

# 论子学与“周文”之关联

李春青

(北京师范大学 文艺学研究中心、文学院,北京市 100875)

**摘要:**中国古代有一个源远流长的“文”的传统,今日之“文学”即属于这一传统,故而谈论“文的历史”较之谈论“文学史”更符合中国古代的实际;“周文”是诸子百家之学的直接母体,在“周文”的基础上,诸子或者“顺着说”,或者“反着说”,总之都直接与之相关联;经由诸子的传承与新变,“周文”构成了中国古代“文”之传统的直接源头。

**关键词:**子学;文;周文;诸子;儒家;道家;墨家;法家

**中图分类号:**I207.62;B22 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2012)05-0106-10

所谓“周文”即是周代贵族创造的典章制度、礼乐文化之总称。当然也包括周代的文章,如《诗》、《书》之属。中国古代有一个“文”的系统,延绵不绝数千年之久,“周文”即是其最直接的源头。清儒章学诚《文史通义·诗教下》尝言:“战国之文章,先王礼乐之变也”,而“后世之文体,皆备于战国”<sup>[1]</sup>,故而“文”之系统乃奠基于“周文”。在下面的文字中,本文将探讨“周文”与子学之关联。

## 一、儒家对“周文”的继承与新变

儒家是诸子百家之中唯一一家明确宣称以恢复周礼为己任的,孔子在《论语·颜渊》中说:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。”<sup>[2]817</sup>又《论语·八佾》:“周监于二代,郁郁乎文哉!吾从周。”<sup>[2]182</sup>因此,儒家学说毫不掩饰地从“周文”中汲取营养,并且试图以之为蓝本建立新的政治体制、社会制度、价值秩序。儒家对于西周遗留下来的文化符号系统视若珍宝,以为是恢复周礼的有效手段,于是他们就试图通过整理、阐释、改造、宣传周人留下的文化符号体系来实现自己重建社会秩序的政治理想。然而儒家的悲剧性也在于此,这一理论恰恰构成了儒家学说真正意义上的乌托邦性质。这里的问题在于:“周文”是周代贵族等级制这一经济、政治体制的外在形式及相应的观念系统,它的产生是自然而然的,有其坚实的物质基础与充分的社会条件;而儒家的政治理想则是空中楼阁,是凭空建构出来的。从文化符号系统中无法引申出现实的社会经济政治秩序来。这就使得儒家学说在春秋战国时期注定要处处碰壁<sup>①</sup>。

但这并不意味着儒家学说完全是无用的,也并不意味着这一学说就是复古主义的陈词滥调。事实上,儒家学说并不是“周文”的翻版或遗存,它是一种新的学说,同样蕴含着新的时代精神。儒

<sup>①</sup> 对于儒家与“周文”这一差异,章学诚对此亦有论及:“不知古人于六艺,被服如衣食,人人习之为固然,未尝专门以名家者也。后儒但即一经之隅曲,而终身殚竭其精力,犹恐不得一当焉,是岂古今人不相及哉?其势有然也。古者道寓于器,官师合一,学士所肄,非国家之典章,即有司之故事,耳目习而无事深求,故其得之易也。后儒即器求道,有师无官,事出传闻而非目见,文须训诂而非质言,是以得之难也。”(《文史通义·原道下》,见叶瑛《文史通义校注》,北京:中华书局,1985年,第138页。)这里章氏的确道出了儒家与“周文”的根本差异之所在。只是“后儒即器求道”云云似有未妥,盖“周文”乃道寓于器,道即是器,器即是道,二者相互契合,浑然一体,了无痕迹。儒家则有道无器,唯“空言相为授受”,且欲因道而生器,岂可得哉?

收稿日期:2012-04-17

作者简介:李春青,文学博士,教育部人文社科重点研究基地北京师范大学文艺学研究中心、文学院,教授,博士生导师。

基金项目:国家社科基金项目“文人趣味的历史生成与演变研究”(10BZW014),项目负责人:李春青。

学的“新”与其说像以往论者所说的那样是表现在为周人的“礼”注入了“仁”的内涵，不如说主要表现在新的社会知识阶层的身份认同上。春秋战国之际文化学术与西周至春秋中期文化学术的根本差异在于二者有着完全不同的言说者主体：前者是新兴的士人阶层，后者是有教养的贵族阶层。尽管儒家思想家特别是孔子，对以往贵族阶层的文采风流艳羡不已，并且在自己的人格理想中融进了太多的贵族文化因素，但儒家毕竟是新兴的士人阶层的思想代表，因此承担着塑造自身身份的历史重任。于是儒学就成为新兴士人阶层身份认同的话语表征。在儒家的话语系统中，“士”和“君子”是代表其人格理想的最主要词语，如何做一个“士”，做一个“君子”是儒家念兹在兹的大事。在先秦诸子之中，没有哪个学派像儒家这样关注自身的身份了。这是因为儒家代表了新兴士人阶层中最具有社会责任感和历史使命感的一批人，他们为自身设计的政治理想与政治策略要求其在人格理想方面必须有突出表现。事实上，儒家是把人格的自我改造、自我提升设定为实现一切政治理想的逻辑前提了。因此对于自己是什么样的人、应该成为什么样的人、能够成为什么样的人都有着强烈的追问兴趣。在儒家看来，只要做人的问题解决了，其他的事情也都会迎刃而解。关于做人的思考——既体现了儒家的人格理想，体现了他们所代表的士人阶层的身份意识；又是其政治策略，是其实现政治理想与社会理想的必要手段。因此尽管在表面上，儒家特别是孔子，对“周文”礼敬有加，似乎是必欲恢复周礼而后快，实际上孔子对人的价值、人的道德自觉性、高尚的人格理想，特别是士人主体精神的重视与高扬在根本上是对贵族等级制的破坏与冲击，也许正是在这个意义上，美国汉学家顾立雅才认为对于周代贵族“世卿世禄”政治制度的崩溃，“孔子的贡献大于任何人”<sup>[3]</sup>。另外，从知识论或者思维方式角度看，孔子标举“道”作为自己学说的核心概念，使得思想学术获得了对政治权力的相对独立性，从而为后世儒者的全部言说提供了一个逻辑起点与合法性依据，这也是对以“政教合一”为特征的“周文”传统的突破，是以孔子为代表的士大夫言说与昔日贵族言说的根本区别之一。

那么在这样一个逻辑链条中，“周文”究竟占据怎样的位置呢？可以说，贵族教养正是儒家理想最主要的依据。这里的区别在于：对于周代贵族来说，他们的行为举止、道德规范都是被“礼”所规定的，在他们心中最重要的两个价值范畴，一个是“德”，一个是“敬”；“德”即是所作所为符合“礼”的规定，“敬”即是时时提醒自己依“礼”而行。符合上天意志的“礼”就是周代贵族最终的价值根据，内在的道德规范即来自于外在之礼的强制性规定<sup>①</sup>。而对于儒家来说则不然，在他们的时代已经没有一个法定的、既有的“礼”的规范系统存在了，因此道德规范完全靠自觉。这就是儒家时时刻刻不忘人格修养的原因所在。于是周代贵族被“礼”所规定的行为方式就成了儒家自觉追求的人格理想——无过无不及的中庸之道、温柔敦厚的精神气象、中规中矩的身份意识以及对上级的绝对忠诚，对下属的爱护与诚信等等，这就是孔子所说的“仁”，也就是儒家弘扬和恪守的“道”。钱穆先生尝谓：“《论语》里的‘仁’字，这是儒家理想中入道的代表。‘仁’是一种人心的境界与功能，……孝、悌、忠、恕全只是爱敬。人人莫不想望获得人家的爱与敬，我即先以此爱与敬施之于人，此便是孝、悌、忠、恕，亦即此便是仁，即此便是道。”<sup>[4]</sup>可知在儒家语境中的“仁”不仅被赋予了新的内涵，而且成为核心价值范畴。其重要性已经不让于“礼”了。

那么，具体言之，“仁”这一价值范畴在儒学的话语系统中究竟具有何种位置？它与“周文”之间是怎样的关系呢？让我们先看看古人的解释。《论语·颜渊》：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”<sup>[2]873</sup>《孟子·离娄下》：“仁者爱人，有礼者敬人。”<sup>[5]</sup>《礼记·经解》：“上下相亲谓之仁。”<sup>[6]1599</sup>《礼记·儒行》：“温良者，仁之本也。”<sup>[6]1856</sup>《说文解字》：“仁，亲也。”<sup>[7]</sup>很明显，在儒家语境中，“仁”最基本的意思是指以关怀、慈爱、友爱、亲近的态度对待别人。是在人与人的关系中表现出来的一种品质。其实在儒家产生之前就已经有“仁”这个价值范畴了，它并不是孔子或其他儒者发明的。

《诗经》中“仁”字凡两见，《郑风·叔于田》：“叔于田，巷无居人。岂无居人？不如叔也。洵美且

<sup>①</sup> 《尚书·仲虺之诰》所说的“以义制事，以礼制心”就是由外在之礼来规范人心的理路，正符合贵族时代的特点。

仁。”<sup>[8]225</sup>《齐风·卢令》：“卢令令，其人美且仁。”<sup>[8]279</sup>

《尚书·周书》有“仁人”之谓，《泰誓中》：“予有乱臣十人，同心同德。虽有周亲，不如仁人。”<sup>[9]328-329</sup>《武成》：“予小子既获仁人，敢祇承上帝，以遏乱略。”<sup>[9]346</sup>

到春秋时期，“仁”字已很普遍了，如在《左传》中，《僖公八年》载：“宋公疾，大子兹父固请曰：‘目夷长且仁，君其立之。’公命子鱼。子鱼辞曰：‘能以国让，仁孰大焉？臣不及也，且又不顺。’遂走而退。”<sup>[10]405-406</sup>《宣公十二年》载：“伍参言于王曰：‘晋之从政者新，未能行令。其佐先穀刚愎不仁，未肯用命。其三帅者，专行不获。听而无上，众谁适从？此行也，晋师必败。’”<sup>[10]739-740</sup>《襄公七年》载：“恤民为德，正直为正，正曲为直，参和为仁。”<sup>[10]978</sup>

观历代注家，此处之“仁”均指为人谦和友爱、与人为善而言。可见，“仁”在儒家产生之前已经是一个表达人际关系的重要道德范畴了。

根据上述引文分析，“仁”这个概念在西周文献中虽不如“德”、“敬”那样多见，但它也应该是从周代贵族的“礼乐文化”中自然而然地生成出来的价值范畴，并非像某些论者所认为的是儒家独创。盖“周文”本建立于周代贵族以血亲为纽带的宗法秩序之上，是这一既定秩序的外在形式与合法性确证。因此，除了严格规范身份等级，即“礼别异”之外，还要有沟通、融洽上下之间的感情即“乐和同”的一面。所以《礼记·经解》的“上下相亲谓之仁”<sup>[6]1599</sup>，可以说非常贴切地道出了“仁”最初的价值意义。但到了儒家那里，这个概念确实被赋予了新的内涵，这主要表现在三个方面：

其一，在贵族文化语境中，“仁”突出的是对他人谦和、宽厚的一面，在儒家这里更强调其慈爱、友爱的一面，也就是说，更注重个人情感因素了。《论语·学而》：“孝弟也者，其为仁之本与！”<sup>[2]13</sup>“孝悌”乃是人对于父母的一种发自内心的孺慕之情，是对兄弟一种出于至诚的亲近之感。孔子把“孝悌”作为“仁”之本，就凸显了“仁”的情感内涵。《论语·里仁》又说：“惟仁者能好人，能恶人。”<sup>[2]230</sup>“好”与“恶”是人对他或事物的一种评价性情感，是最自然的、发自内心的情感体验。这与“仁”在贵族语境中那种谦和、宽厚的语义显然大不相同。

其二，儒家语境中的“仁”是一种人格理想，而贵族语境中的“仁”仅仅是一种道德规范。《论语·雍也》：“知者乐水，仁者乐山。知者动，仁者静。知者乐，仁者寿。”<sup>[2]408</sup>《论语·里仁》：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是。”<sup>[2]232-235</sup>

显然，这里的“仁”已经不是一般的道德准则，不是一般的行为规范，而是一种人生境界，是作为一个士人或君子一生追求的人格理想。把人作为一种人生境界或人格理想来作为毕生追求，这是儒家对“仁”这一道德范畴最大的价值赋予。

其三，在儒家这里，“仁”的外延扩大了，几乎成了一切优良道德品质的总名。在贵族语境中，“仁”主要表现于人际关系中，主要功能是人与人之间和睦相处，针对的是冷酷与暴力。到了儒家这里，“仁”的含义被大大丰富了。在《论语》中，孔子有丰富的表达，如《雍也》：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”<sup>[2]428</sup>这是说君子与人为善、诲人不倦的品德。《子罕》：“知者不惑，仁者不忧，勇者不惧。”<sup>[2]625</sup>这是讲君子善于保持乐观心态，不被功名利禄之事累心的品德。《颜渊》：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉？”<sup>[2]817</sup>这是讲“仁”的根本乃在于自觉地克制自己的个人欲望。《述而》：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣。”<sup>[2]495</sup>这是说“仁”并非遥不可及的抽象道理，“仁”就在人们的当下行为之中。到了孟子那里，“仁”更多地增加了政治含义，他所标举的“仁政”、“仁义”指的都是君主治国平天下的手段，而不仅仅局限于君子的“私德”方面了。到了荀子，其所推重的“仁人”其实就是接受了儒家伦理的君主，是“道”与“势”的统一，也就是后世常说的“得道之君”，这是历代儒家一直挥之不去的梦想。

由此可见，“仁”是西周贵族创造的“文”之系统与春秋战国时代儒家思想系统相结合的产物。其他如孔子所说的文行忠信之“四教”、汉儒总结的仁义礼智信之“五常”之类，都可作如是观，是“周文”传统之延续。

## 二、道家对“周文”之反动

道家虽然同样是在“周文”的废墟上建构自己的学说,但与儒家的“顺着说”恰恰相反,道家处处都与“周文”“反着说”。“文”是周代贵族的标志性符号,老庄就从根本上对“文”持否定态度。《老子》第十九章:“绝圣弃智,民利百倍。绝民弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。此三者,为文不足,故令有所属;见素抱朴,少私寡欲。绝学无忧。”<sup>[11]</sup>

这里的“文”是指人为的文化符号系统与观念系统,对老子来说,是不足以治理天下的,因此都须摒除才行。圣智、仁义、巧利三者乃是“周文”重要组成部分,对“文”的否定就意味着对“周文”的否定。可以说,否定“周文”以及试图通过继承“周文”而改造社会的儒家价值观,乃是道家学说的基本言说指向。

《庄子·内篇·应帝王》:“郑有神巫曰季咸,知人之生死存亡,祸福寿夭,期以岁月旬日,若神。郑人见之,皆弃而走。列子见之而心醉,归以告壶子,曰:‘始吾以夫子之道为至矣,则又有至焉者矣。’壶子曰:‘吾与汝既其文,未既其实,而固得道与?众雌而无雄,而又奚卵焉!而以道与世亢,必信,夫故使人得而相女。尝试与来,以予示之。’”<sup>[12]72</sup>

在这里,“吾与汝既其文,未既其实”,说的是只得到“道”的皮毛,而未得到真实的“道”。可知在老庄之徒看来,“文”是与“道”无缘的,这就从根本上否定了“文”的价值。又《庄子·外篇·马蹄》:“澶漫为乐,摘僻为礼,而天下始分矣。故纯朴不残,孰为牺尊!白玉不毁,孰为珪璋!道德不废,安取仁义!性情不离,安用礼乐!五色不乱,孰为文采!五声不乱,孰应六律!”<sup>[12]82-83</sup>

我们知道,礼乐是周代贵族文化的重要组成部分,甚至可以被视为“周文”的代称,而在道家看来,礼乐恰恰是人的淳朴本性遭到破坏之后的产物,是与人性相背离的。因此只有彻底清楚“周文”,即西周贵族在夏商文化基础上创造的那套价值观念以及相应的文化符号系统,人世间才能恢复和谐有序状态。《外篇·胠篋》:“故绝圣弃知,大盗乃止;擲玉毁珠,小盗不起;焚符破玺,而民朴鄙;掊斗折衡,而民不争;殫残天下之圣法,而民始可与论议。擢乱六律,铄绝竽瑟,塞瞽旷之耳,而天下始人含其聪矣;灭文章,散五采,胶离朱之目,而天下始人含其明矣;毁绝钩绳而弃规矩,擢工倕之指,而天下始人有其巧矣。故曰:‘大巧若拙。’削曾、史之行,钳杨、墨之口,攘弃仁义,而天下之德始玄同矣。”<sup>[12]87</sup>

这是对“文”的系统最彻底的否定。

这说明,道家与儒家最根本的区别就是对“周文”态度上的根本对立。其实道家学说貌似高深莫测,以至于学界苦思冥想也难知其所从来,其实在立论上不过是处处与“周文”反着说而已。其与儒家的“顺着说”恰成鲜明对比!牟宗三先生尝言,道家之学是因“周文疲弊”而发,诚哉斯言!然而,无论是儒家的“顺着说”还是道家的“反着说”,都是“周文”系统的延伸,是从同一传统中生发出来的新的文化因素。盖老庄之徒看到“周文”作为文化符号系统虽然还存在着,但是对社会已经毫无积极价值可言,反而成为你争我夺、天下大乱的原因,于是就以为从根本上予以否定。他们天真地以为,只要否定了这套人为的文化符号系统,天下就能恢复安定,《庄子·外篇·缮性》:“古之人在混芒之中,与一世而得澹漠焉。当是时也,阴阳和静,鬼神不扰,四时得节,万物不伤,群生不夭,人虽有知,无所用之,此之谓至一。当是时也,莫之为而常自然。逮德下衰,及燧人、伏羲始为天下,是故顺而不一。德又下衰,及神农、黄帝始为天下,是故安而不顺。德又下衰,及唐、虞始为天下,兴治化之流,泉淳散朴,离道以善,险德以行,然后去性而从于心。心与心识知而不足以定天下,然后附之以文,益之以博。文灭质,博溺心,然后民始惑乱,无以反其性情而复其初。由是观之,世丧道矣,道丧世矣,世与道交相丧也。”<sup>[12]135-136</sup>

这里描述的是“文”的形成过程,也是大道被破坏的过程,是世道由平和安静到混乱不堪的过程。在道家心目中,“文”根本上就是对“道”的破坏,是世道由盛而衰的根由,真可谓,“文”之为祸也大矣!

道家反对“周文”的决绝态度是不容否认的，但是这并不意味着道家对中国古代“文”之统序的形成和发展就是有害无益的。事实上，道家对在“周文”基础上，反其道而行之，恰恰弥补了“周文”的不足，从而为中国古代文化开出一片新的境界来。从某种意义上说，这是对“文”的最大贡献。我们知道，周代贵族建立“文”的系统，完全是为了获得并强化贵族等级制的合法性，有直接的政治目的，因此整个“周文”系统基本上都是在“形而下”的层面上建构起来的。这一点不仅可以从《诗》《书》《礼》《易》等周人留下的文化文本中明显看出，而且也可以从以“周文”继承者自居的孔子的言说中看出。“子不语怪力乱神”、“性与天道不可得而闻”之类都说明孔子对形而上的话题不感兴趣。他念兹在兹的是社会政治与人伦道德，后者既体现了他的人格理想，同时又是其实现社会政治理想的手段。超出政治与伦理范围的事情孔子一概不感兴趣。道家则刚好相反，虽然同样以“周文”的基础，但他们把言说的层面陡然提升到超越现实政治伦理的形而上高度。老庄提出的“道”这个概念是“周文”系统中所没有的，诸如“道可道，非常道”、“反者道之动”之类的说法在周代贵族的话语系统中是不会出现的，在孔子的言说中也是不会出现的。盖老庄之徒欲超越“周文”藩篱，自成一说，须陈义有高于彼处而后可，形上玄思，正是如此。道家借力于“周文”而开出的这一形而上理路，对于此后中国文化学术两千多年的发展至关重要，没有老庄之学的空灵玄奥，中国文化就真的成为彻头彻尾的“实用理性”了，那将是何等无趣呀！

### 三、墨、法二家与“周文”之关联

墨家对“文”的看法则比较复杂一些，可以说是介于儒家与道家之间。对“文”的重要性，墨家是有充分认识并加以肯定的，《墨子·尚同上》：“子墨子言曰：‘古者民始生未有刑政之时，盖其语，人异义。是以一人则一义，二人则二义，十人则十义。其人兹众，其所谓义者亦兹众。是以人是其义，以非人之义，故文相非也。是以内者父子兄弟作怨恶，离散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒药相亏害，至有余力不能以相劳，腐臭余财不以相分，隐匿良道不以相教，天下之乱，至若禽兽然。’”<sup>[13]109</sup>

墨家认为天下大乱的重要原因是“人异义”或“一人一义”，因此主张“尚同”，即统一价值观。应该说，墨家的这一见解符合当时的实际情况。“周文疲弊”之后诸侯各自为政，天下大乱、人心不古，价值失范。因此统一人们的价值观念确实是社会恢复秩序的重要方面。“尚同”就是建构意义，是全天下形成统一价值观，这一点与道家否定一切人为文化建构的主张相悖，而与周人的“制礼作乐”及儒家的“克己复礼”有着内在一致性。这就意味着，墨家对“文”并非一概排斥，而且是特别关注到建构意义的重要性。

如前所述，意义或者价值观的建构是“文”的系统中最基本的内涵。但是对于“文”的形式或者文化符号系统，墨家则持基本否定的态度，《墨子·非乐上》：“子墨子言曰，仁人之事者，必务求兴天下之利，除天下之害。将以为法乎天下，利人乎即为，不利人乎即止。且夫仁者之为天下度也，非为其目之所美，耳之所乐，口之所甘，身体之所安，以此亏夺民衣食之财，仁者弗为也。是故子墨子之所以非乐者，非以大钟鸣鼓琴瑟笙簧之声以为不乐也，非以刻镂华文章之色以为不美也，非以刍豢煎炙之味以为不甘也，非以高台厚榭邃野之居，以为不安也。虽身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其乐也，然上考之不中圣王之事，下度之不中万民之利，是故子墨子曰：为乐非也。”<sup>[13]379-380</sup>

由此观之，墨子对于那套礼乐形式是持否定态度的，理由是它们没有实际的用处。这一点正与“周文”大异其趣。盖在周代贵族看来，贵族之为贵族除了经济、政治上享有特权，即所谓“世卿世禄”之外，还在形式上拥有独特性。这就是他们“制礼作乐”——建构一套无比繁复、华丽的礼仪形式的主要原因。这里的礼乐形式，包括在服饰、居所、车马、饮食诸方面那些繁文缛节，担负着使贵族在审美趣味层面上，即感性层面上与普通大众区别分隔开来的重要政治功能。所以对于周代贵族来说，“文”不是可有可无的东西，不是为了感官耳目享受的东西，而是确证身份的使贵族之所以成为贵族的重要手段，是须臾不可离的。显然，对于“文”的这层意涵，墨家之徒是毫不知晓的，因此

以往论者说墨家主要代表着手工业者的价值观，是很有道理的，从对“文”的态度来看，他们确实是代表着下层体力劳动者的所思所想。墨家无视“文”作为文化符号系统的价值，只承认其作为价值观或意义系统的价值，而且对后者也提出了严格的规范，《墨子·非命中》：“子墨子言曰：凡出言谈、由文学之为道也，则不可而不先立义法。若言而无义，譬犹立朝夕于圆钧之上也，则虽有巧工，必不能得正焉。然今天下之情伪，未可得而识也，故使言有三法。’三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。于其本之也，考之天鬼之志，圣王之事。于其原之也，征以先王之书。用之奈何？发而为刑政。此言之三法也。”<sup>[13]413</sup>

这里的“言谈”就是讲学游说之类，“文学”就是著述传注之类，总之都是有所言说，有所立言，均可归之于“文”的范围之中。墨家认为不符合“义法”的言说即使再巧妙、再华美动听，也是毫无价值的，所谓“义法”也就是言说的原则与价值指向。这也就是《非命上》提出的著名的“三表法”：上本之于古者圣王之事、下原察百姓耳目之实，发以为刑政，观其中则为国家百姓人民之利。可知墨家之学既不同于老庄的否定一切话语建构，欲恢复到自然古朴的生存状态；又不同于儒家的“克己复礼”，欲重建辉煌的“文”之统绪。在对待“周文”的态度和基本价值取向上，墨家可以说是居于儒家与道家之间。《荀子·解蔽》所谓“墨子蔽于用而不知文”<sup>[14]</sup>之“文”是指礼乐形式而言，而对于作为意义或观念系统的“文”，墨家不仅“知”，而且是高度重视的。

从渊源上说，法家思想与“周文”同样关系密切。班固《汉志》谓“法家者流，盖出于理官”，理官是古代的司法治狱之官，相传虞舜时的皋陶就是理官。理是就是刑罚，与“礼”有密切关系。盖“礼”是教人如何做的；“理”则是惩罚做错了的。可见“理”对于“礼”具有辅助作用，原本是为了人们更好地依“礼”而行的。可以说“法”是“礼”的补充性措施。《管子·枢言》因此有“法出于礼”之谓。法家是从另外一个角度否定“周文”的。在《管子》中，《管子·牧民》言：“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。故省刑之要，在禁文巧；守国之度，在饰四维；顺民之经，在明鬼神，祇山川，敬宗庙，恭祖旧。不务天时则财不生，不务地利则仓廩不盈。野芜旷则民乃营，上无量则民乃妄。文巧不禁则民乃淫，不璋两原则刑乃繁。不明鬼神则陋民不悟，不祇山川则威令不闻，不敬宗庙，则民乃上校，不恭祖旧则孝悌不备。四维不张，国乃灭亡。”<sup>[15]2-3</sup>

《管子·治国》言：“凡为国之急者，必先禁末作文巧。末作文巧禁，则民无所游食。民无所游食，则必农。民事农则田垦，田垦则粟多，粟多则国富，国富者兵强，兵强者战胜，战胜者地广。是以先王知众民、强兵、广地、富国之必生于粟也，故禁末作，止奇巧，而利农事。”<sup>[15]924</sup>

管仲是春秋前期著名政治家，并不是严格意义上的法家，他奉行实用主义的政策、重视民生，重视奖罚，但也注重道德感化的作用，应该说是法家和儒家思想的融会。应该说，法家思想的形成，有赖于管仲思想的影响。今存《管子》一书是自春秋后期直至整个战国时代不断扩充、增删、改窜，最后经过西汉后期刘向整理而成的，其中包含了大量的法家思想，因此常常被归之为法家<sup>①</sup>。其“文巧不禁，则民乃淫”的主张说明，与道、墨两家相近，是对“周文”的批判性反思。所谓“末作文巧”，是指那些与人们的物质生活没有直接关系的形式、排场、文饰、奢侈品等等，当然包括“周文”系统的繁文缛节。春秋时期管仲、墨子、子产等政治家，尽管都受过贵族教育，但都根据现实的政治、军事需要而对周代礼乐文化有某种程度的反思性批判。

但是法家对“文”的否定毕竟与道、墨两家有所不同。《商君书·外内》所论：“民之外事莫难于战，故轻法不可以使之。奚谓轻法？其赏少而威薄，淫道不塞之谓也。奚谓淫道？为辩知者贵，游宦者任，文学私名显之谓也。三者不塞，则民不战而事失矣。故其赏少则听者无利也，威薄则犯者无害也。故开淫道而以轻法战之，是谓设鼠而饵以狸也，亦不几乎！故欲战其民者必以重法，赏则必多，威则必严，淫道必塞，为辩知者不贵，游宦者不任，文学私名不显。赏多威严，民见战赏之多则

<sup>①</sup> 刘歆《七略》，列《管子》于法家，而班固《汉书·艺文志·诸子略》列《管子》于道家。

忘死，见不战之辱则苦生。”<sup>[16]</sup>

这里的“文学私名”是指通过著书立说或传注传授而获得名声之人，也就是士人阶层中的思想家。《商君书》把他们归之为“淫道”不是因为他们没有实际的用途，而是因为倘若重用这样的人会导致人们“轻法”，不利于奖励耕战、富国强兵之目的。儒家把“文行忠信”作为“四德”，把“德行、政事、言语、文学”作为孔门“四科”，可见对“文学”的重视。而法家则恰好反其道而行之。

到了集法家之大成的韩非子，对“文”的否定就更激烈了。《韩非子·亡征》：“凡人主之国小而家大，权轻而臣重者，可亡也。简法禁而务谋虑，荒封内而恃交援者，可亡也。群臣为学，门子好辩，商贾外积，小民内困者，可亡也。好宫室台榭陂池，事车服器玩好，罢露百姓，煎靡货财者，可亡也。用时日，事鬼神，信卜筮而好祭祀者，可亡也。听以爵不以众言参验，用一人门户者，可亡也。官职可以重求，爵禄可以货得者，可亡也。缓心而无成，柔茹而寡断，好恶无决而无所定立者，可亡也。饕贪而无饜，近利而好得者，可亡也。喜淫刑而不周于法，好辩说而不求其用，滥于文丽而不顾其功者，可亡也。浅薄而易见，漏泄而无藏，不能周密而通群臣之语者，可亡也。”<sup>[17]109-110</sup>

此处所举“亡征”中，“群臣为学，门子好辩”、“好辩说而不求其用，滥于文丽而不顾其功者”、“好祭祀”等都属于“文”的范围，在儒家正是要大力弘扬的。儒家把这些“文”的举措当做治国平天下的重要手段，而法家却将其视为亡国的征兆，可见正如老庄之学一样，法家也是把“周文”以及以维护、传承“周文”为己任的儒家作为否定的对象而反其道而行的。

在“文”于事无补反而有害这一点上，法家与道家确有相同之处。《韩非子·解老》：“礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。何以论之？和氏之璧不饰以五采，隋侯之珠不饰以银黄，其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。是以父子之间，其礼朴而不明。故曰：‘礼，薄也。’凡物不并盛，阴阳是也；理相夺予，威德是也；实厚者貌薄，父子之礼是也。由是观之，礼繁者实心衰也。然则为礼者，事通人之朴心者也。众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱，故曰：‘夫礼者，忠信之薄也，而乱之首乎！’”<sup>[17]133-134</sup>

这里是从“文”、“质”关系来立论的。韩非从重质轻文的思路出发，层层推论，阐发了礼为乱首的道理。“礼”是“周文”的核心，道、法两家这一见解表明，他们对“周文”的彻底失望与否定。但是，法家毕竟与道家有所不同，盖在道家，“周文”之弊在于其与“自然”、“素朴”的生存状态恰好相反，是“人为”对“自然之道”的破坏；在法家，则主要是因为周代贵族的这套繁文缛节对于富国强兵不仅无益，而且有害。《韩非子·六反》：“畏死远难，降北之民也，而世尊之曰‘贵生之士’。学道立方，离法之民也，而世尊之曰‘文学之士’。游居厚养，牟食之民也，而世尊之曰‘有能之士’。语曲牟知，伪诈之民也，而世尊之曰‘辩智之士’。”<sup>[17]415</sup>

这里所说的“贵生之士”、“文学之士”、“有能之士”、“辩智之士”等均与法家“富国强兵”的政治路线相背离，在韩非看来，对他们的尊崇就是对国家法度的破坏。而且更严重的是，这还会对百姓们有一种误导作用，让他们无所适从。《韩非子·八说》：“息文学而明法度，塞私便而一功劳，此公利也。错法以道民也，而又贵文学，则民之所师法也疑；赏功以劝民也，而又尊行修，则民之产利也惰。夫贵文学以疑法，尊行修以贰功，索国之富强，不可得也。”<sup>[17]425</sup>

《韩非子·五蠹》：“儒以文乱法，侠以武犯禁，而人主兼礼之，此所以乱也。夫离法者罪，而诸先生以文学取；犯禁者诛，而群侠以私剑养。故法之所非，君之所取；吏之所诛，上之所养也。法趣上下四相反也，而无所定，虽有十黄帝不能治也。故行仁义者非所誉，誉之则害功；工文学者非所用，用之则乱法。”<sup>[17]449</sup>

在韩非的时代，天下诸侯国之间的兼并与反兼并之争已经到了白热化程度，各国君主为了自强自保，几乎无不招来天下之士并礼敬之。“得士者昌，失士者亡”已然成为各诸侯君主们的共识。这些“士”中修习百家之学者均有之，一般说来君主很难根据学术来选择士人，即使历来崇尚法家的秦国，也还是积聚了一批儒生的，例如秦相国吕不韦组织大批学者撰写《吕氏春秋》，其中就有相当数

量的人是儒生。后来的淳于越、叔孙通也都是有名的大儒。然而，在韩非看来，这样对不同派别的学者兼容并包，在实施奖励耕战政策的同时又重视文献学术，讲究道德修养，那是于治国大不利的。那么如何解决这一问题呢？韩非的办法很简单：那就是有用的就留着，没用的就去掉，让“所养”与“所用”相契合，不养闲人，《韩非子·显学》：“藏书策，习谈论，聚徒役，服文学而议说，世主必从而礼之，曰：‘敬贤士，先王之道也。’夫吏之所税，耕者也；而上之所养，学士也。耕者则重税，学士则多赏，而索民之疾作而少言谈，不可得也。立节参民，执操不侵，怨言过于耳，必随之以剑，世主必从而礼之，以为自好之士。夫斩首之劳不赏，而家斗之勇尊显，而索民之疾战距敌而无私斗，不可得也。国平则养侠，难至则用介士，所养者非所用，所用者非所养，此所以乱也。且夫人主于听学也，若是其言、宣布之官而用其身；若非其言、宜去其身而息其端。今以为是也而弗布于官，以为非也而不息其端。是而不用，非而不息，乱亡之道也。”<sup>[17]459</sup>

法家是很特殊的一批士人思想家。他们也都是饱学之士，也曾经“藏书册、习谈论”但是对于读书人却从心底里轻视。看相秦的那些法家人物，如商鞅、范雎、蔡泽、张仪、李斯等人，哪个不是口若悬河、宏论滔滔？但他们治国却反对“藏书策、习谈论、聚徒役、服文学”，反对“谈论”，那是为什么呢？这里的关键是身份认同问题。我们知道，先秦士人阶层原本就是“民间”知识阶层，虽然他们中有些人是来自于贵族，但他们本人的身份却是“民”。作为有言说能力的“民”，士人是一个非常重要的社会阶层。任何时代只要有这样一个社会阶层，其文化学术就一定会极为昌明发达。因为作为“民”，他们可以以“在野的”或者非执政的、普通百姓的眼光来看待社会上的一切；作为有能力言说的人，他们可以著书立说、授徒讲学，从而“代天下立言”。而一般的“民”，如“农工商”等，缺乏言说能力，只好成为沉默的“不在场”者；而作为统治阶层的知识人，他们虽然有言说能力，却缺乏宏通的眼光与代表天下百姓言说的价值立场。只有像先秦士人阶层这样的知识阶层才能够创造出极具创造性的、富于想象力的学术思想来。像前面我们论及的儒、道、墨三家都是如此。然而，任何时代也必然会有完全站在统治者立场上言说的知识人，而且他们的声音还常常会占据主导地位。他们也许是出身于民间知识阶层，但是他们选择的言说立场却是官方的、执政者的，他们甚至比统治者本人更具有统治的意识与能力。先秦的法家就正是这样一批人。因此尽管法家也出身作为“四民之首”的士人阶层，但是当它们选择自己的学说的那一天起，它们就是在以统治者的眼光来观察，用统治者的声音在言说了。

正是由于在身份认同上法家人物自觉脱离了士人阶层，站到了统治者一边，因此他们对于除了自家之外的诸子百家之学就怀有深深的敌意——因为这些学说多少都具有社会批判意识，多少都带有乌托邦精神，它们都是否定当下而指向未来的。因此这些学说与统治者的利益是天然敌对的。对于以统治者立场为立场的法家来说，这些具有超越的乌托邦精神的学说一概是无用而有害的东西，应该完全彻底消灭才行。真正有意义的就是围绕“富国强兵”这一根本目的，以“奖励耕战”为基本策略、以“奖罚分明”即“有功者赏，有罪者罚”为基本机制的法律条文以及证明这套法律条文合法性的论说。此外一切的学说、思想都是无用有害的东西，一概应该受到排斥。这种思想就导致了后来秦朝“以吏为师，以法为教”的政策，从而成为秦朝短祚的重要原因之一。

当然，法家所选择的统治者立场并不是在一般意义上说的，这里的“统治者”是指那些处于春秋战国连年混战历史情境中的诸侯君主们。这类统治者被特定的历史条件所限制，念兹在兹的只是自己的国家在战乱中处于优势地位：大国想兼并小国，小国想依附大国庇护而自保，或合纵，或连横，不一而足。在这样的情况下，诸侯君主基本上无暇顾及文化和意识形态建设，渐渐都奉行了实用主义政策，在治理国家上无不急功近利，缺乏长远的战略眼光，正是适应了这一批统治者的政治需要，法家思想才应运而生。当然，也正是由于统治者无暇顾及文化与意识形态领域，才使得诸子百家大盛于世。

## 四、余 论

以上所论诸子之四家，儒、道、墨三家均为作为“民”的士人阶层之思想代表，其最基本的特征是



乌托邦精神。儒家的“大同”、“小康”、“仁政”、“王道”，道家的“小国寡民”、“自然”，墨家的“兼爱”、“非攻”都带有强烈的乌托邦色彩。他们的差异在于：儒家试图利用已然支离破碎的“周文”的材料，以“周文”为蓝图，重新建构起类似于“周政”的政治体制与社会秩序来；道家试图以“周文”为“反面教材”，处处反着说、对着说，荡涤其“文”之残余，恢复纯真无伪的自然古朴状态；墨家则对“周文”有取有舍，取其质而弃其文，试图建立一个上下一体、消弭战乱、人人相爱的太平世界。此三家均与统治者保持一定距离，故而其言说具有明显的批判性。法家则不然，其所代表的已经不是作为“民”的士人阶层之思想，而是统治者的立场，因此他们是“异化”了的士人，是自觉放弃独立的知识阶层所固有的主体性、超越性、乌托邦精神的一批读书人。

从另一个角度看，则此四家又都是先秦士人阶层精神的表征。可以这样来表述：士人阶层是春秋后期王纲解纽、周文疲弊、礼崩乐坏、天下大乱之历史语境的产物，他们是被“抛”到这个动荡的世界上的。于是如何在这样的乱世中生存就成为他们首先面对的问题，而对于知识阶层而言，无论古今中外，其在生存方面所面临的首要问题，就是话语建构往往成为最具有决定性影响的因素。由于士人阶层拥有文化知识，有反思和言说的能力，所以他们就自然地把反思和言说自然而然地指向现实社会，指向政治，因此，如何使这个动乱不已的社会从无序恢复有序就成为士人阶层最基本的价值关怀。可以说，儒、道、墨、法四家在这一点上是完全一致的。这样的历史语境也就决定了士人阶层矛盾的文化心态与复杂的人格结构：他们既希望保持独立性，又希望与统治者保持密切关系；既希望改造社会，又希望自我拯救、自我提升；既希望受到统治者的重用、服务于统治者，又希望能够得到统治者的充分尊重，并对他们进行约束、引导、控制。可以说这是士人阶层的普遍心态，但是具体到个人则会有不同侧重。道家人物可以说是士人阶层独立性、超越性、自尊自贵、自我拯救的一面人格维度的极端化表现；法家则是士人渴望与统治者合作、得到重用，服务于统治者一面的极端化表现；儒、墨二家则介于道、法之间，他们是那些力求在两种人格维度之间寻找平衡、依违于主动与被动、主人与仆人两种身份之间的士人的思想代表。

儒、墨二家所代表的士人的基本特点是：我可以服务于统治者，但是必须得到统治者的尊重，这就是中国古代源远流长的“师”的意识——我为你服务，但不是以奴仆的身份而是以“师”的身份服务于你。“师”这个范畴内涵极为丰富，把它看做是先秦士人阶层社会境遇与文化心态、人格结构的话语表征，是再恰当不过的了。本质上都是为统治者效劳，所行的实际上正是所谓“臣妾之道”，但一定要以“师”的身份来加以文饰——这是因为士人阶层有相对独立性，有言说的能力和自由，也有治理国家的才能，但是他们是“民”，没有任何政治权力与经济实力，他们的一切治国之道、社会理想都需要通过统治者才有可能成为现实。因此，他们与统治者之间就构成了十分微妙的关系：文化知识、治国之术在我手里，权力在你手里；你要借助我的文化与治国之术富国强兵；我要借助你的权力实现我的政治理想，这就形成了一种特殊的“等价交换”关系，平等交易，各求所需。在这场交易中，士人阶层付出的是知识和才华，得到的是统治者的支持与尊重；统治者付出的是对士人的礼敬与在一定程度上接受制约，得到的是政治上治理国家的人才与方略。于是儒家和墨家所代表的士人与统治者的关系就是在君臣、师徒之间——君主对于士人来说既是至高无上的君，又是可以教诲并且应该被教诲的学生；士人对于君主来说，既是可以驱使甚至生杀予夺的臣仆，又是需要时时求教的师长。从某种意义上说，儒家文化在很大程度上是受到士人阶层与统治者之间这一微妙关系的制约甚至决定的。

道家是士人独立精神的极端表现，他们宁肯曳尾于涂，也不想被供在神庙中，为了保持精神的独立与自由，不与统治者合作，他们不屑于做君主们的“师”；道家著书立说，其实是否定君主存在的合法性，本质上是一种“无政府主义”。法家是士人对权力之依附性的极端表现，他们自觉放弃了自身的主体性与精神独立性，甘愿做君主的臣仆，愿意充当统治的工具，绞尽脑汁为统治者如何行使权力、约束臣下，驾驭百姓出谋划策，他们不想也不敢充当君们的“师”。只有儒家和墨家，既要为君主服务，从而获得君主支持，以此来生存，来实现政治理想，又要保持尊严，获得尊重，“师”——“天

地君亲师”之“师”以及“帝王师”、“王者师”之“师”就成为他们这一心态再好不过的文化符号了。

“师”的身份必然地要求着礼仪形式、排场以及一套复杂的话语系统，这套话语系统的总名或者标志性符号就是“道”。对于士人阶层“师”这一身份认同来说，“道”具有如下意义：其一，“道”代表着高深的学问和知识系统，这是统治者所不具备的，是士人阶层看家的本事。凸显“道”的重要性就等于凸显士人阶层的价值。其二，“道”是士人阶层建构起来的代表最高价值甚至“终极价值”的词语，在他们设计的价值层级上，“道”要高于统治者的权力。孟子的“道”与“势”、“天爵”与“人爵”之辨正是在说明这一道理。历代士人都是用这个“道”来制约、引导统治者的。尽管这个词语后来也被君主们所利用，但是士人阶层的制约与引导也在一定程度上是有效的。第三，“道”是士人阶层获得“师”这一身份的合法性依据。韩愈《师说》说得好：“道之所存，师之所存。”你占有了“道”，你就获得“师”的资格。究竟什么是“道”呢？其实它不过是一个符号，标志着士人阶层话语建构与价值取向的符号而已！

“道”与“文”有着密切联系。如前所述，“文”是贵族知识阶层的标志性符号，代表着贵族的教养与身份，正是由于有了“文”的系统，贵族才与一般庶民真正区别开来了。“道”则是春秋末年才出现的士人阶层价值观念与身份的话语表征，代表着这个民间知识阶层强烈的政治诉求与话语权诉求。在贵族那里，“文”就是一切，包括全部贵族阶层创造的文化符号系统与价值观念系统；而到了儒家士人这里，“文”成了一个更高层级的价值范畴，即“道”的外在形式或载体。“文”的价值已经不在于其形式本身即具有的“区隔”作用，而在于它承担着“传道”的功能。“文”在价值等级序列中的这种位置上的变化一方面表明言说主体由执政的贵族向在野的士人阶层的转变，另一方面也体现了中国古代知识话语获得相对独立性这一事实。作为典章制度、礼仪规范之总名的“文”与作为“道”之外在形式的“文”有着迥然不同的内涵与功能。

总之，“周文”孕育了诸子百家之学，成为其后两千多年中无比灿烂的中国古代文化的源头。诸子百家对“周文”的不同态度、不同取舍决定了他们各自的言说指向与话语形式。后世历代文人士大夫的话语建构都在相当程度上包含了“周文”的文化因子，甚至在今天我们依然可以明显地感受到它的影响。

#### 参考文献：

- [1] 章学诚·文史通义校注[M]. 叶瑛,校注. 北京:中华书局,1985:78.
- [2] 程树德·论语集释[M]. 程俊英,蒋见元,点校. 北京:中华书局,1990.
- [3] 顾立雅·孔子与中国之道[M]. 高专诚,译. 郑州:大象出版社,2000:1.
- [4] 钱穆·中国文化史导论:修订本[M]. 北京:商务印书馆,1994:81.
- [5] 十三经注疏整理委员会·孟子注疏(十三经注疏)[M]. 北京:北京大学出版社,2000:275.
- [6] 十三经注疏整理委员会·礼记正义(十三经注疏)[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [7] 许慎·说文解字[M]. 北京:中华书局,2006:161.
- [8] 程俊英,蒋见元·诗经注析[M]. 北京:中华书局,1991.
- [9] 十三经注疏整理委员会·尚书正义(十三经注疏)[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [10] 十三经注疏整理委员会·春秋左传正义(十三经注疏)[M]. 北京:北京大学出版社,2000.
- [11] 朱谦之·老子校释[M]. 北京:中华书局,1984:74-76.
- [12] 王先谦·庄子集解[M]. 沈啸寰,点校. 北京:中华书局,1987.
- [13] 吴毓江·墨子校注[M]. 孙启治,点校. 北京:中华书局,1993.
- [14] 王先谦·荀子集解[M]. 沈啸寰,王星贤,点校. 北京:中华书局,1988:392.
- [15] 黎翔凤·管子校注[M]. 梁运华,整理. 北京:中华书局,2004.
- [16] 蒋礼鸿·商君书锥指[M]. 北京:中华书局,1986:127-128.
- [17] 王先慎·韩非子集解[M]. 钟哲,点校. 北京:中华书局,1998.