

## 黃老學說：宋鉞和慎到論評

[美] 史華慈

**內容提要** 本文認為，通常被認為是具有道法結合思想的宋鉞和慎到，他們身上的道家思想因素雖然在精神獨立和內在超然方面呈現出鮮明的老莊特色，實質上却是他們用來實現社會改良的工具。宋鉞、慎到所真正關注的，並不是本體意義上的“道”，而是“道”在現實社會中的種種體現；他們對“道”的追求包括了以平靜超脫的內心狀態去實現自己積極的社會理想。

就我們目前所知，漢代文獻學家將“道家”用來指戰國時代範圍更廣的一類人。司馬遷的《史記》就將“道家”與另一個名詞“黃老”通用，並回過頭來用這來代表公元前三、四世紀的宋鉞、田駢、慎到、申不害和韓非子等人的觀點；他們當中許多人被認定是別“家”的，這就使問題更加複雜。慎到、申不害和韓非子還被認為是法家四位代表人物中的三位，而宋鉞和尹文子也因某種原因而被歸為墨家。

近年來中國大陸的一些學者將“黃老”道家學說定義為道法思想的融合<sup>①</sup>。上面提到的一些人物并非法家；並且，將漢代早期的

---

<sup>①</sup> 我認為，這對於黃老道家的一個變種來說也許是對的；但近年來中國的討論從總體上受到這樣一個因素的嚴重制約：七十年代早期的儒法論戰其實被當作代表毛澤東與其反對者之間的現實衝突的伊索式的語言。

一些被司馬遷稱為“黃老”的人物歸為法家也十分困難。下面我想講的是，這個在漢代前期也許還沒有出現的名詞，它所要描述的是一種在範圍上更為寬泛的觀點，道法結合僅僅是這個寬泛觀點的變種，克里爾稱之為“目的性的道家學說”<sup>①</sup>，我則姑且稱之為“工具性的道家學說”。

當然，司馬遷這一追溯性的運用不僅僅為我們提供有關他所指的那些人物的知識，更表明了他本人的觀點。由於在漢代（約公元前206～140年）開始的頭半個世紀，黃老道家學說在官方和士大夫中的影響達到鼎盛期，並且由於甚至有理由認為司馬遷本人和他的父親、偉大的歷史學家和星相學家司馬談一樣，與這種觀點有關係，因而我們不可輕易忽視他在用這一名詞指示戰國時代人物時各種不同的用法。

值得注意的是，司馬遷和班固運用這一名詞來指示與前面提到的著名的稷下學派中的幾個人物。在公元前四世紀和三世紀早期，這個特殊的組織似乎在當時的知識生活中起着重要的作用。那時，齊國仍被認為是最強大和最富庶的國家。一方面，它緊鄰着過去的文化中心魯國，並因而與古老的周傳統發生聯繫；另一方面，它的統治者似乎對一切新的思想潮流都十分開放。臭名昭著的田氏家族從周王朝嫡傳的舊的家族那裏篡奪了王位，從而將王朝的統治大權掌握在自己手中。這一起以聲名狼藉的田文子于公元前481年謀殺合法統治者為開端的篡奪行為，已成為運用非法暴力進行權力篡奪的一個典型範例。由此，看起來完全像是田氏家族絲毫不固執于舊的傳統，而對於可能給他們的統治提供新的法律基礎以及為解決戰國年代日益激烈的爭霸問題提供新方法的新思想十分開放。他們極力宣揚其作為游士的庇護者的形象，也是可以理

<sup>①</sup> 赫利·克里爾(Herlee Creel)：《申不害：中國四世紀的政治哲學家》，芝加哥大學出版社1974年版，第170頁。

解的。威王和宣王顯然都在效仿前面提到過的魏文侯，後者在上個世紀一開始曾使自己成為知識分子的保護人。篡權者宣王特別熱衷于將游士招攬到他的國都臨淄，並且對“意識形態”信仰也給予特別的自由。他為士提供可觀的俸給，豪華的封地，高爵位和大批隨從，還在西城牆的稷下門前為他們設立了“講學堂”。譯詞“學派成員”似乎是恰當的，因為當時的規矩是“不治而議論”；並且我們還知道他們“喜議政事”<sup>①</sup>。不論這個規矩是由學派成員還是統治者制定的，均可表明他們大多確實不願被卷入官場的風險與責任之中。這樣看來，與所有這些人都有聯繫的孟子也許曾拒絕加入其中，因為他固執地認為士不應該“無常職而賜于上”<sup>②</sup>；另一方面，我們又知道不少學派成員自己對他們的“獨立”感到十分自豪，這斷乎是中國歷史上所謂能見到的與致力于思想的自由交流的學院最為接近的東西。

然而，郭沫若曾經指出，學派中的許多著名成員被看作是黃老道家的信徒這一事實與“黃帝”在田氏統治家族祭祀中的特殊地位有某種聯繫<sup>③</sup>。有關黃帝這一模糊形象的最早的確切證據，是在齊宣王時代的一段金文上；文中講到黃帝是田氏家族的高祖。帝王在從遠古半神半人的形象中尋找其祖先時，自然遵循着一種目前還廣泛流行于大國統治者之中的、已完全被“帝王”(王)專用于他們自己的慣例。從《孟子》可以推斷，這種妄稱是半神性的聖王們的後裔的行爲，與在中國世界裏重新尋求一個新的大一統王的美好前景這一觀念的復蘇有某種關係。可見大國統治者們最熱衷于建立他們自身的宇宙的和歷史的權威性。

這并不意味着黃帝是齊國統治者的發明。有關這一形象的源

① 錢穆：《先秦諸子繫年》第233頁。他認為學派的成立大約在公元前357年左右。

② 同上書，第236頁。

③ 郭沫若：《十批判書·稷下黃老學派》，上海群藝出版社1946年版，第四章，第133～134頁。

起及其在古代中國政治神話中的地位的一整套問題，現代中國學者已作過不少探討。我們這裡譯作“帝王”的一詞，當然就是指商代上天之帝(上帝)的“帝”字。如前所述，這一名詞用來指地球上的統治者，在商代的最後兩位統治者時代就已開始。戰國時期，“帝”還指堯、舜、禹的模糊形象，這些形象如今已被象徵性地與儒家思想聯繫在一起，儘管那位永遠是犧牲自我、不辭艱辛的夏朝創始人禹，也已成爲墨家所推崇的聖王。

楊寬認爲，“黃帝”(黃色的帝王)一詞也許一開始就與同音異義的“皇(意爲尊嚴或爲大)帝”所混同，被用作“在上的帝王”自身的名稱<sup>①</sup>。他指出，在那個時代，通過爲我們所熟知的一個過程，“尊嚴的帝王”演化而成一個半神半人的統治者，而由表示“尊嚴”的“皇”到表示“黃色”的“黃”的轉換，與那種後來充滿于戰國時代文化精華之中的“相關宇宙學”的逐漸產生是相關的，它也許反應了五個基本方位(東、西、南、北、中)，四季和“五色”之間的相互關係。在這種宇宙學中，“黃”作爲“中心”和土地的顏色，總的來說占據了統治地位，因而也許有助於對黃帝在後來中國的政治神話(比方說，作爲與最終消失于歷史畫面之上的“白帝”和“黑帝”的對立面)中持久的中心地位作出解釋。這樣我們立刻就明白了齊國的統治家族何以急于宣稱黃帝是他們的祖先；而缺少與黃帝、儒學和墨學之間的聯繫也許會促使他充當黃老道家的象徵性中心，這也是可以理解的；他的後起也許與他統治地位的時代之久遠有直接關係，顧頡剛曾對這一過程作過詳盡的描述。

然而齊國的皇帝并非知識領袖，黃帝與齊之間的聯繫也并不能使我們對與他的名字相聯繫的學說有絲毫了解。實際上，沒有任何證據可以表明皇帝們曾試圖將任何“官方的”意識形態強加給學派。

<sup>①</sup> 楊寬：《中國上古史導論》，《古史辨》第七卷第一部分，第195～210頁。

爲了研究學說的內容，我們不妨問問與學派似乎有某種關係的宋鈺(公元前 360—290?)爲什麼會被稱作“黃老”信徒。從現有的闡述他學說的有限的資料中，初看上去他也許更容易被當作是墨家。在《莊子》最後一篇(第 33 篇)中，我們看到其中講到他和他的弟子尹文子“願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而止，以此白心……救民之所，禁攻寢兵，救世之戰。”(《莊子·天下》)在與孟子的一次邂逅中，我們看到他奔波于秦楚之間，勸說統治者不要發動戰爭。當孟子問及他有何論據時，他回答說要以“言其不利”(《孟子·告子下》)來說服他們。這裏可以清晰地看到一位墨家模式的積極分子，實際上是一種在墨子身上也看不到的激進的新模式的迹象。宋鈺準備越過政治機構而直接呼喚人民“以此周行天下，上說下教，雖天下不取，強聒而不舍者也，故曰上下見厭而強見也。”(《莊子·天下》)宋鈺和尹文子都有點喜歡對各種有關真實的理想作清楚的分辨，因而也對語言的正確運用感興趣。實際上，尹文子已被後代的文獻學家們歸入名家學派。那麼道家思想在他們身上有何體現呢？它似乎是他們內心生活自由和保護心靈不受流行于他們所生存的環境中之虛假的善惡觀念所干擾的真切感受。他們如果是墨家，就會感到墨子對於人們內在精神狀態的嚴重忽視可能是他世界觀中的缺陷之一。因此，他們所喜愛的另一條格言是“人之情欲寡，而皆以己之情欲爲多”(《荀子·正論》)。他們忍受着人們的凌辱和污蔑，因爲他們從心裏明白，這些侮辱並不能傷害他們真正的尊嚴。儒家的君子達不到這種平靜，他必定在意自己人格的受辱，因爲禮的整個結構都依賴于對君子尊嚴的維護。孔子也許不在乎不爲人所知，但作爲一個君子，他不能不在乎人格的受辱。宋鈺則可以避開一切怨仇和爭執，因而，就其內心之不受外界干擾而言，他的確具有老莊式發自心底的精神獨立。

而這種內心的平靜，非但不妨礙他處世的積極，反倒使他更加堅定。他在內心的平靜、滿足與爲了人類幸福的不倦努力之間劃了

一道清晰的界限。他對於人的“人之情欲也寡，而皆以己之情欲爲多”的堅信，與墨子認爲人們處在“自然狀態”下，死守着自身利益的觀點形成鮮明的對照。這一信念鼓勵着他相信自己能夠通過說教來打動人們。錢穆指出，宋鈞在班固的史書中被歸爲“小說家”一類，也許是由于他在“游世”中所運用的說明性的故事和比喻<sup>①</sup>。他在侮辱面前所表現出的不受干擾的平靜當然有助於他的這種努力。

老莊特色已顯而易見。宋鈞其實對外界毫不在意，莊子本人也稱贊他“于世未數數然”，但是“猶有未樹也”（《莊子·逍遙遊》）這樣看來，宋鈞所具有的道家思想，是它的內在的超然，儘管在他的對世界的總體看法上找不到一絲有關“宗教”基礎的迹象。撇開這種內在的超然不談，除過以內心的平靜爲工具來推行其政治理想以外，在他身上幾乎看不到具有老莊思想意義的其他東西。這也許就是莊子認爲他“未樹”之處。在某種意義上，他的“道家的”外觀就是這樣作爲其他目的的。他可以運用他精神力量來“改良”世界。

再看看他的學術伙伴彭蒙、田駢，特別是慎到，我們的看法就會更加確定<sup>②</sup>。他們與宋鈞所共有的是內心的平靜與超然，並且這種平靜似乎與任何“目的性的”積極精神不相抵觸。這裏，無爲的精神充滿了內在的和外在的世界。在有關世界觀的描述中有許多地方使人想到莊子的評論：“公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧于慮，不謀于知，于物無擇，與之俱往……齊萬物以爲首。”（《莊子·天下》）這裏我們又一次看到了拒絕一切價值判斷，懷疑“主觀的”意見和所有對於外界事物之流變的固執的看法，以及毫不反抗地欣然服從于所謂的外部環境的明顯的制約。

“齊萬物”的觀點是他們承自莊子（以及惠施），還是莊子承自

<sup>①</sup> 錢穆：《先秦諸子繫年》，第 377 頁。

<sup>②</sup> 錢穆考證他們的生卒年代爲：宋鈞：公元前 360—290；田駢：公元前 350—275；慎到：公元前 360—275。

他們，或是這種觀點在當時的說教中已廣為流傳，其源頭已不可考，這點已不大容易搞清楚。

作為涵蓋外在和內在世界的道的理念，以及被動地“跟從于道”的觀念則非常顯然。自覺的作為和意圖都被排除于“主觀”和“客觀”的世界之外，從而為尼達姆的無序留下空間。看不出有抬高神秘知覺的跡象（但這正反映出我們物質世界的局限），並且有理由認為在這種情況下，道家思想不大是作為一種本意服從內在于人與自然之中的道而不去探究存在的深層奧秘，並且顯然不具有莊子式的美學激情的生活態度的深刻的神秘主義。

我們是否最終發現一個尼達姆的具有“科學主義的”傾向性的道家，這真令人迷惑。至少就我們所能見到的殘篇而言，當他們談及道時不涉及非存在的王國。他們總是看見道“體現在”它的過程、情境和模式之中。他們在學派中所得的俸給大抵是基于這樣一個事實：儘管他們在精神上是被動的，對於跟從政治事務之“道”，分辨人世間的“有序與無序”的模式却有興趣。由此可見，他們不接受官職與他們作為這個世界的不受蒙蔽、不擔義務、不介入的觀察者的身份是完全一致的，而他們仍然喜歡對政事發表評論。

並且，他們特有的無序或“心靈平靜”的秉性再一次使人想到無序與“科學態度”之間的聯繫。科學的觀點要求人們不帶“價值判斷”地觀察自然，以一切自然現象為更大的法規和模式中的例證，並且還要避免目的性的思考。然而自然科學家幾乎也是“有為”的代身。在最理想的水平上，他苦心致力於發現科學真理的計劃，完全依賴于他的分析和縝密的智力，并在更“實用”的層面上他企圖“掌握”自然。對榮譽的追求，他也不是無動于衷的。不論他的自然觀是多麼地不帶目的論色彩，他自己仍然是具有強烈的目的論傾向的笛卡爾哲學的主體。而另一方面，慎到却被這樣描述道：

慎到棄知去己，而緣不得已……譏諛無任，而笑天下之尚賢也；縱脫天行，而非天下之大聖。……舍是與非，苟可以免。不師知

慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若落之旋……（《莊子·天下》）<sup>①</sup>

他渴望泥土一般的鈍態，渴望不去“研究”存在于道中的事物，而成爲其中的一員。

這一顯著的事實使人聯想起慎到也被看作是法家的創始人之一，並且，近來繼 P. M. 湯普森苦心的學術分析之後更爲可靠的慎到著作殘篇的考察表明，他對這一稱號受之無愧<sup>②</sup>。作爲稷下學派的一位成員，對時政作出評論畢竟是他“推卸不得”的事情之一。他毫不具有老子的尚古精神，而是將他所處的政治世界看作不過是作爲自然界的動力與範本的道的世界的一個“自然的”部分。在這裏見不到反對高級文明的思想，而他似乎把文明的制度與規範當作是道的體現而接受，不像莊子那樣以政治秩序爲只有“真人”方可超越的個體偏見（成心），僅在此意義上才以之爲“自然的”。如果說他是位“科學家”，那麼他更像是一位近代科學家，把社會的結構與作用——假設沒有個體的人爲活動——看作是同“行動方式”一樣的一種能動有爲的生活。慎到的順應事物而“緣不得已”，可以說根本地是指這種順應大的社會政治秩序的能動的驅使；並且只有像慎到這樣沒有偏見、不作價值判斷、不偏執于一己之見和不企圖積極參與政事的人，才能够像平鏡一般映出世界本來的面目。他的寧靜之心并不源于科學的探究，相反他對社會政治秩序的公允看法恰恰来自于他那顆寧靜的心靈以及豪放的生存之道。

從“不含偏見”的觀點出發，慎到似乎不僅把握住了政治世界的變幻情形，也看到了某種深植于道自身之內的社會政治秩序的“持久的”規律。“今也國無常道，官無常法，是以國家日繆”（《慎子》）就是他的一個論斷。這一論斷一定會引出有關思想的前後一

<sup>①</sup> 這種知識顯然不只是尼達姆對於儒家傳統下封建組織和思想的知識，而似乎是上述慎重的思考（“慮”）。

<sup>②</sup> P. M. 湯普森(Thompson):《慎子殘篇》，牛津大學 1979 年版。



致性的問題(“繆”怎能生于道中?),不過這的確表明,慎到相信儘管情況在變化着,人類社會的政治秩序仍然具有某種與自然模式相對應的持久性。當然,這種對社會政治秩序之持久性的注意並不新鮮,我也曾強調,它植根于一種在孔子或更早時代就已有的傾向之中。我們已經看到,孔子堅信,這一秩序的規範只有通過人類的道德先行者們的踐行才能得以實現和維持。儘管有“天數”的未知成分存在,君子必須堅信他自己的道德意圖與求善的意願能夠使這些規範成爲現實。墨子將這種對人類實踐的注重作了更多的發揮。道德規範是意志之天和人的美好願望的產物,只有通過有價值的人們的意願才能得以維持。

另一方面,在慎到看來,“常道”與“常法”都植根于特定的社會政治秩序自身之內<sup>①</sup>。用馬克思的話來說,它們是(或者說應該是)不以人的意志爲轉移的。因而,他最著名的教導之一可以被看作是有關“勢”的——那種能夠讓弱者借助特定的社會地位而使多數人臣服于他的精神力量<sup>②</sup>。“騰蛇游霧,飛龍乘雲;雲罷霧霽,與蚯蚓同,則失其所乘也”(《慎子》);“堯爲匹夫,不能使其鄰家;桀紂之有天下也,四海之內皆亂”(同上);“賢不足以服不肖,而勢位定以屈賢矣(同上)。”慎到十分清楚地看到了權勢者的易錯與局限,但權勢這一現象本身仍是道的一個基本的和不可或缺的構成,它比擁有它的那些個人的素質要重要得多,因爲它是使人類文明社會成爲可能的非人格條件之一。再有,權勢不應全部賦與在聖人的身上——他們只是自然中極偶然的現象——而應停留在一切體現了道的無爲的非人格性的框架和途徑上。實際上慎到對聖人個人的

<sup>①</sup> 這裏“法”顯然不僅僅指刑法,它似乎還包含了統治——或者說應當統治——社會政治秩序的一切程序、結構和組織。

<sup>②</sup> 基本涵義似乎是“權力”的那個詞,既指事物的慣性發展(以事物自身爲動力),也指已樹立起的權威的慣性力量。

頭腦毫無信心。“君人者舍法而以身治，則諫賞予奪從君心出矣”<sup>①</sup>。

“法”當然包括了刑法。但是如果我們能夠接受湯普森對他書中的殘篇（指《慎子》殘篇——譯者注）之確定性的論斷，就會看到法還包括了另一位法家人物申不害提出的一個觀點。這裏有一個大致的法則，不僅在官僚體制內部，而且在整個社會中將勞動者作一明確的界定，並兼有“韋伯式”的對不同“機構”各自的“職能”和任務以及這些任務的制定者們的“職能特徵”的明確界定。“古者工不兼事，士不兼官。工不兼事則事省，事省則易勝；士不兼官則職寡，職寡則易守（同上）。”呈現在我們面前的，是一種廣泛的社會機械論，每一部分都在發揮着它被明確規定了的功用，而操縱整個秩序的則是“無為”。並且可以肯定，作為各自具有預先設定好的行為模式的社會成員及社會階層的網狀組織的社會秩序的總形象，已經內在于“禮”的理念之中了——然而，我們注意到孔子的“禮”並非自動發揮作用的客觀準則，制定“禮”的人類實踐者內在的道德價值對“禮”的完成起着決定性作用，並且實踐這樣特定目標的君子必須具有無疑是特定的，完全人性的仁的品質。

慎到堅決反對將個人的道德和知識判斷摻雜進社會秩序之中，在下面這段話中有生動的闡述：“孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下”（同上），這是對道德影響的直接權力的激烈而徹底的否定。然而由此也產生了一個在自我驅動的機器中不會出現的問題：人類的職責是怎樣被驅動着來完成他們指定的任務的？在慎到的回答中，我們又一次看到了通常被認為是屬於另二位偉大的法家商鞅和韓非子的一種理論，這就是堅持以人——或者說多數人為活動于自身利益基礎之上的生物——“自我”。天道因循着人的

① 這裏我們可以從實例中看出慎到反對那一類知識：僅以個人的推理和經驗為基礎的個人判斷，不僅完全服從于個人的情感，而且不是建立在對“整個體系”的理解之上。

“基本天性”，這就是趨利避害。這裏，墨子“自然狀態下的”人實際上已成為流暢運轉的社會秩序的基礎。統治者可以基于這一因素的考慮而用人，他依賴于一個客觀的賞罰體系。當然，這種“自為”中會包含一種以人為有目的的作為者的看法，而這似乎與一切“無為”的觀點相矛盾。有目的的行爲在這裏已被降至一種幾乎以個人為道的可斷定的工具的簡單機械模式。“人不得其所以自為也，則上不取用焉。”(同上)這種一般個人的“自為”本身就是受無為驅動的龐大的封閉系統中的一部分。

殘篇中另一個有趣的特色是，慎到不完全排斥禮的地位。他似乎不相信賞罰之法——官僚組織的法——能夠包羅社會現實的全部方面，甚至不相信它能夠為禮找到一個特定的場所。禮，像在墨子那裏一樣，似乎涉及的是強化社會階層之界限和適當的家庭關係的禮節約束。最令人迷惑的是，他努力把禮想象成是非人格化的規則，而絲毫不依賴于人們的感情和人格品質。“國有貴賤之禮，無賢不肖之禮；有長幼之禮；無勇怯之禮；有親疏之禮，無愛憎之禮也。”(同上)

由此可以清楚地看出慎到何以“笑賢”、“非聖”。他的社會秩序將不依賴于難免有錯誤的個人的道德判斷或感受，而是依賴于文明秩序的法——道的一種表現。當然，這樣一個世界并非以不變的恆性組成，這裏照樣有變化起伏，只有像慎到這樣完全沒有先入之見，沒有偏見的人，才能如平鏡一般正確、直觀地把握基本的“事態趨向”。

不需宣稱慎到在一切意義上均是法家的“真正”鼻祖，而弄清有多少法家的理論在他的殘篇中曾被論及，倒是最值得注意的。我們實際上發現了一種似乎可以融合道家和法家理論的迹象。

慎到面臨着一個為西方近代社會科學家們所熟悉的問題，他的頭腦并非僅僅是反映無所不在的道的被動的鏡子，他也難免提出指示性的建議。實際上，他在學派中的地位迫使他發表意見。如

果統治人類事務的非人格性的機制一直存在，又怎麼能說人的意識干預了道的進程？其實，慎到也陷入了中國的舊習慣中，拿文明依循着“道”而發展的“古代”與人的錯誤的有為意識多少介入并帶來混亂的近代相對照。他的立場與那些古典經濟學家們并無太多的不同，後者堅持認為自由市場是人類本性的自然表現，并且為幾個世紀以來人們對這一自然傾向的愚笨的干預而痛惜；與那些給社會歷史以宿命論的模式、因歷史未能追隨它莊嚴的進程而譴責人類的錯誤的觀點則大相徑庭。可以說慎到也有他的理想社會。給出他的積極被動的整體印象後，我們可以想象他終究也擺脫不掉人類的愚笨之舉，因其本身即是道的無數的表現形式，不能說他是自己理想的推動者，儘管他相信他的教導可以有助於統治者的目的。

雖然慎到也許涉及了黃老道學說的一些主要方面，我以為黃老之學後來在公元前三、二世紀所呈現的樣子在範圍上更為寬泛。黃帝自身肯定被包括了進來。慎到雖然“棄聖”，黃帝却是超傑出的道家聖王：他本身既體現了道家聖人的靈知，同時在這一特定象徵之下又是使人類文明成為可能的藝術和技術的源泉和庇護者。這樣，他突出地代表了出現在《莊子》文中特別是第 13 章和第 33 章（《天道》和《天下》——譯者注）、被格拉姆稱為“信仰諸說混合論”——而我傾向于稱之為“黃老章節”——之中的某種聖王。作為道家的聖王，他得以駐足于非存在的王國之中，并以某種方式使那些統治或應當統治文明的藝術和方法在這個世界上得以展現。他實際上是介乎道與“為無為”的人類文明之間的。《莊子·天道》中，古代聖王被看作是古代國王。我們讀到：“雖知落天地，不自慮也……不自為也……帝王無為而天下功。”他們以某種方式賦予文明的藝術以生命力，但他們自己并非工藝師。這些藝術和工藝都是基于無為的模式，後者起源于客觀的自然之道。

對神秘靈知的工具性運用這一現象并非中國所獨有。拉夫卓

伊以印度和中世紀為例，指出“另一世界的哲學家被當作這個世界的統治者或秘密統治者。神靈或聖人成爲最有威力，某些時候也是最精明的政治家。世上再沒有比它的高度情感超越更容易成功的事了。”<sup>①</sup> 聯繫婆羅門教神秘主義在印度的興起，艾哲頓注意到它至少有一個觀點是相信“如果我們在一切事物中只能認識整個宇宙中的一個規律——那將被定義爲‘一切’的規律——我們就能掌握一切”<sup>②</sup>。

最近發掘出的湖南馬王堆漢墓的帛書中有對黃帝的神秘尺度的生動闡述。這卷帛書至少被唐蘭嘗試性地鑒定爲逸失的古代《黃帝四經》<sup>③</sup>。唐蘭指出：“只有聖人能見無形之物，聽無形之音，識無在之物……一但聖人使用，整個世界就會服從他。”<sup>④</sup> 在《莊子·天道》中，有一段極其相似的有關聖王的描述：“夫靜虛恬淡寂寞無爲者，天地之本，而道德之至，故帝王聖人休焉。虛則實，實者備矣。虛則靜，靜則無爲，無爲也則任事者責。”這裏我們看到一種可以稱之爲神秘的“宇宙形態論”的東西：有限的人類將體現非存在的本質，並且能够“運用”他的靈知來建立統治人類世界的道術——“道的方術”。

《天道》篇提到的聖王的“方術之一”包括了依靠下屬有目的的活動（“有爲”）恰到好處地把握自身的平靜和不活躍的能力，就像上面提到所表現的那樣。他出衆的管理才能表現在以一個系統爲基礎而進行職責分配之上。在這個系統中，下級官員被指派給明確的有目的的工作，被給予適當的鼓勵和障礙，然後根據表現而得到

① 阿瑟·拉夫卓伊 (Arthur Lovejoy)：《存在的長鏈》，哈佛大學出版社 1971 年版，第 27 頁。

② 弗蘭克林·埃德蒙：《印度哲學的開端》，哈佛大學出版社 1965 年版，第 22 頁。

③ 關於版本的主題和討論，參看唐蘭《長沙馬王堆出土漢墓〈老子〉乙本卷前古佚書的研究》（《文物》1974 年第 10 期，第 30 頁）和《黃帝四經初探》（《文物》1974 年第 10 期，第 48 頁。）

④ 《文物》1974 年第 10 期，第 42 頁。

獎懲(《莊子·天道》),聖王僅憑他的精神力量來推動這個系統,而他的“方法”未必限于官僚政治或刑法的運作。居于至尊之位,他清楚地意識到多元的和複雜的文明還需要其他的“方法”。國家需要軍事基礎,聖王憑先天的直覺懂得法律和“軍事統治”的藝術,而有關“三軍五兵”的“具體內容”却又派給了下臣們。他還憑約略的直覺知道獎懲取舍之道。知道產生出未來刺激性社會模式的五種懲罰。他還知道,禮和樂對於控制和規範人們的感情生活是必須的(同上),具體的實行仍是交給留在有為王國中的禮學專家們。過去的聖王通過對整個世界的俯視,使統治人類文明所有方面的“無為”的進程得以實現,並進而在他們自己的精神力量的鼓舞下使這一系統得以實現。他們可以把普通人的意識拿來去實施一個建立在“無為”基礎上的系統。

這與莊子打破人們對世界的一般看法的努力其實已相去甚遠。相反,從“非存在”中產生的,是一幅人類文明的“自然”基礎的清晰圖畫。當然,老子的世界也用來自一般經驗的世俗說法來描繪,而更高一層的文明被看作是一種“非自然的”贅疣。當《四經》宣稱“道生法”時,“法”這個詞似乎就是指統治自然界和人類文明世界的一切“自然法則”<sup>①</sup>,後者已被“自然化”了。

聖王對於世界的認知并非來自“以經驗為基礎的”研究,而是來自對於整體的直覺把握。那些在一切經驗細節中“驟而語”“刑名”和“賞罰”的人,在社會中確有其作用,他們“有知治之具非知治之道,可用于天下不可以用天下”(《莊子·天道》)。在所有這些當中我們甚至發現一種顯然不同于莊子而與“百家”的各種“偏執的”看法接近的趨向。在莊子看來,各家學派爭辯不休,每一派都一心想把它對於世界的固定的看法置于一個不能被形式所把握的本體之上,這種沖突是人類悲劇的一部分。這裏,在我所說的廣義的黃

<sup>①</sup> 《文物》1974年第10期,第30頁。

老思想中，所有這些學派純粹是來自一種試圖將某些觀點普遍化的努力，而這些觀點在作為把握本體的特定領域的“方法”時，可能有其相對的正確性，儒家已經找到了“禮樂”所適應的生活領域，法家則就其派別而言，具有某種政府管理和刑法的“表面的”知識。各派信徒們沒有被誤解，他們不是全面的思想家，而是“道”的諸多方法及“規則”中的專家，這類人一心想使自己的一隅之見具有普遍意義，成為道的各種方法或“規則”。

我認為，這一觀點在後來的兩段文字中得到了充分的展開——《莊子》第33章（《天下》篇）和司馬遷記錄其父司馬談對“六家”的看法的《史記·後記》。

第二段文字綜述了戰國末期的知識事件。有趣的是，作者把他所討論的諸家學說（包括儒家、墨家、宋鉞、田駢、慎到、老子、莊子、惠施、公孫龍和其他各家學說）都稱作“道的方法”（道術）。並且，似乎他還假定在古代，所有這些道方法都曾為那個更大的整體提供各自有限的正確性。而今，他們的追隨者似乎相信他們自己的觀點已“不可加”。古代的和諧是整個地來自從“一”中得到其智慧源泉的古代聖王的神秘直覺《莊子·天下》。

很顯然，作者深入于老莊神秘的核心，他欣賞老子的“柔”、“雌”之道，却不涉及老子的原始主義。他還欣賞莊子詩意般的神游，儘管他似乎承認他并非真正理解莊子並且發現莊子完全是“無端崖”（同上）的。在作者生活的世界裏（年代大體介于戰國晚期和漢初？），已是“道德不一”，百家各“得一察”。聖賢不明，天下之人各自抓住道的一個方面而津津樂道，“譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家衆技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不偏，一曲之士也。”“悲夫，百家往而不返，必不合矣！”（同上）這裏我對作者對各“家”長短的評論不敢苟同，但是我想，它的整體框架可能是黃老道家的一個範例。

在我看來，在漢代的頭半個世紀，司馬談對於六家的評述亦是

如此。我們知道，在那個時期，黃老思想在新王朝的官僚和文人學士中的普及程度達到了頂點。

這一時期，中國社會剛剛經歷了震撼世界的“秦革命”和繼之而來的毀滅性內戰，以及新的漢王朝秩序的建立。平民出身的王朝創立者漢高祖，看起來對教條的信仰一無所知，儘管他顯然很渴望——在可能的限度內——盡力多多保留秦朝第一皇帝（秦始皇）所建立的中央集權。不過，與後者不同的是，他對於強行制訂一套統一國家的律令似乎很不感興趣；而在一些地位較高的文人學士中可以看到對秦代創始人的財政熱衷的強烈反感。儘管齊魯兩地的舊齊國的儒生們非常急于推行他們的儒家古代傳統的變體，新的統治階層中却有許多人似乎對於未作規定的現狀十分滿足。這裏有必要提醒大家，在秦統一前戰國末期的許多國家裏，統治者當中其實并不曾有過對於某一學派或信條的官方信仰。于是在這種情形下，黃老學派對各家得失所持的兼容態度，可能會出于多種原因而為許多人所接受。

這一時期將黃帝與老子聯繫在一起，也許有它自身的重要性。當然，與《莊子》不同的是，《老子》談到了聖王的統治，《老子》是統治者的假想指導。如果避開它的原始主義不談，正如我前面所提到的一樣，這部書的一些段落則可以用“黃老”精神來作解釋。此外，雖然它的激進的原始主義未被接受，而他的魅力却深涵于浸透全書的不干涉主義和放任主義之中。因此，司馬談堅信法家的刑法和“行政科學”為政府所不可或缺。他說：“法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。”（《史記·太史公自序》）司馬遷則強烈地暗示信奉黃老思想的人們既在適當的地方致力于刑法的制定，同時又努力減緩它的龍一般的嚴厲性。

余英時在他的關於中國的反理性主義的文章中強調了黃老思



想的專制與反理性本質<sup>①</sup>。當好的秩序得以推廣時，一切精神權威都應來自“天下奮楫”(《莊子·天道》)的神秘聖王。禮學專家、官僚和法律官員們，占卜和星相學專家們——都要根據不同的資歷去涉及“具體事物”，但再也不能以帶有個人判斷的自主的“全能的思想家”的形象來面對帝王。

另一方面，理想的黃老帝王確實是承擔相當多的對他人的責任，而且大抵地確實不介入日常事物的管理，不必偏好某一“學派”。當然，漢初的幾位皇帝都很難說是道家的聖王，並且黃老道家的鼓吹者們也和皇帝們(儘管文帝好象深受黃老的影響)差不太多。例如齊安、或許還可以算上司馬談，以及成湯氏等官員和文人。實際上，司馬談譴責儒家對統治者的主動性強調過多；“以爲人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。如此則主勞而臣逸。”(《史記·太史公自序》)司馬談對黃老思想的理解，偏重統治者的不干涉姿態。他按照自己的理解評論“六家”(儒、墨、法、刑、名、陰陽和道家)，其中心議題似乎是要提出這樣一個觀點：除了涵蓋各家的道家之外，其余各家就算是包容了所有“正統”見識，作爲一種“方術”，仍然不能被允許占據統治地位。因此，雖然我們實際上可以說理想的黃老系統可能會在某種意義上減少甚至消除知識分子的道德和理想的自治，但在早期漢代，它畢竟代表了對一種理性的乃至社會的多元主義的開放。不知道是不是這種多元主義使得司馬談有名的兒子司馬遷去保衛像“流浪武士”(游俠)這樣的團夥的正統性，甚至有成效的商業創始人作爲“道”的合法代表，而反對深受漢武帝偏愛的儒的獨斷論<sup>②</sup>。當然，政治上的黃老道家已經成爲過去，儘管它富有魅力的呈現可以被稱作是工具性的社會政治哲學的道家思想。

① 余英時：《歷史與思想》，臺北聯經出版公司1976年版，第19頁。

② 伯頓·華森：《中國傑出的歷史學家》第二卷，第124、129章。

到漢代後期，“黃老”這一概念自身在語義上發生了很大改變。雖然這裏無心涉及包含在“道教”名下的中國宗教史的廣大領域，而“黃老”一詞則在漢代後期（公元 25—220 年）開始與整個的“個體”不朽的迷信聯繫在一起，後者自身也許已經與更早些時候的節制以求長生的思想發生聯繫了。

也許這一迷信的緣起在體系上與老莊無關。那麼老子和歷史上的莊子接受死亡和帶着最終的平靜“復歸于無”，這點當是確鑿無疑。就二者都肯定現世而言，長生被當作是普遍有利的理想，介于不朽神話與老莊之間的一種聯繫似乎是建立在這樣一個概念的基礎上，即那些“體道”者運用這種知識既可以延長個體生命，又能夠以某種變相的個體形式而獲得不朽。正如在政治的黃老學說中一樣，在這裏，神秘知覺又一次在顯著的生命關注中發揮了工具性作用。當然，對完全融化于“道”之中的神秘向往并非人人都有，而且我們還可以認為，《老子》和《莊子》中入世的觀念也許是對渴望某種個體生命的延續的肯定。像在黃老政治哲學中一樣，我們可以找到一些可以被認為是贊同這一新說法的段落，特別是在《莊子》中。在《莊子》第六章（《大宗師》——譯者注）可以讀到一段充滿神秘意味的“黃帝得之以登雲天”。這一神話使得黃帝不僅成爲一切文明成就的祖先，而且成了通過“體道”而獲得不朽的典範。

類似地，我們可以看到這樣一種現象：神化了的老子和以“黃老君”、“太上老君”之名義而出現的黃帝與老子的融合，成了“道的體現”<sup>①</sup>。作爲活生生的造物主，他們介入人類事物，并在道家“宗教”的神殿中占據中心位置。當然，對這個偉人的神話與最古老宗教傾向并不矛盾，而對他的神話過程可與產生于佛教中的菩薩偶像相媲美。道和佛的神秘本質變得具體化或者說實體化，并且負有

<sup>①</sup> 安娜·希德爾：《早期道教中的理想統治者形象》，《歷史與宗教》第 9 卷第 2 部分（1969 年 11 月），第 216、222 頁。

拯救衆生的天職。這裏我們并不是要從這些對早期道家著作的“工具性”解釋中得出結論，這解釋似乎描繪了人類兩種相反傾向之間的較量：一種是對那些獲得了神秘知覺并從而凌駕、超越于世界及其目標之上的人們的神秘力量的熱心向往；另一種則是使這種力量服務于純粹的人類抱負與關懷的努力。

（劉文靜 譯）

**作者簡介** 史華慈(Benjamin Schwartz)，美國哈佛大學著名教授，著有《嚴復與西方》等。