

從《莊子·天下》篇首 解析先秦思想中的基本關懷

何炳棣*

本文研究對象是百家爭鳴以前，也就是道術尚未為天下裂的較早時期，我國哲學思想重心及其基本關懷之所在。此項工作首先需要考釋《莊子·天下》篇首段裡幾個關鍵詞——特別是「道術」——在先秦語境內的意涵。

《莊子》一書，兩漢以前很少有人稱引。西晉玄學大興之際，纔開始有幾家注疏，內中只有郭象（卒於公元312年）的《莊子注》得以傳世。自郭象至今一千七百年間，傳統及近、現代中外研究道家哲學的眾多學人，幾乎一致認為「道術」一詞定是源於老、莊對宇宙、人生本原高深玄遠的探討。

筆者發現道術一詞並不源於道家，而是初現於《墨子·尚賢上》。道術的內涵是在〈尚賢上〉、〈節葬下〉、〈非樂上〉、〈非命下〉四篇循環論述中纔充分明白表達出來的。簡言之，通過「博乎道術者」，「王公大人」纔能實現「國家之富，人民之眾，刑政之治」。成功地實現了「富」、「眾」、「治」這「三務」之後，纔能徹底解決民之「三患」：「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。」很明顯，《墨子》所謂的道術沒有形上意義，根本是最現實功利的「君人南面之術」。

以先秦語境解析《莊子·天下》篇首段原文，發現內中提到的「天人」、「神人」、「至人」、「聖人」都是古代才德、智慧、威權、勢位集於一身的「聖王」。「道術」就是他們淳樸臻圓、「無所不在」的最高統治術。它的主要內涵是：「以事（日用）為常，以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。」《墨》、《莊》互證顯示出二者所論道術的內涵，基本上是高度符合的，只是語句表達方式有所不同而已。

更有意義的是，筆者發現《論語·子路》、《鶡冠子·天則》和《淮南子·兵略訓》都有與《墨子》論道術文義相同相似的語句。這種五重意涵相符，四重

* 中央研究院院士

文本疊合的證據強有力地說明先秦思想中的基本關懷不是「宇宙、人生本原」的形上探討，而是不出生民之理、日用人倫範疇的最現實功利的「君人南面之術」。

除了道術詞源及內涵之外，本文也涉及以下三個問題：（一）〈天下〉篇對儒家的評價；（二）〈天下〉篇何以認為道術分裂始自墨子；（三）〈天下〉全篇何以刻意地躲避討論專事富國強兵的學派。

關鍵詞：方術 道術 內聖外王 道德

壹·序言及〈天下〉篇首段原文

探索先秦思想的基本關懷的最佳史料之一是《莊子·天下》篇。講述《莊子·天下》篇性質和內容最簡明扼要的是已故久主東南哲壇的馮契：

《天下》可稱為中國歷史上第一篇哲學史論文。它提出了一種哲學史觀，認為諸子百家的形成是「道術將為天下裂」的過程。它闡述了先秦各學派的中心思想及其活動情況，並列舉了重要代表人物。它認為諸子百家只察見一個片面便自以為是。同時，它又肯定「百家眾技」猶如人身的五官，「皆有所長，時有所用」。它對諸子百家的寬容態度是可取的。這篇是研究先秦思想的重要史料。¹

本文研究的對象是百家爭鳴以前，也就是道術尚未為天下裂的時期，思想重心之所在。這就需要先徵引〈天下〉篇第一大段的原文，必須集中考釋原文中幾個關鍵詞——特別是「道術」——在先秦語境內的意義，纔能避免自魏晉玄學之興迄當代多家詮釋忽略和錯誤之所在，纔能探索中國哲學史上最早、最基本的關懷是甚麼。

〈天下〉篇首段的原文：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王

¹ 馮契，〈莊子〉，收入《中國大百科全書·哲學》（北京、上海：中國大百科全書出版社，1987），頁1245。

有所成，皆原於一。」不離於宗，謂之天人。不離於精，謂之神人。不離於真，謂之至人。以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一、二、三、四是也。百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度。六通四闢，大小精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士，縉紳先生多能明之〔《詩》以導志，《書》以導事，《禮》以導行，《樂》以導和，《易》以導陰陽，《春秋》以導名分〕。² 其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下與得一察焉以自好。譬如耳、目、鼻、口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不徧，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是以內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不返，必不合矣。後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

貳·關鍵詞考釋

一·「方術」

古今諸家解釋不一。李零《中國方術考》分全書為「數術」與「方技」上下篇，資料及考釋俱見功力，但對「方術」一詞並未下總的定義。³ 《漢書·藝文

² 《莊子·天下》篇原文引自王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988），下冊。引文中筆者所加〔〕內衍文六句應該刪去，主要是根據徐復觀對語句構造的分析。詳見陳鼓應，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1975），頁937。

³ 李零，《中國方術考》（修訂本，北京：東方出版社，2000）。

志》⁴「數術」列有天文、曆譜、五行、耆龜、雜占、形法（相人）等等一百九十家，共二千五百二十八卷；「方技」列有醫經、經方、房中、神仙等三十六家，共八百六十八卷。《莊子·天下》篇所指方術是否涵蓋與班固所列舉之龐雜甚難詳考。但就該篇開首「天下之治方術者多矣，皆以其有爲不可加矣」語氣推測，略有諷意，似即指下文「百家眾技，一曲之士」之術，暗示「方術」雖各有其專長，但智慧水平要低於「道術」。唐·成玄英《莊子疏》謂「方，道也」，⁵其意方術即是道術，恐有失當；方術不能等同「至高」的道術。

二·「道術」

自西晉·郭象（卒於公元312年）初注《莊子》迄今一千七百年間，所有歷代《莊子·天下》篇的注釋者皆認爲道術必是源自《老》、《莊》的最高學問或治術。當代闡發此義最力的是陳鼓應《莊子今註今譯》對〈天下〉篇所作的序論：

本篇（〈天下〉篇）一開頭就標示了最高的學問乃是探討宇宙、人生本原的學問（「道術」）。「內聖外王」為理想的人格形態。所謂「道術」，就是對於宇宙、人生作全面性、整體性的把握的學問。⁶

據筆者考證，道術一詞不起源於《老》、《莊》道家，而最早出現於《墨子·尚賢上第八》。⁷此篇開頭即提出墨子學派最高的三項願望：「今者王公大人爲政於國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。」《墨子·節葬下第二十五》也提出「仁者爲天下度也，……親貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎眾之；眾亂，則從事乎治之」。於是「富」、「眾」、「治」正是最高統治者爲國家和人民所力求成功實現的「三務」。只有達成這三項任務，才能解決《墨子·非樂上第三十三》篇中所提出的「三患」：「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」。《墨子·非命下第三十七》稍有補充，指出即使「……禹、湯、

⁴ 班固，《漢書》（點校本，北京：中華書局，1962）。

⁵ 轉引自郭慶藩，《莊子集釋》（重刊點校本，北京：中華書局，1961）。

⁶ 《莊子今註今譯》，頁929；另參頁933，註3。

⁷ 本文徵引《墨子》皆根據孫詒讓著，孫啟治點校，《墨子閒詁》（收入《新編諸子集成·第一輯》〔北京：中華書局，2001〕），上、下冊。本文引《墨子》處只註明篇名，不另詳列卷頁。

文、武方爲政乎天下之時」，其目標也不外「……饑者得食，寒者得衣，勞者得息，亂者得治」。論述從四個不同篇章循環呼應，簡明有力。

但是，墨子瞭解爲解除人民的「三患」，國家如何才能完成「三務」是很不簡單的。所以他在〈尚賢上〉開門見山就承認列國一般情況是「不得富而得貧，不得眾而得寡，不得治而得亂」。此中根本原因是「王公大人爲政於國家者，不能以尚賢事能爲政也」。成功之道在於最高統治者能用種種積極手段去發現、徵用德才卓越之士：

譬若欲眾其國善射御之士者，必將富之貴之，敬之譽之，然後國之善射御之士將可得而眾也。況又有賢良之士，厚乎德行，辯乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍而社稷之佐也，亦必且富之貴之，敬之譽之，然後國之良士亦將可得而眾也。

按照墨子的意見，王公大人只有厚賞重用「道術之士」才能解決「貧」、「寡」、「亂」這「三患」，實現「富」、「眾」、「治」這「三務」。至於「道術」一詞本身，很明顯是爲解決基本民生計和維持國家和社會安定的一套方略，也就是班固在《漢書·藝文志》論道家時所指出的「君人南面之術」。其性質完全是世俗的、功利或實用主義的。道術決不是「對於宇宙人生作全面性、整體性的把握的學問」。事實上，《墨子》所言的道術就是《莊子·天下》篇裡的道術（將於下文第肆節中詳證），都是絲毫沒有玄虛縹緲的形上意味。

三·「神明」與「內聖外王」

清代大富貴亦壽考的樸學大師阮元（1764-1849）在方法論上有句名言：「聖賢之言，不但深遠者非訓詁不明；即淺近者，亦非訓詁不明也。」⁸ 二十世紀在我同輩而略早的史家中，筆者遲遲才發現訓詁根基最堅實的莫過於家學淵源的已故華中師範大學教授張舜徽（1911-1992）。本小節中特別借重他的詮釋：

〈天下〉篇曰：「神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。」此問答之辭也。問者以神明分設，答辭中以聖王並舉，然則聖王之與神明同義而殊稱耳。聖與神雙聲，王與明疊韻。古聲韻本同，故通用無嫌。董生有言：「人

⁸ 徵引語句出自阮元，《學經室一集》卷二，〈《論語》一貫說〉；轉引及詳闡於張舜徽，《張舜徽學術論著選》（武漢：華中師範大學出版社，1997），頁330-332。

主法天之行，內深藏所以為神，外博觀所以為明」《春秋繁露·離合根第十八》。可知神明者，固君人南面之術也。

蓋聖者，通也，道也。王者，大也，明也。君人者，掩其聰明，深藏而不可測，此之謂「內聖」。《管子》曰：「藏於胸中，謂之聖人」〈內業〉篇。《淮南》亦曰：「聖人內藏，不為物先倡」〈詮言〉篇。皆是意耳。顯其度數，尊高而不可諭，此之謂「外王」。《呂覽》曰：「王也者，勢也；王也者，勢無敵也；勢有敵，則王者廢矣」〈慎勢〉篇。又曰：「強大未必王也，而王必強大」〈壹行〉篇。皆是意耳。善夫韓非之言曰：「人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者，藏之於胸中，以偶眾端，而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見」《韓非子·難三》。古者君道之經，不越於斯數語矣。若就其本體言，則曰法曰術；就其布施言，曰顯曰藏《易》曰：「顯諸仁，藏諸用。」或曰神，曰明；就其德象言，曰聖，曰王；就其運用之妙言，則曰危，曰微。實一物而殊名，因所施而立號耳。⁹

可見「神明」與「內聖外王」同是專指上古三代集智慧、德行、威權於一身的聖王。這種內聖外王之間的不可分性，當〈天下〉篇寫撰前後的兩、三百年間起了變化，二者變成截然分立的了。因為孔子被若干世代儒家造成「素王」地位之後，這「至聖」的素王的理想和教導就必須通過凡人或凡人以上品質的皇帝才有實現的希望。南宋朱熹等理學家瞭解內聖和外王不但是不同的政治個體(entity)，而且深深感到二者之間的「緊張」。對南宋權力結構最精闢的觀察出自朱熹：

天下事，須是人主曉得通透了，自要去做，乃得。如一事八分是人主要做，只有一、二分是為宰相了做，亦做不得。

可見兩漢以降，內聖外王的意蘊與〈天下〉篇原載有天壤之別；可見不從事嚴肅的訓詁，不易正確瞭解先秦的思想與制度。¹⁰

⁹ 張舜徽，《周秦道論發微》（北京：中華書局，1982），〈道論通說〉，頁65。

¹⁰ 余英時，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》（臺北：允晨文化出版公司，2003），下篇，〈理學家與政治取向·「內聖」與「外王」之間的緊張〉，頁26；朱熹深刻的案語轉引自頁94。

四·「道德」

「道」與「德」是中國古代哲學和倫理思想中一對重要的概念。這兩字起源甚古，在古代漢語中本是長期分開使用的。本節的任務在追朔道與德兩字逐步用於聯句，併成「道德」連詞的過程及其在先秦語境內的義涵。

商代卜辭中還沒有道字，僅有途字，是道路之義。周代金文中道字寫法尚不一致，但皆「從行」、「從首」、「從止」——這三個偏旁都與人所走的道路有關。自《易經》、《詩經》到《左傳》、《國語》，道字的涵意已從原始道里之義逐漸進為方法、言說、規律、原則。《左傳》和《國語》中「天道」和「人道」等概念已經孔子以前的名卿哲人屢度闡發。¹¹

德字在《尚書·商書·盤庚》上、中、下三篇已出現十次。內中有物資賜與及德惠之義，與「得」的意義已很接近，似也已有品德的初義。¹²《尚書》周誥不偽諸篇闡發天命之所以自商紂轉移至周時，一再涉及周人最高統治者「明德」、「敬德」的優點。德的觀念已具有明顯的道德屬性。《詩經·大雅》對德有更多類似的發揮。《左傳》和《國語》裡，「德」與「刑」對比的聯詞已屢度出現。

道與德應用於聯句以及道、德兩字併成「道德」專詞的例證必須在先秦諸子文本中去尋索。道與德形成聯句自孔子始。據已故楊伯峻教授的《論語譯注》，¹³ 道字凡六十見，或指道德，或指學術，或指方法，有時用為動詞，具有

¹¹ 張立文主編，《道》（北京：中國人民大學出版社，1989），頁21-26。

¹² 近二十餘年來，《尚書·盤庚》上、中、下三篇研究的突破是晁福林，〈從盤庚遷殷談到《尚書·盤庚》三篇的次序〉，《中國史研究》41(1989.1)：57-67。作者以歷次殷墟考古發掘成果縝密核證有關〈盤庚〉的古今文獻，得出盤庚遷殷之後不久又遷都於亳的結論。前此堅信遷殷之後「更不徙都」的俞樾（1821-1907）及近代學人感到〈盤庚〉三篇敘事之「紊亂」，皆以次序有所顛倒為解釋。晁文證明今本《尚書·盤庚》全篇確是「研究商代歷史最珍貴的文獻資料」。〈盤庚〉篇中「德」字十見，詳何炳棣，〈「天」與「天命」探原：古代史料甄別運用方法示例〉，《中國哲學史》（中國哲學史學會）10(1995.1)：48，註20。「德」字字義最近重新參考 James Legge, tr., *The Chinese Classics*, vol. 3, *The Shoo King*（據 London: Oxford University Press 1895年原版重印，臺北：文星書店，1963）及 Bernhard Karlgren, tr., "Glosses on *The Book of Documents*," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm) 20 & 21 (1948-1949)。另參閱屈萬里，《尚書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1975）。

¹³ 楊伯峻，《論語譯注》（北京：中華書局，1958）；譯註功力深至，反映作者及其伯父楊樹達兩世家學。

治理和導引的意思。如〈學而第一〉：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人」，其中道字便是治理的意思。本乎此，〈爲政第二〉聯句的意義就明顯易解了：「道之以政，齊之以刑，民免而無耻。道之以德，齊之以禮，有耻且格。」

《墨子》僅晚於我國現存最早的私家著述《孫子兵法》¹⁴ 和孔子弟子及再傳弟子所輯的《論語》。《墨子》全書中「仁義」凡數十見，獨獨尚未見「道德」連詞。

把道的理論提升到中國哲學最高範疇之一的自然是《老子》。據筆者近年的考證，老子其人及《老子》其書都是晚於《孫子兵法》、《論語》和三分之二以上的《墨子》。¹⁵ 反覆誦析郭店楚簡《老子》、馬王堆漢墓帛書《老子》甲、乙本和通行的今本《老子》之後，筆者深信「道」與「德」合併成爲「道德」連詞是源自戰國中、晚期不同派系的《老子》詮釋者，而不是如《中國大百科全書·哲學》所說源自《荀子·勸學篇第一》。¹⁶

道德連詞的起源必須先從現有的最早的楚簡《老子》論「道」的篇章入手。最有裨於這種入手工作的是貴州尹振環先生以二十多年功力完成的三部力作，尤其是他的《楚簡老子辨析》。¹⁷ 茲先引此書中老子首度論「道」的文字：

有狀混成，先天地生，奪穆、獨立、不垓，可以爲天下母。未知其名，字之曰道，吾強爲之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。道大，天大，地大，王亦大。國中有四大安，王居其一安。人法地，地法天，天法道，道法自然。¹⁸

¹⁴ 關於孫武的《孫子兵法》十三篇確完成於吳王闔廬三年 (512 BC) 召見之前的考證，詳見何炳棣，〈中國現存最古的私家著述：《孫子兵法》〉，見氏著，《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》（收入《中央研究院近代史研究所演講集·二》〔臺北：中央研究院近代史研究所，2002〕）。此文初刊於《歷史研究》261(1999.5)；又收入王元化主編，《學術集林·第十七卷》（上海：遠東出版社，2000）。

¹⁵ 關於老子年代的新考證，請參閱何炳棣，〈司馬談、遷與老子年代〉，收入《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》，頁71-99。此文初刊於《燕京學報》新9(2000)。

¹⁶ 李奇，〈道德〉，收入《中國大百科全書·哲學》，頁123。

¹⁷ 尹振環三部力作是：《帛書老子釋析》（貴陽：貴州人民出版社，1998）；《帛書老子與老子術》（貴陽：貴州人民出版社，2000）；《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》（北京：中華書局，2001）。《帛書老子釋析》以帛書《老子》鎮密核對今本《老子》，糾正了後者篇章排列及多處字句的錯誤。《楚簡老子辨析》對文本及思想內容方面貢獻尤多。

¹⁸ 尹振環，《楚簡老子辨析》，頁225-229釋文。

尹振環在其《楚簡老子辨析》指出上引楚簡《老子》原文確是一個典型的宇宙本體論，但是：

老子筆鋒突然一轉，將其轉到政治上，把一個虛無縹緲的宇宙問題拉到人間的治道上。即將「王」抬舉到與「道」、「天」、「地」相提並論的驚人高度。……單尊王是絕對不夠的，還必須在「尊王」的同時加上尊道、尊天、尊地、法自然。表面上是在抬舉王，骨子裡卻是在限制王，老子想用這種限制來達到國家安寧、人民安生的目的。¹⁹

他更進一步用了一整章分析楚簡《老子》道論的主題，得到一個與當代大多數專研《老子》的學人相反的結論：《老子》全書的重心不是宇宙本體論，而是「政治道德，政治哲學，南面術」。這個結論大有裨於了解何以本節行將列舉的先秦諸家「道德」連詞的真義，都是指向班固論道家時所提出的「君人南面之術」。

據筆者個人的推測，戰國中、晚期「道德」連詞的出現是由於有必要詮釋帛書《老子》對楚簡《老子》兩點重要的增益。首先是帛本加強「道」是宇宙萬物總根源的意義：

天下之物生於有，有生於無。道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，中氣以為和。²⁰

再就是明白說出「道」與「德」的不可分性：

道生之，而德畜之，物形之，而器成之。是以萬物尊道而貴德。²¹

因此，「道」與「德」的相對位次及其不可分性的詮釋最早出現於崇奉黃帝為始祖的田齊和黃老說最流行的稷下學術中心。試看《管子·心術上第三十六》的解說：²²

德者，道之舍，物得以生，生得以職道之精。故德者，得也。得也者，其謂所得以然也。以無為之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者不別也。

¹⁹ 尹振環，《楚簡老子辨析》，頁90-91。

²⁰ 高明，《帛書老子校注》（收入《新編諸子集成·第一輯》〔北京：中華書局，1996〕），頁29。

²¹ 同前書，頁69。

²² 《管子》（據常熟鐵琴銅劍樓藏宋刊本影印，收入《四部叢刊·初編》〔上海：商務印書館，1926〕，子部）。本文引《管子》處只註明篇章，不另列卷頁。

馮友蘭先師對「德者道之舍」的解釋：「舍當是舍寓之意，言德乃道之寓於物者。換言之，德即物之所得於道，而以成物者。此解說道與德之關係，其言甚精。」²³ 此後誦修崇奉《老子》者無不明瞭「道中有德，德中有道」和「道德連體，不可偏舉」的道理。²⁴

於是稷下管子學派的政論家便鑄出「道德」連詞，以代表清虛無爲爲本的最高統治術。茲舉數例如下：

《管子·戒第二十六》以管仲勸戒齊桓公的方式申說：

是故聖人上德而下功，尊道而賤物，道德當身，故不以物惑。是故身在草茅之中而無懾意，南面聽天下而無驕色。

《管子·君臣上第三十》：

道也者，上之所以導民也。是故道德出於君，制令傳於相，事業程於官。……是故別交正分之謂理，順理而不失之謂道。道德定，而民有軌矣。

《管子·君臣下第三十一》：

道德定於上，則百姓化於下矣。

即使逍遙超曠，以不治爲治的莊子及其學派對道德一詞亦有相同的看法。

《莊子·天道》：

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，故海內服。明於天，通於聖，六通四辟於帝王之德者，其自爲也，昧然無不靜者矣。……夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，天地之本，而道德之至，故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實者備矣。……夫虛靜恬淡，寂寞無爲者，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。

這是先秦諸家中詮釋道德爲帝王最高統治術最爲透徹的。王夫之認爲「此篇之說有與《莊子》之旨迥不相侔者。……蓋秦漢間學黃老之術以干人主者之所作也」。²⁵ 問題在〈天道〉全篇並非每節都與《莊》、《老》不相侔，而且戰國晚期百家本有互相吸收、融合、改造的大趨勢。〈天道〉篇中「六通四辟」似襲取於《莊子·天下》篇，故較晚出，然而究竟晚出到什麼程度很難判斷。以上引文

²³ 馮友蘭，《中國哲學史》（上海：商務印書館，1934），頁222。

²⁴ 《道藏》、《道德真經真解·敘事》，轉引自尹振環，《帛書老子與老子術》，頁9。

²⁵ 王夫之語轉引自《莊子校註》，頁471。

中「道德之至」與《荀子·勸學篇》中「道德之極」誰稍先稍後並無關宏旨，²⁶真正有意義的是《荀子》對「道德」連詞的詮釋與應用無殊於上引《管》、《莊》之言。

「道德」連詞見於《荀子》八個不同篇章。茲擇要徵引詮釋如下：

先引《荀子》全書首篇〈勸學〉：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮。其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，群類之綱紀也，故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。……

《荀子》之所以以通禮為「道德之極」是因為禮的最大功能是維護已有的政治社會階級制度，並對不同階級不平等的權利與義務加以合法化。當春秋以降「禮崩樂壞」的趨勢日益顯著的過程中，孔子和荀子都感覺到有將「禮」加強意識形態化的必要。荀子是儒家「禮」論的集大成者。上引文中的「聖」字，就表面字義言，是指畢生學習反思而成為的「聖人」，也就是《荀子·儒效篇第八》中系統論述的「大儒」。惟「大儒」纔「通則一天下」如周公，「窮則獨立貴名」如仲尼、子弓。無論窮或通，「禮」作為「道德之極」都是借用和實際應用於政治的最高統治術。

「道德」的政治統治性在《荀子·王制篇第九》有最簡明扼要的綜述：

全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也。

《荀子·正論篇第十八》把作為最高統治術的「道德」與遠古聖王的關係有更明確的論說：

……堯、舜擅讓，是不然。天子者，勢位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣。道德純備，智慧甚明，南面而聽天下，生民之屬，莫不振動從服

²⁶ 關於荀子生卒年代，有清及近代學人意見紛紜。馮友蘭採清·汪中《述學》中說，認為荀子主要學術及政治活動不外公元前二九八至二三八年間之六十年內；見馮友蘭，《中國哲學史》，頁350。最近佐藤將之討論荀子生平事跡及年代最詳，雖未提及汪中，而主要見解與汪中大體相同。佐藤有兩點意見甚為合理。荀子卒年當在春申君卒（238 BC），辭楚蘭陵令，鄉居後數年，壽約八十左右，不可能如某些學人所說，壽達百歲以上。見 Sato Masayuki, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill, 2003), pp. 39-56.

以化順之，天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣。

其餘如〈儒效篇第八〉的「道德之求」，〈王霸篇第十一〉的「道德誠明」，〈議兵篇第十五〉的「積禮義、尊道德」，〈疆國篇第十六〉的「道德之威」等等，無一指向個人修養的道德，而都說明與最高統治術有不可分的關係。

其他如戰國晚期雜揉道、刑名、兵、儒、陰陽的《鶡冠子》²⁷ 提出聖王承天時季候以施道德治術的原則。〈道端第六〉（小註爲宋·陸佃的解說）：

仁人居左春以生之象仁，忠臣居前南方者見象忠，義臣居右秋以成之象義，聖人居後北方秘密象聖。左法仁，則春生殖。前法忠，則夏功立。右法義，則秋成熟。後法聖，則冬閉藏。先王用之，高而不墜，安而不亡。此萬物之本剏，天地之門戶，道德之益也。

再則《鶡冠子》討論「道德」時提出「元氣」一詞以爲萬物的原始物質。〈泰錄第十一〉：

故天地成於元氣，萬物乘於天地，神聖乘〔乘〕於道德，以究其理。若上聖皇天者，先聖之所以倚威立有命也。堯、舜、三代諸命未嘗不稱天者，蓋以倚威立命而已。

西漢著述，如《淮南子·天文訓》等所講的「元氣」是否受《鶡冠子》的影響，可留待思想史家去細究。本文只應作以下兩點綜結：（一）戰國中、晚期各家文本中出現的「道德」連詞，幾乎無一不具有「君人南面之術」的意義。（二）此一連詞的出現，幾乎無一不與可以釋爲同義詞的「聖王」、「神明」、「聖人」等等密切聯繫。

參·〈天下〉篇首段的主要論點

一·「道術」的掌握者及「道術」的內涵

顧頡剛先生曾把《莊子·內篇》中的「天人」、「神人」、「聖人」、「至人」、「真人」等詞做過通盤統計，認爲這些「人」稱都是指著「得道之最高

²⁷《鶡冠子》（據江陰繆氏藝風堂藏明翻宋本影印，收入《四部叢刊·初編》，子部）；李學勤，《簡帛佚籍學術史》（南昌：江西教育出版社，2001），頁55：「……鶡冠子其人活動於戰國晚期前半，《鶡冠子》其書成於焚書之前」；李書繁體字版早在一九九三年由臺北時報文化出版公司出版。

者，非必有軒輊於其間」。²⁸ 這就使今後學人不必再消耗精力去強求分辨這些得「道」之人之間的高下了。所以〈天下〉篇中的「天人」、「神人」、「至人」、「聖人」都是古代才德、智慧、威權、勢位集於一身的「聖王」。「道術」就是他們淳樸臻圓、「無所不在」的最高統治術。原文「聖人」之後列有「道之緒餘」的「君子」，²⁹ 顯然是襄助聖王治理天下的統治階級成員。

「以法爲分，以名爲表，以參爲驗，以稽爲決，其數一、二、三、四是也，百官以此相齒」等句的大意是：隨著歷史和文明的演化，終於出現了合理分工，職守名實相符，行政效果可以稽核，不同等級的百官都按部就班辦事的政府。至此，〈天下〉篇纔明白道出最高統治術的內涵：「以事爲常，以衣食爲主，蕃息畜藏，老弱孤寡爲意，皆有以養，民之理也。」王先謙釋「事」爲「日用」甚有見。³⁰ 綜合各家詮釋，並益以己見，〈天下〉篇提出的「道術」的基本關懷是保障全體人民，包括老弱孤寡無告之人，衣食及其他日常所需，並促進物資財富的增長，人口的蕃殖和邦國社會的安定。這個目標與《墨子·尚賢上》等篇所望實現的「三務」——「富」、「眾」、「治」——相當高度地吻合。在《墨子》中換一方式而言，「道術」最低的要求也必須能解決民之「三患」：「饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」。

從學術史的觀點，有三點在此處應該提出：（一）歷代《莊子》注疏對養民之理這段語句的詮釋，大都符合文本原意，只是沒有強調指出這就是「道術」的核心。（二）近、現代思想史學界，尤以《老》、《莊》專家，卻無視〈天下〉篇中「道術」現實功利的內涵，專向玄虛縹緲宇宙人生本原方向去盡情發揮。（三）自郭象至今一千七百年間，竟無人先我把《墨》、《莊》所論「道術」做過互證。照理，這種互證本已可望發生矯枉的作用，但有鑑於上述偏離之見在當代《老》、《莊》研究方面聲勢之浩大，更由於筆者習慣上尊重儘可能多種證據的集聚，所以另闢第肆節，從先秦、西漢五層文本的疊合再度肯定「道術」的原義。

²⁸ 徵引語句出自王夫之《莊子解》；轉引自顧頡剛，《顧頡剛讀書筆記》（臺北：聯經出版事業公司，1999），頁26-28。

²⁹ 徵引語句出自宣穎《南華經解》和王先謙《莊子集解》的注釋；轉引自《莊子校註》，頁1296。

³⁰ 轉引自《莊子校註》，頁1297。

二・對儒家的評價

郭沫若自一九四五年起，三十餘年間曾三度提出《莊子・天下》篇對孔子及儒家的推崇：

《莊子》書中雖然很多地方在菲薄儒家，如像「雜篇」中的〈盜跖〉、〈漁父〉兩篇更在痛罵孔子，但那些都是後學者的呵佛罵祖的遊戲文字，而認真稱讚儒或孔子的地方，則非常嚴肅。〈天下〉篇把儒術列為「內聖外王之道」的總要，而稱道《詩》、《書》、《禮》、《樂》與鄒魯之士、縉紳先生，謂百家眾技只是「一曲之士」，這態度不是很鮮明的嗎？³¹

郭氏在中國大陸甚有影響的這種看法，³² 必須從史實和〈天下〉篇文句、時序先後幾方面嚴肅檢核。就史實言，在官學業已開始流傳民間的春秋晚期，孔子生平對學術和教育確已發生相當深鉅的影響。但孔子的政治生涯是令他本人和弟子們失望的。弟子輩「聖化」孔子的運動，在孔子未卒之前業已開始，³³ 一個半多世紀以後，《孟子・萬章章句下》雖已把孔子說成「金聲而玉振」的「集大成」者，³⁴ 雖已把「造聖」的工作往「造神」的方向推動，戰國晚期的孔子仍大有異於漢末的「素王」。即使已成「素王」，還是需要心悅誠服的皇帝做「外王」，纔能實踐孔子的「仁政」。〈天下〉篇裡的「內聖外王」是聖智權位合而為一的，不是二分的。

章學誠（1738-1801）從歷史演化的觀點對孟子的「集大成」說有極深刻的評案：

孟子曰：「孔子之謂集大成。」今言集大成者為周公，毋乃悖於孟子之指歟？曰：集之為言，萃眾之所有而一也。自有天地，而至唐、虞、夏、商，皆聖人而得天子之位，經綸治化，一出於道體之適然。周公成文、武

³¹ 郭沫若，〈莊子的批判〉（收入《莊子集釋》作〈代序〉），頁3。郭的序文初見於所著《十批判書》（重慶：群益出版社，1945）。

³² 金春峰，《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁71，有與郭沫若同樣的見解。

³³ 如《論語・子罕第九》，子貢已謂孔子「固天縱之將聖」。

³⁴ 事實上，《孟子》謂孔子「金聲而玉振之」是受子思《五行》的影響，可見「造聖」工作自孔子一世弟子以降未曾間斷過。詳見那文，〈《孟子・萬章》與楚簡《五行》〉，見《郭店楚簡研究》（收入《中國哲學・第二十輯》〔瀋陽：遼寧教育出版社，1999〕），頁228-242。

之德，適當帝全王備，殷因夏監，至於無可復加之際，故得藉為制作典章，而以周道集古聖之成，斯乃所謂集大成也。孔子有德無位，即無從得制作之權，不得列於一成，安有大成可集乎？非孔子之聖遜於周公也，時會使然也。³⁵

郭沫若的看法，顯然是不正確的，因為先秦的孔子是與〈天下〉篇極度頌揚的「古之人」的語句和原義遠不相侔的：

古之人其備乎？配神明，醇天地，畜萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度，六通四辟，大小精粗，其運無乎不在。

以上徵引的小段語句，確可釋為代表「內聖外王之道」的「總要」，但只能是指著周公以前的聖王，決無法釋為「有德無位，……不得列於一成」的孔子，更不必提及一般儒家了。

至於〈天下〉篇對儒家的評價問題，只有仔細分析緊接以上引文的三組平行語句才能得出正確的解答。茲將三組原文排列如下：

（一）其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。

（二）其在《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士、縉紳先生多能明之。³⁶

（三）其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。

首先，三組語句開首的句主「其」無疑都是「古之人其備乎」的「古人」，都是古代聖王，亦未嘗不可釋為他們的「道術」。「數度」根據郭嵩燾的解釋似可簡釋為政治實踐上的原則和細節。³⁷但是，「其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之」這句話文法非常特別難解；三思之後筆者深感有參考十九世紀理雅格 (James Legge, 1815-1897) 英譯的必要，因為他深通蘇格蘭常識邏輯派哲學，又長期備受與中國學人如王韜 (1828-1897) 等切磋之益，而且英文文法不容詞義、詞序、時式等等過於囫圇。³⁸ 譯文：

Their intelligence, as seen in all their regulations, was handed down from age to age in their old laws, and much of it was still to be found in the Historians.³⁹

³⁵ 章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，1985），頁121。

³⁶ 見註2；根據徐復觀語句構造分析，刪去六句衍文。

³⁷ 《莊子集釋》卷一六，頁1068，註3。

³⁸ 關於 James Legge 英譯中國古代經典的參考價值，可參看劉家和、邵東方，〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71.3(2000)。

³⁹ 參 James Legge, tr., *Tao Te Ching and the Writing of Chuang-tzu*（據 London: Oxford University Press 1891年原版重印，臺北：文星書店，1963），p. 656。

原句經過整理後，譯述如下：他們（古聖王）反映於全部政令規章的智慧是累世相傳於種種「舊法」的，而且往往在史官們（的檔冊中）仍可見到不少。所以應該再深究的就是這些「舊法」究竟涵蓋些甚麼。《左傳》昭公七年（535 BC），曾言及「周文王之法」和楚文王（689-677 BC）的「僕區之法」，大概都是不公佈的刑典，其詳已不可考。《左傳》文公六年（621 BC），對晉國正卿趙盾（宣子）的「始為國政」有以下較詳的記載：

制事典，正法罪，辟獄刑，董逋逃，由質要，治舊滄，本秩禮，續常職，出滯淹。既成，以授大傅陽子與大師賈佗，使行諸晉國，以為常法。

「以為常法」並非趙盾的奢望，因為《國語·晉語九》說明百數十年後晉國一直遵行「趙氏之典刑」。這個涵蓋立法、司法、刑獄，防止僭越（本秩禮），革除政治腐敗（治舊滄），管理財物契約賬目（由質要），以及考績和提拔被淹沒的人材（出滯淹）等等極廣泛的「舊法」，決不是莊子之世一般儒士所能明悉。⁴⁰

再則《國語·楚語上》楚莊王（613-591 BC 在位）和太子傅討論太子所應受的教育時，後者提出現存的各國的《春秋》，非常重要的《世》（先王之世繫），《詩》、《禮》、《樂》、《令》（先王之官法時令）、《語》（治國之善語）、《故志》（所記前世成敗之書）、《訓典》（五帝之書）……等等，⁴¹作為貴族學習的範疇也並非儒家誦習傳承的《詩》、《書》、《禮》、《樂》所能全部涵蓋。

經過以上的分析比較，第二組語句的真義應可較明確解釋了：「古之人」的知識與智慧之保存於《詩》、《書》、《禮》、《樂》的，鄒魯一帶的儒士和（其他地區）官宦們大多還能通曉。這平實的論述事實上對儒家已經給予了一定程度的肯定，因為《詩》、《書》、《禮》、《樂》究竟是傳統歷史文化的文本輯要，是無論在官在野的新興士人階級成員所必須誦習的教科書，但遠遠不是「把儒術列為『內聖外王之道』的總要」。問題在當代思想史界，無論在中國大陸或海外，論及儒家時習慣上往往誇大它的優點和實際影響。余英時近作中強調指出「從戰國至漢代『六經』早已取得公認的『聖典』（“sacred books”）身

⁴⁰ 對括弧內原詞的解釋皆根據楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1981），「文公六年」，頁545-546。

⁴¹ 《國語》（據清嘉慶五年〔1800〕讀未見書齋重雕北宋明道二年〔1033〕本影印，臺北：世界書局，1962），卷一七，〈楚語上〉，頁379-380。括弧內的解釋皆根據韋昭原註，時或簡化。

份」。⁴² 案：「六經」一詞初見於《莊子·天運》，是否可早到戰國晚期不無疑問。余氏一生最服膺的老師錢賓四早已指出「秦廷焚書，猶不以《易》與《詩》、《書》同類」。王應麟在《困學紀聞》中也注意到「以《禮》、《樂》、《詩》、《書》、《易》、《春秋》爲六藝，始見於太史公〈滑稽列傳〉」。⁴³ 更主要的是〈天運〉篇中頻頻向老聃請教的孔子，是以自嘲的口吻道及「六經」的：「丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經，自以爲久矣，孰（熟）知其故矣。以奸（干）七十二君，論先王之道，而明周、召之迹，一君無所鉤（取）用。」⁴⁴

再則孔子弟子中雖不乏「學而優則仕」之例，但儒家在戰國二百五十年間類能遵守並發揚入仕必須不違背正義的原則。一九九三年湖北荊門郭店楚墓發現的孔子之孫子思所著〈魯穆公問子思〉：「何如而可謂忠臣？」子思答曰：「恒稱其君之惡者，可謂忠臣矣。」另如〈六德〉篇中，子思從「親親」和道義觀點提出必要時爲人子者應「爲父絕君，不爲君絕父」。⁴⁵ 《史記·孟子、荀卿列傳》更能說明何以終戰國之世儒家在政治上之失意與被忽視：

孟軻 (379-281 BC)，鄒人也。受業子思之門人。道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言，則見以爲迂遠而濶於事情。當是之時，秦用商君，富國彊兵；楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子〔臏〕、田忌之徒，而諸侯東面朝齊。天下方務於合從連衡，以攻伐爲賢，而孟軻乃述唐、虞、三代之德，是以所如者不合。退而與萬章之徒序《詩》、《書》、仲尼之意，作《孟子》七篇。⁴⁶

余英時「聖典」之說難以成立，因爲「聖典」的先決條件——統一帝國最高政權的承認與擁戴——是漢武帝以前所不存在的。相反地，戰國時代的儒家一貫是自家造聖，對當時一般政權的抗議者。⁴⁷ 但是他文章裡所借重王安石的評語頗

⁴² 余英時，〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》89(2005.6)：14；王安石語轉引自頁15。

⁴³ 錢穆及王應麟語皆轉引自《莊子校註》，頁547，註1。

⁴⁴ 同前書，頁546。

⁴⁵ 姜廣輝，〈郭店楚簡中《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，收入《郭店楚簡研究》，頁87-88。

⁴⁶ 司馬遷，《史記》（點校本，北京：中華書局，1959），卷七四，頁2343。

⁴⁷ 此一論點最透徹的發揮是 Mark E. Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 63-66.

有參考價值：「先六經而後各家，莊子豈鄙儒哉！」如按戰國晚期的史實解釋，王安石的評論不但是正確的，而且是恰到好處的。因為「先」字有二義：（一）孔子及儒家所誦習、傳承、注釋的《詩》、《書》等典籍在時序上是大大早過百家的。（二）儒家對〈天下〉篇中所描繪的古代聖王淳樸臻圓的知識與智慧是全部肯定、高度讚揚的，大有異於百家那樣批評，甚或不時抗議的。所以「先」字的深意是與對文化遺產的態度有密切關係的。

總之，〈天下〉篇對儒家毫無鄙視之意，只有合理的肯定；但也絕對沒有把儒家列為「內聖外王之道的總要」。第三組：「其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之」，與評價儒家無關，就不加以討論了。

三·「道術」分裂何以始自墨子

道術一詞文本上最早出現於《墨子·尚賢上》已在第貳節中詳論。墨子道術所希求成功實現的「三務」（富、眾、治），正符合〈天下〉篇所述道術尚未為天下裂以前聖王式最高統治者的基本關懷：「以衣食為主，蕃息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也」。在道術詞源及界說上墨子既應居首要地位，何以〈天下〉篇反而獨獨把「道術將為天下裂」的責任落在墨翟、禽滑釐的肩擔上？

最能簡明論述《莊子·天下》篇首章及全篇寫撰用意的是王闓運：「三代以前，異不相非，故道不裂。後世則不然，所以必作書論其意。」⁴⁸案：孔、墨皆距三代聖王已遠，但孔子及其累世弟子對傳統文化及制度惟有讚揚與累進理想化，而墨子及墨者卻對傳統禮樂制度種種不平等及奢靡部分極力攻擊。墨子的〈節用〉、〈節葬〉、〈非樂〉諸章論辯偏激之處引起〈天下〉篇強烈反應：「……生不歌，死不服，桐棺三寸而無槨，……歌而非歌，哭而非哭，樂而非樂。……其生也勤，其死也薄。……使人憂，使人悲。……反天下之心，天下不堪。……其去王也遠矣！」墨子這種有違人性，背離聖王之教之「純」、「全」完整性，造成先秦思想史上一個小小的諷刺：最早鑄出道術一詞，並闡發其內中基本關懷的學派，竟被歸罪為道術分裂的開端者。但〈天下〉篇並未失去其客觀與公道，對墨子「自苦為極」的救世精神卻是十分讚揚的。

⁴⁸ 轉引自《莊子校註》，頁1303，註23。

肆·基本關懷的非形上性

一·五重文本疊合的證據

近年摸索先秦思想中大小課題的過程中，令筆者詭異的發現之一是，兩千年來竟無學人明白指出「道術」一詞源於注重功利的墨子，而不加深究即以爲源自《莊子·天下》。此中原因有二：（一）誠如聞一多先師所論，魏晉之間，《莊子》「竟是清談家的靈感的泉源。從此以後，中國人的文化上永遠留著莊子的烙印。他的書成了經典。他屢次榮膺帝王的尊封。至於歷代文人學者對他的崇拜更不用提」。⁴⁹（二）清末郭慶藩《莊子集釋》〈後記〉未署名的「整理者」對《莊子》版本傳承與注釋的重點說明，很有參考價值。「《莊子》一書，漢以前很少有人稱引，也沒有人作注釋。魏晉之際，玄學盛行，才有晉人司馬彪、崔譔、向秀、郭象諸家的《注》和李頤的《集解》」。隋、唐兩代有關《莊子》的著述雖有二十多種，流傳至今的僅有陸德明的《莊子音義》和成玄英的《莊子注疏》。成玄英的《莊子注疏》和宋、明注釋《莊子》者類皆重哲學思想，且多以佛理解釋《莊》。遲至清代，《莊子》注釋才注重校勘、訓詁和考證。⁵⁰

但長期受玄學影響之下，清代學人的訓詁重點仍在音義，而不在《莊》文中關鍵詞的探原工作。即以博洽深思的孫詒讓爲例，一生研撰之中，從未曾爲「道術」一詞的起源做過《墨》、《莊》的溝通工作。由於近、現代《老》、《莊》研究風靡海內外，「道術」一詞的詮釋幾乎都是從玄學理論出發，完全忽視「道術」原始的性質與內涵。當代《莊》學名家陳鼓應即強調指出〈天下〉篇所謂的「道術」就是探討宇宙、人生本原的最高學問。⁵¹ 按此說法，「道術」的重要是由於它的本體論或形上屬性。

但是，本文第貳節已考出方術一詞，源於重實際、重功利的《墨子》全書最早篇章之一〈尚賢上〉；本文第參節剖析〈天下〉篇首章內涵時，指出古聖王整體性的道術主要內涵養民之道，雖與《墨子》所論文字表現方式不同，而內涵卻

⁴⁹ 聞一多，〈莊子〉，收入氏著，《古典新義》（上海：開明書店，1947），頁280。唐玄宗封莊子爲「南華真人」；宋徽宗封莊子爲「微妙玄通真人」。

⁵⁰ 《莊子集釋》，〈點校後記〉，頁1117。

⁵¹ 參註6。

大體相符。爲充分證成鄙說，茲以五重意義相符、四重文本疊合的相關語句按時代先後徵引如下，以備讀者參考評正。

(一)《論語·子路第十三》：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」

冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」曰：「富之。」

曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

(二)《墨子·尚賢上》：

今者王公大人，為政於國家者，皆欲國家之富，人民之眾，刑政之治。

〔欲達成此目的，必須重賞重用「道術」之士〕⁵²

《墨子·節葬下》：

親貧，則從事乎富之；人民寡，則從事乎眾之；眾亂，則從事乎治之。

〔此之謂「三務」〕

《墨子·非樂上》：

民有三患：饑者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。

〔解決「三患」的辦法是執行「三務」；如此始能實踐「道術」的主旨，達成全民的「富」、「眾」、「治」〕

(三)《莊子·天下》篇：

以事〔日用〕為常，以衣食為主，蓄息畜藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。

〔意涵大體與《墨子》「三患」、「三務」相符〕

(四)《鶡冠子·天則第四》：

寒者得衣，饑者得食，冤者得理，勞者得息，聖人之所期也。

(五)《淮南子·兵略訓》

主之所求於民者二：求民為之勞也，欲民為之死也。民之所望於王者三：

饑者能食之，勞者能息之，有功者能德之。⁵³

先秦及漢初諸子文本流傳至今者為數相當有限，而在有限的各家著述之中，有關道術一詞淵源及其基本關懷的文本居然能有五種之多，實是意想不到的幸事。道術一詞雖源於《墨子》，其中心關懷卻可上溯到載於《論語》的孔子之

⁵²〔〕內為筆者案語。

⁵³ 劉文典，《淮南鴻烈集解》（《國學基本叢書》本，上海：商務印書館，1923），卷一五，頁19下。

言，下延至「牢籠天地，博極古今」的《淮南》。⁵⁴ 道術的原義——解決基本民生、維持社會安定的一套方略——時空雙向滲透哲學及政治思想之深而且廣是不難想見的。更不容忽視的是綜合先秦思想的荀子，把墨子論道術的詞語反轉擴大為人類的本能與普世的真理：「凡人有所一同：饑而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」⁵⁵ 荀子理論的擴展於人性與教育姑且不論。本節上引五重文本疊合的證據已足有力說明先秦思想中的基本關懷，決不是對「宇宙人生本原」的形上探索，而是不出日用人倫範疇的最現實的「君人南面之術」。

二·歷史淵源：華夏人本主義文化

從華夏人本主義文化淵源和特徵的觀點看，《墨子》和《莊子·天下》篇中所顯示的基本關懷，不但不令人驚異，反而是理所必然的。這個古文化的發祥地是華北黃土高原與毗鄰平原地區。產生這個文化的物質基礎是自始即能自我延續的村落定居農業——這是受了具有「自我加肥」(self-fertilizing) 性能的黃土之賜。因此自新石器時代早期起，定居的村落即沿著渭水許多支流兩岸的黃土地密集地出現。以著名的西安半坡和臨潼姜寨仰韶文化遺址為例，聚落的中心有為公共聚會的大房子，四周是同一氏族成員居住的小房群，另有陶窯和埋葬極有規律的墓地。小孩死後一般都行「瓮棺葬」，瓦瓮留一小孔以供靈魂出入繼續承受母愛。仰韶陶器圖案已有巫覡，大量象徵女陰的雙魚，而魚又是繁殖力最強的生物。生殖能力的崇拜完成了原始祖先崇拜必具的三個時式：過去、現在、未來。所以只有在這種累世生於茲、死於茲、葬於茲的最肥沃的黃土地帶纔能逐步產生人類史上最高度發展的家、氏、族制度和祖先崇拜。

商代卜辭詳示商王雖在一定的季節或日期祭祀天神、大神、昊天、上帝及日、月、風、雲、雨、雪、土地、山川等自然神祇，但祖先崇拜在全部宗教信仰中確已取得壓倒的優勢。商王室和王室貴族的「周祭」——由五種祀典組成

⁵⁴ 劉知幾《史通》語，轉引自劉安等著，陳廣忠注譯，《淮南子譯注》（長春：吉林文史出版社，1990），頁1。

⁵⁵ 張覺，《荀子譯注》（上海：上海古籍出版社，1996），〈榮辱篇第四〉，頁55；另參〈非相篇第五〉，頁72。

的、輪番復始的各世代祖妣的祭祀系統——卻是終年不斷地排滿了三十六句，偶或還有必要排到三十七句。⁵⁶ 這是祖先——廣義的「人」——已成為宗教體系重心的鐵證。

劉雨教授在一篇根據西周金文力作之中，一方面指出西周二十種祭禮之中，有十七種祭名與商代一致，另方面證明西周祭祖禮的重點和精神與商代有重要的不同：西周王室特別注重「近祖」。西周金文中除了康王祭文、武、成王三代以外，其餘諸王所祭俱以祖考兩代為對象，並無追祭三代者。⁵⁷ 這種重心的轉移反映西周王室對祖先崇拜的想法越來越「現實」，最現實的莫過於代表受祭者的「尸」。由於周族的昭穆制，「尸」一般是受祭者之孫。在祭祀時，「尸」不但威儀棣棣地坐著受膜拜，接受多道酒肉蔬穀的奉獻，「尸」還要隨時向與祭者招呼還禮，最後還通過專業的「祝」向子孫作以下這類嘏辭：「承致，多福無疆，於女（汝）孝孫，來女孝孫，使女受祿於天，宜稼於田，眉壽萬年，勿替引之。」⁵⁸ 中國古代宗教思想之「現實」，引起性喜道家的超逸的聞一多先師極度的憎厭：

……所謂「祭如在，祭神如神在」之在，乃是物質的存在。惟怕其不能「如在」，所以要設「尸」，以保證那「如在」的最高度的真實性。這態度可算執著到萬分，實際到萬分，也平庸到萬分了。⁵⁹

與聞師同年畢業於清華學堂，同年赴芝加哥大學專攻歐洲史和哲學的雷海宗先師，既是篤誠的基督徒，又是具有高尚儒家情操的熱血愛國者，卻能從西周青銅器群中「子孫永寶」、「其子子孫孫萬年永寶用」之類文辭之普遍（更不要提《詩經·大雅》多首及其他西周文獻），判斷舉世主要文化之中，以子孫世代繁衍為中心價值的，只有古代中國。上世紀中日戰爭期間，他曾作以下綜述：

……所謂拜祖，並非拜祖，而是拜祖先所象徵的過去、現在與未來的整個家族，就是「拜子孫」也無不可。……個人之前有無窮世代的祖先，個人之後有無窮世代的子孫，個人只是個無窮之間的一個小點，個人的使命不

⁵⁶ 常玉芝，《商代周祭制度》（北京：中國社會科學出版社，1987）。

⁵⁷ 劉雨，〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》95(1989.4)。

⁵⁸ 詳見何炳棣，〈華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義〉（上），《二十一世紀》33(1996.2)：97。

⁵⁹ 徵引語句出自聞一多，《神話與詩》（上海：開明書店，1947），頁149；轉引自何炳棣，〈華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義〉（上）。

是自己的發展，而是維持無窮的長線於不墜；有助於維持此線的個人發展，才是有意義有價值的發展。人生不能專為自己，必須有大於自己的理想目標，作為自己追求的最高目的。這是古今中外一切宗教的共同點。中國自四千年前文化初開起，就選擇了家族生命與家族發展為人生的最高目標，四千年間並無根本的變化。⁶⁰

孕育於如此悠久的人本宗教和文化的「道術」之所關懷的，有甚麼能比保障人民休養生息、日用人倫更自然更基本？

伍·〈天下〉所諱言的思想流派

《莊子·天下》全篇論述思想流派，以儒、墨始，以老、莊終（辯者惠施附於莊周）。首尾之間，宋鉞、尹文「見侮不辱，……禁攻寢兵」似兼楊（朱）、墨；彭蒙、田駢、慎到似更趨向「道家」。作為自莊派觀點出發的哲學史綱，〈天下〉本可有主觀選擇或拒絕評介學說對象的自由和權利。⁶¹ 如果〈天下〉所顯示古代聖王道術的基本關懷不外日用人倫、生民之理的話，那麼〈天下〉所亟欲諱避不言的正是相反的一面，亦即《孫子兵法》——我國現存最早的私家著述⁶²——開宗明義的警鐘：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」⁶³ 事實上，《孫子》所論的「兵」是一個普世性無可避免不談的問題。正如韓非的觀察：「今境內之民……皆言兵，藏孫〔武〕、吳〔起〕之書者家有之。」⁶⁴ 後韓非百餘年的司馬遷也做了同樣的見證：「世俗所稱師旅，皆道《孫子》十三篇。」⁶⁵ 可見從春秋末葉勾踐滅吳所反映時代精神之鉅變，中經戰國七

⁶⁰ 雷海宗，〈時代的悲哀〉，收入雷海宗、林同濟，《文化形態史觀》（重印本，臺北：業強出版社，1988），頁170。

⁶¹ 顧頡剛，《顧頡剛讀書筆記》，頁2355：「《莊子·天下》篇遍評諸家，獨不及騶衍，疑此篇作於騶衍之前，衍果為戰國末年人也。」但也可能因為騶衍五德終始說尚未「以陰陽主運顯於諸侯」；見《史記·封禪書》，頁1369。

⁶² 請參閱何炳棣，〈中國現存最古的私家著述：《孫子兵法》〉。

⁶³ 《孫子兵法》（見孫武撰，曹操等注，楊丙安校理，《十一家注孫子校理》〔收入《新編諸子集成·第一輯》，北京：中華書局，1999〕），〈計篇〉開卷語。

⁶⁴ 陳奇猷校注，《韓非子集釋》（上海：上海人民出版社，1974），〈五蠹第四十九〉，頁1066。

⁶⁵ 《史記·孫子、吳起列傳》，頁2168。

雄間日益酷烈的生存競爭，直迄西漢大一統帝國的成熟，四、五百年間，《孫子》這部代表近、現代以前人類對戰略及軍事辯證思維最高成就之作，是從來無法不被講求富國強兵之道者所私下奉為圭臬的。

景慕莊周「上與造物者遊，而下與外死生、無終始者為友」的〈天下〉作者，刻意避免觸及集「詭道」大成的《孫子》及深受其影響的各種「法家」的理論與實踐，是情有可原的。⁶⁶ 至於累世誦習六藝，生徒廣眾，本富積極入世精神的儒家，竟在孟子影響之下，不惜歪曲史實，聲言「仲尼之徒，無道桓、文之事者，是以後世無傳焉」，⁶⁷ 更無條件地宣揚「仁人無敵於天下」⁶⁸ 的自造「真理」。⁶⁹ 孟子這種嗤戰爭為不值一談的倨傲言行，事實上已開後世文人虛偽、矯飾、怯懦、「輕武」惡習的端倪。《呂氏春秋》〈孟秋紀第七〉、〈仲秋紀第八〉及〈季秋紀第九〉中諸篇和《淮南子·兵略訓》雖都認為兵爭一向自遠古即無可避免，但主要看法仍受儒家影響較多——軍事的勝利取決於仁義與民心的向背。⁷⁰ 惟獨司馬遷能從浮詞濫調之中對基本史實做出理智平衡的論斷：

……兵者，聖人所以討彊暴，平亂世，夷險阻，救危殆。……自是〔成湯、周武〕之後，名士迭興，晉用咎犯〔狐偃〕，而齊用王子，⁷¹ 吳用孫武，申明軍約，賞罰必信，卒伯諸侯，兼列邦土，雖不及三代之誥誓，然身寵君尊，當世顯揚，可不謂榮焉！？豈與世儒闇於大較〔法〕，不權輕重，猥云德化，不當用兵，大至君辱失守，小乃侵犯削弱，遂執不移等哉！故教答不可廢於家，刑罰不可捐於國，誅伐不可偃於天下，用之有巧拙，行之有順逆耳。⁷²

⁶⁶ 例如〈天下〉評慎到「道」家思想，獨不涉及慎到的「法」治思想。

⁶⁷ 《孟子》（據清內府藏宋刊本影印，收入《四部叢刊·初編》，經部），〈梁惠王章句上〉。

⁶⁸ 《孟子·盡心章句下》。

⁶⁹ 荀子認為「用兵攻戰之本在乎壹民」，明明是《孫子兵法·計篇》：「道者，全民與上同意也」的正確詮釋，而荀子對古代及戰國戰爭又做了檢討，但他的主要論點與孟子並無大差別，仍認為「仁義」是無敵於天下的。參看《荀子譯注》，〈議兵篇〉，頁295-324。

⁷⁰ 參看《淮南鴻烈集解·兵略訓》全文。

⁷¹ 張其昀主編，《中文大辭典》（第七版，臺北：中國文化大學，1985），第6冊，頁282，「王子城父」：「春秋齊人，惠公時大夫。長翟來寇，城父攻殺之，埋北門」。事蹟見於《春秋左傳注》，「文公十一年」（616 BC）傳文及楊伯峻注。

⁷² 《史記·律書》，頁1240-1241。

至於何以先秦一般哲人都不願正視《孫子》所論的「死生之地，存亡之道」，問題可從兩方面看。正面看，先秦世界最高的精神主宰是歷經累進理想化的古代聖王無與倫比的道德威力。而另一方面，春秋末葉居然出現《孫子》那樣高度理性，不信鬼神，不擇手段，專主功效，完全超出道德範疇的「行為主義」，正是聖王之道的悖反。試看《孫子》開卷的〈計篇〉：「道者，令民與上同意也，故可以與之死，可以與之生，而不畏危。」〈地形篇〉：「視卒如嬰兒，故可與之赴深谿；視卒如愛子，故可與之俱死。」〈九地篇〉更發揮極端行為主義的軍事理論：

將軍之事，靜以幽，正以治。能愚士卒之耳目，使之無知；易其事，革其謀，使人無識；易其居，迂其途，使人不得慮。帥與之期，如登高而去其梯；帥與之深入諸侯之地而發其機，焚舟破釜，若驅群羊，驅而往，驅而來，莫知所之。聚三軍之眾，投之於險，此謂將軍之事也。

筆者近年在考證《老子》辯證思維實祖述《孫子》一文裡，除主題外，已初步論證《孫子》行為主義對墨子及法家影響深鉅，並特別指出在應用方面，墨子不得不將孫武的行為主義全部加以倫理化，甚至宗教化。這樣一來，墨子對行將開始爭鳴的百家形成了一種道義上的「威脅」，因為百家理論雖各有其特色，但其共同核心都是班固在《漢書·藝文志》所指的「君人南面之術」，而「君人南面之術」講求統治人民最有效的辦法本可是不擇手段的。墨子把全部治術，尤其是有關行為主義的應用都倫理化，甚至宗教化，因此逼得百家的理論都不得不披上道德、仁政、清靜、無為、心性及其他形上外衣。另一方面，墨子逼使未來的哲人、辯士、說客（商鞅是唯一例外）都不敢冒天下之大不韙，公開言說《孫子》理性思維最縝密、最重實際功效、最置道德價值於不顧的行為主義。連「極慘礪少恩」，集法家思想大成的韓非都需要《老子》為緣飾，即係明證。事實上最強有力的例證出自《孫子兵法》本身的最後一篇〈用間篇〉，討論利用間諜的極度陰險與高度保密的必要時，不得不解說：「非聖智不能用間，非仁義不能使間。……昔殷之興也，伊摯（尹）在夏；周之興也，呂牙在殷。」篇中的「聖」字和「仁義」連詞不但是《孫子》全書中所僅見，也是我國現存最古的私家著述中所首見。

可見在尼采（1844-1900）宣佈上帝業已死亡以前，任何文明國家的治術和意識形態都無不需要披上宗教或道德的外衣。難能可貴的是《淮南子·兵略訓》竟能揭開外衣，做出打穿後壁的歷史透視：

何炳棣

主之所求於民者二：求民為之勞也，欲民為之死也。民之所望於主者三：饑者能食之，勞者能息之，有功者能德之。

其實，文本語句形式不同，而透視能力與《淮南子·兵略訓》相埒者，尚有《管子》開卷〈牧民第一〉，位置僅亞於首節「四維」之後的「四順」：

政之所興，在順民心。政之所廢，在逆民心。民惡憂勞，我佚樂之。民惡貧賤，我富貴之。民惡危墜，我存安之。民惡滅絕，我生育之。能佚樂之，則民為之憂勞。能富貴之，則民為之貧賤。能存安之，則民為之危墜。能生育之，則民為之滅絕。

這個歷史透視既說明本文根據五種重疊文本的分析與論斷之未失鵠的，又將大有裨於筆者先秦兩漢政治思想及制度中孫、商軸心之建立一文的寫撰。

（本文於民國九十五年四月二十日通過刊登）

附錄

近代中、日、西方學人從種種不同觀點研究老子其人其書的著述已達數百萬言之多。即使避免專攻先秦思想四十餘年之久的本文作者，在他近年〈中國思想史上一項基本性的翻案：《老子》辯證思維源於《孫子兵法》的論證〉裡，也曾提出從事於文字、專詞、詞源、語義、稱謂、制度、思想內涵以及命題與反命題先後之序等多維考證的必要。當時未能料到的是，對《莊子·天下》篇首段和全篇屢度反思之後，竟發現老聃必晚於孔子和墨子的新視角。所以特闢此附錄以供思想史界學人參考。

案：〈天下〉篇婉轉提出一個學派是否應負導致道術分裂的責任，主要是看它對傳統思想、文化、制度和治術所持的態度與立場。例如墨子不僅是道術一詞的鑄造者，而且他道術中的基本關懷又與歷代聖王生民之理大都吻合。但是，由於他對傳統文化及制度做了一些具體的批評與抗議，於是他在〈天下〉篇中被認為是首位導致道術分裂者。列於儒、墨之後的百家全是在「道術將為下天裂」的過程中先後形成的。各家在篇中出現的次序部分地是按照時代的先後，部分地是以學說相近而類聚。各家學說各有所長，但無例外都或多或少地與累世理想化過的聖王權位智慧渾然一體的最高統治術有異。根據〈天下〉篇是否分裂的標準，自宋鉞、尹文以至關尹、老聃無一不是孔、墨以後的導致道術分裂者，尤以老聃的學說對傳統的智慧與價值具有高度的「反命題」精神。限於篇幅，只舉一、兩例。如〈天下〉篇引老聃：「知其雄，守其雌，為天下谿」等句，見於今本《老子》第二十八章；西漢《老子道德經河上公章句》注釋最為精當：「雄以喻尊，雌以喻卑。……去〔雄〕之強梁，就雌之柔和，如是則天下歸之，如水之流入深谿也。」⁷³ 這分明是一反傳統觀念以柔勝剛的「君人南面之術」。再如近年雖有學人認為郭店楚簡《老子》對儒家態度與今本有很大的不同，但事實上二者之間的不同不過是語氣緩激程度上的差別而已。今本《老子》第十八章有最激烈的非儒語句：

⁷³ 《老子道德經河上公章句》的時代斷定為西漢是根據金春峰的考證；詳金春峰，《漢代思想史》，頁395-414。引文見於《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993），頁113。

何炳棣

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。

馬王堆漢初帛書《老子》與迄今最早的郭店楚簡《老子》，語氣雖與今本不同，但反儒、反正統、反權威的精神仍極明顯：

故大道廢，安有仁義；六親不合，安有孝慈；國家昏亂，安有正貞、忠臣。⁷⁴
誠然，老子其人其書的解答有賴儘量多維的考證，此附錄所提出的不過是一個新的視角。但是這個新的視角是出自道家莊派哲學史綱中最基本的內在分類邏輯，不是任何當代崇老學人所能輕易駁斥的。⁷⁵

⁷⁴ 今本及簡、帛本均轉引自何炳棣，《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》，頁20。

⁷⁵ 誠然，〈天下〉確稱關尹、老聃為「古之博大真人哉！」；見《莊子校詮》，頁1338。但「古」字在先秦語境中意義與近、現代不同，可指真正遠古，可指近世。僅舉一例：《左傳》宣公二年（607 BC）引孔子贊直書「趙盾弑其君」的晉國史官董狐為「古之良史也」，贊趙盾為「古之賢大夫也」。時距孔子之生（551 BC）僅五十六年。按現代漢語標準，絕對稱不起真「古」。如距今一百六十餘年的鴉片戰爭，無不認為是「近代史」上重要年代之一，遠遠談不上「古」。〈天下〉稱老聃「古」，不過是指已故的前輩哲人而已，不可據以說明遠遠早於諸子百家。

引用書目

一、傳統文獻

- 《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993。
- 《孟子》，據清內府藏宋刊本影印，收入《四部叢刊·初編》，上海：商務印書館，1926，經部。
- 《國語》，據清嘉慶五年（1800）讀未見書齋重雕北宋明道二年（1033）本影印，臺北：世界書局，1962。
- 《管子》，據常熟鐵琴銅劍樓藏宋刊本影印，收入《四部叢刊·初編》，子部。
- 《韓非子集釋》，陳奇猷校注，上海：上海人民出版社，1974。
- 《鶡冠子》，據江陰繆氏藝風堂藏明翻宋本影印，收入《四部叢刊·初編》，子部。
- 王叔岷，《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- 司馬遷，《史記》，點校本，北京：中華書局，1959。
- 屈萬里，《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 孫武撰，《十一家注孫子校理》，曹操等注，楊丙安校理，收入《新編諸子集成·第一輯》，北京：中華書局，1999。
- 孫詒讓，《墨子閒詁》，孫啓治點校，收入《新編諸子集成·第一輯》，北京：中華書局，2001。
- 班固，《漢書》，點校本，北京：中華書局，1962。
- 高明，《帛書老子校注》，收入《新編諸子集成·第一輯》，北京：中華書局，1996。
- 張覺，《荀子譯注》，上海：上海古籍出版社，1996。
- 許維遹，《呂氏春秋集釋》，重印本，北京：中國書店，1985。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，重刊點校本，北京：中華書局，1961。
- 陳鼓應，《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975。
- 章學誠著，《文史通義校注》，葉瑛校注，北京：中華書局，1985。
- 楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981。
- 楊伯峻，《論語譯注》，北京：中華書局，1958。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，《國學基本叢書》本，上海：商務印書館，1923。
- 劉安等著，《淮南子譯注》，陳廣忠注譯，長春：吉林文史出版社，1990。

何炳棣

二、近人論著

尹振環

- 1998 《帛書老子釋析》，貴陽：貴州人民出版社。
- 2000 《帛書老子與老子術》，貴陽：貴州人民出版社。
- 2001 《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》，北京：中華書局。

何炳棣

- 1995 〈「天」與「天命」探原：古代史料甄別運用方法示例〉，《中國哲學史》（中國哲學史學會）10(1995.1)。
- 1996 〈華夏人本主義文化：淵源、特徵及意義〉（上），《二十一世紀》33(1996.2)。
- 1999 〈中國現存最古的私家著述：《孫子兵法》〉，《歷史研究》261(1999.5)。後收入《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》；又收入王元化主編，《學術集林·第十七卷》，上海：遠東出版社，2000。
- 2000 〈司馬談、遷與老子年代〉，《燕京學報》新9。後收入《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》。
- 2002a 《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》，收入《中央研究院近代史研究所演講集·二》，臺北：中央研究院近代史研究所。
- 2002b 〈中國思想史上一項基本性的翻案：《老子》辯證思維源於《孫子兵法》的論證〉，收入《有關《孫子》、《老子》的三篇考證》。

余英時

- 2003 《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》，臺北：允晨文化出版公司，下篇。
- 2005 〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，《二十一世紀》89(2005.6)。

李奇

- 1987 〈道德〉，收入《中國大百科全書·哲學》，北京、上海：中國大百科全書出版社。

李零

- 2000 《中國方術考》，修訂本，北京：東方出版社。

李學勤

- 1993 《簡帛佚籍學術史》，南昌：江西教育出版社，2001。繁體字版，臺北：時報文化出版公司，1993。

邢文

- 1999 〈《孟子·萬章》與楚簡《五行》〉，見《郭店楚簡研究》，收入《中國哲學·第二十輯》，瀋陽：遼寧教育出版社。

金春峰

- 1997 《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社。

姜廣輝

- 1999 〈郭店楚簡中《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，見《郭店楚簡研究》，收入《中國哲學·第二十輯》。

晁福林

- 1989 〈從盤庚遷殷談到《尚書·盤庚》三篇的次序〉，《中國史研究》41(1989.1)。

常玉芝

- 1987 《商代周祭制度》，北京：中國社會科學出版社。

張立文主編

- 1989 《道》，北京：中國人民大學出版社。

張其昀主編

- 1985 《中文大辭典》，第七版，臺北：中國文化大學。

張舜徽

- 1982 《周秦道論發微》，北京：中華書局。
1997 《張舜徽學術論著選》，武漢：華中師範大學出版社。

郭沫若

- 1945 〈莊子的批判〉，收入氏著，《十批判書》，重慶：群益出版社。
後收入郭慶藩，《莊子集釋》，重刊點校本，北京：中華書局，1961。

馮友蘭

- 1934 《中國哲學史》，上海：商務印書館。

馮契

- 1987 〈莊子〉，收入《中國大百科全書·哲學》。

聞一多

- 1947a 〈莊子〉，收入氏著，《古典新義》，上海：開明書店。
1947b 《神話與詩》，上海：開明書店。

雷海宗

- 1988 〈時代的悲哀〉，收入雷海宗、林同濟，《文化形態史觀》，重印本，臺北：業強出版社。

何炳棣

劉雨

1989 〈西周金文中的祭祖禮〉，《考古學報》95(1989.4)。

劉家和、邵東方

2000 〈理雅各英譯《書經》及《竹書紀年》析論〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》71.3。

顧頡剛

1999 《顧頡剛讀書筆記》，臺北：聯經出版事業公司。

Karlgren, Bernhard, tr.

1948-1949 “Glosses on *The Book of Documents*,” *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* (Stockholm) 20 & 21.

Legge, James, tr. (理雅格)

1963a *The Chinese Classics*, vol. 3, *The Shoo King*, 據 London: Oxford University Press 1895年原版重印，臺北：文星書店。

1963b *Tao Te Ching and the Writing of Chuang-tzu*, 據 London: Oxford University Press 1891年原版重印，臺北：文星書店。

Lewis, Mark E.

1999 *Writing and Authority in Early China*. Albany: State University of New York Press.

Sato, Masayuki (佐藤將之)

2003 *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill.

Ancient China's Primary Philosophical Concern: As Revealed in an Etymological Study of the Introductory Section of "Tian-xia" in *Zhuangzi*

Ping-ti Ho

Member, Academia Sinica

It is generally agreed that the last essay, "Tian-xia," in *Zhuangzi* is the earliest and probably also the best outline history of Chinese philosophical thought prior to the Qin unification of China in 221 BC. The introductory section of this famous essay focuses its discussion on the key term *dao-shu* (道術) which James Legge in 1891 translated as the way of the Tao (Dao) and which most Chinese and Western experts of Daoism believe to represent the highest level of philosophical speculation into the origins of the cosmos and of the meanings of human existence. During the past 1700 years since Guo Xiang's (d. 312) *Commentaries on Zhuangzi*, the term *dao-shu* has always been regarded as one of Daoist origin and therefore interpreted exclusively in terms of Daoist metaphysics.

This author submits that a proper understanding of the nature of *dao-shu* should begin with an etymological study of certain key terms in the *Zhuangzi* text. This contextual search leads to my discovery that *dao-shu* as a philosophical term was first coined by Mozi (circa 480-400 BC) as an art of rulership whose main concern was strictly utilitarian: to ensure that amongst the people the hungry be fed, the cold be clothed, and the overworked be duly rested. Hence the fulfillment of these "three tasks" would procure for the state greater wealth (*fu* 富), sustained population growth (*zhong* 衆) and better governability of the people (*zhi* 治). Comparing Mozi's discourse on *dao-shu* with that in the introductory section of "Tian-xia," I find that they concur remarkably well connotatively, with only mild differences in phrasing. Of still greater significance is the discovery of three additional ancient philosophical works featuring discourses essentially similar to those on *dao-shu* in the Mozi and *Zhuangzi* texts. All in all, therefore, this fivefold textual overlay establishes beyond reasonable doubt that *dao-shu* originally was an art of pragmatic rulership which had nothing to do with metaphysical speculation.

何炳棣

Should the outcome of this contextual study catch students of Daoism by surprise, let me pose this question: In an ancient and uniquely man-centered civilization what concern could have greater primacy than the means to ensure man's biological perpetuation and increment?

Parenthetically, in the entire "Tian-xia" essay, I have observed that the schools of thought purposely unmentioned out of sheer abhorrence may be of greater historical significance than those covered therein. As will be shown in an impending paper of mine, it was precisely under the potent influence of *Sunzi's* brilliant if amoral and "behaviorist" treatise on war—a subject so repugnant to the author of "Tian-xia"—that the Qin school of statesmen and generals finally ushered the contending states into an era of unified and centralized empires.

Keywords: *fang-shu, dao-shu, nei-sheng-wai-wang, dao-de*