

春秋哲學

主編 周立升 副主編 王德敏



山東大學出版社

春秋哲学

主 编 周立升

副主编 王德敏

山东大学出版社

春 秋 哲 学

主 编 周立升

副主编 王德敏

*

山东大学出版社出版

山东省新华书店发行

安丘一中印刷厂印刷

*

850×1168毫米 1/32 印张 13.5 字数 345千字

1989年11月第1版 1989年11月第1次印刷

印数 1—3000

ISBN 7—5607—0328—3/B·25

定价：2.85元

编 者 的 话

中国哲学以其悠久的历史、宏富的内容、卓异的风姿而著称于世。它对人类的进步和文明的发展，做出了自己卓越的贡献。

今天，伟大的祖国正在社会主义现代化的道路上，迈向新的纪元。清理古代的哲学遗产，揭示中国哲学的发展规律，剔除其糟粕，吸取其精华，建设中国的现代文化，是当代学人的光荣任务。

我们试图用马克思主义的辩证方法，对春秋时期哲学发展的轨迹加以勾勒和描绘，以便给人以整体的印象。春秋时期是一个光辉的时代。它是中国传统文化和传统哲学的定型期，标志着中国哲学已趋于成熟；也是“百家争鸣”的开创期，举凡先秦的主要学派，其先驱或创始者几乎都已涌现出来。他们围绕着天人、礼法、和同、名实、义利、古今等问题，抒发己见，治其方术，形成了不同的学术流派和思潮，成为后来学术发展的重要源头。历史的进程并不象某些公式那样死板和呆滞，历史是千姿百态的。不同的学派或同一学派的不同思想家，随着历史条件的变化，其思想也在不断地变化。必须尊重历史的辩证法，按逻辑与历史统一的原则，去再现春秋时代学术思想发展的热烈场面和本来面貌。但是，由于我们受水平的限制，该书许多地方不能尽人如意。不足之处，希望读者予以批评指正。

参加本书写作的同志（按姓氏笔画为）有：

丁原明

第八章

王德敏	第一章第一节	第三章
汪建	绪论二	
周立升	绪论一	第一章第二节 第二章
	第七章	
林永光	第十一章	
高晨阳	第五章	第六章
蔡德贵	第四章	第十章
颜丙罡	第九章	

在写作过程中，我们吸取了学术界一些学者的研究成果，出于行文的原因，书中并未注明。我们深知，没有这些研究成果作基础，本书是无从编写的，在此我们表示由衷的感谢。

编者 一九八八年九月十日

目 录

绪 论	(1)
一、思想进程与历史发展的统一问题	(1)
二、春秋时期理论思维方式的定型	(10)
第一章 阴阳、五行思想在春秋时期的演变	(24)
第一节 春秋时期阴阳思想的深化	(24)
一、原始阴阳观念的产生和发展	(24)
二、春秋时期阴阳范畴的形成和应用	(29)
三、春秋时期阴阳观念在理论上的深化	(31)
第二节 春秋时期五行观念的沿革	(38)
一、原始五行说的产生与发展	(38)
二、春秋时期五行说的拓展与升华	(41)
三、对春秋时期五行说的反思	(48)
第二章 从原始筮占到春秋时期的《易象》说	(54)
第一节 契数与《周易》	(54)
一、数字刻划图文与原始筮占	(54)
二、三代契数卦与《周易》的定型	(60)
第二节 春秋易象说	(75)
一、春秋易象的基原性	(75)
二、对卦画结构的运用	(80)
第三节 对春秋易象的反思	(91)
一、生动的直觉思维	(92)
二、深沉的理性之光	(95)

三、符、象、意的辩证发展·····	(99)
第三章 管仲的哲学思想	
——管学的开创者·····	(102)
第一节 万物相联的天人观·····	(102)
一、“一体之治”论中的朴素整体观·····	(103)
二、对古今一贯之则的初步探讨·····	(105)
三、“法天”、“用道”的天人统一思想·····	(110)
第二节 以民为本的历史观·····	(115)
一、重民、爱民、顺民心·····	(116)
二、利民、富民、善分民·····	(118)
三、使民、教民、从民俗·····	(120)
第三节 义、利并重的价值观·····	(125)
一、时代变革的要求·····	(125)
二、重利而不轻义·····	(127)
三、树人举贤的人才价值观·····	(134)
第四章 晏婴的哲学思想	
——管学的继续和发扬·····	(140)
第一节 晏婴其人与《晏子春秋》·····	(140)
第二节 改良主义的政治思想·····	(142)
一、重礼义·····	(142)
二、省刑罚·····	(144)
三、薄赋敛、尚节俭·····	(145)
第三节 朴素唯物主义和无神论思想·····	(146)
一、天道不谄，不贰其命·····	(146)
二、祝有益也，诅亦有损·····	(148)
第四节 相反相成的辩证法思想·····	(149)
一、晏婴的“和”“同”论·····	(149)
二、晏婴的“幅”“度”论·····	(152)
三、晏婴的转化观·····	(153)

第五章 子产的改革及其哲学思想

——法家的起源……………(155)

第一节 子产的改革及其对于“礼”的态度……………(155)

第二节 子产的“礼论”及其所表现的天人一体的哲学思想……………(164)

第三节 子产的无神论思想及其不彻底性……………(172)

第四节 子产对儒家的影响及其与法家的关系……………(177)

第六章 邓析的“两可”“两然”说

——名家的起源……………(182)

第一节 邓析其人及其书……………(182)

第二节 邓析“两可”“两然”说的内容……………(188)

第三节 邓析——名家的先驱……………(194)

第七章 老聃的哲学思想

——早期道家的形成……………(197)

第一节 老聃其人及《老子》其书……………(197)

一、关于老聃的时代……………(198)

二、关于《老子》的成书问题……………(204)

第二节 “道法自然”的道体观……………(214)

一、“无为自化”的天道观……………(214)

二、“有物混成”的宇宙论……………(217)

三、道生万物的演化论……………(222)

四、“惟道是从”的规律论……………(225)

第三节 “玄鉴”“静观”的认识论……………(228)

一、“得母”“知子”的知识系统……………(228)

二、“闻道”“为学”的不同认识途径……………(230)

三、重“道”轻“学”的价值评估……………(236)

第四节 “贵柔”“守雌”的辩证法……………(238)

一、“尚弱”“主静”的辩证法系统……………(238)

二、“正言若反”的辩证否定观……………(242)

三、辩证法和认识论的一致.....	(246)
第五节 清静无为的政治论.....	(248)
一、“无为”“自化”的社会自然论.....	(248)
二、“清静”“不争”的为政之道.....	(252)
第六节 老学的历史地位.....	(255)
一、关于老学的阶级属性.....	(255)
二、老学与中国传统文化.....	(259)
三、老学与中国“国民性”.....	(263)
第八章 孔丘的哲学思想	
——初期儒家的创立.....	(269)
第一节 孔丘对春秋时期“仁”的思想的改造和发展	
.....	(270)
一、“仁”是对古代人类学的反思.....	(272)
二、“仁”是对古代人本思想的反思.....	(274)
三、“仁”是对古代重民意识的反思.....	(276)
第二节 关于仁学的哲学思想.....	(279)
一、对天命鬼神的二重心理.....	(279)
二、知、情、意一体化的认知结构.....	(284)
三、两极互补、致“中和”的方法论.....	(291)
第三节 关于仁学的伦理思想.....	(297)
一、仁学的道德规范体系.....	(297)
二、仁学的伦理施控方式.....	(303)
三、仁学的道德价值观念.....	(314)
第四节 关于仁学的政治思想.....	(319)
一、“德治”主张.....	(319)
二、“大同”社会理想.....	(324)
第五节 孔丘的历史地位.....	(327)
一、孔丘思想与政治变革.....	(327)
二、孔丘思想与民族精神.....	(330)
三、孔丘思想与文化传统.....	(332)

第九章 孙武的军事哲学

——早期兵家的产生	(336)
第一节 孙武军事哲学的产生	(336)
第二节 孙武的军事整体观	(338)
第三节 孙武的两极对立的辩证观	(345)
一、“识众寡之用”、“以众击寡”的分合原则	(347)
二、“强而避之”、“以强击弱”的战术	(348)
三、“避实击虚”的战法	(349)
四、“以治待乱”、“乱而取之”的原则	(350)
五、“守其所不攻”、“攻其所必救”的攻守策略	(351)
六、“奇正相生”、变化无穷的用兵艺术	(352)
第四节 孙武的建立在“知彼知己”基础上的认识路线	(354)
第十章 范蠡的天地人一体观和“盈缩转化”论	(363)
第一节 范蠡的天地人一体观	(364)
一、关于天、地、人一体论	(364)
二、关于阴阳、五行观	(368)
第二节 范蠡的“盈缩转化”论	(370)
一、弱可变强的政治观	(371)
二、“赢缩以为常”的军事观	(373)
三、“平泉”和“积著”的经济辩证观	(375)
第十一章 墨翟的哲学思想	
——前期墨家的创立	(379)
第一节 墨翟的政治思想	(380)
一、“尚同”的国家学说	(381)
二、“尚贤”的用人之道	(383)
三、“节用”的治国措施	(385)
第二节 墨翟的伦理思想	(388)
一、“兼爱”“交利”的道德原则	(388)
二、“义”“利”统一的评价尺度	(390)

三、注重实效的修养方法·····	(393)
第三节 墨翟的宗教世界观·····	(395)
一、“尊天”、“明鬼”的宗教神学思想·····	(395)
二、墨翟“非命”论的二重性·····	(401)
第四节 墨翟的经验主义认识论·····	(407)
一、对主体认知能力的反思·····	(408)
二、以行为本的知行观·····	(412)
三、取实予名的名实观·····	(415)
第五节 墨学的历史命运·····	(420)

绪 论

一、思想进程与历史发展的统一问题

哲学的基础是自己的时代，哲学思想的发展同自己时代的历史进程是同步的。哲学的时代性是由该时代知识状态造成的思维深度所决定的，因此，哲学也便成了时代精神的表现。恩格斯说：“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始，而思想进程的进一步发展不过是历史过程在抽象的、理论上前后一贯的形式上的反映。”^①要想更准确、更深入地把握哲学发展的逻辑，就必须熟悉和掌握历史运动的过程。

首先发现并提出逻辑思维同认识的历史相统一的是黑格尔。他说：“历史上的那些哲学系统的次序，与理念里的那些概念规定的逻辑推演的次序是相同的。我认为：如果我们能够对哲学史里面出现的各个系统的基本概念，完全剥掉它们的外在形态和特殊应用，我们就可以得到理念自身发展的各个不同的阶段的逻辑概念了。反之，如果掌握了逻辑的进程，我们亦可从它里面的各主要环节得到历史现象的进程。不过我们当然必须善于从历史形态所包含的内容里去认识这些纯粹概念。”^②黑格尔的这一论述是十分精辟和深刻的。他要求把历史的方法与逻辑的方法结合起来，从而达到历史与逻辑的统一，无疑是相当精彩的。然而，黑格

^①《马克思恩格斯选集》第2卷，第122页。

^②《哲学史讲演录》第1卷，第34页。

尔却把逻辑看作是绝对观念的结构，把哲学史看作是绝对观念的运动。错误地认为，不是历史为哲学的发展提供根据，而是理念的逻辑为历史的进程开辟道路，进而把历史的进程硬塞到他的绝对观念发展的逻辑图式中。这就从根本上颠倒了历史和逻辑的关系。

历史是逻辑的基础。这里所说的历史，既包括自然和社会自身发展的历史，也包括人类认识发展的历史。而所谓逻辑，则是指这些历史的过程通过逻辑的方法在概念等思维形式中的概括，是历史的东西在理论思维中的再现。因此，不是逻辑为历史提供根据，而恰恰相反，逻辑的东西是由历史的东西所决定的。

哲学史所要表明的是人类认识的历史进程，它的根本任务是显示人类认识发展的轨迹，总结人类认识的经验并进而揭示其矛盾运动的规律。

春秋时代是中国历史发展中的一个重要阶段。这一阶段既不同于在它之前的西周，也不同于在它之后的战国。春秋作为特定的历史时代的名称，乃始于战国，确立于西汉。战国时人并不把自己所处的时代看作周代，而是自谓战国，他们也不把西周后至战国前的时代称为周代，而是名为春秋。如《战国策·韩策》云：“昔者，穆公一胜于韩原而霸西州，晋文公一胜城濮而定天下，此以一胜而立尊令，成功名于天下。……然而春秋用兵者，非以求立尊成名于天下也。”孟子也说：“春秋无义战。”（《孟子·尽心下》）可见，战国时人称春秋已有时代的意义。西汉时，人们继承了战国人对春秋的称谓，并进一步明确地将其作为特定历史时代的专称。《淮南子·汜论训》说：“殷变夏，周变殷，春秋变周。”把春秋直接与夏、殷、周并列。司马迁也说：“春秋之后，陪臣秉政，强国相王。”（《史记·太史公自序》）刘向则云：“及春秋时，已四五百载矣，然其余业遗烈，流而未灭。五伯之起，尊事周室。”（《战国策·序》）足见，到了汉代，春秋已经是特定的历史时代的专称了。

关于春秋时代的社会性质，我国史学界有着不同的意见。我们赞同春秋时代是由奴隶制向封建制逐步过渡的时代。因为这个时代的历史，在各个方面都表现出了过渡时期的总特点。名为《春秋》的鲁国编年历史，起于鲁隐公元年（公元前722年），绝笔于鲁哀公十四年（公元前481年）。因此，史学家通常将周平王元年（即公元前770年）至周敬王四十四年（即公元前476年），作为春秋时期的起迄年代。

本来，春秋和战国是社会性质不同的两个时代，春秋从总体来说属于奴隶制的社会形态，而战国则属于封建制的社会形态。由于春秋战国之交是我国历史由奴隶制进入封建制的大转换时期，这个转换，就各个诸侯国来说，发展是很不平衡的。不仅各诸侯国进行封建变革的时间有先后，而且其变革的程度也有深浅的不同。因此，要用一个绝对年代来作为两个时代的分界线，是很不容易的。

在每个国家社会制度的变革过程中，代表新旧两种制度的权力的交替、新旧两个阶级之间政权的易手以及新旧两种社会生产方式的转换，是划分社会制度不同的重要标志。公元前562年鲁国季氏的“三分公室”和后来的“四分公室”，表明新兴的封建势力在鲁国开始强大起来，但鲁国的社会性质并没有发生根本的转变。春秋末期，晋国的六卿从奴隶主贵族中分化出来，转化为地主阶级的代表，并在晋国进行了一些封建性的经济改革。然而这些改革也都是在进行量的积累，尚未发生统治权力和生产方式的根本转换。与六卿分晋的同时，齐国田氏的势力也逐步强大起来。田氏代齐的过程，实际上就是齐国封建化的过程。直至公元前404年齐国的田和为相，公元前403年晋国的魏、韩、赵封侯，标志着辽阔的中原地区各诸侯国已从总体上由奴隶社会步入了封建社会的轨道，实现了新旧两个阶级之间政权的易手，确立了封建制的生产方式。在此之前各诸侯国的改革，是属于总的量变过程

中的部分变质。这种部分质变，是由各诸侯国内部发展的不均一性或不平衡性所引起的。就局部来看，封建性的改革对奴隶制来说，无疑是质变。但对奴隶社会这个整体结构来说，则不过是总的量变过程中的部分质变，尽管这种变化也显示出某些阶段性的特征，然而它却不属于根本的、全局性的质变范围。因此，我们将公元前 404 年定为春秋时代的下限，并以此作为历史的依据，来探寻春秋时代哲学思想发展的轨迹，揭示它的内在逻辑和发展规律。

中国奴隶制的生产方式，不同于希腊“古典”的奴隶制的生产方式，而是属于马克思所说的“亚细亚式的生产方式”，即东方的奴隶制生产方式。建立在这种生产方式基础上的政权机构，是以氏族血缘关系为纽带的等级宗法制。这套宗法等级制度是培育和支持奴隶制意识形态的社会基础，同时，奴隶制的意识形态又反过来起了维护和强化宗法奴隶制的作用。春秋前期，封建因素的萌芽非常微弱，各诸侯国基本上实行着从西周沿袭下来的宗法等级制。到了春秋中期和后期，新的封建制的因素在奴隶制的母腹中慢慢地发展起来，从而使思想领域也出现了一系列的变化。一些崭新的观点，冲决了传统的樊篱，从不同的领域和不同的角度奋力冲击着天命神学的堤防，动摇着它的根基，表现了人的地位的提高和理性的觉醒。各种新思想从点点滴滴，积成涓涓细流，到春秋末期，终于汇集成一股体现着封建时代精神的社会思潮，为后来战国时期的百家之学奠定了深厚的思想基础。

理论的逻辑顺序应同实际的历史顺序相符合，这是历史唯物主义的一条基本原则。春秋时期，旧的奴隶制的东西在瓦解，但没有最终退出历史舞台，新的封建制的东西在成长，但没有从总体上取得支配的地位，整个社会处于动荡、分化、改组的过程中。这种历史特点反映到思想领域，就是既要求思想解放摆脱传统文化的束缚，又不能和传统文化完全决裂；既要求提高人的地

位正视主体的价值，又不能和天命神学一刀两断。一些政治家和思想家，多是矛盾的复合体。封建改革的洪流，推着他们向前；而宗法奴隶制的绳索，又捆绑着他们，使其难以举步。传统与创新、开拓与限制、理性与信仰的矛盾，在同一个人身上往往都有程度不同的表现。如齐国的管仲，他倡导法制，主张革新，成为法家的先驱。但在管仲的改革措施中，含有许多旧秩序的遗传因子。他相桓公，匡天下，提出“尊王攘夷”的口号，推行霸政，使齐国成为中原霸主，维护了华夏民族的统一。然而这一切都是借用周天子的旗号进行的，所谓“挟天子以令诸侯”。管仲的法制主张，一方面冲破了周礼的某些条条框框，对周礼有所破坏；一方面又容纳了周礼的某些内容，对旧的传统有所保留，表现出浓厚的协调融合的色彩。管仲的思想给齐文化的发展奠定了深厚的基础，成为后来齐法家的滥觞。齐文化在春秋战国时代形成一支别具风采的文化系统，与管仲是有重要关系的。

再如，郑国的子产“以田赋”、“作封洫”、“铸刑书”，破坏了奴隶制的井田制，冲击了上下尊卑的宗法制。但是，他对周礼仍以虔诚的态度倍加赞誉。他曾说：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”（《左传》昭公二十五年）子产实行的法制和推行的改革，仍然是借用了周礼的形式而改造了它的内容。他曾以知礼著称于世，不是没有原因的。他把“天道”和“人道”区分开来，是位出色的无神论者，但在对某些问题的解释上又拖着一条宗教神学的尾巴。这种矛盾心态，与他所处的时代也是极其吻合的。

比子产晚些的老聃，主张“贵柔”、“守雌”。他的自然主义天道观和清静无为的政治论，既是对西周以来传统宗教神学的声讨，也是对当时以周礼为指导原则的政治思想的否定。但是，他的哲学思想明显地充满矛盾，他打倒了上帝，认为“天地不仁，以万物为刍狗”，但又甩不掉“天志”论的影子，认为天道对待

善人和恶人态度不一；他否定了鬼神的作用，但又不取消鬼神的存在；他宣扬“静观玄鉴”，主张“不行而知”，但又要人们“以身观身，以家观家”；他抨击仁义忠孝，但又提出“大道废有仁义”，“国家昏乱有忠臣”。总之，他的思想明显地带有旧贵族的烙印。

曾经向老聃“问礼”的孔丘，代表了由奴隶主转化来的地主阶级的利益，一方面和旧的宗法奴隶制藕断丝连，对春秋时期的社会动荡和分化改组十分不安；一方面又要向新兴的社会力量谋求妥协。他宣扬人的“仁德”，用“仁”来补充“礼”，修正“礼”，企图实现他的“德治”主张，使天下归于“有道”。他的政治思想带有浓厚的改良主义色彩。在世界观上，他宣扬生而知之的先验论，但又不排斥学而知之的经验论；他尊重理性，“不语怪力乱神”，但又不放弃信仰，说什么“祭神如神在”；他鼓吹天命论，认为理智的目标是“知天命”，但又主张积极从事，甚至提出“知其不可而为之”。这种对“天命”、“鬼神”所表现出的二重心理，也是社会的新旧矛盾在孔丘身上的特殊表现。

墨翟则不同，他代表“农与工肆之人”，主张兼爱、非攻、尚贤、尚同，抨击“伤生害事”的礼制，“背周道而用夏政”，是手工业者和小生产者的思想代表。但是，他的“天志”、“明鬼”观念犹如一根粗大的绳索，紧紧地捆绑了自己的手脚，使他无力挣脱传统的天神观念的束缚。墨翟思想中的这种矛盾，不能到别处去寻找，它也不过是当时的社会矛盾、历史进程在抽象的、理论思维形式上的反映罢了。

列宁说：“在逻辑中思想史应当和思维规律相吻合。”^①又说：“要继承黑格尔和马克思的事业，就应当辩证地研究人类思想、科学和技术的历史。”^②如何辩证地研究人类思想的发展史，这

^①列宁：《哲学笔记》第355页。

^②同上第154页。

确是一项非常重大的课题。要做好这一工作，不是轻而易举的事。但哲学史工作者，必须为此而努力。

思想家思想体系的逻辑，总的说来与思想发展的历史是一致的。每一个时代的哲学，都有它的生长点。一方面，它是自己时代的产物，它的直接土壤即创生它的基地，是当时的政治、经济和自然科学的基础；另一方面，它又是对前人创造和积累起来的遗产的继承。没有对其先驱者传下来的思想资料进行加工改造这个前提，新哲学的诞生和成长也是不可能的。历史上每个真正的哲学家，都对当时实践所遇到的哲学问题，提出自己的见解，并从多方面加以论证和阐明。同时，又根据自己时代的需要，将前人所遗留下的理论思维的遗产，进行过滤和筛选，然后加以精神的转化，使之溶化到自己的思想中，以便建构自己的哲学体系。春秋时代，特别是它的末期所产生的一些重要哲学家的哲学思想，例如老聃的道论，孔丘的仁学，墨翟的兼爱等等，就是他们对自己的时代以及古代关于政治思想、宗教神学、伦理道德和人们文化心理的反思。他们所创立的范畴体系，是建构他们独特的哲学系统——道家、儒家和墨家的逻辑依据。而这种逻辑依据又是在人类认识这棵活生生的树上生长出来的。人类认识之树是哲学概念、范畴得以生长的根据和基础。列宁曾指出：“概念（认识）在存在中（在直接的现象中）揭露本质（因果律、同一、差别等等）——整个人类认识（全部科学）的真正的一般进程就是如此”。^① 人类认识的功能及本质，就是运用概念和范畴在存在中即在直接的现象中，揭露事物的本质。因此，在每个重要哲学家那里，都形成了他自己的一套概念、范畴体系。不过这种“体系”就每个哲学家来说，都是暂时性的，因为后继者总是起来否定它、改造它或者深化它，使之发生质变或改换形态。孔丘继老聃之后而又否定了老聃，从重“自然”转入重“人事”，变

^①列宁：《哲学笔记》第355页。

“无为”为“有为”。墨翟继孔丘之后而又批判了孔丘，儒墨之争成为春秋末期最有影响的两大学派之间的斗争。

诚然，相互对立的哲学体系之间的矛盾和斗争，在阶级社会中，往往反映了阶级斗争的需要，代表了不同阶级的利益。大凡唯心主义、形而上学总是反映反动、保守阶级的利益，这在春秋时期表现得尤为突出。因此，对哲学家的哲学思想进行阶级分析，考查它的阶级基础，是非常必要的。但是，哲学史不是阶级斗争史，而是人类认识的发展史。把历史上不同哲学派别之间的斗争，仅仅追溯它们的阶级依存，探求它们的阶级本质，显然是不够全面的。研究哲学史，就是研究人类认识外部世界与人的内部世界的历史过程，研究这个过程的具体的历史的统一，揭示出究竟是什么因素推动了思维的发展和认识的深化运动。对于各种哲学思想作阶级分析，只是历史分析的一个内容、一个方面，而不是它的全部。历史分析的方法是根据历史发展的自然进程，把哲学家的哲学思想放在一定的历史范围内，加以考察和剖析，找出它和历史进程的必然联系以及它在历史上特别是在认识史上所起的作用。例如，晏婴的“和同之辨”，从思想进程的角度看，它是认识史上的一个重要环节，而从历史发展的角度看，它又是齐国历史的必然产物。晏婴在继承前人“和实生物”的基础上，又发扬了齐文化中管学的传统，使“和同之辨”在内容上更为丰富、具体，在论证上更为全面、深刻。晏婴的思想对当时齐国的改革起了一定的促进作用，但它也带有明显的缺陷，即强调调和，往往成为改良主义的理论基础。从思想发展的顺序来看，“和同之辨”为战国中期齐国稷下学宫的百家争鸣和学派交融，提供了理论依据，使齐国成为战国时代思想文化的中心，这是它的积极的成果和作用。在人类智慧的长河中，道家、儒家和墨家以及后来的众多学派大都强调和谐，注重均衡，成为中国传统文化和传统哲学的基本观念之一。

在理性觉醒和哲学反思中出现的道家、儒家和墨家，标志着

中国古代文化的成熟，并直接影响和左右着战国时代百家之学的争雄，成为古代文化的黄金时代。但在百家之学中，对中国思想文化影响最大的还是儒、道两家。

由孔丘所开创的儒家，之所以成为中国传统思想的主流，是因为它不仅适应了当时历史时代的发展，同时也符合了封建时代宗法关系的需要。儒学的特点是注重社会人事，突出探讨人伦关系，强调求知即在践履道德，求得个人与社会的均衡，形成人们义的群体意识，因此儒家哲学是伦理型的哲学。而由老聃所创始的道家，从批判和否定宗法关系出发，把思考的范围从人生扩展到整个宇宙，将天、地、人都纳入道的系统中加以审视，从而建立了自身哲学的体系，开创了中国哲学的另一传统。老聃的探求世界本体及其运动规律的哲学和它的理论思维方法，突出了哲学的认知功能，尤其老聃通过辩证思维所建构起来的领域广阔、范畴众多、具有浓厚思辩色彩的思想体系，显示了哲学思维所具有的巨大力量。它重视自然，要求恢复自然之性，因此自然主义便成了道家思想的本色。

从思想发展史的角度看，孔丘所创立的儒家，重人道、尚教化，塑造理想人格，主张积极入世，有着深厚的社会基础，形成为人们文化心理的一股强大凝聚力，变作一种传统的力量。但是孔丘的儒学有明显的不足之处，即对天道，诸如宇宙的肇始，万物的演化，世界的本性等问题，很少或不予讨论，故尔不能建构起一个思辩深邃的哲学体系。而老聃所开创的道家，重天道，尚自然，贵柔守雌，主张无为而治，在本体论和辩证思维方面达到了较高的思维水平，体现了哲学思维发展的要求。它不仅在春秋时代具有赖以存在和生长的社会土壤，而且在长达数千年的历史长河中，经久不衰，成为民族的智慧，并渗入到人们的血液之中。道家思想之所长，正是儒家思想之不足。我们中华民族的传统哲学，基本上是在道家哲学与儒家哲学的互补、互济中绵延发展的。

今天，我们这个古老而又年轻的华夏民族，正在迈向新的纪元。具有中国特色的社会主义新文化，是在与古代完全不同的基地上产生的。但是，对于一个具有悠久历史和传统文化的民族来说，传统文化和传统哲学既是一个沉重的包袱，又是一股巨大的力量。在马克思主义的指导下，批判地继承我们的民族文化，吸取现代西方文化的优秀成果，在改革、开放的洪流中，开拓新视野，发展新观念，我们就一定会步入中国现代文化的新境界。

二、春秋时期理论思维方式的定型

每一时代，都有该时代的理论思维，而任何理论思维都需依赖于一定的思维方式。所谓思维方式，据我们的理解，第一，人类的思维能力和类型是历史地发展着的。作为历史上铸定的思维方式，究其根源来讲，不过是被历史主体所内化了的社会实践方式。它的特点、作用和命运，取决于它所赖以生存的特定历史过程。第二，思维方式并不仅指思维的形式和方法，而是与每个时代实践活动的对象、目标相一致的思维的内容与形式、结构和功能的统一体，是由一系列基本观念所规定和制约并被模式化了的思维的整体程式。换言之，是特定的思维活动的形式、方法和程序的总和。第三，作为社会的思维方式，大体可以分为两个基本层次。其一是人们形成和运用概念把握对象的理论思维方式，这是与人们的宇宙观、自然观和历史观密切相联并被系统化、理论化的较高层次，即理论思维的层次。其二，是与人们的日常生活经验相关联，表现为思维的习惯、情趣和趋向的较低层次，即世俗性的或寻常性的思维方式。这里分析的是作为中国传统哲学的定型期春秋时代的理论思维方式。

中国古代的思维方式，追根溯源，至少在商周时期就基本确定了它的发展方向。很早以来，农业生产就是古代中国经济生活的主要内容。血缘家族关系的长期保存和延续，华夏中原地区统一的氏

族国家的较早形成，中国古代社会的这些基本方面，是古代思维方式孕育和形成的深厚土壤。以象形为主要制做手段的古代文字，体现殷周氏族奴隶制严格规范的“礼”，表现先民们情感生活的“乐”，这些古代人们思维活动的主要工具和精神生活的重要形式，既是古代思维方式初步形成的表现，同时又对人们的思维的发展起着重大的制约作用。

春秋时代是中国古代理论思维定型的时期。具有互补关系的儒道两家，奠定了中国古代思想的理论基础，确立了古代理论思维的基本框架。这一时期，也是中国古代社会大变动的时期，与此相适应，在思想界，则是学派确立，理性解放的时期。因此，人们理论思维活动所展开的具体方式，呈现出了多方面多角度的相互比较、相互对峙的局面。

春秋时期理论思维方式的总特点是：以“致用”为目的，以同宗主的整体观念为根基，直觉与思辨相互渗透的朴素辩证思维。具体说来，可以概括为以下几个方面：从“致用”出发，尊崇“自然”和重视实用技艺的致思倾向；从整体性出发，以把握整体的功能为目标的古朴系统思维；以体验“天道”为中心，知情意一体化的认知结构；从“应变”出发，着眼于整体运动的稳定和复归的辩证方法；基于以上诸方面，在思维形式上，则是直观体验和理论思辩的并行和互补。

（一）从“致用”出发，崇顺“自然”和重视社会人伦与实用技艺的致思倾向。

春秋时代的所谓“学问”，不是关于客观世界的纯知识，而是如何安身立命与治国平天下的道德信条。人们考虑问题的出发点，不是构造知识的逻辑体系，而是寻求如何把握对象的关键和契机的技巧，要求原则、原理具有应用的简洁性和直观性外观。一系列原则、原理向应用技艺直接转化，治国平天下的儒学亦是儒术，道家之学亦是道术，墨学当然也就是墨术了。

春秋时期思想家们这种以致用为目的的思维倾向，是与在农业自然经济活动中形成的崇尚自然、任天顺天的现实性态度相一致的。他们无一例外地以“天”、“天道”为最高范畴。尽管人们对天或天道的具体内容有不同理解，但无不以“自然”为根本意义。“天道远，人道迩”；（子产）“天道不谄”（晏婴）；“人法地，地法天，天法道，道法自然”（老聃）；“天何言哉，四时行焉，百物生焉，天何言哉”（孔丘）；“天道皇皇，日月以为常”（范蠡）等等。所谓“自然”，并不是实体性范畴，不是指物质自然界，而是指以自己为根据，本然如此，自然而然的生长运动状态。天地万物按照自己的本应如此的状态发育流行，生灭循环。这是宇宙根本之道，是万物之本性。人只能顺应自然，体认万物的本性，而不能强加干涉，这是农业社会中人们生活最基本的经验，道家与儒家的社会态度有明显分歧，一是高扬“无为”，一是主张“有为”，但本质上又是相通的。道家无为，但不是消极地无所作为，而是要效天道，任自然，弃矫饰，不将不迎，从而“以道莅天下”（老聃），以“无为”为“为”，即所谓“为无为”。儒家有为，但不是妄为，而是力求体认天道，自觉地以天道为人道，正心修身，以立己为起点，以平天下为归宿，“恭己正南面而已”（孔丘），由有为而趋无为。道家与儒家，无为与有为，殊途而同归。崇尚天道与人道，这正是同一社会历史产物的儒道两家之所以具有互补关系的内在根据。这种天道、人道观对中国人的实际生活和思维方式产生了巨大影响。一方面，确认万物本于自然，天道可观可象，可感可通，天人、道器“相与为体”、“相为体用”，从而淡化了人们的宗教意识，对于那种超自然的冥冥力量，凌驾于万物之上的人格神、上帝，从春秋以降，几乎从不认真对待。这种观念造就了一种朴素唯物主义的现实态度和以“致用”为目的的致思倾向，重视人生的世俗价值，推动着人们积极参与或力图改变社会生活。但另一方面，这种观念又有明显

的消极面。所谓“天”，不仅有“自然”的意义，而且还蕴含着高深莫测、广漠无垠、不可企及的意义，从而又为宗教信仰留下了地盘。天道虽然可观可象，可感可通，却不能被具体把握，不可深究其根柢。自然经济造就的人们极为平静朴实的现实态度和有限需求，使人们满足于知其然而尽其用，却不必也不能深求其根本的所以然。以社会政治伦理和道德修养为立身之道，把人们的思维定向在社会人生的范围内，大大限制了人们对自然现象的追逐和对具体事物的构成及其属性的认识，削弱了穷究其终极原因的兴趣。

（二）从整体原则出发，以把握整体功能为目标的古朴系统思维。

万物相通、同宗主的整体观是中国古代最基本的哲学观念。恩格斯曾以古希腊人为例，指出浑沌的整体性是古代世界人们思维的共同特征。但应该指出，中国古代的整体观与古希腊有着重要的区别。以亚里士多德为代表的古希腊的整体观，是以有确定时空形式的有限实体为对象的。亚里士多德认为，个体实体如某个人，某匹马，都是自身统一的整体。整体由部分组成，但不是部分的堆积，整体保持着自己的单一性。实体何以有统一性？亚里士多德认为，构成物体的质料只是被动的、无定形的潜在因素，形式才是能动的本质因素，质料只有被形式组织起来，被形式化，才能由可能变为现实实体。这就是说，个体实体是借助于自己的本质即形式而实现自己的存在，成为“一”。形式是实现统一性的根源，“一切没有质料的东西，在本质上无条件地都具有统一性的东西”。^①亚里士多德这种质料与形式相分离的实体观，正是着眼于物质与能量的分别研究和基质（元素）——属性（结构、形式）的分析方法的近代科学传统的思想渊源。与亚里士多德这种有限整体观和基质——属性分析方法不同，春秋时代则发展了一种连续无限整体观和古朴系统思维方法。这种观念和方法，把

^①《古希腊罗马哲学》第266页。

宇宙万物视为一个生生不息的无限过程，强调了万物存在和变化的连续性和不可分割的整体性。对于具体对象，则着重于功能的分析与把握。

第一，超越有限存在的大、全、一论。所谓大、全、一，不是指具体对象的完整性或个体实体的形式的单一性，而是指统摄万物的道或天道，指宇宙万有大化流行的连续整体性。“道生一，一生二，二生三，三生万物”（老聃），人与万物无不处于生灭循环的过程中，物物相连，息息相通而浑然一体。万物只有相连而存在，相通而变化，都不具有独立实体的意义。即便是品制万变，主宰情意的天、帝、心，也只是完整体现天或天道的功能性范畴。具体事物可以生生灭灭，但大道不废而恒自然。因此，把握社会、人生及宇宙万变的着眼点，就不应限定在具体对象上，不是对个体实体的构成质料、属性和因果关系的分析，而必须超越有限存在，把宇宙万物视为一个相互关联的整体，着重把握支配无限过程的共同本体、最高主宰，即道或天道。

第二，重视整体等级秩序的稳定性 and 功能协调性的体用论。所谓道或天道，一是指宗主本根化生的常则，一是指统摄万物的等级秩序。道的这两重含义密切相关，在春秋时期，分别由道家和儒家从不同角度着重阐扬。《老子》强调“反者道之动”，“周行而不殆”；儒家则以确立尊尊亲亲的等级秩序为“礼”和“仁”的根本。随着封建大一统的确立，道的含义的重点逐渐向后者转移。由功能入手来体察事物的内在变化，正是春秋时期所定型的中国传统思维的一个重要特点。

第三，息息相通的万物一体论，这可以说是中国古代整体观中最具特色的东西。万物何以成为一体？这并不是由于某种纯粹形式或共相对万物的组织化、形式化，而是因为宇宙万物无不以天道为最高本体，无不禀受天道而息息相通。天道不是实体，也不是共相，而是宇宙整体性的代表。它统摄万物，主宰化生；

它又是万物自身之性，存在于万物之中。万物被天道统摄，万物又以自己的独特功能体现天道。因此，宇宙万有之间，人与万物之间，不存在绝对界限，而是相互映现，相互感应，相互贯通，相互关联，形成为统一整体。

如果说西方哲人们曾着重于从质料——能量层次的分析上认识具体事物，那么中国春秋时代的哲人则偏重于从相互关联的角度对整体关系的理解，这更接近系统论式的思维方法。这种古朴系统思维不仅使中国古代在社会政治、伦理、美学等方面发展了一套独具特色的理论，而且在社会管理、农业生产、军事艺术和科学技术等领域取得了相当的成功。尤其是中医药学的成就更令人瞩目。但由于否定了具体事物的独立实体地位，忽视了对质料结构、能量转换和具体属性的研究，分析方法的发育极不充分，这种系统思维就不可能超出古朴的浑沌整体性的界限，不能发展成为真正科学的系统论思维方式。

（三）以体验“天道”为中心，知情意一体化的认知结构。

中国人历来重视“知”的作用。孔丘主张学思并重，智仁对举。博学、慎思是儒家心性修养的基本功夫。但在古人看来，所谓“知”并不是指纯粹的感性的或理性的认识活动，而是主体通过身心整体的全部功能，包括学思、情意、践行诸方面，对于天道的认识、理解、感受和体验。

对于主体和客体的关系，中国古代是以人为中心而展开的关于人与自然、人与社会以及人的身心的不可分离的一体化关系的理解。道家所谓人是四大之一，儒家所谓人与天地参，仁者与天地万物同体等观念，把人提高到与天地并列的本体地位。天道不仅是外在的认识对象，而且首先是人的内在本性。对于天道，不仅要在思维中把握，而且更要在情意中感受，在践履中体现。因此，对于天道的体认，应该以人的主体自身为基本坐标和主要参照系。

面对客观世界，人的主体是知、情、意的统一整体，认识过程和审美感受、道德践履交织在一起。分而论之，它们的具体功能、形式和准则有所不同，但本质上又是相通的。知、情、意统一于心，都是心的功能；在内容上，都是对天道性命的理解和体验。人只有在认知、尽性、践行的整体活动中，在内省与外求、情与理、知与行的统一中，才能赞化育、参天地，达到与天地同流的最高境界。

在知情意一体化的结构中，道德自觉居于主导地位，它对人的思维活动起着根本的定向作用。无论是对自然的把握或对人生的探求，无不运用着价值尺度，围绕着社会政治伦理这个主题展开，这已是大家熟知的事实。从另一方面看，由于道德意志、审美情感本身具有认识功能。因此，非理性的情感意志活动又贯穿着理性的内容，个体情感又总是超越主体自身而直接体现着宇宙本体，这又使得古代人们的全部生活受着理性的控制。情感的发泄，想象力的奔驰，冒险的精神往往被“重道”、“安命”观念的沉重闸门所阻隔。

在主体活动中知情意诸方面，理性的东西和非理性的东西之间相互制约、相互渗透和相互作用，已为现代认识论的研究所日益重视。对中国古代关于这方面的丰富的理论和实践的深入分析，无疑将提供给我们许多有益的东西。但是也必须清醒地看到，主体内在诸因素之间毕竟存在着一定的界限。中国古代的认识论和逻辑学没有能获得自己的独立形式得到充分发展，而情感意志因素又往往被政治伦理教条所遏止和扭曲，主体内在诸因素没有充分分化，也就不能建构起具有多方面积极功能的合理结构，这其间的教训值得我们充分重视。

（四）从“应变”出发，着眼于整体的稳定和完善的辩证法。

中国古代辩证法的丰富和深刻，已日益被人们所重视。以

《老子》和《周易》为代表的辩证法传统，在古代世界辩证法发展史上不仅有突出的地位，而且有自己的系统和特色。其主要点是：①着眼于整体的稳定和协调的对立互补、有别有序的矛盾观。②着眼于整体的完善和连续的物极必反、生生不息的运动观。③以应变为目的、以“全体”、“用中”为要点的实践辩证法。

中国古代的思想家们历来重视事物的矛盾关系。春秋时期有“和”“同”之辩；动静之争；“过犹不及”之论等等。但对事物的矛盾关系，他们所强调的不是对立面之间的排斥、斗争、分裂，也不是平衡、联合、同一，而是相承相应、相比相得、相通相和的互补关系。正反两极，互济为用，各依对方作为自己存在的根据，每一方又都包含着自己对立方面的种子，因此矛盾双方可偏胜而不可偏废。在变易运动中，不是一方克服、消灭另一方，而是相反相成，矛盾双方的功能恰恰是体现在推动对方的发展中。一方的消长变化必定以另一方相应的消长变化为补偿，始终保持着整体的稳定。在矛盾的对立中，互补双方又不是等价的平等关系，而是存在着严格的“有别”、“有序”的等级秩序。所谓有别有序，强调的是对立双方的地位和作用不同，这是万物之常则、“大本”。无论天地、阴阳之间，或君臣、父子之间，其支配与承顺关系是确定的，不可违犯的。违反常则、颠倒别序，就是乱、凶。阴阳双方相互交感，其变化趋势又合于别序的要求，才能持盈保泰，在整体上协调而稳定。

中国古代辩证法可以说是生命的辩证法。生生不息是天道的根本功能，是道家论“道”的根本依据，也是儒家“仁”学思想的基础。古代哲学的睿智使他们认识到，自然、社会的稳定不是固定不变的僵死状态，确定的等级秩序也包含着危乱于其中，万物的存在只能是作为生生不息的过程来实现的。《老子》的循环运动观在兵书中由孙武改制和深化，在《周易》中由孔丘改制和深化，因而相摩相荡，不断变化，这是普遍存在的事实。他们认

为，对立诸因素在相克相生中虽有损益，但不会导致总体的破坏或变革。相反，只有在变化屈伸中才能保持生存和延续，即“归根复命”，由天道所主宰的变化的总过程是近似圆圈的循环。正是这种周行循环才体现了天道变化的圆满性，才实现了整体存在的稳定性。物极必反，时来运转，构成了古代人们的根本信念。人们对社会和人生的未来总是寄托着某种希望，但未来又往往是往古的翻版，因而人们的眼睛又总是盯着历史。

与这种对立互补、循环运动的辩证法相一致，形成了以“应变”为目标的“全体”、“用中”的思维格式。“执两用中”、“允执其中”，自孔夫子之后，“用中”就愈来愈成为人们观察和处理问题的方法论原则。“中道”、“中庸”、“中和”，无论是对自然的把握，对道德的践履，对人生的追求，无不以“中”为标的。但“用中”并非简单的折衷调合，而是以保全整体，维护天道为最高原则和最终目的的“极高明”的方法。无论是对“极”的重视，对“反”的利用，对“变”的顺应，对“动”的控制，都是围绕着这个原则，都是为了实现这个目的。从维护整体的稳定，确保本体的不变出发，承认两极之分，清醒地估量序位变化的趋势，着眼于对立互补关系的沟通，借助于不同力量的相互制约，利用和引导对立方面的变化，审时度势，促使其向相反的方向转化，在张弛屈伸中维持或重建合于尊卑关系的确定秩序，最终达到全面控制整体的目的。以不变应万变，以万变应不变，通变易而居常则，这就是以“用中”而求“全体”的方法论的基本格式。

中国古代的辩证法，强调整体在内部矛盾运动中实现稳定和完美，在循环更替中保持生存和延续，在对立关系的互补协调中防止体系的混乱和破坏。这种辩证法思想，凝练着人们在与自然、社会和人生的长期斗争中积累的丰富经验和巨大智慧，不应被简单地视为是原始的朴素观念，而是一种相当成熟的具有独特性

格的辩证法历史类型。它同产生于资本主义社会的矛盾运动和科学技术新发展的西方近代辩证法有着明显的区别。从一般理论意义上讲,中国古代辩证法是关于社会系统的稳定性的辩证法,它所提供的辩证思维的经验教训,有着值得我们认真对待的东西。

(五) 直觉体验和理性思辩的并行和互渗。

春秋时人的思维方式有着明显的直觉特色。由于直觉过程不具有清晰的逻辑形式,人们至今仍然所知甚少,往往被蒙上一层神秘色彩。在这方面,我们也不应囿于成见。中国古代不仅重视直觉悟解的作用,而且积累了丰富的经验,提出过许多相当有价值的见解。例如,关于“抱一为天下式”(老聃)、“一以贯之”(孔丘)的方法论原则;关于道的本体虽然超越感知,但它的象、物、精、信则可观可用的观念(《老子》);关于“涤除玄览”(《老子》)、“静因之道”(《管子》)、“欲仁仁近”、“为仁由己”(《论语》)等有关主体精神状态的理论;关于“以身观身,以家观家”(《老子》)“己立立人、己达达人”(《论语》)的比类方法等。尤其引起我们注意的是春秋《易象》中所概括的观物——取象——比类——体道的方法。所谓“取象”,就是通过仰观俯察,近取远取等方式,对天地万物的物象进行多角度多层次地反复观察和感受,“拟诸其形容”,概括、提炼为易象,取象不是脱离对象形态的纯粹抽象符号,也不是对事物外在形态的简单模仿。取象就是通过对纹、理、节等物象特征的概括,对蕴含于其中的情、理即天道的象征和表达。取象过程需要建立一套有形象意味的符号系统。八卦和六十四卦本来是古人占筮的数字记录,春秋时代或更早的人们却把它解释成对天地万物总体关系的象征和表达,是对宇宙万物的模式概括,这种取象方法,在中国古代文字的制作中已经充分运用。中国古代文字基本是象形的,但它们不纯是图画文字,而是以简单的线条图案概括具体对象的形象特征。中国古代文化的发展与这两种符号系统有极为密切的关系。

这种取象方法也是一种抽象概括过程，但与西方发展起来的纯思辩的抽象方法不同。后者是建立在实体（本质）与现象的对立，以及事物的诸种属性相互分离的观念基础之上的。必须运用抽象方法，排除现象以抽取本质，并通过分解，对事物的属性逐个认识才能把握全体。中国古代则是从整体功能的角度认识事物。

“道”的本体虽不直接显现，但道作为事物的共性却支配着事物的变化，规定着事物的功能，道的信息必定能从事物的变化中表现出来。这种取象以体道的方法，显然不可能运用分解的方法，而必须把对象作为活动着的整体，作为相互关联的生化整体的一部分，运用凝练、浓缩的“简易”方法相互比类方法才能实现。

中国古代思想家们推崇直觉体验，往往以箴言形式直取事物的本质，把握变动的契机，点明运用的关键，而不重视严密的逻辑推理和体系的形式构造。但这并不等于排斥逻辑思维、忽视对概念的把握。中国古代思想家一般都有很强的思辩能力，重视对“名”即概念的辩解，对原则的贯彻和论说，形象直观与逻辑思辩构成了一种互补关系。虽然形式逻辑的发展自先秦以后没能延续下来，但却发展了早熟性的辩证逻辑，中国古代的逻辑发展有若干特点，此处仅举其两点。其一，在方法上，不是从某个初始概念、命题出发，运用形式推理获取确定的结构。而是紧紧围绕基本范畴和中心命题，通过多层次类比，多方面解说，层层展开自己的思想（如孔丘）。不是寻求排除矛盾的理论同一性，而是在建立范畴之间的对立互补关系中达到原则的贯通性（如老聃）。这种思辩方法，所提供的往往只是“指示真理的方向”，而不是精确的知识，但这种不确定性，又给思维发挥想象力以余地。其二，在范畴体系形式上，如前所述，中国古代哲学范畴具有明显的多义性和流动性，思想家们很少有人试图对自己的范畴加以定义式规定。老聃论“道”，孔丘论“仁”，都是针对不同对象从不同侧面予以界说。历代思想家对同一范畴也都有着自己独特的理解。但从历史

的高度看则可以发现，在历史发展中形成的种种不同范畴和对范畴的种种不同理解之间，却有着惊人的一惯性和逻辑联系，超越千百年历史而构成统一和稳定的逻辑体系。中国哲学范畴，可以说都是以天、人、道三个基本范畴及其三重基本关系（天道、人道、天人）为母体而衍化生成的。思想家个人不重视体系的形式构造，而体系却明显并确定地展现在历代思想家所汇成的思维运动的长河中。思想家之间往往意见相左，但这些不同见解之间并不形成真正的对峙和分裂，往往是在各执一端而实则互为补充中才能表达出范畴的完整意义。因此，在中国思想发展史上，范畴的多义性、变动性又被范畴的历史体系的稳定性、一致性所限定，个体思维的独特性最终却溶解在思维历史运动的内在逻辑中，这种现象很值得我们注意，它很可能有助于我们理解中国思想史的若干特点。中国历代思想家不乏有新的创造、独到的见解，却没有完整的独立的逻辑力量，只有依附于历史母体才能存在，才能显现其价值。罕见的异端思想只是作为个别的偶然的无序因素，如同爆竹一样闪现一下声光即被吞没，思维只能在巨大的历史逻辑中缓慢地运动。

由于在漫长的历史过程中，中国传统思维活动有极明显的稳定性和连续性，使我们有可能把握其基本不变方面，对其进行结构性考察。这种考察也有助于认识历史进程的本质性联系，并进而更准确地理解它对我们时代的影响。

中国传统理论思维方式只是中国传统文化整体的一个方面，是在古代哲学、政治、文化、科学活动中，隐藏在背后起作用的因素。它的特质及其命运，只有透过中国古代社会生活的各层面及其变化才能被理解。这方面的问题，前面已略作说明，但还有几点值得注意。

第一，排异性发展和绝对化优势。在历史上，中国传统文化有较强的应变能力，对异质文化也有较强的融合能力，但这只是

问题的一方面。从另一角度看，这种融合同化过程却有明显的排异性。融合首先是选择，对异质文化的融合与同化，是以中国的儒道传统为本体进行选择 and 过滤的结果。事实上，异质文化中也只有与中国传统文化相近相通的部分才能被吸收，而更多的异质因素则被排除。这种排异性正是中国传统文化，包括传统思维方式的稳定性和独特性的表现，但同时也日益强化着它的封闭性和保守性。

第二，理论思维和寻常性思维两个层次的区分和联系。中国古代理论思维方式，的确是“极高明”的。但是，这种高层次思维方式远不是全社会人们普遍达到的水平。不仅广大劳动群众被根本排除在理论活动之外，即便是剥削阶级和统治集团中的大多数也不具备这种能力。彼此隔绝的小生产方式极大地限制了人们的眼界，人们观察和思考问题，一般只能以极狭隘的经验为基础，具有明显的保守性。

我们今天所承受的并在现实生活中仍在广泛发生着影响，很大程度上就是从春秋时代定型并一直延续下来的这些社会心理、寻常性思维的作用。对于中国传统思维方式的这两个层次不应简单混淆或互相取代，否则就会做出不切实际的估量，例如仅仅停留在理论层次上强调其辩证法，或者把其特点只是归结为保守性、直观性、慢节奏等等，都令人难以信服。只有通过对中国传统思维方式的多层次结构的具体的分析才能得出合乎实际的结论。

第三，整体的长处和结构性缺陷。中国古代思想家们习惯于用人道直接推断天道，由天道直接规范人道，把日常人伦与形而上学本体直接结合，把草木瓦石与宇宙根本之道直接结合。如前所述，这种思维方式在总体上有它的长处，但是，也包含着严重的结构性缺陷。在最高天道与日常人伦、草木瓦石之间存在着一系列不同的层次和过渡性环节，对这些不同层次的规律性的研究，

对具体事物的本质性分析，恰是科学尤其是近代科学研究的对象。用形而上学思辨取代对具体事物的研究，这是古代自然哲学的共同特点。但由于中国古代的天人合一论更为高明且与人们的日常人伦关系密切相关，对思维结构的影响更为深刻，甚至直到现在人们对理论与实践的关系的理解中也还常常出现它的影子。

历史上任何一种特定的社会思维方式都只属于自己的时代。当前我国伟大的社会主义现代化过程，要求人们的思维方式必须更新，这是历史发展的不可改变的趋势。中国传统思维方式的巨大历史惯性以及它的结构性缺陷，使得这种转变更为迫切也更为严峻。

所谓思维方式的转变，并不等于对传统的彻底抛弃，抛弃也是不可能的，它已经作为我们民族的文化——心理结构的组成部分，构成了我们现代化过程的深沉的历史背景。这种转变是根本性的，但仍然是扬弃和改造。

中国古代传统思维方式并不是一堆历史垃圾。它不仅在创造光辉灿烂的中国古代文明中发挥过积极作用，而且，仅就其独特性来说，就是对人类文明发展的重要贡献。表明了人类思维发展的多种可能道路和智慧的多种类型。

当今在整个世界范围内都面临着思维方式更新的任务，虽然其背景和内容不同，但也说明没有一种现存的文化传统能够成为人类未来的唯一样板，也没有任何一种思维类型具有绝对优越性。未来是历史的继续，但更是新的创造，我们不能不受传统的制约，但清醒地估量它的长处和短处，在新的挑战中汲取新的力量，将会创造出更有活力的新的时代智慧来。

第一章 阴阳、五行思想在 春秋时期的演变

第一节 春秋时期阴阳思想的深化







阴阳与五行并非一个概念，而是两个范畴，二者的融合是在春秋以后，春秋以往它们是分属的。阴阳观念是贯穿整个中国古代哲学的基本观念之一，也是中国哲学最具有特色的表现之一。它的萌芽可以追溯到远古时代，而其发生和发展又是同中国古代文明的整个进程分不开的。到春秋末期，已经初步奠定了阴阳学的基本框架。

一、原始阴阳观念的产生和发展

阴阳最初是一对反映事物某种状态和属性的具体概念，本义是指日光的背、向。《说文》云：“阴，暗也；水之南，山之北也。”水之南、山之北都是阳光照不到的地方，故呈现阴暗状态。又云：“阳，高明也。”高明即指受阳光照耀的高地所呈现的明亮状态。“阴阳”古体写做“𡇗易”。段玉裁说：“此阴阳之正字也，阴阳行而𡇗易废矣。”“𡇗”又写作“𡇗”。《说文》云：“𡇗，云覆日也。”由此引申为覆盖、遮蔽、隐藏、背面等义。又曰：“易，开也，从日、一、勿。”从日、从一指日出地面；“勿”本指旌旗飞扬，此处表征日出光芒四射之象。由此又

引申为开放、暴露、表面、正面等义。

《说文》的解释是正确的。从古代文献《诗》、《书》、《易》三经中可以得到证明。据统计，《诗经》中阴字9见、阳字18见；《尚书》中阴、阳各3见；《易经》中只见一个阴字。其含义，阴字或取“云覆日”之本义，如“曔曔其阴，虺虺其雷”（《诗经·卫风·终风》），“习习谷风，以阴以雨”（《诗经·卫风·谷风》）；或用覆盖、遮蔽之引申义，如“惟天阴鹭下民”（《尚书·洪范》）、“阴鞞逌续”（《秦风·小戎》。《毛诗》注云：“阴鞞，掩轨也”）；或取隐藏、背面之引申义，如“三之日纳于凌阴”（《豳风·七月》），“鸣鹤在阴，其子和之”（《易经·中孚》），“南至于华阴”（《尚书·禹贡》）等。阳字或取“从勿”、飞扬之本义，如“龙旂阳阳”（《周颂·载见》），“君子阳阳”（《王风·君子阳阳》）；或迳指太阳，如“於彼朝阳”（《大雅·卷阿》），“度其夕阳”（《大雅·公刘》），或用表面、正面之引申义，如“在洽之阳”（《大雅·大明》），“居岐之阳”（《大雅·皇矣》），“华阳黑水惟梁州”（《尚书·禹贡》）等。在上述文献中，阴阳连用的只有《诗经·大雅·公刘》一处：“既景乃冈，相其阴阳”，是说在山冈的北面和南面察看日影，用的仍是日光向、背之本义。总之，这些阴阳的含义，无论其本义还是引申义，都是具体的、直观的、感性的。

再验之于甲骨文和金文。甲骨文中阴字尚未确认，阳字作，右边象红日高照，即《说文》所谓“高明也”；左边旌旗飘扬，即《说文》“从勿”之“州里所建旗象”。金文阴字或作（《平阴币》），或作（《大阴币》），或作（《古钵岳阴都司徒》），皆与上述彘、霏异曲同工，即有“云覆日”之意；阳字或作（《虢季子白盘》），或作（《农卣》）等，均与甲骨文大同小异。总之，甲骨文和金文进一步验证了《说文》关于

阴阳二字的原始含义。

阴阳思想的起源，是个长期困惑着人们的老问题，近年来考古学、古民族学和民俗学研究的新成果，为我们寻求问题的答案铺设了一条新路子。70年代末在山东莒县陵阳河等大汶口文化的几处遗址中，出土了几件刻有☉和☷符号的陶器和陶片。尽管学者们对这两个符号的解释不同，但都认为这是两个图形文字，并且都与“日”字有关。有的学者认为，☉是太阳高照、阳光炽盛之象，下面是太阳放射出来的火气，与《说文》对阳字的解释完全相同；而☷上面的太阳小，下面的群山大，中间是日照群山发出的地气，与《说文》对阴字的解释也符合（参见刘蔚华《原始思维的进化》）。这种分析有一定道理。结合河南郑州大河村遗址出土的新石器时代的陶片上太阳、月亮和星星的彩绘纹饰（见《河南文博通讯》1978年第一期）以及大量发掘出来的原始氏族遗址中房屋均建筑在向阳面等考古材料，足见在原始社会，至晚在新石器时代，人们已在生产、生活中从日月的出没、阳光的向背蒙发了阴阳的观念，而且形之于图画文字。

司马谈在论六家要旨时，曾按历史顺序把阴阳家放在首位，并认为阴阳家的研究对象是“四时、八位、十二度、二十四节”，即包括天文、历法、量度、季节、物候、气象等方面的内容。班固的《汉书·诸子略》具体地指出：“阴阳家者流，盖出于羲和之官，敬顺昊天，历象日月星辰，敬授民时，此其所长也。”所谓“羲和之官”，乃指传说时代的羲氏与和氏两个氏族，是“世掌天地四时之官”（《尚书正义》第1卷孔传）。据《史记·历书》司马贞《索引》引《世本》及《律历志》谓：“黄帝使羲和占日，常仪占月，夷区占星气。……”可见，“阴阳家者流”源自黄帝时代。司马迁也明确地说：“黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰余。”（《史记·历书》）黄帝作为中国父系氏族部落联盟的首领，其时代相当于大汶口文化时期，这同上

述阴阳观念蒙发、产生的时期是一致的。

阴阳学说的起源从近年来人们对《夏小正》和彝族太阳历的研究中得到了更具体的说明。《夏小正》是夏朝的历法，即孔丘所推崇的“夏时”。它是我国第一部成文历书，其特点是把星象观测与物候考察结合起来。但由于长期以来被人们误认为是阴阳历，致使许多问题不能得到合理的解释。近年来，有关学者曾多次深入到川、滇的大、小凉山彝族聚居地区，进行了民族学、民俗学和天文学等多学科的综合考察，并写出了一系列专著（参见陈久金、卢央、刘尧汉著《彝族天文学史》；刘尧汉《中国文明源头新探》）。他们发现，在彝族地区过去曾长期行用过一年为十个月的太阳历，而它用于判断季节的方法和特征，与《夏小正》关于天象物候的记载几乎完全一致，从而证明《夏小正》并不是传统使用的阴阳历，而是一种更古老的十月太阳历。他们还通过对彝族族源问题的探讨，证实了彝族就是远古氏羌族的遗裔，而传说曾统治过中原地区的古代帝王伏羲、黄帝、夏禹等也都出自西羌族。伏羲不过是古羌戎原始虎部落首领的一种代号。既然夏代确实实行过十月太阳历，又根据《礼纬·稽命征》所谓“夏建寅、宗伏羲”等有关记载，那么，把这种十月历的产生上推到伏羲时代，应是完全可能的。

彝族太阳历把一年分为十个月，一个月为36天，一年共360天，其余五至六天为过年日，不记在月内。它还把一年分为上下两个半年，分别过大小两个新年：农历十二月中，即最冷的时候过一次年，称星回节；六月中，即最热的时候过一次年，称火把节。两个新年正好将一年划分成两个季度：第一季度从最冷变到最热；第二季度从最热变到最冷。这种气候寒暑的变化同太阳的出没、月亮的圆缺、地面对阳光的向背一样，都是人们司空见惯的现象。正是凭借着这些最基本、最普遍的直观、感性经验，才逐步形成了原始的阴阳观念。

如果说导致人们形成原始阴阳观念的这些天文气象知识属于“远取诸物”的话，那么，关于雌雄、牝牡、男女的知识便是“近取诸身”了。近年来，有关学者对中国原始社会中的生殖崇拜进行了多角度的考释。他们通过对西安半坡村仰韶文化遗址出土的彩陶鱼纹及其他母系氏族社会文化遗存中彩陶蛙纹和花卉植物纹样的研究，发现了这些纹样都是女阴的象征。它们表现了母系氏族社会的生殖崇拜文化。而较晚期的文化遗存中彩陶上的蜥蜴纹、壁虎象、龟纹及稍后的山、虎、野牛等纹饰，则象征男根，是生殖崇拜的又一种表现。这种生殖崇拜文化反映了原始先民对于人类自身再生产的迫切需要，同时也表现了对男女两性及其关系的认识 and 关注（参见赵国华《生殖崇拜文化略论》）。毫无疑问，它逻辑地包含着阴阳思想的胚胎或萌芽。

通过以上对阴阳的本义和引申义及其思想渊源的考察，可以得出下述结论：

（一）阴阳思想渊源于上古时代原始先民的天文气象观察和历法知识以及生殖崇拜文化。它是在原始农、牧业生产、人类生存和自身再生产的基础上产生的。

（二）阴阳观念最初反映的只是对事物的差异性和相对性的直观的感性认识，还没有形成阴阳对立的哲学概念。这一阶段正与《淮南子·览冥训》所说的时代即处于“治日月之行，治阴阳之气，节四时之度，正律历之数，别男女，异雌雄，明上下”的阶段相吻合。

（三）阴阳观念运用的广泛性包含了发展为普遍概念的趋势；它表明寒暑往来的动态性已涵盖阴阳消长和矛盾转化的思想萌芽了；而其包含的雌雄、牝牡等两性差别的含义则孕育着关于万物动因、世界本原的宇宙观的胚胎了。

二、春秋时期阴阳范畴的形成和应用

阴阳作为一对哲学范畴是春秋初期形成的。从原始的阴阳观念和反映事物及其属性的具体概念，到形成具有普遍意义的哲学范畴，经历了几百年的发展过程。在这一过程中起关键作用的，是阴阳与气概念的结合。

《国语·周语》载有“虢文公谏宣王不籍千亩”之事：周宣王即位（公元前827年）之后，不施行传统的籍田之礼。周卿士虢文公进谏，指出农业生产是关系整个国计民生和社会风尚的大事，并援引历史的经验说：“古者，太史顺时观土，阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。先时九日，太史告稷曰：‘自今至于初吉、阳气俱蒸，土膏其动。弗震弗渝，脉其满眚，谷乃不殖。’”文中“阳气”概念在先秦古籍中是第一次出现。“阳气俱蒸，土膏其动”是说地里的阳气都蒸发升腾起来，使土壤润泽而松动，同上述“阳瘳（通“焯”，热气炽盛貌）愤盈，土气震发”大体是一个意思。很明显，虢文公在这里把阳气的上升看作是春天土地解冻的原因。可见，“阳气”概念一开始便具有体和用的两重含义。这是阴阳观念同“气”概念的最初结合。它对于尔后阴阳思想和气化理论的形成具有重大意义。但是，文中只提到“阳瘳”、“土气”和“阳气”，还没有出现“阴气”的概念。尽管下文有一句“阴阳分布，震雷出滞”，但据韦昭注：“阴阳分布，日夜同也。”乃指春分时日与夜长短相等，与《礼记·月令》及《吕氏春秋·仲春》“日夜分，雷乃发声”义同，故还不能把此处“阴阳”解释为阴气、阳气，而只能表示日夜。正如前引《诗经》“相其阴阳”之表示日光向、背的两种现象一样。

半个世纪之后，伯阳父发展了虢文公的上述思想。《国语·周语》载：“幽王二年（前780年），西周三川皆震。伯阳父曰：

，周将亡矣！夫天地之气，不失其序，若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。阳失而在阴，川源必塞；源塞，国必亡。’”在这里，伯阳父解释的尽管仍是一种具体的自然现象——地震的原因，但是比起虢文公的理论来却增添了一些新内容。第一，阴阳作为两种性质相反的势力而第一次对举。阳的性质是上升（“欲出”），阴的性质是下降（“欲迫”）。第二，提出了“天地之气，不失其序”的观点。阴阳都是天地之气的表现，是阴气、阳气的略称。二者运动当然也应“不失其序”，即有一定规律性。第三，阴阳二气的关系是动态的结合，二者既有“不失其序”的平衡、和谐的一面，又有“阳伏而不能出，阴迫而不能烝”、“阳失其所而镇阴”即“过其序”、不平衡的一面。地震的发生就是由于这两种力量对比的不平衡而造成的。显然，伯阳父的阴阳概念的内涵更为丰富了，已开始向哲学范畴过度；而阴阳的关系中也已蕴含着二者的对立统一，并由此引起事物运动变化的思想了。

首先把阴阳作为一对哲学范畴来使用的是春秋初期的管仲^①。《管子·乘马》篇说：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之长短，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。然则阴阳正矣，虽不正，有余不可损，不足不可益也。”这是第一次把“阴阳”连起来明确构成一对哲学范畴，用阴阳的推移、利用、变化和阴阳“正”与“不正”的观点来解释四季往复、时节更迭、日夜变易等自然现象。比起伯阳父来，“阴阳”已由分别对举过度到一对完整的哲学范畴；由单纯解释地震现象扩展到解释普遍的自然现象；由认为地震是“阳伏”、“阴迫”的“不正”状态所引起，发展到认为事物运动变化乃是阴阳的互相推移和利用的“正常”情况所造成。这样就从以阴阳与气的结合来解释某种异常自

^①关于管仲的哲学思想，详见本书第三章。

然现象，发展为把阴阳与气结合的形态中抽象出来，作为一切自然现象运动变化的内在动力。这乃是哲学思维的一次理论飞跃。如果说，把原始的尚未与气结合的、只说明日光向、背等两种相反情况的阴阳观念当作认识的肯定阶段的话，那么，阴阳与气结合以解释某些自然现象的动因，便是对原始阴阳观念的否定阶段；而阴阳摆脱了气的形态，以更普遍的形式解释一切自然现象的发展变化，则是其否定之否定阶段。阴阳观念发展过程中的这一小圆圈，从一个侧面体现了哲学思维曲折发展的规律性。后来，随着“气”概念由物质微粒的原始含义演变为主要指功能、属性的含义，阴阳与气又新的基础上进一步结合起来，用以解释事物内部的矛盾运动。那是阴阳范畴发展的更高阶段了。

与管仲大体同时而稍晚的叔兴，正是运用阴阳这对哲学范畴，正确地解释了一些看似异常的自然现象，而同天人感应的神秘主义划清了界限。《左传》僖公十六年（前645年）载，这年春天在宋国落下五块陨石，并发生了“六鹢退飞过宋都”的怪异现象。当时周内史叔兴正“聘于宋”，宋襄公问他：“是何祥也，吉凶焉在？”叔兴表面上用传统的旧观念作了一番“预言”来敷衍襄公，背后却对他人说：“君失问，是阴阳之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。”叔兴这里所说的“阴阳之事”的含义虽不具体，但所指的是一种与人事吉凶无关的自然现象，却是毫无疑问的。他试图用自然界自身的阴阳变化来说明陨石落地、六鹢退飞的原因，这就完全摆脱了天人感应的神秘主义传统观念。他的“吉凶由人”的观点更是由此生发出来的唯物主义和无神论的光辉思想。可见，阴阳作为哲学范畴形成伊始，便成为唯物主义者认识世界的工具和向宗教神学斗争的理论武装。

三、春秋时期阴阳观念在理论上的深化

阴阳一经摆脱了某种具体事物的形态而抽象为具有对立统一

意义的哲学范畴，它的运用范围便空前广泛了。春秋时期，人们普遍用它解释自然界和社会领域的各种现象。在天文学方面，出现了“天地之气，日月之行，风雨之变，历律之数无所不通”的胥弘（《淮南子·汜论训》），《汉书·艺文志》把他归入阴阳家类，并称：“阴阳家者，顺时而发，推刑德，随斗击，因五胜，假鬼神而为助者也”，实际上成为后来阴阳五行学派的先驱者。在军事上，孙武认为“天者，阴阳、寒暑、时制也。”（《孙子·计篇》）把自然界的阴阳变化看作战略计谋中的重要内容。在利用地形和驻扎军队时，要避阴而处阳。“凡军好高而恶下，贵阳而贱阴，……丘陵堤防，必处其阳，而又背之。”（《行军篇》）在艺术领域，伶州鸠用“阴阳序次”解释乐理。他说：“于是乎气无滞阴，亦无散阳；阴阳序次，风雨时至，嘉生繁祉，人民翕利，物备而乐成，上下不罢，故曰乐正。”（《国语·周语下》）在医学方面，出现了医和用“阴阳、风、雨、晦、明”六气解释生理、病理的著名理论；在心理学方面，子产也用六气说明人们的心理现象，认为“民有好恶喜怒哀乐，生于六气。”（《左传·昭公二十五年》）总之，阴阳学说几乎渗透到当时理论思维所能达到的一切领域。

春秋时期阴阳思想的发展不仅表现在其运用普遍性的扩大上，更重要的是人们对阴阳二者之间相互关系的认识在不断深入。

（一）阴阳平衡论。

伯阳父在对地震的解释中，已经包含着阴阳平衡的思想。他认为地震这一异常现象是由于“阳失其所而镇阴”，即阴阳双方力量对比失去了平衡而造成的，是“天地之气”“过其序”的不和谐状态。因此，他特别看重“天地之气，不失其序”，强调阴阳之间应维持平衡。在此基础上，伶州鸠又提出了“阴阳序次”的观点，直接把阴阳的关系说成应有一定秩序，保持某种和谐、

统一的规律性。

这种强调阴阳平衡的观点不是孤立的，它同当时人们把事物看作是多样性统一的思想水平是一致的。由于社会实践的发展，人们在经济生活、政治生活和艺术生活等各个领域都发现了一定的规律性，应保持一定的秩序，即和谐统一。周太史伯（一说即伯阳父）首先提出了“以他平他谓之和”、“和实生物，同则不继”的观点，并以“和六律以聪耳”、“和五味以调口”等具体事物为例做了论证（《国语·郑语》）。晋国大夫士蒍在君臣关系上提出了上下左右应协调配合的“尚贰”说。后来师旷继承了士蒍这一理论，进而提出“有君而为之贰，使师保之，勿使过度”的思想。吴公子季扎则把史伯“和六律以聪耳”的观点发展为“五声和，八风平，节有度，守有序，盛德之所同也”的音乐美学理论（《左传》襄公二十九年）。

尤其值得注意的是阴阳平衡的思想在医学上的广泛应用。

《左传》僖公十五年（前645年），庆郑在劝戒晋侯不要乘异国产的马作战时曾指出，一旦马受惊，“及惧而变，将与入易。乱气狡愤，阴血周作，张脉僨兴，外强中干；进退不可，周旋不能，君必悔之。”这是运用中医关于气为阳、血为阴的理论来解释马的病理现象。庆郑认为，由于马受惊惧而导致气乱，乱气交愤又引起阴血太盛，必然造成“张脉僨兴，外强中干”的病理状态。可见，阴阳气血必须保持相对平衡，二者失调就会引起疾病。又据《左传》昭公七年（前535年），子产曾运用中医关于阳魂阴魄的理论，说明人体的形神关系。他说：“人生始化曰魄，既生魄，阳曰魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。”可见，不仅人在生理上有阴血阳气之分，而且在心理即精神上也有阳魂阴魄之别。秦国医和则把阴阳平衡的思想用在他的“淫生六疾”的病因论上。他针对晋平公的沉溺女色而疾如“蛊”，指出：“六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五

节，过则为灾：阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。女，阳物而晦时，淫则生内热惑盅之疾。今君不节、不时，能无及此乎？”（《左传》昭公元年）医和在这里所强调的是人体应与自然环境保持平衡的问题，即必须适应六气的变化。如果六气过盛，人体适应能力与自然界失去平衡，就会产生各种疾病，即所谓“过则为灾”，如“阴淫寒疾”、“阳淫热疾”等。医和的这些理论成为后来中医学说的重要思想来源。

把应用于各个具体领域的阴阳平衡论进一步上升到哲学高度的是老聃。《老子》四十二章说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”此处阴阳显系指阴气、阳气，“冲气以为和”即阴阳二气涌摇而形成均匀和谐的新的统一体。所以《淮南子·天文训》解释说：“道始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳和而万物生。”至此，阴阳的平衡、和谐、统一成为宇宙万物生成的根本条件。这一思想不仅为后来的道家学派所继承发展，而且也为儒家吸收，形成其“和为贵”的社会历史观及“中庸之道”的方法论，对中国哲学的发展产生了深远的影响。

（二）阴阳相克论。

古人认识阴阳是从认识它们之间的差异开始的。从万物的普遍联系中抽象出在性质上有明显区别的阴阳两种属性，这是理论思维的起点。从认识事物的差异性到认识事物多样性的统一，进而概括为阴阳平衡的观点，则是认识的深化。但任何矛盾除了相对的统一性的一面之外，还有绝对的斗争性的一面。对后者的认识比对前者的认识更为艰难，也更为深刻。从阴阳平衡论到阴阳相克论，就经历了这样一个长期而艰难的认识过程。

在伯阳父论地震的认识阶段上，阴阳只是分别对举。虽然谈到“阳伏”与“阴迫”，二者还不是直接对立的。所谓“阳失其

所而镇阴”乃是说阳气失其上位而被钳制在阴气之下，这两种势力之间的对立还不具有内在性、固有性，但这里已经包含着对阴阳之间斗争性的认识的萌芽了。

最早认识到阴阳之间的对立斗争关系的是鲁国大夫、占星家梓慎。他在占星术的唯心主义外壳下提出了阴阳相胜的辩证思想。《左传》襄公二十八年（前544年）载，是年春天（因该年建子，以农历十一月、十二月及次年正月为春，实际正当冬天）鲁国“无冰”。梓慎说：“今兹宋、郑其饥乎！岁在星纪，而淫于玄枵。以有时灾，阴不堪阳。”意思是宋国与郑国要发生饥荒了，因为此年岁星应在星纪的位置，但观察所得却在玄枵的位置，已经超过应在的位置了。这种天时不正常的情况必然造成灾害。应当结冰的时候而无冰，这叫“阴不堪阳”。此处阴阳乃指寒暖。因为应结冰而无冰，是气候应寒而暖的表现。可见，“阴不堪阳”的具体内容是寒气不能战胜暖气。这是阴阳相克思想的最初形态。

过了24年，“秋七月壬午朔，日有食之。公问于梓慎曰：‘是何物也？祸福何为？’对曰：‘二至二分，日有食之，不为灾。日月之行也，分，同道也；至，相过也。其他月则为灾，阳不克也，故常为水。’”（《左传》昭公二十一年）梓慎认为，在冬至、夏至和春分、秋分的时候，发生日食并不预兆什么灾害。因为日月运行到春分、秋分时，黄道与赤道相交，这叫同道；日月运行到冬至、夏至时，黄道超过赤道内外，这叫相过。如果在其他月份发生日食就不正常了，就会有灾异。又因为日食是日光被月亮遮住了，日为火为阳，月为水为阴，月蔽日意味着水胜火，阴胜阳。所以梓慎预言将有水灾发生。可见，这里“阳不克也”的具体内容是火不胜水。

又过了三年，“夏五月乙未朔，日有食之。梓慎曰：‘将水’昭子曰：‘旱也。日过分而阳犹不克，克必甚，能无旱乎？’

阳不克莫（暮），将积聚也。’”（《左传》昭公二十四年）这里记载了在日食问题上的两种不同观点。梓慎还是同上次一样，认为日食是水胜火，阴胜阳，是水灾的预兆。另一位鲁国大夫、占星家昭子的看法相反，认为将发生旱灾。理由是太阳已行过春分点，正当阳气渐盛之时，却仍然被月亮遮蔽了日光，这是阳不胜阴，说明阳气被郁积住了。待日食已过，日光恢复，郁积的阳气必然更强烈地发散出来，因此不能不发生旱灾。昭子的所谓“将积聚也”，指的是阳气的积聚。故“阳不克莫”的具体内容是阳气不能战胜阴气。

尽管上述史料中关于阴阳相克所指的具体内容不同，且都不科学，但却说明梓慎、昭子等已经认识到阴阳这两个对立面之间具有相互排斥、相互斗争的属性，并且正是由于这一属性，才导致了事物的运动和变异。比起阴阳平衡论来，这无疑是对事物矛盾的更为深刻的认识。

阴阳相克的观点对后世影响是很大的，它不仅是阴阳思想本身发展中的一个重要环节，而且还直接启迪和推动了五行相克思想的形成。

（三）阴阳转化论。

矛盾双方斗争的结果，在一定条件下引起对立面的转化，达到新的统一，这是事物自身发展的逻辑。阴阳思想发展的这一认识逻辑与事物发展的历史逻辑是统一的。在《老子》中已经包含了非常丰富的矛盾转化思想，并且提出了“反者道之动”的哲学命题，但它还没有直接提出阴阳转化的观点，也没有概括出“转化”这一哲学范畴来，完成这一认识任务的是范蠡。范蠡在兴越灭吴的战略问题上向越王勾践献策时，第一次使用了“转化”范畴。他说：“臣闻之，得时无怠，时不再来，天予不取，反为之灾。赢缩转化，后将悔之。天节固然，唯谋不迁。”（《国语·越语下》）“赢缩”指进退、伸屈等对立关系。他把这些对立面之间

的转化变易，说成是“天节”，即自然规律。范蠡正是在这一整体认识的指导下，反复论述了阴阳转化的思想。他说：“臣闻古之善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪，无过天极，究数而止。天道皇皇，日月以为常，明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡。古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。后则用阴，先则用阳；近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察，用人无艺，往从其所。刚柔以御，阳节不尽，不死其野……尽其阳节，盈吾阴节而夺之利。宜为人客，刚强而力疾；阴节不尽，轻而不可取。宜为人主，安徐而重固；阴节不尽，柔而不可迫。”（同上）这段议论中包含的阴阳转化思想，至少有以下儿层意思：

第一，互相对立的阴阳双方不是固定不变的，发展到一定程度双方就要互相转化。阳发展到极点就变为阴，阴发展到极点就变为阳。正如太阳的出没交替，月亮的圆缺更迭一样。这是自然规律，也是用兵作战必须遵守的法则。

第二，阴阳可有其“节”，即双方各有不同的性质和特点，也各有弊端。用兵作战要扬长避短。为“客”防守（“后”）要用安徐重固的“阴”道，为“主”进攻（“先”）要用刚强力疾的“阳”道。但防守也不能过于舒静，要避免过分舒缓的弊端；进攻也不要过于轻疾，要避免过于显露的缺点。

第三，阴阳转化是有条件的，它决定于双方力量对比的变化。用兵作战要善于掌握阴阳消长的时机。当敌人顽强抵抗，阳气未尽时，不要死战；待敌人阳气耗尽，我方阴气饱满时，方可夺取胜利。我方虽被困守，但只要阴气未耗尽，暂时柔弱却并非困迫。

范蠡关于阴阳转化的思想是非常精辟的。他通过战争中的主方与客方，进攻与防守，被动与主动，远与近，刚与柔，盈与虚等矛盾，具体阐述了阴阳双方面的对立统一关系。在这里，阴阳

范畴的内涵更丰富了，它的运用范围更扩大了。阴阳双方既有性质相反、互相排斥的一面，又有其统一和相互转化的一面。但阴阳的转化是有条件的，双方力量对比达不到一定的度数（“极”、“至”）也不会转化。人们应善于运用阴阳之间的对立统一关系去争取战争的胜利。尽管范蠡的这些思想表述得还不够明确，但其中包含着上述认识则是无疑的。他曾把上述思想概括为“因阴阳之恒，顺天地之常”（同上），作为他兴越灭吴战略的最高准则。

阴阳思想从原始阴阳说的产生，到作为哲学范畴的形成，从阴阳平衡论和阴阳相克论，再到阴阳转化论，进入到了一个新的阶段。随着人们社会实践和各部门具体科学的发展，不但阴阳范畴的内涵和外延不断发展着，阴阳两方面的对立统一关系也被人们日益深刻地认识着，从而为战国时期阴阳思想的进一步发展奠定了基础，起着承前启后的作用。

第二节 春秋时期五行观念的沿革

同阴阳观念一样，五行观念在经历了它的创始期后，便进入了神化与深化期，到春秋时期，随着理性的觉醒，人们逐渐剔除了五行观念中的超自然的神秘因素，向着自然哲学的方向发展，从而使五行说成为中国传统哲学中发展辩证思维、决定哲学路径的重要思想成果之一。

一、原始五行说的产生与发展

我国在原始社会末期或奴隶社会初期便出现了农业与手工业的分工。最早的农业生产活动有：对耕地的平整和治理——治土；防止旱涝的水利事业——治水；火的发现使原始人向文明的门槛迈进了一大步，治火成了人们保证生产和生活顺利进行的必

要手段。再加上两种手工业生产活动——冶金和治木，这五种基本的生产活动，古代称为“五工”。卜辞中有“帝五工臣”、“帝五臣正”、“工臣”和“臣正”都是由帝封赐的管理“五工”的官职。《左传》昭公十七年，郟子曾说“五雉为五工正”，贾逵、樊光并谓五工正乃攻木之工、搏埴之工、攻金之工、攻皮之工、设五色之工。杨伯俊说：“此据《尔雅·释鸟》配《考工记》为说，盖汉人相传之说，不足以释此。”（《春秋左传注》）然则，“五工正”的确话，可能是指管理五种基本工作——水工、火工、木工、金工、土工的正长。春秋时，晋国大夫蔡墨与魏献子的对话中也曾谈及“五行之官”的来历。他说：

“夫物，物有其官，官修其方，朝夕思之。一日失职，则死及之。失官不食。官宿其业，其物乃至。若泯弃之，物乃坻伏，郁湮不育。故有五行之官，是谓五官，实列受氏姓，封为上公，祀为贵神。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。……”
献子曰：“社稷五祀，谁氏之五官也？”（蔡墨）对曰：
“少皞氏有四叔，曰重、曰该、曰修、曰熙，实能金、木及水。使重为句芒，该为蓐收，修及熙为玄冥，世不失职，遂济穷桑，此其三祀也。颛顼氏有子曰犁，为祝融；共工氏有子曰句龙，为后土，此其二祀也。（《左传》昭公二十九年）

从蔡墨的谈话看，五行观念来源于远古时代治理五种自然物的生产活动是不成问题的。而五官即五行之官的设置则是出于管理五种生产活动的需要。后来，五官便被神化，成为五行之神，配享隆重的祭祀，被人们尊敬和崇奉。由此，五行便披上了宗教的外衣，异化为神道。

《尚书·大禹谟》记载：

禹曰：於！帝念哉！德惟善政，政在养民。水、火、

金、木、土、谷，惟修；正德、利用、厚生，惟和。……

帝曰：俞！地平天成，六府三事允治。

这里，将水、火、金、木、土、谷，称作六府；将正德、利用、厚生，称作三事。还没有出现五行概念。“五行”作为概念出现，是在《甘誓》中。《甘誓》记载：夏后启征伐有扈氏，宣布他的罪状是“威侮五行，怠弃三正。”此“五行”盖指水、火、金、木、土；“三正”当指正德、利用、厚生。范文澜说：“六府是五行加一谷，因为民以食为天，谷又是五行所化生的，所以总称为六府，三事是做国君的大道理。……所谓威侮五行，等于说你不重六府，就是说你不能养活百姓；所谓怠弃三正，等于说你不好好做三事，也就是说你不配做国君。本没有什么奥义精旨。”（《古史辨》第五册）由此可见，《甘誓》中的五行，尚不具有哲学的义蕴。

“五行”具有哲学的含义，一般认为始于殷周之际的《尚书·洪范》篇。《洪范》据说是武王和箕子的对话，箕子说：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土爰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。

《洪范》的这段材料，虽没有涉及世界的本源问题，也没有形成哲学的理论体系，但它却是原始五行说的科学成分开始与宗教分离，并从信仰和幻想逐步升华为自然哲学的过渡性环节，从理论思维发展的角度看，具有一定的哲学意义。

首先，它把水、火、木、金、土五种简单的自然物，从其相互联系中加以考察和比较，以便区分出它们之间在属性和功能上的差异。如水有润下之性，火有炎上之性，木可揉以曲直，金可溶化变形，土可种植庄稼，从而使五行之间有着不可混淆的明确界限。

其次，它把五行与五味相配，力图寻找五种自然物及其属性

之间的某种联系。如把水的润下特征与咸味联系起来，把火的炎上特征与苦味联系起来，把木可曲直的特征与酸味联系起来，等等。这种联系是否科学，我们暂且不论。可贵的是原始五行说已开始在事物的联系中把握事物的质的规定性，这正是哲学思维的开始。尽管《洪范》中的五行说仍停留在认识事物简单的多样性的初级阶段，但它标志着科学思维的萌芽正在冲决自然崇拜的宗教迷信，向着理性解放的道路迈进，标志着五行说的原始发展阶段的结束和新的深化阶段的开始。

再次，五行说的创始时期，只用于简单自然物的分类，因此五行中各行的先后排列是不强调顺序的。《虞书》、《夏书》、卜辞等文献中所记载的有关五行的内容都说明了这一点。五行无序，说明当时的人们尚不知道五行之间的联系，更不清楚五行内部联系的总体特征及各行的质的规定性。《洪范》中的五行序则是经过一番比较、研究之后而得出的一个稳定序，即定序。这个五行序的确立，一方面是对长期以来人们改造自然的经验的总结。另一方面也是对夏、商奴隶主贵族统治经验的总结。周朝统治者，为了发展生产和巩固统治的需要，把五行列为《洪范》九畴的第一条，成为奴隶主贵族治国的根本大法，从而使它变为神圣的、法定的、不可侵犯的东西。

《洪范》作为西周初年的安国大法，说明了当时的五行思想已得到普遍地承认。这种承认一方面给五行思想的传播和发展造成了有利条件，另一方面又使五行序有相当长的稳定时期，以至于把它神化，使它僵化，这又不利于五行学说的拓展。整个西周时期五行学说没有重大的突破，可能与《洪范》中五行序的限制有关。

二、春秋时期五行说的拓展与升华

春秋时期，由于社会生产的发展和科学技术的进步，各种文

化、学术思想也开始活跃起来。五行说也适应这种新的形势经过层层积淀，不断地得以扩充和光大，并向着高层次的哲学领域升华。

西周末年，史伯说：

夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。是以和五味以调口，刚四肢以卫体，和六律以聪耳，正七体以役心，平八索以成人，建九纪以立纯德，合十数以训百体，出千品，具万方，计亿事，材兆物，收经入，行姦极。……声一无听，色一无文，味一无果，物一不讲。

史伯所说的五行之序与《洪范》是不同的，他把“土”提到首位，使之成为构成万物的通用材料。应当特别指出的是，史伯提出了“五行相杂以成百物”的命题，素朴地解决了世界万物的起源的问题。原始五行说并未提出世界的起源问题，只是对五种自然物进行了简单的分类。而史伯则从“五行相杂以成百物”出发，阐明了五行与万物的关系。他认为，以同裨同则“不继”，单一的东西不可能产生万事万物。例如，同一个声音不可能形成悦耳的音乐，同一种颜色不能配成斑斓的文采，同一种味道不能调出美味佳肴，同一种事物无从呈现千姿百态。只有“以他平他”，即把不同的物质元素结合在一起，使之彼此相济，才能产生出千差万别的具体实物，所谓“出千品”、“具万方”。

史伯在论述世界万物与五行的关系时，还提出了“和”与“同”这对范畴，开了春秋时期“和同之辨”的先声。何谓“和”？史伯说：“以他平他谓之和”，即一种东西同另一种东西相结合，使之相反相成，求得矛盾的均衡和统一。“同”则不然，它是“以同裨同”，即排除差异的绝对等同，是不允许新质出现和存在的形而上学同一观。

史伯的“和”“同”之论，是西周末年、春秋初年封建经济孕育时期新兴势力的思想反映。它启迪了春秋时期一些思想家的思想，使他们开拓了新的视野，不断更新观念。这些崭新的观念从不同的角度有力地冲击着天命神学的堤防，动摇着它的统治，表现了理性的觉醒和思想的解放，并终于汇集成一股汹涌澎湃的体现着春秋时期时代精神的思潮。

春秋时期五行观念的发展和深化，不是单一进行的，而是在同各种新观念的结合与渗透中，在当时的天道观和自然观的转换过程中得以实现的。

传统的五行说属于自然崇拜的宗教系统，虽然也表现出人们早期对自然的本原、属性及其结构和功能的理解，但是它把五行作为神灵来祭祀，使科学思维的萌芽同宗教、神话之类的幻想紧密联系在一起，从总体上看属于宗教神学的思想体系。随着人类文明的进步和理性的觉醒，春秋人开始把五行看作是五个范畴或类概念，并用它们来区分和把握自然现象之网，为建构自然哲学的思想体系提供了丰富的资料。

在宇宙自然观方面，单襄公提出“天六地五”是天地之常则的思想。他说：

天六地五，数之常也。经之以天，纬之以地，经纬不爽，文之象也。（《国语·周语下》）

韦昭注“天六地五”云：“天有六气，谓阴、阳、风、雨、晦、明也；地有五行，金、木、水、火、土也。”春秋时代的进步思想家多用“天六地五”这一宇宙的法则来解释自然和社会的各种现象。如郑国的游吉引子产的话说：

“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。”天地之经，而民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行。气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。（《左传》昭公二十五年）

游吉认为，“天六地五”是天地的规范。百姓也得效法，必须遵循天地的本性。上天存有六气，大地备有五行。五行配有五种味道，显露为五种颜色，章示为五种声音。如果违背了天地的准则，百姓就会失掉本性，因此制定了规范使之有所遵从。这里，游吉不仅把五行看作是地之体，也看作是地之用。

从效用方面来考察五行的价值，这是春秋时期“五行”说的特点之一。

子罕说：“天生五材，民并用之，废一不可。”（《左传》襄公二十七年）

叔向说：“譬之如天，其有五材，而将用之。”（《左传》昭公十一年）

属禽说：“及天之三辰，民所以瞻仰也，及地之五行，所以生殖也。”（《国语·鲁语上》）

这些议论都是从“五行”的功能和效用方面着眼，子罕、叔向等人就干脆谓之“五材”，即于人有用的五种材料。

值得注意的是昭公三十二年，史墨回答赵简子的一段话。他说：

物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆有贰也。这里史墨继承并发挥了在他之前的一些先行者关于五行的观念。他认为客观事物不同，其发展规律也各异，所以他提出：“物生有两、有三、有五、有陪贰。”所谓“两”、“三”、“五”、“陪贰”不是一个简单的数量关系，而是指事物本身都是一个复杂的矛盾统一体。天有三辰——日、月、星，说明宇宙是一个复杂的矛盾统一体；地有五行——金、木、水、火、土，也同样是矛盾的统一体。不仅自然界的现象是这样，社会历史现象也不例外。由此，他得出结论说，此乃“天之道也。”这就从哲学的高度对“五行”说的自然本质作了明确的回答。

随着春秋时期思想的解放和思维水平的提高，“尚五”观念几乎渗透到社会生活的一切方面，如：气味有“五味”；声音有“五声”；颜色有“五色”；方位有“五方”；祭祀有“五神”、“五祀”；祭品有“五牲”；谷物有“五谷”；身体有“五窍”、“五脏”；天象有“五星”；刑罚有“五刑”；龟卜有“五兆”；等等。一些著名的思想家、政治家和军事家，广泛地运用了五行观念和五行范畴以阐述各自的学说和思想。

晏婴在史伯的“五行相杂以生物”的基础上，进一步深化和发展史伯的思想，将“和同之辨”推向了新的高度。他从调羹讲起，然后讲到音乐，生动而具体地辩证了“和”与“同”这对范畴的差异，进而指出了世界上的一切事物，普遍地存在着矛盾。这些矛盾既是对立的，又是相济相成的。晏婴思想的理论基础，实质上就是深化了的“五行说”。他说：

先王之济五味、和五声也，以平其心，成其政也。……
若以水济水，谁能食之？若琴瑟之专一，谁能听之？（《左传》昭公二十年）

所谓“五味”、“五声”正是五行观念在春秋时期的扩充和光大。不过，晏婴没有局限在对“五味”、“五声”的辨别上，而是通过哲学的反思，与他的改良主义的政治论融为一体了。

春秋末期，著名的辩证法大师老聃说：

五色，令人目盲；五音，令人耳聋；五味，令人口爽；驰骋数猎，令人心发狂；难得之货，令人行妨。（《老子》十二章）

老聃是个自然主义者，他要求人们实现内在的清静无为状态，反对人们追逐外在的贪欲生活，因此主张效法自然，“少私寡欲”（《老子》十九章）。但他也不是个欲望取消派，而是主张以“无欲”为欲，以“无味”为味，推而广之则是以“无色”为色，以“无音”为音，亦即他自己说的“欲不欲”（《老子》

六十四章)、“味无味”(《老子》六十三章)。我们这里不是专门论述老聃的哲学思想，引起我们关注的是老聃关于“五色”、“五音”、“五味”的陈述。显然，“尚五”的观念在老聃思想中是有所体现的。足见，老聃当时也被卷进五行思想的波澜中去了。

著名的军事家孙武将五行说自觉地运用于他的军事辩证法中，提出了“五行无常胜”的思想。他说：

夫兵形象水。水之行避高而趋下，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。故五行无常胜，四时无常位，日有短长，月有死生。（《孙子兵法·虚实篇》）

孙武认为，用兵作战没有固定不变的方式方法，“兵无常势，水无常形。”能适应敌情变化而取胜的，叫做用兵如神。所以五行之中，没有哪一行是常胜的。犹如四季循环交替、白昼有短有长、月亮有圆有缺一样。这里，孙武把五行之间的生胜看作是一个循环序列，五行之间的相互联系相互制约，不仅是自然界的规律，也是宇宙的法则。由此，他进一步指出：

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，如循环之无端，孰能穷之？（《孙子兵法·势篇》）

五行、五音、五色、五味之间的关系犹如四时、日月一样，是终而复始，死而复生，变化多端，不可胜穷的。孙武将“五行”思想运用于他的军事辩证法中，极大地丰富了他的战略、战术思想。

宛人范蠡，在论述他的唯物主义天道观时，也涉及了五行思想。他说：

臣闻峻高者隤，叶茂者摧；日中则移，月满则亏；四时不并盛，五行不俱驰。阴阳更唱，气有盛衰。（《吴越春秋》卷五）

所谓“五行”不俱驰，也就是“金、木、水、火、土更胜”（《越绝书·计倪内经》）^①，没有那一行是永恒不变的常胜者。

范蠡不仅是一位出色的政治家、军事家，而且对农业、商业和天文也有精深的研究。《史记·货殖列传》载：

岁在金，稂；水，毁；木，饥；火，旱。……六岁稂，六岁旱，十二岁一大饥。

《越绝书》对此有较详的记载，它说：

太阴三岁处金则稂，三岁处水则毁，三岁处木则康，三岁处火则旱。故散有时积，余有时领，则决万物不过三岁而发矣……天下六岁一稂，六岁一康，则十二岁一饥。（《计倪内经第五》）

岁即木星，又称太阴、岁阴。范蠡认为，岁星的运行，表明了天时的变化，而天象的变化又影响农业的丰、歉。关于给五大行星命名为水、火、木、金、土的确切年代不清，但春秋时期以木星所在星次来纪年的岁星纪年法已广为流行。《左传》、《国语》中的“岁在星纪”、“岁在析木”等大量记录，就是用的岁星纪年法。古人认为木星十二年运行一周天，因此，范蠡说：“六岁一稂，六岁一康，十二岁一饥。”显然，这是根据木星的运行周期而得出的。足见，范蠡的五行说多偏重于天文方面。

春秋季世的墨翟，也曾谈到“五行”的问题。《墨子·贵义》云：

^①范蠡的思想资料，散见于《国语·吴语》、《越语》、《史记·越王世家》、《货殖列传》等。《吴越春秋》和《越绝书》晚出，但其中的某些记载，也有一定的参考价值。详见本书第十章。

子墨子北之齐，遇日者。日者曰：“帝以今日杀黑龙于北方，而先生之色黑，不可以北。”子墨子不听，遂北。至淄水不遂，而反焉。日者曰：“我谓先生不可以北。”子墨子曰：“南之人不得北，北之人不得南。其色有黑者，有白者，何故皆不遂也？且帝以甲乙，杀青龙于东方；以丙丁，杀赤龙于南方；以庚辛，杀白龙于西方；以壬癸，杀黑龙于北方。①若用子之言，则是禁天下之行者也，是围心而虚天下也。”

若用“五行”与“五方”、“五色”相配，此处则是：

五行	木	火	(土)	金	水
五方	东	南	(中)	西	北
五色	青	赤	(黄)	白	黑

将“五行”与“五方”、“五色”、“五味”、“五声”等相配以形成系统的对应关系，是经过长期的比较和选择的结果。尽管这种对应模式是牵强比附、非科学的，但它反映了人们在探求时、空及物质世界乃至社会人事的诸多层面及其相互关系方面的积极努力，展示了人类思维不断深化的历史轨迹，表征着我们的祖先在摆脱了原始宗教崇拜后，去探索自然的奥秘和寻求合理的答案的意向。

三、对春秋时期五行说的反思

自五行说创始后，人们对五行之间的关系便给以高度的关注，力图从不同的角度和不同的层面探寻五行和万物之间以及五

①此下毕沅据《太平御览》增“以戊己杀黄龙于中方。”孙治让说：“此即古五龙之说。然则，五龙自有中宫，但日者之言，不妨约举四方耳。”（《墨子闻话》）

行相互之间的各种关系。但是，思维发展的逻辑，不会超越历史的逻辑发展。没有一定水平的生产力的发展和科学技术的进步，这些问题的解决是不可能的。当历史步入春秋时期，新的封建制的因素在旧的奴隶制的母体中萌生了，生产力获得了一定程度的解放，科学技术也开始摆脱奴隶制的重压，得到了长足的进步。因此，对五行思想的深层探索便提到日程上来了。

春秋时期五行思想的发展，从内容看，大致经历了“五行相生说”和“五行相胜说”两个阶段。并在此基础上，逻辑地导出了战国中期的“五行生胜说”；从形式看，则是由《洪范》的五行定序，到史伯和春秋初年的各种五行变序，再到“相生说”和“相胜说”的五行循序；从辩证思维的角度看，则是由差异到对立，再到矛盾的层次展开。

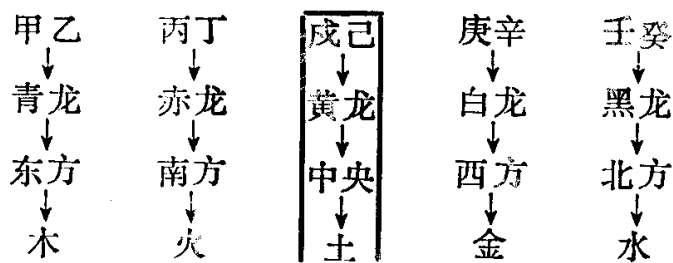
（一）从“相杂”、“相生”到“相胜”的发展。

西周末年，史伯提出的“五行相杂以生物”的命题，其哲学的积极成果乃首次肯定了世界万物是由五行相杂产生的。尽管这一命题尚未涉及五行之间的相互关系，但是却为春秋时期的“相生”和“相胜”说，奠定了理论基础。

“五行”思想发展到春秋后期，出现了“相生”和“相胜”说，标志着人类对自然界演化过程的探索，开始由现象向本质过渡。

古人最为关心的莫过于事物的生与死，生死现象在自然界是大量存在的。土与金、木、水、火杂以生百物，只是说明世界万物与五行的关系，尚未涉及“五行”之间相生或相胜的关系。春秋时期的一些思想家已经认识到事物之间存在着某种相生关系，如老聃说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》四十二章）认为道是“万物之宗”。孙武则从军事家的角度探讨了“奇正相生”的辩证法，认为奇正相生，变化无穷，犹如圆环，无始无终。还说：“乱生于治，怯生于勇，弱生于强。”

（《孙子兵法·势篇》）范蠡说：“唯地能包万物以为一，其事不失。生万物，容畜禽兽，然后受其名而兼其利。”（《国语·越语下》）以上诸人，虽然对“五行”有所论述，但没有把事物的相生关系明确地提炼到“五行”中去。将“五行”相生的次序排列出来，并有文献可徵的是墨翟。他说：“帝以甲乙杀青龙于东方，以丙丁杀赤龙于南方，以庚辛杀白龙于西方，以壬癸杀墨龙于北方。”（《墨子·贵义》）如以“天干”排列，则其中缺少“戊己”，毕沅据《御览》增“以戊己杀黄龙于中方”是有道理的。现在我们将十天干分作甲乙、丙丁、戊己、庚辛、壬癸五组排列，并与五行相配，即可发现其中的奥秘。



这里“木、火、土、金、水”的五行序，正是五行相生的序列。

至于“五行相生”的观念，在春秋时期是广为流行的。特别是那些占星术士，往往用它来解释天象的变化、政事的兴衰、战争的胜负、农业的丰歉以及人事的祸福等等。譬如当陈地发生火灾后郑裨灶说：“五年陈将复封，封五十二年而遂亡。”子产问其故，裨灶对曰：“陈，水属也；火，水妃也，而楚所相也。……妃以五成，故曰五年。”（《左传》昭公九年）鲁梓慎也曾说：

“水，火之牡也。”（《左传》昭公十七年）《汉书·五行志》云：“天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而阴阳易位，故曰‘妃以五成’。然则水之大数六，火七，木八，金九，土十。故水以天一为火二牡，木以天三为土十牡，土以天五为水六牡，火以天七为金四牡，金以天九为木八牡。阳奇为牡，阴耦为妃。故曰‘水，火之牡也；

火，水妃也’。”所谓“水，火之牡；火，水之妃”，也就是将水、火看作是相克的、对立的，犹如牡牝的对立一样。对“五行相胜”表述的比较明确的是晋史墨，他说：“火胜金，故弗克。”

（《左传》昭公三十二年）他还说：“水胜火，伐姜则可。”

（哀公九年）可以看出，春秋时期不仅“五行相胜”的思想广为流行，而且也有“水→火→金→木→土(→水)”的相胜顺序，并开始和阴阳、干支相配，形成一种凝固化的循环模式。而当时一些进步的思想家则反对把“五行相胜”的关系绝对化、公式化。

他们把辩证法应用于“五行”的研究，提出了许多精辟的见解。例如，孙武提出“五行无常胜，四时无常位，日有短长，月有死生。”（《孙子兵法·虚实篇》）范蠡则认为：阴阳万物，各有纪纲。“金、木、水、火、土更胜，月朔更建，莫主其常。”

（《越绝书·计倪内经》）他们已经看到了“五行”之间不仅有对立（相胜）的一面，也有统一（相生）的一面，是既对立又统一的。这就把“五行”学说推向了一个新的层次，为战国时期“五行生胜说”的发展开辟了道路。

（二）从定序、变序到循环序的演化。

随着五行观念的发展便出现了不同的“五行序”，各种不同的“五行序”不仅表现了五行结构的差异，而且也反映了人们对五行关系认识的深化运动。早期的原始“五行”说，由于不具备哲学的形态，对其“五行”序也就无从深论。《洪范》中的“五行”序，经西周初年统治者的提倡，即作为安国大法固定了下来。水、火、木、金、土的先后位次，在相当长的历史时期内，处于一种稳定的状态。因此，我们称《洪范》中的五行序为定序。这种定序的出现，一方面和当时的生产水平有关，另一方面也和中国传统思维方式有关。把宇宙万物视为一个有机整体是中国传统哲学的一个基本特征，而这种观念又是建立在整体性思维方法的基础上的。所谓整体性思维方法，即从整体的角度出发，着眼于事物或

元素之间的相互联系和先后位次，并以此去理解和规定对象的一种思维方法。

西周末至春秋时代，随着理性的觉醒和哲学思维的深化，人们已不固守《洪范》的五行序，思想家们多按照各自所解决的问题，重新安排五行的先后位次，这便出现了各种五行变序，如史伯的土、金、木、水、火；蔡墨的木、火、金、水、土及金、木、水、火、土；范蠡的金、水、木、火、土等。这些五行变序是五行思想发展和深化的产物。任何整体或系统，都具有特定的结构形式。结构形式变化，整体或系统也必然发生变化。各种五行变序的出现，说明人们在考察整体的诸要素时，不仅注意到各要素的特性、功能和作用的不同，而且也开始注意五行之间的交互作用。力图依据某种特定的原则或机制，探求五行之间相互依赖、相互促进，或相互排斥、相互克制的关系。从而为“五行相生”和“五行相胜”的循序的出现，开辟了道路。

中国古代的思想家，在探测宇宙万物的过程中，发现万事万物莫不具有“生生不息”的功能，这种功能类似于生命机体的变易原则并有其自身的变化序列。由此便产生了五行相生的循序：

木→火→土→金→水（→木）

然而，宇宙万物生化流行的机制，不仅表现出相济、相生的性能，还表现出相克、相胜的性能，正是这二者的协调、结合，才使宇宙万物经常处于均衡的状态中。因此，人们在探讨五行相生关系的同时，也极为关注五行相克的关系，这就自然地出现了五行相胜的循序：

水→火→金→木→土（→水）

就五行思想发展的线索来看，五行说作为万物发生论与宇宙变化论仍是以经验为基础的，它给人们提供了一个宇宙现象构成及变化的秩序。然而中国哲学的致用倾向，促使五行思想不断地

向应用方面扩展,造成了一个以五行为基准的网络对应系统,如自然现象的五色、五音、五味;时空领域的五星、五方、五时;动植系统的五谷、五牲、五虫;人体器官的五脏、五窍、五体;鬼神系统的五帝、五神、五祀;心态领域的五志、五荣、五义等等。这种网络状的五行思想渗透到中国古代的人文科学、自然科学及应用技术的各个领域,但由于它所对应的诸项系统,并非以纯认知的理论为基础,而是以经验现象的主观臆测为根据,这就难免限于形而上学的比附,因此不可能从中开拓出真正的科学知识体系。当然,从中国哲学所特有的整体性原则或“生机论”的模型来说,它与现代科学所强调的整体性、系统性、对应性、互补性等等是不矛盾的,但这并不能说明中国古代的五行说即成为科学或者变作科学。五行思想只有在科学方法的指导下加以分析和批判,剔除其非科学的因素,才能使它进入一种新的境界。

第二章 从原始筮占到春秋 时期的《易象》说

第一节 契数与《周易》

《周易》这部放射着神秘幽光的古籍，在中国文化史和思想史上占有重要的地位。它对中华民族传统文化与传统哲学的形成和发展起过巨大的作用，对人们的文化心态和思维方式有着深远的影响。

但是，现存的《周易》并非原型即如此，是经过层层积淀和长期筛选逐步形成的，从它的萌芽（原始社会中、后期）到具备完整的形态而定型（春秋末期）大约走过了近3000年曲折而复杂的路程。

一、数字刻划图文与原始筮占

占卜这种宗教巫术在世界各个民族的历史发展中，都曾流行过。不过，随着时代和地域的不同，占卜的用具和形式也多种多样。据考古发现，人类早在新石器时代的晚期就利用占卜以预测吉凶了。在原始人看来，自然界的各种现象和社会人生的各种事情，是变化不定、神秘莫测的。为了实际的需要，他们十分关心和迫切要求知晓自己行为的预期后果，于是占卜便成了指导他们行动的准绳和指南。司马迁说：“三王不同龟，四夷各异卜，然

各以决吉凶。”（《史记·太史公自序》）又说：“蛮夷氏羌虽无君臣之序，亦有决疑之卜。或以金石，或以草木，国不同俗。”

（《史记·龟策列传》）据记载，上古三代卜与筮是并用的。“龟策敝，则埋之。”（《礼记·曲礼》）“夏殷欲卜者，乃取蓍龟，已则弃去之。”（《史记·龟策列传》）按照古制，卜筮结束，龟策同埋，而此制盖是原始风俗的延续。很自然，那些质地坚硬、不易腐烂的占卜道具如金石、龟甲、角骨等，尽管埋藏地下多年，有些终于被后人发掘出来，重见了天日；而那些质地柔脆、易于腐烂的道具如草木、竹枝、动物肝胆等，则与粪土同归，无迹可寻了。这给研究原始筮占造成了一定的困难。

近年来，由于考古发掘的新资料，特别是周原契数卜甲的发现，引起了学术界的极大关注和讨论，张政烺先生率先提出了契数与易卦的关系问题，并连续撰文予以论证，得到了学术界许多学者的响应和承认。对契数的研究，进一步剥去了易卦的神秘面纱，为探索易卦的起源和演变，为深入研究《周易》的前史，开辟了新的途径。

（一）数与筮占的关系。

数的产生，取决于社会生产力的发展和人类实践的需要。在原始社会早期，由于生产力极度低下，人们过着一种“饥则求食、饱则弃余”的生活。简单的劳动成果，无须计算，因此计数和数字尚处于所谓潜意识状态。进入原始社会中期，随着生产的逐渐发展，人们已有计算事物的必要，如对收获的谷物、猎取的禽兽需加以计算；对区域的大小、路途的远近要加以标识；甚至对岁月、时日和一些生活细事都需用数字来进行筹算。加之，这时人类智力的进一步开化，数字产生的主客观条件已经基本具备，因此有关数字的刻划符号便应运而生了。传说黄帝之臣隶首造数，传说的黄帝时代距今约有5000多年，而数名之始，可能还要早些。按照人类认识的发展规律，数的产生也必然是一个由具体

到抽象的过程，即由附于实体的数，通过抽象，脱掉实体，从而得出无名的纯数。从现在所掌握的考古资料来看，我国新石器时代陶器上的刻划符号已发现了很多，如在仰韶文化、崧泽文化、良渚文化、龙山文化、马家窑文化中均有发现。其图案如下：

丨或一、||或二、|||或三、||||或三、
×、∧、∨、十、×、又、爻、爻等

对这些刻划图文，学术界有不同的看法。有的认为，这些陶符是制陶者的专门记号，没有任何深奥的涵义；有的认为，它们是某一氏族的“花押或族徽之类”的记号；而多数学者则认为它们是记数的符号，是原始数字。因为商周时期甲骨文中的数目字，正是如斯作的。原始社会的先民们，急需用符号记录下来的，大概莫过于最容易被遗忘的数目了。因此，这些刻划符号，当是他们用以记事和记数的原始数码。

那么，数如何被纳入宗教巫术的筮占之中，并成为后来《易》的四大要素之一呢？由于缺乏原始社会有关筮占情况的具体史料，对此尚不能作出令人满意的解释。不过，在民族学和民俗学所提供的资料以及对古代的社会研究中，也可得到某些印证。如对解放前我国某些少数民族风尚习俗的调查，获得了不少有关占卜的资料：苦聪人实行草卜、鸡蛋卜；佤族实行牛肝卜、鸡骨卜、手卜；黎族实行鸡卜、石卜、泥包卜；景颇族流行竹卜；傈僳族流行刀卜、贝壳卜、竹卜等等（参见《中国原始社会史》）。汪宁生在《八卦起源》一文中，通过对解放前四川凉山彝族流行的一种叫做“雷夫孜”的数卜法的分析，为探讨纳数入筮提供了有益的启示。

这种“雷夫孜”的数卜法是：彝族巫师（毕摩）取细竹或草秆一束，握于左手，右手随意分去一部分，看左手所余之数是奇是偶。如此运营三次，即可得出三个数字。有时不用细竹或草秆，而用一根木片，以小刀在木片上随意刻划许多痕迹，再将木

片分作三个相等部分，看每部分刻痕的多少，也可得出三个数字。然后，巫师根据这三个数是奇是偶及其先后次序，来判断“打冤家”（械斗）、“婚丧”、“出行”等事的胜败吉凶。这种“雷夫孜”的数卜法，将数分为奇偶两种，而卜必三次，其排列组合只会有八种可能，亦即可得出八个答案：

- ①奇奇奇 ②偶偶偶 ③奇偶偶
 ④偶奇奇 ⑤奇偶奇 ⑥偶奇偶
 ⑦奇奇偶 ⑧偶偶奇

这种“雷夫孜”的数卜法，表现出了数和筮的初步关系。由此，当可推知，原始社会的中后期，先民们进行筮占，可能也是一种类似于“雷夫孜”的更为初级的原始“数卜”法。

1979年在江苏海安县淞泽文化青墩遗址出土了一批骨角器和鹿角枝，发现其上有数字刻纹八个，其中两例如下：

例别	刻 纹	释 文
①	Ⅲ × Ⅲ Ⅲ < Ⅲ	三五三三六四
②	< Ⅱ Ⅲ × Ⅲ	六二三五三一

这种刻纹图案，有可能是原始筮占的数字记录。淞泽文化，据考证属新石器时代的晚期，其年代约为公元前4000年与前3500年之间。就其使用的筮数来看，在筮占发展史上可能属于早期形态。

《系辞传》说：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦”。对《易大传》的这一记载，学术界存有不同的看法，传统的周易家多持肯定意见，而近世学者多持否定的态度。

现在看来，随着考古材料的不断发现，对古文献的一些记载是不宜轻率否定的。传说太皞帝，号伏牺氏，居领陈地。《左传》昭公十七年杜注：“陈，太皞之虚也。”陈地，在今河南淮阳县。看来，太皞可能是淮河流域氏族部落想象的祖先。《左传》僖公二十一年记载说：“任、宿、须句、颛臾，风姓也，实祀太皞与有济之祀，以服事诸夏。”任、宿、须句、颛臾，是残留到春秋时代东方的几个夷人小国。任之故城在今山东济宁，宿之故城在今山东东平县东南，后被迫迁至今江苏宿迁，须句故城在今东平县西北，颛臾故城在今平邑县东。这几个东方小国，奉太皞为祖，被认为是太皞的后裔，说明太皞可能是氏族公社时期居住在东方的一个较大氏族的首长。《吕氏春秋·孟春纪》高诱注云：“太皞，伏牺氏，以木德王天下之号，死祀于东方。”据称、上古先民对大地方位的认识，是逐步发展起来的，最早出现的是二方向定位观念，然后才出现了四方位、六方位直到现代的多方位和全方位观念。清代学者阎若璩、胡渭等人曾指出：上古人凡地理言东者，皆可与南通；而凡言西者，又均可与北通。准此，新石器时代长江三角洲的崧泽文化，从方位上讲隶属东方。可见，《系辞》的说法并非无据。不过，青墩遗址出土的骨角器上的数字刻文，是比较原始的，尚不具备春秋时代卦画的框架结构。因此，伏牺是否画八卦尚可存疑。但是，说伏牺时代人们已有原始筮占，而且是通过具体数的简单排列组合来进行的，则是合乎道理的。可见《汉书·律历志》说：“伏牺画八卦，由数起”，并非无稽谬说。

（二）数与物象的关系。

数被纳入筮占之中，数便逐步被神化了，随之便产生了古人对数的崇拜。然而，科学思维的萌芽往往是与宗教、神话之类的幻想联系在一起的，尤其在古代则更是如此。似乎古人已经初步猜测到，数的变化表现了事物的变化，于是推测出，如果掌握了

数的变化，即可反推出事物可能出现的各种变化。这大概是古人纳数入筮、以数为占的根据所在。

数这个东西，看起来神秘，其实并不神秘。从其源头来考察，它仍然是由物（具体的）或物象所决定的。

首先，人类在与外界的接触中，最初所遇到的必是各种事物所呈现出的外貌。事物的外部表现，包括其外在形式和表面特征，一般即称为该事物的象，所谓“显乃谓之象”。它是直接的、外在的，是表面的、外露的。有物必有象。无象之物和无物之象，都是不存在的。数是对具体事物的数量抽象，而这种抽象不是凭空的，无根基的。因此，数和象之关系，理应为物象在先，数字在后。对此，古人已有初步的认识。春秋僖公十五年，晋韩简对晋惠公说：“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”《说卦传》亦曰：“幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚（立）数。”这说明春秋战国时期的人们，已比较明确地认识到数字是依物象而立的，故尔才有“物→象→数”的公式出现。不过，数字一旦产生后，它就不仅仅是被动地去适应，而是可以从被动转化为主动，亦即借数以表象。

其次，从文字学的角度看，先民造字无不从象形入手，其初始阶段，不过是一些表意的图象。“这种图象，只能表意，不是可以按字宣读的语言，只有巫师才能认识，还要多方譬喻解说，不然一般人是难以理解的。”（徐中舒《汉语古文字字形表序》）汉字从总体上看属象形文字，其结构乃从描摹物象而来，所谓“画成其物，随体诘屈”。许慎《说文·叙》云：“依类象形，故谓之文，……文者，物象之本”。段玉裁注曰：“依类象形，谓指事象形二者也。指事亦所以象形也。文者，错画也。文错其画，而物象在是。”足见，先民造字，即按物象而图画之，并为之储存和传递信息。汉字正是寓物象于其中的。中国的数目字属汉字的一部分，毫无疑问，它也是由摹拟物象而生，无物象即无

数字。我国古文数字从一至四皆积画为之，五至九则错画为之，于六书是谓“视而可识，察而见义”的指事字。而“指事亦所以象形也。”于省吾说：“我国古文字，当自纪数字开始，纪数字乃古文字中之原始字。纪数字由一至九分为二系而五居其中。由一至四均为积画，此一系也；由五至九变积画为错画，此又一系也。数至十则反于一，故不列十也。”（《甲骨文字释林》）总之，数与物象是有密切关系的，物象在先，数字在后。

但是，应该指出，数虽依象立，但数本身不是象，由三个数字或六个数字组合而成的图文，即通称的“数字卦”，也不构成爻象或卦象。这与后期（最迟在春秋时代）人们对《周易》的解释或从《周易》中引申出的易象说是有明显区别的。对此，下节中将予以论述。

二、三代契数卦与《周易》的定型

商代和周初的数字卦是氏族公社后期原始数卜法的延续和发展。原始筮法，截止目前的考古材料中尚未发现，无从勾画其全貌，只是从淞泽文化青墩遗址出土的骨角器上给我们透露出一些信息。可惜，由于资料太少，所提供的信息不多，据此只能做些或然性的推论，难免谬误。

（一）淞泽文化数字刻文与商末周初数字卦之比较。

淞泽文化青墩遗址出土的八个数字刻文，原件尚未发表。张政烺先生在《试释周初青铜器铭文中的易卦》的《补记》中，曾对其中的两例加以引用。一例为：三五三三六四；一例为：六二三五三一。在这两例中，所出现的数，如果是筮数的话，则筮数是一至六的前六个自然数。古代东方人，数以八为纪，照理筮数应该是一至八。当八个自然数在揲著过程中全部出现时，则会有 $8^8 = 16777216$ 个组合图文，其结构则为八个数的框架排列。如果只占筮六次，也会有 $8^6 = 262144$ 个组合图文。理论推导和实际总

是有距离的。这样多的卦式，别说古人难以驾驭，即是今人也会大伤脑筋。尽管古代巫师每每因人因事去解释筮占的结果，但总需有些“定式”方能把握。否则，便无所适从了。此乃一大疑问，尚需进一步探索。

作为巫术的筮占，随着时代和地域的不同，其筮占的道具及其表现形式——易筮的框架结构也会有所差异。将淞泽文化的数字刻文同商、周数字卦加以比较，就会发现二者之间是存在差别的。

第一，所用筮数不同。淞泽文化时期人们占筮用一至八的八个自然数，而在商末周初则只用一、五、六、七、八五个自然数。张政烺先生曾对32条甲骨数字作过统计，其结果是：

数 字	一	二	三	四	五	六	七	八
出现次数	36	0	0	0	11	64	33	24

其中六最多，一次之，二、三、四都是“0”。这说明商末周初人们在筮占中已舍二、三、四不用，此三数已不再作为筮数出现。因此，从筮数的结构看，它和淞泽文化时期的数字刻文，也就有所差别了。

第二，数的观念不同。淞泽文化时期，人们关于数的观念尚处于初期阶段，对数的理解往往和具体实物分不开，因此在运用数时，也是用的某个具有具体数值的“数”，而不是纯数。这也自然地决定了那时的人们，尚不具有变数的观念，即不能把数分为“生数”和“成数”。商、周时期的筮数则不然，一方面它不再是某个有着具体数值的“数”；另一方面对筮数中的生数和成数，已有初步认识。巫史们在筮占中之所以舍二、三、四而不用，固然与古文的“二”、“三”、“三”都是积画为之，写在一起容易混淆，不易分辨是几个字，代表哪几个数有关，更重要的则是二、三、四均为生数，六、七、八、九则为成数，殷、周

人已能区分生数和成数以及它们的不同作用。饶宗颐说：“生和成是代表事物发展的两个阶段。生数到五为止，一切数从之而生，故称生数，七、八、九、六从生数发展而来，故称为成数。从甲骨了解到，龟卜一般止于五卜，可看出殷人已有‘龟属生数’的观念。殷代分明有卜，又有筮，则成数的意思未必无之，观契数为卦通常以‘六’数表阴爻，可以见之。”（《殷代易卦及有关占卜诸问题》）卜用兆，筮用数，并由数而成象。《系辞》云：“极其数，遂定天下之象。”将生数和成数的观念纳入筮占之中，这在易学发展史上是一次飞跃，它不仅使数字卦向简易的方向迈进了一步，而且也为卦变说奠定了理论基础。

总之，淞泽文化时期的原始筮占与商、周时期的数字卦，既有相同之处，又有不同之处。就其以数筮和占问休咎的功能来说是相同的，就其筮法和筮数的构成来说是不同的。而这种不同正是易学深化和向前发展的极其重要的标志。

（二）契数卦与《连山》、《归藏》之关系。

《周礼·春官》称：太卜“掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别皆六十有四。”后世易家对此多有歧见。有人以为，《连山》是伏羲易，有人以为神农易，也有人以为是夏易。近世学者认为，关于《连山》和《归藏》的种种议论，多出于汉代经师之口，不可信从。因此也就鲜有人再去注意和关心它了。但是自从提出数字卦后，人们便又增加了重新探索《连山》和《归藏》的兴趣。

皇甫谧《帝王世纪》称：“庖牺氏作八卦，神农重之为六十四卦，黄帝、尧、舜引而申之，分为二易，至夏人因炎帝曰《连山》，殷人因黄帝曰《归藏》”。由此看来，夏易曰《连山》是袭用了炎帝之号——连山氏；殷易曰《归藏》则是袭用了黄帝之号——归藏氏。《连山》、《归藏》汉时尚存。《北堂书抄·艺文部》引桓谭《新论》云：“《历山》藏于兰台，《归藏》藏于太

卜。”《历山》即《连山》。《太平御览·学部》亦引《新论》云：“《连山》八万言，《归藏》四千三百言。”朱日昇曰：“《连山》易，亡久矣。因《周礼》得存其名；因《说卦》传得存其义；因夏时得存其用。”（《玉函山房辑佚书·易类》）《连山》的原貌，已不可详考了。《玉海》卷三五引郑玄曰：“《连山》乾始于子，坤始于午，……艮、震、巽、离、坤、兑、乾、坎，《连山》之序也。”后人多因之，如晋人干宝、蒋贞等。至隋唐始有伪造之本出世，殊不可信。宋罗泌《路史》云：“始万物终万物者，莫战乎艮，艮东北之卦也，故重艮以为始，所谓《连山》易也。”又说：“《连山》者，重山也，故重艮以为首。艮，山也。”此亦袭郑玄、干宝等人之说。

对于《连山》虽有以上诸说，但今人多以为此说来源汉人，缺乏实证，恐为臆说。近年来，易学界通过对数字卦的研究，为我们揭开了《连山》的某些疑窦。如1950年春，河南安阳四盘磨殷墟出土的卜骨上刻有三个数字图文：

(一)	(二)	(三)
+	×	+
—	^	+
×	—	×
+	×	+
^	×	+
^	+	^
曰		曰
魁		隗

此卜骨引起我们注意的是契数（一）下面的“曰魁”和契数（三）下面的“曰隗”。魁隗二字使我们联想到古籍中有关神农氏传说的记载。《史记·正义》引《帝王世纪》云：“神农氏，姜姓也。号炎帝，又曰魁隗氏，又曰连山氏，又曰列山氏。”魁隗犹崔嵬，神农曰连山氏，连山崔巍，故又称魁隗氏（魁隗亦写作嵬魁或塊隗）。

既然出土的契数卦中，含有《连山》易，就不宜将其全部归于《周易》的名下。看来，《连山》在易学发展史中，是比《归藏》和《周易》都要早的。如能对出土的契数资料加以认真研究，也许会寻出《连山》的一些轨迹来。

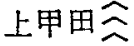

传统的说法，殷易为《归藏》。《归藏》以坤为首，坤象地，地是藏纳万物的地方，所以叫《归藏》。这可能是以《周易》之象解《归藏》，《说卦》云“坤以藏之”，实为其本。郑玄说：“归藏，先坤后乾，首万物之母。”（《玉海》卷三五引）又说：“归藏者，万物莫不归而藏于其中。”（《周礼》注）照孔颖达的说法，“黄帝一曰归藏氏”，则归藏亦是代号，殷人因之，故其易曰《归藏》。



《归藏》，《汉志》无著录，桓谭说“藏于太卜”，“四千三百言”。宋王尧臣撰《崇文总目》著录：《归藏》三卷，称“晋太尉参军薛正注，隋世有十三篇，今但存《初经》《齐母》《本蓍》三篇，文多阙乱，不可详解。”晋干宝、宋罗泌、罗苹、朱震、李过，清黄宗炎、徐善、朱彝尊等都记述过《归藏》的卦名。因其与《周易》出入较大，没人相信，多以为是后人伪托。然而自从马王堆三号汉墓出土《周易》帛书后，发现有些卦名和通行本《周易》有异，反而和《归藏》的卦名相同或接近。如：通行本《周易》的《临》卦，帛《易》作《林》，《归藏》作《林祸》；其《咸》卦，帛《易》作《钦》，《归藏》亦作《钦》；其《遯》卦，帛《易》作《掾》，《归藏》作《遂》等等。这说明晋、宋人所传的《归藏》卦名，是有一定根据的。宋李过说：“归藏六十四卦名与周（易）卦名同者三之二。……今以周易质之归藏，不特卦名用商（易）卦辞亦用商（易）。”





（《西溪易说·原序》）印证《归藏》存在的最古史料是《礼记·礼运》篇。彼载：“孔子曰：‘五欲观夏道，是故之杞而不足征也，吾得夏时焉。吾欲观殷道，是故之宋而不足徵也，吾得坤乾

焉。坤乾之义，夏时之等，吾以是观之。”郑玄注“坤乾”句云：“得殷阴阳之书也，其书存者有《归藏》。”《礼记》盖出孔子后学之手，如果所记属实，则孔子曾见过殷易《坤乾》；如果系后学假托，那么作为假托者的战国儒生，可能见过殷代的筮书《坤乾》。坤乾，顾名思义乃首坤次乾，与《归藏》“重坤以为首”是一致的，因此郑玄才认定它就是《归藏》。

现在我们将殷墟出土的契数与《归藏》加以印证：

器名	名号	著录
甲骨	上甲田 	《殷墟文字外编》448甲
父戊卤	 父戊	《录遗》253

上甲、父戊都是殷商的先公名号，如果契数是坤卦（后人将其横置作，正是坤之古文），当可推知殷人是贵坤的。称《归藏》首列坤，为殷易，是有一定道理的。

这样看来，契数为卦，不仅有《连山》的踪迹，而且也有《归藏》的踪迹，单凭契数是不能将三易区分清楚的。从历史发展的角度看，其逻辑进程应为：原始筮占→连山→归藏→周易。郑玄说：“《连山》乾始于子，坤始于午；《归藏》先坤后乾，首万物之母；至《周易》尊乾卑坤，其体乃定。”（《玉海》卷35引）直至春秋时代，人们在筮占时仍然兼用三易，这在《左传》、《国语》所载筮事中是不乏其例的。如《左传》襄公九年，穆姜被迁东宫，曾筮之，“遇艮之八”。《国语·晋语》载晋公子重耳，想借秦国力量取得君位，亲自进行筮占，“得贞屯悔豫，皆八也”。又，秦穆公以兵力帮助重耳夺取晋国，董因子以筮占，“得泰之八”。对此，古今学者多以为，彼时巫史仍三易并用。只因夏、殷易只论卦不论爻，即只按得卦来判断吉凶，不如《周易》有卦爻辞易于理解和掌握，因此筮者在解释

卦义时多借重《周易》，这说明周易比起夏、殷易来完备多了。另外，有的爻辞为《周易》所无，如：《左传》僖公十五年，“秦伯伐晋，卜徒父筮之，吉。其卦遇蛊䷑，曰‘千乘三去，三去之馀，获其雄狐’。……”《左传》成公十六年，“晋侯伐郑，楚子救郑。公筮之，史曰：‘吉’。其卦遇复䷗，曰：‘南国蹙，射其元王，中其目’……”对此，学者也以为盖是出自《连山》、《归藏》或其他的易书，是不无道理的。

通过上面的考察，可以发现，契数作为卦，其结构是单一的。尽管不同系统的易所用筮数及其筮法有所不同，由于其筮占结果均用三个或六个自然数来加以排列组合，这样就很难区分某卦是属于哪一系统的易。比如泰（释为七八六六七七）是《连山》易呢还是《归藏》易呢？抑或是《周易》呢？这就很难说清。因此，还必须借助其他要素，诸如结构的转换，筮词的不同，卦序的不同，筮法的不同等等，只有对多种要素加以综合考察，才能区分出不同系统的易。由于《连山》、《归藏》早已亡佚，无法予以深论，因此，只好通过现存的《周易》进行一些探索了。

（三）筮数的符号化与《周易》爻画的产生。

《周易》卦体结构的转换，即筮数的符号化，可能发生于西周的中后期，其完成约在春秋初叶。

从现有发掘的考古资料中，我们还没有发现仅用一、六两个筮数构成的契数卦。但现存易卦的爻画确是从一、六两个筮数演变来的。即是说，由筮数一演变为爻画“——”由筮数六演变为爻画“——”。

我国历代的易学家和史学家们，大都依据《系辞》中的“一阴一阳之谓道”和《说卦》中的“发挥于刚柔而生爻，观变于阴阳而立卦”等说法，把《周易》卦画中的两种符号“——”“——”，看成是代表阴阳两种性质的爻象。并一直沿袭汉、宋人对《系辞》“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”，

八卦相重得六十四卦的“小成”“大成”说作为定式，认定《周易》本身从其源头就蕴含阴阳思想。诚然，先秦与汉代的一些古籍中，有许多论及《易》与阴阳关系的篇章，比如，《庄子·天下》说：“《易》以道阴阳。”《礼记·祭义》说：“昔者圣人建阴阳天地之情，是以有《易》。”《史记》云：“《易》著天地阴阳四时五行”等等，均对《周易》的思想核心作了高度的概括。把阴阳学说概括为《周易》思想的核心，这不能说错。但是，必须指出“——”和“——”代表具有阴阳属性的爻象，是在《周易》的框架结构基本定型后，才由《易传》的作者们援阴阳学入易，从而建立起了一个以阴阳学说为内容，以《周易》的框架结构为形式，融宗教迷信和哲学思辩于一体的思想体系。这一蕴涵有深邃的哲学内容的思想体系，在《周易》的原初阶段是不存在的。

从地下出土契数卦图可以清楚地看出，当人们的思维水平还极为低下，人们的智慧不仅不能从理性的高度去把握世界和理解人生，甚至连一些基础的知识（包括自然和社会）都极其缺乏的情况下，人们只好把龟甲和蓍草奉为神灵，借助于兆象和筮数的变化，以获取他们所未知的一切，以便满足人们的精神需求和心理欲望。可见，《周易》初期阶段的原始意义，决不象后来的解释者（从春秋时代开始）所说的那样，是寓宇宙万物和阴阳变化于其中的。

现行的《周易》，作为其构架基石的“——”和“——”本身就有一个长期的演化过程。从现在掌握的资料看，大体可分为两个阶段，其一为筮数的简化过程；其二为筮数的符号化过程。

1. 筮数的简化过程。







我们在前面的论述中讲到，如果淞泽文化出土的数字刻文属于筮占纪录的话，那么在易的发展过程中，其最原始的形式则是用自然数直接纪录占筮所得的结果，从一至八的八个自然数都使用。按照理论的推导^{8°}会得出一个相当庞大的数字组合数，这是

原始先民所难以驾驭的。因此，势必要求减少参加筮占的数字。随着人们对于数的理解的深化，已开始区分奇数和偶数，生数和成数等等。到商末周初，人们便把筮数集中到一、五、六、七、八、九这五个数字上来。饶宗颐说：“郑振香女士报告：在安阳苗圃附近出土康、武、文期石板，其上与侧面刻着六个相同之符号：𠄎𠄎。……又杨锡璋先生见示在安阳采集得一龟甲，四足部各镌数字卦号，计共四卦。而所用数字只为六七八九，不用一至五之数，其一卦下面并记‘贞吉’一语。这些资料尚待正式公布。如是殷人分明用筮，且偶以易卦记于龟板之上，确是事实。由上述二事，既可推想殷人已能分别生数与成数，六七八九均用以写卦。以前罕见之九数，非始于周人，殷已有之。”（《殷代易卦及有关占卜诸问题·后记》）筮数的进一步简化，盖是将中数五舍掉，剩下一、六、七、八、九。一是始数，又是生数，“天地之至数，始于一，终于九焉。”（《素问》）“九，数之极也。”（《汉书·杜钦传》注引张晏说）始则有终，终则返始，终始相袭，物之纪也。因此，一与九是相通的。这样，筮数的再进一步简化，便是将始数一舍掉，只用六、七、八、九了。诚如饶宗颐先生所记：“数字只为六七八九，不用一至五之数”。这六七八九4个数与现行《周易》所用的筮数（即七八九六）便完全吻合了，这是至关重要的一步。从此，《周易》所用筮数便基本固定下来，不再有所变化。

2. 筮数的符号化过程。

从数字卦图变化为《周易》卦画，二者在结构上便发生了根本的转换，这在筮占发展史上又是一次飞跃。由于结构的转换，使《易》由过去那种封闭的筮占系统，变成了可以容纳各种信息的开放系统。正如《四库全书总目提要》所说的：“《易》道广大，旁及天文、地理、乐律、兵法、韵学、算术，以逮方外之炉火，皆可援《易》以为说，而好异者又援以入《易》。”人们既

能“援《易》以为说”，又能“援之以入《易》”，其内在根据就是因为易卦在结构上发生了转换。在实现易卦结构转换的过程中，筮数的符号化起着关键性的作用，从现有资料中，我们还能基本上窥出这种转换的遗迹。

1977年安徽阜阳双古堆一号汉墓出土的竹简《周易》，残留有三个卦，即临、离、大有，其爻画均作“一”和“八”，然而其爻题则已标为初六、九二等等了。如临卦画作, 离作, 大有作 (《文物》1983年第2期)。1973年长沙马王堆三号汉墓出土的帛书《周易》，其卦画与今本亦有异。如《泰过》卦画作, 罗(离)作, 大有作 (《文物》1984年第3期)。将上述两种爻画与通行本《周易》的爻画加以比较，就可以发现筮数符号化的一些踪迹。阜阳竹简《周易》其爻画比较原始，仍然保留了古数八(六)的形象；而帛书《周易》则已将古数八(六)加以断裂，其形作“八”，只因断裂的不够彻底，上边仍留有轻微的痕迹；通行本《周易》则将“八”画作“——”，二者之间的外在联系已荡然无存。由“八”到“八”再到“——”，实际上就是由数字演化为符号这一过程的缩影。至于筮数符号化的确切年代，由于书阙有间，无从深论。宋《啸堂集古录》载有三和三，说是商卦象，不知根据何在。

《周易》尽管实现了筮数的符号化，但这爻画仍然是筮数的代表，即“——”代表筮数六，“——”则代表筮数九。为避免误解，《周易》在《坤》卦的六爻之后专出“用六”一条，《乾》则专出“用九”一条以示筮者。为训解“用九”“用六”，古今学者殚心竭思，费了不少笔墨，堪称仁者见仁，智者见智。不过现在看来，他们大多失于求之过深。虽然论者都能持之有故，言之成理，然而这“故”与“理”却并非“用六”“用九”的本来意义。

现在，我们从易卦结构转换的角度，再来理解“用九”和

“用六”便会一目了然了。所谓“用六”者，因“—”是由筮数“八”（六）转换来的，并且仍然代表筮数六，故称“用六”。马王堆帛书《周易》“用六”作“迴六”，迴者，通也，达也。其义更明。“—”之所以与“六”通，因为“—”本身就是“六”（八）。

对“用九”的理解比较复杂些，爻画“—”是由筮数一变来的，并非由筮数九变来的，为何不说“用一”而要标以用九？对此，必须从生数和成数的角度去理解。据说古人认卜属生数，筮属成数，龟卜一般止于五兆，而筮占之成卦一般都要过五，超过五便是成数。贾公彦《周礼·春官·天府》“季冬陈玉以贞来岁之美恶”句疏云：“筮之神，自有七八九六成数之鬼神，……龟自有一二三四五生数之鬼神，则知吉凶者，自是生成鬼神。……七八九六及一二三四五之鬼神，并非天地之鬼神。”据此则知，古人龟卜用生数，筮占用成数，一是生数，又是数之始，故筮占不用一而用九。九是成数，又是数之终，终则复始，因此一与九相通。由于爻画“—”是从筮数一变来的，故尔特标“用九”以示人。帛易作“迴九”，即“—”通九也。

另外，对《周易》的筮数“七八不变”“九六变”，学者们也是众说纷纭，莫衷一是。如果用生数和成数的理论去观察和理解它，那么这个问题也是比较易于解决的。

古人对事物的观察往往是直观的，而事物的发展总是在其开始阶段和终结阶段表现得最为明显。六为成数之始，始即是生；九为成数之终，终则必死。古人重生死，生死有变。因此，九六尚变，是变的代数。《系辞》说：“原始反终，故知死生之说。”盖是训释此意。七八适处于事物发展的中间阶段，按照人们的直观经验，此时的事物则处于静的状态，故以七八表不变。

《系辞》又说：“精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”郑玄云：“精气谓七八，游魂谓九六”。鬼者，归也。神

者，伸也。七八九六乃成数之鬼（归）神（伸），故称“知鬼神之情状”。由此可见，揲著的确是“成变化而行鬼神”（《系辞》）。至于称七为少阳，八为少阴，九为老阳，六为老阴，“老变少不变”云云，皆为后起之义，并非原本如是。

又，郑玄注《易纬·坤凿度》说：“《连山》、《归藏》占象，本其质性也；《周易》占变者，效其流动也。”（《永乐大典》一四七〇八卷引）后来之《周易》家多承此说，并谓“夏殷以不变为占，用七八；周易以变为占，用九六”。质之《左》《国》筮例和《周易》的“用九”“用六”，郑氏此说是有一定根据的。

（四）《周易》定型后其结构和功能的规范化。

筮数的符号化，使《周易》在形式和内容、结构和功能上发生了较大的变化，即它不仅具有一般筮书的共性，而且还呈现出它自身所独有的特性。这些特性正是《周易》区别于其他一些宗教巫术，并能从中发展出一套政治思想、哲学思想的主要根据。

1. 从数字的有序到卦、爻画的有序。

数与筮占结合，这本身就包含了一套符合数学变化规律的形式系统，但是古人未必知晓。随着数论的发展，这套形式系统便趋于明朗化了。尽管数的排列变化多端，有时使人无所适从，然而它本身却是有序的，只是不太明显罢了。

筮数符号化后，情况就不同了。“--”（偶）和“—”

（奇）的三次全排列，便形成为八卦，即后世所谓的经卦；而其六次全排列，则构成六十四卦，即后世所谓的别卦。而且经卦与经卦，别卦与别卦以及经卦与别卦之间，有着内在的系统，形成了一个严整的体系（别卦是否由经卦相重得来，尚待研究，此处不论）。正是这种卦爻画的有序系统，为春秋战国时期《易传》的作者们以及后来各种易学流派的产生创造了条件，给人们提供了思想驰骋的广阔天地。有人说，《周易》的卦爻画只是一些空洞

的符号，对它加以研究没有什么意义。其实不然。事实证明，筮占的发展同其他事物的发展一样，都有一个历史的过程。在不同的历史时代或同一时代的不同时期，人们所使用的筮法以及进行筮占的内容是不相同的。这种不同，不仅表现了人类社会的发展和物质文明的进步，同时也曲折地反映了人们思维水平的不断提高和理性的逐渐觉醒。特别是当巫史们在卦、爻画下面系以筮辞后，《周易》便基本定型了。定型的《周易》，不仅起着政治教科书的作用，而且也是那个时期时代精神的集中体现。

对于由爻画所构成的八卦和六十四卦，是否表现了某些朴素的哲学观点或哲学思想的萌芽，学术界有着不同的认识。我们认为，文明思维是从野性思维发展来的，筮占是人类思维发展史上所表现出的一种特殊形态。数的变化是事物变化的数量表现，当着人们用数的变化去预测吉凶时，实际上是把客观事物的发展变化加以人为的扭曲，然后把它搬入宗教巫术的殿堂。因此，从总体来看，它不是哲学，也不具备哲学的形态。但是，它却曲折地表现了人类在其幼年时代试图探寻和努力掌握客观事物因果联系的一种尝试。筮数和卦爻画的变化同人事的吉凶休咎，本来是风马牛不相及的，然而古人却硬性地将二者捏在一起，并十分虔诚地去对待它。这样便把带有朴素的唯物因素和辩证成份的数变系统，蒙上了一层宗教巫术的迷雾。尽管如此，我们却不能否认《周易》的筮数及其符号化的卦爻画，集中地表现了那个时代及其以前的一些朴素的辩证观点，不能否认古人对于事物互相联系和运动变化的初步认识。幼稚是迈向聪明的阶梯，由初级思维发展为高级思维是历史的逻辑。我们不能违背逻辑，把后人的思想挂到古人的名下，也不能把古人本已有之的东西斥之为无稽。如实地研究“八卦哲学”或谓符号哲学，对于理解我们民族的传统哲学和文化传统哲学是有一定意义的。

2. 从数字卦的不规范到经、别卦的规范化。

①框架结构的规范化。

筮数排列组合，构成数字卦图，其数量之多是令人生畏的。比如，以自然数的偶数为例：

两个偶数的全排列（以六爻记）为 $2^6 = 64$

三个偶数的全排列为 $3^6 = 729$

四个偶数的全排列为 $4^6 = 4096$

按照易例，这样繁多的数字卦图，实际上都是“坤”卦的外在形式。这种框架结构的不规范，是显而易见的。如将偶数符号化，变作“——”，则 $1^6 = 1$ ，即☷卦，不会再有其他形式的“坤”出现。

《周易》卦画之框架结构的规范化，使它具备了下列特点：

第一，整体性。由三爻构成的经卦和六爻构成的别卦，均代表一个整体，八卦和六十四卦又各自构成一个大的整体。卦画结构的整体性，表现了我国传统哲学思维方式整体性的原始形态。

第二，和谐性。和谐的外在表现形式是对称，不对称则不和谐。卦爻画的排列，即是按照对称原则进行的，特别在卦序上，表现得尤为突出。孔颖达称，“两两相耦，非复即变。”实际上就是讲求对称与和谐。

第三，通变性。八卦和六十四卦是固定的，但是它们又有一定的内在联系，具有相通性。任何一个经卦或别卦，如果改变其中的一爻或几爻，就会变成另一个经卦或别卦。动则变，变则通。变动不居。周流六虚，上下无常，奇偶相易。卦画虽然是固定的，然而变化却是无常的。

②要素功能的规范化。

《周易》的卦画体系，包含四大要素，即象、数、理、占。在数字卦中，这些要素是不完备的。《周易》的符号系统，却将四者一体化了。

（1）表象。易卦符号具有表象功能，这是不言而喻的。然

而易象却不是事物的本貌，对《周易》中是否有卦象，学术界存有不同意见。我们认为，卦画符号具有容纳和贮存思维内容的功能，犹如一幅令人深思的图画。如鼎☱，初六，象鼎趾；九二，如鼎腹下部；九三，象鼎腹中部；九四，是鼎腹的上部，为鼎口；六五，似鼎耳；上九，似鼎盖。筮辞多围绕着鼎象展开。当然，符号被赋予一定的含义，具有表象功能，再由符号结构关系推论它所代表的事物或事物属性之间的关系，从总体上说是牵强附会的，是精神的造物，后世易学中滋生出的象数派，繁杂臃肿，支离灭裂，其源头即在于斯。但绝不能因此而否定《周易》中所固有的原始易象说。

(2) 运数。《系辞》说：“极其数，遂定天下之象。”这是说将蓍草按照一定程序进行排列组合，以便确定卦象。没有运数的步骤，就不会形成数字卦和符号卦。本来运数是把握事物数量关系的科学方法，但在《周易》中，这种科学方法却被扭曲了。数成了筮占的基本要素之一。然而，运数的方法在客观上却促进了人们抽象思维能力的发展，并在我国古老的天文、历法、音律、医学等学科中得到了应用，并取得了可观的成就。

(3) 明理。《周易》除符号系统外，还有文字系统。文字系统的规范化，也是它和数字卦的重要区别之一。文字系统即筮辞，其功能是断占的。但是在断占过程中，却用概念、判断和推理，来阐明道理。力图寻找事物之间的因果联系，从偶然中发现必然。这里边既有对过去经验的总结，也有对事物未来的预测。通过明理，从而给人以精神上的满足，表现了重视人的价值的观念。符号系统是由具体到抽象，而文字系统则是由抽象到具体。

(4) 占验。《周易》的目的在于占卜吉凶，因此占验是它的根本功能。数字的占验比较简单，而《周易》的占验则是对象、数、理的综合运用。《系辞》说：“极数知来之谓占”。尽蓍策之数以定卦，尽卦爻之数以观象，通过明理预测未来，这即是筮

占。事物的发展总归是要走向其反面，筮占的巫术也不例外。孔子说：“‘不恒其德，或承之羞’。不占而已矣。”战国时代的荀子说得更为明确：“善为易者，不占”。

第二节 春秋易象说

春秋时期，《周易》的符号系统（六十四卦）和文字系统（卦辞、爻辞）已基本定型并编纂成书。这个时期，筮数经过符号化，便开始向新的征途迈进，形成为春秋时代的符号象征——易象说。同任何事物的发展一样，《周易》符号象征的形成也经历了一个由浅入深、从简单到复杂的过程。化具体物象为观念符号（爻象——、——）再由观念符号组合成卦象（经卦象和别卦象），再由卦象生发出代表各种精神意义的义理，这就是《周易》符号象征形成的三部曲。

一、春秋易象的基原性

上古三代的筮法没有保存下来，因此，三代的筮法中是否有易象说，尚属存疑。设如三代为数字卦，其卦画是各种不同的数字图案，那末在这种情况下便很难产生卦象说，尽管筮数是依象立的，但筮数本身不是象。三个或六个筮数的组合也不能构成象。只有筮数符号化后，这符号“——”“——”及其不同的排列组合，才会出现象征的意义，而筮数的符号化发生在春秋时期，因此，易象的产生不会早于春秋时代。

宋人罗泌说：“按《归藏》之文有乾为天、为君、为父、为大赤、为辟、为卿、为马、为禾、为血卦之类，则知与今易通矣。”（《路史·发挥》）近人尚秉和在其《周易尚氏学》中也以易象诠释《归藏》的卦名，这些诠释可能均本之于春秋时期的易象说和战国时期的易传说。现存最早的对龟卜和蓍筮作了某些

说明的史料是《尚书·洪范》篇，《洪范》借用箕子的口说：“稽疑。择建立卜筮人，乃命卜筮。曰雨，曰霁，曰蒙，曰驿，曰克，曰贞，曰悔，凡七。卜五，占用二，衍忒。”这是说，龟兆有五种，筮兆则有贞、悔二种。贞指本卦，悔谓之卦，筮占是以贞和悔的交错关系为据，从而决断吉凶。除此之外是否还有其他的象征性意义，《洪范》没有说，我们也不便加以推测。

春秋时期，伴随着筮数的符号化，巫史们将卦画符号解释成具有象征性的意义，随之出现了卦象说。易象的出现，不仅为筮占向高层次发展创造了条件，同时也为战国时期《易传》的产生奠定了基础。然而，将卦画解释成具有象征性的意义，可能是受到龟兆的启示和影响。三代以来，卜、筮并用，直到春秋时期亦复如斯。不过春秋时期的卜法和筮法，与上古三代相较，是有长足的发展和进步的。拿卜法来说，人们已不满足于重复过去那种简单的凭借龟甲裂纹的形状以决断吉凶的做法，而发展为用象征性的意义来解释龟兆。例如：

《左传》僖公二十五年（公元前636年）载：

秦伯师于河上，将纳王。狐偃言于晋侯曰：“求诸侯莫如勤王。诸侯信之，且大义也。继文之业，而信宣于诸侯，今为可矣。”使卜偃卜之，曰：“吉。遇‘黄帝战于阪泉’之兆。”

《左传》哀公九年（公元前486年）载：

晋赵鞅卜救郑，遇水适火。占诸史赵、史墨、史龟。史龟曰：“‘是为沈阳，可以兴兵。利以伐姜，不利于商。’伐齐则可，敌宋不吉。”

《国语·晋语》载：

晋公卜伐骊戎。史苏占之，曰：“胜而不吉。”公曰：“何谓也？”对曰：“遇兆以衔骨，‘齿牙为猾，戎夏交粹。’交粹是交胜也，臣故云。”

《左传》哀公十七年（公元前478年）载：

卫侯梦于北宫，……公亲筮之，胥弥赦占之，曰：“不害。”与之邑，寘之而逃，奔宋。卫侯贞卜，其繇曰：“如鱼窥尾，衡流而方羊，裔焉大国，灭之将亡。国门塞塞，乃自后喻。”

根据《左传》、《国语》的记载，当知春秋时期贞卜的龟兆有：“黄帝战于阪泉”、“沈阳”、“衔骨”、“鱼窥尾”等等，把龟兆看成具有象征性意义并系以繇辞，卜辞中未曾发现，显然这是春秋时期的新卜法。《周礼·春官宗伯》说：

太卜，掌三兆之法：一曰玉兆，二曰瓦兆，三曰原兆。

其经兆之体皆百有二十，其颂皆千有二百。

所谓“经兆之体”指灼龟所得正兆之兆象，龟有金、木、水、火、土五兆，每兆分为二十四，因此共为一百二十。贾公彦疏“君占体”云：“言体言象者，谓兆之墨纵横其形体，象以金、木、水、火、土也，凡卜欲作龟之时，灼龟之四足，以四时而灼之，其兆直上向背者为木兆，直下向足者为水兆，邪向背者为火兆，邪向下者为金兆，横者为土兆。”《左传》哀公九年，孔颖达疏“遇水适火”引服虔云：“兆南行适火。卜法：横者为土，立者为木，邪向经者为金，背经者为火，因兆而细曲者为水。”其说与贾氏有异。无论贾疏或服注，均未必为古法，可能就是春秋时期的新卜法。所谓新是指春秋时期的龟卜其兆象具有象征性的意义，同时还系以繇辞（或称颂）以解兆象。由于龟甲裂纹的变化没有一定的规则，因此人们对龟兆的归纳只能是“大致”如此，或“似乎”如此，带有极大的不确定性。人们大多是凭想当然去辨别龟兆，其颂词（繇辞）也是即兴式的发挥一番，随意赋予它一些象征意义。尽管如此，从龟卜发展史的角度看，它仍然是向前迈进了。在龟兆影响下发展出来的筮兆（易象），在很大程度上克服了龟兆的某些缺陷。

当筮数逐渐为爻画“——”“——”所代替组成卦画的时候，卦画与龟兆在形态上便具有了一致性，即都是由线条组合而成的某种图形。二者外观的相似，十分自然地使人们将龟兆的象征性意义移用到卦画中来，从而使卦画也具有象征的意义，这便产生了易“象”。春秋人韩简说：“龟，象也；筮，数也。物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（《左传》僖公十五年）龟卜和著筮虽属两种占问方法，实际上彼此之间是相通的，数为象之数，象为数的实际所指。

传统的观念认为，八卦的象征意义是原来就有的，《易》作者早已将八卦的象征意义及其相互关系作为众所公认的东西自觉地在应用了。实则不然。在《易经》的文字系统中，找不到任何关于八卦象征意义的影子。比如《乾卦》，只在九五爻辞中出现一个“天”字（“飞龙在天，利见大人”），这是晓喻龙的变化态势及其所处的空间位置，并不说明乾代表天。再如《坤卦》，其筮辞是描述人类和平生活的景象，没有象征地的意思。有人企图从坤字本源考察，证明坤之本义为土、为地，这也不尽然。坤的古文为《》，实为《》的横置，《》即是古文数字六六六。其余的震、巽、坎、离、艮、兑六卦，在筮辞中连雷、风、水、火、山、泽的字样都没有出现过，怎好说八卦原本就是代表八种自然物呢？

八卦符号的象征意义，以文字系统比较完整的表述出来，首见于《左传》和《国语》。《左传》《国语》记录春秋时人进行占筮活动的筮例总计为22条，从时间上看，自鲁庄公二十二年（公元前672年）到鲁哀公九年（公元前486年）；从地域上看，几乎遍布春秋时期的各诸侯国。这22条筮例有一个共同的特点，即都以易象释筮辞，并以卦象断吉凶。这说明，易象在春秋时代已被人们普遍接受，且广为流传和使用。

从春秋时期的易象说我们可以发现什么问题呢？

第一，三代以来，卜筮并用，但是，二者的地位却不同，卜重筮轻，著筮是从属于龟卜的，所谓“筮短龟长”即是此意。春秋时期，虽然卜筮仍然并用，不过著筮的地位明显地在提高，而龟卜的地位却逐渐在下降，直至后来龟卜销声匿迹，著筮独霸天下。何以出现这种动向呢？究其原因无非是，龟卜的道具难得，手续复杂，其体其象不易形成系统，没有固定的规范，偶然任意的成分极大。而著筮却不同，由符号“——”“—”组成的八卦、六十四卦，其卦画是固定的，不管爻画如何变化，总超越不出经卦和别卦的范围。卦画的规范化使符号的象征意义——易象也逐渐固定下来，于是自然而然地形成一套自成系统的易象说。

第二，春秋时期，人们已严格地将经卦和别卦区分开来，遇卦后，大多不是依据筮辞来断吉凶，往往用经卦的卦象以断决吉凶祸福。这样，便给人们一种印象，似乎八经卦是六十四别卦构成的基础，而经卦仍有其独立的意义。如果单从图形上看，六十四别卦确乎可视为由八经卦两两重合而来，然而这是否是历史上六十四卦形成的实际过程呢？从商、周时期的数字卦来看，寻找不出这种演变的轨迹。我们推测，“八卦相重得六十四卦”，是在筮数符号化后，伴随着卦象的产生而出现的。换句话说，“文王演易”的说法可能产生在春秋时代，因为殷末周初的数字卦没有标准图案，是不可能由八卦演为六十四卦的。

第三，春秋时期，八经卦不仅确定为主要代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物，而且在此基础上又加以引申和扩充，把自然和社会中一些相近的事物甚至其属性也囊括进来，形成一种不规则的网络架构。根据《左传》《国语》筮例，八卦的卦象粗略统计有下列几种：

《乾》——天、文、天子、君、玉、光。

《坤》——土、马、牛、母、帛、众、顺、温、安、正、厚。

《震》——雷、车、輶、足、土、兄、长男、侄、行、杀、武。

《巽》——风、女。

《坎》——水、川、众、夫、劳、强、和、文、嘉。

《离》——火、日、鸟、牛、公、侯、姑。

《艮》——山、男、庭、言。

《兑》——泽、旗、心。

这些卦象还没有形成有机联系的完整系统，更没有构成完备的哲学思想体系，这说明春秋时期的易象说是比较原始和低级的，它是向《易传》转换的过渡阶段。有人说，春秋距西周末年《易经》成书为时不远，西周末年及以前的人们早已把易象和阴阳观念运用于占卦之中了，因为易象和阴阳观念是《易经》的基本思想，是题中应有之义，尽管《易经》的文字中（即筮辞）没有对此作出说明。我们认为，这种推论的前提是不真实的，因此结论必然是虚假的。犹如把现代系统论说成在古人那里早已存在一样。将阴阳观念与爻性结合，在春秋时期还找不到任何证据，因此，关于古人是怎样把阴阳观念和数的奇偶性综合在一起的，我们现在还举不出确凿的史料来加以说明，这大概是战国时代《易传》作者们的创造性发展吧。

二、对卦画结构的运用

根据《左传》、《国语》所载的22条筮例，可以看出，春秋时期人们在占卦时，已经对卦画的结构和关系加以巧妙地运用了。

当时，人们发现，对一定数量爻画的错综排列，可以形成不同的卦画结构。如三个爻画的错综排列，便形成为八卦；六个爻画的错综排列，则形成为六十四卦。同时还进一步发现，六十四卦实际上可看作是由八卦自重和两两相重而来。由于爻画的排列

次序不同以及爻画所处的位置不同，于是便形成了不同类型的卦画结构，成为不同事物的象征。

（一）卦象与卦德。

《左传》、《国语》筮例中的卦象，多用三画之象即八经卦的卦象，尚无《易传》中说的“爻位之象”、“方位之象”等等。例如：《左传》庄公二十二年：“周史有以《周易》见陈侯者，陈侯使筮之，遇《观》䷓之《否》䷋，曰：‘……坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为土于天上，山也。’”

《国语·晋语》：“司空季子曰：‘吉，是在《周易》，皆“利建侯。”……震，车也。坎，水也。坤，土也。’又说：‘震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。……坤，母也。震，长男也。’”

《左传》昭公五年：“庄叔以《周易》筮之，遇《明夷》之《谦》，以示卜楚丘，曰：‘离，火也。艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗。’”等等。

由上述筮例可以看出，春秋时期的卦象，多以具体的物之形象取象，还没有出现《易传》的以阴阳、奇偶、往来、应违之爻位关系取象，因为这时既无爻名（又称爻题）之说，又无爻性（以九代表阳性，以六代表阴性）之记，更无阴阳爻位（奇数爻位称阳位，偶数爻位称阴位）之称，所以人们多以物象释占。从易学史的角度看，以物象释占无疑属于卦象说的早期阶段，因为以物象取义，甚为直观，易于把握。这曲折地反映了春秋时期人们抽象思维的水平还不够高，《周易》还没有完全步入哲学的殿堂。

但是，不可否认，这时人们对卦画结构的探讨以及对卦画结构的运用，是下了一番功夫的。把它和原始时期以及上古三代那种数字卦的简单筮法作比较，有着明显的进步，因为它毕竟运用卦画结构凭借易象在释卦时讲出了一番道理，尽管这番道理有时

看来似是而非、牵强附会的，但是其中也包含着依据现实的生活经验进行推论的成分，甚至对某些个别的现象提出了一些比较深刻而合理的见解。

那么，春秋时期人们是怎样理解卦画结构的呢？从《左传》《国语》所载筮例中，大体可以窥其端倪。

首先，他们把三画结构的经卦和六画结构的别卦，都看作是一个整体，形成各自不同的系统。但是，三画结构与六画结构之间又不是彼此隔绝、毫无联系的，而认为六画结构是由两个三画结构所组成，或说六画结构可以分解为两个三画结构。他们正是从这种理解出发，用三画结构的卦象去解释六画结构的卦名、卦辞和爻辞的。并把下三画所构成的经卦称作“贞”，把上三画所构成的经卦称作“悔”（见《左传》僖公十五年），尚不叫下卦、上卦或内卦、外卦。

在用三爻结构的卦象解释六爻结构的象征意义时，便出现了卦德说。尽管春秋时人尚无卦德的称谓，但实际上他们已具有了这种思想。换句话说，卦德说是随着春秋时期卦象说的出现而产生的。

何谓卦德？卦德指一卦的主旨。六十四卦中每一卦都蕴含一个主题思想，将某卦的主题思想加以提炼和升华，用一字或几字简明扼要地加以概括和表述，就称为该卦之德。如：

《左传》闵公元年：

初，毕万筮仕于晋，遇屯☵之比☵。

辛廖占之曰：“吉。屯固，比入，吉孰大焉！……”

毕万将要在晋国做官，用《周易》占了一卦，遇卦为屯☵，之卦为比☵，辛廖释占说：“吉利。屯为固，比为入，没有比这再吉利的了。”故尔断定是“公侯之卦”。辛廖为何解屯为固、比为入呢？屯的内卦为震☳，震之覆为艮☶，艮，山也。初爻至五爻为正覆艮，外卦为坎☵，坎，水也。水为重山所阻，有坚固之

象，故云“屯固”。比的内卦为坤三，坤，土也，地也，外卦为坎，为水。比的卦象是水在地上，水的本性是润下的，地上之水必然渗入土中，因此说“比入”。辛廖是用屯、比两卦的卦德并结合其卦象来论断吉凶的。将屯卦之德释为“固”，比卦之德释为“入”，《易传》中无载。《杂卦传》云：“比，乐。”

“屯，见而不失其居。”均含有仕宦之意，可能和辛廖的解释不无关系。又如：

晋公子重耳想借秦国的力量，取得晋君之位，亲自揲筮，“得贞屯，悔豫，皆八也。”筮史都说不吉，司空季子却认为吉。他说：“屯，厚也。豫，乐也。车班内外，顺以训之，泉原以资之，土厚而乐其实，不有晋国，何以当之？”对“贞屯，悔豫，皆八也”，历代易学家的解释，多有歧义。有的说，此处用的是《连山》或《归藏》，二易之筮法久已失传，故不得其解，观司空季子特地申明“是在《周易》”，则所谓“皆八”者，不属《周易》范围。有的说：重耳亲自筮占，首占得屯，无变爻，为贞。再占得豫，仍无变爻，称悔。因此，筮史释占时，都说：“不吉。闭而不通，爻无为也。”所谓“闭而不通，爻无为也”，指屯、豫二卦皆无变爻，《周易》以变为占，“八”为不变，故云“皆八也”。关于这个问题，此处不作深论。我们主要是分析司空季子怎样运用《周易》的卦德和卦象，对重耳的遇卦进行解释。屯的上卦为坎三，下卦为震三，根据卦象，司空季子释屯卦之德为“厚”。他说：“震，雷也，车也。坎，劳也，水也，众也。主雷与车，而尚水与众。车有震武，众顺文也。文武具，厚之至也。故曰屯。”这是说，震三，象征兵车，有震武之象；坎三，象征水，象征民众，有顺从、效劳之象。文德武备兼具，又有从之如流水的百姓，其势力可谓丰厚之至，因此屯之卦德为“厚”。这与辛廖释屯之德为“固”小有差异，不过二者是相通的，固、厚均训久、长。厚者必固，固函厚意。我们再看司空季

子对豫卦的解释。他说：“坤，母也。震，长男也。母老子强故曰豫。”豫之外卦为震，震象长男。内卦为坤，坤象母。母老子继，必得国称侯，因此释豫卦之德为“乐”。《杂卦传》云：“谦轻而豫怠也”。豫为谦之覆象，谦不自满，故其德为“轻”；豫自足，故其德为怠，与此处之说有异。虞翻注意作怡，《尔雅·释诂》“怡，乐也。”作怡则与此同矣。

总之，司空季子依据《屯》、《豫》二卦之象来申述二卦之德，并论定重耳“土厚而乐其实”，“居乐出威”，必为有国之侯，简直是“不有晋国，何以当之”了！

由上所述可以看出，春秋时期人们在释占时虽然运用了卦德说，但是对每卦之德的理解却不一致，这除了受当时思维水平的限制外，即主要依据直观的物象取义，还不能从总体上把握奇偶、往来、应违的爻位关系；同时还受到当时人们提炼卦德的根据的限制，这种根据是主观的，随意的。因此在注重从卦象的角度引申卦德时，不免对卦名、卦辞和爻辞的解释有许多违忤原义之处，使春秋时期的卦德说不能完全规范化。

卦象和卦德在《周易》定型的过程中是两个重要的逻辑发展阶段，同时也是《周易》向哲理方向迈进的两个比较突出的环节。由数而变符，积符而成象，象生而显德，德立而义起，晓义由辞达。数—→符—→象—→德—→义—→辞，这便是《周易》逻辑发展的几个阶段。德依象而著，无象则无所谓德。象不仅是德的先行阶段，而且也是“显德”的先行条件和内在根据，尽管这种根据是臆测的不科学的，但它确是当时人们文化心理结构的一种外在表现。

（二）变卦与互体。

在《左传》、《国语》所载筮例中，经常出现遇×卦“之”×卦的说法，如：遇屯䷂之比䷇（《左传》闵公元年、昭公七年）；遇乾䷀之否䷋（《国语·周语》）等等。所谓遇某卦，指

所占所得之卦，通常称“贞”，又称本卦。所谓之某卦，谓筮得的本卦中变爻变化后所成之卦，通称“悔”，亦称之卦。之者，往也，需变往某卦也。如遇归妹䷵之睽䷥（《左传》僖公十五年），即筮得本卦的归妹䷵，其上爻为变爻，即上六变作上九，变后成之卦睽䷥，此又通称一爻变。再如遇乾䷀之否䷋，即筮得的本卦为乾䷀，其内卦三爻均为变爻，变后成之卦否䷋，此则通称三爻变。

由本卦变为之卦，叫做变卦。春秋时期的变卦与战国时期《易传》的卦变不同，变卦是从揲蓍而变，此乃筮法的应用；卦变是卦自为变，是从《易传》所说的“进退”、“往来”、“上下”、“刚柔”等推演而来。当然二者又有一定的联系，卦变是变卦进一步发展的结果，无春秋时期人们揲蓍占验的由此卦变为彼卦的“变卦”法，就不会有《易传》以及后儒的“卦变”说。

春秋时期，从揲蓍而变的“变卦”，含有下述内容：

1. 体变。

所谓体变指卦体即卦画结构的变化。由揲蓍所得的本卦，由于其中一爻或数爻（至多为六爻）变，从而引起卦体结构发生转换，产生出新的卦体。这种由此体变为彼体的结构性变化，含有本末、主从、常变的关系。一般说来，筮得的原卦为本，之卦为末；原卦为主，属主导系，之卦为从，属参照系；原卦为常，之卦为变。但是，本末、常变、主从之间，不是僵死的、一成不变的。有时所筮原卦必须依赖作为参照系的之卦，这时之卦反成了判断吉凶的根据。例如，《国语·周语下》的一条筮例即是如此。彼载：

晋孙谈之子周适周，事单襄公。……襄公有疾，召顷公而告之曰：“必善晋周，周将得晋国，……成公之归也，吾闻晋之筮之也，遇乾䷀之否䷋，曰‘配而不终，君三出焉。’一既往矣，后之不知，其次必此。”

单襄公得病后对顷公说，必须善待晋周（晋襄公曾孙晋悼公），因他将来必归国为君。然后用晋成公黑臀归国时晋人的占筮作论据，说晋人的占筮遇乾之否，是谓“配而不终，君三出焉”。从卦体看，本卦乾☰，其上卦为乾☰，下卦亦为乾☰，上乾为天，下乾为君，有国君配天之象。但是，乾的内卦三爻均为变爻，变后成之卦否☷，否的上卦为乾☰，其下卦为坤☷，坤为土，为国，而坤☷乃由乾☰变来，因此有国君归国之象。为何说，“配而不终，君三出焉”？终，止也。乾与坤有配象，而此配象并未终止，即并非止于晋成公一人，因乾下卦三爻变，需应在三君身上，且均由周室回晋国，所以说“君三出焉”。“一既往矣”，一指晋成公，他已由宗周归晋为君了。所谓“其次必此”，此指晋周，第二位必定是晋悼公周了。“后之不知”，是说再后边的第三位就不晓得是谁了。单襄公释占，并未引用卦辞和爻辞，而是依据本卦和之卦的卦象来论断人事的吉凶，并且以“之卦”为主。可见，本卦和之卦的主从地位，不是固定不变的。这说明，《周易》中所含的辩证法思想，与卦体的结构及其转换有着极为密切的关系。

2. 象变。

象依体立，无体则无象。《周易》的卦象都是从卦体（卦画）产生的。因此，卦体变化必然引起卦象的变化。例如，《左传》昭公元年：

晋侯求医于秦，秦伯使医和视之，曰：“疾不可为也，是为近女室，疾如蛊。……”赵孟曰：“何谓蛊？”对曰：“淫溺惑乱之所生也。于文皿虫为蛊；谷之飞亦为蛊。在《周易》，女惑男，风落山谓之蛊☱，皆同物也。”

医和对晋侯之疾不是用中医的“望、切、问”诊，而是用《周易》的蛊卦加以解释。他先释蛊字的含义，“于文皿虫为蛊”，皿即器皿，器皿的食物生了虫就叫蛊；又说“谷之飞亦曰蛊”，谷指

粮食，粮谷里面生了飞虫也叫蛊。最后用《周易》的蛊卦作概括，蛊之卦体为䷑，可分解为两部分，其上卦为艮三，其下卦为巽三，艮为男，巽为女，男上女下有女惑男之象；又，艮为山，艮之覆为震，艮震皆为木，巽为风，有风吹山木败落之象。因此医和说“女惑男，风落山谓之蛊䷑”。这和《易传》对蛊卦的解释不同，《序卦》云：“蛊者，事也。”《杂卦》说：“蛊则飭也。”事、飭皆蛊的引申义。可见，六爻的别卦，皆可视为由两个经卦所构成。但是，别卦之象既不同于上卦之象，也不同于下卦之象，三画之卦体与六画之卦体因其结构不同，因此卦象也就各异。足见，爻变，体必变，体变象亦变，此其一。

其二，同一卦体可以具有不同的象征，这也是象变的一种表现。例如，春秋时期坤的卦象有：土、马、母、众、温、顺、安、正、厚等，其中土为基本象，其余诸象皆由基本象引申、衍生而来。如果将其归类，大体可分为三类，一为象形之象（又称物象），土、马、母、众属此类；二为属性之象（又称物性之象），温、顺、厚属此类；三为喻理之象（又称义理之象），安、正则属此类。

其三，由基本象引申、衍生出的诸卦象，都是人们通过形象思维的想象与联想而产生的。如《左传》昭公五年：

穆子之生也，庄叔以《周易》筮之，遇明夷䷣之谦䷎，以示卜楚丘。楚丘曰：“是将行，而归为子祀。以谗人入，其名曰牛，卒以馁死。明夷，日也。……明夷之谦，明而未融，其当旦乎！故曰为子祀。日之谦当鸟，故曰‘明夷于飞。’明而未融，故曰‘垂其翼。’象日之动，故曰‘君子于行。’当三在旦，故曰‘三日不食。’离，火也。艮，山也。离为火，火焚山，山败。于人为言，败言为谗，故曰‘有攸往，主人有言。’言必谗也。纯离为牛，世乱谗胜，庄将适离，故曰其名曰牛。谦不足，飞不翔，垂不峻，翼不

广，故曰其为子后乎。吾子，亚卿也，抑少不终。”

鲁国的叔孙庄叔在他的二儿子叔孙穆子初生时，占了一卦，遇卦为明夷☱，其初爻为变爻，变后成之卦谦☱。卜官楚丘便根据卦象引申发挥了一番。明夷的卦体是坤上离下，按卦象坤为地、离为日，日在地下有太阳将出地上之象，因此他说：“明夷，日也”

（按《序卦》“夷者伤也”；《杂卦》“明夷诛也”；《彖传》《象传》皆云“明入地中，明夷”。是《易传》释明夷为夜，与此有异）。明夷之谦，即离☲之艮☶，离为日、为明，艮为山、为黔，所以说“明而未融”。依时间论，此时为旦日即日初出时；按等级论，旦日与卿、大夫相配，由此楚丘认为穆子将继承其父庄叔的卿位，做大夫。因此说，“明而未融，其当旦乎，故曰为子祀。”以上是楚丘解释明夷卦名以及穆子所以为子祀的原因。下边他又依据卦象讲解明夷“初九”的爻辞。“日之谦当鸟”，日之谦即离☲变艮☶，艮为鸟（《易传》无此象），故称当鸟，所以爻辞说“明夷于飞”。离变艮于时间论是明而未融，此时的鸟尚未展翅高飞，只有欲飞之势，所以爻辞说“垂其翼”。离变艮，艮覆为震，震为动，故云“象日之动”。日动犹如君子行路，所以爻辞说“君子于行”。明夷之日是旦日，于位次居第三（日中为一，食日为二，旦日为三）位，故云“当三在旦”。因旦日微明，尚不到饭时，明夷与谦皆含震，震为食，坤为闭，有不食之象，所以爻辞说“三日不食”。同时，离为火，艮为山，离变艮有火焚山之象；又，艮为手、为身。离之艮，有火烧身伤人之象；离为言，言伤人为败言，亦即谗言，故云“于人为言，败言为谗”。所以爻辞说“有攸往，主人有言”，此言必是谗言。楚丘还从卦象推出讲谗言的人名字叫牛，离火败山，离言伤人，离为牛，所以他说“其名曰牛”。最后，楚丘的结论是：世衰道微，谗人得胜。谦之德为不足，因此虽能飞而不远，虽能垂而不高，有羽翼而不大，穆子只能做你的继承人。你是鲁国的亚

卿，穆子会继承你的爵位，不过他将不得善终，必以饥饿而死。

由上述筮例可以看出，春秋时人讲卦象并无固定章法可循，象的变化多从人们的想象、联想而来，因此大多牵强附会并极尽穿凿之能事。

3. 名变。

由体变而象变，由体、象之变从而导致卦名和卦德的变化。六十四别卦的名和德多由其卦体和卦象以及体、象之间的关系引申而来，我们从春秋时期的卦象说中，还能寻出它们的一些轨迹。如《左传》昭公三十二年：

赵简子问于史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之，君死于外而莫之或罪，何也？”……（史墨）对曰：“社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮☰，天之道也。……”

季氏赶跑了鲁昭公，结果死在乾侯。对此，赵简子不理解，询问史墨。史墨给他讲了一番道理并用《周易》的大壮卦进行解释。他说：“在《易》卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。”大壮的卦体为☰，上卦为震☳，下卦为乾☰。震为雷、为大夫；乾为天，为国君。按照世俗之见，雷应在天下，不应在天上，现在雷竟然在天上，是雷的力量太大了，因此叫做大壮。同样，大夫应居君下，不应在君上，现在大夫（季氏）竟然位居国君（昭公）之上，说明大夫的力量已超过了国君。然而史墨却认为，社稷无常奉，君臣无常位，高岸可以变河谷，深谷也可变山陵，这种变化是自然的法则，犹如易卦的雷乘乾一样。照史墨的理解，大壮卦之所以名曰大壮，是由其卦体和卦象决定的。这和《杂卦》说的“大壮则止”有异，而和《象传》说的“雷在天上，大壮”相同。

再如《左传》宣公十二年：

知庄子曰：“此师殆哉！《周易》有之，在师☰之临☷，

曰：‘师出以律，否臧凶。’执事顺成为臧，逆为否。众散为弱，川壅为泽。有律以如己也，故曰律。否臧且律竭也。盈而以竭，天且不整，所以凶也。不行之谓临☵，有帅而不从，临孰甚焉？此之谓矣。”

当时楚围郑，晋欲救郑，部队开到了黄河边。听说郑已与楚媾和，荀林父想班师回还。先穀不听军令，带领中军副帅及其部属，渡过了黄河。荀首引用《周易》师卦的初六爻辞对此事作了一番评论。所谓“在师☵之临☵”即师卦的初六爻，这是春秋时期人们对爻的称谓（参见《左传》昭公二十九年史墨论龙时对爻的称谓）。荀首（即知庄子）对师初六爻辞的解释，是用师、临两卦的卦象，特别是用临卦的卦象。师的卦体为☵，上坤，下坎；临之卦体为☵，上坤，下兑。坎为众，众多则强。兑为女，女子质性柔弱，因此坎变兑是众强变柔弱，所以说：“众散为弱。”又，坎为川，兑为泽，坎变兑是川变泽，所以说：“川壅为泽”。川水流动盈满，泽水无源易枯，且兑有阻塞之象，因此说：“盈而以竭，天且不整，所以凶也。”由此，荀首论述了临卦的名义，他说：“不行之谓临”。临的卦体是上坤下兑，泽在地下，有被阻隔、行不通之象。因此，临就是不通达，与《易传》的解释有异。

春秋时期，人们用本卦的变卦即“在×之×”，以表示本卦爻位的示位法，使本卦兼有了变卦的内涵，从而使卦与卦之间出现了多层次多角度的联系，每卦之卦体呈现为动态性结构，其卦象与卦名也具有动态性特点。

《左传》、《国语》除讲变卦外，还讲互体。所谓互体指在六爻结构的卦体中，除上、下两经卦外，二至四爻可视为一个新的经卦体，三至五爻又可视为一个新的经卦体。这样，每个六爻结构的卦体，便含有四个三爻结构的卦体，春秋人已开始借助互体来说象。如《左传》庄公二十二年：

陈侯使筮之，遇观䷓之否䷋，……曰：“坤，土也。巽，风也。乾，天也。风为天于土上，山也。有山之材，而照之以天光，于是乎居土上。故曰：‘观国之光。’”

观之否即巽三之乾三，“风为天于土上山也”，巽变乾，故云“风为天”，在坤土之上，故云“于土上”。遇卦观三至五爻，之卦否二至四爻均互体成艮，故云“山也”。如果不用互体，山的卦象就很难理解。尽管后人对此有不同解释，然而春秋人用互体说象却是事实。周史还说：

犹有观焉，故曰其在后乎！风行而著于土，故曰其在异国乎！

后人对“犹有观焉，故曰其在后乎”，解释颇不一致，所谓“犹有观焉”指变卦否䷋初爻至五爻连互仍为观卦。所谓“其在后”，指所应是在本卦变后的之卦中。关于互体的运用，还见于僖公十五年史苏对“遇归妹䷵之睽䷥”的释占中。

总之，互体是变卦的一种特殊表现形式，它反映了占筮的多变性和灵活性，为巫史的释占提供了“实用”的工具，即它可象外生象，卦中有卦，全凭占者的意志为转移。但它也有积极的成果，这积极成果就在于它把六十四卦看作一个动态系统，一个六画结构的卦体，从三画结构的角度看，既含贞悔二卦，又含互体二卦，合之则为一，分之则为二、为四；同时，卦与卦之间又是相通的，互变的，每个六画结构的别卦，均含四画连互的三个卦体和五画连互的两个卦体，分之则为六，合之则为一。这清楚地揭示了卦体结构的适应性以及卦象、卦德的动态性特点。当然，这绝非是春秋人卦象说的本意。

第三节 对春秋易象的反思

《周易》从卜筮之林升入哲学的殿堂，春秋时期的易象说是

其中介环节。

一、生动的直觉思维

直觉是一种敏感地、直接地臆测到真理的认识能力。表面看来，直觉思维是一种天赋的、神秘的、不依靠实践和原逻辑的思维活动。而实际上，它仍是以已经获得的知识 and 积累的经验为依据的。春秋时期的卦象说，特别鲜明地显示出直觉思维的特点。

首先，卦象说的目的和功能在于预测人事的吉凶祸福，因此它的释占往往用比附的方法加以表述，而不用逻辑的推论和理性的思维。比如，秦穆公率兵伐晋，筮遇蛊卦䷑，卜徒父释占时将卦辞与卦名联系起来，认为狐具有蛊的性格，而晋惠公狡猾似狐，因而断定“夫狐蛊，必其君也”，即卦辞中的狐必是晋惠公。又据蛊卦的卦象，其贞巽三，为风；其悔艮三，为山。依筮法，贞为我，代表秦国；悔为彼，代表晋国。秦伐晋正值秋天，因此卜徒父说，“岁云秋矣，我落其实，而取其材，所以克也。”而晋国则是“实落材亡”，必定大败（见《左传》僖公十五年）。本来，战争的胜负是由敌我双方政治、经济、军事力量的对比以及战争的性质所决定的。而卜徒父却通过对蛊卦卦象的直觉思维来预示战争的胜负，其不科学性和随意性是显而易见的。但是，这其中却透露了直觉思维的生动性。

其次，卦象说的内容基本上是从占筮的角度来预测人们的行事，因此含有浓厚的巫术色彩和神秘意味，而且对卦象的解释不是从客观方面去理解而是从主观方面去理解。这样，卦象便成了神灵启示的工具。例如，卫襄公死后，孔成子对立元拟或立縶为卫君，不能定夺。于是为元占了一卦遇屯卦䷂，又为縶占了一卦遇屯卦䷂之比䷂，并将占筮结果给史朝看。史朝说，“元亨，又何疑焉？”意思是，元与元的名合，亨即享，“元亨”即元应享有卫国，应立元为卫君。而孔成子却认为“元”是长的意思，应立长

子孟縶为卫君，因此他提出疑问，“非长之谓乎？”史朝进一步解释说，康叔托梦为元取名，可以说这就是长了。孟縶有足疾，不可谓长。“康叔命之，二卦告之，筮袭于梦，武王所为也。弗从何为？”于是孔成子立元为卫灵公（《左传》昭公七年）。按照亲亲原则，君位必须嫡长子继承，无嫡出者，庶出亦须由长子继承，而史朝竟然用康叔的托梦来解释屯、比二卦卦辞中的“元”字，为元继承君位制造论据。这无疑是信口雌黄，穿凿附会。但却表现出利用卦象进行直觉思维的灵活性和跳跃性。

直觉思维与理性思维比较，当然有其片面性。但是在古代，当人们还不能以理性去把握世界和人生的时候，直觉思维的作用是不能低估的，即使在现代也不能完全抹煞直觉思维的价值。

春秋时期卦象说的直觉思维，具有下列特点：

其一，整体性。《周易》的整体观念是学术界所公认的。无论是数字结构的卦体抑或是符号结构的卦画，都是整体结构。特别是由卦画所表现出的卦象，必须从整体上去理解，才能抓住其实质，通晓其意义，将自然、社会和人事连接起来，从而作出符合主体需要的判断。

春秋易象说的整体思维，在对八卦的认识和应用上有明显的表现。八卦所代表的基本卦象天、地、雷、风、水、火、山、泽，已经确定下来，尽管还没有明确提出这八种自然物构成宇宙整体，但对八种自然物及其属性之间的关系，已有一定的认识，并且旁及社会和人事的所有现象。尤其应当指出的是，卦象说的整体思维特别突出主体的地位，人不仅是自然的一部分，而且是自然的主宰者。后来《易传》的作者们，对这种主体性思想作了进一步的发挥。

其二，模糊性。卦画结构的象征意义既是确定的，又是不确定的。所谓确定性是指爻画结构的排列有一套符合数学变化规律的形式系统，人们把这套形式系统用象征意义加以解释，于是就

具有了规范化的作用。其象征意义也就自然而然地演化为一套自成系统的相对稳定的卦象说。所谓不确定性,是指在卦画结构中,任何一爻发生变化,其象征意义也必随之发生变化。同时,卦画的象征意义可以不断引申或类推,具体事物是无限的,其象征意义也是无穷的。正是这种不确定性,使卦象说的直觉思维具有了模糊性的特点。模糊性是排斥明晰性的。应该达到明晰,而不应陷入模糊。然而,在自然、社会和人事生活中,大量的现象属于模糊的领域,即使运用现代科学手段,也不可能使它们明晰起来,何况在古代呢!卦象说的直觉思维,正是利用它所具有的模糊性特点来进行断占的。由于模糊思维具有极强的包容性,它所容纳的信息量比精确思维要大得多,而且这些模糊思维具有很大的启发性,给人们的思想提供了自由驰骋的广阔天地。巫史们既可如斯说,又可如彼说。吉凶祸福全凭他们思想的自由驰骋。这种情况,在《左传》、《国语》筮例中是屡见不鲜的。从《周易》以占筮的形式而容纳古代的一切文化来看,也可说明这一点。

其三,概括性。直觉思维也具有概括性的特点。八卦和六十四卦的系统,只有两个符号组成。而“—”和“--”是无处不在、无所不包的,因此在用“—”和“--”这样两个极简单、抽象的符号来象征事物时,由“—”同“--”组成的八卦和六十四卦,便具有了解释世界上一切现象的功能。用极简单的卦画符号来象征和说明自然、社会和人事中一些复杂多变的现象,是卦象说的直觉思维具有高度概括性的具体表现。这种高度的概括性也具有高度的信息包容性。

但是,春秋时期通过卦象所进行的直觉思维,目的往往在于预测鬼神所预示的吉凶祸福,即把卦象看作是神灵启示的工具,从而使直觉思维蒙上一层宗教巫术的迷雾。由于直觉思维不采用分析说理的方法,不用逻辑论证来建立卦象之间的联结,单凭“敏感”和“灵机”因素,因此使它带有浓厚的神秘色彩。显

然，如果认识仅仅停留在直觉层面上，而不跃入理性的王国，人类认识的发展史及其规律也就难以勾画和追寻了。

二、深沉的理性之光

《易》学的发展，在春秋时期存在两条不同的走向。一条是维护筮占的功能，使之继续起着宗教巫术的作用；一条是冲决宗教巫术的束缚，步入理性的王国，向哲学迈进。两条走向代表着春秋时期《易》学领域中所存在的两种不同的视野，两种不同的观念以及所进入的两种不同的境界。一些开明人士往往从理性的角度拓宽新的视野，他们不再把筮占看作神灵启示的工具，不再去探测和揣度鬼神的旨意，而把认识的镜头对准客观事物本身，去探索它们的规律，分析它们之中真实存在的因果联系。他们用新观念来解释传统思想，使之适应时代的需要。这实际上是对传统思想的扬弃，是批判地改造和继承。在思想境界上，他们也高出一筹，深沉的理性之光，照亮了通向哲理的道路，尽管这时还没有形成一个比较完整的哲学思想体系，但却建构了为后来的《易传》所发展和深化的某些哲学思想的格局。因此，《周易》从卜筮到哲学的历史发展过程中，春秋时期的卦象、卦德说，是一个极为重要的中间环节。

伴随着卜筮发展为新的龟兆说和筮兆说的同时，一些有识之士对卜筮的价值，在观念上已开始发生变化。首先，他们对卜筮的所谓灵验产生了怀疑。如《左传》桓公十一年，莫敖想请楚王增兵以对付郟国的军队，斗廉说：“师克在和，不在众。商、周之不敌，君之所闻也。成军以出，又何济焉？”莫敖说：“卜之。”斗廉说：“卜以决疑，不疑何卜？”斗廉的回答说明了春秋时期卜筮的地位和作用在人们的心目中已明显地下降了。其次，卜筮的吉凶与否取决于人，巫史已无能为力。如《左传》昭公十七年，吴国攻伐楚国，阳句为令尹，卜战，不吉。楚司马子

鱼说：“我得上流，何故不吉？且楚故，司马令龟，我请改卜。”结果得吉兆。按照传统，吉凶祸福均操于巫史之手，这是不可改易的。现在却从根本上转换了位次，吉凶由人，不由巫史。

这种观念的变化，在春秋易象说中表现得尤为明显。

《左传》襄公九年记载：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇艮[☶]之八。史曰：“是谓艮[☶]之随[☱]。随，其出也。若必速出！”姜曰：“亡！是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱。固在下位，而有不仁，不可谓元；不靖国家，不可谓亨；作而害身，不可谓利；弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”

值得指出的是，穆姜对待筮占并不盲从。尽管筮兆是吉的，而这对她来说并不适用。她认为自己的道德行为已背离了随的旨意，吉凶要看一个人行为的价值。行为高尚，筮兆凶也无妨，行为丑恶，筮兆吉亦无用。值得信赖的是人们行为的社会效果，而不是筮兆的吉或凶。穆姜还根据自身的经历，对随卦的卦辞别有一番新解，赋予它以伦理的义蕴：“元，体之长也”，能体仁，才能称得上“元”；“亨，嘉之会也”，有美德，才能称得上“亨”；“利，义之和也”，能利物，才算符合道义；“贞，事之干也”，有贞操，才配称作是“贞”。后来，《易传》的《文言》基本照录穆姜的话，足见其影响之深远。

另外，子服惠伯曾提出“《易》不可以占险”的思想。也说明春秋时期人们的卜筮观念，在走向上所发生的深刻变化。

《左传》昭公十二年记载：

南蒯之将叛也，其乡人或知之，过之而叹，……南蒯枚筮之，遇坤☷之比☱曰：“黄裳，元吉。”以为大吉也。示子服惠伯曰：“即欲有事，何如？”惠伯曰：“吾尝学此矣。忠信之事，则可；不然，必败。外强内温，忠也。和以率贞，信也。故曰‘黄裳，元吉’。黄，中之色也。裳，下之饰也。元，善之长也。中不忠，不得其色。下不共，不得其饰。事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善，非此三者弗当。且夫《易》不可以占险。将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美则裳，参成可筮。犹有阙也，虽吉，未也。”

子服惠伯已不把《周易》单纯看作预卜吉凶的工具，而是把它作为政治教科书和伦理教科书来对待了。他认为《周易》是指引人们行为端庄，趋吉避凶的向导，只有品德善良的人占问忠信之事才会灵验，否则，即便筮得吉兆，也不会有吉的结果。他进一步论证说，内心不忠，就配不上黄的美色；居下不恭，就当不起裳的美饰；行事不善，就不符合元的美德。只有忠、恭、善具备了，才可合于卦的预测。子服惠伯的思想，说明当时有些人已开始摆脱宗教巫术的束缚，从理性的角度对《周易》进行加工和改造了。

随着筮占观念的更新，当时有些人开了不把《周易》用于筮占之风，而是用来作为分析事物或论证人事的理论依据。对《周易》的功能和价值在观念上的这种根本变化，是推动它摆脱神学向哲学迈进的一个必要的前提。有了这个前提，再加上人类文明的进步和思维水平的提高，于是人们的视野拓宽了，并向新的境界涉足。

《左传》昭公三十二年记载：

赵简子问于史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之；君死于外，而莫之或罪，何也？”对曰：“物生有两、

有三、有五、有陪式。故天有三辰，地有五行，体有左右？各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有式也。天生季氏，以式鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮☳，天之道也。”

这是用新观念来解释《周易》卦象的一个典型例子，这种解释和把《周易》用于筮占完全不同。他用大壮的卦象来论证事物的发展变化，特别是事物矛盾双方的主辅地位在一定条件下会向相反的方面转化。如鲁君和季氏的关系，鲁君原是矛盾的主要方面，季氏是他的“陪式”。但由于“鲁君世从其失，季氏世修其勤”，百姓早把鲁君昭公给抛弃了，他虽然死于乾侯，可又有谁去怜惜呢！由此史墨得出了对立面的相互转化是自然和社会的普遍规律、是“天之道”的结论。本来，大壮☳的卦象并不具有这种意义，把震雷（☳）在乾天（☰）之上，说成是“天道”，完全是史墨自己的理解。他的这种理解带有鲜明的时代特征，反映了春秋时期易学发展的新走向。这种新走向使《周易》得到了升华，成为表述哲学思想的工具了。由此《周易》便开始向新的境界腾飞。

用新观念来改造《周易》的性质，并赋予它以新的义蕴，这在春秋时期已经形成一股时代潮流。如《左传》宣公六年，王子伯廖引用《周易》丰卦上六爻辞，从伦理学的角度论定郑公子曼满“无德而贪”，必遭凶祸；宣公十二年，晋国荀首引用师卦初六爻辞，从军事学的角度，说明彘子违犯军纪必然失败而招祸；襄公二十八年，郑国游吉引用复卦上六爻辞，从政治学的角度评论楚王恃强凌弱，贪而又骄，必然导致不吉的后果。这说明《周易》的性质正在发生着剧烈的变化。

但是，春秋时期的易象说并没有形成一个完整的哲学思想体系，只是就个别的筮辞和卦象表述一些零散的政治、伦理和哲学的观点。对《周易》的框架结构也没有从总体上作出比较全面的哲学解释，没有探求出天地万物的本性与《周易》的形式系统的内在联系，只是就某些卦象和卦德、变卦和互体作了较为具体的说明。一个哲学体系的产生或一种哲学理论的创立，必须提出一些新的范畴作为理论基石才有可能，而春秋时期的易象说恰恰缺乏那些总体性的范畴，因而显得理论思维水平尚不高，对自然和社会的本质属性及其发展规律，还不能进行深入的探究和作出令人满意的回答。后来的《易传》总结了春秋时期易学发展的积极成果，建立了一个完整的哲学思想体系，从而实现了由筮占到哲学的飞跃。

三、符、象、意的辩证发展

《周易》在春秋时期，经历了三大变化。一为由数字演化为符号；二为以符号“象其物宜”；三为自象出意，推衍义理。这三大变化从易学发展史的角度说，是一个从繁杂到简易的过程；从人类认识史的角度说，则是一个从具体到抽象，再由抽象到具体的过程。

从数字卦到符号卦，筮数七、八或九、六演化为两种符号“—”和“--”，从而使《周易》的框架结构和形式系统发生了根本的转换。《周易》结构的变化必然使其功能也要发生相应的变化，即它不仅是占卜吉凶祸福的工具，而且也可作为人们认识自然和社会、探求各种复杂现象发展变化的工具。这种功能性的变化实际上是一个从感性的具体到思维的抽象的过程。抽象的过程其主要手段是思维的分析活动，通过分析把整体分解成各个部分，并区分出哪是主要的方面，哪是次要的方面，以便从中抽取其主要方面。筮数的符号化，从现象上看不过是个从繁到简

的简化过程，而从实质上看却表现了认识深化的逻辑过程，即由具体到抽象的过程。

传统的说法认为，太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦相重为六十四卦。先有八卦，后有六十四卦。2000多年来，历代的易学家、史学家和思想家们对此从未发生过怀疑，似乎这已是易学的公理。然而，从历史和逻辑的角度来考察，其真相并非如此。根据现有出土的资料，夏、商、西周时期尚没有符号卦，只有数字卦，这表明筮数的符号化不能早于西周末年。否则，便违背了历史的逻辑。而且从人类认识发展史的角度看，所谓“太极生两仪，八卦重为六十四卦”的易学“公理”，是根本违背人类的认识秩序的。太极作为一，是极为简单的。没有一定的哲学素养和相当的抽象思维能力，要实现这种思维的抽象是根本不可能的。因此，我们对颠倒了人类认识秩序的易学“公理”，应当重新颠倒过来予以复原，那就是：六十四卦→八卦→四象→两仪→太极。这才是人类认识所遵循的由具体到抽象的逻辑进程。当然，在春秋时期，太极范畴和阴阳观念并未纳入《周易》之中，将阴阳观念和数的奇偶结合，然后用它来解释《周易》的框架结构，进而推衍出宇宙的演化过程，使《周易》成为宇宙代数学，这是战国时代《易传》作者的功绩。春秋时期，人们对易学的贡献之一就是六十四卦符号化的基础上，通过分析将每卦的整体分解为两个部分，再依靠思维的抽象，将其综合为八个单卦，并进而确定其各自的象征性意义。

从六十四卦分解出八卦，这不仅是一个简化的过程，而且也是一个由具体到抽象的认识过程。当然，这样的认识，还只是对六十四卦某一方面的认识，即从六十四卦中可以抽取出八个单卦，这八个单卦可以看作是六十四卦的一个抽象的规定。

然而，认识的运动到此并未结束，还必须再从抽象上升到具体，使抽象的规定在思维的具体中再现出来。八卦的象征意义即

卦象说，正是从抽象上升到具体的过程。将八卦乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑，象征天、地、雷、风、水、火、山、泽八种自然物，并且引申、推衍至其他一些事物以及某些事物的品德和属性。这些具体而复杂的象征性事物，实际上是抽象的八卦的规定在思维的具体中的再现。这种具体并不是现实中的具体对象，而是思维中的具体，是对具体事物的摹拟。即《系辞》说的“易者，象也。象也者，像也。”“拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。”从感性的具体出发，通过分析，由感性的具体达到抽象的规定；然后，再通过综合，由抽象的规定达到思维的具体，这是认识的实际过程。春秋时期卦象说的产生，是符合这一认识发展的过程的。但是必须指出，从抽象上升到具体，只是思维用来掌握具体并把它当作一个精神上的具体再现出来的方式，决不是具体本身的产生过程。而卦象说以及后来的《易传》却把抽象的规定作为模式，把思维的具体当作现实的具体来对待。尤其是《易传》，它把思维的抽象即《周易》的框架结构看作是先验的体系，它的形式系统作为宇宙的演化模式，而把一个精神上的具体再现的过程，误认为就是现实的具体产生的过程，这就从根本上颠倒了世界的面貌。

总起来说，春秋时期的易象说，尽管还没有形成深刻而系统的哲学理论，却表现出了相当浓厚的哲学义蕴。没有春秋易象，就不会有战国时的《易传》。因此，卦象说不仅在中国易学发展史上有重要的地位，而且在哲学发展史上也应有它的一席之地。

第三章 管仲的哲学思想

——管学的开创者

管仲（？——公元前645年），名夷吾，春秋前期杰出的政治家、经济学家、军事家和思想家。管仲在中国哲学发展史上的地位一向被忽视，事实上，不仅由于他辅佐齐桓公“九合诸侯，一匡天下”而名垂青史，他在相齐40年的政治实践中形成的贯穿于他的政治、经济和军事学说中的丰富的哲学思想，对后世也发生了深远影响，尤其是他的理论思维的致用特点，在治理一个以农为本的大国中运用的整体观念，在实力竞争的大动荡时代形成的民本思想，以及在人欲横流、思想解放的浪潮中对人的价值的发现，所有这些都对中国古代哲学思维特有的内容和形式、理论和方法的形成起了重大作用。兹根据《史记·管晏列传》中所提供的线索，以《管子》中时代较早，保存了管仲学说基本思想的“经言”各篇为依据，结合《左传》、《国语》以及《管子》中的《大匡》、《中匡》、《小匡》所载的有关史料，对管仲的哲学思想进行初步探讨。

第一节 万物相联的天人观

管仲不是一个坐而论道的哲学家，而首先是一个政治实践家。他的自然观、历史观和对主、客体关系的认识是在其富国强兵以图霸业的学说中表露出来的。体现在这些观点中的思维方式

和思想方法是同他的相国地位及其全面推行改革的实践分不开的，也可以说这是杰出的政治实践家的思维方式的特点。他的万物相联的整体观念，既反映了其理论思维的致用性，又蕴涵着他对社会与自然、主体与客体的认识进行哲学反思的成果。这一观念的建构过程大体分为三个阶段。

一、“一体之治”论中的朴素整体观

管仲为了全面推行改革以富国强兵，在《七法》篇中提出了“一体之治”的理论。“一体之治”就是浑为一体的统一政治，也就是对国家进行综合治理。在这篇治国、治军的大法中包含着朴素的整体观念。首先，他把整个国家看作由政法、财经、文教军备等诸方面相互联系而组成的统一体。其各个方面之间都互相制约、互相作用着。“威伤则重在下，法伤则货上流，教伤则从令者不辑，众伤则百姓不安其居。货上流则官德毁，从令者不辑则百事无功，百姓不安其居则轻民处而重民散。轻民处、重民散则地不辟；地不辟则六畜不育；六畜不育则国贫而用不足；国贫而用不足则兵弱而士不厉；兵弱而士不厉则战不胜而守不固；战不胜而守不固则国不安矣。”正是由于君威、法制、财货、教化、臣民、生产、战事等这些政治因素和经济因素、人的因素和物的因素相互之间的联系和配合，才构成了一个完整的国家有机体，并发挥着法制、教化、生产、战斗等各方面职能。其中任何一方面受到损害，便会削弱国家的整体功能，造成“战不胜”、“守不固”、“国不安”。

其次，重视国家多方面、多部门具体职能的分解和规定。例如国家的政法领域是由常令、官爵、符籍、刑法等“四经”构成，“四经”之间也是互相联系、互相制约的，“常令不审，则百匿胜；官爵不审，则奸吏胜；符籍不审，则奸民胜；刑法不审，则盗贼胜”。这些因素的有机联系破坏了，就会导致国家败亡，

入君见危。再如前面引述的“地不辟”与“六畜不育”、“国贫”、“用不足”之间的关系以及贯穿“经言”各篇的“务本飭末”、农工商全面发展，“五谷”、“桑麻”、“百果”等农林种植业、“六畜育于家”的养畜业、“工事无刻镂”的手工业等各行各业综合经营的经济思想，表现了管仲善于对复杂的社会生活加以条分缕析、分门别类层层把握的能力。

再次，管仲不仅重视各行各业各自的功能，而且强调各行各业的发展必须放在国事“一体之治”的整体中才能实现。他对“为兵之数”即用兵的方法就是这样分析的。他不是用单纯军事观点来指导用兵，而是把作战用兵放在一定财力、物力、人力的整个国家状况中来考察。“是以欲正天下，财不盖天下，不能正天下；财盖天下，而工不盖天下，不能正天下；工盖天下，而器不盖天下，不能正天下；器盖天下，而士不盖天下，不能正天下；士盖天下，而教不盖天下，不能正天下；教盖天下，而习不盖天下，不能正天下；习盖天下，而不遍知天下，不能正天下；遍知天下，而不明于机数，不能正天下。”（《管子·七法》，以下凡引《管子》者，只注篇名）可见，用兵作战“正天下”这件事不是孤立的，必须有整个国家的实力作后盾，取决于国家的财力是否雄厚，工艺是否发达，兵器是否锐利，战士是否勇敢，教化是否优良，训练是否平稳，以及对天下大势的了解和战略战术的运用等全面情况，一句话，取决于国家整个经济、政治、军事和文化的发展状况，而这些因素决不是机械的相加，而是作为有机的“一体”而对用兵作战发挥保证作用。

最后，管仲还重视达到“一体之治”这一总目标的顺序安排和合理布局。在“选阵”问题上，《七法》篇指出：“故凡征伐之为道也，计必先定于内，然后兵出乎境。计未定于内而兵出乎境，是则战之自败，攻之自毁也。”所谓“计定于内”，就是为了达到胜利的目标而对作战做统筹安排。首先要做到对敌人情况

明，然后定战略、战术，调整作战系统内部的力量布局和层次顺序。“故不明于敌人之政，不能加也；不明于敌人之情，不可约也；不明于敌人之将，不先军也；不明于敌人之士，不先陈也。是故以众击寡，以治击乱，以富击贫，以能击不能，以教卒、练士击驱众、白徒，故十战十胜，百战百胜。”（同上）联系到《小匡》、《齐语》中所载他在齐国实行的“三其国而五其鄙”、“作内政而寄军令”以及“四民分业定居”等一系列制度，他对“一体之治”原则的运用是很善长的。

管仲的“一体之治”论包含着相当深刻而具体的万物相互联系、相互制约的朴素整体观念，并形成了一套相当有特色的理事方法。他从“一体之治”出发，又进一步把社会和自然联系起来，在更高层次上探讨了“古今一贯”之则，从而深化了对事物相互联系和相互作用的认识。

二、对古今一贯之则的初步探讨

管仲在“一体之治”论的基础上，总结出为政治国的七条基本原则，即知“则”、知“象”、知“法”、知“化”、知“决塞”、知“心术”、知“计数”。其中的“法”，指法令制度；“化”指教化；“心术”指心理；“计数”指计算统计。这些都属于具体科学的研究领域。而“则”、“象”、“决塞”三条则具有世界观和方法论的意义。特别是“则”，它既是七条为政原则的总纲，又是管仲正在孕育和铸造中的哲学思想体系的一个重要环节。通过这一环节，他吸取了前人有关的思维成果，对“古今一贯”的客观规律进行了初步探讨。

《七法》篇说：“根天地之气，寒暑之和，水土之性，人民鸟兽草木之生，物虽甚多，皆有均焉^①，而未尝变也，谓之则。”

^①“物虽甚多”原为“物虽不甚多”；“皆有均焉”原为“皆均有焉”，据《管子集校》改。

这段话包含了管仲酝酿其哲学思想体系的逻辑起点，以及由此出发探求事物内在联系的最初尝试。

首先，抛弃意志之天，确立了自然之天的观念。

春秋之前，在思想领域中占统治地位的是天命论。人们把天看作至高无上的主宰，它有意志、有权威，能赏善罚恶，决定人们的命运。这种天命论在殷代达到了高峰。武王伐纣的胜利，使天的权威遭到削弱。周朝统治者认识到“天命靡常”，而提出了“以德配天”、“敬德保民”的思想，这在当时是一个进步。但是，随着西周盛世的衰微，周族贵族奴隶主也腐化了起来，因而抛弃了“敬德保民”的思想，单纯地依赖“天命观”维持统治。西周末，由于奴隶阶级反抗奴隶主贵族斗争的尖锐化和国人力量的壮大，周天子借以统治的“天命”思想日益失去人心。人们由怨恨“昊天不惠”、“昊天不平”（《诗经·小雅·节南山》），到咒骂“浩浩昊天，不骏其德”（《诗经·小雅·雨无正》）；由怀疑“如何昊天，辟言不信”（同上），到断言“下民之孽，匪降自天，噂沓背憎，职竟由人”（《诗经·小雅·十月之交》），终于大胆地否定上天的权威。

从怀疑到否定天的至上权威，仅仅是理论思维的先导，如果不从正面回答天究竟是什么，不揭示天的本质属性，还不能撕破天的神学外衣。管仲的贡献就在于，他抛弃了意志之天的传统观念，率先从理论上恢复了天的自然本性。他是从三个层次论述的：

（一）天与地对举，天并不至上，而是一种自然存在。“天”或指与地相对的天空，“日月不明，天不易也。山高而不见，地不易也”（《形势》）；或指四季之寒暑往来，“不务天时则财不生，不务地利则仓廩不盈”（《牧民》）；或指山林、河水、沃壤等自然存在的“天材”，“凡立国都，非于大山之下必于广川之上。高毋近旱而水用足，下毋近水而沟防省。因天材，就地利”。

（《乘马》）

(二) 天没有感情和意志，无私无亲。“如地如天，何私何亲？如日如月，唯君之节”（《牧民》）；“万物之于人也，无私近也，无私远也，巧者有余，而拙者不足。其功顺天者，天助之；其功逆天者，天违之。”（《形势》）（“天助”、“天违”是拟人化的说法，并非说天是精神主体）

(三) 天不以人的意志为转移。“天也，莫之能损益也。”（《乘马》）

管仲以上这些散见的、个别的论述，用类比的方法说明了天不过是自然界的一部分，并不是有感情、有意志的主体，从而撕破了它的神学外衣，恢复了自然之天的真实面目。值得注意的是，管仲在上述论述中还只是将天与地对举，而在《七法》篇这段论述中，却沿用了伯阳父“天地之气”的语句（详后），天地连用了。这是不是属于偶然呢？从思维发展的逻辑看，应该认为，这正是管仲把天看作与地同样的自然物，为探求它们的共同本质而出现的观念上的进展。

其次，初步分析了天地万物之间的内在联系，论述了“则”这一哲学范畴。

远在管仲之前，人们便开始探讨自然现象的某些共同点和事物之间的因果联系。但这些认识是局部的、片断的。例如，周宣王时（前827——前782年），尹吉甫曾提出“天生烝民，有物有则，民之秉彝，好是懿德”的观点（《诗经·大雅·烝民》），认为世间万物都有一定法则。尽管“物”是指的人间事物，却认为其中有一定法则，这是人们抽象思维的一次突破。但无论是“物”还是“则”，仍然是天生的，还没有摆脱传统自然宗教观的束缚。因此，只能算是一种哲学的萌芽。又如郑桓公时（前806年——前770年），史伯提出了“和实生物，同则不继”的观点（《国语·郑语》），认为“以他平他谓之和”，第一次提出了对立统一的思想。又说：“先王以土与金、木、水、火杂，以成万物”，试

图说明如何从五行之实产生万物的过程。但他认为这种“和”的工作是由“先王”来做的，而不是从事物自身中去找。因此，仍然带有神秘性。再如周幽王二年（前780年），伯阳父论地震，指出：

“夫天地之气，不失其序；若过其序，民乱之也。”（《国语·周语》）这是第一次提出“气”的概念，并试图揭示其内部联系（“序”）。但他又把自然界的变化同社会治乱混为一谈。管仲在前人这些片断、局部的思想基础上，形成了一个万物发展有普遍规律的观念，即无论是“寒暑”、“水土”（无机自然界），还是“鸟兽”、“草木”（生物界），乃至“人民”，都有一种共同的（“均”）、不变的（“未尝变也”）东西，叫做“则”。在管仲的这一观念中，把万事万物（包括自然和社会）已联结为一个整体，且具有普遍规律，这是哲学思维的一次重要突破。

最后，明确了万物与气的关系，提出了万物之“根”的问题。在伯阳父“天地之气，不失其序”的思想中，万物与气的关系是不明确的。管仲的“根天地之气”则作了明确回答。尹知章注曰：

“根，元也。生物者，天地之元气也。”就是说，万物是由天地之元气生成的。这是第一次提出了世界万物的本原问题，成为后来精气论、元气论之滥觞，是贯穿整个中国古代唯物主义哲学传统的源头。但管仲对此没有展开论述，而留给他的后学，即《心术》、《内业》等篇的作者们去发挥了。

管仲对事物间的联系和规律性的探索，自有其发展的逻辑。如果说《七法》篇中关于万物有则的思想，旨在寻找“寒暑之和”、万物之“均”，那末，在《乘马》篇中，则着重探求四时之变、“日月之易”了。为此，他继承发展了以往的阴阳观念，用来解释自然界运动变化的内在根源。

在西周末年，伯阳父开始用阴阳二气的变化来解释地震。他说：“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震。今三川实震，是阳失其所而镇阴也。”（《国语·周语》）但伯阳父并没

有把阴阳二字连起来构成一对范畴，只是分别用它们代表两种势力，且局限于说明地震这一具体事物。管仲继承了伯阳父的思想而又有所发展。《乘马》篇说：“春秋冬夏，阴阳之推移也；时之长短，阴阳之利用也；日夜之易，阴阳之化也。然则阴阳正矣，虽不正，有余不可损，不足不可益也。”这是第一次把“阴阳”连接起来明确构成一对范畴。比起伯阳父的阴阳观念来，一是范围扩大了，由单纯解释地震扩展到说明春秋冬夏等四季天时的变化，实际上使阴阳成为解释一切自然现象的普遍范畴。二是对阴阳的作用的认识加深了。伯阳父认为发生地震的原因乃“阳伏”

“阴迫”的特殊情况所致，而管仲则从阴阳自身的推移、利用和变化等常态上说明它的作用。在这里，阴阳已成为事物内部变化的根本动力。三是提出了“阴阳正”与“不正”的两种情况。

“正”是阴阳对立处于和谐状态的正常态势，表现为日月更迭、四季交替等有规律的变化；“不正”则是阴阳失调，表现为地震之类的反常现象。但无论阴阳正与不正，都不是人力所能“损益”的，而是事物自身的客观现象。这种从自然界内部探求运动变化根源的思想，比起《七法》篇中对万物之“则”的认识来又深入了一层。

管仲并未就此止步。万物变化规律的动因找到之后，使其普遍联系的整体观增加了新的契机，他把事物之“则”与阴阳的对立统一结合起来，进而提出“天不变其常”乃古今一贯的命题。

在伯阳父“天地之气，不失其序”的思想中，已经包含着万物变化在时间上有其顺序性的观点，接触到规律性的一个侧面。但这只就气的变化秩序而言。管仲则把他对万物有“未尝变”之则的认识和对阴阳之“正”的认识紧密结合起来，提出了比“序”的内涵更深刻的“常”的范畴。《形势》篇说：“天不变其常，地不易其则，春秋冬夏不更其节，古今一也。”什么是“常”呢？《形势解》说：“天覆万物，制寒暑，行日月，次星辰，天

之常也”，“故天不失其常，则寒暑得其时，日月星辰得其序。”可见，“常”是存在于万物之中，制约着寒暑变化，表现为日月运行秩序的那种“不变”的常住性、稳定性。管仲认为事物变化规律的这一特点，不仅在空间上存在于万物之中，而且在时间上也是“古今一也”，即古往今来概莫能外。这是对客观规律的重复性和普遍性的更为全面深刻的认识。由于“常”这一概念概括了客观规律的稳定性、重复性和普遍性等本质特点，从此便成为中国哲学史上与“变”相对的一个重要哲学范畴，不难看出，老子的“知常曰明”和荀子的“天行有常”的观点都是对管仲这一思想的继承和发展。

万物有则的观点是管仲朴素系统思想在空间上的延伸。对事物之间内部联系及其变化规律的这些认识，构成了管仲万物相联的整体观的理论框架。在此基础上，管仲又进一步孕育了在中国哲学史上影响极大的“道”的范畴，并借助于它，把社会与自然更密切地联系起来。

三、“法天”、“用道”的天人统一思想

“道”的本义是人行之路。《说文》：“道，所行道也，一达谓之道。”“一达”指具有一定方向的过程。后来引申为事物运动所遵循的轨迹或原则。《左传·桓公六年》（前707年）季梁曾解释说：“所谓道，忠于民而信于神也。”把“道”和“忠于民”的原则联系起来，这是一个进步，但没有摆脱天命神学的羁绊。春秋前用得较多的是“天道”，即日月星辰等天体运行的轨道。如《国语·周语下》所谓“夫天道导可而省吾”，“吾非瞽史，焉知天道”等。此时“天道”的含义还比较狭窄。管仲沿袭了这一传统用语，而由于他对天之“常”、地之“则”的认识使“天道”所包含的规律性的含义更加明确化了。《形势》篇说：“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。”所谓“得天之道”，显然是指认识和遵循自然规律。同时，管仲还提出了“地道”的概念，以便与表示天象变化的“天时”相区别。他说：“天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥馑；人道不顺，则有祸乱。”（《五辅》）所谓“人道”，乃指“不自以为所贵”的“君道”，“贵而不过度”的“臣道”，以及“得人之道”、“厉民之道”等等，即社会人事中必须遵循的各种规则。管仲正是在认识上述各种具体之道的基础上，改造了季梁等人的传统观念，而赋予道以崭新的内容。首先，排除了“信于神”之类的主观、神秘色彩，明确肯定了道“莫之能损益”的客观性。管仲认为，道是不依人的意志为转移的。人们不管是否认识到，它都是客观存在着并发挥着作用。“其道既得，莫知其为之”，“道往者其人莫来，道来者其人莫往。”（《形势》）这是因为道本来就是客观事物自身的变化。“道之所设，身之化也。”（《形势》）作为普遍规律的道的这种客观性，是对“天道”、“地道”具有的“莫之能损益”的特性的理论升华。其次，扩大了“道”的外延，使它具有极大的普遍性，既包括“天道”、“地道”之类的自然规律，也包括“君道”、“臣道”、“得人之道”、“为政之道”等人间、社会之理，还包括“羿之道”、“攻伐之道”等各种具体法则。总之，它是对各个领域中的规律、法则加以总概括的哲学范畴。最后，丰富了“道”的内涵，使“道”除具有“常”、“则”等意义外，还具有必然趋势、内在联系和重复性等更多的含义。《形势》篇曾列举了大量事例说明事物之间相互关系及其发展的必然趋势或结果。“山高而不崩，则祈羊至矣；渊深而不涸，则沉玉极矣”，“蛟龙得水而神可立也；虎豹托幽而威可载也。”管仲认为，诸如此类的必然性乃是道中应有之义，具有共同性、一贯性。因为“万物之生也，异趣而同归，古今一也”。管仲还阐述了道的内在性、隐蔽性。“羿之道，非射也；造父之术，非取

也；奚仲之巧，非斲削也。”后羿、造父、奚仲的“道”，决不在于他们的表面动作，而在于他们掌握了事物内部的规律性。而这是内在的东西，表面上是看不见的。“其道既得，莫知其为之。”

“藏之无形，天之道也。”（《形势》）此外，管仲还初步揭示了“道”具有重复性的特点。《形势》篇说：“不重之结，虽固必解。道之用也，贵其重也。”把“道”的这种可重复性运用来治国，就是：“言而不可复者，君不言也；行而不可再者，君不行也。凡言而不可复，行而不可再者，有国者之大禁也。”由于对“道”的必然性、内在联系和重复性的揭示，从而使“道”的规律性的含义便十分明确了。由此可见，在中国哲学中含义最多、被老子发展了并成为他的哲学体系最高范畴的“道”，在管仲这里已经有了它的雏形。管仲正是借助“道”的这些特点，在社会人事与自然界之间架起了一座桥梁，形成了他的“法天”、“用道”的天人统一的观念。

在天命论占统治地位的时代，理性思维被宗教神学的盲从紧紧束缚着，除了极少数的“巫”、“祝”有权力传达“天命”以外，一般人都是被“绝地天通”，即断绝与天神相通之道的。管仲抛弃了主宰之天，确立了自然之天的观念，这就为打通天人关系奠定了唯物主义基础。

在管仲的学说中，天与人是被严格加以区分的。《形势》篇说：“持满者与天，安危者与人。”尹知章注曰：“能持满者则与天合；能安危者则与人合。”“与天”、“与人”显然不同。《形势》篇又说：“天道之极，远者自亲；人事之起，近者造怨。”这里的“天道”与“人道”也是判然有别的。但这只是问题的一方面。另一方面，管仲更重视天与人的相通、相联以及“天道”与“人道”的相合、统一。管仲关于天人统一的思想，大体经过了三个依次递进的逻辑发展阶段。

一是“法天象地”，即人（主要指人君）要效法天地的某些

属性。既然天地是无私无欲的，对任何人都是客观存在的，人君也应当“如天如地，何私何亲？”既然日月是普照一切的，人君也应当有广阔的度量，“如日如月，唯君之节。”《牧民》篇的这一思想，在《版法》篇中被概括为“法天象地”的观点。“法天合德，象地无亲，参于日月，伍于四时。”即要求人君应象天那样对万物普施恩德，比照地那样无偏无私，体现日月运行之常则，合于四时变化之节律。不难看出，管仲这一“法天象地”的思想是老子“人法地，地法天，天法道，道法自然”的思想的滥觞。

二是“知天”、“得道”。管仲通过治国、治军的实践认识到，天与天道都是可知的。不仅天时、地理、人事等现象可知，如“知时者可立以为长”（《牧民》），“论材审用，不知象不可”（《七法》），而且事物的本质也是可知的。具体规律如“政之本”、“义之理”、“货之准”、“用之量”、“器之制”等固然“其理可知也”（《乘马》），而“藏之无形”的“天之道”即自然界的普遍规律，也可以通过“疑今者察之古，不知来者视之往”（《形势》）的方法进行探讨，即从总结历史经验中加以认识。管仲把认识和掌握了客观规律称为“得道”，把“得道”之人称为“有道者”。他说，掌握了事物的规律，不仅能一切顺利、自然成功，“得天之道，其事若自然”（《形势》），而且还能有预见性，防患于未然，“唯有道者能备患于未形，故患不萌”。（《牧民》）这是由对天地的感性认识和简单模仿进而深入其本质，掌握事物发展规律的理性认识阶段。

三是顺天、“用道”，即遵循和运用天地自然的客观规律。《形势》篇说：“其功顺天者天助之，其功逆天者天违之。天之所助，虽小必大；天之所违，虽成必败。顺天者有其功，逆天者怀其凶，不可复振也。”可见，顺从自然规律与违背自然规律，其效果截然不同。据此，管仲在《立政》篇中把遵守天道作为对君主

临政治国的“七观”之一，指出：“为而无害，成而不议，得而莫之能争，天道之所期也。”管仲又把遵循天道扩大到对一般规律的运用，谓之“用道”。他认为，道中虽然包含着共同的、一贯的东西，但由于人们对道的理解、掌握程度的不同，其运用的范围也有大有小。所以说：“道之所言之一也，而用之者异。有闻道而好为家者，一家之人也；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。”（《形势》）对道的掌握和运用既然因人而异，可见不能把道的运用随便寄托给不可靠、做不到和无知之人，即“毋与不可，毋强不能，毋告不知”（《形势》）；否则，“谓之劳而无功”。这是由顺从自然到掌握和运用规律，由利用具体规律到利用一般规律的阶段，属于由理性认识到应用的阶段。人与自然的相通至此才真正实现。

值得注意的是，在管仲这些天人关系的思想中，包含着对人的主观能动性及其与客观规律的统一的初步认识。尤其他的“知天”、“得道”和“顺天”、“用道”的思想，反映了他对人能够认识和利用客观规律的充分肯定。这同他在《乘马》篇中所谓“事者生于虑，成于务，失于傲”等“事在人为”的思想是一致的。正是由于人能“虑”、能“务”，即能认识、掌握和利用客观规律，并努力付诸实践，才最终达到天人统一。

管仲的天人观是中国古代哲学发展史上的重要环节。无论是天人相分的观点还是天人统一的观点，对后世哲学家都起了先导作用。道家着重发展了他的法天、得道的思想，儒家则着重发展了他的顺天、用道的思想。其中又有对天人相分与天人合一的见仁见智。比较突出的是荀子，不仅其“天行有常”的观点取自管仲，而且从“明于天人之分”经过“知天”、“循道”，直到“制天命而用之”的思想，都同管仲有明显的承继关系。

综上所述，管仲的万物相联的整体观的形成，经历了一个由人到天，再到天人的理论发展过程。这一过程基本体现了他从感

性的直观到理论思维，再到应用的这一认识发展脉络。从中国古代哲学思想发展的过程来看，他以致用为目的，用现实的联系代替了幻想的联系，由天人之辨发展到万物相联的整体观，正是春秋初期由生产力的解放到思想大解放，由王权下移到大国争霸，社会各种矛盾空前激化的时代特点的反映。

第二节 以民为本的历史观

管仲探讨万物之间的联系、研究天人关系，落脚点是为了解决如何富国、强兵、称霸的现实问题。因此，社会历史观成为他的哲学思想的重要内容。

同他的唯物主义的天道自然观和万物相联的整体观相联系，他的历史观中包含着许多朴素唯物主义和辩证法的因素。他把人们的物质生活与道德观念、政治治乱联系起来，认为：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”（《牧民》），“民不足，令乃辱；民苦殃，令不行”（《版法》），把一定的社会物质生活条件看作推行道德、法律的前提；同时又认为伦理道德对社会治乱有重要作用，把“礼、义、廉、耻”称作国之“四维”。他把“务四时”“务地利”即生产的发展看作国家兴亡的决定因素；同时又认为“均地分力”、“与民分货”即生产关系的调整可以使“民尽力”、“父子兄弟不忘其功”。

然而，管仲历史观中最重要、最精华的部分则是他的民本思想。

自西周末年以来，奴隶逃亡、国人暴动等阶级斗争日益激化，统治阶级逐步认识到人民力量的可畏和人心向背的重要。因此，西周初期形成的“敬天保民”思想又有了新的发展。如《左传·桓公六年》载，隋大夫季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”他还认为，只有“民力之普存也。”

又如《左传·庄公三十二年》虢大夫史嚚说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神，聪明正直而一者也，依人而行。”在人们心目中，民的地位已经高于神了。不过当时主要涉及民与神的关系，至于民在国家、社会中的地位以及君与民的关系等问题，还谈得不多。而对这些问题予以较为全面认真论述的，是齐相管仲。

管仲的民本思想首先表现在他治理齐国、锐意改革的政治实践上。在他上任伊始所宣布的施政纲领中，一则说“合群叟，比较民之有道者，设象以为民纪”（《国语·齐语》。《小匡》所记略同）；二则说“遂滋民，与无财，而敬百姓”（《齐语》）；三则说“选举贤人，慈爱百姓，外存亡国，继绝世，起诸孤，薄税敛，轻刑罚。”（《中匡》）。对照《左传》、《齐语》所载管仲对内选贤、爱民，对外救燕、存卫、迁刑等业迹来看，管仲确实实践了他的政治纲领，尤其体现了上述“滋民”、“选贤”、“慈爱百姓”的思想。后来，管仲的这些思想被他的后学进一步理论化、系统化，在《管子》“经言”各篇中保存了下来。翻开“经言”各篇略作统计，仅与“民”字直接相连的观念就出现了20多种，诸如“牧民”、“顺（训）民”、“顺民心”、“逆民心”、“量民力”、“从民欲”、“使民”、“强民”、“御民”、“治民”、“厉民”、“道（导）民”、“召民”、“一民”、“用民”、“教民”、“分民”、“得民”、“爱民”、“利民”、“富民”、“为其民”、“取于民”、“信于民”、“操民之命”，等等。这充分说明了管仲对民众的重视。归纳起来，管仲的民本思想可分以下几个方面。

一、重民、爱民、顺民心

管仲从当时激烈的阶级斗争中，认识到民众力量的巨大和可畏，“众之所忿，寡不能图”（《版法》），明确提出了重民的思想。他说：“欲为天下者，必重用其国；欲为其国者，必重用

其民。”（《权修》）他甚至把人民、百姓提高到“天”的地位，说：“君人者，以百姓为天”（《说苑》卷三）。这一重民思想是总结了历史和现实的正反两方面的经验而形成的。《五辅》篇指出：“古之圣王，所以取明名广誉，厚功大业，显于天下，不忘于后世，非得人者，未之尝闻。暴王之所以失国家、危社稷、覆宗庙，灭于天下，非失人者，未之尝闻。……故曰人不可不务，此天下之极也。”《立政》篇也说：“卿相不得众，国之危也。”管仲还引经据典，论证百姓、人民的向背，决定国家的兴亡。“百姓与之则安，辅之则强，非之则危，背之则亡。诗云：‘人耳无良，相怨一方’，民怨其上，不遂亡者未之有也”（《说苑》卷三）。可见，要治国、治天下，必须“得众”、“得人”、“得民”。

鉴于对人民百姓这种举足轻重的作用的深刻体会，管仲把“爱民”当作为政的根本。他认为国君治理政事，必须先从爱民做起。《小匡》记载，桓公问管仲：“寡人欲修政以干时天下，其可乎？”管子对曰：“可。”公曰：“安始而可？”管子对曰：“始于爱民。”《中匡》也记载，管仲告诫桓公：“爱四封之内，而后可以恶意外之不善者”。即首先施爱于国内人民，然后才能排斥外来的恶势力。他还把“慈爱百姓”作为“国之大礼”的主要内容，《小匡》追述，当初鲍叔牙向桓公推荐管仲的时候，曾说管仲的头一条优点就是“宽厚爱民”，甚至称他为“民之父母”。这尽管是溢美之辞，但从管仲的全部言行来看，他的“爱民”思想是比较突出的。这一思想既是对人民力量日益显示其强大性的客观反映，也是奴隶主阶级中一些开明进步人士对治国图强的远见卓识。尽管这一思想带着明显的“牧民”、“御民”的阶级烙印，但他对后世进步的政治思想家的影响是巨大的。

管仲认为要得众，首先必须爱民，而爱民的具体表现就是一切政令应顺民心。“政之所行，在顺民心，政之所废，在逆民心。”

（《牧民》）他把是否“顺民心”看作政令能否推行的关键。“下令如流水之原者，令顺民心也”，“令顺民心，则威令行”（同上）。什么叫顺民心呢？管子认为，所谓“顺民心”就是“从其四欲”而“除其四恶”，即“民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之”（同上）。只要满足人民这四个方面的要求，就是顺应了民心，就会得到人民的拥护。“从其四欲，则远者自来；行其四恶，则近者叛之”（同上）。中国自古以来就把民心的向背作为判断国家政治形势的基本标志，这一传统观念，应该说是由管仲发其端的。

二、利民、富民、善分民

管仲在政治上认识到得民、爱民的重要性，并指出了顺民心的具体内容，在经济上便提出了“利民、富民、取于民”的原则与政策。他认为，“得人之道，莫若利之”（《五辅》）。“利之”就是满足人民的物质利益，即“从其四欲”。“夫民必得其所欲，然后听上”（同上）。只有利民，从民所欲，才能顺民心，因而才能得民，这是一条基本原则。那么怎样才能做到利民呢？管仲认为，最重要的就是富民。这是因为，一方面它是“从其四欲”的内容之一，“民恶贫贱，我富贵之”，是顺民心的重要措施；另一方面，只有国家、人民富足了，才能把国外的、远方的人民吸引来，以壮大本国的力量，即所谓“国多财则远者来”。否则，“无以畜之，则亡而不可止也”（《权修》）。如果没有充足的物质生活资料养活人民，人民就要外逃不止，更谈不到吸引远方的人了。后来管仲的后学对这一思想做了进一步概括，明确地提出：“治国之道，必先富民”（《治国》）。

为了做到富民，管仲提出了一系列具体政策。一是重本抑末，发展生产。“无夺民时，则百姓富”（《国语》），“无夺民时”，

不在农忙季节抽调农民干其他劳役。“强本事，去无用，则民可使富”（《五辅》）。“本事”即农业生产，这是一切财富的源泉，包括开垦荒地，“地博而国贫者，野不辟也”（《权修》）；包括种植、养畜，“养桑麻，育六畜，则民富”（《牧民》），等等。“末产”即“刻镂”、“文章”之类的细工巧作。管仲认为这些“文巧”盛行必然占去大量劳力，妨碍农业生产。“末产不禁则不辟”（《权修》），“文巧不禁则民乃淫”（《牧民》）。所以他要求人民把精力、时间都放在农业生产上，“工事无刻镂，女事无文章，国之富也”（《立政》）。当然管仲并不排斥工商业，相反他是主张因地制宜地发展经济的，对此前面已经论述，不再重复。二是“取于民有度”，减轻人民经济负担。《权修》说：“取于民有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危。”因此管仲反复告诫统治者“薄征敛，轻征赋”（《五辅》），指出：“省刑罚，薄赋敛，则民富矣”（《小匡》）。除以上“开源”与“节流”两个方面以外，管仲还采取了“通齐国之鱼盐于东莱，使关市几而不征”（《齐语》）的开放政策和其他有关政策。

与管仲的利民、富民理论密切相联，他还提出了“善分民”的主张。《牧民》指出：“天下不患无财，患无人以分之。”《乘马》说：“圣人之所以为圣人者，善分民也。”所谓“分民”，就是“均地分力”、“与民分货”，也就是《齐语》所说的“相地而衰征”、《大匡》说的“按田而税”，即按土地的好坏分成不同等级，再按等级收税。《齐语》说：“陆、阜、陵、墀、井、田、畴均，则民不憾。”这就充分调动了劳动者的生产积极性。《乘马》篇说：“均地分力，使民知时也。民乃知时日之蚤（早）晏（晚），日月之不足，饥寒之至于身也。是故夜寝蚤起，父子兄弟不忘其功，为而不倦，民不惮劳苦。故不均之为恶也，地利不可竭，民力不可殫。不告之以时而民不知，不道

之以事而民不为。与之分货，则民知得正矣；审其分，则民尽力矣。是故不使父子兄弟不忘其功。”这段话说明了“善分民”与不善分民的不同效果。所谓“不均之为恶”即指奴隶在统一的土地上进行集体劳动的旧的剥削制度。现改之为按亩收税的封建地租性的剥削方式，劳动者交上足够的地租后，可以有自己分得之“货”，这就调动了劳动者的积极主动性，所以说“审其分，则民尽力矣”。由此可知，管仲善分民的思想实质上是剥削方式的根本变革，这是齐国由奴隶制向封建制过渡的重要环节。联系到稍晚些时候鲁国实行“初税亩”、晋国作“爰田”、秦国“初租禾”等剥削方式的变革，管仲的这一思想是顺应时代潮流的，是指导齐国进行社会改革的正确理论。它同其利民、富民思想紧密结合，构成了作为管仲历史观的民本思想的核心内容。

必须指出，管仲的“利民、富民、善分民”的思想，乃是其“予之为取”的策略思想的具体运用。《牧民》篇称“故知予之为取者，政之宝也”，司马迁指出这是管仲整个思想体系中的重要内容。作为一个剥削阶级的思想家，管仲不可能真正从人民的切身利益出发。“利民”、“富民”、“分民”的最终目的是为了给剥削阶级创造和提供更多的物质财富，其着眼点乃是统治者的根本利益。“予”是手段，“取”才是目的。我们既充分评价这些思想对当时社会改革所起的重要作用，以及它在人类逐步树立正确历史观的曲折过程中增添的真理的颗粒，但也不可对它不加分析地进行美化。

三、使民、教民、从民俗

管仲重民思想的归宿在于“牧民”。他强调重民、利民、爱民、富民等，归根结底是为了更有效地统治人民。《权修》篇说：“民之不牧者，非吾民也。”又说：“无以牧之，则处而不可使也。”意即牧民要有一定的方法，否则即使留住人民，也不能使

用他们。可见，“牧民”的核心问题乃是如何更好地“使民”。

如何有效地使用人民呢？《牧民》篇提出了一系列的原则和方法，如“使民于不争之官。明必死之路。开必得之门。不为不可成。不就不可得。不处不可久。不行不可复”等等。概括地说，有这么几个方面要注意：第一，用人要得当。“使民于不争之官者，使各为其所长也”（《牧民》）。管仲认为这是使用人民的关键。“察能授官，班录赐予，使民之机也”（《权修》）。因为“使民各为其长，则用备”（《牧民》）。为此，管仲还制定了推荐和选拔人才的“三选”制度（见《齐语》）。第二，赏罚要分明。“明必死之路者，严刑罚也。开必得之门者，信庆赏也”（《牧民》）。而要做到赏罚分明，必须实行统一的法制。

“治民一众，不知法不可”（《七法》）。“民众而可一，则有以牧之也”，“劝之以庆赏，振之以刑罚”（《权修》）。第三，要量民之力。“不为不可成者，量民力也”（《牧民》）。管仲一方面指出：“欲为其民者，必重尽其民力”（《权修》），另一方面又强调使用民力要适度。这是因为，“地之生财有时，民之用力有倦”，而“轻用众，使民劳，则民力竭矣”，“民力竭，则令不行矣”（同上）。第四，不苟且，不欺骗人民。“不处不可久者，不偷取一时也”（《牧民》），即不图侥幸，要扎扎实实。“不行不可复者，不欺其民也”（同上），也就是要取信于民。从《左传》的记载可知，这是管仲在内政和外交上反复强调的。其他还有从民之欲，“不强民以其所恶”等等。

统观管仲这些役使人民的原则和方法，可以看出有两个基本点：一是实行法治。无论是“察能授官，班录赐予”的用人制度，还是“劝之以庆赏，振之以刑罚”的统治手段，都成为后来法家以法治国的重要思想来源。二是其务实精神。无论是“量民之力”、“从民之欲”，还是不图侥幸，不欺其民，都贯彻了一种讲求实际的态度。其目的很明显，是为了在政治上取得人民的信

任，以便在人民支持下对内巩固统治，对外称霸中原。这同他在经济上实行“利民”、“富民”的政策一样，是其“予之为取”的策略思想的具体运用。

管仲虽然提出了庆赏刑罚的法治思想，但这并不是他唯一的统治手段。他同时还强调德治，即用稍加改造的周礼所包含的礼义廉耻等道德观念来教育人民。这乃是他“修旧法”的一项主要内容。《左传》记载的管仲在处理内政、外交上的原则以及对待周天子的态度，证明他对周礼至少在表面上是遵守的。利用旧的统传道德来教育人民、团结人民，在当时仍不失为一种较好的手段。管仲是非常重视对人民进行教化的，《权修》篇说：“凡牧民者，使士无邪行，女无淫事。士无邪行，教也；女无淫事，训也。教训成俗而刑罚省，数也。”可见，他把教化看作是推行法制，加强统治的重要措施。用什么来教育人民呢？主要是以“礼、义、廉、耻”等伦理规范进行。关于这些道德规范的具体要求和作用，将在管仲的价值观一节中论述，这里需要指出的是，这四项内容中，最重要的是维护封建等级制的“礼”。《五辅》篇指出“礼有八经，”即“上下有义，贵贱有分，长幼有等，贫富有度，凡此八者，礼之经也”。这八条细目对维持社会统治秩序是极为重要的，“故上下无义则乱，贵贱无分则争，长幼无等则倍，贫富无度则失。上下乱，贵贱争，长幼倍，贫富失，而国不乱者，未之尝闻也”（同上）。因此它要求人们先从礼开始做起，“夫人必知礼然后恭敬，恭敬然后尊让，尊让然后少长贵贱不相踰越，少长贵贱不相踰越，故乱不生而患不作。故曰礼不可不谨也”（同上）。从这里可以看出，管仲是如何把周礼这一奴隶主阶级的意识形态继承下来，使它为封建制的社会制度服务的。

但是，教育人民具备礼义廉耻的要求，不是一蹴而就的事。为此，管仲提出了从小处着手，防微杜渐的具体措施。《权修》篇说：“凡牧民者，欲民之有礼也。欲民之有礼，则小礼不可不

谨也。小礼不谨于国，而求百姓之行大礼，不可得也。”其他三“维”也无不如此。结论是：“凡牧民者，欲民之谨小礼、行小义、修小廉、飭小耻、禁微邪，此厉民之道也”，并认为此乃“治之本也”。这一套教育人民处处谨小慎微、不得越过封建礼教之雷池半步的统治手法，对后世产生了极坏的影响。尤其是被儒家进一步系统化、理论化以后，便长期禁锢着广大人民的头脑，成为束缚人们言行的无形绳索，同时对形成中国古代封闭的、向内的思维方式和行为方式，也起了推波助澜的作用。

管仲“教民”的目的，一方面是为了维护等级制的封建秩序；另一方面则是为了更有效地“使民”。《立政》篇说：“期而致，使而往，百姓舍己以上为心者，教之所期也。”就是说，人们听到征召马上来到，接受使命立即前往，百姓舍弃自己而以君主之心为心，这是教化所期望的结果。

然而这种“教之所期”在管仲看来还不够理想。他又提出了“俗之所期”的境界。《立政》篇说：“未之令而为，未之使而往。上不加勉，而民自尽竭，俗之所期也”。即不等君主下令人们就自觉行动，不用指使就自动前往，勿需上边勉励，人们都尽心尽力去做，这是树立风俗所期望的效果。既然社会风尚、人民习俗有这么大的作用，所以管仲特别重视民俗问题。

其实，重视民俗乃是姜齐建国以来的历史传统。《史记·齐太公世家》载：“太公至国修政，因其俗，简其礼。”《鲁周公世家》还将齐国与鲁国作了对比：“鲁公伯禽之初受封，之鲁，三年而后报政周公。周公曰：‘何迟也？’伯禽曰：‘变其俗，革其礼，丧三年然后除之，故迟。’太公亦封于齐，五月而报周公。周公曰：‘何疾也？’曰：‘吾简其君臣礼，从其俗为也’。”可见，齐国自姜太公开始就注意到尊重、顺从当地人民的风俗习惯。这应是齐国社会改革进度较快的一个重要原因。管仲“修旧法”，也继承了这种从民俗的传统。他对“社”的保留和利用便是一个典型例子。

社，又叫书社。它本是以地区为单位，以家族血缘关系为纽带的农村公社组织。既是农业生产单位，又是祭祖、祭天和盟诅的场所，是一个男女群众都要参加的大型典礼。《墨子·明鬼下》说：“燕之有祖，当齐之社稷，宋之有桑林，楚之有云梦也。此男女之所属而觐也。”同书又有“盟齐之神社”的记载。可知这是一种长期沿袭的社会民俗。管仲相齐后，继续保存了这一民俗。管仲为什么保持这种书社的组织 and 相应的民俗活动呢？主要是出于政治的需要。《牧民》说：“顺民之经，在明鬼神、祇山川、敬宗庙、恭祖旧。”因为“不明鬼神则陋民不悟，不恭山川则威令不闻，不敬宗庙则民乃上校，不恭祖旧则孝悌不备。”所谓“顺民之经”，即教训人民的根本方法，而书社正是搞“明鬼神、祇山川”等迷信活动的场所。显然，管仲是利用民俗活动对人民进行政治思想的统治。

民俗具有感染和模仿的作用，所谓“群居相染谓之俗”。它是在一定地区内产生的相沿成习的社会现象，是一种群体凝聚力，具有向心的功能。管仲很善于利用民俗的这些特点和作用。他关于四民分业的社会组织的设想，便是基于对民俗特点的认识。他反复强调士农工商四民各聚一处，“相语”、“相示”、“相陈”本行业务和传统习俗，“少而习焉，其心安焉，不见异物而迁焉”（《齐语》）。通过这种“群居相染”形成并沿袭各行各业的独特民俗，从而把人民分别聚合、团结起来，以便于从经济上和政治上进行有效控制。

综上所述，管仲民本思想的内容是十分丰富的。这一思想的产生是同他所处的时代及其政治实践分不开的。生产力的发展和阶级斗争的激化显示了人民群众的巨大力量；富国强兵的要求使他形成了重民、爱民、富民等以民为本的思想。但另一方面，由于他居于执政者的统治地位，他的民本思想归根到底是为统治阶级的根本利益服务的。“爱民”、“富民”的目的最终是为了更

有效地“牧民”、“御民”和“使民”。管仲民本思想这种两重性，被后世不同阶级和阶层的政治家、思想家分别予以继承和发展。反动统治者往往利用其消极的一面以加强统治，而进步的思想家则着重继承了他的爱民、利民、富民、教民的积极方面，并进一步阐述发挥，成为中国思想史上的优良传统。

第三节 义、利并重的价值观

价值观念是中国古代哲学思想的重要内容。人们观察和处理问题始终以社会政治伦理的价值关系为根本尺度。这构成中国古代哲学思想的重要特色。

春秋时代社会经济制度和政治制度的大变革。必然引起人们价值观念的变化。《管子·七法》篇曾论述了当时存在的两种对立的观念：“世主所贵者，宝也；所亲者，戚也；所爱者，民也；所重者，爵禄也。明君则不然，致所贵，非宝也；致所亲，非戚也；致所爱，非民也；致所重，非爵禄也。故不为重宝亏其命，故曰：令贵于宝。不为爱亲危其社稷，故曰：社稷亲于戚。不为爱人枉其法，故曰：法爱于人。不为重禄爵分其威，故曰：威重于爵禄。不通此四者，则反于无有。”在这里，管仲对“明君”和“世主”之所贵、所亲、所爱、所重的两种截然不同的价值观念作了比较，并肯定了“明君”的价值观念及其重要意义。在春秋时代诸侯争雄的混乱局面中，管仲作为齐国霸业的缔造者，有着较为自觉的历史意识，在其社会改革实践的基础上，在同传统的价值观念相比较、相斗争中形成了自己的价值观。

一、时代变革的要求

在殷周天命论统治的时代，作为主体的上帝是一切价值的尺度。人们用占卜来决疑，用上帝的启示来判断凶吉祸福和价值大

小，便是这种宗教神学价值观的外化形式。管仲“法天”、“用道”的天人观，一方面恢复了自然之天的本来面目，使天由主体变为客体，并肯定了人的主体性，从而为探讨价值问题创造了理论前提；另一方面由于他揭示了自然、社会的内部联系及事物运动规律的客观性，肯定了客体自身存在着可以被主体利用的价值属性，这就把价值观建立在唯物主义的基础上。

春秋时代是个人欲横流的时代。管仲敏锐地觉察到这些变化在人们心理上的反映，并对此进行了初步分析。《牧民》篇把人的需求和欲望概括为“四欲”，把由于违背这些需求和欲望而产生的厌恶心理概括为“四恶”。所谓“四欲”，即指人们对佚乐、富贵、存安、生育的需求心理；“四恶”是指对忧劳、贫贱、危坠、灭绝的厌恶心理。管仲的“四欲”、“四恶”论，反映了他对人即主体需要的初步认识。这一认识乃是他的价值观的另一重要前提。

管仲还认识到，如果“我”能满足“民”的各种需要，“民”就会认为值得为“我”服务，甚至不惜牺牲。所以说：“能佚乐之，则民为之忧劳；能富贵之，则民为之贫贱；能存安之，则民为之危坠；能生育之，则民为之灭绝。”（《牧民》）使民甘心情愿地为“我”服务的最好的办法就是首先满足他们的需要，这叫做“予”。民满足了需要之后便可以努力为“我”创造价值，这叫做“取”。由此可见，“予”与“取”是一个问题的两个方面，二者相反相成。管仲从统治阶级的利益出发，把“我”与民之间这种主、客体的价值关系的辩证法，简练地称为“予之为取”，并认为这是为政的法宝、妙术。“故知予之为取者，政之宝也。”

（《牧民》）

管仲对价值和价值关系的基本认识，尽管是直观的、自发的，但其理论前提却是从实际出发、是唯物主义的；他对人的需要的分析也是难能可贵的；尤其他的“予之为取”的辩证思想，

有效地指导了他在齐国的政治、经济改革实践。

二、重利而不轻义

管仲是春秋时代最为重视“通货积财”的大思想家，并有一套生财、聚财、致财、取财、用财以富国强兵的经国战术，这里面体现着他的独特的“重利”价值观。

(一) “因天材，就地利”以生财。

管仲为了齐国的富强，十分注意对天时、地利等自然条件的利用。《牧民》篇开宗明义地指出：“凡有地牧民者，务在四时，守在仓廩。”因为“不务天时则财不生，不务地利则仓廩不盈”。《权修》篇也说：“地之生财有时”，“轻地利而求田野之辟，仓廩之实，不可得也”。据此，《乘马》篇提出了“因天材，就地利”的建国立都方针和“地者政之本”的思想；《版法》篇则把“风雨无违”的利用天时问题当做君主功业的“三经”之一。这说明管仲充分认识到天时、地利等自然条件的重要价值。

由于天然资源的条件有差别，其价值大小也就不同。《乘马》篇说“地之不可食者，山之无木者，百而当一。……藪，镰缠得入焉，九而当一。……汎山，其木可以为棺，可以为车，斤斧得入焉，十而当一。“泽，网罟得入焉，五而当一。”总之，他把土地、荒山、沼泽、芦荡、丘陵、高山、河流、森林、湖泊等各种类型的天然资源都进行了分析比较，并以一亩可耕地之所入为单位，对它们的所“当”分别进行了折算，即所谓“地均以实数”。然后再根据它们的价值不同收取不同的租税。管仲对自然价值的这一定量分析是他实行“相地而衰征”的改革政策的重要根据。

管仲还提出了保护自然资源问题。《立权》篇要求：“修火宪，敬山泽林藪积草；天财之所出，以时禁发焉，使民足于宫室之用。”就是说，要制定防火的法令，按时封禁和开放山林草

地，以保护生态环境，使人民所需的林木柴草永不枯竭；“决水潦，通沟渎，修障防，安水藏，使时水虽过渡，无害于五谷，岁虽凶旱，有所粉获。”这是说要注意修堤治水，注意水土保持，做到旱涝保丰收。管仲这些有关生态平衡的思想，在《管子·地员》等篇中由他的后学作了进一步发展。

（二）积财以强兵，富民以安国。

管仲认为，自然资源再丰富，没有民之“用力”、“劳身”，也不能变成财富。“地之不辟者，非吾地也”，“地博而用贫者，野不辟也”（《权修》）。因此他特别强调要“务尽民力”。这在一定程度上认识到经济价值的来源。后来管仲的继承者在《八观》篇中精辟地发挥了这一思想，指出：“彼民非谷不食，谷非地不生，地非民不动，民非作力毋以致财，夫才（财）之所生，生于用力，用力之所生，生于劳身。”

管仲对经济价值的重视是史不绝书的。《史记》本传记载：“管仲既任政相齐，以区区之齐在海滨，通货积财，富国强兵，与俗同好恶”。“贵轻重，慎权衡。”所谓“通货积财”，就是重视商业经济，注意财物的生产和积蓄；所谓“贵轻重，慎权衡”，就是重视货币流通和市场价格。因此才有《货殖列传》说的“设轻重九府”之举。《史记·平准书》也说：“齐桓公用管仲之谋，通轻重之权，徼山海之业，以朝诸侯，用区区之齐显成霸业。”管仲之所以采取这些发展经济的方针、政策和取得如此光辉的业绩，乃基于对经济价值的深刻认识。

首先，要图强争霸，必须有雄厚的经济势力作基础，因为“地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟。故地不辟则城不固。”（《权修》）如果“野不辟，民无取，外不可应敌，内不可以固守”，则“有万乘之号而无千乘之用，而求权之无轻，不可得也。”（《权修》），那就更谈不上图强称霸了。他认为，要称霸必须兵强，要兵强必须国富。“为兵之数，在乎聚财”，“财

不盖天下，不能正天下”，“国贫而不足，则兵弱士不厉。”（《七法》）

其次，要维护统治秩序，必须富国富民。因为“国多财则远者来，地辟举则民留处。”（《牧民》）否则，“无以畜之，则往而不可止也；无以牧之，则处而不可使也。”（《权修》）他把重视农业生产和减轻人民负担当作“安国”的“四固”之一，指出：“好本事，务地利，重赋敛，则民怀其产。”人民只有怀念自己的产业，才能安居乐业，国家统治才能巩固；反之，“民不怀其产，国之危也”（《立政》）。

最后，管仲也接触到人们的物质生活与道德风尚的关系问题。《权修》篇说：“以其所积（积通绩）者食之，不可不审也……。或有积而不食者，则民离上；有积多而食寡者，则民不力；有积寡而食多者，则民多诈；有无积而食者，则民偷幸。”这说的不仅要善于积财，而且要善于用财，用财不当，也会直接影响社会的道德风尚。“上服度则六亲固”，“上无量则民乃妄，文巧不禁则民乃淫。”（《牧民》）管仲还尖锐地指出：“地之生财有时，民之用力有倦，而人君之欲无穷。以有时与有倦，养无穷之君，而度量不生其间，则上下相疾也。是以臣有杀其君，子有杀其父者矣。故取于民有度，用之有止，国虽小必安；取于民无度，用之不止，国虽大必危。”（《权修》）在这里，他在一定程度上接触到了社会精神状态的根源问题。

管仲对物质利益的深刻认识，是他的重功利的价值观的思想基础。在此基础上，他适应时代的潮流和出于社会改革的需要，形成了一系列崭新的价值观念。例如：

以富为荣、以利为重的观念。这是在管仲富国富民的理论 and 政策指导下的社会实践在人们头脑中的反映。由于生产关系的变革和奖勤罚懒的政策，在齐国形成了努力致富的社会风气。《史记·货殖列传》描述道：“齐冠带衣履天下，海岱之间敛袂而往

朝焉”，说并“其中具五民”。《集解》服虔注曰：“士农工商贾也。”如淳曰：“游子乐其俗不复归，故有五方之民。”而这种竞相致富的民俗、风尚在思想上的反映就是以富为荣的价值观。管仲本人就是以富为荣的范例，“管氏亦有三归，位在陪臣，富于列国之首。”司马迁对此评价说：“故曰：‘天下熙熙，皆为利来；天下攘攘，皆为利往。’夫千乘之王，万乘之侯，百室之君，尚犹患贫，而况匹夫编户之民乎。”（《货殖列传》）

择善而业用的改革观念。据《国语·齐语》记载，管仲任齐相后，齐桓公问他如何安定国家，他回答说：“修旧法，择其善者而业用之。”所谓“修旧法”就是继承西周的统治思想。所谓“择其善者而业用之，”据韦昭注：“业，犹创也。”即对旧传统要分别其“善”与“不善”，取其精华而创造性地运用。这实际上是管仲治国的思想路线，基本精神是既有继承，又有创新。这正是作为奴隶主阶级改革派的立场的反映。但正象他在对外政策上打着“尊王攘夷”的旗帜而实际上干着图强争霸的事一样，他在国内的改革实践，实际上多是利用旧的传统形式而赋予新的内容。如在经济上，实行“相地而衰征”以改变奴隶制的剥削方式；在政治上，用“赋禄以粟”的俸禄制代替奴隶主贵族的分封制，用“官事无摄”打破奴隶主贵族对权力的垄断，用“尊贤育才”代替“任人唯亲”；在思想上宣传礼法并举的新观念等等。

“知时”、“勿怠”的功效观念。关于“时”的观念，西周时就已产生，这同以农业立国的生产特点分不开。管仲认识到利用天时对农业生产的重要意义，他把“务在四时”看作“有地务民”的统治者的首要任务，声言“知时者可立以为长”，“审于时而察于用，而能备官者可奉以为君也”（《牧民》）。并进而从哲学上论述了时间一去不复返的特点，说：“时之处事精矣，不可藏而舍也。故曰：今日不为，明日亡货。昔之日已往而不来矣。”（《乘马》）他出于励精图治的需要，特别强调“知时”、

“勿怠”和功效的重要性。《牧民》篇所谓“缓者后于事”，流露出这种政治竞争中的紧迫感。对此，《形势》篇论述道：“怠倦者不及，无广（旷）者疑（拟）神；疑神者在内，不及者在门；在内者将假（暇），在门者将待。曙戒勿怠，后穉逢殃。朝忘其事，夕失其功。”实行“均地分力”，是为了“使民知时也”，“民乃知时日之蚤晏，日月之不足，饥寒之至于身也。是故夜寝蚤起，父子兄弟不忘其功，为而不倦，民不惮劳苦。”（《乘马》）强调知时而重视功效，无疑是管仲的一种深见卓识。

管仲高度重视利，同时也重视“知”，强调“义”，强调知识和道德的评价。

管仲从治国的政治目的出发，把知识分为两个方面。一方面对统治阶级来说，必须掌握治国治民的一般规律、原则和有关知识；另一方面对被统治的广大群众来说，必须通晓各自的专业知识，掌握有关技能。他认为统治者首先应知“道”，掌握事物的普遍规律，包括天道、地道、人事之道；其次要知“理”，即各种事物的特殊规律和法则，如“辩于黄金之理则知侈俭，知侈俭则百用节矣”（《乘马》）；再次要了解有关具体知识，如关于“乘马服牛”的知识对军备极为重要，“重而后损之，是不知任也；轻而后益之，是不知器也。不知任，不知器，不可。”（《乘马》）在《七法》篇中他要求掌握的治国治军的七条纲领，也是一连说了七个不知则“不可”。对于最高统治者，他还提出了察往知来，审时度势，法天用道的更高要求。对于广大的劳动群众，他主张开发民智，而不搞愚民政策。因为“民之生也，辟则惠（慧），闭则颡（戾）”（《乘马》），越开导就越通情达理，思想越闭塞就越愚昧悖谬。他很重视各行各业的专业知识的发展和传授。《国语》和《小匡》记载的他的“四民分业定居”的政策，除了行政上、经济上管理的方便之外，也是出于知识积累和传授的考虑。第一，同行业的人聚居一起，便于相互交流经

验，通过“相语以事，相示以巧，相陈以功”，共同提高技术水平；第二，同行业者朝暮相处，自然形成一种良好教育环境，“是故父兄之教不肃而成，其子弟之学不劳而能”，有利于业务知识和技能传授。随着生产力的发展和社会分工的扩大，社会对专业知识的要求越来越高，从而使行业界限越来越分明。《乘马》篇指出：“非夫人能之也，不可以为大功。是故非诚贾不得食于贾，非诚工不得食于工，非诚农不得食于农，非信士不得立于朝。”这从专业分工的角度说明了管仲对知识价值的认识。管仲重视知识和技术，是同他的富国强兵的革新观念分不开的。

管仲尤其重视社会伦理道德的价值。《牧民》把礼、义、廉、耻等道德规范称为国之“四维”。认为，“守国之度，在饰四维”。“一维绝则倾，二维绝则危，三维绝则覆，四维绝则灭。”的伦理道德具有关系国家安危、存亡的价值意义。

管仲还具体论述了上述四种道德规范的社会作用，指出：“礼不愈节，义不自进，廉不蔽恶，耻不从枉”。“礼不愈节”就是用礼来规定人们的等级界限。管仲认为：“为君不君，为臣不臣，乱之本也。”（《齐语》）《权修》篇阐发道：“朝廷不肃，贵贱不明，长幼不分，度量不审，衣服无等，上下凌节，而求百姓之尊主政令，不可得也。”可见，礼对于维护君主的权威，政令的推行，有重大的作用。“义不自进”就是用义限制人们的行动。知义就能各处其宜而不妄行。《五辅》篇具体指出了义的七种表现和效用。“孝悌慈惠，以养亲戚；恭敬忠信，以事君上；中正比宜，以行礼节；整齐撙拙，以辟刑僇；纤啬节省，以备饥馑；敦悫纯固，以备祸乱；和协辑睦，以备寇戎。凡此七者，义之体也。”可见比起礼来，义的社会作用更加广泛。它不仅能调整上下、尊卑等人际关系，而且还能避免犯罪，防备灾荒，预防祸乱，戒备敌寇，对社会的政治、经济、军事各方面都有积极效用。其他二维也各有其价值。“廉不蔽恶”就是不文

过饰非，公正不阿；“耻不从枉”就是不趋从坏人，不干坏事。

管仲认为，礼、义、廉、耻这些道德规范，要真正变成人们的行动准则，实现其社会价值，必须从两方面着手。一方面，最高统治者必须首先带头做到。因为“御民之辔，在上之所贵；道民之门，在上之所先；召民之路，在上之所好恶，”（《牧民》）他十分重视君主的道德示范作用，把“德不当其位”看作“治乱之原”的“三本”之一，告诫“国有德义未明于朝者，则不可加于尊位。”（《立政》）他还把“仁”看作具有最高道德价值的伦理规范，认为凡是掌握国家大权的人必须具有“仁”德，“大德不至仁，不可以授国柄”，“大德至仁，则操国得众。”（《立政》）他对于“仁”德特别重视的思想，乃是孔丘创立仁学的思想来源之一。另一方面，必须对被统治阶级的广大民众进行教化。“必先顺教，万民乡风。”（《版法》）“变俗易教。不知化不可。”（《七法》）

管仲的价值观与后世儒家和法家比较，具有两个显著的特点：一是义利并重，二是礼法相辅。《权修》篇对这一思想有个很好的概括，即“为天下者”要做到“厚爱利足以亲之，明智礼足以教之”。《版法》在讲了“必先顺教，万民乡风”之后，紧接着说：“旦暮利之，众乃胜任。”比起孔丘的“君子喻于义，小人喻于利”的观点来，管仲的这种义利并重的思想显然是比较全面的。所谓礼法相辅，就是道德教化与实行法治相结合。一方面，管仲认为治理国家要靠法治，“令贵于宝”，“法爱于人”，“论功计劳未偿失法律也”（《七法》）。但是只靠赏功罚罪是不够的，因为“刑罚不足以畏其意，杀戮不足以服其心”（《牧民》）。所以还必须借助于道德教化的力量，使人们自觉守法。“四维张则君令行”，“教训成俗而刑罚省”。另一方面，道德教化也要靠法治配合才能更有效地抑恶扬善。“严刑罚则民远邪，信庆赏则民轻难。”（《牧民》）这是因为赏罚本身就有

一种导向的功能。“申之以宪令，劝之以庆赏，振之以刑罚，故百姓皆说为善，则暴乱之行无由至矣。”（《权修》）所以，与“国之四维”相对应，管仲在《七法》篇中把“常令”、“官爵”、“符籍”、“刑法”等法治手段称为“四经”。这种“经”、“维”结合、礼法相辅的思想，是管仲价值观的又一显著特点。

三、树人举贤的人才价值观

关于人才价值的思想，是管仲价值观的重要组成部分。他是中国哲学史上最早论述这一问题的哲学家。

（一）树人、得人为天下之极。

管仲认为，人在万物中是最有价值的。《权修》有一个明显对比：“一年之计，莫如树谷；十年之计，莫如树木；终身之计，莫如树人。一树一获者，谷也；一树十获者，木也；一树百获者，人也。我苟种之，如神用之；举事如神，唯王之门。”意思说，比起粮食、树木这些有用之物来，人的价值最高。“树人”可以收“一树百获”之利。君主如果能懂得并做到这一点，办事就可以收到神奇之效，这乃是称霸天下的唯一门路。因此，管仲认为，办一切事业首先要“得人”。治军作战，要“收天下之豪杰，有天下之骏雄”（《七法》）；治国要“远举贤人，慈爱百姓，外存亡国，继绝世，起诸孤”（《中匡》）；成霸业要“始于人”，“与其厚于兵，不如厚于人”（《大匡》）；而要“显于天下”，更须“务得人”。总之，“人，不可不务也，此天下之极也。”（《五辅》）

（二）人配天地，最为天下贵。

管仲不仅把人同谷物、树木相比较来说明其价值，而且还同其他动物相比较来说明其特点。“坠岸三仞，人之所大难也，而猿猱饮焉。”（《形势》）从三仞高的崖顶上跳下来，这是难以办到的，而猿猱却轻而易举地跳下来喝水。可见，人有不如动物的地方。但是，动物没有感情，不懂友爱，“乌鸟之狡（交），

虽善不亲”（同上），这一点不如人高明。尤其重要的是，动物只是凭借外界条件、单纯依赖自然环境而生存。如蛟龙得水，虎豹凭幽之类。而人却能“虑”、能“务”。人之所以最宝贵，能成就大事，其根本原因就在于此。“是故，事者生于虑，成于务，失于傲；不虑则不生，不务则不成，不傲则不失。”（《乘马》）“务”也就是“为”和“求”，所谓“不为不可成，不求不可得”（《牧民》）；“非夫人能之也，不可以为大功”（《乘马》）。

管仲认为，有其“能”，又善于“用道”，才能有成效。凡是能够做到这一点的人，可以同天地比美。《形势》篇在列举了一系列具有规律、法则意义的格言之后说：“有无弃之言者，必参之于天地也。”又说：“能予而无取者，天地之配也”，“有闻道而好定万物者，天地之配也”。《版法》篇认为君主应当做到“参于日月，伍于四时”。尽管能做到这一点的只有少数的“圣人”，但管仲却确认人人都有这种潜力和可能性。这一“人配天地”，“与天地参”的思想对后世影响很大。如老聃把道、天、地、人，称为“四大”；荀子认用人“最为天下贵”，《易传》以天、地、人为“三才”，都可以从管仲这里找到思想渊源。

（三）人者身之本。

管仲从整体上肯定了人高于万物，可以“参之于天地”。那末，是否每一个人都有独立的价值呢？《权修》篇说：“天下者，国之本也；国者，乡之本也；乡者，家之本也；家者，人之本也；人者，身之本也；身者，治之本也。”此处“之”字同“是”（见赵守正《管子注译》上册，第20页）。意即治理天下以国家为本，余类推，最后归结为人以自身为根本，首先应把自己治理好。这同《中匡》载管仲回答桓公询问治国之道时说的“始于为身，中于为国，成于为天下”是一个意思。承认“人者，身之本”，也就肯定了个人的独立价值。

管仲承认，“人者，身之本”，那么何以“为身”？管仲在回答桓公“请问为身”时指出：“道血气，以求长年、长心、长德，此为身也。”（《中匡》）“道”同“导”。“道血气”就是自我修养，修身养性。这是“为身”的方法。而目的却是为了延年益寿（“长年”）、增长智慧（“长心”）和提高道德水平（“长德”）。显然，管仲指出的这种“为身”之道，就是个人的修养方法，只要认真修身养性，人人都可以提高这几方面的能力，而使自身得到发展，个人的价值得到提高。

管仲这一肯定人人都有独立价值的思想，在他的治国理论和政策中表现为对人格的尊重。他的“存安之”、“生育之”的“从其四欲”论及其“慈爱百姓、外存亡国，继绝世，起诸孤”的施政纲领，反映了他对人的生命的爱惜；他的“谏（谏）臣者可与远举，顾忧者可与致道”（《形势》）的理论及其“明智礼足以教之”、尊贤使能的政策，反映了他对人的心智的尊重；他强调教化，要求“微邪不可不禁”的理论则同他肯定人的道德价值、以求“长德”的思想分不开。

（四）察能授官，举贤不避亲。

管仲的人才思想，具体应用在人才的选拔和评价上，就是他的“三选”制度。《齐语》记载，桓公要求五属大夫把本地区的优秀人才推荐出来，其标准是：“为义好学，慈孝于父母，聪慧质仁，发闻于乡里者”，或“有拳勇股肱之力秀出于众者”。显然，前者属于“长心”、“长德”方面优秀的，而后者则属于“长年”方面杰出的。这种新的人才观，乃是适应政治、经济大变革的需要而产生的。它集中体现了同春秋之前人才价值观念的根本区别。

第一，它冲破了殷周以来宗法制的“亲亲”原则，而代之以“不避亲疏”的举贤原则，只要符合以上标准，不分亲疏，都可推荐；而对那些“不慈孝于父母，不长悌于乡里，骄躁淫暴，不用上令者”不管是谁，都要“有则以告”，否则，“其罪五”

(《齐语》)。

第二，它打破了过去分封制下人人“皆有等衰”的等级界限和绝对的“尊尊”原则，而代之以自上而下的推荐选拔的严格考核制度，“察能授官”，量才使用。以保证把真正的“贤人”挖掘出来，安置在相应的岗位上。

第三，它改变了只重视道德修养的传统观念，而代之以“长年”、“长心”、“长德”，全面发展。

管仲关于人才价值的这些思想，同后世道家、儒家、法家等学派的思想相比较，具有鲜明的特色，它既不同于道家“绝仁弃智”，只重视人的自然属性的价值观，也不同于儒家片面强调仁义道德，只重视人的社会道德属性的价值观，又不同于法家轻视道德教化，单靠严刑峻法，漠视独立人格的价值观。应当说，管仲关于人才标准的思想是比较全面的。当然，作为剥削阶级的思想家，他的“治人如治水潦，养人如养六畜，用人如用草木”（《七法》）的观点，又表现了对人的价值的藐视和践踏，限制了人的发展。这种深刻的阶级烙印，又是同其他学派共同的。

(五) 立大志，重大节，功名显天下。

管仲追求的人生价值目标是很明确的。《史记·管晏列传》转引了管仲一段自白：“管仲曰：吾始困时，尝与鲍叔贾，分财利多自与，鲍叔不以我为贪，知我贫也。吾尝为鲍叔谋事而更穷困，鲍叔不以我为愚，知时有利不利也。吾尝三仕三见逐于君，鲍叔不以我为不肖，知我不遭时也。吾尝三战三走，鲍叔不以我为怯，知我有老母也。公子纠败，召忽死之，吾幽囚受辱，鲍叔不以我为无耻，知我不羞小节而耻功名不显于天下也。生我者父母，知我者鲍子也。”这段自白通过鲍叔与传统观念截然相反的看法，映衬出管仲不羞小节而胸怀大志、以功名显天下为荣的人生理想。他不仅对自己这样要求，对待别人也是不计较小节，而重志向。当桓公自称“不幸而好田”，“不幸而好酒”，“不幸而

好色”，问管仲“寡人有邪三，其犹尚可以为国乎”时，管仲向他分析这些毛病，“恶，则恶矣，然非其危者也”，然后指出：

“人君唯优与不敏为不可，优则亡众，不敏不及事。”（《小匡》）在这里，管仲对大节与小节的评价也是很明确的。

管仲还试图对这种立大志、重大节的人生理想进行论证。

《形势》篇说：“平原之隄，奚有于高？大山之隈，奚有于深？”尹知章注曰：“言平隄之绎，虽有小封，不成于高。喻人有大失，小善不成其美”；“言山既大矣，虽有小隈，不成为深。喻人有高行，虽有小过，非不肖也。”尽管是比喻，却富有辩证的哲理性。

管仲所屏弃的“小节”，是在“亲亲”、“尊尊”的传统观念统治下的“辱”与“耻”，而他所推崇的“大节”，则是从统治阶级长远利益出发的“功”与“名”。这一新的人生理想是同他整个价值观不可分的。为了实现国家图强争霸的目标，他要求每个人都要急国家之大功大利，而不要拘泥于个人的小辱小耻。对于一般士人，要做到“莫敢言一朝之便，皆有终岁之计；莫敢以终岁之议，皆有终身之功”（《齐语》）。对于为臣的，要“禄富有功以劝之，爵贵有名以休之”（《版法》）。君主要从三个方面来审查他们：“一曰德不当其位，二曰功不当其禄，三曰能不当其官”（《立政》）；而对于君主来说，如果不注意功名则更是后患无穷。“故功之不立，名之不章，为之患者三：有独王者，有贫贱者，有日不足者”（《权修》）。这种功名观都是从富国强兵、争霸天下的根本目的和实际利益出发的。

在与人生理想密切联系的生死观问题上，显示了管仲作为一个杰出的大政治家、思想家的胸襟和眼光。据《大匡》等篇记载，当时大体存在着三种不同的生死观。第一种是象召忽那样只忠于君主个人，为公子纠而生而死的观点。召忽说：“百岁之后，吾君下世，犯吾君命而废吾所立，夺吾纠也，虽得天下吾不生也。”

后来桓公借鲁君之手杀死公子纠，并打算起用召忽和管仲。召忽说：“杀君而用吾身，是再辱我也。”他认为“死者成行，生者成名，名不两立，行不虚至”。于是“自刎而死”（《大匡》）。第二种是管仲把个人生死与社稷存亡相联系的观点。他说：“夷吾之为君臣也，将承君命，奉社稷以待宗庙，岂死一纠哉？夷吾之所死者，社稷破，宗庙灭，祭祖绝，夷吾死之；非此三者，则夷吾生。”（《大匡》）后来公子纠被杀，管仲生还。当他确知桓公为振兴齐国而准备重用他时，他说：“应公之赐，杀之黄泉，死且不朽。”（《小匡》）第三种是所谓“君子”的观点。召忽自刎，管仲返齐后，“君子闻之曰：‘召忽之死也，贤其生也；管仲之生也，贤其死也’。”（《大匡》）召忽不顾社稷、国家而为个别人而死，属于愚忠，显然不足取；“君子”们貌似公正，实则搞折衷，也不可取；唯有管仲的观点，乃从国家的整体利益和长远利益着眼，这才是他的“不羞小节而耻功名不显于天下”的价值之所在。后来，孔丘评论说：“管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，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》）这正是他死且不朽的原因。

管仲死后100余年，鲁国贵族叔孙豹提出了“三不朽”之说：“太上有立德，其次有立功，其次有立言。虽久不废，此之谓不朽。”（《左传》襄公二十四年）不难看出，对后世志士仁人影响极大的叔孙豹的“三不朽”说，同管仲的“长年、长心、长德”、“耻功名不显于天下”、为振兴齐国“死且不朽”等一系列观点是一脉相承的。

第四章 晏婴的哲学思想

——管学的继续和发扬

《史记·管晏列传》说：“管仲卒，齐国遵其政，常强于诸侯。后百余年而有晏子焉。”司马迁在《史记》中将管晏合传，一般史书也多管晏并提，说明他们之间是有历史的承继性的。晏婴是管仲思想的继承者，他进一步发扬了管仲以来的齐文化传统。

第一节 晏婴其人与《晏子春秋》

晏婴，字仲，谥平，有时合称晏平仲，春秋后期东莱夷维（今山东高密）人。大约生于公元前585年前后，卒于公元前500年。在姜齐时期，他任过齐灵公、庄公、景公的相。对其生平事迹，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。”司马迁说《晏子春秋》对晏婴的行事记载很详，又“世多有之”，所以对其事迹未加详论，仅“论其轶事”（《史记·管晏列传》）。司马迁对《晏子春秋》是深信不疑的。

《七略》说：“《晏子春秋》七篇，在儒家。”但今传《晏子春秋》的作者尚不能确定。唐代柳宗元认为该书系由齐国墨子之徒所作，因其旨尚兼爱、非乐、节用、非厚葬久丧、非儒、明鬼等等，类多似墨子。对于柳论，后世学者也不尽同意。1972年

山东临沂银雀山西汉墓中出土的《晏子》残简与今本《晏子春秋》大体一致。现在学术界较一致的看法，认为《晏子春秋》并非晏婴自撰，但其中有关晏婴的言行也并非完全是伪造的，可能是后人依托晏婴之名并采撷晏婴的言行而成，不能说完全违背晏婴的思想。然而对其中的内容又无法详加考定，所以一般研究晏婴的思想，不以此为主要引证材料，仅作参考之用。

从《左传》和《史记》这些可靠史料的记载来看，《七略》把《晏子春秋》列入儒家是值得研究的。因为：第一，儒家的鼻祖是孔丘，晏婴比孔丘略早些，他们之间没有思想的传承关系。第二，二人的思想体系完全不同。晏婴与孔丘矛盾很大，曾直接反对过孔丘。《史记》记载说：

景公问政孔子，孔子曰：“君君，臣臣，父父，子子。”
景公曰：“善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟，吾岂得而食诸？”他日又复问政于孔子，孔子曰：“政在节财。”景公说（悦），将欲以尼谿谷田封孔子。晏婴进曰：“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。自大贤之息，周室既衰，礼乐缺有间，今孔子盛容饰，繁登降之礼，趋祥之节，累世不能殫其学，当年不能究其礼。君欲用之以移齐俗，非所以先细民也。”后景公见孔子，不问其礼。（《孔子世家》）

晏婴认为孔丘的礼是“登降之礼”，而非周礼。但孔丘对晏婴却十分崇敬。《论语·公冶长》记载：“子曰：晏平仲善与人交，久而敬之。”《史记·仲尼弟子列传》也说：“孔子之所严事：于周则老子；于卫，蘧伯玉；于齐，晏平仲……”《索隐》引《大戴记》说：“君择臣而使之，臣择君而事之，有道顺命，无道衡命，盖晏平仲之行也。”

第二节 改良主义的政治思想

从政治思想来看，他继承了管仲的思想并对之进行了改造。他的改良主义的政治主张主要表现在以下几个方面：

一、重礼义

周礼是春秋时期各国处理政治事务的准则，又是人们判断是非善恶和衡量社会治乱的准绳。当鲁国发生庆父之乱的时候，齐桓公曾问大夫仲孙湫：“鲁可取乎？”仲孙湫回答说：“不可，犹秉周礼。周礼，所以本也。臣闻之，国将亡，本必先颠而后枝叶从亡。鲁不弃周礼，未可动也。”（《左传·闵公元年》）管仲为齐相时辅佐齐桓公称霸诸侯，以匡天下，也打周礼的旗号。管仲说：“招携以礼，怀远以德。德礼不易，无人不怀。”（《左传·僖公七年》）晏婴继承了管仲的思想，指出：

君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也。君令而不违，臣共而不贰，父慈而教，子孝而箴，兄爱而友，弟敬而顺，夫和而义，妻柔而正，姑慈而从，妇听而婉，礼之善物也。（《左传·昭公二十六年》）

可见晏婴是十分重礼的。他和齐景公还曾借狩猎的机会，入鲁问礼（《史记·鲁世家》）。当齐国田氏势力日渐强大，政权即将由姜氏转移到田氏之手时，齐景公向晏婴请教挽救的办法，晏婴强调要用周礼，说：

唯礼可以已之。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。（《左传·昭公二十六年》）

又说：

礼之可以为国也久矣，与天地并。（同上）

晏婴的这些关于礼的基本思想表面看来与传统的周礼并无大的不同，但仔细分析，却可以发现，晏婴是用旧范畴来表达新思想，即借用礼来表达强化公室权力的思想，他认为，礼可以稳定局势，改变政权下移的现象，把权力集中在国君的手中。这是对周礼的改良。

齐庄公时期，齐国发生崔杼之乱。崔杼把国君齐庄公杀死了，而晏婴并没有按照传统的周礼去盲目效忠齐庄公，而是将忠于社稷作为道德的最高标准。《左传》记载：

晏子立于崔氏之门外，其人曰：“死乎？”曰：“独吾君也乎哉，吾死也？”曰：“行乎？”曰：“吾罪也乎哉，吾亡也？”曰：“归乎？”曰：“君死，安归？君民者，岂以陵民？社稷是主。臣君者，岂为其口实？社稷是养。故君为社稷死，则死之；为社稷亡，则亡之。若为已死，而为己亡，非其私暱，谁敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？将庸何归？”（《襄公二十五年》）

他不是盲目地忠于国君个人，而是忠于国家。他说：“婴所不唯忠于君利社稷者是与，有如上帝。”（同上）晏婴把国家当作心目中的上帝，把国家放在至高无上的地位，而不是把君主放在首位。他对田氏行将取代姜氏一事也认为，易姓并不重要，只要国家统治能够得到加强，田氏取代姜氏并不是什么越轨行为，而是合乎历史潮流的举动。他站在开明政治家的立场上，预见“齐之政后卒归田氏。”（《史记·赵世家》）

晏婴不仅重礼，而且也重义。他说：

让，德之主也，让之谓懿德。凡有血气，皆有争心，故利不可强，思义为愈。义，利之本也，蕴利生孽。姑使无蕴乎，可以滋长。（《左传·昭公十年》）

他不把义和利绝对对立起来，而是把义看作利的根本，不排斥利。这实际上看到义与利在本质上的统一性。这与儒家的重义轻利倾

向，是不一致的。

除礼义之外，晏婴也多次谈到“信”的思想。他曾批评齐侯，说他“作大事不以信，未尝可也”（《左传·昭公六年》）。他还说过“君子有信，其有以知之矣”（《左传·昭公三年》）。又说过：“小所以事大，信也。失信不立。”“君人执信，臣人执共，忠信笃敬，上下同之，天之道也。”（《左传·襄公二十二年》）晏婴主张做大事也要取信于民，否则是不会有好结果的。他把信提到天之道的高度，这和他重礼义的目的一样，在于强化公室权力，其着眼点是为巩固姜姓统治，当然不是直接从人民利益出发的。

二、省刑罚

为了能得到群众的拥护，巩固统治，晏婴还提出了省刑罚的主张。当时齐景公对劳动人民滥用刑罚，以致出现踊贵屨贱的局面。晏婴对此很不满意，在他和叔向的一次对话中，暴露了这种不满情绪。

叔向曰：“齐其何如？”晏子曰：“此季世也，吾弗知。齐其为陈氏矣！公弃其民，而归于陈氏。齐旧四量，豆、区、釜、锺。四升为豆，各自其四，以登于釜。釜十则锺。陈氏三量，皆登一焉，锺乃大矣。以家量贷，而以公量收之。山木如市，弗加于山。鱼盐蜃蛤，弗加于海。民参其力，二入于公，而衣食其一。公聚朽蠹，而三老冻餒。国之诸市，屨贱踊贵。民人痛疾，而或煖休之。其爱之如父母，而归之如流水，欲无获民，将焉辟之？”（《左传·昭公三年》）

他向齐景公指出了繁刑的害处，省刑的好处，主张只有省刑罚才能使民之归如流水，才能巩固统治。可见晏婴反对严刑酷法，与法家也是不一致的。

三、薄赋敛、尚节俭

与政治方面重礼义、省刑罚的目的相一致，晏婴在经济方面也采取了一些巩固统治的措施。这就是薄赋敛和尚节俭。

齐景公是一个荒淫残暴的人物，不仅繁刑，而且横征暴敛。给人民造成沉重的经济负担。晏婴曾经指出：

县鄙之人，入从其政。偏介之关，暴征其私。承嗣大夫，强易其贿。布常无艺，征敛无度。宫室日更，淫乐不违。内宠之妾，肆夺于市。外宠之臣，僭令于鄙。私欲养求，不给则应。民人苦病，夫妇皆诅。（《左传·昭公二十年》）

齐景公“好治宫室，聚狗马，奢侈，厚赋重刑”，所以晏婴批评他是“高台深池，赋敛如弗得，刑罚恐弗胜”（《史记·齐世家》）。这样下去，只能剥削民力，齐国的统治将毁于一旦，因此他建议齐景公要薄赋敛。他还将齐景公的横征暴敛和田氏的厚施于民进行了对比，指出：

陈氏虽无大德，而有施于民。豆区釜锺之数，其取之公也薄，其施之民也厚。公厚敛焉，陈氏厚施焉，民归之矣。《诗》曰：“虽无德与女，式歌且舞。”陈氏之施，民歌舞之矣。后世若少情，陈氏而不亡，则国其国也已。（《左传·昭公二十六年》）

晏婴预言，由于陈氏（即田氏）厚施于民，将来齐国的天下必定是田氏的，因为田氏薄赋敛，所以大得民心，而齐景公厚敛无度，所以必失天下。

针对齐景公的奢侈，晏婴还提出了尚节俭的主张。他自己身为齐相，仍“食不重肉，妾不衣帛”，以节俭力行著称于春秋诸国。《左传》载，晏婴的住房靠近市场，低矮潮湿，喧嚣吵闹，齐景公要给他换到高处去，晏婴推辞说：“君之先臣容焉，

臣不足以嗣之，于臣侈矣。且小人近市，朝夕得所求，小人之利也。敢烦旅里？”（《左传·昭公三年》）后来，齐景公趁晏婴出使晋国的机会，更换了晏婴的住房。等到晏婴从晋国归来，先是拜谢了新宅，但接着又搬到了原来的旧宅。

作为一个开明的政治家，晏婴提出了重礼义、省刑罚、薄赋敛、尚节俭的一系列政治经济主张，这些主张对于减轻人民负担，保护人民的生命，起到了很大的作用。这可以说是晏婴对管仲民本思想的继承。但他的这种民本思想，并不是基于已经充分认识到人民群众的伟大作用，而是基于巩固统治。他是从得民心得天下这一角度，来为统治阶级争取民心，以便有利于巩固统治而采取这些政治经济政策的。这些政策，在本质上都是改良主义的。

第三节 朴素唯物主义和无神论思想

作为开明的政治家，晏婴有一套观察世界的方法。他对世界的观察基本上是符合朴素唯物主义原则的。当然，由于史料的缺佚，我们不能详尽地勾画出他系统完整的世界观，但却可以看出他的一些朴素唯物主义和无神论思想的真知灼见。

一、天道不谄，不贰其命

晏婴曾经多次使用“天道”的概念，还使用过“天地”的概念。他和陈文子的一段对话说：

君人执信，臣人执共，忠信笃敬，上下同之，天之道也。（《左传·襄公二十二年》）

他和齐侯的一段对话说：

先王所禀于天地，以为其民也，是以先王上之。（《左传·昭公二十六年》）

冯友兰先生曾经说过，“天”可能有许多意义，“天地”则一定是

指自然界（《中国哲学史新编》，人民出版社1982年第3版，第196页）。这在中国哲学史上基本是通例，晏婴的“天地”也是指自然界。我们先看一下《左传》的下述记载：

齐有慧星，齐侯使禳之，晏子曰：“无益也，祇取诬焉。天道不谄，不贰其命，若之何禳之？且天之有慧也，以除秽也。君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何损？《诗》曰：‘惟此文王，小心翼翼。昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。’君无违德，方国将至，何患于慧？《诗》曰：‘我无所监，夏后及商。用乱之故，民卒流亡。’若德回乱，民将流亡，祝史之为，无能补也。”公说，乃止。（《昭公二十六年》）

《史记》也记载说：

三十二年，慧星见。景公坐柏寝。叹曰：“堂堂！谁有此乎？”群臣皆泣，晏子笑。公怒。晏子曰：“臣笑群臣谀甚。”景公曰：“慧星出东北，当齐分野，寡人以为忧。”晏子曰：“君高台深池，赋敛如弗得，刑罚恐弗胜，彗星将出，慧星何惧乎？”公曰：“可禳否？”晏子曰：“使神可祝而来，亦可禳而去也。百姓苦怨以万数，而君令一人禳之，安能胜众口乎？”（《齐太公世家》）

这与《左传》所记可能是一回事，文稍异。从《左传》这段话来看，晏婴的“天”概念也是指自然界。他认为天道即自然界的运行规律是用不着怀疑的，它绝不会更改，所以禳祭它没有任何用处。他表面上似乎也承认慧星有除秽的作用，但这只不过是利用习惯势力规谏景公励精图治，造福于民。只要有德于民，根本就用不着禳祭；如果对民无德，即使禳祭，又有什么用呢？所以晏婴的用心，在于“君无违德，方国将至，何患于慧？”这里流露出晏婴有天人相分的思想，自然界对人事不进行干预，因此人类对自然界中的事物进行禳祭是没有任何用处的。这表现出晏婴在

自然观方面有朴素唯物主义思想。

二、祝有益也，诅亦有损

在上面引用的一段话里，晏婴已经批评了对慧星进行禳祭的祝史的行为。古代的祝、史都是神职人员，他们的“神圣”职责就是沟通人神之间的联系，以便指导国家的政事和指导国君的行为，预示吉凶。晏婴对祝、史是不相信的，他认为，如果说祝史的活动有益，即祝史能使国君的统治巩固，那么亿万人民的诅咒也会损害其统治。晏婴在这方面的观点在《左传》中有记载：

齐侯疥，遂疟，期而不瘳。诸侯之宾问疾者多在。梁丘据与裔款言于公曰：“吾事鬼神丰，于先君有加矣。今君疾病，为诸侯忧，是祝、史之罪也。诸侯不知，其谓我不敬。君盍诛于祝固、史黻以辞宾？”

公说，告晏子。晏子曰：“日宋之盟，屈建问范会之德于赵武。赵武曰：‘夫子之家事治，言于晋国，竭情无私。其祝史祭祀，陈信不愧。其家无殍，其祝史不祈。’建以语康王。康王曰：‘神人无怨，宜夫子之光辅五君，以为诸侯主也。’”公曰：“据与款谓寡人能事鬼神，故欲诛于祝史。子称是语，何故？”对曰：“若有德之君，外内不废，上下无怨，动无违事，其祝史荐信，无愧心矣。是以鬼神用飧，国受其福，祝史与焉。其所以蕃社老寿者，为信君使也，其言忠信于鬼神。其适遇淫君，外内颇邪，上下怨疾，动作辟违，从欲废私。高台深池，撞钟舞女，斩刈民力，输掠其聚，以成其违，不恤后人。暴虐淫从，肆行非度，无所还忌，不思谤讟，不惮鬼神，神怒民痛，无悛于心。其祝史荐信，是言罪也。其盖失数美，是矫诬也。进退无辞，则虚以求媚。是以鬼神不飧其国以祸之，祝史与焉。所以夭昏孤疾者，为暴君使也，其言僭婁于鬼神。”公曰：“然则若之

何？”对曰：“……民人苦病，夫妇皆诅。祝有益也，诅亦有损。聊、摄以东，姑、尤以西，其为人也多矣！虽其善祝，岂能胜亿兆人之诅？君若欲诛于祝史，修德而后可。”公说，使有司宽政，毁关，去禁，薄敛，已责。（《昭公二十年》）

这里晏婴并没有直接否定祝，但他提出了“祝不胜诅”，诅咒也会抵消祝的威力。他的“祝不益也，诅亦有损”，是重人事而远鬼神的反神权论断，其目的在于说明靠“神道设教”来维系人心、巩固统治是不行的，必须使政治做到“外内不废，上下无怨，动无违事”才能巩固统治。齐景公采用了他的正确意见，革除弊政，撤消关卡，废除禁令，减轻赋敛，免除债务，发挥了人为方面的作用。

晏婴的朴素唯物主义和无神论思想的明显特点是天人相分论，他的思想虽在中国哲学史上只不过是涓涓细流，但中国哲学史的滔滔江海却正是由涓涓细流汇集而成的。当然，晏婴的思想处于自发的朴素阶段，与抽象思维的理论形态还有一段距离。但抽象思维的理论形态也是一步一步发展起来的，正是有了管仲、晏婴、子产这样的天人相分论作先导，才有荀卿那样比较深刻的明于天人之分“制天命而用之”的光辉思想。

第四节 相反相成的辩证法思想

晏婴的自然观显得有些单薄，而他的辩证法思想却是比较丰富的。它主要表述了相反相成的原理，具体表现在“和”“同”论、“幅”“度”论和转化观中。

一、晏婴的“和”“同”论

在晏婴之前，“和”、“同”这两个概念就被思想家们广泛

使用。如西周末年的史伯，就曾说过：“夫和实生物，同则不继，以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣。故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物。”（《国语·郑语》）史伯的“和实生物”的观点，论及宇宙本体，把土金木水火看作原初不可分割的物质元素，性质不同的这五种元素配合在一起，就生出百物，这就是“和”。史伯的“和”包含着对立统一的思想。“和”与“同”是相对立的，“同”就是绝对的等同，单一。

晏婴对史伯的“和”“同”论有所发展，舍弃了史伯论及宇宙本体的内容，而发展了对立统一的思想。晏婴和齐景公有一段对话，论及“和”“同”：

齐侯至自田，晏子侍于遄台，子犹（梁丘据）驰而造焉。公曰：“唯据与我和夫。”晏子对曰：“据亦同也，焉得为和？”公曰：“和与同异乎？”对曰：“异。和如羹焉，水火醯醢盐梅以烹鱼肉，焯之以薪。宰夫和之，齐之以味，济其不及，以泄其过。君子食之，以平其心。君臣亦然。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。故《诗》曰：‘亦有和羹，既戒既平。醯醢无言，时靡有争。’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。心平，德和。故《诗》曰：‘德音不瑕。’今据不然。君所谓可，据亦曰可。君所谓否，据亦曰否。若以水济水，谁能食之，若琴瑟之专一，谁能听之？同之不可也如是。”（《左传》昭公二十年）

在这段对话中，晏婴主要论述的是对立统一思想。晏婴是通过两

对范畴来加以论述的：

其一是“和”“同”。在晏婴这里，“和”与“同”是两个根本对立的概念。“和”有三个规定：第一，和是对立的统一，也就是集合许多性质不同的事物形成一个统一体；第二，相互对立的因素具有互补、谐和的功能；第三，谐和的目的在于形成新的统一。他以厨师做菜为例，认为有了水、火、醋、酱、盐、梅、鱼、肉等烹调条件，还要使之相互作用，火烧水煮。味道淡的，要“济其不及”；味道浓的，要“泄其过”。这样烹调成的佳肴佳饌，人吃了才能心情舒畅。同理，声音也一样，琴瑟老弹一个声音，就没有人愿听。

“同”也有三个规定：第一，没有异议的同声附和，如“君所谓可，据亦曰可；君所谓否，据亦曰否”；第二，等同，如“以水济水”；第三，简单的同一，如“琴瑟之专一”。简言之，同就是等同，是排斥异的同。晏婴反对“同”而主张“和”。“和”表现为音乐的清浊、大小、短长、疾徐、哀乐、刚柔、迟速、高下、出入、周疏的相济，也就是相反相济或相反相成。

其二是“可”与“否”。“可”是肯定，“否”是否定。“可”与“否”既是对立的，又是统一的。晏婴以君臣关系为例，来说明这个道理，他认为，在国君所肯定的东西中，可能包含有应该否定的不正确的成分，为臣的应该把不正确的成分指出来；而在国君所否定的东西中，也可能含有值得肯定的正确的成分。为臣的应该把正确的成分指出来。如此，国君才能发扬正确的，纠正错误的，才能使政治清平而人民依附，无造反之争心。这就是晏婴的可否相济的思想，“可”中有“否”，“否”中有“可”。晏婴的目的在于说明，一个人的认识不一定完全正确，因为认识要受各种具体条件的限制。所以对肯定的东西，要注意其中可能含有值得否定的因素；而对否定的东西，也要注意其中可能含有值得肯定的因素。这里，晏婴在低层次上看到了人的认识的相对性，

初步认识到肯定与否定的对立统一关系，比史伯的“和”“同”论更为深刻。

二、晏婴的“幅”“度”论

晏婴不仅有对立统一的思想，而且还有初步肯定事物的质的规定性的思想。他提出的“幅”“度”两个概念，就有肯定事物质的规定性的意思。据《左传·昭公二十年》记载，晏婴曾批评齐国统治者“肆行非度”，“征敛非度”。而从哲学意义上提出“度”的概念，则在下面这段话里：

（齐君）与晏子邾殿，其鄙六十，弗受。子尾曰：“富，人之所欲也，何独弗欲？”对曰：“庆氏之邑足欲，故亡。吾邑不足欲也，益之以邾殿，乃足欲。足欲，亡无日矣。在外，不得宰吾一邑。不受邾殿，非恶富也，恐失富也。且夫富如布帛之有幅焉，为之制度，使无迁也。夫民，生厚而用利，于是乎正德以幅之，使无黜媿，谓之幅利，利过则为败。吾不敢俞多，所谓幅也。”（《左传·襄公二十八年》）

齐国在平定了崔杼、庆封之乱以后，齐君将邾殿边鄙六十邑封给晏婴，晏婴不接受，子尾对此提出异议，认为富是人之所欲，为什么晏婴独不然？晏婴肯定追求富裕是人的正当欲望，但他认为，人的欲望要有一个限度，超过了这个限度，就会走向反面。所以他说，不接受邾殿六十邑，不是厌恶富裕，而是担心失掉富裕。他提出“幅”“度”两个概念，用以说明事物有一个限度，不能超过这个限度。什么是“幅”？《说文》云：“幅，布帛广也。”段注：“凡布帛广二尺二寸，其边曰幅。”可见“幅”和“度”是同类的概念。他以庆封为例，说庆封之邑足欲，超过了限度，所以灭亡了。他认为人都贪图丰厚的享受，富饶的财物，因此要正德来限制它，使其不放荡轻浮，贪得无厌，这就叫“幅利”。他强调“利过则为败”，所以要用“幅”“度”来加以限

定。晏婴还以国君施政的好坏来说明这个问题，认为施政好坏与国家治乱有直接的关系。如果国君施政好，只要达不到致乱的程度，国家就安宁得治。但只要一超过这个限度，就会引起动乱，所以他提醒国君不要过“度”。

三、晏婴的转化观

从晏婴的“幅”“度”概念，我们可以看出晏婴不仅有肯定事物的质的规定性的思想，而且还有矛盾转化的观点。为了不使富转化为“失富”，他提出要使富保持在自己的质的规定性范围之内，过度则要发生转化。能提出这一主张，说明晏婴对转化确是有所认识的。他认为事物的发展都要走向自己的反面，这是不以人的意志为转移的。譬如任何人都要由生转化为死，不死的人是没有的。《左传·昭公二十年》记载：

饮酒乐。公曰：“古而无死，其乐若何？”晏子对曰：“古而无死，则古之乐也，君何得焉？昔爽鸠氏始居此地，季荝因之，有逢伯陵因之，蒲姑氏因之，而后大公因之。古若无死，爽鸠氏之乐，非君所愿也。”

齐景公甘于所乐，志于不死，而晏婴则称古以节其情愿。晏婴说，如果古代的人都不死，爽鸠氏会一直统治齐国这块地方，那么就不会有季荝、逢伯陵、蒲姑氏，也不会有太公，更不会有你齐景公了。这里比较含蓄地表示出生要转化为死的思想，而《晏子春秋·外篇第七》则比较明确地表达了事物盛极而衰是普遍规律的思想，可以补《左传》记载过略的不足。晏婴说：

夫古之有死也，令后世贤者得之以息，不肖者得之以伐。若使古之王者如毋知有死，自昔先君太公至今尚在，而君亦安得此国而哀之？夫盛之有衰，生之有死，天之分也。物有必至，事有常然，古之道也。

《韩诗外传》卷十有一段话也谈到类似的内容，但要比《晏子春

秋》记载得简略。另据《史记》记载，晏婴看人比较全面，不但能看到人的短处。而且也能看到人的长处。如对司马穰苴，晏婴不只是看到他出身卑微，而且还看到他允文允武的长处，因此向齐景公推荐他说：“穰苴虽田氏庶孽，然其人文能附众，武能威敌，愿君试之。”（《司马穰苴列传》）对齐国田氏，晏婴也从转化观点来看。他认为田氏虽无大德，但能以公权私，有德于民，民爱之，所以齐政卒归田氏（《史记·齐太公世家》）。这些都是其转化观点的具体运用。

晏婴是位开明的政治家，他“尽思尽忠”，敢于“犯君之颜”（《史记·管晏列传》），以善谏著称于世。在谏说中，晏婴总是充分运用自己的哲学见解陈述事物中存在的矛盾，论述这些矛盾既是对立的，又是统一的，既互相依存，又互相转化。他的“和”“同”论、“幅”“度”论，是这些见解的集中体现，是古代朴素辩证法思想的宝贵财富。

总之，晏婴继承并进一步发扬了管仲以来齐国的文化传统，为战国时代稷下学宫的出现和齐文化的繁荣奠定了思想基础。一些稷下先生如淳于髡等人对晏婴特别推崇，足见晏婴在齐文化的发展中是占有一定地位的。

第五章 子产的改革及其哲学思想

——法家的起源

子产，姓公孙，名侨，郑国人，出身于奴隶主贵族家庭。其生年不可确考，照历史记载推算，当在郑成公五年（公元前580年）前后，其卒年在郑定公八年（公元前522年）。子产“童子”时就对郑侵蔡的问题发表了卓见，20岁左右曾参与平定国内的政治叛乱，显示了非凡的政治才能。28岁被立为卿，任少正。郑简公二十三年（公元前543年）相简公，开始执掌国政，一直到郑定公八年（公元前522年）逝世，前后达20余年。子产是春秋时期著名的政治活动家和外交家。

子产没有著作留传后世，也没有形成系统的哲学理论。《左传》、《国语》、《史记》及其他一些历史典籍中记载了子产一生的政治活动，并保存了有关他的一些思想资料。从中可以看出子产在社会大变革时期的政治态度，也可以看出他对于社会历史和自然界及其变化的某种哲学理解，这些有助于说明中国哲学的发生和发展的进程。

第一节 子产的改革及其对于“礼”的态度

子产在执政时指出：“国小而偪，族大宠多，不可为也。”（《左传》襄公三十年）这句话道出了郑国当时外交和内政方面的困难处境。子产一生的政治活动，即致力于解决这两个方面的

问题。子产的政治实践活动，表现了他对周礼的一种依违两可的态度，即保守与革新的矛盾立场。

春秋时期，诸侯列强争夺霸主，连年战争。郑國小力微，又地处中原要冲，成为各大诸侯强国争夺、猎取的目标。子产在从政期间，为了维护郑国的利益，争取郑国的独立和生存，基本上是以传统之礼为依据来处理国与国之间的关系。鲁襄公八年（公元前565年），子产的父亲子国与郑大夫子耳侵入蔡国，郑国很多人持赞成的态度，唯子产表示反对，他认为，“小国无文德而有武功，祸莫大焉。”（《左传》襄公八年）他提出首先要修文德，修“文德”有修礼以待诸侯之意。此时子产尚未成年。成年后，子产便把这个原则贯彻到了实际的外交活动中。

据《左传》记载，鲁昭公十三年（公元前529年），晋国在平丘会盟诸侯。在举行盟会仪式时，子产向晋“争承”，即力求减轻郑对于晋的贡纳负担。子产说：“昔曰天子班贡，轻重以列，列尊贡重，周之制也。卑而贡重者，甸服也。郑，伯男也，而使从公侯之贡，惧弗给也。敢以为请。”子产认为，按照周礼旧制，诸侯向天子贡纳，是爵高贡重，爵卑贡轻，依次递减，唯天子畿内者才爵卑贡重，而郑国爵为伯男，不在王畿，不应纳公侯之重贡。经过一番争论，晋人终于同意了子产的意见。对于此事，孔子称他“足以为国基”，并评论说，“合诸侯，艺（限）贡事，礼也”。即是说，子产的行为是符合“礼”之规范的。孔子对礼很熟悉，他的话离事实不会太远。但是，子产也不是僵死地拘守周礼，而是采取了灵活的态度。按照周礼，只有诸侯附庸才向宗主国纳贡，郑非晋之附庸，但同意对之纳贡，这说明子产对问题采取了现实和灵活的态度。

子产在处理郑国的一些内政时，大致也采取了维护周礼的态度。《左传》襄公三十年（公元前543年）载，强族丰卷为祭祀欲求田腊祭品。子产说：“唯君用鲜，众给而已。”丰卷想攻子

产，郑国的元老子皮支持了子产，把丰卷逐出国外，子产反而“清其田里，三年而复之，反其田里及其入焉”。这种做法，据说也是依据周礼。同年郑国还发生了一件事。子产想使郑大夫伯石作某件事，又授予他采邑并立之为卿。伯石内心贪鄙却伪装谦让，子产憎恶其为人。当时子大叔询问原因，子产回答说：“《郑书》有之曰：‘安定国家，必大焉先。姑先安大以待其所归。’”后来的孟轲也说：“为政不难，不得罪于巨室。”（《孟子·离娄》）孟子认为，为政的关键是不得罪大贵族。子产的意思与孟子的意思是一样的。这种为政原则，可能也是属于传统的礼制。

在另外一些问题上，子产虽“以礼而动”，但又采取了一种灵活的策略。《左传》鲁昭公元年（公元前541年）载，郑国的强梁公孙楚和公孙黑，为争夺徐吾犯之妹，发生了冲突。公孙楚用戈击伤了公孙黑，公孙楚为下大夫，公孙黑是上大夫，二人又是同族，前者为从弟，后者为从兄。子产在处理此事时说：“直均，幼贱有罪，罪在楚也。”他数责楚有五罪：不畏君威、不听政、不尊贵、不事长和不尊亲，并把他逐之国外。到了次年，公孙黑又野心勃勃，妄图作乱，其本族与一部分大夫合谋要除掉他，子产乘机使人责其罪有三：专伐，昆弟争室和矫君位；并迫令公孙黑自杀。照子产的说法，公孙二人的行为都违背礼，因此，都必须予以严惩。就公孙二氏的冲突本身而言，楚先给徐氏下了聘礼，可是公孙黑倚势强夺，是非曲直很清楚。当时的公孙楚势力较弱，所以子产先剪除之，待条件成熟后，又除掉公孙黑。子产对问题的处理，都是以礼为根据，但又明显地作了某些变通。

子产常以礼约束和要求自己。从历史记载看，在社交和外交场合，子产对于揖让进退、宴饮赋诗、聘享献物等，都是严守礼仪的，很少有失礼的情况。《左传》襄公二十六年（公元前547年）载，郑国战胜陈国，因子产有功，郑简公欲“赐子产次路再命之服，先六邑”。子产推辞说：“自上以下，降杀以两，礼

也。”他认为自己位卑，不敢逾礼受赏。子产也常以礼为标准评价和判断一个人的行为和某个国家的政治。《左传》昭公元年（公元前541年）载，晋叔向曾向子产问及公孙黑的情况，子产回答：“无礼而好陵人，怙富而卑其上，弗能久矣。”后来果然言中。《史记·郑世家》说，晋国六卿专政，公室卑弱，子产劝晋执政韩宣子“为政必以德，毋忘所以立。”同处又载，郑定公六年（公元前524年），郑国发生火灾，定公欲禳之，子产认为“不如修德。”子产所说的“以德”和“修德”都是要求按照周礼治国和处理政务。

正由于此，子产才以知礼和守礼而著称。例如，公孙挥对于上面所说的子产“辞赏”一事，称赞他“让不失礼”。又如，襄公三十年（公元543年），郑国发生内乱，子驷想攻击子产，子皮表示反对，认为“杀有礼，祸莫大焉。”所谓“有礼”即是说子产乃守礼之人。子产活着的时候，就被人誉之为“仁人”。司马迁也说子产是“为人仁爱人，事君忠厚”。子产死后，孔子为之挥泪，称赞他是“古之遗爱也”。（以上见《史记·郑世家》）孔子对于子产“不毁乡校”一事评论说：“人谓子产不仁，我不信也”（《左传》襄公三十一年）。孔子不轻许人为“仁”，却反对别人说子产“不仁”。人们对子产的这些赞誉，都是以礼为准则的。

以上情况表明，子产行为的准则，就是不逾周礼。他处理和评判一些问题，其基本出发点和最终目的就是要维持以血缘关系为基础的那套奴隶制等级秩序。尽管针对某些具体情况，他对周礼作了一些变通，但那仅仅是策略上和现实的需要，从根本上说，都是在礼的旧框架内转圈子。这些，都表现了子产保守的一面。

可是，从另外的一些情况来看，子产也不是顽固地守旧不变。基于当时出现的新情况和新问题，他采取了一些革新措施。据叔向写给子产的信中说，子产的革新措施有三项：“作封洫”、

“立谤政”和“铸刑书”。还有一项措施叔向没有提到，即“作丘赋”。据当时的思想守旧者说，这些措施都违背了周礼，所以他们表示了激烈的反对态度。

(一) “立谤政”。

所谓“立谤政”系指子产“不毁乡校”一事。子产执政期间，郑人游于乡校，议论朝政，当时有人建议取消乡校，子产不同意。他认为，人们议政，“其所善者吾则从之，其所恶者吾则改之”，对之不能镇压，只能疏导。此事“犹防川，大决所犯，伤人必多，吾不克救也。不如小决使道，不如吾闻之而药之也。”

(《左传》襄公三十一年)照孔子的说法，“天下有道，则庶人不议。”(《论语·季氏》)庶人议政是不符合礼的。子产允许庶人议政，应是对传统礼制的一个改革。《国语·周语》载，厉王用镇压的手段，禁止国人谤政，搞得人人不敢说话。召公反对这种做法，认为“防民之口，甚于防川，川壅而溃，伤人必多”，故历来天子听政，应该听取各个方面的意见。照这里所说，庶人议政又似乎是一种历史传统。如果真是那样，那么，子产的“立谤政”就不能被认为是一项改革措施。但是，无论如何，子产反对专制，主张给民众以一定的民主权利，总不失为一个进步的措施。

(二) “作封洫”。

《左传》襄公三十年(公元前543年)记载：“子产使都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍；大人之忠俭者，从而与之，泰侈者因而斃之。”“从政一年，與人诵之，曰：‘取我衣冠而褚之，取我田畴而伍之，孰杀子产，吾其与之。’及三年，又诵之，曰：‘我有子弟，子产诲之；我有田畴，子产殖之；子产而死，谁其嗣之’。”对于“作封洫”，历来解释纷纭，有的说是恢复井田制，有的认为是田制改革。据我们推断，后说可能接近事实。按《左传》的书记原则，凡言“作”或“初”者，皆

有新创之意。叔向批评子产“作封洫”，不说“复”、“因”，可见子产所为是带有改革性质的。

郑国在诸侯国中，立国较晚，公田之外有很多荒地，后来逐渐开辟出来，成为私田。可以想见，私田的数量一定大为可观的。这就面临着如何对待和解决私田的问题。在子产“作封洫”前20年，即鲁襄公十年，郑国在田制方面就有过一次措施。据《左传》载：“初，子驷为田洫，司氏、堵氏、侯氏、子师氏皆丧田焉。”孔颖达疏：“为田造洫，故称田洫。此四族皆是富家，占田过制。子驷为此田洫，正其封疆，于分有剩，则减给他人。”据此可知子驷“为田洫”的内容是，划分田地疆界，在界际挖掘沟洫，对私人过剩的田地予以没收，分给他人。这项措施，实际是不承认私田的合法性，有裁抑私室势力的意义，不具有改革的性质。其结果是引起叛乱，子驷等人被杀，“为田洫”半途而废。

子产“作封洫”与子驷“为田洫”的形式相似，性质不同。子产对私田不是采取没收的办法，而是承认既成的事实。“作封洫”是挖洫以作封界，并以之作为田地数量的依据，在此基础上按土地数量多少收税，这实际是承认土地私有的合法性。“取我田畴而伍之”，可能是说对土地重新丈量编排，再计田征税。《吕氏春秋·乐成》“伍”字作“赋”，意思更清楚。与子驷整顿田制不同，对于子产“作封洫”，史书上并没说有人“丧田”，相反，只是说“我有田畴，子产殖之”，这显然说明子产默认了土地私有是合法的。由于私田是新辟出的，肯定是参差交错，所以在开洫封界时，不免要对田地作些调整。土地占有者以为又要实行子驷那一套办法，因此采取了反对的态度，后来看到新法既利于生产，又承认了土地私有，所以转而采取了拥护的态度。

（三）“作丘赋”。

此事发生在“作封洫”之后四年。《左传》昭公四年（公元

前539年)载：“郑子产作丘赋。国人谤之，曰：‘其父死于路，己为蝥尾，以令于国，国将若之何！’”关于“作丘赋”的具体内容，现在也很难完全说清楚，大概是田制改革的继续。《汉书·刑法志》说：“因井田而制军赋……有税有赋，税以足食，赋以足兵。”这是说“税”是土地税，“赋”是军事方面的征课。据说，井田制是以丘为单位征收军赋，故称“丘赋”。《左传》成公元年杜预注说：“丘，十六井，当出马一匹，牛三头。”受国封邑的奴隶主贵族，按照封地的大小，以丘为单位，向国家负担一定数量的兵车、兵器、甲士和其他装备。战时则有，平时则无。子产作封洫后，土地成了私有的财产，原来的办法肯定行不通了。因此，必然在军赋方面有所改革。对于这种新制，国人可能不习惯，所以予以反对，诅咒子产为“蝥尾”。郑大夫浑罕批评子产说：“君子作法于凉，其敝犹贪。作法于贪，敝将若之何？姬到列者，蔡及曹、滕，其先亡乎，偪而无礼。郑先卫亡，偪而无法。政不率法，而制于心。民各有心，何上之有！”（同上）子产所作新制，在数量上可能较旧赋为重，所以浑罕说“作法于贪”。所谓“蝥尾”也就是贪毒之意。又由于新制不同于旧制，所以浑罕说子产是“政不率法而制于心”。国人和浑罕的反对态度，从另一方面证明了子产“作丘赋”具有革新的性质。

（四）“铸刑书”。

此事发生在鲁昭公六年，即“作丘赋”二年之后，它引起了郑国内外强烈的震动。为此，晋国大夫叔向给子产写了封长信，表示了激烈的反对态度。从信的内容可以看出，铸刑书具有某种改革的意义。

首先，铸刑书是对传统礼制的破坏，有利于进步势力的发展。叔向信中说：“昔先王议事以制，不为刑辟，惧民之有争心也。”杜预注说：“临时制刑，不豫设法也。”传统的礼制是没有成文法的，奴隶主对民众和奴隶的统治和处罚，完全由奴隶主

根据情况和个人的意志临时决定，因而带有极大的任意性。“刑不知，则威不可测”（孔疏）。因为法律是秘密的，民众不能知道它的内容，因而奴隶主的意志就有极大的权威，他们的命令就是法律，而被统治者必然处于恐怖之中。由于新兴地主阶级的势力日益壮大和奴隶的反抗，旧的礼制遭到破坏，新兴的阶级迫切需要公布成文法，以“法治”代替“礼治”。子产适应时代的需要，把刑法公开，这当然是对旧制的破坏。

叔向又说：“民知有辟，则不忌于上，并有争心，以徼于书，而徼幸以成之，弗可为矣。”“民知争端矣，将弃礼而徼于书，锥刀之末，将尽争之。”这就是说，成文法对奴隶主贵族虽然无利，但是对于民众却有好处。民众可以根据成文法向奴隶主进行斗争，争取和维护自己的权益。成文法的产生，对于削弱奴隶主贵族的特权，动摇奴隶制的统治秩序，发展新兴的进步势力，无疑起着重大的促进作用。

其次，刑书赋予了刑法某些新鲜内容，这从叔向的信中即可窥知。信中说：“夏有乱政，而作《禹刑》；商有乱政，而作《汤刑》；周有乱政，而作《九刑》。三辟之兴，皆叔世也。今吾子相郑国，……制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎！”这是说，凡有乱政，必有乱刑。夏、商、周三代衰乱，所以有“三辟”之刑。郑国铸刑书，是走乱政亡国的老路子。有人认为，子产的刑书继承了三代刑法的内容，因此，它们同属于奴隶主阶级的东西，不能称为改革。这可能是误解。照叔向的口气，子产的刑书内容，大概与三代的刑法有所不同，它们中间似乎没有沿袭的关系。所谓“制参辟”，只是说刑书与三代之刑都是乱世制定的，而不是说“参辟”就是三代的乱刑。三代有无成文刑法，尚属疑问，况且时代相距甚远，即使有刑法也很难保留下来，因此，子产的刑书内容不可能与三代刑法相同。实际的情况可能是，根据当时出现的新问题，子产在制定刑书时，赋予了它某些新内容。子产死后不

久，郑国转而采用了邓析的“竹刑”。这倒不是说，“刑书”与“竹刑”的内容体现了两个阶级的对立，而是说后者比前者更能适应时代的需要，所以郑国转用了“竹刑”。这个事实说明，在郑国制定新刑法是势在必行的。

上述子产的几项措施，从本质上看，对周礼具有否定的意义，表现了子产进步性的一面。

在社会制度大变革的春秋时期，一方面是地主阶级的兴起和发展，新生事物的大量出现，从而使奴隶制的旧秩序不断受到冲击和破坏，形成了所谓“礼崩乐坏”的局面；另一方面是旧的事物不甘心退出历史舞台，传统制度的影响还非常大，传统思想还严重地禁锢着人们的头脑。这就是通常所说的“礼治”和“法治”的矛盾。子产在政治立场上表现出的进步与保守的双重态度，正是这个特定时代的特定矛盾在其身上的折射。

子产出身于奴隶主的贵族家庭，在郑国有很高的政治地位，加之他个人所具有的特性格和品质，这就使得他不可能与传统的东西一刀两断，这是子产保守的根源。但是，子产又是个非常现实和对政治敏感的人物。时代的新浪潮，不断地冲刷着他的头脑。严酷的社会现实，不能不引起他的极大关注和严肃的思考。因此，他有可能从现实出发，对旧制作某些改革，赋予周礼一些新鲜内容，从而形成了进步的一面。从子产的言行中，很容易看出他这种极其复杂的矛盾心理和态度。例如，当他因“作丘赋”而受到攻击时，他只是说，“何害！苟利社稷，死生以之”。当他“铸刑书”受到叔向批评时，也只是说：“若吾子之言。侨不才，不能及子孙，吾以救世”。他没有为自己的行为作辩护，甚至他认为别人的批评是对的。这说明，实际上他意识到了他的做法违犯了礼的原则。但是，他又不得不这样做，为了“社稷”和“救世”，即解决面临的现实问题，他必须作一些适当的改革。这种心态与行为之间的失调，在动荡的过渡时代是不乏其例的。

可以断言，子产是由奴隶主贵族立场向地主阶级立场转化的过渡性人物。

第二节 子产的“礼论”及其所表

现的天人一体的哲学思想

上面所说的关于礼的内容，涉及的主要是人们的政治关系、经济关系以及人们的伦常关系。其实，礼的含义极广，由于经济、政治诸方面的变化，反映到意识形态领域，引起了人们关于礼之观念的变化。这是思想领域内的一个新趋势。

原始的礼是一种宗教仪式，它是沟通鬼神与人的关系的一种手段，目的是求得上帝和祖先神灵的保佑和赐福。《说文》：

“礼，履也，所以事神致福也。从示从豊。”据王国维的研究，豊字象二玉在器之形。古者行礼以玉，盛玉以奉神人之器谓之曲若豊。推之，而奉神人之事，通谓之礼（《观堂集林·艺林六》）。伴随着侍奉上帝和祖先神灵的这种宗教活动，人们关于礼的观念不能不是一种宗教性的意识。宗教性的礼以信仰代替理性，以盲从代替思考，严重地束缚着人们思维的正常发展，一切都笼罩在神灵的圣光之下。在这种情势下，人们不可能对天人关系及人与人之间的关系进行理性的探讨。

春秋时期，人的地位的提高和天神地位的降落，人们开始突破礼之宗教性观念的束缚，从人的自身角度对礼进行思考和解释。礼的本质和作用如何，成为人们经常讨论和十分重视的一个问题。翻检这个时期的历史记载，有关礼的言论非常多，如：

“夫礼，国之纪也。”（《国语·晋语》卫甯庄子语）

“礼宾矜穷，礼之宗也。礼以纪政，国之常也。”（同上，宋僖负羁语）

“夫礼，所以整民也。”（《左传》庄公二十三年曹

判语)

“夫礼，国之干也。”（《左传》僖公十一年内史过语）

“礼，政之舆也。”（《左传》襄公二十一年叔向语）

“夫礼，王之大经也。”（《左传》昭公十五年叔向语）

“周礼，所以本也。”（《左传》闵公元年齐仲孙湫语）

“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（《左传》隐公十一年）

上述言论都是从“人”的角度来议论礼的，可以明显地看出礼的宗教性意义消失了。人们把礼仅作为政治的或伦理的范畴加以对待，成为调整和维系人际关系或人与社会的关系的准则。人们以礼为准绳来评价和判断国家政治的得失和个人道德的善恶。

随着礼之观念的递嬗，人们开始重新为礼寻找新的根据和作出新的解释。当着理性逐步代替了信仰，剥去裹在礼上的神秘的宗教外衣时，礼失去了它原有的神圣性和权威性。传统礼的观念受到了怀疑和挑战。有的彻底否定礼，如比子产略晚些的老聃就是如此。他说：“夫礼者，忠信之簿而乱之首。”（《老子·三十八章》）有的则根据新的情况，对礼作出新的界说，子产就是其中的一个。子产礼论的特点，就在于他不仅从政治、伦理的角度对礼进行了一般的说明，而且，还汲取了自然科学和前人的思想成果，从哲学宇宙观的高度对礼作了富有理性色彩的反思。子产以礼为中介，沟通了天人关系，绘制了一幅关于客观世界存在变化的整体图景，对礼的本质和起源重新作了解释。在子产那里，礼不单是个社会学的范畴，而且积淀为一个纯哲学的范畴。这种关于礼的新观念，是与当时的现实变化和思想发展的趋势相一致的。

《左传》昭公二十五年（公元前518年），此时子产已死去多年，子大叔复述了子产的“礼论”。《左传》载：“子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉，对曰：‘是仪也，非礼也’。”子大叔是子产的政治继承人，他对子产很崇拜。他说“揖让周旋”是仪而不是礼，这是从礼的内容或本质着眼。这样看待礼，可能是子产所同意或曾主张过的，也可能是当时比较通行的观念。《左传》昭公五年载，鲁昭公逃亡到晋国去，“自郊劳至于赠贿，无失礼”。晋平公称赞他善于礼。女叔齐则认为，鲁侯的行为“是仪也，不可谓礼”。从广义上说，“礼”和“仪”统属于周礼；严格地说，“仪”与“礼”是不同的，前者是外在形式，后者是本质或内容。把二者区别开来，并从礼的本质的角度评价一个人的行为，这是具有一定的辩证观念的，它说明了人们对礼的认识的深化。子产对礼的界说并没有局限于此，他超逾了这个观念。

《左传》又接着说：“简子曰：‘敢问何为礼？’对曰，‘吉也闻诸先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，而民实则之。’……’”还说：“礼，上下之纪、天地之经纬也，民之所以生也。”这是子产对自然界和人类社会及其关系的总体的根本的观点。杜预注云：“经者道之常，义者，利之宜也”。孔颖达疏曰：“覆而无外，高而在上，运行不息，日月星辰，温凉寒暑，皆是天之道也”；“载而无弃，物无不殖，山川原隰，刚柔高下，皆是地之利也”。照上面所说，天体是一个由内部诸要素相互联系而具有某种结构的整体，它依照一定的程序或原则进行着恒常不息的运动变化，并表现为覆育万物的功能和作用，此所谓“天之经”。同样，地体也是个有其自身特定结构的整体，它也有自己的存在方式和生殖万物的功能和作用，此所谓“地之义”。“天”和“地”同属于自然界。如果分而言之，可以称为“天之经”和“地之义”；合而言之，则可

谓之“天地之经”。“天地之经”即是自然界这个总体的“常道”或“性”，也即是有着某种内部结构的自然界的存在方式或原则以及它的功能和作用，此也即是“礼”。照子产所说，这个“礼”同时也就是“民之行”，即有其自身结构的人类社会的秩序，人们社会关系的规范和人的行为的准则。自然界和人类社会都离不开礼。礼是“天地之经纬”，又是“民之所以生”，自然界和人类社会应该是相通或统一的，其相通或统一的原则即是“礼”。

那么，“天地之经”和“民之行”的具体内容是什么呢？二者之间的联系和作用又如何呢？子大叔转述子产的话说：“则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，气为五味，发为五色，章为五声。淫则昏乱，民失其性。”杜预注“天之明”“地之性”云：“日月星辰，天之明也。高下刚柔，地之性也。”“天明”、“地性”是自然界的存在方式及其运动变化的一般规律和属性。与子产同时的医和说：“天有六气，降生五味，发为五色，徵为五声，淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也，分为四时，序为五节，过则为灾。”（《左传》昭公元年）这里，医和清楚地表述了自己对自然界的存在方式及其运动变化规律的理解。照医和的说法，六气与味、色、声以及四时变化之间存在着某种先后序列和高低层次的关系。与医和相比，子产在这诸多序列和层次之间，多了一个五行环节，但对六气与五行以及六气与四时之间有何关系没有明确的解释。

比子产略晚的孔丘说：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”（《论语·阳货》）照孔丘的意思，天是最高的实体或世界的主宰力量，它引起或制约着四时的变化，产生了世界万物。天、四时、万物之间存在着前后序列和高低层次的关系。

西周末年史伯说：“故先王以土与金、木、水、火杂，以成百物，是以和五味以调口，刚四支以卫体，和六律以聪耳，正七

体以役心。”（《国语·郑语》）史伯没有提到“五色”，但是他明确地提到了五行、五味、六律（声）等与人的生命及生活的关系。

上述诸人之论，从不同的角度和方面对自然界进行了说明，综合起来，可以构成一幅关于自然界的总体画面。这些认识可能是当时一种普遍性观念，也可能是当时人们的一种常识。今天，我们无法确定子产与这些人的思想究竟有何具体联系，但是，我们用之来说明和理解子产的思想，大概不会有有多大问题。特别是医和，他与子产是同时代的人，对问题的表述又是如此相似，他们二人对自然界的理解是不会相差太远的。据此，我们可以推断子产的认识大致如下：

头顶的苍苍者“日月星辰”等天象及其变化即是“天”，足踏的载物者具有“高下刚柔”之形或性的即是“地”。天地之间存有六气和五行，由六气之变形成了春夏秋冬、温凉寒暑，进而化生出由金、木、水、火、土五种原素构成的形形色色的具体事物。五行之物具有酸、咸、辛、苦、甘五味，其发用为青、黄、赤、白、黑五色，表现为宫、商、角、徵、羽五声。——以上可以说是专就“天”而言。就天与人或人类生活的关系而言，天造就了自然界的万物，人要依赖自然界以维持自身的生存，即以万物奉养其身，此所谓“生其六气”的一个方面的意义。人以五味养己之口，以五色养己之目，以五声养己之耳，此所谓“用其五行”的一个方面的意义。然而，天虽然可以养人，但也不可用之过度，过度则使人迷乱，丧失人之本性，若老子所说的“五色使人目盲，五声使人耳聋，五味使人口爽”等等（《老子》十二章）。上面所述，可能是子产心目中的自然界及其化生万物的功能和作用的内容，亦即自然界对于人类社会生活所应具有的意义。换言之，这也即是“天地之经”或他所谓礼的内容。既然人类社会与自然界是相通的，或者说自然界的原则即是人类社会的

原则，那么，人类就应效法自然而动，奉天地之经为最高原则。此所谓“天地之经民实则之”之义。

子产又说：“是故为礼以奉之：为六畜、三牺，以奉五味；为九文、六采、五章，以奉五色；为九歌、八风、七音、六律，以奉五声；为君臣上下，以则地义；为夫妇内外，以经二物。为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚，以象天明；为政事庸力行务，以从四时；为刑罚威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮；为温慈惠和，以效天地殖生长育。民有好恶喜怒哀乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗，喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也。好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”这是子产对礼在社会生活中的意义从天人统一的角度所作的进一步说明。所谓“为礼以奉之”也即是奉天，礼源于天，人制礼是人天所应尽的义务和职责。从人类社会生活的层面而言，子产所说的礼几乎囊括了上层建筑的各个方面，难怪赵简子惊叹说“礼之大矣”。照子产的看法，人之礼与自然界的原则有着一一对应和相类的关系：人们饮食祭祀之礼体现了自然界的五味；人们服色文章之礼体现了自然界的五色；歌乐音律等形式表现了自然界五声的变化；君臣上下和夫妇内外等关系体现了地的高下刚柔之义；父子、兄弟、姑姊、甥舅等伦常体现了天之日月星辰关系；政事和德教处理得当，使民力作以时，体现了四时的变化；刑罚杀戮之政象征着天的威力，温慈惠和之教类似于天的生养万物；好恶喜怒哀乐等情感体现了六气的变化；情感外泄，显现为哭泣、歌舞、施舍、战斗等行为；对人的情感和行为加以节制而使之适度，这就是所谓“协于天地之性”。——以上可以说是着眼于“人”而言礼。依子产所说，人类社会有着庞大而复杂的结构，礼贯串于它的各个层次和方面，能够节制人的行为、情感和欲求，具有调整人与人

间的关系和维护社会存在的功能和作用。而这一切，从根源上说，又体现着自然界的原则。这可以说是“天地之经，而民实则之”之义的进一步申述。

以上便是子产对礼的基本理解。子产的礼论，给我们提供了一些有益的启示。

首先，子产关于礼的学说蕴涵了中国哲学所固有的整体性观念及追求“和谐”的致思倾向。按照子产的说法，客观世界是由自然界和人类社会两个不同的子系统所构成。在子产以前，虽然有人已经开始用阴阳、五行、六气等观念解释自然界的结构，并且注意到自然界是按照某种程序进行演化的过程。但是，总的说来，他们只是从某个侧面和局部来加以解释，尚未对自然界作出整体性的说明。对于人类社会，人们也没有形成一种整体性的认识，更没有把天人统一起来加以总体的考察。子产的高明之处，就在于他对当时的思想资料作了某种程度的综合，萌发了关于客观世界乃是统一整体的观念。在他看来，天明、地性、六气、五行以及与五行相配的五味、五色、五声等要素以一定程序构成了整个自然界。同样，人类社会也是具有严密结构并依照某种方式组织起来的整体。而自然界和人类社会虽然分属于不同的领域，但又不是完全割裂的，人类社会是依照自然界设立起来的，或者说是从自然界派生出来的。因而，二者本质上又是统一的。这样，子产的礼论就展现出一个具有某种内在结构、融自然和社会为一体的整体性画面。当然，子产对客观世界的描述带有极大的猜测性和随意性，因而不是一种科学的整体观。而且，子产的这样一种观念，并未以哲理的语言详尽地表述出来，只是随着思维的发展，经过后人的努力，其内容才逐渐地趋于明朗和清晰。

这种整体性的观念，自身便蕴涵了一种追求“和谐”的致思倾向。就是说，客观世界必然而且应该符合礼的原则。符合礼的原则即是“和谐”的；否则，就是不合谐的，亦即是“淫”。礼

的功能和作用就是调节各个要素之间的关系，使之达到和谐化。

《左传》昭公元年，子产分析晋侯病因时说：“君子有四时，朝以听政，昼以访问，夕以修令，夜以安身。于是乎节宣其气，勿使有所壅闭湫底，以露其体。兹心不爽，而昏乱百度。今无乃壹之，则生疾矣。”这也是说，人能以礼节行，使身体保持和谐状态，就健康少疾；相反，失去和谐，身体“壅闭湫底”，就必然生病。子产虽然还未明确地使用中国哲学所固有的“和”或“中和”诸概念来表述和谐的思想，但是他在论述问题的过程中，实际上已暗含了类似的思想。

整体观念和追求整体的和谐性是中国传统哲学的重要特征之一。子产的思想对于这个特征的形成具有某种开源的意义。

其次，在子产那里，礼已被抽象成为表述客观世界总体的哲学范畴。在子产以前，人们在礼的问题上，还只是就事论事，根据所面临的实际问题和个人的经验感受，从伦理或政治的角度随时对礼作出某种解释。严格地说，这种解释只是一种“意见”，而不是哲学的反思。子产的解释，礼就不单是一个政治的或伦理的范畴，而且是一个表述宇宙万物及其联系的普遍性范畴。礼成了天、地、人所共同遵循的普遍原则。

从天人统一的角度考察礼，或者说，以自然界的原则来说明人类社会的原则，这种观念和方法，对于后人产生了深远的影响。《荀子·礼论》认为，自然界是按照一定方式存在和变化的物质系统，而人类社会之礼则根源于天，“好恶以节，喜怒以当，以为下则顺，以为上则明，万变不乱，贰之则丧也”。因此说，礼是人类社会的最高原则。《礼记·礼运》说：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情也。故失之者死，得之者生。……是故夫礼，必本于天，殽于地。”孔颖达《礼记正义序》更发挥这一思想说：“夫礼者，经天纬地，本之则大一之初，原始要终，体之乃人情之欲。夫上资元气，下乘四序，赋清浊以醇醪，感阴

阳而变迁。”汉代董仲舒从天人关系的角度，提出了“道之大原出于天”的理论。《白虎通》认为，“三纲法天地人，六纪法六合”（《三纲六纪》）。人类社会的纲常伦理皆是依于天而定或说是源于天道的。诸如此类之论，虽然其具体内容的思想宗旨不同，然而对礼从天人统一的角度来加以理解的观念和方法却是一致的。这也可以说是中国思想文化特征在礼这个领域的体现。当然，我们不能把它完全归于子产的名下，但是，子产的影响无论是积极的或消极的，肯定是存在的。

第三节 子产的无神论思想及其不彻底性

春秋时期思想领域的一个重要特征，是在天道观上的无神论与天命神学开始直接交锋。一方面是上帝权威的日益跌落和鬼神思想的逐步淡化；另一方面是人的价值的发现和无神论思想的不断发展。但是，天命神学毕竟还占有相当的地位，人还没有压倒神，无神论也没有战胜天命神学。子产的思想就带有这个时代的过渡性特征。他对某些问题发表了卓有价值的见解，表现了一种唯物主义和无神论倾向，而对另一些问题则表现出神学色彩，甚至对同一个问题有时也抱着犹豫不决的态度。因此，对子产的天道观应作具体的分析，全部肯定或全盘否定都是不可取的。

就子产所议论的对象看，大致可分为自然现象与鬼神现象两类。对于自然现象的解释，子产有着较为浓厚的无神论倾向。而在这个总倾向下，又残留了某些宗教迷信和神秘主义的东西。

据《左传》记载，昭公十七年（公元前525年）冬，“有星孛于大辰，西及汉”，天象发生异常。对此，人们议论纷纷。鲁大夫申须预言：“慧所以除旧布新也。天事恒象，今除于火，火出必布焉。诸侯其火灾乎！”宋梓慎断言，宋、卫、陈、郑将发生火灾。郑裨灶向子产建议，若用玉器禳祭，郑国可免于火灾。子产

不听。次年五月，果然发生了火灾。裨灶又说：“不用吾言，郑又将火。”郑人纷纷请求子产听从裨灶的建议，子大叔劝告子产说，宝物是保民护国的，为什么要吝惜它呢？子产回答说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信！”

子产这段话讲的是天人关系问题。这个问题可能包括两个方面的内容：其一是天道变化与人事吉凶祸福有无关系的问题；其二是天道变化是其本身的力量还是在其背后存在着某种神秘性的力量的问题。关于第一个问题，从《左传》的记载看，一些人是持肯定态度的，认为天人之间存在着某种神秘的联系，因此，由天象可以预知人事。这是一种具有浓厚的宗教迷信色彩的占星术，实际是天人感应的思想。子产对这种观念表示了怀疑，认为天道变化与人事没有必然的联系，不可从天象推断出人事的吉凶祸福。而裨灶因为话说多了，所以是偶然言中罢了。故尔子产强调吉凶祸福在人不在天，应把注意力放在解决社会实际问题方面。《左传》载，郑国发生火灾后，子产的确采取了一系列的救灾措施和防范手段，力求缩小火灾带来的恶果，避免意外事故的发生。由上可知，子产的议论和实际作为表现了一种重人事、反天命——至少是怀疑天命的精神。这种精神，实际上包含着“天人相分”的观念，对于唯物主义和无神论思想的发展具有积极的作用。

天人关系问题是中国哲学的重大问题之一。在子产以前，人们对天人关系问题，虽然发表了一些见解和议论，但并没有找到合适的概念明确地来表述它。在中国哲学史上，筛选出“天道”和“人道”两个范畴并把它们并列，用来表述天人关系，子产是第一人。此后，这一对范畴成为中国哲学的基本范畴之一。子产对中国哲学史的这一贡献及其理论价值是显而易见的。

我们上面说，子产的礼论把自然界和人类社会视为一个统一

的整体，这里又说他主张天人相分，看起来似乎是矛盾的。实际上，这是两个相似而又不相同的问题。前者说的是天和人有无共同“机理”的问题，而后者说的是天和人有无“能量效应”的问题（姑且选用“机理”和“能量效应”这两个词）。照前者看，因为天人之间有共同的机理，即依照同一个原则而存在变化，所以说它们是统一的。照后者看，因为引起自然界变化的力和引起社会变化的力是不同的，自然界的变化并不能必然地引起社会的变化，所以说天人是相分的。因此，子产可以在承认前者的同时而否定后者。

在对待第二个问题方面，子产似乎没有明确否定自然现象的神秘性。所谓“非所及”，是说人事切近可以知道，而天道遥远，它究竟是怎么回事，究竟存在不存在其他力量是难以言说的。

《谷梁传》载，郑发生火灾后，子产说：“天者神，子恶乎知之？”这是说天道变化神妙难测，禘灶不可能预知它。由上可知，天象变化有无天神意志，子产采取了“存而不论”的态度。但是，子产在行动上又搞了一些宗教祭祀活动。《左传》说，火灾发生后的第二天，子产命人在城北祭祀水神和火神，并在城上设祭祷告，后又主持社祭，祓禳四方之神消灾。对此，有人归结为“神道设教”，但是我们没有确证肯定它。最有可能的是，子产仅是怀疑天神而不是完全否定它。

关于“龙斗”一事，子产的无神论倾向更为彻底一些。《左传》昭公十九年（公元前523年）载：“郑大水，龙斗于时门之外洧渊，国人请为禴焉。子产弗许，曰：‘我斗，龙不我覿也；龙斗，我何独覿焉？禴之，则彼其室也。吾无求于龙，龙亦无求于我。’乃止也。”古代人对于不常见的现象总是抱着一种神秘感。龙不常见，一般人视之为神物，认为它的出现预示着某种吉凶，所以国人请求祭祀它。这也是一种天人感应的思想。照子产的看法，龙居于水犹人居于陆，即使禴之，龙也无处可去；而

且，龙与人之间相互无求，所以不必禳之。这实际是否定了龙斗与人事之间的关系。但是，子产对龙斗本身既没有作出合理的解释，也没有明确否定龙斗的神秘性。子产对于龙斗的认识，可以说是“天道远，人事迩”观念的具体体现。

还有一件引起人们争议的事。《左传》昭公十六年（公元前526年）说，郑国大旱，子产“使屠击、祝款、豎柎有事于桑山。斩其木，不雨。子产曰：‘有事于山，蕪山林也；而斩其木，其罪大矣’。夺之官邑”。杜预把“有事”释为“祭祀”，“蕪”训作“养护令繁殖”。这个解释是矛盾的。祭山林与养护山林是两回事，养护山林显然不是祭祀活动。因此，把祭山说成是养护山林是不通的。据今人考证，《说文》：“蕪或省火”，“蕪”是“蕪”字省火。“蕪，烧也，”蕪烧是一种祭祀仪式。“蕪山林”就是以火烧的方式祭祀山神（周乾滌《子产不是无神论者辨》，载《中国哲学》第八辑）。这个解释是有道理的。“有事于山，蕪山林”肯定是一种祭祀活动。子产曾说：“山川之神，则水旱疠疫之灾，于是禋之。”（《左传》昭公元年）至于祭祀山神的方式，由于史料缺乏，难以确定。这件事的性质与上面所说的郑火设祭是相同的，它说明子产的无神论思想是不彻底的。但他反对“斩伐山林”，确是意识到保护山林的重要性，表现了重现实的态度。

还有几处专门讨论鬼神的问题，在这几个问题上，子产是相信鬼神的存在的，但是，又表现出远鬼神而重人事的现实主义态度。

《左传》昭公元年（公元前541年）载，晋平公患病，卜史认为是“实沈、台骀为祟”，即鬼神降临的灾祸。这完全是一种宗教迷信观念。据子产的说法，昔高辛氏迁其子实沈“于大夏，主参。唐人是因，以服事夏商。”实沈死后为“参神”，即日月星辰之神。金天氏后裔昧之子台骀有功，被封于汾川，死后为

“汾神”，即山川之神。这个解释乃是依据传统的说法。传统之见，人有功德，死后为神，成为祭祀的对象（见《国语·鲁语上》）。照此说来，祭祀虽有纪念的意义，但毕竟承认鬼神的存在。子产没有抛弃这个观念，而是继承了它。但是，子产并没有用鬼神观念解释晋侯之疾。他认为，晋侯生病的原因不是实沈和台骀为祟，而是“出入饮食哀乐之事。”人饮食起居适度，喜怒哀乐调和，则身体康健。若“昏乱百度”，举止失调，则生疾病。照子产看来，晋侯女色过度，宠妾过多，乃是疾病之源。子产以自然科学知识为依据，从生理学的角度说明人的疾病，这是符合唯物论的原则的。从子产的思想倾向看，他强调的不是鬼神的作用，而是人自身行为的作用。这与卜史的宗教迷信是有原则区别的。然而这种思想本身还不就是无神论。不过按强调人事的方向发展下去，就可能走到彻底否定宗教神学的道路上去。

与上事相类，《左传》昭公七年（公元535年）载，晋平公病，梦“黄熊入梦”。韩宣子请教子产说，对应祭祀的山川都禋祭了，可是晋侯之疾仍无好转，这是什么厉鬼作怪？子产一面说：“以君之明，子为大政，其何厉之有？”意思是，晋国的政事得当，不会有鬼神作祟；另一方面又说，当初尧殛鲧于羽山，其魂灵化为黄熊，入于羽渊，三代以来都祭祀它。晋为霸主，大概是没有祭鲧的缘故。子产在这件事上所表现的思想倾向与上事基本上是一样的。

关于“伯有闹鬼”一事也是如此。伯有是郑国强族，在一次变乱中被杀，驷带和公孙段参与了此事。事情过了多年，郑国人惊慌奔走，说是“伯有至矣。”有人梦见伯有带介而行，扬言要杀死驷带和公孙段。不久，二人皆死。为此，郑国人心慌慌。于是，子产立伯有之子和子孔（郑大夫，在另一次变乱中被杀）之子为大夫。子大叔问其原因，子产说：“鬼有所归，乃不为厉。吾为之归也”。子大叔又问，为何立子孔之子？子产说，为了取

媚于国人。当时，郑国政局一直不稳，子产所为，显然是出于政治的需要，目的是安抚人心。这当然是一种重视现实的态度。但是，也不可为贤者讳，为之曲解，说子产根本不信人死为鬼。

这年，子产到晋国去，晋人问及伯有之事。子产解释说：“人死始化曰魄，既生魄，阳为魂。用物精多，则魂魄强，是以有精爽至于神明。匹夫匹妇强死，其魂魄犹能冯依于人，以为淫厉”。子产认为，伯有为穆公之后，三世公卿，“用物宏”、“取精多”、“族又大”、“凭依厚”，其死而为鬼是很自然的（见《左传》昭公七年）。子产的说法，可能是时人的普遍看法。《左传》宣公十五年（公元前594年）载，赵同到周天子那里献俘，不敬。刘康公说，不出十年，赵同必有大祸，因为“天夺之魄矣”。又昭公二十五年（公元前517年）载，乐祁说：“心之精爽，是谓魂魄，魂魄去之，何以能久？”这都是说，人是有魂魄存在的。他们尚未谈及人死为鬼问题。然而承认魂魄的存在，在逻辑上必然会推出鬼神存在的结论。子产人死为鬼的思想就是以灵魂观念为理论基础的。可见，子产的鬼神观念是有其认识论根源的。

综上所述，子产的思想可以概括为：主天人相分而避谈天命神意，谈鬼神但敬而远之，中间贯以重人事和重现实的精神。这种情况表明，子产虽然有无神论倾向，但是这种倾向是极不彻底的。严格地说，子产的立场动摇于有神论和无神论之间。子产思想的历史作用，在于为后来无神论思想的进一步发展提供了思想资料。

第四节 子产对儒家的影响及其与法家的关系

子产在先秦时期很著名。先秦典籍中有不少关于他的言论和事迹的记载，司马迁在《史记·循吏列传》中也为之立传，这

说明子产在历史上是有一定的影响的。但由于思想方面的资料过略，我们很难说明他与儒家及法家有何具体关系。根据现存的资料可以推测，子产对于儒家及法家的产生起了某种刺激和诱导作用。

孔丘与子产有过接触而且关系相处得似乎很好。《史记·郑世家》说：“孔子尝过郑，与子产如兄弟云。”孔丘较子产少30岁左右，算是后生。他说了子产不少好话，想来对子产很是敬佩。孔丘“每事问”，是个虚心好学的人。照此推断，子产的思想和行为定为孔丘所知并对孔丘发生了某种影响。

如前所述，子产以知礼守礼著称。孔丘对子产的称赞也多是基于此。《论语·公冶长》说：“（孔）子谓子产，‘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。’”这是就道德实践而言的。照孔丘的说法，子产四个方面的道德行为之所以符合君子之道，是因为子产在自己特定的社会关系中尽到了自己所应尽的义务和职责。也就是说，子产的道德行为践履了礼的原则。孔丘恪守周礼也是极出名的，他不仅以礼为准则评判他人，而且也以礼约束和要求自己。以礼作为行为的准则，在这方面孔丘与子产是一致的。

子产的礼论，其基本倾向是对礼的肯定。他所说的君臣上下、夫妇内外、父子兄弟等人伦纲常体现了天地之经，其宗旨在于说明礼是节制人的行为、维护社会稳定所必不可少的东西。孔丘主张“君君、臣臣、父父、子子。”照孔丘的理解，君臣父子乃是社会中最根本的关系，这些组成社会的因子在其特定的社会关系网中，应该各自享有其特定的权利，发挥其特定的作用，尽其特定的义务。这样，天下就“有道”了，反之，则是“天下无道”。因此，孔丘要求每个社会成员“克己复礼”，照礼的原则处理问题和采取行动。孔丘没有象子产那样以天论礼，然而他重视礼，把礼视为人类社会存在的根本原则，与子产是毫无二

致的。

关于子产“不毁乡校”，孔丘认为别人说子产“不仁”是不可信的。言下之意，即使不能说子产的行为就是“仁”，但至少是不违背“仁”的。子产“不毁乡校”之举，可以说表现了一种宽厚的态度和宽厚的政治作风。在孔丘眼中，宽厚可以说是出于一种“爱人”的情感。从历史的记载看，子产可能真的有一种“爱人”的气象，或者给人以这样的一种感受。《论语·宪问》载：“或问子产。（孔）子曰：‘惠人也’。”“爱人”才可能“惠人”，“惠”乃以“爱”的情感为基础。《礼记·仲尼燕居》说：“子产犹众人之母也。能食之，不能教也。”此处批评子产不能从大政着眼，其治民若妇人之爱，但是母爱也是一种爱。由于子产能爱人，所以孔丘称赞子产是“古之遗爱也”（《史记·郑世家》）。照孔丘一贯的讲法，由爱人之心出发便是“仁德”，所以他说：“仁者，爱人也”。基于爱人之心，实行忠恕之道，表现于政治便是仁政或德政。由于子产“不毁乡校”，可以说是一种仁政，它表现了一种“仁爱之心”，所以孔丘反对别人说子产“不仁”。不过子产的仁还是一种具体的道德行为，并没有升华为仁学。但是，由子产这种仁的实践抽象出孔丘的仁学理论，这在逻辑上或理论上都是可能的。

《左传》昭公二十年载，子产死前嘱咐子大叔：“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。”宽和猛的关系，实际上是礼治和法治的关系。在子产看来，宽和猛都可以用。但是他推崇宽，把宽看作是一种理想的政治。然而治民以宽很难做到，所以他又主张“其次莫如猛”。子产的这个说法，有可能沿着两个方向发展：如果沿着以宽为主的方向，就可能发展为儒家的仁政思想；沿着猛的方向发展，就可能成为法家的法治理论。就前者而言，后来的儒家确是接受了它。孔丘说：

“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（同上）孔丘主张宽猛相济，后来便发展出他的礼治德教为主，刑罚政令为辅的思想。这种观念，可以说是直接发轫于子产的。

在鬼神问题上，孔丘主张“祭如在，祭神如神在。”（《论语·八佾》）至于鬼神到底存在不存在，孔丘没有明确的回答，这与子产有所不同。孔丘很重祭祀，在祭祀时必须有恭敬和虔诚的态度，这与子产又是接近的。《论语·先进》载，子路问及鬼神和生死之事，孔丘回答说：“未能事人，焉能事鬼；”“未知生，焉知死。”这是说，应该把精力放在人事和现实问题上。

《左传》哀公六年载，楚昭王病重，有人主张祭祀，楚昭王拒绝了。孔丘称赞楚王此举为“知大道”。孔丘实际上认为，人患疾病与鬼神无关，而与人事有关。总之，孔丘对待鬼神表现出敬而远之的二重心理。从整体上看，他与子产在这个问题上的态度是基本接近或相似的。

当然，我们不能由此就说，孔丘的思想与他所创立的儒家学派同子产一定有直接的渊源关系。其中，有的可能有这种关系，有的可能没有这种关系。但是，可以肯定，子产对于孔丘儒家思想的形成发生了某种影响，只是这种影响的具体情况很难说清。孔丘思想的形成及儒家学派的产生。就其思想条件来说是十分复杂的，概而言之，它是孔丘之前各种思想和文化交汇、融合、积淀的结果，而子产的思想只不过是这诸多源头中的一个而已。

子产的政治立场及其思想的另一面，可能与法家有着密切的关系。郑国后来为韩所灭，韩是三晋之一。战国时期的重要法家人物，大多产生于三晋。如果追溯根源，其中有些不能不说与子产有关。如上所述，子产曾经进行过一系列改革。毫无疑问，这些改革措施对于法家的产生是一种催化剂。特别是“铸刑书”，这对法家的产生可以说起着一种直接激发的作用。子产“铸刑

书”之后不久，便产生了邓析的“竹书”，“竹书”显然是在“刑书”直接影响下的产物。战国时期，申不害著《申子》，提倡以术治国。申不害是法家著名的人物，司马迁说他是“故郑之贱臣”（《老子韩非列传》），就是说，他原本是郑国人。从子产，中经邓析，再到申不害从而形成法家的法治理论，这中间可以说有一种前后相袭的关系。

《韩非子·内储上七术》载：“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’。”此处与上面《左传》所载不同，只说严，没有说宽，严即是猛。照韩非所说，子产是主张以严或猛治国的。《左传》中说子产主张宽和猛都可以用。韩非却把宽拦头砍掉了。韩非这样做，倒不完全是实用主义，不过由此事可以说明，在子产的思想中内在地蕴含着法家的东西，只是到了韩非那里把它发展到极致而已。通过韩非的议论可以看出，韩非把子产是作为法家看待的。其实，子产还不就是法家，但是他的确对法家的出现具有助产的意义，可以说子产是法家的一位先驱者。

第六章 邓析的“两可”“两然”说

——名家的起源

第一节 邓析其人及其书

邓析，春秋后期邓国人，其生平事迹不可详考。《隋志》说：“析，郑大夫。”邓析为郑国大夫，《隋志》以前不见记载，此说不知何据。又班固认为，邓析“与子产同时”（《汉书·艺文志》），这个说法是大致可信的。子产大约生于鲁成公十一年（公元前580年），照《汉志》记载推算，邓析的出生时间大概也在此前后。《左传》鲁定公九年记载：“郑驷歃杀而用其竹刑”，下面还有“君子”对此进行评论的一段话。子产卒于鲁昭公二十年（公元前522年），照此推算，邓析卒年晚于子产21年。但是，其他史籍的记载又与此不同。《荀子·宥坐》说：“子产杀邓析”。后来的《吕氏春秋·离渭》、《淮南子·汜论训》、《列子·力命》等书的记载均同此说。若依此推断，邓析卒年至少在子产卒年之前。后人对子产杀邓析一事多持怀疑态度，然而《荀子》、《吕览》诸书之说也不可能是凭空穿凿，肯定有所据。关于邓析何时及为何人所杀，由于历史资料的矛盾，我们不可妄下断语，但邓析是春秋后期人，约与子产同时，为郑国执政者所杀，是可以肯定的。

据《左传》记载，邓析作过一部《竹刑》。《竹刑》没有保

留下来，其内容已经无从知道，只能就其性质予以推测。

唐人孔颖达说：“昭六年，子产铸刑书于鼎，今邓析别造竹刑，明是改郑所铸旧制。”（《春秋左传正义·疏》）这是说，子产所铸刑书是属于传统的旧制，邓析的《竹刑》是对郑国旧制的改革。照这个解释，把《竹刑》视为体现了新兴地主阶级的利益，大概是没有问题的。可是，如果把《刑书》与《竹刑》的关系看作是奴隶主阶级与新兴地主阶级对立的表现，则未必符合史实。我们上章曾说，子产所铸《刑书》，已经不纯是奴隶制的旧制。在郑国社会经济、政治动荡之际，子产赋予了它某些新的内容。可以设想，如果二者完全对立，那么郑执政者就不可能杀邓析而用其《竹刑》。最有可能的是，《竹刑》与《刑书》，其内容及性质均有共同之处。只是《刑书》尚有不少保守成份，保留了奴隶主旧制的一些内容，还不足以完全满足地主阶级的变革要求。相比之上，《竹刑》的内容及其性质更为激进一些，郑国执政者看到它更能适合当时形势的需要，所以转而用之。

至于郑国执政者杀掉邓析，当另有原因。《列子·力命》说：“邓析操两可之说，设无穷之辞。当子产执政作《竹刑》，郑国用之。数难子产之治，子产屈之。子产执而戮之，俄而杀之。”又据《荀子·宥坐》说，子产杀邓析，类似于孔子杀少正卯，并评论说，“居处足以聚徒成群，言谈足以饰邪营众，强足以反是独立，此小人之桀雄也，不可不诛也。”上面的记载透露了邓析被杀的真正原因。邓析善于言谈，常常发表一些异与常人的危言怪论，并且取得了不少人的信从。他不仅不遵守政府的法令，而且常给执政者出不少难题，以至造成“郑国大乱，民口灌谤”（《吕氏春秋·离谓》）的局面。事情很清楚，任何一个掌权者都是不允许这样做的。由此可以断定，邓析之所以被杀，不是因为他作了《竹刑》，也不能简单地归结为两个阶级的矛盾，而是他的一些行为不为当政者所容而致。这个矛盾，很可能是地

主阶级内部激进派与保守派的矛盾。

以上所述，说明邓析确有《竹刑》一书，它反映了新兴地主阶级的利益和要求，也可以说明改革在当时已经是大势所趋。

关于邓析与《邓析子》的关系却复杂得多。《汉书·艺文志》著录《邓析子》两篇，题为邓析所著，列于名家类。今本《邓析子》两篇，据近人考证，并非邓析亲著，而是后人伪造。梁启超说，今本《邓析子》“全书皆肤廓粗浅，摭拾道家之言，与名家根本精神绝相反。盖唐、宋后妄人所为，决非《汉志》旧本也。邓析有无著书，本属疑问，无厚同异诸论，起《墨经》之后。疑原书已属战国末年人依托，今本又伪中出伪也。”（《〈汉书·艺文志·诸子略〉考释》）梁氏又认为“无厚”为战国时学者的特别术语。《墨经》：“端，体之无厚而最前者也”，《经说》解为几何学上之“点”无面积可言。庄子“以无厚入有间”，譬为极薄之刀锋，无微不入。“无厚”只是一种象征，战国名家喜言之，其意义为学者所共知。邓析既为名家书，在《无厚》篇竟将“厚”字作道德名词看，“无厚”作刻薄解，可见非邓析作，亦非战国人伪造，乃后世不学无术人所为（见《古书真伪及其年代》）。

钱穆《先秦诸子系年考辨》说：“《邓析子》乃战国晚世桓团辩者之徒所伪托，邓析实仅有《竹刑》，未尝自著别书也。”

罗根泽《〈邓析子〉探源》列举八条证据，不仅从内容上考证了今本《邓析子》是伪书，而且进一步与古籍加以对比，指出此书抄袭《庄子》、《鬼谷子》、《淮南子》、《说苑》、《韩诗外传》诸书杂凑而成（见《古史辨》第六册）。

对于上述诸家意见，我们原则上赞成，但有些问题尚有继续研究的必要。首先，如何看待邓析与《汉志》所著录的《邓析子》的关系问题。就现在所能见到的史料，在《荀子》以前，确实仅有《左传》关于邓析作《竹刑》的记载，并无作他书的明确记载。而且，某种理论的产生，必然需要经过一段相当时期的酝酿

过程。邓析处于春秋时代，名辩思潮并不很发达，它只能处于一种萌发状态中。从萌发到理论成熟并且成书，要有一个凝炼、净化、提高的过程。如果说处于这样时期的邓析可以写出一部具有较高理论思维水平的系统的著作，似乎令人难以置信。因此，学术界某些人断定《汉志》所著录的《邓析子》非邓析所著，也不无一定道理。然而这也仅是推论，并无真凭实据。此书虽非邓析手著，但是邓析提出类似后来辩者的某些论题是完全有可能的。因此，《邓析子》保留了邓析的一些思想观点也是完全可能的。

《荀子·非十二子》说：“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，其言之有理，足以欺惑愚众，是惠施邓析也”。

《儒效》也说惠、邓“不恤是非，然不然之情，以相荐搏，以相耻作。”荀子所说，虽然我们还不能具体确定何为邓析的主张，何为惠施的主张，但是，至少与邓析是有关的。荀子很博学，他的批评必有所据。在荀子眼中，邓析是辩者，并且与惠施有类似的见解，他很可能见到了《邓析子》，并且认为是邓析所著。

《吕氏春秋·离谓》说，邓析，“以非为是，以是为非，是非无度，而可与不可日变。”又说，由于邓析专在名词概念方面作文章，影响很大，搞得郑国大乱，子产不得已而诛之。《吕》书明确地指出了邓析的理论主张及其特点，与荀子所说基本相合。刘向《邓析子书录》说：“邓析好刑名，操两可之说，设无穷之辞。其论无厚之异同，与公孙龙同类。”刘向认为，邓析是与公孙龙一类的辩者。所谓“两可之说”、“无穷之辞”也即是荀子所说的“怪说琦辞”，刘向非常明确地肯定这类论辩为邓析所持。由此看来，《汉志》著录的《邓析子》即使不为邓析所著，但可能保留了邓析的一些思想观点和遗说。上述典籍中关于邓析的一些思想资料，也可能与此书有关。

同时，从其他的一些历史典籍可知，邓析擅长于名词概念的

分析。例如，现在可以肯定，邓析作过《竹刑》，而此书是关于法律方面的著作。邓析要写出这样的书，不能不在名辩方面下些功夫。当然，邓析的名辩是局限在法律条文的范围内，还不就是后来名家的名辩。但是，我们有理由相信，二者存在着密切的联系。这样的名辩发展起来，就可能升华为名家的名辩。虽然邓析难以构造出名家的一套系统理论，但是提出某些论题和思想观点”是极为可能的。

其次，如何看待今本《邓析子》。今本《邓析子》，经近人考定为伪书，它既非邓析手著，也非《汉志》著录之书。但是，近来又有人提出反对意见，认为“今本《邓析子》二篇中的基本主张出于邓析”，并考证说“先秦诸子中如《荀子》和《吕氏春秋》都对他有所评论。‘两可’‘两然’说是他的重要内容，这在今本《邓析子》的《转辞》里，是可以窥见的。”又认为“刘向所谓‘其论无厚者，言之异同，与公孙龙同类’之说，也非事实”，意思是说，刘向所说不符合邓析本人的思想，所以不可作为今本为伪书的证据（见温公颐：《先秦逻辑史》第8页）。还有人进一步指出，“无厚论”可能“兼撮自然、社会和政治伦理诸方面的概括性分析，”不限于几何形体“无厚”方面的意义（汪奠基：《中国逻辑思想史》第58页）。我们的意见正好相反，今本《邓析子》基本是伪书。但是，并不排除个别思想文字可能出于邓析。

由上所引荀、吕、刘诸家所说可知，邓析及原本《邓析子》的理论特征尽是些“怪说琦辞”，很类似于名家的风格。可是，今本《邓析子》的内容，从基本思想倾向看，简直与名家的思想是风马牛不相及的，有些甚至是根本对立的。例如，荀子认为邓析“不恤是非”，《吕氏春秋》也说邓析是“以非为是，以是为非”，是非不定。可是今本《邓析子》却反对这个思想，认为“异同之不可别，是非之不可定，白黑之不可分，清浊之不可理”是错误的，主张分别是非异同，循名责实，以治天下（《无

厚》），根本没有“怪说琦辞”的味道。又刘向所说的邓析“论无厚之异同”中的“无厚”，“纯是几何学意义上的概念，因此，它也只能是名家所特有的东西。可是，今本《邓析子》的“无厚”纯是一个伦理学的范畴。《无厚》篇开首就说：“天子人无厚也，君子民无厚也，父与子无厚也，兄与弟无厚也”，并由此引出君子执法驾御臣民，循名责实治理天下，这完全先是先秦后期法家的主张，与名家“无厚”之义无关。这些思想与概念上的差别，学术界早就有人指出。但是，现在又有一种说法，思想和概念上的矛盾并不能成为论定某书为伪书的证据，因为，一个人的一生，其思想是变化的，而且，一个人的思想也不可能是完全统一的。这种说法一般来说是有道理的。但是问题还有另一方面。对于某个人来说，他只能具有某种特定的思想，使用某种特定的概念和术语，而不大可能有相反的情况。邓析就可能属于这一类。邓析的基本思想特征是“怪说琦辞”，他所使用的概念和术语也是只能名辩意义上的，这一点在史料中是有案可稽的。舍此，便失去了其自身的特定规定性，也就不成其为名家意义上的邓析了。因此，今本《邓析子》既非《汉志》所著录的《邓析子》，更不可能为邓析所亲著。

《转辞》有一段文字很接近邓析的思想。“世间悲哀喜乐嗔怒忧愁，久惑于此。今转之：在己为哀，在他为悲；在己为乐，在他为喜；在己为嗔，在他为怒；在己为愁，在他为忧。”“夫言之术，与智者言依于博，与博者言依于辩，与辩者言依于安，与贵者言依于势，与富者言依于豪，与穷者言依于利，与勇者言依于敢，与愚者言依于说。此言之术也。”照这里所说，悲哀喜乐嗔怒忧愁八种情感的差别，从根本上说不是绝对的，在此称之为“哀”，在彼又可称之为“悲”，等等。就是说，概念的意义是不定的，这就是“转辞”。这里的“转辞”与《吕氏春秋》所说的“是非不定”，荀子所说的“不恤是非”，其基本意义是相合的。又，

下面所说的“言之术”，实际说的是论辩的方法和原则。对于同一件事情，由于谈说的对象和场合的不同，可以有不同的说法，既可以这样说，又可以那样说。参考《吕氏春秋·离谓》的记载，邓析正是采取了“转辞”不定的方法。我们断定，这一段文字即使不是邓析所亲述，但至少与邓析的思想有关或相类。

因此，比较合理的设想是，《汉志》著录的《邓析子》是战国时期的辩者根据邓析的遗说加以系统发挥而成的，因此，其中保存了邓析的一些思想资料。此书后来佚失，后人杂抄他书联缀而成篇，其中虽然也可能保存有邓析的某些思想片段，但其基本思想倾向与邓析本人的思想不合，因此，不能做为研究邓析的思想资料。我们只能从其他一些典籍中所保留的片断记载来探索邓析的理论和思想。

第二节 邓析“两可”“两然”说的内容

《荀子·不苟》篇说：“山渊平，天地比，齐秦袭，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”。荀子所说，乃是名家著名论题，其中有些命题，今天已经难明其义，但是其思想宗旨在于说明万物齐同是没有疑问的。照荀子之见，这些论题为邓析与惠施所共持，他把二人的思想看作是相类或相似的。惠施是辩者中的“合同异”派。《庄子·天下篇》载惠施“历物十事”，其思想要旨基本与荀子所说相同。这样看来，邓析也许是主张“合同异”的，或者荀子那段话，有的本来就是邓析的主张，而惠施在续承的基础上，又加以发挥和丰富了它。“合同异”主张“万物一体”，差别只具有相对性。这样一种带有相对主义倾向的观点，借乎资料的缺乏，我们只能作出上面或然的推断，尚不能完全知道邓析对这些问题的具体看法，也不能确定上述论题哪些为邓析所持。

但是，我们从其他资料中可以知道，邓析确有类似的或接近于“合同异”的思想，这就是他的“两可”、“两然”理论。《荀子·儒效》说惠施邓析“不恤是非，然不然之情”。“不恤是非”是说，“是”即是“非”，“非”即是“是”，是非之间没有差别。“然不然”是说，“然”可以说是“不然”，反过来，“不然”也可以说是“然”，然与不然之间的差别也不是绝对的。这个思想即是“两然”。“两然”也即是“两可”。此说为邓析所持无疑。上文所引刘向语及《列子·力命》皆说“邓析操两可之说，设无穷之辞”。“两可”也是说“可”与“不可”没有差别，“可”既可以说是“不可”，“不可”也可以说是“可”。由于“可”与“不可”怎么解释都可以，没有固定的界限和标准，所以说“两可”之辩是“无穷之辞”。照邓析的“两可”、“两然”说，可与不可，然与不然，是与非之间的差别是不存在的。推而广之，天下万物莫不齐同，这实际就是“合同异”。由此看来，邓析的理论与惠施的“合同异”相较，其思维的途径与结论本质上是同道的。荀子把二人并列且加以批评，并非毫无道理。

邓析的这个理论内容，在《吕氏春秋》中有着详细的记载。据《离谓》说：“郑国多相县以书者。子产令无县书，邓析致之；子产令无致书，邓析倚之。令无穷，则邓析应之亦无穷矣。”有人把“县书”解释为张贴在墙上的招帖，把“致书”解释为把书投递上门，把“倚书”解释为把书杂混于他物中送出。这样的解释固然于文字上似无问题，但在情理上难以成立。古人没有纸张，大都把文字书写在竹简上，邓析的《竹刑》就是由此而得名。虽然也偶有书写在布帛上，但布帛昂贵，所以为数很少。照此推理，邓析肯定是把要发表的意见写在竹简上，因此，就不可能象今天的“大字报”那样贴在墙上。况且，邓析写书是为了给大众看，以宣扬自己的主张，若一一抄送投递于人，能有几多！能

送几人！比较合理的解释是，所谓“县书”，是把书悬挂起来。关于“致”和“倚”，杨树达解释说，“致、置古通用。致谓直立之，倚为邪置之”（陈奇猷《吕氏春秋集释》引）。由于邓析把文字写在竹简上，所以既可以悬挂起来，又可以直立，还可以倚他物而斜立。然而不论如何解释，事情是清楚的，即子产的命令是不允许在公众场所布张私书。如果说子产的命令是“是”、“然”、“可”，那么，违背了命令则是“非”、“不然”、“不可”。可是，邓析根据“县”、“致”、“倚”三字不同的含义，对于子产的命令做出了不同的解释，实际是违背了命令，形式上却是遵守政令。本来邓析布张私书对于子产的命令来说，是“非”、“不然”、“不可”，但是，照字面的解释，“致”和“倚”并没有违背“县”，如此，则“非”、“不然”、“不可”也就变成了“是”、“然”、“可”。名实之间存在着多种联系，一个事物可以用不同的词或概念去表述它，一个词或概念也可以有不同的意义。邓析正是利用这种情况，在词或概念方面大做文章，结果使得“是”与“非”，“然”与“不然”，“可”与“不可”之间无法区别。《离谓》对此进行了批评，认为这样做，“是可不可无辩也。可不可无辩，而以赏罚，其罚愈疾，其乱愈疾，此为国之禁也。故辩而不当理则伪，知而不当理则诈。诈伪之民，先王之所诛也。理也者，是非之宗也。”“理”指事物的实际情况或事物变化发展的原则，相当于名实关系中之“实”。《离谓》作者认为，言辩应该当理，当理则是真理，不当理则是“伪诈”。可是邓析不顾“理”，专在“名”上下功夫，结果搞得“可不可无辩”，这是违背了名必当理的原则。这个批评是很中肯的。

《离谓》又说：“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。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。郑国大乱，民口灌哗。子产患之，于是杀邓析

而戮之，民心乃服，是非乃定，法律乃行。”所谓“所欲胜因胜，所欲罪因罪”，是说邓析在助人狱讼时，往往是不顾狱讼双方的是非曲直，而是依据文字的歧义，对法律条令作出任意的解释，把罪说成无罪，把无罪说成罪，这样双方诉讼的胜负，就不在于有理无理，而在于主观上的任意解释。这种方法即是“以非为是，以是为非”，也即“两可”“两然”的名辩方法。

对于这种方法，同篇中又有所介绍：“洧水甚大，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。’”这件事具有悖论的性质。一个事物的发展总是包含有多种可能性，因此，既可以这样解释，又可以那样解释；既可以这样处理，又可以那样处理。由于“得死者”与“赎死者”双方的利益是根本对立的，因此，从“得死者”的立场来说是“可”、“然”，对于“赎死者”来说则是“不可”、“不然”；反之，对于“得死者”来说是“可”、“然”，对于“赎死者”来说则是“不可”、“不然”。可是，邓析对双方的回答都是“安之”，这也是“两可”、“两然”。其结果是抹杀可与不可、然与不然的差别。邓析助人为讼可能大都采取这样的方法。

由上述可知，邓析的“两可”“两然”理论，从形式上说，是专在“名”上进行辨析，根据“名”的不同意义，常常对“实”作出不同的解释，结果是搞得名理不当，名实相离。从内容上讲，邓析的主张即是《离谓》所批评的“以非为是，以是为非，是非无度，可与不可日变”，“可与不可无辨”等等。其理论要旨在于说明，是与非、可与不可、然与不然的差别和对立是相对的，因此，对立的双方是可以转化的，是即是非，可即是不可，然即是不然，因此，事物最终是没有差别的。若推而广之，天下万物莫不如此，此即是“合同异”。这是一种相对主义的

理论。

这里有个问题，我们这样认识邓析的思想，是否符合历史上邓析的真面貌。有人认为，邓析“好刑名”，是个法家的先驱人物，而法家是主张“循名责实”，赏罚分明的，况且，邓析还著有“竹刑”。因此，邓析的学说，决不会是“是非无度”、“可否无辨”的（见方克：《先秦辩证法史》《邓析“两可之说”的辩证法思想》）。实际上，古代的一些重要典籍多把邓析视为与惠施、公孙龙相类的名家，不仅见不到他循名责实的记载，而且大都认为邓析是“巧辩而乱法”（《淮南子·说言训》）。说邓析是循名责实的法家可能始于《四库提要》。此书说：“然其大旨主于势，统于尊，事核于实，于法家为近。”但是，《四库提要》之说是依据今本伪《邓析子》的，根本不能成立。《竹刑》确为邓析所作，但并不能由此证明邓析就是如同后来的循名责实、严格赏罚的法家，只可说明他具有法家的倾向，至多算作法家的先驱。由于《竹刑》已经佚失，我们无法确定它的具体内容，但依情理推之，其内容不过是一些法律条文而已，这与邓析的“两可”、“两然”主张并不完全矛盾。冯友兰先生认为，“邓析的职业，就是如后来的律师。”（《中国哲学史新编》第一册第308页，人民出版社，1962版）作为律师的邓析，肯定很熟悉法律条令，因此可以写出《竹刑》之书，但与此同时，他也可能对政府颁布的法律条令做出任意甚至是歪曲的解释。春秋时期的中国社会处于大变动之中，政治经济方面的纠纷一定是很普遍，名实相背的情况大量出现，因此，产生类似邓析这样善名辩的律师是必然的。人们为了在狱讼中取得胜利，往往求助于律师，这就是《吕氏春秋》中所说的“学讼”。律师的职责就是帮助狱讼的一方取得胜利，对于法律条令做出有利于己方的解释。在狱讼过程中，发生不顾法律条令的原意，专在字面上寻找空子，做出任意的解释的情况是很自然的。这种情况，就是史书上所说的“不恤是非”，“以非为

是，以是为非”，若升华到哲学思想的高度，便是“两可”“两然”的理论。可见，邓析的相对主义理论与其“法家先驱”的身份并非不可并立。

邓析理论的哲学意义，我们认为他已开始朦胧地接触到哲学上的一个重要问题，即同一和差别的关系问题。任何事物在其自身中都包含着差异，因而，事物的差别都是相对的，存在着向对立面转化的可能性。尽管邓析对这个问题的认识是模糊的，尚没有用明确的概念把它表述出来，而是处于某种萌芽状态，或者说还没有来得及积淀为纯“名”问题。但是，他毕竟在中国思维发展史上第一个意识到并提出了这个问题，从这一角度来看，其“两可”“两然”之说是有其积极意义的。但是，这种理论本质上是一种相对主义的诡辩论。列宁指出：“辩证法，正如黑格尔早已说明的那样，包含着相对主义、否定、怀疑论的因素，可是它并不归结为相对主义。”并说，从相对主义出发必然要陷入“绝对的怀疑论、不可知论和诡辩论。”^①邓析的理论不乏某些辩证观念，但是从根本上说是绝对相对主义，因此不可避免地倒向了诡辩论。事物自身的同一包含着差异，但是一个事物的自身并不等同于他物，它只是在一定条件下才可能转化为他物。然与不然、可与不可、是与非，其间的差别是相对的，但是对立的两个方面毕竟有着明确的界限，此方并不能完全归结为彼方。比如，山与渊，天与地，它们的差别是相对的，但不能由此就说其间的高低差别是不存在的。而照邓析的说法，就只能说，一切都是相对的，事物之间差异的界限是不存在的，此亦是彼，彼亦是此，无所谓彼此。是非或对错。《吕览·离谓》的作者，对此进行了尖锐的批评。书中说：“言者，以喻意也。言意相离，凶也。”又说：“夫辞者，意之表也，鉴其表而弃其意，悖。”这就是说，言是达意的工具，概念是表述思想内容的手段。如果不顾事物的本

^①《列宁全集》第14卷，第136页，人民出版社1957年版。

来意义，而对名言作出任意的解释，这是错误的。邓析确是如此。他不是依据于事物的真实情况，而是依据于言词的歧义，通过概念方面的游戏，运用相对主义的方法，从而抹煞了事物的差异和质的规定性。

第三节 邓析——名家的先驱

邓析本人类似于后来的律师。就其律师的身份来说，他所可能具有的思想，可以沿着名家和法家的双重方面发展下去。《战国策·赵策》引苏秦语说：“夫刑名之家，皆曰白马非马也。”照一般的说法，刑通形，“刑名之家”即“名家”，但也可能系指“法家”，至少法家也是研究“刑名”的。《史记》说：“鞅少好刑名之学。”（《商鞅列传》）又说韩非“喜好刑名法家之学。”（《韩非列传》）商鞅、韩非都是法家的代表人物，他们并好“刑名之学”。法家主张“循名责实”、“一断于法”，因此，他们也可能研究“刑名”问题。“白马非马”是名家公孙龙的著名论题。持“白马非马”一类的辩者也可能研究“法”。《吕氏春秋·淫辞》说：“惠子为魏王为法。为法已成，以示诸民人，民人皆善之。献之惠王，惠王善之。”名家因为也研究此，所以有“刑名家”之称。上述情况，说明了名家与法家存在着某种联系，也可说明邓析具有名家和法家之祖的双重身份的可能性。邓析作为律师，他很熟悉法律条令，并著有《竹刑》，由此表现了法家的倾向。而研究法律，不可不对“名”进行辨析，由此又表现了名家的倾向。由于邓析的《竹刑》不复存在，今本《邓析子》又不可信，所以他与后来法家究竟有何关系已经无法说清。但是，邓析与名家的关系还是有迹可寻的。

韩非说：“坚白无厚之词章，而宪令之法息。”（《韩非子·问辩》）冯友兰先生认为，“坚白无厚”是名家之辩，这一类的论

辩，其最初的实际作用，是对法律条文“咬文嚼字”，作出种种解释，取其言而背其意（《中国哲学史新编》修订本第一册第181页）。“无厚”之类的名辩论题，其中有些可能是邓析首先提出来，但于此我们并无确凿的证据可以肯定下来。可以肯定的是，邓析对法律条令进行“咬文嚼字”，如果这种“咬文嚼字”发展起来，就可形成“无厚”之类的纯名辩。

上章说，子产铸刑书，叔向写信予以批评，认为这样公开刑法，将带来恶果，“民知争端矣，将弃礼而微于书，锥刀之末，将尽争之，乱狱滋丰，贿赂并行。”事实确是如此。由于成文法的实施，诉讼活动兴起，从而出现了以助人诉讼为事的人。他们专门研究、分析法律条令的含义及其适用范围，在名词、概念方面作文章。这种情况极容易偏向一边，即形式上遵守法令，实际上却违背了法令。邓析可能就是这样一个。他熟悉法律，懂得法律条文的规定虽死，但对概念的解释却有灵活性和可变性，因此，他可以根据字面的歧义，对法律条令作出另外的解释，从而造成“是非无度”，“可与不可无辨”的结果。这种在法律范围内的名辩活动，有助于强化人们从纯逻辑的角度对概念本身进行辨析，锻炼和提高人们的抽象思维能力。当着这种辨析概念的活动，一旦逾越“器物”的范围，进入纯名或本体论的领域，就成为后来的名家之辩。先秦的名家之辩可能就是沿着这样一条历史程序和逻辑途径发展起来的。

可是，邓析的“两可”“两然”说，并不完全等同于后来的纯名家理论。司马谈说：“名家苛察缴绕，使人不得反其意，专决于名。”（《论六家要旨》）“专决于名”是说专就名本身进行研究。名家的辩论，是把名本身当作认识的对象，探讨的是概念的内涵和外延的关系以及概念之间的关系，或者说，他们是从宇宙观的高度，研究名实的关系。就现在所见到的关于邓析的确凿材料，还不能说邓析的理论达到了这个层次。邓析的“两可”

“两然”说，局限于法律范围内，对一些具体事物的概念发表些见解。但是，他的理论也不完全等同于与他同时代的，譬如儒墨等家关于名家的辩论。儒墨诸家虽然也讨论了名实关系问题，但是他们并不专以“名”为对象，而是把名实之辨作为论证政治、伦理和人生理论的方法。邓析的理论已经开始对“名”的本身进行研究和探讨，就此而言，它又类似于司马谈所说的名家而异于儒墨诸家。

邓析的“两可”“两然”说，内在地包含着后来名家的名辨思想，存在着向纯名之辨发展的可能。但是，就其理论本身来说，邓析只具有名家先驱者的意义。

第七章 老聃的哲学思想

——早期道家的形成

第一节 老聃其人及《老子》其书

关于老聃所处的时代及其生平事迹，是学术界长期争论的问题之一。这个问题之所以重要，是因为不解决老聃其人的问题，就不可能对先秦学术思想的发展理出一条清晰的线索，也不可能寻出各派思想之间的内在联系，更不可能发现人类认识发展的历史轨迹。

老聃其人和《老子》其书，先秦人是没有争议的。但是，两汉以后，却成了我国学术界长期争论不决的问题了。司马迁的《史记》中有篇《老子传》，而该传不仅记载简单且有传疑的说法，说明在史迁的时代，人们对老子其人已经搞不十分清楚了。司马迁将当时流传的不同说法，用盖然的笔法记在了《老子传》中，按理说这是件好事，却没料到它竟给后人留下了一桩争讼不清的“公案”。我国学术界在20年代和30年代，对老子其人及其书的问题，展开了一场激烈的辩论。论战中，主张老聃后于孔丘、《老子》书成于战国的一派，似乎占了上风。久而久之，这种观点便被学术界的一些人默许了，竟出现了积非成是的局面。近年来，随着学术研究的深入，这一问题又被提出来了，并出现了一种否定“后出论”的势头。这种否定乃是认识深化的表现。

一、关于老聃的时代

(一) 从《老子本传》看老聃的时代。

《史记·老子传》尽管记载简略，加之受材料的限制，某些地方不够完备，甚至有漏洞，但仍不失为研究老子的一篇信史。细读《老子传》不难发现，司马迁充分肯定了老聃是春秋末期人且略早于孔丘。

老子姓老，名聃，楚国苦县厉乡曲仁里人。《老子传》说：“姓李氏，名耳，字聃。”这一记载不知何据，先秦人无此说，可能是汉代人流传的说法。据高亨考定，李姓后起，终春秋之世有老姓并无李姓。老、李一声之转，古韵老属幽部，李属之部，之、幽音近，又老、李其声皆属来纽。既然二字声同音近，由老变作李就极自然了（参见《老子正诂》）。在先秦典籍中，无作李耳者，皆称老子或老聃，聃或作耽，二字义近音同，疑古本一字。先秦人对老子即为老聃，从无疑义。

但是，到了汉代，对老子其人便出现了不同的传闻：有的认为，老子可能是指楚国的老莱子；有的认为，可能是见秦献公的那位周太史儋。司马迁对这些不同的说法，以“信则传信，疑则传疑”的态度和方法，如实地记载了下来，既没有把各种观点混为一谈，也没有把不同的主张调和起来，而是在行文中巧妙地辩明了老子既非老莱子，亦非太史儋。

1. 辩老子并非老莱子。

关于老子不是老莱子，司马迁叙述得非常清楚。他说：

或曰：老莱子亦楚人也，著出十五篇，言道家之用，与孔子同时云。

这里，开首冠以“或曰”，表明司马迁未曾怀疑老聃其人，而是当时有的人怀疑老子即是老莱子。接着司马迁将文字书作“老莱子亦楚人也”，这个“亦”字非常重要，它明确地区分了老子

和老莱子是两个人，他们二人只不过是同一“国籍”罢了。再者，司马迁说：老子“著书上下篇，言道德之意五千余言”。而“或曰”：老莱子“著书十五篇，言道家之用”。进一步辨明了老聃与老莱子并非一人。另外《史记·仲尼弟子列传》说：“孔子之所严事，于周则老子，……于楚老莱子。”足证在史迁的心目中，老子决非老莱子。张守节在《史记·正义》中说：“太史公疑老子或是老莱子，故书之。”这种说法是不正确的，也是没有根据的。有可能是一种误会，也可能是对《老子本传》行文的曲解。

2. 辩老子亦非太史儋。

关于太史儋，《老子传》说：

自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰：“始秦与周合，合五百岁而离，离七十岁而霸王者出焉。”或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。

其实，司马迁的《老子传》对几个问题交待得十分清楚，说明太史儋并非老聃。其一，老聃略长于孔丘，孔丘曾向他学过古礼，而太史儋见秦献公是在孔丘死后129年（实为105年），设如老聃长孔丘20岁，那末这时老聃仍活着的话应为198岁。这显然是不可能的，也是没有科学根据的，因此老聃决非太史儋。退一步说，“或言”老聃“二百余岁”，那末老聃仍然是春秋末期人并稍大于孔丘。其二，老聃为“周守藏室之史”即东周王朝图书馆的管理员，而儋为东周的太史，不能因二人均仕周为史，即混二为一。其三，老聃“见周之衰，乃遂去”，成了一位遁世的隐君子；而太史儋却纵横捭阖，往来于诸侯之间，是位积极的入世者。其四，老聃主张“无为自化，清静自正”，“其学以自隐无名为务”；而太史儋从其对献公的说话看，是位“术数之士”，星象之流，犹如春秋时期裨灶、梓慎、苾弘之辈（参见詹剑峰：《老子其人其书及其道论》）。二人思想截然不同，是显而易见

卷之三

的。总之，老聃与太史儋实为二人并非一人，这在《史记·老子传》中，是清楚辟透、明白无误的。

（二）从老、孔关系看老聃的时代。

确定老聃时代的最重要的证据，莫过于老、孔关系的真相。真相大白了，孔丘的时代是确定的，那末老聃的时代当然也可定案了。

在先秦典籍中明言老、孔关系的有：《庄子》、《吕氏春秋》和《礼记·曾子问》。《庄子》内篇《德充符》，外篇《天地》、《天道》、《天运》、《田子方》、《知北游》都载有老聃教训孔丘的言词。因其篇幅繁多，兹不一一俱引。《吕氏春秋》言老聃者凡五见，其中涉及老、孔关系的计二处。一为《贵公》篇，说老聃比孔丘高明，老聃可谓“至公矣”。二为《当染》篇，说：“孔子学于老聃”。《礼记·曾子问》有四则故事，记载孔丘自述“吾闻诸老聃曰，”其中一则还说到孔丘“从老聃助葬于巷党”之事。

因《庄子》书率多寓言，多数人以为不可据为信史。其实，书中所言之人与事，并非皆属“子虚乌有”。在庄子及其后学看来，老聃与孔丘是同代人，老聃略长于孔丘，是不成问题的，因此才屡记他们二人相互诘答之语。不过由于学派门户之见，老聃自然在天上，孔丘无疑在地下了。剥去学派成见，孔丘曾向老聃请教过，这在古人是深信不疑的。

《吕氏春秋》属杂家，其中《贵公》篇关于荆人遗弓的故事，老、孔各有所云。这可能是《吕览》作者们出于杜撰。但是，可以肯定地说，那些作者先生们认为老、孔乃同代人，否则就不会对同一事件发表议论了。《当染》篇就明言“孔子学于老聃”了。

对于“孔子学于老聃”的事实，就是儒家后学也是不曾否认过的，表现了他们具有一些尊重事实的神精。《礼记·曾子

问》即或不是出于孔门后学，它的编定也不能晚于汉代，汉武帝时，独尊儒术，儒道两家已不并立，《曾子问》中的四则故事，若非传之孔门后学，那末汉代儒生们是不会将其杂入其中，长道家志气而灭自家威风的。

关于孔丘问礼于老聃、学于老聃的历史事实，《老子传》说：

孔子适周，将问礼于老子。老子曰：“子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳。且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之，良贾深藏若虚，君子盛德，容貌若愚。去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身。吾所以告子，若是而已。”

孔子去，谓弟子曰：“…吾今日见老子，其犹龙邪！”《孔子世家》中，亦有雷同的记载：

鲁南宫敬叔言鲁君曰：“请与孔子适周。”鲁君与之一乘车，两马，一豎子，俱。适周问礼，盖见老子云。辞去，而老子送之曰：“吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言。吾不能富贵，窃仁人之号，送子以言，曰‘聪明深察而近于死者，好议人者也。博辩广大危其身者，发人之恶者也。为人子者毋以有己，为人臣者毋以有己’。”孔子自周返于鲁，弟子稍益进焉。

为了验证这一历史事实，将先秦典籍中有关孔丘问礼于老聃的记载加以综合、比勘和分析，是不难勾画其大致轮廓的。

关于孔丘问礼于老聃的时间可能不止一次，地点也不止一处，所问礼之内容也不尽相同，归纳起来，不外下述情况：

1. 《礼记》所载问礼的史实。

在《礼记·曾子问》所记孔丘自述的四则故事中，最重要的是第二则，其中言及孔丘从老聃助葬于巷党时，遇有日蚀。而据《春秋》记载，昭公时代凡七日蚀，即七年、十五年、十七年、

二十一年、二十二年、二十四年、三十一年。有人认为是昭公七年孔子从老子助葬时遇日蚀（高亨主此说，见《史记老子传笺证》）；有人认为是昭公二十四年“日有蚀之”，“即孔子从老聃问礼之时”（阎若璩主此说，见《四书释地续》）；也有人据《曾子问》中“日有蚀之”的记载，认为是定公十五年（此年有日蚀）孔子去卫适宋复见老子（黄方刚主此说，见《老子年代之考证》）。

我们认为，据《曾子问》所记孔丘自述的情况看，此时孔丘对婚丧朝聘方面的礼尚不熟悉，如：行军时国王的牌位不知怎样放置；殡葬时遇到日蚀不知如何对待；孩子夭亡后不知埋在何处；居丧期间应该从军还是应该退役不够清楚等等。对此，老聃都作了详细的解答。据此推知，此时的孔丘在各方面尚未成熟，盖处于年轻时代，这从孔丘自述的口气中也可看得出来。他说：“昔者吾从老聃助葬于巷党，及壙，日有蚀之。”这“昔”、“从”二字便点明了孔丘的年辈和身份。边韶的《老子铭》、酈道元的《水经注·渭水注》并云“孔子年十七问礼于老子”。孔丘生当公元前551年，他17岁时为昭公七年（公元前535年），是年恰好有日蚀。看来，边、酈的推测不是没有根据的。另外，关于问礼的地点，《曾子问》说在巷党，巷党有人考定是鲁国的某一地名。足见，孔丘此次问礼不是在京畿，也非在沛地，而是在鲁国。

2. 《史记》所记问礼的情况。

《史记》的《老子传》和《孔子世家》，都载有孔丘适周问礼于老聃之事，因其语焉不详，引致了后人的揣测。《孔子世家》说：

鲁南宫敬叔言鲁君曰：“请与孔子适周。”鲁君与之一乘车，两马，一豎子，俱。适周问礼，盖见老子云。

对《世家》的记载，前人曾予辩证过。孔丘未冠问礼，盖于

昭公七年，敬叔生于昭公十一年，昭公七年敬叔尚未生，何论与孔子适周？（见梁玉绳：《史记志疑》）这就排除了孔丘17岁与敬叔适周问礼之说。有人以为是昭公二十四年，孔丘适周问礼于老聃，然二十四年“僖子甫葬，敬叔方在虞祭卒哭之时，焉能与孔子适周？”（冯景：《解春集》）且此时敬叔年方14，恐难于谒见鲁君。这也排除了孔丘34岁与敬叔适周问礼的可能。那末，适周问礼的确切年代，由于文献不足，便难于确定了，要之可能是在孔丘“不惑”之年以后。

3. 《庄子》所载问礼的故事。

《庄子》书记述老聃与孔丘关系的计有11处，其中《天道》篇和《天运》篇叙其因由、始末，更觉可信。《天道》云：

孔子西藏书于周室。子路谋曰：“由闻，周之征藏史有老聃者，免而归居。夫子欲藏书，则试往因焉。”孔子曰：“善！”往见老聃，而老聃不许。

这儿说老聃为周之征藏史，与《老子传》所谓“周守藏室之史”是一致的。据高亨考证，自周敬王元年至四年，王朝内战，连绵不断，王室的图书也被弄到了楚国（《左传》昭公二十六年：王子朝及召氏之族等“奉周之典籍以奔楚”），老聃的征藏史也做不成了。所谓“免而归居”，可能在此时（高亨：《老子注释·关于老子的几个问题》），但此时的老聃是辞职抑或免职，是回到了故乡还是仍在王朝，不可确知。

《天运》说：

孔子行年五十有一而不闻道，乃南至沛，见老聃。

有人认为，孔丘51时，正为中都宰，何暇南见老聃？（见崔适：《史记探源》）马叙伦认为，“孔子以51岁见老聃，较为有据。”（《老子校诂·老子考》）《庄子·释文》云：“老子陈国相人，相今属苦县，与沛相近。”老聃居沛，《庄子》书中屡言之，况孔丘也曾“居陈三岁”（《孔子世家》），因此孔丘是有一定

机会向老聃求教的。

总之，我们认为孔丘向老聃请教可能不止一次，每次的时间、地点也各异，因此便有不同的记载。书阙有间，具体细节已难于搞清。不过，即是这现有的粗疏材料也能证明，老聃是春秋末期人并略早于孔丘。

二、关于《老子》的成书问题

解决了老聃其人的问题，还必须解决《老子》其书的问题。我国学术界多数学者认为，应该把老聃这个人同《老子》这部书区别开来。理由是：第一，每一时代其重要思想家的思想，必然要影响当时的思想界，必然在同代或稍后的思想家那里有所反映。如果《老子》成书于春秋末期，为何在《论语》、《墨子》等书中找不到一点痕迹？况且，按先秦学术发展的情况，在孔丘以前“无私人著作之事”，《老子》是一部正式的私人著作，如果说它出于孔丘之前，是不合于先秦学术文化发展的情况的。

第二，从文字语气论，《老子》书中用“王侯”、“侯王”、“王公”等成语，不象是春秋时人所有，还有“仁”“义”对举是孟子的专卖品，从前象是没有的；从一些名物制度考察，《老子》成书也不能早于战国，例如“万乘”一词是战国时期才有的，春秋时期诸侯国尚不具备这样的条件，而《老子》却说：“奈何万乘之主而以身轻天下。”（二十六章）又如，在军事制度上，上将军的名称，战国前也没有，始见于秦楚之际，而《老子》则说：“偏将军居左，上将军居右，言以丧礼处之。”（三十一章）可见，《老子》成书不能早于战国，甚或晚于战国，殆在秦汉之际。

第三，按照思想发展的逻辑，必是先有正题，而后才有反题，绝对不会正题出于反题之后。换言之，必是先有孔丘的扬“仁”倡“义”，才会产生老聃的“绝仁弃义”；必是先有墨翟的“尚

贤”主张，才会出现老聃的“不尚贤”之论。同时，春秋时期的书都是就一件具体的事发表议论，而《老子》书却用高度抽象的概念和极其精练的语言来表达他的思想。这种理论思维水平，在春秋时期是达不到的。譬如，“道”比“天道”更抽象，在春秋末期人的言论中多用“天道”，还没有发现“道”这样的概念。

对于上述观点，似乎言之成理，然而认真加以探究，都是似是而非的。

（一）《老子》在春秋末期的反响。

一些学者认为，老聃思想的反响是在战国中、后期，春秋末年和战国初年找不到它的痕迹。然而，事实并非如此。

与孔丘同时并略长于孔丘的叔向曾说：

老聃有言曰：“天下之至柔，驰骋乎天下之至坚。”又曰：“人之生也柔弱，其死也刚强。万物草木之生也柔脆，其死也枯槁。”由此观之，“柔弱者生之徒也，刚强者死之徒也。”（《说苑·敬慎篇》）

有人以《说苑》乃后出之书不可据为信史，加以否定。然而，作为汉代著名学者的刘向肯定是有所本、有所据的。《说苑》中许多故事的史料多取自先秦古籍，这一条也不会例外。

《论语》是孔门后学所辑孔丘的语录，其中也渗透出一些《老子》的思想。对此，近人颇有论述，兹择其要者诠释如下：

1. 《述而》载：

子曰：“善人，吾不得而见之矣；得见有恒者，斯可矣。亡而为有，虚而为盈，约而为泰，难乎有恒矣。”

所谓“亡（无）而为有，虚而为盈，约而为泰”乃指老聃的主张。《老子》说：“有生于无”（《老子》四十一章），“有无相生”（二章）。又说：“大盈若冲”（四十五章），冲即虚。还说：“俭，故能广”（六十七章），俭即俭啬，亦即孔丘所说的“约”。广即宽、大，亦即孔丘所说的“泰”。老聃是从辩证法

的角度谈“无有”、“虚盈”、“约泰”的关系，而孔丘却将其移用于道德价值论中。明确表示不同意老聃的观点。

不过有些著作的记载，表明孔丘曾同意并高度评价过老聃的上述主张。《说苑·敬慎篇》载：

孔子观于周庙而有欹器焉，孔子问守庙者曰：“此为何器？”对曰：“盖为右坐之器。”孔子曰：“吾闻右坐之器，满则覆，虚则欹，中则正，有之乎？”对曰：“然”。孔子使子路取水而试之，满则覆，中则正，虚则欹。孔子喟然叹曰：“呜呼，恶有满而不覆者哉！”子路曰：“敢问持满有道乎？”孔子曰：“持满之道，挹而损之。”子路曰：“损之有道乎？”孔子曰：“高而能下，满而能虚，富而能俭，贵而能卑，智而能愚，勇而能怯，辩而能呐，博而能浅，明而能暗，是谓损而不极。能行此道，唯至德者及之。”

联系《史记·老子传》记孔丘见老聃后，谓弟子曰：“吾今日见老子其犹龙邪”的话，则是完全一致的。故尔特录于此，一并参考。

2. 《泰伯》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。”

这是曾参对他的一位朋友的评价，注家多以为所谓“吾友”盖指颜回。而“有若无”，“实若虚”，“犯而不校”，正是老学的要义。

3. 《宪问》载：

或曰：“以德报怨何如？”子曰：“何以报德？以直报怨，以德报德。”

所谓“以德报怨”乃是老聃的主张。《老子》说：“大小多少，报怨以德。”（《老子》六十三章）孔丘明确表示，不同意这种观点。

4. 《卫灵公》载：

子曰：“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”

“无为而治”是老聃政治思想的核心，而一般儒者却认为，孔丘说的“无为而治”指举贤任能的结果，并非指其主张，竭力否认与老聃思想的联系。其实，这又怎能否认得了呢！

5. 《泰伯》载：

子曰：“巍巍乎，舜禹之有天下也而不与焉！”

孔丘赞美舜禹“贵为天子，富有天下”，却丝毫不为己，说：这种精神多崇高呀！所谓“有天下而不与”同老聃说的圣人之治“生而弗有，为而弗恃，功成而弗居”，（《老子》二章）颇为一致。

总之，上述各点说明，孔丘不仅受到老聃思想的影响，而且还对老学加以评论以表明自己的态度。由此可见，《老子》成书是要早于《论语》的。有的学者考定，“《论语》的著笔当开始于春秋末期，而编辑成书则在战国初期。”（杨伯峻：《论语译注·导言》）准此，《老子》的著笔亦在春秋末期，而战国时人对之有所增删和润色，这是合乎历史事实的。

我们再看，春秋末期的孙武和范蠡也都明显地受到老聃思想的影响。为简明其见，现将《孙子兵法》和范蠡的言论与《老子》五千言，列表对照如下：

《老子》与《孙子兵法》对照表

《老子》	《孙子兵法》
以正治国，以奇用兵。（五十七章）	兵者，诡道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之远，远而视之近。《计篇》 故善出奇者，无穷如天地，不竭如江河。《势篇》

续表

<p>孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。（五十八章）</p>	<p>奇正之变，不可胜穷也。奇正相生，如循环之无端，孰能穷之！《势篇》</p>
<p>常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。（三章）</p>	<p>能愚士卒之耳目，使之无知。易其事，革其谋，使人无识。《九地篇》</p>
<p>上善若水。（八章）</p>	<p>夫兵形象水。《虚实篇》</p>
<p>善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与。（六十八章）</p>	<p>故善用兵者，屈人之兵，而非战也；拔人之城，而非攻也；毁人之国，而非久也。《谋攻篇》</p>
<p>祸莫大于轻敌，轻敌几丧吾宝。（六十九章）</p>	<p>夫惟无虑而易敌者，必擒于人。《行军篇》</p>

《老子》与《国语·越语》对照表

《老子》	《国语·越语》
<p>天之道，损有余而补不足。（七十七章） 保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成。（十五章）</p>	<p>持盈者与天。 天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。</p>
<p>动善时。（八章）</p>	<p>夫圣人随时以行，是谓守时。</p>
<p>勇于敢则杀，勇于不敢则活。（七十三章） 今舍慈且勇；……死矣。（六十七章）</p>	<p>夫勇者，逆德也。</p>

续表

<p>夫兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。……兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。（三十一章）</p>	<p>兵者，凶器也。 古之善用兵者，羸缩以为常，四时以为纪。</p>
<p>而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。（三十一章）</p>	<p>阴谋逆德，始于人者，人之所卒也。</p>
<p>天之道不争而善胜。（七十三章） 人之道为而不争。（八十一章） 夫唯不争故无尤。（八章）</p>	<p>争者，事之末也。</p>
<p>以辅万物之自然而不敢为。（六十四章） 反者道之动。（四十一章） 大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）</p>	<p>时不至，不可强生。事不究，不可强成。自若以处。 圣人之功，时为之庸。得时弗成，天有还形。 阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。</p>
<p>〔附〕老子“居周久之，见周之衰，乃遂去。……著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”</p>	<p>越灭吴后，范蠡“遂乘轻舟以浮于五湖，莫知其所终极。”</p>

上表说明，《老子》思想深深影响了孙武和范蠡。

有人主张《老子》这部书成于墨子之后，因为墨子是极好批评的人，然而对老子却未提一字。此说不确，因为《太平御览》三百二十二卷兵部引《墨子》曰：“墨子为守，使公输般服，而不肯以兵知，善持胜者，以强为弱。故《老子》曰：‘道冲而用

之，有弗盈也’。”（引文见《老子》第四章）今本《墨子》无此引文，盖在其佚篇之中，这说明墨翟或其门人是读过《老子》的。

事实上，自墨翟后，战国时人在他们的著作中是大量引用《老子》原文或评论其思想的。例如，与孟子同时或稍后的稷下先生宋轻、尹文、慎到、环渊、接子、田骈等人，他们的著作多已不存，但从某些佚文中尚可窥见一斑。庄周及其后学的《庄子》，战国后期的《荀子》、《吕氏春秋》及《韩非子》则是从另一种层次上对《老子》进行研究。因此，将《老子》的成书定于战国，是难以解释上述现象的。

（二）从概念的运用和某些名物、制度看《老子》的成书时代。

主张《老子》书晚出的人说，书中屡用“王侯”、“王公”等词，并且“仁”、“义”对举，不象春秋时人所有。“王侯”（有的作“侯王”）《老子》书五见，“王公”一见。其实早于《老子》的《周易古经》已用“王侯”了。《易·蛊·上九》云：“不事王侯，高尚其事。”（马王堆帛《易》作“不事王侯，高尚其德”）《易经》是殷末周初的作品，至晚不能晚于春秋，怎能说春秋人不用“王侯”呢！至于“仁”“义”之词春秋时期也已盛行，如《左传》庄公二十二年“酒以成礼，不继以淫，义也；以君成礼，弗纳于淫，仁也。”又昭公八年，“是以知古之贵仁义而贱勇力也。”《国语·周语》：“章怨外利不义，……以怨报德不仁。”又，史兴曰：“且礼所以观忠信仁义也”。足见，春秋时代，“仁”、“义”既连用，也对举。怎能说它是孟子的专利品，又怎能据此断《老子》成书于战国时代呢！有的论者说，战国前无私人著述之事。这是不切实际的。事实上，春秋末期已有邓析的《竹刑》、孙武的《兵法》、伍员的《伍子胥》、范蠡的《范子》（一说范蠡所著书名《计然》）等私人著述问世，因此《老子》产生于春秋末期并不足奇。

关于“万乘”一词，《老子》书只一见，有可能是后人注语

窜入正文的，但也可能《老子》原文即作“万乘”，因为春秋末期楚、晋、齐已达到或接近万乘之国。楚在列国中是军队最多的，“当楚灵王时，单是陈、蔡、二不羹四县的兵力已有四千乘，再加上申、息诸大县和其他地方的军队，当在万乘数十万人以上。”（童书业：《春秋史》第81—82页）晋国的兵力，在春秋中后期亦甚强大。《左传》昭公十三年载：“叔向曰：‘诸侯不可以不示威。’七月丙寅，治兵于邾南，甲车四千乘。”一次示威出动甲车四千乘，由此便可想见晋国车乘之多。齐国兵力虽不及楚、晋，然而艾陵一战，齐即丧失八百乘（见《左传·哀公十一年》），一战所损如此之多，足见齐国兵力也是相当可观的。

《吕览·召类》说：

宋在三大万乘之间，子罕之时，无所相侵，边境四益。

所谓“三大万乘”乃指宋之南面的楚国、北面的晋国和东面的齐国。总之，当春秋末期楚、晋、齐三国已经是或接近于万乘之国了。因此，孔丘才说：“昔者，万乘之国有争臣四人，则封疆不削；千乘之国，有争臣三人，则社稷不危。”（《荀子·宥坐》）孔丘的学生子贡说吴王伐齐时，也使用过万乘一词。他说：“今以万乘之齐而私千乘之鲁，与吴争强，窃为王危之。”（《史记·仲尼弟子列传》）足见，春秋末期，事实上已经有万乘之国了，《老子》中的“万乘”一词，不能作为其书晚出的证据。

（三）从逻辑和历史的统一看《老子》的成书时代。

有人认为，《老子》书中的思想是用高度抽象、高度概括的方式，以极精练的语言表达出来的，春秋时期的哲学思想，还没有发展到这样的高度，还没有达到这样的水平。书中的主要概念和主要原则，也都是哲学思想发展到一定高度的时期并有了长期积累的思想资料才能有的。这都可以证明，不仅《老子》这部书

是战国时期的作品，而且作《老子》的老子这个人也是战国时代的人。

我们认为，这种推论是违反历史事实的。诚然，个人思维发展的逻辑，不能超越人类思维发展的轨迹，理论（思想）的逻辑顺序也不能背离实际的（客观实在的）历史顺序。正如恩格斯所指出的：“历史从哪里开始，思想进程也应当从哪里开始。”^①问题在于对客观实在的历史必须作出科学的符合实际的解释，而不能作抽象的推论。春秋时代的历史特点，如政治上的动荡和分化，经济上的变革和转型，思想上的新旧交替和发展等等，在《老子》书中都充分反映了出来，怎能说它不是春秋时期的产物呢？一个开创性的思想家，由于历史所提供的机遇，加上个人的主观条件，往往能够建立起完整、宏大而深邃的思想体系，甚至使其后继者相形见绌和望尘莫及，这在中外思想史上是屡见不鲜的。例如，就时代来说，西方的古希腊罗马哲学与中世纪的神学；中国的先秦诸子哲学与两汉经学。就学派来说，柏拉图学派及其后继者，庄子学派及其后继者，荀子学派及其后继者等等，莫不如此。哲学思想的发展并非呈现为直线式的上升过程，而是充满了矛盾，经历着曲折，形成一个依存于社会的发展历程而首尾相应的逻辑进程。但由于客观过程的复杂性以及哲学家认识过程本身的矛盾性，哲学思想必然表现为各种曲折和反复，肯定和否定，由低到高甚至由高到低的波浪式的螺旋形曲线。列宁在谈到哲学上的圆圈时曾在括号里加了一句话，“是否一定要以人物的年代先后为顺序呢？不！”^②也就是说，哲学发展所形成的螺旋式的曲线，并非完全按照人物年代的先后为顺序，而是按照逻辑进程与历史进程的统一这个原则。譬如，老聃的天道观是在春秋时期传统天道观发生裂变的基础上，综合了当时一些进步思想

①《马克思恩格斯选集》第2卷，第122页。

②《列宁全集》第38卷，第411页。

家对天体运行和时序变化规律的理解，从而建立起了一种唯物主义的自然哲学体系。孔丘则侧重于社会人事，对自然哲学不感兴趣，他的学生子贡曾说：“夫子之言性与天道不可得而闻也。”但他的“天命”思想则表现出了对西周天命神学的某种复归，也是对老聃哲学的间接否定。墨翟是位有神论者，他弘扬宗教神学，认为天帝鬼神是自然和社会的最高主宰，他的天道观是对老子天道观的反动，然而他的“非命”论不仅批判了孔丘的“天命”论，同时也否定了老聃的无为主义。直到战国末期的荀况，吸取了先秦各家哲学的积极成果，扬弃了诸子学说，并向老聃的自然哲学复归，标志着春秋战国时期哲学发展“圆圈”的完成。如果按一种先验的模式向哲学家的头上套，必然会出现将复杂、曲折的哲学发展过程简单化的偏颇，乃至出现颠倒学术思想发展顺序的错误布局。

春秋时期“尚贤”思想的发展，也表现出逻辑程序与历史程序的统一。自从齐桓公“招贤纳士”、晋文公倡导“明贤良”以来，“尚贤”、“举贤”逐渐蔚成风气。但其所尚、所举之“贤”，只是“旧族亲戚贵宠里的贤良”，是“贵族之贤”（顾颉刚：《禅让学说起于墨家考》）。老聃的“不尚贤”是对春秋时期这种“尚贤”之风的批评。而孔丘的“举贤才”则是对老聃的批评所做的批评，是顺应和维护春秋时期的尚贤之风的。墨翟的“尚贤”主张又是对春秋以来以及孔丘“举贤”思想的否定，要求“虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断之以令。”（《墨子·尚贤上》）反映了小生产者希望参与政权改变自身地位的要求。因此，我们决不可违背历史的进程先验地划定：必须先有孔丘的“举贤”、墨翟的“尚贤”，才有老聃“不尚贤”的主观模式，将老聃的时代往后拉。

同样，在仁义问题上，我们也不能因为孔丘、孟轲主仁倡义，老聃“绝仁弃义”，就将老聃放在孟轲之后。

总之，春秋时期，首先由老聃对旧有的制度进行了系统的批判，揭露了它的不合理性，建立了自己深邃、博大的思想体系。而政治上较为保守的孔丘，在维护周礼的前提下，采取了一种改良主义的态度，创立了儒家。代表小生产者利益的墨翟，则对维护宗法制的儒学进行了猛烈的批判，成为墨家的鼻祖，由是形成了道、儒、墨的三家鼎足之势，并为战国时期诸子蜂作、百家竞起，奠定了基础。这就是春秋时期学术发展的情况，是人们不可随意进行改变的。

第二节 “道法自然”的道观体

道是老聃哲学的最高范畴，也是其总体性范畴。道的层次展开，熔铸了老聃哲学的框架结构；道的义蕴的阐发，成为这个结构的丰富内容。因此，只有对道从不同的层面、不同的角度予以条分缕析，才能分辨其经纬，掌握其实质，也才能对老聃的哲学思想作出比较全面和客观的评价。

一、“无为自化”的天道观

儒家重名教，道家贵自然。作为道家鼻祖的老聃，其天道观是无为自化的自然主义。《老子》说：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章，

《老子》引文据王弼本并参以帛书本，下同）

何谓自然？自然就是天然，就是自己如此。“凡物莫能使之然，亦莫能使之不然，谓之自然。”（詹剑峰：《老子其人其书及其道论》）用老子的话说，叫做无为自化，自然而然。因此“道法自然”，就是“道”性自然而法其自性。并非在道之外，别有一个自然，道要以它为法则。老聃关于道性自然的思想，在《老子》的其他章节中也可得到印证。如五十一章：

道生之，德畜之，物形之，器成之（“器”通行本作势，此以帛书）。是以万物莫不尊道而贵德。道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。

道生万物，德畜万物，所以万物没有不尊崇道和珍贵德的。道之所以被尊崇，就在于它对万物不加干涉而顺任自然。既然道性自然，没有谁来干预它，它也不去干预谁，那末，效法道的天、地、人也必以自然为理法，并且其本性也同道一样，无为自化，自然而然。老聃的这种自然主义思想，是对当时传统的天命神学的挑战，反映了春秋末期理性觉醒和思想解放的时代潮流。殷周以来的天命神学，其理论基础就是带有自然崇拜特点的天神观念和天人感应思想。老聃在天道观上的巨大贡献，是他以自然无为的道打倒了主宰一切的上帝，推翻了天国，剔除了天的人格神的含义。他说：

道冲，而用之或不盈；渊兮，似万物之宗；湛兮，似或存。吾不知谁之子，象帝之先。（四章）

道体是空虚的，这空虚之体并非一无所有。它含有无尽的创造潜力，它的功能和效用也是永不穷竭的。它创造了一切，是万物的宗主，连上帝也不例外。《老子》还说：

天地不仁，以万物为刍狗。……天地之间，其犹橐籥乎！虚而不屈，动而愈出。（五章）

老聃认为天地就是苍天和大地，它是个自然的存在，并不具有人类所特有的礼法观念和价值意识。它是不仁的，因为它无私无为，无所欲求。天地间的一切事物，都按照自身的规律发展变化、生长消亡，没有什么天神地祇的主宰和支配。整个宇宙，犹如太虚（橐），在自然地运转变化，阴阳絪縕（籥），万物生生不息。这里，没有任何主宰者君临天地之上，来发号施令或指挥安排。

老聃的无为自化的天道观，一方面是对殷周以来传统神学天

道观的批判和扬弃；另一方面又是对春秋以来自然天道观的继承和发展。春秋时期，天道自然思想的发展，首先表现在对天道范畴的改造上。在天人之辨的思潮中，一些开明人士以天人之分的思想，剔除了传统天道观中所蕴含的天神观念，将自然现象本身的一些固有法则，特别是天体运行和时序变化的规律，纳入天道范畴之中，使天道的性质和功能发生了根本的转换。但是，由于受到各种条件的限制，人们的理性思维还不能将感性的具体升华为理论的系统，建构为自然哲学的体系。如叔兴、子产、史墨、晏婴等人，尽管他们发表了一些独到而精辟的见解，但由于这些见解多属就事论事或以简单的比附代替论证，显得片段零碎，缺乏理论的系统 and 深度。

老聃则不然，他以道论为基石，把天道思想进一步发展成为一种唯物主义的自然哲学体系，从而对自然性的天的生成、演化及其规律，提供了全新的解释，建构了具有相当深度的宇宙论哲学。

当然，老聃的自然主义的天道观，虽然是全新的东西，但它毕竟是从旧的母体中脱胎出来的，因此仍带有旧观念的印记。例如他说：

“天之所恶，孰知其故？”（七十三章）这是承认天有厌恶的感情，天所厌恶的是那些违背天道、违犯自然之性的人。把人的好恶之情移植于自然之天，明显地带有宗教神学的意味。老聃还说：

“天道无亲，常与善人。”（七十九章）这第一句话“天道无亲”和“天地不仁”（五章）的观念是一致的，都是非情的自然观。但这第二句话“常与善人”，却明显地注入了主观的情意。所谓“常与善人”，是说自然天道总是施惠于善德之人，说明上天的偏爱心。《老子》又说：

以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人。

（六十章）

这是说，用道治理天下，鬼怪都不灵了；不但鬼怪失灵，而且神祇也不侵害人了。这里，老聃的积极的一面是用道否定了鬼神的作用，但其消极的一面则是保留了鬼神的形式，没有从根本上否定鬼神的存在。老聃天道自然思想的不彻底性，暴露了他的哲学体系的内在矛盾。其实，在中国古代思想家的思想体系中，往往都有一些杂凑的成分，不可能建构起纯而又纯的体系。春秋末期的老聃，自然也不例外。

二、“有物混成”的宇宙论

老聃哲学的总体结构，是其以道论为基石的范畴体系的展开。他把“天道”纳入“道”这一总体性范畴之中，从而对道的性质和功能从不同的角度和不同层面作了全新的解释，首次出现了由理论思维所建构的哲学宇宙论。

天地万物如何产生的？天地万物出现之前宇宙到底是个什么样子？在科学不够发达的情况下，对这些问题只能加以猜测。老聃一反殷周以来的传统宗教观念，从理论上断定天地未辟的鸿蒙时代，宇宙是一团混沌的实体，所谓“有物混成，先天地生。”

（二十五章）这个“混成之物”客观地存在着，它“独立而不改，周行而不殆”（二十五章），人的意志既不能支配它，也不能改变它。它没有什么目的，是一种天然的存在，所谓“道法自然”，“莫之命而常自然”。这个混成之物没有名称（“吾不知其名”），然而没有名称，老聃又怎能表述自己的思想呢？故“字之曰道”，也可叫它做“大”（“强为之名曰大”），因为它“其大无外”，无所不包。这里，老聃明白无误地告诉我们，道是混成之物，是客观的；它没有边际，是无限的。

当然，仅从道是客观的、无限的出发，并不能证明道是实存的，因为绝对精神之类的东西同样也是客观的、无限的。不过，老聃的所谓“混成之物”，与绝对精神之类的东西迥然有别，它

是指宇宙初始阶段混然一体的原始状态，即天地未判、万物未成以前的太初世界。而绝对精神之类绝不会是“有物混成”，在中外哲学史上，从来没有一个客观唯心主义者，论证他的“理念”、“绝对精神”或“理”是“有物混成”或叫“混成之物”。

有的论者认为，混沌是物质性的存在，而老聃的道是虚而不实的，是虚构的一种观念性的存在。其实不然，《老子》书中，对道的描述最为详备，此种描述多是对道的特征和功能的阐释与概括，并兼及对道的实存性的理论证明。譬如，在谈到“道之为物”时所强调的“有象”、“有物”、“有精”、“有信”；在谈到道所处的态势时所申明的“微”、“希”、“夷”以及“其上不攸”、“其下不惚”（王本作“其上不自，其下不昧”，今从帛书本）。应当指出的是，老聃在他的哲学宇宙论中，提出了朴和器的范畴，并运用这对范畴生动而具体地阐明了道与物的关系，论述了道作为太初混沌的实有性。

《老子》说：

道常无名、朴。（三十二章）

朴散则为器。（二十八章）

“无名”和“朴”都是对道的称谓。老聃有时又叫它“无名之朴”（三十七章）。何谓朴？朴是没有雕琢的木，即木之未制成器者。《说文》：“朴，木素也。”魏源在《老子本义》中注“道常无名，朴虽小”云：“朴之为物，未雕未琢，其体希微不可见，故无名。然天地之始，万物恃之以生。”（见《诸子集成》）又，注“朴散则为器”云：“朴不可以一器名，及太朴既散，而后形而上之道，为形而下之器矣。以道制器，则器反为朴。”（同上）这说明，《老子》以朴喻道，是很恰当的。“朴”作为一种原始的无固定形态的物质原质，它是各种具体器物的素材，而不是各种具体器物本身。但是，任何具体器物都是由这种素材演化而成的，没有朴也就没有器。同时，各种具体的器在运

动中还要“复归于朴”，即“器反为朴”。老聃关于“朴”“器”关系的论述，不仅巧妙地阐明了道的物质性，而且也十分自然地说明了道与器的关系。中国哲学中的道器范畴，在这里初露端倪。战国时期《易传》所说的“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。盖是对老聃“朴”、“器”范畴的改造和引申。

对道的实存性，《老子》书中直接和间接的论述颇多，最有代表性的是下述一段：

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。（二十一章）

这是说，道是恍恍惚惚、窈窈冥冥的。不过，在恍惚之中却有形象，有实物；在窈冥之中又有精质，且这精质是实实在在的。主张老子是唯物论的人，大多依它作为自己的论据。然而，老聃又认为，这个道是不易感知的，是“无物”。他说：

视之不见，名曰微；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰夷。此三者不可致诘，故混而为一。一者，其上不悠，其下不惚。绳绳兮，不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。（十四章）

这是说，道是看不见，听不到，也摸不着的。它的象是“无物之象”，它的状是“无状之状”，因此，它是“无物”。主张老子是唯心论的人，则多依它作为论据。

老子一面说，道是客体实在的有物；一面又说，它是无象、无状的“无物”。那么老聃是不是自相矛盾呢？不是的。实际上，这两段话是相互补充、互为表里的。所谓“无状”，是指无固定形状，无固定形状也是一种形状，即“无状之状”，并非虚无。所谓“无象”，是说无具体物象，无具体物象也是一种物象，即“无物之象”，并非空无所有。《老子》说：

湛兮，似或存。（四章）又说：

絪縕兮，若存。（六章）

都是明证。

有人说，《老子》用了个“似”字和“若”字，说明并未肯定道的真实存在，只是“好象”存在罢了。问题似乎可以作这样的理解，但这不是其实质。其实质是老聃面对茫茫宇宙，遇到了一种难言之苦。道作为万物之母，它不是有形、有象、有声、有色的具体之“有”，而是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的“微”、“希”、“夷”的统一体，是一种超感官的存在。对这种超感官的存在，老聃要论说它，但有些地方又说不出；他想把它说清楚，却总又说得不十分明白。究其原因无非是，一方面受了时代思维水平的限制；另一方面则是受了当时自然科学水平的限制。对这种时代的尖端问题，老聃能够表述到这种程度，已经是难能可贵的了。有些论者指出，老聃的道，是种超感官的存在，这是对的。但需要申明，超感官的存在依然是一种存在。客观事物之是否存在，不能以人的感官为标的，现代科学的发展更加证明了这一点。老聃的贡献是，他将认识的对象从“世俗领域”推进到了人们日常所能感知的范围之外，不仅拓宽了人类认识的领域，而且冲击了人们习惯性的思维模式，是古代人类认识史上的一次巨大变革。

从实存性的层面看，道具有许多质的规定性的特征，归结起来，有下述几点：

（一）道是“有”与“无”的统一。

“有”和“无”这对范畴，在中国哲学史上是老聃首先提出的。就本来的意义讲，这对范畴也是出于对经验的体认。一个具体事物总是既有实体部分，又有虚空部分。老聃从经验出发，将事物的实体部分称为“有”，而将其虚空部分称为“无”。世界上不存在不是“有”“无”统一的事物。但老聃的任务不仅仅局限于揭示具体事物的性状，而是要探寻作为“万物之母”的道的

本质，揭示这个宇宙本原同具体事物的差异和联系。由于道是一种超感官的存在，因此它相对于具体的有而言，是“无”；而相对于虚无来说，又是“有”。道的有和无，是不同于具体事物的有和无的。前者是无形、无象的，后者是有形、有象的。对无形、无象的东西，人们是无法直接用感官去感知的，在这儿经验与常识无济于事，只有直觉思维才能把握它。所以道作为有与无的统一，仅仅是直觉思维的辩证统一，而不是感性的具体统一。这是老聃对道所作的哲学证明，也是他高于同代甚至后代人的地方。恩格斯曾经指出，“在我们的视野的范围之外，存在甚至完全是个悬而未决的问题。世界的真正统一性是在于它的物质性，而这种物质性不是魔术师的三两句话所能证明的，而是由哲学和自然科学的长期的和持续的发展来证明的。”^①老聃就是在古代哲学的证明上迈出了第一步，其思想之深邃是值得称颂的。

（二）道是无限的。

老聃既然用道作为他的理论基石，就必然用道去解释世界上的一切事物和现象。对于感官所能直接感知的事物来说，这是比较好办的。问题在于如何解释无限大的宏观世界或宇观世界，即大宇宙，以及无限小的微观世界即小宇宙。这确实是个难题，而老聃并不回避。首先，他把道称作大，“强为之名曰大”（二十五章），然后用“大”去解释大宇宙：“大曰逝，逝曰远”（同上），“万物归焉而不为主，可名为大。”（三十四章）“大象无形”（四十一章）。他的结论是：

天下皆谓我：“道大，似不肖。”夫唯大，故似不肖。

若肖，久矣其细也夫！（六十七章）

这是说道是无限大的，它不象任何具体的东西，正因为它不象任何具体的东西，所以它才是道。后来的道家人物，对老聃的思想进行了概括：“道在天地之间也，其大无外。”（《管子·心术

^①《马克思恩格斯选集》第3卷，第83页。

上》)其大无外就是无限大。

对于小宇宙老聃也作了解释。他说：

大道汜兮，其可左右。……衣养万物而不为主，可名于小。（三十四章）

道常无名、朴。虽小，天下莫能臣。（三十二章）

这是说道体流行，无所不到。它是无细不入的。后期的道家，将之概括为“其小无内”（《管子·心术上》）。其小无内就是无限小。

（三）道是连绵不绝的。

道不仅是无限的，而且也是连绵不绝没有间断的。《老子》说：

谷神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。（六章）

又说：

一者（据帛书补），其上不攸，其下不昧，绳绳兮不可名，……迎之不见其首，随之不见其后。（十四章）

这是说，道是广大无边、周流不息的，它连绵不绝地永存着。从空间说，道是无限的；从时间说，它是无始无终的，既没有开端（不见其首），也不会结束（不见其后）。它包裹天地，禀授无形，永远在时空中运行着。

从上述几个特征可以看出，道是一种实有的东西。它是“谷神”，如渊，如虚（冲），具有无穷无尽的生命力。

三、道生万物的演化论

道是宇宙的本原，是“有”与“无”的统一，是“存在”与“非存在”的统一，因为它的态势是既有、非有、似存、非存的。但就万物的生化源流、本末关系说，它则是“天地之始”、“万物之母”，是世界万物产生的根源和始基。《老子》说：

道者，万物之奥。（奥犹主，帛书作注，读为主。六十

二章)

渊兮，似万物之宗。（四章）

这是说，道是万物的主宰，是宇宙万物的总根源。关于道为万物之源的思想，在《老子》书中非常的明显和突出。如二十五章：

有物混成，先天地生。……可以为天地母。吾不知其名，字之曰“道”。

老聃还用“谷”、“盅”来象征道体的虚状，用“玄牝之门”来说明道是天地的根源。整个宇宙犹如“橐籥”一般，“虚而不屈，动而愈出。”（五章）天地运行，万物化生。

在论证道生天地，又生万物的过程中，老聃表述了他的关于宇宙生成和万物演化的思想。《老子》说：

道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（四十二章）

道创生天地万物有一个过程，表现出一种演进的程序，即由单一到繁多，由简单到复杂，是个不断分化衍生的活动历程。

关于“道生一”，许多注老学者认为，这儿的“一”就是道，是指道的统一体。我们认为不是的。如果“一”就是道，那么“道生一”便成了“道生道”或“一生一”了，这是明显的同语反复。如果“一”指道的统一体，那么“道生一”也就是道生出个统一体，难道说“道”在原初阶段不是统一体吗？有的说，“道生一”并非说道首先生出一，而是说道在本根阶段呈现为“一”。这是将“生”训为“呈现”，与《老子》原义不符。我们认为，“道生一”是说的宇宙演化的第一阶段。道是原初的基质，“一”不是原初的基质，“一”是由道产生的。那么，“一”是指什么呢？“一”就是气，气是道发展的产物。因此，“道生一”就是道生气。《庄子·至乐》说：

杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。所谓“杂乎芒芴之间”就是指恍惚窈冥的道，所谓“变而有气”

则是指由道衍生出气，也就是“道生一”。“道生一”作为宇宙衍化的第一步，是从无形质向有形质的过渡，可称作气化阶段的第一期。道是无或无名之物；气是有或有名之物，但气的有还不是具体物的“有”。气分阴阳，形成天地（阳气清扬而为天，阴气浊滞而为地），这就是“一生二”。是宇宙演化的第二步，可称作气化阶段的第二期，是从简单向复杂的过渡。阴阳冲涌、天地絪縕，出现一种均调和谐状态，二合一为三，这就是“二生三”。由阴阳合和或天地合和，从而产生万物，这即是《老子》说的“三生万物”，是宇宙衍化的第三步，可称作物化阶段。

从宇宙生成和演化的过程看，万物是从阴阳合和来的，阴阳是从气来的，气是从道来的，所以道是万物的宗主，是宇宙的始基。“道”是无或无极（二十八章），“一”是有，“道生一”就是无生有。因此，《老子》的归结是：

天下万物生于有，有生于无。（四十章）

这个无生有的过程，也就是宇宙生成、衍化的过程。可以把它简化为：道（无）→一（有）→二（阴阳）→三（阴阳和或天地合）→万物。

关于宇宙的衍化过程，解释得最明确的是《庄子·天地》篇，它说：

泰初有无，无有无名；一之所起，有一而未形，物得以生，谓之德；未形者有分，且然无间，谓之命；留动而生物，物成生理，谓之形；形体保神，各有仪则，谓之性。

所谓太初，即指宇宙的原始，“有无”的“无”，即指道。此时之道是无形、无名的（“无‘有’无‘名’”），是道体的自在阶段。“一之所起”的“一”，就是“道生一”的“一”，它是道在创生过程中向下落实一层的未分状态（气）。这个未分状态的“一”没有形体（“有一而未形”），但却“有分”，它含有“阴”“阳”的因子。所谓“有分”便是分阴分阳，这就是“一

生二”。阴阳“留动而生物”，物成则有形，这就是“三生万物”。显然，庄子后学的诠释是符合老子宇宙衍生论的旨义的。

老聃的宇宙衍生论，对后世的思想家和科学家影响极大。特别在战国时期和两汉时期，这种影响尤为明显，太极说、精气说、元气说、浑天说、盖天说相继问世。不论哪家、哪派，不论唯物主义者或唯心主义者，都必须正视《老子》。从它那几吸取各自所需要的养分以建构自己的思想体系，有力地推动了哲学和自然科学的进步，推动了人类思维的发展。

四、“惟道是从”的规律论

道既是宇宙的本原，万物的宗主，同时也是万物生化的内在秩序和事物发展的必然联系。在老聃看来，道生万物，万物死灭后又复归于道。无——有——无或道——物——道，这便是道的一个总的循环运动。《老子》说：

大曰逝，逝曰远，远曰反。（二十五章）

反者，道之动。（四十章）

道的运动有它自身的固有秩序，它“周行而不殆”（二十五章）；道的运动过程也是客观的，它“独立而不改”（同上）。因此，老聃要人们“知古之道，以御今之有”（十四章）。只有把握住“道”的规律，才能驾驭具体事物，因为具体事物都是以道为转移的。《老子》说：

孔德之容，惟道是从。（二十一章）

事物发展的具体规律，都要服从道这一总规律。但是，总规律不可能包括具体规律的全部内容，因为在各个具体规律里面，除表现出总规律的共同性外，还存在着各自所具有的特殊性。因此，这就有了“天道”、“地道”和“人道”的区分。如说：

不渊牖，见天道。（四十七章）

天道无亲。（七十九章）

功遂身退，天之道。（九章）

天之道，不争而善胜，不言而善应。（七十三章）

“天道”和“人道”的区别也是很明显的：

天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。（七十七章）

天之道，利而不害；人之道，为而不争。（“人之道”通行本作“圣人之道”，今据帛书。八十一章）

老聃看到了事物不同，其发展规律也各异。因此他说：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

如果背道而驰，就叫做“不道”，“不道”就会“早巳”。（五十五章）

有的论者认为，老聃的道即使具有规律的性质也不是客观的，而是观念性的，因为它的道是超时空的绝对。

老聃的道是不是超时空的绝对，这要具体分析。《老子》书中没有专门论述时空的文字。不过，关于道与时空的关系在不同的场合也透露出一些信息。如二十五章说：

道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。

“域中”即是空间之中，既然道在域中，当然它不会超空间。道是无限大的，又是无限小的，它充满空间没有界限，与空间同在。《老子》书中，“久”字凡十见。“久”也就是时间。如说：“天长地久”（七章）。天、地都要以“道”为法，道生天地，当然道比天、地更要久。道是恒亘古今的，“自今及古，其名不去”（二十一章）。时间的特点是一维性，事物的运动变化就表现为时间，道既然“周行而不殆”处于永恒的运动中，当然不会超时间。时间是无始无终的，道也是既无开端也无结尾的，

“迎之不见其首，随之不见其后”（十四章），它是与时间共存的。总之，老聃的道是在时空中永恒运动着的绝对，但它不是观

念性的，因为它“莫之命而恒自然”（五十一章）。

老聃的哲学产生于春秋末期，作为比较完整的哲学宇宙论来说，是我国也是世界上最早的。古人的思维能力不可能超越时代，老聃哲学作为古代朴素唯物论的形态之一，不可避免地带有许多缺陷和漏洞，甚至有自相矛盾处。这表明了他的唯物论的不彻底性。

首先，老聃把道作为他哲学的最高范畴，这是一大创见。但是，他的道却“一身而数任焉”。就是说，它既是宇宙本体，又是万物之源，还是客观规律。这儿，老聃把物质实体和物质运动的规律混为一谈了。好象不是由于天地万物的运动变化呈现为规律，反而是由于规律的运行才产生出天地万物来。规律产生物，那自然是先有规律后有物了，同时必然逻辑地导出规律是脱离物质载体的规律。老子就是这样不自觉地给唯心主义留下了一块地盘。

其次，老聃在运用概念时有许多不严密、不科学之处。比如，他用“无”来表示道、界说道。“无”是有其确切的内涵的，人们通常所理解的“无”往往与虚无纠缠在一起，尽管老子的“无生有”命题有其固有的内容，但是它却给人以含混不清的印象。另外，老子也没有阐述作为辩证法范畴的“无”与作为本体论范畴的“无”的本质区别之所在，极易使人误解为道即是虚无。

《老子》对道的描绘的确煞费了苦心。然而这种描绘仍有许多不精确、欠妥当之处。如说：“无状之状，无物之象”，好象没有物而先有象，象在物先，这当然是不可能的。再者，老子用“湛”、“幽”、“冥”、“微”、“希”、“夷”、“寂”、“寥”等玄奥深邃的字眼来形容道。在他的笔下，道竟然成了一个难以思议、无法捉摸的东西了。这也给后人对道产生歧异的理解，埋下了伏线。正是老聃哲学本身所存在的内在矛盾，使后代

学者们从各自不同的立场出发，或者继承它、丰富它，或者修正它，利用它。在中国哲学史上，唯物主义者和唯心主义者围绕着老子哲学一直进行着尖锐激烈的斗争。

第三节 “玄鉴” “静观” 的认识论

一、“得母” “知子” 的知识系统

老聃的认识论是和他以“道”为最高范畴的宇宙观紧密相连的。他把“道”作为宇宙万物的本原，因此，也把“道”作为认识的对象。但是，老聃并不排除对具体事物的认识，而是以为认识了道就能更深刻地认识万物。这样，在老聃的认识论中便自然地形成了两个层次，一为关于道的知识系统，一为关于物的知识系统。前者可称为“母”系统，后者可称作“子”系统。《老子》说：

天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。（五十二章）

母，就是道，“得母”就是体道。由体道而形成的知识是最高的知识。这种知识已超出了感觉经验的范围，它是对万有的根源性的把握，而不是关于万有的具体知识；它是对宇宙的究极性的探索，而不是枝节之论。老聃关于道的认识，称之为“明”。他说：

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。（十六章）

可见，“明”是关于“常”的知识。什么是“常”呢？对“常”老聃有两种解释，一为“复命曰常”；一为“知和曰常”（五十五章）。所谓复命，也就是归根，即复归道的本性。道的本性是自然无为的，因此复命就是复归道的本然状态。洞察了道

的本然状态就叫知常。然而，道是按照其固有秩序永恒运动着的，因此对道及其循环运动态势的认识和了解，就叫“明”。可是，老聃又说，“知和曰常”，“和”是指阴阳和合的均调状态，是矛盾的消解和统一。那么，“复命”和“知和”是什么关系呢？从老聃的论述来看，似乎它们都是在表述道体统一的自然状态，不过二者的侧重点不同。“复命”似乎重在说明对立后的统一，即万物归根的统一，是从对立“复归”于统一。“知和”似乎重在说明对立前的统一，即万物产生前的均调状态，是从统一（和）产生差别与对立（万物）。可见，“和”所表示的统一，是包含着对立的；“复”所表示的统一，是对对立的消解。不过，二者的运转方向不同，一个是由本原向前发展，一个是由万物向本原复归。但二者殊途同归，即都归本于道的自然无为的“混成”状态。因此，老聃关于“明”的知识也就是关于“道”的知识。《老子》又说：

见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为袭常（五十二章）

这儿所说的“小”也就是道。他曾把道体叫做小，“衣养万物而不为主，可名于小。”（三十四章）能够洞察道的细微玄妙就叫做“明”，这是对“知常曰明”的绝好注脚。

人们多认为，《老子》反对认识客观世界的具体事物，也反对用感官去接触外界事物，是一种否认感觉经验、轻视实践知识的唯心主义唯理论。这种看法从一定范围说，有合理的成分，但从总体说，则不够全面，甚至是一种误解。实际上，《老子》并不反对认识客观事物，并不主张取消各种具体知识，而是要求人们“得母”“知子”，以道观物。《老子》说：

自今及古，其名不去，及阅众甫。吾何以知众甫之状哉？以此。（二十一章）

这是说，认识万事万物（众甫）的终极原因及其面貌，必须依据

“道”，根据其显现为道的运动变化的规律性。《老子》还说：

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰（“法物”原作法令，今据帛书，）盗贼多有。（五十七章）

治国、用兵、取天下，这是老聃思想的政治归宿。要实现这种政治目的，就必须有一套正确的策略和方法。正确的策略和方法则来源于对社会的观察和认识，来源于对经验的体认。他说，禁忌越多，人们越贫困；利器越多，国家越昏乱；技巧越多，邪恶越发生；法物越多，盗贼越增加。对于这些社会、人事的具体知识，都是从经验出发的。否则，老聃又怎么能贯彻他的学说，实现他的政治主张呢？

在老聃看来，有关道的知识与具体事物的知识是有区别的，前者他称为“明”，而后者他叫做“知”。《老子》说：

知不知，尚矣；不知知，病也。（七十一章）

知者不搏，搏者不知。（八十一章）

从体道的角度说，知道自己没有知识，这是最好的；不知道自己无知，这是缺点。博也是指关于具体事物的知识。

由于老聃把知识分作两个层面，形成不同的系统，因此对不同知识的获得就需不同的途径和方法，这就是他所严格区别的“玄鉴”“静观”的闻道方法和“以身观身”的为学方法。

二、“闻道”“为学”的不同认识途径

不同的认识对象决定了不同的认识途径和方法，形成为不同的知识层面，从而建构了老聃的比较复杂的认识系统。《老子》说：

为学日益，闻道日损（“闻道”原作为道，今依帛书）。损之又损，以至于无为，无为而无不为。（四十八章）

老聃把对各种具体事物的认识称之为“为学”，而对道体的把握和体认称之为“闻道”。在他看来，“为学”和“闻道”是两种截然不同的认识途径。一是关于形而下的具体事物的知识，这种知识通过感觉经验即可获得；一是关于形而上的道体知识，这种知识只有直觉证悟才能获得。具体知识的积累当然是越积越多的，所以说“日益”。而对“道”的体认则不然，必须舍弃具体，老聃称为“日损”，而且要“损之又损，以至于无为”，达到一无所知、无所作为的程度，即进入“物、我”两忘的境界。他认为具体知识越多越阻碍对道的体认和把握，只有排除感觉经验，才能达到与道体合一，进入得道的境界。《老子》说：

不出户，知天下；不闾牖，见天道。其出弥远，其知弥少。是以圣人不行而知，不见而明，不为而成。（四十七章）

老聃不重外在的经验，而重内在的直觉。因此，人们多认为《老子》反对感觉经验，排斥感官在认识过程中的作用，从“闻道”的范围说，这是正确的。但是，超越这个范围而步入“为学”的领域，就与老聃的思想不符了。《老子》说：

以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天下之然哉？以此。（五十四章）

这里明显地表露了老聃认识论中的直观思想。身、家、乡、邦、天下各有其自身的本性和法则，必须通过直接观察才能了解他人之身、他人之家以至整个天下的情况，而这种直接观察是需要感官和经验的。所以，在“为学”的领域，老聃似乎并不排除感觉经验和理性思维。

但对“闻道”来说，就不同了。道是超感官的形而上的本体，它不是感觉经验和理性思维所能把握的。近年来，有人从古代气功与老子思想的关系的角度，探讨传统气功对老子哲学的影响，取得了可喜的成果，解决了一些长期以来人们不易理解和难

以解答的问题（参见张荣明《中国古代气功与先秦哲学》下编之《老子思想与古代气功》）。老聃把传统的气功养生之术纳入他的思想之中，升华为哲学理论，这便产生了许多令人难以理解的问题。特别当他把气功的养生之道推广至宇宙万物，或说将宇宙万物纳入人体的养生领域，当然是不尽科学的，至少是不完全符合科学的，因为人不仅有与自然统一的一面，更有其差异的一面，人体科学不能混同更不能代替自然科学。不过，从传统气功的角度来审视和探讨老聃的哲学思想，能使人拨云驱雾，洞见真谛。

老聃的认识论受传统气功的影响最为明显。在他看来，“闻道”必须排斥感觉经验，原因在于道非感官所能企及，此其一；其二，对道的体认与“为学”所获得的知识是对立的。《老子》说：

上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。（四十一章）

形而上的道是隐奥难识的，它的显现，不是外炫的，而是返照的，一般人是不易觉察、难以体会的，对那些浅薄的人来说，更是“微妙玄通，深不可识”了（十五章），因此才“大笑之”。但在老聃看来，他们觉得可笑，正说明道之所以为道。

“闻道”是《老子》认识论的最高目标，也是气功养生的最高境界。但在练功养气的过程中只有排除外界的干扰，排除主体的情欲和思虑，收视返听，封闭七窍，抛弃万虑，忘掉一切，才能进入“闻道”境界。所以《老子》说：

五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。（十二章）

五色、五音、五味、难得之货等等，是诱发人们情欲的外在之物，而情欲被看作是“闻道”的大忌，只有摒除感官对外物的追

逐，排斥感觉经验，方能收到养气之效，也才能闻道。所谓“去彼取此”的“彼”指目，即外在的色、声、味、货等；“此”指腹，即内观返照。顾欢说：“腹，内也；目，外也。怀道抱德，充满于内，故为腹也；内视无色，返听无声，诸根空净，不染尘境，故不为目也。”（《道德真经注疏》卷二）从认识论的角度说，“彼”似指感觉经验，而“此”则指直观证悟，其方法乃是“玄鉴”“静观”。《老子》说：

载营魄抱一，能无离乎？专气致柔，能婴儿乎？涤除玄鉴，能无疵乎？爱民治国，能无为乎？天门开阖，能为雌乎？明白四达，能无知乎？（十章玄鉴，通行本作玄览，此据帛书。）

营，即魄；一，谓身。此处《老子》着重讲修身养生的功夫，要人们做到：精神与形体合一，不要分离；结聚真气周身放松，如同婴儿一般；洗清杂念深入观照，没有一点瑕疵；感官和外界接触，守静（为雌）不移；以直觉通晓一切，而不用智虑。陈鼓应说：“‘专气致柔’是集气到最柔和的境地，即所谓‘心平气和’。‘气柔’是心境极其静定的一种状态。‘涤除玄鉴’即是洗清杂念，摒除忘见，而返自观照内心的本明。老子所讲的这些修身功夫，和瑜伽术不同。瑜伽的目的在超脱自我和外在的环境。老子重在修身，修身之后乃推其余绪而爱民治国。”（《老子注译及评介》）这是很有见地的。老聃正是将他的修身养生之术扩而广之，及于政治领域形成“清静无为”的政治论；及于认识领域形成“玄鉴”“静观”的直觉主义。

何谓玄鉴？照字面说，玄谓玄妙，鉴即镜子，玄鉴即玄妙的镜子。可是老聃所说的这面玄妙的镜子到底指什么呢？杜光庭说：“玄览，心照也。人之耽染为起欲心，当须洗涤除理，使心照清静，爱欲不起，……此教人修心也。”（《道德真经广圣义》）蒋锡昌说：“常人于闭目静坐后，脑中即现种种日常声色

之现象。老子名此现象为‘玄览’。行导引者，应使此种现象完全躯之脑中之外，务令吾心海阔天空，不着一物，然后运气乃能一无阻碍。‘涤除玄览，能无疵乎？’谓涤除种种妄见现象，务至一尘不染，一物不留也。”（《老子校诂》）这些诠释与《老子》本义不尽符合。尽管老聃对“玄鉴”没有指明为何种生理器官，但从文义来看似乎是指一种具体的东西。《庄子·天道》：“圣人之心，静乎天地之鉴，万物之镜也。”《淮南子·修务训》则云：“清明之士，执玄鉴于心，照物明白。”既然心能执着“玄鉴”，可见它是心的一种机能。我们认为“玄鉴”即指心灵，用现在的话说，就是人脑的思维机制或反映功能。老子所谓“涤除玄鉴”就是让人停止思维活动，使脑机能不去映照外物。这样才能心清如镜，象白纸一般，进入直觉的领域。

怎样“涤除玄鉴”呢？老聃认为，一要“致虚”，二要“守静”。《老子》说：

致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。（十六章）
所谓致虚也就是消解心智的作用，停止大脑和外界的信息传递，消解大脑中所储存的各种成见。“一个人运用心机会蔽塞明澈的心灵，固执成见会妨碍明晰的认识，所以致虚是要消解心灵的蔽障和理清混乱的心智活动。”（陈鼓应：《老子注译及评介》）只有“致虚”“守静”，才能恢复“玄鉴”的清明。

那么，如何达到“致虚”“守静”呢？首先要“塞兑”“闭门”，排除外物的干扰和对情欲的追逐。《老子》说：

塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。（五十二章）

兑为窍穴，指感官。奚侗说：“《易·说卦》：‘兑为口’。引申凡有孔窍者皆可云兑。《淮南子·道应训》：‘王者欲久持之，则塞民于兑。’高注：‘兑，耳目鼻口也。老子曰：塞其兑是也。’”所谓“塞兑”“闭门”就是堵塞感觉器官，封闭嗜欲

的门径，使感官不去追逐外物，将情欲消解摒除，这样才能终身不会劳扰，达到强身的目的。否则，开放感官，满足情欲，就终身不可救药。老子将这气功养生的方法放大到认识领域，则是“挫锐”“解纷”，排除感官带来的各种干扰；“和光”“同尘”，使主体如同尘埃一般无知无识。达到与道玄妙齐同的境界。《老子》说：

塞其兑，闭其门，挫其锐，解其纷，和其光，同其尘，
是谓玄同。（五十六章）

一旦进入玄同的境界，就会消解自我。除却一切障闭，使“玄鉴”与道和合，达到豁然贯通的“袭常”状态。《老子》说：

用其光，复归其明，无遗身殃，是谓袭常。（五十二章）

老聃认为，在认识活动中要想复归“明”即获得“明”的知识，就必须除去一切欲望和成见，存想道体的自性，内视本明的智慧，而以敏捷的思路，鉴照一切，从而了解“物”、“我”合一的活动规律。

其次，要达到“致虚”“守静”，还必须以静制动，切忌躁浮。《老子》说：

重为轻根，静为躁君。

轻则失根，躁则失君。（二十六章）

传统气功，要求两脚踏地，吸附于地面，犹如千斤之重，纹丝不动，然后才能入静。《老子》把这种静养型的功法移至认识论中，竭力推崇“静”的作用，形成了以静观静的主静的认识论。老聃之所以强调“静”的作用，是因为：第一，道本来就是寂静无形的（“寂兮寥兮”），而认识的目的在于“明道”，因此只有以静观静，才能与道玄同。第二，守静也是一种反干扰的措施，躁动不安，心绪混乱，情欲横流，意马心猿，会人的心智树起层层障蔽，妨碍人们对道及万物的“虚静”本性的认识。因

此老聃特别强调“静胜躁”、“不欲以静”的静观认识。

由于老聃将知识划分为不同的层面并区分出认识的不同途径和方法，从而产生了对知识的不同评价。

三、重“道”轻“学”的价值评估

从本源考察，《老子》的认识论也是在经验综合（特别对古代气功的经验）的基础上形成的，但是当它一旦形成却表现出反经验的直觉主义特色。直觉主义作为道家的认知程式或思维定势，是大家公认的，并且深刻影响着我国古代的传统思维方式。但对直觉主义的评价在学术界却各是其所是而非其所非。

直觉思维的特点是直接性、自发性和非逻辑性。它泯除一切思虑和名言，取消一切概念性认识，提倡完全的自发（自然）状态。《老子》说：

道可道，非恒道；名可名，非恒名。（一章）

认为能够用语言称谓的就不是恒道，可以用名言表述的就不是恒名。对恒道的把握，不是靠逻辑推理，也不是靠思维空间和时间的连续，而是思维中断时的直接领悟，即直觉顿悟。《庄子·知北游》说：“道不可闻，闻而非也；道不可见，见而非也；道不可言，言而非也。”这种不可耳闻、不可目见、不可言说的性状，是对在非逻辑的精神状态下直接领悟的绝妙写照。而一旦体道，便被认为是获得了最高智慧。因此，《老子》认识论的特点是：求直接而少名言，靠灵感而非逻辑，重直觉而轻论证。由此也便决定了老聃关于知识价值的取向，推崇和抬高“闻道”的知识，认为只有体道是真知，才有无尚之价值；而贬斥经验知识，否定具体知识的价值。《老子》说：

绝圣弃智，……绝学无忧。（十九章）

甚至把智慧看作是罪恶的根源，说：“智慧出，有大伪。”（十八章）当然，老聃主张“弃智”“绝学”的直接目的是反对当时

为政者“言伪而辩”的圣、智、仁、贤的名教观念，但其客观效果却是反对精神文明并直接导致为虚无主义和蒙昧主义，使民众“昏昏”“闷闷”、无知无识。他期望统治者导民以“愚”，《老子》说：

古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。（六十五章）

范应元说：“‘将以愚之’使淳朴不散，智诈不生也。所谓‘愚之’者，非欺也，但因其自然不以穿凿私意导之也。”（《道德经古本集注》）范应元的解释是符合《老子》本意的，对《老子》提出的“非以明民，将以愚之”，不能简单地看作是为统治者设计的“愚民政策”。老聃的主观意图是要人返朴归真，恢复到赤子婴儿状态，并要求“善为导”的统治者也以真朴自砺，不以诈巧治国。但这种主张的实际社会效果，却是否定文化价值，否定文明的进步，阻滞社会的发展，极易导致愚民政策和复古主义。科学知识属于生产力范畴，它是社会发展的杠杆，文明进步的标志。《老子》贬斥科学知识的价值，无疑是对历史的反动。

对老聃直觉主义的认识论，学术界多持否定态度。我们认为直觉思维的作用，决不可忽视，它是逻辑思维所不能代替的。文学艺术的“灵感”、自然科学的“妙悟”，都是直觉思维的具体表现，它是一种创造性思维。这一点已受到现代思维科学的重视。不过，直觉思维必须同逻辑思维相结合，并以逻辑思维为前提，才能发挥直觉思维的创造性作用。由《老子》开端的中国传统的直觉思维，恰恰缺少以逻辑思维作为其前提条件，它对道体“大”、“全”、“一”的把握，是一种思维超越的整体性模式，这种整体性模式带有极大的模糊性和神秘色彩，这是应当加以剔除的。

老聃“玄鉴”“静观”的认识论，要求人们在认识过程中“致虚”“守静”，破除一切私欲障蔽和主观成见，按照事物的本来面目认识事物，是符合认识论中的客观性要求的。战国时期稷下黄老学派提出的“静因之道”的认识论和荀况的“虚一而静”的认识方法，都是对《老子》“玄鉴”“静观”思想的批判继承和发展，特别是荀况通过解诸子之蔽，取百家之长，把认识的客观性与能动性结合起来，“兼陈万物而中悬衡”，使“众异不得相蔽以乱其伦”，（《荀子·解蔽》）把先秦哲学认识论推某种进到一个新的高度。

但是，另一方面，老聃所讲的“玄鉴”“静观”的认识论其神秘成分极浓，这种靠领悟而非逻辑，重直觉而轻论证的思维方式，也深深影响着秦汉以后的玄学和理学。中国传统哲学之所以没有建立起如古代西方那样的科学的逻辑学说，没有形成逻辑思维的定势以推动实证科学的发展，与老聃的直觉主义的非逻辑思维是有着某种直接或间接的关系的。

第四节 “贵柔”“守雌”的辩证法

老聃是中国古代的辩证法大师。《老子》一书的丰富辩证法思想，成为中国传统辩证法发展史上的一个重要阶段。

一、“尚弱”“主静”的辩证法系统

辩证法在中国哲学发展史上，总的看来有两大系统。一为由老聃所开创的道家系统，其特点是贵柔、尚弱、主静；一为由《易传》所总结的儒家系统，其特点是贵刚、尚强、主动。两大系统相辅相成，共同编织出中国古代五彩斑斓的辩证思维的画面。

老聃所处的时代，是个矛盾错综交织、变化异常剧烈的时

代。社会的动荡和变革，自然界的运行和发展，以及由古代气功所总结出的人体科学的经验，都在《老子》书中得到比较充分的反映，呈现为丰富的辩证法思想。

在老聃的辩证法中，内容最丰富，论述最精彩的是关于矛盾的相互依存和相互转化的问题。他认为，宇宙中没有一成不变的东西，就连产生天地万物的道，也是“周行而不殆”的。《老子》说：

希言自然。故飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，何况于人乎？（二十三章）

他认为一切事物都是处于对立之中的。正因为它们是对立的，所以，它们又是统一的，是相反相成的。《老子》说：

天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。有无相生，难易相成，长短相形，高下相盈，音声相和，前后相随，恒也。（二章，“形”、“盈”王本作“较”、“倾”，无“恒也”二字，今据帛书）

这是说，一切事物在相反的关系中，呈现为相成的作用；它们是矛盾的、对立的，但又是相互依存、互相补充的。没有美也就没有丑；没有善也就无所谓恶，有无、难易、长短、高下、音声、前后、福祸、荣辱、生死、贵贱、智愚、刚柔、强弱、动静、轻重、胜败、攻守、进退、正奇、黑白、雌雄、阴阳等等，都是对立的统一。一方不存在，他方也就不存在。

老聃不仅看到事物之间的矛盾和对立，而且也看到了事物都向着它的相反方向变去，看到了对立面之间的相互转化。他说：

反者道之动，弱者道之用。（四十章）

道的运动最终要复归本原，道的作用总是呈现为柔弱。并且认为，这是一个普遍的法则。如说：

祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极？其无正也。正复为奇，善复为妖。（五十八章）

照老聃看来，事物向自己的对立面转化是必然的，不可避免的，譬如，幼小的东西是柔弱的，但它能在柔弱中壮大起来；不过，等到壮大了，也就接近死亡了。《老子》说：

人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵强则灭，木强则折。强大处下，柔弱处上。（七十六章）

老聃从人生以及自然和社会现象中，观察到属于柔弱的东西是充满生机的，而属于坚强的东西则多丧失了生机而逐步迈向死亡。因此，他的结论是：强大的处于下位，柔弱的居于上位，“柔弱胜刚强”（三十六章）。只有经常处在柔弱的地位，才能不向坚强转化，进而避免走向死亡的结局。这种将对立面预先容纳在事物之中，使之不失去原有的性质，以此来保持自身稳定的思维方式，使老聃的辩证法带有了明显的特点，即贵柔守雌、主静尚弱。老聃说：

天下之至柔，驰骋天下之至坚。（四十章）

弱之胜强，柔之胜刚，天下莫不知，莫能行。（七十八章）

老聃从“柔弱胜刚强”这一原则出发，在政治、军事和人生领域提出了一套维系自身力量、保持固有地位并使自身有所发展的对策。他说：

曲则全，枉则直，窪则盈，敝则新，少则得，多则惑。是以圣人抱一为天下式。不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。古之所谓“曲则全”者，岂虚言哉！诚全而归之。（二十二章）

一切都处在对立之中，一切对立又都是统一的。因此，老聃认为必须对事物的两极予以观照和审视，以便把握两极的统一，求得整体的平衡。并且要善于把握反面的意义，只有切实而全面地掌

握了否定性即反面的内涵，才能更好地显现肯定性即正面的义蕴。所以他说：

知其雄，守其雌，为天下谿。

知其白，守其黑，为天下式。

知其荣，守其辱，为天下谷。（二十八章）

对于什么是雄强，老聃明明知道，却安于柔雌；他明知什么是荣耀，却安于卑辱；明知什么是光彩，却安于暗昧。因为，他认为在柔雌中含有雄强的道理，守雌是为了雄强；在卑辱中含有荣耀的因素，守辱才显现荣耀；在暗昧中含有光亮的成分，守黑才得到光明。犹如委曲是为了保全，屈枉才能伸展，低窪反而充盈，敝旧才能生新一样。由此他叫人学习水的品质，因为水是最柔弱的，但它可以胜过一切坚硬的东西。“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”。（七十八章）这就是老聃所谓“弱者道之用”（四十章）的根据。

老聃“贵柔”、“守雌”的辩证法把柔弱看作是矛盾的主导方面，并力图保持它的主导地位，这只是说到了事物的一个方面。在一定条件下，柔弱是能胜刚强的。但是，由于老聃脱离了条件去看待柔弱胜刚强，因此将它片面化、绝对化了。他没有区分没落的、衰亡的事物的柔弱与新生的、上升的事物的柔弱在性质上的差别，而将之抽象为普遍性的原则或公式，显露出了老聃辩证法的消极方面。他看到刚强会带来灭折（“兵强则灭，木强则折”）他宁肯安于柔弱；他看到抢先反而会落后，他宁肯居后不争先（“不为天下先”）；他看到有身会有患，为了防患而不要身（“及吾无身，吾有何患？”）。总之，在老聃看来，“有为”必然招致失败，有所“执”必有所失。为了避免失败，只有清静无为；为了不至丢失，最好不要有执。他说：

为者败之，执者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。（二十九章）

他的“贵柔”“尚弱”的辩证法，表现出消极应变，甚至阻碍事物发展的保守倾向，缺乏积极进取，指导未来的革命精神。特别值得指出的是，老聃过分强调对立的统一，而忽略对立的斗争，没有注意条件在转化中的关键作用，从而使他的辩证法含有走向相对主义的契机。同时，老聃认为，道是万物之根，万物生于道又复归于道。道的特征是“寂”、“静”、“常”、“和”。由此看来，万物的生化是动，动是现象；复归于道是静，静是本质。如说“重为轻根，静为躁君”（二十六章）。这实际上是否认了事物的永恒运动和上升发展，把自然、社会和养生的过程看作是有限的循环往复。一切对立都以统一、和解为最终结果，把发展凝固在一个封闭的循环系统（即道的系统）中，导致了万变不离其宗，一切对立和变化都是在“常道”这一原则下的自我调节，表现了中国传统思维求稳防变的重要特征和维持整体稳态平衡的思维模式。

二、“正言若反”的辩证否定观

老聃贵柔、尚弱的辩证法，在寻找事物和概念的对待关系时，蕴含着对辩证否定观的深刻认识。这种思维方法是通过对否定方面的肯定实现对肯定的肯定，或者说是由肯定“负”的方面从而保存“正”的方面。《老子》说：

反者，道之动。弱者，道之用。（四十章）

“反”在这里有两种含义：其一为相反或对立。老聃认为，任何事物都有它的对立面，即它自身的否定方面。也正因为有否定方面，所以才显现出了肯定方面，肯定方面只有通过否定方面才能更好地表现出来。用公式表示即“A不是A”说明“A是A”；或“A是A”，说明“A既是A又不是A”。其二为返本复初即道的复归。老聃认为，道的运行，周流不息。“大曰逝，逝曰远，返曰反”（二十五章），它的运转方向是反。只有反，才能复命

归根。同样，自然界的一切事物也莫不遵循着“反”的规律在运动变化。“反”方向是对“正”方向的否定，通过对“正”的否定（即事物向前的运动）来肯定事物的发展和变化。

关于“弱者道之用”说明道在创生万物、辅佐万物时，并非强力作为而是任其自然的。正因为这样，它才能真正主宰一切，支配一切，享有一切。道性自然，说明道并不肯定什么。所以它才要否定一切要肯定的，通过否定肯定的东西，达到肯定的目的，实现道自身的肯定方面的作用。

在辩证思维发展史上，老聃所提出的辩证法否定原理是有巨大贡献的。他把这个原理用简练的语言概括出来，叫做“正言若反”（七十八章）。他说：

生而不有，为而不恃，长而不宰。（十章）

明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形。（四十一章）

大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。大直若屈，大巧若拙，大辩若讷。（四十五章）

以上这些，都可说是“正言若反”的论断，即在肯定的理解中包含着否定的理解，并从肯定其否定的方面着手，以保存对肯定的肯定。黑格尔在评论赫拉克利特的辩证思维时说：“理性在他物中认识到此物，认识到在此物中包含着此物的对方。”（《哲学史讲演录》第1卷，第300页）老聃的“正言若反”命题，同样也体现了这种思想。

在天道观上，老聃用辩证法的否定原理，否定了殷周以来传统的天命神学。如说：

天地不仁，以万物为刍狗。（五章）

道冲而用之，或不盈。……吾不知谁之子，象帝之先。

（四章）

在政治领域，他用这个原理也否定了现实社会的不合理现象：

金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎。（九章）

民之饥，以其上食税之多；

民之难治，以其上之有为；

民之轻死，以其上求生之厚。（七十五章）

在意识形态领域，老聃同样用辩证的否定原理，否定了当时的名教观念：

大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不合，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。（十八章）

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。（三十八章）

列宁说：“辩证法的特征的和本质的东西并不是单纯的否定，并不是任意的否定，并不是怀疑的否定、动摇、疑惑（当然，辩证法自身包含着否定的因素，并且这是它的最重要的因素），并不是这些，而是作为联系环节、作为发展环节的否定，是保持肯定的东西的、即没有任何动摇、没有任何折衷的否定。”^①老聃的否定观似乎已经接触到了辩证法否定原理的本质和特征。他对“否定”意义的理解，已不是单纯的否定，任意的否定，而是作为发展的环节、联系的环节的否定，是保持肯定的东西的否定。如说：“天地不仁，以万物为刍狗。”（五章）天地是没有偏爱的，正因为它无所偏爱，所以才能成就宏富的博爱。不仁之中蕴含着至仁。如他说：

不自见，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。（二十二章）

肯定和否定二者并非是绝对对立的，而是相互依存、相互转化的，把握了否定方面的意义，更能显现肯定方面的内涵。只有委曲方能求全，求全之道，莫过于不争，而不争之道却是最高级的

^①列宁：《哲学笔记》第244页。

争。“道常无为而无不为”（三十七章），道的本性是自然而然的，它无所因，也无所为。正因为它无所为，天地、万物才得以生、长、养、覆，“无为”实际上是“无不为”。在社会生活方面，老聃认为，“后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”（七章）把自己放在后边，反而被推向前面；把自身置于度外，反而能保全自己。即是说，只有否定先，才能争先；只有否定自身，才能存身。这就是老聃以柔克刚、以弱胜强、以退为进的否定式思维原理。

列宁说：“对于简单的和最初的‘第一个’肯定的论断、论点等等，‘辩证的环节’，即科学的考察，要求指出差别、联系、转化。否则，简单的、肯定的论断就是不完全的、无生命的、僵死的。对于‘第二个’否定的论点，‘辩证的环节’要求指出‘统一’，也就是指出否定的东西和肯定的东西的联系，指出这个肯定的东西存在于否定的东西之中。”^①这就是说：辩证法的否定原理应该是“肯定、否定、否定之否定”。它表明，现存的事物自身，内在地包含着它的否定的方面，由于这种内在的否定性，最终达到对自身的否定，转化为自己的对立面。然后，再由否定进到新的肯定，即否定之否定。它是事物自己发展自己、自己完善自己的一个完整的运动过程，表明了事物发展的曲折性和前进性。老聃讲“反者道之动”、“正言若反”，认识到肯定和否定是一对矛盾，在肯定中包含着否定的方面或趋势，包含着差别、联系和转化，强调从否定的方面来了解肯定的方面，比从肯定的方面来了解其自身更深刻，看到了思维从肯定到否定的辩证推移。但是，他没有看到“从否定到与肯定的东西的‘统一’”^②，没有看到“否定之否定”的必然实现，力图维系事物的整体稳定性和固有地位，从否定方面来阻止事物向更高级转

^①列宁：《哲学笔记》第244—245页。

^②列宁：《哲学笔记》第245页。

化，并把预先处于否定方面作为阻止事物转化的条件，即知雄守雌、知刚守柔、知强守弱，以便永远立于不败之地。这就从根本上否定了事物的发展，否定了发展是上升前进的运动，而把发展看作是循环往复，终于以形而上学否定了自己的辩证法。

三、辩证法和认识论的一致

在老聃那里，辩证法和认识论是统一的，这是他的又一贡献。虽然他没有科学地、圆满地解决这一问题，但是他已初步地将辩证法和认识论统一起来了。

首先，老聃认识到思维的辩证性是与客观事物的辩证发展相一致的。客观事物的辩证法决定了主观认识的辩证法。《老子》说：

其安易持，其未兆易谋。其脆易泮，其微易散。为之于未
有，治之于未乱。合抱之木，生于毫末；九层之台，起于
累土；千里之行，始于足下。

民之从事，常于几成而败之。慎终如始，则无败事。

（六十四章）

这是说，局面安稳易于持守，事无朕兆容易图谋，脆弱的东西容易消解，微细的东西容易散失。因此要注意祸患的根源，在祸乱发生之前预作防范。基础的工作，十分重要。凡事总是由小及大、由近至远、由易及难，所谓“合抱之木，生于毫末；九层之台，起于累土；千里之行，始于足下。”难事须从容易处着手，大事须从小处着眼。“图难于其易，为大于其细”（六十三章），难事、大事必须有毅力和耐心努力而为。否则，掉以轻心，就会功亏一篑，把难事情看得太容易，势必遭遇困难，“多易必多难”

（六十三章）。因此必须“慎终如始”，终始一贯。这些都是对当时人们认识经验的总结。在现在看来，这些粗浅的、属于常识范围的事情并无深奥之处，但在当时却是一些深刻的看法。它

表明，人的认识既然是物质世界发展的产物，那么它的本性也必然同物质世界的辩证本性相一致。在老聃那儿，辩证法也就是他的认识论。

其次，老聃的辩证法不仅是自然、社会和思维规律的反映，同时也是认识自然、社会和思维现象的方法论，是认识的工具。他从大量的自然现象和社会现象中，揭示出了矛盾的普遍性，并从矛盾的对立中把握其转化，从否定中把握其肯定。在科学与宗教、理性与信仰的斗争中，成为他认识世界、解释世界的锐利武器。

在老聃看来，事物都是在对立关系中存在的，因此观察事物不仅要看它的正面（肯定的方面）也要审视它的反面（否定的方面），只有正反兼顾，才能全面地了解事物，这正是认识的全面性的起码要求。由于老聃看到了事物发展到某种极限，就会改变其原有状况而转化为它的反面，因此对于许多事情，当可先行一步，防患于未然，即“为之于未有，治之于未乱。”老聃说：

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克，无不克则莫知其极。（五十九章）
所谓早服，即早做准备。只有“早服”，才能避免败事。

同时，老聃也看到了“物极必反”是事物发展的必然之势，因此可预先掌握情势，避免其向不利的方面转化或设法转危为安。例如，在刚强和柔弱的对立中，看来是柔弱的东西，由于它含藏内敛，富有生机，往往胜过刚强的东西。所谓“天下之至柔驰骋天下之至坚”，而当事物发展到强盛的顶点，接着而来的则是“盛极必衰”了。因此，老聃说：

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。是谓微明。（三十六章）

对此章的诠释，甚有歧见。宋范应元说：

天下之理，有张必有歛，有强必有弱，有兴必有废，有

取必有与。此春生夏长，秋敛冬藏，造化消息盈虚之运固然也。然则张之、强之、兴之、与之之时，已有歛之、弱之、废之、取之之几伏在其中矣。几虽幽微而事已显明也。故曰“是谓微明”。或者以此数句为权谋之术，非也。（《老子道德经古本集注》）

范应元的解释比较符合《老子》的本义。老聃认为，“物极必反”是事物发展的普遍规律。譬如，月盈而缺，花开而谢，物壮则老，身强会弱等，这都是事物发展的自然规律。辩证法所揭示的客观规律，也是老聃用以了解和观察自然、社会与人事的工具和方法。他所谓的：将要收敛的，必定先扩张；将要衰弱的，必定先刚强；将要废隳的，必定先举兴；将要取去的，必定先给予的“微明”之道，既是他的世界观，也是他的认识论，是他观察事物、分析问题的方法。

当然，老聃没有看到辩证法和认识论联结、统一的基础，因此使他的辩证法和认识论往往不能有机地融为一体。特别是由于他轻视社会实践，轻视人的感性活动，从而使他不可能科学地解决辩证法和认识论的一致问题。

第五节 清静无为的政治论

老聃将他的自然主义哲学，从形而上的领域，落实到人类社会，落实到政治层面，则是社会自然主义。他试图用社会自然化的理论，来建立一个“无为”、“自化”、“清静”、“不争”的自然社会。

一、“无为”“自化”的社会自然论

人类和自然界原本就是一体的。当人类脱离了自然状态，建立了人类社会，它便开始和自然界对立了。特别当阶级社会产生

后，统治阶级的强作妄为和肆意剥夺，给劳动人民带来了深重灾难。

春秋末年，随着生产力和产品经济的发展，阶级关系与阶级矛盾越来越复杂、尖锐。各国统治者“赋敛无度”、“淫乐不违”，致使人民群众“痛疾罢敝”、“道殣相望”；各大诸侯国间的争霸战争连年不绝，劳民伤财，百姓遭殃。在这种情况下，民众不甘死于沟壑，常常揭竿而起，而统治者却诉诸于刑政暴力，予以镇压。残酷的刑罚，使“国之诸市，屡贱踊贵”（《左传》昭公三年）。老聃有见于当时统治者所造成的种种社会弊端，提出了他的社会自然化的理论。

自然主义是老聃哲学的根基，由道所形成的自然理性便是这一哲学的核心。所谓自然理性就是以“自然无为”为一切存在的根据。老聃说：

道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲。

不欲以静，天下将自正。（三十七章）

道永远是顺任自然的（无为），然而宇宙中没有什么东西不是由它所为而成（无不为）。因此，人应该是自然的人，不能失去他的自然性存在。社会应该是自然的社会，也不能离开自然化的轨道。“道法自然”，因此以道为法的天、地、人，也必须以自然为法。就春秋时期的“天人”之辩来说，儒家着重讲人道，而道家着重讲天道。儒家将社会提到本体的高度，进而提出一整套行为规范，来确保社会共同体的安定与稳固。道家则把天道和天道对立起来，即把自然秩序与社会秩序对立起来，进而以天道否定人道，用自然法则取代社会法则，实现社会的自然化。老聃说：

天之道，其犹张弓与！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。人之道，则不然，损不足以奉有余。（七十七章）

老聃认为，自然法则是减少有余以补充不足，而社会法则恰恰相反，它是剥夺不足，以供奉有余。致使贫富差距愈来愈悬殊，苛敛榨取越来越凶猛，完全背离了“天之道利而不害”的原则。人类社会之所以出现不公与种种弊端，完全是统治者“有为”的结果，因此老聃说：

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。（七十五章）

只有效法自然，使社会自然化，才能铲除社会的不平等现象。

“天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”（三十二章）这就是老聃“无为”、“自化”理论的根据。他说：

我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。（五十七章）

好静、无事、无欲都是对无为的申说，也是无为主张的具体化。

“好静”是针对统治者蹂躏骚扰百姓而发的，“无事”是针对统治者政事繁苛残暴而发的，“无欲”是针对统治者贪欲糜烂的生活而发的。如果为政能够实行无为，让人民自我化育、自然发展，自然地完善，社会就归于纯朴和安定了。

由此可见，老聃的“无为”，并不是什么都不做，而是要弃绝外在的、人工的妄为，使之成为无造作、无偏执、无骚扰、无文饰，任其自发、合乎自然的状态。这种“无为”从“知其不可而为之”的社会理性的层面看是无所作为，而从“道法自然”的自然理性的层面看却是有所为，是无不为的。因此老子说：

为无为，事无事。（六十三章）

欲不欲。（六十四章）

足见老聃不是让人不为，而是让人以“无为”的原则去为，“为无为则无不治”（三章）。只有按照“无为”的原则去做，即“好静”、“无事”、“无欲”，才能达到“无不治”的目的，

社会也就自然地上轨道了。可见，老聃并不抽象地反对为，他仍然是要人去为的，但这为必须是“为而不恃”（二章），“为而不争”（八十一章），“以辅万物之自然”（六十四章）。即是说只有按照自然的原则去为，才是真正的“为”，才能达到“无不为”的目的。

老聃“无为”、“自化”的社会自然论，明显地带有二重性。一方面，他企图对错综复杂的社会历史现象，探索其内在的发展规律，并认为这种规律是自然的、客观的，既不是神意的安排，也不是人的主观意志所能驱使的，给当时笼罩在历史领域中的宗教神学以极大的冲击。表现了封建制生产方式代替奴隶制生产方式的社会转型期的客观需要。同时这一理论也初步接触到从当时社会的经济关系中去揭露社会矛盾和解决社会矛盾的合理成分，企图为新的统治者——新兴地主阶级提供治国的理论根据。而当时的地主阶级并没有、也不可能采纳他的治世之道。不过西汉初年统治者所实行的与民生息的治国方略以及思想领域中占主导地位的黄老之学，与老聃的“无为”思想是有密切关系的。在老聃的社会自然化的理论中包含着人的自然化的问题，而人的自然化实际上就是放任自流。在放任中获得并非必然的自由，在自流中实现个人的责任和使命。但这些都必须以有益于他人而不是有害于他人为限度。

另一方面，老聃的“自然无为”论也有浓厚的保守、落后、消极因素。从理论的层次看，老聃把“天道自然”论机械地搬到人类社会，运用到“人道”时，便抹煞了自然现象与社会现象的质的差异，抹煞了人类与自然物的差异。马克思说：“人不仅仅是自然本质，而且是人类的自然本质；也就是对向自己本身存在着本质，因而是族类的本质，人作为族类的本质无论在他的存在中或在他的知识中不得不主张自己并实现自己。所以人类的对象不是直接呈露出的自然对象，直接地存在着、对象地存在着

的人类的感觉也不是人类的感性和人类的对象化。自然——无论是客观地或主观地——都并不直接符合于人的本质。”^①老聃看到了财富愈增加，群众愈贫困的现象，但他不了解劳动异化的本质，企图以“自然无为”来消除社会的异化现象，其结果不仅不能消除社会上人与人之间的异化关系，反而以一种非异化的形式掩盖了人的社会异化的本质，成为一种“知足常足”、“逆来顺受”的消极适应主义，为后来的统治阶级消解人的斗志，抹煞人的个性和情欲，使百姓永做他们的顺民和奴隶，提供了理论根据。

二、“清静”“不争”的为政之道

老聃从万物的根源是“虚静”状态，推而至于人类社会，便得出了“清静为天下正”的政治结论。在他看来，宇宙万物，纷纷纭纭，千姿百态，骚动不已，这都不过是现象而已。万事万物，最终总要返回它的本根，而本根之处虚静之极，因此由末反本，由动趋静，才是事物的本质。他说：

夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。（十六章）

老聃认为人类社会也不例外，也必须“复命”、“归根”，只有“复命”、“归根”才能使纷扰的社会人事步入正道，也才能杜绝统治者的妄作非为，使社会趋于和谐与稳定。由此，老聃便提出了他的为政之道：

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。（五十七章）

我好静，而民自正。（同上）

不欲以静，天下将自正。（三十七章）

清静为天下正。（四十五章）

所谓“以正治国”、“以无事取天下”，也就是以清静不争

^①马克思：《经济学——哲学手稿》人民出版社，1956年版，第134页。

之道治理天下国家。

怎样才能做到清静呢？首先要废除统治者所妄作的名教政刑。老聃认为，刑罚的残酷，赋税的盘剥，战争的残忍，欲望的膨胀，都源于名教对自然的破坏，因此他说：“智慧出有大伪”（十八章）。只有泯灭智慧，人们才能返朴归真。老子说：

绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。（十九章）

这里，老聃似乎发现了在文明社会中，随着历史的发展伴之而来的则是道德的“沦丧”。因此提倡“善为道者，非以明民，将以愚之”（六十五集）。认为“以智治国，国之贼；不以智治国，国之福”（同上）。但是他没有、也不可能看到在阶级对立的社会中，文明是起源于历史，同时又以历史为归宿的。历史的进步，往往要付出一定的道德代价，而这种付出是必然的，是相对合理的，历史的发展正是以这种正当的付出作为杠杆的。老聃将人类文明的进步看作是社会混乱的根源，说什么：

天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盗贼多有。（五十七章）

主张抛弃“圣智”、“礼法”与“巧利”，让人们回归到质朴的赤子状态，这里面的确包含着对社会异化的尖刻抨击与鞭挞，但从总体上则是对文明的否定和对历史的反动。

其次，要摒弃烦扰和骚动。“清静”的反面是躁动，躁动在在政治上的表现则是搅扰百姓。在老聃看来，统治者若能清静而不骚扰百姓，社会才能平稳安定，趋向自然。而当时的为政者却沉溺于声色之娱，过着侈奢糜烂的生活，包藏侵伐扩张的野心，致使“朝甚除，田甚芜，仓甚虚”，而自身却“服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余”（五十三章）。对人民百姓则“狎其所居”，“厌其所生”，逼使他们走向死亡的边缘。加之为政者穷兵黩武，战乱频仍，其为害之烈，难以言状。老聃对这种不义

之战，进行了无情的揭露和抨击。他说：

师之所处，荆棘生焉。大军之后，必有凶年。（三十章）

天下无道，戎马生于郊。（四十六章）

有见于春秋时期兼并战争和掠夺战争给人民带来的灾难和痛苦，老聃告戒新型的（地主阶级）统治者要实施一种“不争之德”。他说：

善为士者，不武；善战者，不怒；善胜敌者，不与；善用人者，为之下。是谓不争之德。（六十八章）

不仅在战争中“不争”，不暴虐嗜杀，而且要把它推广到整个政治领域、人生领域，以便清除人类社会所产生的各种不平的争端。他让人们学习水的本性，“水善利万物而不争”（八章）。为政不争，那就是“善治”。老聃说：

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。（五十八章）

所谓“其政闷闷”即指清静不争的“无为”之政；所谓“其政察察”，即指骚扰繁苛的“有无”之政。只有无私、无执，才能清静、不争，也才能“无事”、“无为。”所以老聃说：

将欲取天下而为之，吾见其不得已。天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。（二十九章）

老聃清静不争的为政之道，实际上就是他为新统治者所提供的治世方术。他要求新的统治者不矜、不贪、无欲、无私，从而使社会上的人们也不去争、不为盗、不作乱、不敢为，整个天下养成一种宽厚纯朴的风气，社会也便趋于安宁和稳定。这种治世方术的社会效应，是让民众“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”。取消名教的束缚和限制，取消一切他律，充分发挥主体的自主活动，以自律的方式发生作用，但不能违背自然的原则。这种清静不争的为政原则，在贵族统治所造成的异化与压迫给人们带来无限灾难和痛苦的社会中，只能是一种天真烂漫不

切实际的幻想。但是，在漫长的封建社会中，某些“清官”往往用“清静不争”以自励，这对缓和阶级矛盾，保持社会的稳定和发展，起过一定的积极作用。

第六节 老学的历史地位

在中国传统哲学中，老学和孔学是两大主要学派，它们对中国的思想文化产生了深远的影响。对于儒家，学术界比较重视，这是必要的。而对于道家，作为文化思想的一翼也不能忽视。特别从哲学史的角度说，其重要性就更为明显。诸如老学对中华民族的社会生活、心理结构、文化思想、理论思维等的影响都是值得我们认真加以研究的。对老学及其历史地位予以科学地分析和评价，有助于我们对中国传统文化作宏观的把握，有助于我们在扬弃传统、超越传统的基础上，建设中国的现代文化。

一、关于老学的阶级属性

对老学的阶级属性，我国学术界一直存有不同意见且分歧较大。部分学者认为，老学反映了没落奴隶主阶级的思想意识，《老子》充分表现出这种没落者的呼声及其悲观失望的愤懑情绪，它感到自己阶级的没落又无力挽回，因此充满无穷的恐惧。

我们认为，这种观点是值得研究的。因为将老学认定是没落奴隶主贵族的思想反映，那末《老子》书中的一些言论是难以理解的。譬如：

（一）老聃痛斥当时政风的败坏，揭露为政者无恶不作，斥骂他们是强盗头子。说：“朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余。是谓盗夸。”（五十三章）如果老聃代表奴隶主贵族，怎么会去抨击奴隶主贵族挟持权威、搜刮榨取，过着奢侈糜烂的生活呢？

(二) 老聃主张“自然”、“无为”，要求“虚静”、“不争”，反对残酷的剥削和压迫，反对为政者对人民横加干涉，这都是对奴隶主贵族提出的抗议和批评，怎能将它曲解为代表奴隶主贵族呢？

(三) 《老子》的理想社会是“小国寡民”。在这里，社会秩序无需镇摄力量来维持，虽有国家和兵器，但人们之间是自由平等的。没有战争祸难，没有重税逼迫，没有暴力镇压，没有争权夺利，人们都过着“甘食、美服、安居、乐俗”的生活。尽管《老子》的理想国是不现实的，是虚构的乌托邦，但它绝不是奴隶制社会，更不是退回到西周时期。这样的理想国怎好说是奴隶主贵族的呢？

有的论者为了把没落贵族的帽子戴到老聃头上，把上述思想仅仅看作是《老子》对新兴地主阶级的抨击和诅咒，这种推论未免过于牵强了。

还有的学者认为，老学反映了农民和小生产者的要求，代表了他们的利益。理由是，春秋后期，宗法奴隶制遭到破坏，某些被吞并的小国贵族，一部分降为皂隶，大部分变为大国的庶民，再加上原有的自由民及小生产者和从农奴解放出来的一部分自耕农，自由民阶层逐渐在扩大，成为社会上一支重要的力量。论者认为，由于小生产者的经济特点，使他们养成贵柔守雌、不敢为先、不与人争、反对剥削、渴求和平、鄙薄文饰等心理定式。而这些东西在《老子》书中，都是非常突出的。

我们认为，说《老子》代表农民的利益，反映了小生产者的愿望和要求，表面看来是持之有故、言之成理的。然而，深究起来则不尽然，有许多问题也是难以自圆其说的。譬如：

(一) 老聃并非站在农民或小生产者的立场上，替农民说话，而是站在“圣人”即他所投射的理想统治者的立场上，为其治理国家百姓、控驭天下所提供的方术。如说：“以正治国，以

奇用兵，以无事取天下。”（五七章）又说：“圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”（三章）老聃要统治者净化人民的心灵，填饱人民的肚皮，减损人民的心志，强壮人民的筋骨，“常使民无知无欲”，以便服服贴贴地听从统治，这怎能代表农民呢？

（二）所谓“自然”、“无为”，“虚静”、“不争”，是老聃为侯王们设计的南面术。老聃说：“道常无名、朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。”（三十二章）又说：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。”（三十七章）他还借用圣人的口说：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（五十七章）所谓“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”，并不是站在农民的角度，而是从为政者的视角来立论的。因此，他多用“使民××”，如：“使民不争”，“使民不为盗”，“使民心不乱”，“使民无知无欲”，“使民重死而不远徙”，“使民复结绳而用之”等等。

（三）老聃为统治者所提供的具体治民之方是“非以明民，将以愚之”。他说：“民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”（六十五章）他称了解这两种治道的差别为“稽式”（法则）。经常认识这个“稽式”，就是“玄德”。这哪里是替农民说话呢？

诚然，《老子》书中的确有不少反对剥削、反对倾轧、反对奢侈、反对战争的话头，但那仍然是为圣明的统治者的长治久安着想的，只是客观上一定程度地反映了当时平民阶级的某些要求和愿望，但不是老聃的主观意图。《老子》书的主旨不是农民思想，从总体上不能说老子代表了农民阶级的利益和要求。

司马谈《论六家要旨》说：“道家无为，又曰无不为。其实

易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。……虚者，道之长也；因者，君之纲也。群臣并至，使各自明也。”《汉志·诸子略》也说：“道家者流，盖出于史官。历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”把老学归结为“君人南面之术”，学术界未必认同。但从老学的主旨和作用来看，这话倒是一语破的。先秦的诸子百家都是“务为治的”，但只有道家的老学，才从最根本处入手，为统治者提出了最高的、最原则的东西，而不同于其他各家所提供的某种办法或具体措施。

有鉴于此，我们认为老聃春秋末期士阶层的一员。随着社会的发展，此时的士阶层也获得了一定程度的身分解放。并在社会的政治组合中，成为一支举足轻重的力量。由于士的存在及其特殊的社会作用，形成了中国古代社会宗法政治机器与士阶层（包括虽然从政但尚未被同化的和在野的士人）对之离异和对立的二元结构的政治格局。

对于那些积极参与，力图步入仕途，登上权力之巅的士子们来说，自然是与宗法式的贵族政治具有高度的认同并从各个方面来维护它。但在与王权政治的认同中，士阶层中的多数人仍然在竭力维护自己的理想和独立，坚持道尊于势，道统高于政统。晏婴以谏著称，邓析留有《竹刑》，老聃见周之衰乃遂去，孔丘也在倡导“天下有道则见，无道则隐。”（《论语·泰伯》）这里表现的正是春秋末期士人与王权政治的离异乃至对立。这就不难理解为何在《老子》书中既有为圣王设计的理想方案，又有对现实政治进行猛烈抨击和批判的言辞。

从深层来看，士阶层与王权政治的离异有其自身的内在规定性。因为士人只是在操作层面上为官方服务，有可能成为官方进行意识形态和行政管理的工具。而在价值层面上，士阶层则往往奉行内圣与外王的统一，强调从人格的修养中推衍出理想政治。

一旦现实中的不合理现象与理想发生冲突，士人的离异心态马上显露出来，甚至以一种不妥协的批判精神与现实政治构成反对力量，特别在社会急剧动荡的时期，这种情况就更加明显。他们往往召唤新的政治力量，并寄希望于新的政治力量身上，祈冀新的圣王能贯彻他们的主张，以改变现实的不合理状况。因此，我们认为老学既不是没落奴隶主思想的反映，也不代表农民的思想，而是为新的政治权威所设计的施政纲领和方案。从老学对后世影响之大以及封建统治者利用《老子》思想为巩固和发展封建的政治、经济和文化所起的作用看，即可说明这一点。过去那种抓住某一思想家的只言片语，简单地将其划归某一阶级的做法是不可取的。过分强调士阶层的依附性，把士描述为委身于某张“皮”上的“毛”，忽略或抹煞他们具有分离与独立的一面，是不利于许多问题的科学解决的。

二、老学与中国传统文化

《老子》是我国古代理论文库中的重要典籍之一，它对中国传统文化的形成和发展，起着不可低估的作用。

中国传统文化，从总体来看是儒道互补兼综他家。但是，道家思想特别是早期道家，绝不是仅仅作为儒家的对立面而存在，也绝不是仅以道家之长去补儒家之短，而是作为一种深厚的哲学基础、一种方法论，规定着中国传统文化的结构和功能，制约着中国传统文化的发展和变化。

中国传统文化，如果“寻根”的话，可以溯源于原始先民那儿。但是，它的成熟期却是在春秋时代。老学和孔学的诞生，完成了中国传统文化的基本架构。孔学在春秋战国时期，不过是百家之学中的一家，并没有得到广泛的重视。在秦和汉初，孔学的地位更是江河日下。倒是老学显得根基更为深厚，影响也较深远。战国时期的思想家，不管他们出自哪一门，源于哪一派，当

他们构思自己的思想体系时，他们都必须正视老学、经过老学，而不能轻易绕过它。阴阳家的邹衍，名家的惠施、公孙龙，《易传》的作者和后期墨家，都在接受或不同程度地受到老学的影响。至于稷下黄老学派、庄子学派、荀子学派以及法家的韩非等，受老学影响之大，更是世所公认的了。就连“乃所愿则学孔子”的孟轲，也大谈什么“养心莫善于寡欲”、“我善养吾浩然之气”。到汉初，“清静无为”的黄老思想成为当时治国的指导思想。1973年长沙马王堆汉墓出土的帛书《老子》，卷后附录古佚书《经法》等篇，即是汉初黄老思想的理论结晶。到汉武帝时，随着社会的发展和政治、经济形势的变化，清静无为、休养生息的黄老术，已不适当当时统治阶级的需要，出现了所谓“儒术独尊”的局面。然而，老学并未消声匿迹，只不过是转换了形态，寄生并渗透到儒家学派中去了。这种情况的出现，绝非偶然。我国宗法式的农业社会，具有一种自我调节的机制和异常稳固的机能。周秦之际的社会变动，虽然一度破坏了它的原有秩序，但是这宗法农业社会在经历了一个转型过程后，以小农为主的自然经济和以宗法伦理为本位的道德原则，不仅没受到破坏，反而得到了封建制的强化。而孔学正是最能适应这种历史发展趋势的文化形态。汉魏以后，儒学虽然几经变化，但礼教德治的精神却始终未变。因此，以孔丘为鼻祖的儒家，一直是中国传统文化的正宗。

然而，礼教德治的“人道”原则，只不过是一个民族的文化心理状态的外在形式，以老聃为开山的道家思想则为中国传统文化提供了深沉的、思辩的内在活力。从表面看来，老学和孔学二者宗旨相反，是互相排斥、绝然对立的。例如：孔学重人事，老学崇“天道”；孔学讲文饰，老学任“自然”；孔学主“有为”，老学倡“无为”；孔学尚“刚强”，老学贵“柔弱”。但是，只要我们不是浮在表层而是深入其内里加以审视和观照，就会发现

老学和孔学在精神上并非是全然对立的，而是有着某种相互沟通、相济相成的质素存在着。

第一，博大的系统观和整体思想。

孕育于宗法农业社会基础上的中国文化，不同于西方文化。两方古代的文化以“日神”和“酒神”的两极冲突，作为其追寻的目标；而中国古代的文化则注重两极互补和系统的有序性，以整体的和谐与稳定作为自己的价值取向。孔学以天、地、人为“三才”；老学以道、天、地、人为“四大”，人与天地万物组成一个整体，在这个整体中包含三个层面的关系：一为人与人的关系，二为个人和社会的关系，三为人与自然的关系。儒家注重人际协调，它用“仁”来调整人与人之间的关系，用“礼”来调整个人和社会之间的关系，所谓“推己及人亦及物”；道家用“道”来调整人和自然的关系，亦施及于社会，所谓“公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。”它们并不否认人与人、人与社会以及人与自然之间的矛盾，但认为理想的状态应是矛盾的消解与协调，最终求得系统的有序和整体的和谐与统一。儒家对谐调天人也给予了一定的关注，要人尽心人事，“乐天知命”，进而步入“上下与天地合流”的境界。不过儒家的“天人合一”偏重在用伦理道德去规范一切，因此天人谐调的落脚点仍然是人际谐调。道家究天人之际，把复归“自然”作为最终鹄的和要义，带有玄思的品格和自适的情趣，然而其关注的重心仍在社会人事。老聃探求天道，而最终仍然落实在匡正人道。“天之道，损有余而补不足；人之道则不然，损不足以奉有余。”“天之道，利而不害；人之道，为而不争。”不论孔学和老学，都致力于论证天、地、人、物息息相关，它们是个有机整体，形成了以相互依存为特征的网络系统，任何人为的割裂系统或破坏整体的谐性，都会造成天地失调，社会混乱并危及自身的安全。这种寻求整体和谐与稳定的观念，成为贯串中国传统文化的一条根本原

则。

第二，强烈的现实感和致用倾向。

中国的传统哲学是中国传统文化的核心，它在文化整体中起着主导的作用。哲学从来就不是世界之外的遐想，而是自己时代精神的精华，是文明的活的灵魂。每一民族都有表现在共同文化上的共同心理素质，而这种文化心理素质的形成是离不开哲学思想的熏陶的。不尚浮华，致力于经世致用，是中国传统哲学的特点之一，也是中国传统文化的基本倾向。不论是老学或孔学，其立脚点都是为兴邦治国、化民成俗服务的。所谓“内圣外王”、“博施济众”，所谓“甘食美服、安居乐俗”，都是要求将身心的修养外化为治国正俗的事功。人们多以为，老学是逃避现实的，其实这是一种误解。老聃关心现实，并不亚于孔丘。老学主“无为”，是为了更好地去为，“无为而无不为”；孔学主有为，是为了实现尧舜之治，“恭己正南面而已。”二者殊途而同归。儒家和道家在处理 and 驾驭自己同外部世界的关系时，都在承认外部世界的现实存在的前提下，去追求各自的有意义的对象世界。孔学对现实的态度是肯定性对待，它从维护现存秩序出发，为统治者设计出一整套由小及大、由近及远的“修、齐、治、平”的方案，为巩固政教体制提供了切实可循的依据；老学对现实采取否定性对待的态度，它揭露一切不合理现象，鞭挞社会的各种积弊，否定现存秩序，使社会礼教和伦常规范不时出现动摇和变化，力图使名教归附自然，建立一种自然社会的新秩序。儒、道思潮的起伏，肯定性对待与否定性对待的辩证统一，使中国传统文化成为既包含着理解又注重于实践的多元渗透的超稳建构。儒、道之间的相济、互补，在这里表现得也最为突出。

第三，鲜明的适应性和自控能力。

中国传统文化的重心是处世之道，因此伦理本位是它的主要特色。孔学重德育，提出“为仁由己”来成就君子的品格，强调

自省、自反，不为利诱，不为境迁，并由“成己”进而“成物”，以适应社会乃至天地的需求。老学尚“自然”，主张“行不言之教”，处“无为”之事。挫锐、解纷、和光、同尘，心不役于形，神不逐于物，要人自重、自立。在人生领域，老学提出了一个和孔学完全不同的理想境界和人生态度，从而填补了儒家思想所遗留下的那块“真空”地带。儒家的处世态度是积极入世的，虽然它也提倡“安身立命”，但它的“安命”却不象道家那样去因任自然，而是让人遵循伦常、矢志践履人世之“礼”。道家则不同，它的处世态度有时表现为超然物上的超世倾向，有时又表现出顺乎世俗的顺世情况。它的超世情绪，有一种把人引向未来、引向高远的力量；它的顺世精神，又有一种消解人的斗志，使人“知足常乐”，从而起到一种精神安慰的作用。老学的超世情绪与顺世精神从总体上体现了那种不满于现实生活或感受到现实的沉重压抑的人的人生态度。这方面，正是儒家所鞭长莫及的。如果说，一种文化的活力是以它定型时期的理论思想的多样性和适应性为前提的，那末春秋末期的道家思想和儒家思想所构成的既对立又统一的处世之道和人生哲学，便构筑了一个五光十色的、活生生的人生世界。正是早期的儒、道互补，为嗣后中国文化的发展和自我调控能力的发挥，奠定了深厚的精神基础。

在中国传统文化的建构中，老学与孔学既有趋同的一面，又有离异的一面。特别是儒家的宗法观念、忠君思想、权威意识、封闭和保守倾向等，与道家精神是绝然对立的。如果没有道家对儒家的离异和充实，中国的传统文化其伦理色彩会更加浓厚，其封闭和保守倾向会更加严重。从某种意义上说，道家思想是救治儒家思想弊端的一剂良药。

三、老学与中国“国民性”

国民性是与民族性紧密相连的，而民族性又与民族文化和文

化传统有着密不可分的关系。“五四”时期，思想文化界的一个重要课题就是对中国国民性的反思。鲁迅作为新文化运动的主将，他的贡献之一乃是发现了阿Q精神并塑造了一个阿Q形象。后来鲁迅在《俄文译本〈阿Q正传〉序及著者自叙传略》中说到他作《阿Q正传》的意图，即：“写出一个现代的我们国人的灵魂来。”而“这样沉默的国民的灵魂”的造成，既有政治的、经济的原因，亦有文化的原因，而在文化的层面上又隐藏着人生哲学的根据。但是，人们只能在他们的实际生活里认识他们自己。不同的时代、不同的民族，其自我意识也必然不同。所谓“国民性”是在历史中形成和发展的，没有恒亘古今、一成不变的“国民性”。

鲁迅所发现的阿Q精神是特定历史时代的产物，即是中国沦为半殖民地、半封建社会的黑暗年代，贫苦小民对待生存挑战的态度和方式的精神凝聚物。它既不是古代的国民性，也不是现代的国民性，更不是中华民族的民族性。《阿Q正传》所塑造的阿Q形象、所揭示的阿Q精神是在我们民族处于被动挨打，遭到瓜分吞噬的情况下，那种由于传统的积淀而形成的一些人的精神心态的集合体。这种心态自然有其哲学的根据，然而这根据却并非就是道家的老学和庄学。

阿Q精神或阿Q性的精髓就是自欺欺人，其外现则是“精神胜利法”。精神胜利法的内核是什么呢？即是客观上的碰壁和失败随即迅速地、无条件地转化为心理上的得意和胜利。对阿Q来说，越碰壁则越自得，越失败则越胜利。失败不仅是胜利的起点而且还是胜利的根据，失败就是胜利。在《老子》五千言的思想体系中，并没有这样的“精神胜利法”。诚然，任何哲学家的哲学思想，其“形而上”的论证都是为“形而下”的实践服务的。老学自然也不例外。它所创设的最高概念“道”，由形而上的领域层层向下落实，便派生出了“清静无为”的治道；“无心”、

“无欲”的生道；“归朴”“返真”的养生术。然而，无论其治道、生道，还是其养生之术，都与阿Q精神无丝毫共同之处。有人将《老子》的“道”说成是对存在世界的“思”，而这“思”的根本特征就是先把存在世界处理成“大而化之”的模糊物，即这世界也如“道”一般没有区别、没有界限，只是一团浑浑噩噩的存在物，甚至连存在的资格都够不上，充其量只是一团混沌的假象。企图以此来证明阿Q精神的哲学基础，是《老子》的道论。我们认为，这种简单化的归结是不可取的。因为它不仅歪曲了《老子》“道”论的思想，而且也不利于正确剖析阿Q精神的哲学根基。关于老子的道，我们在本章第二节中已作了分析，它不是一团大而化之、浑浑噩噩的模糊物，由它所演生的世界万物，也不是一团混沌的假象，对此不再赘述。这里需要说明的是，老学不是弱者的哲学，也不是悲观者和颓废者的理论依据。

《老子》从辩证法的角度阐述了“柔弱胜刚强”的道理，它说：“反者道之动，弱者道之用。”（四十一章）对柔弱的作用非常重视。柔弱的作用在人生方面的表现，是属于“生之徒”。

《老子》说：“人之生也柔弱，其死也坚强。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故坚强者，死之徒；柔弱者，生之徒。”（七十六章）这个结论虽然是从经验中来的，但它却高出于经验，超越于经验。因为它蕴涵着新生的东西是不可战胜的原理。老聃还经常以水做比喻，水是“至柔”的，然而它却具有无坚不摧的特点。

“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”。（七十八章）可见，老聃所说的柔弱并非通常所谓的软弱无力，而是其中包含着无比坚韧不克的性格。正是这种性格使人克服困难、矢志不移，即使处于逆境之中，也能渡过难关，迎接光明。

老聃“柔弱”之道的另一种运用是“谦虚”、“处下”。他曾以“川谷之于江海”来说明“谦下”的好处，“江海之所以能为百谷王者，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上民，必

以言下之；欲先民，必以身后之。”（六十六章）正是这种虚怀若谷的谦下精神，使人们具有一种豁达的心量，积淀为民族的博大胸怀和国民的谦虚精神。

“柔弱”之道的再一种体现是“不争”。所谓不争并不是一种自我放弃，也不是不抵抗主义，更不是阿Q的“精神胜利”。《老子》的不争是“为而不争”（八十一章），是“利物而不争”（八章）。所谓“为而不争”，即是顺应自然而不妄为，“不争”正是“无为”的表现，其具体内容则为“生而弗有，为而弗恃，功成而弗居。”（二章）既然“生”、“为”、“功成”，那就必须发挥人的创造活力，奉献出自己的力量，成就那壮丽的事业。对人类通过努力所获得的一切成果，绝不可攫入私囊，据为己有。可见，老学提倡“不争”乃是为了消弭人们的占有欲望，铲除引致社会争端的根源，绝不是卑辱屈膝的不抵抗主义和自欺欺人的精神胜利法。

“柔弱之道”的第三种表现是“不为天下先”。《老子》说：“我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。……不敢为天下先，故能成器长。”（六十七章）所谓“不敢为天下先”，并非是虚弱无力的表现，而是谦退精神的升华。老聃特别注重辩证的转化，在他看来，后其身反而身先，外其身反而身存，只有先人后己、处处时时为他人着想的人，才能成就他的高尚人格和理想生活。因此，老子说：“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。”（七章）老聃经常用水作比喻，他认为上德者的人格就象水一样，水善于滋润万物而不与万物相争，高尚、完善人格的模式也应是“处众人之所恶”，“不敢为天下先”。只有这样，才能赢得大家的赞誉和爱戴，才能受到人们的推戴从而“成器长”。

总之，《老子》的“柔弱胜刚强”，并非弱者的哲学，而是通过对柔弱作用的阐发，使人不仅晓得“弱胜强，柔克刚”的道理，同时还在现实生活中去认真实行，以便立于不败之地。

当然，老学在中华民族的社会生活、心理结构和国民素质的形成方面，也产生过不少的消极影响，举其大者如：

（一）老子认为“祸莫大于不知足”（四十六章），主张“知足者富”（三十三章），“知足不辱”（四十四章），“知足之足常足矣”（四十六章），以此消弭人们的贪欲，防止侵夺的产生，这对当时统治者的无厌欲求，是一个强烈的抗议和打击。但由于过分强调知足，甚至认为知足可以决定人们的荣辱、生存和祸福，这就很容易将人导向消极退缩的道路，养成一种安于现状、不求进取的保守心态。

（二）老子一再强调“自然”、“无为”，让人顺应自然、纯任自然，使人“返朴归真”。而所谓“朴”、“真”不过是如草木瓦石的自然状态。这样一来，人便成了自然的人，而非理性的人、社会的人。这种观念显然会导致压抑人的理性，消解人的斗志，阻碍人的创造力的发挥。特别是他主张“绝学”、“弃智”、“无知”、“无识”和卑薄一切文化的做法，必然把人引向愚昧落后和不开化状态。

（三）老子特别强调“清静不争”、“柔弱处下”，并以此达到“无尤”、“处上”的目的。但是如果一个人长期生活在这种氛围中，将会丧失奋发精神，甘愿柔弱、居下而不争先，变作没有骨气和缺少个性的人。

（四）老子教人委曲求全，说：“曲则全，枉则直。……古之所谓曲则全者，岂虚言哉！诚全而归之。”（二十三章）这虽说透出了一些生活经验的智慧，也合乎辩证法原则。但是，他片面强调曲枉，认为自居于曲、枉，不用争即可“诚全而归之”是不切实际的幻想。况且，一味地强调委曲求全，必然会形成“逆来顺受”的奴隶意识，对不合理的现象不敢抗争，不敢抵制，丧失追求真理和坚持真理的勇气。

尽管老子哲学不是阿Q模式的理论基础，但它在中华民族的

社会生活和国民素质的养成中，的确起到一些消极的作用和影响。反思老学，清除它的消极影响，超越传统，更新观念，创立崭新的现代文化，是时代赋予我们的重要课题。

第八章 孔丘的哲学思想

——初期儒家的创立

孔丘，字仲尼，生于公元前551年（周灵王二十一年，鲁襄公二十二年），卒于公元前479年（周敬王四十一年，鲁哀公十六年）。春秋末期鲁国陬邑（今山东曲阜）人。他是我国古代最有影响的思想家、政治家、哲学家和教育家，是儒家学派的创始人。

孔丘的先世，是宋国的贵族。从弗父何到孔父嘉，五世亲尽，别为公族，姓孔氏。孔父嘉是孔丘的六世祖，在宋国的一次内乱中为华父督所杀，其子木金父畏华氏迫害，避难奔鲁，于是定居鲁国的陬邑。孔丘的父亲叔梁纥是木金父的五世孙，曾做过陬邑宰。因此说孔丘是宋国贵族的后裔，不过自宋迁鲁到孔丘时，家境已甚贫寒了。

孔丘生长的鲁国是周公的封地，周公的后代在鲁国践行周礼，使它成为当时东方著名的“礼乐之邦”。宗周的各种典籍和文物制度，在鲁国都比较完备地保存着。昭公二年，晋国韩宣子礼聘于鲁，“观书于太史氏，见《易象》与《鲁春秋》”，曾感慨地说：“周礼尽在鲁矣。”（《左传》昭公二年）以周礼为核心所形成的鲁文化使它有别于当时的齐文化，也有别于其他地区的文化。庄周曾说：“其在于诗书礼乐者，邹鲁之士，晋绅先生，多能明之。”由于鲁国是周礼的荟萃之地，保留了宗周的奴隶制文化传统，因此，孔丘在幼年时代，便受到了周礼的熏陶。孔丘思想的孕育、形成和发展，不仅受到鲁国传统文化的影响，

更重要的则是历史时代所使然。

孔丘生活的春秋末年，正值我国古代社会由奴隶制向封建制转变的时期。当时，“世衰道微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之”（《孟子·滕文公下》）。代表奴隶制统治秩序的“周礼”在奴隶和平民的反抗斗争中，受到极大的冲击，出现了“礼崩乐坏”的局面。面对这种社会的大动荡、大转变，孔丘主张用“正名”的办法，恢复“君君、臣臣、父父、子子”的奴隶制伦常等级关系，表现了对旧制度的维护。但是，孔丘并非冥顽不化，他在许多问题上又主张对“周礼”进行“损益”，并提出了“爱人”、“惠民”、“举贤才”、“有教无类”等进步措施，幻想用温和的方法改良旧制度。因此，孔丘的政治立场基本上属于奴隶主贵族的改良派。

孔丘的思想，博大精深，涉及面甚广，学术界对它的评价向来是仁智互见，瑕瑜并存。但就其思想建构看，“仁”是他的思想的核心，是人们践履“礼”的思想理论基础。在他提出的孝、悌、忠、恕、恭、宽、信、敏、惠等众多的德目中，“仁”始终是“一以贯之”的，从而形成了“仁学”的规范体系。孔丘的哲学思想，就是站在“仁学”的立场谈如何做人的道理的，它是以人为对象性存在并对这个对象性存在所作出的哲学反思。

第一节 孔丘对春秋时期“仁”的 思想的改造和发展

“仁”字在《论语》中凡百余见。象孔丘这样多的讲述“仁”，并形成“仁学”的规范体系，在他以前是没有过的。因此，“仁”是孔丘的最重要的发现。“仁者，人也。”（《中庸》）对“仁”的发现，实质上是对“人的发现”。^①孔丘的这

^①郭沫若：《十批判书》第94页。

一发现，具有划时代的意义，它标志着春秋哲学史正在发生着一场新转折，即由殷周天命神学转向儒家伦理哲学。这是中国哲学逐渐地从自然转向人类，从客体转向主体的合乎逻辑的发展过程在早期的表现，是对主体和人的研究的初级阶段。它的出现，一方面是奴隶制向封建制过渡的春秋时代的产物，另一方面也凝聚着孔丘对“人”的哲学反思，蕴含着他对春秋时期“仁”的思想的改造和发展。



据考证，“仁”字不见于殷代的甲骨文和西周的金文。《尚书》28篇仅有一个“仁”字，《诗经》300篇有两个“仁”字，其意义难以确切断定。^①而到春秋时期，“仁”字才被人们越来越多地提起。在《国语》中，“仁”字凡24见；《左传》中“仁”字凡33见。它们的基本要义，一是指伦理道德。如：《左传》说：“弗纳于淫，仁也”（庄公二十二年），“乘人之约，非仁也。”（定公四年）《国语·周语》说：“仁，所以行也”，“爱人能仁”。二是指统治方法。如：《左传》说：“亲仁善邻，国之宝也”（隐公六年）。“度公而行，仁也”（昭公二十年）。《国语·周语》说：“仁，所以保民也……不仁则民不王。”然而，无论是《国语》或《左传》，都没有把“仁”升华到本体论的高度。相反，“仁”在它们那里，是零碎的，不系统的，不占有突出的地位。特别是在《左传》中，它讲“礼”462次，比讲“仁”多429次。而真正揭示“仁”的精义的则是春秋末年的孔丘。他不仅批判地继承了春秋时代的“仁”的思想，明确地将“仁”作为自己思想体系的核心，并且还对春秋时期的“仁”进行了系统地省察和反思，用“仁”高扬人的本质、价值和人格，使“仁”具有本体论的意义。

那么，孔丘对春秋时期的“仁”作了哪些省察和反思呢？

^①《尚书·金縢》：“予仁若考”。《诗·郑风·叔于田》：“洵美且仁”。又《诗·齐风·卢令》：“其人美且仁”。

一、“仁”是对古代人类学的反思

在孔丘创立儒家伦理哲学之前，中国古代哲学主要是以殷周天命神学及其所内涵的阴阳、五行、八卦及六十四卦为思考对象的。但这并非说，在此之前，没有发生人类对其自身的思考，没有发生主体的自我认识的潜意识。事实上，当劳动把我们的祖先同自然界区别开来之后，人们就开始意识到了自己的存在，并逐渐实现了对其自身的思考。这从甲骨文和金文的“人”字的造字方法中，可窥到它的端倪。

甲骨文“人”字作，金文作，其形状均似区别于动物的爬行而直立，且以有头、身、手、脚为特征。这种造字方法，看来正是取材于人的形象。后来，许慎《说文》对“人”字解释说：“人，天地之性最贵者也”。“象臂径之形”。段注云：“象臂径之形”是“人以纵生贵于横生，故象上臂下径”。徐笺云：“人象侧立之形，侧立故见其一臂一径。”这些解释基本上符合造字的原始意义，说明当时人们已从生理外形上区别了人和其他生物，认识到人是不同于其他生物的存在，并直观地建立起“人”的观念。这种观念应是我们民族对人类自身进行初步思考的标志，可视作古代人类学的原初形态。

但是，甲骨文和金文的人字仅是反映了人有特殊的身体结构和生理特征，而人“在其现实性上，它是一切社会关系的总和。”^①也就是说，人不仅是生物的人，而且更重要的是社会的人。由于步入文明的门槛，特别是那时人们对自身的认识往往内涵于宗教天命观念之中，因而无法获得关于人的深层意义，不能揭示出人的本质。甲骨文和金文的“人”字造字方法，正暴露了那个时代对人的认识的局限性。

然而，人类认识的“本能、使命、可能和历史的终极目

^①《马克思恩格斯全集》第1卷，第18页。

的”^①，决定了人们不可能长期停留在原有的水平上。随着文明的进步和阶级关系的严酷化、复杂化，对人的更深层的思考被提到了日程上来，这就是春秋时期以来的“仁”字越来越多地被提起。上面引证的《左传》和《国语》把“仁”视作有理性的人的行为、目的以及人所承认的某种原则、标准和规范，正是对人的深层思考的贴近。它说明，春秋时期的人们已越出对人的生理外形的观察，开始把人置于一种伦理关系上去思考，并赋予人以道德文化的意义。这应是中国古代人类学的一个重大发展。

把“仁”视作人所遵循的某种原则、标准和规范，固然反映了人对其自身思考的进步，但这种“仁”不过是“他律”（社会规范）所移入，还没有成为人的自觉要求和选择。这样，就不能显示出主体的价值性，就不能充分体现出人的崇高和本质属性，因而也就不能实现对人的哲学反思。这也就是春秋时期的“仁”的局限性所在。而对这种局限性作出重要修正和补充的正是孔丘。他在对古代人类学进行全面反思的基础上，把思考的视野转向人的内心世界，认为“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》，以下凡引《论语》，只注篇名）在古代哲学史上首次奏响了人性的旋律。他虽然没有明白地说出“性”是什么，但从人类学的角度看，孔丘似乎认同人的道德心理结构有先天的模式，人性的本原性形态是统一的。正是基于人性的这种认知，孔丘从事实判断上肯定了人作为“类”与其他生物的“类”有本质区别，是高于其他“类”的。他在回答他的学生子游“问孝”时说：“今之孝者，是谓能养，至于犬马皆能有养，不敬，何以别乎？”（《为政》）可见，孔丘已经领悟到子女与父母之间的关系，不是生物学上的关系，而是发自内心的自觉自愿的选择，是一种人类学的自觉的爱。

他还认为，人的内心自觉对决定人的行为是非常重要的，

^①恩格斯：《反杜林论》第48页。

“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？”

（《里仁》）人如果达到“仁”这种道德境界，就能自觉自愿地制约自己追求富贵和厌恶贫贱的行为，就能避开“他律”而获得“自律”（自觉）的自由。在孔丘看来，“仁”这种道德自觉正显示了主体性价值；“刚毅木纳近仁”（《子路》），“巧言令色，鲜矣仁。”（《学而》）人只要孜孜不倦地追求“仁”，“造次必于是，颠沛必于是”（《里仁》），即可“先难而后获”，“杀身以成仁”。这样，“仁”由春秋时期的外在规范而被孔丘移入人的内部心理结构中，成了人的内在的自觉的要求，从而实现了对人的哲学思考。因此，孔丘的“仁学”本质上是一种伦理化的哲学，这也就是现时所说的“哲学人类学”或“人类学本体论”。

二、“仁”是对古代人本思想的反思

殷周时期关于人的哲学思考是内涵于宗教天命神学之中的。在这样一种神学的氛围中，信仰窒息了理性，人是神的婢女，整个社会人伦都罩上了浓厚的神学阴影。在这种神学体系的包容下，虽然也曾发生着对人的探索，但不可能真正实现对人的哲学思考。要将人的思考置于理性之中，就必须从“打倒天国”开始，把人从天神的桎梏下解放出来。这一“打倒天国”，解放人的过程，便是春秋时期人本主义兴起的过程，这一过程与整个春秋哲学发展史从殷周天命神学向孔丘儒家伦理哲学的进展是同步的。

春秋时期的人本主义的兴起，是以西周末年出现的怨天、恨天、骂天的怀疑天神的思潮为前奏的。随着奴隶制统治危机的加深，到春秋时期，一些开明的革新人物继这种思潮，开始用阴阳、五行、天道解释社会人事的变动，并试图从人的角度寻求各

种社会问题的答案。在这方面，除了史伯、管仲、晏婴、子产发表了前面所列举的比较清醒的言论外，其他象周大夫刘康公、楚观射父、鲁展禽等人还认为礼乐刑罚并不是天神的授受，而是效法天地自然的运行秩序而制定的。

例如：

刘康公说：

吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败之以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。（《左传》成公三十年）

观射父说：

祀，所以昭孝息民，抚国家，定百姓也，不可以已。

（《国语·楚语下》）

鲁展禽说：

夫祀，国之大节也，而节，政之所成也；故慎制祀以为国典。……夫圣王之制祀也，法施于民则祀之，以死勤事则祀之，以劳定国则祀之，能御大灾则祀之。非是族也，不祀祀典。（《国语·鲁语上》）

这些言论，虽然还没有完全摆脱宗教天命神学的束缚，远不能完成“打倒天国”的任务，但它却推动了人本思潮的兴起，引起了天人关系的大辩论。

所谓天人关系的辩论是围绕着神为人主或人为神主的问题而展开的。一些头脑比较清醒的人物把他们的注意力从狰狞恐怖的天神转到人类自身，认为人是社会人事的主体。如隋大夫季梁说：“夫民，神之主也，是以圣王先成民而后致力于神。”（《左传》桓公六年）虞大夫宫之奇说：“国将兴，听于民；将亡，听于神。神聪明正直而壹者也，依人而行。”（同上，僖公五年）宋司马子鱼说：“祭祀以为人也。民，神之主也。”（同上，僖公十九年）在他们看来，人的地位高于神的地位，神的权威是凭

借着人的权威。这虽然没有从根本上否定神的存在，但却使人初步感受到了人的价值和尊严，看到了人的解放的曙光，并为孔丘对“人”的哲学反思提供了新的思想资料。

但是，“人”为什么高于“神”？人的价值、尊严表现在哪里？由于时代的局限性，春秋时期的人们没能作出更详尽的回答，他们对人的肯定还停留在直观的、朦胧的水平上。但到孔丘这里，他的回答就深入得多了。他一方面承袭了春秋时期重人轻神的思想传统，“不语怪、力、乱、神”（《述而》），对鬼神持敬而远之的态度；另一方面又怀着不同于宗教蒙昧主义的理性态度，对人作了更深层的思考。在孔丘看来，人是有理性的个体，人的尊严就在于有追求道德理性的价值取向。“惟仁者，能好人，能恶人。”“苟志于仁矣，无恶也。”（《里仁》）有了这种价值取向，就能明是非，辨善恶，不为贫贱富贵所驱使；就能“当仁不让于师”（《卫灵公》），“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也。”（《子罕》）保持个体独立和人格的尊严。

孔丘还认为，人的道德理性不是出于天神的绝对命令，也不是由于外在规范的强制作用，而是由人本身自反自修的“克己”功夫来验证、来表现、来完成的。他说：“仁远乎哉，我欲仁，斯仁至矣！”（《述而》）“为仁由己，而由人乎哉？”（《颜渊》）“有能一日用其力于仁矣乎，我未见力不足者。”（《里仁》）这体现了人对自己的本质和力量的自觉，肯定了人的道德理性的基本动力是不假外求，从而给主体赋予了思维和行动的功能。

三、“仁”是对古代重民意识的反思

“仁”也包含着对古代民本主义的反思。对“民”的认识，史籍早有记载。《尚书·五子之歌》：“民可近，不可下。民惟邦本，本固邦宁。”又《康诰》：“天畏（威）棗（非）忱，民

情大可见，小人难保。往尽乃心，无康好逸豫，乃其人民。”基于这种认识，西周初年的周公提出了“显民”、“惠民”、“恤民”的主张，把“敬德”、“保民”作为基本国策而加以实施。这些都属于重民意识，可视为中国民本主义的早期表现。

但是，周初对“民”的认识是非常模糊的。他们所谓的“民”是相对于“帝”、“君”说的，是指君主统治的所有对象。这既包括贵族，又包括奴隶、平民及其他下层群众，还不是以奴隶、平民及广大群众为主体。到春秋时期，随着各种社会矛盾的日趋激化，奴隶、平民及其他广大群众作为一种社会下层力量迅速崛起，并猛烈地冲击着由殷周承袭下来的以宗法制度维系起来的奴隶制社会结构，他们的力量开始显示出来。与这种变化相适应，“民”的内涵便转向社会下层群众，并受到统治阶级中的一些开明人物的重视，因而使“民本”含有以民为主体、为重点的意义，形成一种社会思潮。晋师旷说：“天生民而立之君，使司牧之，勿使失性（生）……天之爱民甚矣，岂其使一人肆于民上，以从其淫，而弃天地之性（生），必不然矣。”（《左传》襄公十四年）齐晏婴说：“君民者，岂以陵民，社稷是主。”（同上，二十五年）晋史墨对季孙氏驱逐鲁昭公也评论说：“季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之！”（同上，昭公二十五年）逢滑还特别警告鲁哀公：“国之兴也，视民如伤，是其福也；其亡也，以民为土芥，是其祸也。”（同上，哀公元年）他们从“民”的角度探讨国家兴亡和政治得失，初步感触到“民”对夺取政权、巩固君位的重要性。为了保住民众不背离统治者，这些政治家还强调给“民”一点实际的物质利益，提出了“得民之道，莫如利之”（《管子·五辅》）的“保民”、“惠民”、“息民”等措施。这些观点反映了春秋时期奴隶身份的提高和下层社会力量的觉醒，对“轻视人类”^①，不把奴隶当作人看待的

^① 《马克思恩格斯全集》第1卷，第414页。

奴隶制，发出了不寻常的挑战。

孔丘的“仁”就是源于古代的民本思想的，是对上述思想所进行的概括和总结。但由于所处时代的进步，孔丘的“仁”较之古代民本思想，蕴含着对“民”的更深层的思考。

首先，孔丘把“民”纳入了“人”的“大共名”，使“民”享有“人”的尊严。《论语·雍也》有一段记载：“樊迟问知。子曰：‘务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。’”朱熹注曰：“民，亦人也。”这是符合孔丘的原意的，标明“务民之义”亦即“务人之义”。又《乡党》记载：“厩焚。子退朝，曰：‘伤人乎？’不问马。”显然，这里的“人”是泛指，也包括奴隶在内的下层劳动人民。这种把“民”与“人”放在同一天平上进行称量的思想，无疑是包括奴隶在内的下层劳动群众获得解放和觉醒的春秋时代的闪光。

其次，孔丘把“民”也视作有道德理性的个体，认为“民”的价值取向就是追求“仁”。他说：“君子笃于亲，则民兴于仁。”（《泰伯》）只要统治者在其宗族内部，笃实无欺地践履“仁”，就能上行下效，把“仁”普及到人民中间。他还认为，役使民众不能光靠行政命令，还要顾及其认知心理，建立在他们内在自觉的基础上。也就是，“民可，使由之；不可，使知之。”

（同上）他相信“民”接受教化后，能把外在的制约内化为自觉的选择，从而进行主体的决断。

再次，孔丘还把“仁”作为衡量统治者对“民”的态度优劣的标准。他既要求统治者“爱人”、“爱民”，又主张“养民也惠”（《公冶长》）、“节用而爱人，使民以时”（《学而》），强调给“人”“民”以最低限度的物质生活条件，以保持统治者和被统治者关系的协调和平衡。这些应是对“民”的新认识，并从不同层次上肯定了人的价值和尊严，因而丰富了“仁”的哲学内涵，实现了对人的哲学思考。

第二节 关于仁学的哲学思想

“仁”既然是反映着对人的哲学思考，那么“人”生活在世界上就要经常与自己的生态环境打交道，就要认识和处理人与自然以及人与社会的各种关系。孔丘的“仁”，就是对这些问题的早期哲学回答。他通过人本思想的“仁”反思了人与自然、人与天命的关系；通过人类学的“仁”反思了人与人、人与国家和社会的关系；通过重民意识的“仁”反思了统治者与被统治者的关系；并相应地提出了一系列哲学范畴，分别形成了他的仁学哲学思想、仁学伦理思想和仁学政治思想，建构起仁学的思想体系。

孔丘的仁学哲学思想是围绕着“仁”与“命”^①两个哲学基本范畴而展开的。由于当时思想界尚处于新旧观念转换的过程中，所以由殷周承袭下来的天命神学虽然受到了正在崛起的人本思潮的极大冲击，但它还占有一定的地盘，并积淀为一种惰性心理而禁锢着人们的头脑。这种情况反映到孔丘的思想中，当他从“仁”出发，则表现出对天命鬼神的冷漠、怀疑和较大幅度的偏离；当他返回到旧传统，却对天命鬼神怀着恐惧、敬畏和神秘的心理。这种“仁”与“命”的分离与整合，便使孔丘对天命鬼神具有两重化心理，并由此推演出知、情、意的认知结构和两端互补、致中、用中的思维方式。

一、对天命鬼神的二重心理

（一）冷漠和怀疑鬼神。

孔丘降生伊始，就受到传统的鬼神观念的挑战。但由于他创立了“仁学”，把人作为主要哲学思考对象，所以对鬼神系统表现出冷漠、怀疑的心理。

^①《子罕》：“子罕言利，与命，与仁。”谈从清人史绳祖说。

《论语》说：

祭如在，祭神如神在。子曰：“吾不与祭，如不祭。”
(《八佾》)

《论语》又载：

季路问事鬼神。子曰：“未能事人，焉能事鬼？”“敢问死。”曰：“未知生，焉知死？”(《先进》)

樊迟问知。子曰：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”(《雍也》)

另外，刘向《说苑》还记载：

子贡问孔子：“死人有知无知也？”孔子曰：“吾欲言死者有知也，恐孝子顺孙妨生以送死也；欲言无知也，恐不孝子孙弃而不葬也。赐，欲知死人有知将无知也，死徐自知之，犹未晚也。”(《辨物》)

从这些言论看，孔丘是把注意力放在对人的认识、思考和活动设计方面的，他虽然没有直接否定鬼神，但认为鬼神仅是祭祀的一个假托，它不能干预人的行动。至于死人有知无知，那不是世俗所能回答的问题，因为人活着的目的 是为了“事人”、“知生”，而不是追求“死者有知”。这种心态比殷周统治者虔心向天、一切听命于天神的调动，是一个历史的进步，也是与春秋时期的人本思潮相呼应的。

对鬼神的冷漠和怀疑，导致了对旧的“天”的观念的修正和还原。在孔丘自己说的十多次“天”字中，就有自然之“天”的意义。他说：

天何言哉！四时行焉，百物生焉，天何言哉！（《述而》）

巍巍乎唯天为大。（《泰伯》）

在孔丘看来，“天”属于自然客体，它作为对象性的存在物客观地活动着。“春秋其时，万物皆及生。”(《说苑·君道》)

形形色色的具体事物和现象都在依赖其自身的运动而不断产生和发展，并象河水一样，“逝者如斯夫！不舍昼夜”（《子罕》），永远流行下去。

正是以对自然之天的观察和理解，孔丘对当时发生的某些现象没有诉诸天命鬼神，而是寻求古代天文学的答案。《左传》哀公十二年记载：“冬十二月，螽。”仲冬之季，田野里蝗虫成灾。季孙问他该怎么禳除，孔丘回答说：“火伏而后螽者毕。今火犹西流，司历过也。”这是历官搞错了节令。当时鲁国采用的是周历，十二月相当于夏历十月，按照季节不应有蝗类，但孔丘观察到，火星隐没在夏历十月，周历十二月，现在火星没有隐没，还在向西流动，这就不是夏历十月，应该是夏历九月、周历十一月。这年应该有闰月，而历官没有设置闰月，以致把十一月算成了十二月。十一月蝗虫继续活跃在田野，并非鬼神作祟，而是历官自己弄错了节令。这种解释，排除了天神地祇，把哲学与科学初步挂起勾来，表现了对殷周以来的天命鬼神观念的偏离和超越。

（二）畏惧和相信天命。

孔丘对天命鬼神还有另一种心理即畏惧和相信天命。在他所谈的十多次“天”字中，除含有自然之天的意义外，还含有其他两种意义。其一为义理之天：

获罪于天，无所祷也。（《八佾》）

其二为命运之天或主宰之天：

予所否者，天厌之！天厌之！（《雍也》）

天生德于予，桓魋其如予何？（《述而》）

天之将丧斯文也，后死者不得与于斯文也；天之未丧斯文也，匡人其如予何？（《子罕》）

吾谁欺，欺天乎！（同上）

不怨天，不尤人。下学而上达，知我者，其天乎！（《宪问》）

从孔丘讲的这些“天”的具体环境来看，大都是在对“天”赌咒（“天厌之”），或身处逆境（“桓魋其如予何”）、对人发怒（“欺天乎”）、发牢骚（“知我者，其天乎”）的情况下说的。但不管在什么条件下，把“天”赋予义理和主宰的属性，并以此作为精神慰藉，在本质上都是旧的天命神学观念的遗存。这说明孔丘在处理天与人的关系中，不少场合是认为人受制于天的。

至于对“命”或“天命”的恐惧和相信，《论语》中也有多次记载：

亡之！命矣夫！斯人也而有斯疾也！（《雍也》）

道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯察其如命何？（《里仁》）

不知命，无以为君子也。（《尧曰》）

五十而知天命。（《为政》）

君子有三畏：畏天命，……小人不知天命而不畏也。

（《季氏》）

如同对义理之天和主宰之天的认知一样，孔丘对“命”或“天命”也抱有神秘而敬畏的心理，这说明他在处理人与命的关系中，在许多场合下也认为人是受制于命的。

孔丘所以对天命鬼神具有如此矛盾的二重心理，除了受前面说的时代思潮特点制约外，还因为他“据鲁”、“亲周”，从小就接受了包括天命神学在内的西周文化传统的熏陶，这种传统熏陶的内倾性，便给他罩上了“畏天命”的心理重负。特别是他作为奴隶主贵族的改良派，一生把修补已经破烂了的奴隶制篱笆作为自己的政治责任，而当他的政治主张到处碰壁之时，就把自己的视野从人、从外部世界缩了回来而转向了往古，转向了传统，以便从天命神学中寻找慰藉。这样，他的哲学思想便被涂上了浓厚的天命阴影，乃至退回到了“天人合一”的老路。

但是，这能否说孔丘是全盘继承了“周人的思想传统”或是一个“天命论”者呢？还不能这样认为。因为：

其一，所谓“天命论”既把“天”说成是活灵活现有意志、有人格的上帝，又认为人世间的一切都是由上帝预先安排好了的。这也就是殷周时期的思想传统。而孔丘说的“天”不仅含有自然之天的意义，即便是他的义理之天或主宰之天，也不象是指有意志有人格的上帝，而是指与人相对立的、十分渺茫的外部力量。这种力量是非物质的，却又存在着，并且是无法改变的。这说明孔丘虽然受到殷周时期“天”的观念的影响，但他说的义理之天和主宰之天已不纯粹是指有人格、有意志的上帝了，而是在很大程度上对神秘的外在力量所作出的理性抽象。而他所说的“命”也不是命中注定的意思，而是指人的力量所不能控制、与人相对立的一种机械必然性。这种异己的机械必然性，相对于“天”这个外在的神秘力量来说，主要在个人生活中发生作用，甚至尽上个人的努力也无法支配。明白了“天”与“命”的抽象意义，也就明白了“天命”的真实涵义，它不过是外在的、异己的机械必然性的别称。因此，孔丘所说的“畏天命”、“知天命”，就是要人害怕和承认这种异己的机械必然性。这标志着，殷周时期的人格化的宗教唯心主义的“天命”，经孔丘的“损益”，在很大程度上已经转化为抽象的理性的唯心主义形态了。

其二，在认识和处理“仁”与“命”的矛盾关系中，孔丘并非认为人在一切场合下都是受制于命的。相反，他认为在社会政治领域特别是在社会关系中，主要是由人的道德理性和道德行为起作用。只要人能“欲仁”、“求仁”、“志于仁”，加强主观道德修养，就能够支配自己的道德行为，以达到崇高的精神境界。他认为人一旦进入“仁”的境界，就可以“知天命”，“不踰矩”，保持“仁”与“命”的矛盾统一。这种追求“仁”的道德

取向虽不是建立在社会实践基础上的主观努力，而是一种精神的自我控制或膨胀，但却使孔丘的哲学思想又蕴含着从客观唯心主义的“天命”论向主观精神性的“仁”转化的趋势。因此，所谓“子罕言利，与命，与仁。”（《子罕》）基本上反映了孔丘哲学的特点。

其三，后来的墨家曾认为孔丘的错误是“以天为不明，以鬼为不神”，这基本上是符合事实的。孔丘虽然还没有从根本上否认天命鬼神的存在，但是却否认了天能“福善祸淫”，鬼神能“赏善罚暴”。《论语》载：

子疾病，子路请祷。子曰：“有诸？”子路对曰：“有之；《诗》曰：‘祷尔于上下神祇。’”子曰：“丘之祷久矣。”（《述而》）

孔丘并不认为向天神地祇祈祷可以禳除疾病。这说明，孔丘没有全盘照搬殷周的传统，而是作了很大程度的修正和改良。这应是他纳“仁”入“命”、以“仁”正“命”的结果。而他对天命鬼神的这种态度，一方面反映了春秋末年的生产力发展和科学技术的进步，另一方面又曲折地反映了那个时代的人们对自然、对周围世界的认识水平，并对以后各派哲学的发展，产生了重要影响。

二、知、情、意一体化的认知结构

孔丘的认识结构是由知、情、意三个要素所组成的。如果说他的“知”是指人类认识活动中认知结构的理性环节和形式化要素，那么，他的“情”与“意”则是指这个认知结构中的非理性环节和非形式化要素。他的认知结构就是由这种理性环节与非理性环节、形式化要素与非形式化要素错综交织、耦合联动而成的。

（一）关于“知”

“知”作为孔丘认知结构中的形式化要素，它包括“生知”、

“学知”、“思知”三个层次。

对于“生知”，孔丘说：

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。（《季氏》）

惟上智与下愚不移。（《阳货》）

这些话，学术界大多数都认为是先验论，我们认为也可作如是观。但在持先验说的意见中，有的认为这是指认识能力，有的认为是指认识来源。其实这些话既不是指认识能力，也不是指认识来源，而是指人的遗传心理结构说的。从人类学、遗传学、心理学的角度看，人类的心理结构是有先天模式的。而从个体发生学来看，人类在漫长的嬗变过程中，将实践操作过程中累积的自然、社会的众多的因果规律、感情、意志、道德意识通过语言、符号和文化的信息系统，形成世代相传的人类知识，并最终积淀为人的心理结构。所以，人生下来并非是一块“白板”，而是承继着人类几千年来深沉悠远的遗传编码和人类心理结构的内在形式，积淀为表层的“个人无意识”。而表层的“个人无意识”有赖于深层的“集体无意识”。“集体无意识”同人类形态结构一样，也是由遗传而不是由个人经验获得。它们既在集体的每个成员身上留下了深刻的烙印，又先于个体和久于个体而存在。从这个意义上看孔丘“生而知之”这段话，是很值得思考的。而他的这段话的错误在于把人类的先天心理结构也划入了后天的知识体系，并与“学知”、“思知”相提并论；然后又把人的先天心理结构的差别性，加以固定化、绝对化（“惟上智与下愚不移”），最终陷入了先验论的迷津，成了为奴隶制等级名分辩护的理论工具。

孔丘所以陷入唯心主义的先验论，除其认识上的失误和阶级的偏见之外，还与他受“天命”的影响有关系。他虽然认为“性相近”即人的先天道德模式有相同性，但却又鼓吹“天生德于

予”，把他心目中的“天”视作世俗道德的终极设计者。这便隐藏着先天道德的萌芽，容易把人引导到脱离实践，轻视劳动人民的方向。孔丘认知结构中的“生知”说，反映了他的认识论与其世界观的一致性。

对于“学知”，孔丘说：

吾非生而知之者，好古敏以求之者也。（《述而》）

吾尝终日不食，终日不寝，以思，无益，不如学也。

（《卫灵公》）

好仁不好学，其蔽也愚。好知不好学，其蔽也荡。好信不好学，其蔽也贼。好直不好学，其蔽也绞。好勇不好学，其蔽也乱。好刚不好学，其蔽也狂。（《阳货》）

由此看来，孔丘虽然在理论上承认有“生而知之者”，但在世俗生活中，他并不认为有这种人，也不把人的知识都看成是先天具有的，相反，他首先否认自己是一个“生而知之者”，认为自己的知识是靠“学”获得的。不管这里所说的“学”的内容如何，但却承认人的知识来源于对象化的认识，并且是感情这种心理现象所不能代替的（“好仁不好学”），这就在知识来源问题上，与唯心主义先验论作出了相反的回答。

沿着这个方向发展，孔丘对学习的对象和内容，提出了自己的独到见解。他说：“三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。”（《述而》）这是在强调向别人学习。孔丘认为，人各有长处和短处。学习别人的长处固然能使自己进步和增长知识；认识别人的短处，从而使自己避免犯同样的错误，这也是学习。这种对学习的见解，具有辩证法的因素。

孔丘还说：“不学诗，无以言”，“不学礼，无以立。”

（《季氏》）这是强调善于向书本和礼仪学习。他认为，“《诗》，可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名。”（《阳货》）学《诗》即可感发意志，吸取

险教训，改善人际关系，消解统治者与被统治者之间的忿恨，获得关于自然界的一些知识。他的学生子路说：“有民人焉，有社稷焉，何必读书，然后为学”。孔丘予以严厉批评，斥之为“是故恶夫佞者”（《先进》）。撇开学的内容和目的不谈，仅就孔丘强调向书本知识学习看，这也是获得知识的一条途径。因为“人不能事事直接经验，事实上多数的知识都是间接经验的东西，这就是一切古代的和外域的知识。”^①它与直接经验一起，构成了人类的知识体系。

孔丘又说：“盖有不知而作之者，我无是也。多闻，择其善者而从之，多见而识之，知之次也。”（《述而》）这是强调善于在闻、见中学习。他认为，人在闻、见中学习可以去伪存真。多听多看，对好的道理要采纳，对不明白和靠不住的事情要存疑；只要谨慎地说已经明白的道理，做已经明白的事情，就可以减少怨尤和遗恨，从而避免行动的盲目性。“多闻阙疑，慎言其余，则寡尤；多见阙殆，慎行其余，则寡悔。”（《为政》）这种强调在见、闻中学习和分辨真伪的观点，显然带有经验论的倾向。

对于“思知”孔丘说：

学而不思，则罔。思而不学，则殆。（《为政》）

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。（《里仁》）

“思”即是思考，也即是对学到、见到的东西作更深层次的认识。他认为，如果只学习而不思考，就会对学的东西茫然无所得；如果只思考而不学习，就会疑惑不定，那也是有害的。因此，学习和思考对获得知识是同等重要的。孔丘还把“思”概括为“九思”，即“视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。”（《季氏》）这充分显示出理性的作用。但学与思相比较，学仍占首位，“以思，无益，不

^①《毛泽东选集》第1卷，第276—277页。

如学也。”（《卫灵公》）这种比较，是符合认识规律的，并在一定程度上接触到感性认识和理性认识的关系问题。

基于对学、思关系的认识，孔丘还特别重视推理在认识中的作用，提出了“闻一以知十”、“告诸往而知来者”、“下学而上达”等论题，认为懂得了一件事，即可由此而推知十件事；告诉了过去的事情，即可由此而推知将来的变化；学习一些基本知识，即可进一步领会高深的道理。他的“其或继周者，虽百世可知也”（《为政》）的结论，就是根据殷损益夏礼、周损益殷礼，运用推理作出的结论。因此，孔丘强调理性自觉，提倡“温故而知新”，在旧知与新知的统一中求得知识；主张从“多见”、“多识”中，概括和抽象出最基本的原则。这些都是对古代理性认识的再思考，对推动当时理论思维的发展有不可低估的作用。

（二）关于“情”和“意”

孔丘的认识理论还涉及到心理情感和道德意志在认识中的作用问题。他说：

知之者不如好之者，好之者不如乐之者。（《雍也》）
知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。（同上）

苟志于仁矣，无恶也。（《里仁》）

其为人也，发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔。

（《述而》）

在他看来，人的心理情感和道德意志是产生认识活动的基础条件，人有了追求知识的情感和意志，就能使情感与理智相结合，形成推动认识活动发展的强大动力。聪明人乐于水就能领悟水的本性，仁人乐于山就能领悟山的本性；假如一个人立定志向实行仁德，那他就会做出善与恶的判断。同样，如果一个人立志读书，把饥饱忧乐置之度外，那他一定能达到获得知识的目的。认识活动的重要特征之一，就是它的对象不仅是外界环境中的客

体，而且指向人的自身行为和心灵，因此，孔丘把情感和意志视为产生认识活动的基础条件，是很有见地的。

然而，孔丘并不认为人的所有情感和意志都能推动认识活动的发展。他说：

放于利而行，多怨。（《里仁》）

巧言令色，鲜矣仁。（《学而》）

巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之；匿怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。（《公冶长》）

已矣乎？吾未见好德如好色者也。（《卫灵公》）

在他看来，诸如贪利、好色、怨忿等欲念，不过是人的某种感官的物质满足的要求，是与人的天然需要相联系的情感，它有助于对“仁”这种美德的认识和完成。这说明，孔丘孜孜追求的是社会性情感，并且是只有这种社会性情感才能有助于获得他所追求的知识。

那么，如何抑制人的贪利、好色、怨忿等与天然需要相联系的情感呢？孔丘认为，一是通过“内省”的修养方法以调整人的情感意向，二是通过调整人的认知态度以确定主体的选择意向。

对于“内省”的修养方法，孔丘说：“吾未见能见其过而内自讼者也。”（《公冶长》）“内省不疚，夫何忧何惧？”（《颜渊》）他的学生曾参也说：“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？”（《学而》）所谓“内省”，就是调动人的主观精神以抑制和省察包括过错、欲念在内的个体情感，它反映的是思维对于情感、意志及感觉的选择和过滤作用。孔丘认为，只要人肯进行这种“内省”的自我修养，就能把人的贪利、好色、怨忿的情感转化为推动认识活动发展的社会情感，完成对“仁”的认识。

对于调整人的认知态度，孔丘说：“知之为知之，不知为不知，是知也。”这是要人在知识面前树立谦虚诚实的态度。他认

为，知道的就承认知道，不知道的就承认不知道，不强不知以为知，这才是真正的智者。因此，孔丘强调学习应树立谦虚好问的精神，说：“敏而好学，不耻下问。”（《公冶长》）号召他的弟子善于向比自己地位低或水平低的人学习。他还反对主观固执，教育学生看问题不要私意猜测，不要掺杂个人情绪，不要固执错误意见，不要以我为主，这也就是，“子绝四：毋意、毋必、毋固、毋我。”（《子罕》）他认为只说不做，言行不一或随声附和，没有自己独立的观点，同主观固执一样，也是有碍于认识发展的。所以，孔丘一方面教育学生要“讷于言而敏于行”（《里仁》）， “敏于事而慎于言”（《学而》），做到说话慎重，做事敏捷，言行一致；另一方面又教育学生对他人的意见要进行实地考察，以区别是非真伪，“众恶之，必察焉；众好之，必察焉。”（《卫灵公》）这些主张，体现了尊重客观事实、反对主观成见的唯物主义思想方法，并表明孔丘虽然有宣扬“生而知之”的先验论的消极方面，但他在总结教学和治学经验的基础上却提出了一些有价值的唯物主义命题，因而在人类认识史上闪烁着光彩。

然而，从孔丘整个“知”、“情”、“意”的认知体系看，它主要强调的是“知人”、“知世”、“知言”、“知礼”，强调的是培养人的社会性情感和对人以及人与人之间伦理关系的一种认识；而对包括“天道”在内的周围生态环境却存而不论，甚至提出“不语怪、力、乱、神”、“未能事人，焉能事鬼”、“未知生、焉知死”等等，暗示了人的认识的有限性。这样，便使孔丘的认识视野仅是局限在世俗生活范围内，局限在处理人与人之间的关系上，因而把我们民族的思维指向了单向的线性发展，限制和贬低了人类创造性思维的展开，并最终屈从于伦理哲学，成了为中国传统的封建伦理道德辩护的理论工具。所以，目前学术界有的曾把中国传统思维方式概括为重人伦轻天道、重直觉

轻知解，这从孔丘的认知结构看，是由一定的理由的。

三、两极互补、致“中和”的方法论

孔丘的矛盾观和处理矛盾的方法是用“中”或曰“中庸”之道。对“中庸”的注释大都采用朱熹的“不偏不倚”之训，把它说成是调和、折衷。其实，朱熹在《四书集注·中庸注》中对“中庸”的训释不只这一句，他还认为“中庸”是“无过不及”，“过则失中，不及则未至”。根据后一种训释，就不能把“中庸”说成是调和、折衷。并且朱熹还作《皇极辨》，专门指责当时诸儒把“中庸”说成是“含糊苟切，不分是非，不辨黑白，遇当做的事，只略做些，不要做尽。”因此，对朱熹的训释应联系起来加以分析研究。

我们认为，理解“中庸”的确切涵义，应以后儒撰写的《中庸》为参考。

《中庸》说：

中庸其至矣乎，民鲜能久矣。（第三章）

道之不行也，我知之矣，知者过之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。（第四章）

舜其大知也与！舜好问而好察迳言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎。（第六章）

《中庸》的作者认为，儒家的“道”之所以不能贯彻到底，是因为智者、贤者做过了头，愚者、不肖者而不及，缺少贯彻“道”的恰当方法。他们从舜“执其两端，用其中于民”受到了启示，认为“中庸其至矣乎”，即在“过”与“不及”之间“用其中”，是贯彻“道”的最好的办法。《说文》：“庸，用也。”可见，“用其中”即“中庸”。这说明，“中庸”不是调和、折衷，而是适中、适度的意思，它是表示事物存在的限度、幅度和范围的哲学范畴，是儒家学派认识和处理问题的思想方法。《中庸》

一书是后儒对孔丘的“中庸”思想的继承和发展，因此对孔丘的“中庸”涵义也应作这种理解。

对“中庸”作这种理解，还可以从“中”观念的演变得到佐证。据考证，甲骨文中已有“中”字，其本意是指立于正中央的旗帜或徽帜，并反映着古代氏族的居民武装多以旗帜为中心这样一个事实。又《礼记·投壶》说：“主人奉矢，司射奉中，使人奉壶。”这里的“中”即受算之器，意谓举行射礼时，司射手执装有筹码的木箱，以计算射者成绩的优劣。又《考工记·弓人》：“斲挚必中。”意谓砍凿木器，斧刀要下到正中。这些记载，从方法论上说，已含有适合、适中的意思了。“中”字作为一种观念被提出来，始于《尚书》。《大禹谟》说：“惟精惟一，允执厥中。”即思想要精诚专一，办事要允执中道，不要偏执。《易经》“筮辞”中也多次出现“中”字，如《泰·九二》：“包荒用冯河，不遐遗弗亡，得尚于中行。”所谓“得尚于中行”即由于行中道，所以得到好的结果。《复·六四》“中行独复。”《益·六三》“中行告公用圭。”又《六四》“中行告公，从。”《夬·九五》“苋陆夬夬，中行无咎。”此“中行”并谓“行中”、“用中”、“执中”之意。

周初的统治者，开始把这种“中”观念运用到政治方面，他们从夏、商二代灭亡的教训中认识到，统治者“无逸”、“先知稼穡之艰难”（《尚书·无逸》）才能保住奴隶主政权不被转移。这里的“无逸”，虽然是相对于统治者奢侈享乐说的，实含有享受有度的意思。这种适度、有度的观念，经周公之手变成了“中德”。他对康叔说：“尔克永观省，作考中德。”（《尚书·酒诰》）可见，关于“中”的思想在春秋以前就已经产生了。

但是，“中”被上升为一种矛盾观和处理矛盾的方法却是孔丘的发明。他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”

（《雍也》）他强调对“中”要经常运用，做到事事适中。孔丘所以强调“用中”是因为在春秋末年的社会大变动中，各个阶级、阶层的政治家、思想家曾针对当时社会所出现的各种矛盾提出了不同的解决方案和方法。象道家创始人老聃“贵柔守雌”，认为“弱者道之用”，主张用柔弱胜刚强的方法来解决各种矛盾；而以管仲为代表的齐法家则竭力推行其“富国强兵”的政策，主张用强硬手段处理社会大变革中所出现的问题。孔丘既不赞成“用弱”，也不赞成“用强”，而是从强、弱这对二律背反的矛盾关系中，继承和总结了春秋以前的“中”观念，提出了“执中”的处理矛盾的方法。这说明孔丘的“中庸”，既是以前人思想资料为出发点，又是春秋末年的各种社会矛盾在他头脑中的曲折反映。因此，较之以前的“中”观念，孔丘的“中庸”无论在内容或形式上都丰富得多了。举其要者，盖有如下特点：

其一，反对“过”和“不及”。

《论语》说：“子贡问‘师与商也孰贤？’子曰：‘师之过，商也不及。’曰：‘然则师愈与？’子曰：‘过犹不及。’”（《先进》）过是过火，不及是火候不到。孔丘从他的学生师与商的不同做法中观察到，事情做过了头和没有到火候都不能恰到好处。因此，孔丘反对过和不及。《阳货》篇说：“乡原，德之贼也。”《子路》篇又说：“不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。”这两段话的意思也见于《孟子·尽心下》篇。后来朱熹把“狂者”释为“志极高而行不掩”，“狷者”释为“知未及而守有余”，“乡原”释为不分是非的“同流合污”者。这些说法基本上符合孔丘的本意。由此看出，孔丘认为人的思想和行动处在保守或冒进以及与保守冒进同流合污，都是不符合“中庸”^①的原则的。这说明，“中庸”不是调合、折衷，而是在“过”与“不及”的对立两极中求得适中或适度，它包含着

^①据朱熹注，引文中的“中行”即“中道”，亦即“中庸”。

孔丘对事物的矛盾属性的思考。

其二，反对“攻乎异端”。

孔丘说：“攻乎异端，斯害也已。”（《为政》）“异端”即矛盾的互相对立的两个不同方面。孔丘认为，人们在认识和处理问题时，如果只抓住矛盾的一个方面而忽视另一个方面，就必然造成祸害。在他看来，最好的方法就是把两个对立的极端联系起来加以考察，然后再把问题综合起来予以回答，即可避免走向极端的错误。所以，《子罕》篇又说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”基于这种认识，孔丘特别重视处理好对立两端的关系，强调把对立的两端结合起来考察，以此之长，济彼之短，以此之有余，补彼之不足，在对立两端的互补中以求得“中”的最佳效果。例如他说：

质胜文则野，文胜质则史，文质彬彬，然后君子。（《雍也》）

君子泰而不骄，小人骄而不泰。（《宪问》）

君子矜而不争，群而不党。（《卫灵公》）

君子周而不比，小人比而不周。（《为政》）

君子和而不同，小人同而不和。（《子路》）

他认为把诸如文与质这种对立面结合在一起，或者在抓住泰的方面而注意骄，抓住矜的方面而注意争，抓住群的方面而注意党，抓住周的方面而注意比，抓住和的方面而注意同，所尚之“中”自然就在其中了。可见，“中庸”作为孔丘观察和处理各种现象与问题的一般方法或原则，也包含着对如何防止片面性的思考。

其三，“无可无不可”的权变性。

孔丘还认为，“中”作为处理矛盾的恰当方法，不是凝固、呆板的，而是灵活多变的。他把“中”的这种灵活多变性称之为“权”。他说：

“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”谓“柳下

惠、少连，降志辱身矣，言中伦，行中虑，其斯而已矣。”谓
“虞仲、夷逸，隐居放言，身中清，废中权。我则异于是，
无可无不可。”（《微子》）

在他看来，象伯夷、叔齐那样不动摇自己的意志，不辱没自己的身份，这不过是守其一节；柳下惠、少连降低自己的意志，屈辱自己的身份，也不过是言语合乎法度，行为经过思虑；虞仲、夷逸逃世逸居，放肆直言，只是证明他们行为廉洁，但却不合乎时宜。他认为唯独象他那样，“无可无不可”，根据不同情况采取不同的对策，才能避免这些片面性。而“无可无不可”，方能适其可。这也就是孔丘所说的“权”。这说明孔丘所追求的“中”是灵活多变的“中”，而“中庸”正是以这种灵活多变性为见长的。

“中庸”的这种灵活性，在《中庸》一书又称为“时中”，即随时而中，也即是“君子之中庸也，君子而时中。”但这个思想不是始于《中庸》，而是出自孔丘。他说：

直哉史鱼！邦有道如矢，邦无道如矢。君子哉蘧伯玉！
邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之。（《卫灵公》）

危邦不入，乱邦不居，天下有道则见，无道则隐。
（《泰伯》）

麻冕，礼也；今也纯，俭，吾从众。（《子罕》）

在孔丘看来，象史鱼无论在政治清明或政治黑暗时都能刚直不屈，象蘧伯玉在政治清明时出来做官而遇到政治黑暗时把自己的本领收藏起来，以及他本人打算在天下太平时出来工作，不太平时就隐居，等等，这些都不是随意的和事先预定的，而是根据事情的变化，随时加以选择的。他认为这样做，即是“时中”，唯其“时中”才能达到真正的“中”。这说明“中”的灵活性不是臆造的，而是以客观事物的复杂性和多变性为基础的。

事实上，“中庸”作为孔丘认识和处理问题的原则和方法，

是贯穿于他的整个学说之中的。用它来对待天命鬼神，孔丘一方面承袭了殷周的旧传统，不敢否定天命鬼神；另一方面又承认有自然之天，对天命鬼神持敬而远之的态度。用它来处理“仁”与“命”的矛盾，孔丘一方面认为“天命”作为异己的机械必然性是无法超越的；另一方面又强调“为仁由己”，激励人们发挥其主观努力，采取积极入世的态度。用它来指导人的认识，孔丘一方面承认遗传心理、情感、意志等非理性因素在认识中的作用，另一方面又重见闻、重学思，教人以清醒的理性态度去思考事物。这样，在他的哲学思想中的宗教之天与自然之天、客观唯心论与主观唯心论、理性因素与非理性因素的矛盾，便由此而得到了协调和统一，从而使相悖的东西溶为一体，达到了惊人的“兼容并蓄”。

不仅如此，孔丘更反对把“中庸”悬为空言，主张以刚毅的精神，以己之心，度人之心（即“己所不欲，勿施于人”），把它贯彻到道德人伦、处世应事、治国立政、文化教育等社会生活、政治生活以及道德生活的各个领域，并以“无可无不可”的灵活性和选择性去实施他的各种救世方案。这说明“中庸”不仅是孔丘所崇尚的认识和处理问题的一般方法，同时也是建构他的庞大思想体系的空间网络，他的整个思想系统都是贯穿着折事物之中的精神的。

综观“中庸”的基本特点，可以看出，孔丘在如何保持事物存在的界限以及为保持这种界限即保持对立面的互补、互济的问题上，所花费的心血。平心而论，孔丘的“中庸”原则，确实包含着许多辩证法的因素。这种思想，对推动当时人们的认识发展，反对极端性和片面性有着积极的意义，乃至对我们今天在一定范围内进行思维活动，处理某些问题也有借鉴的价值。因此，对孔丘留下的这一遗产，不容持忽视或全盘否定的态度。

但如果用马克思主义观点俯瞰孔丘的“中庸”思想，它也充

满着不少糟粕和谬误。孔丘虽然窥察到对立面的联系、统一的方面，但却忽略了对立面的斗争和转化，否认了事物的自我否定和质变，这样便使“中庸”原则不能脱开形而上学的巢臼，而往往阻塞着它的某些辩证因素的展开。再从孔丘强调“中庸”的目的来看，他是企图创造一种“中和”的社会环境和生态环境，也就是《中庸》篇所说的“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”要求人们把维护社会和人之间的和谐统一作为自己的责任。这种思想，虽然在一定条件下有利于社会的稳定和发展，但把它放到春秋末年的激烈社会变革的洪流中加以考察，其保守性就暴露出来了。他所强调的和谐统一，只能是以矛盾的调和为归宿，对当时尖锐的阶级斗争起着缓解作用，这是不利于新的封建生产关系的产生和发展的。在中国封建社会步入常规之后，历代统造者所以不遗余力地宣扬“中庸之道”，就是因为它能维护旧事物的统一，稳固封建统一体。因此，在我们指出“中庸”的辩证法因素的同时，对其糟粕和谬误予以揭露和批判是非常必要的。

第三节 关于仁学的伦理思想

孔丘在对人与天命鬼神的关系作出表态之后，沿着他的人本主义的“仁”所揭示的方向，把视野转向了人和社会，由此而阐述了他的仁学伦理思想。他的伦理思想，主要包括仁学的道德规范体系、仁学的伦理施控方式和仁学的价值观念三个层次。

一、仁学的道德规范体系

孔丘的伦理思想，首先表现为“仁”及在“仁”统领下的一系列具体德目所构成的规范体系。在这个规范体系中，有些德目是直接反映“仁”的，有些德目是间接反映“仁”的，也有些德

目是从仁学道德结构的内部反映“仁”的，还有些德目是从仁学道德结构的外部反映“仁”的。因此，如果以“仁”为轴线对这些具体德目加以分类，那么它们可分为仁学的直接规范与间接规范、内部规范与外部规范两大系列。这两个系列，既彼此分离，各有偏重，又互相连结，互相贯通，从而形成了一个网罗状与立体状纵横交错的仁学道德规范体系。

(一) 关于直接规范与间接规范。

所谓仁学道德的直接规范，系指不经过其他中间环节而直接表征“仁”的一些具体道德规范。在这方面，《论语》有很多记述，例如：

颜渊问仁。子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。”（《颜渊》）

樊迟问仁。子曰：“爱人。”（同上）

有子曰：“孝悌也者，其为仁之本与！”（《学而》）

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。”（《颜渊》）

樊迟问仁。子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”（《子路》）

子张问仁。子曰：“能行五者于天下为仁矣：恭、宽、信、敏、惠……”（《阳货》）

子曰：“刚、毅、木、讷近仁。”（《子路》）

“仁者其言也讷。”（《颜渊》）

这些具体道德条目，都是直接表征“仁”的。礼、孝、悌、恭、宽、信、敏、惠、敬、忠、恕（“己所不欲，勿施于人”）偏重于表征人的道德行为；刚、毅、木、讷、讷，偏重于表征人的仪表态势；忠、恕、爱等，则偏重于表征人的道德感情。它们各自从不同的侧面反映着“仁”的伦理内涵，标明“仁”不仅是包括人的道德行为和言语仪表，而且也是包括人的道德情感和道德动

机的复杂的伦理范畴。

所谓仁学道德的间接规范，系指“仁”的从属义或以直接规范为中介而与“仁”相连结的一些具体道德规范。例如：《宪问》篇说：“君子之道者三，我无能焉；仁者不忧，知者不惑，勇者不惧。”这也就是孔丘所推崇的“三达德”。表面看来，这“三达德”是平列独立，互不相干的，其实不然。《卫灵公》篇说：“知（智）及之，仁不能守之，虽得之，必失之。”《公冶长》篇说：“未知，焉得仁？”在孔丘看来，不受“仁”制约的“智”，不是他所追求的“智”；而合乎“德”的“智”才能获得“仁”。这也就是《里仁》篇说的“智者利仁”。显然，孔丘的“仁”除了伦理的意义外，还含有如上所述的人的认知心理或知识结构的层面，但后者却是从前者引申出来的。至于“仁”和“勇”的关系，《宪问》篇说：“仁者必有勇。”《泰伯》篇又说：“勇而无礼则乱。”“勇”在这里既是“仁”的从属义，又以直接规范的“礼”为中介与“仁”连结起来。

除“智”与“勇”之外，诸如“义”、“直”、“简”等，也属于仁学的间接规范。《学而》篇说：“信近于义，言可复也。”“义”在这里虽然没有与“仁”相连结，但“信”却是“仁”的直接规范，这样“义”便以“信”为中介，间接反映了“仁”。《泰伯》篇说：“直而无礼则绞。”《子路》篇说：“父为子隐，子为父隐，——直在其中矣。”同样，“直”在这里也没有直接说明“仁”，但“礼”和“孝”却是“仁”的直接规范，它以“礼”和“孝”为中介，与“仁”挂搭起来。“简”复如是。《雍也》篇说：“居敬而行简，以临其民，不亦可乎？”“简”从属于“敬”，“敬”从属于“仁”，“简”以“敬”为中介，又与“仁”连结起来了。

不仅如此，就是在直接规范或间接规范中，它们之间也是互相连结的。在直接规范中，所谓“其行己也恭，其事上也敬”

（《公冶长》）；所谓“居处恭，执事敬，与人忠”云云，就是恭、敬、忠的直接规范的连结。而在间接规范中，所谓“见义不为，无勇也”（《为政》）；所谓“君子有勇而无义则乱”（《阳货》）云云，就是义、勇的间接规范的连结。由于孔丘提出的德目有三十几个，这里不能对它们一一作出分类，但从中可以看出，无论是直接规范或间接规范，都是孔丘仁学体系中不可缺少的纽结，他的整个伦理思想就是以这些具体规范为纽结罗织起来的。

如前所述，“仁”作为对伦理关系的思考，春秋以前就开始了。后来，随着“仁”的思想的发展，一些德目也就被提出来。特别是到春秋时期，诸如慈、孝、爱、敬、信、忠、敏等德目，不仅越来越多地被论及，而且还普遍受到人们的重视。如《左传》说：“且夫贱妨贵，少陵长，远间近，新闻旧，小到大，淫破义，所谓六逆也；君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。”（隐公三年）又说：“不背本，仁也；不忘旧，信也；无私，忠也；尊君，敏也。仁以接事，信以守之，忠以成之，敏以行之，事虽大要济。”（成公九年）但是在孔丘仁学思想提出之前，这些德目之间没有内在的联系，特别是它们与“仁”的关系还没有清楚地显露出来。而真正把这些德目加以系统化、理论化，并把它们置于“仁”的统领之下，形成庞杂的仁学道德规范，则是孔丘的功劳。因此，从古代伦理史上考察他的仁学道德规范体系，这不能不是孔丘伦理思想的一大特色。

（二）关于内部规范和外部规范。

所谓仁学道德的内部规范，系指表征人的认知心理、情感体验、道德意志、行为动机等要素的一些具体规范；所谓仁学道德的外部规范，系指表征人的道德行为和外部关系的一些具体道德规范。前者侧重于对仁学道德的深层结构和个体道德的揭示，后者侧重于对仁学道德的表层结构和社会道德的揭示。孔丘的整个仁

学伦理思想，不仅是由直接规范和间接规范所组成的网络状的体系，同时也是由这种内部规范和外部规范所组成的立体状的体系。

究竟哪些德目属于内部规范、哪些德目属于外部规范，这可从孔丘的“吾道一以贯之”的“忠恕”看出其端倪。《里仁》篇说：

子曰：“参乎，吾道一以贯之。”曾子曰：“唯。”子出。门人问曰：“何谓也？”曾子曰：“夫子之道，忠恕而已矣。”

“忠恕”皇侃的《论语集解义疏》解释说：“忠，谓尽中心也。恕，谓忖我以度于人也。言孔子之道，并无他法，用忠恕之心，以己测物，则万物之理，皆可穷验也。”皇疏引王弼的解释说：“忠者，情之尽也。恕者，反情以同物也。未有反诸身而不得物之极，未有全其恕而不尽理之极也。能尽理极，则物无不统；极不可二，故谓之一也。推身统物，穷类适尽，一言而可以终身行者，其唯恕也”这些解释，都把“吾道一以贯之”的“一”看作是“忠恕”的统一体，也就是说，要推行“道”，就必须“以己测物”、“推身统物”、“反情以同物”、“忖我以度人”。因此，对“忠恕”也可这样理解：“忠”即是在“己”或“身”方面的存心，“恕”即是对“物”或“人”方面的行为，它们是己与人、身与物、存心与行为的统一，并体现着人的道德动机与道德行为的趋同性和人与人的社会关系。

那么，“忠恕”与“仁”是什么关系呢？这里有必要首先引用郭沫若的一段话来加以说明，他说：

孔子曾说“吾道一以贯之”，但他自己不曾说出这所谓“一”究竟是什么。曾子给他解释为“忠恕”，是不是孔子的原意无从判定。但照比较可信的孔子的一些言论看来，所谓“一”应该就是“仁”了。不过如把“忠恕”作为仁的内涵

来看，也是可以说得过去的。……这种由内及外，由己及人的人道主义的过程，应该就是孔子所操持着的一贯之道。

（《十批判书》第88页）

郭老在这里把孔丘的仁学说成是“人道主义”，未必得到学术界的认同，但他把“忠恕”作为“仁”的内涵来看，却是有相当见地的。因为，《论语·卫灵公》篇曾把“忠恕”称为“仁之方”，即推行“仁”的方法。按照经验常识，操持事物的方法与该事物本身的性质、结构、功能，往往是分不开的。事物本身的性质、结构、功能等决定着操持它的方法，而操持它的方法则又反映该事物的性质、结构和功能。这正如系统论的“黑箱”理论认定的那样，即不打开黑箱而利用外部观测、试验，通过输入、输出信息，亦可获得有关黑箱的功能、特征的认识。据此，“忠恕”就应该指的是“仁”。所以，所谓“忠恕”是己与人、身与物、存心与行为的统一，实际上亦即“仁”是己与人、身与物、存心与行为的统一，它们是构成“仁”的基本内涵，并体现着“仁”的结构、性质和总特征。

既然如此，那么“忠恕”作为“仁”的总特征，就需要有许多具体规范从不同的方面去说明它和深化它。这样，便分别从“忠”与“恕”又引出诸规范，形成了“忠”和“恕”的两个既有区别又相联系的规范系列。根据皇侃和王弼的解释，“忠”是表征个体道德，是向内的；“恕”是表征社会道德，是向外的。所以，“忠”以及与“忠”具有相同道德意义的规范，就是内部规范；“恕”以及与“恕”具有相同道德意义的规范，就是外部规范。从《论语》看，和“忠”相同的规范主要有：克己、修己、内省、反诸身、求诸己、省其私等；而与“恕”相同的规范主要有：信、敬、义、勇、礼、孝、悌、恭、惠、简、直、慎、逊、刚、毅、木、讷、谨等。就孔丘的整个伦理思想说，这些德目既充当了直接规范与间接规范的角色，又充当了内部规范与外部

规范的角色，但从立体的角度观察，它们却是“忠”、“恕”这两个基本规范的展开，并从更深层次上进一步揭示了“仁”的伦理内涵。

二、仁学的伦理施控方式

孔丘仁学的伦理施控方式，系指使人的行为能够弃恶就善即合乎仁德所采用的手段。它如何实现，是由“忠”、“恕”这两个基本规范的要求从而引发出来的。根据上面的解释，“忠恕”既然是存心与行为、己与人两个方面的统一，那么它们就是用以调整人们的道德行为和相互关系的。而在社会中，特别是在社会制度激烈变动的春秋末年，人们的道德行为和社会关系是多种多样的。这不仅有统治者与被统治者之间的关系，还有各个社会成员之间以及各社会成员与国家和社会之间的关系，所以很难有共同的道德规范和道德标准。但是，在孔丘看来，不管当时人们的道德行为如何不同，也不管那个时代的社会关系如何纷纭复杂，它们都可以归结为存心与行为、己与人这样一种关系，都可以囊括于“仁”之中。因此，只要抓住“忠”与“恕”这两个方面，就能用“仁”制约人们的行为，把人们的社会关系统一起来。正是基于这种认识，孔丘提出了由内及外、由己及人的施控方式，并从中引发出“克己”以“正身”、“克己”以“敬人”、“克己”以“复礼”的动态系列，以发挥其仁学的道德功能与效用，达到调整个人与个人、个人与国家和社会之间关系的目的。

（一）“克己”以“正身”。

孔丘的“克己”以“正身”，是为完善个体道德而提出来的。根据上面的解释，“仁”虽然包括存心与行为、己与人两个方面，但孔丘并不是把这两个方面同等看待的。相反，他认为处理好人际之间以及个人与社会之间关系的关键，重点是在“己”的方面，在“己”的道德完善方面。而“己”的道德完善又取决

于个人的道德修养和心灵的完善。因此，人要获得“仁”的道德品质，自觉地和谐人与人、人与国家和社会的关系，就必须从“己”的方面做起，把完善人的内心世界作为一个基础性环节。

孔丘发现，人都是有欲求的。他说：“富与贵是人之所欲也”，“贫与贱是人之所恶也”（《子罕》），“放于利而行，多怨”（《里仁》）。这种全称判断包括所有的人，表明欲富、欲贵、恶贫、恶贱、好色、贪利，既是人的本性又是人的利益追求。他还发现，人也有好胜、自夸、怨恨、贪心等心态和情绪。当他的学生原宪问他“克、伐、怨、欲不行焉，可以为仁”时，孔丘回答说：“可以为难矣；仁则吾不知也，”（《宪问》）就是说，去掉这些心理、态度和情绪就已经很困难了，做到“仁”就更困难了。如果把这些话与孔丘“性相近，习相远”的命题联系起来考察，那么他所说的“性”很可能也包括人的欲求本性和态度、情绪等心理要素，说明孔丘已经朦胧地窥察到了“性”与伦理的关系。

然而，孔丘并不认为人的这种欲求本性可以任其自然发展，也不认为人的好胜、自夸、怨恨、贪心等心态可以不加限制，而是认为这种欲求本性和态度、情绪等心理，容易引发出不好的情感和动机，应该受到斥责。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）“不义而富且贵，于我如浮云。”（《述而》）“巧言、令色、足恭，左丘明耻之，丘亦耻之。慝怨而友其人，左丘明耻之，丘亦耻之。”（《公冶长》）为什么呢？在孔丘看来，人有这些不好的动机和感情，就会“迁怒”、“贰过”产生损害他人利益的行为；就会“弑君”、“弑父”，做出违礼僭越的事情。他认为春秋末年所以出现“礼崩乐坏”的现象和不能行仁，就是由于人的这种欲求本性和不好的动机、情感所导致的。因此，节制人的欲求本性，转换与人的天然需要相联系的感情和动机，对于推行“仁德”和安定春秋末年的社会秩序，成为

势所必行的了。

那么，如何节制人的欲求本性和转换人的感情、动机呢？孔丘认为，即通过内省，也即是通过“克己”。他说：

君子求诸己，小人求诸人。（《卫灵公》）

内省不疚，夫何忧何惧？（《颜渊》）

吾未能见其过，而内自讼者也。（《公冶长》）

所谓“求诸己”、“内自讼”、“内省不疚”，就是调动人的主观精神以节制与人的天然需要相联系的欲求本性，屏除人的不好的感情和动机。它是对社会生活中的非道德因素所作出的一种反思或自我意识，并反映着人的道德行为的发生所经由的意志决定、选择和谋划的阶段，体现着人由与天然性需要相联系的情感向合乎社会性要求的人性、道德、情感的转化和过渡。这种自反自修的“克己”功夫，便构成了仁学道德行为发生的机制。

正是基于这种认识，孔丘特别强调这种自我反省、自我修养的“克己”功夫。从《论语》的记载看，孔丘认为“克己”有如下三种作用：

其一，转换意向。

即把人的欲富、欲贵、恶贫、恶贱、好色、贪利的欲求本性，转移到“欲仁”、“求仁”、“利仁”的追求目标上来。孔丘说：“我欲仁，斯仁至矣”，“求仁而得仁，又何怨？”（《述而》）“不仁者不可以久处约，不可以长处乐。仁者安仁，知者利仁。”（《里仁》）在他看来，人只要每时每刻都在想着“仁”和追求“仁”，“造次必于是，颠沛必于是”（《里仁》），即可改变自己欲富、欲贵的心理定势，因而也就不会只考虑自己的贫富贵贱了。这也就是“君子食无求饱，居无求安，敏于事而慎于言，就有道而正焉……”（《学而》）“欲仁而得仁，又焉贪？”（《尧曰》）这样，“仁”也就成了人们追求和思考的对象。

其二，转换情感。

转换情感即把人的“克、伐、怨、欲”，转移到不骄、忠信、爱人的感情上来。孔丘说：“躬自厚而薄责于人，则远怨矣。”（《卫灵公》）他的学生曾参也说：“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？”（《学而》）孔丘认为，人如果能按照内省、克己的方法，多责备自己，少责备别人，尽心竭力地为他人着想，人与人之间就没有怨恨了。而人与人之间消除了怨恨，也就能“无众寡，无小大，无敢慢”（《尧曰》）安泰矜持而不骄傲；“乐道人之善，乐多贤友”（《季氏》），主动宣扬别人的优点。这样一来，人们的思想、感情将会得到沟通，乃至发展到相亲相爱的地步。所以当他的学生樊迟问他什么是“仁”的时候。孔丘回答说：“爱人。”（《颜渊》）这说明，孔丘的内省、克己是以获得“爱人”的情感为满足的。

其三，培养道德意志。

孔丘虽然认为消除人的不好的感情和动机是非常困难的，但他并不把“仁”视作可望而不可及的东西。相反，他认为，“人能弘道，非道弘人”（《卫灵公》），只要调动人的主观精神，就一定能消除人的内心世界中所隐藏着的非道德因素。问题的关键，是要有一个“朝闻道，夕死可矣”（《里仁》）的“求道”精神。他相信，“苟志于仁，无恶矣”（《里仁》）。人如果有了这种求道精神，就会在少之时“戒色”，壮之时“戒斗”，老之时“戒得”（见《季氏》）；就会“主忠信，徙义，崇德”（《颜渊》），自觉提高自己的道德品质。

不难看出，所谓“内省”、“克己”的主观修养，实际上是仁学道德的一种情感体验。然而，这种情感体验仅是道德动机的初始阶段，它还没有发展为行为动机并过渡到由道德意志所支配的道德行为。而“仁”作为存心与行为的统一，如果把它仅仅停留在道德感情方面，显然是不够的。因此，要把仁学道德的这种

感情体验发展为道德动机，转换成仁学道德的行为，还必须按照由内向外、由己及人的移情方式，把感情体验的能量释放出来，才能达到存心与行为的统一。所以，孔丘在强调对“仁”的感情体验的同时，也非常注意对道德规范的认知和理解。他说：

人之过也，各于其党。观过，斯知仁矣。（《里仁》）

见贤思齐焉，见不贤而内自省也。（同上）

士见危致命，见得思义，祭思敬，丧思哀，其可已矣。

（《子张》）

见利思义，见危授命，久矣不忘平生之言，亦可以为成人矣。（《宪问》）

君子有九思：视思明，听思聪，色思温，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思问，忿思难，见得思义。（《季氏》）

所谓“观过”、“见贤”、“见得”、“见危”、“见利”，即是对道德客体的认知和理解；所谓“思义”、“思敬”、“思恭”、“思忠”，即是对道德规范的认知和理解。在孔丘看来，有没有这种对道德客体和道德规范的认知和理解，对于人的道德行为将产生不同的作用。人有这种认知和理解，就能把对外在的道德客体和道德规范的认识内化为人的心理结构，把对仁的情感体验发展为道德动机，进而转化成道德行为。这就是，“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》），“己所不欲，勿施于人。”

（《颜渊》）相反，人如果“德之不修，学之不讲，闻义不能徙，不善不能改”（《述而》），缺乏这种认知和理解，那就不可能成为一个“仁者”。这说明孔丘的“克己”、“正身”是一个由态度、感情、认知等因素所构成的动态系列，并以完善个体道德为目的的。

这里应当指出，孔丘的“克己”、“内省”并不是一种基于社会实践的主观努力，而是一种主观精神的抑制和吹胀，具有明

显的主观唯心主义性质。同时，他虽然窥察到了人的欲求本性，以及这种欲求本性和态度、情绪等非理性因素对道德形成和发展的影响，他却把它们又归结为春秋末年所以发生社会变动的的原因，这仍然是一种本末倒置的唯心主义认识，其逻辑发展的结果必然是重义轻利，摧残人们的正常的物质欲求。然而，对道德作怎样的规定是一个牵动全部道德理论的根本问题，并在一系列问题上将导致相应的变化。孔丘把完善人的道德情感和道德动机作为道德行为发生的起点，这不仅容易把人引向道德的自觉和对人的本质力量的相信，并且对发展人类道德文明也有不可忽视的借鉴意义。这和殷周时期单纯地强调天神的绝对命令或其他外部规范的强制作用是有本质区别的。因此，在批判孔丘“克己”、“内省”的主观唯心修养的同时，对其合理因素予以恰当地肯定，是非常必要的。

（二）“克己”以“敬人”。

“克己”、“正身”的主观道德修养，扩展到人际关系中，则要求做到“敬人”。为了实现这一要求，孔丘把恭、宽、信、敏、惠、孝、悌、敬、爱等作为调整己与人关系的具体道德准则和道德规范来提倡，例如他说：“居处恭，执事敬，与人忠”（《子路》）；“敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《学而》）；“谨而信，泛爱众，而亲仁”（同上），等等。这些，都是为处理好春秋末年的人与人之间的关系而提出来的，并给当时严酷的社会关系罩上了一层温情脉脉的面纱。

但是，自人类异化为阶级对立之后，道德作为调整人们的社会关系的规范和准则，它对不同阶级和不同利益集团的人们，向来都不是一视同仁的。孔丘的“仁”也不例外。他的“克己”、“内省”虽然以获得“爱人”的情感为满足，然而他“爱人”、“敬人”的对象却是有亲疏、厚薄、远近之分的。从《论语》的记载看，孔丘首先是把父母、兄弟、家族作为“敬”和“爱”的

对象。他的学生有若说：

其为人也孝悌，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为仁之本与！（《学而》）

孔丘则说：父在，观其志；父没，观其行。三年无改于父之道可谓孝矣。（同上）

弟子入则孝，出则悌，谨而信。泛爱众，而亲仁。（同上）

孝指尊敬顺从父母，悌指尊重兄长，也就是《子路》篇所说的“宗族称孝焉，乡党称悌焉。”孔丘认为这是推行“仁”的根本。为什么这样说呢？因为在他看来，“克己”作为对“仁”的一种感情体验，莫过于对“父行”、“父志”、“父道”的认知和理解，莫高于对自己父母的“敬”、“爱”。所谓“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎”（《学而》），正是反映了人对自己父母所怀有的诚心诚意的“敬”、“爱”情感。孔丘认为，“君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。”（《泰伯》）人如果以对自己父母的敬爱之情来对待宗族内部的其他成员，必然会使宗族内部成员和睦相亲；宗族内部的关系和睦了，然后再把它扩展到整个社会，用之处理全社会成员之间的关系，也必然会使全社会成员和睦相亲。这样，“仁”便由近及远、由亲到疏地辐射到世间生活的各个方面，成为人们共同遵守的规范和准则。可见，孔丘的“克己”以“敬人”，首先指的是宗族感情和对宗族成员的尊敬、爱悯，并适应了以血缘亲情为纽带的殷周遗留下来的宗法奴隶制社会结构的要求，从而暴露了“仁”的局限性。

孔丘除把宗族成员作为“敬”的对象外，还多次提到了如何尊敬君主、公卿的问题。他说：“其行己也恭，其事上也敬。”（《公冶长》）“事君，敬其事而后其食。”（《卫灵公》）“迩之事父，远之事君。”（《阳货》）“事父母能竭其力，事

君能致其身。”（《学而》）“出则事公卿，入则事父兄。”（《子罕》）孔丘自己就是以这种尊君观念指导其行动的。所谓“君赐食，必正席先尝之。君赐腥，必熟而荐之。君赐生，必畜之”；“侍食于君，君祭，先饭”；“疾，君视之，东首，加朝服，拖绅”；“君命召，不俟驾行矣”（《乡党》）。标明他已经把尊君观念溶化于自己的行动之中了。这种尊君观念，仍然是根源于由殷周承袭下来的宗法等级制度，其实质不过是放大了宗法道德观念而已。

至于对广大劳动者的“敬”、“爱”，孔丘在某些场合也作了带有普遍性形式的渲染。他认为，“善与人交，久而敬之”（《公冶长》），即首先尊重别人，方可受到别人的尊敬。根据这样的准则，孔丘在宣传“泛爱众，而亲仁”的同时，还要求统治者象郑国的子产对待人民那样，“其养民也惠，其使民也义”（《公冶长》）。把“敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《学而》），作为协调统治者与被统治者之间关系的道德信条，因而表现了他的伦理思想中所蕴含着的某种人道主义因素。但是当孔丘返回到旧道德传统，则又表现了极大的偏颇。他说：“君子喻于义，小人喻于利”（《里仁》）；“君子而不仁者有矣夫，未有小人而仁者也。”（《宪问》）孔丘认为，“小人”有趋利的本性，很难获得“仁”的品质。这样，“仁”便成了“小人”不可逾越的鸿沟，因而也就被赶出了“敬”和“爱”的殿堂。这说明，孔丘的“克己”以“敬人”虽然是为和谐人们的相互关系而提出的，但却走向了敬宗族、敬君、敬公卿的线性发展，从而使其善良的愿望化为泡影。同时也说明，孔丘的“仁”虽然是以“爱人”的普遍性形式提出来的，但这种普遍性形式与其所反映的特定社会关系却存在着尖锐的矛盾，它最终以内容否定了形式，使“爱人”、“敬人”异化为压迫、奴役广大劳动者的绝对理性和外在权威。

（三）“克己”以“复礼”。

“克己”、“正身”的主观修养扩展到国家和社会的关系上，即要求人们自觉地接受“礼”的制约。但是对“礼”的涵义，一般都认为它是周初确立的一套制度、典章、规矩、仪节和伦理道德等。作这种解释，当然是可以的。但如果从“礼”的本质上加以概括，把它理解为国家和社会的最高政治法律规范或关于国家和社会机体的概念，恐怕要更合适些。对“礼”的这种理解，可以从“礼”的起源说起。

“礼”字在甲骨文中“作二玉在器之形”^①，是从祭祀的供馐引申而成，并反映着以宗族崇拜为特征的氏族习俗。《礼记·礼运》篇说：“夫礼之初，始诸饮食。其燔黍捭豚，汙尊而抔饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神。”所谓“致其敬于鬼神”，指的是祭祀祖先亡灵，其与甲骨文“礼”的造字意义相同，说明“礼”与原始社会崇拜祖先的习俗有关。所谓“礼之初，始诸饮食”，大概一方面反映了吃饭必先祭祀祖先，尔后人才能进行饮食的情形；另一方面也反映了在生产力极端低下的氏族社会，氏族成员平均分配食物的习惯。这说明，“礼”早在原始社会就开始出现，它包括敬神、敬祖、分配食物等广泛内容，并以风俗习惯的存在方式而取得了社会规范的意义。

但由于这时“在氏族制内部，权利和义务之间还没有任何差别”，^②所以原始礼仪不具有强制性，而体现着原始共产制社会的民主平等精神。“礼”衍变为国家和社会的最高政治法规，是伴随着社会分裂为阶级和国家的出现而进行着的。《左传》说：“国之大事，唯祀与戎。”（成公十三年）意谓祭祀鬼神和出兵作战是国家的头等大事。这可视作早期国家职能的表述，说明在古人眼下，“礼”和“戎”（亦即特别的武装队伍）被认定为最重要的两个国家职能。

^①参见王国维：《观堂集林·释礼》。

^②《马克思恩格斯选集》第4卷，第165页。

关于“礼”由原始饮食习惯发展为国家和社会的最高规范，荀子在《礼论》篇说：

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。

这段话既是对“礼”的职能衍化的表述，又是对国家起源问题的朴素猜测，标明“礼”在阶级社会中起着固定财产关系的重大作用。此外，荀子还认为“礼”具有固定社会分工、巩固社会组织、规范人的行为等作用。这些为学术界尽人皆知的事实，不必作重复论述，但却说明自进入阶级社会起，原始礼仪已衍变为国家法规，并取得了国家社会的最高规范的意义。当然，由于原始礼仪是从氏族习惯发展为国家法规的，所以就带有伦理的特点。所谓“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备”（《礼记·曲礼》），正是反映了“礼”的伦理特点。但是从总体上看，“礼”的总涵义则是国家和社会的最高规范，属于政治范畴。这正如《左传》所说：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（隐公十一年）既然它囊括了国家、社稷、民人、后嗣等广泛的内容，那么自然就可以代表国家和社会机体了。

弄清楚“礼”的总涵义，也就明白了“克己”以“复礼”的真正意义，它是孔丘为了调节当时人们与国家和社会的关系而提出来的一个重要原则。如同他把春秋末年的礼崩乐坏和人与人的关系被打乱看成是由于人不能“克己”所造成的一样，孔丘认为当时人们与国家和社会的矛盾，也是由于人不能“克己”所导致的。于是，他便主张从“克己”做起，以解决个人与国家和社会的矛盾。这也就是孔丘所说：

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？（《颜渊》）

孔丘认为，人如果按照“礼”的规定进行“克己”、“正身”的主观道德修养，那他就会成为一个仁人，这样以来，人即可抑制住自己的欲求和不好的动机与感情，因而也就不会发生侵害国家和社会利益的行为了。

那么，如何按照礼的规定进行“克己”呢？这就是要有对礼的感情体验、认知和理解。因此，孔丘特别强调“问礼”、“知礼”、“事礼”、“好礼”、“近于礼”、“成于礼”，也就是：

子入太庙，每事问。或曰：“孰谓邹人之子知礼乎？入太庙，每事问。”子闻之，曰：“是礼也。”（《八佾》）

未若贫而乐，富而好礼者也。（《学而》）

恭近于礼，远耻辱也。（《学而》）

兴于诗，立于礼，成于乐。（《泰伯》）

他认为，人有对礼的这种体验、认知和理解，才能真正实现人的道德价值，才能自觉服从国家和社会的利益。而礼所以具有如此重大的功能，就因为它是国家和社会的最高规范，并囊括了社会组织、政治制度、社会秩序、宗法关系等广泛的内容。人们通过对礼的体验、认知和理解，即可以从中提取关于人的社会归属、地位、权利和义务等方面的意识，把人的道德感情指向宗族、国家和社会。相反，“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”（《八佾》）人如果没有对礼的体验、认知和理解，那么“礼”不过是“他律”的强制，仍然不能使人去自觉地协调国家与社会的关系，因而也就不能使当时社会秩序达到孔丘所设计的理想状态。

在这种认识的指导下，孔丘强调了仁学道德及其修养如何与礼的外部规范作用相结合的问题。他说：“恭而无礼则劳，慎而无礼则蒺，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。”（《泰伯》）“君子敬而无失，与人恭而有礼”，“博学于文，约之以礼，亦可以弗畔矣夫。”（《颜渊》）也就是要把内部控制与外部控制、制度

化控制与非制度化的控制结合起来。孔丘认为，“礼之用，和为贵。”（《学而》）一旦人们把自己的道德修养与礼的调节作用结合起来，不仅可以提高人的道德品质，同时还可以消除人与国家和社会的紧张状态，这样人与国家和社会的关系就趋于和谐了。

毋庸置疑，孔丘重视处理好个人与国家和社会的关系，强调个人应尽的社会责任及个体道德的自觉与制度化控制的结合，这对发展人类文明确有借鉴之处。特别是在中华民族的漫长历史发展中，许多志士仁人敢于为国家和社会的利益捐躯献身，这不能不与他们善于从孔丘思想的精华中提取其所需要的营养有关系。在这个意义上说，孔丘的“克己复礼”对我们民族精神的净化、形成和发展，起了某种推动的作用。但如果把“克己复礼”的命题放到春秋末年的社会大变革的历史潮流中加以考察，它又有不可忽视的保守性。所谓“克己复礼为仁”，实际上就是以奴隶制国家的政治法律规范制约人的道德修养和道德行为，就是要人单方面牺牲个人的利益。因此，这一命题虽有强调个人意识觉醒的方面，但最终又被狰狞恐怖的外在规范扼杀了。如果把这一命题再放到“朕即国家”的封建专制时代加以评判，所谓服从国家和社会的制约，实际上就是为封建皇帝谋利益，其结果必然是演出“忠君”的历史悲剧。

三、仁学的道德价值观念

“克己以正身”、“克己以敬人”、“克己以复礼”发展至极，即是孔丘“归仁”、“成仁”的道德理想的完成。这种道德理想体现在历史人物身上，即是尧、舜、禹、汤、伊尹、周公一样的“圣人”；而作为一种理想人格，即是“仁人”、“君子”，并具有如下三个特点：

（一）“仁”的自我价值观。

孔丘的理想人格是一个由生理的自我到心理的自我和社会的自我的层次结构。从《论语》看，孔丘并没有忽视生理的自我。他所以反复强调“父母之年，不可不知”，“父母在，不远游”（《里仁》），大概就因为他意识到人作为一种社会动物，与其父母的生理躯体有遗传关系和族类的共性。也正由于他意识到了这点，所以他并不笼统地反对人对食、色、利的本能追逐，并且他自己就是“食不厌精，脍不厌细”（《乡党》）的。这种观点，标明孔丘是把生理的自我作为心理的自我和社会的自我的物质基础。

但是，孔丘并没有把自己的视野限制在生理的自我，而是认为人要达到完美的人格，就得由生理的自我发展到心理的自我和社会的自我。所谓“今之孝者，是谓能养。至于犬马，皆能有养；不敬，何以别乎？”（《为政》）就表达了孔丘对人格由低级向高级发展的追求。

何谓心理的自我和社会的自我呢？所谓心理的自我，即把“仁”作为个人目标，成为道德自觉的人。所谓社会的自我，即以“仁”为标准，自觉地处理自我与非我、个人与他人的关系。心理的自我反映了孔丘对人格美的追求，社会的自我反映了孔丘对伦理善的追求，心理的自我和社会的自我的交融汇合，则体现了美与善的统一。

对于心理的自我，孔丘强调把“仁”列为终生奋斗的目标，说：“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”（《里仁》）“求仁而得仁，又何怨？”（《述而》）孔丘认为“仁”对转换人的心灵具有决定作用，完成了这种转换，才称得起人格“美”。《论语》记载说：“子夏问曰：‘《诗》云：‘巧笑倩兮，美目盼兮，素以为绚兮’，何谓也？’子曰：‘绘事后素。’子夏曰：‘礼后乎？’子曰：‘起予者商也，始可与言诗已矣。’”（《八佾》）这里的“礼后乎”，系指礼后于仁。就是说，人有“仁”这种理想，就象绘画先有洁白的底子一样。绘画

先有洁白的底子，才能施加各种色彩；人先有“仁”这种美好的道德理想，才能自觉地接受各种规范的制约，成为一个自我完善的人。可见，心理的自我价值取向是以获得“美”的人格为满足的。

对于社会的自我，孔丘说：“己欲立而立人，己欲达而达人”（《雍也》），“己所不欲，勿施于人。”（《颜渊》）把人格中的“美”推己及人，就是自己喜欢做的事情也叫别人做，自己不喜欢做的事情也不要强迫别人去做。这叫做“忠恕之道”，也就是推行“仁”的方法。孔丘认为，“君子”就是以“忠恕之道”处理自我与非我的关系的。他说：“君子成人之美，不成人之恶”（《颜渊》）；“入则孝，出则悌，谨而信，泛爱众，而亲仁”（《学而》）；“其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《公冶长》）；“君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内皆兄弟也。”（《颜渊》）人格中的“美”有节制地表现在各个道德客体方面，就是与人为善，也就是君子的人格。所以孔丘又说：“质胜文则野；文胜质则史；文质彬彬，然后君子。”（《雍也》）君子的人格是善与美的结合。

但是孔丘认为，君子的善和美的结合并不是随意的，而是以“中”为原则合乎时宜地表现出来的。他说：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣。”（《雍也》）《中庸》又引孔丘的话说：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之中庸也，小人而无忌惮也。”君子把中庸运用到人际关系的处理上，即“言中伦，行中虑”，“身中清，废中权”（《微子》），既有原则的坚定性又有方法的灵活性，从而使人格中的“美”和“善”转化为人格中的“真”。可见，孔丘的心理的自我和社会的自我是反映了春秋末年的人格自觉，反映了他对人格追求的理性精神，并与当时的人的解放的潮流是同步的。

（二）“仁”的义利观。

孔丘认为，君子的道德自觉还体现在义和利的方面。他从生理的自我出发，并不否认人对“利”的追求。说：“耕也，馁在其中矣；学也，禄在其中矣。”（《卫灵公》）“因民之利而利之，斯不亦惠而不费乎？”（《尧曰》）正是基于对“利”的这种认识，他提出了“惠民”、“利民”、“富民”、“养民”等改良措施，祈冀依赖于这种道德理想的换形——政治、经济主张，以调整人们的相互关系，缓和当时的社会矛盾。

但是孔丘孜孜追求的不是“利”，而是“道”和“义”。他说：“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”（《卫灵公》）；“君子喻于义，小人喻于利”（《里仁》）；“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。”（《里仁》）“道”即“事物当然之理”（朱熹注），“义”即行为得当。孔丘认为，根据事物的本然之理而行动，就是“义”，因而也就达到了“真”和“善”的统一。在他看来，“利”是妨碍这种真与善相统一的最大障碍，因此，人要修养成品质很高的君子，就得“义以为质”，做到“见利思义”、“见得思义”，以义制约利。所以他劝导人们，“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？”（《里仁》）“不义而富且贵，于我如浮云！”（《述而》）孔丘认为，人如果有了“义”的道德自觉，就会有明确的是非善恶观念，做到“能好人，能恶人”；就会“周而不比”、“和而不同”，始终保持“仁”的立场，乃至达到舍生取义、杀身成仁的精神境界。

应当指出，“义”在孔丘仁学体系中并不是一个独立的道德规范，而是从属于“仁”并由“仁”推导出来的道德准则。从这点看，他的“义”带有明显的非结果论或义务论的特点。同时，孔丘又不否定“利”的客观性，而主张以义取利、以义制利，这又带有结果论或目的论的特点。孔丘在义、利问题上的矛盾，与

其生理的自我、心理的自我和社会的自我的层次结构以及“中庸”的思维方式，是密切相联的。但从总的倾向上看，他是重义轻利、以义制利，并最终以“仁”性而窒息了个性，从而给历史留下了可怕的禁欲主义的怪影。因此，孔丘所设计的理想人格，不过是对现实生活中的人性加以扭曲而已。

（三）“仁”的道德责任感。

孔丘设计的理想人格还具有“仁”的道德责任感。在当时“礼崩乐坏”的社会情况下，他深切地感到君子负有拨乱反正的历史责任，有弘扬道德和复兴周礼的社会义务。然而，孔丘没有把这个责任和义务交给“天命”或别的什么神秘的力量来完成，而是交给人的道德理性，试图唤起人们对完美人格的追求来完成。他说：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”（《八佾》）“不仁者，不可以久处约，不可以长处乐。”（《里仁》）祈冀以心理和道德的力量，达到改变现实的目的。

孔丘发现，完成拨乱反正的历史责任是相当困难的，关键要树立起对“道”的坚强信念和进行艰苦卓绝的意志锻炼。这就是，“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，“岁寒，然后知松柏之后凋也。”（《子罕》）他的学生曾子又进一步发挥说：“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？”“可以托六尺之孤，可以寄百里之命，临大节而不夺也。君子人欤？君子人也。”（《泰伯》）他认为人有了这种道德信念，就能实现“成仁”、“复礼”的历史任务；相反，人如果贪图安逸享受，“怀土”、“怀居”，那将是一事无成的。

不难看出，孔丘强调“仁”的道德责任感，旨在教人保持人格的独立性和主动性，教人树立自重、自爱的人生态度，这也是一种清醒的道德理性。但这种人格的独立性和主动性却是以仁、礼的制约为前提的，因而又潜伏着专制、盲从等非理性的怪影。

孔丘道德理想中所包含的这些矛盾，与其整个伦理哲学中所存在的进步与落后、理性与非理性的矛盾是一致的。但从道德理性的本质来看，它仍不失为以人为本体的伦理哲学，并标志着春秋哲学史正在发生着一场新转折，即由殷周的天命神学过渡到儒家的伦理哲学。

第四节 关于仁学的政治思想

孔丘的仁学政治思想包括“德治”的政治主张和“大同”的社会理想两个重要内容。他的“仁”作为对古代重民意识的一种哲学反思，贯彻到政治领域即要求最高统治者实行“德治”；而把这种“德治”的统治方式加以理想化，就是向往建立一个“大同”的社会。兹就他的政治思想的这两个内容，分别加以评述。

一、“德治”主张

对于“德治”，孔丘说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”。“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。”（《为政》）他认为以道德教化的方式统治人民，将收到刑罚所不能收到的效果，因此应当把“德治”作为最根本的治国之道。

那么，如何贯彻“德治”呢？孔丘认为：

（一）从“正名”、“正身”开始。

《子路》篇载：

子路曰：“卫君待子而为政，子将奚先？”子曰：“必也正名乎？”子路曰：“有是哉，子之迂也，奚其正？”子曰：“野哉由也！君子于其所不知，盖阙如也。名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”

“正名”，即以周礼为尺度去正名分，恢复原有的君君、臣臣、父父、子子的等级关系，从制度、政治诸方面来保证德治的贯彻和推行。

但是孔丘认为，“礼”对德治的保证作用并不是绝对的，要贯彻德治的政治主张还必须从端正统治者自身的行为抓起。他说：“政者正也；子帅以正，孰敢不正？”（《颜渊》）“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”“苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？”（《子路》）又说：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣。”（《子路》）就是说，“正名”要靠“正身”来实现，统治者只有按照“仁”的道德原则从自身做起，才能上行下效，以保证德治的贯彻和推行。

（二）从“胜残去杀”抓起。孔丘说：“善人为邦百年，亦可以胜残去杀矣，诚哉是言也。”（《子路》）当有人问他“如杀无道，以就有道，何如”时，孔丘回答说：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风必偃。”（《颜渊》）在他看来，惩治主义不可取，暴力统治的效果是很不好的，要使春秋末年的社会秩序达到稳定状态，就得转换统治方式，变暴力为德治。所谓“不教而杀谓之虐，不戒视成谓之暴，慢令致期谓之贼”（《尧曰》），就表达了他对暴力统治的抗议和要求变刑罚为德治的迫切心情。

但是，孔丘也并不是一个非暴力主义者。据《左传》记载，郑国子产死后，子太叔执政，采取了温和的统治方法，结果是“郑国多盗”，人民都起来造反。于是太叔又改换了统治方法，用暴力镇压了造反的人民。孔丘对太叔的这一举动称赞说：“善哉，政宽则民慢，慢则纠之以猛。猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（昭公二十年）即根据阶级斗

争形势的变化，采取“一张一弛”的对策，就能保持政治的安定。这说明，德治作为温和的教化方式是以礼的制度化控制和刑罚的暴力控制为后盾的，反过来，德治又给礼的制度化控制和刑罚的暴力控制涂上了一层粉饰剂，它们互为表里、互相补充和互为手段，因而丰富了当时的统治者对国家的本质和职能的认识。但从总的倾向看，孔丘是主张以德治为主、刑罚为辅的。这应是孔丘对周公的“敬德”思想的发展，并增强着后世统治者实行道德调节和刑罚调节这两手的功能。

(三) 实行“养民也惠”的经济方针。“德治”的经济内容，即要求统治者“养民也惠”。《尧曰》篇载：

子张问于孔子曰：“何如斯可以从政矣？”子曰：“尊五美，屏四恶，斯可以从政矣。”子张曰：“何谓五美？”子曰：“君子惠而不费，劳而不怨，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛。”子张曰：“何谓惠而不费？”子曰：“因民之利而利之，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？……”

“惠而不费”，是说对民众不能竭泽而渔，应给他们维持生存的物质生活资料。“劳而不怨”，是说对老百姓不能随意驱使，应根据生息的规律给他们以喘息的机会。而做到这两点，就要减轻一下赋税和徭役。

对减轻老百姓的赋税，《颜渊》篇说：“哀公问于有若曰：‘年饥，用不足，如之何？’有若对曰：‘盖彻乎？’曰：‘二，吾犹不足，如之何其彻也？’对曰：‘百姓足，君孰与不足？百姓不足，君孰与足？’”根据古人的注释，“彻”是十分抽一的税率，“二”是十分抽二的税率。显然，“二”的剥削程度是重于“彻”的。有若主张按照“彻”征收租税，这是一种藏富于民的思想。这些话虽然是出自有若之口，但却代表了孔丘的思想，并与孔丘反对冉求帮助“富于周公”的季氏搞“聚敛”一

事（《先进》），其精神是完全一致的。

对减轻老百姓的徭役，孔丘也有所表示，他反对把徭役搞得沉重，主张“敬事而信，节用而爱人，使民以时。”（《学而》）他认为古代帝王舜就对人民实行了轻徭省刑的政策，说：“无为而治者，其舜所欤？夫何为哉？恭己正南面而已矣。”（《卫灵公》）这种思想可能是受了早期道家的影响。但不管是受谁的思想影响，都标明孔丘是反对把徭役搞得沉重，而主张减少对人民的干扰的。

为了贯彻“养民也惠”的经济方针，孔丘还提出了“庶、富、教”和“食、兵、信”的问题。《论语》说：

子适卫，冉有仆。子曰：“庶矣哉！”冉有曰：“既庶矣，又何加焉？”曰：“富之。”曰：“既富矣，又何加焉？”曰：“教之。”（《子路》）

子贡问政。子曰：“足食，足兵，民信之矣。”子贡曰：“必不得已而去，于斯三者何先？”曰：“去兵。”子贡曰：“必不得已而去，于斯二者何先？”曰：“去食。自古皆有死，民无信不立。”（《颜渊》）

这里，虽然孔丘认为在迫不得已的情况下可以去掉“食”、“兵”，但这并非说孔丘认为人民的衣食住行问题不重要，而是强调贯彻“养民也惠”的方针要首先取信于民，得到民众的信任和理解。这说明，孔丘的德治主张不仅包含着政治调节和经济调节的内容，同时也反映着他对从物质和精神两个方面巩固统治的认识，并表现了一种重民的意识。他虽然主张尊周复礼，维护旧制度，但在政治实践中却顺应了当时人的解放的历史潮流，主张“养民”、“惠民”、“教民”，是把“民”当作“富”、“教”、“信”的对象来看待的。这种思想应是他的“仁”本思想在其政治领域中的闪现，在当时具有进步的意义。

（四）实行“任人唯贤”的人事政策。德治体现在人事管理

方面，即要求统治者“尊贤而容众”，贯彻“任人唯贤”的原则。《论语》说：“仲弓为季氏宰，问政。子曰：‘先有司，赦小过，举贤才。’”（《子路》）孔丘认为人才问题对于实行“德治”是至关重要的，“举直错诸枉则民服，举枉错诸直则民不服。”（《为政》）“举直错诸枉，能使枉者直。”（《颜渊》）只有从贤才中选拔各级官吏，人民才能心悦诚服地接受其统治，才能贯彻道德教化的统治方式。

怎样举贤才呢？孔丘说：“举尔所知；尔所不知，人其舍诸？”（《子路》）即举你所知道的贤才；你所不知道的，别人也不会舍弃，由别人来推举。这样广泛普遍地推举贤才，贤人就不会被埋没了。他还说：“犁牛之子，骍、且角，虽欲勿用，山川其舍诸？”（《雍也》）“犁牛”即毛色斑杂的牛，“骍”即毛色纯赤的牛。周代尚赤，祭祀专门选用角长得端正的赤纯色的牛。这是说，毛色斑杂的犁牛虽然不配作祭祀用，但它生的小牛却颜色赤纯、角长得端正；此时如果有人因其老牛长得不好而不选用小牛作祭祀，那山川之神也不会答应的。这个比喻说明，孔丘不仅提倡举贤才要广泛普遍，同时还主张打破门第、出身和血统的观念。正是以这种认识作指导，他认为仲弓的父亲虽然出身卑微且德行不好，但仲弓本人却德才兼备，不能因其父而舍其子，应见用于世。这种用人观点，应是孔丘纳仁入礼的结果，是他对旧的世禄制度所做出的损益。

与上述观点相联系，孔丘还反对当时压抑人才的现象。他说：“臧文仲其窃位者欤？知柳下惠之贤，而不与立也。”

（《卫灵公》）臧文仲是鲁国的大夫，与他同时的鲁国贤人柳下惠没有得到重用，孔丘认为是由于臧文仲嫉贤妒能，因此严厉斥责臧文仲是“窃位”。为了制止压抑人才的现象，孔丘甚至幻想效法尧舜时代的选举制，说：“舜有天下，选于众，举皋陶，不仁者远矣；汤有天下，选于众，举伊尹，不仁者远矣。”（《颜

渊》) 这种观点反映了春秋以来“士”阶层的解放和人才竞争的历史潮流，并与孔丘仁学体系中蕴含着的理性精神是一致的。

不仅如此，孔丘在人才使用方面还主张用其所长，不要求全责备。他认为昏庸无道的卫灵公所以能维持住君主的宝座，就是因为有“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅。”（《宪问》）他们各以自己的见长，弥补了卫灵公的过失，从而使卫国免遭灭亡。同样，他认为他的学生仲由、子贡、冉求虽不是“通才”和“全才”，但“由也果”、“赐也达”、“求也艺”，各有其所长，可分别以自己的办事果断、通达事理、多才多艺被见用。然而，孔丘也并非认为贤才可以不受约束，而是要求他们“以道事君，不可则止”，“弑父与君也不从也”（《先进》），以“无可无不可”的“中庸”态度应事处世。可见，在人才的选拔和使用问题上，孔丘是把“德”放在首位的，并开了后世“人治”的先河。

二、“大同”社会理想

孔丘的政治治理的目标是西周初年的文、武治世，而其理想社会则是“尧舜之世”。他对西周初年的社会治理的情形赞叹道：“周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周！”（《八佾》）“周之德可谓至德也矣！”（《雍也》）在他看来，只要孜孜不倦地“行仁”、“复礼”，再竭力推行“德治”的治国之道，就会按照“齐一变至于鲁，鲁一变至于道”（《雍也》）的程序，首先返回西周盛世，尔后达于“尧舜之世”的理想社会。他对这样的理想社会描绘和赞美说：

巍巍乎！舜禹之有天下也，而不与焉。

大哉！尧之为君也。巍巍乎！唯天为大，唯尧则之。荡荡乎！民无能名焉。巍巍乎！其有成功也。焕乎！其有文章。

禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神，恶衣服而致美

乎黻冕，卑宫室而尽力乎沟洫。禹，吾无间然矣。（《泰伯》）

尧、舜、禹的时代，是一个没有私有制、没有剥削和压迫的原始公社制社会。那时，人们过着共同劳动、平均分配食物的生活，自然的情谊成了连结人们的社会关系的纽带，社会风俗习惯便是氏族成员共同遵守的礼仪。孔丘怀着虔诚的心情赞美这样一个充满情谊的社会，足见他是把“大同”作为自己的社会理想的。表面看来，孔丘的这个大同理想与其维护“君君、臣臣”的等级统治关系相矛盾，但他的“仁”作为对人的哲学反思则包含着对人的自然情谊的追求，他的“礼”作为原始礼仪的衍化也包含着原始民主平等精神的遗存；加上春秋时代下层社会力量崛起的客观形势的紧迫，特别是当他试图用“仁”、“礼”缓和社会矛盾并充满了乐观的态度的时候，就有可能向往自然状态的“仁”和“礼”，也有可能提出“大同”的社会理想。

但由于孔丘的等级观念根深蒂固，所以他的“仁”、“礼”的自然情谊显得比较微弱，因而使其“大同”思想很不系统，很不完整，仅是表现了一些片断和萌芽。《论语》对此记载说：

子贡曰：“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁？必也圣乎！尧舜其犹病诸。”（《雍也》）

在孔丘看来，“圣”比“仁”更高，甚至象尧、舜这样的帝王也难以达到。“圣”所以比“仁”更高，是因为“仁”作为人之为人的标准，不过是教人如何培养“爱人”的感情和完美的人格，它仍然停留在个体精神结构的范围内；而“圣”则不同，他是“博施于民而能济众”的，敢于为民众排患解难，具有客观的效应。所谓禹“卑宫室而尽力乎沟洫”，大概就是他心目中的“博施”、“济众”的形象。这说明孔丘是把“博施”、“济众”，作为他的“大同”社会的远景的。

《论语》还说：

子路曰：“愿闻子之志。”子曰：“老者安之，朋友信之，少者怀之。”（《公冶长》）

孔丘的最高奋斗目标，是把社会改造成老的得到安乐，少的得到照顾，全体社会成员之间都象朋友一样地互相信任。可见他所追求的大同世界，不仅是“博施”、“济众”，而且也消灭了寻私争斗的现象。

《论语》又说：

丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。（《季氏》）

我不欲人之加诸我，吾亦无加诸人。（《公冶长》）

四海之内皆兄弟也。（《颜渊》）

有教无类。（《公冶长》）

在大同社会，虽然是生产力不发达和物质财富不充裕，但却贯穿着经济平等、道德人伦平等和教育平等的原则。

列宁说：“剥削的存在，永远会在剥削者本身和‘个别知识分子’代表中间产生一些与这一制度相反的理想。”^①孔丘“大同”思想的片断，同样也是春秋末年的阶级剥削和压迫情形的反映。当时的奴隶制度虽然变得非常荒谬悖理，但奴隶主贵族却拼命以残酷的徭役和严刑峻法来约束奴隶和平民的手脚。在民不聊生的痛苦情况下，广大劳苦大众除了对奴隶制度进行武器的批判外，而在思想上产生摆脱这一制度的愿望是非常自然的事情。从孔丘本人的经历看，他虽然出身于没落奴隶主贵族并以维护周礼为己任，但一生却栖栖惶惶很不得志；相反，倒是在周游列国的过程中有较多机会与下层社会相接触，对广大奴隶和平民遭受的痛苦有一定观察，因而揣摸到了下层社会的心理状态。这样，来自下层社会的呼声就有可能在他的思想中得到折射，他在“祖述

^①《列宁全集》第1卷，第393—394页。

尧舜，宪章文武”的活动中，向往未来美好的大同社会，也就成为非常自然的事情了。

同时，从孔丘的思想体系看，除了他的“仁”、“礼”中包含着自然状态的因素外，其整个思想还具有理想主义的特点和“贵和”的精神。这种理想主义、贵和精神与“均、和、安”的社会内容相结合，自然就构筑起一幅既和睦又平均、既安定又贫穷的大同理想社会的远景。这种理想社会虽然是以复古的形式表现出来的，但却首次表达了中华民族对未来美好社会的憧憬，并开创了中国文化思想的“大同”传统。后来《礼记·礼运》篇的“天下为公”^①的大同理想，就是沿着孔丘大同思想的脉络发展出来的。

第五节 孔丘的历史地位

孔丘是对中国历史的发展起过重大作用的古代人物之一。他的思想，不论其积极方面或消极方面，都以相当强的感染力渗入到了人们的精神领域和实践活动，对中国政治的发展和民族精神、文化传统的形成产生了重大的影响。因此，在我们对孔丘的思想作出上述研究之后，再从历史的客观实践和孔丘的思想作用的辩证统一中，对他在历史上所起的作用和影响进行深入地考察，从而得出比较科学的评价，是非常必要的。

一、孔丘思想与政治变革

孔丘作为春秋季世“社稷无常奉，君臣无常位”的历史大变革时期的政治家、思想家和教育家，对这一社会大变革，既不是顽固不化，又不是持先进的革命态度，而是采取了温和的改良主义立场。他总结了夏、商、周三代特别是自周公以来的统治经

^①有人以《礼记·礼运》篇的史料研究孔丘大同思想，本著作不采用此说。

验，以“仁”为核心，对“周礼”作出了继承、补充和修正（“损益”），从而熔政治、伦理、宗法为一炉，创立了一个“仁”、“礼”、“政”一体化的思想框架，作为解救“周礼”崩溃的药方。这个“仁”、“礼”、“政”的思想框架，一方面反映了建立在个体经济基础上的宗法制度和等级统治秩序这一社会关系，表现了对西周的旧制度和旧传统的维护；另一方面也部分地反映了西周末期以来的唯物主义、无神论因素的增长及人的价值的提高和劳动人民的斗争不断发展的思想潮流。孔丘在主张“克己复礼”、维护“君君、臣臣、父父、子子”的等级统治关系，强调“忠恕”、“孝悌”的同时，又主张“爱人”和“为仁由己”，并由此而提出养民、富民、教民、安民、博施于民等口号，重视处理好人与人之间的关系，尊重人的理性和主观能动作用，正是这一社会关系和思想潮流的反映。

这样，孔丘的“仁”、“礼”、“政”一体化的思想便充满着革新与守旧、进步与落后的矛盾，并为后世有识之士倡导变革和历代封建统治者坚持守旧，分别提供了得以凭借的思想资料，留下了广阔的思想活动余地。但从整体上看，由于孔丘的“仁”、“礼”、“政”是以“中庸”的方法论为建构的，所以它们又是相统一的，并在本质上都是以维护现存事物的统一、保住旧的统一体不被打破为目的，具有明显的调和主义的特征。所谓“礼之用，和为贵”，所谓“己欲立而立人，己欲达而达人”，“己所不欲，勿施于人”；所谓恭、宽、信、敏、惠等政治伦理德目，就集中反映了“仁”、“礼”、“政”的统一及调和主义的性质。这种“仁”、“礼”、“政”思想，不仅在春秋末对尖锐的社会矛盾起着缓解作用，同时随着历史的发展，特别是到西汉中叶封建社会步入常轨之后，它原来所反映的春秋社会大变革的时代光环逐渐暗淡下来，而转化为压迫和奴役人民的绝对理性和外在权威，成了历代封建统治者缓和各种社会矛盾、

缝补封建机体所出现的裂痕的理论工具。因此，孔丘的“仁”、“礼”、“政”思想，不是给历史带来了推动力，而是以历史的情力迟滞和延缓着中国古代社会的发展，阻碍着政治变革的进行。具体来说：

（一）它具有稳固封建统治秩序的作用。

按照孔丘的“仁”、“礼”精神，它是教人以“克己”、“尽忠”的“修己”工夫培养起“仁”的道德感情，然后根据“能近取譬”的模式，把这种道德感情首先扩展到宗族，继而扩展到个人、国家和社会，借以和谐个人与家庭、个人与国家以及个人和整个社会的关系。这样，这种以“克己”为工夫、以“亲亲”为起点的“仁”、“礼”精神，便把宗法血缘关系与等级制度紧密地联结起来，并把宗法血缘关系与等级制度转化为意识形态上的自觉体认。孔丘的这一创造，不仅有利于恢复以血缘亲族为纽带的那种有严格等级秩序的奴隶制的统治格局，而且对巩固后世封建宗法制度也起着难得的作用。后来儒家所谓“修身、齐家、治国、平天下”的说教，就是从孔丘的“仁”、“礼”精神提取出来的。正是在这一说教的支配下，宗法制度成了封建统治的社会基础，君臣关系则是父子关系的延长或放大。在这种封建宗法等级结构的范围内，“仁”、“礼”被奉为神圣不可侵犯的教条，“修、齐、治、平”则为人们的最高政治哲学。其最终结果，一方面使封建机体显得特别顽固，另一方面也使统治者养成了怀古守旧和等级的优越感，并沟通了小生产者那种中庸的、散漫的、求安怕乱的心理状态，从而阻碍着合乎历史发展趋势的政治变革的进行。

（二）它增强了封建统治者自我道德调节的能力。

从孔丘的“仁”、“礼”精神看出，它特别重视统治阶级的“克己”、“正身”的自我道德修养。这种自我道德修养固然表现了某种自我革新的精神，但对贪得无厌的统治者来说，却无法

真正付诸实施；相反，却刺激了它们进行自我道德调节，以适应政治需要的能力。在封建社会历史上，从董仲舒的“三纲五常”到韩愈的“道统”说，乃至宋明理学的“存天理 灭人欲”的提出，无不是按照孔丘的说教，围绕着统治者的自我道德调节而展开的。这种自我道德调节，一方面为粉饰封建统治披上了温情脉脉的面纱，另一方面也为巩固封建统治阶级的内部关系提供了能量巨大的凝聚力。中国的封建统治阶级显得特别顽固，不易产生分化；社会变革难以进行，大概与统治者具有自我调节的能力有关系。

（三）它增强了统治者进行政策调节的能力。

孔丘的“德治”主张，其用心在于教导统治者如何治国立政，如何根据“时而中”的精神进行政策调节。在他看来，治国立政不仅要靠“猛”，同时也要靠“宽”、靠“惠”；采取宽猛相济的治国方略和一张一弛的文武之道，才能达到稳固统治的目的。这种立政思想虽然没有被秦王朝及其以前的统治者所认识，但却为汉以后的统治者如何进行政策调节立下了标的。他们或者在农民起义过后实行“轻徭薄赋”的措施，或者在社会矛盾激化的时刻搞点社会改良，并保证着封建机体的统一和整个国家机器的运转，就是从孔丘那里得到的启示。这种政策调节虽然在特定历史时期也使生产得到了某些发展，但却给封建政治运动带上了改良的重负。这种改良的重负不仅窒息着真正象样的封建变革的发生，而且它的惯性甚至延续到近代中国社会。因此，在我们揭示孔丘“仁学”思想价值的同时，再指出他的思想历史发展的消极作用，这对于进一步肃清以孔孟之道为内容的封建主义遗毒，将是有意义的事情。

二、孔丘思想与民族精神

如同孔丘思想对政治变革的影响一样，其对中华民族精神的

形成和发展也具有积极和消极两个方面的作用。

从其积极方面来说，首先，孔丘的“仁学”思想为中华民族的伦理道德的优良传统的形成，提供了不可缺少的思想资料。他把“仁”视作人与人的社会关系和社会交往及人之为人的根本标准，认为个体的位置、价值和意义，存在于与他人的交往之中即现实世间生活之中；在这种日常现实世间生活的人群关系之中，便可以达到个体人格的完成，社会理想的实现，心灵的满足或慰藉。这样，便给后世留下了重视处理人际关系的良好风气，创立了和睦相处的社会心理环境。同时，他除了教人进行自省自修的主观精神修养外，也教人迁善改过，培养诚实无欺、庄敬齐肃、正直不阿的思想品德，这为形成中华民族的淳朴诚实、正直善良的美德，无疑增添了新内容。其次，孔丘重视处理好个人与国家和社会的关系，强调个人与国家的统一，这在特定历史条件下，特别是当中华民族受到外来势力侵略的危难时刻，容易激发人们为国家、社会和民族利益献身的精神，容易把人引导到爱国主义的方向。最后，孔丘的道德伦理说教，特别是他个体人格完成的鼓动，也蕴含着乐观进取、舍我其谁的实践精神，并在漫长的中国历史上感染、教育和熏陶了不少仁人志士，成为中国悠久的历史经常起着进步作用的重要传统。象范仲淹的“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，张戴的“民吾同胞，物吾与也”，文天祥的“孔曰成仁，孟曰取义”，顾炎武的“天下兴亡，匹夫有责”，王夫之的“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”等，都闪烁着灿烂光华，是我们这个民族的基本观念、情感、思想和态度，并从孔丘的“仁学”可以找到它们的根源。正如鲁迅所说：“我们自古以来，就有埋头苦干的人，有拼命硬干的人，有为民请命的人，有舍身求法的人，……虽是等于为帝王将相作家谱的所谓‘正史’，也往往掩不住他们的光耀，这就是中国的脊梁。”（《且介亭杂文·中国人失掉自信力了吗？》）而这根脊

梁正是我们中华民族的民族精神所在，这种民族精神不能归之于孔学，但它和孔丘的“仁学”不能说毫无关系。

然而，从其消极方面来说，孔丘仁学的伦理道德说教，除其浸透着浓厚的剥削阶级意识之外，他所谓重视人际关系的处理，不过是对由君臣父子推演出来的诸多关系的处理，并建构了一个强大社会关系网络。所谓个体的位置和价值只有在社会关系和与社会交往的过程中才有存在的意义，这不过是要人隶属于宗法等级制度，隶属于父母、君主和最高政治权力。这样，便养成了人的一种隶属感，养成了愚忠、愚孝的观念。这种隶属观念与反躬自省的道德修养相结合，便对个性的压抑达到了难以附加的程度，很难有人权自主意识的觉醒。因此，即或在古代意识中隐藏着某种原始的平等、自由、民主的要求，那不过是一种道义性和协调性，而不具有近代的意义。从这个方面看，孔丘的“仁学”无疑包含着摧残中华民族的心智发展和建功立业的消极作用。

同时，由于孔丘把人的道德关系看得高于一切，教人用某种精神的满足和人格的完成来弥补物质上的贫困，这样，便把人指向了重义轻利的禁欲主义的邪路，不注重生产的发展和生活的提高，从而适应了以小生产为基础的封闭的封建经济体系的需要，阻碍了物质文明的发展。孔丘这一思想的流毒，乃至今天仍然在某些方面延缓着我们的现代化建设的步伐，这充分说明了必须继续肃清孔丘思想的消极因素的重要性的必要性。

三、孔丘思想与文化传统

孔丘适应春秋末期文化学术下移的趋势，首创私学，在我国教育史上留下了光辉的一页。与此同时，他还整理编次和解释“六经”，为我国文化遗产的传播做出了贡献。他一生“据鲁”、“亲周”、“故殷”，收集了周、鲁、宋、杞等国的文献资料，编订或整理出《诗》、《书》、《易》、《礼》、

《乐》、《春秋》等经籍，以作为教育学生的课本。这些经籍的内容十分丰富，涉及到我国古代的政治、经济、宗教、哲学、文学、史学乃至文物制度、社会情况和历史事迹的记载，保存了很多珍贵的资料，并系统地表达了儒家的思想。后来，随着历史的发展和儒家地位的不断提高，这些经籍被统治阶级视为经典，即所谓“六经”。“六经”和《论语》、《孟子》等儒家经籍，长期以来是封建统治阶级的指导思想和理论根据，并无孔不入地渗透到我们民族的意识之中，对中华民族的文化传统的形成和发展发生了深远的影响。

（一）重人道轻鬼神的非宗教传统。

如前所述，尽管在孔丘思想中还遗存着殷周的天命鬼神观念，但由于他纳“仁”入“礼”，“不语怪、力、乱、神”（《述而》），所以他不盲目崇拜天神的命令，不用某种神秘的狂热而服从非理性的权威，而是用冷静的、现实的合理态度来观察人间世事，把注意力放到现实政治的治理和人的主观修养方面。他虽然也谈“畏天命”一类的话，表现了“天人合一”的倾向，但他并没有给天附加意志、目的和感情的属性，而是从人的方面去考察天道，以人事附会天命，将人的道德性加之于天，使天带有强烈的主体性。这种清醒的理性精神，便影响了中国文化传统的发展，使中国文化具有浓厚的人文色彩。在漫长的历史长河中，中华民族有素称发达的政治哲学、伦理哲学和人生哲学，但却没有类似西方基督教等那样浓厚的宗教意识。即或在以后有外来宗教如佛教输入中国，那也将很快被儒学所吸收和融化。这种非宗教的传统，可以从孔丘的重人事轻鬼神思想找到其滥觞。

（二）“大同”思想传统。

孔丘所建筑的“和”、“均”、“安”的“大同”理想，开了中国文化思想的“大同”传统。继孔丘的“大同”说，不仅在

先秦有墨子的“兼爱”、“尚同”的社会理想、老子的“小国寡民”的社会蓝图、庄子对无君的歌颂、孟子关于“仁政”的设想、农家关于平等社会的追求，乃至在战国末期或秦汉之际出现了《礼记·礼运》篇所描述的“大同”社会；而且在漫长的中世纪，这种“大同”思想采取各种形式而绵延了下来，并影响到中国近代。特别是在明清之际，当古老的封建社会出现了裂缝之后，许多进步思想家对孔丘的“大同”思想不断称引和加以发挥；近代的洪秀全、康有为、孙中山，也都从他们各自的阶级立场出发，主观上企图继承以至设计实现孔丘的“大同”理想。表面看来，这些思想家所提出的“大同”理想与其阶级属性是何等的矛盾，甚至与历史的步伐发生了极大的时间偏差，但它们却反映着各个时代被压迫者追求光明世界的远景和愿望，成为人类阶级斗争史的有机的链环和中华民族文化思想发展过程中有价值的组成部分，并极大地丰富了中国传统文化的宝库。

（三）重伦理轻知识、重人文轻自然的传统。

由于孔丘把哲学思考的重点放在人自身和人的社会关系方面，这就把人的思维限制在伦理道德等社会关系的预定的范围内，而忽视了对人与自然以及人自身的文化知识结构的探讨，从而把我们民族的思维引向了日常的伦理，使中国思维具有如同学术界所说的“实用理性”的特点。诚然，在中国文化思想史上，“天人相分”或“天人合一”的思维模式几乎为每个时代的思想家所共有，表现了对人与自然的关系的探索 and 追求。但是不管是“天人相分”或“天人合一”，都把**人**视作天地之心，无人则天地无生意、无理性、无道德，此可谓之道德的“人本观念”。这样，“天人相分”或“天人合一”不过是为如何做人、如何达到做人的要求和实现理想的境界提供了哲学根据，最终是为了使个人与他人、社会、自然，内外趋于和谐，从而增强做人的责任感。这种限制在预定范围内的思想方式，无疑是一种不健全的思想

思维方式。我们民族思维的这种传统模式，不能说与孔丘的整个思维方式毫无关系。因此，在进行社会主义现代化建设的今天，要提高我们民族的理论思维水平，不能不从孔丘及传统思维方式中吸取其教训，不能不对孔丘的思想进行认真的清理。

第九章 孙武的军事哲学

早期兵家的产生

第一节 孙武军事哲学的产生

早在传说中的我国远古时期，约居于原始社会末期的各个部族就在中原地区展开了一系列的激烈的武装冲突。进入阶级社会之后，由部落间的武装冲突发展为带有政治色彩的战争。这种常见而又惊心动魄的社会现象引起了不少思想家的反思。生活于春秋末期的军事家孙武就是这种思想家的杰出代表，而其书《孙子兵法》是这种反思在理论形态方面的结晶。

孙武生于以军功著称的齐田氏大家。其祖父，因“伐莒有功”，曾受齐景公之封，“食采于乐安（今山东惠民）”（《新唐书·宰相世系表》）。他幼年时代可能受过家庭军事气氛的熏陶和良好的军事教育。在社会关系迅速多变的“礼崩乐坏”的历史时期和诸侯列强争雄称霸、兼并战争激烈的烽火年代，孙武不是个“观潮者”，在当时的政治活动和军事活动中，他是个积极参与者。史载，公元前532年，齐国内乱，孙武离开故乡到了南方的吴国，深受吴王阖闾的赏识。公元前506年，孙武随吴王伐楚，大破楚军。吴王“西破强楚，入郢。北威齐晋，显名诸侯，孙子与有力焉。”（《史记·孙子吴起列传》）政治实践和军事实践，锻炼了他的政治才干和军事才能，丰富了他的政治经验和军

事经验。所有这些，为孙武从理论的高度总结和概括战争的规律提供了主观条件和客观条件。

孙武军事哲学思想的产生还有深刻的社会原因。首先，它产生于战争实践的客观需要。春秋时期，是我国由奴隶制社会向封建制社会的过渡时期，奴隶及平民的起义连绵不断，新兴的地主阶级以武力向奴隶主贵族夺取政权，分布于海内的大小诸侯国之间展开了持续不断的兼并战争。战争的胜负往往决定着一个阶级、社会集团或一个国家的前途和命运。因此，参加战争的任何一方，都迫切要求对战争的规律进行探讨，形成系统的理论，以指导战争，夺取战争的胜利。孙武哲学及《孙子兵法》一书正是这种历史要求的产物。

其次，孙武军事哲学及《孙子兵法》是对以往战争经验的概括和总结。战争是原始社会后期就已存在的社会现象。人们在长期的战争实践中，通过对战争的一些现象的审察，在某种程度上对战争规律有所认识。其间既积累了大量的战争经验，也留下了不少沉痛的教训，这给孙武比较全面、深刻地认识战争规律提供了丰富的历史资料。例如，周灭商的牧野之战，周先是采取了“鸷鸟将击，卑身翕翼；猛兽将搏，佞身俯伏；圣人将动，必有愚色”的策略（《周纪·周本纪》），然后乘殷商大军东征未还之际，长驱直入，一举占领殷都朝歌。《孙子兵法》的“能而示之不能，用而示之不用”（《计篇》。以下凡引《孙子兵法》书者，只注篇名）的思想，可能就是这类战争经验的总结。公元前684年，齐鲁发生长勺之战，曹刿在总结鲁军获胜原因时说：“夫战，勇气也。一鼓作气，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。”（《春秋左传》庄公十年）这与孙武所说的“故善用兵者，避其锐气，击其惰归”（《军争篇》）的观点是一致的。公元前638年，宋楚泓水之战，宋襄公不用敌半济而击之的战术，结果战败，身负重伤，羞愧而死（《春秋左传》僖公二十二年），

这个教训是沉痛的。孙武主张对“绝水而来”之敌，应该“半济而击之”（《行军篇》），很可能就是这类教训反思的结果。《孙子兵法》中，相当一部分的作战原则都可以从其以前的战例中找到它的某种原型。这正说明，它是人们长期战争实践的产物。

中华民族是一个善于思考的民族，展现于其面前的大量自然现象和社会现象，很早就引起了先哲们的思维兴趣。到春秋时期，我们民族的思维水平获得了空前的提高，当时诸子之学的出现就是个重要标志。他们思维的对象，或者侧重于整个宇宙，或者侧重于人类社会的整体，或者侧重于客观世界的某一部分。他们试图从自己所面对的对象中认识和把握客观世界的本质和规律，从而形成了具有不同形态的哲学理论体系。孙武的哲学就是以人类社会的一种特殊现象或特定部分——战争，作为反思的对象，因此，在理论结构方面表现为一种特殊形态，即军事学。然而，孙武并没有简单地就军事论军事，而是以军事论哲学，以哲学带军事，军事与哲学熔铸为一体。因此，在其军事理论的特殊形态中，包含着对客观世界的本质或规律的一般的普遍性理解和规定。孙武既是军事理论家，又是哲学家。《孙子兵法》既是一部军事著作，又是一部哲学著作。孙武哲学是带有军事科学特殊形态的哲学，是军事哲学。

第二节 孙武的军事整体观

战争，这一人类历史上的自相残杀的怪物，一方面，它既是人类社会这一有机整体的组成部分或子系统；另一方面，其自身又可以视为是一个极其复杂的诸要素之间相互联系、相互配合、相互作用、从而具有某种特定的结构和机制，并且按照某种规律进行运动变化的相对独立的军事整体系统。孙武在对战争这一特殊的

对象进行分析时，并没有把它抽象化或孤立化。他既注意到了作为社会整体的部分或子系统的战争与整个社会系统的联系和关系，把战争放到社会的总联系中去考察，又注意到了战争作为相对独立的整体其内部诸要素的功能及其间的联系或关系，强调战争自身的内在机制及其运动规律。从而，孙武的战争观表现了整体观或整体思维的特征。

就战争作为人类社会有机整体的一个特殊领域的层面而言，它的状态、运动过程受到社会整体的必然性的制约和支配，即就是说，社会整体的其他条件或因素，直接或间接地从总体上决定着战争的规模、水平以及战争的前途和结果。照孙武的说法，一个国家经济实力、土地面积、人口的数量、政治结构，决定了这个国家军队的数量、武器装备、后勤供应、兵力强弱等等，从而又最终地决定着战争的发展趋势、过程和结局。孙武说：“兵法：一曰度，二曰量，三曰数，四曰称，五曰胜。”（《形篇》）

“地生度，度生量，量生数，数生称，称生胜。故胜兵若以镒称铢，败兵若以铢称镒。”（同上）包括地在内的度、量等要素实际属于战争本身之外的社会要素，而数、称和胜等要素则属于战争自身的构成要素和战争过程本身，这些要素之间存在着某种特定的联系和关系。在孙武看来，一个国家总是占有一定的土地，有土地就有土地的面积问题，由土地面积的大小决定了国家的物质财富状况和收入的数量，而这种情况又直接决定着军队的规模或军队人数的多少。军队的规模和人数的多少决定着战争双方的实力对比，而实力对比状况最终又决定着战争的胜负和前途。战争不是孤立的活动，而是与社会整体的结构状况或其他的一系列要素存在着密不可分的关系。一些社会要素，比如国土，从表面看来似乎与战争本身无关，实际上，它们可能通过一系列的中间环节制约着战争的状况、过程和结果。因此，战争的运动决非是某一个别的要素作用的结果，而是一系列的、无数复杂的要素综合

作用的结果。如果交战者的一方在总体上取得了优势，那么它就控制战争局势的发展，如“转圆石于千仞之山者”，势不可挡。

战争是个与社会整体不断地交换着物质能量和信息的开放系统。社会不仅能对战争发生作用，而且，战争作为社会整体的部分，反过来对社会的存在和发展也可以发生作用。这就是说，战争不是孤立的暴力行为，不是简单的放大的个人搏斗，而是整个社会综合因素的竞争，它既需要社会整体的维护和支持，同时又必然给社会整体，即社会的经济、政治、生活以巨大的影响。照孙武的计算，一场辗转千里，“带甲十万”规模的战争，有关军需物资的筹备，作战装备的消耗和补充，内政外交方面的支出，军粮等军需物资的远程输送，大概要“日费千金”（见《作战篇》）。战争本身并不能生产物质财富，只能给社会的物质财富带来损耗。而且，战争规模越大，时间拖延得越久，这种损耗就越大，并由此给一个国家带来一系列的恶果。第一，战争最忌拖延不决，因为“久则钝兵挫锐，攻城则力屈，久暴师则国用不足”（同上），军队疲惫，锐气挫伤，战斗力消耗，造成国库空虚的局面。第二，“夫钝兵挫锐，屈力殫货，则诸侯乘其弊而起”（同上），其他诸侯国必会乘其隙而谋之，造成危及国家生存的严重后果。第三，一场战争，“百姓之费，十去其七。公家之费，破车罢马，甲冑矢弩，戟盾蔽橹，丘牛犬车，十去其六”，结果是“力屈、财殫、中原内虚于家”（同上），财物靡尽，国家贫弱不堪。因此，战争是关系到国家生死存亡的大问题，必须冷静地、理智地对待之，此所谓“兵者，国之大事，生死之地，存亡之道，不可不察也。”（《计篇》）由此出发，孙武并不崇尚百战百胜者，而认为“不战而屈人之兵”者，才是“善之善者也”（《谋攻篇》）。他坚决反对穷兵赎武，告诫当权者不可由个人的喜怒轻率地发动战争，认为战争是不得已的事情，战与不战，必须考虑到战争对社会的后果和影响，既要“尽

知用兵之利”，也要“尽知用兵之害”，以“合于利而动，不合于利而止”作为唯一的原則。

一、战争是社会

孙武这种以超越战争而看待战争的观念，即把战争放到社会整体系统之中，以战争与社会其他要素之间相互作用、相互联系的层面理解和认识战争的方法，正是一种或者接近整体思维的方法。

孙武在把战争或战争过程自身作为独立的整体对象进行考察时，同样也贯串了上述精神。他把战争视为一个有特定结构和运动规律的有机军事整体，认为战争作为一个整体系统，系由若干具有特定功能的要素以一定的方式联结而成。这些要素的存在状态和功能发挥的程度以及其间的协调、配合、作用等态势，直接关系到战争发展的趋势和结果。

在孙武看来，军队是实施战争的主要承担者，是规定战争的过程和总体状态的基础因素。但是，军队本身并不能在战争中孤立地单独地发生作用，它只有与其他军事要素结合起来，才能发挥其应有的功能作用，成为现实性的力量。他把这些制约和配合军队发生作用的要素概括为“五事”：“一曰道，二曰天，三曰地，四曰将，五曰法”（《计篇》）认为五事是进行战争不可缺的必要因素或必要条件。而五事又表现为“七计”即七种情况：“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？”（同上）孙武认为，根据五事，对敌我双方的七计进行分析和比较，所谓“经之以五事，校之以计而索其情”，即可大体确定战争的胜负。

孙武所理解的“道、天、地、将、法”等五事并不是独立的实体性存在，而仅仅是构成战争整体的功能性要素。因此，离开了整体及要素间的联系，作为整体的要素或部分也就不成为其要素或部分，或说失去了它们的原有的功能和价值。脱离了战争整体的天和地，也就无所谓天时和地利，而纯属于外在于战争的自

然界。失去了兵士或天、地、法等要素的将帅就不成其为将帅，只能作为一个简单的抽象的“人”而存在。同样，作为战争活动中精神要素的“道”和作为表征军队组织编制状态的“法”，如果脱离了战争整体，也就无所谓原来意义的道和法了，如此等等。而战争作为整体，其运动变化的规律和前途，即战争的过程和胜负，并不是某个要素单独作用的结果，也不是五事要素的功能和作用简单相加和机械性拼凑的结果，而是诸要素相互补充、相互配合、相互协调即综合作用的结果。一方面，五事作为战争的要素或部分而构成战争整体；另一方面，它们作为功能性的要素又共同作用于战争。因此，孙武主张对五事“经之”、“校之”、“索之”，从它们的总体联系中考察战争，才能掌握战争的命运，取得战争的胜利。

基于上述认识，孙武对于五事的内在结构及其在战争中的功能进一步作了一一考察，认为五事自身又有复杂的结构和内容，并且在整体中各有自己的特定的功能和特定的位置。

道，孙武解释为“民与上同意也，故可以与之死，可以与之生，而不畏危。”（《计篇》）道就是军民、官兵共有的理想、目标、愿望，它是把军民、官兵联结在一起的同生同死的精神纽带，是军事整体系统中的内在凝聚力。孙武把道放在五事中的首位，可见它在战争中的重要地位和作用。道也就是后来孟子所说的“人和”。孟子认为在天时、地利、人和三个要素中，人和最为重要。这个观点很可能是孙武思想的发挥，由此也可以印证孙武所说的道在战争中的首要地位。

天，孙武解释为“阴阳、寒暑、时制也。”（同上）天即天时，是阴晴、寒暑、昼夜、四时等气候、天象及时令方面变化的概称。古时，人们抗击自然界因素对战争干扰的能力极弱，天时稍有变化就可能改变作战双方的地位和条件的对比，甚至会影响战争结局的变化。因此，古人向来重视天时在战争中的作用。孙

武把天时视为战争中的基本要素之一，是有一定道理的。

地，孙武解释为“远近、险易、广狭、死生也。”（同上）地即地理形势，它本身就具有复杂的结构。孙武对地理形势在战争中的地位 and 作用极为重视，他在《军争篇》、《九变篇》、《行军篇》、《地形篇》、《九地篇》，以大量的篇幅和极大的精力专门对地理形势作了详尽的分析，认为“地形者，兵之助也。”（《地形篇》）有利的地形能导致战争的胜利，不利的地形能导致战争的失败。因此，应该了解地形并善于利用有利的地形，这是取得战争胜负的重要条件之一，此所谓“知此而用战者必胜，不知此而用战者必败。”（同上）

天、地两条，实际上是战争中的时空要素或条件。战争总是在一定的时间和空间位置上进行的，能否正确地利用有利的天时、地理条件，避免在不利的条件位置上作战，对于战争的命运无疑有极其重要的影响。正是在这个意义上，孙武把它们视为是构成战争系统的重要要素。

将，系指军事指挥员。孙武认为，一个合格的、优秀的军事指挥员必须具有“智、信、仁、勇、严”的素质和品格。具体来说，作为一个将帅，应有“智诸侯之谋”的政治头脑；有“形人而我无形”、“择人任势”、“料敌制胜”、“通于九变”等方面的知识和指挥才能；有“合于利而动，不合于利而止”的理智态度；有进不求名，退不避罪的献身精神；有“视卒若爱子”和“赏罚有信”的既仁且信的品德等等。在孙武看来，战争双方的较量，在某种意义上是敌我双方指挥员的谋略和指挥艺术的较量。《孙子兵法》十三篇，实际上说的皆是如何通过指挥员的指挥，夺取战争胜利的军事原则。因此，孙武认为将帅具有“国之大宝”，“民之司命，国家安危之主”的功能和作用。

法，孙武解释为“曲制、官道、主用”。法就是军队的组合、联络、编制，各级将士的关系，军需物资的管理等一系列的

制度、规章。如果说道是将军民、官兵联结在一起的内在的精神凝聚力，那么法则则是把将士联系为一个统一的整体系统，并且使这个整体系统能够存在及发挥正常功能和作用的外在组合机制。

道、天、地、将、法既相互区别，各具有其不同的结构和功能，又相互联系、相互作用、相互配合和补充，从而建构成一个统一的军事整体系统。

五事仅是构成战争整体或军事整体的基本要素，还不就是战争整体系统中的全部要素。就其在整体中的功能和作用来说，它们实际上都是维护、保证和服务于军队力量的最大限度的发挥。因此，军队才是战争过程中的实体性因素或实体性力量。由此，孙武进而又对军队的结构和功能作了深入的分析。

孙武认为，实现和保证军队内部结构的协调、调和，即保持军队自身的整体性、有序性，是发挥军队的功能和作用，从而取得战争胜利的基本保证。孙武把军队在战争中所应有和必有的有序状态和整体状态比喻为“率然”：“率然者，常山之蛇也。击其首则尾至，击其尾则首至，击其中则首尾俱至。”（《九地篇》）他认为，善于用兵的将帅，应该把军队训练和组织得象“率然”那样，首尾相顾，协调有序，使军队在战斗行动中，“齐勇若一”，“刚柔相得”，形成一个统一的有机整体。指挥员指挥这样的军队是“携手若使一人”，齐进齐退，整齐如一。有序化和协调化的军队在战争过程中，必然是“纷纷纍纍，斗乱而不可乱也；浑浑沌沌，形圆而不可败也”（《势篇》），形乱而实不乱，似无序而有序，其整体功能得到充分的发挥，从而立于不败之地。

战争双方的军队都是按照特定的组织程序建构起来的军事整体系统。因此，双方的军队都具有整体性、有序性和目的性的特征。我方只有破坏敌方的整体结构，打破敌方的有序性，挫败和扰乱敌人的目的，才能实现我方的预定目的和设想。所以孙武

说：“所谓古之善用兵者，能使敌人前后不相及，众寡不相恃，上下不相收，卒离而不集，兵合而不齐。”（《九地篇》）高明的指挥员其高明之处，就在于在保证己方军队内部协调和有序的同时，能打乱敌人的内部协调、配合，造成敌军内部由有序向无序的转化，使敌人前后、上下、众寡、贵贱之间失去联系。若敌军的整体系统受到破坏，其整体功能不能得到正常发挥，那么它实际上是失去了维持生存的能力和处于被动挨打的地位。以我之有序攻敌之无序，无有不胜之道理，此所谓乘其“乱而取之”。

以上所说的构成战争整体的诸要素，它们在整体系统中，或处于同一层次，或分属于不同的层次，或同一要素既处于这个层次，又同时分属于另一个层次。这些各具特定结构和功能的军事要素，其间的联系和关系处于错综复杂的状态之中，从而它们所构成的整体系统也具有十分复杂的结构和多变的特征。

孙武既注意从战争与社会的联系层面分析战争，又注意从战争内部诸要素之间的联系层面分析战争，这种从事物普遍联系的角度规定和理解对象的军事整体观，一方面是中国传统哲学整体性思维方式在军事领域中的具体应用，另一方面，又反过来体现着中国传统整体性思维方式的基本特征。

第三节 孙武的两极对立的辩证观

孙武的军事整体观，同时贯穿着辩证法的精神和原则。着眼于战争和社会以及战争诸要素之间相互联系、相互作用的整体观，在某种意义上说，是侧重于从整体结构的层面分析和理解战争的运动规律，揭示战争的存在方式或存在形态。而战争内部诸要素之间错综复杂的联系或关系，又可以抽象和概括为对立的两极或矛盾对立的二重性关系。由于对立的两极或矛盾双方的相互作用，从而最终地规定着战争的形态、过程、前途，使战争表征

为一个丰富多彩的千变万化的具有动态特征的整体系统。因此，孙武的军事整体观本身就是一种包含着两极对立的机制或矛盾关系的辩证观，而辩证观又可以说是从对象的对立机制或矛盾关系的动态层面分析和理解战争的整体观。在孙武那里，辩证观念与其整体观念是统一的。

克劳塞维茨说：“当我们把一方的统帅的利害看成总是和另一方统帅的利害正好相对立的时候，我们就承认了真正的两极性。”“在一次会战中，交战双方的每一方都想取得胜利，这是真正的两极性，因为一方的胜利排斥另一方的胜利。”（《战争论》第1卷，第37页）两极性原理是矛盾双方对立原理的体现，而这种对立具有极强的对抗性特征。战争是敌对双方在力量、智慧和意志诸方面进行对抗、较量的过程，其结局必然处于或存或亡、或胜或负的两极之中。这就要求军事理论家在对于战争这一特殊的对象进行考察时，必须格外注意事物的两极对立，即战争的各种矛盾关系。孙武辩证法思想最显著和最基本的一个特征就是接触到了战争的两极性原理或矛盾对立原理，并用之分析和认识战争、解释战争的特殊运动规律。他从不同的层面、角度提出了主客、彼己、众寡、贵贱、劳佚、远近、死生、强弱、虚实、动静、勇怯、分合、阴阳、寒暑、存亡、险易、广狭、上下、前后、进退、迂直、利害、奇正、攻守、胜负等一系列具有两极对立或矛盾特性的概念系统。这些概念依照它们在战争中的地位、功能、属性之不同，大体上可以划分为五大类。一类是表述战争中活动主体的概念，如彼己、敌我等；一类是反映活动主体属性的概念，如众寡、强弱、虚实、勇怯、贵贱、劳佚、动静、饥饱、治乱等；一类是属于和战争活动有关的自然条件方面的概念，如阴阳、寒暑、险易、迂直、远近、广狭、前后等；一类是反映战争的活动主体的行为或行动方式的概念，如攻守、奇正、进退、分合等；最后是反映战争结局和前途的概念，如胜

负、利害、死生、存亡等。这诸多两极性概念或矛盾概念不仅以不同的层面反映着战争某个方面的特征，而且又在总体上规定着战争的全过程，同时又内在地存在着某种特定的关系。如，战争必须有战争活动的主体承担者——战争双方的军队，从而构成了彼己、敌我两极对立。而有双方的军队就必须有军队数量的众寡、力量的强弱、攻守的虚实、士卒的勇怯、组织编制的乱治等方面的对比。战争又总是在一定的时空条件下进行的，因而天之阴阳、寒暑及地之险易、广狭、远近、迂直等对立性的两极要素构成了战争的客观环境。上述不同层面的诸多矛盾，只是具备了实施战争活动和决定胜负的可能性，而这种可能性向现实性转化则需通过战争双方的主体的军事实践活动，即通过两大军事集团之间所展开的攻守、进退、动静、分合、奇正等一系列的军事实践活动加以实现，并从而造成战争的最终结局，即胜负、生死、存亡、利害的实际结果。可知，在孙武的观念中，战争是个包含着多重的对立两极或矛盾的整体系统。因而，战争不是某一对立性的两极因素或某一矛盾单独作用的结果，而是由全部对立性两极因素或全部矛盾系统综合作用的结果，这样的战争轨迹不是简单的线性的，而是个曲折的、复杂的辩证运动过程。

下面，我们对孙武哲学中具有典型的辩证法特征的思想内容予以具体说明。

一、“识众寡之用”、“以众击寡”的分合原则

战争是两大对立的军事集团力量的对抗，一般来说，在军队的组合编制、兵卒的素质、武器装备、军事指挥员的谋略及客观的自然条件大体相同的情况下，双方军队的数量决定着战争的胜负，这正如克劳塞维茨所指出的“在一般条件下，只要有显著的数量优势，而且无需超过一倍，就足以取得胜利了。”（《战争论》第1卷，第206页）孙武哲学中的众寡概念，就是表征敌

我双方军队数量对比状态的一对矛盾性概念。孙武认为，以众击寡，如破击卵；相反，以寡击众，是自取败亡，军队数量对于战争具有决定性的作用，所以说，“识众寡之用者胜。”（《谋攻篇》）

所谓“识众寡之用”，就是正确认识敌我双方的军队数量的对比，把握寡不可击众，而众可击寡的规律，并根据这一规律制定相应的作战原则和采取相应的作战措施。他认为：“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。”（同上）作战的原则和方法要根据敌我军队数量的实际，对比情况而定，随实际情况的变化而变化，不可拘泥于某一固定的模式而不知变通。

但孙武并没有把敌对双方的军队数量之差别看成是绝对的、静止不变的东西，而认为众与寡的对立是相对的、可变的。他认为，通过分（分散）和合（集中）的人工手段，可使双方军队数量的优劣之势朝着相反的方向转化，即由原来总体上的我寡敌众转化为局部上的我众敌寡，从而造成战胜敌人的条件。他说：“故形人而我无形，则我专而敌分；我专为一，敌分为十，是以十攻其一也，则我众而敌寡，能以众击寡者，则吾之所与战者约矣。”（《虚实篇》）敌我数量上的悬殊并不可怕，只要我能“识众寡之用”，善于“形人而我无形”，让敌人摸不清我方真实情况，迫使对方“无所不备，则无所不寡”（同上），造成敌人处处设防，兵力分散的局面；而我方集中兵力，针对敌人之某一点发动攻击，这样，即可使敌方总体上的数量优势变成局部的劣势，我方由总体上的数量劣势变成局部的优势，从而分别击敌，最终全部战胜敌人。

二、“强而避之”、“以强击弱”的战术

强和弱是与众和寡紧密相联的概念。众和寡是仅就作战双方

人员的数量而言，而强和弱不仅包括作战双方人员的数量，还包士卒的素质、指挥员的智谋才能、军队的装备和组织编制等等。因而强弱内在地包含众寡这一矛盾，是敌我双方全部军事力量的总体对比的概念，它是抽象性较强的较高层次的概念。孙武把强弱界定为：“强弱，形也。”（《势篇》）强弱就是作战双方军事力量的“相形”，即总体上的对比。

作为表征作战双方军事力量对比的强弱概念，其间的关系正如不能以寡击众一样，原则上也不能以弱击强。孙武认为，以弱击强是败兵之道，因而参战者还需造成我强敌弱之势，然后以强击弱，战胜敌人。孙武说：“故胜兵若以镒称铢，败兵若以铢称镒。胜者之战民也，若决积水于千仞之溪者，形也。”（《形篇》）强胜弱，这是一条无情的自然法则，人们只有顺从之，才能取得预定的结果。但强弱的对立同样是相对的，在一定条件下二者的地位是可以转化的，此所谓“弱生于强”（《势篇》），其关键是在于人为。孙武认为，应该避免在敌人强大时与敌人正面交锋或发动进攻，“强而避之”，“无邀正正之旗，无击堂堂之阵。”（《军争篇》）而应该对强敌采取“怒而挠之，卑而骄之，佚而劳之，亲而离之”（《计篇》）的措施，或者采取“治心”、“治气”、“治力”的办法：“避其锐气，击其惰归”；“以治待乱，以静待哗”；“以近待远，以佚待劳，以饱待饥。”（《军争篇》）通过一系列人为手段，使敌由强变弱，而我由弱转强，再以强击弱，不战则已，战必胜之。

三、“避实击虚”的战法

虚实是与众寡、强弱紧密相联的概念。实是兵力集中，势力较强的地方；虚是兵力分散，势力薄弱的地方。孙武所说的“实而备之”，“避实击虚”，实际上是“以众击寡”，“强而避之”的思想在军事部署上的延伸与深化，也是促使众寡、强弱转

化的现实手段。

如何“避实击虚”？首先应该知道敌人的军事部署哪里虚，哪里实。“故策之而知得失之计，作之而知动静之理，形之而知死生之地，角之而知有余不足之处。”（《虚实篇》）通过“形之”、“作之”、“角之”等一系列手段，对敌之兵力部署了解得一清而楚。其次，对立性的虚实两极是可以变化的。我方可以通过一系列的必要手段，比如上文所说的“分合”或“强而避之”等等，使敌人“不知战之地”，处处防守，兵力分散，造成敌方兵力部署由实向虚的转化。尔后，集中我方兵力，使我方处于实的地位，再针对敌人薄弱环节，乘虚而攻击，将敌人消灭之。此所谓虚实之变，“以实击虚”或“避实击虚”的原则。孙武所说的“兵之所加，如以碇投卵，虚实是也”（《势篇》）；“进不可御者，冲其虚也”；“夫兵形象水，水之形避高而趋下；兵之形避实而击虚”（《虚实篇》）云云，皆是指此而言。照孙武之见，避实击虚如同自然规律一样，有着不可抗拒的必然性，只有充分认识和遵循这种必然，才能立于不败之地。

四、“以治待乱”、“乱而取之”的原则

治和乱是从对立的两极性原则出发、专门表征军队作为一个整体系统、其内部结构是否合理或有序无序、其功能能否有效发挥的一对概念，它与军队的众寡相关联，并且直接关系到军队所呈现的强弱虚实的状态。孙武说：“治乱，数也”；“凡治众如治寡，分数是也。”（《势篇》）“数”或“分数”都是指军队编制组织或内部结构，它总是以乱或治的两极形态而存在。具体言之，所谓乱就是指“将弱不严，教道不明，吏卒无常，陈兵纵横”（《地形篇》）的无序状态。这样的军队在战斗中是“左不能救右，右不能救左，前不能救后，后不能救前”（《虚实篇》），因此它必是战斗力较弱的一方。而治则表现为军队组织合理、结

构严谨、号令严明、全军“上下同欲”、“齐勇若一”、“刚柔皆得”，从而构筑一个协调化、有序化的统一整体。这样的军队在战斗中表现为齐进齐退，进动如一人，“勇者不得独进，怯者不得独退”（《军争篇》），“犯三军之众，若使一人”（《九地篇》）；表现为协调配合，“其相救也，如左右手”（同上）。乱是败军之道，治是取胜之道。军队作为一个人工系统，其治乱“非天之灾祸”，而是人为的结果。因此，治乱可以通过人工调节实现转化，此所谓“乱生于治”。善于用兵的指挥员，既能使己方“携手若使一人”，又能使敌方由治到乱，使其“卒离而不集，兵合而不齐”（同上），我方“以治待乱”，即可达到“乱而取之”的预期目的。

五、“守其所不攻”、“攻其所必救”的攻守策略

严格地说，战争双方的人数的众寡，势力的强弱，部署的虚实，组织的治乱，还不就是战争的实际过程本身，它仅是战争实际过程的条件和准备。而攻守才是战争的直接过程，它通过激烈的直接冲突形式表现出来，并直接地决定着战争的态势和结果。两极性对立机制在此达到了顶点和得到了充分的体现。因此，孙武对之给予了极大的注意。

孙武认为，战争的直接目的是“胜敌而益强”，“自保而全胜”。要有效地保存自己就必须善于防守，要消灭敌人就必须善于进攻；只有有效地保存自己才能消灭敌人，也只有消灭敌人才能最终保存自己。攻与守相反相成，缺一不可。因而对于优秀的指挥员来说，应该是既善守，又善攻，攻守兼备。孙武说：“不可胜者守也，可胜者攻也”；“善守者，藏于九地之下，善攻者，动于九天之上，故能自保而全胜也。”（《形篇》）守则如藏于九地之下，不露一点踪迹，使敌无从进攻。攻则如神兵天降，出其不意，攻其不备，使敌无法防守，非如此不能达到“自

保而全胜”的目的。

孙武强调，无论是守或是攻，都应该做到攻守自如，力争取得攻守活动的最大主动权。“故善攻者，敌不知所守。”（《虚实篇》）当我对敌采取攻势时，要“攻其所必救”，使敌欲固守而不能，“不得不与我敌”（同上）。“善守者，敌不知所攻”（同上），当我不想与敌交战而采取守势时，要设法迷惑敌人，使之不知从何处对我发动攻击。孙武认为，善于攻守者，可以达到“微乎微乎，至于无形；神乎神乎，至于无声”的出神入化、变化无穷的地步。能达此境，即是控制了战场上的主动权，此所谓“能为敌之司命”（同上）。

六、“奇正相生”、变化无穷的用兵艺术

如果说上述众寡、强弱、虚实、治乱、攻守等矛盾性的概念是从不同的层面分别表征着战争的某个方面的特殊规律的话，那么奇正则是从最高的思维层次规定和反映着战争的一般规律的概念。因此，“奇正相生”或“奇正之变”的思想是孙武军事辩证法思想最集中和最典型的体现。

孙武说：“三军之众，可使必受敌而无败者，奇正是也。”（《势篇》）奇正是战争活动中必须遵循的原则。所谓“正”，通常指战争活动中的正规原则，“奇”指战争活动中灵活机动的原则。它们反映了原则性与灵活性及一般性与个别性的关系。“奇正相生”或“奇正之变”即是原则性与灵活性、一般与个别的统一。它贯穿于军事运筹、兵力部署、行军、作战等军事活动的全部过程，是对众寡、强弱、虚实、治乱、攻守等对立两极及其转化的概括和提炼。拿众寡、强弱来说，寡不可击众，弱不可击强，只能以众击寡，以强击弱，这是正，是一般原则。但在总体上处于我弱敌强、我寡敌众的情况下，可以在局部上化敌众为寡，变我寡为众，化敌强为弱，变我弱为强，这是奇，是灵活

性。然后以我众、我强击敌寡、敌弱。从局部上看，这是正，而从全面看，又是奇。王皙指出：“奇正者，用兵之铃键，制胜之枢机也。临敌运变，循环不穷，穷则败也。”张预说：“奇亦为正，正亦为奇，变化相生，若循环之无本末，谁能穷诘？”（《十一家注孙子》）王皙和张预的见解是基本符合孙武原意的。战争的情况千变万化，因此它没有固定的作战模式，但它又确实存在着某种特定的规律。“兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者谓之神。”（《虚实篇》）“因敌变化”，即是说根据实际情况或战争的规律而作出相应的军事部署或军事行动，并且根据变化的情况随时加以调整和调节，这就是奇正相生或奇正之变的原则。

孙武奇正思想的一项基本内容，是把客观世界看作一个矛盾着的、千变万化的运动过程。战争作为客观世界的一个部分、方面，也具有千变万化的特征。千姿百态的战势变化，表现在奇正两极连续性转化的无穷过程之中。孙武说：“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，如循环之无端，孰能穷之！”（《势篇》）战争情况复杂变化的过程，即是奇正两极相互作用和相互转化的规律性过程。因此，在战争活动中必须把握奇正相生的规律，不可死守陈规，一成不变。谁识奇正之变，谁就能支配战争的舞台，导演出一幕幕有声有色的雄壮场面。孙武非常强调出奇制胜，即“出其不意，攻其不备”，想敌之所未想，料敌之所未料，认为“见胜不过众人之所知，如同见日月不为明目，闻雷霆不为聪耳”（《形篇》）一样，是不足称道的。因此，真正的善战者必须是“以正合，以奇胜”，做到奇中有正，正中有奇，奇正相生，正奇合一，能达此，方进出神入化、

微妙无形的艺术境界。照孙武所说，达此境界的善战者也只不过是奇正相生原则的正确把握和运用。

奇正相生的观念贯穿于孙武军事哲学体系的每个环节，具有强烈的方法论色彩。它既是军事领域客观辩证法在思维领域的主观再现，又是哲学辩证思想在军事领域的娴熟运用或体现。这种体现了古人高度智慧的辩证观念，使得战争不再仅仅是一种残忍的、流血的厮杀和搏斗，同时，它也给人们以一种艺术享受。奇正相生是一种驾驭战争的高度艺术。攻，来势之猛烈，景象之壮观，若洪水之狂泻，如鸷鸟之毁节，象礮石之击卵，同神兵之天降，激烈、迅猛、干净、利落，显露出阳刚之气。守，如藏九地，痕迹不露，敌亦无可奈何，“不动如山，难知如阴”。这种高度的战争指挥艺术，确实具有动天地惊鬼神的巨大魅力。

第四节 孙武的建立在“知彼知己” 基础上的认识路线

由上可知，战争既是个对外开放系统，同时又是个具有极其复杂的结构和矛盾机制的动态整体系统。因此，能否或如何全面、深刻、正确地认识和把握战争，乃是取得战争胜利所必不可少的前提和基本条件之一。战争的过程，实质上就是主体以战争为特定的对象，对其内在的联系、结构、功能以及运动规律，以特定的方式或方法加以审察和认识，并且进入实战状态以决定胜负的过程。孙武通过对“知”的功能和作用、“知”的来源或获取方式以及对于战争自由权的追求和获得等一系列问题的分析，进而以军事科学的层面接触并论述了哲学认识论中的许多重要问题。

首先，孙武十分重视“知”在军事活动中的作用。他认为，知与战争的前途、胜负紧密相关。知则胜，不知则败，知小则小胜，知多则多胜，知全则全胜。知乃是克敌制胜的先决条件。孙

武所说的知，包括“先知”、“料敌”、“庙算”、“识敌”等多种含义，实际上是指对战争的实际情况、特点、规律的认识和把握。从知的对象和内容来说，是十分广泛的。它包括对战争各种条件和各种因素的了解。例如，必须知“诸侯之谋”，了解盟国、中立国和敌方国的意向；必须“知山林险阻、河泽之地”，“计险厄远近”，“知迂直之计”，“知天知地”，了解天时、地理环境等客观因素的实际情况；必须正确估价双方的兵力部署、人员数量、官兵素质，等等。特别值得提出的是，知还包括对战争价值关系的认识，所谓“知可以战不可以战者胜。”（《谋攻篇》）可以战与不可以战体现了一种价值关系。这种价值关系包括战争的得失和战争的胜负两方面的内容。一场战争，如果是得不偿失，即是取得了战场的胜利，实际上也是失败。所以孙武强调既要“知用兵之利”，也要“知用兵之害”（《计篇》）。再者，如果一场战争根本打不赢，那么这场战争根本就没有必要进行。因此，战争是否值得进行，说到底是个价值认识和价值评判问题。在战争进行之前，就必须首先以战争作为对象进行价值分析，去争取有价值的战争。孙武认为，战争的前途、胜负完全取决于对战争实际情况的知之与否。他说：“明君贤将，所以动而胜人，成功而出众者，先知也。”（《用间篇》）“夫未战而庙算胜者，得算多也；未战而庙算不胜者，得算少也。”（《计篇》）明君贤将之所以常打胜仗，高人一筹，关键在于在战争进行之前，对战争各方面的情况有比较全面和透彻的了解。因此，战争之胜负，不是在战场上，而是在战争未进行之前就已经有了分晓。可见，孙武所说的知，是对于战争的总体及其各种矛盾关系的考察和尽可能的透彻了解，并对之最大限度地作出精神的估计和判断，他认为这是获得战争胜利的必要前提。

以战争作为认识的对象，其特殊之处，就在于战争活动是由敌我双方构成的，因此，对于战争的考察和认识，实际上可以概

括为对于敌我双方对立性两极关系的认识。只有对敌我双方的实际情况进行分析、比较，做到不仅要知彼，而且要知己，才有获胜的可能和把握。由此，孙武概括出一条关于战争的基本规律，此所谓“知彼知己，百战不殆。”（《谋攻篇》）毛泽东同志曾高度赞扬孙武这一思想说：“战争不是神物，乃是世间的一种必然运动，因此，孙子的规律，‘知彼知己，百战不殆’，仍是科学的真理。”^①“知彼知己，百战不殆”的思想之所以是真理，因为它反对认识过程中的任何片面性和形而上学性，主张全面地了解 and 认识事物，从矛盾双方的对立关系中把握对象，在此基础上提出解决问题的原则和方法。这个观点，不仅仅是个军事学问题，而是已经超越了具体的军事学具有了哲学认识论的意义。

其次，孙武阐述了知的来源和获取知的方式问题。他强调知来自人们的直接经验和对于实际的调查研究。孙武指出：“先知者，不可以取于鬼神，不可象于事，不可验于度，必取于人，知敌之情者也。”（《用间篇》）这是说，知或先知的取得，既不可迷信鬼神，也不可闭门做主观的类比臆测，同时也不可采用观察日月星辰变化的占卜方法，而只能把着眼点放在人事活动方面，要从调查和了解实际情况入手。显然，其出发点是符合唯物主义认识论原则的。

战争是由敌我双方对立性的两极所构成的一个特殊的人工系统，它体现的是一种特殊的矛盾关系和人际关系。处于战争系统或交战关系的敌我矛盾的双方，都同时具有主体和客体，即认识者和被认识者的双重属性或双重地位。主体同时又是客体，认识者同时又是被认识者。并且，矛盾的解决或战争的发展趋势，一般来说只能是你死我活的两极结果。因此，战争关系作为认识对象在人类的认识活动中必然具有一定的特殊性。这种特殊性表现为，战争领域作为一种特殊的认识关系，势必造成敌我双方中任何

^①《毛泽东选集》第2卷，第458页。

一方都竭力要求自己全面地、正确地把握对方，同时又力图掩饰自己的形迹和真象，造成对方认识和判断上的片面性的错误。或者说，交战的任何一方对于对方来说，都是试图使自身成为一个信息封闭的系统，而力求打破对方的信息封锁，在封锁自身真实信息输出的同时而尽可能从对方获取可靠的真实的信息和情报，这就决定了战争活动中认识过程的特殊性和复杂性，即必须采取特殊的“知”的手段。照孙武之见，其中有两个重要的手段，即“用间”和“示形”。

所谓“用间”，也就是使用间谍，把间谍作为输送各种信息或军事信息的载体。孙武把间谍分为因间、内间、反间、死间、生间五类，认为五类间谍各有其不同的功能和作用。“因间者，因其乡人而用之。内间者，因其官而用之。反间者，因其敌间而用之。死间者，为诳事于外，令吾间知之，而传敌间也。生间者，反报也。”（《用间篇》）照孙武的说法，五类间谍的功能可以概括为从对方获取真情报和输送假情报于敌人两种。孙武认为，用间是战争活动中不可缺少的认识工具，“五间俱起，莫知其道，是谓神纪，人君之宝也。”（同上）孙武关于用间的议论包含着这样一种认识，即任何一个真理性的认识，必须充分发挥主体的能动作用，在主体对于客体的能动性的审察中才能形成。

所谓“示形”，包括“形人而我无形”（《虚实篇》）两个方面。“我无形”，就是在尽量封锁我方的真实信息的同时，制造一系列假象，使对方无法知我和无法谋我，此所谓“无形，则深间不能窥，智者不能谋。”（同上）“我无形”孙武又称之为“诡道”：“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。”（《计篇》）诡道是专就制造假象而言。通过制造假象的手段，借以迷惑敌人，造成对方的判断失误，从而达到战胜敌人的目的。“形人”，是指采取种种手段，迫使敌人把真实的情况暴露于外。比如，敌

人由于迷惑于我方的假象，摸不清我方的真象，在我方的诱使下，必然在行动中会显露出某些信息来。由此，我方即可获得敌方的某些真实情况，此所谓“策之而知得失之计，作之而知动静之理，形之而知死生之地，角之而知有余不足之处。”（《虚实篇》）照孙武上面的说法，“我无形”与“形人”似乎存在着因果关系，只有“我无形”才能使敌“形人”。但它们又是统一的，即都是为了达到正确地把握敌方的真实情况的目的。二者合起来称“示形”，示形是一种对战争客体进行认识和把握的特殊手段。

但是，以敌方当作特定认识对象的客体系统，其释放出来的信息中，既有真象，也有假象。因此，要想获得关于对象的真实性认识，就必须对敌之信息进行缜密细致的筛选和过滤，分清何为真象，何为假象。这个过程，实际上也就是舍弃假象，由现象到本质的认知过程。孙武在《行军篇》中用了大量篇幅对此进行了分析和论述。由于文字太长，这里不便全部引证。但就孙武所说来看，其中有一类是属于现象，而现象直接表现着本质。例如，树木晃动，是敌人偷偷袭来；草木多障，是敌人设下的迷惑物；鸟飞兽惊，是敌人埋有伏兵；敌兵杖器而立，说明敌人乏粮挨饿；敌兵争先饮水，说明敌人缺水而渴，如此等等。另一类是属于假象，而假象从另一个侧面表现着本质。例如，敌人的使者言辞谦逊，是他们加紧备战，准备进攻的反映；敌人措辞强硬，摆出进攻的姿态，是准备退兵的表现；敌人轻车先出，摆在侧面，是掩饰他们正在布阵；敌人无故主动求和，是敌人另有阴谋的表现，等等。而现象或假象以不同的层面即真实的或歪曲地表现着事物的本质。因此，必须对从敌人那里所获得的各种信息进行分析、比较、研究，才能透过现象或假象，把握事物的本质。孙武对问题的分析是极为深刻的，这使得他的认识论思想在直观和经验的特征下，注入了某种理性的内容。

上述情况表明，作为认识领域的特殊部分——战争领域，与

作为认识对象的其他事物相比，其认识的来源和认识的手段具有某种特殊的规律。人们对自然的认识，由于“自然界并不让自己躲藏起来，它反而是尽力地自荐于人，或者说老着脸去迁就人的”（费尔巴哈：《宗教本质讲演录》第十四讲），因此，似乎要简单一些。而在社会领域，尤其是战争领域中，被动的机械式反映论是无能为力的。因为这里的客体是人工客体，战争系统是目的性的系统，客体本身同时又是能动的主体。战争这种特殊的客体，常常人为地戴上假面具，有目的地制造假象而掩盖真象，这就大大地加强了认识过程的复杂化和曲折化的程度。因而，只有充分发挥认识主体的能动性，采用特定的手段，通过特定的途径，才能获得关于对象真实的可靠的认识。而“用间”和“示形”就是主体通过特殊的手段认识和把握客体的有效方法。这种方法基本上是符合唯物主义认识论的原则的。

但需要指出的是，孙武所说的知，仅仅限于将帅的知。对于广大士卒来说，则要采取愚之的手段，使其不得知。他说：“能愚士卒之耳目，使之无知。易其事，革其谋，使人无识；易其居，迁其途，使之不得虑。帅与之期，与登高而去其梯；帅之深入诸侯之地，而发其机，焚舟破釜，若驱群羊，驱而往，驱而来，莫知所之。”（《九地篇》）就战争作为一种特殊的社会实践活动来说，在一定范围内采取使士卒无知的保密措施是合理的。但是把愚兵当作一项普遍的原则则是片面的，本质上是唯心主义的。实际上，战争不但是双方将帅谋略的较量，而且更为重要的是双方广大士卒的整体较量。战争实践本质上是以广大士卒为主体的实践。因此广大士卒的“知”，在某意义上起着更为根本的作用。而且，这种愚兵的思想，与他所说的“令民与上同意”的总体原则也是相背的。这些既反映了孙武唯物主义思想的不彻底性，又反映了他作为地主阶级的思想家，想利用人民、又害怕人民的复杂心理及其历史局限性。

最后，孙武明确地提出了如何“致人而不致于人”，以争取战争的自由权问题。

战争是敌我双方力量和智慧的竞争。在生与死、存与亡、胜与负的决斗中，掌握战争的自由权或主动权是个十分重要的问题。毛泽东指出：“行动自由是军队的命脉，失去了这种自由，军队就趋于被打败并被消灭……战争的双方，都力争主动，力避被动。”^①孙武所说的“致人而不致于人”（《虚实篇》），就是争夺战争的自由权或主动权的问题。“致人”就是能“为敌之司命”，就是战争中的主动权或自由权。“致于人”就是在战争中为敌所制约而陷于被动，失去自由。孙武说：“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）这是从占据有利的地点，采取以逸待劳的方针的角度议论战争自由权的问题。其实在孙武看来，争取“致人而不致于人”的原则具有普遍性意义。高明的军事将领，总是力争掌握战争的自由权或主动权，力图左右敌人而不被敌人所左右。

孙武认为，战争如同自然现象一样，有着不依人们的意志为转移的客观规律。因此，自由必须建立在遵守和顺应客观规律的基础上。这正如他自己所指出的“兵无常势，水无常形，能因敌变化而取胜者，谓之神。”（《虚实篇》）战争的运动如同水的运动一样，具有某种特定的必然趋势。所以，一切军事行动必须顺从这种趋势，而不可能人为地改变它，“故善战者，求之于势，不责于人。”（《势篇》）战争的自由权或主动权的获得，不是摆脱客观规律而去他求，而是以服从客观规律为前提。

自由是对必然的认识。孙武“致人而不致于人”的思想，可以说从军事科学的层面接触到了这条真理。照孙武的看法，战争中的气候、地理条件、军队数量、兵力强弱、将帅的才能、士卒的素质、军队的组织结构状况等等，对战争的胜负都起着某种作

^①《毛泽东选集》第2卷，第455页。

用，从而构成了战争中不可缺的必然性力量。进行战争不能超脱这些条件或因素，而只能在承认这些条件的基础上，去认真地分析、研究、掌握它们。孙武说：“故知兵者，动而无迷，举而不穷。”（《地形》）所谓“知兵”，即是对上述战争诸要素的认识，也就是对战争客观规律的了解和对战争运动过程的必然性的把握。能达到“知兵”的境界，那么就可以完全支配战争的命运，即不仅可以支配自己的命运，而且还可以支配敌人的命运。我欲行无阻，欲攻必取；我欲战，敌人不得不与战；我欲守，敌人无以进攻。处处时时“致人而不致于人”，这也就是从必然王国向自由王国的飞跃。而这个飞跃的发生，不是靠天地鬼神，不是靠主观空想，照孙武的说法，是靠对战争的“知”。

孙武把“致人而不致于人”、争取战争的自由权或主动权放在对战争规律认识的基础上，显然，这是从唯物主义认识论的角度对必然和自由关系的深刻反思。

100多年前，魏源说过，“夫经之《易》，子之《老》也，兵家之《孙》也，其道冒万有，其心皆照宇宙，其术皆合天人，综常变者也。”（《魏源集·孙子集注序》）这就是说，《孙子兵法》不仅是一部兵书，而且也是一部与《易》、《老》一样的“道冒万有”、探宇宙之根本、求天人之分合、综万有之常变的哲理书。吕思勉先生也说：“兵家之言，与道法二家，最为相近”，并列举大量的证据，说明《孙子兵法》与《老子》之旨相合（见《先秦学术概论》）。这是很有见地的。《孙》、《老》均可视为兵书，其思想最为接近，是学术界所公认的事实。但老子是从哲学纯理论思想的层面解说和讨论军事，而孙武则是从军事科学的特殊层面接触到了哲学的一般问题。或者说，孙武哲学是军事哲学，是哲学一般与具体科学相结合的产物。他把军事科学的原则抽象为哲学的原则，把哲学的精华又注入军事理论。他是

站在哲学理性的高度审察军事问题的。因此，孙武哲学给人的感受是，切近实际而又不流于鄙俗，抽象而又不流于晦涩，具体之中又闪耀着理性智慧之光。2000多年来，孙武被后人奉为兵圣，《孙子兵法》能给人以永久的魅力，并在国内外产生巨大而深远的影响，这不能不说是个重要的原因。

第十章 范蠡的天地人一体观 和“盈缩转化”论

范蠡，字少伯，春秋后期楚国宛（今河南南阳，一说内乡西南）人。生卒年月不详，其活动年代约在公元前496—前473年之间（即自勾践即王位至越灭吴）。据史书记载，他出身贫寒，家世微贱，未尝世禄。出仕之前，生活清苦，曾佯装癫狂，世人很少知其底细。当时任宛令的文种认定“士有贤俊之姿，必有佯狂之讥，内怀独见之明，外有不知之毁”（《史记·越王勾践世家》《正义》引《会稽典录》），发现范蠡才略非凡，便引荐他来到越国，投到越王勾践麾下。后受到越王重用，与文种一起成为越国的著名大夫。

越王勾践被吴国打败之后，范蠡积极为勾践出谋划策，帮助勾践发愤图强，卧薪尝胆，经过十年生聚，十年教训，最后终于灭掉了“兵无敌于天下，勇强以轻诸侯，陵齐晋”（《史记·范雎蔡泽列传》）的吴国，使越国成为中原霸主。灭吴以后，范蠡被封为上将军。他自以为大名之下，难以久居，于是弃官不做，离越去齐，变名易姓为鸱夷子皮，耕于海边，苦心戮力，周密经营，与其子共治产业，终致大富。齐人闻其贤，任以为相，不久他又辞归相印，散尽家财，迁居于当时地处交通中心的商业城镇陶邑（今山东定陶），复改名为陶朱公，治产积居，候时转物，逐什一之利，十九年中三致千金，成为“富好行其德”的大商人。

关于范蠡的著作，《汉书·艺文志》兵家类著录有《范蠡》二篇；《史记·货殖列传》《集解》曾引用过《范子》，《范蠡》、《范子》抑或为一书，但今已不传。现存范蠡的思想资料比较零散，见于《国语·吴语》、《越语》、《史记·越王勾践世家》、《货殖列传》等。《越绝书》和《吴越春秋》晚出，对其中的某些记载，也有一定的参考价值，但对其材料的引用亟须慎重。

蔡谟认为范蠡著有《计然》一书，近人钱穆在《先秦诸子系年》中曾详加考订和论证，认为此说很有道理。但是也有人认为，计然是越王勾践灭吴时的一位有名的功臣，是人名，不是书名。裴骃《史记·集解》引徐广曰：“计然者，范蠡之师也，名研，故谚曰：‘研，桑心算’。”案云：“《范子》曰：‘计然者，葵丘濮上人，姓辛氏，字文子，其先晋国亡公子也。尝南游于越，范蠡师事之’。”司马贞《史记索引》说：“计然，韦昭云范蠡师也。蔡谟云蠡所著书名《计然》，盖非也。”但是将《计然》定为范蠡所著书名，从句读上看是讲得通的，“昔日越王勾践困于会稽之上，乃用范蠡《计然》。”另外，从范蠡自己的话“计然之策七，越用其五而得意。既已施于国，吾欲用之家”来看，“计然”也象是范蠡自己的著作篇名，而不象一个人名。《越绝书》中计然作计倪，《吴越春秋》作计碗，然、研、倪、碗，并是一声之转。我们同意把《计然》作为范蠡所作书名对待。

第一节 范蠡的天地人一体观

从现存资料来看，范蠡的天道观，涉及到天、地、人及其三者之间的相互关系问题，也涉及到与天道有联系的五行。

一、关于天、地、人一体论

范蠡关于天、地、人及其相互联系问题的论述，比较集中地

表现在他为勾践谋划对吴策略时所讲的三句话里。他说：

持盈者与天，定倾者与人，节事者与地。（《国语·越语下》，以下未另注篇名者同此）

“持盈者与天”，韦昭注说，“与天，法天也”。意即要想保持强盛必须效法天道。天道是什么？范蠡有两段话对之作了明确的回答，他说：

天道皇皇，日月以为常。明者以为法，微者则是行。阳至而阴，阴至而阳。日困而还，月盈而匡。

天道盈而不溢，盛而不骄，劳而不矜其功。

这是说，天道乃是自然界发展变化的规律，它表现为日月更替的常则。法其日月之明以进取，效其日月之蚀以隐遁。阳到极点将变阴，阴到极点又变阳。日到尽头会周而复始，月到满盈就变而为亏缺。这种天道发展变化的规律，虽盈满但不过度，虽盛大却不居傲，虽劳苦功高又不自伐其功。在范蠡看来，日有升降，月有圆缺，这种日月盈虚消长的自然规律是其身本来具有的，是“恒制”，因此也可叫做“天地之常”、“天节”、“天极”等。

“定倾者与人”，是说人事可以安定危局。当越王勾践不听范蠡劝阻，兴兵伐吴，打了败仗而被困在会稽的时候，越王问范蠡这三句话中的“与人”是怎么回事，范蠡这样回答：

卑辞尊礼，玩好女乐，尊之以明，如此不已，又身与之市。

这是说，既然失败了，就得委屈求全，甚至作些牺牲求和。必要的时候，越王可以到吴国为臣，以图东山再起。这里范蠡回答的只是在迫不得已的情况下采取的一种临时措施。通常情况下，“与人”还包括争取本国的人心，应付敌国和利用敌国内部的变乱等等。

“节事者与地”，是说治理国家要依靠开发地力，发展生

产。范蠡认为，只有尽力开发地力资源，努力生产，才能提高本国人民的生活水平。

在这三句话里，范蠡对天、地、人三者，并没有偏重于一方，而轻视另一方。他是把三者作为统一的整体看待的。而天、地、人三者之间的联系又是怎样的呢？范蠡认为：“人事必将与天地相参，然后乃可以成功。”韦昭注说：“参，三也。天地人事三合，乃可以成大功。”范蠡在对越王勾践分析客观形势时，是从天、地、人这三个方面的相互联系中立论的。为了弄清这一命题的真实含义，有必要将范蠡与越王的对话加以综合考察。

王召范蠡而问焉，曰：“吾与子谋吴，子曰未可也。今吴王淫于乐而忘其百姓，乱民功，逆天时，信谗喜优，憎辅远弼，圣人不出，忠臣解骨，皆曲相御，莫适相非，上下相偷，其可乎？”对曰：“人事至矣，天应未也。王姑待之。”王曰：“诺。”

又一年，王召范蠡而问焉。曰：“吾与子谋吴，子曰未可也。今申胥骤谏其王，王怒而杀之，其可乎？”对曰：“逆节萌生，天地索形，而先为之征。其事是以不成，亲受其刑。王姑待之。”王曰：“诺。”

又一年，王召范蠡而问焉。曰：“吾与子谋吴，子曰未可也。今其稻粢不遗种，其可乎？”对曰：“天应至矣，人事未尽也。王姑待之。”王怒曰：“道固然乎？妾其欺不穀邪？吾与子言人事，子应我以天时。今天应至矣，子应我以人事。何也？”范蠡对曰：“王姑勿怪。夫人事，必将与天地相参，然后乃可以成功。今其祸新民恐，其君臣上下皆知其资财之不足以支长久也。彼将同其力，致其死，犹尚殆。王其且驰骋弋猎，无至禽荒；宫中之乐，无至酒荒；肆与大夫觴饮，无忘国常。彼其上将薄其德，民将尽其力，又使之望而不得食，乃可以致天地之殛。王姑待之。”

至于玄月，王召范蠡而问焉。曰：“谚有之曰：觥饮不及壶飧。今岁晚矣，子将奈何？”对曰：“微君王之言，臣故将谒之。臣闻从时者犹救火追亡人也。蹶而趋之，唯恐弗及。”王曰：“诺。”遂兴师伐吴。

从以上范蠡与越王的几次对话中，可以看出范蠡对天、地、人三方面的情况是进行综合考察的。当吴王昏庸，杀了重臣伍子胥的时候，越王勾践认为时机到了，可以伐吴了。而范蠡认为还不行，“人事至矣，天应未也”，“天地未形”，时机还不成熟。后来，吴国遭受了严重灾害，连稻种也收不回来，勾践认为可以伐吴了。范蠡认为“天应至矣，人事未尽”，还不能伐吴。他主张应该让吴国的人事继续变化，而越王可以佯装没有伐吴的计划，使吴王放松警惕，依然暴虐其民，到了吴国民众难以活命的时候，就可以兴师伐吴，如此可稳操胜券。

在范蠡的天、地、人一体化的思想中，天、地为一方，人为另一方。天、地指自然界，即客观世界。范蠡认为，人要完成一项事业，就要尊重客观事物，按照客观规律办事。时机和客观条件不成熟，千万不可贸然去做。范蠡说：“时不至，不可强生；事不究，不可强成。自若以处，以度天下，待其来者而正之，因时之所宜而定之。”不仅如此，要想取得事业上的成功，还必须综合考虑自然和人两方面的因素。作为人，必须做到：

（一）了解客观世界及其规律，这就是所谓“必有以知天地之恒制，乃可以有天下之成利。”“天地之恒制”，就是客观世界的规律，这种规律是可知的。掌握了客观世界（天地）持久不变的法则（恒制），就可获得大的利益（天下之成利）。

（二）“因阴阳之恒，顺天地之常。”人不能违背客观规律，而应该遵循它。违背了客观规律，就会“强索者不详，得时不成，反受其殃。”所以聪明的人，要根据客观条件来决定自己的行动，这就是“圣人随时以行，是为守时。”这里的“守时”

并不是消极等待，而是根据客观条件发挥人的主观作用，以促进形势的变化。

范蠡在辅助越王勾践的时候，就是按照上述原则做的。由于范蠡能够正确地处理天、地、人三者之间的关系，所以取得了越国伐吴的巨大成功。

范蠡和孔丘两人生活的年代是不相上下的。在他们以前，天道观方面的思想有两种倾向，一是崇信天人感应的宗教神学，把社会人事现象统统归因于天神干预的结果。二是注重天人相分，如郑国的子产提出“天道远，人道迩，非所及也”（《左传》昭公十八年）。这种观点虽然力图剔除天的神秘因素，但也并不提倡人要注重对天道的研究，在一些具体问题上，仍拖着一条天神的尾巴。和范蠡同时的孔丘则很少涉及天道，他“不语怪、力、乱、神”，偏重于对人自身的研究和探讨，但孔丘在天命论上却表现了他的二重心理。在这样的背景下，范蠡能高出一筹，摆脱当时的天命论的束缚，既注重天人之分，也注重天、地、人之合，把天、地、人看成一个大大系统的有机组成部分。范蠡提出的“人事必将与天地相参，乃可以成功”的命题，在今天看来还是符合科学的。这是春秋时期中国哲学史上积极的天地人一体论，为中国传统哲学的整体观增添了新的内容。

二、关于阴阳、五行观

范蠡继承了春秋以前的阴阳、五行传统，提出了自己的阴阳五行观。他说：

臣闻峻高者隤，叶茂者摧，日中则移，月满则亏，四时不并盛，五行不俱驰，阴阳更唱（倡）气有盛衰。故溢堤之水，不淹其量，燔干之火，不复其炽。水静则无沓湲之怒，火消则无熏毛之热。（《吴越春秋》卷五）

这里只是指出“五行不俱驰，阴阳更倡”，但并未具体指明五行

是什么。在《计倪内经》中计然有一段话对阴阳五行作了具体交待，这可能就是属于范蠡的思想。《越绝书·计倪内经》载：

阴阳万物，各有纪纲。日月星辰，刑德变为吉凶。金、木、水、火、土更胜，月朔更建，莫主其常。顺之有德，逆之有殃。是故圣人能明其刑而处其乡，从其德而避其衡。凡举百事，必顺天地之时，参以阴阳，用之不慎，举事有殃。人生不如卧之顷也，欲变天地之常，教发无道，故贫而命不长。

从上引这段话来看，范蠡的阴阳五行思想主要是属于天文学方面的。他认为天时变化与岁星（木星）的运行有关。他说：

故岁在金，穰；水，毁；木，饥；火，旱。……六岁穰，六岁旱，十二岁一大饥。（《史记·货殖列传》）

太阴三岁处金则穰，三岁处水则毁，三岁处木则康，三岁处火则旱。故散有时积，余有时领，则决万物不过三岁而发矣。……天下六岁一穰，六岁一康，则十二岁一饥。（《越绝书·计倪内经第五》）

木星又称岁星、太阴、岁阴，或称岁。范蠡认为岁星的运行可以决定天时的变化，平均十二年之内，六个丰年，六个歉年，其中包括一个大荒年。可见这里的五行思想仅局限于和农业有关的天文学方面。

把五行作为构成世界的物质本原的思想，在范蠡留下来的资料中没有明确的表述，但他有一段关于“地”的论述，从中可以看出他对土是尤为关注的。他说：

唯地能包万物以为一，其事不失。生万物，容畜禽兽，然后受其名而兼其利，美恶皆成，以养其生。（《越语下》）
作为一个大政治家，范蠡充分认识到农业生产的重要性。而农业生产又与时节有密切关系，春种、夏长、秋收、冬藏，在农业生产的长期实践中，人们对耕耘、收藏的周期性规律有了进一步的

认识，在此基础上，人们对时间观念也就有了更为清楚的认识。范蠡所处的时代，行夏之时，重视传授夏历。范蠡本人则精通天文知识，在时间问题上，有一些独创的见解。他说：“从时者，犹救火，追亡人也，蹶而趋之，唯恐弗及。”又说：“得时无怠，时不再来。”这“时不再来”就是对时间一维性的表述。他劝告人们不要违时，“夫圣人随时以行”，“夫圣人之功，时为之庸（用）。”在中国哲学史上明确指出时间的一维性的人是范蠡。

第二节 范蠡的“盈缩转化”论

范蠡在辩证法方面的突出贡献，是提出了“赢缩转化”即对立双方可以互相转化的思想，并且具体地把它运用到政治实践、军事实践和经济实践中去。

范蠡继承西周以来传统的阴阳观念，提出了“阳至而阴，阴至而阳；日困而还，月盈而匡”的自然哲学观点，认为这种阴阳之间的相互转化是宇宙、人间一切事物的普遍规律，是“常则”、“恒制”。他用高度抽象的“转化”概念来概括这种常则，提出了“赢缩转化……天节固然”的命题。赢的本义是多，缩的本义是少，但赢缩在这里并不仅代表多少，而是代表了一切诸如阴阳、进退、刚柔等等互相对立的两个方面。范蠡的转化观念，表述了这样的思想：世间一切事物在向着某一个方向运动达到极点的时候，在一定的条件下，会向着相反的方向运动。“赢缩转化，天节固然”的命题蕴含着对立面的转化是自然界的普遍规律的丰富内涵。用这样抽象的转化概念来表述对立面之间的双方走向自己的反面，是中国哲学史上现存文献中最早的一次。它说明，范蠡抽象思维的水平已经相当高了。遗憾的是，他未能用更为抽象的概念来表示对立面，而是用“赢缩”这样的抽象程度不太高的

概念来表示。但从范蠡对阴阳、进退、刚柔、日月、美恶、天地、尊卑、上下、死生、远近、先后、饥饱、劳逸、左右、牝牡、蚤晏（早晚）、大小、彼我等等概念的使用来看，范蠡对对立面的理解还是相当深刻的。他选择“赢缩”这一概念来表示对立面，较使用其他概念似乎更恰当一些。因为“赢缩”所表示的意义并不是很具体的，所以有人把它解释为多少，有人则解释为进退。从另一句话“赢缩以为常”来看，似乎还有出没之意。由此看来，“赢缩”这一概念比起阴阳、进退等概念来，其抽象程度还是稍高一些的。

和赢缩转化相类似的说法，还有“阴阳进退者，固天道自然”（《越绝书·枕中篇》）；“赢缩以为常，四时以为纪”；“时将有反，事将有间”（《国语·越语下》）；“圣人早知天地之反，为之予备”（《越绝书·计倪内经》）等等。

十分难能可贵的是，范蠡看到了事物的转化是需要一定条件的，没有一定的条件，转化是实现不了的。转化的条件因事物情况的不同而有所不同。范蠡特别重视对转化条件的综合考察，从事物的整体出发，即天、地、人一体的角度进行具体的分析，然后确定转化的契机。他认为对立面转化的规律是普遍的，从天地、日月乃至万事万物都是既互相对立又互相转化，从而使事物不断发展变化的。他把这种普遍规律运用到政治、军事、经济等实践活动中，形成了他的政治辩证法、军事辩证法和经济辩证法。

一、弱可变强的政治观

在吴越争霸的过程中，范蠡一直保持着清醒的头脑，对形势有一个乐观的估计。他认为越国虽弱小，而且长期处于劣势，但在一定的条件下，可以由弱变强。他在“赢缩转化”思想的指导下，为越国制定了治国方略。

越王勾践即位三年，没听范蠡的规劝，兴师伐吴，战于五湖。结

那越王勾践惨败，被吴军困在会稽山上。在这样的条件下，范蠡劝告越王，最重要的就是保持生存。而要保持生存，就必须忍辱负重，入臣于吴。“卑辞尊礼，玩好女乐，尊之以名，如此不已，又身与之市。”入吴为臣之前，勾践在浙江（富春江）边与群臣临水告别，越王潸然泪下，一派凄凉景象。唯有范蠡，站在政治家的高度，预见到越国只要充分利用天、地、人三方面的条件，就可以由弱变强。当时范蠡胸有成竹，对越王说：“夫吉者凶之门，福者祸之根，今大王虽在危困之际，孰知其非畅达之兆哉？”（《吴越春秋》卷四）

在吴为臣三年后，越王勾践返国。范蠡对越王说：“王其且驰骋弋猎，无至禽荒；宫中之乐，无至酒荒；肆与大夫觴饮，无忘国常。彼其上将薄其德，民将尽其力，又使之望而不得食，乃可以致天地之殛。”劝越王在不忘国家日常事务的大前提下，可以佯装放肆地游玩、田猎、尽享宫中之乐，用以麻痹吴国，使吴王肆无忌惮地榨尽民力。这样，越王即可寻机报仇雪耻。在治理国家的时候，范蠡指出：“天因人，圣人因天；人自生之，天地形之，圣人因而成之。”这“天因人”的“天”，指客观形势，“人”指主体的能动性。就是说，客观形势的造成也依赖于人的主观努力，人们自己会造成社会形势，而天地则是可以利用的条件。聪明的统治者要善于利用客观形势的变化而决定自己的行动方案，才会成就大事业，这叫“圣人因天”。要因循客观形势去办事，而不是违背客观形势。如果客观形势不允许，硬去蛮干，那肯定是要吃大亏的。所以范蠡说：“人事不起，弗为之始”；“人事不起，而创为之始，此逆于天而不和于人。王若行之，将妨于国家。”范蠡始终都因循客观条件辅佐越王治理国家。

如何根据客观形势，因势利导，使越国由弱变强呢？范蠡提出了两项重要政策：

（一）繁殖人口。

由于在战争中人口迭降，致使越国人烟稀疏，村墟废毁，田地荒芜，所以范蠡采取奖励生育的政策以繁殖人口。《国语·越语上》记载了当时奖励生育的具体规定：“令壮者无娶老妇，令老者无娶壮妻。女子十七不嫁，其父母有罪。丈夫二十不娶，其父母有罪。将免者以告，公暨守之。生丈夫，二壶酒，一犬；生女子，二壶酒，一豚；生三人，公与之母；生二人，公与之飨……”

（二）奖励耕织。

有了人口，就可以大力发展生产。越王勾践夫妇，亲自男耕女织。他们身先士卒，带领人民把全国的土地开辟出来，使国家府仓充实。

在这两项政策的指导下，经过十年生聚，十年教训，“五谷睦熟，民乃蕃滋”，越国富强起来了。

二、“赢缩以为常”的军事观

范蠡曾身为上将军，有一系列指挥战争的经验。他的军事实践也闪耀着辩证法的思想光芒。

（一）战略思想。

范蠡指出，要想指挥好战争，首先必须了解战争的客观规律。他以“赢缩转化”作为制定兵法的主要依据。他说：“善用兵者，赢缩以为常，四时以为纪。”又说：“古之善用兵者，因天地之常，与之俱行。”在他看来，战争是一种特殊形态，而自然界的普遍规律即对立面的互相转化，同样也适用于战争。所以指挥战争要“顺天”，“守时”，“因人”。“顺天”、“守时”相当于同时代人孙武的“知地知天”；“因人”则相当于孙武的“知彼知己”。

范蠡还提出，必须正确处理战争和战备的关系问题。他说：“知斗则修备，时用则知物。二者形，则万物之情可得而观已。”

（《史记·货殖列传》）在当时的形势下，列国争霸的战争是不可避免的，吴越之战有一种必然性，认识到战争的必然性就要搞好战备。这就是“知斗则修备”。战备包括物质和精神两个方面。物质方面，要大力发展生产，实行男女同工同酬，开辟田野，使“府仓实，民众殷”（《国语·越语上》），“民俱有三年之食”（《越语下》）。还要做好战前的一切准备工作，“车马、兵甲、卒伍既具”（《国语·吴语》）。这样，就奠定了战胜敌人的物质基础，能够随时出战，精神方面，则随时提醒越国人民不要忘记吴国的深仇大恨，要随时准备为国报仇，“国人皆劝，父勉其子，兄勉其弟，妇勉其夫”（《国语·越语上》）。如此，就使全国人民都树立了常备不懈的思想。此外，还要继续麻痹吴王，送之以珍宝美女，削弱其意志；送之以奇石怪木使广建楼台亭榭，消耗其资财。这样，就可以削弱吴国的力量。对其它诸侯国，则尽量团结起来，或争取其中立。这样，就孤立了敌国。有了这些准备，战争就可以胜利在握了。

（二）战术思想。

范蠡提出了一整套战术原则，对先动和后动、进攻和防守、隐蔽和暴露等都有较明确的论述。他说：

后则用阴，先则用阳。近则用柔，远则用刚。后无阴蔽，先无阳察。用人无艺，往从其所。刚柔以御，阳节不尽，不死其野。彼来从我，固守勿与；若将与之，必因天地之灾，又观其民之饥饱劳逸以参之。尽其阳节，盈吾阴节而夺之利。宜为人客，刚强而力疾；阳节不尽，轻而不可取。宜为人主，安徐而重固；阴节不尽，柔而不可迫。凡陈（阵）之道，设右以为牝，益左以为牡，蚤晏（早晚）无失，必顺天道，周旋无究。（《国语·越语下》）

这是说，后动要沉重固密，先动要轻疾猛烈。敌近则用柔顺，示之以弱；敌远则用刚强，示之以威。后动不要太舒静，先动不要

太显露。军事人员的任用要灵活多样，以适应战情需要为宜。敌方以强大的力量来防御，说明其优势犹存，不可与之死拼。敌人即使来挑战，也只能固守不攻。如果要进攻敌人的话，那必须在敌人遇到灾害、敌国人民又饥又累的情况下才能进行。耗尽敌人的优势，使我方由劣势转为优势，然后可以去夺取胜利。在适合进攻敌人的时候，要迅猛果断，以迅雷不及掩耳之势取胜；敌方优势不尽，不可轻易取胜。在适合防守时，要沉着稳重，敌方劣势不尽，虽柔也不可困迫之。战斗的阵势摆设，要左右开弓，虚实并举，虚虚实实，神妙莫测。

总之，范蠡的战术原则，将刚与柔、主与客、攻与守、优势与劣势、先动与后动、埋伏与暴露等等方面，看作是既互相对立又互相联系互相转化的，都是阴阳矛盾转化在军事领域的具体体现。

无论是战略思想，还是战术思想，范蠡都有一些接近孙武的地方。

三、“平祟”和“积著”的经济辩证观

在越国灭吴以后，范蠡弃官不作，越海去齐，经营商业，几次成为大富翁。他的致富与其经济辩证法思想有着密切的联系。其经济思想主要表现于在农业经济循环论指导下的平祟理论和积著之理。

范蠡认为，农业生产的好坏是受天时支配的。而天时的变化有一定的规律，与岁星的运行有关。所以农业收成也与岁星的运行有关。岁星运行的一个周期，恰是农业由丰年到平年再到灾年的一个周期，即十二年一大饥。在这一周期内包括两个小周期，六年好收成，六年坏收成。这就是其农业经济循环论思想。

这种农业经济循环论的不合理处在于，农业收成的好坏虽与天时条件的关系有一定的关系，但这种天时条件主要是由太阳的

运行引起的，而不是岁星的运行决定的。丰年与灾年的出现并没有一种固定的顺序。如果舍弃了这种不合理性，却可以从中引申出这样的结论，即丰年之后必有灾年。在丰年之后必有灾年的农业循环论指导下，范蠡提出了平粜和积著的理论。

（一）关于平粜理论。

范蠡说：“夫粜，二十病农，九十病末。末病则财不出，农病则草不辟矣。上不过八十，下不减三十，则农末俱利。平粜齐物，关市不乏，治国之道也。”（《史记·货殖列传》）就是说，卖粮食的价格，控制在二十钱会损害农民的利益，控制在九十钱就会损害工商（末）的利益。而工商受到损害，财货就增殖不了；农受到损害，就会影响农业收成。如果将谷价的波动限制在三十钱到八十钱之间，则对农末都有利。欲达此目的，就要实行平粜。何谓平粜？在丰年时，粮价过低，国家以高于市场的价格收购粮食；荒年时，粮价过高，国家以低于市场的价格出售粮食。这就叫平粜。平粜的结果，会使物价趋于平稳，货物充足，所以是“治国之道”。这是我国历史上第一次出现的平粜理论。它主张平抑物价，既反对谷贱伤农，也反对谷贵伤末；既照顾到农的利益，也照顾到末的利益。这就是“农末俱利”。为了巩固和发展社会的经济基础，范蠡从经济生活的全过程出发，不仅看到眼前的局部的利益，而且看到长远的整体的利益，正确地解决了农末之间的关系问题。由于这样，他的平粜论在中国经济史上影响颇大，战国初期魏国李悝的平余论就是对范蠡平粜论的继承和发展。

（二）关于积著之理。

范蠡说：“积著之理，务完物，无息币。以物相贸易，腐败而食之货勿留，无敢居贵。论其不足有余，则知贵贱。贵上极则反贱，贱下极则反贵。贵出如粪土，贱取如珠玉。财币欲其行如流水。”（《史记·货殖列传》）这是说，积著之理的基本内

容，就是经商致富活动，要掌握质量好的商品，不要让货币资本停滞在自己手中，要让它象流水一样地流动不息。容易变质的食品，不要停留，不要光等卖好价钱。货物的贵贱要看其是有余还是不足，货物有余，则供过于求，价格就要贱；货物不足，则供不应求，价格就要高。贵贱是相互转化的，当某种商品价格贵时，应把手中的商品当作粪土一般立即抛售出去；当某种商品价格贱时，应把外边的商品当作珠玉一般赶快收购进来。在这里，范蠡似乎意识到由供求关系所引起的价格规律，利用价格围绕价值的摆动来获取利润。商品由有余和不足而引起的价格贵与贱的相互转化，是商品经济所固有的规律。可见范蠡的积著之理就是经营商业的方法。

范蠡经营商业有两个原则，其一是“旱则资舟，水则资车”（《史记·货殖列传》）。天旱时，要购置船只，因为天旱之后会有大水，这时船只需要量增加，价格会上涨。大水时，要购置车辆，因为大水过后会有大旱，这时车辆需要量增加，价格会上涨。掌握这样的原则经营商业，就会获利。范蠡的朋友文种把这种原则叫做“待乏”原则，“春则资皮，冬则资絺，旱则资舟，水则资车，以待乏也”（《国语·越语上》）。就是在商情预测的基础上，可以利用商品将出现缺乏的空隙以便赚取比较大的利润。

其二是“贵出如粪土，贱取如珠玉”。范蠡认识到“快”对经商致富是关键的一环，快进快销，使商品、货币不断地循环周转，才能加快财富的增殖，就是从加速商品周转中获得利润、增加利润。

范蠡经营商业的“积著之理”是行之有效的致富方法，符合商业规律。马克思指出：“贱买贵卖，是商业的规律。”^①“积著之理”正是这种商业规律的反映。它一方面显示了大商人力图

^①《马克思恩格斯全集》第25卷，第368页。

攫取最大限度商业利润的贪婪本性，另一方面也说明范蠡通过对社会经济现象的观察，对商品经济的辩证规律有所认识。这一点，反映了当时新兴商人作为新的社会阶层，有一定的进步性。他们金玉其车，文错其服，交通诸侯，与问政事，社会地位不断提高。范蠡就是这个新兴商人阶层的代表人物。

第十一章 墨翟的哲学思想

——前期墨家的创立

墨翟是继老聃、孙武和孔丘之后，活跃在春秋季世历史舞台上的又一位著名的思想家、哲学家和政治活动家。他所创立的墨家与老聃的道家、孔丘的儒家形成鼎足之势，是先秦最有影响的学派之一。

关于墨翟的身世，争议不大，是位手工业者出身的“士”。有人说，“他的上祖可能是宋国的公族，他本人也是宋国人，曾做过宋国的大夫。”（童书业：《墨子思想研究》）也有人认为墨翟是鲁国人，他生于鲁而仕于宋（见任继愈主编：《中国哲学发展史》先秦卷）。据《墨子》书的记载看，他出身寒微，属于社会下层的劳动者。他曾自称：“翟上无君上之事，下无耕农之难。”（《墨子·贵义》，以下凡引《墨子》只注篇名）从这个话来看，他不是农民。他早年躬身手工劳动，精通机械工艺，能做“任五十石之重”的行车（《鲁问》），还能设计、制造守城器械（《公输》）。不过他也不是个一般的手工匠人，因为他不仅有熟练的技巧，还有大批弟子跟随他，可能是个手工业工匠的头，属于城市手工业行会师傅的阶层。墨翟的弟子，多出身劳动人民，至少接近劳动人民，因此他们非常团结，形成了一个坚固的团体，后来，他们慢慢地脱离了直接的生产劳动，加入了“士”的行列，构成了一个庶民阶层的士夫集团。在墨翟（首任巨子）的领导下，他们也以“游说”为职事，上说下教，推行他们的政

治主张，宣扬他们的政治理想，以图匡救时弊。久而久之，便自然形成了一个名闻遐迩的学术团体——墨家。

墨翟的生卒年代，因书阙有间，难于准确断定，从《墨子》书中所记墨翟的行事看，他活动的年代在春秋季世。据此推断，其生年约为公元前490年左右，其卒年约为公元前420年前后。

研究墨翟思想的主要资料是《墨子》，《墨子》是部墨学总集。据《汉书·艺文志》载，《墨子》在汉代有71篇，后佚失18篇（其中有目无文者八篇），现存53篇。据墨学专家们考证，

《亲士》、《修身》、《所染》三篇，混合着儒家思想，可能是墨子后学中某些受儒家思想影响的人根据墨翟的早期思想加工整理而成的。从《法仪》到《三辩》四篇，大体说来，与墨翟的思想体系基本一致，属总论性质，可能是其门弟子予以概括总结的。从《尚贤》到《非命》共十个题目，每个题目各有上、中、下三篇（现存23篇，缺7篇），盖是墨门弟子所记墨翟的主要学说。

另外《非儒》两篇，仅存下篇，也是弟子所记墨翟反对儒家的话。从《耕柱》到《公输》五篇，亦为墨家后学所记墨翟言行的著作。至于从《经上》到《小取》六篇（又称为《墨辩》），则是战国中期的后期墨家所著，不能作为研究墨翟和前期墨家思想的依据。《备城门》以下11篇，专论兵法的攻守之术，与墨翟的哲学思想关系不大（且有人认为可能出于汉人之手，见童书业：《墨子思想研究》）。因此，我们研究墨翟和前期墨家思想所依据的主要资料，是《尚贤》至《非儒》和《耕柱》至《公输》两组文章，共29篇。《亲士》、《修身》、《所染》三篇亦可作为参考之用。

第一节 墨翟的政治思想

墨翟是孔丘后学的学生，从学派渊源说，墨家是出于儒家的

（《淮南子·要略训》：“墨子学儒者之业，受孔子之术”）。但由于学派的社会基础和阶级属性不同，墨家成了儒家的对立面。由孔丘所创立的儒家，反映和代表了奴隶主改良派的利益和要求。而墨翟及其所创立的墨家则集中体现了庶民阶层中劳动者即农民和手工业者的愿望和呼声。

墨翟的政治思想是前期墨家的基干，他所宣扬的十大主张，都是着眼于政治的。《鲁问》载：

子墨子曰：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；国家熹音湛酒，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，则语之兼爱、非攻。故曰择务而从事焉。

足见，墨翟的十项要旨，都是为匡救时弊而发的。

一、“尚同”的国家学说

自阶级社会出现和国家产生以来，统治阶级在国家问题上，一直用愚民政策，把国家问题引入神秘莫测的领域。墨翟代表着小生产者的利益，积极要求参与政事，以便实现自己的政治主张。他以“尚同”的国家起源说，鲜明地表达了自己的观点。

在《尚同》篇中，墨翟探讨和分析了国家权利如何产生的问题。他说：

“方今之时，复古之民始生，未有正长之时。盖其语曰：天下之人异义，是以一人一义，十人十义，百人百义，其人数兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义而非人之义，故交相非也。内之父子兄弟作怨讎，皆有离散之心，不能相和合。至乎舍余力不以相劳，隐匿良道不以相教，腐朽余财不以相分，天下之乱也，至如禽兽然。无君臣上下长幼之节，父子兄弟之礼，是以天下乱焉。明乎民之无正长，以

一同天下之义，而天下乱也。是故选择天下贤良圣知辩慧之人，立以为天子，使从事乎一同天下之义。”（《尚同中》）

在墨翟看来，国家的产生和权力的设置，并非由什么神秘的、超人的力量在起作用，而是人类社会自身发展的结果，是社会内部因素（“天下之乱”）所致。人们之间有余力不能相劳，有良道不能相教，有余财不能相分，思想不统一，于是造成“交相非”的局面。矛盾重重，相互亏害。因此，要选贤、使能，按照等第设立正长，让天下百姓“上之所是，必皆是之，上之所非，必皆非之。”上同而不下比。这样，墨翟就把现实的社会政治问题置于世俗的氛围中加以反思了。墨翟认为，作为“民之正长”的君王，并非什么圣物，而是由天下民众“选择”出来的“贤良圣知辩慧之人”。这一思想对于推进人类理性的发展，无疑有着进步的历史作用。

墨翟“尚同”的国家学说，其实质是要求建立统一的国家政权。他看到诸侯混战、政令不一，给庶民百姓带来了灾难，因此强烈要求国家的统一和政局的稳定。不过，他想实现百姓参政的愿望，却是不切实际的幻想。总之，墨翟力图对错综纷乱的历史现象，捕捉它们的内在联系；无疑是合理的，是历史观上的一个进步，应当予以肯定。

然而，墨翟对国家起源和国家职能问题的说明也并未真正触及国家问题的实质。他将国家的起源简单地归结为“一同天下之义”是不行的。问题恰恰相反，国家的出现和产生，正是尖锐地说明了：人类社会内部存在着种种不可调合的利害冲突。

另外，还需指出的是，墨翟关于“尚同”的国家学说，依然残存着殷周传统神学思想的成分。如他认为，作为“天下之正长”的君主仅仅做到“一同天下之义”还不足以治天下，还必须“上同乎天”（《尚同中》）。否则，天将降罚于人，使“寒热不节，雪霜雨露不时，五谷不孰，六畜不遂，疾灾戾疫，飘风苦雨，

荐臻”（同上）。所谓上同于天，就是要明了“天之所欲”“顺天之意”。（《天志上》）这样，墨翟在国家问题上便又罩上了一层新的宗教神学的面纱，成了一种新形态的“天人感应”的宗教唯心主义。对此，我们在第三节中将详细论述。

二、“尚贤”的用人之道

“亲亲”与“尚贤”是春秋末期政治思想领域斗争比较尖锐的问题。墨翟针对殷周的宗法世袭制，鲜明地提出了“尚贤”“事能”的主张。

墨翟认为，人是不应按富贵贫贱、远近亲疏来区分的。人的差异主要不是表现在财富多寡和血缘亲疏以及身份的贵贱上，而是体现在“贤”与“不肖”上。这样，墨翟就将批判的锋芒直接指向了奴隶制的宗法世袭制。他向最高统治者提出了小生产者阶层的政权要求：

古者圣王之为政，列德而尚贤。虽在农与工肆之人，有能则举之，高予之爵，重予之禄，任之以事，断予之令……以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。故官无常贵而民无终贱。有能则举之，无能则下之，举公义，辟私怨。

（《尚贤上》）

他热切希望当权者们能够出以公心，在用人任事上做到：

不党父兄，不偏贵富，不嬖颜色，贤者举而上之，富而贵之，以为官长；不肖者抑而废之，贫而贱之，以为徒役。

（《尚贤中》）

墨翟在破除了用人问题上传统的亲亲宗法观念之后，明确主张在用人任事上，要注重人的才能的发挥。他认为，君主任用官吏，首先应当重视其人的“功用”价值。他说：

虽有贤君，不爱无功之臣，虽有慈父，不爱无益之子。是故不胜其任而处其位，非此位之人也；不胜其爵而处

其禄，非此禄之主也。（《亲士》）

墨翟认为君主不应爱“无功之臣”，慈父不应爱“无益之子”，主张以能举人，“以德就列，以官服事，以劳殿赏，量功而分禄。”这确实是以“功用”为用人标准。这种注重功用、任人唯能的主张，正是墨翟思想中远远高出于儒家学说的地方。战国中、后期法家思想家们在用人问题上所提倡的“任人唯能”主张和“量功分禄”的原则，正是对墨翟“尚贤”思想中这一合理成分的吸取。

墨翟认为，对人的考察和任用，必须慎重，不仅要了解其政见，更重要的是要考察其行事效果。他说：

听其言，迹其行，察其所能而慎予官，此谓事能。

（《尚贤中》）

那么，所谓“贤能”的标准又是什么呢？墨翟指出：

有力者疾以助人，有财者勉以分人，有道者劝以教人。若此，则饥者得食，寒者得衣，乱者得治。

（《尚贤下》）

他明确地将能够“助人”“利人”作为“贤能”的客观尺度。而对于那些贪图利禄、贼侵民众的官吏，则表示了强烈的义愤，要求坚决撤换他们。《鲁问》篇载：

子墨子使胜绰事项子牛。项子牛三侵鲁地，而胜绰三从。子墨子闻之，使高孙子请而退之。曰：“我使绰也，将以济骄而正嬖也。今绰也禄厚而谄夫子。夫子三侵鲁而绰三从，是鼓鞭于马靳也。翟闻之，言义而弗行，是犯明也。绰非弗之知也，禄胜义也。”

特别值得指出的是，“尚贤”主张在墨家集团内部是躬行实践的，他们的臣子就是按照贤能标准，推举产生的。墨翟企图把选贤、使能推行于全国，连天子都要由选举产生，这的确是一种革命性的构想，是非常彻底的。它反映了春秋时代小生产者的政治

愿望、理想和要求。历史尽管不可能为他的主张的实现提供现实条件，但他毕竟勇敢地呼喊出了中国劳动人民的政治要求，这是值得称颂的。

三、“节用”的治国措施

“节用”“贵俭”是墨翟思想中的又一项重要内容。他的“节用”主张不仅是医治社会贫穷的理论，而且更重要的是政治上的治国措施。

春秋时期，提出这种俭约主张的并非墨翟一人。在他之前的齐国名相晏婴就以重节俭闻名于世。老聃也主张“去甚、去奢、去泰。”（《老子》二十九章）视“俭”为“三宝”之一，认为“俭，故能广。”（同上，六十七章）。对当权者们“服文綵，带利剑，厌饮食，财货有余”（同上，五十三章）的奢侈生活表示了极大的愤慨。孔丘作为儒家的创始者，也主张俭约。他曾对齐相管仲表示过相当的敬重，但却批评管仲生活排场不俭，认为“管氏有三归，官事不摄，焉得俭？”（《论语·八佾》）他一生恪守礼仪规范，但却认为“礼，与其奢也，宁俭”（同上）。在“奢”与“俭”的矛盾对立中，他宁可选择“俭”，“奢则不逊，俭则固。与其不逊也，宁固。”（《论语·述而》）从这些思想家、政治家们不约而同的“贵俭”思想里，至少可以得出这样两个结论：其一，春秋时代上层统治阶级糜烂奢侈的生活方式，已经成为当时的政治家、思想家们所瞩目的重大社会问题；其二，作为中华民族值得自豪的勤俭美德，是源远流长的。早在2000多年之前的春秋时代，一些思想家就已经把“节俭”作为一项极重要的社会问题和治国要务严肃地提了出来。墨翟，作为社会下层劳动人民的思想代表，则对“节用”思想进行了系统的理论阐述。

首先，墨翟对当时统治者奢侈无度、挥霍民脂民膏的行

为，针锋相对地提出了“节用”的口号。他抨击那些整日沉溺于“目之所美、耳之所乐、口之所甘、身体之所安”（《非乐上》）的达官贵人，不仅耗费了大量财力物力，而且“废丈夫耕稼树艺之时”“废妇人纺绩织纴之事”（同上）。这样下去，必然要导致社会的贫穷与混乱。

墨翟指出，“节用”之道在于勤俭。凡能给民众带来利益，该用的财物就用，不该用者不用。他说：

圣王为政，其发令兴事，使民用财也，无不加用而为者，是故用财不费，民德不劳，其兴利多矣。（《节用上》）

“无不加用而为者”，是墨翟“节用”学说的要旨，因为任何时候用财是不可避免的，问题是用了必须有利，即所谓“加用”。如果“诸加费不加于民利者”，那就不用，否则就是耗费。

墨翟还认为，要达到“节用”之目的，当权者首先要去“无用之费”（《节用上》），衣服能够使之冬天御寒，夏日防暑，就可以了；兵器能够使之锐利轻便、坚固耐用就足够了；作为交通工具的舟舆，能够以轻快便利、方便交往就行了，完全不必劳费民力财力去“聚珠玉鸟兽犬马，以益衣裳宫室甲盾五兵舟车之数。”（《节用上》）在墨翟看来，贤圣的君王与人民百姓是“同利”的，故“诸加费不加于民利者，圣王弗为”。这一看法自然是小生产者的一种天真愿望，但墨翟规劝统治者不要为一己之私欲而无限制地盘剥百姓，要多做一些“利民”的事情，这一主张真实地反映了长期以来，处于社会下层的广大劳动者的正当社会要求。

从“节用”“去无用之费”的角度出发，墨翟强烈反对当时贵族们沿习成风的“厚葬久丧”的做法。他尖锐地指出：按照这种厚葬久丧的规矩，则“匹夫贱人死者，家室为之殆竭”、“诸侯死者”而库府为之荡尽。更为残忍的是，天子诸侯死去之后，还要大批的活人去为之殉葬，多则数百人，少则数十人。丧礼还规定，守丧者要“强不食而为饥，薄衣而为寒”，使自己“面目陷陬，

颜色黧黑，耳目不聪明，手足不劲强”（《节葬下》），以此守孝三年。墨翟认为，这种以死人整治活人的做法，只能使“国家必贫，人民必寡，刑政必乱”（《节葬下》）。造成执政者上“不能听治”，劳动者下“不能从事”的昏乱局面，给外敌以可乘之机（同上）。因此，“厚葬久丧”实在不是什么仁义之举，而是应当加以诅咒摒弃的恶习。墨翟主张，埋葬之法应以从俭节约为原则：

“棺三寸足以朽骨，衣三领足以朽肉，掘地之深，下无菹漏，气无发洩于上，垄足以期其所则止矣。哭往哭来，反从事乎衣食之财，侔乎祭祀，以致孝于亲。（《节葬下》）只有这样，才“不失死生之利”。墨翟的薄葬、短丧主张，其矛头不仅指向宗法贵族们奢侈浪费的陋习，也是针对儒家的“丧”“葬”之礼的。他对“祭祀”没有反对，因为他是主张“尊天”“事鬼”的

墨翟不仅力倡“节用”，同时也突出强调人们的“强”“力”和“从事”。他指出：

国之富也，从事故也；从事废，则国之富亦废。

（《公孟》）

今也王公大人之所以蚤（早）朝晏（晚）退，听狱治政，终朝均分，而不敢怠倦者，何也？曰：彼以为强必治，不强必乱；强必宁，不强必危。故不敢怠倦。（《非命下》）

他进一步指出，卿大夫、农夫、妇人之所以终日从事不怠，也是由于“强必贵，不强必贱”；“强必荣，不强必辱”；“强必富，不强必贫”；“强必饱，不强必饥”；“强必煖，不强必寒”。如果农民懒于“耕稼树艺”，妇女怠乎“纺绩织纴”，则“天下衣食之财必将不足”（均见《非命下》）。因此，墨翟认为，要想“兴天下之利，除天下之害”，就必须努力发挥人的主观作用，强力从事，这样才能满足社会的各种需要，富国利民。墨

翟把天下之利害、个人之富贵、荣辱、饥饱、寒暖，同人自身的实践活动和努力奋斗紧密联系在一起，认为“赖其力者生，不赖其力者不生”（《非乐上》）。从而否定了“天命”对社会生活和个人命运的主宰权。这在人类认识史上是有进步意义的。但在阶级社会中，决定人们历史命运和社会地位的，在很大程度上往往不是什么个人的“从事”与奋斗，而是取决于人们所处的不同的社会经济、政治地位。这是2000年前的墨翟不会也不可能理解的。

墨翟的节用主张同其他的政治主张一样，是以“兴天下之利，除天下之害”的功利主义为宗旨的小生产者的理想观念形态。他无情地抨击了统治阶级“糜民之财”、奢侈无度的生活作风，倡导“节用”和强力从事，并且身体力行“日夜不休，以自苦为极”，“摩顶放踵利天下为之”（孟子语）。但毕竟不是使社会挣脱苦难和不平的根本办法。尽管如此，墨翟所倡导的“强力从事”“节用贵俭”的精神和生活作风却历史地反映了中华民族勤劳勇敢、艰苦朴素的伟大民族精神和光荣传统。

第二节 墨翟的伦理思想

墨翟的伦理思想同他的政治思想一样，也充满了小生产者的理想主义色彩。墨翟没有也不可能将当时社会的动乱纷争视为历史进程中合乎规律的现象和过程，而是将之诉诸道德的反思和批判。

一、“兼爱”“交利”的道德原则

“兼相爱、交相利”是墨学的总纲，也是墨翟伦理思想的根本观念。“爱”与“恶”作为人与人之间的行为关系乃是道德感情的表露，只不过在不同的阶级和阶层那里，其内容是各不相同

的。孔丘首先提出了“仁者爱人”的主张，但他的“爱人”是以宗法等级制为基础的，因此必然是别亲疏、有差等的狭隘的“偏爱”。墨翟针对孔丘的“偏爱”提出了“兼爱”说，用以反对尊尊、亲亲的宗法等级制。

墨翟认为，社会混乱的原因在于人与人之间不相爱而别相恶，他说：

子自爱，不爱父，故亏父而自利；弟自爱，不爱兄，故亏兄而自利；臣自爱，不爱君，故亏君而自利，此所谓乱也。虽父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所谓乱也。（《兼爱上》）

一言以蔽之，“天下祸篡怨恨，其所以起者，以不相爱生也。”（《兼爱中》）而要彻底消除这种社会动乱，在墨翟看来，首先要确立人与人之间的一种“兼相爱”“交相利”的关系。所谓“兼”，即兼顾、总全的意思。“兼相爱”就是不分人我，不别亲疏、无所差等地爱一切人。墨翟说：

若使天下兼相爱，爱人若爱其身……国与国不相攻，家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。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。（《兼爱上》）

墨翟企图用“兼爱”这面理想化的道德旗帜泯除一切社会矛盾和对立，这自然是一种善良的天真的空想。因为造成社会“交相恶”的根本原因，不存在于人的道德观念领域，而是由社会经济、政治制度本身所致。同孔丘一样，墨翟这种道德决定论的思想，依然徘徊在唯心史观的迷宫之中，不过，墨翟“兼爱”的道德观，与孔丘宣扬的“爱有差等”的宗法道德观相比，更具有平等的色彩。墨翟的“兼爱”观扩大了孔丘“人道主义”精神的范围，冲击了殷周以来人与人之间不平等的宗法等级樊篱，具有一定的进步意义。

墨翟在人与人之间的关系问题上，主张“兼”而反对“别”，认为“别非而兼是”（《兼爱下》）。所谓“别”，亦即“交相别”，说到底，就是指儒家宣扬的“别亲疏贵贱上下”之“别”。墨翟将这一“别”的原则视为“天下之大害”。他的兼爱道德的实质，就是希望人与人之间能够建立和保持一种平等互利的人际关系。他说：

天下之人皆相爱，强不执弱，众不劫寡，富不侮贫，贵不敖贱，诈不欺愚。（《兼爱中》）

人之有力相营，有道相教，有财相分也。（《天志中》）

这里描绘的完全是小生产者心目中人与人之间平等互利、互济互助的理想画图。值得一提的是，墨翟的“兼爱”思想，并非是对儒家道德观念的全盘否定，而是一种思想扬弃。因为这种“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身”（《兼爱中》）的命题里，无疑含有儒家“推己及人”的合理成分。这充分说明，在哲学思想的发展中，相互对立的哲学派别之间，除了斗争性一面之外，还存在着相互补充、相互吸取、相互融合的同一体的一面。

二、“义”“利”统一的评价尺度

“义”“利”之辨是中国伦理史上的一个重大问题，不同的学派对“义”与“利”以及二者的关系有着不同的解释。在先秦儒家，“义”是为了在行动中实践“仁”的。孔丘说：“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”（《论语·里仁》）所谓“义之与比”也就是唯义是从。儒家认为，“义”与“利”是对立的，求利则必害义。因此孔丘说：“君子喻于义，小人喻于利。”“放于利而行，多怨。”（《论语·里仁》）墨家和儒家不同，墨翟明确地把“利”作为实践“兼爱”的行为准则，因此，“利”与“义”是统一的，“重利”也就是“贵义”。

由于在儒家的道德规范中，“仁”和“义”基本上体现为一种内在的主体道德意识的充实过程，因此儒家所注重的是“自我”人格的不断完善，其道德评价基本上是主体的自我反思。孔丘说：“我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）“为人由己，而由人乎哉！”（《论语·颜渊》）他称赞颜回：“其心三月不违仁。”（《论语·雍也》）可见，作为孔丘最高道德原则和道德理想的“仁”，实际上是一个社会个体自我道德充实、完善的过程。而墨翟将“义”“利”紧密地统一起来，这就使道德问题从个人的狭小氛围扩展到社会现实生活中去，并把道德评价同人们的切身利益与物质需要密切联系了起来，从而使墨翟的道德观具有较儒家道德思想带有更加现实的社会意义。

首先，墨翟把“利民”与否作为道德评价的主要标准，认为只有为民“兴利除害”才是高尚的道德行为，因此墨翟所讲的利是“人民百姓之利”，充分表达了“农与工肆之人”的利益和愿望。其次，墨翟所讲的“利”是建筑在社会经济实利的基础上的，因此带有鲜明的功利主义特色。它不仅同儒家割裂“义”“利”关系的思想对立了起来，而且这种“尚功用”的思想为后来我国许多进步的思想家加以继承和发展，成为传统文化的重要内容之一。

特别值得指出的是，在道德评价问题上，墨翟明确地提出了“合其志功而观焉”的命题，比较正确地回答和解决了道德判断中动机与效果的关系问题。《鲁问》载：

鲁君谓子墨子曰：“我有二子，一人者好学，一人者好分人财，孰以为太子而可？”子墨子曰：“未可知也，或所为赏与为是也。钓者之恭，非为鱼赐也；饵鼠以虫，非爱之也。吾愿主君之合其志功而观焉。”

在中国伦理史上，墨翟第一个提出了“志”“功”这对范畴，并以它作为评价人们道德行为的标准。“志”是行为的动机，“功”是

行为的效果。判断一个人的行为是善的还是恶的，以什么为标准呢？是以其行为的动机呢？还有以其行为的效果？如果以动机为标准，则称动机论。如果以效果为标准，则是效果论。墨翟提出将动机与效果结合起来看，即“合其志功而观焉”，是值得肯定的。但是，墨翟也没有完全从理论和实际的结合上，解决动机和效果即志和功的统一问题，他基本上是重视效果的，是尚功用的。

墨翟认为，“利”应当是道德的起点和归宿，要实现“兼爱”的道德理想，就必须落实到“交相利”的原则上来，换句话说，“兼爱”的效果要看是否与民有利。因此，利不利就成了判断人们行为善不善的标准。墨翟特别强调将“利天下”作为其最高的政治理想和道德标准，以“为万民兴利除害”作为圣王之道而倍加称颂。他说：

仁人之所以为事者，必兴天下之利，除去天下之害，以此为事者也。（《兼爱中》）

墨翟把“上利乎天，中利乎鬼，下利乎人”视为最高的德行（“天德”）加以赞美。正如在其社会政治思想中，“利”就是“义”的物化和现实化一样，在墨翟的道德观念里，“利”就是人们道德追求的意向和归宿。由此，墨翟认为“义”并非是一个空洞的道德规范，而是能给天下民众带来利益、产生确实社会效益的东西。如果它“用而不可，虽我亦将非之，且焉有善而不可用者？”（《兼爱下》）这样，墨翟就将“可用”这一原则，赋道德以价值属性，使道德评价有了现实的客观的依据。

当然，理想和现实毕竟不是一回事。善良的愿望和实际效果往往相去甚远。墨翟也意识到在“志”与“功”之间存在着差异性和不统一性。《耕柱》篇记载了墨翟与巫马子之间关于动机与效果关系问题的一段谈话：

巫马子谓子墨子曰：“子兼爱天下，未云利也；我不爱天

下，未云贼也。功皆未至，子何独自是而非我哉？”子墨子曰：“今有燎者于此，一人奉水将灌之，一人掺火将益之，功皆未至，子何贵于二人？”巫马子曰：“我是彼奉水者之意，而非夫掺火者之意。”子墨子曰：“吾亦是吾意而非子之意也。”

墨翟的这一比喻无疑是生动而贴切的。他认为，在“功皆未至”的情况下，“善”与“恶”的意愿和动机，其是非界限也是确定的。墨翟的这一看法是正确的。当然，关于道德判断的题题，并不能简单地归结为一个“是”与“非”的问题。人的主观动机、愿望本身往往具有多样的复杂的规定性，其客观效果也具有多层次的判断价值。但就墨翟的立论用意而言，他肯定了“善”与“恶”的愿望之间存在着确定的是非界限，这一点是合理的。

三、注重实效的修养方法

墨翟道德观同孔丘道德观的另一显著区别，就是墨翟较为重视社会环境对人的道德修养的影响和作用。他拓宽了人的道德修养的范围，突出了客观条件对人的道德修养的重大作用。《所染》篇载：

子墨子(言)见染丝者而叹曰：染于苍则苍，染于黄则黄，所入者变，其色亦变。五入必(毕)，而已则为五色矣。故染不可不慎也。非独染丝然也，国亦有染。舜染于许由、伯阳；禹染于皋陶、伯益；汤染于伊尹、仲虺；武王染于太公、周公……

这里间接透露出墨翟关于人性的见解，他似乎认为人性无所谓先天的善和恶，人的善恶是后天习染造成的。染于善则善，染于恶则恶，而且可以随时改变，所以他说“染不可不慎也”。在社会环境里，人与人之间的相互关系，表现在道德领域中，其实就是一种相互影响、相互制约、相互渗透的“互染”关系。墨翟提醒

人们注意“所染”之色的“当”与“不当”，其用意所在，确实至今仍是发人深省的。

更为重要的是，墨翟还注意到了社会经济状况对人的道德观念的重大影响。他说：

时年岁善，则民仁且良；时年岁凶，则民吝且恶。

（《七患》）

这种观点就其揭示道德受社会经济关系制约这一点而言，应当说不无道理。但墨翟把广大人民群众的“仁且良”与“吝且恶”归结为年岁之“善”与“凶”，这就带有明显的历史偏见了。因为在阶级社会里，道德首先是阶级的道德，不同的阶级有着不同的道德规范和道德评价。由于“时年岁凶”所导致的“民吝且恶”，正是体现了广大劳动群众不甘于屈辱的生活地位，是勇于“犯上作乱”的斗争精神的表现。对于统治阶级而言，这自然是“大逆不道”的“恶”，而对被压迫者来说，却完全是正义的行为。

墨翟作为小生产者阶级的思想家和政治家，他的思想主张带有浓厚的理想主义色彩。他敏锐地看到了当时社会的诸多弊端，并对统治者的倒行逆施进行了无情的鞭挞。但他并没有为社会的进步与未来提出切实可行的方案。他所仰仗的仅仅是幻想中“天”的权威和理想中“爱”的法力，这就不能不使他们的政治伦理思想带有极大的局限性和片面性。

同孔丘一样，墨翟也把对社会历史进行根本变革的希望寄托在人们道德观念的改变和完善上。孔丘认为，只有人人恪守“周礼”的规范，天下就可以“归仁”了，社会就会步入“有道”的理想境界。墨翟则认为，只要能够“一同天下之义”，并使之“尚同于天”，就可以“兴天下之利，除天下之害。”他们的出发点尽管不同，但其归宿却完全一致。从表现形式看，孔丘的道德观唯其主张“克己复礼”，故失之保守、狭隘；墨翟的道德思想唯其宣扬“兼爱”“同利”，故失之空泛、抽象。特别需要指出的是

作为墨翟道德思想基本范畴的“义”，是“天”这一人格神的意志的体现。“天之志者，义之经也”（《天志下》）。不独如此，连“兼相爱”“交相利”等道德原则也都被渲染为“天志”的属性和要求。他说：

顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。（《天志上》）

墨翟的这种“义自天出”的道德说教，其主观意图，在于借用“天”的权威以代己立言。但不幸的是，这样一来，墨翟便被沉重的宗教迷信的锁链所桎梏，从而造成了他思想体系中一系列尖锐的内在矛盾和冲突。

第三节 墨翟的宗教世界观

春秋时期，哲学领域的一个基本问题就是天人关系问题。墨翟的哲学思想也是以天人关系为基本线索而展开的。

墨翟的政治思想和伦理思想，适应了春秋时期“农与工肆之人”要求解放的社会潮流，代表了一批庶民阶层的利益，具有一定的进步性。按理说，他的世界观也应当是进步的，或者说应当是唯物论或基本是接近唯物论的。但事实却相反，墨翟的宇宙观是一种非常保守和落后的宗教唯心论。尽管他对初期儒家所宣扬的“命”论进行了无情而严厉的批判，但他在“非命”的同时，却建构了一个鬼神系统的世界，形成为一种独特的宗教唯心论的神学体系。

一、“尊天”、“明鬼”的宗教神学思想

墨翟认为，天有意志，它创造一切，主宰一切。古代的禹、汤、文、武之所以贵为天子，富为天子，是因为他们“顺天意而得赏”的结果；桀、纣、幽、厉“不得终其寿，不殁其世，至今

毁之”，是他们“反天意而得罚”的必然下场（《天志上》）。由此，墨翟主张天下人都要以天为法，“既以天为法，动作有为，必度于天。天之所欲则为之，天所不欲则止。”（《法仪》）

那末，墨翟要人所法的天是什么呢？是老聃“天法道”的天吗？不是的。老聃所谓的天乃是客体的存在，是宇宙的别称，它没有意志和情感，它是不仁的，“以万物为刍狗”（《老子》五章）。那末是孔丘说的“天何言哉”的天吗？也不是的。孔丘所谓的天，大多数情况下也是指自然之天，这种天是“不明”的。墨翟的天就是上帝，它统帅着鬼神世界，也支配着人间世界，它是宇宙的主宰。

墨翟的宗教神学，不仅把“至上神”与“多神”统一了起来，还把“至上神”与神鬼的职能协调了起来。他说：

古之今之为鬼，非他也，有天鬼〔神〕，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。（《明鬼下》）

故鬼神之明，不可为幽间广泽、山林深谷，鬼神之明必知之。鬼神之罚，不可为富贵众强、勇力强武、坚甲利兵，鬼神之罚必胜之。（同上）

“天”和“鬼”紧密配合，“天帝”高高在上，好比天子，统率其他众神；鬼神好比诸侯、卿、大夫，辅佐“天帝”，共同施展赏罚的职能。这样墨翟就制造了一个彼岸的鬼神世界，并用鬼神世界来统治和支配现实世界，也就是用“天国”来控制人间，用宗教来驾御政治。他说：

今天下无大小国，皆天之邑也；人无长幼贵贱，皆天之臣也。此以莫不刍〔牛〕羊，豢犬猪，洁为酒醴粢盛，以敬事天，此不为兼而有之、兼而食之邪？……故曰：爱人利人者，天必福之；恶人贼人者，天必祸之。（《法仪》）

墨翟认为，统治阶级中的明智者，为了保有天下，借用“神道”尊天事鬼，以便得赏免罚、趋吉避凶，乃是“有天下”的“智者

之道”。他说：

古之仁人、有天下者，……率天下之百姓，以[勉]臣事上帝山川鬼神，利人多，功(故)又大，是以天赏之，鬼富之，人誉之。使贵为天子，富有天下，名参乎天地，至今不废，此则智者之道也，先王之所以有天下者也。（《非攻下》）

墨翟的宗教唯心主义思想体系，比较集中地突出了两大问题，一为“天人感应”的神学目的论，二为“天人合一”的王权神授说。

在天人关系问题上，墨翟坚信“天”能干预人事，而人的行为也能感应上天。这种天人相与的观点是墨翟反复论述的一个基本思想，也是贯穿他神学思想体系的一根主线。比如他说：

夫既当同乎天子，而未上同乎天者，则天灾将犹未止也。故当若天降寒热不节，雪霜雨露不时，五谷不熟，六畜不遂，疾灾戾疫、飘风苦雨，荐臻而至者，此天之降罚也，将以罚下人之不尚同乎天者也。（《尚同中》）

天不仅以自然界的灾害来谴责下民，更有甚者，天震怒时还以各种怪异现象来警惧之，如：“日妖宵出，雨血三朝，龙生于庙，犬哭乎市，夏冰，地坼及泉”，“五谷焦死，鬼呼[于]国”，“日妖宵出，有鬼宵吟，有女为男，天雨肉”（《非攻下》）等等。

而那些明智的圣王，明天鬼之所欲，避天鬼之所憎，“其事鬼神也，酒醴粢盛，不敢不鬯洁；牺牲，不敢不腍肥；珪璧币帛，不敢不中度量；春秋祭祀，不敢失时儿”（《尚同中》），从而得到天鬼的喜悦，为天之所欲，便会“寒热（也）节，四时调，阴阳雨露（也）时，五谷孰，六畜遂。疾灾、戾疫、凶饥则不至”。

（《天志中》）甚至还会有各种祥瑞出现，如“赤鸟衔珪”、“河出绿图”、“地出乘黄”（《非攻下》）等等。这样一来，天国和人世的一切，不仅相同、相通，而且是上帝早已安排好

的。上帝安排了天体的运行，“为日月星辰，以昭道之”，安排了季节的变化，“制为四时，春夏秋冬夏”；还“隕降雪霜雨露，以长遂五谷麻丝”，使百姓得而利之；甚至建国立邦，设置正长，也都是上帝巧妙安排的。这种对天人感应神学目的论的系统表述，在中国哲学史上，墨翟是首开先河的。

对于地上的王权，墨翟也作了精妙的神学论证。在他看来，人世乃是天国的投影。地上的君王，理应是上帝意志的体现者和执行者，因为王权是由上帝授予的。他说：

古者上帝鬼神之建国设都、立正长也，非高其爵，厚其禄，富贵〔游〕佚而错之也，将以为万民兴利除害，富贵贫寡，安危治乱也。……是以先王之书，《周颂》之道之曰：

“载来见辟王，聿求厥章”。（《尚同中》）

既然王权神授，那末王的职分就是“替天行道”、“代天理物”了，否则就要受到惩罚。当然，上天择立君王也不是胡来的，它要进行精心的筛选，“天之欲同一天下之义也，是故选择贤者立为天子”（《尚同下》）。逮至三公、诸侯、将军、大夫、乡长、里长，无不如是。这里，充分暴露了墨翟维护等级制度的观念。如此一来，天子便把权力集于一身，成了堂堂正正的上帝的合法代理人。墨翟说：

我未尝闻天（下）之所求祈福于天子者也，我所以知天之为政于天子者也。故天子者，天下之穷贵也，天下之穷富也。

故（于）〔欲〕富且贵者，当天意而不可不顺。（《天志上》）

天子的权力是上帝禀赋的，他自然就具有至高无上的地位和绝对的权威。至于那些“愚且贱者”的贫民百姓——农、工、商人，只好作天子的顺民，由天子来摆布。“夫愚且贱者，不得为政乎贵且智者；〔贵且智者〕然后得为政乎愚且贱者。”（《天志中》）在这里，墨翟那种替小生产者奋力呼号“虽在农与工肆之人有能则举之”的参政意识，消逝得无影无踪了。

总之，墨翟的宗教世界观是消极、保守和落后的。尽管他说过：“我有天志，譬若轮人之有规，匠人之有矩，轮匠执其规矩以度天下之方圆”，（《天志上》）“上将度天下之王公大人为刑政也，下将量天下之万民为文学、出言谈也。”（《天志中》）但是，宗教毕竟是宗教，它的虚幻性和欺骗性，不能通过善良的愿望而减去丝毫。墨翟企图借天神的意志为小生产者作辩护，然而它的直接效果却使鬼神具有了超人的威慑力量，它不仅创造了万物，而且也创造了人和人类社会。与其说，墨翟的宗教思想具有反传统神学的性质，勿宁说他的宗教思想是对传统神学的精致化和系统化。马克思说：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。”^①而墨翟所宣扬的恰恰是宗教创造了人。他对人的本质的异化不是到人间、到现实社会中去寻找根源，而是把它搬入天国，并且以宗教的形式承认这种异化的合理性，这就是墨翟的宗教世界观的要害。这里，目的和手段表现出极大的矛盾性。本来，手段是提出目的的现实条件，又是保证目的得以实现的现实力量。墨翟尊天事鬼的“神道设教”，作为手段来看，它不是对客观事物的属性及其规律的利用，而是给统治阶级提供的一个麻痹人的意志、瓦解和涣散人的斗志的有力工具。这与墨翟的初衷是完全背道而驰的。

从历史的逻辑看，春秋末期，道家、儒家先于墨家而出现。作为道家创始人的老聃，以其“道法自然”的天道观，有力地冲击了传统的宗教神学观念。他把道视为“万物之主”、“万物之宗”，把“天”还原为自然的本体；他推翻了天国，打倒了上帝，世界万物不过是道的演化和发展，而不是上帝的创造和安排。“道生之，德畜之，物形之，器成之。”（《老子》五十一章）整个世界，不过是自然的存在。有时老聃也谈到鬼神，比如他说：“以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不伤人”。

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，第1页。

（同上六十章）显然，在老聃的心目中，鬼神是毫无作为的，昔日鬼神的威严已全然不见。尽管老聃还沿用了“鬼神”的名称，甚至在形式上也作了某种妥协的保留，但却完全抛弃了殷周以来的关于上帝、鬼神的宗教观念。在中国哲学史上，老聃堪称是一位出色的无神论者。作为后人的墨翟，与老聃相比，相形之下，实在是逊色极了。

比老聃稍晚的孔丘，虽然没有完全摆脱殷周以来传统宗教观念的束缚，仍然保留了某些对天命的信仰。但是，在对待鬼神问题上，却流露出了怀疑和疏远的心理。《论语》载：“子不语怪、力、乱、神。”（《述而》）他的学生子路问服事鬼神的方法，孔丘说：“未能事人，焉能事鬼？”（《先进》）他的另一个学生樊迟问他怎样才算明智，孔丘回答说：“务民之义，敬鬼神而远之，可谓知矣。”（《雍也》）这种“敬鬼神而远之”的态度，表现了孔丘的理性主义。他认为，“祭如在，祭神如神在。”（《八佾》）一个“如”字，泄露了天机。虽然孔丘没有明确否定鬼神，但起码他不迷信鬼神。他曾说：“非其鬼而祭之，谄也。”（《为政》）这是从一个侧面不承认鬼神有所谓“福善祸淫”的能力。孔丘对殷周以来的传统宗教观念，是有所损益的。他既不象道家那样，从总体上加以否定；也不象那些守旧者，完全因袭照搬，而是采取了一种比较适应当时情况的现实主义态度。

墨翟作为春秋季世的思想家，在天帝鬼神问题上，丝毫没有继承老聃的思想，甚至对孔丘的“损益”他都大加批驳，说什么“儒以天为不明，以鬼为不神，天鬼不说，此足以丧天下。”（《公孟》）牢固的宗教信仰和对天鬼的虔诚态度，使墨翟建构起一个比较精致的宗教世界观体系。正是这个体系，将墨翟拖入宗教的深渊，彻底背离了春秋时期以理性觉醒和无神论思想兴起为标志的时代潮流。

二、墨翟“非命”论的二重性

墨翟的“非命”论，在中国思想史上是著名的。但是，他所非的“命”并非本来是意义上的天帝的命令之“命”，而是特指早期儒家所宣扬的在冥冥之中主宰人们的一种异己力量，一种神秘的机械必然性。早期儒家宣扬的这种新的命论，和传统的旧的“命”的观念有所不同，它是孔丘“损益”的产物。

春秋时代，旧的宗教信仰在无神论思想的奋力冲击下，已经朝不保夕逐渐动摇了。继之而起的有一种自然主义的泛神论，这就是新的“命”论的来源。这种新的“命”不是指天的意志，而是指自然界中一种神秘的必然性，它是不可改变的，不管你怎样努力也无济于事。命运之神决定一切，因此又称它作“命定论”或“宿命论”。这种关于“命”的思想，从天道观的逻辑进展看，包含一层发展的意蕴，因为它以一种对神秘必然性的迷信，代替了对天鬼的迷信，用“命运”的“主宰”，代替了有人格、有意志的上帝鬼神。孔丘怀疑鬼神，而坚信所谓“命”，正是“天命”观念发生形态转换的表现。这种命定论否定了天鬼的职能，因为一切都是由“命”决定的，天鬼的意志又怎能改变“命”呢？命善则善，命恶则恶，天鬼的赏罚无济于事。

作为天鬼宗教家的墨翟，当然不会允许这种宿命论的存在，因此竭力加以非议和痛驳。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？（《非命上》）此乃“暴王所作，穷人所述，非仁者之言也？”（《非命下》）

“宿命论”以神化客观必然性和贬低人的主观能动性为基本特征，使人听天由命，作命运的奴隶，由命运来摆布，排除了天帝鬼神的主宰作用，否定了有人格、有意志的天鬼的赏罚职能。因

此，墨翟说：

执有命者之言曰：上之所赏，命固且赏，非贤故赏也；
上之所罚，命固且罚，不暴故罚也。（《非命上》）

如果用“执有命者之言”，那就是“覆天下之义”。

覆天下之义者，是立命者也，百姓之诮也。说百姓之诮者，是灭天下之人也。（同上）

对宿命论的危害，墨翟也进行了有力的揭露和批判。认为，这是暴君们历来惯用的把戏，是祸国殃民的“天下之厚害”。如果人们都相信这种欺骗，就必然导致人人“听命而怠事”，就会出现家将不家，国将不国，天下也将混乱不堪的局面。墨翟说：

今用执有命者之言，则上不听治，下不从事。上不听治，则刑政乱；下不从事，则财用不足。上无以给粢盛酒醴，祭祀上帝鬼神；下无以降接天下贤可之士，外无以应待诸侯之宾客，内无以食饥衣寒、将养老弱。故命上不利于天，中不利于鬼，下不利于人，而强执此者，此特凶言之所自生，而暴人之道也。（《非命上》）

墨翟的“非命”论，的确抓住了孔丘“命”论的要害。从《论语》记载的言论来看，孔丘在谈到个人寿夭贫富与社会治乱兴衰的问题时，往往认为，个人的主观努力是有限的，只好听凭命运的安排。孔丘的学生子夏曾说，“商闻之矣：死生由命，富贵在天。”（《论语·颜渊》）孔丘的学生冉伯牛生了病，孔丘去探问他，从窗户里握着他的手说：“亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也。”（《雍也》）孔丘认为，“不知命，无以为君子也。”（《尧曰》）因此，对个人的机遇最好采取一种“不怨天，不尤人”（《宪问》）的乐天安命态度。至于关系着国家安危治乱的“道”能否实现，那更是由命运来主宰了。孔丘说：“道之将行也与，命也；道之将废也与，命也。公伯寮其如命何！”（《宪问》）显然，孔丘所说的“命”是一种

盲目的，没有意志的，不可知的神秘力量。这种“命”论，消解人的斗志，使人听任自然而不去努力。对“命”的信仰，只能是“上以说王公大人，下以阻（阻）百姓之从事。”（《非命上》）

同时墨翟还以历史的事实为依据，证明安危治乱不系于命而决定于统治者执行什么政治。他说：

上变政而民易教，其在汤、武则治，其在桀、纣则乱。

安危治乱在上之发政也，则岂可谓有命哉？（《非命中》）他还从“众人耳目之情”和“诸侯之传言流语”进行审视，认为“自古以及今，生民以来者”，未尝有“闻命之声，见命之体者”。（同上）可见，命是不存在的。不过，由于墨翟仅从狭隘的经验出发，而不诉诸理性的反思，因此从理论上讲，不免显得苍白无力。

墨翟为了弥补其经验论的不足，在批判“命定论”时，提出了著名的“尚力”说，强调人为的作用。他要求上自王公大人，下至庶民百姓，都要按其“分事”，“竭力从事”，“强力而为。”因为人与禽兽不同：

今之禽兽、麋鹿、蜚鸟、贞虫；因其羽毛以为衣裘，因其蹄爪以为絢屨，因其水草以为饮食。故虽（唯）使雄不耕稼树艺，雌亦不织绩织维，衣食之财，固已具矣。今人与此异者也。赖其力者生，不赖其力者不生。（《非乐上》）

在墨翟看来，人对外界环境，不仅仅是适应，还可以选择，可以改造，以便促其转化，争取对自己有利的结果。对王公大人来说，“强必治，不强必乱，强必宁，不强必危。”（《非命下》）因此应“早朝晏退，听狱治政。”（《非乐上》）对士君子来说，“强必贵，不强必贱，强必荣，不强必辱”，因此应“竭股肱之力，殫其思虑之智。”（同上）对农夫来说，“强必富，不强必贫，强必饱，不强必饥。”因此应“早出暮入，耕稼树艺，多聚叔粟”。（同上）对妇女来说，“强必富，不强必贫，强必

暖，不强必寒。”因此应“夙兴夜寐，纺绩织纴，多治麻丝葛绪，拊布练。”（同上）墨翟的这些议论，突出了主体的能动性，宣扬了人类的创造力，对鼓励人们努力拚搏，奋发进取，具有积极的意义。由此出发，墨翟尖锐地揭露了早期儒家宣扬命定论的矛盾。《公孟》篇载：

子墨子曰：“夫知者，必尊天事鬼，爱人节用，合焉为知矣。今子（指公孟）曰：‘孔子博于诗书，察于礼乐，详于万物，而曰可以为天子。’是数人之齿，而以为富。”

公孟子曰：“贫富寿夭，错（錯）然在天，不可损益。”又曰：“君子必学。”

子墨子曰：“教人学而执有命，是犹命人葆而去其冠也。”（《公孟》）

这是说，儒家既倡导对命的信仰，但又要人积极从事，努力学习，这就好象叫人把头发包裹起来而不用帽子，是露骨的自相矛盾。这种从物质生产对社会发展的决定作用出发，从“天命不可损益”所包含的内在矛盾出发，来揭露“命定论”的错误和危害，无疑是有一定说服力的。

但是，墨翟的“非命”思想，明显地带有二重性。尽管“非命”论对“命定”论进行了无情的驳斥，然而“非命”论的落脚点却不是无命论，而是在否定宿命论的同时，主张天帝、鬼神“赏善罚暴”的命不定论。这种天命可变的命不定论，实质上是向西周时期周公提出的“敬天保民”、“以德配天”的宗教天命观的复归。譬如，当墨翟区分“攻”、“诛”之别时，就以“天命”为其理论依据。他说：

昔者，三苗大乱，天命殛之……高阳乃命〔禹于〕玄宫，禹亲把天之瑞令，以往有苗……遂至于夏王桀，天有〔酷〕（轂）命……夫乃命汤于桀宫，用受夏之大命……汤奉桀众，以克有〔夏〕，属诸侯于薄。荐章天命，通于四方，而天

下诸侯，莫敢不宾服。则此汤之所以诛桀也。逮至乎商王纣，天不序其德……赤鸟衔珪，降周之歧社，曰：天命周文王伐殷有国。（《非攻下》）

这里，墨翟把历史的变迁，王朝的更替，一概归之于“天命”，充分暴露了他的“非命”思想的二重性。值得注意的是，墨翟将夏、商时期的天命与周公改制过的天命混为一谈了。从他复述的禹征有苗到武王伐纣的历史演化看，清楚地表明了这一点。不仅如此，墨翟还把夏、商时期的“天命”与春秋时期儒家所谓的“命”论也混为一谈了，认为孔丘的“命”论就是夏、商时期的“天命”论。这是一种缺乏分析的模糊认识。严格说来，墨翟所非的“命”不过是用他改造过的周公的天命观，来反对夏、商时期那种不可损益的天命论。从这个角度说，墨翟所非的“命”并没完全击中孔丘“命”论的要害。

另外，墨翟提倡“强力从事”，表现了他尚功用和代表小生产者的特色。但是，他又给“竭力从事”、“强力而为”定出了一项标准或仪法，这个标准即是“义”。那么，这个“义”是什么呢？墨翟说：

义者，正也。何以知义之为正也？天下有义则治，无义则乱。我以此知义之为正也。然而正者，无自下正上者，必自上正下……是故义者，不自愚且贱者出，必自贵且知者出。曰：〔谁为贵？天为贵。〕谁为知？天为知。然则义果自天出也。（《天志下》）

天（之）志者，义之经也，（同上）

天之意，不可不顺也。顺天之意者，义之法也。（《天志中》）

可见，“义”也就是“天志”、“天意”的道德化，它本之于天，来源于天，又复归于天。“天之所欲”就是“义”，“欲为义者则不可不顺天之意矣”（《天志下》）。因此，“强力”必

须“行义”，“行义”必须“顺天”，“顺天”即是顺天意而为，按天志办事。上帝鬼神喜欢勉力从事的人，天之意“欲上之强听治也，下之强从事也。”（《天志中》）所以，在墨翟的思想体系里，“强力而为”、“竭力行义”、“顺从天意”三者是连为一体的。其“尚力”主张，最终也以“天志”为归宿。

总之，在墨翟的宗教思想体系中，天的神明同人的“强力”是融为一体的。宗教的信仰吞噬了理性的分析。他所塑造的“天志”、“鬼神”的偶像幻影，不单单限制了王公大人的作为，同时也束缚了庶民百姓的手脚。这种神道设教以歪曲的形式，虽然也曲折地表现了庶人阶级上层分子要求走上政治舞台的意向，但总从体来看则是有利于统治阶级的。

马克思曾经说：“宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。”“宗教只是幻想的太阳，当人还没有开始围绕自身旋转以前，它总围绕着人而旋转。”^①在春秋末期，作为小生产者的农、工与商，还没有获得自己，而作为庶民阶级的代表的墨翟，也不可能使这个阶级“围绕自己旋转”，只好用小生产者所幻想的太阳——天志，来取代儒家所幻想的太阳——天命。当然，这种悲剧的造成，并不单纯取决于某一位思想家的个人理论素养，而是有其深刻的社会基础和阶级根源的。

墨翟生活的时代，是一个社会经济、政治急剧变化的时代。封建制的生产方式正逐渐形成，商业和货币经济也大为发展，私有的小农经济也处于形成的过程之中。地主阶级作为一支较强的政治势力，正在崛起。封建制正在逐步取代奴隶制。在这政治、经济转型的过程中，庶人阶级（农、工、商）的上层分子，要求走上政治舞台并积极参与政治管理，当属自然而然的事。墨翟正是适应时代的需要并肩负着阶级的使命而出现的。但是，由于庶

^①《马克思恩格斯选集》第1卷，第1-2页。

民阶级过去完全被贵族阶级所捆绑住，他们基本上受不到文化教育，而传统的宗教神学作为法定的意识形态，已经积淀为他们的深层心理结构成为无意识，相信从原古时代传下来的宗教，相信上帝、鬼神，自然是可以理解的。这就为墨翟宗教思想的形成提供了阶级基础。

当然，墨翟的“天志”、“明鬼”学说，只是一种“神道设教”的手段。他所塑造的天、鬼形象，的确是小私有者幻想的太阳。天、鬼的意志，事实上是庶民的意志，只是采用宗教的歪曲的形式加以表现罢了。实际上，墨翟的“天”“鬼”论，乃是春秋以来民本思想的变相发展。不过，他把人的本质变作了幻想的现实性，把小生产者的美好愿望，移入鬼神的世界并以它作为精神慰藉，这就从根本上将世界颠倒了。另外，墨翟的宗教思想也与他非斥早期儒家有关。孔丘“以天为不明”，墨翟则与之相反，提出“天志”与之抗衡；孔丘“以鬼为不灵”，墨翟则反其道而行之，认为鬼神实有，主张“明鬼”。这种“对着干”的做法和狭隘的经验论，则成了墨翟宗教世界观的思想根源。

第四节 墨翟的经验主义认识论

墨翟的宇宙观和认识论是不一致的，有着明显的矛盾，但二者又是相互影响、相互渗透的。他的宗教唯心论的世界观体系，决定了他认识论中的唯物主义倾向不能贯彻到底，而他的“尚力”、“非命”学说，又为他的认识论的唯物主义成分，提供了客观的依据。

墨翟对人的认识能力、认知标准和思维形式等问题，进行了较为充分的探讨并提出了一些具有理论价值的见解。在“知行”关系、“名实”关系问题上，墨翟基本上是个唯物主义者。他开拓了先秦逻辑思想的研究领域，并且得出一些初步合理的规定，

成为系统逻辑学说走向成熟过程的发端，有着重要的历史意义和认识价值。但是，从总体来看，墨翟的认识论是经验主义的。

一、对主体认知能力的反思

探究主体的认知能力一直是古代哲人所着力关注的课题之一，特别是那些对后世影响深远并建立了自己的哲学体系的人，如老聃、孔丘等。墨翟也是其中之一。

在认识论上，老聃的特点是将辩证法与认识论结合了起来。孔丘的特点是将伦理学与认识论统一了起来。而墨翟的特点则是将宗教信仰揉入认识论中。科学认识论与宗教思想本来是背道而驰的，然而在墨翟身上却将二者融合为一，这种现象是需要认真加以研究的。

墨翟认识论的出发点是“顺天之意”，使人们成为“天”“鬼”意志的执行者，而其归宿则是“国家百姓人民之利”，即其落脚点乃是实用理性的功和利。墨翟说：

夫知者，必尊天事鬼、爱人节用，合焉为知矣。（《公孟》）

他把人的智慧界定为“尊天事鬼”和“爱人节用”，因此认识的客体不仅是自然和社会现象，而且也包括了对“天帝”、“鬼神”的崇拜和敬奉。《耕柱》篇中记载了巫马子与墨翟关于智慧能力的一段对话：

巫马子谓子墨子曰：“鬼神孰与圣人明智？”

子墨子曰：“鬼神之明智于圣人，犹聪耳明目之于聾瞽也。昔者，夏后〔启〕（开）使蜚廉折金于山川，而陶铸之于昆吾……九鼎既成，迁于三国。夏后氏失之，殷人受之；殷人失之，周人受之。夏后殷周之相受也。数百岁矣。使圣人聚其良臣，与其桀相而谋，岂能〔知〕（智）数百岁之后哉？而鬼神〔知〕（智）之。是故曰，鬼神之明智于圣人也，犹聪

耳明目之于菴菴也。”

从这段对话看，墨翟对人的理性认识持一种贬损和否定的态度。他崇尚和赞美的最高智慧并非人的理智，而是鬼神的灵明。这就不能不使墨翟的认识论带上信仰主义的神秘色彩。因此，在墨翟那里，作为人类的最高认知对象乃是“天志”或“天意”。人的思维指向，并没有突破“天”或“天志”的神学氛围。

在反思主体的认知能力时，墨翟突出强调了如何判断人的认识能力的可靠性问题。他提出“言必立仪”（《非命下》），要求必须确立明确的标准以辨别人们言论和学说的真伪，“言而毋仪，譬犹运钧之上，而立朝夕者也，是非利害之辩，不可得而明知也。”（《非命上》）因此，墨翟提出了他的著名的“三表”，作为衡量人们认识真伪的尺度。何谓“三表”？墨翟说：

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？〔发〕（废）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。此所谓言有三表也。（《非命上》）

对墨翟的“三表”，学术界存有不同的看法。有人以墨翟用“三表法”论证鬼神的存在，企图否定“三表法”的价值，认为“三表”纯粹是唯心主义的真理标准观。也有的论者在充分肯定墨翟认识论的唯物主义性质后，力图以“神道设教”为墨翟的宗教思想开脱。我们认为这两种看法都有些偏颇，因为在墨翟的认识论中，其唯物主义经验论与宗教信仰思想的并存，是毋庸置疑的。

下边，我们对墨翟的“三表”作些具体分析。

第一表，“上本之于古者圣王之事”。所谓“古者圣王之事”亦即历史上成功的经验，表现了墨翟对人类认识史中之间接经验的重视。这里涵盖两层意思：其一，一种思想、认识或主张正确与否，应以前人的经验为标准，而这种标准无疑是客观的。

其二，“圣王之事”也就是“圣王”所从事的实际活动。墨翟认为，这种活动的成功，是可资后人借鉴的，因为在今人为间接经验者，在古人则为直接经验，将古人的活动效果作为真理的标准，是符合唯物主义路线的。

但是，应该指出，以间接经验作为真理的标准是错误的。一方面，间接经验是“古之人”社会实践的产物，是他们的感性认识；另一方面，间接经验的历史性和局限性是显而易见的，人们的认识都是受一定的时间、空间、条件和结构系统制约的，因此没有抽象的真理，真理总是具体的。墨翟不懂得实践的社会性和历史性，不了解真理的相对性，而以“古者圣王之事”作为衡量是非的根据，这就使他陷入了形而上学的泥淖。同时还应看到，墨翟的所谓：“古者圣王之事”与他的“天志论”是相通的。在墨翟看来，“圣王之事”之所以具有极高的权威，是因为“圣王”是按“天志”办事的，是体现“天意”的，因此“圣王”所作的“事”，也就是体现“天志”的“事”。这样一来，他的第一表也就很自然地涂上了宗教思想的色彩。

第二表，“下原察百姓耳目之实”。所谓“百姓耳目之实”是确定“有”“无”的根据。墨翟说：

天下之所以察知有与无之道者，必以众之耳目之实，知有与亡为仪者也。〔诚〕（请）〔或〕（惑）闻之见之，则必以为有；莫闻莫见，则必以为无。（《明鬼下》）

确定“有”或“无”，要凭借人们感官的感觉，把人们对外界事物的直接感觉，作为认识的基础，这是墨翟认识论的出发点。但是，它与老聃的“有”“无”之论相比，那就逊色多了。况且，单就感觉经验而论，并不能直截了当地断定它就是唯物主义的，因为对感觉可以作出两种不同的解释。墨翟就是用“闻见之实”，既论证了“命”之无，也论证了“鬼”之有。这里，墨翟的错误有二：其一，他把客观世界和复杂的认识过程简单化。客

观事物之存在与否，并不依人的感觉为标的。而墨翟却从感觉经验中直接引出关于外界事物存在与否的判断，这样就不可避免地会把错觉和幻觉当作真实感觉，从而陷入荒谬，得出错误的结论。同时，墨翟也不懂认识的辩证法，以感性经验为真理标准，并未突破认识自身，即是说仍在认识范围内寻找真理标准，其结果自然是徒劳的。其二，墨翟将“闻”与“见”混同起来，把历史的“传说”和“先王之书”的记载都当作完全可信的事实，甚至把一些虚幻荒诞的传说如“杜伯射杀周宣王”等代替或作为“百姓耳目之实”，成为墨翟“右鬼”论的根据，这就使他完全步入了歧途。

第三表，“〔发〕（废）以为刑政，观其中国家百姓人民之利。”这一表是墨翟认识论的落脚点，也是他的整个思想的基点。这一表的价值在于它以大范围的实际功利效果作为衡量人的思想、认识或主张的是非曲直和利弊得失。这与墨翟主张的动机和效果相统一的“志功合”的观点是一致的，体现了他“尚功用”的特色。

当然，这一表也并非是无懈可击的。例如，当墨翟强调社会效益时，实际上他是把真理的标准同理论的社会效应混淆起来了。诚然，社会效益与真理标准有密切的联系，但二者又有明确的界限。再者，“〔发〕（废）以为刑政”乃是指的“圣王”之“政”，而“圣王”之政是以“天意”为根据的，因此“天志”、“刑政”以至“百姓人民之利”，在墨翟那里是统一的。

《天志中》说：

故子墨子之有天意也，上将以度天下之王公大人刑政也，下将以量天下之万民为文学出言谈也。观其行，顺天之意，谓之善〔德〕（意）行；反天之意，谓之不善〔德〕（意）行。观其言谈，顺天之意，谓之善言谈；反天之意，谓之不善言谈。观其刑政，顺天之意，谓之善刑政；反天之意，谓

之不善刑政。故置此以为法，立此以为仪，将以量度天下之王公大人卿大夫之仁与不仁，譬之犹分黑白也。是故子墨子曰：“今天下之王公大人士君子，中实将欲遵道利民，本察仁义之本，天之意不可不顺也。顺天之意者，义之法也。”可见，墨翟的“三表”理论存在许多不精密、不完善之处，甚至有时用它会导致荒谬。

尽管“三表”本身存在这样或那样的局限和矛盾，但是在当时的历史条件下，墨翟能够提出“三表”来为“言”立“仪”，这在人类认识的发展史上带有方向性的转变。因为他是最早地提出了如何对人的判断力进行再判断的深刻理论问题，有力地促进了真理观的发展，启迪了战国时期一些哲学家着力反思和探讨人的认识问题。如孟轲说自己的任务是“正人心，息邪说，距诂行，放淫辞”，声称“能言距杨墨者，圣人之徒也。”（《孟子·滕文公下》）在认识论上，他以唯理论的独断论反对墨翟的经验论的独断论，说“是非之心，人皆有之”，以所谓理性本身所具有的天赋观念——良知，来判断是非对错。而庄周则从相对主义出发，以为感觉和理性都不足以信赖，在认识论上提出种种疑问和责难，千方百计地否定真理的客观标准。后来，《墨经》的作者以“名、实、合、为”，荀况以“解蔽”、“辨合”与“符验”，对真理的标准问题，进行了深入的探讨，在真理观上步入了较高的层次。而这一切，的确是同墨翟的发端分不开的。

二、以行为本的知行观

在“知”与“行”的关系问题上，墨翟提出了一系列较之老聃和孔丘深刻得多的见解。《修身》篇指出：

士虽有学，而行为本焉。是故，〔植〕（置）本不安者，无务丰末……务言而缓行，虽辩必不听。

还说：

善无主于心者不留，行莫辩于身者不立……君子以身
〔载〕（戴）行者也。

表明墨翟在知行观上是十分重视“行”与“用”的。

把“知”“行”作为认识论范畴进行比较系统的论述的，在先秦是发端于老聃和孔丘的。老聃将感性的直观称作“为学”，而将直觉证悟称作“为道”，并将二者绝对对立起来；认为“圣人不行而知，不见而名，不为而成。”（《老子》四十七章）贬损和取消了感性的重要作用，要人以“玄鉴”、“静观”的直觉主义去体道。孔丘把知识分为“生知”、“学知”、“困知”三个层次，说圣人的知识和道德观念是天赋的，是“生而知之者”（《论语·季氏》），将知与行割裂开来，表现了唯心论的先验论倾向；另一方面，他又讲“学而知之”、“困而学之”（同上），强调“学”和“行”的作用，表现出一定程度的唯物论倾向。

墨翟在知行观上扬弃了老聃和孔丘，他从“尚功用”出发，以其直观的经验论推进了知行问题的发展。他一向反对不着边际的空谈，反对言行不一的“荡口”之人。他提出的“兼爱”、“非攻”、“节用”、“节葬”等政治主张，都是以谋取“国家百姓人民之利”为立足点的。由此出发，他特别强调“行”与“用”的作用，反对理论与实际相脱节，主张言与行要统一。他说：“政者，口言之；身必行之。”（《公孟》）为政者必须亲身体察，得乎民情，并“信身而从事”，才能使天下得治。因而墨翟说：

古者有语焉，曰：“一目之视也，不若二目之视也；一耳之听也，不若二耳之听也；一手之操也，不若二手之强也。”夫唯能信身而从事，故利若此。（《尚同下》）

对于一种思想或学说，也要看其对社会的有用与否以决定其取舍，“用而不可，虽我亦将非之，且焉有善而不可用者？”（《兼爱下》）意思是，一种学说如果无用，即使是自己的，也

将毫不犹豫地排斥它，又怎么会有好的学说而不能实行的呢？据此，墨翟极力宏扬言行一致，反对言而不行和言而无信的恶劣学风。他说：

言足以迁行者尚之，不足以迁行者勿尚，不足以迁行而尚之，是荡口也。（《贵义》）

言足以复行者尚之，不足以举行者勿尚。不足以举行而尚之，是荡口也。（《耕柱》）

这里，墨翟所谓“迁行”、“复行”、“举行”是一个意思，即“言”对“行”具有指导的作用。从认识论的角度看，墨翟已朦胧地意识到思想和理论不仅来源于行，而且对人的行为具有重要的指导意义，思想和言论的价值就在于它能见之于“行”，使“行”有所本。

言、行关系不仅是认识论的问题，也是伦理学的重要问题，是衡量一个人的品格的重要标志。墨翟十分推崇“兼士”，而“兼士”必须做到“言必信，行必果，使言行之合，犹合符节也，无言而不行也。”（《兼爱下》）墨翟本人以及墨者集团的人们，堪称是言、行一致的楷模。战国时代，百家蜂起，儒、道、法家的著名人物都曾非难过墨家，但对他们的言行统一还是肯定的。如《庄子·天下篇》的作者说：

墨子泛爱兼利而非斗，其道不怒。又博学而博，不异，不与先王同……使后世之墨者，多以裘褐为衣，以跣跣为服，日夜不休，以自苦为极，曰：“不能如此，非禹之道也，不足谓墨。”……墨翟、禽滑厘之意则是，其行则非也。将使后世之墨者，必自苦，以腓无股，胫无毛，相进而已矣。乱之上也，治之下也。虽然，墨子真天下之好也，将求之不得也，虽枯槁不舍也，才士也夫！

墨翟从重“行”出发，初步接触到了主体的能动性问题的。譬如，他主张“尚贤使能”，但是贤能与否的标准，不凭口头的宣

言而是考察其实绩。因此，墨翟说：“听其言，迹其行，察其所能而慎予官。”（《尚贤中》）对于“务言而缓行”者，“虽辩必不听”（《修身》）。所以墨翟强调要强力从事，充分发挥主体的能动作用，反对“怠倦”，反对听天由命的“宿命论”。墨翟说：

今也王公大人之所以蚤朝晏退，听狱治政，终朝均分，而不敢怠倦者，何也？彼以为强必治，不强必乱；强必宁，不强必危。故不敢怠倦。（《非命下》）

同样的道理，农夫、妇人之所以不敢怠倦，是因为“强必富，不强必贫；强必饱，不强必饥”，“强必暖，不强必寒。”（同上）这里，墨翟从认识论出发，把人的强力从事同“宿命论”对立了起来，实际上它函盖着一个主观能动性与客观规律性的关系问题。墨翟的贡献是，他既否定了命定论所宣扬的人的命运和社会变化受某种神秘力量所支配、人的活动没有任何主动性的唯心主义形而上学观点，同时又肯定了人对事物发展的规律是可知的，只要充分发挥主观能动性——“强力从事”，就可以争取和选择对自己有利的结果，人在必然性面前并非是奴隶。这在认识发展史上不仅具有极高的价值，而且可以说是一种创举。

三、取实予名的名实观

“名实”之辨是先秦哲学的重要问题，可以说认识论主要是围绕着“名实”之辨而展开的。老聃从自然主义出发，形成了他的“无名”论的逻辑思想。但是他也认为“始制有名”（《老子》三十二章），即是说，由于万物的兴作，于是产生了各种名称。显然，这是承认“实”在先，“名”在后的唯物主义。孔丘在政治上主张正名，认为“名不正则言不顺，言不顺则事不成。”（《论语·子路》）企图用过时的旧名来纠正改变了的现实，恢复“君君、臣臣、父父、子子”的有道局面。这种理论，从认识论来说就是以概念或名称去规定客观实在，是对名实关

系的唯心主义颠倒。

墨翟则从他的知行观中直接引出了他的名实论。他认为，行是本，知是从，必须以行验知。同样，“实”是第一性的，“名”是第二性的，应当根据实来决定名即“取实予名”。墨翟说：

夫瞽曰：〔皜〕（钜）者白也，黔者黑也。虽明目者无以易之。兼白黑，使瞽取焉，不能知也。故我曰：瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。（《贵义》）

判断盲人是否知黑白不是根据他能否说黑白之名，而是根据他的实际选择——“取”。当把黑白两种东西混在一起要瞽者择取时，他就不知道那是黑的，那是白的了，因此说“瞽不知白黑者，非以其名也，以其取也。”“取”指实际的辨别能力，名即概念、名称，是客观实在的反映。对一个事物，只知其名，不知其实，不算真知，真知必须是知行统一、名实相符的。因此“取实予名”的理论，在墨翟这儿是作为哲学认识论的问题而提出来的。显然，在名实观上墨翟肯定了客观实在是第一性的，概念名称是第二性的，鲜明地表明了他的唯物主义认识论立场。

墨翟的名实观作为认识论的重要内容，主要是关于“察类明故”和“以见知隐”、“以往知来”的理论。尽管墨翟有狭隘经验论的倾向，但他对在经验基础上如何进行逻辑思维还是非常重视的。

在概念的规定性上，墨翟坚持以“实”定“名”、以“取”验“名”的唯物主义立场，认为概念的真实性不在于“名”自身，而在于“名”与“实”的符合、一致。由此，墨翟提出了“察类”、“明故”的理论，开拓了先秦逻辑思想的研究领域。

墨翟特别强调辩论时必须遵守逻辑思维的原则，他在驳斥“好战之君”混淆“攻”、“诛”的区别时说：

子未察吾言之类，未明其故者也。彼非所谓攻，所谓诛

也。（《非攻下》）

这里，墨翟提出了“类”与“故”两个概念。所谓“类”，有同属、相同、共相、共性等义，所谓“故”，有原因、根据、理由等义。“察类”是认识一类事物的共性或找出其通则，以便据以进行逻辑推理。“明故”是认识一类事物之所以然，以便寻求事物的因果联系。“类”与“故”是相互联系的，“察类”是为了进一步“明故”，即弄清其因果关系，亦即把事物的因果联系作为认识对象进行考察，从而为理性活动开拓领域，为人们的行为起着导向的作用。

墨翟由“察类”、“知类”，初步建立了逻辑思维的罔异原则，要求思维内容即概念内涵与外延的确定性，要求概念的首尾一贯性，不容许有互相反对或互相矛盾的判断同时并存，要求承认“一般”制约“个别”、“共性”制约“个性”。他运用“察类”的逻辑思维原则，有力地揭露了论敌在论辩中的逻辑混乱和自相矛盾，显示出他对于逻辑思维方法的熟练驾驶能力。如《公输》篇记载了一段墨翟同公输盘的著名辩论：

公输盘为楚造云梯之械，成，将以攻宋。子墨子闻之，起于齐，行十日十夜而至于郢，见公输盘。公输盘曰：“夫子何命焉为？”子墨子曰：“北方有侮臣〔者〕，愿藉子杀子。”公输盘不说。子墨子曰：“请献十金。”公输盘曰：“吾义固不杀人。”子墨子起，再拜曰：“请说之。吾从北方闻子为梯，将以攻宋，宋何罪之有？荆国有余于地，而不足于民。杀所不足，而争所有余，不可谓智；宋无罪而攻之，不可谓仁……义不杀少而杀众，不可谓知类。”公输盘服。

这里，论辩的双方都承认杀人为不义之“类”，墨翟由此紧追不放，你公输盘既然承认无故杀一人为“不义”，却替楚国造云梯，攻打无辜的宋国，无故去杀很多人，这种“义不杀少而杀众”的做法，当然是不“知类”了。

在墨翟的认识论中，“类”有时也指“类比”和“类推”。

《鲁问》篇载：

子墨子见齐大王曰：“今有刀于此，试之人头倅然断之，可谓利乎？”大王曰：“利”。子墨子曰：“多试之人头倅然断之，可谓利乎？”大王曰：“利。”子墨子曰：“刀则利矣，孰将受其不祥？”大王曰：“刀受其利，试者受其不祥。”子墨子曰：“并国覆军，贼杀百姓，孰将受其不祥？”大王俯仰而思之，曰：“我受其不祥。”

这里，墨翟所运用的即是类比推理。照墨翟看来，论辩的目的在于“取舍、是非之理”（《非儒下》），因此必须坚持“异类不比”的原则。《耕柱》篇载：

子夏之徒问于子墨子曰：“君子有斗乎？”子墨子曰：“君子无斗。”子夏之徒曰：“狗豨犹有斗，恶有士而无斗矣？”子墨子曰：“伤矣哉！言则称于汤文，行则譬于狗豨，伤矣哉！”

这是说，子夏之徒犯了“异类相比”的错误，因为“狗豨”与“人”异类，不能由“狗豨”好斗推论出“士君子”也好斗。而子夏之徒竟然将“狗豨”与“人”相比，所以墨翟感叹地说“伤矣哉”！遵守“异类不比”的原则，对于防止类推中的谬误有很大的作用。当然，墨翟对类比法的运用也并非十全十美，有时也表现出一定的局限性。因为有些事物和现象并无必然性的联系，如果简单地加以比附，往往造成牵强附会。而在《墨子》书中，这种归类不当或以不类为类的逻辑错误也时有发生。如他简单直观地以自然现象比附社会现象、以道德判断等同于社会价值判断等，都存在某种片面性。尽管如此，而类比和类推作为一种思维定式，在中国古代哲学的发展史中，却积淀为中国传统思维方式的一大特点。

墨翟也很善于运用“故”概念来探求事情的原因和行为的目

的，并以此作为立论的根据。墨翟说：

仁人以其取舍、是非之理相告，无故从有故也，弗知从有知也。无辞必服，见善必迁。（《非儒下》）

所谓“无故从有故”“弗知从有知”，是说没有根据的要服从有根据的，没有知识的要听从有知识的，表现出一种尊重知识、服从理性的态度。墨翟强调“明故”，是要求立论必须有充足理由，以便“识其利、辩其故”，（《兼爱中》）符合逻辑思维之理。《公孟》篇载：

子墨子问于儒者曰：“何故为乐？”曰：“乐以为乐也。”子墨子曰：“子未我应也。今我问曰：何故为室？曰：冬避寒焉，夏避暑焉，室以为男女之别也。则子告我为室之故矣。今我问曰：何故为乐？曰：乐以为乐也。是犹曰：何故为室？曰：室以为室也。”

“明故”、“辩故”是探究客观事物或现象间的因果联系即事物之“所以然”的。通过“明故”，使表面上孤立的事物显示出了彼此之间的内部关联，同时也使表面看来矛盾的事物反而洞见其共同的本质。这就使墨翟的思想较之前人具有超越之处。如他的“义利统一”、“志功统一”、“知行一致”等思想均为明证。

墨翟还提出了“以往知来”，“以见知隐”的认识方法。《非攻中》说：

古者有语：“谋而不得，则以往知来，以见知隐。”谋若此，可得而知矣。

由于事物的发展往往呈现为阶段性，但在前后阶段之间是存在相继关系的，因此可以根据事物以往的发展情况推知其未来的发展态势，这就叫做“以往知来”。同时，任何事物又都是本质和现象的统一，只有透过现象才能深入到隐蔽的本质，这就叫做“以见知隐”。墨翟经常将这两种方法结合起来进行推理，表现出他在经验基础上对逻辑思维的重视。

总之，墨翟的“察类明故”的理论，对我国古代逻辑学的发展影响很大。后期墨家正是继承了墨翟认识论中的优良传统，抛弃了他的宗教唯心主义杂质，发挥他的逻辑思想和科学的成份，形成为比较完整的唯物主义思想体系。因此，对墨翟的认识论，我们必须采取科学的分析态度，审慎对待。既不能因为它与宗教思想有联系而加以全盘否定，也不能看到它重视逻辑思维、强调知行统一，便以“神道设教”为他的宗教唯心主义开脱。科学的态度应该是，实事求是地予以评价。

第五节 墨学的历史命运

墨翟的学说，在春秋季世以狂飙之势兴起，席卷了当时的政治思想界，成为与儒家相抗衡的显学之一，为中国古代文化增添了绮丽的色彩。但是，自秦汉统一后，墨学逐渐成为“绝学”，作为一个特定的独立的学派，从此消亡了。深入探索墨学产生、发展的湮灭的历史过程，对于研究中国古代哲学的发展规律，提高我们的理论思维水平，将会是有所裨益的。

墨学的兴起，并非是历史长河中偶然激起的浪花，而是社会经济、政治、文化这一整体系统矛盾发展的必然结果。墨翟所处的时代，正是奴隶制处于风雨飘摇、分崩离析、生产方式发生根本转换的重要关头。面对这种现实，墨翟不是将当时社会的种种弊端归之为“礼坏乐崩”，而恰恰相反，他把奴隶社会的典章制度视为“烦扰”国民生计的天下之大害而予以摈弃之。他提出的“尚贤”、“尚同”、“兼爱”、“非攻”、“节葬”、“节用”等政治、经济主张，无一不是对贵族社会的批判和否定。他的“非儒”、“非命”则更是直接对准孔丘的。因此我们说，墨翟思想是以儒学的对立面出现于当时的历史舞台上的。

伴随着奴隶制生产方式的没落和解体，大批手工业者已从宗

法奴隶制的桎梏中解放出来，小生产者阶级成为当时社会上一支比较活跃的政治力量。他们所注重的是自身的物质利益以及为维护这种利益所必需的安定、和平的社会环境，因此他们热切地希望在权力结构中占有一席之地。但是，小生产者并不是新的生产力的体现者，因此他们把希望寄托在“圣王”和开明的卿、大夫身上，不过他们也深知仅仅依靠那些“王公大人”是不行的，还必须要由“天”、“鬼”的力量从总体上加以制约，充分反映了刚从宗法制解放出来的小生产者的二重性。一方面要求建立一套维护自己利益的新的社会秩序，并有强烈的参政意识；另一方面狭隘的生产方式使他们带有浓厚的保守性、依赖性和空想性，使小生产者不能成为一个独立的政治力量，不能自己代表自己，不能自己解放自己。墨翟思想体系的种种矛盾，正是小生产者的二重性的突出反映。在政治上，墨翟为劳动者奔走呼号，要“兴天下之利，除天下之害”。但他总是把这种思想披上一件普遍性形式的外衣，天真地认为“天”、“鬼”、“人”是同利的。他讲“兼爱”“互利”，具有平等互助的观念，但他又特别强调尊卑上下的等级制度和严格的服从关系。他讲究功效、注重实行，但又极富于幻想，甚至把全部希望都寄托在“圣王”身上。在宇宙观和认识论上，墨翟思想的矛盾就更为突出，他激烈地批判“宿命”论，却大肆宣扬“天志”“明鬼”。他强调经验，主张言行统一，但在论述人的认识能力时又重视理性，讲究运用逻辑思维。他十分重视“言必立仪”，力图寻求一些客观标准，但又把主观感觉甚至“天志”作为检验真理的标准，等等。这些内在不可克服的矛盾，在墨翟思想体系中不仅同时并存，而且是同时并用的。

既然墨翟的学说存在这样多的矛盾，为何在春秋战国之交还能迅猛崛起并影响如此之大呢？根本原因在于他的思想学说，从不同的领域和不同的层面把社会存在的各种矛盾尖锐地揭示了

出来，引起了社会各方人士的关注。特别是他所提出的一些政治、经济主张和某些实施办法，在当时的思想界可说是震聋发聩、绝无仅有的，表现出从奴隶制解脱出来的小生产者的政治觉醒。

然而，随着历史的延伸，到战国时代墨家学派也发生了分化。因为这时各诸侯国的政权已掌握在封建统治者手中，小生产者完全被纳入封建制度的统治之下，尽管后期墨家纠正了墨翟哲学理论的失误，并以全新的姿态出现在战国时期的学术之林，然而在阶级属性上却发生了根本的变化，成了新兴地主阶级的代言人。

理论的现实价值，取决于社会统治阶级对它的需要程度。战国时代的各个学派，都在着力发挥各自的优势，为封建地主阶级提供治国之道，而墨翟的学说却与当时统治者的需要越离越远了。因此，它遭到当时各家的严厉批判和攻击是很自然的。道家的庄子，“剝剥儒墨”，但他对墨翟还是比较公允的。《天下》篇在评述墨翟学说时，既指出了他的不足和缺误，也表示了一定程度的敬佩。照庄子看来，前期墨家虽有可取之处，然而他们的道理是行不通的，所谓“其道大觳”，“其行难为”，“其意则是，其行则非也。”（《庄子·天下》）儒家的孟轲，对墨翟的学说则是予以严厉的攻击与排斥。他认为墨翟“兼爱”是“无父”（《孟子·滕文公下》），虽然“摩顶放踵，利天下为之”（《尽心上》）也不足取。照孟轲看来，墨翟的学说是“淫辞”、“邪说”，其行是“波行”。（《滕文公下》）荀况认为，“墨术诚行，则天下尚俭而弥贫，非斗而日争，劳苦顿萃而愈无功，愀然忧戚非乐而日不和。”（《荀子·富国》）这是因为墨翟的“为天下忧不足”，只是以他为代表的“贱人”的“私忧过计”，“不足”并非“天下之公患”（同上）。同时墨翟“谩差等”，消除贵贱的差别，就会出现无君以制臣、无上以制下的局

而，名分不清，社会必然混乱。显然，这是站在新兴地主阶级的立场对墨翟的批判。法家的韩非反对墨家，和儒家的荀况差不多，也是站在新兴地主阶级的立场上，反对庶人阶级的一些要求。从庄周、孟轲、荀况、韩非等人对墨学的批评，可以窥见墨学中绝的部分原因。当然，墨学“中绝”的原因是很多的，但是最主要的原因是它不适合地主阶级和封建专制政体的需要，即社会历史本身对它的否定。秦汉封建大一统王朝的建立，在意识形态领域里，只能是要求体现和代表封建生产关系的地主阶级的意识形态和理论体系，作为代表小生产者阶级利益的墨学，自然不会逃脱其被“罢黜”的命运。然而墨学中比较有利于地主阶级和地主政权的東西，也为后来的一些思想家所吸取了。例如，他的“天志”、“明鬼”的宗教观被汉儒董仲舒所吸收，成了更加精致的“天人感应”论；他的“节用”、“尚俭”思想被汉初黄老家所拮取；他的“兼爱”、“尚同”的政治主张，也被《礼记·礼运》篇的作者所改造，成为大同思想的滥觞。尤其是他那俭朴耐劳，不讲享受和虚文，泛爱、兼利和非斗的可贵精神品德，一直为劳动人民所称颂。

墨学作为一个独立的政治思想体系和学术流派，在中国传统文化的建构中，在我们民族文化心理的深层积淀中，没有儒家和道家那样地位显赫、根基深厚，但在中国灿烂辉煌的民族文明史和思想史上，它的重要历史地位和作用是不容抹煞的。

墨学作为中国传统文化的因子，作为中国哲学史的一部分，已经溶入中华民族的血液之中，溶入人类认识史的绵绵不绝的长河之中。在这种意义上，我们可以说，作为一个思维着的个体或学派，它历史地消失了，但作为认识史的一部分，它又存在于人类文化和学术的永恒发展之中。