

揆中水衡

——清華簡《殷高宗問於三壽》之中道觀

李均明

清華簡《殷高宗問於三壽》篇見“揆中水衡”一語，〔1〕乃其“德”說要素之一，是重要的思想方法與行事原則，未曾出現於傳世古籍，對研究戰國時期的中道理論很有價值，彌足珍貴。今試結合《三壽》全篇的主要內容及同時代諸子的學說初步分析如下，望大家不吝批評指正。

一、方法解析

不偏不倚、平衡地思維與行事的方法，古人謂之“中”，起源甚早，其內涵隨着歷史的發展而演變。清華簡《保訓》篇已見“中”的提法。〔2〕《論語·堯曰》：“堯曰：‘咨！爾舜！天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終。’舜亦以命禹。”〔3〕“執中”乃為傳家寶。《孟子·離婁下》亦云：“禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。”〔4〕則三代以前已有用中的傳說。《書·盤庚中》：“汝分猷念以相從，各設中於乃心。”〔5〕表明殷商時，不偏不倚作為思想意識已存在，至周則已廣泛應用於各個領域，《書·酒誥》：“爾克永觀省，作稽中德，爾尚克羞饋祀，爾乃自介用逸。”公正不偏已作為道德標準，

〔1〕清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（伍）》，中西書局 2015 年。本文簡稱《三壽》。

〔2〕清華大學出土文獻研究與保護中心編，李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，中西書局 2010 年。

〔3〕[清]阮元校刻：《十三經注疏·論語注疏》，中華書局 1980 年。下同。

〔4〕[清]阮元校刻：《十三經注疏·孟子注疏》，中華書局 1980 年。下同。

〔5〕[清]阮元校刻：《十三經注疏·尚書正義》，中華書局 1980 年。下同。

不僅施用於教化，亦落實於法制，《書·立政》：“茲式(法)有慎，以列於中罰。”《呂刑》云：“民之亂也，因不中聽獄之兩辭，無或私家於獄之兩辭。”又“士制百姓于刑之中，以教祇德。”在穩定的宗法體制下，用中的模式已被普遍認可。

春秋末年，禮崩樂壞，孔子以復興周禮為己任，首次提出“中庸”的觀念，《論語·雍也》：“中庸之為德也，其至矣乎！民鮮久矣。”由於社會的劇烈動盪與變化，用中已不那麼容易了，所以孔子才有“民鮮久矣”的感歎。至子思及其後人撰《中庸》，方使中道理論系統化、哲理化，且把“中和”提升到“道”的高度，云：“喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。”孟子全盤繼承了子思的學說，堅守“中道”，《孟子·盡心上》：“孟子曰：‘大匠不為拙工改廢繩墨，羿不為拙射變其彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。’”形成思孟學派，在方法上有所突破。

《三壽》提倡的“揆中水衡”中道觀即通過繼承上述儒家思想發展而來。揆，揆度。《史記·律書》：“癸之為言揆也，言萬物可揆度，故曰癸。”〔1〕揆中即度中。《管子》有《揆度》篇，述掌控社會資源的重要性。“中”前冠以“揆”字，強調的是中道的方法，與其前之“執中”、“時中”、“權中”一脈相承，但程度不同。“執中”奠定了用中的基本原則。《中庸》：“子曰：‘舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！’”孔疏云：“執其兩端，用其中於民者：端謂頭緒，謂知之過之，愚者不及，言舜能執持愚知兩端，用其中道於民，使愚知俱能行之。”〔2〕即瞭解並排除偏執的兩個極端，掌握平衡點，使各方都能接受並理解。孔子注重掌握平衡點，把失衡的兩端稱作“過”與“不及”，曾用以評判人的行為。《論語·先進》：“子貢問：‘師與商也孰賢？’子曰：‘師也過，商也不及。’曰：‘然則師愈與？’曰：‘過猶不及。’”權衡致中，是行事的基本原則，故《中庸》云：“道者，天理之當然，中而已矣。”對兩端的表現，亦云：“道之不行也，我知之矣：賢者過之，愚者不及也。道之不明，我知之矣：賢者過之，不肖者不及也。”

客觀事物在不停地發展變化，故其平衡點“中”固然不是一成不變，為求其“中”，便有“時中”、“權中”，“揆中”等的方法產生。子思《中庸》引孔子言“君子之中庸也，君子而時中”，朱熹注：“蓋中無定體，隨時而在，是乃平常之理也。”簡言之，“時中”即因時而中，強調在不同的時空條件下，隨機應變以掌握事物的平衡，這無疑適應了時代與形勢發展的需要。

〔1〕〔漢〕司馬遷撰：《史記》，中華書局1975年。

〔2〕〔清〕阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，中華書局1980年。下同。

子思之後的孟子主張“權中”。《孟子·盡心上》：“孟子曰：‘楊子取爲我，拔一毛而利天下，不爲也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，爲之。子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。’”顯然，孟子反對楊、墨各執一端不講中道的表現，但也不贊成子莫藐視公正，固守所謂“執中”而不講靈活性的做法，認爲這與固執一個極端的做法沒有什麼區別，主張通過“權衡”實現真正的中道，這是孟子的一大貢獻。

《三壽》之“揆中水衡”正是沿着孟子“權中”的方法發展而來，只是更深入全面而已，尤其注重實效。“揆中”與“權中”都是通過衡量而實現中道，而“水衡”則體現其達到平衡的效果，且此效果是可檢驗的。《荀子·宥坐》：“孔子曰：‘吾聞宥坐之器者，虛則欹，中則正，滿則覆。’孔子顧謂弟子曰：‘注水焉，’弟子挹水而注之，中而正，滿而覆，虛而欹，孔子謂然而歎曰：‘籲！惡有滿而不覆者哉？’”〔1〕這是形象的比喻，表明權衡致中的重要。

二、適用表現

《三壽》之中道理念廣泛適用於社會生活的各個方面，擇其要如：

重義。《三壽》之中道乃以禮義爲標杆，與《論語·仲尼燕居》“禮乎禮，所以執中也”、《荀子·儒效》“先王之道，仁之隆也，比中而得。曷爲中？禮義是也”所云完全相同。《三壽》所宣揚的主要觀念中，即包含“義”，文曰：“邇則文之化，麻象天時，住宅毋徙，申禮勸規，輔民之化，民勸毋疲，是名曰義。”顯然，此處之“義”指符合禮的行爲。從其內涵包括“申禮勸規”考察，即表明“禮”是行爲準則，而且已上升到制度層面。《左傳》隱公十一年：“禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。”《禮記·仲尼燕居》：“禮者何也？即事之治也。君子有其事必有其治。治國而無禮，譬猶瞽之無相與，佞佞乎其何之？譬如終夜有求於幽室之中，非燭何見？若無禮，則手足無所錯，耳目無所加，進退、揖讓無所制。”其標準作用猶衡、規矩、繩墨之於被制約者，《禮記·經解》：“禮之於正國也，猶衡之於輕重，繩墨之於曲直，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重；繩墨誠陳，不可欺以曲直；規矩誠設，不可欺以方圓；君子審禮，不可誣以奸詐。”《荀子·王霸》亦云：“禮之所以正國也。譬之猶衡之於輕重也，猶繩墨之於曲直

〔1〕王先謙：《荀子集解》，中華書局1988年。下同。

也,猶規矩之於方圓也。”再者,社會的分工也要通過“義”為標準來規定,《荀子·王制》:“人有氣有生亦且有義,故最為天下貴也。力不若牛,走不若馬,而牛馬為用何也?曰:人能群,彼不能群也。人何以能群?曰:分。分何以能行?曰:義。故義以分則和,和則一,一則多力,多力則彊,彊則勝物。故宮室可得而居。故序四時,裁萬物,兼利天下。無它故焉,得之分義也。故人生不能無群,群而無分則爭,爭則亂,亂則離,離則弱,弱則不能勝物,故宮室不可得而居也,不可少傾舍禮義之謂也。”分,指分工之定位,群則為其合力,群與分的調節是通過“義”來實現的,故中道之實施離不開此標杆。《三壽》“義”之內涵還包括“輔民之化,民勸無疲”,乃指通過國家之教化引導民衆積極向善。荀子更將行義作為君人之本,《荀子·彊國》:“凡姦人之所以起者,以上之不貴義不敬義也。夫義者,所以限禁人之為惡與姦者也。今上不貴義不敬義,如是,則下之人百姓皆有棄義之志,而有超姦之心矣,此姦人之所以起也。且上者下之師也。夫下之和上,譬之猶響之應聲,影之像形也,故為人上者,不可不順也。夫義者,內節於人而外節於萬物者也,上安於主而下調於民者也。內外上下節者,義之情也。然則凡為天下之要,義為本而信次之。古者禹湯本義務信而天下治,桀紂棄義背信而天下亂。故為人上者,必將慎禮義務忠心然後可。此君人之大本也。”

恭神。《三壽》屢見恭神之語,其中關於“祥”的解說最為典型,文云:“聞天之常,祇神之明,上昭順穆而警民之行。餘享獻攻,括還妖祥,是名曰祥。”天行有常乃自然規律。而“祇神之明,上昭順穆而警民之行”乃為通過祭祀先祖諸神給活人序位的過程,藉此加深人們的等級觀念,維持家庭與社會的穩定。“餘享獻攻”指使祭品豐盛,顯然只是外在形式,目的是給人看的。而“括還妖祥”——禁錮不祥之兆,則揭示着人們掌握自己命運的自信,並非完全聽天由命。它處凡見恭神之語亦多與人事相關,如“冒神之福,同民之力”、“喜神而憂人”、“恭神以敬,和民用正”、“神民莫責”等,皆意味着通過恭神來平衡神人關係而進一步達致社會和諧的目的。顯然,《三壽》繼承了儒家的鬼神觀,《論語·八佾》:“祭如在,祭神如神在。”明言祭祀是一種精神寄託。《荀子·禮論》進一步揭示其實質,文云:“故曰祭者志意思慕之情,忠信愛敬之至矣。禮節文貌之盛矣,苟非聖人,莫之能知也。聖人明知之,士君子安行之,官人以為守,百姓以成俗。其在君子以為人道也,其在百姓以為鬼事也。”楊倞注:“以為人道則安而行之,以為鬼事則畏而奉之。”則知中道適用於恭神時,外在表現雖為調節神人關係,而實質是有利於人際關係的和諧。

和樂。《三壽》有專談音樂者,述音樂之社會功能,主張積極之音樂教育,文云:“惠民由任,徇句遏淫,宣儀和樂,非壞於湛,四方勸教,濫媚莫感,是名曰音。”音樂是教化的重要組成部分,中道的適用對它起着至關重要的作用,《荀子·樂論》云:“夫樂

者，樂也，人情之所必不免也，故人不能無樂。樂則必發於聲音，形於動靜，而人之道，聲音、動靜、性術之變盡是矣。故人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制《雅》、《頌》之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不謬，使其曲直、繁省、廉肉、節奏足以感動人之善心，使夫邪污之氣無由得接焉。”表明扶正去邪乃樂教之宗旨。如此才能使人振奮精神，恭敬順從，故《樂論》亦曰：“故聽其《雅》、《頌》之聲，而志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰屈伸，而容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，而行列得正焉，進退得齊焉。故樂者，出所以征誅也，入所以揖讓也。征誅揖讓，其義一也。出所以征誅，則莫不聽從；入所以揖讓，則莫不從服。故樂者，天下之大齊也，中和之紀也，人情之所必不免也。”

《三壽》所云“宣儀和樂”涉及音樂外在形式與內容的統一，核心為“和樂”。“和樂”是樂教的重要概念，指中正平和的音樂。《荀子·樂論》曰：“夫聲樂之入人也深，其化人也速，故先王謹為之文。樂中平則民和而不流，樂肅莊則民齊而不亂。民和齊則兵勁城固，敵國不敢嬰也。如是，則百姓莫不安其處，樂其鄉，以至足其上矣。然後名聲於是白，光輝於是大，四海之民莫不願得以為師。是王者之始也。”儀是禮的外在表現，而禮與樂是緊密相關的，古書常見“禮樂”連用，《樂論》曰：“樂也者，和之不可變者也；禮也者，理之不可易者也。樂合同，禮別異。禮樂之統，管乎人心矣。”荀子認為音樂的作用是使人們和諧團結，而禮的作用是使群體有序不亂。《禮記·樂記》也有類似的觀點：“樂者，天地之和也，禮者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆別。”又曰：“樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離，合情飾貌者，禮樂之事也。”

娛樂過度，稱之稱為“湛”，《國語·周語下》“虞於湛樂”，韋注：“湛，淫也。”〔1〕《大戴禮記·保傅》“樂而湛”，注：“過於樂也。”〔2〕音樂是人們思想情感的表達，反過來能感化人心，所以荀子認為喜好音樂，乃“人情之所必不免也”。人性的喜樂乃自然欲望，天然地追求音樂中情感的表達與體驗，同時也意味着不同的人有不同的趨向，《樂論》曰：“樂者，樂也。君子樂得其道，小人樂得其欲。以道制欲，則樂而不亂；以欲忘道，則惑而不樂。故樂者，所以道樂也。金石絲竹，所以道德也。樂行而民鄉方矣”。由於音樂亦可作為縱欲的工具，故《三壽》之“非壞於湛”意在反對這種縱欲，要求行樂有節制。至《樂論》更提倡行樂要有選擇。則荀子與《三壽》強調的重點不是音樂的娛樂作用，而是它的教化作用，故《三壽》云“非壞于湛，四方勸教，濫媚莫感”。

〔1〕上海師範大學古籍整理研究所校點：《國語》，上海古籍出版社 1998 年。

〔2〕黃懷信主撰：《大戴禮記彙校》，三秦出版社 2005 年。

一般而言,不同的音樂,無論好壞都能作用於人的思想感情,如《郭店楚簡·性命出》:“凡聲,出於情也信,然後其撥人之心也厚。聞笑聲,則鮮如也斯善。聞歌謠,則韶如也斯奮。聽琴瑟之聲,則悸如也斯嘆。觀《賚》《武》,則齊如也斯作。觀《韶》《夏》,則勉如也斯儉。兼思而動心,喟如也。其居次也久,其反善復始也慎,其出入也順,始其德也。鄭衛之樂,則非其聲而從之。”又曰:“樂之動心也,濬然鬱陶,其烈則如也以悲,悠然以思。”作用之強烈與入微,乃勢所必然,故《三壽》云“監(濫)莞(媚)莫淦(感)”。

總之,《三壽》主張積極的音樂教育,通過協調合律的音樂與外在儀式的統一,潛移默化,引導人們適度怡樂,抵制淫邪,使感情欲望向符合禮儀的方向發展,以達致社會和諧的效果。這便是中道在音樂教育領域的應用。

共利。《三壽》專設“利”說,詳述對利益關係的平衡,是適用中道時涉及範圍最廣的領域。

“利”說的核心為“內基而外比”。基指根本,通常是內因。所謂根本可以是物質的,也可以是精神的,《荀子·天論》:“彊本而節用,則天不能貧。”結果為“故水旱不能使之飢渴”。反之“本荒而用侈,則天不能使之富”。結果為“故水旱未至而飢”。《荀子·成相》亦云:“務本節用財無極。”闡明物質保障不僅利於生存,亦是財源滾滾的前提,這是從物質的角度視其為根本。孟子對物質保障的重要性也有過論述,《孟子·滕文公上》:“民之為道也,有恆產者有恆心;無恆產者無恆心。苟無恆心,放辟邪侈,無不為已。及陷乎罪,然後從而刑之,是罔民也。焉有仁人在位罔民而可為也?是故賢君必恭儉禮下,取於民有制。”認識到適當讓利於民的必要性。剝削過甚,則民不聊生,《孟子·盡心下》:“有布縷之征,粟米之征,力役之征。君子用其一,緩其二。用其二而民有殍,用其三而父子離。”精神層面乃以“禮義”為本。《荀子·榮辱》:“先義而後利者榮,先利而後義者辱。榮者常通,辱者常窮,通者常制人,窮者常制於人,是榮辱之大分也。”

“利”說云“上下毋攘”。攘謂相侵奪,全句謂上下無爭。《荀子·儒效》:“故明主譎德而序位,所以為不亂也。忠臣誠能,然後敢受職,所以為不窮也。分不亂於上,能不窮於下,治辯之極也。《詩》曰‘平平左右,亦是率從。’是言上下之交不相亂也。”上下關係之正面描述,見《荀子·不苟》:“有通士者,有公士者,有直士者,有慤士者,有小人者。上則能尊君,下則能愛民,物至而應,事起而辨,是則可謂通士矣。不下比以闇上,不上同以疾下,分爭於中,不以私害之,若是則可謂公士矣。身之所長,上雖不知,不以悖君;身之所短,上雖不知,不以取賞。長短不飾,以情自竭,若是則可謂直士。言必信之,庸行必慎之,畏法流俗,而不敢以其所獨甚,若是則可謂慤士。言無常

信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是則可謂小人。”上下關係的關鍵又在於上，居上位者必須為百姓的利益着想，《荀子·正論》：“主者，民之唱也。上者，下之儀也。彼將聽唱而應，視儀而動。唱默則民無應也，儀隱則下無動也。不應不動，則上下無以相有也。若是則與無上同也，不祥莫大焉。故上者下之本也。上賢明則下治辨矣。……故下安則貴上，下危則賤上。”

“利”說云“左右毋比”。比，阿黨為比，猶今言“結黨營私”。《荀子·不苟》：“君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不為所非，交親而不比，言辯而不辭，蕩蕩乎其有以殊於世也。”文中列舉的“交親而不比”是君子的優秀品質，其行為正與“阿黨為比”相反。此亦為調整利益關係的要素之一。故如《荀子·致仕》所言“朋黨比周之譽，君子不聽”。君子是反對結黨營私的，《荀子·成相》“下斂黨與上蔽匿”，楊倞注：“斂，聚也。下聚黨與則上蔽匿。”又“比周還主黨與施”，王念孫曰：“還讀為營。比周營主謂朋黨比周以營惑其主。”因為它通常致政道壅塞，致上下隔絕。

“利”說云“強並糾出”。大意謂勤開源慎支出，實即開源節流。《荀子·富國》：“百姓時和，事業得叙者，貨之源也。等賦府庫者，貨之流也。故明主必謹養其和，節其流，開其源，而時斟酌焉。潢然使天下必有餘，而上不憂不足。如是，則上下俱富，交無所藏之，是知國計指極也。故禹十年水，湯七年旱，而天下無菜色者。十年之後，年穀復孰。是無它故焉，知本末源流之謂也。”反之，“田野荒而倉廩實，百姓虛而府庫滿，夫是之謂國蹶。伐其本而竭其源，而並之其末。然而主相不知惡也，則其傾覆滅亡可立而待也。”此處已將開源與竭源，節流與放流的後果說得非常明白。“節用裕民”為基本國策，《荀子·富國》云：“足國之道，節用裕民，而善藏其餘。節用以禮，裕民以政。彼裕民故多餘。裕民則民富，民富則田肥以易，則出實百倍。上以法取焉，而下以禮節用之，餘若丘山，不時焚燒，無所藏之，夫君子奚犯乎無餘。故知節用裕民，則必有仁義賢良之名，而且有富厚丘山之積矣。此無它故焉，生於節用裕民也。”開源節流的關鍵在於周密全面的計量與評估，《富國》云：“量地而立國，計利而畜民，度人力而授事。使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百用出入相揜。必時臧餘，謂之稱數。故自天子通於庶人，事無大小多少，由是推之，故曰，朝無幸位，民無幸生，此之謂也。輕田野之稅，平關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是，則國富矣。夫是之謂以政裕民。”

“利”說云“經緯順齊”。謂國家治理得順當齊整，乃指平衡利益關係的結果。按荀子的觀點，這是聖人才能做到的。《荀子·儒效》：“平正和民之善，億萬之衆，而博若一人，如是則可謂聖人矣。井井兮其有理也，嚴嚴兮其能敬己也，分分兮其有終始也，猷猷兮其能長久也，樂樂兮其執道不殆，炤炤兮其用知之明也，脩脩兮其用同類之

行也，綏綏兮其有文章也，熙熙兮其樂人之臧也，隱隱兮其恐人之不當也，如是則可謂聖人矣。”達到上述效果，當得益於適中妥當的治理措施，如《荀子·儒效》所云“若夫謫德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應，慎墨不得進其談，惠施鄧析不敢竄其察，言必當理，事必當務，是然後君子之所長也。凡事行有益於理者立之，無益於理者廢之，夫是之謂中事。凡知說有益於理者為之，無益於理者舍之，夫是之謂中說”之類。治理的關鍵在於“明分”——合理的分工，《荀子·富國》：“兼足天下之道在明分：掩地表畝，刺中殖穀，多糞肥田，是農夫衆庶之事也。守時立民，進事長功，和齊百姓，使人不偷，是將率之事也。高者不旱，下者不水，寒暑和節而五穀以時孰，是天下之事也。若夫兼而覆之，兼而愛之，兼而制之，歲雖凶敗水旱，使百姓無凍餒之患，則是聖君賢相之事也。”“利”說末云“妒怨毋作”，乃指利益平衡後達致的效果。

以上僅為舉例，實際上“揆中水衡”作為思想方法與行事原則，其適用範圍遠大於上述所見，當涉及國家與個人的一切思想與行為，作為傳統思想亦影響中國數千年的歷史，值得好好研究。

(李均明 清華大學出土文獻研究與保護中心；出土
文獻與中國古代文明研究協同創新中心 研究員)