國學研究

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

第四十一卷

需要全本请访问 www.ertongbook.com

北京大學國學研究院中國傳統文化研究中心

國學研究

第四十一卷

主編　袁行霈

編委(按姓氏筆畫排列)

王小甫　王邦維　吴同瑞　袁行霈

高崇文　張學智　程郁綴　蔣紹愚

榮新江　鄧小南　樓宇烈　劉玉才

閻步克　錢志熙　嚴文明

特約編委

許逸民

北京大學出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

二〇一九年·北京

圖書在版編目(CIP)數據

國學研究. 第四十一卷/袁行霈主編. —北京:北京大學出版社,2019.3

ISBN 978-7-301-30198-2

Ⅰ.①國… Ⅱ.①袁… Ⅲ.①國學—中國—文集 Ⅳ.①Z126.27-53

中國版本圖書館 CIP 數據核字(2019)第 001183 號

封面刊名:集蔡元培先生手迹

書　　名	國學研究(第四十一卷) GUOXUE YANJIU (DI SISHIYI JUAN)
著作責任者	袁行霈　主編
責任編輯	徐丹麗　張　晗
標準書號	ISBN 978-7-301-30198-2
出版發行	北京大學出版社
地　　址	北京市海淀區成府路 205 號　100871
網　　址	http://www.pup.cn　新浪微博:@北京大學出版社
電子信箱	pkuwsz@126.com
電　　話	郵購部 010-62752015　發行部 010-62750672　編輯部 010-62752022
印 刷 者	北京大學印刷厂
經 銷 者	新華書店
	787 毫米 × 1092 毫米　16 開本　23 印張　348 千字
	2019 年 3 月第 1 版　2019 年 3 月第 1 次印刷
定　　價	60.00 圓

未經許可,不得以任何方式複製或鈔襲本書之部分或全部内容。

版權所有,侵權必究

舉報電話:010-62752024　電子信箱:fd@pup.pku.edu.cn

圖書如有印裝質量問題,請與出版部聯繫,電話:010-62756370

本刊之出版，先後承蒙南懷瑾、查良鏞、駱英、林振芳等先生暨全國高等院校古籍整理研究工作委員會慷慨資助，特此致謝。

目　録

"帝道"與"黄老"

——再論黄老政治哲學的歷史貢獻 …… 鄭　開(1)

論音樂法則與人類生活秩序 …… 臧蘗兵(37)

晚唐敦煌地區鼓類樂器製作考 …… 朱曉峰(59)

西漢竹書《老子》上經校勘繹言 …… 李　開(73)

僧祐《齊太宰竟陵文宣王法集録》考論 …… 李　猛(109)

《俄藏敦煌文獻》未定名《金剛經》殘片綴合研究 …… 羅慕君　張涌泉(151)

兩漢"文學"職務的設立與文學群體的生成 …… 曹勝高(221)

繼志、國是與黨禍

——北宋哲宗朝"紹述"論分析 …… 朱義群(249)

《漢紀》明正德本研究 …… 張宗品(283)

論《四庫全書總目》的稱名問題 …… 張宗友(299)

《新鍥湯先生批評空同文選》文獻價值述評 …… 郝潤華(321)

《十道志》佚文新拾 …… 馮　雷(341)

北京大學國學研究院大事記(2017年7—12月) …… (354)

徵稿啓事 …… (357)

來稿書寫格式 …… (358)

需要全本请访问 www.ertongbook.com

“帝道”與“黄老”

——再論黄老政治哲學的歷史貢獻

鄭　開

【提要】　戰國中期以來的道家黄老學展現了在道與法之間、混沌與秩序之間的張力中思考政治哲學問題的旨趣，創造性地提出一種試圖超越王(道)、霸(道)之外的新思維——帝道。從思想上看，這是一種新的話語系統和理論範式，具有鮮明的時代性，即針對王道和霸道而發。如果説理想主義的儒家推崇王道的話，現實主義的法家更青睞霸道；然而進一步分析表明，道家黄老學派創發的帝道，不僅豐富了法家(如慎到、韓非子)關於“法”的闡述，賦予其複雜深刻的内涵，而且亦滲透於早期儒家政治哲學之肌髓，俾使儒家王道觀念踵事增華、更上層樓。而“皇”“帝”“王”“霸”成爲後世討論政治哲學、表達政治期望的理論模式，足見道家黄老學派開闢創發的“帝道”之重要意義。

一　引言：從德禮體系的崩潰談起

戰國中期以來的黄老道家展現了在混沌與秩序之間的張力，道法之間思想空間中思考政治哲學問題的持續努力，提出一種力圖超越“王道”“霸道”之外的政治哲學新思維——帝道或帝王之道。從思想史角度看，帝道或帝王之道是一種新的話語系統和理論範式，它的出現并非偶然。如果説理想主義的儒家推崇

鄭　開　北京大學哲學系

王道的話,現實主義的法家更青睞霸道,而道家黄老學派則開闢了一個新的向度。

諸子百家蜂起,其思想動機在於"救時之弊"。倘若我們推敲這種思想動機的所以然之故,追問其思想形成之來龍去脈,似乎還應該從春秋戰國時代政治—社會結構的革命性轉型,即從封建制(嵌套政治與社會兩個層面的宗法結構爲基礎的早期國家)到郡縣制(以中央集權的帝制爲基礎的王朝國家)的恢宏歷史進程中,尋求和發現其中的規律。拙著《德禮之間》曾指出,從文化史上的前軸心時期到軸心時期的轉折,亦對應於思想史上的前諸子時期到諸子時期的"哲學突破",更相當於由德禮體系向道法體系的深刻蜕變。

傳統的説法是,王道備載於《詩》《書》。的確,"六藝"之中出現了不少"王道"的字眼,例如《詩經》所載"王道蕩蕩"云云(文繁不舉)。真正耐人尋味的是,"王道"乃是西周初年創設的"德禮體系",包括政治社會制度以及匹配其上的文化、倫理和思想等方面,被稱之爲"周德""周禮"和"周文"。儒家思慕之,豔稱之,又稱之以"詩教""文教""禮教""德教""名教",强調它的"教"即"教化體系"的意義。總之,"王道"的要害在於"德""禮"兩方面。如果説"王道"是一種尺度的話,那麽"德"即是其價值尺度,而"禮"則是其規範政治社會生活的行爲準則。

王道政治從本質上説就是某種貴族(世襲)政治,通過"封建""世官世禄,以守宗祊"建構政治結構與社會結構相互嵌套的宗法體系,即德與位的匹配關係,乃是"王道"的基本特徵。作爲王道的推崇者和維護者,儒家極力反對在"德禮體系"頭上動土,堅决反對異質性的因素(比如説"法")容身於"德禮體系",因爲"王道"已成爲儒家政治思想的信念,成爲他們對歷史上黄金時代的追憶了。

春秋時期王道失序,代之以風起雲涌的"霸道",齊桓晋文以來的霸道在政治層面體現爲"尊王攘夷",《左傳》成公二年曰:"五伯之霸也,勤而撫之,以役王命。"這是一個比較實事求是的説法。即便是孔子,對霸道的評價也是毁譽參半。《公羊傳》成公十五年:"《春秋》内其國而外諸夏,内諸夏而外夷狄。"這不就是董仲舒所稱道的政治原則嗎?《公羊傳》僖公四年:"桓公救中國,而攘夷狄,卒怙荆。以此爲王者之事也。"何休注曰:"言桓公先治其國以及諸夏,治諸

夏以及夷狄,如王者爲之。”而歷史地看,“霸道”相對於“王道”而言,是對“王道”的挑戰。王霸之論由來已久。一般認爲,“霸道”始乎東周春秋時期,賈誼説:“周室卑微,五霸既歿,令不行於天下。”(《過秦論》)太史公曰:“以討伐爲會盟主,政由五伯。”(《史記·十二諸侯年表序》)班史則稱:“至春秋時,尚有數十國,五失迭興,總其盟會。”(《漢書·地理志》)《白虎通義》:“昔三王之道衰,而五霸存其政,帥諸侯、朝天子,正天下之化,興復中國,攘除夷狄,故謂之霸也。”柳宗元指出:“王室東徙,而自列爲諸侯,厥後問鼎之輕重者有之,射王中肩者有之……余以爲周之喪久矣,徒建空名於公侯之上耳。”(《封建論》)通常認爲,“霸道”就是“以力服人”,不同於“王道”之“以德服人”。那麽,“霸道”的歷史何在呢?從現實上説,始於齊桓公、管仲,鑄成春秋霸業的“霸道”,突破了周德,更張了周禮。管仲變法,是對當時已經不能適應於時代要求的經濟、社會、政治關係進行系統調整的結果,史稱“管仲之法”,《管子》記載了管仲遺説,包括“管仲之法”的部分内容,涉及面相當廣泛,包括經濟(例如田畝制)、軍事(例如保甲制)、政治等層面。需要强調的是,“管仲之法”(或“管偃之法”)的核心在於“法”(詳見《管子》《國語·齊語》等,文繁不録)。雖然管子變法推陳出新的“法”是針對“(周)禮”而發,是“禮”的補充與調整,但已經蕴含了某些新的質素——相對於“禮”而言是異質性的。看來,管仲變法所引入的“法”,確有從制度之内顛覆周禮的端倪或萌芽。無論是齊桓公時代的“管仲之法”、晋文公時期的“郭偃之法”,還是鄭子産所作之“刑書”、晋范宣子所鑄之“刑鼎”、楚國曾推行的“楚僕之法”,都突出了制度創設中的“法”的因素之滋育,可謂法家思想之前驅,而與儒家思想格格不入。實事求是地看,齊桓、晋文之所以稱霸(伯),“變法”被證明是其必由之路,因爲“變法”既深刻改變了政治、經濟方式甚至結構,也推動了法律層面的革新與創造,思想和精神文化層面的躍進亦日益醞釀,諸子蜂起自由争鳴乃是這一歷史進程的思想史體現。

孔子曾以“禮壞樂崩”概括他所處時代(春秋末年戰國初期)的政治失序狀態,并表示痛心疾首,然而,戰國以降,“王道(周德)陵夷”、霸道横行的局勢每況愈下,實際上已不可逆轉。儒家思想的現實感和針對性是什麽呢?葛瑞漢(A. C. Graham)説,儒家針對當時歷史趨勢,做出了“保守的回應”[①]。這個説法很有

啓發性,因爲孔子所謂"正名",很明顯就是要恢復周禮,同時反對一切不符合周禮的"變法"(即局部的改革措施之總和)。而道家,特别是黄老學派,却對此浩浩蕩蕩歷史潮流做出了冷静、積極的回應,黄老(在某種意義上又稱道法家)和法家代表了真正意義上的時代精神。

"王道陵夷""周德衰微""禮壞樂崩"之政治失序、社會失範仿佛思想上的混沌之局,如何重建秩序,就不僅要提出系統的制度設計,還要在理論上闡述其合理性。這其實是諸子百家尤其是儒家、道家(尤其是黄老學)和法家需要直面的重要問題。更具體一點説,春秋戰國時期現實政治與理論思考之間"治絲愈棼"的複雜關係可謂混沌,試圖突破混沌的兩種秩序模式——"王道"與"霸道",也是當時政治人物關注的重要問題,同時也是哲學家思考的現實背景。經過梳理和分析,我以爲,黄老學派力圖於王霸之外開創一種政治哲學新思維,而這種政治哲學新思維的核心内容就是"帝道"[②]。這一點豈容抹殺?進而言之,黄老開闢的"帝道"不但豐富了道家政治哲學的内容,亦深刻影響了儒家和法家。

黄老學一方面是戰國道家思想的重要拓展,另一方面也是春秋中晚期以來源遠流長的思想潮流之延續。所謂"黄老",正如王充所言,"老"指"老子"而"黄"指"黄帝"[③];這個名詞意味深長,暗示了黄老學思想資源的兩個最重要的方面:既繼承了老子哲學,又熔鑄了雜而多端的"黄帝之道",特别是"黄帝之道"内蕴的政治哲學思考部分。如果説從德禮體系向道法體系的結構性變動意味着範式轉移的話,那麽從道法之間的思考空間考慮,所謂"帝道""帝王之道""帝王之德"的理論結構和思想内容乃是老莊"道德之意"的延續與更化,同時也試圖糅合與平衡舊的德禮體系之中的合理因素,從而不斷推動我們姑且稱之爲"道法體系"的新秩序。可見,"道法體系"是黄老政治哲學新思維催生的新秩序理念,其中部分地調和與容納了德禮體系的制度與觀念;換言之,它是調和、平衡禮與法的産物。

我想强調的是,黄老思想圍繞"帝道""帝王之道"展開,儘管其思想多歧,有點雜蕪;從早期思想史脈絡分析,"帝道"乃是黄老學卓越獨特的思想創造。更重要的是,作爲黄老政治哲學新思維的"帝道",曾深刻影響了古代中國的政治哲學思考。由於法家與黄老之間的緊密聯繫,那麽法家所致力推動的"法"難道

僅僅是世俗性的官方圖籍和法律條例嗎？我的意思是説，從黄老和法家理論層面上分析，"法"的背後隱約有一個"道"的影子，正如"德禮體系"中的"禮"的背後有一個作爲其精神動力的"德"一樣。秦漢以來的王朝國家始終遵循"漢承秦制""百代皆沿秦制度"的歷史規律，而秦漢制度又被稱爲"王霸雜之"、禮法糅合。我以爲，僅僅以王霸雜之、禮法融合概括秦漢政治秩序的特徵仍有需要進一步分梳和澄清之處，我希望能夠進一步揭示秦漢之際以郡縣代封建的浩蕩歷史潮流之中，黄老（包括韓非子）政治哲學新思維的建設性意義何在，它與儒家政治哲學的思考（例如董仲舒）的異同何在，儒家和道家（黄老）政治哲學之間的對話關係是什麽，黄老創發的"帝道"如何深刻影響了古代政治哲學思考，等等。這些都是本文即將討論的問題。

二　帝道：王霸之外的新維度

應該説戰國中晚期以來，古代哲人通過皇、帝、王、霸（道）的話語評斷政治，形成了具有鮮明特色的政治哲學思維，黄老學可謂始作俑者。羅根澤、饒宗頤等都曾經討論過這一問題[④]，然而百密一疏，没能捅破那層窗户紙：黄老所謂帝道或帝王之道實際上針對王霸之道而言，旨在開拓王霸之外的政治哲學新思維向度。

顧立雅（Greel）和郭沫若都曾指出，西周時期啓用了"天"代替了殷商的"帝"，折射了思想史的變化。這一論斷精確不磨，因爲整個西周和春秋時期思想史中，"帝"這個語詞已不復具有殷商時期的重要性了。然而，黄老學者却熱衷於談論"帝"和"帝道"，努力使"帝"的字眼及其理論話語死灰復燃，很耐人尋味，也很值得注意。《孟子》裏出現"帝"字凡十一次，要麽是指《詩》裏稱頌的、人格化的"上帝"，要麽是指"帝堯""帝舜"等歷史中出現的聖王，總之都是日常語言裏的意思。檢《郭店楚墓竹簡》，"帝"字的用法也不過如此。但在同是戰國中期編纂的文獻《管子》《莊子》及馬王堆帛書《經法》諸篇裏面，"帝""帝道"語詞出現的頻次高、含義深，已不限於日常語言範疇，值得深入推敲；實際上，出現於黄老學文獻中的"帝道"蕴含着更深的含義，已具有較强的理論叙事的意義。

《莊子·應帝王》篇有一個著名的"渾沌寓言":"南海之帝爲儵,北海之帝爲忽,中央之帝爲渾沌。"《應帝王》篇的思想主題在於政治,其中出現的"南海之帝""北海之帝""中央之帝"都出現了一個"帝"字,意味深長[5]。簡言之,"帝"(包括黄帝)的出現其實應該是王霸之外的新語詞,折射了對當時(戰國年間)既有的王道、霸道兩種主要政治模式的新思考,也何嘗不是道家終結王霸之論的政治理論建構呢?實際上,《莊子》(特别是外雜諸篇)和黄老道家諸書屢稱"帝"或"帝道",也許正是針對當時盛行的王道、霸道而提出的另一種政治模式和理念。例如:

> 無爲者帝,爲而無以爲者王,爲而不貴者霸,不自以爲所貴,則君道也。貴而不過度,則臣道也。(《管子·乘馬》)
>
> 常至命,尊賢授德,則帝。身仁行義,服忠用信,則王。審謀章禮,選士利械,則霸。定生處死,謹賢修伍,則衆。信賞審罰,爵材禄能,則强。計凡付終,務本飭末,則富。明法審數,立常備能,則治。同異分官,則安。(《管子·幼官圖》)
>
> 明一者皇,察道者帝,通德者王,謀得兵勝者霸。故夫兵雖非備道至德也,然而所以輔王成霸。今代之用兵者不然,不知兵權者也;故舉兵之日而境内貧,戰不必勝,勝則多死,得地而國敗,此四者,用兵之禍者也。四禍其國,而無不危矣。(《管子·兵法》)

《兵法》提出皇、帝、王、霸(道)四種政治模式,其思想史意味值得推敲,因爲它説的"皇""帝""王"分别對應於"一""道""德","霸"則訴諸"道德"之外的原則——"兵"("以力服人"原則的體現)。《乘馬》則更進一步,把"帝""王""霸"三種政治模式和治理方法嵌套於"無爲""爲而無以爲"和"爲而不貴"理論話語進行闡述,并與作爲政治原則的"君道""臣道"聯繫起來討論。而我們知道,"君道""臣道"恰恰是春秋中晚期特别是戰國中期以降思考政治問題的焦點之一。馬王堆漢墓出土黄老古佚書之《稱》提到了"帝者""王者"和"霸者",指三種不同的政治理念與模式。《史記·田敬仲完世家》指出,田齊威王"自稱爲王,以令天下",特别强調了"王道"之上的"帝道"。這樣的話語比比皆是,難道出於偶

需要全本请访问 www.ertongbook.com

然？實際上，《莊子》中“帝”字反復出現達七十餘次，且言“帝道”“帝（王之）德”甚繁，似乎旨在建構另一種政治合理性、統治合法性的譜系，以抗衡儒家。其中約略出現於戰國中期思想史料中的“黄帝”（話語、形象）尤其令人矚目。

“禮壞樂崩”“王道陵夷”的另一種表現形式就是制度層面上的新創設，始於春秋中晚期的“變法運動”集中體現了這一點。同時，戰國時期規模空前的兼併戰争又極大地促進了政治擴張、民族融合和文化認同。從某種意義上説，“黄帝”就是上述政治訴求的“象徵符號”，它（“黄帝”）背後隱含的人文動機異常複雜。司馬遷説：“《尚書》獨載堯以來，而百家言黄帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。”（《史記·五帝本紀》）所謂“百家言黄帝”恐怕就是諸子時代以來文獻關於黄帝的載記[6]，從體裁或文體上説，這些載記不是“春秋”（史）而是“語”——“諸子百家語”（哲學）[7]。我們知道，史册中出現的“黄帝”衹是上古傳説的殘迹[8]，儒家宗師孔、孟以及儒家所傳的《春秋》（《公》《穀》兩傳）都絶口不提“黄帝”，熱衷於渲染黄帝故事的，反而是道家、法家和陰陽家[9]。《莊子》書中的“黄帝形象”呈現出比較複雜的“内部差異”現象，但總的來説，“黄帝”似乎喻示了治國以無爲的政治理念，以及上古“黄金時代”的“至德之世”——遠遠超出了儒家信守的堯舜時代（《莊子·胠篋》）。《商君書》《韓非子》中的黄帝也是如此[10]。司馬遷説鄒衍“語閎大不經”，“先序今以上至黄帝……推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也”（《史記·孟荀列傳》）。然而，“諸子百家語”雖然蔓衍不經，却深具意味。比如説，黄帝幾乎被塑造成爲華夏民族的遠祖、“共祖”，“輩分”高於堯舜禹湯——傳統意義上的帝王世系（政治）氏族譜系（民族）的“端點”，那麽訴諸黄帝的政治合法性與號召力就不言而喻了。再比如説，“黄帝”的名號——“帝”，也值得玩味，據顧頡剛説，古之“帝”“天”爲互文，“然則何以稱人王爲‘帝’也？曰：《曲禮》有言：‘君天下曰天子……崩曰天王崩……措之廟、立之主曰帝。’王也而曰‘帝’者，臣子對於所崩之主，尊之至極，配天不足則上同於天，故假帝號以號之。商王之有帝甲、帝乙、帝辛，正如宋之有神宗，清之有聖祖耳。神宗、聖祖非神、聖，則帝甲、帝乙非帝可知。然戰國時七國稱王，王名已不足以威天下，故帝制運動起焉”。這就是戰國末葉，“王”（人王）升級爲“帝”的緣故[11]。銀雀山漢墓竹簡《孫子兵法》説黄帝是中央之帝，他“已勝四帝，大有天

下”,“天下四面歸之”,所以黄帝具有“四面”形象。就是説,春秋戰國以來,諸侯僭用“王號”,那麽兼併天下、統一中國者,捨“黄帝”其誰耶?這一點很重要。我們還知道,儒家文獻中的堯舜乃是表示政治美德和政治合理性(例如仁義、禪讓)的“符號”,那麽老莊道家以及黄老學派中的“黄帝”是否就是“玄德”的化身呢?再比如,《陳侯因齊敦》標榜黄帝,目的在於爲田陳篡齊張目,其曰:

> 陳侯因齊曰:皇考孝武恭哉,大謨克成。其唯因齊,揚皇考昭統,高祖黄帝,邁嗣桓、文,朝問諸侯,合揚厥德。[12]

《越絶書》一反炎、黄“勢不兩立”、征誅不已的古史傳説,謂“炎帝有天下,以傳黄帝”(《計倪内經》)。據顧頡剛推斷,“疑出於田齊與姜齊嬗代之際”,“以禪讓而不以征誅,與田齊之承姜齊更近似矣”[13]。這也許部分説明了黄老學者集中於稷下學宫的原因,畢竟政治企圖是思想轉變的動力之一。郭沫若更指出:“黄帝本是上帝或皇帝的轉變。”[14]從民族融合的角度看,堯舜禹自然要比殷祖契、周祖稷更具廣泛的整合力與號召力。契、稷祇是諸夏民族的宗神,堯舜禹乃是四夷民族認同諸夏文化的符號,那麽“黄帝”(以及炎帝)的“覆蓋面”顯然更廣,從那些充滿了意識形態意味的歷史記叙如《史記·匈奴列傳》《漢書·東夷列傳》《西南夷列傳》《華陽國志》等可以看出這一點,因爲那些僻處華夏(“中國”)邊緣的“夷狄”往往自稱“炎黄之嗣”“堯舜之後”,以此“攀附”華夏,以期“進於中國”。《管子》説得好,黄帝“欲陶天下而以爲一家”(《地數》篇),所以它(“黄帝”符號)能夠打破地域、民族的藩籬,使原本“以鄰爲壑”的不同種族集團、文化傳統整合、搏聚在一起,更能夠維繫共同的政治、文化與精神信仰,反映“大一統”的政治訴求[15]。黄老學特别重視“一”“恒”(常)的觀念,恐怕就是上述“天下歸一”“大一統”政治訴求的抽象形式或哲學表達吧!同時,我想强調,“黄帝”的出現與流衍,黄老學的發軔與發展,正體現了戰國中期道家學派因應時代要求,致力於政治思想和治理模式的推陳出新,於王道、霸道之外尋求新突破的努力,這種新思維指向了“帝道”,具體分析,就是黄帝形象所代表、黄帝話語所蕴含的政治哲學。

簡言之,“帝”(包括黄帝)的出現其實應該是王霸之外的新語詞,折射了對當時(戰國年間)既有的王道、霸道兩種主要政治模式的新思考,也何嘗不是道

家終結王霸之論的政治理論建構呢？自兹篇(《莊子·應帝王》)以降的黄老道家諸書屢稱“帝”或“帝道”,也許正是針對當時盛行的王道、霸道這兩種政治模式而發。下面我們具體討論“帝道”“帝王之道”“帝王之德”所包含的實質内容。

(一) 圍繞《莊子》中的黄老篇什的討論

《莊子》中的黄老篇什包括《天道》《天運》《天下》《在宥》《庚桑楚》等,劉笑敢認爲它們出自莊子後學中的黄老派[16]。其中有兩個問題值得深入推敲:一是質疑和反思當時(春秋戰國時期)流行的政治思想、政治模式(包括王道和霸道等);二是另闢蹊徑,别構一種聖王譜系,以拮抗儒家竭力鼓吹的聖王譜系。

(1)考《莊子》的政治批判,其思想基礎仍是“道德之意”,例如:

> 天道運而無所積,故萬物成;帝道運而無所積,故天下歸;聖道運而無所積,故海内服。明於天,通於聖,六通四辟於帝王之德者,其自爲也,昧然無不静者矣。聖人之静也,非曰静也,善故静也;萬物無足以鐃心者,故静也。水静則明燭鬚眉,平中準,大匠取法焉。水静猶明,而况精神。聖人之心静乎？天地之鑒也,萬物之鏡也。夫虚静、恬淡、寂漠、無爲者,天地之平而道德之至,故帝王、聖人休焉。休則虚,虚則實,實者倫矣。虚則静,静則動,動則得矣。静則無爲,無爲也,則任事者責矣。無爲則俞俞,俞俞者,憂患不能處,年壽長矣。夫虚静、恬淡、寂漠、無爲者,萬物之本也。明此以南鄉,堯之爲君也;明此以北面,舜之爲臣也。以此處上,帝王天子之德也;以此處下,玄聖素王之道也。以此退居而閒遊,江海,山林之士服;以此進爲而撫世,則功大名顯,而天下一也。静而聖;動而王,無爲也而尊,樸素而天下莫能與之争美。夫明白於天地之德者,此之謂大本大宗,與天和者也;所以均調天下,與人和者也。與人和者,謂之人樂;與天和者,謂之天樂。(《天道》)

這段話豐富而深邃的含義需要細加分析。首先,“天道”“帝道”“聖道”之間的并列(抑或同構)關係耐人尋味。蔣錫昌注意到了“天道”“帝道”“聖道”之間的關係,并認爲它們之間互通互明,因爲“帝王政治基礎,全以天道爲根據”;此外他還特别指出莊子哲學中“帝道”與“臣道”的關係[17]。其次還要留意這裏所説的“帝王之德”“帝王天子之德”“玄聖素王之道”,其實飽含了政治意味[18]。再

次,出現於上文的"天樂"(與"人樂"相對,有可能暗指儒家所謂"樂")也隱約内蕴了理想政治的含義。又次,我認爲這段話甚至可以看作是莊子政治哲學的綱領。更值得注意的是,它將政治問題(諸如君臣、"天下一也")歸結爲"昧然無不静"的"心"(即深層的"常心",而非表層的"成心""機心")的問題,換言之,"虚静恬淡寂漠無爲者"既是"天地之平、道德之至",也是"萬物之本",同時也是"帝王天子之德""玄聖素王之道",故曰"大本大宗"。這裏面雖然没有出現"渾沌"語詞,但"虚静恬淡寂漠無爲者"難道不是它的另一種表述嗎?最後一點,如果説這段話涉及了政治語境,顯然《莊子》政治語境糾結於心性語境,換言之,政治語境與心性語境相互涉入、相互嵌套。何以如此之故?值得深入探討。

事實上,《莊子》多次談到了"三皇五帝",指出"三皇五帝之禮義法度"乃因時而設,亦需"應時而變"(詳《天運》篇)。在另外的地方,莊子又指出堯舜禹以至儒墨的政治主張,皆有其局限性。比如説:"黄帝之治天下,使民心一,民有其親死不哭而民不非也。堯之治天下,使民心親,民有爲其親殺其殺而民不非也。舜之治天下,使民心競,民孕婦十月生子,子生五月而能言,不至乎孩而始誰,則人始有夭矣。禹之治天下,使民心變,人有心而兵有順,殺盜非殺,人自爲種而天下耳,是以天下大駭,儒墨皆起。其作始有倫,而今乎婦女。何言哉?"(《天運》篇)看來,惟有黄帝之治天下的模式值得稱道。《天道》篇則曰:"天不産而萬物化,地不長而萬物育,帝王無爲而天下功。故曰:莫神於天,莫富於地,莫大於帝王。故曰:帝王之德配天地。此乘天地,馳萬物,而用人群之道也。"顯然"天不産而萬物化"數語,即"生而不有,爲而不恃,長而不宰(是謂玄德)"的另一種表述,換言之,就是"玄德"的體現。那麽這裏把"帝王之德"比擬於"玄德",含義深刻。總之,"三王五帝之治天下"或"三王五帝之運"(《秋水》篇)就是"帝道""帝王之德"題中應有之義,而"帝王之德配天地"的説法,難道不是西周以來"以德配天"思想的反映嗎?馬王堆帛書《經・立命》提到"黄宗"(即黄帝)之所以能"爲天下宗"的原因時,亦曰"唯餘一人□乃肥(配)天",其中□似乎可以補爲"德"字[19]。

再説《莊子》屢言"治國",更盛言"治天下"(達三十例,多見於外雜諸篇),似乎頗不尋常。《莊子》出現的堯舜禹黄帝等聖王,特别是反復出現的"堯之治天下"段落是有特殊意義的。爲什麽這麽説呢?《論語》中《爲政》《衛靈公》《泰

伯》等篇,贊嘆了堯舜的聖王之治,《易傳》《孟子》又力圖構擬聖王的譜系,强化王道的道統色彩。在莊子生活、《莊子》撰著的戰國中期,堯舜形象已逐漸成爲理想政治的象徵,這一點在儒家典籍中有較充分的體現,即以《論語》而論,《爲政》《泰伯》《堯曰》諸篇什都提到了,郭店竹書《唐虞之道》也是以堯舜禪讓爲典範的。倘若如此,《莊子》關於堯舜之治天下的話語,顯然折射了《莊子》對儒家政治理念的反思與批判,因爲《莊子》的主要思想傾向非常明顯,就是針對儒家政治理念而發的;問題的複雜性在於,《莊子》一方面借用堯的符號寄托了其正面的想法,更多的是指出了堯舜的政治模式的負面性——堯與幾位隱者(許由、伯成子高、意而子、子州支伯)之間的對話表明了這一點[20]。堯之禪讓故事(即讓德)爲人們津津樂道,然而這裏的幾個故事,似乎展現了一種不同於俗的價值取向;堯舜之間的一段對話(詳見《天道篇》)有點特别,舜竟然是道家正面意見(無爲而治)的代表,似乎很滑稽,然而很深刻[21]。《莊子》的結論很耐人尋味——"天下,大器也,而不以易生",并强調説,這是"有道者之所以異乎俗者"(《莊子·讓王》)。可以認爲這是針對儒墨政治理念的,特别是儒家所宣揚的仁政。由此可見,《莊子》的質疑與反思,很有意義[22]。實際上,《莊子》政治思想主要體現於這些黄帝、堯舜出没的段落之中。《莊子》甚至質疑了黄帝以來的聖治傳統(注意這個聖治傳統是被有意識地建構起來的),其曰"世之所高,莫若黄帝,黄帝尚不能全德,而戰涿鹿之野,流血百里",又擺出事實——"堯不慈,舜不孝,禹偏枯,湯放其主,武王伐紂,文王拘羑里",更指出他們"皆以利惑其真而强反其情性,其行乃甚可羞也"。

(2)《莊子》黄老諸篇顯然不認可戰國中期徜徉於世的堯舜黄帝之"聖王譜系"的政治合理性,這一點,殊不同於儒家[23]。我們甚至尚能在《莊子》中發現其重構另一種聖王譜系的痕迹,例如:

> 夫道,有情有信,無爲無形;可傳而不可受,可得而不可見;自本自根,未有天地,自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太極之先而不爲高,在六極之下而不爲深;先天地生而不爲久;長於上古而不爲老;狶韋氏得之,以挈天地;伏羲氏得之,以襲氣母;維斗得之,終古不忒;日月得之,終古不息;堪壞得之,以襲昆侖;馮夷得之,以遊大川;肩吾得之,以處太山;黄帝得之,以登

雲天;顓頊得之,以處玄宫;禺强得之,立乎北極;西王母得之,坐乎少廣,莫知其始,莫知其終;彭祖得之,上及有虞,下及五伯;傅説得之,以相武丁,奄有天下,乘東維,騎箕尾,而比於列星。(《大宗師》)

子獨不知至德之世乎?昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏,當是時也,民結繩而用之,甘其食,美其服,樂其俗,安其居,鄰國相望,雞狗之音相聞,民至老死,而不相往來。若此之時,則至治已。(《胠篋》)

上述古帝王的名號泰半不見其他史册,難以稽考,可能出乎構擬,换句話説,不是"歷史"而是"學説";但其中蕴含的思想意味值得深究。如果説孔孟以來儒家建構的聖人(王)譜系可以歸結爲"祖述堯舜,憲章文武,宗師仲尼"的話,那麽,莊子所譜寫的"道統"顯然範圍更廣,時代更邈遠。此外,《應帝王》提到了"有虞氏""泰氏",《馬蹄》提到了"赫胥氏",都不見其他舊籍,尤其是儒家傳承的典籍。那麽,《莊子》强烈反傳統、反權威背後的動機是什麽?是不是試圖重構某種更加渺遠的聖王譜系,旨在解構儒家正在醞釀的"道統"呢?我認爲不能排除這種可能,并以爲這也許是一種合理的解釋。

(二)圍繞《管子》諸篇的討論

如同其他先秦子書一樣,《管子》也是一部文集。郭沫若有一句名言:"《管子》是一個大雜拌兒。"馮友蘭認爲《管子》是"稷下學術中心的一部論文總集"[24]。余敦康指出,《管子》保存"管仲學派遺説"[25]。劉節指出,《管子》四篇——《心術上》《心術下》《白心》《内業》——具有明顯的道家色彩,屬於道家黄老學派的文獻。實際上,《管子》中的道家黄老思想不限於"《管子》四篇",比如説《樞言》《宙合》《水地》《四時》《五行》《形勢》等篇也應該屬於道家黄老學的文獻,應稱爲"《管子》諸篇"[26]。除此而外,我認爲,像《法法》《幼官》(即《玄宫》)等亦滲透了很多黄老思想,也可以稱之爲黄老篇什。《幼官》比較特殊,配有《幼官圖》(《玄宫圖》),而且具有很强的形式感,與長沙子彈庫帛書的性質接近[27]。我們先從它開始討論:

通之以道,畜之以惠,親之以仁,養之以義,報之以德,結之以信,接之以

需要全本请访问 www.ertongbook.com