

宋 钊、尹 文 三 论

金 德 建

《汉志》宋钊列小说家，尹文列名家，学派原属迥异。然而《庄子·天下》篇以宋钊、尹文合并叙论，知宋、尹二人学术宗旨，亦有相互牵涉，未可显然划分。本文列为三论，皆就宋、尹学说共通处立论，而作分析。

至于宋钊本人，荀卿《非十二子》篇曾以墨翟、宋钊合论，则知宋钊倾向原有同于墨家。班固更云：“孙卿道宋子，其言黄老意。”则知宋钊倾向亦有同于道家黄老。凡此宋钊学说渊源于道墨者，笔者别有考证，兹不赘述。

一、论宋钊、尹文不属于稷下学派

宋钊、尹文跟稷下学派之间的关系怎样，我想是个值得考察的问题。《汉志》颜注引《别录》说尹文“与宋钊俱游稷下”。其实宋钊、尹文能不能算为稷下学派的人，实在值得探讨。因为《史记·田敬仲完世家》和《孟荀列传》都记录过稷下派的许多人物，唯独不提宋钊、尹文。这一定不是司马迁的偶然遗漏吧！

依我推想，大概（一）宋钊、尹文真像《别录》所记同游稷下，交情很笃，跟别人少有来往，似乎独自形成另外一个小派别似的。（二）宋钊、尹文虽然曾游稷下，可是跟稷下谈士的风气截然不同，不像稷下学宫里那些思想家们的精神面貌。因为稷下学派总的趋势倾向于保守。齐威王、宣王异常优

待，恭敬他们，给他们的居住和生活享受显然特别讲究。这样不同寻常的优异条件下培养出来的一群人，结果大多数自然走向维护当时将趋没落的领主贵族。稷下派中慎到、田骈、淳于髡之流是这一路。但宋钊、尹文跟他们却有所不同。

宋钊、尹文的学说和行径不像稷下派的学风：（一）宋钊、尹文具有不顾自身，热心救世的精神。《天下》篇称述他们“救民之斗，禁攻寝兵，救世之战”。还称述他们“其为人太多，其为己太少”。可见以博济众人怀，稷下派里边就没有一个人也能这样。（二）宋钊、尹文既是“上说下教”（见《天下》篇），能够随时随地接触到广大的人民群众。这和稷下聚集在一块的只限于文人学士，性质也不相似。（三）宋钊、尹文口口声声拿“天下”（见《天下》篇）的人做对象，并不想去专门替当时的君主服务。这和稷下人物都出于威王和宣王特地招致而来，性质亦异。（四）宋钊、尹文能忍饥立教，《天下》篇称述他们所谓“弟子虽饥，不忘天下”，生活上不讲究享受。这和《孟荀列传》称述稷下“自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋尊宠之”，生活的刻苦与豪华，也不相侔称。（五）至于宋钊、尹文原是“周行天下”（见《天下》篇）奔走四处八方，不是稷下一个固定地方可以限制他们的活动，当然更难以指定他们一定硬属于稷下了。

二、宋钐、尹文“君子不为苟察”释

《天下》篇称述宋钐、尹文的话说：

君子不为苟察，不以身假物。

要了解这话的含义，必须知道这句的“苟”字是“苟”之讹。古书上“苟”“苟”二字因其形近，每每传写钞录容易弄错。造辞上必定要说是“君子不为苟察”才语气妥贴。试看《荀子·不苟》篇，篇首有几句说：

君子行不贵苟难，说不贵苟察，名不贵苟传，唯其当之为贵。

《不苟》篇所说“君子……不贵苟察”和宋钐、尹文所说相同。《不苟》篇里“苟”字连用三次，不容易错；篇名又题《不苟》，更加可以信任“苟”字靠得住。那末推测到《天下》篇宋钐、尹文的“君子不为苟察”的“苟”字，一定原来为“苟”字之讹，可由此证明确实。

“苟察”是指矫情不守礼法或者言辞夸辩。《不苟》篇的篇名含义便是表明如此态度。《不苟》篇屡次说：

然而君子不贵者，非礼义之中也。

可知荀卿所以要主张不贵“苟难”、“苟察”和“苟传”，便是认为当时这些负一时盛名的高行异说，都不合乎“礼义之中”的缘故。

《吕氏春秋》也有《不苟》论，篇名一样，篇首也说：

贤者之事也，虽贵不苟为，虽听不自阿，必中理然后动（高注：“非礼不移也。”），必当义然后举（高注：“非义不行也。”）。

可知《不苟》论宗旨跟《不苟》篇符合，所谓“不苟”是为了“非礼义之中”；也就是宋钐、尹文当初所称“君子不为苟察”的所谓“不苟”，其含意是一贯相承的。

“察”指当时名家和墨家的辩者们所创立的学说。古书里往往“察”“辩”二字并称，例如：

《庄子·秋水》：“求之以察，索之以辩。”

《荀子·天论》：“无用之辩，不急之察。”

《荀子·解蔽》：“析辞而为察，言物而为辩。”

《荀子·劝学》：“不隆礼，虽察辩，散儒也。”

《荀子·非十二子》：“甚察而不惠，辩而无用。”

《荀子·不苟》：“君子辩而不争，察而不激。”

《韩非子·外储说左下》：“辩察于辞。”

这些是“察”字含义等于“辩”字之证。《不苟》篇下文列举惠施、邓析遗说七事说：“山渊平；天地比；齐、秦袭；入乎耳；出乎口；钩有须；卵有毛，是说之难持者也，而惠施、邓析能之。然而君子不贵者，非礼义之中也。”类此都是属于辩者之流的学说，跟荀卿主张“正名”的宗旨违异。荀卿不赞成这种辨析同异而结果流于“用名乱实”的辩说，所以《不苟》篇首特地标举说明“不贵苟察”这一层意思。

由此可以看出宋钐、尹文说“君子不为苟察”的用意所在。原来宋钐、尹文学说里虽曾采取墨家学说成份，可是仅仅采取墨学的一方面，构成自己思想体系，并不进一步采取墨家的辩说。

《汉志》列尹文的著书于名家类。这位名家的尹文学说应当类于荀卿的“正名”，跟墨家名辩是有相当距离的。

三、宋钐、尹文所著《枢言》、《心术》、《白心》、《内业》等篇的考察

《庄子·天下》篇宋钐、尹文段确实是研究这个学派的主要资料。可是除了《天下》篇外，其他可用的资料并不多。

关于这方面，郭沫若同志的《宋钐、尹文遗著考》贡献是卓越的。他告诉我们《管子》里的《枢言》、《心术》、《白心》、《内业》等四篇原来就是宋钐、尹文的遗著^①。这个发现使得我们能够补充先秦思想史上宋钐、尹文学派的一部份重要文献。

本文中我试图把《枢言》、《心术》、《白心》、《内业》等篇和《天下》篇宋钐、尹文段对照并读，比较研究。我觉得彼此实在是互相关涉，如合符节。只是四篇辞

语古质，因而跟《天下》篇议论贯通处，不容易显见。现在疏释如下：

（一）“不累于俗”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“不累于俗”，这一点等于：

是故圣人与时变而不化，从物而不移。（《内业》）所谓“与时变”和“从物”，是随从时俗而能够应变，不拘于故常的意思。然而还要“不化”，还要“不移”，岂非既要随俗，仍然注意不要被习俗同化，不要随习俗而转移吗？这就是宋钘、尹文的所谓“不累于俗”了。

《天下》篇称述宋钘、尹文的学说，如“禁攻寝兵”、“情欲寡浅”等，估计都能讲得浅近，随顺世俗，所以能达到“上说下教”的效果；却又属于标榜的主张，有坚定的原则性，不能随便迁就别人。这样的态度确实符合《内业》篇所谓“与时变而不化，从物而不移”了。

（二）“不饰于物”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“不饰于物”，这一点等于：

君子使物，不为物使。（《内业》）

所谓“使物”指使用外界的物体。外物为我所用原是应该的，所以称之为“君子”。如果过分侧重于外物，看得外物格外的崇高，那便成为“物使”，反而被外物所支配了。如果愿意被外物所支配，那就一定认为外物好像可以用来装饰点缀，可以抬高自己似的。宋钘、尹文是不主张被外物支配，不心为形役的，所以说“不为物使”。这意思也就是不主张把外物视为过分崇高，不主张视为装饰点缀，所以说“不饰于物”。

（三）“不苛于人”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“不苛于人”，这一点等于：

治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。一言得而天下服，一言定而天下听，公之谓也。（《内业》）

这话着重在于“公”字，即大公无私的意思。一个人如果有了大公无私的胸襟，就能

关怀别人，看得别人和自己一样，说话自然符合众人心理。“言出于口”便能得到天下“信服”，有所“决定”也能够使天下“听从”。众人乐意，还会发生对人们的苛责吗？当然不会。

（四）“不伎于众”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“不伎于众”；伎，逆也。这一点等于：

道满天下，普在民所，民不能知也。（《内业》）

圣人亦行其所行，而百姓被其利，是故万物均既夸众矣。（《白心》）

这几句文义翻成现代的话，便是：道理原是普遍地存在于广大民众的智慧里（道满天下，普在民所），民众自己不知道，也不讲（民不能知）。在上的人（圣人）做所应该做的事（行其所行），要求对百姓有利（百姓被其利），那末一切事物（万物）都（均既）能受到众人的夸奖（夸众）和欢迎了。

《内业》篇和《白心》篇这几句涵意如此。简括起来便等于宋钘、尹文所谓“不伎于众”，就是说不违逆于广大人民群众的愿望。

（五）“白心”和“心之行”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“白心”和“心之行”是论述心理的。“白心”指心理向外表白流露；“心之行”指心理感觉周遍运行。这种见解见于下列各节：

形不正者德不来，中不精者心不治。正形饰德，万物毕得。（《心术下》）

这是说明心理的表白。一个人达到了“心治”的境地后，表现流露于外的便会得“正形”，就是形貌上端端正正；接触到的“万物”也都会有“自得”，每种事物都有各得其所的样子。《心术下》篇这话正是说明宋钘、尹文的所谓“白心”。人们的心理是这样地向外表白流露的。

耳目不淫，心无他图，正心在中，万物得度。（《内业》）

这也是说明心理的表白。“正心”的结果，表现流露于外，便能“耳目不淫”（不闻僻邪，不视邪乱）了，便能“万物得度”（度，

法度，即客观规律）了。《内业》篇这话也正是说明宋钘、尹文的所谓“白心”的。

修心静音，道乃可得。道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也。所以修心而正形也。（《内业》）

这也是说明心理的表白。一个人所能达到“修心”的结果怎样，只有去看他流露表现在外的是不是能够“正形”。因为形之与心，原属一表一里。如果外形和行动上能够端正，就是修心一定也不会差了。无形无迹（“口所不能言”、“目所不能视”、“耳所不能听”）的所谓道，从哪里去寻找呢？只有从“修心”于内，而“正形”于外的一切来加以检验罢了！《内业》篇这话和宋钘、尹文的所谓“白心”，语旨是符合的。

心安是国安也，心治是国治也。治也者心也，安也者心也。治心在于中，治言出于口，治事加于民，故功作而民从，则百姓治矣。（《心术下》）

这也是说明心理的表白。国家如果能“心治”得良善，一切表现流露于外，便一定会“国治”而安好。在“言出于口”的政令上，在“事加于民”的政务上，都可以检验这“治心在于中”的功效作用。《心术下》篇这话和宋钘、尹文的所谓“白心”，语旨也是符合的。

据此可知宋钘、尹文所谓“白心”，原是流露于各方面的：在人们“耳目”前，在世间的“万物”中，也在“治国”的设施上。那末宋钘、尹文的所谓“心之行”（心理的感觉运行），确也是周遍而无所不包的。

（六）“以聊合欢，以调海内”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“以聊合欢，以调海内”，这一点等于：

外见于形容，可知于颜色。善气迎人，亲如兄弟；恶气迎人，害于戈兵。（《心术下》）

这话意思认为“善气迎人，亲如兄弟”的态度，应该赞许；如果“恶气迎人”，那是比“戈兵”更有害的东西，应该反对。这主张和《天下》篇称述宋钘、尹文的所谓“以聊合欢”，含义相等。

郭嵩焘说：“聊《庄子阙误》引作脬，《说文》：‘脬，烂也。’《方言》：‘脬，孰也。’以脬合欢，即软熟之意。”郭说信是。可见“以脬合欢，以调海内”，就是软熟和善的处世态度，符合于《心术》下篇所谓“善气迎人，亲如兄弟”的。

（七）“见侮不辱”

《天下》篇称述宋钘、尹文的“见侮不辱”，这一点等于：

人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。是以君子不休乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故，其应也非设也，其动也非所取也。（《心术上》）

这段用现代的话解释，就是对于“可杀”和“不利”的横逆之来，君子宜于顺应。所谓“不休乎好，不迫乎恶”，就是不宜存有“好利”和“恶死”的念头；“恬愉无为，去智与故”，是形容恬淡安乐，无有作为和无思无虑的状态。果真达到这地步，还会存在“好”或“恶”的念头吗？还认为“可杀”和“不利”是属于侮辱吗？按理论上讲是不会的。《心术上》篇这段简略点讲，等于所谓“见侮不辱”了。

（八）“不为苛察”

《天下》篇称述宋钘、尹文“不为苛察”的“苛”系“苟”之误；意思就是不赞成分析精微的物质方面的研究，不赞成名家辩说以及《墨经》那样的学问。《荀子·不苟》篇和《吕氏春秋·不苟》论皆属于表明这类的主张。古书中往往用“察”“辩”相对成文。例如：

《庄子·秋水》：“求之以察，索之以辩。”

《荀子·天论》：“无用之辩，不急之察。”

《荀子·劝学》：“不隆礼，虽察辩，散儒也。”

这些是“察”字含义为“辩”之证。察辩性质的研究确实整个宋钘、尹文学说中找不到，所以要讲“不为苛察”了。这见解等于：

故曰：思索精者明益衰，……知周于六合之内者，吾知生之有为阻也。（《白心》）

这几句用现代的话讲是：思索精微的人，耗精疲神，神明将愈益衰颓；知周六合的人，

竭精于思考，对于摄生只有妨害，没有好处。

《白心》篇这话和宋钐、尹文“不为苟察”的宗旨符合，主张不宜从事于分析精微的察辩的学问研究。

（九）“不以身假物”

《庄子·大宗师》：“假于异物”，注：“假，因也。”是依从的意思。《天下》篇称述宋钐、尹文“不以身假物”，就是自身不要随便徇从于外界物质欲望的享受。这一点等于：

是故曰：无以物乱官，毋以官乱心，此之谓内德。

（《心术下》）

这话说明不宜把己身五官徇从于外界物欲，从而混乱了自己内心的安静。这样讲就是《天下》篇宋钐、尹文所谓“不以身假物”。

（十）“情欲寡浅”

《天下》篇称述宋钐、尹文的“情欲寡浅”，这一点等于：

世人之所职者情也，去欲则寡，寡则静矣②。（《心术上》）

郭沫若同志说：“在这儿情和欲是分析着的，大体上欲是被认为情之动，故去欲则情寡。”郭释正确。《心术上》篇这话含义，同于《天下》篇叙述宋钐、尹文所谓“情欲寡浅”了。

（十一）“人我之养毕足而止”，“五升之饭足矣”

《天下》篇称述宋钐、尹文的“人我之养毕足而止”，“五升之饭足矣”，这一点等于：

食莫若无饱。……凡食之道，大充，伤而形不臧。……饥饱之失度，乃为之困。饱则疾动，饥则广思，老则长虑。饱不疾动，气不通于四末；饥不广用，饱而不废，老不长虑，困乃邀竭。（《内业》）

这一段食无求饱的议论，符合于《天下》篇称述他们所谓“五升之饭足矣”以及“人我之养毕足”的意思。《内业》篇不过把这意思再加以阐明敷说而已。

一日不食，比岁歉；三日不食，比岁饥；五日不食，比岁荒；七日不食，无国土；十日不食，无畴类尽死矣。（《枢言》）

重视民食充足，相应的当然也要注意节约民食。所以《枢言》篇这话也可以作为宋钐、尹文所谓“五升之饭足矣”的旁证。

（十二）“接万物以别宥为始”

《天下》篇称述宋钐、尹文的“接万物以别宥为始”，这一点等于：

莫人言，至也（刘注：人无能言者，理之至也。）；不宜言，应也（刘注：有时宣言，则应物故。）；应也者，非吾所设，故能无宜也。不顾言，因也（刘注：无所顾忌者，因旧故。）；因也者，非吾所顾，故无顾也。不出乎口，不见于色，言无形也。四海之人，孰知其则，言深围也。（《心术》上）

《心术上》篇这话文意曲折，需加诠释。宋钐、尹文是谈说心理，有三种类型：有些道理极专门，没有人能随便讲说给别人听，因为内容太深了（“莫人言，至也”），别人不容易接受，这是第一种。有的宜于谈说，那是在一定条件下，“应物”而已，顺应于别人的可以理解而后讲说（“不宜言，应也”，刘注：“有时宣言，则应物故。”），这是第二种。也有的道理无所顾忌地随意可以讲说，那是因为听的人们，原有一些旧时的底子，能领受（“不顾言，因也”，刘注：“无所顾忌者，因旧故。”），这是第三种。

这些谈说对象不同的类型，原属存在于心理上的。所以说“无形”可见；所以说是“不出于口，不见于色”的。而且无论是谁，总不免有从习俗上或教养上来的，逐渐形成先入的主见深深地刻印在脑子里（“深围”），因而有谁知道这些谈说心理不同区分的道理呢（“孰知其则”）？宋钐、尹文言下之意，是感叹当时的人（“四海之人”），对于这种心理不知道引起注意研究。

为什么《心术上》篇要这样地分析呢？

总的讲，就是因为《天下》篇称述宋钐、尹文所谓“接万物以别宥为始”的缘故。这是认为接触到人事万端，首先着重的就在于“别宥”。“别宥”的“宥”就和《心术上》篇说的“言深围也”的“围”辞意相

同。《天下》篇跟《心术上》篇语旨一贯，都认为接触事物，言谈对象，需先加以辨别。

“别宥”就是人们免不了有先入为主的成见，存在于胸中。这种拘囿(同“宥”字)，顽蔽固执，程度不等^①，因而需加辨别。“别宥”是首要的事，故云“别宥为始”。人们接触到事物对象不同，言谈需有方术，不可不先从事辨别。

据此可见，《心术上》篇的分析跟《天下》篇称述宋钐、尹文的“接万物以别宥为始”含义实相契合。宋钐、尹文这层见解，在近世教育学原理上便叫做“可接受性的原则”。

《天下》篇称述宋钐、尹文“周行天下，上说下教”。“上”指人君，“下”指

人民大众。语言称说为大众所爱听，未必即能迎合于上，反之亦然。宋钐、尹文对他们却都有“说”有“教”。大概是宋钐、尹文的确善于辨别，故能随机应变而说教无碍吧！看来，他们“别宥”的理论是能够结合行动实践的。

注释：

①见郭著《青铜时代》中。

②“情”字原作“情”，据俞曲园校改；“寡”字原作“宣”，据郭沫若校改。

③“别宥”，《吕氏春秋·去宥》篇也说：“夫人有所宥者，固以昼为昏，以白为黑，以尧为桀，宥之为败亦大矣。亡国之主，其皆甚有所宥邪！故凡人必别宥然后知，别宥则能全其天矣。”毕沅校注谓“宥”与“囿”同。拘囿便是世间颠倒黑白、以非为是、以是为非的私心成见。



《桃花源记》中“外人”一词的辨析

夏麟勋

陶潜《桃花源记》是一篇脍炙人口的古代散文。文中说到“外人”的语句共有三处：

① 其间往来种作，男女衣着，悉如外人。

② ……遂与外人间隔。

③ 此中人语云：“不足为外人道也。”

对以上三句中的“外人”，许多选本都解释为一个意思，指“桃源以外的世人”。这就地理环境的方位来说是可行的。但是，就时间概念来说，它们究竟指的是桃源以外哪个时代的人，我们必须仔细揣摩，加以辨析。

第一句中的“外人”，是特指桃源外的秦时人。因为下文明明说：“自云先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔。”而从秦到东晋太元年间约六百年之久，既然一直与外界隔绝，当然“衣着”只能与秦时一样。其次，《桃花源记》是作者的《桃花源诗》前的小序，二者主题和题材相同，应是相

互补充和印证的。诗中说：“俎豆犹古法，衣裳无新制”，是说桃源中人的祭祀和装束，仍保持秦时的古风。倘若我们把“男女衣着，悉如外人”中的“外人”解释为“桃源以外的晋时人”，那就不是“衣裳无新制”，而应是“衣裳皆新制”了。

第二句中的“外人”，则是泛指桃源外秦以后至东晋六百年间各个时代的人。这一句交代了桃源中人的来历：他们是为“避秦时乱”而来的，因为在这里过着幸福快乐的生活，从此就未出去。下文还特别叙述了他们“问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋”，更可见他们从秦至东晋当时，一直与外界的人相隔绝。

第三句中的“外人”，则是特指桃源外的晋时人。这一句写渔人临别时，桃源中人的嘱咐。因为他们怕渔人泄漏消息，而有被发现不能再过此间和平宁静生活的可能。渔人能把桃源的情况告诉谁？显然只能是东晋当时的人，而决不可能是这以前的人。