

孔荀之间

——以清华简《命训》及《逸周书》三《训》为中心

梁 涛

[摘要] 清华简《命训》的发现，以及《逸周书》前三篇《度训》《命训》《常训》重获关注，为了解孔荀之间儒学的变动提供了重要材料。《逸周书》编订于子夏学派之手，反映了孔门主外派的思想。由于从《逸周书》三《训》到荀子经历了从神学天到义理天的转变，故荀子的天命论与三《训》有较大差别，但其礼法论、人性论均受到三《训》的影响，在关注制度、礼义的建构方面，二者是一致的，代表了儒家的外王学。以往学界仅关注孔子—曾子—子思—孟子的思想谱系是不全面的，今天还需研究孔子—子夏—子弓—荀子的思想发展，如此方可对先秦儒学有整全的了解，建构起完整的儒学思想谱系。

[关键词] 孔荀；清华简《命训》；《逸周书》；三《训》；主外派

二十多年前，庞朴先生在其影响广泛的《孔孟之间》一文中指出：

大思想家之所以伟大，不仅在于他提出的问题异常深刻，思人之所不敢思，发人之所未曾发，而且往往也由于他涉及的问题异常广泛，触及人类知识的许许多多、方方面面。他所达到的思想上的深度与广度，标志着那个时代所可能到达的深度与广度，非一般人之力所能及。所以，一位大思想家一旦故去，他的弟子们，纵以恪守师说为务，其实所能做到的，往往是各守一说，各执一端，举一隅而不以三隅反，像粉碎了的玉璧一样，分崩离析以去。历史越是靠前，情况越是如此。^①

如果说当年郭店竹简的出土，因为涉及子思遗籍，因而较多反映了孔孟之间儒学发展的话，那么清华简《命训》的发现，则使《逸周书》尤其是其前三篇《度训》《命训》《常训》引起人们的关注，为了解孔荀之间儒学的变动提供了重要材料，这同样是先秦儒学研究中的一个重大课题。

一、孔门后学的分化及子夏西河学派

诚如庞朴先生所言，学派的分化往往与其创始人思想的复杂性尤其是思想内部的矛盾有关。孔子创立儒学，提出了两个核心概念：仁与礼。他一方面以仁释礼，认为“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”（《论语·八佾》）希望通过仁为礼注入新的精神内涵；另一方面又以礼成仁，希望复

作者：梁涛，中国人民大学国学院教授，liangtao1965@163.com。

* 本文为“古文字与中华文明传承发展工程”规划项目“出土文献与荀子哲学思想研究”（G3620）阶段性研究成果。

① 庞朴：《孔孟之间——郭店楚简的思想史地位》，载《中国社会科学》，1998（5）。

兴礼乐秩序以实现“仁者，爱人”的理想，故说“克己复礼为仁”（《论语·颜渊》）。这样一来，如何理解仁、礼的关系就成为一个复杂的问题。到底是突出仁还是强调礼，不同的人可能会有不同的选择。另外，孔子继承并发展了周人的天命观念，他一方面称“天生德于予”（《论语·述而》），这里的“德”虽然没有具体说明，但从《论语》来看，应主要包括仁与礼。故“天生德于予”既可以理解为天赋予我复兴礼乐、传播文化的职责与使命，也可以理解为天赋予我内在的仁德，肯定天与仁具有内在的关联。另一方面，孔子又提出“下学上达，知我者天也”（《论语·宪问》），认为通过“下学”即可上达于天，打破了自“重黎绝地天通”以来少数贵族对天命的垄断，使天与个人发生关系，为个人的安身立命、修身成德打开了通道。对于“下学上达”，牟宗三先生释为“践仁知天”^①，注意到了仁而忽略了礼，似不够全面。因为孔子学的对象不仅包括仁，还针对礼，称为“践仁行礼而知天”可能更合适。由于孔子思想的复杂性，随着他的去世，弟子对老师思想出现不同的理解和取舍，导致了“主内派”与“主外派”的分化。前者重视内在修养，突出仁，以曾子为代表；后者重视外在践履，关注礼，以子夏为核心人物。

关于曾子、子夏分别代表孔门内部的主内派与主外派，学者已多有论述。^② 而他们不同的去向和选择，同样对其思想的发展产生了深远影响。其中曾子在孔子去世后留在了鲁国，讲学于洙泗之间，他以忠恕理解孔子的“一以贯之”之道，主张“吾日三省乎吾身”（《论语·学而》），强调“士不可以不弘毅”（《论语·泰伯》），又特别重视孝悌的作用，较多继承了孔子的思想，尤其对儒家仁学有所发展。他创立的洙泗之学被视为儒学正统，后世有较高评价。与之不同，子夏离开鲁国回到了魏国，讲学于西河之间，为魏文侯师。为满足诸侯争霸的需要，他不是一味固守师说，而是在“礼后乎”（《论语·八佾》）、“虽小道必有可观”（《论语·子张》）、重视“洒扫应对进退”的基础上，又吸收法的内容，将礼与法相融合。他所创立的西河学派表现出重视政治功业、重视现实功利的特点，虽对儒学有所丰富、发展，但又因为杂驳，被认为偏离了儒家正统，在儒学史上向来评价不高。但是，若就当时来说，子夏西河之学的影响不仅远在洙泗之学之上，而且因为适应了魏文侯变法图强的需要，对整个战国思想学术都产生了深远影响。《史记·儒林列传》云：

自孔子卒后，七十子之徒散游诸侯，大者为师傅卿相，小者友教士大夫，或隐而不见……子夏居西河，子贡终于齐。如田子方、段干木、吴起、禽滑釐之属，皆受业于子夏之伦，为王者师。是时独魏文侯好学。

众所周知，魏文侯是战国时期首先实行变法的君主，他在位五十年，改革政治，奖励耕战，兴修水利，发展经济，使魏国一跃成为战国七雄中最先强盛而称雄者。为配合变法的需要，他招贤纳士，师卜子夏，友段干木，客田子方，用李悝为相，先后重用翟璜、吴起、西门豹、乐羊等，开战国时期礼贤下士的先河。虽然战国时期各国都有过招贤纳士的举措，齐国稷下学宫更是成为战国时期学术的中心，但“是时独魏文侯好学”，这一风气最早是由魏文侯开创的，而子夏的西河之学正是在这一背景下出现的一个重要儒家学派。不过，子夏虽然是孔门弟子，但并不墨守成说，而是表现出兼容并蓄的特点，对待弟子也持宽容、开明的态度。子夏的弟子众多，除上文提及者外，还有李悝、公羊高、穀梁赤等。^③ 李悝著《法经》，被视为法家的创始人；吴起著《吴子兵法》，属于兵家，但也辅佐楚悼王变法，故亦兵亦法；禽滑釐虽学于子夏，后又成为墨家门徒；田子方、段干木

^① 牟宗三：《心体与性体》第1册，19-20页，上海古籍出版社，1999。

^② 参见拙文：《孔子思想中的矛盾与孔门后学的分化》，载《西北大学学报》（哲学社会科学版），1999（2）；李学功：《孔门后学两极——洙泗之学与西河之学产生原因述略》，载《青海社会科学》，1995（2）。

^③ 东汉应劭《风俗通义·佚文》：“穀梁氏，穀梁赤，子夏门人。”东汉何休《春秋公羊传解诂》疏引戴宏《公羊传序》：“子夏传与公羊高。”

虽可归为儒家，但又拒绝出仕；公羊高、穀梁赤则主要从事经学传授。这些弟子虽跟从子夏学习儒家思想，但又与子夏一样，并不墨守师说，而是各有取舍和发展。因此，子夏的西河之学实际上是以儒家为主，但又包含、容纳不同思想的宽松的学术派别。这样，孔子之后，在儒学的两个传播中心——鲁国和魏国，分别形成了洙泗之学与西河之学两个学派，并呈现出不同的思想特点。曾子由于居于儒学的发源地鲁国，故以孔子的传人自居，他恪守孔子的君子之教，视成己安人、“为政以德”（《论语·为政》）为儒学的基本精神，特别重视个人道德修养，而道德修养首先要从践行孝悌做起。子夏由于居于战国最早实行变法的魏国，其讲学要服务于魏文侯变法图强的需要，因而更多强调的是儒学“克己复礼”（《论语·颜渊》）、“为国以礼”（《论语·先进》）的方面，比较重视礼的作用，同时融入法的内容，表现出政治化、功利化的特点。这样，孔子之后儒学两大派由于立场不同，各执孔子思想之一面，产生分歧和对立便是难免的了。据《礼记·檀弓上》记载，子夏老而丧子、失明，曾子前去慰问时斥责其犯下三条罪状：一是背叛师教，挑战孔子的权威，使民众将其等同于夫子。背后的潜台词是，儒学的正统在洙泗而不在西河。二是父亲去世后，没有守三年之丧，违背了夫子的教诲。三是罪恶严重，触怒了天威，故老年丧子、失明，受到上天的惩罚。从子夏称“天乎！予之无罪也”来看，他是相信有意志的人格神的，认为天能赏善罚恶，根据人的行为降下福祸，与孔子“予所否者，天厌之，天厌之”（《论语·雍也》）是一致的，这可能是孔门弟子中很多人都有的观念，属于外在超越而不是内在超越。

从曾子与子夏的冲突来看，孔子之后儒门两大派——洙泗之学与西河之学，虽对孔子思想均有所继承，但由于所处环境不同，面对的问题不同，所以走上了不同的发展道路，形成不同的学术风格和思想主张，进而对以后儒学的发展产生影响。曾子属主内派，其思想影响到以后的孟子，唐宋以后，学者提出孔子—曾子—子思—孟子的道统谱系，虽有简单化的嫌疑，但大致反映了由孔子到孟子的思想线索。郭店竹简子思遗籍的发现，为了解孔孟之间儒学的发展提供了重要材料，填补了儒学史上的一段空白。但不应忽视的是，属于主外派的子夏，同样对以后的荀子有所影响，“荀卿之学，实出于子夏”亦为多数学者所认可。^①虽然荀子在《非十二子》篇中曾称“子夏氏之贱儒”，这主要是因为子夏信奉有意志的神学天，经常有一些宗教性的活动，所谓“正其衣冠，齐其颜色，嗛然而终日不言”，而荀子明确反对天有意志，故对其有所不满，但就二人都重视礼法而言，其思想倾向则是一致的。另外，除孔子之外，荀子亦推崇子弓，常常将二人并举。“上则法舜、禹之制，下则法仲尼、子弓之义。”（《荀子·非十二子》）“非大儒莫之能立，仲尼、子弓是也。”（《荀子·儒效》）故同时还存在孔子—子夏—子弓—荀子的思想发展线索。探寻孔荀之间儒学的发展，同样是早期儒学研究中的重要课题。但令人遗憾的是，反映从孔子到荀子儒学发展的文献，只有两头的《论语》《荀子》，中间一段则付诸阙如。《礼记》中虽有论述礼乐的文字，但由于年代、学派无法确定，无法贸然拿来使用。这样一来，孔子思想如何过渡到了荀子，其间经过了哪些发展、变化，便淹没在历史的尘埃之中，不为人所知。然而，值得庆幸的是，随着清华简《命训》的发现和公布，使人们认识到《逸周书》前三篇《度训》《命训》《常训》是可靠的先秦典籍，在儒学史上占有重要地位。《逸周书》虽然来源较为复杂，但其主体部分是由子夏及其弟子为配合魏文侯变法而编订的，反映了西河学派的思想主张。笔者曾撰文对此做过论证，限于篇幅，这里不再展开。^②《度训》《命训》《常训》“三《训》”作为全书的总纲，为我们了解孔荀之间儒学思想的变化和发展提供了重要的材料。

^① 汪中：《荀子通论》，载王先谦：《荀子集解》（上册），27页，中华书局，2013。

^② 参见拙文：《清华简〈命训〉“大命”“小命”释疑——兼论〈逸周书〉“三训”的成书及学派归属》，载《哲学动态》，2021（4）。

二、《逸周书》“三《训》”思想试探

《度训》《命训》《常训》三篇均从天展开论述，其首句分别为“天生民而制其度”（《逸周书·度训》）、“天生民而成大命”（《命训》）、“天有常性，人有常顺”（《常训》），天在三《训》中占有重要地位。从三《训》的内容看，其所谓天主要是一种神学天，有意志、有目的，不仅颁布法则，还降下祸福以示惩罚。民众在明王的教化下，遵从天所颁布的法度，就可以做到“鸟兽仁德”“百物行治”（《度训》），反映的是一种外在超越，其突出的是外在的法则规范。《度训》主要讨论礼义法度，属于礼法论；《命训》讨论天命祸福，属于天命论；《常训》讨论人性教化，属于人性论。但三《训》的内容又有交叉、重合之处，《度训》也讨论到人性，《命训》亦有涉及教化的内容，只是立论角度不同。下面将根据《度训》《常训》《命训》，分别讨论三《训》的礼法论、人性论和天命论。

（一）《度训》的礼法论

孔子创立儒学，将礼吸收到自己思想中并做了理论说明，使礼成为儒学的核心概念之一。关于礼的产生，孔子一方面溯源于超越的天，认为是先王效法天的产物。“子曰：大哉尧之为君也，巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。”（《论语·泰伯》）“尧曰：咨！尔舜！天之历数在尔躬，允执其中！四海困穷，天禄永终。”（《论语·尧曰》）尧之伟大，在于他以天为法，效法天的公正、无私以确立人间的法度，将公平执政（“允执厥中”）与天命靡常（“四海困穷，天禄永终”）作为执政的基本原则，为后来三代礼义的发展奠定了基础。“子曰：殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也。”（《论语·为政》）周礼来自殷礼，殷礼来自夏礼，只是经过了损益，而夏礼又是来自尧舜，是对其执政原则的损益和继承。另一方面，孔子又提出“人而不仁如礼何”（《论语·八佾》），试图从主体的仁对礼作出解释和说明。在与宰我论三年之丧时，孔子从“子生三年，然后免于父母之怀”的报恩之情论证三年之丧的合理性，用内心的“安”与“不安”点醒宰我（《论语·阳货》）。这样，在礼的来源上，孔子似存在内与外两种不同的解释进路，尚没有对二者的关系作出明确的说明。

孔子之后，孔门后学分别从内、外的进路继续探讨。从思想倾向来看，《度训》显然属于孔门中的主外派，是从外在超越的天对人间的礼义法度作出论证。《度训》开篇云：

天生民而制其度：度（注：音 duō）小大以正 A，权轻重以极 B，明本末以立中 C。立中以补损，补损以知（注：通“至”）足 C。序爵以明等极，极以正民 B。正中外以成命，正上下以顺政 A。

天降生民众并为其制定法度，包括“度小大以正”“权轻重以极”和“明本末以立中”。由于上文是采取 A—B—C—C—B—A 的叙述形式，故最后一句“正中外以成命，正上下以顺政”才是对第一句“度小大以正”的解释。由此可知，所谓“小大”实际上包括了“中外”和“上下”两个方面，其中“中外”指朝野关系，“上下”指君臣关系，其实质则是权力关系，指权力的分配和统属。因此，天为民众制定的第一条法度是：揣度权力的大小以确立政治的根本，包括确立朝廷与邦国的关系，使命令能够得以畅达通行；明确君臣的关系，使政治得以顺利运转。同样，“序爵以明等极，极以正民”是对第二句“权轻重以极”的解释，等极即差等之极，故“轻重”主要指地位的高低，反映的是尊卑关系，主要是针对君民而言的。因此，天为民众制定的第二条法度是：权衡身份的尊卑以确立统治的标准，具体讲，就是排列官爵的等级作为身份、地位的标准，以此标准来治理民众。“立中以补损，补损以知足”是对“明本末以立中”的说明，“本末”是指财富关系。因此，天为民众制定的第三条法度是：了解贫富的差别而确立适中的标准，损有余而补不足，进行适当调

整,使不足者至于足。以上三条法度中,第一条属于政治原则,涉及权力的分配;第二条属于统治原则,主要针对民众的治理;第三条属于经济原则,涉及对财富的分配。前两条突出等级、等差,后一条一定程度上关注到了平等,故是政治上强调差等,经济上主张均等。

在《度训》中,天是最高的权威,是人间价值的根据和来源,但天只负责颁布法度、原则,法度、原则的实现还有赖于明王。因此,《度训》实际上存在着一个天、君、民的结构,天是立法者,君是执法者,民是被治理者,这其实也是三《训》共有的思想结构。虽然天、君在这个结构中占有更重要的地位,但他们的立法和执法又是建立在对民性的判断和认识之上的。《度训》云:

凡民生而有好有恶,小得其所好则喜,大得其所好则乐;小遭其所恶则忧,大遭其所恶则哀。凡民之所好恶,生物是好,死物是恶。民至有好而不让,不从其所好,必犯法,无以事上。民至有恶不让,不去其所恶,必犯法,无以事上。遍行于此,尚有顽民,而况曰以可(注:当为“不可以”之误)去其所恶而得其所好,民能居乎?若不[□]力,何以求之。力争则力政(注:征),力政则无让,无让则无礼,无礼,虽得所好,民乐乎?若不乐乃所恶也。

“民生”指民生下来,民生下来所具有者实际上也就是民性。什么是民性呢?《度训》认为民性最大的特点是有好、有恶,遇其所好则乐,遇其所恶则忧。民最大的好是生,最大的恶是死,故凡使其得生者皆是其所好,使其得死者皆是其所恶。唐大沛说:“生,好物,凡养生之物皆是;死,恶物,凡致死之物皆是。”陈逢衡说:“生物,如饮食、衣服之类;死物,如鈇钺刀锯之类。”^①《度训》所说的民性是一种自然人性,指人的情感、欲望,它不同于以后的子思、孟子的道德人性论,而更接近以后荀子的观点。其对人性的评价也持负面态度,否定民众有道德自主,而是认为民众很容易被其好、恶所左右,一旦对其所好痴迷到不相让的地步,如果不从其所好,必定会犯法而抗上。同样,一旦被其所恶控制,如果不去其所恶,也必然会违法而抗上。这样,民众自然不会安于现状,而只能是以力相争了,力争则导致武力征讨,征讨则不会相互谦让,没有谦让则形不成礼义秩序,没有礼义秩序即使得其所好,满足了其欲望,依然不能得到快乐,这样就陷入悖论之中。从《度训》的论述来看,民性不仅有对感性欲望、物质利益的好,还有对礼义秩序的好;不仅有对欲望无法满足、物质匮乏的恶,也有对无序混乱的恶。民众虽然可以凭借武力相互征伐而暂时得其好,但一味争夺、不知相让只能导致混乱而不能建立秩序,终归还是不能得其好,反而是得其恶;不能感到乐,反而感到哀。可见,礼义秩序对于民众同样十分重要,也是民性之所好,但礼义秩序靠民众自身是无法建立的,这就需要明王了。《度训》云:

凡民不忍好恶,不能次分,不次则夺,夺则战,战则何以养老幼,何以救痛疾死丧,何以胥役(注:相救助)也。明王是以极等以断好恶,教民次分力竞,任壮养老,长幼有报,民是以胥役也。

民众的弱点是不能控制自己的好恶,虽然也喜欢秩序,憎恶混乱,但往往陷入对欲望、财物的追逐之中而不计后果,无法为自己确立职分、等级,而没有职分、等级必然会陷入争夺,争夺导致战争,人与人处于敌对状态中,连老人、孩子的生命都无法保障,又如何能救助死丧病痛,相互扶助?没有得其好,反而得其恶。明王于是确立等级标准以规定人们好恶的范围,使彼此不至于产生对立、冲突,教导民众各安其职分、等级,团结一致以对外竞争,让壮者从事劳作以供养老者,使长者、幼者互有回报,这样民众才会相互扶助。可见,社会秩序的核心是分,也就是职分、等级,只有确立了职分、等级才有可能建构起秩序,但《度训》所说的分还包括处于不同等级、地位人之

^① 黄怀信等:《逸周书汇校集注》(上册),10页,上海古籍出版社,1995。

间的相互责任与义务，这与孔子尤其是荀子对名分的理解实际上是一致的。在《度训》看来，正是由于明王制定的名分、礼义，才使民众得以避免争夺、混乱，走向和谐、有序，从而显示出强大的力量，与荀子主张礼义是“群居和一之道”（《荀子·荣辱》）实际上是同一个意思。

夫力竞非众不克，众非和不众，和非中不立，中非礼不慎（注：顺），礼非乐不履。明王是以无乐非人，无哀非人，人是以众。人众，赏多罚少，政之美也；罚多赏少，政之恶也。罚多则困，赏多（注：当为“少”之误）则乏，乏困无丑（注：当为“耻”），教乃不至。是故民主明丑以长子孙，子孙习服，鸟兽仁德，土宜天时，百物行治。

在“当今争于气力”（《韩非子·五蠹》）的战国时代，以力相争始终是头等大事，只不过在《度训》看来，竞争只有在建构起内部秩序的情况下才有可能。虽然以力相争，人数众多非常重要，但人数众多却不能和谐相处，亦不能算是真正的众多；虽然能和谐相处却没有恰当的原则以明确相互的关系，和谐就不能稳固；有了恰当的原则却没有礼义法度，人们就不会顺从；有了礼义法度却没有乐的配合，人们就不会践履。这样明王就显得非常重要了，他不仅确立职分、等级，用礼义法度将民众团结、凝聚成为一个整体。这与荀子“凝士以礼，凝民以政；礼修而士服，政平而民安；士服民安，夫是之谓大凝”（《荀子·议兵》）的思想，实际上是一致的。

民众归附，人口众多之后，如何对其进行管理便成为问题，《度训》主张赏罚并用，以赏为主，以罚为辅，赏多罚少为善政，赏少罚多为恶政。有学者注意到《度训》“‘赏多罚少’与《商君书》《管子》《韩非子》重赏严罚的主张有不同”^①，甚是。《度训》既没有像孔子那样将“道之以德，齐之以礼”与“道之以政，齐之以刑”（《论语·为政》）对立起来，只讲德、礼，不讲政、刑，也不像法家那样，只重赏罚而轻视教化，而毋宁是由赏罚达致教化，将赏罚与教化统一起来，这一思路更接近以后的荀子。《度训》反对赏少罚多的理由是：罚多则使民穷困，失去了希望；赏少则使民疲乏，失去了动力；而无论是穷困还是疲乏，最终都使民变得无耻，使教化的推行没有了可能。《度训》强调明王或民主治民，不仅在于赏罚，更在于教化，而教化的根本在于培养羞耻，这只有在使民众摆脱了贫困、疲乏后才有可能。三《训》中频繁出现“丑”字，如“无丑”“明丑”等，实际上为“耻”之讹误，清华简《命训》就是作“耻”。三《训》包括《度训》如此突出耻不是偶然的，而是其重视教化的反映。不过，三《训》的“耻”不是先天的道德情感，不是来自羞恶之心，而是后天的培养，是通过实践礼义法度形成的道德意识，是明王或民主教化民众的结果。从《度训》使用“子孙习服”一句看，羞耻与礼义法度一样，是一个漫长的累积过程，绝非一蹴而就。这样，《度训》从天降法度开始，以明王以礼义法度教化民众为主要内容，最后以民众接受教化、天下大治而结束。天降法度是因为民性有好恶——好生恶死、好利恶害，这样必然导致争夺、混乱，故需要明王根据天所颁布的法则确立职分、等级，建构政治秩序。《度训》虽然对人性的评价多是负面的，甚至可以说是持性恶论，但并不否认民众有接受教化进而从善的可能，这与以后荀子的思想也是一致的。天所颁布的法度一方面为人间建构起政治秩序，另一方面又为民众接受教化、自我完善提供了可能，这就涉及三《训》对人性的特殊理解。

（二）《常训》的人性论

《度训》虽然也讨论到人性，但主要是围绕礼义法度展开的，三《训》中的《常训》则是一篇专门讨论人性的文字，其不仅对人性展开了更为全面的讨论，而且对人性与教化、修习的关系做了探讨和说明。《常训》开篇云：

天有常性，人有常顺（注：训）。顺在可变，性在不改。不改可因，因在好恶。好恶生变，

^① 牛洪恩：《新译逸周书》，8页，三民书局，2015。

变习（注：习惯）生常。常则生丑（注：耻），丑命（注：明）生德。明王于是生（注：设）政以正之。

“天有常性”是说，天赋予人恒常的本性。什么是天所赋予的常性呢？朱右曾说：“常性，五常之性。”^①认为天赋予人仁义礼智信的善性，非是。其实《常训》所说的常性，就是《度训》提及的好恶之性，也就是下文的“因在好恶”。以好恶言性乃先秦时期较为流行的观点，郭店简《性自命出》：“好恶，性也；所好所恶，物也。”有好、有恶，这是人性；所好、所恶的对象，则是外在的事物。这当然是一种自然人性论，而不是性善论。《常训》的“天有常性”与《度训》的“天生民而制其度”有所不同，它不是强调天为民制定外在的法度，而是说天赋予人内在的常性。不过，天虽然赋予人性，但并不认为性就是善的，而是持一种自然人性论。“人有常顺”，俞樾说：“‘顺’当读为‘训’，古字通也。……下文又曰：‘因民以顺民’，亦言因民以训民也。若如本字读之，则顺即因也，因民以顺民，文意复也。”^②甚是。一方面天赋予人好恶之性，另一方面对于天所赋予的常性，人又需要经常、不断地修习、培养。“顺在可变，性在不改”，对性的修习、培养是可以改变的，但天性本身则是不变的。这里既说“可变”又说“不改”，看似矛盾，实则不然。人性有好、有恶，这是不可改变的，但好什么、恶什么，以及如何去好、如何去恶，则是可以改变的。实际上也就是孔子所讲的“性相近，习相远”（《论语·阳货》），不改的是性，可变的是习。本性不可以改变，只可以因循（“不改可因”），因循什么呢？当然是好恶了（“因在好恶”）。性有好、有恶虽然无法改变，但好恶的对象及程度则是可以改变的（“好恶生变”），这种变化一旦稳定、习惯就会成为常态（“变习生常”）。所以，《常训》所说的“常”乃是一种行为习惯，是后天的，而不是先天的。虽然是后天的，但一旦形成就习惯成自然，成为人的有机组成部分，人的羞耻、道德意识以及政治教化等就是建立在这种行为习惯之上的。这种对人性以及伦理、政治的理解，当然与以后的荀子更为接近，而与孟学有较大距离。《常训》云：

民生而有习有常，以习为常，以常为慎（注：通“顺”），民若生于中（注：内），习常为常。夫习之为常，自血气始。明王自血气耳目之习，以明之丑。丑明乃乐义，乐义乃至（注：志）上，上（注：尚）贤而不穷。哀乐不淫，民知其至，而至于子孙，民乃有古。古者，因民以顺（注：训）民。

这里的“民生”与前文一样，也是指民生下来，但“有”却不是生而具有，而是有某种行为、习惯，是可以有。民既然“有习有常”，那就应“以习为常”，也就是习以为常。“习”指习惯，“常”指常行。习惯、常行虽然是外在的，但“以常为慎”，“慎”训为顺，不断地顺应这种常行，久而久之，就可以由外而内，转化为内在的习性了，这就是“习常为常”。“习”是动词，指践习。前一个“常”主要针对常行而言，后一个“常”则针对的是常性。这种性当然是一种习性，是后天形成的，而不是先天具有的。所以，根据《度训》，民既有生而所具的天性，即好恶之性，也有后天形成的习性，即“习常为常”之性。这种习性的形成非常之早，“自血气始”，自有生命便开始了，民众的道德意识和伦理规范主要是来自习性，而不是天性。只不过《常训》尚不能对两种性的关系作出清晰的分疏，尤其是没有认识到习性也有内在的动因和来源，而简单将习性归为明王的教导。

综上所述，《常训》与《度训》一样，在人性问题上都持一种天性、习性说，认为民既有先天的常性，也有后天的习性，但二者立论的角度与侧重又有所不同。《度训》主要讨论的是天性，认为由于民生而具有好恶之性，必然导致相互争夺，陷入混乱，故需要天降法度，明王据其确立职分、等级，以建构礼义秩序，其人性论是服务于礼法论的，其对人性的看法亦接近性恶论。《常训》

①② 牛洪恩：《新译逸周书》，44、44页，三民书局，2015。

更多关注的是习性，认为好恶之性虽然不可消除，但可以通过教化加以改变，天性之上还有习性，故人又有羞耻以及对善的追求，进而形成作为政治根基的礼义法度，更多强调的是人性中可以向善的一面。以后荀子提出性恶心善说^①，实际上是综合了《度训》与《常训》的思想。《常训》虽然认为民众不会自觉向善，还需要明王为政以治之，但只要明王敬慎法度，民众就不会困惑，同样可以达到治理的效果。

（三）《命训》的天命论

在《逸周书》中，《命训》处在《度训》之后、《常训》之前，其内容亦与后者存在一定联系。在《命训》看来，不论是《度训》的礼义法度，还是《常训》的人性教化，都需要有超越的精神信仰才可以实现，需要神道来设教，此即《命训》的核心内容。关于《命训》，笔者曾对其“大命”“小命”等问题做过辨析^②，这里主要讨论其神道设教的天命论思想。与其他两篇不同的是，《命训》除《逸周书》外，又有清华简的发现，这使得我们有可能对二者进行校勘，订正其中的错误。下面为了行文方便，直接引用书、简校勘后的内容，仅在个别有争议的地方用注释加以说明。《命训》开篇云：

天生民而成大命，命司德，正之以祸福。立明王以训之，曰大命有常，小命日成。日成则敬，有常则广；广以敬命，则度至于极。夫司德司义，而赐之福，福禄在人，能无惩（注：当为“劝”）乎？若惩而悔过（注：当为“劝而重义”），则度至于极。夫或司不义，而降之祸，祸过在人，能无惩乎？若惩而悔过，则度至于极。

天不仅降生民众，还为其颁布大命，命令其要遵从德，同时用祸、福对其行为加以纠正，若遵从德则降福，若悖德则降祸。以往学者将“司德”解释为天神，是不正确的。^③ 司德意为主德，也就是守德，而德即《度训》所说的度，这从下文反复提到“度至于极”就可以得到证明。天不仅颁布命令，降下祸、福，还设立明王，对民众加以训导，天的命令需要通过明王来落实，这是典型的神道设教思想。明王不仅是民主，同时也是教主，明王利用天的名义训导民众，告诫其大命是恒常不变的，小命则是由其每日的行为所造成。什么是大命？大命即天命，指天“命司德，正之以祸福”，故也可称为“德命”。什么是小命？小命即民众个人的命，可称为“运命”，由于天规定民众要遵守德，并根据其行为赐予祸与福，故个人的运命实际上是由其每日的行为所造成。民众认识到运命是由自己所造成，必然会敬畏天命；认识到天命恒常而不变，遵从天命的人就会很普遍。普遍地敬畏天命，那么天所制定的法度就会达到恰当、公正的效果。天之法度是抽象的，其要发挥作用，还要靠民众对天命的信仰，如此才可“度至于极”。“极”，中也，指恰当、公正。民众遵从德与义，则天赐之福，福禄是由人自己造成的。这样，民众能不受到鼓励吗？若受到鼓励又进一步重视义，那么法度就会达到恰当、公正的效果。同样，民众若不遵从义，则天降下灾祸，灾祸是由人自己造成的。这样，民众能不受到惩戒吗？若受到惩戒而悔过自新，那么法度就会达到恰当、公正的效果。可见，“天生民而制其度”（《度训》）与“天生民而成大命”（《命训》）是联系在一起的，天所制定的法度需要天命信仰的配合，才能达到好的结果，这也是《命训》接续《度训》的内在逻辑。天命不仅与法度联系在一起，与习性的培养也存在密切关系，只不过与《常训》一样，这一过程同样需要有明王才能够完成。《命训》云：

夫民生而耻不明，上以明之，能无耻乎？若有耻而恒行，则度至于极。民生而乐生谷（注：养），上以谷之，能无劝乎？若劝以忠信，则度至于极。夫民生而恶死丧，上以畏之，能

^① 参见拙文：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，载《哲学研究》，2015（5）。

^{②③} 参见拙文：《清华简〈命训〉“大命”“小命”释疑——兼论〈逸周书〉“三〈训〉”的成书及学派归属》，载《哲学研究》，2021（4）。

无恐乎？若恐而承教，则度至于极。

民众生下来并不懂得羞耻，羞耻是明王教化的结果。但民众一旦懂得羞耻并付诸行动，法度就会达到恰当、公正的效果。民众生下来喜好被养育，“谷”指养育。《广雅·释诂一》：“谷，养也。”君上利用他们好生的心理养育他们，满足他们的喜好，他们能不受到激励吗？如果进一步用忠信激励他们，法度就会达到恰当、公正的效果。民众生下来厌恶死亡，君上利用他们怕死的心理威吓他们，他们能不恐惧吗？如果恐惧而接受教化，法度就会达到恰当、公正的效果。可见，《命训》与《常训》一样，也是从好、恶来理解民性的，认为民性最大的特点是好生、恶死，君上可以利用民性的这一特点，“因民以顺民”，对其进行教化，培养其善的习性。而民众受到教化，有了善的品质，礼义法度自然就会产生好的效果，《命训》的天命论与《度训》的礼法论、《常训》的人性论实际上是联系在一起的，三《训》的内容存在内在的联系。《命训》论述的六种“度至于极”，由于分别是由命、祸、福与耻、赏、罚促成的，故后者亦可以称为六极。六极之中，命、祸、福来自天，属天道或神道，耻、赏、罚来自人，属人道，是明王的教化与训导。人道的根据是天道，明王应根据神道推行教，故是一种神道设教。

夫天道三，人道三。天有命、有祸、有福，人有耻、有纍冕、有斧钺。以人之耻当天之命，以纍冕当天之福，以斧钺当天之祸。六方三述，其极一也，不知则不行。

“天道”也就是神道，因为《命训》的天是一种神学天，有意志、有目的，不仅颁布命令，还赐予祸、福。“人道”主要指明王的教，但需要以神道来设教。天道包括命、祸、福，人道包括耻、纍冕、斧钺。其中纍冕代表赏，斧钺代表罚，故也可以说是耻、赏、罚。命、福、祸与耻、赏、罚两两相对，耻对应命，赏对应福，罚对应祸。具体而言，天命令民遵从德，明王亦用天命教导民众，这样民众便有了耻；民遵从德，天会降下福，明王亦给予奖赏；民不遵从德，天会降下祸，明王亦给予惩罚。六极实际上包括三个方面，其目的则是一致的，都是教导民众要遵从德。

三、孔荀之间儒学的发展

清华简《命训》的发现以及《逸周书》三《训》受到关注，为了解子夏西河学派提供了重要材料，在学界关于孔孟之间的讨论之后，又使得利用新材料探讨孔荀之间儒学的发展成为可能。这对于纠正以往对于早期儒学的简单化、片面化理解，无疑具有重要意义。从三《训》的内容看，天人关系仍是其思想的核心，不论是礼法论、人性论，还是天命论，都是以天作为立论的根据，表明其仍是延续孔子“天生德于予”的思想继续探讨。不过，与思孟不同的是，三《训》不是将天内在于人的性，不是主张“天命之谓性”，而是以天为立法者，天不仅颁布法度，而且根据人的行为降下福祸，不是为儒家仁学而是为儒家礼学奠定形上根据，天与人是一种外在超越而不是内在超越的关系，且表现出神道设教的色彩。出现这种情况不是偶然的。我们知道，人类古代文明都是建立在超验信仰的基础之上，其文化价值是通过外在超越者确立的。“一些主要文明的兴存都有一种深刻的超验感，不管人们是否相信神灵、命运或某种哲学体系，总有一些神秘的、超越一般经验的存在，它提供了日常生活的背景，也提供了道德价值观和决策的基础。”^①在中国文化中，这种超验的信仰就是天。虽然从殷人到周人经历了从自然宗教到伦理宗教的发展，但以帝、天为外在超越者，认为其不仅令风、令雨，主宰天时，还颁布旨意，并根据人们的表现降下福祸，在这些方面则是一致的。只不过周人突出了德的重要性，提出以德配天，认为受命的关键在于德。这里的德是外在的，指遵从“天佑下民”“天矜下民”之意志的德行、行为。春秋以降，随着理性的觉醒，人本主义开

^① 阿尔伯特·甘霖：《基督教与西方文化》，6页，北京大学出版社，2005。

始崛起，出现了“民，神之主”（《左传·桓公六年》）的主张。但天或者神的地位并没有被否定，“礼以顺天”（《左传·文公十五年》）依然是人们的普遍共识，而“诸侯用币于社，伐鼓于朝，以昭事神，训民事君，示有等威，古之道也”（《左传·文公十五年》）依然是各国神道设教的基本形态。只不过在天人关系中，开始偏向人的一面，试图通过人来理解天，天不仅没有被否定，反而成为人们关注和思考的焦点，“思知人，不可以不知天”（《礼记·中庸》）依然是天人关系的基本原则。之所以如此，主要是因为天作为外在超越者，汇聚了好生乐施、诚信爱民、公正无私、秩序森严等诸多价值，这既可以说是天德、神性的显现，也可以说是人借助天以表达自己的理性思考和价值诉求。孔子虽然关注人，但并不否定天，他称“获罪于天，无所祷也”（《论语·八佾》），又说“予所否者，天厌之！天厌之”（《论语·雍也》），甚至主张君子要“畏天命”（《论语·季氏》），就是因为孔子信奉的天有意志、有目的，可以垂则立范，降福降祸。从古代天人关系的发展来看，外在超越比内在超越更为根本，更为古老，孔子之后虽然出现了内在超越的思想，如“性自命出，命自天降”（《性自命出》）、“天命之谓性”（《礼记·中庸》）等，但外在超越依然在发挥作用，并与神道设教联系在一起，只是由于种种原因，我们以前对其有所忽略、未有重视而已。

不过，从三《训》的内容来看，其虽然重视天，以天为礼法的形上根据，但同时也关注人，对人性做了深入探讨，故明王制定礼法，不仅要遵从天的规则、法度，也包含了对民性的认识和考察，因而表现出一定的理性自觉。以后，随着理性的进一步觉醒和人文主义的发展，儒家在天人关系上越来越偏向于人，神学天也逐步发展为道德天或义理天，如荀子所说的天政、天德等，但以天为超越的价值源头则是始终存在的，儒家推崇的礼法也具有天与人两个来源，是既来自天也来自人。从这一点看，在礼的形上根源上，从三《训》到荀子虽经历了明显的变化，但依然存在着联系，都承认天是礼的形上根据。以往学术界认为，在荀子那里，礼义只是圣人的制作，与天无关，是不正确的。荀子的天不仅是自然天，也是本体天，是有价值内涵的。本体天虽然不是认知的对象，但却是人间价值的根据和来源，它不仅赋予了人天君与天官，还颁布天政，天政乃人间政治的形上根据，是礼法的价值原则。在荀子这里，礼义法度依然有超越的价值源头，这就是天。只不过荀子的天已不是有意志、有目的的神学天，而是转化为形上的道德天或义理天。^①

如果说在礼法的天道来源上，从三《训》到荀子主要是一种发展的话，那么在礼法的人性根据上，则更多是一种继承关系。虽然《度训》强调，明王制定礼法是遵从天所颁布的法度，但同时也是对民性认识、考察的结果，对后者的关注甚至超过前者。在其看来，民性有好、有恶，好生恶死，好利恶害，为满足好恶而不知相让，最终必然陷入争夺、混乱，所以明王要制定礼法，建构秩序，引导民众走出混乱而相互救助。礼法源于民性又规范民性，是明王为消除由民性导致的混乱、争夺而制作的。不难看出，这一思想直接影响到荀子，荀子的礼论正是对三《训》的继承。“人生而有欲，欲而不得，则不能无求；求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。”（《荀子·礼论》）礼是为了消除因欲望导致的混乱、争夺而制定的，这与《度训》显然是一致的；而荀子强调礼不仅限制欲望，同时还满足欲望，认为“礼者，养也”，与《度训》主张明王的“极等以断好恶”，使得民众得以“任壮养老，长幼有报”也是相同的。《度训》认为礼是社会和谐、有序的关键，而荀子也反复强调圣王、礼义对于维系社会秩序的作用。“人之生固小人，又以遇乱世，得乱俗，是以小重小也，以乱得乱也。君子非得执以临之，则无由得开内焉。”（《荀子·荣辱》）荀子的礼法论明显受到三《训》的影响而又有所发展。

与之相应，在人性问题上，荀子延续了三《训》的自然人性论，而与思孟的道德人性论有所不

^① 荀子的天政包括：（1）生养原则；（2）差异原则；（3）和顺或和谐原则。礼就是先王认识、发现到以上法则并根据这些法则制定出来的。参见拙文：《“天生人成”与政治形上学——荀子天论发微》，载《中国哲学史》，2021（5）。

同。《度训》以好恶理解民性，认为“生物是好，死物是恶”，突出、强调的是情感欲望。荀子也多从情欲来理解人性，认为“人之所欲，生甚矣；人之所恶，死甚矣”（《荀子·正名》）。“人之情，食欲有刍豢，衣欲有文绣，行欲有舆马，又欲夫余财蓄积之富也，然而穷年累世不知不（注：‘不’为衍文）足，是人之情也。”（《荀子·荣辱》）在以情言性上，荀子显然受到《度训》的影响而又有所深化和发展。《度训》虽然以好恶言性，但从“无礼，虽得所好，民乐乎？若不乐乃所恶也”的表述来看，似乎认为民众不仅有对物质利益的好，也有对礼义秩序的好，不仅有对情欲得不到满足的恶，也有对社会失序的恶，这样一来，其好恶就不限于情感欲望，还包含一定的道德意识，是道德上的好。荀子则提出：“义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好义也。虽桀、纣不能去民之好义，然而能使其好义不胜其欲利也。”（《荀子·大略》）人既有好义的一面，也有好利的一面，前者属于心的能力，“体恭敬而心忠信”（《荀子·修身》），后者属于性的内容，“今人之性生而有好利焉”（《荀子·性恶》）。因此，荀子所理解的性包括情性和知性，后者实际上属于心的能力，可以好善、知善、行善，他进而提出性恶心善说，以心、性分别代表向上提升与向下堕失的两种力量，既解释了恶为何产生，也说明了善何以可能，不仅将《度训》中蕴含的思想明确化了，而且对儒家人性论也是一个发展。

由于从神学天转化为本体天、义理天，故荀子的思想与三《训》也存在一定差异。如果说荀子的礼法论、人性论对于三《训》主要是继承的话，那么在天命论上则更多是发展和变化，对于神道设教也存在不同的看法。三《训》由于信奉神学天，故认为天不仅降下法度，还根据人们的行为降下祸福。荀子虽然认为在自然天之上还存在更为根本的本体天，以天政为礼的形上根据，但否认天有意志，更不相信天会降下祸福，影响人间的治乱，而是提出一种命运天，将人的穷达祸福归之于人力无法控制的外部力量或者是机遇、巧合等，以此说明人之运命的不同。不过，荀子虽然主张天人之分，否定天有意志，但不完全否定神道设教的合理性，而是主张“君子以为文，而百姓以为神”（《荀子·天论》），在“文”的意义上，祭神仍是必要的。

综上所述，清华简《命训》的发现与《逸周书》三《训》重获关注，填补了孔荀之间的空白，使我们在思孟学派的研究之后，得以探讨和研究儒家主外派思想的发展，对于早期儒学有了更全面的认识 and 了解。由于《逸周书》编订于子夏学派，故子夏在孔子到荀子的儒学发展中占有重要地位；又因为荀子推崇子弓，故子弓是这一派承上启下的人物。关于子弓，传统上有仲弓与馯臂子弓的不同说法。仲弓名冉雍，曾为季氏宰，孔子称其“可使南面”（《论语·雍也》）。上博简《仲弓》公布后，仲弓的身份、地位引起人们的关注，一些学者重提子弓即仲弓之说。^① 但此说最大的问题是，子弓何以又称仲弓？清人俞樾等称“仲弓称子弓，犹季路称子路耳”^②。但如郭沫若所说：“这个例实在不好援用。因为仲尼不见称子尼，伯鱼不见称子鱼，而子思亦不见称季思，则子路仅亦字季路而已。”^③ 一些学者否认子弓为馯臂子弓，主要是因为后者并没有特殊的事迹，但这也可能是文献阙遗的缘故。据记载，“子弓，子夏门人”^④。仲弓与子夏同为孔子第一代弟子，二人不可能有师生关系。据《仲尼弟子列传》：“孔子传《易》于瞿，瞿传楚人馯臂子弘。”《汉书·儒林传》则说：“自鲁商瞿子木受《易》孔子，以授鲁桥庇子庸，子庸授江东馯臂子弓。”商瞿为孔子第一代弟子，则馯臂子弓当为第二或第三代弟子，成为子夏门人的只可能是他。据学者研究，子夏（卜商）可能是太卜之后，其祖先是从事巫卜职业者，故子夏对《易》非常熟悉，并将孔门《易》学传到魏国^⑤，

① 宋立林：《仲弓之儒的思想特征及学术史地位》，载《现代哲学》，2012（3）。

② 俞樾：《诸子平议》，233页，上海书店，1988。

③ 郭沫若：《十批判书·儒家八派的批判》，载郭沫若：《郭沫若全集·历史编》第2册，151页，人民出版社，1982。

④ 司马迁：《史记·仲尼弟子列传》张守节《正义》引应劭云，2211页，中华书局，1963。

⑤ 孔祥骅：《子夏与〈周易〉的传授》，载《华东师范大学学报》（哲学社会科学版），1998（3）。

而馯臂子弓是传《易》的关键人物，荀子对《易》也十分重视，故荀子推崇馯臂子弓是十分可能的。^① 子夏、子弓一派对祭祀、占卜比较重视，思想上可能受到《周易》经传“神道设教”“顺天休命”思想的影响，视天为最高主宰，不仅颁布法度，还降下祸福，并且从外在超越的角度对儒家的礼法论、人性论以及天命论作出探讨。由于从三《训》到荀子经历了从神学天到义理天的转变，故荀子的天命论较之三《训》有了较大的变化，不再承认天有意志、会影响到人间治乱，但又在神道设教的意义上承认祭祀的合理性。或许是由于这个原因，荀子对信奉神学天的子夏有所不满，批评其“是子夏氏之贱儒也”（《荀子·非十二子》）。与思孟学派有所不同，子夏、荀子并不构成严格意义上的学派，学术史上也不存在一个夏荀学派，从子夏到荀子更多是一种批判继承的关系，思想上则表现为从重天道到重人道的变化。虽然荀子的天命论与出自子夏学派的三《训》有较大差别，但其礼法论、人性论均受到三《训》的影响，在关注制度、礼义的建构上，二者也是一致的，代表了儒家的外王学，构成先秦儒学的一个重要方面。只不过由于受韩愈、朱熹道统说的影响，学界往往只关注到曾子—子思—孟子一系，而忽略了在当时影响更大的子夏—子弓—荀子一系，这不能不说是一个遗憾。只有对两派都做深入研究，才可以对先秦儒学有一个整全的了解和把握，进而“合外内之道”，建构起完整的儒学思想谱系。

Between Confucius and Xunzi: Centering on the “Mingxun” in the Tsinghua University Collection of Bamboo Manuscripts and the “Duxun,” “Mingxun,” and “Changxun” in the *Yi Zhou Shu*

LIANG Tao

(School of Chinese Classics, Renmin University of China)

Abstract: The discovery of the “Mingxun” in the Tsinghua University collection of Warring States bamboo manuscripts, which makes the first three chapters of *Yi Zhou Shu*, i. e., the “Duxun,” the “Mingxun,” and the “Changxun” attract people’s attention again, provides important materials for the understanding of the changes of Confucian thinking from Confucius’s to Xunzi’s times. The *Yi Zhou Shu* was compiled by Zixia’s disciples, reflecting Confucius’s thought focusing on the external. Since Xunzi experienced the transformation from the thinking of god-heaven to that of principle-heaven, Xunzi’s theory on the mandate of heaven is quite different from what is stated in the three chapters of the *Yi Zhou Shu*, yet his argument on law and human nature are affected by the three chapters, and the two remain consistent in terms of their both focusing on the construction of ritual and institution, an aspect representing the Confucian thinking regarding the External King. In order to fully understand the Confucian teaching in its pre-Qin context, it is necessary also pay attention to the development of the Confucian thinking from Confucius to Zixia, Zigong, and Xunzi instead of merely concentrating on that from Confucius to Zengzi, Zisi, and Mencius.

Key words: Confucius and Xunzi; The “Mingxun”; The *Yi Zhou Shu*; The three *xun* chapters; The trend focusing on the external

(责任编辑 李 理)

^① 林桂臻：《子弓非孔子弟子仲弓考——兼谈弓荀派与思孟派的思想分歧》，载《孔子学刊》第1辑，153-160页，上海古籍出版社，2010。