

哲学研究

道法之间:黄老政治哲学的思想空间

郑开

摘要:从春秋战国到秦汉时期的历史经验表明,“道法”脱胎于“德礼”乃最深刻、最能体现时代精神且最耐人寻味的早期思想史主线。与礼崩乐坏的历史进程如影随形,真正具有思想史意义的“法”肇源于周礼之更张,或者说最初的“法”乃是“礼”的调节、修正和补充;然而伴随着变法运动——亦即“法的出现与成长、法的制度化发展和法的精神的滋育”,“法”逐渐摆脱了“礼”的束缚而具有了独立性,这本身就具有创造新历史、开出新风气的历史意义。重要的是,独立于“礼”的“法”更与“道”的概念及其理论不断交涉联结,建构起道法之间的广阔思想空间。如果说道的概念及其理论是春秋战国之交哲学突破最重要的理论成就,那么游刃于道法之间的政治哲学思考则是黄老学的独特创发。

关键词:德礼; 道法; 黄老; 礼法之争; 政治哲学

作者简介:郑开,北京大学哲学宗教学系(北京 100871)

DOI:10.13613/j.cnki.qhdz.002795

拙著《德礼之间:前诸子时期的思想史》曾指出,纵观先秦时期的思想文化史,春秋战国年间发生了非常深刻的且不可逆转的结构变动,甚至可以称之为思想文化的“范式转移”(paradigm shift);从“德礼体系”向“道法体系”的推陈出新和跌宕变化,最能体现、最能概括这种“范式转移”的特质。^①从政治权力结构层面考察,宗法政治结构的崩坏与王道陵夷、政治失序的困境互为表里,“天下归一”的时代诉求驱动了郡县制代替封建制的进程,最终形成了“海内为郡县,法令由一统”(《史记·秦始皇本纪》)的新型国家;从社会结构层面说,“尊德”与“尚贤”之间的冲突与张力深刻改变了遵循尊尊、贵贵、亲亲原则的世袭社会传统,特别是春秋战国时期的社会变动十分剧烈,旧的“德礼体系”规定的社会关系已然瓦解,身份社会渐行渐远,“归属地位”(ascribed status)业已被“获得性地位”(achieved status)所取代,契约关系似乎已经取代了家族关系,“反传统的趋势”亦越来越明显;^②从思想史角度分析,“道的突破”既代表了哲学时代的降临,也意味着“德的时代”的落幕,“王官失守”“处士横议”侧面折射了“礼崩乐坏”“古之道术为天下裂”的严峻困局。跨越了春秋战国之交的历史分界线之后,儒家重视仁礼、德政、仁政,试图据此继续维系西周以来的“德礼体系”并通过理论想象和重塑记忆把它(德礼体系及其价值意义)历史化为“黄金时代”,而道家、法家以及介乎两者之间的黄老学派(亦称道法家)则另辟蹊径,开拓了一种新思维:试图彻底推倒摇摇欲坠的德礼体系,并在它的废墟上重建新秩序,他们提出的“道”和“法”就是重建新秩序的关键词,也是其建构道法体系的基础。^③总之,从思想史角度看,“道”“德”之间、“礼”“法”之间的推移衍化,最值得玩味也最值得深究。

“道法”语词以及诉诸“道”“法”概念讨论政治哲学的理论语境,大多见于黄老著作(包括《韩非子》理论性比较强的部分)。<《老》《庄》之书并不是特别措意讨论道法之间的关系。老子所说的“法”

① 参见郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,北京:三联书店,2009年,第395页。

② 参见许倬云《中国古代社会的特质》,北京:新星出版社,2006年,第169、184页。

③ 参见郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第392—399页。

其实就是指“法令”,并不内在于“道德之意”。^①《庄子·天道篇》言:“礼法度数,形名比详,治之末也。”并不是特别重视“法”,也没有探求“法意”(法的精神),更没有借助“道”赋予“法”以合理性。然而,黄老文献中的“道法”理论语境却显示出了黄老学者尤其重视“法”、力图挖掘“法的精神”的思想动机。例如:

民治财育,其福归于上,是以知明君之重道法而轻其国也。故君一国者,其道君之也。王天下者,其道王之也。大王天下,小君一国,其道临之也。(《管子·君臣上》)^②

道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。(马王堆帛书《经法·道法》)

法出于礼,礼出于治,治、礼、道也,万物待治、礼而后定。(《管子·枢言》)

天之道,虚其无形。虚则不屈,无形则无所位趋,无所位趋,故遍流万物而不变。德者道之舍,物得以生。生知得以取道之精。故德者,得也。得也者,其谓所以然也。以无为之谓道,舍之之谓德。故道之与德无间。故言之者不别也。间之理者,谓其所以舍也。义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。法者,所以同出,不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法,法出乎权,权出乎道。(《管子·心术上》)

圣人裁物,不为物使……凡在有司执制者之利,非道也。(《管子·心术下》)

宪律制度必法道,号令必著明,赏罚必信密,此正民之经也。(《管子·法法》)

实际上,黄老政治哲学思想空间恰恰沿着道法之间的脉络展开。比如,说黄老政治哲学非常重要的概念就是“执一”,那么,什么是“执一”呢?考诸“执一”出现于其中的语境,不难发现它既用以表示“执道”,也可以用来表示“执法”,就是说“一”兼具了“道”和“法”的双重意涵;^③重要的是,这两个维度的不同意涵相互纠缠、相互催化,形成了新的政治思考空间,其边界就是由“道”“法”两条线交错划定的。换言之,道法之间,或者说从德礼体系推移至道法体系,正是黄老政治哲学纵横议论、驰骋想象的思想空间。

一、礼与法

简言之,西周制礼作乐奠定的德礼体系包含德、刑两个方面。传统的说法是,古代的“法”来源于“刑”,甚至相当于“刑”,换言之,古代的“刑”是“法”的一个重要而主要的组成部分。^④现代中国制定《刑法》亦比其他法典为先,正是这种法律传统的体现。早期文献记载的“刑”来源甚古,“五刑”之名见于《尚书》(《尧典》、《吕刑》),“九刑”之名始见于《左传》(昭公六年,前536年);《逸周书·尝麦篇》亦涉及了古代的“刑”。^⑤如果说“以德化民”“慎用刑罚”是西周德政的相反相成的两个方面的话,^⑥它们

① 例如,老子曰“法令滋彰,盗贼多有。”(《老子》第57章)

② 《管子·法法》“明王在上,法道行于国,民皆舍所好而行所恶”中的“法道”,似乎也可读作“道法”。

③ 如曰“抱道执度,天下可一也。”(马王堆帛书《道原》)“所谓仁义礼乐者,皆出于法,此先圣之所以一民者也。周书曰:国法不一则有国者不祥,民不道法则不祥,国更立法以典民则祥,群臣不用礼义教训则不祥,百官服事者离法而治则不祥……夫法者,上之所以一民使下也。私者,下之所以侵法乱主也。故圣君置仪设法而固守之,然故谏柎习士,闻识博学之人不可乱也,众强富贵私勇者不能侵也,信近亲爱者不能离也,珍怪奇物不能惑也,万物百事非在法之中者不能动也。故法者天下之至道也,圣君之实用也。”(《管子·任法》)再如“故圣人执一以静,使名自命,令事自定。”(《韩非子·扬权》)

④ 杜预云“刑,法也。”(《左传·襄公十三年》“刑善也夫”句《集解》)

⑤ 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第163—180页。

⑥ 《尚书·康诰》:“克明德慎罚。”《左传》成公二年(前589):“明德慎罚,文王所以造周也。”明德慎罚思想影响深远,甚至可以说“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”或者说“伦理教化和法律制裁历来是统治者进行社会治理的两种基本手段。”见周斌《“德礼为政教之本,刑罚为政教之用”的历史分析》,《齐鲁学刊》2012年第4期。

都包含于礼,内在于礼。那么,如果“法”不是孤起之物,那么一般而言它渊源于“刑”,脱胎乎“礼”。

春秋晚期郑国的子产“铸《刑书》”,被称为首开成文法之先河,奠定了后世法律典文的基础,而之前的司法权力皆由贵族垄断(所谓“议事以制”),双重标准似乎理所应当,“刑不上大夫,礼不下庶人”,差不多道出了大概情形。《左传》昭公六年记载了子产“铸《刑书》”,晋叔向诒书子产,目的是劝说子产“仪刑文王之德”,以“礼”“义”治国。他已洞察到,子产《刑书》里面包含了疏离于“礼”的因素,偏离了“明德慎罚”“敬德保民”的传统政治理念。重要的是,子产草创的“刑”隐含了趋向于“法”的潜在然而强烈的动力,其发展结果必将是彻底突破“礼”“刑”的范围,蜕变为抗衡“礼—刑”的异质性力量。因此,汉代知识分子刻意将“法”狭隘化为“刑”、阐释为“刑”的余绪或者归结为“刑”,显然是片面的,值得反省。^①

然而,如若追寻“法”的渊源,进而建设性地探讨“法的制度化发展和法的精神的滋育”诸问题,就不能把讨论的范围限制在狭隘的文献和语文的证据之内,把“‘法’的出现”理解为“‘德’‘礼’‘刑’的发展分化的结果”,^②而是应该进一步拓宽视野,从春秋时期风生水起波澜壮阔的“变法”运动,从时代变迁政治转型的恢弘历史当中寻找答案。

春秋末叶各国的改革先驱们已经认识到了宗法政治积重难返的弊端,并且开始顺应时势,针对现实需要,着手“变法”“改制”,推进礼俗变革和新的制度创设。这就是变法运动此起彼伏的原因。纵观春秋战国时期的变革和变法运动,主要是通过改革“田制”(破除传统上的“井田制”)和厉行“刑”“法”以强化权力统一政令,一言以蔽之,就是通过调整“德礼体系”以适应形势发展的要求。余敦康指出,春秋时期的几次“变法”运动,深刻改变了社会政治的各个方面。^③

管仲是真正意义上推行“变法”的第一人。管仲遗说汇集、保存于《管子》。余敦康认为,《管子》是战国时期继承和发展管仲思想而形成的管仲学派的著作,管仲学派扬弃了传统的宗法制度,设计了一套把礼治和法治有机结合起来封建制,而介于儒家和法家之间。^④《管子·枢言》曰“法出于礼,礼出于名。”^⑤这段话比较充分地表明了管仲学派的思想特点,也说明了“礼”“法”“名”之间的关系。阎步克精辟指出“‘法生于礼’而别称之‘法’,意在割断传统的脐带。”^⑥

子产(公孙侨)于公元前543—前536年间相继推行了“作封洫”“作丘赋”和“铸《刑书》”三项改革措施,内容涉及土地、兵赋和法律(政治)等方面的制度,^⑦目的在于内控公族,外御强国。虽然子产重视传统的“德礼”,但危机四伏的政治现实乃是他优先考虑的问题,可见“德礼体系”已很难维系正常的政治秩序了;另外“铸《刑书》”及其引发的争议也耐人寻味。虽然我们对“郑人作《刑书》”的史实已不能详考,但其中一定包含了某些“法”(法律)的内容或要素,多少挣破了已经日益凝固化了的“礼”,换言之,“铸《刑书》”的重要意义就是把“法”的因素引入旧的礼制。《刑书》必然要涉及当时社会各阶层利益间的调整,必然会触及那些既得利益集团的政治、社会和文化特权,自然也就引起了一些上层贵族的反对。叔向诒书子产,进行说服与规劝:

① 阎步克指出,刑、法并非全等概念。他说“‘礼’‘法’之区别不止是‘刑’,刑鼎、刑书《法经》之类的出现,意味着法律的公开化、正式化和普遍化,更意味着一种更为纯粹的、直接服务于富国强兵目的的政治规范,从那种杂糅了民俗、道德、宗教、礼乐、仪典、政制的混溶物——‘礼’中脱颖而出。”见阎步克《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第171页。

② 郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第179页。我想进一步强调的是,把“法”溯源于“刑”甚至归结为“刑”乃是一种并不可取的陈词滥调,其中包含了西汉儒家学者妖魔化法家的人文动机。

③ 参见余敦康《春秋思想史论》,见王中江主编《新哲学》第1辑,郑州:大象出版社,2003年。实际上,这些改革主要体现于田制、兵制和法律方面,开启了战国时期变法运动的端绪。

④ 参见余敦康《论管仲学派》,见《中国哲学》第2辑,北京:三联书店,1980年。

⑤ “名”原作“治”,兹从何如璋校改。

⑥ 阎步克《士大夫政治演生史稿》,第168页。

⑦ 参见郑开《德礼之间:前诸子时期的思想史》,第401—404页。

昔先王议事以制,不为刑辟,惧民之有争心也。犹不可禁御,是故闲之以义,纠之以政,行之以礼,守之以信,奉之以仁……民于是乎可任使也,而不生祸乱。民知有辟,则不忌于上。并有争心,以征于书,而徼幸以成之,弗可为矣。(《左传·昭公六年》)

叔向所谓的“先王之制”,其主要骨干就是宗法政治结构,就是西周以来盛词鼓吹的“德政”,就是后来孔子所推崇的“为政以德”、孟子所标榜的“仁政”。从政治层面上说,春秋时期的政治霸业及其末叶的政治改革在某种意义上推动了政治模式及其思想传统的分化——在儒家看来,就是偏离了“德政”的正统。王、霸(之道),文、武(之道),乃至齐、鲁(传统)的分野,恰好表明了政治传统内部的矛盾与紧张。^①孔子概括了当时不同的政治理念及其特征,并且预言了它们各自的道德意义及其后果“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”(《论语·为政》)如果说春秋末期以后政治原则分化为“德”“礼”和“刑”“政”两大体系的话,那么,可以说它们仍是内部的“龃龉”,因为我们知道,“刑”其实也是西周确立的“德”的政治原则的题中应有之义,就是说“德”“礼”本身包含了“刑”(法、兵)。在这种意义上,子产“铸《刑书》”仍可以看作是“德”的延续,相反,叔向批评说“夏有乱政,而作《禹刑》;商有乱政,而作《汤刑》;周有乱政,而作《九刑》。三辟之兴,皆叔世也。”(《左传·昭公六年》)既不符合事实,也没有什么道理。当然,叔向的出发点是维护传统礼制,而子产的目的则在于“救世”。从法律制度层面上说,“刑”(“法”)的公布不仅挑战而且必然瓦解了过去“议事以制”的贵族专制,结束了“议而无定法”“随事议断”的方式,代之以按照法规条例量刑定罪。^②“法”的精神隐含了公开、公正的基本诉求,子产的“铸《刑书》”可谓得风气之先者。^③

稍后,晋国亦“铸刑鼎”,^④公开颁布了法典:这是对叔向当年批评子产的莫大嘲弄和有力回应,韩非子用“刻舟求剑”“守株待兔”故事形容抱残守缺,真是再形象不过了。《左传》昭公二十九年(前513年)记载:

晋赵鞅、荀寅帅师城汝滨,遂赋晋国一鼓铁,以铸刑鼎,著范宣子所为刑书焉。

然而,孔子却严厉批评说:

晋其亡乎!失其度矣。夫晋国将守唐叔之所受法度,以经纬其民,卿大夫以序守之,民是以能尊其贵,贵是以能守其业。贵贱不愆,所谓度也。文公是以作执秩之官,为被庐之法,以为盟主。今弃是度也,而为刑鼎,民在鼎矣,何以尊贵?贵何业之守?贵贱无序,何以为国?且夫宣子之刑,夷之蒐也,晋国之乱制也,若之何以为法?(《左传·昭公二十九年》)

孔颖达《春秋左传正义》引服虔《注》曰:“子产铸《刑书》而叔向责之,赵鞅铸刑鼎而仲尼讥之。如此传文,则刑之轻重,不可使民知也。”孔子的论调与叔向如出一辙,他们都是以维护先王旧制为己任,坚决反对改革和变法。孔子所谓“正名”,旨在回复周礼,同时也反对不符合周礼的改革,对违反和破坏周礼的行径痛心疾首。孔子以及儒家弟子大多比较保守,从政治上说,称儒家为文化保守主

① 孔子说“齐一变至于鲁,鲁一变至于道。”(《论语·雍也》)杨树达《论语疏证》引秦汉著作《说苑》《淮南》等,说明春秋末期的政治传统已然分化为王霸、文武之道等不同类型,以及齐(推重“贤贤”和法治原则)、鲁(崇尚“亲亲之道”和德政原则)等不同政治传统。参见杨树达《论语疏证》,上海:上海古籍出版社,2007年,第147页。

② 参见瞿同祖《中国法律与中国社会》,北京:中华书局,1981年,第305页。

③ 梅因(H. Maine)说,东西法律都曾经经历过一个秘密时期,法律条文及审判诉讼的原理为少数特权阶级(例如贵族)所独占。参见梅因《古代法》,沈景一译,北京:商务印书馆,1996年,第7—9页。瞿同祖认为,中国亦曾经经历了秘密法时期,叔向所谓“议事以制,不为刑辟”,暗示了刑法的秘密性(不公开性)。《汉书·刑法志》颜师古《注》曰“虞舜则象以典刑,流宥五刑《周礼》则三典五刑以诘邦国。非不豫设,但弗宣露使人知之。”见瞿同祖:《中国法律与中国社会》,第213页。

④ 《左传·昭公二十九年》记载了晋赵鞅、荀寅“著范宣子所为刑书焉”的史实。

义,真是再确切不过了,因为他们从崇尚周文(“郁郁乎文哉”)的立场出发,尊王(道)而抑霸(道)。《论语》里面关于春秋人物的评价,特别是当时的风云人物如管仲、子产,多少有点儿矛盾不一,逻辑混乱。孟子则直言“五霸者,三王之罪人也。”(《孟子·告子下》)荀子亦言“仲尼之门,五尺之竖子,言羞称乎五伯。”(《荀子·仲尼》)王道与霸道已水火不容。

然而,“青山遮不住,毕竟东流去”,春秋战国时期的历史经验表明,变法关系到国家社稷之存亡:变法者强,不变者弱;变法者存,不变者亡。比如说,战国初期魏文侯起用李悝,实行“尽地力之教”的变法(《史记·孟子荀卿列传》),使得魏国富国强兵,攻城略地;李悝著《法经》(六篇),上承刑鼎,下启商韩,甚至成了秦汉制度的重要基础之一,^①传其衣钵者有吴起和商鞅。吴起在楚国变法的成败,直接决定了国势的兴衰,正如韩非子所说“楚不用吴起而削乱,秦行商君而富强。”(《韩非子·问田》)几乎处于中国之外的秦国之所以能够兼六国而吞两周,从较长时段的历史来观察,商鞅变法最为关键。可以说,商鞅变法从根本上革除了秦国的宗法政治体制:推行“二十等爵”和郡县制,只分封功臣,“不立子弟为王”(《史记·李斯列传》),使“子弟为匹夫”(《史记·秦始皇本纪》)。商鞅还推行法制,奖励耕战,重农抑商,统一衡制,“燔《诗》、《书》而明法令”(《韩非子·和氏》)等。^②实事求是地说,春秋战国以来的变法运动创造了历史,而不是政治保守主义和文化保守主义。如果我们赞同春秋战国之际是“古今一大变革之会”的论断(王夫之,《读通鉴论》),那么,就不能不深思“法的出现与成长、法的制度化发展和法的精神的滋育”创造新历史、开出新风气的枢纽作用。

以上的梳理和分析表明,“法的出现与成长、法的制度化发展和法的精神的滋育”酝酿于变法运动,并在变法运动中不断增殖;换言之,“法”是“变”出来的,更张周礼乃是“法”、“变法”最根本的特征。《管子》曰“法出于礼。”(《枢言》)只能从这个角度去理解。商鞅所说的“变法以治”其实就是“更礼以教百姓”(《商君书·更法》),或者说“度俗而为之法”(《商君书·壹言》)。《新序·善谋》记载商鞅(公孙鞅)语曰“常人安于所习,学者溺于所闻,此两者所以居官而守法也,非所与论于典法之外也。三代不同道而王,五霸不同法而霸。知者作法,而愚者制焉;贤者更礼,不肖者拘焉。拘礼之人,不足与言事;制法之人,不足与论治。”又曰“前世不同教,何古之法?帝王者不相复,何礼之循?伏牺神农,教而不诛;黄帝尧舜,诛而不怒;及至文武,各当其时而立法,因事而制礼。礼法两定,制令各宜,甲兵器备,各便其用。臣故曰:治世不一道,便国不必古。故汤武之王也不循古,殷夏之灭也不易礼。”商鞅所说的“礼”“法”已显示出不同质的特点,甚至隐含了分别对应于“王道”“霸道”的意思,应予注意。《淮南子》以为“刑名之书”乃“晋国之故礼未灭,韩国之新法重出”的产物。^③我想强调的是,早期的“法”含义宽泛而不清晰,大概指法令、法度等。韩非子之前的“法”几乎都不能理解为今天我们所说的“法”(law),韩非之师荀子所说的“法”只不过是“法度”的意思,仍附属于“礼”,^④孟子更是如此。《管子》(除却其中的黄老篇什)所谓“法”也主要是更张周礼,变出来的“法”,实际上可以看作是周礼的调整和补充。然而,重要的是,“法的精神”迥然不同于“礼的精神”,“礼”“法”之间的异质性决定了它们必将分道扬镳、以邻为壑,韩非子的言论恰好体现了这一点。总之,“法”脱胎于“礼”,同时也是“礼”潜在的掘墓人。

思想史的分析似乎能够更进一境。倘若考察德礼体系的历史命运,显然可以得出这样的结论:

- ① 《晋书·刑法志》:“秦汉旧律,其文起自魏文侯师李悝。悝撰次诸国法,著《法经》……所著六篇而已,然皆罪名之制也,商君受之以相秦。”而“汉袭秦制”,又“百代皆沿秦制度”,遂为百世效法焉。
- ② 参见张纯、王晓波《韩非思想的历史研究》,北京:中华书局,1986年,第1—28页。
- ③ 《淮南子·要略》:“申子者,朝昭厘之佐,韩、晋别国也。地墟民险,而介于大国之间,晋国之故礼未灭,韩国之新法重出,先君之令未收,后君之令又下,新故相反,前后相缪,百官背乱,不知所用。故刑名之书生焉。”
- ④ 荀子主张“隆礼重法”,但从根本上说,他“援法入礼”,调和礼法,并主张“礼主法辅”。见陆建华《荀子礼法关系论》,《安徽大学学报》2003年第2期。

“礼”——制度性外壳——如若不能继续保持活力的话,“德”——内面化的价值和精神动力之所系——也就难以继了,德礼的思想空间亦势必变得逼仄和萎缩。“法的制度化的崛起和法的精神的不断滋育”在很大程度上突破了礼乐文明及其制度的思想空间。比如说,赵武灵王的“胡服骑射以教百姓”(《战国策·赵策二》)这种政治社会行动,早已逸出了传统意义上的“德礼”的思想空间。值得注意的是,赵武灵王一方面说“今重甲修兵不可以逾险,仁义道德不可以来朝”;另一方面又说“嗣立不忘先德,君之道也;错质务明主之长,臣之论(伦)也”“论(伦)至德者不和于俗,成大功者不谋于众”(《战国策·赵策二》)。^①因此,赵武灵王不仅讲求“德”,还追求“功”,在这种思想的指导下,制度设施应该因时而变法,不可拘守古礼,所谓“事有所出,功有所止,事成功立,然后德可见也”(《战国策·赵策二》)。^②很显然,这里强调的“功”拓展了“德”的观念及其意义。傅山说“此处用一‘德’字,似迂而不迂。”^③的确,“德”字出现在这里也许有点儿语义不伦,但这种“似迂不迂”的用法,是否反映了某种思想史上礼法更张的深刻变动呢?有意思的是,赵武灵王变法的思想基础却是“至德”,因为他所说的“至德”能够包容“法”,而且可堪作为“法”的内在精神及其动力;这样一个思路可能在晋文公时代就开始酝酿了,因为赵武灵王所说的那几句话也被称为“郭偃之法”。“至德”的意思是最高的“德”,不同于一般意义上的“德”,当它出现在“变法”语境之中时,就具有了更深刻的含义,那就是“法的出现与成长、法的制度化发展和法的精神的滋育”亦有力推动着思想空间的拓展,“德礼之间”的旧躯壳终究容纳不了“法的制度设施及其精神”之新生命。

管(仲)商(鞅)之学的历史背景就是春秋战国以来的风起云涌的变法运动。围绕着“法”的制度创设奠定了思考政治社会诸理论问题的现实基础,也是时代精神的风向标。这一点毋庸置疑。重要的是,“法”起步于更张周礼,意味着礼的推陈出新,但从精神气质方面看,“法的精神”迥异乎“德礼”。从思想史角度分析,“法的出现与成长、法的制度化发展和法的精神的滋育”必然会驱使自身寻求那种更深刻、更抽象、更理论化的思想奠基,那么,环顾春秋战国时期的思想文化世界尤其是哲学突破以来的思想世界,究竟谁是英雄,能够匹配“法”这样一个旧制度的掘墓人、大革命的弄潮儿?无他,惟“道”而已!

二、道与法

思想史语境中“道”与“法”的相遇当然不是偶然邂逅。何以见得?

进入哲学时期之后,围绕德礼建构起来的思想文化世界并没有彻底沦落成为孤魂游荡的废墟,相反,诸子百家按照不同取径分化发展,创造出更加多元维度的思想世界,叠置于旧的思想世界(德礼体系)之上。比如说孔子确立的“仁”“礼”两端,开启了儒家“游心于仁义之际”的思想传统,其实就是一种沿着“德礼思想逻辑”展开的创造性回应与创造性转化。道家则通过“道德之意”完成了创造性回应与创造性转化,奠定了“道”“法”相互结合相互催化的理论基础。“道”的概念是“哲学突破”的重要标尺,它的出现意味着“德”的语词不复具有之前那种最高深、最核心思想范畴的思想史地位。

① 值得注意的是,其实这几句话也是《商君书·更法》所载的“郭偃之法”:“郭偃之法曰‘论至德者不和于俗,成大功者不谋于众。’法者,所以爱民也;礼者,所以便事也。是以圣人苟可以强国,不法其故;苟可以利民,不循其礼。”从上述说法所包含的精神原则而言,很不同于传统意义上的“德”“礼”,而显示了某种新的发展向度。参见郑开《玄德论:老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》,《商丘师范学院学报》2013年第1期。

② 《史记·赵世家》作“事有所止而功有所出。”另外“可”字,别本作“且”字。

③ 傅山曰“德字古文迂用。《国策》赵武灵王胡服篇‘事成功立,然后德可见也。’此处用一德字,似迂而不迂。《汉古文苑》蔡中郎《协和婚赋》:‘惟休和之盛代,男女德乎年齿。’又迂得妙。”见傅山《霜红龛集》卷一八,太原:山西人民出版社,1985年。

从道家理论结构层面分析,这一点明确无误。前面提及,“变法”依据的理论语词——“至德”,也在道家哲学中延续下来,并被赋予了新的含义,成为了“玄德”的代名词。^①这是不是很耐人寻味?

诸子哲学脱胎于前诸子时期的思想史。由前诸子时期的思想空间拓展为诸子哲学之更复杂深邃的异度空间,其中涉及的脉络线索可以说是千头万绪,要而言之,“道”的概念逆转了“德”的语词的主宰性地位,“法”的制度设施和精神价值针对“礼”的革命性更化,应该是最值得注意的思想史焦点。这样看来,“道法之间”的思想空间令人瞩目,值得深入探究。

(一) 首先,我想再一次指出,具有思想史意义的语词“道法”几乎是仅出现于黄老著作中,更确切地说,出现于黄老政治哲学语境之中。例如:

是故天子有善,让德于天。诸侯有善,庆之于天子。大夫有善,纳之于君。民有善,本于父,庆之于长者。此道法之所从来,是治本也。(《管子·君臣上》)

道者,诚人之姓也,非在人也。而圣王明君,善知而道之者也。是故治民有常道,而生财有常法。道也者,万物之要也。为人君者,执要而待之,则下虽有奸伪之心,不敢杀也。夫道者虚设,其人在则通,其人亡则塞者也。非兹是,无以理人,非兹是,无以生财。民治财育,其福归于上,是以知明君之重道法而轻其国也。故君一国者,其道君之也。王天下者,其道王之也。大王天下,小君一国,其道临之也。是以其所欲者,能得诸民,其所恶者,能除诸民。所欲者能得诸民,故贤材遂。所恶者能除诸民,故奸伪省。如治之于金,陶之于埴,制在工也。(《管子·君臣上》)

圣君亦明其法而固守之,群臣修通辐凑,以事其主,百姓辑睦听令,道法以从其事。故曰:有生法,有守法,有法于法。夫生法者君也,守法者臣也,法于法者民也,君臣上下贵贱皆从法,此谓为大治。(《管子·任法》)

古之全大体者,望天地,观江海,因山谷,日月所照,四时所行,云布风动,不以智累心,不以私累己。寄治乱于法术,托是非于赏罚,属轻重于权衡。不逆天理,不伤情性,不吹毛而求小疵,不洗垢而察难知,不引绳之外,不推绳之内,不急法之外,不缓法之内。守成理,因自然。祸福生乎道法,而不出乎爱恶。荣辱之责在乎己,而不在于人。故至安之世,法如朝露,纯朴不欺,心无结怨,口无烦言。故车马不弊于远路,旌旗不乱于大泽,万民不失命于寇戎,豪杰不著名于图书,不录功于盘盂,记年之牒空虚。故曰:利莫长于简,福莫久于安。(《慎子》逸文)

古之全大体者,望天地,观江海,因山谷,日月所照,四时所行,云布风动,不以智累心,不以私累己,寄治乱于法术,托是非于赏罚,属轻重于权衡。不逆天理,不伤情性,不吹毛而求小疵,不洗垢而察难知,不引绳之外,不推绳之内,不急法之外,不缓法之内。守成理,因自然。祸福生乎道法,而不出乎爱恶。荣辱之责在乎己,而不在于人。故至安之世,法如朝露,纯朴不散,心无结怨,口无烦言。故车马不疲弊于远路,旌旗不乱于大泽,万民不失命于寇戎,雄骏不创寿于旗幢,豪杰不著名于图书,不录功于盘盂,记年之牒空虚。故曰:利莫长于简,福莫久于安。(《韩非子·大体》)

故先王以道为常,以法为本,本治者名尊,本乱者名绝。凡智能明通,有以则行,无以则止。故智能单道,不可传于人。而道法万全,智能多失。夫悬衡而知平,设规而知圆,万全之道也。明主使民饰于道之故,故佚而则功。释规而任巧,释法而任智,惑乱之道也。乱主使民饰于智,不知道之故,故劳而无功。(《韩非子·饰邪》)

夫立法令者以废私也,法令行而私道废矣。私者所以乱法也。而士有二心私学,岩居窟处,托伏深虑,大者非世,细者惑下;上不禁,又从而尊之,以名化之以实,是无功而显,无劳而富也。

^① 参见郑开《玄德论:老子政治哲学和伦理学的解读与阐释》。

如此,则士之有二心私学者,焉得无深虑、勉知诈、与诽谤法令以求索,与世相反者也。凡乱上反世者,常士有二心私学者也。故《本言》曰:“所以治者法也,所以乱者私也。法立,则莫得为私矣。”故曰:道私者乱,道法者治。上无其道,则智者有私词,贤者有私意。上有私惠,下有私欲,圣智成群,造言作辞,以非法措于上。上不禁塞,又从而尊之,是教下不听上、不从法也。是以贤者显名而居,奸人赖赏而富。贤者显名而居,奸人赖赏而富,是以上不胜下也。(《韩非子·诡使》)

无论从语文学规律层面观察还是从思想史角度分析,“道法”这个合成语词的出现,或者说“道”“法”两个单字词结合为“道法”语词绝非偶然,它是“道”“法”两种思维逻辑切磋对话、交涉纠缠的结果,也是两种思想资源相摩相荡的产物,同时更是理想与现实之间关系的理论呈现。《管子》是黄老思想的渊藪,毋须赘言;问题是《韩非子》属不属于黄老政治哲学的范围呢?从上面所引的几段文献来看,以及综合《韩非子》其他篇什进行分析比较,基本上可以认为韩非政治哲学的思想来源和理论基础仍是黄老。陈泮曰“韩非解仁、义、礼三字则纯乎儒者之言,精邃无匹。”陈奇猷深省其说之非,以为“韩非子思想确是司马迁所说‘归本于黄老’。韩非子之思想实是据老子‘小国寡民’之理想社会引导出其法治之理想社会,借老子之文发挥其法治理论”。^①的确,比起那种凭印象得出的结论来说,文本(text)的分析特别是理论层面的深入分析,有助于加深对语境(context)的理解。司马迁曾言:(韩非)“喜刑名法术之学,而其归本于黄老。”“韩子引绳墨,切事情,明是非,其极惨礉少恩,皆原于道德之意”(《史记·老子韩非列传》)。似乎暗示了韩非子法理学的基础仍在于“道德之意”。^②考《韩非子》理论性较强的篇章,例如,《解老》《喻老》《扬权》《主道》《大体》等,^③都有明显的黄老色彩。可以说,韩非子理论思考的最重要思想资源就是道家哲学特别是黄老政治哲学,正是后者赋予了韩非子政治思想以理论深度。^④

还有几个文献学和语文学的小问题应该予以简单讨论。前引《韩非子·大体》的文字可能是慎子(到)的逸文。果真如此的话,流传于今的《韩非子》包含了稷下先生的文字,而稷下道家(尤其是慎子)思想特点恰是“道法之间”,甚至被称为“道法家”抑或“法道家”。^⑤《管子·君臣上》“道者,诚人之姓也”,“姓”应读作“性”。《韩非子·诡使》出现的“道法”,乃“以法为道”(把法确立为基本原则)的意思。我们从这个细节入手进一步讨论“道法之间”的关系。如果试图为春秋以来的“法”确立最为重要的基本原则的话,黄老政治哲学思考最优先的选项显然就是道家的“道论”(道家哲学的核心理论),因为“道”的概念及其理论乃哲学时代最为深刻、最具特色、最引人入胜的思想创造;惟有经历了哲学反思淬火的、具有恒常性质的“道”才能够真正赋予与化推移、变化无定的“法”以最坚实的理论基础;另一方面,“道法之间”的碰撞化合定能激发强烈的思想冲击波,拓宽政治哲学思考空间。这就是黄老政治哲学为什么一定要致力于贯通“道法之间”的必然性。

韩非子强调“夫立法令者以废私也,法令行而私道废矣”;“私者所以乱法也”。《淮南子·修务

① 陈奇猷《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年,前言部分,第1—2页;陈奇猷《韩非与老子》,见陈奇猷《晚翠园论学杂著》,上海:上海古籍出版社,2008年,第69—77页。

② 扬雄对“韩、庄之书”颇有微词(《法言·修身》),还认为庄、申、韩“乖寡圣人”(《法言·问道》),从一个侧面印证了司马迁的说法:法家韩非的“刑名之术”源于“道德之意”。刑名、道法其实都来源于老庄。

③ 胡适、容肇祖怀疑这几篇文献非韩子所作,根据不足,陈奇猷、张纯、王晓波已斥其非。参见张纯、王晓波《韩非子思想的历史研究》,北京:中华书局,1986年,第34—35页。

④ 金鹏程(Paul Goldin)、尤锐(Yuri Pines)认为韩非子政治思想更多聚焦于君主统治的实际问题,而不是理论建构。这一论点很值得进一步商榷讨论。事实上,尤锐(Yuri Pines)也承认韩非子的政治理论与战国中晚期的黄老文献如出一辙。参见尤锐《展望永恒帝国:战国时代的中国政治思想》,孙英刚译,上海:上海古籍出版社,2013年,第123、130页。

⑤ 王叔岷《先秦道法思想讲稿》,北京:中华书局,2007年;卢国龙《道教哲学》,北京:华夏出版社,1997年,第39页。

训》亦云“私志不得入公道,嗜欲不得枉正术。”黄老学派和法家几乎众口一词,主张“贵公”和“去私”。^①这当然是针对礼乐文明或德礼体系的缺陷而发。很显然,“法”比起“礼”,更具充分的公开、公平、公正性,更具政治上的公共性和法律上的公度性。王夫之深刻指出,封建制被郡县制代替自有其必然性,“公”与“私”的区别正是判断这一问题的准绳(《读通鉴论》卷一)。实际上,法律上的“公共性”和“客观性”正是黄老学坚持道法统治的直接依据,所谓“‘公共性’是有关‘公共领域’(publication)和‘公共事务’关涉的普遍利害关系及其合乎正义和公正的特性。”^②

实际上,上述问题仍有必要进一步细密梳理、深入讨论,为此我抄录一段《淮南子》里的文本如下:

故圣人制礼乐,而不制于礼乐。治国有常,而利民为本;政教有经,而令行为上。苟利于民,不必法古;苟周于事,不必循旧。夫夏、商之衰也,不变法而亡;三代之起也,不相袭而王。故圣人法与时变,礼与俗化。衣服器械,各便其用;法度制令,各因其宜。故变古未可非,而循俗未足多也。百川异源,而皆归于海;百家殊业,而皆务于治。王道缺而《诗》作,周室废,礼义坏,而《春秋》作。《诗》、《春秋》,学之美者也,皆衰世之造也,儒者循之,以教导于世,岂若三代之盛哉!以《诗》、《春秋》为古之道而贵之,又有未作《诗》、《春秋》之时。夫道其缺也,不若道其全也。诵先王之《诗》、《书》,不若闻得其言;闻得其言,不若得其所言。得其所言者,言弗能言也。(《淮南子·汜论训》)

黄老学者强调“变生于时”“因时而动”,也很清楚“法与时变,礼与俗化”的道理,但如何进一步认识变化迁流的宇宙过程、兴亡盛衰的历史经验,则是一个深刻且不可回避的理论问题。难道宇宙大化和人类历史只是一些紊乱无规律的片段偶然碰触在一起吗?如若不然,那么,“法所以为法”的根据又是什么?值得注意的是,前引《汜论训》“圣人制礼乐,而不制于礼乐”,几乎就是庄子“物物者非物”的活学活用,^③由此可见“法之为法”的根据同样也不是“法”(某个具体的“法”)。《淮南子》又曰:

所谓礼义者,五帝三王之法籍风俗,一世之迹也。譬若刍狗土龙之始成,文以青黄,绢以绮绣,缠以朱丝,尸祝衿袂,大夫端冕,以送迎之。及其已用之后,则壤土草蓂而已,夫有孰贵之!故当舜之时,有苗不服,于是舜修政偃兵,执干戚而舞之。禹之时,天下大雨,禹令民聚土积薪,择丘陵而处之。武王伐纣,载尸而行,海内未定,故不为三年之丧始。禹遭洪水之患,陂塘之事,故朝死而墓葬。此皆圣人之所以应时耦变,见形而施宜者也。今之修干戚而笑辍插,知三年非一日,是从牛非马,以征笑羽也。以此应化,无以异于弹一弦而会棘下。夫以一世之变,欲以耦化应时,

① 《邓析子·转辞》:“目贵明,耳贵聪,心贵公。以天下之目视,则无不见;以天下之耳听,则无不闻;以天下之智虑,则无不知。得此三术,则存于不为也。”《慎子·威德》:“法制礼籍,所以立公义也。凡立公,所以弃私也。”《荀子·君道》:“公道达而私门塞矣,公义明而私事息矣。”(按《韩诗外传》卷六略同,《君道》亦包含明显的“黄老意”)《吕氏春秋·贵公》:“昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣。……天下非一人之天下也,天下之天下也。阴阳之和,不长一类;甘露时雨,不私一物;万民之主,不阿一人。伯禽将行,请所以治鲁,周公曰‘利而勿利也。’荆人有遗弓者,而不肯索,曰‘荆人遗之,荆人得之,又何索焉?’孔子闻之曰‘去其荆而可矣。’老聃闻之曰:‘去其人而可矣。’故老聃则至公矣。天地大矣,生而弗予,成而弗有,万物皆被其泽,得其利,而莫知其所由始,此三皇、五帝之德也。”《韩非子·饰邪》:“明主之道,必明于公私之分,明法制,去私恩。”《韩非子·有度》:“能去私曲就公法者,民安而国治;能去私行行公法者,则兵强而敌弱。”《韩非子·诡使》:“立法令者,以废私也。法令行而私道废矣。私者,所以乱法也。”

② 王中江:《黄老学的法哲学原理、公共性和法律共同体理想——为什么是“道”和“法”的统治》,见王中江:《简帛文明与古代思想世界》,北京:北京大学出版社,2011年,第455—456页。

③ 《淮南子》善于运用“物物者非物”的道论思维,既有从形而上学层面讲的,例如“方以类别,物以群分,性命不同,皆形于有。隔而不通,分而为万物,莫能及宗,故动而谓之生,死而谓之穷。皆为物矣,非不物而物物者也,物物者亡乎万物之中。”(《淮南子·诠言训》)也有从政治哲学或法哲学层面讲的,例如“制刑而无刑,故功可成;物物而不物,故胜而不屈。”(《淮南子·兵略训》)

譬犹冬被葛而夏被裘。夫一仪不可以百发,一衣不可以出岁。仪必应乎高下,衣必适乎寒暑。是故世异则事变,时移则俗易。故圣人论世而立法,随时而举事。尚古之王,封于泰山,禅于梁父。七十余圣,法度不同,非务相反也,时世异也。是故不法其已成之法,而法其所以为法。所以为法者,与化推移者也。(《淮南子·齐俗训》)

这同样是一个活学活用庄子“迹与所以迹”“物物者非物”的道论思维的典型例子。“所以为法者”是抽象无形的,而一切有形的已成之法皆不足以当之;“所以为法者”还能够“与化推移”,也就是说它既处于时间之中又处于时间之外。具有如此这般特点的“所以为法者”只有道家哲学中的“道”可堪胜任,不是吗?

(二)然而,倘若详细梳理黄老学文献,就不难发现:早期黄老文献的一个显著特点就是从“礼法”关系的脉络中讨论“法”,“道法之间”关系之确立和发展经历了一个较长的思想过程,并非一蹴而就。现在我们不妨从《管子》早期篇什——《牧民》《五辅》等,开始讨论。

凡有地牧民者,务在四时,守在仓廩。国多财,则远者来;地辟举,则民留处;仓廩实,则知礼节;衣食足,则知荣辱;上服度,则六亲固;四维张,则君令行。故省刑之要,在禁文巧,守国之度,在饰四维,顺民之经,在明鬼神,祇山川,敬宗庙,恭祖旧。不务天时,则财不生;不务地利,则仓廩不盈;野芜旷,则民乃管;上无量,则民乃妄。文巧不禁,则民乃淫;不璋两原,则刑乃繁;不明鬼神,则陋民不悟;不祇山川,则威令不闻;不敬宗庙,则民乃上校;不恭祖旧,则孝悌不备;四维不张,国乃灭亡。

国有四维,一维绝则倾,二维绝则危,三维绝则覆,四维绝则灭。倾可正也,危可安也,覆可起也,灭不可复错也。何谓四维?一曰礼,二曰义,三曰廉,四曰耻。礼不逾节,义不自进,廉不蔽恶,耻不从枉。故不逾节,则上位安;不自进,则民无巧诈;不蔽恶,则行自全;不从枉,则邪事不生。(《管子·牧民》)

德有六兴,义有七体,礼有八经,法有五务,权有三度。所谓六兴者何?曰:辟田畴,利坛宅,修树艺,劝士民,勉稼穡,修墙屋,此谓厚其生。发伏利,输滞积,修道途,便关市,慎将宿,此谓输之以财。导水潦,利陂沟,决潘渚,溃泥滞,通郁闭,慎津梁,此谓遗之以利。薄征敛,轻征赋,弛刑罚,赦罪戾,宥小过,此谓宽其政。养长老,慈幼孤,恤鳏寡,问疾病,吊祸丧,此谓匡其急。衣冻寒,食饥渴,匡贫窶,振罢露,资乏绝,此谓振其穷。凡此六者,德之兴也。六者既布,则民之所欲,无不得矣。夫民必得其所欲,然后听上,听上然后政可善为也。故曰:德不可不兴也。(《管子·五辅》)

其中提到的“国之四维”(礼、义、廉、耻)可以说是属于“德礼体系”范畴,而与之相对应的“省刑之要”则语焉不详,似乎并不怎么重要。换言之,《牧民篇》的立论的着眼点仍在于“德礼之间”。前面我们曾指出,最初的“法”其实就是“礼”的更张,主要是因应客观现实的适应与调整,最初的“法”脱胎于“礼”甚至从属于“礼”,因为那时“礼法之间”的脐带还没有彻底切断。《五辅篇》虽然提升了“法”的地位,却仍是“德礼”之附庸;另外该篇中心思想之一就是折中“明王之务”与“霸王之事”;^①显然不同于战国中期以来逐渐成熟的黄老之“帝道”。^②《老子》第38章提到了道、德、仁、义、礼,都是思想世界之中的干城,却没有提及“法”,“法”的卑微由此可见。总之,早期黄老著作中的“礼法”仍然藕断丝连,仍属“德礼体系”的附庸。这一点是明确的,也是历史合逻辑的。

然而,《牧民》末段和《形势》(司马迁所见之《山高》)《枢言》《宙合》诸篇已渗入了更多的道家思

① 《五辅》篇末曰“明王之务,在于强本事,去无用,然后民可使富。论贤人,用有能,而民可使治。薄税敛,毋苟于民,待以忠爱,而民可使亲。三者,霸王之事也。事有本,而仁义其要也。今工以巧矣,而民不足于备用者,其悦在玩好。农以劳矣,而天下饥者,其悦在珍怪,方丈陈于前。女以巧矣,而天下寒者,其悦在文绣。是故博带裂,大袂列,文绣染,刻镂削,雕琢采。关凡而不征,市鄙而不税。古之良工,不劳其知巧以为玩好。是故无用之物,守法者不失。”

② 郑开《黄老的帝道:王霸之外的新思维》,见陈鼓应主编《道家文化研究》第30辑,北京:中华书局,2016年。

想,思想史总是于悄然间斗转星移。请看:

所谓仁义礼乐者,皆出于法,此先圣之所以一民者也。周书曰:国法不一则有国者不祥,民不道法则不祥,国更立法以典民则祥,群臣不用礼义教训则不祥,百官服事者离法而治则不祥。故曰:法者,不可不恒^①也。存亡治乱之所从出,圣君所以为天下大仪也,君臣上下贵贱皆发焉。故曰:法古之法也。世无请谒任举之人,无间识博学辩说之士,无伟服,无奇行,皆囊于法以事其主。故明王之所恒者二:一曰明法而固守之,二曰禁民私而收使之,此二者,主之所恒也。夫法者,上之所以一民使下也。私者,下之所以侵法乱主也。故圣君置仪设法而固守之,然故谨柝习士,闻识博学之人不可乱也,众强富贵私勇者不能侵也,信近亲爱者不能离也,珍怪奇物不能惑也,万物百事非在法之中者不能动也。故法者天下之至道也,圣君之实用也。(《管子·任法》)

这段话的主旨是论说“法”的重要性和作为衡量标准的一致性,逆转了之前“法”附庸于“德礼”(具体说就是仁义礼乐)的传统认识,因而比较重要。然而,《法法篇》又说“宪律制度必法道,号令必著明,赏罚必信密,此正民之经也。”就是说,“宪律制度”包括政令赏罚所能依据的最高原则就是“道”,多少显露出一点儿“道法之间”思考政治理论的端倪。但更多的改变、更进一步的发展,见诸更广泛的黄老文献,尤其是战国中期稷下道家的言论:

心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。心处其道,九窍循理。嗜欲充益,目不见色,耳不闻声。故曰:上离其道,下失其事。毋代马走,使尽其力,毋代鸟飞,使弊其羽翼。毋先物动,以观其则。动则失位,静乃自得。道不远而难极也,与人并处而难得也。虚其欲,神将入舍。扫除不洁,神乃留处。人皆欲智,而莫索其所以智乎。智乎智乎,投之海外无自夺,求之者不得处之者,夫正人无求之也,故能虚无。虚无无形谓之道。化育万物谓之德。君臣父子人间之事谓之义。登降揖让,贵贱有等,亲疏之体,谓之礼。简物小末一道,杀僇禁诛谓之法。大道可安而不可说,直人之言,不义不顾。不出于口,不见于色,四海之人,又孰知其则。(《管子·心术上》)

天之道,虚其无形。虚则不屈,无形则无所位赴,无所位赴,故遍流万物而不变。德者道之舍,物得以生。生知得以取道之精。故德者,得也。得也者,其谓所以然也。以无为之谓道,舍之之谓德。故道之与德无间。故言之者不别也。间之理者,谓其所以舍也。义者,谓各处其宜也。礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。法者,所以同出,不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法,法出乎权,权出乎道。(《管子·心术上》)

制断五刑,各当其名。罪人不怨,善人不惊,曰刑。正之、服之、胜之、饰之,必严其令,而民则之,曰政。如四时之不赏,如星辰之不变,如宵如昼,如阴如阳,如日月之明,曰法。爱之、生之、养之、成之,利民不德,天下亲之,曰德。无德无怨,无好无恶,万物崇一,阴阳同度,曰道。刑以弊之,政以命之,法以遏之,德以养之,道以明之。刑以弊之,毋失民命。令之以终其欲,明之毋径。遏之以绝其志意,毋使民幸。养之以化其恶,必自身始。明之以察其生,必修其理。致刑,其民庸心以蔽。致政,其民服信以听。致德,其民和平以静。致道,其民付而不争。罪人当名曰刑,出令时当曰政,当故不改曰法,爱民无私曰德,会民所聚曰道。立常行政,能服信乎?中和慎敬,能日新乎?正衡一静,能守慎乎?废私立公,能举人乎?临政官民,能后其身乎?能服信政,此谓正纪。能服日新,此谓行理。守慎正名,伪诈自止。举人无私,臣德咸道。能后其身,上佐天子。(《管子·正》)

夫三王五伯之德,参于天地,通于鬼神,周于生物者,其得助博也。古者工不兼事,士不兼官。

① 原作“不可恒”,兹从张佩纶改作“不可不恒”,关于张佩纶说,参见黎翔凤《管子校注》,北京:中华书局,2004年,第904页。

工不兼事则事省,事省则易胜;士不兼官则职寡,职寡则易守。故士位可世,工事可常。百工之子,不学而能者,非生巧也,言有常事也。今也国无常道,官无常法,是以国家日繆。教虽成,官不足;官不足,则道理匱;道理匱,则慕贤智;慕贤智,则国家之政要在一人之心矣。古者立天子而贵之者,非以利一人也。曰:天下无一贵,则理无由通,通理以为天下也。故立天子以为天下,非立天下以为天子也;立国君以为国,非立国以为君也;立官长以为官,非立官以为长也。法虽不善,犹愈于无法,所以一人心也。夫投钩以分财,投策以分马,非钩策为均也。使得美者,不知所以德;使得恶者,不知所以怨,此所以塞愿望也。故著龟,所以立公识也;权衡,所以立公正也;书契,所以立公信也;度量,所以立公审也;法制礼籍,所以立公义也。凡立公,所以弃私也。明君动事分功必由慧,定赏分财必由法,行德制中必由礼。(《慎子·威德》)

仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏,凡此八者,五帝三王治世之术也。故仁以道之,义以宜之,礼以行之,乐以和之,名以正之,法以齐之,刑以威之,赏以劝之。故仁者,所以博施于物,亦所以生偏私;义者,所以立节行,亦所以成华伪;礼者,所以行恭谨,亦所以生惰慢;乐者,所以和情志,亦所以生淫放;名者,所以正尊卑,亦所以生矜篡;法者,所以齐众异,亦所以乖名分;刑者,所以威不服,亦所以生陵暴;赏者,所以劝忠能,亦所以生鄙争。凡此八术,无隐于人,而常存于世,非自显于尧、汤之时,非自逃于桀、纣之朝。用得其道则天下治,失其道则天下乱。过此而往,虽弥纶天地,笼络万品,治道之外,非群生所餐挹,圣人错而不言也。(《尹文子·大道下》)

《管子》四篇究竟出于谁氏之手至今仍没有明确的结论。无论它出自宋(铨)、尹(文)还是出自田(骈)、慎(到),都反映出参取更多的道家(老庄)哲学的基本趋势。《心术》《威德》《大道》诸篇内容丰富,显然已经渗入了大量的道家思想因素,问题是这些因素是否具有建构理论框架的意义?从理论结构上分析,黄老文献进一步把“礼”“仁”“义”“法”“理”“名”“刑”等思想史的关键词条理化为一个系统结构。《心术上篇》最耐人寻味的地方就是试图将“礼”“义”“法”“理”“事”纳入“道德之意”理论结构当中,毕竟它们以“道德之意”为基础。《威德》较难分析,其极力强调“法”的重要性及其“公理”的性质,并不能诉诸末句“定赏分财必由法,行德制中必由礼”予以认识和把握,而是应该通过首句“夫三王五伯之德,参于天地,通于鬼神”云云予以定位。为什么呢?简单说,首句提示的正是黄老政治哲学的核心关切——“帝道”。同样,《大道下篇》也把“仁、义、礼、乐、名、法、刑、赏,凡此八者”统称为“五帝三王治世之术”,也是诉诸“帝道”作为政治理论思考的前提。另外,前引几条材料已显示出重视“法”“理”的趋向,这使得“道法之间”的政治哲学思考更加复杂、更加深入,“法一理”理论呼之欲出。

饶有兴味的是,稷下道家(黄老学派)的政治哲学思维与《庄子》黄老篇什之一的《天道篇》如出一辙。《天道篇》开宗明义曰:“天道运而无所积,故万物成;帝道运而无所积,故天下归;圣道运而无所积,故海内服。”又曰:

夫帝王之德,以天地为宗,以道德为主,以无为为常。无为也,则用天下而有余;有为也,则为天下用而不足。故古之人贵夫无为也。上无为也,下亦无为也,是下与上同德,下与上同德则不臣;下有为也,上亦有为也,是上与下同道,上与下同道则不主。上必无为而用天下,下必有为为天下用,此不易之道也。故古之王天下者,知虽落天地,不自虑也;辩虽雕万物,不自说也;能虽穷海内,不自为也。天不产而万物化,地不长而万物育,帝王无为而天下功。故曰:莫神于天,莫富于地,莫大于帝王。故曰:帝王之德配天地。此乘天地,驰万物,而用人群之道也。本在于上,末在于下;要在于主,详在于臣。三军、五兵之运,德之末也;赏罚利害,五刑之辟,教之末也;礼法度数,形名比详,治之末也;钟鼓之音,羽旄之容,乐之末也;哭泣衰经,隆杀之服,哀之末也……

是故古之明大道者,先明天,而道德次之;道德已明,而仁义次之;仁义已明,而分守次之;分守已明,而形名次之;形名已明,而因任次之;因任已明,而原省次之;原省已明,而是非次之;是非

已明,而赏罚次之。赏罚已明,而愚知处宜,贵贱履位,仁贤不肖袭情,必分其能,必由其名。以此事上,以此畜下,以此治物,以此修身,知谋不用,必归其天,此之谓太平,治之至也。故书曰:“有形有名。”形名者,古人有之,而非所以先也。古之语大道者,五变而形名可举,九变而赏罚可言也。骤而语形名,不知其本也;骤而语赏罚,不知其始也。倒道而言,迁道而说者,人之所治也,安能治人!骤而语形名赏罚,此有知治之具,非知治之道;可用于天下,不足以用天下。此之谓辩士,一曲之人也。礼法数度,形名比详,古人有之,此下之所以事上,非上之所以畜下也。

这段话几乎就是黄老政治哲学的总纲,因为黄老政治哲学的基本理论问题差不多都囊括于其中了,稍后我们将继续分析之。“无为也,则用天下而有余;有为也,则为天下用而不足”这句话是不是依据《老子》的创造性发挥?《老子》曰:“天之道,其犹张弓欤?高者抑之,下者举之;有余者损之,不足者补之。天之道,损有余而补不足。人之道则不然,损不足而奉有余。”(《老子》第77章)很显然,《天道》并不能仅仅理解为《老子》之注释,而是点化或创造性的转化。从理论结构上看,“道德之意”既是仁义礼法的基础,也具有价值上的优先性;或者说,黄老政治哲学的核心仍是“道德之意”,仁义、分守、形名、因任、原省、是非、赏罚等属于外围和次要的部分,围绕“道德之意”展开。^①这一点,对于理解和把握黄老政治哲学来说十分关键。韩非子的法理思想,从思想谱系和实际内容(尤其是政治哲学角度)考虑,亦属于黄老范畴,他说:

故先王以道为常,以法为本,本治者名尊,本乱者名绝。凡智能明通,有以则行,无以则止。故智能单道,不可传于人。而道法万全,智能多失。夫悬衡而知平,设规而知圆,万全之道也。明主使民饰于道之故,故佚而有功。释规而任巧,释法而任智,惑乱之道也。乱主使民饰于智,不知道之故,故劳而无功。(《韩非子·饰邪》)

可见,韩非子法理学包含两个相互联系的方面——“以道为常”和“以法为本”,两者不可偏废。法家思想最深刻的地方莫过于此。也可以说,韩非子法理学思想乃是简约版的黄老政治哲学,因为他依据“道—法”建立起来的理论结构隐约就是黄老政治哲学“道德之意—仁义礼法”理论结构的进一步提炼和最后明晰化。如此看来,“道法之间”的历史进程和思想张力构成了黄老政治哲学思考的最重要的理论主题和最清晰的思想边界。

(三) 经过以上梳理和分析,我们对黄老政治哲学展开脉络与理论结构有了更加深入的认识。从“礼法之间”向“道法之间”的推移过渡无疑是思想史空间拓展过程中的大势所趋,这一点从道家、黄老(道法家)和法家的思想谱系和发展脉络来看尤其如此。老子奠定的“道德之意”理论体系并没有“法”“刑”的特殊位置,早期变法运动的理论基础仍试图附庸于“德礼之间”予以阐发;然而黄老政治哲学的主流思考却转向了强调“法”的意义,不断尝试把“法”与“道”“德”联系起来,将“法”及其相关词纳入“道德之意”,或置于“道德之意”之下,从而赋予“法理”以坚实的理论支撑。韩非“以道为常,以法为本”命题已充分表明了“道法之间”的张力,同时也折射了黄老政治哲学“道生法”命题的影响。“道生法”可以说是黄老政治哲学思考道法关系的一个理论总结:

道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。(马王堆帛书《经法·道法》)

^① 《管子》含《九变篇》,但只保留了一小段文字,而且文不对题,该篇原本的内容是否涉及《天道篇》提到的“九变”,由于资料欠缺,不能予以进一步讨论;但《幼官》提到了“九举”:“通之以道,畜之以惠,亲之以仁,养之以义,报之以德,结之以信,接之以礼,和之以乐,期之以事,攻之以官,发之以力,威之以诚。一举而上下得终,再举而民无不从,三举而地辟散成,四举而农伏粟十,五举而务轻金九,六举而絜知事变,七举而外内为用,八举而胜行威立,九举而帝事成形,九本搏大,人主之守也。”显而易见,“九举”近乎“九变”。《孙子兵法》有《九变》;《鹖冠子》亦有“九道”的说法,见《学问》。另金水关汉简《齐论语》亦有“九变章”,曰“九变复贯,知言之纂。”可能是出于《逸诗》,因为《汉书·武帝纪》引“《诗》云‘九变复贯,知言之选。’”

贤生圣,圣生道,道生法,法生神,神生明。神明者,正之末也,末受之本,是故相保。(《鹖冠子·兵政》)

像大多数黄老文献一样,上引《鹖冠子·兵政篇》不是特别容易理解。^① 为了更好地把握其含义,有必要澄清几个问题:

第一,出现于其中的“神明”究竟指什么? 为什么说它(“神明”)是“为政之本”(原文“正”应读作“政”,“正(政)之末”疑为“正之本”)? 《鹖冠子》里面的一条内证是说“圣人之道与神明相得,故曰道德。”(《泰鸿》)所谓“神明”是指特殊的智能,比如,对“道的真理”的洞见,圣王超乎臣下的“独智独见”,也许还可能指“道高物外”的精神境界。可见,“道”的洞察与呈现不能不诉诸“神明”,在某种语境中“神明”甚至就是“道”的另一种表述。^② 马王堆帛书《道原》《淮南子·原道训》《鹖冠子·度万》等都表明了这一点。

第二,如何理解“道生法”的“道”呢? 换言之,它可以直接理解为“道德之意”之“道”的概念么? 从语境中仔细推敲,不难确定此处“道”的意思乃一般意义上的原则、准则而已。我想强调的是,《鹖冠子》和《经法》所说的“道生法”含义不同:前者揭示了“法”与日常语义的原则、准则之间的联系;后者阐述了“法”与抽象概念“道”之间的内在联系。这样看来,帛书《经法》“道生法”命题极为重要。白奚指出:“‘道生法’确立了黄老学的基本思路。这一命题首次将道与法统一了起来,明确揭示了道与法的基本关系——法是由道派生的,是道这一宇宙间根本法则在社会领域的落实和体现。”^③ 进而言之,该命题以最直接简明的形式,将“哲学突破”创造出来的最重要的概念、最深刻的理论与春秋战国年间最惊心动魄、最具时代性的变法运动及其精神气质联系起来,而且这种联系绝不是机械性的连接,而是化学性的化合。“道生法”的“生”字,简单理解为“派生”“生发”“生产”也是不够的,因为思想史语境中的“生”表示亲缘关系,^④“道生法”表示“道法之间”具有内在的、必然的、紧密的、不可割裂的联系。

然而,正如曹峰所说“道生法”表明了“‘法’依据‘道’而获得根据和权威。但‘道’如何生‘法’在《黄帝四经》(按即马王堆帛书黄老古佚书)中论述极少。相对而言,讲的更多的是‘道’和‘名’关系。”^⑤ 这就促使我们进一步讨论黄老政治哲学语境中的“名一理”问题。

三、名与理

我们知道,无论道家之“无名”还是儒家之“正名”,都内蕴了深刻的政治意味。曹峰指出,先秦思想史料里面丰富的“名”几乎都关涉政治思想,尤其值得注意的是“名”与“法”之间的内在关联。^⑥ 对此我深表赞同,并认为有必要进一步指出:早期政治思想史语境中的“名”往往对应于“礼”或者“法”,也常常纠结于“礼法之间”的冲突和张力;甚至我们还可以大致认为,“名”镶嵌于其中的政治哲学语境经历了一个由“礼义”到“法理”的推移变化。总之,“名”乃是政治社会秩序的抽象表达,既包括晚起的“法”也包括早出的“礼”。

韩非子是法家的集大成者,《韩非子》归入法家,然而从政治哲学角度分析,韩非政治哲学及《韩非

① 《管子》之《兵法》、《淮南》之《兵略》、《鹖冠子》之《兵政》等文献都是谈论“兵”的理论性篇章,从思想内容及其性质上考察,它们都显示出结合道家、兵家思想的倾向,处乎“道、兵之间”。倘若把这些文献纳入黄老学范围,可能会深化我们黄老学的理解。

② 参见郑开《道家形而上学研究》,北京:宗教文化出版社,2003年,第161页。

③ 白奚《稷下学研究》,北京:三联书店,1998年,第120页。

④ 参见郑开《道家形而上学研究》,第31页。

⑤ 曹峰《近年出土黄老思想文献研究》,北京:中国社会科学出版社,2015年,第440页。

⑥ 参见曹峰《中国古代“名”的政治思想研究》,上海:上海古籍出版社,2017年,第2—3页。

子》部分内容却应该归属于黄老政治哲学。韩非子的政治理论之所以能称为政治哲学,关键在于他的政治理论蕴含了比较深刻的法理之学,而法理之学又离不开名理之学。钱基博《读〈庄子·天下篇〉疏记》指出,稷下道家(黄老)的思想特征就是“道德之为刑名”,并说“此其枢机,所以申韩多称之也”。^①可见,“道德之意”与“刑名法术”的结合亦是黄老学理论特色之一。倘若我们希望深入探究“道法之间”的思想空间的话,就不能不诉诸“名”“理”这两个重要而关键的概念,而“循名究理”(语出马王堆黄老帛书《经法》)也是黄老政治哲学的重要特色之一。下面我们分别讨论“名”和“理”这两个问题。

(一)《老子》没有出现“理”字,老子根本不讲“理”,也就是说“道德之意”理论体系中并没有“理”的位置;《庄子》所谓“理”主要是指“物理”即事物的条理、规律、规则等,比如说《养生主篇》出现的“天理”,指的就是事物具有的肌理、条理,是很自然主义的说法。早期文献中经常以天文、地理并称,但道家用这样的理论语言表达之“天道为文,地道为理。”“天文”“地理”都从属于“道”(《文子·上德》)。总的来说,老庄哲学中“理”的地位并不特别显赫,它是否是哲学概念还是一个问题呢?比较起来,黄老文献中的“理”更加重要了。“道,理也”语出《庄子·缮性》,而《缮性》很可能出自黄老学者之手;《天下篇》还有“慎到弃知去己,而缘不得已,泠汰于物以为道理”的说法,可以和今本《慎子》相互印证,^②这可能是“道理”语词或概念的较早例证。

“道理”这个组合语词(成词)更多见于《管子》《文子》《淮南》等黄老文献。这一现象值得注意、令人玩味。为什么黄老学倾向于通过“理”进一步诠释“道”呢?只是因为“道的真理”玄妙幽深不易把握吗?从道家(老庄)哲学形态与特征角度进行分析,“道”复杂混沌、不可致诘,终究不能经由语言名相而表达而把握,因而不可能条理化、秩序化。自“混沌与秩序之间”的思想张力角度分析“道法之间”相互联系的桥梁,从无名到有名、从混沌到秩序乃是显而易见的两个途径。黄老政治哲学思考的焦点问题之一就是如何依据“道”的概念及其理论阐述“法”的合理性,论证秩序政治的深层理由。《尹文子》记载的一段稷下先生之间的对话很有意思:

田子读书,曰:“尧时太平。”宋子曰:“圣人之治以致此乎?”彭蒙在侧,越次答曰:“圣法之治以至此,非圣人之治也。”宋子曰:“圣人与圣法何以异?”彭蒙曰:“子之乱名甚矣。圣人者,自己出也;圣法者,自理出也。理出于己,己非理也;己能出理,理非己也。故圣人之治,独治者也;圣法之治,则无不治矣。此万世之利,唯圣人能该之。”宋子犹惑,质于田子,田子曰:“蒙之言然。”(《尹文子·大道下》)

黄老政治哲学特别关注“循理而动”问题,“理”兼具事物规律和人伦秩序等多重含义。^③前引《韩非子·大体》“祸福生乎道法,而不出乎爱恶”之前,有“不急法之外,不缓法之内,守成理,因自然”之句。所谓“理”已具有了明确的政治秩序意义。请再看几条相关材料:

是故别交正分之谓理,顺理而不失之谓道,道德定而民有轨矣。(《管子·君臣上》)

礼者,因人之情,缘义之理,而为之节文者也。故礼者,谓有理也。理也者,明分以谕义之意也。故礼出乎义,义出乎理,理因乎宜者也。法者,所以同出,不得不然者也。(《管子·心术上》)

道生天地,德出贤人。道生德,德生正,正生事。是以圣王治天下,穷则反,终则始。德始于春,长于夏。刑始于秋,流于冬。刑德不失,四时如一。刑德离乡,时乃逆行。作事不成,必有大殃。月有三政,王事必理,以为久长。不中者死,失理者亡。(《管子·四时》)

① 张丰乾编《〈庄子·天下篇〉注疏四种》,北京:华夏出版社,2009年,第119页。

② 《慎子·威德》曰“官不足,则道理匮;道理匮,则慕贤智;慕贤智,则国家之政要在一人之心矣。古者立天子而贵之者,非以利一人也。曰:天下无一贵,则理无由通,通理以为天下也。”

③ 例如《文子》多言“循理而动”“循理而举事”。参见《道德》《自然》《符言》《下德》等篇。

清心生心,心生规,规生矩,矩生方,方生正,正生历,历生四时,四时生万物,圣人因而理之,道遍矣。(《管子·轻重己》)

故有道以理之,法虽少,足以治;无道以理之,法虽众,足以乱。(《文子·上仁》)

国之所以存者,得道也,所以亡者,理塞也。(《文子·上仁》)

是故圣人以无应有,必究其理;以虚受实,必穷其节。(《淮南子·精神训》)

出自《管子》几段文本都可以看作是政治哲学语境,其中的“理”指的是政治秩序,当然也包括自然秩序和人伦秩序,“理”同时用作动词,指条理化 and 秩序化,例如《轻重己》《四时》。《文子》既有名词的“理”亦有动词的“理”,而且“道理”对称,都是指政治伦理秩序。^①《精神训》那段话表明了“理”处于“由无入有”之间,“法”处于“转虚成实”之间,总之,“理”可以说是介乎有无虚实之间,把抽象玄妙的“道德之意”转化为伦理政治秩序的指针原则,舍“理”而谁耶?

韩非子对“道理之间”的阐述最具特色,但他的说法并非无源之水无本之木,因为黄老政治哲学已经展开的丰富讨论就是其最直接最重要的思想资源。试比较:

因天之道,反形之理,督参鞠之,终则有始。虚以静后,未尝用己。凡上之患,必同其端。信而勿同,万民一从。夫道者,弘大而无形;德者,核理而普至。至于群生,斟酌用之,万物皆盛,而不与其宁。道者,下周于事,因稽而命,与时生死。参名异事,通一同情。故曰:道不同于万物,德不同于阴阳,衡不同于轻重,绳不同于出入,和不同于燥湿,君不同于群臣。凡此六者,道之出也。道无双,故曰一。是故明君贵独道之容。君臣不同道,下以名祷,君操其名,臣效其形,形名参同,上下和调也。(《韩非子·扬权》)

夫缘道理以从事者,无不能成。无不能成者,大能成天子之势尊,而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而忘举动者,虽上有天子诸侯之势尊,而下有猗顿、陶朱、卜祝之富,犹失其民人而亡其财资也。众人之轻弃道理而易忘举动者,不知其祸福之深大,而道阔远若是也,故谕人曰:“孰知其极。”(《韩非子·解老》)

今众人之所以欲成功而反为败者,生于不知道理而不肯问知而听能。众人不肯问知听能,而圣人强以其祸败适之,则怨。众人多而圣人寡,寡之不胜众,数也。今举动而与天下之为讎,非全身长生之道也,是以行轨节而举之也。故曰:“方而不割,廉而不剝,直而不肆,光而不耀。”(《韩非子·解老》)

道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也。道者,万物之所以成也。故曰:“道,理之者也。”物有理不可以相薄,物有理不可以相薄故理之为物之制。万物各异理,万物各异理而道尽稽万物之理,故不得不化;不得不化,故无常操;无常操,是以死生气禀焉,万智斟酌焉,万事废兴焉。天得之以高,地得之以藏,维斗得之以成其威,日月得之以恒其光,五常得之以常其位,列星得之以端其行,四时得之以御其变气,轩辕得之以擅四方,赤松得之与天地统,圣人得之以成文章。道与尧、舜俱智,与接舆俱狂,与桀、纣俱灭,与汤、武俱昌。以为近乎,游于四极;以为远乎,常在吾侧;以为暗乎,其光昭昭;以为明乎,其物冥冥。而功成天地,和化雷霆,宇内之物,恃之以成。凡道之情,不制不形,柔弱随时,与理相应。万物得之以死,得之以生;万事得之以败,得之以成。道譬诸若水,溺者多饮之即死,渴者适饮之即生。譬之若剑戟,愚人以行忿则祸生,圣人以诛暴则福成。故得之以死,得之以生,得之以败,得之以成。(《韩非子·解老》)

凡理者,方圆、短长、麤靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。故定理有存亡,有死生,有盛

① “道理”另见《韩非子·难势》等。《淮南》亦多言之,如《原道训》《主术训》《齐俗训》《诠言训》《兵略训》《泰族训》等。

衰。夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而后衰者,不可谓常。唯夫与天地之剖判也具生,至天地之消散也不死不衰者谓常。而常者,无攸易,无定理,无定理非在于常所,是以不可道也。圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰道,然而可论,故曰:“道之可道,非常道也。”(《韩非子·解老》)

凡物之有形者易裁也,易割也。何以论之?有形则有短长,有短长则有小大,有小大则有方圆,有方圆则有坚脆,有坚脆则有轻重,有轻重则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。(《韩非子·解老》)

应该说,韩非法理思想的基础在于“道理”,从理论层面上分析,“道理”由“道德之意”蜕化而来。(例如《扬权》)如所周知,韩非通过阐释《老子》推进其政治哲学理论,《解老》《喻老》两篇文献就是明证。这差不多就是《庄子》黄老篇什之“故事”,《在宥篇》尤其明显。《解老》出现的“道,理之者也”前面有“故曰”二字,说明其来有自。《庄子》外篇《缮性》曰“道,理也”,是否其所自出呢?

韩非直言“凡理者,方圆、短长、麤靡、坚脆之分也”;“短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理”。他是从物理角度展开讨论的,而庄子最初提到“理”的时候,也是在讲“天理”(自然之理)“万物之理”。更关键的思想突破在于,韩非子明确于“道物之间”打下了一个楔子——“理”,如曰“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也。道者,万物之所以成也……万物各异理,万物各异理而道尽稽万物之理。”道家(老庄)哲学的理论出发点之一就是“道物关系”。既往的研究表明,老庄展现了多元思考的取向,试图加深“道物关系”和“道德之意”之间的内在联系。^①“道”虽然毋庸置疑是“万物之所然”“万物之所成”“万物之所由”,却很难据以进一步讨论万物具体的性质和规律。这应该是韩非子的思考“道—理”关系的问题意识。韩非子一方面说,“道”乃“万理之所稽”,“道尽稽万物之理”,明确了“理”支配于“道”的原则;另一方面又说,“万物各异理”“物各有理”,强调具体事物的具体规律之独特性。重要的是,“理”是条理、规律和准则,更近乎古希腊哲学中的 logos(逻各斯),更适宜于阐述社会政治秩序,更契合于“法”的性质和“法的精神”。如此看来,“理”成为黄老(包括韩非)政治哲学语境中的核心概念不仅不足为怪,而且还具有某种理论上的必然性。

(二)《庄子·天下篇》提及的稷下先生田骈、慎到的思想倾向被认为介乎“道法之间”,宋钘、尹文则被认为介乎“道墨之间”。然而,考今本《尹文子》,尹文子的思想倾向应该说介乎“名法之间”,^②其曰:

名有三科,法有四呈。一曰命物之名,方圆白黑是也;二曰毁誉之名,善恶贵贱是也;三曰况谓之名,贤愚爱憎是也。一曰不变之法,君臣上下是也;二曰齐俗之法,能鄙同异是也;三曰治众之法,庆赏刑罚是也;四曰平准之法,律度量量是也。(《尹文子·大道上》)

名者,所以正尊卑,亦所以生矜篡;法者,所以齐众异,亦所以乖名分;刑者,所以威不服,亦所以生陵暴;赏者,所以劝忠能,亦所以生鄙争。(《尹文子·大道下》)

老子曰:“以政治国,以奇用兵,以无事取天下。”政者,名法是也。以名法治国,万物所不能乱。奇者,权术是也。以权术用兵,万物所不能敌。凡能用名法权术,而矫抑残暴之情,则已无事焉。已无事,则得天下矣。(《尹文子·大道下》)

《尹文子》看法明确,“名”“法”“刑”“赏”是相互联系的,它们是思考政治秩序、伦理规范的关键

① 参见郑开《试论老庄哲学中的“德”》,《湖南大学学报》2016年第4期。

② 钱基博认为宋钘、尹文“盖墨者之支与流裔”,高亨意味田骈、慎到属于法家,马叙伦认为今本《慎子》“五篇之旨,盖杂儒、法家言,或非其真”,“卒以道德之意多为”。见张丰乾编《〈庄子·天下篇〉注疏四种》,北京:华夏出版社,2009年,第114、199、280—281页。我想再次强调的是,钱基博、高亨两位古文献学家对稷下先生思想学派归属的判断失之简单化,马叙伦的认识更进一步,略窥黄老道德之意的复杂性。现代学者基本上已经很清楚宋(钘)、尹(文)介乎“道墨之间”,田(骈)、慎(到)介乎“道法之间”。见张秉楠《稷下钩沉》,上海:上海古籍出版社,1991年,第33、100、104页;金德建《先秦诸子杂考》,郑州:中州书画社,1982年,第135页。

词,特别是名法之间的关系尤为重要。所谓“政”(政治治理)不能不诉诸“名法”,“名法”既是“治国”之具,又是政治社会秩序的抽象表达,正如之前的“德礼”是政治社会秩序的抽象表达一样。

“名”确为黄老政治哲学核心概念。曹峰强调“名”在黄老思想结构中的重要性,指出应该重视来自名家的影响,并通过对“道名法”关系的深入研讨加深对“道法”二元结构关系的认识。他说,《经法》除了首句“道生法”涉及了“道法之间”关系外,在其他部分“不如说‘名’‘法’二项即君主该如何把握‘名’‘法’才是作者注目之重点。从‘道’到‘法’其实离不开‘名’这一中介,只有对‘名’有深入而全面的把握,才有可能真正理解道法关系”。^① 可谓的论。

诸子时期哲学家热衷讨论的“名”含义丰富,其中溶解了很强的政治意味。孔子主张“正名”,“名”其实就是“礼”的抽象形式而已。老子主张“无名”,包含了极为强烈的现实针对性和政治批判意识。即便是公孙龙子的名辩思想,也不能全然排除其中隐含的政治意图。黄老和法家文献中的“名”,更多体现为秩序、准则、规范、制度设施等含义,而且不少史料都在渲染“名”炮制于黄帝。^② 董仲舒“深察名号”理论也就是他的政治哲学的理论基础之一。亚里士多德《修辞学》同样内容丰富,包含了政治和伦理等方面,晚近的知识社会学从中汲取了不少滋养。霍布斯的政治哲学特别强调“名”或“言辞的技巧”,以逻辑经验主义的方式阐述了“名”的意义。^③ 霍布斯认为,“名”或言辞(speech)是人的发明,从此而后,人与动物分别了开来,这是不是隐含了自然状态与政治社会分离的端倪?无论如何,道家哲人很早就洞见了“名”的力量与意义。自老子以来,道家总是力图在“名”与“无名”、“始制有名”与“复返无名”之间的张力中思考政治哲学问题。^④ 实际上,政治哲学语境中的“名”并不像一般意义上的——或者更准确地说语言学和认识论层面上的——“名实关系”之中的“名”那么消极被动,因为“名”还具有某种建构性的功能和力量,^⑤ 马王堆黄老帛书《十六经》反复强调“正名修刑”“正名施刑”(《观》)体现了这一点。《尹文子》比较明确地阐述了这一点:

大道无形,称器有名。名也者,正形者也。形正由名,则名不可差。故仲尼云:“必也正名乎!名不正,则言不顺也。”大道不称,众有必名。生于不称,则群形自得其方圆。名生于方圆,则众名得其所称也。

名者,名形者也;形者,应名者也。然形非正名也,名非正形也,则形之与名居然别矣,不可相乱,亦不可相无。无名,故大道无称;有名,故名以正形。今万物具存,不以名正之,则乱;万名具列,不以形应之,则乖。故形名者,不可不正也。(《尹文子·大道上》)

以上两段话耐人寻味。“名者,名形者也”“有名,故名以正形”都强调了“名”的社会政治建构作用,把握了这一点,下面的“今万物具存,不以名正之,则乱;万名具列,不以形应之,则乖。故形名者,不可不正也”就容易理解了。另外请注意,“大道无形,称器有名”是个典型的老庄哲学命题,中规中矩。“大道不称,众有必名”却酝酿生发出了一些新意思,这个新意思就是“黄老意”,其特点就是更加重视“名”。因为比较起来,黄老政治哲学似乎不那么强调“无名”,而愈来愈强化了直接从“名”出发讨论政治哲学问题的方式和方法。为了深入讨论这个问题,我们不妨选取《文子》中的两条材料,因为《文子》明显具有那种注释性方式,进一步阐发“道德之意”:

① 曹峰《近年出土黄老思想文献研究》,第410—412、415页。

② 例如《史记·五帝本纪》言黄帝“弱而能言。”《国语·鲁语上》:“黄帝能成命百物。”《礼记·祭法》:“黄帝正名百物。”《白虎通德论·号》:“黄帝始作制度。”《崩薨》:“礼始于黄帝。”皇侃云“礼名起于黄帝。”见《礼记正义》。

③ 参见 Thomas Hobbes, *Leviathan* (Edited, with introduction and notes, by Edwin Curley), Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1994, pp. 12-21.

④ 参见郑开《始制有名与道隐无名——道家名学研究新论》,见香港浸会大学孙少文伉俪人文中国研究所编《学灯》第2辑,上海:上海古籍出版社,2017年。

⑤ 参见郑开《道家名学钩沉》,见赵敦华主编《哲学门》第11辑,北京:北京大学出版社,2005年。

道德者,则功名之本也,民之所怀也,民怀之则功名立。古之善为君者法江海,江海无为以成其大,窾下以成其广,故能长久,为天下溪谷,其德乃足。无为故能取百川,不求故能得,不行故能至,是以取天下而无事。不自贵故富,不自见故明,不自矜故长,处不有之地,故为天下王。不争故莫能与之争,终不为大故能成其大,江海近于道,故能长久,与天地相保。王公修道,则功成不有。不有即坚固,坚固而不以暴人。道深即德深,德深即功名遂成。此谓玄德,深矣远矣,其与物反矣。(《文子·自然》)

老子曰:帝者有名,莫知其情。帝者贵其德,王者尚其义,霸者通于理。圣人之道,于物无有,道扶然后任智,德薄然后任刑,明浅然后任察。任智者中心乱,任刑者上下怨,任察者下求善以事上即弊。是以圣人因天地以变化,其德乃天覆而地载,道之以时,其养乃厚,厚养即治,虽有神圣,夫何以易之。去心智,省刑罚,反清静,物将自正。(《文子·自然》)

《文子》的整体特点就是多方发展、拓宽了“道德之意”,或者说依据“道德之意”的理论结构确立“帝道”,并把多样性的思想学说予以兼容并包、熔为一炉。第一段话讨论的重点是“道德”与“功名”间的关系,前者为后者之本是明确的。第二段话则展现出了不同维度的思考:首先,“帝者有名,莫知其情”不同于老庄“圣人无名”的传统思想,可以说《文子》所说的“帝道”的出发点就是“名”(而不是“无名”),只不过帝者之名不为人所知,“莫知其情”而已。^①在这样一个几乎间不容发的地方,新的思考已经开始萌芽。其次,“名各自命,类各自以,事由自然,莫出于己”数语值得注意,因为这正是黄老和法家迥然不同于老庄的分水岭,因为既然“名各自命”,那么“无名”似乎就可有可无了。《上德篇》亦曰“声自召也,类自求也,名自命也,人自官也,无非己者。操锐以刺,操刃以击,何怨于人。故君子慎微。”(《文子·上德》)

考察马王堆帛书《经法》《道原》诸篇,可以发现其中理论性较强的部分,仍折中采纳了老庄哲学中的无名概念及其理论:

无形无名,先天地生。(马王堆帛书《十六经·行守》)

恒无之初,通同太虚。虚同为一,恒一而止,湿湿梦梦,未有明晦。神微周盈,精静不熙。故未有以,万物莫以。故无有形,大通无名……万物得之以生,百事得之以成。人皆以之,莫知其名。人皆用之,莫见其形。(马王堆帛书《道原》)

曹峰指出,上文中“‘无名’‘无形’只是作为‘道’的形态而有所表述。相对而言,‘名’‘形’才是论述的重点”。^②正如前引钱基博所言,“道德之为刑名”乃是黄老思想的枢机所在。接下来的例证更能充分显示出从道家(老庄)无名理论向黄老刑名理论的推移和过渡:

道无始而有应。其未来也,无之。其已来,如之。有物将来,其形先之。建以其刑,名以其名。(马王堆帛书《称》)

见知之道,唯虚无有。虚无有,秋毫成之,必有刑名。刑名立,则黑白之分已。故执道者之观于天下也,无执也,无处也,无为也,无私也。是故天下有事,无不自为刑名声号矣。刑名已立,声号已建,则无所逃迹匿正矣。(马王堆帛书《经法·道法》)

故执道者之观于天下也,必审观事之所始起,审其刑名。刑名已定,逆顺有位,死生有分,存亡兴坏有处,然后参之于天地之恒道,乃定祸福死生存亡兴坏之所在。(马王堆帛书《经法·论约》)

① 试比较马王堆帛书《经法·名理》:“有物始生,建于地而溢于天,莫见其形,大盈终天地之间而莫知其名。”《道原》:“人皆以之(道),莫知其名;人皆用之,莫见其形。”

② 曹峰《近年出土黄老思想文献研究》,第417页。

事实上,黄老和法家更青睐的,不是老庄深湛玄妙的“无名”理论,^①而是那种“名自命,事自定”的刑名理论:

凡事无小大,物自为舍。逆顺死生,物自为名。名刑已定,物自为正。(马王堆帛书《经法·道法》)
物自正也,名自命也,事自定也。(马王堆帛书《经法·论》)

用一之道,以名为首。名正物定,名倚物徙。故圣人执一以静,使名自命,令事自定。不见其采,下故素正。因而任之,使自事之。因而予之,彼将自举之。正与处之,使皆自定之。上以名举之,不知其名,复修其形。形名参同,用其所生。二者诚信,下乃贡情。谨修所事,待命于天。毋失其要,乃为圣人。圣人之道,去智与巧,智巧不去,难以为常。民人用之,其身多殃,主上用之,其国危亡。因天之道,反形之理,督参鞠之,终则有始。虚以静后,未尝用己。凡上之患,必同其端。信而勿同,万民一从。夫道者,弘大而无形,德者,核理而普至。至于群生,斟酌用之,万物皆盛,而不与其宁。道者,下周于事,因稽而命,与时生死。参名异事,通一同情。故曰:道不同于万物,德不同于阴阳,衡不同于轻重,绳不同于出入,和不同于燥湿,君不同于群臣。凡此六者,道之出也。道无双,故曰一。是故明君贵独道之容。君臣不同道,下以名祷,君操其名,臣效其形,形名参同,上下和调也。(《韩非子·扬权》)

“物自名”“名自定”无疑是重要的,因为它是被反复强调的;更重要的是,“物自名”“名自定”等命题乃是黄老刑名理论的出发点,从这个角度衡量,黄老之名理—刑名理论和老庄的名学划然有别,因为老庄名理理论的出发点是“道隐无名”。《十六经》说“事恒自施,是我无为”,几乎等价于“道(圣人)常无为而无不为”“我无为而民自化”,可以说就是“无为而无不为”“我无为而民自化”的“倒装句”。黄老政治哲学善于依违老庄进行创造性发挥,洞见到了“无为”与“自然”两个概念及其理论之间的裂隙。^②的确,“自然”与“无为”既互相包容,又不尽相同。黄老政治哲学思考进一步推进了圣人(侯王)无为而百姓自然、圣人无为而臣民有为的思想,并通过“因循”概念及其理论无所不用其极地强化了它。《扬权》所谓“故圣人执一以静,使名自命,令事自定”的“执一”其实就是“执法”,“一”指的是具有普适性、一致性、权威性的“法”。黄老政治哲学尤其热衷于讨论“无代马走,无代鸟飞”(《管子·心术上》)、“椎拍輓断,与物宛转”(《庄子·天下》);这种思想(包括《心术》所言“毋先物动”等)一定启发了韩非,因为他喜欢从人人自利角度思考制度设计,阐述法的作用和意义。可见,韩非子强调的“自利”原则,渊源于黄老政治哲学中的“自发”“自为”;而“自发”“自为”以及密切相关的“名自命,事自定”等原则出现于“因循”“无为而无不为”的理论语境之中。^③黄老(道法家)和法家一致主张,只有设定了合理完备的“法”,臣民百姓在“法”的制约和驱动下,依照自利原则自生自化,圣人或君主则垂手而治,岂不妙哉!黄老政治哲学的思考颇有特点,与老庄哲学既有联系又有区别,刑名理论就是其名理之学的核心。黄老名理之学的使命在于论证重建伦理政治秩序的重要性、意义和价值,阐述帝王之道的政治理念和理性目标。

由此可见,“道法之间”展开的思考和探求,恰恰意味着黄老政治思想空间的生成和拓展,其思想活力持续了较长时间——绵延于春秋战国秦汉,期间古代的思想世界版图、政治权力结构、社会组织形式、个体存在状态都发生了革命性的深刻变化。这就是“旧制度”遭遇“大革命”,而“旧制度”行将

① 马王堆黄老帛书中的“无名”,还有“灭名”的用例,亦即身败名裂的意思。

② 《论衡·自然篇》中的一段话似乎很能说明问题“问曰:人生于天地,天地无为,人禀天性者,亦当无为,而有为,何也?曰:至德纯渥之人,禀天气多,故能则天,自然无为。禀气薄少,不遵道德,不似天地,故曰不肖……黄老之操,身中恬澹,其治无为,正身共己而阴阳自和,无心于为而物自化,无意于生而物自成。”

③ 按:黄老学亦推崇尚贤使能,却与儒墨两家的尚贤观念旨趣不同,关键在于:黄老之尚贤使能是沿着人尽其力、物尽其用的思想逻辑展开,其理论基础则是“因循”“无为而无不为”(特别是“无不一自为”)等原则。

就木,“王制遂灭”(语出班固《汉书·食货志上》)正是其写照。应该说,道家、黄老和法家聚焦于“道法之间”的理论创造,是不折不扣的时代精神之精华,是与时俱进的典型范例。那么,儒家盘桓于“德礼之间”的执着思考是不是黯然失色,应该沉没于黑暗呢?或者说“礼法之间”的对峙和交锋已然尘埃落定?实际情况更为复杂,因为儒家仍保持了旺盛的思想活力,礼俗社会长期绵延正是其延续和增殖的土壤。看来,仍有许多问题值得进一步思考和探索。

四、结语: 礼法之争及其他

虽然只是一厢情愿,但我仍希望以上讨论能够拓宽黄老学研究的视野,加深对早期思想史(特别是诸子哲学)发展方向、展开脉络、思维特征和理论结构的分析与理解,推进对古代文明进程的认识与把握。“道法之间”毋庸置疑反映了思想史发展的历史大趋势和思想世界里面最活跃的空间延伸,从这个视角看,黄老政治哲学的理论贡献注定了它应该参与恢宏的历史创造,塑造思想文化之新世界,道家(黄老学派)应该独领风骚。然而,历史却告诉我们,道家黄老思潮尽管一时独盛,却也面临竞争与挑战:阴阳家邹衍的五德终始理论流行于秦汉之际,儒家沉潜反复的理论追寻、弦歌不辍的文化持守。总之,思想理论争锋的战场从来都没有沉寂。

一般认为,汉初丧乱结束而后,统治者把道家清静无为树立为指导思想,减赋税省刑罚,与民休息,开创了文景之治的盛世,奠定汉代四百年国祚。其时黄老学影响力亦登峰造极。然而自汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”以降,伴随着儒学复兴、儒家复辟,黄老很快一蹶不振,逐渐从大文化传统(例如,官方意识形态领域)下降为小文化传统(民间思想文化之伏流)。个中的缘故值得深思,似乎不能简单归结为董仲舒的个人魅力和汉武帝的个人好恶,似乎也不能归咎于黄老学自身理论的缺陷和黄老学者的无德无能。从思想史视域考察,儒家和道家的兴衰并不就是“翻烙饼”,或者“三十年河东三十年河西”的循环往复,“礼法之间”的复杂互动、道德与仁义之间的冲突融合,以及中央集权与乡里自治(宗族组织)、政治秩序与文化权力、政统与道统、天下与国家之间的矛盾与张力,则是合乎规律的思考“德礼之间”“道法之间”思想空间及其限度的复杂背景。现在让我们聚焦于“礼法之间”展开讨论吧。

(一) 反思秦二世而亡的历史教训是汉代知识分子普遍而强烈的问题意识。儒家知识分子几乎众口一词,认为亘古未有的秦王朝的顷刻覆灭之原因在于暴政,所谓“繁刑严诛,吏治刻深,天下苦之”(贾谊《过秦论》);进而进一步追溯性地批判秦的文化、抹黑秦的历史,试图重新回归“礼”而刻意将商鞅变法以来的“法”简单化为“刑”。可以说,“尊德礼而卑刑罚”差不多就是汉代儒家知识分子一致的信仰,他们据此针对秦政予以拨乱反正,并致力于复辟儒家传统的德政,当然这种历史的反转、思想的反动不无矫枉过正之嫌。韩非子认为“儒者以文乱法”,汉儒则“尊德礼而卑刑罚”,他们都洞见到了法的精神和礼的精神是异质性的,势如冰炭,根本不可能殊途同归。这样看来,旷日持久的“礼法之争”并没有因为秦汉帝制国家的确立而尘埃落定,却随着“汉承秦制”“百代皆沿秦制度”而演变为“国家与社会之间的长期拉锯”。^①儒家知识分子(包括深受黄老思想濡染的儒者)都在试图回到过去的黄金时代——三代,鼓吹那个时代固有的“德礼”价值:

(圣人)尊德礼而卑刑罚。

圣帝明王皆敦德化而薄威刑。

人君之治,莫大于道,莫盛于德,莫美于教,莫神于化。(《潜夫论·德化》)

“尊德礼而卑刑罚”思想源于孔子的“德政”、孟子的“仁政”,乃儒家政治哲学的基本共识,其典

^① 许倬云《中国社会的特质》,北京:新星出版社,1994年,第145—150页。

据就是《论语·为政》中那段著名论述“道之以政,齐之以刑,民免而无耻;道之以德,齐之以礼,有耻且格。”秦汉以来的儒家又以“德法”“仁义法”进一步诠释了“德政”“仁政”思想,请看:

闵子骞为费宰,问政于孔子。子曰:“以德以法。夫德法者,御民之具,犹御马之有衔勒也。君者,人也;吏者,辔也;刑者,策也。夫人君之政,执其辔策而已。”(《孔子家语·执辔》)

《春秋》之所治,人与我也。所以治人与我者,仁与义也……是故《春秋》为仁义法:仁之法在爱人,不在爱我;义之法在正我,不在正人。(《春秋繁露·仁义法》)

(圣人)见义大,故能动,动故能化,化故能大行,化大行故法不犯,法不犯故刑不用,刑不用则尧舜之功德。此大治之道也。(《春秋繁露·身之养重于义》)

汉儒以为维系人我关系与社会秩序的关键在于“德法”“德教”“仁义法”。他们的主张是,法律的价值不及德化(礼俗教化),而汤武之所以长治久安,秦朝之所以瞬间乱亡,由于德治或者法治。故儒家极端推崇德治,可以说,“尊德礼而卑刑罚,是儒家一致的信仰”。^①这样一种政治哲学思考的出发点仍是那种“从思想上解决问题”的思维使然:

凡人之智,能见已然,不能见将然;夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后。(《大戴礼记·礼察》《汉书·贾谊传》)

夫法令者,所以诛恶,非所以劝善。(陆贾《新语·无为》)

法能刑人而不能使人廉,能杀人而不能使人仁。(《盐铁论·申韩》)

古者修教训之官,务以德善化民,民已大化之后,天下常亡一人之狱矣。(董仲舒《天人三策》,《汉书·董仲舒传》)

可见,“从思想上解决问题”甚至“灵魂深处爆发革命”乃是儒家推行礼教、德教、文教、诗教的根本动因,因为在他们看来,礼教可贵之处或者说优于法刑的地方正在于“绝恶于未萌,而起敬于微眇,使民日徙善远罪而不自知”(《大戴礼记·礼察》《礼记·经解》)。《孔丛子》记载孔子与文子论刑政的关系,曰“以刑齐民,譬之于御则鞭也。执辔于此而动于彼,御之良也。无辔而用策,则马失道矣。”总而言之,基于追求理想之政治和社会与批判否弃现实(特别春秋时期的霸道和战国时期的秦政)的双重目的,儒家(孔孟更强调理想而汉儒更注重批判)推崇德政(礼俗教化体系)、德法,其流弊则是以道德代法律(这一点不能容于现代社会),不能孕育法理社会。然而,儒家社会政治思想之内却又不能不、或说不得不容纳了法、刑等异质性(相对于德法、德政而言)内容,折射于儒家思想体系内部就体现为仁义之间的张力。实际上,汉代以来的儒者仿效德化精神,不肯妄行杀戮,而罔顾司法之责任的例子比比皆是,其流弊则又从德治主义衍化为人治主义,值得反思。^②

(二) 实事求是地估价黄老和法家政治哲学的历史性贡献,从来都不是一件容易的事儿。管(仲)商(鞅)推行的变法运动,直接开启了“古代的现代化”进程,触发了多方面的历史后果:制度更张、社会变动、经济发展以致整个社会政治结构的深刻变动,而理性觉醒、思想解放、理论创造的澎湃活力又如影随形。我们之所以称之为“古代的现代化”,主要理由是黄老和法家致力于法理社会的建设,而礼俗社会和法理社会截然不同。通过乱世变法而建构起来的中央集权的政治制度(郡县代封建),无论它如何不同于宗法政治结构,如何与宗法伦理方枘圆凿、“牛头不对马唇”,例如,“忠(中央集权政治制度下的伦理准则)孝(宗法社会结构下的伦理准则)不能两全”的矛盾处境,亦不失为长达二千余年的政治制度的框架。

首先,应该明确的是,宗法政治结构并不是完美无缺的,虽然它曾经在西周时期可能符合政治上

① 瞿同祖《中国法律与中国社会》,第313页。

② 参见瞿同祖《中国法律与中国社会》,第313—314页。

的理性原则,代表先进的政治理念。但是,“无故而富贵”(《墨子·尚贤》)、“三世而收爵禄”(《韩非子·和氏》引吴起语)毕竟不尽合理,况且,那种以亲亲之道维系的宗法政治并不能遏止政权下移的趋势,以及愈演愈烈的僭越。我们已经看到,春秋年间的政权下逮,是一个必然趋势。因此,以郡、县两级地方政治组织为主要结构的中央集权体制的政治合理性、历史意义及其重要性,并不能因为儒家的诋毁而褪色。

其次,重要的是,宗法政治结构解体之后,宗法社会结构仍然长期绵延不绝,成为社会力量和民间资源的“蓄水池”,在建构社会制度、风俗习惯、文化秩序方面起着无与伦比的重要作用;而且,每当遇到政治社会危机,特别是由于政权更迭造成“政治失序”和社会“失范”(anomie)时,宗法社会结构以及建筑其上的文化道德准则就必然成为了重建新秩序的部分源泉。^① 欧阳修说“由三代而上,治出于一,而礼乐达于天下;由三代而下,治出于二,而礼乐为虚名。”(《新唐书·礼乐志》) 欧阳修骨子里还是推崇三代礼乐制度的。柳宗元《封建论》则显示另一种思考的旨趣。古代中国的历史过程中呈现出来的政治与社会之间的张力耐人寻味,宗法政治社会结构基础之上孳乳的仁义道德以及道德主义意识形态也应该予以彻底反思。秦汉以来,由于宗法社会结构的长期存在,由于儒家的不懈努力,建构于宗法结构之中的儒学不仅占据了封建意识形态的核心,而且亦使仁义观念的诘难、反对者(像道家)边缘化。实际上,自独尊儒术以来,儒学已经意识形态化了。在这一过程中,道德主义亦渗入了政治、法律和社会诸层面,弊端不少,直到今天它仍是历史的包袱,还是现代化过程的“裹脚布”“紧箍咒”。

1913年,严复曾译孟德斯鸠《论法的精神》,题名《法意》刊行于世,至今已逾百年。其思想动机乃是针对传统中法的精神的缺失而发,正如他将穆勒的逻辑学译为《名学》。这启发我们跨越千百年的历史,重新思考和反思早期思想史中法的精神的滋育与阻抗,探讨其之所以如此的必然性。早期“法的精神”的滋育与阻抗折射了古代社会政治结构的变动与特征,而近代以来古代社会政治结构已面临不可逆转地瓦解的命运,那么,如何应因浩荡的世界潮流,重塑时代的“法的精神”,就成为一个近代以来不可回避的命题。从这个角度看,严复《法意》中的评注耐人寻味。

(三) 前面我从“礼法之间”入手,以思想史的方法讨论“道法之间”的政治哲学诸问题。而“礼法之间”诸问题,尤其是礼法之争则是历史学家(尤其是法律史学家)共同关注的重要问题,引发了持久的开放性讨论。下面,我们立足于黄老学特别是黄老政治哲学,进一步讨论和澄清几个交涉于复杂历史脉络中的思想史问题。

首先,我们应该看到,“道法之间”的思想空间似乎比“德礼之间”的思想空间更加复杂,这是因为进入哲学时代以来的政治思考更抽象深入、更具理论性,同时也更能体现政治理性和人文理性的发展趋势。如果“道”“法”不能联袂,就很难抗衡早已携起手来的“德”与“礼”。可以说,正是“道”赋予了“法”以深刻性,从工具理性范畴提升为价值理性;同时,“道”也借助“法”而直面现实。“道”“法”这两个概念及其理论内在地包孕了普适性和普世性,“道无所不在”“一断于法”表明了这一点,而黄老政治哲学语境中的“执一”不外乎“执道”或者“执法”而已。

从思想史角度看,“公”(公共、公开、公正、公平等)的思想之发轫发展非常重要,因为它关系到理性的成长和人民的福祉。老子反对仁义礼智,亦曾正面表彰了“慈”和“俭”,没有提及“公”;而庄子所说的“相忘于江湖”“藏天下于天下”已隐含了“公”的意识。儒家虽然主张“四海之内皆兄弟”,但差序思维(比如,孟子说“物之不齐,物之情也”)仍是其特色。墨家讲求“兴天下之大利,除天下之大

^① 周秦之变使得国家和社会、政统和道统、政治和文化之间产生了疏离与紧张;秦汉以来,国家与社会(State and Society)二元结构逐渐形成,许倬云称之为“国家与社会之间的长期拉锯”。见许倬云《中国社会的特质》,第145—150页。这是由于政治和社会这两个结构层面的分化与疏离造成的,换言之,秦汉以来的政治结构之骨干已不是宗法封建政治结构,但宗法社会结构却长期绵延,直到前近代和近代。

害”,“公”几乎就是深入骨髓的精神气质。然而,道家黄老学派和法家却在推动“公”的思想发展方面最为有力,阐释最为清晰,例如:

文王曰:立敛若何,而天下归之。太公曰:天下非一人之天下,乃天下人之天下也。同天下之利者则得天下,擅天下之利者则失天下。(《六韬》)^①

昔先圣王之治天下也,必先公,公则天下平矣。平得于公……天下非一人之天下也,天下之天下也。(《吕氏春秋·贵公》)

黄老和法家重视和强调“公”,既是时代风气使然,也是“法的精神”之发扬。公开性和一致性内蕴于“法的精神”,子产、范宣子、商鞅推行的“刑一法”都具有公开性的特点,“王子犯法与庶民同罪”则殊不同于“礼的制度和礼的精神”,体现了“法的精神”所包含公正公平公开的思想。“公”的思想之萌芽也许很早,但它的长足发展却有赖于黄老和法家的鼓吹。可以说,“公”出现和发展于“道法之间”的思想空间,既合乎思想逻辑也合乎历史条件。老子言“以天下观天下”,庄子曰“以天下藏天下”,多少隐含了“天下为公”的意思。《汉书·谷永传》载曰“不私一姓,明天下乃天下之天下,非一人之天下。”岂不是黄宗羲《明夷待访录》之先声?战国以来的儒家也热衷讨论禅让,编定于汉代的儒家著作《礼记·礼运》中出现了“天下为公”的“大同”思想,金德建、饶宗颐认为儒家“大同”深受墨家尚同思想之影响,^②皮相之论耳。因为《礼运》所说的“大同”的真正特色在于“公”,“天下为公”才是“大同”的得以产生和存在的理论基础,所以,我认为《礼运》“大同”思想更可能出乎儒家与黄老思想的对话。实际上,儒家与黄老之间的对话比比皆是,例如,《说苑》载“五帝以天下为官,三王以天下为家。”(《至公》)《韩氏易传》亦载“五帝官天下,三王家天下。”(《汉书·盖宽饶传》)

其次,我想再次强调指出黄老(道法家)与法家之间的内在精神联系。前面约略提及,韩非政治理论包括“道”和“术”(刑名法术)两个方面,其中“道”的方面(例如,理论性较强的《解老》《喻老》《主道》《扬权》等)称得上是政治哲学,而“术”的部分则相当于政治学。值得注意的是,从思想脉络和内容实质等方面考虑,韩非政治哲学应该纳入黄老政治哲学,是黄老政治哲学的重要分支之一。阎步克聚焦于早期士大夫政治演生过程,探讨士大夫政治文化模式的特点与机制时,采取结构性分类视角,把士大夫的最初形态追溯到周代“士”与“大夫”,认为战国以来知识群体分化为“学士”和“文吏”两个不同群体,汉代又发生了儒生与文吏的合流、儒家与法家的合流,由此初步奠定了士大夫政治的传统。^③他把传统政治文化梳理为礼治和法治、儒家和法家两种基本类型,认为“法治”代表一种纯政治的秩序,而“礼治”则代表一种更大的、更具混融性的文化秩序。^④这种结构性分类和条理化分析似乎脉络井然、派别分明,便于人们把握早期政治思想之系统,却多少失之机械。关键在于,他没有看到黄老政治思想的深刻性与复杂性,“道法之间”的思想张力岂容漠视?陈苏镇对于“汉道”的梳理和分析确有卓见,^⑤然而儒家学者致力于建构的“汉道”与黄老政治哲学脉络中展开的“帝道”之间的复杂关系似乎更值得深入探究。

① 银雀山汉墓竹简整理小组《银雀山汉墓竹书》(壹),北京:文物出版社,1985年,第107页。

② 参见金德建《先秦诸子杂考》,郑州:中州书画社,1982年,第212—222页;饶宗颐《澄心论萃》,上海:上海文艺出版社,1996年,第416—417页。

③ 参见阎步克《士大夫政治演生史稿》,第166—211页。他持续关注早期政治文化模式与知识群体分化合流,新见与卓识层出不穷,比如说《乐师与史官》力图揭示周代文化隐含着两个不同分支,一个以乐师为代表,偏重于文化;一个以史官为代表,偏重于政治;儒家知识群体可以追溯于前者,法家则来源于后者。参见阎步克《乐师与史官:传统政治文化与政治制度论集》,北京:三联书店,2001年,第83—89页。

④ 参见阎步克《士大夫政治演生史稿》,第86页。

⑤ 参见陈苏镇《春秋与汉道:两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第133—189页;陈苏镇《两汉魏晋南北朝史探幽》,北京:北京大学出版社,2013年,第231—283页。

政治思想史研究中的简单化分类与机械性对应往往是不切实际的。长期以来,由于对黄老政治哲学的深入研究付诸阙如,它似乎是思想史中的沉默者,只是匿名的思想而已。人们似乎更轻易地把“道”的概念及其理论归诸道家,把“法”的概念及其理论默认为法家的特色,却对“道法之间”的复杂关系、“道法之间”的广阔思想空间视而不见、习焉不察。瞿同祖重视“礼法之间”的关系,曾提出过儒家的法家化和法家的儒家化等具有启发性的论点,影响深远。“内儒外法”“阳儒阴法”也是人们认识秦汉以来政治传统的基本论断之一。“德礼”与“法刑”之间的对立也成为法律史研究者的观察视角之一。多数研究者依据“尊德礼而卑刑罚”(《潜夫论·德化》)“制礼以崇敬,作刑以明威”(《汉书·刑法志》)等几乎众口一词的论断,^①默认了古代政治司法传统系于礼、法,礼源于儒家而法始于法家;然而遗憾的是,黄老政治哲学维度似乎还未进入他们历史梳理和理论分析的视野,现在看来,未免失之简单化了。比如说,张纯、王晓波以为儒、法两家争论的焦点是“仁义礼”与“法术势”,^②当然应该进一步从德礼与道法之间的矛盾关系层面予以讨论。再比如说,许章润注意到了礼法之间的复杂关系,也曾正确指出古代法律传统中蕴含深沉的价值观念以及超世俗的向度,^③却没有澄清古典时代法义的一个最重要来源——“道”的概念及其理论。再比如,有的学者认为“德礼”对应于儒家的“治道”,“道法”对应于法家的“治道”,它们之间的张力关系则是古代法律史上的主要问题。还有学者以为,道家哲学在传统法思想学说谱系中的意义呈现为轴心时代“儒法迭兴之际的一种重要转折话语。”“汉初‘黄老之治’尽显道家法家之后世影响,然其实质仍不外‘儒法之间’”。^④上述论断含混而不确切,有必要予以进一步澄清和探究。另有一些学者注意到了早期“礼法之争”过程中黄老思想的贡献,^⑤但仍有不少问题需要深入探讨。

可见,即便是聚焦于“道法之间”思想空间的讨论,也需要多元、多进路的展开方式才能取得更进一步的进展。拙稿只是抛砖引玉,以待来哲。

(责任编辑:王丰年)

① 班固《汉书·刑法志》在鲜明的儒家意识形态支配下写就,试图将“法”纳入“德、礼、刑”的旧体系,其曰“爱待敬而不败,德须威而久立,故制礼以崇敬,作刑以明威也。圣人既躬明悉之性,必通天地之心,制礼作教,立法设刑,动缘民情,而则天象地”表明了这一点。

② 张纯、王晓波《韩非思想的历史研究》,北京:中华书局,1986年,第260页。

③ 许章润指出,古代中国法律传统及其政道和治道,体现为“儒法合流”“德主刑辅”“王霸道杂用”,而“以‘礼法’标立,最为恰切”。又说“古典中国的‘法’本不同于译自西洋的‘法’。法义置身于礼法框架之下,因而,法义律学总揽于经义之下。”见许章润《汉语法学论纲》,《清华大学学报》2014年第5期。

④ 马腾《儒法之间:道家对先秦法思想史的意义》,《现代法学》2017年第2期。

⑤ 参见李平《先秦礼法之争新论》,《清华法学》2016年第4期。

social culture deeply influenced by the Confucian political ideologies. Most of the Fu during that time depicted the simple official working style and the public mood under the Peaceful Golden, or extolled the Confucian ethos of local governors to manifest the harmonious social atmosphere accomplished by local cultural civilization. The Fu not only highlighted the so-called *official achievements* of the imperial examination, but also weakened the attitude toward a life of fame and richness achieved by the imperial examination in an over-correcting manner, such as depicting their local filial piety, reclusive fashions, etc.

Exploring the Creative Method of Sublimation and Refinement in *Strange Tales from a Chinese Studio*

Li Guikui

In the textual creation of *Strange Tales from a Chinese Studio*(Liaozhai Zhiyi) , Pu Songling was good at sublimating and refining the predecessor's texts, which was a new strategy of taking the cause as a new one. Because of its variety and magnificence, we might wish to explore it from a variety of dimensions. From the perspective of sublimation, some of them extended a variety of current texts from a certain pre-text, that was, unified diversity; others also integrated a variety of pre-texts into a current text, that was, multivariate unity. From the definition of sublimation, it could be divided into explicit dissociation with traceability, implicit dissociation without revealing, and metaphor between the explicit and hidden. From the rhetoric perspective, some were concise and succinct, and this was exaggerated into a prosperous style; some were from the intricacy to the understatement, from the complex to the simple. In addition, as far as the sublimation and refinement effect was concerned, except the positive use, there were also directly intentional and reversely intentional elements, which were intended to create aesthetic effects such as harmony and irony. All of this fully demonstrated that Pu Songling was good at the ability to have the traceless things utilize the traditional poetics and to melt the predecessor's literature and extend the creativity of the novel. In the face of the diversified sublimation and refinement, the mode of *Strange Tales from a Chinese Studio*, Feng Zhenluan and other commentators realized that readers could only better understand and fully interpret the text of this novel creatively and aesthetically if they had only read the pre-existing crowd books extensively.

On the Political Identity of Yan Zhitui

Li Jun

Political identity was an important issue in the later period of the Northern and Southern Dynasties, when people from the Southern Dynasty universally faced it after their migration to the Northern dynasty. This paper is a case study of the political identity of Yan Zhitui. Firstly, it analyzes that *A Biography of Yan Zhitui in Beiqishu* (《北齐书·颜之推传》) was a faithful reflection of Yan Zhitui's ideology. Secondly, based on this analysis, this paper points out that Yan Zhitui was politically sympathetic toward the Northern Qi's regime in view of the fact that his biography which detailed his political activities in the Northern Qi Dynasty was particularly written in Beiqi shu. Thirdly, this paper maintains that his political identity ascribed to two key factors. In the first place, he was highly valued and appreciated by the last emperor of the Northern Qi Dynasty and held a high rank, and therefore owed a sense of gratitude to the monarch. In the second place, the status quo that he was oppressed in the Sui Dynasty reinforced his recognition of the Northern Qi's regime.

On the Ideal Tension Between Dao(Logos) and Fa (Law)

Zheng Kai

Historical transformations from the Spring and Autumn period to the Han Dynasty demonstrated that the e-

mergence of Dao's Law from De's Ritual was the most profound and thought-provoking thread in the history of thought, which also best represented the overall spirit of the times concerned. The earliest Law that was significant to the study of the history of thought had its beginnings in adjustments and modifications made to the ritual laws of the Zhou Dynasty and accompanied the historical process of degeneration and disintegration of rituals and music. That was to say, the earliest Law was brought about as modification, rectification and addition to Ritual. The following reformation movement saw the maturation of Law which included institutional development and the spread of the spirit of Law. In this process, Law gradually outgrew Ritual and achieved conceptual independence. Subsequently, this process introduced a new cultural atmosphere that marked a new phase in history. After the concept of Law finds its independence from Ritual, it continued to be associated and interweaved with the concept and theories of Dao, creating a large conceptual space between Dao and Law. We might therefore conclude that the concept and theories of Dao were the most significant theoretical achievements made in the philosophical breakthrough of the time between the Spring and Autumn and the Warring States period, whereas the political philosophical rumination made between Dao and Law was the unique creation of the school of Huang Lao.

The Macro Perspective of Microcosm: On the Study of Chinese Urban History Taking Chengdu as a Case

Wang Di

Public sphere is the best place to observe social relations, where all kinds of people, especially lower class people, conducted their daily life. In China, however, the topic of public life has been ignored by scholars of urban history. Studies of urban space of China can explore the relationship between commoners and public sphere and public life. A research that focuses on a small public place such as streets and teahouses in 20th century Chengdu needs place the microcosm into the macro context of studying Chinese urban history. Such studies can lead us to rethink studies of urban popular culture and enhance our understanding of urban lower class people and elites. To have a whole picture of the city, we have to enter the lowest level of society and to understand the most basic units of urban social lives by examining the details of everyday life although those details look insignificant. The mutual influence of urban residents and their usage of public sphere made the major changes of street and teahouse culture in the 20th century. To study these changes can help us achieve a better understanding of how social reformers and reforms and other movements influenced the relationship among ordinary people, elites, and the state.

The Investigation on the Ethnic Origin of Baekje & the Fusion Process Between Goguryeo and Baekje

Li Zongxun, Yang Xinliang

Despite the fact that the ethnic origin of Baekje is diversified, the origin could generally be traced back to the ancient Huimo clan, which was quite active in the southeast of Liaodong Peninsula and Korean Peninsula. During the long process of historical development, the Huimo clan evolved into the tribe and tribe group including Hui people, Mo people, ancient Korean, Fuyu people, Waju, Goguryeo, Samhan, Donghui, etc. Baekje was founded in Mahan and the majority of the Baekje people were Mahan people. Therefore, Mahan people are regarded as the dominant ethnic origin of Baekje people. Besides, Fuyu people, Goguryeo people and Han people played a quite important role in the formation and development of Baekje race. During the seventh century coexistence between Baekje and Goguryeo, there existed both communication and fusion, in spite of hostility. Their mutual touch and communication occurred as early as the Four Counties of the Han. At the early stage of the foundation of Baekje, it allied with Goguryeo. During the Three Kingdoms of Korea, the two countries both waged wars against each other. The household annexation resulted by these wars facilitated the fusion between