

先秦諸子文精讀

林建福 著



子曰：「一里仁為美，擇不處仁，而習焉？」子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。」仁者安仁，知者利仁。子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」子曰：「苟志于仁矣，無惡也。」子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不取也。」子曰：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必于是，顛沛必是。」子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。」子曰：「好仁者，无以尚之；義以方之，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣，我未見力不足者。」子曰：「我欲富，先之以利，後之以義，則民歸之。」子曰：「朝聞道，夕死可矣。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」

子曰：「一里仁為美，擇不處仁，而習焉？」子曰：「不仁者不可以久處約，不可以長處樂。」仁者安仁，知者利仁。子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」子曰：「苟志于仁矣，無惡也。」子曰：「富與貴，是人之所欲也，不以其道得之，不取也。」子曰：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必于是，顛沛必是。」子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。」子曰：「好仁者，无以尚之；義以方之，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣，我未見力不足者。」子曰：「我欲富，先之以利，後之以義，則民歸之。」子曰：「朝聞道，夕死可矣。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」子曰：「君子之過也，如日月之食也；過也，人皆見之；更也，人皆仰之。」

图书在版编目(CIP)数据

先秦诸子文精读/林建福 编著. —桂林:广西师范大学出版社,2008. 12

ISBN 978 - 7 - 5633 - 7817 - 3

I. 先… II. 林… III. 先秦哲学—研究 IV. B220.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 157470 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:何林夏

全国新华书店经销

销售热线:021 - 55395790 - 103/168

杭州富春印务有限公司

(杭州桐庐瑶琳镇新村路 3 号 邮政编码:311515)

开本:960mm × 1 300mm 1/32

印张:9 字数:240 千字

2008 年 12 月第 1 版 2008 年 12 月第 1 次印刷

定价:38.00 元

如发现印装质量问题,影响阅读,请与印刷厂联系调换。

出版说明

该套系列教材是上海市中文教育高地——上海大学本年度的重点建设项目,该项目包括中国现当代文学、中国古代文学、文艺学、比较文学与世界文学、汉语言文字学等二级学科所属的主要选修课。通过这些选修课教材的建设,达到如下几方面的目的:

一、促使教师科研成果转化为本科教学的内容,增强本科教学的学术含量。

二、更新选修课的教学内容,把学科发展的前沿问题与基础教学结合起来,拓宽本科学生的学科视野。

三、使本科学生掌握学习中国语言文学的基本方法,提高研究具体问题的能力。

四、提高本科学生的人文素质,实现人文精神的传承,把学生培养成具有爱国精神、深厚文化素养和较强社会实践能力的专业人才。

在上海市教委、上海大学、上海大学文学院各级领导的指导下,上海大学中文系正在为上海市中文教育高地的建设而努力工作。相信该系列教材的出版能为中文学科的发展起到推动作用,期盼得到各级领导和同行专家的批评指正。

上海市中文教育高地上海大学系列教材

编辑委员会

前言

先秦诸子是当下“国学热”中的热点之一,对于一般读者,尤其是中文专业的本科生来说,适当精读其中的一些具有代表性的篇章,无疑有助于他们对中国传统文化的了解,包括对中国古代文学精神的领会,进而提升其人文素养。本书正是为了适应这样的要求而编写的。在阅读本书前,有必要了解以下几个与先秦诸子有关的问题。

一、诸子·百家·诸子百家

与本书相关的“诸子”一词有二义:一指我国古代先秦至汉初各个学派的学者。后来在时间范围上有所扩大,如称唐代韩愈为“韩子”、宋代朱熹为“朱子”等,但总以先秦学者为主;二指这些学者的著作,即所谓“子书”。而“先秦诸子”则是指春秋战国时期的各派学者及其著作。

与“诸子”这一概念相关的还有“百家”、“诸子百家”。《庄子·天下》称“百家之学时或称而道之”;《荀子·解蔽》称“诸侯异政,百家异说”;西汉末刘歆《七略·诸子略》著录“凡诸子百八十九家,四千三百二十四篇”。后人据此概括为“诸子百家”,如《史记·屈原贾生列传》:“廷尉乃言贾生年少,颇通诸子百家之书。”在大多数情况下,“百家”或“诸子百家”也都是兼指学者及其著作,是与“诸子”相当的概念,但上引刘歆所说的“诸子”和“家”还是有区别的。《七略》今佚,但班固《汉书·艺文志》(以下简称《汉志》)乃仍《七略》之旧而撰成,其《诸子略》所列书目,大多一“子”(指作者)一“家”(指著述种数),但个别有一“子”数“家”者,即一个作者有不只一种著述。其中“儒家类”有“吾丘寿王六篇”、“虞丘说一篇”。王先谦《汉书补注》称“‘虞’、‘吾’字同,

‘虞吾’即‘吾丘’也”，则二书作者实为一人。“阴阳家”类著录“邹子四十九篇”，又有“邹子始终五十六篇”，颜师古注：“亦邹衍所说”。“杂家”类有“淮南内二十一篇”、“淮南外三十三篇”。按《汉书》卷四十四《淮南王刘安传》称安“招致宾客方术之士数千人，作为内书二十一篇，外书甚众，又有中篇八卷，言神仙黄白之术”。则《淮南子》一书本包括内、外、杂三部分，而《汉志》分内外为二书。故依刘、班所说，“诸子略”所著录的著述种数确是一百八十九家，而著者人数仅为一百八十三位。这里的所谓“家”，是指单个学者著述的种数，而不是对某一学派的命名。

而《墨子·非儒下》称：“今孔丘之行如此，儒士则可以疑矣。”《孟子·尽心下》称：“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒。”《荀子·儒效》曰：“儒者法先王，隆仁义，谨乎臣子而致贵其上者也。”《韩非子·显学》称：“世之显学，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。”以上所引先秦文献中已出现学派的名称，但均未以“家”命名。至西汉中，司马谈著《论六家要指》，法、名、道三个学派皆称“家”，而于儒、墨两派称“者”，阴阳一派则或称为“术”或径称“阴阳”。司马谈虽未对六派全部以“家”相称（“论六家要指”并非文章的正式题目），但毫无疑问，他已经有了明确的学派意识。刘歆《七略》佚文中也有“儒家”、“法家”之称。东汉班固《汉志》本诸《七略》，其《诸子略》依学术思想分诸子之学为十派，各派均称某某家。这应是沿袭《七略》的做法。因此，以“家”名派当始于司马谈《论六家要指》，至《七略》而全面贯彻。“家”作为大的学派的代称已为后代学者所广泛接受。这为后人从宏观上理解把握先秦诸子提供了一个范式、一把钥匙，后世的学者正是循此脉络，作了更为深入的研究。

《汉志·诸子略》所列十家中并无兵家，然其《兵书略》总序称：“兵家者，盖出古司马之职，王官之武备也。”不但以“家”名之，且这段话的句式与《诸子略》中各家小序完全相同，而与其他各大类、小类的总序、小序完全不同。更重要的是，以学术的眼光看，兵书的性质同十家子书是一致的。因此，《隋书·经籍志·子部》（《隋书·经籍志》以下简称《隋志》）便在《汉志》所列九家（按：《隋志》不列阴阳家）之后列上兵家。其后各种官私书目大多列有兵家。又《汉志·方技略》总序曰：“方

技者,皆生生之具,王官之一守也。太古有岐伯、俞拊,中世有扁鹊、秦和,盖论病以及国,原诊以知政。汉兴有仓公。今其技术晦昧,故论其书,以序方技为四种。”虽然方技类分为医经、医方、房中、神仙四小类,但总序所谈全是医道,且称方技是“王官之一守”,所著录的四类图书中的前三类又都是医书,故就其性质来说,也应当属于子书一类。《隋志·子部》中便没有了“方技”之目,而代之以“医方”一类。至《四库全书总目》则在子部中明确列上“医家”类。《七略》、《汉志》所列诸子十家,加上兵家、医家,这十二家基本上反映了先秦诸子学术的整体面貌。

二、先秦子学思潮的形成与兴盛

先秦诸子之学的形成和发展大致可分为三个阶段。春秋末、战国初为第一阶段,其时孔子、老子、墨子、李悝、孙武等分别创立了儒、道、墨、法、兵家学派。战国中后期为第二阶段,各个学派在纵横议论、相互辩难中获得充分的发展,形成了“诸子蜂起,百家争鸣”的文化学术繁荣局面,可谓极一时之盛。战国末期为第三阶段,一方面,各学派在理论上日趋成熟;另一方面,随着社会逐渐由分裂割据走向统一,思想文化领域也开始进入到总结的阶段。这股发端于春秋战国之际,勃兴于战国中期的先秦子学思潮,其余波要经战国末期直至西汉中期的武帝时方始销息。至于《汉志》所列《风后》、《力牧》、《伊尹》等所谓上古时代的子书,实际上都是后人伪托的。

关于先秦子学思潮形成的原因,自汉代以来有两种说法,《淮南子·要略》以为诸子之学起于救时之蔽,《汉志·诸子略》则以为皆出于王官。近世学者,或赞同《淮南》之论,如胡适有《诸子不出于王官论》;或附和《汉志》之说,如章太炎有《诸子学略说》、《国故论衡·原学》等;又有调和二说者,如吕思勉《先秦学术概论》称二说“盖一言其因,一言其缘也”,“不惟本不相背,亦且相得益彰矣”。诚如吕氏所言,《淮南》、《汉志》一则揭示先秦诸子之学形成和兴盛的社会原因,一则探究其学术渊源。

从社会原因上说,班固指出,诸子之学“皆起于王道既衰,诸侯力政,时君世主,好恶殊方,是以九家之术蜂出并作,各引一端,崇其所善,以此驰说,取合诸侯”(《汉志·诸子略总序》)。班固虽然认为诸子之

学出于王官,但他的这段话又正确地揭示了诸子之学产生的社会根源。西周那种“礼乐征伐自天子出”(《论语·季氏》)的由天子号令天下的一统局面,到了春秋时代,降而为“自诸侯出”、“自大夫出”,乃至“陪臣执国命”(同上)。社会的分裂动荡导致了阶级关系的剧烈变化,由此形成了“士”阶层,亦即知识阶层。“士”原是商周两代诸侯所设地位次于大夫的下级官吏,到春秋末年乃成为知识分子的通称。“士”阶层的形成,一方面自上而下。在“社稷无常奉,君臣无常位”(《左传·昭公三十二年》)的社会动荡中,大批贵族的地位急剧下降,不少人沦为平民甚至奴隶,这就是史书上所说的“三后之姓,于今为庶”(同上)、“旧族之臣”,“降为皂隶”(《左传·昭公三年》)。这些人身无长物,只得将所掌握的文化知识作为谋生的手段,这是“士”的一部分。另一方面自下而上。从春秋后期起,随着生产力的提高,土地私有得到了各诸侯国统治者的承认,原先平民中的一些人靠着努力开垦,地位得以上升。与此同时,他们也有了受教育的机会。这些人接受教育的途径,有一部分来自官办的“乡校”。《左传·襄公三十一年》:“郑人游于乡校,以论执政。”乡校,杜预注:“乡之学校。”这种“乡校”既是教育机构,也是人们议论时政的场所。西周时,只有处于王畿地区“郊”内的“国”(即城邑)中有乡校。到了春秋时,“郊”外的“野”也设有乡校,于是野人子弟和国人子弟一样,也能进乡校受教育了。据《左传·襄公三十年》记载,当郑国执政者子产执政三年的时候,“與人”“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。’”这里的“與人”即庶人,主要应是指野人。《管子·君臣下》也说:“乡树之师,以遂其学。”这些人通过乡校学到了文化知识,从而成为“士”的另一部分。孔子说:“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,则吾从先进。”(《论语·先进》)意思是野人子弟也能通过先学习礼乐而进入仕途。孔子主张“学而优则仕”,所以对此表示赞赏。这也反映了当时野人子弟开始有资格接受教育的现状。平民子弟受教育的另一条途径来自文化学术下移后所出现的私学,这一点下文将详细谈到。

“士”是一个十分活跃的阶层,其社会地位不高,是“四民”(士农工商)之一,但具有较高的文化素养。凭借这一点,他们或聚徒讲学、或四处游说、或著书立说,充分显示其政治外交才干和学术造诣。他们的活

动,在春秋后期影响尚不算大,到了战国,便日益引起各国统治者的注意。《文心雕龙·诸子》生动描述了战国时子学思潮如风起云涌般的盛况:“逮及七国力政,俊乂蜂起。孟轲膺儒以磬折,庄周述道以翱翔,墨翟执俭确之教,尹文课名实之符,野老治国于地利,驹子养政于天文,申、商刀锯以制理,鬼谷唇吻以策勋,尸佼兼总于杂术,青史曲缀于街谈。承流而枝附者,不可胜算,并飞辩以驰术,膺禄而余荣矣。”这是因为,战国时代铁器和牛耕的大规模使用,大大提高了社会生产力,并且推进了生产关系和上层建筑的更深刻的变革,天下统一的趋势逐渐显现。春秋时代尚有一百余国,其中的“五霸”虽有称霸天下的企图,但还相互制约,并且都在表面上尊周天子为共主,一时间谁也无法统一天下。经过不断的兼并,至战国初,仅剩十余国,而经过变法国力大增的“七雄”都具有了统一天下的强烈愿望和相应的实力,其国君相继称王,彻底抛弃了周天子。他们为了战胜别国进而统一天下,迫切需要一大批出谋划策之人。同时,春秋战国之际动荡变革的社会现实所提出的一系列重大问题,又极大地激发了“士”阶层强烈的时代责任感、使命感和探索的兴趣、参与的热情,他们也要借助各诸侯国的力量来实现自己的理想抱负。战国一代的“养士”之风就是在这种彼此之间相互需要的情况下形成的。齐、赵、魏、楚四国的执政者孟尝君、平原君、信陵君、春申君和秦相吕不韦各自养士三千。又相传燕昭王筑碣石馆和黄金台以延请天下贤士。最突出的是齐威王、宣王父子在国都临淄(今山东淄博)稷门外的稷下设立学宫,延揽天下之士,来者“皆赐列第为上大夫,不治而议论”(《史记》卷四十六《田敬仲完世家》),人称“稷下先生”,鼎盛时达千余人。“稷下先生”主要是“文学游说之士”(同上),即学者和策士,其中著名者有淳于髡、孟轲、彭蒙、宋钲、尹文、慎到、接子、季真、田骈、环渊、王骀、兒说、荀况、邹衍、邹奭、田巴、鲁仲连等。由“稷下先生”的活动可以看出,在七雄并立的时代大背景下,政治权力和思想文化方面的话语权并不是一体的。各国统治者出于富国强兵、统一天下的需要,都视士人为自己的智囊团和思想库,因而都较能礼贤下士,虚心听取士人的意见。而以“稷下先生”为代表的士人大多享受较高的政治、物质待遇,却不担任实际的官职,只是就国事自由地发表意见,即所谓“处士横议”,“不治而议论”,“不任职而论国事”。这样的地位使

得他们大多比较的超脱,虽然他们中的许多人多少有求于统治者,但这不是对于统治者的人身依附,二者并非君臣关系,因而他们能够保持人格和思想的独立。孟子论大丈夫精神,颜闾论士贵君不足贵,便生动地说明了这一点。天下之士聚集在“稷下学宫”这样的学术殿堂,围绕当时一系列重大的现实问题和其他文化学术方面的问题,相互辩难,自由讨论,深入研究,“各著书言治乱之事”(《史记》卷七十四《孟子荀卿列传》),在这样一种自由讨论、各抒己见的学术氛围中,各种学说、各个学派都获得了充分的发展,从而形成了“诸子蜂起、百家争鸣”的学术盛况。这是我国学术文化史上一个令后人每每谈起便艳羡不已的黄金时期。

这样的盛况延续到战国末期而趋于销息。那时,一些学者开始出来对子学思潮进行总结。总结,在有的时候是为了更好地发展,有时却预示着结束。战国末的学术总结便属于后者。随着政治上统一大势的渐趋明朗,思想学术上的统一也被提上议事日程,于是学者们从各自的立场出发,在对诸子之学作总结的同时,也提出了自己的统一主张。庄子后学对“道术”被“方术”所割裂的局面深表不满(见《庄子·天下》)。荀子批评诸子之说“皆道之一隅”,都“蔽于一曲而暗于大理”,认为“天下无二道,圣人无两心”,“诸侯异政,百家异说”不利于统一(《荀子·解蔽》),主张“总方略、齐言行、壹统类”,“务息”诸子之说(《荀子·非十二子》)。韩非则站在法家的立场称儒墨二家为“愚诬之学”,又认为对于统一的封建专制国家而言有“五蠹”,其中便包括了学者、带剑者、言谈者,亦即儒家、墨家和纵横家,主张清除“五蠹”,“以法为教”,“以吏为师”(《韩非子·五蠹》)。这是宣告“子学时代”结束的钟声。循此而进,便出现了秦时的焚书坑儒和汉时的罢黜百家、独尊儒术。

从学术渊源上说,刘歆、班固将诸子学说的源头一一上溯于古代某官固不免有穿凿牵强之处,但就总体而言,这个说法还是有一定道理的。正如余英时先生所说:“刘歆的九流出于王官说,分别以察,虽多不可通,但汇合以观,则颇有理据。”(余英时:《士与中国文化》,页30,上海人民出版社,1987年。)蒋伯潜先生也指出:“我们说诸子之家滥觞于王官,是因为王官保存着许多学术底资料。”(蒋伯潜:《诸子学纂要》)春秋以前,学术文化完全被贵族所垄断,周王朝和各诸侯国的有关官吏

(即“王官”)代表贵族掌管和研究文献典籍,也由他们将这些知识传授给贵族子弟,这叫“学在官府”。在这种官师合一的制度下,私家无学,故一般平民子弟也无缘接受教育(少数下层“国人”子弟除外)。在春秋末期以来的社会剧烈动荡中,随着阶级的大分化、大改组,贵族特权受到猛烈冲击,王官失守而文献四散,为谋生计,他们只得将自己的文献知识和从政经验传授给社会各阶层人士,于是王官之学流布民间,出现了私人办学。孔子所说“天子失官,学在四夷”(《左传·昭公十七年》),刘歆所说“夫礼失,求之于野”(刘歆:《移太常博士》,载《汉书》卷三十六《刘歆传》),指的就是这种学术文化下移的情况。这些私学招生不分贵贱,如创办最早、成效最大、影响最深远的孔子所办私学便标榜“有教无类”(《论语·卫灵公》),称“自行束修以上,吾未尝无诲矣”(《论语·述而》)。于是一批平民子弟走进了学校。在私学的教学和研究活动中,王官之学得以传承、改造、发展,形成诸子之学。不承认这一点,诸子之学便成了无本之木,无源之水。值得注意的是,刘歆、班固在论某家出于某官时,均用了一个“盖”字。“盖”是大概的意思,这种推测的语气,正表明了两位学者在这个重要学术问题上的审慎态度。并且,他们探求其中几家的渊源所自也是合情合理,有一定事实依据的。如称儒家出于司徒之官,杨宽先生指出:“这里所说的‘司徒之官’,是依据汉代经学家的说法,实际上就是指西周的太师、太保而言,因而能够‘助人君顺阴阳而明教化’。孔门儒家之学,教的是《诗》、《书》、《礼》、《乐》,讲究的是文、武、周公之道,就是太师周公、太保召公辅助君主明教化之道……儒家之学既然渊源于师、保,因而所造成的杰出人才,常为君主的‘师’、‘傅’。”(杨宽:《战国史》,467页,上海人民出版社,2003年。)其他如称道家出于史官、法家出于理官、纵横家出于行人之官等也持之有故,大体可信。

三、先秦诸子的历史地位和影响

在儒学独尊的中国封建社会,包括先秦诸子在内的子书没有受到足够的重视。除了对儒、道、法等少数几家研究较多外,其他各家均被长期冷落。墨家在先秦时期曾一度与儒家并称为“显学”,但汉代之后渐趋衰微。清代中叶以来,考据之学兴起,子书开始受到重视。然而清

代学者对于子书的研究主要在校勘、训诂上,限于文字的校订和字词音义的训释,目的是与儒家经书相参照印证,用子书中所称引的经典文字去考订经书。他们对子书的基本态度是,在以诸子为经书旁支辅翼的前提之下,也肯定其各有心得、自成一家的长处和“考证经义”的作用。清代著名学者俞樾说,他是“治经之暇”才“旁及诸子”(俞樾:《诸子平议·自序》)的。俞樾的话基本上代表了封建时代学者对于子书的看法。

近代以来,随着封建禁锢的逐步瓦解和西方思想文化的输入,学者也开始用各种新的观念和方法去研究子书,对先秦诸子的认识有了很大的进步。

站在今天的高度,我们对先秦诸子的历史地位和影响有了更为清晰的认识和充分的估价。

(一)先秦诸子之学是我国传统文化学术的重要源头之一。上文说过,从学术渊源上说,先秦诸子之学出于王官,所以它并非我国传统文化学术的“源”,而是重要的“流”。但是,章太炎先生指出:“所谓诸子学者,非专限于周秦,历代诸家亦得列入,而必以周秦为主。”(章太炎:《诸子学略说》)在这里,章氏肯定了先秦诸子在整个诸子学中的主体地位。吕思勉先生进一步指出:“诸子十家,为先秦学术之中坚。”(吕思勉:《先秦史》第十六章第五节《先秦诸子》)确定先秦诸子是先秦学术的核心。在《先秦学术概论》中,吕氏一方面肯定“先秦诸子之学,当以前此之宗教及哲学思想为其因,东周以后之社会情势为其缘”(上书第二章《先秦学术之渊源》),另一方面又指出:“我国民今日之思想,试默察之,盖无不有先秦学术之成分在其中者,其人或不自知,其事不可诬也。不知本原者,必不能知支流。欲知后世之学术思想者,先秦诸子之学,固不容不究心矣。”(上书第一章《先秦学术之重要》)他在书的开头分中国学术为七期,而明确宣称“先秦之世,诸子百家之学,一也”(同上)。其中又有以先秦诸子之学为学术源头的意思。这话是有道理的。因为先秦诸子虽出于王官,但王官之学已被先秦诸子所充分继承吸收,王官之学幸赖先秦诸子得以不坠,先秦诸子对后代学术的影响更大更直接。以今天的眼光看,先秦学术除了六经外,汉代被附列于“六艺”的《论语》和后来入于经部的《孟子》都不过是儒家之书。从这个意义上,

也可以说先秦诸子之学是具有源头意义的。先秦子书涉及到哲学、宗教、政治、经济、法律、伦理、教育、逻辑、军事、文学、艺术等各个领域,为我国各个学术门类的建立提供了最早的思想学术材料,今天我们写全方位的文化史、学术史或者各种专门史,无不要上溯到先秦诸子。

(二)先秦诸子之学为我国历代封建统治者提供了思想武器和统治方略。纵观历史,秦代实行的是由商鞅等人所奠基、韩非作理论总结、李斯予以全面实施的法家路线。紧接着,汉初实行的无为而治方针,其指导思想是以道家为主,糅合诸家(主要是法家)而成的黄老思想。汉武帝罢黜百家,独尊儒术。其尊儒不假,却并未禁绝百家。相反,在统治术上,他是儒表法里,所以汲黯批评他是“内多欲而外施仁义”(《史记》卷一二〇《汲郑列传》),即以君主驭下之术和严刑峻法作为根本的统治手段,又“缘饰以儒术”(《汉书》卷五十八《公孙弘传》)。其后宣帝继承了这一“霸王道杂之”(即尊儒尚法)的“汉家制度”(《汉书》卷九《元帝纪》),维持着武帝所创建的盛世。元帝、成帝、哀帝、平帝改变了这一制度而独用儒术,使西汉王朝步入衰世。降及东汉,儒术与谶纬神学相结合,这种神学化的儒家经学成为东汉一代的统治思想。但在东汉末期的社会动荡中,儒家经学的统治地位崩溃,代之而起的是魏晋玄学思潮。玄学成为魏末西晋上层实权人物和一般士族知识分子治国理政、立身处世的指导思想和精神寄托。儒学的地位大大下降,但仍在名教与自然之争这样一个被玄学化的进程中艰难地维持着。而道家思想作为玄学的主体,借着玄风大煽的时机得以发展。然至东晋时,又在玄佛合流中逐渐衰落。南朝佛教进一步盛行,儒学在总体上萎靡不振但并未中绝。梁武帝虽信佛,然而他又意识到,论治世之道,还得靠儒学,为此采取了一系列措施予以扶持。在整个东晋南北朝时期,南方玄佛两家显占上风,北方则基本上是儒学一统天下。这是因为,当时的北方统治者都是以少数民族入主中原,他们大力提倡儒学是为了在文化上尽力缩小胡汉差距以取得汉族知识分子的支持,从而巩固其统治。随着中国分裂割据局面的结束,因政治统一的需要,梁武帝所创导的儒、释、道(道教)三教合一的文化政策在隋、唐两代得以继续和发展。虽然在三教融汇的文化大背景下,儒学不占统治地位,然其治世教化的功能却为统治者所共睹,故往往给予相当重视。尤其是唐太宗李世民在贞

观四年(630年)诏颜师古考定五经,颁于天下;诏孔颖达与诸儒撰定《五经正义》,令天下传习,从而使儒学再次得以统一,再度实现官学化。从北宋起,儒学进入了着重从性命义理的角度来研究儒家经典的新阶段,即理学(又称“道学”)的阶段。理学以儒家伦理思想为核心,糅合佛道,呈现出三教归一的新特点,成为宋、元、明、清四朝官方的主流意识形态,统治者在制订治国的大政方针时,无不从中取资。虽历经陆(九渊)王(阳明)心学、明清实学、乾嘉朴学以及外来西学的频频冲击,然其主流地位不曾发生过根本的动摇。直至近代,才随着封建社会的解体而趋于式微。由此可见,就确定治国方略而言,在漫漫两千年的中国封建社会中,儒学无疑是历代统治者的首选,其统治思想的地位无可动摇,而道、法两家在某些时期也发挥着重要补充作用,少数时候甚至是主要的作用。

(三)先秦诸子为我国古代知识分子提供了基本的处世原则、人格模式和精神依托。在处世原则方面,古代知识分子大多出入儒、道,或倾心庙堂;或寄情山林;或身在江湖,心系魏阙;或大隐市朝,随物婉转。儒家的拯世济民、建功立业成为大多数古代知识分子人生态度的主流和人生价值观的参照标准。而道家思想则是必要的补充,从而使他们不至于进退失据。有的则或运筹帷幄,或纵横捭阖,或循名责实,或悬壶济世,从儒、道之外的别家获得一技之长,以为安身立命之所。在人格理想方面,儒家标榜的圣人君子、仁义之士、大丈夫精神,道家标榜的至人、神人、圣人以及内圣外王,为古代知识分子的人格塑造提供了足堪仿效的范型。精神寄托方面,“了却君王天下事,赢得身前身后名”(辛弃疾:《破阵子·为陈同甫赋壮词以寄》)的人生追求固然是催其奋进的巨大精神动力,但在他们的功业理想受挫或饱尝宦海之苦、渴望自由生活时,又往往从道家那里寻求精神安慰。总之,除了汉代由西域传入的佛教和明清以来传入的西学之外,先秦诸子尤其是儒、道两家对古代知识分子的影响是巨大而深刻的。

(四)先秦诸子对于中国古代文学有着深刻而多方面的影响。这一点本不应同前面三点并列。但考虑到本书原是为中文专业的学生编撰的,故单列为一点来谈。先秦诸子不但影响到作家的思想,而且渗透到创作的各个环节之中,诸如表现生活的角度,抒发情感的方式、体裁、意

境、风格等。屈原的思想十分复杂,或谓其儒、或谓其法、或谓其道,不一而足,有人干脆称其思想姓“屈”。诚然,对屈原的思想,不可以一家之说牢笼之。但细加分析,还是可以看到各家的印记。他主张举贤授能、修明法度,这是法家传统;他主张联齐抗秦,这是纵横家作风;他坚持自己的理想,为了理想“虽九死而不悔”的执著精神,又分明与儒家一脉相通;他在理想受挫时,也曾产生过矛盾痛苦,一度有过出世之想,这无疑又是道家思想的体现。屈原的诗歌想象丰富、情感浓烈、境界瑰奇、辞彩华美,具有浓郁的浪漫主义气息。而这种浪漫主义的艺术特征又是与道家思想有着密切的联系。汉代大赋在最后往往有一条“曲终奏雅”的讽谏尾巴,这体现着婉而成讽的儒家诗教传统,而其铺张扬厉的风格又是战国纵横遗风的反映。陶渊明的田园诗,写的是再普通不过的农村景象,语言又是那样的朴实无华,却倾倒了后世无数读者,其奥妙便在于道家(在当时是以道家思想为主体的玄学)崇尚自然思想对他的深刻影响。陶渊明在诗中表现的只是自己的一片率真,他抒发的是脱离官场、回归自然的轻松和喜悦,他叙写的是与朋友、邻居那份朴实诚挚的情意,他讴歌的是顺乎自然、合乎本性的人生理想……经此率真之情的点化,于是那十余亩宅院、八九间草屋、路边野花、田间青苗,融汇成了令人神往的境界。更由于陶渊明从人生哲学的高度对“自然”真谛有着超乎常人的真切体悟,所以当他将此种体悟注入到诗中,便使他的诗富于理趣,意蕴无穷,隽永耐读。正如陈师道所说:“渊明不为诗,写其胸中之妙耳。”(《后山诗话》)诗歌语言的一味本色并非都是好事,片面、刻意的追求反而有可能沦为粗鄙低俗。陶渊明在诗的语言上并非不锤炼,只是因为他有着极高的审美趣味和驾驭语言的能力,才使其诗“似大匠运斤,不见斧凿之痕”(惠洪:《冷斋夜话》)。这些与其对“自然”的深切理解密切结合,形成了“质而实绮,癯而实腴”(苏轼:《与苏辙书》)的独特风格。这既不同于一味的本色,更不同于错金镂彩、雕绩满眼,而是一种高层次的冲淡自然之美。朴素的语言配合着真挚的情感、深邃的哲理、准确的描写,使陶渊明的田园诗意蕴丰厚,境界高远,形象鲜明而饱满,读来漱人齿颊、涤人心灵。在“自然”方面,陶渊明的田园诗堪称空前绝后。这不仅得力于陶氏高超的艺术才华,更因为道家崇尚自然的思想真髓已经完全融化到其精神血肉之中,以至流于

笔端而不曾自觉、不能自己。陶渊明称自己脑子里“贫富常交战”(《咏贫士》),实际上是说他经历过道家出世和儒家用世两种人生态度的矛盾。这后一方面形诸文字,便构成了陶诗“怒目金刚”的另一部分(鲁迅:《且介亭杂文二集·题未定草(六)》)。因为陶渊明终究不是纯然忘情现实的“静穆”之人。唐代诗人李白与杜甫被誉为中国古代诗歌史上的“双子星座”(郭沫若:《诗歌史中的双子星座》,载《杜甫研究论文集》第三辑,中华书局,1963年9月),他们分别代表着我国古代诗歌创作浪漫主义和现实主义的高峰。他们这样的历史地位、他们的诗歌创作所呈现的整体风貌,也都与先秦诸子大有关系。杜甫出身“奉儒守官”之家(杜甫:《进雕赋表》),很早立下“致君尧舜上,再使风俗淳”的志向(杜甫:《奉赠韦左丞丈》)。这驱使他将笔触深入到广阔的社会现实,因而他的诗极为关注国难民瘼,不仅真实深刻地表现现实,更充满着强烈的忧国忧民之情,人称“诗史”,并由此促成了杜诗“沉郁顿挫”的基本艺术风格。李白出身富商,思想上不拘一格,但其中道家的影响甚为明显。这形成了他鄙弃现实、追求自由的思想性格,其诗大多讴歌理想而少有直接反映现实之作。因向往自由,故李诗的抒情方式奔放激越,一泻千里;因崇尚自然,故李诗的语言清新自然,美而不俗。由此形成了既飘逸清丽,又雄奇壮美的风格特征。不同的思想倾向也影响到两位诗人对诗歌体裁的选择。杜甫虽兼擅众体,然尤精于格律要求最严的七律和五言排律,而近乎苛细的格律竟丝毫未能限制诗人思想感情的抒发,相反,二者高度融合,达到了炉火纯青的程度。这正是孔子所说“从心所欲而不逾矩”(《论语·为政》)的境界。也许杜甫正是有意要通过这种选择来显示自己不凡的艺术功力,以达到惊风雨、泣鬼神的艺术效果。李白则独好七古和七绝,因为这两种体裁形式上的限制相对较少,最便于自由表达诗人热烈奔放的情感。此外,如阮籍、嵇康的诗文之于玄学,元稹、白居易的新乐府之于儒家,韩愈的尊儒学、辟佛老,苏轼思想及其创作所体现的儒、释、道思想……文学史上这样的例子不胜枚举。

这里特别要谈谈先秦诸子对于我国古代散文创作和理论的重要影响。作为先秦散文的重要组成部分,先秦诸子文章的发展过程呈现出由简而繁的趋势:篇章结构上,由语录、对话、格言式的短章到洋洋千言

以上、讲究章法、结构完整的长篇大论；论说技巧上，由仅提出观点而不作论证到论题集中、论点鲜明、论据充分、论证严密深入；语言风格上，由简约朴素到铺张扬厉、纵横恣肆、手法多变，文采斐然。这一趋势体现了先秦诸子文章的逐步成熟。其各呈异彩的思想学说和丰富的艺术经验为后世的散文家所多方取资效法。

曹操文章的清峻通脱显然得力于法家。唐代散文大家韩愈以儒家道统继承者自居，排斥佛老不遗余力。但同时他又“自五经之外，百氏之书，未有闻而不求、得而不观者”（《答侯继书》），并且将这些吸收运用到自己的散文创作中去：“究穷于经传史记百家之说，沉潜乎训义，反复乎句读，砉磨乎事业，而奋发乎文章。”（《上兵部李侍郎书》）其《进学解》借生徒之口自述其为文云：“沈浸醲郁，含英咀华。作为文章，其书满家。”其中就有《庄子》。至于其文章的雄健浑厚，富有气势，更是得之孟子文章的艺术风格与其“养气”理论。另一位大家柳宗元称自己在为文上是“旁推交通”，包括“参之《孟》《荀》以畅其支，参之《庄》《老》以肆其端”（《答韦中立论师道书》）。

宋代苏轼常以随物赋形、姿态横生、文理自然如行云流水为理想境界和重要标准来评价自己和别人的文章，这无疑与其努力学习庄子文章是分不开的。宋人罗大经指出：“庄子之文，以无为有，东坡平生极熟此书，故其为文驾空行危，惟意所到。”（杨慎选、袁宏道参阅《三苏文范》卷五引）苏辙以“气”论文，认为“气”的培养首先在于广泛的交游和丰富的经历，但也不能忽视内在道德的修养，即孟子所说的“养气”，故他评孟子文章曰：“今观其文章，宽厚宏博，充乎天地之间，称其气之大小。”（《上枢密韩太尉书》）

明代前后七子倡言“文必秦汉，诗必盛唐”（《明史·文苑传》）。后七子的代表人物王世贞主张学文须“日取”西汉以上之文“熟读涵咏之，令其渐渍汪洋”，其所举诸子之文有《孟子》、《老子》、《庄子》、《列子》、《荀子》、《韩非子》等（《艺苑卮言》卷一）。唐宋派反对七子的复古主张，宗尚唐宋文章，但也并不全然否定学习秦汉文章。其领袖王慎中认为“文之为道，固博取而曲陈”（《与巩瓿东书》）。另一位代表人物唐顺之则认为，决定文章好坏的根本，在于其中是否有“真精神与千古不可磨灭之见”，即是否表达了作者真实的思想感情和卓越独到的识见。有