



Universiteit
Leiden
The Netherlands

释义以游说—古本《文子》的论說特点
Els, P. van

Citation

Els, P. van. (2009). 释义以游说—古本《文子》的论說特点. In 《思想与文化》第九辑 (pp. 181-203). 上海: 华东师范大学出版社. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/3455013>

Version: Publisher's Version

License: [Licensed under Article 25fa Copyright Act/Law \(Amendment Taverne\)](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/3455013>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

文献与思想

释义以游说——古本《文子》的论说特点^{*}

[荷兰]叶波孔锐译

181

文献与思想

引言

本文的目的在于通过对三个相关问题的论述来重构古本《文子》的政治哲学,即:该书如何表达其观点?其主要观点是什么?这些观点首次被提到是在什么时候?因而,在第一节作了初步介绍之后,第二节将讨论的重点放在该书的修辞方法上,第三节集中讨论其关键术语,第四节讨论其历史背景。本文的目的不仅仅在于描述古本《文子》的内容,更要把它放到其历史背景中去研究。

一 初步介绍

在我们这个时代,《文子》并不能算是一部很出名的书。

^{*} 译自 *Oriens Extremus* 第 45 期(2005/06),承蒙该刊及作者慨允翻译,何志华教授及作者校订译文,一并致谢。

但是,在历史上它却曾经享有盛誉。在《汉书·艺文志》里首次提到这部书,说有“《文子》九篇”,归入道家,注文说文子是“老子弟子”^①。在往后的几个世纪里,《文子》就一直作为一部重要的道家著作被著录、引用和赞美。公元742年,唐玄宗为它赐名《通玄真经》,并把它作为科举考试的一门,这时它的声誉达到顶峰^②。但是,随后人们便开始关心它的真伪问题。书中某些观念不可能产生于公元前6世纪那么早的时期,即老子弟子的生活年代,因此学者们或称之为“驳书”,或干脆称之为“伪书”。到了清代,当学者们发现《文子》与淮南王刘安(卒于公元前122年)主持编纂的巨著《淮南子》之间存在强烈的内在关联后,对它的批评也加强了。由于两部书中存在大量类似的内容,就必然地引出方向性的问题,即,谁抄袭谁?新的文本证据和怀疑精神使学者们认定其大部分内容是从《淮南子》中抄来的,而且推测《文子》传世本可能成书于从汉到唐这段时期内,这是一个伪书盛行的时代,如《列子》等书都是在这一时期出现的。虽然《文子》出自《淮南子》的观念已经得到公认,但学者们相信其中仍然有部分内容是“可信的”,也就是说,某些章节确实来自《文子》的某个早期版本。然而,作伪者把不同来源的内容娴熟地融合起来,令学者们难以区分出哪些是“可信的”,哪些是“伪造的”。于是,他们只好把《文子》当作一部二手的、次要的著作全盘否定了^③。

1973年,考古学家对河北省定州市八角廊村一座汉墓进行挖掘,由此改变了《文子》的命运。在这个据说是中山怀王刘修(卒于公元前55年)的墓葬中,出土了一千多枚写有文字的竹简^④。然而不幸的是,该墓葬在很久之前曾经被盗,盗墓者的火把引来了一场火灾。结果是难以计数的竹简化为灰烬,而幸存下来的也多有烧焦、残损,顺序也被打乱。这些幸存的竹简被带到北京后,一批专家即着手编号、分析、排序,并转录可辨认的文字。1976年,厄运再次降临,震惊世界的唐山大地震打翻了木制的储存箱,造成了进一步的破坏并令工作推

① 班固:《汉书》,北京:中华书局,1962年版,第1729页。

② 刘昫:《旧唐书》,北京:中华书局,1975年版,第215~926页。

③ 关于《文子》历史地位的细节,参见 Paul van Els, “The Wenzi: Creation and Manipulation of a Chinese Philosophical Text” (PhD diss., Leiden University, 2006), chapter 9.

④ 关于定州墓葬及其出土文物的简介参见《文物》1976年第7期。

延。最后,到了1981年,研究小组发表了一份关于出土文物的简要报告^①。这是学术界首次知道定州墓葬出土文物中有竹简《文子》的残本。这一消息令学者鼓舞,也重新燃起了他们对该书的兴趣。然而,由于未知的原因,定州工程在1981年的报告发表之后马上中止了,热切的学者一直等到1995年才见到竹简《文子》释文的发表^②。

释文显示了出土竹简的状况非常恶劣。这批竹简在西汉时被埋下去,如今只有277枚烧焦的残简,总共2799个可辨认的字幸存下来。在某些残简上,只有两三个字能够辨认。由于大量竹简被焚,而幸存下来的残简通常又只有只言片语,因此无法确定究竟丢失了多少原稿。此外,由于残简被发现时是错乱的,研究小组不得不拿它与传世本《文子》对校以重新排序,而这恰恰有可能影响到我们对竹简本的理解。尽管如此,竹简《文子》还是引起了学术界的极大兴趣,因为它使人们在《文子》文本历史的问题上有了许多重要的发现。

定州墓葬出土物带来的第一个重要发现是,早在西汉时期就有一部叫做《文子》的书存在。简文上只提到两个人物:平王(也许指的是东周的第一位天子,提了四十多个问题)和文子(适时地作出回答)^③。这种君王和臣下之间相互问答的形式是早期中国哲学著作的经典形式。因为这类著作通常以主角的名字来命名,或者说,以表达自己观点的思想家的名字来命名,所以我们有理由相信这部书会被命名为《文子》。有一枚竹简看起来也确实提到了《文子》就是书名。简2465上写着:“文子上经圣□明王”^④。李学勤首先留意到这枚竹简,他认为“文子”就是全书的书名,“上经”用来概括以下的篇章,“圣□明王”则分

① 参见《文物》1981年第8期。

② 参见《文物》1995年第12期。

③ 残简中并没有指出平王和文子的确切身份。在汉代以前的历史上有过两个平王:周平王(前770~720年在位)和楚平王(前528~516年在位)。简文中指的是哪一个呢?在1996年关于《文子》的讨论会上,王博和魏启鹏分别注意到有一枚竹简上提到“天王”一词。正如他们所指出的那样,在前皇帝时代的著作中,凡是提到“天王”的,必定是指周王室的君主。那么,这里的平王也许指的就是东周的第一位天子,而文子也许就是他的老师。很明显,《文子》的成书年代比这两个平王都要晚好几个世纪,因此平王和文子之间的讨论并非实录,而是出自后世著作家的依托。这两个人物的名字也许不是随便取的,而是另有深意的,我在第四节中会阐述这一点。参见 Paul van Els, *The Wenzi*, 45-57; 王博:《关于〈文子〉的几个问题》,《哲学与文化》,廿三卷第八期,1996年,第1908~1913页;魏启鹏:《〈文子〉学术探微》,《哲学与文化》,廿三卷第九期,1996年,第2018~2024页。

④ 本文中提到的类似于2465这种数字代表《文物》上发表的《文子》释文的编号。

别是“圣口”和“明王”两篇的标题^①。从上下文关系来看,这样的解读相对比较可靠,所以这种观点现在广为人们所接受。文子作为仅有的两个人物之一被提到四十多次,并且以《文子》为书名,因此,该抄本说明了早在公元前 55 年(定州墓葬被封存的年代)就有一部叫做《文子》的书存在。

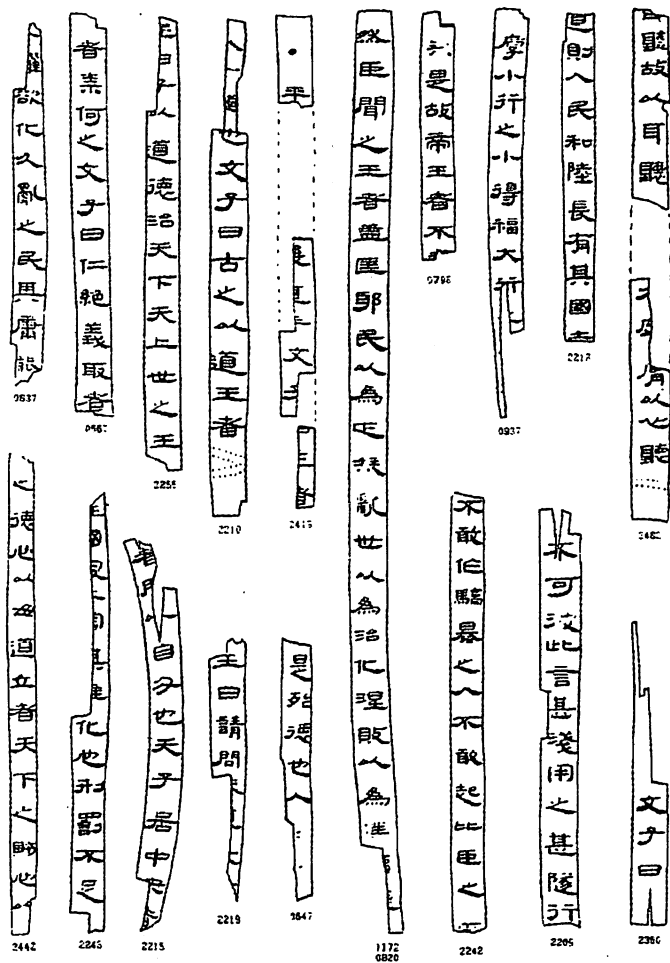


图 1 竹简《文子》(部分)摹本(《文物》1995 年第 12 期,第 8 页)

第二个发现是关于《文子》的成书时期。由墓葬封存的年代可知竹简《文子》的成书下限,其上限则仍未可知。1981 年,定州汉墓出土竹简《文子》一事

^① 李学勤:试论八角廊简《文子》,《文物》,1996 年第 1 期,第 38 页。

公布后,李定生、魏启鹏、吴显庆等学者就断言《文子》是一部先秦古籍,虽然报告中尚无明确证据可以证明这一点^①。1995年出版的《竹简〈文子〉释文》有助于进一步的分析,它包含了某些线索显示其成书年代要比预期的晚一些。我将在下文进一步论述竹简《文子》频繁地使用诸如“道德”之类的合成词,正如刘笑敢所说的,这类词语最早出现于战国晚期^②。再者,竹简本《文子》频繁地征引和解释《老子》,而对《老子》受到广泛的推崇也是始于战国晚期,并且在西汉时期得到加强。还有,如王博、张丰乾等学者注意到竹简《文子》提到“朝请”,何志华指出那是汉代的制度^③。根据以上和其他一些文本证据,学者们推断《文子》成书于西汉时期,这一观点在学术界逐渐被接受。因此,该书大约是在西汉初期到公元前55年(竹简入葬的年代)期间写成,更精确的年代则难以确考。

第三个发现是,如果清代学者所认为的,传世本《文子》是一部成书于东汉以后的伪书的观点是正确的(我们马上会看到事实确实如此),那么公元前55年(也就是说,比传世本或者说伪书早好几个世纪的时候)入葬的竹简本则很有可能反映了《文子》的早期版本,还没有后人伪作的掺入。为了讨论的清晰性,我们有必要对《文子》的各种版本之间作出区分。同中国学者一样,我把传写至今的所有版本统称为“今本《文子》”;把经过河北省文物研究所定州汉简整理小组重排,并于1995年出版的竹简本称为“定州《文子》”;把存在于传世本之前的假想的原始文本称为“古本《文子》”^④。这三个术语——古本《文子》、定州《文子》、今本《文子》——的复杂关系在下面将会详细讨论,但是首先让我们看一下竹简本和今本的区别,以便了解为什么说清代学者是正确的。

① 吴显庆:《〈文子〉政治辩证法思想初探》,《北京大学学报》(社会科学版),1992年第3期,69~74页;李定生:《韩非读过〈文子〉》,《哲学与文化》,廿三卷第九期,1996年,第1984~1992页;魏启鹏:《〈文子〉学术探微》,《哲学与文化》,廿三卷第九期,1996年,第2018~2024页。

② Liu Xiaogan, *Classifying the Zhuangzi Chapters* (Ann Arbor: Center for Chinese Studies, 1994), 4-16.

③ 王博:《关于〈文子〉的几个问题》,第1910~1911页;张丰乾:《试论竹简〈文子〉与今本〈文子〉的关系》,《中国社会科学》,1998年第2期;何志华:《出土〈文子〉新证》,《人文中国学报》,1998年第5期,第156~157页。

④ 请注意:古本《文子》和今本《文子》都不是特指,而是对各种版本的笼统概括。今本《文子》有各种注释本传世,而古本《文子》现存的只有一部定州《文子》,如果有其他古本发现,那么它们之间必定也会有所差别。我用这两个名词来区分一部公元三世纪出现的叫做《文子》的书,和一部传世本《文子》之后出土的内容有所不同的书。这两种《文子》之间的详细差别,参见 Paul van Els, *The Wenzi*, chapter 5.

第四个发现是竹简本与今本的根本性不同。在我看来,最显著的不同是:(1)对话人物;(2)章节编号;(3)章节标题;(4)内容。

(1) 竹简本完全由平王和文子两个人的对话组成,而今本却基本上是老子的一个人的独角戏,偶尔由文子提出几个问题。因此,这显示了在今本《文子》修订过程中,不是逐字逐句地抄写其早期版本,而是改写了其原本推论的结构,以及主角的名字。

(2) 虽然我们不知道竹简《文子》的篇章划分,但是《汉书·艺文志》中提到有九篇。与之对照,今本《文子》通常分为十二篇。如果《汉志》所谓九篇是当时标准的分篇法,而且它所谓的篇与今本中的篇是相同意思的话,那么两种(早期的和后来修订的)《文子》就有着不同的分篇法。

(3) 两种《文子》的篇章标题也有所不同。竹简本中有“圣□”、“明王”这样两个标题(参见上面提到的简 2465),而这在今本中是没有的。反过来,今本《文子》十二篇的标题如“道原”、“精诚”和“微明”等在竹简本中也未被发现。

(4) 在我看来,竹简本和今本最显著的区别莫过于它们的内容互异。如果我们把竹简本的文字标注在今本上,我们会发现它们之间互异的内容明显超过相同的内容。在幸存的 277 枚竹简中,只有 93 枚与今本吻合,其余 183 枚则否。如果这个基于残简文字的比率具有代表性的话,即意味着古本《文子》只有大约三分之一的内容被传抄到今本《文子》中,其余三分之二则失传了(不幸的是,我们无从得知那些在《文子》修订过程中没有入选的三分之二的内容是怎么回事。究竟是修订者抛弃了这些材料,还是《文子》在修订之前已经是不完整

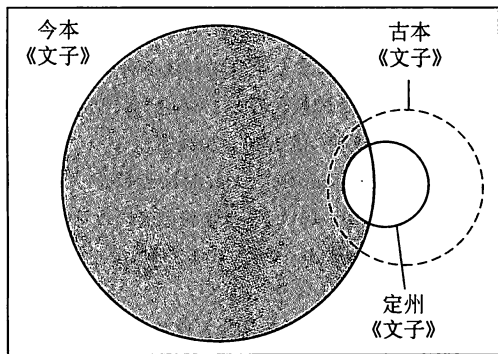


图 2 古本《文子》、定州《文子》和今本《文子》的一致程度

的)。如果我们站在有着将近四万字的今本《文子》的角度上来研究的话,就会发现超过五分之四的内容直接来自《淮南子》,还有不到五分之一的内容则来自古本《文子》,而这些正是与简本相对应的章节^①。

值得注意的是,竹简《文子》与今本《文子》相对应的段落落在《淮南子》中却找不到,反之亦然。与今本相对应的 94 枚竹简几乎全部对应于第五篇,更特别的是,正如 Charles Le Blanc 所指出的那样:几乎全部对应于第五篇中的奇数章,而偶数章则几乎都出自《淮南子》^②。

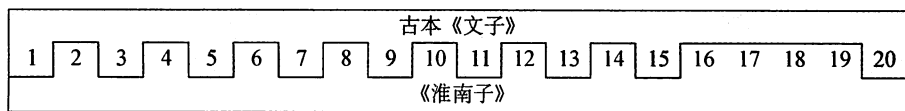


图3 《文子》第五篇二十章的两个不同的来源

《文子》第五篇的奇特结构显示有人熟练地把《淮南子》和古本《文子》两部书融合成为一篇。这是我们首次区分出今本《文子》的两个来源,即“可信的”部分和“伪造的”部分。这说明《文子》第五篇中只有上面提到的九章内容可以确定地说来自古本《文子》,其余诸章以及今本《文子》其余诸篇中的内容则来自别的书,主要来自《淮南子》。

大体而言,定州墓葬中发现的 277 枚竹简证实了清代学者的怀疑,即,今本《文子》是一部伪书,大量内容抄袭自《淮南子》,然而在今本《文子》被修订之前还另有一个版本存在,其中的部分内容还被收入到今本中来。换句话说,清代学者的以下认识是正确的:《文子》经历了一次大规模的修订——可能是在东汉之后,那时老子在人们心目中的地位变得十分重要——由此产生了一个与原版有关却又有着根本性不同的新版本。虽然这两个版本的《文子》有着共同的书名,也有些许相同的内容,但是其结构性的不同却显示了它们是由不同的人,在不同时期,为了不同目的和读者而编纂的。在我看来,它们应该被作为两部截然不同的书来对待。

竹简《文子》提供了一个极好的机会,在 1973 年竹简被发现之前,或者甚至

① 丁原植统计出今本《文子》约 39674 字,《淮南子》约 133827 字,而二书相同的内容不少于 30671 字。参见丁原植:《文子新论》,台北:万卷楼图书有限公司,1999 年 9 月版。

② 对今本《文子》第五篇的研究,以及这些交错章节的法文译本,参见 Charles Le Blanc, *Le Wen zi à la lumière de l'histoire et de l'archéologie* (Montréal: l'Université de Montréal, 2000).

是在 1995 年释文出版之前,学者们无法把它作为一部在汉代已经存在的,并且和后来的修订本大不相同的古书来进行研究。尽管竹简《文子》具有惊人的潜力,然而却很少有学者把握住了机会。丁原植、曾春海、张丰乾、郑国瑞^①等学者往往只研究某一个或几个关键性的术语,却很少甚至没有注意该书的修辞方法,然而我相信这恰恰是理解其内容的基础。此外,大多数学者没有把古本《文子》放到其社会背景中去研究,即脱离了与当时社会上其他学说辩论的背景。

在这篇文章中,我的目的是重构古本《文子》的政治哲学内容。我将要用以下两种资料:竹简本以及传世本中的相关章节。但是,这两种资料的来源都是有问题的。

定州《文子》早在西汉时期,即被大规模修订之前就已入葬,直到 1973 年才重见天日。由于它显然是最直接地代表在西汉时期流行《文子》的版本,因此我的分析也主要建立在新出土材料上。但是,这些材料的来源仍然有两个问题。首先是入墓被焚手稿与幸存手稿的关系。出土的竹简是不完整的、遭损毁的,并且只有一部分是可辨认的。所以,我们无从得知这部《文子》抄本入墓时的大小和编次。其次是入墓被焚手稿与其他在西汉时期流行的《文子》抄本之关系。定州墓葬出土中的不过是汉代流传的各种《文子》抄本中的一部。另一部收藏在秘府中,根据《汉书·艺文志》“文子”条的记载,应该还有别的《文子》版本流传。我们不知道究竟有多少个版本,也不知道它们之间有多大差别。因此,必须声明:古本《文子》是流传于汉代的、被修订之前的《文子》,而我在论述其内容的时候则以竹简本为依据,所得到的结论也是建立在竹简本的基础之上。

鉴于竹简本的残缺状况,我也同时考察今本《文子》中与之相对应的段落,也就是那些来自古本《文子》中的段落。这些相关段落通常包含完整的辩论,可以补救古本《文子》内容残缺不全的弊病。但是,这些材料的来源也同样有问题:这些段落已经被后世的编纂者根据自己的需要加以修改,这也正是竹简本和今本之间的根本性的区别。因此,必须声明使用今本的相关章节来论述古本《文子》的内容,以及任何据此得出的关于古本《文子》的结论都是推测性质的。

^① 曾春海:《竹简〈文子〉与汉初道家的“无为”观》,《哲学与文化》,廿三卷第九期,1996年,第1954~1961页;郑国瑞:《〈文子〉研究》(高雄国立中山大学硕士学位论文,1997年);丁原植:《竹简〈文子〉哲学思想探析》,《道家文化研究》,第十八辑,2000年,第180~199页;张丰乾:《竹简〈文子〉探微》(北京,中国社会科学院博士学位论文,2002年)。

在今本《文子》被修订的时候,竹简本《文子》早已安置在定州的墓葬中。然而,有将近一百枚出土的竹简与今本《文子》的相关章节一致,这意味着今本(虽然只是其中一小部分)是基于像竹简本这样的古本之上的。这两种资料显然是用各自的方式反映古本《文子》的面貌。因此,虽然我的研究主要基于定州《文子》,但是我偶尔也会探讨今本《文子》的相关章节以求获取进一步的证据。

二 修辞方法

我将从两个显著的特点入手对定州《文子》的主旨进行深入的考察。其论说的结构非常特别,而且征引有着特定的范围。这两点都是用来说服读者的修辞方法。

(一) 论说的结构

定州《文子》的第一个显著特征是它纯粹由平王和文子两人的对话构成,在残简中我们找不到还有别的人物。与其他著作不同的是,它连平王“问曰”,文子“答曰”之类的说法都没有,通篇只有“平王曰”、“文子曰”这样单调的陈述,仅有一处说到文子“对曰”(简 1061)。平王和文子都尽量把他们谈话的内容限制到最少。他们的问答非常简洁明快、切中肯綮,没有多余的枝节。平王这一角色特别受到限制,他只是偶尔会有一些稍长的陈述,比如“子以道德治天下,夫上世之王……”(简 2255);有时也会做自我批评,比如“吾未明也”(简 2214)。但是,他有超过三分之二的问题都是以下列四种标准形式提出:

请问……?

何谓……?

……何如?

……奈何?

简 2219、2310、0885^① 提供了平王刻板的提问方式的例子:

① 定州汉墓中的竹简刚出土的时候是错乱的,研究小组再对它们进行重排之前为每一枚竹简编了号,这就是为什么竹简《文子》释文的段落编号是不连贯的。本文中引用的竹简《文子》释文,带方括号的表示由于受到唐山大地震的破坏而无法辨认的文字。它们之所以能出现在释文中,是得益于大地震之前所作的资料卡片。圆括号中的文字表示通假字。比如,“刑(形)”,意味着简文为“刑”字,假借为“形”字。无法辨认的字用□表示。简中缀有丝线纹者以//表示。

[道。”平]王曰：“请问天道？”文[子曰：“天之]
[教]化之。”平王曰：“何谓以教化之？”文子
平王曰：“为正(政)奈何？”文[子曰：“御之以道□]

这些例子不仅显示了平王问话的刻板,而且也显示了两人互动的频繁。平王和文子的讨论通常都是由前者提出固定化的问题,后者作出简要的回答。下面请以简 2246、0607、2240 为例——在我看来,它们应该被连起来读,因为它们构成了对“万物”问题的探讨:

文子曰:“一者,万物之始也。”平王曰:“[何]
万物”。文子曰:“万物者天地之谓也。
曰:“何谓万物? 何谓天地?”文子曰:“王者

虽然我们不清楚这三枚残简是否一开始就出自同一次谈话,但是从其谈论的观点来看,把它们归结为连贯的简文应该是较为可取的。

从两人的频繁互动来看,平王那些简洁而且刻板的问题似乎不过是为了强调谈话的主题而已。请注意文子回答起始处的“者”字:一者、万物者、王者,它是主题的标志。由于这一标志,我们有趣地发现古本《文子》类似于一部词典或者百科全书,诸词条被其推论的结构所强化。我们可以用当代词典编辑的标准方法来重写关于“万物”的讨论:

【一】 一者,万物之始也。

【万物】 万物者,天地之谓也。

简文独特的论说结构,即反复以简短的形式问答,意味着古本《文子》与汉以前某个学术团体的思想有着共同点。但是,它所强调的条目都是有选择的(详见下一节),并且它对所选择的术语的解释既不是客观的,也不是描述性的,而是对它们作规范的而且态度鲜明的价值判断。因此,其论说结构很明显是修辞方法的一部分。该书试图通过展示百科全书式的广博知识来加深读者的印象,并且通过 Charles Stevenson 所说的“说服性的定义”来影响读者,即在不改变常见语词的感情色彩的基础上赋予新的定义,这种方法通常被有意无意地用来改变人们关注事物的方向^①。出于这种考虑,最好把古本《文子》跟概述基督教教义问答集加以比较。请注意古本《文子》中关于“万物”的那些段落与《巴尔

① Charles Leslie Stevenson, “Persuasive Definitions”, *Mind* 47(1938), 331.

的摩问答集》中的以下段落的一致性：

问：谁创造了世界？

答：上帝创造了世界。

问：上帝是谁？

答：上帝是天地和万物的创造者。

《问答集》是教导信徒们该信仰什么的教义手册。古本《文子》也同样包含作者的世界观，其论说的结构迫使读者接受它的观点。对该书所涉及的观点进行探讨的余地很小，文子坚决的回答拒绝了其他不同的理解。平王提出关于某个术语意义的问题，文子则把他自己的观点作为一种普遍的、客观的定义来回答，似乎那才是对该术语的唯一可能的理解。正如平王一样，读者也会被文子坚决而明确的回答所说服。

（二）古本《文子》引用《老子》

定州《文子》的第二个显著特征是，在残简中没有提到任何一个思想家或任何一部著作的名字。只是说到“辞”、“传”、“命”，如简 0565：

之也。”文子曰：“臣闻传曰致功之道

这些所谓的辞、传、命的来源并不清楚，因为这些残简通常只包含部分的征引。

除了这些直接的但不知出处的征引之外，还有一些间接的但有据可察的征引。下面举两个例子来说明：

（1）简文中有这样两个并列句子：“闻而知之，圣也”，“见而知之，智也”^①。《孟子》里有这两句话的雏形，而在 1973 年出土的马王堆帛书和 1993 年出土的郭店楚简的《五行》篇中则有一模一样的说法^②。一般认为《孟子》和《五行》篇的时代要早于古本《文子》，因此古本《文子》有可能是从前面两者中引用了那两句话^③。特别地，它是在不同的语境中说这两句话的，我在第三节第（三）部分中

① 这两句话出现在简 0896/1193、0765、0803 和 0834 上。然而不幸的是，后两枚竹简的开头部分均已损毁，残存部分以“知（智）也”开头。从今本《文子》的相关章节来看，它前面应该是“见而知之”，正好与“闻而知之，圣也”对仗。

② 《孟子·尽心下》提到“闻而知之”和“见而知之”，但是没有把它们和圣、智联系起来。《孟子》中的这两个短句的意义也有所不同。Lau 把它们分别解释为通过传闻来认识古代圣人和通过亲眼所见来认识他们。参见 D. C. Lau *Mencius* (London: Penguin Books, 1970), 204.

③ 郭店楚墓中有现存最早的《五行》篇的抄本，它的入葬年代远远早于西汉。

会再次提到这一点。

(2) 定州《文子》简 0937 说“(道)小行之小得福,大行之大得福”。这是对其他文献中类似说法的回应,《管子》说“(道)小取焉则小得福,大取焉则大得福”^①。这两种说法的相似性令人很难相信仅仅是出于巧合。古本《文子》可能从《管子》或其他相关文献中引用这句话,以典雅地表达依道而行的重要性。

总的来说,定州《文子》较少引用前人著作,但有一个例外,就是《老子》。我们不难发现两部书中有许多类似的说法。比如,简 0870:

地大器也,不可执,不可为,为者贩(败),执者失^②

这句话显然出自《老子》第二十九章,通行本作:“天下神器,不可为也,为者败之,执者失之。”虽然措辞小有差别,但是所含的意思是一样的:君王不要试图积极地掌控国家,任由政府顺从万物的天性行事就可以了。简 0916 再次体现出无为的思想,仍然是从《老子》中借用了一个比喻:

江海以此道为百谷王,故能久长功。

这句话化用了《老子》第六十六章:“江海所以能为百谷王,以其善下之,故能为百谷王”的说法。在两部书中,小河因为仅仅凭着无所作为地从高到低顺势流淌,最终就能汇聚成江海而被赞美。江海的形象作为隐喻告诉君王正是要无所作为才能有利于百姓。简 0595 再次显示了两部书的联系:

观之,难事,道[于易也;大事,道于细也。]

《老子》第六十三章:“天下难事,必作于易;天下大事,必作于细。”同样的,虽然两者措辞微有差别,但其含义是一样的:要完成庞大而复杂的事情,必须从细小而简单的事情开始。为了完成一件事情而致力于其反面是古本《文子》的中心思想。比如,在简 0926 和 0813 中,正如每个君王都会关心的那样,为了要做一件大事,平王问道:

大者,损有损之;持高者,下有下之。

① 《管子·白心第三十八》:“小取焉则小得福,大取焉则大得福。”《势第四十二》:“小取者小利,大取者大利。”值得注意的是,《管子》第三十八篇和第四十二篇都属于所谓的《管子》四篇,无论在文字上还是思想观念上都与《老子》、《黄帝内经》以及其他道家著作相接近。参见 Harold D. Roth, *Original Tao: Inward Training (Nei - Yeh) and the Foundations of Taoist Mysticism* (New York: Columbia University, 1999).

② 这枚竹简的开头部分已损毁。“地”字前面似乎是个“天”字,完整的句子就是“天地,大器也”。但是这个“地”字又似乎是个误字,今本《文子》作“天下”。“天下,大器也”这个说法就显得与《老子》更为接近了。

□曰：“何谓损有损之，下有下之？”文

损之又损的观念来自《老子》第四十八章：“为道日损，损之又损（译者：原引文此处衍一“之”字，现据通行本删），以至于无为。”虽然定州《文子》不像《老子》那样把“为道”放在“为学”的对立面，但是损之又损的观念却是相同的。

定州《文子》有许多地方虽然没有明说，但很显然是出自《老子》。事实上，丁四新列出了至少五十枚竹简在他看来是在征引《老子》的^①。虽然说不见得这五十枚竹简真的都出自《老子》，但是两者之间广泛而且确切的联系是很有启发性的。在我看来，这种文字上的相似性显示了古本《文子》深受《老子》的影响，而且通过征引《老子》增强它自身的权威性。

在西汉时期，《老子》这部书变得非常重要。马王堆出土的两种帛书《老子》（公元前168年入葬）也许可以证明这一点。西汉早期的作家们怀着各自的目的迅速地把握住它的声望。征引《老子》可增加他们著作的权威性。因此，竹简本《文子》多处征引《老子》可以视为一种使自己的观点易于为人们接受的修辞方法。尊崇《老子》的读者会很容易地接受《文子》的观点。

西汉时期的著作不只征引《老子》，还有其他的权威典籍，如《诗》、《书》。在某些情况下，这些征引的性质是不一样的。比如说，Charles Le Blanc 就认为《淮南子》中大多数征引《诗》、《书》的地方仅仅是装饰性的，也就是说，它们对于揭示主题思想或核心内容不起作用，即使把它们删去也不会影响理解，但是，另一方面，对《老子》的征引则是功能性的，换句话说，它们与整个讨论的其他内容构成一个整体^②。类似的，现存的定州《文子》中找不到征引《诗》、《书》或其他古代典籍的部分，而它对《老子》的频繁征引却是谈话中不可分割的一部分，正如平王关于“损之又损”的提问所揭示的那样。

从古本《文子》广泛征引《老子》而几乎完全不提其他典籍这一点来判断，其思想应当是出自《老子》的。然而两部书之间的差别也是显而易见的。古本《文子》在对待《老子》的态度上既不是系统的，也不是巨细无遗的。《老子》中某些具有代表性的术语，诸如“朴”、“自然”、“知足”等，在现存的简文中没有被提到。而且，古本《文子》中运用了某些为《老子》所反对的术语，诸如仁、义、智等。因

① 丁四新：《郭店楚墓竹简思想研究》，北京：东方出版社，2000年版，第30—37页，70—72页。

② 参见 Charles Le Blanc, *Huai - Nan Tzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hong Kong: Hong Kong University, 1985), 84.

此,古本《文子》虽然从《老子》中获益不少,但是这并不妨碍作者提出与《老子》相左的观点,我将在下一节中详细讨论这一点。正如亚里士多德所说的:“吾爱吾师,吾更爱真理。”

三 关键术语

古本《文子》特有的语句简短而切换频繁的问答模式,强化了讨论术语的多样性。在上面提过的例子中,平王问到关于“一者”、“万物”、“天道”、“天地”、“教化”、“为政”等问题。在其他竹简中,他又问到关于“祸福”、“圣知”、“见小”、“守静”、“用仁”、“用义”等问题。某些关键术语贯穿于竹简本的全部篇章中:

关键术语	频率
道	68次 ^①
德	36次
义	20次
仁	12次
智	9次 ^②
圣	8次 ^③
万物	7次
祸福	4次 ^④
礼	3次
无为	3次
见小	3次
守静	2次
守一	2次
教化	2次 ^⑤

定州《文子》关键术语的分布

① “道”这个字在定州《文子》中出现了88次。包括“天之道”3次,“天道”8次,“王道”2次,“帝王之道”1次,“致功之道”1次,“圣知之道”1次,“师徒之道”1次,“□国之道”1次,“难事,道与易也”1次,“大事,道于细也”1次。另外还有68次,“道”作为一个独立的术语出现,其中包括7次与“德”并用。

② 提到“智”的总共有18次,其中包括“知”和“智”各9次。后者包括“智者”3次。

③ “圣”这个字在定州《文子》中出现了18次。包括“圣人”6次,“圣王”3次,“古圣”1次以及作为一个独立的术语出现的有8次,其中包括3次与“智”并用。

④ 除此之外,定州《文子》还单独提到“福”的有3次,在“祸乱”这个合成词中提到“祸”的有2次。

⑤ 定州《文子》单独提到“教”的有5次,单独提到“化”的有3次。

本表并不能代表全部,如果把被焚的简文也一并计算的话必定会得到一个不同的分布图。然而它却显示了在这个残缺的抄本中,术语使用的广泛程度和重复程度,由此我们可以得出以下四个结论:

(1) 根据重复的频率推断,“道”这个术语远比其他术语重要得多。它一共出现了68次,几乎是第二重要的术语“德”的两倍,况且它在“天道”这个合成词出现的次数还未被计算在内。

(2) 古本《文子》以一种肯定的语气来探讨“无为”、“守静”这类术语,我们可以据此推测它是无为而治的提倡者,这一点又与《老子》一致。

(3) 某些在早期中国哲学著作中常用的术语未被发现,诸如“法”、“气”、“精”、“情”、“性”等^①。但是我们无法据此得出任何确定的结论,因为竹简本是不完整的,也许在被焚毁的竹简中有这些术语。

(4) 在通篇简文中,我们发现某些二元合成词,比如“道德”,出现了七次;“仁义”,出现了四次。此外,我们还发现了一些更长的合成术语,比如书中连带地提到四个独立的术语——德、仁、义、礼——称为“四经”。这些两个字或四个字的术语是一部著作精心构思的标志,它具有清晰的术语体系。

根据古本《文子》来判断,有七个术语因其使用频率及重要性而被列在最高层次上。它们是:道、德、仁、义、礼、圣、智。在往后的章节中,我将根据该书本身的特点把这些术语分成三组来讨论。

(一) 道

道构成了古本《文子》世界观的基础。该书特别强调道这个术语的两个方面:(1)宇宙演化的尺度,和(2)政治上的应用。

(1) 古本《文子》把道视为万物之源,简 2466 和 0722 可以证明这一点:

生者道也,养□

[子曰:“道产之,德畜之,道有博]

在这里,再一次引用了《老子》,似乎是暗用了《老子》第五十一章开头的几句话:“道生之,德畜之,物形之,势成之”。虽然古本《文子》没有提到“物”和“势”,但是它认同《老子》关于道和德分别生成和养育万物的观点。同样道理,

^① “法”自作为动词效法出现了四次(简 0871、0912 各一次,简 0689 两次)以及作为名词范式在合成词“义法”中出现过一次(简 2208)。但是它没有作为一个独立的术语出现过。

它们都同意万物依赖于道而得以产生和成长。简 1181、0792 和 2469 表达这一观点：

元也，百事之根
生，侍之而成，侍
而生，侍之而成，

我们知道这些残简说的是道，因为它们对应于今本《文子》中谈论道的部分。以下是今本《文子》第五篇第一章中的内容，划线文字是与简文相应的部分：

196 夫道者，德之元，天之根（简 1181），福之门，万物待之而生，待之而成，待（简 0792/2469）之而宁。

古本《文子》说“百事之根”，今本说“天之根”，这两种说法是有区别的。然而，万物依赖于道的思想却是一致的。在《老子》书中也存在这种思想。第三十四章说“万物恃之（大道）以生”。在《管子》、《黄帝四经》、《淮南子》等典籍中也存在这种思想^①。尽管具体表述各有不同，基本思想却是一致的，即：道创造了万物，万物依赖于道而存在。因此，古本《文子》继承了这些古代典籍中的传统观念，用类似语言表达了相同的看法。

(2) 古本《文子》与《老子》的区别在于它明确地关心国家，它对道的兴趣也是注重实效的。因而，它更多地关心道的政治应用。在现存的简文中我们可以看到平王对“无道之过”的深切忧虑（简 0780）。文子适时地提醒他“毋道立者天下之贼也”（简 2442），君王“不御以道则民离散”（简 0876）。还有更为激烈的言辞，他警告说失道者“为乱首”（简 2437）。反过来，君王治天下不失道，则“天下皆服”（简 0590）并且能够“不战”（简 0619）。更积极地说，“有道之君，天举之，地勉之，鬼神辅”（简 0569）。虽然只有残章断简，这些论说还是显示了《文子》把道视为治理天下的指导原则。

^① 《管子》四篇中的《内业》篇说“万物以（道）生，万物以（道）成”。参见 Harold D. Roth, *Original Tao*, 56-57.《黄帝四经》的最后一经是一首关于万物如何从道中起源的诗。它对道的描述是“恒无”和“大虚”，并且断言“万物得之以生，百事得之以成”。参见 Robin D. S. Yates, *Five Lost Classics: Tao, Huang-Lao, and Yin-yang in Han China* (New York: Ballantine, 1997), 173.《淮南子》第一篇中说，“万物弗得（水）不生”，这里是用水这一天底下最柔弱的东西来比喻道。还说“太上之道，生万物而不有，成化像而弗宰”，万物“待而后生”，“待之后死”。参见 D. C. Lau and Roger T. Ames, *Yuan Dao: Tracing Dao to its Source* (New York: Ballantine, 1998), 66-67.

君王如何获得并维持道？答案是必须效仿“天之道”。这在古本《文子》中是一个极为重要的术语，在出土的残简中出现了十一次之多。古本《文子》把天道视为自然生长的过程和道德行为的典范。关于这个问题的讨论见于古本《文子》的五枚残简中，以及今本《文子》当中。以下文字摘自今本《文子》第五篇第一章和相关简文：

夫道者，原产有始，始于柔弱，成于刚强（简 0581），始于短寡，成于众长（简 2331），十围之木始于把，百仞之台始于下（简 1178）^①，此天之道也。圣人法之，卑者所以自下（简 0871），退者所以自后，俭者所以自小，损者（原引文“者”字误作“之”，现据今本改）所以自少，卑则尊，退则先，俭则广，损（简 0912）则大，此天道所成也。

以下是相关简文（简 0581、2331、1178、0871、0912）^②：

产于有，始于弱而成于强，始于柔而
于短而成于长，始寡而成于众，始
之高始于足下，千[方之群始于寓强]，
圣人法于天道，[民者以自下]，
卑、退、敛、损，所以法天也。”平王曰：

正如简文和今本《文子》的相关段落所揭示的，在古本《文子》中，天道被视为自然的作用，并表现存在于我们周围世界中的宇宙之道。通过大小、长短、强弱等把道描述为一种生长的过程，一种从小到大的自然的生长趋势。根据这种自然趋势，天道被视为治理天下的典范。在自然世界中，万物自发地从短到长，由弱到强生长。君王效仿它来治理天下，就不会致力于追逐名声、武力和财富，而是务求谦退忍让。这样做反而会令他们变得更加强大，而且得到更多荣誉。他们并不刻意追求百姓的尊敬，依天道而行使他们自然而然地赢得尊敬。

总而言之，古本《文子》把道视为万物的来源，把天道视为对善行的指引。这两个观点都深受《老子》的影响，构成了古本《文子》的中心思想。我们可以看

① 这句话与《老子》第六十四章“合抱之木生于毫末，九层之台起于累土”的说法十分接近，而简 1178 则是古本《文子》出自《老子》的明证。

② 考虑到这几枚竹简与今本《文子》中那一段话的相似性，河北省文物研究所定州汉简整理小组把它们归在一起。虽然在古本《文子》中，这几枚竹简确有可能出自同一次谈话，但是我们也不能排除另一种可能性：它们原本不是出自同一次谈话，而是东汉以后的编纂者硬是把它们凑到了一起。

到各种各样的表达法,即,为了获得道并且使自身强大而得到荣耀,必须先把自己放在次要的、弱小的地位上。

(二) 四经

在古本《文子》的术语层级中,道后面的依次是德、仁、义、礼。德是仅次于道的一个术语(参见我上面提到的统计表)。简 0737 对其重要性作了说明,“积怨成亡,积德成王”。还有其他一些简文则警告“无德”,提倡“修德”或“用德”。值得注意的是,还有一个词“道德”也同样被提倡,它揭示了道和德这两个术语之间的特殊关系,并且使得它们各自的功能变得难以区别。

在古本《文子》中,德一方面与道相联系,另一方面与仁、义、礼相联系。该书经常将道、德并举,有时甚至作为一个合成词来使用,同时又把德、仁、义、礼作为一个整体,称之为“四经”。古本《文子》关于四经及其相互关系的观点见于现存的六枚残简和今本《文子》第五篇第三章的相关段落中:

故修其德则下从令,修其仁则下不争,修其义则下平正,修其礼则下尊敬,四者既修(原引文脱去“修”字,现据今本补),国家安宁。故物生者道也(简 2466),长者德也,爱者仁也,正者义也,敬者礼也。不畜不养,不能遂长,不慈不爱,不能成遂,不正(简 0600)不匡,不能久长,不敬不宠,不能贵重。故德者民之所贵也,仁者民之所怀也,义者民之所畏也,礼者民之所敬也,此四(简 2259)者,文之顺也,圣人之所以御万物也。君子无德则下怨,无(简 0591)仁则下争,无义则下暴,无礼则下乱,四(简 0895/0960)经不立,谓之无道(简 0811),无道不亡者,未之有也。

以下是相应的简文(简 2466、0600、2259、0895/0960、0811):

生者道也,养□

[不慈不爱],不能成遂,不正

之所畏也,礼者民之所□也。此四

踰节谓之无礼。毋德者则下怨,无

则下争,无义则下暴,无礼则下乱。四

□立,谓之无道,而国不

四经的每个德目都有其各自的功能:德的作用是长物,如果举措得当,则下从令,不然,则怨;仁是民所怀的,因为它令人们互相亲爱,如果举措得当,则下不争,不然,则争;义是民所畏的,因为它令人们正直,如果举措得当,则下平正,

不然，则暴；礼是民所敬的，如果举措得当，则下尊敬，不然，则乱。

根据古本《文子》的观点，每个德目对于建构国家秩序而言都是不可或缺的。只有修此四者，国家才能安宁。这与《老子》形成鲜明的对比。《老子》第三十八章说，君王“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”《文子》虽然设定了同样的四种德目，但是它仅在这四个术语的次第上与《老子》一致，而并不同意其节节倒退的说法。在《文子》中，任何一个德目都不比其他德目来得更重要。君王需要这四经来治理百姓。事实上，当它们被放在一起的时候，与道同样重要。不修四经等于无道，最终必定导致自身的灭亡。

总而言之，四经在古本《文子》中作为道的补充而存在。这四个术语（尤其是仁、义、礼）在古本《文子》中的地位与在《老子》中大不相同。事实上，郭店楚墓中出土的三篇简本《老子》（公元前 278 年之前入葬）基本上不曾提到仁、义、礼^①。对于这些概念的批评似乎是在郭店楚简入葬之后的事，很有可能是作为对儒学越来越流行的回应而出现的。在西汉早期，也就是古本《文子》可能的成书年代，《老子》中就已经包含了这样的反儒学的论调。的确，马王堆出土的公元前 168 年的两种帛书《老子》就以现在通行本的第三十八章，即关于仁、义、礼依次倒退的那一章作为开头。古本《文子》接受了晚出《老子》的概念框架，它提到四经的时候采用了相同的次序，但是不接受《老子》对这些德目的尖锐批评。它同意儒者关于仁、义、礼等概念的积极意义，以免与他们发生正面冲突，但是它试图根据自己的主张来改变这些概念的内涵。为了做到这一点，古本《文子》提倡某些为《老子》所反对的观点。最显著的例子是礼。《老子》把礼视为最低

① 关于郭店楚墓中的三篇简本《老子》的情况还在继续讨论（参见 Sarah Allan and Crispin Williams, *The Guodian Laozi: Proceedings of the International Conference, Dartmouth College, May 1998* (Berkeley: The Society for the Study of Early China, 2000), 142-146.）。出于本文的需要，我把这三篇抄本统称为“郭店《老子》”，以区别于后世的《老子》（马王堆帛书本、河上公本、王弼本以及其他版本）。值得注意的是，通行本《老子》第五、八、十八、十九、三十八章提到仁和义；第三十一、三十八章提到礼。郭店《老子》没有第八和三十八章。郭店《老子·甲》中包含有通行本的第五章，但却没有“天地不仁，以万物为刍狗。圣人不仁，以百姓为刍狗”这两句。《老子·甲》中还包含有通行本的第十九章，但它不说“绝圣弃智”、“绝仁弃义”、“绝巧弃利”，而是说“绝智弃辩”、“绝巧弃利”、“绝伪弃诈”。（参见 Allan and Williams, *The Guodian Laozi*, 160-161.）在《老子·丙》中，仁和义只在相当于通行本第十八章的段落中被提到，“故大道废，安有仁义。”礼在《老子·丙》中，相当于通行本第三十一章的段落中出现了一次，而且是在“丧礼”这个合成词中出现，而不是作为一个独立的术语出现的。

等的德目而加以排斥,声称它是“乱之首”,但是古本《文子》的论断则刚好相反:君王“无礼则下乱”。

(三) 圣与智

对于一个成功的君王来说,除了道和四经之外,还需要另一对术语:“圣”与“智”。古本《文子》通常把圣和智放在一起讨论,在现存的六枚残简和今本《文子》的第五篇第五章中可以见到这样的讨论:

文子问圣智。老子曰:闻而知之,圣也(简 0896/1193),见而知之,智也。圣人常(译者:原引文“常”字误作“尝”,现据明子汇本、清文渊阁四库全书本与英译 constantly 改)闻(简 0803)祸福所生而择其道,智者常(同上)见祸福(简 1200)成形而择其行(简 0765),圣人知天道吉凶,故知祸福所生,智者先见成形(简 0834),故知祸福之门。闻未生,圣也,先见成(简 0711)形,智也,无闻见者,愚迷。

以下是相应的简文(简 0896/1193、0803、1200、0765、0834、0711):

知。”平王曰:“何谓圣知?”文子曰:“闻而知之,圣也

知也。故圣者闻//

而知择道。知者见祸福

[刑],而知择行,故闻而知之,圣也。

知也成刑(形)者,可见而

未生,知者见成

圣、智两个术语在中国思想史发展的早期就已被广泛使用。《论语》中曾被分别提到,但是并未连用。到《中庸》、《孟子》、《荀子》等书中才被一起使用的。《五行》篇极其详尽地探讨这两个术语。该篇宣扬通过修习五种德行来提升人格,并把圣和智视为最高的德行^①。

《五行》在很多方面跟《文子》相似。它们都是圣、智并论,认为它们和听、视相关,并把它们视为感官知觉的额外感受形式。圣不是普通的听,它指的是能够充分理解所听到的东西;智也不是普通的看,它指的是能够充分理解所看到的東西。《五行》和《文子》都用以下陈述表达这一观点:“闻而知之,圣也”,“见

^① 关于《五行》篇的详细讨论,参见 Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* (Leiden: Brill, 2004).

而知之，智也”。但它们之间也有区别。

在《五行》中，圣和智往往与贤人和君子相联系。见贤人为“明”，充分理解他是贤人为“智”。闻君子之道为“聪”，充分理解这是君子之道为“圣”。因此，那些能够把圣和智内化并加以协调的人发展了锻炼成贤人和君子的方法，而这最终派生出道德的法则。

而另一方面，古本《文子》把圣智和祸福联系起来。祸福这两个术语在《文子》中至关重要，却未曾在《五行》中出现。祸福可以通过普通的视听感知到，但是只有通过圣智来把握祸福的人才有更深刻的理解。普通人通过日常的视听察知祸福，然而那往往为时已晚。他们只有在马跑掉之后才意识到它不见了。圣人和智者察知祸福则要早于此。智者预见祸福，也就是说：见到乙即知能导致丙。圣人预闻祸福，也就是说：听到甲即知能导致乙从而导致丙。回到上面的例子：智者在马企图逃跑之前就能察觉从而阻止其发生，圣人看到马厩门开着就联想到这会促使马企图逃跑。

古本《文子》（也就是竹简本，而不指是后来经过修订的，内容为老子及其弟子文子之间问答的所谓今本）对圣、智的论说是为了向平王提出建议，因此它特别强调其政治功能。该书最关心的是如何避祸趋福。平庸的君王只有在事情发生之后才意识到祸福。他们只有在动乱或侵略发生之后才意识到内忧外患的存在。明君看到边境上敌国军队增加或者境内冲突不断就能意识到入侵或暴动已经迫在眉睫。圣王在敌军增加或冲突发生之前就能预闻入侵或暴动正在形成，也就是说在危机产生之前就能有所察觉。

总而言之，成书于西汉时期的古本《文子》沿用了《五行》及其他相关典籍中关于圣、智的观念以及“闻而知之，圣也”，“见而知之，智也”的说法，但是它赋予它们以新的意义。它忽略了圣、智最初的道德内涵（即作为最高的指导原则），提升其在社会政治领域内作为额外感知形式的主要作用。为了做到这一点，古本《文子》不惜挑战《老子》对这些观念的评价。在《老子》最古老的版本中，正如它不反对仁、义、礼一样，它也不反对圣和智。事实上，郭店楚简三篇《老子》中几乎不提圣和智。从马王堆帛书《老子》甲乙本的情况来看，在西汉初年，《老子》已经开始拒斥这两个术语。《老子》第十九章提出“绝仁弃义”的同时也提出“绝圣弃智”；第六十五章称“以智治国”者是“国之贼”。正如我已经指出的那样，古本《文子》虽然保留了“毋道立者”是“天下之贼”的术语，但是它也说无圣、

智者即是“愚迷”。换句话说,当充满反儒学色彩的《老子》以通行本的面貌出现时,古本《文子》则致力于回复到更古老的《老子》中去,并保留了圣、智概念的积极意义。

四 历史背景

我在第一节中已经谈到,王博、张丰乾等学者通过对古本《文子》的考证,认为其成书年代可能在西汉早期。更精确的年代则难以确定,因为残简的特殊遭遇使人们无从考察其原本全貌。因此对古本《文子》的成书年代和背景做进一步的论述必定会带有推测的性质。然而舍此之外别无他法,尽管是推测,却也聊胜于无。

根据《史记》、《汉书》等史料的记载,西汉建国后最初几十年间,关于治国之道有过很大的争论。特别是在文帝、景帝时期以及武帝统治初年,朝廷官员分为两派:一派提倡黄老之学,主张无为而治;一派则提倡抗击匈奴、削藩、削弱大商人和大地主的势力。这两派官员之间发生了激烈的冲突。如果古本《文子》对这一大规模的争论置之不理——根据其现有内容而言,我相信,这并非不可能——那就说明它赞同前者的主张,即无为而治。

正如我在古本《文子》关键术语分析中所提出,道是治理天下的指导原则。贤明的君王效仿天道,不致力于追求自身的地位、武力等等,而是谦退忍让以求其弱小。如果做到了这一点,那么也就自然而然地拥有了实力和强大,就好像诸多小溪最终会汇集成河流一样。君王以道德为基础治理百姓,百姓就会服从。如果他贯彻德、仁、义、礼,那么他的臣民们就会从令、不争、平正、尊敬。古本《文子》如是说。因此,君王不需要强迫臣民,臣民会自愿听从。古本《文子》还通过无为、守静等重要术语来表达其无为而治的政治主张。事实上,如果君王拥有了圣和智两种德行,那么他完全无需干预,因为他可以预见预闻任何可能的祸害,从而及早地避开它。

古本《文子》以平王和文子对话的形式宣扬无为这一要旨。我相信,在其被假定的历史背景中,无论是论说的结构还是谈话人物的名字都不会仅仅是一种巧合。

“平”的字面意义是和平,而“文”则是“武”的对立面,因此就连两位主人公

的名字都透露出无为而治的态度。虽然平王也许是指东周时期的第一位天子，但是他那不知名的老师文子的出现则有别的含义，因为他们的名字也许代表了古本《文子》所认为的重要价值。

平王与文子之间的对话不是讨论。平王不曾加入到辩论中去，而是提出新的话题以让文子来提出定义。这种类似于问答集的形式，可使作者提出大量术语，然后把它们从特定的语境中解放出来并赋予新义。作者借用古代典籍中的术语，但是一般不会简单地沿袭其意义。除了保留术语的感情色彩外，他往往改变它们的意思，使之符合他论说的需要。值得注意的是，该书始终仅提供正面的定义：它告诉你某个术语是什么，而不会说它不是什么。这也许显示了作者的小心谨慎。这样可以避免直接的冲突，因为他不曾说他的反对者对于某个术语的解释是错误的，然后就像是在陈述某个普遍而客观的真理一样强调自己的解释。

虽然该书深受《老子》的影响，但是修辞的方法却完全不一样。在西汉时期，《老子》就已经拒斥某些为别派学者所提倡的术语，如仁、义、智等。古本《文子》把这些术语纳入其无为的世界观中，但在提出它自己的定义的时候却没有与别派学者发生冲突。

在西汉早期，特别是政治辩论相当激烈的时候，失宠也许就意味着丢掉性命。作者采用如此独特的论说结构来表达自己的政治哲学观点，也许是出于慎重的考虑，也许是出于害怕因失宠而丢掉性命。作者使用文子这一假名，并选取一位周天子与他的老师为历史背景来宣传自己的思想，这或许同样表现了他的谨慎。

(叶波(Paul van Els), 荷兰莱顿大学(Leiden University)中文及中国文化学系副教授; 孔锐, 中山大学哲学系博士生)

《文子》哲学初探 ——以不见于《淮南子》之资料为主的讨论

郭梨华

一 文子其人其书之学界研究概况简述

《文子》一书，在班固《汉书·艺文志》中着录为九篇，从班固之自注中，可知班固认为其作者是文子，此人为老子弟子，与孔子并时，且认为该书中所称之“周平王问”，似是依托^①。就文子其人而言，从汉代王充《论衡·自然》中，可得知其推崇文子，并将老子与文子关系比拟为天地、孔子与颜渊、君臣等，说明文子在老子弟子中的重要与传承。魏晋南北朝时，刘宋裴骃《史记集解》曾引《范子》言，认为计然姓辛氏，字文子，是晋国亡公子，曾南游于越，为范蠡之师；依《四库全书总目提要》，北魏李暹作《文子注》，遂以计然、文子合为一人。至南宋洪迈《容斋续笔》则认为《范子》、《文子》是不同的两书，判定李暹之合为一人之误。清代江璩则认为文子即是文种。

^① 陈国庆编：《汉书艺文志注释汇编》，台北：木铎出版，1983年版，第122页。

思想与文化 第九辑

Thought & Culture No.9

杨国荣 主编

分析哲学与中西之学

FENXI ZHEXUE YU ZHONGXI ZHIXUE

华东师范大学中国现代思想文化研究所 编



 华东师范大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

思想与文化. 第9辑, 分析哲学与中西之学/杨国荣主编.
—上海: 华东师范大学出版社, 2009. 11
华东师大新世纪学术基金
ISBN 978-7-5617-7357-4

I. 思… II. 杨… III. ①社会科学—文集②分析哲学—
中国、西方国家—文集 IV. ①C53②B089-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 212718 号

分析哲学与中西之学

主 编 杨国荣
项目编辑 陈庆生
文字编辑 姜汉椿
封面设计 黄惠敏
版式设计 黄惠敏

出版发行 华东师范大学出版社
社 址 上海市中山北路 3663 号 邮编 200062
电话总机 021-62450163 转各部门 行政传真 021-62572105
客服电话 021-62865537(兼传真)
门市(邮购)电话 021-62869887
门市地址 上海市中山北路 3663 号华东师范大学校内先锋路口
网 址 www.ecnupress.com.cn

印 刷 者 华东师范大学印刷厂
开 本 787×1092 16 开
印 张 17.5
字 数 277 千字
版 次 2009 年 12 月第 1 版
印 次 2009 年 12 月第 1 次
印 数 2100
书 号 ISBN 978-7-5617-7357-4/B·521
定 价 34.80 元

出 版 人 朱杰人

(如发现本版图书有印订质量问题, 请寄回本社客服中心调换或电话 021-62865537 联系)



华东师范大学中国现代思想文化研究所 主办

主 编：杨国荣

副 主 编：陈卫平 王家范

执行编辑：顾红亮

学术委员会(以姓氏拼音为序)：

陈平原 姜义华 楼宇烈

童世骏 汪 晖 熊月之

目录

分析哲学与中国哲学

杨国荣:分析哲学与中国哲学 / 1

胡军:中国现代哲学视野下的分析哲学 / 14

江怡:维也纳学派在中国的命运 / 24

东西之学

(日)管原光:“哲学”与“philosophy”——“哲学”译名在近代
日本的出现 / 44

(日)中村春作:近代日本的学术之知与儒教重构——作为近
代之“知”的“哲学史”的建立 / 56

传统与现代

(美)黄勇:礼:政治之域亦有私人性 / 72

(加)巴里·艾伦:技术之道? / 103

(韩)权五荣:崔汉绮的生涯与气学 / 111

史与思

杨国强:中西交冲:晚清中国的传教和教案 / 128

路新生:“真”论 / 154

文献与思想

(荷兰)叶波:释义以游说——古本《文子》的论说特点 / 181

郭梨华:《文子》哲学初探——以不见于《淮南子》之资料为主
的讨论 / 204

李锐:文子问题后案 / 229

附录

《思想与文化》——八辑目录 / 262

《思想与文化》稿约 / 272