

# 黄老道家对易学思想的融摄

李延仓

(山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨哲学与社会发展学院)



**摘要：**黄老道家亦称黄老学、黄老之学，它产生于战国中后期，是老子之后兴起的“新道家”思潮。早期黄老道家与易学之间的关系相当复杂，但秦汉以来具有道家黄老倾向的文献借《易》立说、资取《易》理的表现却至为明显。其一，在论证无为的价值时，黄老道家时常引《易》以明之。其二，在肯定仁义礼法价值的基础上，《淮南子》广引《易》理以详细阐发其有为、有作思想。其三，在探讨君道的过程中，黄老道家往往援《易》以为说。在会通《易》道的过程中，黄老学不仅系统论述了其直面现实的政治操控和社会治理思想，而且拓展了易学思想的阐释领域，丰富了易学思想的内涵，在客观上成为易道会通史上一颗璀璨的理论明珠，一个不可绕过的理论思潮或环节。

**关键词：**黄老道家 易学 无为 有为 君道

黄老道家亦称黄老学、黄老之学，它产生于战国中后期，是老子之后兴起的“新道家”思潮。有学者指出：“所谓黄老学，从狭义上讲，就是指正式托名于黄帝而推行老子道家某些思想的那一派；从广义上讲，则是指在老庄道家之外所兴起的以道为中心思想和指导思想，而兼取百家学说的道家思潮。……而整个黄老学则是狭义与广义的有机统一。”<sup>①</sup>整体言之，黄老学的基本精神既不同于老子，也有别于庄子。就前者而言，黄老学改变了老子

<sup>①</sup> 丁原明：《黄老学论纲》，山东大学出版社，1997，第14页。



“无为”思想否弃现实政治价值或社会性价值的倾向，而赋予“无为”以不妥为、顺物而为、按规律而为的内涵，从而使“无为”转变为一种积极的“有为”；就后者而言，黄老学改变了庄子侧重以个体生命为中心，以精神自由与境界超越为趋向的价值追求，进而以政治运作、社会治理为中心而发展出了一套“君人南面之术”。正如有的学者所言：“黄老学的诞生，完成的第一个过渡，就是道家由反权威主义向新权威主义的转变，从而实现了由在野的学术向在朝的学术的转变。”<sup>①</sup>正因为与老庄之学的基本精神有别，所以黄老学又被称为“新道家”。

黄老学与易学的交涉关系已为学术界不少学者所点出，并且不少学者进行了相关的探究。比如，陈鼓应先生在《易传与道家思想》一书中专门分析、探讨了帛书《易传》中所包含的黄老思想。对于帛书《易传》与黄老道家的关系，张涛先生也持肯定意见，他指出：“成书于战国中后期的《易传》，其思想体系中吸收了相当多的道家学说，成书于秦汉之际的《二三子》《易之义》《要》《缪和》《昭力》五篇长沙马王堆汉墓帛书易说，特别是《缪和》《昭力》两篇，则有着更多的黄老思想成分。”<sup>②</sup>陈鼓应先生还指出：“黄老道家易学与老子道家易学是前后相承相同系脉的关系，而同时又为易学注入了更多的崭新的时代精神。”<sup>③</sup>笔者认为，由于老子与易学的关系较为复杂和扑朔迷离，“老子道家易学”是一个难以确定的说法，<sup>④</sup>但“黄老道家易学”的提法理应是成立的。之所以这么说，是因为在不少黄老学著作中都有明确的《易》学痕迹，借《易》立说、援《易》入道可谓黄老学的一个重要表现。以汉代黄老道家为例，朱熹谓扬雄模仿《易经》而作的《太玄》曰：“《太玄》中高处只是黄老，……《太玄》之说，只是老庄。康节深取之者，以其书亦揆旁阴阳消长来说道理。”<sup>⑤</sup>魏启鹏先生则谓扬雄之师严遵（君平）曰：“严君平更以玄默无为之说融通《易经》，开道家黄老易学之生面。”<sup>⑥</sup>

① 刘蔚华：《黄老所完成的历史性过渡》，载丁原明《黄老学论纲》，第3页。

② 张涛：《秦汉易学思想研究》，中华书局，2005，第45页。

③ 陈鼓应：《道家易学建构》，中华书局，2015，第23页。

④ 参见拙作《〈老子〉与〈易〉道关系检讨》，《周易研究》2020年第6期。

⑤ 黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局，1994，第1674页。

⑥ 魏启鹏：《〈太玄〉·黄老·蜀学》，陈鼓应主编《道家文化研究》第十二辑，生活·读书·新知三联书店，1998，第245页。

不过黄老道家作为一个学派，其与易学之间的关系实则相当复杂。如上所述，学术界一般认为黄老学产生于战国时期。《周易》则包含经和传两部分，《周易》古经固然产生较早，而学术界对《易传》（“十翼”）诸篇产生的具体时间虽有歧异，然亦认为其大致出现于战国时期。由此，黄老道家与易学的关系可以区分为黄老道家与《易经》的关系和黄老道家与《易传》的关系。就前者而言，当然可以说《易经》可能影响了黄老道家，而由于《易传》与黄老道家产生于同一历史时期，故严格来说二者的先后及影响、被影响的关系殊难认定。此理既明，则在没有明确援《易》、用《易》的证据下，笼统地以范畴、义理的相似性而认定黄老道家与《易传》乃至黄老道家与《易经》的关系都有可能沦为主观臆测。事实上，在早期的黄老道家作品如《黄老帛书》（《黄帝四经》）、《管子》“四篇”、《鹖冠子》等经典中，直接而确凿的易学证据或易学痕迹并不鲜明。<sup>①</sup>

因此，本文考察黄老道家与易学之间的关系，不着眼于早期黄老道家，而是着眼于秦汉以来具有道家黄老倾向的文献。换言之，秦汉时期《吕氏春秋》《淮南子》《韩诗外传》，以及东汉社会批判代表人物王充的《论衡》等作品，其中皆有诸多具有道家黄老思想倾向的内容，其资取《易》理、会通《易》道的表现至为明显，本文即以这些材料为基础，对《易》道会通的黄老思想作一论述。

## 一 《易》理与无为

无为是老庄道家的核心思想，黄老道家虽然最终把无为引申、诠释为有为，而实现了对老庄道家思想的超越，但毋庸讳言无为仍是其秉持或固守的基本理念。而在论证无为的价值时，黄老道家时常引《易》以明之。

---

<sup>①</sup> 《文子》是黄老学的一部重要著作，由于其与《淮南子》有很多辞句相同，学术界对于其成书年代尚有争议。但笔者倾向于认为它应该是先于《淮南子》的作品，或成书于秦汉之际，乃至保留了战国时期的不少思想。陈鼓应先生在《论〈文子·上德〉的易传特色》一文中指出，《文子·上德》篇衍述了16个《易》卦，即认为其中的某些文字与泰、否、离、坎、乾、坤、谦、豫、晋、明夷、家人、睽、损、咸、履、解诸卦的《象传》《象传》文字十分接近（详参陈鼓应《道家易学建构》一书）。对此观点，笔者暂时存疑。



作为汉初黄老学兴盛时期具有黄老倾向的道家著作，《淮南子》<sup>①</sup> 吸收了众多的易学思想。如《要略》篇在论述该书写作的目的和原则时曰：“今《易》之《乾》《坤》，足以穷道通义也，八卦可以识吉凶、知祸福矣，然而伏戏为之六十四变，周室增以六爻，所以原测淑清之道，而口逐万物之祖也。”<sup>②</sup> 关于无为之理念，该书也多有表述：

天设日月，列星辰，调阴阳，张四时；日以暴之，夜以息之，风以干之，雨露以濡之。其生物也，莫见其所养而物长；其杀物也，莫见其所丧而物亡，此之谓神明。圣人象之。故其起福也，不见其所由而福起；其除祸也，不见其所以而祸除。远之则迹，延之则疏；稽之弗得，察之不虚；日计无算，岁计有余。（《泰族训》）<sup>③</sup>

这段材料中尽管没有出现明确之“无为”表述，而其所谓“神明”即是对天道生物、养物、杀物的自然、无为之属性的概括。这与荀子天论所谓“天行有常”“不见其事而见其功”意义相通。《淮南子》认为圣人是完全依照天道之无为行事的，故其起福除祸也是无形的。不仅如此，其接着说：“夫湿之至也，莫见其形，而炭已重矣；风之至也，莫见其象，而木已动矣；日之行也，不见其移；骐驎倍日而驰，草木为之靡；县燧未转，而日在其前。故天之且风，草木未动而鸟已翔矣；其且雨也，阴暝未集而鱼已噏矣；以阴阳之气相动也。故寒暑燥湿，以类相从；声响疾除，以音相应也。”故《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”（《泰族训》）<sup>④</sup> 这是说，世间万物皆有其理，且万物之间自然相感相通。而为了说明这个道理，它引用了《中孚》卦九二爻辞，即以鹤与其子之间的鸣唱应和而象征万物内在的自然通感。

① 《淮南子》为淮南王刘安主持之下的集体作品，班固言：“淮南王安为人好书，鼓琴，不喜戈猎狗马驰骋，亦欲以行阴德拊循百姓，流名誉。招致宾客方术之士数千人，作为《内书》二十一篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言。”（《汉书》卷四十四）由于参与者人数较多，这本身就决定了《淮南子》思想资源的多元性，故该书被《汉书·艺文志》列为“杂家”。《艺文志》又谓：“杂家者流，盖出于议官。兼儒、墨，合名、法，知国体之有此，见王治之无不贯，此其所长也。”可知，其所谓“兼儒、墨，合名、法”之论恰好与司马谈《论六家要旨》所概括的黄老学的“采儒、墨之善，撮名、法之要”之特点是一致的。

② 陈广忠译注《淮南子》，中华书局，2012，第1261页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第1168页。

④ 陈广忠译注《淮南子》，第1169页。

与对无为之价值的推崇相关,《淮南子》又从反面对有为有作之行加以批评。如《泰族训》引列子之典故曰:

宋人有以象为其君为楮叶者,三年而成,茎柯豪芒,锋杀颜泽,乱之楮华之中,而不可知也。列子曰:“使天地三年而成一叶,则万物之有叶者寡矣。”夫天地之施化也,呕之而生,吹之而落,岂此契契哉?故凡可度者小也,可数者少也,至大非度之所能及也,至众非数之所能领也。故九州不可顷亩也,八极不可道里也,太山不可丈尺也,江海不可斗斛也。<sup>①</sup>

宋人所雕楮叶可以假乱真,其技不可谓不巧。然在《淮南子》看来,其雕琢楮叶劳心费力,用时三年,其功至少,雕虫小技而已。易言之,人力之有为造作,其功用是局部的、有限的、可衡量的;而天地之无为施化,其功用是普遍的、无限的、不可估量的。《庄子·逍遥游》言:“日月出矣而燭火不息,其于光也,不亦难乎!时雨降矣而犹浸灌,其于泽也,不亦劳乎!”<sup>②</sup>宋人之为楮叶,实乃燭火、浸灌之行也。

既然天道无为、万物通感,有为有违天道,故《淮南子》尤其强调人对天道的顺从,即“天之与人,有以相通”<sup>③</sup>，“圣主在上位，廓然无形，寂然无声，官府若无事，朝廷若无人；无隐士，无轶民，无劳役，无冤刑。四海之内，莫不仰上之德，象主之指，夷狄之国，重译而至。非户辨而家说之也，推其诚心，施之天下而已矣。《诗》曰：‘惠此中国，以绥四方。’内顺而外宁矣”。<sup>④</sup>这就是说，“官府若无事”“朝廷若无人”是最理想的政治状态，其实质即是无为而治，而这种无形无声的政治治理模式反而能带来最理想的治理效果。由此，《淮南子》又曰：

为治之本，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

① 陈广忠译注《淮南子》，第1172页。

② 王孝鱼点校《庄子集释》，中华书局，2004，第22页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第1170页。

④ 陈广忠译注《淮南子》，第1177页。



道之舍也。

能有天下者，必不失其国；能有其国者，必不丧其家；能治其家者，必不遗其身；能修其身者，必不忘其心；能原其心者，必不亏其性；能全其性者，必不惑于道。故广成子曰：“慎守而内，周闭而外；多知为败，毋视毋听；抱神以静，形将自正。”不得之己而能知彼者，未之有也。故《易》曰：“括囊，无咎无誉。”

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；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。强胜不若己者，至于与同则格；柔胜出于己者，其力不可度。故能以众不胜成大胜者，唯圣人能之。（《论言训》）<sup>①</sup>

从中可知，《淮南子》认为要实现无为之善政，国家治理者必须具有虚静、平淡、无为、柔弱之品质，而这些品质实则是道家始终强调、一以贯之的“真精神”。其中的广成子云云显然是对《庄子》的援用。其实，《淮南子》受庄学影响颇深，该篇的“虚船”之典及“虚己以游于世”云云也出于《庄子》。不过值得注意的是，《淮南子》在这里不仅援用了《庄子》，而且借助了《周易》坤卦六四爻之辞。“括囊，无咎无誉”本有扎紧袋口、谨言慎行、无功无过、适时闭藏退隐之意，这里所传达的信息是，安民理国之要不在于外而力作，尤在于内而修己。质言之，修身乃治国之根本，修身比治国更重要。用《庄子》的话说，就是“道之真以治身，其绪余以为国家，其土苴以治天下”。（《让王》）<sup>②</sup>只不过，《淮南子》认为只有“圣人”、“圣主”或“圣王”能悟彻此理，臻于此境。《泰族训》又曰：“故大人者，与天地合德，日月合明，与鬼神合灵，与四时合信。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。《诗》云：‘神之听之，终和且平。’夫鬼神视之无形，听之无声，然而郊天、望山川，祷祠而求福，雩兑而请雨，卜筮而决事。《诗》云：‘神之格思，不可度思，矧可射思。’此之谓也。”<sup>③</sup>如上所述，天道具具有“神明”之属性，烦扰之力作人为不符合天道。故《淮南子》在此继续强调，人

① 陈广忠译注《淮南子》，第797~799页。

② 王孝鱼点校《庄子集释》，第971页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第1172页。

只有法则天道，才能无为而治，易民成俗，化天下于无形，即实现所谓“神化”之功。不过，其中的“大人”之论显而易见是取资于《易传》。

东汉以反对官方神学经学而著称的王充也明确从正面肯定黄老学。如谓：“从道不随事，虽违儒家之说，合黄、老之义也。”（《论衡·自然》）<sup>①</sup>当有人问“人生于天地，天地无为，人禀天性者，亦当无为，而有为，何也？”时，王充回答说：“至德纯渥之人，禀天气多，故能则天，自然无为。禀气薄少，不遵道德，不似天地，故曰不肖。不肖者，不似也。不似天地，不类圣贤，故有为也。天地为炉，造化为工，禀气不一，安能皆贤？贤之纯者，黄、老是也。黄者，黄帝也；老者，老子也。黄、老之操，身中恬淡，其治无为，正身共己而阴阳自和，无心于为而物自化，无意于生而物自成。”（《自然》）<sup>②</sup>亦即，黄帝、老子是厚禀天气的至德纯渥之人，是贤之纯者，所以他们性与天通，故能自然无为；而禀气薄少的普通人，其性与天地有隔，境界不及圣贤，故崇尚有为而违背天道。他接着借助易学进一步表彰黄老无为之价值，即：

《易》曰：“黄帝、尧、舜垂衣裳而天下治。”垂衣裳者，垂拱无为也。孔子曰：“大哉，尧之为君也！惟天为大，惟尧则之。”又曰：“巍巍乎，舜、禹之有天下也，而不与焉。”周公曰：“上帝引佚。”上帝，谓舜、禹也。舜、禹承安继治，任贤使能，恭己无为而天下治。舜、禹承尧之安，尧则天而行，不作功邀名，无为之化自成，故曰“荡荡乎民无能名焉”。年五十者击壤于涂，不能知尧之德，盖自然之化也。《易》曰：“大人与天地合其德。”黄帝、尧、舜，大人也。其德与天地合，故知无为也。天道无为，故春不为生，而夏不为长，秋不为成，冬不为藏。阳气自出，物自生长；阴气自起，物自成藏。汲井决陂，灌溉园田，物亦生长。霈然而雨，物之茎叶根垓，莫不洽濡。程量澍泽，孰与汲井决陂哉？故无为之为大矣。本不求功，故其功立；本不求名，故其名成。沛然之雨，功名大矣，而天地不为也，气和而雨自集。（《自然》）<sup>③</sup>

① 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，贵州人民出版社，1993，第1132页。

② 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1120页。

③ 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1121~1123页。



可知，王充在其中不仅援用孔子、周公之言，还两次引《易》，用《周易》之“垂衣裳而天下治”“与天地合德”之论贯通黄老学的自然无为思想。

平心而论，王充对易学颇为精通。在《论衡》中，易学的痕迹俯拾即是。如面对儒生与文吏之间的互相鄙薄，王充对儒生提出了一系列难以回答的问题，即：

事不晓，不以为短，请复别问儒生，各以其经旦夕之所讲说。先问《易》家：“《易》本何所起？造作之者为谁？”彼将应曰：“伏羲作八卦，文王演为六十四，孔子作《彖》《象》《系辞》。三圣重业，《易》乃具足。”问之曰：“《易》有三家，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。伏羲所作，文王所造，《连山》乎，《归藏》《周易》也？秦燔《五经》，《易》何以得脱？汉兴几年而复立？宣帝之时，河内女子坏老屋，得《易》一篇，名为何《易》？此时《易》具足未？”（《谢短》）<sup>①</sup>

由于受经学“天人感应”思想的影响，当时社会上流行一种说法，即君主的喜怒、刑赏可以影响天气之寒温。王充亦对其做了批驳，即：

或难曰：“《洪范》庶征曰：‘急，恒寒若；舒，恒燠若。’若，顺；燠，温；恒，常也。人君急，则常寒顺之；舒，则常温顺之。寒温应急舒，谓之非政，如何？”夫岂谓急不寒、舒不温哉？人君急舒而寒温递至，偶适自然，若故相应。犹卜之得兆、筮之得数也，人谓天地应令问，其实适然。夫寒温之应急舒，犹兆数之应令问也，外若相应，其实偶然。何以验之？夫天道自然，自然无为。二令参偶，遭适逢会，人事始作，天气已有，故曰道也。使应政事，是有非自然也。《易》京氏布六十四卦于一岁中，六日七分，一卦用事。卦有阴阳，气有升降，阳升则温，阴升则寒。由此言之，寒温随卦而至，不应政治也。案《易》“无妄”之应，水旱之至，自有期节。百灾万变，殆同一曲。变复之家，疑且失实。何以为疑？“夫夫人与天地合德，先天而天不违，后天而奉

<sup>①</sup> 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第779~780页。

天时。”《洪范》曰：“急，恒寒若；舒，恒燠若。”如《洪范》之言，天气随人易徙，当“先天而天不违”耳，何故复言“后天而奉天时”乎？后者，天已寒温于前，而人赏罚于后也。由此言也，人言与《尚书》不合，一疑也。京氏占寒温以阴阳升降，变复之家以刑赏喜怒，两家乖迹，二疑也。民间占寒温，今日寒而明日温，朝有繁霜，夕有列光，旦雨气温，旦暘两气寒。夫雨者阴，暘者阳也；寒者阴，而温者阳也。雨旦暘反寒，暘旦雨反温，不以类相应，三疑也。三疑不定，自然之说，亦未立也。（《寒温》）<sup>①</sup>

从中可推知，王充对包括《周易》在内的儒家经典之思想融会贯通，对京氏《易》的“六日七分”说乃至变复之家的理论都有充分的掌握。或许正因如此，他才能把易学体会渗透在其黄老思想之中，构成较为独特的黄老易学理论。

王充黄老无为思想的一个主要表现就是否定天人感应，批判和清算汉代流行的宗教神学思想，而在此过程中其对易学则广为援用。这里不避冗长，繁引数例。

其一，援《易》质疑共工触不周之山、女娲补天等不合实际的神话传说，即：

察当今天去地甚高，古天与今无异。当共工缺天之时，天非坠于地也。女娲，人也，人虽长，无及天者。夫其补天之时，何登缘阶据而得治之？岂古之天若屋廡之形，去人不远，故共工得败之，女娲得补之乎？如审然者，女娲多前，齿为人者，人皇最先。人皇之时，天如盖乎？说《易》者曰：“元气未分，浑沌为一。”儒书又言：“溟滓蒙渎，气未分之类也。及其分离，清者为天，浊者为地。”如说《易》之家，儒书之言，天地始分，形体尚小，相去近也。近则或枕于不周之山，共工得折之，女娲得补之也。含气之类，无有不长。天地，含气之自然也，从始立以来，年岁甚多，则天地相去，广狭远近，不可复计。儒书之言，殆有所见。然其言触不周山而折天柱，绝地维，消炼五石补苍天，断鳌之足以立四极，犹为虚也。何则？山虽动，共工之力不能折

<sup>①</sup> 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第879~881页。

也。岂天地始分之时，山小而人反大乎？何以能触而折之？以五色石补天，尚可谓五石若药石治病之状。至其断鳌之足以立四极，难论言也。从女娲以来久矣，四极之立自若，鳌之足乎？（《谈天》）<sup>①</sup>

其二，援《易》论所谓“天取龙”之谬说，即：

世俗之言，亦有缘也。短书言：“龙无尺木，无以升天。”又曰“升天”，又言“尺木”，谓龙从木中升天也。彼短书之家，世俗之人也。见雷电发时，龙随而起，当雷电树木击之时，龙适与雷电俱在树木之侧，雷电去，龙随而上，故谓从树木之中升天也。实者雷龙同类，感气相致，故《易》曰：“云从龙，风从虎。”又言：“虎啸谷风至，龙兴景云起。”龙与云相招，虎与风相致，故董仲舒雩祭之法，设土龙以为感也。夫盛夏太阳用事，云雨干之。太阳，火也；云雨，水也。火激薄则鸣而为雷。龙闻雷声则起，起而云至，云至而龙乘之。云雨感龙，龙亦起云而升天。天极雷高，云消复降。人见其乘云则谓“升天”，见天为雷电则为“天取龙”。世儒读《易》文，见传言，皆知龙者云之类。拘俗人之议，不能通其说；又见短书为证，故遂谓“天取龙”。（《龙虚》）<sup>②</sup>

其三，援《易》论鬼神不享祭祀，即：

或难曰：“‘祭则鬼享之’，何谓也？”曰：言其修具谨洁，粢牲肥香，人临见之，意饮食之。推己意以况鬼神，鬼神有知，必享此祭，故曰“鬼享之”祀。难曰：“《易》曰：‘东邻杀牛，不如西邻之禴祭。’夫言东邻不若西邻，言东邻牲大福少，西邻祭少福多也。今言鬼不享，何以知其福有多少也？”曰：此亦谓修具谨洁与不谨洁也。纣杀牛祭，不致其礼；文王禴祭，竭尽其敬。夫礼不至则人非之，礼敬尽则人是之。是之，则举事多助；非之，则言行见畔。见畔，若祭不见享之祸；多助，若祭见歆之福。非鬼为祭祀之故有喜怒也。（《礼义》）<sup>③</sup>

其四，援《易》论祷谢无关于水旱和疾病，即：

① 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第661~663页。

② 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第389~390页。

③ 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1576~1577页。

传书言：“汤遭七年旱，以身祷于桑林，自责以六过，天乃雨。”或言：“五年。”“祷辞曰：‘余一人有罪，无及万夫。万夫有罪，在余一人。天以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，丽其手，自以为牲，用祈福于上帝。上帝甚说，时雨乃至。”言汤以身祷于桑林自责，若言剪发丽手，自以为牲，用祈福于帝者；实也。言雨至，为汤自责以身祷之故，殆虚言也。孔子疾病，子路请祷。孔子曰：“有诸？”子路曰：“有之。诂曰：‘祷尔于上下神祇。’”孔子曰：“丘之祷久矣。”圣人修身正行，素祷之日久，天地鬼神知其无罪，故曰“祷久矣”。《易》曰：“大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其叙，与鬼神合其吉凶。”此言圣人与天地鬼神同德行也。即须祷以得福，是不同也。汤与孔子俱圣人也，皆素祷之日久。孔子不使子路祷以治病，汤何能以祷得雨？孔子素祷，身犹疾病。汤亦素祷，岁犹大旱。然则天地之有水旱，犹人之有疾病也。疾病不可以自责除，水旱不可以祷谢去，明矣。（《感虚》）<sup>①</sup>

其五，援《易》论天命本无有，谴告实虚妄，即：

“夫大人与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶，先天而天不违，后天而奉天时。”如必须天有命，乃以从事，安得先天而后天乎？以其不待天命，直以心发，故有“先天”“后天”之勤；言合天时，故有“不违”“奉天”之文。（《初稟》）<sup>②</sup>

《易》曰：“大人与天地合其德。”故太伯曰：“天不言，殖其道于贤者之心。”夫大人之德，则天德也；贤者之言，则天言也。大人刺而贤者谏，是则天谴告也，而反归告于灾异，故疑之也。六经之文，圣人之语，动言天者，欲化无道、惧愚者。之言非独吾心，亦天意也。及其言天，犹以人心，非谓上天苍苍之体也。变复之家，见诬言天，灾异时至，则生谴告之言矣。（《谴告》）<sup>③</sup>

其六，援《易》论卜筮之兆数非天地之告报，即：

① 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第329-330页。

② 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第186页。

③ 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第903-904页。

如著龟为若版牍，兆数为若书字，象类人君出教令乎？则天地口耳何在，而有教令？孔子曰：“天何言哉？四时行焉，百物生焉。”天不言，则亦不听人之言。天道称自然无为，今人问天地，天地报应，是自然之有为以应人也。案《易》之文，观揲著之法，二分以象天地，四揲以象四时，归奇于扚，以象闰月。以象类相法，以立卦数耳，岂云天地合报人哉？（《卜筮》）<sup>①</sup>

夫钻龟揲著，自有兆数，兆数之见，自有吉凶，而吉凶之人，适与相逢。吉人与善兆合，凶人与恶数遇，犹吉人行道逢吉事，顾睨见祥物，非吉事祥物为吉人瑞应也。凶人遭遇凶恶于道亦如之。夫见善恶，非天应答，适与善恶相逢遇也。钻龟揲著有吉凶之兆者，逢吉遭凶之类也。何以明之？周武王不豫，周公卜三龟，公曰：“乃逢是吉。”鲁卿庄叔生子穆叔，以《周易》筮之，遇明夷之谦。夫卜曰“逢”，筮曰“遇”，实遭遇所得，非善恶所致也。善则逢吉，恶则遇凶，天道自然，非为人也。推此以论，人君治有吉凶之应，亦犹此也。君德遭贤，时适当平，嘉物奇瑞偶至。不肖之君，亦反此焉。（《卜筮》）<sup>②</sup>

其七，援《易》论人之祸福不受制于鬼神，即：

圣人举事，先定于义。义已定立，决以卜筮，示不专己，明与鬼神同意共指，欲令众下信用不疑。故《书》列七卜，《易》载八卦，从之未必有福，违之未必有祸。然而祸福之至，时也；死生之到，命也。人命悬于天，吉凶存于时。命穷，操行善，天不能续；命长，操行恶，天不能夺。（《辨祟》）<sup>③</sup>

共天同地，并仰日月，而鬼神之祸独加于人，不加于物，未晓其故也。天地之性，人为贵，岂天祸为贵者作，不为贱者设哉？何其性类同而祸患别也？刑不上大夫，圣王于贵者阔也。圣王刑贱不罚贵，鬼神祸贵不殃贱，非《易》所谓“大人与鬼神合其吉凶”也。（《辨祟》）<sup>④</sup>

① 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1488~1489页。

② 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1493~1494页。

③ 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1504页。

④ 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第1509页。

其八，援《易》解释天地日月之运行规律与各种自然现象，即：

儒者说曰：“日行一度，天一日一夜行三百六十五度。天左行，日月右行，与天相迎。”问日月之行也，系著于天也。日月附天而行，不直行也。何以言之？《易》曰：“日月星辰丽乎天，百果草木丽于土。”丽者，附也。附天所行，若人附地而圆行，其取喻若蚁行于础上焉。（《说日》）<sup>①</sup>

《春秋左氏传》：“四月辛卯，夜中恒星不见，夜明也；星霁如雨，与雨俱也。”其言夜明故不见，与《易》之言“日中见斗”相依类也。日中见斗，幽不明也；夜中星不见，夜光明也。事异义同，盖其实也。其言与雨俱之集也。夫辛卯之夜明，故星不见，明则不雨之验也，雨气阴暗，安得明？明则无雨，安得与雨俱？夫如是，言与雨俱者非实。且言夜明不见，安得见星与雨俱？（《说日》）<sup>②</sup>

概括言之，王充援用易学是想说明天地间唯阴阳二气，万物皆由气化而生，各种自然现象的产生皆根源于气。天地没有意志，鬼神皆为臆说，它们不能主宰、支配人事，不能赏善罚恶而决定人的祸福。换句话说，世间之事皆为人事，人事的祸福不取决于天地鬼神，天意实乃人心。尽管王充最终并没有完全摆脱宗教神学的影响，其思想中仍然存在着某些神秘成分，这些神秘成分甚至会导致其重新沦入宗教的泥潭，但其反对天人感应、消解宗教意义上的天地鬼神的努力是毋庸置疑的。一言以蔽之，王充会通易学与黄老思想的目的是证成天道的自然无为，消解天与人之间的因果联系。

## 二 《易》理与有为

黄老道家论述天道无为，固然是为人道立基，以使人道遵循无为之原则。然正如上文所言，黄老学并非只讲无为，还将无为引向有为，从而使其最终发展为积极的涉世有为思想。

<sup>①</sup> 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第693页。

<sup>②</sup> 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第710页。



关于黄老学对有为的强调,《黄帝四经》<sup>①</sup>多有表述,即:

夫作争者凶,不争[者]亦无成功。(《十大经·五正》)

作争者凶,不争亦毋(无)以成功。(《十大经·姓争》)

明明至微,时反(返)以为几(机)。天道环[周],于人反为之容。争(静)作德时,天地与之。争不衰,时静不静,国家不定。可作不作,天稽环周,人反为之[容]。静作得时,天地与之;静作失时,天地夺之。(《十大经·姓争》)

居则有法,动作(则)循名,其事若易成。……居则无法,动作(则)爽名,是以戮受其刑。(《十大经·姓争》)

夫地有山有泽,有黑有白,有美有恶。地俗(育)德以静,而天正名以作。静作相养,德虚相成。两若有名,相与则成。阴阳备物,化变乃生。(《十大经·果童》)

可知,黄老学虽然继承了原始道家的柔弱、不争、无为等思想,如谓:“以刚为柔者活,以柔为刚者伐。重柔者吉,重刚者灭。”(《经法·名理》)<sup>②</sup>“以强下弱,何国不克,以贵下贱,何人不得。以贤下不肖,[何事]不[治]。”(《经法·四度》)<sup>③</sup>但与老庄道家倾向于凸显柔弱、不争、无为之面向和价值不同,《黄帝四经》则强调静与作、柔弱与刚强、不争与善争、无为与有为相结合,认为二者皆有其价值,只不过要根据不同事情所处的条件、环境和时势之差异,合宜地选择处事的方式。

由于黄老学既提倡无为,又鼓励有为,这种容纳有为的无为极易使人迷惑不解。因此,《淮南子》专门就此问题做了解释。《原道训》曰:“是故圣人内修其本,而不外饰其末;保其精神,偃其智故;漠然无为而无不为也,澹然无治也而无不治也。所谓无为者,不先物为也;所谓不为者,因物之所为。所谓无治者,不易自然也;所谓无不治者,因物之相然也。”<sup>④</sup>这里以圣人修身为喻,指出所谓“无为”“不为”乃是“不先物为”“因物而为”,亦

① 陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,商务印书馆,2007,第428~431页。

② 陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,第425页。

③ 陈鼓应:《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,第420页。

④ 陈广忠译注《淮南子》,第23页。

即按照事物内在的规律和其发展态势而为。《修务训》则进一步指出：“或曰：‘无为者，寂然无声，漠然不动，引之不来，推之不往，如此者乃得道之像。’吾以为不然。……夫地势水东流，人必事焉，然后水潦得谷行；禾稼春生，人必加功焉，故五谷得遂长。听其自流，待其自生，则鲧、禹之功不立，而后稷之智不用。若吾所谓无为者，私志不得入公道，奢欲不得枉正术；循理而举事，因资而立 [功]；权自然之势，而曲故不得容者；政事而身弗伐，功立而名弗有。非谓其感而不应，攻而不动者。”<sup>①</sup> 其中，循理举事、因资立功云云重申人对外物的因循、顺应。尤为重要的是，“贵因”之外，它更为明确地指出无为绝不是不为、什么也不做，从而把黄老学的有为、有作之面向至为明晰地展露出来。

黄老学主张有为、有作思想的表现之一，即修正老庄道家以道德价值否定世俗名教价值的态度，从而积极地强调仁义礼法的重要性。以法治为例，《黄帝四经》指出：“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。[故] 执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废 [也]。[故] 能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”（《经法·道法》）<sup>②</sup> 显而易见，其肯定了法治之价值。尤其是其中的“道生法”之论，无疑可视为对法治存在合法性的形上论证。亦即，法治虽然属于形下之物，但其根植于形而上之道体，与道体不是绝对不相容的，故其存在就具有客观必然性和不可否定性。受战国黄老学的影响，《淮南子》一方面承认仁义礼法不过是救世拯弊之具，与道德相比不过是未用而已，故只有暂时之价值；另一方面则又肯定仁义礼法毕竟具有其存在之价值，不可断然废弃，如谓：“民无廉耻，不可治也，非修礼义，廉耻不立。民不知礼义，法弗能正也；非崇善废丑，不向礼义。无法不可以为治也，不知礼义，不可以行法。”（《泰族训》）<sup>③</sup> 又谓：“持以道德，辅以仁义。”（《览冥训》）<sup>④</sup> “仁义之不能大于道德也，仁义在道德之包。”（《说山训》）<sup>⑤</sup> 概言之，《淮南子》对仁义礼法之价值的张扬实际上就是对社会政治有为、有作的肯定。

① 陈广忠译注《淮南子》，第 1117~1125 页。

② 陈鼓应：《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》，第 415 页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第 1204 页。

④ 陈广忠译注《淮南子》，第 331 页。

⑤ 陈广忠译注《淮南子》，第 935 页。



在坚持依凭仁义礼法治国的基础上，《淮南子》广引《易》理以详细阐发其有为、有作思想。以下，试举数例。

其一，社会法度需要圣人统理。《泰族训》曰：“禹以夏王，桀以夏亡；汤以殷王，纣以殷亡。非法度不存也，纪纲不张，风俗坏也。三代之法不亡，而世不治者，无三代之智也；六律具存，而莫能听者，无师旷之耳也。故法虽在，必待圣而后治；律虽具，必待耳而后听。故国之所以存者，非以有法也，以有贤人也；其所亡者，非以无法也，以无圣人也。……《易》曰：‘丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人。’无人者，非无众庶也，言无圣人以统理之也。”<sup>①</sup>亦即，社会治理固然需要一定的规矩或法度，但对法度的掌控最终依赖于人。它引用《周易》丰卦上六爻辞“无人”之论是说，国家衰亡的根本原因不是缺少法度和百姓，而是没有贤圣之人统理。与老庄道家极力否定世俗圣人不同，这就肯定了圣人的积极作用。

其二，社会教化依赖于治理者的真情。《缪称训》曰：“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。动于上不应于下者，情与令殊也。故《易》曰：‘亢龙有悔。’三月婴儿，未知利害也，而慈母之爱谕焉者，情也。故言之用者，昭昭乎小哉！不言之用者，旷旷乎大哉！身君子之言，信也；中君子之意，忠也。忠信形于内，感动应于外，故禹执干戚，舞于两阶之间，而三苗服。鹰翔川，鱼鳖沉，飞鸟扬，必远害也。”<sup>②</sup>这里《淮南子》以婴儿与慈母为喻，意在说明人与人之间可以因真情而相感通。在它看来，“圣人在上，化育如神”（《缪称训》）<sup>③</sup>的实质即在于圣人与百姓的真情感通。反之，下不谄上、民不迁化的根本原因在于国家治理者缺乏诚信，从而上下不通情、不共情。由此，它认为这种社会情感隔绝、上下无应的状态就是《周易》乾卦上六爻辞所说的“亢龙有悔”。

其三，施行仁义要顺势而为。《人间训》曰：“仁者，百姓之所慕也；义者，众庶之所高也。为人之所慕，行人之所高，此严父之所以教子，而忠臣之所以事君也。然世或用之而身死国亡者，不同于时也。……今霜降而树谷，冰泮而求获，欲其食则难矣。故《易》曰‘潜龙勿用’者，言时之不可

① 陈广忠译注《淮南子》，第1201~1203页。

② 陈广忠译注《淮南子》，第517页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第519页。

以行也。故‘君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎’。终日乾乾，以阳动也；夕惕若厉，以阴息也。因日以动，因夜以息，唯有道者能行之。夫徐偃王为义而灭，燕子嗔行仁而亡，哀公好儒而削，代君为墨而残，灭亡削残，暴乱之所致也。而四君独以仁义、儒墨而亡者，遭时之务异也。非仁义、儒墨不行，非其世而用之，则为之擒矣。”<sup>①</sup> 此处引《周易》乾卦之辞说明，君子行事当动静结合或静作配合。仁义固然具有教化百姓和治理社会之功用，但亦当选准时机，顺时而动，用其非时而妄动则会带来身死国亡之危险。

其四，肯定“六经”或“六艺”的治世功能，并强调适时变易。在肯定圣人之价值的基础上，《淮南子》进而肯定了圣人所造作的经典。《泰族训》曰：“圣人天覆地载，日月照，阴阳调，四时化，万物不同，无故无新，无疏无亲，故能法天。天不一时，地不一利，人不一事，是以绪业不得不多端，趋行不得不殊方。五行异气，而皆适调；六艺异科，而皆同道。温惠柔良者，《诗》之风也；淳庞敦厚者，《书》之教也；清明条达者，《易》之义也；恭俭尊让者，《礼》之为也；宽裕简易者，《乐》之化也；刺几辩义者，《春秋》之靡也。故《易》之失鬼；《乐》之失淫；《诗》之失愚；《书》之失拘；《礼》之失伎，《春秋》之失訾。六者圣人兼用而财制之。”<sup>②</sup> 又曰：“夫物未尝有张而不弛、成而不毁者也。惟圣人能盛而不衰，盈而不亏。……故《易》之失也卦，《书》之失也敷；《乐》之失也淫，《诗》之失也辟，《礼》之失也责，《春秋》之失也刺。天地之道，极则反，盈则损。五色虽朗，有时而渝；茂木丰草，有时而落。物有降杀，不得自若。故圣人事穷而更为，法弊而改制，非乐变古易常也，将以救败扶衰，黜淫济非，以调天地之气，顺万物之宜也。”<sup>③</sup> 在《淮南子》看来，《易》《诗》《书》《礼》《乐》《春秋》等“六经”各有其失，使用不当则各生其弊。但圣人却不纠结于此，而是从正面着眼于其各自独特的社会教化之功，“兼用而财制之”。而其一旦在使用过程中出现问题，圣人将适时更法和改制。

由上可知，《淮南子》借助易学肯定了圣人和仁义礼法，也肯定了包括《周易》在内的“六经”的社会教化功能，并主张对世俗礼法制度及时加以变易和修正。在此意义上，其思想无疑是一种积极有为的社会治理理论。不

① 陈广忠译注《淮南子》，第1096-1098页。

② 陈广忠译注《淮南子》，第1189页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第1186-1187页。



过需要再次强调的是，《淮南子》的有为思想与无为思想始终相互贯通，并且有为始终被无为所包容和引导。如谓：“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。故尚世体道而不德，中世守德而弗坏也，末世绳绳乎唯恐失仁义。君子非仁义无以生，失仁义，则失其所以生。小人非嗜欲无以活，失嗜欲，则失其所以活。故君子惧失义，小人惧失利。观其所惧，知各殊矣。易曰：‘即鹿无虞，惟入于林中。君子几，不如舍，往吝。’”（《缪称训》）<sup>①</sup> 这里，《淮南子》承接《老子》三十八章“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”所表现出的道德退化思想，认为道德衰而仁义生，即仁义不过是末世或衰世之产物，是道德堕落的结果。既然已处衰世，则义与利、君子与小人皆与道德背道而驰。由此，对它们的区分则失去意义。这个意思，其实在《庄子》中已有清晰的表达，即：“自三代以下者，天下莫不以物易其性矣。小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。故此数子者，事业不同，名声异号，其于伤性以身为殉，一也。……伯夷死名于首阳之下，盗跖死利于东陵之上，二人者，所死不同，其于残生伤性均也，奚必伯夷之是而盗跖之非乎！天下尽殉也。彼其所殉仁义也，则俗谓之君子；其所殉货财也，则俗谓之小人。其殉一也，则有君子焉，有小人焉；若其残生损性，则盗跖亦伯夷已，又恶取君子小人于其间哉！”（《骈拇》）<sup>②</sup> 亦即，处于道灭德衰之世，君子与小人皆失其本然之性，与其誉君子而非小人，不如“两忘而化其道”（《庄子·大宗师》语）。其中“即鹿无虞”云云，引自《周易》屯卦六三爻辞，意在说明无论嗜欲还是仁义，过分执着而不放就会带来危险。概言之，在《淮南子》视野中，有为是现实社会的常态，在社会治理的意义上有为是必须的，有其存在的价值，但有为必须始终服从于无为，以无为为宗旨，并以返归无为作为根本趋向。

需要特别指出的是，论述汉代黄老易学对有为思想的发展不能不提及汉初陆贾、贾谊、韩婴等人的儒学。首先，汉初儒学吸收了黄老学思想，将有为与无为结合起来。如陆贾曰：“夫道莫大于无为，行莫大于谨敬。何以言

① 陈广忠译注《淮南子》，第507页。

② 王孝鱼点校《庄子集释》，第323页。

之？昔虞舜治天下，弹五弦之琴，歌《南风》之诗，寂若无治国之意，漠若无忧民之心，然天下治。周公制作礼乐，郊天地，望山川，师旅不设，刑格法悬，而四海之内奉供来臻，越裳之君重译来朝。故无为者乃有为者也。秦始皇帝设刑法，为车裂之诛，以斂奸邪，筑长城于戎境，以备胡越；征大吞小，威震天下，将帅横行，以服外国；蒙恬讨乱于外，李斯治法于内；事逾烦，天下逾乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多。秦非不欲为治，然失之者，乃举措大众、刑罚大极故也。”（《新语·无为》）<sup>①</sup>可知，陆贾肯定黄老学无为而有为的思想，认为秦朝之失在于“事烦法滋”“举措大众”“刑罚大极”，即过度的有为。贾谊则在其著名的“过秦论”中认为，秦朝之亡在于“仁义不施”，从而积极肯定世俗仁义礼法的作用，如谓：“人主仁而境内和矣，故其士民莫弗亲也；人主义而境内理矣，故其士民莫弗顺也；人主有礼而境内肃矣，故其士民莫弗敬也；人主有信而境内贞矣，故其士民莫弗信也；人主公而境内服矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境内轨矣，故其士民莫弗辅也。”（《新书·道术》）<sup>②</sup>在汉初黄老学盛行的思想背景中，韩婴同样服膺黄老学的无为，即：“传曰：水浊则鱼喁，令苛则民乱，城峭则崩，岸峭则陂。故吴起峭刑而车裂，商鞅峻法而支解。治国者譬若乎张琴然，大弦急则小弦绝矣。故急譬銜者，非千里之御也。有声之声不过百里，无声之声延及四海。故禄过其功者削，名过其实者损，情行合而名副之，祸福不虚至矣。《诗》云：‘何其处也，必有与也。何其久也，必有以也。’故惟其无为，能长生久视，而无累于物矣。”（《韩诗外传》卷一）<sup>③</sup>在其视野中，孔子变成了既有为又无为的圣人形象，即：“孔子抱圣人之心，彷徨乎道德之域，逍遥乎无形之乡，倚天理，观人情，明终始，知得失。故兴仁义，厌势利，以持养之。”（《韩诗外传》卷五）<sup>④</sup>从学派融合的视角言之，陆贾、贾谊、韩婴等人一方面继续坚持、发展了儒家的入世、有为思想，另一方面又积极吸收了黄老学的无为思想，并把二者有机协调在一起。事实上，这种儒道融合的思想根植于秦汉以来诸子百家之学互相吸收、融通的土壤之中。然而，这种思想文化发展态势又与当时黄老学治国理念中的“用

① 庄大钧校点《新语》，辽宁教育出版社，1998，第5~6页。

② 《贾谊集》，上海人民出版社，1976，第136页。

③ 许维遹校释《韩诗外传集释》，中华书局，1980，第24页。

④ 许维遹校释《韩诗外传集释》，第165页。



众”思想密切关联。所谓“用众”，即是指每一种事物皆有其用，亦皆有其偏，故需兼而用之，正如上文所言“兼用而财制之”。如《吕氏春秋》曰：“夫以众者，此君人之大宝也。”（《用众》）<sup>①</sup>《淮南子》曰：“夫乘众人之智，则无不任矣；用众人之力，则无不胜也。”（《主术训》）<sup>②</sup>由此，百家之学皆出现了“杂家化”的倾向。正是在这个意义上，丁原明先生指出：“汉初儒家陆贾、贾谊、韩婴等人所以充当了传播‘黄老学’的角色，这除了受汉初时代思潮的影响外，也与当时儒学的杂家化发展有重要关系。从这个意义上说，汉初儒家的杂家化发展，也应属于汉初黄老学的范畴。”<sup>③</sup>汉初儒家在吸收黄老学思想的同时，又融通了易学思想。以韩婴为例，《汉书》载：“韩婴，燕人也。孝文时为博士，景帝时至常山太傅。婴推诗人之意，而作《内》《外传》数万言，其语颇与齐、鲁间殊，然归一也。淮南贡生受之。燕、赵间言《诗》者由韩生。韩生亦以《易》授人，推《易》意而为之传。燕、赵间好《诗》，故其《易》微，唯韩氏自传之。武帝时，婴尝与董仲舒论于上前，其人精悍，处事分明，仲舒不能难也。后其孙商为博士。孝宣时，涿郡韩生其后也，以《易》征，待诏殿中，曰：‘所受《易》即先太傅所传也。尝受《韩诗》，不如韩氏《易》深，太傅故专传之。’司隶校尉盖宽饶本受《易》于孟喜，见涿韩生说《易》而好之，即更从受焉。”（《儒林传》）<sup>④</sup>由此可知，韩婴不仅善治《诗》，而且善治《易》。<sup>⑤</sup>其实，在《韩诗外传》中，韩婴也多有易学之论，如其论太平之世曰：“太平之时……故天不变经，地不易形，日月昭明，列宿有常。天施地化，阴阳和合，动以雷电，润以风雨，节以山川，均其寒暑。万民育生，各得其所，而制国用。故国有所安，地有所主。圣人剡木为舟，剡木为楫，以通四方之物，使泽人足乎木，山人足乎鱼，余衍之财有所流。故丰膏不独乐，饶确不独苦。虽遭凶年饥岁，禹汤之水旱，而民无冻饿之色。故生不乏用，死不转

① 陆玖译注《吕氏春秋》，中华书局，2011，第123页。

② 陈广忠译注《淮南子》，第445页。

③ 丁原明：《黄老学论纲》，第265页。

④ 许嘉璐主编《二十四史全译·汉书》，汉语大词典出版社，2004，第1782页。

⑤ 《汉书·艺文志》之《易》类著录《韩氏》二篇，已亡佚。后有以《子夏易传》为韩氏作品者，学术界意见不一，不从。参见周立升《两汉易学与道家思想》，上海文化出版社，2001，第17~18页。

尸。夫是之谓乐。《诗》曰：‘於铄王师，遵养时晦。’”（《韩诗外传》卷三）<sup>①</sup>很明显，其中“动以雷电，润以风雨”“剡木为舟，剡木为楫”之语是对《易传》的借用。

### 三 《易》理与君道

黄老道家将无为与有为有机结合在一起，减弱了老庄道家批评现实和消解社会性价值的倾向，继而增强了其现实性、人世性与可操作性的理论品质。用学术界常用的话说，黄老道家其实是一种“君人南面之术”。换言之，黄老道家认为，作为国家最高管理者的君主要想成功地牧民驭世必须遵循一定的规则，掌握一套可行的方法。由此，黄老学便衍生出所谓的“君道”，即君主之德行修养问题。

秦汉以来的黄老道家，从不同的方面讨论了君道问题，而在探讨君道的过程中又往往援《易》以为说。君道问题所涉内容众多，据上文所述，君主应当既有清静无为的境界修养，又有审时度势、应时而动的气魄能力。以下，笔者主要从体道则天、重德修身、贵公爱民、尚贤防奸、深察远谋、改过远祸等几个不同的角度加以论述。

其一，体道则天。

黄老学认为万物皆由天地生成，而天地又根源于道，故人应体道则天，使言行与天地和大道相一致。如《淮南子》曰：“道至高无上，至深无下，平乎准，直乎绳，圆乎规，方乎矩，包裹宇宙而无表里，洞同覆载而无所碍。是故体道者，不哀不乐，不喜不怒，其坐无虑，其寝无梦，物来而名，事来而应。主者国之心，心治则百节皆安，心扰则百节皆乱。故其心治者，支体相遗也；其国治者，君臣相忘也。黄帝曰：‘芒芒昧昧，从天之道，与元同气。’故至德者，言同略，事同指。上下一心，无歧道旁见者，遏障之于邪，开道之于善，而民乡方矣。故《易》曰：‘同人于野，利涉大川。’”（《繆称训》）<sup>②</sup>在《淮南子》看来，君主乃国之心，心安则身安，故君安则国治。国治则君民上下一心而无分歧，故其引《周易》同人卦之辞以明之。

<sup>①</sup> 许维遹校释《韩诗外传集释》，第102~103页。

<sup>②</sup> 陈广忠译注《淮南子》，第505~506页。



陆贾《新语》则曰：“圣人承天之明，正日月之行，录星辰之度，因天地之利，等高下之宜，设山川之便，平四海，分九州，同好恶，一风俗。《易》曰：‘天垂象，见吉凶，圣人则之；天出善道，圣人得之。’言御占图历之变，下衰风化之失，以匡衰盛，纪物定世，后无不可行之政，无不可治之民，故曰：‘则天之明，因地之利。’观天之化，推演万事之类，散之于弥漫之间，调之以寒暑之节，养之以四时之气，同之以风雨之化，故绝国异俗莫不知□□□，乐则歌，哀则哭，盖圣人之教所齐一也。”（《明诚》）<sup>①</sup> 陆氏在此援用《周易》系辞之言，认为圣人应当观天之象，则天之行，使人道与天地之道相合，如此则能实现移风易俗，齐一世间教化。由于天地以无为为其本性，无为而无不为，故韩婴又提出了“圣人寡为”之说，即：“传曰：昔者舜甑盆无臈，而下不以余获罪。饭乎土簋，啜乎土型，而工不以巧获罪。麤衣而整领，而女不以侈获罪。法下易由，事寡易为，而民不以政获罪。故大道多容，大德多下，圣人寡为，故用物常壮也。传曰：易简而天下之理得矣。忠易为礼，诚易为辞，贤人易为民，工巧易为材。《诗》曰：‘岐有夷之行，子孙保之。’”（《韩诗外传》卷三）<sup>②</sup> 在韩氏看来，大道无为，兼容万物，其因循万物自然之性而不妄加干涉，故体道之圣人亦应以“贵因”为性，因民而寡为。从本质上说，“贵因”寡为实际上是删繁就简，反对扰民苛民。因此，他又将“圣人寡为”之说与《周易》“易简”之说相互勾连在一起。《系辞》言：“乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。”<sup>③</sup> 由此，黄老学的“贵因寡为”之说与易学的“易简”之说得以血肉贯通。

## 其二，重德修身。

为君之道，德性为先，即君主的德性是治国成功与否的关键因素。秦汉黄老学也把重德修身作为君道的核心内容。贾谊《新书》曰：“龙也者，人主之辟也。亢龙往而不返，故《易》曰：‘有悔。’悔者，凶也。潜龙入而不能出，故曰‘勿用。’勿用者，不可也。龙之神也，其惟飞龙乎，能与细细，

<sup>①</sup> 庄大钧校点《新语》，第15~16页。

<sup>②</sup> 许维遹校释《韩诗外传集释》，第79~80页。

<sup>③</sup> 周振甫译注《周易译注》，中华书局，1991，第229页。

能与巨巨，能与高高，能与下下。吾故曰：龙变无常，能幽能章。故至人者，在小不宝，在大不寃；狎而不能作，习而不能顺；佻不悞，卒不妄；饶裕不赢，迫不自丧；明是审非，察中居宜。此之谓有威仪。”（《容经》）<sup>①</sup>世人常以龙比喻君主，而《周易》乾卦诸爻亦以“六龙”入说，故贾谊在此以乾卦“潜龙勿用”“亢龙有悔”云云论君主之威仪。亦即，君主居则有度，动则有法，日用常行皆应遵循一定的仪轨。《吕氏春秋》中也有一段意味深长的记载，即：“人之所乘船者，为其能浮而不能沉也。世之所以贤君子者，为其能行义而不能行邪辟也。孔子卜，得贲。孔子曰：‘不吉。’子贡曰：‘夫贲亦好矣，何谓不吉乎？’孔子曰：‘夫白而白，黑而黑，夫贲又何好乎？’故贤者所恶于物，无恶于无处。”（《壹行》）<sup>②</sup>这个故事又见于《孔子家语》，只是文字略有不同，子贡则变成了子张，即：“孔子尝自筮其卦，得贲焉，愀然有不平之状。子张进曰：‘师闻卜者得贲卦，吉也，而夫子之色有不平，何也？’孔子曰：‘以其离耶。在《周易》，山下有火谓之贲，非正色之卦也。夫质也，黑白宜正焉，今得贲，非吾兆也。吾闻丹漆不文，白玉不雕，何也？质有余，不受饰故也。’”（《好生》）<sup>③</sup>山火《贲》卦，上《艮》下《离》，山下有火，有文饰、修饰义。一般人以为该卦主亨通，为吉，但孔子却认为其非正色之卦，并不是好兆头。言外之意，人道以光明磊落、黑白分明为贵，反之则为人所厌恶和不齿。易言之，如果君主德无定止、行无轨范，那他绝对不会把国家治理好。

君德关乎治国之成败，故君主应时刻以修心养德为要。韩婴曰：“孔子曰：‘口欲味，心欲佚，教之以仁。心欲安，身恶劳，教之以恭。好辩论而畏惧，教之以勇。目好色，耳好声，教之以义。’《易》曰：‘艮其限，列其夤，厉薰心。’《诗》曰：‘吁嗟女兮，无与士耽。’皆防邪禁佚，调和心志。”（《韩诗外传》卷二）<sup>④</sup>亦即，包括君主在内的任何人都应当认识到自身德性之不足，并以相应的道德标准规约自己。他还援引《周易》艮卦九三爻辞，以说明违背道德的危险和心性修养的必要性。而在心性修养方面，韩婴十分强调谦德的重要性。《韩诗外传》卷三曰：

① 《贾谊集》，第109页。

② 陆玖译注《吕氏春秋》，第837页。

③ 王德明主编《孔子家语译注》，广西师范大学出版社，1998，第106~107页。

④ 许维遹校释《韩诗外传集释》，第39~40页。

周公践天子之位七年，布衣之士所执贄而师见者十人。所友见者十二人，穷巷白屋所先见者四十九人，时进善者百人，教士者千人，官朝者万人。当此之时，诚使周公骄而且吝，则天下贤士至者寡矣。成王封伯禽于鲁，周公诫之曰：“往矣！子其无以鲁国骄士。吾文王之子，武王之弟，成王之叔父也，又相天子，吾于天下亦不轻矣。然一沐三握发，一饭三吐哺，犹恐失天下之士。吾闻德行宽裕，守之以恭者，荣。土地广大，守之以俭者，安。禄位尊盛，守之以卑者，贵。人众兵强，守之以畏者，胜。聪明睿智，守之以愚者，哲。博闻强记，守之以浅者，智。夫此六者，皆谦德也。夫贵为天子，富有四海，由此德也。不谦而失天下亡其身者，桀纣是也，可不慎欤！故《易》有一道，大足以守天下，中足以守其国家，小足以守其身，谦之谓也。夫天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。是以衣成则必缺衽，宫成则必缺隅，屋成则必加措，示不成者，天道然也。《易》曰：‘谦亨，君子有终吉。’《诗》曰：‘汤降不迟，圣敬日跻。’诚之哉！子其无以鲁国骄士也。”<sup>①</sup>

卷八亦曰：

孔子曰：“《易》先《同人》后《大有》，承之以《谦》，不亦可乎？”故天道亏盈而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦。谦者，抑事而损者也。持盈之道，抑而损之，此谦德之于行也。顺之者吉，逆之者凶。五帝既没，三王既衰，能行谦德者，其惟周公乎。周公以文王之子，武王之弟，成王之叔父，假天子之尊位七年，所执贄而师见者十人，所还质而友见者十三人，穷巷白屋之士所先见者四十九人，时进善者百人，官朝者千人，谏臣五人，辅臣五人，拂臣六人，戟干戈以至于封侯，异族九十七人，而同姓之士百人。孔子曰：“犹以为周公为天下党，则以同族为众，而异族为寡也。”故德行宽容而守之以恭者荣，土地广大而守之以俭者安，位尊禄重而守之以卑者贵，人众兵强而守之以畏者胜，聪明睿智而守之以愚者哲，博闻强记而守之以浅者不隘。此六者皆谦德也。《易》曰：“谦：亨，君子有终，吉。”

<sup>①</sup> 许维遹校释《韩诗外传集释》，第116~118页。

能以此终吉者，君子之道也。贵为天子，富有四海，而德不谦，以亡其身，桀纣是也，而况众庶乎？夫《易》有一道焉，大足以治天下，中足以安家国，近足以守其身者，其惟谦德乎。《诗》曰：“汤降不迟，圣敬日跻。”<sup>①</sup>

在这两段材料中，韩婴援用、发挥了《周易》谦卦之卦辞、彖辞之理，论述了谦虚于君德的重要意义。他以周公为遵循谦德的典范，而与桀纣对举，以史实证明谦则安家国、治天下，而骄则丧国亡身的道理。尤其需要指出的是，他根据《周易》的卦序提出“易先《同人》后《大有》，承之以《谦》，不亦可乎”之论。他或许意在提醒，君主在初始创业阶段或许能够保有谦虚之德，故而能够“同人”而得民心，进而依靠民众的力量而使其事业“大有”或富足，然“大有”之后仍须坚守谦德，否则就会与桀纣一样落得丧身亡国的下场。

其三，贵公爱民。

欲治其国，则必爱其民。道家自老子始，就主张“爱民治国”“以言下民”“以身后民”，乃至提出“圣人无常心，以百姓心为心”之论。关于重民、爱民，《吕氏春秋》曰：“尝试观上古记，三王之佐，其名无不荣者，其实无不安者，功大也。《诗》云：‘有暗凄凄，兴云祁祁。雨我公田，遂及我私。’三王之佐，皆能以公及其私矣。俗主之佐，其欲名实也，与三王之佐同，而其名无不辱者，其实无不危者，无公故也。皆患其身不贵于国也，而不患其主之不贵于天下也；皆患其家之不富也，而不患其国之不大也。此所以欲荣而愈辱，欲安而益危。安危荣辱之本在于主，主之本在于宗庙，宗庙之本在于民，民之治乱在于有司。《易》曰：‘复自道，何其咎，吉。’以言本无异，则动卒有喜。今处官则荒乱，临财则贪得，列近则持谏，将众则罢怯，以此厚望于主，岂不难哉！”（《务本》）<sup>②</sup> 其意是说，民乃国之本，民之治乱关乎国之兴衰。因此，治国贵在爱民、安民，而安民之要在于治国者抑制私欲，以民为本，以公为先，先公而后私。它又援引《周易》风天小畜卦初九爻辞，意在说明一旦偏离以民为本的原则，就应当及时加以纠偏，复反正道，如此仍可以趋吉避凶。

<sup>①</sup> 许维遹校释《韩诗外传集释》，第301~303页。

<sup>②</sup> 陆玖译注《吕氏春秋》，第397~398页。



君重其民，则民尊其君。贾谊在其《新书》中记载了邹穆公的故事，即：

楚王欲淫邹君，乃遗之技乐美女四人。穆公朝观，而夕毕以妻死事之孤，故妇人年弗称者弗蓄，节于身而弗众也。王舆不衣皮帛，御马不食禾菽，无淫僻之事，无骄熙之行，食不众味，衣不杂采，自刻以广民，亲贤以定国，亲民如子。邹国之治，路不拾遗，臣下顺从，若手之投心。是故以邹子之细，鲁、卫不敢轻，齐、楚不能胁。邹穆公死，邹之百姓若失慈父，行哭三月。四境之邻于邹者，士民乡方而道哭，抱手而忧行。酤家不仇其酒，屠者罢列而归，傲童不讴歌，舂筑者不相杵，妇女扶珠璜，丈夫释袂鞞，琴瑟无音，期年而后始复。故爱出者爱反，福往者福来。《易》曰：“鸣鹤在阴，其子和之。”其此之谓乎！故曰：“天子有道，守在四夷；诸侯有道，守在四邻。”（《春秋》）<sup>①</sup>

邹穆公洁身自好，自刻广民，乃至亲民如子，不仅挫败了楚国的恶意，而且赢得了国民的爱戴。依贾谊之意，这种“爱出者爱反，福往者福来”之理，即与《周易》中孚卦九二爻辞“鸣鹤在阴，其子和之，我有好爵，吾与尔靡之”之理相通。亦即，君爱其民，则民爱其君，上下相和，则国家太平。对于中孚卦九二爻辞，贾氏一再援引，又如：“《诗》曰：‘恺悌君子，民之父母。’言圣王之德也。《易》曰：‘鸣鹤在阴，其子和之。’言士民之报也。《书》曰：‘大道亶亶，其去身不远，人皆有之，舜独以之。’夫射而不中者，不求之鹄，而反修之于己。君国子民者，反求之己，而君道备矣。”（《新书·君道》）<sup>②</sup> 这里，贾谊并引《诗》《书》与中孚卦九二爻辞，再次阐发了圣人君子深爱其民，则民将厚以报之的道理，并警示治国者要善于反己修身。

其四，尚贤防奸。

《老子》从防止争斗的角度，明确提出“不尚贤”。但现实中要治国理民，黄老学必然崇尚贤能。《吕氏春秋》曰：

赵简子将袭卫，使史默往睹之，期以一月。六月而后反，赵简子

<sup>①</sup> 《贾谊集》，第113~114页。

<sup>②</sup> 《贾谊集》，第130~131页。

曰：“何其久也？”史默曰：“谋利而得害，犹弗察也。今蘧伯玉为相，史猷佐焉，孔子为客，子贡使令于君前，甚听。《易》曰：‘涣其群，元吉。’涣者，贤也；群者，众也，元者吉之始也。‘涣其群，元吉’者，其佐多贤也。”赵简子按兵而不动。凡谋者，疑也。疑则从义断事，从义断事则谋不亏。谋不亏，则名实从之。贤主之举也，岂必旗幟将毙而乃知胜败哉？察其理而得失荣辱定矣。故三代之所贵，无若贤也。（《召类》）<sup>①</sup>

可知，因为卫国有群贤辅佐，赵简子放弃了袭卫的计划。《吕氏春秋》由此指出，贤主治国必以尚贤为贵。为了说明这个道理，《吕》书引用了《周易》涣卦六四爻辞。一般解《易》者认为，涣意为离、涣散，如《周易·杂卦传》曰：“涣，离也。”《序卦传》曰：“兑者，说也。说而后散之，故受之以涣。涣者，离也。”《吕》书则以贤训涣，故“涣其群元吉”意为贤其群则吉也，这就引申出尚贤之理。陆贾《新语》曰：

夫口诵圣人之言，身学贤者之行，久而不弊，劳而不废，虽未为君□□□□□已。孔子曰：“行夏之时，乘殷之辂，服周之冕，乐则《韶》《舞》。放郑声，远佞人。”□□□道而行之于世，虽非尧、舜之君，则亦尧、舜也。今之为君者则不然，治不法乎尧、舜，则曰今之世不可以道德治也。为臣者不师稷、契、周公之政，则曰今之民不可以礼义化也。为子者不执曾、闵之贤，朝夕不休，尽节不倦，则曰家人不敦也。学者不操回、赐之精，昼夜不懈，则曰世所不行也。自人君至于庶人，未有不法圣道而为贤者也。为善者寡，为恶者众，《易》曰：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人。”无人者，非无人也，言无圣贤以治之耳。（《思务》）<sup>②</sup>

这就是说，人学圣贤则近于圣贤，君主效法圣道则近于圣君。这里，陆氏同样引用了《周易》丰卦上六爻辞“阒其无人”之说。亦即，如果国家治理不好，那是因为君主在尚贤远佞方面做得不够。巧合的是，东汉时王充在《论衡》中同样援用了丰卦的“无人”说，即：

① 陆玖译注《吕氏春秋》，第759~760页。

② 庄大钧校点《新语》，第17页。



《易》曰：“丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人也。”非其无人也，无贤人也。《尚书》曰：“毋旷庶官。”旷，空；庶，众也。毋空众官，置非其人，与空无异，故言空也。夫不肖者皆怀五常，才劣不逮，不成纯贤，非狂妄顽嚚身中无一知也。德有大小，材有高下，居官治职，皆欲勉效在官。《尚书》之官，《易》之户中，犹能有益，如何谓之空而无人？《诗》曰：“济济多士，文王以宁。”此言文王得贤者多，而不肖者少也。今《易》宜言“阒其少人”，《尚书》宜言“无少众官”。以“少”言之，可也；言“空”而无人，亦尤甚焉。五谷之于人也，食之皆饱。稻粱之味，甘而多腴。豆麦虽粝，亦能愈饥。食豆麦者，皆谓粝而不甘，莫谓腹空无所食。竹木之杖，皆能扶病。竹杖之力，弱劣不及木。或操竹杖，皆谓不劲，莫谓手空无把持。夫不肖之臣，豆麦竹杖之类也。《易》持其具臣在户，言无人者，恶之甚也。《尚书》众官，亦容小材，而云无空者，刺之甚也。（《艺增》）<sup>①</sup>

其中，王充并引《易》《诗》《书》，重申了陆贾的意思，即《丰》卦所说的“无人”，并不是指空无一人，而是讥刺不肖之人处其非位，贤人却不被重用而无法施展其才能的政治生态。

贤人的重要性，突出地表现在其可以帮助君主纾危解困上。韩婴曰：“《易》曰：‘困于石，据于蒺藜，入于其宫，不见其妻，凶。’此言困而不见据贤人者也。昔者秦穆公困于殽，疾据五羖大夫、蹇叔、公孙支而小霸。晋文公困于骊氏，疾据咎犯、赵衰、介子推而遂为君。越王勾践困于会稽，疾据范蠡、大夫种而霸南国。齐桓公困于长勺，疾据管仲、宁戚、隰朋而匡天下。此皆困而知疾据贤人者也。夫困而不知疾据贤人而不亡者，未尝有之也。《诗》曰：‘人之云亡，邦国殄瘁。’无善人之谓也。”（《韩诗外传》卷六）<sup>②</sup> 韩氏以《周易》困卦六三爻辞为引语指出，战国诸霸主遇困之时，皆因依赖贤臣而摆脱困境，并最终成就其霸业。反之，处困而不尚贤则无法脱困而致大凶。

一旦小人得势，国君就会陷入危险之中。《新语》曰：“秦二世之时，赵高驾鹿而从行，王曰：‘丞相何为驾鹿？’高曰：‘马也。’王曰：‘丞相误

<sup>①</sup> 袁华忠、方家常译注《论衡全译》，第528~530页。

<sup>②</sup> 许维遹校释《韩诗外传集释》，第217页。

也，以鹿为马。’高曰：‘陛下以臣言不然，愿问群臣。’于是乃问群臣，群臣半言鹿半言马。当此之时，秦王不能自信其目，而从邪臣之说。夫马、鹿之异形，众人所知也，然不能分别是非也，况于暗昧之事乎？《易》曰：‘二人同心，其义断金。’群党合意，以倾一君，孰不移哉！”（《辨惑》）<sup>①</sup>他以秦二世时赵高指鹿为马为例指出，不肖之人居于高位就会颠倒黑白、势压君主。他又借助《周易·系辞》“二人同心，其义断金”之言，认为小人结党也会形成合力而使君主式微。《淮南子》亦曰：“圣人在上，则民乐其治；在下，则民慕其意。小人在上位，如寝关曝纩，不得须臾宁。故《易》曰：‘乘马班如，泣血连如。’言小人处非其位，不可长也。物莫无所不用。天雄乌喙，药之凶毒也，良医以活人。侏儒鼓师，人之困慰者也，人主以备乐。是故圣人制其刳材，无所不用矣。”（《缪称训》）<sup>②</sup>“乘马班如，泣血连如”出自《周易》屯卦上六爻辞，意为盘桓不进、血泪涟涟之象。《淮南子》借此说明，一旦小人处其非位，则整个国家将陷入困境，不得安宁。由此可知，亲贤臣、远小人对君主来说是多么重要。

#### 其五，深察远谋。

世间万事，变幻多端，君主善于深察远谋方能避祸。对此，《淮南子》曰：“众人皆知利利而病病也，唯圣人知病之为利，知利之为病也。夫再实之木根必伤，掘藏之家必有殃，以言大利而反为害也。张武教智伯夺韩、魏之地而擒于晋阳；申叔时教庄王封陈氏之后而霸天下。孔子读《易》至《损》《益》，未尝不愤然而叹，曰：‘益损者，其王者之事与？’事或欲以利之，适足以害之；或欲害之，乃反以利之。利害之反，祸福之门户，不可不察也。”（《人间训》）<sup>③</sup>它用孔子读《易》至《损》《益》而叹之事为例，认为君王应当深察世事利害互根、祸福相依、损益相连。对事物没有全面的把握，执着于一面就会陷入困境。《周易》六十四卦，卦与卦之间多有对待关系，除了《损》与《益》，还有《剥》与《复》，故其又曰：“圣人为善，非以求名，而名从之。名不与利期，而利归之。故人之忧喜，非为踴踴焉往生也。故至至不容。故若昧而抚，若跌而据。圣人之为治，漠然不见贤焉，终而后知其可大也。若日之行，骐驎不能与之争远。今夫夜有求，与瞽师

① 庄大钧校点《新语》，第7页。

② 陈广忠译注《淮南子》，第511~512页。

③ 陈广忠译注《淮南子》，第1041~1042页。



并，东方开，斯照矣。动而有益，则损随之。故《易》曰：‘剥之不可遂尽也。故受之以复。’”（《缪称训》）<sup>①</sup> 这同样是说，事物变化是必然的，损益、剥复互相转化，君主应当深察其中变化之理。

事物内在矛盾的正负势力之间无时不处于变化之中，但其变化毕竟需要一定的条件和时间。因此，提前发现变化的苗头，准确把握变化的契机而未雨绸缪就成为君主的智慧所在。《淮南子》曰：“昔太公望、周公旦受封而相见，太公问周公曰：‘何以治鲁？’周公曰：‘尊尊亲亲。’太公曰：‘鲁从此弱矣。’周公问太公曰：‘何以治齐？’太公曰：‘举贤而上功。’周公曰：‘后世必有劫杀之君。’其后齐日以大，至于霸，二十四世而田氏代之。鲁日以削，至三十二世而亡。故《易》曰：‘履霜，坚冰至。’圣人之见，终始微言。故糟丘生乎象榼，炮烙生乎热升。”（《齐俗训》）<sup>②</sup> 这里它又以《周易》坤卦“履霜坚冰”之论指出，君主要通物知化，具备以小知大、以近知远的治理智慧。

#### 其六，改过远祸。

君主治国理民无论做什么事都要善始善终，尤其是尽量避免犯过错。关于善始善终，贾谊曰：“《易》曰：‘正其本而万物理，失之毫厘，差以千里。’故君子慎始。《春秋》之元，《诗》之关雎，《礼》之冠婚，《易》之乾坤，皆慎始敬终云尔。”（《新书·胎教》）<sup>③</sup> 韩婴曰：“官怠于有成，病加于小愈，祸生于懈惰，孝衰于妻子，察此四者，慎终如始。《易》曰：‘小狐汔济，濡其尾。’《诗》曰：‘靡不有初，鲜克有终。’”（《韩诗外传》卷八）<sup>④</sup> 很明显，二者为了说明善始善终的道理，都引用了《周易》。在他们看来，《周易》“失之毫厘，差以千里”“小狐汔济，濡其尾”之论正是为了警示人们不要犯错误。

然而，每一个人都很难避免犯错误，帝王君主亦然。故《淮南子》又曰：“夫人之情，莫不有所短。诚其大略是也，虽有小过，不足以为累。若其大略非也，虽有闾里之行，未足大举。夫颜啄聚，梁父之大盗也，而为齐忠臣；段干木，晋国之大狙也，而为文侯师。孟卯妻其嫂，有五子焉，然而

① 陈广忠译注《淮南子》，第522~523页。

② 陈广忠译注《淮南子》，第568~569页。

③ 《贾谊集》，第175页。

④ 许维遹校释《韩诗外传集释》，第292~293页。

相魏，宁其危，解其患。景阳淫酒，被发而御于妇人，威服诸侯。此四人者，皆有所短，然而功名不灭者，其略得也。季襄、陈仲子，立节抗行，不入污君之朝，不食乱世之食，遂饿而死，不能存亡接绝者何？小节伸而大略屈。故小谨者无成功，訾行者不容于众。体大者节疏，跖距者举远。自古及今，五帝三王，未有能全其行者也。故《易》曰：‘小过，亨，利贞。’言人莫不有过，而不欲其大也。夫尧、舜、汤、武，世主之隆也；齐桓、晋文，五霸之豪英也。然尧有不慈之名，舜有卑父之谤，汤、武有放弑之事，伍伯有暴乱之谋，是故君子不责备于一人。”（《泛论训》）<sup>①</sup>其中以众多的历史人物为证，认为人莫不有所短，过失亦在所难免。然一旦有过，须及时补救以阻止小过变大过，而其中的关键在于保持“大略是”，而不能“小节伸而大略屈”。它援用《周易》小过卦卦辞，意为犯了小过而能自省改过，则其后仍可亨通。无疑，《淮南子》这种改过而亨的观点是合乎人情和事实的。

明白了《淮南子》改过而亨的道理，就比较容易理解《吕氏春秋》中援《易》所记载的“武王拜虜”的故事了，即：

武王胜殷，得二虜而问焉，曰：“若国有妖乎？”一虜对曰：“吾国有妖，昼见星而天雨血，此吾国之妖也。”一虜对曰：“此则妖也，虽然，非其大者也。吾国之妖甚大者，子不听父，弟不听兄，君令不行，此妖之大者也。”武王避席再拜之。此非贵虜也，贵其言也。故《易》曰：“诉诉履虎尾，终吉。”（《慎大》）<sup>②</sup>

武王胜殷而问二虜殷是否有妖，二虜皆对之。然而，前虜所言“昼见星而天雨血”实乃自然界所现之灾异。然古人认为灾异源于人祸，或亦可谓之“人妖”。后虜所对“子不听父，弟不听兄，君令不行”即是“人妖”所致。换言之，后虜所答道出了殷灭亡的真正原因。诚如《吕》书所言，武王拜之，乃贵其言也。试想，君王能够时刻了解治国之失且谨慎防过，一定不会酿成大祸乃至落得亡国的下场。

<sup>①</sup> 陈广忠译注《淮南子》，第761~763页。

<sup>②</sup> 陆玖译注《吕氏春秋》，第471页。



## 结 语

综上所述，尽管早期黄老道家与易学的交涉较为复杂，但秦汉以后黄老道家有意识地沟通易学的努力却是不可否认的学术事实。在易道会通的过程中，黄老学不仅借助易理阐发了以无为、有为、君道思想为核心理念的直面现实的政治操控和社会治理体系，而且拓展了易学思想的阐释领域，丰富了易学思想的内涵。

当然，如果从学术史、思想史的视域观之，黄老道家与易学的思想会通不仅为其后魏晋玄学易学乃至道教易学的发展奠定了理论基础，而且在客观上成为《易》道会通史上一颗璀璨的理论明珠，一个不可绕过的理论思潮或环节。