**從古漢語中“善”的用法談到《老子》中的“善”（增補版）**

裘錫圭

復旦大學出土文獻與古文字研究中心

“古文字與中華文明傳承發展工程”協同攻關創新平臺

本文討論先秦時代“善”字的用法，其中用了頗大的篇幅討論“善人”的含義問題，榮曾先生是我敬佩的善人，故謹以此文爲榮曾先生壽。

**引言**

本文主要想梳理一下先秦漢語中“善”字的各種用法。作爲重要先秦漢語資料的《老子》中的“善”字，除通常解釋爲“擅長、善於”一類意思的之外，後人往往有誤解，而有關問題在梳理清楚先秦漢語中“善”字的各種用法之後，可以比較容易地講清楚，所以我們最後才專門討論《老子》中的“善”字。在討論有些問題時，如有需要，會用到秦漢時代漢語中的一些資料，這並不意味著我們想全面討論自周至漢的古漢語中“善”字用法的演變情況。

《説文·誩部》：“（譱），吉也。从誩，从羊，此與‘義’‘美’同意。（𦎍），篆文从言。”西周春秋金文中的“善”字皆从“誩”，春秋金文所見兩個“”字所从的“譱”亦从“誩”，與《説文》“譱”字字頭同。郭店簡《語叢》一、三中的“膳”字所从的“善”則皆已省从一“言”，下文注199所舉戰國不蠶善戈銘文中的“善”字亦从一“言”。《古陶文彙編》3山東出土卷412號及4河北出土卷104號著録的陶器殘片銘文中的陶工名皆爲“善”，前者从“誩”，後者从“言”。[[1]](#endnote-1)秦漢文字中的“善”，除漢印篆文“善”字往往从“誩”、個別有意仿古者如東漢夏承碑“善”字亦从“誩”外，一般皆从一“言”。[[2]](#endnote-2)但隸書“言”字部分皆有省變，情況複雜多樣。《説文》解釋字義與字形結構似皆難信。《字源》“善”字條認爲“《説文》以爲‘从誩，从羊’，會吉祥之意，很不好理解。近人或以爲‘譱’字所从‘羊’爲‘美’的省形，从二‘言’爲彼此相善之義；或以爲‘善’字从‘羊’，爲‘膳’的本字。眾説不一，迄今無定論”，其“構形意義不明”，[[3]](#endnote-3)這是很審慎的説法，可以爲多數人所接受。不過，我們在討論了除《老子》之外的先秦漢語中“善”字的用法之後，仍要對“善”字字形表示的意義和“善”的本義略作討論。

**一、帶賓語的動詞性的“善”**

我們梳理先秦漢語中“善”字的各種用法，想從帶賓語的動詞性的“善”字説起。

**（一）賓語指某種行爲或情狀**

這種“善”字所帶的賓語多數是指某種行爲或情狀的，如《詩·鄭風·大叔于田》“叔善射忌，又良御忌”、《衛風·淇奧》“善戲謔兮，不爲虐兮”、《孫子·軍爭》“善用兵者，避其鋭氣，擊其惰歸”、《禮記·學記》“善歌者使人繼其聲，善教者使人繼其志”、《孟子·公孫丑上》“宰我、子貢善爲説辭，冉牛、閔子、顏淵善言德行”、郭店《語叢三》簡38“不膳（善）擇，不爲智”諸例中的“射”、“戲謔”、“用兵”、“歌”、“教”、“爲説辭”、“言德行”、“擇”等。這種“善”字現在一般都解釋成“擅長”或“善於”，意思就是能把某種事情做得很好。漢語動詞没有形態變化，上舉出現在“善”字之後的“射”、“戲謔”、“歌”、“教”都可以看作動詞直接用爲“善”的賓語，“用兵”則是用作賓語的一個動賓結構。

《孟子·盡心上》説：“善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心。”一般都將“善政”“善教”的“善”理解爲定語。我們認爲這兩個“善”與《學記》“善教”之“善”同義，應該理解爲“擅長”“善於”。《孟子》的“善教”應該理解爲善於教化人民，“善政”的“政”跟“教”一樣，也應看作動詞，就是施政治民的意思。《逸周書·允文》説勝敵之後要全面推行很好的安民措施，“寬以政之，孰云不聽”，“政之”就是治理其民的意思。《後漢書·桓譚傳》“蓋善政者，視俗而施教，察失而立防，威德更興，文武迭用”，《孟子》和此文的“善政”都是善於施政治民的意思。如果用後世的眼光，把《孟子》的“善政”理解爲與“苛政”“暴政”相對的“良好的政治”，就與其後的“民畏之”“得民財”之語難以相應了。

所“善”之事的範圍是很廣的，就是不好的事也可以出現在“善”字之後**（爲了使讀者易於理解，所舉之例不完全限於先秦時代。以下對同類情況不再説明）**。《詩·大雅·桑柔》“善背”朱熹解釋爲“工爲反覆”，“善詈”朱熹解釋爲“工爲惡言”。《論語·季氏》所舉“損者三友”第二項爲“友善柔”，朱熹《集注》说“善柔謂工於媚説**（‘説’讀爲‘悦’）**而不諒”，“工”與“擅長”之義相近**（如《漢語大詞典》“工”字義項③“擅長；善於”）**。《離騷》“眾女嫉余之蛾眉兮，謠諑謂余以善淫”，《文選》五臣注將“善淫”解釋爲“善爲淫亂”**（王逸《章句》釋“善淫”爲“美而淫”，顯然誤解了此“善”字之義。又五臣注釋“淫”爲“淫亂”，似不如釋爲“淫巧”，《離騷》此處下一句爲“固时俗之工巧兮，偭规矩而改错”）**。《晏子春秋·内篇雜下·楚王欲辱晏子指盜者爲齊人晏子對以橘第十》屢次説到“善盜”**（“盜”，古作偷竊講。類似内容亦見於《韓詩外傳》卷十）**，“善盜”就是善於偷竊的意思。《史記·大宛列傳》“昆明之屬無君長，善寇盜”，《殷本紀》“費中善諛，……惡來善毀讒”。我們今天還可以把“擅長”或“善於”加在不好的事情上，如説某人“擅長/善於溜須拍馬”、“擅長/善於弄虚作假”等。

但是，需要指出，如果主體發出的行爲或表現的情狀是由外界觸發的，或者是由於身體上的原因如疾病等造成的，總之是主體難以甚至完全不能自主的，那麼，“善”一般就不能解釋爲“擅長”，而必須解釋爲“容易”或“多”。《詩·鄘風·載馳》“女子善懷，亦各有行”，鄭箋“善猶多也”，朱熹《集注》“善懷，多憂思也”，向熹《詩經詞典》將“善懷”之“善”列在“多；容易”義項下。[[4]](#endnote-4)《載馳》一詩據《詩序》爲嫁到許國的衛女許穆夫人所作，當時衛懿公抗狄戰死，衛國在危亡之中，她卻因許人不允無法回國吊唁，心中憂傷，故爲此詩。就許穆夫人來説，她當時的“懷”就是由於衛國的危亡而觸發的“憂思”，余冠英《詩經選譯》把“善懷”翻譯爲“多愁善感”，[[5]](#endnote-5)“感”就是因某種情況而觸發思緒。《左傳·襄公二十八年》“慶氏之馬善驚，士皆釋甲束馬”，《説文·馬部》“驚，馬駭也”，“驚”是馬因受到外界的刺激而驚駭，“善驚”也就是“易驚”的意思。竹添光鴻《左傳會箋》説：“善猶多也，與善食、善懷、善病、善崩之善同。[[6]](#endnote-6)”他將“善驚”與“善食”“善懷”“善病”中的“善”歸爲一類，是很有見地的**（“善食”“善病”之例詳後，“善崩”一例的情況與其他諸例並不完全一致，亦詳後）**。《莊子·達生》“（氣）上而不下，則使人善怒；下而不上，則使人善忘”。《黃帝内經》多用“善”字，如“善怒”**（見《素問·宣明五氣》等篇）**、“善忘”**（見《靈樞·厥病》《素問·玉機真藏論》等篇）**、“善悲”**（《素問·刺腰論痛》）**、“善饑”**（見《靈樞·經脈》《素問·藏氣法時論》等篇**、“善食”**（《素問·氣厥論》）**、“善咳”**（《素問·陰陽別論篇》）**、“善嘔”**（見《靈樞·終始》《素問·刺熱》等篇）**、“善脇下痛”**（《靈樞·本藏》）**、“善暴死”**（見《靈樞·九宮八風》《素問·六元正紀大論》）**、“善病風”**（《靈樞·五變》《素問·金匱真言論》等篇）**[[7]](#endnote-7)等。上引《莊子》《内經》諸例，“善”字後賓語所指的行爲或情狀都是主體難以甚至完全不能控制的，這種“善”字當然也應該解釋爲“易”或“多”。《史記·太史公自序·論六家要旨》“名家使人儉而善失真”，“儉”各家都讀爲“檢”，[[8]](#endnote-8)下文中司馬談自己解釋説“名家苛察繳繞，使人不得反其意，專決於名而失人情，故曰‘使人儉而善失真’”，“儉”似與“專決於名”相當，“失真”應與“失人情”相當。“失真”是由於人們受名家主張的拘束、“專決於名”而引起的必然結果，是接受名家主張的人自己難以控制的，所以“善失真”的“善”也應該訓爲“容易”或“多”。

帶賓語的“善”字有時還被用於無生物，如《史記·河渠書》“岸善崩”**（亦見《漢書·溝洫志》）**，《溝洫志》顏师古注“善崩，言憙（喜）崩也”，説岸“善崩”、“喜崩”都是擬人化的説法，其實就是説岸易崩、多崩。

不過，仔細體會起來，“善”跟“易”應該還有程度上的區別，如馬“善驚”似應理解爲馬很容易受驚，而不是一般的容易受驚。

“善”字訓爲“擅長”的用法與訓爲“易”“多”的用法，都含有很“能”或很“會”的意思。現代漢語的“會”既可以用於主體自主的事情，如“他會唱歌”、“他會開車”；也可以用於主體難以甚至完全不能自主的事情，如“天這樣冷，他衣服穿得少，會感冒的”、“得了這種病，常常會嘔吐”、“馬會受驚嗎”；也可以用於主體是無生物的情況，如“天會下雨嗎”、“這段堤防會崩塌嗎”。古漢語的“善”與現代漢語的“會”在這方面比較相近。

**（二）賓語爲事物名稱或其代詞**

**1.**

“善”的賓語也有不少是某種事物的名稱或其代詞**（通常作“之”）**，也就是“善”直接以事物名稱或其代詞“之”爲賓語。[[9]](#endnote-9)《書·秦誓》“惟截截善諞言，俾君子易辭**（段玉裁《古文尚書撰異》據《公羊傳·文公十二年》所引謂‘辭’應讀爲‘怠’）**”，《説文·言部》：“諞，便巧言也。”“諞言”就是“便巧”的言語。清華簡《鄭武夫人規孺子》記鄭武夫人對其子即剛繼承武公之位的莊公説：“今吾君既枼（世），孺子如毋知邦政，屬之大夫。……孺子如恭大夫，且以學焉。如及三歲，幸果善之，孺子其重得良臣，四鄰以吾先君爲能敘。如弗果善，㰷[[10]](#endnote-10)吾先君而孤孺子，其罪亦足數也。”在我們略去的原文裏，還説到鄭武夫人自己不會去“亂大夫之政”，並要孺子也不要去“亂大夫之政”。“善之”的“之”即指上文所説的“邦政”，亦即大夫所處理的“政”。《國語·周語中》：“古之善禮者，將焉用全烝。”《論語·泰伯》“子曰：篤信好學，守死善道，危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。”《莊子·大宗師》：“夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。”[[11]](#endnote-11)同篇：“故聖人將遊於物之所不得遯而皆存。善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎。”《莊子·養生主》述庖丁言其解牛之事最後説他解牛之後“提刀而立，爲之四顧，爲之躊躇滿志，善刀而藏之”。《漢書·元帝紀》“元帝多材藝，善史書”**（“善史書”之語又見同書《嚴延年傳》《外戚傳·孝成许皇后》，亦見《後漢書·樂成靖王黨傳》《和熹鄧太后傳》）**，史書，舊以爲“周宣王太史史籀所作大篆”，段玉裁《説文·敘》注已經指出“史書”爲隸書，善史書“猶今人之工楷書”。[[12]](#endnote-12)《新論·離事》：“韓牧，字子臺，善水事。”《吴越春秋·勾踐陰謀外傳》：“（袁公）问於處女：‘吾聞子善劍，願一見之。’”時代稍後之例如“善《詩》”、“善《論》”**（以上兩例見馬總《意林》卷五引西晋傅玄《傅子》）**、“善草書”、“善音樂”、“善圍棋”**（以上三例見《三國志》裴注引西晋張華《博物志》）**、“善文章”**（東晋袁宏《後漢紀·光武皇帝紀》、南朝宋范曄《後漢書·郅壽傳》。“文章”應指與經書、典籍有關的學問）**、“善天文”**（《後漢書·方士傳·高獲》）**等，甚爲常見。以上所舉見於漢之後諸書之例所言皆爲漢人之事。

這種用例的意思，一般是説能把以所舉事物爲對象的某種或某些事做得很好，而這種或這些事是什麼在有關語境中通常是容易看出來的，但有時没有説出的意思雖然大體上可以體會到，要選一個把意思表現得全面、恰當的詞卻很困難。這也許是人們要使用這種句式的原因之一。下面對上引例子作一些解釋。《書·秦誓》的“善諞言”，應指善於用便巧的言語對君上產生不好的影響。《鄭武夫人規孺子》篇所説的“幸果善之”就是説如果大夫真的能把政事處理得很好，“如弗果善”就是説如果最終處理得不好。《國語·周語中》的“善禮”，應指能按照禮的精神原則把關於禮的事處理得很好，如果要説得簡單一點，也可以説是善爲禮**（“爲禮”之語先秦古書屢見。下面所説的“爲道”先秦古書亦屢見）**。《論語·泰伯》的“善道”，應指能按照道的精神原則把關於道的事處理得很好，也可以説是善爲道；“守死善道”就是説要很好地體道、行道，直至犧牲生命來守住道的原則，孔子説“志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁”**（《論語·衛靈公》）**，就體現了以死守道的精神。《莊子·大宗師》中作爲“善”字賓語的“生”“死”“夭”“老”“始”“終”都應該看作是一種現象、狀態的名稱；“善吾生者，乃所以善吾死也”意思就是能很好地**（也可以説正確地）**對待我的生，就能很好地**（或正確地）**對待我的死；“善夭善老”就是能很好地**（或正確地）**對待夭、對待老的意思；“善始善終”的“始”和“終”其實也就指生和死，“善夭善老，善始善終，人猶效之，又況萬物之所係，而一化之所待乎”，意思就是“（聖人）能很好地**（或正確地）**對待夭和老、生和死，一般人都還要效法他，何況是對‘萬物之所係，而一化之所待’的道呢”。我們説，“善”有把事做得很好的意思，“做得很好”的一個重要方面就是做得正確**[參看下文四（一）]**，從上引《大宗師》文的語境來看，“善”似以理解爲“能正確地對待”爲較貼切。還應指出，“善始善終”的“始”和“終”就像現在所説的“開始”和“終結”一樣，既可以理解爲名詞性的，也可以理解爲動詞性的，例如《史記·陳丞相世家》文末用“豈不善始善終哉”來評價陳平的一生，“善始善終”的意思就是“既善於開始，也善於終結”，或者説“既能開始得很好，也能終結得很好”。但在上引《莊子》文中，顯然應該把“始”“終”理解爲名詞性的。《莊子·養生主》“善刀”之“善”，《經典釋文》以“猶拭”釋之，但“善”字本身並無“擦拭”之義，“善刀”也應該是“善”字直接以事物名稱爲賓語的一個例子。解牛後的刀當然需要好好擦拭，但也可能需要做塗油等其他保養工作，“善刀而藏之”似可理解爲認真把刀的清潔保養工作做好，把它藏起來。“善史書”是指善於寫隸書。“善水事”是指善於處理與治水有關的各種事。“善劍”是指善於用劍，也就是善於劍術。“善《詩》”、“善《論》”是説善於治《詩經》、治《論語》。“善草書”是指善於寫草書，“善音樂”是指精通音樂，“善圍棋”是指善於下圍棋。“善文章”、“善天文”是指精通文章、精通天文。我們今天還可以説“擅長英語”**（擅長講英語、精通英語）**、“擅長雜文”**（擅長寫雜文）**、“擅長圍棋”這一類話。當然，我們補出來的對有關對象所做的“事”大概也往往是不够全面的。

**2.**

下面討論一些“善”後直接以事物名稱爲賓語，但對“善”字的性質存在不同理解的例子。

《論語·衛靈公》：“工欲善其事，必先利其器。”“其事”，與“其器”爲對文，指工所從事的工作。皇侃在串講時把《論語》此句説成“如欲其所作事善，必先磨利其器也”，[[13]](#endnote-13)用我們現在的語法分析方法來説，他應該是把此句的“善”字看成是由形容詞充當的使動詞的。今人翻譯《論語》此句者如孫欽善譯爲“工匠想把他的活計做好，必須先使他的工具用起來便利”，[[14]](#endnote-14)楊朝明譯爲“做工的人要把他的工作做好，必須先使他的工具得心應手”，[[15]](#endnote-15)似乎都只將“利”看作由形容詞充當的使動詞，而把“善”的意思理解爲“做好”，屬於《現代漢語詞典》“善”字的“辦好；弄好”這一義項。[[16]](#endnote-16)所以“善其事”也應該屬於“善”直接以事物名稱爲賓語的例子。“工欲善其事”，就是“工人要把他從事的工作做得很好”的意思。我們現在常用的“善後”一語，一般認爲出自《孫子•作戰》篇“雖有智者，不能善其後矣”，“謂妥善處理事情發生後的遺留問題”，[[17]](#endnote-17)其實“善其後”的“後”可以理解爲後面的事情，“雖有智者，不能善其後矣”意思就是説即使是智者也處理不好這後面的事情了，“善其後”的結構與“善其事”相近。

《孟子·盡心上》：“故士窮不失義，達不離道。……古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。”近時出版的一些比較通俗的《孟子》讀本或成語詞典中，有的將“窮則獨善其身，達則兼善天下”譯爲“困窘時使自己完善，顯達時同時使天下人都完善”，[[18]](#endnote-18)明顯把“善”看作使動詞。有的譯爲“不做官就修養好自身，做官就治理好天下”，[[19]](#endnote-19)似乎是取詞典中釋“善”爲“辦好；弄好”一類含義的。不過，有一種名爲《説成語話管理》的書在對上引《孟子》兩句的“釋義”中説：“善，使之善，指修養或治理。……窮困不得志時，就獨自把個人的才德修養好；得志做了大官，就同時也把天下治理好，讓老百姓都能得到好處。”[[20]](#endnote-20)可見作上引後一種翻譯的人在語法分析上也不是没有可能仍把這裏的“善”看作使動詞的。我們認爲，《孟子》這兩句也是“善”直接以事物名稱爲賓語的例子。前面已經指出，這種用例的意思，一般是説能把以所舉事物爲對象的某種或某些事做得很好，而這種或這些事是什麼在有關語境中通常是容易看出來的。各家的解釋和翻譯中所説的“修養”“治理”，就是我們所説的在這種“善”字結構中没有明白説出來的“事”。但應指出，“治”除“治理，修治”之義外，也含有“修養”之義，《漢語大字典》“治”字條有“修養”這一義項，所引用例第一條是《荀子·解蔽》篇的“仁者之思也恭，聖者之思也樂，此治心之道也”，《漢語大詞典》有“治心”條，釋義爲“修養自身的思想品德”。古有“治身”“治躬”之語，如《韓非子·解老》“今治身而外物不能亂其精神，故曰‘脩之身其德乃真’”，《禮記·樂記》“致樂以治心則易直子諒之心油然生矣……致禮以治躬則莊敬……”，所以如果用古漢語來説，“獨善其身”“兼善天下”兩個“善”字後面没有説出來的“事”可以統一説成“治”。我們把《論語》的“善其事”解釋成“把他從事的工作做得很好”，“做得很好”的“做”其實也是這種結構中没有明白説出來的“事”，但由於這一句的賓語就是“事”，這種省而未説就不明顯了。

《吕氏春秋·先己》：“故善響者不於響於聲，善影者不於影於形，爲天下者不於天下於身。”從我們看到的幾種《吕氏春秋》的今譯看，[[21]](#endnote-21)一般是將“善”看作由形容詞充當的使動詞的，[[22]](#endnote-22)我們認爲，此條也屬於“善”與作爲賓語的事物名稱之間没有説出有關的“事”的例子。《吕氏春秋》這段話以“善響者不於響於聲，善影者不於影於形”來説明“爲天下者”必須先把自身修養好，“善響者不於響於聲，善影者不於影於形”的意思是説要把迴響弄得好**（如要其音洪大清晰等）**，必須把產生迴響的聲音搞好，要把影子弄得好**（如要影子顯得端正美好等）**，必須把產生影子的原形搞好。

**3.**

但是先秦漢語中也有帶賓語的“善”可能是使動詞的用例，如《禮記·樂記》：“樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。”“善民心”的“善”，其用法可以看作與上引《孟子·盡心上》“善其身”之“善”相類，可以理解爲能把民心“治”得很好或修養得很好。但是，後面會説到，在先秦時代“善”字除了有“把事做得很好”的意思之外，也已經有了“把人做得很好”的意思，先秦時已有“善心”一語，但其含義與今天當“好心腸”講的“善心”不同，指的是想把事、把人做好的存心，《禮記·樂記》講先王“立樂之方”時就强調要使樂“足以感動人之善心”**[四（二）]**，“善民心”也可以理解爲使民心變善，那麼“善”就是一個使動詞了。

**4.**

郭店《語叢三》簡47：“莫得膳（善）其所。”此句顯然上有所承，[[23]](#endnote-23)由於語境不明，難以確解，推測“善其所”也是“善”字直接帶事物名稱爲賓語的用例。“善”後没有説出來的行爲比較可能的是“處”或“擇”，句意似可理解爲“不能/没有人能很好地處在他的位置上”，或“不能/没有人能很好地選擇他的位置（或選擇到他合適的位置）”。

**（三）賓語指人或國家之類的對象**

在“善”字帶事物名稱的格式裏，有一種相當常見的用法，其有關情況比較複雜，需要專門討論一下。在這種用法裏，“善”的賓語指的是人或國家之類的對象。這種“善”字的基本意義是能把跟所説對象的關係搞得很好或跟所説對象關係很好，具體理解起來，可有“友好”“交好”等意義。在施事者的地位低於受事者的情況下，或有“討好”的意思**（參看下舉《左傳·襄公七年》叔仲昭伯“欲善季氏”一例）**，在施事者的地位高於受事者的情況下，則往往可以把“善”理解爲“善待”“善視”。[[24]](#endnote-24)下面舉出漢以前古書中“善”字直接帶指人或國家之類對象的賓語的例子，並加以説明。

**1.**

《國語·晋語二》記晋公子重耳出奔在狄，其父晋獻公薨，大臣里克及丕鄭欲納重耳，派使者至狄迎重耳歸，重耳從舅犯之謀加以拒絶，他對使者説：“夫固國者，在親眾而善鄰，在因民而順之。苟眾所利，鄰國所立，大夫其從之。重耳不敢違。”重耳所言“善鄰”之“鄰”，即指其後面所説的“鄰國”。《左傳·隱公六年》“鄭伯請成于陳，陳侯不許。五父諫曰：‘親仁善鄰，國之寶也，君其許鄭。’”五父所説的“善鄰”明顯與上例中重耳所説的“善鄰”同義，“善鄰”就是能與鄰國搞好關係。《左傳·哀公十五年》記齊國權臣陳瓘與魯國敵對，他受命使楚，經過衛國，仲由**（即孔子弟子子路，當時應在衛國）**勸説他對魯國改變態度，最後説：“若善魯以待時，不亦可乎？何必惡焉？”“善魯”就是與魯國搞好關係，也就是交好。《戰國策·秦策四》記楚人黃歇**（即春申君）**説秦昭王曰“天下莫强於秦、楚，今聞大王欲伐楚，此猶兩虎相鬥而駑犬受其弊，不如善楚”，“善楚”與上例“善魯”意義相類。《左傳·成公十四年》記衛國的孫文子因懼怕衛國會發生内亂，“不敢舍其重器於衛，盡寘諸戚**（戚爲孫文子的封邑）**，而甚善晋大夫”，“甚善晋大夫”就是努力與晋國的大夫搞好關係的意思。《戰國策·魏策四》説魏臣“周最善齊，翟强善楚”，“善齊”“善楚”就是説與齊國或楚國的關係好。《左傳·成公二年》説“知罃之父”即知莊子“新佐中軍，而善鄭皇戌”，“善鄭皇戌”就是説知莊子與皇戌的關係很好，也就是很友好的意思**（這種某人善某人之例在《吕氏春秋》《史記》《漢書》等書中屢見，不贅引）**。《左傳·襄公七年》：“南遺爲費宰**（費爲魯季孫氏的主要封邑）**，叔仲昭伯爲隧正，欲善季氏而求媚於南遺，謂遺：‘請城費，吾多與而役。’”“欲善季氏”就是要與季氏搞好關係，當時季氏執魯國之政，叔仲昭伯其實就是要討好季氏，所以此文接著就説叔仲昭伯用多提供城費的徒役來取悦南遺。《左傳·隱公六年》記鄭伯朝見周桓王，桓王不以禮相待，周桓公批評桓王説：“我周之東遷，晋鄭焉依。善鄭以勸來者，猶懼不蔇，況不禮焉？鄭不來矣。”“善鄭”之“善”應該就是“善待”的意思，“善鄭”也就是禮遇鄭國以搞好關係的意思。《左傳·哀公十六年》：“楚大子建之遇讒也，自城父奔宋，又辟華氏之亂於鄭，鄭人甚善之。”這裏的“鄭人”實際上指鄭的統治者，“善”應是“善待”的意思。清華簡《繫年》第六章敘重耳出奔在外之事説：“文公十又二年居翟，翟甚善之，而弗能入；乃適齊，齊人善之；適宋，宋人善之，亦莫之能入。乃適衛，衛人弗善。適鄭，鄭人弗善……”**（簡36—37）**“弗善”也就是“不善之”，此文中的幾個“善之”也都是“善待之”的意思。《國語·晋語四》記重耳出亡在齊，“齊侯妻之，甚善焉”，“甚善焉”就是説甚善重耳，“甚善焉”應與前引《左傳·哀公十六年》的“甚善之”義近。[[25]](#endnote-25)《吕氏春秋·應言》記“魏令孟卬割絳、汾、安邑之地以與秦王。王喜，令起賈爲孟卬求司徒於魏王。魏王不説”，孟卬知道後，對魏王説：“王何疑秦之善臣也？以絳、汾、安邑令負牛書與秦，猶乃善牛也。”“善臣”“善牛”應該是善視、善待臣或牛的意思。《戰國策·齊策四》記孟嘗君欲合縱攻秦，先派公孫弘去摸清秦王的底細，[[26]](#endnote-26)公孫弘與秦昭王在語言上進行了一番較量，昭王最後表態説：“寡人善孟嘗君，欲客之必諭寡人之志也！”**（上引之事亦見於《吕氏春秋·不侵》，語言大體相同）**秦昭王這裏所説的“善”應該也是“善視”的意思，“寡人善孟嘗君”意思就是説寡人很看重孟嘗君。

**2.**

《左傳》中有五處説到某人“善於”某人，其例如下：

（1）《左傳·僖公二十六年》：“宋以其**善於**晋侯也，叛楚即晋。”

（2）《左傳·成公十一年》記“宋華元**善於**令尹子重，又**善於**欒武子”，通過他的努力，“合晋楚之成”。

（3）《左傳·襄公二十七年》記“宋向戌**善於**趙文子，又**善於**令尹子木”，通過他的努力，促成了晋、楚等國的弭兵之會。

（4）《左傳·昭公八年》記齊國高氏宗子公孫蠆**（字子尾，惠公之子公子高之子）**死後，欒氏宗子欒施**（字子旗，惠公之子公子欒之孫）**殺了高氏原來的家宰，爲繼承公孫蠆的高强**（子良）**另立家宰，高氏懷疑欒施有吞併高氏之心，“授甲將攻之”，齊大夫“陳桓子**善於**子尾，亦授甲，將助之”。

（5）《左傳·昭公十四年》：“秋八月，莒著丘公卒，郊公不戚，國人弗順，欲立著丘公之弟庚輿。蒲餘侯惡公子意恢而善於庚輿，郊公惡公子鐸而**善於**意恢。公子鐸因蒲餘侯而與之謀，曰：‘爾殺意恢，我出君而納庚輿。’許之。”

（6）上博簡《曹沫之陣》篇中有兩處説到“善於民”：“臣**（曹沫自謂）**聞之曰：鄰邦之君明，則不可以不修政而**善於**民。不然，恐亡焉。鄰邦之君無道，則亦不可以不修政而**善於**民。不然，無以取之。”**（簡5—6）**

這是在“善”和指某種人的賓語之間加“於”的例子。其他古書如《戰國策》《韓非子》《史記》等書也頗有在這類“善”字與指某國或某人的賓語之間加“於”的例子。

《戰國策》中此類例子較多，我們舉比較重要的幾例：

（7）《韓策三》“建信君輕韓熙”章説趙國的執政者建信君輕視韓國的執政者韓熙，趙敖勸諫建信君，指出：在合縱對付秦國時，韓的地位其實最爲重要，“今君之輕韓熙者，交善楚、魏也。秦見君之交反**善於**楚、魏也，其收韓必重矣”。

（8）《西周策》“犀武敗”章記西周君想派其相周足至秦請求秦軍不要繼續進攻西周，有人爲周足謀劃説：您應該先在君前説明：“主君之臣，又（有）[[27]](#endnote-27)秦重而欲相者，且惡臣於秦，而臣爲不能使矣。臣願免而行，君因相之，彼得相，不惡周於秦矣。”“君重秦，故使相往，行而免，是輕秦也，公必不免。公言是而行，交**善於**秦，是公之成事也；交惡於秦，不**善於**公者且誅矣。”

（9）《齊策一》“靖郭君善齊昆辨”章説：“威王薨，宣王立，靖郭君之交大不**善於**宣王，辭而之薛。”

（10）《楚策四》“或謂黃齊”章記楚威王即位之初，黃齊和富摯二位大臣關係不好。“或謂黃齊曰：‘人皆以謂公不**善於**富摯……今富摯能**（金正煒以“能”爲“寵”字形誤[[28]](#endnote-28)）**而公重不相善也，是兩盡也。……今也王愛富摯而公不善也，是不臣也。’”

（11）《魏策一》“張儀惡陳軫於魏王”章：“儀**（按：指張儀）善於**魏王，魏王甚愛之。”**（同書《楚策三》“陳軫告楚之魏”章記同一事，此句作“儀善於魏王，魏王甚信之”。）**

《韓非子·内儲説下》舉了戰國時身爲一國大臣而與他國勾結的四個事例，在講到其人與他國的關係時都用“善於”：

（12）翟璜，魏王之臣也，而**善於**韓……

（13）司馬喜，中山君之臣也，而**善於**趙……

（14）吕倉，魏王之臣也，而**善於**秦、荊……

（15）陳需，魏王之臣也，**善於**荊王……

同篇又講到：

（16）秦侏儒**善於**荊王而陰有善荊王左右，而内重於惠文君**（按：即後來稱王的秦惠王）**。荊適有謀，侏儒常先聞之以告惠文君。

《史記》的例子將在後面提到。

這種加在“善”與指某國或某人的賓語之間的“於”，其作用似可分爲兩種。第一種是引出處在賓語地位的施事者，在上古漢語中“於”字的這種用法是常見的。第二種起加强語氣的作用。何樂士在討論《左傳》中介詞“于”和“於”的時候在“引進動詞的賓語”這一小節中指出：在《左傳》中有些動詞“大多數情況下都是用作及物動詞，直接帶受事賓語；可是在一定的語言環境中，爲了表示强調或其他原因，卻用‘于’或‘於’（主要是‘於’）把受事賓語引進來，形式上是動補式，實際是動賓結構的一種變式。此式中的‘于’和‘於’主要起加强語氣的作用”。[[29]](#endnote-29)她所舉的例子及其具體分析大部分可信。[[30]](#endnote-30)我們認爲，如果在“善”與其賓語之間加上“於”字，而其後的賓語仍指受事者而不是施事者，這種“於”字就應該屬於上引何樂士文所指出的那種“於”字的範圍，其作用是强調賓語、“加强語氣”。下面我們就來具體分析一下前面舉出的那些例子。

從所舉《戰國策》的例子可以比較明顯地看出，“善”和賓語之間的“於”有的屬於第一種，有的屬於第二種。第（7）例中的“交”指人或國之間的交接**（“接”指接觸）**、交往，第（8）（9）例“交”字同。《戰國策·趙策三》“秦攻趙於長平”章“昔者三晋之交於秦，相善也”，第（7）例的“交善楚、魏”就是與楚、魏交而相善的意思，其下一句中楚、魏仍是“善”的受事賓語，但其前加上了“於”字，這個“於”字應該是加强語氣的。第（8）例的“交善於秦”、“交惡於秦”就是與秦交而善於秦、與秦交而惡於秦的意思，高誘《戰國策》注在“交善於秦”下釋曰：“爲秦所善也。”[[31]](#endnote-31)高氏没有注“交惡於秦”句，但他應該是將此句理解爲爲秦所惡的。高氏把“於”字後的“秦”看成施事者，這是很正確的，“交善於秦”應該是與秦交而爲秦所友好對待的意思。“惡於秦”與上文所説西周君朝廷上覬覦相位者將“惡臣於秦”“惡周於秦”相應。在當時形勢下，西周交秦，結果是好是壞，其主動權完全操在秦國手裏，把“善於秦”、“惡於秦”理解爲“爲秦所善”、“爲秦所惡”是完全合理的，所以“善於秦”的“於”是引出施事者的。末句的“不善於公者”就指西周君朝廷上與周足關係不好的覬覦相位者，“公”應是“不善”的受事者，所以“公”上的“於”字是起加强語氣的作用的。在此例中，我們所説的兩種“於”並見。第（9）例“靖郭君之交大不善於宣王”句的意思應該是説靖郭君在與齊宣王的交接、交往中，大爲宣王所不善，也就是靖郭君與齊宣王的關係搞得很不好的意思。《吕氏春秋·知士》篇有與《戰國策》此章相同的内容**（但“齊昆辨”作“劇貌辯”）**，此句文字相同，高誘《戰國策》注在此句下釋曰：“宣王不善之也。”同人《吕氏春秋》注在此句下釋曰：“交，接也。大不爲王所善也。”[[32]](#endnote-32)高氏將“於”字後的齊宣王看作施事者，也是正確的。第（10）例“公不善於富摯”中的“富摯”應該是受事者，這個“於”是起加强語氣的作用的。第（11）例從文意看，“儀善於魏王”似應理解爲張儀爲魏王所善，“於”也是引出施事者的。

《韓非子》最後一例**（即例16）**提到的“侏儒”地位很低，“善於荊王”應該是爲荊王所善視、善待的意思，“陰有善荊王左右”是説他憑藉荊王之寵主動去與荊王左右搞好關係，這一句的“善”後面就没有加“於”。我們引出的前四例**（即例12—15）**句子的意義，可以理解爲某人身爲某國大臣，又爲自己去搞好與他國的關係，這樣“於”字就應該屬於我們所説的第二種；也可以理解爲某人身爲某國大臣，又爲他國所“善”，這樣“於”字就應該屬於我們所説的第一種。到底應該怎樣看，很難斷定。第（15）例不説善於荊而説“善於荊王”，“於”字屬於第一種的可能性似較大，但也不能完全排斥屬於第二種的可能性。

上舉《曹沫之陣》一例**（例6）**是在“善”與指某種人的賓語之間加“於”的例子。從文意看，“於”應該是起强調語氣的作用的。《曹沫之陣》記魯莊公與曹沫之間的問答，我們引出的曹沫之語指出，無論“鄰邦之君”是賢明的還是無道的，君都必須“修政而善於民”，“善於民”的意思就是要很好地對待人民，也就是要把與人民的關係搞得很好。在“善”後加“於”是爲了强調善民的重要性。

《左傳》的例子中，第（1）例需要作較多的討論。僖公二十六年《春秋經》記：“冬，楚人伐宋，圍緡。”《左傳》解釋説：“宋以其善於晋侯也，叛楚即晋。冬，楚令尹子玉、司馬子西帥師伐宋，圍緡。”杜預對“宋以其善於晋侯也”句注曰：“重耳之出也，宋襄公贈馬二十乘也。”[[33]](#endnote-33)後人多從之。按照這種解釋，“晋侯”是受事者，“於”應該是起强調語氣的作用的。《史記·宋世家》在宋成公三年**（即魯僖公二十六年，前634年）**記宋“倍楚盟親晋，以有德於文公也”，所謂“有德於文公”顯然就指重耳出奔時宋曾厚待重耳之事。但是，重耳過宋在魯僖公二十三年**（前637年）**，至魯僖公二十六年時晋文公在位已有三年，對此時宋“叛楚即晋”的原因，似不應只提往事而不涉及宋與晋在當時的關係。晋文公即位後，由於在出奔時曾受到宋的厚待，一定會善視、善待宋國，宋人當是因此而“叛楚即晋”的。所以，“善於晋侯”應該是爲“晋侯”所善視、善待的意思，“於”字起引出施事者“晋侯”的作用。從文意上看，其他四例**（即例2—5）**中，出現在“善於”之後的都應該是受事者，“於”當起强調語氣的作用。《史記·宋世家》在宋共公十年**（前579年）**記“華元善楚將子重，又善晋將欒書，兩盟晋楚”，在講華元與令尹子重和欒武子的關係時，在“善”後未用“於”字，似可作爲《左傳》第（2）例中“善於”之“於”起的是加强語氣的作用的旁證。華元與欒武子和令尹子重二人都有良好的關係，是他能促成弭兵的重要條件，《左傳》大概是因此在兩個“善”字後面加上“於”字的。由於行文時應否加强語氣不同的作者可以有不同的想法，所以在記述同一件事的時候，在“善”字後有人加“於”，有人不加“於”，是不足爲怪的。

我們也可以找到《史記》與其他先秦古書記述同一件事時其他古書只説“善”而《史記》説“善於”的例子。《戰國策·秦策一》和《史記·張儀列傳》都記有“張儀惡陳軫於秦王”之事，所用言語也相當接近，當出自或輾轉出自同一原始文獻。《秦策一》“張儀又惡陳軫於秦王”章開頭説：

張儀又惡陳軫於秦王，曰：“軫馳楚、秦之間，今楚不加善秦而善軫，然則是軫自爲而不爲國也。”

《張儀列傳》相應之文作：

張儀惡陳軫於秦王曰：“軫重幣輕使秦、楚之間，將爲國交也。今楚不加善於秦而善軫者**（王叔岷《史記斠證》案：《御覽》引作‘今楚不善於秦而善於軫’。《長短經》同）[[34]](#endnote-34)**，軫自爲厚而爲王薄也。”

《戰國策》作“加善秦”，《史記》則作“加善於秦”。據《太平御覽》等所引，“善軫”《史記》亦作“善於軫”。

馬王堆帛書中，有性質與《戰國策》相類的、爲整理者定名爲《戰國縱橫家書》的一種，此帛書含二十七章，各章所記之事頗有已見於《戰國策》或《史記》者，所用言語也相當接近。其中有七章既見於《戰國策》也見於《史記》，有三章只見於《戰國策》，有一章只見於《史記》。只見於《史記》的是《蘇秦謂陳軫章》，此章末句作：

……□□善公而[惡張]【247】**儀**多資矣。【248】[[35]](#endnote-35)

《史記·田齊世家》相應之文的末句作：

……此其善於公而惡張子多資矣。

“善”後加“於”字。

這兩例應該是《史記》爲了加强語氣而在“善”後加“於”的，估計在《史記》《戰國策》《戰國縱橫家書》所自出的原始文獻中，“善”後是不加“於”字的。

此外，《史記》中還有兩處出現這種“善於”：

《管蔡世家》：“初，晋公子重耳其亡過曹，曹君無禮，欲觀其駢脅。釐負羈諫，不聽，私**善於**重耳。”

《晋世家》記重耳出奔過宋，“宋司馬公孫固**善於**咎犯，曰：‘宋小國新困，不足以求入，更之大國。’”

這兩例中的“於”所起的作用，應與上二例同。“善”後加“於”引出施事者的例子未見於《史記》。

**3.**

如果在表示彼此能搞好關係的“善”字前加上“相”字，涉及的雙方或多方就都要出現在“相善”之前。如前面已經提到過的“昔者三晋之交於秦，相善也”**（《戰國策·趙策三》“秦攻趙於長平”章。此語亦見《史記·平原君虞卿列傳》，“昔者”作“他日”）**，“今富摯能**（金正煒以‘能’爲‘寵’字形誤）**而公重不相善也”**（《戰國策·楚策四》“或謂黃齊”章）**。下面再舉幾個例子：

（1）《國語·晋語四》：“公子過宋，與司馬公孫固相善。”

（2）《吕氏春秋·不廣》：“鮑叔、管仲、召忽，三人相善，欲相與定齊國。”

（3）《史記·刺客列傳》：“[田光]僂行見荊卿曰：‘光與子相善，燕國莫不知。’”

（4）《漢書·張敞傳》：“[張]敞与萧望之、于定国相善。”

**（四）“善”與“能”的比較**

**1.**

從上面對“善”字意義的分析可以知道，“善”與“能”在語義上關係很密切**（參看下文）**。很值得注意的是，“能”字也有直接以事物名稱或其代詞“之”爲賓語的用法。[[36]](#endnote-36)在這種格式中，“能”與賓語之間没有説出來的支配賓語所指對象的那種行爲，在有關語境中通常也是容易看出來的。

在我們看到的較多用例中，可以在“能”後補出的表示有關行爲的，是“任”、“爲”**（有“做”“從事”“成爲”等義）**、“治”**（治理）**一類意義的字，舉例如下：

（1）《國語·晋語四》：“狐毛卒，使趙衰代之，辭曰：‘城濮之役，先且居之佐軍也善，軍伐有賞，善君[[37]](#endnote-37)有賞，**能其官**有賞。且居有三賞，不可廢也。’”“能其官”，韋昭注“能領治其官職，使不謬誤”，也就是勝任其官職的意思。

（2）清華簡《湯處於湯丘》：“湯曰：……先人有言：**能其事**而得其食，是名曰昌；未**能其事**而得其食，是名曰喪；必使事與食相當。”**（6—7簡）**“能其事”也就是勝任其事，做好其事。

（3）《禮記·祭統》：“故曰禘嘗之義大矣，治國之本也，不可不知也。明其義者，君也。**能其事**者，臣也。不明其義，君人不全；不**能其事**，爲臣不全。”“能其事”就是能爲其事、能治其事的意思。

（4）《論語·先進》：“‘赤！爾何如？’對曰：‘非曰**能之**，願學焉。宗廟之事，如會同，端章甫，願爲小相焉。’”“能之”就是“能爲之”的意思，鄭注把“願學焉”説成“願學爲之”，[[38]](#endnote-38)可見他就是把“能之”理解爲“能爲之”的，“之”就指下文所説的宗廟會同之事。

（5）《淮南子·兵略》：“凡此五官之於將也，猶身之有股肱手足也，必擇其人，技能**（今人多從清人于鬯之説以‘能’爲衍文[[39]](#endnote-39)）**其才，使官勝其任，人**能其事**。”此文以“勝其任”與“能其事”對舉，“能其事”其實也就是勝任其事的意思。

（6）《左傳·昭公二十九年》：“（魏）獻子曰：‘社稷五祀，誰氏之五官也？’（蔡墨）對曰：‘少皞氏有四叔，曰重、曰該、曰脩、曰熙，實**能金木及水**。使重爲句芒，該爲蓐收，脩及熙爲玄冥，世不失職，遂濟窮桑，此其三祀也。……’”杜預在“實能金木及水”下注曰：“能治其官。”[[40]](#endnote-40)“官”就指分別治理“金木及水”的句芒、蓐收及玄冥三官。

（7）《吕氏春秋·勿躬》：“聖王**不能二十官之事（引者按：指上文所説自‘大橈作甲子’至‘巫咸作筮’這二十件事）**，然而使二十官盡其巧、畢其能，聖王在上故也。聖王之所不能也，所以**能之**也，所不知也，所以知之也。”“不能二十官之事”就是説不能爲二十官之事。“聖王之所不能也，所以能之也”中的“不能”和“能之”也應該理解爲“不能爲”和“能爲之”，這句話的意思應該是説，正由於聖王不親自去做“作甲子”“作筮”等事，這些事才能做出來。此句之後的“所不知也，所以知之也”句，跟前一句説的其實是一回事，古書中“知”“爲”之義有時可以相通，《國語·周語中》“知晋國之政”韋昭注曰：“知政謂爲政也。”《吕氏春秋·長見》篇“三年而知鄭國之政”高誘注曰：“知猶爲也。”[[41]](#endnote-41)第二句的“知”與第一句的“能**（能爲）**”相當。

（8）《國語·周語上》記“襄王使太宰文公及内史興賜晋文公命”，晋文公在接受王命、款待使臣等場合所用的禮儀都非常得當，毫無失禮的地方，内史興回來後對襄王贊揚了晋文公的這些表現，並總結説：“晋侯其**能禮**矣，王其善之！”[[42]](#endnote-42)“能禮”，韋昭注曰：“言能行禮。”“行”“爲”義近。

（9）《左傳·昭公七年》：“九月，公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟**能禮**者從之。”“能禮”也是“能爲禮”的意思。上句“孟僖子病不能相禮”的“相”字，陸德明《釋文》本無，臧琳、惠棟、王引之皆以爲衍文，[[43]](#endnote-43)説頗有據。如原文確無“相”字，“不能禮”也應是“不能爲禮”的意思。

（10）《左傳·成公九年》記晋侯在軍府看到被羈拘的楚囚鍾儀，“問其族，對曰：‘泠人也。’公曰：‘**能樂**乎？’對曰：‘先父之職官也，敢有二事？’使與之琴，操南音。”“能樂乎”可以理解爲“能爲樂乎”，《論語·陽貨》記宰我之語“君子三年不爲禮，禮必壞；三年不爲樂，樂必崩”，“爲禮”“爲樂”是古人常説的話，從上引成公九年《傳》下文看，似可進一步把我們所説的“能爲樂”具體理解爲能作樂、能奏樂。

（11）《禮記·仲尼燕居》：“子曰：禮也者，理也。樂也者，節也。君子無理不動，無節不作。不**能《詩》**，於禮繆。不**能樂**，於禮素。薄於德，於禮虚。”“不能《詩》”“不能樂”可以理解爲不能爲《詩》，不能爲樂。《論語·陽貨》篇“人而不爲《周南》《召南》，其猶正牆面而立也與”，《荀子·大略》篇“善爲《詩》者不説”，“爲《周南》《召南》”也是“爲《詩》”。但從具體語境看，似乎還可以把“能《詩》”“能樂”更具體地理解爲“能用《詩》”“能用樂”，古書“爲”“用”之義可以相通。[[44]](#endnote-44)“不能《詩》，於禮繆。不能樂，於禮素”，這兩句的意思是説：不能用《詩》，行禮時就會發生謬誤；不能用樂，禮就會顯得太過簡樸。這兩句的“能”如果改爲“知”，大體上也能表示出這種意思。有些翻譯《禮記》的人將“不能《詩》”“不能樂”翻譯爲“不懂《詩經》”“不懂樂”，是頗爲可取的。

（12）《左傳·僖公二十八年》記晋文公處死了在城濮之戰中違背軍令的三個臣下，並稱贊文公説：“君子謂文公其**能刑**矣，三罪而民服。詩云：‘惠此中國，以綏四方。’不失賞刑之謂也。”“能刑”，就是“能爲刑”“能用刑”，也可以説就是知刑。

（13）睡虎地秦簡《日書甲種·詰》篇有一則説如果某家的井水帶血而發臭，那是由於地蟲在下面相鬥，血從下面洩漏了出來，要用沙填没此井，另挖新井，讓家人吃蒸米飯、喝霜露水三天，“乃**能人**矣”，如果不這麼做，使用有問題的井水三個月，“而非人也，必枯骨也”。“乃能人矣”與下文“而非人也，必枯骨也”相對，後者是説家人會死掉，“乃能人矣”應該理解爲“乃能爲人矣”，意思就是家人就能存活了。

（14）《老子》10章：“專氣致柔，**能嬰兒**乎？”“能嬰兒乎”可以理解爲“能爲嬰兒乎”，這個“爲”是“成爲”“如同”的意思。

（15）清華簡《繫年》第九章：“晋襄公卒，靈公高幼，大夫聚謀曰：“君幼，未可奉承也，毋乃不**能邦**？猷求强君。”**（簡50）**

（16）《左傳·文公十二年》記秦國派西乞術去魯國聘問，西乞術的應對非常得體，魯國大臣襄仲稱贊説：“不有君子，其**能國**乎？國無陋矣。”上引《繫年》“毋乃不能邦”中的“不能邦”、文公十二年《傳》文“其能國”中的“能國”的“能”都可以理解爲“能爲”，“爲”在這裏有“成爲”“像”一類意思。“毋乃不能邦”就是晋國“恐怕就不成爲/不像一個國家了”。“不有君子，其能國乎”就是“没有君子，難道能成爲一個國家嗎”。

（17）較晚的常用語中有“能文能武”一語，《詩·小雅·六月》“文武吉甫，萬邦爲憲”宋朱熹《集傳》曰：“非文無以附衆，非武無以威敵，能文能武，則萬邦以之爲法矣。”“文武”在這裏指文事、武事。“能”也應該理解爲“能任”“能爲”。

由於“能”應該理解爲“能任”“能爲”的用例很多，有的辭書爲“能”單立了一個“勝任、能做到”的義項。[[45]](#endnote-45)

在這裏，還有必要談一下可以理解爲“能任”的“能”字與“耐”字的關係問題。“任”不但有“擔任”義，也有“禁受，擔當”之義。[[46]](#endnote-46)“能”與“耐”古音之蒸對轉，二字可通。古書中屢見當“能承受”也就是“禁得起”講的“能”字，過去多將它讀爲“耐”**（如《漢書》顏師古注就屢次讀這種“能”爲“耐”，《漢書·食貨志》“能風與旱”、《趙充國傳》“漢馬不能冬”等顏注皆曰：“能，讀曰耐。”後人多從之）**。我們懷疑這種“能”字就是應該理解爲“能任”的“能”。“耐”字本指一種刑名**（參看《説文》“耏”字）**，當“禁得起”講的“耐受”的“耐”，其實本是從應該理解爲“能任”的“能”滋生出來的一個詞。不過，由於“能”“耐”音近，古書中也有不少應該讀爲“能”的“耐”字。[[47]](#endnote-47)

**2.**

又有一些用例，“能”與其賓語間可以補出“及”字。例如：

（1）《國語·晋語八》記叔向見韓宣子，韓宣子憂己之貧，叔向卻向他道賀，宣子問其故，叔向指出以前欒武子貧而有德，得到大家的尊敬，郤氏富而無德，遭到滅亡的命運，最後説：“今吾子有欒武子之貧，吾以爲**能其德**矣，是以賀。若不憂德之不建，而患貨之不足，將吊不暇，何賀之有？”“能其德”可以理解爲“能及其德”，叔向的意思是説：“現在您有了欒武子之貧，我認爲您的德業也是能趕上欒武子的。”《論語•子張》：“子游曰：‘吾友張也，爲難能也，然而未仁。’”何晏《集解》引包咸注：“言子張容儀之**難及**。”皇侃《義疏》：“子游言吾同志之友子張，容貌堂偉，**難爲人所能及**，故云爲難能也。”[[48]](#endnote-48)他們把“難能”理解爲“難及”、“難爲人所能及”，可以參考。

（2）郭店簡《性自命出》篇中有一段講觀察“學者”**（當指從學、求學者）**心中真情的方法的文字**（全段文字後文注179已經引出並略有解釋，請參看）**，其中有“雖**能其事**，不**能其心**，不貴”句，我們認爲這兩個“能”似也可以理解爲“能及”，此句的意思是説：“其認識只能達到事的層面，而不能達到心的層面，那是不足貴的。”

可以理解爲“能及”的“能”字，在古書中多出現在表示“不能達到某數”之義的用例中。

（3）《禮記·王制》：“天子之田方千里，公侯田方百里，伯七十里，子男五十里。**不能五十里**者，不合於天子，附於諸侯，曰附庸。”“不能五十里”就是不能及五十里，也就是到不了五十里的意思。此下三條中的“不能”，其後之語皆表示數量，用法與此條同。

（4）《荀子·勸學》：“騏驥一躍，**不能十步**；駑馬十駕，功在不舍。”

（5）《戰國策·燕策一》“燕昭王收破燕後即位”章講到古有欲求千里馬者，以五百金買已死之千里馬之首，“於是**不能期年**，千里之馬至者三”。“不能期年”就是到不了一年的意思。

（6）《史記·淮南衡山列傳》記武被勸誡想作亂的淮南王劉安説：“方今大王之兵眾**不能十分吴、楚之一**，天下安寧有**（《漢書·武被傳》作‘又’）**萬倍於吴楚之時。”“吴楚”指景帝時七國之亂中的吴、楚二國，“不能十分吴楚之一”意思就是還到不了吴、楚二國的兵眾的十分之一。

（7）《史記·扁鵲倉公列傳》記扁鵲過虢，遇虢太子新死，扁鵲問中庶子：“‘其死何如時？’曰：‘雞鳴至今。’曰：‘收乎？’曰：‘未也，其死**未能半日**也。’”“未”“不”義近，“未能半日”就是到不了半天的意思。《漢書·霍光傳》有“未能十日”之語，“能”上亦用“未”字。

（8）《漢書·韓信傳》有“今韓信兵號數萬，其實**不能**”語，“不能”後承上省去賓語“數萬”。楊樹達《漢書窺管》卷四“韓信傳”部分論及上引之句時説“古人凡云不至某數曰不能”。[[49]](#endnote-49)

古漢語辭書多爲這裏所討論的“能”專立義項，解釋爲“及，到”，其實以釋爲“能及，能到達”爲妥。他們不加“能”字，可能是由於所據的都是否定形式的用例的緣故**（古漢語辭書多在“能”字的“及，到”義項下引了《論語·子張》“爲難能也”這個用例，“難能”也可以包括在廣義的否定形式之内）**。

**3.**

《荀子·勸學》有直接以事物名稱爲賓語的“能”字的一個較特殊的用例：“假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非**能水**也，而絶江河。”**（《大戴禮記·勸學》有相類文字，“能水”之語同）**楊倞注：“能，善。”[[50]](#endnote-50)一般都將“能水”理解爲“能游水，泅水”，從上下文意看，應該是對的。但有的辭書爲“能水”的“水”專立了“游水”**（《漢語大字典》）**或“泅水”**（《漢語大詞典》）**的義項，卻不妥當，這猶如爲“善史書”這一用例在“史書”這個詞條下專立一個“書寫史書”的義項一樣，是不合理的。[[51]](#endnote-51)

**4.**

上文在講“善”直接以事物名稱爲賓語的例子時，將數量較多的所帶賓語指人或國家之類對象的一類單獨提出來加以討論**（這裏所説的國家指某個、某些或某種國家，上面舉過的“毋乃不能邦”“其能國”二例中的“邦”和“國”則指抽象的“國家”，二者之義有異）**，“能”字也有不少相類的用例，例如：

（1）《書·顧命》記成王臨死囑咐受顧命的大臣，曰：“爾尚明時朕言，用敬保元子釗**（康王之名）**弘濟于艱難，柔遠**能邇**，安勸小大庶邦。”

（2）《左傳·僖公九年》記晋獻公死後，他跟驪姬及驪姬之妹所生二子先後爲晋國大夫所殺，當時因受驪姬之讒逃奔在外的獻公之子夷吾居住在接近秦國的梁地，跟隨他的大夫郤芮勸他以即位後重賂秦以土地的條件請求秦人支持他立爲晋侯，並説：“人實有國，我何愛焉？入而**能民**，土於何有？”

（3）宣公十一年《穀梁傳》文批評楚莊王討夏徵舒弒陳靈公之罪攻入陳國之事，其中有“輔人之**不能民**而討，猶可”之語。

（4）《左傳·昭公十一年》記晋叔向批評爲楚靈王所殺的蔡靈侯的無道，説：“蔡侯獲罪於其君**（指蔡靈侯弒其父蔡景侯）**，而**不能其民**。”

（5）《左傳·文公十六年》記宋昭公無道，失去民心，其祖父襄公的夫人與昭公庶弟公子鮑勾結，將殺害昭公，尚忠於昭公的大臣蕩意諸勸昭公出奔他國，公曰：“**不能其大夫**，至於君祖母以及國人，諸侯誰納我？”

（6）《左傳》記魯昭公爲權臣季孫氏等所逐，他想借齊、晋之力復位，都受到實際上的拒絶，長期滯留在晋地乾侯，昭公三十一年、三十二年《傳》皆有“公在乾侯，言**不能外内**也”之文。

第（1）例中的“柔遠能邇”是古代屢見使用的一句話，又見《書》的《文侯之命》《堯典》，《詩·大雅·民勞》**（《左傳·昭公二十年》《新序·雜事》《説苑·君道》等皆引《民勞》此語）**，還見於西周晚期金文大克鼎。《詩·大雅·民勞》鄭箋曰：“能，猶侞也。邇，近也。安遠方之國，順侞其近者。”[[52]](#endnote-52)鄭箋大體可從，但訓“能”爲“侞”則不可信。“柔遠能邇”的意思應該就是對遠方之國加以懷柔，對近邇之國能搞好與他們的關係。

第（2）例所引郤芮的話意思是説：現在晋國並不是你的，我們没有必要舍不得。立爲晋侯而能跟民眾搞好關係（即能得到民眾擁護），還怕没有土地麼？杜注説：“能得民，不患無土。”[[53]](#endnote-53)大體可從。

第（3）例引出的《穀梁傳》文，范寧有注，曰：“輔相鄰國有不能治民者而討其罪人，則可。”[[54]](#endnote-54)我們認爲，“不能民”的意思應該就是不能處理好與其民的關係。第（4）例“不能其民”與這裏的“不能民”似同義。

第（5）例所引宋昭公之語意思是説：我跟“大夫、以至君祖母以及國人”的關係都搞得很不好，諸侯中還有誰會接納我？

第（6）例所引昭公三十一年《傳》文杜注：“公内不容於臣子，外不容於齊、晋，所以久在乾侯。”“不能外内”就是説對内對外都搞不好關係。

上文講“善”字的時候曾指出“善”與其所帶指人或國的賓語之間可以插入“於”字以加强語氣。“能”也有這類情況，如《左傳·僖公十年》：“春，狄滅溫，蘇子**（引者按：杜注指出‘溫子’爲蘇公之後，故亦稱‘蘇子’）**無信也。蘇子叛王即狄，又**不能於狄**，狄人伐之。王不救，故滅。蘇子奔衛。”《左傳·成公十一年》記同一事説：“蘇氏即狄，又**不能於狄**，而奔衛。”

“乎”有與“於”類似的用法，[[55]](#endnote-55)《公羊傳·僖公二十四年》解釋經文“天王出居於鄭”曰：“王者無外，此其言‘出’何？**不能乎母**也。魯子曰：‘是王也，**不能乎母**者，其諸此之謂與？’”“不能乎母”猶言“不能於母”，當是不能跟母親搞好關係的意思。“天王出居於鄭”指周襄王由於其母弟王子帶作亂而避居於鄭之事。據《左傳》，僖公七年年末，襄王之父惠王去世，“襄王惡大叔帶之難，懼不立，不發喪而告難于齊”，至次年春“襄王定位而後發喪”。至僖公二十四年，王子帶在一些人的支持下作亂，《左傳》追溯往事説：“初，甘昭公**（即王子帶）**有寵於惠后。惠后將立之，未及而卒。”王子帶第一次攻王時，“王御士將御之。王曰：‘先后其謂我何？寧使諸侯圖之。’王遂出，及坎欿。國人納之”。王子帶又率其眾“伐周，大敗周師”，“王出適鄭，處于氾”。他在氾地使人向魯告難説：“不穀不德，得罪于母氏之寵子帶，鄙在鄭地氾，敢告叔父。”《公羊傳》以“不能乎母”作爲《春秋經》用“出”字的原因，大概就是以襄王所説“先后其謂我何”“不穀不德，得罪于母氏之寵子帶”等語爲根據的。不過，這樣解釋經文，似乎也未必正確。

“善”字有“相善”的用法，“能”也有相類的“相能”的用法，不過在古書中出現的大都是“相能”的否定形式，例如：

（1）《左傳·襄公二十一年》：范鞅以其亡也，怨欒氏，故與欒盈爲公族大夫而**不相能**。

（2）《左傳·昭公元年》：子產曰：昔高辛氏有二子，伯曰閼伯，季曰實沈，居於曠林，**不相能**也，日尋干戈，以相征討。

（3）《國語·吴語》記吴王夫差在黃池之會後向周王報功，講到其父闔廬伐楚，攻入郢都，但是“其父子昆弟**不相能**，夫概王**（闔廬之弟）**作亂，是以復歸於吴”。

（4）《史記·蕭相國世家》：何素**不**与曹参**相能**。

（5）《史記·朝鮮列傳》記左將軍荀彘和樓船將軍楊僕在征伐朝鮮時發生了矛盾，“以故兩將**不相能**”。

“不相能”，是説彼此間連一般的關係也不能維持，其甚者可以達到干戈相向的地步。

我們所見不廣，只在清華簡《廼命一》篇中找到一個“相能”的正面用例：

（6）……訓命其下人民子眚**（姓——按：“子姓”義當與“子弟”相近）**臣僕，𢆶**相能**也；毋播惡于眾，以貽我慼憂……**（簡11—12）**

《廼命》篇似是王者誡命群臣之辭。[[56]](#endnote-56)上面引出的一段話，意思不太好懂。整理者讀“𢆶”爲“使”，[[57]](#endnote-57)可參考。這段話的大意似乎是要群臣訓誡他們管轄下的各種人把彼此的關係處理好、正常相處；要群臣不要給他們不好的影響，以致給王造成憂患。

古人對“柔遠能邇”之“能”的解釋大都不合理，只有《漢書·百官公卿表》“柔遠能邇”顏師古注説“能，善也”，可謂近似。王引之《經義述聞•尚書上•柔遠能邇》條引了顏説，並説“古者謂‘相善’爲‘相能’”，舉了“范鞅……與欒盈爲公族大夫而不相能”之例**（即上文例1）**，表示對顏説加以肯定，王氏還舉出了古書中與“柔遠能邇”之“能”用法相類的很多例子**（我們在講“相能”以前所引出的這一類“能”字的用例，除了《左傳》僖公十年、成公十一年兩處的“不能於狄”之例，王氏皆已舉出）**，將對這類“能”字的研究推進了一大步。不過，需要指出的是，在這些場合，“善”與“能”的意義雖然相近，但它們所表示的能的程度還是有輕重之別的。一般説，“善”可以理解爲“很能”，例如“善”的“擅長”義就未嘗不可以理解爲“很能/很會”。我們在講“善”字直接帶指人或國家的賓語的時候説“這種‘善’字的基本意義是能把跟所説對象的關係搞得很好”，在解釋相類的“能”字的時候，則把它的基本意義理解爲能與對象“搞好關係”。前者説“搞得很好”，後者只説“搞好”，就是爲了表示這種區別。關於用法相近的“善”與“能”的差別問題，後面還會談到**[見二（三）]**。我們現在使用的大型古漢語辭書一般用“交好”“親善”一類話來解釋我們所討論的這類“善”字，用“親善”“和睦”一類話來解釋我們所討論的這類“能”字。這樣“能”與“善”的程度差別就無法表示出來。

**5.**

有一條“能”字直接帶指人的賓語的用例需要在這裏專門討論一下。

《書·康誥》記王對康侯封的誥命，其中有如下之語：“亦惟君惟長，**不能厥家人越（訓‘與’）厥小臣外正**，惟威惟虐，大放王命……”今人多從孔傳、蔡沈《集傳》將此文意義理解爲君長不能治理、訓導他的家人和身邊小臣，及管理外部事物的官吏，讓他們對人民施加暴虐，大大違背了王命。[[58]](#endnote-58)王引之在《經義述聞·柔遠能邇》中舉“能”字用例時也舉出了此例，但是只引了開頭的“亦惟君惟長，不能厥家人”十字。此條“能”字含義似與一般帶指人或國家的賓語的“能”有所不同，也許可以歸入上面所説的直接以一般事物名稱爲賓語的那一類“能”，“不能厥家人……”就是不能治“厥家人……”，“治”在這裏應該理解爲治理、管束。不過，不能治理、管束家人、小臣、外正等人，也未嘗不可以包括在不能處理好或者説不能正確處理跟家人、小臣、外正等人的關係的範圍裏。那麼，這個“能”字仍可以歸入直接帶指人或國家的賓語的“能”字這一類。王引之究竟如何理解這一例的“能”字，我們不清楚，但如果像一般辭書那樣將這類“能”的意思理解爲“親善，和睦”，這一例就講不通了。[[59]](#endnote-59)

**（五）用在要對方把某事做得很好的場合的“善”**

“善”又可以用在要對方把某事做得很好的場合。例如：

（1）《書·費誓》：“公曰：‘嗟，人無嘩，聽命。徂兹淮夷、徐戎並興。**善敹乃甲胄**，敿乃干，無敢不弔。備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，無（毋）敢不善。’”

（2）《國語·周語下》記晋悼公周**（有的古書將其名寫作“糾”）**未得位前曾至周事單襄公，單襄公很賞識他的爲人，“襄公有疾，召頃公**（按：即襄公之子）**而告知曰：‘**必善晋周**，將得晋國’”。

（3）《左傳·襄公三十年》：“鄭子皮授子產政。辭曰：‘國小而偪，族大寵多，不可爲也。’子皮曰：‘虎帥以聽，誰敢犯子？**子善相之**，國無小，小能事大，國乃寬。’”

（4）《論語·雍也》：“季氏使閔子騫爲費宰。閔子騫曰：‘**善爲我辭焉**。如有復我者，則吾必在汶上矣。’”

（5）《戰國策·魏策二》“田需貴於魏王”章：“田需貴於魏王，惠子曰：‘**子必善左右**。……今子雖自樹於王，而欲去子者眾，則子必危矣。’”

我們前面講有些“善”字含有“善視”的意思的時候，曾指出“善視”之語見於先秦古書，舉了《左傳·昭公十二年》楚靈王要右尹子革“善視”左史倚相**（原文作“子善視之”）**一例，也是在要求別人做好某事的場合用“善”字的例子。我們現在仍在使用的“善自保重”“善自爲謀”等語中的“善”也屬於這一類。

對上面所舉的例子，還需要作一些解釋。在例（1）中，“公”**（當時的魯侯）**要求戰士們“善敹乃甲胄，敿乃干，無敢不弔”，就是要他們把甲胄、盾牌等修繕得很好，不許做得不到位。[[60]](#endnote-60)他還要求戰士們“備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，無（毋）敢不善”，就是要他們準備弓矢、鍛礪戈矛等兵器，不許做得不完善。“無（毋）敢不善”之語我們在後面講不帶賓語的“善”字的時候將會比較詳細地加以討論**[參看二（二）]**。例（2）記單襄公臨死前囑咐他的兒子“必善晋周”，意思就是要他一定善待晋周，搞好與晋周的關係。例（3）記鄭國的子皮要將他的執政之位讓給子產，囑咐子產“善相之”，“之”即指鄭國，意思就是要子產把輔相鄭君、治理鄭國的事情做得很好。例（4）中“善爲我辭焉”之語應是閔子騫向傳達季氏之命的人所説的話，意思就是要此人爲他妥善地向季氏辭去這一任命。例（5）記惠子勸“貴於魏王”的田需“必善左右”，意思就是勸他一定要搞好跟魏王左右之間的關係。《韓非子·説林下》也記有此事，所用言語基本一致，但誤“田需”爲“陳軫”，“子必善左右”一句《説林下》作“必善事左右”，在“善”下加了“事”字，但古書中説某人“事”某人一般都是説地位低的人“事”地位高的人，田需已“貴”，魏王左右的地位應該在他之下，惠子似只能勸田需“善”魏王左右，而不會説“善事”魏王左右。《説林下》想使“善”字的意義明確而加上“事”字，似不很妥當。

今人仍在使用的“善自爲謀”一語，本出自《左傳·桓公六年》：“齊侯欲以文姜妻鄭大子忽。大子忽辭。人問其故。大子曰：‘人各有耦，齊大，非吾耦也。詩云：‘自求多福。’在我而已，大國何爲。’君子曰：善自爲謀。”君子之語，是説鄭忽擅長/善於爲自己謀劃，今人則多在要別人好好爲自己打算的場合使用“善自爲謀”這句話，[[61]](#endnote-61)其含義已經有所變化。

西周晚期的毛公鼎和盨銘文中也有表示要求對方把某事做得很好之義的“善”字。毛公鼎銘記周王命毛公之辭中有“善效乃友正……”語，盨銘記周王命之辭中有“善效乃友内”語。二銘的“效”字一般皆讀爲“教”，《釋名·釋言語》有“教，傚也”的聲訓。毛公鼎的“友正”似應指同僚的正長。盨的“乃友”指的僚屬。“內”楊樹達讀爲“入辟”，解說此句之意爲“此命善教其寮屬使入而事君也”，[[62]](#endnote-62)今人多從之。

今人都把古書中用在要對方把某事做得很好的場合下的“善”解釋爲“妥善”或“好好地”，應該是把這種“善”字看作副詞的。這種解釋很簡明，用於有關例子大多數語意都很通順，但是，用在前面所舉的“必善晋周”“子必善左右”這樣的例子裏就講不通了。所以，我們認爲，這種“善”字的性質跟我們前面所講的那種“善”字是基本一致的，這種“善”字後面指出要對方做的事的詞語有時比較複雜，但仍都應該看作“善”的賓語。後世用這種“善”字的人大概都已經把它的意義理解爲“妥善”或“好好地”了，除非是有意仿古，不然是不會再用“善晋周”“善左右”這類説法的。

應該指出，在要對方把某事做得很好的場合下使用的“善”字，其含義中“善”字原來所具有的“能”那層意思已經不明顯了，甚至可以説已經消失了，其實在一般使用帶賓語的“善”字的場合，“能”這層意思似乎也往往是可有可無的。前面舉過的《論語·衛靈公》“工欲善其事”這句話固然可以理解爲工人要想能把他所從事的工作做得很好，但也未嘗不可以像我們在前面解釋這句話的時候那樣，理解爲“工人要把他從事的工作做得很好”**[參看一（二）2.]**，恐怕多數人在理解這句話的時候，也不會加上“能”這層意思。對於某人“善”某人、某人與某人“相善”之類用例，一般大概都是理解爲某人與某人交好（或關係好）、某人與某人相互交好一類意思的。總之，“善”原來帶有的“能”這一層意思，由於具體語境，有時會隱没消失，或者很容易被忽略。這種情況對“善”的語義演變顯然是有影響的，觀下文自明。

**（六）“善”字的意動用法**

“善”字有意動用法，應該在這裏提一下。

（1）郭店簡《性自命出》：“禮作於情，或興之也。當事因方而制之，其先後之敘，則義道也。或敘爲之節，則文也。致容貌，所以文節也。君子美其情，貴[其義]，**善其節**，好其容，樂其道，悦其教，是以敬焉。”**（簡18—20）**“善其節”的“善”應該是意動用法。“善其節”的意思就是認爲禮的節文起了很好的作用。

（2）《墨子·天志中》：“《皇矣》道之曰：‘帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革，不識不知，順帝之則。’帝**善其順法則**也，故舉殷以賞之，使貴爲天子，富有天下，名譽至今不息。”“帝善其順法則”的意思是説上帝認爲文王把遵順他**（上帝）**的法則的事做得很好，也就是説上帝認爲文王能很好地遵順他的法則。

（3）《戰國策·燕策一》“齊伐宋宋急”章：“蘇代乃遺燕昭王書曰……燕昭王**善其書**。”“燕昭王善其書”的意思就是説燕昭王以爲蘇代的信寫得很好。

（4）《韓非子·説林下》：“有欲以御見荊王者，……王**善其御**也。”“王善其御”的意思是説王認爲他駕車駕得很好。

我們在後面講“善”字其他用法的時候，所引的有些用例中還包含了意動用法的“善”字，它們的具體含義在那裏再作解釋**[參看二（五）例（4）（5）]**，這裏不贅引。

**二、當“能把事（或某種事）做得很好”、“能幹（能力强）”之類意思講的“善”**

從上面所説的“善”字帶賓語的那些用法來看，“善”的基本意義應該是能把某事做得很好。根據這一點，認真分析有關語境，可以看出，有不少不帶賓語的“善”應該理解爲“能把事（或某種事）做得很好”或“能幹（能力强）”之類意思。對前一類意思來説，由於其中“能”這層意思往往可以忽略甚至完全隱没**[參看一（五）]**，“善”應該也可以就理解爲把事（或某種事）做得很好。下面就來考察一下這樣的“善”字的用例。

**（一）此類“善”字舉例**

（1）《論語·公冶長》：“顏淵、季路侍。子曰：‘盍各言爾志？’……顏淵曰：‘願無伐**善**，無施勞。’”朱熹《集注》：“‘伐，誇也。善，謂有能。’”[[63]](#endnote-63)“有能”與我們現在所説的“有才能”“能幹”義近。簡朝亮《論語集注補正述疏》在疏通朱熹此注時説：“襄十三年《左傳》杜《注》云：‘自稱其能曰伐。’……《禮·少儀》：“問道藝，曰：‘子善於某乎？’言有能也。”[[64]](#endnote-64)可見他是同意朱熹對“伐善”的解釋的。我們認爲，朱熹把與“勞”對言的“善”解釋爲“有能”，要比一般將“善”籠統地理解爲“長處、好處”更好。關於《少儀》的“問道藝”的“子善於某乎”之語，後面還要加以討論**[見二（三）例（3）]**。

（2）《詩·邶風·凱風》用兒子的口吻説“母氏**聖善**，我無令人”。“聖善”之“聖”意爲“聰明、通達”。[[65]](#endnote-65)“善”一般籠統地認爲指“有美德”，並不恰當。西周中期前段的簋銘文中稱頌其母曰“朕文母競敏行，休宕氒**（即指自己，下同）**心，永襲氒身”，[[66]](#endnote-66)“競敏”一般認爲是“强幹敏捷”的意思，[[67]](#endnote-67)大致可信。可見，古人稱頌母親時往往很重視她具體的才能，並不一定要頌揚比較抽象的道德。《凱風》接在“母氏聖善”後説的“我無令人”句，鄭箋釋爲“我七子無善人能報之者”，段玉裁《説文解字》“令”字注已指出：“《詩》箋曰：‘令，善也。’按：《詩》多言‘令’，毛無傳。……凡令訓善者，靈之假借字也。”[[68]](#endnote-68)程俊英等《詩經注析》解釋《凱風》“我無令人”説：“令，靈的假借字，善。這句是反躬自責的話，意爲兒子没有一個成材。”[[69]](#endnote-69)其説大體可取。需要説明的是，“靈”本有“聰明，通曉”一類意思，[[70]](#endnote-70)“我無令（靈）人”的“令（靈）”不宜籠統地訓爲“善”，而應理解爲“聰明，通曉”。“無令”正與母氏的“聖善”相對。顧頡剛早在1979年發表的《聖、賢觀念和字義的演變》一文中就已把“母氏聖善”的“聖善”解釋爲“聰明能幹”，[[71]](#endnote-71)這是很正確的，只不過顧氏没有對把“善”解釋爲“能幹”的道理專門加以説明而已。

（3）《左傳·僖公九年》記晋獻公臨死將其愛子奚齊託付給荀息，荀息答應獻公忠心輔佐奚齊，如果做不到，就犧牲自己的生命。里克準備作亂殺死奚齊，事先告訴荀息。荀息表示他無力保護奚齊，只有以死來履行自己對獻公的承諾。他説：“……且人之欲**善**，誰不如我？我欲無貳，而能謂人已乎？”“人之欲善”意思是説人們都想把事做得很好，這裏是就爲人應履行自己的承諾而言的。沈玉成把“人之欲善”翻譯爲“人們要求上進”，[[72]](#endnote-72)没有像一般人那樣把“善”理解爲抽象的道德意義的“善”，其意近是。

（4）《論語·衛靈公》：“子曰：知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。知及之，仁能守之，不莊以涖之，則民不敬。知及之，仁能守之，莊以涖之，動之不以禮，未**善**也。”“未善”就是還没有把事做得很好，“未善也”也可以理解爲還不算已經做得很完善了。

（5）西周早期後段的員方鼎銘有“休善”之語：“唯正月既朢癸酉，王狩于眂，王令員執犬，**休善**，用作父甲**（陳劍讀爲‘肆’**[[73]](#endnote-73)**）**彝。”張世超等《金文形義通解》“休”字條第五義項下引了史頌鼎“休有成事”、蔡侯申鍾“休有成慶”、中山王壺“休有成功”，[[74]](#endnote-74)按：西周中期的鼎、兌盆銘文中器主在講述他在戰爭中的功績時都用了“休有擒”的話，“休”字用法亦相類。但《通解》訓此“休”字爲“善”，認爲“休善”是“同義連文”，似不確。此種“休”字應與《詩·豳風·破斧》“亦孔之休”的“休”義近，楊寬《西周史》在講周公東征時引《破斧》在“休”字後括注“‘休’謂幸運”，[[75]](#endnote-75)近是。“休善”的“善”就應該當“把事做得很好”講，在員方鼎銘中當然是指把王命他做的“執犬”之事做得很好。

**（二）關於此類“善”字的否定用法**

與這種“善”相對的“不善”往往出現在要求對方把事做好的言辭中，其上多加否定詞，表示必須把事做好。西周中晚期青銅器銘文中屢見其例。

西周中期前段的聞尊銘記：“師多父命聞于周，曰：‘余學事汝，**毋不善**，朕采田外臣僕，汝毋又（有）一不聞[[76]](#endnote-76)。’”一般認爲此銘中的師多父是器主聞的上司，銘文下文聞稱師多父爲“朕皇尹”，陳英傑認爲“皇尹”的“尹”應讀爲“君”，“聞是師多父的家臣”。[[77]](#endnote-77)陳氏讀“尹”爲“君”可從，但從師多父對聞講話的口氣看，聞有可能是師多父的宗人，宗人可以稱其宗主爲“君”，六年琱生簋銘中器主琱生即稱其大宗宗子召伯虎爲“朕宗君”。“余學事汝”的“學事”可能有人會讀爲“教使”，我們認爲“學事”應即“學做事”或“學著做事”的意思，在此用爲使動詞，“余學事汝”意即“我讓你學做事/學著做事”，師多父可能認爲説“令汝學事”太過鄭重，所以採取了使動用法。“毋不善”的主語也應該是“汝”，由於上句的賓語就是“汝”，所以省去未説。先秦文獻中這種現象屢見，六年琱生簋銘有“今余既一名典，獻伯氏。則報璧”之語，“則報璧”的主語應即伯氏，因上句的賓語就是“伯氏”而省去。西周晚期的師簋銘載周王命辭開頭説“師，在昔先王小學汝，汝敏可事”，郭沫若在《輔師簋考釋》中引師簋此文時在“學”字後括注“教”，將“事”直接釋讀爲“使”。[[78]](#endnote-78)黃天樹在討論甲骨金文中“小”作爲程度副詞的用法時引師簋此文也在“學”後括注“教”，並解釋此文之意説“過去先王稍稍地教育你，你才識敏達，可任以職事”。[[79]](#endnote-79)他把“小”字之義理解爲“少（稍稍）”是可取的，但“學”字似不必讀爲“教”。我們懷疑師簋的“學”也是用作使動詞的，從下句“敏可事（使）”看，這裏的“學”説的也應該是“學事”。“在昔先王小學汝，汝敏可使”句之意是説“以前先王曾稍讓你學著做點事，你靈敏可用”。聞尊“余學事汝，毋不善”意思就是“我讓你學著做事，你不要把事做得不够好”，“不够好”也就是“不完善”的意思。銘文接著説的就是師多父要讓聞做的事。將“朕采田外臣僕”讀爲一句，從蔣書紅《聞尊銘文考釋》説，他把這一句解釋爲“監管（那些居住在）我的食采田外圍的臣僕”，[[80]](#endnote-80)大意亦可取。但他從董珊讀“”字爲“胥”，[[81]](#endnote-81)則不妥。張崇禮同意蔣氏釋“”字之義爲監管的意見，但指出他仍讀此字爲“胥”與監管之義並不相合，張氏認爲此字从“戶”聲，“戶”“護”古音相近，“護”且爲“戶”之聲訓字，舉證頗詳，並引《史記》《漢書》“護”字用例證明其有“監督、統轄”之義。[[82]](#endnote-82)這些意見都是很好的。漢官有“護軍”、“護工卒使”**（後者屢見於漢代工官製品的刻銘中）**，所用“護”字也表示監管一類意思。蔣氏以“外臣僕”爲居住在師多父采地田外圍的臣僕，恐不一定正確。師多父的采地田當與師多父居邑有相當遠的距離，“外臣僕”當指采地田上可以被師多父當作臣僕役使的那部分人，稱“外”大概是爲了區別於居住在師多父家中及其居邑中的那些臣僕。“汝毋有一不聞”句與上文“毋不善”句相應，意即“你不要有一件事遺漏不報告”。

西周晚期諫簋銘載周王命諫之辭説：“先王既命汝司王宥（囿），汝某**（一般認爲此字音義應近於‘毋’）**不有聞，毋敢不善。”“毋敢不善”句前有“汝某不有聞”句，其意與上引聞尊的“毋有一不聞”極近。“毋敢不善”的語氣較“毋不善”爲重，可以理解爲不許把管理王囿的事情做得不妥善，也就是必須把管理王囿的事做得很完善的意思。

西周中期虎簋蓋銘載周王命辭在説了讓虎掌管的職事之後，説“汝毋敢不善于乃政”，意即“你必須把你負責的政務處理得很完善”。

西周中期卯簋蓋銘載榮伯命卯之辭有“今余唯命汝尸司宮、人，汝毋敢不善”語，“汝毋敢不善”的意思就是要卯必須把管理宮、人的事做得很完善。

西周晚期膳夫山鼎載周王命辭在舉出讓膳掌管的職事之後説“毋敢不善”，西周晚期師簋載伯龢父命辭在列舉了要負責的事務之後説“毋敢不善”，“毋敢不善”也都是要求被命者將他所管理的職事做得很完善的意思。

前面引過的《書·費誓》魯侯要求戰士們做好戰前準備的那段話也用到“毋敢不善”**[一（五）]**，他在那段話的最後説“備乃弓矢，鍛乃戈矛，礪乃鋒刃，無（毋）敢不善”，意思就是必須將修整兵器的工作做得很完善。“修繕”之“繕”應該就是在要求人把器物等東西修整好的場合所使用的“善”字派生出來的一個詞。

上文中解釋“毋敢不善”時屢次用到“完善”“妥善”之語，由此可以明顯地看出，我們今天尚在使用的“完善”“妥善”之語中的“善”，其意義都可溯源到當“把事做得很好”講的“善”。

**（三）此類“善”字後加表示範圍的“於”字介賓短語的用法**

不帶賓語的“善”有一種在其後加一個表示範圍的“於”字介賓短語的用法，應該在這裏舉例説明一下。

（1）《左傳·襄公十九年》：“鄭公孫蠆卒，赴於晋。大夫范宣子言於晋侯，以其**善於伐秦**也。”杜預注：“十四年，晋伐秦，子蟜見諸侯師而勸之濟涇。”[[83]](#endnote-83)“善於伐秦”意思是説公孫蠆在伐秦之役中做得很好，有重大功勞。

（2）《左傳·昭公五年》：“公如晋，自郊勞至於贈賄，無失禮。晋侯謂女叔齊曰：‘魯侯不亦**善於禮**乎。’對曰：‘魯侯焉知禮？’公曰：‘何爲？自郊勞至於贈賄，禮無違者，何故不知？’”女叔齊回答説：“是儀也，不可謂禮。”他指出，魯侯對國家大事處理得很糟糕，災禍將及其身還不知憂恤，“禮之本末，將於此乎在，而屑屑焉習儀以亟。言‘**善於禮**’，不亦遠乎？”我們在前面講“善”直接以事物名稱爲賓語的時候，曾舉過“善禮”的用例，晋侯所説的“善於禮”似乎可以看作在“善禮”之間插入“於”的加强語氣的形式，但是，晋侯所稱贊的只是昭公在“郊勞”“贈賄”等儀式上合乎禮節的一些行爲，參照上例“善於伐秦”之語，應該還是把“於禮”看作指示範圍的介賓短語比較妥當。

（3）《禮記·少儀》：“問品味，曰：‘子亟食於某乎？’問道藝，曰：‘子習於某乎？子**善於某**乎？’”鄭玄注謂：“道，三德三行也。藝，六藝。”清孫希旦《禮記集解》不同意鄭注，他説：“愚謂道藝，謂六藝也。《周禮·鄉大夫》：‘考其德行道藝，而興賢者能者。’德謂六德，行謂六行，道藝謂六藝，此鄉大夫之三物。道藝人容有能否，故須問；若德、行，則不當問矣。或稱‘習’，或稱‘善’，博異言也。”[[84]](#endnote-84)所言甚爲有理。王引之《經義述聞·禮記中·問道藝》意見略同，論證更爲精詳。王氏説：“嫻於道藝謂之習，工於道藝謂之善，皆指一事而言。”[[85]](#endnote-85)“善於某”就是詢問是否能在六藝的某一項的範圍内做得很好。王引之把“善”釋爲“工”，近人翻譯《禮記》時或譯此“善”字爲“擅長”，[[86]](#endnote-86)都是合乎文意的。

**（四）與加表示範圍的“於”字介賓短語的“善”用法相近的“能”**

應該指出，“能”也有帶指示範圍的介賓短語的用法，例如：

（1）《孔子家語·辨樂》：“孔子學琴於師襄子。襄子曰：‘吾雖以擊磬爲官，然**能於琴**。今子於琴已習，可以益矣。’”**（事亦見《史記·孔子世家》）**從“於琴已習”這句話可以明顯地看出，“於琴”是指示範圍的介賓短語。

（2）《説苑·權謀》：“知命知事而**能於權謀**者，必察誠詐之原而以處身焉。”

（3）《左傳·襄公二十七年》記載，由宋國執政大臣向戌促成的晋、楚等國的第二次弭兵之會在宋的國都召開，楚帥令尹子木想在盟會上提出“晋、楚之從交相見”的要求，請向戌向晋帥趙文子轉達此意。趙文子回應説：“晋、楚、齊、秦，匹也。晋之**不能於齊**，猶楚之**不能於秦**也。楚君若能使秦君辱於敝邑，寡君敢不固請於齊？”當時，齊是晋的與國，秦是楚的與國，但晋、楚、齊、秦四國地位相當，“晋之不能於齊，猶楚之不能於秦”意思就是説晋國不能對齊國做到的事**（指晋君不能使齊君朝楚）**，也就是楚國不能對秦國做到的事**（指楚君不能使秦君朝晋）**，這就是説子木的想法是不現實的。

從上面所講的又一種“善”“能”用法相近的實例，可以進一步看清楚“善”跟“能”在詞義上的密切關係。

**（五）稱贊別人把某事做得很好的單用的“善”**

稱贊別人把某事做得很好，也往往説“善”。例如：

（1）《孫子·軍形》篇：“見勝不過眾人之所知，非善之善者也。**戰勝而天下曰善**，非善之善者也[[87]](#endnote-87)。……故善戰者之勝也，無智名，無勇功。”[[88]](#endnote-88)從“戰勝而天下曰善”一句的上下文看，“天下曰善”顯然是天下人都稱贊取勝者用兵用得很好、打仗打得很好的意思。《孫子》一書强調真正善於取勝的人，並非單靠在戰場上打仗打得好，而是能創造利用戰場之外的各種爲取勝所需要的條件，以保證戰爭的勝利。眾人通常只注意到打仗是否打得好，如果取得勝利靠的是一般人都看得到的在戰場上打仗打得好的優勢，那就不是真正的善者。所以孫子在這裏要説“戰勝而天下曰善”並非真正的善者。關於“善者”之義，後面還要專門討論［參看三（一）］。

（2）《論語·顏淵》：“齊景公問政於孔子。孔子對曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘**善哉**！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？’”“善哉”應該理解爲“説得好！”

（3）《論語·顏淵》：“樊遲從游於舞雩之下，曰：‘敢問崇德、脩慝、辨惑。’子曰：‘**善哉問**！……’”“善哉問”就是稱贊樊遲這個問題提得好。楊伯峻《論語譯注》譯“善哉問”爲“問得好！”[[89]](#endnote-89)很傳神。

（4）《孟子·梁惠王下》記孟子勸齊宣王行王政，爲他講述了文王所行的王政，“王曰：‘**善哉言乎**！’”宣王所説的“善哉”是稱贊孟子的話講得好。孟子接著説“**王如善之**，則何爲不行”，這個“善”是意動用法。“王如善之”的意思可以理解爲“王如果認爲我的話説得好”。

（5）《禮記·檀弓上》：“孔子在衛，有送葬者，而夫子觀之，曰：‘**善哉爲喪乎**！足以爲法矣。小子識之。’子貢曰：‘**夫子何善爾**（按：一般訓此“爾”爲“此”[[90]](#endnote-90)）**也**？’曰：‘其往也如慕，其反也如疑。’”孔子認爲他所見的喪事辦得很好，所以稱贊説“善哉爲喪乎”。子貢説“夫子何善爾也”，是問孔子爲什麼認爲這場喪事辦得很好。子貢講的“善”可以看作“善”的意動用法。

（6）《左傳·襄公二十七年》記趙孟（趙文子）在鄭人招待他的宴會上稱贊子展賦詩賦得好也用“**善哉**”之語。

（7）《晏子春秋·外篇》“晏子没左右諛弦章諫景公賜之魚第十八”：“晏子没十有七年，景公飲諸大夫酒。公射出質，堂上**唱善**若出一口。”“唱善”，義近於現在所説的“喝彩”，表示對齊景公射術的贊美。

這種“善”往往被人簡單地理解爲“好”，我們認爲不够確切。

**（六）此類“善”字用於説明事物的情狀、作用的例子**

前面所舉不帶賓語的“善”都是就人的品質行事而言的，在古書中也有用這種“善”字來説事物的情狀、作用的。例如：

（1）《詩·小雅·甫田》：“禾易長畝，**終善且有**。”“終善且有”就是既善且多的意思，“善”指田中的禾長得很好，禾長得很好跟人把事做得很好相類。

（2）《黃帝内經·素問·玉機真藏論第十九》：“帝曰：‘然而**脾善、惡**可得見之乎？’”脾之“善、惡”應指脾的作用好不好，也就是正常不正常[[91]](#endnote-91)。脾的“善、惡”跟人做事的善與不善有相似之處。

（3）《論語·八佾》：“子謂《韶》：‘盡美矣，又**盡善**也。’謂《武》：‘盡美矣，未**盡善**也。’”朱熹《集注》説：“美者，聲、容之盛。”[[92]](#endnote-92)可取。《韶》爲贊揚虞舜的樂舞，《武》爲贊揚武王的樂舞，説解《論語》者多以舜以聖德得天下、武王以殺伐定天下來解釋《韶》之“盡善”、《武》之“未盡善”[[93]](#endnote-93)。我們認爲，孔子的原意似是説《韶》充分發揮了音樂的教化功能，《武》則未然。樂舞的教化功能發揮得好或不好，與人做事做得好或不好相類。

（4）郭店《語叢一》簡16記“有美有**膳（善）**”四字，此語不像見於《語叢一》的“有天有命，有物有名”等語那樣比較容易理解，劉釗《郭店楚簡校釋》在對此句的解釋中引《荀子·樂論》“故樂行而志清，禮脩而行成，耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧，美善相樂”作爲典籍中“美善”連稱的例子[[94]](#endnote-94)，很有啟發性。我們懷疑“有美有膳（善）”也許確是就樂而言的（《語叢一》中頗有提及“禮”“樂”之處），“有美有膳（善）”之語可能就來自上引孔子的話，意思是樂有了“聲”“調”等的美，才能很好地發揮它的教化作用。東漢王充《論衡·別通》篇説：“古賢文之美善可甘，非徒器中之物也，讀觀有益，非徒膳食有補也。”“美”“善”應分指文章的寫作技術和教化作用這兩方面，可以參看。

（5）《禮記·樂記》：“然則先王之爲樂也，以法治也，**善**則行象德（鄭玄注：行象德，民之行順君之德也[[95]](#endnote-95)）矣。”“善”就是説樂的教化作用發揮得好。王文錦將此“善”字譯爲“成績良好”，[[96]](#endnote-96)其義近是。

（6）《孝經·廣要道章》：“教民親愛，莫**善於孝**；教民禮順，莫**善於悌**；移風易俗，莫**善於樂**；安上治民，莫**善於禮**。”“移風易俗，莫善於樂”的意思是説：要移風易俗，没有能比樂更好地發揮作用的了。其他三句也應如此理解。一般把“莫善於……”理解爲“没有比……更好的了”當然也是可以的，我們所以要這樣説，是爲了追溯其較原始的意義。

（7）郭店《語叢四》簡24—25：“**一言之善**，足以終世；三世之福（富），不足以出亡。”這兩句的意思大概是説：一句話起了好作用，够你受用一輩子；三世積累起來的財富，還不够你一旦出亡他國所需的費用。“善”是指“言”起了好作用。

有時也有“善”究竟是就人的行爲而言還是就事物的情狀而言頗難確定的情況，例如《穀梁傳·宣公十五年》在解釋《春秋》經“初税畝”之文時認爲，在實行初税畝制之前，本用有私田、公田之分的井田之法，“私田稼不善，則非吏；公田稼不善，則非民”。“稼”有“種植（即稼穡之稼）”、“禾稼”兩義，此處的“稼”有人理解爲“禾稼”[[97]](#endnote-97)，那麼，“稼不善”就像上引《小雅·甫田》“終善且有”之“善”一樣，是指穀物生長得不好。但我們傾向於以此“稼”爲“稼穡”之“稼”，“稼不善”就是莊稼種得不好的意思。莊稼種得不好在“把事做得不好”這一意義的範圍之内。

**（七）“善”字用來指能力强的、能把事做得很好的人**

清華簡《子產》篇記述子產的美政，説他能“由**善**用聖”（簡23）。其上文已出現過“由善”之語，整理者訓“由”爲“用”[[98]](#endnote-98)，可從。此文以“聖”與“善”對舉，“聖”應指聰明通達的人，“善”則指能力强的、能把事做得很好的人；與二（一）例（2）舉《凱風》“母氏聖善”之語可以相互印證。古代從事冶鑄工作的人就可以稱爲“冶”，生得美好的人就可以稱爲“美”，將能把事情做得很好的人、能力强的人就稱爲“善”，情況與此相似。

《論語·爲政》記孔子答季康子之語有“舉**善**而教不能，則勸”句，同書《子張》記子張之語有“君子尊賢而容衆，嘉**善**而矜不能”句，兩句皆以“善”與“不能”對舉，“善”指“善者”，“不能”指“不能者”，這種“善”當然也應理解爲“有能力的人”、“能幹的人”。但有很多講《論語》的人似認爲這兩個“善”就是後世一般用來指人的道德好的“善”，對其含義不加深究。孫欽善《論語新注》把“舉善而教不能”句譯爲“舉用賢能之人，同時教育無能之人”[[99]](#endnote-99)，把“嘉善而矜不能”句譯爲“贊許有能耐的善人又同情無能之人”[[100]](#endnote-100)，對兩處“善”字的翻譯中都出現了“能”字，但他對“善”字基本意義的理解應該還是與前面所説的很多人相同的。《子張》篇翻譯中把“善”譯成“有能耐的善人”，可見在他的認識中，“善人”就是道德好的人，道德好的人既有“有能耐的”，也有缺乏能耐的，《子張》篇的“善”與“不能”相對，應該指善人中有能耐的那些人。他把《爲政》的“善”譯成“賢能”，顯然主要是以“賢”對“善”的，只是由於此“善”與“不能”對舉，所以在“賢”字後面加上了“能”字，所謂“賢能之人”，應該與“有能耐的善人”義近。楊朝明《論語詮解》把“嘉善而矜不能”譯爲“褒獎有能力的也要憐惜没能耐的”[[101]](#endnote-101)，把此處的“善”譯爲“有能力的”，這是很不錯的；但他把“舉善而教不能”譯爲“舉用善人，教育能力稍差的人”[[102]](#endnote-102)，只在“善”字後面加了一個“人”字，似乎他對這種“善”字的意義並未切實掌握。在《論語》的各種注釋中還有一些與前舉孫氏《新注》類似的情況，我們就不詳加辨析了。

王叔岷《史記斠證》在《平津侯主父列傳》所引“擧善而教不能則勸”句下説：“案善與‘不能’對言，能猶善也。《萬石列傳》：‘有姊能鼓琴。’《御覽》五一七引能作善，即能、善同義之證。‘擧善而教不能’，猶言‘擧善以教不善’耳。《論語》注疏諸家，皆未得能字之義。”[[103]](#endnote-103)此外，《斠證》還在《蕭相國世家》“何素不與曹參相能”句下説“案能猶善也”，所舉“善”“能”互作例除上條已舉者外，又舉《吕氏春秋·蕩兵》篇“能（引者按：此字傳本皆作‘善’，王氏據高誘注改爲‘能’，不妥[[104]](#endnote-104)）用之則爲福，不能用之則爲禍”、《亢倉子·兵道》篇“能”作“善”之例[[105]](#endnote-105)。《斠證》又在《平原君虞卿列傳》“秦雖善攻，不能取六縣。趙雖不能守，終不失六城”、《淮陰侯列傳》“陛下不能將兵，而善將將”以“善”與“不能”爲對文之句下，也説了“能、善同義”的話[[106]](#endnote-106)。

今按，在上古漢語中，“能”“善”確有不少意義很相近的用法［參看一（四）］，但王氏似乎認爲這種用法的“能”與“善”完全同義，則是大有問題的。上文已經講過，“能”與“善”雖然有意義很相近的用法，但它們所表示的能的程度還是有輕重之別的。“善”有“很能”的意思，不加狀語的“能”字雖然有時也可以表示較高程度的能，如前引朱熹《集注》“有能”之“能”，尤其明顯的是至晚在唐宋時代就已出現、到今天還在使用的“能人”一詞中的“能”，又如“能歌善舞”一類格式中與“善”爲對文的“能”字，但多數“能”字表示的是一般程度的能，有時也可以單用“能”字來表示“僅能”、“勉强能够”的意思。既然“能”“善”有意義很相近的用法，有時出現二者互爲異文的情況是不足爲怪的，並不能用作“能”“善”完全同義的證據。以“能”“善”對文來證明二者同義，更不可取。王氏所解釋的《平原君虞卿列傳》“秦雖善攻，不能取六縣”，是長平之戰後虞卿勸諫趙王不要割六縣以求和於秦之語中的一句，意思是説秦人雖然善於進攻，還不能攻取這六個縣，這句話絶不能説成“秦雖善攻，不善取六縣”。他所解釋的《淮陰侯列傳》“陛下不能將兵，而善將將”是韓信的話，韓信的原意是要突出高祖不會帶兵、卻能把帶兵的大將統帥得很好的特點，將上一小句的“不能”改爲“不善”，其意就成了“陛下不擅長帶兵”，這樣韓信的話原來所有的强烈的對比語氣就削弱了。“舉善而教不能”句前用“善”後用“不能”，也是爲了强調所“舉”者與所“教”者的水平的差異。王氏没有像很多人那樣把“舉善而教不能”的“善”理解爲道德好的意思，而把它的意義跟“能”聯繫起來，這一點是應該肯定的；但他認爲“能、善同義”，説與“善”爲對文的“不能”之“能”“猶善也”，則是不妥當的。

**三、“善者”、“善人”及一些有關問題**

**（一）“善者”的常見用法**

**1.**

上面舉了單用一個“善”字來指能幹的人、能把事做得很好的人的例子，古書中屢見的指人的“善者”一詞中的“善”多數也是表示“能幹（能力强）”“能把事做得很好（從古書用例看往往指在某一方面能把事做得很好）”這類意思的。

古兵書中多見“善者”：

（1）銀雀山漢簡《孫子·形》篇（乙本。《形》篇傳本篇名作《軍形》）“故**善者**能爲不可勝，〔不能使敵之〕可勝”（簡37—38），整理者注：“故善者，十一家本作故善戰者。”[[107]](#endnote-107)

（2）銀雀山漢簡《孫臏兵法·威王問》篇：“田忌忿然作色：‘此六者（引者按：即其上文所説的賞罰權勢謀詐），皆**善者**所用，而夫子曰非其急者也，然則其急者何也？’”整理者注：“古兵書多稱善戰者爲善者。《六韜·豹韜·敵武》：‘善者以勝，不善者以亡。’（引者按：《尉繚子·權守》亦有‘善者’之語，此外如《管子·兵法》、《淮南子·兵略》等也用‘善者’之語）今本《孫子》中之‘善戰者’，銀雀山竹簡本《孫子》多作‘善者’。”[[108]](#endnote-108)按：竹簡本《孫子》中的“善者”傳本偶有作“善用兵者”的，如《形》篇（甲本）“善者修道〔而保〕法”中的“善者”[[109]](#endnote-109)。

（3）《銀雀山漢墓竹簡［貳］》收有佚兵書《善者》篇，篇中“善者”屢見，整理者注：“善者，指善用兵者。”[[110]](#endnote-110)“善戰者”“善用兵者”之語已見於簡本《孫子》（“善戰者”三見，分見《勢》——即傳本《兵勢》、《實虚》——即傳本《虚實》、《九地》三篇，傳本前兩處同簡本，最後一處作“善用兵者”。“善用兵者”一見，見相當於傳本《謀攻》之篇，傳本文同）。“善者”，似乎也可以認爲是“善戰者”“善用兵者”的省稱，但我們前面在討論《孫子·軍形》篇中“戰勝而天下曰善”句的時候，已經指出《孫子》認爲主要靠打仗打得好、用兵用得好來取勝的人並非真正高明、有才能的人，也就是並非真正的“善戰者”“善用兵者”。《孫子》簡本多説“善者”而不大説“善戰者”“善用兵者”，也可能與此有關。

古書中有些“善者”指善於爲政治國者，如：

（1）郭店《尊德義》簡27—28：“**善者**民必富，富未必和，不和不安，不安不樂。**善者**民必衆，衆未必治，不治不順，不順不平。”

（2）《管子·禁藏》：“故凡治亂之情，皆道上始，故**善者**圉之以害，牽之以利。能利害者，財多而過寡矣。……故利之所在，雖千仞之山，無所不上；深源之下，無所不入焉；故**善者**勢利之在，而民自美安，不推而往，不引而來，不煩不擾，而民自富。”

（3）《禮記·大學》：“小人之使爲國家，菑害並至。雖有**善者**，亦無如之何矣。”

前文引過的《孟子·盡心上》：“善政，不如善教之得民也。善政民畏之，善教民愛之。善政得民財，善教得民心。”［見一（一）］這種“善者”也可以説就是“善政”者，當然，究竟怎樣的爲政者可以算“善政”者，在不同情況下可以有不同標準。上面舉過的《子產》篇“由善”之“善”［見二（七）］主要也應指善於爲政者。

《韓非子·内儲説上》：“韓昭侯曰：‘吹竽者眾，吾無以知其**善者**。’田嚴對曰：‘一一而聽之。’”此文的“善者”指擅長吹竽的人。

《吕氏春秋·察賢》：“今夫塞（簺）者，勇力、時日、卜筮、禱祠無事焉，**善者**必勝。”此文的“善者”指擅長博簺的人。

先秦漢語中還有些指人的“善者”的意義與上述“善者”有所不同，我們將在後面討論［見三（三）］。

**2.**

還應指出，“善者”既可以指人之善者，也可以指事物（包括有生命的事物）之善者，甚至還可以兼指二者。

（1）《管子·小匡》：“管子對曰：修舊法，擇其**善者**，舉而嚴用之（《小匡》篇的内容大部分亦見於《國語·齊語》，此句“嚴”字《齊語》作“業”，王引之《經義述聞·爾雅上·業叙也》認爲《齊語》的“業”當訓爲次叙。[[111]](#endnote-111)今按：嚴、業的上古音有嚴格的陽入對轉關係，究竟是“業”音訛爲“嚴”，還是“嚴”音訛爲“業”，有待研究），慈於民，予無財，寬政役，敬百姓，則國富而民安矣。”《荀子·王霸》：“循其舊法，擇其**善者**而明用之，足以順服好利之人矣。”《小匡》“修舊法，擇其善者，舉而嚴用之”，《王霸》“循其舊法，擇其善者而明用之”二句義極近（蕭旭認爲《小匡》之“修”應爲“循”之誤字[[112]](#endnote-112)），“善者”皆指舊法之適用者。

（2）《大戴禮記·子張問入官》：“言之**善者**在所日聞，行之**善者**在所能爲。”此語是一段話的末二句，這段話有一些不大容易講通的地方，但“善者”不是指人之善者，而是指言語和行爲的善者，屬於事物之善者的範圍，則是很明白的。“言之善者”“行之善者”有可能就指能起好作用的“言”“行”。

（3）《論語·述而》：“子曰：三人行，必有我師焉。擇其**善者**而從之，其不**善者**而改之。”“善者”就指同行者做得好的地方，“不善者”就指那些做得不好的地方。楊伯峻把“善者”和“不善者”翻譯爲“優點”和“缺點”[[113]](#endnote-113)，可參考。這裏的“善者”和“不善者”可以具體理解爲同行者言行舉止等各方面的長處和短處。同篇：“子曰：德之不脩，學之不講，聞義不能徙，不善不能改，是吾憂也。”這個“不善”既可以理解爲“做得不好的事”［後面會講到，“善事”“不善之事”在古漢語裏可以就説成“善”和“不善”，參看四（一）］，也可以理解爲與上引的“不善者”同義，指各種做得不好的地方，楊伯峻將這個“不善”也譯爲“缺點”[[114]](#endnote-114)。

（4）《論語·述而》：“子曰：蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其**善者**而從之，多見而識之，知之次也。”“善者”就指所聞之言中説得好的。

（5）《黃帝内經·素問·玉機真藏論第十九》：“帝曰：‘然而脾善、惡可得見之乎？’岐伯曰：‘**善者**不可得見，惡者可見。’帝曰：‘惡者何如可見？’岐伯曰：‘其來如水之流者，此謂太過，病在外。如鳥之喙者，此謂不及，病在中。’”黃帝問語中的“善、惡”前面講指事物的“善”字時已經解釋過［見二（六）］，歧伯所説的“善者”就是指脾起好（正常）作用時的情況，“惡者”就是指脾起不好（不正常）作用時的情況。從岐伯接著説的那些話來看，他是根據脈象來判斷脾起不好（不正常）作用時產生的情況的。

（6）《左傳·隱公六年》：“周任有言曰：爲國家者，見惡如農夫之務去草焉，芟夷蘊崇之，絶其本根，勿使能殖，則**善者**信矣。”陸德明《經典釋文》：“信如字，一音申。”[[115]](#endnote-115)《左傳會箋》同意讀“信”爲“伸”之説，並謂：“‘善者’指五穀，《爾雅·釋詁》‘穀，善也’，故謂五穀曰‘善者’。不曰‘穀’而曰‘善者’者，躡上文‘惡’字也，是用字之巧。”[[116]](#endnote-116)楊伯峻《春秋左傳注》解釋説：“信同伸。善者，意義雙關，既指嘉穀，又指善人、善政、善事。”[[117]](#endnote-117)今按：楊氏的意見是有道理的。原文本以妨礙穀物生長的雜草來比喻對國家有害的“惡”人，所謂“善者”兼指嘉穀和我們下面就要講到的與“惡人”“暴人”等相對的“善人”“善者”，既可以理解爲才德具備的治國理政之人，也可以理解爲泛指爲人好的人［參看三（二）下面的有關文字］。

後面講單用的“善”可以指“善事”時會指出，作定語用的“善”往往可以理解爲有“正確的，對人有益、有用”一類意思［見三（二）］。“善者”指嘉穀時，其“善”字的具體含義就可以理解爲對人有益、有用。

**（二）“善人”含義的演變過程**

**1.**

現在我們來討論出現時代相當早而含義的演變頗爲複雜的“善人”一語。

目前看到的“善人”的最早用例是如下兩條：

（1）《詩·大雅·板》：“天之方懠，無爲夸毗。威儀卒迷，**善人**載尸。”《詩序》説：“《板》，斥厲王也。”高亨《詩經今注》撮述此篇大意説：“這是周王朝一個大臣所作的諷刺詩，諷刺掌權者荒淫昏憒，邪僻驕妄，使人民陷於災難，同時也諷刺了周王。”[[118]](#endnote-118)“威儀卒迷，善人載尸”兩句，鄭箋解釋説：“君臣之威儀盡迷亂，賢人君子則如尸（引者按：古人稱祭祀時代表受祭者的人爲尸，他是不言不語的，參看孔氏《正義》）矣。”孔穎達《正義》：“君既爲惡，臣又從之，則上下威儀盡迷亂矣。其善人君子則如尸然，不復言語矣。”[[119]](#endnote-119)

（2）《論語·堯曰》：“周有大賚，**善人**是富。”[[120]](#endnote-120)朱熹《集注》：“此以下述武王事。賚，予也。武王克商，大賚於四海，見周書《武成》篇（按：朱熹所據爲僞古文《尚書》。不過，武王克商以後大行封賞之事是古書中普遍記載的）。此言其所富者皆善人也。《詩序》云‘《賚》……所以錫予善人’，蓋本於此。”[[121]](#endnote-121)朱熹以此二句所述爲武王克商後大行封賞之事當是正確的，此二句一般都認爲是《堯曰》所引古語，其時代即使早不到武王當時，也不會出現得很晚，很有可能在西周時代已有此語。

我們認爲，這兩處“善人”其義當與前面所引的那些“善者”相類。《板》的“善人”應該是指有能力做好治國理政之事的那些大臣，在厲王的亂政下，這些人無法發揮作用。《堯曰》的“善人”當指有能力的、在武王克商中立有功勞的那些人。

但是，在《左傳》《國語》中出現的很多“善人”則明顯地指才能與品德兼備之人：

（3）《左傳·僖公二十四年》：“晋侯賞從亡者，介之推不言禄，禄亦弗及。推曰：‘……主晋祀者，非君而誰。天實置之，而二三子以爲己力，不亦誣乎。竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以爲己力乎。……’遂隱而死。晋侯求之不獲，以綿上爲之田，曰：‘以志吾過，且旌**善人**。’”

（4）《左傳·文公六年》記秦穆公死，“以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎爲殉，皆秦之良也。國人哀之，爲之賦《黃鳥》。君子曰：‘秦穆之不爲盟主也宜哉，死而棄民。先王違世，猶詒之法，而況奪之**善人**乎？《詩》曰：“人之云亡，邦國殄瘁。”無**善人**之謂，若之何奪之？’”

（5）《左傳·宣公十六年》：“春，晋士會帥師滅赤狄甲氏及留吁、鐸辰。三月，獻狄俘。晋侯請于王，戊申，以黻冕命士會將中軍，且爲大傅。於是晋國之盜逃奔于秦。羊舌職曰：‘吾聞之：“禹稱（杜注：稱，舉也）**善人**，**不善人**遠。”此之謂也。夫《詩》曰：“戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。”**善人**在上也。**善人**在上，則國無幸民。諺曰：“民之多幸，國之不幸也。”是無**善人**之謂也。’”

（6）《左傳·成公十五年》：“晋三郤害伯宗，譖而殺之，及欒弗忌。伯州犁奔楚。韓獻子曰：‘郤氏其不免乎？**善人**，天地之紀也，而驟絶之，不亡何待。’初，伯宗每朝，其妻必戒之曰：‘盜憎主人，民惡其上。子好直言，必及於難。’”

（7）《左傳·成公十六年》：“晋人執季文子于苕丘。公還，待于鄆，使子叔聲伯請季孫于晋。……范文子謂欒武子曰：‘季孫於魯，相二君矣，妾不衣帛，馬不食粟，可不謂忠乎。信讒慝而棄忠良，若諸侯何？子叔嬰齊奉君命無私，謀國家不貳，圖其身不忘其君。若虚其請，是棄**善人**也，子其圖之。’乃許魯平，赦季孫。”

（8）《左傳·昭公五年》：“鄭罕虎（按：罕虎即子皮，已見襄公三十年《傳》）如齊，娶於子尾氏。晏子驟見之。陳桓子問其故。對曰：‘能用善人，民之主也。’”杜預在此文末注曰：“謂授子産政。”［按：事見襄公三十年《傳》。我們在講“善”可以用在要對方把某事做得很好的場合時已引過有關《傳》文，見一（五）例（3）］

（9）《左傳·昭公六年》：“韓宣子之適楚也，楚人弗逆，公子棄疾及晋竟，晋侯將亦弗逆。叔向曰：‘楚辟我衷，若何效辟？詩曰：“爾之教矣，民胥效矣。”從我而已，焉用效人之辟。書曰：“聖作則。”（杜預注：逸書。則，法也）無寧以**善人**爲則，而則人之辟乎？匹夫爲善，民猶則之，況國君乎。’”

（10）《左傳·襄公二十六年》：“善爲國者，賞不僭而刑不濫。賞僭則懼及淫人，刑濫則懼及**善人**。若不幸而過，寧僭無濫。與其失善，寧其利淫。無**善人**，則國從之。詩曰：‘人之云亡，邦國殄瘁。’無**善人**之謂也。故夏書曰：‘與其殺不辜，寧失不經。’懼失善也。……”

（11）《左傳·昭公三十一年》：“君子曰：……春秋之稱微而顯，婉而辨，上之人能使昭明，**善人**勸焉，淫人懼焉，是以君子貴之。”

（12）《國語·晋語四》：“（重耳）過衛，衛文公有邢、狄之虞，不能禮焉。甯莊子言於公曰：‘夫禮，國之紀也；親，民之結也；善，德之建也。國無紀不可以終，民無結不可以固，德無建不可以立。此三者，君之所慎也。今君棄之，無乃不可乎！晋公子，**善人**也，而衛親也。君不禮焉，棄三德矣。臣故云君其圖之。……’”

（13）《國語·晋語八》記魯昭公元年，諸侯在東虢會盟，重溫襄公二十七年在宋舉行的弭兵之會。魯叔孫豹與會，盟會尚未結束，魯人即背盟伐莒，楚令尹圍主張將叔孫豹殺死。晋樂王鮒向叔孫豹索要賄賂，叔孫豹不予。趙文子勸叔孫豹逃跑，叔孫豹“對曰：‘豹也受命於君，以從諸侯之盟，爲社稷也。若魯有罪，而受盟者逃，必不免，是吾出而危之也。若爲諸侯戮者，魯誅盡矣，必不加師，請爲戮也。夫戮出於身實難，自他及之何害？苟可以安君利國，美惡一也。’”“文子將請之於楚，樂王鮒曰：‘諸侯有盟，未退而魯背之，安用齊盟？縱不能討，又免其受盟者，晋何以爲盟主矣？必殺叔孫豹。’文子曰：‘有人不難以死安利其國，可無愛乎！若皆恤國如是，則大不喪威，而小不見陵矣。若是道也果，可以教訓，何敗國之有！吾聞之曰：**善人**在患，弗救不祥；惡人在位，不去亦不祥。必免叔孫。’”

（14）《國語·楚語上》：“莊王使士亹傅太子箴，辭曰：‘臣不才，無能益焉。’王曰：‘賴子之善，善之也。’對曰：‘夫善在太子，太子欲善，**善人**將至；若不欲善，善則不用。故堯有丹朱，舜有商均，啟有五觀，湯有太甲，文王有管、蔡。是五王者，皆有元德也，而有奸子。夫豈不欲其善，不能故也。’”

例（3）所説的介之推跟隨晋公子重耳（後來的晋文公）在外顛沛流亡多年，重耳最後歸國繼承君位，其中當然有介之推的功勞，但他卻口不言禄，退隱而死，品德很高，所以晋文公認爲他是應該表揚的“善人”。

例（4）所引的《黃鳥》詩見於《詩經·秦風》，詩中説子車氏三兄弟是“百夫之特（鄭箋：百夫之中最雄俊也）”、“百夫之防（鄭箋：防猶當也，言此一人當百夫）”、“百夫之禦（鄭箋：禦，當也）”，可知“三良”是有極高能力的勇力之士，穆公生前他們一定是忠心耿耿，把保衛穆公的工作做得非常好的，所以以三良殉穆公，要他們在地下繼續保護穆公。像三良這樣德才具備的傑出勇士，在國家有危難的時候無疑能在保衛國家的戰爭中發揮重要作用，所以君子認爲使三良殉葬是奪走了能影響國家興亡的“善人”。

例（5）中被羊舌職説成“善人”的士會是一位才德具備的爲政者，他執晋國之政後，“晋國之盜逃奔于秦”，顯然是懼怕在他治下會受到懲處。羊舌職的評論中有“善人在上，則國無幸民”一語，説的也是同樣的道理。羊舌職所引“禹稱善人，不善人遠”之語，與《論語·顏淵》所記子夏之語“舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣”所説之事相類[[122]](#endnote-122)，禹所稱舉的“善人”應該就是皋陶（傳説皋陶也是禹臣）、伊尹那樣才德具備的爲政者，“不善人”就相當於子夏所説的“不仁者”，可見這裏與“善人”相對的“不善人”主要是就其品德不好而言的，這從反面反映出這裏的“善人”一定是指不但有才能而且品德也很好的人的。不過，羊舌職以其所聞“禹稱善人，不善人遠”之語來與士會“將中軍，且爲大傅。於是晋國之盜逃奔于秦”的現象相比照，並不很合適，因爲他所引之語中的“不善人”顯然是指從事政治的那些不善人，盜賊的身份與他們並不相同；不過，在品德壞這一點上，他們是相類的。

例（6）説伯宗在晋國朝廷上持正不阿，不顧個人安危，而“好直言”，終於因此而被殺。《論語·顏淵》：“樊遲問仁。子曰：‘愛人。’問知。子曰：‘知人。’樊遲未達。子曰：‘舉直錯諸枉，能使枉者直。’”《衛靈公》篇：“子曰：直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。”《微子》篇：“柳下惠爲士師，三黜。人曰：‘子未可以去乎？’曰：‘直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦。’”可見“直”是爲政、從政者極爲重要的一種品德，韓獻子稱贊伯宗是可以爲“天地之紀”的“善人”，是有道理的。

例（7）中范文子對魯季文子和子叔嬰齊的評論主要贊揚了他們忠而無私的品德。

例（8）的“善人”指鄭國承接子皮任執政的子產。子產是公認的才德具備的人。孔子對子產評價很高，《論語·公冶長》：“子謂子產：‘有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其養民也惠，其使民也義。’”《憲問》：“或問子產。子曰：‘惠人也。’”他應該像晏子一樣，也是把子產看作“善人”的。

例（9）中叔向所説的“善人”指其行爲可以爲法的爲政者，他們顯然也是才德具備的。“匹夫爲善”的“善”應指善事，以“善”指“善事”的例子詳後［四（一）］。

例（10）以“善人”與“淫人”對言，而且説“無善人，則國從之”，“善人”也應指爲政、從政者中那些才德具備的人。以“善人”與“淫人”對舉，跟例（5）羊舌職所聞之語以“善人”與“不善人”對舉一樣，突出了“善人”的品德這一方面。此例中有兩次説到“失善”，“善”都指“善人”。

例（11）“君子”之言以“善人”與“淫人”對舉，與例（10）同。

例（12）甯莊子稱重耳爲“善人”當是由於他認爲從重耳各方面的表現看，他是一個才德具備的人材。“善，德之建也”句韋昭注：“建，立也。言能善善，所以立德。”[[123]](#endnote-123)所謂“善善”應是能善待善人之義。韋昭注所以這樣説，當是由於甯莊子這段話是爲了勸衛文公善待重耳而説的緣故。甯莊子所説的“禮，國之紀也；親，民之結也；善，德之建也”不知是否有所據，從其下文體會，他應該是用“善”來指善人的；但如果他是有所據的，“善，德之建也”的原意似乎可以理解爲“要立德，就必須有較高的才能”。

例（13）所記之事亦見《左傳·昭公元年》，那裏還記有趙文子爲叔孫豹向楚人求情時所説的一段話：“魯雖有罪，其執事不辟難，畏威而敬命矣。子若免之，以勸左右可也。若子之群吏處不辟汙，出不逃難，其何患之有？患之所生，汙而不治，難而不守，所由來也。能是二者，又何患焉？不靖其能，其誰從之？魯叔孫豹可謂能矣，請免之以靖能者。”由《國語》《左傳》這兩處的記載可以清楚地看出，趙文子認爲魯國大夫叔孫豹是一位才德具備、可以取法的“善人”。趙文子評價叔孫豹行爲的那些話明顯地反映出，古代的賢人是非常重視與品德密切結合在一起的那種才能的。他所引成語“善人在患，弗救不祥；惡人在位，不去亦不祥”，以“善人”與“惡人”相對，上舉例（10）、（11）以“善人”與“淫人”相對，情況相類。

例（14）中，士亹所説的“善人”當然也是才德具備、可以爲太子之傅的人。此段引文中莊王與士亹所説的話裏單用的“善”字共有七個，其中“善則不用”之“善”，從與其相對的上文中的“善人將至”來看，即指“善人”，情況與例（10）“失善”之“善”相同。《禮記·大學》“楚書曰：‘楚國無以爲寶，惟善以爲寶。’”此“善”亦指善人（朱熹《大學集注》注此句曰“言不寶金玉而寶善人也”）。《大學》又説：“見賢而不能舉，舉而不能先，命也；見不善而不能退，退而不能遠，過也。”此“不善”即指不善人，上引例（5）即有“不善人遠矣”，可參照。“善”指才德兼備的“善人”。“不善”之“善”與之同義。其他“善”字的具體含義將在後文關於“善”有“爲人好”“做好人”一類意義的討論中談到［見三（四）］。

《論語》中五次説到“善人”，除上文已舉的例（2）《堯曰》所記古語中的一例外，其他四例如下：

（15）《論語·述而》：“子曰：‘**善人**，吾不得而見之矣；得見有恒者，斯可矣。亡而爲有，虚而爲盈，約而爲泰，難乎有恒矣。’”

（16）《論語·先進》：“子張問**善人**之道。子曰：‘不踐迹，亦不入於室。’”

（17）《論語·子路》：“子曰：‘**善人**爲邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！’”

（18）《論語·子路》：“子曰：‘**善人**教民七年，亦可以即戎矣。’”

一般都認爲“善人”之“善”是就道德而言的，《辭源》《漢語大詞典》“善人”條第一個義項就是“有道德的人”，所舉第一條書證都是我們上引的《論語·述而》那一條。其實，《論語》的“善人”也應該是指才德具備的人，而且像上舉《左傳》《國語》中的很多“善人”一樣，指的是爲政、從政的善人[[124]](#endnote-124)。《子路》篇所説的“爲邦”“教民”的“善人”，顯然是爲政者。上引《述而》篇文是緊接在“子曰‘聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣’”章之後的，前人多將這兩章放在一起解釋，可從。《論語·述而》篇記孔子評論自己的話説“若聖與仁，則吾豈敢？抑爲之不厭，誨人不倦，則可謂云爾已矣”，《雍也》篇記“子貢曰：‘如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？’子曰：‘何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸’”，《禮記·中庸》篇記“子曰：舜其大孝也與！德爲聖人，尊爲天子，富有四海之内，宗廟饗之，子孫保之”，可見在孔子的心目中，“聖”是比他所推崇的“仁”更高的境界，他認爲自己够不上“聖”，大概只有堯、舜之類的聖王才够得上“聖人”的標準。“聖人，吾不得而見之矣，得見君子者，斯可矣”意思應該是説：能稱爲“聖人”的君主，我是看不到了，能看到像個君子的，就很可以了。孔子的這句話如果只是就爲人的品德高低而説的，那在下句的“君子”之下就不必再加“者”字了。接著的“善人，吾不得而見之矣，得見有恒者，斯可矣”意思應該是説：能稱爲“善人”的爲政者，我是看不到了，能看到做事持之以恒的，就很可以了。《子路》篇：“子曰：‘南人有言曰：“人而無恒，不可以作巫醫。”善夫［按：“夫”的用法近“乎”。説“善夫”是肯定“南人”的話説得好，參看二（五）］！’”無論想做好什麼事情，“有恒”都是必須的條件，爲政當然也如此，所以下句説“得見有恒者，斯可矣”。

“子張問善人之道”，“善人”也應該指爲政的“善人”。“道”字的“道理，方法”一類意義本是由“道路”的意義引申出來的，孔子的答語就以行路的情況來作比喻，皇侃《義疏》解釋“不踐迹，亦不入於室”句説：“踐，循也。迹，舊迹也。言善人之道亦當别宜創建善事，不得唯依循前人舊迹而已。又雖有創立，而未必使能入聖人奥室也。”[[125]](#endnote-125)大意可從。“不踐迹”當指不遵循一般的世俗的做法，像子產堅持自己正確的主張，不毀鄉校（見《左傳·襄公三十一年》），作丘賦［見《左傳·昭公四年》，詳四（一）例（1）］，就是“不踐迹”的表現。“亦不入於室”與《先進》篇孔子評論子路所説的“由也升堂矣，未入於室也”的“未入於室”句義近，在此當指爲政的“善人”還達不到上引《述而》章之前一章所説的“聖人”的境界。需要説明的是，我們説孔子認爲大概只有堯、舜之類的聖王才够得上“聖人”的標準，並以爲“聖人，吾不得而見之矣”的意思是説當世没有够得上稱“聖人”的君主，都是就事論事的，毫無孔子認爲只有君主中才智品德都極高的人才能稱“聖人”的意思。

孔子把“聖人”當作才智與品德最高的理想人物，“君子”和“善人”都是比“聖人”低一等的才德很高的人物，邢昺《論語疏》把《述而》篇“善人，吾不得而见之矣”句的“善人”就解釋爲“君子”（我們認爲孔子所説的“善人”似專指爲政者中的“善人”，“君子”指稱的範圍比較廣泛）。“善人”本指“能幹的人”，到春秋時代產生了指“才能與品德兼備之人”（一般指統治階層中才德兼備之人）的含義。“君子”本指貴族階層的男子，到春秋時代產生了指統治階層中才德兼備之人的含義[[126]](#endnote-126)。“聖人”本指聰明的人，到春秋時代逐漸演變出了指才德最高的理想人物的含義[[127]](#endnote-127)。三者的情況有類似之處。張毅在討論“君子”的用法時根據《左傳》所記時人口中的“君子”指出在春秋中期至孔子出生的一百多年中，貴族政治家中已有根據“政治才幹”和“德性”兩方面的標準來判斷他人是否“君子”的風氣，並指出與孔子所説的“君子”相比，他們的標準比較偏重於“政治才幹”方面，而孔子則比較偏重於“德性”方面[[128]](#endnote-128)。其説可信。

指能幹之人的“善人”和指聰明通達之人的“聖人”在治國理政等方面都是很需要的，所以清華簡《子產》篇稱贊子產能“由善用聖”［見二（七）］。聰明通達的人往往能高瞻遠矚，籌劃全局，他們受重視的程度通常無疑要高於能幹的人。就在春秋時代，尤其是在“賢人”、“哲人”一類人中，出現了在評論人物時很注重其品德的風氣，我們上面引過的《左傳》《國語》中評論“善人”的那些話明顯地反映了這種現象。他們要求有很强能力的人同時也要有很高的品德，因此“善人”就有了德才具備之人的含義。“善人”含義的這種演變跟學者們已經指出的“君子”含義的演變情況顯然很相似。在上面所説的春秋時代評論人物的那種風氣之下，人們要求“聖人”所應有的品德無疑要比“善人”“君子”更高，這從下面所引的兩段《左傳》之文就可以看出來。

《襄公二十九年》記“吴公子札來聘……請觀於周樂。……見舞韶濩（杜注：殷湯樂）者，曰‘聖人之弘也，而猶有慚德，聖人之難也（杜注：慚於始伐）’”。季札在評論商湯的樂舞時稱湯爲“聖人”，但因他不是像傳説中的舜、禹那樣以禪讓得天下，而開始以征伐取天下，認爲他“猶有慚德”，也就是説他的品德尚有不足之處，這跟孔子認爲武王的樂舞《武》“盡美矣，未盡善也”其意相類[[129]](#endnote-129)，可見季札對“聖人”尤其是作爲君主的聖人的品德的要求是非常高的，是很難達到的，所以他又加了一句“聖人之難也”。

《昭公七年》：“孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫曰：‘禮，人之幹也，無禮無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何，以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命兹益共。……臧孫紇有言曰：“聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。”今其將在孔丘乎？我若獲没，必屬説與何忌於夫子，使事之而學禮焉，以定其位。’”孟僖子以孔子祖先弗父何、正考父爲“聖人有明德者”，周人所謂“明德”，不能就按照字面理解爲顯明的品德，“明德”跟所謂“懿德”相類，也是指一種高級的品德，而二者的具體性質又有所區別。我們將在《説道德》一文中加以討論。弗父何、正考父是並非帝王的一般“聖人”，説他們是“聖人有明德者”並不意味著一般“聖人”就没有好的品德，只是强調他們有超於一般聖人的品德[[130]](#endnote-130)。對“聖人”中品德特別突出的人的推崇，也説明當時人對“聖人”的品德是很重視的。

《國語》中説到“聖人”時對他們都是非常推崇的，而且有時也明確講到他們的品德，如：《國語·周語中》“晋既克楚於鄢使郤至告慶於周”章（按：晋克楚於鄢事在鲁成公十六年，前575年）記有單襄公的一段話，他在强調對人不可采取居上陵下的態度時就説“聖人貴讓”。《國語·周語下》“景王二十一年將鑄大錢”章（事在鲁昭公十八年，前573年）記單穆公説民不從令是在上者之患，“故聖人樹德於民以除之”。

張毅根據《左傳》的資料認爲“君子”一語被加上道德方面的含義是春秋中期以後的事。《左傳》《國語》中爲我們所引的講“善人”和“聖人”的資料，没有早於魯僖公晚期的，大部分都在成公、襄公以後，其時代也可以説在春秋中期以後。這當然不能説明論人時重視品德的風氣是從春秋中期開始的，但似可説明這種風氣的盛行是開始於春秋中期的。

在春秋時代崇尚“聖人”的才智、品德的氣氛下，孔子把具有他心目中的最高人格的人稱爲“聖人”是相當自然的。老子與孔子在思想上彼此是對立面，但《老子》書中也把具有他心目中的最高人格的人稱爲“聖人”，只不過老子的“聖人”是最能體認他所崇尚的作爲宇宙本原的“道”的精神並全心全意想使整個人類社會變得合於“道”的精神的人[[131]](#endnote-131)，孔子的“聖人”則是最能體現並推行他所崇尚的仁義之道的人。《老子》中也有“善人”，見於27章和62章。27章的“善人”情況比較特殊，將在後面講《老子》“善”字的部分中另加討論。62章的“善人”據文意應該是指下“聖人”一等的體道、行道者的。［參看六］。所以，如果撇開由於思想立場的不同而產生的意涵上的差異，《老子》中“聖人”“善人”的用法與春秋晚期以後古書中“聖人”“善人”常見的用法是相當一致的。

（19）《墨子·非命中》：“夫有命者（引者按：指持有命之説的人），不志（按當從下篇讀爲“識”）昔也三代之**聖、善人**與？意亡（孫詒讓《間詁》在《非攻下》“意亡……”句下注云：意與抑同，亡與無同，皆詞也）昔三代之暴、不肖人也？”後文將“慎言知行”、“上有以規諫其君長，下有以教順其百姓”的“列士、桀大夫”作爲不言“命”者的代表，將“三代之暴王”“窮民”“僞民”作爲“有命者”的代表。《非命下》有類似内容，開頭也説“夫有命者，不識昔也三代之**聖、善人**與？意亡昔三代之暴、不肖人與？”其後文字與《非命中》頗有出入，未言持非命説的代表，講持有命説的代表時將“窮民”説成“罷不肖之民”。《墨子》中“聖王”多見，有時並與“暴王”對言。《非命》所説的“聖、善人”顯然指“聖王”“列士、桀大夫”這些才智、品德都很高的人。“聖、善人”應該是“聖人”“善人”的合稱。“善人”也是次於“聖人”一等的。但要注意的是，《墨子》應無以“聖人”專指“聖王”等聖明的君主、以“善人”指“列士、傑大夫”等人的意思。《墨子·親士》：“是故江河不惡小谷之滿己也，故能大。聖人者，事無辭也，物無違也，故能爲天下器。”按照“器”字的一般用法看，“聖人”當指能治理天下的、有高度的才智和品德的賢能之人，至少不會是專指聖明的君主的。墨家學派稱其首領“巨子”爲“聖人”[[132]](#endnote-132)，對於墨子這位先師，更不用説是把他看作聖人的了，可見《墨子》是不會專門用“聖人”來稱呼聖王的。

（20）《孟子·盡心下》也説到了“善人”：“浩生不害問曰：‘樂正子，何人也？’孟子曰：‘**善人**也，信人也。’‘何謂善？何謂信？’曰：‘可欲之謂善，有諸己之謂信……’”《孟子》中還有一段與上引之文關係非常密切的文字，見《告子下》：“魯欲使樂正子爲政。孟子聞之，喜而不寐。公孫丑曰：‘樂正子强乎？’曰：‘否。’‘有知慮乎？’曰：‘否。’‘多聞識乎？’曰：‘否。’‘然則奚爲喜而不寐？’‘其爲人也**好善**。’‘**好善**足乎？’曰：‘**好善**優於天下，而況魯國乎？夫苟**好善**，則四海之内皆將輕千里而來**告之以善**。……”浩生不害問樂正子於孟子，應該也在“魯欲使樂正子爲政”的消息傳出之後。孟子稱樂正子爲“善人”，情況與春秋時人評爲政、從政者爲“善人”相似，但從他與公孫丑論樂正子的那段話來看，孟子對“善人”的理解顯然有他自己的特點。公孫丑問孟子樂正子是否“强”、是否“有知慮”、是否“多聞識”，孟子皆曰“否”，而説樂正子“爲人也好善”，可見他並不重視樂正子的智能，而重視他的“好善”，所以他説樂正子是“善人”一定也不是側重其才能而是側重其品德的。

孟子極其重“仁義”，“孟子見梁惠王。王曰：‘叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？’孟子對曰：‘王何必曰利？亦有仁義而已矣’”（《孟子·梁惠王上》）。郭店簡有《五行》篇[[133]](#endnote-133)，其所論者，就是《荀子·非十二子》中大加斥責的、“子思唱之，孟軻和之”的“五行”説。《五行》篇第二章説“德之行五（引者按：據第一章，此“五行”即仁義禮智聖），和謂之德；四行（引者按：當指仁義禮智），和謂之善。善，人道也；德，天道也”，“四行，和謂之善”的意思大概是説仁義禮智具備並相互協調就達到了“善”的境界，達到這種境界的人當然就是“善人”了。孟子主張“性善”，其主要根據就是仁義禮智之“端”（即所謂“四端”）皆爲人性所固有（見《公孫丑上》《告子上》），把“五行”説又推進了一步。“四行”中最受孟子重視的顯然是“仁義”，在孟子的心目中，要達到“善”或“善人”的境界，最重要的條件應該就是真心信從仁義之道，他説樂正子“好善”、是“善人”，應該就是由於他認爲樂正子是真心信從仁義之道的。他回答浩生不害説“可欲之謂善”，朱熹《集注》：“天下之理，其善者必可欲，其惡者必可惡。其爲人也，可欲而不可惡，則可謂善人矣。”[[134]](#endnote-134)在孟子看來，真心講仁義的爲政者，當然是爲百姓所“欲”的。《孟子·盡心上》：“孟子曰：古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢……”，“好善”之“善”顯然指“善人”，即才能和品德都很高的賢人。朱熹《集注》在此章之末總括全章之意時説：“言君當屈己以下賢，士不枉道而求利。二者勢若相反，而實則相成，蓋亦各盡其道而已。”[[135]](#endnote-135)大意可從[[136]](#endnote-136)。當然，在孟子看來，只有像他這樣崇尚仁義之道的賢人才最值得賢王“忘勢”而禮待。

《孟子·盡心下》所記孟子回答浩生不害的話在“可欲之謂善，有諸己之謂信”下接著還説“充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也”。趙岐注解釋“大而化之之謂聖”之意爲“大行其道，使天下化之，是爲聖人”[[137]](#endnote-137)。孟子説“樂正子，二之中，四之下也”，其確切意義雖然不大好解釋，但他也認爲“善人”的才德修養較“聖人”爲低，則是很明顯的。“五行”説中以仁義禮智四行和爲“善”，加上“聖”以後才能謂之“德”，並謂“善，人道也；德，天道也”，“聖”也是高於“善”的。《孟子》中提到過不少古代的聖人，而孔子則被他推崇爲“自有生民以来”未曾有過的大聖人（《公孫丑上》）。

（21）《莊子·胠篋》篇：“**善人**不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行；天下之**善人**少而**不善**人多，則聖人之利天下也少而害天下也多。”此文作者雖然對一般所謂“聖人”持諷刺態度，但從“善人不得聖人之道不立”之語看，這裏所説的“善人”也應指一般所謂才德具備之人。他以“善人”與“不善人”對言，情況與上文例（5）羊舌職所引“禹稱善人，不善人遠”相類。此文“善人”也是次於“聖人”一等的。

在先秦子書中，還有一些可以理解爲指才德具備者的“善人”的用例，如：

（22）《管子·小稱》：“天下者無常亂，無常治，**不善人**在則亂，**善人**在則治，在於既善所以感之也。”

（23）《管子·君臣上》：“……不言智能，而順事治，國患解，大臣之任也。不言於聰明，而**善人**舉，奸僞誅，視聽者眾也。”

（24）《管子·四稱》：“夷吾聞之於徐伯曰：‘昔者無道之臣……不與**善人**，唯其所事。……”

（25）《晏子春秋·内篇問上》“景公問天下之所以存亡晏子對以六説”章：公曰：“請終問天下之所以存亡。”晏子曰：“縵密不能、蔍苴不學者詘。……**善人**不能戚，惡人不能疏者危。”

例（22）以“善人”與“不善人”對舉，與前舉例（5）羊舌職所引“禹稱善人，不善人遠”相類。例（23）以“善人”與“奸僞”對舉，與前舉以“善人”與“淫人”、“惡人”對舉的例子（10、11、13）相類。這兩例的“善人”應該也是指才德具備之人。

例（24）“唯其所事”句，舊注説“人有曲而事己，與之交也”，將“其所事”解釋爲“曲而事己”之人[[138]](#endnote-138)，從語法看似不妥當，疑“事”當讀爲“使”，“其所使”指爲無道之臣可驅使之人。“善人”與“其所使”爲對文，情況跟以“善人”與“奸僞”等對舉相似，其義應與上兩例所引《管子》中的“善人”義近。又疑“與善人”當讀爲“舉善人”，全句意謂“不在君王面前舉薦有才德的人，而只舉薦他所能驅使的人”。舊注對“其所事”的解釋雖然從語法上看有問題，但所説的意思其實跟我們的理解是相近的。此處下文還説到無道之臣“倨敖不恭，不友善士”，“遷損善士，捕（陶鴻慶讀爲‘扶’）援貨人（舊注以‘貨人’爲‘財貨之人’）”，“善人”之“善”與“善士”之“善”應該同義。《孟子·滕文公下》有“薛居州，善士也”之語，“善士”顯然指才德具備之士［詳三（二）2.］，可以當作此篇“善人”“善士”之“善”應理解爲“才德具備”的旁證。

例（25）以“善人”與“惡人”對舉，情況與上舉例（13）相類。

（26）清華簡《趙簡子》記趙簡子初執政時，范獻子進諫曰：“子始造於善，則**善人**至，**不善人**退；子始造於不善，則**不善人**至，**善人**退。”（簡3—4）清華簡整理者釋“造於善”之“造”爲“到……去”[[139]](#endnote-139)，可從。“子始造於善”意即“您若一開始就達到善的境地”［關於這個“善”的具體意義的説明見四（四）］。此文亦以“善人”與“不善人”對言，情況與例（5）、例（21）相類，“善人”也應該指才德具備的人。

前面講過，當“有才能”講的“善”可以用來指“有才能的人”，才德具備的“善人”也可以就稱爲“善”。上文例（20）已經引過《孟子·盡心上》的“古之賢王好善而忘勢”之語，其中的“善”就指才德具備的“善人”。郭店《語叢一》有“愛膳（善）之謂仁”一句（簡92），有人引《文子·上仁》“愛賢之謂仁”與此對照[[140]](#endnote-140)，“賢”指“賢人”，“愛善”之“善”亦應指才德具備的“善人”，《論語·學而》有“泛愛眾而親仁”語，可以參看。

**2.**

與“善人”相類的有“善士”“善臣”之語，附述於此。

先舉“善士”的用例。前面講“善人”時引過的《管子·四稱》篇在講無道之臣“不與善人，唯其所事（使）”之下緊接著説“倨敖不恭，不友**善士**”，下文又説無道之臣“遷損**善士**，捕（陶鴻慶讀爲‘扶’[[141]](#endnote-141)）援貨人（管子舊注解爲‘財貨之人’，不知確否）”。《孟子·滕文公下》“子（‘子’指與孟子對話的宋臣戴不勝）謂薛居州**善士**也，使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊皆薛居州也，王誰與爲不善（‘不善’當指不善之事）？在王所者，長幼卑尊皆非薛居州也，王誰與爲善［‘善’當指善事，參看四（一）］”。《孟子·萬章下》“孟子謂萬章曰：一鄉之**善士**斯友一鄉之**善士**，一國之**善士**斯友一國之**善士**，天下之**善士**斯友天下之**善士**。以友天下之**善士**爲未足，又尚論古之人”。《孟子·盡心上》“晋人有馮婦者，善搏虎，卒爲**善士**”；《荀子·哀公》記孔子答哀公之語“所謂庸人者，口不能道善言，心不知邑邑；不知選賢人**善士**托其身焉以爲己憂”。從文意看，上舉諸例中的“善士”似皆指才德具備之士。

《莊子·徐無鬼》記管仲病重，齊桓公問管仲他死後是否可以讓鮑叔牙繼任，管仲對曰“不可。其爲人潔廉**善士**也。其於不己若者不比之，又一聞人之過，終身不忘……”此例“善士”之“善”似偏重於指品德好。

先秦文獻中的“善臣”之例我們只找到一條[[142]](#endnote-142)，上博簡《命》篇記葉公子高之語：“吾聞古之**善臣**也，不以私惠私怨入於王門。”（簡4—5）從文意看，“善臣”應指才德具備的賢臣。

**3.**

在以“君子”稱品德、修養好的人的用法通行以後，以“君子”指貴族統治階層的用法仍然存在[[143]](#endnote-143)。春秋時代重視“聖人”品德的風氣興起以後，“聖”字當聰明通達一類意思講的用法以及“聖人”（包括指“聖人”的“聖”）當聰明通達的人一類意思講的用法也都仍然存在[[144]](#endnote-144)。在以“善人”稱才德具備之人的用法通行以後，似乎也還存在以“善人”（包括指“善人”的“善”）指有能力、能幹的人的用法。我們注意到的有《左傳·襄公二十九年》“好善而不能擇人”一例，以及見於清華簡《治邦之道》中的“善人”之例。

《左傳·襄公二十九年》：“吴公子札來聘，見叔孫穆子，説之，謂穆子曰：‘子其不得死乎，**好善而不能擇人**。吾聞君子務在擇人。吾子爲魯宗卿而任其大政，不慎舉，何以堪之，禍必及子。’”前面講“聖人”時引過的季札觀樂一段話緊接在上引文之後，《左傳·襄公二十九年》在季札聘魯這一段只記了他跟叔孫穆子所説的這段話和觀樂之後的那些評論，以此顯示季札見識之高。杜注認爲此段文字“爲昭四年豎牛作亂起本”[[145]](#endnote-145)。叔孫穆子愛其在外所生的私生子（即豎牛），任以家政，穆子病，豎牛隔絶他與外界的聯繫，將他活活餓死。杜注之所以這麼説，蓋因他認爲季札第一句話“子其不得死乎”就是預言穆子將爲豎牛餓死。其實季札初次與穆子見面就説“子其不得死乎”是不合理的，而且季札後面説“吾子爲魯宗卿而任其大政，不慎舉，何以堪之，禍必及子”，應該是指他如果不能正確擇人以治理國政，就會遭到災禍，豎牛的身份也與此不合。疑“其不得死乎”五字是有人想將季札之言與豎牛之事相牽合而有意竄入的。“子好善而不能擇人”的“善”字應指“善人”，但用的是“善”字的早期意義，指有能力的、能幹的人。“好善而不能擇人”意謂他不能選擇既有能力品德又好的人。這跟春秋時人認爲“善人”應該才德具備是完全一致的。

清華簡第八册有《治邦之道》篇，第九册有《治政之道》篇，《治政之道》篇整理者（李守奎）指出該篇與第八册的《治邦之道》“編痕一致，文意貫通，應是首尾完整的一篇”[[146]](#endnote-146)。以下在没有必要的時候統稱兩篇爲“《治》”。《治》篇應是戰國早期的作品[[147]](#endnote-147)，此篇作者認爲爲君者不能耽於逸樂，應該掌握治道，搞好與百姓、四鄰的關係，這樣才能使自己的地位鞏固，國家安定。掌握治道的關鍵在於任用得人，“興”“廢”有度，“興”就是提拔任用有智能的有用之人，“廢”就是黜退無用甚至有害之人。《治》篇提到了黃帝，推崇他能通達天下之情，但從未提到堯舜，有一處把君臣關係比喻爲“市賈之交易”，這是與儒墨兩家截然不同的。

《治》篇中四次提到“善人”（皆出現在編在第八册中的《治邦之道》篇中）：

（1）彼**善人**之欲達，亦若上之欲**善人**，侯亂正是御之。故求**善人**，必從【7】身始，詰其行，變其正……【8】

（2）故興**善人**，必熟問其行，安觀其貌，安聽其辭。既聞其辭，安小穀其事，以程其功。如可，以佐身相家。【17】

《治》篇中“聖”字屢見（“聖人”一詞10見），在討論此篇中“善人”的用法之前，有必要先來考察一下篇中“聖”字的用法。李守奎《清華簡〈治政之道〉的治政理念與文本的幾個問題》對《治》篇“聖人”的用法有所討論，他根據“黃帝不出門檐以知四海之外，是鄉有聖人，必知之；是鄉有暴民，必知之。故天下之賢民皆興，而盜賊無所中朝立……”之文指出“‘聖人’僅僅是鄉中與‘暴民’相對應的‘賢民’而已，是由四佐之類的佐臣發現並被舉用的地方賢才”，又根據“昔之爲百姓牧以臨民之中者，必敬戒毋倦，以闢此難，没身免世，患難不臻，此之曰聖人……”之文指出“這個‘聖人’已經上升到治理國家的位置上了”，最後總結説“聖人似乎是不分層級的聰明才幹之人的統稱”[[148]](#endnote-148)。他的分析值得重視。《治》篇中還有“聖士”“聖君”之稱：“彼天下之鋭士之遠在下位而不由者，愈自固以悲怨之。彼聖士之不由，譬之猶歲之不時……”，“故宅寓不理，以待明王聖君之立”。“聖士”句與“鋭士”句並列，“鋭士”應指才力過人之士，“聖士”應指智力過人之士；“明王聖君”之語中，“聖君”置於“明王”之後，“聖”顯然並無比“明”高一等的含義，其義當與“明智”相近。《治》篇“聖”字單用之例中有一例很值得注意：“彼上（按：此‘上’字與下‘眾’字爲對文，指統治者）聖則（此‘則’字應訓爲‘而’[[149]](#endnote-149)）眾愚疲（‘疲’當訓爲‘弱’或‘無能’[[150]](#endnote-150)），愚疲則聞命（猶言‘聽命’），聞命則服以可用。”此“聖”字很明顯當聰明通達一類意思講，與品德毫無關係。總之，此篇中的“聖”字用法是很近古的。

從本篇“聖”字的用法看，“善人”的用法也應該是較古的。從簡文文意看，“善人”應指有能力治國理政、能把治國理政之事做好的人。上引第（1）例中“侯亂正是御之”一句，整理者注釋中的意見似不可取，需要先解釋一下。句首語詞“侯”，古人多訓爲“維”，如《詩·小雅·六月》“侯誰在矣”毛《傳》：“侯，維也。”“正”，整理者讀爲“政”是正確的，但把“亂”字訓爲“治”則不可信，“亂政”即昏亂之政。“是”應讀爲“寔”[[151]](#endnote-151)，表强調。“御”應讀爲“禦”，是抵禦、擋住的意思。簡文此段是説“善人”想被擢用，爲上者想求得“善人”，他們本是相互需要的，但是不好的政治情況在中間把他們擋住了，所以爲上者如要求得“善人”，必須先從自己做起，把政治情況改善。這裏所説的“善人”是有待擢用的有能力治國理政之人。第（2）例中的“善人”，其身份與第（1）例所説的“善人”相同。《周禮·地官·鄉大夫》：“三年則大比，考其德行道藝，而興賢者能者。”簡文“興善人”之“興”與《鄉大夫》“興賢者能者”之“興”同義，“興善人”當指從尚未從政的百姓中選拔有能力治國理政之人。簡文主張對被“興”的“善人”要嚴加考核，確實合乎條件，才能讓他們擔任重要的職務。

我們前面講單用的“善”字的用法時舉過的清華簡《子產》篇“由善用聖”句中的“善”和“聖”，與本篇的“善人”“聖人”意義基本相同。

前面講才德具備的“善人”時曾附述“善”字之義與這種“善人”之“善”相類的“善士”，應該指出，在春秋晚期以後的先秦文獻中有時也可以看到“善”字的意義近於“有能力”的“善士”。清華簡《越公其事》中記吴王夫差之語説：“……吾始踐越地以至于今，凡吴之**善士**將中半死矣……”（簡13—14），此句中的“善士”從文意看應指材力較强的戰士，而並非才德具備之士。

**（三）當“爲人好/很好的人”講的“善者”以及“善人”**

我們前面説過，先秦漢語中有些指人的“善者”其意義與常見的“善者”不同［見三（一）］，現在應該來加以討論了。

《論語·子路》篇：“子貢問曰：‘鄉人皆好之，何如？’子曰：‘未可也。’‘鄉人皆惡之，何如？’子曰：‘未可也。不如鄉人之**善者**好之，其**不善者**惡之。’”此例中的“善者”和“不善者”顯然不能解釋爲“能力强的人”和“能力弱的人”，也不宜解釋爲“能把事做得很好的人”和“不能把事做得很好的人”。仔細體會文意，“善”應該是能把人做得很好，也就是做人做得很好（“很好”也可以就説“好”，視情況而定）的意思，與其相對的“不善”應該是不能把人做好，也就是做人做得不好的意思（有時甚至應該理解爲做得很不好）。“能把人做得很好”這種意義可以看作是從“善”字“能把事做得很好”之義引申出來的。對一個人可以從他的行事和品德兩方面來作評論，當然，這兩方面本是緊密聯繫在一起的。“做人做得很好”應該是兼就有才能、能把事做得很好和品德很好這兩方面而言的（前面講“善人”時［見三（二）］已經指出春秋時人評論“善人”一般兼及才能和品德兩方面，可以參看）。當“做人做得很好”講的“善”字前一方面的意義跟上文所説的不帶賓語的“善”字的核心意義極爲相近。在一般情況下，“做人做得好”的人，他做得好的事主要是他的本職工作，從忠於本職工作的角度説，這本身就可以看作有德的一種表現。爲求簡明，“做人做得很好”“做人做得好”的意思可以説成“爲人很好”“爲人好”（下文在没有必要的時候統一説成“爲人好”。但不能把我們所説的“爲人好”跟現代人所説的“爲人好”等同起來，後面會有説明）或“做好人”，與這種“善”相對的“不善”也可以説成“爲人不好”“做不好的人”。當“能力强”一類意思講的“善”，其對立面可以是“不能”，當“爲人很好”“做好人”一類意思講的“善”只能與“不善”對立而不能與“不能”對立[[152]](#endnote-152)。與這種“善”對立的“不善”意思就是爲人不好、做不好的人，如果不好的程度比較厲害，也就是爲人壞、做壞人（上引《子路》篇中的“善者”和“不善者”一般就都理解爲“好人”和“壞人”，這當然是可以的，只不過孔子所説的鄉人中的“不善者”大概並不一定都達到“壞人”的地步）。所以，這樣的“善”在古書中也時常與“惡”“暴”“淫”這類表示惡德的字爲對文，在下文中我們會看到不少這樣的例子。前面所説的當才德具備者講的“善人”或與“不善人”“惡人”“淫人”等對舉，二者情況相類。人們在比較“善人”和暴人、惡人等壞人的時候，所注意到的通常是他們做出來的事的性質，也就是事的好壞，而不是他們做事能力的高下，做好事的能力與做壞事的能力是缺乏可比性的。所以，與暴人、惡人等相對立的“善人”“善者”之“善”，其含義就顯得偏重於品德一方面了，後面還會提到這一點。

這裏有一個需要解釋的問題，既然指才德具備者的“善人”和指“爲人好的人”的“善者”（也有稱“爲人好的人”爲“善人”的，見下舉《墨子·尚同下》等例）的“善”都是兼就才能和品德兩方面而言的，而且也都有顯得偏重於品德一方面的用法，爲什麼我們要把它們分成兩類呢？這主要是從二者指稱的對象來考慮的。當才德具備者講的“善人”通常指地位較高的從政、爲政者，這種“善人”甚至可以被推崇爲“天地之紀”［見三（二）1.例6］。《論語·子路》篇所説的“鄉人之善者”指的是同居一鄉之中的所有人中的“善者”，其中當然包含一般的平民，這種“善者”之“善”的含義顯然不宜理解爲才德具備，而宜於理解爲“爲人好”。

上博簡《鬼神之明》篇中有一處以“善者”與“暴者”對言的例子。《鬼神之明》篇説“今夫鬼神有所明，有所不明。□鬼神有所明，則以其**賞善罰暴**也”，接著説堯舜禹湯等聖王生前死後都受到高度贊揚，“則鬼神之賞，此明矣”，桀紂幽厲等暴王都没有得到好下場，“則鬼〔神之罰，此〕明矣（闕文據整理者補）”；但也有好人不得好下場，壞人反得壽終的，“如以此詰之，則**善者或不賞，而暴〔者或不罰〕**（闕文據整理者補）”，其原因是什麼作者也説不清。這裏的“善者”與“暴者”相對，顯然也是指爲人好的人，而不是單就能力强而言的（此文前面所説的“賞善罰暴”也就是“賞善者，罰暴者”的意思）。

《墨子·尚同下》篇中的“善人”，其義應與《鬼神之明》中指“爲人好的人”的“善者”相同，而與前面講過的《墨子·非命中》篇“聖、善人”的“善人”意義有異：

上之爲政，得下之情，則是明於民之善非也。若苟明於民之善非也，則得**善人**而賞之，得**暴人**而罰之也。**善人**賞而**暴人**罰，則國必治。上之爲政也，不得下之情，則是不明於民之善非也。若苟不明於民之善非，則是不得**善人**而賞之，不得**暴人**而罰之。**善人**不賞而**暴人**不罰，爲政若此，國眾必亂。

此下又分“家君”“國君”“天子”三層强調爲上者必須“得善人而賞之，得暴人而罰之”。此篇下文又有“上以若人爲善，將賞之，……上以若人爲暴，將罰之”等語，“善”跟“暴”也應該就指“善人”和“暴人”。有人把上引文中的“爲”字與“善”“暴”連讀，把“爲善”理解爲“行善”，把“爲暴”理解爲“行惡/作惡”的意思，是不妥當的。根據我們前面已經指出的“善”字的那些用法，“上以若人爲善”也未嘗不可以理解爲“在上者認爲那個人爲人好（或者説那個人的爲人是好的）”，“上以若人爲暴”也可以理解爲“在上者認爲那個人爲人兇惡（或者説那個人的爲人是兇惡的）”。不過，在實質意義上，這樣理解跟把這裏的“善”“暴”直接理解爲“善人”“暴人”並無不同。

上舉《鬼神之明》中的“善者”和《墨子·尚同下》中的“善人”應該是指上至天子下至平民的各階層人中的爲人好的人。

清華簡《越公其事》：“有賞罰，**善人**則由，譖民則背。”（簡47）[[153]](#endnote-153)從文意看，這個“善人”應與上引《墨子·尚同下》的“善人”同義。

應該指出，不同階層的人的“爲人好”情況是不同的，爲君者的“爲人好”主要指當君主當得好，爲官者的“爲人好”主要指當官當得好，平民的“爲人好”主要指當百姓當得好。所以，地位較高的人的“爲人好”與“善人”的“才德具備”的意思是相通的。

這種與“暴者”“暴人”對言的“善者”“善人”之“善”，就像我們上面分析《論語·子路》“善者”“不善者”時所説的，其含義是顯得偏重於品德一方面的。

當“爲人好的人”講的“善人”，還見於一些時代較晚的先秦子書。

一般認爲著作時代較晚的《管子·正》篇説：“制斷五刑，各當其名，罪人不怨，**善人**不驚，曰刑。”與“罪人”相對的“善人”應該指“爲人好的人”。

公認爲《墨子》中著作時代較晚的城守諸篇中有《雜守》篇，此篇指出負責防守工作的人爲了要把人用在合適的崗位上，需要先了解他們的具體情況，一開始就説“有讒人，有利人，有惡人，有**善人**，有長人……”，緊接“惡人”的“善人”應該就指“爲人好的人”。

《韓非子》有兩篇提到“善人”：“今緩刑罰，行寬惠，是利奸邪而害**善人**也，此非所以爲治也。”（《難二》）“可欲之類，進則教良民爲奸，退則令**善人**有禍。”（《解老》）從文意看，“善人”也應理解爲“爲人好的人”。

《荀子》和《韓非子》還各有一例並非與“善人”對言的“不善人”：“得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進于仁義而不自知也者，靡使然也。今與**不善人**處，則所聞者欺誣詐僞也，所見者汙漫淫邪貪利之行也，身且加于刑戮而不自知者，靡使然也。”（《荀子·性惡》）“鄭人有一子，將宦，謂其家曰：必築壞牆，是**不善人**將竊。”（《韓非子·説林下》）這兩例的“不善人”都已經可以理解爲壞人了。《韓非子》一例以“不善人”指竊盜一類人，與前面講才德具備的“善人”時［見三（二）1.］所舉例（5）中羊舌職以“不善人”比擬“晋國之盜”相類。

**（四）當“爲人好/很好”講的單用的“善”字**

在先秦漢語中，單用的“善”字有些就應該當“爲人好”或“做好人”講。

前面講含有才德具備者意思的“善人”時［見三（二）1.］所舉的例（14）中有七個單用的“善”字，其中有六個應該當“爲人好”“做好人”講。現在將例（14）中的有關文字解釋一下：“賴子之善，善之也”，意思是説“想靠您的爲人好來使他（太子箴）做好人”；“善在太子，太子欲善，善人將至；若不欲善，善（此‘善’指‘善人’，前已説明）則不用”，意思是説“爲人好是太子的事，太子如果想做好人，‘善人’就會來；太子如果不想做好人，‘善人’就用不著了”；“夫豈不欲其善，不能故也”意思是説“（五王）難道不想讓他們（指五王之子）做好人嗎，是他們自己做不到”。

《論語·顏淵》：“季康子問政於孔子曰：‘如殺無道，以就有道，何如？’孔子對曰：‘子爲政，焉用殺？**子欲善，而民善矣**。君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。’”“子欲善，而民善矣”意思是説如果您想要把魯國的執政當得很好，百姓也就會做好人。劉寶楠用賈誼《新書·大政下》“故君能爲善，則吏必能爲善矣。吏能爲善，則民必能爲善矣”來解釋這一句[[154]](#endnote-154)，相當合適。這與我們上面所説的不同階層的人的“爲人好”情況是不同的説法相合。上引孔子對季康子之語中的兩個“善”字，雖然基本意義相同，但是如把“子欲善”就理解爲“您想要做好人”，對當時的語境來説就不合適了。

《論語·子張》：“子貢曰：‘**紂之不善**，不如是之甚也。是以君子惡居下流，天下之惡皆歸焉。’”“紂之不善，不如是之甚”意思就是“紂的爲人不好（‘不善’在這裏也可以理解爲‘壞’），並不像一般人所説的那樣嚴重”。

郭店《性自命出》簡4—5：“好惡，性也；所好〔所〕惡，物也。善〔不善，性也〕（此四字原殘去，爲研究者所補。上博簡《性情論》爲《性自命出》之異本，内容大同小異，此四字正作‘不善性也’）；所善所不善，勢也。”此文的“所”字應該理解爲“所以”。馬漢麟《古漢語“所”字的指代作用和“所”字詞組的分析》指出：“‘所’字用在動詞或動賓詞組之前，指代的對象是相當廣泛的，可以説除了動詞行爲的施事以外，凡是與動詞行爲有關的方面大約都可以指代”，例如“工具、憑藉、原因、方式方法、相關人物，等等”都可用“所”字指代。他所舉的用來指代“工具、憑藉、原因”的例子有：《左傳·襄公三十一年》“大官大邑，身之所蔽也”，《荀子·勸學》“邪穢在身，怨之所構”，《莊子·胠篋》“彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德而以爚亂天下者也，法之所無用也”。他用“所以”來解釋這些“所”字，並指出《左傳·襄公三十一年》一例下文中就有“大官大邑，所以蔽身也”之語[[155]](#endnote-155)。上引《性自命出》兩句話的意思是説：“好惡出自人性；所以表現出好或惡，是由於人接觸了物。做好人或做不好的人出自人性；導致一個人做好人或做不好的人的，是情勢、環境。”《性自命出》還有“動性者，物也”、“出性者，勢也”的話，可以用來印證我們對“所好所惡，物也”、“所善所不善，勢也”的解釋。《孟子·告子上》“公都子曰：告子曰：‘性無善無不善也。’或曰：‘性可以爲善，可以爲不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。’或曰：‘有性善，有性不善；是故以堯爲君而有象，以瞽瞍爲父而有舜……’”“文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴”就可以用來説明“所善所不善，勢也”的含義，由此可見，《性自命出》篇的作者應該是持“性可以爲善可以爲不善”説的[[156]](#endnote-156)。

《性自命出》還有如下一段話：

凡人情爲可悦也。苟以其情，雖過不惡；不以其情，雖難不貴。苟有其情，未之爲，斯人信之矣。未言而信，有美情者也。未教而民𠄨（恒），性善者也。未賞而民勸，含福（富）者也。未刑而民畏，有心畏者也。（簡50—53）

“未教而民恒，性善者也”是“苟有其情，未之爲，斯人信之矣”的一個具體例子。“教民”者的目的是要使民向“善”，《孟子》的《梁惠王上》《滕文公上》兩篇都説民“苟無恒心，放辟邪侈無不爲已”，民若有恒就能符合統治者的要求，不做壞事，“未教而民恒”就是爲政者未教而民信之的意思。由於教民者“性善”，本身就爲人很好，所以民“信之”，能够未教而向善。前引《管子·小稱》“……善人在則治，在於既善所以感之也”［三（二）1.例（21）］，可以幫助我們理解此句之意。

前引《墨子·尚同下》“上之爲政，得下之情，則是明於民之善非也”，“善非”應該就是善與不善的意思，也就是爲人好和爲人不好的意思。

把“爲人好”説成“善”，跟前面講過的禾長得好，脾、音樂等起作用起得好稱爲“善”［見一（六）］，其情況其實是很相似的。

**（五）當“爲人好的人”講的“善者”、“善人”也可徑稱“善”**

前面曾舉過以單用的“善”指稱能幹的人（《論語·爲政》“舉善而教不能”，清華簡《子產》“由善用聖”）、以及指稱當“才德具備的人”講的“善人”［如見於三（二）1.例（14）的“善則不用”、例（20）的“好善而忘勢”[[157]](#endnote-157)］的例子，當“爲人好的人”講的“善者”“善人”也有單用“善”字來指稱的。上引《鬼神之明》文的開始一段中有“賞善罰暴”之語［見三（三）］，“善”和“暴”指的就是其下文中的“善者”“暴者”。

先秦漢語中屢見“賞善罰暴”這類説法（與“善”相對的也可以是其他表示惡德的詞；賞罰之意，也有多種表達方式）：《左傳·襄公十四年》記師曠對晋侯之語有“良君將賞善而刑淫”，《成公十四年》“君子”評《春秋》之語有“懲惡而勸善”；《國語·周語中》“定王使單襄公聘於宋”章單襄公所引“先王之令”有“天道賞善而罰淫”，《晋語九》“中行穆子帥師伐狄”章記中行穆子之語有“賞善罰奸，國之憲法也”；《墨子·天志下》“賞善罰暴”之語兩見，《非命下》“賞善罰暴”一見；《韓非子·有度》篇有“刑過不避大臣，賞善不遺匹夫”之語，《八經》篇有“明君求善而賞之，求奸而誅之”之語，《難三》篇有“故賞賢罰暴，舉善之至者也；賞暴罰賢，舉惡之至者也”之語；其中的“善”字與“過”“奸”“惡”諸字爲對文，所言之事皆與賞罰有關，“善”亦宜當“爲人好的人”講。

《商君書·畫策》篇中也有這樣的“善”字：“故善治者，刑不**善**，而不賞**善**，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故無刑也，而民莫敢爲非，是一國皆善也。故不賞**善**，而民善。賞**善**之不可也，猶賞不盜。”這段話中，“善治者”的“善”應該當“擅長”講，與我們現在的討論無關。其他的那些“善”字，名詞性的應該都指爲人好的“民”，作爲“刑”的賓語的“不善”則指爲人不好、爲人壞的“民”。動詞性的“善”則應理解爲“爲人好”或“做好人”。此文有“……而民莫敢爲非，是一國皆善也”之語，可知“爲非”就是“不善”。下文“四（一）例（2）”明確以“爲善”“爲非”對舉，可參看。

**（六）“善”專指品德、性格好的用法的產生**

根據以上所述，指才德具備者的“善人”和指“爲人好的人”的“善者”“善人”中的“善”字，往往有其含義顯得偏重於指品德一方面的用法，從這種“善”字的用法演變出專指品德、性格好的用法，如我們現在還在使用的“善良”“慈善”“善心”“和善”的“善”，是相當自然的。“善人”一語後世也有專指“有道德的人、善良的人”的用法，《漢語大詞典》“善人”條把它列爲第一個義項，所舉書證除第一、二條本指才德具備的爲政、從政者[[158]](#endnote-158)，由於編者以今例古錯收於此外，最古的書證屬南宋時代（葉適《葉君宗儒墓志銘》），估計古書中還有較古的書證待檢。“善人”的這種用法也沿襲至今［《現代漢語詞典》“善”字條第一義項“善良；慈善（跟‘惡’相對）”下所引第一個用例就是“善人”］。

不過，需要指出，“善”字意義的這種演變在先秦時代可能尚未完成。《禮記》中已有“善良”一詞：“發慮憲，求**善良**，足以謏聞（鄭注：謏之言小也。正義：小有聲聞），不足以動衆。就賢體遠，足以動衆，未足以化民。君子如欲化民成俗，其必由學乎！”（《學記》）從文意看，“善良”在這裏應指兼有才德的良才（“良”與《左傳·文公六年》“子車氏之三子……皆秦之良也”的“良”同義），《漢語大詞典》“善良”條釋義説“和善，心地好。亦指和善而不懷惡意的人”，所引第一條書證即爲上引《學記》之文，對《學記》的“善良”單純從品德好一方面加以理解，這是以今例古的不恰當做法。

《國語·魯語下》記魯大夫公父文伯之母教訓他的話，其中已有“善心”一語：“夫民勞則思，思則**善心**生（韋昭注：善心生，故向義也）；逸則淫，淫則忘善，忘善則惡心生。”“善心”之語，又見《禮記·樂記》：“人不耐（能）無樂（按：此樂爲喜樂之樂），樂不耐（能）無形。形而不爲道，不耐（能）無亂。先王恥其亂，故制雅、頌之聲以道（導）之，……使其曲直、繁瘠、廉肉、節奏足以感動人之**善心**而已矣，不使放心邪氣得接焉。”（此文亦見《荀子·樂論》，但文字稍有出入，《荀子·樂論》末句“繁瘠”作“繁省”，“善心”下無“而已矣”三字，“不使放心邪氣得接焉”作“使夫邪汙之氣無由得接焉”）《魯語》以“善心”與“惡心”相對，《樂記》以“善心”與“放心邪氣”（《荀子》作“邪汙之氣”）相對，兩者的“善心”應該同義。前面説過，古人所謂“樂”之“善”指“樂”所能起的教化人的好作用［見二（六）例（3）］，也就是《樂記》所説的“感動人之善心”的作用，爲“樂”之“善”所感動的“善心”應指想把事做得好、把人做得好的存心。《魯語》韋昭注説“善心生，故向義”，《荀子·大略》“義，理也”，《孟子·離婁上》“義，人之正路也”，“理”就是道理，“正路”就是正道，韋注的意思與《樂記》認爲先王懼怕人們把快樂發洩出來時“不爲道”而制樂以“感動人之善心”的説法，彼此是相通的。公父文伯之母所説的“淫則忘善，忘善則惡心生”句中的“善”，指的應該就是做好事、做好人的道理。《漢語大詞典》“善心”條的釋義是“善良的心，好心腸”，所引第一條書證就是《荀子·樂論》的“善心”，將先秦的這種“善心”與後世當“善良的心，好心腸”講的“善心”混爲一談，也有以今例古的毛病。

我們現在對能力較弱、本職工作做得不算好而忠厚老實的人，可以稱贊他爲人很好，先秦時代的人大概是不會把這種人稱爲當“爲人好的人”講的“善人”的。這種人在“賞善罰暴”一類政策之下，如無特殊情況，也是不會進入被賞者之列的。

**（七）“善人”的某些特殊用法**

漢魏時人有用“善人”來指正常的、一般的人的用法，如：東漢王充《論衡》以“善人”與精神不正常的病人對言（《論衡·訂鬼》“人病則憂懼，憂懼見鬼出，狂癡獨語，不與善人相得者，病困精亂也”[[159]](#endnote-159)）；東漢晚期道教經典《太平經》説“奴婢順從君主，學善能賢，免爲善人良民”[[160]](#endnote-160)，三國吴韋昭説“羌人以婢爲妻，生子曰獲；奴以善人爲妻，生子曰臧”（《文選·司馬遷〈報任少卿書〉》“且夫臧獲婢妾”李善注引），皆以“善人”指非奴婢身份的一般平民。這種用法的“善人”似乎也可以看作是從先秦的“善人”演變出來的。

**四、先秦漢語中“善”字的其他用法**

以下我們再討論先秦漢語中“善”字的其他用法。

前面已經講過，單用的“善”可以用來指稱“善”的人**[見二（七）]**，在先秦漢語中還存在著以單用的“善”指稱“善的事”、“善的道（包含道理、原則、方法以至思想等意義）”、“善的境地、境界”等用法。以下逐次説明，並將有關的“善事”“善道”等語附帶舉出。

**（一）以“善”指稱“善的事”**

先看以“善”指稱“善的事”的用例**（例句次序按我們説明的方便排列）**：

（1）《左傳·昭公四年》記“鄭子產作丘賦，國人謗之”，有人將這種情況告訴子產，子產回答説：“何害？苟利社稷，死生以之。且吾聞**爲善者**不改其度，故能有濟也。民不可逞，度不可改。《詩》曰：‘禮義不愆**（引者按：楊伯峻注“愆，過失”[[161]](#endnote-161)）**，何恤**（義爲“憂慮”）**於人。’吾不遷矣。”“爲善”的“善”就指“善的事”。“善”指人時，當“能幹的人、能把事做得很好的人”講；“善”指事時，應該理解爲“做得很好的事”。“爲善者”的意思就是“做很好的事的人”。我們現在所説的“好”，其詞義所涵蓋的範圍非常廣泛，對古人所説的“善”所包含的“好”的意思，應該有比較明確的理解。子產認爲自己創制丘賦這種新制是符合當時鄭國經濟、政治發展需要的，是正確合理的、於民有利的，所以表示他在這件事上不恤人言、不改其度。此文的“善”可以認爲含有正確，對人有益、有用這些意義，“善”的事就是正確的，對人有益、有用的事，以下所引各條中用來指善事的“善”大體皆可從這種角度理解。

《孟子·離婁上》説：“公孫丑曰：‘君子之不教子，何也？’孟子曰：‘勢不行也。教者必以正，以正不行，繼之以怒；繼之以怒，則反夷矣[[162]](#endnote-162)。夫子教我以正，夫子未出於正也，則是父子相夷也。父子相夷，則惡矣。古者易子而教之。父子之間不**責善**，責善則離，離則不祥莫大焉。”《離婁下》中孟子又説：“**責善**，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。”前面講過，把事做得很好應該是“善”的基本意義，把人做得很好也可以看作把事做得很好的一端，“責善”就是要求對方把人、把事做得很好。從上引《離婁上》所説的“教者必以正，以正不行，繼之以怒”“夫子教我以正，夫子未出於正也”等話來看，“善”義與“正確”義之間的密切關係就很清楚了。

（2）《管子·九守》：“心不爲九竅，九竅治；君不爲五官，五官治。**爲善者**，君予之賞；爲非者，君予之罰。”心統籌全局，似君；九竅各司其事，似五官。此文的“爲善者”應指將其所司之事處理得很好的官吏。“非”有“不正確、錯誤”之義，“爲非者”應指將所司之事處理得不好甚至犯錯誤的官吏。從此文以“善”與“非”對舉看，“善”有“正確”的意思就顯得相當清楚了。當然，“善”所包涵的“好”的意思通常不僅僅是“正確”，“非”更是常常用來表示跟“惡”一樣的意思，如《吕氏春秋·應同》“堯爲善而眾善至，桀爲非而眾非來”，此文中的“善”與“非”就可以理解爲“善”與“惡”，《吕氏春秋》有的本子此句“非”字就作“惡”[[163]](#endnote-163)。

《戰國策·東周策》“周文君免士工師藉”章記某人諫周文君之語中，舉了根據《左傳·襄公十七年》宋平公築臺執政子罕爲其分謗之事改編的一則故事：“宋君奪民時以爲臺，而民非之，無忠臣以掩蓋之也；子罕釋相爲司空，**民非子罕而善其君**”，也以“善”與“非”對舉。“民非子罕而善其君”可以理解爲民以子罕爲非而以宋君爲“善”，“善”也應是正確的意思。這裏的“非”與“善”都是意動用法，可以補充我們前文在講“善”字的意動用法時所舉之例**[見一（六）]**。

（3）《易·坤卦·文言》：“**積善**之家，必有餘慶。**積不善**之家，必有餘殃。”《正義》：“……明其所行善惡事，由久而積漸，故致後之吉凶。”[[164]](#endnote-164)此例的“善”應指做得好的事，“不善”指做得不好的事。如果某家所做的事大都是正確的、對人有益的，必然會有“慶”；如果所做的事大都是不正確的、對人有害的，必然會有“殃”。《淮南子·齊俗》“湯、武之累行積善，可及也”，有“累行積善”之語，《史記·劉敬列傳》“周之先……積德累善十有餘世”，有“積德累善”之語，可以參看。

（4）《禮記·大學》：“小人閒居爲不善，無所不至，見君子而後厭然揜其不善而著其善。”意謂小人平時什麼壞事都能做出來，見到君子時就把自己的壞事掩蓋起來，只顯示自己做得好的事。“善”與“不善”之義與上例相近。

（5）《孟子·梁惠王下》記孟子評價太王避狄遷岐之事説：“苟**爲善**，後世子孫必有王者矣。”此文的“善”亦指善事。上引之文見《梁惠王下》第十四章，第十五章説太王知道狄人要奪取他所居的邠地，他若守邠必然引起戰爭，使邠地人民受傷害，因此主動退避到岐山之下，“邠人曰：‘仁人也，不可失也。’從之者如歸市”。可見太王是爲了邠地人民的安全而遷岐的。孟子認爲這是爲“善”事，這也可以説明我們在例（1）的分析中認爲“善”事之“善”含有正確、對人有益的意思是合理的。

（6）《左傳·宣公二年》記晋靈公殘暴無道，士會欲諫，晋靈公曰：“吾知所過矣，將改之。”士會對曰：“人誰無過，過而能改，**善莫大焉**。……”此文的“善”也應該指做得很好的事。沈玉成將“善莫大焉”翻譯爲“没有比這再好的事情了”[[165]](#endnote-165)，相當正確。

（7）《國語·晋語七》記晋悼公重賞魏絳，魏絳推辭，悼公指出魏絳在懷柔戎、狄和渡河征服鄭國這兩件事情上功勞最大，受之無愧。最後載評論悼公之語説：“君子曰：能志**（韋昭注：識也）善**也。”“善”應指魏絳做得很好的那些事。

（8）《論語·季氏》：“孔子曰：見**善**如不及，見**不善**如探湯，吾見其人矣，吾聞其語矣。”

（9）《大戴禮記·曾子立事》：“見**善**，恐不得與焉；見**不善**者，恐其及己也。”

上二例意同。“善”與“不善”指做得好的事和做得不好的事。《大戴禮記》的“不善者”亦應指事而言。從“如不及”“如探湯”之語來看，這裏所説的“善”與“不善”其程度顯然都是比較高的，《後漢書·黨錮傳》：“范滂曰：臣聞仲尼之言：見善如不及，見惡如探湯。”《大戴禮記》廬辯注引《季氏》文亦作“見惡”[[166]](#endnote-166)。把“不善”引作“惡”可以説明這一點。

（10）《禮記·中庸》：“子曰：舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚**善**……”這裏的“善”“惡”應指別人正確、有益的言行和錯誤甚至有害的言行，言行可以包括在廣義的“事”中。

（11）《論語·陽貨》：“佛肸召，子欲往。子路曰：‘昔者由也聞諸夫子曰：“親於其身爲**不善**者，君子不入也。”佛肸以中牟畔，子之往也，如之何！’”這裏的“不善”也指做得不好的事**（皇侃《義疏》在串講此文時將“不善”説成“不善之事”[[167]](#endnote-167)）**，跟上引《左傳·昭公四年》**[例（1）]**、《管子·九守》**[例（2）]**二例的“爲善者”可以就理解爲“做很好的事的人”一樣，此例的“爲不善者”也可以就理解爲“做不好的事的人”。

“善事”一語已見先秦古書，我們只找到了以下數例。

（1）《管子·樞言》：“命屬於食，治屬於事，無**善事**而有善治者，自古及今未嘗之有。”

耿振東把此文翻譯爲：“生命依靠食物，治理國家依靠實幹。没有給人民帶去實際的利益却享有善於治理國家聲譽的，從古到今，從來没有過。”[[168]](#endnote-168)其意可取。我們認爲，如果比較忠實於原文，這段話似可理解爲：“生命繫於食物，所取得的好的治績繫於所做的好的行事。没有好的行事，是不可能取得好的治績的。”所謂“好的行事”，應指采取適當的措施、樹立好的準則等等。

《樞言》是箴言、格言一類文字的彙編，性質與郭店簡《語叢四》、馬王堆帛書《老子》乙本卷前佚書中的《稱》篇，以及《淮南子·説林》《説苑·談叢》等相近，在《管子》中應該是時代較晚之篇。

《戰國策》中有三例“善事”：

（2）《魏策一》“張儀爲秦連橫説魏王”章記張儀勸魏王攻楚以取悦於秦，他説：“夫虧楚而益魏，攻楚而適秦，内嫁禍安國，[[169]](#endnote-169)此**善事**也。”

（3）《韓策一》“韓公仲謂向壽”章記秦伐取韓之宜陽，令向壽守之，韓相公仲使蘇代説之，勸他守好宜陽，不要對韓國有進一步的敵對行動，這樣能打亂他在秦國的主要政敵甘茂、公孫郝的部署，鞏固自己的地位。蘇代在説向壽的過程中説了“此**（按：指他爲向壽擬定的策略）善事**也”的話。

（4）《秦策三》“蔡澤見逐於趙”章記蔡澤見秦相范雎，勸范雎把相位讓給他，自己全身而退，功名流傳後世，並用反問的語氣對范雎説，按照他給范雎安排的那樣去做，“豈非道之符，而聖人所謂吉祥**善事**與”。

這幾處的所謂“善事”都是説者認爲對被説者有利的好事，當然也是按照説者的觀點看是正確的事。

**（二）以“善”指稱“善的道”**

有些單用的“善”字指的是“善的道（包含道理、原則、方法以至思想等意義）”。

（1）《禮記·中庸》説：“子曰：回之爲人也，擇乎中庸。得一**善**，則拳拳服膺而弗失之矣。”《禮記正義》串講時將“得一善”説成“得一善事”[[170]](#endnote-170)，今人《禮記》譯文也有將此“善”字譯爲“善行”的，“行”可以包括在“事”的範圍内。王文錦把這裏的“善”譯爲“好的道理、好的思想”[[171]](#endnote-171)，我們認爲這種理解似乎更好一點。就此例來説，所謂“好的道理、好的思想”當然是指合乎中庸的道理、思想，在《中庸》篇的作者看來，合乎中庸的當然也就是正確的、對人有益的。《中庸》又説：“……誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。”上引文中的兩個“善”也都應指善道，可以理解爲合乎中庸的、正確有益的道理。

前面説過，“善”也有“把事、把人做得很好”的意思，這種意思跟“正確、對人有益”的意思彼此是有相通之處的，但從我們繼續要討論的這種“善”字來看，有些似以理解爲“把事、把人做得很好”的意思更妥當一些。下面將會隨時説明。

（2）《孟子·離婁上》：“……堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰：徒**善**不足以爲政，徒法不能以自行。……”趙岐注“徒善”句説：“但有善心而不行之，不足以爲政；但有善法度而不施之，法度亦不能獨自行也。”[[172]](#endnote-172)“善心”也就是“善”的道理、“善”的思想。

（3）《孟子·離婁上》：“責難於君謂之恭，陳**善**閉邪謂之敬，吾君不能謂之賊。”此條與上條同見於一章。“陳善”之“善”，趙岐注説成“善法”，《孟子疏》説成“善事”[[173]](#endnote-173)，朱熹《集注》引范氏説成“善道”[[174]](#endnote-174)。此例的“善”似也以理解爲“善”的道理、思想爲妥。

（4）《孟子·滕文公上》：“分人以財謂之惠，教人以善謂之忠，爲天下得人者謂之仁。”楊伯峻把“教人以善”之“善”翻譯爲“好的道理”[[175]](#endnote-175)，似可從。

上文關於“善人”的部分講孟子以樂正子爲“善人”的那段文字裏引過《孟子·告子下》的如下文字：“‘其爲人也**好善**。’‘**好善**足乎？’曰：‘**好善**優於天下，而況魯國乎？夫苟**好善**，則四海之内皆將輕千里而來**告之以善**。’”**[见三（二）1.例（20）]**其中的五個“善”字都應該理解爲“善道”。孟子心目中的“善道”主要就是仁義之道。

（5）郭店《語叢三》簡53—54：“膳（善）日過我，我日過膳（善），賢者唯其止也以異。”此“善”似亦應理解爲“善道”。這句話的意思是説：善道和我是很接近的，賢者與常人之異就在於他在經過善道時能停止下來吸取接受善道。《論語·述而》：“仁遠乎哉，我欲仁，仁斯至矣。”上引《語叢三》文講人與善的關係，跟《述而》講人與仁的關係相似。《述而》“仁遠乎哉”的“仁”其實也可以看作是指“仁道”而言的。

（6）郭店《成之聞之》簡3—4：“故君子之蒞民也，身服善以先之，敬慎以守之，其所在者内矣，民孰弗從？”此“善”似亦可理解爲“善道”。“服善”似可理解爲循行善道。《管子·形勢解》“故欲民之懷樂己者，必服道德而勿厭也”，可參看。

（7）上博《仲弓》簡23—24：“夫行，旬年學之，一日以善立，所學皆終，一日以不善立，所學皆崩，可不慎乎？”此例不是很好理解。我們覺得，此條的“善”似也可當“善道”講，理解爲“把事、把人做得很好”之道。“以善立”，就是持要把事、把人做得很好的態度；“以不善立”，就是持不想把事、把人做好的態度。

（8）郭店《性自命出》簡23—27：“凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也厚。聞笑聲，則展如也斯喜。聞歌謠，則慆如也斯奮。聽琴瑟之聲，則悸如也斯嘆。觀《賚》《武》，則齊如也斯作。觀《韶》《夏》，則勉如也斯斂。詠思而動心，喟如也。其居即**（此字有“節”“次”兩種讀法，讀爲“次”似較好。陳偉認爲：居、次皆停止、駐留之意。“居次也久”指古樂的教化作用持久[[176]](#endnote-176)）**也久，其反善復始也慎，其出内**（當讀爲“入”或“納”）**也順，（當讀爲“嗣”[[177]](#endnote-177)）其德也。”[[178]](#endnote-178)

“反善復始也慎”的“慎”，應訓爲“誠”**（見《爾雅·釋詁》）**，學者似無異議。“反善復始”之語很容易讓人理解爲是説使人心返回到本來的“善”，如果這樣理解，《性自命出》篇的作者就是一位較早持性善論的哲人了，但是我們前面講《性自命出》篇的“善不善，性也；所善所不善，勢也”的時候已經説明《性自命出》篇的作者應該是持“性可以爲善可以爲不善”説的**[參見三（四）]**，所以上述那種理解似不能成立。古人在説到人們由一種不理想、不好的狀況轉變爲理想的、好的狀況的時候，往往喜歡用“反（返）”字，但所説的理想的、好的狀況却往往不是人們原來曾有的實際狀況。《禮記·樂記》“是故先王之制禮樂也，非以極口腹耳目之欲也，將以教民平好惡而反人道之正也”，“人道之正”實際上並非百姓心中原來就有的。“歸”的本義是回歸，但很早就引申出了歸屬、歸附等義，上舉的這種“反（返）”字我們今天也不應就理解爲回返，而應該理解爲歸屬一類意義。本義爲“回復”的“復”字，也有與“反（返）”字類似的情況，《論語·顏淵》：“顏淵問仁。子曰：‘克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？’顏淵曰：‘請問其目。’子曰：‘非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。’顏淵曰：‘回雖不敏，請事斯語矣。’”“非禮勿視”“非禮勿聽”“非禮勿言”“非禮勿動”並非人們心中原有的或者説曾經有過的思想，“復禮”的“復”字我們今天也不應就理解爲回復，而應該理解爲“歸”或“歸於”。所以，簡文的“反善”應該理解爲歸於善道。《禮記·樂記》：“樂也者，聖人之所樂也，而可以善民心。其感人深，其移風易俗，故先王著其教焉。”前面已經講過，這裏的“善”可以作兩種理解，一種理解認爲“善民心”就是善治民心的意思；一種理解是把這個“善”字看作使動詞，“善民心”意思就是使民心變善。**[見一（二）3]**不管如何理解，表示的都是要用樂使民心歸善的意思。簡文説樂的教化作用能導致人心“反善”，與《樂記》説樂能“善民心”應該是一個意思，我們不能因爲“反善”跟“復始”連言，就把“反善”理解爲回歸到本來的“善”。《樂記》又説先王要以樂“感動人之善心”，這句話與同篇的樂“可以善民心”意思應該相近。我們認爲從《樂記》的整體思想看，作者主要應該是持“性可以爲善可以爲不善”的看法的，有教化作用的樂和聖王所用的其他教化手段一樣，可以使人性向善的方向發展，所以説樂可以“感動人之善心”，這句話也不能按性善論的觀點解釋。

古人認爲樂出於情，《禮記·樂記》的第一段就是説明這個道理的，其中比較重要的幾句話是“凡音者，生人心者也。情動於中，故形於聲。聲成文謂之音”，《性自命出》也説“凡聲，其出於情也信，然後其入撥人之心也厚”。“復始”的意思應該是説起教化作用的音樂能使人回復到樂所從出的真情。關於這個問題可以參看《性自命出》篇中講觀察“學者”（當指從學、求學者）心中真情的方法的一段文字[[179]](#endnote-179)。此段文字認爲如果被觀察者善於作僞，其心中真情就難以知道。如果他是不會作僞的，“從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也”，意思就是觀察不會作僞的人的所作所爲，大概就可以得知他心中的真情，但這樣做“不如以樂之速也”。所謂“不如以樂之速也”，應指通過他對音樂的反應更容易知道他心中的真情。由此可以看出，此篇作者確是很重視音樂與人之真情的關係的。

緊接在“其反善復始也慎”後的“其出内也順”句，在意義上也是緊承上句的。《性自命出》簡3—4説“道始於情，情生於性。始者近情，終者近義。知〔情者能〕**（此三字殘去，《郭店楚墓竹簡》據“裘按”補出，上博《性情論》簡2正作‘情者能’）**出之，知義者能内**（當讀爲‘入’或‘納’）**之”，陳偉在2000年發表的《郭店簡書〈人雖有性〉校釋》一文中曾認爲“其出内也順”與“知情者能出之，知義者能内之”所指相同，又認爲“始者”指性，“終者”指道[[180]](#endnote-180)，都是很有道理的。但其文中認爲“内”字當如字讀，不應讀爲“入”或“納”，並説“出之、内之，均就性而言。出指導出、發散；内，收藏、節斂”[[181]](#endnote-181)，則是有問題的。其實“能出之”“能内之”兩個“之”字並不能認爲都指“性”，“知情者能出之”的“之”確應指“性”，“知義者能内之”的“之”則應指“道”。我們前面講過，《性自命出》篇有“動性者，物也”“出性者，勢也”的話，並認爲好惡出自性，性所以表示出好惡，是由於外界的物“動之”，“善不善”出於性，但所以有善不善之別，是由外界的勢造成的。“知情者能出之，知義者能内**（入/納）**之”兩句話的意思應該是説：由於“情”與“始者”即“性”相近，“義”與“終者”即“道”相近，所以了解、掌握了情的人能够使性發出來、很好地應付外界的影響，了解、掌握了義的人能够使道進入其心、很好地加以吸收。陳偉那篇文章所以要堅持將“内”字如字讀，解釋爲“收藏、節斂”，就是由於他誤認爲作爲“内”的賓語的“之”就指性的緣故，其實把“内”訓爲“收藏、節斂”也是缺乏根據的。陳偉在他主編的《楚地出土戰國簡册十四種》中的《性自命出》篇“注釋”中並未引他這篇文章的意見，而且在後來自編的文集中也沒有收入此篇，不知是否已經放棄我們上引的那些意見了。我們認爲，“其出内**（入/納）**也順”的“出”就指性的發出，“内**（入/納）**也”就指使道進入心中。此句的“出”可以看作是承上句的“復始”而言的，“内**（入/納）**”是承上句的“反善”而言的。《性自命出》篇有“義也者，群善之蕝也”的話**（簡13）**，郭店簡《語叢三》有“義，膳（善）之方也”**（簡25）**的話，其大意都可以理解爲義是各種善事、善道的準則**（詳見下文）**。從這兩句話可以看出“義”與“善”的密切關係。我們説“其出内**（入/納）**也順”的“内（入/納）”是承上句“反善”而言的，所以被此文稱爲“終者”的“道”也可以説主要就指善道。

先秦文獻中有“善道”一語：

（1）《孟子·盡心下》：“孟子曰：言近而指遠者，**善言**也；守約而施博者，**善道**也。”此文的“善言”“善道”之“善”似皆應當“正確、有用”講。“善言”在後面還會提到**[見四（四）]**。

（2）郭店《成之聞之》簡26—28：“聖人之性與中人之性，其生而未有非之。節於天也則猶是也。唯其於**善道**也，亦非有譯婁以多也。及其博長而厚大也，則聖人不可由與墠之。此以民皆有性而聖人不可慕也。”這段文字中可能有一些錯字脫文以及還不能破讀的借字，其意難以確解，但各家對此文大意的理解似並無很大分歧，其大意可勉强概括如下：聖人與中人（即介於聖人與下愚之間的那些常人）天生並無差別，即使就“善道”而言，聖人原來也並不優於中人，等到聖人的修養已經達到博大精深的境界，常人就無法趕上他了。此文的“善道”似亦應理解爲“把人做得好”之道。

**（三）以“善”兼指善事、善道**

先秦文獻中的“善”還有兼指善事、善道的用法，而且所謂“事”“道”都可以是廣義的，如“事”中就可以包括“言”、“行”**（指舊讀去聲的“行”）**。現舉例於下：

郭店《忠信之道》簡7：“信之爲道也，羣物皆成而百善皆立。”“百善”與“群物”爲對文，應指各種善事、善道。

郭店《性自命出》簡13：“義也者，群善之蕝也。”《語叢三》簡25：“義，膳（善）之方也。”以上二條意義相似。前一條，整理者在“蕝”字下注：“參看《緇衣》注[五九]。”[[182]](#endnote-182)郭店《緇衣》簡21“此以大臣不可不敬，民之（蕝）也”，整理者注：“《説文》：‘朝會束茅表位曰蕝。’於簡文中則有表徵之意。今本**（引者按：指今傳《禮記·緇衣》）**作‘表’。”[[183]](#endnote-183)我們認爲從文意看，這兩個“蕝”似都應跟下一條的“方”相似。“方”有“準則”的意思，《詩·大雅·皇矣》“萬邦之方”毛傳：“方，則也。”“蕝”是作爲表位次的標準的，《緇衣》今本“蕝”作“表”，“表”是作標記的木柱，古代用來測日影以定時的木柱也稱爲“表”，故引申而有“標準，準則”之義，《荀子·天論》“水行者表深，表不明則陷；治民者表道，表不明則亂”楊倞注：“表，標準也。”[[184]](#endnote-184)《大略》篇有類似的話，楊倞注：“表，標志也。”[[185]](#endnote-185)《後漢書·劉祐傳》“政爲三河表”李賢注：“表猶標準也。”[[186]](#endnote-186)“義也者，群善之蕝也”與“義，善之方也”的意思應該都是説義是善事、善道的準則，也就是説，各種善事、善道，都是合乎“義”的要求的。《緇衣》的“大臣不可不敬，民之蕝/表也”的“蕝/表”與其像郭店簡《緇衣》整理者那樣視爲“表徵”，其實還不如視爲“表率”，“表率”也含有“準則”的意思。

**（四）以“善”指稱“善的境地、境界”**

還有些單用的“善”字指的是“善的境地、境界”：

（1）清華《趙簡子》簡1—4：“趙簡子既受將軍，在朝，范獻子進諌曰：‘……今吾子既爲將軍已，如有過，則非人之罪，將子之咎。子始造於善，則善人至，不善人退。子始造於不善，則不善人至，善人退。用由今以往，吾子將不可以不戒已。’”前面講“善人”時已經用過這條材料**[見三（二）1.例（26）]**，我們在那裏説“‘子始造於善’意即‘您若一開始就達到善的境地’**（關於這個“善”的意義，後面還要討論）**”，今按，這個“善”本應是“把晋國的執政當得很好”的意思**[參見三（四）]**。“子始造於不善”的意思是説“您若一開始就落到不善的境地”，這個“不善”本應指“把晋晋國的執政當得不好”。

（2）《禮記·大學》：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”朱熹《集注》：“至善，則事理當然之極也。言明明德、新民（程朱將‘親民’之‘親’讀爲‘新’，不可從），皆當至於至善之地而不遷。”他把這裏的“至善”理解爲“至善之地”，可從，他所説的“地”也就是我們所説的“境地，境界”，但他對“至善”本身的理學家的解釋，則不可取。我們認爲，這裏的“至善”就指爲人最好的境界。前面已經説過，“做人做得很好”應該是兼就有才能、能把事做得很好和品德很好這兩方面而言的，而且不同等級的人的“善”有不同的内容**[見三（三）]**。《大學》下文説“古之欲明明德於天下者，先治其國”，“明明德於天下者”，應該是天子或輔佐他的執政，“親民”指親撫人民，或使人民親附自己，其主體應該是天子、國君或輔佐他們的執政，所以這一句的“至善”也就是指把天子、國君或輔佐他們的執政當得最好的境地。《大學》下文在解釋《詩·衛風·淇澳》“有斐君子，終不可諠兮”句時説“道盛德、至善，民之不能忘也”，“至善”之義也可作類似理解。《詩》中的“君子”無疑是統治階級中的治民者。《大學》下文又解釋《書·康誥》“惟命不于常”句説“道善則得之，不善則失之矣”，意思就是説受命有國者如果把國君當得好就能保有國家，當得不好就會失掉國家，“善”字的具體用法雖然與“至善”之“善”有所不同，其意義還是一貫的。《大學》主張“自天子以至於庶人，壹是皆以脩身爲本”，文中又很强調“德”，此“至善”之“善”的道德意義顯得比較濃厚，但跟後世專就道德而言的“善”是不能混爲一談的。

（3）《孟子·梁惠王上》：“是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。然後驅而之善，故民之從之也輕。”《孟子·盡心上》：“王者之民，皞皞如也，殺之而不怨，利之而不庸，民日遷善而不知爲之者。”楊伯峻將“驅而之善”譯爲“誘導他們走上善良的道路”[[187]](#endnote-187)，將“日遷善”譯爲“每日地向好的方面發展”[[188]](#endnote-188)。我們覺得這兩處的“善”似都可以理解爲“善的境地”。“日遷善”可以理解爲每日向善的境地遷徙，也就是一天比一天接近善的境界的意思。這兩個“善”的本來意義應該理解爲“爲人好”“做好人”或“把百姓當得很好”，不能僅僅理解爲後世專指心地好的“善良”。《淮南子·泰族》有“民化而遷善”“（民）日化上遷善”之語，應該受了上引《孟子·盡心上》之文的影響**（上引《泰族》文亦分見於今本《文子》的《精誠》《下德》兩篇，與《淮南子》相較，此二句文字只有“而”字有無的不同）**。

（4）《管子·宙合》：“章道以教，明法以期，民之興〈𦦉（遷）〉善也如化，湯武之功是也。”

“遷”字所从聲旁，《説文》正篆作“”（《説文》“”字條以“𠨧”爲或體），“𦦉（）”“興（）”形近，楚簡中有一個上部作“”“”等形，下部作“止”的字，多用爲“興”字繁體，但有時則用作“遷”，有些這種形狀的字學者中有釋“興”釋“遷”兩種意見[[189]](#endnote-189)，戰國時代其他國家文字中的“興”“𦦉”二形相近相訛的情況應該也是存在的。上引《管子·宙合》文中“善”上一字從文意看應爲“𦦉（遷）”字之誤。“民之遷善也如化”與《孟子·盡心上》“民日遷善而不知爲之者”意思很接近，孟子所説的“而不知爲之者”就是爲上所化的意思。《淮南子·泰族》“民化而遷善”“（民）日化上遷善”兩句都以“遷善”與“化”並言。《荀子》兩見“化善”之語：“故先王明禮義以壹之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申重之，時其事、輕其任以調齊之，潢然兼覆之，養長之，如保赤子。若是，故奸邪不作，盜賊不起，而化善者勸勉矣。”**（《富國》）**“故厚德音以先之**（引者按：此句‘故’後省略的主語據上文應爲‘古之人’，指‘帝堯’一類的古代聖王）**，明禮義以道之，致忠信以愛之，尚賢使能以次之，爵服慶賞以申之，時其事、輕其任以調齊之，長養之，如保赤子。政令以定，風俗以一，有離俗不順其上，則百姓莫不敦惡，莫不毒孼，若祓不祥，然後刑於是起矣。是大刑之所加也，辱孰大焉？……於是有能化善，脩身、正行、積禮義、尊道德，百姓莫不貴敬，莫不親譽，然後賞於是起矣。是高爵豐禄之所加也，榮孰大焉……”**（《議兵》）**上引《富國》《議兵》兩篇中的文字分別出現在主旨相同的兩大段議論之末，其主旨認爲像一般統治者那樣使用刑罰、慶賞是不能把國家治理好的，在上者必須施行德政和禮義教化，這樣才能真正做到禁奸賞善，把國家治理好。《富國》篇楊倞注釋“化善”爲“化而爲善”，我們認爲“化善”猶言“化上遷善”，在上引文字中應即“爲在上者的政教所化，不斷向善的境界趨近”之意，據《議兵》篇“善”就指“脩身、正行、積禮義、尊道德”的境界。荀子認爲只有“化善”之民才真正值得重賞重用。《新書·道術》説“舉賢則民化善”，可以參考。從上面所説的“化”與“遷善”的密切關係來看，《管子·宙合》篇的“興善也如化”應爲“遷善也如化”之訛。

（5）郭店簡《尊德義》中有一段文字，説統治者如教民以禮、樂、辯説、埶**（有“勢”“藝”兩種讀法）**、技、言、事或權謀等，會得到各種不同的後果，最後一句由於研究者對簡的繫聯采取不同方式，存在兩種方案，一種是“先之以德，則民進善安（焉）”**（簡16）**，另一種是“先之以德，則民進善安爲（讀爲‘化’）”**（簡16+28，按照後一種方案，接在“進善安爲”之後的“故率民向方者，唯德可”亦屬於此段）**。不管采取哪種方案，“進善”都應該理解爲“進於善的境界”或“向善的境界趨進”，意義與“遷善”相近。提出第二種方案的研究者就是由於受了“民化而遷善”“日化上遷善”等語的啟發而做出這種主張的[[190]](#endnote-190)。此文之“善”的具體含義似可理解爲“把人做得很好的境界”。

（6）郭店《五行》簡4—5：“德之行五，和謂之德；四行和謂之善。善，人道也。德，天道也。”據《五行》上下文，“五行”指仁義禮智聖，“四行”指仁義禮智。這裏的“善”和上一句的“德”應該理解爲“善的境界”“德的境界”。上引幾句的意思是説四行和同就達到了善的境界[[191]](#endnote-191)，五行和同就達到了德的境界[[192]](#endnote-192)，善是人道，德是天道。上文引過《禮記·中庸》如下一段文字：“……誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也。誠之者，人之道也。誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。”我們認爲，《中庸》篇的時代當在《五行》篇之前，《五行》説“善，人道也；德，天道也”，顯然是受了《中庸》這段話的影響。《中庸》篇作者重點强調了善與中庸的關係，以仁義禮智四行和爲“善”是《五行》篇作者提出來的思想。上述《中庸》和《五行》的説法也都反映了周代“聖”高於“善”、“聖人”高於“善人”的思想。

（7）《五行》又説：“〔君〕子之爲善也，有與始，有與終也。君子之爲德也，〔有與始，無與〕終也。”**（簡18—19）**根據《五行》篇上文對“善”和“德”的解釋，“爲善”“爲德”應指通過不斷的努力以求達到“善的境界”“德的境界”。前文討論“反善”時引過的孔子答復顏淵問仁的那段話有“爲仁由己”之語**（《論語·顏淵》）**，“爲仁”也應該是不斷努力以求達到仁的境界的意思。

前面已經説明，古書所見“爲善”之“善”多指“善事”**[見四（一）]**，但是有些“爲善”的意思似乎也應該像《五行》篇的“爲善”那樣來理解，只不過“善”的具體内容可以不同。

（8）《墨子·非命下》：“故昔者三代聖王禹湯文武方爲政乎天下之時，曰：必務舉孝子而勸之**（按：此‘之’指一般百姓。下句‘之’字同）**事親，尊賢良之人而教之爲善。”此例“爲善”與其理解爲“做善事”，似不如理解爲“不斷努力以達到‘善’的境地”爲妥。“善”指“把人做好”或“把百姓當好”。前面已經講過，先秦時代説人的“善”和“善良”可以兼就才能行爲和品德兩方面而言，但似尚未有專就人的品德性格而言的用法**[見三（六）]**，墨子這裏所説的“尊賢良之人”的“賢良”和“爲善”的“善”當然也是這樣的。

（9）《孟子·滕文公下》：“孟子謂戴不勝曰：‘子欲子之王之善與？我明告子。有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傅諸，使楚人傅諸？’曰：‘使齊人傅之。’曰：‘一齊人傅之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣；引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。子謂薛居州善士也，使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊皆薛居州也，王誰與爲不善？在王所者，長幼卑尊皆非薛居州也，王誰與爲善？’”據前人所考，戴不勝應爲宋國執政大臣，宋君稱王者只有末代的宋君偃，據《史記·宋世家》他於在位十一年**（約前318年）**時稱王，孟子稱宋君爲“王”應在宋君偃稱王不久之時[[193]](#endnote-193)。我們在前面將《論語·顏淵》篇所記孔子對季康子問政之語“子欲善，而民善矣”解釋爲“如果您想要把魯國的執政當得很好，百姓也就會做好人”**[見三（四）]**，孟子對戴不勝所説的“子欲子之王之善與”應該解釋爲“您想要您的王把國君當得很好嗎”。“爲不善”是“爲善”的反面，其解釋方式不能與“爲善”完全一樣，如果要把正反兩種情況的解釋統一起來，只能説通過一個過程而達到**（對正面的來説是前進到，對反面的來説是墮落到）**某種境地或境界。“王誰與爲不善”的具體含義應該是“有誰會讓王落到把國君當得不好的境地/地步”，“王誰與爲善”的具體含義應該是“有誰會幫助王去達到把國君當得很好的境界”。

（10）《孟子·公孫丑上》：“孟子曰：子路，人告之以有過，則喜。禹聞善言，則拜。大舜有大焉，**善**與人同，舍己從人，樂取於人以**爲善**。耕稼、陶、漁以至爲帝，無非取於人者。取諸人以**爲善**，是與人**爲善**者也。故君子莫大乎與人**爲善**。”

此文關於舜的一段出現了一個單用的“善”，出現了四次“爲善”。我們認爲，單用的“善”當取“把人做得很好”之義，“善與人同”猶言“與人同善”，就是跟他人一起把人做好的意思，下文的“爲善”應該是通過努力達到把人做得很好的境界的意思。關於舜爲堯所舉用之前曾從事農稼陶漁等工作之事，古書多有記載，這裏引《韓非子·難一》和《史記·五帝本紀》所記爲例：

**《韓非子·難一》：歷山之農者侵畔，舜往耕焉，期年甽畝正。河濱之漁者爭坻，舜往漁焉，期年而讓長。東夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢。**

**《史記·五帝本紀》：舜耕歷山，歷山之人皆讓畔；漁雷澤，雷澤上人皆讓居；陶河濱，河濱器皆不苦窳。一年所居成聚，二年成邑，三年成都。**

孟子在“善與人同”後緊接著説“舍己從人，樂取於人以爲善，耕稼、陶、漁以至爲帝，無非取於人者。取諸人以爲善，是與人爲善者也”，强調舜由從事勞動的百姓，通過不斷地努力逐漸提高自己的修養，最後達到能很好地承擔起聖王任務的境界，在每個階段都充分吸取了同事者的長處。此段上文説“子路，人告之以有過，則喜。禹聞善言，則拜”，這其實也是“取諸人以爲善”。不過，舜既然“善與人同”，他與同事者之間的關係當然不可能只是单方面從同事者那裏吸收長處，朱熹《孟子集注》解釋此段文字時説：“與，猶許也，助也。取彼之善而爲之於我，則彼益勸於爲善矣，是我助其爲善也。”[[194]](#endnote-194)他對“與人爲善”句的具體解釋似不可取，但所言大意是頗有道理的。上引《韓非子》《五帝本紀》則强調了舜對同事者的“爲善”所起的作用。我們認爲，“與人爲善”就是跟他人一起“爲善”的意思。當然，對不同的人來説，“爲善”所達到的境界是有高有低的，“與人爲善”是君子“爲善”的最高境界，所以孟子最後説“故君子莫大乎與人爲善”。今人對“與人爲善”一語的理解，並不符合孟子原意[[195]](#endnote-195)。

附帶説一下，“禹聞善言，則拜”的“善言”可以解釋爲講得好的話，就其具體内容而言，也就是正確的，對人有益、有用的話**[參看前文四（一）關於“善事”的解釋]**。《淮南子·泰族》篇有“善言歸乎可行”之語**（《文子·上義》篇此語作“善言貴乎可行”）**，可參考。先秦漢語中，以“善”爲定語的定中結構的詞語很多，除了一部分比較特殊的如“善人”“善士”“善臣”“善心”等外，其“善”字大都可以理解爲“正確，對人有益、有用”一類意思。

古書中的“爲善”還有一種比較特殊的用法，郭店《語叢一》簡84：“有（察）膳（善），無爲膳（善）。”劉釗《郭店楚簡〈語叢一〉箋釋》：“‘無爲善’是説不要故意去行善。《淮南子·説山》：‘人有嫁其子而教之曰：‘爾行矣，慎無爲善！’曰：‘不爲善，將爲不善邪？’應之曰：‘善且由弗爲，况不善乎！’此全其天器者。’‘全其天器’是説‘善’即人之本性，不需故意爲之，故‘不爲善’就是保持天性，‘無爲善’是因爲如果故意行善就不再是真善。”[[196]](#endnote-196)劉氏引《淮南子·説山》解釋“無爲善”，是很有啟發性的，但應該指出，《説山》那一條反映的是莊子一派的道家思想，他説的“無爲善”就是不要有“爲善”的存心的意思**（如果看到了別人有危險，很自然地發出警告、伸出援手，這種自然的“爲善”即使是莊子一派的道家也是不會反對的）**。《語叢》一二三反映的是儒家思想，儒家是主張人應該存心爲善的**[參看前文一（二）3.和三（六）關於“善心”的解釋]**，儒家又極重視真誠，爲善當然應該出自真心誠意，所以《語叢一》“無爲善”的“爲善”與《淮南子·説山》“無爲善”的“爲善”不可能完全同義，應該是指缺乏真心誠意的刻意爲善，“爲”字的實際含義已經近於“僞”了。這種“爲善”可以説是先秦文獻中的第三種“爲善”。“有察善，無爲善”的兩個“善”其所指應該是把人、把事做得很好的表現。從以“有察善”“無爲善”對舉來看，這兩句的意思似可理解爲：對別人把人、把事做得很好的表現應該考察其是否出於真心，但自己決不能刻意去做出這種表現。

**（五）“善”的“吉利，吉祥”義**

“善”字含有的“對人有益、有用”的意思在先秦時代就引申出了近於“吉利，吉祥”的意思。《禮記•中庸》：“國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善，必先知之，不善，必先知之。”這裏的“善”與“不善”就可以理解爲“吉祥”“不吉祥”[[197]](#endnote-197)。東漢早期王充《論衡·卜筮》篇中有“吉人鑽龜，輙從善兆”，“善兆”即吉祥之兆，可以參看。上引《戰國策·秦策三》“蔡澤見逐于趙”章記蔡澤勸范雎把相位讓給他，自己全身而退，説他爲范雎策劃的事是“吉祥**善事**”**[見四（一）]**，也反映了“善”與“吉祥”在語義上的聯繫。許慎大概就是根據這類語言現象，牽附“善”字从“羊”的字形而誤定“善”的本義爲“吉”的。

**（六）有些較晚的似乎很接近於一般“好”字意義的“善”其義往往仍可與“善”字較古的用法聯繫**

在較晚的時候，作爲定語的“善”的含義似乎越來越向一般的“好”趨近，需要注意的是，有很多被人們看成屬於這一類的“善”，其具體含義很可能仍應與“善”字較古的用法聯繫起來。《史記·李將軍列傳》：“廣行無部伍行陣，就善水草屯舍止**（《漢書·李廣傳》‘屯’作‘頓’，‘舍’下無‘止’字，他句異文從略）**，人人自便。”“善水草”可能原指對人有益、有用的水草**[前面曾説見於《左傳·隱公六年》的“善者”可以兼指嘉穀和“善人”，指嘉穀時其“善”字的具體含義可以理解爲對人有益、有用，見三（一）2.例（6）]**，即適合於人、馬飲用的水，適合於作爲馬的飼料的草。《史記》的《殷本紀》《李將軍列傳》《大宛列傳》等多篇中皆有“善馬”一詞，可能原指才力超群，善於奔馳，能很好地爲人所用的良馬，稱其爲“善馬”與春秋時人稱子車氏之“三良”爲“善人”相類。馬王堆帛書《五十二病方》《養生方》**（這兩種帛書都有可能是戰國時代作品的抄本）**有“善酒”，《史記·刺客列傳·荊軻傳》有“善衣”，可能原指製作得好的酒，製作得好的衣服，跟把“講得好的話”稱爲“善言”、把“做得好的事”稱爲“善事”相類。這類例子多見，不贅舉。

**五、關於“善”字字形表示的意義及其本義的討論**

“善”字字形表示的意義及其本義究竟是什麼，是極難解決的問題**（參看本文引言部分所引《字源》之説）**，但是，我們仍想在這裏就此問題提出一些很没有把握的猜測，以供參考。楊樹達《積微居金文餘説卷一·取它人鼎跋》認爲此鼎銘文中“取他人之善鼎”之“善”“蓋假爲膳”，他説：“《説文四篇上·肉部》云：‘膳，具食也。从肉，善聲。’《詩·十月之交》云：‘仲允膳夫。’《周禮·天官》有膳夫職，而金文善夫克鼎作善，不作膳，以善爲膳，與此銘文正同也。或曰：善字从羊，乃膳之初文，从肉作膳者，乃後起加形旁字。凡會意字加形旁，必犯重複，此加肉旁，與從羊義複。説亦通。”[[198]](#endnote-198)今按：楊跋前説認爲以“善”表“膳”係假借爲“膳”，是傳統的意見，其或説應即楊氏自己的説法。本文“引言”部分所引《字源》“善”字條説近人“或以爲‘善’字从‘羊’，爲‘膳’的本字”，其所指應即此説，但其文改楊跋中的“初文”爲“本字”，則不妥**（不少人稱“初文”爲“本字”，易與相對於假借字的“本字”混淆）**。我們認爲楊説以“善”爲“膳”之初文，“膳”爲“善”的“後起加形旁字”，是有道理的。古書中“善”字常見，字義頗繁，所以後來在“善”字上加肉旁專表“膳”義。

“善”字，甲骨文與商代金文中似尚未見到。西周春秋金文中“善”字屢見，與我們已經討論過的“善”字的用法有關者前文多已引用[[199]](#endnote-199)。但西周春秋金文中多數“善”字是應該讀爲“膳”的，現在對它們的情況作些介紹**（所據資料限於吴鎮烽《商周青銅器銘文暨圖像集成》及《續編》《三編》）**。西周春秋金文中表“膳”的“善”用例的情況比較簡單，可以歸納爲兩類，所以在這裏只作綜合性的説明。

周代的職官名“膳夫”**（見於《詩經》《周禮》等）**青銅器銘文中屢見，已著録的有“膳夫”之名的青銅器已超過二十件，除西周中期**（師鼎）**和春秋早期**（蔡大善夫簠）**各有一件外，皆爲西周晚期銅器，銘文中的“膳夫”皆作“善夫”。

周代青銅器銘文中，有時在所做器名之上加有“善”字，這種青銅器約有十餘件，除兩件爲西周晚期器外（𨾴姒簋、氏），皆屬春秋時器。加“善”字的器名有鼎、敦、簋、**（一般釋讀爲“簠”，實即“胡簋”之“胡”的本字，詳下文）**、簠**（器形近於豆，現在一般稱“鋪”，實應稱“簠”，詳下文）**、，這些銅器中除的性質不明外，皆爲食器，從的形制看估計亦爲食器，謝明文告知，戰國時西盆銘文自稱爲“饙鉦”，可見確有可能是食器。各家大都讀器名上“善”字爲“膳”，應可信。从“肉”的“膳”至晚在春秋時代已經出現**（“膳”字含義詳下）**，春秋時的益余敦、齊侯敦在器名“敦”之上所加之字已作“（膳）”，但春秋時代多數青銅器銘仍以“善”表“膳”。

在已見的戰國文字資料中，只有郭店簡《語叢一》和《語叢三》中出現了九個“膳”字，不過都不是表示“膳”義，而是借表“善”義的，前面講“善”字各種用法的時候都已在相關部分引出。以“膳”表“善”的用法相當特殊，不知是否書寫者也認爲“善”“膳”本由一字分化的緣故。

先秦古書中罕見以“善”表“膳”之例，但《莊子·至樂》有“具太牢以爲膳”文，元代《古今韻會舉要》“膳”字條“膳，亦作善”語下所引《至樂》此句“膳”字則作“善”，據此在《莊子》古本中此“膳”字本作“善”，今本此字的肉旁是後來加上的，看來傳世先秦古書中的“膳”有不少是在流傳過程中由“善”改爲“膳”的。

從“善”的字形从羊，以及“善”在先秦文獻中使用的情況來看，的確如楊樹達所説，“善”可能是“膳”的初文。但即使承認這一點，對“善”字字形表示的意義以及“善”的本義仍需進一步加以探討。

《説文》把“譱（善）”的字形分析爲“从誩，从羊”。《説文·誩部》“誩，競言也，从二言”，同部“競，彊語也”**（段注“彊語謂相爭”）**，一般認爲“競”的字形象二人爭言之義，“誩”爲“競”的省形，可從。“譱（善）”所从的“羊”應代表以牛羊等較高級的食物做成的美味，从“誩”从“羊”蓋會食者競言其美之意。我們懷疑“善”本來是用來稱贊做得好的美味的一個詞。前面説過，稱贊別人説話説得好可以單用一個“善”字，其義可以理解爲“説得好”，稱贊食物做得好的“善”當然也可以理解爲“（食物）做得好”。如果“善”字的原始意義真的如此，它在使用過程中應該很容易產生出“把/能把食物做得很好”一類意義。所謂“善（膳）夫”其本來意義應該就是“把/能把食物做得很好的人”，相當於我們現在所説的廚夫或廚師。西周中期師鼎銘載周王命師“胥師俗司邑人，唯小臣、譱（膳）夫、守□官犬**（此四字間應如何加標點待考）**，眔甸人、譱（膳）夫、官守友**（此三字間應如何加標點待考）**”，此銘中的“膳夫”應是一般的地位較低的膳夫，而在西周晚期銅器銘文中出現的“膳夫”則都是朝廷上地位相當高的官員，《詩·大雅·雲漢》爲宣王時詩，《小雅·十月之交》爲幽王時詩，其中提到的“膳夫”地位也很高。“宰”本是庖廚中主宰割之人的名稱，後來也用爲朝廷中職官的名稱，有些“宰”地位很高，情況與此相類。

如果情況真是這樣，上面提到的“善”的意義似可合爲一組，看作“善”的本義。前面梳理“善”的各種用法時已經指出，“善”字的核心意義應該是“把/能把事做得很好”，其他意義都是這一核心意義或近或遠的引申義。這一核心意義本身應該就是由這裏所説的“善”的本義通過詞義擴大、泛化的途徑引申出來的。而那些單用一個“善”字來稱贊別人把話講得好、打仗打得好等等情況的用法，也許是由單用一個“善”字來稱贊別人把食物做得好的用法**（由“善”字字形表示的意義來看，似乎可以看作“善”的原始用法）**直接發展而來的。

前面梳理過的“善”的各種用法，是“善”字本義最重要的一支引申義，此外從“善”字本義還引申出了一些與食物相關的意義，這些意義在“膳”字出現之後，就逐漸都用“膳”字來表示了**（連表示本義的“善夫”的“善”也改用“膳”字了。我們在先秦文獻中尚未找到單獨用來稱贊食物做得好的“善”，不過，這種用法的“善”由於跟稱贊其他事情做得好的“善”如稱贊話講得好的“善”用法太相近，估計是不會改用“膳”字的）**，有些意義甚至可能是“膳”字出現之後才產生的。下面舉一些“善”字與食物相關的引申義的用例，稍加説明。

“膳”可以用來指已經做好的食物，在古代多指比較精美的食物。鄭玄在《周禮·天官·敘官》“膳夫”條下注：“膳之言善也，今時美物曰珍膳。”[[200]](#endnote-200)《禮記·内則》在講對老年人的飲食要加以優待時説“五十異粻，六十宿肉，七十二膳，八十常珍，九十飲食不違寢、膳飲從於遊可也”，此段文字亦見於《禮記·王制》**（《内則》“二膳”《王制》作“貳膳”）**，《王制》孔穎達《正義》：“七十貳膳者，貳，副也。膳，善食也。恒令善食有儲副，不使有闕也，……‘膳飲從於遊可也’者，謂美善之膳、水漿之飲從於老人所遊之處，其理可也”。[[201]](#endnote-201)如果“膳”的本義是“把/能把食物做得很好”，用“膳”來指做好的食物的時候，其所指當然應該是“今時美物”，所以鄭玄等認爲“膳”字的聲旁“善”有義。由於“膳”在使用過程中詞義泛化，“膳”所具有的精美的特點逐漸爲人們所忽略，從上引鄭玄對《周禮·天官·敘官》“膳夫”的注可以看出，在鄭玄的時代，爲了表示“膳”的古義，就必須在當時所用的“膳”字上加一個“珍”字了。不過，直到今天，“膳”字仍有比較鄭重、文雅的語用色彩，如“請用膳”“提供膳宿”等等。

“膳”在與其他飲食對舉時專指主要的肉食，《周禮·天官》“膳夫”職：“膳夫掌王之食飲膳羞，以養王及后世子。凡王之饋，食用六穀，膳用六牲，飲用六清，羞用百二十品……”鄭玄注：“食，飯也。飲，酒漿也。膳，牲肉也。羞，有滋味者。……六牲，馬牛羊豕犬雞也**（王引之《經義述聞·周官上·膳用六牲》指出鄭玄注“六牲”用《周禮·地官》“牧人”職所舉六牲之名，《周禮·天官》“食醫”職所舉六牲之名則爲牛羊豕犬雁鱼，此處“六牲”當指“食醫”職之六牲[[202]](#endnote-202)。後人多從王説）**。羞，出於牲及禽獸，以備滋味，謂之庶羞。”“善”字从“羊”，“膳”在與其它食物對舉時所用的意義很可能是指食物的“膳”的較原始的意義。《莊子·至樂》“奏九韶以爲樂，具太牢以爲膳”，“太牢”之“膳”當然是最高級的膳。《韓非子·外儲説左下》言楚相孫叔敖飲食之節儉有“糲飯菜羹，枯魚之膳”之語，據王引之説，魚是《周禮》膳所用六牲的最末一種，枯魚就是乾魚，“枯魚之膳”可説是最低級的膳了。但“膳”大概很早就產生了指所有精美的食物的泛稱用法，《左傳·閔公二年》“里克諫曰：大子奉冢祀社稷之粢盛，以朝夕視君膳者也”杜預注“膳，廚膳”[[203]](#endnote-203)，太子監察國君的廚房中爲君準備的“膳”，當然不會局限於牲肉之“膳”，而是包括爲君準備的全部食物的。

“膳”字又可以用來表示以“膳”爲對象的不少動作、行爲。

“膳”有“盛膳”之義。我們前面講過周代銅器銘文有時在自稱器名前加有“善（膳）”字，這種“膳”字應即用“盛膳”義。鼎所盛的一般爲肉食。簠、簋、敦爲盛黍稷稻粱器，其所盛應爲做好的黍稷稻粱等飯食，屬於泛稱用法的“膳”的範圍。

“膳”有“進膳”之義。《儀禮·公食大夫禮》“宰夫授公飯粱，公設之于湆西。……宰夫膳稻于粱西”，鄭玄注：“膳，猶進也。進稻粱者以簠。”[[204]](#endnote-204)鄭玄説“進稻粱者以簠”，在經文中是有内證的，在我們所引經文的下文中説到賓的動作有“左擁簠粱，右執湆，以降”一語，可知宰夫授公的飯粱是盛在簠裏的，設於粱西的稻當然也是盛在簠裏的。

在這裏我們有必要對簠的形制問題略作説明。周代青銅器中有一種器口作長方形，器身作斗狀，上有與器身完全同形的蓋的盛食器，自宋代以來，金石學家都認爲這就是古書中常與簋連言的“簠”，《周禮·地官·舍人》“共簠簋”鄭玄注：“方曰簠，圓曰簋，盛黍稷稻粱器。”[[205]](#endnote-205)這種方形銅器的銘文中也時常説它們是用來盛稻粱的[[206]](#endnote-206)，看來認爲這種青銅器就是先秦文獻中屢見的“簠簋”之簠，好像是很合理的，所以此説長期爲人遵循。但是到了上世紀七八十年代，唐蘭、高明二位學者先後提出了不同意這種傳統説法的意見，他們指出從所謂“簠”的銘文中自稱其名之字來看，除去一部分自稱爲“（筐）”者，其所用之字的聲旁古音都與“胡”相近，由此可以斷定這種銅器就是古書所稱“胡簋”**（見《左傳·哀公十一年》）**或“瑚璉”**（見《論語·公冶長》）**中以“胡”或“瑚”表示的那種器物[[207]](#endnote-207)；唐文只提到“瑚璉”，“胡簋”之例是高文增加的。高文还由於伯公父簠銘將器名寫作“”認爲《説文·皿部》訓“器也”的“䀇”就是胡簋之“胡”在《説文》中的本字**（《新金文編》已據高説將胡簋之胡銘文中自名之字如“𠤳”“****”等釋爲“䀇”了[[208]](#endnote-208)）**。周代青銅器中又有一種“上部爲一淺腹圓盤，下部作一喇叭形鏤空花紋校，因與豆形相近，過去多以豆類視之”**（高文，72頁）**的器皿，其銘文中自稱其名之字皆从“甫”聲，這才是古書和《説文》所説的“簠”。從文字學上看，他們的説法應該是可信的。傳統所謂“簠”的自名之字，除自稱爲“ （筐）”者外，其聲旁古音皆與“胡”相近，這是大家公認的，而且其聲旁作“甫”的連一例也没有，唐、高二氏所説的其形近豆之器，其自名則都从“甫”聲，其中微伯**（《銘圖》13卷390頁）**自名之字在“甫”聲上加“竹”頭，唐蘭認爲這就“是‘簠’的本字”**（唐文，21頁。按：“本字”宜稱“初文”）**，後出的宋公**（《銘續》2卷305、308頁，《銘三》2卷246頁）**其自名之字亦作“”，而且此類器的自名之字還有在“甫”聲下加“皿”旁作“盙”的**（虢仲盙，《銘續》2卷301頁）**，“簠”字應該就是從這種器物的自名之字發展出來的[[209]](#endnote-209)。但是，先秦文獻中有大量“簠簋”連言的用例，這種“簠”字與《左傳》“胡簋”之“胡”所指應即同一種器皿，且從器形上看以這種“簠”與簋相配，也較以形近於豆的“簠”與簋相配爲宜，這兩種“簠”的相混應與“胡”“甫”古音相近有關[[210]](#endnote-210)。

上文引過的鄭玄《儀禮·公食大夫禮》注“進稻粱者以簠”和《周禮·地官·舍人》注“方曰簠，圓曰簋，盛黍稷稻粱器”中所説的“簠”實際上可能皆指“胡”而言，但我們認爲《儀禮》經文中的“簠”用的應是“簠”的原義。從上面引出的《公食大夫禮》文看，宰夫“膳稻于粱西”時所用盛稻之器也應該就是這種“簠”。從《公食大夫禮》此處下文看，“賓”還要以“左擁簠粱，右執湆”的姿勢走來走去，下階升階，而且中間還有將所擁持之物放在地上的動作。《公食大夫禮》在上引設“飯粱”之文前還講了“宰夫自東房授醯醬，公設之”以及“大羹湆，不和，實于鐙。宰右執鐙，左執蓋，由門入……授公。以蓋降……公設之于醬西”之事，可知“湆”是盛放在類似豆的“鐙”裏的，賓“右執湆”就指他用右手執持“鐙”的校部。“左擁簠粱”的“簠”究竟應該理解爲實指“胡”的“簠”，還是使用原義的“簠”，是一個頗難解決的問題。“胡”在陳設時當然已經將上部的蓋去掉了，但“胡”是長方形大口、淺斗狀器，提舉時必須以兩手持器身兩壁之耳，賓要在右手執鐙的條件下，用左手擁抱盛粱的簠，走來走去，下階升階，有時還要從手臂上將它放回地上，從地上取起它，這實在是很難想象的事。形近於豆的“簠”盤下有類似豆校但較豆校粗大的、腰部内收的立柱，雖然難以單手執持，用手臂在立柱部分抱住它，或者跪坐著抱起它或放下它，都還是比較方便的。這種器的柄部一般都是鏤空的，可能就是爲了給需要持、抱其器的人減少重量。宋公簠柄部鏤空處作排成多列的長方形，裝飾意味很少，可見簠柄的鏤空主要目的應該是減輕重量。所以，我们認爲《儀禮》在這裏所説的“簠”用的是簠的原義，是形近於豆的簠，而不是“胡”。《公食大夫禮·記》説：“簠有蓋冪。”鄭玄注：“稻粱將食乃設，去會**（指器蓋）**於房，蓋以冪。”[[211]](#endnote-211)乍一看，《記》文似合於指“胡”的簠，其實這對盛稻粱的形近於豆的“簠”也是合適的。在現在可以見到的器形近於豆的簠中，有兩組從銘文可以肯定是用來盛稻粱等飯食的。1932年山東曲阜林前村春秋墓中出土三件形制銘文皆同的厚氏元簠**（其時代或定爲春秋早期，或定爲春秋中期）**，銘文自稱其名爲“善（膳）（簠）”，我們在前面指出周代青銅器銘文有在器名前加“善（膳）”字的，所舉器名中的“簠”即指此組簠而言。從上引《公食大夫禮》“宰夫膳稻于粱西”一語來看，“善（膳）（簠）”之“膳”之義似既可理解爲“盛膳”，也可理解爲“進膳”“設膳”。2009年山東棗莊市徐樓村春秋墓一號墓出土的兩件形制銘文相同的宋公**（一般皆從李學勤説認爲宋公****即宋公固[[212]](#endnote-212)）**簠**（其時代在春秋中晚期之間。此墓發掘前已遭盜掘，此組簠本來應有四件，盜掘出土的兩件已流至境外，參看《三編》2卷246頁）**，銘文自稱其名爲“（簠）”，周代銅器在器名前加“”字者屢見，加“”字最多的爲“（即傳統稱之爲“簠”者）”和“簋”，都是盛飯食的。這兩組簠的形制恰好相近，器上都有蓋，所以《記》文“簠有蓋冪”之説並不能作爲《公食大夫禮》所説的“簠”即形近於豆的簠的反證。《儀禮·聘禮》説來聘之使見君以後，“君使卿……歸饔餼五牢”，在講到堂上所設盛食之器時有“堂上八豆……八簋繼之，黍，其南稷，錯。六鉶繼之……兩簠繼之，粱在北。八壺設于西序……”，“西夾六豆……六簋繼之，黍，其東稷，錯。四鉶繼之……兩簠繼之，粱在西，皆二以並，南陳……”，其設食器的情況可以與《公食大夫禮》對照，二處的簋與簠都不是緊接著陳列的，簋多簠少，簋盛黍稷**（《公食大夫禮》記所陳食器有“黍稷六簋”）**，簠則是盛稻粱的。前面已經説明，《公食大夫禮》中所設稻粱都應盛於簠，也就是説所用之“簠”有二，一盛粱，一盛稻。《聘禮》中堂上及西序所設食器中簠也都只有二件，一盛稻，一盛粱。這樣看來，《聘禮》中的簠也應與《公食大夫禮》中的簠一樣，指的是形近於豆的簠，而不是胡。如果我們對《儀禮》中的“簠”字的理解是合乎事實的話，這對推測《儀禮》的成書時代將是一個很重要的綫索（从出土情况看，高柄型的簠在戰國時代已不通行，如《儀禮》的簠確指高柄簠，《儀禮》經文基本寫定的時代似不能晚於春秋晚期）。從我們對《儀禮》中的“簠”的考察，可以知道這種銅器主要是用來盛稻和粱的，“胡簋”之“胡”根據它們的銘文主要也是盛稻粱的**（見上文）**，這兩種器皿稱名的混同除了其名古音相近的原因外，跟它們所盛之物相同這一點很可能也是有關的。

“膳”有“獻以供膳”之義。《左傳·宣公十二年》晋楚邲之戰中，楚人曾遣勇士致師，晋人遣鮑癸率兵包抄其後，楚致師者樂伯見“麋興於前”，射殺之，使車右攝叔把麋獻給鮑癸，“曰‘以歲之非時，獻禽之未至，敢膳諸從者’”。“膳諸從者”就是將射殺的麋獻給從者以供膳之義。《吕氏春秋·上德》説晋獻公太子申生受命祭祀他的生母姜氏，“太子祠而膳於公”，高誘注：“膳，胙之也。”[[213]](#endnote-213)這句話的意思是説太子申生將祭過姜氏的胙肉進獻以供晋公之膳。《禮記·少儀》“爲人祭曰致福，爲已祭而致膳於君子曰膳，祔、練曰告”，鄭玄注：“此皆致祭祀之餘於君子。攝主言致福，申其辭也。自祭言膳，謙也。祔練言告，不敢以爲福膳也。”[[214]](#endnote-214)“致膳”也就是獻胙肉以供膳的意思。如果爲己祭而獻胙肉於君子之時所説的就是“致膳於君子”，那么“曰膳”之“膳”就應與“致膳”之“膳”同義，皆指供膳的胙肉。如果獻胙肉時只説“膳於君子”，那麼“曰膳”之“膳”就跟上引《吕氏春秋》“膳於公”的“膳”一樣，也是“膳”有“獻以供膳”之義的一個例子了。

“膳”有“烹調膳，製成膳”之義。《周禮·天官·庖人》：“凡用禽獻，春行羔豚，膳膏香；夏行腒鱐，膳膏臊；秋行犢麛，膳膏腥；冬行鱻羽，膳膏羶。”鄭玄注：“用禽獻，謂煎和之以獻王。”[[215]](#endnote-215)據鄭注，“禽獻”是王四時所用的一些肉食，“膏香”“膏臊”等指的是一些不同的動物油脂，“膳以膏香/膏臊/膏腥/膏羶”指的是將這些肉食分別以不同的動物油脂來“煎和”。賈疏明確説：“煎和謂之膳。”[[216]](#endnote-216)一般將“煎和”理解爲烹調。《周禮·天官·膳夫》：“凡祭祀之致福者，受而膳之。”鄭玄注：“致福，謂諸臣祭祀，進其餘肉，歸胙于王。鄭司農云：‘膳夫受之，以給王膳。’”“膳之”意即把臣下所獻的福肉製成供王食用的“膳”。

“膳”有“設膳”之義。清華簡《子犯子餘》説到秦穆公召見從晋公子重耳出亡到秦的子犯、子餘，跟二人談話後認爲他們很有水平，勉勵他們好好輔佐公子重耳，“乃各賜之劍帶衣裳而之，使還”**（簡7）**，整理者注：“，讀爲‘膳’，《説文》：‘具食也’。”[[217]](#endnote-217)其説可從。“膳之”意謂爲他們設膳，也就是請他們吃飯的意思。如果把“具食”的意義理解得廣泛一點，以上所説的“盛膳”、“進膳”、“獻以供膳”、“烹調膳，製成膳”等意幾乎都可以包含在所謂“具食”中。

“膳”又有“用膳”之義。《儀禮·士相見禮》：“夜侍坐，問夜，膳葷，請退可也。”鄭玄注：“膳**（此膳下本有‘葷’字，據校勘記刪）**謂食之，葷，辛物，葱薤之屬，食之以止臥。古文葷作薫。”[[218]](#endnote-218)《禮記·文王世子》：“食上，必在視寒暖之節；食下，問所膳。”“問所膳”，鄭玄注：“問所食者。”[[219]](#endnote-219)

古書中可能還有我們未注意到的“膳”的其他意義。

關於“善”字的本義問題，還可以有另外一種設想，也許“善”是一個古人所説的“形局義通”的表意字，“善”的字形是以人們競言羊膳之美來表示“把/能把高級食物做得很好”的意思的，但實際上其本義要表示的則是一般的“把/能把事做得很好”的意思，其情況與用由“犬”“自（象鼻形）”構成的“臭”字表示指一般“嗅覺”的“臭（嗅）”這個詞[[220]](#endnote-220)相似。這樣，“把/能把高級食物做得很好”當然就不是“把/能把事做得很好”所從出的較原始的意思，而只能是“把/能把事做得很好”的一種具體情況了，“膳”則是爲“把/能把高級食物做得很好”之義的一些引申義而造的一個後起加旁字。我們有些傾向於這後一種設想，但這兩種設想都不正確的可能性也是存在的。“善”以及與其關係密切的“能”這兩個詞是否確如我們所見尚未見於出土的商代文獻[[221]](#endnote-221)，這也是一個問題。我們期待著有關的新資料和新研究的出現。

**六、《老子》中的“善”**

下面我們專門來討論《老子》中的“善”字。爲了討論時稱引的方便，先將《老子》中使用“善”字之處依其在書中出現的先後列舉一下。如果通行的王弼本中的有關文字對於理解《老子》原意不會產生問題，至少不會產生嚴重問題，則徑用通行的王弼本，後面括注章數；如其文中只有個別字、句須加改動，則在有問題的字、句後加括號予以説明。反之，則采用我們選定之本的文字，後面括注出處及通行的王弼本中相應的章數。

**（1）天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。（2章）**

**（2）上善若水。水善利萬物而不爭。處（帛甲乙皆作“居”）眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁（“仁”字應據帛乙及北大本改作“天”[[222]](#endnote-222)），言善信，正（簡帛本亦作“正”，傳世各本多作“政”，“正”應讀爲“政”）善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。（8章）**

**（3）古之善爲士者，微妙玄通，深不可識……（15章）**

**（4）善行無轍（帛乙原字作“達”，一般皆依今本讀爲“轍”）迹，善言者無瑕讁，善數者不用籌策，善閉者無關𨷲而不可啟也，善結者無纆約而不可解也。是以聖人恒善救人，而無棄人；物無棄財，是謂明。故善人，善人之師；不善人，善人之資也。不貴其師，不愛其資，雖智乎大迷，是謂妙要。（帛乙241下—242下，今本相當文字見27章）**

**（5）以道佐人主，不以兵强〔於〕天下。〔其事好還。師之〕所居，楚棘生之。善者果而已矣，毋以取强焉。果而毋驕，果而勿矜，果而〔勿伐〕，果而毋得巳居，是謂〔果〕而不强。（帛甲152—154。今本相當文字見30章）**

**（6）夫唯道，善始且善成。[帛乙5下—6上。北大本作“善貣（始）且成”。今本相當文字見41章]**

**（7）善者吾善之，不善者吾亦善之，德（得）善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德（得）信。（49章）**

**（8）蓋聞善攝生者，陸（帛甲乙、北大本皆作“陵”）行不遇（帛甲此字殘，帛乙、北大本皆作“避”）兕虎，入軍不被甲兵。（50章）**

**（9）善建者不拔，善抱者不脱，子孫以祭祀不輟。（54章）**

**（10）禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極？其無正？正復爲奇，善復爲妖。人之迷，其日固久。（58章）**

**（11）道者萬物之奥（帛甲乙作“注”），善人之寳，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何棄之有。（62章）**

**（12）江海所以能爲百谷王者，以其善下之，故能爲百谷王。（66章）**

**（13）善爲士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者爲之下。（68章）**

**（14）天之道，不争而善勝，不言而善應（其意似當爲不言而善於使人應從），不召而自來，繟然而善謀。（73章）**

**（15）和大怨，必有餘怨，安可以爲善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。天道無親，常與善人。（79章）**

**（16）信言不美，美言不信。知者不博，博者不知。善者不多，多者不善。（帛乙31下。今本相當文字見81章）**

王弼本第20章有“善之與惡，相去何若”一語，簡帛本皆作“美與惡，其相去何若”，今傳各本多同王弼本，唯傅奕本與龍本（即遂州道德經碑本）作“美與惡”[[223]](#endnote-223)，尚存古本之舊。第65章有“古之善爲道者，非以明民，將以愚之”一語，郭店本無此章，帛甲乙、北大本“善爲道者”皆作“爲道者”，無“善”字[[224]](#endnote-224)。故未引出。

《老子》中的“善”字，除個別爲《老子》特有的用法之外，通常都可以按照先秦古書中“善”字的用法來理解。不過，我們認爲，老子用的應該是“能把事做得很好”、“能幹”、“擅長；善於”這類較古的意義。老子對世俗的仁義道德采取輕視甚至鄙視的態度，“善”字由於受傳統的道德觀念的影響而形成的較晚的意義，尤其是與“惡”相對的主要指道德好的那種意義，老子大概是不會使用的。多數解《老》者不明白這一點，往往產生錯誤的理解，應加辨析。王弼本20章的“善之與惡”，據王弼注等資料“善”字本應作“美”，除增“之”字外，與簡帛本相合，後人因善惡之語常見，遂改“美”爲“善”，就是由於不明《老子》用“善”字的習慣。以下對意義不够明確或一般人對其意義多有誤解的“善”字分別加以討論，其先後不按今本章序，視討論的需要而定。

《老子》裏“善者”三見。例（5）講用兵之事，“善者果而已矣，毋以取强焉”句中的“善者”顯然跟一般兵書中的“善者”一樣，是指善用兵者。對這個“善者”的理解，一般都是正確的。例（16）所引之文用帛乙本，此文不見於郭店簡，帛甲殘損嚴重，“善者不多，多者不善”兩句中二“多”字皆已不存，北大本則作“善者不辯，辯者不善”，已與今傳各本相同。此文“善者”也應指“能把事做得很好的人”或“能幹的人”，“善者不多，多者不善”的意思是説：能把事做得很好的人，他所幹的事是不會很多的，如果什麼事都幹，那就一定幹不好。《論語·子罕》：“大宰問於子貢曰：‘夫子聖者與？何其多能也？’子貢曰：‘固天縱之將聖，又多能也。’子聞之，曰：‘大宰知我乎！吾少也賤，故多能鄙事。君子多乎哉？不多也。’”例（16）的“不多”與孔子所説的“君子多乎哉？不多也”的“不多”義近。疑後人因將此文“善者”之“善”誤解爲善惡之“善”一類意義，覺得二“多”字之義難解，遂輒改爲“辯”。我們注意到的《老子》古注只有元代吴澄《道德真經注》把“善者不辯，辯者不善”解釋爲“實有能者口不好辨，好辨以誇者非實能其事也”[[225]](#endnote-225)，對“善者”的理解是正確的，可惜他没能看到作“善者不多”的古本。例（7）的“善者”應與例（5）、例（16）的“善者”同義，而“不善者”應指不能幹的人。我們認爲“善者吾善之，不善者吾亦善之”的意思是“世俗認爲是能幹的人，我也認爲他能幹；世俗認爲是不能幹的人，我也認爲他能幹”，老子這樣説的用意就是要泯没世俗所謂能幹與不能幹的區別。接在後面的“德善”，帛乙本句末有“也”字[[226]](#endnote-226)，北大本亦有“也”字[[227]](#endnote-227)，傳世各本多於句末加“矣”字[[228]](#endnote-228)。“德”字，今傳各本有不少作“得”[[229]](#endnote-229)，帛乙本亦作“德”**（帛甲本字殘）**，北大本作“直”，古今解《老》者多數認爲“德”應讀爲“得”**（北大本整理者亦讀“直”爲“得”[[230]](#endnote-230)）**，從文意上看，這是正確的。“德（得）善”之“善”應指真正的、合乎道的“善”，這種用法的“善”是《老子》特有的，後面還要專門加以討論。老子蓋以爲只有泯没了世俗所謂“善”與“不善”的區別，才能使世人得到真正的也就是合乎道的“善”。吴澄注説“民之善不善、信不信，聖人不分其是非，皆以爲善，以爲信”[[231]](#endnote-231)，吴氏之意應即聖人要泯没世俗的善與不善、信與不信的界限，可惜他在這一章注中没有明確點出“善”的意義。一般解《老》者似多從道德的好壞來理解此章的“善”與“不善”，吴澄很可能也是這樣理解的，由於此章以“善”“不善”、“信”“不信”並提，很容易使人產生這種理解。

例（1）説“天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已”，從例（7）來看，此例的“善”和“不善”也應理解爲“能幹”和“不能幹”。這兩句話很費解，任繼愈翻譯爲：“天下的人都知道怎樣才算美，這就有了醜了；都知道怎樣才算善，這就有了惡了。”[[232]](#endnote-232)陳鼓應翻譯爲：“天下都知道美之所以爲美，醜的觀念也就產生了；都知道善之所以爲善，不善的觀念也就產生了。”[[233]](#endnote-233)如果不管對“善”與“不善”的具體理解，他們的翻譯應該是與老子原意比較接近的[[234]](#endnote-234)。據此，“皆知善之爲善，斯不善已”的意思就可以理解爲“天下都知道什麼是‘能幹’，‘不能幹’的觀念就出現了”。這跟例（7）一樣，也表示了老子要泯没世俗的“善”與“不善”的區別。《老子》的注家似乎多數將這兩例中的“善”理解爲道德上的“善”，我們注意到的注家中只有前面提到過的吴澄就像在注例（16）的“善者”那樣以“能”解“善”。他注例（1）説：“美謂美於他物，以質而言也。善謂善於其事，以能而言也。美惡、善不善之名相因而有，以有惡故有美，以有不善故有善**（引者按：此二句似就物有美惡、辦事有善不善之實際情況而言）**，皆知此之爲美則彼爲惡矣，皆知此之爲善則彼爲不善矣。欲二者皆泯於無，必不知美者之爲美，善者之爲善，則亦無惡無不善也。”[[235]](#endnote-235)其意可謂正確。

例（10）“善復爲妖”的“善”，一般皆理解爲善惡之“善”[[236]](#endnote-236)。我們認爲此“善”字也應理解爲“能幹”一類意思。世俗認爲能幹的人，如果幹的是不合乎道的事，那就成爲“妖”了。例如善於用兵是“善”**（能幹）**的一種表現，如果用這種“善”來做好事，如抵禦侵略等，那當然是好的；如果用這種“善”來發動侵略戰爭，那就可以説“善”成爲“妖”了。老子所以要泯没世俗的“善”與“不善”的區別，一方面當然是像“不尚賢，使民不爭”一樣爲的是消滅“爭”，另一方面也應該是由於在一般人身上“善”往往會變成“妖”。

例（4）自“故善人，善人之師”以下的末段和例（11）都以“善人”與“不善人”對言，但例（4）的情況極爲特殊，我們只能在解釋了例（11）的“善人”“不善人”之後再加以討論。前面梳理先秦時代“善”字用法的時候已經説明，春秋時代很多人把“善人”看作下“聖人”一等的才德具備的人的名稱，上面分析老子對當“能幹”一類意思講的“善”字的用法的時候，又已指出老子只承認合乎道的“善”是真正的“善”**（參看下文對例（2）“上善若水”的分析）**，由此來看，老子所謂“善人”應該是指下“聖人”一等的體道、行道之人，跟“善人”相對的“不善人”應指那些尚未受到“聖人”“善人”教化的人。例（11）説“道”是“善人之寳，不善人之所保”，體道、行道的“善人”當然以道爲“寶”。對聖人來説，道更是他的寶。在跟“不善人”對言的時候，“善人”自然也可以包括“聖人”在内。接受了“聖人”“善人”的教化，能按照他們所教的、合乎道的精神的方式生活、行事，就能擺脫世俗的紛爭，得到安定，所以説道是“不善人”的庇護所。下文説“人之不善，何棄之有”，意思就是説對於“不善人”，不能拋棄他，而應好好地以道來教化他。老子的道德觀念和政治理想與儒家等世俗之人截然有別，《老子》中的“善人”“不善人”與我們在前面討論“善人”含義的演變時所説到的“善人”“不善人”**[參看三（二）1.]**有所不同是很自然的。

例（4）末段的第一句，簡帛本與傳世本有極爲重要的差異，帛乙此段開頭部分作“故善人，善人之師；不善人，善人之資也”，帛甲同，北大本除開頭無“故”字，“善人之師”下有“也”字外，同帛書本。王弼本作“故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資”，王本之外的傳世各本中，多數本無二“者”字，少數本開頭無“故”字，又有少數本句末有“也”字，但“善人之師”上皆有“不”字，與王弼本同。[[237]](#endnote-237)從表面上看，今本以“善人”爲“不善人之師”與“不善人”爲“善人之資”相對，文句顯得很整齊，但實際上“善人之師”上的“不”字，是後人臆加的，高明對此有詳細的論證，他説：

**我們可依據《韓非子·喻老篇》對“不貴其師，不愛其資”之比喻，來判斷“善人，善人之師”與“善人，不善人之師”二者究竟孰是孰非。《喻老篇》云：“周有玉版，紂令膠鬲索之，文王不予；費仲來求，因予之。是膠鬲賢而費仲無道也，周惡賢者之得志也，故予費仲。文王舉太公於渭濱者，貴之也；而資費仲玉版者，是愛之也。故曰：‘不貴其師，不愛其資，雖知大迷，是謂要妙。’”韓非用文王予費仲玉版之事，以喻“愛資”。《内儲説下》云：“文王資費仲而游於紂之旁，令之諫紂而亂其心。”韓非在這裏清楚地説明了“不善人，善人之資”的具體内容，“不善人”指費仲，“善人”指文王。韓非又以文王舉太公之事，以喻“貴師”，從而又説明了“善人，善人之師”的具體内容，前一“善人”指太公，後一“善人”顯然還是指文王。由此可見，《韓非·喻老篇》所解老子此文，必與帛書甲、乙本相同。從而又可證明帛書甲、乙本“故善人，善人之師；不善人，善人之資”是正確的，保存了老子原文。今本所謂“故善人，不善人之師”者，無疑是由後人妄改，舊注亦多訛誤。[[238]](#endnote-238)**

北大本整理者説：“傳世本‘善人之資’上多‘不’字，應爲衍文，帛書無。”[[239]](#endnote-239)大概是同意高明的意見的。我們也認爲高明的意見有理。因此，此段所説的“善人”和“不善人”的含義與例（11）不同，而與我們在前面討論“善人”含義的演變時所説到的“善人”和“不善人”相同，這是很奇怪的。例（4）的主旨是“聖人恒善救人，而無棄人”，這與説“道”是“善人之寶，不善人之所保”的例（11）所説的“人之不善，何棄之有”是完全一致的，例（4）末段文字不但與此主旨無關，而且所説“善人”“不善人”的含義與例（11）明顯不同，原來應爲獨立的一章，大概有些老子後學誤認爲其中所説的“善人”“不善人”的含義與例（11）相同，故將其與例（4）上文合併爲一章。帛書本此段之首有“故”字，當是在誤合之後又有人加上去的。北大本此段之首作“善人，善人之師也；不善人，善人之資也”，無“故”字，兩句之末皆有“也”字，當反映了誤合之後較早的形態。在未加“故”字之前，此段開頭是獨立的兩句，故兩句之末皆有“也”字。加了“故”字之後，這兩句成爲同一大句中的兩個小句，所以前面一句中的“也”字就可以像帛書本那樣省掉了。北大本的文字往往有與帛書本不合而與郭簡反而相合的情況，如今本三十五章首句作執大象”，帛書本已如此，郭簡及北大本則皆作“埶（設）大象”。又如五十七章的“天下多忌諱，而民彌貧”，帛書本作“夫天下多忌諱，而民彌貧”，除句首有“夫”字外，與今本同，郭簡則作“夫天多期（忌）違（諱），而民彌畔（叛）”，北大本作“夫天多忌諱，而民彌貧”，雖已改“叛”爲“貧”，尚未在“天”下加“下”字，甚爲可貴。[[240]](#endnote-240)所以，北大本此段開頭的文字較帛書本爲近古是完全可能的。傳世各本此段開頭的文字雖然都已在“善人之師”上添加了“不”字，但仍有一些本子的文字尚有與北大本相合之處。《老子》想爾注本作：“善人，不善人師；不善人，善人之資。”[[241]](#endnote-241)雖然兩句之末無“也”字，“師”上無“之”字（也有可能是偶然抄脫此字），與北大本異，文首無“故”字則同於北大本。顧歡《道德真經注疏》本作：“善人，不善人之師；不善人者，善人之資。”[[242]](#endnote-242)文首亦無“故”字。《群書治要》所采《老子》作：“善人者，不善人之師也；不善人者，善人之資也。”[[243]](#endnote-243)除多“不”字及二“者”字外，與北大本全同。李榮《道德經注》本作：“善人，不善人之師；不善人，善人之資。”[[244]](#endnote-244)二句末雖無“也”字，文首亦無“故”字，景龍碑本、敦煌丁本、P.2584、S.6453諸本與李榮本同。《後漢書·儒林傳》李賢注引作：“善人者，不善人之師也；不善人者，善人之資也。”兩句末皆有“也”字，應係節引之文，其所據原書文首是否有“故”字不能確知，但從兩句末皆有“也”字看，原本很可能就是没有“故”字的。以上諸本追溯其源，當皆出自此段文字與北大本相同的古本。從例（4）末段文字所説“善人”“不善人”的含義與例（11）不同來看，此段文字當非《老子》原文，應是先作爲獨立的一章羼入《老子》，稍後又因其中提到“善人”“不善人”而與例（4）上文誤合爲一章。《韓非子·喻老》已經對“不貴其師，不愛其資，雖知大迷，是謂要妙”舉例作了解釋，可見有關文字羼入《老子》的時代相當早，最遲不會晚於戰國後期。這段文字併入例（4）以後，有的本子在文首加上與上文銜接的“故”字，如帛書本，有的則未加“故”字，如北大本。後來又有人在“善人之師”上加上了“不”字，爲今傳各本所普遍接受。所以要加“不”字，應該主要是爲了使這段文字裏的“善人”“不善人”與例（11）中的“善人”“不善人”的含義取得一致。但是，對文王利用來擾亂紂王朝政的費仲一類“不善人”，稱之爲“資”，是合適的，如把爲“善人”所教導的“不善人”稱爲“資”，就有些不倫不類了。在老子看來，“善人”教導“不善人”，“不善人”接受“善人”的教導，當然是天經地義的事，所謂“不貴其師，不愛其資，雖智乎大迷，是謂妙要”，更是無從説起了。《老子道德經古本集注》的作者，南宋時的范應元，雖然不知道二十七章末段“不善人之師”的“不”字是後人臆加的，並按照傳統的看法認爲這段文字中的“善人”“不善人”與《老子》中他處所見的“善人”“不善人”同義，但是他在此章注中對“善人”“不善人”的解釋却是相當有價值的，他説：“善人者，繼**（引者按：此字疑有誤，也有可能應理解爲‘承受’一類意義）**道之人，先覺者也，非强行善，乃循本然之善也。不善人，未覺者也，非本不善，未明乎善也。”他在注六十二章有關部分**[即我們所引的例（11）]**時又説：“善人，已明善者也；不善人，未明善者也”。[[245]](#endnote-245)他以“善人”爲“先覺者”，“不善人”爲“未覺者”，這是很好的説法，可惜的是他没有點出先覺未覺是對合道、不合道而言的，反而表現了把《老子》這裏所説的“善”與一般所説的道德之“善”混同起來的傾向。

例（15）末句説“天道無親，常與善人”。北大本相當於今本七十七章的文字説“天之〔道〕，損有餘而奉不足；人之道不然，損不足而奉有餘。孰能有餘而有取奉於天者？唯有道者也”**（簡110—112。‘孰能有餘’句帛甲乙略同，今傳各本皆訛誤不可用[[246]](#endnote-246)）**。這段話的意思是説天道是“損有餘而奉不足”的，只有有道者雖然“有餘”，還能“取奉於天”，這顯然是由於有道者“取奉於天”不是爲了自己的利益，而是爲了行道於天下。這與例（15）“天道無親，常與善人”可以相互發明，七十七章的“有道者”應該包含聖人與善人，例（15）的“善人”實際上也應該包括聖人。

《老子》“善人”之“善”的意義還可以聯繫例（2）“上善若水”章來理解。所謂“上善”一般解《老》者都認識到指的是合乎道的“善”，但似乎没有人明確解釋這個“善”字的具體意義，他們似乎都認爲這個“善”就是當道德好講的善惡之“善”。其實這個“善”也是表示“能幹”一類意思的。此章在“上善若水”後緊接著説“水善利萬物而不爭”，大家都知道“善利”之“善”應該當“擅長；善於”講。“善利萬物”其實就是能把利萬物的事做得很好的意思。下文又用了“居善地”“心善淵”等七句來闡明“上善”的内容，這七句的“善”字現代的解《老》者多數已認識到其意義與“水善利萬物”的“善”相同[[247]](#endnote-247)，如陳鼓應就將這七句翻譯爲：“居處善於選擇地方**（引者按：此句之意可以聯繫本章上文“居眾人之所惡，故幾於道”句來理解）**，心胸善於保持沉靜，待人善於真誠相愛，説話善於遵守信用，爲政善於精簡處理，處事善於發揮所長，行動善於掌握時機。”[[248]](#endnote-248)我們認爲這七句屬於前文講過的當“能把事做得很好”一類意義講的“善”直接以事物名稱爲賓語的那種句式，在這種“善”與它所帶的事物名稱賓語之間没有説出支配賓語所指對象的那種行爲**[參見一（二）1.]**，陳譯大體上已經較好地把原來省略未説的意思補出來了，但尚需作一些補正。“心善淵”句似可譯爲“心胸善於像深淵那樣”，也就是能够像深淵那樣沉靜容物。“與善仁”句應據簡帛本改作“與善天”，老子鄙視仁義，原文顯然應作“天”而不應作“仁”，傳世各本有的“仁”字作“人”，也許是“天”字的訛誤。“與善天”的意思就是幫助人善於像天一樣，也就是能够以“天之道損有餘而奉不足”的精神來幫助人[[249]](#endnote-249)。“政善治”句，陳譯似將“治”當作動詞理解，我們認爲這個“治”應指爲政好而達到的一種狀況，即與“亂”相對的“治”，此句似應譯爲“爲政善於達到治平/太平的狀況”。既然此章闡明“上善”内容諸句裏的“善”都應該當“擅長；善於”講，“上善”之“善”當然也應該取“能幹”一類意義。“上善”即最好的、合乎道的“能幹”。河上公注“上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道”説：“上善之人，如水之性。水在天爲霧露，在地爲泉源也。眾人惡卑濕垢濁，水獨靜流居之也。水性幾與道同。”他對“上善”之“善”的意義大概理解得並不正確，但是對此章開頭幾句的解釋是頗爲可取的。張松如《老子説解》説“居善地”等七句“都是水德的寫狀，又是實指上善之人，亦即通過水的形象來表現‘聖人’乃是道的體現者”[[250]](#endnote-250)，他講“聖人”的話也可以用於《老子》的“善人”，所以《老子》的“善人”可以説就是上善之人，所謂“善”指的是“上善”，意即合乎道的“善”。我們前面已經講過，“善者吾善之，不善者吾亦善之，德（得）善”句中“德（得）善”之“善”指的是合乎道的“善”，情況與“善人”之“善”相同。“善”字本身並不包含合乎道的意思，所以例（2）要在“善”字上加定語“上”。單用一個“善”字來專指合乎道的“善”，可以看作老子對“善”字的特有用法，尤其是在“善者吾善之，不善者吾亦善之，德（得）善”這一句中，以專指合乎道的“善”與一般意義的“善”對舉，就更應該看作老子對“善”字的一種特殊用法了。如果不了解這種特殊用法，有關句子的意義就難以理解了。同理，與“善者吾善之……”句並列的“信者吾信之，不信者吾亦信之，德（得）信”句中，“得信”之“信”也應該理解爲合乎道的“信”，老子要泯没世俗的“信”與“不信”，讓他們能得到真正的、合乎道的“信”[[251]](#endnote-251)，這跟他對待“善”的態度是完全一致的。以專指合乎道的“信”與一般的“信”對舉，也應該看作老子對“信”字的一種特殊用法。我們在《説老子的“無爲”和“爲”》一文中曾指出老子從指“行爲”的“爲”字中分出了一個專指不合乎道的行爲的“爲”，四十八章“無爲而無不爲”句中“無爲”的“爲”就是專指不合道的行爲的“爲”，與之相對的“無不爲”中的“爲”則應該理解爲合乎道的“爲”[[252]](#endnote-252)，情況與此有些相似。

通過以上的論述，可以看到，只有在掌握了先秦漢語中“善”字的各種用法之後，才能實事求是地根據老子的思想正確理解《老子》書中的所有“善”字。

**附言：我因患青光眼疾，目已近盲，不能獨立寫作，此文由我口述，由我在復旦大學出土文獻與古文字研究中心所招的第一屆博士生（2005）、後來的同事劉嬌大力幫助完成並録成文稿。寫作過程中在與金文有關的問題上曾多次向中心同事謝明文先生咨詢，獲益甚多。初稿完成後，曾請中心同事劉釗、鄔可晶二位審閱，劉釗指出第一章第六節原稿“‘善其節’的意思就是認爲樂的節文起了很好的作用”句中的“樂”字當作“禮”，鄔可晶指出文稿的疏失多處，皆已照改。謹致謝意。**

2021年5月14日基本完稿

2021年7月31日修改

**追記**

《周易·繫辭上》：“一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。”前人大都把陰陽之道講得很高深玄妙。這裏的“善”字究竟是什麼意思很難弄清，只能存疑。不過，我們也有一種很大膽的、不成熟的想法，姑且記在這裏，供讀者參考。“一陰一陽之謂道”意思是説“一陰一陽”是宇宙的規律，對這一點，大家的看法比較一致。“一陰”和“一陽”的關係，主要是相繼相代和相合相成兩種。“繼之者善也，成之者性也”應是以人事作爲比喻來加以説明。“繼之”，疑指作事符合陰陽相繼相代的規律，例如天氣的變化，春生夏長屬陽，秋收冬藏屬陰，從事農業生產如果能在春夏很好地下種耕耘，在秋冬很好地收穫收藏，就符合陰陽相繼的規律，這樣做是有才能、能把事做得很好的表現。“成之”，指陰陽相合而成物，男女相合，生成子息，這是人類的天性。父子之道是儒家最重視的仁道，人按陰陽相繼的規律做事是有智的表現，所以下文接著説“仁者見之謂之仁，知（智）者見之謂之知（智）”。前人也許已有類似的説法，有待研究。

2021年11月9日

**附記**

《左傳·襄公十三年》中有一段話也應該解釋一下：

**君子曰：“讓，禮之主也。范宣子讓，其下皆讓，欒黶爲汰，弗敢違也。晋國以平，數世賴之，刑（杜注：刑，法也。）善也夫。一人刑善，百姓休和，可不務乎？《書》曰：‘一人有慶，兆民頼之，其寧惟永。’其是之謂乎？周之興也，其《詩》曰：‘儀刑文王，萬邦作孚。’言興善也。及其衰也，其《詩》曰：‘大夫不均，我從事獨賢。’言不讓也。君子尚能而讓其下，小人農力以事其上，是以上下有禮而讒慝黜遠，由不爭也，謂之懿德。及其亂也，君子稱其功以加小人，小人伐其技以馮君子，是以上下無禮，亂虐並生，由爭善也，謂之昏德。國家之敝，恒必由之。”**

這一段裏多次出現的“善”，其基本意義也指“能把事做得好”。“范宣子讓”是他能把所擔任的晋國執政做得很好的一個突出表現。“其下”即以宣子之善爲法，所以也都能做到“讓”。“君子稱其功以加小人，小人伐其技以馮君子”都是“伐善”的表現（參看本文關於“伐善”的解釋）。相互“伐善”就是“爭善”。《禮記·大學》：“大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。”“至善”就指把自己應做的工作做得最好的境界（關於“明明德”，在我們正在撰寫的《説道德》一文中將有較詳細的討論）。

**又按**

有些學者認爲豆形的“簠”其盤沿過低，不適於盛放黍稷稻粱等食物，今按：古人用飯時，不用箸亦不用匕，而以手摶飯而食，以簠作爲盛稻粱的飯器是沒有問題的。

2023年4月17日

**又按**

《管子·內業》“凡道無所，善心安處（引者按：“處”原書作“愛”，據王念孫說校正），心靜氣理，道乃可止。”“善心”是動賓結構，意謂把心搞好，善於治心，“善心安處”可以理解爲善於使心安處，“心靜氣理”是其心安處的結果。舊將此文的“善心”理解爲善良之心，不確。但章炳麟認爲此文“‘心靜’即‘善心’也”，其意可取。

2023年4月25日

本文原載北京大學歷史系、北京大學中國古代史研究中心編《吴榮曾先生九十華誕頌壽論文集》，中華書局，2022年10月版，68—168頁。“附記”後的內容爲此次發表新增。感謝裘錫圭先生和中華書局授權發布！

1. 高明：《古陶文彙編》，中華書局，1990年，146頁、382頁。 [↑](#endnote-ref-1)
2. 傳秦始皇會稽刻石摹本中有从“誩”的“譱”字，但此會稽刻石摹本顯係僞作，其字形不可據。 [↑](#endnote-ref-2)
3. 李學勤主編：《字源》，天津古籍出版社，2012年，196頁。 [↑](#endnote-ref-3)
4. 向熹：《詩經詞典》修訂本，商務印書館，2014年，435頁。 [↑](#endnote-ref-4)
5. 余冠英：《詩經選譯》，人民文學出版社，1985年，30頁。 [↑](#endnote-ref-5)
6. ［日］竹添光鴻著，于景祥、柳海松整理：《左傳會箋》，遼海出版社，2008年，381頁。 [↑](#endnote-ref-6)
7. 睡虎地秦墓竹簡日書甲種《相宅》已有“圂居東北，妻善病”一語（簡22背伍，參看睡虎地秦墓竹簡整理小組編《睡虎地秦墓竹簡》，文物出版社，1990年，211頁），但前引竹添光鴻《會箋》所舉“善病”之例當取自《内經》，不過他略去了“病”字後説明所病症狀或部位的詞語。 [↑](#endnote-ref-7)
8. 參看王叔岷：《史記斠證》，中華書局，2007年，3466頁。 [↑](#endnote-ref-8)
9. 《現代漢語詞典》“事物”條釋義爲“指客觀存在的一切物體和現象”。我們所説的“事物”還包括抽象的觀念、制度等，可以説是最廣義的。 [↑](#endnote-ref-9)
10. 此字讀爲“死”，是討論簡文此篇學者的意見，參看沈培《從釋讀清華簡的一個實例談談在校讀古文獻中重視古人思想觀念的效用》，收入復旦大學出土文獻與古文字研究中心編《出土文獻與傳世典籍的詮釋》，中西書局，2019年，113—123頁。 [↑](#endnote-ref-10)
11. 此語重見於《大宗師》篇第二章和第五章，不少學者認爲出現在第二章的是錯簡。 [↑](#endnote-ref-11)
12. 漢時官府中普遍設置的“史”是主管文書的，“史書”猶言當時官府文書中所用的字體。參看啓功：《古代字體論稿》，文物出版社，1964年，27—30頁。 [↑](#endnote-ref-12)
13. （梁）皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，中華書局，2013年，398頁。 [↑](#endnote-ref-13)
14. 孫欽善：《論語新注》，中華書局，2018年，351頁【校注】。 [↑](#endnote-ref-14)
15. 楊朝明：《論語詮解》，山東友誼出版社，2018年，142頁。 [↑](#endnote-ref-15)
16. 《現代漢語詞典》，1133頁。《現漢》對所收文言詞屬於名詞、動詞、形容詞者皆不注詞性，我們是把屬於這一義項的“善”看作動詞的，在上文的論述中已經表示出了這種看法。 [↑](#endnote-ref-16)
17. 羅竹風主編：《漢語大詞典》，漢語大詞典出版社，1986年，444頁。 [↑](#endnote-ref-17)
18. 黃榮華：《義者之言〈孟子〉選讀》，上海教育出版社，2017年，60頁。 [↑](#endnote-ref-18)
19. 朱瑞玟：《實用寫作成語辭典》，北京燕山出版社，1990年，161頁。 [↑](#endnote-ref-19)
20. 張兆端：《説成語話管理管理哲學》，群衆出版社，2016年，34頁。 [↑](#endnote-ref-20)
21. 如許嘉璐主編《文白對照諸子集成·吕氏春秋》將此句翻譯爲：“要使回聲變得好些，不應著力於回聲，而應著力於聲源的改善；要使影子變得好些，不應著力於影子，而應著力於改善產生影子的原形；治理天下的，不應著力於天下，而應致力於修養自身。”（許嘉璐主編《文白對照諸子集成》中，吴金華、儲道立注譯《吕氏春秋》，廣西教育出版社等，21頁） [↑](#endnote-ref-21)
22. 少數《吕氏春秋》的譯本把“善”譯成“了解/精通”（如黃碧燕譯注：《吕氏春秋》第二版，廣州出版社，2004年，36頁；李春玲譯：《吕氏春秋》，青海人民出版社，2004年，26頁），似明顯與句意不合。 [↑](#endnote-ref-22)
23. 原整理者認爲此簡與其前簡46“强之樹也，强取之也”可以繫聯（荊門市博物館《郭店楚墓竹簡》，文物出版社，1998年，211頁），李零則認爲此簡應與簡28“未有其至，則仁治者”繫聯（李零《郭店楚簡校讀記》，原載陳鼓應《道家文化研究》第17輯：郭店楚簡專號，1999年，527頁），是否正確，都有待進一步研究。 [↑](#endnote-ref-23)
24. “善待”“善視”之語見於先秦古書。“善待”之例如《戰國策·秦策一》“陳軫去楚之秦”章説秦王“善待”陳軫，同書《燕策一》“初蘇秦弟厲因燕質子而求見齊王”章説齊“善待”蘇代、蘇厲。“善視”之例如《左傳·成公三年》説晋荀罃“善視”在他被囚於楚時曾打算營救他的那位賈人，《左傳·昭公十二年》記楚靈王向其親信大臣右尹子革稱贊左史倚相的長處，要他“善視”倚相，“善視”之“視”含重視、護視之義。 [↑](#endnote-ref-24)
25. “焉”可訓“之”，參看裴學海《古書虚字集釋》，中華書局，1954年，96—101頁。但這種“焉”字似乎還有一種表示語氣的成分，參看吕叔湘《中國文法要略》，收入《吕叔湘全集》，遼寧教育出版社，2002年，278頁。我們覺得，在此例中，“甚善焉”也許可以理解爲“甚善之也”，語氣詞“焉”其作用有時與“也”相近，參看裴學海《古書虚字集釋》，102頁。 [↑](#endnote-ref-25)
26. 本文此處對《戰國策》原文之意的撮述，參考了朱本軍《政治遊説：〈戰國策〉譯讀》，首都師範大學出版社，2015年，387—388頁。 [↑](#endnote-ref-26)
27. （清）金正煒《戰國策補釋》指出此“又”讀爲“有”（見諸祖耿：《戰國策集注彙考》，江蘇古籍出版社，1985年，110頁注[三]），可信。 [↑](#endnote-ref-27)
28. 金正煒説，見諸祖耿《戰國策集注彙考》，833頁注[五]。 [↑](#endnote-ref-28)
29. 何樂士：《〈左傳〉虚詞研究》修訂本，商務印書館，2004年，102頁。 [↑](#endnote-ref-29)
30. 張玉金在《出土戰國文獻虚詞研究》中認爲，戰國出土文獻中也有在動作動詞（引者按：張玉金把有關動詞限制在他所謂的“動作動詞”的範圍内，何樂士所舉動詞則不限於所謂“動作動詞”，但張玉金自己所舉出的動詞實際上有一些也並不限於他所謂的“動作動詞”的範圍）和受事賓語之間加“于/於”，以“强調賓語”、“加强語氣”的現象。（人民出版社，2011年，47—48頁）但他所舉實例似頗有可商榷之處。我們説“於”有“强調賓語”的作用，此説取自張書。 [↑](#endnote-ref-30)
31. 諸祖耿：《戰國策集注彙考》，110頁注[九]。 [↑](#endnote-ref-31)
32. 諸祖耿：《戰國策集注彙考》，483頁注[一二]。 [↑](#endnote-ref-32)
33. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，中華書局，2009年，3954頁。 [↑](#endnote-ref-33)
34. 王叔岷：《史記斠證》，2257頁。 [↑](#endnote-ref-34)
35. 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第三册《戰國縱橫家書》，中華書局，2014年，252頁。帛書“公”字上有嚴重殘損，原整理者據《史記》釋爲“此其善於公”，《集成》整理者郭永秉據帛書“公”上之字右邊所存殘筆判定其爲“善”字，“善”“公”之間並無“於”字地位（254頁注[二四]），故釋作“□□善公”。今從之。 [↑](#endnote-ref-35)
36. 過去很多研究漢語語法的人狃於他們所熟悉的英語語法，把“能”看作助動詞。其實漢語動詞没有形態變化，跟在“能”字後面的動詞及其有關詞語完全可以看作“能”的賓語，“能”字後面可以直接帶事物名稱或其代詞“之”，更可以證明“能”的動詞性質。 [↑](#endnote-ref-36)
37. 根據我們上文對“善”直接帶指人的賓語時所表示的意義的分析，“善君”可以理解爲將自己與君的關係處理得很好。根據具體語境，這裏的“善君”可以簡單地理解爲“善事君”，韋昭注“以道事其君”，是很有道理的。 [↑](#endnote-ref-37)
38. （清）阮元校刻：《十三經注疏·論語注疏》，中華書局，2009年，5430頁。 [↑](#endnote-ref-38)
39. 何寧撰：《淮南子集釋》，中華書局，1998年，1059頁。 [↑](#endnote-ref-39)
40. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，4613頁。 [↑](#endnote-ref-40)
41. 參看（清）王引之：《經義述聞·周易下·乾知大始》所引王念孫説（第一册118頁）。 [↑](#endnote-ref-41)
42. “善之”可理解爲善待之，也可以説就是要把跟晋文公的關係處理得很好的意思。這種“善”字的用法參看上文一（三）1.。 [↑](#endnote-ref-42)
43. （清）王引之：《經義述聞·春秋左傳下·不能相禮》，第三册1109—1110頁。 [↑](#endnote-ref-43)
44. 參看（清）王引之：《經傳釋詞》，嶽麓書社，1984年，44頁。 [↑](#endnote-ref-44)
45. 羅竹風主編：《漢語大詞典》，1266頁。《大字典》《辭源》《辭海》“能”字條也有類似義項，但都不説“能做到”而説“能够”。《大字典》“能”字條此義項没有説“勝任”。 [↑](#endnote-ref-45)
46. 參看《漢語大詞典》“任”字條。 [↑](#endnote-ref-46)
47. 《荀子·仲尼》篇有下引文字：“求善處大重，理（俞樾以爲衍文）任大事，擅寵於萬乘之國，必無後患之術，……能耐任之，則慎行此道也；能而不耐任，且恐失寵，則莫若早同之，推賢讓能而安隨其後。”“能耐任之”與“能而不耐任”二句之意難通，王念孫《讀書雜志》已經指出：“兩‘能’字皆衍文。‘耐’即‘能’字也。”[（清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，中華書局，1988年，111頁]頗疑二句“耐”下“任”字亦爲誤衍之文，“耐（能）之”即可解爲“能任之”。 [↑](#endnote-ref-47)
48. （清）阮元校刻：《十三經注疏·論語注疏》，5502頁。 [↑](#endnote-ref-48)
49. 參看楊樹達：《漢書窺管》，湖南教育出版社，2007年，222頁。 [↑](#endnote-ref-49)
50. （清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，中華書局，1988年，4頁。 [↑](#endnote-ref-50)
51. 《大字典》在“水”字的“游水”義項下還舉了時代較晚的“習水”（見《宋史·李全傳》）和“識得水”（見《水滸傳》第三八回），《大詞典》在“泅水”義項下還舉了“會水”一例（見《三國演義》第七四回）。“會水”的情況與“能水”相似，“會”字也有在它跟所帶的名詞性賓語之間省去很容易看出來的表示行爲的字的用法，如“會鋼琴”就是會彈鋼琴，“會小提琴”就是會拉小提琴，“會兩齣京戲”就是會唱、會演兩齣京戲的意思，“會英語”就是會講英語或會看英語書的意思（《現代漢語詞典》爲“會英語”“會兩齣京戲”的用例立了“熟習，精通”的義項，其實並不恰當）。“習水”之語已見漢以前古書，《管子·度地》：“桓公曰：‘請問備五害之道。’管子對曰：‘請除五害之説，以水爲始，請爲置水官，令習水者爲吏，……令之行水道，城郭、堤川、溝池、官府、寺舍及洲中當繕治者，給卒財足……’”《史記·齊太公世家》：“桓公與夫人蔡姬戲舡中，蔡姬習水，蕩公。”《漢語大詞典》“習水”條引上舉《史記》用例，解釋爲“謂熟習水性”。《漢語大字典》所引《李全傳》之文作：“九月，全歸海州，治舟益急，驅諸崮人習水。”《李全傳》記南宋叛臣李全當時在海州（今江蘇連雲港一帶濱海之地）整治船隻，積極準備與宋進行水戰，“驅諸崮人習水”應該是説他驅使一些原來居於山地的人去熟習水性，以便在水戰中使用他們。（《晋書·宣帝紀》《北史·陽尼傳》皆有“習水戰”之語，《李全傳》上文也説“全知東南利舟師，謀習水戰”。）《李全傳》的“習水”絶不會單指習游水。《水滸傳》第三八回“李逵雖然也識得水，卻不甚高”意思是説李逵雖然懂一點水性，但水平並不很高。“識得水”也絶不會是“懂得游水”的意思。所以，這兩種辭書爲“水”字立“游水/泅水”的義項，完全是没有根據的。 [↑](#endnote-ref-51)
52. （清）阮元校刻：《十三經注疏·毛詩正義》，1181頁。 [↑](#endnote-ref-52)
53. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，3909頁。 [↑](#endnote-ref-53)
54. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋榖梁傳注疏》，5241頁。 [↑](#endnote-ref-54)
55. 裴學海：《古書虚字集釋》，277頁。 [↑](#endnote-ref-55)
56. 參看黃德寬主編《清華大學藏戰國竹簡（玖）·廼命二》整理者《説明》，中西書局，2019年，170頁。 [↑](#endnote-ref-56)
57. 同上注，174頁注[二〇]。又，整理者謂：“相能，謂親善。” [↑](#endnote-ref-57)
58. 參看屈萬里：《尚書集釋》，中西書局，2014年，156頁；顧頡剛、劉起釪：《尚書校釋譯論·康誥·今譯》，中華書局，2005年，1361頁。 [↑](#endnote-ref-58)
59. 上注所引屈萬里、劉起釪之書都是同意訓“能”爲“善”的，但是，他們根據自己所理解的“善”的意義，將“能”輾轉解釋爲“化導”“教化”，似嫌迂曲。 [↑](#endnote-ref-59)
60. “不弔”據段玉裁《古文尚書撰異》讀爲“不𨑩”：“𨑩，至也（引者按：此據《説文》）。至，緻也。”（段玉裁《古文尚書撰異》，上海古籍出版社，2002年，264頁下）依據段説，“弔（𨑩）”可引申爲“周到、精緻”之義。 [↑](#endnote-ref-60)
61. 至遲在清代就已有人如此使用“善自爲謀”一語了，清王定安《湘軍記·平回下篇》記湘軍將領劉錦棠派人去向他所攻打的回族武裝領袖喊話説“死期將至，善自爲謀”（《湘軍記·平回下篇》，岳麓書社，2008年，648頁）。 [↑](#endnote-ref-61)
62. 楊樹達《積微居金文說·盨跋》，臺灣大通書局，1974年，141頁。 [↑](#endnote-ref-62)
63. （宋）朱熹：《四書章句集注•論語集注》，中華書局，1983年，82頁。 [↑](#endnote-ref-63)
64. （清）簡朝亮：《論語集注補正述疏》，華東師範大學出版社，2013年，322頁。 [↑](#endnote-ref-64)
65. 參看顧頡剛：《春秋時的孔子和漢代的孔子》（原載（厦大週刊）第160—163期，1926年）、《聖、賢觀念和字義的演變》（載《中國哲學》第一輯，1979年；又收入《顧頡剛全集1·顧頡剛古史論文集》，中華書局，2011年，626—639頁）。從古文字看，“聽”“聖”本由一字分化（參看拙著《文字學概要》修訂本，商務印書館，2018年，131—132頁），“聖”字較原始的意義應該是聽力好，引申而有“聰明、通達”的意思。《莊子·外物》：“目徹爲明，耳徹爲聰。”《書·洪範》“睿作聖”孔傳：“於事無所不通謂之聖。”《凱風》毛傳即訓“聖善”之“聖”爲“叡（同‘睿’）”，《正義》説：“此‘母氏聖善’、‘人之齊聖’（引者按：見《詩·小雅·小宛》）皆以明智言之。”[（清）阮元校刻：《十三經注疏·毛詩正義》，635頁] [↑](#endnote-ref-65)
66. 《集成》4322。銘文中“”究爲何字，學者意見尚未一致。承謝明文告知，黃盛璋《彔伯銅器及其相關問題》認爲：“”字是“啟”字繁文，《詩·出車》：‘元戎十乘，以先啟行’，即在先頭開路。”其文中將上面引出的簋銘文翻譯爲“賴母親在冥冥中啟行開路，很好地開拓的心懷，永遠地照護的身體”。（載《考古與文物》，1983年第5期，44頁）謝明文又指出，清華簡《攝命》簡30有“”字，整理者聯繫簋此字，讀爲“啟”。（李學勤主編《清華大學藏戰國竹書》[捌]，中西書局，2018年，119頁注[五〇]）今按：黃氏之說似可從。簋此字字形，當象人在屋中啟戶向外眺望。眺望之“望”古字本作“”“”，由於要避免字形過長，故將其“人”旁改置於“臣”的右側。清華簡“”增“口”作“啟”，將“臥”置於“啟”上，似不如簋字形合理。“”从戶从又，見於殷墟卜辭，本爲“啟闢”之“啟”的古字，“”當爲“啟”的孳生字。 [↑](#endnote-ref-66)
67. 參看唐蘭：《用青銅器銘文來研究西周史——綜論寶雞市近年發現的一批青銅器的重要歷史價值》，《文物》1976年第6期，38頁。唐蘭《西周青銅器銘文分代史徵》，中華書局，1986年，408頁。參看上注所引黃盛彰説。 [↑](#endnote-ref-67)
68. 段玉裁：《説文解字注》，上海古籍出版社，1981年，430頁下欄。 [↑](#endnote-ref-68)
69. 程俊英、蔣見元：《詩經注析·凱風》，中華書局，1991年，82頁。 [↑](#endnote-ref-69)
70. 《莊子·天地》篇“大惑者，終身不解；大愚者，終身不靈”晋司馬彪注：“靈，曉也。”唐成玄英疏：“靈，知也。”張衡《東京賦》“神歆馨而顧德，祚靈主以元吉”，三國吴薛綜注“靈，明也”。 [↑](#endnote-ref-70)
71. 參看顧頡剛：《聖、賢觀念和字義的演變》，載《中國哲學》第一輯，1979年，又收入《顧頡剛全集1·顧頡剛古史論文集》，中華書局，2011年，626—639頁。 [↑](#endnote-ref-71)
72. 沈玉成：《左傳譯文》，中華書局，1981年，81頁。 [↑](#endnote-ref-72)
73. 陳劍《甲骨金文舊釋“”之字及相關諸字新釋》，載復旦大學出土文獻與古文字研究中心編《出土文獻與古文字研究集刊》第二輯，復旦大學出版社，2008年，13—47頁。 [↑](#endnote-ref-73)
74. 張世超、孫淩安、李國泰、馬如森等：《金文形義通解》，中文出版社，1996年，1471頁。 [↑](#endnote-ref-74)
75. 楊寬：《西周史》，上海人民出版社，1999年，156頁。 [↑](#endnote-ref-75)
76. 此句原銘文“又一”二字字形較小，二字間距也比其他諸字小得多，而且“一”下還有較大的空白，情況很不自然。謝明文認爲：“毋”與“不”之間可能本來只有一個“敢”字，“又一”本是其上端的殘存部分，結合拓本與照片看，“又一”與“不”之間可能有筆畫（似是“敢”字下部的“口”形與“又”形）。我們認爲，有可能在鑄器用的模範的銘文部分，“毋”和“不”之間本來確爲一個“敢”字，後來又加以挖改，留下上端部分，改成“又一”二字，所以形成了這種現象。故今仍從多數學者釋此句爲“汝毋又（有）一不聞”。 [↑](#endnote-ref-76)
77. 陳英傑：《讀金瑣記（一）》，復旦大學出土文獻與古文字研究中心網站，2008年6月10日。 [↑](#endnote-ref-77)
78. 郭沫若《輔師簋考釋》，收入《郭沫若全集·考古編》第6卷《金文叢考補錄》，科學出版社，2002年，207頁。 [↑](#endnote-ref-78)
79. 黃天樹：《談談甲骨文中的程度副詞》，載宋鎮豪主編：《甲骨文與殷商史》新四輯，上海古籍出版社，2014年，180頁。 [↑](#endnote-ref-79)
80. 蔣書紅：《聞尊銘文考釋》，《中國歷史文物》2010年第3期，68—73頁。 [↑](#endnote-ref-80)
81. 同上注，72頁。 [↑](#endnote-ref-81)
82. 張崇禮《釋聞尊銘文中的“”字》，http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/1799。張氏認爲“”可能是“獲得”之“獲”的本字，似不一定正確。 [↑](#endnote-ref-82)
83. 按：子蟜即公孫蠆之字。《左傳·襄公十四年》記晋帥諸侯之師伐秦，諸侯之師“及涇不濟”，公孫蠆與叔向規勸諸侯之師渡河。“秦人毒涇上流，師入，多死。鄭司馬子蟜帥鄭師以進，師皆從之……”。 [↑](#endnote-ref-83)
84. （清）孫希旦：《禮記集解》，中華書局，1989年，925頁。 [↑](#endnote-ref-84)
85. （清）王引之撰，虞思徵、馬濤、徐煒君校點：《經義述聞》，上海古籍出版社，2016年，第二册885頁。 [↑](#endnote-ref-85)
86. 王文錦：《禮記譯解》，中華書局，2016年，509頁。 [↑](#endnote-ref-86)
87. 此文中的兩處“善之善者”銀雀山漢簡本《孫子》作“善者”。今本《謀攻》篇還兩次出現“善之善者”，但簡本與《謀攻》篇相當之篇簡文殘缺得非常嚴重，與“善之善者”相當的文字已全不可見，似不能排除簡本此處原作“善之善者”的可能性。“善之善者”指“善者中的善者”，也就是最善者的意思。 [↑](#endnote-ref-87)
88. 銀雀山漢簡本《孫子》有異文，但“戰勝而天下曰善”一句，簡本與傳本相同。 [↑](#endnote-ref-88)
89. 楊伯峻：《論語譯注》，中華書局，1980年，130頁。 [↑](#endnote-ref-89)
90. 參看裴學海：《古書虚字集釋》，580—581頁。 [↑](#endnote-ref-90)
91. 參看郭靄春譯文“脾的正常與否，可以看得出來嗎”（郭靄春：《黃帝内經素問白話解》，中國中醫藥出版社，2012年，124頁）。 [↑](#endnote-ref-91)
92. （宋）朱熹：《四書章句集注論語集注》，68頁。 [↑](#endnote-ref-92)
93. 程樹德：《論語集釋》，中華書局，1990年，223頁。 [↑](#endnote-ref-93)
94. 劉釗：《郭店楚簡校釋》，福建人民出版社，2005年，185頁。 [↑](#endnote-ref-94)
95. （清）阮元：《十三經注疏·禮記正義》，3326頁。 [↑](#endnote-ref-95)
96. 王文錦：《禮記譯解》，557頁。 [↑](#endnote-ref-96)
97. （清）鍾文烝：《春秋穀梁經傳補注•宣公十五年》，中華書局，2009年，459頁。 [↑](#endnote-ref-97)
98. 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹簡》［陸］，中西書局，2016年，143頁注［七六］。 [↑](#endnote-ref-98)
99. 孫欽善：《論語新注》，中華書局，2018年，33頁【辨證】。 [↑](#endnote-ref-99)
100. 孫欽善：《論語新注》，428頁【校注】。 [↑](#endnote-ref-100)
101. 楊朝明：《論語詮解》，山东友谊出版社，2018年，175頁。 [↑](#endnote-ref-101)
102. 楊朝明：《論語詮解》，14頁。 [↑](#endnote-ref-102)
103. 王叔岷：《史記斠證》，3035頁。 [↑](#endnote-ref-103)
104. 高誘在《蕩兵》篇此句下注“《傳》曰：‘能者養之以求福，不能者敗之以取禍’”，所引見《左傳·成公十三年》，作“能者養之以福，不能者敗以取禍”。今本上句“福”上無“求”字，竹添光鴻《左傳會箋》據《漢書·律曆志》引文指出此句古本原作“能者養以之福”，今本“之”“以”二字誤倒（［日］竹添光鴻著，于景祥、柳海松整理：《左傳會箋》，遼海出版社，2008年，267頁）。 [↑](#endnote-ref-104)
105. 王叔岷：《史記斠證》，1885頁。 [↑](#endnote-ref-105)
106. 王叔岷：《史記斠證》，2366頁，2730頁。 [↑](#endnote-ref-106)
107. 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡［壹］》，文物出版社，1985年，10頁注［二］。 [↑](#endnote-ref-107)
108. 《銀雀山漢墓竹簡［壹］》，53頁注［三一］。 [↑](#endnote-ref-108)
109. 網上流傳一種稱爲《孫子略解》的曹注本，凡簡本作“善者”而傳本作“善戰者”、“善用兵者”之處，該本皆作“善者”。此本是今人將簡本與傳本拼合而成的，並無版本價值。 [↑](#endnote-ref-109)
110. 銀雀山漢墓竹簡整理小組編：《銀雀山漢墓竹簡［貳］》，文物出版社，2010年，152頁注［一］。 [↑](#endnote-ref-110)
111. （清）王引之撰《經義述聞》，第四册1563—1564頁。 [↑](#endnote-ref-111)
112. 蕭旭：《群書校補•〈國語〉校補》，廣陵書社，2011年，122頁。 [↑](#endnote-ref-112)
113. 楊伯峻：《論語譯注》，72頁。 [↑](#endnote-ref-113)
114. 楊伯峻：《論語譯注》，67頁。 [↑](#endnote-ref-114)
115. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，3760頁。 [↑](#endnote-ref-115)
116. ［日］竹添光鴻著，于景祥、柳海松整理：《左傳會箋》，21頁。 [↑](#endnote-ref-116)
117. 楊伯峻：《春秋左傳注》，中華書局，1990年，50—51頁。 [↑](#endnote-ref-117)
118. 高亨：《詩經今注》，上海古籍出版社，1980年，424頁。 [↑](#endnote-ref-118)
119. （清）阮元校刻：《十三經注疏·毛詩正義》，1184頁。 [↑](#endnote-ref-119)
120. 《論語·堯曰》篇在我們所引的兩句下尚有“雖有周親，不如仁人。百姓有過，在予一人”四句，所言皆爲周事，但前二句與後四句一般都認爲各有不同來源，這應該是對的。從用韻看，一二兩句叶韻，用之部去聲韻，後四句一、二、四句叶韻，用真部平聲韻，似也可證明這一點。所以，解釋此二句時不必與第三、四句牽合。 [↑](#endnote-ref-120)
121. （宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，962—963頁。 [↑](#endnote-ref-121)
122. 參看程樹德：《論語集釋》，中華書局，1990年，875頁。 [↑](#endnote-ref-122)
123. 徐元誥集解，王樹民、沈長雲點校：《國語集解》，中華書局，2002年，327頁。 [↑](#endnote-ref-123)
124. 參看程樹德：《論語集釋》，488頁。但程樹德承何晏《集解》之説似認爲“善人”主要指國君，則是不妥當的。 [↑](#endnote-ref-124)
125. （梁）皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，中華書局，2013年，282頁。 [↑](#endnote-ref-125)
126. 關於“君子”詞義的演變，參看顧頡剛：《春秋時的孔子和漢代的孔子》、蕭公權：《中國政治思想史》（1945年商務印書館初版，新星出版社2005年增訂版，47頁）、葛志毅：《〈左傳〉“君子曰”與儒家君子之學》（《河北學刊》，2010年第6期，27頁）、張毅：《論〈左傳〉史料系統與先秦君子問題——〈左傳〉“君子”用法詳析》（《北京社會科學》，2016年第12期，113—117頁）。 [↑](#endnote-ref-126)
127. 參看顧頡剛：《春秋時的孔子和漢代的孔子》、《聖、賢觀念和字義的演變》。 [↑](#endnote-ref-127)
128. 張毅：《論〈左傳〉史料系統與先秦君子問題——〈左傳〉“君子”用法詳析》，116頁。 [↑](#endnote-ref-128)
129. 清代閻若璩已言此意，見閻若璩撰，黃懷信、吕翊欣校點：《尚書古文疏證》，上海古籍出版社，2010年，655—656頁。 [↑](#endnote-ref-129)
130. 上引《左傳·昭公七年》文中的“聖人”，《史記·孔子世家》、《左傳》服虔注、王肅《孔子家語·觀周》注、《左傳》杜預注皆以爲指商湯，把“聖人有明德者，若不當世，其後必有達人”曲解爲“聖人之後，雖不當世，必有達者”（《史記·孔子世家》）或“聖人之後，若不當世，則必有明德而達者焉”（《孔子家語·觀周》）。據《左傳》原文，“聖人有明德者”顯然應該指弗父何、正考父。關於這一點，王引之在《經義述聞·春秋左傳下·聖人之後聖人有明德者》中已有明辨（第三册1110—1111頁）。王氏文中還説：“聖爲明德之通稱，不專指大聖（引者按：所謂大聖，應指堯舜至周文王等古聖王）。弗父之讓，考父之共，其有明德如是，得不謂之聖人乎？固不必商湯而後爲聖也。”王氏在上引一段文字之前還説：“聖人即是有明德者，古人自有複語耳。襄二十四年《傳》‘僑聞君子長國家者’，君子即是長國家者也。”（引者按：此段見於小字注文）王氏指出古書中的“聖”“不專指大聖”是正確的，但認爲“聖”就是“明德之通稱”，“聖人有明德者”與“君子長國家者”一樣都是同義“複語”，則是有問題的。王氏在“聖爲明德之通稱，不專指大聖”句下的小字注文中先舉了“聖”字的十一條用例，以説明“聖爲明德之通稱”，接著又引了《左傳·襄公二十二年》“臧武仲如晋，雨，過御叔。御叔在其邑，將飲酒，曰：焉用聖人”之文的《正義》：“《周禮·大司徒》‘以鄉三物教萬民，一曰六德，知仁聖義中和’鄭玄云‘聖，通而先識也’，《尚書·洪范》云‘睿作聖’者，通識之名（王氏在此文下略去了《正義》‘時人見其多知，故以聖人言之，非爲武仲實是大聖也’一句）。《尚書》又稱‘惟狂克念作聖，惟聖罔念作狂’，《詩》稱‘人之齊聖’‘皇父孔聖’‘母氏聖善’，皆非大聖也。”

王氏和《左傳》正義所引之例，從我們今天的認識來看，其中的“聖”都應該當聰明通達一類意思來理解，並不能作爲有德之人可以通稱爲“聖”的證據，王氏和《左傳》正義作者無疑都尚不能認識到這一點。他們所舉用例中的有些“聖”字應理解爲聰明通達一類意思是很明顯的，如《左傳·襄公二十二年》稱臧武仲爲“聖人”一例，王氏顯然因爲《周禮·大司徒》“六德”中除“仁”“義”等外還包括鄭玄注爲“明於事”的“知（智）”和注爲“通而先識”的“聖”，就認爲稱聰明通達之人爲聖人也在“聖人即是有明德者”的範圍之内。至於那些確實含義不够明顯的“聖”，當然就被王氏誤解爲指仁義等一般的“德”了，他説“弗父之讓，考父之共，其有明德如是，得不謂之聖人乎”，其實是以被他誤解的一些“聖”字用例爲依據的。王氏没有解釋“明德”的“明”字，從他的有關論述來看，他只是囿於《左傳·昭公七年》“聖人有明德者”的原文而不得不用“明德”來表示一般的“德”的意義。王氏認爲“聖人有明德者”與“君子長國家者”一樣都是同義“複語”，也是不正確的。據《左傳·襄公二十四年》文，所謂“長國家者”指國家的主要執政者，“君子長國家者”猶言“君子之長國家者”，在一般情況下，“君子”與“長國家者”的意義並不相同。“聖人有明德者”猶言“聖人之有明德者”，“聖人”和“有明德者”不能視爲同義“複語”。總之，王氏關於“聖人有明德者”的意見是不能接受的。顧頡剛晚年根據王煦華代作稿修改而成的《聖、賢觀念和字義的演變》對《左傳·昭公七年》“聖人有明德者”的解釋襲用了王引之的意見（《顧頡剛全集1·顧頡剛古史論文集》，630頁），不妥。 [↑](#endnote-ref-130)
131. 參看拙文《説〈老子〉中的“無爲”和“爲”》，《中華文史論叢》，2019年第4期，28—31頁。 [↑](#endnote-ref-131)
132. 《莊子·天下》“以巨子爲聖人。皆願爲之尸，冀得爲其後世”，參看馮友蘭：《中國哲學史》，商務印書館，1944年，113—114頁。 [↑](#endnote-ref-132)
133. 亦見馬王堆帛書，但帛書《五行》的文字除見於郭店簡《五行》者外，尚有對此文進行解説的部分，研究者多稱前者爲“經”，後者爲“説”。 [↑](#endnote-ref-133)
134. （宋）朱熹：《四書章句集注•孟子集注》，370頁。 [↑](#endnote-ref-134)
135. （宋）朱熹：《四書章句集注•孟子集注》，351頁。 [↑](#endnote-ref-135)
136. 趙岐在“古之賢王好善而忘勢”句下注：“樂善而自卑，若高宗得傅説而稟命。”［（清）阮元校刻：《十三經注疏·孟子注疏》，中華書局，2009年，6016頁］他對所注之文意義的理解顯然是正確的，但用高宗稟命於傅説作爲“賢王好善而忘勢”的實例，則是不妥當的。趙岐之時《説命》篇已亡佚，他只能見到《書序》中的《説命序》，此序説：“高宗夢得説，使百工營求諸野，得諸傅巖，作《説命》三篇。”作《説命》三篇的主事者應該就是高宗（武丁），趙岐蓋誤解《書序》之意認爲高宗得傅説後，傅説作《説命》三篇。與趙岐同時的鄭玄，從其《禮記注》看，也犯了同樣的錯誤。這大概跟《禮記》的《緇衣》《文王世子》等篇所引的《説命》之文看起來很像是傅説告誡武丁的話有關。從清華簡《傅説之命》三篇看，全篇中只有高宗武丁命傅説之言，而無傅説命王之言，趙岐“稟命”之説是錯誤的。參看《〈中國古典學的重建叢書〉序》，見裘錫圭：《老子今研》，中西書局，2021年，23頁。 [↑](#endnote-ref-136)
137. （清）焦循撰、沈文倬校點：《孟子正義》，中華書局，1987年，994頁。 [↑](#endnote-ref-137)
138. 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，中華書局，2004年，621頁。 [↑](#endnote-ref-138)
139. 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹書》［柒］，中西書局，2017年，108頁注［九］。 [↑](#endnote-ref-139)
140. 郭店簡項目《語叢一》釋文注釋未刊稿。 [↑](#endnote-ref-140)
141. 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，624頁。 [↑](#endnote-ref-141)
142. 今本《逸周書·皇門》“自其善臣以至有分私子”，清華簡本《皇門》“善臣”作“（釐）臣”，今本恐不可信，“（釐）臣”之義待考。 [↑](#endnote-ref-142)
143. 參看張毅：《論〈左傳〉史料系統與先秦君子問題——〈左傳〉“君子”用法詳析》，108、111—113頁。 [↑](#endnote-ref-143)
144. 參看顧頡剛：《聖、賢觀念和字義的演變》。但此文對“聖人”觀念演變過程的看法，我們並不完全同意，觀本文自明。 [↑](#endnote-ref-144)
145. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，4355頁。 [↑](#endnote-ref-145)
146. 黃德寬主編：《清華大學藏戰國竹書（玖）》，中西書局，2019年，125頁。賈連翔《從〈治邦之道〉〈治政之道〉看戰國竹書“同篇異制”現象》（《清華大學學報》(哲學社會科學版)，2020年第1期，43—47頁）對這兩篇的簡序有所調整。 [↑](#endnote-ref-146)
147. 參看李守奎：《清華簡〈治政之道〉的治政理念與文本的幾個問題》，《文物》2019年第9期，44—49頁。 [↑](#endnote-ref-147)
148. 李守奎《清華簡〈治政之道〉的治政理念與文本的幾個問題》，47頁。 [↑](#endnote-ref-148)
149. 參看（清）王引之：《經傳釋詞》，184頁。 [↑](#endnote-ref-149)
150. 參看《漢語大詞典》“罷2”義項④。 [↑](#endnote-ref-150)
151. 參看（清）王引之：《經傳釋詞》，201頁。 [↑](#endnote-ref-151)
152. 當“能力强”、“能把事做得很好”講的“善”既可以與“不能”對立，也可以與“不善”對立，如《禮記·學記》“善學者師逸而功倍，又從而庸之；不善學者，師勤而功半，又從而怨之。善問者如攻堅木，先其易者，後其節目，及其久也，相説以解；不善問者反此。善待問者如撞鐘，叩之以小者則小鳴，叩之以大者則大鳴，待其從容，然後盡其聲；不善答問者反此。此皆進學之道也”，《韓非子·外儲説左下》“陽虎去齊走趙，簡主問曰：‘吾聞子善樹人。’虎曰：‘……虎不善樹人。’”又如上文引過的《史記·淮陰侯列傳》“陛下不能將兵，而善將將”之句，如果把“不能”改成“不善”，也是講得通的，只不過前後對比的强烈程度有所削弱而已。 [↑](#endnote-ref-152)
153. 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹書》［柒］，137頁。 [↑](#endnote-ref-153)
154. （清）劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，中華書局，1990年，507頁。 [↑](#endnote-ref-154)
155. 參看《馬漢麟語言文字論集》，商務印書館，1993年，31—32頁。 [↑](#endnote-ref-155)
156. 《性自命出》簡8-12：“凡性或動之，或逆之，或交〈室（節）〉之，或厲之，或出之，或養之，或長之。凡動性者，物也；逆性者，悅也；交〈室（節）〉性者，故也；厲性者，義也；出性者，勢也；養性者，習也；長性者，道也。”從這段文字可以清楚地看出《性自命出》的作者是持“性可以爲善可以爲不善”說的，所以要“室（節）性”“厲性”“養性”“長性”，就是要造成使人向善的“勢”。我們在《由郭店簡〈性自命出〉的“室性者故也”說到〈孟子〉的“天下之言性也”章》一文中根據馬王堆帛書《十六經·觀》篇“時𢯶（節）三樂”的“𢯶”把《性自命出》篇“室性者，故也”之“室”讀爲“節”（參看《裘錫圭學術文集》修訂本第2卷，復旦大學出版社，2015年，378-388頁），此說似乎很少有人相信，其主要原因可能是楚簡中通常以“即”表“節”，《性自命出》中即有多例，爲什麼“節性”的“節”不用“即”字表示而用“室”字表示，似難解釋。今按：“節”有“節制、約束”的意思，這種含義應該是“室”的變音引申義，“窒”的意思也應該是由“室”引申而來的，可以作爲旁證。以“室”表“節制”之“節”，是用引申義所從出之義的本字表示引申義。馬王堆帛書的“𢯶”是從“室”字分化出來專表這個引申義的。“節”字的“關節、節點、節度”等義則是由“節”的本義“竹節”引申而來的。二者本不同源，後來才混而爲一。 [↑](#endnote-ref-156)
157. 前面講過，清華簡《治》篇中的“善人”是指有能力的人，但有一處“妨善”與“弼惡”對言，這個“善”有可能是指才德具備的“善人”。 [↑](#endnote-ref-157)
158. 《漢語大詞典》所引第二條書證爲南朝宋傅亮《爲宋公求加贈劉前軍表》之文（“俾忠貞之烈，不泯於身後；大賚所及，永秩於善人”），表中活用“周有大賚，善人是富”的典故，將請求給予加贈的原前軍將軍劉穆之稱爲“善人”。我們在前面已經講過，《論語·堯曰》所引古語“周有大賚，善人是富”中的“善人”應指“有能力的、在武王克商中立有功勞的那些人”［見三（二）1.例（2）］，而據表文劉穆之則顯然是一位德才具備的官員。 [↑](#endnote-ref-158)
159. （漢）王充著，黄暉撰：《論衡校釋》，中華書局，1990年，933頁。 [↑](#endnote-ref-159)
160. 王明編：《太平經合校•卷五十六至六十四•闕題》，中華書局，2014年，231頁。 [↑](#endnote-ref-160)
161. 楊伯峻：《春秋左傳注》修訂本，中華書局，1990年，1254頁。 [↑](#endnote-ref-161)
162. 趙岐注：“夷，傷也。父子相責怒，則傷義矣。一説云父子反自相非若夷狄也。”[（清）阮元校刻：《十三經注疏·孟子注疏》，5921頁]。疑當以趙注所引“一説”爲是，後世“鄙夷”之語即由此種“夷”字發展而來。“鄙”指鄙人，“夷”指“夷人”，皆爲古代受輕視的人。 [↑](#endnote-ref-162)
163. （戰國）吕不韋撰，（東漢）高誘注，俞林波：《元刊吕氏春秋校訂》，鳳凰出版社，2016年，168頁。 [↑](#endnote-ref-163)
164. （清）阮元校刻：《十三經注疏·周易正義》，33頁。 [↑](#endnote-ref-164)
165. 沈玉成：《左傳譯文》，170頁。 [↑](#endnote-ref-165)
166. 程樹德：《論語集釋》，1161頁。 [↑](#endnote-ref-166)
167. （梁）皇侃撰，高尚榘校點：《論語義疏》，中華書局，2013年，450頁。 [↑](#endnote-ref-167)
168. 耿振東：《管子譯注》，上海三聯書店，2014年，127頁。 [↑](#endnote-ref-168)
169. 內，何建章據閔本讀爲“乃”，參看何建章《戰國策注釋》，中華書局，1990年，827頁。鄔可晶認爲：這個“內”讀爲“乃”，恐難信（閔本的“乃”大概是刻書的人以意改的）。竊疑“內”當讀爲“遂”。《上博（二）·容成氏》簡44“能述（遂）者述（遂），不能述（遂）者內（墜）而死”,“內”讀爲“墜”；《清華大學藏戰國竹簡（拾）·四告》第三篇簡26“不于非彝”，从“內”聲的那個字亦讀爲“墜”（此字似可視爲从“涇〈淫〉”，“內”聲）。“內”既可讀爲“墜”，似也有可能讀爲“遂”。 [↑](#endnote-ref-169)
170. （清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，3529頁。 [↑](#endnote-ref-170)
171. 如王文錦：《禮記譯解》，801頁。 [↑](#endnote-ref-171)
172. （清）阮元校刻：《十三經注疏·孟子注疏》，5909頁。 [↑](#endnote-ref-172)
173. （清）阮元校刻：《十三經注疏·孟子注疏》，5911頁。 [↑](#endnote-ref-173)
174. （宋）朱熹撰：《四書章句集注·孟子集注》，277頁。 [↑](#endnote-ref-174)
175. 楊伯峻：《孟子譯注》，中華書局，2019年，136頁。 [↑](#endnote-ref-175)
176. 陳偉：《郭店簡書〈人雖有性〉校釋》，《中國哲學史》2000年第4期，12頁注[十二]。此文修改後又收入陳偉《郭店竹書別釋》，見第十三章《〈性自命出〉諸簡編連問題及校釋》，湖北教育出版社，2003年，192頁注[九]。 [↑](#endnote-ref-176)
177. “”在本篇中一般用爲“始”，但在此處讀“始”其意難通。疑當讀“嗣”，嗣其德，指延續音樂的教化作用。《禮記·月令》“命相布德和令”鄭玄注：“德，謂善教也。”《荀子·富國》“不以德爲政”楊倞注：“德，謂教化，使知分義也。”古有“嗣德”之語，《尚書·顧命》“王義嗣德”，偽孔傳“康王以義繼先人明德”（［清］阮元校刻《十三經注疏尚書正義》，518頁），蔡沈《書集傳》則釋“義”爲“宜”（［宋］蔡沈《書集傳》，鳳凰出版社，2010，237頁）。《詩·大雅·思齊》“大姒嗣徽音”鄭箋：“徽，美也。嗣大任之美音，謂續行其善教令。”馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》認爲此句之意“言大姒兼嗣大姜、大任之德音耳”（［清］馬瑞辰撰，陳金生點校《毛詩傳箋通釋》，中華書局，1989年，832頁）。“嗣徽音”之義亦與“嗣德”相近。 [↑](#endnote-ref-177)
178. 本段釋文用寬式，凡學者中基本無異議之通讀字，一般即以通讀字寫出。 [↑](#endnote-ref-178)
179. 此段文字見於郭店《性自命出》簡36—38：“凡學者求（此字原作‘隶’，整理者引‘裘按’疑爲‘求’字之訛；上博簡《性情論》簡31正作‘求’）其心爲難，從其所爲，近得之矣，不如以樂之速也。雖能其事，不能其心，不貴。【我們在前面講“善”字帶賓語的用法時曾說到古漢語中的“能”字有時可以當“能及”理解，並對此句作了解釋，請參看一（四）2.】求其心有爲（當讀‘偽’）也，弗得之矣。人之不能以爲（亦當讀‘偽’，《性情論》簡32作‘𢡺’）也，可知也。[不]（此字原簡磨泐不清，據《性情論》簡32補）過十舉，其心必在焉，察其見者，情安失哉？”“人之不能以爲（偽）也，可知也”句中的“之”應訓爲“若”（參看王引之《經傳釋詞》，199—200頁），這句話的意思是說被觀察的人若是不會作偽的，他心中的真情就可以知道。 [↑](#endnote-ref-179)
180. 陳偉：《郭店簡書〈人雖有性〉校釋》，《中國哲學史》2000年第4期，12頁注[十二]、5頁注[七]。又見陳偉：《郭店竹書別釋》，192—193頁注[九]、179頁注[六]、[七]。 [↑](#endnote-ref-180)
181. 陳偉：《郭店簡書〈人雖有性〉校釋》，《中國哲學史》，5頁注[六]。又見陳偉：《郭店竹書別釋》，179頁注[七]。 [↑](#endnote-ref-181)
182. 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，182頁注[七]。 [↑](#endnote-ref-182)
183. 同上注，134頁注[五九]。 [↑](#endnote-ref-183)
184. （清）王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，318頁。 [↑](#endnote-ref-184)
185. 同上，488頁。 [↑](#endnote-ref-185)
186. （南朝宋）范曄撰，（唐）李賢等注，中華書局編輯部點校：《後漢書》，中華書局，1965年，2199頁。 [↑](#endnote-ref-186)
187. 楊伯峻：《孟子譯注》，23頁。 [↑](#endnote-ref-187)
188. 楊伯峻：《孟子譯注》，335頁。 [↑](#endnote-ref-188)
189. 參看張峰：《楚文字訛書研究》，上海古籍出版社，2016年，176—189頁。 [↑](#endnote-ref-189)
190. 陳偉：《郭店簡書〈尊德義〉校釋》，載《中國哲學史》2001年第3期，114頁。 [↑](#endnote-ref-190)
191. 參看本篇後文簡31—32：“仁、義，禮所由生也，四行之所和也。和則同，同則善。” [↑](#endnote-ref-191)
192. 本篇後文簡16“能爲一，然後能爲君子”，馬王堆帛書《老子》甲本卷后佚書《五行》“説”的部分解説此句：“能爲一者，言能以多〔爲一〕。以多爲一也者，言能以夫〔五〕（引者按：五，即指五行）爲一也。”可以參考。 [↑](#endnote-ref-192)
193. （清）焦循撰，沈文倬點校：《孟子正義》，438頁。 [↑](#endnote-ref-193)
194. （宋）朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，239頁。 [↑](#endnote-ref-194)
195. 參看《現代漢語詞典》“與人爲善”條：“原指贊助人學好（引者按：此句之釋當據正文所引朱注，但從朱注全文看，似有斷章取義之嫌），現多指善意幫助別人。” [↑](#endnote-ref-195)
196. 劉釗：《郭店楚簡〈語叢一〉箋釋》，收入氏著《古文字考釋叢稿》，嶽麓書社，2005年，260頁。 [↑](#endnote-ref-196)
197. 《漢語大詞典》“善”字義項“①吉祥；好；美好”即引《中庸》“禍福將至，善，必先知之，不善，必先知之”作爲第一條用例。 [↑](#endnote-ref-197)
198. 楊樹達：《積微居金文説》，210頁。 [↑](#endnote-ref-198)
199. 西周銅器善鼎銘中的“善”和伯善鼎銘中的“伯善”都是器主人名。春秋時的莒叔仲平鍾有“仲平善發（黃盛璋讀爲‘且’，見《山東出土莒之銅器及其相關問題綜考》，《華夏考古》，1992年第4期，67頁）考”語，“善”字用法應是很常見的那種帶賓語的用法，但全句語意尚無恰當解釋。故未引用。又，山東萊陽戰國早期墓中出土有一銅戈，上有“不蠶善”三字（參看《故宮文物》1993年129期11頁圖16），語意不明，附記於此。 [↑](#endnote-ref-199)
200. （清）阮元校刻：《十三經注疏·春秋左傳正義》，3881頁。 [↑](#endnote-ref-200)
201. （清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，2913—2914頁。 [↑](#endnote-ref-201)
202. （清）王引之：《經義述聞》，第一册451—453頁。 [↑](#endnote-ref-202)
203. （清）阮元校刻：《十三經注疏·周禮注疏》，1376頁。 [↑](#endnote-ref-203)
204. （清）阮元校刻：《十三經注疏·儀禮注疏》，2339頁。 [↑](#endnote-ref-204)
205. （清）阮元校刻《十三經注疏·周禮注疏》，1615頁。 [↑](#endnote-ref-205)
206. 參看周聰俊《簠𥮉爲黍稷圓器說質疑》，《大陸雜志》100卷第3期，104頁。李學勤《青銅器中的簠與鋪》，收入氏著《中國古代文明研究》，華東師範大學出版社，2005年，78頁。 [↑](#endnote-ref-206)
207. 唐蘭《略論西周微史家族窖藏銅器群的重要意義》，《文物》1978年第3期，21-22頁。高明《䀇、簠考辨》，《文物》1982年第6期，70-73、85頁。下文簡稱“唐文”“高文”。 [↑](#endnote-ref-207)
208. 董蓮池：《新金文編》，作家出版社，2011年，598—604頁。 [↑](#endnote-ref-208)
209. 參看趙平安《䀇、簠再辨》，《古文字研究》31輯，中華書局，228頁。 [↑](#endnote-ref-209)
210. 參看李學勤《青銅器中簠與鋪》、周聰俊《簠𥮉爲黍稷圓器說質疑》。關於字音相近的問題，還可參看趙平安《䀇、簠再辨》。 [↑](#endnote-ref-210)
211. （清）阮元校刻：《十三經注疏·儀禮注疏》，2339頁。 [↑](#endnote-ref-211)
212. 李學勤：《棗莊徐樓村宋公鼎與費國》，《史學月刊》2012年第1期，128—129頁。 [↑](#endnote-ref-212)
213. （秦）吕不韋編，許維遹集釋，梁運華整理：《吕氏春秋集釋》，中華書局，2009年，519頁。 [↑](#endnote-ref-213)
214. （清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，3286頁。 [↑](#endnote-ref-214)
215. （清）阮元校刻：《十三經注疏·周禮注疏》，1424頁。 [↑](#endnote-ref-215)
216. （清）阮元校刻：《十三經注疏·周禮注疏》，1424頁。 [↑](#endnote-ref-216)
217. 李學勤主編：《清華大學藏戰國竹書》[柒]，96頁注[二九]。 [↑](#endnote-ref-217)
218. （清）阮元校刻：《十三經注疏·儀禮注疏》，2110頁。 [↑](#endnote-ref-218)
219. （清）阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，3040頁。 [↑](#endnote-ref-219)
220. 參看裘錫圭：《文字學概要》修訂本，商務印書館，2013年，144—145頁。 [↑](#endnote-ref-220)
221. 《商書·盤庚》上篇有兩個“善”字：“世選（從俞樾讀爲‘纂’，訓繼，參看顧頡剛、劉起釪：《尚書校釋譯論》，945頁）爾勞，予不掩爾善（當指做得好的事，下句“善”字同）”，“用罪伐厥死，用德彰厥善”。中篇有兩個“能”字：“汝罔能迪”，“不能胥匡以生”。《盤庚》篇的史料價值雖然較高，但顯然是經過周人改寫的，似不能當作真正的商代語言資料來看。清華簡《説命下》簡1—2有“脜（柔）遠能逐（邇）”，此爲周代常用語，疑爲後人摻入。 [↑](#endnote-ref-221)
222. 參看裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第四册《老子甲本·道篇》，46頁注[三一]；《老子乙本·道篇》，208頁注[九]。 [↑](#endnote-ref-222)
223. 蔣錫昌：《老子校詁》，商務印書館，1937年，123頁。 [↑](#endnote-ref-223)
224. 參看裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第四册《老子甲本·德篇》，33頁注[一四一]。 [↑](#endnote-ref-224)
225. 吴澄：《道德真經注》，載《道藏》第12册，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社，1988年，0820b頁。 [↑](#endnote-ref-225)
226. 參看裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第四册《老子甲本·德篇》，18頁注[五八]。 [↑](#endnote-ref-226)
227. 參看北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書》[貳]，上海古籍出版社，2012年，128頁。 [↑](#endnote-ref-227)
228. 參看蔣錫昌：《老子校詁》，306頁。 [↑](#endnote-ref-228)
229. 同上注。 [↑](#endnote-ref-229)
230. 參看北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書》[貳]，128頁。 [↑](#endnote-ref-230)
231. 吴澄：《道德真經注》，載《道藏》第12册，0804c頁。 [↑](#endnote-ref-231)
232. 任繼愈：《老子今譯》，古籍出版社，1956年，1—2頁。任氏1985年在上海古籍出版社出版的《老子新譯》（修訂本63頁）同。 [↑](#endnote-ref-232)
233. 陳鼓應：《老子今注今譯》（參照簡帛本最新修訂版），商務印書館，2020年，83—84頁。 [↑](#endnote-ref-233)
234. 按照這種理解，“斯”字後面當有個“有/生”字，究竟是當初記録老子話的人或者早期的傳抄者漏去或刪去了“有/生”字，還是老子當初爲强調語氣，有意不加“有/生”一類字，還是另有原因（也許我們對古代“斯”字的用法還了解得不够），現在已經很難判定了。 [↑](#endnote-ref-234)
235. 吴澄：《道德真經注》，載《道藏》第12册，0781a頁。 [↑](#endnote-ref-235)
236. 有人把“善復爲妖”的“善”解爲“吉”，這當然比解爲善惡之“善”好。但據我們上文的分析，“善”的“吉祥”義似出現得較晚，故不取此説。 [↑](#endnote-ref-236)
237. 蔣錫昌：《老子校詁》，185頁。 [↑](#endnote-ref-237)
238. 高明：《帛書老子校注》，368頁。 [↑](#endnote-ref-238)
239. 北京大學出土文獻研究所編：《北京大學藏西漢竹書》[貳]，157頁第六十八章注[四]。 [↑](#endnote-ref-239)
240. 參看裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第四册《老子甲本·德篇》，28頁注[一一〇]。 [↑](#endnote-ref-240)
241. 饒宗頤：《老子想爾注校正》，上海古籍出版社，1991年，35頁。 [↑](#endnote-ref-241)
242. 顧歡：《道德真經注疏》，載《道藏》第13册，0301a頁。 [↑](#endnote-ref-242)
243. （唐）魏徵等撰：《群書治要》卷三十四，商務印書館“叢書集成初編”本，1937年，573頁。 [↑](#endnote-ref-243)
244. 蒙文通：《輯校李榮〈道德經注〉》，收入《蒙文通全集》五《道教甄微》，巴蜀書社，2015年，262頁。 [↑](#endnote-ref-244)
245. （宋）范應元：《老子道德經古本集注》，華東師範大學出版社，2010年，50頁、109頁。 [↑](#endnote-ref-245)
246. 參看裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》第四册《老子甲本·德篇》，38頁注[一九七]。 [↑](#endnote-ref-246)
247. 如：陳鼓應《老子今注今譯》（參照簡帛本最新修訂版，商務印書館，2021年，103頁）、《文白對照諸子集成·老子》（許嘉璐主編，孫雍長注譯，廣西教育出版社、陝西人民教育出版社、廣東教育出版社，1995年，2頁）等的譯文把“善”譯成“善於”；辛戰軍《老子譯注》（中華書局，2008年，36頁）等的譯文以“能”對應“善”。 [↑](#endnote-ref-247)
248. 陳鼓應：《老子今注今譯》（參照簡帛本最新修訂版），103頁。 [↑](#endnote-ref-248)
249. 參看高明：《帛書老子校注》，中華書局，1996年，257頁。 [↑](#endnote-ref-249)
250. 張松如：《老子説解》，齊魯書社，1998年，55頁。 [↑](#endnote-ref-250)
251. 老子説“道”有“其中有情，其情甚真，其中有信”之語，“道”的運行規律，“道”的精神、原則是永恒不變的，這就是“道”的“信”。老子要人得到真正的“信”，也就是要人們遵從“道”的精神、原則行事。上引《老子》語中的兩個“情”字，今傳各本皆誤作“精”，簡帛本此字皆作“請”，學者皆讀爲“情實”之“情”，從《莊子·大宗師》“夫道，有情有信，無爲無形”來看，此篇作者所見的《老子》也不是作“精”而是作“情”的（參看高明：《帛書老子校注》，332頁）。作“精”者應爲後人所改。 [↑](#endnote-ref-251)
252. 拙文《説老子的“無爲”和“爲”》，載《中華文史論叢》，2019年第4期，25—78頁。 [↑](#endnote-ref-252)