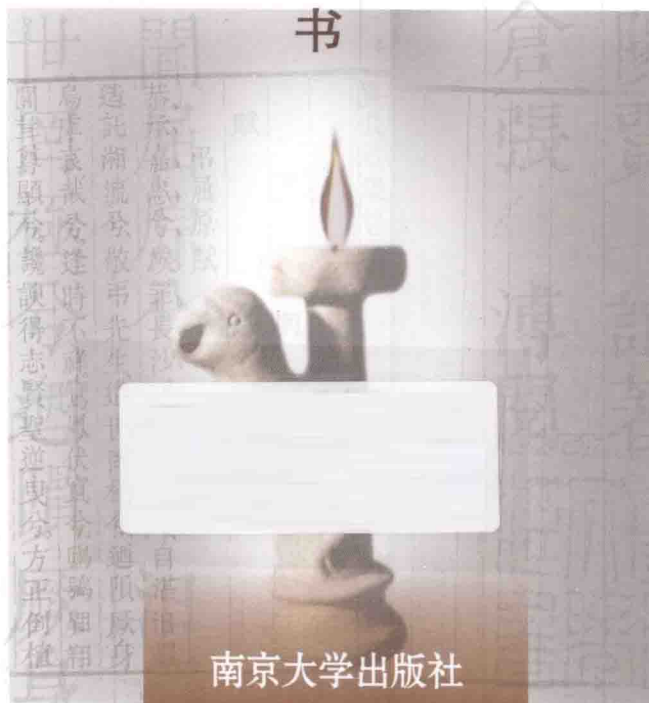


贾谊评传 (下)

王兴国 著

匡亚明 主编

中国思想家评传丛书



南京大学出版社

贾谊评传

(下)

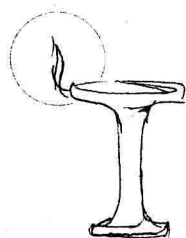
王立群 著

中国历史名著评传丛书



中国历史名著评传丛书

中国历史名著评传丛书



匡亚明 主编 中国思想家评传丛书

贾谊评传 (下)

附 陆贾 晁错评传

王兴国 著

南京大学中国思想家研究中心
南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

贾谊评传/王兴国著. —南京:南京大学出版社,
2011. 4

(中国思想家评传丛书/匡亚明主编)

ISBN 978-7-305-05904-9

I. 贾… II. 王… III. 贾谊(前200~前168)—评传
IV. B234. 2

中国版本图书馆CIP数据核字(2009)第063886号

中国思想家评传丛书

(典藏版)

贾谊评传(附 陆贾 晁错评传)

王兴国 著

南京大学出版社 出版

(南京大学校内 邮政编码:210093)

安徽省儒林图书有限公司 发行

网址:www.rulin.com.cn

三河市华新科达彩色印务有限公司 印刷

开本 660×960 1/16 印张 32.5 字数 363 千

2011年4月第1版 第1次印刷

ISBN 978-7-305-05904-9

定价:64.00元(上、下)

中国思想家评传丛书

名誉顾问 陆定一 谷 牧 李铁映

学术顾问 (按姓氏笔画为序)

丁光训	千家驹	王元化	王朝闻
冯友兰	曲钦岳	任继愈	刘导生
安子介	孙家正	杜维明(美国)	
杨向奎	苏步青	李 侃	吴 泽
何东昌	张岱年	陈 沂	罗竹风
赵朴初	施觉怀	钱临照	徐福基
席 文(美国)		唐敖庆	黄辛白
程千帆	谭其骧	滕 藤	戴安邦
魏荣爵			

主 编 匡亚明

副 主 编 董 健 周勋初 茅家琦 吴调公
林德宏 时惠荣

第八章 伦理和教育思想

贾谊一生十分重视礼治,又长期担任诸王太傅,因此,他在伦理思想和教育思想方面颇有建树。这一章,我们将着重分析他这方面的思想。

一、伦理和教育思想的理论基础

人性论,是贾谊伦理思想和教育思想的理论基础。贾谊论性,上承孔子的人性论。我们知道,孔子是以习言性的。他曾说:“性相近,习相远也。”(《论语·阳货》)贾谊同意孔子这一观点,他尝说:

殷为天子,二十余世,而周受之。周为天子,三十余世,而秦受之。秦为天子,二世而亡。人性非甚相远也,何殷、周之君有道之长,而秦无道之

暴也？其故可知也。（《保傅》）

所谓“人性非甚相远也”，正是“性相近”的反面表述。贾谊还曾引孔子的一句话：“孔子曰：‘少成若天性，习贯如自然。’”（同上）这句话不见于《论语》，也未见于先秦其他古籍，但我们并不能因此就断定是贾谊的杜撰。因为时代久远，我国许多古代典籍早已散佚，而其中有些典籍在贾谊当时可能还是存在的，因此这句话很可能是孔子的佚文。加之，这句话与孔子的“性相近”一语的精神实质基本上是一致的。因为所谓“性相近”，正是指的“少成若天性”。一个人的性情如何，在未出生以前是无法知道的，只有当他出生以后，人们才能从其一哭一笑、一举手一投足中，看出其性情来。心理学把人分为多血质、胆汁质、抑郁质、粘液质，但这是就人的气质而言，而非言人性之善恶。气质虽然从婴儿时期就可见其差别，而人性却难以见其差别。所以孔子说“性相近”，是符合实际的。至于所谓“少成若天性”，则是说人性虽然在生下来之时是相近的，但当他出生之后，便马上受家庭和社会环境的熏染，从而很快地形成了人们之间的性情和性格的差别。这就如贾谊所说的：“习与正人居之，不能无正也，犹生长于齐之不能不齐言也；习与不正人居之，不能无不正也，犹生长于楚之不能不楚言也。”（《保傅》）这种由“习”而得之性，虽然是后天得来的，但由于它是从小就大体定了型的，所以似乎是先天所成。我们要注意“少成若天性”之“若”字，正是作“好像”、“似乎”解。

贾谊虽然继承了孔子“性相近”的观点，但他对孔子的人性论又有所发挥和发展。这种发挥和发展主要表现在以下几



个方面：

（一）对人性作了理论化的诠释

我们知道，孔子少言性，所以没有对性是什么进行解释。孟子把人性视为人禽区别的关键：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”（《孟子·离娄下》）但这是讲的人性之重要性，而非给人性下定义。荀子说：“凡性者，天之就也。”（《荀子·性恶》）“生之所以然者谓之性。”（《荀子·正名》）“不事而自然谓之性。”（同上）这里虽然对性作了一些规定，但讲得比较笼统。贾谊则不然，他对性的规定就颇有理论色彩：

性者，道德造物。物有形，而道德之神专而为一气，明其润益厚矣。浊而胶相连，在物之中，为物莫生，气皆集焉，故谓之性。性，神气之所会也。性立，则神气晓晓然发而通行于外矣，与外物之感相应，故曰“润厚而胶谓之性”，“性生气，通之以晓”。（《道德说》）

我们在第七章曾经分析过，贾谊的“道”是一种原始的物质，尽管它“无形”，但却是“德之本”。“德者，离无而之有”，它相当于构成各种事物的物质元素。所以贾谊说：“物所道始谓之道，所以生谓之德。”（《道德说》）这句话正是对“道德造物”一语的说明。经历了这样一个阶段之后，各种具体形态的事物便开始出现了，“故润则踞然浊而始形矣”（同上）。具



体事物之中有气有神,而性则是气与神相结合的产物,所以贾谊说:“性,神气之所会也。”这里的“神”和“气”,不过是道与德的别名。因为贾谊说:“道者无形,平和而神”;“道冰而为德,神载于德。……道虽神,必载于德,而颂乃有所因,以发动变化而为变。变及诸生之理,皆道之化也,各有条理以载于德。”这就说明,所谓“神”,不过是道的代名词而已。尽管贾谊说“道德之神专而为一气”,但他认为从更直接的关系来讲,是“德生物又养物”,而“道虽神,必载于德”,所以他讲的“气”更多的是指“德”。因此,贾谊说性是“神气之所会”,实际上也是道德之所会,是道与德相结合的结果。在贾谊看来,单纯的道或神无法形成性,道、神必载于德才能发挥作用;单纯的德或气,也只是像膏土一样具有可塑性(德润,故曰“如膏,谓之德”)只有当道、神寓于其中,才能形成有性情的事物。贾谊说:“性立,则神气晓晓然发而通行于外矣,与外物之感相应,故曰‘润厚而胶谓之性’。”贾谊把事物的“性”说成是“与外物之感相应”的东西,这是有道理的。因为物之“性”固然是内在的东西,但是这种“性”要反映出来并且被人们认识,就非得通过该物与他物相互作用不可。例如,我们要知道某物是否有胶性,就要试一试它是否能胶着某种东西。贾谊说的“润厚而胶谓之性”,正是为了形象地说明性是某物与外物之感应所反映的特点和功能。

(二) 人性有善有恶

虽然孔子未尝以善恶论性,但孔子之后的孟子主性善,而荀子主性恶。贾谊生于孟荀之后,且是荀子的再传弟子,



所以他必然要对人性是善是恶的问题有所表示。

从现存的贾谊著作看,尽管贾谊是荀子的再传弟子,但是他却明确表示过不赞成性恶论。他在谈到秦国的社会风俗和教育内容时,曾说过这样一段话:

其(指秦——引者)俗固非贵辞让也,所上者告讦也;固非贵礼义也,所上者刑罚也。使赵高傅胡亥而教之狱,所习者非斩劓人,则夷人之三族也。故今日即位,明日射人,忠谏者谓之诽谤,深为之计者谓之妖言,其视杀人若艾草菅然。岂胡亥之性恶哉?其所以习道之者非理故也。(《保傅》)

在贾谊看来,胡亥之所以那么凶残,坏事干尽,并不是因为他性恶,而是为秦国的习俗和教育制度恶劣所致。

贾谊对孟子的性善论虽然没有明确地表示赞同,但是我们从其所提出的“材性”论却可以看出,他实际上是主张性有善有恶的。我们且看贾谊下面的这段话:

抑臣又窃闻之曰,有上主者,有中主者,有下主者。上主者,可引而上,不可引而下;下主者,可以引而下,不可引而上;中主者,可引而上,可引而下。故上主者,尧、舜是也,夏禹、契、后稷与之则为善则行,鲧、欢兜欲引而为恶则诛。故可与为善,而不可与为恶。下主者,桀、纣是也,推侈、恶来进与为恶则行,比干、龙逢欲引而为善则诛。故可与为恶,而不可与为善。所谓中主者,齐桓公



是也，得管仲、隰朋则九合诸侯，任竖貂、易牙则饿死胡官，虫流而不得葬。故材性乃上主也，贤人必合，而不肖人必离，国家必治，无可忧者也。若材性下主者，邪人必合，贤正必远，坐而须亡耳，又不可胜忧矣。故其可忧者，唯中主尔，又似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，不得善佐则亡，此其不可不忧者耳。（《连语》）

所谓“材性乃上主”，实际上是认为上主的“材性”是善的，所以“可引而上，不可引而下”；所谓“材性乃下主”，实际上是认为下主的“材性”是恶的，所以“可以引而下，不可引而上”；至于中主，其“材性”则是可以为善亦可以为恶，所以它“似练丝，染之蓝则青，染之缁则黑，得善佐则存，不得善佐则亡”。显然，贾谊把“材性”分成上中下三个等级的作法，与他自己说的性“相去不甚远”是自相矛盾的。一方面他否认胡亥的“性恶”，另一方面又将桀、纣归入性恶的下主之类。

贾谊提出的“材性”有上、中、下三等之说，在思想史上开董仲舒“性三品”之先河。在《春秋繁露·实性》中，董仲舒主张有所谓不教而善的“圣人之性”，可教而善的“中民之性”，和教而不善的“斗筭之性”。他说：“圣人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。”（同上）“名性不以上，不以下，以其中名之。”（《春秋繁露·深察名号》）董仲舒之所以强调以“中”名性，是因为他认为“圣人”和“斗筭”都是少数；而“中民”是社会的大多数，既然社会上大多数人的性是可善可不善的，所以教育才有可能。他说：“天生民，性有善质而未能善，于是为之立王以善之，此天意也。民受未



能善之性于天,而退受成性之教于王,王承天意以成民之性为任者也;今案其真质而谓民性已善者,是失天意而去王任也。万民之性苟已善,则王者受命尚何任也?其设名不正,故弃重任而违大命,非法言也。”(同上)可见,董仲舒的性三品说的政治目的是十分清楚的。贾谊的性三品说虽然没有董仲舒的论证那么细密,但它们之间的继承关系却是很清晰的,这不仅表现在他们均将性分成上、中、下三品,而且他们对这三种品性的特点的分析也是完全一致的。

(三) 教育是必要的和可能的

如果说在孔子的“性相近,习相远也”的命题中,已经蕴含了道德习行和教育训练的必要性和可能性,但却没有展开论述的话,那么贾谊则把这种关系作了比较充分的展开和论证。

例如,贾谊说:

舜何人也?我何人也?夫启耳目,载心意,从立移徙,与我同性。而舜独有贤圣之名,明君子之实;而我曾无邻里之闻,宽徇之智者,独何与?然则舜偃俯而加志,我偃俯而弗省耳。(《劝学》)

这是从人性虽同,但各人的表现或功绩各异,说明“偃俯而加志”,认真学习和练习的重要性。

贾谊又说:



天下之命，县于太子；太子之善，在于早教谕与选左右。心未滥而先谕教，则化易成也；夫开于道术，知义之指，则教之功也。若其服习积贯，则左右而已矣。夫胡越之人，生而同声，嗜欲不异，及其长而成俗也，累数译而不能相通，行有虽死而不相为者，则教习然也。（《保傅》）

这里说的“心未滥”说的是少年时期的人性的纯朴状态。所谓“先谕教，则化易成”，更多地是指对一个人，从小就要进行伦理道德方面的教育，从而使之潜移默化，习与性成。而所谓“开于道术，知义之指”，则是指要懂得事物的发展规律，知道如何合宜得体地处理事情。这就非教育莫属，所以说是“教之功”。

二、伦理思想的要点

贾谊伦理思想的要点，有以下几个方面：

（一）最早提出和使用“伦理”概念

“伦”和“理”二字，在先秦典籍中就已出现，但尚未连用。“伦”的本意为“辈”，后来引申为“类”、“比”。“理”的本意为治玉，后来引申为条理、道理的意思。在先秦的著作中，有所谓“人伦”，但尚无“伦理”的概念。孟子说：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦——父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长



幼有叙,朋友有信。”(《孟子·滕文公上》)显然,这里讲的“人伦”是指处理人际关系的基本准则。当前,一般关于中国伦理学史著作均认为,“伦理”一词出现于秦汉之际,但未确指最早见于何种著作。我认为,从现存资料来看,贾谊应该算是在中国伦理学史上最早使用“伦理”这一范畴的人。在《贾子新书》中,既有“人伦”的说法,也有“伦理”的提法,且后者使用的频率更高一些。贾谊说:

卑尊已著,上下已分,则人伦法矣。(《服疑》)
君臣同伦,异等同服,则上恶能不眩其下?(《等齐》)
故历天时不得,事鬼神不序,经礼仪人伦不正,奉常之任也。(《辅佐》)

在这三条引文中,如果说所谓“君臣同伦”的“伦”字,主要作“类”解的话,那么其余两条的“人伦”则明显地是指伦理。至于贾谊直接使用“伦理”二字,我们可以举出以下例证:

商君违礼仪,弃伦理,并心于进取,行之二岁,秦俗日败。……其慈子嗜利而轻简父母也,虑非有伦理也,其不同禽兽仅焉耳。(《时变》)
桀师典春,以掌国之众庶,四民之序,以礼义伦理教训人民。(《辅佐》)

这里三次使用“伦理”之处,均与我们现今使用的伦理概念意思是一致的。



（二）论道德产生的根源及社会作用

贾谊论述了道德产生的根源及其重大社会作用。他曾引述管子的话,以说明道德产生的经济根源:“管子曰:‘仓廩实,知礼节;衣食足,知荣辱。’民非足也,而可治之者,自古及今,未之尝闻。古人曰:‘一夫不耕,或为之饥,一妇不织,或为之寒。’生之有时而用之无节,则物力必屈。古之为天下者至悉也,故其蓄积足恃。今背本而以末,食者甚众,是天下之大残也;从生之害者甚盛,是天下之大贼也;汰流、淫佚、侈靡之俗日以长,是天下之大崇也,残贼公行,莫之或止;大命泛败,莫之振救。”(《无蓄》)贾谊这段话虽然主要是从政治上立论的,但它同时也说明了道德的起源有其一定的经济原因。因为管子的话本身就是说的政治、道德等东西与物质生活资料的富裕程度有着密切的关系。管子的原话是:“凡有地牧民者,务在四时,守在仓廩。国多财则远者来,地辟举则民留处;仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱;上服度则六亲固,四维张则君令行。”(《管子·牧民》)管子这段话,既说了政治对经济条件的依赖关系,即经济因素对政治、道德等因素的制约作用,也说了道德对政治的影响。这些观点是具有唯物主义和辩证法因素的。贾谊引管子之后的话,是对管子思想的发挥。他所谓“从生之害者甚众”,也就是《忧民》中所说的,如果不重农抑商,注意积蓄,势必导致“兵旱相承,民填沟壑,剽盗攻击者兴继而起,中国失救,外敌必骇”的危险后果,这显然是从政治方面立论的。而他所说的“汰流、淫佚、侈靡之俗日以长”,则是说轻本重末必然导致社会风



俗和道德的败坏,这是从伦理方面立论的。由此可见,贾谊继承了管子的思想,认为一定的道德是一定经济条件的产物,同时认为这种道德又会对政治发生巨大的影响。所谓“残贼公行,莫之或止;大命泛败,莫之振救”,不就是说的这种情况吗?

对于伦理道德的社会作用,贾谊有很多论述。他认为秦王朝的覆亡,与其不重伦理直接有关:“秦国失理,天下大败。众掩寡,知欺愚,勇劫惧,壮凌衰;工击夺者为贤,善突盗者为哲;诸侯设谄而相伤,设讐而相绍者为知。天下乱至矣!”(《时变》)贾谊讲的“失理”,是既包括政治方面的“理”,也包括道德方面的“理”在内的。因为所谓“众掩寡,知欺愚,勇劫惧,壮凌衰”,既可以不同阶级、集团之间的对抗,也可以是同一阶级或集团内部的人们矛盾。前者虽然属于政治方面的失理,后者则往往更多的属于道德方面的失调。我们且看贾谊说“商君违礼义,弃伦理”,导致“秦俗日败”的具体事例即可清楚:“秦人有子,家富子壮则出分,家贫子壮则出赘。假父耰锄杖慧耳,虑有德色矣;母取瓢碗箕帚,虑立谇语。抱哺其子,与公并踞;妇姑不相说,则反唇而睨。其慈子嗜利而轻简父母也,虑非有伦理也,其不同禽兽仅焉耳。”(同上)这里讲的不孝父母,即属于“壮凌衰”的范畴。

贾谊还用许多古代和当代现实的事例,说明道德修养对于统治者巩固政权的极端重要性。他说:“纣,圣天子之后也,有天下而宜然。苟背道弃义,释敬慎而行骄肆,则天下之人,其离之若崩,其背之也不约而若期。夫为人主者,诚奈何而不慎哉?”(《连语》)这是说作为“圣天子之后”的纣,尽管他“有天下而宜然”,但是当他一旦“背道弃义”,不按道德规范行事,



那么天下之人就会不约而同地起而反对他。“纣将与武王战，纣陈其卒，左臆右臆，鼓之不进，皆还其刃，顾以乡（向）纣也”（同上），这一事实便清楚地证明了这一点。

楚怀王骄傲自大，目空一切，自己既不注重道德修养，却一心想称霸天下。“铸金以象诸侯人君，令大国之王编而先马，梁王御，宋王骖乘，周、召、毕、陈、滕、薛、卫、中山之君皆象使随而趋。诸侯闻之，以为不宜，故兴师而伐之。楚王见士民为用之不劝也，乃征役万人，且掘国人之墓。国人闻之振动，昼旅而夜乱。齐人袭之，楚师乃溃。怀王逃适秦，克尹杀之西河，为天下笑。”（《春秋》）这些例子都说明，如果人君不注重道德修养，那么必然危及自己的江山。

贾谊认为，不重道德，国破人亡；重道德修养，小国也可以固若金汤，甚至遇难呈祥。他认为邹穆公的例子就说明了这一点。邹国是一个小国，但穆公很注意自身的道德修养：“王與不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄熙之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子。邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心。是故以邹子之细，鲁、卫不敢轻，齐、楚不能胁。邹穆公死，邹之百姓若失慈父，行哭三月。四境之邻于邹者，士民乡（向）方而道哭，抱手而忧行。酤家不餽其酒，屠者罢列而归，傲童不讴歌，春筑者不相杵，妇女挾珠珥，丈夫释玦珣，琴瑟无音，期年而后始复。”（《春秋》）贾谊由此得出结论：“天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。”（同上）

在《礼容语下》篇，贾谊还曾记载一个周室复兴的故事。叔向曾经预言，周室因有单子为臣，必将复兴。叔向的理由就是，单子特重道德修养。他说：“昔史佚有言曰：‘动莫若敬，

