中亦多保留了兵家思想资料。

春秋战国至汉初，兵书卷帙浩繁，据《汉书·艺文志》记载，《吴孙子兵法》有八十二篇、图九卷，《齐孙子》八十九篇、图四卷，《吴起》（今《吴子》）四十八篇，《尉繚》三十一篇，《伍子胥》十篇，《楚兵法》七篇等等。而列入道家实含兵家之论的有《伊尹》五十一篇，《太公》二百三十七篇（其中《谋》八十一篇、《言》七十一篇、《兵》八十五篇）。列入“六艺略”礼类的《军礼司马法》也有一百五十五篇之多。

兵书在后世佚亡甚多，加上唐宋以后，文人相率轻易怀疑古籍，斥为伪书，兵家人物和著作更是遭到厄运。《孙子兵法》（即吴孙子）十三篇传世本，屡遭怀疑，以为后人伪托，或指曹操重新删编，甚至怀疑历史上是不是有孙武其人。^①《孙臆兵法》（即齐孙子）佚亡，《隋志》亦不载，其人其书虽《史记》有明确记载，但后世怀疑者更多，或以为两孙子为一人，两书为一书，《吴孙子》为齐孙

^① 宋代陈振孙：《直斋书录解題》和叶适：《习学记言》，因孙武之名不见于《左传》，疑孙武未必有其人，认为《孙子》之书是春秋末、战国初山林处士所为。又，唐代杜牧《孙子序》：“武书数十万言，魏武削其繁剩，笔其精切，凡十三篇，成为一编。”以上诸说均不确。

子所写,或以为根本就没有齐孙子其人其书。直到1972年山东临沂汉墓(墓葬年代在汉武帝初期,公元前140年至前118年间)出土两《孙子兵法》,诸种怀疑才涣然冰释。《孙子兵法》残简三百枚,整理近六千字,分为上下编,上编为《孙子》十三篇,篇名与十二篇的内容,与宋刻本《十一家注孙子》基本相同,下篇为《孙子》佚文,有《吴问》、《四变》、《黄帝伐赤帝》、《地形二》、《见吴王》等,为传世本所无。特别令世人瞩目的是,《孙臆兵法》失传二千一百年后复现于世。有关竹简约四百四十余枚,字数达一万一千多字,整理为上下编,计三十篇,虽非全本,亦有规模。简文避汉高帝名讳而不避惠、文、景、武帝名讳,缮写当在高帝时。墓主可能是一位博学的兵家人物,姓司马,或许是司马穰苴的后代,又生活在具有兵家传统的齐地。与两《孙子》同时出土的,还有长期被目为伪书的《尉繚子》和《六韬》。《尉繚子》简文中有相当于今传本《兵谈》、《攻权》等多篇的篇章文字,证明今传本《尉繚子》是基本可信的先秦古籍。《六韬》竹简中有《文韬》、《武韬》、《龙韬》,与宋本内容相同。首章《文韬》宋本作“太公曰”,《六韬》则作“吕望曰”。1973年在河北定县汉墓(墓葬年代为汉宣帝五凤三年,公元前55年)出土了《太公》竹简,在十三个篇题中,《治乱之要》等三篇,篇题与内容均同于传本,另有六篇内容与传本同,但未见篇题。宋本与《太公》竹简在许多地方是相同的。定县出土的《太公》竹简,有的标明出自《六弢》,有的标明出自《金匱》,有的标明出自《阴符》,有一部分竹简题冠以“方”字,可能指《太公术》。据推测,《太公兵法》(即《汉志》“《太公》兵八十五篇”)可能是包括《六韬》、《金匱》、《阴符》等之总集。总之,银雀山和定县出土的这些竹简,为兵家乃至诸子百家研究提供了极其珍贵的资料,使得诸兵家典籍的真伪疑案得以澄清。

第二节 孙武

一、其人其书

孙武，字长卿，春秋末期人，生卒年月不详，约与孔子同时。孙武是陈国公子完的后裔。公元前672年陈国发生内乱，陈完（敬仲）逃难奔齐，受到齐桓公重用。陈完（后改称田完，陈、田二字，古同音通用）后代在齐国累世为官。孙武的祖父田书为齐国大夫，因伐莒有功，齐景公赐姓孙氏，并封地乐安（今山东惠民）。孙武因田家族人谋反作乱，不得不逃往吴国。据《吴越春秋》记载，孙武奔吴后，避隐深居，世人莫知其能，因伍员（子胥）的推荐，得以见到吴王阖闾。据《史记·孙子吴起列传》：“孙子武者，齐人也。以兵法见于吴王阖闾。阖闾曰：‘子之十三篇，吾尽观之矣……’”又说：吴国“西破强楚，入郢，北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉。”

孙武何时向吴王献兵法十三篇，尚待考释。据银雀山出土汉简《孙子》逸文《吴问》，吴王与孙武讨论晋国六卿“孰先亡，孰固成”问题。孙武对答为：赵氏可以代晋固国，因为赵氏实行了改革，亩大税轻，公家贫，置士少，主金臣收，以御富民，故可固国。而另几家亩小税重，公家富，置士多，主骄臣奢，冀功数战，故先亡。败亡的次序是：范氏、中行氏、智氏，最后是韩、魏。孙武对分晋之前晋国政治经济形势的分析，虽与后来的历史发展不尽一致（后来是韩、赵、魏三家分晋），但仍可见他作为新兴阶级一员的改革意识和一定的战略眼光。

公元前512年，孙武受吴王重用，被任命为将，与伍员共同协助吴王经国治军。吴王阖闾接受了伍、孙的建议，确立了攻楚计划，并组织三支军队轮番袭扰楚国。他们一面扰楚、疲楚，一面从经济上和军

事上准备更大的战斗。吴阖闾九年(前 506 年),伍、孙随吴王率部由水路北上,转陆路,争取了蔡、唐两国,通过它们的境内,潜行千余里,迂回到楚国东北部,出楚不意,从侧面袭击楚之虚弱之地,五战五胜,以三万人破楚二十万众,直抵楚国郢都。^① 吴夫差十二年(前 484 年),吴军在艾陵之战又胜齐军,并于两年后黄池会盟时取代了晋国的霸主地位。前引《史记》本传,司马迁说到吴国地位的崛起,西破强楚,北威齐晋,显名诸侯,孙武的贡献甚大。但关于孙武的具体作为,《史记》没有留下详细史料。阖闾去世后,伍员被伯嚭排挤。又由于在对待越国的态度上意见不合,吴王夫差渐渐疏远了伍员,并赐剑让他自杀。这一段时间孙武的命运如何,亦缺乏史料。

一说孙武借机引退,从事讲学和著述,总结战争成败之经验。以后,经他的门生或再传弟子口传笔录,渐渐形成了《汉志》所说的《孙子》八十二篇。^② 《韩非子·五蠹》说:“今境内皆言兵,藏孙、吴之书者家有之。”可见孙子、吴子《兵法》在战国已广为流传。战国兵书《吴子》、《孙臆兵法》、《尉缭子》等,均引用并发挥了《孙子》的军事思想。

张守节《史记正义》:“《七录》云《孙子兵法》三卷。案十三篇为上卷,又有中下二卷。”章学诚曰:“杜牧谓魏武削其数十万言为十三篇者非也。盖十三篇为经语,故进于阖闾,其余当是法度名数。有如形势、阴阳、技巧之类,不尽通于议论文词,故编次于中下,而为后世亡逸者也。十三篇之自为一书,在阖闾时已然。而《汉志》仅记八十二篇之总数,此其所以益滋后人之惑矣。”张舜徽说:“盖十三篇以吴王言而得名,故世多传之。”^③

① 见刘向:《新序》;又详见郭化若:《孙子译注》,上海古籍出版社 1984 年版,第 2—3 页。

② 见郭化若:《孙子译注》,上海古籍出版社 1984 年版,第 32 页。

③ 章、张语俱见张舜徽:《汉书艺文志通释》,湖北教育出版社 1990 年版,第 234 页。

传世本《孙子兵法》十三篇，是孙武一派兵家的著作，其主要内容和核心思想属于孙武，但经过他的门生和战国兵家的整理补充。其中描写的战争规模之大，似是战国时代的情况。又全书内容有重复，前后体裁也不尽一致，当系后人整理留下的痕迹。这十三篇是：《计篇》、《作战篇》、《谋攻篇》、《形篇》、《势篇》、《虚实篇》、《军争篇》、《九变篇》、《行军篇》、《地形篇》、《九地篇》、《火攻篇》、《用间篇》。每篇篇名就是本篇的主题，篇首有“孙子曰”三字。

《孙子兵法》传世本最好的注解本为《孙子十一家注》（又名《十一家注孙子》、《孙子集注》），宋代吉天保辑成。十一家指魏至唐宋主要的《孙子》注家曹操、李筌、杜佑、杜牧、王皙、张预、贾林、梅尧臣、陈皞、孟氏、何延锡。但清代毕以珣认为杜佑没有如其余十家那样作注，只是在作《通典》时对所引《孙子》书中文句作了训释（其实吉天保将这些训释当作注纳入书中），因而排除了杜佑。孙星衍、毕以珣将是书书名改为《孙子十家注》。有南宋庆元、嘉定间刻本，明刻《道藏》本，清乾嘉时兰陵孙氏刻“代南阁丛书”本。宋刻本，六十年代有中华书局上海编辑所、七十年代有上海古籍出版社校点排印本。明《道藏》本，民国间有上海商务印书馆影印《道藏举要》本，改题为《孙子注解》。清孙氏刻本，后收入《二十二子》、《诸子集成》、《丛书集成初编》、《四部备要》等。这些版本都是宋吉天保辑，清孙星衍、吴人骥校，并附清毕以珣《叙录》一卷、宋郑友贤《遗说》一卷。还有明谈恺刻本，民国间上海商务印书馆据此影印《四部丛刊》及其缩印本。此外，还有《武经七书》的各种版本。

1957年人民出版社出版了郭化若《今译新编孙子兵法》；1959年中华书局出版了杨炳安《孙子集校》；1976年文物出版社出版了银雀山汉墓《竹简孙子兵法残卷释文》。尔后，军事科学院《孙子兵法新注》（中华书局1977年1月第1版），郭化若《孙子译注》（上海古籍出版社1984年9月第1版，原名《孙子今译》，此为修订本）等，都吸收

了银雀山《孙子兵法》残简整理的成果。此外,1974年台湾学生书局出版了郑良树《孙子斟补》,1976年台北星光出版社出版了孙一之《武经七书译述》。

约在七世纪,《孙子兵法》就传入日本,日本有一百六十余种《孙子兵法》的译注和研究专著,十分丰富。十八世纪以后,陆续有了法、英、德、捷、俄、韩、越等文译本,受到世界各国军事界、学术界,甚至商界的重视。

二、经之以五 较之以计

《孙子兵法·计篇》：“孙子曰：兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。”“故经之以五事，校（较）之以计而索其情：一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法。道者，令民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危。天者，阴阳、寒暑、时制也。地者，远近、险易、广狭、死生也。将者，智、信、仁、勇、严也。法者，曲制、官道、主用也。凡此五者，将莫不闻，知之者胜，不知者不胜。故校（较）之以计而索其情，曰：主孰有道？将孰有能？天地孰得？法令孰行？兵众孰强？士卒孰练？赏罚孰明？吾以此知胜负矣。”战争是国家大事，关系到生死存亡。首先应当明白的是战争的规律，决定战争胜负的主客观条件和因素。

他提出了五个方面：道——战争的正义性，人心的向背，百姓民众支持与否，是否与君上同心并有牺牲精神。天——自然气候条件，昼夜、晴雨、寒热、四时的变化。地——自然地理条件，路程、地形、地势、地貌等等。将——将帅的指挥才能、智慧谋略，信义、慈爱、果敢、严明等等品质。法——组织编制、管理、职责、军需供应等规章制度和军纪。只有真正深刻把握并具备这五方面的条件，才算是奠定了打胜仗的基础。同时，还要进一步分析比较以下七因素，才可以判断战争

的胜负；主上是否贤明，将帅是否有才，是否占有天时地利，纪律是否严明、法令能否贯彻，军队实力强否，士卒训练如何，赏罚是否分明等等。^①

以上是《孙子兵法》开宗明义强调的原则。“道”作为“经”的五事之首，尤显重要。狭义的“道”，指政治，特别是百姓与国君愿望的一致。因为战争总是一定政治的继续，战争必须依赖民众进行。广义的“道”，指整个战争的规律，包括战争与自然条件，与社会政治、经济、文化等各方面的联系和战争自身的客观规律，以及在把握这一规律的基础上制定的战略战术原则。“经之以五”的其他四方面和“较之以计”的七方面，都可以视为广义的“道”的展开。

孙子说：“古之所谓善战者，胜于易胜者也。故善战者之胜也，无智名，无勇功。故其战胜不忒。不忒者，其所措必胜，胜已败者也。故善战者，立于不败之地，而不失敌之败也。是故胜兵先胜而后求战，败兵先战而后求胜。善用兵者，修道而保法，故能为胜败之政。”（《孙子·形篇》）这里的“修道而保法”，可以释为修明政治、严守法纪。但从上下文看，善用兵者之道，取胜之道，首先是审慎分析客观条件，包括兵力的众寡强弱，立足于容易胜利的条件下战胜敌人，作十分周密、万无一失的部署，使己方立于不败之地，而不放过使敌失败的机会。胜利的军队，总是充分利用并准备了胜利的各方面条件，然后再求战的。

《孙子·地形篇》研究了“通”、“挂”、“支”、“隘”、“险”、“远”六种地形与作战的关系和应对的措施、方法，指出：“凡此六者，地之道也；将之至任，不可不察也。”这是从地形的不同特点出发而研究的战争对策，充分考虑到敌我双方对地形的占领和攻、守、挑战与否及诱敌的方略。该篇又指出，凡军队发生“走”、“弛”、“陷”、“崩”、“乱”、“北”

^① 本节多处参考了郭化若：《孙子译注》，上海古籍出版社1984年版。

等六种情况,不是由于天灾,而是由于将帅的错误。“凡此六者,败之道也;将之至任,不可不察也。”该篇又指出:“夫地形者,兵之助也。料敌制胜,计险阨远近,上将之道也。知此而用战者必胜,不知此而用战者必败。”(《孙子·地形篇》)地形不过只是用兵的辅助条件,准确地判断敌情,相应制定御敌用兵之计,包括计算地形险阨,道路的远近等,是上将军必须把握的原则。这里突出了将帅的指导作用。“故战道必胜,主曰无战,必战可也;战道不胜,主曰必战,无战可也。故进不求名,退不避罪,唯人是保,而利合于主,国之宝也。”(同上)一切从战争的实际情况和发展规律出发。必能取胜的,虽然君主说不打,将帅可以坚持去打;不能取胜的,虽然君主一定要打,将帅可以不打。这是从国家整体利益出发的,因而从根本上有利于君主。这种将帅,才是国家的宝贝。

除了提出“上将之道”、“战道”之外,孙子还提出了“知胜之道”、“安国全军之道”。他指出:“故知胜有五:知可以战与不可以战者胜,识众寡之用者胜,上下同欲者胜,以虞待不虞者胜,将能而君不御者胜。此五者,知胜之道也。”(《孙子·谋攻篇》)有判断能力,能判明敌我情况,知道能打胜就打,不能打胜就不打的可以胜;懂得指挥小部队,也懂得指挥大兵团的可以胜;国中军中上下利益与共的可以胜;随时备战,以有准备的军队等待无准备的军队的可以胜;将有指挥才能,国君不强加干预的可以胜。“明主虑之,良将修之。非利不动,非得不用,非危不战。主不可以怒而兴师,将不可以愠而致战;合于利而动,不合于利而止。怒可以复喜,愠可以复悦;亡国不可以复存,死者不可以复生。故明君慎之,良将警之;此安国全军之道也。”(《孙子·火攻篇》)对于战争,明智的君主和优秀的将帅必须慎而又慎,不是十分有利,没有胜利的把握,不用兵;不是迫不得已,不作战。对于战争,国君和将帅切不可意气用事,一定要对国家有利才行动,对国家不利就停止。国亡了不能复存,人死了不能复生。因此,对于战争一定要

持负责、审慎、警惕的态度，这是安定国家和保全军队的根本。

孙子还指出用兵之道的奇妙、灵活、辩证，把战争看作是不停的运动变化过程。因此，《孙子兵法》所说的“道”，即战争的规律，包含着战争本身是运动变化的过程，包含着这一运动过程的辩证法。“兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而示之近。利而诱之，乱而取之，实而备之，强而避之，怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之。攻其无备，出其不意。此兵家之胜，不可先传也。”（《孙子·计篇》）用兵是神奇的行动，必须善于伪装，欺骗、麻痹敌人，声东击西，诱敌骄敌，以逸待劳，随机应变，攻其无备，出其不意。

孙子还十分重视“势”。“势”有位势、动势、能量、物质的运动等等含义。《孙子·势篇》指出：“激水之疾，至于漂石者，势也；鸷鸟之疾，至于毁折者，节也。是故善战者，其势险，其节短。势如彍弩，节如发机。”“故善战者，求之于势，不责于人，故能择人而任势。任势者，其战人也，如转木石。木石之性，安则静，危则动，方则止，圆则行。故善战人之势，如转圆石于千仞之山者，势也。”这里强调在战略上任势、造势，形成巨大的势能，以猛烈的冲击速度和强大的攻击力打击敌人。“势者，因利而制权也。”（《孙子·计篇》）“势”就是利用有利的位势、位能，作机动灵活的变化，形成动势、动能。“造势”就是创造群体优势、力量与速度，如湍急的流水迅猛奔流，如无数圆石突然从万丈高山上滚滚而来。

“孙子曰：‘凡用兵之法，全国为上，破国次之；全军为上，破军次之；全旅为上，破旅次之；全卒为上，破卒次之；全伍为上，破伍次之。是故百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。’”（《孙子·谋攻篇》）使敌人全部屈服为上策，消灭其一部分则差一些了。百战百胜只是理想，实际上是做不到的。最高明的办法，是运用谋略，不战而使敌人瓦解或屈服。“故上兵伐谋，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。攻城之法为不得已。”（同上）首先考虑的是政治、外交上的计谋。

“故善用兵者，屈人之兵而非战也，拔人之城而非攻也，破人之国而非久也，必以全争于天下，故兵不顿而利可全，此谋攻之法也。”（《孙子·谋攻篇》）这就表现了孙子的政治家的智慧，在备战的前提下，以非战的方式获得“全”胜，是为上策。

在战术上，则必须根据敌我双方兵力众寡强弱的不同，采取不同的方针。“故用兵之法，十则围之，五则攻之，倍则分之，敌则能战之，少则能逃之，不若则能避之。故小敌之坚，大敌之擒也。”（同上）我方在兵力上占绝对优势，至少多于两倍以上，才可以包围或进攻敌人。我方兵力只多于敌方一倍，还不够，应设法使敌人兵力再分散一些。敌我兵力相等，不期遭遇，则应果断勇猛地打击敌之薄弱部。我兵力少于敌方，则应迅速避开。敌强我弱，则避免决战。能打就打，不能打就走。弱小的军队如果固执坚守，就会被强敌所虏。

《孙子兵法》实际上把这些灵活的战略战术都上升到“道”与“法”即规律的高度。“故曰：知彼知己，百战不殆；不知彼而知己，一胜一负；不知彼，不知己，每战必殆。”（同上）“知己知彼”，对敌我双方的情况有全面深入的了解，是用兵的最一般的规律和法则。“知吾卒之可以击，而不知敌之不可击，胜之半也；知敌之可击，而不知吾卒之不可以击，胜之半也；知敌之可击，知吾卒之可以击，而不知地形之不可以战，胜之半也。故知兵者，动而不迷，举而不穷。故曰：知彼知己，胜乃不殆；知天知地，胜乃可全。”（《孙子·地形篇》）不仅要深透地了解敌方和己方，而且要懂得天时地利，掌握用兵规律，才不会被敌方所迷惑，并以无穷的变化克敌制胜。《孙子兵法》强调对敌情的了解，认为吝惜爵禄和金钱，以致不能了解敌情，是最不仁慈的人。“故明君贤将，所以动而胜人，成功出于众者，先知也。先知者不可取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”（《孙子·用间篇》）这都表现了作为军事家的孙子的智慧与对于军事规律的强调和把握。

三、避实就虚 奇正相生

《孙子兵法》闪烁着军事辩证法的光辉。孙子学派对于战争中的已彼、主客、虚实、奇正、利害、进退、攻守、勇怯、治乱、安动、久速、迂直、劳逸、众寡、强弱、胜败等一系列矛盾运动都有精到的动态分析。

《孙子兵法》强调“五行无常胜，四时无常位”，指出“夫兵形象水，水之形避高而趋下，兵之形避实而击虚，水因地而制流，兵因敌而制胜。故兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。”（《孙子兵法·虚实篇》）战争中的机动性很强，必须随时依据敌情的变化而变化，因敌制胜。作战要善于避开敌人的精锐坚实部分，避开敌人的锋芒、动势，巧妙地迫使或诱使敌人分散兵力，造成他们的弱点，我方则集中兵力，乘虚而攻之。“孙子曰：凡先处战地而待敌者佚，后处战地而趋战者劳。故善战者，致人而不致于人。”（同上）我方要先于敌方到达并占领要地，以逸待劳，最终能调动敌人而不被敌人调动。“能使敌自至者，利之也；能使敌不得至者，害之也。故敌佚能劳之，饱能饥之，安能动之。”（同上）我方牢牢地掌握主动权，诱敌以利，使敌方贪利而就我，扰乱敌方，调动敌方。

“出其所不趋，趋其所不意。行千里而不劳者，行于无人之地也。攻而必取者，攻其所不守也；守而必固者，守其所不攻也。”“故善攻者，敌不知其所守；善守者，敌不知其所攻。”（同上）“进而不可御者，冲其虚也；退而不可追者，速而不可及也。故我欲战，敌虽高垒深沟，不得不与我战者，攻其所必救也；我不欲战，虽画地而守之，敌不得与我战者，乖其所之也。”（同上）这就是在进退、攻守的问题上采取灵活的方式，出其不意，攻其所不守，突然袭击敌方弱点；同时又巩固所守，守住的是敌方所不攻或无力攻下的地方。我进攻时，敌防御不住，

我退却时,敌始料不及。此外还采取围点打援的方式,在运动中歼灭敌人,破坏敌人的防御,或迷惑、干扰敌方的进军路线,使之不能进攻我方。

“孙子曰:‘凡用兵之法,将受命于君,合军聚众,交和而舍,莫难于军争。军争之难者,以迂为直,以患为利。故迂其途,而诱之以利,后人发,先人至,此知迂直之计者也。’”(《孙子·军争篇》)这里提出了迂与直、利与患的关系。两军对阵,以夺取先机制敌为最难。以迂回的方式,出其不意到达战略要地,比正面走直路要有利得多。弯路迂回,再诱以小利,可以比敌方更主动。

“故兵以诈立,以利动,以分合为变者也。”(同上)用兵作战要以奇异多变的方法,不断地用兵力的分散和集中来变换战术。“故三军可夺气,将军可夺心。是故朝气锐,昼气惰,暮气归。故善用兵者,避其锐气,击其惰归,此治气者也。以治待乱,以静待哗,此治心者也。以近待远,以佚待劳,以饱待饥,此治力者也。无邀正正之旗,勿击堂堂之阵,此治变者也。”(同上)这里提出“治气”、“治心”、“治力”、“治变”的方针,争取主动,先立于不败之地。“夫兵久而国利者,未之有也。故不尽知用兵之害者,则不能尽知用兵之利也。”(《孙子·作战篇》)这里是说旷日持久的战争对国家不利,用兵者必深思战争的利弊。“是故智者之虑,必杂于利害。杂于利,而务可信也;杂于害,而患可解也。”(《孙子·九变篇》)聪明的将帅周全地审视部队在战场上利害的各方面,一面鼓舞士气,增强信心,一面积极预防可能发生的祸患或意外。“故用兵之法,无恃其不来,恃吾有以待也;无恃其不攻,恃吾有所不可攻也。”(同上)做好充分的准备,立足于敌人来进犯,使敌人攻不破,打不垮。

《孙子兵法·势篇》说:“凡战者,以正合,以奇胜。故善出奇者,无穷如天地,不竭如江河。终而复始,日月是也。死而复生,四时是也。声不过五,五声之变,不可胜听也。色不过五,五色之变,不可胜观也。

味不过五，五味之变，不可胜尝也。战势不过奇正，奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如环之无端，孰能穷之？”这是说，敌情千变万化，战术也应千变万化。所谓千变万化，其实主要是正奇交变。“正”是正面对阵的常规战术，“奇”是旁出奇袭的灵活战术。“正”是常规常道，“奇”是非常规非常道。孙子以五声、五色、五味的变化作比喻，强调多变，指出正奇之间相互转变，不可胜穷，强调在正面钳制敌人的同时，出奇兵攻击敌人侧后部弱点。

“乱生于治，怯生于勇，弱生于强。治乱，数也；勇怯，势也；强弱，形也。”（《孙子兵法·势篇》）在战争中，由于多重因素或突发事件对士兵的影响，严明整齐的部队也会发生混乱，士气高昂也可能变成一蹶不振，强盛会变得懒散、衰弱，亦可能发生相反的变化。“投之亡地然后存，陷之死地然后生。众陷于害，然后能为胜败。”（《孙子兵法·九地篇》）在万不得已的情况下，士兵陷入危险的境地，反而能拼死奋斗、转败为胜。“故备前则后寡，备后则前寡，备左则右寡，备右则左寡，无所不备，则无所不寡。寡者备人者也，众者使人备己者也。”（《孙子兵法·虚实篇》）

“故知战之地，知战之日，则可千里而会战。不知战之地，不知战之日，则左不能救右，右不能救左，前不能救后，后不能救前，而况远者数十里，近者数里乎？”（《孙子兵法·虚实篇》）无论是戒备，还是出征，都处在矛盾变化之中，被动地戒备敌人，处处分兵，造成兵力薄弱，反不如兵力集中，使敌人被动地戒备我军。作战出征，往往又不能预料在什么时间、什么地点打，这就容易造成前后左右不能相应的困局。兵不厌诈，“佯北勿从，锐卒勿攻，饵兵勿食。”（《孙子兵法·军争篇》）“敌近而静者，恃其险也；远而挑战者，欲人之进也。”“辞卑而益备者，进也；辞强而进驱者，退也；轻车先出居其侧者，陈也；无约而请和者，谋也；奔走而陈兵者，期也；半进半退者，诱也。”（《孙子兵法·行军篇》）这是说，千万不要被敌方的假象所迷惑，而要冷静地看清其

企图。

孙子以全面的、联系的观点看待战争,特别是考虑到政治、外交、财政、粮秣、物资、运输、道路,天时、地利、人和,君主贤明与否、将帅才能素质、士兵训练情况和士气等等,因此能明察战争之胜负。《孙子兵法》又特别突出地分析了战争中各种矛盾运动的变化,反对墨守陈规,主张灵活机动的作战方针。同时,孙子在批评军事指挥员轻率、冒进、随意、主观等病症时,又强调了将帅的主观能动性,特别是他们的计谋策划、战争经验,使他们多谋善断,制造假象,陷敌方于错误,始终把握战争的主动权。总之,《孙子兵法》从多方面探讨了军事规律,尤其以整体、综合和动态流衍的方式把握战争全局,显现了灵活机动的战略战术和谋略权变,充满了辩证的智慧。《孙子兵法》是我国古代兵学的奠基性著作,对春秋时期的战争经验作了哲学层面的总结,有着极其深刻、丰富、精辟的军事思想,在我国和世界的军事思想史上都占有重要的一席。

第三节 《司马法》与《吴子》

一、《司马法》

任宏校兵书,刘歆奏《七略》,录《司马法》入“兵书略”权谋类。班固将此一百五十五篇《司马法》移入“六艺略”礼类,书名上冠以“军礼”二字。原因可能是由于本书有关于周代军制、军赋等内容可以补《周礼·大司马》之缺佚。《隋书·经籍志》以后各史志及目录书,都将《司马法》列入子部兵家类,均记录三卷,实际上只有五篇。^①

^① 以下主要参考了田旭东:《司马法浅说》,解放军出版社1989年版。

关于本书,《史记·司马穰苴列传》曰:“齐威王使大夫追论古者《司马兵法》,而附穰苴于其中,因号曰《司马穰苴兵法》。”这里所说的古者《司马兵法》是周之政典、军法,由主管邦政、统帅六师,并负责征收军赋、管理战车军马的大司马执掌,亦即周大司马之法。战国早期,这些文字已经散乱,齐威王令诸大夫追忆、记载、辑录成书。齐威王的时代在公元前356年至公元前320年之间。由于本书附录了司马穰苴的文字,《隋志》以后诸目录书记为“司马穰苴撰”,《四库全书总目》予以纠正。

司马穰苴即田穰苴。据《史记》本传记载,他是春秋末期人,齐相晏婴称他“文能附众,武能威敌”,推荐给齐景公任将军。田穰苴精于兵法,治军严谨,执法不阿,斩了违反军法的国君宠臣庄贾,使全军大振,率部伐燕晋之师,一举收复失地,因而闻名于后世。齐景公的时代为公元前547年至前490年间。

齐国陈、田、孙三姓共属一族。孙武、田穰苴、孙臆都是齐国兵法大世家的成员。而齐威王正是田氏之后。齐威王令诸大夫追辑前世军法制度,同时推崇他的先人司马穰苴之法。“齐威王用兵行威,大放穰苴之法而诸侯朝齐。”(《史记·司马穰苴列传》)因此,在齐威王时代,追辑的周代军典军法与司马穰苴的有关军法的文字,录在了一起,是很有可能的。

今本《司马法》有三卷,含《仁本》、《天子之义》、《定爵》、《严位》、《用众》五篇,前二篇为卷上,第三篇为卷中,末二篇为卷下。此即《隋志》所载之三卷。《司马法》的大部分篇章佚散于《汉志》到《隋志》之间。唐太宗命魏徵、虞世南等所辑《群书治要》,其中收有《司马法》的一部分内容,即《仁本》、《天子之义》两篇。清人张澍、钱熙祚、黄以周分别从古书引文及注疏中辑出《司马法》逸文,共约六十条,一千六百多字。

《司马法》保留了西周和列国国家的军事制度和治军法规的史

料。例如,在井田制基础之上的军赋制度及与它有关的军队(特别是战车)编制问题,《司马法》记载了西周至春秋中期新旧不同的两种制度情况。又如,《司马法》作为我国现存最早的军事法典,保留了军制、军礼、治军的法规条例及具体的禁令、赏罚条款等等。

《司马法》的战争观和军事思想的内容也十分丰富。该书提出了以“六德”(礼、仁、信、义、勇、智)经国治军的指导思想,指出:“古者以仁为本,以义治之之谓正,正不获意则权,权出于战,不出于中人。是故,杀人安人,杀之可也;攻其国爱其民,攻之可也;以战止战,虽战可也。故仁见亲,义见说,智见恃,勇见身,信见信。内得爱焉,所以守也;外得威焉,所以战也。”(《司马法·仁本》)这里区分了战争性质的正义与非正义,肯定了义战是为人民的战争,这种战争是以“安人”、“止战”为目的的。“杀人安人”、“以战止战”的思想是辩证的。“战道:不违时,不历民病,所以爱吾民也。不加丧,不因凶,所以爱夫其民也。冬夏不兴师,所以兼爱其民也。故国虽大,好战必亡,天下虽安,忘战必危。”(同上)开战不违农时,尽可能不使本国和敌国的百姓遭难。《司马法》强调既不能“好战”,又不能“忘战”,提出“好战必亡”,“忘战必危”的思想。

《司马法·天子之义》区分了治国与治军的区别,指出:“古者,国容不入军,军容不入国”,认为“军容入国则民德废,国容入军则民德弱”。它提倡以礼治国,以法治军,军礼与国礼有区别,军队更强调赏罚分明。《司马法·定爵》指出:“凡治乱之道,一曰仁,二曰信,三曰直,四曰一,五曰义,六曰变,七曰尊。”“立法一曰受,二曰法,三曰立,四曰疾,五曰御其服,六曰等其色,七曰百官宜无淫服。”前者是治世之道,后者是军队上下共同遵守的法纪。

《司马法》指出:“凡战,权也;斗,勇也;阵,巧也。用其所欲,行其所能,废其不欲不能,于敌反是。”(《司马法·定爵》)这里强调谋略权变、以勇制胜和布阵机巧。对于自己的人,要善于调动一切积极因素,

各尽其才。对于敌人则相反。“称众因地，因敌令阵，攻战、守进、退止，前后序，车徒因，是谓战参。不服、不信、不和、怠、疑、厌、慑枝、柱、诎、烦、肆、崩、缓，是谓战患。骄骄、憊憊、吟旷、虞惧、事悔，是谓毁折。大小、坚柔、参伍、众寡、凡两，是谓战权。”（《司马法·定爵》）根据地形、时机、敌方的多寡、强弱来决定我方的兵力、兵阵部署与进退、攻防。全军做到前后有序、战车与步兵相互为用，协同作战。清除内部一切不利因素，做到随机应变，刚柔有错。

《司马法》强调“轻”与“重”的关系。“凡战以轻行轻则危，以重行重则无功，以轻行重则败，以重行轻则战，故战相为轻重。”（《司马法·严位》）该书以“轻重”概念表达兵力的寡众、强弱、钝锐、快慢和进入敌境的深浅（即重地与轻地）等对立范畴，认为两者是相对的，通过主观能动性的发挥，可以化轻为重。“凡战，击其微静，避其强静，击其倦劳，避其闲窳，击其大惧，避其小惧，自古之政也。”（同上）这也是虚虚实实之道。军队必须善于把握战机，主动进击，避其精锐，袭其倦劳，攻其虚弱。通过观察、试探敌方之变、患、固、惧、怠、疑、治等因素，然后实施奇计，调动并打击敌人。

《司马法》是我国一部重要的兵书，不仅在战国时期有重大影响，而且被汉以后历代兵家和学者重视。荀悦说：汉武帝时“置尚武之官，以《司马兵法》选任秩比博士”（《申鉴·时事篇》）。从汉到唐，司马迁、班固、马融、郑玄、曹操、杜预、贾公彦、杜佑、杜牧等常引《司马法》条文或加以注释。宋代被收入《武经七书》，成为官方武学教科书。明清两代仍以此为武举应试内容之一。《司马法》自唐代以后传入日本，日本有多种注本。十八世纪又通过传教士传入法国，被称为世界上最早的“国际法典”。

《司马法》多随《武经七书》刊刻流行。世传有《续古逸丛书》影宋本及明清刊刻《武经七书》诸本。今有解放军出版社出版的《武经七书注译》和《司马法浅说》，及台湾商务印书馆出版的刘仲平《司马法今

注今译》等。

二、《吴子》

吴起，战国初年著名的军事家，也是法家代表人物。历史上人们并提孙武、吴起为“孙吴”。《韩非子·五蠹》：“藏孙吴之书者，家有之。”司马迁《史记》孙吴合传，该传说：“世俗称师旅，皆道《孙子》十三篇，吴起《兵法》，世多有，故弗论。”《汉书·刑法志》曰：“春秋之后，灭弱吞小，并为战国。雄桀之士，因势辅时。作为权诈，以相倾覆。吴有孙武，齐有孙臆，魏有吴起，秦有商鞅，皆擒敌立胜，垂著篇籍。当此之时，合纵连横，转向攻伐，代为雌雄。齐愍以技击强，魏惠以武卒奋，秦昭以锐士胜。世方争于功利，而驰说者以孙吴为宗。”

吴起约生于周考王元年(前 440 年)，卒于周安王二十一年(前 381 年)，卫国左氏人。他一生在卫国约二十四年，在鲁国约七年，在魏国约二十六年，在楚国约三年，曾从学于曾参的门下，后自学兵书，深通韬略，历任鲁国的将军，魏国的大将、西河郡守，楚国的苑守、令尹等要职。

公元前 412 年，齐国进攻鲁国，吴起被任命为大将，率鲁军大败齐军，以弱胜强，威名四起。吴起立功之后，反遭猜忌，鲁穆公听信谗言，辞退了他。公元前 409 年，吴起到了实行变法的魏国，投奔李悝门下。李悝非常器重吴起，推荐给魏文侯。魏文侯任命吴起为大将。吴曾奉文侯命攻打秦国，夺取了秦国的五座城池，被任命为与秦、韩接壤的西河地区的军政长官。吴起治军有方，爱兵如子，与士卒同甘共苦，为人廉洁，取信于民。吴起在西河实行法治，进行改革，奖励垦殖，加强边防，使秦国不敢向东扩张。魏武侯继位后，吴起忠心耿耿辅佐武侯，曾创下了以五万魏兵打败五十万秦军的战绩。由于李悝的变法

和吴起的改革及军威,魏国比以前强大多了。吴起在魏“与诸侯大战七十六,全胜六十四,余则钧解,辟土四面,拓地千里”(《吴子·图国》)。由于旧贵族公叔的谋害和武侯的不信任,吴起不得不逃往楚国。公元前384年,吴起到楚后,楚悼王任命他为楚北部边境重地苑的守,第二年被任为令尹,主持国政,着手变法。吴起在楚国从政治、经济、军事上实行改革,明法审令,废除世卿世禄制度,实行了精简,整理财政,奖励耕战,厉甲兵以时争于天下。吴起只用了一年多的时间,“定楚国之政,兵震天下,威服诸侯”(《史记·范雎蔡泽列传》),“南平百越,北并陈、蔡,却三晋,西伐秦。诸侯患楚之强。”(《史记·孙吴列传》)由于改革触动了旧贵族的利益,悼王死后,楚国旧贵族立即射杀吴起于楚王尸上。

前引《韩非子》和《史记》都说吴起有《兵法》。《汉书·艺文志·兵书略》权谋类有“《吴起》四十八篇”。《隋志》著录《吴起兵法》一卷,魏贾诩注。《唐志》有贾诩注《吴子兵法》一卷。《宋志》有吴起《吴子》三卷。唐代《群书治要》所引,即称此书为《吴子》。《群书治要》只引用了八段文字,文字编排与今所见不同,却提到四个篇名(《图国》、《论将》、《治兵》、《励士》)。南宋藏书家晁公武《郡斋读书志》和王应麟《困学纪闻》均记载所见《吴子》为六篇。晁公武所见各篇次序与今本同,唯两个篇名与今本略异。王应麟所见各篇篇次和篇名都与今本完全相同。今本六篇为《图国》、《料敌》、《治兵》、《论将》、《应变》、《励士》,分上下卷,各三篇。总之,《吴起兵法》在流传过程中大多佚失,后人通过辑佚的方法,重新整理、编排。今本《吴子》虽经过后人的辑佚、整理,但仍为战国前期吴起或门人所著,反映了吴起的思想,不属西汉中叶人或六朝人所伪托。因为这部兵书从战国直到南北朝,流传很广,为历代兵家所诵习;今本《吴子》中的内容与各史书中关于战国时的战争和吴起的史料相吻合;今本《吴子》中的内容,在汉以前的其他兵书中已有所反映,如银雀山汉墓出土的《孙臆兵法》就继承了《吴

子》的某些思想。^①

《吴子》思想的中心是“内修文德，外治武备”（《吴子·图国》）。吴起对魏文侯说：从前承桑氏的君主，只知道整饬道德而不去治军备战（“修德废武”），导致国家灭亡；有扈氏的君主自恃兵多，喜欢武功（“恃众好勇”），忽略了文治，同样导致国家灭亡。明君应当对内安定社会，修明政治，协调人际关系，发展文化事业，提高人民道德水平，对外则加强国防，积极练兵，随时准备御敌。面对敌人的侵略，不能防御与抵抗，谈不上“义”；面对百姓被敌人杀死而哀伤，也算不上“仁”。

“内修文德”，主要是“安集吏民，顺俗而教”；“民安其田宅，亲其有司”（同上）。吴子主张使民安居乐业，并对吏民加强教育，彼此能亲和、团结。他希望以“道、义、礼、仁”四德去治理和教化百姓。“夫道者，所以反本复始；义者，所以行事立功；谋者，所以违害就利；要者，所以保业守城。若行不合道，举不合义，而处大居贵，患必及之。是以圣人绥之以道，理之以义，动之以礼，抚之以仁。此四德者，修之则兴，废之则衰。故成汤讨桀，而夏民喜悦；周武伐纣，而殷人不非。举顺天人，故能然矣。”（同上）这里不仅重视“谋”（计谋）和“要”（权力），尤其强调“道、义、礼、仁”四德，以此修治国家，必能兴旺发达，得到人民的拥护，如此才能“举顺天人”。“内修文德”是“外治武备”的前题，是进行正义战争并得到胜利的基础。“吴子曰：‘昔之图国家者，必先教百姓而亲万民。有四不和：不和于国，不可以出军；不和于军，不可以出阵；不和于阵，不可以进战；不和于战，不可以决胜。是以有道之主，将用其民，先和而造大事。不敢信其私谋，必告于祖庙，启于元龟，参之天时，吉乃后举。民知君之爱其命，惜其死，若此之至，而与之临难，则士以进死为荣，退生为辱矣。’”（同上）上下同心同德，团结统一，君主爱

^① 详见李增杰编著，《〈吴子〉注译析》，广东高等教育出版社1986年版；李硕之、王式金：《吴子浅说》，解放军出版社1986年版。本日主要参考了这两本书。

惜人民的生命，人民才会不畏牺牲，勇往直前。

“外治武备”，首先要建设强大的军队，“简募良材”，通过聚卒、练锐，“以备不虞”（《吴子·图国》）。吴子指出，“安国家之道，先戒为宝”（《吴子·料敌》）。加强戒备，保卫国家安危。在治军方面，他提出“兵不在众”，“以治为胜”的思想，指出：如果“法令不明，赏罚不信，金之不止，鼓之不进，虽有百万，何益于用！所谓治者，居则有礼，动则有威，进不可当，退不可追”（《吴子·治兵》），所向披靡，天下无敌。他指出，教育训练非常重要，“用兵之法，教戒为先”（同上）。

在谋略、战法、战术方面，吴子有许多军事辩证法的思想。如“以近待远，以佚待劳，以饱待饥。圆而方之，坐而起之，行而止之，左而右之，前而后之，分而合之，结而解之。每变皆习，乃授其兵。是谓将事。”（同上）将帅之才善于训练士兵学会这些灵活机动、丰富多样的战技。将帅必须做到“总文武，兼刚柔”，“其威、德、仁、勇，必足以率下安众，怖敌决疑”（《吴子·论将》），做到“五慎”——理、备、果、戒、约，并掌握“四机”——气机、地机、事机、力机。他强调审料敌情，根据其政治、地理、民情、军队及阵法特点，制定出不同的作战方针和战法。依据经验，他提出有八种情况，不必占卜就可以与敌军作战；有六种情况，要“避之勿疑”，即避敌锐气，等待战机。他还指出用兵之害，在于犹豫、狐疑，即不能果断处理军情。只要把握住敌情，“一可击十”，“以半击倍”。有十三种情况“急击勿疑”，即乘隙蹈瑕，不失战机。吴起说：“用兵必须审敌虚实而趋其危。敌人远来新至，行列未定可击，既食未设备可击，奔走可击，勤劳可击，未得地利可击，失时不从可击，旌旗乱动可击，涉长道后行未息可击，涉水半渡可击，险道狭路可击，阵数移动可击，将离士卒可击，心怖可击。凡若此者，选锐冲之，分兵继之，急击勿疑。”（《吴子·料敌》）准确判断敌情，分析敌军之虚实强弱，攻击其虚弱或要害之部，致敌于死地，如此可以百战不殆。

《吴子》继承、发展了《孙子》的军事思想,使其更加具体化了。如把战争性质分为“义兵”、“强兵”、“刚兵”、“暴兵”、“逆兵”,如在利用险要地形制敌的具体手段方面,如在判断什么情况下坚决与敌决战,什么情况下坚决避免作战方面等等,都有了发展。《吴子》是我国历史上一部重要的兵书,为历代兵家所重视。宋元丰年间,它被收入《武经七书》,作为武举试士的基本教材之一,排列在《孙子》之后。早在唐代,它已传到了日本,以后又传到了法、英、俄等国,并有日、法、英、俄等多种文本,在世界广为流传。《吴子》世传有《续古逸丛书》影印宋本《武经七书》本,有金施子美的《武经七书讲义》和清朱墉的《武经七书汇解》本等。今有解放军出版社1986年出版的《武经七书注译》和《吴子浅说》,及广东高教出版社《(吴子)注译析》等。台湾商务印书馆1976年出版了傅绍杰的《吴子今注今译》。

第四节 孙 臆

一、其人其书

孙臆,战国中期杰出的军事家。齐国人,孙武的后代。约与商鞅、孟子同时,出生于齐国。《史记·孙子吴起列传》云:“孙武既死,后百余岁有孙臆。臆生阿鄆之间,臆亦孙武之后世子孙也。孙臆尝与庞涓俱学兵法。庞涓既事魏,得为惠王将军,而自以为能不及孙臆,乃阴使召孙臆。臆至,庞涓恐其贤于己,疾之,则以法刑断其两足而黥之,欲隐勿见。”孙臆因被庞涓施以臆刑(去掉膝盖骨),因之人们叫他孙臆,真名反被人忘记。后来在齐国使者的帮助下,孙臆得以秘密地回到齐国,为齐将田忌所礼重,并推荐给齐威王,威王奉以为师。孙臆任军师期间,辅助齐将田忌计谋用兵,数破魏军。最著名的是公元前353年

的齐魏桂陵之战和公元前341年的齐魏马陵之战。^①前一战,孙臆用“批亢捣虚”、“疾走大梁(魏都,今河南开封)”、“攻其必救”的战法,围魏救赵,在桂陵大破魏军;后一战,当魏攻韩之际,^②齐军“直走大梁”,魏军“去韩而归”,孙臆用减灶示寡,诱敌深入,夹道伏击,在马陵大破魏军。以上战役显示了孙臆卓越的军事才能,从此孙臆“名显天下,世传其兵法”(《史记·孙吴列传》)。司马迁说:“齐威王、宣王用孙子(臆)、田忌之徒,而诸侯东面朝齐。”(《史记·孟荀列传》)马陵之战后,原为中原强国的魏国乃至三晋(韩、赵、魏)都被削弱了。三晋原为秦国进入中原的强大屏障,它的被削弱,为一百二十多年后秦国进入中原预作了准备。

《孙臆兵法》在战国至汉代颇为流行。《汉书·艺文志》著录“齐孙子八十九篇,图四卷”,然《隋志》已不著录。1972年在山东临沂发掘银雀山汉墓时,发现《孙臆兵法》竹简,系孙臆言行之杂录,有孙臆本人的著述,也有弟子、后人的辑录。经今人整理后,简文分为上下两编,各十五篇。凡写有“孙子曰”的编入上编,有:《擒庞涓》、《见威王》、《威王问》、《陈忌问垒》、《篡卒》、《月战》、《八阵》、《地葆》、《势备》、《兵情》、《行篡》、《杀士》、《延气》、《官一》、《强兵》;下编有:《十阵》、《十问》、《略甲》、《客主人分》、《善者》、《五名五恭》、《兵失》、《将义》、《将德》、《将败》、《将失》、《雄牝城》、《五度九夺》、《积疏》、《奇正》。由于简文残缺不全,有些篇题是由整理者根据内容补加的。现有竹简整理小组编、文物出版社1975年2月出版的《孙臆兵法》,张震泽撰、中华书局1984年2月出版的《孙臆兵法校理》,邓泽宗撰、解放军出版社

① 《史记》在记述桂陵之战时,没有提及庞涓,而在记述马陵之战时,称庞涓被杀或自杀,魏太子申被虏。但竹简《孙臆兵法·擒庞涓》记载,庞涓在桂陵之战时被擒。

② 据《史记》,马陵之战的背景为魏、赵同攻韩国,但据郭化若从历史关系和战场方位上研究,似应为魏、韩共同攻赵才对。郭氏怀疑《史记》此处有字误。详见郭著《孙子译注》,上海古籍出版社1984年版,附图4:“齐魏马陵之战示意图”。

1986年3月出版的《孙臆兵法注译》，荣挺进、李丹译注，中国书店1994年9月出版的《孙臆兵法白话今译》等。^①1976年，日本东京东方书店出版了金谷治的《孙臆兵法译注》，台北黎明文化公司出版了徐培根的《孙臆兵法注释》。

1985年9月，文物出版社根据专家们的意见，在《银雀山汉墓竹简》第一辑，对所录《孙臆兵法》进行了调整，原上编十五篇分别作了补充和删节，并另补入《五教法》一篇，成十六篇。原下编十五篇文章，则抽出另编入“先秦论政论兵之类”中。按这一看法，后十五篇似不能完全属孙臆及其学派。

二、贵势重道 盈虚相变

孙臆认为，战争不是可以永远使用的手段，不能靠战争强国，胜方尚且未必能从中获益，败方就更不用说了。他指出：“夫兵者，非士恒势也。此先王之傅道也。战胜，则所以存亡国而继绝世也。战不胜，则所以削地而危社稷也。是故兵者不可不察。然夫乐兵者亡，而利胜者辱。兵非所乐也，而胜非所利也。”（《孙臆兵法·见威王》）这里强调了用兵打仗的严肃性，不可轻易用兵。好战者，指望靠战争获得利益者，终究会自取灭亡。接着，他又阐述了战争的必要性，指出：“曰我将欲责仁义，式礼乐，垂衣裳，以禁争夺。此尧舜非弗欲也，不可得，故举兵绳之。”（同上）意即，五帝三王、文武周公，并不是不想用仁义礼乐来制止战争，只是不能达到目的，所以不得不以战争来纠正暴虐、争夺、混乱。要治天下，不得不“举兵绳之”。他指出，战争有正义与非正义的性质之区分，战争要取得胜利必须做充分的准备。“事备而后动。故城小而守固者，有委也；卒寡而兵强者，有义也。夫守而无委，战而

^① 本节参考了以上四种著作。

无义，天下无能以固且强者。”（《孙膑兵法·见威王》）如果防守没有物质准备，进攻没有正当的理由，那么，天下找不出能守能攻、战无不胜的军队来。

与孙武一样，孙膑也很重视“道”这个范畴。孙膑指出，战争胜负的根本条件是知“道”。知“道”胜，不知“道”则不胜。他说：“恒胜有五：得主专制，胜。知道，胜。得众，胜。左右和，胜。量敌计险，胜。”“恒不胜有五：御将不胜。不知道不胜。乖将不胜。不用间不胜。不得众不胜。”（《孙膑兵法·篡卒》）也就是说，将帅得到君主信任，有指挥权，懂得战争规律，得到士卒拥戴，彼此团结一致，充分掌握敌情并善于分析者能取胜，相反就不能取胜。他说：“兵之胜在于篡卒，其勇在于制，其巧在于势，其利在于信，其德在于道，其富在于亟归，其强在于休民，其伤在于数战。”（同上）篡卒即精选士卒。他强调，军队里制度、纪律要严明，作战时要掌握战争的主动地位并有很强的实力，治军必须赏罚有信，将帅都明了战争的道义和规律，速战速决，养精蓄锐，这些都是取胜的条件。孙膑指出，克敌制胜的条件还包括主观意志、技术准备、兵将气势、后方支援等等。

这里“其德在于道”，讲兵德、兵道。《孙膑兵法·八阵》曰：“不知道，数战不足，将兵，幸也。夫安万乘国，广万乘王，全万乘之民命者，唯知道。知道者，上知天之道，下知地之理，内得其民之心，外知敌之情，阵则知八阵之经，见胜而战，弗见而诤，此王者之将也。”不懂战争规律，没有战争经验的人带兵打仗，是凭侥幸取胜。要维护大国的安全，必须懂得战争之“道”。“道”包含了天道、地理、民心、敌情、阵法，即整个战争的全体要素、过程及其内在规律。用兵合于此道，上知天文，下察地理，体知民情与民心向背，了解敌情，洞悉阵法的变换，不打无把握之仗，即是有兵德。“……所循以成道也。知其道者，兵有功，主有名。”（《孙膑兵法·兵情》）尊重、遵循战争的规律，可以取得战争的胜利，使主上更有威名。孙膑还从战略的高度指出，“强兵之急”在

于“富国”，即只有国家富强了，才是增强军事力量的根本。

孙臆很重视“势”。《吕氏春秋·慎势》：“孙臆贵势。”前引《孙臆兵法·篡卒》有“其巧在于势”。《孙臆兵法》专有《势备》篇，强调“阵”、“势”、“变”、“权”四事准备之重要，指出：“凡用兵之道四：曰阵，曰势，曰变，曰权。察此四者，所以破强敌，取猛将也。”阵法是孙臆十分用心的，他深知八阵之法，用阵三分，每阵有锋，斗一守二，如此等等。权变之事更是孙臆所注重者。但本篇在这四者中，独取“势”字名篇，可见其更加重要。势是动势、力量。孙臆把兵势比喻为弓弩。箭突然发射出去，射杀敌兵于百步之外，敌人还不知箭从何处来的。箭是士卒，弩是将领，发射的人好比君主。孙臆主张造成有利的动势，形成高屋建瓴之势，造成险势，抓住有利时机，以迅雷不及掩耳之势扑向敌人。

孙臆具有丰富的军事辩证法思想。他善于根据敌我双方的兵力对比，根据不同的敌情和地理条件，提出不同的作战方案。他善于排兵布阵、分析敌情、畅己塞敌、五恭五暴、奇正互用。他指出，善用兵的人，面对敌兵实力的优势，却有能调动他们，使之分散间隔而不能互相照应。敌兵深沟高垒，也不把它看成牢不可破的；敌人战车精良，也不被它所吓倒；敌军士卒勇猛，也使它无法逞强。因为善用兵的人，能利用地势的险易，作战时进退自如。“敌人众能使寡，积粮盈军能使饥，安处不动能使劳，得天下能使离，三军和能使柴（警）。”（《孙臆兵法·善者》）在《五名五恭》这篇文章中，孙臆学派认为，要用五种方法对付五种不同的敌军。对耀武扬威者，则示弱；对高傲蛮横者，则谨慎而持久；对刚愎自用者，取诱敌深入之法；对贪婪狡猾者，就迫进其正面，袭扰其两翼，断其粮道；对于迟疑软弱者，就用恐吓威慑，它出来就打击，不出来就围困。至于我军进入敌境，则要交叉使用五次宽柔、五次强制，才能避免陷入困境并掌握主动权。孙臆学派也发挥了孙武“奇正相生”的思想。他们指出，世界有常有变，有正有奇。用兵也是这样，必须了解敌我双方的长处、短处、有利、不利等各个方面的情

况。以有利的形势去对付不利的形势,是正或常道;没有有利的形势而创造有利的形势,是奇或变通;常与变、正与奇相辅相成,没有穷尽之所。世间没有千篇一律的攻守模式。“以一形之胜胜万形,不可。”“同不足以相胜也,故以异为奇。是以静为动奇,佚为劳奇,饱为饥奇,治为乱奇,众为寡奇。发而为正,其未发者奇也。奇发而不报,则胜矣。有余奇者,过胜者也。”(《孙臆兵法·奇正》)用同样的战法,不能取胜,采用不同的战法才能出奇制胜。动静、劳逸、饥饱、治乱、众寡等,互为常变,互为奇正。面对面的交锋,是正是常;背对背的交锋,是奇是变。表现出来的、被敌方觉察的,是正是常;未表现出来的、未被敌方觉察的,是奇是变。出敌不意,方法多样,就能取胜。

《孙臆兵法》善于主动打破平衡,避免双方僵持,如说:“〔积〕胜疏,盈胜虚,径胜行,疾胜徐,众胜寡,佚胜劳。”(《孙臆兵法·积疏》)以集中胜分散、充实胜薄弱、捷径胜大道、迅速胜迟缓、兵多胜兵少、安逸胜疲劳,也可以相互为胜,相互为变。“毋以积当积,毋以疏当疏,毋以盈当盈,毋以虚当虚,毋以疾当疾,毋以徐当徐,毋以众当众,毋以寡当寡,毋以佚当佚,毋以劳当劳。”(同上)必须从绝对中看到相对,从相对中看到绝对,必须看到敌我彼此间的相对性与相关性,以促成转化。因此,不能以集中对集中,以兵多对兵多,以快对快,以慢对慢。要学会避免“以盈当盈”,要善于在“以盈当虚”和“以虚当盈”中,以小局的牺牲,换取全局的胜利。孙臆及其学派不仅看到了这些转化的规律与特点,指出“至则反”、“盈则败”的道理,还主张因将、因兵、因人制宜,因敌、因地、因阵制宜,以灵巧的战术和主动的精神,创造战争史上的奇观。他们还提出了“必攻不守”的原则;在“敌众我寡、敌强我弱”时,主动“让威”,即先后退一步,后发制人;在势均力敌时,则“营而离之,我并卒而击之”(《孙臆兵法·威王问》);对于固守险阻之敌,则“攻其必救,使离其固”(《孙臆兵法·十问》)。总之,《孙臆兵法》是我国军事科学和军事辩证法的极其宝贵的资源。

第五节 《六韬》与《尉缭子》

一、《六韬》

《六韬》是我国古代一部兵书。旧题周朝吕望撰，相传是周文王与姜太公（吕望）对谈的记录。历来关于此书的真伪有许多争议。《史记·留侯世家》有《太公兵法》一帙三卷之说。《汉志》兵家类班氏自注“省伊尹、太公”等，道家类有《太公》“兵八十五篇”。唐成玄英疏《庄子·徐无鬼》：“纵说之则以《金版六弢》”；指出：“《金版六弢》，《周书》篇名也，或言秘讖也。本有作‘韬’字者，随字谈之，云是《太公兵法》，谓文、武、虎、豹、龙、犬《六弢》也。”

《汉志》儒家类有“周史《六弢》六篇”，唐颜师古曰：“即今之《六韬》也。盖言取天下及军旅之事。弢字与韬同也。”但颜氏此说与班固注不合。班注：“惠襄之间。或曰显王时，或曰孔子问焉。”沈涛、姚振宗均驳颜师古说。《庄子·则阳》有仲尼问于太史大弢。那么，儒家类的周史《六弢》可能是与孔子同时的太史大弢的另一部书。

传世本《六韬》包括《文韬》、《武韬》、《龙韬》、《虎韬》、《豹韬》、《犬韬》，共六卷。《隋志》兵家类有《太公六韬》五卷，题“周文王师姜望撰”。《旧唐书·经籍志》和《唐书·艺文志》兵家类均有《太公六韬》六卷。1972年山东临沂银雀山出土的竹简中有《六韬》中的《文韬》、《武韬》、《龙韬》等内容，与传世本基本相同。1973年河北定县汉墓出土的竹简中，也有《六韬》的内容。

今本《六韬》记载了骑兵作战和骑、步、车协同作战的战术，又记载了十多种铁制军器，反映的是战国中后期的状况。其语言特征和思

想内容,与《尉缭子》、《孙臆兵法》、《吕氏春秋》等可以相通。可以推断此书约成书于战国中后期。^①或许是战国中后期的兵家以《太公兵法》为蓝本,总结积累新的经验,不断修改、整理、完善而成。整理者仍保留了太公与周文王、周武王对话的形式。

《六韬》主张以“爱民”为国之大务,并界定“爱民”的具体内容为“利而勿害,成而勿败,生而勿杀,与而勿夺,乐而勿苦,喜而勿怒。”(《六韬·国务》)《六韬》解释了“仁”、“义”、“道”等范畴,强调君主应与人民共知,同忧乐、同好恶,敬众、和众,薄赋敛,省刑罚,不失农时,使民致富,此即是“仁”、“义”、“道”。《六韬》主张圣人治天下,“修德以下贤,惠民以观天道”;“大明发而万物皆照,大义发而万物皆利,大兵发而万物皆服。大哉圣人之德!”(《六韬·发启》)

《六韬》的战略思想与孙武的“全胜”观相同。“全胜不斗,大兵无创”(同上);“故善战者,不待张军。善除患者,理于未生。胜敌者,胜于无形。上战无与战。”(《六韬·军势》)这里提出了在富国强兵的基础上,通过非战争手段获得全胜的战略。《孙子》提出以“伐谋”、“伐交”的方式获得全胜。《六韬》则详细论列了“文伐”的思想,即以文事而不用交兵接刃而伐人,例如,通过骄敌、贿赂、淫乐、收买、离间等十二种谋攻方式,作为军事行为的补充。

《六韬》的军事思想,亦强调全面把握战争诸要素的相互关系及其运动规律,指出必知天道、地利、人事,指出“天道无殃,不可先昌。人道无灾,不可先谋。必见天殃,又见人灾,乃可先谋。必见其阳,又见其阴,乃知其心。必见其外,又见其内,乃知其意。必见其疏,又见其亲,乃知其情。”(《六韬·发启》)对敌方各方面情况了如指掌之后,

^① 详见孔德骥:《六韬浅说》,解放军出版社1987年版,第4—11页。孔氏认定《六韬》为战国后期无名氏托吕望之名编辑而成。《六韬浅说》为本目主要参考书籍。

才能进行战争。

在治军方面,它主张赏罚分明,以法治军。《六韬》有《论将》、《选将》、《立将》、《将威》等篇专论将帅所必须具备的勇、智、仁、信、忠等素质要求,以及挑选、任命将帅和树立将帅威信的方法。书中对军事训练,特别是对后备兵员的农民,结合农事进行训练的方法作了阐述。

《六韬》论述了进攻与防御战略,强调以战略伪装和战略佯动迷惑敌人,巧妙地捕捉战机。《六韬》对“以少击众,以弱击强”和“击其不意,攻其无备”的作战谋略,以及不拘常法、灵活用兵、速战速决的方式多有论述。全书对丛林、山地、江河、草原、险隘地区的作战及步、骑、车多兵种的运用,对军事组织、参谋机构、攻防战具配备、宿营警戒、通信联络方式等,都有详细论述。

《六韬》对历代兵家有很大影响。自张良始,汉代及三国名将都熟读是书。唐人论兵,亦多加引用。自唐代以来,有百多种关于《六韬》的选录、注释、集释、汇解等著作。如唐魏徵等《群书治要》中有《太公六韬治要》等。宋代元丰年间收入《武经七书》中。自此,《六韬》成为武举教材。宋何去非、朱服等都进行了校定。明代注本有四十种,如刘寅作《六韬直解》,归有光、文震孟等《诸子汇函》中有《子牙子评点》等。清孙星衍、孙志祖有《校定周书六韬》。清孙同元辑有《六韬逸文》。

《六韬》自十六世纪传入日本,至今日本有关译、注、解、评等著作近四十种。《六韬》还有朝鲜、越南文译本。

《六韬》主要版本有宋刻、明刻《武经七书》本及宋以后《武经七书》的各种注解本。另有《子书百家》本、《续古逸丛书》本、《四部丛刊》本。现有解放军出版社出版的《武经七书注译》和孔德骐的《六韬浅说》等。台湾商务印书馆出版了徐培根的《太公六韬今注今译》。

二、《尉繚子》

尉繚，战国中期人，曾向梁惠王（即魏国国君）讲富国强兵之道。^①《汉书·艺文志·诸子略》杂家类著录“《尉繚》二十九篇”，班固自注：“六国时。”颜师古曰：“尉姓，繚名也。……刘向《别录》云：‘繚为商君学。’”尉繚虽不一定受学于商鞅，但受到商君思想的影响，又相传为鬼谷子的弟子，善兵法。尉繚的著作经门生、后学在传播中补充、整理，约成书于战国末期。《汉志》兵书略兵形势家又著录“《尉繚》三十一篇”。《隋志》杂家类有“《尉繚子》五卷”，注曰：“梁并录六卷，梁惠王时人。”又著录兵家“梁有《尉繚兵书》一卷”。在流传过程中，杂家类与兵形势家的《尉繚》都佚失不少，自南北朝以降，渐已合而为一。新旧《唐书》俱录为六卷。

今本《尉繚子》有二十四篇，系北宋元丰年间《武经七书》传本。唐代《群书治要》摘抄其中《天官》、《兵谈》、《制谈》、《兵令》四篇，与今传本基本相符。唐宋各大类书和注家等所引《尉繚子》，亦不出今传本的范围。1972年山东银雀山汉墓出土竹简中发现《尉繚子》残简，与今传本中《兵谈》、《攻权》、《守权》、《将理》、《厚官》、《兵令上》、《兵令下》等篇的内容基本相符。自南宋以来，不少学者以“文气不古”等理由疑《尉繚子》为伪书。自竹简出土后，伪书说则不攻自破。

《尉繚子》与《孙子》一样，重视道义。其战略思想是，强调道胜高于兵胜。“凡兵，有以道胜，有以威胜，有以力胜。讲武料敌，使敌之气失而师散，虽形全而不为之用，此道胜也；审法制，明赏罚，便器用，使

^① 另有一尉繚，是战国末大梁人，曾于秦始皇十年向秦始皇阐述一天下的主张，任秦国尉，后以官职为姓。（详见《史记·秦始皇本纪》）但今本《尉繚子》之大部与简牍文字所反映的，是与梁惠王论道的尉繚。

民有必战之心，此威胜也；破军杀将，乘间发机，溃众夺地，成功乃返，此力胜也。”（《尉繚子·战威》）威胜与力胜都很重要，但不是最高层次的，不是全胜，而以道义和政治、外交谋略，不战而使敌人归附，则为最高层次的道胜。《孙子·谋攻篇》：“百战百胜，非善之善者也；不战而屈人之兵，善之善者也。”简书《尉繚子·兵谈》：“百战百胜，非善之善者也；不战而胜，善之善者也。”可见这是我国兵家一以贯之的思想。《尉繚子》强调战争的正义性，指出：“故兵者，所以诛暴乱、禁不义也。兵之所加者，农不离其田业，贾不离其肆宅，士大夫不离其官府，由其武议，在于一人。故兵不血刃而天下亲焉。”（《尉繚子·武议》）用兵是为了禁止不义，讨伐暴君一人，而不要过多地侵扰社会各方面人士。正义之师不进攻没有罪过的城市，不杀害没有罪过的百姓。杀害别人的父兄，掠夺别人的财产，奴役别人的子女，都是强盗行径。

《尉繚子》重视民气、民心，提倡富民、养民、为民。“王国富民，霸国富士，仅存之国富大夫，亡国富仓府。所谓上满下漏，患无所救。故曰：举贤任能，不时日而事利；明法审令，不卜筮而事吉；贵功养劳，不祷祠而得福。又曰：天时不如地利，地利不如人和。圣人所贵，人事而已。”（《尉繚子·战威》）这里把太公、孟子、荀子、商鞅、孙臧等人的思想综合起来，强调德治法治并举，而一切以人事和顺、人民富足为要。又曰：“民之生，不可不厚也”；“地所以养民也”；“夫将卒所以战者，民也；民之所以战者，气也。”（同上）这都表现了尉繚子的民本思想。由此出发，作者认定军事所以重要，乃在于它能保卫城池、土地、人民。

《尉繚子》肯定了战争的必要性：“故王者，伐暴乱，本仁义焉。”（《尉繚子·兵令上》）王者发动战争，是为了讨伐暴乱，伸张正义。诸侯征战是为了树立权威，抵御外侮。弱国用兵是为了保护自己免遭侵略。在文德与武力的关系上，它肯定以文德为本，文武相得益彰：“兵者，以武为植，以文为种；武为表，文为里。能审此二者，知胜败矣。文

所以视利害，辨安危，武所以犯强敌，力攻守也。”（《尉繚子·兵令上》）文武两种手段相互补充，但文治更为根本。在政治方面，《尉繚子》奖励耕战，主张：“吾用天下之用以为用，吾制天下之制以为制。修吾号令，明吾刑赏，使天下非农无所得食，非战无所得爵，使民扬臂争出农战，而天下无敌矣。故曰：发号出令，信行国内。”（《尉繚子·制谈》）利用天下财物为我所用，借鉴天下的制度来修改制定我国的制度，以法治、信用立国。作者还认为，使民无私，是治理国家的最高标准。百姓之间相互关心，天下一家，内无暴乱之事，外无天下之难，是文治之极至。

《尉繚子》在治军上主张先建立健全制度，以法治、法令治军。本书系统提出了军训的步骤、方法及分级教练、大部队合练的要求，还有一系列战斗编组、队形、指挥信号、奖惩条例、宿营、警戒、着装、徽章等内务纪律法规。“凡兵，制必先定。制先定，则士不乱，士不乱，则刑乃明。”（同上）治军也要文武兼治，恩威并施，赏罚并重。将帅要执法公允，身先士卒，做到暑不张盖，寒不重衣，临战忘身，与士卒同苦乐。本书十分重视将帅的作用，认为将帅身系国家之存亡安危，因此一定要有指挥权，机断专行。该书注重战前运筹和准备，强调“廊庙”决策，主张“权敌审将而后举兵”。在战术上重变通奇正之谋略，力争战争的主动权，主张先发制人，出其不意。强调攻守、内外配合，积极防御。

《尉繚子》自西汉起即为历代政治家、军事家所重视。唐宋时期魏徵、虞世南、张载等都曾引、录、注过。宋神宗时收入官修《武经七书》（朱服审定、何去非校订）中。有金施子美注本，明刘寅《尉繚子直解》，茅元仪《尉繚子·兵诀评》，阮汉闻《尉繚子校释》，清朱墉《尉繚子汇解》等数十种。日本天明七年（1787年）刊印《群书治要》，其中包括了《尉繚子》的一部分。日本的注译本达三十多种。此书也于清代通过法国传教士介绍到西方。现有《银雀山汉墓竹简（壹）·简本尉繚子校注》，钟兆华《尉繚子校注》，邓泽宗等《武经七书注译·尉繚子注译》，

李解民《尉缭子译注》，刘春生《尉缭子全译》等。^①另有台湾商务印书馆出版的刘仲平的《尉缭子今注今译》。

此外《武经七书》中还有一种兵书为《三略》，又叫《黄石公记》、《黄石公三略》。相传源于太公姜尚，由黄石公推演授给张良。《隋志》说是“下邳神人撰”。约成书于秦汉间。今本有三卷，上、中卷发挥前人兵法《军谡》、《军势》，下卷为无名氏作者论述。《三略》以政治谋略为主要内容。其重视民事、富国富民、明法治军、任用贤人、能柔能刚、弱能制强等思想为东汉以来历代军政界所重视。宋代收入兵学经典《武经七书》之中，亦传入日本、朝鲜。有《续古逸丛书》影宋本、《武经七书》一系各版本及解放军出版社《黄石公三略浅说》等。台湾商务印书馆出版了魏汝霖的《黄石公三略今注今译》。

附：兵家书目举隅

（一）《孙子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
魏	孙子注	曹操	宋刻本《孙子十家注》	
唐	孙子注	杜牧	见《十一家注孙子》	
	孙子注	李筌	见《十一家注孙子》	
	孙子兵法治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	孙子	贾林	见《孙子十家注》	
	孙子注	陈嵘	见《孙子十家注》	
	孙子注	杜佑	见《十一家注孙子》	
	孙子注	纪燮	见《十一家注孙子》	
宋	孙子注	王皙	见《孙子十家注》	

^① 本目主要参考了刘春生：《尉缭子全译》，贵州人民出版社1993年版；李解民：《尉缭子译注》，河北人民出版社1992年版。

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
宋	孙子注	梅尧臣	见《十一家注孙子》	
	校正孙子	何去非	武学抄本 张氏丽忍堂刊本	宋元丰二年 1926年
	校定孙子	朱服	见《武经七书》 上海《续古逸丛书》本	宋元丰年间 1935年
	十一家孙子会注	吉天保	见《十一家注孙子》 上海商务印书馆《四部丛刊》	宋绍兴间 1919年
金 宋 明	孙子兵法注	何延锡	见《孙子十家注》	
	孙子注	张预	见《十一家注孙子》	
	孙子讲义	施子美	金刊本《七书讲义》	金贞祐十五年
	孙子参同集	谢枋德	见《五经七书参同集》	
	孙武子直解	刘寅	保定知府刊本	明成化二十二年
	孙子十三篇本义	郑灵	明刊本	明正统间
	重镌孙子集注	李清	见《重镌武经七书集注》	明成化二十一年
	孙子书校解引类	赵本学	明刊本	明隆庆二年
	校正孙子	施德	见《武学经传》	明嘉靖十年
	新镌朱批孙子	王守仁	见《新镌武经七书》	明嘉靖二十二年
	孙子类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	增订孙武子直解	张居正	见《增订武经七书直解》	明万历五年
	孙武子品节	陈深	见《诸子品节》	明万历十九年
	孙子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	孙武子品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十四年
	孙子参同	李贽	松筠馆刊本	明万历四十八年
孙子评释	王世贞	吴兴闵氏刊本	明天启元年	
孙武子兵诀评	茅元仪	明刊本	明天启元年	
哀谷子商鹭孙子	孙履恒	明刊本	明崇祯二年	

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	孙子集注合参	陈裕	见《武经七书集注合参》	清康熙九年
	标题孙子全文	汪桓	还读斋刊本	清顺治十八年
	孙子集注大全	钱泰观等	见《武经七书集注大全》	
	孙子汇考	陈梦雷等	见《古今图书集成》	清雍正四年
	孙子述记	任兆麟	遂古堂刊本	清乾隆五十二年
	校正孙子十家注	孙星衍	重刊《二十二子》本	清光绪三年
	孙子丛录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	孙子平议补录	俞樾	见《诸子评议补录》	
	孙子札迻	孙诒让	见《札迻》	清光绪年间
民国	孙子浅说	蒋方震等	排印本	1915年
	读孙子杂记	易培基	排印本	1918年
	孙子兵法史证	支伟成	上海泰东图书局	1926年
	孙子章句训义	钱基博	原刊本 上海商务印书馆增订本	1939年 1947年
	孙子新诠	陈华元	长沙商务印书馆	1940年
	孙子兵法校释	陈启天	成都国魂书店 重庆中华书局	1941年 1944年
	孙子与孙子兵法	孙思政	南京版	1945年

(二)《司马法》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	司马法治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
宋	校正司马法	何去非	武学抄本	宋元丰二年
	校定司马法	朱服	见《武经七书》	宋元丰年间
金	司马法讲义	施子美	见《七书讲义》	金贞祐十五年
宋	司马法参同集	谢枋德	见《武经七书参同集》	
明	司马法直解	刘寅	见《武经七书直解》	明洪武三十一年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	重铸司马法集注	李清	见《重铸武经七书集注》	明成化二十一年
	校正司马法	施德	见《武学经传》	明嘉靖十年
	新铸朱批司马法	王守仁	见《新铸武经七书》	明嘉靖二十二年
	校正司马法	翁氏	见《校正武经七书》	明嘉靖三十二年
	司马法类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	增订司马法直解	张居正	见《增订武经七书直解》	明万历五年
	司马法解义	王升	见《武经七书解义》	明万历十一年
	司马法标题正义	赵光裕	见《新铸武经七书标题正义》	明万历十六年
	司马法注解	周光镐	见《武经考注》	明万历二十五年
	新铸增补标题司马法	陈玖学	见《新铸增补标题武经七书》	明万历四十二年
	校正司马法注解	黄榜	见《武经七书注解》	
	司马子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	袁谷子商鹭司马法	孙履恒	明刊本	明崇祯二年
	司马法类注	黄华暘	见《新铸武经七书类注》	明崇祯十年
清	司马子评校	金堡等	见《秘书七种》	明崇祯十五年
	司马法集注合参	陈裕	见《武经七书集注合参》	清康熙九年
	标题司马法讲义新宗	汪桓	见《标题武经七书讲义新宗》	清康熙九年
	司马法集注大全	钱泰观等	见《武经七书集注大全》	
	司马法汇解	朱墉	见《武经七书汇解》	清康熙二十七年
	司马法述记	任兆麟	遂古堂刊本	清乾隆五十二年
	景宋刊司马法	孙星衍	孙氏《平津馆丛书》本	清嘉庆十七年
司马法札迻	孙诒让	见《札迻》	清光绪年间	

(三)《吴子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	吴子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	校正吴子	何去非	武学抄本	宋元丰二年
	校定吴子	朱服	见《武经七书》	宋元丰年间
金	吴子讲义	施子美	见《七书讲义》	金贞祐十五年
宋	吴子参同集	谢枋得	见《武经七书参同集》	
明	吴子直解	刘寅	见《武经七书直解》	明洪武三十一年
	重镌吴子集注	李清	见《重镌武经七书集注》	明成化二十一年
	校正吴子(二卷)	施德	见《武学经传》	明嘉庆十年
	新镌朱批吴子	王守仁	见《新镌武经七书》	明嘉庆二十二年
	校正吴子	翁氏	见《校正武经七书》	明嘉靖三十二年
	笺注吴子	赵光裕	见《笺注孙吴合编》	
	吴子类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	吴子句解	王圻	见《武学经传句解》	明隆庆六年
	增订吴子直解	张居正	见《增订武经七书直解》	明万历五年
	吴子解义	王升	见《武经七书解义》	明万历十一年
	吴子标题正义	赵光裕	见《新镌武经七书标题正义》	明万历十六年
	吴子注解	周光镐	见《武经考注》	明万历二十五年
	新镌增补标题吴子	陈玖学	见《新镌增补标题武经七书》	明万历四十二年
	吴子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	评点吴子直解	沈允含	见《诸名家合评十二子》	明天启六年
	校正吴子考注	黄榜	见《武经七书注解》	
	兵诀评吴子	茅元仪	见《武备志·兵诀评》	明天启元年
	袁谷子商鹭吴子	孙履恒	明刊本	明崇祯二年
	吴子校订	陈子龙	见《骊珠武经大全》	明崇祯九年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	吴子评校	金堡等	见《秘书七种》	明崇祯十五年
清	吴子篇全题汇解	陈裕	见《武经全题汇解》	清顺治十四年
	吴子集注合参	陈裕	见《武经七书集注合参》	清康熙九年
	标题吴子讲义新宗	汪桓	见《标题武经七书讲义新宗》	清康熙九年
	吴子集注大全	钱泰观等	见《武经七书集注大全》	
	吴子汇解	朱塘	见《武经七书汇解》	清康熙二十七年
	校订吴子	孙星衍	孙氏《平津馆丛书》 上海中华书局《四部备要》	清嘉庆十七年 民国间
	景宋刊吴子	孙星衍	见《平津馆丛书》 浙江书局《孙吴司马法》	清嘉庆十七年 清光绪十五年
	吴子札迳	孙诒让	见《札迳》	清光绪年间

(四)《六韬》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	太公六韬治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
宋	校正六韬	何去非	武学抄本	宋元丰二年
	校订六韬	朱服	见《武经七书》	宋元丰年间
金	六韬讲义	施子美	见《七书讲义》	金贞祐十五年
宋	六韬参同集	谢枋得	见《武经七书参同集》	
明	六韬直解	刘寅	见《武经七书直解》	明洪武三十一年
	重镌六韬集注	李清	见《重镌武经七书集注》	明成化二十一年
	校正六韬	施德	见《武学经传》	明嘉靖十年
	新镌朱批六韬	王守仁	见《新镌武经七书》	明嘉靖二十二年
	校正六韬	翁氏	见《校正武经七书》	明嘉靖三十二年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	太公六韬类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	六韬句解	王圻	见《武学经传句解》	明隆庆六年
	增订六韬直解	张居正	见《增订武经七书直解》	明万历五年
	重校六韬直解	翁鸿业	见《重校武经直解》	明万历五年
	六韬解义	王升	见《武经七书解义》	明万历十一年
	六韬标题正义	赵光裕	见《新镌武经七书标题正义》	明万历十六年
	重订笺注六韬	赵光裕	见《武家记》	
	六韬改注	周光镐	见《武经考注》	明万历二十五年
	太公六韬	李槃	见《武德全书》	
	六韬笺注	沈际飞	见《武经七书合笺》	
	新镌增补标题六韬	陈玖学	见《新镌增补标题武经七书》	明万历四十二年
	校正六韬考注	黄榜	见《武经七书注解》	
	子牙子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
重订六韬参同集	汪淇	见《重订武经七书参同集》		
清	哀谷子商鬻太公六韬	孙履恒	明刊本	明崇祯二年
	六韬校订	陈子龙	见《骊珠武经大全》	明崇祯九年
	子牙子评校	金堡等	见《秘书七种》	明崇祯十五年
	六韬篇全题汇解	陈裕	见《武经全题汇解》	清顺治十四年
	六韬集注合参	陈裕	见《武经七书集注合参》	清康熙九年
	标题六韬讲义新宗	汪桓	见《标题武经七书讲义新宗》	清康熙九年
	六韬集注大全	钱泰观等	见《武经七书集注大全》	
	六韬标题正说	章立帜	见《武经标题正说》	清康熙三十六年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	校订周书六韬 六韬札述	孙星衍等 孙诒让	见《平津馆丛书》 见《札述》	清嘉庆十七年 清光绪年间

(五)《尉缭子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
唐	尉缭子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
宋	校正尉缭子	何去非	武学抄本	宋元丰二年
	校定尉缭子	朱服	见《武经七书》	宋元丰年间
金	尉缭子讲义	施子美	见《七书讲义》	金贞祐十五年
宋	尉缭子参同	谢枋得	见《武经七书参同集》	
明	尉缭子直解	刘寅	见《武经七书直解》	明洪武三十一年
	重镌尉缭子集注	李清	见《重镌武经七书集注》	明成化二十一年
	校正尉缭子	施德	见《武学经传》	明嘉靖十年
	新镌朱批尉缭子	王守仁	见《新镌武经七书》	明嘉靖二十二年
	尉缭子评释	陈元素	见《标题评释武经七书》	
	尉缭子类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	尉缭子句解	王圻	见《武学经传句解》	明隆庆六年
	增订尉缭子直解	张居正	见《增订武经七书直解》	明万历五年
	尉缭子解义	王升	见《武经七书解义》	明万历十一年
	尉缭子标题正义	赵光裕	见《新镌武经七书标题正义》	明万历十六年
	尉缭子注解	周光镐	见《武经考注》	明万历二十五年
	尉缭子品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十年
	尉缭子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	袁谷子商鹭尉缭子	孙履恒	明刊本	明崇祯二年
	尉缭子校订	陈子龙	见《骊珠武经大全》	明崇祯九年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
明	尉繚子评校	金堡等	见《秘书七种》	明崇祯十五年
清	尉繚子集注合参	陈裕	见《武经七书集注合参》	清康熙九年
	标题尉繚子讲新宗	汪桓	见《标题武经七书讲义新宗》	清康熙九年
	尉繚子集注大全	钱泰观等	见《武经七书集注大全》	
	尉繚子汇解	朱墉	见《武经七书汇解》	清康熙二十七年
	尉繚子标题正说	章立帜	见《武经标题正说》	清康熙三十六年
	尉繚子释要	朱煌	见《武经七书释要》	
	尉繚子札迳	孙诒让	见《札迳》	清光绪年间

第八章 阴阳家

第一节 总论

阴阳家的名称虽属后起,但其学却产生于上古时代。《汉书·艺文志》指出:“阴阳家者流,盖出于羲和之官。”这个说法尚有一定的道理。羲和之官掌管的是天文、历数和机祥。

早期的阴阳家,是上古时代懂得天文学、占星术并制定历法的人。其源头可以追溯到轩辕黄帝。据说黄帝“命羲和占日,常仪占月,史区占星气,伶伦造律吕,大挠作甲子,隶首作算数,容成综此六术而著《调历》”(《世本·作篇》);帝尧“乃命羲和,钦若昊天”(《尚书·尧典》)。古代传说中的羲氏与和氏两族“世掌天地四时之官”。据《周礼·春官》,“与大史同主天文”的有冯章氏、保章氏,分别管理正常情况的日月星辰运动和异常情况的日月星辰运动,以见吉凶之事。《淮南子·览冥》:“昔者黄帝治天下,而力牧、太山稽辅之,以治日月之行,律阴阳之气,节四时之度,正律历之数。”《史记·天官书》:“昔之传天数者,高辛之前,重、黎;于唐、虞,羲和;有夏,昆吾;殷商,巫咸;周室,史佚、苒弘;于宋,子韦;郑则裨灶;在齐,甘公;楚,唐昧;赵,尹皋;魏,石申。”这些“巫史”式的人物,都是著名的天数学者,深通天文

历数，又杂以星占灾异。周初的史佚和春秋末期的苾弘更是著名的思想家。此外还有《逸周书》所记无名氏周祝，《国语》所记的伯阳父、单襄公、单穆公，《左传》所记鲁梓慎，晋史墨等，都可说是早期的阴阳家。^①

冯友兰《原名法阴阳道德》：“阴阳家者流，出于方士。古代贵族多养有巫祝术数专家。及贵族政治崩坏，此等专家‘官失其守’，遂流落民间，卖其技艺为生，即为方士。”“盖原来儒士与巫祝本有时为同事也。及秦汉之时，儒士与方士二名常混而不分。其所以如此，虽为在秦、汉儒家与阴阳家混合之结果，然儒士与巫祝本来之关系，自亦为一因也。”^②

阴阳五行思想与我国上古时代的天文、历数、巫祝、占卜等有关，这些思想和人物对儒、道诸家都有深刻影响。贵族阶层中对天文，历数、机祥、术数有研究的学者，春秋末期流散于民间，以数术方技谋生。这一批人及其学生、追随者在尔后的发展中，有的成为儒家，有的成为道家，有的则仍然从事天文、历数、占卜之事，并研究和传播阴阳五行之说，进而衍为民间社会的方术之士。《墨子·贵义》记载墨子到齐国遇到“日者”，《史记》专有《日者列传》。所谓“日者”，就是阴阳家。他们关注的问题：“分别天地之终始，日月星辰之纪差，次仁义之际，列吉凶之符；语数千言，莫不顺理。”（《史记·日者列传》）《史记·封禅书》记载了方士传邹衍之术的情况：“自齐威宣之时，驺子之徒，论著终始五德之运。及秦帝而齐人奏之，故始皇采用之。而宋毋忌、正伯侨、充尚、羡门子高，最后皆燕人。为方仙道，形解销化，依于鬼神之事。邹衍以阴阳主运，显于诸侯。而燕齐海上之方士，传其术，不能通。

① 详见萧蓬父：《〈周易〉与早期阴阳家言》，见《吹沙集》，巴蜀书社1991年版，第169—173页。

② 冯友兰：《三松堂学术文集》，北京大学出版社1984年版，第380—381页。

然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴，不可胜数也。”其实邹衍之术亦出于方士。秦汉时期，阴阳家又有与儒、道诸家（特别是儒家）结合的趋势，前汉董仲舒学及两汉之际谶纬之学，即是最明显的例证。

《史记·太史公自序》引司马谈《论六家要旨》：“尝窃观阴阳之术，大祥（详）而众忌讳，使人拘而多所畏。然其序四时之大顺，不可失也。”又曰：“夫阴阳、四时、八位、十二度、二十四节，各有教令；顺之者昌，逆之者不死则亡。未必然也。故曰使人拘而多畏。夫春生、夏长、秋收、冬藏，此天道之大经也。弗顺，则无以为天下纲纪。故曰四时之大顺，不可失也。”《汉书·艺文志》说阴阳家“敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。及拘者为之，则牵于禁忌，泥于小数，舍人事而任鬼神。”阴阳家对天文、历法、星度、节令、物候、方位、地理的研究，表明古代宗教和科学有密切关联。他们观察日月星辰的运行，制订历法，教育人民不违农时，使人民按时令从事农业生产活动等，是其所长。其短处为：阴阳之术太详细，人们的任何行动都拘束于日时，以避凶就吉；由于选择日时之忌讳太多，令人畏惧，且十分繁琐；其末流附会五行生克，欺世惑民，迷信色彩很浓。

《汉志》“诸子略”著录阴阳二十一家，其中《邹子》与《邹子终始》可合并为一家，则二十家，三百六十余篇。又有“数术略”和“方技略”，含天文、历谱、五行、蓍龟、杂占、形法、医经、经方、房中、神仙等类。其中数术之“五行”有三十一家，六百五十多卷。

阴阳家的著作大多不传。我们现在所知的阴阳家，如齐国人邹衍、邹奭等人的著作，也没有完整地保留下来，只是在《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》、《白虎通义》中保留了他们的一些资料，清马国翰有部分辑本。

阴阳家是一多面的复合体，既从事自然科学（例如天文历法）和哲学方法的研究，又从事原始宗教（例如巫术、占卜）的活动。古代科学、哲学与宗教本未分科，往往结下不解之缘。阴阳家的历史影响亦

包括此两方面：其一，阴阳家之学，包含了古代科学与哲学的萌芽。阴阳家的主导思路是以一整齐化、系统化的方式对世界作包罗万象的解释。这种思想方式，恰好适合于秦汉大一统的氛围。“阴阳家之学，虽有若斯流弊，而中国科学萌芽，则多在其中。盖阴阳家之主要的动机，在于立一整个的系统，以包罗宇宙之万象而解释之。其方法虽误，其知识虽疏，然其欲将宇宙间诸事物系统化，欲知宇宙间诸事物之所以然，则固有科学之精神也。秦汉之政治，统一中国，秦汉之学术，亦欲统一宇宙。盖秦汉之统一，为中国以前未有之局。其时人觉此尚可能，他有何不可能者。其在各方面使事物整齐化、系统化之努力，可谓几于狂热。吾人必知汉人之环境，然后能明汉人之伟大。”“试观以上所略述，可见中国之讲历法音乐者，大都皆用阴阳家言，此外如讲医学及算学者亦多用阴阳家言。试观《黄帝内经》及《周髀算经》等书，即可知之。”^①其二，汉代乃至后世的迷信思想、天人感应学说、纬书、符命图讖等等牵强附会的说法，都来源于阴阳家。阴阳家思想与儒家的结合，成为汉代的统治思想，其中有一些负面的东西成为维护专制政治的工具。至若流于民间社会的算卦、风水等方术，则至今亦未尝歇绝。

第二节 邹 衍

邹衍，约生于公元前 305 年，约卒于公元前 240 年，战国末齐国人。“邹”原作“騶”，二字相通。邹衍曾讲学于齐稷下学宫，与淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、邹奭等人，纷纷著书立说，论国家治乱之事，以影响列国主政者。邹衍之术，迂大而闳辩，所谈都是天地广大、五德

^① 冯友兰：《中国哲学史》下册，中华书局 1961 年新 1 版，第 573 页。

终始之事，而邹奭修饰邹衍之文，于语言精雕细刻，所以齐人称颂为“谈天衍”、“雕龙奭”。由于邹衍在齐国很有声望，所以后来游历魏、赵、燕等国，受到各国当政者的礼遇。据《史记·孟子荀卿列传》：“邹子重于齐。适梁，惠王郊迎，执宾主之礼。适赵，平原君侧行撇席。如燕，昭王拥彗先驱，请列弟子之座而受业；筑碣石宫，身亲往师之。”魏惠王时，至魏都大梁的有孟轲、邹衍、淳于髡；燕昭王时，乐毅、邹衍、剧辛纷纷由魏、齐、赵趋燕；赵平原君也隆重接待过邹衍，据说在平原君家，邹衍言至高至上的“道”，辩赢了公孙龙子及其门徒綦毋子。邹子认为，论辩应以“辞正为上”。他肯定辩者的功劳：“别殊类使不相害，序异端使不相乱，抒意通指，明其所谓，使人与知焉，不务相迷也。”同时，又指出辩者的弊端：“烦文以相假，饰辞以相悖，巧譬以相移，引人声使不得其意，如此，害大道。”（《史记集解》引刘向《别录》）

《汉志》著录《邹子》四十九篇、《邹子终始》五十六篇，皆不传。我们只能通过《史记》、《吕氏春秋》等了解他的思想。他曾提出过“大九州”之说。他指出，儒家所谓“中国”，只是天下八十一分之一。中国叫赤县神州，其中有九州，是大禹所分，其实这不能叫做九州。中国之外，如赤县神州这样大的地方有九个，被“稗海”包围起来，州与州之间，人民禽兽不能相通。这才叫做九州。像九州这样大的地方又有九个，“乃有‘大瀛海’环起外，天地之际焉”（《史记·孟荀列传》）。天地之间有九个九州。邹衍的地理思想是开放的，他没有囿于封闭的中原地理观。

邹衍的“大九州”说，只是他的推衍方法的一个例子。“其语闳大不经，必先验小物，推而大之，至于无垠。”“先列中国名山、大川、通谷、禽兽、水土所殖、物类所珍，因而推之及海外，人之所不能睹。”（同上）邹衍的方式是由经验开始，而转向扩充式的类推逻辑，由内推到外，由小推到大，由有限推到无限。

邹衍对于历史的看法，仍然是采用“推”的方法，由近推到远，由

今推到古。司马迁说邹衍“先序今以上至黄帝，学者所共术，大并世盛衰，因载其机祥度制，推而远之，至天地未生，窈冥不可考而原也”，“称引天地剖判以来，五德转移，治各有宜，而符应若兹。”（《史记·孟荀列传》）由当今推至黄帝，考察历代社会人事的盛衰治乱与天地自然的反应，乃至推至人类的前史和自然的前史，了解种种的变化规律。当然，他主要是推衍人事治乱的变化规律。邹衍的历史观或历史哲学，以“五德”相互转移来解释历史变化。

在阴阳家那里，“五行”（水、火、木、金、土）是五种性质不同的动态的相互作用的力量、活动或动因。“五德终始”说认为，每一朝代都有一德主运，历史是按照五行（或五德）相胜的规律更替的。《吕氏春秋·应同》保留了一段资料，虽没有明说是邹衍所论，但大体上反映了他与阴阳家的思想：“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大蚘大蝼。黄帝曰：‘土气胜’。土气胜，故其色尚黄，其事则土。及禹之时，天先见草木，秋冬不杀。禹曰：‘木气胜’。木气胜，故其色尚青，其事则木。及汤之时，天先见金刃生于水。汤曰：‘金气胜’。金气胜，故其色尚白，其事则金。及文王之时，天先见火，赤乌衔丹书，集于周社。文王曰：‘火气胜’。火气胜，故其色尚赤，其事则火。代火者必将水，天且先见水气胜。水气胜，故其色尚黑，其事则水。”

王朝的兴废，历史的发展，被阴阳家说成按这样的秩序运转：木胜土，金胜木，火胜金，水胜火，土胜水。土德（黄帝）→木德（夏朝）→金德（商朝）→火德（周朝）→水德（？朝）→土德（？朝）→……如此循环往复，以至于无穷。历史上每一个王朝的出现都体现一种势力或能力。前者生后者，后者克前者。这就是五德的转移。五德各以所胜为行，相次转用。祥瑞等征兆，预示着兴废的递嬗。阴阳家的说法，为王朝更替寻找合法性的依据并在秦汉得以实践。秦始皇事水尚黑，将黄河改名“德水”，行事刻削少恩，事决于法。汉朝皇帝也自认为是奉天承五德转移之运而王天下。虽然关于残暴、短促的秦朝算不算合法王

朝,究竟以水德还是土德标志本朝,有着不同意见的争论,且双方都有祥瑞印证,但最终由汉武帝判定汉朝以土德王。至若祥瑞之类,后来愈来愈被趋炎附势之徒作为取悦于执政当局而制造的把戏,有很大的负面效应。不过古代人十分相信这一点,认为:“至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祯祥,国家将亡,必有妖孽;见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至:善,必先知之;不善,必先知之。故至诚如神。”(《礼记·中庸》)

邹衍的初衷,并不是要以五德转移的公式来制造某种政治游戏。他的牵强比附在今天看来毫无道理。但“五德终始”之说仍有其目的和根据。其一,邹衍是目睹诸侯各国当政者日益淫侈,不能尚德,不能“整之于身,施及黎庶”,才“深观阴阳消息”(即自然人事的各种力量正反消长的变化),“而作怪迂之变,终始大圣之篇”的。“然要其归,必止乎仁义节俭,君臣上下六亲之施。”(《史记·孟荀列传》)即是说,邹衍仍是“尚德”的路数,主张修身齐家治国平天下。他企图以社稷、国家、君主的命运由天掌握,君主不仁不德必然遭致上天的惩罚,朝代不永,世有代谢等等,来警告执政者必须洁身自好,关心百姓。邹衍的“五德终始”之说继承子思、孟子的五行学说而别有发展。其二,五德转移的推论是由当时的自然科学,特别是天文历法学演变过来的。邹衍善于谈天。古代人“仰则观象于天,俯则法类于地。天则有日月,地则有阴阳。天有五星,地有五行。”(《史记·天官书》)天文学对星象的观察,历法学对建正、立闰的设置,都有五行生胜、周而复始的规律。邹衍把这种说明自然的方式运用于解释社会现象,认为历史的变化也与自然界一样受到土木金火水五种势力的支配。此说一旦运用到社会层面,则有循环的命定论的色彩。

总之,邹衍“深观阴阳消息”,以阴阳消长说明四时的更替;又以“机祥度制”,发挥天瑞天谴之说;并阐述了五德转移、五德终始的思想,以五行相生相克解释朝代的兴衰。

阴阳家除邹衍外,还有邹奭。邹奭,齐国人,约生于公元前 309 年,约卒于公元前 265 年。邹奭“颇采邹衍之术以纪文,于是齐王嘉之……命曰列大夫,为开第康庄之衢,高门大屋,尊宠之。”(《史记·孟荀列传》)“邹奭修衍之文,饰若雕镂龙文,故曰‘雕龙奭’。”(《史记集解》引刘向《别录》)《汉书·艺文志》著录“《邹奭子》十二篇”,班氏自注:“齐人,号曰雕龙奭。”邹奭主要是修饰、整理邹衍的论著,其说在当时比较流行,不久即失传。又,《汉书·艺文志》另著录“《公枋生终始》十四篇”,班注“传邹奭《始终》书”。后世学者认为班注写误,非邹奭之书。此书也不传。

第三节 阴阳五行学说

阴阳学说形成很早。“阴阳”原义指日照的向背,《诗经·公刘》所说“相其阴阳”就是此意。《易经》中“—”“—”两爻符号也表示了“阴”与“阳”的观念。阴、阳代表两种宇宙势力或原理,阳代表阳性、天、父、上、高、主动、热、明、干、刚健之道;阴代表阴性、地、母、下、低、被动、冷、暗、湿、阴柔之道。前者是现实的力量,后者是潜在的力量。阴阳二道相互作用,产生一切现象。西周末年周大夫伯阳父以阴气与阳气的运动解释周幽王二年(前 780 年)在镐京(今陕西西安西)附近三川(泾、渭、洛)发生的地震。他指出:“天地之气,不失其序;若过其序,民乱之也。阳伏而不能出,阴迫而不能蒸,于是有地震。”(《国语·周语上》)地震发生的原因是:阳气潜伏在下面不能畅遂,阴气压迫阳气使它不能出来。地震引起川源阻塞和山崩。他说:“夫国必依山川,山崩川竭,亡之征也。”(同上)他由此断言,不出十年国必亡。以自然现象比附社会现象,是阴阳家的特点。

阴阳学说不专属于阴阳家,更非起于邹衍。先秦诸子百家都曾使

用“阴阳”概念,表达自己的哲学思想。如春秋末越国大夫范蠡说:“阳至而阴,阴至而阳;日因而还,月盈而匡。古之善用兵者,因天地之常,与之俱行。”(《国语·越语下》)老子说:“万物负阴而抱阳,冲气以为和。”(《老子·第四十一章》)庄子说:“阴阳四时运行,各得其序,惛然若亡而存,油然不形而神”(《庄子·知北游》);“至阴肃肃,至阳赫赫,肃肃出乎天,赫赫发乎地,两者交通成和,而物生焉。”(《庄子·田子方》)管子说:“是故阴阳者,天地之大理也;四时者,阴阳之大经也。”(《管子·四时》)荀子说:“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化”(《荀子·天论》);“天地合而万物生,阴阳接而变化起。”(《荀子·礼论》)《周易·系辞传》曰:“一阴一阳之谓道。继之者善也,成之者性也。”

诸子百家运用“阴阳”二气的概念表示自然现象、社会人事中无所不在、相依相待、对立统一的两大基本势力、活动、能量或信息,也表示二者的交互作用所产生的种种变化及发展过程。正常的自然之道、人事之理,正是二者的统合、和合,相互促进,相互制约,相互克服,相互转化。任何一方偏胜,不能“交通成和”,则失去了“阴阳大化”的秩序。阴阳失调,就会发生问题,而不能使万物繁荣生长。因此,人们要善于“燮理阴阳”。在《周易》哲学中,阴阳的变化系统非常生动,非常复杂。

“五行”学说起源甚早。《史记·历书》说,黄帝“建立五行”。公元前二十二世纪的禹也说到“五行”。公元前二十世纪的《夏书·甘誓》:“有扈氏威侮五行,怠弃三正。”讨伐有扈氏的理由是,他们扰乱了列入祀典的水、火、木、金、土五种神祇(或辰星、太白、荧惑、岁星、填星五星)。“五行”被视为自然崇拜的对象。“社稷五祀,是尊是奉,木正曰句芒,火正曰祝融,金正曰蓐收,水正曰玄冥,土正曰后土。”(《左传·昭公二十九年》)

“五行”又被视为五种属性的物质及其性质、作用和它们与五味

的关系。公元前十二世纪末，武王克商后，箕子对武王讲《洪范》九畴，指出：“我闻在昔，鲧堙洪水，汨陈其五行。”（《周书·洪范》）这是指鲧弄乱了五行序列、自然秩序。是篇在治国的九条大法中，首先讲“五行”：“一、五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”（《周书·洪范》）五行的属性：水向下，润湿，味咸；火向上，燃烧，味苦；木可直可曲，味酸；金可顺从人意改变形状，味辣；土可以种植庄稼，收获百谷，味甜。鲧以堵塞的方法治水，就违背了水向下的特性。西周末年的史伯说：“先王以土与金、木、水、火杂以成百物。”（《国语·郑语》）如此，五行被当作造成各种事物的诸种因素或力量。

“五行”之“五”，与上古社会的数术观念有关，与原始宗教、巫术、占卜、天文、历算有关。这种数术观追求一种神圣而和谐、天地人相通、世间万物各安其位、完美有序的原则。也有多于五数的，如“六府”、“六气”；亦有少于五数的，如“四行”。但“五”之数更符合完美有序的原则。“五行”之“行”，指活动、行为。“五行”指五种动态的相互作用的力量、势能、活动、动因，及彼此间相生相克、相辅相成的秩序和过程。“五行”又叫“五德”，即五种能力。

“五行”由上古自然崇拜的五种神祇、星宿，或五种因素，逐步演变成“五气”。春秋战国时期更重视“五行”的性质、作用，即具有水性、火性、木性、金性、土性的五种力量、动势的功能和彼此间的关系，以及与其他事物的关系。如“五气”与阴阳、四季、五方、五味、万物生长收藏的关系，及其相互促进（相生）、相互克制（相克）的原理。推衍到王朝的兴替、政治的治乱，则重视数种力量的相互制约（相胜、相克）；运用于人的身体，则强调五气的相生相克、协调、平衡，并以此解释生理、病理、精神等。子思、孟子学派的五行学说，讨论了“五德”（仁、义、礼、智、圣）。

“阴阳”是气，“五行”也是气。阴阳家正是在气的前题下，统一了阴阳学说与五行学说。阴阳用来占卜，五行也用来预测，占卜的天机在于数。阴阳与五行的配合，又与数有关。《周易·系辞传》说：“天一地二，天三地四，天五地六，天七地八，天九地十。天数五，地数五，五位相得而合。”按阳数为奇，阴数为偶，天地之数内在的变化，仍取决于奇偶（阴阳）。按《礼记·月令》：天之数，一，生水；地之数，六，成之。地之数，二，生火；天之数，七，成之。天之数，三，生木；地之数，八，成之。地之数，四，生金；天之数，九，成之。天之数，五，生土，地之数，十，成之。这就是二、五之数的奇妙配合。一、三、五是天之数，分别生水、生木，生土；由地之数六、八、十辅以相成。二、四是地之数，分别生火、生金，由天之数七、九辅以相成。一至五是生五行之数，六至十是成之数。天地各有五数，正是在阴阳（奇偶）的配合下，各得其位，相辅相成。

阴阳五行学说主要用于说明世界的生息变化，指出自然界、人类社会、人身的现实存在和未来趋势是由显现或隐态的、肯定或否定的、性状各异的“动势”、“能量”的相互作用（相互制约，相互克胜）的关系所决定的，并随着多重力量，尤其是内在的正反力量的彼此消长而变化。这一学说肯定事物内外力量、功能的多样性、流动性及能量、信息相生相克的秩序，捕捉转化的契机，预卜其过程和前景，促进事物向好的方向发展。阴阳五行学说还特别重视人类世界与自然世界的相互关联、相互感应，乃至君主的善行、恶行可以导致自然界出现不同的现象。

春秋之时，五行生克关系的学说已很盛行。春秋时占星家、晋国太史史墨（姓蔡，又作蔡墨）研究了五行相胜的原理，考察了“五行之官”和“地有五行”。他又指出：“火胜金，故弗克”（《左传·昭公三十一年》）；“水胜火，伐姜则可”（《左传·哀公九年》）。史载鲁昭公三十一年十二月初一发生了日蚀，史墨根据星象和梦占，预测六年后吴国将

攻打楚都,但不能取胜。《墨子·经下》:“五行毋常胜,说在多。”这是针对阴阳家的“金胜木,木胜土,土胜水,水胜火,火胜金”的理论的。墨家认为,按其性质来说,五行可以相克(胜),但并不常常如此,永远如此,还有一个数量问题。《墨子·经说下》:“火铄金,火多也。金靡炭,金多也。”即是说,在火力足的情况下,火能熔化金属,但在火力不足的情况下,金可以压灭炭火。兵家《孙子·虚实》也说:“五行无常胜,四时无常位”。孙子讲兵无常势,水无常形,主张出其不意,攻其不备。从这两条反对不讲条件地把五行生克关系凝固化的材料,也可以反证“五行”学说在当时的影响。此外,《管子》有《四时》、《五行》篇,值得重视。

有一篇《月令》是阴阳家的重要文献,见于公元前三世纪末的《吕氏春秋》^①,并载入《礼记》,又为《淮南子》、《逸周书》等所收。《月令》是一部小型历书,意在告诉君民在哪一月做什么事,以便与自然力保持协调。它记述每年夏历十二个月的时令及其相关事物,并把各类事物归纳在五行相生的系统中,比最早的行事月历《夏小正》要丰富得多。

《月令》把阴阳、五行、四季、四方配合起来。为方便计,它在空间上增加一个中央,在时间上增加一个季夏(夏秋之交)。于是:春季“盛德在木”,“其位东方”;夏季“盛德在火”,“其位南方”;季夏“盛德在土”,“其位中央”;秋季“盛德在金”,“其位西方”;冬季“盛德在水”,“其位北方”。由于中国位于北半球,所以古代中国人把季节与方位配制起来时,以南方和夏季为热(火),以北方和冬季为冷(水),以日出的东方和春季为欣荣(木),以日落的西方和秋季为肃杀(金),以中央

^① 这里说有一篇《月令》,是指在《礼记》中。其实在《吕氏春秋》中是十二篇,即十二纪的纪首(每纪第一篇)是该月的月令,讲季节、气数、天象、物候、农事、政令,及与之相应的五行、五方、五音、五色、五祀、天干等相配合。时令与政令相通,是阴阳家的主要思想。十二纪首的内容,分别纳入了《淮南子》的《时则》与《天文》二篇,主要在《时则》。

和夏秋之交为中心(土)。

《月令》不仅记载了每月不同的天文现象,又记载了生物现象。从物候学的视域看,颇有意义。如记孟春:“东风解冻,蛰虫始振,鱼上冰,獭祭鱼,候雁北。”(《吕氏春秋·孟春纪》)孟夏:“蝼蝈鸣,蚯蚓出,王瓜生,苦菜秀。”(《吕氏春秋·孟夏纪》)仲秋:“凉风生,候鸟来,玄鸟归,群鸟养羞。”(《吕氏春秋·仲秋纪》)《月令》有着丰富的生态观念,如规定自天子以至庶民,禁止在草木萌发、鸟兽孕育时砍树和打猎,祭祀不用母牲。孟春:“命祀山林川泽,牺牲无用牝。禁止伐木,无覆巢,无杀孩虫胎犬飞鸟,无麇无卵。”(《吕氏春秋·孟春纪》)仲春:“无竭川泽,无漉陂池,无焚山林。”“是月也,祀不用牺牲”(《吕氏春秋·仲春纪》)。《月令》强调人类自身的行为必须与自然、时令相协调,告诫人们勿违农时,特别是主上不要滥用权力调用民力。如仲春“无作大事,以妨农功”(同上)。孟夏“无起土功,无发大众”;“劳农劝民,无或失时”(《吕氏春秋·孟夏纪》)。仲秋“修囷仓”,“趣民收敛,务蓄菜,多积聚。乃劝种麦,无或失时”(《吕氏春秋·仲秋纪》),即鼓励百姓修整地窖仓库,囤蓄粮菜,种上麦子。天子与政府百官不能乱下命令,违背自然规律。否则,上天就会降灾,以示惩罚。如孟春不可称兵,称兵必遭天殃。孟春如行夏令,则雨水不时,草木早落;行秋令,则瘟疫流行,暴雨成灾。又如“仲秋行春令,则秋雨不降,草木生荣,国乃有大恐。行夏令,则其国旱,蛰虫不藏,五谷复生。行冬令,则风灾数起,收雷先行,草木早死。”(同上)

阴阳五行学说又广泛地运用于我国古代的医学之中,成为中医的基础理论。如概括了战国至秦汉的医典《黄帝内经》(由《素问》、《灵枢》两部分组成),用整体、系统的观点分析生理、病理,主张进行辨证施治。不仅人体各器官是一个相互联系的整体,而且人与自然也是相互联系的整体。它认为,生之本,本于阴阳。“阴阳者,天地之道也,万物之纲纪,变化之父母,生杀之本始,神明之府也,治病必求于本。故

积阳为天,积阴为地,阴静阳躁,阳生阴长,阳杀阴藏。阳化气,阴成形。寒极生热,热极生寒……”(《素问·阴阳应象大论》)“苍天之气清静,则志意治,顺之,则阳气固,虽有贼邪,弗能害也。”(《素问·生气通天论》)《黄帝内经》认为,四时阴阳是万物之根本,圣人春夏养阳,秋冬养阴,以从其根,并与天地万物沉浮于生长之门。违背这一根本,就会导致严重的后果。生命与阴阳之气是一回事,要注意护持。季节不同,养生的方法也不同。“春三月,此谓发陈,天地俱生,万物以荣。夜卧早起,广步于庭,被发缓形,以使志生”;“此春气之应,养生之道也。逆之则伤肝。”(《素问·四气调神大论》)人们的情感也会影响到身体各部分的变化。“人有五脏,化五气,以生喜、怒、悲、忧、恐。故喜怒伤气,寒暑伤形,暴怒伤阴,暴喜伤阳。”(《素问·阴阳应象大论》)中医有其特殊的脏气说,以肝属木,肾属水,心属火,脾属土,肺属金。五脏之间,亦有生克关系,即相互促进、相互制约的关系。一方偏盛,则影响另一方偏衰。此脏之病,问题可能出在彼脏。例如,肝木是依靠肺金制约的。所谓肝火旺,是金衰不能制木所导致的。在治疗时,应以培土生金为主,使肺气宣通,以抑肝木。

总起来说,阴阳家关于五行与时间、空间、属性、颜色、味道、腑脏、情感的关系作出的配置,可以下表表示:

季节	德	方位	气	色	味	脏	情	特性
春季	木	东方	风	青	酸	肝	怒	曲直
夏季	火	南方	暑	赤	苦	心	喜	炎上
季夏	土	中央	湿	黄	甘	脾	思	稼穡
秋季	金	西方	燥	白	辛	肺	忧	从革
冬季	水	北方	寒	黑	咸	肾	恐	润下

汉代《淮南子》对五行相生相克的关系有所重申。如《墜形》等篇,讲到春夏秋冬四时变化,万物生长收藏的过程,也是一个相生相克的

过程。汉代关于五行学说最有力的阐发者是董仲舒。董氏《春秋繁露》集此说之大成,论证了五行相生相胜的诸问题。董氏提出的原理是“比相生而间相胜”。“天地之气,合而为一,分为阴阳,判为四时,列为五行。”(《春秋繁露·五行相生》)“比相生”是五行中相邻者相互促进。木→火→土→金→水,即木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,是“比相生”。犹如父子关系或母子关系一样,前者为父母,后者为子女。“火生土”,火为父母,土为子女。“土生金”,土又为父母,金为子女。“间相胜”是五行中相间隔者相胜。即金胜木(中间隔水),水胜火(中间隔木),木胜土(中间隔火),火胜金(中间隔土),土胜水(中间隔金)。五行生克是同一过程的两种相互制约的力量,两者缺一便不能生成变化。宇宙万物正是由于阴阳分合与五行生胜而产生出来的。

董仲舒将五行比附于道德与政治,如以仁为木,义为金,礼为水,智为火,信为土。又以“五行相克”比附五官之间相互制约,以司农为木,司徒为金,司寇为水,司马为火,司营为土。司徒克制司农,司马克制司徒,司寇克制司马,司营克制司寇,司农克制司营。

东汉章帝命班固撰集的诸儒论经的官方文献《白虎通义》对五行相生相克的关系作了详细、通俗的解释,说明这一思想在东汉仍作为官方意识形态起着作用。

总之,阴阳家思想源远流长,对其他各家都有深长久远的影响。阴阳家对我国古代自然、社会、人生,对天文、医学、政治、伦理都有独特的论说与作用。阴阳家思想表现在《管子》、《吕氏春秋》、《淮南子》、《春秋繁露》、《黄帝内经》、《白虎通义》等著作中。尤其是《吕氏春秋》和《淮南子》,是以阴阳五行图式作为理论框架的,把季节、生产、政事、祭祀、生活,把天、地、人、物,都放在这个庞大的系统之中。

第九章 杂 家

第一节 总 论

《汉书·艺文志》著录“杂二十家，四百三篇”，认为“杂家者流，盖出于议官。兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。及荡者为之，则漫羨而无所归心。”此说杂家出于议官，并无实据。杂家的特点是综贯百家异说，取长补短，以为王者安邦治国之用。杂家并不是折衷拼凑，而是熔百家于一炉，亦有自己的思想和自己的系统。只是其末流才没有学问宗主，游荡于诸家之间。

杂家著作完整保留下来了的、也是最典型的，只有两部：《吕氏春秋》和《淮南子》。前者是秦相吕不韦与他的宾客集体编写的，后者是汉武帝时淮南王刘安及其宾客集体编写的。这两部著作的特点是融摄先秦各家，但有自己的取舍；保留各家思想资料，但有自己的论说中心。因此，杂家杂而不杂。杂家之“杂”，乃是融贯；杂家之“家”，既以家名，仍有自己的主张和一贯之道。《吕氏春秋》和《淮南子》堪称鸿篇巨制。《吕氏春秋》创造了这一体系，《淮南子》继承了这一体系。

在这两部著作之前，我国学术史上只有《管子》一书与它们相类似。《管子》一书是齐国稷下学者的作品，也有综合百家的倾向。但

《管子》思想重心在道家与法家,因此一般被视为道家或道法家的著作。《淮南子》也有道家的倾向,甚至是以道家思想为主旨去融合百家,但《淮南子》仍然“兼儒墨,合名法”,不固守一家一派的门户之见,因而仍属杂家著作。

先秦诸子百家的著述,大多由后人结集。《吕氏春秋》和《淮南子》则不同,它们是依预定计划写成的,纲举目张,条分理顺,结构整齐,文字均衡,各篇中心突出,史论结合,理事相得,是我国最早的有形式系统的著述,在当时实属创举。“我国先秦古书,多无大题,大半由后人所纂录,故篇章次第,多无伦叙。至于形式整齐,体例缜密,篇题书名,均由前定,依预定规划撰成之书,则实以《吕氏春秋》为第一部,前此未有也。有此一书,而著述之体,为之一变。”^①这种著述方式为后人集体或个人撰写理论著作提供了一条新的途径。这两部著作保留了大量的先秦道德、阴阳、儒、法、名、墨、兵、农诸家的资料,至为丰赡,包括了一些原书已经失传了的资料,因而极有价值。先秦各家及秦汉之际思想学说,通过这两种书可考见其大要。不仅如此,除政治、经济、哲学、历史、军事思想外,这两部书还保留了我国古代天文、历法、地理、医学、农学等科学方面的资料,保留了有关音乐、神话、文学艺术等方面的资料,堪称为百科全书。这些都是杂家对我国学术文化史的贡献。

第二节 《吕氏春秋》

一、吕不韦与《吕氏春秋》

《吕氏春秋》的主编是吕不韦。吕不韦是卫国濮阳人,战国末期

^① 张舜徽:《汉书艺文志通释》,湖北教育出版社1990年版,第184页。

的政治家和思想家。生年不详，卒于公元前 235 年。他曾在阳翟（今河南禹县）经商，“往来贩贱卖贵，家累千金”（《史记·吕不韦列传》），是一位富商大贾。吕不韦在赵国邯郸做生意时，偶然见到在赵国做人质的秦公子异人（后改名子楚）。因秦常攻赵，赵没有给予子楚以礼遇。吕不韦可怜异人的困窘，认为“此奇货可居”，决定用金钱资助他谋取王位继承人的资格。吕不韦用重金贿赂秦安国君的宠幸华阳夫人，终于使安国君即位后，立子楚为太子。秦孝文王（即安国君）在即位的第二年就去世了，子楚代立，是为庄襄王。庄襄王元年（前 249 年），“以吕不韦为丞相，封为文信侯，食河南洛阳十万户”（同上）。公元前 246 年，庄襄王卒，子政立。秦王政“尊吕不韦为相国，号称仲父”（同上）。其时，秦王政（即后来的秦始皇）才十二岁，大权掌握在吕氏手中。

自庄襄王元年至秦王政十年（前 237 年），吕不韦任秦国相邦（即丞相）达十三年之久。庄襄王元年，他率军打败了东周君与各国诸侯向秦国的进攻，接着派蒙骜攻韩、攻赵、攻魏，在三四年的时间内，在军事上取得节节胜利，扩大了秦国版图。在任秦王政相国的十年内，吕不韦主持秦政，成功地部署、决策了对韩、魏的进攻，打败了韩、魏、赵、卫、楚五国联军的反击，扩大了东郡，使秦领土与齐相接，造成了对三晋的包围和对各国各个击破的有利形势。吕氏客观上为秦国最后灭掉韩、赵、燕、魏、楚、齐等六国打下了坚实的基础。

吕氏在政治、军事上成就大业的同时，仿效魏信陵君、楚春申君、齐孟尝君养士之事，以秦国之强，招徕天下贤士，以至聚集食客三千。吕氏有计划地组织门下宾客总结、汇通诸子百家之学，构设、编撰统一的、有系统的《吕氏春秋》这一巨著。这部著作不仅反映了吕氏的指导原则，也反映了吕氏的学术思想。

《吕氏春秋》约成书于秦王政八年（前 239 年）前后。《史记·吕不

韦传》：“吕不韦乃使其客人人著所闻，集论以为‘八览’、‘六论’、‘十二纪’，二十余万言。以为备天地万物古今之事，号曰《吕氏春秋》。布咸阳市门，悬千金其上；延诸侯游士宾客，有能增损一字者，予千金。”又《史记·十二诸侯年表》：“吕不韦者，秦庄襄王相。亦上观尚古，删拾《春秋》，集六国时事，以为八览、六论、十二纪为《吕氏春秋》。”

据《吕氏春秋·序意》：“良人请问十二纪，文信侯曰，尝得黄帝之所以诲颡顛矣。爰有大圜在上，大矩在下，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。若此则是非可不可无所遁矣。”这概括了全书的编著原则和撰写目的，是全书的宗纲。据此，吕氏指导众学者编此书，是仿效黄帝教诲颡顛故事，以天、地、人之道来教诲后世君主，并规范人们的思想行为。实际上，这是企图在文化上做统一中国的工作。

吕不韦的治国之道，谋求社会的长远利益，并不专以秦国的利益为重，又保留了先秦儒道诸家都认同的“君虚臣能”、“君无为臣有为”和儒墨诸家“任用贤人”等思想，对法家的急功近利、“严而少恩”有所批评，遂与秦王政政见不合。同时，他们之间在权力上不免有争夺。秦王政野心勃勃，刚愎自用，少恩而虎狼心，成年之后要收揽权力，专断独裁。秦王政二十岁（前238年）亲政，当年镇压了太后华阳夫人宠信的宦官嫪毐叛乱事件，次年借口吕不韦与嫪毐事件有牵连，免除了吕氏相职，任用李斯。吕氏被贬后“就国河南”。一年以后，秦王政令吕氏与家属“徙处蜀”。秦王政十二年（前235年），吕氏在去蜀途中饮“鸩酒”而死。

《吕氏春秋》全书从论天、治国到做人、养身，从政治、经济、军事到哲学、历史、道德、音乐，涉及到各个领域，各个方面，是一部完备的治国法典。全书结构分“纪”、“览”、“论”三大门类，计有“十二纪”、“八

览”、“六论”。^①其中每纪五篇，十二纪共六十篇。每览八篇，八览（《有始览》缺一篇）共六十三篇。每论六篇，六论共三十六篇。加上十二纪末有《序意》一篇，全书共一百六十篇文章。

十二纪为全书重点，包括孟春纪、仲春纪、季春纪、孟夏纪、仲夏纪、季夏纪、孟秋纪、仲秋纪、季秋纪、孟冬纪、仲冬纪、季冬纪，每纪第一篇为该月的月令。十二纪以阴阳五行学说记录天地自然现象，并对天子衣食住行诸方面作出规定，指出国家关于郊庙祭祀、礼乐征伐、农事活动的政令必须适应节令，天子行事制令不能变天之道，绝地之理，乱人之纪。

春天是生养的季节，因此春天三纪的文章，如《本生》、《重己》、《贵生》、《情欲》、《尽数》、《先己》，主要讲养生；由天地养育万物“公而无私”，推论治天下必须《贵公》、《去私》；由养生推到做人，则有《当染》、《功名》；由人道推到天道，则有《论人》、《圜道》；强调先“反诸己”后“求诸人”，和“天圜地方”、“君圜臣方”的思想。

夏季是成长繁荣的季节，联系到育人、树人，“孟夏纪”则有《劝学》、《尊师》、《诬徒》、《用众》诸篇，强调凡是人都必须接受教育、尊重老师，并总结了师与徒、教与学之规律，与儒家的教育思想，特别是《礼记·学记》相表里。夏季虫鸣鸟欢，加上育人必有美育，所以“仲夏纪”有《大乐》、《侈乐》、《适音》、《古乐》，“季夏纪”有《音律》、《音初》、

^① 《史记》凡提及《吕氏春秋》均指示“八览”、“六论”、“十二纪”的排列顺序，又简称全书为《吕览》，即是以首列的“八览”简称全书。其全书序论《序意》又放在“十二纪”末，符合古书书序放在全书之末的惯例。因而，许多论者认为《史记》所说的排列次序可能更符合原书体例。但高诱注与序认为编序为纪、览、论。从内在逻辑来看，吕不韦在《序意》所表达的编书原则是大圜之天在上，大矩之地在下，而“十二纪”记述大圜之天的运行，“十二纪”之文又是全书大旨所在。加上《序意》一开始就说“十二纪”，且“六论”论说不够连贯，带有杂篇的性质，因而许多学者认为，今本“十二纪”、“八览”、“六论”的编次当为古本旧式。至于《序意》的排列，可能因为《序意》残缺错简，只剩下论“十二纪”的文字，而佚失了论说“八览”、“六论”的文字，故被后人误置于“十二纪”之末。

《制乐》、《明理》，讲述了音乐与自然、音乐与生活的关系及乐律、乐理，反映了儒家的音乐思想。

秋季肃杀，所以安排在秋季三纪之下的文章多与对内用刑、对外用兵有关。如“孟秋纪”的《荡兵》、《振乱》、《禁塞》、《怀宠》，“仲秋纪”的《论威》、《简选》、《决胜》、《爱士》，“季秋纪”的《顺民》、《知士》、《审己》、《精通》，都反映了兵家的战争观与军事思想，论用兵之道，分析战争的正义与非正义，主张“义兵”而反对“偃兵”，又认为用贤胜于用兵，用兵须益民气，以及物质准备与用兵的关系等等。

冬季是收敛闭藏的季节，与此相适应，讲述了死亡、用葬，并由岁寒松青推论到人的品节。“孟冬纪”有《节丧》、《安死》论节葬，《异宝》论遗产，《异用》论生死之道；“仲冬纪”的《至忠》、《忠廉》、《当务》、《长见》，论贤士品格，讲忠信、廉洁；“季冬纪”的《士节》、《介立》、《诚廉》、《不侵》，论士人节操。

“八览”，包括有始览、孝行览、慎大览、先识览、审分览、审应览、离俗览、恃君览，着重论述君道和治术。“有始览”从开天辟地说起，“天斟万物，圣人览焉以观其类”，总摄八览。接着以“孝行览”论做人务本之道；以“慎大览”论治国之道；以“先识览”论分辨、认识事物；以“审分览”论正名审分，任贤使能；以“审应览”论慎重其辞，反对淫辞辩说；以“离俗览”劝人主应以避世高洁者为师，论审士用民之道；以“恃君览”论君之道重在君德，指出君道产生的历史必然性。八览六十三篇，形成一个体系。

“六论”包括“开春论”、“慎行论”、“贵直论”、“不苟论”、“似顺论”、“士容论”，共三十六篇，每篇之间的联系没有前两类密切。“开春论”讲厚德积善，尚贤爱民；“慎行论”讲行为合“义”，辨析真伪；“贵直论”讲虚心纳谏，任用直臣；“不苟论”讲言行不苟，锲而不舍；“似顺论”有三篇论述辨别真伪，有三篇论述治国之术；“士容论”论述仪容举止，其中《上衣》、《任地》、《辩土》、《审时》为农学论文，论精耕细作、

因时因地制宜。

《吕氏春秋》为形式上整齐划一,在内容上不免有重复、芜杂、牵强之处,有的把同类文章分成几篇,也有相互矛盾、相互抵牾之处,但大体上成为一严整体系。

《吕氏春秋》的注释本,以东汉高诱的《吕氏春秋注》为最早的注本。现存最早版本是元至正年间嘉兴路儒学刊本。明代有多种刻本。清代乾隆年间有灵岩山馆刊毕沅校正本(《吕氏春秋新校正》)。清代学者梁玉绳、王念孙、俞樾、孙诒让等人对本书校释多有贡献。近人注释与研究著作有:许维遹《吕氏春秋集释》,蒋维乔、杨宽等《吕氏春秋汇校》,张默生《吕氏春秋选注》,王叔岷《吕氏春秋校补》,杨树达《吕氏春秋札记》,夏纬英《吕氏春秋上农等四篇校释》,吴则虞《吕氏春秋译注》,陈奇猷《吕氏春秋校释》,张双棣《吕氏春秋译注》,王范之《吕氏春秋选注》与《吕氏春秋研究》等。许氏《集释》集前人各注家之大成,较为详备。

二、论天道

《吕氏春秋》的天道观大体上是儒、道、阴阳诸家天道思想的综合。它用阴阳二气的变化过程与规律解释宇宙,与《老子》、《易传》相类似,如说:“太一出两仪,两仪出阴阳。阴阳变化,一上一下,合而成章;浑浑沌沌,离则复合,合则复离,是谓天常。天地车轮,终则复始,极则复反,莫不咸当。日月星辰,或疾或徐,日月不同,以尽其行。四时代兴,或暑或寒,或短或长,或柔或刚。”“万物所出,造于太一,化于阴阳。萌芽始震,凝寒以形。”(《吕氏春秋·大乐》)这里展示的宇宙生成演化图式是:太一→天地→阴阳→万物。宇宙间最基本的力量——阴阳之气、之势的运动变化,形成了万物。阴阳之势的分合运转,盈虚相荡,周而复始,往复循环,是天地自然运动的规律。日月星辰和四季

的变化各有自身的法则,其间隐含着主动刚健的动势(阳)与受动柔弱的静势(阴)的屈伸消长。万物的产生,始于太一,生于阴阳,因阳而发生变化,因阴而凝成形状。《吕氏春秋·有始》也指出,天虚地实,天阳地阴,二气交合生成万物。“天地有始,天微以成,地塞以形。天地合和,生之大经也。以寒暑日月昼夜知之,以殊形殊能异宜说之。夫物合而成,离而生。知合知成,知离知生,则天地平矣!平也者,皆当察其情,处其形。”(《吕氏春秋·有始》)微是虚空,塞是形实,微是阳,塞是阴。从寒暑、日月、昼夜的变化中可知,天地(乾坤、阴阳)二气相合则孕育万物,相离则使万物变成各各不一的形态。二气结合成变,二气分离产生新的形体。天地和合是“生”的根本规律和依据。

“太一”则是天地未分之前的浑沌状态,它又叫做“道”。“道也者,视之不见,听之不闻,不可为状。有知不见之见,不闻之闻,无状之状者,则几于知之矣。道也者,至精也,不可为形,不可为名,强为之〔名〕谓之太一。”(《吕氏春秋·大乐》)浑一未分,无边无涯,无法视听,无法描绘的东西就是“道”。它非常精微,无形无象,只能从不见中有所见,不听中有所听。它没有名,人们勉强给它取名为“太一”。“太一”这个概念,源出于《庄子》。

“太一”浑沌在内蕴的阴阳两种力量、势能交合的过程中,形成的天象、地形无限多样,如“天有九野,地有九州,土有九山,山有九塞,泽有九藪,风有八等,水有六川”(《吕氏春秋·有始》)等等。该篇综合总结当时人们对天文地理的把握,表达了宇宙无限而有形的一种认识。该篇又指出,天地万物是多样统一的一个整体,好比一个人离不开众多器官一样。“天地万物,一人之身也,此之谓大同。众耳目鼻口也,众五谷寒暑也,此之谓众异,则万物备也。天斟万物,圣人览焉以观其类。解在乎天地之所以形,雷电之所以生,阴阳材物之精,人民禽兽之所安平。”(同上)天地万物是不同差异的统一。在这一统一体内,万物各安其位,各得其所。

这个统一体又叫做“道”，也是宇宙运动的规律与过程。《吕氏春秋》称之为“圜道”，圜道也即是圆道。“日夜(行)一周，圜道也。月躔二十八宿，轸与角属，圜道也。精行四时，一上一下各与遇，圜道也。物动则萌，萌而生，生而长，长而大，大而成，成乃衰，衰乃杀，杀乃藏，圜道也。云气西行云云然，冬夏不辍；水泉东流，日夜不休。上不竭，下不满，小为大，重为轻，圜道也。”(《吕氏春秋·圜道》)天地自然不停地运转，运转的轨迹反复如圆。如太阳、月亮、五星、四季的运行，生命之物生成长养、由盛而衰的历程，都近似大圆。云气西行化成雨水，涓涓小泉又汇聚东海；水扬为云气，云气凝而成水。西东之间、小(水)大(海)之间、重(水)轻(云)之间，循环往复亦是大圆。圆道是一个不停息的过程，圆道是自然力的运动轨迹。该篇引用黄帝所说的“天不停滞在一处才无所不在，停滞一处才没有它的所在”的话，申言“不停止运行”是“圆道”的本质所在。^①《吕氏春秋》对日月交替、星宿推移、四时往复、万物盛衰所作的哲学抽象是“不停息的运动”。

“天道圜，地道方，圣人法之，所以立上下。何以说天道之圜也？精气一上一下，圜周复杂，无所稽留，故曰天道圜。何以说地道之方也？万物殊类殊形，皆有分职，不能相为，故曰地道方。主执圜，臣处方，方圜不易，其国乃昌。”(同上)这里指出，天道为圜，地道为方。精气周流六虚，上下运行，循环不已，无所停息，这叫天道圜。然而万物各有不同种类、形状，彼此区别，各有一定的功能、职分，不能相互取代，这叫地道方。《吕氏春秋》把天地之道引入社会人事，指出君主应遵守圆道，臣子应遵守方道，即君上无为，臣下有为，君上统御协调，臣下各尽职守，彼此不失秩序和规矩，这样国家才能兴旺发达。

^① 参见王范之：《吕氏春秋选注》，中华书局1981年版，第41页。本节部分引文和意译参照了王氏选注，又参照了王范之著：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社1993年版。

《吕氏春秋》所说的天地之“道”是宇宙的规律，而社会人事必须应合、仿效、顺承天地运行的规律。这个道就是“一”。“一也齐(者)至贵，莫知其原，莫知其端，莫知其始，莫知其终，而万物以为宗。圣王法之，以令其性，以定其正，以出号令。”(《吕氏春秋·圜道》)这个圆道没有开端和终结，万物的生成长养都离不开它。圣王仿效天地自然的规律安排人事，制定规矩。规律本身是不可违背的：“性者万物之本也，不可长，不可短，因其固然而然之，此天地之数也。”(《吕氏春秋·贵当》)

《吕氏春秋》强调遵循天地自然之道。在天、地、人三者之间，上揆之天，下验之地，中审之人。“天曰顺，顺维生；地曰固，固维宁；人曰信，信维听：三者咸当无为而行。行也者，行其理也。行〔其〕数，循其理，平其私。”(《吕氏春秋·序意》)这里指出的“无为而行”，是仿效天地(“法天地”)，是使自己的行为与事物发展的趋势以及社会人事的规律相符合。天地之道大公至正，人们在行事时也应排除私欲的干扰。

《吕氏春秋》重视“因”这个范畴。“黄帝曰：‘芒芒昧昧，因天之威，与元同气。’”(《吕氏春秋·应同》)这里引用黄帝的话，指出人必须顺着天道赋予的德性去做，由此体验天人同气。“三代所宝莫如因，因则无敌。”“夫审天者，察列星而知四时，因也。推历者，视月行而知晦朔，因也。”“因则功，专则拙，因者无敌。”(《吕氏春秋·贵因》)本篇指出，禹治水成功，是善于遵循水的规律，并利用水的力量；汤武以小国而继承夏、商之大统是顺应了民心民欲……“因”在本篇指顺应并利用自然，凭借人们制造的工具舟车，顺应民情民意，尊重风俗习惯，机敏权变等等。“古之王者，其所为少，其所因多。因者君术也，为者臣道也。为则扰矣，因则静矣。因冬为寒，因夏为暑，君奚事哉。”(《吕氏春秋·任教》)《吕氏春秋》中的“因”有因势利导的意思，也有继承、顺应、凭借时势的意思，同时也指为君之道自然而然，无为而无不为。从“人法天地”的总体思路出发，《吕氏春秋》把人的行为方式与天道自

然运行的方式联系起来。

《吕氏春秋》另有《慎势》、《顺说》诸篇，吸收法家慎到关于顺任某种发展趋向和位能、势能才能取得成功的思想，又吸收纵横家因便善说的思想。“因其势也者令行，位尊者其教受，威立者其奸止，此畜人之道也。故以万乘令乎千乘易，以千乘令乎一家易，以一家令乎一人易。尝识及此，虽尧舜不能。”“汤武之贤，而犹借知乎势，又况不及汤武者乎。”（《吕氏春秋·慎势》）“因人之力以自为力。因其来而与来；因其往而与往……顺风而呼，声不加疾也；际高而望，目不加明也。所因便也。”（《吕氏春秋·顺说》）这可以说都是因任自然的思想在社会层面的推扩。当然，法家的“慎势”、纵横家的“顺说”，已不仅仅是因循顺应，而是巧为利用了。

三、论人事

《吕氏春秋》提出了“贵公去私”的人事原则。这一原则也是由天地之道推向社会人事的。“天无私覆也，地无私载也，日月无私烛也，四时无私行也，行其德而万物得遂长焉。”（《吕氏春秋·去私》）天地日月四时广大无私，因而才能覆、载、照、行，使万物得以长养。“昔先圣王之治天下也，必先公；公则天下平矣，平得于公。尝试观于上志，有得天下者众矣；其得之以公，其失之必以偏。凡主之立也，生于公。故《鸿范》曰：‘无偏无党，王道荡荡。无偏无颇，遵王之义。无或作好，遵王之道。无或作恶，遵王之路。’”（《吕氏春秋·贵公》）这里引用《尚书·洪范》中的话，指出以公正平和之心治天下，不偏不党，则能长治久安。

“天下非一人之天下也，天下之天下也。阴阳之和，不长一类。甘露时雨，不私一物。万民之主，不阿一人。”（同上）前面说天下得到治理是由于公正。得天下者是由于公平、公正，失天下者是由于不平、偏

私。这里说天下不是某一个人的天下，而是天下人民的天下。阴阳的和气，不是只长养一种东西；甘露和及时雨，不只私育一种物类；万民的君主，不偏向一人。它援引了周公关于“利民而不要自利”的教诲，又比较了孔老，认为老子的立场才是“至公”。它发挥《老子》的话，指出：“天地大矣，生而弗子，成而弗有，万物皆被其泽，得其利，而莫知其所由始。此三皇五帝之德也。”（《吕氏春秋·贵公》）“公”在这里指天地对万物的滋养，“润物细无声”。正如老子所说：“生而弗有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”（《老子》第十章）“是以圣人处无为之事，行不言之教，万物作焉而不辞，生而不有，为而不恃，功成而弗居。”（《老子》第二章）三皇五帝的德性体现在给人民以福祉而不居功，不让人知晓。相反，聪明而用私，天天醉酒却想整饬丧纪，自利自私却想树立公正原则，贪得无厌却想称王天下，就是舜也办不到。作者又援引孔子对祁黄羊的评价，肯定祁氏“外举不避仇，内举不避子”，又肯定墨家巨子腹䵍大义灭亲，是“公”而去私的行为。

在公私之辨上，《吕氏春秋》的《务本》、《务大》诸篇又发挥了老子的“无私而能成其私”的思想。《老子》第七章：“天长地久。天地所以能长且久者，以其不自生，故能长生。是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”《吕氏春秋》认为，在治道上，“本”是“公”，是“民”，“为公”也就是“务本”。能为公，也就能成就私人的功名。相反，不能为公，从私出发，反而有“危”、“辱”之虞。“尝试观上古记，三王之佐，其名无不荣者，其实无不安者，功大也。……三王之佐，皆能以公及其私矣。俗主之佐，其欲名实也，与三王之佐同。而其名无不辱者，其实无不危者，无公故也。皆患其身不贵于国也，而不患其主之不贵于天下也；皆患其家之不富也，而不患其国之不大也。此所以欲荣而愈辱，欲安而益危。安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民，民之治乱在于有司。”（《吕氏春秋·务本》）俗主求取名誉和利益，但得不到荣耀与安康，得到的却是侮辱与危险，

原因是没有从“公”出发,也就是没有从宗庙社稷的利益出发,根本上是没有从“民”的利益出发。官员重小轻大,重私轻公,临财贪得,对上谄媚,处官荒乱,将众罢怯,根本上不可能务本为民。《吕氏春秋》还有《谕大》、《务大》诸篇,提倡“贱小贵大”,“务在事,事在大”,所谓“大”,也就是“公”,即海纳百川、“广大众多长久”的事业。

从“贵公”、“务本”出发,《吕氏春秋》提倡“尊民”与“约君”。除前引“宗庙之本在于民”之外,还有如:“先王先顺民心,故功名成。夫以德得民心以立大功名者,上世多有之矣。失民心而立功名者,未之曾有也。得民心有道,万乘之国,百户之邑,民无有不悦。取民之所说而民取矣。”(《吕氏春秋·顺民》)“凡君之所以立,出乎众也。立已定而舍其众,是得其末而失其本,不闻安君。”“夫以众者,此君人之大宝也。”(《吕氏春秋·用众》)这是劝诫君主、帝王,在凭借人民的力量爬上统治宝座之后,也要记住“载舟覆舟”的道理,懂得民众力量的可畏,激怒了人民,没有不垮台的。^①“行德爱人,则民亲其上”(《吕氏春秋·顺民》);人主若不为善,则“上下之相讎”(《吕氏春秋·适威》)。“置君非以阿君也;置天子非以阿天子也;置官长非以阿官长也。德衰世乱,然后天子利天下,国君利国,官长利官,此国所以递兴递废,乱难之所以时作也。”(《吕氏春秋·恃君》)天子以天下谋私利,国君以邦国谋私利,官长以职权谋私利,是世衰国乱的根源。又说:“凡为天下治国家,必务本而后末。所谓本者,非耕耘种植之谓,务其人也。”(《吕氏春秋·孝行》)“人主有能以民为务者,则天下归之矣。”(《吕氏春秋·爱类》)这都反映了作者对民心、民力、民意、民利的重视。

《吕氏春秋》认同儒家的德治仁政。它说:“为天下及国,莫如以德,莫如行义。以德以义,不赏而民劝,不罚而邪止。此神农、黄帝之

^① 参见张智彦:《吕不韦》,《中国古代著名哲学家评传》第一卷,齐鲁书社1980年版,第38—39页。

政也。”(《吕氏春秋·上德》)“古之君民者,仁义以治之,爱利以安之,忠信以导之,务除其灾,思致其福。”(《吕氏春秋·适威》)“德也者,万民之宰也”;“圣人形德乎己,而四荒咸飭乎仁。”(《吕氏春秋·精通》)“行德爱人,则民亲其上。民亲其上,则皆乐为其君死矣。”(《吕氏春秋·爱士》)这里强调了以仁德服人,以仁义忠信教民的重要性。《吕氏春秋》还有《孝行览》发挥曾子和《孝经》,肯定务本行孝的宗教意义、伦理意义和社会意义。

德治仁政在一定意义上是贤人政治,是尊贤、用贤的政治。“得贤人,国无不安,名无不荣;失贤人,国无不危,名无不辱。”(《吕氏春秋·求人》)“天下虽有有道之士,固犹少。千里而有一士,比肩也;累世而有一圣人,继踵也。士与圣人之所自来,若此其难也,而治必待之,治奚由至?虽幸而有,未必知也,不知则与无贤同。此治世之所以短,而乱世之所以长也。”(《吕氏春秋·观世》)“主贤世治,则贤者在上;主不肖世乱,则贤者在下。”(《吕氏春秋·谨听》)“身定国安天下治,必贤人”;“先王之索贤人无不以也,极卑极贱,极远极劳”(《吕氏春秋·求人》)。“地从于城,城从于民,民从于贤。故贤主得贤者而民得,民得而城得,城得而地得。”(《吕氏春秋·先识》)首先要知贤,然后才能任贤。任用贤才是得民的关键。贤人政治当然是一种理想政治。中国古代对贤人政治的歌颂,实际上是对庸人政治的鞭笞。不管怎么说,治世尚贤,乱世去贤,也是历史的一种真实情况。^①

《吕氏春秋》也主张运用赏罚:“凡用民,太上以义,其次用赏罚。”(《吕氏春秋·用民》)但赏罚、威严不可滥用,不能专恃。“严刑厚赏,此衰世之政也。”(《吕氏春秋·上德》)“赏罚甚数,而民争利且不服,德自此衰。”(《吕氏春秋·长利》)在《义赏》这篇文章中,作者主张主

^① 详见任继愈主编:《中国哲学发展史》(秦汉),人民出版社1985年版,第37、42页。

要以仁义教育人民,赏罚这些手段虽可以用来治民,但不是根本。只有启悟人民的道德意识,发扬忠信仁爱,才能从根本上维系世道人心,稳定社会秩序。

《吕氏春秋》在歌颂先王德治、仁政、任贤的同时,又吸收法家“法后王”的主张,作为补充。如《察今》篇发挥李斯、韩非的历史哲学:“凡先王之法,有要于时也,时不与法俱至,法虽今而至,犹若不可法。故择先王之成法,而法其所以为法。”“先王之所以为法者何也?先王之所以为法者,人也,而已亦人也,故察己则可以知人,察今则可以知古,古今一也,人与我同耳。有道之士,贵以近知远,以今知古,以益所见知所不见。”(《吕氏春秋·察今》)古代先王之法是适应当时的需求而制定的。古代的这些规范虽然流传到今,经过很多人的增删修订,但仍不能适应现在的实际生活。因此,应当继承的不是古代的制度、规定等具体条文,而是古人制定这些条文的原则。他们制定法规,依据的是现实的人。我们理解自己的欲求与生活,也就可以推知别人;我们了解今天需要订立的制度和法规,也就可以了解古代的制度 and 法规。有学问道术者,善于以近知远,以今知古。泥古不化,不知依据现实需要改革过时规章的人,就像刻舟求剑者那样可悲。

“故治国无法则乱,守法而弗变则悖,悖乱不可以持国。世易时移,变法宜矣!譬之若良医,病万变,药亦万变。病变而药不变,向之寿民,今为殍子矣!故凡举事必循法以动,变法者因时而化,若此论则无过务矣。”“时已徙矣,而法不徙,以此为治,岂不难哉!”(同上)时势不同,规矩章法也不同。死守陈法而不思改革,不善于从实际生活出发修订过去的制度法令,必然会产生混乱,不能治理好国家。

《吕氏春秋》在政治、文化上主张统一。如《有度》、《论人》、《不二》、《执一》、《大乐》诸篇,都强调“一”的重要性。当然,它所说的“一”有两种情况:一是与老庄道家的“道”相同的“一”,即排除惑乱,在精神境界上追求清虚的专一;另一种是制度法令和文化政策上的

统一。就后一方面来说,它强调“一则治,异则乱;一则安,异则危。”(《吕氏春秋·不二》)“王者执一,而为万物正。军必有将,所以一之也。国必有君,所以一之也。天下必有天子,所以一之也。天子必执一,所以专之也。一则治,两则乱。今御驷马者,使四人人操一策,则不可以出于门闾者,不一也。”(《吕氏春秋·执一》)在肯定“执一”的同时,《吕氏春秋》又非常强调兼取百家众技之长,主张在统一之中保留多样,形成一种综合性的文化。它认为治国必须发挥各种有用之才的智能,主张养士、尊士,以士为师,容纳百家,网罗天下英才。同时,又提倡不同意见的发表,推崇犯颜直谏,反对曲意媚上。

四、论察识

《吕氏春秋》继承宋钘、荀子的思想,提出“去宥”、“去尤”的主张,即克服认识论上的主观、片面和狭隘性。“夫人有所宥者,固以昼为昏,以白为黑,以尧为桀。宥之为败亦大矣。亡国之主,其皆甚有所宥邪。故凡人必别宥然后知。别宥则能全其天矣。”(《吕氏春秋·去宥》)“多有所尤,则听必悖矣。”(《吕氏春秋·去尤》)只凭主观偏见,必然分不清是非,不能把握事物的真相。

全书以“察”为认识方法,强调全面深入地观察、分析、审度复杂的现象和事物。《吕氏春秋》以“察”字名篇的就有《察今》、《察微》、《察传》、《察贤》四篇。它主张见微知著,通过分析一些小小的征兆,察看其未来趋势。“凡持国,太上知始,其次知终,其次知中。三者不能,国必危,身必穷。”“故治乱存亡其始若秋毫,察其秋毫,则大物不过矣。”(《吕氏春秋·察微》)对于传言,作者主张一定要审察,不能轻信。“夫得言不可以不察,数传而白为黑,黑为白……闻而审则为福矣,闻而不审,不若无闻矣!”(《吕氏春秋·察传》)要慎重地判断是非界限,还要善于辨析疑似,不为相似之物所迷惑。“凡论人心,观事传,不可不

熟，不可不深。”（《吕氏春秋·观表》）

《吕氏春秋》也继承、综合了先秦名辩思潮，讨论了名实关系问题及类比推理问题。首先是名实相符，以实定名。“名正则治，名丧则乱。使名丧者，淫说也。说淫，则可不可而然不然，是不是而非不非。故君子之说也，足以言贤者之实、不肖者之充而已矣，足以喻治之所悖、乱之所由起而已矣，足以知物之情、人之所获以生而已矣。”（《吕氏春秋·正名》）名辞一致不仅仅是一个逻辑学的问题，也关系到社会的治乱。人们的名词、概念、言说、论述均与事实不符，造成很大的混乱，不利于社会安定。“凡乱者，刑名不当也。人主虽不肖，犹若用贤，犹若听善，犹若为可者，其患在乎所谓贤从不肖也，所为善而从邪辟，所谓可从悖逆也。是刑名异充，而声实异谓也。夫贤不肖，善邪辟，可悖逆，国不乱，身不危，奚待也？”（同上）国君不贤明，但仍然标榜自己用贤、从善、做事合理，这实际上是以不肖为贤，以邪辟为善，以荒谬无道为合理。如此严重的名实不符，必然会造成国乱君危的结局。

《吕氏春秋》批判玩弄名词概念（“淫辞”）的做法，批判言意的背离。作者主张“按其实而审其名”（《吕氏春秋·审分》）；辞者意之表也，鉴其表而弃其意，悖。”（《吕氏春秋·离谓》）作者通过对邓析、尹文、惠施、公孙龙等辩者事迹的评述，强调思维的确定性、严密性。在《别类》、《不屈》等篇，作者发挥了墨家知类、别类和“侔”式推理的原则，记载了“坚白相盈”和“坚白相外”的讨论，及辩辞的论辩推理形式，批评了推理中的谬误和不规则性。

五、价值与影响

《吕氏春秋》遍引古代经籍和诸子语文，是保存上古经籍和六艺学、诸子学的重要宝库。所引经籍、语录，包括《易》、《诗》、《夏书》、《商

书》、《商箴》、《周书》、《周箴》、《洪范》、《孝经》、《志》、《记》、《黄帝》、《后稷》、《左传》及周公旦、成王、孔子、子产、白圭、李克、赵襄子、仲虺之言，神农之教及民谚等等。就诸子学的范围而言，涉及到：儒家孔子、曾子、孟子、荀子及他们的弟子；道家老子、关尹、杨朱、子华子、庄子、田骈、詹何及其后学；法家韩非、慎到；名家宋钘、尹文、兒说；墨家墨翟及其后学；阴阳家；纵横家；农家；兵家等等。^①

《吕氏春秋》综合了道家、儒家、阴阳家、法家、墨家、兵家、农家的主要思想，为行将统一的封建王朝提供了治世的思想学说，在汉代文化史、思想史上产生了重大的影响。司马迁在《太史公自序》和《报任安书》中，两次将《吕览》与《周易》、《诗经》、《春秋》、《离骚》、《国语》、《孙子兵法》、《韩非子》等先秦要籍相提并论。汉代学者高诱说：“此书所尚，以‘道德’为标的，以‘无为’为纲纪，以‘忠义’为品式，以‘公方’为检格，与孟轲、孙卿、淮南、扬雄相表里也”；甚至说它“大出诸子之右”（《吕氏春秋·序》）。

《吕氏春秋》不仅开汉初黄老之学的先声，而且在思维方式和理论框架上深刻影响了《淮南子》、《史记》、《黄帝内经》等著作。其天人感应、阴阳五行学说渗透到汉代文化史、社会史的各个层面，启导了董仲舒、刘向、刘歆及其他经学家，是汉代社会风行的神秘化的谶纬思潮的滥觞。近人徐复观在《〈吕氏春秋〉及其对汉代学术与政治的影响》一文中说：“两汉人士，许多是在《吕氏春秋》影响之下来把握经学”，“离开了《吕氏春秋》，即不能了解汉代学术的特性”；徐氏又说，人们常常“把《吕氏春秋》对（两汉）政治所发生的巨大影响，即视为经学所发生的影响”。“司马迁、刘向们，虽然都很重视吕不韦，可是在一股反秦风气之下，大家都讳其思想之所自出，故这样大的影响，却无

^① 详见王范之：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社1993年版。该书第二章对《吕氏春秋》所引各书，论述、辨析甚详。

人公开加以承认。”^①今人任继愈主编的《中国哲学发展史》(秦汉卷)说:“《吕氏春秋》是先秦向两汉转变时期的产物,它是前一个时代的文化向后一个时代的文化的过渡时期,具有中间类型的著作。要了解先秦的学术史和哲学史,固然不可不读《吕氏春秋》;要了解秦汉的学术史和哲学史,尤其不可不深入研究《吕氏春秋》。”^②

第三节 《淮南子》

一、刘安其人

刘安,约生于汉文帝前元元年(前179年),卒于汉武帝元狩元年(前122年),西汉时期的哲学家、文学家。他的祖父是汉高祖,他的父亲是淮南王刘长。刘安的祖母是异姓赵王张敖献给刘邦的赵氏美人,在刘邦消灭异姓诸侯王的政治斗争中无辜受到牵连,含恨自尽。刘安的父亲于高祖十一年(前196年)被封为淮南王。文帝即位时(前179年),高祖之子只剩下文帝与刘长兄弟二人。文帝猜忌刘长,于六年(前174年)诬以谋反。刘长在流放巴蜀途中绝食而死。刘安是刘长四子中的长子,于公元前172年被文帝封为阜陵侯,公元前164年又被封为淮南王。

《汉书·淮南王传》说:“淮南王安为人好书鼓琴,不喜弋猎狗马驰骋。亦欲以自行阴德,拊循百姓,流名誉,招致宾客、方术之士数千人。作为《内书》二十一篇,《外书》甚众,又有《中篇》八卷,言神仙黄白之术,亦二十余万言。时武帝方好艺文,以安属为诸父,博辩善为文

① 徐复观:《两汉思想史》卷二,台湾学生书局1985年版,第1页。

② 任继愈主编:《中国哲学发展史》(秦汉),人民出版社1985年版,第75页。

辞，甚尊重之。每为报书及赐，常召司马相如等视草，乃遣。初安入朝，献所作内篇，新出，上爱秘之。使为《离骚传》，旦受诏，日食时上。又献颂德及长安都国颂，每宴见谈说得失，及方技赋颂，昏暮然后罢。”可见刘安是一博雅文人，武帝即位前就对他非常尊重。他们之间有过一段关系融洽的时间。武帝即位的第二年，刘安入朝献上了《内书》。这部被刘安称之为“刘氏之书”的大著，总结先秦和秦汉以来治乱兴衰的历史经验，探究天道人事之理。向武帝献上这样一部书，意在拥戴武帝，为刘氏长治久安提供理论基础，故深得武帝喜爱。

淮南王刘安组织门下精英学者撰写《内书》的时间，大约在景帝四年至武帝建元元年，即平定吴楚七国之乱至武帝即位之间，也是刘安二十七岁至四十岁之间。^① 据东汉高诱《淮南鸿烈解序》，刘安“与苏飞、李尚、左吴、田由、雷被、毛被、伍被、晋昌等八人，及诸儒大山、小山之徒，共讲论道德，总统仁义，而著此书。其旨近《老子》，淡泊无为，蹈虚守静，出入经道。言其大也，则焘天载地；说其细也，则沦于无垠。及古今治乱，存亡祸福，世间诡异瑰奇之事，其义也著，其文也富，物事之类无所不载。然其大较归之于道，号曰‘鸿烈’。鸿，大也；烈，明也，以为大明道之言也。故夫学者，不论《淮南》，则不知大道之深也。是以先贤通儒述作之士，莫不援采以验经传……光禄大夫刘向校定撰具，名之《淮南》。又有十九篇者，谓之《淮南外篇》。”今本《淮南子》即是刘安主持编撰的《内书》。刘向校书时，将书名由《鸿烈》改称《淮南》。《外书》与《中篇》等俱不传。《汉书·艺文志》还著录有“《淮南王赋》八十二篇”、“《淮南王群臣赋》四十四篇”、“《淮南杂子星》十九卷”等，亦不传。

汉武帝继续文、景二帝削弱同姓诸侯王的政治斗争，以达到中央集权的目的。刘安以“行仁义”为旗帜，致使“天下莫不闻”（《史记·淮

^① 参见徐复观：《两汉思想史》卷二，台湾学生书局1985年版，第178—179页。

南衡山列传》),宾客甚众,声名日隆,又有自己的半割据的独立王国,且得到兄弟诸侯国的支持,不能不使朝廷忌怕。朝廷对他的监视、控制、构陷和削弱,使他们之间的矛盾日益尖锐。在朝廷与诸侯王的刺激下,刘安不能不有所准备,因而蓄备了兵器。作为高祖之孙,他有一种优越感。在心态上,他尚能忍耐武帝,但不愿屈从于武帝的继任者,因而准备在武帝百年后起事。刘安由自保、恐惧到萌生异图。元朔五年(前124年),雷被因与刘安的世子刘迁有矛盾,上长安告发世子,朝廷逮捕淮南世子,削二县。这表明汉中央政府决心削平淮南。次年,谋反事泄。公元前122年,刘安被迫自杀。受刘安案牵连被诛杀的列侯、豪杰等有数千人,一说党羽死者达数万人之多。

二、《淮南子》其书

《淮南子》世传本有二十一篇,其篇次为《原道》、《俶真》、《天文》、《地形》、《时则》、《览冥》、《精神》、《本经》、《主术》、《繆称》、《齐俗》、《道应》、《汜论》、《诠言》、《兵略》、《说山》、《说林》、《人间》、《修务》、《泰族》、《要略》^①。《要略》是全书的总序,概括了全书主旨。这部著作企图“纪纲道德,经纬人事,上考之天,下揆之地,中通诸理,虽未能抽引玄妙之中,才繁然足以观终始矣。”“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。”“若刘氏之书,观天地之象,通古今之事,权事而立制,度形而施宜……以统天下,理万物,应变化,通殊类,非循一迹之路,守一隅之指,拘系牵连之物,而不与世推移也。故置之寻常而不塞,布之天下而不窳。”(《淮南子·要略》)

全书正文二十篇,序一篇。主编颇费匠心,企图成一体系。“故言

^① 《淮南子》各篇除《要略》外,篇名后有一“训”字,此字是高诱作注时所加。今人引《淮南子》原文时,篇名不宜连“训”字。

道(按指《原道》)而不明终始(按指《俶真》),则不知所仿依;言终始而不明天地(按指《天文》、《地形》)四时(按指《时则》),则不知所避讳;言天地四时而不引譬援类(按指《览冥》),则不知精微;言至精而不原人之神气(按指《精神》),则不知养生之机;原人情而不知大圣之德(按指《本经》),则不知五行之差;言帝道而不言君事(按指《主术》),则不知大小之衰;言君事而不为称喻(按指《繆称》),则不知动静之宜;言称喻而不言俗变(按指《齐俗》),则不知合同大指已。言俗变而不言往事(按指《道应》),则不知道德之隐;知道德而不知世曲(按指《汜论》),则无以耦万方。知汜论而不知谗言(按指《谗言》),则无以从容;通书文而不知兵指(按指《兵略》),则无以应卒已。知大略而不知譬喻(按指《说山》、《说林》),则无以推明事;知公道而不知人间(按指《人间》),则无以应祸福;知人间而不知修务(按指《修务》,修即为长,本书避刘长讳,改长为修),则无以使学者劝力。欲强省其辞,览总其要,弗曲行区入,则不足以穷道德之意(按指《泰族》)。”(《淮南子·要略》)总之全书涵盖本末精粗,综合总结了西汉中叶以前的诸子学成果。作者融合道与事,言道即以“道”为“纪”,把握天地宇宙运动的规律;言事即以“德”为“纲”,探究社会人事治理的法则。作者认为:“言道而不言事,则无以与世浮沉;言事而不言道,则无以与化游息。”(同上)

可见《淮南子》是与《吕氏春秋》一样的大书,作者都要统摄天地人之道,融贯形上形下,作成—个完备细密的巨构。《淮南子》的编纂方针、方法、目的,都与《吕氏春秋》相同。在思想内容方面,两书也有相同之处。如《淮南子》的《时则》、《天文》、《地形》与《吕氏春秋》十二纪的纪首和《有始》的内容相近。综合道、儒、阴阳、法、兵家和辩察之学的理论而得出的诸多结论,如“法天地”,“无为而无不为”,“顺时因势”、“待时因资”,“安民”、“利民”、“民本”,“修身以仁义为本”,“举贤才”,“辨义利”,“法不可专亦不可无”,“同气相应”,“天人相感”等等,两书都相同。《淮南子》比《吕氏春秋》更为精致,说理更为系统、透辟,

理论上有所深入、创新,又尽可能吸收了秦汉间自然科学和学术研究的新成果。

《淮南子》对先秦诸子百家缘起、兴衰、思想主旨的评论比《吕氏春秋》更加翔实、准确。在选取、引证、发挥诸子百家思想资料方面,《老子》、《庄子》和汉初黄老道家著作比重较大,有关儒家六经三传、孔子仁道、教育思想、礼治秩序的内容也不在少数,对阴阳家的思维框架和法家治世的主张都有发挥,对墨家则较少涉及。全书思想主旨在道家,但对道家对儒墨都有批评,尤其鉴于秦亡的教训,严厉批评法家峭法刻诛,抨击了暴君和暴政。

三、原“道”与“气”

《淮南子》首先原道:“夫道者,覆天载地,廓四方,柝八极;高不可际,深不可测;包裹天地,禀授无形……故植之而塞于天地,横之而弥于四海,施之无穷而无所朝夕;舒之帙(覆)于六合,卷之不盈于一握。约而能张,幽而能明;弱而能强,柔而能刚;横四维而含阴阳,纮宇宙而章三光。”(《淮南子·原道》)这一说法与《文子》十分相近,与《黄老帛书》也有类似之处,可以说是对道家之道的一般描述,表达了“道”的时空无限性的思想。“道”包罗了宇宙的一切,是万物之总根源。“夫太上之道,生万物而不有,成化象而弗宰……忽兮恍兮,不可为象兮;恍兮忽兮,用不屈兮;幽兮冥兮,应无形兮;遂兮洞兮,不虚动兮;与刚柔卷舒兮,与阴阳俯仰兮。”“无形,道也。”“夫无形者,物之大祖也。”(同上)道是化生万物的原始之气,无形无象。道内在地具有阴阳刚柔等两种力量。

“道”又是“一”或“太一”。“所谓无形者,一之谓也。”(同上)“一,谓道也”(《淮南子·精神》);“一也者,万物之本也”;“洞同天地,浑沌为朴,未造而成物,谓之太一”(《淮南子·诠言》)。“所谓一者,无匹合

于天下者也，卓然独立，块然独处，上通九天，下贯九野，圆不中规，方不中矩，大浑而为一。”（《淮南子·原道》）这与《老子》、《吕氏春秋》关于“道”的界定基本相同。“道”是宇宙之本体，是无形虚廓之气，是无限的浑沌，在天地未生之前就已充塞宇宙。

同时，“道”又是宇宙生成变化的全过程。“天地未形，冯冯翼翼，洞洞漉漉，故曰太昭。道始于虚廓，虚廓生宇宙，宇宙生元气，元气有涯垠，清阳者薄靡而为天，重浊者凝滞而为地。清妙之合专易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定。天地之袭精为阴阳，阴阳之专精为四时，四时之散精为万物。积阳之热气生火，火气之精者为日；积阴之寒气为水，水气之精者为月。日月之淫为精者为星辰。天受日月星辰，地受水潦尘埃。”（《淮南子·天文》）这里肯定了道的创生性，并综合道、儒、阴阳家思想，提出了“元气”概念，论述了气形成天地、阴阳、四时、万物的过程。《淮南子》明确地将道、气、元气等同起来，视为宇宙本源和万物存在的方式，用“气”与“元气”（按，元气指阴阳未分之气）解释宇宙构成，肯定阴阳二气交合是形成万物的内在原因。这代表了汉代人的宇宙观念。这一思想虽源于先秦，但却确定于汉代。《淮南子》首先提出了“元气”概念，在我国“气”学史上占有重要地位。

《淮南子》沿用并发挥了《庄子·齐物论》关于天地“有始”、“未始”的几句话，借以讨论宇宙生化的过程和阶段。它指出：“所谓有始者，繁愤未发，萌兆牙蘖，未有形埒垠圉，无无螟蠕，将欲生兴而未成物类。有未始有有始者，天气始下，地气始上，阴阳错合，相与优游竞畅于宇宙之间，被德含和，缤纷茏苁，欲与物接而未成兆朕。”（《淮南子·俶真》）这里表述的是万物出现以前的宇宙，从浑蒙一团到天地开辟，阴阳二气相接，万物都在孕育之中。再往前溯，天地未分之前，只是“虚无寂寞”的宇宙：“有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地怀气而未扬，虚无寂寞，萧条霄霏，无有仿佛，气遂而大通冥冥者也。”（同上）这是物未形之前的大宇长宙。

以下涉及到物形以后的世界：“有有者，言万物掺落，根茎枝叶，青葱苓茏，萑蒹炫煌，蠖飞蠕动，蚊行吮息，可切循把握而有数量。”（《淮南子·俶真》）这是飞潜动植活泼生长的世界。这个现实世界也是“有有者”与“有无者”的统一，即既有动植物和其它物的存在，又有辽阔的空间和无限的时间——“有无者，视之不见其形，听之不闻其声，扪之不可得也，望之不可极也。储与扈冶，浩浩瀚瀚，不可隐仪揆度而通光耀者。”（同上）

作者再次回溯物形以前的宇宙：“有未始有有无者，包裹天地，陶冶万物，大通混冥。深阔广大，不可为外；析豪剖芒，不可为内。无环堵之宇而生有无之根。有未始有夫未始有有无者。天地未剖，阴阳未判，四时未分，万物未生，汪然平静，寂然清澄，莫见其形。”（同上）这是渺然无涯，无有无、无内外、天地未分的气态宇宙。

淮南宾客从《庄子》抽象的宇宙构想中发挥出十分生动的宇宙生化论，把老子与庄子的道论具体化了。作者不仅设想了天地未形之前、之后的种种现象，而且把动植物之后人的诞生也归结为精气的结晶：“古未有天地之时，惟象无形，窈窈冥冥，芒芟漠闵，颀濛鸿洞，莫知其门。有二神混生，经天营地，孔乎莫知其所终极，滔乎莫知其所止息。于是乃别为阴阳，离为八极，刚柔相成，万物乃形。烦气为虫，精气为人。是故精神天之有也，而骨骸者地之有也；精神入其门，而骨骸反其根，我尚何存？”（《淮南子·精神》）这里把气分为“烦气”和“精气”，指出人乃气之精华。天之清气成为人的精神，地之浊气成为人的形体。人死之后，精神归于天，形骸消于地。这是我国古代形神观念的一般表达方式。^①

《淮南子》在讨论人时，十分重视心、形、神、气的配合。形指五官

^① 参见任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社1985年版，第256—259页；徐复观：《两汉思想史》卷二，台湾学生书局1985年版，第212—217页。

百体；神指精神，是心的作用，也就是心。心是形之主，神是心之宝。气指血气，即生命力。“夫形者生之舍也，气者生之充也，神者生之制也。一失位，则三者伤矣。是故圣人使人各处其位，守其职，而不得相干也。”“夫心者五藏之主也，所以制使四支，流行血气，驰骋于是非之境，而出入于百事之门户者也。”（《淮南子·原道》）形、气、神三者各安其位，才是“全其身”，才可以与道为一。心对形具有主宰力。神为主，形为从。人们必须善于养其神，和其气，才能与道浮沉俯仰。《淮南子》主张：精神内守形骸而不外越；气守其宅（形），精神守其根（道）；性道合一，原心反本。此即是以道为本体的生命论。《淮南子》强调尊天而保真，贱物而贵身，外物而返情，即尊重天然，保养精神，清心寡欲，返于质朴。

四、地位与版本

《淮南子》有目的地选择、综合了先秦诸子百家之学，是汉代学者对古代文化的一次最大规模的汇集和总结。它的“道”论的宇宙观、阴阳五行思想，反映了西汉中叶以前汉代学术的风貌，是对黄老哲学和阴阳家哲学的系统概括，这些思想促进了汉代宇宙生成论的形成。其神形学说对后世学者桓谭、王充、范缜等都有启发作用。它把君道无为的政治学说与法治思想相结合，提出了一系列的治世之道，影响深远。《淮南子》保存了古代大量的天文、地理、医学和神话传说的资料，是一个丰富的汉代以前文化史的宝库。它保存的先秦思想资料非常可靠，往往为他书所无，因此“先贤通儒述作之士，莫不援采以验经传”（高诱：《淮南子·叙目》）。

刘知幾在《史通·自叙》中说：“昔汉世刘安著书，号曰《淮南子》，其书牢笼天地，博极古今，上自太公，下至商鞅，其错综经纬，自谓兼于数家，无遗力矣。”这一评价一点都不过分。

《淮南子》有一百七十余种版本和注本。汉代有许慎、延笃、高诱、马融四家注，现完整保留下来的只高诱一家。许慎注虽保留了一些，但已与高诱注相杂。宋代苏颂有《校淮南子》，区分许、高二氏之注，但苏校本只剩下残卷。清人孙冯翼有《许慎淮南子注》辑本。高诱注本，以明万历八年九华山房刻朱墨套印本《淮南鸿烈解》二十一卷和清庄逵吉校、乾隆五十三年武进庄氏刻本《淮南子》二十一卷为佳。流传较广的本子是清光绪二年红杏山房重刊“增订汉魏丛书”本，此本以民国四年蜀南马湖卢树楠修补刊增订本为佳。《淮南子》已收入《百子全书》、《诸子集成》、《二十二子》、《四部备要》等丛书中。近人刘文典《淮南鸿烈集解》是集大成的注本，为目前最完备最方便的本子。刘氏以庄逵吉校本为底本，遍引唐、宋类书和明清二十余位校注家的注解，取其精华，旁征博采，并录不同注解，以便后人参考校正。对前人诸家注，刘氏纠正错谬，提出新见。此书有商务印书馆 1923—1924 年本和中华书局 1982 年本。刘氏后又作《三余札记》对这部集解作出补充。此外，今人注校释本还有杨树达《淮南子证闻》，王叔岷《淮南子斟证》及其《补遗》、《续补》，吴则虞《淮南子集释》、《淮南子书录》，王维庭与吴则虞《淮南子译注》，郑良树《淮南子斟理》，刘殿爵《读淮南鸿烈解校记》，于大成《淮南子校释》、《淮南杂志补正》、《淮南王书考》、《淮南鸿烈遗文考》、《淮南子今注今译》等。吴则虞《淮南子书录》（中华书局 1963 年版）对中日历代有关《淮南子》的研究和校注版本记述甚详。日文《淮南子》版本及研究成果有近 40 种，此外还有英、法、德文译本。

附：杂家书目举隅

（一）《吕氏春秋》校注与研究要目

朝代	书名	作者	版本	时间
汉	吕氏春秋注	高诱	余杭刊本	北宋

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
汉	吕氏春秋注	高诱	上海涵芬楼《四部丛刊》	1919年
唐	吕氏春秋治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年
	吕氏春秋要语	马总	见《意林》	唐贞元二年
宋	手校吕氏春秋	贺铸	手抄本	宋元祐七年
明	重校吕氏春秋	李瀚	李瀚刻本	明弘治十一年
	校刊吕氏春秋	许宗鲁	许氏刊本	明嘉靖七年
	吕氏春秋类纂	沈津	见《百家类纂》	明隆庆元年
	校刻高注吕氏春秋	宋邦乂	校刊本 上海商务印书馆《四部丛刊》	明隆庆年间 1919年
	吕氏春秋高注参补	张登云等	张登云刊本	明万历七年
	重订校正吕氏春秋	姜璧等	刊本	明万历七年
	重刻吕氏春秋高诱注	宋启明	宋氏刊本	
	校刻吕氏春秋	刘如宠	刘氏刊本	明万历二十四年
	重订吕氏春秋	汪一鸾	汪氏刻本	明万历三十三年
	吕氏春秋品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十四年
	批点吕氏春秋	凌稚隆	凌氏刊本	明万历四十八年
	吕子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年
	吕氏春秋汇评	黄甫龙等	朱梦龙刊本	明天启年间
清	吕子校补	梁玉绳	清刊本	清道光七年
	吕子校续补	梁玉绳	见《槐庐丛书》	清光绪十二年
	吕子春秋新校正	毕沅	灵岩山馆刊本 见浙江书局《二十二子》	清乾隆五十四年 清光绪元年
	吕氏春秋杂志	王念孙	见《读书杂志余编》	清道光十二年
	吕氏春秋丛录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年
	吕氏春秋正误	陈昌齐	见《粤雅堂丛书》	清道光三十年

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
清	吕氏春秋平议	俞樾	见《诸子平议》	清同治九年
	吕氏春秋札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	
	吕氏春秋札述	孙诒让	见《札述》	清光绪年间
民国	吕氏春秋斟补	刘师培	见《左盦集》	1916年
	吕氏春秋不二篇校 释	梁启超	见《饮冰室全集》 上海中华书局	1939年
	吕氏春秋	庄适	上海商务印书馆	1927年
	吕氏春秋斟补	刘文典	上海商务印书馆	1928年
	吕氏春秋举正	孙人和	排印本	1929年
	吕子辑校补正	谭戒甫	排印本	1929年
	校吕遗谊	谭戒甫	见武大《文哲季刊》	1930年
	读吕氏春秋记	马叙伦	上海商务印书馆	1931年
	吕氏春秋补注	范耕研	见《江苏国学图书馆 年刊》	1933年
	吕氏春秋集释	许维通	排印本	1935年
	吕氏春秋拾遗	杨树达	北平清华大学	1936年
	吕氏春秋集解	王心湛	上海广益书局	1936年
	吕氏春秋汇校	蒋维乔等	上海中华书局	1937年
	吕氏春秋选注	张默生	上海东方书社	1937年
	吕氏春秋新证	于省吾	见《诸子新证》	
	吕氏春秋校证	杨明照	见《燕京学报》	1938年
	吕氏春秋通检		中法汉学研究所	1943年
	吕氏春秋校补	王叔岷	油印本	1946年
	吕氏春秋政治思想 论	黄大受	沈阳东方文化社	1947年

(二)《淮南子》校注与研究要目

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
汉	淮南鸿烈解	许慎	小字本	北宋间

朝代	书名	作者	版本	时间	
汉	淮南鸿烈解	许慎	刘泃生影抄本	清道光间	
	淮南子注	高诱	九华山房刻本 武进庄氏刻本 蜀南卢氏修订本	明万历八年 清乾隆五十三年 民国4年	
唐	淮南子治要	魏徵	见《群书治要》	唐贞观五年	
	淮南子要语	马总	见《意林》	唐贞元二年	
宋	淮南子辨	周必大	见《古今图书集成》	清雍正四年	
	新刊淮南鸿烈解	谭叔端	宋刊本		
元	读淮南子随识	陶宗仪	见《说郛》	明弘治九年	
明	淮南鸿烈解补注	刘绩	王溥刊本	明弘治十四年	
	校订淮南鸿烈解补注	黄焯	永州东山书院刊本	明嘉靖十四年	
	淮南鸿烈解批评	茅坤	刊本	明万历年间	
	淮南鸿烈解参补	张登云	见《中立四子》	明万历七年	
	淮南鸿烈校订	茅一桂	茅氏刊本	明万历八年	
	淮南子玄言评苑	陆可教等	见《诸子玄言评苑》	明万历年间	
	再订淮南鸿烈解	汪一鸾等	张维城刊本	明万历二十二年	
	淮南子品汇释评	焦竑等	见《二十九子品汇释评》	明万历四十四年	
	淮南子评点	归有光等	见《诸子汇函》	明天启五年	
	淮南鸿烈解集评	张焯如	张氏刊本	明崇祯年间	
	清	淮南存雋	傅山	见《霜红龕集》	清宣统三年
		淮南子汇考	陈梦雷等	见《古今图书集成》	清雍正四年
		淮南子校定	庠逵吉	武进庄氏刊本	清乾隆五十三年
点校淮南鸿烈解		黄锡禧	见《增订汉魏丛书》 上海商务印书馆《丛书集成初编》	清乾隆五十六年 1937年	
许慎淮南子注		孙冯翼	清刊本	清嘉庆七年	
注本淮南鸿烈解批校		钱大昕	手校本	清嘉庆年间	

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间	
清	淮南子补校	刘台拱	刊本 广雅书局刊本	清嘉庆十年 清光绪十五年	
	校中立四子本淮南子	王念孙	手校本		
	淮南子杂志	王念孙	见《读书杂志》	清道光年间	
	校庄本淮南子	顾广圻	手校本	清嘉庆二十五年	
	顾校淮南子	王引之	见《读书杂志》	清道光年间	
	淮南子丛录	洪颐煊	见《读书丛录》	清道光二年	
	淮南子平议	俞樾	见《诸子平议》	清同治九年	
	淮南许注异同诂	陶方琦	见《汉孳室著书第六种》	清光绪七年	
	淮南许注异同诂补遗	陶方琦	湖北刊本	清光绪八年	
	淮南许注异同诂续补	陶方琦	见《汉孳室著书第六种》	清光绪十年	
	淮南子读书录	曾国藩	见《求阙斋读书录》	清光绪二年	
	淮南子札记	陶鸿庆	见《读诸子札记》	1917年	
	淮南子点勘	吴汝纶	见《吴先生群书点勘》 莲池书社排印本	清宣统元年 1921年	
	辑淮南鸿烈间诂	叶德辉	长沙叶氏刊本	清光绪二十一年	
	淮南子佚文	王仁俊	见《经籍佚文》		
	淮南子札迻	孙诒让	见《札迻》	清光绪年间	
	民国	读淮南子	卢锡炅等	云南东陆大学	1921年
		淮南鸿烈集解	刘文典	上海商务印书馆	1923年
		淮南子校补	刘文典	见《三余札记》	1928年
淮南子逸文		刘文典	见《三余札记》	1928年	
淮南王书		胡适	上海商务印书馆	1931年	
淮南子校录拾遗		刘文典	见《三余札记》 上海商务印书馆	1938年	

朝代	书 名	作 者	版 本	时 间
民国	淮南子许慎高诱注 音辨证	吴承仕	见《经籍旧音辨证》	1923年
	淮南子校理	吴承仕	刊本	1924年
	淮南子校理之余	吴承仕	刊本	1924年
	淮南内篇集证	刘家立	上海中华书局	1924年
	淮南子选注	沈雁冰	上海商务印书馆	1926年
	淮南子许注汉语疏	刘盼遂	清华《国学论丛》	1926年
	淮南子集解补正	胡怀琛	见《朴学斋丛书》	1940年
	淮南子新证	于省吾	见《诸子新证》	
	淮南子通检		中法汉学研究所	1944年

参 考 文 献

- 《诸子集成》，中华书局 1954 年版。
- 《百子全书》，岳麓书社 1993 年版。
- 纪昀等：《四库全书总目》，中华书局 1965 年版。
- 胡适：《中国哲学史大纲》（卷上），商务印书馆 1987 年版。
- 冯友兰：《中国哲学史》（上下卷），中华书局 1961 年版。
- 冯友兰著、涂又光译：《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版。
- 张岱年：《中国哲学大纲》，中国社会科学出版社 1982 年版。
- 任继愈主编：《中国哲学史》（1—4 册），人民出版社 1979 年版。
- 任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦），人民出版社 1983 年版。
- 任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉），人民出版社 1985 年版。
- 萧楚父、李锦全主编：《中国哲学史》（上、下），人民出版社 1982、1983 年版。
- 顾颉刚编：《古史辨》（二），上海古籍出版社 1982 年版。
- 罗根泽编：《古史辨》（四）、（六），上海古籍出版社 1982 年版。
- 吕思勉：《先秦学术概论》，中国大百科全书出版社 1985 年版。
- 俞樾：《诸子平议》，中华书局 1964 年版。
- 钱穆：《先秦诸子系年》，中华书局 1985 年版。
- 罗根泽：《诸子考索》，人民出版社 1958 年版。
- 陶鸿庆：《读诸子札记》，中华书局 1959 年版。
- 于省吾：《双剑谿诸子新证》，中华书局 1962 年版。
- 蒋伯潜：《诸子通考》，浙江古籍出版社 1985 年版。
- 金德建：《先秦诸子杂考》，中州书画社 1982 年版。
- 童书业：《先秦七子思想研究》，齐鲁书社 1982 年版。
- 郭沫若：《十批判书》，人民出版社 1954 年版。
- 侯外庐等：《中国思想通史》（第一、二卷），人民出版社 1957 年版。
- 王遽常：《诸子学派要论》，上海书店 1987 年版。

- 范文澜:《中国通史简编》,第一编,人民出版社 1954 年版。
- 钱穆:《中国思想史》,台北“中华文化出版事业委员会”1952 年版。
- 高亨:《诸子新笺》,齐鲁书社 1980 年版。
- 唐端正:《先秦诸子论丛》,台北东大图书公司 1981 年版。
- 唐端正:《先秦诸子论丛》(续编),台北东大图书公司 1983 年版。
- 刘毓璜:《先秦诸子初探》,江苏人民出版社 1984 年版。
- 张舜徽:《汉书艺文志通释》,湖北教育出版社 1990 年版。
- 严灵峰编著:《周秦汉魏诸子知见书目》(第 1—6 册),中华书局 1993 年版。
- 张岱年:《中国哲学史史料学》,三联书店 1982 年版。
- 刘建国:《中国哲学史史料学概要》,吉林人民出版社 1983 年版。
- 北京图书馆编:《民国时期的总书目》(哲学、心理学分册),书目文献出版社 1991 年版。
- 韦政通编著:《中国哲学辞典》,台北水牛出版社出版,北京世界图书出版公司 1993 年重印。
- 方克立主编:《中国哲学大辞典》,中国社会科学出版社 1994 年版。
- 《中国哲学史资料选辑》(先秦之部),中华书局 1964 年版。
- 辛冠洁等主编:《中国古代著名哲学家评传》卷一、续编一,齐鲁书社 1980 年版。
- 杨宪邦主编:《中国哲学通史》第一卷,中国人民大学出版社 1990 年版。
- 李宝沅编纂:《诸子文粹》,岳麓书社 1991 年版。
- 《章太炎选集》,上海人民出版社 1981 年版。
- 冯友兰:《三松堂学术文集》,北京大学出版社 1984 年版。
- 牟宗三:《中国哲学的特质》,香港人生出版社 1961 年版。
- 徐复观:《中国人性论史》(先秦篇),台北商务印书馆 1969 年版。
- 方东美:《原始儒家道家哲学》,台北黎明文化事业公司 1987 年版。
- 方东美:《生生之德》,台北黎明文化事业公司 1987 年版。
- 朱伯崑:《先秦伦理学概论》,北京大学出版社 1984 年版。
- 李泽厚:《中国古代思想史论》,人民出版社 1985 年版。
- 钱逊:《先秦儒学》,辽宁教育出版社 1991 年版。
- 杨伯峻:《论语译注》,中华书局 1980 年版。
- 杨伯峻:《孟子译注》,中华书局 1960 年版,1984 年重版。
- 梁启雄:《荀子简释》,中华书局 1983 年新 1 版。

- 杨柳桥:《荀子诂译》,齐鲁书社 1985 年第 1 版。
- 吴则虞:《晏子春秋集释》(上、下),中华书局 1962 年第 1 版。
- 姜义华等编:《孔子——周秦汉晋文献集》,复旦大学出版社 1990 年版。
- 金景芳等:《孔子新传》,湖南出版社 1991 年版。
- 李杜:《中国古代天道思想论》,台湾兰灯文化事业股份有限公司 1992 年版。
- 刘述先:《理想与现实的纠结》,台北学生书局 1993 年版。
- 李启谦:《孔门弟子研究》,齐鲁书社 1987 年版。
- 高专诚:《孔子·孔子弟子》,山西人民出版社 1991 年版。
- 李明辉:《儒家与康德》,台北联经出版事业公司 1990 年版。
- 杨祖汉:《儒家的心学传统》,台北文津出版社 1992 年版。
- 杨泽波:《孟子性善论研究》,中国社会科学出版社 1995 年版。
- 何晓明:《亚圣思辨录——孟子与中国文化》,河南大学出版社 1995 年版。
- 任继愈:《老子新译》,上海古籍出版社 1985 年版。
- 郭庆藩辑:《庄子集释》(全四册),中华书局 1961 年版。
- 王夫之:《庄子解》,中华书局 1964 年版。
- 张默生原著、张翰勋校补:《庄子新释》,齐鲁书社 1993 年版。
- 李定生、徐慧君校注:《文子要论》,复旦大学出版社 1988 年版。
- 余明光校点、注释:《黄帝四经今注今译》,岳麓书社 1993 年版。
- 杨伯峻:《列子集释》,中华书局 1979 年版。
- 王强模译注:《列子全译》,贵州人民出版社 1993 年版。
- 《关尹子、亢仓子》,上海古籍出版社 1990 年版。
- 黄钊:《帛书老子校注析》,台北学生书局 1991 年版。
- 陈鼓应主编、香港道教学院主办:《道家文化研究》(第 1—7 辑),上海古籍出版社 1992—1995 年出版。
- 牟钟鉴等:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。
- 王明:《道家和道教思想研究》,中国社会科学出版社 1984 年版。
- 张舜徽:《周秦道论发微》,中华书局 1982 年版。
- 熊铁基:《秦汉新道家略论稿》,上海人民出版社 1984 年版。
- 熊铁基等:《中国老学史》,福建人民出版社 1995 年版。
- 萧蓬父等主编:《众妙之门——道教文化之谜探微》,湖南教育出版社 1991 年版。

- 刘笑敢:《庄子哲学及其演变》,中国社会科学出版社 1988 年版。
- 詹剑峰:《老子其人其书及其道论》,湖北人民出版社 1982 年版。
- 崔大华:《庄子研究》,人民出版社 1992 年版。
- 萧登福:《列子探微》,台北文津出版社 1990 年版。
- 黄钊主编:《道家思想史纲》,湖南师范大学出版社 1991 年版。
- 严灵峰:《无求备斋学术新著》,台北商务印书馆 1987 年版。
- 王瑞英:《管子新论》,台湾大立出版社 1983 年版。
- 周洪才:《〈管子〉版本考》,《管子学刊》1990 年第 2 期。
- 邢兆良:《墨子评传》,南京大学出版社 1993 年版。
- 张知寒主编:《墨子研究论丛》(一),山东大学出版社 1991 年版。
- 谭戒甫:《墨辩发微》,中华书局 1964 年版。
- 谭戒甫:《墨经分类译注》,中华书局 1981 年版。
- 陈孟麟:《墨辩逻辑学》(修订本),齐鲁书社 1983 年版。
- 高亨:《墨经校诂》,科学出版社 1958 年版。
- 张斌峰:《近代〈墨辩〉“复兴”研究》,南开大学博士学位论文,1995 年。
- 汪奠基:《中国逻辑思想史》,上海人民出版社 1979 年版。
- 胡适:《先秦名学史》,学林出版社 1983 年版。
- 周云之、刘培育:《先秦逻辑史》,中国社会科学出版社 1984 年版。
- 温公颐:《先秦逻辑史》,上海人民出版社 1983 年版。
- 伍非百:《中国古名家言》(上、下),中国社会科学出版社 1983 年版。
- 许抗生:《先秦名家研究》,湖南人民出版社 1986 年版。
- 杨俊光:《惠施、公孙龙评传》,南京大学出版社 1992 年版。
- 庞朴:《公孙龙子研究》,中华书局 1979 年版。
- 庞朴:《公孙龙子今译》,巴蜀书社 1990 年版。
- 周昌忠:《公孙龙子新论》,上海社会科学院出版社 1991 年版。
- 梁启雄:《韩子浅解》(上、下),中华书局 1960 年版。
- 高亨:《商君书注译》,中华书局 1974 年版。
- 《邓析子、慎子、尹文子、鶡冠子》,上海古籍出版社 1990 年版。
- 王邦雄:《韩非子的哲学》,台北东大图书公司 1979 年版。
- 孙实明:《韩非子思想新探》,湖北人民出版社 1990 年版。
- 郑良树:《商鞅及其学派》,上海古籍出版社 1989 年版。

- 周立升主编:《春秋哲学》,山东大学出版社 1989 年版。
- 魏启鹏:《德行校释》,巴蜀书社 1991 年版。
- 郭化若:《孙子译注》,上海古籍出版社 1984 年版。
- 军事科学院:《孙子兵法新注》,中华书局 1977 年版。
- 张震泽:《孙臆兵法校理》,中华书局 1984 年版。
- 银雀山汉墓竹简整理小组编:《孙臆兵法》,文物出版社 1975 年版。
- 邓泽宗:《孙臆兵法注译》,解放军出版社 1986 年版。
- 荣挺进、李丹译注:《〈孙臆兵法〉白话今译》,中国书店 1994 年版。
- 田旭东:《司马法浅说》,解放军出版社 1989 年版。
- 李增杰:《〈吴子〉注译析》,广东高等教育出版社 1986 年版。
- 李硕之、王式金:《吴子浅说》,解放军出版社 1986 年版。
- 孔德骥:《六韬浅说》,解放军出版社 1987 年版。
- 郑利群等:《六韬译注》,陕西人民出版社 1992 年版。
- 刘春生:《尉缭子全译》,贵州人民出版社 1993 年版。
- 李解民:《尉缭子译注》,河北人民出版社 1992 年版。
- 王范之:《吕氏春秋研究》,内蒙古大学出版社 1993 年版。
- 王范之:《吕氏春秋选注》,中华书局 1981 年版。
- 徐复观:《两汉思想史》(卷二),台北学生书局 1985 年版。
- 金春峰:《汉代思想史》,中国社会科学出版社 1987 年版。
- 于首奎:《两汉哲学新探》,四川人民出版社 1988 年版。
- 祝瑞开:《两汉思想史》,上海古籍出版社 1989 年版。
- 楼宇烈:《王弼集校释》(上、下),中华书局 1980 年版。
- 汤一介:《郭象与魏晋玄学》,湖北人民出版社 1983 年版。
- 余敦康:《何晏王弼玄学新探》,齐鲁书社 1991 年版。
- 孔繁:《魏晋玄谈》,辽宁教育出版社 1991 年版。
- 周振甫注:《文心雕龙注释》,人民文学出版社 1981 年版。
- 费振刚等辑校:《全汉赋》,北京大学出版社 1993 年版。
- 萧蓬父:《吹沙集》,巴蜀书社 1991 年版。
- 李德永主编:《中国辩证法史稿》(第一卷),武汉大学出版社 1990 年版。
- 《史记》,中华书局标点本。
- 《汉书》,中华书局标点本。

- 黄卓越等主编:《中国书典》,中国书店 1994 年版。
- 章太炎:《国学讲演录》,华东师范大学出版社 1995 年版。
- 吕思勉:《经子解题》,华东师范大学出版社 1995 年版。
- 梁启超:《先秦政治思想史》,中华书局 1936 年版。
- 杨东莼:《中国学术史讲话》,北新书局 1932 年版。
- 顾颉刚:《汉代学术史略》,上海亚细亚书局 1935 年版。
- 丘陶常:《先秦思想史概要及资料选注》,湖北人民出版社 1990 年版。
- 谢祥皓、刘宗贤:《中国儒学》,四川人民出版社 1993 年版。
- 郭齐家:《中国教育思想史》,教育科学出版社 1987 年版。
- 郭齐勇、汪学群:《钱穆评传》,江西百花洲文艺出版社 1995 年版。

后 记

本书第三章“道家”由吴根友同志撰，第五章“法家”由龚建平同志撰，其余各章均由我撰。我亦承担了全书架构与统稿工作。本书在编写过程中，借鉴了前贤与时贤的诸多研究成果，谨向参考文献目录所列各书的作者或编者致谢。内子德康帮我抄稿、编目，辛劳备至，特志以表谢意。

郭齐勇

1996年4月