

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

第七輯

上海古籍出版社

閱覽

《諸子學刊》編委會編

方勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

諸子學刊

選題



第七輯

B220.5-55
2009.1
7

上海古籍出版社

圖書在版編目(CIP)數據

諸子學刊. 第7輯/方勇主編;《諸子學刊》編委會編.—上海:上海古籍出版社,2012.12

ISBN 978-7-5325-6711-9

I. ①諸… II. ①方…②諸… III. ①先秦哲學—研究—叢刊 IV. ①B220.5-55

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2012)第 260112 號

諸子學刊(第七輯)

《諸子學刊》編委會 編

方 勇 主編

華東師範大學先秦諸子研究中心 主辦

上海世紀出版股份有限公司 出版
上海古籍出版社

(上海瑞金二路272號 郵政編碼200020)

(1)網址:www.guji.com.cn

(2)E-mail:guji@guji.com.cn

(3)易文網網址:www.ewen.cc

上海世紀出版股份有限公司發行中心發行經銷

南京展望文化發展有限公司 啓東人民印刷廠印刷

開本 787×1092 1/16 印張 27.25 插頁 2 字數 568,000

2012年12月第1版 2012年12月第1次印刷

印數:1—1,300

ISBN 978-7-5325-6711-9

B·805 定價:98.00元

如發生質量問題,讀者可向工廠調換

諸子學刊(第七輯)

顧問:

饒宗頤(香港)

名譽主編:

李學勤

主編:

方勇

副主編:

陳致(香港)

學術委員會:

方立天	尹振環	王鍾陵	王葆琰
池田知久[日本]	余英時[美國]	李澤厚	李零
李炳海	周鳳五(臺灣)	周勳初	林其銓
卿希泰	涂光社	孫以昭	徐儒宗
莊錦章(香港)	陸永品	陳鼓應(臺灣)	陳麗桂(臺灣)
陳廣忠	張雙棣	張覺	許抗生
崔大華	曹礎基	畢來德[J.F.Billeter, 瑞士]	
湯一介	森秀樹[日本]	裘錫圭	峰屋邦夫[日本]
廖名春	鄧國光(澳門)	熊鐵基	劉笑敢(香港)
劉楚華(香港)	鍾肇鵬	譚家健	龐樸
嚴壽澂[新加坡]			

編輯委員會:

丁一川	尤銳[Yuri Pines, 以色列]	白奚
史嘉柏[David Schaberg, 美國]	朱淵清	何志華(香港)
李美燕(臺灣)	尚永亮	胡曉明
姜聲調[韓國]	高華平	陳少峰
陳引馳	陳繼東[日本]	傅剛
湯漳平	楊國榮	橋本秀美[日本]
簡光明(臺灣)	橋本秀美[日本]	顧史考[Scott Cook, 美國]

(以上皆按姓氏首字筆畫排列)

執行編輯: 葉蓓卿

封面題簽: 集蔡元培字

扉頁題字: 饒宗頤

目 錄

先秦諸子思潮的開端	張 涅 (1)
諸子人文思想的原始意義及歷史演變	郝 雨 (13)
論諸子的文本結構及其學術意義	
——以張載《正蒙》為例	李似珍 (27)
論治諸子	姚奠中 (37)
天人之思：孔子“志於道”思想再審視	張永祥 (43)
漢代黃老思想的學術生態及其對儒學的影響	孫少華 (55)
從“輔萬物之自然”到“無以人滅天”	
——道家對人類中心觀念的反思	白 奚 (69)
莊子的養生之道	陸永品 (81)
莊子的山水觀	孫以昭 (93)
論莊子應世思想中的“我”與“他人”	(臺灣) 江美華 (103)
《莊子》中的宋人形象考說	賈學鴻 (119)
《莊子》中的豫東方言與民俗	劉洪生 (131)
宋人對《莊子·養生主》首段的探究	[韓國] 姜聲調 (147)
《莊子》政治批判的現代意義	涂光社 (161)
《莊子》研究創新芻議	王鍾陵 (179)
嵇康莊學析論	(臺灣) 蔡忠道 (185)
《列子釋文》考辨	劉佩德 (199)
再談名家學派思想的基本特徵	許抗生 (205)
荀子人性論重詁	耿振東 (209)
“可以而不可使”	
——以《荀子·性惡》為中心的詮釋	東方朔 (217)

國粹學派與墨學

- 以章太炎、劉師培為中心 張永春 (237)
- 《商君書》明刻本考述 張 覺 (259)
- 《韓非子》的“辯證法”和“邏輯學”析評 楊俊光 (271)
- 韓非子的進言術
- 從進言術看知言 尹振環 (293)
- 《呂氏春秋》題解 劉生良 (301)
- 論《呂氏春秋》的編撰背景 延娟芹 (309)
- 宋本《春秋繁露》書後 鍾肇鵬 (323)
- 司馬父子對先秦西漢諸子學術體系的構建 陳廣忠 (325)
- 《史記》與戰國遊說之關係 [美國] 史嘉柏 (339)
- 《劉子》的版本及其作者問題 林其銓 (349)
- “一家之言”與《金樓子》 陳志平 (367)
- 李贄編纂《孫子參同》的時地和動機 李桂生 郭 偉 (385)

書 評

- 旨在傳世的《子藏》工程 徐志嘯 (403)
- “為後來學莊者節省了半生精力”
- 評方勇教授《莊子纂要》 包兆會 (407)

《子藏》工程動態

為諸子學全面復興而努力

- 在“先秦諸子暨《子藏》學術研討會”上的發言 方 勇 (411)

古籍整理與中華文化傳承創新

- 在“先秦諸子暨《子藏》學術研討會”上的發言 傅璇琮 (415)

抓住機遇 共興子學

- “先秦諸子暨《子藏》學術研討會”綜述 李秀華 (419)

- 稿約 《諸子學刊》編委會 (425)

- 編後語 《諸子學刊》編委會 (427)

Contents

The Beginning of Early Chinese Philosophic Thought	Zhang Nie (1)
The Original Significance and Historical Evolution of Humanistic Thoughts among Early Chinese Philosophers	Hao Yu (13)
The Textual Structure of Early Philosophies and Its Academic Significance: A Case Study of Zhang Zai's <i>Zhengmeng</i>	Li Sizhen (27)
On the Study of Early Philosophers	Yao Dianzhong (37)
Thoughts on Heaven and Man: A Reexamination of the Confucian Idea of "Zhiyudao"	Zhang Yongxiang (43)
The Huang-Lao School during the Han Dynasties and Its Impact on Ruism	Sun Shaohua (55)
From "Helping the Myriad Creatures to Be Natural" to "Not Letting What Is Human Destroy Nature": A Reflection on Taoist Human-emphasis Conception	Bai Xi (69)
On Zhuang Zi's Way of Cultivation	Lu Yongpin (81)
Zhuang Zi's Perception of Mountains and Waters	Sun Yizhao (93)
On "I" and "Others" in Zhuang Zi's Secular Thought	Jiang Meei-Hwa (Taiwan) (103)
On the Image of Men from State of Song in the <i>Zhuang Zi</i>	Jia Xuehong (119)
The Dialectal Remnants and Folk Customs of Eastern Honan as Recorded in <i>Zhuang Zi</i>	Liu Hongsheng (131)
An Exploration of the First Paragraph of the "The Fundamentals for the Cultivation of Life" by the Song Dynasty Scholars	Kang Seong-Jo (Korea) (147)
The Modern Significance of Political Criticism in <i>Zhuang Zi</i>	Tu Guangshe (161)
An Attempted Discussion on the Innovative Research of <i>Zhuang Zi</i>	Wang Zhongling (179)

An Analysis on Xi Kang's Study of <i>Zhuang Zi</i>	Tsai Chung-tao (Taiwan) (185)
A Textual Study of <i>Lie Zi shiwen</i>	Liu Peide (199)
A Reexamination of Fundamental <i>Sophist</i> School Thought	Xu Kangsheng (205)
A New Interpretation on Xun Zi's Theory of Human Nature	Geng Zhendong (209)
"Capable of Doing on One's Own Will, but Incapable on That of Others": An Exegesis of <i>Xun Zi</i> Focusing on the Chapter "On the Evilness of Human Nature"	Dongfang Shuo (217)
The School of Classical Learning and the Mohists: On the Cases of Zhang Taiyan and Liu Shiwei	Zhang Yongchun (237)
A Study of the Ming Dynasty Edition of the <i>Shang Jun Shu</i>	Zhang Jue (259)
On the "Dialectics" and "Logics" in the <i>Han Feizi</i>	Yang Junguang (271)
On Han Fei's Skills of Persuasive Argumentation	Yin Zhenhuan (293)
On the Title of "Lvshi Chunqiu"	Liu Shengliang (301)
On the Background of the Compilation of <i>Lvshi Chunqiu</i>	Yan Juanqin (309)
Postscript to the Song Edition of <i>Chunqiu Fanlu</i>	Zhong Zhaopeng (323)
The Simas' (Tan and Qian) Reconstruction of the Academic World of the Pre-Qin, Qin and Western Han Times	Chen Guangzhong (325)
<i>The Grand Scribe's</i> Records and Its Relations to the Persuasive Argumentation of the Warring States	David Schaberg (339)
On the Authorship and Editions of <i>Liu Zi</i>	Lin Qitan (349)
"One Scholar's Words" and <i>Jinlou Zi</i>	Chen Zhiping (367)
The Time, Venue and Motivation of Li Zhi when He Compiled <i>Sun Zi Cantong</i>	Li Guisheng and Guo Wei (385)

Reviews

Aiming on Perpetual Value: The Project of <i>Zi Zang</i>	Xu Zhixiao (403)
Saving One's Energy on the Study of <i>Zhuang Zi</i> : A Review on Fang Yong's <i>Zhuangxue Zuanyao</i>	Bao Zhaohui (407)

Project of *Zi Zang*

Contributions to the Revival of Early Chinese Philosophic Studies: A Speech from the Conference on Early Chinese Philosophers and the <i>Zi Zang</i> Project	Fang Yong (411)
Chinese Classical Studies and Heritage and Innovation in Chinese Culture: A	

Speech from the Conference on Early Chinese Philosophers and the <i>Zi Zang</i> Project	Fu Xuancong (415)
Take the Good Opportunity, and Allow the Study of Early Chinese Philosophers to Flourish: Remarks from the Conference on Early Chinese Philosophers and the <i>Zi Zang</i> Project	Li Xiuhua (419)
Submission of Manuscripts	Editorial Committee (425)
Postscript	Editorial Committee (427)

先秦諸子思潮的開端

張 涅

先秦思想的萌芽，大概與中國文化的起源同時發生。在發掘出的甲骨文、鐘鼎文中，就有大量敬畏“天”、“帝”的表達。至於《詩經》、《尚書》、《春秋》等文獻，人文的意義已經極為濃烈。但是，講先秦諸子思潮的開端，則時期當定在春秋末無疑，因為這一階段誕生了有系統思想的士人，他們的著作經過其弟子後學的整理傳承也留存至今。學界有爭議的，是開端時期代表人物的認定，即是誰開啟了先秦諸子爭鳴的大幕。這個爭議涉及對諸子思想特質、先秦思想史源流等問題的再認識，不乏意義，故試作探討。偏陋之處，祈方家指正！

一、孔子和孫子開啟了先秦諸子思潮

關於先秦諸子思潮開端的問題，最早在《莊子·天下》篇有所闡述。《天下》篇記述道：“古之所謂道術者，果惡乎在？曰：‘無乎不在。’曰：‘神何由降？明何由出？’‘聖有所生，王有所成，皆原於一。’……天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。……是故內聖外王之道闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。”在這段文字後，依次介紹了墨翟、禽滑釐，宋鈃、尹文，彭蒙、田駢、慎到，關尹、老聃，莊周，惠施六家的學說。這裏的意思很明白：先秦學術思想史分為“道術”和“方術”兩個階段。“方術”階段，“天下多得一察焉以自好”，“各為其所欲焉以自為方”，“道術將為天下裂”，即百家爭鳴，而這個階段從墨子才開始。墨子之前的孔子及其弟子，在“原於一”的道術階段，不屬於相互爭鳴的百家之一。

《漢書·藝文志》也有相似的記載：“昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。……戰國從衡，真偽分爭，諸子之言紛然殽亂。”即說明孔子以後才進入諸子爭鳴時代。墨子的生卒年稍晚於孔子^①，則也指示墨家思想的誕生標誌着諸子時代的來臨。

^① 參見錢穆《墨子生卒考》，載《先秦諸子繫年考辨》，河北教育出版社 2002 年版。

到梁代的劉勰,則明確提出諸子始於鬻子的觀點,他說:“子目肇始,莫先於茲。”(《文心雕龍·諸子》)後來逢行珪《進鬻子表》、柳伯存《意林序》等承其說。但是《鬻子》書早已亡軼,今所存為輯佚本,且意義淺陋,其對戰國諸子的影響也無從尋覓。

現代以來,孔子從聖人的位置回歸為諸子之一^①,從而以孔子為諸子開端的觀點影響很大。例如馮友蘭說:“在中國哲學史中,孔子實占開山之地位。”^②張岱年也說:“中國哲學之創始者,當推孔子。……孔子是集過去時代之學問思想之大成的人,而又是一個新時代的開創者。”^③另有一些學者則認為孔子學於老子,且《老子》一書更具有哲學特徵,故而認為子學始於老子。例如胡適著《中國哲學史大綱》,“老子”篇放在“孔子”篇之前。^④陳鼓應闡述道:“老子是中國第一位哲學家,因為老子第一個建立了相當完整的形而上學體系。老子提出的‘道’的概念,開創了中國哲學本體論和宇宙論的先河。”^⑤周山也說:“雖然,《老子》作者老聃的生卒年無法確定,但是,子學思潮的起點,卻應從他開始。”^⑥

但是,諸子時代的思想特徵是相互間激烈的爭鳴,因此許多專家認為開端期不應只是孔子或老子中的一位。其中又有四種說法影響較大:(1)認為是孔子與墨子。例如侯外廬的《中國古代思想學說史》說:“孔墨顯學”為子學開端,隨後為“繼承儒家傳統的孟、荀學派,繼承墨家傳統的後期墨學,排拒儒墨(或兼采)的老、莊形而上學,把儒墨現實的異同爭辯,還原為形式的異同名辯之名家,攝取儒墨道名傳統而師今世的法家”^⑦。牟宗三也說:“諸子的思想首先出現的是儒家,然後是墨家,所以最先是儒墨相對立。道家是後起的,法家更是後起的。”^⑧(2)主張是老子與孔子。例如梁啟超曾說:“全盛時代,以戰國為主,而發端實在春秋之末。孔北老南,對壘互峙。”^⑨(3)認為是老子、孔子與墨子三者。例如楊東蓀著《中國學術史講話》,在第二講“學術思想的解放與分野”中先介紹這三家學說並作綜論^⑩,顯然以此為子學的

① 章太炎演講、曹聚仁整理《國學概論》:“《論語》,後人稱之為‘經’,在當時也只算是子書。”上海古籍出版社 1997 年版,第 30 頁。

② 馮友蘭《中國哲學史》(上冊),華東師範大學出版社 2000 年版,第 19 頁。

③ 張岱年《中國哲學大綱》,中國社會科學出版社 1982 年版,第 10 頁。

④ 胡適《中國哲學史大綱》,上海古籍出版社 1997 年版。

⑤ 干春松《道家是中國哲學史的主幹——訪陳鼓應先生》,載《哲學動態》1994 年第 11 期,第 5 頁。

⑥ 周山《子學思潮》,上海社會科學出版社 2006 年版,第 72 頁。另,呂思勉先生曾認為:“最早者農家,沿襲簡陋(時代或地域)之農業社會之思想。”(《國學概論》,載黃永年記《呂思勉文史四講》,中華書局 2008 年版,第 158 頁。)此學理不足;且無文獻證據。

⑦ 侯外廬《中國古代思想學說史》,遼寧教育出版社 1998 年版,第 19 頁。

⑧ 牟宗三《中國哲學十九講》,上海古籍出版社 1997 年版,第 54 頁。此觀點前人就有,例如《淮南子·俶真訓》記:“周室衰而王道廢,儒、墨乃始列道而議,分徒而訟。”“列道”即“裂道”,即認為是儒、墨兩家相爭。

⑨ 梁啟超《論中國學術思想變遷之大勢》,上海古籍出版社 2001 年版,第 18 頁。

⑩ 楊東蓀《中國學術史講話》,江蘇教育出版社 2005 年版。

開端。(4) 還有學人特別重視名家思想,提出以老子、孔子和鄧析為子學開端。例如王錦民認為:“老子、孔子與鄧析,均當春秋末,分別為道家、儒家和名家之開創者。老子、孔子、鄧析三子可以視為先秦諸子之宗源,其後之諸子,或為此三子之傳承流變,或者另有所出,而立學立說必取資於三子。”^①

從這些觀點看,先秦諸子開端期的思想矛盾主要集中在孔、墨與孔、老之間。這種認識很有意義,因為其中不但揭示了他們基本觀點的矛盾(如孔子的“仁愛”與墨子的“兼愛”,孔子的“仁義”與老子的“道德”),而且指示了各自社會立場的不同。他們反映了不同類別的社會成員的價值觀。孔子與墨子的矛盾,是貴族階級的理念與平民階級的需要的衝突;老子與孔子的矛盾,則是貴族階級內部的分野。

但是,這些觀點的局限性也是顯然的,即其停留在社會政治的領域,着重就他們的政治人生論以及社會影響而言。無疑,諸子思想立足於社會層面,着重思考群體社會的規範形式和個體活動的價值意義。但是,我們都知道,他們的思考拓展到了經濟、軍事、教育等領域,而且在其中滲透着各自思想和認識的方式,可以說,先秦諸子所創造的是一個民族最本質的文化精神。先秦諸子思想何以有如此巨大深刻的影響,被稱作創造了一個軸心時代^②,是因為他們確立了民族的文化精神,為後代昭示了思想的方式。所謂文化精神,是物質文明基礎上的觀念意識的集中體現,是落實在倫理道德、審美感受、人格取向等方面,滲透在所有文化活動中的價值內核;其指導着方方面面的實踐活動,並且決定了文化創造的品質。而思想方式,則是精神活動最基本的路徑,相當程度上限定了認識的方向和範圍。顯然,所有的社會政治觀點都是文化精神的表現、思想方式的實踐。作為開端期的某位士人,自然是繼承殷商以來的文化傳統,昭示了某一種文化精神,表現出某一種思想方式,從而被其後的諸子所繼承、所批判吸納,並深刻地影響了之後的中國歷史。從這個層面上講,上述局限在社會政治領域的觀點似有所欠缺,我們還可以作出新的界定和疏理。由此,筆者的認識是,先秦諸子思潮開端期最重要的是孔子和孫子兩位,前人缺略孫子實為不周^③。

① 王錦民《古學經子》,華夏出版社 2008 年版,第 248 頁。

② 卡爾·雅斯貝爾斯把西元前 500 年前後同時出現在中國、西方和印度等地區的人類文化突破現象稱為“軸心時代”。他說:“在中國,孔子和老子非常活躍,中國所有的哲學流派,包括墨子、莊子、列子和諸子百家,都出現了。”“這個時代產生了直至今今天仍是我們思考範圍的基本範疇。”(《歷史的起源與目標》,魏楚雄、俞新天譯,華夏出版社 1989 年版,第 8、9 頁。)

③ 有一些學者已經把《孫子兵法》列入春秋後期重要思想著作專章論述,例如郭齊勇主編《中國哲學史》(高等教育出版社 2006 年版)、劉文英主編《中國哲學史》(南開大學出版社 2002 年版),但是仍未重視其對於戰國諸子思想的開啟意義。另何炳棣《有關〈孫子〉〈老子〉的三篇考證》(臺灣中研院近史所 2002 年版),提出“《孫子兵法》是中國現存最古的私家著述”、“老子辯證思維源於《孫子兵法》”等觀點,惜也未展開進行深入論證。

孫子的生平約與孔子同時^①。現代諸多學者討論諸子思想時把孫子排除在外,可能一方面是受《漢書·藝文志》的影響,《藝文志》承自《七略》,《七略》中有“諸子略”,也有“兵書略”,把兵家獨立於諸子之外。另一方面,大概是認為孫子講的是軍事思想,與一般的社會政治領域無關。這兩方面認識都甚偏誤。軍事活動本身是社會政治活動的重要組成部分,《商君書·戰法》說:“凡戰法,必本於政勝。”即闡述了軍事與政治的密不可分的關係。克勞塞維茨說得更直白:“戰爭無非是政治通過另一種手段的繼續。”^②在先秦,軍事活動極為頻繁,春秋時期也沒有職業軍人,將軍由君王、貴族擔任,軍政合一,政治活動的規則拓展到軍事活動中,軍事活動的要求又反作用於政治,促使政治變革。到了後代,軍事才作為特定領域的特定活動從社會政治的一般活動中獨立出來。漢代的“兵書略”獨立於“諸子略”,即是歷史發展的結果。這相當於後代教育學、經濟學、法律學、倫理學等從政治活動中分割開來一樣^③。因此,現代學者討論先秦諸子思想不宜缺略孫子。呂思勉說:“論先秦學術,實可分為陰陽、儒、墨、名、法、道德、縱橫、雜、農、小說、兵、醫十二家也。”^④他把兵家與儒、墨等家並列認識,當合乎該時期政治思想史的客觀事實。

當然,本文講先秦諸子思潮的開端特別地把孫子提取出來,不只是因為他與孔子同一時代,以及該時代軍事活動的普遍性、對於政治的重要性,而是認為其與孔子代表了兩種不同的文化精神和思想方式,且這兩種文化精神和思想方式被其後的諸子各取所需,構成百家爭鳴的內質。《左傳》成公十三年說:“國之大事,在祀與戎。”“祀”即祭祀活動,蘊含着信仰的素養;“戎”是軍事活動,特別要求理性精神。從文明的發展過程看,人類早期絕對地信仰上天神靈,戰爭的要求和結果也按天意來解釋;隨着經驗活動和認識的增加,現實理性得以加強。其中的軍事活動,因為以生命和榮譽為代價,最具有功利性,反思也就最為深入。像子魚等人就是基於殘酷的經驗教訓,批判宋襄公“不以阻隘”、“不鼓不成列”(僖公二十二年)的軍事觀點。這種對於戰爭性質和規律的認識,最集中地體現了功利理性的精神,而《孫子兵法》最為典範。而且,其中的思想方式也各有示範性:孔子信仰精神的表達是先奉有天道,自上而來;孫子功利理性的認識則基於經驗層面,自下而上。戰國諸子的思想表現實不外乎這兩個方面。

① 參見郭化若《孫子譯注》“前言”,上海古籍出版社 1984 年版。

② 克勞塞維茨著、中國人民解放軍軍事科學院譯《戰爭論》(第一卷),商務印書館 1991 年版,第 43 頁。

③ 鄭良樹《論兵家的起源及其學術領域的開拓》說到:“雖然《漢志》將兵書置於諸子之外,不過,劉向及班固在處理這批材料時,似乎有意將它們當子書來看待。《兵書略序》說:‘兵家者,蓋出古司馬之職,王官之武備也。’這樣的序列方式和推說語氣,除了《諸子略》之外,其他諸略不見,可見劉、班在意識形態上是把兵書、兵家當諸子來處理。”(載《諸子著作年代考》,北京圖書館出版社 2001 年版,第 77 頁。)此論述有理。

④ 呂思勉《先秦學術概論》,中國大百科全書出版社 1985 年版,第 15 頁。

二、孔子承自天道的價值信仰

認識孔子信仰的精神，一般總是提到他有关“天”的語錄，如《述而》篇“天生德於予，桓魋其如予何”，《子罕》篇“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何”。確實，這些語錄明確表達出孔子信仰天道、樂觀堅定的精神氣質。故而錢穆說：“孔子臨危，每發信天知命之言。蓋孔子自信極深，認為己之道，即天所欲行於世之道。自謙又甚篤，認為己之得明於此道，非由己之知力，乃天意使之明。此乃孔子內心誠感其如此，所謂通道篤而自知明，非於危難之際所能偽為。”^①不過，信仰有對於神靈的，也有對於某種價值或主義的。孔子的信仰精神，在其“禮”和“仁”的思想觀點和實踐性特質上也表現出來，且貫穿在一生的踐行中。如他所言：“人能弘道，非道弘人。”（《衛靈公》）“朝聞道，夕死可矣。”（《里仁》）^②

孔子思想的實踐性特質，李澤厚曾以“實踐理性”（“實用理性”）來概括，當是精闢之論^③。細細認識這實踐性的特質，則我們會發現其中有“敬”貫穿始終。離開了“敬”，孔子的“禮”成為了軀殼，“仁”也無從談起。“敬”從表層上看是為人做事、待人接物的表現，一種心理現象和對未知領域的認識態度，但是探究孔子執着於“敬”的意義，則可以體會到其中正是包含了一種對於道德價值的信仰精神。

眾所周知，“敬”原本就是殷周以來的文化思想的內質。殷周時期的“禮”，最早是祭拜天地神靈的儀式活動，即《說文》所記的“事神致福”，王國維所說的“奉神人之事通謂之禮”（《觀堂集林·釋禮》）。在禮活動中，人面對的是高高在上的天、神，人與天、神的地位不平等，自然產生敬畏的心理。其中的敬，是內心的崇拜仰慕，而畏則是害怕受到懲罰。因而《詩經·雍》說：“有來雍雍，至止肅肅。”《敬之》說：“敬之敬之，天維顯思。”顯然，禮表敬內，早期禮的活動形式中，內含着“敬”的質子。

① 錢穆《論語新解》，三聯書店 2005 年版，第 224～225 頁。

② 孔子的思想核心以“禮”、“仁”兩種觀點影響最大。例如高明說：“孔子精神、學術、生活、思想之所寄，實在於禮。”（《孔子的禮教》，載傅傑選編《論語二十講》，華夏出版社 2009 年版，第 192 頁。）勞思光則說：“‘仁’觀念是孔子學說之中心，亦是其思想主脈之終點。”（《新編中國哲學史》（卷一），廣西師範大學出版社 2005 年版，第 87 頁。）其實，這兩種觀點是統一的。孔子思想的切入點是“禮”，但是他對“禮”的意義有創造性的認識，提出了“仁”的思想。從孔子的思想創造以及對於歷史文化的深刻影響言，“仁”核心說自然可以成立。但是，孔子的“仁”是“禮”之中的“仁”，是等級關係中以血緣為核心又推而廣之的互相親愛的感情原則。我們不能脫離“禮”的規定意義來抽象地討論“仁”的意義；若為後者，則已經不是在討論孔子的思想了。

③ 參見李澤厚《孔子再評價》，載《中國古代思想史論》，人民出版社 1986 年版。

“禮”下降為人與人之間的社會關係準則時，敬的內涵也留存下來。故而《左傳》說：“敬，禮之興也。不敬則禮不行。”（僖公十一年）“敬，德之聚也。能敬必有德，德以治民。”（僖公二十三年）“禮，身之幹也。敬，身之基也。”（成公十三年）“是故君子勤禮，小人盡力，勤禮莫如致敬，盡力莫如敦篤。敬在養神，篤在守業。”（成公十三年）“事大國，無失班爵而加敬焉，禮也。”（成公十八年）這些表述說明，“禮”在踐行時最本質的要求就是“敬”。

孔子繼承了禮樂文化的傳統本質，因此在告誡弟子等人怎樣踐行“禮”或“仁”時，反復強調的就是一個“敬”。例如，他回答魯哀公說：“治禮，敬為大。”（《禮記·哀公問》）他的思想貢獻，一方面繼承了人對天的敬畏，如“祭如在，祭神如神在”（《論語·八佾》）、“祭思敬”（《子張》）、“祭禮，與其敬不足而禮有餘也，不若禮不足而敬有餘也”（《禮記·檀弓》）、“齊戒以事鬼神，擇日月以見君，恐民之不敬也”（《表記》）。他還說過：“務民之義，敬鬼神而遠之。”（《論語·雍也》）“遠”是強調現實理性，不要依賴於鬼神降福，如朱子注：“專用力於人道之所宜。”但即使如此，對鬼神依然要求有敬畏的心態。另一方面，特別強調人倫間的敬愛，如“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎”（《為政》），還擴展到對待物事的原則，即做工作要有敬業的精神。所以說“執事敬”（《子路》）、“事君，敬其事而後其食”（《衛靈公》）、“敬事而信”（《學而》），並批評“為禮不敬”（《八佾》）。在《論語》中，“敬”出現 21 次，關於敬事的有 18 次，關於待人的 3 次，出現頻率頗高。而且，許多語錄雖沒有出現“敬”字，闡述的也是“敬”的意義。例如《學而》篇“慎終追遠”，孔安國注：“祭盡其敬”。“恭近於禮”，朱熹注：“恭，致敬也。”

顯然，禮由祭祀的儀式活動發展為人倫社會的交際交往形式和一般規範時，“敬”的內涵也落實在形式和規範的內質之中。無疑，“敬”是孔子思想的重要組成部分，也是社會實踐的價值原則。“敬”在祭祀活動中就存在着，在禮作為人倫關係時已經積澱為內在的需求，因此是一種本質的存在，有恆久的意義。假如說禮和仁都因為與具體的實踐活動有關而不免有時代的局限性，而“敬”作為內心的需求和狀態則具有超越性。

這一點，宋明儒家已有充分的認識。例如程子注《顏淵》“出門如見大賓，使民如承大祭”說：“聖人修己以敬，以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，四靈何有不至？”（《二程遺書》卷六）朱熹說：“‘敬’字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷。”（《語類》十二）王陽明進而講“故聖人之學，只是一‘誠’而已”（《傳習錄》卷下），意義也一樣。只是現代以來，學界側重於形而上的理論系統構建，對此才有所忽略。

由這個“敬”，就可以充分領會孔子的信仰精神。從理性的角度看來，着重強調“敬”的心理和態度不免無濟於事，無甚利益。其就是尼布林所說的“光明之子”所為，“認為自我利益應當受到高一級規律制約”^①，而表現不免愚蠢。但是，換一個角度看，在人類的認識活動中，理性並非是絕對唯一的需要。理性局限在經驗範圍內，只能把握當下，不能確定未來，而且更不

^① 萊茵霍爾德·尼布林著、趙秀福譯《光明之子與黑暗之子》，北京大學出版社 2011 年版，第 10 頁。

能觸及形而上的東西。因此人類還需要信仰；因為人的有限性，信仰還是更本質的需要。荀子的“天人之分”（《天論》），康德把世界分成可知的“此岸”和不可知的“彼岸”兩部分，都明確為信仰留下了空間。而“敬”，則是信仰的直接透顯和信仰活動的本質狀態，是信仰滲透在個體生命及踐行過程中的有機把握。其有否合理性或可能性，不能也不必去證明；只是在踐行者的內心中，以此與“天道”或價值理想相契合。

顯然，孔子對中國文化的貢獻之一是承傳了這種信仰的精神。他把祭祀的禮發展為人倫社會的行為規範，並確立了“仁”的價值觀時，強調“敬”的理念，即在宣揚傳播對道德價值的信仰的精神。

三、孫子基於實踐的功利理性

有關孫子的理性精神，可以從《孫子兵法》的思想內容開始認識。

《孫子兵法》是一部基於西周以來的戰爭經驗而且用以指導軍事實踐的書。軍事實踐的主角是統帥和將軍，統帥決定戰略，將軍指揮戰術行動，因此《孫子兵法》對統帥講戰略問題，對將軍講戰術問題。孫子所處的春秋時代，戰爭的形式並不複雜，決定戰略者也往往親自指揮作戰。例如《左傳》記載的莊公十年齊魯長勺之戰，魯莊公在曹劌協助下指揮作戰。僖公二十八年的晉楚城濮之戰，晉軍也由晉文公重耳在戰場上隨機調動。因此《孫子兵法》對統帥和將軍都稱為“將”，沒有區別開來。但是其在表述時，各自的職責和權力很明確。這一點，諸多注本並沒有重視，其實這是讀懂《孫子兵法》的關鍵所在，因為由此可知其中的內容都是針對性的告誡，都為着直接的功利目的。

其中，關於統帥的職責，都有關於國家整體的軍事戰略。《計篇》告誡軍事戰略的“道”要與具體戰術的“詭”相統一。《作戰篇》指示戰爭與經濟的關係，強調經濟是戰爭勝利的基本條件。《謀攻篇》講戰略原則，包括“不戰而屈人之兵”的最高軍事目標和“十則圍之，五則攻之，倍則分之，敵則能戰之，少則能逃之，不若則能避之”的基本用兵原則。《形篇》則是關於戰略階段目標的認識，要求先考慮國土安全的問題，再尋找進攻的時機。

關於將軍的職責，則是針對具體指揮作戰的將軍而言，屬於戰術原則。其中《勢篇》是關於兵力的分配組合問題，《虛實篇》要求掌握戰爭的主動權，《軍爭篇》講戰爭中爭取先機的重要性，《九變篇》講作戰的機動性問題，《行軍篇》講行軍駐扎的問題，《地形篇》細述將軍“不可不察”的六種軍事地形和六種失敗情形，《九地篇》闡述根據地形機動作戰的原則，《火攻篇》則着重於使用火攻的策略，包括火攻的對象、器具、風力風向要求和軍隊接應進攻的要點。

另外，《用間篇》專門論述如何利用間諜的問題，涉及戰略和戰術兩個方面。其關鍵在於“先知”。要“先知”，就要有情報，而獲得情報最有效的辦法是“用間”，但是“先知”並非只有通過間諜一種可能。《用間篇》說：“殷之興也，伊摯在夏；周之興也，呂牙在殷。”伊摯即伊尹，並

非間諜，呂牙也不是周文王派到商紂王那裏去的，他們只是瞭解一般的政治經濟和地理情況，使商湯王和周武王得以“先知”。因為當時戰爭經過的時間一般不長，戰術行動並不複雜，所以“用間”往往是為了戰略決策^①。

上述關於統帥、將軍的職責任務的闡述，內容不同，但精神一致，即都是建立在現實因素和人性詐偽的認識上的徹底的功利理性。《計篇》說：“兵者詭道也。”《軍爭篇》說：“兵以詐立。”所謂“詭”和“詐”，就是以最大利益為唯一目的，充分利用各種現實因素，不擇手段。即使講統帥的戰略原則，要求“令民於上同意”，將軍具備“智、信、仁、勇、嚴”（《始計》）的素質，也是為了“勝”的目的，也是從軍事活動能否成功的現實需要考慮的。故而高似孫《子略》說：“武則一切戰國馳騁戰爭、奪謀逞詐之術耳。”

這些客觀理性的精神具體表現在諸多方面。例如關於時空觀念的認識。在人類早期，簡單的農耕生產完全依順於自然的季節，對於時間的認識只是純自然性的日出日落，春去秋來，沒有自主的支配。戰爭活動也受到自然時間的限制，“不違時”，“冬夏不興師”（《司馬法·仁本》）。但是，戰爭目的和手段的發展要求更積極、更自主地利用時間。《孫子兵法》中“不貴久”和“爭”的概念，就是對於時間認識的發展結果。“不貴久”指戰略上要求速勝，因為“久則鈍兵挫銳，攻城則力屈，久暴師則國用不足”（《作戰篇》）。“爭”即戰術上的爭先、搶先，《軍爭篇》闡述的就是戰術活動對於時間的要求^②。空間觀念的認識也是如此，簡單農耕生產的地理認識不能適應戰爭發展的要求，孫子開始重視各種特殊的軍事地形，如“通形”、“掛形”、“支形”、“隘形”、“險形”、“遠形”（《地形篇》）等。顯然，這種對特殊性時空因素的認識是現實功利理性發展的標誌。

再如關於組織形式的認識。早期的人類組織由天然血緣關係而來，隨後部落間的政治聯盟也比較鬆散簡單，遠不能適應軍事活動發展的要求。到春秋時期，根據戰場需要的易於調配的軍隊組織創設出來，其中的合理性和嚴密性顯示了理性發展的品質。《孫子兵法》還從理論上作了總結，概括為“以正合，以奇勝”（《勢篇》）。而且，春秋兵學提出了組織中職權界限的問題，提出“將能而君不御”（《謀攻篇》），“君命有所不受”（《九變篇》），它的意義也在於強調從客觀形勢出發的尋求最大功利的理性精神。

對於目標意義的認識也充分反映了現實理性的精神。原始巫術也有目標考慮，但是只有熱烈的期望，沒有失敗的心理準備。殷商政治信仰天命，西周政治認為“神所馮依，將在德矣”（《左傳》僖公五年），也都是單向性的因果思維。春秋兵學的思考則更加理性和複雜，在考慮目標效益時還考慮代價問題。例如《軍爭篇》說：“軍爭為利，軍爭為危。”認識到搶先的軍事行動可能有利，也可能危險。而且，它還考慮到目標的有限性對於行為程度的要求。“歸師勿

① 參見拙作《從“將”字讀解〈孫子兵法〉的思想結構》，《浙江社會科學》2005年第1期。

② 參見郭化若《孫子譯注》，上海古籍出版社1984年版；李零《吳孫子發微》，中華書局1997年版。許多學人注“軍爭”為“兩軍相爭”，大誤。