

第一編

先秦諸子學派溯源

「六家」、「九流十家」與「百家」

「諸子百家」、「百家爭鳴」，是我們敘述先秦時期思想界的狀況時，最習慣的用語。但是在運用它時，很少有人會去質疑：到底有哪「百家」？在當前思想史的研究、寫作中，司馬談的「六家」、劉向歆父子的「九流十家」，是真正用來描述、把握先秦乃至秦漢時期思想界的基礎「話語」。可是使用這種「話語」，實際上給我們的研究工作帶來了巨大的混亂。我們歸納出了所謂「儒家」、「道家」等的特點，然後就用這些特點去演繹、推理，以確定其他人物、觀點、篇章的思想屬性。結果使兩千多年前具體的情景和鮮活的歷史，裝在了「法家」、「名家」這樣的思想套子裏，奄奄一息——我們現代人是在運用「墨家」、「陰陽家」這樣格式化的思維原型在思考問題，在利用他們艱難地與兩千多年前的人「對話」；而事實上是，這些疏闊的「話語」，也把我們套牢了，仿佛離開了它們，我們又無法「說話」。我們努力所得出的最後結論，往往不過是海市蜃樓，思想前提就未必牢靠。比如說談論到父慈子孝，主惠臣忠，我們馬上會調出儒家思想作為原型來思考問題，會認為凡是有這些思想的人，應該都屬於儒家或受到了儒家思想的影響。而實際上，孔子之前早已有了類似的理想，先秦諸子很多人在談論社會人倫時，都覆述了相近的話，只不過達到目標的手段不一致罷了¹。

其實，自詡為中國哲學史開山者的胡適，曾經明確反對使用「六家」這種做法來描述先秦的思想家，他指出過所著《中國哲學史》的特點：

¹ 參拙作：《從「六位」到「三綱」》，《學術界》2003年第4期。編按：已收入本書。

我這本書的特別立場是要抓住每一位哲人或每一個學派的「名學方法」……這個看法根本就不承認司馬談把古代思想分作「六家」的辦法。我不承認古代有什麼「道家」、「名家」、「法家」的名稱。我這本書裏從沒有用「道家」二字，因為「道家」之名是先秦古書裏從沒有見過的。我也不信古代有「法家」的名稱，所以我在第十二篇第二章用了「所謂法家」的標題，在那一章裏，我明說：「古代本沒有什麼『法家』……我以為中國古代只有法理學，只有法治的學說，並無所謂『法家』。」至於劉向、劉歆父子分的「九流」，我當然更不承認了。

這樣推翻「六家」、「九流」的舊說，而直接回到可靠的史料，依據史料重新尋出古代思想的淵源流變：這是我四十年前的一個目標。我的成績也許沒有做到我的期望，但這個治思想史的方法是在今天還值得學人的考慮的。²

其後，任繼愈先生有《先秦哲學無「六家」》之文³，指出「先秦有的只是老子學派、莊子學派、公孫龍學派，等」⁴，承認有很多學派，但是這個觀點沒有貫穿到他所編寫的《中國哲學史》和《中國哲學發展史》之中。美國學者蘇德愷也認為：「先秦哲學本來沒有六家，而司馬談自己創造了漢初的『六家』概念及其抽象的類目。」⁵陳啟雲先生也有相近的觀點⁶。

但是，馮友蘭先生有專門的文章《論「六家」》，考證司馬談和劉歆所分的「六家」或「九家」的說法是有根據的：

² 胡適：《中國古代哲學史大綱臺北版自序》，《胡適學術文集·中國哲學史》，北京：中華書局，1992年，第5～6頁。此文作於1958年。

³ 任繼愈：《先秦哲學無「六家」——讀司馬談〈論六家要旨〉》，《文匯報》1963年5月21日。此文有可能是受到湯用彤《論中國佛教無「十宗」》（《哲學研究》1962年第3期）的影響，而反駁馮友蘭。

⁴ 任繼愈認為先秦有「法家」，這或可能是受到了當時意識形態的影響；任繼愈認為司馬談「講的六家，是漢初當時流行重要學派」，不確，詳蘇德愷文。

⁵ [美] 蘇德愷：《司馬談所創造的「六家」概念》，劉夢溪主編：《中國文化》，第七期，第134頁。

⁶ 陳啟雲：《「儒家」、「道家」在中國古代思想文化史中的定位》，《中國古代思想文化的歷史論析》，北京大學出版社，2001年。

在先秦事實上是有這些派別……第一，在先秦的學術界和知識份子中，本來有各種的人，他們自稱，或者被稱為某種人，或者某種專家。第二，這些某種人或某種專家，在他的思想中間，確有一些自己的中心問題，對於這些問題的回答和解決，有一個共同的傾向，因此他們成為哲學上一個流派。每一個流派，都圍繞著自己的中心思想，同別的流派進行鬥爭……在先秦的典籍裏，我們常看見有「儒」或「儒者」、「墨者」、「隱者」、「辯者」、「法術之士」、「輕物重生之士」等名稱。這些名稱都專指一種人……這些不同的人，都有不同的思想。他們的思想發展成為體系，就成為各種學術流派。這些流派是本來有的，司馬談和劉歆在記錄中把他們明確起來，給以相當的名字，其中有些名字，是沿用原來有的名稱，例如儒家和墨家，有些是他們給的新名稱，例如名家、法家、陰陽家、道家。⁷

二說壁壘分明，看起來勢難兩立。但是儒、墨這樣的稱呼，在先秦確實常見，由此不能不讓人疑心道家、法家等稱呼也是有來源的；而且胡適先生的書中，恰恰就列有「公孫龍及其他辯者」一節，似乎馮先生說得比胡先生有道理。

當前，多種論述到先秦學術史、思想史或哲學史的著作⁸，總是將儒、墨、道、法等不到十個部派，及其不同時段的代表人物，一個個排衙來寫。譬如在儒家，先列孔子，次列曾、思、孟，再列荀子等小節。或者這種分家分派並不完全行之於章節結構，研究者按照時間先後分述諸子，依次寫老子、孔子、墨子等，但討論到諸子的學術性質時，「道家」、「法家」等稱呼還是存在。而各種討論到「百家爭鳴」的文章，也似乎多是說說而已，要不就搬出儒、墨、道、法等

⁷ 馮友蘭：《中國哲學史論文二集》，上海：上海人民出版社，1962年，第86～87頁。原載《哲學研究》1959年11、12期合刊。

⁸ 包括筆者所查閱到的〔日〕狩野直喜：《中國哲學史》（東京：岩波書店，1953年）；勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1984年增訂版）；吳怡：《中國哲學發展史》（臺北：三民書局，1984年）；韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛出版社，1986年第七版）；臧廣恩：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1987年第二版）；以及〔美〕本傑明·史華慈：《古代中國的思想世界》（程剛譯、劉東校，南京：江蘇人民出版社，2004年；英文版於1985年）；〔英〕葛瑞漢：《論道者：中國古代哲學論辨》（張海晏譯，北京：中國社會科學出版社，2003年8月；英文版於1989年）；倪德衛：《經典哲學著述》，魯惟一、夏含夷主編：《劍橋中國先秦史》第11章（英文版，劍橋大學出版社，1999年）。

家。於是，名義上的「百家」，變成了幾家、十幾家，有學者甚至明確說先秦沒有「百家」⁹。

也有不少學者認識到「六家」、「九流」之說不足，但認為可以沿用¹⁰。英國著名學者魯惟一，已經認識到劉向歆父子的「九流十家」是書目，劃分有許多問題¹¹，也還是因襲「儒家」、「道家」、「法家」等稱呼。史華慈、葛瑞漢等先生同樣如此（葛瑞漢先生指出「道家學派，像儒墨以外的其他學派一樣，是一種後人回溯性的產物，也是對諸子派系的最大混淆」，特別指出了「儒墨以外」）¹²。可見「六家」、「九流」的框架，不僅影響了中國人，也深深影響了西方漢學界。

「六家」、「九流十家」到底能否用來描述先秦乃至漢初的思想界？這需要我們仔細梳理它們的來歷和產生的背景。

一、百家

打開先秦至漢初的子書，最常見的是「百家」。比如《荀子·儒效》：「百家之說，不及後王，則不聽也。」《荀子·解蔽》：「今諸侯異政，百家異

⁹ 李培棟討論了「先秦諸子真有『百家』嗎」這一問題，認為《漢書·藝文志》「凡諸子百八十九家」一語，是把「『家』（學派）混同于『子』（代表人物）」，「在《漢書·藝文志》中，把學派、人物和著作混為一談。」並認為，「先秦時期的諸子超過百人是沒有問題的……然而，學派就不同了，『諸子』雖多，而同調者不少，把他們歸類為幾個學派，把『學派』定義為家，那麼就沒有『百家』那麼多了。」見夏乃儒主編：《中國哲學史三百題》，上海：上海古籍出版社，1988年，第36～38頁。

¹⁰ 參龐樸：《「六家」淺說——兼評「四人幫」的儒法擴大化》，《沉思集》，上海：上海人民出版社，1982年，第49～50頁；楊憲邦主編：《中國哲學通史》，第一卷，北京：中國人民大學出版社，1987年，第114、115頁；孫開泰：《春秋戰國百家爭鳴及相互影響》，《文史知識》1988年第2期。

¹¹ 魯惟一明確指出：「劉向和劉歆所編的書目，作為遺產，所留下的對中國哲學進行重大劃分的分類卻往往是錯誤的。」參崔瑞德、魯惟一編：《劍橋中國秦漢史》，北京：社會科學出版社，1992年，第696頁。

¹² 參史華慈：《古代中國的思想世界》，第180～181、195～196、336頁；葛瑞漢：《論道者：中國古代哲學論辯》，第199頁。

說。」《荀子·正名》：「是故邪說不能亂，百家無所竄。」《荀子·成相》：「復慎、墨、季、惠，百家之說誠不詳。」《莊子·秋水》也說：「公孫龍問於魏牟曰：『龍少學先王之道，長而明仁義之行；合同異，離堅白；然不然，不可；困百家之知，窮眾口之辯；吾自以為至達已……』」《莊子·天下》也有：「其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。……猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。……悲夫，百家往而不反，必不合矣！」賈誼的《新書·過秦上》也說：「於是廢先王之道，燔百家之言，以愚黔首。」《淮南子·俶真》有：「百家異說，各有所出。」《淮南子·齊俗》：「故百家之言，指奏相反，其合道一也。」《淮南子·汜論》：「百川異源而皆歸於海，百家殊業而皆務於治。」「百家」的說法在漢代還有很多例子，此不贅述。

「百家」與「六家」、「九流十家」，同是用「家」，其實意義並不相同。《莊子·則陽》借少知之口說：「季真之『莫為』，接子之『或使』，二家之議，孰正於其情？孰偏於其理？」《韓非子·定法》載：「問者曰：『申不害、公孫鞅，此二家之言孰急於國？』」篇末則有：「故曰：二子之於法術，皆未盡善也。」在這裏，季真、接子二人，申不害、公孫鞅二子，就是「二家」，是所泛稱的「百家」中的二家，與「法家」等說法無關！

「百家」之所指，《荀子·成相》中有：「凡成相，辨法方，至治之極複後王。復慎、墨、季、惠，百家之說誠不詳（祥）。」這裏的「慎、墨、季、惠」，應該只是荀子所舉的「百家」之代表。《莊子·天下》篇中，所謂古之道術「其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之」，文中所列舉的「百家」，有「墨翟、禽滑釐……相里勤之弟子五侯之徒，南方之墨者苦獲、己齒、鄧陵子之屬」、「宋鉞、尹文」、「彭蒙、田駢、慎到」、「關尹、老聃」、「莊周」、「惠施……桓團、公孫龍辯者之徒……黃繚」（容易發現，《天下》篇比《荀子·成相》多了「之徒」、「之屬」這樣的表述），應當也只是舉其要者。

戰國諸子多有門徒，余嘉錫先生曾經指出子書的通例是：「向歆班固條別諸子，分為九流十家。而其間一人之書，又自為一家。合若干家之書，而為某家者流，明乎其所謂家者，不必是一人之著述也（家者合父子師弟言之，《管子·乘馬篇》云：「三夫為一家。」古今訓詁之書，無以家字作一人解者）……學有家法，稱述師說者，即附之一家之中……其學雖出於前人，而更張義例別有發明

者，即自名為一家之學。」¹³

因此，確切地說，戰國時代，論及「百家」時，「子」是「家」的代表，舉一「子」可以賅括一「家」，這就是前文分別稱「季真」、「接子」，「申不害」、「公孫鞅」為「二家」的緣故。

司馬談的「六家」、劉向歆父子的「九流十家」中的「家」，與「百家」的「家」有不同含義。這應當既是余嘉錫先生說「向歆班固條別諸子，分為九流十家。而其間一人之書，又自為一家」的緣故，也是《漢書·藝文志·諸子略》提及「九流十家」，又說到「凡諸子百八十九家」的緣故——同時使用兩個「家」而所指不同。古人用語簡略，語言逐漸發展，同一個字有不同含義，不足為奇。那麼，「家」的不同含義是如何發展而出的呢？

前舉《莊子·天下》篇中，「相里勤之弟子五侯之徒」，與「桓團、公孫龍辯者之徒」，兩個「之徒」，或可為我們提供一些線索。這兩個「之徒」，意義有區別。很明顯前者是指有師承、學術淵源關係的一批人，他們的思想宗旨應該差不多；而後者則僅是指思想宗旨或學術特點相近的一批人，未必有師承關係。按照馮友蘭先生的觀點來看，這兩種人都是某種專家，都有自己的「中心問題」和回答傾向，似乎沒有差別。但是我們就師承淵源這一角度來看，就有區別了。

類似「辯者」這樣的稱呼，前引馮友蘭先生《論「六家」》一文還舉出了其他例子。但是馮先生沒有注意到《戰國策·趙策二》中，蘇子對秦王所說的「夫刑名之家皆曰：白馬非馬也已……」¹⁴這裏「刑名之家」的「家」，也是指的「某種人」——喜好刑名，他們有自己的「中心問題」和回答傾向——「白馬非馬」。這些人同「桓團、公孫龍辯者之徒」這一說法接近，大家都討論乃至同意「白馬非馬」，但是不必然有師承關係（當然也並不是排斥師承淵源。

¹³ 余嘉錫：《四庫提要辨證》，北京：中華書局，1980年，第608頁。

¹⁴ 此句橫田惟孝以為他章錯簡（轉引自何建章：《戰國策注釋》，北京：中華書局，1990年，第671頁，何氏贊同此說），其他注家多不從此說。繆文遠以為「此《策》為虛擬之辭，非實事也。」（繆文遠：《戰國策新校注》，成都：巴蜀書社，1987年，第645頁），其他注家多不從此說〔張清長、王延棟《戰國策箋注》從之（參該書第457頁，天津：南開大學出版社，1993年）〕。蓋此章全文或有誇張、訛誤，但此事當有所從來，而「刑名之家」之稱，極可能已經出現於戰國晚期。

當時持「白馬非馬」這種觀點的人，著名者有兒說、公孫龍，二人未見記載有師承關係）。這與前面以子為代表的有師承淵源的「家」大不相同，而與後來「道家」、「法家」等「家」的意義接近。

因此，在先秦時期，表示思想團體的「家」至少有兩種意涵，一種是針對有學術師承、學術淵源的學派而言的；一種是針對有相近的學術宗旨、學術興趣、學術問題的學者群而言的，有可能有直接的師弟子關係，也可能沒有師承淵源，或者是私淑弟子，也可能是同倡某一學說。後者的外延較前者寬泛。

所以，「百家」，是泛指當時諸多的學派，每一個自成一家之言的學者都可以成為一家。從這種角度來看，說先秦有「百家」，決不是什麼誇張之說。雖然當前尚看不到一本著作提及所有的百家之名，但這恐怕只是因為時間、地域和諸子的學術方向有不同，而學有顯有不顯。比如《尸子·廣澤》與《呂氏春秋·不二》的討論對象就不完全一致（詳後文）。孔門有「七十子」，稷下學宮中的大夫也有七十六人（《史記·田敬仲完世家》）。先秦養士成風，四大公子、呂不韋等人的食客都不下千人，這些游士除掉雞鳴狗盜、刺客游俠等專門人才外，有很多就是百家學者，他們如果沒有標舉某一家或自成一家之言的本事，是不會得到尊重的。秦火之後，漢廷所藏子書，《諸子略》說「凡諸子百八十九家」，這應該是對於先秦秦漢時期的子書只會少不會多的統計。

二、「百家」早於「六家」

我們認為，相對而言，「百家」的「家」用的是本義，「六家」的「家」則是引申義。

戰國時的諸子，很明顯地更重視有學術師承淵源的學派這一意義上的「家」。這一點，可以從正反兩面的例子來看。如《孟子·滕文公下》篇曾說到：「楊朱、墨翟之言盈天下。天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。」楊、墨先於孟子，孟子所要批判的，應該主要是當時遵循楊、墨思想的人。孟子從根源上批判楊、墨，也就打擊了當時的這些人，效果更好。相反，當孟子聽說陳良的弟子陳相歸附許行後，就讚歎陳良「北方之

學者，未能或之先也」，而斥陳相為「南蠻馭舌之人」。

根據前面所引余嘉錫先生的研究結論，容易看出，延續的師承淵源，是和獨特的思想觀念相一致的（「稱述師說者，即附之一家之中」）。所以當時各家學說的核心觀念，常見於時人的著述之中。如《尸子·廣澤》篇中說：「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別固。」《呂氏春秋·不二》之說與之接近：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉（兼），關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後。」這是典型的以「子」為「家」之代表的表達方式。

這兩篇所採用的論各子之所「貴」的表達方式，是一個較長的時段和較廣的地域之內，非常習見的敘述方式。《列子·天瑞》記：「或謂子列子曰：『子奚貴虛？』」今傳《列子》一書之所謂真偽，尚有爭論，不過《戰國策·韓策二》也記載：「史疾為韓使楚，楚王問曰：『客何方所循？』曰：『治列子圜寇之言。』曰：『何貴？』曰：『貴正。』」「貴正」之言明顯不可靠，此文主要是用「貴正」之說喻事，故被收入《戰國策》。但它卻反映出當時論方術，是用問「何方」來問師法何人，用「何貴」來問學術宗旨，以明瞭學術師承、派別和思想宗旨。師承、派別既然不同，那麼學術宗旨自然也就各異；而同一個派別之內，學生若能自成一家之言，學派就會分化，學術宗旨也會相應變化，比如《呂氏春秋·不二》就說到「老子貴柔」、「關尹貴清」。

重視學術師承、思想宗旨，不僅見之於諸子的言行，甚至見於一般的貴族、士人的言行之中。《呂氏春秋·應言》記載：「司馬喜難墨者師於中山王前以非攻，曰：『先生之所術非攻夫？』」《呂氏春秋·愛類》也記：「匡章謂惠子曰：『公之學去尊，今又王齊王，何其到（倒）也？』」

相比較而言，學術師承淵源比思想宗旨更為重要，因為師承一定，那麼學術宗旨也就能大體接近，雖有變化而不遠。比如當時儒、墨早已分化，但是儒、墨之稱卻很通行，就是因為其分化之後的派別之間雖然互相批判儼若水火，但在別人看來，學術宗旨終究相去不遠。當時人很重視師承，《莊子·天下》篇便說到墨家三派「以鉅子為聖人，皆願為之尸，冀得為其後世」。《呂氏春秋·去宥》則記載：「荊威王學書於沈尹華，昭厘惡之。威王好制。有中謝佐制者，為昭厘謂威王曰：『國人皆曰：王乃沈尹華之弟子也。』王不悅，因疏沈尹華。」中謝

能夠進讒言於威王，就是部分因了當時人重視師承的心理，這恰好從反面說明了問題。

戰國時的「百家爭鳴」，常見諸子把握其他學說的師承淵源和學說宗旨，以進行評判，前面所舉《孟子》、《尸子·廣澤》、《呂氏春秋·不二》可見一斑。但很可能在其後，將不同學說之間的相似點揭露出來以進行批判，也變得流行，《荀子》或可為證。

《荀子·天論》、《荀子·解蔽》兩篇，據學者考證是荀子在稷下時所作，《荀子·非十二子》篇，據考證是荀子居於蘭陵時的作品¹⁵。《荀子·天論》篇中說：「慎子有見於後，無見於先。老子有見於詘，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。」《荀子·解蔽》篇中說：「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，申子蔽於執（勢）而不知知，惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」這裏還是典型的以「子」為「家」的代表，舉出其思想宗旨以進行批判的方式。兩篇雖然都批評了墨子、宋子，但是角度不一致。《荀子·非十二子》則是這樣批評墨子、宋子的：「不知壹天下、建國家之權稱，上功用、大儉約而慢差等，曾不足以容辨異，縣君臣；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是墨翟、宋鉞也。」這裏批評的內容就與上文不同了，是純粹從墨子、宋子思想上的相同之處來加以批判了。

此後將思想家兩兩相舉的方式很常見，如黃老、老莊、孫吳、申韓等等，這應該都是著眼於兩種學說的相同之處，比如孫吳，就是指兵法，而不會專注於吳起的變法或者傳《左傳》。這樣的兩者之間，許多也沒有師承關係。這種稱呼再往前發展一步，就離「道家」、「法家」的稱呼不遠了。《尹文子·大道上》已經出現了不少名稱，可惜一直被認為是晚出的偽書，沒有受到應有的重視，我們將在後文討論。

¹⁵ 參廖名春：《〈荀子〉各篇寫作年代考》，《吉林大學社會科學學報》1994年第6期。