

⁵ See Richard John Lynn, "The Sudden and the Gradual in Chinese Poetry Criticism; An Examination of the Ch'an-Poetry Analogy," Peter Gregory, ed., *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought* (Honolulu: University Press of Hawaii, 1987), pp. 381-427; especially 405-407, from which the following section on the analogy is adapted.

⁶ Bao Hui, *Bisao gaolue* 敝帚蒿略, 2.

⁷ Yan Yu, *Da chujishu Lin'an Wu Jingxian shu* 答出繼叔臨安吳景仙書 (Letter in Reply to Adopted Uncle [father's younger brother] in Lin'an [Hangzhou]), Yan Yu, *Canglang shihua jiaoshi* 滄浪詩話校釋 (Canglang's Discussions of Poetry, collated and annotated), Guo Shaoyu 郭紹虞 ed. (Beijing: Renmin wenxue chubanshe, 1961; reprint Taipei: Liren shuju, 1987).

⁸ See Xiao Lihua 蕭麗華, *Cong RuFo jiaoshe de jiaodu kan Yan Yu Canglang shihua de shixue guannian* 從儒佛交涉的角度看嚴羽《滄浪詩話》的詩學觀念 (Looking at the Poetics of Yan Yu's *Canglang's Discussions of Poetry* From the Point of View of Confucian-Buddhist Intellectual Exchange).

⁹ *Zhuzi yulei* 朱子語類, 18: *Daxue* 大學, 5, *Huowen xia* 或問下.

¹⁰ *Zhuzi yulei* 朱子語類, 18: *Daxue* 大學, 5, *Huowen xia* 或問下.

¹¹ A perceptive critique of D. T. Suzuki's characterization of Chan (Zen) enlightenment, comparing it to William James's understanding of the mystic state and to C. G. Jung's psychology of the unconscious, appears in Heinrich Dumoulin, *A History of Zen Buddhism* (Boston: Beacon Press, 1963), 276-281.

¹² Yan Yu, *Canglang shihua jiaoshi*, 8.

¹³ *Lunyu* 論語, 19:12

¹⁴ *Zhuzi yulei* 朱子語類, 49: *Lunyu* 論語 31, *Zizhang pian* 子張篇.

¹⁵ This description of Yan's work is adapted with some minor changes from Richard John Lynn, "Alternate Routes to Self-Realization in Ming Theories of Poetry," Susan Bush and Christian Murck, eds. *Theories of the Arts in China* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 317-319.

「孔學與二十一世紀」
國際學術研討會論文集
2001年9月28~29日

古「語」述論

俞志慧

浙江紹興文理學院中文系副教授

【論文提要】

本文以先秦文獻和出土材料中的全部古「語」為對象，探討其意義及源、流、變，認為先秦時期廣泛流傳的「語」是一種特殊的語文體裁，其作用是明德，輯成專書的《語》被用作教材和讀本，是當時人共同的思想、話語資源，也是先秦諸子的知識底蘊之一。它源於《詩》《書》等文獻、前賢時哲之語和民間的傳言流語。言說和著述徵引古「語」是徵引者志古之道的體現。「語」在流傳中大致循著由口語而書面、由精警到生動、由短到長的軌迹變異；內容上，前期有泛道德傾向，後期更多具體的人生經驗和處世方法。古「語」在變異過程中呈現出形式多樣性和意義豐富性，其變異與上古社會和思想的變遷過程同步，且呈互動狀態。因而古「語」有特殊的學術史、思想史意義。論文以《論語》為例，藉列表對照突顯古「語」的文獻學意義，以彌補楊樹達《論語疏證》之缺，亦有助於理解孔子

思想和《論語》章句。最後，論文就古「語」傳播過程中人們的文化心理討論了其中蘊藏的若干文化意義。

【關鍵字】

古「語」、源流、變異、意義

前言

春秋時期作為貴族子弟的教材，六經以外還有什麼？

「語」作為古人生存經驗、知識積累的結晶和為人處事的準則，成為六經之外的教材之一，也是當時人們共同的話語、思想資源。它們流傳時間長久，空間廣大，因而也成為後人的話語、思想資源，如時不可失、本枝百世、臨深履薄、衆口鑠金、唇亡齒寒、牽牛蹊人之田、不鏡于水而鏡於人、君舟民水等等，其影響於我們民族的語言自不待言，從深層次看，還影響到我們的思想和思維習慣的形成。本文擬綜合可見文獻和近幾十年出土材料，探討「語」的內涵與外延、淵源與流變、思想史與文獻學意義，以及在古「語」傳播過程中若干文化現象的現代啓示。

一、古「語」的內涵與外延

《國語·楚語上》有這樣一段記載：

（申）叔時曰：「教之春秋，而為之聳善而抑惡焉，以戒

勸其心；教之世，而為之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動；教之詩，而為之導廣顯德，以耀明其志；教之禮，使知上下之則；教之樂，以疏其穢而鎮其浮；教之令，使訪物官；教之語，使明其德，而知先王之務用明德於民也；教之故志，使知廢興者而戒懼焉；教之訓典，使知族類，行比義焉。¹

韋昭（西元 204—273）注謂「語」為「治國之善語」，不知何據，或即就「使明其德，而知先王之務用明德於民」而言。《春秋谷梁傳·僖公二年》：「語曰：『唇亡則齒寒。』」范寧（339—401）

¹ 上海師範學院古籍整理組校點，《國語》（上海，上海古籍出版社，1978），頁 528。其中的《春秋》與《詩》應分別是當時的歷史和詩歌教科書；韋昭注：世，「謂先王之世系也」。令，「謂先王之官法時令也」。《國語·周語中》有「《夏令》曰：九月除道，十月成梁。」（頁 68）可為時令之例；「先王之令有之曰：天道賞善而罰淫，故凡我造國，無從非，無即愆淫，各守爾典，以承天休。」（頁 74）則系官法。訓典，韋昭謂「五帝之書」，《左傳·襄公四年》「《夏訓》有之曰：『有窮后羿』」。杜注：「夏訓，夏書。」（阮元校刻《十三經註疏》，中華書局，1980，頁 1933）《莊子·齊物論》「春秋、經世先王之志」成玄英疏：「先王者，三皇五帝也。」（郭慶藩，《莊子集釋》，中華書局，頁 83、85）疑皆本此，然缺乏文獻證據，實為懸揣之詞，崔述《補上古考信錄》已駁之甚詳。（《叢書集成初編》，北京，中華書局，1985，頁 1—2）《左傳·襄公九年》載中行獻子謂「君子勞心，小人勞力，先王之制也」（同前，頁 1943），《國語·魯語下》則云「君子勞心，小人勞力，先王之訓也。」（同前，頁 208）再與《周語》《魯語》其他幾處「先王之（遺）訓」相參，知訓為其時政治、倫理社會的若干行為規範和制度安排。《左傳·襄公四年》魏絳繼夏訓而詳說后羿史事，則可知訓誡之語亦有隸于史事者，結合《國語·晉語四》「明訓」「前訓」（《鄭文公不禮重耳》：叔詹諫曰：「臣聞之：親有天，用前訓，禮兄弟，資窮困，天所福也。」《寺人勃鞞求見文公》：對曰：「事君不貳是謂臣，好惡不易是謂君。君君臣臣，是謂明訓。明訓能終，民之主也。」）等評論，則知這類訓誡體古已有之，且已為寺人等輩所曉，知其既悠久且普及。故志，韋昭謂「所記前世成敗之書」，上揭成玄英疏則謂「志，記也」，鄭樵《通志·總序》：「古者記事之史謂之志。」（北京，中華書局，1987，頁 2）要為記事類文體。

注：「語，諺言也。」²《孟子·萬章上》：「語云：『盛德之士，君不得而臣，父不得而子。』」趙岐（約110—201）注：「語者，諺語也。」³劉起鈞《尚書學史》則云：「在文獻中所搜集到的一些『語』，大都像諺語、格言，而非官員們的政治講話。」⁴驗諸上下文，申叔時建議太子學習的各種教材，其目標指向僅止於善語，曰「聳善抑惡」、曰「昭明德」、曰「導廣顯德」、曰「知上下之則」等等，治國之義雖寓於其中，但「善語」的外延卻不止於治國。檢索散見於先秦文獻中的大量「語」、「言」，當以劉起鈞「大都像諺語、格言」之說為是，且有明德之用。

上海古籍出版社出版的《國語》校點本中，對「春秋」、「世」、「詩」等都一律未加書名號，蓋因皆視為通名，這是沒有問題的。然而，有了通名之後，以類相從的專篇專書的出現也是理所當有，甚或這些通名正是從大量具體的專篇專書中歸納出來的。因此，本人以為上述各種教材分類清晰、目的明確，應該有固定讀本，在這一點上，春秋與詩、故志已是不爭的事實，世、禮、樂、令、訓典等既已用於訓育後學，教育者亦當有一二可以依據的教材。尤其是同樣的嘉言善語，在文獻中被不同時代的各色人等徵引，若沒有一些大致相同的讀本在流傳，就難以想象這麼多相同的嘉言善語能跨越這麼大的時空而成為人們共同的思想、話語資源。1993年在湖北荊門出土了郭店楚墓竹簡，發掘者推斷該墓年代為戰國中期偏晚，這批竹簡的年代下限應略早於墓葬年代，⁵其中就有「內容皆為類似格言的文句」、「內容體例（著重號為本文作者所加，下同）與《說苑·

² 清·阮元校刻，《十三經註疏》（北京，中華書局，1980），頁2392上。

³ 同上注，頁2735下。

⁴ 劉起鈞，《尚書學史》（北京，中華書局，1989），頁44。

⁵ 參《荊門郭店一號楚墓》，荊門博物館，《文物》（1997.7），頁47；荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡·前言》（北京，文物出版社，1998），頁1。

談叢》、《淮南子·說林》類似」⁶的四篇《語叢》。若說《郭店楚墓竹簡》中之《語叢》一名系考釋者仿《淮南子·說林》、《說苑·談叢》所加——其實這二者之體例亦非空穴來風，那麼抄寫年代稍晚於此但同樣可為力證的是，長沙馬王堆出土的《老子》乙卷本前古佚書第三種名為《稱》的文獻，整理者認為「抄寫年代當在惠帝或呂后時期，約西元前194年—前180年」，⁷並認為「此書彙集很多類似格言的話」。⁸裘錫圭先生亦認為：「《稱》是很多條諺語、格言式的文字的彙集，體裁類似《淮南子》的《說林》、《說山》和《說苑·談叢》。」⁹李學勤先生更斷言：「《稱》篇的寫成當不遲於戰國中期。」並認為「帛書《稱》篇的這種體裁，在先秦典籍中並不是唯一的。其實，最現成的一個例證就是道家的《老子》」，¹⁰早於《稱》篇，還有收入《逸周書》的《周祝篇》，「其文體恰與《稱》篇類似，是把許多格言、諺語式的詞句串連集合在一起。」¹¹再譬如，《文子》一書有《符言》篇，其體例也與上述相類，「乃若干格言、諺語的纂集，其印證歷史及人生的經驗、教訓、體會，如合符節，富有哲理。」¹²綜

⁶ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，《語叢一》篇題說明（北京，文物出版社，1998），頁193。晉榮東《郭店楚簡的思想史意義及其限度》也說：「四篇《語叢》，雜抄百家之說，疑為教學用書，與漢初賈誼《新書》中的《連語》、《修政語》、《禮容語》等篇有些相似。」（上海，上海書店《世紀書窗》2000.1，頁22）

⁷ 馬王堆漢墓帛書整理小組，《長沙馬王堆漢墓出土〈老子〉乙本卷前古佚書釋文》，《文物》，1974.10，頁30。

⁸ 馬王堆漢墓帛書整理小組，《馬王堆漢墓帛書·經法》（北京，文物出版社，1976），頁95。

⁹ 《座談長沙馬王堆漢墓帛書》，《文物》，1974.9，頁46。

¹⁰ 李學勤，《〈稱〉篇與〈周祝〉》，見陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（上海，上海古籍出版社，1993），頁243—244。

¹¹ 同上注，頁244、245。

¹² 魏啓鵬，《〈文子〉學術探微》，見陳鼓應主編《道家文化研究》第十八輯（北京，三聯書店，2000年8月），頁160。《文子》一書的主體部分，

合上述，可知春秋戰國時期已有輯成專書專篇的《語》在流傳。但是，本文討論的「語」的外延不以專書為限：除了作為教材和象《語叢》、《稱》這樣的專書專篇外，還包括活躍在人們口頭的諺語。《國語·越語下》韋昭注曰：「諺，俗之善語。」¹³《經典釋文》《禮記·大學》釋文謂「諺，……俗語也」，¹⁴參以上文所引《谷梁傳》范注和《孟子》趙注，可見在先秦時期，「語」「諺」之義可互訓，只是諺因其流傳渠道多在民間和口頭因而更為通俗而已。事實上，文獻上所見之「語」已很難考定（也沒必要）哪些出於專書專篇，哪些係由口耳相傳。而且其稱謂也常不能一致，如《左傳·昭公十九年》楚令尹子瑕稱「諺所謂『室於怒市於色』者，楚之謂矣」，¹⁵在《戰國策·韓策二》中則作「語曰：『怒于室者色於市。』」¹⁶從清杜文瀾（1815—1881）輯錄的《古謠諺》一書中可以發現，先秦時期的諺與後世農諺之類大不相同，而與同時的「語」卻同樣具有精警的特色。這些零金碎玉般的鄙語、野語、民語，因為鄙野，不一定會直接收入供貴族子弟閱讀的教材中，但它們同樣是當時人共同的思想、話語資源，故而也當然地在本文討論的範圍之內。

其次，以「聞之」、「有言」等領起的有精警特色或訓誡作用的話在其他文獻中有時亦稱為「語」。如《墨子·非攻中》墨

子（約前 468—前 376）謂「古者有語：『唇亡則齒寒。』」¹⁷上引《春秋谷梁傳》宮之奇亦作「語曰」；同是出於宮之奇之口，《左傳·僖公五年》記作「諺所謂『輔車相依，唇亡齒寒』」，《春秋公羊傳·僖公二年》作「記曰：『唇亡則齒寒。』」¹⁸《呂氏春秋》作「先人有言曰：『唇竭而齒寒』」。¹⁹《戰國策·趙策》中，「唇亡齒寒」一語由張孟談謂「臣聞」領起；《韓非子·存韓》一文所附李斯上秦王文中，李斯亦以「臣聞之」引出此語；《戰國策·韓策二》韓國尚靳又由「臣聞之」導出此意，唯文字作「唇竭者其齒寒」²⁰，蓋傳聞異辭耳。

又如：《左傳·宣公十一年》記申叔時勸楚莊王（？—前 591）複陳：「人亦有言曰：『牽牛以蹊人之田，而奪之牛。』」並有申叔時的解釋：「牽牛以蹊者，信有罪矣，而奪之牛，罰已重矣。」²¹《史記·陳杞世家》同是記申叔時語，卻作「鄙語有之：『牽牛徑人田，田主奪之牛。』」²²《墨子·非攻中》：「古者有語曰：『君子不鏡于水而鏡於人。』鏡于水，見面之容；鏡于人，則知吉與凶。」孫詒讓（1848—1908）《墨子間詁》：「蘇（時學）云：《書·酒誥篇》云『古人有言曰人無于水監，當於民監。』」²³

可見，涉及聞之、有言等的內容或多或少地屬於「語」的範疇。因此，本文也將先秦文獻中涉及「有言」、「聞之」等的內容部分地列入討論範圍——顯然，那些敘事性的或者無明德

專家們多認為成於春秋時期，除魏啓鵬上文外，尚有丁原植《竹簡〈文子〉哲學思想探析》，見上書，頁 180—199；陳麗桂《試就今本〈文子〉與〈淮南子〉的不重襲內容推測古本〈文子〉的幾個思想論題》，見上書，頁 200—231。

¹³ 同注 1，頁 652。

¹⁴ 唐·陸德明，《經典釋文》，見《四庫全書》（上海，上海古籍出版社，1987），第 182 冊，頁 637 下。

¹⁵ 同注 2，頁 2088 上。

¹⁶ 《戰國策》（上海，上海古籍出版社，1985），頁 981。

¹⁷ 孫詒讓，《墨子間詁》（上海，上海書店，1986），頁 87。

¹⁸ 同注 2，頁 1795 中、2248 上。

¹⁹ 《呂氏春秋·權勳》，《諸子集成》（北京，中華書局，1954），第六冊，頁 163—164。

²⁰ 同注 16，頁 969。

²¹ 同注 2，頁 1876 上。

²² 西漢·司馬遷，《史記》（北京，中華書局，1959），頁 1580。

²³ 同注 17，頁 88。

之用的傳聞之辭是不能稱為「語」的。至於有些言、語已明確了歸屬者，如仲虺、史佚、周任、子產、叔向、子犯、臧孫紇等人名下，前三者之類，據古注為史官，如《左傳·宣公十二年》隨武子謂「仲虺有言曰：『取亂侮亡』，兼弱也。」同書《襄公十四年》中行獻子亦作「仲虺有言」，《襄公卅年》子皮語則作「仲虺之志」，²⁴由此可知其語出於仲虺所著的志書，其中內容雖亦有作為「語」之淵源者，為明確體裁界限，本文一概不錄。如後四者之類，其語雖亦有明德之用和精警特色，但個人性的思想火花畢竟非公認的格言，故亦不列入本文討論範圍。

這裏尚需將「語」與春秋戰國時期另外兩個容易混淆的概念進行區分：一是《國語》、《戰國策》、《春秋事語》、《戰國縱橫家書》、《儒家者言》之類文體；二是孔門四科中之「言語」。

首先說「語」與《國語》類文體的區別。今所見先秦文獻和地下資料中大量徵引的「語」，無一不是純粹的嘉言善語，未見任何敘事成份，與《郭店楚墓竹簡》中的四篇《語叢》和帛書《老子》乙卷本前第三種佚書《稱》類似；《國語》、《戰國策》、《春秋事語》、《戰國縱橫家書》、《儒家者言》雖以記言為主，但仍有程度不等的記事成份，²⁵此其一。其二，被徵引的「語」除了極少數標明流傳地域如齊人有言、宋人有言等之外，絕大多數都沒有指明著作權人，而被視為天下人的共同思想財富，這就與《國語》八語冠以國名、《事語》（《戰國策》的或名）冠以「事」相區別，上引申叔時單說《語》，則其意義指向應屬前者而非後者。准此，張政烺先生在《〈春秋事語〉解題》一文中，將上文申叔時所說之《語》看成《國語》、《新國語》（《漢

書·藝文志》著錄）、《春秋事語》之類²⁶，其說法就顯得不夠周密，在《稱》和《語叢》等新材料相繼面世後，對「語」的概念外延的界定，後學如吾等就有必要比前輩學人做得更為周密。

其次說「語」與孔門四科中「言語」的區別。如上述，「語」有時亦稱作「言」，但本文所討論的「語」是格言、諺語，可作為教誨後學的教材，亦為當時人們的思想、話語資源。孔門言語科的內涵又如何呢？劉寶楠（1791—1855）《論語正義》引《詩·定之方中》毛傳釋之曰：「故建邦能命龜，田能施命，作器能銘，使能造命，升高能賦，師旅能誓，山川能說，喪紀能誄，祭祀能語。此九者，皆是辭命，亦皆是言語。」²⁷據此可知其形式類似於《尚書》中之誥命、《左傳》中之盟誓與外交專對、青銅器中之銘文以及《論語·述而》所記「子疾病，子路請禱」之類。孔門言語尤以辭命為重，即孔子（前552—前479）所說的政治、外交場合之專對²⁸，亦即孟子（前372—前289）所說的「說辭」²⁹。劉寶楠接著又說：「皇疏引范寧曰：『言語，謂賓主相對之辭也。』」范以當時最重邦交，故言語當指此事，亦是舉彼一端，以例其餘。」要之，孔門言語科所指的言語是宗法、政治社會中的應用性話語，外交專對、軍國盟誓雖亦常常借重於有精警特色的格言、諺語，但它與「語」的區別是顯而易見的。

總之，先秦時期廣泛流傳的「語」是當時的格言、諺語，其作用是明德，輯成專書或專篇的《語》被用作教誨弟子的教

²⁶ 張政烺，《春秋事語解題》，《文物》，1977.1，頁36—39。

²⁷ 清·劉寶楠，《論語正義》（上海，上海書店，1986），頁238。

²⁸ 《論語·子路》：子曰：「誦《詩》三百，授之以政，不達；使于四方，不能專對；雖多，亦奚以爲？」（同注2，頁2507上）

²⁹ 《孟子·公孫丑上》：「宰我、子貢善為說辭，冉伯牛、閔子、顏淵善言德行。孔子兼之，曰：『我於辭命，則不能也。』」（同注2，頁2686上）

²⁴ 同注2，頁1879中、1958下、2012下。

²⁵ 其中《國語》中，《周語》、《魯語》、《鄭語》、《楚語》多記言，《吳語》、《越語》、《晉語》多記事，宜分別看待。

材。在形式上，與《郭店楚墓竹簡》中純粹記言的《語叢》更接近，與《國語》、《戰國策》等有記事成份的記言體著作有明顯區別。孔門言語科之言語是政治、宗法社會中的應用性話語，「語」只是其言說過程中衆多的徵引對象之一。

二、古「語」的淵源與類別

「語」作為古人生存經驗和知識積累的結晶、為人處事的準則，在著述和言說中早已被徵引，並不斷地被豐富。早在《尚書·康誥》中，就有周公引前人之語以告誡康叔的記載：「我聞曰：『怨不在大，亦不在小。』」³⁰其歷史可謂悠久矣。

就像先秦文獻中大量的「語」、「言」一樣，《康誥》中徵引的名言已無從查考出處，但從鈎稽出來的大量古「語」中，考鏡源流的工作仍然有一定的空間。譬如《郭店楚墓竹簡·語叢二》：「小不忍，敗大勢。」³¹此語在《逸周書·祭公篇》作「汝無以小謀敗大作」，語主為祭公。孔晁注：「小謀，謂不法先王也；大作，大事也。」³²《禮記·緇衣》則云：「葉公之顧命曰：『毋以小謀敗大作。』」³³元代陳澧（1261—1341）注：「謂不可用小臣之謀，而敗大臣所作之事也。」³⁴《語叢》表達的意思與《逸周書》、《禮記》記載有別，但若考慮到中間還有孔子「小不忍則亂大謀」³⁵的表述，則可以認為「小不忍，敗大勢」一「語」

³⁰ 同注 2，頁 203 下。

³¹ 同注 6，圖版，頁 93；釋文注釋，頁 205、206，釋文從裘錫圭先生之說。

³² 《逸周書》（北京，中華書局，《叢書集成初編》，1985），頁 262。

³³ 郭店楚簡《緇衣篇》作「毋以小謀敗大作」。同注 6，圖版：頁 18；釋文注釋：頁 130。

³⁴ 元·陳澧，《禮記集說》（上海，上海古籍出版社，1987），頁 301。

³⁵ 《論語·衛靈公》：子曰：「巧言亂德。小不忍，則亂大謀。」（同注 2，頁 2518 中）

正從祭公、葉公等前賢而來。因此可知《逸周書》和先賢之語同樣是「語」的淵源。

又如：「范蠡諫越王勾踐曰：先人有言曰：『伐柯者其則不遠。』」³⁶此言當自《詩·豳風·伐柯》「伐柯伐柯，其則不遠」脫胎而來，故韋昭注云：「先人，詩人也。」此是以《詩》中之句為語。

再如：「富辰諫（周襄王）曰：『不可。古人有言曰：兄弟讒譖，侮人百里。周文公之詩曰：兄弟鬩于牆，外禦其侮。若是則鬩乃內侮，而雖鬩不敗親也。』」³⁷所引二個句子意義無殊，可知富辰所謂古人之言實即從《詩·小雅·常棣》的詩句化出，因此可以說，詩人之言和《詩經》之句也是蘊育「語」的源泉。

³⁸ 另據王樹民先生研究，「大致早期的『志』以記載名言警句為主，後經發展，也記載一些重要的事實，逐漸具有史書的性質」，³⁹在王文所鈎稽出的《左傳》、《國語》古「志」資料裏，確有若干條古志中語被後來者當成名言警句反復引用，如《左傳·僖公二十八年》：「（《軍志》）曰：『有德不可敵。』」《昭公三年》：「《志》曰：『能敬無災。』」《國語·晉語四》：「《禮

³⁶ 《國語·越語下》，同注 1，頁 656。

³⁷ 《國語·周語中》，同注 1，頁 45。「周文公之詩」所指為《詩·小雅·常棣》。

³⁸ 按：詩句進入「語」之後，它與《詩》又是兩種功能和體例，詩有詩之用，語有語之用，詩可歌、賦、誦，語卻只能說，未見歌之、賦之、誦之。《國語·周語下》載單靖公「語說《昊天有成命》」，古今注本皆未得其義，蓋因其不明「語」為格言、諺語，復不明當時用詩之學也，歌詩、賦詩、誦詩皆有音樂或節奏，唯把「昊天有成命」五字當成「語」，則音樂與節奏俱無，故只能「說」。其方式恰如引上述詩句「伐柯者其則不遠」和「兄弟讒譖，侮人百里」。

³⁹ 王樹民，《釋「志」》，《文史》第三十二輯（北京，中華書局，1990 年 3 月），頁 316。

志》有之曰：「將有請於人，必先有入焉。欲人之愛己也，必先愛人。欲人之從己也，必先從人。」⁴⁰

要之，先秦文獻如《詩》《書》《易》《逸周書》以及各類已經散佚的志書都是古「語」之源，其中凝結著人們對社會和人生經驗教訓的精警表達，有的直接成為後人的格言，有的經過提煉昇華，也成為具有指導或啓示意義的警句和箴言。

當然，文獻僅僅是古「語」的其中一個來源——儘管是一個很重要的來源。《詩·大雅·板》有云：「先民有言，詢於芻蕘。」「詢於芻蕘」本身就是一句古語，它同時也道出了古語的另一個來源：民間智慧與民間思想，所謂野語、鄙語、民語即此類也。在先秦文獻中，對此類「語」的稱呼比較複雜，有的因其表現形式的樸拙而稱之為「鄙語」「野語」；有的以其流傳的地方性冠以「夏諺」「周諺」「南人有言」「齊人有言」等詞；有的更因其所流傳的人群相稱，如「賈人之語」「齊東野人之語」「吾儕小人所謂」等等。相對於源自文獻的「語」，這類民間性極強的諺語就更難明其源流，好在前輩學人郭紹虞（1893—1984）先生已對此做過專門的研究，茲錄其說以省辭費：「在這諺語初發生之時，不但直接聽聞的人，即間接傳述的人，或者也有可能確知作者之為誰。但閱時漸久，傳佈漸廣，於是只保留了這句諺語，至於作者的姓氏就不可得而考了。再因為諺語經各人的傳述，而各人的經驗不同，才能有異，或少加增減，或略事修飾，都是常有的事，因此更不能指定為誰。」⁴⁰

以上兩類來源不同的古「語」分別相當於今天的格言和諺語，前一類因其淵源于文獻或名人，故而形式上更為古雅整飭，內容上著重於政治、軍事生活的經驗。後一類因其淵源於民間，

⁴⁰ 郭紹虞，《諺語的研究》，見氏著《照隅室古典文學論集》（上海，上海古籍出版社，1983）上編，頁8。

形式上更形通俗質樸，內容上更貼近民間日常生活。當然，這只是就其一般而論，在流傳過程中，兩類不同出處的古「語」也呈現出雙向互動的態勢，特別是市井之諺進入上層社會或文獻中，也有一個加工潤色的過程，這是後話，請容下文再議。

三、古「語」的流傳、變異及思想史意義

古語在產生、成型之後，由於其思想的精警、語言的精煉而受到廣泛歡迎，在人們的言語和著述中不斷被稱引，就在這樣的流傳過程之中，一方面，它培育了我國早期的思想與文化——當然，它本身也被視為道的載體，儘管道的內涵也是仁智互見；另一方面，它自身也在發生著更新和變異。茲舉幾例說明之。

古者有語焉，曰：「一目之視也，不若二目之視也；一耳之聽也，不若二耳之聽也；一手之操也，不若二手之強也。」⁴¹

比起《尚書》和孔子所稱引的簡約的「語」來，墨子稱引的這一條「語」已很講究文氣和表達方法。到了《韓非子·外儲說右上》，又作了明顯的引申與發揮，篇幅也已增加，還有了不同的版本：

田子方問唐易鞫曰：「弋者何慎？」對曰：「鳥以數百目視子，子以二目禦之，子謹周子康。」田子方曰：「善。子加之弋，我加之國。」鄭長者聞之曰：「田子方知欲為康，而未得所以為康。夫虛無無見者，康也。」

⁴¹ 《墨子·尚同下》，同注17，頁60。孫詒讓《墨子間詁》：「以下二句文例校之，疑二目之視，視當作睹；二耳之聽，聽當作聰。今本皆傳寫混之。」

一曰：齊宣王問弋于唐易子曰：「弋者奚貴？」唐易子曰：「在於謹康。」王曰：「何謂謹康？」對曰：「鳥以數十目視人，人以二目視鳥，奈何不謹康也？故曰：『在於謹康』也。」王曰：「然則為天下何以為此康？今人主以二目視一國，一國以萬目視人主，將何以自為康乎？」對曰：「鄭長者有言曰：『夫虛靜無為而無見也。其可以為此康乎！』」⁴²

表面上，上述《墨子》與《韓非子》引語之意趣、語境俱不相侔，文字上亦唯「二目」一詞同用，然而，從深層次上考察，二者實同出一源。如所共知，《墨子》中凡有上、中、下三篇者，多為同一師門中不同弟子圍繞同一主題的不同闡釋，准此，再去看《尚同中》的以下一段話可以視為對上引《尚同下》文字的申述：「夫惟能使人之耳目，助己視聽；使人之（唇）吻，助己言談；使人之心，助己思慮；使人之股肱，助己動作。助之視聽者衆，則其所聞見者遠矣；助之言談者衆，則其德音之所撫循者博矣；助之思慮者衆，則其謀度速得矣；助之動作者衆，即其舉事速成矣。」⁴³墨子正是從求人之耳目助己視聽的思想出發提倡一國之人皆助賢者（亦即王者），是為尚同；到了韓非手裏，思想材料還是一國之人皆助一人，但他與法術思想相結合，就開出了君王可以其勢以其術達到虛靜無為操縱一國的思想。這條材料從墨子到韓非（約前 280—約前 233），中間跨越了一個戰國，而且，墨子已言明其淵源於古語，則不僅其流傳的歷史悠久，其所從來亦遠矣。從空間上看，墨子系宋國人（一說魯人），韓非系韓國人，所述筆下人物或在魏，或在齊，是又可見其流傳地域之廣。

⁴² 王先慎，《韓非子集解》，《諸子集成》五，同注 19，頁 238—239。

⁴³ 同注 17，頁 53—54。

又如「時不可失」一語，文獻上出現的頻率更高：

寡人（秦穆公）聞之：「得國常於喪，失國常於喪。時不可失，喪不可久。」⁴⁴

晉原軫曰：「秦違蹇叔，而以貪勤民，天奉我也。奉不可失，敵不可縱。縱敵，患生；違天，不祥。必伐秦師！」⁴⁵

臣（春申君）聞：「敵不可易，時不可失。」⁴⁶

上引一、三兩則共有「時不可失」之語，第二則「敵不可縱」與第三則「敵不可易」語似意近，而且，無論是第一則「喪不可久」還是第二則「奉不可失」第三則「敵不可易」皆內涵著「時」的觀念，因此可以認為上述三則對話所引之語亦同出一源。與前述墨子引語一樣，「時不可失」等語，在秦穆公那裏既是「聞之」於傳言流語，故「奉不可失」之語就不會是原軫的孤明先發，應該是古語直接融入了他的語言。綜合三處文獻，這條材料從春秋五霸的秦穆公（？—前 621 年）到戰國四君子的春申君（？—前 238 年），從西北到東南，綿延的時空依然悠久和廣大。而且，這還只是可見的文字上的流傳，如果考慮到其所產生的思想影響，就可以發現，老子、范蠡、文子⁴⁷、鶡冠子等人和《易傳》等文獻中都充滿著關於「時」的思想，當

⁴⁴ 《國語·晉語二》，同注 1，頁 310。

⁴⁵ 《左傳·僖公卅三年》，同注 2，頁 1833 中。

⁴⁶ 《戰國策·秦策四》，同注 16，頁 248。

⁴⁷ 《文子》一書確有後人偽託成份，但其材料和思想則仍有相當的真實性。參見張豐乾《試論竹簡〈文子〉與今本〈文子〉的關係——兼為〈淮南子〉正名》，《中國社會科學》（1998.2），頁 117—126。

時和其後所產生的時不可失、待時而動、與時俯仰、因時制宜甚至參伍因革、守經行權等等思想本來就是以上述古語為母題的展開，思想家的知識譜系中就有古語時諺這一部分，這是古「語」在更深層意義上的流傳。

古「語」在其漫長的流傳過程中，在各個時期和各家著述中往往體現出不同的面貌，而這種變異又有著大致相同的傾向。

形式上大致循著其語言由言語而書面（即從語到文）、由精警到生動、篇幅由短到長的軌迹變異。譬如「三人成虎」一語，與其意義類似者尚有衆心成城、衆口鑠金、積羽成舟、群輕折軸等等，它們分別見於《國語·周語下》、《鄧子·轉辭篇》⁴⁸、《戰國策·魏策一》、《魏策二》、《秦策二》、《秦策三》和《韓非子·內儲說左上》，在《國語》中，伶州鳩曰：「諺曰：『衆心成城，衆口鑠金。』」⁴⁹時在周景王廿三年（魯昭公廿年，前522年）。而在《鄧子》中作「古人有言：衆口鑠金，三人成虎。」⁵⁰鄧析死于魯定公九年（前501年）。《戰國策·魏策一》張儀（？—前310年）作「臣聞積羽沈舟，群輕折軸，衆口鑠金」，⁵¹將三個古語合在一起，增加了說理的氣勢。《秦策三》「莊（謂王稽）曰：聞『三人成虎，十夫揉椎。衆口所移，毋翼而飛。』」⁵²四個古語一氣呵成，戰國策士的雄辯之風躍然紙上，時在秦昭王五十二年（前255年）。

戰國後期，策士們已經不滿足於一般地稱引古語，於是就不斷有人對古語作出創造性的發揮：

⁴⁸ 對《鄧子》一書的真實性，本人傾向於肯定的意見，參董英哲《〈鄧析子〉非偽書考辨》，《華學》第3輯（紫禁城出版社，1998），頁29—37。

⁴⁹ 《國語·周語下》，同注1。頁130。

⁵⁰ 《鄧子·轉辭篇》，《鄧子》（《百子全書》第3冊，浙江人民出版社，1984），頁3。

⁵¹ 同注16，頁794。

⁵² 同注16，頁209。

《戰國策·魏策二》：龐蔥與太子質于邯鄲，謂魏王曰：「今一人言市有虎，王信之乎？」王曰：「否。」「二人言市有虎，王信之乎？」王曰：「寡人疑之矣。」「三人言市有虎，王信之乎？」王曰：「寡人信之矣。」龐蔥曰：「夫市之無虎明矣，然而三人言而成虎。今邯鄲去大梁也遠於市，而議臣者過於三人矣。願王察之矣。」王曰：「寡人自為知。」於是辭行，而讒言先至。後太子罷質，果不得見。⁵³

張清常、王延棟《戰國策箋注》謂這個創作活動「當在前三三九年以後」。⁵⁴其事又載於《韓非子·內儲說左上》，唯文字略有出入。再如《戰國策·秦策二》：

昔者曾子處費，費人有與曾子同名族者而殺人，人告曾子母曰：「曾參殺人。」曾子之母曰：「吾子不殺人。」織自若。有頃焉，人又曰：「曾參殺人。」其母尚織自若也。又頃之，一人又告之曰：「曾參殺人。」其母懼，投杼逾牆而走。夫以曾參之賢，與母之信也，而三人疑之，則慈母不能信也。今臣之賢不及曾子，而王之信臣又未若曾子之母也，疑臣者不適三人，臣恐王為臣之投杼也。」⁵⁵

其事在周赧王七年至八年（前308—307年）。

《韓非子·內儲說左上》：魯哀公問於孔子曰：「鄙諺曰：『莫衆而迷。』今寡人舉事，與群臣慮之，而國愈亂，其故何也？」

⁵³ 同注16，頁845—846。

⁵⁴ 張清常、王延棟，《戰國策箋注》（南開大學出版社，1993），頁608。

⁵⁵ 同注16，頁150。

一曰：晏嬰子聘魯，哀公問曰：「語曰：『莫三人而迷。』」

今寡人與一國慮之，魯不免于亂，何也？」⁵⁶

「莫衆而迷」、「莫三人而迷」顯然是上引三人成虎之類古語的新版本，或者就是對說辭做過專門研究的韓非的加工。

從以上七則同題異文的「語」分析，已成型的語仍在不斷地被加工與闡釋。隨著篇幅增加，古「語」的原初形式也從而消解，變成了寓言或故事，其語言特色亦由精警變為生動。

就思想內容而言，前期如《左傳》、《國語》等反映春秋史事文獻中的「語」，大多以「明德」為指歸，有著明顯的泛道德傾向；在如《韓非子》、《戰國策》等反映戰國思想和史實的文獻中，更多的則是具體的人生經驗和政治、軍事鬥爭的操作方法，一般而言，前者重在道，後者重在術。但是，古「語」思想內容的變化有其特殊性，與古「語」的形式變異循著時間順序呈垂直、縱向的軌迹不同的是，同樣的時諺古語，在不同學派的著述中會受到不同的對待，在同一學派的不同時期著述中，人們也會根據需要各有取捨，或給予不同的解釋，於是古「語」在變異過程中呈現出形式的多樣性和意義的豐富性。在這個過程中，有些古「語」被揚棄，有些古「語」被賦予新義，有些古「語」則被加工改造，另一些不見於早期文獻的「語」卻應運而生。

譬如「莫樂乎為君」這一俗語，在孔子那裏，被視為一言喪邦之「言」⁵⁷，在韓非筆下，批判的矛頭不僅沒有指向說這話

⁵⁶ 《韓非子集解》，《諸子集成》五，同注 19，頁 162。

⁵⁷ 《論語·子路》：曰：「一言而喪邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也。人之言曰：『予無樂乎為君，唯其言而莫予違也。』如其善而莫之違也，不亦善乎？如不善而莫之違也，不幾乎一言而喪邦乎？」（《十三經註疏》，同注 2，頁 2507 中）

的晉平公，反而在責難提出反對意見的師曠⁵⁸。再如：

《國語·晉語一》：荀息曰：「吾聞事君者，竭力以役事，不聞違命。君立臣從，何貳之有？」丕鄭曰：「吾聞事君者，從其義，不阿其惑。惑則誤民，民誤失德，是棄民也。民之有君，以治義也。義以生利，利以豐民，若之何其民之與處而棄之也？必立太子。」⁵⁹

荀息與丕鄭各以所聞立說，似皆有據，儼然戰國諸子引古人古語以為說，反映出我國早期學說的豐富和思想的分歧。又如：

《孟子·萬章上》：咸丘蒙問曰：「語云：『盛德之士，君不得而臣，父不得而子。』……不識此語，誠然乎哉？」孟子曰：「否，此非君子之言，齊東野人之語也。」⁶⁰

咸丘蒙，趙岐注謂「孟子弟子」，朱熹《集注》從之，但其所據提問的這一條「語」，思想傾向似當歸於出世的道家，因而孟子斥為齊東野人之語。數量宏富、思想龐雜的時諺古語使諸子學說各有淵源，後人唯見戰國百家之蜂議，其實百花齊放有賴於肥沃的土壤和優良的種子，大量反映不同思想的時諺古語正是其中衆多因素之一。

再譬如「勝不逐奔」一語，分別以不同形式見於《墨子·非儒下》、《司馬法·仁本篇》及《天子之義篇》、《荀子·議兵》、

⁵⁸ 見《韓非子·難一》，文繁不錄。

⁵⁹ 同注 1，頁 264。

⁶⁰ 同注 2，頁 2735 下。

《呂氏春秋·長攻》、《谷梁傳·隱公五年》⁶¹，它的背後是禮經三百威儀三千的崇禮社會，即使是兵家《司馬法》，也能與《周禮》相出入，故而班固（32—92）《藝文志》將它視為軍禮歸入禮類。正是這種無處不在的禮樂文明使得「勝不逐奔」的思想有了廣泛而深厚的社會基礎，它是跨學派跨時代的。明乎此，就較容易理解鄧祁侯（？—前 678）與宋襄公（？—前 637）之仁義：

《左傳·莊公六年》：楚文王伐申，過鄧。鄧祁侯曰：「吾甥也。」止而享之。駢甥、聃甥、養甥請殺楚子，鄧侯弗許。三甥曰：「亡鄧國者，必此人也。若不早圖，後君噬臍。其及圖之乎！圖之，此為時矣。」鄧侯曰：「人將不食吾餘。」對曰：「若不從三臣，抑社稷實不血食，而君焉取餘？」弗從。還年，楚子伐鄧，十六年，楚復伐鄧，滅之。⁶²

《左傳·僖公廿二年》：國人皆咎（宋襄）公。公曰：「君子不重傷，不禽二毛。古之為軍也，不以阻隘也。寡人雖

⁶¹ 《墨子·非儒下》引儒者之言曰：「君子勝不逐奔，掩函弗射。」（同注 17，頁 181—182）《司馬法·仁本篇》：「古者逐奔不過百步，縱綏不過三舍，是以明其禮也；不窮不能而哀憐傷病，是以明其仁也；成列而鼓，是以明其信也；爭義不爭利，是以明其義也；又能舍服，是以明其勇也；知終知始，是以明其智也。」（《百子全書》第 2 冊，同注 50，《司馬法》，頁 1）《天子之義篇》：「古者逐奔不遠，縱綏不及。」（同上，頁 1）《荀子·議兵》：孫卿子曰：「服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。」（《荀子集解》，《諸子集成》二，同注 19，頁 184，）《呂氏春秋·孝行覽·長攻》：「吾（吳王夫差）聞之：『義兵不攻服，仁者食饑餓。』」（同注 19，頁 149）《谷梁傳·隱公五年》：「伐不逾時，戰不逐奔，誅不填服。」（同注 2，頁 2370 上）

⁶² 同注 2，頁 1764 下。

亡國之餘，不鼓不成列。」⁶³

鄧祁侯有堅定的守持，宋襄公以「不重傷，不禽二毛」「不鼓不成列」的君子為榜樣，二人俱為禮樂文明熏陶出來的謙謙君子。但是，鄧祁侯、宋襄公先後仁義而亡，禮樂社會的遊戲規則遭到破壞，類似於「勝不逐奔」的訓誡就只能在儒家等極小的圈子裏流傳，另外一種聲音於是提高了調門：

《左傳·哀公元年》：伍員曰：「不可。臣聞之：『樹德莫如滋，去疾莫如盡。』」⁶⁴

《戰國策·秦策三》：造謂穰侯曰：「……《書》云：『樹德莫若滋，除害莫如盡。』吳不亡越，越故亡吳；齊不亡燕，燕故亡齊。齊亡于燕，吳亡於越，此除疾不盡也。」⁶⁵

以上討論的是社會風氣和人們思想的變化所帶來的反映兩種不同思想的「語」的消長，事實上，古「語」的微妙變異歷程，也折射出了這一時期中國社會、思想的深刻變化。更為微妙的是，從「語」本身看，同一古「語」也會因人因時而凸現不同的甚至完全相反的意義。譬如「本枝百世」一語，它淵源

⁶³ 同注 2，頁 1814 上。

⁶⁴ 同注 2，頁 2154 中。

⁶⁵ 同注 16，頁 172。帛書《戰國縱橫家書》第十九謂「詩曰：『樹德者莫如茲（滋），除怨者莫如盡。』」（馬王堆漢墓帛書整理小組，《戰國縱橫家書》，文物出版社，1976，頁 81）。《戰國策·秦策三》鮑本亦作「詩云」，黃丕烈《戰國策劄記》謂偽古文《泰誓》襲《國策》，「策文當本作《詩》，後人誤依古文改作《書》也。」二重參證，當以作「《詩》」者為是。

於《詩·大雅·文王》「文王孫子，本支百世」，毛傳：「本，本宗。支，支子也。」⁶⁶在《左傳·莊公六年》中「君子」採用斷章取義並重新賦義之法引作「本枝百世」：「夫能固位者，必度於本末，而後立衷焉。不知其本，不謀；知本之不枝，弗強。《詩》云：『本枝百世。』」⁶⁷此後該詩句就以新的更具形象性的意義活躍在人們的言說和著述中，僅《左傳》中就有以下三則：

臣（齊仲孫）聞之：「國將亡，本必先顛，而後枝葉從之。」（《閔公元年》）⁶⁸

樂豫曰：「不可。公族，公室之枝葉也，若去之，則本根無所庇蔭矣。葛藟猶能庇其本根，故君子以爲比，況國君乎？此諺所謂『庇焉而縱尋斧焉』者也。」（《文公七年》）⁶⁹

叔向曰：「晉之公族盡矣。肸聞之：公室將卑，其宗族枝葉先落，則公室從之。」（《昭公三年》）⁷⁰

從《詩經》到《左傳》上述言說中，本與枝是不可分割的有機整體，二者之間一損俱損，一榮俱榮。然而，到了戰國後期，隨著君臣關係的趨於緊張，政治鬥爭加劇，就是這樣極具常識性的「語」，也被賦予了全新的意義：本枝互相依存的形象衍生出了枝大傷本的新概念，而後者遂成爲君臣、上下關係嚴重對立的形象符號，如《戰國策·秦策三》所記范雎語：

⁶⁶ 同注 2，頁 504 上。

⁶⁷ 同注 2，頁 1764 下。

⁶⁸ 同注 2，頁 1786 中。

⁶⁹ 同注 2，頁 1845 中。

⁷⁰ 同注 2，頁 2031 中。

臣聞之也：「木實繁者枝必披，枝之披者傷其心。都大者危其國，臣強者危其主。」⁷¹

韓非在其《楊權》一文中更將這種鬥爭哲學上升到理論高度，採用韻文形式反復告誡人君防止臣下坐大：

爲人君者，數披其木，毋使木枝扶疏，木枝扶疏，將塞公閭。私門將實，公庭將虛，主將壅圉。數披其木，無使木枝外拒；木枝外拒，將逼主處。數披其木，毋使枝大本小；枝大本小，將不勝春風；不勝春風，枝將害心。公子既衆，宗室憂吟。止之之道，數披其木，毋使枝茂。木數披，黨與乃離。掘其根本，木乃不神。⁷²

到這裏，古語原初的形式全然消解，原來傳達的思想內容也已面目全非，而伴隨這個形式消解和思想轉換的過程，中國思想史也正在發生著劇烈的變化。春秋時期，「本必先顛，而後枝葉從之」、枝葉披根本、「宗族枝葉先落，則公室從之」等等俱是一般的生活常識，有益於人群的團結和社會的穩定，可稱爲道；戰國後期，在范雎和韓非那裏，其言說對象是君王，賦予古語以新義的目的就是教唆君王以陰術對付覬覦權勢的大臣（所謂覬覦在許多情況下僅僅是一種可能性，尤其是政權本身的合理性合法性存在問題之時），這是具體的政治權術。這真是一個君子道消、小人道長的時代，所謂禮崩樂壞於焉可見。

總之，不僅「語」的形式在加工之後發生了變異，思想內容也在流傳過程中發生了變化。變化的過程也是思想豐富的過程、締造思想家的過程。思想變化的方式是：一、各取所需，

⁷¹ 同注 16，頁 197。

⁷² 同注 42，頁 35。

各家向著自己需要的方向開掘，淡化那些次要方面的意義。二、通過闡釋，或者置換概念的內涵，注入新的意義，結果是舊思想舊意義遭到揚棄，蘊釀出新的思想新的意義，古語於是以新的面貌出現。這兩種方式方法與春秋戰國用詩、釋詩之法如歌詩必類、斷章取義、各取所需、置換意義或對象等如出一轍。古「語」形式、內容變異過程的完成，也是新的思想者思想的完成，新的思想家在這個過程中橫空出世。因此，這些散見於文獻中的零金碎玉般的古語，就獲得了不可替代的學術史、思想史價值。

四、古「語」的文獻學意義 ——以《論語》為例

如上所述，古「語」是當時人們的話語和思想資源，也是其時人們知識背景的一部分，先秦文獻中，有許多言說常引時諺古語為據，或直接將時諺古語化入人物自己的思想和語言，因而，理解古「語」也是理解當時文獻的一個重要參照。譚家健、鄭君華《先秦散文綱要》一書就曾比照了《老子》與上古格言、諺語的相關性，他們認為：「《老子》吸收了大量來自人民群眾的格言諺語。春秋時期的其他著作如《詩經》、《易經》、《國語》、《左傳》中，早已不乏其例，而且業已用「故曰」、「諺曰」、「古人有之曰」等標明。《老子》把這類東西吸收過來，加以改造融化，納入自己的體系。」⁷³

古「語」甚至可能為古文獻的訓詁和校勘提供直接的疏證。如以下古「語」即可為「為富不仁矣，為仁不富矣」一語的疏

⁷³ 譚家健、鄭君華，《先秦散文綱要》（太原，山西人民出版社，1987），頁93。

證⁷⁴：

《荀子·大略》：民語曰：「欲富乎？忍恥矣，傾絕矣，絕故舊矣，與義分背矣。」⁷⁵

《戰國策·燕策三》：語曰：「仁不輕絕，智不輕怨。」語曰：「論不修心，議不累物，仁不輕絕，智不簡功。」⁷⁶

這三條可視為同一「語」的不同版本或解釋，將它們合為一處應該能夠比較周密地解釋「為富不仁，為仁不富」。如果將上引材料與二篇《緇衣》對參，還會得到新的啟發：

《郭店楚簡·緇衣》：子曰：「輕絕貧賤而厚絕富貴，則好仁不堅而惡惡不著也。」⁷⁷

《禮記·緇衣》：子曰：「輕絕貧賤而重絕富貴，則好賢不堅而惡惡不著也。」⁷⁸

「厚絕」與「重絕」意義無殊，「好仁」與「好賢」則有較大區別，檢索先秦儒家文獻，「好仁」一詞三見於《論語》、三見於《孟子》、四見於《禮記》、二見於《國語》、一見於《左傳》，「好賢」有著明顯的墨學特色，儒家典籍中唯於《禮記·緇衣》二見之，其中另一處謂「好賢如《緇衣》」，而《緇衣》毛序則

⁷⁴ 《孟子·滕文公上》引陽虎語：「為富不仁矣；為仁不富矣。」（同注2，頁2702中）

⁷⁵ 王先謙，《荀子集解》，《諸子集成》二，同注19，頁331。

⁷⁶ 同注16，頁1122、1123。

⁷⁷ 同注6，圖版：頁20；釋文注釋：頁131。

⁷⁸ 同注2，頁1650下。

云：「美武公也。父子並為周司徒，善於其職，國人宜之，故美其德，以明有國善善之功焉。」⁷⁹曰「美其德」、曰「善善」，未云「好賢」，參以上引「民語」中二處「仁不輕絕」，筆者認為，當以地下材料作「好仁」為是。

又如《論語》之得名，當先有「孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞于夫子之語」在，然後才需要「門人相與輯而論纂」⁸⁰，而視孔門之言說為「語」，則反映出「輯而論纂」者對於「語」這種既有體裁的自覺及其心目中元儒言說的地位與價值。

孔子自謂「信而好古」、「述而不作」，又以「文、行、忠、信」四教，顯然在其時總有古人之文之思想可據以信從、傳述、教誨；孟子謂孔子集大成，則在孔子之時，思想與文獻也當發展到足以集的盛況。從《論語》中窺見孔子傳述之古「語」，正可見出古「語」文獻價值之一斑。清人惠棟（1697—1758）從「述而不作」的角度討論了《論語》一書的文獻學意義：「夫子言述而不作，信哉！《鄉黨》一書，半是禮經；《堯曰》數章（惠氏自注，下仿此：孔壁《論語》，《子張》以下別為一篇），全書訓典。論君臣，雖人言不廢；言恒德，則南國有人；于善人為邦，則曰「誠哉是言」；於隱居行義，則曰吾聞其語；素絢《唐棣》，逸詩可頌；百官塚宰，逸典可稽；出門如見大賓，使民如承大祭，此胥臣多聞之所述也；視其所以，觀其所由，察其所安，此《文王官人》之所記也（《文王官人》本載《周書》，《大戴》采之以為記）；克己復禮為仁，左氏以為古志；己所不欲，勿施于人，管子以為古語；參分天下有其二，《周志》之遺文也（今《逸周書》即《周志》也，在《程典篇》）；陳力就列，不

⁷⁹ 同注 2，頁 336 中。

⁸⁰ 《漢書·藝文志》，（東漢·班固撰，唐顏師古注，《漢書》，北京，中華書局，1962），頁 1717。

能者止，周任之遺言也。推此言之，聖人豈空作邪？但經傳散佚，不能一一舉之耳。」⁸¹今試就可見之傳世文獻和地下材料，一一舉之，以列表對照的方式凸現古語的文獻學意義，或可補楊遇夫（1885—1956）先生《論語疏證》之缺，亦有助於理解元儒思想的背景。

表中「古「語」」一欄以文獻的時間先後為序，那些顯然後於孔子之語如見於《莊子》《戰國策》等文獻中者，文中既已標明淵源有自，當非言說者之孤明先發，所以本人認為，與其將這些古「語」依著者所處時代劃定時間，還不如視之為長時段中人們共同的思想、話語資源，故亦錄以備考。

古「語」與《論語》相關條目對照表：

古「語」	《論語》
《國語·周語中》臣（劉康公）聞之：「為臣必臣，為君必君。寬肅宣惠，君也；敬恪恭儉，臣也。」	《顏淵》：齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」
《晉語四》：臣（僖負羈）聞之：「愛親明賢，政之幹也。禮賓矜窮，禮之宗也。禮以紀政，國之常也。」 《晏子春秋·內篇雜上·景公憐饑者，晏子稱治國之本以長其意》：臣（晏子）聞之，樂賢而哀不肖，守國之本也。	《鄉黨》：君召使摯，色勃如也，足躡如也。揖所與立，左右手，衣前後，檐如也。趨進，翼如也。賓退，必複命，曰：「賓不顧矣。」 《子張》：子張曰：「君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。我之大賢與，于人何所不容？我之不賢與，人將拒我，如之何其拒人也？」

⁸¹ 清·惠棟，《九經古義·論語》，《皇清經解》，清道光九年（1829）廣東學海堂刊本咸豐十一年（1861）補刊本，卷 374，頁 10。

《晉語五》：吾（宣子）聞「事君者比而不黨。夫周以舉義，比也；舉以其私，黨也。夫軍事無犯，犯而不隱，義也」。 《晉語六》：（卻）至聞之：「武人不亂，智人不詐，仁人不黨。」⁸² 《魏策二》：臣（蘇代）聞之：「忠不必當，當必不忠。」⁸³	《為政》：子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」 《述而》：吾（陳司敗）聞「君子不黨」。 《衛靈公》：子曰：「君子矜而不爭，群而不黨。」
《晉語九》：「臣（竇庇）聞之：「君子哀無人，不哀無賄；哀無德，不哀無寵；哀名之不令，不哀年之不登。」 《晉語一》：吾（晉太子申生）聞之：「為人子者，患不從，不患無名；為人臣者，患不勤，不患無祿。」 《管子·小稱》：管子曰：「身不善之患，毋患人莫己知。」	《學而》：不患人之不己知，患不知人也。 《里仁》：不患無位，患所以立。不患莫己知，求為可知也。 《憲問》：不患人之不己知，患其不能也。 《衛靈公》：君子病無能焉，不病人之不己知也。
《楚語下》：吾（子西）聞之：「勝直而剛，欲置之境。」	《泰伯》：子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則憊，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。」 《陽貨》：子曰：「惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」 曰：「賜也亦有惡乎？」「惡惡以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」

⁸² 此條楊樹達《語疏證》引入「君子矜而不爭，群而不黨」之下，見《四部要籍註疏叢刊·語》（北京，中華書局，1998），頁2765。

⁸³ 當，應從一本作「黨」。

《楚語下》：吾（子高）聞之：「唯仁者可好也，可惡也；可高也，可下也。」	《里仁》：子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」⁸⁴
《越語上》：寡人（勾踐）聞古之賢君，不患其衆之不足也，而患其志行之少恥也。 《左傳·昭公十六年》：僑聞君子非無賄之難，立而無令名之患。僑聞為國非不能事大字小之難，無禮以定其位之患。	《季氏》：丘也聞有國有家者，不患寡而患不均，不患貧而患不安。蓋均無貧，和無寡，安無傾。
《左傳·閔公元年》：諺曰：「心苟無瑕，何恤乎無家？」	《顏淵》：子夏曰：「……君子敬而無失，與人恭而有禮。四海之內，皆兄弟也——君子何患乎無兄弟也？」
《左傳·僖公七年》：臣（管仲）聞之：「招攜以禮，懷遠以德。德、禮不易，無人不懷。」	《季氏》：子曰：「……故遠人不服，則修文德以來之。既來之，則安之。」
《左傳·僖公卅三年》：（臼季）言諸文公曰：「敬，德之聚也。能敬必有德。德以治民，君請用之！臣聞之：出門如賓，承事如祭，仁之則也。」⁸⁵	《顏淵》：仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭，己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」
《管子·小問》：語曰：「質命不渝，信也；非其所欲，勿施於人，仁也。」	

⁸⁴ 《楚語下》中的好、惡是受動，《里仁篇》中的好、惡是施動，二者語似意異，然而，基於春秋斷章取義的用詩習慣和孔子重興感、聯想的解詩原則，筆者認為二則言說仍同出一源，故錄以備考。

⁸⁵ 此條楊樹達已收入《論語疏證·顏淵》「仲弓問仁」條下，同注82，頁2681。

《左傳·襄公廿二年》：吾（鄭公孫黑肱）聞之：「生於亂世，貴而能貧，民無求焉，可以後亡。」 《莊子·讓王》：吾（務光）聞之：「非其義者，不受其祿；無道之世，不踐其土。」	《泰伯》：子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也；邦無道，富且貴焉，恥也。」 《憲問》：邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。
《左傳·襄公廿九年》：吾（吳公子季札）聞「君子務在擇人」。 《昭公三年》：諺曰：「非宅是卜，唯鄰是卜。」 《晏子春秋·內篇雜上·曾子將行晏子送之而贈之以善言》：嬰聞之：「君子居必擇鄰，遊必就士，擇居所以求士，就士所以辟患也。」嬰聞汨常移質，習俗移性，不可不慎也。 《郭店楚簡·語叢一》：君臣、朋友，其擇者也。 《郭店楚簡·語叢三》：不善擇，不為智。	《里仁》：子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」
《左傳·襄公廿九年》：吾（吳公子季札）聞之也：「辯而不德，必加於戮。」	《衛靈公》：子曰：「巧言亂德。小不忍，則亂大謀。」
《左傳·襄公卅一年》：僑聞「學而後入政」，未聞以政學者也。	《先進》：子路使子羔為費宰。子曰：「賊夫人之子。」 《子張》：子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」

《襄公卅一年》：吾（子皮）聞「君子務知大者、遠者，小人務知小者、近者」。	《為政》：子曰：「君子不器。」 《子張》：子貢曰：「文武之道，未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者。」
《左傳·昭公元年》：僑聞之，君子有四時：朝以聽政，晝以訪問，夕以修令，夜以安身。	《學而》：曾子曰：「吾日三省吾身——為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」
《昭公十七年》：吾（仲尼）聞之：「天子失官，官學在四夷。」	《季氏》：子曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡也。」 ⁸⁶
《左傳·昭公十九年》：諺曰：「無過亂門。」 《昭公廿二年》：人有言曰：「唯亂門之無過。」 《周語下》：人有言曰：「無過亂人之門。」 《呂氏春秋·原亂篇》：「故詩曰：『毋過亂門。』所以遠之也。」 ⁸⁷	《泰伯》子曰：「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。」
《左傳·哀公十五年》：臣（上介芋尹蓋）聞之曰：「事死如事生，禮也。」	《八佾》：祭如在，祭神如神在。子曰：「吾不與祭，如不祭。」
《逸周書·芮良夫解》：我聞曰：以言取人，人飾其言，以行取人，人竭其行。飾言無庸，竭行有成。	《衛靈公》：子曰：「君子不以言舉人，不以人廢言。」

⁸⁶ 章炳麟《左傳讀》：「劉子駿《讓太常博士書》云：『夫禮失求之於野』，此《左傳》家釋官在四夷之義也。《後漢書朱浮傳》：浮上書曰：『語曰：中國失禮，求之於野。』即本此。」

⁸⁷ 以諺為詩，當系引述者之誤。

《逸周書·諡法解》：譖愆不行曰明。 ⁸⁸	《顏淵》：子曰：「浸潤之譖，膚受之愆，不行焉，可謂明也已矣。」
《管子·法法》：政者，正也。 ⁸⁹	《顏淵》：孔子對（季康子）曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」
《晏子春秋·內篇雜上·曾子將行晏子送之而贈之以善言》：嬰聞汨常移質，習俗移性，不可不慎也。	《陽貨》：子曰：「性相近也，習相遠也。」
《晏子春秋·內篇雜下·梁丘據自患不及晏子晏子勉據以常為常行》：嬰聞之：「為者常存，行者常至。」	《子罕》：子曰：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」
《莊子·刻意》：野語有之曰：「衆人重利，廉士重名，賢人尚志，聖人貴精。」	《里仁》：子曰：「君子喻于義，小人喻於利。」
《荀子·正論》：語曰：「淺不足與測深，愚不足與謀智，坎井之蛙不足與語東海之樂。」	《陽貨》：子曰：「唯上智與下愚不移。」
《戰國策·燕策三》：語曰：「仁不輕絕，智不輕怨。」	《憲問》：子貢方人。子曰：「賜也賢乎哉？夫我則不暇。」
語曰：「論不修心，議不累物，仁不輕絕，智不簡功。」	《衛靈公》：子曰：「吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。」

⁸⁸ 清·翟灝《四書考異》「子帥以正」條下：「『政者正也』別見《孝經緯》及《管子·法法篇》，蓋亦古之成語，此篇（俞按：指《論語·顏淵》）中學成語甚多，觀《周書》及《說苑》哀公言，則知『譖愆不行』、『成人之美』皆不昉自孔子。」見《皇清經解》，同注81，卷462，頁7。

⁸⁹ 「政者正也」一語又見於《禮記·哀公問》《說文解字》「政」字，文中雖未明言系時諺古語，但從其流傳廣度看，謂為「古之成語」當無可疑。

《戰國策·楚策一》：章（莫敖子華）聞之：「其君好發者，其臣挾拾。」	《顏淵》：孔子對曰：「……子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」
《楚策四》：諺曰：「君之乘，下之；見杖，起之。」	《鄉黨》：鄉人飲酒，杖者出，斯出矣。
《齊策六》：吾聞：「效小節者不能行大威，惡小恥者不能立榮名。」	《子路》：子曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！」
《晏子春秋·內篇雜上·景公使魯有事已仲尼以為知禮》：吾（晏子）聞之：「大者不逾閑，小者出入可也。」	《憲問》：子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到於今受其賜。微管仲，吾其披髮左衽矣。豈若匹夫匹婦之為諒也，自經於溝瀆而莫之知也？」
	《子張》：子夏曰：「大德不逾閑，小德出入可也。」
《趙策一》：鄙語豈不曰：「借車者馳之，借衣者被之哉？」	《衛靈公》：子曰：「吾猶及史之闕文也，有馬者借人乘之，今亡矣夫。」
《鄧子·轉辭篇》：一聲而非，駟馬難追；一言而急，駟馬不及。 ⁹⁰	《顏淵》：棘子成曰：「君子質而已矣，何以文為？」子貢曰：「惜乎，夫子之說君子也！駟不及舌。文猶質也，質猶文也。」
秦簡《為吏之道》：一堵失言，四馬弗能追也。	《陽貨》：子曰：「惡紫之奪朱，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」
《尹文子·大道下》：語曰：「惡紫之奪朱，惡利口之覆邦家。」	
《周髀算經》：天不可階而升，地不可尺寸而度。	《子張》：子貢曰：「夫子之不可及也，猶天之不可階而升也。」

⁹⁰ 清·潘維城，《論語古注集箋》卷十二：維城按：「《左定九年傳》：『鄭駟殺鄭析而用其竹刑。』則鄧析在子貢之前，今子貢之言辭意略同，疑古有此語。」見《皇清經解續編》，清光緒十五年（1889），上海蜚印館石印本，卷134，頁23。

五、「語」作為文化現象的意義發微

無論是思想嬗變還是文獻傳述，歸根到底都是一種文化現象，而且，先秦時期學術思想的繁榮與文獻整理的成就，最後也呈現為中國歷史上第一個思想文化的高峰，春秋戰國時期因此被學術界稱為中國文化的軸心時期。因此，在討論古「語」的思想史意義和文獻學意義之後，本文擬從古「語」傳播過程中人們的文化心理探討其中的文化意義，這對正在追求價值重建和文化開新的當下國人，不失為重要的鏡鑒。

筆者以為，古「語」傳播過程中人們的文化心理至少有以下三方面的正面意義：一是重視歷史經驗教訓的人文主義態度；二是關注民間的視野；三是天下觀念和普遍性原則。茲試申論之。

一、古「語」這種前人經驗和智慧의 結晶，在先秦文化中得到重視的程度，可從以下統計比較中看出：「語」和《詩》《書》同屬前人留下的寶貴遺產，文獻中稱引《詩》、《書》，次序互有先後：如《左傳》同時引《詩》《書》者，先《詩》後《書》六次，先《書》後《詩》三次，先《詩》後《書》再《詩》亦三次。《國語》同時徵引《詩》《書》凡二次，皆在《周語中》，皆先《書》後《詩》。《郭店楚墓竹簡》中，據廖名春統計，皆先《詩》後《書》⁹¹。但是，文獻徵引《詩》、《書》，若與專門標出的「語」同時出現，則不論《詩》、《書》次序如何，「語」皆置於首位。《詩》《書》的地位與價值，自有數千年積累下的研究成果為證，不容貶低；然而三者之中，語以其更加精警的思想與形式受到特別的青睞。

⁹¹ 廖名春，《郭店楚簡〈緇衣〉篇引〈詩〉考》，《華學》第4輯（北京，紫禁城出版社，2000），頁71。

在先秦人的言談中，除後期法家外幾乎看不到現代人的傲慢，以為自己活在哪一個世紀哪一個時代就高大得了不得，棄前人的經驗如敝屣，相反，上至公侯太師，下至販夫走卒皆托古為說——儘管古的內涵人言人殊。為何要托古？因為在他們看來，古人言行中有「古之道」在，人們能服古之言正是志古之道的體現。到了儒家和墨家那裏，這種思想得到了理論的提升，言語和著述引「語」於是便獲得了方法論的意義：孔子信而好古、述而不作，把愛知的心理傾向具體化為君子儒求知的生活實踐；孟子更將理想化的「古人」作了落實，提出「人皆可以為堯舜」，其方法之一即是「誦堯之言」：

堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服、誦堯之言、行堯之行，是堯而已矣。子服桀之服、誦桀之言、行桀之行，是桀而已矣。⁹²

如何誦堯之言？其中一個重要門徑曰「尚友」：

孟子謂萬章曰：「一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士。以友天下之善士為未足，又尚論古之人。頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。是尚友也。」⁹³

「尚友古人」使得儒家的知識主義內化為一種人生態度。

與儒家學術觀點嚴重相左的墨家，在對先賢的嘉言善語上，其態度卻是驚人的一致，在《墨子·非命中》墨者提出「言有三法」：

⁹² 《孟子·告子下》，同注2，頁2755下—2756上。

⁹³ 《孟子·萬章下》，同注2，頁2746中。

三法者何也？有本之者，有原之者，有用之者。於其本之也，考之天鬼之志、聖王之事；于其原之也，征以先王之書，用之奈何，發而為刑（政）。此言之三法也。」⁹⁴

曰「聖王」、曰「先王」，皆古人也，最典型的例子則是胼手胝足平治天下的大禹。

《郭店楚墓竹簡》公佈之後，原始道家與儒家在學術思想上的聯繫已為學界重新認識，其實早在清代，宋翔鳳（1779—1860）已將《老子》與《論語》的相同之處作了排比，在崇古這一點上，他說：「其書二篇，屢稱聖人，即『述而不作』也；又曰『執古之道，以禦今之有，能知古始，是謂道紀』，此『信而好古』也。又曰『象帝之先』，又曰太上下知有之，曰『帝之先』，曰『太上』，此推乎古而益遠者也。」⁹⁵

在這種托道于古的大合唱中，社會形成了一種崇古的風氣，美好的過去（古）成為一種價值尺度、目標指向，特別是經由儒、墨、道等顯學的大力推動，稱引《詩》、《書》、古語就遠不只是表明一個人學問淵博，而是表示徵引者本人能志古之道，是具有崇高品德和志向的一種標誌，因而三教九流都能以徵引《詩》、《書》、古語為榮，中國的上古文學因而多了些風雅、精警和睿智。

儘管這種全社會的崇古之風每每被後人特別是今人譏為保守，但其正面意義仍然是主要的：首先，當歷史人物、歷史事件——無論正面的反面的——都成了垂誡後人的樣板，都成為後人可以天然繼承的財富，它有助於人們克服唯今唯我有時甚至是唯今上獨尊的心理障礙，只有注意從前言往行中吸取經驗教

⁹⁴ 同注 17，頁 169。《非命上》「三法」作「三表」，《非命下》作「三法」，弟子記錄之異，意義無大別。

⁹⁵ 清·宋翔鳳，《論語說義》四，《皇清經解續編》，同注 90，卷 71，頁 7。

訓，把前人創造的物質和精神財富小心翼翼地點點滴滴地積累起來，社會才有可能從前人積累的財富上繼續發展，而不是每一屆政府都從否定前任的基礎上從零開始；這種風氣影響所及，在中國古代，甚至朝代可以更疊，君主可以被推翻，但社會賢達、文化精英、地方名流卻是新政權必須竭力拉攏的對象，這種制度性的傳統一直到清代都還沿襲著。有了這種傳統，社會變革所需的成本就容易降到最低點，因為這種做法可以把政統與道統區分開來，在更換若干當權者的同時，文明的血脈得以維繫於不墜。制度層面的文化尚有尊重歷史的必要，觀念層面和器物層面的文化自不待言，可以說，沒有集大成，也就沒有孔子；沒有尊重歷史的態度，也就不可能有春秋到戰國的文化高峰，甚至也沒有後來中華民族悠久的人文傳統。其次，尊重歷史的精神是一種理性主義的態度、人文主義的態度，它大別於宗教的態度，試將先秦這種崇古之風與以古希臘、羅馬為旗號的歐洲文藝復興作一比較，前者使我們的古人從殷人尚鬼的巫風中走出來，後者使西方從中世紀神學的迷霧中走出來，二者都使人們的目光集中到謀求人間秩序的和諧上，最後形成了一個文化高峰。若肯定文藝復興的價值，就沒有理由不去肯定這種歷史主義傳統的價值。

其二、前人的經驗教訓是後人的寶貴財富，當下的民意同樣是非鑽研不可的學問。「詢於芻蕘」是古人對一代又一代為政者的訓誡，人們把是否能聽取各方面的意見作為政治是否清明、為政者是否有德行的標準，因弭謗而不得善終的周厲王正是這種文化背景中的反面例子，《詩》三百篇之能採集、雅譯、成書、流行更是一個現成的證據。《國語·楚語上》有這樣一段文字：

（楚）左史倚相曰：「……昔衛武公年數九十有五矣，猶箴儆于國，曰：『自卿以下至於師長士，苟在朝者，無謂

我老耄而舍我，必恭恪於朝，朝夕以交戒我；聞一二之言，必誦志而納之，以訓導我。」在與有旅賁之規，位甯有官師之典，倚几有誦訓之諫，居寢有褻禦之箴，臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦。史不失書，矇不失誦，以訓禦之，於是乎作《懿》戒以自儆也。及其沒也，謂之睿聖武公。」⁹⁶

衛武公要傾聽的，就社會層次而言，上自卿，下至旅賁之類衆士；就形式而言，有言、規、典、諫、箴、導、誦等，武公之有「睿聖」之譽，顯然得益於他能博聞善言、從諫如流。

《晉語六》以下一段文字更將衛武公這種個人性的美德提升到決定國家命運的高度，並將這種做法制度化：

（范）文子曰：「而今可以戒矣，夫賢者寵至而益戒，不足者爲寵驕。故興王賞諫臣，逸王罰之。吾聞古之王者，政德既成，又聽於民，於是乎使工誦諫於朝，在列者獻詩使勿兜，風聽臚言於市，辨祿祥於謠，考百事於朝，問謗譽于路，有邪而正之，盡戒之術也。先王疾是驕也。」⁹⁷

納言于民、于市、于謠、于路，這就是「詢於芻蕘」的具體化。不管史實如何，這至少是當時社會向爲政者樹起的一個高標。顯然，在這裏不存在人微言輕，或者凡政要人物說了什麼話都是重要講話在其下位者都必須反復學習仔細揣摩的怪現象——先秦文獻中從來未見，言無貴賤之分，只有有道與無道之別，只要是合於道的，不分階級，階層，都與聖人的言論（聖人之所以聖，就在於能廣泛吸取天下人的經驗和智慧，）或如

⁹⁶ 同注 1，頁 551

⁹⁷ 《國語·晉語六》，同注 1，頁 410。

《詩》《書》等經典具同等價值，可以引用作爲立論的依據。

政治場合如此，學術思想界更是有過之而無不及，有一個文化現象似乎長期沒有引起人們的足夠的注意：從文字上看，先秦子書中難得看到周公怎麼說、文王怎麼說、武王怎麼說，卻常常出現「野語有之曰」、「鄙諺有之曰」、「先民有言曰」、「民語曰」、「吾儕小人之語」、「南人有言曰」、「飛語流傳」之類的字眼，且不說墨家本身的平民態度和儒家的仁者情懷，就是堪稱專制集權設計師的韓非，在其所著的二篇《說林》、六篇《儲說》中，不厭其煩地引證來自民間的材料，甚至把有異說者畢恭畢敬地用「一說」保存下來，其對民間思想與智慧的重視於焉可見！從對當政者和民間人物的態度看，在有社會批判傾向的先秦各家中，（法家、兵家、縱橫家皆在體制之內，嚴格地說，不在「不治而議論」的社會批判者之例），對當政者多有不敬，孔子云：「斗筭之人，何足算也？」⁹⁸子思「恒稱其君之惡」⁹⁹，莊子則直視諸侯們爲竊國大盜、視其殘民以逞的所謂霸業只不過是蠻觸國中的無謂爭奪；但同是這些智者，對民間，卻完全是另外一番聲氣：魯莽如子路，面對隱在民間的智者總是拱手而立、洗耳而聽；¹⁰⁰又如《莊子》一書中，哪些得道的真人全部逸在民間，且其長相一個個都在平均線以下。可見，先秦各家，不管其學術立場、政治觀點如何對立衝突，他們對民間思想和民間智慧的肯定是共同的。可以毫不誇張地說，在文化思想上，那個時期對庶民、野人的重視在世界上都是第一流的，甚至是絕無僅有的。今人講文化開新、價值重建，能不需要這樣的視野？

由古「語」傳播中關注民間的視野又引出一個話題：今人

⁹⁸ 《論語·子路》，同注 2，頁 2508 上。

⁹⁹ 《郭店楚墓竹簡》，同注 6，圖版：頁 23；釋文注釋：頁 141。

¹⁰⁰ 見《論語·微子》。

喜將文化作民間文化與精英文化或者俗文化與雅文化之差別觀，那麼，民間文化形式加工與品質提升的方向何在？精英文化的源頭活水又何在？

對前一個問題，《詩經》中的民歌之經過整理已成為學界的共識，無需本文贅述，民語成為文化人口中筆下之物，也有一個過程，清人俞正燮（1755—1840）曾舉了這樣一個例子：

《左傳宣十一年》：楚子滅陳，申叔時曰：「抑人亦有言曰：『牽牛以蹊人之田，而奪之牛。』」王曰反之。申叔時曰：「吾儕小人所謂取諸其懷而與之也。」二語皆市井之諺，左氏文之耳，前稱「抑人亦有言曰」，繼稱「吾儕小人所謂」，皆《說文》所云「諺，傳言也」，謂俗間所常談，異其文者，文辭以相避為工。¹⁰¹

以俞氏的理解，古人使市井之諺從江湖之遠走向廟堂之高的方法是「文之」，即雅化——包括內容的雅正與形式的雅致，原有的民間鄙野之語經過加工、改造、提高之後，由江湖之遠進入到廟堂之高，部分下層民衆的經驗和智慧於是就成了全社會共同的思想財富。在這裏，「文之」一詞簡明扼要地指出了民間文化的發展方向和手段。

換一個角度看問題，上一段文字同時也道出了高雅文化的源頭——民間，在前述關於《老子》《論語》等經典思想的回溯中其實已揭示了這一點。一旦高雅文化以民間文化為其源頭活水，則文化的河床上就不愁沒有汨汨滔滔的文明綠波。在這裏，中國文明中「禮失求諸野」的命題也能得到最好的安頓，因為精英可能被專制者收編，精英文化也可能變質乃至衰敗消亡，

¹⁰¹ 清·俞正燮，《癸巳存稿》三《〈左傳〉引諺解》，《皇清經解續編》，同注90，卷123，頁6。

但「來自民間的良心和公正，正是中華民族最可信賴的地火」¹⁰²，民間的創造活力是不可能消亡的，這正是中華文化旺盛生命力的保證。

三、尊重歷史是回頭看，民間視野是向下看，還有更為一種更為寬廣的胸襟和視野，我指的是古「語」傳播過程中體現出來的天下觀念。《呂氏春秋·貴公》《說苑·至公》和《孔子家語·好生》都以大致相同的文字載有這樣一則故事：

荊人有遺弓者，而不肯索，曰：「荊人遺之，荊人得之，又何索焉？」孔子聞之曰：「去其荊而可矣。」老聃聞之曰：「去其人而可矣。」¹⁰³

在這個具有寓言色彩的故事中，敘述者心目中的文化座次是這樣的一種次序：道家——儒家——荊（楚），因為荊楚文化的胸襟受地方觀念的局限，儒家則是基於「天生百物，人為貴」¹⁰⁴的人類中心觀念，只有道家則真是無可無不可，消除一切差別，達到齊物的程度。然而，即使是僻處南國的荊楚，能有楚弓楚得的胸襟已實屬難能。把這個故事中的天下觀念移用來代表先秦古人對古「語」的態度應該是比較合適的。古「語」的引述者中，有出身中原上國的，也有楚國、吳國、蔡國、秦國等以蠻夷自居者，中原上國加上周邊這些國家，已大致是當時人地理概念中的「四海」「天下」了，顯然，在各色人等徵引這些它們之時，已有一個潛在前提：即這些古「語」時諺是基於「道」的智慧與思想，因而具有普遍適用的意義，不需要界定語境——無人我之別、無華夷之別，它的語境是整個人類、整

¹⁰² 莊周，《齊人物論》（上海文藝出版社，2001），頁9。

¹⁰³ 呂不韋編，《呂氏春秋·貴公》（《諸子集成》第六冊，同注19），頁8。

¹⁰⁴ 《郭店楚墓竹簡·語從一》，同注6，圖版：頁78；釋文注釋：頁194。

個天下，它是沒有邊界的，因而它是人類必須必須共同遵守的行為準則。這裏沒有可遵守可不遵守的體制、國情、鄉情之別；只有奉行與不奉行的君子小人之別、甚至是人與禽獸之別。

這是多麼寬闊的胸襟！文化的繁榮、社會的發展、甚至人類的和平幸福寧不需要這種海闊天空的胸襟？討論價值重建、文化開新，首先需要培養這樣一種胸襟和視野，什麼時候我們有了我知我所不知、我知我所不如的勇氣，我們才能如魯迅先生所說那樣的大膽「拿來」，象蔡元培先生那樣的「兼容並包」。可以這麼說：我們文明的前途決定於我們的胸襟，我們的胸襟有多寬，我們的前途就有多寬。

六、先秦「語」彙¹⁰⁵

（鳴謝：拙文在提交大會交流之後，承蒙特約評論人東吳大學哲學系葉海煙教授和南京師大中文系趙生群教授指正，此次修改即吸取了二位教授的意見，謹此向大會和二位教授致謝。）

¹⁰⁵ 所輯存之古「語」，已有專篇的如《郭店楚墓竹簡》四篇《語叢》、馬王堆帛書《老子》乙卷本前佚書第三種《稱》、《逸周書·文傳篇》《成開篇》《大戒篇》《周祝篇》、《文子·符言篇》，只收錄一般認為系先秦時期的傳世文獻和出土材料中零散的古「語」，得四百三十餘條（含重復者）。大致以各書之時代先後為序，作品之時代真實性有爭議者，附於該作品所屬人物的時代之下；同一書中，則先「語」、「言」，後「諺」、「鄙語」，最後是「聞」、「聞之」。