

著者 [日] 清宮剛 审校 商聚德



中国古代文化研究

君臣观 · 道家思想与文学



0.3

九州图书出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

中国古代文化研究：君臣观、道家思想与文学 / (日) 清宫刚著.
-北京：九州图书出版社，1997.11
ISBN 7-80114-215-2

I. 中… II. 清… III. 文化史-研究-中国-古代-文集 IV.
K203-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (97) 第 23526 号

中国古代文化研究

——君臣观、道家思想与文学

出版：九州图书出版社（北京市车公庄大街 6 号，北京市市委党校 2 号楼）

邮编：100044 电话：68366742

经销：全国新华书店

印刷：三河市残联印刷厂

开本：850×1168

字数：200 千字

印张：8.125

版次：1997 年 11 月第 1 版 第 1 次印刷

印数：1—1000

书号：ISBN 7-80114-215-2/G·92

定价：20.00 元（平） 50.00 元（精）

序

我之认识本书作者清官刚先生，是八年前他应河北大学之聘作为日语专家来中国讲学的时候。交谈之际，深为他对中国文化和中国哲学的深厚修养而钦佩。今年他再次应聘来河北大学讲学，于是我们有了进一步接触的机会。他拿出近年来关于中国文化方面的论文给我看，并打算请他的中国学生译成中文，集成一本文集在中国出版，对此我深表赞赏。值得庆幸的是，在各方面朋友的帮助下，他的这一愿望很快得到落实。他于是提出希望我为本书写一篇序。我大概是这本文集的第一个中国读者，不好推辞，只得从命。

中日两国是一衣带水的邻邦，有两千多年友好交往的历史。在古代，中国文化曾给日本文化以深刻影响；在近代，除了日本军国主义猖獗的那几十年外，从主流看，中日两国人民也是友好相处的，中国从日本并通过日本向世界文化学习到许多东西。当然，这是从主要倾向上说的，交流从来都是双向的，文化交流更是如此。本书所展示的是一位当代日本学者反思中国古代文化的研究成果，而它的译者则是一群热情的中国青年。因此，从一定意义上可以说，它是中日文化交流的结晶，是中日友好的一个例证。

从古到今，有不少日本学者对中国文化饶有兴趣，孜孜不倦，殚精以求之。他们的许多研究成果，不但推进了日本文化的发展，也丰富了中国文化的宝库，有的还被中国学术界列入“必读书目”，成为中日两国人民不可或缺的共同研习的典籍。清官先生的这本文集正是追寻着前贤的足迹而作出的新成绩。通过书中广泛征引的翔实资料和作出的精彩论断，不但可以具体了解日本学者

的致思倾向、价值观念和评价标准，而且可以略知武内义雄等前代大师和金谷治等当代著名学者的观点，从而给读者以充实的知识享受和深邃的智慧启迪。

这本文集的内容涵盖面很广。从时代和学派看，从先秦到汉魏直到宋明，从儒、墨、道、法、阴阳诸家到理学、心学，都有所涉及，而对道家一脉，似更为侧重。从哲学问题上看，宇宙观、人生观、社会观、政治观等都有所论列，而对生死态度、鬼神信仰、理想人格、君臣关系等则更为关注。文中对这些问题反复阐发，浓墨重彩，开掘得比较深刻。

这本文集中有几篇是对于赋家、诗人的作品及其思想的分析，不仅独具匠心，而且鲜明地体现了中国古代文化文史哲涵融一体的特点。在提出问题的角度和论述方法方面，本书各篇也多有自己的特色。总之，我觉得这是一本充实而有新意的好书。

本书各篇大多曾在日本的刊物上发表，是作者二十多年间研究中国文化的心血结晶。而这个中译本的同世则比较迅速，前后仅有几个月的时间。虽然译者和统稿者竭尽了自己的努力，但由于成书比较仓促，疏漏和不当之处实所难免。不过无论如何，作为中日文化交流的一个成果，它还是值得珍视的。

借本书出版的机会，谨祝中日友好和中日文化交流的伟大事业万古长青！

商聚德

1997年7月

于河北大学

前 言

1997年7月1日，值香港回归中国之际，我正在河北省保定市河北大学教授日语，同时研究中国古代哲学，能够身处中国见证这一纪念性时刻，虽不乏偶然，仍让我感受到了同中国深深的缘分。

细细思量，我对中国古代文化产生兴趣至今已有三十年。在故乡的茨城大学我启蒙自星川清孝先生的教诲。星川先生的专业是研究《楚辞》，除此而外，他还教给我很多关于儒家、道家思想的知识。为了帮我理解毕业论文的主题《老子》，先生每周一次陪我一起学习《老子·王弼注》，对尚为学生的我来说，《王弼注》是相当难的，遇有意思不明的地方，先生就深入浅出地进行讲解。当时那种紧张的气氛，至今仍深深地怀念。可以说我的学问的起点就是星川先生的专业——《楚辞》，以及我毕业论文选取的主题《老子》。

大学毕业后，在星川先生的推荐下，我进入东北大学研究生院。在那里我遇见了求学路上第二位贤师金谷治先生，先生那时授课范围很广，其中心是诸子百家、秦汉思想。进入东北大学以后，我深切感到自己的学问是多么浅薄，甚至连正确阅读汉文这样的基本功都没有充分掌握。那些从东北大学的本科部直升入研究生院的同学早已受过严格的训练，而我还在研究室浩如烟海的书籍中彷徨，焦虑。先生见到以后，就经常叫我到他的研究室去，用抹茶来招待我。抹茶的苦味和先生和蔼的目光成了我精神的支柱。研究生课程结束以后，我留在东北大学给先生做了两年助手，这两年是我学问基本形成的极为重要的时期。当时我的研究课题

是在“赋”这种文学形态中探讨汉代道家思想。

在山形县任职后，我开始向学生们教授中国古代文化。与其说是因为这门学问的博大精深，倒不如说是因为我的懈怠、懒惰，对中国古代文化的理解迟迟没有进展。事实上必须坦白地说，对教育学生和从事大学日常工作我是多少有些自负的，而在研究学问上却着实地是怠慢了。

但是，一半出于作为大学教师的责任，我还是断断续续地写了一些论文。就这样，为了从中探寻我走过的足迹，决定出版这本书。

本书分为两部分，第一部分是研究课题——中国古代君臣观；第二部分是长期以来的研究对象道家思想。前者着重于与日本君臣观的比较；后者则强调在中国古代文学中探求道家思想。二者都尚未见结论，但这次下定决心出版的理由之一是通过这次出版重新检查自己的论文，另一个也是最大的理由在于将论文译成中文出版，以此将我一段珍重的记忆记载下来。八年前，我曾在河北大学任教一年，教授日语并研究古代哲学。那时的学生已成为今日中国社会的骨干，活跃在日语界。他们很高兴地参加了我的论文的翻译工作。将近十年的交往促成了这次出版愿望的实现。当然用日语出版会觉得不好意思这也是事实，而且这些论文也都在日文杂志上发表过了，这次想让中国的朋友们也看一看我的文章。

我深知在半年内匆匆而就的这项工作难免有一些不完善的地方。为了达到内容上的统一，还有许多地方需要下功夫。我在写日语的论文时，很多涉及到汉语原文的部分，都将其翻译成了日语。这次又重新查对原著，发现不少字句有出入。我想有可能是因为古籍版本不同而导致的，而且这次在出版前也没有加以充分考证。另外君臣观中有一部分原来是引用日本古文的，而在翻译时，我又将之改写成了口语，因此也许会有一些错误。总之，问

题很多，我将把它们作为反省的材料，在今后的研究中多加注意。

在这里，我要深深地感谢星川清孝和金谷治两位恩师，从他们那里学到的东西奠定了我现有学问的基础。

同时我还要再一次感谢山形县及米泽女子短期大学给了我这次来中国学习的机会。

1997年盛夏
清宫刚于河北大学

目 录

序	(1)
前 言	(3)
 第一部 君臣观研究	(1)
中国传统君臣观研究序说	(1)
《孟子》的民本主义及其局限性	
——从君臣观的角度考察	(17)
日本江户时代儒家思想和中国儒家思想的比较	
——以惺窝、罗山、光国为中心	(35)
“水户学”中君臣观的特征	
——与中国传统君臣观的比较	(60)
平重盛与《孝经》	
——日中君臣观比较一例	(76)
 第二部 道家思想研究	(87)
论《老子》中“道”概念的形成及其与古代民众思想的关系	
.....	(87)
《楚辞》与老庄	
——道家思想在个体精神形成中的作用	(105)
试论宋玉的赋	
——探讨其在赋史上的地位	(116)
贤人失志之赋与道家思想	(136)

扬雄与道家思想	(156)
从贤人失志之赋看芸芸众生	
——与俗世对立的人生哲学	(170)
神仙思想的基本结构与特征	(186)
关于阮籍的处世术	(205)
杭州的自然与白乐天的思想变迁	(219)
后 记	(246)

第一部 君臣观研究

中国传统君臣观研究序说

序言 有关君臣观研究的几个问题

世界上所有的国家都是由统治阶级与被统治阶级的关系构成的，并且以各自独特的文化为背景形成了君臣关系。君臣观虽然由于民族、地理、经济等条件的不同而样态纷呈，但各国谋求建立安定富强之国的理想却都是相同的。

在中国努力实现这一理想的是崇信孔子的人们。在本文中我们就要考察一下儒学的理想君臣观的几点特色。不过，君臣观的形成离不开各个朝代的政治及经济的种种因素。故此，把君臣观孤立地加以考察和研究是行不通的。在这一点上，对所有的国家都一样。尤其在中国，因为它的君臣观形成于一个由伦理道德、朝代更替和平民地位等因素组成的错综复杂的环境之中。虑及此，我们就能够理解为什么关于君臣观的独立研究会那么少。下面让我们探讨一下君臣观研究中的几个问题。

首先是关于君臣观在古代中国伦理观念中的地位问题。伦理学说的基本，如《孟子》所说：“使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”（《滕文公上》）——有父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信这五种伦理规范。^① 君臣之义则被列为其中之一。这五种伦理规

范在《中庸》中被称做“五达道”，《吕氏春秋》和《礼记》中又称其为“十际”“十义”等。不过，这些都源于《孟子》的五大伦理学说，而且都位列父子关系之后。下面具体地看一下五大伦理学说的展开过程。《吕氏春秋》中是以“兄弟”代替了“长幼”，而在《礼记》中则是以“兄弟”代替了“朋友”。也就是在五种道德伦理中加入了“兄弟”，而将这六种伦理关系做为基本的道德规范。在这六种伦理规范中，君臣、父子、夫妇的伦理关系受到特别重视。《荀子·天论篇》中的“若无君臣之义，父子之亲，夫妇之别，则日切磋而不舍也”一句就表明了这一点。后来称其为“三纲”。本来这六种伦理关系是家庭内部及社会的最具代表性的道德规范，因此各派学者们也都把“父子”和“君臣”分别看作是家庭及社会的最重要的道德规范。^②

上述的五种伦理关系是人的道德标准。君臣关系就包含其中。为了阐明君臣观，必须具体地验证一下各种伦理规范之间的关联及其上下关系。其中，“父子”与“君臣”是用“孝”和“忠”来说明其道德的。而“孝”与“忠”又分别是以家庭、社会这两种不相容的环境为背景产生的。如何协调两者的关系应该说是考察君臣观的首要问题之所在。

第二个问题是如何在时代的变迁中把握君臣观。悠久的历史是统一与分裂不断重复更迭的历史。由于确立了强有力的中央集权制，处于安定社会中的君臣观与战乱分裂时期的君臣观自然有很大的差别。像周、秦、汉、唐、宋、明初期那样由统一了天下的君主以强权制定和维持秩序的时代，与春秋战国以及魏晋南北朝时期那样处于分裂、变革时代的君主的追求固然不同，而臣子应发挥的作用当然也就会有所差异。探讨治乱兴亡带给君臣观的变化是十分必要的。但更重要的是从制度上考察统治与被统治的历史，并于其中探索君臣观。从制度的角度是指分封制和郡县制。众所周知，分封制是指天子将土地分封给皇族和大臣并以

之为领主，而且领主地位世袭的一种统治方式。具有代表性的是实现了周公之理想的西周的统治模式。在这种统治模式中，由于君臣观的宗族意识色彩强烈，推崇家庭内的道德规范并推而广之为社会的道德规范在理论上是可能的。这便是《大学》中讲的齐家、治国、平天下的理论，也是把父子与君臣相提并论的原因之所在。然而当宗族开始渐渐衰落下去的时候，已是春秋战国时代。这时富国强兵成为国家的首要任务，臣子开始冒犯君主，宗族的意识也日渐淡薄，从这种乱世中脱颖而出并完成统一大业的是秦的始皇帝。秦始皇统一天下后，为强化皇权将国土分为三十六个郡，郡下设县，直接由中央派遣官吏统治郡县，这便是郡县制。在这种制度下，由于官吏均由皇帝任命、派遣，并且可以随时调换，所以土地与官职不再世袭，周朝以来的分封制至此消亡。由分封制向郡县制的转变在划分中国历史上具有重要的意义。伴随着这种转变，君臣观也迎来了巨大的转换期。

分封制下，宗族意识极为强烈。家庭内部最重要的伦理关系是父子的亲情，是以孝为中心的。我们可以把“君臣之义”的忠定位在孝的延长线上（或把忠定位于孝的概念之下），可是郡县制这种以皇帝为顶点的集权统治结构则属于纯粹的官僚社会。在这种社会中，为了扩大君权，要求臣下对君主尽忠成为最重要的伦理规范。也就是说，与分封制的“忠孝”的价值观正好相反。

然而事实上两者的主次定位并不十分明确，时而忠在上，时而两者同位。这一点可以通过同时代文献中^③的此类事例来证明。譬如“大义灭亲”（《左传·隐公四年》）是将忠置于孝之上的。而“以孝事君则忠”（《孝经·士人》）则是将忠孝摆在相同的位置上的。

忠孝价值观的上下位的混在，是由于秦以后的中国，特别是在确立了忠孝价值观基础的汉代，分封制与郡县制同时存在的缘故。虽然秦始皇废除分封制并彻底实行了郡县制，但由于变革过

于激烈而屡遭挫折。秦朝仅存在了三十年便灭亡了。继而兴起的汉王朝为了巩固政权，试图使分封制与郡县制并存，在中国西部地区实行郡县制，而将东部地区分封给皇族和功臣。这被称为汉郡国制。后来，诸王或被吞并，或被削弱了规模与权力。到了武帝之后，郡县制再度占据主流。之后，郡虽然又经历了多种变迁，在不同的朝代称呼变更为道、州、路、省等，但孕育了中国官僚社会的郡县制成了中国地方行政制度的中心。

可是这并不意味着中国皇帝中央集权的完全确立。随着中央政权的衰弱，这一制度也曾陷于极度混乱之中。在晋代，部分地区分封制和地方豪族的世袭制复辟，分封制依然苟延残喘于郡县制的背后。

通过考察上述历史，我们可以看出，适用于分封制的伦理规范“孝”和维护郡县制的伦理规范“忠”，忽表忽里不断地进行着变化。而且维护郡县制的“忠”的伦理规范只成立于士大夫阶层之上，即君与臣之间，与占天下大多数的百姓并无多大关系。对百姓而言，还是重视家庭内部的伦理规范“孝”。此外，士大夫以上，哪怕是君主、皇帝的家庭内部，“孝”依然是最高的伦理规范。^④大力提倡“孝道”并以之作为国民的最高道德规范，对于治国及对执政者本身都是有益的。所以，如何协调忠与孝的关系一定是当时确立官僚社会的一个重要课题。^⑤

于时代的变化中考察君臣观，有必要考虑与异民族的交往问题。从战国时期与匈奴的交流到清王朝的统治，中国的历史也可以说是与异民族交往的历史。虽然像元代和清代那样统治中国全境的时候较少。但国土的一部分被异民族统治的事情却时有发生。即使是汉、唐那样比较安定的时期，如何对付异民族的侵扰也是国家最重要的课题。民族不同则文化有异，君臣观自然也就不一样。统治中国的异族王朝重视汉族文化，用儒教治国的基本态度未变。而儒教自身也在同化异民族文化的过程中得以发展。然而

不难想像在这种与异民族文化的交流中，形成了与先秦时期孔孟的君臣观相异的新君臣观。况且汉武帝弥留之际册封的辅佐年幼太子的大将军金日磾，以及受到唐玄宗宠幸的安禄山等人均为外族人。他们在朝廷内位居高官，掌握重权，如果在他们的周围形成异族的家臣组织，那么便会产生与汉族不同的君臣观。

此外中国内部各诸侯国的文化也不尽相同。战国时期，七雄争霸，作为孔子与孟子政治舞台的鲁国和齐国的文化与南方大国楚、西方大国秦所形成的文化就大不一样。被齐鲁蔑称为“荆蛮之地”的楚国和秦国都拥有自己的君臣观。形成统一国家之后才渐渐与其他的君臣观融合而成新的君臣观。

探讨君臣观的第三个问题是如何看待百姓的问题。天下是由处于权力顶点的天子、以宰相大臣为首的官吏以及构成君臣关系基础的平民百姓三者组成的。因此也就是说，如何统治构成君臣生命基础的、而且具有君臣关系实质性内容的普通百姓的问题。国君与大臣站在统治者的立场上，与被统治者百姓是相对立的。大臣受君命直接统治国民，而君主则通过大臣间接进行统治。正如孟子所说，“劳心者治人，劳力者治于人。治于人者食人，治人者食于人，此天下之通义也。”所谓政治无外乎君臣与百姓的关系而已。这里君——臣——民的上下关系图是成立的。百姓处于单方面接受统治的被动地位，事实上百姓没有被赋予任何与统治者相抗衡的权力，他们的存在只是为了供养作为统治者的君主与大臣。就是说君主与大臣是依靠百姓才能维持其生命的。对此，西顺藏先生做了如下论述：^⑧

从社会以及政治的角度来看，百姓不过是一种物质而已。可是对君主及大臣们来说，却是他们生命的源泉并且实际上构成了他们权力的基础。从这一点上说是绝对性的存在，这就是“天”的概念……

这样，只要把以天—民思想所规定的仁义道德作为自身

的德行，那君与臣便成为可能成立的统治集团内部的一个对立。

这种天=民的概念是中国传统的民众观。像“天矜民，民之所欲，天必从之。”（《书经·泰誓》）“天视自我民视，天听自我民听”（同上）这样的文字频频出现于《书经》之中。对于相关的历史事实，孟子在《离娄上》中也予以了承认。“桀纣之失天下也，失其民也。失其民者，失其心也。”君顺天，而天又顺从百姓，那么君主则务必要顺民意。百姓每一个人的愿望虽然无足轻重，但全民之意则为天，而且是凌驾于君权之上的。从而受君命直接统治百姓的大臣们，在某种意义上讲则成了百姓的代言人，并与百姓一起同君主相对立。从理念上讲，民——臣——君这种上下关系在天威的震慑下是可以成立的。孟子著名的“民为贵，社稷次之，君为轻”的民本主义也源于此。

关于如何对待百姓的问题，学者们的意见分歧很大。韩非子等人认为“民之固计皆就安利”（《五蠹》），说百姓的行动只是为了自身的利益。因为“民智之不可用，犹婴儿之心也”（《显学》）。所以，“为政而期适民，皆乱之端”。认为百姓愚昧，应严加管束才行。不过，这些决不是传统的君臣观。

至此，本文对君臣观的研究分为三个问题分别进行了粗略的探讨。

（1）五大伦理规范，特别是对于父子、君臣的忠孝关系。

（2）由分封制向郡县制转化这种时代性制度变化以及与异民族交流的地理上的因素。

（3）关于百姓在君臣关系中的定位与“天”的关系。

这三点每一个都包含有相当大的课题在内。不单只是君臣观，在研究中国文化之时也需要考虑到这几种背景。下边让我们一边留意上述这三点，一边再稍微具体地对中国的君臣观加以分析。

儒学中的传统的君臣观

《礼记·礼运》对儒学理想的大同世界是这样描述的：

大道之行也，天下为公。选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，老使有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己，为恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

以天下为公，人们选择贤能者来承担政治，人们都属于公共的存在，就连父子关系上也无自己与他人之分。因为没有私有概念，财物与劳动也都是公共的，没有生成盗贼的条件，是一个既无家庭道德又无君臣关系的世界。其中要求个人与集体的协调性。虽然儒教把其描绘的大同世界当做理想之乡，但这一理想却从未变成过现实。

在这个理想世界之后，现实世界被称为“小康”世界，描述如下：

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼。

这则是一个财产私有、劳力也为己用的私有制国家，国家被看做是一个家庭。而且这还是一个实行“及世”即世袭制的社会。在这种社会中，“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度……”，强调的是维护私有制秩序的人伦制度，人伦便是指君臣、父子、兄弟、夫妇，如果再加上朋友则相当于孟子的五大伦理。^⑦ 君臣间的伦理也在这小康社会中得以提倡。禹、汤、文王、武王、成王、周公被看作是真正的维护人伦的人。这大概是因为尧、舜的时代是实行禅让制的天下为公的“大同世界”，而禹以后则是实行世袭制的天下一家的“小康世界”的缘故

吧。

这六位君子都以礼义推行各自之道获取威望和人民的信任，并示人以道义常法。《礼记》是这样说不循常法之人的：

如有不由此者，在执者去，众以为殃。

意思是说，不遵循常法的统治者，不管他多么有权有势，人们也会背叛他，并且会由百姓带来灭顶之灾。

这样在“小康世界”中提倡人伦制度，并且由道义来维护人伦制度的思想，实际上是儒家思想最基本的立场。失道就要亡国的观点则成为政治思想的中心内容。

下面我们围绕着“义”来探讨一下以《孟子》为代表的君臣观。

（一）《孟子》所代表的君臣观

对于孟子的君臣观，各学派已从民本主义和认同革命等方面进行了论述。

如果从前述的中国传统的民众观——认同天=民的立场出发，那么顺从民之所欲则是为政者的义务所在。所以必须把百姓做为政治的最为重要的内容。正因为如此才有“民为贵，社稷次之，君为轻”这样的语句。由此自然会产生这样一种革命思想，即受百姓拥戴的人做君主，危害百姓幸福的君主则应该更换。《孟子·万章下》中将公卿分为贵戚之卿与异姓之卿，对于前者而言，“君有大过则谏，反复之而不听则易位。”而对于后者来说，则以“君有大过则谏，反复之而不听则去”为其本份。君主有了过失，反复谏之而不被采纳，那么同为皇族的大臣应从本族之中另选明主以代之。而异姓大臣则应该离开旧主而别仕他国。这些革命思想产生于以民生为本的民本主义是必然的。

君主得民意，即受天命而成其为君，失去民意而丢掉皇位的君主则不过是一凡夫俗子而已。孟子回答齐宣王的一段名言也源于此。^⑥齐宣王曾就商汤放桀、武王伐纣之事问孟子说，臣弑其君，