

大陸地區博士論文叢刊

縱橫家與中國文化

傅劍平著



文津出版社印行

大陸地區博士論文叢刊

縱橫家與中國文化

傅劍平著

文津出版社印行

國立中央圖書館出版品預行編目資料

縱橫家與中國文化 / 傅劍平著. -- 初版. -- 臺
北市 : 文津, 民84
面 ; 公分. -- (大陸地區博士論文叢刊
; 90)
參考書目 : 面
ISBN 957-668-275-4(平裝)

1. 陰陽家

121.7

84000194

大陸地區博士論文叢刊

縱橫家與中國文化

(1989年杭州大學博士論文)

著 作 者 : 傅 劍 平
指 導 教 授 : 姜 亮 夫
發 行 者 : 邱 家 敬
出 版 者 : 文 津 出 版 社

地 址 : 台北市建國南路二段294巷1號
電 話 : (0 2) 3 6 3 5 0 0 8
傳 真 : (0 2) 3 6 3 5 4 3 9
郵政劃撥 : 0 0 1 6 0 8 4 - 0
登 記 證 : 局版台業字第5820元

中 華 民 國 八 十 四 年 二 月 初 版

印數 : ①~1000本 定價 : 新台幣 280 元

ISBN-957-668-275-4



作者簡介

傅劍平，一九四八年十一月生於雲南省昆明市，省立第八中學畢業，雲南師範大學文學學士，西北大學文學碩士，杭州大學文學博士。一九八九年任教於廣東華南師範大學中文系，從事中國古代文學與傳統文化的教學與研究迄今。著有《文化學通論》、《中國文化精神探究》等專書。發表過《周易需卦探源》、《原儒新論》、《秦漢游士與秦漢散文》、《王官之學散而詩亡論》等論文多篇。

自序

先秦諸子，號稱百家，要則九流十家耳。小說家言，街談巷語，裨官野史，劉歆《七略》，班固《漢志》皆以為「道聽塗說之所造」，實無足觀，「可觀者九家而已」，固為流俗之所輕矣。漢興之後，儒、道俱為官學而各極一時之盛，儒學復衍化為經學而與政事相表裏，成為中國傳統文化之中心、重心；道家亦據山林，攬人心，於朝野士人百姓之行知影響殊鉅。墨家後世雖不彰，先秦則當世顯學，與儒家相詰難駁論，其徒眾更力行墨學，摩頂放踵，聲跡遍於國中。至若陰陽、名、法三家，其行也彰，其學也顯，按之史籍文獻，可謂茲盛也。雜、農兩家，其說雖有顯有不顯，然檢索往史，考校今學，有關論著亦甚可觀。然則，九流十家，固為流俗之所輕而無足觀者，縱橫家實又其一也。

劉向、劉歆及班固雖著縱橫家於目錄文獻，敘其學術於諸子之林，卻又倡縱橫家言，可觀者文辭，可鄙者心術之論。此論一出，遂開後世鄙棄縱橫家之先河。數千年來，眾口一辭，縱橫家遂為詭譎詐偽之術，蘇秦、張儀俱成奸邪舌行之人。眾口鑠金，積毀銷骨，信非虛言哉！

余自負笈西京西北大學，師從劉持生先生，日浸淫於左國班馬，尤以蘇張國策、賈誼司遷，親炙於劉師者良多。如此者三載，終以《秦漢游士與秦漢散文》論著得遂碩士學業。後復有幸赴杭州大學，受業於姜亮夫（寅清）先生，得授諸子之學，並允選縱橫家為研究課題。縱橫之學，以向為舊世正統思想所不容，研究資料多付闕如，只得爬疏綜理，考鏡源流，一句之得往往獲之於月滿西樓之時，一義之明亦多豁然於晨昏曉旦之際。盛夏炎威，

隆冬苦寒，俯讀仰思，不改其樂。如此者又三載，始知縱橫家無足觀者，古人之虛言；有所言矣，來者之宿志。

一九八九年冬，余成論著《縱橫家與中國文化》，都廿餘萬言，所探究者計：縱橫家之起源、發展與衰落；縱橫家於先秦百家中之地位與作用；縱橫家於秦漢之復興與對後世之影響。要而言之，縱橫家，實戰國秦漢（至漢武帝止）之當世顯學也。具而言之，縱橫家之義蘊有如下三事：(1)戰國時期縱橫捭闔，馳說各國諸侯權要，從事以合縱連橫運動為主要活動之政治家、外交家及軍事家；(2)參與先秦諸子百家爭鳴，對中國文化哲學突破作出傑出貢獻之獨立之思想及文化學術流派，亦即《漢書·藝文志·諸子略》所言之「九流十家」之一家；(3)以先秦縱橫家行事為行為模式，以其縱橫開拓、「進取為人」之思想精神為核心價值取向之一種中國古代「士」之理想典型。

秦火熾而百家之跡遽熄，而諸子之學散；文景治而百家之學復興，而縱橫家帛書存；司馬遷作《史記》，而縱橫家之道顯；劉子駿輯《戰國策》，而縱橫家之說盛；余著是書而縱橫家之義彰。家有敝帚，猶可自珍，此之謂歟？雖然，藐予小子，何敢「意必固我」！究詰拙著，以疏於才學，縱橫家之精義，或時有不彰；以昧於思想，余之縱橫學觀，亦或時有可商，時賢大雅，敬祈亮察，苟有以教我，幸何如哉！

余之為學，向不喜「朝為一學，暮即成宗」之習氣。憶昔師從劉持生先生問學，先生曾有聯贈余，辭曰：「好學深思，心知其意；多聞闕疑，慎言其餘」，並言此聯為昔先生之師黃侃季剛先生贈師者，今轉而贈余。後負笈杭州，親炙姜亮夫（寅清）先生，姜師亦有聯贈余，辭曰：「多志而擇，博學而算；上通不困，

幽居不淫」，並言此聯爲昔先生之師章太炎先生贈師者，今亦轉而贈余。小子不敏，固知此乃兩師之所寄望與夫鞭策小子，敢不惕惕焉！兩師之庭訓言猶在耳，恍如昨日，然劉師持生先生遽歸道山有年，思之潸然；姜師亮夫（寅清）先生亦臥病經年，弟子惟日日馨香拜禱，吉羊作康強頌耳。書志序端，亦所以念吾師云。

傅劍平

一九九四年孟夏之日於廣州

縱橫家與中國文化

目 錄

自 序	
導 言	1
第一部分 縱橫家與先秦文化	58
第一章 縱橫家的起源	58
一、縱橫家與行人之官	58
二、縱橫家與養士之風	72
三、縱橫家與先秦游學之風	78
第二章 縱橫家的發展	83
一、初期的縱橫家：子貢與吳起	83
二、戰國——縱橫之世	110
第三章 縱橫家——戰國縱橫之世的顯學	118
一、縱橫家道術	121
二、縱橫家道德	143
三、縱橫家的進取之道	161
第二部分 縱橫家在秦漢時代的中衰、復興及其影響	197
第一章 秦漢時期的縱橫家	197
一、秦代縱橫家的中衰	197
二、漢代縱橫家的復興	202
三、秦漢縱橫家的影響	217
第二章 縱橫家出於亂世	235
第三章 儒家流於縱橫	251

第三部分 縱橫家與現代中國文化·····	273
第一章 傳統中求變化·····	275
一、縱橫家與王闈運的帝王學·····	275
二、縱橫家：楊度的匡時救國道術·····	282
第二章 創造中求轉化·····	294
一、現實的追求·····	296
二、實存的抉擇·····	301
三、縱橫進取精神·····	305
結束語·····	314
引用書目·····	315
參考書目·····	320
後 記·····	322

導言

每個國家和民族都有自己的歷史和文化，卻並非每個國家和民族都經歷過中國先秦時期「百家爭鳴」那種文明的樞紐時代。在那個光輝的時代裡，中華民族以自己獨特的方式完成了哲學突破，使中國文化躍入了一個嶄新的、更高的境地。①舊有的王官之學散裂為諸子百家，激烈的論辯，深刻的反思，第一次凸現出整個中華民族高度的群體自覺意識。正是在這種高度群體自覺意識覺醒的基礎上，知識階層通過對舊有文化系統、人格系統、社會系統的超越性的批判與反思，改變了舊的系統，確立起嶄新的思想文化形態。這些新的思想文化形態表現為先秦的各種思想文化流派。由於中國文化的哲學突破，是在一個極具動態，極富變化的歷史背景之下完成的，在公元前一千年當中，突破經歷了一個漫長的過程，因此對這種突破的認識並不是與突破進程本身同步的，而是也具有一個逐步認識的過程。通過對文獻記錄和歷史事實的考察研究，我們可以確信，對中國文化哲學突破較為系統與全面的認識評價，是從《莊子·天下篇》開其端，而迄至劉向、劉歆父子的《別錄》與《七略》才告基本完成的。西漢劉歆《七略》的主要內容，東漢班固編撰《漢書》時，刪其要而成為書中的《藝文志》。

縱橫家作為一個獨具特點的思想與文化流派，首次見之於文獻著錄，就是從劉向所著的《別錄·諸子略·輯略》開始的：

「昔周之末，孔子既沒，後世諸子，各著篇章，
欲崇廣道藝，成一家之說，旨趣不同，故分為九家，

有儒家、道家、陰陽家、法家、名家、墨家、縱橫家、雜家、農家。」（劉向《別錄佚文》之《諸子略·輯略》）。

劉向之子劉歆繼父之業績校中秘之書，並撰述《七略·諸子略》，在《輯略》中總結概述諸子百家一仍其父的觀點，而更申論之。他將先秦至漢代的思想文化流派，分爲「九流十家」，並斷言這些流派都出於先秦的王官之學：

「儒家者流，蓋出於司徒之官，明教化者也。道家者流，蓋出於史官，明成敗興廢，然後知秉要持權，故尚無為也。陰陽家者流，蓋出於羲和之官，敬順昊天，以授民時者也。法家者流，蓋出於理官者也。名家者流，蓋出於禮官；名位不同，禮亦異數，孔子曰：『必也正名乎。』墨家者流，蓋出於清廟之官，茅屋采椽，是以尚儉；宗祠嚴父，是以尚鬼神；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以尚賢；順四時五行，是以非命；以孝示天下，是以尚同。縱橫家者流，蓋出於行人之官，遭變用權，受命而不受辭。雜家者流，蓋出於議官。農家者流，蓋出於農稷之官。此九家者，各引一端，崇尚其事，其家雖殊，譬如水火相滅亦相生也。若能修六藝之術，而觀此九家之言，舍所短取所長，足以通萬方之略也。」

接著劉歆又補述了「小說家」，謂其出於稗官，爲「街談巷語，道聽塗說之所造」，並明確表示「諸子十家，其可觀者九家而已。」

若用傳統的學術觀點看來，劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》及班固的《漢書·藝文志》僅是「目錄」之學，其作用只在於將先秦與漢代的各種文獻資料分類，加以著錄而已。在今天，人們則把這些著作看作是先秦和漢代的文化史綱要，更加重視其思想史及文化史的巨大價值。不過，即便如此，近人對於劉向、劉歆父子和班固的這些著作，仍舊頗多非議。集中而言，意見多為兩點：一是對將先秦漢代的思想文化流派，分為「九流十家」不能成立；二是認為「九流十家」皆出於王官之說「全無憑據」，不符合歷史事實。持此論者，有的更進而否認先秦、漢代曾經客觀存在過的思想文化流派，認為司馬談及司馬遷父子所說的「儒、墨、名、法、陰陽、道德」六家分法，足以包舉先秦的重要學派，無可非議；劉氏父子及班固續增「縱橫、農、雜、小說」四家，頗類蛇足，即在目錄學上也殊無根據；六家皆以其學顯世，然戰國雖縱橫之士，卻無縱橫之學，「縱橫家只有人才，而無學術」②雜家、農家也都不能各成一家。對縱橫家持否認觀點的學者以胡適、趙紀彬為代表。胡適在其《諸子不出於王官論》中說：

「『九流十家』出於王官，皆屬漢儒附會之辭，其言全無憑據。先秦顯學，本只有儒、墨、道三家。」

他進而否認名家、縱橫家、雜家、法家的獨立存在的歷史事實及其思想文化的價值，認為：

「後世所稱法家如韓非、《管子》，皆自屬道家，任法術、任勢以為治皆『道』也。其它如《呂覽》之類，皆雜糅不成一家之言。」「縱橫之術出於行人之官，不知行人自是行人，縱橫自是縱橫，一是

官守，一為政術，二者豈相為淵源耶？」「古無名家之名也，凡一家之學，無不有其為學之方術，此方術即是『邏輯』，名家之目立而先秦學術之方法論亡矣。劉歆、班固承其謬說，列名家為九流之一，而不知其非也。知漢人所立之『九流』之名之無徵，則九流之出於王官之說不攻自破矣。」

趙紀彬在其所著《困知錄》「略論先秦哲學思想的起源、派別和成就」一文中則說：

「九流十家之說的最大毛病，就是劃分學派的標準問題。當然，我們不能要求古人按照階級立場來劃分學派，但總至少應該看他有無中心思想，其中心思想是否有一貫的精神。根據這種標準來看，劉、班在司馬談《六家要旨》之外，又添上縱橫、農、雜、小說等四派，實在是等於畫蛇添足。例如縱橫家，究竟算什麼學派？蘇秦、張儀是縱橫之士，都沒有一定的主張。其學術思想如何？說不出來，所以戰國只有縱橫之士，並無縱橫之學，可能與六家並列。」

以胡適、趙紀彬為代表的上述意見，有兩點與我們的論題有密切的關聯，值得提出來研討。第一點是這種觀點，究其根源在於把中國文化完成哲學突破的進程看成是靜止的，而無視突破本身有其動態的發展過程。事實上，中國文化完成哲學突破所經歷的時間，與世界上其它三大文明——希臘、以色列、印度各自完成其哲學突破的時間大致相始終，都是在公元前一千年以內。據錢穆先生的《劉向、劉歆父子年譜》的考證，劉向校書中秘是從漢代

成帝河平三年即公元前二六年開始，劉向搜集整理縱橫家的代表著作《戰國策》及撰述《別錄》，當即在此後的一段時間裡。^③而其子劉歆繼劉向集六藝群書，別為《七略》，則是在漢綏和二年，也即公元前七年完成，都發生在公元前一千年之內。他們的著述並非僅僅記錄了先秦諸子百家的論著和流派，同時也用了相當多的篇幅與內容，忠實地記錄和評價了漢代開始迄至他們校理群書當時當代的學術著作和文化流派。我們說《別錄》、《七略》及刪其要而成的東漢班固的《漢書·藝文志》是先秦及漢代思想、文化史大綱，其重要意義就正在於，他們以文化史綱要的形式，總結和記述了漢代知識階層繼續先秦百家爭鳴的哲學突破的發展進程。第二點是自漢代以下迄於今日，無論贊成劉氏父子及《漢書·藝文志》的說法與否，大都否認縱橫家作為一個獨具特點的思想、文化流派的存在和價值。這雖與上述第一點有關，不過深究其原因則更為複雜。因此，要深入論述縱橫家與中國文化的關係及其價值，首先必須對上述兩點作必要的探討。

現在，先具體討論第一點。中國文化的樞紐時代經歷了漫長的時期，其哲學突破完成的重要標誌之一，就是通過先秦百家爭鳴而形成各具特點、流派紛呈的諸子之學。從思想史及文化史的角度，對各家流派集中總結與評價的文獻，自先秦迄於漢代，主要是《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子》、《韓非子·顯學》、《淮南子·要略訓》、司馬遷父子《論六家要旨》及《史記》有關論述；劉向《別錄》、劉歆《七略》及班固《漢書·藝文志》。通過對這些文獻的研討，我們可以較清楚地知見中國文化哲學突破發展進程的脈絡與痕跡。

《莊子·天下篇》是中國文化史上對先秦百家爭鳴作出總結

性論述的第一篇論著。《天下篇》評說先秦各家學派，按文中的先後順序是：儒家、墨家、道家、名家。其評價儒家，著眼於儒家對於「六藝」及禮樂制度的講求與傳播：

「其明在數度者，舊法世傳之史，尚多有之。其在於《詩》、《書》、《禮》、《樂》者，鄒魯之士縉紳先生多能明之。」

同時也強調了儒家學術思想及禮樂制度，對於其它各家的影響與滲透，「其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。」歷來研究先秦思想、文化流派的人，往往發現先秦各家學說多有相通之處，具體舉例而言，尤其道、墨兩家在早期都或多或少有受儒家影響的痕跡。事實上，最先指出這一現象的正是《莊子·天下篇》。

其評價墨家則指出其學說實行不易，所謂「以繩墨自矯，爲之太過，己之大循」，「其行難爲，恐其不可以爲聖人之道，反天下之心，天下不堪。」又觀察細微，認識到墨學發展到當時已派系支離，「相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦獲、已齒、鄧陵子之屬，誦《墨經》，而倍譎不同，相謂別墨」

評價名家惠施，則認爲「其道舛駁，其言不中」方向是錯誤的，「卒以善辯爲名，惜乎！悲夫！」不過，《莊子·天下篇》對名家的這些評論，卻首次記載了惠施與桓團、公孫龍及「南方倚人黃繚」相互論辯的較詳細的思想內容，使我們可以具知當時名家發展的線索。

其評論道家的部分更爲精細。據馮友蘭先生的研究，《天下篇》認爲當時道家發展已經歷過三個階段：第一階段代表人物是彭蒙、田駢、慎到；第二階段是老聃；第三階段是莊周。④

從以上的內容我們可看到，《莊子·天下篇》總結先秦百家爭鳴各派，雖然首先揭出一個根本性學術總體「道術」，認為「道術」「無乎不在」，是關乎宇宙、人生本體「原於一」的根本命題，但在具體論述中，卻更注意到「道術」「散於天下而設於中國」的各種思想文化流派具體衍生的現象，第一次從思想史、文化史的角度，明確地提出「道術將為天下裂」，也即哲學突破的觀點。可以認為，在《莊子·天下篇》之後，對先秦迄至漢代中國文化發展衍變作出總結評價的著述，都是沿著《莊子·天下篇》「道術為天下裂」觀點繼續進行的。隨著時代的推移，中國文化哲學突破的具體內容代有增益，而其演變與發展的全貌也隨之日益系統明晰。

荀子的《非十二子》除儒家之外還評說了道家、墨家、法家與名家，均只各就其學術思想特點概略加以批評，而都歸之於「然而其持之有故，其言之成理」，其錯也僅在「足以欺世惑眾」。對於儒家則尤其細緻精審，不僅批評了子思、孟軻學派「聞見博雜，案往舊造說，謂之五行，幽隱而無說，閉約而無解」，還批評了子張、子夏、子游只知注重形式主義禮儀，講求衣冠服飾，「禹行而舜趨」，貪財、好吃，是拋棄了儒家學說真諦的「偷儒」與「賤儒」。可以說儒家學派除了仲尼與子弓外，荀子幾乎都批評了。這表明荀子法先王，講求禮儀必須與法結合的思想確是異於子思與孟子學派，從一個新的角度發展了儒家學說。於此，我們也就可以明白，荀子撰寫《非十二子》的主要目的，還不僅在於評說先秦其它各家思想派別，而是將重點放在廓清儒學思想門戶，闡發他自己所發展了的儒家學說。同時也說明荀子與《莊子·天下篇》的作者一樣，是在對一系列在不斷發展變化著的哲

學突破進程作總結。除了自己的儒家學派荀子詳加評說之外，對其它各家只做了概略的評述，因此，在客觀上就沒能做到依學術而稱之以「家」來一一檢討其意義得失。

荀子批評墨家，只及於墨家代表者墨翟、宋鉞，他對儒家各派不滿，也只一一指名姓道及。但到了韓非所著《韓非子·顯學》裡，韓非對儒墨兩家的批評就可以明確地指出：

「世之顯學，儒墨也。儒之所至，孔丘也；墨之所至，墨翟也。」「故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三。」

並具體指明八派儒學各為子張、子思、顏氏、孟氏、漆雕氏、仲良氏、孫氏、樂正氏；三家別墨是相夫、鄧陵氏、相里氏。其中墨家三派別墨中的兩派，已首先見於《莊子·天下篇》。自然，韓非《顯學》所具論儒墨顯學，加以評估，目的在於確立自己法家學說的地位，但也清楚地表明，對於散裂而為天下之學的先秦百家的總結，是不可能與其「散裂」進程同步完成的。如果儒家不發展分化，並已經形成八個派別，如果墨家也沒有從先期墨家離析為三派的話，韓非是不可能具體地加以論說總結的。從《顯學》我們還可以看到，韓非不僅具體評說了分裂而成八派的儒家與三家別墨，而明確地指出儒家與墨家學說的總代表人物分別是孔丘和墨翟。這說明，《顯學》篇的作者對於先秦參與百家爭鳴各家學術的派別觀念比《莊子·天下篇》與《荀子·非十二子》所表現出來的更為明晰，其總結與評說也有了發展與深入。與《莊子·天下篇》及《荀子·非十二子》相同的是，《顯學》仍然沒有冠以「家」來區別「儒」、「墨」，對其它各派也如此。韓非對於先秦中國文化哲學突破只作了局部的總結，而非全面、最後

的終結。

秦統一了中國，按理已經具備全面總結先秦百家學術的社會政治條件，但由於秦統治者施行暴政，鉗制百家思想，焚書坑儒，殘暴鎮壓知識階層，根本不具備整理總結一代學術的文化條件。加以秦祚太短，在農民起義與六國殘餘貴族勢力的聯合進攻之下，迅即覆滅。孔子後人孔甲攜禮器加入陳勝、吳廣陣營，其它各家學說傳人，或紛散而入六國，參與反秦勢力，或藏匿於民間。漢代秦而興，百家諸子之學又在新的歷史條條下復活與發展，顯示出新的生命力。漢代初年，儒家、黃老之學及縱橫家都是當世顯學。中國文化哲學突破的進程在新的歷史條件下繼續進行。

從漢初到成帝時期的劉向、劉歆父子爲止，對於先秦開始的哲學突破發展進程較系統的總結，先後共有三次。一次是以淮南王劉安名義撰集的《淮南子·要略訓》；另一次是司馬談、司馬遷父子的《論六家要旨》及《史記》；第三次是就是劉向、劉歆父子所校理的群書和編撰的先秦與漢代的文化史綱要《別錄》和《七略》。這三次總結與評價，比起以前的幾次情況大不一樣，而要全面與深刻得多。不僅考鏡源流，辨章學術，且分門別類，立家敘派，細緻精密；不僅具有學術的認識價值，同時更具有思想史及文化史重要意義。

《淮南子·要略訓》分別論述了儒、墨、管子、縱橫、刑名、法家，及《淮南子》撰述者的主導思想黃老道家之學。解釋出各家的學術特點，具體論述了各家產生的歷史原因，指出各家學說的產生都有一定的歷史條件，是爲了解決各自所處時代所面臨的問題。這樣的總結，無疑要深刻得多，也準確、全面得多。如說到儒家的起源因周公受封於魯，「移風易俗，孔子修成康之道，

述周公之訓，以教七十子，使服衣冠，修其篇籍，故儒者之學生焉。」述《管子》則說：

「齊桓公之時，天子卑弱，諸侯力征，南夷北狄，交伐中國，中國之不絕如線。齊國之地，東負海而北障河，地狹田少，而民多智巧；桓公中國之患，苦夷敵之亂，欲以存亡繼絕，崇天子之位，廣文武之業，故管子之書生焉。」

尤其值得注意的是，《要略訓》論述了縱橫家產生的歷史條件及原因，第一次把縱橫家作為一個獨立的學術派別，與儒、墨、刑名、法及黃老道家並列評駁：

「晚世之時，六國諸侯，溪異谷別，水絕山隔，各自治其境內，守其分地，據其權柄，擅其政令。下無方伯，上無天子，力征爭權，恃連與國，約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社稷，故縱橫修短生焉。」

這段論述結尾所說的「故縱橫修短生焉」一句從來多被解釋為「縱橫長短之術生焉」。但准以《淮南子·要略訓》的編撰體例，在論述各家緣起的結尾處，說的都是各家的代表性著作學說「生焉」，而不是「各家之術生焉」。如說儒家的學術與著作時說「故儒家之學生焉」；墨家是「節材薄葬，閑服生焉」，說的正是《墨子》中《節葬》等具體篇章；敘及管子是「故《管子》之書生焉」；敘及晏子是「《晏子》之諫生焉」；敘及刑名家則是「故刑名之書生焉」；甚至說到劉安自己所撰的《淮南子》，也是指他的學術與著作，說是「劉氏之書」。準此而論，那麼「縱橫修短生焉」自然應當解為「縱橫修短之書生焉」。這麼解還有別的

依據。與劉向同時代的司馬遷父子在《史記》中不僅為縱橫家的代表人物立了多篇專傳，而且不止一次論及「短長學」與縱橫之書。劉向校理縱橫家的代表作《戰國策》時，更明確地說明他所依據的漢初以來廣為流傳、當時藏在中秘的各種縱橫家的著作，名目繁多，其中就有名為「修書」、「短長書」的。更有力的另一個證據就是，一九七三年湖南長沙馬王堆漢墓出土的漢代初年傳抄的《戰國縱橫家書》。以往的研究者正因為解錯《淮南子·要略訓》這一部分內容，才會產生出像胡適、趙紀彬諸家所持的否定縱橫家獨立存在論點，也才會錯誤地得出那種認為《別錄》、《七略》和《漢書·藝文志》增寫了縱橫家「即在目錄學上也殊無根據」的結論。現在我們可以認為這種觀點與結論事實上是站不住腳的。

不過，《淮南子·要略訓》並沒有據學術觀點的異同分家別派，其原因也與《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子》及《韓非子·顯學》一樣。劉安所要加以認知與總結的各家學說，就整個中國文化的哲學突破而言，仍在發展之中，從思想史、文化史的角度而論，道術散裂而為天下之學的哲學突破進程，仍然沒有結束。因而較系統較完備地整理與總結先秦和漢代思想文化流派發展演變任務，就得由司馬談、司馬遷父子及劉向、劉歆父子來完成了。

司馬談的《論六家要旨》第一次冠以學術派別專稱，分「家」論述先秦至漢代的各家學說，他所具體評說的「六家」是陰陽家、儒家、墨家、名家、法家及道德家。不過，若從思想史和文化史的角度，進一步深入討論這個問題，應當說以學術觀點的異同稱「家」立派來論述諸子之學，實際上是以荀子的《解蔽》開其端

緒的。荀子的這篇文章，實際上已把孔子學派稱爲「一家」，而把其它各種學派統稱之爲「亂家」，明顯是過渡到司馬談以「家」分定學術派別專名的一座橋樑。荀子在《解蔽》中說：

「昔賓孟之蔽者，亂家是也。墨子蔽於用而不知文；宋子蔽於欲而不知得；慎子蔽於法而不知賢；申子蔽於勢而不知知；惠子蔽於辭而不知實；莊子蔽於天而不知人；孔子仁知且不蔽，故學亂術足以爲先王者也。一家得周道，舉而用之，不蔽於成積也。故德與周公齊，名與三王竝，此不蔽之福也。」

文中「亂」是雜而不純意思。荀子所說的「亂」正是指產生於「諸侯異政，百家異說」歷史背景下，與儒家相比雜而不純的「諸子百家」。因此，荀子在具體論述當中，就把「仁知且不蔽」的孔子儒家學說，單獨提高到「得周道」、「舉而用之」的「一家」的地位表揚闡述，而用儒家學派的標準去評說墨、法、名、道各家之學。

司馬談《論六家要旨》冠以學術派別專名，具論陰陽、儒、墨、法、道德六家，與荀子《解蔽》及《淮南子·要略訓》相比較，多出一陰陽家，並且把它列於論述的首位。司馬遷在其《史記·太史公序》中轉述司馬談《論六家要旨》說：

「太史公乃論六家之要旨曰：夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所以從言之異路，有省有不省耳。嘗竊觀陰陽之術，大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也。儒者博而寡要、勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。墨

者儉而難遵，是以其事不可偏楯；然其疆本節用，不可廢也。法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改也。名家使人儉而喜失真；然其正名實，不可不察也。道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。儒者則不然，以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨，如此則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則蔽。形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。」

值得注意的是，司馬談的《論六家要旨》，在具體論述六家之時，對於陰陽、儒、墨三個學術派別，並沒有冠以「家」的專稱，而對其他三派，則徑直稱「名家」、「法家」及「道德家」。對陰陽家一派只稱其為「術」，對儒墨則稱其為「儒者」、「墨者」。論「儒者」，指出其理論以《六藝》經傳為法；論「墨者」則沒有具體著錄其文獻。與《淮南子·要略訓》比較，則《淮南子·要略訓》注重的是諸子百家產生的歷史淵源與社會政治條件，而《論六家要旨》注意的是各家的思想文化內容。故司馬談認為「道德家」包容了陰陽之術，博採儒墨兩家的優點，集中了名家、法家的要點，指約易操，事少功多，無所不至，給予了極高的評價。這正反映出，漢初至武帝時期，整個漢代社會崇尚黃老道家之學的實際情況，與荀子《非十二子》及《解蔽》之尊崇儒學正相區別。從思想史和文化史的角度考察從《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子》到《淮南子·要略訓》及司馬談的《論六家要旨》，

先秦到漢代「道術爲天下裂」的哲學突破的發展脈絡確實是十分清楚的。

我們在前面曾經說過，對於先秦到漢代哲學突破系統全面的總結與評價，是到了西漢成帝時由劉向、劉歆父子才告完成的。而從司馬談的《論六家要旨》到劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》之間承前啓後的關鍵，便是司馬遷及其傑作《史記》。

從劉向《別錄》及劉歆《七略》，我們知道劉氏父子總結先秦及漢代諸子學說，比《論六家要旨》增加了縱橫家、雜家、農家和小說家等四家。「小說家」劉向《別錄·諸子略·輯略》中沒有，只依各學派「旨趣不同分爲九家。」到了《七略·諸子略》分爲「十家」，但明言「小說家」不可觀，「可觀者九家而已」，今可置之不論。

關於縱橫家學說的論述，始於《淮南子·要略訓》，已見上述。司馬談《論六家要旨》雖沒有「縱橫家」名目，但司馬遷在其傑作《史記》中卻用了大量的篇幅，爲縱橫家立了專傳，具體記述及評價了縱橫家的言行思想。就在轉述《論六家要旨》的同一篇《太史公自序》中，司馬遷在說明《史記》各篇要旨時，也用了不少篇章評說與介紹了「縱橫家」。例如：

「天下患衡秦毋饜，而蘇子能存諸侯，約從以抑貪疆。作《蘇秦列傳》第九。」

「六國既從親，張儀能明其說，復散解諸侯。作《張儀列傳》第十。」

「好客喜士，士歸於薛，爲齊捍楚魏。作《孟嘗君列傳》第十五。」

「以身徇名，遂脫強秦，使馳說之士兩去者，黃歇之義。作《春申君列傳》第十八。」

此外尚多。更爲可貴的是，司馬遷作爲一位忠於客觀事實的歷史家與思想家，如實地記述和評價了秦漢之際及漢初迄於武帝時期仍然是當世顯學的縱橫家的大量言行思想，不僅表現在人物專傳裡，而且通過年表、書、世家等體例反映出來，如《留侯世家》、《六國年表》、《王子侯者年表》、《淮陰侯列傳》、《田儼列傳》、《酈生陸賈列傳》、《酷吏列傳》等篇都是顯例。通過這些重要文獻，我們今天才可以具體論述繼先秦戰國之後漢代縱橫家活動的第二個高潮中縱橫家活動的史實及其思想。東漢班固在《漢書·司馬遷傳》中評價《史記》是一部「其事核，不虛美，不隱惡」的「實錄」，~~是~~確是當之無愧的。

至於《史記》中~~有關先秦縱橫家的~~內容，與《戰國策》之間的密切聯繫更是無可否認的事實。~~自然~~班固在《漢書·司馬遷傳》中所說的司馬遷作《史記》採用《戰國策》一點，嚴格講並不確切。因爲劉向在成帝河平三年開始領校中秘群書，整理編集《戰國策》已經是司馬遷身後多年之事，司馬遷當然不可能預先採用《戰國策》。因此，準確地講，應該是司馬遷和劉向在記述和評議先秦縱橫家事跡、言行和思想的時候，所依據的是同一性質的文獻資料。這批在漢初十分流行的縱橫家史料，各具名目，或叫「國策」，或叫「短長」，或叫「事語」，或叫「長書」，不一而足，只不過司馬遷與劉向在其所處的不同歷史時期裡，各自有所知見，各自有所取捨而已。

西漢河平三年，劉向領校中秘，整理六藝諸子群書，其中就有《戰國策》。據《漢書·藝文志》記載，劉向整理群書，「每

一書已，輒條其篇目，錄而奏之」，謂之「敘錄」。這些「敘錄」現大部分已亡佚。今天所存的，只有《戰國策》、《管子》、《列子》、《鄧析子》等幾部著作的書錄。劉向用「敘錄」這種體例，對於所整理集校的六藝、諸子群書、辯章學術、考鏡源流，既論述各書產生的歷史背景與條件，也評價其學術思想的意義得失，具有重要的思想史和文化史的價值。以縱橫家而言，從劉向整理編集了《戰國策》，才開始有了一部專門記載縱橫家言論事跡和思想活動的代表著作。

劉向之子劉歆在西漢綏和二年繼父業集校六藝群書，別為《七略》，根據《戰國策》及當時他所親見的各種前代與當代的文獻資料，就增添了司馬談《論六家要旨》中所沒有的「縱橫家」這一學術派別，有確切的文獻學依據，應當說是完全必要的，具有重要的思想史和文化史價值，標誌著對於整個中國文化哲學突破認識過程的進一步完備與深入。

至於劉向、劉歆父子在《別錄》、《七略》中增加「雜家」及「農家」這兩家，並不完全是爲了編目分類的需要，也具有文獻學的依據，和思想史、文化史方面的價值，並非如有的研究者所說，是「畫蛇添足」，而恰恰是出於求真的歷史態度，尊重客觀歷史事實的結果，是非常必要的。

《別錄》、《七略》所增「雜家」之目，現存可以作爲依據來論述其內容的代表著作，主要是《呂氏春秋》和《淮南子》這兩部書。《呂氏春秋》一書，司馬遷的《史記》多次著述和評論過，計有：

《太史公自序》：「不幸遷蜀，世傳《呂覽》。」

《十二諸侯年表》：「呂不韋者，秦莊襄王相，

亦上觀尚右，刪拾《春秋》，集六國時事，以為《八覽》、《六論》、《十二紀》，為《呂氏春秋》。」

《呂不韋列傳》：「當是時，魏有信陵君、楚有春申君、齊有孟嘗君，皆下士喜賓客以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人。是時諸侯多辯士，如荀卿之徒，著書布天下。呂不韋乃使其客人人著所聞，集論以為《八覽》、《六論》、《十二紀》，二十餘萬言，以備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。」

劉歆《七略》的《諸子略·雜家》所著錄「《呂氏春秋》二十六篇」，與司馬遷多次所著錄的數目相符，可以說有充分的文獻目錄學的根據。

至於《淮南子》，司馬遷在《史記·淮南衡山列傳》中沒有著錄評論，並不奇怪。司馬遷撰寫《淮南王列傳》，主要記述了淮南王劉安參與叛亂，最終自剄死，國除為九江郡的史實。當時淮南王劉安既已自殺死，而分著《淮南子》其書的賓客，主要的如伍被也已被誅殺，其他賓客或被殺或逃竄，司馬遷在這樣一種政治形勢下勢必不能在劉安傳中，再去記載淮南王得意之時，仿秦國文信侯呂不韋大集賓客著書立說的盛事。而據《漢書·劉向傳》記載：

「劉向父劉德武帝時治淮南獄，得淮南《中鴻寶苑秘書》，向幼而誦讀，以為奇，獻之。」「成帝即位，詔劉向領校中《五經》秘書。」其子歆「受詔與父同領校秘書，講六藝傳記，諸子、詩賦、數術、方技，無所不究。」「乃集六藝群書，種別為

《七略》，語在《藝文志》。」

可以相信，《淮南子》內，外篇就是在這種情況下被與《呂氏春秋》一同著錄在《七略·諸子略》的「雜家」名目之下的。

許多研究者認為「雜家」如《呂氏春秋》、《淮南子》沒有什麼思想特點，只是不同學術派別的駁雜湊合，不能獨立成家。實際上，雖名「雜家」，也都各具有其核心主導思想。在《淮南子》是漢初興盛發展而獨具特色的黃老之學，雖然可劃入道家學術範疇，卻又確實是自漢初到武帝為止的政治、經濟、文化背景下的獨特產物，自有其獨立的思想史及文化史的價值；而《呂氏春秋》則以陰陽家為主導思想，又包容名家，還有某些其他學派的思想內容融涵在內，也很難用具體單獨的哪一家來規範它。所以迄至近年來研究《呂氏春秋》者，有言其為道家、新道家、黃老思想者，更有言其思想為儒家，或「兼略儒道」二者者，不一而足。⑤其實，我們應當承認《呂氏春秋》及《淮南子》就是「雜家」，所謂「雜」，實際上就是先秦迄漢代初年客觀存在的多元文化的一種真實反映。《呂氏春秋》及《淮南子》都產生於公元前一千年之間的樞紐時代。他們所整理與總結的客觀存在的學術思想文化，其現狀就是諸子百家之說並列爭鳴，各崇其說的多元文化。在中國封建社會歷史長河中，多元文化平等競存的現象是一定歷史條件下特殊的文化表現形態，而不是常態。劉向、劉歆父子忠實地著錄了這一特殊的文化現象，應當受到肯定，同時也應當客觀而細緻地去研究這個特殊的文化現象所具有的文化價值與思想意義，而不是簡單化地否定「雜家」的客觀存在和其獨立的學術價值。

「農家」在《漢書·藝文志》的「諸子略」中共著錄了九家，

一百一十四篇。可惜的是這些寶貴的文獻至今都已亡佚了。但這並不等於「農家」作為一個獨立的學術派別在歷史上就不曾存在過，更不等於「農家」就沒有任何思想史與文化史的價值和意義。班固在《漢書·藝文志·諸子略》的「農家」中說：

「農家者流，蓋出於農稷之官。播百穀，勸耕桑，以足衣食，故八政一曰食，二曰貨。孔子曰『所重民食』，此其所長也。」

由此我們可以知道所謂「農家」思想，其範圍當不出於農業技術、農業生產、農產品流通及農本思想諸內容。《漢書·藝文志》所著錄的「汜勝之書」、「趙氏之書」，據今人王毓瑚所著《中國農學書錄》的研究，認為前者即《晉書·食貨志》所載漢輕車使者汜勝督三輔種麥，「而關中遂穰」的史實。這與劉向《別錄》所載，汜「使教田三輔有好田者師之，徙為御史」正相符合，確是有關汜勝這位傑出的農業專家用先進農業技術理論、方法改進當時農業生產的重要文獻。同時，王毓瑚還認為「趙氏之書」即《漢書·食貨志》所載趙過行「代田法」之事。「代田法」有理論有方法，同時經過實踐證明「用力少而得卻多」，「一歲之收常過慢田一斛以上，善者倍之」（《漢書·食貨志》），是確實行之有效的農業科學理論技術。這些都是西漢時期的「農家」史實、文獻。先秦時期的「農家」，《孟子》中就有記載，其中《滕文公·上》記錄了「農家」代表人物的許行與孟子論辯，提出了自己的思想並宣稱他的學說是「神農之學」。《漢書·食貨志》著錄了不少的先秦「農家」之書，其中就有《神農》和《野老》等著作。《呂氏春秋》的《上農》、《任地》、《辯上》和《審時》等篇章，也記載保留了不少先秦「農家」的文獻。此外，

《史記·貨殖列傳》、《漢書·食貨志》也都載有許多關於先秦迄於漢武帝時期的「農家」文獻。如何能否認「農家」作為獨立的學術派別參與了自先秦百家爭鳴到西漢武帝時期為止的中國文化哲學突破的實際活動的客觀歷史存在呢？劉向、劉歆父子列「農家」為「九流十家」之一，著錄於《諸子略》，是對中國文化哲學突破進程的新的認識與總結，推進了先代對於中國文化哲學突破的認知水平，是很有必要的，決非「蛇足」。

可以說劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》客觀地如實總結與評價了中國先秦至漢代的哲學突破與諸子百家之學，是中國思想史和文化史的一個劃時代的成就。他們在《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子》、《韓非子·顯學》、《淮南子·要略訓》及司馬談《論六家要旨》之外，增加了「縱橫」及「雜」、「農」三家是完全必要的，是對中國文化完成其哲學突破的具體過程更為準確完整的記錄與認識，具有思想史、文化史的重大意義。三家之中的雜與農家因不在本書的研討範圍，僅簡略論述如上。縱橫家的思想、文化價值，則將在後文與第二點一同繼續研討。

我們要討論的第二點，是以往研究縱橫家的學者，無論贊同劉向、劉歆父子與班固《漢書·藝文志》所說「諸子之學出於王官」的觀點與否，幾乎都否認縱橫家具有獨立的思想史及文化史的地位和價值。否認者，如胡適、趙紀彬等，本已否認縱橫家作為獨立學術文化派別的資格，自然也就否認縱橫家還具有獨立的思想與文化價值。他們的意見已見上述引文。而基本贊同劉氏父子之說者，如章太炎、馮友蘭等先生也否認縱橫家作為一個獨立的思想學術派別有什麼實際內容和影響。⑥這種意見在研究中國思想史、文化史領域內，幾乎占了絕對的地位，以致「五·四」

以來的絕大部分思想史及文化史都沒有給縱橫家一席之地，更不用說具體論說其意義與價值了。一九四九年以後出版的所有思想史與哲學史，除了侯外廬先生主編的《中國思想通史》專章研討了縱橫家在先秦的地位與作用之外，其它的任何一部都絕口不提縱橫這一家。縱橫家歷來僅被看作一些反覆無常的政治家乃至政治掮客，甚至專門研究中國古代思想流派史的專著，也沒有縱橫家專章，更不用說給予什麼積極的正面評價了。《戰國策》對於中國古代散文、尤其是政治論說文的發展影響巨大，在中國文學史上有著重要地位，這已是毋庸置疑的客觀事實，但從「五·四」以來一直到今天的任何一部中國文學史，對於縱橫家所給予古代散文藝術及思想文化的影響作用的評價，大都停留在西漢劉向《戰國策敘錄》的認知水平，激賞其文辭而鄙薄其思想，滿足於用儒家倫理道德的價值標準去衡量和評說。

低估甚至否認縱橫家思想文化價值的各種意見，集中而言，主要計有(1)縱橫家是政治家，甚至政治掮客，只有人才而無學說，故「與學術無關」⑦；(2)縱橫家不講信義，無道德操守，只知追逐個人的富貴，而置國家與國民的利益於不顧；(3)縱橫家飾辯辭，設詐謀，是毫無一貫主張與既定見解的詭辯者；(4)縱橫家對於哲學思想的基本問題，均無系統明晰的見解；(5)「縱橫家言，不能成爲文學」⑧，「殆無文學上的價值。」⑨

應當承認，任何文化的價值都不會是一個穩定不變的常數，而是取決於用什麼樣的價值觀念去衡量去評價。而歷史的變遷，觀念的更新，文明的進步與倒退，民族成分的融合與分離等等因素都會改變觀察問題的角度，從而引起價值觀念的變異，導致對同一觀察研究對象價值評估的浮動。但是從古及今對於縱橫家思

想文化價值估價的基本觀點，幾乎歷經數千年漫長的歲月而無根本的變化。從先秦戰國百家爭鳴時期起，中經漢代劉向、劉歆父子直到封建社會結束；甚至歷經「五四」新文化運動直至今天，對縱橫家的評價，幾乎仍舊停留在韓非的《五蠹》、劉向的《戰國策敘錄》和曾鞏《戰國策目錄序》的水平，實在值得驚嘆！每一個較為深入研討過先秦戰國及秦漢時期的縱橫家在百家爭鳴的哲學突破中曾起到過的積極作用的人，都會對縱橫家這個極為富於創造性活力的思想及文化學術派別留下深刻印象，也同時會對長期以來蔑視和低估縱橫家思想及文化價值的現象感到不解和不平。難道說中華民族對自己這一部分文化精英在漫長歷史中所曾起到的巨大作用竟然會視而不見，以致對縱橫家的認知與評價也像封建社會的發展一樣，幾千年來長期停滯不前？難道舊觀念、舊傳統的印記，竟然會有魔法般禁咒的奇效，能使縱橫家的思想文化價值，封存在厚厚的歷史塵土之下，永世不見天日？難道中華民族偉大的先哲，在先秦迄於漢初百家爭鳴的那個光榮的樞紐時代，能夠充分發揮他們的睿智與辯才，迸發出富於創造性的活力，確立起嶄新的思想形態，與世界上的其他偉大文明古國，一起成功地完成各自哲學突破進程，對世界文明的發展作出了中華民族自己的一份貢獻，而他們的子孫後代的思想與文化的識別能力與判斷能力竟然已經退化到如此地步，以致連客觀地認知自己祖先的業績，記取他們當中那一部分精英所曾作出的卓越貢獻都那麼困難！果爾如此，還何言對中國傳統文化實行創造性的轉化，並建構新時代的現代中國文化呢？

一種意見，如僅僅在某一段歷史時期內時興流行，我們可以歸之於時代風氣使然；如僅僅為某一些人所提倡、所堅持，也可

以看成是黨同伐異，囿於學派門戶的偏見，但對於上述已形成一種思維定勢的對縱橫家的評價，用這種解釋卻無法說通。因為這種評價縱橫家的基調，從時間上說，遠在先秦戰國時期就已基本形成，中經劉向、劉歆父子直至中國封建社會終了，都無根本性變化。從持基本否定與低估縱橫家這種觀點的人而言，更是流派紛呈，各具特色。其中有世所公認的大儒，如孟子、荀子，也不乏封建正統的封建衛道士，如朱熹、陸隴其；也有立論苛嚴的法家思想家，如韓非；還有在封建社會中，以異端新聲而不見容於統治階級的進步思想家，如明代的呂坤、王艮、何心隱等人；更有近代激進的資產階級思想家如梁啟超、章太炎；甚至許多受過嚴格的現代西方科學訓練，具有民族民主精神的學者，如湯用彤、馮友蘭；就是一些宣稱用歷史唯物主義辯證法治學的學者，評價縱橫家時，也幾乎和韓非、劉向、曾鞏持差不多相同的態度。對百家中的一家，九流中的一流的縱橫家，估價其思想與文化價值竟然千古一辭，眾口同聲。這種情況本身已經超出學術流派各異其說的常情，而成爲一個特殊的文化現象。那麼，究竟是什麼原因導致形成這種特殊文化現象的呢？

我們認爲，最主要的原因有三個。第一個是儒家傳統思想的影響；第二個是傳統的哲學史、思想史研究觀念的局限與束縛；第三個原因是有關縱橫家的文獻不足，致使長期以來對於縱橫家的研究無法深入進行，或由此原因引致產生偏頗的意見，甚至對縱橫家的研究也被付之闕如。

以下我們具體討論這三個重要的原因。

說到儒家傳統思想的影響，具體而言，可以分爲三個方面來認識。首先是儒家倫理道德思想體系與價值觀，形成了以倫理道

德的標準去認知評價縱橫家；其次是儒家以完善個人倫理道德為核心的人生哲學，要求於人生完成的首先是內在的道德超越，其觀照對象更多的是人的內心世界，而非外部世界，這與縱橫家行動的人生哲學正好相對立；再就是社會政治化了的儒家思想，與整個封建社會體系組成強大的結構網路，形成「內聖外王」的思維定勢，制約著人們的行為指向，排斥任何具有鮮明個性精神，注重主體人格尊嚴的異端思想與行為，縱橫家自然被占統治地位的儒家思想置於排斥和打擊之下，其思想文化價值未能獲得正常發展與合理呈現。

儒家對縱橫家的直接評價，最早的文獻見於《孟子·滕文公下》：

景春曰：「公孫衍、張儀豈不誠大丈夫哉？一怒而諸侯懼，安居而天下熄。」

孟子曰：「是焉得為大丈夫乎？子未學禮乎？丈夫之冠也，父命之；女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子！』以順為正者，妾婦之道也。居天下廣居，立天下之正位，行天下之大道；得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫！」

其次則為荀子，他評說蘇秦、張儀的辭語見於劉向整理集校中秘書籍時所撰的《孫卿書書錄》：

孫卿道守禮義，行應繩墨，安貧賤。蘇秦、張儀以邪道說諸侯，以大貴顯。孫卿退而笑曰：「夫不以其道進者，必不以其道亡。」

從這兩則文獻可以看出，儒家評價縱橫家，一開始就是似倫理道德為衡量尺度的。這兩則文獻雖然不同時，在內容上卻正好互相關聯。孟子認為真正的大丈夫，居家應守禮義，「以順為正」，^⑩就像恪從父母之命行冠禮的男子和出嫁的妾婦一樣；而用世從政也應該恪守禮義的正道，不論得志與否，都要做到「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」而劉向所引荀子的言論，幾乎正好是對孟子這段評論縱橫家言論的注釋。荀子也認為縱橫家「不以其道進」，即便「大貴顯」也值不得稱讚，而他自己則正是「道守禮義，行應繩墨，安於貧賤」的。在這裡，孟子與荀子所提倡的「道」，是「士」——知識階層首先應當恪守的最基本的原則，而「道」的具體含義正是「禮」、「仁」、「義」三條儒家倫理道德的核心信條。用這三條倫理道德標準去衡量縱橫家的言行思想，則縱橫家所奉行的就是「邪道」，「邪」就是不正，連「以順為正」的「妾婦之道」都不如。政治化了的儒家倫理道德學就是這樣，不論立論開始於何處，必定與維繫階級等級的社會倫理行為和法則緊緊相關聯，並以這些法則為核心內容。其差別僅在於，如果立論從具體的社會倫常行為著眼分析問題，則歸結為抽象的倫理道德信條；如果從抽象的倫理道德信條入手評價事物，則歸結為具體的倫理社會行為。倫理道德不僅是儒家思想的認識論，同時也是方法論。這也是儒家評價縱橫家的一種常態，就如同儒家慣用這種倫理道德觀的認識論和方法論去評價百家爭鳴中的各家學說一樣。

我們在前面曾說過，與先秦百家爭鳴的哲學突破發展進程相適應，儒家的主要代表人物如孔丘、孟子、荀子的著作或有關文獻並沒有用「縱橫家」這樣的學派專稱評騭縱橫家這個學術思想

文化流派。因而《孟子·滕文公下》及劉向《孫卿書書錄》所引述荀子的言論，都沒有提出「縱橫家」的專稱，而只是在與縱橫家進行思想交鋒時具體指名道姓評說縱橫家的言行思想。但可以肯定的是，儒家與縱橫家之間的思想交鋒是在相當的理論深度與思想高度上進行的，足以代表先秦哲學突破所達到的高度水平。

漢代三次總結中國文化哲學突破，都評說了縱橫家。其中，劉安《淮南子·要略訓》代表當時的顯學黃老道家之學；司馬遷的《史記》則既客觀忠實地記錄和評判了在漢初仍是當世顯學的縱橫家的歷史，又充分表現出司馬遷自己鮮明的思想個性，可以說最能代表先秦百家爭鳴的哲學突破的真精神，他的巨著《史記》正是這種真精神的產物與見證。關於《淮南子·要略訓》及司馬遷《史記》與縱橫家的關係，容當後論。論述儒家思想對於評價縱橫家的影響，這裡特別需要提出來研討的是西漢劉向校集整理的《戰國策》及劉向、劉歆父子《別錄》、《七略》有關縱橫家的內容。

西漢河平三年，劉向受命校理六藝群經，其中流傳到今天最爲重要的著作，無疑就是《戰國策》。據劉向《戰國策書錄》所言，他據以整理的在當時廣爲流傳的縱橫家著作和言論，名目繁多，內容駁雜，抄寫混亂，他一一爲之校對整理，「除復重得三十二篇」，「殺青繕寫」，然後呈報皇帝。自從劉向整理的《戰國策》問世，才開始有了一部專門記載縱橫家言行思想的專著，而劉氏父子的《別錄》與《七略》也第一次提出縱橫家爲九流十家之一的觀點。這兩件事的文獻學價值和思想史、文化史意義是無可懷疑的。但更爲重要的是，劉向校集整理《戰國策》並提出縱橫家爲九流十家之一時，作爲一種獨立的社會政治派別的縱橫

家，已經在漢武帝後期基本消失，退出了歷史舞台；以董仲舒思想為標誌的漢代的統治思想也已經由漢初無為而治的黃老之學，逐漸轉變為儒家思想，劉向、劉歆父子也都是被目為醇醇大儒的士人領袖。因此劉氏父子對於先秦迄於漢武帝時期的哲學突破的總結，必然基本以儒家為指導思想，這也使得他們站在儒家的立場去評說縱橫家的思想及文化價值。若從思想史和文化史的角度看，可以這麼說，劉向、劉歆父子是把經由董仲舒加以變革的儒家學說，用文獻學的形式固定於六藝經學形態，並以相當程度上政治化了的儒家思想強化了這種形態。儒家學術以經學為核心內容這一特點的形成，劉向、劉歆父子是起了很重要的作用的。如果說董仲舒所完成的是集先秦儒學之大成，把儒家思想演化到一個新的高度和深度，那麼劉向、劉歆則從更為廣闊的思想史、文化史角度，用儒家思想總結了百家學術。從董仲舒以後，迄至清朝滅亡，儒家以倫理道德為核心的思想體系及文化價值觀，就沒有發生過根本的改變，而只是部分內容有所發展、有所改造，尤其是佛學東漸之後。自劉向、劉歆父子《別錄》、《七略》之後，迄至清代的《四庫全書總目》，狹義講在文獻學方面，廣義講，從文化史的角度，對於先秦以來幾千年間學術的整理總結，從形式到內容都基本上沒有根本性的變化，而只是在分別目錄、排比部類等方面有所調整、有所更動。後出的同類著作幾乎都可以看作是劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》的續作。從這一點而論，劉向、劉歆父子業績的作用和價值確實不容低估，很值得重新認知與探討。不過，也正因為如此，劉向、劉歆父子用相當程度政治化了的儒家思想評價縱橫家的觀點，才會影響如此巨大、久遠，尤其是從倫理道德角度評說縱橫家的觀點，更是一言定九

鼎，歷數千年而不衰。

劉向在《戰國策敘錄》中，正面肯定與闡發的是儒家「崇道德、隆禮義、敘人倫、正夫婦，論孝弟之義，諄篤之行，仁義之道滿乎天下」的倫理道德思想，而縱橫家則被置於儒家倫理道德的對立面，不僅「貪饕無恥，競進無厭」，而且「棄仁義用詐譎」，「父子不相親，兄弟不相安，夫婦離散，泯然道德絕矣」。劉歆的《七略·諸子略·縱橫家》也認為縱橫家是「上詐諛而棄其信」的「邪人」。可以說，用儒家倫理道德標準評價縱橫家是由孟子、荀子開其端，而由劉向、劉歆父子形成風氣的。這個風氣一開，數千年以下直到今天，絕大多數學者評價縱橫家都以儒家倫理道德為準繩，以劉向、劉歆父子的是非為是非。幾乎用不著再去費力廣搜文獻，只要翻開從劉向、劉歆之後，宋代曾鞏、李格非，直到清季林思進、金正煒等人為四十多種《戰國策》版本所寫的「序」、「跋」、「書錄」、「書後」，就可以清楚地看到儒家倫理道德學說與觀點對於整理研討縱橫家的影響有多麼巨大了。持論者人異言同，眾口一辭，翻來覆去，無非鄙夷縱橫家的思想言行，是「用詐謀塞仁義之路」，「譎狂相輕如鬥狗」；是「攝權變以鉤利，蓄狙詐以交外，倖近小以為得」，其「機變之巧，足以壞人心術」是「厚味之中有大毒」。^①像宋代李格非那樣能著眼於《戰國策》的「文辭之勝」，承認「人讀之必向其說之工」的客觀事實，肯定其文學藝術價值，已經可以算作是卓然獨立之論了。^②儒家倫理道德思想對於研究整理《戰國策》和縱橫家，已經形成一種倫理道德批判意識，表現為賞玩其文辭之勝而鄙薄其言行思想之毒的固定格式。在這樣一種思維定勢的框架內，縱橫家是不講仁義道德，只知競進以謀一己富貴的邪行小

人，而縱橫家思想與學術也就成爲亂世亡國之道。這種觀點終於成爲迄今爲止評價縱橫家仍然占據主要地位的權威定論。

影響的第二個方面是儒家以完善個人倫理道德爲核心的人生哲學，對於人生的最高要求，是用倫理道德的種種信條準則嚴格律己，成功地完成內在超越，「明德止於至善」，成就爲一個「聖人」，一個「賢人」，至少是一個「君子」。與縱橫家行動的人生哲學相對立，孟子明確地提出了完成儒家倫理道德內在超越的標誌是「得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈。」這也是封建社會中，每一個虔誠的儒家信徒所終生追求的「仁人」的極境。儒家以完善個人倫理道德爲核心的人生哲學，其社會實踐的觀照對象實際上已不再是人生，而是人心。儒家極其強調學習的重要，儒家經典《論語》開宗明義第一章就是「學而時習之，不亦說乎！」不過，儒家所重視的「學」卻是「爲己之學」，《論語》裡不止一次闡明了這個觀點。如：

「仁以爲己任」（《泰伯》）

「君子求諸己，小人求諸人。」（《衛靈公》）

「子曰：『古之學者爲己，今之學者爲人。』」
（《憲問》）

到了孟子，就更進一步加以發揮、深化，認爲仁義禮智信之類儒家倫理道德範疇，都存在於人心之中，與生俱來，而不必自心外求。孟子在《告子》篇中說：

「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！」（《告子·上》）

「孟子曰：『仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』」（《舍子·上》）

對於這種以完善個人倫理道德為核心的休養功夫，朱熹《四書集注》中的《大學》，就直接簡化為一句話：「大學在明明德，在止於至善。」儒家社會實踐的公式，依這種以完善個人倫理道德為核心的人生哲學觀稱為「內聖外王」之道，具體說來就是「修身，齊家，治國，平天下」。但人生既在於「明明德」，止於「求至善」，而修身極為不易，藝藝眾生終其一世也極難說他自己已經「明德」，而達於修身的「至善」極境了。「內聖外王」人生哲學的修持公式「修身，齊家，治國，平天下」是一個完整的、不可分割的全過程，修持的過程不能跳躍，更不能逆反。身未「修」，家未「齊」，如何言「治國，平天下」？因而在這種以完善個人，倫理道德為核心的人生哲學的指學下，人的整個一生幾乎都耗於內在超越的漫長歷程當中。在一個真正的儒者看來，人的內心世界遠比外部世界更為廣闊，更為重要，也更值得為之關注。因而縱橫家摒棄「為己之學」，「至善之道」，而以行動直接投身於現實社會中去「治國、平天下」，在儒家看來，這種人生哲學和行動方式不唯不可取，而且是滅國亡身之道。面對同樣的百家爭鳴的哲學突破進程，面對同樣的戰國紛爭的社會現實，儒家選擇的首先是人心的內部世界，縱橫家首先選擇的是人生的外部世界；儒家對於社會人生，採取默識修身的思維方式和慎獨律己的行為方式，縱橫家則採取行動辯說，以縱橫進取的精神去實現他們的人生理想。可以說，在先秦百家爭鳴的哲學突破進程中，儒家與縱橫家都各自以自己獨特的方式親身參與了「道術為

天下裂」的變革活動。在春秋戰國時期，直到漢代初期，儒家以完善個人倫理道德為核心的人生哲學與縱橫家縱橫進取的行動人生哲學也進行過激烈交鋒，既有思想的交鋒，更多實踐的交鋒。正是在思想與實踐的不斷交鋒中，儒家與縱橫家互相磨練辭鋒、砥礪思想，都各自以他們的豐富的智慧、深邃的思想，同時對中國文化的樞紐時代作出巨大的貢獻。但到西漢武帝以後，儒家思想占領了一統天下的地位，並且越來越得到社會政治勢力的強化。儒家思想，從思孟學派到荀子學派，進而到董仲舒、劉向、劉歆，經過唐韓愈等人對儒學道統的強調，到了宋明時期，終於發展成為程朱道學與陸王心學。在這個漫長的變遷當中，儒家注重內心休養、追求倫理道德完善的色彩越來越濃厚，而對於任何注重改造外部世界，以現實為理想的行動人生哲學，都一概視為異端，嚴厲地排斥打擊。這必然就影響到對於縱橫家的整理研究的正常進行。在這樣一種情況下，儒家評價縱橫家的另一個特點就是從整體上認為縱橫家「淺陋不足道」，不過「市魁盜俠，如鬥狗焉」，不過表現為一群競進無恥、慕勢羨利的邪人的一連串追逐個人富貴的自私行動。但今天我們從新的思想文化的角度來認知縱橫家，就可以明白，儒家堅持從人心的內部世界展望人生，或許有其理由貶低縱橫家的思想言行，不過，因為縱橫家的思想言行所觀照的對象並非人心的內部世界，而是人生的外部世界，儒家對於縱橫家的批判與貶低就不能不落空了。

儒家思想對於研討縱橫家影響的第三個方面，所涉及的面要比前兩個方面都更為廣闊。日益政治化了的儒家，與封建社會體系結成強大的結構網路，通過三綱五常的禮常、宗法血緣關係、教育程序、科舉制度、官僚體制等方面，形成占據整個社會統治

地位的思維定勢。這種思維定勢，制約著人們的社會行爲指向。具體而言，在整個封建社會中，士人從他們所受的教育開始，就是以六藝經學爲核心內容的，在皓首窮經的漫長人生歷程中，士人必然漸漸失去獨立思想的自由，而只能以儒家聖賢的是非爲是非，而士人的所謂人生道路，又被限制在「做官」這個極爲狹窄的範圍內。一個士有無「內聖外王」才幹、知識的檢驗標準，不是他的學術著述和社會實踐能力，而是能否通過官紳集團的舉薦或順利通過科舉考試。而這種被舉薦或通過科舉的具體方式，不論是代聖立言也罷，抑或是策論射答也罷，都與先秦百家崇其所善的爭鳴辯說有著本質的區別。科舉策問只能代聖立言或依式作答，從內容到形式都沒有絲毫的思想自由，也不可能具有什麼創造性的內容；而百家爭鳴，九流十家的辯說，則都是各自創造性思維的產物。先秦各家之士游說列國，儒家之士講求禮制，維護社會等級，依靠宗法血緣關係，和依靠以宗法血緣關係爲基礎的官紳集團的輿論的左右力量。在先秦，正如《論語·學而》篇所說，士人在家以遵循父道爲孝，必須三年不改於父之道：

「子曰：『父在，觀其志；父沒，觀其行；三年不改於父之道，可謂孝矣。』」

而在社會上，就必須服從種種倫理社會關係的制約，也正如《論語·學而》所說的「見賢思齊」。一個士必須知效一方，德比一鄉，而後才能得到官紳集團的認可，或通過血緣關係的蔭庇步入仕途，或通過科舉考試，出而用世。在這一整套從倫理道德到社會結構網路的嚴密制約之下，士個人政治前途的進退，社會聲譽的榮辱，都與本人的實際能力無太大的關係，而是取決於他所出身的宗法門第與社會集團。爲了取得這兩者的認可，士人往往先

得通過自己德道修養的歷練，逐漸磨平自己思想的棱角，泯滅自己的主體個性，才能成爲官紳集團中的一員。任何企圖越出這一套網絡籠蓋的思想言行都會變得十分突出惹眼，必然被視爲異端而受到激烈地排斥和打擊。

與儒家相對，縱橫家往往出身寒門細族，由於不護細行，常爲世所垢病，既沒有強大的宗法血緣關係作爲進身仕途的政治奧援，也無負郭數頃良田作爲退歸林泉的經濟基礎，他們所能依靠的，只有他們自己的智慧與辯才。刻苦認真的游學生涯，使他們能不囿門戶，博採眾長，打下了堅實雄厚的學養基礎；一張能言善辯的利嘴，通過游說活動磨煉出鋒芒畢露的語言；與不同學派的激烈辯論和爭鳴，更砥礪了他們的思想，使之變得越發敏銳，捨此之外，縱橫家幾乎別無其它憑藉和依托。爲了使自己的論點異於其它學派，他們十分注意自己思維的獨創性；爲針對呼吸成變的客觀社會政治形勢迅速而準確地作出決策，他們更珍惜自己的思想的自由和行動的靈活性，而要保證做到這兩點，就必須以充分顯揚士的主體個性精神，維護士的個性尊嚴爲前提。縱橫家在先秦戰國時期，由於各諸侯國政權更換頻繁，國無常君，士無常主的客觀歷史條件，使得他們在周遊列國，干說人主的活動中，可以處於一種較爲超越的立場，合則留，不合則去，比起儒家的士來，自然大大減少了對於諸侯、國君及大貴族的人身的依附性。在先秦各家諸子中，縱橫家的人身依附性相對說來是比較弱的。這正是縱橫家在實際社會政治活動中，能採取較超然的立場，和更注重珍惜主體人格尊嚴與發揚主體個性精神的一個主要原因。而這些卻都是與儒家的倫理道德、思維定勢及行爲方式相背離的，因此自然要受到儒家思想的排斥、打擊。

問題的複雜性還在於，儒家的這種思維定勢經過長期的歷史積澱，已經成爲國民文化心態結構的一個重要組成部分，並沒有隨著封建社會的結束而完結，而是仍在繼續對國民的思想與行爲指向起著或多或少的制約作用。要對中國傳統文化實行創造性的轉化，使之適應中國現代化的需要，就必須徹底揚棄儒家僅以完善個人倫理道德爲核心的價值觀念。從這個意義上說，整理與研究縱橫家必須廓清的儒家思想文化的負面部分的影響與作用，所涉及的還僅僅只是這項艱巨工作的一個很小的側面呢！

下面，我們就形成縱橫家研究現狀的第二個主要原因作簡要的探討。這第二個主要原因就是傳統的哲學史、思想史研究觀念與方法的局限和束縛。

中國古代的哲學史與思想史，往往包羅萬象，與各種學術專史、文化史混然難分。而在其範圍之內，儒家占據了主導地位，自漢代以來，儒學便以六藝經學爲核心內容，而以經今古文之爭爲其外在表現形式。以致到了今天，所謂中國傳統文化，在很多人看來，實際指的還是儒家文化。而儒學與社會政治密切關聯，儒家倫理道德思想政治化的結果，使得真正科學意義上的哲學史與思想史無法產生。翻開古代任何一部總結學術思想的著作，如朱熹的《伊洛淵源錄》、宗密的《華嚴原人論》、黃宗羲主編的《宋元學案》及《明儒學案》等，都可以看到，講述的都是「內聖外王之道」、「天人性命之學」，按現代意義的哲學史、思想史的要求而言，可以說都雜而不純。而古代思想史、哲學史乃至文化史所圍繞的那個核心內容，即經學、道統，又使得像縱橫家、農家、雜家、墨家、名家之類本應屬於思想史、文化史研究的對象，受到不公正的排斥和蔑視，致使大量的有關儒家之外的別家

說學，比如縱橫家的廣泛資料，被淹沒在更為駁雜的各種非學術史和非思想史、非哲學史的著述之中，無人問津。自古代直到今天，經過幾千年漫長的歲月，尚無一部專門研究縱橫家思想文化價值的著述乃至專論產生，其原因也蓋在於此。

現代科學意義上的哲學史及思想史研究，自中國近代開始才從西方逐漸傳入。此後中國學術界始以西方哲學的概念、範疇體系和方法論為標準來釐定中國古代哲學史與思想史的內容，言必稱希臘、羅馬，又得出「中國哲學缺乏邏輯思維」、「中國哲學與倫理學不分」、「古代中國哲學主流的進展是極高明而道中庸」等等論斷；同時又把一部中國哲學史、思想史看作是某幾家古代學術派別不斷排列組合的過程，如「儒道互補」、「儒釋道合一」、「莊禪互補」之類論斷也十分流行，實際上沒有真正跳出中國古代學術史論的某些陳舊窠臼。在這種情況下，對哲學及思想學術派別的細緻深入的研究自然受到很大的影響，縱橫家的研究終被付之闕如還只是這種不良影響的一部分。

隨著馬列主義傳入中國，許多用馬克思列寧主義作為理論武器的學者，如郭沫若、范文瀾、翦伯贊、杜國庠、侯外廬、呂振羽等，對中國古代社會史、哲學史、思想史和文化史都做了某些開拓工作，破除了不少封建傳統意識用於哲學史、思想史和文化史的研究而產生的迷霧，取得了相當的成就。尤其應當一提的是侯外廬先生等編著的《中國思想通史》，在第一卷裡用了一節的篇幅論述了「縱橫家思想」，雖然仍是把縱橫家作為「中國古代思想的沒落傾向」，來看待的，但就給予了縱橫家一定的歷史地位而論，本身就已是見地卓絕的特出之論，堪稱獨具學術慧眼的素心之作了。

但在後來相當長的一段時間裡歷史唯物主義往往被教條主義地應用於古代哲學史、思想史及文化的研究，馬克思主義不止一次被「左」傾思潮公式化、庸俗化，對於古代哲學史、思想史、文化史的研究，唯階級鬥爭意識日愈強化，成為政治路線鬥爭的戰場。在具體的研究中，滿足於戒定古代思想家、哲學家和學者的階級成分，滿足於簡單地標識各種學術派別的集團屬性；或停留在唯心與唯物的兩極觀點去認識與論述問題。這對於研究中國哲學史、思想史、文化史已然是災難，發展到「文化大革命」期間，中國傳統文化的一切學派不是被形而上學、實用主義地利用於「影射史學」觀，去為「四人幫」政治野心家的政治陰謀服務，就是被無情地踐踏，徹底地批判否定。在這樣一種情況下，縱橫家繼續被看成是不講仁義道德，只知追逐個人富貴的「邪行」小人，而其思想文化也被視為毫無價值，就不是什麼奇怪的事了。

而一些堅持科學精神，治學嚴謹的學者，由於傳統的哲學研究觀念和方法的局限，為了追求科學的尊嚴，過分強調研究對象的哲學及思想概念的淨化，只對純粹的精神及思維現象感興趣，如存在與意識、特殊與一般、理氣與心性等概念範疇，而對於被包容在各種駁雜著述中或通過重大歷史事件反映出來的哲學史、思想史及文化史的眾多資料則甚少關注，甚至認為那些東西由於不是純粹的人類精神及思維現象的記錄，而否定其思想文化價值。縱橫家的研究迄今未能開展，還只是其中的一個顯例罷了。

實際上，只要是人類有目的的活動，自然就有其實踐意義，也同時會產生思想上的價值。正是出於針對西方哲學概念不斷淨化，致使眾多的論著往往從純粹思維出發這一現象，恩格斯曾經指出黑格爾的哲學研究方法，「是從純粹的思維出發的，而這裡

必須從頑強的事實出發。」（《馬克思恩格斯選集》第一卷，第一百二十頁）。更何況人們研究哲學史、思想史及文化史，並非只是科學象牙之塔裡的高貴擺設，而有著其認識與實踐的目的。這也是馬克思在《關於費爾巴哈提綱》一文中所指出的：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，而問題在於改變世界。」英國哲學家伯特蘭·羅素的《西方哲學史》也著重強調了這一觀點，他的這部哲學名著的全稱就是《西方哲學及其與遠古迄今政治社會環境的聯繫》。羅素在這部《西方哲學史》的序言中說道：

「哲學，從遠古以來，就不僅是某些學派的問題，或少數學者之間的爭論問題，它乃是社會生活的一個重要部分。」

「我的目的是要揭示哲學乃是社會生活與政治生活的一部分；它並不是卓越的個人所作出的孤立的思考，而是曾經有各種體系盛行過的各種社會性格的產物與成因。」

「有一些人——例如盧梭和拜倫——雖然在學術的意義上完全不是什麼哲學家，但他們卻是如此深遠地影響了哲學思潮的氣質，以致如果忽略了他們，便不可能理解哲學的發展。就這一方面而論，甚至純粹的行動家們有時也具有很大的重要性。」^⑬

如果我們越過儒家傳統思維定勢的某些不良影響與制約，越過傳統哲學史、思想史及文化史某些研究觀念的局限和束縛，從新的視野角度，重新來認知縱橫家的話，馬克思、恩格斯和伯特蘭·羅素的觀點，確實能給我們以新的啓迪。

自然，我們也應該看到，造成縱橫家研究現狀還有第三個較為客觀的重要原因，就是有關縱橫家的各種文獻資料的不足，客觀上導致對縱橫家的研究無法深入，或更由此產生偏頗甚至錯誤的意見。

在馬王堆帛書《戰國縱橫家書》出土以前，研究縱橫家的歷史文獻資料，最主要的就是《戰國策》及司馬遷的《史記》。司馬遷的《史記》用了大量的篇幅記錄和論述了縱橫家代表人物的具體活動與思想言論，為先秦戰國時期和漢初迄漢武帝時期有代表性的縱橫家都列了專門的傳記。此外還在《史記》中，除了「列傳」之外用其它體例，如「世家」、「表」、「書」的形式，多次對於縱橫家加以著錄和論述。更為重要的是，司馬遷是一位真正具有先秦百家爭鳴的思想文化優秀精神氣質的歷史家與思想家，他不僅通過大量對於縱橫家言行思想的記敘，忠實地反映了先秦戰國時期及漢代迄武帝時期縱橫家的歷史，而且對於縱橫家給予巨大的讚揚、肯定和同情。事實上司馬遷本人雖然不是縱橫家，卻或多或少受到縱橫家思想言行的影響，明顯地表現出縱橫家的某些精神氣質，這種縱橫家的精神氣質同樣明顯地通過他自己的傑作《史記》反映出來。司馬遷的《史記》在西漢當代就被當權者目為「戰國縱橫家權譎之書」，而遭到漢中央政府的明令禁止流行、擴散，就決不是偶然的。^⑭但是由於秦末亂世，戰亂頻仍，文獻典籍，流散殆盡，搜集整理十分不易。直至漢惠帝四年廢除了「挾書律」，允許書籍文獻流通，情況才有所好轉。司馬遷父子在這樣的一種困難的條件下撰寫《史記》，雖然可以參考漢中央政府藏書，而且司馬遷本人更遍歷名山大川，出使邊陲遠域，親自實地考察，搜集佚書佚聞，增加積累知識，但不足之處仍然

不可避免。《史記》有關縱橫家的部分，也因文獻不足徵的緣故，年代的錯亂，史實的失誤，以致人物行年事跡的顛倒錯脫，所在多有，引起後人對於縱橫家研究資料的使用方面的混亂，更甚至引起人們對《史記》有關縱橫家部分史實真實性及縱橫家人物歷史真實性的懷疑。在這種情況下，要具體深入論述縱橫家的思想言行，研討其思想文化價值，確實困難重重。

《戰國策》的情況也大體如此。劉向校理六藝群經和諸子之書，搜集整理《戰國策》，他所依據的原始資料，當時就已混亂龐雜，文字的脫落、史跡的罣誤比比皆是。經他整理刪汰，又復流失不少。《戰國策》流傳到宋初，據曾鞏整理的《戰國策》的序言，可以知道，《戰國策》全文，三十二篇當中早已亡佚了十一篇之多，經曾鞏「訪之士大夫家，始盡得其書，正其誤謬」。但曾鞏所能校正的，也只能是文字的錯誤，從劉向甚至從司馬遷開始，就已經存在的眾多史實的錯誤與混亂，限於文獻無徵，是無法加以匡正的。因此，《戰國策》雖然作為一部記錄戰國國別史的專書，作為唯一一部專門記錄戰國縱橫家言行的專書，其歷史價值卻從來都受到歷史學家的懷疑，認為《戰國策》內容多小說家言，不能用來據論戰國時代的歷史，也不能用來據論縱橫家的歷史及其思想文化價值。這些情況，無疑確實在客觀上影響了對縱橫家的研究。

不過，近十幾年來，隨著有關戰國、秦漢的出土文物日愈增多，特別是一九七二年山東臨沂銀雀山大批戰國兵書的出土，與一九七三年湖南長沙馬王堆第三號漢墓帛書的出土，其中尤其是馬王堆漢墓帛書中的《戰國縱橫家書》的發現，大大地改善了對於縱橫家研究的客觀條件。通過馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家

書》，我們可以清楚地知道，《史記》及《戰國策》中，有關蘇代、蘇秦及其它縱橫家的史實之所以混亂的原因。帛書「蘇秦書」的發現，不僅使我們能據以去偽存真，把戰國時期最主要的縱橫家蘇秦的主要事跡逐年敘錄，更可以據以清楚地論述蘇秦活動時期的有關戰國歷史，這在以前確實是不可想像的。這批極為重要的歷史文獻的出土與初步整理，已經引起了中外歷史學家、文獻學家及思想史、文化史研究者們對於長期被忽視的縱橫家的密切關注。可以預見，對於縱橫家研究的現狀不會再繼續下去，而可望在不久的將來有長足的進步與突破。

至於《史記》、《戰國策》中有關縱橫家的記敘，即便有的內容與歷史事實不相符合，甚至的確不可信，不能用來據論戰國時期有關歷史事件與人物，但由於《史記》與《戰國策》所記載的整體內容的歷史通性是不可懷疑的，因此，其中所記敘的戰國至漢代迄武帝時期的縱橫家的活動與言論，我們雖然不能依據論其個別的史實，卻完全可依以據論縱橫家的思想與文化價值。

從對以上三個原因的分析，我們可以知道研究縱橫家，最主要的是必須破除儒家思想傳統的負面影響與束縛，同時也必須改革某些傳統的研究觀念與方法，只有從新的視野和角度重新去認知縱橫家及有關的文獻資料，才有可能如實地重新估價和評判縱橫家的思想文化價值及其現代命運。

本書採取思想史和文化史的立場、角度，對縱橫家作一較為系統的研究，深入研討縱橫家在中國文化中的地位與作用。並進一步深入探討縱橫家作為中國傳統文化的一部分，在現代中國能否通過超越並克服其所可能具有的內在困難，實行創造性的轉化，使之成為現代中國文化富於建設性的有機組成部分。在具體的論

述當中，爲使問題明晰起見，論述以縱橫家爲主幹，以儒家爲主要參照系。之所以選擇儒家爲參照系，並非僅僅因爲只有以儒家文化爲對比，縱橫家的思想文化特點才得以清楚地凸現，而是充分考慮到儒家文化在整個中國傳統文化中，在整個中國封建社會的漫長時期裡，都曾占據了主要位置，起著制約國人思想行爲指向的作用，以儒家爲參照系，對於縱橫家的許多主要問題便於深入探討。同時也因爲縱橫家和先秦各家爭鳴的思想交鋒，以與儒家倫理道德學說的交鋒最爲激烈、最爲深刻。還因爲縱橫家作爲一個獨立的政治派別，自西漢武帝時基本上消亡以後，其思想在不同歷史時期有相當一部分確實是通過儒家內部的非正統學派或異端派別表現出來的，不把這一部分儒家的思想文化綜理清楚，也沒法講清楚漢武帝之後縱橫家思想文化的發展和變化。不過，正因爲儒家文化在本書中的主要作用是作爲研究探討縱橫家思想文化的參照體系，兩者之間的關係是對比而非完全的對立，縱橫家和儒家都同屬於中國傳統文化不應忽略、不可分割的組成部分，與中國傳統文化的其他各家各派一樣，一同屬於建設中國現代文化的古代文化財富，都應當站在現代中國文化的立場，通過研究認知乃至身體力行的方法和途徑，實現對中國傳統文化的創造性轉化，所以書中有關儒家文化部分的論述並不代表本書作者對於儒家文化的全面評價。

由於本書是系統、全面、深入研究縱橫家思想文化的初次嘗試，許多有價值的結論並沒有現成的權威著述可以援引，而許多有關縱橫家的歷史發展和思想文化的形成變遷，也無現成的權威著述可以使用，資料文獻要靠廣泛的搜集、整理來綜理校集，其思想文化價值更需要發微探幽，分析論證，而研究結論必須建立

在廣泛的材料占有和消解之上，因此，本書第一、二兩部分基本上是採取通史式的研究，主要研討縱橫家的起源、發展、變遷及其在中國傳統文化中的地位和作用。第三部分的重點是對縱橫家的思想文化特點作一概括的總結，並進一步探求縱橫家與中國現代文化的關係，探求縱橫家思想文化價值的現代命運。第三部分是建立在前兩部分實證研究和對縱橫家重新認知、重新闡釋基礎上的重新估價，更多反映出來的是作者自己的思想成果。

研究縱橫家，首先需要解決的問題就是：如果把縱橫家作為一個獨立的思想文化流派，那麼他的外部表現形式與內在的思想屬性是什麼？

一個真正能稱得上獨立的思想與文化流派的標誌，如果僅僅為了求其簡易明白，為了敘述方便，往往可以一句話來概括：一部經典和幾個代表人物，一批批信徒及追隨者。如基督教是一部《聖經》，耶穌，使徒及大批的信仰者；伊斯蘭教是一部《古蘭經》，默罕默德，穆斯林信徒，及大批的信仰者；佛教是《大藏經》，釋伽牟尼，佛教徒；儒家是一部《論語》，自南宋以後則是一部《四書》，孔子、孟子及儒家信徒；墨家是《墨子》，墨翟、墨者；道家是一部《道德經》，老子、莊子，道家信徒；…准此而論，縱橫家是一部《戰國策》、蘇秦、張儀、縱橫游說之士及追隨者。縱橫家也能以最簡約的形式被概括到與基督教、伊斯蘭教、佛教、儒家、墨家及道家同等規格的程度，本身就說明縱橫家作為一個獨立的思想學派完全合格，而絲毫沒有什麼牽強之處。但我們自然不能滿足於用這種過於簡單的方式來認知縱橫家。

如果一個獨立的思想及文化學術派別，其內在的性質特點指

的是思想性質特點，那麼其外再表現形式就是這個學派在一定文化背景條件下產生、發展和演變的歷史。前者屬於哲學思想史的範疇而後者屬於文化史的範疇。思想史範疇的內容是抽象而概括的，而文化史有關的歷史活動與文獻記錄又過於具體和分散。但不管怎樣，研究縱橫家這個思想文化學術流派，一開始就用一般的、抽象的言辭來評論、敘述縱橫家，或一開始就大談縱橫家的思想文化價值和其現狀命運，必將會有架空議論的嫌疑，肯定是不妥當的，因此，對於縱橫家的研究不可能從抽象的概念、定義出發，而必須從對縱橫家歷史的探索和研究開始。

縱橫家產生、發展和演變的歷史，可以分爲四個時期：第一個時期是春秋末至戰國初期；第二時期是戰國初期至秦統一中國；第三個時期是秦統一中國起到漢武帝時期爲止；第四個時期是西漢武帝以後直至中國封建社會結束。

第一個時期，正如孔子所說的是處在一個「禮崩樂壞」的歷史時代。征伐已不自天子出，而自諸侯出。戰爭不再以「尊王攘夷」的名義進行而是逐漸走向諸侯國與諸侯國之間日益激烈的擴張和兼併，形成楚、魏、齊、秦、韓、趙、燕七國爲主的戰國爭戰格局。王綱解體，陪臣執命，田氏代齊，三家分晉，一系列的社會政治巨變標誌著歷史進入了一個新的發展階段。這個時期正是中國文化哲學突破的樞紐時期，王官之學散裂而爲諸子百家的哲學突破進程已經發展到重要階段。早期墨家，以墨翟爲代表，正在歷史舞台上頻繁活動；早期儒家，以孔丘爲代表，也周遊列國，退而講學、著述，基本上奠定了儒家學派的風貌；道家的創始人老聃也著述了代表作《道德經》，以他那深邃的思想，機智的預言，呈現出這個學派的特色；……，其它各家也都經歷著大

體相類似的發展過程。自西周開始而迄於戰國的思想家與事業家分離的現象，在這一時期也充分顯現出來。社會的發展，使這種分離本來所含有的職能分工的內容，經過哲學突破的進程，終於演化為戰國時期「百家爭鳴」的繁盛圖景。思想家並非僅僅限於思想，而是意在把他們自己的思想化為行動，去參與社會生活；事業家也並非僅僅只在行動，而是力圖通過他們所為之獻身的事業，來實現他們自己的思想價值。所以百家之士，學術雖異，卻無一家不周遊列國，並相互辯論結難，「各引一端，崇其所善」（《漢書·藝文志》），以求得逞其說。這一時期各家學派的特點之一是你中有我，我中有你，互相滲透，互相包容。儒墨兩家即是顯例。而這一時期縱橫家的特點在於蔑視世族宗法血緣關係所形成的社會結構網路，憑藉對天下大勢和各諸侯國具體國情的深切洞見，憑藉個人的智慧謀略，奔走游說各國諸侯政要，而其目的則在於爭取各國之間多邊政治力量的均衡，積蓄自己所與之國的力量，並進一步尋求機會，主動打破均衡局面，謀求所在國家的擴張與富強。縱橫家的這種政治思想與政策策略與儒家宣揚的以仁義王天下，企圖恢復春秋早期盛行的那種尊王攘夷以周天子為「共主」的「周道」正相對立。這一時期還沒有完全形成南北合縱、東西連橫的政治局勢。但由於三晉利害一致，往往聯合共同對敵；而夾在三晉與齊楚之間的中山、鄭、宋、衛、曾等小國，其基本國策則往往不是較弱的國家聯合起來抵禦強國，就是分別依附某一強國以對抗三晉聯軍的攻伐。這就在實際上形成了初期階段的合縱連橫運動，這樣的一種國際大環境，也正是早期縱橫家活動發展的歷史舞台。在這一時期當中，縱橫家業已形成自己學派初步的思想特點和行為方式，但同時又仍然多少具有同

時代某些別的學派的風貌和影響。這一時期作為縱橫家初期代表人物的是子貢、吳起、惠施。早期縱橫家的思想言行，除了《戰國策》、《史記》之外，較集中的文獻則反映在《管子·霸言》、《論語》與《莊子·天下篇》裡。

第二個時期，隨著七國兼併戰爭日趨激烈，政治、軍事鬥爭形式雖然變化頻繁，但已基本上形成了以齊、秦兩國分別為其盟主的東西兩大政治集團相對峙的局面。在相當一段長時期裡，東西兩個政治集團的盟主在齊、秦之間變換，從而形成以秦為主的由西向東的連橫和以齊為主的聯合南北各國實行合縱的政治、軍事、外交格局。秦國的國策是遠交近攻，蠶食併吞鄰國，日愈向東推進；齊國的國策則是不斷地組成與楚國及三晉的合縱聯軍攻伐秦國，企圖有效地遏止秦國的兼併戰爭，進一步阻止秦國過分強大，並適時地擴大齊國自己的力量，最後與秦決一雄雌。楚國本來是強國，經濟、文化、政治、軍事力量都曾足以和齊、秦一爭雄長，但由於沒有制定出正確的政治路線和方針政策，加上楚國統治集團內部長期不和，處於混亂之中，力量一天天削弱，終於淪為齊和秦的政治附庸，時而結好於秦加入連橫勢力，時而聯手齊國，又變成合縱成員，連屈原那樣有思想、有能力、而又一心熱愛楚國的優秀人材也不能施展才幹，終於自沉殉國。至於地理位置處於東西方通道上的各國，因為弱小，為求自保，只能勉力作夾攻中的奮鬥，時而依附秦國，時而依附齊、楚、三晉。在這樣一種歷史條件下，合縱連橫自然就成了這些小國救亡圖存的重要國策。隨著兼併戰爭的發展，合縱連橫運動也愈演愈烈，兩個政治集團的力量組合變化也愈來愈頻繁，在這種形勢下，秦國最後併吞六國，統一中國只是時間問題。山東六國及各個小國面

對秦國殘酷的兼併戰爭，形勢日益險惡，雖用盡一切力量與手段以求生存，但最終仍然失敗，被秦國次第滅亡，終以秦王朝的確立和中國的重新統一結束了這一時期。

這一時期是合縱連橫運動的高潮時期，一切國家，不論大小，其最主要的國策無不以合縱連橫為中心，縱橫游說之士極為活躍，縱橫家不僅人才輩出，而且縱橫家的學術思想特點通過與當時互相爭鳴的其他各個學派，其中尤其是與儒家所展開的思想交鋒，在相互激烈地論辯與詰難中展示無遺，並揭示出縱橫家以「進取之道」為核心的思想文化價值觀，與儒家的倫理道德學說針鋒相對，在中國思想史及文化史上首次從理論的高度，指出儒家思想的根本弊病在於儒家那一套以完善個人倫理道德為核心的倫理道德學說是一種「自完之道」，^⑮其實踐價值只能是以追求和完善個人自我道德為人生的主要內容，這充分標誌著縱橫家終於形成了一個獨具特色的思想文化流派。這一時期的縱橫家無疑對中國文化樞紐時代的哲學突破作出了重要的貢獻。縱橫家思想文化對當時的社會政治、軍事、外交、經濟都產生了巨大作用，以致其它各家也或多或少受到縱橫家的影響。如以縱橫家「合縱連橫」的政治外交路線而言，可以說凡是身處戰國時期的政治家、軍事家和外交家沒有不受其巨大影響的。此類例證多到不勝枚舉，典型的人物可以楚國的愛國詩人屈原為代表。屈原一生忠於自己的楚國，雖然身懷為政治國的優秀才具，卻從未投奔到異國去做「游士」；他也曾以行動反對縱橫家張儀為害楚國的陰謀，但他所堅決支持採取的政治外交路線就從來都是聯齊抗秦的合縱路線。

這一時期縱橫家的主要代表人物是張儀、公孫衍、蘇代、蘇秦、甘茂、張孟談、范雎、蔡澤等。反映這一時期縱橫家思想言

行的文獻除了散見於《孟子》、《荀子》、《莊子》、《韓非子》之外，主要是《戰國策》、《史記》及長沙馬王堆漢墓出土的帛書《戰國縱橫家書》。

第三個時期，從秦滅了六國，建立起一個大統一的帝國開始，歷經楚漢相爭，及漢武帝採用董仲舒天人三策，罷黜百家，獨尊儒術，以縱橫家作為一個政治派別基本上在漢武帝時期退出歷史舞台而告結束。這一時期縱橫家的活動又可分為兩個階段，第一個階段是楚漢相爭之際，國家又告分裂，形成秦失其鹿，天下共逐之的局面，戰爭的目的依然是用武力爭得統一中國的最後決定權。國無共君，士無常主的社會政治形勢與戰國時期極為相似，智謀之士的皈依向背往往成為各派政治勢力能否取得成功的關鍵。縱橫游說之士活動十分頻繁活躍，他們奔走於各派政治力量之間，以自己的辯才及智慧，為重新統一中國作出貢獻。這一階段的縱橫家代表人物有蒯通、陸賈、陳平、張良、酈食其等，反映縱橫家思想言行的歷史文獻主要是《史記》、《漢書》、及散見於秦漢之際的有關資料和文物。

第二個階段是漢統一中國以後，依附於劉姓諸侯王羽翼下的縱橫家游士，活動仍舊頻繁，趨時因勢，煽動和輔助劉姓諸侯王與漢中央政府之間爭權，形成新的歷史條件下的「合縱與連橫」運動，終於演變為漢中央政府與劉姓諸侯王七國聯軍的戰爭。這一階段的特點是，在新的歷史條件下，縱橫家維護中國統一的思想傾向的向心力，大於主張國家分裂的離心力；漢中央政府連橫的政治軍事力量大於劉姓諸侯王合縱的政治、軍事力量，而終於以漢中央政府成功的削藩運動而告結束。尤其應當指出的是漢武帝時期一系列維護國家統一和安定，削弱諸侯分裂力量的種種政

策的謀畫、制定與實施，正是由漢代最後一個縱橫家主父偃主持完成的。漢武帝誅殺主父偃，象徵著縱橫家作為一個獨立的社會力量基本上結束了自己的歷史使命，退出了歷史舞台。自此之後，縱橫家所給予時代的影響和作用，更多是通過思想文化的滲透和融匯表現出來。同時，由於司馬遷《史記》的問世及傳播，也由於劉向整理集校的《戰國策》的問世，使縱橫家思想文化，得到更為廣泛的流傳，產生了更為巨大的影響。而劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》則通過總綱性文化史的形式，第一次提出了「縱橫家」的思想文化學派的專稱，使之與先秦「百家爭鳴」其它各家並列，給予了高度的評價。雖然這種評價是站在儒家思想文化的立場上作出的，但畢竟首次奠定了縱橫家在中國思想史與文化史上的地位。這些無疑使得這一時期縱橫家的歷史具有特別重要的意義。這一時期第二階段縱橫家的代表人物是伍被、鄒陽、枚乘、主父偃等。主要的文獻是《淮南子》、《新書》、《史記》、《漢書》及散見於漢代的其他有關資料。

第四個時期從漢武帝誅殺漢代縱橫家的代表人物主父偃開始，迄至清朝末年、民國初年為止，長達數千年，歷經十幾個朝代。在這個漫長的歷史時期裡，縱橫家便再也沒有占據過思想與文化的主導地位。作為一種獨立的政治力量或一個獨立的社會階層的縱橫家，從漢武帝誅殺了漢代最後一個縱橫家主父偃之後便基本消失；而作為一個獨立的思想文化派別，其影響與作用更多地是通過曲折的途徑，表現於政治、思想及文化領域。縱橫家給予中國古代文學以廣泛深遠的巨大影響和作用，更成為中國文學史上一個十分突出的現象。這種突出的影響和作用主要通過古代散文史的發展而得到鮮明的反映。縱橫家復出於亂世和儒家流於縱橫

是這一時期縱橫家思想文化影響的特殊表現形式。這種特殊表現形式往往又與漢武帝以後中國封建社會中反儒家正統文化的異端思想與異端人物密切相聯繫，形成又一種特殊文化現象。對這個特殊的文化現象認真反思，至少可以引出以下三個問題供我們重新認知、重新估價：(1)中國文化的結構機制，並不像以往絕大多數論著所描述、所論說的那樣，僅是陽儒陰法，或是莊禪互補，或是儒道佛合一，實際上要複雜得多；(2)這個複雜的文化現象是否表明中國文化的價值取向是多元的和開放的，而非一元的或封閉的，因此有可能被現代中國人實施創造性的轉化，合理地融匯進多元和開放的現代中國文化的有機結構中去；(3)這種創造性的轉化在近代已經露出端倪，而隨著今天中國現代化進程的加快，更由於與西方文化的急劇融匯，這種創造性轉化必然會進一步加快速度，那麼縱橫家思想文化的現代命運又將如何？

縱橫家思想文化自漢武帝以後迄至清末民初，長達幾千年的漫長的歷史影響涉及到眾多的歷史人物與事件，對這些眾多的歷史人物和事件作詳盡的研究，這個課題的巨大容量決不是本書所能包舉的。因此，對於這一時期裡縱橫家影響與作用的研究討論，將被限定在以能夠說明本書論點所必需的範圍之內。由於我們的研究課題屬於中國思想史和文化史的範疇，歷史的研究最根本的目的就在於求「真」，在於實事求是，故我們根本無意任意擴大縱橫家思想文化的影響範圍，尤其是涉及到縱橫家文化影響之下的歷史人物，我們更沒有任意擴大其「陣營」，而是力求做到以歷史文獻事實為依據，無徵不信，無證不斷。比如像三國時期的諸葛亮這一著名的歷史人物，他一生鞠躬盡瘁，為匡扶漢室死而後已，雖基本上是受儒家文化的影響；但他舌戰群儒、足智多謀，

極善權變之能事，又明顯具有縱橫家思想影響，不過因我們迄今尚未找到有關諸葛亮受到縱橫家思想影響的較直接的文獻資料證據，就把他排除在外了。諸如此類別的歷史人物也作這樣處理。反之，有的歷史人物雖然名氣沒有像諸葛亮這麼家喻戶曉，但因為有直接的史實或歷史文獻證明、支持，我們也就對其所受的縱橫家思想文化的影響作用作了研討，如對於朱舜水、廖燕等歷史人物就是這樣。我們認為，這樣做是完全是必要的，可以避免研究探討中國傳統文化時所常見的那種不科學的隨意性。這個足以證明本書論題所必需的「抽樣調查」研究所涉及到的歷史人物，有東漢的馮衍、魏晉時期的秦宓、袁悅、王衍，唐代的魏徵、李靖，宋代的蘇洵、蘇軾、陳亮、葉適、李格非，明代的王世貞、李贄、張一鯤，明末清初的侯方域、傅山、朱舜水、唐甄、譚獻、廖燕，清末民初的王闓運和楊度。以上所論及的這些歷史人物，有的對縱橫家思想文化曾經作出過新的貢獻，如蘇洵、陳亮、葉適、廖燕；有的更或多或少地突破了自己所處的歷史時代，使人們看到了縱橫家思想文化在新時代裡實施創造性轉化的可能性和現實性；而更多的歷史人物則是明顯受到縱橫家思想文化的影響和作用。對於我們的研究課題來說，更為重要的是縱橫家之所以能在如此漫長的歷史時期裡，對如此眾多的歷史人物產生重要影響，甚至縱橫家思想文化成了某些歷史人物的一生當中的主導思想文化，這些現象本身足以充分說明縱橫家事實上已經形成了一種「理想典型」(Ideal Type)。也許在漫長的中國歷史上，沒有一個曾經實際存在過的縱橫家完全具備這種「理想典型」的全部標準和要求，但重要的卻在於這種縱橫家的「理想典型」是不可否認的客觀存在的歷史事實。這種縱橫家的「理想典型」，不同

於儒家所提供的「內聖外王」之道；不同於道家所提供的「全真保性」的「逍遙」之道；也不同於墨家提出的「兼相愛，交相利」的力行之道；更不同於法家所精心設計的以力駕馭法、術、勢，締造出最高帝王絕對權威政治的為政之道。縱橫家的「理想典型」，給後世眾多的士人以啓迪，成爲鼓舞他們選擇行動的人生哲學文化驅動力，使他們在不同的歷史時期去努力實現這種理想典型。

如果說這種縱橫家理想典型的核心內容，是通過縱橫家的思想與文化價值體現出來的，那麼，我們今天以新的視野和角度來認知縱橫家，對縱橫家的思想文化價值重新估價，縱橫家思想文化價值究竟是什麼？縱橫家思想文化在現代中國文化中的地位和作用又將如何？

縱橫家作爲一個獨立的政治與思想文化派別，在其產生及發展的早期，就排拒宗法禮制，力圖衝破講求名分，定尊卑，序長幼的宗法血緣社會政治網路；重視充分發揮個人才能，追求個性主體尊嚴，堅持個性人格堅挺，往往具有「狂」的特點。這種「狂」雖然與早期儒家尚給予肯定評價的「狂」有相近之處，卻同時有著縱橫家自己的獨特之處，成爲縱橫家一貫的思想文化特點。成熟期的縱橫家以他們縱橫捭闔的活動，充分發揮個人的才能睿智與儒家展開思想交鋒，在中國思想文化史上對儒家重要的倫理道德範疇忠孝等進行了批判性的評價，並進而從人生實踐的意義揚棄了儒家政治化了的倫理道德學說，在中國思想文化史上第一次揭出儒家倫理道德思想是「自完之道」，針鋒相對地提出了縱橫家的「進取之道」與之相對，這就不僅對儒家施行了思想的批判，而且以縱橫家行動的人生哲學完成對儒家以實現個人倫

理道德完善爲核心的人生哲學的實踐的批判，從而達到了中國文化哲學突破的高度，對樞紐時代的中國文化作出了傑出的貢獻。

隨著歷史的發展，那種具有先秦戰國時期歷史特點，含有東西南北地理方位意義的「縱橫」政治運動雖然消失，但表現爲以「進取之道」爲核心價值取向的縱橫家思想文化，卻以它獨特的風貌，以現實爲人生的理想，注重主體個性的尊嚴，進而堅持主體人格堅挺，高度評價具備了這些品格的士的群體意識的實存價值，形成一種以「進取」爲價值取向的縱橫開拓的「理想典型」，從而實現了縱橫家的思想文化的獨特價值。

仔細重新認知縱橫家，我們驚奇地發現，他那獨具風貌的思想文化價值，與現代中國人正在追求與實現的思想與文化價值頗多相通之處。如果撇開縱橫家的歷史特點屬性，而只專注於縱橫家的文化精神氣質，縱橫家的許多思想言行，倒更像是現代人的思想言行。正因爲如此，縱橫家思想文化的這些與儒家、道家、墨家、名家及法家相比風貌獨具的價值特點，使得我們今天創建中國現代文化的時候，會較少內在困難而較易對其實行創造的轉化，使之有可能成爲現代中國文化的一個極具活力的有機組成部分。

在今天的「文化熱」中，有一種頗爲流行的觀點，就是中國傳統文化是一個完全封閉的體系，在這種全封閉的文化系統中，中國人的祖先從先秦以來，「人性」便「普遍沉淪」，都只具有主—奴根性，從來就沒有存在過站立起來的「人」。中國傳統文化在有些人眼裡，只是「一團漆黑」。一位當代著名的文化人，在研究了中國文化之後，所得出的充滿絕望語調的結論是很有代表性的：「在我們傳統文化當中，哪裡去尋找產生主體性價值觀

的思想和觀念資料？哪裡去尋覓得到對人的新的設計意圖？我們的傳統是豐富和偉大的，但它卻不得不在近代的人的啓蒙問題上交白卷。」^{①⑥}

如果這些觀點真的是事實，那麼現代中國人所能致力的任務，就只能是在拯救自己與生俱來的「普遍沉淪」的精神，一洗數千年長跪不起的罪孽，而後方可言現代中國文化的建設。但是，「人」總是要先「站立」，而後才「跪下」，要是中國文化裡從來就沒有過挺立的主體個性，又何言人性的「普遍沉淪」？問題在於中國傳統文化，並非僅僅是儒家文化；即便僅就儒家文化而論，也並非一無是處，而是也有其可寶貴的思想文化價值在。我們偉大的祖先曾經頂天立地站立過，爲什麼一定非要讓今天的國人跪著去認知他們？以閉鎖的心態，閉眼看世界，中國傳統文化自然只會是「一團漆黑」。站立起來，以開放的文化心態睜眼看吧，即便中國「早期的文化將變成一堆瓦礫，最後變成一堆灰土，但精神將縈繞灰土」，^{①⑦}那裡也並非只是「一團漆黑」，而必定會不斷地生出光明，照亮中國文化前進的道路。中國文化的現代化說到底畢竟是現代中國人的事。在人類歷史上，從來還沒有一個國家的傳統文化阻礙自己的國家徹底更新的事實，也從來沒有過徹底否定拋棄了自己國家的傳統文化而獲得成功的先例。遠在二十年代初，一位中國現代哲學家就曾經滿懷睿智深情這麼說過：「無論如何，中國的人生觀也許錯了，但中國的經驗不會是一種失敗。如果人類將來日益聰明，想到他們需要內心的和平和幸福，他們就會轉過來注意中國的智慧，而且必有所得。如果將來他們並不這樣想，中國人四千年的心力也不會白費。這種失敗本身會警告我們的子孫不要在人心的荒原上再尋求什麼了。」^{①⑧}迄今六十多

年的時光流逝了，現代中國人仍在孜孜不倦地繼續尋求東方中國的智慧中所具有的現代價值和意義。我們現在探索縱橫家思想文化價值，作為一個深入認知中國傳統文化的個案，把研究的視野，擴展到探求中國傳統文化中行動的人生哲學所具有的古和現代的價值和意義，深信也會必有所得，因為縱橫家的這種行動的人生哲學的存在本身就是中國人對人類文化的貢獻。自然，不能說認識到縱橫家思想文化價值對人類文化的貢獻，是由我開始的，因為已經有眾多的中國古今賢哲用自己的生命為之作過見證；但我卻相信，一定有更多的現代中國人會繼續進一步認知這筆巨大的文化財富，並成功地把這筆文化財富創造性地轉化為中國現代文化極具活力的有機組成部分，為多元的中國現代文化更增添一種積極進取的文化驅動力。

註 釋

- ①「哲學突破」(philosophic breakthrough)是德國社會學家韋伯(Maxweber)及當代美國社會學家帕森思(Taloott Parsons)等人所提出來的一種關於人類文明發展歷史的論點。大意是在公元前一千年之內，希臘、以色列、印度和中國四個偉大古代文明，都曾先後以各自不同的方式經歷了一個被稱為「哲學突破」的階段。所謂「哲學突破」即對構成人類處境之宇宙的本質產生一種飛躍的理性認識，而這種認識所達到層次的之高，則是前所未有的。伴隨這種認識是人類對自己處境本身及其基本意義有了新的解釋。

「樞紐時代」也稱軸心時代(Axialage)，在西方哲學界，始見於拉索爾克(Lasaulx)的《歷史哲學新探》及維克多·馮·施特勞思(Victor · fon · Straus)關於老子的研究論述，而為當代

德國哲學家卡爾·雅斯貝爾斯(Karl Jaspers)在其代表作《歷史的起源與目標》中所全面闡述。其主要論點與「哲學突破」很相似。雅斯貝爾斯認為公元前八〇〇至公元二〇〇年間，中國、印度與西方三個地區，幾乎同時出現自己的精神文化運動的繁榮，它標誌著人性整體的飛躍，是人類進入統一性的第一步。眾多的哲學家在這三個地區湧現，反映出人類意識的覺醒。軸心期產生了我們至今仍在思考的各種基本思想。此後，人類在每次飛躍前，都要回顧反思這一時期，從中得到精神動力。

- ②馮友蘭《先秦諸子之起源》，見《三松堂學術文集》，北京大學出版社，頁372。
- ③見錢穆《劉向、劉歆父子年譜》刊《燕京學報》第七期頁1215。又見《漢書·成帝紀》及《藝文志》。
- ④馮友蘭《中國哲學史新編》第二冊，頁18。
- ⑤有關《呂氏春秋》思想歸屬的幾種異說分別見田昌伍《呂不韋和〈呂氏春秋〉》，熊鐵基《從〈呂氏春秋〉到〈淮南子〉——論秦漢之際的新道家》，及侯外廬《中國思想通史》第一卷等論著。
- ⑥章太炎先生的此一觀點見先生所著《諸子略學》140頁。
- ⑦見蔣伯潛著《諸子通考》「縱橫家」部分。
- ⑧見胡懷琛《賦辯》，刊《小說世界》一九二六年十四卷第九期。
- ⑨日本學者兒島獻吉郎《中國文學》62頁，見隋樹森譯本，世界書局一九三二年版。
- ⑩對於「以正為順」的解釋，我與一般研究者不同。根據則為孟子、荀子均視縱橫家為「邪道」，「邪」就是「不正」；而孟子在《滕文公下》有關縱橫家的這段文中，對於男子或妾婦遵循禮的「以順為正」是持肯定態度的，但認為如僅做到「以順

爲正」還不能算大丈夫，而不是說縱橫家是「以順爲正」的。如果這樣理解，豈非孟子認爲縱橫家是重禮儀的了，這就肯定違背了孟子、荀子的原意。有趣的是數千年來一直今天，引徵儒家原典否定縱橫家，這一條是常被提及的權威觀點，但對這條內容的闡釋卻都與儒家觀點不符，也可見儒家思想對於縱橫家研究產生的不良影響之一般了。

- ⑪這一段所引，俱見今人褚祖耿先生《戰國策集注匯考》中所收從劉向開始，到清代末年爲止近四十多種《戰國策》版本的「序」、「跋」及「書後」。
- ⑫見宋代李格非《書戰國策後》
- ⑬此處引文分別見伯特蘭·羅素《西方哲學史》上卷《序言》。
- ⑭《漢書·宣元六王傳》中華書局版3324~3325頁：「後年來朝，上書求諸子及《太史公書》，上以問大將軍王鳳，對曰：『臣聞諸侯朝聘，考文章，正法度，非禮不言。今冬東平王幸得來朝，不思制節謹度，以防危失，而求諸書，非朝聘之義也。《太史公書》有戰國縱橫權譎之謀，漢興之初謀臣奇策，皆不宜在諸侯王。不可予。』天子如鳳言，遂不與。」《史記》在漢代被禁止流傳，其實不止一次，大量記載了縱橫思想言行即是其中的一個重要原因。
- ⑮《戰國策·燕策一》及長沙馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家書》之五，「蘇秦謂燕王章」。
- ⑯中國傳統文化「一團漆黑」論，見劉曉波《與李澤厚對話》，刊於《中國》一九八六年十期。中國傳統文化對近代人的啓蒙問題「交白卷」之說，見劉再復、林崗《論五四時期思想文化界對國民性的反思——兼論中國文化對人的設計》一文，刊於《中國傳統文化的再估價》361~362頁。

-
- ⑰路德維希·維特根斯坦《文化和價值》一書第5頁，清華大學出版社版。
- ⑱馮友蘭《爲什麼中國沒有科學》一文，見北京大學出版社出版之《三松堂學術文集》42頁。

第一部分 縱橫家與先秦文化

第一章 縱橫家的起源

一、縱橫家與「行人之官」

東漢班固著《漢書》時，採用了西漢劉向、劉歆父子的《別錄》、《七略》，刪其要而成這部書中的《藝文志》。他在《藝文志·諸子略》中將先秦迄至漢代的諸子百家學術分爲「九流十家」，並給每家的淵源都一一指實爲先秦的某種周王朝的職官。這確是一種創見，卻也每每爲後世學人所垢病。不過，西周以詩、書、禮、樂爲核心內容的「王官之學」，在春秋戰國之際散裂而爲諸子百家，表現爲「百家爭鳴」的中國文化哲學突破的宏偉進程，已是爲眾多的歷史文獻支持的客觀歷史事實。從這個角度而論，劉向、劉歆的《別錄》、《七略》及班固《漢書·藝文志·諸子略》能從中國文化發展的整體上深刻認識到諸子百家之學其淵源是西周的「王官之學」，應當承認的確是一個有價值的創見。至於《別錄》、《七略》及《漢書·藝文志·諸子略》將諸子之學一一指實爲源於某一種具體而固定的王官職守的說法，具體而論，有當有不當，甚至不無牽強附會之處，作爲一種歷史認識與總結，自然是不準確、不全面的。我們今天研究、探討先秦諸子百家學說的起源與發展，只能以《七略》、《別錄》及《漢書·藝文志·諸子略》爲起點，而不是終點。

《漢書·藝文志·諸子略》將縱橫家在九流十家中的位置排在第七，前面是「墨家」，後面是「雜家」。在敘述縱橫家的起源及特點時這麼說：

「縱橫家者流，蓋出於行人之官。孔子曰：『誦詩三百，使於四方，不能專對，雖多亦奚為？』又曰：『使乎！使乎！』言其當權事制宜，受命而不受辭，此其所長也。及邪人為之，則上詐諉而棄其信。」

胡適不同意這種說法，他在《諸子不出於王官論》一文中說道：

「如云縱橫之術出於行人之官，不知行人自是行人，縱橫自是縱橫，一是官守，一為政術，二者豈相為淵源耶？《周禮》嘗有掌皮之官矣，豈謂今日制革之術為出於此耶？」

若從靜止孤立的觀點看，胡適的指責似亦有見，「縱橫」與「行人之官」究有何聯繫，班固並未說清楚。不過問題在於《漢書·藝文志·諸子略》說的是「縱橫家」「出於行人之官」，而不是「縱橫之術」「出於行人之官」，更不是「縱橫家」等於「行人之官。」胡適的指責因為他原本已先從根本上否定了諸子之學出於王官之學，因此隨之而來的具體問題的起始源流他也就不願深究細研了。我們現在重新探求班固在《漢書·藝文志》中所提出的縱橫家是九流十家之一的問題，應當從縱橫家的起源是否真由「行人之官」演變而來入手。

給縱橫家作界說最早見於典籍的權威文獻是戰國晚期法家韓非的《五蠹》篇，文中這麼說道：

「故群臣之言外事者，非有分於縱衡之黨，則有仇之忠而借力於國也。縱者，合眾弱以攻一強也；而衡者，事一強以攻眾弱也，皆非所以持國也。……事大為衡，未見其利也，而亡地亂政矣。救小為縱，

未見其利而亡地敗軍矣。」

韓非所處的時代，已是戰國晚期，秦國的政治、經濟、軍事力量日見強大，用武力統一中國只是時間問題。在這樣一種形勢下，無論是以「救小」為表現形式的合縱運動，還是以「事大」為中心的「連橫」運動都不能從根本上挽救山東六國及其它小國必定滅亡的命運。正因為如此，韓非從根本上反對合縱連橫運動，並基於「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」的歷史觀，主張以「法、術、勢」駕馭「力」來統一中國。用戰國晚期秦統一中國前後的形勢來衡量，韓非的分析和論斷的確是很精闢而深刻的，他對「縱橫」的界說也符合當時的客觀形勢。這對於研討縱橫家在戰國晚期的發展，自然是很重要的資料，但對於探索和解決縱橫家的起源問題卻沒有什麼幫助。

另有兩條早於《韓非子》的古代文獻，有助於我們深入認識縱橫家的起源問題，現先提出來略加討論。一是《尚書·洪範》篇中有這麼一段話：

「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。」

文中「金曰從革」的「從革」二字，一般的解釋是以「從」為「順」，而「革」作「變革」講，則「金曰從革」是說金屬可以按人的要求進行變革。但也有的學者將「從革」解為「縱橫」。章太炎先生的及門弟子曹聚仁即作如是解。他這麼說道：

「這個『從』字乃是『縱』字；而『革』字，乃是『橫』字，並非如前人所說『其任從人來改變的。』『縱橫』云者，乃是說鋼鐵可以任意敲打，作面的

開展的。所以戰國的『兵家』亦稱『縱橫家』。」
（見曹氏所著《中國學術思想史隨筆》第52頁，三聯書店北京一九八六年版。）

若從音韻訓詁的角度來看，曹聚仁的這種說法並不錯。「從」、「縱」二字古代相通，可不細論。而「革」之所以訓「橫」，則是因為「革」字上古音屬見紐，職韻；「橫」，上古音匣紐，陽韻。見匣准雙聲，職陽可以旁對轉，故二者可以相通。並且從縱橫家的發展歷史考察，其與「兵家」的關係確是十分密切的，曹聚仁氏的這個觀點注意到了這個重要事實，確實不為無見。不過，我們已經知道，縱橫家的內涵與外延遠遠不止於「兵家」，若說縱橫家僅僅只源於兵家，或說兵家就是縱橫家，單根據「從革」二字的音義訓詁還不能成立。

另一條是《詩經·齊風·南山》詩有句曰：

「麻如之何？衡從其畝。」

詩中的「衡從」，同於「橫縱」，《類篇》這麼解釋道：「東西曰衡，南北曰縱」。這一條文獻對於探究縱橫家為什麼以「縱橫」為名倒是一個很好的啓發。西漢揚雄曾「謂南北為經，東西為緯，故南北為縱，東西為橫。蓋南北長，東西短，南北直，東西橫，錯綜於其間也。」^①「縱橫家」之稱確是來自戰國時期的「合縱連橫」運動，山東六國自南而北聯合以抗擊秦國，稱為「合縱」；而秦東西向聯合山東六國之中的某幾國及其它小國以攻略另外幾國則稱「連橫」；「縱橫家」即在秦國與山東六國之間從事「合縱連橫」運動的政治家、外交家、軍事家，史書又分別稱之為「縱人」與「橫人」、「衡人」。^②在戰國時期，「縱橫」及「縱橫家」確實也具有南北東西地理方位上的含義。但如果把縱橫家的

起源問題僅限於「縱橫」地理方位上的含義來認識，仍然不能獲得準確的解答。因為「縱橫」在縱橫家起源與發展的初期，並沒有具備上述那種戰國中晚期方始頻繁出現的典型的地理方位含義上的「合縱」與「連橫」的政治軍事運動。

那麼，「縱橫家」究竟有些什麼具體含義呢？我們認為，最主要的有以下三項：(1)春秋末期及戰國時期縱橫捭闔，馳說各國諸侯權要，以從事合縱連橫運動為主的政治家、外交家及軍事家；(2)積極參與先秦「百家爭鳴」，對樞紐時代中國文化的哲學突破作出傑出貢獻的一個獨立的思想及文化流派，也即《漢書·藝文志·諸子略》所說的「九流十家」中的一家；(3)以先秦縱橫家行事為行為模式，以其縱橫開拓，進取為人的思想精神為核心價值取向的一種古代中國「士」的理想典型（Ideal Type）。

如果我們以上述界說為準，來探討縱橫家的起源及發展歷史，顯然以班固的《漢書·藝文志》作為起點是恰當的，因為不論劉向、劉歆父子及班固對縱橫家持何種立場和態度，他們的論述已經觸及了上述我們對於縱橫家界說的前兩項內容。班固本劉向、劉歆父子觀點說縱橫家是出於行人之官，正是著眼於縱橫家從事的活動，主要是以口舌辯說為武器，縱橫捭闔，折衝樽俎，推行國家的外交、軍事及政治策略；而「行人之官」正是春秋及戰國初期各國從事這些活動的主流人物。現在我們就對春秋時期的「行人之官」是如何演變為春秋之際及戰國時期的縱橫家這個問題作進一步的研討。

關於這個問題，我們的取徑不擬以音韻訓詁為基礎來進行研討，對於「行人」的音韻訓詁存而不論。我們將以「行人」的主要活動時期是在春秋時期，而「行人」演變為縱橫家則發生在春

秋與戰國之交，這個能為眾多的古代文物、文獻所證明的歷史客觀事實作為研討的主要內容。

古代社會從原始社會發展到奴隸社會的夏、商兩代之前，業已經歷了漫長的歷史時期，早已形成各種社會集團，諸如群落、村社、部落之類。而這些社會集團之間，為著維繫和發展社會的種種需求，必然有著頻繁的交際往來。而隨著社會不斷地發展成熟，這類交際往來，逐漸地會由各部族、村落之中的某些人來擔當也是可以想見的事情。不過，這類交際往來的具體內容是什麼？這類從事此種交際往來的具體情況究竟怎樣？由於世事微茫久遠，早已於史無徵，也只能懸想其當如此，而不能具論了。

近些年來，史學界對於夏代歷史的研究已大大進了一步，尤其是隨著二里頭文化的不斷廣泛和深入的發現，結束了那種僅把夏代歷史作為純粹的傳說時代來觀照的狀況，對夏代經濟和文化的各種課題的研討也日愈具體和深化。

不過，如就我們所欲探討的縱橫家起源這一課題而論，迄今為止所業已發現的有關夏代的文物和文獻，還沒有具體而確切的材料證明夏代已有諸如「行人」之類性質的歷史人物存在。我們所能說的是，夏代已有眾多的「方國」存在，各方國之間的交際往來也應當十分頻繁，故在夏代即使假設有相當「方國」之間交際往來職司的職官存在，也是合理的事。

到了夏代之後的商代，這種專司國內和國際交際往來的職官，就已經大量出現，並被記錄在殷商各個歷史時期的甲骨卜辭中。這種性質與後世西周、春秋及戰國的「行人之官」相當的商代的外交官稱之為「使人」。有關商代「使人」朝聘貢巡，職司當時國內交際與國際關係活動的記載，甲骨文中相當豐富，而且分工

之細，活動範圍之廣，足令人驚嘆。茲舉數例，以資證明：

「庚申卜，古貞王使人於陟，若。王占曰：吉若。二告。貞勿使人於蹠，不若。二告。貞乎盪饗入人。」（《甲骨文合集》三七六）。

「王勿使人於沚……王使人於沚，若？」（《甲骨文合集》五五三〇乙反）。

「王固曰：吉，其使」。（《甲骨文合集》九七反）。

「貞使人於卑。」（《甲骨文合集》五五三三）。

「貞使人於禱。」（《甲骨文合集》五五四〇）。

「貞使人於唐。」（《甲骨文合集》五五四四）。

「使人於河。」（《甲骨文合集》五五二二）。

「史人於岳。」（《甲骨文合集》五五二〇）。

「……卜，亘貞……東使來。」（《甲骨文合集》五六三五甲。）

春秋末期的孔子，整理夏商禮制，雖「能言之」，卻已感嘆「文獻不足徵」也！（《論語·八佾》）。我們今天探討縱橫家起源課題，竟能「徵」殷商甲骨文獻以資證明，實在是現代人的幸運！

③

至於春秋戰國之交各國間從事外交、政治、軍事活動的職業官員「行人」的事跡，見於先秦文獻最多的是《周禮》與《國語》，而對「行人」及其職能詳細加以界說和敘述的則是《周禮》

的《秋官》篇。

《十三經》中「三禮」之一的《周禮》，全書在長期的流傳過程中已有損益補充，如「冬官」即是以「考工記」補充代替的。至於《周禮》的成書年代，封建社會士人多信從是周公所作，反映的全都是西周的社會政治制度，這自然不是歷史事實。學術界較為一致的看法是《周禮》成書於戰國時期；而據最近有的學者的研究結論則是《周禮》成書於漢代初年高祖與文帝之際。^④不過，儘管如此，《周禮》一書的內容，只要不是不加區別的全看作西周社會政治制度，而看作是並未全部實現過的儒家「理想國」的總設計藍圖，那麼，可以相信，其中部分具體的節目，在戰國、春秋甚至更早的西周時期，都是實際存在過的。比如「行人之官」，就曾大量見之於《左傳》和《國語》，更為《論語》之類可靠的先秦著述所多次印證。因此，《周禮》有關「行人之官」的內容能夠用來據論有關縱橫家起源的問題。

《周禮》內容分爲「天、地、春、夏、秋、冬」等「六官」，依次分隸「塚宰、司徒、宗伯、司馬、司寇、司空」等主要職官。記敘「六官」的每一官的內容時，開頭都冠以「惟王建國，辨正方位，體國經野，設官分職，以爲民極」的話頭，然後再詳細分敘屬於各「官」職守的繁多細目。「行人」即爲「秋官」之「司寇」的屬官。「行人」又分爲「大行人」和「小行人」。據《周禮·秋官·司寇》，「大行人」的職掌是「掌大賓之禮，及大客之義，以親諸侯」，一年之中分四時行不同之事，「時會以發四方之禁」。如「殷同以施天子之政；時聘以結諸侯之好；殷頌以除邦國之福；賀慶贊諸侯之喜；致禴以補諸侯之災」，「而待其賓客，上公之禮」。在履行這麼多職責的時候，還有種種極爲周

到詳盡的規定與細則必須遵守，如手持什麼樣的圭，戴什麼式樣的帽子，穿什麼顏色的衣服，乘什麼級別規格的車，等等。更為重要的是這許多繁複的禮儀、器物在應對等級有嚴格差別的諸侯、賓客時當如何施行、使用，也都各有相應的細則規定。其中，「覲」是諸侯之間三年一度的大相聘；「問問」是相隔一歲的存問之禮；「歸賑」是贈送祭祀宗廟社稷的餘肉；「致禮」是吊唁之禮，會合財貨以資慰問；……。尤其值得注意的是，這些雖然名目繁多，但卻必不可少的禮儀直接關係到當時各國領導人之間的往來，因此，用不著再作什麼更多的解釋也可以明白，「大行人」掌大賓，禮大客，相王接見諸侯或他們的使臣，是代表本國諸侯聘問別國諸侯，以親撫邦國的重要成員。

「小行人」的職掌則是「掌邦國賓客之禮籍，以待四方之使者。令諸侯春入貢，秋獻功，王親受之，各以其國之籍禮之。」「凡四方之使者，大賓則擯，小賓則受其禮而聽其辭，使適四方，協九儀賓客之禮」。「朝、覲、宗、遇、會、同」，是國君的禮節；「存、覲、祭、省、聘、問」，則是臣子的禮節。具體也有許多相應的規定，如依王、公、侯、伯、子、男的爵級不同，應當分別用不同的圭、璧等等。與「大行人」的職能相比較，「小行人」還多一項特別而重要的任務，就是要「及其（所交往之各國）民之利害爲一書；其禮俗、政事、教治、刑禁之順逆爲一書；其悖逆、暴亂、作慝爲一書；其禮喪、凶荒、厄貧爲一書；其康樂、和親、安平爲一書」，共有五個大的方面。並且還要分國別一一條列細目，呈報給天子或諸侯，讓他們可以及時了解天下的大事，以供處理國內外大事作重要參考。如前所述，《周禮》一書，有不少禮制其實並沒有真正在西周時期完整地實施過，如「小

行人」的這一項特別任務即可作如是觀。不過，如果說在春秋和戰國時期，諸侯國的「小行人」之官，其職司中有與此類似的制度，證之以史實文獻，卻是可信的。這一項特別的職司，其實就是現在國家的社會動態訊息與國際情報的收集、分析與綜合整理的工作，值得讚嘆的是其分門別類之詳盡，內容之廣泛重要，幾乎可與現代國家的國際戰略情報工作媲美了。

以前一般的研究者大抵認為「行人」的職能與今天現代國家的外交官相等，其實二者並不完全相同。僅從以上資料就可以知道，「行人」職掌雖以外交為主，實則政治、軍事、經濟等範圍的事項他們都可以過問的。更何況據其它文獻的記載，有的「行人」本身就是同時身負重要軍、政職務的高級政治家、軍事家，其實際官級和社會地位都遠遠超過《周禮》所規定的「中大夫」與「下大夫」。

據《周禮·秋官》的記載，與外交有關的職官，除了「大行人」、「小行人」之外，主要尚有以下六種。(1)司盟，「掌盟載之法」，與現代國家外交部的條約司相仿佛；(2)司儀，「掌九儀之賓客，擯相之禮，以詔儀容辭，令揖讓之節」，與今日外交部的禮賓司相若；(3)象胥，「掌蠻夷閩貉戎狄之國使，掌傳王之言而諭說焉，以和親之獨凡其出入送逆之禮節，幣帛，辭令而賓相之」，相當於今天外交部的外國司；(4)掌客，「掌四方賓客之牢禮，餼獻、飲食之等數，與其政治」，相當於今之交際司；(5)掌訝，「掌邦國之等籍，以待賓客。若將有國之賓客至，則戒官修委績，與士逆賓於疆為前驅而入。凡賓客，諸侯有卿訝，卿有大夫訝，士皆有訝。」有類於今天的外交陪同團；(6)掌交，「掌以節與幣巡邦國之諸侯，及萬民之所聚者，使咸知王之好惡避行之。

使和諸侯之好，達萬民之說，掌邦國之通事而結其交好」，若今天的外交特使或訪問團。⑤

詳細研討這些職官的歷史及作用不是本書的任務，我們注意到的是從上述文獻記載來看，這六種職官的職能與「大行人」、「小行人」之間有重覆之處，但劉向、劉歆及班固在論述縱橫家起源的時候卻只明言是「出於行人之官」，而不是《周禮》中的別的職官。這就很有必要進一步研討「大行人」及「小行人」在春秋戰國之際的歷史作用與地位，來探索縱橫家起源及發展的脈絡。

春秋戰國之交的各大小諸侯國，不論其具體爵位的高低和強弱，都各置有專職或兼職的「行人之官」，一般不止一人，而是多人各司其職，從文獻記載看，這些「行人」甚至是按日當值的。據《春秋左傳》「襄公二十六年」的記載：

「二十六年春，秦伯之弟鍼如晉修成，叔向命召行人子員。行人子朱曰：『朱也當御。』三云，叔向不應。子朱怒，曰：『朱班爵同，何以黜朱於朝？』撫劍從之。」

「行人」在國內禮待國賓，代表的是他自己的國家，自有一種尊嚴的感覺，被人輕視、排斥，竟至「撫劍從之」。行人奉命使於四方，所至之國，上至國君，下至卿、士無不優禮有加，這麼做不僅僅是禮待「行人」，更是禮待「行人」所代表的國家。「行人」出使他國時，所代表的是他自己國家的主權這一觀念，在周代是受到各國一致公認的。在「行人」履行這種職責時，「行人」的「外交豁免權」（雖然當時並沒有這一專有名詞），也相應受到國際上大小諸侯國家之間的尊重。即使兩國間發生戰爭，作為

代表的「行人」也可以往來於軍旅之間，而且理所當然地應該受到認真的保護，以便讓他們能夠順利完成「行人」在戰時的三項主要任務：請戰、犒從、媾和（春秋戰國時習稱「行成」）。如《春秋左傳》「成公九年傳」載曰：

「成公九年秋，鄭伯如晉。晉人計其貳於楚也，執諸銅鞮。樂書代鄭，鄭人使伯蠲行成，晉人殺之，非禮也。兵交，使在其間可也。」

正因為「行人」出使是代表他們自己的邦國，一旦被別國侮辱或拘禁，也就等於是在欺侮他們自己的邦國，會受到各國輿論的譴責。因此，在春秋戰國之際，舉凡有「行人」遭到拘辱的事件，必定書之於史，鄭重其辭，以示敵國無禮，或無視國際慣例和道義行為不當。例如：

「楚人執鄭行人良霄。」（《春秋左傳》、襄公十一年·經）；「楚人執行人千徵師，殺之。」（同上，昭公八年·經）「晉人執我行人叔孫婼。」（同上書，昭公二十三年）「秋，晉人執宋行人樂祁犁。」（同上書，定公六年）「齊人執行人北宮結以侵。」（同上書，定公七年）。

類似的記載，真可以說是史不絕書。甚至因拘執、欺侮「行人」而引起國與國之間戰爭的事也時有發生。據《春秋左傳》「桓公九年」載：

「巴子使韓服告於楚，請與鄧為好。楚子使道朔將巴客以聘於鄧，鄧南鄙鄆人攻而奪之幣，殺道朔及巴行人。……夏，楚使鬥廉帥師及巴師圍鄆，鄆師大敗，鄆人霄潰。」

這次戰爭是《春秋左傳》所載因殺掠「行人」而引起國際糾紛的首次戰爭，此後，類似事例尚多。於此也可見「行人」在春秋戰國之交國際事務中的地位和作用之一斑了。

實際上「行人」職能所涉及的範圍，遠遠不止是外交事務，就是國家的其它政治大計，包括軍事活動，「行人」也都能積極參與，充分顯示出巨大的影響與作用。春秋時期鄭國的子產是一位著名的大政治家，他頗具改革精神，勵精圖治，管理鄭國很有成效，成爲當時各國政治家效法的榜樣。連孔子也稱讚他的治績，說：「人謂子產不仁，吾不信也。」（《春秋左傳》襄公三十一年）。子產治理鄭國，在決定重大政事的時候，就十分重視鄭國「行人」的作用。《春秋左傳》「襄公三十一年」這麼記載子產從政的決策過程：

「子產之從政也，擇能而使之；馮簡子能斷大事；子大叔美秀而文，公孫揮（子羽）能識四國之爲，而辨於其大夫之族姓班位、貴賤、能否，而又善爲辭令。裨諶能謀，謀於野則獲，謀於邑則否。鄭國將有諸侯之事，子產乃問四國之爲於子羽，且使多爲辭令；與裨諶乘以適野，使謀可否；而告馮簡子使斷之。事成，乃授子大叔使行之，以應對賓客，是以鮮有敗事。北宮文子所謂有禮也。」

在子產聚思廣益，群策群力制定國家政策的運作中，那個能「識四國之爲」，有知人之明「而又善爲辭令」的子羽（公孫揮）就是鄭國的「行人」。《論語·憲問》所記，內容與《春秋左傳》略有簡繁之別，卻也證實了子產爲政確實很重視「行人」的作用：

「子曰：『為命，裨諶草創之，世叔討論之，行

人子羽修飾之，東里子產潤色之。』」

至於軍事活動，春秋時期的「行人」參與的事例很多，如《春秋左傳》「文公十三年」傳載：

「秦行人夜戒晉師曰：『兩君之士皆未慙也，明日請相見也。』秦師夜遁。復侵晉，入瑕。」

更有的行人，本身就是帶兵的將軍，外交與軍事都不過是行人一身二任的重要職責而已。如衛國的行人石買即是一個典型的例證。

《春秋左傳》「襄公十八年·經」載：

「夏，晉人執行人石買。」

而同年的「傳」就明白地記載了晉國之所以要執行人石買的原因：

「夏，晉人執衛行人石買於長子，執孫蒯子純留，為曹故也。」

原來襄公十七年，衛國行人石買曾率領軍隊攻伐曹國，損害了晉國的利益，因此儘管石買是一位「行人」，晉國仍然拘執他，以示對衛國的懲誡。

由此上的研討分析，我們可以知道，行人在春秋戰國之際是一個在政治上十分活躍的階層。他們長於謀略，參與國家的政治決策；他們精於用兵之道，常常介入軍事活動，乃至親自率軍隊攻伐其它國家；他們對於外交和國際事務有廣泛和深切的了解，富於辭令，又善言辯；使於四方，受命而不受辭更是「行人」突出的特點，而這些都正是縱橫家的典型表現。同時，縱橫家的另一個重要的行為特徵，即論行結交，擇主而從，但憑一己之謀略智慧，逞口舌之辯，縱橫捭闔，游說於各國之間，以售其思想與政見於時君人主，而這一特徵在春秋戰國之交的行人身上已經十

分明顯地表現出來了。

二、縱橫家與養士之風

當時的行人往來交通於各國之間，一般都代表自己的邦國行聘問吊伐的職責，行止相對說來較為穩定，其歸屬關係游動的情況較為少見。隨著春秋戰國之際政治經濟的發展變化，以宗族血緣關係為紐帶的政治關係網絡漸被衝破，晉、齊、魯、楚各國先後紛紛實行變法；王綱解體，陪臣執命，禮樂征伐不再從天子出，而自諸侯出，社會禮俗，社會結構，思想基礎與人際關係通通發生了巨大變化，社會漸次進入嶄新的戰國時代。顧炎武的《日知錄·周末風俗》曾經十分生動地描述了春秋戰國之交的這些重大變化，他在文中寫道：

「春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣。春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶嚴祭祀、重聘享，而七國無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主。」

社會急劇變動，三家分晉，田氏代齊，一國乃至國際的形勢呼息成變，一族一姓之榮辱尊卑，俯仰之間便成陳跡。國無常君，士無常主，昔日位高勢重的大國君主，旬月之間即被日漸坐大的卿大夫取而代之；昔日矢志忠於主人，不惜漆身吞炭以死相報的春秋國士，轉眼就化為論行結交，擇主而從的戰國游士。正是在這樣一種社會背景下，「行人」也由忠於自己邦國，使於四方，不辱君命的一國大夫，一變而成了「朝秦暮楚」，「楚材晉用」，周遊列國，憑口舌之辯以售其智謀，求其富貴的縱橫家雛形人物。

《國語·楚語上》關於「楚材晉用」的文獻記載，充分證明了這一重要的社會大變化，正是「行人之官」向縱橫家變化的歷史條件。這段文獻說道：

「（楚大夫）蔡聲子還見令尹子木，子木與之語，曰：『子雖兄弟於晉，然蔡吾甥也，二國孰賢？』對曰：『晉卿不若楚，其大夫則賢，其大夫皆卿材也。若杞梓、皮革焉，楚實遺之，雖楚有材，不能用也。』子木曰：『彼有公族甥、舅，若之何其遺之材也？』對曰：『昔陳公子夏為御叔娶於鄭穆公，生子南。子南之母亂陳而亡之，使子南戮於諸侯。王既以夏氏之室賜申公巫臣，則又畀之子反，卒於襄老。襄老死於邲，二子爭之，未有成。』（巫臣）遂奔晉。晉人用之，實通吳、晉。使其子狐庸為行人於吳，而教之射御，導之伐楚。」

類似事例，春秋末期日愈增多。我們認為劉向、劉歆及班固關於「縱橫家出於行人之官」的論述，可以作為我們進一步深入研討縱橫家起源和發展問題的起點，正是基於上述的認識。至於不能以他們的認識作為重新認識縱橫家起源問題的終點，理由也很明顯，就是他們關於這個問題只說對了一部分，縱橫家產生發展的實際情況，遠比他們所論斷的要更為複雜。

無疑，由上述研討可以證明春秋戰國之交的「行人之官」的確是縱橫家起源的一個重要部分。但如果僅僅停留在這個認識上，則遠遠不夠。縱橫家既然是在春秋戰國之際整個社會的動亂與變革中產生的，其源起的因素就決不可能只是一個「行人之官」，依我的認識，至少還有三個重要的源起因素。一個是隨著春秋向

戰國過渡發展而逐漸產生發展，並日趨興盛和活躍的游士階層。實際上「行人之官」的上述變化，說到底也只是由一國的固定職官，發展演變為在各諸侯國之間游無常主，加入到游士行列中來的一分子而已。可以肯定地說游士不全是縱橫家，但縱橫家卻包括在游士之中，如果沒有游士階層的形成和膨脹興盛，縱橫家必然失去廣泛的基層來源。其二就是春秋後期、春秋戰國之際和戰國時期，廣招門客，重用游士，自始至終對各國社會政治起著重要作用的各諸侯國的大貴族。如果沒有以養門客、游士作為圖謀天下大計的重要方略的各國大貴族，游士包括縱橫家游士便成為無魚之水，無土之林，會失去自己衍生繁榮的經濟基礎與政治依托。其三則是春秋末葉興起並在戰國時期日益繁榮的私人講學授徒和編撰著述的社會風氣，在思想與文化學術上對於縱橫家的起源與發展更有著極為重要的意義。

游士原是從西周奴隸主貴族的最低階層「士」分化而來。「士」本來都受過教育，通曉「禮樂射御書數」六種技藝，也熟稔詩、書、禮、樂的經典文獻。戰時充任下級軍官，帶兵打仗，為王前驅，和平時節便成為大夫、卿等高級貴族的助手；享有「食田」，職業世襲而固定，生活、地位相對都較為穩定。春秋戰國之際，「禮壞樂崩」，上層貴族等級制度分化瓦解，陪臣執命，士也相應失去了原有的固定工作與職守，無田可食，只有自謀生路。在這個過程中，許多原來的大夫、卿等貴族，乃至一國的公子、小國的國君都紛紛加入到游士行列中來，流轉於各國之間，憑一技之長，寄食為生。或為私學之師，授人以禮樂，倡說仁、義；或否定禮樂的社會作用，風塵僕僕往來於各地，鼓吹兼愛交相利之說；或投身於實際的政治改革，游說各國君主勵行改革變

法；或憑藉口舌之辯，以功利說動人主，縱橫捭闔，力圖實現國際政治力量的均衡，以積極的謀略推動戰國日益激烈的兼併戰爭，走向新的統一；或宏揚全真保性之道，倡導回歸自然，倒退到「小國寡民」，「結繩而治」的「自然」境界中生活；……。不同立場，不同觀點的游士，各執己端，崇其所善，上說下教，周遊於各國之間。上說是搏取統治者的信任，下教則是廣招門徒，四處宣傳他們的人生哲學與政治主張。戰國的「百家爭鳴」便因此而起，先秦百家諸子之學也由之而產生，縱橫家便是其中的一家。

追溯游士的起源，便可以明白，他們與各國君主和擁有政治野心，廣招門客，養士三千的大貴族是分不開的。春秋戰國之際，有思以變革謀求國家進步的國君與大貴族都十分重視士的智謀作用、禮賢與養士成爲一種漸次普遍的社會時尚。戰國初期，最先以禮賢著稱於諸侯之間的是魏文侯（公元前四四六年——公元前三九五年）。《史記·魏世家》說：

「文侯受子夏經藝，客段干木，過其閭未嘗不軼也。秦嘗欲伐魏，或曰：『魏君賢人是禮，國人稱仁，上下和合，未可圖也。』文侯由此得譽於諸侯。」

同時而稍後的則有魯繆公（公元前四一五——公元前三八三年），《孟子·告子下》記載這位魯國君主禮賢的情況說：

「魯繆公之時，公儀子為政，子柳、子思為臣。」

在戰國時期養士禮賢爲最著名和典型的是齊宣王的「稷下」之士。齊國養士有著悠久的歷史傳統，春秋時期的齊桓公就聽從管子之議，不僅以優厚的待遇「爲游士八十人」，且讓他們乘軒車，服輕裘，帶著大量的金錢「周遊四方」，號召天下的賢士。《國語

• 齊語》這麼記載說：

「齊桓公曰：『吾欲從事於諸侯，其可乎？』管子對曰：『未可。鄰國未吾親也。君欲從事於天下諸侯，則親鄰國。』桓公曰：『若何？』管子對曰：『審吾疆場，而反其侵地；正其封疆，無受其資；而重為之皮幣，以驟聘眺於諸侯，以安四鄰，則四鄰之國親我矣。為游士八十人，奉之以車馬、衣裘，多其資幣，使周遊於四方，以號召天下之賢士。皮幣玩好，使民驚之四方，以監其上下之所好，擇其淫亂者而征之。』」

齊國的這種傳統一直沒有間斷過，而到了戰國時期的齊宣王時，稷下學宮的學士門客多達千人，地位高的也有七十餘人，「皆賜列第，為上大夫，不治而議論，」成了一種盛大的文化事業。司馬遷在《史記》的《齊世家》及《田敬仲完世家》記載了齊國稷下游士的盛況，後者這麼寫道：

「宣王喜文學游說之士，自如鄒衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」

這些「稷下學士」雖然不直接參與政治活動，其所「議論」的內容卻是「各著書言治亂之事，以干世主。」（《史記·孟子荀卿列傳》）劉向《新序·雜事第三》也說「稷下先生喜議政事」。

《鹽鐵論·論儒》則說當時齊國人數多達千餘的「稷下先生」「不任職而論國事」。這些記載都說明齊國君主之所以尊重學士、厚養學士的目的，同時也說明游士參與社會政治生活，從形式到內

容都具有相當的自由。隨著歷史的發展，由春秋過渡到戰國的各主要國家，先後都經歷過由國君寵信、或因權勢過隆而尾大不掉的大貴族控制國家權力的局面，如齊、楚、秦、趙、魏等國都是這樣。於是「養士」的格局，就逐漸由齊國的那種「稷下學宮」形式變為各國執政要的大貴族養士三千的格局。這樣的大貴族多半是一國的公子，最著名的有四個，即齊國的孟嘗君，趙國平原君，楚國的春申君和魏國的信陵君，稱為戰國四公子。孟嘗君田文原在他的世襲封地薛「招致諸侯賓客及亡人有罪者」，「食客數千人，無貴賤一與田文等」，「舍業厚遇之」，號稱「傾，下之士」《史記·孟嘗君列傳》）；趙國平原君趙勝為趙國諸公子，「賢，喜賓客。賓客蓋至者數千人。」（《史記·平原君列傳》）；魏公子信陵君無忌，「為人仁而下士，士無賢不肖，皆謙而禮交之，致賓客三千人」（《史記·魏公子列傳》）；楚國公子春申君黃歇給門下賓客的待遇更超過了其他三位公子。《史記·春申君列傳》載「趙平原君使人於春申君，春申君舍之於上舍。趙使欲誇楚，為玳瑁簪，刀劍室以珠玉飾之，請命春申君客。春申君客三千餘人，其上客皆躡珠履以見趙使。」國不分大小，私養游士、賓客蔚然成風；財力不計強弱，厚招天下游士而用其智謀，在這樣的社會時尚下，游士擇主而從，憑一技之長，白衣取卿相如探囊取物。自然，數以萬計的游士不可能全是縱橫家，但從中產生的縱橫家卻不在少數，其中最著名的如公孫衍、蘇秦、張儀、范雎、蔡澤、虞卿、李斯等，都是通過這樣的途徑出而用世，登上戰國時期的國際政治舞台的。而有的大貴族本身就是戰國時期的合縱連橫運動的重要活動家，甚至是合縱連橫運動的組織者和推動者，如上述戰國四公子就都是很好的例子。

三、縱橫家與先秦游學之風

如果說「行人之官」，由周代國家固定的職官演變成游士，為我們展示了早期縱橫家雛型產生與發展的過程；而春秋、戰國時期國君及大貴族的養士之風則給縱橫家縱橫捭闔的游說活動提供了政治和經濟的基礎的話，那麼，春秋戰國之交漸次形成並日益繁榮的私人講學授徒的學術風氣，則具有更為重要的意義。因為正是這種私人講學授徒的時代風尚，從思想文化方面培育出一代又一代的縱橫家，正像這種時代風尚培育出儒家、墨家、道家、法家、及其他先秦諸子百家學說傳人一樣。這種私人講學的風氣，與上述縱橫家產生發展的兩個重要原因合起來，就形成促使先秦百家爭鳴實現的歷史文化大環境，而諸子百家爭鳴所形成和達到的思想文化的高峰也正是中國文化哲學突破的標誌。從這個意義上講，縱橫家不論是作為極富活力的政治家、外交家、軍事家，還是作為積極參與百家爭鳴的一個獨立的學術思想派別，都是中國文化哲學突破的產物。

春秋戰國之際儒、墨兩家之學與私人講學授徒之密切關係，至為明顯，文獻歷歷，足供復按，今不細論。為說明問題，只提出法家及縱橫家的事例以供研討。

早期縱橫家雛形的代表人物子貢是孔子著名的學生之一，文獻證明見之於《論語》、《春秋左傳》及《史記·仲尼弟子列傳》；吳起據《史記·吳起列傳》則曾師事於曾子，都是明證。縱橫家在產生的初期，與早期的儒家、名家、道家、法家一樣，師承關係與學術思想往往有各家互相影響與滲透的現象。這在很大程度上和中國文化的哲學突破對象，從思想史及文化史的角度

而論基本上是一個，即西周以來的詩、書、禮、樂體系有著密切的聯繫。

戰國時期的大學者荀卿，趙國人，年五十始游學齊國，為「稷下學士」。至齊襄王時，「而荀卿最為老師，」曾三次成為稷下學宮的「祭酒」。（《史記·孟子荀卿列傳》）後因遭齊人猜忌，就離開齊國，去游說干謁楚國的春申君，被春申君黃歇任為蘭陵令，著述甚豐；私學授徒的影響也很大，戰國時期著名的法家代表人物李斯、韓非都是他私人講學收授的學生。荀子雖然是儒學大師，但其私人講學所授之學問，卻必不僅只是儒學，因為據《史記·李斯列傳》記載李斯從荀子游學，其所學者正是縱橫捭闔的「帝王之術」；而荀子的另一個好學生韓非，從他的著述《韓非子》來看卻又另外有所側重，不過並不止學了儒學則也是可以肯定的。應該說，這種現象正體現了先秦諸子百家爭鳴的真精神，一方面是攻乎異端，崇其所善；另一方面則是虛懷若谷，吞吐百家。

而縱橫家的代表人物蘇秦的學術淵源，據《史記·蘇秦列傳》載：

「蘇秦出游數歲，大困而歸。出其書遍觀之。曰：『夫士業已屈首受書，而不能取尊榮，雖多亦奚以為！』於是得周書《陰符》，伏而讀之。期年，以出揣摩，曰：『此可以說當世之君矣。』求說周顯王。」

蘇秦所讀的「周書《陰符》」，今傳為太公兵書；至於「揣摩」、「以出揣摩」的含義，證之以《戰國策·燕策》「蘇秦乃發書，陳篋數十，得太公《陰符》之書，伏而誦之，簡練以揣摩」；又

證之以《史記·虞卿列傳》載縱橫家虞卿「不得意，乃著書，上採《春秋》，下觀近世，曰：《節義》、《稱號》、《揣摩》、《攻謀》，凡八篇，世傳之曰《虞氏春秋》。」虞卿所著書中有名《揣摩》者，內容與蘇秦所「簡練」及「以出」之的「揣摩」雖不必爲一，但重要的是這些文獻史錄都無可懷疑地證明，當時社會上有各種各樣有關縱橫游說的著述在流傳，使得縱橫之士能夠學習、應用，而這離開春秋戰國之際形成並日趨繁榮的私人講學授徒和私人著述論說的時代風氣是根本不可能的。

縱橫家從來被人罵爲不學無術，或是「有術而無學」，其實都並不是事實。蘇秦的縱橫之術有豐富的學養基礎，上述文獻足以證明，而且蘇秦的學養，不僅僅來自他自己「伏而誦之」和「簡練揣摩」的自學，更來自良好的師承傳授。據《史記·張儀列傳》載，這位著名的大縱橫家張儀「始嘗與蘇秦俱事鬼谷先生，學術，蘇秦自以不及張儀。」今天流傳的《鬼谷子》一書，其中就有名爲「揣摩」的篇目。至於鬼谷子其人與《鬼谷子》其書的問題並不簡單。蘇秦、張儀從鬼谷子學縱橫之術，雖然見之於《史記》、揚雄的《法言》及王充的《論衡》等漢代典籍，但《鬼谷子》一書卻晚至隋唐才見之於著錄，且著者、卷數所記也差異很大，有說爲鬼谷子所著，有說爲蘇秦所自撰；卷數則分別有記爲三卷、兩卷不等。⑥正因爲眾說紛紜，莫衷一是，其書之真偽，乃至鬼谷子其人之有無，今天學術界還有不同的意見。但我們認爲即便鬼谷子其人烏有，《鬼谷子》其書爲偽，但像蘇秦、張儀那樣的縱橫家，在戰國時期私人講學授徒的時代風氣中，曾經師事過講授縱橫之學術的某人，曾經簡練、揣摩過論述縱橫之學的某些著述則是應當可以相信的。

秦國的縱橫家范雎，也曾學過「百家之說」，知「五帝三代之事」（《史記·范雎列傳》）。另一位縱橫家甘茂則曾「師事」蔡史舉先生，學「百家之術」（《史記·甘茂列傳》）。

春秋末葉、戰國時期的私人講學授徒之風，極大地豐富和推動了諸子百家的繁榮，也促成了「百家爭鳴」中國文化哲學突破的實現。在這個偉大的學術繁榮、思想文化勃興的時期，產生了百家之學的代表人物，而像蘇秦、張儀，李斯、韓非那樣，先後分別同出於一個師門，又分別成爲戰國時期著名的政治活動家或思想家，對各自所處的時代產生了重要的影響，也真可以算得是思想文化的一時之盛事了。像這樣同出師門，顯赫於世的政治家或思想家，自然遠不止這麼兩對，實際上春秋戰國之際和戰國時期的游士，周游列國，說動人主，史稱「游學」，其一「學」字，業已清楚地揭示出我們所論述的這層內容了。

論述至此，我們可以對縱橫家的起源作一個簡短的結論了。縱橫家起源於春秋向戰國過渡的時代，是當時社會變革與動亂的產物。縱橫家的來源是春秋戰國之交極爲活躍的游士階層，部份包括了曾是周代和春秋時期周王朝和各諸侯國所存在的一種固定職官，即劉向、劉歆和班固所說的「行人之官」；這種「游士」主要由因社會變動而獲得周游列國，宣傳乃至實驗自己思想與政見的自由，卻同時也失去固定生活經濟保障與各種世襲政治地位的「士」構成；除此之外，還有當時各國諸侯、大貴族所招養的賓客，以及講授百家之學的私學所收授的弟子門徒這樣幾種人也都是「游士」的重要成分。縱橫家從產生之初就積極干預社會政治生活，參與「百家爭鳴」，充分顯示出縱橫家思想文化的獨特風貌，縱橫家是在中國文化的哲學突破進程中形成和發展起來的。

註 釋

- ①轉引自《朱子語類》一三七卷，第3264頁。
- ②史籍文獻提到「縱人」、「橫人」的甚多，如《史記·張儀列傳》：「且夫縱人多奮辭而少信，說一諸侯而成封侯」。《史記·蘇秦列傳》：「夫衡人者，皆欲割諸侯之地予秦。……是故夫衡人日夜務以秦權恐惕諸侯以求割地，故願大大王孰計之也」。《戰國策·楚策四》：「今夫橫人噬口利機，上干主心，下並百姓，公舉而私取利」。
- ③有關殷商「使人」的論述，參見陳戍國學兄之《先秦禮制研究》163～165頁。湖南教育出版社一九九三年版。
- ④《周禮》成書於戰國說為崔述、皮錫瑞、錢穆、郭沫若、顧頡剛、范文瀾及楊向奎諸位學者所持。《周禮》成書於漢代初年高帝與文帝之際的新觀點，則見彭林所著《〈周禮〉主體思想與成書年代研究》一書，中國社會科學出版社一九九一年版。
- ⑤關於「行人」職官的具體研究，參見台灣的《大陸雜誌》第八卷第二期黃寶賓《春秋時代之行人》一文。
- ⑥《隋書·經籍志·鬼谷子》著錄為三卷，《新唐書·藝文志》則著錄為二卷。其它書目著錄《鬼谷子》間有二卷、三卷之別。

第二章 縱橫家的發展

縱橫家鼎盛於春秋戰國之際社會發生巨大動亂的時代，在先秦經歷了兩個發展時期，第一個時期是春秋至戰國初期，大致可以戰國七雄的確立為分界；第二個時期則可以從戰國七雄確立開始，經過長期的兼併戰爭，到秦始皇公元前二二一年統一中國為止。第一個時期的縱橫家，已經明顯地具備了縱橫家的特點，但仍舊受到他們所處時代的局限，在行為及思想文化上都具有春秋時期的歷史影響及烙印，從文化突破的角度來認識，這種局限更為明顯。這一時期的縱橫家可以子貢、吳起作為代表。第二個時期，縱橫家不僅在社會政治活動中已經無可辯駁地成為戰國時代舉足輕重的主流人物，「戰國者縱橫之世也」，^①正是基於客觀歷史而得出的結論；而且縱橫家在學術及思想文化方面，也日趨成熟，以較為激烈的方式完成了哲學突破，形成一個獨具風貌的思想學術流派，產生了張儀、蘇秦、郭隗、公孫衍、樓緩、陳軫、馮諼、范雎、蔡澤、甘茂等一系列縱橫家代表人物。

現在我們先探討春秋末戰國初縱橫家的第一個發展時期。

一、初期的縱橫家：子貢與吳起

春秋時期，曾形成晉、齊、楚、越四大國對峙，「四分天下」的局面（《墨子》《非攻中·下篇》，《節葬》下），如果加上公元前四八二年，吳王夫差與晉定公及其他諸侯舉行黃池會盟時期，與晉爭奪霸主的吳國，則又可稱為「春秋五霸」。但「四分」也好，「五霸」也好，雖然大國兼併小國的戰爭無日無之，周天

子的地位一落千丈，尊禮重信、嚴祭祀、重聘享的禮樂制度已經日漸崩壞；宴會賦詩，赴告策書的詩書傳統也漸趨沒落，但當時的兼併戰爭還不是以統一中國為目的而進行的，周天子仍然還是全中國名義上的政治共主，戰爭征伐仍然在「尊王攘夷」的名義下進行。因此這一個時期的縱橫家，雖然已經從業已發生的社會動亂中日漸鼎盛，卻仍然具有上述春秋時代的歷史影響，初期縱橫家是明顯帶有過渡時代思想文化痕印的歷史人物。從正在蛻變的春秋時期的標準來看，初期的縱橫家儘管馳說諸侯，縱橫捭闔，但春秋時期的價值觀念與社會體系對他們仍有著維繫的作用，他們哲學突破的方式可以說是較為溫和的，因而受到同時代儒家學派創始人孔丘及其他較為保守的上層人物的支持。但是，對於即將來臨的那個嶄新的戰國時代來說，初期的縱橫家無疑又是歷史發展的先驅者。他們畢竟在行為上敢於越過阻礙進步的宗族血緣社會政治網絡，打破了已日愈趨於凝固的政治格局；敢於憑藉個人的智謀與才辯無所畏懼地登上政治舞台，積極參與社會生活。實際上，初期縱橫家正是社會改革的支持者，有的縱橫家的代表者自己就是改革的擁護者與積極執行者。可以說縱橫家是在社會變革的激流中發展與成熟起來的。他們又畢竟在思想上文化上突破了春秋以來的禮樂制度與詩書傳統，而在馳說縱橫的過程中奠定下新時代的思想觀念與價值體系，形成了縱橫家的獨特風貌。這些初期縱橫家大都是歷史上有爭議的人物，功過是非蓋棺難定，思想歸屬，眾說紛紜，如子貢與吳起就是這樣兩個初期縱橫家的典型人物。

子貢是孔子著名的學生，名列七十二賢人，屢屢見於經傳。在儒家經典《論語》中，提到子貢的地方多達四十四次，僅次於

子路，而居第二位。司馬遷的《史記·仲尼弟子列傳》，以子路與子貢的事跡最多，而又以記敘子貢為最詳。孔子弟子中長於言辯，爛於辭令的不止子貢一個，如宰予就也「利口言辯」，《論語·先進》有一段分別評價孔門弟子的特長的記載，其中就有「言語：宰我、子貢」。但是像子貢那樣，憑著自己的才能，奔走魯、晉、吳、越、齊各國之間，縱橫馳說，「使勢相破，十年之中，五國各有變」，（《史記·仲尼弟子列傳》）幹出一番大事業來的，卻是孔門弟子中絕無僅有的一人。

孔子的學生，平居隨孔子游學，歷練些六藝的技能本事與詩、書、禮、樂的誦讀操演；或聽孔子講學，坐而論道，暢言己志，考察各人的志向與學問；邦國一旦有事，則出而用世，有的去帶兵打戰，如子路；有的去做大貴族的家臣，如子有；有的去別國當大夫，如宰我。②子貢自然也不例外。史籍文獻記載子貢最主要的三次活動，都是以魯國使者身份，奔走馳說各國之間，執行聘會，約盟的重要任務，可以說實際是魯國的「行人」。前兩次代表魯國出使吳國，子貢都不辱使命，頂住大國的壓力，成功地維護了魯國的利益，表現出傑出的外交與言辯的才能。③而與我們的論題有關，明顯地表現出典型的縱橫家言行思想風貌的活動，是子貢的第三次出使。

《史記·仲尼弟子列傳》詳細記載了子貢這次馳說齊、晉、吳、越，救魯國於危亡之際的史實。事件的起因是：

「田常欲作亂於齊，憚高、國、鮑、晏，故移其兵欲以伐魯。孔子聞之，謂門弟子曰：『夫魯，墳墓所處，父母之國，國危如此，二三子何為莫出？』子路請出，孔子止之；子張、子石請行，孔子弗許；

子貢請行，孔子許之。」

子貢臨危受命，首先游說齊國，以「憂在內者攻強，憂在外者攻弱」的說辭，說動齊國的執政者田常放棄攻魯而代之以伐吳。接著子貢又徵得田常同意，以田常名義南下去見吳王，到了吳國卻反而以存越可以威加於晉國的複雜利害制約關係，說動吳國救魯伐齊。同時又為吳國出使越國，許諾代吳王去游說越王勾踐朝吳，成就吳國霸業。但子貢到了越國後，卻反過來說動越王乘吳出兵伐齊「銳兵盡齊，重甲困於晉」的時候進攻並消滅吳國，越王大悅，送子貢「金百鎰，劍一，良矛二」，表示操戈滅吳，與魯同仇，「子貢不受」，又馳歸吳國，說事已濟，可空國而伐齊救魯，並詭稱越國已臣服吳國，可「受其幣，許其師，而辭其君」。吳王許諾，於是舉吳國之兵伐齊。子貢此時再一次馳說晉國，說動晉君，與吳大戰於黃池，大敗吳軍。而越王勾踐果乘隙伐吳，就此一舉消滅了吳國。破吳三年之後，越國終於「東向而霸」，成為春秋時期的最後一個霸主。子貢這些令人眼花繚亂的馳說諸侯的行動，不僅救了他的母邦魯國，而且完全打破了春秋末期各國政治勢力的均衡，充分顯示出傑出的全局戰略眼光和言辯智謀，確實不愧是一位初期縱橫家的代表人物。故《史記·仲尼弟子列傳·子貢傳》讚道：

「子貢一出，存魯，亂齊，破吳，強晉而霸越。

子貢一使，使勢相破，十年之中，五國各有變。」

自然，五國在短短時間裡都發生巨大變化，各有其另外的經濟、政治、軍事的原因，不能說都僅是子貢一人馳說縱橫的結果。我們在此所欲強調的是，若從縱橫家發展歷史的角度研討這些文獻記錄，卻恰恰說明子貢的言行思想已經確實表現出縱橫家的特點。

這一點，在戰國時期就已獲得承認，孟子在評論子貢時就說：「子貢善說辭」（《孟子·公孫丑上》）。而把子貢看作是縱橫家，已是漢代人的普遍見解。《韓詩外傳》卷七及卷九各有一則文獻記載了有關子貢是「辯士」的內容。卷七這麼說：

「孔子游於景山之上，子路、子貢、顏淵從。孔子曰：『小子愿者，何言其愿。兵將啓裝。』（子路言畢），孔子曰：『勇士哉！』子貢曰：『兩國構難，壯士列陣，塵埃漲天，賜不持一尺之兵，一斗之糧，解兩國之難。用賜者存，不用賜者亡。』孔子曰：『辯士哉！』（顏淵言畢），孔子曰：『聖士哉！』」

同書卷九則曰：

「子貢對曰：『得素衣縞冠，使於兩國之間，不持尺寸之兵，升斗之糧，使兩國相親如兄弟。』孔子曰：『辯士哉！』」

內容相類似的記載，尚見之於《說苑·指武》，及《孔子家語》卷二《致思篇》。對於我們的議題而論，孔子與子貢、子路、顏淵之間是否果真曾經在「景山」或「農山」上有過這些對話是次要的，重要的是這些文獻記載確實證明了漢代人把子貢看作縱橫家的意見，是一種帶有普遍性的共識。不過由於縱橫家長期以來受到儒家正統思想與政治勢力的排斥，從來都被置於蔑視與批判的地位，子貢的上述言論行爲就使後世的許多歷史學家、思想家陷入兩難的境地。如承認子貢是一個典型的初期縱橫家，他作為孔子門下七十二賢人之二的儒家正統形象就要受到破壞，甚至還會進而危及儒學的某些理論根據；可是子貢馳說縱橫的言行，一

出局便「存魯、亂齊、破吳、強晉而霸越」的那些不擇手段，出爾反爾的「詭譎權謀」，與蘇秦、張儀等人實在毫無二致。那一系列令人眼花撩亂、馳說縱橫各國的活動，實際上已經開了後世蘇秦、張儀等人縱橫捭闔的先河。於是自漢代以下的儒家，乃至現代某些持儒家觀點的學者，多站在儒家的立場，雖然承認子貢的言行是「縱橫大師」所為，卻又為之辯護，認為子貢為「興亡繫於數國之鉅而為救魯祖國，不可非也。」^④且符合孔子「興滅國，繼絕世」的儒家正統觀念，應當破例肯定。但如果從正統儒家立場來看子貢，他的言行思想卻又往往要被認為是音調不定的異端角號，而遭非議。真能代表儒家正統思想的孔子弟子，決不可能是子貢，而是顏回，這在孔子生前就已經是定論。^⑤因此，現在從一個全新的角度來認識子貢所表現出來的上述矛盾，會有助於進一步深入研討認知春秋戰國之際初期縱橫家的思想及文化價值。

作為對中國文化起過重大影響，而其影響至今仍在發揮著巨大作用的儒家，站在現代的角度，究竟應當如何去認知與評說，自近代以來，一向意見激烈對立。在不同的歷史時期，全盤否定的「反孔」派與全盤肯定的「尊孔」派此消彼長，旗鼓相當。這些對儒家思想的文化價值與其現代命運持論紛紜的眾說，本身就已構成近現代思想文化發展歷史的重要內容。其中，究竟是把儒家自孔子以來直到近代的發展歷史，作為一個不可分割的整體，還是應當看到儒家在不同的歷史階段有著不盡相同的表現形式與實質內容，因而也應當有分別地去認識與評價，在這個問題上就有兩種截然不同的看法。主張把儒家看成是一個不可分割整體的看法，認為對於儒家不必要區分先秦之儒與漢唐、宋元明清乃至

近現代各個階段的儒家之間有什麼性質上的區別。而反對這種觀點的則認為儒家在不同的歷史時期各有發展與變化，不僅客觀確實上有所分別，就是性質上也有差異，尤其是先秦儒家與漢代董仲舒以來政治化了的儒家，其間的差別更大，因此應當給予不同的認識評價。要對這兩種對峙不下的意見作一番哪怕是簡略的介紹與評說也不是一件容易辦到的事。我們所能說的是，如果只把儒家學說作為一種代表封建社會舊思想權威的象徵，去全盤加以批判與否定，確實不必對之加以過細的區分與研討。「五·四」運動中以魯迅、李大釗、陳獨秀、胡適為代表的先進文化人，揭起「打倒孔家店」的旗幟，對於代表腐朽政治勢力的「孔孟之道」猛烈抨擊，在那個必須同時承擔啓蒙與救亡雙重艱巨文化歷史任務的時期，確實用「新文化運動」的豐碩實績，證明了反封建的進步文化的勝利。這的確可以作為前述第一種觀點的一個好例。但也正是新文化運動給我們提出了許多至今仍然值得再三思索的問題，諸如新文化運動的主將，為什麼有的不斷前進，有的卻頹唐失望，有的更甚至倒退，與「孔家店」沆瀣一氣，而封建主義的孔孟之道則照樣大行其是，甚至在「史無前例」的「文化革命」中，還附在堂而皇之的革命口號上借屍還魂，等等。這些文化現象，至今仍然還是思想及文化研究者為之困惑的課題。如果說我們今天的「文化熱」確實表現了現代國人對於偉大的「五·四」新文化運動的繼承與發揚，那麼也理當比「五·四」時代的文化先驅更前進一步。因為「五·四」新文化運動的真精神正在於為了創造一個嶄新的文化天地，敢於用批判的眼光看待傳統文化，並用各個文化領域的豐碩實績，顯現出新文化的耀眼光芒，而決不是那種對於傳統文化持全盤否定或全盤肯定的簡單化的單一思

想模式所能包容、所能規範的。

事實上不僅先秦和兩漢的儒學有著巨大的差別，佛學東漸後的魏晉唐宋及明清的儒家也都具有各自的特點，從思想及文化史的角度去認識評價，自應給予不同的對待。就是先秦儒學，在其形成發展的過程中，也各有著不同的表現形式與內容，很難用一種既定的尺度與公式可評說。自從儒學經過漢代董仲舒的神聖化，漸次成爲封建社會歷代統治者的御用學說之後，用一種既定的尺度與眼光看待儒學，不僅儒門中人如此，就是反對儒學的許多異端思想家也大體如此，二者處於兩個極端，卻很難跳出那種不是完全否定就是全盤肯定的單一、固定的思想模式。比如說到孔子儒學思想教化的偉力，往往以七十二賢人爲例證。在祭祀孔聖人的殿堂裡，七十二賢人的形象，在千百年不斷的煙火供奉或投槍排炮中漸漸失卻了自己的本來面目。七十二賢人作爲儒家倫理道德楷模的高大形象，在中國人心目中實在飄逸得太久了。即使是現代專門研究或撰寫孔子傳記的學者，也不肯花功夫去具體考察一下這些「仲尼弟子」的思想言行，是否果真如歷代儒師所宣傳的那樣，都一一符合於正統儒學的尺度。如果我們帶著這個問題去考察仲尼弟子、賢人的言行思想，就會清楚地知道，他們中有的人所表現出來的思想生命的活力，與思想內容的豐富多彩，比起那些僅僅用簡單化、單一的正統儒學的尺度去支持或反對他們的後人來，確實無愧於是活躍在百家爭鳴的哲學突破光輝時代的哲人。作爲縱橫家初期代表人物的子貢就正是這樣一個突出的例證。

我們說子貢可以作爲初期縱橫家的代表，不僅僅是根據史書文獻記錄中子貢的那些突出的縱橫家言行，更重要的是他的言行

所蘊涵著的縱橫家思想。歸納而言，子貢的縱橫家思想集中地表現在三個方面，(1)激賞主體個性的堅強挺立，強調與看重個人人格的獨立與自尊，明顯地越出儒家那種被限定於禮制仁學下「見賢思齊」型單一的人格培養模式；(2)突破「中庸」為「至德」的思想模式，以「過」為強，極大地突出了「狂」的一面，表現出一種積極的進取精神；(3)對於孔子所支持與闡發的儒家禮制仁學持懷疑的態度，並在言行上有所突破，體現出勇於開拓的精神風貌。我們認為正是這三個思想特點成為子貢縱橫馳說，使於四方，受命不受辭，極大地發揮個人才智言辯，拯救魯國，改變了當時的國際形勢對比等一系列行為的精神驅動力，而使他有異於儒家奠基人孔子的其他門徒弟子，成為縱橫家的初期代表人物的。而且值得注意的是，子貢的這些思想特點，一直為後世的縱橫家所承襲、充實、發展，並且成為縱橫家的主要思想文化內容與行為特徵。

首先，子貢激賞主體個性堅挺，與著重個人人格獨立與尊嚴的思想特點，其內容與形式都已在一定程度上突破儒家倫理道德學說所認可的「見賢思齊」型單一的人格培養模式。

孔子倫理道德學說的內在核心思想是「仁」，可以稱之為「仁學」；其外在表現形式則是「禮」，完備的禮就形成「禮制」。從內在倫理道德情操的要求而言，要人們把「仁」作為最高的倫理道德標準，去衡量人們和言行思想，諸如「孝」、「悌」、「忠」、「信」之類較為具體的倫理道德信條，還只是「仁」的基礎，「其為仁之本」（《論語·學而》），更進一步就衍生出許多做人與做事的規範，如「仁人」、「仁政」，等等。而仁外在的表現形式，可以歸之為一句話「克己復禮為仁」（《論

語·顏淵》)，事事都必須以「禮」為規範，舉凡「視、聽、言、動」都不能越出「禮」所限定的倫理道德的行為準則。一般來說，儒家也並非不講求人的主體個性，也並非不看重個人人格的獨立與尊嚴。孔子就曾經說過，「三軍可奪帥也，匹夫不可奪志也」（《論語·子罕》），孟子所說的大丈夫「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」（《孟子·盡心下》），已成為歷代封建社會的士人用以昂揚自我精神的名言；後世儒家更衍化出「士可殺而不可辱」那樣更為極端的態度和立場。但是這種立場態度卻必須服從於儒家禮制仁學的規範制約，所謂「道之以德，齊之以禮」（《論語·為政》），而自覺接受了禮制仁學限定所呈現出來的最佳思想與行為模式就是「中庸」、「中行」、「中道」，任何超過與不足的「狂」或「狷」都不足以效法。這樣一來，一個符合這種標準的士人，其最佳表現就只能是力求自己的一切「視、聽、言、動」都不越出禮的規範制約，在那個「君君臣臣父父子子」的等級秩序中，兢兢業業地找準自己的位置，「思不出其位」（《論語·憲問》），做一個知仁守禮的「君子」。從更深一層來說，儒家在講到有關人的主體個性與人格尊嚴的時候，往往同時用了「奪」、「淫」、「移」、「屈」、「殺」、「辱」等標誌著侵犯與壓迫的字眼，這就充分表明儒家並非沒有認識到人堅挺的主體個性與獨立的人格尊嚴，必須通過與外界壓力的抗爭甚至搏鬥來培養與維繫，但正因為儒家所必須遵循的最高倫理道德準則——禮與仁使儒者在很多場合和時候自動地解除了抗爭與搏鬥的權力，因此經由這樣的途徑來培養和維繫的儒家人格，就只能是一種「見賢思齊」式的自我萎縮的人格。實際上，孔子自己已經認識到儒家企圖經由這種途徑培養與維繫人的主體個性與獨

立的人格尊嚴，所面臨的最大內在困難就是「禮」所蘊含的負面的價值。舉例而言，孔子曾在《論語·八佾》中這麼說：「事君盡禮，人以爲諂也。」何爲「盡禮？」孔子在《論語·鄉黨》中作過明確的闡釋，如「君在，踧踖如也，與與如也；」「入公門，鞠躬如也，如不容；」「攝齊升堂，鞠躬如也，屏氣似不息者；」……。是的，當一個人用盡儒家的禮儀去侍奉君主還唯恐不周的時候，他的人格與尊嚴將被置於何地？所充分表現出來的那一切不是諂媚邀寵的奴性還會是什麼呢？孔子能夠深刻地認識到這一點，正是他與後世那些「俗儒」、「陋儒」的最大區別之處，也正是孔子過人之處。

據曾子的理解，孔子對自己一貫的思想有一個很簡明的總結：「夫子之道，忠恕而已」（《論語·里仁》）。「恕」是孔子學說中與個性人格有關的倫理道德重要信條之一。「恕道」的實現，必須做到一「克己」，二「無怨」，並且把這兩點都上升爲衡量是否「仁」的基本標準。「克己」的細目是「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言、非禮勿動；」而「無怨」的要義則是「己所不欲，勿施於人」，還必須「在邦無怨」，「在家」也無怨。^⑥這些倫理道德的信條，數千年來已積澱成一種對國人極有影響的思維定勢，起到規範制約人們日常行爲以及個性人格培養的作用。子貢則表現出與此不同的思想傾向，強調突出主體個性，激賞人格的獨立與自尊，不以「克己」和「無怨」的自我萎縮式的倫理道德作爲構建自己健康個性與人格的理想歸宿，而是自覺地增強意志的獨立性成份，或多或少地具備了意志品質中對抗既定禮制仁學權威，反對一成不變的傳統的獨立性。《論語·公冶長》記載子貢的一段話說：

「子貢曰：『我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人。』子曰：『賜也，非爾所及也。』」

孔子提倡「克己」與「無怨」，自我在其中只具備被動承受的成份，「己所不欲，勿施於人」固然不錯，但當「己所不欲」而人施於我時，儒家就只能應之以「克己」和「無怨」了。相比之下，子貢的上述思想無疑加強了主體個性的成份，顯現出個人人格的獨立與尊嚴，自然也就為孔子所不滿而要加以否定了。另一則《韓詩外傳》第七章所記載的文獻，更加明顯地表現出子貢的這種思想特色。其文曰：

「子路曰：『人善我，我亦善人；人不善我，我不善之。』子貢曰：『人善我，我亦善之；人不善我。我則引之進退而已耳。』顏回曰：『人善我。我亦善之；人不善我，我亦善之。』三子所持各異，問於夫子。夫子曰：『由（子路）所持，蠻貊之言也；賜之所持，朋友之言也；回之所持，親屬之言也。』」

將子路、子貢及顏回的三種「之所持」比較而論，子路的思想顯然是出於一種類似於「安全需要」的反應。從人格類型來看是類似於歸屬需要和生理需要而與之同屬於較低的層次。孔子也明顯地看出這一點，所以尖銳指出，子路的這種觀點還沒有進入高度的文明層次，而是沒有開化的野蠻人說的話。顏回的觀點則正符合於儒家「忠恕」的標準，而為孔子所肯定。但是在一個連孔子自己都積極維護的禮制宗法社會中，人有種種差別等級，無是非地提倡無差等的「善」，這樣的倫理道德必然會陷入要麼不能實行，要麼流於偽善的兩難境地。顏回的這種思想本身可以稱得上

無悖於「克己」與「無怨」的「中庸之道」，卻已失去了自我人格的獨立存在，而落入「自我萎縮」的思維定勢中去。而子貢的思想、無疑增強了自我意志的獨立成份，閃爍著主體人格堅挺的可貴的精神光芒。這種「人不善我，我則引之進退」的健康心態，如果表現為行動，也就具備積極進取的精神，而不以主觀的善惡為善惡。因而當孔子教誨子貢，讓他理解「為人下之道」的要妙之義就是「好人下，其猶土」，即像「土」那樣可以被動地由人握之而出水，植之而生長五穀、草木；人活著站在土地上，死後埋入土中，這才真正體現出「克己」與「無怨」的美德時，子貢就簡直不能理解，更不用說可做到了。（「子貢未達」）。⑦

第二方面。如上所述子貢既然在思維方式上，突破了「中庸」、「中行」和「中道」，在行為上必然也就隨之表現出以「過」為強的傾向，突出「狂」的一面，形成一種進取的精神。

《論語·先進》記載了一段孔子與子貢的對話：

「子貢問：『師（子張）與（卜）商也孰賢？』

子曰：『師也過，商也不及。』子貢曰：『然則師愈與？』子曰：『過猶不及。』」

這裡「愈」是「強些」意思，而孔子的答語則持「中庸之道」。

《論語》一書中，孔子直接提到「中庸」雖僅僅只有一次，見於《雍也》篇，卻已經明確地把「中庸」作為最高的道德標準，「中庸之至德也，其至矣乎！」。孔子又把「中庸」稱為「中行」。將其與「狂」、「狷」對比，而表明「中行」才是理想的行為準則。《論語·子路》這麼說到

「子曰：『不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為。』」

「中庸」、「中行」之說作為儒家思想的核心內容之一，在儒家理論中有著極為重要的地位。經過孟子一派的闡發，把「中」與「和」接合起來，^⑧就成為一套完整的理論，即《禮記》的《中庸》部份，進而衍化出「極高明而道中庸」的認識方法與行為規範，成了封建時代做人的基本法則。到了宋代，更為道學家所激賞與發揮，把「極高明」的一面闡釋為通曉義理，能夠盡心養性，樂天知命的一種足以「高明配天」的精神境界；而把「道中庸」的一面泛化為人在社會上所從事的一切活動中都必須遵循的行為準則，而一個完美的人則必須同時具備上述的兩個方面。「中庸之道」就成為儒家倫理道德學說中的一種理想人格，人的一生就是為培養和實現它而努力奮發的記錄。到了近代，這種「中庸之道」更被理解成為中國哲學思想的精粹，解釋為人生與自然的統一，理想與現實的統一，倍受讚揚與稱頌。這套「中庸之道」在衡量人行為的時候，形成一條公式，就是「君子中庸，小人反中庸」，具體而言，就是「君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。」^⑨

子貢作為孔子主要的學生之一，自然十分熟知「中庸」儒門要道，但他的言行及思想卻明顯地異於「中庸之道」，而有所突破。這種突破可從兩點來認取，首先是子貢的行為表現。如子貢貨殖經商，猜測行情，每每因猜對而發財，孔子不滿意他的行為，批評他不安天命，^⑩因為這種急功近利的活動，屬於「狂」一類只圖進取的反中庸的小人之行。不過，子貢並非職業商人，作為一個積極參與當時國際政治的社會活動家，他的經商活動從屬於社會政治活動，可以說只是他形成縱橫家思想的物質基礎或背景。侯外廬先生在其主編的《中國思想通史》的「縱橫家思想」一節

中，曾著重分析指出先秦的貨殖經商活動與縱橫家有著密切的關係，其中有一點就是如果沒有貨殖經商的獲利，縱橫家的馳說縱橫就失去了物質上的後盾，而四處奔走的經商行爲也正適應於縱橫家四處游說的需要。^⑪這個看法的確是十分精闢的。子貢的經商規模，自然不如後世縱橫家如孟嘗君讓馮諼收債於薛，僅利息就「得錢十萬」那麼大，^⑫但卻明顯地反映出作為初期縱橫家的一個雛型代表人物，在這一點上子貢也是開風氣之先的。

又如子貢的直言不忌，《論語·憲問》所載「子貢方人」，及《陽貨》所載子貢的好惡觀等^⑬，都可作為子貢經常口出「狂」言的例證。據《論語》及有關文獻的記載，子貢在表達自己對於事物的認識與評價時，一般摒棄了孔子那種「×而×」（如「溫而厲，恭而安」之類）那種力圖表現「中庸」、「中行」的句式，而是著重於事物的主要實質，並且往往立場與態度鮮明，這樣的例子很多。^⑭實際上，這也可以看作是子貢在思想與表達方式上力求突破「中庸」的一種表現。《孔子家語》中有一條孔子語錄「君子以言行，小人以舌行」，子貢言語狂悖，孔子「常黜其辯」，以儒家倫理道德學說的標準而論，當是屬於「舌行」一類了。

作為突破「中庸」為至德的思想模式更為重要的第二點，就是我們業已引述分析過的子貢馳說縱橫的行爲。他馳說吳越齊晉數國，以利害說動人主，所採取的立場變幻莫測，危言聳聽，威逼之以武力，恫嚇之以虛聲，為了拯救自己的祖國，簡直「狂」到了極點，哪裡還有一星半點的「中庸」、「中行」之道？這些行爲在子貢身上所突出表現出來的正是一種以「狂」為表徵的進取思想精神，這種積極的進取思想不為初期的儒家理論所肯定，

更被孟子以後的儒家所徹底否定，卻一直為後世的縱橫家所繼承發揚，以致形成縱橫家具有標記性的思想文化特點之一。

上述子貢縱橫思想表現的兩個方面，實際上都已觸及到一個更為深刻的問題，就是縱橫家對於西周以來詩、書、禮、樂傳統的突破。縱橫家正是通過突破舊的文化傳統，在先秦百家爭鳴中展現出獨具特色的哲學突破進程，形成一個獨立的思想與學術流派的。自然縱橫家完成其哲學突破，經歷了漫長的歷史進程，作為初期縱橫家，子貢對於舊的文化傳統的突破，則集中地表現為對禮制的懷疑，這不僅使他在思想上有異於正統的儒家，同時也成為他縱橫家思想表現的第三個方面。

一般說來，已經成為傳統的文化，往往更多地是反映已成為歷史的過去，而不是反映和適應不斷發展變化著的現在，從西周以來所形成的詩、書、禮、樂傳統即是如此。孔子對於詩、書、禮、樂傳統衷心讚賞，無條件地全盤肯定，並自認是受天命繼承闡發這套文化傳統。在孔子看來，「周之德，其可謂至德也已矣」（《論語·泰伯》）；周代的禮制從夏、商二代發展而來，他遵從周代的禮制（同上引）；周代的樂舞即便還不夠盡善，卻已夠盡美了（《八佾》）；他甚至認為「興於詩、立於禮、成於樂」，是培養形成良好道德倫理修養的必由之道（《泰伯》）。孔子也正是通過把禮作為表現「仁」的外在形式，把禮和仁接合起來成為禮制仁學，奠定下先秦儒家理論基礎的。儒家的禮制仁學作為中國傳統文化的重要部份，對後世產生了巨大影響，積澱為中國古代士人的思維定勢，滲透到他們的行為中去，以致在封建時代，離開了「子曰」、「詩云」、「書云」的思維的模式，就會喪失自己獨立的思維能力，竟然成了中國士人可悲的普遍狀況。

子貢作為初期的縱橫家，在思想上較突出的貢獻就是在儒家思想形成及發展的早期，就對儒家學說核心的禮制的價值有所懷疑和批判，並在行動上也有所突破。

西周以來的詩、書、禮、樂傳統，發展到孔子時代，基本上已成定制，不僅這些傳統所代表的思想內容不容隨意闡釋，而且其具體的操作也形成一套細緻而繁瑣的固定程式。《論語》的相當一部份內容就用以記錄和解釋禮制的含義與操作方法。比如每月初一那天，魯國諸侯必須宰殺一隻活羊告祭祖廟，然後聽政，這個祭廟的禮儀稱之為「告朔」。在「告朔」的祭禮中，宰殺一隻活羊奉獻給魯國的祖先儀式已經成為重要的固定程序之一，自有魯國以來，這個儀式肯定已經施行過無數次了。子貢卻敢於懷疑這個繁瑣禮儀的實際價值，明確地提出要「去告朔之餼羊」奉後世子孫的孝心於祖廟的禮儀。這自然遭到孔子的反對，孔子認為不能為了憐惜一隻羊而破壞了禮。孔子的反對正好反證出子貢所懷疑的就是「告朔」禮儀的精神文化價值，因為子貢不是要從形式上去節省一隻活羊。

又如「蜡祭」（也稱「祚祭」或「臘祭」），是每年年終最大的祭禮之一，內容是合祭百神，最早從祭祀神農發展而來，在以農立國的社會裡，其地位之重要不言而喻。到了孔子時代，已經發展演變成全民性的重大祭禮。《孔子家語》記載子貢觀蜡祭時，與孔子的一段對話卻表明子貢對於這個重要祭禮持懷疑與批判的態度。

《孔子家語》載曰：

「子貢觀於於蜡，孔子曰：『賜也，樂乎？』對曰：『一國之人皆若狂，賜未知其為樂也。』孔子

曰：『百日之勞，一日之樂，一日之澤，非爾所知也。』」

爲了祭祀百神，舉國若醉的迷狂，子貢對此敢於持懷疑及反對的態度，確實表現出對於詩書禮樂傳統的衝擊的勇氣與批判精神。正因爲如此，子貢的倫理道德價值觀往往與孔子所代表的詩書禮樂傳統相左，甚至相反。周代承襲夏、商而來，憲章文武，光宅天下，孔子服膺甚虔，對於夏桀商紂自然持否定的態度，桀紂在儒家的「仁政」理論中甚至被作爲暴政暴君的標本而被徹底否定。但子貢對於紂王的評價卻正與孔子及時論持反對態度。《論語·子張》這麼記載說：

「子貢曰：『紂之不善，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。』」

這樣的話如果是晚幾個時代說出來，肯定是「非聖無法」的狂悖之言，子貢的身家性命都成問題。紂王若善，那麼鬱鬱乎文哉的周代典章禮制、詩書傳統還有什麼立足之地呢？子貢的懷疑與批判確實已經觸及到詩書禮樂傳統某些帶根本性的問題。而且應當注意到的是，在孔子門下，對西周以來的詩書禮樂傳統與當時儒家的禮制仁學持懷疑和批判態度的，並不僅只是子貢一個人，在孔子弟子當中，宰我就是另一個典型。據《論語》記載，宰我疑禮，對父母死必須居喪三年的重要禮儀持諷刺態度，甚至對堂而皇之的社禮大典隨意解釋，都反映出與子貢相類似的精神。^⑮這也可以證明當時確實存在一種突破西周以來的詩、書、禮、樂傳統的思潮，而並不是發生在某些個別人身上的偶然現象。

以上我們探討了子貢作爲初期縱橫家代表人物的行爲表現與思想特點。與此同時，我們也必須指出，正因爲子貢是一個初期

縱橫家，時代的印記在他身上也同樣十分明顯。他的行為表現與思想特點常常使思想史與文化史研究者感到困惑，有時就難免會僅出於論述方便而給他貼上一個儒家的標籤。這正反映出子貢對於詩書禮樂傳統的哲學突破還是很溫和的，他對儒家的禮制仁學仍然有認同感，因而他的懷疑與批判也是有限度的。孔子並不十分滿意子貢，在儒家學術傳承次第上，孔子在生前就把最大的光榮賦予了早死的顏回，不止一次地說過只有顏回最能了解與代表他學說的精髓，這也已為後世的儒家道統所承認，所謂「孔顏樂處」作為這種認可的標記被載入了儒家學術思想史，甚至有的現代哲學史家在總結儒家文化時，也特地標揭出來，加以倡揚。孔子所曾給予子貢的最高評價是認為他知識淵博，卻並不了解整個禮制仁學體系。孔子稱讚過子貢是宗廟裡的重器「瑚璉」，卻又在別的場合斷言「君子不器」。^{①⑥}這兩種評價其實際含義可以說正好相反。但儘管如此，子貢仍然認為孔子所創立的禮制仁學是難以逾越的高牆，可望而不可即，^{①⑦}甚至認為孔子是不可超越的日月。^{①⑧}同時，在行為上子貢的馳說縱橫，雖然已經具備縱橫家的基本特徵，卻仍然是不成熟的。子貢的縱橫馳說行為由於不是出於對當時的社會政治的統一的深刻認識，就給人一種只是一時權宜之計的印象，而還不是受系統的縱橫家思想所指導與支配的自覺行為。子貢有聲有色地呼喚出了一個縱橫家時代，卻不能代表這個充滿變革與創造的時代，這可以說是一切學術與思想流派開創者往往會遇到的歷史命運。

吳起與子貢相比，其行為和思想都更能代表縱橫家，同時卻由於他的生平太富於傳奇性，其言論又往往出入於各家之說，以致其思想歸屬眾說紛紜，長期難於定論。

由於《韓非子·五蠹》曾說戰國時「境內言兵，藏孫子、吳起之書者家有之；」《史記·吳起列傳》也稱：「世俗所稱師旅，皆道《孫子十二篇》、《吳起兵法》，世多有；」《漢書·藝文志·兵書略》明確著錄了「《吳起》四十八篇」，屬於「兵權謀」，因此吳起被公認為是一位重要的軍事家。

由於《韓非子》一書，在論說法、術、勢的法家理論時，經常稱引吳起的事跡與言論，見之於書中的《說林上》、《五蠹》、《外儲說右上》、《外儲說左上》、《和氏》、《問田》、《難言》、《內儲說上》等篇，有許多被作為正面論據，有的是讚賞肯定，有的是悼惜吳起的不遇與慘死，則似乎吳起又成了一位「法家」，或至少是思想歸屬接近於「法家」。

由於《呂氏春秋》在闡述問題時，也經常花費篇幅稱引吳起的言論行事，很多是正面論述，屢見於書中的《樂成》、《上德》、《驕恣》、《義賞》、《執一》、《長見》、《慎小》等篇，用以述論問題的學術觀點也十分駁雜，則似乎吳起又被「雜家」引為同調。

由於著名歷史學家郭沫若曾撰《述吳起》專文，據《史記·吳起列傳》中記載有吳起論政「在德不在險」的話，及《說苑·建本篇》「吳起答魏武侯問元」的文獻，於是綜觀吳起，認為吳起是一位真正的儒家代表，已把「孔子的『足食足兵』、『世而後仁』、『教民即戎』，反對世卿的主張切實做到」，進而論斷道：「儘管吳起是兵家，政治家，但他的本質是儒家。」^{①9}

由於《戰國策》的《魏策》、《秦策》以大量的篇幅正面記敘了吳起的事跡，尤其是他奔走馳說，縱橫楚、魏的說辭；而且吳起的業績也常為後世的縱橫家稱引、讚頌，引以為榜樣，^{②0}則

吳起顯然又可以被尊為縱橫家的先驅人物。

自然，上述的每一種觀點，都各有所據，但如果吳起的思想在實際上不可能用五等分的方法去認識與評論，那麼我們或許應當根據文獻的記載，進一步分析探討吳起的主要行為特點與主要思想傾向，而不是僅僅停留在眾多似是而非的結論上。正是基於這種認識，我們得出了吳起的行為特點與主要思想傾向是縱橫家，他是初期縱橫家的代表性人物。

以下，我們就分三點來論述探討這個看法。

第一點是歷史文獻可以具體證明吳起是初期縱橫家的客觀性。班固在《漢書·刑法志》上有這麼一段話：

「雄傑之士，因勢輔時，作為權詐，以相傾覆。吳有孫吳，齊有孫臏，秦有商鞅，皆禽亂立勝，垂著篇籍。當時之時，合從連橫，轉相攻伐，代為雌雄。齊閔以技擊強，魏惠以武卒奮，秦昭以銳士勝。世方爭於功，而馳說者以孫、吳為宗。」

班固在這段歷史文獻裡，已經明確地認為孫子與吳起同是後世馳說縱橫的榜樣與先驅了。孫子一生主要仕官於吳國，著有《孫子兵法》，其「馳說縱橫」的事跡不明，而主要是一位軍事思想家，這裡姑不論。至於班固說吳起是後世縱橫家馳說縱橫時所效法的榜樣，則是為其它眾多歷史文獻支持的客觀事實。《戰國策·秦策》記載了縱橫家范雎稱頌吳起的話說：

「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟容，行義不顧毀譽，必有伯主強國，不辭禍凶。」

明顯地表現出范雎認為吳起的言行足資效法。而另一位縱橫家蔡澤則從利害關係的角度，強調了吳起雖「功已成矣，卒支解」的

命運，勸說范雎激流勇退，而不要貪戀富貴而沽禍，也明顯是總結了吳起的歷史經驗而加以仿效的。^{②①}

把吳起看作縱橫家不僅是先秦政治家的共識，也為漢代的歷史家所認可。司馬遷的《史記》在後興於吳起的其他縱橫家傳記中承認吳起是一位縱橫家的先驅者。^{②②}比司馬遷早的淮南王劉安編撰的《淮南子》一書，在《主術訓》中也認為吳起是一位縱橫家，而把他與張儀並列論述，^{②③}雖然劉安並不肯定吳起。後世的文獻學家與歷史評論家中，把吳起看作縱橫家的也不在少數，如宋元之際的馬端臨，清代的章學誠。馬端臨在他的巨著《文獻通考》的《經籍考》中特闢《縱橫家》一目而申論曰：

「戰國游士相率而為縱橫者，莫不有利焉而不勝其害也，有得焉而不勝其失也。卒至蘇秦、商鞅、孫臏、吳起、李斯之徒，以亡其身；而諸侯及秦用之者，亦滅其國。」

就中商鞅以其《商君書》而成為法家先驅，孫臏以其《孫臏兵法》而成為軍事思想家可姑且不論，蘇秦、吳起及早期的李斯則均是縱橫家。章學誠在其《文史通義·詩教上》一文中，提出「戰國縱橫之世也」的論斷並論述說正是戰國游士的縱橫捭闔說辭曾極大地影響了戰國文體，並為後世的辭賦家所宗。在論述中章學誠也將「蘇秦、張儀」與「孫子、吳起」並論而共稱他們的馳說為辯說之「術」。

自然，史籍文獻雖然可以證明吳起是縱橫家，但應當承認有關文獻記錄之間也時有互相矛盾之處，因此僅僅停留在上述文獻的結論上是不夠的。我們所要進一步申論的第二點，就是必須探討吳起作為縱橫家的行為特點和思想傾向，深化對於史籍文獻的

認識。

吳起符合於縱橫家行爲模式的特點主要有三個。

第一是論行結交，擇主而從；「不顧毀譽，不辭禍凶」。^{②4}吳起一生游說各國，以利害動人主，以實現自己的思想主張，搏取富貴尊榮。他本是衛人，卻游說於魯國、魏國，最後仕官於楚而終。比起子貢雖游說吳、越、齊、晉卻始終忠於其祖國魯，一切游說也都只以魯國的利益爲核心的行爲來，吳起無疑是更進了一步。他對於所游宦的國家，無論魯、魏、楚，無不竭盡其智，一意貫徹自己的思想主張，不爲毀譽所動；也不僅爲一己利害趨吉避凶，以致最後爲之殉身。在馳說奔走的活動中，吳起很突出的一點就是論行結交，擇主而從。不僅諸侯有選擇謀臣的權力，謀臣也有選擇諸侯的權力，重要的是必須具備可以貫徹實現自己思想主張的條件，一旦具備就堅決實施。儒家則主張「邦有道，則知；邦無道，則愚」（《論語·公冶長》），「邦有道，危言危行；邦無道，危行言遜」（《論語·憲問》），「天下有道則見，無道則隱」（《論語·泰伯》），發展到後來更形成「達則兼濟天下，窮則獨善其身」（《孟子·盡心》上）的人生態度與行爲準則。儘管一味提倡不離開母邦，但母邦的前途與命運則可置於次要地位，更爲重要的是必須注重自身的保存及自己所維持思想信仰的純正。吳起的行爲與儒家這種力圖「濟眾」但保留著「獨善」的退路；「用世」但不辭「有道」的人生態度與行爲準則相比較，吳起的行爲特點無疑更爲可取。

第二個則是超越西周以來早已形成的宗族血緣網絡，憑一己的才能，逞口舌之辯，登上社會政治舞台，作出一番事業。縱橫家大都出身低微，起自社會下層，而非大姓宗族。吳起少時，雖

曾「家累千金」，但也只饒於財而卻薄於權勢地位，因而「游仕不遂」迅即破產，為鄉黨所恥笑。②⑤正因為不能依靠宗族血緣關係網，去占據一席對於貴族子弟說來幾乎是與生俱來的權位，所以比起儒家的崇天命，敬祖宗，吳起更相信他自己，他馳說奔走，游仕魯、魏、楚各國無不憑藉自己的才能。他曾率領魯國軍隊大破齊國，為魏國西河守使「秦軍不敢東向，韓、趙賓從」；②⑥最後為楚相，「明法審令，損不急之官，發公族疏遠者，以撫養戰鬥之士」，終至「南平百越，北平陳蔡，卻三晉，西伐秦，諸侯患楚之強。」②⑦而且在為楚國貴族保守勢力所殺害前，仍充分迸發出個人的智慧光芒，伏楚王屍受箭，使「擊起之徒因射吳起，并中悼王」的舊貴族，「坐射起而夷宗死者七十餘家。」這與儒家嚴守「君君臣臣父父子子」，「君要臣死，臣不得不死；父要子亡子不得不亡」的行為模式與倫理道德規範確是大相逕庭的。就是與法家人物商鞅的作法自斃，及韓非的身入牢獄仍心存希冀，毫無反抗的做法也完全不一樣，而顯示出縱橫家的特點。

第三是從吳起開始，逐漸形成縱橫家的一個優良傳統，就是不是僅僅憑口舌之辯，垂之空言，以浮詞動人主，白衣取卿相，而是在發揮辯才以取得諸侯支持的同時，用具體的政治、軍事、經濟的開拓建設性的實績，去實現自己的思想與主張。據《史記·吳起列傳》，吳起在魏守西河，提出山河之險不足恃，必須依靠良好的政策，故注重務實的邊防建設；治鄴時實施水土改良，改造鹽鹼地（「瀉鹵」、「斥鹵」），使之可以生長稻穀，等等都是顯著的例子。這些在成熟思想指導下的實幹傳統，的確為後世的縱橫家所繼承與發揚。如蘇秦的重視經營當時的經濟中心之一的定陶；②⑧孟嘗君田文注重經營當時的冶鐵中心宛、葉，

鞏固合縱陣營的力量；㉘秦國的縱橫家甘茂主持進一步開發蜀中，把適用於秦國關中的田律普及施行到蜀地；㉙范雎修築從漢中通往蜀地的千里棧道，為進一步大規模開發蜀地作出重要貢獻，㉚等等都是明證。這個優良傳統的形成，足以一掃那種認為縱橫家僅只靠口舌空談，欺世盜名，是「舌行小人」的極不公正的論斷。尤其值得注意的是，從吳起開始逐漸形成的這種思想作風上縱橫開拓，具體行為上尚篤務實的縱橫家的行為模式，極大地影響了縱橫家思想特點的形成，終於使縱橫家通過「行動的人生」凝煉出「行動的哲學」，成為先秦的一個獨立的思想學術派別。

至於吳起對於縱橫家思想特點形成的貢獻，我們認為有以下兩點。首先，是對於儒家關於「道」與「勢」的理論，提出異議，為縱橫家思想有關健康人格的培養、群體意識的形成等重要特點的構建與發展打下了良好的開端。儒家士的「道勢」的學說，僅限於「師、友、臣」三種模式，由於受禮制仁學的制約，作為士個人的主體意識與人格在這三種模式中沒有適當的位置，不能健康地維繫與存在。有見於此，吳起最早提出，在「士」處理「道」與「勢」的關係問題上，除開儒家所讚賞推崇的「師、友、臣」的模式之外，還有一種由於諸侯視「士」若奴才，以為群下都「莫已若」而驅使之的亡國之道。這就揭示出一個「士」個人的主體人格必須凸現，應該建立起一種優於「師、友、臣」模式的「士」的「道與勢」的理論這個重要課題。這個課題確實也為後世的縱橫家所反覆強調，得到充實發展，成為縱橫家群體意識的一個重要標誌，是縱橫家思想文化的一個重要組成部份。吳起這一思想的文獻證明，見之於戰國後期《荀子·堯問》，其文曰：

「魏武侯謀事而當，群臣莫能逮，退朝而有喜色。

吳起對曰：『楚王謀事而當，群臣莫逮，退朝而有憂色。申公巫臣進問曰：王朝而有憂色何也？莊王曰：不穀謀事而當，群臣莫能逮，是以憂也。其在中蘼之言也，曰：諸侯自為得師者王，得友者霸，得疑者存，自為謀而莫己若者亡。楚莊王以憂而君以喜。』武侯逡巡再拜曰：『天使夫子振寡人之過也。』」

劉向《新序·雜事一》也載此事，《呂氏春秋·恃君》的《驕恣篇》所載相同，但人物作李悝。荀子在前，應當更可靠些。^③當然，吳起作為一位初期縱橫家，他僅僅只是提出了這個重要問題，如果孤立地看，似乎無足輕重，但若聯繫起先秦思想史、文化史的發展，及縱橫家有關土的「道」與「勢」學說在諸子百家爭鳴中的重要地位而論，吳起的這個貢獻卻是不可磨滅的。至於縱橫家上述理論的進一步深化，及其與儒家、道家有關思想的比較，容當後論。

其次，就是吳起對於縱橫家倫理道德觀的初步建設，這種建設不是通過言辭文字而是用行動，通過他的行為表現出來的。吳起縱橫家倫理觀的主要內容就是把儒家倫理道德學說中「極高明」的一面剝離去掉，使那些具體的倫理道德內容，如孝悌忠信禮義廉恥之類信條還其原本質樸而單純的面目，恢復它們作為普遍日常生活的功用，而不再把這些內容預設為「仁」的根本，不再當作人生終極歸宿的目的去竭盡畢生心力追求與實現倫理道德的「圓善」化。吳起的這種縱橫家倫理觀雖然僅是初步的，卻已經足以與儒家那種既被當作認識論，又同時作為方法論的泛道德倫理學說區別開來；也足以與法家那種認為倫理道德以「禮」為形式，

表現為體現儒家仁學的「文」便足以亂法，因而基本否定倫理道德功用的學說區別開來，從而顯現出縱橫家思想的獨特風貌。

正因為吳起去掉了儒家倫理觀中「極高明」的一面，他的平易的倫理觀反而能在日常生活中得呈現，以我們今天現代人的觀點去衡量，無疑吳起的倫理觀更具備健康的常人風格。吳起為人有「廉節」的名聲，為將能與士卒共甘苦，甚至為傷兵吮疽卻癰，都是顯例。但也正因為吳起將倫理道德施於常用，置於平易地位，甚至讓倫理道德信條在更高層次的社會活動中失卻作用，這種倫理觀就受到儒家的抨擊反對。世人論吳起常持的苛論，如「殺妻求將」為不仁；母死不歸葬，為不孝；處事不避讒，為刻削不慈；貪而好色，為不廉等等，都是針對吳起的這種倫理觀而發。^③吳起的倫理道德觀及表現受到兩種截然相反的評價，就好像吳起是一個具有雙重人格的人，這在認識吳起的思想與行為問題上，就往往陷入兩難的境地。否定吳起的人，把不符於儒家倫理道德的表現斥為不孝、不仁、不慈、不廉；而把符合於儒家倫理觀的行為視為偽善，而非健康人格的呈現。肯定吳起的人則正相反，對於符合儒家倫理的行為大加稱讚；而對不孝、不仁、不慈、不廉的行為則一一辯偽，斥為誣陷，如郭沫若的《述吳起》即是如此。我們則認為，如果跳出以儒家倫理道德學說的是非為是非的文化思維模式，客觀的看待有關吳起倫理觀的史籍文獻，一一視為全真固為妄論，而要一一證明其偽也不可能。對於那些內容互相矛盾的記錄，越過傳統的考辯方法進一步深入認識，就可看出吳起雖然沒有正面論述縱橫家的倫理觀，但他的客觀行為所表現出來的倫理觀卻確實包含著這樣一個可以表述為「去高明而道平易」的思想命題。這個命題的深刻之處，在於力圖把附麗於儒家

倫理道德學說之上「極高明」的一面剝離掉，而將它還原為普通日常生活中平易可行的行為準則。吳起的這一倫理道德為後世的縱橫家所繼承與發揚，到了戰國中、晚期，經張儀、蘇秦、馮諼等縱橫家的深化、闡發，終於形成縱橫家獨具風貌的思想文化特徵之一。

以上，我們論述了吳起作為初期縱橫家的行為模式與思想特徵，但同時也認識到，正因為吳起是初期縱橫家，他也難免存在為其時代所籠牢的痕印。這主要表現在他的行為與思想雖然已經具備了縱橫家的特點，但也在許多地方反映出受到當時影響很大的其它各家思想滲透的痕跡，如他論述山河之險不足恃，善政之道「在德不在險」，就明顯表現出儒家思想影響；而他那些銳意改革的作法，又易於與初期的法家混同。這些都反映出吳起對於春秋以來的詩書禮樂傳統的突破，其程度比起子貢來雖然激烈得多，但比起他所處的那個變動無常，發展迅速的戰國時代來說仍然是不夠的。縱橫家的發展，在經過了承上的子貢與啓下的吳起的初期階段，就進入了第二個成熟發展時期。縱橫家作為一個獨立的政治力量及作為一個獨立的思想與學術流派，在初期階段中的種種不足，就將由繼子貢與吳起蓬勃興起的縱橫家們進一步發展與深化了。

二、「戰國——縱橫之世也」

縱橫家在先秦經歷的第二個發展時期，從戰國七雄的確立開始，到公元之前二二一年秦始皇統一中國為止。若除去楚國早在公元前六七一年就已稱王之外，這段時期，若從魏國惠王在公元前三七〇年稱王起，到公元前二二一年秦統一中國止，共歷時二

百多年。這個時期的縱橫家的發展，與戰國社會的發展與變法基本同步又有它自己的不同表現與特點，其作用與影響也不盡相同，具體又可以分爲三個階段。第一個階段是戰國七雄確立的初期，各國雖都紛紛稱王，但立國尚未穩固，大都忙於鞏固內政，而無力外戰，各國之間的兼併戰爭規模還不太大。其間，三晉的韓、趙、魏由於利害一致，往往對外採取聯合行動，如伐齊、攻楚都以三國聯軍的形式進行。這即是戰國時期較早的合縱運動，不過其性質更多的是在自保的基礎上上逐步謀求壯大國力，還不是以統一中國爲目的那種兼併戰爭。夾在三晉與齊、楚之間的各國，如中山、鄭、宋、衛、曾等，其國策往往是聯合力量較弱的國家，共同抵禦強國的蠶食與侵略，這也就形成合縱運動；但當這些小國由於自身的利益，改變策略，轉而依附某一大國強國以對抗其它合縱聯軍的攻伐，這就形成連橫運動。這一階段的特點是以眾弱聯合以攻伐一強的合縱運動爲主。合縱運動較爲重要而典型的事例，主要有惠施主持魏國政事，在前後長達十五六年之久的時間裡，組織與領導以魏國爲主的合縱運動，以抗擊秦國的東向侵掠。^{③④}其次是魏人公孫衍在公元前三二三年出任魏將，號爲犀首，發起「五國相王」，聯合魏、趙、韓、燕、中山各國，以抗擊東進的秦國。^{③⑤}自公元前三一八年公孫衍在東方各國的支持下做了魏相，合縱運動的力量在公孫衍的努力下又聚集起來。這一年，公孫衍代表魏國聯合趙、韓、燕、楚五國推楚爲縱長，五國聯合伐秦。再就是秦國張儀相魏，代表秦國利益，「欲以秦、韓與魏之勢伐齊、楚」，力圖起到「令魏先事秦而諸侯效之」的效果（《戰國策·魏策三》），但爲公孫衍所組織的五國合縱運動所破壞，公元前三一九年魏國起用公孫衍爲相，而將張儀逐回秦國，

秦國的連橫運動遭到失敗。③⑥這一階段中縱橫家的代表人物是惠施、公孫衍及張儀。③⑦

第二階段，經歷一個較長的時期，在此期間，大國之間的兼併戰爭日愈激烈，國際政治形勢變化迅速而頻繁，縱橫家的作用更加重要，影響也更為巨大。在頻繁而激烈的形勢變化中，各國的國勢的強弱也發生了巨大變化，有的由弱小走向強大，在一段歷史時期裡甚至充當了合縱連橫運動的主要角色，如燕國；有的通過變法改革也勃然中興，如武靈王胡服騎射之後的趙國；有的國家所走過的道路則正好相反，由強大逐漸走向衰弱，如齊國與楚國，就由於國策失誤與用人不當，由強大日趨弱小，以至漸次失去大國的地位。這一時期的特點是形成了東西方各以齊秦為核心的兩大政治集團對峙的局面，合縱連橫的盟主在齊秦之間變換，雙方都企圖通過合縱連橫運動有效地遏制對方的兼併戰爭，阻止對方的過份強大。而楚國雖然是大國，卻因國策不停地在合縱與連橫之間搖擺不定，而又所用非人，國力日削，基本上成為合縱連橫運動的犧牲品。身處大國之間的小國，為求自保，時而依附齊國，時而依附秦國，合縱連橫運動只是謀求生存的權宜手段，由於國策轉換迅速，就更給予縱橫家施展才華的客觀歷史條件。這段時期與縱橫有關的主要史實事例有以下幾件：(1)趙武靈王在縱橫家樓緩及趙國賢人肥義的支持下，堅決實施「胡服騎射」，實行全面的軍事與政治改革，積極開邊，發展經濟，使趙國強大起來（《戰國策·趙策》、《史記·趙世家》）。公元前三〇〇年趙國開始數次大舉進攻中山國，在五年之內就把這個奉行儒家學說的小國滅亡了。③⑧(2)秦國與齊國先後稱西帝與東帝，秦國企圖以此為契機進而實施連橫政策，拉攏齊國伐趙，但為蘇秦組織

的東方五國合縱聯軍伐秦所破壞。(3)蘇秦、樂毅謀略與軍事並進，大破齊國，燕國迅速強大起來，成爲北方的強國，在相當一段時間裡即成爲秦國東進的強大阻力，也成功地遏制住齊國力量的發展，成爲七國之中舉足輕重的大國。(4)秦國張儀、甘茂等縱橫家長期以來不斷地主持開發建設巴蜀的大政，不僅在成都築城，建立了大城，少城，而且仿倣秦都咸陽，把一整套鹽鐵市及有關屬官的設置也在蜀中推廣；^③而且在甘茂的主持下，還把早已在秦國關中推行的田律，在蜀地區推廣，爲此還下達過專門的命令，對於事國西南地區的開發作出過巨大的貢獻。^④這一階段的特點是合縱連橫運動適應著各國之間政治、軍事、外交及經濟形勢迅速而複雜的變化，而達到了高潮。這個高潮在整個縱橫家發展歷史中，是第一個高潮，其標誌一是產生了眾多的縱橫家代表人物，最爲著名的有蘇秦、張儀、陳軫、樓緩、郭隗、虞卿、甘茂等人；二是縱橫家的行爲模式基本形成，而其思想與文化的內容也發展成熟，終於確立起獨具特色的縱橫家思想及學術流派。

第三階段，戰國時期以統一中國爲目的兼併戰爭已經接近尾聲，秦國由於成功地實行了縱橫家范雎提出的「遠交近攻」爲特點的新的連橫政策，經過長期的政治和外交攻勢，發展成爲最大的強國，在發動了一系列大規模殘酷的兼併戰爭之後，終於次第消滅了山東六國，在公元前二二一年完成了統一中國的大業。秦國的統一在相當程度上可以說是縱橫家長期努力的結果。秦的統一既使中國封建社會進入了一個新的歷史時期，同時也結束了縱橫家在先秦的發展史。這個階段縱橫家發展的特點是以秦國縱橫家的連橫運動爲主，而山東六國的合縱運動日漸退居次要的地位，在逼人的形勢下，山東六國別無他策，只能用盡一切手段，包括

刺殺秦始皇等行動救亡圖存。這一階段縱橫家的代表人物是范雎、蔡澤與早期的李斯。

縱橫家在先秦所經歷的二個發展時期裡，無疑在縱橫家發展史上占有重要地位。在這漫長的歷史時期裡，縱橫家由產生到成熟，歷經戰國社會的深刻變化與激烈抗爭，介入了政治、經濟、軍事、外交、思想文化等幾乎一切領域的社會活動，成為社會變革的主流人物，起了巨大的作用，產生了重要的影響。可以這麼說，在戰國中晚期，不受縱橫家思想影響的政治家幾乎是不存在的。而當時參與「百家爭鳴」的其他思想學術流派也大都受其影響，自然受影響的表現各異，或與之進行思想交鋒，或不得不接受縱橫家的論辯方式；或把縱橫家作為自己學說的對立面加以駁述；甚至把縱橫家的「帝王學」也作為自己正面講授的學業，等等④。孟子雖不贊同縱橫家的學說，卻也不得不承認縱橫家在當時的影響，已經達到如此程度，以致縱橫家張儀、公孫衍「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」（《孟子·滕文公下》）。漢代劉向在校勘整理《戰國策》時也高度評價了縱橫家的作用與影響，他說：

「是以蘇秦、張儀、公孫衍、陳軫、蘇代、蘇厲之屬，生縱橫長短之說，左右傾倒。蘇秦為從，張儀為橫。橫則秦帝，縱則楚王，所在國重，所去國輕。」（劉向《戰國策書錄》）。

戰國是縱橫家的時代，百家皆游，而唯一能成功地實踐、並驗證了自己的思想與學術主張的流派只有縱橫一家。縱橫家在社會實踐上是一批實現了自我創造價值的政治家；在思想與文化上則創造了獨具風貌的行動的人生哲學，成為卓立於先秦百家之林的一

個獨立的思想與學術流派；縱橫家給予後世的巨大影響，不僅表現在其行爲模式在後世不斷被仿倣實行，並隨著時代的發展注入了新的內容，而且在思想與文化上形成中國古代士的一種理想典型（Ideal Type）鼓舞人們縱橫開拓，勇於進取。

註 釋

- ①章學誠《文史通義·詩教上》，中華書局版上冊61頁。
- ②③見《史記·仲尼弟子列傳》。
- ④引自現代學者顧實《〈漢書·藝文志〉講疏》，上海古籍出版社一九八七年版，56頁。
- ⑤孔子以顏回爲最優秀門徒的言論甚多，具體可參《論語·公冶長》：「子謂子貢曰：『女與回孰愈？』對曰：『賜也何敢望回？回也聞一知十，賜也聞一知二。』子曰：『弗如也；吾與汝弗如也。』」
- ⑥見《四書集注》《中庸》第二章。《論語·顏淵》：「仲弓問仁。子曰：『己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。』」
- ⑦見《韓詩外傳》卷七第二十二章。又見《荀子·堯簡篇》、《孔子家語·困誓篇》；《說苑·臣述》及《春秋繁露·山川頌》。
- ⑧見《孟子·盡心上》
- ⑨見《四書集注·中庸》第二章。
- ⑩見《論語·先進》：「回也其庶乎。賜不受命，而貨殖焉，億則屢中」。
- ⑪見侯外廬主編《中國思想通史》第一卷第十七章第一節「縱橫家思想」，635頁。
- ⑫見《史記·孟嘗君列傳》；或《戰國策·齊策》之《馮諼客孟

- 嘗君章》。
- ⑬見《論語·憲問》及《陽貨》篇。
- ⑭見《論語·八佾》和《陽貨》等篇。
- ⑮見《論語·八佾》：「哀公問社於宰我。宰我對曰：『夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗，曰：使民戰栗。』子聞之，曰：『成事不說，遂事不諫，既往不咎。』」
- ⑯見《論語·爲政》：「子曰：『君子不器。』」
- ⑰⑱均出《論語·子張》。
- ⑲見《郭沫若全集·歷史篇》、《述吳起》527頁。
- ⑳見《史記·范雎蔡澤列傳》，又見《戰國策·秦策》。
- ㉑見《戰國策·秦策》及《史記·范雎蔡澤列傳》。
- ㉒見《戰國策·秦策》及《史記·范雎蔡澤列傳》。
- ㉓《淮南子·主術訓》：「吳起、張儀，智不若孔墨而乘萬乘之君，此其所以車裂支解也。」
- ㉔《史記·范雎列傳》范雎讚吳起語。
- ㉕《史記·吳起列傳》。
- ㉖《戰國策·魏策》及《史記·吳起列傳》。
- ㉗見《戰國策·魏策》及《史記·吳起列傳》。
- ㉘㉙㉚㉛依引用次序分別見《史記·蘇秦列傳》、《戰國策·齊策》、《史記·孟嘗君列傳》、《史記·甘茂列傳》、《范雎·蔡澤列傳》。
- ㉜郭沫若關於《荀子》的《堯問》篇及《新序·雜事一》、《呂氏春秋·恃君覽·驕恣篇》所載人物異同，曾作過考釋，我認爲郭氏之說可信從。具見《郭沫若全集》的《歷史篇》第一卷《述吳起》第527頁。
- ㉝《史記·吳起列傳》。

- ⑳公孫衍、惠施事見《戰國策·魏策》、《秦策》。
- ㉑㉒㉓見《戰國策·魏策》、《秦策》、及《楚策》，並見《史記·張儀列傳》。
- ㉔《戰國策·中山策》。
- ㉕事見《史記》的《張儀列傳》、《甘茂列傳》。
- ㉖見《文物》一九八二年第一期，所載一九八〇年四川發現戰國出土的秦簡，在四川省青川縣。其中一件木牘有字121個，內容即是記載了秦武王時，秦相甘茂下令推廣田律至巴蜀地區的史實。
- ㉗見《史記·荀卿列傳》及《李斯列傳》。

第三章 縱橫家——

戰國縱橫之世的顯學

戰國時期「百家爭鳴」是中國社會由春秋進入戰國之際，在歷史發生巨大變動的背景下興起的。激烈的社會變動，影響廣泛而深刻，國家不分大小強弱，「士」人不分貴賤高低，都面臨抉擇，成功與失敗，甚至存在與滅亡都取決於對於時代挑戰是否能作出成功的回應。而從分裂的戰國過渡到秦國大一統的封建專制社會，是通過政治鬥爭和軍事兼併戰爭完成的。當時任何思想與學術流派都決不可能置身於政治鬥爭及軍事兼併戰爭之外，而只能是面對時代的挑戰，提出種種思想方略以圖解答歷史所提出來的問題，並且都竭力表明只有自己一派的思想與學術才是對於這種挑戰的最好的回應。從這個意義上講，可以說戰國時期的「百家爭鳴」就是一場政治文化認識運動。縱橫家首先正是作為政治家而投身於戰國時期社會變革運動的，他們對於「百家爭鳴」所作出的貢獻，首先就在於政治思想方面。

先秦社會，從春秋末年到戰國時期所發生的巨大變動，反映在社會關係方面就正像顧炎武在《日知錄·周末風俗》中所論述的那樣，不再尊禮重信，不再「宗周王」，不再唯「宗姓氏族」是尊，以致君不君，臣不臣，父不父，子不子，社會關係秩序被嚴重打亂。面對這個現狀，戰國時期參加思想學術爭鳴的各家，都從倫理道德的角度提出了自己的闡釋，並提出各種不同的應對與解決辦法。道德倫理學在先秦各家學說中占據了相當重要的位置，成為各家學說的主要內容。縱橫家身處同樣的社會環境，自

然也不可能避開從道德倫理學的角度去認知與解決當時社會所提出的各種新問題。縱橫家的道德倫理既不同於以倫理道德學說為儒學根本的儒家；也不同於從功利主義角度非倫理化的法家；與超功利主義講求「兼愛」的墨家及倡導回歸自然，崇尚「無為」，追求「無情」、「無己」境界的老、莊倫理道德觀也大相徑庭，而有著縱橫家自己的特點。縱橫家在百家爭鳴中，從注重社會實踐的行動的人生哲學的高度，對儒家的以仁為本，以孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥為具體信條規範的道德倫理學說提出了針鋒相對的觀點，奠定下縱橫家道德倫理學說在先秦諸子百家爭鳴中的地位。

以百家之說積極參與戰國思想學術爭鳴的各個流派，共同具有的特點就是以各具面目的形式突破了西周以來形成的詩書禮樂文化傳統，從而對發展中國的思想學術文化作出了貢獻。雖然各家各派突破詩書禮樂傳統的方式有溫和與激烈的差別，但總體來說，正是這種諸子百家全面性的思想、文化超越運動，形成了中國文化哲學突破進程，使整個中國文明在春秋末及戰國時期進入了氣象恢宏，精彩紛呈的樞紐時代。縱橫家的政治思想與倫理道德學說自然是縱橫家對於中國文明哲學突破的貢獻，不過若從思想與文化史的角度認知縱橫家，卻還有涵蓋其政治思想與倫理道德學說，而十分突出的極富於「進取」的縱橫家精神。具體而論有三點：(1)縱橫家對於詩書禮樂傳統的突破形成縱橫家獨具特點的行為方式；(2)在戰國時期「士」階層在中國思想文化史上第一次表現其群體自覺意識的思想文化潮流中，縱橫家以其對於「道與勢」問題的突出認識，而占據了一個獨特的地位；(3)在「百家爭鳴」及社會實踐的過程中，縱橫家確立起行動的人生哲學，從

而成爲中國思想與文化史上「士」階層的一種理想典型。

縱橫家的社會政治、外交、軍事思想；縱橫家的道德倫理觀；縱橫家的極富進取的縱橫精神三個方面，就是縱橫家作爲戰國時期顯學的主要內容。縱橫家正是以這三個方面的貢獻奠定了其爲先秦諸子百家中卓然獨立之一家的地位，並對當時及後世的思想及文化歷史產生巨大的作用和影響的。

先秦的各個思想學術流派，往往都用「道」這個字來概括其思想。道家自不待言，其學術派別的標誌就是「道」；儒家的思想學術內容以道德倫理學說爲主體，也稱之爲儒道；墨家「爲賢之道」則是以「力助人」，以「財分人」，以「道勸教人」（《墨子·尚賢下》），其「兼相愛交相利」之說即是墨家「勸以教人」之「道」；法家的學說則建立在「世事變而行道異」的思想基礎上（《商君書·開塞》）；集法家大成的韓非更鎔之以道家學說，《韓非子》一書對老、莊「道德」作了創造性的詮釋（creative hermeneutics），其《解老》一篇，就專門闡論了法家的新「道」義，其它各家也大體類此。作爲同屬百家爭鳴中一派的縱橫家，則明確宣稱他們所奉行服膺的是「進取之道」（Tao as Aggressive Enterprising Spirit）。①因此，各家在表述其思想時，所用之「道」的具體含義各有其異，即便同一家、同一學派在用「道」字表述其思想時，「道」的具體內容也不盡相同而存在細微的甚至顯著的差別。縱橫家所用之「道」，具體內涵自然也有不同層面的內容。就我們的論題而言，以上論及的縱橫家思想與文化的三個方面，即包含了縱橫家由表及裡的三個層面。第一個層面，即縱橫家有關於社會政治、外交、軍事、經濟等方面的思想，可以說是縱橫家道術（Tao as Technique），第二個層面，即有關

於縱橫家的道德倫理觀，就是縱橫家道德（Tao as Virtue）；而第三個層面則顯著地呈現出縱橫家富於進取的縱橫精神。由於這種縱橫精神其表現與內容既然涵蓋了前述二個層面，又具有更為深刻的思想與文化特點，完全可以說是有關縱橫家「道原」（Tao as Origin）層面的內容。但嚴格地說「道原」已經是作為一個思想學術流派的「終極存在」或「終極意義」，也即其「道體」（Tao as Reality）的顯彰了。一般來說對於人生「終極意義」或「終極存在」的探索與發現，「可有兩種方式：一是宗教體驗，另一是形而上學的哲學思維。」^②縱橫家探索與發現人生的方式則是經由縱橫家的人生體驗，而產生的行動的人生哲學。有關縱橫家的各種文獻，也基本上沒有直接論述縱橫家「道體」與「道原」的內容。不過，在實際上，縱橫家卻明確地表現出他們關於人生存在價值的思想與態度，縱橫家同樣有著自己關於人生的「終極存在」或「終極意義」。我們可以用縱橫家所提出的「為人」的「進取之道」（Tao as Aggressive, Enterprising Spirit for the People）來概括地表述縱橫家的縱橫精神。這種「為人」的「進取之道」正標誌著縱橫家積極參與先秦百家爭鳴的中國文明的哲學突破（Philosophic Breakthrough）所取得的巨大成果，並以此卓立於諸子百家之林，奠定下縱橫家作為戰國時期顯學的地位。現在我們就進一步論述縱橫家三個思想文化層面的具體內容。

一、縱橫家道術

先秦春秋戰國時期的百家爭鳴，既然首先是一場政治文化認識運動。由於在認識上的巨大差異，各家的政治思想也各有其特點。儒家的政治思想以倫理道德為核心。其政治思想特點就是仁

學禮制；道家則是「無爲而治」；……。縱橫家作爲積極投身社會政治改革與實踐的政治家，不論從其起源發展「出於行人之官」而言，或從其縱橫捭闔的具體活動而言，還是從作爲縱橫家道術（Tao as Technique）的主要內容而言，最大特點就是縱橫家的外交政治思想，可以說縱橫家關於社會政治、外交、經濟及軍事等方面的思想，都是通過其外交政治思想表現出來的，就是作爲縱橫家政治思想成熟的標誌的政治路線，也可以用其外交政治思想加以集中和概括。事實上，從文化史的角度來看，縱橫家的外交政治思想對於中國文化的影響與作用是十分顯著的，不僅在當時，就在戰國之後的整個中國封建社會歷史當中，甚至直到今天，國人往往用「折衝尊俎」這個成語作爲「外交政治」的代詞。^③究其淵源，「折衝尊俎」這個詞語就產生於戰國縱橫家。《戰國策·齊策五》這麼記敘道：

「蘇代說齊閔王曰：『臣之所聞攻戰之道非師者，雖有百萬之軍，北之堂上；雖有闔閭、吳起之將，禽之戶內；千丈之城，拔之尊俎之間；百尺之衝，折之衽席之上。』」

同篇又說道：

「故謀約不下席，言於尊俎之間，謀成於堂上，而魏將已禽於齊矣；衝櫓未施，而西河之外已改於秦矣。此臣之所謂北之堂上，禽將戶內，拔城於尊俎之間，折衝席上者也。」

然而，對於縱橫家，數千年來，不論是在情緒渲染的層面上，還是學術意義的層面上，最受到非議與貶抑的卻又正是縱橫家的外交活動，與縱橫家的外交政治思想。所謂縱橫家善詭譎權謀，崇

尙欺詐，反覆無信，自私自利等等否定與批判之辭，無一不是針對縱橫家的外交政治思想與外交活動而來。實則，縱橫家的外交政治思想，也即縱橫家的道術（Tao as Technique），正是縱橫家對於中國思想與文化所作出的巨大貢獻，也正是我們今天建設現代中國文化可供汲取的文化財富。

不言而喻，縱橫家產生發展的歷史條件，與先秦諸子百家相同，都以中國社會從春秋過渡到戰國，並通過兼併戰爭趨向統一為歷史文化背景，論述縱橫家的外交政治思想，自然不可能脫離這個歷史文化背景。雖然細論起來，相同的歷史文化背景所給予各家學派的影響與作用不盡雷同，但他們都處於同一歷史文化背景之下這一點，學術界並無異議。因此，對於此我們不擬過多地羅列客觀史實，排比論證。關於縱橫家外交政治思想這個論題而言，我們只提出兩點來特別加以簡要的說明。由於這兩個問題牽涉面廣，要詳盡地論述必然越出本書的範圍，因此我們的簡要論述僅表明對這兩個問題的觀點，以能說明有關縱橫家外交政治思想這個議題為限度。

戰國時期以齊、楚、燕、韓、趙、魏、秦七個大國為首包括宋、衛、中山、陳等小國在內的眾多的國家，在政治地理意義上，都是相互間各自具有獨立地位的政治實體。這與春秋時期，儘管存在「四霸」、「五霸」，但都同時認同臣服於一個不僅在名義上而且在實際上代表著法統的統一國家——周王朝及其最高領袖周天子，實在是大有區別的。戰國時期，各國的確立都是依靠殘酷的兼併戰爭而實現的。名義上代表法統的統一象徵周王朝，其作用已經十分微弱而終至消失。公元前三六七年，趙國和韓國借西周威公之死，支持公子根在鞏獨立，這個原來代表法統的統一

國家象徵的周王朝，就分裂為兩個國家即東周與西周，從此降格為兩個政治地理意義上的孱弱的政治實體。公元前二八八年秦國與齊國相約而稱西帝、東帝，可是同年十二月又分別取消帝號，這個事實更清楚地表明戰國各國根本就不把東、西周天子作為法統上統一國家的代表與象徵了，哪怕僅僅只是名義上的。到了公元前二五六年秦國滅了西周，周赧王死去。僅僅又過了七年，在公元前二四九年，秦國又滅了東周。從此，這二個政治地理意義上的政治實體也徹底消亡了。而春秋時期的國家之間，雖然也有屬於兼併性質的戰爭，但卻都是在「尊王攘夷」的名義下進行的。即使一個大國已在實際上滅亡了另一個在兼併戰爭中被徹底打敗了的國家，卻不能真的就滅亡了它，因為從法理傳統的意義上來說，他們同屬於受周天子冊封的屬國，爵位雖有差等，但相對於周天子而言，卻又「莫非王臣」。就是他們各自的國家其領土，人民乃至物產都屬於周天子。因而，被滅亡的國家總是可以有重新獲得再生立國的機會，而這就正是為儒家所津津樂道的「興滅國，繼絕世」的仁義之舉。像越國那樣，毫不留情地滅掉吳國的做法，已經是預示春秋時代行將結束，戰國時代即將到來的表徵了。

戰國時期，由於駕臨於各國之上，代表法理傳統作為統一中國象徵的周朝的削弱乃至消亡，各國實際上都成為一個個政治地理意義上的政治實體。明顯的標誌就是：(1)各國都有自己一定的國界，表明其領土範圍；(2)在各自的領土之上生活著一定的人口，成為這些政治實體存在的依據；(3)在各自的領土上存在著各自完全獨立的國家權力，以對內實行管理，而不必再聲稱自己僅是周朝的臣牧，對外則代表各自的國家，也不必再在名義上使用周天

子的尊號；(4)從文化史的意義上說，各自國家之間，一般又各有自己的文化小傳統，其內容包括具體細微的文化差別，諸如生活習俗、宗教信仰、語音方言等等。雖然，這些文化小傳統對於各個政治實體而言，不像人口、領土、國家政權那樣有著決定性的意義，然而楚囚南冠，病徒越吟，「臘」在周爲鼠脯，在鄭則爲玉璞，諸如此類人文意義上文化小傳統的實際差異，極易激起人們的故國山川之思，鄉關風物之情，對於地理位置不同，國別名稱各異的戰國時期的各個國家所具有的不同程度的認同凝聚力，卻是不容否認，也不可忽視的。正因爲如此，各個國家之間關係的變化，不論是由於政治外交鬥爭還是由於軍事兼併戰爭，都事關這些國家的生死存亡，而決不僅僅只是東、西周王國版圖內行政區劃的變更。這個客觀存在的歷史文化背景條件，使得戰國時期形成了一個政治地理意義上的真正的「國際環境」。縱橫家作爲一批實際投身於社會政治活動的政治家，是在理性與感性上自覺地承認了這個客觀歷史文化背景條件的前題下從事政治活動的，其外交政治思想具有十分強烈的「國際」意識，這極大地影響了縱橫家政治思想的形成與發展，也使得縱橫家的政治思想與儒家的政治思想之間產生了重大的區別。這是我們所要特別提出來加以簡要說明的第一個問題。至於第二個問題具有與上述第一個問題同等重要的意義，就是戰國時期各個相對獨立的國家，都有著一個相同的大文化背景。這些已經在實際上發展成爲政治地理意義上的一個個政治實體，追根溯源，都認同於一個共同的大文化傳統，對於殷商、西周以來的中國文化，更進一步對於傳說時代的堯、舜、禹文化，甚至對於那些只在神話中存在的「君主」，雖然各認其「祖」，各宗其「宗」，但對整個統一的文化背景都

持認同的態度。而在實際上，雖然當時各國，各有方言、貨幣、度、量、衡，乃至水利、交通體制等等差別，卻仍具有為各國所認同的語言——「雅言」，《詩經》就基本是用「雅言」記錄並風行於整個周代的文學巨著；至於文字，雖然春秋戰國時期有所謂東土文字與西土文字之分，但其間的差別還沒有大到互相不能認識的程度，仍然可以用來互相溝通、交流思想與文化。而西周以來形成的詩書禮樂傳統就更具有重大影響，當中最為重要，變化也最小的就是基於大一統精神的中國文化傳統觀念。事實上，在中國經過戰國分裂的戰亂，從各自獨立的國家又重新走向新的統一，在這個混亂而漫長的過程裡，中國文化大傳統背景所產生的巨大凝聚力可以說起到了決定性的作用。縱橫家在這樣一個更大範圍內同樣影響著戰國各國的中國大文化背景之下展開活動，自然必須順應這個文化大傳統的發展與變化。因此，這個中國文化大傳統的背景條件，對於縱橫家外交政治思想的形成與發展，同樣起了重要的作用。正是這個在更大範圍內實際上發揮著影響作用的中國文化大傳統背景，使得縱橫家的外交政治思想，得以通過參與百家爭鳴的方式，提出一系列的方針政策並付諸社會實踐，以「合縱連橫」的外交政治模式溝通各國之間的聯繫，使得縱橫家的外交政治思想能夠從紛亂的戰國兼併戰爭與外交政治搏殺中，尋求到中國社會政治的一個新的歸宿，就是在歷史條件成熟的時候重新統一中國。

在以上我們所簡要論述的兩個問題中，第二個問題學術界向無異議，各種有關先秦戰國歷史文化的論著也往往是以此為前提立論的，但對於第一個問題，由於眾所周知的各種原因，往往採取諱言，甚至否認的態度。正因為如此，在研究中國思想史與文

化史的過程中，就產生了許多混亂。具體舉例而言，比如屈原的思想究竟能否算愛國主義？各民族自己的英雄人物可不可以並存？在戰國的歷史條件下，離開自己的母邦而游說異國，甚至游宦異國是否就是一種叛賣祖國的行爲，因此應該受到譴責？諸如此類的問題，在學術界曾引起過多次激烈的爭論，長期以來成爲困擾眾多學者的難題。而實際上，照我的認識理解，只要客觀如實地正視這個問題，同時結合當時更大範圍內同一的文化大傳統背景，辯證地認識與處理有關問題，不僅對縱橫家的外交政治思想成就與貢獻可以作出客觀如實的評價，就是上述類似的一系列問題也能得到合理的解釋。自然，由於論題所限，我們下文論述及只限於縱橫家的有關問題內容。

戰國社會兼併戰爭日趨激烈，富國強兵成爲當時一切國家的重要國策。國際形勢的頻繁變化，各種政治力量的分化組合，都決定著一個國家國際地位的升降陟黜，必須準確地了解國際形勢的發展變化，必須不斷地研究認識日愈產生的新問題，並提出應對方略，因此政治外交活動就必然成爲當時任何一個國家決定其生死存亡的重要社會活動。縱橫家馳說奔走，往來各國之間，提出並推動合縱連橫及其它社會政治運動，縱橫家的外交政治思想就建立在他們對於外交政治活動的體驗及理性的認識之上。在當時的國際政治形勢下，今天的盟友，明天可能就是敵人；昨天奉行連橫政策是一種必要，今天也許就得變換策略，重行合縱，締結新的政治聯盟才能救亡圖存。這些具體政策上的變化並不如一般人所論，是由於縱橫家自己秉性的反覆無常造成的，而是國際風雲變幻之快本來就有甚於策士之口的客觀歷史文化條件決定的。如果我們僅著眼於這些頻繁的變化本身去認知縱橫家，自然只會

得出縱橫家既沒有持一貫的外交政策，也就根本沒有什麼政治思想的結論。但是實際上合縱連橫並不是縱橫家的外交政治思想，而只是在縱橫家外交政治思想指導下的具體的方針與政策。一般說來，除去極個別的例外，春秋戰國時期參與百家爭鳴的各家，都積極干預了社會政治生活，都具有各家各派自己的政治思想。作為各家政治思想成熟的標誌，就是各家所提出來並且盡可能地付諸社會實踐的治國之道——政治路線。如果用代表各家治國之道的核心思想來概括其政治路線，那麼儒家可稱之為「禮制仁學」的政治路線；法家則是「利尋力政」；道家的則是「自然無為」；墨家的是「兼相愛，交相利」；陰陽家的則是「以時行教令」。

④縱橫家的政治路線，充分體現了縱橫家的外交政治思想，可用戰國縱橫家蘇秦所提出的「擇交安民，進取為人」來概括表述。

《戰國策·趙策》記載蘇秦提出這條縱橫家治國之道時說道：

「安民之本，在於擇交；擇交而得，則民安；擇交不得，則民終身不得安。」

蘇秦在《戰國策·燕策一》中又這麼說：

「且夫信行者，所以自為也，非所以為人也。皆自覆之術，非進取之道也。且夫三王代興，五霸迭盛，皆不自覆也。」

內容基本相同的文獻還見之於《戰國策·燕策一》「蘇代論政章」，長沙馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家書》的「蘇秦謂燕王書」，及《史記·蘇秦列傳》。在以上文獻裡縱橫家反覆宣稱他們服膺奉行的是「進取之道」，他們自己則是「不事無為之主」的「進取之臣」。⑤尤其值得注意的縱橫家揭出自己所奉行的「進取之道」是「為人」而非「所以自為」，尖銳地指出「仁、義、

忠、信、孝、廉」等等道德倫理信條，只是「非所以為人」的「自完之道」。^⑥這就可以肯定，縱橫家「為人」的「進取之道」是針對當時儒家「為己之學」的「禮制仁學」的政治路線而發。^⑦在春秋末及戰國時期的「百家爭鳴」當中，乃至在整部長達幾千年的中國封建社會歷史中，縱橫家是唯一提出「進取為人」作為自己所服膺奉行的思想的思想文化流派。以「擇交安民，進取為人」概括縱橫家的政治路線，不僅能準確地表達出縱橫家重外交的政治思想，也能客觀地反映出縱橫家在「百家爭鳴」中獨具特色的深刻思想。

自然，不能簡單化地僅僅從字面上理解，把儒家的「為己」解釋為是為一己之私，而把縱橫家的「為人」解釋為為他人謀利益，而應當從深層的角度來進一步研討這個問題。縱橫家蘇秦在談到「仁義」的作用時說：

「燕王曰：『然則仁義不可為與？』對曰：『胡為不可。人不信則不徹，國無義不王。仁義所以自為也，非所以為人也。』」^⑧

這就明確地表明，在縱橫家看來，仁義的作用只能使個人具備道德倫理修養，能夠自立（徹），只是關乎提高和歷練個人品性修養的事，而「非所以為人」。縱橫家還進一步指出，「孝」貫徹到極致只是「孝己」，作用止於「養其親」；「信」充其量不過做到「不欺人耳」；「廉」對於個人的作用，也只能做到「不竊人之財」；「忠」如果真正地徹底實行，更連國門都不會出，更談不上「進取有為」了；「義」即使達到行如伯夷，則連武王的臣子都不肯做，只有去「餓死在首陽山下」，決不可能「使之步行千里而行進取於齊」，去完成富國強兵的統一兼併大業了。^⑨

由此可知，縱橫家提出「進取爲人」確實是針對儒家「禮制仁學」的政治思想，反對把社會政治全盤道德倫理化。因此，對於「爲己」應當理解爲儒家學說極其重視個人道德倫理修養的教化作用，以致認爲社會政治的取徑必得經由個人道德倫理的圓善化，才能實現「禮制仁學」的善政。這與儒家學說後來終於發展成爲「治國、平天下」的前提必須是先完成「修身、齊家」的個人道德倫理圓善化，從而把「修身」置於儒學根本地位的歷史是相符合的。而縱橫家的「爲人」的「進取之道」則正是有鑒於此，所以主張把基本上出世外向「爲人」的社會政治活動與「爲己」的個人道德倫理圓善化相區分開來，而把縱橫家富國強兵，「擇交安民」的政治思想直接貫徹實踐於社會政治實際事務中去。

「進取」則是一種積極的、充滿活力、富於創造性的精神（Aggressive Enterprising Spirit），用以保證縱橫家的政治活動能沿著歷史發展的方向進行。如果說支持儒家政治思想的動力來源於經由個人道德倫理圓善化而產生的某種精神力量的話，那麼鼓舞縱橫家積極投身社會改革的政治思想動力，就正是這種富於創造性的「進取」精神。從這個角度來重新認知「百家爭鳴」中儒家「爲己」的「禮治仁學」與縱橫家的「爲人」的「擇交安民，進取爲人」二種政治思想取向，可以看出縱橫家的思想不唯饒有新義，也確是十分深刻的。

縱橫家的外交政治，由於不是像現代國家科層制（bureaucracy）中嚴格執行其所代表的國家政府指令的外交那樣，內容有嚴格的規定，權限更必須遵守外交官職別等級高低的通則，而是「受命不受辭」，可以充分發揮自己的聰明才智與外交技能，其職責範圍更包羅萬象，幾乎囊括政治、外交、軍事、經濟等等

方面，可以說是一條全方位的總體外交政治路線。縱橫家道術（Tao as Technique）的內容確是很豐富的。

縱橫家的外交政治思想，最爲突出的特點就是縱橫家清楚地認識到自己所處的環境是一個競爭激烈的「國際社會」，並審時度勢，認清自己國家所處的地位與所面臨的形勢，具有真正的「國際政治」觀念。正是這種十分突出的「國際意識」和「國際政治」觀念，使得縱橫家能夠清醒地認識到任何國家要存在下去，以求富國強兵，都必須加入到國際社會中去，而決不能實行「小國寡民」、「大國寡政」的閉關鎖國政策。這種健康的文化心態，加深了縱橫家對於當時存在的社會政治問題的認識，也加強了他們理解與解決這些問題的能力，縱橫家的合縱與連橫等政策方略的制定與實施就正是出於這種開放的思想認識。在縱橫家看來，任何國家一旦投身於國際社會之中，只要客觀上存在著三個以上的國家，或者三種以上的政治力量，在一定政治、經濟、軍事、外交的特殊條件下，締約結盟與毀約改盟都是無法避免的，因為國際力量的均衡與制約不可能長期處於同一種固定不變的格局之內，尤其是在國際形勢變化頻繁的、大國爭雄，小國競存的戰爭時期。因此，對於戰國時期各國之間外交政策的變化，縱橫家重視的是富國強兵之道與救亡圖存之術，而不單純用道德倫理的標準去作抽象的評判。《戰國策·魏策》所記敘的公孫衍成功的聯合三晉、齊、楚結盟伐秦的外交政治活動，及《戰國策·燕策》與《戰國縱橫家書》所記載的蘇秦爲燕謀齊，配合燕將樂毅的軍事進攻，幾乎滅掉大國齊國的兩個成功範例，充分表明了縱橫家的這種具有清醒國際政治觀念的外交政治思想。用儒家源於天下大一統思想的禮治仁學政治思想來衡量，縱橫家自然是詭譎權謀，以邪爲

正的小人之行。可是，戰國時期，所謂大一統根本不是社會現實，而只是存在於儒家信念之中久已逝去的文、武之治的歷史影像，至多，也只是力圖以王道名義下的兼併戰爭去爭取實現的未來遠景。儒家的政治路線之所以顯得保守，其根本原因就在於其禮治仁學的政治路線不能說明當時社會發展的實際現狀，更不用說要進一步去解決新的歷史時代提出來的新課題了。在已經發生了巨大變化的歷史條件下，儒家仍一味要求各國諸侯遵循自己的名分，恢復周代「禮樂征伐自天子出」的大一統政治格局。這種根本脫離現實社會的儒家學說，理所當然地要受到各國執政者的冷遇。

縱橫家「擇交安民」的外交政治路線，從現象上看，確乎反覆多變，給人一種「機會主義」的印象，實際上並非如此，因為縱橫家的外交政治路線，是審時度勢，充分考慮了國家眼前利益與長遠利益之後而加以協調和處置的結果。《戰國策·齊策五》記述蘇代論述縱橫家外交政治路線時這麼說道：

「聖人從事，必藉於權而務興於時，夫權藉者，萬物之率也；而時勢者百事之長也；故無權藉，倍時勢，而能成事者，寡矣！」

這就充分說明縱橫家的「擇交」固然多變，卻決非隨波逐流的產物，而是順應客觀形勢發展變化的結果。蘇代更進一步提出在「擇交安民」的外交政治思想中，掌握客觀事物形勢變化的主動權的理論：

「夫善為王業者，在勞天下而自逸。亂天下而自安。治在我，勞亂在天下，則王之道也。銳兵來則拒之，患至則趨之，使諸侯無成謀，則其國無宿憂矣。」

在國際形勢變幻無常，各國力量分合聚散無定的戰國紛爭時期，具體政策、方略固然可以變化，但如果沒有一個一貫的思想作為多變政策的指導，就根本無法去適應險峻的國際政治形勢。如果連自己國家的安定尚且不能實現，則必然出現「勞亂」的局面，一切的方略，如拒銳兵，主動解除國家患難等等就都無法去實施完成了。於此可知，縱橫家的「擇交安民」確實不是什麼「機會主義」的隨意反覆的思想。

縱橫家外交思想的另一個特點，就是在「擇交」的國際外交政治活動中，比較注重講求平等互利的原則。當然，我們不可能要求戰國時期縱橫家具有現代主權國家在互相交往之間所奉行的那種平等互利觀念，但是，縱橫家在外交政治活動中講求平等表現於小國使臣出使大國時，常常堅持小國的尊嚴與利益，甚至敢於以死捍衛本國的尊嚴與利益，抗擊強國的暴政和欺凌。這樣的事例，在縱橫家的外交政治活動中是屢見不鮮的。如《戰國策·齊策四》記載公孫弘為孟嘗君使秦，就提出「不侵」的觀念，認為國不分大小，都應當平等相待，而不能以大凌小，以強凌弱，所謂「秦昭王，大國也；孟嘗君，千乘也；立千乘之義而不可凌」，說的就正是這個意思。這樣，縱橫家就把一種不卑不亢的人際交往態度「不侵」，與國際交往應當「不凌」政治立場結合起來，成為一條「擇交」必須遵循的講求與注重平等的原則。其它事例如「魯仲連義不帝秦」（《戰國策·趙策三》）；「唐且不辱使命」（同上書「魏策四」）；「藺相如完璧歸趙」（《史記·藺相如傳》）等，都可證明縱橫家外交政治思想的特點，確實十分看重國際交往必須平等相對這一條原則。至於注重互利，在縱橫家「擇交安民，進取為人」的政治思想中表現就更明顯。

縱橫家在外交政治活動中，馳說縱橫家之際，往往以利害說動人主，羅列客觀事實，使執政者充分認識到國際形勢的利害制約關係，從而正確地「擇交」，作出於自己國家或自己國家所參與的聯盟有利的決策。自然，縱橫家在游說之中，擅辭令、逞辯說，甚至顛倒是非的事例也存在，但如果僅據此就以爲縱橫家只是依靠這些伎倆就可以左右人主的意志，左右整個戰國時期合縱連橫局勢的發展變化，未免又把歷史過於簡單化了。如果縱橫家不是順應客觀形勢，因勢利導，使交往各國在紛紜複雜的矛盾中找到一個對於與事各國都有利的交點，並以此爲契機決定聯合或分化，那麼任何形式的盟約關係都不可能產生和存在。戰國時期，具體如《戰國策·魏策三》「孟嘗君聯趙、燕攻秦救魏」章；《戰國策·魏策三》「朱已諫魏王受楚、趙約存韓安魏利天下」章；《戰國策·趙策二》「蘇秦說趙王合縱」章；《史記·魏公子列傳》「信陵君竊符救趙」等記載，都是較爲典型地證明縱橫家在國際交往中注重互利原則的事例。其中「蘇秦說趙王合縱」及「信陵君竊符救趙」兩則文獻，在中國歷史上有很大影響，確實樹立了至今仍值得借鑒的國際交往注重互利原則的範例。

平等互利原則被縱橫家應用於國際外交政治活動，屬於縱橫家道術的範疇，但卻並不是一時權宜之「術」，而比較明顯地反映出縱橫家更深層的思想。如縱橫家對於平等義利等人性道德的觀念，以及縱橫家注重個人人格的尊嚴與主體個性的堅挺的縱橫家精神。任何獨立的思想與文化學派，他的「術」與他的「學」總是相通的，對於縱橫家的「道術」也當作如是觀。

縱橫家的外交政治思想，之所以能起到積極推動戰國形勢向前發展的作用，還在於縱橫家的外交政治思想不是孤立的，而是

一整套由經濟、軍事方針、政策所配合的全方位總體外交政治思想。我們在「縱橫家的發展」一章中，已經論述過縱橫家在致力推行其「擇交安民，進取爲人」的政治路線的時候，往往也很重視經濟的開拓與發展，如張儀、甘茂注重蜀中的開發，范雎力主加強秦國內政的建設等等都是顯例。而更能說明這一點的就是縱橫家提出了「國弱召攻」的觀點，^⑩把加強內政建設與外交、軍事結合起來，使得縱橫家富國強兵的政治思想具有堅實的基礎和充實的內容。在當時，「富國」的基本內容就是指發展農業，安定人民，韓非在《五蠹》中所說的「近世競於氣力」，這個「氣力」也就是國力，具體說就是看一個國家的農業發展與否，離開這一點，軍事上的強大，國家地位的提高都是不可能的。因此，法家提出「農戰」的政治方略，儒家提出「井田制」的設想，縱橫家則主張以法律力量推行先進的農業水利政策。以秦國爲例，縱橫家甘茂親自主持將原已在關中平原實施的田律，推廣到蜀地。一九八一年四川青川縣戰國秦墓出土了一件木牘，內容爲秦武王二年丞相甘茂、內史主持更修田律，並把新的田律在蜀地頒布，同時還記載了修陂築堰等水利工程的具體實施情況。這一出土木牘文曰：

「二年十一月己酉朔朔日，王命丞相戊、內史匡，民愿更修為田律：田廣一步，袤八則為畛，畝二畛；一百（陌）道。百畝為頃，千（阡）道。道廣三步。封高四尺，大稱其高。埽（埽）高尺，下厚二尺。以秋八月修封埽（埽），正疆畔，及發阡陌之大草。九月，大除道及阪險。十月，為橋，修波（陂）堤，利津梁，鮮草離。非除道之時，而有陷敗不可行，

輒為之。」

關於這則牘內容，文物與考古學家統一的意見認為「戊」即秦武王二年的丞相甘茂。^⑩具體論述縱橫家發展經濟，以農業為「富國」的根本的歷史，是屬於政治經濟史範疇的任務，但我們從這一條重要的文物考古例證，結合《戰國策·秦策》、《史記·秦本紀》、《商君列傳》、《蔡澤列傳》及《史記·張儀傳》等有關秦國政治家及縱橫家一貫重視農業、水利經濟建設，開發蜀中的眾多歷史文獻，可以充分證明甘茂、范雎、蔡澤等縱橫家主持積極開發巴蜀地區的水利農田建設，為後來秦昭王時期著名的都江堰工程起到良好的導向作用，並為秦國最終統一中國打下良好的經濟政治基礎作出貢獻。縱橫家的外交政治思想是以務實的國家經濟建設為基礎的，而非僅是徒托空言。《戰國策·秦策二》記載了甘茂堅決反對將漢中之地割讓給楚國一事，與上述秦墓木牘合觀，正證明了縱橫家的「擇交安民，進取為人」的外交政治思想以重農的經濟開發建設的方略國策為基礎，確是客觀的歷史事實。

重農是春秋末、戰國時期各家學派的共同特點。不過進一步研討縱橫家就能發現，除了以農為外交政治思想的基礎之外，縱橫家外交政治思想的又一個重要特點就是農商並重。考察縱橫家的歷史，可以知道，縱橫家往往親自從事商業貿易。《論語·先進》記載子貢不服從天命的安排，去經商，由於對信息判斷準確，屢屢獲利，「賜不受命，而貨殖焉，億則屢中」。《史記·仲尼弟子列傳》也載「子貢好廢舉，與時轉貨貨，家累千金」。蘇秦則「治產業，力工商，逐什二以為務」（《史記·蘇秦列傳》）。齊國縱橫家孟嘗君更是一個大商業家，其所放高利貸，僅息錢一

次就多至十萬，其本金自當以百萬計。⑫縱橫家論政，以工商貨殖爲喻更是普遍的現象，如馮諼說孟嘗君以市場朝聚暮散爲喻，張儀以買賣僕妾爲喻，應侯以買玉璞得鼠爲喻都是顯例。⑬《戰國策》、《史記》所載縱橫家蘇秦、張儀、蘇代、陳軫、馮諼游說吳國國君，暢論天下大勢，往往從各地的產物之豐，商業之繁榮，城市之富麗，人民之安樂談起，洋洋灑灑，文辭繁富華麗，雖然不無誇誕之處，但都理所當然地認爲一個國家的富足與強大離不開商業的繁榮興盛。侯外廬先生在《中國思想通史》中，曾經正確地指出縱橫家重視商業貨殖的政治意義正在於：

「利潤與利息的意識，反映到政治生活，正貫注了策士的作用。所謂朝秦暮楚，並不能從信義墮地來解釋，而是商業投機的市民行爲在周末政治上的觀念證件而已。因此，策士活動頗與故舊貴族之無故富貴不同，而一如自由交易，合則交易，不合則去而之他。」⑭

事實確實如此，縱橫家普遍重視商業活動，對於縱橫家影響最明顯的有兩點：一是在個人行爲上較之其他各家在思想觀念上有較大的相對自由，所謂「論行結交」，擇主而從，就由之而萌發；二是縱橫家外交政治思想「擇交安民，進取爲人」，在很大程度上也是受此種影響而形成的。這兩點顯著影響則進一步表現出縱橫家的政治思想濃厚的功利主義色彩。自然，縱橫家功利主義的外交政治思想不全是基於其商業貨殖觀而發，另一個重要的因素是源於縱橫家的性惡觀，這一點容當後論。不過，從上述簡論即可知道縱橫家並重農商的外交政治思想與儒家重義輕利，重農抑商的思想；與法家把「商工」的貨殖看作國之蠹賊嚴加抨擊的思

想；與道家雖然了解商業貨殖的價值與意義，卻輕視一切物質文明，進而更貶低商業貨殖的進步作用的思想，都有著重大區別，而顯現出獨特的學術文化風貌。中國封建社會長期以來厲行重農抑商的「偏至」政策，直到近代乃至現代以來長時間內都是如此，這種單一的重農抑商，重義輕利的政治思想如上所述，雖不能完全說成是儒家思想影響所致，但在實際上卻早就已經成爲中國社會長期以來發展進步緩慢，其中相當一段時期甚至停滯不前的一個重要原因。從這個角度來重新認識縱橫家重農商的經濟、外交、政治思想，應當說實在是十分可貴的。

人性學說突破鬼神觀念的束縛，而以「人」爲中心主題來認識社會人生，是先秦諸子百家爭鳴的主要特點，是春秋、戰國時期新興的文化思潮。「人」的價值不再聽命於鬼神的裁決，國家的興衰不再取決於祖宗先靈的庇護，個人的榮辱不再只依靠宗族血緣與等級地位的特權，而以個人的賢能才智作爲衡量的標準與進黜的尺度；以現世的進取奮鬥評判人生的善惡苦樂。如果說「國將興，聽於民；將亡，聽於神」的認識，表明了春秋時期的政治家在「天人」關係上，尚給神權留有地位的話，那麼進一步「究天人之際」的深刻反思就使得戰國時代的政治家認識到社會必須以人民爲治理國家的根本；而「通古令之變」的社會實踐更推進了社會的發展與變革。先秦思想家對於人性學說的成果，集中地反映於社會政治思想，其最具影響的可以說是人本主義，在儒、法、道、墨各家學說中，民本主義思想都占據了相當重要的位置。作爲戰國之世顯學的縱橫家自然也不會例外。在縱橫家外交政治思想路線中，「擇交」與「進取」是兩個變量，前者必須爲著適應於客觀國際國內形勢而常常加以變動調整；後者則以一種敢作

敢爲、富於創造性的縱橫開拓精神使縱橫家外交政治思想的事業能夠朝著前進的方向發展。而「安民」與「爲人」則充分表明縱橫家外交政治思想的外交政治思想是以民本爲基礎的。早期縱橫家外交政治思想文獻《管子·霸言》就對縱橫家外交政治思想民爲政本的思想作出了高度的概括。

「夫霸王之所始也，以人爲本。民理則國固，本亂則國危。」^⑮

早期縱橫家外交政治思想子貢的思想也明顯地表現出人本思想。《論語·雍也》記敘子貢論政這麼說道：

「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁！心也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人』。」

《史記·仲尼弟子列傳》則記子貢論「文、武之道」說：

「文武之道未墜於地，在人，賢者識其大者，不賢者識其小者，莫不有文、武之道。」

另一位早期縱橫家吳起的人本主義思想，不僅表現在他能「與士卒勞苦」，「盡能得士心」的行爲當中，也表現在他的政治思想是以民爲本的。《說苑·建本》裡有一段話說：

「吳起曰：『思民之利，除民之害，可謂不失民眾矣！』」

《戰國策·齊策四》「趙威后問齊使」章，縱橫家以民爲本的人本主義思想更爲明確：

「齊王使使者問趙威後，書未發，威后問使者曰：『歲亦無恙耶？民亦無恙耶？王亦無恙耶？』」

使者不說，曰：『臣奉使使威后，今不問王而先問歲與民，豈先賤而後尊貴者乎？』威后曰：『不然！苟無歲，何以有民？苟無民，何以有君？故有舍本而問末者耶？』

這些文獻都反映出子貢、吳起等縱橫家的政治思想是以「人」為政本的。如果從現象上看，當時儒家也講「安民」、「為民」，似乎子貢、吳起等人只是在具體解釋（explanation）儒家思想，但細緻分析能發現，作為縱橫家的子貢、吳起等人的思想與儒家在「安民」與「為民」的人本主義理路取徑上存在著極大的差異。這個差異表現在縱橫家認為「安民」必須通過「為人」的「進取之道」才能得以實現，而儒家則認為更為根本和重要的是必須通過「為己」的禮治仁學的道德倫理自我修養與完善的途徑才能實現。這樣，二者雖同為人本主義的政治思想，由於理路取徑不同，在實踐上也就隨之而產生巨大差異。以上引《論語·雍也》子貢與孔子論政為例證，可以知道，子貢的為政之道，建立在「博施濟眾」的「為人」的基礎上，故他以為此即「仁」政，而孔子的為政之道卻從「己欲立」、「己欲達」談起，而後才能去「立人」、「達人」，把求諸人的內心道德的圓善化置於首要地位。《論語·憲問》把這一點談得更明白：

「子曰：『古之學者為己，今之學者為人。』」

雖然對於這裡的「為己」與「為人」的含義，自古及今有種種紛繁的解釋，但從《論語·憲問》的另一則內容卻可以明白無誤地證明，儒家的人本主義政治思想理路是取徑個人的道德倫理的自我圓善化，儒家所謂「為己」的真正含義也在於此。這一則原文這麼寫道：

「子路問君子。子曰：『修己以敬。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安人。』曰：『如斯而已乎？』曰：『修己以安百姓，堯舜其猶病諸？』」

而縱橫家人本主義外交政治思想的理路取徑正因為是「為人」，也因此把思想關照的對象投之於社會實踐，從而提出「擇交安民，進取為人」的外交政治路線。據此，我們可以說子貢、吳起等縱橫家的人本主義政治思想，雖然與儒家政治思想在表述上有某些相似之處，而在實際上卻已經超越了「解釋」（explanation），儒家思想的層面，而成爲一種新質的「詮釋」（hermeneutics），這種創造性的詮釋（creative hermeneutics）發展到戰國中、後期，經由蘇秦、蘇代就形成了縱橫家「擇交安民，進取為人」的人本主義政治思想，縱橫家思想文化發展的脈絡是十分鮮明的。

縱橫家「擇交安民，進取為人」的外交政治思想，基於戰國縱橫兼併之世而形成，並爲眾多的縱橫家實際貫徹應用於戰國時期的各個國家。雖然具體而論，這條治國之道實際應用效果差別也甚大，但總的說來卻是成功的、有效的，確實起到了把戰國時期的政治形勢向前推進發展的積極作用，如蘇秦、樂毅之爲燕謀齊；孟嘗君之護齊抗秦；魏信陵君之聯趙自救；張儀、甘茂、范雎、蔡澤及前期的李斯之爲秦謀齊、楚與三晉；……都是顯例。這種積極作用的最主要的標誌，就是使紛亂的戰國社會在新的社會歷史條件下重新統一的局面日趨明朗。就戰國中後期的形勢發展而論，具備重新統一中國能力條件的國家不止一個，齊國、楚國，甚至在一段時期裡燕國、趙國，都曾經有可能完成這個宏偉的大業，但是，最終統一了中國的卻是後來居上的秦國。自然，秦國統一中國不是一朝一夕之功，細細而論自秦孝公任用法家商

鞅實行變法圖新，成效卓著，可以說是個良好的開端。但無可否認縱橫家對於推進秦國統一中國的進程，所起到作用與所作出的貢獻是十分重大的。戰國時期著名的縱橫家公孫衍、惠施、蘇秦、張儀、蘇代、甘茂、范雎、蔡澤以及早期的李斯，無不曾游說過秦國或在秦國作客卿乃至作丞相，在相當長的時期裡主持秦國的軍政大計，合縱連橫，開疆拓土，經營水利，發展農業，努力推行縱橫家「擇交安民，進取爲人」的外交政治思想路線。而秦國終於奠定下最終統一中國的局面，應當說是在秦昭王時期，由縱橫家范雎、蔡澤形成的。秦昭王之後，秦孝文王與秦莊襄王僅只過渡了短短的幾年，在秦始皇嬴政執政的第二十六年（公元二二一年）秦國就次第滅掉六國後，在新的歷史條件下重新統一了中國。秦國之所以能夠最終統一中國，最主要的一個原因，就是縱橫家范雎在任秦國客卿及丞相時，將縱橫家「擇交安民，進取爲人」的外交政治思想路線，作出符合秦國客觀實際的發展。縱橫家「擇交安民，進取爲人」的外交政治路線，在戰國時期大致有三種主要表現形式：一是合縱；二是連橫；三是既合縱又連橫，具體因國家而異，所「擇交」的對象，與「進取」的目的也各有不同。范雎任秦國客卿時，秦國內部存在太后與穰侯擅權，國力分化，外事內政都不景氣等不利因素，如果仍然沿用縱橫家「擇交」與「進取」的上述三種形式，對外局面無法打開，內患卻足以拖垮本來正逐步強大起來的秦國。因此，范雎就將「擇交安民，進取爲人」的縱橫家外交政治思想，發展成爲著名的「遠交近攻」的戰略方針、路線。《史記·范雎、蔡澤列傳》記載范雎提出「遠交近攻」的外交政治思想方針時這麼說道：

「范雎言外事，因進曰：『今見與國之不親也，

越人之國而攻，可乎？其於計疏矣。且昔齊泯王南攻楚，破軍殺將，再闢地千里，而齊尺寸之地無得焉者，豈不欲得地哉，形勢不能有也。……王不如遠交而近攻，得寸則王之寸，得尺亦王之尺也。今釋此而遠攻，不亦繆乎！今夫韓、中國之處而天下之樞也，王其欲霸，必親中國以為天下樞，以威楚、趙。楚彊則附楚，楚皆附，齊必懼矣。齊懼，心卑辭重幣以事秦。齊附而韓魏可虜也。」

這樣，范雎就把：「擇交」的範圍，限定在和秦國不相鄰接的「與國」之內，即「遠交」；而把兼併戰爭的對象明確為與秦國領土相鄰的國家，即「近攻」，則秦國就可以最大限度地發揮「擇交」的外交政治攻勢，實施兼併的「進取」戰略。同時，范雎的「進取」思想又不僅只限於軍事上的「近攻」，而是一仍縱橫家「擇交安民，進取為人」外交政治思想，實施的是一條包括了政治、外交、經濟、軍事各方面任務的總體政治思想路線。當時的縱橫家蔡澤評論范雎之所以能收到「坐制諸侯」之效，是和他「利施三川，以實宜陽；決羊腸之險，塞太行之道，又斬范、中行之涂，六國不得合縱；棧道千里，通於蜀漢」，等等一系列外交政治思想的逐一實現分不開的。正因為范雎的「遠交近攻」，突出地體現了統一中國為政治目的的政治思想，為在他之後的縱橫家蔡澤、李斯等人奉行不悖，終於為秦國最終統一中國打開了順利的通道。從這一角度而論，可以說推動以致完成統一中國的功績，縱橫家「擇交安民，進取為人」的外交政治思想所引起到的巨大歷史文化影響與作用確實是不可磨滅的。

二、縱橫家道德

先秦諸子百家爭鳴有一個顯著的特點，就是在戰國時期影響巨大的各家學派，如墨家、道家及法家，其思想學術內容相當重要的部分，往往以「非儒」的形式表現為對於儒家的非議和駁難。墨家主要文獻《墨子》中的「非命」、「非樂」、「非儒」等主要篇章，無不針對儒家而發。法家韓非則把儒墨二家稱為「顯學」，而加以嚴厲地排斥批駁，分析剝離達於洞見「儒分為八，墨離為三」的細緻入微的程度。而道家的老、莊之學也把與儒家的論辯置於主要的地位。這一方面固然充分說明春秋末、戰國時期相與辯議駁難的各家，真正地具備基於認識自由而表現出來的思想自由爭鳴的優秀精神；另一方面也說明儒家作為戰國時期的「顯學」，其巨大的影響已經到了不容忽視的程度，任何其他思想文化學派，要真正樹立起自己的地位，都必須認真地面對儒家的挑戰，作出積極的應答。而與我們論題有關的重要原因則是，以道德倫理為主體的儒家思想文化，把道德倫理置於高於人類的其它一切活動，可以說儒家的倫理道德學說已成為一種唯道德論或道德決定論了。儘管在具體究竟以何種內容作為道德倫理的最高原則方面，儒家的孔子、孟子與荀子之間，存在著因儒家自身發展而產生的差別，如孔子以禮和仁為道德生活的最高準則，而孟子則認為是仁、義，荀子則發展了孔子「克己復禮為仁」的思想，並融合了法家的學說，以禮作為道德生活及社會政治生活的最高原則。但整個儒家禮制仁學的政治思想，卻都是建立在道德倫理學說的基礎之上的。在儒家看來，道德倫理與社會政治之間沒有什麼區別，「以政為德」（《論語·為政》），就可以「王」天下，儒家心目中仁政典範的周代，就是「至德」的完滿體現。個人只要通過倫理道德的修養歷練，身體力行「孝、弟、忠、信、

禮、義、廉、恥」等等道德倫理規範信條，就是參與了社會政治活動，根本不必要再通過做官從政的途徑。①⑥儒家的「王道」就是「以德統一天下」。這種把道德倫理全盤社會政治化的結果，使得戰國時期各家論述社會政治思想，都必須對影響巨大的儒家那一整套禮治仁學的「王道」思想，作出回應，而不論對其持肯定或是否定的態度。法家論政治，提出「六蠹」（《商君書·靳令》）、「五蠹」（《韓非子·五蠹》）之說，主要就是否定社會政治化了的儒家倫理道德學說。而法家韓非更針對儒家以德統一天下的思想，指出「競於道德」是「上古之世」的歷史陳跡，在戰國時期必須「爭於氣力」，從而提出了「以力統一天下」的觀點。縱橫家首先是積極投身於社會政治活動的政治家，不論在思想理論上還是社會實踐中，都不可能避開儒家道德倫理思想的挑戰，也必得以「非儒」的形式，提出縱橫家自己的道德倫理觀點、認識，並進一步提出縱橫家獨具風貌的道德倫理規範，作為用以指導縱橫家的社會行為準則。縱橫家思想文化第二個層面即道德層面（Tao as Virtue）的內容也就由此而得到呈現。

由於縱橫家不是純粹學術意義上的道德倫理學家，沒有專門對於道德倫理問題作過長篇大論的系統分析與論證。縱橫家是通過親身的社會實踐與生活體驗加深對儒家道德倫理學說的認識並提出評價的，其意見散見於縱橫家在戰國時期奔走馳說於各國之間的縱橫捭闔的游說與論辯當中。但並不等於縱橫家就沒有自己的道德倫理觀，一般論者認為縱橫家至多只有縱橫之「術」而無縱橫之「學」，不承認縱橫家倫理觀的存在與價值。我認真研討了縱橫家的有關文獻，可以證明這並非事實。實際上通過《戰國策》、長沙馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家書》、《史記》中有關

縱橫家的傳記、史料，以及先秦的其它史籍文獻，可以了解到縱橫家的道德倫理學說不僅是客觀的歷史存在，而且具有縱橫家自己的風貌與特色。縱橫家道德倫理通過「非儒」的形式呈現出來，我們從其所「非」可以清楚地明其所「是」。同時縱橫家在「非儒」的論辯當中，往往揭出「進取之道」與儒家的「孝、弟、忠、信、禮、義、廉、恥」相對詰難，由此我們可以這麼認為，縱橫家「進取之道」的「道」的一部分重要內容，就是縱橫家的道德（Tao as Virtue）。集中概括而言，我們可以說縱橫家把「進取」看成是最高的善，而一系列的縱橫家道德倫理內容則從各個角度反映出「進取」這條最高的道德原則。縱橫家道德倫理對於先秦戰國時期思想與文化的主要貢獻，充分表現為以下三個方面：(1) 基於社會生活體驗，與對於人性問題的認識水平，縱橫家反對儒家那種把道德倫理置於一切社會生活之上，甚至可以取代諸如政治、生產、藝術、經濟、軍事等方面的活動的觀點，而認為不僅道德倫理的內容是相對的，其作用也是有限度的。這種雖然具有明顯的功利主義色彩，卻基本上是從人生和社會現實中提煉昇華出來的縱橫家道德觀，導致了一個重要的結果，就是縱橫家力圖把道德倫理從儒家全盤社會政治化的模式中剝離出來，還其本來面目，恢復其作用於關乎社會人際關係、相互約定俗成、共同遵守的某些道德倫理準則的合理效果，而把實際社會政治活動納入縱橫家外交政治思想軌道。這就在實際上提出了一種可以歸納為「去高明而道平易」的縱橫家道德觀。(2) 通過對儒家道德倫理的具體分析與評價，縱橫家在中國思想史與文化史上，第一次尖銳地揭示出儒家的道德倫理是一種基於「為己之學」，「非所以為人」的「自完之道」。值得注意的是，把儒家道德倫理歸結為一

種旨在通過道德倫理教化途徑，使個人修養自我圓善的靜觀、內省的學說，這種深刻認識與分析，是近、現代受過現代科學訓練的哲學家與思想家的研究成果，可以說代表了近、現代對於儒家學說的認識水平。嚴格地說，上述縱橫家對於儒家道德倫理是「非所以為人」的「自完之道」的認識與評價，當然是不夠系統與不夠完善的，不能與現代人所能達到的認識高度相提並論。但儘管如此，卻不能不承認，在戰國時期諸子百家爭鳴中，縱橫家就能達到這樣深刻的認識水平，比較墨家、法家及道家的「非儒」而言，縱橫家的確已經達到一個較高的思想與文化層次，其在思想與文化史上的價值是十分寶貴的和不可磨滅的。(3)縱橫家道德以「進取」作為最高的善，在積極投身於戰國時期的實際社會政治生活中，面對戰國時期所產生的新的問題和新的社會秩序，提出了自己的道德倫理信條規範，用以指導縱橫家的社會行爲，其中有的確實順應了當時社會歷史發展的需要，起到了積極的促進作用。而縱橫家道德倫理的部分內容，尤其是其所蘊涵的進取精神，即使在今天我們創造中國現代文化的過程中也仍然還有值得汲取與借鑒的價值，甚至通過現代國人對之實施的創造性轉化（creative transformation）有可能成爲中國現代文化的有益組成部分。

縱橫家道德倫理觀，源於社會生活體驗與基於這種生活體驗產生的理性認識，基本上脫離了鬼神與祖宗先靈等觀念的羈絆，從認識性質而言是屬於唯物主義範疇的東西。通過有關史籍文獻，我們可以看出縱橫家的唯物主義傾向是十分明顯而強烈的。《戰國策·秦策二》「庸芮說秦宣太后廢殉葬事」章，記載了這麼一件事：

「秦宣太后愛魏醜夫，太后病，將死，出令曰：『為我葬，必以魏子為殉！』魏子患之。庸芮為魏子說太后曰：『以死者為有知乎？』太后曰：『無知也。』曰『若太后之神靈，明知死者之無知矣，何為空以生之所愛，葬無知之死人哉？若死者有知，先王之積怒久矣，太后救過不贍，何暇及私魏醜夫？』太后曰：『善。』乃止。」

脫離鬼神觀念羈絆而立足於「人間世」思考與提出問題、解決問題，是春秋末、戰國之世新興的人本主義思潮的一個重要標誌，其中具體內容就包括了反對人殉在內。儒家孔子就曾明確說過「始作俑者，其無後乎！」^{①7}秦國是一個文化相對而言較為落後的國家，人殉之事長期存在，但從《詩經·秦風·黃鳥》及《戰國策》等上引文獻看，反對人殉的呼聲在秦國也一直未斷。不過即使同為反對人殉，在關乎人生死命運的問題上，各家學派之間的認識並不一致。如儒家的孔子和孟子，雖然都認為個人的道德修養比起敬事祖先鬼神而言要顯得更為重要，因而表現出脫離祖先鬼神觀念羈絆的傾向，但卻很不徹底，因而在孔、孟的思想理論當中，給「天命」、「鬼神」都留有重要的位置。孔子認為「君子」所應畏懼的三類東西，第一畏就是「畏天命」（《論語·季氏》），因為「獲罪於天，無所禱也」（《論語·八佾》）。孔子把人類的社會生活也歸之於「天命」支配，「死生有命，富貴在天」（《論語·顏淵》）認為人的生死、貧富、貴賤、榮辱、成敗，都是由天命決定的。《論語·先進》有一章記載了孔子對於生死的看法：

「季路問事鬼神。子曰：『未能事人，焉能事

鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」」

這裡涉及一個人死後有知還是無知的問題，照孔子的觀點，他強調的是應把「知生」放在較前的位置，「知死」則是後一步的事，但對於死可知、死後有知則加以肯定。《說苑·辨物》的記載可以證明這一點：

「子貢問孔子：『死人可知？無知也？』孔子曰：『吾欲言死者有知也，恐孝子順生以送死也。欲言無知，恐不孝子孫棄而不葬也。賜，欲知死人有知將無知也，死徐自知之，猶未晚也。』」

在孔子看來人死後「有知」，因為人死後自己可以從容地知道這一點，「死徐自知之」，至於生前則仍以「知生」的道德倫理修養「孝」行為先，這就是孔子對於這個問題的看法。孟子的意見也差不多，他認為道德倫理是天賦的，人生而可知天命，自然也就可知生死。《孟子·告子下》這麼說道：「殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」又說：「莫非命也，順受其正。是故知命者不立乎岩牆之下。」這仍然是「生死有命」的觀點。而縱橫家對於死後有知無知的問題，回答是很明確的「無知也」，這比較儒家的生死觀無疑要進了一步。而且縱橫家的生死觀使得縱橫家可以較為正確地看待生與死的問題，把注意力集中到現世的社會活動，不因為死是一種「必然」就退縮，而是「處必然之勢」，去繼續完成所想要完成的事業，把「進取」作為最高的善。這種觀點可由縱橫家有關文獻得到證明。《戰國策·燕策二》「蘇代為奉陽君說燕於趙」章記蘇代論生死曰：

「堯舜之賢而死，禹湯之知而死，孟賁之勇而死，

生之物固有不死者乎？！在必然之物，以成所欲。」

《戰國策·秦策三》記范雎說秦昭王曰：

「大王信行臣之言，死不足以為臣患；亡不足以為臣憂；漆身而為厲，被髮而為狂，不足以為臣恥；五帝之聖焉而死，三王之仁而死，五伯之賢焉而死，烏獲之力焉而死，夏育之勇焉而死，死者人之所必不免也；處必然之勢，可以少有補於秦，此臣之所大愿也。」

這種生死觀用受縱橫家影響甚大的司馬遷的話說來，就是「人固有一死，或重於泰山，或輕於鴻毛」（《報任少卿書》），人生的終極價值，不在死後的「彼岸」世界，而在於現世的社會人生，並且能由不同人之所「重」與所「輕」呈現其不同的人生價值觀念。縱橫家正是出於對人的生死命運的這種「了悟」而在道德倫理的理路取徑上，都與儒家存在重大差異。如上所述，儒家儘管給祖宗、鬼神在信仰中留下一個「彼岸」世界作為人生的觀照對象，同時將決定人生觀的存亡、榮辱、成敗、富貴、貧賤的權力賦予「天命」，卻仍然認為人現世的道德生活才具有最重要的意義，而把道德的修養與歷練置於人類的其它一切活動之上。從這個意義上看，儒家對於人生「終極存在」與「終極價值」的探求與發現，也並非依靠宗教的體驗，但是，儒家哲學的思維探求與發現的結果，卻把仁義禮視為道德倫理生活的最高原則，而把個人道德倫理的自我圓善化作為人生終極意義的完滿實現。為了完滿地實現個人道德倫理自我圓善化的人生終極價值，儒家甚至可以置生死於度外，超越了物質的生命，呈現出一種儒家稱之為充沛著「浩然之氣」的精神境界。孔子說「志士仁人，無求生以害

仁，有殺身以成仁」（《論語·衛靈公》）；孟子則稱「生，我所欲也；義，亦我所欲也，兩者不可得而兼，舍生而取義者也」（《孟子·告子上》），表述的就正是這個意思。縱橫家則認為人固有一死，是「必然之勢」，並且死後「無知」，因此不復把「彼岸」世界當作人生觀照的對象，而是依靠基於現世生活的體驗，去探求與發現人生的終極意義。其認識的結果就是把「進取」看成最高的善，同時把以有限的生命投入實際社會生活，進取有為，實現這種善的價值視為人生的終極意義。為著實現這種人生的價值，縱橫家同樣可以置生死於度外，超越物質的生命，呈現出一種洋溢著「進取有為」的縱橫精神。縱橫家與儒家的上述重大差別，使得縱橫家對於道德倫理的價值和作用產生不同的認識，也使縱橫家道德倫理的規範信條獨具風貌。

上文我們曾經簡要論述過縱橫家道術之所以有著濃厚的功利主義色彩，其原因有二個，一個是縱橫家在重農的同時重商，貨殖商業重利輕義的特點使得縱橫家的道術染上功利主義色彩是毫不奇怪的；另一個原因就是縱橫家基於人性惡論的道德觀。

先秦持性惡論的主要有儒家的荀子，及法家的韓非，雖然二家由於對性惡的價值與作用認識上不一樣，最終導致荀子與韓非道德倫理學說的觀點也發生重大差異，但是荀子與韓非的性惡論卻又有著相似之處，就是認為人性之惡起於人的好利惡害之情，起於基於好利惡害之情的私欲爭鬥，以致父子之間也會相殘，這樣人倫混亂，人際之分也受到破壞，種種惡行也由是而生，人性之惡也就呈現出來。荀子在《性惡》篇中說道：

「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；順是，故殘賊生而忠信亡焉。生而有耳

目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。」

在荀子看來，人情之欲而導致性惡的習性，一是好聲色，尚爭奪，另外就是求富貴。他在引《性惡》中又說道：

「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，心求於外。故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。」

韓非的性惡論特別突出了人性當中眾多慾望所表現出來的共同性就是一個「私」字，因而韓非著重於從人性之私來闡發和論述人性之惡。《韓非子·外儲說左上》說：

「人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而消之。子父至親也，而或譙或怨者，皆挾相為而不周於為己也。」

此即是說父子雖為至親，雙方卻都只希望對方厚待自己，如無法滿足就要怨恨和責難。他又說：

「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀女子殺之者，慮其後便，計之長利也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎。（《韓非子·六反》）」

即便是君臣之間，也因利益相對立，而以利害之心相計算：

「主利在有能而任官，臣利在無能而得事。主利

在有勞而爵祿，臣利在無功而富貴。主利在豪傑使能，臣利在朋黨用私。」（《韓非子·孤憤》）

所以韓非子認為「安利者就之，危害者去之」，是「人之情也」。既然人與人之間的關係建立在利害的基礎上，相互計算就如同做買賣，從事商業活動一樣。因而「臣盡死力以與君市，君垂祿以與臣市。君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。」（《韓非子·難一》）

荀子基於人性惡論，認為當用禮制來調節規範人心之惡欲；韓非則出於人性惡論，強調應當用「競氣力」的方法來追求國家的強大，而用「法、術、勢」，尤其是法與勢來遏止臣下百姓的私欲，而曉之以利害。從這個角度來看，縱橫家的人性惡觀要更接近韓非的性惡論，著眼於人「好利惡難」之本性，把利害作為運動人慾望的槓桿。縱橫家的性惡觀與縱橫家的生活體驗有著極為密切的關係。縱橫家一般出身貧賤，起自微末，往往親身飽嘗世態炎涼，人性的私欲給他們留下了深刻的印象，同時也告誡了他們生而為人決不能忽視權勢與富貴。蘇秦貧而出游，大困而歸，受到親人的辱笑；張儀游說諸侯，因為貧賤竟被誣為盜竊楚相亡璧的小偷；范雎至微，為魏國貴族「使舍人笞，折脅摺齒，置之廁中，賓客飲者醉，更溺雎」，可說是受盡屈辱；⑱李斯「久處卑賤之位」，以致羨慕倉中鼠「食積粟，居大廡之下，不見人犬之憂」的生活；……⑲這些生活體驗的感受，使得縱橫家的人性惡論，雖然充滿功利主義的色彩，卻不能說是先驗的觀點，從而突出了縱橫家把人性、人的價值、人的道德倫理與人的社會環境、地位、經濟生活等等密切地聯繫起來一起綜合考察的特色風貌。

縱橫家認為趨利避害，去貧而就富貴就好像人固有一死一樣，

是一種必然的本性。《戰國策·齊策四》載譚拾子之言曰：

「事有必至，理有固然。事之必至者，死也；理之固然者，富貴則就之，貧賤則去之；此事之必至，理之固然者。」

而這種趨利避害，去貧就富的本性，就促發了人的爭鬥之心，這種「相聚而攻」、「以己欲富貴」的「相與鬥」，就像狗為爭奪一塊骨頭會「輕起相牙」一樣，是一種本性。

「秦相范雎曰：『請今廢之。秦於天下之士，非有怨也，相聚而攻秦者，以己欲富貴耳！王見大王之狗，臥者臥，起者起，行者行，止者止，毋相與鬥者；投之一骨，輕起而相牙者，何則？有爭意也。』於是使唐雎載音樂，予之五千金，居武安，高會，相與飲，……散不能三千金，天下之下大相鬥矣。」

正因為縱橫家把「好利惡難」（《戰國策·楚策一》）看作人的本性，趨利避害，「財盡而交絕；華落而愛渝」，以致連父子、夫妻、哥嫂、兄弟之間也一樣是私利當頭，人情隨利之厚薄而漲落，而無絲毫真情。《戰國策·秦策一》載蘇秦「說秦王書十上而說不納」時這麼寫道：

「黑貂之裘弊，黃金百鎰盡。資用乏絕，去秦而歸。羸滕履蹻，負書擔囊，形容枯槁，面目犁黑，狀有愧色。歸至家，妻不下衽，嫂不為炊，父母不與言。蘇秦喟然嘆曰：『妻不以我為夫，嫂不以我為叔，父母不以我為子，是皆秦之罪也！』」

待到蘇秦大富大貴之後，「將說楚王，路過洛陽」，情況就發生變化：

「父母聞之，清宮除道，張樂設飲，郊迎三十里；妻側目而視，傾耳而聽；嫂蛇行匍伏，四拜自跪而謝。蘇秦曰：『嫂何前倨而後卑也？』嫂曰：『以季子之位尊而多金。』蘇秦曰：『嗟乎！貧窮則父母不子，富貴則親戚畏懼。人生世上，勢位富貴，豈可忽乎哉！』」（《史記·蘇秦列傳》）

《戰國策》及《史記·蘇秦列傳》所記載的上述事情，究竟有多少是歷史的真實，或盡出於縱橫策士的誇飾並不重要，重要的是這些文獻足以說明縱橫家對於人性的觀點。另一位縱橫家張儀同樣認為雖相親如兄弟，仍不免爭錢財。《史記·張儀列傳》載道：

「張儀復說魏王曰：『且夫諸侯之為縱者，將以安社稷尊主強兵顯名也。今縱者一天下，約為昆弟，刑白馬以盟洹水之上，以相堅也。而親昆弟同父母，尚有爭錢財，其不可成亦明矣。』」

著名的「鄒忌諷齊王納諫」的事，也說明了縱橫家認為正是人性中的「私欲」，才使得其妻、其妾及其客蓄意歪曲客觀事實真象，以一般的美混同於絕色，從而推導出天下之人其心皆私的普遍性，「齊地方千里，百二十城，宮婦左右，莫不私王；朝廷之臣，莫不畏王，四境之內，莫不有求於王。」（《戰國策·齊策一》）。

由於縱橫家認為人性皆私，好利惡害，更由於縱橫家並重農商，對貨殖商業持肯定的態度，就使得縱橫家的道德倫理觀充滿功利主義的色彩，以利害為啓動人際關係的槓桿，就像經商必須注重行勢漲落，必須追逐利潤一樣。因此《戰國策·秦策五》載

呂不韋視「立主定國之贏」爲「無數倍」於利僅「十倍」的耕田及利僅「百倍」的珠玉買賣。而有的縱橫家更公開提出「尙利」的口號，如張儀相秦，就公開宣稱「吾國尙利！」^{②0}在縱橫家看來，不僅「進取」的效果可以用「利」來衡量，就是抽象的道德，如仁、義、忠、信等等，也可以用於交易買賣，而不是什麼高於人類一切活動的原則，《戰國策·齊策四》所載馮諼棄債於薛，爲孟嘗君「市義」；公孫弘勸孟嘗君辭象床以「沽廉」（《戰國策·齊策三》）；郭隗說燕昭王築黃金台以買士（《戰國策·燕策》），等等都是顯例。

縱橫家儘管反對儒家把道德倫理置於人類一切活動之上，當成最高的生活原則，卻並不完全否認道德倫理的價值與作用，而只是反對儒家那種「極高明而道中庸」的思想，認爲道德倫理不是天賦的公理，應當把其「極高明」當中所包含的放之四海而皆準、置之古今而皆宜的超時空的普遍意義去掉；同時承認其有限與相對的價值與作用，而還其易於實行、爲社會約定俗成的道德倫理本來的價值與作用。從這個角度說縱橫家確是提出了一種可以歸納爲「去高明而道平易」的道德觀。如縱橫家認爲「孝」的有限作用就在於承擔撫養親人的責任，「孝如曾參，孝已，則不過養其親」；「信」的價值與作用只在於取信於人，如趨於極端，「信如尾生高，則不過不欺人耳」；「廉」的作用也僅在於不妄取他人之財，「廉如鮑焦、史鱸，則不過不竊人之財耳」。如果無限擴充孝、信、廉的意義，置之於人類生活的其它領域範圍必然就行不通，結果會連孝、信、廉本來的價值與作用也喪失了。要是天下最孝的曾參完全徹底地在他所生活的一切範圍都貫徹其孝道，那麼他將「不離親一夕宿於外」，又怎麼能讓他出使齊國

呢？「不取素餐」的伯夷，一旦把廉施之於社會生活，他必然「污武王之義而不臣，辭孤竹之君，餓而死於首陽之山」，廉到這種程度，又「何肯步行數千里，而事弱燕之危主乎？」講信用到了尾生那種程度，早就爲了一次個人的私情約會「抱梁柱而死」，又「何肯揚燕秦之威於齊，而取大功乎哉？」^②因此縱橫家並不是反對慈、孝、信、廉一類爲社會約定俗成的倫理道德，而只是認爲「父慈子孝，夫信婦貞，家之福也」，一旦無限地擴充這些道德信條規範，像儒家所主張的那樣，必然行不通。至於對於與政治生活密切相關的有些信條，如「忠」、「義」等等，則應當講求具體條件，而不能像儒家那樣，認爲「忠」「義」是普遍的高於一切的抽象道德原則。具體而言之，縱橫家認爲「忠」之類德行，有具體的對象，因而不存在抽象的「忠」而只有具體的「忠」，如具體的對象發生變化，則「忠」的價值與作用也會隨之而發生改變。《戰國策·楚策三》記載了縱橫家對於「忠」、「信」的看法：

「楚王逐張儀於魏，陳軫曰：『王何逐張子？』
曰：『為臣不忠不信。』曰：『不忠，王無以為臣；
不信，王勿與為約；且魏臣不忠不信，於王何傷？
忠且信，於王何益？逐而聽，則可；若不聽，是王
令困也！』」

這就說明在縱橫家看來，魏臣不忠不信，於楚無損也無益；魏臣忠而且信，其所忠信的對象也是魏國，於楚也無關。楚國要認爲其不可信任，就不必與他訂盟；若認爲他不忠於楚，則不必委任他爲臣，卻沒有必要用抽象的忠信與否去評價及任用一個人。而且，縱橫家還進一步認爲即使一個臣子，甲、乙兩國都認爲他

忠，也未必就只能終生為其中的一國效力，「忠」也像商品價值一樣，是可以轉換的。《戰國策·秦策》中有一個事例能夠說明縱橫家的這個觀點：

「秦王謂陳軫曰：『吾聞子欲去秦而之楚，信乎？』陳軫曰：『然。』王曰：『張儀之言果信也！』曰：『非獨儀知之也，行道之人皆知之。孝已愛其親，天下欲以為子；子胥忠其君，天下欲以為臣；賣僕妾售乎閭巷者，良僕妾也；出婦嫁鄉曲者，良婦也；吾不忠於君，楚亦何以軫為忠乎？忠且見棄，吾不之楚何適乎？』」

縱橫家對於「忠」還提出了這樣一種觀點，「忠不必當，當必不忠」。^②意為忠心與忠言不一定要表現為君主認為適當的態度與意見，但真正適當的態度與意見卻一定會被君主認為是不忠的表現。縱橫家提出這種觀點，目的不在於知說之難而退縮，倒反是在於擺明了認為「忠」並非是無條件的、絕對的看法，而進一步堅持自己認為是正確的意見與觀點。應該說縱橫家的道德倫理觀與縱橫家重「進取」，看重個性主體的堅挺，注重人格尊嚴的「進取之道」是密切不可分的。縱橫家對於儒家倫理挑戰所作出應答的最主要的內容，就是尖銳而明確地揭出儒家道德倫理是一種「為己」的「自完之道」，而宣稱縱橫家所奉行的則是「為人」的進取之道來與之相對。縱橫家對於儒家道德倫理是「自完之道」的具體認識，已見於上述的縱橫家關於「孝、忠、信、廉、義」等儒家道德倫理信條的評價與論述。與此同樣具有重要意義的是，縱橫家不僅僅是對於儒家全盤政治化了道德倫理提出異議，而且進一步基於縱橫家親身的政治實踐，提出縱橫家的道德的信條規

範，作為指導縱橫家行爲的原則。

縱橫家主要是政治活動家，其道德倫理原則自然首先是為著適應其社會政治活動，有助於縱橫家外交政治思想的實施貫徹。基於此，縱橫家的道德倫理信條主要有以下兩條。一是「論行結交」；二是互利。「論行結交」見之於《戰國策·燕策二》的「樂毅報燕王書」：

（樂毅曰：）「臣聞賢聖之君，不以祿私其親，功多者授之；不以官隨其愛，能當之者處之。故察能而授官者，成功之君也；論行而結交者，立名之士也。」

對於這條縱橫家道德行爲準則，可以著重指出二點，一是「論行」不是一種單方面的行爲，而是對於雙方都可行的一種平等的行爲，上至諸侯，下至人臣，如燕王與樂毅之間也是如此，都可以互相證評判、衡量，從而決定「結交」與否。這條原則既反映出縱橫家摒棄儒家那種抽象而且無條件的「忠」、「信」等往往只象徵單方面的權力，如主上對於臣下的評價，和只代表自下而上的單方面的義務，如臣下對於君主的態度與立場；又表現出縱橫家注重個性尊嚴與主體人格挺立的健康精神。這條縱橫家道德原則用於縱橫家個人的社會活動就是「擇主而從」，擇友而交；用於與國家整體利益有關的活動就演化為縱橫家外交政治思想的「擇交安民」中的「擇交」。而第二條重要信條就是「互利」，用縱橫家的話來說，就是行事措舉當遵循「忠於主，便於國，利於身」的原則。這種「互利」自然與儒家只一味強調「忠」、「孝」、「節」、「義」等等單方面的「為己」之行的抽象道德價值，而個人在這些行爲中全然無益（除去實現了道德的自我圓善化之外）

的觀點截然相反，與墨家的「交相利」也不一樣。墨家的「交相利」建立在「兼愛」的思想基礎上，其表現是「有力者疾以助人；有財者勉以分人，有道者勸以教人」（《墨子·尚賢下》），而其客觀社會效果則是「老而無妻子者，有所侍養，以終其壽；幼弱孤童之無父母者有所放依，以長其身」（《兼愛下》）；其目的則在於，使「君臣惠忠」、「父子慈孝」。縱橫家的「忠於主，便於國，利於身」的原則不能分割而論，三者的內容是統一的，施之於社會交往雙方即構成一種互利的行為準則，施之於國家則在君主與臣下的關係之中應當在體現出國家的利益的同時，還必須體現出臣下自身的利益。這種「互利」的原則，用今天的話來說即是在考慮國家整體利益的時候，也必須同時考慮國民個人的利益，自然這只是一種解釋性的說明。縱橫家在這條原則中首先提出「忠於主」這一條，就證明在當時封建專制社會正走向成熟的歷史條件下，縱橫家實際上也不可能真正地貫徹這一條互利的道德原則。但是縱橫家畢竟是在中國思想史與文化史上破天荒第一次在道德倫理的思想與道德生活中提出了個人作為參與社會生活的主體，理所應當獲利的原則，儘管縱橫家在理論上沒有認真展開對這一問題的深入考察與認知，不過，應當說僅僅是提出這一條原則，對中國思想史與文化史也已經作出巨大貢獻了，更何況縱橫家在其社會生活實踐中確實盡可能地體行了這條互利的原則呢。縱橫家在社會政治生活中實施互利原則，我們在縱橫家的道術一節中已有過論述，這裡只略舉數例以證明縱橫家在社會生活中身體力行互利原則是著有眾多史籍文獻支持的客觀歷史事實。《戰國策·秦策二》所載甘茂以「江上處女乞燭於眾女」的故事說蘇代；《秦策》載蔡澤說范雎功成身退以讓賢的事跡；

《燕策一》載郭隗說燕昭王「今王誠欲致士，先從隗始。隗且見事，況賢於隗者乎？豈遠千里哉？」終使燕國人才濟濟，日趨富強，幾乎滅掉大國齊國；《燕策二》載蘇代以「鸕蚌相爭」故事說趙惠王止伐燕國，等等，都是縱橫家在社會生活中成功地應用互利道德原則的好例。

對於縱橫家「論行結交」與「互利」的道德行為準則，一般論者尤其是以儒家道德倫理觀來認知縱橫家，往往視之為自私自利之行或斥之為善詭譎權謀的表現。我們則認為儘管縱橫家的道德行為準則，作為一種理論去認識是很不完善和不系統的，卻有著許多合理的成份，確實不能簡單化地斥之為詭譎權謀的產物，而應該給予充分的認識和積極的評價。

三、縱橫家的進取之道

縱橫家的進取之道（Tao as Aggressive, Enterprising Spirit）作為縱橫家思想與文化的第三個層面，其內容的涵蓋面是很廣闊而深遠的。通過以上對於縱橫家道術（Tao as Technique）與縱橫家道德（Tao as Virtue）的論證闡述，可以知道這兩者都包容在縱橫家的進取之道中，只是由於所處的層面不同，而呈現出各異的面目而已。代表縱橫家縱橫精神的進取之道其重要意義在於它標誌著縱橫家積極參與先秦百家爭鳴的中國文明的哲學突破（Philosophic Breakthrough）所取得的巨大學術文化成果，奠定下縱橫家作為戰國之世顯學的地位，並以此卓立於諸子百家之林。進一步深入探索縱橫家進取之道所蘊含的豐富內容，是一個頗具價值的新課題。在此我們擬提出以下四個問題進行初步的研討：

- (1)縱橫家進取之道在先秦諸子百家爭鳴的哲學突破中的地位；(2)

以「狂」爲表徵、以進取爲價值取向的行動的人生哲學；(3)縱橫家對於西周以來詩、書、禮、樂傳統的突破；(4)縱橫家對先秦「士」群體意識覺醒思潮所作出的貢獻。

(1)縱橫家進取之道在先秦諸子百家哲學突破中的地位

先秦諸子百家哲學突破是以爭鳴的方式表現出來的，由於各家哲學突破的共同對象主要是以詩、書、禮、樂傳統爲代表的西周王官之學，因而各家哲學突破的形式與內容就呈現出兩個現象：一是各家哲學突破的價值取向不一致，導致其內容與形式都各具面目，由是而產生各家之學的差異與區別；二是各家哲學突破的價值取向具體而論雖然不一樣，但因爲他們所突破的對象都是代表西周以來王官之學的詩、書、禮、樂傳統，又導致各家之間在淵源或在具體的內容與形式上有相互聯繫乃至互相滲透影響之處。若從哲學突破的模式而言，在基本上都屬於溫和類型，但各家之間細緻比較也有溫和和激烈的程度之分。

就各家哲學突破的相異舉例而言，儒家哲學突破的理路取徑是由禮而仁。孔子用仁學重新規定與詮釋（hermeneutics）三禮，就把仁和禮有系統地結合在一起而形成了由孔丘作爲代表的早期儒學。其後的孟軻則發揚了早期儒學的仁的部分，並突出了義的作用，高度闡揚了儒家仁義道德；其後的荀子則擴大了孔子儒學中的「克己復禮」的思想中禮的部分，又吸取了法家的部分思想，形成了荀子禮制仁學的內容，概括而言，孔丘、孟軻及荀子即是沿著上述途徑突破西周王官之學的。不言而喻先秦儒家與詩、書、禮、樂的傳統仍然保持著十分密切的關係，儘管孔丘、孟軻、荀況的儒學內部還有性善性惡之分，但突破程度可以說是最溫和的。

墨家創「兼相愛，交相利」之學，非樂、倡說節葬，否定禮

樂的許多重要職能與作用，對於詩、書、禮、樂傳統的突破比起儒家表面上是激烈一些。但墨家又創「天鬼」、「天志」之說，將其學說又建立在比墨家自己業已部分突破的禮、樂傳統更為古老的、原始的宗教基礎上，墨家嚴密的組織與紀律也是靠這些比之儒家禮制仁學要更具神秘意味的原始宗教精神來維持傳承的。從這個意義上講，墨家哲學突破的程度仍舊是溫和的。

道家創造出形而上學的「道」的觀念，道法自然，先天地而生，比起仁、義來更高一層，自居於游方之外，回歸自然的目的，在於使人「無情」、「無己」。姑不論其價值與意義，僅就其內容與形式而言，離詩、書、禮、樂傳統是十分遙遠了，故道家哲學突破較之儒墨兩家都要激烈得多。

名家著重名與實之分，正名是其最重要的內容，其學派之名稱也由此而得。春秋戰國時代，社會變動激烈，許多事物發生巨大變化，以致名實不符，昨之所謂「君」，今淪而為臣，昨之所謂臣，今日升而為「君」，「名、實相怨」（《管子·宙合》）的例子比比皆是。當時各家各派的思想家都十分重視「正名」，儒家的孔丘甚至突出強調「必也正名」（《論語·子路》）的重要性，把「正名」看作是為政首要之事，但孔丘的「正名」卻是要當時的社會現狀去符合於西周禮制往史，以「正名」為「復禮」。從這一角度看，「正名」似乎是個誰都可以應用來為其思想文化服務的工具。但若就各種文獻所記載證明的名家代表人物如惠施、公孫龍等名家的觀點而論，名家主要是一批力圖用「正名」的理論，去為戰國時期出現的新名稱、新秩序正名，是適應戰國時期思想與文化發展需要的，不能一概而以詭辯論貶之。名家之中，如惠施等人積極投身社會政治活動，影響很大，並非只

是徒逞名、實之口舌之辯。從這個意義上看，名家對於詩、書、禮、樂傳統的突破是激烈的。

法家對於西周以來詩、書、禮、樂傳統的突破主要表現在歷史觀方面，把社會發展歸於不同的歷史階段，各個階段有各個階段的任務，所謂「上古競於道德；中世逐於智謀；當今爭於氣力」（《五蠹》）。以功利主義的人性私、惡論看待人與人之間的關係，總結了商鞅重法、術、勢的內容。比起儒家、墨家、道家、名家而言，法家有其特點，突破形式較為激烈，而且對於秦代及繼興的漢代影響甚大。漢初既倡「無為」之學，又重刑名法治，形成具有特殊意義的黃老之學，雖然其學派原旨是道家，但與法家尤其是韓非的法家學說是分不開的。

縱橫家哲學突破的程度較儒、墨為激烈，而與道、名、法相近，只是理路取徑上有所差異。至於其主要內容，除去前已作過論述的縱橫家道術與縱橫家道德之外，就是以下要加以研討的縱橫家以進取為價值取向的行動的人生哲學；縱橫家對於詩、書、禮、樂傳統的具體突破；縱橫家在先秦「士」群體意識覺醒思潮中的建樹，並以其極富創造性的進取為人的縱橫開拓精神而成為後世「士」的一種理想典型（Ideal Type）。這些內容構成了縱橫家的進取之道，並以其巨大的作用與影響奠定下縱橫家卓立於諸子百家之林的地位，而在先秦中國文明的哲學突破的宏偉進程中作出了巨大的貢獻。

先秦諸子百家，在爭鳴的哲學突破進程中，各家之間互相影響與滲透的情況十分複雜。若就我們的論題而言，簡要地說縱橫家在人性惡及人性私的思想方面更接近於荀子及韓非，而在政治思想方面，則受法家影響相對要大一些，但並沒達到使縱橫家失

去自己特點的程度。至於儒家則在縱橫家發展形成的初期階段，與其有著相當的聯繫；道家與墨家對於縱橫家產生的影響甚小，可以置之不論。關於這幾點，我們在前面已經有所論述，茲不贅言。我們現在想著重論述的是前人很少論及的縱橫家與名家的關係以及名家給予縱橫家的影響，目的在於通過這些必要的簡要論述，使我們對於縱橫家在先秦諸子百家哲學突破中的地位較之前人所論能有一個更為明晰的認識。

縱橫家與名家有著十分密切的關係，不僅是因為名家的主要代表人惠施本人就同時是一位十分重要的縱橫家，「是張儀最大的政敵，是所謂『合縱政策』的實際組織者。他在魏國掌握政權前後達十五六年之久，其政治地位之高，且駕乎佩五國相印的公孫衍之上」，^{②③}而且能由眾多的有關縱橫家的史籍文獻得到證明。

實際上，在戰國時期，身為名家而又投身社會政治活動，親身參與合縱政治活動，以縱橫家身份游說務國諸侯的，並非只有惠施一人，名家的另一個主要代表人物公孫龍，也就積極參予縱橫家的事業。據侯外廬先生的考證，公孫龍被稱為趙人，但無實據，只知他由西元前二七九年到邯鄲解圍止，前後二十二年間俱在趙國的平原君門下為游士門客。以年輩論則幼於惠施約五十歲，猶及與莊子相見，其同輩則有魏牟、公孫衍等人。^{②④}公孫龍參與戰國時期縱橫事業的文獻載於《戰國策·趙策三》：

「秦攻趙，平原君使人請救於魏，信陵君發兵至邯鄲城下，秦兵罷。虞卿為平原君請益地，謂趙王曰：『夫不鬥一卒，不頓一戟，而解二國患者，平原君之力也。用人之力而忘人之功，不可！』趙王曰：『善！將益之地。』公孫龍聞之，見平原君曰：

『君無覆軍殺將之功，而封以東武城，趙國豪傑之士，多在君之右，而君為相國者，以親故。夫封君以東武城，不讓無功；佩趙國相印，不辭無能；一解國患，欲求益地；是親戚受封而國人計功也！為君計者，不如勿受，便。』平原君曰：『謹受令！』乃不受封。」

與這則文獻大致相同的內容也載於《史記·平原君列傳》。公孫龍相似的史籍文獻尚見之於《戰國策逸文》「綦毋子與公孫龍爭辯」^⑤其它見之縱橫家文獻中的有名家事跡和言論，尚有如下幾則。《戰國策·趙策》：

「蘇子謂秦王曰：『客有難者，今臣有患於世，夫刑名之家，皆曰：『白馬非馬也已』。如白馬實馬，乃使有白馬之為（謂）也。此臣之所患也。』」

《戰國策·齊策》：

「顏對曰：『是故，無實而喜其名者削，無德而望其福者約，無功而受其祿者辱，禍必沃。此皆幸樂其名華，而無其實德者也。』」

《戰國策·秦策四》：

「頓子曰：『天下有有其實而無其名者；有無其實而有其名者；有無其名而又無其實者；王知之乎？』王曰：『弗知。』曰：『有其實而無其名者商人也，無把鋤推耨之勞，而有積粟之實，此有其實而無其名者也；無其實而有其名者，農夫是也，解凍而耕，暴背而耨，無積粟之實，此無其實而有其名者也；無其名而又無其實者，王乃是也！為萬

乘主，無孝之名；以千里養，無孝之實！」秦王悻然而怒。頓弱曰：「山東戰國有六，威不掩於山東而掩於母，臣竊為大王不取也！」秦王曰：「山東之戰國可兼與？」頓子曰：「韓，天下之咽喉也；魏，天下之胸腹也；王資臣萬金而游，即韓、魏縱而天下可圖也。」頓子曰：「天下未嘗無事也，非縱即橫也。橫成則秦帝；縱成則楚王……。乃資萬金，使東游韓、魏，入其將相；北游燕、趙，而殺李牧；齊王入朝。四國畢從。」頓子之說也。」

《戰國策·韓策三》載有人謂鄭王曰：

「今秦數世強矣！大勝以千數，小勝以百數，大之不王，小之不霸，名尊無所立，制令無所行。昔先王之攻，有為名者，有為實者。為名者攻其心，為實者攻其形。」

又，《韓策二》載史疾為韓使楚答楚王有關名、實之辯曰：

「楚王問曰：『何貴？』曰「貴正。」王曰：『正亦可為國乎？』曰：『可。』王曰：『楚國多盜，正可以圍盜乎？』曰：『可。』曰：『以正圍盜，奈何？』頃間，有鵲止於屋上者，曰：『請問楚人謂此鳥何？』王曰：『謂之鵲。』曰：『謂之鳥可乎？』曰：『不可。』曰：『今王之國，有柱國、令尹、司馬、典令，其任官置吏，必曰廉潔勝任。今盜賊公行而弗能禁也，此鳥不為鳥，鵲不為鵲也。』」

從上引有關縱橫家的文獻看，我們可以得知如下數事：一是名家

之學說經由惠施的合同異之說及公孫龍的離堅白之說而發展成爲邏輯學與認識論，對於名家的這些專門之學縱橫家並沒有深入借鑒，即使是惠施、公孫龍及其他名家而從事合縱連橫政治活動的，也只是在實際政治、外交事務中應用一些邏輯論辯的技巧，而沒有作純名家理論的探討。在具體的實際應用當中，又重名、實之變，循名責實的目的在於爲當時各種異於春秋時期的新事物、新秩序正名，如上引頓弱說秦王即是顯例，其作用應當說是積極的。二是縱橫家借鑒採用名家正名實的論辯技巧，歷練了縱橫家的口才，增加了縱橫家的實際論辯力與說服力。上述兩點也說明名家所給予縱橫家的影響只限於縱橫家思想與文化的第一個層面即道術的層面。在先秦諸子百家中，縱橫家以善辯著稱，現在我們知道縱橫家這方面才能的養成實在與受名家的影響密不可分。三則是名家言論見於《戰國策》中各國專篇，及《史記》、《荀子》、《呂氏春秋》等等有關縱橫家的文獻典籍，有名家歷史事跡的記載，也多名實的論辯，內容很豐富。名家循名責實之說，各家皆用，目的雖不一樣，卻證明名家的聲勢不小，也可以說是戰國之世的另一家顯學了。同時也說明縱橫家不固守自己一家之見，而是虛心學習百家之學，真正做到門戶開放、吞吐百家，陶鑄己學，這種開放的健康文化心態，體現了縱橫家進取開拓的精神，正是縱橫家能成爲戰國時期顯學，在先秦諸子百家爭鳴的哲學突破中占據一席之地的一個重要條件。

(2)縱橫家進取的行動人生哲學

行動的人生自然相對於靜觀的人生而言，證之以中國思想史與文化史，儒家以實現道德倫理的自我圓善化爲人生的最高價值，從這個角度而論，可以說儒家即是一種入世的內省人生哲學；縱

橫家則以進取爲最大的利或最高的善，以現世的「有爲」作爲實現人生價值的取徑，從這個意義上講縱橫家的人生是一種行動的人生，說縱橫家的人生哲學是行動的人生哲學，也即基於這一點而言。由於縱橫家行動的人生哲學最重要的特點之一就是其實踐性，而不是純粹理性思辯的產物，因此也可以說縱橫家的行動是人生哲學也是一種實踐哲學。英國哲學家伯蘭特·羅素在其《西方哲學史》一書中曾經對這種重實踐的行動的人生哲學作過界說與闡釋。羅素這麼說道：

「由愛好行動而產生的實踐哲學」，「把行動看成是最高善，認爲幸福是效果而知識僅僅是完成有效活動的手段。」^{②6}

羅素同時還指出這種行動的實踐哲學有一個產生的背景，就是對於希臘傳統威信的反抗。考慮到縱橫家對於西周以來在詩、書、禮、樂傳統的突破事實上即是一種對於文化傳統威信的反抗，我們通過羅素對於行動的實踐哲學的論述來認知縱橫家行動的人生哲學，理應沒有什麼阻礙難通之處，所必須加以區分的一點則在於兩者由於在東、西方不同文化與歷史背景之下活動，其具體內容與表現形式，以致對之所作的評價也都不相同而已。關於縱橫家行動的人生哲學主要特點之一的實踐性，我們在研討縱橫家的道術與道德的部分已經論述過，茲不贅言。在此，我們擬就縱橫家行動的人生哲學的第二個主要特點，即其以「狂」爲表徵的進取價值取向作進一步的探討。在中國思想史與文化史上，最早提出「狂者進取」的是孔子。他在《論語·子路》中說「不得中行而與之，必也狂狷乎？狂者進取，狷者有所不爲也。」在提出「狂」的同時，孔子提出了「中行」與「狷」的行爲標準，「狷」

是「有所不爲」。「中行」也就是「中庸」，在孔子看來，最好的行爲標準是「中行」、「中庸」，從他在《論語·先進》中說的「過猶不及」可以知道「狂」與「狷」都爲儒家所不取，所以孔子在《論語·雍也》中就明確說「中庸」作爲一種「道德」行爲準則是最高了（「中庸之爲德也，其至矣乎！」）。不過若從孔子在《論語·公治長》中所說「盍歸乎來！吾黨之小子狂簡，進取，不忘其初」的話看，孔子對於「狂」並沒有完全否定，而是肯定了「狂」中「進取」的一面，儘管這種肯定是很有限的。孟子發揮了孔子「中庸」、「中行」的理論，提出「時、中、權」的儒家行爲準則，將孔子的「中庸」、「中行」衍化爲「中道」，切實發展了儒學的中庸思想。在孟子的「中道」理論構架中，卻否定了「狂」的價值，而把「執中」作爲最高行爲準則，同時提出「權」來作爲補救因一味「執中」恪守「中庸」、「中道」而不可避免會產生的內在困難。儒家的「中庸之道」最大的內在困難就是取消以「狂」爲表徵的「進取」內容，成爲一種既不像伯夷那樣「治則進，亂則退」，也非如伊尹那樣「治亦進，亂亦進」，而是「可以速則速，可以處而處，可以仕而仕」（《孟子·萬章下》），「無可無不可」（《論語·微子》）的「鄉愿」之學。這一內在困難，使得宋代的儒學大師朱熹也感覺到中庸之道行之無效，因此重新提出「人須有些狂狷」才有希望的看法。他這麼說道：

「人須是氣魄大，剛健有力底人，方做得事成。而今見面前人都恁地衰，做善都做不力；便做惡，也做不得大惡，所以事事不成。故孔子嘆『不得中行而與之，必也狂狷乎！』人須有些狂狷，方可望。」

若鄉愿則無說也。狂者，志氣激昂。」（《朱子語類》四十三卷第一一一〇頁。）

但儒學大師朱熹面對儒家的這個最大的內在困難，也提不出什麼新的理論來解決，不僅如此，朱熹在理論上更加提高「中庸之道」的地位，使《中庸》成爲「四書」之一，實際上更加增大了取消了「進取」內核之後的儒學的內在困難。正因此，朱熹重提出「人須有些狂」的理論，目的僅只在於欲用「狂狷有爲之資」，歸之中道。（「聖人本欲得中道而與之，晚年磨來磨去，難得這般恰好底人，如狂狷，尚可因其有爲之資，裁而歸之中道。」，同上引）。終中國封建社會，「志氣激昂」，具有「進取」內核的「狂」，乃至「有所不爲」的「狷」，都是儒教罪人的兩條重要罪狀，尤其是「狂」更加不容寬赦。一個「士」，一旦被目爲「狂」，就意味著他已被社會拋棄，下場必定十分悲慘，李贄、徐渭、何心隱、直至魯迅先生筆下的「狂人」，都清楚地證明徹底否定和摒棄了以「進取」爲合理內核的「狂」的儒學儒道因其內在困難增大，已經成爲無所作為甚至進而反對有所作為的內省修身之學了，儘管儒家從來都宣稱「濟世」、「用世」。與儒家內省修身的人生哲學形成強烈的鮮明對照，縱橫家是中國思想史與文化史上，第一家也是唯一的一家公開宣稱自己奉行的是「進取之道」的思想文化學派。《戰國策·燕策一》、《戰國縱橫家書》所載「進取之道」曰：

「仁義所以自為也，非所以為人也。自復之術，非進取之道也。臣進取之臣，不事無為之主」（《戰國縱橫家書》「蘇秦謂燕王章」）。

「臣去自復之術而謀進取之道。僕者，進取之臣

也。」（《戰國策·燕策》）。

縱橫家「進取之道」的特點一是「進取」，二是「有為」，如果說「有為」極大地突出了縱橫家進取之道的實踐性，那麼「進取」則象徵著縱橫家進取之道中所蘊含的創造精神，這兩者結合起來，就形成了縱橫家以「進取有為」作為最大的利和最高的善的行動人生哲學的行為準則。在封建社會的漫長時期當中，進取有為一旦表現行動，往往就被目為「狂」，而遭到猜忌、指責，《淮南子·說林訓》記載的一則有關蘇秦的文獻十分清楚地說明了這一點：

「蘇秦步，曰：『何故？』趨，曰：『何趨馳？』

有為則議，多事固苛。」

劉文典氏的《淮南鴻烈集解》注《說林訓》這段文獻說：「蘇秦徐行，人問何故；疾行，人問何趨馳，蘇秦有為多事之人，故見議見苛也。」總之，不論縱橫家的言行是「過」，還是「不足」都會遭到非議，更何況是真正的「狂者進取」呢！我們在論述縱橫家起源及發展的章節中，已經談到以「過」為強是早期縱橫家就具備的特點，實質上所謂「過」就正是「進取」，也即是孔子所說的那種進取的「狂」。眾多的文獻可以證明縱橫家的行動的人生哲學，其價值的取向就正是「進取」、「有為」。個別而言之，這種進取的價值，通過縱橫家積極參與的社會政治活動，通過他們往來奔走於各國縱橫捭闔的行動得到實現；整體而言之，則通過縱橫家群體對於西周王官之學的詩書禮樂文化傳統的突破，通過縱橫家群體意識的覺醒而得到展現。可以說縱橫家的這種「進取有為」的行動人生哲學已經成為中國封建社會中「士」的理想典型的一個極其重要的內容，自戰國而下，終封建社會之世，只

要一想到「進取有爲」就必定會伴隨著縱橫家的思想與文化的蹤跡。在中國思想史與文化史上，或許還會有別的思想與文化學術流派可以算作是行動的人生哲學，那些不管是自稱還是公認爲是「出世」的思想與文化學術流派或多或少也都具備「行動」與「實踐」的成份，但無論怎樣，縱橫家卻確實是先秦諸子百家中唯一公開宣稱奉行「進取」、「有爲」，並以之作爲其思想與文化合理內核的行動的人生哲學。

(3)縱橫家對詩書禮樂文化傳統的突破

突破西周以來的詩、書、禮、樂文化傳統是春秋末、戰國時期諸子百家爭鳴的中國文明哲學突破的最重要的內容，各家之學都是在這個哲學突破的進程中確立起來的，縱橫家自然也不例外。縱橫家對於西周以來詩書禮樂傳統的突破，可以分爲兩個方面來認識，一是在形式上的突破；二是對於實質內容的突破。而在對於詩書禮樂傳統形式與內容突破的基礎上，就確立起縱橫家進取爲人，縱橫開拓的思想與文化。

形式與內容是互相關聯的，不是孤立的東西，我們在此所說的縱橫家對於詩書禮樂傳統形式的突破，主要是指詩書禮樂表現於社會政治、外交、軍事等等屬於舊的文化傳統外在的表現形式，爲縱橫家所突破。西周以來的詩書禮樂文化傳統最普遍的外在表現形式就是通過「托古」的方式表露出來。《淮南子·修務訓》曰：

「世俗之人多尊古而賤今，故爲道者必托之於神農、黃帝，而後能入說。亂世暗主，高遠其所從來，因而貴之。」

這在中國哲學突破、百家爭鳴時期的各家學派都是一樣的，縱橫

游士也同樣如此，《史記會注考證》載漢初司馬季主這麼議論道：

「公見夫談士、辯人乎？慮事定計，必是人也。然不能以一言說人主意，故言必稱先生王，語必道上古。慮事實計，計先王之成功，語其利害，以恐喜人主之志，以求其欲。多言誇誕，莫大於此矣。」

⑳

以上所述可以說是「托古」的第一個原因。而第二個原因就是各家學派由於歷史文化的淵源，都是經由西周的王官之學的歷史文化背景衍化而成，這個歷史的淵源，也使得各家均不能免受詩書禮樂傳統的影響。至於這種詩書禮樂傳統最普遍的表現形式就是「詩曰」「書云」的表達形式。春秋時期不論是國家的祭祀典禮、國與國之間的聘問往來，乃至戰爭的攻伐，和約的締結，都無不以稱引詩、書的表達形式加以解決。具體而言詩指《詩經》、書指《尚書》，熟讀乃至引證《詩》、《書》成爲春秋時期上至君主，下至士大夫必不可少的才能。孔子在《論語》中就曾說過「誦《詩》三百，授之以政，不達；使於四方，不能專對，雖多，亦奚爲？」而禮樂則是通過對於它的實際操演與傳承學習而成爲具有重要職能與作用的文化傳統，以致孔子說「立於禮，成於樂」（《論語·泰伯》）。所謂對於詩書禮樂的突破，用顧炎武的話來說就是「春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣；」「春秋時猶嚴祭祀，而七國則無其事矣。」㉑

縱橫家突破詩書禮樂傳統，首先就在使用《詩經》與《尚書》的表達形式方面反映出顧炎武所說的那種變化。引《書》明意，賦《詩》言志，是春秋時期極爲普遍的文化現象，不僅在社會政治生活中稱引詩書，就是私人交往時也以能流利地應對詩書爲榮

耀，在那個時代裡可以說「詩曰書云」的傳統無所不在，已滲透到人們生活的每一個領域。今略舉數例以見其概。《禮記·王制》記載道：

「樂正崇四術，立四教。順先王詩、書、禮、樂以造士，春秋教以禮樂，冬夏教以詩書。」

這是說詩書禮樂已成為教育士人的最主要的內容，終年四季都得勤學苦練。《詩》、《書》在當時被認為是「義之府」，治軍選將的主要條件就是看他是否「敦《詩》、《書》」。《左傳僖公二十七年》載曰：

「冬，楚子及諸侯圍宋。宋公孫固如晉告急。於是乎蒐於被廬，作三軍，謀之帥。趙衰曰：『卻縠可。臣亟聞其言矣，說禮樂而敦《詩》、《書》，義之府也；禮樂，德之則也；德、義，利之本也。君其試之。』乃使卻縠將中軍。」

而最能說明《詩》、《書》傳統的好例莫過於《左傳·襄公二十九年》所載吳公子季札聘魯觀樂的文獻記載了。在這一次觀樂活動中，魯國為顯示其為禮樂文化淵源之邦，幾乎將《詩經》的主要作品都演示給吳公子季札看了，使得這位大國貴公子「嘆為觀止」，連聲稱讚「美哉！」，認為內涵之深、廣、遠都達於極點（「至矣哉」）了。作為一個「士」，在社會生活中如果不會稱引《詩經》，賦詩言志，或者竟然不敦於《詩》，出現錯誤，不僅要為人恥笑，還會給國家帶來重大損害。《左傳·襄公十六年》所載晉國與齊國結盟於溫，齊國大夫高厚引《詩》不類，造成兩國失和一事便是好例：

「晉侯與諸侯宴於溫，使諸大夫舞，曰『歌詩必類』。齊高厚之詩不類。荀偃怒，且曰：『諸侯有異志矣。』使諸大夫盟高厚，高厚逃歸。」

縱橫家的歷史淵源來自古之行人之官，可以想見當初往來各國，約盟交聘，乃至戰爭際會，軍旅相待，都必不免於賦《詩》言志。那麼，這個詩書傳統到了戰國時期，縱橫家又是怎樣去突破它呢？我們可以從以下兩個方面來看，一是戰國時期縱橫家稱引《詩》、《書》以言其志的具體情況究竟如何？二是縱橫家是如何對待《詩》與《書》的文化權威功能與作用的？

遍索《戰國策》，全部引用《詩經》僅有八條，其中還有兩條是重複的，實際只等於引《詩》七條。^{②9}而與縱橫家同處於戰國時代的其他各家之著作引《詩》具體情況，則《孟子》凡引《詩》和稱《詩》共計三十八處；荀子引《詩》論《詩》更多至一百零一處；只有法家著作《韓非子》引《詩》九條，仍多於《戰國策》。從上述材料統計可知縱橫家引詩言志次數最少，與反映記錄春秋時期歷史的《左傳》引《詩》稱《詩》多達一百八十餘處相比，真可以說是少得可憐了。^{③0}《戰國策》及其它有關縱橫家的文獻，引用《尚書》的次數就更少。這個突出現象確實證明了顧炎武所言不虛。

只是稱《書》明意，引《詩》言志的事例少，固然可以說明縱橫家對於《詩》、《書》、《禮》、《樂》傳統，在使用的形式方面確實有所突破，但除此之外更說明問題的還是縱橫家對待詩書傳統的文化權威功能與作用的態度。這裡我們在《戰國策》所引《詩》的八次當中，舉出一例來說明這個問題。《戰國策·東周策》記載溫人所稱用的《小雅·北山》詩句一事如下：

「溫人之周，周不納客，即對曰：『主人也。』問其巷而不知也，吏因囚之。君使人問之曰：『子非周人，而自謂非客，何也？』對曰：『臣少而誦《詩》，《詩》曰：『普天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣。』今周君天下，則我天子之臣而又為客哉。故曰：『主人』。君乃使吏出之。」

這條內容明顯是記載縱橫游說之士，逞口舌之辯以說動人主的事例，可注意者在於游士隨口就可以歪曲《詩經·小雅》有關周天子權威的內容而為一己之利害辯護，這與春秋賦《詩》言志雖也不乏斷章取義之例，但在對待周天子權威以及《詩經》本身所具有的經典權威的態度與作用上，二者的區別確實不啻霄壤。縱橫家在戰國時期頗以論辯見稱，於奔走馳說當中既不稱引《詩》、《書》，以言其志，那麼縱橫家以何種形式表達自己富於創造性的思想呢？考察了有關縱橫家的史籍文獻，可以清楚地知道縱橫家在表達其思想時，寧願根據論辯游說內容的具體需要，使用當時社會上流傳的寓言、格言，甚至許多時候乾脆自己編造寓言故事來說明問題。一部《戰國策》從頭到尾都滿是這類故事、寓言、格言，例子多到不勝枚舉，其中有許多早已為歷代人們所熟知熟用，成為成語、格言。而作為中國文化的可寶貴的組成部分，這些成語、格言所包含的價值決非僅僅只是語言的，更多地具有人生哲理的意義，如「狐假虎威」、「兩虎相鬥」、「鷸蚌相爭，漁人得利」、「畫蛇添足」、「驚弓之鳥」、「南轅北轍」、「寧為雞口，不為牛後」等等都是顯著的好例。應該說這是縱橫家力求自由地表達自己思想而體現出來的十分可貴的思想自由。縱橫家拋棄了《書》曰《詩》云的思維方式，不僅僅是摒棄《詩》、

《書》的語言，而是摒棄了積澱在《詩》、《書》傳統中那些過時的觀念和陳舊的思想。無獨有偶，戰國時期凡是距離儒墨兩家較遠，排墨拒儒較烈的學派如老、莊的道家，商鞅、韓非的法家也都具有這個不願稱引《詩》、《書》，寧肯自己編造或引用寓言、格言的顯著特點，這說明突破西周以來的詩書禮樂傳統確實是戰國時期的新興思潮，不獨只以縱橫家為然。

至於縱橫家對於禮樂傳統的突破則更多地表現為縱橫家對於以禮樂體系體現出來的宗族血緣社會網絡的衝擊，而極大地發揚個人的聰明才智，憑一己的才能登上原為貴族血緣關係網所把持的社會政治舞台。當那些本來出身微賤，起於社會底層的貧賤之士，一旦躋身政治舞台，出任一國乃至數國的軍政長官的時候；當他們馳說論辯，侃侃而談，笑傲王侯的時候；當他們面對強國暴君而敢讓其為自己的國君「一擊缶」的時候；當他們堅決捍衛人格尊嚴，在一國之君面前公然宣稱布衣之怒一樣可以震撼山河的時候，那些森嚴的禮樂制度所代表的一整套社會禮法秩序安在哉？早已被縱橫家所突破，而支離破碎了。儘管縱橫家所處的戰國之世仍然有禮樂，仍然有等級，甚至仍然存在宗族血緣網絡，但這一切較之春秋時期畢竟已經產生了天翻地覆的變化，而這些變化確實是由於包括縱橫家在內的先秦百家爭鳴的中國文明的哲學突破而來的成果。

縱橫家對於西周以來詩書禮樂傳統突破的具有實質內容的標識，就是通過哲學突破，確立起縱橫家的一家之學，以一種獨具特色的思想與文化風貌卓立於百家之林。具體而論，除去前面其它章節已論述過的內容之外，作為縱橫家進取之道的內容之一，就是縱橫家對先秦春秋末、戰國時期「士」群體意識覺醒思

潮所作出的貢獻。

(4)「道」、「勢」之爭中的縱橫家

「士」階層群體意識覺醒是春秋末葉、戰國時期百家爭鳴的哲學突破中，新興的文化思潮，從較早的儒墨兩家起，一直到參與爭鳴的諸子百家，都呈現出「士」群體意識覺醒這一特點，帶有普遍性，而其背景則是人本主義。春秋末期，西周王官之學散而成爲民間私學。儒家孔丘杏壇講學，生徒多至千餘人，而經常隨侍身旁周游列國、退而助孔子整理詩書，平居切磋學業的學生也有七十餘人，都共尊孔丘爲師，給予崇高的禮遇，甚至比孔丘爲堯舜。孔子弟子宰我說「夫子賢於堯舜」（《孟子·公孫丑上》），而子貢更認爲孔子在堯舜之上（「自生民以來未有夫子」（同上引）。孟子出游「後車數十乘，從者數百人」，以至齊宣王要爲他「養弟子以萬鐘」（《孟子·滕文公》下）。荀子門人稱頌荀子「德若堯舜，世少知之；其知至明，循道正行，是以爲紀綱。嗚呼！賢哉！宜爲帝王」（《荀子·堯問》），尊之更崇了。當時其它各家也莫不如此，墨子一派「以巨子爲聖人，皆願爲之屍」（《莊子·天下篇》），非攻、非戰，巨子可以率徒眾奔走列國，摩頂放踵，貫徹墨家之學，且體驗墨家之學。墨家不唯有其學、有其術，更有著嚴密的組織與紀律，以約束弟子徒眾。甚至巨子本人也不能自逃於墨家的規章法紀之外。齊國稷下學宮學士多達數千百人，或爲師，或爲弟子，不治而議，更是春秋、戰國時期「士」群體的典型。齊之稷下學派也成爲齊法家、齊道家的淵源所在。田駢「貲養千鍾，徒百人」（《孟子·滕文公》），聲勢亦復不小。道家莊子一派，垂著篇章，尤其《莊子》一書中的《天下》篇，品評諸子之學，離析分剝，精義迭現，成

爲中國思想文化學術史的開山之作。不過《天下》一文卻並非出於一人之手，更可見其編著者也是共同尊崇老、莊爲學宗的一派「士」的群體。至於縱橫家，其學有師承，其傳有徒眾，聚爲游士，寄食於各國貴族之門，人數亦多達數千；馳說奔走，又分爲「縱人」、「橫人」，而縱橫之間卻又可以相互轉變，可見其有共同認識見解；縱橫之士，不分國別，不計年齡，共尊蘇秦、公孫衍、張儀等縱橫家爲楷模，稱讚他們是「一怒而諸侯懼，安居而天下熄」的傾覆之士；而其學則以外交政治的「擇交安民，進取爲人」爲其道術；以「進取」爲最大的善、最高的利爲其道德；以「進取之道」爲其思想文化合理內核。縱橫家之爲春秋戰國時期「士」的群體是毫無疑義的歷史事實。

值得注意的是，在「士」的群體意識覺醒思潮中，雖然由於各家學術紛紜，而演化爲不同的學派，但諸子百家相與爭鳴的哲學突破卻具有一個相同的特點，就是春秋末、戰國時期從宗教與神學中脫離出來，從祖宗與先靈的庇祐中解放出來，共同認識到「天道遠人道近」（《左傳·昭公十八年》），並從反思天人之際，到窮究古今之變，以「人」爲認識與思考的主體，即是說當時「士」階層群體意識的覺醒是以人文主義爲基礎的。這也正是春秋末、戰國時期從原始宗教與神學、從崇尚祖宗、鬼神的氛氳中解放出來的「士」，能夠掙脫宗族血緣社會網絡，衝破社會等級界限，而以士個人的「功」、「能」、「勞」爲衡量標準，憑一己之長才，逞口舌之論辯，白衣而取卿相，充分發揮個人聰明才智的思想文化基礎。

春秋戰國時期的這個「士」階層群體意識覺醒的思潮，有一個十分突出的特點，就是以「道」與「勢」之爭的面目凸現出來。

我們曾經說過，先秦諸子百家爭鳴有一個顯著的特點，就是各家的學術內容雖然相互差別甚大，但卻都共同用「道」這個字來加以表述，而這個「道」的共性之一就是指春秋末、戰國時期的「士」階層群體共同具有的「自尊」、「自貴」的意識；就是各家學派在集體活動之中所分別表現出來的團結合作的精神。

至於「勢」指的是政治權勢的威勢，在封建專制集權日趨成熟的春秋末、戰國時期，具體指的就是各國以國君為代表的統治者所具有的政治權力威勢。關於「勢」，儒家的荀子把它置於政治統治的基本條件的重要地位，他這麼論述道：

「古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，古為之立君上之勢以臨之，明禮儀以化之，起法正以治之，重刑法以禁之，使天下皆出於治。」
（《荀子·性惡》）

荀子把「立君上之勢」作為治國的首要任務，因此他公開宣稱「人主者，天下之利勢也」（同上，《王霸》），又說治國還必須「臨之以勢，申之以命，章之以論，禁之以刑」（《荀子·正名》），才能使人「服而勢從之」。法家則更重視「勢」，韓非認為帝王之所以能立之於當然的統治，就是因為有「勢」。他這麼說：

「桀為天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯為匹夫不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮；錙銖失船則沉，非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位；不肖之制賢也以勢。」（《韓非子·功名》）

他又以馬負重為喻，說：

「夫馬之所以能任重引車至遠道者，以筋力也。」

萬乘之主，千乘之君，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」（同上引）

因此韓非明確宣稱「勢者，勝眾之資也。」在韓非的法家理論中，「勢」成爲他構建「法、術、勢」理論框架的重要內容。從上引荀子、韓非的文獻可以明白，「勢」的目的就在於加強封建專制集團的權威，因此，重勢與重道之間客觀上就存在著尖銳的矛盾，而道與勢之爭就日愈成爲先秦士階層群體意識覺醒思潮的重要內容。

關於如何解決「道」與「勢」之間的尖銳矛盾，儒家提出了兩個方面的解決辦法，一個方面是要求「士」修身以求道德倫理的自我圓善化，俾使自身符合於「道」的要求與標準；第二個方面就是揭出道尊於勢的觀念。對於前者，儒家實際上是用要求士道合一來實現，所謂「士志於道」（《論語·里仁》）的意義即在於此。爲了「士志於道」的士道合一的理想，儒家甚至可以生命殉道，孟子這麼說：

「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。

未聞以道殉乎人者也。」（《孟子·盡心上》）

進一步孟子更提出士不論窮達都必須以道爲己任，則士道合一就能實現：

「故士窮不失義，達不離道，窮不失義，故士得已焉；達不離道，故民不失望矣。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」（同上引）

至於第二個方面，就提出道尊於勢的思想，孟子在《盡心》上篇

中這麼說：

「古之賢王好善而忘勢，古之賢者何獨不然？樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且不得亟，而況得而臣之乎？」

在當時的歷史文化條件下，具體如何實現這種「道尊於勢」的理想，各家都提出了自己的意見，最主要的有兩種，一是提出「士貴」的觀念；二是設計出一種處理士在道與勢之爭中的理想模式，即「師、友、臣」的模式。關於「貴士」，《墨子·親士》這麼說道：

「譬若欲從其國之善射御之士者，必將富之、貴之、敬之、譽之，然後國之善射御之士將可得而眾也。況又有賢良之士，厚乎德行，辨乎言談，博乎道術者乎？此固國家之珍，而社稷之佐也。亦必且富之、貴之、敬之、譽之，然後國之良士亦可得而眾也。」

事實上，墨子的《尚賢》篇即是專門論述如何「尚士」、「貴士」的長篇大著。之所以提出「士貴」之說來實現道尊於勢的理想，就在於在強大的「勢」面前，士「不自貴，人將下吾；不自貴，人將賤吾」了（《孔叢子·居衛》）。因此欲「士貴」就必須恪守士個人的人格尊嚴，使士的主體人格始終昂揚堅挺，以抗抵勢的壓力。在戰國時期有關於士的文獻中，類似證據比比皆是，真實地反映出當時道勢之爭的緊張狀態。《史記·魏世家》這麼記載道：

「文侯受子夏經藝，客段干木，過其閭，未尚不軾也。」

《淮南子·修務訓》也記載道：

「段干木不趨勢利，懷君子之道。隱處窮巷，聲施千里。寡人敢勿試乎？段干木光於德，寡人光於勢；段干木富於義，寡人富於財。勢不若德尊，財不若義高。」

孟子一則說「將大有爲之君，必有不召之臣，欲有謀焉，則就之。」（《孟子·公孫丑》下）；一則借齊宣王之口說：「我欲中國而受孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫，國人皆有所矜式。」（同上引）。荀子在《大略》篇中說：

「古之賢人，賤為布衣，貧為匹夫，然而非禮不進，非義不受。……人曰：子何不仕？曰：『諸侯之驕我者，吾不為臣，大夫之驕我者，吾不復見。』」

至於「師、友、臣」的模式，則是在承認「勢」權威的前提下，設計出來的一種企圖將道勢之爭中出現的問題固定化，力爭取得「勢」一方的認可，而給予相應的地位與待遇。自然先秦春秋末、戰國時期「士」關於道勢之爭的最佳方案就是能處於自居於「師」的地位；次則為「勢」的一方援以為「友」；再次則用之以為「臣」。這種模式。最早見之於《史記·魏世家》所載李克之言：

「且子安得與魏成子比乎？魏成子以食祿千鍾，什九在外，什一在內。是以東得卜子夏、田子方、段干木。此三人者君皆師之。子之所進五人者，君皆臣之。子惡得與魏成子比也。」

發展到戰國中期便以孟子所言為代表。《孟子·萬章下》這麼說

道：

「費惠公曰：吾於子思，則師之矣；吾於顏般，則友之矣；王順、長息，則事我者也。」

所謂「事我者」實際就是「臣」。而「士」的理想狀況，實即能自居於「師」之地位。孟子這麼說：

「繆公亟見於子思曰：『古之千乘之國以友士，何如？』子思不悅。曰：『古之有言曰：事之云乎，豈曰友之云乎。』子思之不悅也，豈不曰：『以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也；以德，則子事我者也，奚可以與我友。』千乘之君求與之友而不可得也，而況可召與？」（《孟子·萬章》下）。

《漢書·藝文志》注子思條說「子思，名汲，孔子孫，為魯繆公師。」可知君子為人師之說經儒家傳習，已成為儒門公認的光榮史實了。應該承認，戰國時期百家爭鳴當中，各家提出「士貴」之說及「師、友、臣」的模式，對於保障「士」群體在自由爭鳴中的思想自由，以及提高和保障「士」個人的人格尊嚴和發揚「士」個性主體堅挺昂揚等方面，都具有重要的價值和意義。^{③①}

縱橫家在道與勢之爭中，之所以能做出較之當時各家遠為突出的貢獻，從而在先秦「士」階層群體意識覺醒思潮中占據了一個顯著的重要的地位，就在於縱橫家在「士貴」的觀念與「師、友、臣」的模式之外，明確地提出了一個不做亡國之「役」的思想，也即提出一個不做「奴隸」的思想，而把「師、友、臣」發展成為「師、友、臣、役」的新的模式，特別設計出一個「役」即奴隸的層次而加以否定之。這就極大地深化了先秦「士」關於道與勢之爭的認識，給「士」群體的意識覺醒思潮予積極地促進

與推動，有效地指導著「士」階層尤其是縱橫家思想與行爲的價值取向。縱橫家在戰國時代的「士」階層當中，之所以較其它各家更看重個人人格尊嚴，更注重昂揚個人主體個性的堅挺，敢作敢爲，而使得縱橫家更富於創造性的縱橫開拓的進取精神，與縱橫家的這個巨大貢獻是密不可分的。

先秦「士」階層群體意識覺醒思潮中，關於「士貴」的思想觀念，縱橫家同各家一樣具備。《戰國策·楚策一》這麼記載說：

「萬乘之君，得罪一士，社稷其危」。

得士者得天下，失士者失天下，成爲縱橫家的共識共見。而且更進一步的是，縱橫家甚至認爲「士貴」，而「王不貴」。《戰國策·齊策四》載曰：

「齊宣王奮然作色，曰：『王者貴乎？士貴乎？』對曰：『士貴耳！』王曰：『有說乎？』曰：『有。……夫堯傳舜，舜傳禹，周成王任周公旦，而世世稱曰明主，是以明乎士之貴也。』」

這就更把「士」也提高到舜、禹、周成王的地位，而貴乎王侯了。這種思想在縱橫家十分普遍。《齊策四》載公孫弘爲孟嘗君說秦昭王，稱讚孟嘗君所好之士中有如下幾種人：

「昭王曰：『孟嘗君之好人也奚如？』公孫弘曰：『義不臣乎天子，不友乎諸侯，得志不慚為人主，不得志不肯為人臣，如此者三人；而治可爲管商之師，說義聽行，能致其主霸王，如此者五人；萬乘之嚴主也，辱其使者，退而自刎，必以其血污其衣，如臣者十人。』昭王笑而謝之。」

則縱橫之士竟然能夠「不慚爲人主」了，縱橫家確是認爲士貴於王侯的。縱橫家明確表示貴於王的目的就在於肯定道尊於勢。《齊策四》載齊宣王見顏觸曰：

「王曰：『觸前！』觸曰：『王前！』宣王不悅。左右曰：『王，人君也；觸，人臣也；王曰『觸前』，觸也曰『王前』，可乎？』觸曰：『夫觸前爲慕勢，王前爲趨士，與使觸前而慕勢，不如使王前爲趨士。』」

正是基於這種認識水平，縱橫家才進一步將「師友臣」發展成爲「師、友、臣、役」的新的道尊於勢的模式，而使當時「士」群體意識覺醒的認識得以深化。《戰國策·燕策一》記載縱橫家郭隗提出這個新的認識時這麼寫道：

「燕昭王往見郭隗先生曰：『敢問以國報仇者奈何？』郭隗先生對曰：『帝者與師處，王者與友處，霸者與臣處，亡國與役處。』」

並進一步解釋「役」的意義說「人趨己趨，則若己者至；馮幾據杖，覲視指使，則廝役之人至；若恣睢奮擊，响籍叱咄，則徒隸之人至矣！」所謂「廝役」、「徒隸」就是奴才、奴隸。縱橫家在道尊於勢的新模式中之所以特別設計出一個奴才與奴隸的層次，使之發展成爲「師、友、臣、役」，就是要否定掉這個奴才與奴隸的層次，而其理想則與當時「士」階層的共同認識水平一致，認爲「士」應當自居於「師」這一層次，次則「友」，再次則爲「臣」，但卻決不做奴才與奴隸，因爲「士」淪爲奴才、奴隸是伴隨國家滅亡而出現的可悲現象。《齊策三》記載了縱橫家認爲「士」應當以爲王者師爲長，其文曰：

「孟嘗君燕坐，謂三先生曰：『願聞先生有以補文之闕者！』一人曰：『天下之主，有侵君者，臣請以臣之血濺其衽。』一人曰：車軼之所能至者，請掩足下之短，誦足下之長，千乘之君，與萬乘之相，其欲有君也，如使而弗及也。』一人曰：『臣願以足下府庫財物，收天下之士，能為君決疑應卒，若魏文侯之有田子方、段干木也，此臣之所為君取矣。』」

田子方、段干木就正是《史記·魏世家》所載魏文侯尊之以為師的士。這種新的認識，對於指導縱橫家思想與行為的價值取向，有著十分積極的意義。我們在前面曾經論述過，儒家解決道勢之爭的方法有兩個，一個就是強化修身的德業，通過使自己的道德倫理自我圓善化的取徑，來達到士道合一的結果，並以此來取得道與勢之爭中「道」的勝利。而縱橫家則正好與之相反，提出「進取有為」的觀點，敢於衝決「勢」的強大權威，充分發揮出極富創造性的縱橫家開拓精神。《孟子·公孫丑》上所載的一則儒家關於「役」也即奴才、奴隸的認識與態度與縱橫家的正好是相反的：

「孟子曰：『人役而恥為役，由弓人而恥為弓，矢人而恥為矢也。如恥之，莫如為仁。仁者如射，射者正己而後發；發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。』」

這則文獻清楚地說明儒家「為己之學」的以個人道德倫理自我圓善化為目的內省修身的人生哲學，與縱橫家進取為人的行動人生哲學之間的巨大差別確實是導致儒家與縱橫家在道與勢之爭中具

體行爲態度產生巨大差異的重要因素。縱橫家在道勢之爭中，總是將維護「士」個人人格的尊嚴，昂揚士個人主體個性放在極爲重要的位置。這麼做的結果，實際上也就維護了縱橫家在百家爭鳴中可貴的思想自由，從而能夠較爲自由地表述自己的見解、認識，表現出富於創造性的精神和敢做敢爲的勇氣，最終也就較之參與爭鳴哲學突破的其他各家能較好地解決與處理道勢之爭的矛盾，體現出「士」階層道尊於勢的積極思想。具體說來，縱橫家體現道尊於勢的積極思想，大體有兩種方式，一是公開的在態度上蔑視王權君臨的威勢；另一則是揭出土的實存價值，公開維護道尊於勢。如上引顏觸見齊王曰「王前」的事例即屬於第一種方式，相類的文獻還有《戰國策·秦策五》所載中期與秦王相爭事章：

「秦王與中期急爭而不勝，秦王大怒，中期徐行而去」。

作爲普通「士」的中期勝理屈王便置王大怒於不顧「徐行而去」，確乎是充分體現出一種道尊於勢的精神狀態。而對士中期的這種「狂」，別的臣下也只能用貶抑中期是「悍人」，而秦王不是桀、紂而是「明主」一類的奉承辭語替盛怒的秦王解嘲，而無可奈何。《戰國策·齊策四》所載「先生王斗」見齊宣王事也是第一種方式的又一好例：

「先生王斗造門而欲見齊宣王，宣王使謁者延入，王斗曰：『斗趨見王為好勢，王趨見斗好士，於王何如？』使者復還報，王曰：『先生徐之，寡人請從。』宣王因趨而迎之於門。」

不過相比較而言，第二種方式更能深入表現縱橫家道尊於勢的思

想。如《戰國策·秦策四》載秦王欲見頓弱這麼寫道：

「秦王欲見頓弱，頓弱曰：『臣之義不參拜；王能使臣無拜，即可矣；不即不見也。』秦王許之。」

「不參拜」自然不僅僅只是一個禮數周不周全的問題，而是作為「士」階層群體一員的頓弱意在維護與體現士的個人人格尊嚴。這裡沒有涉及頓弱欲為秦王師的問題，但卻明顯地表現出頓弱認為「士」與王至少是平等的關係，一經跪拜，一個大寫的「人」就將變為可供君臨一切的秦王奴役差使的「臣」甚至「役」，則士之主體個性便不可能昂揚，道尊的思想也就要屈從於王權的威勢了。頓弱義不參拜秦王所體現的正是「士」階層群體的實存價值。熟知中國近代史的人總該記得，閉關鎖國自守的清朝，面臨西方文化衝擊的一個典型事例，就是從英國使臣馬戛爾尼謁見乾隆皇帝開始，直到腐朽沒落的清朝滅亡，中國不得不選擇走向世界，參予國際活動的一個巨大的內在困難，竟然是以老大天朝自居的清廷一直堅持要外國使節行跪拜禮。守舊者以為只有跪拜禮才能體現大清國的尊嚴，因為一旦跪拜，外國使臣乃至其所代表國家的君主就是尊清朝皇上為主子，而自居奴才了。殊不知參予國際社會活動，連起碼的平等觀念都沒有，既不尊重別國的尊嚴，又何論別人尊重自己，就更不用說還要讓外國人尊重大清國自己治下子民的個人人格了，這種以為世界上只有中國皇帝自己是主子，別的人都是奴才的心態，真是一種外強中乾、妄自尊大的「主子」心態，這樣一種態度除去挨打乃至幾乎被開除「球籍」之外，大清國還會有什麼別的前途？它的滅亡是歷史發展的必然結果。孫中山先生領導的辛亥革命一舉推翻中國的最後一個封建帝制王朝，行之數千年的跪拜禮也在武昌起義的炮火轟擊下風流雲散。

當國人終於站起來，立身以作揖或握手互致敬禮的時候，確實由衷地體驗到一種平等的感受。與此同時國人也確實忘記了在先秦百家爭鳴的樞紐時代，他們那些群體意識初次覺醒的祖先也曾是挺立在王權的威勢之前而決不跪拜的大寫的「人」。即便到了今天，在研討中國傳統文化的熱潮當中，也有的學者，仍然認為中國歷史上從來就沒有過站立起來的「人」。武昌起義的炮火，「五·四」新文化運動的洗禮，都沒有能沖刷盡國人的做慣了奴才的自卑感，這種識見倒才是真正的文化悲劇。自然，我們無意把先秦「士」階層，尤其是縱橫家所表現出來的這種維護道尊於勢的方式，與現代人所達到的思想高度與深度相提並論，我們所想說的只有一點，就是在先秦春秋末、戰國時期曾經有過講求主體個性昂揚堅挺，注重個人人格尊嚴的「士」階層的存在是一個客觀的歷史事實。由於類似頓弱見秦王拒不跪拜的事例，在有關縱橫家的典籍文獻當中不勝枚舉，我們的上述觀點就可得到充分的證明。例如《史記·平原君列傳》載縱橫家毛遂「脫穎而出」的事即是，這則文獻這麼寫道：

「平原君與楚合縱，毛遂比至楚，與十九人論議，十九人皆服。平原君與楚言其利害，日出而言之，日中不決。毛遂按劍歷階而上，謂平原君曰：『縱之利害，兩言而決耳。今日出而言縱，日中不決，何也？』楚王謂平原君曰：『客何為者也？』平原君曰：『是勝之舍人也。』楚王叱曰：『胡不下！吾乃與而君言，汝何為者也！』毛遂按劍而前曰：『王之所以叱遂者，以楚國之眾也。今十步之內，王不得恃楚國之眾也。合縱者為楚，非為趙也。吾

君在前，叱者何也？」楚王曰：「唯唯，誠若先生之言，謹奉社稷而以縱。」毛遂曰：「縱定乎？」楚王曰：「定矣。」

這則事例歷來被儒家評說為「狂悖」的典型，認為是縱橫家詭譎權謀；不講仁義的「邪行」。但客觀而論縱橫家毛遂以「狂」求進取，在楚國以強凌弱趙，以大壓小的情況下，蔑視君臨天下的大國霸權，而充分顯示出土道之尊，為趙國爭得了救亡圖存機會，又有什麼值得否定的呢？《戰國策·魏策四》載唐且見秦王，秦王恃強凌弱，強迫魏國同意以五十里地換根本不可能到手的秦國五百里之地，魏王不願，派唐且說於秦王：

「唐且曰：『安陵君受地於先王而守之，雖千里不敢易也，豈直五百里哉！』秦王怫然怒，謂唐且曰：『公嘗聞天子之怒乎？』唐且對曰：『未嘗聞也。』秦王曰：『天子之怒，伏屍百萬，流血千里。』唐且曰：『大王嘗聞布衣之怒乎？』秦王曰：『布衣之怒，亦免冠徒跣，以頭搶地爾。』唐且曰：『此庸夫之怒也，非士之怒也。夫專諸之刺王僚也，奔星襲月；聶政之刺韓傀也，白虹貫日；要離之刺慶忌也，倉鷹擊於殿上。此三子者，皆布衣之士也。若士必怒，伏屍二人，流血五步，天下縞素，今日是也！』挺劍而起。秦王色撓，長跪而謝之，曰：『先生坐！何至於此？寡人諭矣！夫韓、魏滅亡，而安陵以五十里之地存者，徒以有先生也！』」

這件事的歷史真實性如何，或竟然是出於縱橫家誇飾之言並不重要，重要的是這個事例所體現出來的縱橫家所必欲發揚的「士」

的昂揚志氣，和不甘於霸權威勢欺侮的「士」個人的人格尊嚴，在先秦時期確實是客觀存在。儒家以禮義仁德求道尊於勢，總讓人覺得缺少了什麼主要的東西，與縱橫家相比較，就可知儒家所缺少者，正是縱橫家所必欲表現之的以「狂」為表徵的進取有為的思想精神。

在前面的章節裡，我們還論述過縱橫家所認同的一些價值觀念，如體現平等與人格自尊的「不侵」與應用於縱橫家道術的「不凌」；縱橫家在行為中表現出來的互助觀念與國家交往中的互利標準；「忠於主，利於國，便於身」的行為原則，等等，都可以從「士」階層群體意識覺醒的角度加以進一步的認識與評價。這裡，我們所要進一步探索的是正因為縱橫家在「士」階層群體意識覺醒思潮中，在「士貴」與「師、友、臣、役」的處理道勢之爭的新模式兩方面有突出的貢獻，可以認為縱橫家實際上已經揭示出帶有縱橫家特點的健康人格培養的途徑。一位現代社會學家曾經將他認為理想的自尊型健康人格擬為以下的五條標準：「(1)積極進取的人生態度；(2)獨立自主的人權意識；(3)爭強好勝的競爭觀念；(4)惜時如金的效率觀念；(5)平等互利的合作習慣。」^③這些標準，現代社會學家自然完全是按照人類文明業已發展到今天的水平而擬立的，如「人權意識」、「時間觀念」，以及現代人觀念裡「平等」、「團結」的準確涵義也都是依據西方資本主義文化的觀念與標準來認知和釐定的，因此，決不可能說中國數千年前的先秦諸子百家爭鳴裡的縱橫家會符合於現代人提出來要求於現代人的自尊型健康人格標準。但如果換一個角度，以縱橫家所已經達到的文明高度來對照上述的五條標準，至少第(1)條「積極進取的人生態度」可以符合於縱橫家，而且其中「進取」這個

詞語，若從作為一種積極的人生態度而獲得一家學派肯定認同的情況看，其歷史文化的淵源正是出於縱橫家。第(3)條「爭強好勝」的競爭精神與第(5)條「平等互利的合作習慣」也頗符合縱橫家的實際。也許，在文字上，作這樣的比較沒有什麼實際價值，畢竟活躍於數千年前春秋戰國時期百家爭鳴中的縱橫家，是用他們的生命去實現他們進取為人的行動人生哲學的，而不僅僅是用理論、更不僅僅是停留在書齋裡。通過以上論述與引證，我們可以知道的就是，縱橫家在先秦百家爭鳴的哲學突破進程裡，以其對於中國思想史與文化史上「士」階層群體意識覺醒思潮的突出認識與貢獻，為我們揭示出一條雖然用現代人的標準去衡量還不完善、也不系統的健康人格培養途徑，儘管仍有待人們去進一步認識、研討，但其客觀存在卻是不容忽視的客觀歷史事實。

註 釋

- ①見《戰國策·燕策》、《史記·蘇秦列傳》及《戰國縱橫家書》之「蘇秦謂燕王章」：「燕王曰：『然則仁義不可為歟？』（蘇秦）對曰：『胡為不可。人無信則不徹，國無義則不王。仁義所以自為也，非所以為人也。自復之術，非進苟鑿之道也。……臣進取之臣也，不事無為之主。』」（《戰國縱橫家書·蘇秦謂燕王章》及《戰國策·燕策》作「仁義者，自完之道也，非進取之術也」。）
- ②譯引自傅偉勳教授《Chuang Tzu, Kao Hsiang, and Zen: A New Approach to the Question of Ideological Continuity》，係傅偉勳先生在國際中國哲學學會一九八五年年會上宣讀的論文。
- ③例甚多，見於《戰國策》、《史記》等文獻典籍，茲不一一贅

引。

- ④以上對於儒、法、墨、道、陰陽各家政治路線的說明，參見劉澤華《中國傳統政治思想反思》240頁至248頁。三聯書店版。
- ⑤⑥⑦均《戰國縱橫家書》、《戰國策·燕策》及《史記·蘇秦列傳》。
- ⑧見《戰國策·燕策》、《戰國縱橫家書》之「蘇秦謂燕王章」。
- ⑨見《戰國策·燕策》、《戰國縱橫家書》之「蘇秦謂燕王章」。
- ⑩見《戰國策·魏策》：「吳慶謂魏王曰：『王亦知弱之召攻乎？』」
- ⑪見《文物》一九八二年第一期，所載八十年四川所發現的戰國出土的秦簡，在四川省青川縣。其中的一件木牘有121個字，內容即是秦武王時丞相甘茂推廣田律至巴蜀事。
- ⑫見《史記·孟尙君列傳》及《戰國策·齊策》。
- ⑬此類歷史文獻甚多，見《史記·孟嘗君列傳》及《戰國策》的「秦」、「齊」、「燕」各策。
- ⑭引自侯外廬先生主編《中國思想通史》第一卷第十七章第一節「縱橫家思想」，第645頁。
- ⑮《管子》一書內容頗為繁雜，其所反映出來的思想不止一家。其中《霸言》為反映縱橫家的思想文獻，是從呂思勉先生《先秦學術概論》的觀點，見該書「管子」一節，見中國大百科全書社版，第47頁。
- ⑯見《論語·為政》：「書云：『孝乎惟乎，友於兄弟。』施於有政，是以為政，奚其為為政。」
- ⑰見《孟子·梁惠王上》。
- ⑱見《史記·范雎列傳》。
- ⑲見《史記·李斯列傳》。

- ⑳見《戰國策·秦策》。
- ㉑見《戰國縱橫家書》及《戰國策·燕策》。
- ㉒見《戰國策·魏策二》「秦召魏相信安君」章。
- ㉓引自侯外廬先生主編《中國思想通史》第一卷第423頁。關於惠施是戰國時期一位重要的縱橫家的論述見侯外廬先生同書之「惠施的相對主義唯心思想」一節420～425頁。
- ㉔參見侯外廬《中國思想通史》第一卷443頁至444頁。
- ㉕引文見《元和姓纂》卷二，轉引自褚祖耿撰《戰國策集注匯考》第1777頁之「戰國策逸文」第57條。
- ㉖引文見商務印書館羅素之《西方哲學史》，下冊347頁。
- ㉗瀧川資言、水澤利忠《史記會注考證》卷六七，第9～10頁。
- ㉘見顧炎武《日知錄·周末風俗》，第五冊，38頁。
- ㉙重複的兩條為引《大雅·蕩》的「靡不有初，鮮克有終」，分別見《秦策四》及《秦策五》。
- ㉚夏承燾《采詩和賦詩》，《中華文史論叢》第一輯（一九六二年度），175～176頁，曾言經統計《左傳》引《詩》共為一百三、四十處，實誤。據我自己的統計，《左傳》引《詩》多達一百八十餘處。
- ㉛有關「道勢」之爭內容，除去縱橫家之外，曾參考英時先生《士與中國文化》一書的有關章節。
- ㉜見許金聲「關於健康人格」的學術問答錄，引自《光明日報》一九八八年六月三十日第三版。

第二部分

縱橫家在秦漢時代的 中衰、復興及其影響

本部分主要內容是縱橫家發展歷史第三及第四個時期。第三期從秦統一中國開始到漢武帝時代為止；第四時期則從漢武帝時代起到中國封建社會結束。第三期所著重論述的問題有兩個：一是縱橫家在秦代，由於歷史環境和條件的變化而走向急驟衰落；二是縱橫家隨著秦朝的覆滅，在楚漢之際直到漢武帝時代，又得到了復興，並對當時與後世都產生重要的影響。第四期由於歷史時間的跨度太長，幾千年之間的有關縱橫家的思想與文化的發展變化，內容繁多，本書只擬提出兩個最為重要的課題，加以研討。一是縱橫家在漢武帝之後到中國封建社會結束的漫長歷史時期裡，總是在亂世中重複出現；二是漢武帝之後的儒家，在發展分化之中有一派非正統的異端總是以「流於縱橫」的形式表現出來。這兩個特殊的文化現象，幾乎成爲漢武帝之後縱橫家對中國文化產生影響與作用的最主要的表現形式。對這種影響與作用應當如何認識與評價，是一個很值得進一步研討的新課題。

第一章 秦漢時期的縱橫家

一、秦代縱橫家的中衰

秦國在戰國初期，是一個文化相對落後的國家，一向為文明發達的山東各國所卑視。正以此，秦國自孝公任用商鞅變法起，積數代之功力，逐步使秦國成爲一個強大的國家。經過一系列激烈的戰爭兼併之後，在秦王嬴政統治秦國的時候，終於次第滅掉山東六國，在公元前二一一年，建立起中國封建社會第一個中央集權的封建王朝。在秦國由弱變強的過程中，有一個十分突出的現象，就是秦國在戰國時期任用「客卿」最盛，引進別國人才最成功，其中最爲突出的又是重用縱橫家成爲秦國幾個世代以來奉行不悖的國策。戰國時期著名的重要縱橫家幾乎都游說過秦國或長期在秦國任丞相之類僅次於秦國國君的重要職務，掌握著秦國的政治、外交、經濟及軍事大權，累計長達百餘年之久。秦國成了戰國時期的縱橫家最活躍的政治大舞台和縱橫家思想與文化最成功的實驗場，公孫衍、蘇秦、蘇代、張儀、陳軫、虞卿、甘茂、范雎、蔡澤、早期的李斯，都憑藉著這個大舞台與實驗場而成爲戰國時期的風雲人物。直到戰國末期，上述情況才發生變化，秦國自嬴政執政以後，形勢與秦之先代已大有不同。一方面是秦兼併六國的戰爭日愈趨向勝利，秦統一六國只是一個時間問題。正如一位韓國謀士所分析的那樣：

「秦之欲併天下而王之也，不與古同，事之雖如事父，猶將亡之也；行之雖如伯夷，猶將亡之也；行雖如桀紂，猶將亡之也；雖善事之，無益也。不可以為存足以自令亟亡也。山東非能從親，合而相堅如一者，必皆亡矣」（《戰國策·韓策三》）。

六國的瓦解既迫在眉睫，各種人自然包括縱橫家在內，都不得不在一個短時間內考慮並決定自己的去向以求自身的保障，進而再

圖謀發展。連韓非那樣的一國公子也不例外，一朝身不見用於本國，即使身為國使出訪秦國，也不惜降低身份，獻計消滅六國，包括他自己的祖國——韓國。在這樣的形勢下，大量的六國縱橫之士蜂湧西向，進入秦國，遂造成呂不韋「招致游士三千」，成為可與戰國四公子比肩的大政治家。可另一方面，也正因為六國的滅亡只是時間問題，包括縱橫家在內的各種游士湧入秦國，徒逞舌辯，交通六國，就給秦國帶來了許多問題，有的問題甚至已經在政治、經濟上危及秦國的安全，如鄭國用助秦國建造大型水利工程鄭國渠的謀略，空耗秦國的人力物力以圖存韓，即是顯例。於是秦始皇就進行了幾次大規模鎮壓包括縱橫家在內的游士的行動。頭一個遭到鎮壓的便是厚養游士多達三千的呂不韋。

《史記·呂不韋列傳》載道：

「呂不韋乃使賓客人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。以為備天地萬物古今之事，號曰《呂氏春秋》。布咸陽市門，懸千金其上，延諸侯游士賓客有能增損一字者予千金。」

這充分說明時呂不韋已權傾天下，以致「秦至自境之執法以下，至於長輓者，故畢曰：『與嫪氏乎？與呂氏乎？』雖至於門閭之下，廊廟之上，猶之如是也。」（《戰國策·魏策四》）呂不韋之遭鎮壓是必然的。在這次事件中，可以明顯看出他所厚養的賓客游士的作用，一是為他游說奔走，不讓秦王殺他；後又「相望於道」，交通六國，「請文信侯」。使用的正是戰國時期典型的縱橫家道術。《史記·呂不韋傳》這麼載道：

「始皇九年，九月夷繆毒三族，殺太后所生兩子，而遂遷太后於雍。王欲誅相國，為其奉先王功大，

及賓客辯士為游說者眾，王不忍致法。十年十月，免呂不韋相國，出文信侯就國河南。……歲餘，諸侯賓客使者相望於道，請文信侯。秦王恐其為變，乃賜文信侯書，……。呂不韋自度稍侵，恐誅，乃飲酖而死。」

這樣，呂不韋的賓客游士舍人自然就受到嚴厲的打擊，當時游說乃至任職於秦的縱橫家也都隨之而受到嚴厲的打擊。但第一次鎮壓似乎未能徹底解決問題，便有了第二次鎮壓。《史記·李斯列傳》載：

「秦宗室大臣皆言秦王曰：『諸侯人來事秦者，大抵為其主游說秦耳，請一切逐客。』李斯亦在逐中。」

雖然由於李斯施出縱橫家道術，用一封充滿濃厚縱橫家風格的《諫逐客書》，用利害說動了秦王，「除逐客之令，復李斯之官，率用其計謀。」李斯也卒見貴幸，先為廷尉，秦統一天下後甚至做到丞相。但秦代包括縱橫家在內的「士」中衰的命運卻無法避免。終秦之世，李斯便成為受到重用的最後一個縱橫家，也是歷代為秦所重用的最後一個客卿。

尤其必須指出的是，秦以法治立國，鎮壓六國之士，不僅動用政治、軍事手段，而且更為之專門制定律法，並在全國推廣而實行之。一九七五年湖北雲夢出土的《睡虎地秦墓竹簡》有兩條秦律，可資證明：

「使者侯、外臣邦，其邦徒及偽吏不來，弗坐」。何謂「邦徒」、「偽吏」？徒、吏與偕使而弗為私舍人，是謂邦徒、偽吏？

其中所謂「私舍人」，即是指如上引《呂不韋列傳》所載，呂不韋一類人所私養的門客游士。另則是一條完整的「游士律」，是專門用於鎮壓當時頻繁活動的「游士」的，其中自然也就包括了以馳說奔走各國為業的縱橫家游士。這條律法這麼寫道：

「游士在，亡符，居縣貲一甲；卒歲，責之。有為故秦人出，削籍，上造以上為鬼薪，公士以下刑為城旦。游士律。」^①

足見限制打擊游士活動，動用法律手段，在秦朝是一個全國性的浩大行動，而且是長期的和持久的。打擊對象不僅僅是得勢的縱橫家游士，幾乎一切派別的游士都在打擊之列。據《史記·秦始皇本紀》，始皇三十四年，僕射周青議以諸侯為郡縣，而齊博士淳于越非之，而議封秦之子弟功臣。始皇下其議。結果便產生了李斯那個著名的禁《詩》、《書》令，目的即在於禁游說之士，絕游說之路。其要點是：

「禁游說之士，道古以害今，飾虛言以亂實。吏官非秦記皆燒之。非博士官所職，天下敢有藏《詩》、《書》，百家語者，悉詣守尉雜燒之。有敢偶語《詩》、《書》者棄市。以古非今者族。」（《史記·秦始皇本紀》）。

始皇三十五年，更借方士盧生、侯生逃亡之事，坑文學儒生、方士於咸陽，至此，打擊「士」的活動可謂乾淨而徹底了。剩下的大批「士」，不及等到秦二世而亡，便逃亡的逃亡，藏匿的藏匿。西漢初復出的縱橫家蒯通、酈食其，儒生伏勝、高堂伯、叔孫通等便是這類「士」的代表。如此，縱橫家便與其他「士」一道急驟走向衰落。

我們說縱橫家在秦代急驟衰落是中衰，包含著兩層含義，一是秦代縱橫家的衰落，是在戰國時期縱橫家的第一個高潮，與秦亡之後縱橫家在楚漢之際直到漢武帝時代長達一百多年的時間裡復興並形成縱橫家發展歷史第二個高潮，這兩個階段中發生的；另一層含義則是秦代嚴厲打擊壓制包括縱橫家在內的「士」，就使得先秦諸子百家的爭鳴沉寂下來，使得中國文明哲學突破的進程變得緩慢下來，但是並沒有真正結束。秦朝滅亡之後，在新的歷史條件下，各家之學雖然復興的程度有很大差別，但卻確確實實在新的歷史時期重新顯現出自己的面目，使得中國文明哲學突破在許多方面都達到了一個新的高度。而縱橫家在這個歷史時期的發展、變化及影響與作用，正是我們要進一步加以研討的新課題。

二、漢代縱橫家的復興

秦始皇三十四年禁《詩》、《書》、「百家語」的政令，及秦統治者對包括縱橫家在內的「士」的壓制與迫害，對於繁榮的百家爭鳴思想與學術活動無疑是極大的打擊與摧殘，但那種爲了突出秦始皇暴政扼殺文化的一面，認爲秦代焚書坑儒，禁絕了一切學術的看法，卻並不符合歷史事實。事實上，秦禁書焚書、殘酷迫害「士」之後，諸子百家之說並沒有完全斷絕。這一點我們可以從兩個方面回來看，一是由李斯提議並實施的禁書令本身就沒有禁絕一切學派的學術，而是根據當時政治發展的需要而有所選擇的。從李斯的禁書令內容，可知厲行嚴禁的主要是「相與非法教之制」的「私學」；及「諸有文學《詩》、《書》、百家語者，燬除去之。」至於「醫藥卜筮種樹之書」則予以保存。「欲

有學者，以吏爲師」，指的是爲秦朝所奉行的各種法規律令，要學習的人，必須向有權講授律法、律令的國家官吏學習。一九七六年發現的《雲夢秦簡》中的「秦律答問」證明了《史記·李斯列傳》所載史實不誣。第二方面則是隨著秦朝壓制、迫害「士」的措施日益嚴酷，尤其是禁書令之後，秦朝的各種「士」便紛紛逃亡藏匿，有許多人還是秦朝的「博士」，這些各種學派、各種地位的「士」離開秦朝的時候自然也帶走了他們的知識和各種書籍。秦滅之後，出現重新角逐天下的楚漢相爭局面，先秦百家爭鳴的歷史條件又在新的形勢之下重現，諸子百家之學也就隨之而得到復興，而且這次諸子百家之學的復興還保留了先秦百家爭鳴興起時的一個特點，就是首先也是由民間開始的，而非一開始就以官學的面目出現。

從史籍文獻的記載我們知道，秦亡以後最先得復興的是儒家。《漢書·儒林傳》序記載道：「陳涉之王也，魯諸儒持孔氏禮器而往歸之，於是孔甲爲涉博士。」隨著所謂孔壁出《書》，古文《尚書》開始流傳，而後演化成經今古文之爭，成爲漢代儒學的大宗。漢代廣爲流傳的「四家詩」也都出於民間傳播，其中韓、魯、齊三家都經由漢初的韓嬰、申培及轅固的講授而流傳，後立之學官。其後，因魯人毛亨傳的毛詩之學顯，三家詩才歸於不傳。至於對經學、禮學各有所傳的伏勝、高堂伯、叔孫通及淳于越等人，更是原來秦國的博士，入漢後重理舊學，都爲儒家復興作出了貢獻。

漢代統治者所奉行的黃老之學。更是淵源有自，出於戰國時期楚、齊、秦等國的黃老學派，並且在漢初大大發展，受到上自皇家、下至百姓的禮崇，有關文獻的記載多到不勝枚舉，馬王堆

漢墓出土漢代初年入墓的《黃老帛書》就是明確的證明。

道家之學在漢初的復興也同樣毋庸置疑。且不說黃老道學即是從早期的道家中分化而出，逐漸形成具有獨立價值的學派的，馬王堆漢墓出土的漢初帛書老子《德道經》部分篇章的抄本，也能證明道家在漢初的復興是客觀事實。至於秦末、漢初為各種文獻引用、甚至表現出道家觀點、言論的例證就更多了。

法家的復興也很明顯。漢初劉邦廢除秦代苛法，即與民「約法三章」；其後「孝文本好刑名之言」、文帝寵臣晁錯也「學申商刑名於軹張恢先所，為人峭直刻深。」漢武帝雖尊儒術，黜百家，卻又「好以法制馭下」，所謂內法外儒。②

墨學在秦亡後確是較其他各家衰微，但在漢初，墨家復興的跡象還是見諸於史籍文獻的。《鹽鐵論·晁錯》載御史大夫桑弘羊的話說道：「日者淮南、衡山修文學，招四方游士。山東儒、墨咸聚於江、淮之間，講議集論，著數十篇。」而且還應指出，桑弘羊這段話的「儒、墨」顯然是用以泛指包括儒、墨在內的各家之學。

就是為秦代所不曾禁絕的「醫藥、卜筮、種樹之書」所包括的各種雜派也都在漢初日趨盛行。從《史記·倉公列傳》等文獻就可以看出。

我們說縱橫家在楚漢之際直到漢武帝時期內得到復興，並形成繼戰國時期之後而盛興的縱橫家發展與活動的第二個高潮，正是基於上述諸子百家復興而得出的認識，因而縱橫家在漢代的復興就不是一個孤立、偶然的現象，而是當時先秦以來各家學派包括縱橫家在內在新的歷史條件下變化發展的結果。班固的《漢書·藝文志·諸子略》共著錄了縱橫家十二家，凡一百零七篇，其

中蘇秦《蘇子》三十一篇，張儀《張子》十篇，燕將《龐煖》兩篇；時代未定者兩家，爲《闕子》一篇，《國筮子》十七篇；秦代一家，爲《秦零陵令信》一篇，剩下的六家及近一半的篇幅便全是漢代的，爲《蒯子》、《鄒陽》、《主父偃》、《徐樂》、《莊安》及《待詔金馬聊蒼》。如果加上西漢初年，身份確爲縱橫家游士，而又有著述的人算，則縱橫家的人數及著作數量就還要擴大。如朱健《平原君》七篇；陸賈《陸賈》二十三篇；劉敬《劉敬》三篇。以上各書，雖非每一篇都是縱橫家言，但有相當一部份是縱橫家言則是肯定的。史載朱健「爲人辯有口」（《史記·陸賈列傳》），陸賈則是「以客從高祖定天下，名爲有口辯士，居左右，常使諸侯」，其「《新語書》十二篇，固當世之辯士」（《史記·陸賈傳》）；劉敬「脫輓輅一說，建萬世之安」（《史記·劉敬列傳》），都可作爲證明。以上所述的縱橫家大體都活動於楚漢相爭之際。入漢以後縱橫家的活動，司馬遷在《史記·天官書》裡這麼說：

「近世十二諸侯七國相王，言縱橫者繼踵。」

《漢書·天文志》也有相同的記敘。可見秦亡之後的楚漢之際及漢統一中國之後，縱橫家的活動確是很頻繁的。

具體而言，楚漢之際到漢武帝時的縱橫家可以分爲兩類，一類是漢統一前後活躍於漢及其他異姓諸侯王間的縱橫家；另一類是漢統一後活躍於劉姓諸侯王中的縱橫家。第一類以陸賈、蒯通及酈食其爲代表人物；第二類則以羊勝、公孫詭、鄒陽、嚴助、嚴安、徐樂及主父偃爲代表。第一類縱橫家的活動時期從楚漢相爭、劉邦統一中國到高后時止；第二類縱橫家的活動時期是從高后時起到漢武帝時止，時間共達一百二十餘年，幾乎與戰國時期

縱橫家主要活動時期的時間之長短大致相同。

對於楚漢相爭時期社會政治形勢，荀悅在《漢紀》中這麼評論道：

「戰國之立，其日久矣，一戰勝敗，未必以存亡也；其世非能急於亡敵國也。今楚、趙所起，其與秦勢不並立，安危之機，呼吸成變，進則定功，退則受禍。此同事而異勢者也。」

荀悅把楚漢相爭之際的形勢與戰國相比，認為事同而勢異的情況就是楚漢時期形勢變化更迅速，各個戰役的重要性也比戰國時更具有決定存亡的意義。在這種情況下，縱橫游士智力才能的價值，也就比戰國時更重要，正所謂得才者得天下，失才者失天下。張良曾明確地把「士」之向背對於奪取天下的重要性對劉邦說過：

「且天下游士離其親戚，棄墳墓，去故舊，從陛下游者，徒欲日望咫尺之地。今復六國，立韓、魏、燕、趙、齊、楚之後，天下游士各歸其主，從其親戚，反其故舊、墳墓，陛下與誰取天下乎？」（《史記·留侯世家》）

這充分說明當時活躍在社會政治舞台上的縱橫家，正是一些求「進取有為」的「士」。其代表人物之一的陸賈，以「有口辯士」著稱，佐劉邦奪天下謀劃之功甚大。其所著《新語》今傳已非原書，不大看得出縱橫家色彩。但其所著的另一部《楚漢春秋》所記多為當時角逐天下、縱橫捭闔之事，可知是一部縱橫家言。蒯通一生的活動，都用在馳說奔走與縱橫捭闔的事業上。他原為陳王故所善陳人武信君武臣的謀士，曾以計謀說服貪而怕死的徐公降武臣，遂不戰而取燕趙三十餘城。後為齊王韓信謀士，先說韓信破

齊，致漢之另一游士被齊王烹殺。後則說韓信三分天下，進而使「天下之君王相率而朝於齊。」韓信不從，終被呂后用計誅殺於未央宮。蒯通也因此幾為劉邦烹殺，但他以縱橫家的雄辯口才為劉邦剖析形勢，認為「秦失其鹿，天下共逐之，高材疾足者先得焉。當是時臣唯獨知韓信，非知陛下也。且天下銳精持鋒欲陛下所為者眾，顧力不能耳。又可盡烹之邪？」終於被劉邦赦免。謀反在封建社會中是滅族的不赦之罪，劉邦赦免蒯通決非出於什麼開國君主的「雅量」，而是當時的形勢正與韓非當初所說的一樣，統一天下必然是「競於氣力」之事，在縱橫家游士一邊則明顯地是縱橫家「論行結交，擇主而從」的觀念在起作用。蒯通的著作《漢書·藝文志》列入「縱橫家」，今已不存，據金德健、羅根澤二位先生考證研究，實即是今之《戰國策》。此說雖不能完全成立，但在考察了漢初縱橫家游士復興的現象與有關史籍文獻之後，我們傾向於認為蒯通與《戰國策》之間的關係確是值得進一步研討的。即僅就《漢志·縱橫家》所記《蒯子》五篇及《漢書·蒯通傳》所載「通論戰國說士權變，亦自序其說，凡八十一首，號曰《雋永》」這些史實文獻而論，說蒯通是一位積極活躍在秦末漢初、有著述的縱橫家，是完全可以成立的。

至於酈食其，雖號稱「儒」，但據《史記·酈生列傳》載，他初見劉邦便「言六國縱橫時，沛公喜」，不僅賜他飲食，而且還從了他的計謀，下陳留，他因此得封廣野君，充分顯示出典型縱橫家善權變、以利害說動入主的行為特徵。他的著作，《漢志》沒有著錄，但司馬遷《史記·酈生列傳》云：

「太史公曰：世之傳《酈生書》，多曰漢王已拔三秦，東擊項籍而引軍於鞏洛之間，酈生被儒衣往

說漢王。乃非也。自沛公未入關，與項羽別而至高陽，得酈生兄弟。」

這段話有兩點值得注意，一是司馬遷據他實地考察的見聞，否定了酈食其是一個「儒生」之說；二是司馬遷去楚漢相爭不遠，卻已有像「《酈生書》」一類縱橫家著作在當時的社會上流傳，可供他博采了。再證以長沙馬王堆漢墓帛書《戰國縱橫家書》，那也是在漢初流傳而為長沙國相利蒼家族隨葬的，可知當時確有不只一部縱橫家著作在社會上流傳。這些史實充分說明，在秦末至漢初；不僅縱橫家的復興是客觀存在的歷史事實，而且「長短縱橫」之學還是一門極為盛行的當世「顯學」。

漢代從高后起到漢武帝時期止，第二類縱橫家的存在與活動，學術界向有不同的意見，有許多學者認為這段時期根本沒有縱橫家存在，也就沒有所謂「合縱連橫」的縱橫活動。較早表示這個意見的是唐代史學家劉知幾，他在《史通·敘事》中這麼說道：

「洎乎中代，其體稍殊，或擬人必以其倫，或敘事多比於古。當漢氏之臨天下也，君實稱帝，理異殷周；子乃封王，名非魯衛。而作者猶謂帝家為王室，公輔為王臣。而史臣撰錄，亦同彼文章，假托古詞，翻易今語。潤色之濫，萌於此矣。」

近人張心澂《偽書通考·戰國策》則說：

「至言漢武帝時猶有縱橫家。試問彼時何以行其縱橫之術。即楚漢時亦不得言縱橫，故《史記》只言蒯通善為長短說，而不曰縱橫。」

不過，我們在認真考察、研討了這段時期有關史籍文獻之後，可以肯定地說縱橫家是存在的，而且縱橫家的活動十分頻繁活躍，

在景帝時七國叛變前形成縱橫家發展史上的第二個高潮，漢武帝執政後縱橫家才逐漸走向衰落，而終於以漢代最後一個大縱橫家主父偃的被誅殺而告基本消亡。對於上述觀點，我們準備從兩個方面來加以研討，一是縱橫家存在與活動的政治、經濟及文化基礎；二是縱橫家在這段時期具體的活動與作用。

縱橫家存在與活動的基礎應當說是從高后開始形成的。劉邦死後，「惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然」（《史記·呂太后本紀》），排斥劉氏，重用諸呂，因此諸劉皆萌反志。待呂后死，政權由文帝繼承，復歸劉氏，然劉氏諸王稱雄之志早已蓄成，擁兵稱強，威脅中央。晁錯請削藩，賈誼則建言多封劉姓王，方法雖異，用心卻同，都想削弱劉姓諸王勢力，加強中央集權。但都失敗了，賈誼被貶，鬱鬱而死；晁錯朝衣斬東市，成爲景帝討好七國藩王的犧牲。究其根本原因就在於劉姓諸侯王的政治勢力、經濟實力都遠比漢初反叛的韓信、黥布等人要強大得多，而縱橫家游士在其間所起的作用也比前期要大得多。概括而論，當時劉姓諸侯王的政治勢力和經濟實力表現爲以下數端：（一）漢初劉姓諸侯王統治地域之廣大超過了漢中央政府。據《漢書·地理志》，除去京兆伊、右挾風及左馮翊外，西漢所置郡共四十八，然漢中央政府當時只直轄十五郡，其餘全部分封諸王，諸王統治地域遠遠超過漢廷。如齊王食七十餘城；吳王食五十三城；梁王四十餘城，多大縣。（二）漢初諸侯王所就國多膏腴之地，多銅山之利，財力物力富敵漢中央政府。《史記·吳王濞列傳》：吳王爲劉邦親封，「有豫章郡銅山，濞招致天下亡命者盜鑄錢，煮海水爲鹽，以故無賦，國用富饒。」《漢書·梁孝王傳》：「梁孝王，有功，又爲大國，居天下膏腴地，多作弩弓數十萬，而府

庫金錢且百鉅萬，多於京師」《史記·齊悼惠王世家》：「齊臨淄十萬戶，市租千金，人眾殷富，巨於長安。」(三)諸侯各有侯國紀年，各有史官及各國自紀之國史；可自置御史、中尉及諸二千石官職。《史記·楚元王世家》：「王戊二十一年」，實即景帝前三年。《漢書·文三王傳》載：「梁孝王以孝文二年與太原王參梁王揖同日立。武爲代王，四年徙爲淮陽王，十二年徙梁，自初王通歷已十一年矣。」文中「初王通歷十一年」即是梁國史官按梁國紀年計算而得。今存文物實物有漢「齊太史印」封泥，也可證漢初王國皆各有史官。③諸侯國可自置御史、廷尉正及諸多二千石官職之史實文獻則見《史記·五宗世家》：「太史公曰：高祖時諸侯皆賦，得自除內史以下，漢獨置丞相，黃金印。諸侯自除御史、廷尉正、博士，擬於天子。」(四)漢初諸侯王多建天子旌旗，儀仗擬於天子；死後葬儀潛越，用天子制。《史記·梁孝王世家》：「梁孝王武得賜天子旌旗，擬於天子。出言蹕，入言警。梁之侍中、郎、謁者，與漢宦官無異。」又，《史記·淮南衡山列傳》：「淮南王驕奢，數不奉法。不用漢法，出入稱警蹕，稱制，自爲法令，擬於天子。」尤其突出的是中山靖王劉勝，他於孝景前三年封中山王，據《史記·五宗世家》記載：「勝爲人好酒樂內」，曾說「王者當日聽音樂聲色」，似乎是個與世無爭只知享受榮華富貴的人。但一九六八年在河北滿城發掘出劉勝及其妻竇綰之墓，勝與其妻皆各著金縷玉衣一套。而據《後漢書·禮儀志下》記載漢代皇帝和諸侯的葬儀爲：「帝服黃帛緹繪，金縷玉匣如故事。諸侯王令贈玉匣銀縷。大貴人、長公主銅縷。」可知劉勝及其妻下葬用金縷玉衣是天子之制，實爲潛越。

漢初縱橫家游士，正是在上述的政治、經濟、文化條件下復

興起來的。這種有利於縱橫家游士復興的另一個基本條件則是各諸侯國自恃雄厚的經濟、政治力量，無不蓄意取代漢中央政府，因此謀士智力、才能的重要性就日愈突出，各諸侯國的藩王無不厚養游士，其中最主要的就是縱橫家游士。《史記·梁孝王世家》：「梁孝王招延四方豪傑，自山東游說之士莫不畢至。齊人羊勝，公孫詭，鄒陽之屬。」《漢書·鄒陽傳》：「鄒陽，齊王也。漢興，諸侯王皆自治民，聘賢。吳王濞招致四方游士，陽與吳嚴忌，枚乘等俱仕吳，皆以文辯著名。」「是時，景帝少子梁孝王貴盛，亦待士。於是鄒陽、枚乘、嚴忌知吳不可說，皆去之梁，從孝王游。」爲了網羅人材，招致游士，各諸侯王除了獎以重金、委以要職、布以腹心外，還採取了種種措施，連游士的婚姻都準備周到，甚至鬧過了頭，使得有的諸侯國人口比例失調。

《漢書·地理志》這麼載道：

「漢興，高王兄子濞於吳，招致天下之娛遊子弟，枚乘、鄒陽、嚴夫子之徒興於文景之際。而淮南王安亦都壽春，招致賓客，初，淮南王異國中民家有女者，以侍游士而妻之，故至今多女而少男。東吳、粵與楚接比，數相兼併，故民俗略同。」

先秦戰國時期，號稱游士興盛，活動激烈，可幾曾有過此種特別現象？這個時期的縱橫家游士，正是在上述經濟、政治與文化基礎上盛興與積極活動的。

縱橫家在這段時期的具體活動與作用，相對於戰國時期的縱橫家而言具有一個特點，就是戰國時期的縱橫家是在一個真正的「國際環境」中展開活動，雖代表不同的國家，卻都具有強烈的國際意識；到了戰國中後期，他們的目的就是力爭由自己效力的

國家來統一中國，完成「進取」的大業。但漢初到漢武帝時的縱橫家卻是以一個業已統一起來的國家為背景展開活動的，各諸侯國雖然有著上述的種種相對獨立的政治與經濟地位，其與漢中央政府之間卻只是一種從屬的地位。這個特點決定了漢初到武帝時期縱橫家活動的性質與作用都與戰國時期產生很大的區別。

至於其活動與作用，我們可以分成兩個階段來認識，一個階段是高后到景帝時期；另一個階段是漢武帝時期。漢初到景帝時期，縱橫家的活動集中在蓄謀反叛的藩國之間，對七國聯合對抗漢中央政府起了重大作用，終於導致吳、楚、膠東、膠西、趙、濟南、菑川七國合縱，與中央政府打了近一年的內戰，才被平息下去。這個階段縱橫家的活動形成了縱橫家發展歷史上第二個高潮。此間縱橫家游士的作用主要為：和平時期隨時追隨諸王作為高級政治謀士，甚至諸王赴京朝請也帶了他們同去；在戰時就成為七國合縱的使者，馳說奔走於各藩國之間謀畫合縱，推波助瀾。

《史記·淮南衡山列傳》的記載可以為證：

「孝景三年，吳楚七國反，吳使者至淮南，淮南王欲發兵應之。吳使者至廬江，廬江王弗應，而往來使越。吳使者至衡山，衡山王堅守無二心。」

《漢書·鄒陽傳》所載也可為證：

「及梁事敗，勝、詭死，孝王恐誅，乃思鄒陽言，深辭謝之，齎以千金，令求方略解罪於上者。陽素知齊人王先生，年八十餘，多奇計，即往見。王先生曰：『若子行，必往見王長君，士無過此者矣。』鄒陽發於心，曰：『敬諾。』辭去，不過梁，徑至長安，因客見王長君。長君者，王美人兄也，後封

為蓋侯。及韓安國見長公主，事果得不治。」

同時也可見，鄒陽雖然在反叛中央政府問題上與羊勝、公孫詭不同，但觀其言行，實亦一縱橫家。班固《漢書·藝文志》著錄鄒陽及其作品於《縱橫家》是很正確的。

對漢武帝時期縱橫家的活動，擬研討三點：一是縱橫家游士的活動仍然十分活躍，明顯地分為支持漢中央政府的「連橫」派，支持諸侯國反對漢中央政府的「合縱」派，前者以主父偃為代表，後者以伍被、左吳等人為代表，這場政治、軍事鬥爭最終以支持中央集權的縱橫家「連橫」一派取得勝利而告結束；二是漢武帝反對游士，尤其是鼓吹縱橫家觀點學說的游士，並一貫採取堅決的鎮壓態度，使縱橫家日趨衰落；三是漢武帝時期一系列的政策、指導思想的變化，使客觀歷史條件也隨之發生了深刻變化，這種變化的結果，使得縱橫家失去滋生與繁榮的客觀條件，因此以游士階層為來源，以縱橫家思想文化為特點，作為政治家的縱橫家在漢武帝時期基本終結。

首先，縱橫家的活動頻繁表現在游士階層在漢武帝時期繼續活躍。《史記·魏其武安侯列傳》這麼載道：

「孝景三年，吳楚反，上察宗室諸竇毋如竇嬰賢。七國兵已盡破，封嬰為魏其侯。諸游士賓客爭歸魏其侯。」

這說明「游士」在諸侯叛亂平息後，又找到了新的政治宿主。甚至漢武帝的兒子燕王劉旦也「招致游士」，《漢書·武五子傳》云：

「旦壯大就國。為人辯略，博學經書雜說，好星歷數術，倡優射獵之事，招致游士。」

在這樣一種社會氣氛下，縱橫家活動也就日愈頻繁，縱橫家學說仍是「當世顯學」。漢武帝時中央政府的高級官員就有許多長於縱橫之學的人。長沙王在景帝時七國反叛漢中央政府的內戰中堅決支持漢中央政府，其國相也在內戰中表示忠於漢景帝。但就是這位長沙國相，其家族墓中就隨葬著絹本的《戰國縱橫家書》，這除了證明縱橫家仍是當世顯學之外，不可能還有另外的解釋。不僅諸侯國相重視縱橫家學說，就是作為中央政府丞相的高級屬官也熱衷學習「長短」之術，《史記·酷吏列傳》載「（丞相長史）邊通學長短，剛暴強人也，官再至濟南相。」漢武帝的高級謀士嚴助策對皇帝也是「以蘇張縱橫」，以致為漢武帝賜書斥責。那些服務於蓄有反志的諸侯國的游士縱橫家，活動就更積極、頻繁。《史記·淮南衡山列傳》載：「淮南王以為天下有變，諸侯併爭，愈益治器械攻戰具，積金錢賂遺郡國諸侯游士奇材。諸辨士為方略者，妄作妖言，諂諛王，王喜，多賜金錢，而謀反滋甚。」又，「淮南王日夜與伍被、左吳等案與圖籍，部署兵所以入。」這些頻繁活動的縱橫家，政治態度明顯分為兩派，支持漢中央政府的一派，實際進行的正是「連橫」的活動；反對漢中央政府，聯合各諸侯國舉兵反抗中央政府，進行的是「合縱」的事業。司馬遷在《史記》中也對當時的「合縱」歷史事實作了「實錄」，認為「諸侯既疆，七國為縱。」前一派如長沙國相利蒼家族，丞相長史邊通和主父偃；後一派則是上述的伍被、左吳等人。漢武帝元年，淮南王劉安、衡山王劉賜謀反，被漢武帝重用的縱橫家主父偃以武力平息，誅死黨羽數萬人。劉向在《新序·善謀》中總結這段歷史時說：

「於是上從主父偃計。因關馬及弩不得出，絕游說

之路，重附益諸侯之法，急註誤其君之罪，諸侯王遂以弱，而合縱之事絕矣。主父偃之謀也。」④

自然，縱橫家游士的基本消亡是一個長期而複雜的歷史過程，有待於我們進一步認識，並非僅如劉向所說得這麼簡單。

漢武帝鑒於景帝時期縱橫家所起的不良作用，即位之初就批准丞相衛綰請罷蘇、張一類亂國政言論的奏議。對於敢在對策時對「以蘇、張縱橫」的嚴助，下書申斥，讓他「具以《春秋》對」。同時十分厭惡大臣效法諸侯「厚賓客」、「招游士」之舉，以致貴為大將軍的外戚衛青也不敢逆漢武帝旨意行事，一味「奉法尊職」，不敢招賓客游士，史稱「天子切齒，衛、霍改節」。⑤終武帝之朝，劉徹對縱橫家的態度都不同於前幾朝，一向極為嚴厲，敢對以「蘇、張縱橫」的嚴助，幫助淮南王謀反的伍被，乃至平叛有功的主父偃都被誅殺甚至滅族。一切想逞說辭，言縱橫的辯客、游士、大臣都不可能稱意，漢武帝決不讓縱橫家游士「所在國重、所去國輕」的局面重現。以致武帝時的弄臣東方朔喟然長息，曰：「使蘇秦、張儀與僕並生於今之世，曾不得掌故，安敢望常侍郎乎！故曰時異事異。」東方朔所說確是漢武帝一朝縱橫家的實際命運。

不過，我們如果僅僅這樣來認識縱橫家游士在漢武朝基本消亡，還是不夠的。一種歷史現象的興起與消亡，即便是在皇權至高無上的封建社會裡，也不可能真的就會取決於皇帝一個人的「獨斷」，而必須通過那個時代歷史、政治、文化、經濟條件的制約才能實現。武帝朝對於縱橫家游士的消亡起了主要作用的有關政治、經濟、文化的內容大致有以下三條：(一)厲行鹽鐵、鑄錢國有，強化土地國有政策，從經濟上消除了游士賴以產生、活動的物質

溫床。《史記·五宗世家》說，武帝後「諸侯貧者，或乘牛車也。」這就使得諸侯王無力再招致游士，厚養賓客，治戰具，也就無力再反叛漢中央政府。(二)用董仲舒對冊，罷黜百家，獨尊儒術。《漢書·董仲舒傳》載其對冊云：「道之大原出於天，天不變、道亦不變。今師異道，人異論，百家殊方，指意不同；是以上亡以持統一，法制數度，下不知所守。臣愚以為，諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其家，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一，而法度可明，民知所從矣。」這就從思想基礎上取消了除儒家以外包括縱橫家在內的「百家」與儒家平等自由爭鳴的地位，而被置之於儒家思想的統制之下，更進一步使縱橫家成為漢武帝自建元元年即開始實施的「罷蘇、張之說」的國家法令的打擊對象。這樣一來，秦漢之際大行於世的「顯學」縱橫家學派連存在的合法性也成了問題，更不用說發展和用世了。(三)興太學、置明師，統一養士於國家的太學。漢代學官由蜀郡守文翁於景帝末始辦於四川成都，但並沒有形成漢中央政府的制度，所以也就未能普及。武帝時期，首先是建元五年置《五經》博士（《漢書·武帝紀》），元光元年，董仲舒對冊提出士應當由國家統一養於太學，《漢書·董仲舒傳》：「臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，教考問以盡其材。」武帝准其奏，下令在全國推廣執行，並通過政府詔令，使之制度化。上述三條措施，使得縱橫家游士失去了滋生與活動的土壤，包括縱橫家在內的各家游士，不得不紛紛走到這條仕途上來尋求出路。對於「士」來說，如果通過政府設立的正常選拔制度也可以得到官職，取得富貴，何必又一定非要游來游去呢？更何況在新的歷史條件下，封建主義中央集權制度已進一步健全，士有常主，主操必勝，游說卻得以流

離爲常課，甚至以生命爲代價呢！所以班固對於漢武帝之朝開始的「士」的歷史條件的重大變化這麼評價說：

「自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寔盛，枝葉蕃滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。」（《漢書·儒林傳》贊）。

這的確已經把問題的實質說得再清楚不過了。

三、秦漢縱橫家的影響

秦漢時期的縱橫家繼國時期之後，經歷了中衰、復興與縱橫家游士的基本終結幾個階段。在長達一百多年的時間裡，產生的一批新時期的縱橫家代表人物，他們的活動對於這一段時期歷史的發展起到了重要的作用，其影響是多方面的。這裡我們準備提出來研討的有兩個問題，一是秦漢縱橫家給予文學和歷史學的影響；二是縱橫家的思想與文化給予這個時期的影響。

關於第一個問題，我們先來討論縱橫家給予秦漢時期文學的影響。秦漢文學史有一個突出的文學現象，爲數眾多的散文家、賦家，如李斯、朱建、蒯通、陸賈、賈誼、晁錯、司馬相如、枚乘、鄒陽、公孫詭、羊勝、嚴忌、嚴助、嚴安、主父偃、徐樂、司馬遷等，他們的文風都具有濃厚的縱橫家氣息。這個名單，幾乎囊括了秦漢時期的主要作家，這些作家在中國文學史上的地位雖有高下不同，但總的來說成就是巨大的，堪稱中國文學史上的高峰。細致而論，以上作者中絕大多數本人就是秦漢時期的縱橫家；有一些則是漢代爲厚養賓客的諸劉姓王所招致的游士，如司馬相如與枚乘，⑥他們的主要文學作品就是游居諸王門下時所作，

司馬相如的《子虛賦》、枚乘的《七發》等即是如此；而有的則是受縱橫家影響較大的政治家與歷史學家，如賈誼、晁錯、司馬遷。這充分說明縱橫家所給予這些作者的影響的確是很重要的。

具而言之，縱橫家給予秦漢文學的重要影響，主要表現在兩個方面，一是漢賦的創作，一是秦漢散文的創作，這兩個方面正是秦漢文學的主要成就。《漢書·藝文志》敘詩賦為五種，賦則分為四類，其中「聘辭之賦」指的正是縱橫家游士所作的賦，正因為如此，賦出縱橫家之說已成為研究辭賦的重要意見。雖然，漢賦的產生與發展並不完全是由於縱橫家，但漢賦的產生與發展受到縱橫家極大的影響卻是不容否認的客觀事實。清代章學成認為：「文之鋪張揚厲者，皆賦之變體」，「賦家者流，縱橫之派別而兼諸子之餘風。」^⑦章太炎《國故論衡·辨詩》則認為「縱橫家者賦之本。古者誦詩三百，足以專對。七國之際，行人胥附；折衝於尊俎之間。其說恢張譎宇，紬繹無窮，解散賦體，易人心志。」章學誠氏更進一步指出漢代賦家之淵源：「《京都》諸賦，蘇、張縱橫六國，侈陳形勢之遺也。《上林》、《羽獵》，安陵之從田，龍陽之同釣也」。^⑧證之以漢代縱橫家游士的創作實際，確實可以看出其與戰國縱橫家的淵源關係是十分突出明顯的。漢代游士，從諸王而游，以辭語易人心志，以利害說動人主，風格鋪張揚厲，誇飾恢奇，反映在文學創作上，自然就形成縱橫家氣息濃厚的文學作品。這當中也可看出他們的游士生活和游說活動給文學所帶來的影響是積極的，推動和促進了漢賦的形成與發展。司馬相如《子虛》等作品成於游士生活中，其他作者也大體如此，史籍文獻，事例甚多，今舉《西京雜記》所載一則以見其概：

「梁孝王旅於忘憂之館，集諸游士，各使為賦。」

枚乘《柳賦》、路喬如《鶴賦》，公孫詭《文鹿賦》，鄒陽《酒賦》，韓安國《幾賦》不成，鄒陽代作，鄒陽、安國罰酒三升，賜枚乘路喬如絹人五匹。」

至於縱橫家給予秦漢散文創作的積極影響，更是十分明顯。具體而論這種影響可以分爲三類，第一類是本人就是秦代或漢初六國復出的縱橫家，如李斯、陸賈、蒯通、朱建等人。李斯縱橫家散文的代表作爲《諫逐客書》，陸賈則有《新語》與《楚漢春秋》問世，前者今傳已非原文，不大看得出縱橫氣，而後者所記蓋爲當時實事，由《太平御覽》卷六百九十六引北郭先生說韓信背漢事可以判斷內容要不出楚漢之際角逐天下，縱橫捭闔之事。至於蒯通《漢書·藝文志》載「縱橫家」部份有《蒯子》五篇，又證之以《漢書·蒯通傳》：「通論戰國說士權變，亦自序其說，凡八十一首，號曰《雋永》」，可知蒯通也對秦漢時期的散文創作繁榮作過重要的貢獻。朱建《漢書·藝文志》有著錄，其《平原君》七篇，今已不傳。觀之朱建行事爲人可知其言辭多辯才，則其著文之風格也不難知曉了。第二類是高后至漢武帝時期劉勝諸侯王所招致縱橫家游士或其他游說之士如賈山、鄒陽、枚乘、羊勝、公孫詭、嚴忌、司馬相如、嚴助等人。這一類人的文學成就也較大。如司馬相如的《難蜀父老》、枚乘的《諫吳王書》、《重諫吳王書》等都是縱橫家風格濃郁的散文上乘之作。鄒陽的《上吳王書》與《獄中上梁王書》更被公認爲是漢代縱橫家風格散文的名篇。而且這一類作家不僅以自己的創作繁榮了秦漢時期的散文創作，在整體上提高了散文創作水平，把中國古代散文的發展向前推進了一步，而且在文體上直接給予後代散文家以重大影響。

中國古代散文中「書信」一體，由戰國縱橫家樂毅的名篇《報燕王書》、蘇秦、張儀的書信體散文開始，經過漢代縱橫家游士的進一步發展，成爲中國古代散文的一種十分繁榮盛行的寫作形式，產生了眾多的優秀書信體散文作品。

第三類則是本人不是游士，也非縱橫家，但由於時代的熏陶，同時又受到先秦諸子散文、歷史散文的影響，尤其是受到戰國以來迄於漢武時期縱橫家游士的活動及文風的影響，因而自己的創作風格也帶上濃厚的縱橫家色彩，可以賈誼、晁錯、司馬遷爲代表。三人之間的區別僅在於晁錯文風峻峭深刻，距法家較近；而賈誼的縱橫家氣息更爲濃厚，其代表作《過秦論》，即就文風的氣勢和流暢而言，可以說出於《戰國策》，繼承了《諫逐客書》又有了自己的創新，其在中國古代散文史上產生的影響之大也是人所共知的。當然，這一類作家當中最有代表性的是司馬遷，他所創著的《史記》受到縱橫家影響之大，在西漢當時就已形成爲定論，而司馬遷自己也並不隱諱這種積極的影響。因爲對於司馬遷在《史記》中所寫下的大量有關縱橫家的內容，西漢元、成之際的當權者王鳳就對皇帝說過「《太史公書》有戰國權譎之謀，不能頒發給各諸侯王閱讀。」^⑨這個事實也爲後世人所公認，肯定《史記》的文學風格主要來源於《戰國策》和縱橫家著作。此類例證不勝枚舉，現略舉數例以說明問題：

宋代耿延禧《戰國策·括蒼本序》說「《戰國策》文辭簡古，子長實取法焉。」

明代鄭瓊《井觀瑣言》：「《史記》奇崛處，自出《戰國策》。」

明代王世貞《藝苑卮言》：「太史公之文，張儀、蘇秦、商鞅、范雎諸傳，以己損益《戰國策》者也。其文雄而肆。」

明代胡應麟《史書占畢》：「戰國之氣雄，馬氏先鞭乎？」

同時，這一類作家所給予後世散文家的影響也十分大，尤其是對於政論散文與記敘人物的散文其影響更為重要，他們在中國文學發展史上的地位是世所公認的。

自戰國以來迄於漢武帝時縱橫家給予歷史學的影響，主要表現在這個時期幾部主要歷史著作的編撰上。首先自然是司馬遷的《史記》。司馬遷撰寫《史記》受《戰國策》影響很大，據後人的研究，《史記》一書從《戰國策》中採取材料多達九十三條，^⑩如以今人最新研究統計為準更多達九十九條。^⑪其中有的是照錄，有的加以裁剪、改寫。而更可注意的是，《史記》不僅採用了《秦記》、《戰國策》等著作中縱橫家游士的記載，而且司馬遷更進一步根據自己親身採訪與見聞記錄下許多連《戰國策》裡也沒有的縱橫家游士的事跡，成為《史記》中成就很高的優秀篇章，如「荊柯刺秦王」（《史記·刺客列傳》）的內容即屬於此類。論述至此，有一個問題必須說明，《戰國策》結集成書已是西漢元，成之際，司馬遷早已逝去，自然不及親見，因此，準確地講應該說影響了司馬遷撰述《史記》的，是戰國以來迄於漢武帝時期的縱橫家游士的活動及他們的著作。他所依據的縱橫家著作與劉向後來整理《戰國策》時所依據的是同一類性質，關於縱橫家的著述，名目繁多，如「短長」、「《酈生書》」之類都是。而且有的有關縱橫家的資料並不是縱橫家著作的，司馬遷也廣紀

博采，如《史記·六國年表·序》所記即是明證：

「獨有秦記，又不載日月，其文略不具。然戰國之權變亦有可頗采者，何必上古。」

另一方面，司馬遷撰述《史記》，其內容包括本朝，因此那些活躍於漢代迄至武帝時的許多縱橫家的事跡、言論，司馬遷都忠實地記錄下來，使得《史記》的內容更加充實，歷史價值也大為提高。如蒯通、陸賈、劉敬、主父偃等漢代縱橫家的事跡言論在《史記》中均有所記述、評論。

其次是劉向整理校集戰國以來迄於西漢元、成之際流散的縱橫家文獻為《戰國策》，使縱橫家第一次有了一部記述其活動以及言論思想的歷史專著。劉向所據以為原始材料而整理的，正是漢代初年，自楚漢相爭以來在社會上廣為流傳的各種有關縱橫家文獻，正因為這些文獻長期以來被漢代的縱橫家游士傳抄、學習揣摩，並被上自中央政府、下至諸侯國相所轉錄、流傳，漢中央圖書館加以收聚，才使得劉向的整理工作相對容易。而且從劉向《戰國策敘錄》所言，當時社會上流傳及中央收藏的縱橫家著述名目十分繁多，有稱「國策」、「國事」、「短長」的，有稱「事語」、「長書」、「修書」的，可供劉向採擷的內容實在是十分豐富的。

再就是班固的《漢書》，其所受戰國以來迄於漢代縱橫家的影響也很重要。班固的《漢書》是一部斷代史，可貴的是他較為忠實地記錄下了楚漢之際以來縱橫家的主要人物，及他們的活動、言論與思想，篇幅之多，內容之豐富，占據了《漢書》的很大部份。正是漢代縱橫家的繁榮與頻繁的活動，使班固能夠撰寫下有關縱橫家在漢代復興，衰落的客觀史實。也正因為如此，班固也

才有可能在《漢書·藝文志·諸子略》裡，繼續深入認識先秦百家爭鳴哲學突破的進程，認真總結諸子百家的發展、變化，著錄下有關縱橫家的重要文獻；並加以評說。縱橫家作為先秦迄於漢代仍在積極活動，產生影響，發揮巨大作用的當世顯學，也正是由於班固的著錄，才進一步得到了歷史的承認的。而這一切，如果沒有秦漢縱橫家的實際活動與影響是不可能做到的。

縱橫家給予歷史學的影響是跨越時代的，這裡我們僅舉出兩個與漢代相近的例子，以結束對於這個問題的討論。三國時歷史家魚豢在撰寫《魏略》的時候，列傳標目，多與其它史書不同，如「儒宗」、「清介」、「純固」、「勇俠」之類，而其中就有專門的一目「游說傳」。《魏略》「游說傳」今亡佚不存。《三國志·魏志》卷四甘露三年注曾談到這部書說：「東里袞見《魏略》『游說傳』」。今據《太平御覽》卷四百六十二，載錄的一條「游說傳」，內容為「蘇秦四說秦惠王，書十上而說不行」；並據魚豢所撰寫另一部史書《典略》中大量引述了蘇秦、張儀等縱橫家的事跡、言論，可知縱橫家對於魚豢編撰魏國歷史的影響實在是很大的。南朝時的范曄編撰《後漢書》，模仿縱橫家文風甚勤，曾在寫給晚輩的信中自誇說：「吾於循吏以下諸序論，筆勢縱放，實天下奇作。其中合者，往往不減《過秦論》。」（《與諸甥姪書》）、由此可知，縱橫家所給予歷史學的影響不僅在於「史學」，還在於「史才」了。

我們今欲探討第二個問題，即縱橫家思想文化的影響，還得從宋代儒學大師朱熹對於楚漢之際至漢武帝時期一些人物和史事的評論說起。朱熹評論的漢代人物有張良、陳平、賈誼、司馬遷等，他認為這些漢初的政治家、思想家和歷史學家都具有一個共

同的特點，就是其學都是從「戰國縱橫之學」得來，這些人的行事也都「有戰國縱橫之氣」。朱熹的觀點可以說代表著唐、宋以來日愈占據正統思想文化地位的儒家學說，在中國封建社會中，具有普遍的權威性。朱熹評論張良雇死士在溷浪沙錐擊秦始皇這麼說：

「此特又不黃老。為君報仇，此是他資質好處。後來事業都是黃老，凡事放退一步。若不得那些清高之意來掩飾遮蓋，則其縱橫詭譎，殆與陳平一輩耳。」^⑫

朱熹認為張良、陳平實際上是縱橫之學，而黃老之道則只是一個遮掩的耳目，是陰縱橫而陽黃老。他評論賈誼、司馬遷的地方更多：

「問：『賈誼與仲舒如何？』曰：『誼有戰國縱橫之氣；仲舒儒者，但見得不透。』」^⑬

「賈誼之學雜。他本是戰國縱橫之學，只是較近道理，不至如儀、秦、蔡、范之甚爾。他於這邊道理見得分數稍多，所以說得較好。然終是有縱橫之習，緣他根腳只是從戰國中來故也。」^⑭

「賈誼、司馬遷皆駁雜，大意是權謀功利。說得深了，覺得不是，又說一二句仁義。然權謀已多了，救不轉。」^⑮

「司馬遷文雄健，意思不粘帖，有戰國文氣象。賈誼文亦然。」^⑯

依我們上文對漢代縱橫家在新的歷史條件下復興的認識，縱橫家

對於漢代人物和史事的影響自然還有超出朱熹所論及者，不過作為一位中國思想史上有代表性的儒家思想家，朱熹的意見是從著眼於縱橫家的思想影響入手，這就把我們研討的問題引向了一個較深的層次。那麼，我們應當如何進一步來認識縱橫家思想對於秦末至漢武帝時期的影響呢？

戰國時期的縱橫家首先是作為投身於實際社會政治的活動家而登上歷史舞台的，他們的思想對於漢代復興的縱橫家游士或服膺縱橫家的政治活動家產生影響是十分自然的事情，這個方面的影響往往表現為縱橫家道術的影響。同時由於中國古代的倫理道德是政治化了的倫理道德，因而縱橫家道德的影響往往也伴隨著縱橫家道術的影響而出現。這兩者的影響所及，如漢初的縱橫家蒯通、陸賈，後來的羊勝、公孫詭、伍被、鄒陽、主父偃，也包括像朱熹所評論的張良、陳平等並不完全是縱橫家的人物。而對於朱熹所評論的賈誼、司馬遷，以及楚漢之際到漢武帝時期許多根本不是縱橫家的歷史人物，他們的思想言行所反映出來的縱橫家影響則只能歸結為縱橫家的進取之道，也即以進取有為為表徵的縱橫精神的影響。而且，我們還必須著重指出，諸子百家之學在漢代復興的重要特點之一，就是各家學說之間相互滲透乃至相互融合的現象很突出，這自然是反映出先秦百家爭鳴的自由競爭的優良傳統仍為漢代所繼承發揚，同時卻使得這個時期士的思想表現得雜然不純，直到漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，董仲舒集儒學大成，以新的儒家權威面目統一漢代思想之後，這種現象才有所改變。因此，我們研討縱橫家思想給予這個時期的影響，決不是說縱橫家在當時已經占據了取百家而代之的地位，反之，我們恰恰認為即使是那些較為典型的漢代縱橫家，其思想也仍然有著

其他各家學術的印跡，如主父偃就也學過儒家的《易》與《春秋》，我們論述縱橫家思想文化的影響，是就這些歷史人物的思想主要傾向或客觀表現而言的。

縱橫家思想給予漢初政治家的影響，雖然一般來說表現為道術層次，但具而言之情況也不盡相同。依時間的先後可分為楚漢之際到劉邦時期；高后到漢武帝時期。前者以張良、陳平、蒯通、陸賈為代表；後者以羊勝、公孫詭、伍被、鄒陽、主父偃為代表。張良家世為韓國的丞相，直到其父仍任要職，韓被秦滅，張良為報國恨家仇，走上反秦的政治鬥爭道路，最後追隨劉邦奪取天下，成為漢代的開國功臣。以他的出身與經歷，他自然熟知戰國時期縱橫家馳說縱橫的歷史，精於駕馭政治風雲的變幻。前引證他對楚漢相爭游士對於奪取天下作用的分析，即可證明縱橫家思想對於他的影響，更多的僅限於道術層次。陳平、陸賈也大體類似此。但從陳平的活動能夠看出，他們對於縱橫家道德層次的觀點，也持認同看法。《史記·陳丞相世家》載陳平因魏無知見漢王，遭讒為受賂金銀，欺兄盜嫂，漢王責讓魏無知，魏無知並不為陳平辯護，卻說：「臣所言者，能也；陛下所問者，行也。今有尾生、孝己之行而無益處於勝負之數，陛下何暇用之乎？楚漢相距，臣進奇謀之士，顧其計誠足以利國家不耳。且盜嫂受金又何足疑乎？」陳平則向劉邦辯說他「事魏不中，事楚則去」，今又從劉邦游，以自己受不受重用為「信」的標準，而不以是否忠於所擇之主為信的標準，都可看出，他們的道德與縱橫家「論行結交，擇主而從」，「忠於主，利於國，便於身」的觀點是一致的。他們在從事政治活動中所主要起到的作用也是充分發揮辯才，運用個人的智謀奇計。至於他們的思想歸屬未必完全是縱橫家，如張

良受道家黃老之學的影響更大。蒯通與主父偃則是較為典型的縱橫家，不僅有著述為《漢書·藝文志·諸子略》「縱橫家」部份著錄，而且在言行舉動和思想上也以縱橫家為主，蒯通在楚漢相爭時期，及主父偃在漢武帝時期都為推動歷史前進作出貢獻，尤其是主父偃，諫漢武帝伐匈奴，主張削藩國勢力以加強中央集權制度，平息諸侯國合縱離心勢力，對歷史的發展起了積極的作用。比較而言上述這些政治家更能代表先秦縱橫家道術的精神，而表現出一種以行動求事功的進取的人生哲學風貌。司馬遷在《史記·樂毅列傳》中曾這麼說到「始齊之蒯通及主父偃讀樂毅之報燕王書，未嘗不廢書而泣」，正證明蒯通、主父偃確是力圖進取，想效法戰國時期的縱橫家幹一番大事業的。至於活躍於諸侯王之間的縱橫家游士，雖然也力圖效法學習縱橫家的道術，但由於沒有認識清楚統一之後的漢代與戰國時期的歷史條件有很大的改變，而一意機械地搬運「合縱」方略的縱橫家道術，而沒有一個指導思想，因此，這批縱橫家游士人數雖然眾多，氣勢也沸沸揚揚，結果卻是逆歷史潮流而動成為漢統一發展的離心力，而逐漸趨於消亡。

我們在論述縱橫家給予漢代文學影響與作用的章節裡，曾舉出大量受到影響的作家與作品，其中有許多本人並不是縱橫家，如賈誼與司馬遷，但朱熹卻仍然認為他們的學術根底即思想是從戰國縱橫家而來。這充分說明縱橫家思想影響了眾多的作家、思想家、歷史家，決不僅僅只在於文風、史才，而應當認為通過這種影響，已使相當一批作家、政治家、思想家、歷史家無形中形成了一種縱橫家的批判意識，從而進一步又通過他們的各種作品表現為對於漢代社會的深刻反思，縱橫家進取之道的影響正是經

由這樣的途徑而得以呈現。深入研討這個突出的文化現象還是一個新課題，這裡我們只擬以賈誼和司馬遷為例作一簡單的論述，以說明我們對這一問題的初步認識。

賈誼是漢代初年最主要的哲學家、思想家和政治家，他少通諸子之學，但從其師承關係看他並不是縱橫家，倒可以說是荀子一派的弟子。^{①⑦}但是，賈誼的思想卻有一個極為突出的特徵，就是通過對「過秦」與「安漢」的社會政治課題的深刻歷史反思而表現出來的一種批判意識。賈誼「過秦」，中心在於指出秦朝的滅亡根本原因就在於「仁義不施而攻守之勢異也。」他並不否認秦「取」天下的業績與對歷史的貢獻，他所欲強調的正是「守」之勢應當變化，秦朝不變，仍繼之以暴力，故瓦解冰消。賈誼《過秦論》這麼說：

「夫併兼者高詐力，安定者貴順權。此言取與守不同術也。秦離戰國而亡天下。其道不易、其政不改。是其所以取之也。守之者宜異也。」

他總結秦亡的歷史經驗，目的在於「安漢」，至於如何「安漢」，賈誼提出整套思想與辦法。他基於人本主義的觀點認為「國以民為安危」、「國以民為存亡」、「民無不為本也」。^{①⑧}進而提出加強禮的教化作用，「禮義積而民和親」（《漢書·賈誼傳》）。又提出《治安策》，力圖移風易俗，「化成俗定」，使人民「主耳忘身，國耳忘家，公耳忘私，利不苟就，害不苟去，唯義所在」，上下晏然，「與之俱安」。為了實現這個理想社會，他更主張「改正朔、服色、制度」，「色尚黃，數用五」（《漢書·賈誼傳》），等等。這許許多多的規畫，這眾多的策略，都得一一實行，一一去做，否則漢即不得安。但是，賈誼卻在親身的政

治實踐當中清楚地知道，他對於漢代的這些長治久安之策，都取向「進取有爲」，而漢初至他所處的漢文帝一朝卻在思想政治方向上擇取「無爲」守成，上至皇帝、丞相，下至仕郎、胥吏，奉行的都是清虛「無爲」的黃老之學。賈誼這一系列「有爲」的思想，恰恰無形中是對於「無爲」的一種批判，他的這種對於整個漢初社會的批判意識，使得他的「道」與不可逆轉的「勢」尖銳地對立起來，而終於鑄成了他被貶抑，「哭泣歲餘」而死的悲劇命運。賈誼的悲劇決不是個人的悲劇，而是在先秦就已覺醒了的士「道」爲「勢」所壓跨的歷史悲劇。不同歷史時代的士由於意識覺醒後所面臨的是同一「勢」強「道」陵的世界，而具有共同的悲劇命運，司馬遷作《史記》，把賈誼與屈原合寫在一篇傳裡，就正是看到了這一悲劇的共性。

司馬遷之所以能夠深刻地理解賈誼的悲劇命運，就在於司馬遷由於自己所親身經歷的悲慘遭遇，使他對勢尊於道的現實有著極爲清醒的認識。如果說賈誼所具有的批判意識，使他把目光投向社會政治的「進取有爲」的話，那麼司馬遷所具有的批判意識卻使他痛切地認識到在尊於道的「勢」面前，任何企圖保有獨立見解的士都沒有個人人格的尊嚴，也不具備哪怕任何保護這種尊嚴的能力（不是權力！）。司馬遷在那篇充滿血和淚的《報任少卿書》中把這種清醒認識表現得再明白不過：

「僕少負不羈之材，長無鄉曲之譽，主上幸以先人之故，使得出入周衛之中。僕以為戴盆何以望天，故絕賓客之知，忘室家之業，日夜思竭其不肖之材力，務一心營職，以求親媚於主上。而事乃有大謬不然者。……文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲

弄，倡優畜之，流俗之所輕也。」

魯迅曾經悲憤地指斥世間有的呻吟，不過是表達有些人想做奴才而不得的悲哀罷了，可我們在司馬遷這兒所能聽到的卻是一個覺醒了的「人」的憤怒呼喊。司馬遷終於挺立起來，「就極刑而無愠色」，「究天人之際，通古今之變，成一家之言」，寫成了；《史記》。每一個讀過這部偉大著作的人，都可以感受到司馬遷覺醒了的批判意識的巨大力量。他把「實錄」的筆指向了「今上」、「大將軍」、「萬石君」，指向了嚴刻慘忍的「酷吏」，「首鼠兩端」的政客；又把稱許和讚譽給了揭竿而起的農民和重然諾、輕利勢的游俠，甚至公開宣稱貨殖經商的正當意義；對於那些敢於衝擊宗族血緣網絡，進取有為的縱橫家更是不吝筆墨，對他們憑藉一己的聰明才智，馳說縱橫，白衣而取卿相的事跡大書特書……。而正是在這些光彩照人的史筆之間，一個被現實扭曲了的靈魂得以恢復正常；同時，也正是通過這種批判意識司馬遷的異端精神充分得到體現。

先秦縱橫家在士群意識覺醒思潮中的突出貢獻，即在「師友臣」之外，為士應對道勢之爭的模式構建出「役」即「奴」這一層次而否定之，顯揚了士個人、人格尊嚴與主體個性，司馬遷異端精神的一個主要方面，就是這一縱橫家「進取之道」的真正精神已在司馬遷的批判意識中凸現出來。正因為如此，司馬遷雖然是大儒董仲舒的學生，但在《史記》中對於道勢之爭中士應處的地位問題，他持的觀點卻受到縱橫家極大的影響。儒家對於道勢之爭的認識，隨著封建主義中央集權制的逐步確立與成熟，更多地將立足點放到如何處理君與臣之間的關係上面，而且判別這種君臣關係的唯一標準是片面地強調「忠君」，而不再強調道尊於

勢，在全盤政治化了的儒家學說當中，道與勢已然合而為一，密不可分了。孟子在《孟子·離婁下》中對齊宣王這麼說道：

「君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇仇。」

儘管「腹心」、「國人」、「寇仇」之間差別也很大，但卻仍然是「臣」，君與臣的名分沒有任何根本的改變，只不過有所親疏而已，在「師、友、臣」的模式中也已是第三個層次了。正與之相反，縱橫家不是從君與臣的從屬名分關係角度去認識問題，而是把士在其中應處的地位提高到能充分保持與顯揚自己人格尊嚴的程度。在先秦常用「國士」來表述這種非臣僕、非奴役的士的身份。「國士」一詞最早見於《左傳·成公十六年》，意為有勇力之士，^①後來演變為指國中才能出眾的人。而在實際使用上，卻主要指士當中那種敢作敢為，有才能有決斷的優秀人物。《戰國策·趙策》載智伯門下游士豫讓對趙襄子這麼說：

「臣事范中行氏，范中行氏以眾人遇臣，臣故眾人報之；智伯以國士遇臣，臣故國士報之。」

「國士」與效拳拳之忠的腹心之臣不一樣，他要求於「勢」一方的不是那種君臨之下的仁愛，而是渴望得到一種平等的理解，理解他們的才能與智謀，尊重他們的人格尊嚴，那麼，他們就願意為理解他們的人，包括「勢」的一方去死，或為之所用。這種思想更進一步被表述為一句名言，「士為知己者死，女為悅己者容。」司馬遷撰寫《史記》，曾兩次滿含感情，用「國士」評價他對之報著極大同情的歷史人物，一次是對韓信，司馬遷稱他為「國士無雙」；一次是對李陵，司馬遷認為他「有國士之風」。

⑳細讀《史記·淮陰侯列傳》與《報任少卿書》，可以體會到，司馬遷認為韓信、李陵為知己者用，為知己者死，乃是「國士」的悲劇。而司馬遷自己在《報任少卿書》中對將被戮於極刑的朋友任安，也喊出了「士為知己者用」的心聲。不僅於此，司馬遷在《刺客列傳》中基本照錄了《戰國策·趙策》豫讓對趙襄子說的這句話。尤其值得注意的是，司馬遷在同一篇《刺客列傳》裡，寫聶榮為其弟聶政揚名一事，他所採用的《戰國策·韓策》原本沒有「士固為知己者死」這句話，司馬遷就不照《韓策》直錄，卻自己加上，並借聶榮之口說出來。本來，司馬遷採用《戰國策》或其它資料寫《史記》，常常會更動原文，不足為奇。但司馬遷卻在剖露心跡的《報任少卿書》和《刺客列傳》中三次有意識的突出了「士為知己者死」這句名言，使我們有理由相信，司馬遷確實是想通過這句名言來寄託與表達自己堅挺的、「就極刑而不慍」的人格尊嚴。漢成帝時的大將軍王鳳指斥《史記》是「縱橫權譎之謀」而嚴禁在國內流傳；班固指責司馬遷「是非繆於聖人」；後漢王朗甚至說《史記》是「謗書」；以至朱熹說司馬遷是「戰國縱橫之學」，十分顯然，他們的重要理由與根據之一，就是司馬遷和《史記》所表現出的上述異端精神。若從中國文化哲學突破的歷史進程而言，司馬遷無疑是一位對中國文化的哲學突破作出重要貢獻的人物，他的《史記》以百科全書式的廣闊而深邃的歷史洞見，極大地豐富了中國文化哲學突破的內容，使得這個宏偉的進程在接近尾聲的時候更顯得波瀾壯闊。對於司馬遷和他的《史記》所取得的高度成就而言，司馬遷從縱橫家的思想文化所吸取的營養，僅僅是其中的一個部份，儘管確實是其中較為重要的一部份。

註 釋

- ①見一九七六年七月號《文物》之「雲夢秦簡釋文」。
- ②本段引文引次爲《漢書·刑律志》；《史記·儒林列傳》；《史記·晁錯列傳》；《讀史管見》。
- ③具體考證參考陳直先生《漢書新證》「文三王傳」本條內容。
- ④漢武帝時有「合縱連橫」之事，此條之外，《漢書·主父偃傳》又載「偃說上曰：『古者諸侯地不過百里，疆弱之形易制。今諸侯或連城數十，地方千里，緩則驕奢易爲淫亂，急則阻其疆而合縱，以逆軍師』也可爲證。」而「事一強以攻眾弱的連橫」，則是支持漢中央政府縱橫家的活動，十分明白，茲不贅引。
- ⑤見《史記·衛將軍列傳》及《漢書·游俠列傳》。
- ⑥見《漢書·鄒陽傳》：「吳王濞招致四方游士，陽與吳嚴忌：枚乘等俱仕吳，以文辯著稱。」又，《漢書·司馬相如傳》：「是時，梁孝王來朝，從游說之士鄒陽，淮陽枚乘、吳嚴忌。司馬相如見而說之，客游梁，得與諸侯游士居，乃著《子虛賦》。」
- ⑦見章學誠《文史通義·詩教下》。
- ⑧同註⑦。
- ⑨《漢書·宣元六王傳》。
- ⑩《戰國策》附《姚寬書》記。
- ⑪見今人繆文遠《戰國策考辯》。
- ⑫《朱子語類》卷一百三十五，3322頁。中華書局版。
- ⑬同上，第3228頁。
- ⑭《朱子語類》卷一百三十七，第3257頁。

-
- ⑮同上，3259頁。
- ⑯同上，卷一百三十九，3299頁。
- ⑰《史記·屈·賈列傳》：「賈誼學於河南太守吳公門下，吳公與李斯同邑而嘗學事。」
- ⑱賈誼《新書·大政下》。
- ⑲《左傳·成公十六年》：「皆曰：國土在，且厚，不可當也。」
- ⑳分別見《史記·淮陰侯列傳》及《報任安書》。

第二章 縱橫出於亂世

縱橫家游士自漢武帝時代失去滋生與繁榮的歷史條件，逐步趨於消亡之後，縱橫家終封建社會之世，在政治上就再也沒有成爲主流派，在思想與文化上也就再沒有占據過「顯學」的地位。但這並不等於縱橫家在中國思想史與文化史中就不再產生巨大的影響與作用，恰恰相反的是縱橫家仍繼續給予漢武帝之後的思想文化以重要而廣泛的影響，而且這種影響雖然時顯時隱，卻一直到中國封建社會完結都沒有中斷過，尤其引人注目的是，這種影響以一種十分特殊的形式表現出來，就是每當社會發生內部動亂，或者是外族入侵造成嚴重威脅或改朝換代之類的時候，縱橫家就以種種形式重新出現，產生或大或小的影響與作用。這已經成爲中國思想史與文化史突出現象。縱橫家在這個突出文化現象中的作用，具體而言，也即縱橫家這種影響的內容及其意義與價值，就是本章所要進一步研討的主要內容。

爲論述明晰起見，我們把縱橫家出於亂世所產生的影響，大體分爲兩個階段，一個階段是西漢與東漢之交到光武帝劉秀即位前後時期；另一個階段則是劉秀即位後一直到中國封建社會終結。之所以這樣劃分，有一個重要理由，就是西漢與東漢之交，與戰國時期和楚漢之際到漢武時期大體相同的縱橫家游士餘緒尚在活動，直到劉秀即位之後一段時期，這類縱橫家游士餘緒才最後終結；同時也因爲在東漢時期，「游士」名稱雖仍屢見之於史籍文獻，但其實質卻已經蛻變成爲「太學游士」也即官學管制下的太學生，不再是奔走馳說的縱橫游說之士，而成爲官方政府各級官

吏合法的候補者了。正因為這個重要的變化是從漢武帝開始而在東漢初年而告最後完成的，這個變化就導致在第二個階段中重覆出現於亂世的縱橫家，不再是如戰國與西漢初經常存在的一個固有階層，而只是一批又一批受到縱橫家思想文化影響的「士」而已。在這個階段的有關史籍文獻中，儘管也會出現「游士」、「辯士」一類詞語名稱，卻只能看作是一種淵源自歷史慣性的「借用」，並不等於社會上還繼續存在著縱橫家游士這個階層。以下我們先論述第一個階段縱橫家的影響。

西漢末年，新莽篡國，漢廷遽衰，鹿失於野，頗類秦季；隨之而起的赤眉，綠林更似當年的陳勝、吳廣；而以更始，劉秀、隗囂、公孫述為代表的豪強爭相競起，稱雄割據更像楚漢相爭的重演。縱橫家游士這個歷史文化變革動亂的產兒，便又重新出現在東漢初期的政治社會舞台上。《後漢書·光武帝紀》有這樣的記載：

「光武九歲而孤，養於叔文良。性勤於稼穡，而兄伯升好俠養士。」

《後漢書·李軼列傳》則曰：

「王莽敗，更始立，使舞陽王，李軼降諸郡國。時李軼兄弟用事，專制方面，賓客游說者甚眾。」

《資治通鑒·漢紀》載馬援自隗囂投奔劉秀時這麼說道：

「援頓首辭謝，因曰：『當今之世，非但君擇臣，臣亦擇君矣！』帝復笑曰：『卿非刺客，顧說客耳。』」

當時縱橫游士最大的政治宿主有三家：一是劉秀；一是隗囂；一

是公孫述。隗囂割據隴西，公孫述割據蜀地，在相當一段時期裡與割據中原地區的劉秀抗衡，形成三股強大的政治軍事實力鼎足之勢。其中隗囂自持的力量，除了強大的軍事機器之外，便是縱橫游士的活動。《後漢書·隗囂傳》曰：

「隗囂外順人望，內懷異心，使辯士張立游說河西大將軍竇融曰：『更始事業已成，尋復亡滅，此一姓不再姓之效。今豪傑競逐，雌雄未決，當各據土宇，與隴蜀合從，高可為六國、下不失尉陀。』」

以下隗囂和班彪論「縱橫家起於今乎」的話，更能反映出他對當時這個歷史現象重複出現的估價。他這麼說道：

「囂問彪曰：『往者周亡，戰國併爭，數世後乃定，其抑者縱橫之事復起於今乎？』彪對曰：『周之廢興與漢異。昔周立爵王等，諸侯從政，本根既微，枝葉強大，故其末流有縱橫之事，其勢然也。方今雄桀帶州城者，皆無七國世業之資，今民向仰劉氏，已可知矣。』彪知囂終不用，乃避地於河西。」然終因隗囂不納王元、申屠剛之諫降劉秀之策，「而猶負其險阻，欲專方面，於是游士長者，稍稍去之。」（《後漢書·隗囂傳》）。

隗囂逆歷史發展的規律而動，他的最終失敗是免不了的。不過，頗具滑稽意味的是，終東漢之世，具有隗囂這種歷史錯覺的人還不止一個。《後漢書·袁紹傳》曰：

「袁術歸帝號於袁紹，曰：『祿去漢室久矣，天下提挈，政在家門，豪雄角逐，與周末亡國無異，唯強者兼之者。』」

又，《後漢書·仲長統傳》曰：

「并州刺史高幹，袁紹甥也，招致四方游士，士多歸附。」

但東漢客觀歷史的發展，已清楚地表明，由於縱橫家游士賴以產生、活動的政治、經濟條件早已不存在，自漢武迄光武，思想與文化領域早已是儒家思想的天下，由董仲舒創立的神道設教的儒家思想，到了東漢時期更大大發展了大談符命，讖緯的落後面。而且這種統一思想號召下的中央集權封建大一統的向心力，也遠遠大於豪強標雄割據的離心力。這種向心力制約著當時政治、經濟、文化的發展，使社會走向統一，走向穩定，因此，在東漢初年，尤其是劉秀剪除隗囂、公孫述取得天下之後，頭腦清醒的士人，都不會再產生這種錯覺，相反還認為這種歷史的錯覺只會導致自己政治上的滅亡，袁術、高幹等人的失敗即證明了這一點。劉秀立國後，為防止諸侯王謀反，最重要的一條措施，就是決不允許如西漢羊勝、伍被那樣的縱橫游士去教唆劉姓諸侯王。《後漢書·史弼傳》，史弼乃上封事曰：

「竊聞渤海王劉惔，憑至親之屬，恃偏私之愛，失奉上之節，有潛慢之心，外聚剽輕不逞之徒，所與群居，皆有口無行，或家之棄子，或朝之斥臣，必有羊勝、伍被之變。」「後惔竟坐逆反，貶為瘠陶王。」

東漢初年堪稱典型的縱橫家游士式的人物馮衍，就是在上述的歷史條件下，去扮演一個落伍的縱橫家游士，而遭到歷史的無情嘲弄的。從馮衍的典型事例，我們可以清楚地看出縱橫家游士在東漢的境遇。馮衍一生主要以縱橫之道游說稱雄割據的軍閥的生涯

渡過。雖然，他有著顯赫的祖先，他的一位祖姑母甚至還是漢哀帝的祖母，但他時逢亂世，既非豪強，沒有自己的軍隊與地盤；光榮的祖先和自己特出的才能都不能幫助他位通顯爵。他只有依靠不停地游說，並在游說中不停地變換主子，希冀其中的某一個主子能聽從了他的游說，而成爲統一中國的新的皇帝，而使他能恢復祖先的光榮與權勢。據《後漢書·馮衍傳》，他的縱橫游說活動，主要是以《戰國策》說廉丹「待縱橫之變」；說鮑永以「危言」，勸其「鎮太原，撫上黨」，以對抗劉秀，並取而代之。在劉秀的打擊下，廉丹、鮑永或戰死或投降，馮衍的縱橫道術落了空。可他到了劉秀已完全統一中國之後，局勢日趨穩定，尙在結交諸王，想重演羊勝、伍被等人的縱橫之術：「衛尉陰光，新陰侯陰就以外戚顯貴，深敬重衍，衍遂與之交結，由是爲諸王所聘請，尋爲司隸從事。」結果劉秀嚴懲西京外戚賓客，皆以法繩之，馮衍由此得罪，「嘗自詣獄，有詔赦不問。西歸故郡，閉門自保，不敢復以親故通。」至漢明帝時，更將他廢棄在家，窮困終身。這也真可見東漢縱橫家游士式人物的末路了。不過，儘管如此，馮衍及以上所論述的歷史事實卻足以證明縱橫家游士餘緒尙在東漢初年活動，並且相當廣泛。

但更重要的是，我們應該看到「游士」這個名稱在東漢一朝雖然還存在，但其實質內容卻發生了變化，其性質與戰國時期、秦漢時期，甚至東漢末年的縱橫家式的游士已完全不是一回事了。

《後漢書·黨錮列傳》曰：

「時張成弟子牢修因書誣告李膺等養太學游士，交結諸郡生徒，誹訕朝廷。」

《後漢書·宦者列傳》云：

「詔以御史中丞段熲代劉猛，乃四出逐捕，太學游生，繫者千餘人。」

又，《三國志·魏書·邴原傳》則云：

「邴原在遼東，一年中徑歸原居者數百家，游學之士，教授之聲不絕。」

以上史料十分清楚地證明，到了東漢後期，「游士」一詞其含義早已從縱橫游說之士，轉變成為國家辦的太學裡的學生了。儘管這些「太學游士」毫無縱橫之氣，至多只是扶持清議之風與宦官、外戚作些不切實際的鬥爭，可社會上的一般士人對「游士」的態度還是爲之改觀，不僅不以游說爲進身之階，更反過來以絕游說爲明哲保身之道了。《後漢書·申屠蟠傳》這麼說：

「先是，京師游士汝南范滂等非訐朝政，自公卿以下皆折節下之。太學生爭慕其風，以爲文學將興，處士復用。蟠獨嘆曰：『昔戰國之世，處士橫議，至爲擁篲先驅，卒有坑儒焚書之禍，今之謂矣。』乃絕跡於梁碭之間，因樹爲屋，自同傭人。居二年，滂等果罹黨錮，或死或刑者數百人，蟠確然免於疑倫。」

「道」屈於「勢」境況下的「太學游士」確實不再具有一絲一毫的縱橫之氣了。不僅於此，就是那些擁有重兵的軍閥，一旦有人去游說他們割據稱雄，取皇帝而代之，還會斥之爲「反常之倫」，連聽也不敢聽的。《後漢書·皇甫嵩傳》記載皇甫嵩率兵破黃巾之後，信都令漢陽閻忠游說皇甫嵩稱帝，說「昔韓信不忍一餐之遇；而棄三分之業，利劍在喉，方發悔毒之嘆。如早圖，後悔無

及。」結果是皇甫嵩「懼曰：『非常之謀，不施於有常之勢。反常之倫，所不敢聞。』」這就充分說明，東漢初年縱橫家復出於亂世，已經只能是一種「非常之勢」，而不可能像戰國秦漢和武帝時代那樣是歷史的常態了。

不過儘管是「非常之勢」，縱橫家這種「反常之論」在此後漫長的封建社會裡，一到社會大動亂，人心思變的時候，就又会不斷地重複出現。

東漢之後的亂世是三國魏晉時期。東漢王朝由於宦官、外戚互相殘殺與倒行逆施，終於在黃巾起義的打擊下崩潰，形成豪強割據，戰禍頻仍的混亂的分裂局面。如何結束這種分裂的局面，使中國走出混亂的低谷，重新統一，就成為每一個有思想有抱負的政治家所面臨的緊迫的歷史使命。經過一番激烈的爭戰形成蜀、魏、吳三國鼎立的局勢。三個方面政治實力賴以取勝的力量不僅是軍事，同時也包括了各方的政治謀略與指導思想是否正確，尤其是各類智力人才的使用等等。當時三方都聚集了不少的「智囊」、「辯才」、「辯士」，個人的智謀、才能又一次在重大而廣泛的社會政治活動中占據了重要的地位，縱橫家影響也就由此而顯現出來。其中曹操就是一個明顯的例證。曹操曾不止一次把選任賢能形諸政府法令，其中建安二十年下達的「求賢令」這麼說道：

「夫有行之士，未必能進取；進取之士，未必能有行也。陳平豈篤行？蘇秦豈守信耶？而陳平定漢業，蘇秦濟弱燕。由此言之，士有偏短，庸可廢乎？」

這「求賢令」充分說明，曹操所求的賢，正是蘇秦、陳平那樣縱

橫開拓的「進取之士」，而他自己的統一事業也正是「進取」之爲。在當時崇信縱橫之學，熟讀《戰國策》，是一種時代風氣。蜀國辯士秦宓熟讀《戰國策》，以長於縱橫之學聞於世，以至別的士人向他借讀縱橫之書。①正因為熟縱橫之學，習縱橫捭闔之術的士在三國時廣泛存在，魚豢作《魏略》就特設「游說傳」以記其事，志其人。編撰歷史，要在求真，《魏略》的編撰在體例和內容上都如實地反映了當時的歷史真實。作爲一個史家來看，應當說魚豢的這種態度與作法是十分可取的。

有晉一代，堪稱亂世，內憂外患，交相煎迫；統治集團之間的政治鬥爭更是複雜到令人眼花繚亂的程度，在這樣一種情勢下，縱橫之學受到重視並不奇怪。許多精於《老莊》及《易經》之學的士人也同時熟研縱橫之學的《戰國策》，如王衍即是如此。而較爲典型的例子，以袁悅爲最著名。《晉書·袁悅之傳》曰：

「袁悅之，字元禮，能『長短說』，甚有精理。始爲謝玄參軍，爲玄所遇，丁憂去職，服闋還都，止攜一《戰國策》，言『天下要，惟此書。』」

《世說新語·讒險》更說道：

「袁悅之，有口才，能『長短說』，甚有精理。丁艱，服除還都，唯攜《戰國策》而已！語人曰：『少年時，讀《論語》、《老子》，及看《莊》、《易》，此皆是病痛事，當何所益邪？天下要物，正有《戰國策》。』既下，說司馬孝文王，大見親待。」

魏晉時期是中國古代的士群體意識思潮極爲活躍與解放的時期，《老子》、《莊子》道家之學得到飛躍的發展，而以《論語》爲

代表的儒家之學，雖然被聲稱以「孝」治天下的統治者支持與提倡，卻被具有獨立意識的進步「士」人置於批判的地位，袁悅敢於公開宣稱「天下要物，正有《戰國策》」，並說《論語》是沒有用處、無關痛癢的東西即是明證。這也說明縱橫之學在當時的影響不僅限於社會政治事務，更深入到士人的文化思想了。

隋末唐初，又值改朝換代之交，奪取天下統一中國，正是圖進取、建事功的歷史機會，縱橫之學又一次應運復出。唐初隨李世民征戰天下，運籌帷幄的功臣魏徵、李靖就都精於縱橫之學。李靖的《上西獄書》有句曰：

「布衣李靖，不揆狂簡，傾濟世志，顧告進退之機，建縱橫之略，得遂平生之志。」

魏徵則是一個亂世縱橫的典型。《舊唐書·魏徵傳》這麼載道：

「魏字玄成，鉅鹿曲城人。少孤貧，落拓有大志，不事生產業，出家為道士。好讀書，多所通涉，見天下漸亂，尤屬意縱橫之學。」

唐立國後，他在一首《述懷》詩中這麼寫道：

「中原初逐鹿，投筆事戎軒。縱橫計不就，慷慨志猶存。……豈不憚艱險？深懷國士恩。季布無二諾，侯生重一言。人生感意氣，功名誰復論。」

魏徵不僅慷慨感懷縱橫之志，而且以「國士」自許，這些無不顯示出他所受到的縱橫家影響是很大的。《新唐書·魏徵傳》載魏徵勉勵同道說：「主上既以國士見待，安可不以國士投之乎？」證之以魏徵在唐立國後處理自己與唐太宗之間的關係的許多事例，他與那種只知忠於皇帝而自居奴役地位的「腹心之臣」、「爪牙

之士」、「奴才之臣」還是有很大區別的；與宋明以後所產生的那種所謂儒家「理學名臣」更有雲泥之別了。有唐一代，這樣的大臣也就僅此一人，而且還成了封建社會諍臣的典範，這中間就有些與儒家有區別的異端思想在裡面。自然，縱橫家影響雖不必是魏徵異端思想的全部內容，卻可以說是其中的重要成份。這一點宋代思想家陳亮也看出來了，他這麼評論魏徵說：

「夫豪傑之士，雖無文王猶興。……魏徵之於太宗，求治如不及之時，從容議論，有過必救，雖禮樂之未暇而治體，蓋亦略盡縱橫之學，直發其遇合之機耳。」

這篇文章載於陳亮《龍川文集》，題目就標明魏徵之學是「異端」，叫《子房、賈生、孔明、魏徵何以學異端》。唐代自安史之亂後，社會日趨不穩，到永貞、元和之際，宦官與朝臣之間黨爭等矛盾日愈激烈，改革的呼聲也日高一日，「士人之間又復以說縱橫為理」②甚至連節度使之類的大官也熟研精通《戰國策》，以備實用。③唐代縱橫家影響甚大，在唐人編撰的書中不止一家有所論列、反映。開元時人趙蕤（字太賓）著書，就直接名為《長短經》，後人評說「短長為《戰國策》之別稱，太賓以縱橫之學術，談儒家之經濟，故名。」④《四庫全書總目》評價此書，也認為趙蕤「辨析事理，其源蓋出於縱橫家，故以《長短》為名。雖因時制變，不免為事功之學，而大旨主於實用，非策士詭譎之謀。」⑤

宋、明兩代，邊患內憂，連續不斷；農民起義此起彼伏，可謂平安之日少而動亂之日多，尤以南宋及明代為甚，縱橫家的影響也多在此動亂之際出現。但因這段時期，縱橫家影響多以儒學

內部的異端形態表現出來，如宋代的蜀學、浙學、明代的左派王學等，情況比較特殊，容當專章討論，以本章的議題而論，僅僅指出宋、明二代縱橫家之學也同樣出於亂世，這些事實也就足以說明了。

明代積弱日深，終於在崇禎朝被內憂的李自成農民起義和外患的滿族入侵者交相擊垮，中國又走上了社會大動亂的漫長道路。對於身處明清之際的士人來說，他們所經歷的慘禍是雙重的，既是改朝換代，又成了異族高壓統治下的「奴才」。急劇的社會變動，深刻的歷史反思，使得這一時期的士人達到了一個新的思想高度，對面臨亡國滅族慘痛而毫無用處的空疏的儒學，對於皇權合法性、權威性等問題的深刻認識與嚴厲批判，使得這個時期士人的思想發生了巨大的改變，變得比以往任何時候都更加注意實際事務的重要性，不僅用言語來表達他們有知，更用行動來證明他們有為，可以說形成了一個具有廣泛進步意義的文化覺醒思潮，顧炎武、陳子龍、方以智、黃宗羲、唐甄、廖燕等著名的士人便是其中的傑出典型。而在這個新的文化覺醒思潮中，他們中的許多人用以「諷議朝政，裁量人物」，「冷風熱血，洗滌乾坤」^⑥的思想武器之一就有縱橫家。我們這麼說並不僅僅依據以《戰國策》為代表的縱橫家文風為明末東林、復社的著名人物如陳子龍、侯朝宗等人所繼承與發揚；也並不僅僅依據唐甄那部《潛書》，因為公開反對皇權的合法性，認為「凡秦以來凡為帝王者皆賊」，^⑦而被視作戰國游士揣摩簡練的「縱橫長短之文」，為衛道者加以痛詆這個事實，因為類似的事例在那個時代實在是多到不勝枚舉。我們之所以這樣認為，是因為從這些縱橫家和《戰國策》的影響事例中，看到以下兩個重要內容，一是明清之際亂世中的士

人，當他們從亡國滅族的慘痛中振作起來，當他們痛識到只知教人低頭拱手以談性命的儒家思想根本於國家民族的救亡圖存無補、無助的時候，當他們乘會興作準備用實際行動，建立事功，奮起救亡的時候，他們發現可供他們撿拾以指導自己行動的思想武器，既不是「文墨齷齪無能為矣」^⑧的儒家的道學傳統，也不是道、法、名、墨的諸子之學，而是「門下食客三千」，縱橫乎吳、楚、閩、越、趙、齊、燕、秦，「其智略足以駕役」的縱橫家，與「引義慷慨，借交報仇」的任俠之士。^⑨二是他們在充分肯定縱橫家貴在「文章即事功，事功即文章」的「進取有為」尤為千古獨絕的同時，更進一步肯定縱橫家「俊偉瑰奇」的昂然「士氣」，並認為只有靠這種昂然士氣，才可以使「囚首垢面以應朝廷舉措」，「已喪天下之士氣」的士人，「可復望其昂然振起，抵掌而談天下之事！」。如明末的方以智少年時就接武東林，主盟復社，憤慨國勢，「日與諸子畫灰聚米籌當時大計」（《明文海》卷四二一徐芳《愚者大師傳》）。他在明亡後走上結黨的市民運動，並企圖通過結交天下志士乘會興作，做一番大事業，挽狂瀾於既倒，救亡明於韃虜。方以智正是在棄空談，尚事功的思想方面表現出縱橫家影響的。他在其《稽古堂文集》中的《結客賦》裡這麼寫道：

「有游俠公子者，為人雄駿。……嘗慕四君子之風，門下食客三千人，擔囊命棹，南招乎吳、楚、閩、越；駕轅約結，北暨乎燕、趙、齊、秦。而公子亦好游天下，跋閱九域，浮宅五湖，方內奇行瑰異之士，以迄鼓刀販繒之徒，莫不折節致悅，枉道而顧其廬。」

雖然，作為一個生活在一個悲劇時代的士人，他也避免不了時代的悲劇命運，方以智一生始而縱橫家其志，自比於「招客三千」「約從天下」的「游俠公子」；繼則道人其行，終而假佛逃禪遁世，但他卻無愧於是一位那個時代的先進人物，那些縱橫其志，以實際事圖進取，求國家民族救亡大業於行動的思想，在那個時代的士人當中仍然是有代表性的，哪怕僅僅只是思想，也確實是可寶貴的思想。而另一個像廖燕那樣生於甲申之際，活動於清初的士人，他受縱橫家影響之後，所表現出來的見解與認識又比明末那一批富於悲劇性的士人更有深度。廖燕在其著作《二十七松堂集》的《書戰國策後》一文中這麼寫道：

「《戰國策》一書，予獨喜其文章即事功，事功即文章，文可為武，武可為文，無異途錯出之分，尤為千古獨絕也。此豈無所致而然乎？士莫重乎氣，戰國之士，類皆俊偉瑰奇，以一布衣揖讓王侯之前，折衝俎豆之上，非其智謀獨絕也，其氣有以蓋之矣。嗚乎！自糊名易書之法行，而繩檢防範，使士皆囚首垢面以應朝廷之舉措，其始固已喪天下之氣矣，尚可復望其昂然振起抵掌而談天下之事也哉！」

這就明確地把先秦縱橫家強調「道」尊於「勢」的重要標誌，在於士必須昂揚其主體個性和注重其人格自尊揭示得再明白不過了。在《四書》、《五經》早已普及而成爲童蒙必讀書典的清代，講士氣從來都以孟子所闡發的「浩然正氣」爲準繩，廖燕卻別開生面，以縱橫家所贊許的布衣揖讓王侯、折衝俎豆之間的講求道尊於勢的昂然士氣爲標準，確實標誌著明末清初思想先進的士所達到的思想高度與深度的一個重要方面。與他崇尚縱橫家之士氣同

步，廖燕還否定了孔子、孟子和朱熹為代表的儒家思想的核心內容之一的一「中庸」、「中行」之說，而充分肯定與讚揚了「狂」的進取精神。他在《二十七松堂集》中的《狂簡論》中，一一對朱熹《四書注·論語·公冶長》否定「狂簡」的評論加以批駁，並在一封致友人們書信中說「朱熹之謬語極多」，實在不能作為學習的依據。並明確表示著書立言就是要獨立思考，以確保對於是非的判別權力，（「從來著書人，類皆自抒憤懣，方將是其所非、非其所是以為塊」《二十七松堂集·狂簡論》）。影響了廖燕思想的縱橫家，在先秦百家爭鳴的文明突破進程裡，與諸子百家一樣都是具有思想自由的士，因而縱橫家的思想裡確實包含著許多不曾為數千年時間長河淘盡的寶貴的金沙。當我們從清代初年廖燕的思想裡看到來源於縱橫家的思想文化財富仍然閃爍著動人的光輝，實在值得讚嘆，尤其我們理解到廖燕所處的時代，士已喪失了思想的自由，我們就更能體會到他能承繼下縱橫家這一筆傳統文化的遺產，保存下縱橫家思想文化的華彩是多麼不容易了。

以上我們引證和論述了東漢初年以來，縱橫家思想與文化的影響，總是重複出現於亂世這個客觀的歷史文化現象，那麼，這種影響的意義和價值何在呢？我們充分注意到在長達數千年歷史時期裡，對於每一個不同的具體歷史朝代，甚至對於每一個不同的歷史人物，縱橫家產生影響的原因和結果，實際上存在著種種差別，有的差別還是不容忽視的，不能完全一概而論，但我們同時也充分注意到，在長達數千年的漫長時期裡，縱橫家給予不同歷史朝代、不同歷史人物的影響卻又有其共同的特點。如果縱橫家影響具有什麼意義和價值，那這種意義和價值也就蘊含在上述

的共同特點之中。我們認為縱橫家思想文化影響的共同點有兩個，一是縱橫開拓、進取有為的縱橫家精神；一是縱橫家進取之道中「道」尊於「勢」的獨特價值。

雖然縱橫家在亂世所產生的影響多表現為社會政治的道術層面，但由於數千年來各個朝代具體的歷史條件不可能雷同，因此，即使是縱橫家影響表現為道術層面的內容，具體而言也決不可能重複戰國秦漢縱橫家的縱橫捭闔、合縱連橫的行為活動。則縱橫家所給予亂世時期政治家、思想家的影響必然就體現為進取有為的思想精神。從馮衍、曹操、魏徵、李靖、袁悅、方以智等歷史人物的思想與行動中，我們確實可以看到這種重事功、棄空談，力圖進取有為，幹一番事業的精神，曹操的「求賢令」更明確地以蘇秦、陳平為標準，提出求招「進取之士」。這固然是因為亂世求治，百事叢脞，更需要實事求是的實幹精神，去解決現實社會的矛盾，應付國家民族「眼前的挑戰」，但也應看到這種務實的行動人生哲學所產生的影響實際上是對於諸如儒家那種以完善個人倫理道德修養為核心內容，於治世卻未必有實效，於亂世更加無補的人生哲學的反動與批判。這樣，就把我們所探討的問題深入到上述的第二個共同點上來。進取有為，必然就要觸動守成無為，也就必然要被視為「狂簡」的異端；如果不能堅持士的獨立認識與見解，進取有為的異端必然就要被守成無為甚至只知低頭拱手以談性命的儒家理學道統同化。因而如何在「道」與「勢」之爭中保持士的獨立人格與獨立思想見解就成為東漢以後縱橫家影響於士的一個重要課題，而且這個課題與戰國漢時期縱橫家所大不相同的一點就是，這個課題的探討僅僅只被限定在思想與著作裡，而極少能付之於現實生活的社會行為之中。因為東漢以後

「勢」已占據了絕對的統治地位，「白衣揖讓王侯，折衝俎豆之間」已越來越成爲諸如廖燕那樣的士人心目中的一種理想典型，而不再是社會現實。但士氣之所以伸揚，不依賴孟子、朱熹所讚賞的「浩然之氣」，而是效法縱橫家敢於以具備「非其所是，而是其所非爲快」的昂然士氣，「振起抵掌而談天下事」，也實在足以說明縱橫家給予亂世中國思想與文化的影響是極富進取價值的了。

註 釋

- ①見《三國志》之《秦宓傳》。
- ②見皮日休《皮子文藪》。
- ③《新唐書》一一七卷：「伊慎，通《春秋》、《戰國策》、《天官五行書》，貞元末奉義節度」。
- ④見周中孚《鄭堂讀書記》卷五十二。
- ⑤見《四庫全書總目》卷一一七，子部，雜家類一「長短經九卷」編修勵守謙家藏本之提要。
- ⑥「諷議朝政」一語見《明史·顧憲成傳》；「冷風熱血」句見黃宗羲《明儒學案》、《東林學案》。
- ⑦見唐甄《潛書》的《室語》篇。
- ⑧見方以智《結客賦》。
- ⑨見方以智《結客賦》。

第三章 儒家流於縱橫

著名學者章太炎論述縱橫家對中國文化的影響時，曾這麼說道：

「儒家不兼縱橫，則不能取富貴。縱橫之術，不用於國家，則用於私人，持書求薦者又其末流。韓愈以儒者得名，亦數數騰言當道，求為援手，乃知儒與縱橫，相為表裡，猶手足之相支，毛革之相附也。宋儒稍能自重。降及晚明，何心隱輩又以此術自豪，及滿州而稱理學者，無不習裨闔，知避就矣。孔子言達者察言觀色，慮以下人；聞者與縱橫稍遠，而達者與縱橫最近」（《諸子學略說》）。

太炎先生的這段論述提出了兩個很有意義的問題，一是縱橫家對於儒家的影響以儒家流於縱橫的形式表現出來；二是儒家與縱橫家之間的聯繫十分密切，乃至「相為表裡，猶手足之相支，毛革之相附也。」儘管論述所涉及的許多具體問題仍可以進一步深入探討，但證之從中國思想史與文化史的實際，縱橫家給予中國文化的影響，以儒家流於縱橫這個特殊形式表現出來，確實是中國思想史與文化史上的重要現象，值得繼續認真研究。

儒家學說自漢代董仲舒確立起神學化了的哲學思想體系，經由漢武帝的支持，取得了罷黜百家的獨尊地位，從此基本上成為中國封建社會的正統思想學說，雖然自此以後，歷史上曾不斷地產生出「大儒」、「碩儒」；但其傳承的統序卻日趨衰微，而為佛、道兩家日愈浸凌。唐代韓愈有鑒於此，就重創儒家道統的傳

承譜序。從唐堯、舜禹開始而至於孔、孟，其後繼者，韓愈則隱以自命。韓愈虛構儒家這個道統的目的，自然在於以此提高儒家的正統權威性，不過他自命承繼孟子的道統地位卻並沒有得到儒學後人的承認，儒家學說真正確立起新的統序是從宋代開始的。宋代儒學不僅產生了如二程、周敦頤、張載、朱熹那樣在理論上有切實建樹的儒學大師，而且圍繞著這些大師還產生和衍化出眾多的儒家學說派別，如洛學、吳學、蜀學、浙學、皖學等等。而與我們的議題密切相關的一個重要事實是就在宋代儒家開始確立新的道統的時候，縱橫家即表現出對於儒家的影響，而且自此以至終中國封建之世，縱橫家對於儒家的影響就一直以儒家內部的異端面目出現。在兩宋是通過蜀學、浙學表現出來，明代則通過左派王學表現；清代則通過龔自珍重人才、振士氣的思想表現出來，至於縱橫家對某些雖然不成派別卻名聲很大的儒家人物，如傅山、朱舜水等產生或多或少影響的事例就更多了。通過對有關歷史文獻典籍的考察與研討，進一步認識儒家流於縱橫這個特殊文化現象產生的原因、意義及其價值正是本章所欲完成的任務。

縱橫家給予宋代蘇洵、蘇軾及蘇轍父子的影響，最明顯地表現就是三人的文章風格都具有濃厚的《戰國策》鋪張揚厲的色彩，諸如蘇洵的《六國》、《高祖》，蘇軾的《六國論》、《留侯論》、《范增論》，蘇轍的《六國論》、《三國論》、《上昭文富丞相書》等書策、論說，都頗具戰國縱橫家氣息。儘管蘇氏父子三人所達到的文學成就差別甚大，卻都被尊為「唐宋八大家」之列，對中國古代散文的發展起到很大的推動與促進作用。不過問題並不止此，朱熹論蘇氏之學，言其「喜於縱恣疏蕩」^①並說「東坡初進策，只是老蘇議論」，^②「老蘇父子自史中《戰國策》

得之，故皆自小處議論」，③這就進一步論到蘇氏父子之學。朱熹把蘇洵與二程之學相比較後作過這麼一個結論：

「蘇程之學，兩家常時自相排斥、蘇氏以程氏為鄉愿，程氏以蘇氏為縱橫。以某觀之，只有荆公修《仁宗實錄》，言老蘇之書，大抵皆縱橫者流，程子書未嘗言也。」④

邵庭博在其《聞見後錄》中也說「蘇明允有戰國縱橫之術」，「大抵兵謀、機利、機變之言。」此後這種見解就成為學術史的定論。明季全祖望續修《宋元學案》述《蜀學略》曰：

「老泉初出，見者以為《荀子》，已而聚訟大起，蜀學遂為敵國。上下學宋學者不可不窮其本末也。蘇氏出於縱橫之學而雜於禪。」（《宋元學案》卷四、頁421）。

雖然這些評論主要針對蘇洵、蘇軾而來，實則蘇氏父子三人受縱橫家影響甚大，卻是共同存在的事實。那麼，究竟是什麼原因使得蘇氏一門之學都染上濃厚的縱橫家色彩，以至被視為「縱橫之學」的呢？我們認為主要以下三個：

一是蘇氏父子所處的歷史條件決定了要想解決當時面臨的社會政治問題，就必須把做學問的眼光放到北宋的歷史實際，求事功、圖進取。北宋立國本來就不穩，幽燕六十六州無法收復，臥榻之側總是有人鼾睡，連趙匡胤都認為宋不能稱作「一統」。⑤澶淵之盟後，宋與遼議和，承認了當時的邊界現狀，並每年給遼國銀十萬兩，絹二十萬匹，稱為「歲幣」。自此，連建國之初的那一點圖謀統一的信心都喪失了，宋代就一直在一種存在的危機感中度日，臨到宋亡也沒有緩過氣來。蘇氏父子身處這樣的時代

氛氳之下，總是想建立事功，擺脫現狀，因而他們熱衷於研究歷史，尤其是戰國縱橫之世及秦漢的歷史，其目的都是在於應付國家民族「眼前的挑戰」；他們借戰國、秦漢縱橫家之口而欲針砭的也正是宋代所面臨的時弊。

二則是宋代儒學各派之間鬥爭的實際決定了蘇氏父子只能到儒家之外的別的學術流派去尋找思想武器。朱熹所說的「蘇程之學，兩家時常互相排斥，程氏以蘇氏爲縱橫」就是這個緣故。蘇氏要突破二程重知輕行、重義輕利、重王黜霸的義理之學，在儒家之外實在也只能摭拾縱橫家重事功、尚進取的縱橫之學來應對。雖然，具體而論，儒、佛、道三家對於蘇氏父子的影響都很大，縱橫家思想在蘇氏身上產生影響與作用，客觀地講只是他們思想的一個重要側面，但卻確實可以說明，在一個危機四伏的歷史時代，真要想濟世致用，只靠講求義理的儒家，或回歸自然、守於清虛無爲的道家，或只求頓悟，不落言筌的禪學都是無補於實際的。

第三個原因雖然只關於蘇氏家族自身，但在那個十分注重門楣，講求家世淵源的封建社會卻足以成爲一個能對蘇氏父子思想產生重要作用的理由。由蘇洵親自撰寫的《蘇氏族譜》可以明白，蘇氏是把戰國時代的大縱橫家蘇秦、蘇代認作自己光榮的祖先的，因而若依照封建社會普遍的文化習俗說來，縱橫之學乃是蘇氏一門的「家學」，蘇氏蜀學另闢宗風，其淵源所自正是縱橫家。蘇洵在其《嘉祐集》所載的《蘇氏族譜》中說「蘇氏出於高陽而蔓延天下。」其最早的譜序從「高陽」開始，以下爲「稱」、「老童」、「重黎」、「吳回」，之後是「陸終」，陸終有六子，而蘇氏即是「樊爲昆吾」一支之後人。具體就說到了蘇秦、蘇代：

「昆吾始姓己氏，其後為蘇、顧、溫、董。至周有忿生，封於河，世世仕周。河南、河內皆有蘇氏。六國之際，蘇秦、蘇代其苗裔也。至漢興而蘇氏始徙入秦。或曰高祖徙天下豪傑以實關中，而蘇氏遷焉。」

在縱橫之學被視作詭譎權謀，縱橫家被稱為「舌行小人」，縱橫之術被視為「邪行」的封建社會，撰寫以光宗耀祖為目的「族譜」，居然公開認縱橫家蘇秦，蘇代為光榮祖先，實在是需要勇氣的。蘇氏父子不但認縱橫家為祖先，而且視縱橫之學為「家學」，在儒學正統之外，另闢宗風，這種不怕做異端，敢於創新、富於進取的學風，真可以說是克紹其祖了。

縱橫家所給予蘇氏之學的影響，概括而論，主要有以下三個方面：

一是摒棄空言，力圖建立事功，進取有為。蘇洵論學，有一句為理學大師程顥、程頤所深感不滿的話：「平居講習，殆空言也！」⑥蘇洵撰著的《衡論》與《權書》，長篇大論都是總結發揮戰國秦漢之際的古人，尤其是縱橫家如何憑藉個人智謀，進取有為、圖建事功的，如《權書》中的「高祖」篇即是稱述陳平，張良如何「挾數用術，以制一時利害」；「揣摩天下之勢以劫制項羽」，而使天下歸漢的。另一篇「子貢」更是讚揚子貢一出存魯滅吳霸越的功績，並進而為之規畫，當如何才能更建奇功而收進取之效。蘇軾的「策斷一」，則分析「天下百變，卒歸於秦」的歷史教訓，得出應當效法秦國「橫人之欲為橫，縱人之欲為縱，皆使其自擇而審處之」，充分掌握行動的主權。而在《史評·張儀欺楚》中則批評那種言而不行，以空言欺君的人，其行「乃不

如張儀之事楚」。⑦蘇轍的《歷代論》中的「漢武帝」諸篇及《七代論》之類的史評、史論也都表露出重實效而棄空言的事功思想。當然，應當指出蘇氏父子與戰國秦漢時代縱橫家十分重要的一個區別就是，他們摒棄空言的思想仍然僅僅只停留在語言文章之上，而從沒有付諸實踐的機會與可能，說到底仍舊只是「空言」。後人譏訕宋人好議論，所見確也是實情。這與戰國、秦漢縱橫家的言論，是出於親身政治實踐而得出來的認識，決非垂之空言確是不可同日而語的。這自然是封建時代，一切頭腦清醒的士都會具有的無由實踐其思想的悲劇，但較之二程那一類與宋代社會憂患更不著邊際的「《五經》空言」，⑧蘇洵、蘇軾、蘇轍父子兩代的這些思想言論還是有其歷史的意義與價值的。

二是強調士的人格尊嚴，爭取一種平等的待遇，努力求道尊於勢。宋代初年通過建立「內外相制」的兵制，調整行政機構，創立「糊名」「騰錄」考試法，完善人材選拔制度，集中財、權等等一系列措施切實強化了封建主義中央集權制，但也由此而導致產生了一系列弊病。其中一個突出的弊病就是由於皇帝集權太甚，對臣僚猜忌日深，防範過嚴，使得官職疊床架屋，互相牽制，彼此消長，無法專權專事。王夫之在《宋論》中曾對之作過如此評價：

「宋自雍熙以後，為平章、為參知、為密院，總百揆掌六師者，乍登乍降，如拙棋之置子，顛倒而屢遷。」

以致眾多的士人哪怕位至高官，也仍然常常面臨「志未伸，行未果，而位已離矣」的命運。⑨在君臨之勢尊崇日隆的前提下，宋代士人比以往任何一個朝代都能深切地體會到道譽日屈的痛苦。

正以此，有宋一代懷才不遇、壯志難酬的政治家、軍事家、詩人之多也超越前代；而強調士的人格尊嚴，爭取一種思想人格的平等待遇，努力於求道尊於勢就成爲宋代士人普遍的呼聲與要求。自然，這種呼聲與要求，具體會因時不同，因人有異，具有種種思想與行爲表現，對於蘇氏父子而言，其特點則在於這種呼聲與要求相當一部分是取徑自縱橫家思想與文化而表現出來。

蘇洵在《衡論·任相》一文中說道：

「噫！近世之君姑勿責於此。天子御坐見宰相起者有之乎？宰相與百官趨走於下，掌儀之官名而呼之，若郡守召胥吏耳。雖臣子爲此亦不過，而尊尊貴貴之道不若是之褻也。故人君者，必有以愧其臣，故其有所不爲。」

在封建社會，皇權至高無上，宰相雖是高官重臣也不過一供皇帝奴役之臣。如果用儒家精心設計的士道與君勢的「師、友、臣」模式衡量，儒家恰恰認爲「臣」俯伏於君前正是盡忠的職守，宰相上朝豈有皇帝要起身之理？但蘇洵卻提出一個「尊尊貴貴之道不若是之褻」的觀點，那麼蘇洵所認爲的「尊尊」者並非是官位，「貴貴」者也並非是榮銜，而是士應有的人格的尊嚴。因而明確說即使貴爲至高無上的皇帝也不能如「郡守召胥吏」那樣役使宰相。他在另一篇文章中更把君上應尊重臣子的人格及平等待人之道擴充到一般的士人。《衡論·遠慮》這麼說：「聖人之道，有經，有權，有機，是以有民，有群臣而又有腹心之臣。」他解釋「經」是「天下之民舉知之，可也；」「權」則「民不得而知，群臣知之可也」；「機者，雖群臣亦不得而知之，腹心之臣知之可也」，並且明確提出君上應與臣下布道腹心，「尊之如父兄，

愛之如兄弟」，則事有可爲。這些言論都明顯地於儒家學說之外另闢蹊徑，尋求仕道與君勢之間的一種思想人格的平等關係。蘇軾的《六國論》一文中把這種「士貴」的觀點表達得更明白。他引證了「春秋之末，至於戰國，諸侯卿相，皆爭養士，莫不賓禮」，隨之就得出結論說道：

「夫智、勇、辯、力、此四者皆天民之秀傑也，類不能惡衣食以養人，皆役人以自養者也。故先王分天下之富貴，與此四者共之。此四者不失職，則民靖矣。四者雖異，先王因俗設法，使出於一。三代以上出於學，戰國至秦出於客，漢以後出於郡縣吏，魏晉以來出於九品中正。」

在將秦漢與「三代」作了對比立後，以爲不養士，不與「智、辯、勇、力」之士分天下之富貴，正是「六國之所以久存，而秦之所以速亡」的道理，秦且若是，漢更不及。因此蘇軾認爲「君子學道則愛人，小人學道則易使」，「三代『尊士、貴士』豈秦漢之所及哉！」那麼，若楚漢之世，勢隆於道，士又當如何處之呢？對此，蘇軾就明確提出縱橫家「論行結交，擇主而從」的原則，認爲應當「合則留，不合則去」。蘇軾《志林》的《范增論》這麼說道：

「為增計者，力能誅羽則誅之，不能則去之，豈不毅然大丈夫哉！增年已七十，合則留，不合則去，不以此時明去就之分，而欲依羽以成功名，陋矣。雖然，增，高帝之所畏也。增不去，項羽不亡。嗚呼！增亦人傑也哉。」

以史實而論，高帝是否畏增，增不去項羽是否不亡都是次要的，

在此，蘇軾所欲強調的是智謀辯說之士的重要性，和士對於凌道之勢應取的態度。這些都明顯地反映出蘇氏父子強調士的人格尊嚴，爭取一種思想人格平等的待遇，努力於求道尊於君勢的思想是十分突出的。事實上蘇氏父子反映這個思想的論述還很多，此處所引證的只是就其受縱橫家影響的部分而言之罷了。不過，應當說明的是，宋代知識分子普遍對勢尊於道深有感觸，而表現為不同形式的尋求士道尊於君勢的解決方法，這一方面說明君臨之勢尊崇於士道的情況確實嚴重；另一方面宋代知識分子不斷地呼籲改善這種現狀而不得其果，相反士道尊嚴卻日見浸凌，是宋代知識分子面臨的共同命運。蘇氏父子不過是痛切地感到這種命運的悲劇性因而出之以疾呼，而不惜流為儒家的異端之聲罷了。

第三個方面顯示出蘇氏受縱橫家影響太深，以致想進而改造縱橫家，欲以為儒家所大用。蘇洵在其重要著作《諫論》上、下兩篇中論述了他的這個觀點。縱橫家首先是投身於社會政治實踐的活動家，縱橫馳說，游說當道是他們的主要活動內容，因而縱橫家極其重視游說的作用。蘇洵《諫論》也正是從「說」這個角度闡明他的觀點的，因為「說」的對象是當道政要，又主要是指君主，因此認為「諫說」有一個前題，就是古今論諫說，常肯定諷而否定直，這是孔子的觀點，而蘇洵恰恰認為諷和直是一體，只是具體使用之術有別。他首先列舉了許多例子來說明這個道理，而這些為他所肯定的事例卻都是縱橫家的。《諫論》這麼寫道：

「觸龍以趙后愛女賢於愛子，未旋踵而長安君出質；甘羅以杜郵之死詰張唐而擁燕之行有日；趙卒以兩賢王之意語燕而立歸武臣，此理而渝之也。

子貢以憂教田齊，而齊不得伐魯；武公以麋鹿協

項襄，而楚取而圖周；魯連以烹醢懼垣衍，而魏不果帝秦，此勢而禁之也。

田生以萬戶侯侯啓張卿，而劉澤封朱建以富貴；餌孺而辟陽赦；鄒陽以愛幸悅長安君而梁王釋，此利而誘之也。

蘇秦以牛後羞韓，而魏王按劍太息；范雎以無王恥秦，而昭王長跪請教；酈生以助秦凌漢，而沛公輟洗聽計，此激而怒之也；蘇代以土偶笑田文，楚王以弓繳感襄王，蒯通以娶歸悟齊相，此險而諷之也。

五者相傾險波之論，施之忠臣足以成功，致君之道盡在此矣。吾觀昔之臣，言必從，理必濟，莫如唐魏鄭公，其初學縱橫之說，此所謂得其術者與？龍逢比干不獲稱良臣，無蘇、張之術也。蘇秦、張儀不免為游說，無龍逢、比干之心也。是以龍逢、比干吾取其心，不取其術；蘇秦、張儀吾取其術，而不取其心，以為諫法。」

在對這些縱橫家事例的分析評論基礎上，蘇洵就提出了用儒家學說改造縱橫家的見解，去縱橫家「以機勇辯濟其詐」的理論缺陷，提出「以機智辯濟其忠」，即是用儒家「忠」的道德倫理規範來補救縱橫家權變之術。蘇洵進一步論述道：「仲尼之術純乎經者也，吾之說參乎權而歸乎經者也。」並斷言用他的這個理論，人君皆可為堯舜；不用其理則人君難免為桀、紂。從這些理論看，蘇洵確實認為以儒家的「忠」改造了的縱橫家足以大用於世了。

諫說是中國封建社會的士參政的主要形式，從諫說的性質而言，又是多少有點民主氣息的東西。隨著封建專制制度的日愈成熟、完善，中國古代士人關於政治思想理論構思的主要內容之一，就是士在「勢」日尊於「道」的形勢下，如何一方面保持士獨立思想以確保暢舒己「諫」的「說」的權利，一方面又要解決好道與勢之間日愈尖銳的矛盾。先秦的百家爭鳴中的縱橫家是以「論行結交，擇主而從」、「忠於主，便於國，利於身」的進取之道來解決這個理論難題的。但秦、漢之後迄於中國封建社會結束，大一統之下的封建主義中央集權社會，只剩下一個至高無上的君主，君臨天下，士既不可能與之論行而後結交，更不可能具有任何別的選擇餘地，除非走上謀反叛逆的道路。在這種情況下，既要肯定縱橫家之術，又要維持儒家宗旨原經的正統地位，蘇洵就提出以倫常之忠「濟」縱橫之術的理論，企圖解決上述那個近乎悖論的難題。對此，我們可從如下兩點來深入研討。一是蘇洵充分肯定了縱橫之術，並力圖用縱橫家之術來破解儒家學說日愈重言輕行，以致難以圖進取的內在困難，確實可以證明縱橫家思想文化所蘊含的進取價值能夠為世所用，縱橫家學說的生命力仍然是十分活躍強勁的。蘇洵在「儒道互補」、「儒釋道合一」、「陰法陽儒」等等傳統文化的思想理論模式之外，提出以縱橫家濟儒家或以儒家改造縱橫家的思想模式，作為一種儒家學說的異端確實具有十分寶貴的思想史與文化史的價值與意義。不過若從我們重新認知與研究縱橫家的角度而言，蘇洵的這個以儒家「忠」的學說改造縱橫家的理論，卻是一種倒退的作法，不能給予過高的評價。我們在研究縱橫家的道德部分曾經指出縱橫家「去高明而道平易」的道德觀，以「進取有為」為最大的利、最高的善，其

主要貢獻之一就是將倫理道德從儒家全盤政治化的理論模式中解放出來，而還倫理道德以規範人生日常生活的平易作用，而把政治還給政治。但蘇洵的作法，卻恰恰是把縱橫家所亟欲從全盤政治化了的儒家道德倫理剝離開的「忠」、「孝」、「仁」、「義」之類價值觀念，又重新回復到儒家的政治思想與倫理道德體系之中。這對於縱橫家所已達到的思想高度而言恰恰是一種可悲的下降與倒退。這也證明像蘇氏父子這樣捨棄縱橫家進取之道的精神實質，而僅僅只著眼於縱橫家的道術的改造之舉是行不通的。蘇氏父子一生學術雖駁難，但其內心之中仍以儒家自命，故均致力於儒學的學習與論述，蘇洵以「縱橫之術」濟儒道的目的正在於使之「歸乎經」。這也正是我們認為蘇氏父子不是縱橫家，而只是儒家流於縱橫的原因與理由。

儒家浙學永嘉學派的代表人葉適曾為《戰國策》寫過一篇書錄之類的文章，其中有一些頗具新意義的思想。他認為縱橫游士是應歷史要求而產生的，因為六國當政者「天時、人事、農桑、地力、祠祀、親賓之節，皆無所見其游士以策於其君，辨興亡之效於反掌，使之主致重寶尊位，其飾辭成理，有可觀聽。」但後世卻以縱橫游說之士中有「不義之行」的人，因而「歸罪於士大夫」卻是錯誤的。因為先王的天下，「雖一人之所能有，而非一人之所能為」，「夫以天下而為天下者，其要在士」，「游說、遊行，皆以其術游」，流靡在所難免，「非惟戰國之時為然也！而遂從而罪之，則天下何賴焉？」（《水心全集》《戰國策序》）。這顯然是借《戰國策》而發其重道貴士的思想，但把天下之依賴歸之於士，反覆強調「其要在士」，並公然說出：「天下可為一人所有，卻非一人所能為之」的話，確實體現出葉適思

想的進步意義。不過，葉適之序《戰國策》意不在論縱橫家，因此也不足以言縱橫家的影響。縱橫家給予浙派儒家哲學的影響主要表現於永康學派的代表人陳亮。

靖康之恥未雪，南宋偏安江左，而儒學卻陷於理學與心學之爭，眾多的儒家士大夫只知「低頭拱手以談性命」（陳亮《上孝宗皇帝第一書》），而卻以「所謂槁木死灰與天下為嬰兒」「為至治之極」（陳亮《戊申再上孝宗皇帝書》）。陳亮身處這樣一個憂患時代，具有歷史使命感與緊迫感，他在急於事功，力圖進取的思想方面與縱橫家找到共鳴點並不奇怪。事實上，縱橫家對於陳亮的影響也主要表現在陳亮欲借縱橫之術以圖「復仇」與「中興」的思想上，也正是在這個方面陳亮儒學的功利主義色彩最為濃厚。陳亮《龍川文集·英豪錄序》這麼寫道：

「靖康之禍於是四十載矣，事勢之極其難處，非一日也。創言之事，苟非上聖，必由英豪。今上既聖矣，而英豪之士闕乎未有所聞也。余聞之，昔人有以千金求千里馬者，不得，則以五百金買其骨焉，不逾期而千里馬至者三。何則？趨其所好，人之情也。不得於生者，見其骨猶貴之，可謂誠好之矣，生者之思奮固也，故余備錄古之英豪之行事以當千里馬之骨，誠想其遺風，以求之今，未必不有得也。」

他所謂的英豪大半都是先秦至唐代的縱橫家，或長於縱橫之學的政治家，如郭隗、樂毅、蘇秦、陳軫、范雎、蔡澤、魏徵等人。而陳亮認為解國家難處之境只能由「英豪」的理論依據正是戰國時代縱橫家郭隗說燕昭王以千金市馬骨，築黃金台以招士的歷史

故實。

也正因為陳亮急於「復仇」、「中興」、力圖北伐進取大業，他很想把縱橫家的道術內容用於軍事與政治外交。所以他認為「古者兵興，使在其間。夫使也所以通兩國之情，釋仇而約，易憾而觀者也。彼古人之用兵，非以為得已也，使而不失辭，兩國之民實賴之」。給予先秦戰國時代的縱橫家以高度的評價（《龍川文集·辯士傳序》）。在《酌古論》「羊祜」一節中更明確說「縱橫權譎」為君子之羞為，卻是「兵家之所不廢」的謀略。他不止一次，反覆申論的英雄豪傑之士，「雖無文王猶興，成天下之駿功」的也大都精於「縱橫之學」，他認為這是天資高的表現，「未可以一書而律之也」，則簡直認為能圖進取，成事功，王霸並用的英豪離開儒學也能產生，「光明寶藏」不獨儒者可以自得了。出於這種圖進取、謀事功的思想，陳亮甚至宣稱只要能「救時除亂」，「不合義理亦不妨為一世英雄」，儒家聖人禹在陳亮看來也是一個「尚利」的人，「禹無功，何以成六府；乾無利，何以具四德？」（《宋元學案》卷五十六《龍川學案》）。朱熹深知功利之觀，縱橫權譎之說是儒家大害，不止一次深為儒學道統將由浙學異端浸凌，甚至說「陳同甫學已行到江西，浙人信向已多，家家談王霸——可畏！可畏！」（《朱子語錄》卷一二三）。

但陳亮又畢竟是一位對於儒學理論有切實建樹的學者，他僅僅只是受縱橫家的影響，這種影響是永康學派被正統儒家視為異端的一個理由，卻並非全部理由。就是縱橫家對陳亮的影響也有極限。陳亮十分樂意用縱橫之術為他「復仇」、「中興」的大業所用，但卻不想整體接受縱橫家的「進取之道」。像蘇洵一樣，

陳亮也想用儒家學說去改造縱橫家。說到縱橫家歷史淵源，陳亮認為縱橫家實際上是由儒家演變而來，只是「英豪竊聞孔子之家法，循其流而忌其源」，故「變為權譎縱橫」^⑩而已。他在《龍川文集·酌古論》中論述羊祜、曹操等「英豪」時指出縱橫權譎之謀雖可用，但應「臨之以大義」，「彰之以大信」，即想用儒家的「信」、「義」去濟縱橫家之「詭譎權謀」。這與蘇洵想用「忠」去濟縱橫家之「詐」的思想如出一轍，只是取徑具體各有不同。但若以重新認知和評價縱橫家的角度而言，陳亮以「信」、「義」濟縱橫家，其弊卻與蘇洵正相同。這種從理論深度認識到儒家學說的內在困難，並敢於以異端之聲突破之，卻又因尋找不到新的系統的思想武器，最終又回復到儒家思想窠臼去的思想文化悲劇，表現於中國古代士人，陳亮不是第一人，也並非就是最後一人。

明代士人喜讀《戰國策》，好談縱橫家，是一種時代風氣。明人愛刻書，坊間就有眾多的《戰國策》不同的版本在流傳；^⑪明人好戲劇，梨園就有許多部關於戰國、秦漢縱橫家的戲目在流傳、搬演。士大夫看了這些縱橫家的戲劇還形諸筆墨，評說的範圍更遠遠超出戲劇的界限，而成爲對於縱橫家的讚賞。明代士人《四友齋叢說》的作者何良俊，就這麼評論過有關秦代縱橫家范雎的雜劇：

「一日與莫雲卿同看須賈、范雎雜劇，余曰：『雎以一徒隸，徒步至秦，立取卿相。其遠交近攻之策，大率秦取天下十分皆其謀也。及功成之日，蔡澤以一言動之，則去相位如脫敝屣，是可不謂豪傑哉！』」

尤其使人驚奇的是，嘉靖年間著名士大夫、文壇領袖王世貞在一次偶然耕種的機會中，竟然從田野裡發現了一批題名為「短長」的竹簡，他敘述了發現的經過及其內容說「耕於齊之野者，地墳，得大篆竹冊曰『短長』。其文無足取，其事則時時與世抵齟」。王世貞給這批出土篆文竹簡下了個結論，說是：《戰國策》的「逸策」，份量計有二、三卷《戰國策》那麼多，一共四十則。由於明人好造偽書，這批所謂「《戰國策》逸策」真偽莫辨，有的學者經過考研認定其為偽書，大體可以信服，^⑫就只能存而不論，但這件事卻可以證明縱橫家在明代的影響確是不小的。在這樣一種風氣下，縱橫家影響到明代王學左派的代表人物李贄是很自然的事。

論述李贄受縱橫家的影響之前，我們先從儒家心學大師王陽明的兩則有關「狂」、「狷」的語錄講起。這兩則語錄如下：

「聖人何能拘得死格。聖人教人不是個束縛他通做一般，只如狂者便從狂處成就他，狷者便從狷處成就他。」（《傳習錄》下）。

「我在南都以前，尚有些子鄉愿的意思在。我今信得這良知真是真非，信手行去，更不著些覆藏，我今才做得個狂者的胸次，使天下之人都說我行不掩言也罷。」（《傳習錄》下）

雖然，王陽明的「狂」目的在於「使天下之人，皆知自致其良知，一洗讒忌勝忿之習，以躋於大國」（《傳習錄》中《答聶之蔚》）。但他的倫理觀是偏於事功，在知行中偏於知行合一；而不似朱熹之重於言論，在知行中更偏於知。所以王陽明的聖人標準，以堯舜為最，而不以孔孟為最（《王陽明全書》十九卷《諫

迎佛疏》)。在他看來言論、事功同樣重要，故提倡「知是行之始，行是知之成」的知行合一觀。毛奇齡評論王陽明說：「故堯湯相禪全在事功。孔孟無事功，為千秋大憾。今陽明事功，則直是三代以後，數百年一人。」（《毛西河合集·王文成本傳》）。王陽明的這兩則語錄，從理論角度給我們提示了儒家之所以流於縱橫的內在原因。孔子雖說過「狂」是「進取」的話，但他並不肯定「狂」，也同樣否定「狷」，他所稱譽的是「中行」、「中庸之道」。儒家的這一核心思想，經由孟子、朱熹的發揚光大已成為儒學的理論基礎之一。而「狂」、「狷」的精神早已被徹底否定。我們也曾分析過，縱橫家是以「狂」為外在表現、以進取為其思想特徵與內在精神的，後世儒家否定縱橫家往往就從指責縱橫家狂悖無行著手。但失去了「狂者進取」精神的儒家學說，強調事事「中行」、「中庸」的結果，內在困難終至增大到不可克服，以至「孝、弟、忠、信常不足以趨天下之變」（陳亮《陳亮集》《祭呂東萊文》）。故要「行」，要重事功就得突破「中行」、「中庸」、「中道」，那麼也就必然流於非「狂」即「狷」，這就被堅持「中道」的正統儒家目為流於縱橫。但往往這種表現為狂狷的思想或行為，並沒有在整體上突出儒家的理論框架，而許多時候往往突破者本人也不承認自己突破了儒學範圍，而仍然以儒者自居，因而最終就僅僅只能算是儒家流於縱橫。這種情況在蘇洵、陳亮身上表現得尤為明顯。而王陽明雖然因為「狂狷」言論及行為不見容於正統儒家，但他的異端思想也僅表現為贊同「狂」「狷」，尚稱不上受縱橫家影響。縱橫家影響於明代儒家是通過泰州學派代表人李贄表現出來的。縱橫家影響李贄最為突出的一點就是，縱橫家思想成為他叛逆異端思想

的相當一部分重要內容，成爲促成他以重事功「辦事」的英雄觀去對抗儒家不辦事的宋儒道學。他在其代表作《焚書》中這麼說：

墨子、商鞅、申子、韓子、張儀、蘇秦等人「皆有一定之學術，非苟苟者，各周於用，總是辦事。」只有儒家「瞻前慮後、左顧右盼，自己既無一定學術，他日又安有必成之事功耶？」（卷五《孔明為後主寫申韓管子六韜》）。

而更明顯反映出李贄這一異端的就是他的另一部代表作《藏書》。

《藏書》對戰國至元代八百多個歷史人物進行了徹底的翻案，不僅僅只是一部歷史著作，更是一部表明他在道德倫理、行爲準則等等方面與正統儒家對抗的異端立場的思想巨著。而這部書所推舉的自戰國至秦漢的絕大多數歷史人物都是縱橫家，從蘇秦爲第一人開始，包括蘇代、張儀、陳軫、公孫衍、甘茂、范雎、蔡澤，一直到蒯通、馮諼、陸賈、朱建，統統被稱爲「智謀名臣」而大加褒揚。李贄在《智謀名臣論》中這麼說：

「李生曰：『士之有智謀者，未必正直；正直者，未必有智謀。此必然之理也。世之貴正直久矣！余謂惟智謀之士不用，而後正直之臣見，節義之始顯。節義者，敗亡之徵也。』『予以謂智謀之士可貴也。若夫惇謹之士於斯為下；循良之吏，困幅無華。』」

李贄對於縱橫家的汲取，已不僅限於道術的層面，從上面這些充滿儒家異端思想的話語可以看出，他將「正直」、「節義」、「惇謹」、「循良」之類儒家重要道德倫理信條統統斥之爲「敗亡之徵」，「於斯為下」、「困幅無華」，對於縱橫家的汲取可以說已上升至第二層面即縱橫家道德層面了。以李贄形成他自己學說

學說的那些關涉民間「農工商賈」、「傭夫廝養」等等活動背景而言；以他重事功，圖進取的辦事精神而言，如果真的有所行動，或許會進一步汲取縱橫家「進取之道」的養分也未可知。但是代表儒家正統的統治者不准他傳播他的思想學說，更不准他有任何活動。他一生窮措困頓，著作被毀，身繫牢獄，終於悲慘而死。而更具有悲劇性的是，這位一生「不信學、不信道、不信仙、釋，故見道人則惡，見僧則惡，見道學先生則尤惡」（《王陽明先生年譜後語》）的思想家，晚年「動與物違」，連相知的「良友」也尋不到，只能求助於「魂靈」的自我解脫，衷心盼望「自在菩薩智慧觀照到無所得之彼岸」（《焚書》《心經提綱》），從「異端之尤」的思想家，沉入「彼岸」幻覺的宗教泥淖，這比起蘇洵、陳亮等流於縱橫的儒家思想而言，無疑是更大更深的歷史與文化的悲劇了。

蘇洵與陳亮接受縱橫家的影響，卻有思以儒家學說的「忠」、「信」、「義」改造之；李贄的異端思想走得離儒家更遠，他甚至否定了「節義」、「惇謹」、「循良」等等儒家道德準則，從這一思想發展的變化看縱橫家思想給予儒家的影響無疑是日愈加深並變得更為廣泛。明末清初，亡國滅族與改朝換代的歷史慘劇，徹底打破了士人對於儒家學說用於國家、民族救亡圖存的幻想。直面人生的士人，也產生了當初陳亮、蘇洵、李贄等人懷疑「孝弟忠信常不足以趨天下之變」的看法，於是或多或少流露出對於縱橫家的肯定與褒揚態度，成為儒家流於縱橫的又一種形式。如明末遺民朱舜水，明亡不仕，遠遁東瀛日本，為日本朝野所尊崇，對於儒學的傳播作出過重要的貢獻。這樣一位醇儒，與日本友人論及王陽明竟至以「英雄」許之，然而卻鄙其心學。《舜水遺書》

載朱舜水答「答安東守約雜問」這麼說道：

「問：陽明之學近異端，近世多為宗主：如何？
答：王文成亦有病處，然好處極多。講良知，創書院，天下翕然；有道學之名，高視闊步，優孟衣冠，是其病也。……其剿橫水，利頭之方略，折衝樽俎，也英雄也。」

而朱舜水評「信陵君上魏王書」則認為是「一篇經國籌邊絕大文字，世人動以其戰國也而少之，亦循吠影而過笑。雖近功利，不脫縱橫之習，然為天下國家計安危利害，則勿傷也。」（《遺書》卷二十四「讀古文奇賞札記」）。傅山也與朱舜水相類似，他明亡不奉征招，雖長途自太原輦送至北京卻堅持不拜，體現出儒家節義之氣。但其論史卻一脫儒學窠臼，而近縱橫家。如他肯定「子貢一出，存魯亂齊，強晉破吳而霸越，謂類儀秦縱橫之口，事類縱橫亦何害於仁義。」並指出，「人徒見戰國之日，亂於縱橫之士，而不知無縱橫之士之日亂尤甚於戰國也。」（《霸紅龕集》卷二十九「雜記」。）這些流於縱橫的儒家思想，雖然影響不大，但連朱舜水、傅山之類較蘇洵、陳亮更純粹的儒士也或多或少具有縱橫家思想傾向這一事實，卻預示著儒家學說已面臨著全面的危機。

以儒家「忠義」濟縱橫家，以縱橫家促其英雄觀等等流於縱橫的儒家思想學說，都在歷史實踐中遭到失敗。有頭腦，有抱負的、敢於獨立思考的士人，為情勢所迫，必欲改變中國現狀，只有走上借助儒家學說的理論，鼓吹「更法」與「變古」之路。以治公羊學著稱的龔自珍就是如此。他以公羊學說為其啓蒙思想的抒發工具，深切地認識到士氣已卑，民氣已屈，沒有獨創性的人

才，一切都是空談。他滿懷激情地呼喚天公「不拘一格降人才」。並在自己的著作裡反覆宣稱珍視人才，振作士氣的思想，而縱橫家給予龔自珍思想的影響也就通過這些尊重人才、昂揚士尊，振作士氣的呼聲反映出來。龔自珍在一篇題為《明良論》的文章中，把這種影響表現得尤為顯露。他在這篇文中公開指出士無人格，受不到應有的尊重，不僅是士人的恥辱，同時也是國家的大恥！他說：

「臣節之盛，掃地盡矣！……郭隗說燕王曰：帝者以師處，王者以友處，伯者以臣處，亡者與役處；憑其幾杖，顧盼指使，則徒隸之人至；恣睢奮擊，句藉叱咄，則廝役之人至。」「坐而論道謂之三公，唐宋盛時，大臣講官不輟賜坐賜茶之舉，從容乎便殿之下，因得講而論古道，及季季也，朝見長跪，夕見長跪之餘，無此事矣。」

龔自珍身處之世已是清末，士尊之黜早非一朝一代，而已歷盡千百年漫長歲月，但論述起這個一向為他所激憤、扼腕的話題，以學問博洽著稱的他卻恰恰找到戰國縱橫家郭隗說燕王的意氣風發的議論，來加以發揮，這正說明戰國縱橫家講求士人的個人人格尊嚴，追求個性挺立的群體意識與龔自珍挾持風雷，為九州重人才、振士氣的思想有著共鳴之處。而值得注意的是，這種相隔千載而發生共鳴的事例，卻具有與往常任何類似現象都大為不同的一點，就是歷史的背景正在發生天翻地覆的變化，中國封建社會行將走上滅亡道路，而國際資本主義的炮艦正在轟開中國千年封閉的大門。這「萬馬齊瘖」的黎明前夜一旦破曉，中國數千年文明積累起來的各種思想與學派都必須暴露於世界之林，在現代對

古代，西方對東方的各種物質與精神的挑戰中決定自己的現代命運，縱橫家自然也不能逃避歷史的抉擇。

註 釋

- ①《朱子語類》卷83。
- ②同上，卷一三九，3311頁。
- ③同上，3307頁。
- ④同上，卷一三〇，第3109頁，「本朝四論」「自熙寧至靖康用人。」
- ⑤《續資治通鑒長編》卷十七、開寶九年二月乙亥記載：「群臣再奉表請加尊號曰：『一統太平，』上曰：『燕晉未復，遽可謂一統太平乎？』」。
- ⑥中華書局版《二程集》卷二，1185頁，「河南程氏粹言。」
- ⑦中華書局版《蘇軾文集》第九卷65頁。
- ⑧見王夫之《宋論》卷二。
- ⑨見陳亮《龍川文集》之《祭呂東萊文》。
- ⑩見陳亮《龍川文集》《祭呂東萊文》。
- ⑪這一點文獻學可作證明。即以所有流傳至今的《戰國策》不同版本而論，以明代的最多，具見褚祖耿《戰國策集注匯考》附錄「現有戰國策版本」部份。
- ⑫可參鄭良樹《王世貞〈短長說〉辨偽》，收《竹筒帛書論文集》，鄭良樹著，中華書局版，247~248頁。

第三部分

縱橫家與現代中國文化

一八三九年，中英鴉片戰爭爆發前一年，林則徐奉詔赴廣東省查禁鴉片，龔自珍寫了《送欽差大臣侯官林公序》，贈給林則徐，除了提出一些具體建議之外，他告誡林則徐不要受頑固派影響而動搖禁煙決心，更要作好軍事防備，以抗擊「英夷」的武裝侵略。不久之後，龔自珍就病逝於丹陽雲陽書院。一八四二年，鴉片戰爭以中國慘敗告終之後一年，與龔自珍思想相近的魏源編撰《海國圖志》，在這部劃時代的著作裡，魏源在中國歷史上第一次提出了「以夷攻夷」和「師夷長技以制夷」的思想。雖然，作為走在時代前列的思想先驅者龔自珍和魏源，由他們所提出來的「經世致用」之學，仍然沒有脫出儒家「修身齊家治國平天下」那一套政治化了的道德倫理學說；他們對於近代外國列強的認識仍然停留在幾千年前就已經定型的儒家「夷夏」之別的陳舊觀念上，但是他們畢竟通過嚴峻的現實看到當時中國所面對的「夷」，決非往昔朝野上下一致認定絕無任何「長技」可供師法的落後的「蠻貊之夷」，而是一批尚為國人所不知曉的海外新夷，儘管他們的這種識見還遠遠沒有達到清楚明晰的程度。鴉片戰爭之後一百餘年間的中國，用傳統「治」與「亂」的觀念衡量，是典型的「亂世」，但是這個「亂世」與以往的任何一個「亂世」相比卻有兩個根本性質上的差異。一是當時的中國已被強迫置於激烈競爭的真正的國際環境中，這個「亂世」就在這一真正的國際社會

中展開救亡與圖存；二是這個真正的國際社會其背景不再只是一個大一統觀念導向之下的中國傳統文化背景，而是一個中國傳統的東方文化必須與異質的西方文化自覺與不自覺地發生融匯交流的嶄新的文化背景。古老的中國文明歷盡數千年滄桑，第一次不得不同時面臨東方與西方在空間上的、古代與現代在時間上的決定自己歷史命運的挑戰。

在長達百餘年的應戰過程中，中國人艱難困苦，前仆後繼，始則飽嘗戰敗的屈辱與奴役的痛苦；繼則在武昌起義的炮聲中推翻了腐朽的滿清王朝，結束了最後一個封建帝制政府，卻又不幸陷入長期的內亂與軍閥混戰；八年浴血奮戰，贏得了抗日戰爭的勝利；終則以四年的內戰，導致產生了兩個制度相異、文化相同的政府，加上帝國主義殖民政策遺留下來的香港、澳門還有待收回，建立一個真正統一、繁榮富強的中國，仍是一代乃至幾代中國人必須努力去實現和完成的偉業。對於這一切充滿悲傷與苦難、也不乏勝利與歡樂的事實，歷史學家已經作了詳細的記錄與認真地論述。而與我們論題有關卻尚未引起歷史學家注意的一個重要文化現象是，縱橫家作為中國傳統文化的一個重要流派，在上述新質的「亂世」中，又一次應運重現，同時通過某些典型的歷史人物如楊度、王闈運等人的思想與活動，揭示出縱橫家在這個時期所產生的影響與價值。楊度是王闈運的學生，他從老師那兒學習繼承了縱橫家學說，同時師生二人都把縱橫家學說切實應用於當時的社會政治、軍事、外交等實際活動。儘管師生二人都表現出在中國傳統中尋求新的變化的思想，但最終結果卻清楚地顯示出師生二人正相悖逆的價值取向，老師王闈運更多地通過縱橫家的「帝王學」去維持古老中國傳統文化的同一性與個性；學生楊

度則應用縱橫家思想學說去促進他自己理想新命的實現。這正相悖逆的思想與活動的價值取向，恰恰就向我們呈示出縱橫家思想學說的現代命運的發展走向，與可供國人在建設現代中國文化中吸取的積極的內容。而探求對縱橫家思想文化如何施行創造性轉化（creative transformation），使之成爲現代中國文化有機組成部份的可能性與現實意義，也值得進一步研討。本部份內容分爲以下二章：

第一章 傳統中求變化

一、縱橫家與王闈運的帝王學

王闈運（一八三三至一九一六），湖南湘潭人，字壬秋，咸豐年間舉人，曾入曾國藩幕府。此後即退出政界，講學於成都尊經書院、船山書院，辛亥後任清史館長。他也像清朝末年許多有思以「更生」、「變法」、「維新」救中國的知識分子一樣，宗今文經學，長於《春秋公羊傳》。但據王闈運在「自挽聯」中對自己一生思想、學術及行事的評價，則認爲「春秋表僅成」，徒供課孫讀書，僅做到「賴有佳兒習詩禮」；倒是對他自己認真奉行一生，亟思用之而有所作爲的縱橫家學說最終沒有能施之以實現他的從龍開國大志，充滿遺恨之情，道是「縱橫計不就，空留高詠滿江山」。①師承王闈運縱橫之學最精篤的弟子楊度，在挽聯中對其師所作的蓋棺論定也說王闈運「平生」之學乃是縱橫家「帝王學」②。不過，因爲縱橫家帝王學在封建社會中從來都被認作詭譎權謀之學，即使被公認爲學術大師，掌教數省書院，著述不少的王闈運，也從未將他的「帝王學」形諸筆墨公開系統地

講授過，就是對其最優秀的弟子楊度，也只「頗傳授心法而使得其縱橫之術」③。這種獨得之秘的縱橫家「心法」僅在王闈運的日記和少數詩、文中有零散的記錄。《湘綺樓日記》同治八年初五有一條這麼寫道：

「覽《漢書》三卷。班氏以江充與蒯通同傳，貶通太過。江充自請使匈奴而以黠橫敗，余請使英吉利得無過乎？」

又，光緒六年八月十六日一則這麼寫道：

「夜講《通鑿》，感樓緩、虞卿議割地事，而長平敗，邯鄲存用之時勢不同也。短長書，三代辭令傳之最精者班史。以縱橫家出行人之官，蘇秦揣摩太公書，名《陰符》者，行人所以為信也。鄭，小國也，為命極一國之選，孔子亟稱之者，折衝尊俎，決勝萬里，在一言而已。凡言得其情則敵折謀，語愜其心，則交益，古之所以措兵者禮也。禮之所宣者，辭也，不修其辭，而震於兵，此英、俄之所生心。」

以上兩則文獻可以證明王闈運的「帝王學」有兩個特點。一是儘管他字面上也用「禮」、「孔子」之類詞語掩飾，但實質確是縱橫家；二是王闈運的縱橫家帝王術不是一種垂之空言的「純學術」，而是他經世致用、參預時政的指導思想，因而他讀縱橫之書、縱橫之學的目的正歸於「出使英吉利」，「此英、俄之所生心」等有強烈現實意義的政治、外交、軍事的社會實際問題。王闈運自挽聯說「縱橫計不就」，那麼他實際付諸行動的縱橫之計究竟是些什麼內容，而又為什麼「不就」，通過對這些內容、原

因的考察研討，我們就可以知道縱橫家對於王闈運產生的影響和意義。

王闈運縱橫家帝王術實施於當時的社會政治，最爲典型的有四次。由於史學家對於王闈運的研究尚不充分，無成說可供援引，以上史實只有經過對種類紛繁的史籍文獻爬梳整理方能明晰。現依史實發生時間先後爲序，先研討第一、二、三次。

梁啓超氏《飲冰室詩話》第八十六則評說了「王壬秋先生大弟子」，「湘潭楊度」的《湖南少年歌》長詩，原詩中寫到其師王闈運時這麼說道：

「更有湘潭王先生，少年去劍學縱橫；游說諸侯成割據，東南帶甲爲連橫；曾、胡卻顧咸相謝，先生笑起披衣下；北入燕京肅順家，自請輪船探歐亞；事變謀空返湘渚，專注《春秋》說民主；廖、康諸氏更推波，學界張皇樹旗鼓。嗚呼吾師志不平，強收豪傑作才人；常言湘將皆傖父，使我聞之重撫膺。」

這一段詩中就具體寫到了王闈運三次「不就」的「縱橫計」。其中「游說諸侯成割據，東南帶甲爲連橫；曾、胡卻顧咸相謝，先生笑起披衣下」四句寫的是第一次「縱橫計」。內容是王闈運勸說曾國藩、胡林翼趁當時太平天國起義勢力高漲，已給予腐朽清廷極其沉重打擊，可借曾、胡湘軍崛起借平叛之機，擴大湘軍勢力擁兵割據，連橫東南軍事實力以爲犄角之勢，相機取清廷而代之，卻爲曾、胡所謝絕。在楊度描繪其師「笑起披衣下」之類文學辭藻的背後，所包含的就是這樣一件縱橫游說的歷史故實。從詩中「曾、胡」連稱可知，此事大約當發生在一八五四年（咸豐

四年），曾國藩、胡林翼率湘軍出湖南境增援之時，因曾、胡出湘後旋即各據方面，與王闈運便沒有同時聚首之可能。接下去的兩句「北入燕京肅順家，自請樓船探歐亞」則包含了第二次縱橫游說故實。王闈運入北京見肅順，具體時間據其子王代功所撰《湘綺樓府君年譜》，當為咸豐九年即一八五九年王闈運首次入京參加會試之時。就在這次初入「燕京肅順家」時，王即與肅順結拜為兄弟，而其時王闈運不過一渺小卑微的舉人，肅順卻早已官居戶部尚書，且倍受咸豐皇帝的優渥隆寵，權傾一時。這樣一個才具過人，野心勃勃的滿洲權貴，肯屈尊與漢人小名士結拜兄弟，秘密就在「自請輪船探歐亞」一句的實質內容上。據上文所引《湘綺樓日記》同治八年元月初五條，王闈運在稱讚了漢代縱橫家蒯通之後，引江充自請匈奴的歷史，飛躍聯繫到當時時政寫道「余請使英吉利得無過乎？」即透露他在肅順面前「自請輪船赴歐亞」之事大體與日記所錄內容相同。《漢書·江充傳》寫江充「自請匈奴」一事這麼說「充因自請，願使匈奴」，至於其使匈奴的目的則在於「因變制宜，以敵為師，事不可預圖」，其實這也正是王闈運向肅順「自請輪船探歐亞」的旨意所在。據此則可知王闈運縱橫之計的思想指導仍屬於魏源《海國圖志》所倡言的「師夷長技以制夷」的範疇，不過其師法比魏源進了一大步，不僅是直接去歐亞「以敵為師」圖「因變制宜」，而且是背著當時主管洋務外交的恭親王、文祥、柱良等滿洲權要。以此，我們完全有理由說，王闈運是後來曾、左、李一班漢族洋務派的先驅人物。於此也可知王闈運縱橫家帝王術的「心法」之曲折、秘密真是稱得上「詭譎權謀」的典型了。如果我們不是因為研討他縱橫家帝王學思想影響與史實，尋水問源，第一次將此百年之秘揭

開，那麼這一樁不僅對於我們的論題，而且對於研討中國近代史也很有價值的歷史事實尚不知還要塵封在紛繁的史籍文獻之下到何時呢！第三次則以楊度上引詩「事變謀空返湘渚」以下到「常言湘將皆傖父，使我聞之重撫膺」反映出來。王闈運「自請輪船探歐亞」之「縱橫計」未被肅順採納，使他想效法漢代江充「因變制宜，以敵爲師」的謀略落空，就返回湖南，到石門見曾國藩。適逢咸豐帝病死熱河，王闈運就寫信勸曾國藩入京與肅順並肩輔政，以制慈禧，未被曾採納，肅順尋即被殺，此事遂告寢。④王闈運之子王代功所撰其父《湘綺樓府君年譜》咸豐十一年曾記此事，年譜原文這麼寫道：

「是歲文宗皇帝晏駕熱河，怡、鄭諸王受顧命，立皇太子，改元祺祥，請太后同省章奏。府君與曾書，言宜親賢並用，以輔幼主。曾宜自請入覲，申明祖制，庶母后不得臨朝，則朝委裘而天下治。曾自以功名太盛，恐蹈權臣干政之嫌，得書不報，厥後朝局紛更，遂致變亂。府君每太息痛恨其言不用也。」

第四次則見之於王闈運《湘綺樓日記》，同治年間他居四川應川督丁寶楨講學成都尊經書院時，曾代丁寶楨草奏，主張聯合印度國以共同抵抗英、法等列強。這可以說是明顯地直接效法戰國縱橫家「合眾弱以攻一強謂之合縱」的「擇交」政治外交策略，去對付列強的英、法連橫勢力了。雖然這樣的縱橫家謀略，愚昧顛預的清廷是決不會理睬的，卻證明了王闈運的縱橫家思想之根深蒂固。

以上王闈運的縱橫家帝王術史實，清楚地顯示出兩個重要的

特點。首先，這些史實說明王闖運實際上是中國近代史上較早用實際行動支持漢族實權派如曾國藩、胡林翼、丁寶楨等人，或支持有見於滿族官僚貴族的顛預無用、較能重用漢族官僚辦事的滿洲權要如肅順等人，預圖以各種辦法，包括稱雄割據「東南連橫」的謀略，削弱乃至以漢族新朝取代滿洲的異族統治，充分表現出強烈的民族主義思想的政治人物。姑不論王闖運個人的政治動機如何，他的這種反滿復漢的思想，比起清末龔自珍、魏源、林則徐及以「屍諫」抗議清朝一貫壓迫漢族官僚士大夫政策的大學士王鼎等人，甚至在某些方面比之後來的曾、胡、左、李等漢族洋務實權派來，應該說是進了一大步。第二個特點是王闖運能認真總結戰國時期縱橫家的歷史經驗，把握住戰國縱橫家「擇交」圖「進取」的思想實質，較清楚地認識到當時的中國所處的已是一個真正的國際環境，中國的大敵是英、法等外夷，如要「因變制宜」就必須「以敵為師」，也即像魏源所倡言的那樣「師夷長技以制夷」，並更進一步表示出應當聯合國際上政治地位與中國相若的弱國，如印度之類國家，以共同抵抗英法列強的思想，這些無疑都是很有價值與進步意義的思想。王闖運縱橫家思想的這兩個重要特點，十分明顯的與漢代以後直至清末龔自珍、魏源之前的一切亂世縱橫家的思想有很大區別，從而使王闖運的縱橫學、帝王術表現出一種在舊的文化傳統中尋求新質變化的傾向。

但是王闖運的這種在舊的文化傳統中尋求新的變化的思想傾向，其積極進步的意義是十分有限的。因為王闖運這種思想傾向的最終價值取向恰恰是導向舊的文化傳統，而終於以政治思想的保守面目而告終結。

王闖運的民族主義思想，使他產生了應用自己熟諳的縱橫家

帝王術去削弱滿族清廷的統治，甚至不惜鼓吹曾國藩取清朝而代之，他的這一套思想如果處在明末清初之際，則可與當時的思想先驅者顧亭林、黃宗羲、陳子龍等人相比肩，但卻晚了足足二百多年；如果持與他之後中山先生領導的以「驅除韃虜，恢復中華」為口號的民族民主革命相比較，更只僅僅具有表面上的相似性，而實質上卻正好是完全相反的。孫中山先生所領導的民族民主革命最根本的一點，就是要用武裝革命推翻封建專制主義的帝制，徹底取消皇帝。而王闈運的上述思想傾向的實質，恰恰是必須維護封建專制主義的帝制，至少也必須是有君主形式存在的君主立憲制度。在他看來最好自然是漢族人入登大統做皇帝，實在不行則滿族皇帝也行，總之必須有皇帝。這樣，王闈運的上述思想傾向就在歷史發展的進程面前，迅速轉向反動，而成為一個重要的保皇黨人，帝制與君主立憲制則成為他用以對抗孫中山先生所領導的民族民主革命的政治武器。

在這樣一種落後、守舊以致逆歷史發展潮流而動的思想指導下，王闈運的保皇黨立場十分頑固堅定，他幾乎敵視一切企圖以任何方式動搖帝制的行為和議論。在光緒二十六年八月六日的日記裡咒罵「譚嗣同死輕鴻毛，仍蒙篡弑之名」。甚至連他自己學生楊度的君主立憲思想他都認為過頭了，不止一次地批評反對，說楊度「言春秋大義，皆新說，可駭，尤為橫議」，⑤「乃欲抹殺君父，以求自立新學。然必期於流血，則又西洋好殺之習」，⑥以致罵「新學不如衣冠禽獸矣！」⑦王闈運的思想變遷史，向我們啓示了一個很有意義的結論：一切應用傳統文化以求「應變制宜」，以求「古為今用，洋為中用」，包括應用縱橫家思想文化在內，如果僅只求在舊傳統中變化（change within old tra-

dition)，而不去進一步突破舊有文化傳統的規範的話，則其思想與行爲的價值取向，必然只會導向舊傳統的回歸；當著革命的歷史進程一旦把舊的傳統格局打碎，那種僅只求在舊傳統中變化以達到其維護舊有傳統同一性與個性的思想，必然會被迅速風化，而成爲一具思想文化殭屍。王闖運縱橫家帝王學的沒落與倒退的結局，就正是這種思想文化殭屍的歷史標本。

二、縱橫家——楊度的匡時救國道術

楊度的思想史與文化史的價值與地位，不僅在於代表君主立憲的改良派，或帝制復辟的反動派；也不僅在於由同情、支持國民革命的北伐戰爭，到最終加入中國共產黨，而還在於用他自己不斷追求進取的一生，揭示出用縱橫家道術匡時救國，如果僅僅停留在舊有的傳統中求變化是一條走不通的道路，任何真正代表著時代前進走向的理想新命實現的思想與行爲，都必然要打破舊有的文化傳統，對於傳統文化，自然也包括對縱橫家在內，都必須施行創造性的轉化（creative transformation）才能成爲現代中國文化的有機組成部分，擔當起新的思想與文化的使命。楊度在他的生命的最後三年裡，完成了這個了悟，但他不能再用極富活力的行動去解答這個嶄新的課題，儘管他的確深知「帝道」「而今已成過去事，」「匡時救國」^⑧有待於新的思想與文化來指導了。

楊度一生的思想十分複雜，西方資產階級的民主、自由思想；改良主義的君主立憲論；封建色彩的帝王學說；「無我法門」的新佛學；以及他的最終加入共產黨，認同的共產主義，在他極富動態，豐富多彩的一生的不同時期都曾占據過主導地位。不過，

綜其一生，不管思想如何變遷，楊度自始至終有兩個特點顯得十分突出，一是他充滿愛國主義熱情的匡時救國初衷從未改變和動搖過；二是他用以參預時政、匡時救國的重要思想武器是縱橫家道術。

楊度一生的主要活動，可以分爲四個時期。第一個時期在十八歲至二十八歲之間，這個時期楊度捐監生、中舉人，沿著封建士人的仕途發展。第二個時期可以從宣統元年（一九〇九年）算起，至民國五年（一九一六年）袁世凱死止。第三個時期則從一九二二年支持孫中山先生領導的國民革命北伐起，至一九二九年楊度加入中國共產黨止。第四時期雖然只有短短的三年，從一九二九年起，至一九三一年逝世爲止，卻是楊度最終尋找到他自己人生理想新命歸宿的三年，對於他自然具有十分重要的意義。在四個時期當中，除去第四期的最後三年中，楊度在共產黨的直接領導下，通過共產黨派去的聯絡員，做些具體的工作，基本上處於秘密的地下狀態之外，其它三個時期楊度用以「匡時救國」的思想武器主要是縱橫家道術。在前三個時期裡，楊度亟於用縱橫家道術去實現的理想新命並不相同，而是隨著歷史的發展而不斷在變化。第一個時期楊度匡時救國的目的是鼓吹清廷實行君主立憲制；第二個時期，楊度仍然不相信中國能實行共和，主張中國必須要有一個皇帝來統治，因此積極支持袁世凱、復辟封建帝制；直到張勳復辟失敗之後，楊度認識到只有中山先生「三民主義」的共和制才能救中國，因而在第三個時期裡，他充分應用縱橫家道術，在北洋軍閥陣營中「造亂」，用實際行動支持孫中山先生領導的國民革命。在這些不同的理想新命的變化當中，楊度用以匡時救國的縱橫家道術的具體內容也隨之而有所變化。

自鴉片戰爭以來，西方與中國的交流是以一種獨特的方式進行的，先進的西方資產階級文化，不再是通過諸如西域絲綢之路，或自西藏經由次大陸的麝香之路，或海上的磁器之路，而是用炮艦運載，通過政治、軍事、經濟的侵略來進行的。這種並非和平的文化交流方式，使得每一個略具識見的中國人都產生一種亡國滅種在即的強烈的民族危機感。「微夫危夫！中國之亡，甚於累卵」^⑨只有急驟變革，才能使中國於「百亡之中而求一存」，^⑩楊度身處那樣一個充滿憂患與危機的時代，痛感國勢危艱而發出強烈要求改革以謀救亡圖存的呼喊。同時也像當時其他許多思想激進的知識分子一樣，在中國當時還沒有代表先進生產力的新思想足以指導中國的改革走上正確道路的時候，楊度選擇了君主立憲作為他理想中的新命，並以全力去促成這種新命的實現。楊度雖然主張君主立憲，但在這個時期楊度卻又同時具有兩個思想傾向，一是有強烈的民族主義思想，一貫排滿；二是政治態度比較激進。

楊度排滿情緒比較集中的表現是他早年創作的七言長詩《湖南少年歌》，詩中表現出來的強烈民族主義感情，以一種比較奇特的角度說出，居然認為湘軍鎮壓太平軍是漢人自相殘殺，最終讓英國侵略者漁翁得利；還認為洪、楊誤於崇信耶穌教而失去號召力；曾國藩、胡林翼等湘人更誤於儒學孔教，而使滿人坐收得意之功。詩這麼寫道：

「於今世事翻前案，湘軍翎頂遍湘州；捧茲百萬同胞血，獻與今時印度酋。英獅俄鷲方爭躍，滿漢問題又挑撥；外憂內患無已時，禍根唯是湘人作。……蚌鷓相持漁子利，湘粵紛爭滿人笑；粵誤耶穌

湘誤孔，此中曲直誰能校？」^⑪

這首詩的排滿立場實在太鮮明、太尖銳，以至事隔多年，到了宣統即位之初，肅親王善耆等人欲打擊袁世凱，拿他的智囊楊度開刀，御史胡思敬上章彈劾楊度尚用此詩作「造言惑眾，形同會匪」的主要罪狀。楊度晚年回顧往事，也承認他是「一貫排滿」^⑫。他的這一思想傾向，使得他的君主立憲主張與康有為、王闓運等保皇黨人的君主立憲立場產生重大差別。在他的君主立憲格局當中，皇帝完全可以甚至應該是個漢人，這成爲他後來支持袁世凱復辟帝制的思想基礎，也成爲他進一步轉而支持孫中山民主革命的思想因素。

至於楊度的激進思想傾向，則表現在他認爲「進步」必然要「騷動」，「百亡之中求一存，只有孤注一擲之謀」；^⑬另外則表現在他的君主立憲論，包含著反對封建制度及家族制度的思想內容，認爲要建立足以和資本主義強國抗衡的經濟、軍事大國，建立現代文明國家，就必須破除宗族制度的封建殘餘。自然楊度的這個思想傾向，受西方資產階級革命影響也甚多，不過，他在自己國家的傳統文化中去尋找符合中國國情的思想文化所依據的主要內容就是戰國時期的縱橫家。在一九〇七年發表於《中國新報》上的《金鐵主義說》一文中，他這麼說道：

「一到戰國宗法將破時代，則處士橫議，立談而取卿相，而其時一切政治學術，皆有突飛進步、活潑飛舞之氣象。即秦以後，天下定於一統，然人人可以由白屋到公卿，人民仕宦之權無復絲毫之階級限制。此封建制度既破，以個人為單位，人人活動，可以直接及於國家之故也。」^⑭

楊度的這些議論，若嚴格以歷史衡量，並非都符合事實，但若從縱橫家重智謀、才能，馳說縱橫，白衣而取卿相的論行結交，擇主而從的思想與行爲出發而言，只能說是楊度繼承了縱橫家學說，又隨當時適應他君主立憲論的需要而對縱橫家思想文化作出的新的闡釋了。楊度的這一思想傾向歷史地看，就成爲他後來同情、支持孫中山先生領導的國民革命的思想基礎。

這一時期，楊度縱橫家道術主要表現在，善結交，重辯說，一直留意物色非常之人，企圖一施縱橫家的帝王之學，輔佐非常之人成就其帝王之業。這一點，在楊度整個年青時代都是很突出的。這個時期楊度結交漢族實權派張之洞、袁世凱，廣交各種朋友，包括同盟會的孫中山、章士釗、陳天華等人，甚至還把黃興推薦給孫中山認識。^⑮並公開宣稱他支持同盟會革命的目的，就在於希望革命的壓力能壓迫清廷痛下立憲改良的決心，真可以說是曲盡人心的縱橫家詭譎權謀了。

第二個時期，是楊度帝王學縱橫家道術得以充分發揮的時期。他的活動以鼓吹君主立憲始，繼而贊成共和，終則成爲「籌安會」的主心骨，力主復辟帝制，這一切活動都以輔佐袁世凱爲中心，其政見也隨袁氏之需要而不斷變更。武昌起義之後，清廷爲鎮壓革命，重新委任袁世凱爲湖廣總督，誘其出山，但爲袁氏以「足疾未癒」爲托辭拒絕。幾經討價還價，直至滿洲皇族內閣交出權力，袁世凱方允出任內閣總理大臣。這一系列「帝王學」縱橫道術的熟練應用，大半就出於在河南彰德爲袁氏做策士的楊度的謀劃。在袁世凱復辟帝制的過程中，楊度積極施展辯說縱橫之才，上下奔走馳說，左右縱橫捭闔，爲帝制復辟大造聲勢。在成立籌安會和勸進的活動中，更是用盡一切短長之術，擴大帝制的影響，

如把他的老師王闓運和當時名滿中國，在知識分子中影響極大的嚴復用權謀伎倆拉入籌安會即是顯例。⑯而楊度在一九一五年發表的《君憲救國論》一文。更可以說是縱橫家道術理論的一個現代版本。楊度在這篇文章中所論述的那些可用於挽救中國的理論，表面上是來自西方資本主義性質的君主立憲理論，但由於他長於縱橫家道術，因而就使得這些理論染上了濃厚的封建主義色彩，整套理論同時代潮流背道而馳，成為袁世凱復辟帝制的助力。不過，在這篇長達二萬餘言的長文當中，應用縱橫家學說分析當時政治、軍事形勢的那些部份，卻不能不承認確實是合乎歷史實際的，而且也為後來歷史的發展所證明。比如他在文中分析中國將會出現用軍事爭奪繼任大總統權力的大規模內戰，就確實不幸而言中。他在文中這麼寫道：

「亂世以兵為先。無論何種德望學識，一至彼時，均不足以為資格，唯有兵權乃為資格。然使兵力僅足壓迫議會之文士，如無統一全國軍事之勢力，則雖被選，仍無效也。諸將資格等夷，彼此不能相下，軍人、游士，又從而挑撥推排，以求他日之富貴，終必兵戎相見，相與角逐於中原；加以海外革命派乘之，依附清室之宗社一派亦乘之，凡有可以利用之資格者，無不有人擁戴以為競爭之工具。」他認為這種人至少總在十派以上，只是礙於形勢不能在文中一一指明而已。這十派以上的人中「有非大總統不可者，有已身不可必得，然決不願居誰某之下者。此聯彼抗，紛擾複雜，海內鼎沸，不可終日。有野心之外國，乃乘此時縱橫於各派之間，挑撥擁

戴以助其亂，於是愈益擾攘不可收拾。」^{①7}

至於這種軍閥混戰的結果，楊度指出不外兩條，一是各國列強瓜分中國；二是各國列強出兵代中國平亂，實則實施殖民主義政策，總之是中國歸於亡國。楊度文章除去寫作目的錯誤（一為擁袁稱帝，二為抵制當時的國民黨左派的武裝反抗）之外，其餘都可以說是很正確。有誰能說，一九一六年六月袁世凱稱帝失敗，狼狽死去後，中國重蹈軍閥重開戰的內亂局勢，不正是如楊度所歷歷分析指畫的那樣呢！而且在這篇應用縱橫家道術觀點分析時局的文章中，楊度不僅著眼於國內各派政治勢力，而且重視國際帝國主義政治勢力的作用，明確指出，內戰不止，沒有哪一家哪一派軍閥會成爲贏家，因爲內戰禍亂的結果就只有「歸於亡國」，確是很精闢的，明顯地表現出自龔自珍、魏源、王闈運等人以來，縱橫家思想文化對於當時社會政治的影響充分顯現出中國當時已再一次處於國際環境之中去求競存，更由於這個國際社會的文化背景已決非單一的大一統的中國傳統文化這些極爲重要的特點。楊度這篇文章的目的雖然錯誤，但他這些有價值的分析卻是一篇很有意義的現代縱橫家學說的重要文獻。

帝制復辟以失敗告終，楊度以「六君子」首惡成爲民族罪人，他的君主立憲夢已近尾聲。到了張勳又一次復辟封建帝制失敗，楊度就徹底摒棄了君主立憲論的立場，投入到孫中山先生領導的國民革命陣營中來，開始了他應用縱橫家道術匡時救國的第三個時期。^{①8}這個時期裡，楊度由於曾積極支持袁世凱復辟帝制，爲公眾輿論所不容，不能再入政府出任高級公職。同時卻又由於楊度豐富的政治經驗，無礙的辯才和個人傑出的智慧與能力，各方政治力量都欲得而爲己所用，作爲自己角逐權力，攫取更高政治

地位的助力，紛紛禮聘楊度，委以「總參議」、顧問之類榮銜。但此時的楊度，對帝制君憲制已絕望，冷靜的觀察和深刻的分析能力，也使他清楚地知道，這批只知追逐權力、地位、財富的北洋軍閥不足與言匡時救國，自然就把眼光轉向中國南方孫中山先生領導的國民革命，並用實際行動給予積極、重要的支持。這一時期楊度匡時救國的縱橫道術的特點，是借自己為各派政治力量都重視的條件，奔走於直、奉各派軍閥之間，用楊度自己的話來說就是「造亂」。這種熟練應用自己的智慧辯才，充分調動起各種政治力量之間的矛盾，擴而大之，誘導敵對力量自己犯種種錯誤，從而增強自己一方的力量，最終取得勝利的謀略思想，本來就是戰國時代縱橫家道術的主要內容之一。《戰國策·齊策五》載縱橫家代表人物蘇代論政，這麼寫道：

「夫善為王業者，在勞天下而自俟，亂天下而自安。治在我，勞亂在天下，則王之道也。銳兵來則拒之，患至則趨之，使諸侯無成謀，則其國無宿憂矣。」

此即「造亂」。楊度充分發揮、應用縱橫家道術在各北洋軍閥派系之間「造亂」的史實，撮要而論有下列五件：

- (1)一九二二年六月，陳炯明在廣州叛變，炮擊總統府，孫中山先生上永豐艦走避黃埔。事變後，孫中山先生即派劉成禺北上全權辦理和贛事宜。劉星夜馳往北京，見楊度於東廠胡同。「與楊度商議阻止吳佩孚率贛軍南下援陳炯明之策」（《世載堂雜憶》）。楊度遂於七月初與薛大可等離京赴保定，游說曹錕，利用曹擔心吳佩孚尾大不掉的心理，終於制止了吳

佩孚南下。從而使孫中山的革命政府得以贏得時間，調聚力量成功地平息了陳炯明叛變。孫中山先生事後十分讚賞楊度，說：「楊度可人！能履行政治家諾言。」（《世載堂雜憶》）

- (2) 一九二三年，楊度又一次受孫中山先生委託，北上進京，奔走於曹錕、吳佩孚各派系實力人物中間，力促實現和平統一中國。南北停戰，北方停止選舉總統，迎請孫中山先生北上，主持國是。終因吳佩孚反對，未果。
- (3) 一九二六年九月，楊度在張宗昌於濟南召開的幕府會議上，力勸張襲取南京，與北伐軍夾擊孫傳芳部。這實際上是分裂削弱北洋軍閥勢力，幫助廣州革命政府北伐。在楊度的游說下，張宗昌已同意，但因事機不密，被張學良趕來濟南制止。張學良斥責張宗昌是在幫助南方革命軍，並讓人傳話給楊度，「讓他當心自己的腦袋」，此計未果。
- (4) 一九二六年九月，楊度在曹錕移居鄭州前夕，策動曹以勞軍為名，赴鄭州除掉吳佩孚，再整軍討伐奉軍。曹錕本已同意，終因曹懼除吳後無餉勞軍，遂寢。
- (5) 一九二七年五月，為配合北伐，在張宗昌處散布南京、奉系張作霖、山西閻錫山三方將以犧牲張宗昌為條件，組織「三角同盟」的空氣，極力慫恿張宗昌向武漢國民政府設誠，致使張所部「其幹部要人

均多同意」。⑳

具體詳論以上歷史事件的內容及其在近現代史上的意義，不是本文的任務。與我們議題有關的是楊度以一己之身，冒險周旋於強敵之中，折衝尊俎，充分發揮、應用縱橫家道術幫助廣州國民革命政府，其計雖然有售有不售，卻確實是起到了匡時救國的作用，與楊度在前兩個時期用縱橫家道術去力促君主立憲與支持帝制復辟其性質與作用是完全不可同日而語的。正是這些切切實實的匡時救國事跡，最終使楊度成爲一個孫中山先生所稱讚的「能履行諾言的政治家」，而不是只知個人富貴，不知有國家人民的政治搨客。

楊度應用縱橫家道術的一生，向我們揭示出這樣一個值得深思的道理，縱橫家作爲先秦諸子百家中的一家，它的產生、發展與作用，與其它中國傳統文化一樣，都受到中國封建社會各種政治、軍事、經濟條件的制約。從根本上來說縱橫家是爲產生它的那個社會而發生種種作用，起到種種影響的。一旦歷史前進了，時代發展了，縱橫家的思想文化如果不繼續發展、變化，突破舊的文化傳統，以適應新的時代的要求，那就無法擔當起新的思想與文化的使命。楊度一生中前兩個時期，同樣是應用縱橫家道術「匡時救國」，卻與他自己的主觀初衷適得其反，起到極壞的作用。究其根本原因就在於楊度只是應用縱橫家道術在舊的傳統中尋求變化，這種變化的性質與範圍根本就沒有也不可能突破舊的文化傳統，也就同時阻止了作爲傳統文化的縱橫家自身的向新質文化發展與變化，其實踐的客觀效果與發展中的歷史逆向而行就成爲一種必然的結果。而楊度在第三個時期中應用縱橫家道術匡時救國起到了積極的作用，產生了較大的影響，其根本原因就在

於他所從事的事業本身，相對於舊的傳統而言已是某種新質的東西。自然，我們絕無意把楊度思想立場的變化，都歸結為縱橫家思想的影響，我們所意欲指出並證明的是，縱橫家思想文化極大地影響甚至左右了楊度的思想行為乃是不爭的事實。而這個歷史文化現象本身卻至少能夠證明，縱橫家作為中國傳統文化的一筆寶貴財富，享有它並不會妨礙一個人隨著歷史的發展而進入現代社會。至於在現代社會中，縱橫家思想文化如何能進一步通過創造性的轉化被用以為建設中國現代文化服務，這一極富創造價值的思想文化課題，楊度的一生儘管僅僅只顯示出一個良好的開端，卻很值得我們繼續去深入探索了。

註 釋

- ①見《湘綺詩集·文集》。王闈運自挽聯全文為「春秋表僅成，賴有佳兒習詩禮；縱橫計不就，空留高詠滿江山。」
- ②見《楊度集》劉晴波編，湖南人民出版社，一九八六年版。挽聯全文是「曠古聖人才，能以逍遙通世變；平生帝王學，而今顛沛愧師承。」
- ③見錢基博、李肖聃著《近百年湖南學風·湘學略》之「王闈運」部份。湖南岳麓書社重印本。
- ④有關此事的以下引文見王闈運之子王代功撰《湘綺樓府君年譜》，收台灣文海出版社版《近代中國史料叢刊》第六〇輯。
- ⑤見《湘綺樓日記》。
- ⑥⑦均見《湘綺樓日記》。
- ⑧語出楊度自挽聯「帝道真如，而今已成過去事；匡時救國，繼起自有後來人」。見湖南人民出版社《楊度集》「詩歌·聯語」部分。

- ⑨引自楊度《在歡送湖南赴日留學生宴會上的演說》，見湖南人民出版社《楊度集》。
- ⑩同上書，引自《壬寅新民叢報匯編》之「支那教育問題」一文。
- ⑪引自梁啟超《飲冰室詩話》第八六則。
- ⑫見《人民日報》一九七八年九月六日夏衍文《楊度同志二、三事》。
- ⑬見《楊度集》之「支那教育問題」一文。
- ⑭見《楊度集》之「金鐵主義說」一文，作於一九〇七年。
- ⑮此一史實據章士釗《與黃克強相交始末》及劉成禺《世載堂雜憶》。
- ⑯見《楊度傳》，何漢文、杜邁之著，湖南人民出版社一九七九年版。
- ⑰見《楊度集》。
- ⑱夏衍的《楊度同志二、三事》中說到楊度放棄君主立憲立場是在張勳復辟之後，證之以楊度史事，此說當可信從。參見一九七八年九月六日《人民日報》刊載夏衍文。
- ⑲參見《楊度傳》，何漢文、杜邁之編著，湖南人民出版社一九七九年出版。
- ⑳以上所述五條史料，除已注明出處者外，均參見前引書《楊度傳》及《楊度集》。

第二章 創造中求轉化

「把社會看作有機生長體，政治家對它僅能起有限影響，這種社會概念主要是近代的概念，進化論又大大加強了這個概念。這概念從柏拉圖那裡找不到，從馬基雅維里那裡同樣也找不到。」

①在中國長達數千年的歷史上，有著篇帙浩瀚，內容繁多的各種「史傳」、「行事」等等有關歷史人物的記錄，卻很少有關於這些歷史人物所產生的影響與作用的科學論述，而對於我們課題所研究的對象縱橫家而言尤其是這樣。我們在以上部份，已經用了不少的篇章從思想史、文化史的角度，考察了縱橫家對於中國文化影響與作用。如果上述的歷史考察確實能夠證明，縱橫家作為中國傳統文化的一部分，可以也應當成為今天構建中國現代文化的一個古代的來源，那麼必須解決的重要問題就在於，我們如何才能具體成功地做到這一點。關於這個問題我們的基本認識是，中國傳統文化無論是儒家、道家、禪宗還是別的什麼流派，都不可能再以類似「儒家獨尊」的形式在現代中國文化中占據主要的領導地位；如果不經過創造性的發展與轉化，這些文化甚至不可能進入現代中國社會成為現代中國文化的一個有機的組成部分，縱橫家自然也不會例外。即便是那種僅僅只想使中國傳統文化在舊的文化傳統中求變化的作法也是行不通的，任何對於中國傳統文化施行的創造性轉化都勢必突破舊的文化傳統。自戰國以來，縱橫家的發展變化的歷史也證明，即使是在同一個封建社會的文化傳統之中，縱橫家自身也產生過種種適應歷史發展的變化，儘管這種變化就其性質與範圍而言仍然沒有突破中國封建社會的整

個文化傳統。不過也存在這樣的現象，縱橫家對於某些事物的作用和影響很大，但其賴以表現的外在形式卻變化很小，如縱橫家對中國古代散文文學風格的影響與作用，即是如此。一篇哪怕是寫於清朝末年的縱橫家文風濃郁的優秀散文，一眼就可以看出其風格淵源是來自《戰國策》。但類似這樣的事例卻恰恰說明縱橫家思想文化一旦停止發展與變化，就只會愈來愈成爲一付被閹割了靈魂的軀殼。我們在上述各章節研討縱橫家對戰國之後中國文化的影響與作用時，注意把漢武帝前與漢武帝之後區別開來，就正是認識到一旦把縱橫家行動人生哲學的「進取有爲」精神閹割之後，只將縱橫家垂之空言，就會日愈喪失活躍的生命力，而變成一付徒有其表的軀殼。有一個典型的例子可以充分說明這一道理。清朝末年，有一個名叫劉錫鴻的士大夫，曾出任清代首屆駐德國柏林的公使。返國後著《英軺私記》，極力反對向西方先進文化學習。光緒七、八年間，清廷欲興鐵路，朝意未結，劉上書言「火車不可行」，理由是「中西國情不同」。他在上書中列「勢不可爲者八，利者六，有害者九」，計二十三條反對意見，文章鋪陳肆恣，洋洋灑灑，連對立派人士鐘天祥也評論這份上書「筆力橫恣，推繹淋漓，綽有戰國策士之風，在無設者觀之，鮮不爲之眩惑」（《皇朝經世文續編》、《中國創設鐵路利弊記》）。這種閹割了縱橫家思想與文化合理內核，拋棄了縱橫家「進取有爲」的精神實質，純從文采、氣勢的角度僵化地模擬縱橫家文風寫出來的散文，只能成爲文章以載道學的工具，成爲封建士大夫用以競巧思、逞才氣的文字遊戲。而縱橫家思想與文化的合理內核與精神實質就正是我們今天可以對之實行創造性轉化的精髓。那麼具體而論，縱橫家這些可以被現代國人施行創造性轉化的究

竟是一些什麼內容呢？我們在研討縱橫家在先秦百家爭鳴諸子百家中的地位與作用時曾經將縱橫家思想與文化提煉為縱橫家道術，縱橫家道德與縱橫家進取之道這樣三個主要層次。我們認為今天能為現代國人施行創造性轉化的也正是這三個內容。自然，這並不意味著縱橫家道術、道德及進取之道可以被完整地化析為現代中國文化。恰恰與之相反的是，其中的許多內容隨著時代的前進，歷史的變遷，已經喪失了現實的意義。因此，我們現在觀察與分析縱橫家道術、道德與進取之道的角度，不是由歷史向今天展望，而是站在現代中國文化的立場，去審視和反思縱橫家思想與文化，盡可能根據我們今天構建現代中國現代文化的需要來立論。出於這個目的，我們將要進一步研究討論的內容分成以下三個層次：第一個層次，「現實的追求」相當於縱橫家道術層次；第二個層次，「實存的抉擇」相當於縱橫家道德層次；第三個層次，「縱橫家進取精神」相當於縱橫家進取之道層次。有一點需要說明的是我們以下對於縱橫家思想與文化可資現代中國文化施行創造性轉化內容的討論，涉及到一些現代學科，我們不是用縱橫家思想與文化去填充這些學科的具體項目，而是從這些現代學科可以從縱橫家思想文化吸取何種營養的角度來認識問題，因此可以提出來討論的內容就盡可能不遺漏，反之筆者認為還不可以從縱橫家思想與文化中吸取到的養分就暫時付之闕如。

一、現實的追求

縱橫家作為政治活動家、外交家，其政治思想的最大特點，就是立足於認識與解決現實社會政治問題。因此縱橫家「擇交安民，進取為人」的政治思想路線，導致縱橫家不僅認識到理想即

在現實，而且產生一種建立事功的篤實的行爲作風，這與儒家凡現實的都必須是理想，而儒家的理想則是復古主義的認識有著極大的差別。縱橫家基於理想即在現實的思想認識，其進取的價值取向就在於現實的追求。自然儒家的復古主義有時實際上是以復古的旗號著眼於解決現實問題，如王安石以「三經新義」爲門面，實際上是致力於解決宋代當時所面臨的實際社會問題。而像儒家《禮記·禮運》篇，康有爲的《大同書》之類表面上復古的文獻，實際上是對於未來理想社會的一種構想，儘管這種構想只能是一種「空想」的烏托邦，但也仍然是把未來社會作爲曾經在歷史上存在過的理想社會的一種再現來認知的，而實際上這種理想的社會在歷史上根本就沒有存在過。這種復古主義正是導致儒家把現實必須是理想作爲指導思想的重要原因。孔子、孟子、荀子所構擬的禮制仁學社會就是這種思想的投影，而類似王莽變法那樣的歷史事例，則是這種復古主義被在現實中推行向極致的惡劣典型。結果，復古主義在最佳的狀態下，也只能在過去的歷史與變化中的現實之間做出調停，而更多地導向恢復往昔的一切被視之爲典範的制度與典章。而縱橫家正因爲致力於現實的追求，而僅把往昔的歷史作爲一種具有認識價值的參考尺度，因而往往能夠擺脫歷史的濃重陰影而致力於切實去認識與解決現實社會政治存在的問題，立足於應付「眼前的挑戰」。如縱橫家的「擇交」的外交政治路線的提出與實施就必須取決於縱橫家對於當時戰國紛爭的國際環境的清醒認識，而絕不可能如儒家那樣，在一個事實上各國並存競爭的現實社會中，仍然堅持用虛幻的「普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣」的大一統思想去認識和解決問題。因此縱橫家思想能適應戰國歷史的發展而真正起到「經世致用」

的客觀效果，儒家思想則為戰國形勢所排拒，道理就正在於此。

縱橫家正因為把解決現實問題作為中心任務，立足於應付「眼前的挑戰」，欲實現的目標往往是具體可行的，而不是取決於某些「理想的」觀念。如與儒家申「夷夏」之別，嚴「華夷大防」，只能「以夷變夏」，而決不能「以夏變夷」，甚至極端地認為「夷狄之有君，不如諸夏之亡也」（《論語·八佾》）。與儒家的這種無視社會變化的觀念相比較，縱橫家在清楚認識到戰國社會是一個真正的「國際環境」，各個國家都只能用氣力競爭的思想基礎上，對所謂「夷夏」之別的觀念認識顯然大不一樣。戰國中期直至秦統一中國止，兼併戰爭從來不是在「尊王攘夷」的觀念下進行的，更有甚者，那個代表大一統觀念「居中國而蒞四夷」的周天子也在兼併戰爭中被消滅了。因此縱橫家能夠立足於應付「眼前挑戰」而圖進取，求富強，至少也能聯合所謂「夷」而求圖存亡的鬥爭。趙武靈王胡服騎射的改革就不是只講「夷夏大防」的儒家所能贊成的，恰恰相反，儒家從來都認為趙武靈王這種「用夏變夷」的行為是他困死沙丘，終至敗亡的重要原因。縱橫家公孫衍將如何識別秦國侵凌弱小夷國的伎倆真實而準確地告訴義渠君，固然目的在於利用義渠夷國聯合抗秦以保魏國，但卻不是出於「夷夏大防」的觀念則可以肯定。自然，縱橫家不講「夷夏之別」，而立足於國際環境以氣力求競存的思想，其「國家」，「民族」等等觀念與今天社會通行的定義之間有著很大區別，但儘管如此，這種識見，這種心態，這種強烈的「國際意識」無疑比之儒家自居大一統中央帝國而嚴申夷夏之別的觀念要更適應於今天中國所處的國際地位與所面臨的在幾十年的時間裡，要以現代化的和平富強的面貌自立於世界民族之林的艱巨任務的需要。

長期以來有一種觀點認為「夷夏之別」的思想有助於凝聚中華民族的內部親和力，尤其是外族入侵的危機時刻，因此應當予以肯定。這種觀點是無法令人贊同的。首先「夷夏之別」的前題是中國是中央天子之國而其它一切民族或國家都是「夷」，「華夏」與「夷」至多只有親疏之分，而「夷」不能與中國平等並列的思想，極大地妨礙了中國在國際交往中，更不用說是在國內各民族的交往中去分清真正的敵友，正確地實行「擇交」。在這樣一種心態下，中國自古及於近代，對外部世界的認識幾乎都是歪曲的，直到鴉片戰爭之後，這種華夷之別的心態仍然沒有調整過來，其根本原因就在於「夷夏之別」的觀念，使得國人無法去清楚地認識到中國是處於一個國際社會之中，而在華夷之別的自大觀念中陶醉。其結果只能是遭到屈辱的慘敗。歷史地看儘管歷代國人都嚴申夷夏大防，注重華夷之別，但仍然不免於一次又一次地改朝換代，讓位於外夷的統治。而任何「夷」，只要入主大統，就能通過一系列「改元」、「奉正朔」之類把戲，更換統系，成為華夏的新主，並繼續用更大的聲音重申夷夏之別，以中央天子國自命，繼續陶醉在虛幻的自大觀念之中。事實上，就是像抗日戰爭那樣的民族生存鬥爭，也不是只靠申什麼「夷夏大防」而取得勝利的，恰恰相反，靠的是正確地「擇交」的外交政治路線，聯合國際上一切反法西斯國家的力量，團結國內一切抗日的力量，與日本帝國主義侵略者作殊死的抗爭才取得勝利的。因此，在特殊的歷史條件下，申夷夏之別的思想，或許會有一定宣傳的功效，在情緒渲染的層面有一定的意義，但作為一種思想與文化觀念，卻是與建設中國現代文化不相容的東西。而應當認真研討，進一步發揚光大的則是先秦戰國縱橫家那種能認識到「國際環境」的

客觀存在，從而正確地選擇敵友，並以此作為制定外交政治路線的思想與文化觀念。

回顧數千年漫長的歷史，中國能自覺地意識到自己所處的是一個「國際環境」，而不是維持一個空想的中央四海，天下大同的虛幻觀念的次數並不多。先秦百家爭鳴的時期可以算是最成功的一次，漢、唐時期東西方通道時開時閉，已經嚴重影響到這種正常心態的維繫與發展；唐代以後，自宋迄清，國力日蹙，這種正常的觀念與心態就日益喪失。以致到了清朝末年，西方的炮艦轟開中國閉鎖了若干世紀的國門，中國又一次被強迫置於「國際環境」之中時，中國知識分子對於外部世界的了解之貧乏與錯誤竟然到了令人難以置信的可悲程度。反對改革的保守派居然認為西洋外夷，除英夷實有之外，其餘的都不過是「紅毛夷」之種種變稱，欲以用來嚇唬恫嚇「天朝上國」的。就是真正認識到中國又一次處於國際社會，必須「師夷長技以制夷」的改革派前驅人物如魏源、林則徐之類先進知識分子，對於外部世界的了解也是很不夠的。因此，在這種認識的基礎上，終於只能提出「以夷制夷」的思想模式，從來沒有真正立足於中國的自主立場做到「擇交進取」。這種不正確的觀念與心態從清末一直到現代，總是在困撓著中國，表現出或強或弱，或大或小的負面影響與負作用，不止一次地給中國的前進發展造成失誤。

當然，現代中國的歷史條件與文化背景，與戰國時代縱橫家和清末以來直至王闓運、楊度等歷史人物所處的時代相比有著重大的差別。就現代中國所面臨的外部世界之廣闊，所必須處理的問題之複雜，尤其是就現代中國所處的這個決非單一的大一統中國傳統文化背景，而是一個多種不同民族、不同國家、不同世界

區域的異質文化交融匯合、交流頻繁的複雜的文化背景而論，都決非戰國縱橫家和清末以前的受縱橫家影響的任何時代所能比擬的。正因為如此，對縱橫家「擇交進取」的外交政治思想才需要施行創造性的轉化，使之適應於今天的客觀歷史與文化條件，融合進現代中國文化之中，成爲一個有機的組成部分。也正因為如此，這種創造性的轉化工作就成爲一件具有豐富的實質內容，值得現代國人去從事的引人入勝的文化工程。

二、實存的抉擇

實存作爲一個現代思想與哲學觀念，來自西方存在主義哲學，尤其是法國薩特的思想，但我們在這裡僅僅只取其關於實存抉擇的觀點，而並非完全應用存在主義來重新認識與研討縱橫家。與我們論題有關的實存觀念有兩個層次，一個是較低的層次；一個則屬於較高的層次。實存的活動在低層次中，主要指群體生命的保存，基本的經濟生活、養生壽老之類，可以說是生而爲人都不可或缺的活動，這一層次的活動自然也就爲無論持何種學術觀點的人所不能避免。先秦諸子百家當中，有的學派認爲照他們一派的學術觀點看來，修持到極致可以避免這一類活動，如道家就是，但實際上這是做不到的，任何不吃不喝甚至徹底「無爲」的「真人」僅僅只在觀念中存在。而有的學派又認爲人生活動的內容與意義僅僅只存在於這一實存的低層次，因此這一派的信仰者所堅持的自耕而食，自織而衣，自鍛而器，完全排斥了社會的人際關係交流，實際上也是做不到的，如果做到了，人也就不成其爲人，而倒退到動物的境界中去了。如孟子所曾駁斥的許行一派的有些人就持這種觀點。至於實存的高層次，則包含了實存的自由抉擇，

如個人人格尊嚴與平等的建立與維繫，道德主體的挺立性等內容，它蘊含了人獨立自主的健全精神及全面性的自我責任感。縱橫家能在實存的較高層次作出積極的貢獻，正是縱橫家思想與文化具有獨特價值與意義之處。

與儒家那種人生道德修養「在明明德，在止於至善」的道德至上論相比；與儒家那種道德與人生一切活完全合而為一的「修身、齊家、治國、平天下」的道德決定論相比；與儒家那種「極高明而道中庸」的行為模式相比，縱橫家所表現出來的試圖將道德倫理與全盤政治化脫離開來，政治的當歸政治，倫理的當歸倫理的縱橫家道德觀無疑是很富有創造性的思想。在縱橫家的道德中，孝弟忠信禮義廉恥等等道德信條都被賦予了有別於儒家道德學說的含義，衡之以儒家道德至上論，由於以現實皆必是理想為準的，用「聖人」至少是「賢人」的標準以律眾人，其內在困難日愈增大，終至產生眾多的偽君子或二重人格的畸形人。而日常倫理由於被賦予神聖的「極高明」的意義，使得任何一個生命個體在有生之年根本無法修持到家，則孝弟忠信之類信條終至被封建專制主義政治全盤政治化，成為束縛人甚至扼殺人正常道德生命的繩索。就算有相當一批人，律己至嚴，修持至誠，卻又由於儒家這一套道倫理學說雖然被全盤政治化，但根本上被閹割了「進取有為」的機制，終於只會產生一批又一批道德高尚的儒生，而毫無經世致用的實際能力與實效。此即蘇洵、陳亮、李卓吾之所痛抵，明末東林、復社士人之所為之扼腕切齒的道理。就是朱熹、王陽明這些正宗儒學大師也因認識到儒家道德學說的這個巨大內在困難，重新提出「狂狷」可取之說，但終於沒有能在理論上，更不用說在實驗上解決這個難題了。自然，不能說縱橫家對於儒

家道德的爭鳴已經解決了這個內在困難，但是不容否認，縱橫家所提出來的那種以「進取有為」作為最大的利，最高的善；那種可以表述為「去高明而道平易」的縱橫家道德，卻給我們提出了很有價值的啓示，和對之施行創造性轉化的可能的途徑。

現代的中國社會，比之戰國時期縱橫家所處的「亂世」而言，無疑要近了幾大步，國家的各種機能也更健全，而各個部類文化的發展也可以做到使在中國古代由道德倫理全部包干的機能能經由現代文化中各部類的文化來分擔負責、化析消融。這樣，政治的歸於政治，倫常道德不再擔負它遠遠不能負載的全部社會政治內容，去其高明之後的平易，大部分內容為各種不同性質的法律細則所擔當，小至交通規則，大至通敵叛國，都各有所律，公民所需做到的就是努力成爲一個奉公守法的公民，而不必先去修持個人的道德倫理勝業，必須先成爲一個高尚的「賢人」，甚至至上的「聖人」，才能對自己的行爲負責，才能貢獻個人的力量於社會。比如，縱橫家認爲「廉就是不竊人錢財」，則實際上用現代人的文化觀點來衡量，廉與不廉實質是一個法律問題，非法竊人錢財自然是犯法的勾當，這種時候能起到主持社會正義，維護公眾利益的是法律的裁斷和判決，而不是一個純粹的道德問題。當然，廣泛宣傳廉的積極意義，使公民能明確自己應遵守的義務與職責，同時明確公民自己所享有的憲法及法律的權力和利益，並樹立起相應的公共道德，永遠都是一種必要。但那種認爲只要人人都成爲廉的善人，就無人再會去「竊人錢財」的觀念卻明顯是一種道德至上論的空想。果爾如此，則永無廉政之可能，因爲要使每一個公民都成爲道德水平高度發展的「賢人」、「聖人」，以中國自有儒家以來數千年之正反經驗，已被證明是一條行不通

的死路。作為現代中國文化建設的一種構想，道德決定論、道德至上論都是不可取的。能行的道路，只有走上健全民主、健全法制與提高國民文化素質的現代文化建設軌道。

至於儒家「極高明」的一面當然可以被解釋為一種長遠的努力方向與目標，對於一個現代社會而言這種長遠的方向自然也是必不可少的。今天的中國人無疑是在為最終實現一個獨立、和平、富強、繁榮的中國而奮鬥，但這並不意味著在今天就要實現這「極高明」的最高理想，而只能是立足於建設物質水平與精神文明的初級階段，則縱橫家那種以當世進取有為作為最大的利與最高的善的思想無疑就有極大的現實意義。現實即理想，這種理想可以不必是最高之理想，卻必須屬於最高理想之不可或缺的一個組成部份，則為實現這現實的理想而努力、而奮鬥自是應有之義，而不必畫界自守，譏訕為「實用」與「短期行為」。中國自古以來，以最高理想作為現世實際，而用政治、信仰等等外在力量強行實現，而造成重大失誤的事例實在多到不勝枚舉，從孔孟之道的禮制仁學，王莽的復古改制，康有為的大同世界、太平天國的天朝田畝制到當代的「無產階級文化大革命」，都是企圖以凡現實都必得為理想的文化模式，強行施之社會實踐而遭到慘敗的顯例。

實存抉擇中，個人人格尊嚴的講求，主體個性的堅挺、維繫，以及有關健康人格的培養等內容，縱橫家也給我們提出了有益的啓示。如我們在前面有關章節裡曾經論證的那樣，縱橫家對這個方面的貢獻，主要是通過它在中國古代士關於「道」與「勢」之爭的群體意識覺醒中的突出思想表現出來的。自然，以今天的中國思想與文化的現狀而論，封建社會中所謂「道」與「勢」的基本觀念均已不適用，但不等於說中國思想史與文化史上「道勢」

之爭對於今天建設中國現代文化就毫無價值與意義。恰恰與之相反，隨著中國社會文化的日愈發展，民主思想的制度必然要隨著社會的發展而發展。那麼擔當著建設現代中國文化重任的知識分子健康的人格培養與維繫，以致整個中國現代知識分子群體獨立自主的健全精神與全面性的自我責任感的培育與完善，與中國現代文化的建設就有著極為重要的關係。必須通過各種切實有效的途徑，其中主要是國家的國民教育體系與現代中國文化的切實建設來不斷完善。擴而大之，對於全體國民，養成自立、自律、自尊的健康進取型人格也同樣有著重要的意義。勿庸諱言，這是一個十分艱巨而複雜的任務，並不是僅僅吸取縱橫家思想與文化的有益養分就可奏效的。我們通過對於縱橫家思想與文化的研究，所欲得出的認識，有關於實存的抉擇部分，主要有以下兩點：一是縱橫家思想與文化作為中國文化的一個古代的來源，在道德倫理及有關學說進一步健全與完善方面有著積極的價值與意義；二是那種認為中國傳統文化中絲毫沒有任何「對人的新的設計意圖」及中國傳統文化「在近代人的啓蒙問題上交白卷」^②的看法並不符合事實。全盤否定中國傳統文化與中國傳統文化全盤國粹化是一枚舊硬幣的二面，恰恰是一種不健康的文化心態。這種不健康的文化心態與先秦中國文明哲學突破中自由爭鳴的百家諸子的開放健康的文化心態，與五、四新文化運動啓蒙思想家們那種敢崇一端卻又能兼容百家的、開放健康的文化心態毫無精神相通之處。

三、縱橫進取精神

自春秋末、戰國時期一直到清末民初，在長達數千年的歷史時期，甚至在不同的社會制度下，縱橫家不論是作為投身於社會

政治實踐活動的政治家；還是作為先秦中國文明哲學突破進程中積極參與百家爭鳴的一個獨立的思想與學術流派；或是作為中國古代士的一種理想典型（Ideal Type），都曾經產生過積極的思想與文化影響。如果，作為中國古代士的理想典型的縱橫家，可以說代表了縱橫家思想與文化的精髓的話，那麼在漫長的歷史歲月當中，或許沒有任何一個曾經存在活動過的縱橫家人物能夠完全具備縱橫家思想文化的全部精華，但是通過對於縱橫家歷史與影響的研究，卻可以肯定這種縱橫家理想典型的存在是一個客觀歷史事實。這種理想典型能夠給我們今天構建現代中國文化提供某些必要的養分，除去以上兩節我們所簡要論述的那些內容之外，還必須提出來進一步研討的就是縱橫家的縱橫進取精神。

任何一種文化，其產生與發展都必受到歷史客觀條件的種種制約，而隨著促使這種文化產生與發展的某些歷史條件的喪失，這種文化也必然會隨之喪失掉部份價值，有時甚至喪失掉其全部價值。但是那些曾經在歷史上占據過重要地位，產生過巨大作用的思想與文化卻往往能歷盡滄桑，即使在許多具體細微的功能與作用已然失效之後，仍然負載著那些文化的合理內核，在創造了它們的民族的精神世界裡縈繞。一個國家、一個民族的物質文化會產生許多重大的變化，任何國家民族的祖先，在間隔數千年之後，如果真的一旦重新回歸人間，他們將會覺得自己的子孫後代是那樣陌生。但是，如果那些古老英雄民族他們的後世子孫還沒有退化、孱弱到無所作爲，而仍然在歷盡艱辛、不斷進取奮發的話，那麼他們就將會憑藉優秀文化的精神氣質標記，越過數千年漫長的時間而欣然對話。當我們現在也試圖與縱橫家進行這種超越漫長時空的歷史對話時，我們將憑藉什麼樣的精神氣質去認取

縱橫家的縱橫進取精神呢？

首先，自然是縱橫家敢於創新的思想。自西周以來形成的詩、書、禮、樂傳統，到春秋末戰國初已日趨凝固，成爲中國文明哲學突破的主要對象。先秦諸子百家用爭鳴的方式，去突破這個傳統，從而呈現出諸子各家自己的思想與文化特色。若以儒家而論，這種突破顯然是最溫和的，因爲僅僅從形式上，看儒家在表述自己思想的時候往往離不開「詩曰」、「書云」的方式。這當然不僅僅只是一種形式，更重要的是這充分證明儒家思想的內容遠遠沒有能脫出《詩》，《書》的窠臼，而是繼續在《詩》、《書》、禮、樂傳統的思想基礎上立論，來運作，因而儒家被目爲守舊的文化派別，不是沒有原因的。而且事情還不止於此。儒家在「詩曰」、「書云」的思想方式指導下，建立起了儒家的思想體系，其最大代表人就是孔子。自孔子以後，在儒家思想體系中，以「詩曰」、「書云」爲思維方式的儒家文化卻沒有能夠更進一步改變「子曰」、「詩云」的思維方式，反而使之日趨凝固。這一凝固的思維方式一經固定下來，就基本上再也沒有變化過，一直影響了中國文化幾千年，直到現代的五·四新文化運動才給予批判廓清，而使「子曰」、「詩云」的思維方式基本銷聲匿跡。當然，在「詩曰」、「書云」和「子曰」、「詩云」的思維方式中，往往也有用斷章取義、各賦其志、各表其心的方式發表各種異端之見，這個現象從先秦「詩曰」、「書云」的時代就已開始，並以行人之官盟約、宴飲、賦詩取義，隨意引申爲顯例。但不管怎麼說，這樣一種思維方式很難有什麼創新的思想產生，因爲，根本這種思維方式就容不得思想創新存在。在中國幾千年的封建社會中，一旦離開「子曰」、「書云」的思維方式，眾多士人就竟然

喪失自己的獨立思想能力乃是普遍的現象。賦詩言志，代聖立言，更推廣到設問代答，不違聖意，這個「聖」可以不必是孔子，而可以是一切的「聖人」、「皇上」乃至「上官」。其影響之深遠、之廣泛，以致到了現代中國的「無產階級文化革命」中以「語錄戰」的形式再現，直到「四人幫」覆滅後，還繼續附在「兩個凡是」的思維方式上為禍中國。與儒家這種日愈喪失思想創新的文化現象相對，縱橫家卻以較激烈的方式，首先在形式上突破了詩書禮樂傳統，而力爭自由思想前提下的思想自由，並進一步敢於在內容和形式上創新思想。就其思維方式而言，縱橫家與法家大抵摒棄「詩曰」、「書云」的形式，縱橫家比法家更突出。縱橫家主要文獻《戰國策》「詩曰」、「書云」之類形式僅只有八條，其中兩條重複，實則只有七條，即是明證。縱橫家摒棄了「詩曰」、「書云」，當然不僅僅是一種表面的形式實際上是摒棄了以《詩》、《書》、禮、樂為外在表現形式的那一套思想內核。縱橫家在表述自己有創見的思想時，往往寧肯用流傳於民間的寓言、故事，更多的時候則自己編造一些故事，寓於哲理，而又富有說服力。正因為縱橫家敢於不囿傳統，也就敢於突破，敢於創新，從自己豐富的社會政治實踐經驗中，提煉出「擇交安民，進取為人」的政治思想；提出「尚利」和其它道德倫理規範信條的新的闡釋；而針對儒家的「自完之道」，更提出「進取之道」的思想等等，都是縱橫家在思想上敢於創新的明證。

社會性質發生變遷，指導思想當然也隨之物換星移。今天我們講思想創新與縱橫家的敢於創新之間自然也存在性質的差別，但作為一種思想精神氣質，敢於不囿傳統成說，而自創機樞，在「子曰」、「詩曰」、「書云」之類凝固的思維方式之外，另闢

蹊徑的創新思想，卻是很值得對之加以創造性的發展而用之於今天的客觀實際的。

其次，是縱橫家勇於開拓的行爲。如果一種文化僅僅表現爲敢思尤其是敢於思想創新，毫無疑問這種文化一定具有許多值得肯定的合理內核。但如果一種文化不僅僅只表現爲敢於思想創新，而且進一步表現爲敢於有爲，尤其是敢於開拓前人未曾做過的事業，那麼，這種文化就更值得進一步認真研究與探討了。縱橫家正是不僅敢思而且勇於開拓進取，不是一種內省靜觀的人生哲學，而是一種進取的行動的人生哲學。

戰國時期，社會形勢變化迅速而複雜，任何有思以實際行動改革社會，以求進取有爲的政治家、思想家，往往要面臨兩個難題。一是迅速變化的客觀社會，常常使那些不願正視現實，因而其思想也不能客觀反映現實問題的思想家迅速過時，要想不落後於形勢的迅速變化，就必須保持思想的創新；二是一切創新的思想，如果不能適應文化發展的需要，不能實際應用於迅速變化的現實社會生活，也必然會迅速失去影響效用，而使得也許本來並不落後的思想成爲一種象牙之塔裡的高級裝飾品。縱橫家不僅敢於思想創新，而且勇於行動開拓。這種開拓往往表現縱橫家在社會實踐中能夠作到不避毀譽，不計條件，尤其是充分發揮縱橫家個人的聰明才智去開創工作環境，以進取求事功。具體而言，大到如蘇秦不避艱險，「百誕成一誠」，隻身赴齊以濟弱燕，終使弱小的燕國一舉大敗齊國，從此成爲戰國的強國之一；如范雎創新思想，提出新的「擇交進取」方針「遠交近攻」，並積極推行，終使秦國次第滅掉六國，完成統一中國的大業之類大事，小到如馮諼爲田文棄債市義，毛遂自薦，藺相如使秦之類具體事例，都

是勇於開拓的典型事例。所謂開拓，還包括了這樣一層含義，一般人視作畏途，辦不到的事，而勇於開拓者能辦到。如楊度在他第三期的「造亂」活動中，往往是隻身入北洋軍閥之群，而展開艱苦困難的智鬥，任何一個細節的失誤，尤其是任何一步形勢的分析錯誤，都可能導致殺身之禍。而他要達到的目的卻是必須自如地調動數以十計手握重權、殘狠狡詐的北洋軍閥爲他所利用，調動數以幾十萬計不屬於他自己的軍隊爲孫中山先生領導的國民革命所用，不具備創新的思想，並勇於開拓是絕不可能起到實效的。

縱橫家勇於開拓的行爲，往往又表現在解決新的問題、開闢新的局面的時候。戰國紛爭，合縱連橫，每一次國際形勢的變化，都影響到力量均衡的打破，或使已經展開的局面重新陷於死局。沒有成例可供援引，沒有成說可供搬用，唯一能起到實效的就是，以進取求事功，勇於開拓；在紛亂的政治軍事力量對比中謹慎「擇交」，在強弱逆轉迅速的政治形勢中勇於開拓。

我們今天所進行的是前人所未曾進行過的事業，如何立足於當前的社會條件，在敢於思想創新的前提下，勇於開拓進取，顯然是十分必要的。若從這個角度來認知縱橫家，則其勇於開拓進取的精神氣質，而不是對具體行爲的機械仿倣，仍然有著積極可取的價值。

而在行爲勇於開拓，思想敢於創新的基礎上，縱橫家更爲突出的精神氣質就是縱橫家進取精神。「進取」是「狂」，作爲一種精神，在先秦就已經被儒家所否定，儒家提出了「中行」、「中道」及「中庸之道」取代了以「狂」爲表徵的「進取」精神。而數千年的中國封建社會歷史，已經充分證明「中行」、「中道」及「中庸之道」不能濟中國於貧窮落後，不能拯中國於救亡圖存。

設若中國歷史真如儒家所說是「清平盛世」，「太平有象」，夜鶯在唱歌，連燕子也跳起舞來，那麼，國人或許可以從容論「道」，取「中行」「中庸」而徐圖「張三世」、致「大同」。但事實並非如此。中國從積弱的底谷中走出來，不論是近代以來的救亡圖存，還是現代的民族民主解放運動，都具有極為強烈的危機感與緊迫感，不在逆勢中求進取，便只有永落人後，隨時面臨被開除「球籍」的危險。「進取縱橫」作為一種被整個學術思想流派認同，並被公開宣稱為該學術思想流派所奉行的「道」，在中國思想史及文化史上只有縱橫家一家。衡之以中國思想史及文化史，縱橫家不論在其政治思想方面，還是道德倫理方面都是以「進取」作為其合理內核的。不僅如此，縱橫家還進一步把「進取」與「為人」和「有為」聯繫在一起，形成其行動人生哲學的思想支柱，這就使得縱橫家的「進取」脫離了個別人的行為現象，而昇華為一種中國傳統文化的內在精神氣質。這就使得我們今天能夠對之施行創造性的轉化時，較少遇到縱橫家思想文化的巨大內在困難。

縱橫家在奉行「進取之道」的時候，其目標往往是具體的，如戰國時期的合縱連橫，救亡圖存及統一中國等等，若以今天中國面臨的客觀實際而言，當然已不盡適用。因此，我們認為縱橫進取精神作為一種適用於今天的精神氣質，它可以被詮釋為以下兩個層次：一是「縱橫」可以被理解為是一種行動的「態勢」，它是全方位的開放的，因此不為任何先決的外部條件所局限，而可以充分地釋放出思想與文化創造的「能」；二是「進取」是一個價值取向的「矢量」，指向當前歷史發展與前進的方向，而不只是指向某個具體的目標，儘管縱橫進取精神氣質是為成功地實

現和完成「眼前的挑戰」而服務的助力。這樣我們或許能避開縱橫家思想文化中有時過份急於眼前功利的弊病，而使縱橫進取精神為今天構建現代中國文化所用。

縱橫家「進取之道」在道術的層面主要是指具體的政治思想「擇交進取」；在道德的層面則是相對於儒家道德自我圓善化的「自完之道」的「進取之道」，其內涵是「以進取為最大的利、最高的善」這樣一種縱橫家道德觀；而在精神氣質的層面，就可以昇華為一種縱橫進取的精神。如上所說，這種縱橫開拓精神完全可能被用於今天中國的現代文化建設，成為現代中國文化的一個有機的合理的組成部分。

事實上，在今天中國經濟建設的事業中，在今天中國日愈發展的文化建設事業中，人們已經在越來越多地使用「進取」這個辭，並且無一例外都賦予它積極的含義。自然，使用這個「進取」辭語的人，絕大多數並不知道這個辭語如何產生，以及這個辭語所蘊涵的積極進步的價值取向，作為中國傳統文化的一筆財富，是來源於先秦百家爭鳴的縱橫家。這或許不能說是他們的錯，但如果繼續讓這筆寶貴的文化財富沉睡在千年的史籍文獻的塵封之下，而不使之為今天中國人建設現代文化所用，就肯定是中國傳統文化研究的失誤。中國近代以來，文化研究幾次成為國民關注的「熱點」，而外部世界文化的迅速而及時的引進，更增加了這個「熱點」的溫度，這無疑是極為可取的文化現象。因為從根本上來說全人類的思想與文化是相通的，他山之玉，可以攻錯，任何有益的思想文化都應當而且能夠為中國人所借鑒、所化析、所融合，而不必有什麼顧慮，在新的歷史條件下，要求建設中國現代文化，首先就必須具備這種健康開放的文化心態。但這並不等

於說，我們可以對中國傳統文化持一種全盤否定的態度，以致於公開提出中國只能「借新聲於異邦」、「被現代化」。③在這樣一種情緒渲染的層面下，真正的中國傳統文化無法得到深入認真的研究，真正有價值的外來先進文化也不可能得到切實的了解與應用。於是乎，有的文化人講到「進取精神」就提倡應當引進美國「西部精神」，以促進國人奮發；而有的著名影星更公開宣稱應當具備「日本人進取奮鬥的武士道精神」，用這種態度去講求中國現代文化的建設，才真是中國文化的悲劇。

註 釋

- ①見伯特蘭·羅素《西方哲學史》中文版第二冊48頁，商務印書館版。
- ②見劉再復、林崗《論五四時期思想文化對國民性的反思》一文，載上海人民出版社《中國傳統文化的再估計》，第362頁。
- ③見劉再復、林崗《論五四時期思想文化對國民性的反思》一文，載上海人民出版社《中國傳統文化的再估計》，第362頁。

結 束 語

我們研究探索縱橫家，從幾千年的歷史開始，而以現實的「今天」作為結束，終於完成了一次漫長的「今天」與「歷史」的對話。在這次對話中作者承擔了兩種正好相反的任務，一是從思想史與文化史的角度去研討探索縱橫家產生、發展的線索，去尋求與證明縱橫家思想與文化所具有的影響與作用，自然是以一種求真的態度，史籍文獻的搜求唯恐有疏漏，歷史人物行事的考證唯恐不周全，力求做到有史則錄，無證不斷；另一個任務則是站在「今天」的角度，去審視中國傳統文化，去考察春秋戰國縱橫家，唯恐失去自我的判斷力，失去現代人反思歷史的清醒頭腦，前者像挖礦，而後者卻有似煉金。於是兩個互相矛盾的任務或許正導致了這樣一個結果，力求兩得之，反而兩失之，在歷史的研究部分求真過度不免流於繁蕪；在「提煉」的部分，求善過度又不免流於簡約。問題尚不止此。全面研究探討縱橫家思想與文化的歷史意義與現代價值，在學術界尚是一次初次的嘗試，既無權威的成說可供援引，也無系統的資料可供使用，大部份內容都得從原始素材的爬梳整理開始，而以個人一得之見總結之，因而儘管思之再三，仍不敢「意、必、固、我」，特借此公開出版刊行的良機，切望得到海內外學人的批評指教。

本書自始至終幸蒙導師姜亮夫先生指導，從論題的構想，到具體撰寫，無不給予細緻無微的指點，使得這篇本來只是博士的學位論文，得以提升質量，而成爲一部研究中國傳統文化的學術專著，值此專著得以公開出版之際，謹向業師姜亮夫先生致以深切的謝意。

一九八八年十二月廿日完成初稿於杭州大學寄寮
一九九四年夏日改定於廣州華南師範大學聽雨樓

附錄 引用書目及參考書目

引用書目（以引用先後為序）

- 《漢書·藝文志》 東漢班固撰
- 《莊子》
- 《別錄佚文》《諸子略·輯略》 劉向
- 《三松堂學術論文集》《先秦諸子起源》
馮友蘭著 北京大學出版社372頁
- 《劉向·歆父子年譜》 錢穆著 燕京學報 第七期
- 《諸子不出於王官論》 胡適
- 《困知錄》 趙紀彬
- 《荀子》 中華書局版
- 《韓非子》 中華書局版
- 《史記》 中華書局版
- 《淮南子》 中華書局版
- 《戰國策考辨》 繆文遠著 中華書局版
- 《中國哲學史新編》一、二、三、四、五、六冊
馮友蘭著 人民出版社
- 《中國現代哲學史》 馮友蘭著 香港中華書局版
- 《墨子聞詁》 清·孫詒讓撰
- 《戰國縱橫家書》 文物出版社
- 《戰國策》 中華書局版

- 《管子》 中華書局版
- 《呂氏春秋》 中華書局版
- 《諸子略學》 章太炎著
- 《諸子通考》 蔣伯潛著 浙江古籍出版社版
- 《中國文學》 (日)兒島獻吉郎著
隋樹森譯 世界書局版
- 《戰國策集注匯考》 褚祖耿編撰 江蘇古籍出版社版
上·中·下冊
- 《中國傳統文化的再估計》 上海人民出版社版
- 《文化與價值》 路德維希·維特根斯坦著
清華大學出版社版
- 《中國農學書錄》 王毓瑚著 農業出版社
- 《孟子》 孟軻
- 《論語》 孔子
- 《四書集注》 朱熹
- 《馬克思·恩格斯選集》第一卷 人民出版社版
- 《西方哲學史》 伯特蘭·羅素 商務印書館
- 《尚書》
- 《中國學術思想史隨筆》 曹聚仁著 三聯出版社1986年版
- 《十三經注疏》 中華書局版
- 《詩經》
- 《周禮》
- 《春秋左傳注》1~4冊 楊伯峻撰 中華書局版
- 《日知錄》 顧炎武
- 《國語》

- 〈新序〉 劉向撰
- 〈說苑〉 劉向撰
- 〈孔子家語〉
- 〈鹽鐵論校注〉 王利器校注 中華書局版
- 〈鬼谷子〉
- 〈中國思想通史〉 侯外廬主編 人民出版社版
- 〈禮記〉
- 〈郭沫若全集〉 歷史卷 人民出版社版
- 〈文史通義〉 清·章學誠著 中華書局版
- 〈文獻通考〉 馬端臨撰
- 〈商君書錐指〉 蔣禮鴻撰 中華書局版
- 〈孔叢子〉
- 〈朱子語類〉 (宋)朱熹著 中華書局版
- 〈二程集〉 (宋)程頤、程顥著 中華書局版
- 〈孫詒讓研究〉 洪誠著
- 〈先秦諸子繫年〉 錢穆著 中華書局版
- 〈隋書〉 中華書局版
- 〈新唐書〉 中華書局版
- 〈舊唐書〉 中華書局版
- 〈(漢書·藝文志)講疏〉 顧實著 上海古籍出版社一九八七年版
- 〈韓詩外傳〉 中華書局版
- 〈文物〉 八二合訂本 文物出版社
- 〈中國文化與中國哲學〉 1986年集 深圳大學出版社
- 〈中國文化與中國哲學〉 1987年集 三聯書店版

- | | | |
|--------------|----------|----------------------|
| 《中國傳統政治思想反思》 | 劉澤華著 | 三聯書店版 |
| 《士與中國文化》 | 余英時著 | 人民出版社版 |
| 《資治通鑒》 | 司馬光等撰 | 中華書局版 |
| 《後漢書》 | 范曄撰 | 中華書局版 |
| 《三國志》 | 陳壽撰 | 中華書局版 |
| 《晉書》 | | 中華書局版 |
| 《世說新語》 | | 中華書局版 |
| 《全唐文》 | | |
| 《長短經》 | (唐) 趙蕤著 | 《四庫全書》子部雜家類所收之勵守謙家藏本 |
| 《四庫全書總目》 | | 中華書局版 |
| 《龍川文集》 | (宋) 陳亮著 | |
| 《潛書》 | (清) 唐甄著 | 四川人民出版社版 |
| 《稽古堂文集》 | 方以智著 | |
| 《明文海》 | | |
| 《二十七松堂集》 | 廖燕著 | |
| 《曹操集》 | | 中華書局版 |
| 《藏書》《續藏書》 | 李贄撰 | 中華書局版 |
| 《舜水遺書》 | 朱舜水著 | 馬一浮校點 |
| 《霜紅龕集》 | 傅山著 | |
| 《宋元學案》 | 黃宗羲、全祖望撰 | |
| 《嘉祐集》 | 蘇洵著 | 中華書局版 |
| 《蘇軾詩集》 | 蘇軾著 | 中華書局版 |
| 《蘇軾文集》 | 蘇軾著 | 中華書局版 |

- 〈樂城集〉 蘇轍著 中華書局版
- 〈宋論〉 王夫之著 中華書局版
- 〈水心全集〉 葉適著
- 〈四友齋叢說〉 何良俊著 中華書局版
- 〈弇州四部稿〉 (明)王世貞撰
台灣商務影印文淵閣《四庫全書》
第一二七九至一二八五卷
- 〈傳習錄〉 王陽明著
- 〈毛西河全集〉 毛奇齡著
- 〈陳亮集〉 陳亮著 中華書局版
- 〈焚書〉 李卓吾著 中華書局版
- 〈龔自珍全集〉 龔自珍撰 中華書局版
- 〈新書〉 賈誼著
- 〈皮子文藪〉 皮日休撰 中華書局版
- 〈鄭堂讀書記〉 周中孚撰
- 〈明史〉 中華書局版
- 〈明儒學案〉 黃宗羲著
- 〈史通通釋〉 劉知幾著 浦起龍釋
上海古籍出版社
- 〈續資治通鑒長編〉 (宋)李濤撰
- 〈海國圖志〉 魏源撰
- 〈湘綺樓日記〉 王闥運著
- 〈湘綺樓詩集·文集〉 王闥運著
- 〈湘綺府君年譜〉 王代功撰
- 〈楊度集〉 劉晴波編撰 湖南人民出版社版

- 《楊度傳》 何文漢·杜邁之著
湖南人民出版社版
- 《世載堂雜憶》 劉成禺著 中華書局版
- 《飲冰室詩話》 梁啓超著 人民文學出版社版
- 《近百年湖南學風·湘學略》 錢基博·李肖聃著 岳麓書社版
- 《與黃克強相交始末》 章士釗著 近代文史資料叢刊
- (注：上列書目有的是線裝書，只列書名而不具開各類版本細目，有現代版的列出最常見的一種)

參考書目

已列入引用書目部分的略去。

- 《馬克思·恩格斯選集》 人民出版社
- 《戰國史》 楊寬著 上海人民出版社版
- 《秦史稿》 林劍鳴著 上海人民出版社版
- 《漢書新證》 陳直著 天津人民出版社版
- 《史記新證》 陳直著 同上
- 《中國政治思想史》 蕭功權著
- 《中國官僚政治研究》 王亞南著 中國社會科學出版社版
- 《先秦學術概論》 呂思勉著 中國大百科全書出版社
- 《飲冰室全集》 梁啓超著
- 《劉師培遺書》 劉師培著
- 《觀堂集林》 王國維著
- 《中國近三百年學術史》 錢穆著 中華書局版
- 《中國近三百年學術史》 梁啓超著 北京中國書店影印本

- | | | |
|-------------|---------|----------|
| 《韓非思想的歷史研究》 | 王曉波著 | 中華書局版 |
| 《孔子改制考》 | 康有為著 | 中華書局版 |
| 《僞書通考》 | 張心澂著 | 商務印書館版 |
| 《賦史》 | 馬積高著 | 上海人民出版社版 |
| 《竹簡帛書論文集》 | 鄭良樹著 | 中華書局版 |
| 《楚辭通故》 | 姜亮夫師著 | 齊魯書社版 |
| 《楚辭學論文集》 | 姜亮夫師著 | 齊魯書社版 |
| 《現代中國學術論衡》 | 錢穆著 | 岳麓書社版 |
| 《先秦七子思想研究》 | 童書業著 | 齊魯書社版 |
| 《先秦政治思想史》 | 劉澤華著 | 南開大學版 |
| 《權力論》 | 羅素著 | 東方出版社 |
| 《君主論》 | 馬基雅弗里著 | 商務印書館 |
| 《歷史研究》上·中·下 | 阿諾德·湯因比 | 商務印書館版 |
| 《諸子考索》 | 羅根澤著 | 人民出版社 |
| 《中國散文史》上·下 | 郭預衡著 | 上海人民出版社 |
| 《中國意識的危機》 | 林毓生著 | 貴州人民出版社版 |
| 《三松堂自序》 | 馮友蘭著 | 三聯出版社版 |
| 《秦集史》 | 馬非百撰 | 中華書局版 |
| 《經學通論》 | 皮錫瑞著 | 中華書局版 |
| 《經學歷史》 | 皮錫瑞著 | 中華書局版 |

引用書目及參考書目共計一百四十餘種

後 記

既稱「後記」，自然不單是出版書後之記，也包括了寫這部書，乃至為寫這部書所經歷之種種「後」之「記」，這樣一來，就記不勝記了。索性拋開慣例，只揀緊要的略為說一說。

今天，出一本書，不易。既能出，必定得人幫助，實非自己一人之力可辦，故緊要的得感謝那些給我種種助力的人。說到感謝，自然首先是我的業師姜亮夫（寅清）先生，但對姜師卻實非感謝二字可以了得，於此先可以不說。論著寫成後，承李學勤師、張豈之師，田昌伍師、王元化師及張岱年、季鎮淮、張舜徽、楊公驥、馬積高，林劍鳴、龐朴、黎子耀、沈文淖，劉操南諸位先生審閱，給了鼓勵褒獎的鞭策，也提了許多寶貴意見，使我受益不少，得依以補充、修改，大大提升了拙著的水平。其中王元化師更熱心為拙著的出版費了許多心力，那份前輩學者對後學的殷殷關懷，令人感動。

其次，就得感謝朋友。拙著草成，打字所托非人，印成後錯字連篇，不忍卒讀。幸賴友人勇力相助，一一對校，消滅魚魯之災。休息之時，更傾談藝文以為至樂，不知炎威之肆虐，不知漏夜之將盡，留下許多永難忘懷的溫馨記憶，使人覺得天地間友情的難得與可貴。

再次，在讀書、構思與寫作的漫長過程中，有幾位海外學人應當特別感謝。雖然至今不認識這幾位先生，我卻自認是他們的私淑弟子，因為他們的大著宏論，確實給了我許多直接或間接的幫助。其中，一位是余英時先生，一位是傅偉勳先生，另一位是

林毓生先生。或許我此生會有親炙這幾位先生的榮幸和愉快，不過，這或是緣份，也就不必多說了。

拙作從一九八九年草成至今，已五年有餘，在這段不算短的時間裡，我已根據各位專家的審查意見，和有關這個課題的新資料，修改補充了幾個章節，深化了書中的論述，這部書所代表的已非自己當日的水平。由此看來，這部書遲遲未能出版，真是「失之東隅，收之桑榆」了。現在，台灣文津出版社的邱鎮京先生，慨允出版此書，對如此成人之美意，謹申謝忱。

以前看奧斯卡頒獎儀式，每見獲獎者甫一登台，就念出長串名字鳴謝，覺得獲獎是殊榮，難得風光一次，何不撿些瀟灑的話來說。現在事到臨頭，感同身受，方明白，此時此刻別的話才真是多餘。對相助於你的人，此時不謝，更待何時呢？

現在，社會已大大商業化，求知為噉飯，著書謀稻粱，以讀書、著述和出版為至樂的境界正日漸萎縮。不過，我仍要說，如果人生可以選擇，我仍會以吾師為師，以吾友為友，以求新知為快樂。因為我自己親身的體驗使我知道，我並非隻身一人在為學之道上踽踽獨行。寫到這裡，不像是這本書的「後記」，倒像是另一本書的「前言」了，就此打住吧。

傅劍平

一九九四年孟夏之夜於廣州

ISBN 957-668-275-4 2115

00280



9 789576 682759