

郭智勇

著

观相百家



—— 古典中国文化之春夏秋冬

上海师范大学出版社



郭智勇

著

观相百家

——
古典中国文化之春夏秋冬

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

· 桂林 ·



图书在版编目 (CIP) 数据

观相百家：古典中国文化之春夏秋冬 / 郭智勇著.
桂林：广西师范大学出版社，2017.1
ISBN 978-7-5495-8944-9

I. ①观… II. ①郭… III. ①古代哲学—研究—
中国 IV. ①B21

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2016) 第 261222 号

广西师范大学出版社出版发行

(广西桂林市中华路 22 号 邮政编码：541001)
网址：http://www.bbtpress.com

出版人：张艺兵

全国新华书店经销

衡阳顺地印务有限公司印刷

(湖南省衡阳市雁峰区园艺村 9 号 邮政编码：421008)

开本：710 mm × 990 mm 1/16

印张：24.75 字数：460 千字

2017 年 1 月第 1 版 2017 年 1 月第 1 次印刷

定价：68.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

献给新文化运动 100 周年

本书得到电子科技大学中山学院思政部资助，
谨向申群喜教授和各位同仁致谢！

目 录

第一章 中国文化新景观

1

第一节 古典中国的虔诚	1
一 照着吕子说“墨子贵廉”	1
二 接着吕子说“孔子贵仁”	13
第二节 古典中国的科学	21
一 “贵己”而非“贵己”	22
二 从《吕氏春秋》溯推《郭店楚简》	34
第三节 文化形态学与历史观相	39

第二章 古典中国之春——诗书时代

47

第一节 “天”的信仰的发生与古典中国的成立	47
第二节 《尚书》——古典中国之《圣经》	50
一 天威与威仪	50
二 天命与敬德	58
三 天棐忱	64
四 天嘉义	73
第三节 《诗》——从宗教走向世俗	85
一 《诗》中的虔敬	85
二 君子威仪	90
三 从宗教到世俗	101

第三章	古典中国之夏——孔墨与宗教改革运动	108
第一节	宗教改革运动的背景	108
第二节	孔子——礼教创始人	118
一	古典中国第一个自觉的宗教改革家	118
二	“礼教”——孔子开创的新教	120
三	孔子晚年致力于《春秋》的撰述和乐诗的整理	133
四	文献中的孔子观相	136
第三节	墨子——古典中国的清教运动	141
一	古典中国的清教——墨教	141
二	《吕氏春秋》中的墨子与墨家	149
三	墨教社会之观相	157
四	焚书辨	170
第四章	古典中国之秋——《郭店楚简》与启蒙思想	184
第一节	走向启蒙	181
一	孔墨与儒墨	181
二	从墨教反对派走向启蒙运动	190
三	天生百物人为贵	192
四	不乐无德	194
第二节	思想解放学说	198
一	《五行》——启蒙运动的理论基础	198
二	语义疏解	200
三	《五行》篇的主题是“德”	203
第三节	《郭店楚简》就是古典中国的道德学派	206
一	《性》篇的主题是“道”	206
二	道德学派	212
第四节	老子与《老子》	217
一	《郭店楚简·老子》不反对“仁”“义”“礼”	217
二	《郭店楚简·老子》的主旨是“贵和守中”	219
三	《郭店楚简·老子》的作者或是太史儋	225

第五节	古典中国的哲学	227
一	古典中国的自然哲学	228
二	古典中国的人性论	236
三	《周易》——古典中国最具代表性的理智创造	241
第五章	《吕氏春秋》——伟大的总结性体系	259
第一节	一本划时代的典籍	259
第二节	“法天地”——《吕氏春秋》的核心思想	267
第三节	古典中国的宇宙图像和天下观念	276
第四节	“天下为公”——古典中国的“民主”	285
第五节	理性而高尚的人生观	293
第六节	法统之内——诸子百家的权威呈现	305
第六章	古典中国之冬——实利主义与信仰的消亡	317
第一节	后期墨家的实证主义——《墨子》主体	318
第二节	作为《墨子》对立面的《荀子》	332
第三节	《管子》	340
第四节	实利主义的极致——《商君书》	346
第五节	《淮南子》对唯利主义的反省	353
第六节	悲观主义——《韩非子》《楚辞》	357
第七节	古典精神的消亡——《庄子》颓废思想和《杨朱》堕落主张	376
结语	《春秋繁露》与第二信仰	381

第一章

中国文化新景观

第一节 古典中国的虔诚

一 照着吕子说“墨子贵廉”

当笔者完成了《被遗忘与曲解的古典中国——〈吕氏春秋〉对传统学术的投诉》一书以后,《观相百家》这本书的问世就成了一种必然。这是一种逻辑的必然性,更是一种命运的必然性,如果,我们能对德国思想家奥斯瓦尔德·斯宾格勒的文化形态学有真正的体认的话。这本书完全应该被理解成为一种宏大使命的一部分。当然我们这里首先得感谢以吕不韦为代表的吕子们两千多年前给我们留下了里程碑般的《吕氏春秋》,没有这部经典的存世,则所有这一切将无从谈起。传统学术常说“道统”的命脉在它漫长的历程中“不绝如缕”,在本书看来,《吕氏春秋》的存世才真可谓中国文化不幸中的万幸了。

这本书的宗旨是在笔者《被遗忘与曲解的古典中国》一书的基础上,对古典中国的精神文化作一观相式的考察。当然,我们还得从“墨子贵廉”说起。^①

^① 本来,笔者在《被遗忘与曲解的古典中国》一书中,已经对这一议题有相当程度的探讨。但是,正如我们一向的观点,这样的论题对传统学术太具颠覆性,所以再详加论说实属必要。

在中国的综合国力不断提升的 21 世纪,国人都愿意在传统典籍中寻找民族复兴的文化凭据。同时,面对今天这样一个相当浑浊的社会现实,国人无不对清廉官员,廉洁政府有十分的期许。中国历史文化的研究者们因而有了一个历史使命,那就是不断地给国人这样的文化提醒。本文要指出的是,在先秦时代,“廉”曾经是著名的学派——“墨家”的标志,它同时也是古典中国的时代特征。遗憾的是,这样的古典风骨竟然被后人误解乃至迷失。^①

(一)“贵廉”曾是先秦墨家的标志

“廉”竟成了墨家的标志,这个结论太惊人了。读者朋友一见这个标题,一定会有这样的感叹。但这绝非笔者的随意杜撰,而是以《吕氏春秋》这本中国先秦最可靠的文献作为依据的。让我们一一道来。

春秋战国是中国历史上风云变幻的时代,各种思想和主张也纷纷出炉,相互竞说。这就是著名的百家争鸣时代。《吕氏春秋》是战国末年的一部类百科全书,它提及了春秋战国时期各家的思想和主张,《吕氏春秋·不二》篇说:

听群众之议以治国,国危无日矣。何以知其然也?老聃贵柔,孔子贵仁,墨翟贵廉,关尹贵清,子列子贵虚,陈骈贵齐,阳生贵己,孙臆贵势,王廖贵先,儿良贵后。此十者,皆天下之豪士也。

对于如何治理天下,当时的“豪士”各有自己的主张。孔子重视“仁”、老子重视“柔”、关尹重视“清”、列子重视“虚”,……这些都是我们原有的知识体系中固有的。只是当我们看到“墨翟贵廉”时,心里就难免会一惊,这是怎么一回事呢?因为我们都知道墨子是讲“兼爱”的。《孟子·滕文公下》说:“墨子兼爱”,《淮南子·泛论训》说:“兼爱尚贤,右鬼非命,墨子之所立也。”今本《墨子》有《兼爱》、《尚贤》等十篇,所以世人都知道《墨子》的主旨是“兼爱”,正如梁启超先生所说:“墨学所标纲领虽有十条,其实只从一个观念出来,就是‘兼爱’。”^②

由于有了这些强有力的素材支持,所以人们就情不自禁地认为“廉”是“兼”的假借,正如清代名家孙诒让所说:“‘廉’疑即‘兼’之借字。”^③

“墨子贵廉”顺理成章地变成了“墨子贵兼”。两千年来,国人都是这样来对待

^① 笔者曾对这一问题有初步揭示,参见《人大报刊复印资料》2008 年第 1 期。但当时的重点不在此处,故未充分展开。

^② 梁启超:《墨子学案》,商务印书馆,1921 年,第 15 页。

^③ 陈奇猷:《吕氏春秋校释》,学林出版社,1984 年,第 1125 页。

这个问题的。但一个无法回避的事实是,《吕氏春秋·不二》篇明明是说“墨子贵廉”,且从《吕氏春秋》有关墨子和墨者的整体语境来看,“贵廉”之概括才真正恰切《吕氏春秋》中古典墨家之形象。

“兼”与“廉”,形音极近,但它所包含的意义差距却非同小可。今天,到了我们厘清这一疑难的时候了。

必须指出的是,春秋战国时代诸子百家的思想主张到底该如何把握,两千年来已形成一种定说。由于《吕氏春秋》本身没有对各家的详细解说,所以传统上也就以《孟子》、《墨子》、《荀子》、《韩非子》、《庄子·天下》篇对各家的描述加上高诱、许慎的注解作为基调。应该说这样的处理方式自有它的情理。但是,既然《吕氏春秋》被赋予了“以备天地万物古今之事”^①的历史使命,而其又被公认为先秦诸家的总集,其内容本身也确实涉及当时思想文化的方方面面,包罗万千,那从《吕氏春秋》文本出发来抽绎出上述各家的思想主旨自是学术本身一个无可旁贷的要求,特别是当《吕氏春秋》文本本身所揭示出的思想取向与传统理解有明显的差异时更应该是这样。

在进入问题之前,我们有必要厘清一个概念——“义”。中古以后“义”字演化出许多意含,而在先秦古典时代,“义”的本意就是“仪”,也就是人的行为规范和处世信条。《吕氏春秋》中的一个故事便能很好地说明这一点:

秦小主夫人用奄变,群贤不说自匿,百姓郁怨非上。公子连亡在魏,闻之,欲入,因群臣与民从郑所之塞。右主然守塞,弗入,曰:“臣有义,不两主,公子勉去矣!”公子连去,入翟,从焉氏塞,茵改入之。夫人闻之,大骇,令吏兴卒。……公子连立,是为献公。^②

这里的“臣有义”是一个在现代语境中极为难见的话语。“臣有义,不两主”显然只能理解为:我有我作为臣子的“仪”——行为规范和处世信条。我的信条之一就是不同时效忠于两个主人。这与后世的处世信条——“良禽择木而栖,贤臣择主而仕”——有极为不同的伦理取向。这里我们不由得想起印度史诗《摩诃婆罗多》中的一位著名人物——毗湿摩。这是一个俱卢族和般度族的共同祖先,在这两族的争斗中,他的内心虽然十分倾向般度族的胜利,但由于他当时的俱卢族身份,他于

① 《史记·吕不韦列传》。

② 《吕氏春秋·当赏》。

是拼尽全力为俱卢族争取胜利,直到献出自己的生命。^① 右主然似乎就是一个毗湿摩式的刹帝利士子。从这段引文的上下文意来看,右主然并不喜欢秦小主夫人,但他认为,只要还是她名下的臣子,就应该尽忠职守。这里充分显示了“义”(义)对人的约束力。

豫让欲杀赵襄子,灭须去眉,自刑以变其容,为乞人而往乞于其妻之所。其妻曰:“状貌无似吾夫者,其音何类吾夫之甚也?”又吞炭以变其音。其友谓之曰:“子之所道甚难而无功。谓子有志则然矣,谓子智则不然。以子之材而索事襄子,襄子必近子。子得近而行所欲,此甚易而功必成。”豫让笑而应之曰:“是先知报后知也,为故君贼新君矣,大乱君臣之义者无此,失吾所为为之矣。凡吾所为为此者,所以明君臣之义也,非从易也。”^②

不像现代人“为了目的,可以不择手段”的人生哲学,古典时代的中国士人认为实现目的的手段——行为规范——同样重要,甚至更为重要。我之所以要谋杀赵襄子,就是要向世人表明君臣之间交往该有怎样的行为规范——君臣之义。如果要用“先知报后知、为故君贼新君”这样“不合君臣之义”的方式来实施自己的复仇计划,就是自己打自己的耳光,“失吾所为为此者”。行为规范(“义”)在人生中具有压倒一切的优势。

明白了“义”在古典中国语境中的内含,下面我们来看看“廉”字的本意。“廉”,《说文》指“侧面”,古文中常取其“有棱有角”意,如《吕氏春秋·孟秋》:“其器廉以深”;《吕氏春秋·己已》:“廉而铄”;《老子》也说:“是以圣人方而不割,廉而不剡。”^③这里“廉”就是指的“有棱有角”,引申之就是“严格”、“刻板”、“一丝不苟”的意思。“廉”在古典中国的语境中到底如何呈现?我们通过《吕氏春秋》中两个具体案例来分析。

其一:

汤将伐桀,……克之。……汤又让于务光曰:“智者谋之,武者遂之,仁者居之,古之道也。吾子胡不位之?请相吾子。”务光辞曰:“废上,非义也;杀民,非仁也;人犯其难,我享其利,非廉也。吾闻之,非其义,不受其利;无道之

① 参见[印]毗耶娑著,金克木、黄宝生等译《摩诃婆罗多》(中国社会科学出版社,2005年)有关毗湿摩的篇章,特别是第一册和第三册。

② 《吕氏春秋·恃君》。

③ 《老子·第58章》。

世，不践其土。况于尊我乎？吾不忍久见也。”乃负石而沉于募水。^①

“人犯其难，我享其利，非廉也。吾闻之，非其义，不受其利”，不正当的得利就是“非廉”，这里的“廉”与现代汉语的意含相通，所谓“君子爱财，取之有道”。现代人常把官员的“廉”理解为“廉洁”、“清廉”，也就是不贪污、不贪财。应当说，这是“廉”的本有之意。所谓贪财，就是用不符合行为规范（不义）的方式来获得财富或物质利益。我们都知道，趋乐避苦、趋利避害是人类的本能。只要是人，都会本能地想生活得更舒适，有更好的物质享受。问题的关键是我们的本能与我们的“超我”（在某种意义上讲，“义”其实就是“超我”）相抵触时我们的“自我”所做出的选择，所以“廉”的关键意含指的是人对“义”（行为规范）的严格坚守。

其二：

吴王欲杀王子庆忌而莫之能杀，吴王患之。要离曰：“臣能之。”……要离与王子庆忌居有间，谓王子庆忌曰：“吴之无道也愈甚，请与王子往夺之国。”王子庆忌曰：“善。”乃与要离俱涉于江。中江，拔剑以刺王子庆忌。王子庆忌摔之，投之于江，浮则又取而投之，如此者三。其卒曰：“汝天下之国士也，幸汝以成而名。”要离得不死，归于吴。吴王大说，请与分国。要离曰：“不可。臣请必死！”吴王止之，要离曰：“夫杀妻子，焚之而扬其灰，以便事也，臣以为不仁。夫为故主杀新主，臣以为不义。夫摔而浮乎江，三入三出，特王子庆忌为之赐而不杀耳，臣已为辱矣。夫不仁不义，又且已辱，不可以生。”吴王不能止，果伏剑而死。要离可谓不为赏动矣，故临大利而不易其义；可谓廉矣，廉，故不以贵富而忘其辱。^②

这个故事也许更能表现“廉”在古典中国的真正含义。“故临大利而不易其义；可谓廉矣，廉，故不以贵富而忘其辱。”什么是“廉”呢？，“廉”就是“临大利而不易其义”。面对分国之大利而不为所动，还要坚守自己的“行为准则”。这里要说明的是，在《吕氏春秋》所表现的古典时代，“不义莫大于辱”，受辱是最大的不义，在耻辱中偷生于世是不符合武士的行为规范的，是武士最无法容忍的，必须以死来洗刷。

现在我们知道，所谓“廉”，就是一丝不苟地按照行为规范（义）来履行自己的职责和本分，不管遇到多大的困难，不管有多少利益诱惑，都绝不偏离自己的行为

① 《吕氏春秋·离俗》。

② 《吕氏春秋·忠廉》。

规范,不违背自己的“义”。“义”的至上性值得用生命来维护。

《吕氏春秋》关于墨家言行的记载不少,能反映其行为风格的主要有下列四段。从《吕氏春秋》相关段落的内含意义上看,墨家的特点就体现在为人处事的“廉”上,而不在《墨子》书中所强调的“爱人之父如爱己父”之“兼爱”上。这些段落存在在揭示的都是墨家对其“义”的严格遵守,也就是对其行为规范的一丝不苟、对其处世信条的毫不妥协,而这些正是“廉”字的本有之义。

其一,《高义》篇:

子墨子游公上过于越。公上过语墨子之义,越王说之,谓公上过曰:“子之师苟肯至越,请以故吴之地阴江之浦书社三百以封夫子。”公上过往复于子墨子,子墨子曰:“子之观越王也,能听吾言、用吾道乎?”公上过曰:“殆未能也。”墨子曰:“不唯越王不知翟之意(意,即义,引者注),虽子亦不知翟之意。若越王听吾言用吾道,翟度身而衣,量腹而食,比于宾萌,未敢求仕。越王不听吾言、不用吾道,虽全越以与我,吾无所用之。越王不听吾言、不用吾道,而受其国,是以义翟也。义翟何必越,虽于中国亦可。”

“道”即是“义”,从实践的角度看叫作“义”,从理论的角度看就是“道”。墨子强调的是越王是否采纳自己的行为规范和处世信条(义),“全越与我”这样的大利与此相比无足轻重。墨子真可谓“临大利而不易其义”者,这正是“廉”字的本义。这里的主旨与“兼爱”毫无关联。

其二,《上德》篇:

墨者巨子孟胜,善荆之阳城君。阳城君令守于国,毁璜以为符,约曰:“符合听之。”荆王薨,群臣攻吴起,兵于丧所,阳城君与焉。荆罪之,阳城君走。荆收其国。孟胜曰:“受人之国,与之有符。今不见符,而力不能禁,不能死,不可。”其弟子徐弱谏孟胜曰:“死而有益阳城君,死之可矣;无益也,而绝墨者于世,不可。”孟胜曰:“不然。……”孟胜死,弟子死之者百八十。

“一诺千金”是我们中国人自古以来的美德,“守信”在古典中国更是士子们最根本的行为规范,是人人都必须遵守之“义”。只是在当时墨者这样的武士们看来,对人的许诺是需要用“生命”去履行的。墨者巨子孟胜非不知道“生”的可贵,但为了对“义”的坚持,他只好宁死不辞。正如《孟子》所说:“生,亦我所欲也;义,亦我所

欲也，两者不可得兼，舍生而取义也。”^①“临大利而不易其义”是“廉”的本意，它的反面就是“临大害而不易其义”，这两种表述是二而一的东西。对人来说没有比失去生命更大的“害”了，但是，为了不沾污自己的“义”，舍弃生命也是值得的。正如《吕氏春秋·士节》对真正的“士”所做的评价：“士之为人，当理不避其难，临患忘利，遗生行义，视死如归。……于利不苟取，于害不苟免。”这里我们看到的仍是墨家风格之“廉”，而不是“兼爱天下”之“兼”。

这一段文字不见于今本《墨子》书中，这种以生命为代价来实现自己承诺的行事风格确与《墨子》书“兼爱”主题下的宽柔情怀搭不上边。值得指出的是，孟胜的死守阳城也与《墨子》书的另一重要观点“尚同”明显抵触。要知道，阳城君之封地之所以要被楚国中央政权没收，就是因其参与了吴起事变被认定有罪。以《墨子》“尚同”的观点，孟胜们是应该毫不犹豫地响应楚国中央政权的命令，积极配合楚国中央对阳城的兼并的。但显然孟胜并没有这样做，而且他们似乎根本就没有这样的意识。这一事实提示了一个极为重要的历史情节，惜乎过往的学术对此毫无察觉。

其三，《去私》篇：

墨者有巨子腹䵍，居秦，其子杀人，秦惠王曰：“先生之年长矣，非有他子也，寡人已令吏弗诛矣，先生之以此听寡人也。”腹䵍对曰：“墨者之法曰：‘杀人者死，伤人者刑。’此所以禁杀伤人也。夫禁杀伤人者，天下之大义也。王虽为之赐，而令吏弗诛，腹䵍不可不行墨子之法。”不许惠王，而遂杀之。子，人之所私也。忍所私以行大义，钜子可谓公矣。

像前一段有关巨子孟胜的文字一样，这一段有关另一巨子的文字也不见于今本《墨子》书中。一个以“兼爱”为标志的团体，它的领袖却是一个大义灭亲的形象。这是过往的文论从来没有解释过的，其实也是无法解释的。这应该也是今本《墨子》书没有吸收它的原因。这种连续的反例其实已经构成了对传统观点强有力的挑战。只是由于传统的力量太过深厚了，所以直到今天，我们的学术仍然对这样的疑惑和无解泰然处之。现在我们终于明白，只要我们改变思维定式，认定墨子“贵廉”的本质，这样的疑惑就自然冰释，这样的无解也是畅通无阻了。对于古代武士来说，实体就是主体，应然就是必然。“义”就是“法”，“法”即是“义”，对“义”的坚持是压倒一切的。这一故事充分地表明了“贵廉”是墨家的标志，而与传统上所认定的“兼爱”毫无牵挂。

^① 《孟子·告子上》。

其四,《爱类》篇:

公输般为高云梯,欲以攻宋。墨子闻之,自鲁往,裂裳裹足,日夜不休,十日十夜而至于郢。……于是公输般设攻宋之械,墨子设守宋之备。公输般九攻之,墨子九却之,不能入。故荆轲不攻宋。

《孟子》有云:“墨子兼爱,摩顶放踵利天下,为之”^①,似乎就是针对这个故事而发的议论。但严格说起来,“摩顶放踵而为之”这种刻苦自励的行为与对天下的“兼爱”并无直接关联。为了自我一己之私,为了自己的家庭,或者为了小团体的利益,很多人就可以做到“摩顶放踵而为之”。这种情况历史上和现实中所在多有。我们对上述故事可以有一个更为合理的解释:“救守”——协助他人防卫——是墨家自己的核心主张,也是他们的处世信条。为了贯彻自己的“义”,即使再怎么困难也在所不辞,常人难以承受之牺牲也勇于承受。这也正是“廉”的应有之义。

总之,从《吕氏春秋》文本出发,“贵廉”而不是“贵兼”才是当时墨者的真实写照。

虽然不能说“贵廉”和“兼爱”毫无牵挂,但很明显,这两者没有逻辑上的必然联系。至少《吕氏春秋》中的墨家并没有给我们主张“兼爱”的印象。值得指出的是,《吕氏春秋》中只有一处提到“兼爱”,但提到这一主张的是以名家著称于世的公孙龙,而不是公认的墨家人士。《吕氏春秋·审应》:

赵惠王谓公孙龙曰:“寡人事偃兵十余年矣,而不成,兵不可偃乎?”公孙龙对曰:“偃兵之意,兼爱天下之心也。兼爱天下,不可以虚名为也,必有其实。今藺、离石入秦,而王缟素布总;东攻齐得城,而王加膳置酒。秦得地而王布总,齐亡地而王加膳,所非兼爱之心也。此偃兵之所以不成也。”

一个公认的名家倒是《吕氏春秋》中唯一提到“兼爱”的人。这是从事中国思想史研究的人士必须要正视的问题。还要提醒的是,正如上述引文所示,在《吕氏春秋》时代,“兼爱”与“偃兵”是相互贯通的两个概念,前者是内在机动,后者是外在表现,两者是二而一的东西。而在《吕氏春秋》中,公孙龙也是唯一的公然以“偃兵”作为自己主张的人^②。

① 《孟子·尽心上》。

② 参见《吕氏春秋·应言》。

(二)“廉”是古典中国士子的基本特质

笃信权威的人士也许会认为笔者所举的以上事例还不足以推翻传统的认定。《吕氏春秋》是公认最可靠的先秦典籍,它对古典中国的情形有很多很典型的记载,是我们了解古典中国的独一无二的绝好素材。仔细品味《吕氏春秋》的全文,就会知道,“贵廉”不仅仅是当时先秦墨家的标志,同时它也是古典中国的时代特征。

在“诚廉”的标题下,《吕氏春秋》有这么一个故事:

昔周之将兴也,有士二人,处于孤竹,曰伯夷、叔齐。二人相谓曰:“吾闻西方有偏伯焉,似将有道者,今吾奚为处乎此哉?”二子西行如周,……伯夷、叔齐闻之,相视而笑曰:“嘻!异乎哉!此非吾所谓道也。……今周见殷之僻乱也,而遽为之正与治,……以此绍殷,是以乱易暴也。吾闻古之士,遭乎治世,不避其任;遭乎乱世,不为苟在。今天下暗,周德衰矣。与其并乎周以漫吾身也,不若避之以洁吾行。”二子北行,至首阳之下而饿焉。^①

传统中国社会有“士”、“农”、“工”、“商”四个阶层之分,“士”在其中是一个特殊的阶层。从《吕氏春秋》所提示的信息来看,士是古典中国社会的社会脊梁。“士”之为“士”就在于他们特别重视自己的行为规范,特别强调自己的“义”。正如《吕氏春秋·忠廉》篇所说“士义^②之不可辱者,大之也。大之则尊于富贵也,利不足以虞其意矣。虽名为诸侯,实有万乘,不足以挺其心矣。”因此我们可以说,“墨者”就是古典士子的杰出代表。“立其意”即“立其义”,伯夷、叔齐“不食周粟,而饿死于首阳山”的故事即来源于此。需要指出的,通俗的说法是说二子誓死忠于旧主。很明显,这是后世的讹传。实则这里表达的却是,二子之所以不愿臣于西周,则是由于对武王之“义”——处世之道的不苟同。宁愿受饿,也决不使自己的“义”——处世原则受损。这样的“廉”行对于古典中国的“士”来说是十分常见的。更有甚者:

东方有士焉,曰爰旌目,将有适也,而饿于道。狐父之盗曰丘,见而下壶餐以哺之。爰旌目三哺之而后能视,曰:“子何为者也?”曰:“我狐父之人丘也。”爰旌目曰:“嘻!汝非盗邪?胡为而食我?吾义不食子之食也。”两手据

^① 《吕氏春秋·诚廉》。

^② 原文为“士议”,据文意改。