

汉初官学重建下的孟子学

——论《淮南子》对孟子学说的继承与发展

高正伟

(宜宾学院文学与新闻传媒学院, 四川宜宾, 644000)

摘要: 孟子的天命观、人性论、仁义观、修身论成为汉初思想融合并尝试重建官学的重要组成部分。《淮南子》对孟子的性命观,特别是“求之有道,得之有命”说进行了发挥,还把孟子的从先天端绪经由后天扩充而实现仁义礼智的修养路径,作为其治国的理论基础之一。《淮南子》既视儒家的仁义观为救世的补救手段,又说“仁义者,治之本也”;对孟子的“反求诸己”说及民本思想则有继承也有改造。

关键词: 《淮南子》; 孟子; 天命观; 性善论; 仁义观; 修身论

中图分类号: B234.4

文献标识码: A

文章编号: 1672-3104(2014)03-0063-05

《淮南子》原名《鸿烈》,约成书于汉文帝后至汉景帝时期^①,是继《吕氏春秋》之后又一部体现诸子学融合趋势的著作。它虽署名刘安,实质是集体创作的结果。该书以儒、道思想为主,兼及法家等思想,因此《艺文志》归之为杂家。在不同的篇章中,作者对儒、道思想的评价以及赋予的地位不同。就孟子学而言,《淮南子》虽然只有一处直接提及孟子^{②[1](436)},但在一些篇章中,孟子的天命观、人性论、仁义观、修身论等思想被加以借鉴、批评和改造,成为汉初思想融合并尝试重建官学的重要组成部分。

一、对孟子天命观的借鉴

《淮南子》对孟子的天命观有借鉴。孟子虽然看重人的努力,但时常把天作为一种超越性的力量对待。他说:“君子创业垂统,为可继也。若夫成功,则天也。君如彼何哉?强为善而已矣。”^{[2](49-50)}又说:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”^{[2](302)}修身在我,成功与否在天,即所谓“谋事在人,成事在天”。又讲性命之别:“口之于味也,目之于色也,耳之于声也,鼻之于臭也,四肢之于安佚也,性也,有命焉,君子不谓性也。仁之于父子也,义之于君臣也,礼之于宾主也,知之于贤者也,圣人之于天道也,

命也,有性焉,君子不谓命也。”^{[2](333)}《淮南子》对孟子的性命观,特别是“求之有道,得之有命”说进行了发挥。《缪称训》篇云:

人无能作也,有能为也;有能为也,而无能成也。人之为,天成之。终身为善,非天不行;终身为不善,非天不亡。故善否,我也;祸福,非我也。故君子顺其在己者而已矣。性者,所受于天也;命者,所遭于时也。有其材,不遇其世,天也。太公何力,比干何罪,循性而行指,或害或利。求之有道,得之在命,故君子能为善,而不能必其得福;不忍为非,而未能必免其祸。^{[1](333)}

这里的“有能为”者,就是《主术训》篇说的“道在易”者和“验在近”者,近于孟子所说的仁义礼智之“在我者”,所以他们都强调要主观之人为。但是,做了事情是否能成功,却只有“天成之”了。在这里,天命是最终的决定者:终身为善,没有天命不能得福;终身为恶,没有天命也不能得祸,祸福由天定。“遇者,能遭于时而得之也,非智能所求而成也”^{[1](473)}。就是说,逢遇天命而成功的人,也仅因其碰到了时运,而非凭其智能所得,所以君子只有“顺其在己者而已”,即孟子说的“强为善而已矣”“求在我者也”。而且,本篇作者对性、命的界定也同于孟子:人的禀性承受于天,人的命运由遇到的天时决定,有材而无世道,那是天意。所以孟子感叹:“夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?”^{[2](109)}为不遇

收稿日期:2013-10-06;修回日期:2014-02-13

基金项目:宜宾学院博士启动金项目(2012B02)

作者简介:高正伟(1974-),男,四川宜宾人,文学博士,宜宾学院文学与新闻传媒学院副教授,主要研究方向:先秦两汉诸子学

天时而倍感无奈,本篇作者也同样为比干不得天时而惋惜不已。在论述中,二者的出发点和落脚点都在“求之有道,得之有命”论上,不同点在于,《缪称训》篇侧重于天命的不可违,而孟子侧重于人主观能动性的发挥。

二、对孟子性善论的改造

《淮南子》虽然没有明言性善,但是对孟子的性善论有继承和发挥。孟子说人固有的四心乃是仁义礼智的四端,扩充四端则可达至完满的仁义礼智。这种从先天的端绪经由后天的扩充而实现仁义礼智的修养路径,被《淮南子》吸收并加以改造,成为其治国的理论基础之一。《泰族训》篇云:

圣人之治天下,非易民性也,拊循其所有而涤荡之,……因其好色而制婚姻之礼,故男女有别;因其喜音而正《雅》、《颂》之声,故风俗不流;因其宁家室、乐妻子,教之以顺,故父子有亲;因其喜朋友而教之以悌,故长幼有序。……此皆人之所有于性,而圣人之所以匠成也。故无其性,不可教训;有其性,无其养,不能遵道。茧之性为丝,然非得工女煮以热汤而抽其统纪,则不能成丝。卵之化为雏,非慈雌呕覆伏,累日积久,则不能为雏。人之性有仁义之资,非圣人之为法度而教导之,则不可使乡方。……故因其性,则天下听从;拂其性,则法县而不用。^{[1](669-671)}

本篇作者认为,圣人不以改变百姓的性情来治理天下,而是顺从他们的本性。那么,百姓的本性是善还是恶呢?他接来说,圣人制定的仁、义、礼、乐“皆人之所有于性,而圣人之所以匠成也”。具体而言,仁源于百姓“父子有亲”,义源于“其喜朋友”,礼源于“其好色”,乐源于“其喜音”,正是因为百姓本性中有仁、义、礼、乐的端绪,所以圣人才能“匠成”,如果“无其性,不可教训”。《淮南子·缪称训》也云:“慈父之爱子,非为报也,不可内解于心;圣人之养民,非求用也,性不能已;若火之自热,冰之自寒,夫有何修焉!”^{[1](323)}不仅“父之爱子”源于本性,就是“圣人之养民”也是一种本性。因此可以说,作者所说的“民性”实质是一种善性,其推理逻辑和方法与孟子如出一辙,只是在这里把“智”换成了“乐”。而且《主术训》篇也谈到过“智”:“凡人之性,莫贵于仁,莫急于智。”^{[1](315)}即“智”与“仁”皆包含在人性之中。而且,在《本经训》篇中还明确说到了性善:“神明定于天下而心反其初,心反其初而民性善,民性善而天地阴阳从而包之,则财足而人澹矣,贪鄙

忿争不得生焉。”^{[1](250)}既然“心反其初则民性善”,因此可以说,心之初的状态就是性善,甚至还可以认为这里的性善就是一种心善,与孟子的“即心言性”一致。这里的“心反其初”说,也正好是对荀子批评孟子性善论时提出的心“长迁而不反其初”^[3]说的否定。只不过孟子那里的心之初是仁义礼智的端绪——四心或善端,而本篇作者指的心之初主要是道家的原始质朴状态——真。《淮南子》有时侧重于人性的真,有时又侧重于人性的善,这是《淮南子》融合孟子与道家思想的结果。陈静先生说:“《淮南子》基本上是在道家论人性之真伪的思路走。但是,人是社会性的存在,人的角色担当是人无可逃于天地之间的现实属性,《淮南子》对此有相当的自觉,因此它在人的真人理想和现实担当之间也陷入了矛盾和困惑,结果是它讨论人性的立场发生了游移,从完全的理想主义的求真变成了现实的理想主义的求善,这就把论域从道家论人性之真伪转移到了儒家论人性之善恶,并因此造成了理论上杂芜不纯的结果。”^[4]

另外,与孟子重视后天的教化一样,《泰族训》的作者更加突出了后天“教导”的重要性。他说“有其性,无其养,不能遵道”^{[1](671)},并举蚕茧经由女工加工而成丝、卵经慈雌孵化而成雏的例子予以喻证,最后概言之云:“人之性有仁义之资,非圣人之为法度而教导之,则不可使乡方。”^{[1](671)}“仁义之资”,即孟子所言的仁义之端绪,此端绪还必须借助于圣人的法度教导,方可完满“乡方”,所以《泰族训》篇又云:“诚决其善志,防其邪心,启其善道,塞其奸路,与同出一道,则民性可善,风俗可美也。”^{[1](680)}与孟子略为不同的是,本篇作者所说的“养”和“教导”主要是一种外部力量的作用,受荀子影响比较明显。而孟子虽然也强调后天的教化,如说“饱食、暖衣、逸居而无教,则近于禽兽”^{[2](125)}，“善教得民心”^{[1](306)}，但他主要还是倾向于“思”“养”“扩充”等内在功夫。当然,如果考虑上《主术训》《缪称训》等篇所言及的“反诸己”之主张,如《诠言训》篇说:“不惑祸福则动静循理,不妄喜怒则赏罚不阿,不贪无用则不以欲用害性,欲不过节则养性知足。凡此四者,弗求于外,弗假于人,反己而得矣。”^{[1](466)}则可以说,《淮南子》对孟子由性善外推至修身养德的功夫有了不少的发挥。

三、对孟子仁义学说的矛盾性评价

对孟子仁义观的看法,《淮南子》的一些篇章并不

一致，甚至有时互相矛盾。在《俶真训》篇，作者对仁义持否定态度，而高度赞同道家的“道”与“德”，说“于是在上位者，左右而使之，毋淫其性；镇抚而有之，毋迁其德。是故仁义不布而万物蕃殖，赏罚不施而天下宾服”^{[1](49-50)}。仁义只是“道”“德”废弛后的产物，“是故道散而为德，德溢而为仁义，仁义立而道德废矣”^{[1](59)}。圣人首选修“道术”而不是“仁义”，“是故圣人内修道术，而不外饰仁义，不知耳目之宣，而游于精神之和”^{[1](60)}。不但如此，本篇作者还辛辣讽刺“世俗之学”推行仁义礼乐的行为，“若夫俗世之学也则不然，擢德塞性，内愁五藏，外劳耳目，乃始招蜎振缁物之毫芒，摇消掉捐仁义礼乐，暴行越智于天下，以招号名声于世。此我所羞而不为也”^{[1](67)}。虽没有具体所指，但孟子宣扬仁义礼乐最为用力，故此处的批评孟子应是首当其冲。

但是，有些篇章虽也把道家“道”“德”作为理想社会的支撑，但对仁义在末世的作用也进行了充分肯定。《繆称训》云：“道者，物之所导也；德者，性之所扶也；仁者，积恩之见证也；义者，比于人心而合于众适者也。故道灭而德用，德衰而仁义生。故上世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义。”^{[1](319)}“道”与“德”固然是先天质朴的良好本性，仁义也是后起的人为的社会规范，这体现了作者以道德为本，以仁义为用的观点。而《主术训》篇又吸收孟子仁义孝悌等思想，把仁义作为治国、存国的根本，其文云：

入孝于亲，出忠于君，无愚智贤不肖皆知其为义也，使陈忠孝行而知所出者鲜矣。……国之所以存者，仁义是也；人之所以生者，行善是也。国无义，虽大必亡；人无善志，虽勇必伤。治国上使不得与焉；孝于父母，弟于兄嫂，信于朋友，不得上令而可得为也。释己之所得为，而责于其所不得制，悖矣！士处卑隐，欲上达，必先反诸己。上达有道：名誉不起，而不能上达矣。取誉有道：不信于友，不能得誉。信于友有道：事亲不说，不信于友。说亲有道：修身不诚，不能事亲矣。诚身有道：心不专一，不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。^{[1](315-317)}

细细辨析可知，这段话的观点和论述思路源自于《孟子·离娄上》第三章至十二章，其中又以第十一、十二章为主。《离娄上》第三至十章都主要是讲仁义对个人、国家的巨大作用，第三章说“三代之得天下也以仁，其失天下也以不仁。国之所以废兴存亡者亦然。天子不仁，不保四海；诸侯不仁，不保社稷；卿大夫

不仁，不保宗庙；士庶人不仁，不保四体”^{[2](166)}，突出仁的作用；第四章说“爱人不亲，反其仁；治人不治，反其智；礼人不答，反其敬。行有不得者皆反求诸己，其身正而天下归之”^{[2](167)}，突出“反求诸己”的意义。第十一、十二章分别说：

孟子曰：“道在迩而求诸远，事在易而求诸难。人人亲其亲、长其长，而天下平。”^{[2](173)}

孟子曰：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣；信于友有道，事亲弗悦，弗信于友矣；悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣；诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也；思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也；不诚，未有能动者也。”^{[2](166)}

这两章正是上引《主术训》文所本。孟子的“人人亲其亲、长其长，而天下平”^{[2](173)}，即《主术训》说的“入孝于亲，出忠于君，无愚智贤不肖皆知其为义也，使陈忠孝行而知所出者鲜矣”^{[1](315)}；孟子的“道在迩而求诸远，事在易而求诸难”^{[2](173)}，被《主术训》篇略作改动：“道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。”^{[1](317)}《主术训》篇把孟子第十一章的论述顺序颠倒了一下，先说孝悌问题，最后批评人们舍弃眼前易行的孝悌之道，而去追求远处的飘渺的道。中间又加入了孟子对取信于上级、朋友以及取悦于父母的做法。除增加了谋取名誉一条外，其他完全一样。与《俶真训》篇和《繆称训》篇相比，《主术训》篇因受孟子影响，更高地评价了仁义孝悌思想，说它们不仅是“国之所以存者”，而且还是“人之所以生者”，因此，《主术训》篇的作者要求国君行仁义，修孝悌诚信之德，并要时时“反求诸己”。这些与孟子思想都是一脉相通的。《淮南子》的一些篇章，还屡屡宣扬着孟子汤七十里而王的思想，《泰族训》篇更是说“故仁义者，治之本也”，“为厚基者也”^{[1](692)}。充分肯定了仁义治国的地位。

可见，《淮南子》一方面把儒家的仁义、礼乐、孝悌作为一种救世的补救手段，说“仁义礼乐者，可以救败，而非通治之至也。夫仁者所以救争也，义者所以救失也，礼者所以救淫也，乐者所以救忧也”^{[1](250)}，而把道家的“无为”思想作为天下大治的根本，认为如果能做到“神明定于天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地阴阳从而包之，则财足而人澹矣，贪鄙忿争不得生焉”，那么可以“仁义不用矣”^{[1](250)}。但另一方面又说“仁义者，治之本也”^{[1](692)}。这是《淮南子》在吸收多家思想时出现的矛盾之一。

四、对孟子“反求诸己”说及民本思想的继承与改造

《淮南子》吸收了孟子“反求诸己”“反身而诚”的观点,对君子内修德行的品质十分重视。《主术训》篇说:“孝于父母,弟于兄嫂,信于朋友,不得上令而可得为也。释己之所得为,而责于其所不得制,悖矣!士处卑隐,欲上达,必先反诸己。”^{[1](317)}就是说,孝、悌、信是自身就可以做到的,无需外人来命令,一个人如想显达,就必须“先反诸己”,即内省养德。这在《淮南子》中得到反复的强调,如“不惑祸福则动静循理,不妄喜怒则赏罚不阿,不贪无用则不以欲用害性,欲不过节则养性知足。凡此四者,弗求于外,弗假于人,反己而得矣”^{[1](466)}，“故舜不降席而王天下者,求诸己也”^{[1](250)}，“故怨人不如自怨,求诸人不如求诸己得也”^{[1](327)}，“知此之道,不可求于人,斯得诸己也。释己而求诸人,去之远矣”^{[1](332)}。在《淮南子》看来,之所以要“反求诸己”,是因为“身曲而景直者,未之闻也”^{[1](322)}，“矩不正,不可以为方;规不正,不可以为员;身者,事之规矩也。未闻枉己而能正人者也”^{[1](466)}。这也正是孟子所说的,“枉己者,未有能直人者也”^{[2](138)}，“吾未闻枉己而正人者也”^{[2](225)}，“不以规矩,不能成方员”^{[2](162)}。但是,《诠言训》篇又把这种自省与道家思想联系起来,说:“能成霸王者,必得胜者也;能胜敌者,必强者也;能强者,必用人力者也;能用人力者,必得人心也;能得人心者,必自得者也;能自得者,必柔弱也。”^{[1](476)}本篇作者认为“要得人心”就要“自得”,要“自得”就必“柔弱”,老子曾说“柔弱胜刚强”(《老子》第三十六章),因此,这里的“自得”就与《主术训》篇以及孟子说的“先反诸己”有了本质的区别。这是《淮南子》在吸收多家思想时出现的又一矛盾。

在强调“反求诸己”的同时,《淮南子》对君子、圣人的榜样作用也特别重视,认为圣人自身精诚有情,无需说教则百姓就会“迁化”。所以《繆称训》篇说“故舜不降席而天下治。……无诸己,求诸人,古今未之闻也。同言而民信,信在言前也。同令而民化,诚在令外也。圣人在上,民迁而化,情以先之也”^{[1](324)}，“圣人在上,化育如神”^{[1](325)}。《泰族训》也说“故圣人怀天气,抱天心,执中含和,不下庙堂而衍四海,变习易俗,民化而迁善,若性诸己,能以神化也”^{[1](665)}，百姓“日化上迁善而不知其所以然,此治之上也”^{[1](679)}。“迁化”“化育”和“迁善”的观点,也可以说是对孟子“迁善”说的发挥。孟子曾说:“王者之

民皞皞如也,……民日迁善而不知为之者。夫君子所过者化,所存者神,上下与天地同流,岂曰小补之哉”^{[2](305-306)}?“大而化之之谓圣,圣而不可知之之谓神”^{[2](334)}。都是把圣人“润物细无声”的化育效果称赞为“神”。

《淮南子》中无论是道家思想还是儒家思想,对民众的力量多给予充分肯定。这既是从秦亡中总结出的结论,也有先秦诸子重民思想的影响,其中,孟子的民本思想就被充分吸收和改造。《主术训》篇云:

食者,民之本也。民者,国之本也。国者,君之本也。是故人君者,上因天时,下尽地财,中用人力,是以群生遂长,五谷蕃植。教民养育六畜,以时种树,务修田畴滋植桑麻,肥壤高下,各因其宜。丘陵阪险不生五谷者,以树竹木。春伐枯槁,夏取果蓏,秋畜疏食,冬伐薪蒸,以为民资。是故生无乏用,死无转尸。……故先王之法,畋不掩群,不取麋夭,不涸泽而渔,不焚林而猎。……网罟不得入于水,……草木未落,斤斧不得入山林。^{[1](308)}

“民者,国之本也。国者,君之本也。”这是对孟子“民为贵,社稷次之,君为轻”思想的重新表述。在本篇作者看来,民众是一国的根本,国家是君主存在的前提,没有民众,无所谓国家,没有国家也就无所谓君主。所以要求君主不违农时,努力耕种,发挥人力,以养百姓。这里所描述的,正是孟子游说中反复向诸侯王陈述的情景:“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食,材木不可胜用,是使民养生丧死无憾也。”^{[2](6)}这种思想在《淮南子》其他篇也多有反映。《诠言训》篇云:“为政之本,务在于安民。安民之本,在于足用。足用之本,在于勿夺时。勿夺时之本,在于省事。省事之本,在于节欲。节欲之本,在于反性。反性之本,在于去载。去载则虚,虚则平。平者,道之素也;虚者,道之舍也。”^{[1](467)}《泰族训》亦云:“故为治之本,务在宁民;宁民之本,在于足用;足用之本,在于勿夺时;勿夺时之本,在于省事;省事之本,在于节用;节用之本,在于反性。”^{[1](686)}把“安民”“宁民”作为为政之本,强调使民富足,无夺农时。在富民、养民的思想与手段上,这些篇章虽然吸收了孟子思想,但这背后的支撑理论却被加以了改造,已经不再是孟子的“不忍人之心”,而被归结为道家的虚静平淡。这是用道家无为思想改造孟子民本思想的结果。当然,《淮南子》中也有与民本思想相矛盾的地方,如《繆称训》篇云:“主者,国之心。心治则百节皆安,心扰则百节皆乱。”^{[1](318)}又把国君视为国家的核心,这与前面的“民者,国之本也”相抵触。

五、结语

通观《淮南子》全书，有的篇章吸收了孟子部分思想，有的吸收了孟子部分思想而又用道家思想加以改造，但有的篇章又提出了与孟子完全相反的观点。可以说，就《淮南子》某一单篇而言，其孟子学的观点相对一致^①，但各篇对孟子学的看法并不是一以贯之，而且时有矛盾之说。造成这种局面的原因可能有二：一是《淮南子》为集体创作，因各篇著者不同而各有看法，这是著作体例上的问题；二是著者吸收了不同学派的观点，但没有很好地把它们贯穿统一起来，这是著者学术眼光上的问题。这种矛盾性虽然会影响到这部书的整体性，但它却正好体现了当时黄老无为思潮下儒学的发展，以及当时学人和统治者试图融合各家学术，重建官学，建立大一统指导思想的时代特征和趋势。这一趋势在《淮南子》最后一篇《泰族训》中就有明显的体现。此篇虽打着无为的旗号，但却列数了儒家的诸多代表人物如尧、舜、禹、汤、文、武、伊尹、伯夷、太公、孔子，等等，反复引用着儒家经典如《诗》《书》《易》《春秋》，并以儒家的种种伦理规范作为治国的手段，甚至宣扬“虽有知能，必以仁

义为之本，然后可立也”^{[1](685)}，“故仁义者，治之本也”，“为厚基者也”^{[1](692)}。这已经有了明显的崇儒趋势，后来的“罢黜百家，独尊儒术”，实质也就是这一趋势的高潮和必然结果。而孟子的仁义观、民本思想等，又成为其中的重要内容和推动力量。

注释：

- ① 李学勤、徐复观、陈静等人持这种看法。分别参见李学勤《古文献丛论》，上海远东出版社1996年版。徐复观《两汉思想史》，华东师范大学出版社2001年版。陈静《自由与秩序的困惑——〈淮南子〉研究》，云南大学出版社2004年版。
- ② 《淮南子·范论训》篇：“全性保真，不以物累形，杨子之所立也，而孟子非之。”见刘文典撰，冯逸，乔华点校《淮南鸿烈集解》，中华书局1989年版，第436页。
- ③ 儒家与道家在《淮南子》中的矛盾表现，徐复观先生在《两汉思想史》第二卷（华东师范大学出版社2001年版，第122~129页）《〈淮南子〉与刘安时代》一节中的“儒道思想的分野”也有分析。

参考文献：

- [1] 刘文典. 淮南鸿烈集解[M]. 北京: 中华书局, 1989.
- [2] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1860.
- [3] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988: 48.
- [4] 陈静. 自由与秩序的困惑——《淮南子》研究[M]. 昆明: 云南大学出版社, 2004: 251.

An analysis of how *Huai Nan Zi* carried on and developed the Mencius' doctrine

GAO Zhengwei

(Department of literature, Yibin University, Yibin 644000, China)

Abstract: Mencius' view of destiny, humanity, Renyi and culture were the important part of thought integration and official learning that the early Han Dynasty has. *Huai Nan Zi* developed Mencius' view of the success of hard work was the mandate of heaven. It accepted the cultivation way of Mencius and put it as one of the basis of its governance theory. *Huai Nan Zi* believed that Renyi was fundamental to rule, which it emphasized that Renyi was a supplementary means. It inherited and transformed Mencius culture view and people-oriented thoughts. Its views to Mencius was not consistent.

Key Words: *Huai Nan Zi*; Mencius; destiny; humanity; Renyi; culture

[编辑: 颜关明]