

拉曼大学

文学与社会科学学院
中文系

扬雄《法言》中的内圣之学论析

科目编号: UASZ 3063

学生姓名: 薛锶萍

学位名称: 文学士(荣誉)学位

指导老师: 方美富师

呈交日期: 15日4月2011年

本论文为获取文学士荣誉学位(中文)的部分条件

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中所引用的资料或参考他人的著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：08AJB06853

日期：2011 年 4 月 13 日

摘要

扬雄在西汉学术史上占有一定的地位，他的一生有幸有不幸，说他“幸”则表现在其著作获得成功的一面，说他不幸则生前与身后都遭遇到沉重的打击。扬雄在面对西儒学的重构中，以知识型的儒者居之，往往融汇了《易》《老》之思想学说，这与他在蜀地的文化和师承于严君平有一定关系。他以主客的理性出发对诸子之学、今古文经学进行了批判和取舍；他在孔孟的儒学的指向上突出了内圣之学的一面，对身心问题多有探讨，注重心的思维的活动探究，对人性方面的意识情志活动也做出了颇为深刻的揭示，提出了“尚智”的命题，并强调了“强学力行”与“明哲保身”的重要性，进一步说明了认知活动的巨大作用。本文对扬雄著《法言》多有理解的同情，与其时代学术背景而言有了自觉的意识，并以内圣外王的角度出发来阐述《法言》中儒学的内容，这完全出于对历史的尊重和现实的批判，并阐发出了自己的儒学来，具有理性主义和道德主义的精神。

关键词：扬雄 《易》《老》思想 内圣之学 《法言》 儒学重构

致谢

论文完成，意味着三年的大学本科生活即将结束，同时也是开始准备步上另一种生活的时候。古人有云：“十年寒窗无人问，一举成名天下知。”今我又是如何？“三年寒窗人人问，无喜无功前程愁”哈哈！哀哉！一路走来，“放弃”是我的口头禅，“愧疚”是我坚持的理由，时至今日，除了感慨万千，心存感恩之余，我又有何求？

首先，我以最诚挚的心来感谢诸位老师，无论是在治学方面还是人生智慧方面，你们的作风、气质对学生我而言都获益良多。对于同门同学，我很谢谢你们在论文开始直到结束期间的关怀、照顾和提醒。一同去马大图书馆找资料时的无奈；逛书局的喜悦；参与三乐读书会的这段时间，我想这是我写论文过程中最大的乐趣。

“博览群书，学而不厌，诲人不倦，只怕你不问”足以概括地形容我的毕业论文导师一方美富老师的治学精神。从上老师的四书课，直到向老师学习完成毕业论文，对学生而言是一场缘分的奇遇。从选题目，写大纲，初稿的审核直到论文写作的完成，老师都会叮咛，给予指导，资料的提供；在考试期间都会通过电邮给予鼓励，是个尽责的良师，谢谢您对学生的指导，只是学生有愧于您。

也借此机会，谢谢我的辅导老师，他让我知道什么叫做“应变的能力”，虽然仅是一次的闲聊，但我想足以我受用一生。人生百态，心态决定高度！同窗好友你陪我走过的路我一生难忘，也谢谢你陪我日日夜夜苦读激励我趁早完成论文！亲爱的父母，感谢你们当时的坚持，让我上大学，使我能从自卑中走出了，原来我也能和他人一样，有机会戴四方帽！哈哈！

感谢天，感谢地，感谢扬雄启发了我，感谢我能完成论文！最后，于此，以一段我最喜欢的话与方美福老师共享自勉之：

“一个登山的人在悬崖峭壁，所迫切需要的是青藤小树；一个上进的人在人生险途中，所急于需要的是善言指南。”

再一次谢谢您，方美富老师！

目次

题目：扬雄《法言》中内圣之学论析·····	i
宣誓·····	ii
摘要·····	iii
致谢·····	iv-v
前言·····	1-2
一、《法言》研究的成果与存在问题·····	2-4
二、《法言》研究动机及其方法·····	5-6
第一章：扬雄生平简述·····	7
第一节：扬雄的家世与师承·····	7-12
第二节：入京为官的一段公案·····	12-14
第三节：由政治的失落转向学术的发展·····	14-16
第四节：穷窘潦倒的晚年·····	16-18
第二章：简述扬雄的儒道融合之思想·····	19-22
第三章：《法言》中的圣人与孔孟之道·····	23
第一节：简述汉代思潮中的圣人·····	24-26
第二节：扬雄对圣人的论述·····	27-30
一、重孔孟之学·····	30-33
二、对今古文经学的孔学之批判·····	33-36
第三节：道有因革，非时而造·····	37-39
第四章：《法言》中圣人的“心智”论·····	40-42

第一节：圣人存其心神·····	42-45
第二节：性善恶混，群心之用也·····	45-52
第五章：《法言》中的成德论与处世观·····	53
第一节：人人皆可习而成圣·····	53-61
第二节：“礼仪立世，明哲保身”的处世原则·····	61-69
第三节：学《五经》之内涵以治道·····	70-72
第四节：中和之道·····	73
结语·····	74-76
参考书目·····	77-79

前言

研究汉代思想史，必须研究扬雄及其著作，方能真正的掌握到两汉思想演变的大关键。在两汉经学兴盛的背景下，扬雄“拟经”撰述《太玄》和《法言》。据《汉书·扬雄传》云：扬雄虽“不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱”¹，但是“及莽篡位，谈说之士用符命称功德或封爵者甚众，雄复不侯以耆老久次转为大夫，恬於势利乃如是”。²这两段话的矛盾、品性的冲突，使扬雄的评价在历史的长河中出现了较大的起落和争议。

学者们为了解开扬雄身后的真相，提出种种的说法和推断，使人们对扬雄产生了难以理解的复杂感和神秘感。概括而言，自东汉至唐，扬雄声誉日隆，北宋时达到极点。至南宋起扬雄的名声被朱熹贬斥之后忽然下落，否定者也居多，直到二十世纪时期的国学大师章太炎乃对扬雄颇不以为然。³综观历来学者对扬雄的评价，凡所处时代文化思想状况、学术主张与扬雄相近的就褒之；对他表示不满的，多是针对扬雄仕莽有失“节操”的问题上，先否定了其人，再否定其文。本文以为，扬雄虽然没有有什么值得称道的治平之功可言，但不愧仍是一个正直的知识分子。

对于扬雄的仕莽的问题上，古之学者未有定论；现今之学者在研究上虽避免不了要谈到评价性的问题，但是这已不是研究扬雄的焦点，综合《二十年来扬雄研究》、《扬雄研究的源流与不足》、扬雄思想专书研究，扬雄评传，与其他各类学术刊物上所发表有关扬雄的论文来看，他们更关注是扬雄的生平研究、著作研究、

¹ [汉]班固著；[唐]颜师古注：《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七上，北京：中华书局，1962年，页3514。

² 《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七下，页3583。

³ 参见杨世明：《扬雄身后褒贬评论考议》，《四川师院学报》2001年第2期，页7。

思想研究、学派研究、影响研究、语言研究。这些研究成果，为全面研究扬雄提供了新的思路。

一、《法言》研究的成果与存在问题

从汉至各朝以至民国时期，关于《法言》的研究多是集中在版本流出、文句考据的方面：“扬雄的弟子侯芭和东汉末年宋衷皆有为《法言》作过注，然两个注本都不见于今，今所能看到的是晋代李轨的《扬子法言注》十三卷；唐时柳宗元和北宋宋咸、吴祕分别为《法言》做注；司马光在此四家的注本上，增加了其意，著成了《法言集注》十卷，也就是所谓的《五臣注本》。近人汪荣宝原注《法言疏证》十三卷，后又不断地修改，最后著成《法言义疏》十三卷。曾对《法言》作过条校的有王念孙、洪颐煊、俞樾、孙诒让、陶鸿庆等人。刘师培针对以往的注疏多有订正，著有《杨子法言效补》和《法言补释》皆有收录在《法言义疏》中。”⁴此类注、校、译式研究和录、选、刊式的研究，皆是古人高深学问研究的成果，给予现今学者论文专著研究的方便。

关于《法言》的思想，学者们大致上围绕以下这几个问题进行研究：其一、扬雄和今文经学以及谶纬神学风潮之关系。学者们都强调扬雄“拟经”，在当时奉守章句，严尊师法的背景下，是一种权威性的挑战，具有进步性的意义。冯友兰先生把扬雄和刘歆同放在“古文经学”的属派，彰显着两者之间的联系。⁵王青先生认为，扬雄的思想是属于今文经学的“礼仪派”。⁶同时学者们也为扬雄的思想提

⁴ 参见张兵：〈《法言》版本与流传〉，《古籍整理研究学刊》2004年第4期，页73—页78。

⁵ 参见冯友兰：《中国哲学新篇》中卷，北京：人民出版社，2001年，页247和2页60。

⁶ 参见王青：《扬雄评传》，南京：南京大学出版社，2005年，页75—页86。

出了唯物论、唯心论与无神论的属派。其二、关于“人性善恶混”的主张，学者多认为扬雄的人性论是孟子人性善论和荀子人性恶论的综合，大致上相仿与董仲舒的性三品说；也有些指出扬雄的人性论难免掺杂了道家混沌思想的色彩，是儒道的结合。也有的主张扬雄的性善恶混，实际上就是荀况的性恶论⁷；也有的认为是在孟子与荀子善恶的分殊的基础上向孔子的回归⁸；其三、关于“尚智”论。学者多认为，扬雄虽然推尊孔孟，但是却不能契合孔孟“尚仁”的思想，而以理性主义的精神出发来发掘“尚智”思想为趋向；而有些学者认为在认识论的意义上发掘了“智”的内涵和意义。其四、对诸子之学的批判。学者们认为《法言》一书是针对诸子反儒学的批评，同时也有所吸取的部分。其五、扬雄对历史人物品评思想。徐复关指出，“在西汉的任何一部的著作中，找不出一部像《法言》这样以大量篇幅来品评人物的。……孔子作《春秋》，以褒贬为万世立人极，其中《重黎》、《渊骞》最为突出在于表现好胜的阶段，断没有不向往之理。”⁹其意表明了扬雄仿孔子作《春秋》以褒贬为万世立人极的精神。

至到目前为止，关于《法言》的研究，学界呈现出截然不同的见解，但是还没有成为讨论的热点。郭君铭先生认为“学者们的研究多着重在把《法言》当做是补充《太玄》之思想的资料来研究，这种做法一来不能突出《法言》的独立地位，二来不利于深入揭示《太玄》与《法言》各种在扬雄思想体系中的地位以及二者逻

⁷ 参见郑见：〈扬雄的性“善恶混”论实际是荀况的性恶论〉，《西北师大学报》，1997年第4期，页6—页9。

⁸ 参见郭君铭：《扬雄《法言》思想研究》，成都：巴蜀书社，2006年，页86—页105。

⁹ 徐复观：《两汉思想史》第二卷，上海：华东师范大学出版社，2001年，页308。

辑关系。”¹⁰此外，“有些学者抓住扬雄思想中的某一特质，或认为他是儒家思想的代表，或认为他是道家思想的代表。随着研究的深入，学者们逐渐认识到扬雄思想中的复杂的内涵，逐渐认识到扬雄思想中儒道互融的特质”¹¹这段话指出了学者们多数把心思放在扬雄的哲学定性及学派归宿的价值上，而较少深入研究思想体系内在结构的分析，故与其同时代的思想家有如董仲舒、王充相比之下乃然是薄弱的一环。

对于《法言》在扬雄思想体系中的地位，徐复观先生分析扬雄一生的学术活动的演变时指出，从辞赋到《太玄》，这是扬雄的思想向前的伸展；从《太玄》到《法言》，则不表示思想的直线伸展，而是表现思想的大反省。¹²韦政通的分析则认为，扬雄在中年以后，他所有努力的目标皆围绕着孔子以振兴儒学，《太玄》只是实现这一目的的重要过渡，而代表他一生学术的思想的总结则是《法言》。¹³徐、韦这两位学者的思路虽然不同，但是都一致认同《法言》在扬雄的思想体系中占有独立且重要的地位，是扬雄潜心著作的结果。将《太玄》和《法言》合而观之，方能看出扬雄儒学理论的完整体系。

¹⁰ 郭君铭：《扬雄《法言》思想研究》，页 4。

¹¹ 张晓明：〈二十年以来扬雄研究的综述〉，《青岛大学师范学院学报》，2002 年第 4 期，页 92。

¹² 徐复观：《两汉思想史》第二卷，页 307。

¹³ 参见韦政通：《中国思想史》上册，页 341。

二、《法言》研究动机及其方法

单以扬雄与《太玄》观之，其重写形而上学的宇宙哲学观，借取老子“道”论提出了“玄”观念，在一定程度上是超越了阴阳五行说和象数学宇宙观，但是在另一层含义上，扬雄则结合了名教礼法，纲常伦理，反映出了他的思想中的双重性，而重儒家思想才是他的兴趣所在。《法言》这一部著作的内容与《太玄》、《方言》这两部著作相较之下，显得更加丰富，除了哲学思想方面外，还涉及到了政治理想、文学理论、教育、历史事件、古今人物、诸子百家、古典文献等各个方面，可以说是涵盖了当时社会上所有的知识领域。《法言》仿效《论语》，又次于《论语》之书，始于班固《汉书·艺文志》，历代的学者将《法言》归入儒家。但是必须指出的是，《法言》并非纯粹的儒家著作，同时也兼取了各家各派符合儒家思想的精华加以改造，是他对整个西汉学术体系的一种反思和总结，皆表现出了他个人的理性主义和道德主义的思想色彩。

时人虽有批评扬雄“非圣人而作经”，但是无可否认的是扬雄潜心著述《法言》则表现出了他的圣人之才，今学者则以此而推论扬雄有成圣之志的意识和抱负。据笔者粗略统计，扬雄在《法言》中对圣人的记述，广义而言有“圣”，“圣人”，它还述及了“圣考”、“圣行”、“圣言”、“圣君”、“圣者”、“圣门”、“圣则”、“圣道”、“圣德”、“圣读”、“大圣”和“百圣”这些词，共有七十九条；狭义而言的圣有孔子、孔氏、孔（丘）、仲尼、尧、舜、禹，共有六十一条。在《法言》一书中，“圣”一词是不可忽视的一环，在很大的程度上可以窃见扬雄的学术的指趣。

于儒家而言，除了道、德、心、性、天等此概念以外，也避免不了要了解儒家圣人与这些概念的关系，才能突显出完整的学说。扬雄所论述的圣道之学既是继承了先秦儒家的传统基础上有所创新，从圣人到内圣外王的理论上，都离不开“智（知）德”的范畴，在现实人生与历史社会上有着特殊的意义和价值，是研读《法言》思想的重要思路。本文将以《法言义疏》为研究底本，其研究方法则是以原点为辑录归纳为文章的脉络体系。此外，笔者将以扬雄历史、学术背景及其各方面的著作和思想渊源为旁证，来突出扬雄的人生形态及其《法言》的意义。

第一章：扬雄生平简述

扬雄，字子云，一作“杨雄”¹⁴，生于汉宣帝甘露元年（前 53），卒于新莽天凤（前 18），是西汉后期的思想家、文学家、语言家和天文学家。其一生经历了西汉宣、元、成、哀、孺子婴及新王莽七个朝代。本文依扬雄的生平分为四个时期来论述其重要的事件，一为“居乡时期”，简述谈论扬雄的家世背景及其师承渊源，既是西汉宣、元及入京前成帝时期；二为“入京时期”，重点讨论扬雄入京待诏的一段公案及其宦官生涯，既是入京后成帝为政时期；三为“哀平时期”略谈扬雄一生的著述及其作品的用意，既是哀、平及孺子婴为三年之期；四为“新莽时期”，总结扬雄的一生的作为及其人生形态，既是王莽的创新朝时期。

第一节：扬雄的家世与师承

据《汉书·扬雄传》云，扬雄的五世祖扬季，官至庐江郡太守。庐江郡在今安徽庐江县。在汉武帝元鼎年间（前 116—前 111），扬家因逃避仇家迫害迁居，“复溯江上，处岷山之阳曰郫。”（郫即今四川郫县，附近郡邑成都）故说扬雄是“蜀郡成都人”。自扬季之后，“五世而传一子”，故扬家已是“亡他扬于蜀”的细门孤族了。迁居成都之后，扬雄过着“有田一廛，有室一区，世世以农桑为业。”

¹⁴ 据《汉书·扬雄传》记载，本传称：“其先出自有周伯侨者，以支庶初食采于晋之扬，因氏焉，不知伯侨周何别也。”扬处“河汾之间”（今山西南部）。可知“扬”之姓是从一个称“扬”的地名而取之。扬雄的姓氏是个争议性的问题：段玉裁、王念孙和朱骏声皆认为扬雄之姓氏应当为“杨”而不是“扬”，认为“扬”是误字；汪荣宝则认为“扬”与“杨”皆可用，“同声通用，古书常例，托名幪帜，尤无正假可言，与“杨”不同，斯为妄论；必以作“扬”为谬，亦乖通义。”徐复观先生对此问题加以考证，认为“从手“扬”较之从木“杨”早出，而西汉时从木“杨”姓才开始兴盛。故它认为，扬雄的祖先本姓“杨”，后为了避仇而改为“扬”，扬当为正字。参见王青：《扬雄评传》，页 47-页 49。

“家产不过十金，乏无儋石之储”的自耕农生活。¹⁵其《遂贫赋》曾叙述了他早年贫苦的状况：“人皆文绣，余褐不完；人皆稻粱，我独飧餐；贫无宝玩，何以接欢？宗室之燕。”¹⁶后来的王充说：“孔、墨祖愚，丘、翟圣贤。杨家不通，卓有子云。”¹⁷（《论衡·自纪》）正是指的这一情况。

虽然家境穷困，但扬雄自幼好学，并有着远大的抱负。《答刘歆书》载：扬雄为学的态度及对其师的继承：

“雄少不师章句，亦于五经之训所不解。常闻先代口轩之使，奏籍之书，皆藏于周秦之室。及其破也，遗弃不见之者。独蜀人有严君平、临邛闾翁孺者，深好训诂，犹见口轩之使所奏言。翁孺与雄外家牵连之亲，又君平过误，有以私遇少而与雄也。君平财有千余言耳，而孺翁梗概之法略有。”¹⁸

可知扬雄“不为章句，训诂通而已，博览无所不见”¹⁹学习的范围广泛，为他的著述打下了坚实的基础，对当时的虚浮、繁琐的学风有了清醒的认识，并没有盲目的按师法、家法的理解，而是树立了独立思考的精神，而这样的个性的形成与当时早年在蜀国郡之种种有一定的关系，然而文献少有记载流传，故可循西汉景、汉武间著名循吏文翁在蜀郡所流传事迹，对扬雄师承学风知其端倪，《汉书·循吏

¹⁵ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页3513。

¹⁶ [汉]扬雄著；张震泽校注：〈赋·遂贫赋〉，《扬雄集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年，页146。

¹⁷ [汉]王充撰；黄晖校释：〈自纪第八十五〉，《论衡校释》第四册，第三十卷，北京：中华书局，1990年，页1207。

¹⁸ [汉]扬雄著；张震泽校注：《扬雄集校注》，页263-页264。

¹⁹ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页3514。

传》²⁰载文翁的贡献，仁爱好教化，见蜀地僻陋有蛮夷风，文翁欲诱进之，不仅在于从教育入手，所创办的“官学”也有一套措施，使“蜀地学于京师者比齐、鲁”。

《华阳国志·蜀志》²¹云：“因翁倡其教，蜀之史也”。将《汉书》和《华阳国志》观之，文翁乃依循儒学之思想所授以“强化”并“教之”的原则，来导化蜀学之风。在余英时《士与中国文化》中有云：“文翁所发挥的也不是吏的功能，而是“师入”的作用。²²扬雄为蜀国人，或多或少都免不了会受到文翁蜀郡所传导的文风教化影响。

另外，尚有值得提议的是严君平对扬雄的影响。《汉书·王贡两龚鲍传》有云：“其后谷口有郑子真，属有严君平，皆修身自保，非其服弗服，非其食弗非其食。”²³其对道家的学说有很深的造诣，每日“闭肆下帘而授《老子》”²⁴有《老子指归传世》一书传世。他以卜筮为业，“载日阅数人，得百钱足自养”²⁵，并以其来宣扬正道，启发人之善：“仆拙者贱业，而可以惠众人。有邪恶非正之问，则依蓍老龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导

²⁰ 《汉书·循吏传》云：景帝末，为蜀郡守，仁爱好教化，见蜀地僻陋有蛮夷风，文翁欲诱进之，乃选郡县小吏。开敏有材者张叔等十余人，亲自飭厉。遣诣京师，受业博士，或学律令。减省少府用度，买刀布蜀物，赍计吏以遗博士。数岁，蜀生皆成就还归，文翁以为右职，用次察举，官有至郡守刺史者。……每出行县，益从学官诸生明经饬行者与俱，使传教令，出入闺阁。县邑吏民见而荣之，数年，争欲为学官弟子，富人至出钱以求之。由是大化，蜀地学于京师者比齐鲁焉。至武帝时，乃令天下郡国皆立学校官，自文翁为之始云。〈循吏传〉，《汉书》第11册，卷八十九，页1556-1页557。

²¹ 《华阳国志·蜀志》云：“孝文帝末年，以庐江文翁为蜀守，穿湔江口，溉灌郫繁田千七百顷。是时世平道治，民物阜康，承秦之后，学校陵夷，俗好文刻。翁乃立学，选吏子弟就学；遗隽遣士张叔等十八人东诣博士受七经，还，以教授学徒，鳞萃蜀学，比于齐、鲁、巴汉。亦立文学。景帝嘉之，令天下郡、国皆立文学，因翁倡其教，蜀为之始。[晋]常璩撰；刘琳校注：《华阳国志·蜀郡》，《华阳国志校注》卷三，成都：巴蜀书社，1984年，页214。

²² 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2006年，页141。

²³ 《王贡两龚鲍传》，《汉书》第10册，卷七十二，页3056。

²⁴ 《王贡两龚鲍传》，《汉书》第10册，卷七十二，页3056。

²⁵ 《王贡两龚鲍传》，《汉书》第10册，卷七十二，页3056。

之以善。”²⁶从此记载中可知，严君平对儒家伦理思想的态度则表示认同，并认为无为而治的结果则应与伦理纲常井然不紊的，其云：“治之于家，则夫信妇贞，父慈子孝，九族和亲”；“治之于乡，则睹纲知纪，动合中和，名实正矣；白黑分明，曲直异理；是非自得，奸邪不起”；“治之于国，则主明臣忠；道德有余，与天为常”。²⁷

扬雄早年随严君平游学，以而仕京师显名，并在朝廷中多次向人称赞严君平之德行。在《法言》中亦赞严君平：“蜀庄沉冥，蜀之才之珍也，不作苟见，不治苟得，久幽而 不改其操，虽随和何以加诸？举兹以旃，不亦珍乎？吾珍庄也，居难为也。”²⁸可见扬雄非常推崇严君平。张岱年先生指出：“扬雄崇尚老庄之自然思想，实系受严君平影响。惟严氏以老庄为归，而扬氏以孔孟为宗，其所重者不同。”²⁹说明了扬雄的思想虽受到严君平的影响但是还是以儒家的熏陶为主体表现在他的创作中。对于扬雄的人生态度，班固载：“为人简易佚荡，口吃不能剧谈，默而好深湛之思，清静无为，少嗜欲， 不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以徼名当世，自有大度，非圣哲之书不好也；非其意，虽富贵不事也。”³⁰简而言之，扬雄是个好学深思且有高尚修养，且具有儒家传统中“修身”乃至“平天下”的宏愿的儒者。

²⁶ 〈王贡两龚鲍传〉，《汉书》第10册，卷七十二，页3056。

²⁷ [汉]严遵著；王德友点校：〈善建〉，《老子指归》卷之三，北京：中华书局，1994年，页53-页54。

²⁸ [汉]扬雄著；[清]汪荣宝疏；陈仲夫点校：〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，北京：中华书局，页200。

²⁹ 张岱年著：《中国哲学大纲》，《张岱年全集》第二卷，石家庄：河北人民出版社，1998年，页18。

³⁰ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页3514。

成帝之时，扬雄急于奏赋于上，愿成帝能以赋为戒，可见当时的扬雄有着强烈的政治抱负，但是事不顺心所愿。当王莽、刘歆从同事黄门，到后来只有扬雄迟迟不迁，所上奏之赋也没有达到讽谏的功效，当时的扬雄也许也严君平一样面对着人事的矛盾，但是他并没有与其师一样选择避世隐居，正如班固云：“雄好古而乐道，其意欲求文章成名于后世”。³¹与时人所追求的功名利禄显然不同，然而这并非对事功的鄙弃，也不仅体现出他对文章的钟爱，而是对世事有着清醒的认识。

在进京之前，除了师事近贤外，扬雄还力图追慕司马相如。《汉书·地理志》：“及司马相如游宦京师诸侯，以文辞显于世，乡党慕循其迹。后有王褒、严尊、扬雄之徒，文章冠天下，系文翁倡其教，相如为之师。故孔子曰：有教务类。”³²

《汉书·扬雄传》云：“先是时，蜀有司马相如，作赋甚弘丽温雅，雄心壮之，每作赋，常拟之以为式。”³³可见司马相如在蜀郡是人们争相仿效之人，而扬雄除了对司马相如有敬佩之情之外，还模仿其赋求取一职的途径。扬雄早年作的《县邸铭》、《王佖颂》、《阶闕铭》、《成都城四隅》与司马相如的文风相近，因受到汉成帝的赏识而得诏，从而开始了他的政治生涯。扬雄的人生态度在他早年的创作中可以窃见端倪，对于屈原才高不遇明君而自沈于江表示同情，“悲其文，读之未尝不流涕也”然而扬雄并不赞同屈原轻生之举的做法，“以为君子得时则大行，不得时龙蛇，遇不遇命也，何必湛身哉？”³⁴在扬雄对屈原的品评中，将爱国情操与道家放达之思想结合起来，可发现到扬雄人生态度是积极进取的一面。于是作

³¹ 《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七下，页3583。

³² 《地理志》，《汉书》第6册，卷二十八下，页1645。

³³ 《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七上，页3515。

³⁴ 《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七上，页3515。

《反离骚》，自岷山投于江中，以祭屈原。此外，他还依傍《离骚》，引申其意，作《广骚》；依傍屈原《惜诵》以下至《怀沙》一卷，作《畔牢愁》，借以表达自己的爱国热忱。无可否认的是，司马相如和王褒的文学创作和实践为扬雄指明了一条以辞赋求取声明的途径，并对扬雄的生活经历与学术创作产生了深远的影响。³⁵但是在扬雄的一生著述中，并没有以及到王褒，只是在其传中有所提到而已。

第二节：入京为官的一段公案

扬雄入京为侍郎的原因及过程，在历史上是颇有争议性的问题。《汉书》中扬雄云：成帝时“客有荐雄文似相如者，上方郊祠甘泉泰、汾阳后土，以求继嗣，召雄待诏承明之庭。”³⁶这里所说的“客”指的是扬庄，此说法与《答刘歆书》中所记载并无差异：“雄始能草文，先作《县邸铭》、《王佖颂》、《阶闕铭》及《成都城四隅铭》。蜀人有扬庄者，诵之于成帝。成帝好之，以为似相如，雄遂以此得以外见。”³⁷这资料说明了扬雄是因杨庄的推荐而有了待诏的机会。然班固对扬雄的传中做了一段的补充就是问题的所在之处：

“初，雄年四十余，自属来至游京师，大司马车骑将军王音奇其文雅，召以为门下史荐雄待诏。岁余，奏《羽猎赋》，除为郎，给事黄门，与王莽、刘歆并。”³⁸

因而引起了历代学者争议的一段公案。据班固的说法，扬雄在“待诏”之后，“岁余”奏上《羽猎赋》而“除为郎”。

³⁵ 王青：《扬雄评传》，页 56。

³⁶ 〈扬雄传〉，《汉书》第 11 册，卷八十七上，页 3522。

³⁷ [汉]扬雄著；张震泽校注：《扬雄集校注》，页 264。

³⁸ 〈扬雄传〉，《汉书》第 11 册，卷八十七下，页 3583。

据《汉书·百官公卿表》记载，王音死于永始二年（前15），扬雄年龄约三十八与三十九岁之间。故“王音”与“年四十余年”必有一误。据王青指出至误原因有三说：第一认为四乃三之误，主张此说的有周寿昌、钱大金等人；第二种说法是王音为王根之误，此说较为普通，第三种说法是王音为王商之误。³⁹对于这三种说法，徐复观先生认为《汉书·扬雄传》有《答刘歆书》的材料互证，是较为肯定的。他指出“若杨庄的推荐无法生效，扬雄便无缘来到京师”，此外还指出扬雄之序“客有荐雄文似相如者，上方郊祠甘泉泰”中的“方”字“对时间性表示得非常清楚”，断定，扬雄“待诏明之庭，不能早于延元元年，时年四十二岁，此时王音已死去三年”。进一步的断言“班固这一事实的记载，乃是由传而来的误记”。然而，王青则认为，班固所说的与扬雄的自序并没有矛盾，扬庄的推荐只是使成帝召见扬雄，并没有意味着马上除官。真正任命其为黄门侍郎要等扬雄上《甘泉赋》之后。故他主张第二种说法，只有明确了王根为扬雄所推荐，便能对扬雄以后疏远政治的原因及其问题便能有更深一层的了解。

扬雄得以“待诏”之后，对政治抱有积极入世的憧憬，他通过辞赋委婉地对成帝进行讽谏。辞赋的创作很快就得到了成帝的赏识，被任为黄门侍郎，虽然是一个低级的官吏，流品很杂，但却是通往高级官职的基本途径。西汉年间的著名人物都是由郎官出身的，如刘向、京房、王吉、翟方进等人，扬雄的同事就有后来赫赫声名的王莽、刘歆等人。为官后，又作《酒赋》等劝谏，但是这些作品只是被视为品赏美词之作，不能达到讽谏的功效。此时对辞赋有了新的认识，认为此乃是“童

³⁹王青：《扬雄评传》，页60。

子雕虫篆刻”，“壮夫不为”⁴⁰，其传云：“雄以为赋者，将以风之也，必推类而言，极丽靡之辞，闳巨衍，竞于使人不能加也，即乃归之于正，然览者已过矣。往时武帝好神仙，相如上《大人赋》，欲以风，帝反缥缥有凌云之志。由是言之，赋劝而不止，明矣。”⁴¹扬雄表达自己作赋的讽谏是为了实现自己的政治理想，与司马相如的赋一样似讽而实劝，然而他并没有成功，此时的他必然对政治有了疏离感，最后提出到京师石室中观书，成帝准之。

第三节：由政治的失落转向学术的发展

哀帝上位后，在成帝之时的王氏集团也遂渐消沉，取而代之的是丁、傅、董贤用事，欲除掉异族，伐其王根，《汉书·元后帝》：“遗就国免，况为庶人，归故郡。根及况父商所荐举为官者，皆罢。”⁴²扬雄虽不是王氏的一族，但是面对这样西汉帝国由盛而衰的危机局面，对政治亦表现为非常的失望。然而作为一个儒者，他选择了把精神理想都寄托在著述中并非放弃归于消沉。成、哀、平时期，曾与扬雄同为黄门侍郎的“皆为三公，权倾人主，所荐莫不拔擢”而扬雄却“爱清爱静”，创作《太玄》，于《汉书·扬雄传》云：

“哀帝时，丁傅、董贤用事，诸附离之者，或起家至二千石。时雄方《草玄》，有以自守，泊如也。或嘲雄以玄尚白，而雄解之，号曰解嘲。”⁴³

《解嘲》这篇赋揭露了西汉末年外戚专权，小人用事，排斥异己的政治黑暗，其表明不愿意同流合污的正直的态度。时人对扬雄这种反常举动大惑不解，嘲笑他

⁴⁰ 《吾子卷第二》，《法言义疏》上册，页 45。

⁴¹ 《扬雄传》，《汉书》第 11 册，卷八十七下，页 3575。

⁴² 《元后传》，《汉书》第 12 册，卷九十八，页 4028。

⁴³ 《扬雄传》，《汉书》第 11 册，卷八十七下，页 3565。

不醒时务，将自己的才华埋没，“作《太玄》五千文，支叶扶疏，独说十余万言，……然位不过侍郎，摧线给事黄门，意者玄得毋尚白乎何为官之拓落也”⁴⁴刘歆亦云：“空自苦，今学者有利禄，然尚不能明《易》，又如《玄》何”对于这样的评价，扬雄只是笑而不应，仍一如既往，于《太玄》之后又作《法言》，其自传云：

“雄见诸子各以其知舛驰，大氏诋訾圣人，即为怪迂。析辩诡辞，以挠世事，虽小辩，终破大道而或众，使溺于所闻而不自知其非也。及太史公记六国，历楚、汉、讫麟止，不与圣人同，是非颇谬于经。故人时有问雄者，常用法应之，撰以为十三卷，象论语，号曰《法言》”。⁴⁵

此书命名的来源应是取自《论语·子罕》：“法语之言，能无从乎”⁴⁶。扬雄“常用法应之”来作为判断是非的准则之言。在一定意义上可以看出，扬雄的《法言》是针对“诸子各以其知舛驰”对儒学的反叛和太史公的“不与圣人同，是非颇谬于经”的史笔而作，其用意则是以征经宗圣为指归，以圣人之事为是，以圣人之非为非，欲以圣人而证诸子，通过自己的实践来为后人树立效法的典型意义。

⁴⁴ 〈文·解嘲并序〉，《扬雄集校注》，页176-页177。

⁴⁵ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页3580。

⁴⁶ [宋]朱熹撰：〈论语集注·子罕卷第五〉，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，页114。

扬雄末年，完成《輶轩使者绝代语释别国方言》，简称《方言》⁴⁷，还仿《苍颉》作《训纂》；《虞箴》作《州箴》，并有大量的辞赋传世，但是其文集的辑录始于何时并不详。清人严可均所编《全上古三代秦汉三国六朝文》⁴⁸是收集扬雄作品中最完备的本子，其中收录了《太玄》、《法言》和《方言》、《训纂》以外的所有文章，但是其中也有真伪莫辨的作品，如《蜀都赋》、《遂贫赋》和《太玄赋》。

第四节：穷窘潦倒的晚年

与扬雄同官的王莽、刘歆、董贤在后来的政坛上皆有作为，然而扬雄却成、衰、平年间“三世不徒官”。直到王莽称帝，建立新朝之后，扬雄才有机会由黄门郎转为中散士大夫。《汉书·扬雄传下》：“及莽篡位，谈说之士用符命，称功德获封爵者甚众，雄复不侯，以以耆老久次转为大夫，适于势利乃如是。”⁴⁹ 面对着哀、平之际的荒淫无度，政治局势呈现出衰败的气氛，这时，王莽的为政，对扬雄而言

⁴⁷ 《方言》又称《輶轩使者绝代语释别国方言》，十五卷。《汉志》及《汉书》本传皆无著录。最早有后汉应绍《风俗通义·序》载：“周秦常以岁八月遣輶轩之使，求异代方言，还奏籍之，藏于密室。……”应绍之说似乎源于刘歆《与扬雄书》及扬雄《与刘歆书》……。隋唐有人以为《汉志》所载《别字》十三篇既扬雄《方言》，以至将十五卷《方言》拼凑成十三卷，以与《汉志》所记《别字》十三篇相稳合。……但是《汉志》并不以《别字》为扬雄所做。这从《汉志》所统计的“凡小学十家，四十五篇”与“入雄也远不止“二篇”。《四库提要》则以为：“疑难本有此未成之书，歆借观而未得，故《七略》不载，《汉志》亦不著录。”这一解不仅使人信服地说明了《汉书》本传及《汉志》不录的原因，而且也很能说明其书书名、所收字数在诸书中的记载不一的原因，以及为何东汉许慎《说文解字》有用《方言》之说者而皆不标扬雄《方言》的原因。这一切都是因为其书在扬雄手中尚未最后编成，所以其书书名、所收字尚未一定，作者亦尚未广世人所认识。扬雄之后，书稿辗转流传，递相增益。直至晋常璩《华阳国志》记扬雄以“典莫正于《尔雅》，故作《方言》，扬雄作《方言》才得以正名。《方言》今传本十三篇，一万一千九百余字，多于应绍所称九千字。王春淑：《扬雄著作考略》，《四川师范大学学报》，1996年第3期，页120—页121。

⁴⁸ [清]严可均辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》第一册，石家庄：河北教育出版社，页725—页751。

⁴⁹ 《扬雄传》，《汉书》第11册，卷八十七下，页3583。

未必是失落的，而是有所期待。为了答谢这次的升迁，扬雄写下了《剧秦美新》，正因为这样赞美阿谀的作品，使后人对其人格有了争议。

王莽为了取代汉室，制造了大量的符命确立自己的正统性，一旦新朝成立以后，为了避免他人利用符命争夺权位，试图杜绝其源。刘棻、甄丰之子甄寻再次献符命，王莽大兴狱事，逮捕涉及此案的官员。因刘棻出曾向扬雄学过奇字，所以扬雄难免也受其牵连。扬雄当时在天禄阁校书，一时紧急，从楼阁上跳下，此事称为“阁楼事件”。《汉书·扬雄传》云：

“王莽时，刘歆、甄丰皆为上公，莽既以符命自立，即位之后，欲绝其原以神前事，而丰子寻、歆子复献之。莽诛丰父子，投四裔，辞所连及，便收不请。时，雄校书天禄阁上，治狱使者来，欲收雄，雄恐不能自免，乃从阁上自投下，几死。莽闻之曰：“雄素不与事，何故在此？”问请问其故，乃刘尝从雄学作奇字，雄不知情。有诏勿问。然京师为之语曰：“惟寂寞，自投阁；清静，作符命。””⁵⁰

于天凤五年（前 18）去世，终年七十一岁，唯一得以安慰的是有侯芭这样忠诚的弟子为他起坟：

“年七十一，天凤五年卒，侯芭为起坟，丧之三年。时大司空王邑、纳言严尤闻雄死，谓桓谭曰：“子常称扬雄书，岂能传于后世乎？”谭曰：“必传。顾君与谭不及见也。凡人贱近而贵远，亲见扬子云禄位容貌不能动人，故轻其书。昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后世好之者尚以为过于《五经》，自汉文、景之君及司马迁皆有是言。

⁵⁰ 〈扬雄传〉，《汉书》第 11 册，卷八十七下，页 3548。

今诊子之书文义至深，而论不诡于圣人，若使遭遇时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。”⁵¹

历来对于扬雄的评价有二：一是“不休廉隅以一名当世”⁵²，一是他的《居秦美新》的答谢文与阁楼事件，这两者的矛盾，也许是扬雄选择一条独特的生活之路的“儒为体，道为用”的折衷方法。扬雄的晚年可以说是穷窘潦倒不过，两个儿子相继去世，受到了沉重的打击。他一生的学术理论没有几人了解，复兴孔孟之道又不见到实现的希望，故《汉书·扬雄传》云：“家素贫，嗜酒，人希至其门”⁵³，只有候芭和几个学生从其受学。综观扬雄的一生，虽然在现实的政治上终究不求官位之一迁，但是不能因而否认他是一个积极进取心的人。早年进京就是对政治理想有所抱负，从最早的以赋讽谏未能达到效果之后则专心致力著述为天地立道，为人世立法。

⁵¹ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3585。

⁵² 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页3514。

⁵³ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3585。

第二章：简述扬雄的儒道融合之思想

在汉初，黄老思想因历史条件和政策的条件下，曾达于顶峰。严君平著《老子指归》，是将汇集了《周易》、《老子》的思想来阐述、发挥“虚无”、“体玄”的思辨哲学，《华阳国志》云严君平：“雅性淡薄，学业加妙，专精大《易》，耽于《老》、《庄》。”⁵⁴这样的思想一直到淮南子刘安、董仲舒、扬雄等所继承，皆是儒道的融合者。对于扬雄的《太玄》，今学者多指出《太玄》对《易》、《道》思想也有多论述，如《扬雄《太玄》的道家精神（上）》评述说，扬雄沿着其师严尊的路子，把《周易》的《损》、《益》之道，《老子》的《倚》、《伏》之理，贯穿在《太玄》之中，深刻地揭示了自然界与人世间的损益、倚伏、忧喜、吉凶等之间的盈虚、消长、转化为辨证的关系，提出了观察、分析、认识一切事物的准则。”⁵⁵《严尊、扬雄的道家思想》一文中更认为宇宙的一切，如天地、阴阳、刚柔皆是对立又是统一的，是《老子》辩证法思想的再现；扬雄延续了老子盛极则衰、物极必反的观念，并认为其发展超过一定的限度，就要向自身的反面转化。⁵⁶另外，有必要指出的是，道家思想又与阴阳家、方士等的思想融合起来，构成了汉代的一个特殊的学术景观。

汉武帝时采取了“罢黜百家，独尊儒术”的政治措施，立五经博士，加强王权为目的，作为官方意识的儒学，开始调整其内涵来迎合政治的所需。《春秋繁露》就是一个以儒学的理想目标为形而上的最终依据，把孔孟儒学只谈论到最高境界还没有来得及言说的实际内容，开始以“天人感应”、“灾异祥瑞”的理想来落实于

⁵⁴ 〈先贤仕女总赞上·蜀郡士女〉，《华阳国志校注》卷十上，页701-页702。

⁵⁵ 陈广忠：《扬雄《太玄》的道家精神（上）》，《鹅湖月刊》2001年第7期，页18。

⁵⁶ 参见王萍：《严遵、扬雄的道家思想》，《山东大学学报》2001年第1期，页76。

现实生活中，营造了新局面的学术风气。在重天人之学的时代背景下，扬雄亦对天表现出浓厚的兴趣，把圣人比做天，但是与神学经学的所说的“天者，百神之君也，王者之所最尊也。”⁵⁷具有人格神意“天”有所不同，扬雄所谓的“天”则是要依循规律、法则的“道”，它在中国的思想中占着至高的地位，每个学派都有他们自己所遵循的“道”既是终极的真理依循的路。在《太玄》的数术思想的体系中，扬雄以“玄”为一切事物的本源，⁵⁸既是所谓的“道”，《太玄·图》云：“夫玄也者，天道也，地道也，人道也。兼三道而天名之。”⁵⁹《太玄》仿《周易》的结构而作，其中融汇了当时的天文和历法，凡事都均按九个阶段发展，提出了宇宙自然规律发展的观点，同时也提出了须“拟之以道德仁义礼知”“合《五经》”的必要，⁶⁰把儒家的思想融汇在其中。徐复观认为，这并非他的能力不及而需要模仿人之著作，“而是要在各类的著作之中，选定居于第一位的目标，与古人相角逐。”《汉书·扬雄传》提及他作《太玄》的缘由时指出这一点：“实好古而乐道，其意欲求文章成名于后世，以为经莫大于《易》，故作《太玄》。”⁶¹由此可知，扬雄以儒家经典为目标，并非单纯的模仿，而欲创作出形而上学的儒家体系。后期思想家桓谭在其《新论》中提出“扬雄做《玄》书，以为玄者，天也，道也。言圣贤制法作事，皆引天道以为本统，而因附续万类、王政、人事、法度。故伏羲之谓

⁵⁷ [汉]董仲舒著，[清]苏舆撰；钟哲点校：〈郊义第六十六〉，《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，页402。

⁵⁸ 侯外庐：《中国思想史纲》，上海：上海书店出版社，2004年，页136。

⁵⁹ [汉]扬雄撰；[宋]司马光集注；刘韶军点校：〈图〉，《太玄集注》卷第十，北京：中华书局，1998年，页212。

⁶⁰ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3575。

⁶¹ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3583。

“易”，老子谓之“道”，孔子谓之元，而扬雄谓之“玄””。⁶²此段话颇有扬雄之意。《太玄赋》又云：

“观大《易》之损益兮，览老氏之倚伏。省忧喜之共门兮，察吉凶之同域。……自夫物有盛衰兮，况人事之所极？”⁶³

扬雄治经是承师严君平之道家思想、易学思维，则以孔孟儒学为基础，表现在著书、做官，为人处世方面。因宦官生涯的不顺，退而著书，无论是在《太玄》还是《法言》扬雄总怀着总揽天地、糅合天人的努力，博采道家“物极则衰”、“大逝远反”的自然定律观，阴阳五行之说，卦气思想，以及天文诸般的学问，重新整合发展新儒学的高度。对于《法言》，扬雄有言：

“天降生民，倥侗颛蒙，恣于情性，聪明不开，训诸理。撰学行第一。降周迄孔，成于王道，终后诞章乖离，诸子图微。撰吾子第二。事有本真，陈施于亿，动不克咸，本诸身。撰修身第三。芒芒天道，在昔圣考，过则失中，不及则不至，不可奸罔。撰问道第四。神心矧恍，经纬万方，事系诸道德仁谊礼。撰问神第五。明哲煌煌，旁烛亡疆，逊于不虞，以保天命。撰问明第六。假言周于天地，赞于神明，幽弘横广，绝于途言。撰寡见第七。圣人聪明渊懿，继天测灵，冠于群伦，经诸范。撰五百第八。立政鼓众，动化天下，莫上于中和，中和之发，在于哲民情。撰先知第九。仲尼以来，国君将相卿士名臣参差不齐，壹躬诸圣。撰重黎第十。仲尼之后，论于汉道，德行颜、闵，股肱萧、曹，爰及名将尊卑

⁶² [汉]桓谭撰；朱谦之校辑：〈正经篇〉，《新辑本桓谭新论》卷九，北京：中华书局，2009年，页40。

⁶³ 〈赋·太玄赋〉，《扬雄集校注》，页138。

之条，称述品藻。撰渊骞第十一。君子纯终领闻，蠢迪检押，旁开圣则。撰君子第十二。孝莫大于宁亲，宁亲莫大于宁神，宁神莫大于四表之驩心。撰孝至第十三。”⁶⁴

虽模仿《论语》而作但是与其不同的是，扬雄撰写《法言》的各篇都有其目的，而篇与篇之间的内容存有逻辑的关系。在《法言》中扬雄大量的篇幅都围绕着圣人的形象，圣人之事进行讨论，提出了人性善混，须有心性的修养以期达至圣人之道。他主张学思并进、言行合一，说明宇宙自然的天道及其内圣外王的修养功夫，以达到天道、地道、人道。他尝说：“通天地人曰儒，通天地而不通人曰伎”。⁶⁵

（《法言·君子》）以贯通天道、地道、人道，这正是扬雄自身的写照，并非经学儒者所可企及的称谓。故班固成赞曰：“渊哉若人，实好斯文。”⁶⁶扬雄的一生著述，宗孔孟倡儒学，反迷信，否定天人感应、神仙长生。在扬雄看来圣人的伟大并不是普通人不可及的，而是能靠后天的修养而达成。故桓谭评曰：“今扬子之书文义至深，而论不诡于圣人，若使遭时君，更阅贤知，为所称善，则必度越诸子矣。”⁶⁷（《汉书·扬雄传》）说明了扬雄的贡献之伟大并不落于先秦诸子，然而历史上并没有出现过这一盛事。

⁶⁴ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3580-页3583。

⁶⁵ [汉]扬雄著；[清]汪荣宝疏；陈仲夫点校：〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，北京：中华书局，1987年，页514页。

⁶⁶ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，第3583页。

⁶⁷ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，第3585页。

第三章：《法言》中的圣人与孔孟之道

《论语》、《孟子》和《荀子》三部著作所论述的圣人之道即为扬雄学说中所继承，但是扬雄的《法言》却没有能够像孟、荀那样，对孔子之学做出系统的发挥，但是其仿经的基本精神与儒家是颇能相应的。本章重点讨论的是，扬雄如何前人和时代思想的影响下如何以圣人之道作为一切衡量的准绳。《法言·序》云：“茫茫圣道，昔在圣考，过则失中，不及则不至，不可奸罔。”⁶⁸扬雄所提及的“道”就是指这个意思，在他看来儒家之道蕴含在天道之中，“惟圣人为可以开明”⁶⁹，只有对“道”有所把握，才能启发指导人们。圣人之言就是对“道”的内容表达；对礼乐文化则是儒家正统的规范形式，只有对它有说把握才能正真体现出圣人之道对于人的正真意义。扬雄在继承、吸纳历史上圣王之道的同时，提出了“道有因革，非时而造”⁷⁰，具有现实针对性的进步观点。基于此，在批评诸子治学的同时也有所肯定地吸取其价值，对儒家的学说有所创新，体现出了扬雄重新建构儒家理论的时代精神。

⁶⁸ 〈法言序〉，《法言义疏》下册，页 568。

⁶⁹ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页 115。

⁷⁰ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 144。

第一节：简述汉代思潮中的圣人

在还没有对扬雄所论述的圣人作出考察之前，本文有必要对汉代儒家“圣人”的源流作出简单的概括。圣人是儒家加以美化的社会形态，是理想化人格的化身，有着博施济众的完美形象。⁷¹这些特质成为儒者们的崇高的典范，思想具体化的说明。到了汉代，圣人的智德、仁德仍然是一个诉求，但是基于政治形态的演变，学术的变迁，然却比先秦多了神秘且现实的实际。因为这都是统治阶级立足在现实政治兴亡的经验上，当然有以政治的利害为特殊的考量，所以竭力提倡一个圣人的君主是必要的，因而才能解决当时存在的政治问题。如陆贾云：“民知畏法，而无礼仪，于是中圣乃设辟雍庠序之教，以正上下之仪，明父子之礼，君臣之义，使强不凌弱，众不暴寡，弃贪鄙之心，与清静之行。”⁷²（《新语·道基》）政治措施的设立，是为了做到王道的理想社会，以人伦纲常为基础，所以中圣便设庠序之教，让人民之道伦理之道，而正天下之风。故云：“礼仪不行，纲纪不立，后世衰废，于是后圣乃定五经，明六艺，承天统地，穷本察微，原情立本，以绪人伦……以匡

⁷¹孔子之时，将伦理的内涵完全赋予在圣人的身上，是理想人格的化身。《论语·季氏》说：“君子有三畏，畏天命、畏大人、畏圣人之言。”可见圣人有着至高的地位，其言已能与天相提并论了，但是孔子都免而不深入的谈。《论语·公冶长》篇记子贡对孔子的评述：“夫子之文章，可得而闻也；夫子之言性与天道，不可得而闻也。”孔子以伦理为主，所谓六合之外，圣人存而不论，表现出可重人而轻天的观念。于《论语·雍也》载子贡问孔子：“如有博施于民而能济众，何如？子曰：‘何事于仁？必也圣乎？尧舜其犹病诸！’”孔子所说的圣人境界则是以仁为本，并能到达“博施于民而能济众”。然而孔子不敢以仁、圣自许：“若圣与仁，则吾岂敢”。在《孟子·公孙丑上》云：“昔者子贡问于孔子曰：‘夫子圣矣乎？’孔子曰：‘圣者吾不能，我学不厌而教不倦也。’子贡问曰：‘学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。’”由此可见，智德和仁德是达到圣人理想人格必备的两个条件。只有博学的智者才能知道仁从而地实行仁，才能达到圣人境界由此看来。孟子所称圣人以孔子提及的人说为核心，是“人伦之至”，又是“百世之师也”；荀子也说：“圣也者，尽伦者也。”然而在孟、荀的论述中圣人并非不可企及的，孟子云：“圣人亦人也”、“圣人与我同类”，提出了“人人皆可为尧舜”。荀子亦肯定人人皆可称圣的观点“涂之人可以为禹”，“涂之人一百姓，积善而全尽，谓之圣人。”参见崔耕虎：〈孔孟荀的圣人观〉，《泰安师专学报》第1997年第2期，页162—165。

⁷²[汉]陆贾著，王利器撰：〈道基第一〉，《新语校注》卷上，北京：中华书局，1986年，页17。

衰乱。⁷³（《新语·道基》）这里的后圣指的是孔子“定五经，明六艺”的目的是为了人伦纲纪得以端正，匡衰乱。社会的安定，有必要赖于圣人化的君主始能实现，因为他才是一个全能的智者，有能力济世救民，符合了传统儒家内圣外王的思想。

另一方面，在两汉的儒学也遂渐融合了道家、法家、阴阳五行等驳杂的内容，就给予汉代圣人一个崭新的条件与环境。如《淮南子》中除了论述儒家式的圣人以外，还强调了道家式的圣人，“是故圣人内修其本，而不外饰其末。保其精神，偃其智故。漠然无为之而无不为之。”⁷⁴（《淮南子·原道训》）又如《春秋繁露》中，圣人的观念结合了“天人感应”，使到圣人被神秘化。圣人所作的一切都是天德的显现，“故德侔天地者，皇天佑而子之，号称天子”⁷⁵（《春秋繁露·顺命》）“圣人之道，同诸天地”⁷⁶（《春秋繁露·基义》）又云：“行天德者谓之圣人。”⁷⁷（《春秋繁露·威德所生》）“圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏刑罚，异事而同功，皆王者之所以成德也。”⁷⁸（《春秋露·四时之副》）综观这些论述，董仲舒所论述圣人与气化之“天”密不可分，圣人虽然有行内圣外王之功，但是却遂渐远离了传统儒家的圣人理念，是先秦儒学与汉代经学的一个转弯处。在《汉书·五行志》云：“董仲舒治公羊春秋，始推阴阳为儒者宗。”⁷⁹ 缓以灾异的探讨来对天作出的政治

⁷³ 〈道基第一〉，《新语校注》卷上，页19。

⁷⁴ [汉]刘安著，何宁撰：〈原道训〉，《淮南子集释》上册，卷一，北京：中华书局，1998年，页47。

⁷⁵ 〈顺命第七十〉，《春秋繁露义证》，页410。

⁷⁶ 〈基义第五十三〉，《春秋繁露义证》，页352。

⁷⁷ 〈威德所生第七十九〉，《春秋繁露义证》，页462。

⁷⁸ 〈四时之副第五十五〉，《春秋繁露义证》，页353。

⁷⁹ 〈五行志〉，《汉书》第5册，卷二十七上，页1317。

的反应，而建立天人感应的神学，使得汉代圣人虽然循天法道，却又是神秘化的面具。在一定的意义上是有必要性，但是也不能因此而否定其负面性的影响。

相对于同时代的圣人迷信，扬雄在《法言》中所阐述的圣人，是继承了传统儒家思想。于《汉书·艺文志》云：“儒家者流……游文于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道至高。”⁸⁰“道”在儒家的学说中亦被视为“至高”的宗旨的象征，扬雄所论的圣人之“道”也正如此“道”：或问：“道”。曰：“道也者，通也，无不通也。”⁸¹扬雄把“道”释为“通”之意，又曰：“道若涂若川，车航混混，不舍昼夜”。或曰：“焉得直道而由诸？”曰：“涂虽曲而通诸夏则由诸，川虽曲而通诸海则由诸。”或曰：“事虽曲而通诸圣则由诸乎？”⁸²，是可有变化且具有引导的作用，只有“适尧、舜、文王者为正道，非尧、舜、文王者为它道，君子正而不它。”⁸³（《法言·问道》）汪荣宝注此曰：“自余衰周诸子，若农家者流为神农之言，道家者流为黄帝之言，墨家者流为夏后氏之言，舍尧、舜、文王而依托古圣，别立宗旨，则董生所谓非六艺之科、孔子之术者，皆子云所谓它道也！”⁸⁴从儒家的观点看来，尧、舜、禹、汤、文武、周公、孔子都是圣人，而圣人既是“博施于民而能济众”者。但是怎样的人能算标准的圣人？圣人具有怎样的人格？这就是《法言》中所重点提及的一个内容，涉及到了当时的学术风潮，为后世儒者作出了先导的见解，体现出了他道德理想主义的色彩。

⁸⁰ 《艺文志》，《汉书》第6册，卷三十，页1728。

⁸¹ 《问道》，《法言义疏》上册，卷第四，页109。

⁸² 《问道》，《法言义疏》上册，卷第四，页110。

⁸³ 《问道》，《法言义疏》上册，卷第四，页109。

⁸⁴ 《问道》，《法言义疏》上册，卷第四，页110。

第二节：扬雄对圣人的论述

与儒家先辈们一样，扬雄在《法言》中反复言及的圣人，皆是以其为宪章之格式，人伦修养之模范。“或曰：圣人事异乎？曰：圣人德之为事，异亚之。故常修德者，本也；见异而修德者，末也”⁸⁵（《法言·孝至》）强调说明了圣人以完美的伦理为本质，尊奉道德为根本。又：“或曰：“圣人表里。曰：“威仪文辞。表也；德行忠信，理也。””⁸⁶（《法言·重黎》）圣人的威仪文辞，德行忠信皆是圣人由内至外的本质表现，说明了修身的重要性。

于《法言·五百》云：“圣人有以拟天地而参诸身乎！”⁸⁷李轨注云：“禀天地精灵，合德齐明，是以首拟天，腹拟地，四支合四时，五藏合五行，动如风雷，言成文章。”⁸⁸扬雄把圣人之首、腹、四支、五藏、动、言比喻于天地，用意是说明了圣人可以效法天地，并且能够将自己与天、地并列使其无所分界为宇宙的三大标准。又云：“圣人之才华，天地也；次，山陵川泉也；次，鸟兽草木也。”⁸⁹（《法言·五百》），扬雄将对“天”的体认与把握，使圣人因而有异于普通人和鸟兽草木之类等等，“观乎天地，则见圣人”⁹⁰“圣人之书、言、行，天也。”⁹¹“圣人之言远如天，贤人之言近如地”⁹²等等。显然圣人在扬雄的心目中的地位有如天那么的崇高，仍摆脱不了汉人把天定为最高范畴的思想。

⁸⁵ 〈孝至〉，《法言义疏》下册，卷第十三，页 538。

⁸⁶ 〈重黎〉，《法言义疏》下册，卷第十，页 365。

⁸⁷ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页 248。

⁸⁸ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页 248。

⁸⁹ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页 282。

⁹⁰ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页 104。

⁹¹ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 510。

⁹² 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页 266。

对圣人之言扬雄特别的重视：“圣人之言，似于水火。或问“水火”。曰：“水，测之而益深，穷之而益深，穷之而益远；火，用之而弥明，宿之而弥壮。””⁹³（《法言·问道》）扬雄以水和火来比喻圣人的言论是越探越深，越用越明了圣人言中的道理。“圣人之言，炳若丹青，有诸？”曰：“呀！是何言与？丹青初炳，久则渝。渝乎哉？”⁹⁴（《法言·君子》）扬雄认为圣人的言论是能经历长久而不衰，若以其比喻为图画则不妥当，因为图画虽然鲜明美丽但是经历不起考验。又言：“圣人之辞浑浑若川，顺则变，逆则否者，其则否者，其惟川乎！”⁹⁵（《法言·问神》）说明了不可违逆圣人的教导否则将会面临灾祸。

对于行圣人之道，扬雄认为不可离开诗书礼仪，否则圣人的学说就不知从何说起，“圣人，文质也。车服以彰之，藻色以明之，声音以扬之，诗、书以光之。箴豆不陈，玉帛不分，琴瑟不铿，钟鼓不铿，吾无以见乎圣也！”⁹⁶（《法言·先知》）扬雄对圣人和《五经》极为推重尊崇。在他的心目中最推崇的圣人当是属于孔子，他认为孔子的伟大则因他是天之正道的传承者，体现了“人”之言的学说，其云：“天之道不再仲尼乎？”仲尼驾说“者也，不在兹儒乎？”⁹⁷所以后世学者更应当以孔子的志向为其奋斗的目标，“金口而木舌”宣传于众人。他指出：

⁹³ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页117。

⁹⁴ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页509。

⁹⁵ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页163。

⁹⁶ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页291。

⁹⁷ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页6。

“好书而不要诸仲尼，书肆也。好说而不要诸仲尼，说铃也。君子言也无择，听也无淫，择则乱，淫则辟。述正道而稍邪哆者有矣，未有迷邪哆而稍正也。”⁹⁸
(《法言·吾子》)

说明了君子做学问、言语都需以孔子所整理删定的《五经》为入门的标准进行取舍，然君子言与听都合乎儒家之正道，但是遵正道而行有时仍稍会偏邪，所以君子应时时刻刻以行常道为务，终食之间不为其道。在学习成德的过程中，如何领会圣人之道的是不容忽视的问题，因此扬雄提出“在则人，亡则书”的观点。圣人在世的时候，学者们可以亲自受教于圣人，体悟其思想学说，有如“七十子之于仲尼也，日闻所不闻，见所不见，文章亦不足为矣。”⁹⁹（《法言·渊骞》）当圣人不在世的时候，要把握圣人之道就必须遵循《五经》：

“说天者莫辩乎《易》，说事者莫辩乎《书》，说体者莫辩乎《礼》，说志者莫辩乎《诗》，说礼者莫辩乎《春秋》。”¹⁰⁰（《法言·寡见》）

在扬雄认为天下之道皆以儒家为主，儒家的《五经》更为涵盖了圣人对天道和人道的终极真理，是判断一切人世纷争，是非得失的唯一标准“或问：“人各是其所是，而非其所非或曰，将谁使正之？”曰：“万物纷错则悬诸天，众言淆乱则折诸圣。””¹⁰¹（《法言·吾子》））《五经》对人类的生存发展着巨大的承载作用“大哉！天地之为万物郭，五经之为众说郭”¹⁰²（《法言·问神》）故云：

⁹⁸ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页74。

⁹⁹ 〈渊骞〉，《法言义疏》下册，卷第十一，页418。

¹⁰⁰ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页215。

¹⁰¹ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页82。

¹⁰² 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页157。

“舍“五经”而济道者，末矣。舍舟航而济乎渚者，末矣。弃常珍而嗜乎异馔者，恶睹其识味也？委大圣而好乎诸子者，恶睹其认道也。”¹⁰³

如果学者舍弃圣人留下的经典去研读诸子之书，就不能领会到五经中圣人传承之道，就有如渡河而舍舟船，寻找美味而弃常珍一般。圣人之道的作用，表现在于“是政是世后，然后知圣人之为郭也。”¹⁰⁴（《法言·吾子》）特别是遇到了暴政残害的时候，惟有圣人的学说能保障人民的生死存亡。在扬雄看来，圣人之所以崇高并非具有神秘的特质而使人不能有所及，而是具有智慧和儒家传统的思想为最高人格精神为人所效法之。故云：“惟圣人为可以开朗，它则苓。大哉，圣人言之至也！开之，廓然见海；闭之，然不睹墙之里。”¹⁰⁵（《法言·问道》）针对当时的学风，扬雄更是肯定只有圣人之言可以开启人们的智慧，豁然明朗，广见是海，而诸子之学则只能限制人们的视野，则有如围墙之内的小范围也看得很模糊。

一、重孔孟之学

基于以上的认识，扬雄则从维护儒家正道出发。他以孟子自居“古者杨、墨塞路，孟子辞而辟之，廓如也。后之塞路者，窃自比于孟子”¹⁰⁶（《法言·吾子》）。以孟子为志向，勇于扫除堵塞圣道在当时的混乱，远离正统儒学的神学经学进行还原，使到儒学真正得以继承和弘扬。对于荀子，扬雄则认为他不比孟子纯正，故将其学说视为“同门异户”的圣道之学，然而在坚守儒家思想的同时，扬雄又善于融通诸学派的思想，在其时代背景下，能因革而造，重新丰富发展《五经》

¹⁰³ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页 67。

¹⁰⁴ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页 79。

¹⁰⁵ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页 115。

¹⁰⁶ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页 81。

的内涵，然对于不符合道德伦理纲常的皆否定之。在儒学的发展史上，孟子维护孔学而与其他学派的进行斗争，其中以杨朱、墨翟为主，而儒学在汉代虽享有独尊崇高的地位，但是“罢黜百家，独尊儒术”却不能使到各派学说销声匿迹。这时期的儒学思想体系中已经掺杂了阴阳五行学说的神学，法家的刑名之学各家之说等等。对此，扬雄对于先秦至西汉以来的诸子之学进行一番的整合的取舍，撰写《法言》的用意几乎跟孟子无异。

扬雄所批判的诸子之学，指的是“以其知异于孔子”的学说：

“老子之言道德吾有取焉，及糙提仁义，绝灭礼学，吾无取焉耳。”¹⁰⁷（《法言·问道》）

“或曰：“庄周有取乎？”曰：“少欲。”“邹衍有取乎？”曰：“自持。至周罔君臣之义，衍无知于天地之间，虽邻不覿也。”¹⁰⁸（《法言·问道》）

“庄杨荡而不法，墨晏俭而废礼，申韩险而无义，邹衍迂而不俗。”¹⁰⁹（《法言·五百》）

“或曰：“太上无法而治，法非所以为治也。”曰：“鸿荒之世，圣人恶之，是以法始乎伏牺，而成乎尧。匪伏匪尧，礼义喟喟，圣人不取也。”¹¹⁰（《法言·问道》）

“申、韩之术，不仁之至矣，若何牛羊之用人也？若牛羊用人，则狐狸、螻蛄不腓腊也与？”或曰：“刀不利，笔不铍，而独加诸砥，不亦可乎？曰：人砥，则秦尚矣。”¹¹¹（《法言·问道》）

¹⁰⁷ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页114。

¹⁰⁸ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页134 - 页135。

¹⁰⁹ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页280。

¹¹⁰ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页118。

¹¹¹ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页130。

“或曰，淮南太史者，其文多知与易其杂也。日杂乎杂乎，久病以多知为杂。惟圣人为不杂。”¹¹²（《法言·问神》）

虽然受到道家思想的熏陶，但是对其学说仍有所批判和取舍，他批判老庄、墨、邹衍等阴阳五行家否定儒家礼义的价值思想，国家的政策好坏，执行的善恶间接影响到人民的生活的疾苦，所以扬雄针对申韩为代表法家“不仁”的思想政策给予严厉的批评。此外，扬雄还对当时较有影响的《淮南子》和《史记》给予了一些评价。他纠正了司马迁“不与圣人同，是非颇谬于经”¹¹³，于《法言·重黎》和《法言·渊骞》两卷中，扬雄对于战国秦汉历史人物的偏失进行了评价，其云：“槩概诸圣”而加以“称述品藻”，¹¹⁴其用意是承接了孔子的秋笔法，亦是孟子“距杨墨”的汉代再现。但是在另一方面，扬雄却觉得他的学术价值高于《淮南子》，故说其地位是不容忽视的，因为他与儒“乍出乍人”¹¹⁵（《法言·君子》）由此可见，扬雄对司马迁并非完全的否定。

简而言之，扬雄以为诸子学说与儒家相比，都有不仁义、废弃礼仪或杂的内容皆不可取，只有儒家圣道之学，才是真正体现“德治”之说。故扬雄突出强调“圣人大道之与诸子众说，犹如日月之与众星，学者应审其是而学习。”“视日月而知众星之蔑也，仰圣人而知众说之小也”¹¹⁶，在扬雄看来，“仲尼之道，犹四渎

¹¹² 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页163。

¹¹³ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七上，页358。

¹¹⁴ 仲尼以来，国君将相卿士名臣参差不齐，槩躯诸圣。撰重黎。仲尼之后，讫于。汉道，德行颜、闵，股肱萧、曹，爰及名将尊卑之条，称述品藻。〈法言序〉，《法言义疏》下册，页571。

¹¹⁵ 淮南之用，不如太史公之用也。太史公，圣人将取焉；淮南鲜取焉尔。必也，儒乎！乍出乍人，淮南也；文丽用寡，长卿也；多爰不忍，子长也。仲尼多爰，爰义也，子长多爰，爰奇也。

〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页507。

¹¹⁶ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页21。

也，经营中国，终入大海。它人之道者，西北之流也，纲纪夷貊，或入于沱，或沦于汉。”¹¹⁷儒家的圣道之学才是众人所归之处。

三、对今古文经的孔学之批判

董仲舒是汉初今文学派主要的代表，他以《公羊春秋》作为依据，发挥了“奉天古法”、“天人感应”的思维理论，既能对于图腾、符瑞、灾异的迷信投合，符合了统治者“任德不任刑”但却是“内法外儒”的政治的工具。此外，由东汉儒者参加以讲论“五经”异同、章句、大义等，后经班固编纂成的《白虎通义》亦是这一学派的代表。至元、成帝时期，今文经学提出的皆是充满了把春秋的微言大义演变成宗教迷信和神秘化的色彩，盛行以讖纬解经，逐步趋于繁缛枝蔓甚或虚妄荒诞，在哀、平之世讖纬神学普遍流行，以至泛滥成灾。

对于西汉后期政治的腐败，轻道重禄、唯利是图的各派的经学儒者们，扬雄的态度则表现为“呱呱之子，各识其亲；讬讬之学，各习其师。精而精之，是在其中矣。”¹¹⁸经学各派中存有圣人的学说精华，应该好好的去体会经中的含义，而不应集中在争论“师法”“家法”上，把经学搞得十分繁琐。又云：

“或问：“司马子长有言，曰五经不如老子之约也，当年不能极其变，终身不能究其业。”曰：“若是则周公惑，孔子贼。古者之学耕且养，三年通一经。今之学也，非独为之华藻也，又从而绣其鞶帨，恶在老不老也。”或曰：“学者之说可约邪？”曰：“可约解科。””¹¹⁹

¹¹⁷ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 504。

¹¹⁸ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页 217。

¹¹⁹ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页 222 页。

扬雄对繁琐经学的提出了“可约解科”的改造方法，探求学问思想的本质，而不是追求华丽的辞藻。扬雄一方面他欲纠司马先黄老而后六经之偏，一方面欲因司马迁之说纠经师困家法、繁琐解经之弊。扬雄的治学态度则表现为正体现了“通训诂，明大义，不为章句”古文经学纠正了今文经学弊病的精神。而古文经学并没有被立为学官，与今文经学相反，企图将儒家典籍及思想从天人感应的神秘思潮、讖纬迷漫的风气中解脱出来，其中有刘歆，扬雄，桓谭等人，可说是对立的反对派。针对当时的今文经学而言，古文经学的出现有一定的积极意义。徐复观先生认为：“经学的文字是客观地存在，但是蕴含的意义则须由人加于发现，而不是纯客观的存在。”¹²⁰所以可以说这两派经学的不同，主要的是他们对于经典的解释不同，因而所代表的思想路线也差异。

扬雄并没有否定经学各派学说中对孔子之学精华的阐述，只是认为不应该集中在无谓的争论，诱于利禄上，而是用心去领会其中的内涵的真谛。扬雄是给予蔑视的是打着儒学的假旗号：

“或问：“有人焉，自云姓孔，而字仲尼。入其门，升其堂，伏其几，袭其裳，则可谓仲尼乎？”曰：“其文是也，其质非也。”“敢问质。”曰：“羊质而虎皮，见草而说，见豺而战，忘其皮之虎矣。”¹²¹

¹²⁰ 徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书局出版社，2005年，页143。

¹²¹ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页71。

扬雄嘲讽经学有如披着虎皮的羊一样，表里不一的实质情况给以严厉的指责又云：“或曰：“甚矣！传书之不果”曰：“不果则不果矣，又以巫鼓。”¹²²这些经书不仅没有圣人之学的特质，反而兴起了迷信思想的作用。

对于西汉的儒学大师除了了辕固生和申培有所肯定而称其为“守儒”之外，其余的都有批评。扬雄以为叔孙通能够因时至宜“遂作君臣之义”¹²³，是值得称许的，但是却不认为他所制作礼乐是符合圣人之道，故而评他为见事敏疾的“蜚人”行为。¹²⁴（《法言·渊骞》）董仲舒是汉代著名的公羊经学大师，公孙弘则“以治《春秋》为臣相封侯，天下学士靡然乡风矣”¹²⁵（《汉书·儒林传》）。有人问扬雄“此二人用心谁近圣人之道”，扬雄回答说，公孙弘位居显要却只知如何“利在安身”¹²⁶（《法言·渊骞》），而董仲舒虽有主观的愿望但却达不能实现于现实的目标，由此而认为他们两人以治《春秋》而任相的经师难称得上是社稷之功臣，比不上张良、陈平、绛侯勃等人。¹²⁷在《法言·渊骞》篇中，扬雄只把董仲舒、夏侯胜、京房偶列入“灾异”而不列为儒；对于董仲舒、刘歆等人鼓吹的土

¹²² 〈君子第〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 508。

¹²³ 〈文·解嘲并序〉，《扬雄集校注》，页 193。

¹²⁴ “或问萧曹？曰：“萧也规，曹也随。”滕、灌、樊、酈？曰：“侠介。”叔孙通？曰：“槩人也。””李轨云注：“见事敏疾。””〈渊骞第卷第十一〉，《法言义疏》下册，页 460。

¹²⁵ 〈儒林传〉，《汉书》第 11 册，卷八十八，页 3593。

¹²⁶ “公孙弘、董仲舒孰迹？”〔注〕欲知此二人用心谁近圣人之道。曰：“仲舒欲为而不可得者也，弘容而已矣。”〔注〕利在安身。〔汉〕扬雄著；〈渊骞第卷第十一〉，《法言义疏》下册，页 471。

¹²⁷ 或问“近世社稷之臣”。曰：“若张子房之智，〔注〕用行舍藏，功成身退。陈平之无悟，〔注〕内明奇画，外无违悟。绛侯勃之果，〔注〕诛诸吕，立文帝也。霍将军之勇，〔注〕处废兴，无所惧。终之以礼乐，则可谓社稷之臣矣。”〔注〕此数公遭汉初定，仓卒之制，权应当时，苟以救世，不能与稷、契、伊、周同风，未终先王礼乐。〈渊骞〉《法言义疏》下册，卷第十一页 471。

龙致雨表示不满，其云：“象龙之致雨也，难矣哉！”¹²⁸（《法言·先知》），并不承认他们是儒学的正统。

王青《扬雄评传》认为扬雄受经文经影响较深，其一则是从《法言》中用语分析，认为《诗》受的是鲁诗，《易》所受的是京氏易，《春秋》所习应为公羊学，《礼》所受的是属今文的《仪礼》，《尚书》所受为《今文尚书》；其二，扬雄在《法言·问明》中对反对古文经立为学官的贡生作出极高的评价；其三扬雄在《法言·重黎》中，认为孔子有成王的条件，这皆是依今文学将孔子为“素王”，古文学将孔子尊为先师的定义来为孔子的定位。¹²⁹由此可知，扬雄受今文经学的影响较深，但并不采今文经学中迷信讖纬之说。

无论是哪一个学派，其思想在其历史发展过程中都避免不了地产生分化乃至变质，儒家之学说亦然，《韩非子·显学》篇谓孔子卒之后不久其学说即因授业弟子不同而开始分为八。到了汉代，所独尊的儒术已非纯正的孔孟之学，而此时的儒学皆是挂着孔子的旗号，但它们与儒家思想的内涵却大相径庭，甚至歪曲。基于以上的论述，本文以为扬雄对待经学各派的态度，立场是中立的，他并不属于今文经或古文经的任何一方，而是具有独立客观的认识，从另一个视角来审视其时代经学的纷争，因而提出了“道有因革”之说。

¹²⁸ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页300。

¹²⁹ 参见王青：《扬雄评传》，页74-页75。

第三节：道有因革，非时而造

扬雄强调征圣、宗经，一切以圣人和经书为遵守的准则，但不能“述柱而调瑟”盲目因袭，而言“因时制宜”。这个理论在《法言·问神》的阐述比较简明：或问：“道有因革乎？曰：“可则因，否则革。”或问：“新蔽。曰：“新则袭之，蔽则益损之。”在《太玄·玄莹》中的解释就较为详细：

“夫道有因有循，有革有化。因而循之，与道神之；革而化之，与时宜之。故因而能革，天道乃得，革而能因，天道乃驯。夫物不因不生，不革不成。故知因而不知革，物失其基，因之匪理，物丧其纪。因革乎因革，国家之规范也。矩范之动，成败之孝也。”

130

所谓的“道”，就是“因循”和“革化”的辩证统一，具体到在学术思想的理论上，就是应该依乎时序形势，顺乎天道自然人事，“因而循之，革而化之”而不是没有改变的，或者是只“知因而不知革、只能“因革乎因革，而不能“因循”。也就是说，“道”需要结合时代而有所继承又要创新。“非其时而望之，非其道而行之，亦不可以至矣。”¹³¹（《法言·寡见》）李轨注云：“天由其时，人由其道，非时之有，望之不可得见；非道而行之，不可得至”¹³²说明了若天和人皆不因其时其道而为，最终都是不能有所成就，不能有所得，所以必须应时而造，依时而变，这就是圣人之道的成败关键。

¹³⁰ 〈玄莹〉，《太玄集注》卷第七，页190-页191。

¹³¹ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页245。

¹³² 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页245。

或问：“经可损益与？”曰：“《易》始八卦，而文王六十四，其益可知也。《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，或因或作而成于仲尼，其益可知也。故夫道非天然，应时而造者，损益可知也。”¹³³（《法言·问神》）

扬雄以《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》为例说明了儒家圣人之道。经典之思想学说，都并非天然定立而完成后就不可增损，而是在继承前圣贤先知的基础上“应时而造”的需要，进行增删造作出来的，同时也体现出了扬雄治经的原则，在他看来“经”是以思想划分出来的，并不待于依赖于统治者的提倡和世俗的崇奉，比时人的学术思想有了进步性的意义。《法言·君子》云：

“或问：“圣人之道若天，天则有常矣，奚圣者多变也？”曰：“圣人固多变。子游、子夏得其书矣，未得其所以书也；宰我、子贡得其言矣，未得其所以言也；颜渊、闵子骞得其行矣，未得其所以行也。圣人之书、言、行，天也。天其少变乎？”¹³⁴（《法言·君子》）

圣人之道与天地之道同，皆有常变。常变则为自然中的必然之理，对象的不同而有说变化，如子游、子夏得其书，宰我、子贡得其言，颜渊、闵子骞得其行，三者皆为道的展现，但因时之异中的对象而有书、言、行之变，就是说明了人之言行是随着天时地利人和而有所变，天有其时，人亦有其时的道理。《法言·问神》云：

¹³³ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页144。

¹³⁴ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页509-页510。

“龙蟠于泥，蚺其肆矣。蚺哉，蚺哉！恶睹龙之志也与！或曰：“龙必欲飞天乎？”曰：“时飞则飞，时潜则潜，既飞且潜，食其不妄。形其不可得而制也与？”曰：“圣人不制，则曰：“龙以不制为龙，圣人以不手为圣人。”¹³⁵

这里提出了“时”的概念，龙“时飞则飞，时潜则潜”不会环境的限制而丧失了人的斗志，以固定不变者来应万物之变，有如圣人可伸可屈，以达到天人是一而不是神学经学中的天人感应之说。基于这样的一个认知，对于国家的政治主张，扬雄则提出了为政日新，反对“以往圣法之法”治将来，于《法言·问神》云：

或问：“以往圣人之法治将来或曰：譬犹胶柱而调瑟，有诸？”曰，“有之。”曰：“圣君少而庸君多，如独守仲尼之道，是漆也。”曰：“圣人之法，未尝不关盛衰焉。昔者，尧有天下，举大纲，命舜、禹；夏、殷、周属其子，不胶者卓矣！唐、虞象刑惟明，夏后肉辟三千，不胶者卓矣！尧亲九族，协和万国。汤武桓桓，征伐四克。由是言之，不胶者卓矣。礼乐征伐，自天子所出。春秋之时，齐晋实予，不胶者卓矣！”¹³⁶

说明“道非天然，应时而造”的道理，如果没有结合实际情况来领会圣人之道，以适应新时代的要求，适当的改变，变通已过时的结论，“譬犹胶柱而调瑟”是不可能真正的把握圣道之内涵，具有这样的才能，天地间就无所不通，无不可损益，无不可改变的事物。因革论的提出者着重从外在力量的借鉴吸收方面充实自我；而要做到这一点就扬雄提出必须靠“智慧”和“经验”的判断来完善自我。

¹³⁵ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页141-页142。

¹³⁶ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页292。

第四章：《法言》中圣人的“心智”论

上一章所讲的圣人的本质是对“道”的具体把握，本章所要讨论的则是以知识论的视角来探讨人是要如何把握此“道”，才能成为崇高的圣人。从战国末时期起，儒学由于受到阴阳五行之说的影响，法天的精神遂渐受到关注，因而使儒家先圣们所努力建立起来的心性功夫，天人合德只是停留在表面的形式上，内在精神全非。对于天的性格规定徐复观先生指出，“一是转述传统的说法；传统对人的精神是一种力量，而容易使人作无反省的信服。一是出于个人的价值观的投射；既是将个人的价值观，不知不觉地投射到天上面去，以为天的性格本来是如此。另一是出自主观的要求；自己要求如此，认定天既是如此。三者常混在一起，而其中有轻重之不同。”¹³⁷天的概念常存在各个时代的典籍中皆有不同的象征含义。于《孟子·尽心上》云：“尽其心，知其性；知其性，则知天。”¹³⁸这里指出了心乃是发用的思维者，人存有恻隐、羞恶、恭敬、是非之心，若能尽此善性则能与天相应，故说：“存其心，养其性，所以事天也。”¹³⁹说明了尽其心就能回归于天道之自然，是内心的修养功夫。庄子云：“不以心损道，不以人助天。”¹⁴⁰（《庄子·大宗师》）“无以人灭天。”¹⁴¹（《庄子·秋水》）这里提出了不以人为的力量来损害天道自然，荀子在庄子的理论基础上认为“庄子蔽于天而不知人”¹⁴²（《荀

¹³⁷徐复观：《两汉思想史》第二卷，页316。

¹³⁸《孟子集注·尽心章句上卷十三》，《四书章句集注》，页349。

¹³⁹《孟子集注·尽心章句上卷十三》，《四书章句集注》，页349。

¹⁴⁰ [清]王先谦；刘武撰，沈啸寰点校：《庄子集解 庄子集解内篇补正》，卷二，北京：中华书局，1987年，页56。

¹⁴¹《秋水第十七》《庄子集解 庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1987年，页144。

¹⁴² [清]王先谦撰；沈啸寰；王星贤点校：《解蔽篇第二十一》，《荀子集解》下册，卷第十五，北京：中华书局，1988年，页393。

子·解蔽》），从而提出“明于天人之分”¹⁴³（《荀子·天论》）之概念，但是他并没有进一步说明贯通天与人之最高主题为何，随后此思想就由董仲舒主观的“天人感应”来填补之。董仲舒的天可分为两层的含义来理解，一为“人格神之天”，“天者万物之祖，万物非天不生。独阴不生，独阳不生，阴阳与天地参然后生。”¹⁴⁴（《春秋繁露·顺命》）二为自然规律之天，“天之道，有序而时，有度而节，变而有常。”¹⁴⁵（《春秋繁露·天容》）

简而言之，此两种天都与人副天数有着密切的关系。其主要是因应汉代的思潮，是对帝王的谴告，进而使位于高位者有所警惕。“天人感应”的影响，虽加深了神学谶纬迷信思想的盛行，但是在另一面而言，它却肯定了为善为恶都是人自由意志所决定的。对扬雄的《法言》而言，投入于圣人之道是一个神圣崇高的事业，而要担当起廓清儒学发展的道路这一历史使命的人，应该具有完美的道德人格，而具有这样的人格就必须“治己以仲尼”，修身养性以成圣为目标。他提出了众人、贤人、圣人的区别，突出强调成圣必须具备智慧的属性本质，以“神明”为追求。如何通过自我的修养功夫以达到辨人而君子而圣人？这就必须归于心性的体会，追求知识与道德的统一，既是儒家所讲的内圣之学。徐复观先生指出，扬雄提出人性善恶混，但是并没有对心与性的关系作出深一层的探讨，“孟子以仁义礼智之端，为心的实体；荀子则以‘虚一而静’的心，可以‘知道’，将以此救性恶说之穷；扬雄则是以心言心。”¹⁴⁶扬雄则将心、思、神、智联系在一起进行探究，才能有效的形成

¹⁴³ 〈天论篇第十七〉《荀子集解》下册，卷第十一，页308。

¹⁴⁴ 〈顺命第七十〉，《春秋繁露义证》，页410。

¹⁴⁵ 〈天容第四十五〉，《春秋繁露义证》，页333。

¹⁴⁶ 徐复观：《两汉思想史》第二卷，页316。

“圣智”论的内外思想体系，强调了心的思维活动有着的巨大作用，并对其在各个方面的欲求、情志作了颇为深切的揭示。

第一节：圣人存其心神

顾颉刚先生在《春秋时的孔子和汉代的孔子》中指出：从最初的含义上看“圣人”只是聪明人，是极普通的称呼。¹⁴⁷圣人观念在历史演变的过程因其智慧的因素而被强化，以致被视为“成圣”过程中的首要前提。于《法言·问明》云：“或问‘人何尚？’曰：‘尚智。’¹⁴⁸扬雄的尚智说与荀子以“知之”和“知通统类”为圣人之说相似。对于“智”扬雄的解释是：“智也者，知也。夫智，用不用，益不益，则不赘亏矣。”¹⁴⁹（《法言·问道》）这就明确的说明了，智是明白事理后，用智来应对处理客观的对象，并与主观建立起一座桥梁，运用在常道的万物互动中，决定事物之可用与否，因而可以避免赘多或亏损之事。在《法言》中，扬雄突出强调圣人智慧的属性，意在通过圣人本初的含义，来廓清当时学说中对圣人的种种扭曲，把心化为神来阐明圣人的智慧，而并非今文学家化天为神的概念摆脱由《易传》开其端，到《春秋繁露》“天垂象，圣人效之”的“天人感应”之说的思潮。扬雄于《法言·问神》云：

“或问：‘神’。曰：‘心。’‘请问之。’曰：‘潜天而天，潜地而地。天地，神明而不测者也。心之潜也，犹将测之，况于人乎？况于事伦乎？’¹⁵⁰

¹⁴⁷ 顾颉刚：《古史辨》第二册，上海：上海古籍出版社，1982年，页133。

¹⁴⁸ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页186。

¹⁴⁹ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页123。

¹⁵⁰ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页127。

扬雄所指的“神”为人心所具有神妙不测的作用，既是《荀子·解蔽》云：“心者，形之君也，而神明之主也”¹⁵¹说明了人心为人的思维器官，是主宰形体者与神明不测。扬雄认为天地虽然神妙莫测，但若讲此心专于一念，一心深入，充分的发挥心的思维功能，即可“潜天而天，潜地而地”，还可以潜人、潜事。扬雄以孔子为例说明“昔乎，仲尼潜心于文王矣，达之；颜渊亦潜心于仲尼矣，未达一间耳，神在所潜而已矣。”¹⁵²由此可见，充分地发挥心的作用，可窃知其中的奥妙。据此，扬雄在《法言·问神》云：

“人心其神矣夫？操则存，舍则亡。能常操而存者，其惟圣人乎？”¹⁵³

“圣人存神索至，成天下之大顺，致天下之大利，和同天人之际，使之无间也。”

154

虽然人每个人之心都存其神的功能，然而对扬雄而言“神”指具有高度自觉的境界，并非每个人都能掌握操持并将其发挥到极致，只有圣人可操存其心神去探索追求天地万物的微妙之道，成就天下之顺事而无为，招至天下利物而无害，以达到同天人之际。扬雄此处的“存神”之说与孟子所说的并没有差异，《孟子·告子上》：“孔子曰：‘操则存，舍则亡，出入无时，莫知其乡，惟心之谓与？’”¹⁵⁵《孟子·尽心上》说：“夫君子所过者化，所存者神。上下与天地同流，岂曰小补之

¹⁵¹ 〈解蔽篇第二十一〉，《荀子集解》下册，卷第十五，页 397。

¹⁵² 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 127。

¹⁵³ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 140。

¹⁵⁴ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 141。

¹⁵⁵ 〈孟子集注·告子章句上卷十一〉，《四书章句集注》，页 331。

哉！”¹⁵⁶，孟子这里指的“操则存，舍则亡”指的是人之四端的重要性，扬雄则特别强调心的认知思维功能，只有这样才能达到天人合德的境界。

《法言·修身》中扬雄进一步提出了“圣人”与“神”与“智”的关系：

“圣人耳不顺乎非，口不肆乎善；贤者耳择、口择；众人无择焉。或问“众人”。曰：“富贵生。”“贤者”？曰：“义。”“圣人”？曰：“神。”观乎贤人，则见众人；观乎圣人，则见贤人；观乎天地，则见圣人。……天下有三好：众人好己从，贤人好己正，圣人好己师。天下有三检：众人用家检，贤人用国检，圣人用天下检。¹⁵⁷（《法言·学行》）

众人取财富、显贵、生命为己身的追求；贤者所形之事合乎义之准则；圣人看重道德上的神用认识能力，既是孟子“圣而不可知之谓神”¹⁵⁸的意思，并不是迷信之神，以行道德礼仪为首要之事，所以说圣人的大德敦化有如天地之大，为众人中最近于天地之道者。“观乎天地，则见圣人”，才能为天下之师“圣人好己师”，见其胸怀视野“圣人用天下检”。扬雄则强调自我成就的原则：“由于情欲，入自禽门；由于礼义，入自人门；由于独智，入自圣门。”¹⁵⁹可知先行礼仪进而可使人成为“独智”而成圣，并不是靠法天的制约。而“神”和“独智”是指具有高度自觉的境界而言，圣人必有之，《荀子·劝学》云：“其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力则入”¹⁶⁰《荀子·不苟》云：“诚心守仁则形，形则神，神则能化

¹⁵⁶ 〈孟子集注·尽心章句上卷十三〉，《四书章句集注》，页352。

¹⁵⁷ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页104。

¹⁵⁸ 〈孟子集注·尽心章句下卷十四〉，《四书章句集注》，页371。

¹⁵⁹ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页104。

¹⁶⁰ [清]王先谦撰；沈啸寰；王星贤点校：〈劝学篇第一〉，《荀子集解》上册，卷第一，北京：中华书局，1988年，页11。

矣。诚心行义则理，理则明，明则能变矣。变化代兴，谓之天德。”¹⁶¹《荀子·劝学》云：“积善成德，而神明自得，圣心备之。”¹⁶²以荀子的观点来理解扬雄的这一段论述则有相通之处。王荣宝疏云：“礼义为人禽所由分，以有礼自别于禽兽者，乃为人之始。由是而真积力久，以驯至于神明之域，则晞圣之事也。¹⁶³论述了成圣的途径，颇有扬雄之意。

第二节：性善恶混，群心之用也

对于人类的意识活动而言，扬雄则以人性的角度进行探讨，然而并没有完全受到孟子的影响，更多的是继承了荀子论学的思想，另创新说：“人之性也善恶混。修其善，则为善人。修其恶，则为恶人。气也者，所以适善恶之马也与。”¹⁶⁴

（《法言·修身》）在扬雄看来，就个体而言，人性中有善的因素，也有恶的因素，主张“性善恶混”，所以人们有具有修养的必要和可行性。习善即善，习恶即恶，而“气”就是的一匹马引导人们走向善或恶。关于扬雄的性善恶混的来源，汪荣宝按《论衡·本性》云，认为善恶混之说，实本世硕：

“周人世硕以为人性有善有恶，举人之善性养而致之，则善长；恶性养而致之，则恶长。如此则性各有阴阳，善恶在所养焉。故世子作养书一篇。宓子贱、漆雕开、公孙尼子之徒亦论情性，与世子相出入，皆言性有善有恶。”¹⁶⁵

¹⁶¹ 〈不苟篇第三〉，《荀子集解》上册，卷第三，页46。

¹⁶² 〈劝学篇第一〉，《荀子集解》上册，卷第一，页7。

¹⁶³ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页106。

¹⁶⁴ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页85。

¹⁶⁵ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，第85页。

然而自晋代以来，学者皆认为扬雄的性论是孟、荀的综合，具有代表性的则是司马光，他认为：

“孟子以为人性善，其不善者，外物诱之也。荀子以为人性恶，其善者，圣人教之也。是皆得其一偏，而遗其本实。夫性者，人之所受于天以生者也，善与恶必兼有之，犹阴之与阳也。是故虽圣人不能无恶，虽愚人不能无善，其所受多少之间则殊矣。善至多而恶至少，则为圣人；恶至多而善至少，则为愚人；善恶相半，则为中人。圣人之恶不能胜其善，愚人之善不能胜其恶，不胜则亡矣。故曰：“惟上智与下愚不移。”虽然不学则善日消而恶日滋，学焉则恶日消而善日滋，故曰：“惟圣罔念作狂，惟狂克念作圣。”必曰愚人无善，则安用教矣？譬之于田，稻、粱、藜、莠，相与并生，善治田者，薅其藜、莠，而养其稻、粱；不善治田者，反之。善治性者，长其善而去其恶；不善治性者，反之。孟子以为仁、义、礼、智皆出乎性者也，是岂可谓之不然乎？然殊不知暴慢、贪惑亦出乎性也。是信稻、粱之生于田，而不信藜、莠之亦生于田也。荀子以为争夺残贼之心，人之所生而有也，不以师法、礼义正之，则悖乱而不治，是岂可谓之不然乎？然殊不知慈爱、羞恶之心亦生而有也，是信藜、莠之生于田，而不信稻、粱之亦生于田也。故杨子以为人之性善恶混。混者，善恶杂处于心之谓也，顾人所择而修之何如耳。修其善则为善人，修其恶则为恶人，斯理也，岂不晓然明白矣哉！如孟子之言，所谓长善者出；如荀子之言，所谓去恶者也。杨子则兼之矣。”¹⁶⁶

扬雄的性善恶混就有如司马光此段所论述的，强调了道德修养的重要性，以善恶的比例来分辨出近于三等人既是：圣人、中人和愚人。而成就自我的修养就在基于学和不学之间，此可使人“上智下愚不移”之可能，修其善则为善人，修其恶则

¹⁶⁶ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页85。

为恶人。关于扬雄所谈到“气”，难免是受到时人经验主义色彩的影响，于扬雄前的《春秋繁露》和《白虎通义》云：

“天地之所生，谓之性情。性情相与为一瞑，情亦性也。谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性也，有命焉，君子不谓性也。身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴阳也。”¹⁶⁷（《春秋繁露·深察名号》）

“性情者，何谓也？性者阳之施；情者阴之化也。人禀阴阳气而生，故内怀五性六情。情者，静也。性者，生也。此人所禀六气以生者也。故《钩命决》曰“情生于阴，欲以时念也。性生于阳，以就理也。阳气者仁，阴气者贪，故情有利欲，性有仁也。”¹⁶⁸（《白虎通义·情性》）

此论述是说明了性和情的来源，阳曰性，阴曰情，情则包含了性，情也即是性，并将此附加气的理论上，用阴阳之分来解释善与恶的对立。扬雄的《太玄·数》构造的世界图式：“性仁，情喜”；“性谊，情怒”；“性礼，情乐”；“性智，情悲”；“性信，情恐惧”。¹⁶⁹人的情感是心理活动思维的重要方面，与人性一样是生来就具有的生理本能。在这里，扬雄以兼性情而言性，提出了“善恶混”之说应有其之义。徐复观先生认为，扬雄性中的善与恶都是潜存的状态，由潜存的状态转而为一念的的动机，再将一念动机加以实现，便需靠人由生命所发出的力量“气”。¹⁷⁰郭君铭先生认为，扬雄所论之气，受到了孟子思想的影响，突出了主体的自觉在道德修养中的作用，既是内在“志”是要由“气”所构成的身体喜怒哀乐

¹⁶⁷ 〈深察名号第三十五〉，《春秋繁露义证》，页298。

¹⁶⁸ [汉]班固著；[清]陈立疏；吴则虞点校：〈情性〉，《白虎通疏证》，北京：中华书局1994年，页381。

¹⁶⁹ 〈数〉，《太玄集注》卷第八，页198。

¹⁷⁰ 徐复观：《两汉思想史》（第二卷），页315。

之情表现出来，要认识“志”就要通过“气”；人表现于外在的情感处于内在的意志的支配之下，这就是所谓的“言志所向，气随之。”¹⁷¹由徐氏和郭氏两人的论述看来，气无所谓善恶之分，只是随着人的一志一念思维而形成，扬雄也免不了受到时人一般认识的影响。

从《太玄》到《法言》，虽然所探讨的问题和范围都是不同的性质，但所透露的思维认知却是一贯的，于《太玄·图》云：

“故思心乎一，反复乎二，成意乎三，条畅乎四，著乎五，极大乎六，败损乎七，剥落乎八，殄绝乎九。生神莫先乎一，中和莫盛乎五，倨励莫困乎九。夫一也者，思之微者也；四也者，福之资者也，七也者，祸之励者也。三也者，思之崇者也；六也者，福之隆者也；九也者，祸之穷者也，二五八，三者之中也，福则往而祸则承也。”¹⁷²

这是说，在第一阶段，开始萌发一定的念头，在第二阶段进行反复思索，第三阶段定下决心，形成决策，到第四阶段，才能“条畅”而发于行事，付诸行动。扬雄的这些论述，虽然对理性思维活动尚未作出更为具体的说明，但颇有启发意义，对人类探讨理性思维的具体进程，丰富认知活动的具体内容，都有重要价值。¹⁷³故扬雄在其《法言序》云：

“天降生民，倥侗颛蒙，恣乎情性，聪明不开，训诸理。”¹⁷⁴（《法言序》）

¹⁷¹ 参见郭君铭：《扬雄《法言》思想研究》，页99。

¹⁷² 〈图〉，《太玄集注》卷第十，页213。

¹⁷³ 郑万耕：《扬雄身心观述评》，《河北师范大学学报》，2004年第3期，第29页。

¹⁷⁴ 〈法言序〉，《法言义疏》下册，页566。

人生下来蒙昧无知，聪慧尚未开发，是完全藉于本能的性情而活动，所以必须以正确的理念和道理加以开导，因此说：“学者，所以修性也。视、听、言、貌、思，性所有也。学则正，否则邪。”¹⁷⁵“视、听、言、貌、思”是人与生具来的，皆由性所发，分别是外在的感官和内在思维而结合成的，但是扬雄并没有说明此五者之性是善或是恶，只是提出后天学习的重要在于修性。扬雄所论之心则是具有认知的思维功能。

扬雄以礼仪为人性分立为标准：“鸟兽触其情者也，众人则异乎！贤人则异众人矣，圣人则异贤人矣。礼仪之作，有以矣夫。人而不学，虽无忧，如禽何？”¹⁷⁶（《法言·学行》）学习可使其人异与禽兽，不动其情欲并以礼仪应世，就能存养人的本性成就道德的完善。对于道德的言行，仪表，嗜好的标准，扬雄有“取四重，去四轻”的说法：

“或问：“何如斯谓人？”曰：“取四重，去四轻，则可谓之人。”曰：“何谓四重？”曰：“重言，重行，重貌，重好。言重则有法，行重则有威，好重则有观。”“敢问四轻。”曰：“言轻则招忧，形轻则招辜，貌轻则招辱，好轻则招淫。””¹⁷⁷（《法言·修身》）

¹⁷⁵ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 16。

¹⁷⁶ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 116。

¹⁷⁷ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页 96。

说明了人表现在于能判断道德意义相关的事物方面，而不是仅仅在于人的吉凶荣辱方面。有云：或问：“君子言则成文，动则成德，何以也？”曰：“以其弪中而彪外也，般之挥斤，羿之激矢，君子不言，言必有中也；不行，行必有称也。”¹⁷⁸（《法言·君子》）人的表现一定要符合“言必有中”，“行必有称”的道德规范，这样才能称得上是君子。基于“言志所向，气随之”的发展趋向，故说个人的志向在成德的过程中起着重要的决定性。扬雄在《法言》中强调“立志”并“尽心”才能达到内圣外王境界的正确认识，达到道德的修养中的作用，于《法言·寡见》云：

“好尽其心与圣人之道者，君子也。人亦有好尽其心矣，未必圣人之道也。”¹⁷⁹

要达到圣人之道首要的条件就是尽其心，反之绝不能成其道，然而尽其心未必必得之，但是发动一心之始有达成圣之道的可能性。如《法言·修身》云：“公仪子、董仲舒之才之邵也，使见善不明，用心不刚，侏克尔？”“见善明者，智也；用心刚者，勇也。”¹⁸⁰公仪子、董仲舒的才德高明不是天生的，是需要向善的志向才能有所成就。说明了心之用于特定对象时，则会发动决定性的作用，而表现出不同的内涵，“勇”则是人心发动后的内涵之一。然而，在扬雄看来心的探索认知能力最大的作用是于《法言·五百》云：

“赫赫乎日之光，群目之用也；浑浑乎圣人之道，群心之用也。”¹⁸¹

¹⁷⁸ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页496。

¹⁷⁹ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页215。

¹⁸⁰ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页91。

¹⁸¹ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页262。

司马光云：“目因日光然后能有见，心因圣道然后能有知。浑浑，广大疏通之貌。”¹⁸²可知道人心发展出最大的功能则是表现圣人之道。在于治国之道方面《法言·孝至》云：

“天地之得，斯民也；斯民之得，一人也；一人之得，心矣。”¹⁸³

司马光云：“天地因人而成功，故天地之所以得其道者，在于民也。民之所以得其道者，在君也，君之所以得其道者，在心也。”¹⁸⁴心是同一天下，正天下之端，扬雄在这里想表达的意思是，天下万民可得其道，则须由人君发动其心而行道。其治经求其修身，纠正百家，非有如一般的经师为汉官学服务，只求功名利禄，为汉治法，而是以“致用”的原则出发以达到平天下的理想。又云：

“或问：“大”。曰：“小”。问：“远”。曰：“途”未达。曰：“天下为大，治在道，不亦小乎？四海为远，治之在心，不亦途乎？”¹⁸⁵

治理国家天下则需要依据圣人之道，而推行圣人之道的关键系于人君之心可持之，一心专力以治，天下四方则会归顺之。对于友道《法言·学行》则云：

“频频之党，甚于与斯，亦贼天粮食而已矣。朋友而不心，面朋也；友而不心。面友也。”¹⁸⁶

¹⁸² 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页262。

¹⁸³ 〈孝至〉，《法言义疏》上册，卷第十三，页540。

¹⁸⁴ 〈孝至〉，《法言义疏》上册，卷第十三，页540。

¹⁸⁵ 〈孝至〉，《法言义疏》下册，卷第十三，页541。

¹⁸⁶ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页34。

司马光云：“言朋友当以诚心相互切磋遂磨，不可以心知其非而不告，但外貌相媚悦，群居游戏，相从饮食而已。”¹⁸⁷说明与朋友之交需要以诚心以待，因为人与人之间的交往全是一心之真为发动之始。在文字表现方面：

“言不能达其心，书不能达其言，难矣哉！惟圣人得言之解，得书之体。白日以照之，江河以涤之，灏灏乎其莫之御也。面相之，辞相适，揜中心之所欲，通诸人之嗑嗑者，莫如言。弥纶天下之事，记久明远，著古昔之，传千里之恣恣者，莫如书。故言，心声也。书，心画也。声画形，君子小人见矣！声画者，君子小人之所以动情乎”¹⁸⁸（《法言·问神》）。

这里说明了心声、心话都是通过言语和文章所呈现出来，心之动表现为外显者，因而为众人所见所领悟。同时也可以可以通过它们来探知人之心，而分辨出君子与小人。

¹⁸⁷ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 34。

¹⁸⁸ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 159 - 页 120。

第五章：《法言》中的成德论与处世观

本章续而论述扬雄的内圣之学则是靠外在的修养来为提升心神的智性化。扬雄把《学行》放在《法言》之首，继而发展了荀子的思想学说，强调学习与道德实践的重要性。对于如何学习，为何学习，向谁学习，以什么为学习的内容，则是扬雄在《法言》极为重要的讨论范畴。主张只要立志学习，恶之人皆可成圣。此外，在新时代的条件下，扬雄提出如何运用智慧来保全其身的处世原则。他认为人都有权利保全自己，“杀身者远矣”，避免祸端。但是绝对不可以随波逐流，无论是在治世还是乱世都要有保持自己名节的操守，而要做到这一点，就必须做到进退由“道”。

第一节：人人皆可习而成圣

于《孟子·公孙丑上》记载昔者子贡问于孔子曰：“夫子圣矣乎？”孔子曰：“圣者吾不能，我学不厌而教不倦也。”子贡问曰：“学不厌，智也；教不倦，仁也。仁且智，夫子既圣矣。”¹⁸⁹由此看来，圣德是仁德和智德的结合，因而圣人之德为是儒家终极的人格理想，在《法言》中，扬雄反复地言及圣人，以其为宪章之楷模，人伦修养之模范。“或曰：圣人事异乎？曰：圣人德之为事，异亚之。故常修德者，本也；见异而修德者，末也”¹⁹⁰（《法言·孝至》）扬雄提出“由于独智，入智圣门”认为成圣的可能性，而要做到此境界，就得具有知幽见微的独特知识和智慧，所谓：“或问‘明’，曰：‘微’。或曰：‘微如何其明也？’曰：‘微而见之，明其悖乎’”¹⁹¹（《法言·问明》）、“吾寡见人之好假者也。迹文

¹⁸⁹ 《孟子集注·公孙丑章句上卷三》，《四书章句集注》，页 233。

¹⁹⁰ 《孝至》，《法言义疏》下册，卷第十三，页 538。

¹⁹¹ 《问明》，《法言义疏》上册，卷第六，页 179。

之视，迺言之听，偃则假焉。”¹⁹²（《法言·寡见》）而知幽见微就必须靠个人的努力和掌握，才能使人增广见闻，正如他说：“多闻见而识乎至道者，至识也”¹⁹³（《法言·寡见》）“多闻则守之以约，多见则守之以卓。寡闻则无约也，寡见则无卓也。”¹⁹⁴（《法言·吾子》）可见扬雄非常注重人博学博见之学习修养和智慧。

扬雄继承了荀子学习的理论与道德实践，主张圣人由学而成，并反对经学家把古之圣君贤主奉抬高进而神化。他说：“习乎习！以习非之胜是也，况习是之胜非乎？于戏！学者审其是而已矣。”¹⁹⁵（《法言·学行》）针对时人的学风，扬雄认为圣人之所以比常人崇高，并不是因为天生的特殊因素，而是靠后天立志学习而具有了明辨是非的智慧。人们只需要通过“强学力行”的方法为实践的目标，便能达到圣人的学说。“圣人之辞，可为也；使人信之，所不可为也。是以君子强学力行。”¹⁹⁶（《法言·修身》）而人之所以要学习在于“学者，所以修性也……学则正，否则邪”¹⁹⁷（《法言·学行》）“学者，所以求为君子也，求而不得者有，夫未有不求而得之者也。”¹⁹⁸（《法言·学行》）扬雄认为学习是为了提升自我的修养，而人性是否有真确的方向发展，关键在于学与不学，并进一步指出了“人而不学，虽无忧，如禽何”¹⁹⁹（《法言·学行》）

¹⁹² 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页 213。

¹⁹³ 〈寡见〉，《法言义疏》上册，卷第七，页 215。

¹⁹⁴ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页 77。

¹⁹⁵ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 21。

¹⁹⁶ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页 89。

¹⁹⁷ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 16。

¹⁹⁸ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 27。

¹⁹⁹ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页 116。

在扬雄看来，君子应以守道修德为本，而不是追求外在的物质利益。对立志成圣的君子而言，就必须追求道德上的“学”，即可获得道德精神上的富有，有所成就，而外在的满足是不能与此比之的，于《法言·学行》有这样的论述：

“或曰：“使我纻朱怀金，其乐可量也。”曰：“纻朱怀金者之乐，不如颜氏子之乐。颜氏子之乐也，内；纻朱怀金者之乐也，外。”或曰：“请问屡空之内。”曰：“颜不孔，虽得天下不足以为乐。”“然亦有苦乎？”曰：“颜苦孔之卓之至也。”或人瞿然曰：“兹苦也，祇其所以为乐也与！”²⁰⁰

扬雄推崇颜渊，认为为道者要学习颜渊安贫乐道内在精神，不以物质的匮乏为苦，应以苦苦追求圣人之道为乐。而要做到这一点扬雄认为更重要的是行动。故《法言·学行》中说：“学，行之，上也；言之，次也；教人，又其次也。咸无焉，为众人”²⁰¹，以是否有知识并加以实践作为众人和圣人、君子之间的区别，突出强调了学行并重，身体力行的成圣功夫。人的行为就是由他的人生观而支配，扬雄之所以以学以致行为上，著书立说，实是退而不得已的选择。在学习的过程中，他提出了外在的教化有助于内在的修养功夫，“学以治之，思以精之，朋友以磨之，名誉以崇之，不倦以终之，可谓好学也已矣。”²⁰²（《法言·学行》）。学习要籍著道德之外在规范，以期望达到自治内在德性之修养，在思考上要精益求精，在外与朋友互相切磋，并追求道德名誉而向上而坚持到底。故《法言》云：或问：“学无益也，如质何？”曰：“未之思矣。夫有刀者砉诸，有玉者错诸，不砉不错，焉攸

²⁰⁰ 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页 41。

²⁰¹ 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页 5。

²⁰² 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页 12。

用？砉而错诸，质在其中矣；否则辍。”²⁰³扬雄以“刀”和“玉”来比喻人性可以通过后天的学习和锻炼而成善。

此外，扬雄认为学习务求师，“师哉！师哉！桐子之命也。务学不如务求师。师者，人之模范也。模不模，范不范，为不少矣。（《法言·学行》）一哄之市，不胜异意焉；一卷之书，不胜异说焉。一哄之市，必立之平；一卷之书，必立之师。²⁰⁴（《法言·学行》）扬雄非常重视学习之师，但是师要慎重的选择：

“或问：“小每知之，可谓师乎？”曰：“是何师与，是何师与！天下小事为不少矣！”每知之，是谓师乎？师之贵也，知大知也。小知之师，益贱矣。”²⁰⁵（《法言·问明》）

扬雄认为真正的人之师者如圣人般知大道理，并助于人性向善的发展。若无明师的教导和指点，不仅不能学习到正道之“大知”，反而会以偏为正，不知其是非，而为学以章句为务者，不能明辨学习的内容是否正确，此为“小知”之师，是人所鄙视的。又云：

孔子习周公者也，颜渊习孔子者也，羿、逢蒙分其弓，良舍其策，般投其斧而习诸，孰曰非也？或曰：“此名也，彼名也，处一焉而已矣。”曰：“川有渎，山有岳，高而且大者，众人所能逾也。”²⁰⁶（《法言·学行》）

师之“知大知”乃指圣人之道，如同孔子习周公，颜渊习孔子，此圣人之道如川之渎，山有之岳，是后羿、逢蒙、王良，输般也能学习的，为涵盖了天下之常道。

²⁰³ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页8。

²⁰⁴ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页18。

²⁰⁵ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页180。

²⁰⁶ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页13。

“或问：“世言铸金，金可铸与？”曰：“吾闻觐君子者，问铸人，不问铸金。”或曰：“人可铸与？”曰：“孔子铸颜渊矣。”或人跖尔曰：“旨哉！问铸金，得铸人。”²⁰⁷（《法言·学行》）

从以上的论述中，扬雄指出了孔子教导颜渊就有如同陶铸人才，颜渊因追求圣人孔子为师而得以知正道，若颜渊寻小道之师则就不能听闻天地间的道理。就有如：“螟蠕之子殪而逢，螺赢祝之曰：“类我，类我。”久则肖之矣。速哉！七十子之肖仲尼也。”（《法言·学行》）扬雄以螟蠕之子殪而逢的典故为喻，说明了七十子在孔子身边向他学习其圣德，久而就会像孔子达之圣人之道。

在知识和道德的积累修养中，扬雄讲究学习的首要任务是“爱日以学”，时时刻刻皆尽力为道：“或问：“孔子之道不可小与？”曰：“小则败圣，如何？”曰：“若是，则何为去乎？”曰：“爱日。”曰：“爱日而去，何也？”曰：“由群婢之故也，不听正，谏而不用。噫者！吾于观庸邪？无为饱食安坐而厌观也。由此观之，夫子之日亦爱矣。”曰：“君子仕则欲习其义，居则欲彰其道。事不厌，教不倦，焉的日？”²⁰⁸（《法言·五百》）每个人所在学习的事物上都有不同程度的难点，然而学有所成的人皆是不懈怠的，持有精进的精神的人，故扬雄说：

“圣人虎别，其文炳也。君子豹别，其文蔚也。辩人狸别，其文萃也。狸变则豹，豹变则虎”²⁰⁹（《法言·吾子》）

²⁰⁷ 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页15。

²⁰⁸ 《五百》，《法言义疏》上册，卷第八，页257。

²⁰⁹ 《吾子》，《法言义疏》上册，卷第二，页72。

由普通人立志成君子而成圣人，其学问就有如由狸变豹、由豹变虎一样皮纹逐渐斑斓亮丽。“学人或问：“进”。曰：“水。”或曰：“为其不舍昼夜与？”曰：“有是哉！满而后渐者，其水乎？”或问“鸿渐”。曰：“非其往不往，非其居不居，渐犹水乎！”“请问木渐”。曰：“止于下而渐于上者，其木也哉！亦犹水而已矣。”²¹⁰（《法言·学行》）而其学习过程中，扬雄则以水喻学，指出学习是有层次的渐进性，有如水流填满一个坑后又永不止息的前进。

学有所成之后，就必行之以表圣人之道之圆满，否则“好大而不为，大不大矣；好高而不为，高不高矣，好而不为，则大者无以成大，高者无以成高也。”²¹¹而在扬雄看来，孟子是值得称道的：或问“孟子之言要，知德之奥。”曰：“非苟知之，亦允蹈之。”²¹²（《法言·君子》）孟子不只能体悟圣人之道之意蕴之所在，并强学力行以实践孔子之言，做到了知行合一。故说：“修身以为弓，矫思以为矢，立义以为的，奠而后发，发必中矣。”²¹³（《法言·修身》）要修养自己的德性，先矫正自己的思想、树立自身正义，定立而后发，才能行中庸之道。

基于神学经学盛行的背景之下，扬雄以理性的角度说明了生死自然，唯有立德、立言、立志的人才能寻求不朽的这一道理。

“或问：“人言仙者，有诸乎？”“吁，吾闻虞羲、神农歿，黄帝、尧、舜殂落而死，文王，毕；孔子，鲁城之北。独子爱其死乎？非人之所及也。仙亦无益于子之汇矣！”或曰：“圣人不师仙，厥术异也。圣人之于天下，耻一物之不知；仙人之于天下，耻一日之不生。”曰：“生乎！生乎！名生而实死也。”或曰：“世无仙，则焉得斯语？”

²¹⁰ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页24。

²¹¹ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页91。

²¹² 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页498。

²¹³ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页84。

曰，“语乎者，非器器也与？惟器器为能 使无为有。”或问“仙之实”。曰：“无以为也，有与无，非问也。问也者，忠 孝之问也。忠臣孝子，惶乎不惶。””²¹⁴

伏羲、神农歿，黄帝、尧、舜，文王，孔子都难免一死，而他们至今还被人所念及，是因为他们以智德为人们作出了贡献，如此看来实际上与生死没有什么的区别。因而提醒了人们应该把追求不朽之生死转移到忠孝等社会的思考和实践上去，才能名垂青史，不朽之神仙。扬雄以颜回与耕为例，强调了以德立名的儒家传统观念：

“或问：“寿可益乎？”曰：“德。”曰：“回、牛之行德矣，曷寿之不益也？”曰：“德，故尔。如回之残，牛之贼也，焉得尔？”曰：“残，贼或寿。”曰：“彼妄也，君子不妄。”有生者必有死，有始者必有终，自然之道也。”²¹⁵

说明了他们虽然不幸被夭折，不能摆脱不了自然的生死，但是其德行的却增益了他们在历史的意义上道德美誉的不朽，而那些那些残害道德的人，即使长久的活着也只是妄生，这是一个儒家对死后生活的态度，故扬雄非常强调道德美名之价值，他说：“人必先作，然后人名之”²¹⁶（《法言·君子》）“不为名之名，其至矣乎！为名之名，其次也。”²¹⁷这样不仅能激发人们从善，而且还能使其有永不朽之名。在扬雄看来，欲拥有不朽之名，就需先立志加于追求：

“有意哉！孟子曰：“夫有意而不至者有矣，未有无意而至者也”²¹⁸（《法言·修身》）

如果决心向圣人学习，就没有任何事可以阻挡人向善的发展：

²¹⁴ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 517。

²¹⁵ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 520。

²¹⁶ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 515。

²¹⁷ 〈孝至〉，《法言义疏》下册，卷第十三，页 531。

²¹⁸ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页 93。

或问：“鸟有凤，兽有麟，鸟、兽皆可成凤、麟乎？”曰：“群鸟之于凤也，群兽之于麟也，形性。岂群人之于圣乎？”²¹⁹（《法言·问明》）

李轨注此段说：“鸟兽大小、形性各异；人之于圣，肺藏正同。”意思是说，鸟兽是不可能改变成凤凰、麒麟，因为形性的有别，而群人同圣人之间是同类，其人性是可逾越的鸿沟，即可相通的，可以改变的。又云：“庄周、申韩、不乖寡圣人而见诸篇，则颜氏之子，闵氏之孙，其如台”在扬雄看来，庄周、韩非这些激烈批评儒家的人物，也可以通过学习成为圣人。

“晞骥之马，亦骥之乘也。晞颜之人，亦颜之徒也。或曰：“颜徒易乎？”曰：“晞之则是。”曰：“昔颜尝晞夫子矣，正考甫尝晞尹吉甫矣，公子奚斯尝晞尹吉甫矣。不欲晞则已矣，如欲晞，孰御焉？”²²⁰（《法言·学行》）

一个人最终成为怎样的人，这就要取决于能否有立志学习之心。以圣人贤人为学习的对象皆能成其人。扬雄智论的立足点则是在于历史和现实中所做的反思，在继承中有创造，《法言·问神》云：“君子之言幽必有验乎明，远必有验乎近，大必有验乎小，微必有验乎著。无验而言之谓妄。君子妄乎？不妄。”²²¹扬雄在这里强调“言必有验”，“无验而言之谓妄”，这一心态与重视经验之学的荀子，要求人性的学说需讲求“辨合符验”的主张是一样的。能从众多的迷信神学中摆脱出来就是凭着这一条件，基于这样的一个认识，扬雄在《法言·重黎》中提出了这样的一个批评：“问：“赵世多神，何也？”曰：“神怪茫茫，若存若亡，圣人曼

²¹⁹ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页183。

²²⁰ 〈学行〉，《法言义疏》上册，卷第一，页28。

²²¹ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页159。

云。”²²²这些传说不可确信，因为没有可校验做证明。对待迷信的传说，扬雄采取的态度则是“子不语怪力乱神”。

第二节：“礼仪立世，明哲保身”的处世原则

人之法天，在乎守护天理，然天理却不易为人所知，故有圣人出，观察了天地之物象，其意义后，制出礼乐来为世人所遵循的法则。在《法言》中，扬雄终究以儒家传统之礼为依循的标准，其云：

“或问：“其有继周者，虽百世可知也。秦已继周矣，不待夏礼而治者，其不验乎？”曰：“圣人之言，天也，天妄乎？继周者未欲太平也，如欲太平也，舍之而用它道，亦无由至矣。”²²³（《法言·五百》）

秦朝的制度虽然是继承了周朝但是对于礼仪制度却有所欠缺，所以不能太平。在扬雄看来，唯有重视儒家的思想体系精神才能达到“修身、齐家、治国、平天下”的可能性。又云：“或曰：“为政先杀后教。”曰：“于乎！天先秋而后春乎？将先春而后秋乎？”²²⁴（《法言·先知》）说明了天道之行是顺“先春而后秋”，非为“先秋而后春”，而天道是生生不灭的，其存着道德仁义之理，扬雄以其说明了为人君者必须效法天之常道，先教后杀，非杀为先、教为后。“或曰：“人君不可不学律、令。”曰：“君子为国，张其纲纪，谨其教化。导之以仁，则下不相贼；邪之以廉，则下不相盗；临之以正，则下不相诈；修之以礼义，则下多德让。此君

²²² 〈重黎〉，《法言义疏》下册，卷第十，页327。

²²³ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第十，页261。

²²⁴ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页299。

子所当学也。如有犯法，则司狱在。”²²⁵治理国家须以仁义引导人民，以廉洁施政，以正道当政，以礼仪教导民众，这样天下才会太平。扬雄的政治思想既是继承了孟子所讲的“置民恒产”，《大学》“民之所好好之，民之所恶恶之”²²⁶以发挥，具有针对性和现实性的作用。强调了人君的教化修养则表现在于为民之政，而所谓的教化就是要符合礼乐的制度准则：“圣人之治天下也，碍诸以礼乐。无则禽，异则貉。吾见诸子之小礼乐也，不见圣人之小礼乐也。孰有书不由笔，言不由舌？吾见天常为帝王之笔、舌也。”²²⁷（《法言·问道》）

国家的政策好坏，执行的善恶间接间影响到人民的生活的疾苦，唯有做到这样才能实践儒家内圣外王的理论，扬雄的政治主张则是：“或问：“何以治国？”曰：“立政。”曰：“何以立政？”曰：“政之本，身也。身立则政立矣。”或问：“为政有几？”曰：“思斲。”或问“思斲”。曰：“昔在周公，征于东方，四国是王；召伯述职，蔽芾甘棠，其思矣夫！齐桓欲径陈，陈不果内，执袁涛涂，其斲矣夫！于戏！从政者审其思斲而已矣。”或问：“何思？何斲？”曰：“老人老，孤人孤，病者养，死者葬，男子亩，妇人桑之谓思。若污人老，屈人孤，病者独，死者逋，田亩荒，杼轴空之谓斲。”²²⁸（《法言·先知》）慎重地强调了只有明君、贤臣才能达到法天道而制人事的大同理想。

扬雄企图以礼仪立世，以纲常伦理来纠正和维系西汉末期衰坏的社会，至多只是代表了儒家道德理想主义的愿望而已。在面现实的困境，扬雄必须强调了主体的能动性在生活上的意义，冷静地以明哲保身的处世观来顺应时世，对儒家五常之

²²⁵ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 295 - 页 296。

²²⁶ 〈大学章句〉，《四书章句集注》，页 352。

²²⁷ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页 122。

²²⁸ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 268。

“智”有所深思。在《法言》中，扬雄对“智”的判断，多借助古今人物事件进行伦理意义上的着眼，如：

“或问：“屈原智乎”曰：“如玉如莹，爰变丹青。如其智如其智！如其智！”²²⁹（《法言·吾子》）

“樗里子之知也，使知国如葬，则吾以疾为著龟。”²³⁰（《法言·渊骞》）

“或问：“吕不韦其智乎，以人易货？”曰：“谁谓不韦智者与？以国易宗。不韦之盗，穿窬之雄乎？穿窬也者，吾见担石矣，未见洛阳也。”²³¹（《法言·渊骞》）

《史记·屈原贾生列传》中评价屈原“正道直行，竭忠尽智”、“其志洁，其行廉。”²³²扬雄正基于此前提之下，称屈原之大智慧。然而扬雄对于樗里子的预知之智，和吕不韦“以人易货”的做法，皆不足于称道，真正的智者应关注国家命运，而不是限于自己的身后之事，不会为个人之事而谋利。“智，烛也。”²³³“见而知之者，智也。”²³⁴扬雄所指的“智”是有判断是非的能力而言，在一定的程度上是超出了认识论的范畴。不难发现，扬雄在重视个体的价值反应在道德生活中的意义的同时，对于如何处世，如何保全生命的问题提出了探讨。

或问：“命”。曰：“命者，天之命也，非人为也，人为不为命。”请问：“人为”。曰：“可以存亡，可以死生，非命也。命不可避也。”或曰：“颜氏之子，冉氏之

²²⁹ 〈吾子〉，《法言义疏》上册，卷第二，页57。

²³⁰ 〈渊骞〉，《法言义疏》下册，卷第十一，页427。

²³¹ 〈渊骞〉，《法言义疏》下册，卷第十一，页431。

²³² [汉]司马迁著；[宋]裴因集解；[唐]司马贞索隐；[唐]张守节正义：〈屈原贾生略传〉，《史记》第7册，卷八十四，页2482。

²³³ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页92。

²³⁴ 〈玄摛〉，《太玄集注》卷第七，页186。。

孙。”曰：“以其无避也，若立岩墙之下，动而征病，行而招死，命乎！命乎！”²³⁵

（《法言·问明》）

颜渊和伯牛都是孔子的学生，有德行但是不幸夭折。这皆是天命所致，是人力无法避免的，然在天命之外的事人人皆可做选择避免处于险恶的环境以保全自己。基于这样的认识，扬雄的“智”论主要是落实在关注生命、自身的处事原则上，并不以儒家一贯杀身成仁的主张来面对现实，而是需以道家思想的态度来顺时处世：

“或问：“人何尚？”曰：“尚智”。曰：“多以智杀身者，何其尚？”曰：“昔乎皋陶以其智为帝谟，杀身者远矣；箕子以其智为武王陈《洪范》，杀身者远矣！””

236

“或问：“活身？”曰：“明哲。”或曰：“童蒙则活，何乃明哲乎？”曰：“君子所贵，亦越用明，保慎其身也。如庸行翳路，冲冲而活，君子不贵也。””²³⁷（《法言·问明篇》）

此两段话表达了人在运用智慧成就事业，作出贡献的同时，也要懂得保全自己的生命。其《自序》所说：“深者入黄泉，高者出苍天，大者含元气，纤者入无伦”。²³⁸故说：“明哲煌煌，旁烛无疆，逊于不虞，以保天命”²³⁹明与哲，所强调的也是保慎其身的意识能力。扬雄于《法言·渊骞》评晁错为了削藩而导致杀生之祸，为不明智的举动。²⁴⁰此外在《太玄赋》中亦云：“屈子慕清，葬鱼腹兮。伯

²³⁵ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页189-页190。

²³⁶ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页186。

²³⁷ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页198。

²³⁸ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3586。

²³⁹ 〈法言序〉，《法言义疏》下册，页569。

²⁴⁰ “晁错？”曰：“愚。”〔注〕画策削诸侯王，七国既反，令盎得行其说，智而不能自明，〈渊骞〉《法言义疏》下册，卷第十一，页460。

姬矚名，焚厥身兮。孤竹二子，饿首山兮。断迹属娄”的做法“何足以称兮”，来强调了自己独执《太玄》以荡然肆志。这些人虽有高尚道德事功但是最终的结果还是不能保全其身，故扬雄认为其是不智的做法。

扬雄早年从学于严君平，其作品思想难免会受道家思想的影响，然而扬雄的处事原则不能单纯归结于道家的思想亦有儒家“有道则进，无道者隐”的原则，这都是基于维护自我人格的尊严，表现出崇高的道德精神：“人必其自爱也，而后人爱诸；人必其自敬也，而后人敬诸。自爱，仁之至也；自敬，礼之至也。未有不自爱敬而人敬之者也。”²⁴¹（《法言·君子》）。扬雄认为“龙以不制为龙，圣人以不手为圣人。”²⁴²（《法言·问神》）李轨注“手者，桎桔之属。”²⁴³圣人之所以为圣人，龙之所以为龙，乃在于不受桎桔，保持生命的自由存在状态。扬雄强调了在面对吉凶祸福，进退出处，都要谨慎于时，明察秋毫：

“故为可为于可为之时，则从；为不为于不可为之时，则凶”²⁴⁴（《解嘲》）

“亨龙潜升，其贞利乎？或曰：“龙何如可以贞利而亨。”曰：“时未可而潜，不亦贞乎？时可而升，不亦利乎？”²⁴⁵（《法言·问明》）

“朱鸟翩翩，归其肆矣。或曰：“奚取于朱鸟哉？”曰：“时来则去，时往则往，能来能往者，朱鸟之谓与？”²⁴⁶（《法言·问明》）

²⁴¹ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 515。

²⁴² 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 142。

²⁴³ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页 142。

²⁴⁴ 〈文·解嘲并序〉，《扬雄集校注》，页 193。

²⁴⁵ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页 197 - 页 198。

²⁴⁶ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页 208。

“君子以礼动，以义上，合也进，否也退，确乎不忧其不合也。”²⁴⁷（《法言·问明》）

扬雄强调了时机的重要性，对此说明了士人对于自己的不遇习惯从时世君主找出答案来，而扬雄也不例外。于《解嘲》篇中就有提到，他能写出好文章，被统治接纳，自然能成为治平之能臣，然而他的努力并不没有的到兑现的机会，则只因生不逢其时，然而扬雄始终没有放弃以儒家为原则的立场，他以历史人物为例，于《法言·重黎》云：

或问：“季布忍焉，可为也？”曰：“能者为之，明哲不为也。”或曰：“当布之急，虽明哲之如何？”曰：“明哲不终项仕，焉攸避？”²⁴⁸（《法言·重黎》）

季布为项羽将，曾数次围绕着刘邦，刘邦即立后，悬赏捉拿季布，而季布困迫，而一度卖身为奴。扬雄对此认为季布的窘困是因为一直为了追随项羽而造成的“苟患失之，无所不至”²⁴⁹。可见扬雄所说的“明哲”也就是对是非要有明确的判断，要先站稳自己的立场，并非把存活放在首要的地位。扬雄把“智”作为一种能量，对于人生的祸福有着清醒的认知，于《法言·渊骞》中云，扬雄对东方朔进行了这样的评价：

“世称东方生之盛也，言不纯师，行不纯表，其流风、遗书，蔑如也。或曰：“隐者也。”曰：“昔之隐者，吾闻其语矣，又闻其行矣。”或曰：“隐道多端。”曰：“固也！圣言圣行，不逢其时，圣人隐也。贤言贤行，不逢其时，贤者隐也。谈言谈行，曰不逢其时，谈者隐也。谈言谈行，而不逢其时，谈者隐也。昔者箕子之漆其身也，狂接

²⁴⁷ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页209。

²⁴⁸ 〈重黎〉，《法言义疏》下册，卷第十，页398。

²⁴⁹ 〈重黎〉，《法言义疏》下册，卷第十，页398。

與之被其发也，欲去而恐罹害者也。箕子之《洪范》，接輿之歌凤也哉！”或问：“东方生名过实者，何也？”曰：“应谐，不穷，正谏，秽德。应谐似优，不穷似哲，正谏似直，秽德似隐。”“请问名。”曰：“谈达。”“恶比？”曰：“非夷尚容，依隐玩世，其滑稽之雄乎！”或问：“柳下惠非朝隐者与？”曰：“君子谓之不恭。古者高饿显，下禄隐。”²⁵⁰（《法言·渊骞》）

扬雄并不赞同东方朔之隐，认为他“言不纯师，行不纯表”并讥讽他为“滑稽之雄”不能与箕子和接輿相比。而儒家之圣贤面对生不逢时虽会选择退隐，但是绝不因此而没有人格节操，故扬雄认为世人不应以其效法之。但是在另一方面，扬雄则认为在有些情况之下，是需要变通，在委屈求全的同时又不能放弃原则立场，这样才能达到弘扬圣道的目的，扬雄以南子求孔子拜见为例说明其处事的原则：

“或问：“圣人有诎乎？”曰：“有。”曰：“焉诎乎？”曰：“仲尼于南子，所不欲见也；阳虎，所不欲敬也。见所不见，敬所不敬，不诎如何？”曰：“卫灵公问陈，则何以不诎？”曰：“诎身，将以信道也。如诎道而信身，虽天下不为也。”²⁵¹（《法言·五百》）

这就进一步解说“明哲”之意，然有人问向扬雄提出质疑：“明哲”就一定能保身吗？”“或问：“韩非作《说难》之书，而卒死乎说难，敢问何反也？”曰：“说难，盖其所以死乎！”曰：“何也？”曰：“君子以礼动，以义止，合则进，否则退，确乎不尤其不合也。”²⁵²（《法言·问明篇》）扬雄把韩非子的游说之“智”归结到礼义立世的儒家伦理思想立场来讨论，认为游说不符合正确的原则，

²⁵⁰ 〈渊骞〉，《法言义疏》下册，卷第十一，页483-页484。

²⁵¹ 〈五百〉，《法言义疏》上册，卷第八，页249。

²⁵² 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页209。

虽达到君主的要求，但他是不能保全其身，最终还是要为自己的学说而有所顾虑。

对扬雄本身而言不能说无不矛盾，然而这又不是自身能摆脱的困惑。

从以上的论述中，我们不难发现扬雄的处世立场是以儒家之道为原则，立志成圣者就必须先明了无论在怎样的情况下，都要坚持自己的道德节操：

或问：“君子”。“在治曰若凤，在乱曰若凤。”“或人不谄。曰：“未之思矣！”曰：“治则见，乱则隐。鸿飞冥冥，弋人何慕焉。鹤鸣遽集，食其洁者矣！凤鸟跼踖，匪尧之庭。”²⁵³（《法言·君子》）

扬雄主张“明哲保身”的处事原则，可以说是他自身在面对现实的政治压力的反应之下，最终选择的一条路，说出了他与世格格不入的个体独立人格。《解嘲》云：

“且吾闻之，炎炎者灭，隆隆者绝；观雷观火，为盈为实；天收其声，地藏其热。高明之莉，鬼瞰其室。攫拏者亡，默默者存；位极者高危，自守者身全。是故知玄知默，守道之极；爰清爰诤，游神之庭；惟聒惟坏，守膻之宅。世异事变，人道不殊，彼我易时，未知何如。”²⁵⁴

从以上的论述中，可知扬雄所反映出的人生理论完全是针对当时知识分子的道德规范和行为准则而提出。扬雄作符命、投阁事件，皆受到时人的讥嘲，说他“爰清静，作符命。惟寂寞，自投阁。”²⁵⁵朱熹也指责他放不下自身性命。然而

²⁵³ 〈问明〉，《法言义疏》上册，卷第六，页194。

²⁵⁴ 〈文·解嘲并序〉，《扬雄集注》，页191。

²⁵⁵ 〈扬雄传〉，《汉书》第11册，卷八十七下，页3584。

这种行为体现只不过是扬雄在生命层面对自我的保护，在人格层面对自我的珍视而已，而这活动又是受着社会环境和自身条件制约。

经过对扬雄的生平的了解，我们可以明了当时的社会环境并没有为扬雄提供实施他那崇高的人生理论条件，反而成为了进退维谷的矛盾。但是无论环境如何的困难，扬雄仍然以先圣孔子为榜样作为努力的目标，并没有放弃自己的追求。他巧妙地运用了道家的处世之方于现实和矛盾中，建构起到达彼岸的曲径。于《法言·君子》有云：

或问：“子于天下则谁与？”曰：“与夫进者乎！”或曰：“贪夫位也，慕夫禄也，何其与？”曰：“此贪也，非进也。夫进也者，进于道，慕于德，殷之以仁义，进而进，退而退，日孳孳而不自知倦者也。”或曰：“进进则闻命矣，请问退进。”曰：“昔乎，颜渊以退为进，天下鲜俪焉。”或曰：“若此，则何少于必退也？”曰：“必进易俪，必退易俪也。进以礼，退以义，难俪也。”²⁵⁶

在扬雄看来，进取者是好求道，慕好德、深厚仁义，出世为官并非非贪位求禄而是增进道德修养，然而遇道不逢其时，退而隐居也依然能修其德性，努力不懈而不知倦，更是称赞颜渊能以退为进，进以礼，退以义，无论是为官或隐退皆不离道、德、义、礼来克制自己的行为修其身，而这其中的内含就是为众人学习的目标。

²⁵⁶ 〈君子〉，《法言义疏》下册，卷第十二，页 511-页 512。

第三节：学《五经》之内涵以治道

扬雄在以儒家的思想为主的同时，也兼取了一些学派的思想成分，重新诠释了《五经》的内涵，为时人明确了努力的方向和修身之方法。于《法言·孝至》云：“天下之通道五，所以行之一，曰勉。”²⁵⁷五者无论指的是“仁、义、礼、智、信”或是“君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友”²⁵⁸皆应当以勤勉而行之，学说思想应当符合纲常伦理道德规范，这样才能算是完整的人。郭君铭先生提出了除了儒家传统之纲常之外，扬雄还提到了忠与孝这两个道德概念，反应出了专制制度建立之后，儒家伦理观的新变化。²⁵⁹

对于仁的内容，徐复观先生指出，此乃扬雄是把握得最浅的部分。然而不能否认的一点是扬雄对其有所改造并丰富了其内涵。《论语》云：“君子无终食之间以违仁，造次必于是，颠沛必于是”²⁶⁰“志士人仁，无求生以害仁，有杀身以成仁”²⁶¹等等，对于仁最基本解释既是“仁者，爱人”。但传统儒家有一个观念则是：“君子务本，本立而道生，孝弟也者，其为仁之本与！”²⁶²扬雄吸取了这一传统，进一步兼取了墨家的“兼爱”思想，丰富了先秦儒家“仁”的内涵。扬雄在《太玄·玄摛》中提出：“理生、昆群、兼爱之谓仁也；列敌、度宜之谓义也。”²⁶³在这里，扬雄则是直接以理生既是治理人民的生计，昆群既是把社会所有的人视为一体以达到兼爱，对待别人如同对待自己一样。扬雄所谓的“仁”，既是以墨家之“兼爱”来补充儒家之“仁爱”之说，丰富了儒家言人的思想。

²⁵⁷ 〈孝至〉，《法言义疏》下册，卷第十三，页 536。

²⁵⁸ 〈孝至〉，《法言义疏》下册，卷第十三，页 536。

²⁵⁹ 郭君铭：《扬雄《法言》思想研究》，页 132。

²⁶⁰ 〈论语集注·里仁第四卷二〉，《四书章句集注》，页 70。

²⁶¹ 〈论语集注·卫灵公第十五卷八〉，《四书章句集注》，页 163。

²⁶² 〈论语集注·学而第一卷一〉，《四书章句集注》，页 48。

²⁶³ 〈玄摛〉，《太玄集注》卷第七，页 186。

在此，先理解扬雄对“道德”的含义。扬雄虽然否定老子灭礼仪之思想，但是“老子之言道德，吾有取焉耳。”²⁶⁴对于“道德”扬雄在其《太玄·玄摛》有云：“虚形万物所谓之道也，因循无革天下之理得之谓德也。”²⁶⁵在老子的思想学说中，道就是自然循环之永恒的本体而言，“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母”²⁶⁶“天法道，道法自然”²⁶⁷德则是为道所用，是万物的本性“道生之，德畜之，物行之，器成之。是以万物莫不尊道而贵德”²⁶⁸道德同体，其离不开自然的法则。扬雄把老子之“道德”改成儒家的伦理概念，认为“道”是一规范伦理范畴的准则，德就是人性之根本。“天神天明，照知四方；天津天粹，万物作类”²⁶⁹（《法言·问神》）其中蕴含了“道”，只有圣人的境界才能把握“道”，圣人把握了“道”之后，又通过经典的方式向世人讲解，引导世人。对于德，扬雄说：“作不恃，克大有。测曰，作不恃，称玄德也。”²⁷⁰他认为，有所作为而不恃其功，则能无所不为，此可称之为玄冥之德。这里“玄德”之谓即出于《老子》五十一章：“生而不有，为而不恃，长而不宰，是谓玄德。”²⁷¹总体而言，这就是“神心忽慌，经纬万方，事系诸道、德、仁、义、礼”²⁷²（《法言·序》）又云：

²⁶⁴ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页114。

²⁶⁵ 〈玄摛〉《太玄集注》卷第七，页186。

²⁶⁶ [魏]王弼注；楼宇烈校释：〈上篇第二十五章〉，《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年，页62-页63。

²⁶⁷ 〈上篇第二十五章〉，《老子道德经注校释》，页64。

²⁶⁸ 〈下篇第五十一章〉，《老子道德经注校释》，页136-页137。

²⁶⁹ 〈问神〉，《法言义疏》上册，卷第五，页140。

²⁷⁰ 〈盛〉，《太玄集注》卷第三，页78。

²⁷¹ 〈下篇第五十章〉，《老子道德经注校释》，页137。

²⁷² 〈法言序〉，《法言义疏》下册，页569。

“道、德、仁、义、礼，譬诸身乎？夫道以导之，德以得之，仁以人之，义以宜之，礼以体之，天也。合则浑，离则散，一人而兼统四体者，其身全乎！”²⁷³（《法言·问道》）

人的身上必须具备五种天然本质的整体：“道、德、仁、义、礼”才能称得上一个完整的人，“合则浑，离则散”，若人不以此五种本质实现之，则不能成天人相合中的人。然尚须用“道以导之，德以得之，仁以人之，义以宜之，礼以体之。”《法言·渊骞》篇也说：“鼓之以道德，征之以仁义，舆尸、血刃，皆所不为也。”²⁷⁴可看见，扬雄是将“道”、“德”与“仁”、“义”、“礼”等概念结合起来并用，以“仁义道德”代为仁、义、礼、智、信等伦理为内涵，使“道德”这一词成为儒学中一种重要的概念和广泛的用词。

或问：“仁义礼智信之用”曰：“仁，宅也。义，路也。礼，服也。智，烛也。信，符也。处宅，由路。正服，明烛。执符，君子不动，动斯得矣。”²⁷⁵（《法言·修身》）

行为的修养不仅是内在的道德的功夫，对于人伦日常互动规范方面也是学习的部分，关于仁义礼智信之作用：李轨注曰：“仁如居宅，可以安身，义如道路，可以安行。礼如衣服，可以表仪，智如灯烛，可以照察。信如符契，可以至诚。”²⁷⁶能够做到这样的君子一旦付诸了行动就一定会有所成就。

²⁷³ 〈问道〉，《法言义疏》上册，卷第四，页111。

²⁷⁴ 〈渊骞〉，《法言义疏》下册，卷第十七，页476。

²⁷⁵ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页92。

²⁷⁶ 〈修身〉，《法言义疏》上册，卷第三，页92。

第四节：中和之道

扬雄的治国理想，既是要体现出圣人之道中的“中和之治”。他说：“圣人之道，譬犹日之中矣。不及则未，过则昃。”²⁷⁷（《法言·先知》）以日在天的正中的自然现象转化来论说人的内在修养，行圣人之道需依中道为原则的政治之道为标准。又云：“甄陶天下者，其在和乎？刚则甗，柔则坏。”²⁷⁸（《法言·先知》）李轨做注云：“夫陶者失刚柔之和则不成器，为政者失宽猛之中则不成治。”²⁷⁹说明治理国家天下有如制陶器，陶泥之过于干硬则容易破裂，泥过于柔湿则不易成形，应以一定的学说体系来教化和管理，否者会逆于百姓，百姓则会逆于为政者，于《法言·序》中云：“立政鼓众，动化天下，莫尚于中和。中和之发，在于哲民情。”²⁸⁰故为政者必须求刚与柔之间，不偏不倚之中和之道。扬雄以《易》的乾卦为喻云：龙之潜亢，不获其中矣。是以过中则惕，其近于中乎！²⁸¹（《法言·先知》）龙之沉潜与亢皆不是偏离了中位，偏离了中位则不是理想的状态，故过于中要警惕之，反之则加紧越之。偏离了中和之道所以需要对其加以引导、规范并修养之，使其恢复中和之自然之道。

²⁷⁷ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 305。

²⁷⁸ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 304。

²⁷⁹ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 304。

²⁸⁰ 〈法言序〉，《法言义疏》下册，页 571。

²⁸¹ 〈先知〉，《法言义疏》上册，卷第九，页 305。

结语

通过对《法言》的研究及其在扬雄思想体系的地位的了解，汉初黄老修生养息以至汉武帝提倡“罢黜百家，独尊儒术”，扬雄之思想深受其时代政治风潮、学术思想的影响，然而在面对时人的今古文经之争与讖纬解经，天人相应于阴阳五行、灾异谴告、宗教神秘的思潮，扬雄欲以辞赋寻求仕途为官的机会，阐发其政见来应对其时代社会的问题，但是宦官的生涯并不顺畅，转而寄情力而作《太玄》、《法言》，但是其思想非单方面源自于儒家或道家，其中难免掺杂了卦气，《易》等之思想学说。

我们不难发现到扬雄不是一个容易满足于现状而选择朝隐的人，也不仅仅是为了追求知识而知识²⁸²，而是一位捍卫孔孟之学，以弘扬圣道为己任的儒者。诚如《法言义疏·后序》中称：“杨子以希圣之资，遭五百之会，所为《法言》，继迹孟、荀，次于经传。”²⁸³从这段话中我们可以知道扬雄是在欲成圣之志的心态下创作《法言》，而《法言》作为一部回归儒学正统文化的经典，其地位则不容忽视的，扬雄以“适尧、舜、文王者为正道”²⁸⁴又说“尧、舜之道皇兮，夏、殷、周之道将兮，而以延其光兮”²⁸⁵（《法言·孝至》），既是表明了他在价值观上的认同意识。儒家之所以表扬尧舜禹为理想的政治模范，其原因则是圣王一体、师道合一的时代，然而自汉代倡导孔孟思想以来，所面对则是君有其位而无其德，君师异道的现象。

²⁸² 他“以好奇好异之心，投下他整个生命去追求知识，其人生形态属于“知识型”的，“近于西方所谓的”智者”形态的人物。扬雄所以一方面疏远政治，一方面又久居京师，甘心做一个“久次不迁”的仪卫队中的执再臣”，完全是出于“追求知识的便利”。”参见徐复观：《两汉思想史》（第二卷），页283-286页。

²⁸³ 《法言义疏》，《法言义疏》上册，页1。

²⁸⁴ 《问道》，《法言义疏》上册，卷第四，页109。

²⁸⁵ 《孝至》，《法言义疏》下册，卷第十三，页534。

儒学是中国历朝历代政治的骨干，而汉朝却是一个儒学昌盛的年代，“独尊儒术”为官方意识形态的地位而存在，没有人能摆脱得了其为政治服务的光明或黑暗。儒学的思想需要配合统治者的政治理想而存在和发展。统治者也随时作出理论调整，而互相存在，在一定的意义上，也被人们理解为一种凝聚人心的一种工具。针对这样的情况，扬雄自我认同为儒者，以三代之君王的政治形态为依归来阐述其内圣外王的思想，此外还“窃自比孟子”²⁸⁶对当时的学术思潮进行了严厉的评判，并对儒家的正道进行还原，具有批判异端的正统意识此外扬雄以弘道为其理想的重任，他说“金口而木舌”²⁸⁷、“有教立道，无止仲尼；有学术业，无止颜渊”²⁸⁸的学习对象，针对汉代思想的整个思潮作出一番的整合，创出自己的新儒学思想。

扬雄于西汉的思想史中虽是一个模拟大师，但是却对当时的学术风潮和对后世作出了一个转折点，其理想主义和道德主义的精神在为同时期的桓谭与王充所继承，桓谭的《新论》中更以扬雄与圣人相提并论；而王充所著的《论衡》多有理性主义、批判思维，多受扬雄的思想而来，在东汉时期可说是独树一帜的代表性。对后来魏晋的玄学做出了一番的贡献，其尊孟的思想则无疑是唐代《孟子》升为经的先声。

综观扬雄的一身，本文以为并不能以精准的道德为一切判断，而忽略了其时代的处境的因素，而对扬雄却少了同情的理解。扬雄可以说是一个虽不满于现状而又不愿斗争，终为统治阶级所压抑的学者。在面对其历史条件和自身的条件约束下，最终选择了一条以儒为主，道为用的应对法则。在他的一生中，他始终坚守着崇高

²⁸⁶ 《吾子》，《法言义疏》上册，卷第二，页 81。

²⁸⁷ 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页 6。

²⁸⁸ 《学行》，《法言义疏》上册，卷第一，页 44。

的道德品格，而一直运用着道家的弱用之术来与时政顽强地抗争着，其清高之名并不是虚盖的。对于扬雄而言其儒家治平的抱负未能实现实乃一种的遗憾，同时也是儒家穷窘的折射。

参考书目

1. [汉]班固著；[清]陈立疏；吴则虞点校：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年。
2. [汉]班固著；[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，1962年。
3. [晋]常璩撰；刘琳校注：《华阳国志校注》，成都：巴蜀书社，1984年。
4. [汉]董仲舒著，[清]苏舆撰；钟哲点校：《春秋繁露》，北京：中华书局，1992年。
5. 冯友兰：《中国哲学新篇》中卷，北京：人民出版社，2001年。
6. 顾颉刚：《古史辨》第二册，上海：上海古籍出版社，1982年。
7. 郭君铭：《扬雄《法言》思想研究》，成都：巴蜀书社，2006年。
8. 侯外庐：《中国思想史纲》，上海：上海书店出版社，2004年。
9. [汉]桓谭撰；朱谦之校辑：《新辑本桓谭新论》，北京：中华书局，2009年。
10. [汉]刘安著，何宁撰：《淮南子集释》上册，北京：中华书局，1998年。
11. [汉]陆贾著；王利器撰：《新语校注》，北京：中华书局，1986年。
12. [汉]司马迁著；[宋]裴因集解；[唐]司马贞索隐；[唐]张守节正义：《史记》，北京，中华书局，1982年。
13. [魏]王弼注；楼宇烈校释：《老子道德经注校释》，北京：中华书局，2008年。
14. [汉]王充撰；黄晖撰校释：《论衡校释》第四册，北京：中华书局，1990年。

15. [清]王先谦；刘武撰，沈啸寰点校：《庄子集解 庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1987年。
16. [清]王先谦撰；沈啸寰；王星贤点校《荀子集解》上册，北京：中华书局，1988年。
17. [清]王先谦撰；沈啸寰；王星贤点校《荀子集解》下册，北京：中华书局，1988年。
18. 王青：《扬雄评传》，南京：南京大学出版社，2005年。
19. 韦政通：《中国思想史》上册，上海：上海书店出版社，2003年。
20. 徐复观：《徐复观论经学史二种》，上海：上海书局出版社，2005年。
21. 徐复观：《两汉思想史》（第二卷），上海：华东师范大学出版社，2001年。
22. [清]严可均辑：《全上古三代秦汉三国六朝文》第一册，石家庄：河北教育出版社。
23. [汉]严遵著；王德友点校：《老子指归》，北京：中华书局，1994年。
24. [汉]扬雄著；张震泽校注：《扬雄集校注》，上海：上海古籍出版社，1993年。
25. [汉]扬雄撰；[宋]司马光集注；刘韶军点校：《太玄集注》，北京：中华书局，1998。
26. [汉]扬雄著；[清]汪荣宝疏；陈仲夫点校：《法言义疏》上册，北京：中华书局，1987年。

27. [汉]扬雄著； [清]汪荣宝疏； 陈仲夫点校：《法言义疏》下册，北京：中华书局，1987年。
28. 余英时：《士与中国文化》，上海：上海人民出版社，2006年。
29. 张岱年著：《中国哲学大纲》，《张岱年全集》第2卷，石家庄：河北人民出版社，1998年。
30. [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年。

参考期刊论文

1. 陈广忠：《扬雄《太玄》的道家精神（上）》，《鹅湖月刊》2001年第7期。
2. 崔耕虎：《孔孟荀的圣人观》，《泰安师专学报》第1997年第2期。
3. 王春淑：《扬雄著作考略》，《四川师范大学学报》，1996年第3期。
4. 王萍：《严遵、扬雄的道家思想》，《山东大学学报》2001年第1期。
5. 杨世明：《扬雄身后褒贬评论考议》，《四川师院学报》2001年第3期
6. 张兵：《《法言》版本与流传》，《古籍整理研究学刊》2004年第4期
7. 张晓明：《二十年以来扬雄研究的综述》，《青岛大学师范学院学报》，2002年第4期。
8. 郑见：《扬雄的性“善恶混”论实际是荀况的性恶论》，《西北师大学报》，1997年第4期。
9. 郑万耕：《扬雄身心观述评》，《河北师范大学学报》，2004年第3期。