

韩非思想研究：以黄老为本

王威威 著



南京大学出版社

韩非思想研究：以黄老为本

王威威 著



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

韩非思想研究:以黄老为本 / 王威威著. —南京:
南京大学出版社, 2012. 4

ISBN 978-7-305-09047-9

I. ①韩… II. ①王… III. ①韩非(前 280~前 233)
—哲学思想—研究 IV. ①B226.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 236116 号

出版发行 南京大学出版社

社 址 南京市汉口路 22 号 邮 编 210093

网 址 <http://www.NjupCo.com>

出 版 人 左 健

书 名 韩非思想研究:以黄老为本

著 者 王威威

责任编辑 李 红 编辑热线 025-83593962

照 排 南京紫藤制版印务中心

印 刷 常州市武进第三印刷有限公司

开 本 787×1092 1/16 印张 15.5 字数 300 千

版 次 2012 年 4 月第 1 版 2012 年 4 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-09047-9

定 价 32.00 元

发行热线 025-83594756

电子邮箱 Press@NjupCo.com

Sales@NjupCo.com(市场部)

* 版权所有,侵权必究

* 凡购买南大版图书,如有印装质量问题,请与所购
图书销售部门联系调换

序 言

韩非是集法家思想之大成者，他才华横溢，也因才被杀，正如庄子在《人间世》中所讲：“山木，自寇也；膏火，自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。”司马迁感叹韩非聪明却不能自保：“余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳。”韩非揭露了人好利恶害、自为的本性，撕掉了人与人关系中温情面纱；他论证了君主的至上地位，教给君主因势用术；他高举法的权威，批评仁义礼治。他留下了代表其思想的大量篇章，形成了《韩非子》一书。

韩非思想在秦朝得以实践，而用韩非之术的秦朝却二世而亡；汉代以后儒家思想占统治地位，而韩非思想与儒家思想不合。因此，历代学者对韩非其人及其思想的评价争议颇多。汉代的王充《论衡》中有《非韩》篇，指出韩非非儒，废礼义，但礼义是国家得以存在的根本，民无礼义必将倾国危主：

韩子非儒，谓之无益有损，盖谓俗儒无行操，举措不重礼，以儒名而俗行，以实学而伪说，贪官尊荣，故不足贵。夫志洁行显，不徇爵禄，去卿相之位若脱屣者，居位治职，功虽不立，此礼义为业者也。国之所以存者，礼义也。民无礼义，倾国危主。

韩非尚法、重术、尚功用：“韩子之术，明法尚功。”但王充指出重术的韩非并不明了“术”的真意：

今不言鲁君无术，而曰“不闻奸”；不言[不]审法度，曰“不通下情”，韩子之非缪公也，与术意而相违矣。

其重术的思想又与其所尚之法相违背：

而不言明王之严刑峻法，而云求奸而诛之。言求奸，是法不峻，民或犯之也。世不专意于明法，而专心求奸。韩子之言，与法相违。

而韩非的尚功用，是危亡之术：

贪，故能立功；骄，故能轻生。积功以取大赏，奢泰以贪主位。太公遗此法而去，故齐有陈氏劫杀之患。太公之术，致劫杀之法也；韩子善之，是韩子之术亦危亡也。

也就是说，王充对韩非的非礼义、尚法、重术、尚功用思想持全面否定的态度。宋代的苏轼著有《韩非论》，讲道：

自老聃之死百余年，有商鞅、韩非著书，言治天下无若刑名之贤，及秦用之，终于胜、广之乱，教化不足，而法有余，秦以不祀，而天下被其毒。

他认为秦用韩非的思想以法治国，不重视对民众的教化，导致王朝速亡，贻害天下。元何卞《校韩子序》云：

其书言法术之事，贱虚名，贵实用，破浮淫，督耕战，明赏罚，营富强。臣卞窃谓人主智略不足，而徒以仁厚自守，终归于削弱耳。故孔明手写申、韩书以进后主，孟孝裕亦往往以为言，盖欲其以权略济仁恕耳。今天下所急者法度之废，所少者韩子之臣。伏唯万机之暇，取其书少留意焉，则聪明益而治功起，天下幸甚！

他肯定韩非之书阐述了法术思想，重视实用、督促耕战、严明赏罚、谋求国家富强，可以补充以仁义治国的不足。明代赵用贤在《韩非子书序》中讲：

非子书，大抵薄仁义，厉刑禁，尽斥尧、舜、禹、汤、孔子，而兼取申、商惨刻之说。其言恢诡叛道，无足多取……三代而后，申、韩之说常胜。世之言治者，操其术而恒讳其迹。余以为彼其尽纳圣贤之旨，而独能以其说击排诋訾，历千百年而不废，盖必有所以为《韩非子》者在矣。

他站在儒家仁义思想的立场上批判韩非之言不合于儒家之道，不足多取。但也承认世人讨论治国问题，多采纳韩非之术，但却不能明言。韩非的思想不合圣贤的思想主旨却可历经千百年而未断绝，必然有其得以流传的理由。明人张鼎文在《校刻韩非子序》中说：

曰《五蠹》，曰《显学》，曰《忠孝》，文之至也。……《忠孝》之意，诋訾孔子、尧、舜、汤、武于君臣父子兄弟之间，皆非所以教天下，狂者之言也。

他肯定韩非之文的价值,但仍是站在儒家思想的立场上批判韩非思想不可用来教天下。

上个世纪以来,关于《韩非子》的研究突破了古代学者不可避免的学派立场的偏见,且有了现代西方学科体系的参照,取得了众多影响至今的研究成果。在1949年以前,对韩非及《韩非子》的研究主要集中在韩非的生平、《韩非子》篇目真伪的考证、《韩非子》一书的校释以及参照西方学科体系对韩非思想的梳理。这一时期《韩非子》研究的代表作有容肇祖的《韩非子考证》,陈启天的《韩非的生平》、《韩非及其政治学》,郭沫若的《十批判书》之《韩非子批判》,刘师培的《韩非子斟补》,陈千钧的《韩非新传》、《韩非子书考》,谢无量的《韩非》,洪嘉仁的《韩非子的政治哲学》,张陈卿的《韩非的法治思想》等。此外,胡适、梁启超、高亨、冯友兰、钱穆等先生也在他们的著作中对韩非生平、《韩非子》一书的真伪问题及其思想发表了各自的见解。在《韩非子》的校释、资料整理方面,有陈启天的《韩非子校释》、《韩非子参考书辑要》等代表作。

1949年后到改革开放前,大陆学术界基本采用马克思主义的研究方法进行诸子的研究,对《韩非子》的研究亦是如此。梁启雄的《韩非思想述评和探源》、任继愈的《韩非》、周钟灵的《韩非子的逻辑》是这一时期研究韩非思想的代表作。此外,侯外庐、赵纪彬、杜国庠的《中国思想通史》,吕振羽的《中国政治思想史》,杨荣国的《中国古代思想史》等思想史著作均以专章论述韩非思想。这一时期的学者们多利用阶级分析方法分析韩非的阶级属性,用唯物史观探讨韩非的历史哲学,用唯物主义与唯心主义两个哲学阵营的斗争分析韩非的道理论、认识论,用辩证法和形而上学的斗争分析韩非的矛盾观,对韩非思想的进步性和局限性进行了剖析。这一研究方法以及通过这一研究方法所获得的研究成果至今仍影响着学术界。^①同时,这一时期,对《韩非子》的注释工作有了大的进展,陈奇猷的《韩非子集释》和梁启雄的《韩子浅解》均有很高的学术价值。

改革开放以后,《韩非子》研究进入新的阶段,研究方法呈现出多样化的特征,在考证、校释、思想的系统研究方面均有新的成果问世。校释方面有周勋初主编的《韩非子校注》,张觉的《韩非子全译》、《韩非子校注》、《韩非子校疏》等,陈

^① 如周勋初的《韩非》出版于1985年,但仍深受这一研究方法的影响,他讲:“韩非对《老子》中的‘道’与‘德’这一对哲学范畴,作了唯物主义的解释,认为道是与天地开辟一起出现的物质实体和自然法则,而不是‘先天地生’的精神实体。”(周勋初:《韩非》,郭沫若、王元化等著,傅杰选编:《韩非子二十讲》,北京:华夏出版社,2008年版,第42页。)”“韩非的法治理论,既有它先进性的一面,也有反动的成分。这种地主阶级新的思想武器,在扫除奴隶主阶级‘亲亲’、‘尊尊’、‘刑不上大夫’等社会观念和不合理的社会制度方面,是锐利的思想武器,因而在韩非的笔下,显得生气勃勃,富于幻想。但它又是地主阶级镇压广大人民的手段,因而有其残酷的一面。”(同上,第20页。)”“荀子主张效法后王,而不再提倡效法先王。这对韩非的社会进化观的形成,当然会有影响。”(同上,第41页。)”“它在战国后期出现时,代表着新兴地主阶级的利益。……在当时来说,起到了推动历史前进的作用。……但随着封建王朝的巩固,地主阶级和农民阶级的矛盾加剧,韩非学说的反动性也逐渐显露出来。”(同上,第54页。)

奇猷因对韩非思想的新理解和收集到可贵的新资料而重写《韩非子》的注解,名为《韩非子新校注》。专著有周勋初的《韩非》、《〈韩非子〉札记》,孙实明的《韩非思想新探》,谷方的《韩非与中国文化》,蒋重跃的《韩非的政治思想》,施觉怀的《韩非评传》,周炽成的《荀子韩非子的社会历史哲学》,陈奇猷、张觉的《韩非子导读》,宋洪兵的《韩非政治思想再研究》等,将《韩非子》研究推向了系统化。同时,众多学者们的哲学史、伦理学史、政治思想史、法律思想史等类著作中,也都对韩非思想进行了研究和阐释。近年来,《韩非子》研究也逐渐成为博士论文选题的热门。此外,关于《韩非子》研究的论文数量增多,涉及哲学、历史学、文学、政治学、法学、伦理学、经济学、管理学、教育学、心理学等不同领域。虽然学术界对韩非思想仍有整体上的否定评价,如施觉怀讲:“在总体上,我不得不否定韩非思想,因为它不仅是‘明显地为维护封建地主阶级的统治和封建伦理关系’(匡亚明:《孔子评传代序》),还为极端的独裁和暴政提供一整套理论,对中国历史的发展起阻滞作用。即使到了今天,仍须继续肃清其在人们思想中的流毒。”^①但近期的研究更多肯定了韩非思想的合理性和价值所在。

与大陆的《韩非子》研究相比,港台的《韩非子》研究呈现出更好的发展态势,出版了一系列有影响力的专著。如郑良树的《韩非之著述及思想》,王晓波与张纯合作完成的《韩非思想的历史研究》,王静芝的《韩非子思想体系》,王邦雄的《韩非子哲学》,封思毅的《韩非子思想简论》,赵海金的《韩非子研究》,王赞源的《中国法家哲学》和《韩非与马基维利比较研究》,高柏园的《韩非哲学研究》,姚蒸民的《韩非子通论》,张素贞的《韩非子的思想体系》、《国家的秩序——韩非子》和《韩非子的实用哲学》,朱瑞祥的《韩非政治思想之剖析》,陈拱的《韩非思想衡论》,李增的《先秦法家哲学思想》等。

在英语世界中,关于《韩非子》的研究也越来越受关注。《韩非子》的英译本主要有:韦利·阿瑟(Waley Arthur)的《古代中国的三大思想》(*Three ways of thought in ancient China*)选译了部分章节;华兹生(Burton Watson)的《韩非子:基本著作选》(*Han Fei Zi: basic writings*)选译了《主道》、《有度》、《二柄》、《扬权》、《八奸》、《十过》、《说难》、《和氏》、《备内》、《南面》、《五蠹》、《显学》等12篇;廖文奎(W. K. Liao)的《韩非子全书:中国政治学经典》(*The complete works of Han Fei Tzu: a classic of Chinese political science*)是《韩非子》的全译本。本杰明·史华兹(Benjamin I. Schwartz)的《古代中国的思想世界》(*The world of thought in ancient China*)、葛瑞汉(Graham, A. C.)的《论道者:中国古代哲学论辩》(*Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*)、陈汉生(Chad Hansen)的《中国思想中的道论:一种哲学的解释》(*A Taoist theory of Chinese thought: a philosophical interpretation*)等哲学史著作均将

^① 施觉怀:《韩非评传》,南京:南京大学出版社,2002年版,第2页。

韩非作为先秦思想中的一大家对其著作和思想进行了探讨。在中国政治思想史的研究专著中也会涉及对韩非思想的研究,如安乐哲(Ames, Roger T.)的《主术:古代中国政治思想研究》(*The art of rulership: a study of ancient Chinese political thought*),用大量的篇幅从历史哲学、无为、势、法、用众等方面探讨了以韩非为代表的法家的思想观点。近年来,以《韩非子》为研究对象的博士论文增多,说明这一研究方向日益受到重视。但与其他中国古代思想家相比,韩非在英语世界得到的关注仍然不够。

总而言之,《韩非子》在国内外的学术界均成为越来越受关注的研究课题,虽然取得了众多的研究成果,但也存在很多问题。单就大陆学术界来说,其研究成果的薄弱之处在于以下几个方面:首先,研究论文数量多,研究者分布于各个学科领域,但专注于《韩非子》研究的学者很少,因此,深入的、体系化的研究成果仍然缺乏。其次,对《韩非子》思想的普及工作做得较好,各种注释、导读、思想浅释类的著作层出不穷,但研究专著仍然较少。最后,在对韩非思想进行系统研究的专著中,仍偏重于发掘韩非的法、术、势等政治思想,对韩非政治思想的哲学基础的研究不够深入,阻碍了对韩非思想体系的整体性理解,致使对韩非思想的理解陈陈相因,少有新的角度和大的突破。

关于韩非思想的基础问题,司马迁已提出自己的看法。他在《史记·老子韩非列传》中讲:“韩非者,韩之诸公子也。喜刑名法术之学,而其归本于黄老。”他认为韩非思想以黄老学为本。但是,由于对《韩非子》中以《解老》、《喻老》为代表的,与道家关系密切的各篇是否为韩非所作存在争议,因而对这些篇的思想与其他篇章的思想是否可融为一个体系有不同的看法。否认其为韩非作品的学者自然不会将此类思想视做韩非思想的基础进行分析,如容肇祖讲道:“韩非与李斯俱学于荀卿,何以忽归本于黄老?”^①而持不确定态度的学者也不可能深入探讨这一问题。如王叔岷认为司马迁以韩非之学归本于黄老可能与《解老》、《喻老》有关,但他不确定两篇为韩非作品,他认为,“何以司马迁以老子、韩非合传,而谓韩非之学本于黄、老,原于道德之意?盖由司马迁已见及韩非有《解老》及《喻老》篇,又明引黄帝之言邪?此大可深思者也。”^②但他并未探讨这一“大可深思”的问题。而肯定其为韩非作品的学者也多只依据司马迁的论断而得出韩非思想与黄老之学不相矛盾的结论。可以说,直至今日,学术界尚未从整体上探讨和解决韩非思想如何以黄老之学为本的问题。周勋初在其《〈韩非子〉札记》一书中有《研究韩非哲学的一条新途径》一篇,提出:“研究韩非与《管子》的关系,特别是与里面一些黄老学派著作的关系,看他

① 容肇祖:《韩非子考证》,北京:商务印书馆,1936年版,叙,第1页。

② 王叔岷:《先秦道法思想讲稿》,台北:台北“中央研究院”中国文哲研究所中国文哲专刊,1992年版,第248页。

们运用了哪些基本概念,从而勾出其发展线索,就有可能在研究韩非学说的工作中得到收获。这是一条研究韩非著作的新途径,个人只是一点小小的尝试而已。”^①很遗憾,周先生未将这一尝试继续下去,这一研究思路也未引起学术界的重视。

另一方面,由于《汉书·艺文志》中所著录的以“黄帝”命名的书籍一度从思想史上消失,造成了“黄老”这一“名”与其“实”的分离,使学者们对何为“黄老”充满疑问,更无法确定黄老思想的特征。因此,探讨韩非思想与黄老之学的关系就成为一个本身就充满不确定性的问题。学者们更多讨论的是韩非与老子思想的关系,如从《解老》和《喻老》两篇入手讨论韩非对老子思想的继承和改造。^②甚至萧公权将黄老之学等同于老庄之学,反对司马迁关于韩非思想以黄老之学为本的观点:“道法之说无为,语亦相混。吾人若就‘为我’与尊君一端察之,则二家之根本区别亦立见。《史记》谓申韩原于老庄,《汉书》以《管子》列于法家,就现存之文献以论,此皆不揣本而齐末,取形貌而略大体,未足以定论也。”^③

幸运的是,1973年马王堆汉墓帛书《老子》乙本卷前古佚书的出土为我们揭开了黄老的面纱。这部分佚书包括《经法》、《十大经》、《称》、《道原》四篇,^④被认为是《汉书·艺文志》中所载的《黄帝四经》。^⑤自此以后,学术界掀起了黄老学的研究热潮,关于黄老学的思想特征和黄老学作品的认定、黄老思想与各家各派的关系均成为重要的问题。韩非作为法家思想的代表,探讨其思想与黄老之学的关系对《韩非子》研究、黄老思想研究以及法家与道家关系的研究均有重要的意义。但遗憾的是,《黄帝四经》已出土三十余年,关于韩非思想与黄老之学的关系问题仍未得到广泛的重视和很好的解决。

① 周勋初:《〈韩非子〉札记》,南京:江苏人民出版社,1980年版,第68页。

② 谢无量的《韩非》在第一编《韩非学术之渊源》部分第二章《道家之为韩非学之渊源》中探讨了韩非与老子前道家之关系和韩非与老子之关系,没有韩非与黄老的关系;陈奇猷的《韩非子新校注》附录中有《韩非与老子》;冯友兰在《中国哲学史新编》中探讨韩非思想的部分有《韩非对〈老子〉的改造》。此类论文很多,如冯友兰的《韩非〈解老〉〈喻老〉新释》(《北京大学学报(人文科学)》,1961年第2期)、周乾淦的《韩非之学原于〈道德〉说辨证》(《社会科学战线》,1981年第3期)、谢祥皓的《韩非的道和法——兼论韩非与老子的关系》(《江淮论坛》,1981年第6期)、李定生的《论韩非〈解老〉和〈喻老〉》(《道家文化研究》第10辑,上海:上海古籍出版社,1996年版)等。

③ 萧公权:《中国政治思想史》,沈阳:辽宁教育出版社,1998年版,第238页。

④ 帛书首篇为《经法》,包括《道法》、《国次》、《君正》、《六分》、《四度》、《论》、《亡论》、《论约》、《名理》九节。第二篇为《十大经》,包括《立命》、《观》、《五正》、《果童》、《正乱》、《姓争》、《雌雄节》、《兵容》、《成法》、《三禁》、《本伐》、《前道》、《行守》、《顺道》、《名刑》共十五节。第三篇为《称》,第四篇为《道原》,均不分节。

⑤ 如唐兰认为1973年长沙马王堆3号汉墓出土的《老子》乙本卷前的古佚书,就是汉志所著录的《黄帝四经》(唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》,《考古学报》,1975年第1期);陈鼓应同意唐兰的观点,也认为:“马王堆出土的《经法》等四篇古佚书,即《汉书·艺文志》所称的《黄帝四经》。”(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台北:台湾商务印书馆,1995年版,第29页。)

要深入分析韩非思想与黄老之学的关系，首先要确定黄老学的思想特征。学者们多根据对《黄帝四经》中的思想和其他古代文献中相近思想的比较分析，概括出黄老学的特征，这样的工作对黄老学的深入研究有重要意义。^①但是，这一研究方法面临着一个问题：因为“黄老”这一名称是对一类思想的共同特征的概括，是个通名，而每一部黄老学著作除其共性外还有其个性，面对一些具体的黄老学著作，明确地分析出哪些思想是它们作为黄老思想而共同具有的，哪些是它们独具的非常困难。为了避免这样的问题，本书不采用从现存黄老著作出发总结出其共同特征的方法。此外，有学者依据司马谈在《论六家要旨》中对道家思想特征的概括来确定黄老学的特征，这一方法可以避免前一方法的缺陷，但仍需其他的佐证材料以增加结论的可靠性。^②本书从“黄老”这一名称的含义、史籍中关于“黄老”的记载以及司马谈《论六家要旨》中对道家思想特征的概括三个方面相互印证，得出黄老学的思想特征。在此基础上，我们对《韩非子》一书中具有黄老学思想特征的思想进行分类分析。本书对韩非思想与黄老之学关系的研究不是简单的异同比较，而是要解决韩非继承了黄老之学的哪些思想，又对这些思想进行了怎样的发展和改造，又如何将他的刑名法术之学建立在其改造后的黄老之学的基础之上，以形成完整的思想体系，从而解决司马迁所说的韩非思想“归本于黄老”的问题。不同于学术界一般从法、术、势几个方面分析韩非思想的研究方法，本书以黄老学的思想特征为基础，从全新的视角对韩非的思想体系进行解释。

本书一般对《韩非子》原文作大段的引用，一方面可以避免断章取义，同时也可以体现出韩非自身的逻辑和论证过程。考察韩非的论证过程，我们发现，类比推理是韩非最主要的推理方式，贯穿于《韩非子》全书。类比推理以两事物或多个事物同类为前提，从一事物具有某性质和规律，推论出其他事物也具有同样的性质和规律。韩非经常以人们习见的事物和现象作类比，推出自己的观点。韩非论证他的观点，多采用正反两方面论证的方式，如韩非主张君主应如何，会从反面论证君主不如此则会有不好的结果发生，因此，要避免发生不好的后果，君主必需如此。此外，举例论证也是韩非主要的论证方法，矛盾不两立则是韩非主要的思维方式。这些对韩非自身逻辑和论证过程的分析有

^① 如陈丽桂通过分析《经法》等四篇和同时出土的《伊尹·九主》，得出结论：“都充满道家色彩，都从天道上去讲治道，它们下降老子的‘道’去牵合刑名，为‘刑名’取得合理根源，也用‘刑名’去诠释老子的‘无为’。继承并改造老子的雌柔哲学，转化为正静、因时的政术。同时攫取阴阳家与法家的理论，去调和润饰这些因道全法的理论。”她认为这是黄老思想的纲领。（陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，台北：联经出版事业公司，1991年版，序，第4页。）

^② 如丁原明依据司马谈《论六家要旨》概括黄老学的特征为：第一，以“道”为根本，因循事物的客观法则。第二，无为而无不为，通过遵循和利用客观法则，达到有所作为。第三，吸取各家的优点和长处，抛弃缺点和短处。第四，积极入世的精神。（丁原明：《黄老学论纲》，济南：山东大学出版社，1997年版，第26—28页。）

目 录

序言	1
第一章 韩非与《韩非子》	1
第一节 韩非生平	1
第二节 《韩非子》各篇的真伪问题	4
一、《韩非子》各篇的真伪之辨	4
二、关于《韩非子》真伪之辨的评论	9
第二章 黄老之学与韩非	17
第一节 黄老学的思想特征	17
一、“黄老”释名	17
二、史籍中的黄老之学	21
三、司马谈所论“道家”	22
第二节 《黄帝四经》与《管子》四篇	25
一、道与法	26
二、虚静	36
三、贵因	40
四、形名	47
第三节 韩非的学术背景与黄老学的关系	51
第三章 道法思想	58
第一节 道论	58
一、道的本原义、规律义及统治术之义	59
二、道的特性	62
第二节 道与理	65
第三节 道与法	69
一、法与道的一致性	69
二、法的稳定与变化	72
三、重刑重罚论	75
四、法的普遍适用性	77
第四节 道与仁、义、礼	79

一、仁、义、礼源于道	79
二、仁、义、礼与法	82
第五节 道与君臣关系	86
一、君臣不同位	86
二、君臣不同利	90
小 结	93
第四章 虚静思想	95
第一节 道家的虚、静与虚静	95
一、虚与静分用	95
二、虚与静对举	97
三、虚与静连用	98
第二节 韩非思想中的虚与静	98
一、韩非之“虚”与“德”	99
二、韩非之“静”	101
第三节 虚静与认识	102
一、虚静与认识能力	102
二、情、欲与认识	104
第四节 虚静与法、术	106
一、公与私	107
二、虚静术	112
小 结	114
第五章 因与无为	116
第一节 因事之理	117
第二节 因资而立功与因其势	121
一、因资而立功	121
二、因其势	122
三、因其势与君之无为	130
第三节 因人情	133
一、人性与人情	133
二、好利、自为之人性	138
三、因人情	140
第四节 韩非之因与老子之无为	147
小 结	151
第六章 形名学说	153
第一节 形名学说的起源与发展	153
一、形名与名实	153

二、形名学说的起源	156
三、形名学说的发展	158
第二节 名正物定	161
第三节 审合刑名	164
一、参伍之验	164
二、以功用为标准	165
三、审言辞以禁奸	167
第四节 循名责实	171
小 结	173
结 论	175
附录一 韩非所引《老子》与王弼本、竹简本、帛书甲、乙本之比较 与分析	180
附录二 《庄子》的道论与老子思想传播	212
主要参考文献	221
后记	230

第一章 韩非与《韩非子》

先秦诸子生存的年代久远，关于他们的身世经历无太多材料可供参考；同时，先秦诸子的著作也面临着编辑和流传中的众多问题。因此，研究韩非思想，首先应澄清关于韩非其人和代表其思想的《韩非子》一书的若干问题。

第一节 韩非生平

《孟子·万章》云：“颂其诗，读其书，不知其人，可乎？是以论其世也。”读一个人的书、了解一个人的思想要“知人论世”，就是要了解作者的身份、性格、生存年代、生活经历和他所遭遇的社会环境，我们对韩非思想的解读亦如此。韩非是战国末期法家思想的集大成者，《史记·老子韩非列传》对韩非的生平、著述、思想来源有如下记载：

韩非者，韩之诸公子也。喜刑名法术之学，而其归本于黄老。非为人口吃，不能道说，而善著书。与李斯俱事荀卿，斯自以为不如非。非见韩之削弱，数以书谏韩王，韩王不能用。于是韩非疾治国不务修明其法制，执势以御其臣下，富国强兵而以求人任贤，反举浮淫之蠹而加之于功实之上。以为儒者用文乱法，而侠者以武犯禁。宽则宠名誉之人，急则用介胄之士。今者所养非所用，所用非所养。悲廉直不容于邪枉之臣，观往者得失之变，故作《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》十余万言。然韩非知说之难，为《说难》书甚具，终死于秦，不能自脱……

人或传其书至秦。秦王见《孤愤》、《五蠹》之书，曰：“嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣！”李斯曰：“此韩非之所著书也。”秦因急攻韩。韩王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悦之，未信用。李斯、姚贾害之，毁之曰：“韩非，韩之诸公子也。今王欲并诸侯，非终为韩不为秦，此人之情也。今王不用，久留而归之，此自遗患也，不如以过法诛之。”秦王以为然，下吏治非。李斯使人遗非药，使自杀。韩非欲自陈，不得见。秦王后悔之，使人赦之，非已死矣。申子、韩子皆著

书，传于后世，学者多有。余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳。……韩子引绳墨，切事情，明是非，其极惨礲少恩。皆原于道德之意，而老子深远矣。

《史记·秦始皇本纪》和《史记·韩世家》也涉及韩非的事迹：

大索，逐客，李斯上书说，乃止逐客令。李斯因说秦王，请先取韩以恐他国，于是使斯下韩。韩王患之。与韩非谋弱秦。

十四年，攻赵军于平阳，取宜安，破之，杀其将军。桓齮定平阳、武城。韩非使秦，秦用李斯谋，留非，非死云阳。韩王请为臣。

王安五年，秦攻韩，韩急，使韩非使秦，秦留非，因杀之。

关于韩非的身份，《老子韩非列传》讲：“韩非者，韩之诸公子也。”“公子”指诸侯之庶子，以区别于世子，也可以用来泛指诸侯之子。《礼记·服问》云：“传曰‘有从轻从重’，公子之妻，为其皇姑。”郑玄释“公子之妻”为“诸侯妾子之妻”。^①《诗·豳风·七月》云：“殆及公子同归。”孔颖达正义：“诸侯之子称公子。”^②因此，韩非应为当时韩国的宗室之后。韩非的这一身份，使他尤其关注韩国的处境和生死存亡的问题，也使他对韩国的权利斗争有更深切的感受，对政治现实中的各种复杂问题有更清晰的了解。

关于韩非的出生年份学术界有不同的看法。钱穆在《先秦诸子系年·李斯韩非考》中提出韩非大约生于公元前280年左右，“韩非与李斯同学于荀卿，其使秦在韩王安五年。翌年见杀，时斯在秦已十五年。若韩李年略相当，则非寿在四十五十之间。”^③从公元前233年韩非去世之年向上推算40至50年，为公元前273年至前283年，接近公元前280年。陈千钧在《韩非新传》一文中提出了不同的观点：《韩非子·问田》中有堂谿公与韩非问答之言，则堂谿公与韩非同时无疑，而《外储说右上》又有堂谿公与韩昭侯（前358年—前330年在位）问答的记载，则堂谿公与韩昭侯亦同时。大约韩昭侯晚年（前330年）堂谿公还只有二三十岁，与韩非谈论时已九十余岁，此时韩非应二十余岁。韩非应年长于李斯，被杀时已六十余岁，约生于韩厘王初年，所以假定韩非生于韩厘王元年即公元前295年。^④陈奇猷在陈千钧的例证之外，又提出秦王见韩非的《孤愤》、《五蠹》而不知作者，李斯以韩非对，则李斯一定是在与韩非同学于荀子时已见韩非之书，李斯入秦在始皇元年前一或二年，此时韩非之学已大有成就，年龄可能在五十岁

① 朱彬：《礼记训纂》，北京：中华书局，1996年版，第829页。

② 毛公传，郑玄笺，孔颖达等正义：《毛诗正义》，上海：上海古籍出版社，1990年版，第280页。

③ 钱穆：《先秦诸子系年》，北京：商务印书馆，2001年版，第551—552页。

④ 陈千钧：《韩非新传》，《学术世界》1卷2期，上海：世界书局印行，1935年版，第84页。

左右,以此推论,韩非被害时应在六十五岁左右,其生年约在公元前 298 年。^①对于古人生卒年的考订是以各种假定为基础的,陈奇猷批评钱穆关于韩非与李斯年龄相仿的假定不可靠,因为当时的同学年龄可能差距较大,且关于李斯入秦的年龄也没有确实的证据,很有道理,但陈奇猷关于韩非之学大有成就时应在五十岁左右的假定也并不可靠,韩非为韩国宗室之后,拥有优越的求学条件,复杂的生活环境也可能造就韩非思想的早熟。且古书中经常造作故事,^②陈千钧考证所依据的《问田》、《外储说右上》中的记载也并非绝对的事实。因此,我们只能确定韩非生活于战国后期,经历韩厘王、韩桓惠王、韩王安三个国君在位的时代。

韩厘王二十三年(公元前 273 年),赵、魏联军进攻韩国华阳,秦军来救,打败赵、魏联军。从此,韩国一直依附于秦国,正如韩非在《存韩》中所讲:“韩事秦三十余年,出则为扞蔽,入则为席荐。秦特出锐师取韩地,而随之怨悬于天下,功归于强秦。且夫韩人贡职,与郡县无异也。”《饰邪》讲:“今者,韩国小而恃大国,主慢而听秦魏,恃齐荆为用,而小国愈亡。”可见,韩非生活的年代正是韩国遭强邻欺凌,丧失主权,濒于危亡之际。韩非因为口吃而不善言辞,但是善于著书。在青年时代,他鉴于韩国国势衰弱曾多次上书韩王陈述自己的强国思想,但未被采用。面对韩王不修明法制,不知凭借自己的权势而控制群臣,不奖励耕战,却听信虚言浮说,尊重儒侠,韩非十分愤慨。于是,他针对社会现实中的种种问题,总结历史上的成败得失,写成《孤愤》、《五蠹》、《内储》、《外储》、《说林》、《说难》等几十篇文章。韩王平时不用韩非,但在危急时刻曾与韩非研究过削弱秦国的策略。他和李斯都是荀子的学生,韩非的才华令李斯自愧不如。

韩非不得韩王任用,其思想却得到了秦王嬴政的赏识。有人将韩非的文章传到了秦国,秦王读到《孤愤》、《五蠹》而赞叹道:“嗟乎,寡人得见此人与之游,死不恨矣!”秦王于是发兵攻韩,韩王只得派韩非出使秦国。韩非来到秦国以后,上书秦王主张保存韩国。李斯、姚贾等乘机陷害他,说韩非终究是维护韩国的利益,而不能忠心为秦,如不任用韩非将其放回韩国则于秦国有害,因此建议秦王“以过法诛之”,于是韩非被降罪入狱。韩王安六年(公元前 233 年),李斯派人送毒药给韩非,令他自杀。韩非想面见秦王申诉,却没有机会,因此被迫自尽于云阳狱中。秦王后悔又想用韩非,但韩非已死。韩非的一生是悲剧的一生,司马迁反复感叹:“然韩非知说之难,为《说难》书甚具,终死于秦,不能自脱。”“余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳。”

① 陈奇猷:《韩非子新校注》,上海:上海古籍出版社,2000年版,第1213页。

② 参见余嘉锡:《古书通例》,上海:上海古籍出版社,1985年版,第76—91页。

第二节 《韩非子》各篇的真伪问题

据司马迁记载,韩非著书共十万余言,包括《孤愤》、《五蠹》、《内储》、《外储》、《说林》、《说难》等篇。韩非所著之书,历代史书中的艺文志、经籍志均称为《韩子》。例如,《汉书·艺文志》诸子法家类:“《韩子》五十五篇。”《隋书·经籍志》子部法家类:“《韩子》二十卷目一卷。”《旧唐书·经籍志》丙部子录法家:“《韩子》二十卷。”《新唐书·艺文志》丙部子录法家:“《韩子》二十卷。尹知章注韩子。”《宋史·艺文志》子书法家类:“《韩子》二十卷。”《四库全书总目》亦称《韩子》,其子部法家类有“《韩子》二十卷,周韩非撰”。宋代以后,韩愈被称为“韩子”,为了避免韩非之书与韩愈之书相混,有人就改称韩非之书为《韩非子》,如宋代目录学家晁公武的《郡斋读书志》称《韩非子》,清代孙星衍的《孙氏祠堂书目·诸子法家》:“《韩非子》二十卷。”卢文弨有《群书拾补·韩非子》。现代的学者多称《韩非子》。但宋代以后也有学者仍称韩非之书为《韩子》,如宋代王应麟的《汉艺文志考证》:“《韩子》五十五篇。”陈振孙的《直斋书录解题》法家类:“《韩子》二十卷。”现代的梁启雄著有《韩子浅解》,仍称《韩子》。可以说,自宋代以来,年代越近,越多称《韩非子》。

关于韩非之书的篇数卷数,《汉书·艺文志》著录《韩子》五十五篇,《隋书·经籍志》、《旧唐书·经籍志》、《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》均作二十卷。现在流传的《韩非子》的篇数和卷数均与史书中的记载相符。但是,先秦古人著书多是单篇流传,如秦王所见韩非之文章,并非编辑成册的韩非之书,而只是个别篇章;而且先秦古人著书,多不自署姓名,如韩非的《孤愤》、《五蠹》为秦王所见,秦王并不知道作者是谁,李斯与韩非熟识,因此知道这些文章为韩非所著;先秦子书编辑成册多为后人所为,因此在篇目的选择、整理、编排过程中会出现将其他作者的文章、门弟子的文章编入其中的现象;古籍流传时间久远,在流传过程中可能出现错漏、颠倒、更改、伪托、增益、注解混入正文等现象。因此,古书无论是在编辑过程中还是流传过程中均可能会出现与原作者所作文章的差异,因此,研究古人的思想,首先均需面对古籍的整理、辨伪、正误等考证辨析的工作,对韩非思想的研究亦如此。

一、《韩非子》各篇的真伪之辨

关于《韩非子》一书中各篇的真伪问题争议颇多,整体来看有以下几种代表性观点。一种认为《韩非子》一书中的大部分均非韩非作品。如胡适认为:“《汉书·艺文志》载《韩非子》55篇。今本也有55篇。但其中很多不可靠的。”“《韩

非子》十分之中仅有一二分可靠,其余都是加入的。那可靠的诸篇如下:《显学》、《五蠹》、《定法》、《难势》、《诡使》、《六反》、《问辩》。”^①容肇祖认为确为韩非所作者,为《五蠹》与《显学》:“现在我考《韩非子》一书,即从这不可疑的两篇为起点,并且以这两篇为衡量。”“我由《五蠹》、《显学》以证其余的各篇,由内容意义的部分相同以求其同出于一手的韩非作品。”^②他推证的结果是:“为他所作的共十八篇,以五十五篇计之,约得三分之一。”^③具体说来,思想与韩非合而又有旁证足证为韩非所作者为《难》四篇、《孤愤》;从学说上推证为韩非所作者,为《难势》、《问辩》、《诡使》、《六反》、《八说》、《忠孝》、《心度》、《定法》八篇。与韩非有关系的记载因而附入《韩非子》书中者为《存韩》和《问田》两篇;可证为韩非所作而后段掺杂他人之文者有《奸劫弑臣》;《史记·韩非传》全录其文而似可疑者为《说难》;司马迁举其篇名而尚可疑者有《内储说上——七术》、《下——六微》、《外储说左上》、《左下》、《右上》、《右下》、《说林上》、《说林下》;黄老或道家言混入于《韩非子》书中者有《解老》、《喻老》、《主道》、《扬权》四篇;他家言法可确定为不是韩非所作者有《有度》;文著非名似尚可疑者为《难言》;游说家言并见于国策而非韩非所作者为《初见秦》;并见于《商君书》而未知谁作者为《飭令》;未定为谁作的篇章而姑俟待考者有《爱臣》、《二柄》、《八奸》、《十过》、《和氏》、《亡征》、《三守》、《备内》、《南面》、《饰邪》、《观行》、《安危》、《守道》、《用人》、《功名》、《大体》、《说疑》、《八经》和《制分》十九篇。^④海外汉学家也有持类似观点者,如修中诚(Hughes, E. R.)认为今本《韩非子》不到一半为韩非所作。^⑤

第二种观点认为《韩非子》一书大体可看做韩非作品。如高亨认为:“韩非子五十五篇,其中有可以断定非韩非所作者,如《初见秦》、《存韩》后半篇、及《有度篇》是也。”^⑥劳思光认为:“至于韩非之书,则部分可能亦为伪作。然据《史记》传文及今本《韩非子》书之内容观之,至少大部均无问题。”^⑦陈奇猷认为:“除《存韩》篇中李斯二书外,尚有魏、晋、南北朝时某氏所附之异闻于《内外储说》,后汉刘陶之《反韩非》附于《难四》及《难势》篇,更有北魏刘昺之注混合正文。自五十五篇中芟去此类文字,余均与韩非思想相洽。”^⑧郑良树认为:“五十五篇之中,韩非可靠的作品有四十二篇,接近三分之二。”^⑨张纯、王晓波认为:“除《存韩》和

① 胡适:《中国哲学史大纲》,北京:东方出版社,1996年版,第324页。

② 容肇祖:《韩非子考证》,叙,第2页。

③ 容肇祖:《韩非子考证》,叙,第3页。

④ 容肇祖:《韩非子考证》,第3—62页。

⑤ Hughes, E. R.: *Chinese philosophy in Classical Times*, London: J. M. Dent, 1942, p. 254.

⑥ 高亨:《诸子新笺》,济南:齐鲁书社,1980年版,第189页。

⑦ 劳思光:《新编中国哲学史》1卷,桂林:广西师范大学出版社,2005年版,第267页。

⑧ 陈奇猷:《韩非子新校注》,第1201页。

⑨ 郑良树:《韩非之著述及思想》,台北:台湾学生书局,1993年版,第370页。

《有度》不无可疑外,其他大体相类。”^①施觉怀在《韩非子评传》中对历代学者所怀疑为伪作的各篇进行了逐篇分析,从思想内容、历史事实、与《韩非子》中其他篇章进行对比三个角度分析了《解老》、《喻老》两篇以及《主道》、《扬权》、《用人》、《功名》、《大体》等篇的真伪问题,最后得出结论:“可见《韩非子》中各篇,除《初见秦》或有可疑之处外,其他各篇均可信为韩非所作。”^②陈奇猷、张觉在《韩非子导读》中对怀疑各篇为伪作的理由进行了具体的分析,认为:“《韩非子》中的确有不是韩非的作品。已有的确可疑的有定论的是《存韩》篇后半,那是李斯的言论。的确可疑的有《人主》、《制分》,以及《难四》、《难势》中反驳责难的段落。其他篇章,除《初见秦》争论较大尚须谨慎对待外,一般的篇章,即使有个别词句有问题,我们都不宜否定它们是韩非所作。”^③张觉又在《韩非子校注》中讲道:“《韩非子》中,只有《存韩》后半篇是李斯的言论。其余除《初见秦》争论较大尚须谨慎对待外,一般的篇章,即使有个别词句有问题,我们都不宜否定它们是韩非之作。”^④

第三种观点认为《韩非子》只是作为《韩非子》一书而成为研究对象,《韩非子》一书与韩非本人的关系是值得怀疑、无法确定的。如葛瑞汉(Graham, A. C.)认为《韩非子》“大部分内容在思想上是同质的,不像比他的时代晚出很多”^⑤,即应大致在韩非的时代完成,但他对于《韩非子》作者是否为韩非持怀疑态度,认为这是一个值得怀疑的假定:“这表明即使是信持韩非为该书作者的这个值得怀疑的假定,《韩非子》的内容也并非完全一致。”^⑥

具体来讲,对《韩非子》一书的辨伪工作集中在以下几个方面。一类从韩非的立场出发,认为《初见秦》与《存韩》两篇观点相反,一篇主张攻韩,一篇主张存韩,且《初见秦》又被当做“张仪说秦王”编入《战国策》。如胡适认为:“《初见秦》篇乃是张仪说秦王的话,所以劝秦王攻韩。韩非是韩国的王族,岂有如此不爱国的道理?况且第二篇是《存韩》。既劝秦王攻韩,又劝他存韩,是决无之事。”^⑦梁启超、容肇祖、郭沫若、陈启天、梁启雄等也以为《初见秦》不是韩非所作。高亨、严灵峰、陈奇猷等以为该篇是韩非所作。周策纵则对陈奇猷的观点提出批评,认为:“他的理由虽然有五,但其实都不足以证明他所得的结论‘此篇当出于韩非’。”^⑧郑良树也认为:“无论本篇的作者是张仪、范雎、蔡泽、吕不韦或李斯等其

① 张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,北京:中华书局,1986年版,第34页。

② 施觉怀:《韩非评传》,第83页。

③ 陈奇猷、张觉:《韩非子导读》,成都:巴蜀书社,1990年版,第179页。

④ 张觉:《韩非子校注》,长沙:岳麓书社,2006年版,第18—19页。

⑤ 葛瑞汉著,张海晏译:《论道者:中国古代哲学论辩》,北京:中国社会科学出版社,2003年版,第310页。

⑥ 葛瑞汉著,张海晏译:《论道者:中国古代哲学论辩》,第310页。

⑦ 胡适:《中国哲学史大纲》,第324页。

⑧ 周策纵:《韩非本“为韩”及其思想特质》,载郑良树之《韩非之著述及思想》,序,第3页。

他人,只要它是因袭自《战国策》,它极可能就不是韩非所著的。”^①第二篇《存韩》,后面的三分之二写明是李斯言论,可确定不是韩非所作。但也有学者认为前面的三分之一也不是韩非所作,如容肇祖认为:“《存韩》全篇,则决非韩非所作。”^②

一类是从历史事实出发,怀疑《有度》、《饰邪》、《和氏》、《问田》的后半篇、《忠孝》等篇为伪作。《有度》篇中有“庄王之氓社稷也,而荆以亡”,“桓公之氓社稷也,而齐以亡”,“昭王之氓社稷也,而燕以亡”等,胡适讲:“第六篇《有度》,说荆、齐、燕、魏四国之亡。韩非死时,六国都不曾亡。齐亡最后,那时韩非已死12年了。”^③《饰邪》篇中称“鄣尽”,又言“魏数年东乡攻尽陶、卫,数年西乡以失其国”,可知此篇作者已见赵、魏之亡。《和氏》的疑点在于文中说商鞅“燔《诗》、《书》”,“燔《诗》、《书》”是秦始皇三十四年(公元前213年)发生的事。《忠孝》中有“黔首”一语,据《史记·秦始皇本纪》,始皇二十六年(公元前221年)才开始称民为“黔首”。以上这些篇中均出现了韩非去世后的事件,因此不是韩非之作。

还有因绝大部分内容与《商君书·靳令》篇相同而怀疑《饬令》是商鞅所作,从文体、文章风格的角度对《难言》、《爱臣》、《三守》、《制分》、《功名》、《难四》等篇的质疑,从用词上对《二柄》、《有度》、《饰邪》、《安危》、《人主》、《制分》等篇的质疑,从思想差异上对《八奸》、《十过》、《说难》、《亡征》、《用人》、《功名》等篇的质疑。

而引起更多怀疑也与本书所论问题关系最为密切的是《解老》、《喻老》这两篇解释《老子》的作品以及与道家观点相类的《主道》、《扬权》、《大体》等篇。一种观点认为《解老》、《喻老》等篇是韩非作品。如章炳麟认为《韩非子》中《解老》、《喻老》两篇为解释《老子》的权威,“后有说《老子》者宜据韩非为大传而疏通证明之。……韩非他篇多言术,由其所习不纯。然《解老》、《喻老》未尝杂以异说,盖其所得深矣。”^④胡哲敷整理的熊十力的《韩非子评论》云:“然先生近又断定为韩非本人之作,因韩书中谈及道家之旨者,甚多精到处,未可疑此二篇不出其手也。”^⑤梁启雄认为《主道》、《扬权》两篇为韩非所作:“两篇的思想,跟韩子的思想体系无不同。两篇中文字的含义,如‘名’、‘形’、‘术’、‘道’、‘常’、‘赏’、‘罚’、‘虚’、‘静’、‘参’,跟韩书他篇字义多相同。”^⑥第二种观点认为不是韩非所作。如胡适认为:“大概《解老》、《喻老》诸篇,另是一人所作。”“《主道》、《扬权》诸篇,

① 郑良树:《韩非之著述及思想》,第15页。

② 容肇祖:《韩非子考证》,第25页。

③ 胡适:《中国哲学史大纲》,第324页。

④ 陈启天:《韩非子参考书辑要》,上海:中华书局,1945年版,第146—147页。

⑤ 熊十力:《韩非子评论与友人论张江陵》,上海:上海书店出版社,2007年版,第5页。

⑥ 梁启雄:《韩子浅解》,北京:中华书局,2009年版,第6—7页。

又另是一派‘法家’所作。”^①容肇祖认为：“老子所说‘道’，虚无恍惚……而韩非《五蠹》却是反对这种微妙之言。”^②“韩非一方指斥老子的学说，一方为老子学说作解释，这种的思想的冲突，似是不可能的。”^③他将《解老》、《喻老》、《主道》、《扬权》看做黄老或道家言混入于《韩非子》书中者，^④《大体》为未定为谁作而姑俟待考者。^⑤此外，郭沫若在《十批判书》中认为《解老》和《喻老》可能不是一人所作，因为两篇的笔调、思想和对老子思想的解释都不相同，甚至所用的底本也有文字上的出入。《喻老》可能出于韩非之手，《解老》篇中思想与儒家思想太接近，不像韩非所作。^⑥郑良树则与郭沫若的观点正相反，认为《喻老》写成于战国中期、《孟子》成书之前，不可能为韩非本人的作品。^⑦他继承了周勋初的观点认为《解老》是韩非早期作品。^⑧梁启雄认为《解老》中有部分文字与韩非思想体系相抵触，这部分文字应是后人的补充作品插入，不是韩非亲笔。^⑨海外汉学家对《解老》、《喻老》等篇为韩非所作的观点亦有争议。如葛瑞汉认为：

在《商子》以及《韩非子》的大部分篇章中，没有把政治哲学与一般世界图景联系起来的企图。但是，在《韩非子》的部分作品中存在着一种在《老子》思想中为法家寻找形而上学语境的持续努力。其中的两篇《解老》和《喻老》由《老子》的注释组成，有着韩非通常的清晰而有理智的风格，尽管绝少有法家的标记；这两篇是这样一种早期证明，即，从那不惊人的文献《老子》中抽象出来与理解进去的使人激动的东西不必然是神秘性的。另外，也有一些篇章，如《主道》与《扬权》，发展了老子—法家的联合，主要以如同《老子》那样的韵文形式展开。这种思想的线索被清晰地限定在若干独立的篇章，这表明即使是信持韩非为该书作者的这个值得怀疑的假定，《韩非子》的内容也并非完全一致。^⑩

葛瑞汉认为《韩非子》应大致在韩非的时代完成，但对于《韩非子》作者是否为韩非持怀疑态度。而《解老》、《喻老》、《主道》、《扬权》等篇体现出的与道家思想密切联系的思想线索应独立于其他篇章之外，与《韩非子》的大部分内容不一致。

① 胡适：《中国哲学史大纲》，第324页。

② 容肇祖：《韩非子考证》，第39页。

③ 容肇祖：《韩非子考证》，第40页。

④ 容肇祖：《韩非子考证》，第8页。

⑤ 容肇祖：《韩非子考证》，第13页。

⑥ 郭沫若：《十批判书》，北京：科学出版社，1956年版，第357页。

⑦ 郑良树：《韩非之著述及思想》，第236页。

⑧ 郑良树：《韩非之著述及思想》，第240页。

⑨ 梁启雄：《韩子浅解》，138页。

⑩ 葛瑞汉著，张海晏译：《论道者：中国古代哲学论辩》，第327—328页。

本杰明·史华兹的观点较为温和，他在《古代中国的思想世界》中讲道：

《韩非子》中有两个篇章（第6篇和第7篇，译者按，《解老》、《喻老》）通常被看成从法家立场对《老子》中的某些段落加以注解的代表作。我完全同意汪德迈的意见，即使这两篇并不出自韩非之手，仍与司马迁称为黄老道家（以法家变体出现）中的精神是一致的。的确，在我看来，这本书中还可以辨认出多处内容符合[黄老道家的]整体观点的基本特征，与《庄子》某些段落（在我看来，它们的内容也属于黄老道家）的内容也十分相似。^①

他在一定程度上承认《解老》和《喻老》两篇为韩非所作的可能性，且认为即使两篇非韩非所作，也是与黄老道家的精神一致。而且，《韩非子》一书中的其他部分也体现出黄老道家的思想特征，也就是说，《解老》、《喻老》两篇在《韩非子》中不是孤立的，并非与其他部分格格不入。

二、关于《韩非子》真伪之辨的评论

在古书的真伪考据中，如文中出现作者去世以后的事件则可判定非作者的真作。《有度》篇中出现韩非死后荆、齐、燕、魏之亡的事件，应该是最有说服力的证据。原文如下：“国无常强，无常弱。奉法者强，则国强，奉法者弱，则国弱。荆庄王并国二十六，开地三千里，庄王之氓社稷也，而荆以亡。”“桓公之氓社稷也，而齐以亡。”“昭王之氓社稷也，而燕以亡。”“安釐王死，而魏以亡。”对于这一证据，多位学者提出《有度》中所谓荆、齐、燕、魏之亡并不是指这四个国家被秦所灭，他们对“亡国”的意义进行了新的解释。潘重规讲：

我以为《有度篇》荆、齐、燕、魏之亡，是说荆、齐、燕、魏有亡国之道，并非如胡先生认为是叙述荆、齐、燕、魏已灭亡……以上所举的“亡国”、“亡君”分明是国并未亡，因其有亡之征，有亡之实，所以叫它为“亡国”、“亡君”。^②

熊十力《韩非子评论》讲：

^① 本杰明·史华兹著，程钢译：《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社，2004年版，第354—355页。

^② 潘重规：《韩非著述考》，转引自郑良树《韩非之著述及思想》，第42页。

熊先生谓疑者误。齐亡最后，其距韩非死时只十二年，亦甚暂耳。智者之规人国也，睹其亡形已著，则直罪之曰以亡，以者用也，用之以亡也。韩非《难势》篇言“势乱不可治”，则势亡不可存也。韩非审察群变，其眼光锐利无匹，直从四国之亡势已成而罪之曰以亡，又何疑乎？奚必待毁其宗庙、迁其重器，始谓之亡耶？故《有度》篇必出韩非无疑。^①

潘重规和熊十力认为“亡国”指有“亡国之征”、“亡形已著”、“势亡不可存”，也就是说国家统治混乱有必然灭亡的趋势，这一理解还是有道理的。韩非在《有度》中紧随四国之亡后讲：“今皆亡国者，其群臣官吏皆务所以乱，而不务所以治也。其国乱弱矣，又皆释国法而私其外，则是负薪而救火也，乱弱甚矣！”四国群臣官吏不以法治，造成国家乱弱，呈现出必然灭亡的趋势，因而称为“亡国”。不只在韩非思想中，在中国古代思想中“亡国”本身就包含有将亡之国的意义，而不只意指已经灭亡的国家。如《礼记·乐记》云：“亡国之音哀以思，其民困。”《史记·乐书》引此文，张守节正义云：“亡国，谓将欲灭亡之国，乐音悲哀而愁思。”此外，陈奇猷认为：

韩非以国家之大权旁落为亡。《孤愤》篇云：“人所以谓齐亡者，非地与城亡也，吕氏弗制而田氏用之；所以谓晋亡者，亦非地与城亡也，姬氏不制而六卿专之也。”《八奸》篇云：“所谓亡君者，非莫有其国也，而有之者，皆非己有者也。令臣以外为制于内，则是君人者亡也。”《三守》篇云：“人臣有大臣之尊，外操国要以资群臣，使外内之事非己不得行。……人主虽贤不能独计，而人臣有不敢忠主，则国为亡国矣。”可知韩非系以国家之大权旁落为亡国、亡君。^②

施觉怀的论证很详细：

此处“氓”作离去解，与“安釐王死”的“死”字对应，从上下文字面上看，或可解释为：荆（即楚）庄王一死，荆（楚）就亡了；齐桓公一死，齐就亡了；燕昭王一死，燕就亡了；魏安釐王一死，魏也亡了。但事实并不是这样，这四个国家在上述四个国君死后还存在了好多年。^③

事实上是楚庄王一死，楚国就乱了；齐桓公一死，齐国也乱了，燕昭王时代用乐毅为将打败齐国；燕昭王一死，齐用田单又打败了燕国；魏

① 熊十力：《韩非子评论 与友人论张江陵》，第91页。

② 陈奇猷：《韩非子新校注》，第86页。

③ 施觉怀：《韩非评传》，第81页。

安釐王在位时用信陵君为将曾打败过秦国(公元前 257 年),安釐王一死(公元前 242 年),秦就派蒙骜攻下魏酸枣等二十城。《韩非子·八奸》中说:“所谓亡君者,非莫有其国也,而有之者皆非已有也,令臣以外为制于内,则是君人者亡也。”由此看来,韩非所谓“亡”还有另一种意义,就是国家还存在,但实际上已不是国君所能掌握,这就等于亡了。从这种角度来理解,则齐、楚、燕、魏的国君都曾经一度对国家失去控制。所谓“庄王之氓社稷也,而楚以亡”,“桓公之氓社稷也,而齐以亡”等才能得到解释。原来《有度》中所谓荆、齐、燕、魏之亡并不是指这四个国家被秦灭亡,而是这四国能干的君主一死,这四个国家就乱了。从这个角度来理解,则可认为这篇文章是韩非写的。^①

陈奇猷和施觉怀认为“亡国”指的是君主失去对国家的控制、国家大权旁落。这一解释有韩非在《孤愤》、《八奸》、《三守》中对“亡”、“亡君”、“亡国”的解释为证据,《有度》中也讲:“主有人主之名,而实托于群臣之家也,故臣曰:亡国之廷无人焉。”韩非对“亡国”意义的解释关系到时人对“国君”与“国”之关系的理解。牟宗三讲道:

国君与国为一体……政权寄于世袭之国君,则政权所在国体所在也,国君所在亦即国体所在也。^②

无论封建贵族政治或君主专制政治,皆是国君与国为一体。……国君象征国,社稷亦象征国。社为土神,稷为谷神。有土有民有主权(政权所在),即为一个国。^③

在中国古代政治中,世袭的国君与国为一体,国君和社稷同为国的象征,一个国家的存在包含了有土有民和有主权等方面,所谓“有主权”也就是国家政权寄于国君。因此,“亡国”就可以有两个方面的意义:一为“地与城亡”即“社稷亡”,也就是一般所讲的国家灭亡,因为失去了国家存在的“有土有民”的条件;一为国君失去对国家政权的控制,因为失去了国家存在的“有主权”的条件。韩非在《孤愤》、《八奸》、《三守》中所讲的“亡国”和陈奇猷、施觉怀的解释均是第二种意义,而潘重规和熊十力对“亡国”的解释还是第一种意义,只是将其解释为将来时。

无论如何,在中国古代思想中,“亡国”并不单单指已经灭亡的国家。如《黄帝四经·经法·六分》云:“主两则失其明,男女争威,国有乱兵,此谓亡国。”《荀

① 施觉怀:《韩非评传》,第 82 页。

② 牟宗三:《政道与治道》,桂林:广西师范大学出版社,2006 年版,第 7 页。

③ 牟宗三:《政道与治道》,第 8 页。

子·王制》云：“故王者富民，霸者富士，仅存之国富大夫，亡国富筐篋，实府库。”《吕氏春秋·安死》云：“自古及今，未有不亡之国也；无不亡之国者，是无不扣之墓也。以耳目所闻见，齐、荆、燕尝亡矣，宋、中山已亡矣，赵、魏、韩皆亡矣，其皆故国矣。自此以上者，亡国不可胜数，是故大墓无不扣也。而世皆争为之，岂不悲哉？”《吕氏春秋》成书于公元前 239 年，《安死》中的“尝亡”之齐、荆、燕，“皆亡”之赵、魏、韩在此时均未灭亡，因此，篇中之“亡”亦非已经灭亡之意。《吕氏春秋·适音》云：“亡国之音悲以哀，其政险也。”亡国之音，体现出国家政治危险，也并非已经灭亡。韩非在《六度》中所讲的四国之亡，可解释为四国的有力领导者去世后国家混乱，虽未灭亡却有必亡的趋势，或者解释为四国的有力领导者去世后，新君主失去对国家政权的控制，已成“亡国”。这两种对“亡国”的解释在《有度》中也同时存在，但韩非在四国之亡后以“国乱弱”解释四国之所以为“亡国”，可见前一种解释更符合此段的语境。因此，不能认为四国之亡是发生在韩非死后的事件，也不能以此为证据否定《有度》为韩非作品。同理，《饰邪》篇中称“魏数年东乡攻灭陶、卫，数年西乡以失其国”也不能理解为魏已经灭亡。

至于《和氏》中讲到的商鞅“燔《诗》、《书》”之事在史书中无记载并不能证明此事没有发生而只在秦始皇三十四年才发生。而秦始皇二十六年“更其民曰黔首”并不代表“黔首”一词在始皇二十六年才开始使用，如《吕氏春秋·慎人》有云：“事利黔首，水潦山泽之湛滞壅塞可通者，禹尽为之。”因此，对《忠孝》篇的质疑也并无强有力的证据。

而其他从思想差异、文体、文章风格、用词上对《韩非子》各篇的质疑均没有确定性。如果能够明了韩非与各家思想的复杂关系、韩非思想在不同时期的变化、《韩非子》各篇所针对的读者对象的差异，则可对《韩非子》各篇真伪的问题持较宽容的态度。

首先，韩非生活于战国末期，此时诸子百家争鸣已经逐渐走向思想的融合。这一发展趋势在《庄子》一书中有很好的反映。按照《天下》篇的概括，当时的实际情况是：“天下多得一察焉以自好”，或“天下之人各为其所欲焉以自为方”，其结果是“百家往而不反，必不合矣”，“道术将为天下裂”。《天下》的作者所说的“道术”由“一”到“百家”的分裂，以至于“道术”的“无乎不在”，与庄子之谓“道隐”、“天下无道”，实有差异。二者的相同之处在于，他们都察觉到，“天下非有公是也，而各是其所是”，但《天下》作者认为道术无乎不在，因此包容各家思想，庄子在《齐物论》中认为“道恶乎隐而有真伪？言恶乎隐而有是非？道恶乎往而不存？言恶乎存而不可？道隐于小成，言隐于荣华。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是”，因此排斥各家思想。可见，从《庄子》内篇到《天下》篇，诸子之间以己为是以他为非的对立状态已经转变为承认各家各派均有道术存在的思想融合的状况。

韩非对各家思想有广泛的了解，其思想建立在对各家成果的批评和继承的

基础之上,因而其思想也会体现出复杂性。如果以法家的学派之见判定一些与法家思想有抵触的篇章非韩非所作,是不符合历史事实的。在韩非与诸子的关系中,其与道家的关系尤为突出。众多学者因为《解老》、《喻老》的道家色彩怀疑其真伪问题,实际上,不只《解老》、《喻老》篇解释《老子》,《韩非子》一书中有较多篇章引用和化用《老子》中的文字。例如,《内储说下——六微》有“国之利器,不可以示人”,出自《老子·第三十六章》;《扬权》有“故去甚去泰,身乃无害”,《外储说左下》有“君子去泰去甚”,出自《老子·第二十九章》的“是以圣人去甚、去奢、去泰”;《难三》引“太上,下智有之”为《老子·第十七章》内容;“以智治国,国之贼也”为《老子·第六十五章》内容;“图难于其所易也,为大者于其所细也”为《老子·第六十三章》内容;《存韩》引《老子·第三十一章》“兵者,凶器也”^①。《六反》引“知足不辱,知止不殆”,为《老子·第四十四章》内容,且《六反》在引用《老子》文字时表达出对老子十分赞赏的态度:“夫以殆辱之故而不求于足之外者,老聃也。今以为足民而可以治,是以民为皆如老聃也。”《六反》篇是容肇祖认定的韩非真作,该篇引用《老子》思想,又对老聃大加赞赏,怎么能说韩非反对道家思想呢?而且,韩非在解释《老子》的过程中,对许多概念都赋予了不同于道家的新意义,这些解释符合韩非整体的思想特征。如韩非在《解老》中讲:“所谓有国之母,母者,道也。道也者生于所以有国之术。所以有国之术,故谓之有国之母。”韩非将“为万物母”的“道”解释为“有国之母”、“有国之术”。他又以“赏罚者,邦之利器”解释老子的“国之利器”。“制在己曰重,不离位曰静”,“无势之谓轻,离位之谓躁”,以君主之势位来解释《老子》的轻、重、静、躁。可见,韩非对老子的诸多概念的新解释赋予了这些概念以法家思想的特色。但是,我们也应该注意到,韩非作为《老子》的解释者,必然受《老子》文本的限制。韩非对《老子》的解释活动也存在着尊重文本原意与阐述自己思想的矛盾。在解读注释者思想时,我们需要分辨哪些为被注释文本的思想,哪些为注释者的思想,注释者对文本思想的继承可能是注释者认可原文本的思想,也可能是出于尊重原文本思想的考虑,而注释者对原文本的思想的改造更能够代表注释者的思想。而韩非对《老子》思想的解释能够代表韩非的思想,这些解释与韩非思想的整体并不矛盾。

其次,许多学者依据《韩非子》一书中篇章之间的思想不一致而判定某些篇章为伪作,这是辨别真伪的主要方法之一。先秦古书因其本单篇流传,且不题作者,由后人将其编辑成书,而在编辑过程中经常会有后学的作品混入其中,书中各篇的思想会不一致。因此,题为某子之书,只代表其为一家之学。^②比如《庄子》一书,通行观点认为内篇为庄子自著,外、杂篇为庄子后学所著。《韩非子》一书是否也有如此复杂的情形呢?比较庄子与韩非以及《庄子》与《韩非子》,我们

① 王弼本《老子·第三十一章》为:“兵者,不祥之器也。”

② 余嘉锡:《古书通例》,第15—26页。

可以发现若干不同。庄子不求用世,且不求功、名,他对语言表达思想的有效性持怀疑态度,因此不可能创作大量的文章。韩非天生口吃,不善于通过言辞表达自己的思想,而他追求用世,屡屡上书,通过文章宣扬其思想是他实现政治理想的唯一方式,因此会留下大量的文章。《庄子》一书分为内、外、杂篇,而《韩非子》通为一书。余嘉锡认为:

凡一书之内,自分内外者,多出于刘向,其外篇大抵较为肤浅,或并疑为依托者也。古书既多单篇单行,刘向始合中外之本定著为若干篇,作者既不自署姓名,则虽同为某子,本非一人之笔,其间孰为手著,孰为口传,孰为依托,有必不可得而辨者。盖不独诸篇互有得失,即一篇之内,亦往往是非相糅莠。向之编次,乃有三例:一为但合诸本,除其重复而序次其先后,通为一书,此其间或本是一人之作,或因无可考证,不敢强为分别。或非向所自校,今姑不论。一为就原有之篇目,取其文体不类者,分之以为外篇。一为原书篇章真贋相杂,乃为之别加编次,取各篇中之可疑者,类聚之以为外篇。^①

如《庄子》各篇,据《史记·老子韩非列传》所记篇名,虽都在今本外、杂篇内,而司马迁皆当做庄子自著,“然则史公所见之本,必无内外杂篇之别可知也。刘向定著之时,始分别编次……类聚其可疑以为外篇者”^②。关于《庄子》分内、外篇出自何人学术界仍有争论,但由余嘉锡的观点可见,内、外篇之分别有著者不同的可能性,而通为一书,则因为至刘向编书时他仍认为本是一人之作或无可考证。而《韩非子》并没有内、外篇之分,很可能刘向校书时对其篇章内容是不加怀疑的。《庄子》书之内篇篇名考究,反映一篇的思想主旨,而外、杂篇篇名取篇首字为名;内篇与外、杂篇及外、杂篇之间在思想上有大的变化甚至冲突;语言和概念的使用、关注的问题、思想背景亦不相同。这些内篇与外、杂篇及外、杂篇之间的巨大差异均体现出各篇作者不同,创作于不同年代的特点。但《韩非子》一书中的各篇没有这样的巨大差异。《韩非子》书中篇目很多,不可能在短时间内完成,其思想发生变化是很正常的。^③除《存韩》篇中后半部分有“臣斯甚以为不然”,证明其作者为李斯外,我们仅凭几篇文章中所述思想与认定为韩非真作的篇章有不一致之处,就认为不是韩非所作,其依据不足。

① 余嘉锡:《古书通例》,第112页。

② 余嘉锡:《古书通例》,第113页。

③ 如郑良树就将韩非思想分为三期,认为:“在他第一期的阶段里,他的许多想法都还显现出‘驳杂不纯’,成为他成长过程中富纪念意义的烙印。比如他对孔子的赞赏、对儒家人物的肯定、对古圣贤的崇敬,甚至于讨论为君、为臣之道以及御百姓的课题时,都时而展露出儒家的影子;又比如他对《老子》的执著和向往,使他在一部分作品里显露出道家的精神。”(郑良树:《韩非著述及其思想》,第564—565页。)

再次,研究韩非思想,应该关注各篇所面对的读者对象的差异。《初见秦》、《存韩》为游说秦王之作,《难言》、《爱臣》、《忠孝》、《饰邪》等篇为给韩王的上书。游说秦王、上书韩王、平日之作会体现出思想差异,且即使面对相同的对象,在不同情势下也会有思想的差异。韩非作《说难》,对游说君王之难有切身的体会:

凡说之难:非吾知之,有以说之之难也;又非吾辩之,能明吾意之难也;又非吾敢横失,而能尽之难也。凡说之难,在知所说之心,可以吾说当之。所说出于为名高者也,而说之以厚利,则见下节而遇卑贱,必弃远矣。所说出于厚利者也,而说之以名高,则见无心而远事情,必不收矣。所说阴为厚利而显为名高者也,而说之以名高,则阳收其身而实疏之,说之以厚利,则阴用其言显弃其身矣。此不可不察也。

韩非认为,游说君主的困难不在于能否了解事理从而拥有说服君主的论据,也不在于能否辩说分析事理从而阐明自己的主张,也不在于能否无所顾忌地全部讲出所知事理,而在于了解君主的心理,使自己的思想能够迎合君主的心理从而被君主采纳。韩非将所劝说的君主分为三种类型:追求高尚名声的人,追求重利的人和表面上追求高尚名声而实际追求重利之人。为了让君主能够接受自己的思想,游说不同的君主,应采用不同的表达方式,陈述不同的利害关系,也就是说要投君主之所好。韩非所写的文章面对的对象不同,关注的问题甚至所表达的思想、所处的立场均会有变化,因此会表现出思想的差异以致引起真伪之争。所以,深入研究韩非思想,应依据各篇的对象不同来考察韩非的立场,进一步探讨韩非的真实思想与权宜之计的差异,而不能简单地将思想的差异归为真伪的对立。一般而言,平日所作更能体现韩非本人的思想,而向君王进言的上书则有更强的目的性和实用性。

因为进言对象的不同,不但会出现思想差异,文章风格、用语均会有变化。韩非在《难言》中讲到了向君主进言的困难:

所以难言者:言顺比滑泽,洋洋绵绵然,则见以为华而不实。敦祇恭厚,鯁固慎完,则见以为掘而不伦。多言繁称,连类比物,则见以为虚而无用。总微说约,径省而不饰,则见以为别而不辩。激急亲近,探知人情,则见以为谮而不让。闳大广博,妙远不测,则见以为夸而无用。家计小谈,以具数言,则见以为陋。言而近世,辞不悖逆,则见以为贪生而谀上。言而远俗,诡躁人间,则见以为诞。捷敏辩给,繁于文采,则见以为史。殊释文学,以质信言,则见以为鄙。时称诗书,道法往古,则见以为诵。

韩非将进言风格进行了分类概括,对各种风格的弊端也作了细致分析,且在相反风格的对照中也体现出进言者所面临的两难困境。韩非在进言、写文章的过程中也会根据进言对象的不同、问题的差异和形势的变化选择适当的行文风格和用语。此外,韩非作品完成年代不同,不仅会有思想的差异,也会有行文风格和用语的变化,因此,也不宜以行文风格、用语的差异来判断真伪。

此外,《韩非子》一书中的某些思想差异亦源于韩非矛盾不两立的思维方式和直面现实、重视功用的特点。韩非以楚人卖矛、盾的寓言揭示了对立的事物和判断之间“不两立”特点。《难一》篇和《难势》篇分别讲道:

楚人有鬻盾与矛者,誉之曰:“吾盾之坚,物莫能陷也。”又誉其矛曰:“吾矛之利,于物无不陷也。”或曰:“以子之矛陷子之盾,何如?”其人弗能应也。夫不可陷之盾与无不陷之矛,不可同世而立。

客曰人有鬻矛与盾者,誉其盾之坚,物莫能陷也,俄而又誉其矛曰:“吾矛之利,物无不陷也。”人应之曰:“以子之矛陷子之盾何如?”其人弗能应之。以为不可陷之盾,与无不陷之矛,为名不可两立也。

“吾盾之坚,物莫能陷也”,即言“一切东西都不能刺穿我的盾”。而“吾矛之利,于物无不陷也”即言“我的矛能刺穿一切东西”。“吾盾之坚,物莫能陷也”与“吾矛之利,于物无不陷也”是相互否定的命题,二者不可能同时为真,即韩非所讲的“为名不可两立”。“不可陷之盾”与“无不陷之矛”是相互否定的两个事物,在同一时间、同一条件下不可同时存在,即韩非所讲的“不可同世而立”。韩非据此提出自然、社会中的任何矛盾的、相反的事物和判断是完全对立的,不可兼得,不能相容,即“凡物不并盛,阴阳是也;理相夺予,威德是也”,“冰炭不同器而久,寒暑不兼时而至”,因此,只能权衡利弊,取其一而舍其二。这也是韩非的基本思维方式。对于韩非所否定和批判的对象,在韩非看来也并不是一无是处,而是以现实的功用来衡量,弊大于利,因而必须舍弃。而韩非对其利的方面的陈述必然与其整体上的批评态度形成矛盾。韩非批评儒家、墨家的思想,也并不是完全否定其思想价值,只是因为这些思想不符合社会现实,无法实现治国的功效。

基于以上原因,我们认为,先秦古书在编辑和传播过程中均会出现各种文献问题,除《存韩》篇后半部分可确定为李斯所作,其他的证据尚不足以证明某篇定非韩非之作。《韩非子》一书基本上能够代表韩非思想,因此,本书将《韩非子》一书作为整体进行研究,在涉及文献真伪之争的情况时会特别说明。

第二章 黄老之学与韩非

第一节 黄老学的思想特征

“黄老”的明确提法不见于先秦典籍,到了西汉初年才有这一名称。司马迁在《史记》中讲“黄老”和“黄帝、老子”近二十处。但是黄老学作为一种思潮在战国中后期就已经存在,并产生了巨大的影响,当时的许多思想家都与黄老学有着密切的联系。除本书所要讨论的韩非之外,司马迁还在《老子韩非列传》中明确指出“申子之学,本于黄老而主刑名”,又在《孟子荀卿列传》中讲“慎到,赵人。田骈、接子,齐人。环渊,楚人。皆学黄老道德之术,因发明序其指意”。可见,黄老之学在当时颇为流行。“黄老”这一名称所指称的思想潮流在战国时期已经存在,但在先秦典籍中并没有出现“黄老”之名,也许这一名称已经出现但现存的材料没有记载,或者只是在西汉以后人们始采用这一名称来概括一些具有某些共同特征的思想。“名”是对“实”的指称,有了一个现实的存在,人们会根据其特征来命名,使名实相符。反过来,我们又可以根据“名”来认识实在事物的特征。既然“黄老”这一名称是概括了一些思想的共同特征而得来的,我们就可以根据对这一名称的分析得出黄老学的主要思想特征。

一、“黄老”释名

“黄老”这一名称是“黄帝”和“老子”的合称。老子是道家思想的创始人,“黄帝”与“老子”合称意味着黄老思想以老子的道家思想为主体,是道家的一个流派。老子思想最主要的特征就是“贵道德”,《史记·老子韩非列传》讲老子“言道德之意五千余言”。老子之“道”是其哲学思想中的最高范畴,先天地而生,为天地之始,为万物之母,是产生天地万物的根源,也是天地万物存在的根据。因此,黄老思想也应以“道”为天地万物产生的根源和存在根据。老子思想的另一个重要特征是主张清静无为,《史记·老子韩非列传》讲:“李耳无为自化,清静自正。”这一概括出自《老子·第五十七章》,该章讲道:

以正治国，以奇用兵，以无事取天下。吾何以知其然哉？以此：天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。故圣人云：“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”

老子主张圣人无为而百姓自化，圣人好静而百姓自正，可见，清静无为既指圣人内在的精神修养，同时也是一种治国之方。“无为”在《老子》中共出现 15 次，大多与政治问题相关。老子认为，通过无为，可以取天下，可以治天下，无为可以成就万事，能够达到无不为的结果。司马迁在《老子韩非列传》结尾处又对老子这两方面思想作出了最后概括：“老子所贵道，虚无，因应变化于无为。”

问题的关键在于黄老思想究竟与黄帝是什么样的关系，为何要在老子之前加上“黄”呢？主要原因应该是被称为黄老学的这类思想本身与黄帝有关，并成为其与老子思想和其他道家思想的主要区别，所以有必要在“老”之前加上“黄”以示区别。而与黄帝的关系可以是形式上的，也可以是内容上的。从现存的史料来看，这部分道家思想在形式上与黄帝的关系是依托黄帝的事迹、思想和言论甚至以黄帝为书名。《汉书·艺文志》著录了多部以黄帝命名的书目，包含多个门类，其中道家门类有《黄帝四经》四篇、《黄帝铭》六篇、《黄帝君臣》十篇、《杂黄帝》五十八篇、《力牧》二十二篇。《黄帝君臣》十篇下注云：“起六国时，与老子相似也。”《杂黄帝》五十八篇下注云：“六国时贤者所作。”《力牧》二十二篇下注云：“六国时所作，托之力牧，力牧，黄帝相。”可见，在战国时期，道家类有这样一批书，以黄帝命名，主要阐发老子的道家思想。《淮南子·修务训》概括了这一现象发生的原因：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托之于神农、黄帝而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论，而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。”

从内容上看，这部分道家思想以老子思想为基础，又对老子思想有所发展，发展之后的思想特征应符合当时人们思想中的黄帝形象。黄帝是传说中的古代部落首领，据余明光考证：

大致周代以前，黄帝是神的化身，到了周代黄帝才成为周族的祖先；到了战国时代，黄帝才转变成人间的帝王。至秦汉间，黄帝已正式纳入五帝之列，它再也不是神话传说了，而成为真实的信史。^①

因为这部分黄老道家思想形成于战国时期，所以与战国时期关于黄帝的认知

^① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，长沙：岳麓书社，1993 年版，第 8 页。

关系密切。但是,考察先秦史书和诸子著作,其中的黄帝形象却有很大差异。^①司马迁在《史记·五帝本纪》篇末说,在战国时期,各家各派言黄帝,关于黄帝的传说非常之多:“学者多称五帝,尚矣。然尚书独载尧以来;而百家言黄帝,其文不雅驯,荐绅先生难言之。”司马迁面对众多的黄帝传说也很为难,他讲道:

西至空桐,北过涿鹿,东渐于海,南浮江淮矣,至长老皆各往往称黄帝、尧、舜之处,风教固殊焉,总之不离古文者近是。予观《春秋》、《国语》,其发明《五帝德》、《帝系姓》章矣,顾弟弗深考,其所表见皆不虚。书缺有间矣,其轶乃时时见于他说。非好学深思,心知其意,固难为浅见寡闻道也。余并论次,择其言尤雅者,故著为本纪书首。

因此,《五帝本纪》中关于黄帝事迹的记载一定程度上可以反映战国时期思想界关于黄帝形象的一般认知。《五帝本纪》云:

轩辕之时,神农氏世衰。诸侯相侵伐,暴虐百姓,而神农氏弗能征。于是轩辕乃习用干戈,以征不享,诸侯咸来宾从。而蚩尤最为暴,莫能伐。炎帝欲侵陵诸侯,诸侯咸归轩辕。轩辕乃修德振兵,治五气,蓺五种,抚万民,度四方,教熊罴貔貅羆虎,以与炎帝战于阪泉之野。三战,然后得其志。蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤。而诸侯咸尊轩辕为天子,代神农氏,是为黄帝。天下有不顺者,黄帝从而征之,平者去之,披山通道,未尝宁居。……迁徙往来无常处,以师兵为营卫。官名皆以云命,为云师。置左右大监,监于万国,万国和,而鬼神山川封禅,与为多焉。获宝鼎,迎日推策。举风后、力牧、常先、大鸿以治民。顺天地之纪,幽明之占,死生之说,存亡之难。时播百谷草木,淳化鸟兽虫蛾,旁罗日月星辰水波,土石金玉,劳勤心力耳目,节用水火材物。

依据司马迁的记载,在神农氏统治时期,诸侯征战,百姓遭殃,黄帝统一诸侯,征服炎帝,擒杀蚩尤,而成为一统天下的帝王。黄帝统一天下以后开始建国定都,创立兵制和官制,行封禅,制历法,以及制定其他种种规则、制度。此外,《史记·秦本纪》载秦穆公与由余的对话讲:“夫自上圣黄帝,作为礼乐法度,身以先之。”《史记·历书》云:“神农以前尚矣。盖黄帝考定星历,建立五行,起消息,正闰余,于是有天地神祇物类之官,是谓五官。各司其序,不相乱也。”《史记·太史公自

^① 参见吴光:《黄老之学通论》,杭州:浙江人民出版社,1985年版,第110—118页;陈丽桂:《战国时期的黄老思想》第一章第一节《黄帝的传说》,第2—24页。

序》云：“维昔黄帝，法天则地，四圣遵序，各成法度。”从以上的记载可以看出，黄帝的形象主要有两方面：一是统一和安定天下的君主，一是人间社会的各种规则和制度的创制者，特别是法的创制者和维护者，而黄帝创立各种规则和制度以天地为依据。这样的黄帝形象与老子思想的结合就是“黄老”这一名称所指称的一派道家思想的主要特征。因为黄帝首先是一个君主，在“老”前加“黄”，反映出这一派思想与君王统治术有更密切的联系。此外，因为黄帝正是社会制度的创制者，这一派思想必然重视和推崇人间社会中的各种规则和制度，尤其是法律制度，这就与老子思想呈现出大的差异。

通过对“黄老”这一名称本身的分析，我们对黄老学的主要特征有了最基本的了解。黄老学之所以被称为“黄老”，必须同时满足“黄”和“老”两个条件。“黄”的条件就是：（1）是一种君王统治术，（2）给予社会制度尤其是“法”以极高的地位。而要符合“老”的特征，则需以老子思想为基础，即贵道德、主张清静无为。“黄”“老”结合的黄老之学于是表现出以下的特征：（1）以“道”为天地万物的根源和存在的根据，而“道”又具有向社会性倾斜的倾向，表现为“道”与社会制度尤其是与“法”的结合。（2）清静无为的君王统治术。在老子思想中，理想中的圣人与理想中的有国者合二为一，黄老之学作为一种君王统治术，其进言的对象是君王，无为而治的政治理想的主角也是君王。陈鼓应先生讲道：

治身与治国是道家两个重要的组成部分。《老子》主要谈治国，兼谈治身，庄子承杨朱而谈治身，尤重于个人精神境界的提升。黄老道家中，帛书《黄帝四经》仅谈治国，《管子》四篇则是治国治身二者兼顾，而《内业》偏重治身，《心术上》偏重治国。^①

邓联合认为治身与治国是黄老思想的两大主题：“具言之，治国根于治身，身治则国治，而治身之本则在于治神。”^②因此，黄老思想的无为之治同时包含君主自身的形神修养和外在的治国方法两个方面，内在的形神修养即治身为根本，但是在不同的黄老学著作中，分别会强调不同的方面。即使是陈先生认为的仅谈治国的《黄帝四经》，其治国的主体也是“执道者”，也不能离开治身问题。因为“黄”的特点与法家思想有相近之处，所以很多人认为黄老思想是在道家思想的基础上吸收了法家思想，也有人将其称为“道法家”^③，同时，也因为这一点，法家的许多人物都与黄老学有密切关系。

^① 陈鼓应：《关于先秦黄老学的研究》，载于丁原明：《黄老学论纲》，第2页。

^② 邓联合：《〈淮南子〉对庄子“逍遥游”思想的改铸》，《人文杂志》，2010年第1期。

^③ 参见裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”》，《中国哲学》第2辑，北京：生活·读书·新知三联书店，1980年版。

二、史籍中的黄老之学

黄老之学在战国时期的思想界产生了广泛的影响,到了汉代,黄老学更进一步由思想界走向了政治实践。据《史记》和《汉书》记载,汉文帝、窦太后以及丞相大臣如陈平、张良、陆贾、曹参等都好黄老言,并将其统治方法应用于现实政治实践中。当时钻研黄老学的学者也很多,如盖公、乐臣公、黄生、王生等,而且这一思潮在民间也有很大影响。因为当时黄老学的著作还大量存在,时人对黄老之学的了解应该是有根据的。我们可以从历史典籍中关于黄老学的记载来了解黄老学的特征,这是概括黄老学思想特征的另一途径。

《史记·孟子荀卿列传》讲:“慎到,赵人。田骈、接子,齐人。环渊,楚人。皆学黄老道德之术,因发明序其指意。”从这一记载可以看出,黄老崇尚道德,这是“黄老”的主要特征之一,实际上也是黄老学对老子思想的继承。

而在古代典籍中关于黄老学被记载更多的是其清静无为的思想。如《史记·曹相国世家》讲:“闻胶西有盖公善治黄老言,使人厚币请之。既见盖公,盖公为言治道贵清静而民自定。”曹参实行“无为之治”,百姓歌之曰:“萧何为法,颯若画一,曹参代之,守而勿失,载其清静,民以宁一。”《史记·汲郑列传》讲道:“黯学黄老之言,治官理民,好清静,择丞史而任之。其治,责大指而已,不苛小。黯多病,卧闺阁内不出。岁余,东海大治……治务在无为而已,弘大体,不拘文法。”《论衡·自然》讲:“贤之纯者,黄老也是也。黄者,黄帝也;老者,老子也。黄老之操,身中恬淡,其治无为。”《后汉书·光武帝纪第一下》讲:“皇太子见帝勤劳不息,承闲谏曰:‘陛下有禹汤之明,而失黄老养性之福,愿颐爱精神,优游自宁。’”《后汉书·任李万邳刘耿列传》讲:“隗字仲和,少好黄老,清静寡欲。”《后汉书·樊阴列传》讲:“父瑞好黄老言,清静少欲。”将“黄老”的特征概括为“清静”在历史上产生了很大的影响。如宋杨万里《诚斋易传》卷十八讲:“尧舜禹汤文武周孔之治仁义,黄老之治清静。”明林希元《易经存疑》讲:“汉文帝恭俭二十年如一日而不免溺于黄老清静之说。”

通过这些记述可以看出,作为“黄老”主要特征的清静无为思想包含内圣和外王即治身和治国两个方面:一方面强调内在精神修养,即“养性”、“爱精神”,表现为清静寡欲,也就是王充所说的“身中恬淡”,这是道家传统的虚静思想;“外王”、治国的方面是一种清静无为的统治术,曹参和汲黯的统治方法是其最集中的表现,曹参守成法,即依照既定的规则治理国家,汲黯“责大指”,“不苛小”,即不事事躬亲,而只掌握关键,让手下的官员各尽其能,这也就是王充所说的“其治无为”。前文已说明,老子的无为思想本身就包含内和外、治身和治国两个方面,两个方面不是孤立的,治身是治国的基础。黄老思想重视治国的方面,但也不能离开内在的精神修养,作为一个治国者,如果不能达到内在精神的虚静恬淡,也不能够实行无为之治。

且从史书中关于“黄老”的记载,我们可以发现,对于清静无为所包含的内在精神修养和无为的君王统治术两个方面,在《史记》的记载中多强调君王统治术的方面,而在《后汉书》中则多强调其内在精神修养的方面,这也反映出黄老思想退出现实政治实践的事实。

三、司马谈所论“道家”

概括黄老学思想特征的另一个途径是司马谈《论六家要旨》一文中对道家思想特征的集中说明,此道家并非以老子、庄子为代表的道家,实为以道家思想为主体而融合各家思想之理论精华的黄老道家。^①

道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。其术以虚无为本,以因循为用。无成执,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。故曰“圣人不朽,时变是守。虚者道之常也,因者君之纲”也。群臣并至,使各自明也。其实中其声者谓之端,实不中其声者谓之窳。窳言不听,奸乃不生,贤不肖自分,白黑乃形。在所欲用耳,何事不成。乃合大道,混混冥冥。光耀天下,复反无名。凡人所生者神也,所托者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神,而曰“我有以治天下”,何由哉?

“道家无为,又曰无不为,其实易行,其辞难知。”张守节《史记正义》曰:“无为者,守清静也。无不为者,生育万物也。各守其分,故易行也。幽深微妙,故难知也。”^②这一句是对黄老道家主要特征的整体性概括,即“无为而无不为”。“无为”意为“守清静”;“无不为”指“生育万物”;“无为而无不为”的实行就是万物各守其位,君臣百姓“各守其分”。

“其术以虚无为本”,“虚无”在道家思想系统中指“道”。如《黄帝四经·经法·道法》讲:“虚无形,其寂冥冥,万物之所从生。”《管子·心术上》讲:“虚无形谓之道。”“虚者万物之始。”司马迁在《老子韩非列传》中也讲:“老子所贵道,虚无。”“以虚无为本”指黄老道家与老子一样以虚无形之道作为天地万物的本原,以解决天

^① 关于司马谈《论六家要旨》一文中对道家思想特征的描述所指为黄老道家的特征而非道家老子学、庄子学等其他道家学派的特征的说法得到许多学者的论证。参见蒙文通《略论黄老学》(载于《蒙文通文集》第1卷《古学甄微》,成都:巴蜀书社,1987年版,第276页),及许抗生在《老子与道家》一书中关于黄老学派的论述(《老子与道家》,北京:新华出版社,1991年版)。

^② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,北京:中华书局,1982年版,第3292页。

地万物的生成和运动变化的根源、根据、动力和原因等问题。且在道家看来,人要求法“道”,因此也要求通过修养使人心保持“虚”的状态。

“以因循为用。”《正义》曰:“任自然也。”^①“无成势,无常形,故能究万物之情。不为物先,不为物后,故能为万物主。”裴骃《史记集解》引韦昭曰:“因物为制。”^②“有法无法,因时为业;有度无度,因物与合。”《正义》曰:“因时之物,成法为业。因其万物之形成度与合也。”^③这一段概括了黄老道家的贵因思想,实际上,这是对无为思想的阐发。无为的外在表现就是“因”,“因物”、“因时”,要探究万物的真实情况、顺应外界事物之自然行事,不强为,这样就能够成为万物之主、达到无不为之结果,而不是毫无作为。司马谈所引黄老的代表性观点“因者,君之纲”又体现出贵因是为君主提供的治国之纲领。

“群臣并至,使各自明也。其实中其声者谓之端,实不中其声者谓之窾。窾言不听,奸乃不生,贤不肖自分,白黑乃形。”司马贞《索隐》曰:“《汉书》作‘款’,空也。故《申子》云:‘款言无成’。‘声’者,名也。以言‘实’不称‘名’,则谓之‘空’。”^④从这一段我们可以看出黄老道家的一个新的特征,即形名学说。在黄老道家思想中,形名学说既是一种认识论,也是一种君主统治群臣的方法。名是否与实相符即“实中其声”和“实不中其声”是判断是非黑白的标准,也是君主据以判断臣下言论是否切实进而分辨贤与不肖的标准。同“贵因”思想一样,“形名”也是君主实现无为政治的具体的操作方法。

“凡人所生者神也,所託者形也。神大用则竭,形大劳则敝,形神离则死。死者不可复生,离者不可复反,故圣人重之。由是观之,神者生之本也,形者生之具也。不先定其神,而曰‘我有以治天下’,何由哉?”这一段首先阐述了形神关系的理论,认为形与神是人的生命不可或缺的两个方面,形神分离则人的生命结束。形神修养是道家思想中的重要问题,黄老道家尤其强调以形神修养为基础实现治理天下的目的。保养形神就要反对过度损耗形神即避免“神大用”和“形大劳”。形与神相比,神是根本,所谓“神者生之本也,形者生之具也”,因此,养神比养形更为重要,这也是道家的一贯主张。而保养、爱惜精神的方法在道家看来就是要做到“神静”,如《庄子·在宥》提出:“无视无听,抱神以静,形将自正,必静必清,无劳汝形,无摇汝精,乃可以长生。”《天道》讲:“水静犹明,而况精神!”“神静”也就是司马谈所讲的“定其神”,这就是道家的尚静思想。司马谈又讲黄老道家“以虚无为本”,倡导人通过修养使人心保持虚的状态。“虚”与“静”均是道家精神修养理论中的重要概念,在道家思想体系中经常连用为“虚静”,因此我们将黄老道家的这一特征概括为虚静思想。

① 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,第3292页。

② 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,第3292页。

③ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,第3293页。

④ 司马迁撰,裴骃集解,司马贞索隐,张守节正义:《史记》,第3293页。

我们接下来分析司马谈对于道家思想特征的另一段概括：

道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。

“道家使人精神专一”，所讲的是精神修养的问题。在道家的修养中，“精神专一”与“神静”意近，庄子后学就将“静”赋予了精神专一的意义。如《刻意》讲：“一而不变，静之至也。”精神专一不变，是静的极致。此处之“一”可从“不变”的角度来理解，其相反意义为“变”，而“静”的相反意义为“动”，“变”意为与原来不同、改变，“动”意为改变事物原来的性质或状态，“变”与“动”有意义相近的一面，又可连用，如《国语·晋语一》云：“上贰代举，下贰代履，周旋变动，以役心目。”作为人的心灵和精神状态，“变”与“动”意为心灵或精神受外物的诱惑而发生改变、产生各种情感和欲望，“一”、“不变”、“静”指人的心灵、精神不受外物的诱惑和控制，不随外物的变化而发生变动。

“无形”和“虚无”同指“道”，“动合无形”是讲人的行为以道为依据，能够虚无、无为。瞻，通“澹”。司马贞《索隐》云：“《汉书》作‘澹’，古今字异也。”^①“瞻足万物”指能让万物满足，如《荀子·王制》讲：“物不能澹则必争。”因此，“道家使人精神专一，动合无形，瞻足万物”是讲体道之人精神虚静，不干涉万物，却使万物获得各自的发展、完善，可理解为“无为而无不为”之义。

司马谈概括黄老道家的思想方法为“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，也就是说黄老道家吸收了阴阳、儒、墨、名、法各家的优点。司马谈《论六家要旨》总结儒、墨、名、法、阴阳五家之优缺点曰：

尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。儒者博而寡要，劳而少功，是以其事难尽从；然其序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别，不可易也。墨者俭而难遵，是以其事不可遍循；然其强本节用，不可废也。法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣。名家使人俭而善失真；然其正名实，不可不察也。

因此，黄老道家所吸收的各家优点就是“序四时之大顺”，“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”，“强本节用”，“正君臣上下之分”，“正名实”。这些思想分别与贵因思想、形名学说以及对社会秩序的承认等特征相应。“与时迁移，应物变化”同样

^① 司马迁撰，裴骃集解，司马贞索隐，张守节正义：《史记》，第3290页。

为贵因思想，“立俗施事，无所不宜”也是对社会秩序以及调整社会秩序的礼仪规则甚至风俗的承认和遵守。“指约而易操，事少而功多”是对“无为而无不为”的解释。

根据对《论六家要旨》的分析，黄老道家的主要特征可以概括为以下几个方面：(1) 以道为本原；(2) 承认社会秩序及各种社会制度的价值；(3) 无为而无不为的思想；(4) 贵因思想；(5) 形名学说；(6) 虚静思想及形神关系理论。

综合以上从不同来源对黄老学思想特征的概括，我们可以得出以下结论：(1) 黄老学继承老子的思想，以道为天地万物的本原，但同时承认社会秩序的合理性进而肯定调整社会秩序的各种社会制度的价值，因此，黄老之“道”具有向社会性倾斜的倾向，表现为“道”与社会制度的结合，而社会制度以“法”为代表。(2) 清静无为的思想。这一思想特征又可以从内与外、治身和治国两个不同的角度来表达，即精神修养之虚静和无为的统治术。司马谈所讲的贵因思想和形名学说，都是黄老道家实现无为政治的方法和手段。曹参的守成法也是一种“因”，汲黯的统治术与贵因思想和形名学说都有关系。因此，清静无为的思想应可包含虚静、贵因和形名学说三个方面的内容。陈丽桂认为：“在黄老学家的无为术中，静因和刑名往往是一体连用的；‘静因’是精神原则的把握，‘刑名’则是实际运作的依据。”^①她同样将黄老的“无为”理解为“静”、“因”、“刑名”几个方面，但只是将“因”理解为一种精神修养的原则依附于“静”，而没有给予“因”以独立的地位。

我们从“黄老”之“名”出发，结合古代典籍中关于“黄老”的记载和司马谈关于黄老道家思想特征的概括，得出黄老学的思想特征。我们可以以此为依据，来衡量黄老学的著作和与黄老学有关的著作中的思想。当然，每部黄老学著作都会有各自的特色，有这些共同特征之外的丰富内容，而且，即使是对于这些共同的特征也会有不同的阐发，有不同的侧重点。

第二节 《黄帝四经》与《管子》四篇

关于黄老学的思想特征，可概括为两个大的方面即：(1) 以“道”为本原，同时“道”与社会制度尤其是与“法”相结合；(2) 清静无为的思想。清静无为的思想又可分为虚静思想、贵因思想以及形名学说三个方面。在学术界，《黄帝四经》

^① 陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，第226页。

陈鼓应先生认为“群群”应读为“混混”，缺文疑当为“沌沌，窈窈冥冥”，“‘混混沌沌’喻其混聚，‘窈窈冥冥’况其昏暗”^①。“困”，原意为圆形的谷仓，《说文·口部》云：“廩之圓者，从禾在口中，圓謂之困。”此处借以描述天地未成、阴阳未分的混沌昏暗的状态，即“道”。《黄帝四经》又将混混沌沌、阴阳未分的道称为“一”。《道原》讲：“一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。”《十大经·成法》篇云：“一者，道其本也。”作者明确“道”就是“一”，“一”是“道”的变换的说法，是对道“虚同为一”，“无晦无明，未有阴阳”的特性的描述，“一”就是《经法·道法》篇所说的“虚无形”，就是《道原》所说的“恒无之初”的“太虚”。“虚同为一”的道判为天地，分为阴阳，并离为春夏秋冬四时，柔与刚相互更迭推演，于是有了万物的生成。

同时，“道”也是万物存在和变化的原因、根据。《经法·道法》讲：“故同出冥冥，或以死，或以生；或以败，或以成。”“冥冥”指玄远深邃的“道”。《老子》形容道“窈兮冥兮，其中有精”。《庄子·知北游》讲：“视之无形，听之无声，于人之论者，谓之冥冥。”《管子·内业》中也讲：“冥冥乎不见其形。”“道”产生万物，同时也是万事万物生、死、成、败的原因、根据。《道法》又讲：“绝而复属，亡而复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知其极。反索之无刑（形）；故知祸福之所以从生。”“无形”亦指“道”，作者认为天下万事万物的祸福、死生、存亡、属绝的产生和转化的原因都在于道。《道原》讲：“故未有以，万物莫以。”“小以成小，大以成大。”“鸟得而飞，鱼得而游，兽得而走，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。”道无形无名，但天地万物无论大小莫不以道为根据，万物以道为根据得以生存，万事以道为根据得以成功。

作为万物本原的“道”具有若干特性：无形、无名、先天地生、无所不在、独立恒久而不变。《黄帝四经·十大经·行守》云：“无形无名，先天地生，至今未成。”《道原》云：“方无有形，大迥无名。”《经法·名理》云：“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》篇对道的特性有集中的论述：

天弗能覆，地弗能载。小以成小，大以成大。盈四海之内，又包其外。在阴不腐，在阳不焦。一度不变，能适蛟蛭。

显明弗能为名，广大弗能为形，独立不偶，万物莫之能离。天地阴阳，[四]时日月，星辰云气，蛟行蛭动，戴根之徒，皆取生，道弗为益少；皆反焉，道弗为益多。坚强而不摧，柔弱而不可化。精微之所不能至，

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第269页。

稽极之所不能过。

道无限广大，天不能覆，地不能载；道又无处不在，充盈于四海之内，可以说至大无外；道在阴不会腐朽，在阳不会焦毁，也就是说道不受物的影响；它恒定不变，天地万物化生的根源都来源于道，但道也不会增减，刚强却不能摧毁，柔弱却无法改变。这是对老子的道“独立而不改”的思想的阐释。庄子后学在《秋水》篇中提到：“世之议者皆曰：‘至精无形，至大不可围。’”可见在《秋水》篇创作的年代，“至精无形”的观点在思想界已非常流行，而《黄帝四经》的作者认为再精微的物质仍是有形，也达不到道的无形。

相对于老子常用“有”、“无”来表述“道”，《黄帝四经》更常用“无形”、“无有形”、“虚无形”来表述“道”。因为以“有”或“无”论“道”，均会带来逻辑上的问题。正如《庄子·齐物论》所讲：“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”如果认为“天下万物生于有，有生于无”，那么就存在“无”尚未有之时，还存在“未有无”也未有时，因此会带来逻辑上的无限后退。而且，庄子认为“有”和“无”的界限也不能确定。如果说有“无”，“无”就是一物，“无”从而变成了“有”。“有”、“无”都不是最根本的存在，因此，道不能是“有”，也不能是“无”。《黄帝四经》用“无形”、“无有形”、“虚无形”来表述“道”，也是对老子道论在传播中所出现的问题的解决。

此外，《老子·第二十五章》讲：“有物混成，先天地生。”“生”是从无到有的过程，有所以从生之处。可见，老子之“道”虽在天地之先，产生天地万物，但同天地万物一样具有从无至有的“生”的过程。既然有生，就有未生之时，在“道”之先就仍有更根本的存在产生“道”，作为“道”的本根。《老子·第四章》讲：“吾不知谁之子，象帝之先。”似乎老子也意识到他的理论有可能带来对“道”之先的存在的追问，但他以“不知”回避了对这一问题的解释。庄子为了解决这一问题明确提出道“自本自根，未有天地，自古以固存”，“道”自己为自己的本根，“道”之外没有“道”的根据；道“自古以固存”，没有由“无”至“有”而产生的过程。而《黄帝四经》中的“无形无名，先天地生”，“有物始[生]”仍在继承和传播老子“道先天地生”的观点。但是，《称》讲：“道无始而有应。其未来也，无之；其来也，如之。”又是对道有“始”的否定。《十大经·前道》云：“道有原而无端。”陈鼓应先生认为这一二律背反的界说是在强调“道”的先天地而生及超越天地的两大特性，与《管子·幼官》所讲的“始乎无端，道也”同旨，意思是“道有始而始乎无端”。^① 则“道有原而无端”的意思应为“道有原而原于无端”，“原于无端”、“始乎无端”与《称》的“道无始”所表达的意思并无本质的不同，则道“先天地生”也可理解为道在天地之先产

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第382页。

生,但生于“无始”、“无端”。这些观点均为对道是否有生、是否有始等问题的解释。

《管子·心术上》发展了《黄帝四经》以道为“虚无”、“虚无形”的观点:“虚无无形谓之道。”“虚者万物之始。”从《黄帝四经》到《管子》四篇,都将无形作为道的主要特征。而“气”在所有的物中具有无形的特殊性,在传统的观念中气又有变化生物的功能,于是,在《管子》四篇中出现了“道”与“气”互释的情况。《内业》篇有“夫道者,所以充形也”,《心术下》有“气者,身之充也”。二者对照,“道”即“气”的观点极其明显。《管子》中又有“气之精”的提法,“气之精”即“精气”,也称为“精”,《内业》讲:“精也者,气之精者也。”《管子·心术上》又以“神”称“道”,也就是精、精气:“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。”“精”、“精气”、“气之精”、“神”都指“道”,是万物的本原。《管子》将老子的本原之“道”解释为精气,而精气是物质性的实存,于是,“气”被提升为天地万物的本原,“道”也获得了全新的解释。冯友兰先生说:“稷下黄老之学开始用‘气’以说明‘道’,认为‘道’就是‘气’或‘精气’。”^①《管子》的“道”作为精气产生万物并存在于万物之中。《管子·内业》讲:

凡物之精,此则为生。下生五谷,上为列星。流于天地之间,谓之鬼神;藏于胸中,谓之圣人。是故此气,杲乎如登于天,杳乎如入于渊,淖乎如在于海,卒乎如在于己。

同时,在《管子》四篇中,“道”也是天地万物生死成败的根据。《管子·内业》讲:

道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也,所以修心而正形也。人之所失以死,所得以生也;事之所失以败,所得以成也。凡道无根无茎,无叶无荣,万物以生,万物以成,命之曰道。

万事万物依赖道而生而成,人得道而生,失道而死,事得道而成,失道而败。这一观点与《老子》和《黄帝四经》是一致的。

《黄帝四经》和《管子》四篇均继承了老子之道的无形而不可见的思想,因此,道不能以感官来认识。《管子·内业》篇讲道:“谋乎莫闻其音,卒乎乃在于心,冥冥乎不见其形,淫淫乎与我俱生。不见其形,不闻其声,而序其成谓之道。”“道也者,口之所不能言也,目之所不能视也,耳之所不能听也,所以修心而正形也。”《心术上》讲:“道也者,动不见其形,施不见其德……故曰‘可以安而不可说’也。”

^① 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,北京:人民出版社,1998年版,第505页。

道不能用语言表达,不能用眼睛看到,也不能用耳朵听到,但可以通过心之修养使道留存于心中。《黄帝四经》也认为道“高而不可察,深而不可测”,但认为圣人可以通过“无执”、“无处”、“无为”、“无私”的虚静之心体道,圣人“能察无形,能听无[声]”。《十大经·成法》又提出:

黄帝曰:一者一而已乎?其亦有长乎?力黑曰:一者,道其本也,胡为而无长? [凡有]所失,莫能守一。一之解,察于天地;一之理,施于四海。何以知[一]之至,远近之稽?夫唯一不失,一以趋化,少以知多。夫达望四海,困极上下,四向相抱,各以其道。

“一之解,察于天地”,陈鼓应先生将“解”训为“踪迹”,“察”训为“际”,为达到之意。则“一之解,察于天地;一之理,施于四海”意为“道的踪迹,可以至于天地;道的妙理,可以延及四海”。^① 王晓波认为陈鼓应的解释不妥,“解”应为“说”,“察”不必通“际”,“‘一之解,察于天地’正是‘观天于上,视地于下’,这就是说,对‘一’或‘道’的理解,是来自‘察于天地’的。”但是,他又指出:“以《四经》言,既言‘道’是‘先天地生’,又‘盈四海之内,又包其外’,在天地之先和在四海之外的‘道’,如何能‘观’、‘视’、‘察’,只‘察于天地’如何而能知‘道’呢?且‘道’是‘莫知其名’、‘莫见其形’的,又如何能‘观’、能‘视’、能‘察’呢?”^②无论何种解释,“何以知‘一’之至,远近之稽”已体现出《黄帝四经》中对如何知“道”这一问题的思考。道无形无名,不可闻见,但不可闻见之道又如何取法呢?这是在老子思想中就已经存在的问题。《庄子·知北游》讲:“泰清问乎无穷,曰:‘子知道乎?’”可见,如何知“道”是当时思想界所关心的问题。《老子·第二十五章》讲:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”天、地也是以道为法,天道实际上体现了道的根本特性,也就蕴含了可以通过对天地之道的观察来推知“道”的思想。《黄帝四经》同样认为天地四方,无论何种事物都按照其自身的规律存在和运动,均为道的体现,也可以认为其中蕴含了通过天地万物所表现的“道”来知“道”的思想。但《黄帝四经》在其下文中非但未明确提出和阐述这样的观点,反而从道与物的这种关系中提出“少以知多”、“一以知多”,其关注的问题又转向了对万物的认知。但这与庄子学派明确认为知的界限在于物而道不可知的观点相比已体现出不同的思想倾向。^③

① 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,第353页。

② 王晓波:《道与法:法家思想和黄老哲学解析》,台北:台大出版中心,2007年版,第154页。

③ 如《庄子·则阳》讲“知之所至,极物而已”,《庄子·知北游》讲“不知深矣,知之浅矣;弗知内矣,知之外矣”。

(二) 道与法

“法”字古代有两种写法，一为“金”，一为“灋”，原意为刑法。《说文·廌部》云：“灋，刑也。平之如水；廌，所以触不直者，去之，从去。法，今文省。金，古文。”《尚书·吕刑》云：“苗民弗用灵，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。”《左传·隐公十一年》：“许无刑而伐之，服而舍之。”杜预注：“刑，法也。”^①梁启超讲道：“古代所谓法，殆与刑罚同一意义。”“盖初民社会之政治，除祭祀斗争之外，最要者便是讼狱。而古代所有权制度未确立，婚姻从其习惯，故所谓民事诉讼者殆甚稀，有讼皆刑事也。对于破坏社会秩序者，用威力加以制裁，即法之所由起也。”^②法也可泛指法令、法律。《玉篇·水部》云：“法，法令也。”《噬嗑·象传》云：“雷电，噬嗑，先王以明罚勅法。”程传曰：“先王观雷电之象，法其明与威，以明其刑罚，飭其法令。”^③《蒙·象传》云：“利用刑人，以正法也。”法又可包含各种规章、制度，这是广义的法，可以包含礼。《字汇·水部》云：“法，度也。”《周礼·天官·大宰》云：“以八灋治官府。”陆德明释文解：“灋，古法字。”孙诒让正义解：“法本为刑法，引申之，凡典礼文制通谓之法。”^④《管子·任法》云：“故黄帝之治也，治法而不变，使民安其法者也，所谓仁义礼乐者皆出于法，此先圣之所以一民者也。”章炳麟《馥书·商鞅》云：“法者，制度之大名，周之六官，官别其守，而陈其典，以扰义天下，是之谓法。”^⑤但是，在中国古代社会中，成文法一直以刑法为重点。^⑥

法是治理国家的重要手段，但在老子和庄子思想中，法的作用均是不被肯定的，是与道家的无为政治理想不相符合的。王弼本《老子·第五十七章》云：“天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盗贼多有。”老子主张君主无为而任百姓自然，法令繁多，实际是君主对百姓生活的过多干涉，是有为之举，不但无法实现治理国家的目的，相反却会滋生更多的盗贼，“法令滋彰，盗贼多有”是明确批评以法令治国的思想。但河上公本作“法物滋彰”。“法令”和“法物”意义不同，河上公注云：“法物，好物也。珍好之物滋生彰著，则农事废，饥寒并至，故盗贼多有也。”^⑦蒋锡昌认为应从河上

① 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，上海：上海古籍出版社，1990年版，第82页。

② 梁启超：《先秦政治思想史》，北京：东方出版社，1996年版，第56页。

③ 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004年版，第803—804页。

④ 孙诒让：《周礼正义》，北京：中华书局，1987年版，第63页。

⑤ 章炳麟：《馥书》，北京：华夏出版社，2002年版，第187页。

⑥ D. 布迪和 C. 莫里斯认为：“刑”这一概念在早期法律文献中的使用频率——包括独立使用和作为‘法’的替换词——表现了古代中国人这样的一种法律意识：法就是刑，成文法的最初含义就是刑法。这种意识在中国一直保留到20世纪初，到1906年行政体制变革以前，政府的最高法律机构仍被称作‘刑部’。”（D. 布迪和 C. 莫里斯著，朱勇译：《中华帝国的法律》，南京：江苏人民出版社，2004年版，第8页。）

⑦ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，北京：中华书局，1993年版，第221页。

本：“三章‘不贵难得之货，使民不为盗’，十九章‘绝巧弃利，盗贼无有’，五十三章‘财货有余，是谓盗夸’，皆以货物与盗贼连言，均其例证。”^①帛书甲本残缺，帛书乙本为“□物滋章，而盗贼□□”，“令”亦为“物”。郭店楚墓竹简为“法物滋彰，盗贼多有”，与王弼本、傅奕本不同而与河上公本相同，这些证据可证《老子》原作“法物滋彰”，许多学者据此认为老子没有反对法令制度的思想。^②但是，《老子·第三十二章》中讲：“道常无名，朴。虽小，天下莫能臣。侯王若能守之，万物将自宾。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。”道无名、质朴，但如果侯王能够顺道而行，万物将自然趋向和谐。就如天地相合以降雨露，完全自然，百姓不需要任何强制的命令，就能自然达到均衡、协调的境界。“令”是统治者发布的用来强制百姓行为的命令，是可以包含在“法”之内的，因此常与“法”连称为“法令”。可见，老子赞赏“人法道”的顺任百姓自然的无为之治，提倡君王不干涉百姓的生活，而认为百姓和谐美好的生活并不需要强制之“令”。即使此处没有第五十七章的“法令滋彰，盗贼多有”那么强烈地批评“法令”的态度，但至少老子认为君主之以“令”规范百姓的行为是不合道的。《老子·第五十一章》云：“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然。”“命”在甲骨文中的字型为上面一个屋顶，下面一个面朝左跪着的人在发布命令，《说文》解释为：“使也，从口，从令。”段玉裁注为：“令者，发号也，君事也，非君而口使之，是亦令也。”可见，“命”的意义与“令”相近，指君主发布的政令，包含一种上对下的强制性。《姤·象传》云：“后以施命诰四方。”程传曰：“风行天下，无所不周，为君后者，观其周徧之象，以施其命令，周诰四方也。”“姤，施发命令之象也。”^③《礼记·缙衣》云：“《甫刑》曰：‘苗民匪用命，制以刑，惟作五虐之刑，曰法。’”郑玄注：“命，谓政令也。”^④“夫莫之命而常自然”同样体现出老子所倡导的道对万物不干涉、不强制而顺其自然的态度，而“命”、“令”则是一种对万物、百姓的干涉和强制。因此，即使抛却第五十七章的内容，我们也不能够得出老子不反对法令制度的结论，在老子思想中，以法令治国不符合其无为政治理想，不符合道不强制、不干涉万物自然发展的态度。

庄子同样将以法治国与其所主张的无为政治理想相对立，他在《应帝王》中讲道：

肩吾见狂接舆。狂接舆曰：“日中始何以语女？”肩吾曰：“告我君人者以己出经式义度，人孰敢不听而化诸！”狂接舆曰：“是欺德也。其于

① 蒋锡昌：《老子校诂》，上海：商务印书馆，1937年版，第353页。

② 如刘笑敢认为：“说明原本老子没有反对法令制度的思想。”（刘笑敢：《老子古今》，北京：中国社会科学出版社，2009年版，第555页。）

③ 程颢、程颐：《二程集》，第925页。

④ 朱彬：《礼记训纂》，第803页。

治天下也，犹涉海凿河，而使蚊负山也。夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下，以避熏凿之患，而曾二虫之无知？”

“经式义度”，王念孙云：“义，读为仪。仪，法也。经、式、仪、度，皆谓法度也。”^① 日中始所主张的治国之道是君主根据自己的意志制定出规矩法度，然后要求百姓遵守和服从。庄子则认为以君主之意制定法度教化于民不过是治外的手段，就好似在海里凿河，让蚊虫负山，终究不能胜任。百鸟知道高飞来躲避网罗箭射之害，鼯鼠知道深藏于社坛底下来躲避火熏铲掘之害。同理，百姓具有求生免祸的本能，而不需要统治者的干涉。庄子认为圣人之治关键在治内，正己之修养，而任百姓各尽其能，自由发展。

而在黄老思想中，“法”与“道”不再是对立的关系。《经法·道法》开篇提出“道生法。法者，引得失以绳，而明曲直者也。故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废[也]”。《黄帝四经》中的“法”指人间社会的各种法度，“法”对于社会的作用就如同绳墨能辨明曲直一样，《黄帝四经》中的“绳墨”、“权衡”、“度量”、“斗石”均可指法。“绳墨”、“权衡”、“度量”、“斗石”等度量器具因为具有标准性、统一性、绝对性和权威性而为人们所信服和使用；“法”同这些度量器具一样可以作为标准辨明人的行为的是非，因而决定事物的成败得失。《黄帝四经》开篇讲“道生法”，即认为法的根源在于道。李增认为，道既然是万物之所从生，则法（自然律、自然法）也被含括于内，因而法必然由是而生。^② 道为自然律、自然法之所从生，但现实中的法是由国家的统治者制定和颁布的“人法”、“成文法”、“实证法”，并不当然地合乎道，李增认为：

此种“冥冥”之自然律，何以能彰显出来？则是由于乎圣人之“体会”自然律，以“刑名”展现其使之“有情有信”、“有形有状”、“有名有实”者，如此以刑名效法自然律使之有规则化，而成之于律，成之于文者，即是自然法也。^③

也就是说，天道、地道、人道和万物之理以道为根据，圣人能体会此天地之道、万物之理，以文字、符号来表示，而形成成文法，法根据于“自然律”，自然律根源于

① 方勇、陆永品：《庄子论评》，成都：巴蜀书社，2007年版，第251页。

② 李增：《帛书〈黄帝四经〉道生法思想之研究》，《哲学与文化月刊》，第26卷第5期，第411页。李增所说的“自然律”即是道生万物所赋予万物各成其性各成其类，万物“以之”生、死、成、亡变化的规律与万物类、种、差品汇之所以然之“性律”，具体化为天地自然界则为天道、地道、人道、万物之理。“自然法”指以“自然律”为根据者而制定的人为的法律。李增认为《黄帝四经》中的法为“自然法”。

③ 李增：《帛书〈黄帝四经〉道生法思想之研究》，《哲学与文化月刊》，第26卷第5期，第411页。

“道”，因此，可以说“道生法”。在道与法之间，李增添加了“自然律”即天地之道、万物之理这一中间环节，即“道→自然律→圣人(体会自然律)→法”。但是，正如前文所述，在《黄帝四经》中并没有明确圣人可以通过天地万物之理理性地察知“道”的观点，因而，“体道”在《黄帝四经》中仍是把握道的更重要的途径。道既是天地万物生成的根源，也是天地万物生死成败的依据，道无形无名，圣人可以以“无执”、“无处”、“无为”、“无私”的虚静之心体道，甚至圣人“能察无形，能听无声”，体道的圣人能知人所不能知。现实社会中的法是执道者、圣人所制定，因此，圣人制定的法是根源于道的，即“道→圣人(体道)→法”。法根源于道，因而可以衡量社会中的是非曲直，能够决定事物的生死成败。在《黄帝四经》中，理想中的帝王是执道者、体道者，《道法》篇讲“故执道者，生法而弗敢犯也”，法的制定者即帝王的执道者的身份使社会之法度与道的一致性得以实现，赋予了法以标准性和权威性。“道生法”的观点一方面使道具有了现实性，另一方面使法拥有了权威性，真可谓一举两得。^①

法来源于道，具有标准性、权威性，而且具有公正性和公开性，因此应坚持以法度治国。《黄帝四经·经法·君正》讲：“法度者，正之至也。而以法度治者，不可乱也。而生法度者，不可乱也。精公无私而赏罚信，所以治也。”法度，是最为公正的。以法度治国，不能妄为。创制法度，也不能随意变化。“赏罚信”就是以法为标准使赏和罚具有确定性，当赏则赏，当罚则罚，不当赏则不赏，无罪不当罚则不罚。以法度为标准公正无私，赏罚分明，则能国治。《经法·六分》讲：“诛禁当罪而不私其利，故令行天下而莫敢不听。”有罪必罚，则天下之人不敢不遵从。如果处罚无罪，则会为自身招致祸患，如《经法·亡论》讲：“刑无罪，祸皆反自及也。”因此，不能放弃法度这一标准而以私意治国，《称》云：“世恒不可释法而用我；用我不可，是以生祸。”即使是执道者、法的制定者，也应遵从法而不能触犯法律，也不能随意废除确立的法律。《经法·道法》讲：“故执道者，生法而余敢犯也，法立而弗敢废也。能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。”

但是，《称》又讲道：“善为国者，太上无刑，其[次]□□，[其]下斗果讼果，太下不斗不讼又不果。□太上争于□，其次争于明，其下救患祸。”陈鼓应先生认为“其[次]□□”疑当为“其[次正法]”，“□太上争于□”为“[夫]太上争于[化]”，

^① 在西方法律思想史上存在着自然法学说与法律实证主义的争论。实证主义者认为：“法律是一套自足的规则。”“有它的自主性，法律问题可以借纯粹逻辑分析的方法解决。它的效率在法律系统本身的架构内就可决定，不必求之于宗教、道德或其他任何系统。更重要的是这种法律是主权者的命令，也就是主权者所制定，并以刑罚制裁一切违反的行为来确保他受遵循的规范。”(Dennis Lloyd, *The idea of law*, 转引自张亨：《荀子的礼法思想试论》，《思文之际论集：儒道思想的现代诠释》，北京：新星出版社，2006年版，第141页。)而自然法学说则认为在现行法律之上存在着“自然法”这一“超越法的法”，自然法的观念代表追求法律之上的绝对正义及终极价值的努力。黄老道家的“道生法”的主张与实证主义者的观点不同，以道为法的依据，可见其并不认为法本身具有自足性、自主性；作为“法”的依据的“道”与西方的自然法的关系尚需深入的研究，但二者追求超越于现行法律之上的终极价值是一致的。

“化”谓转移人心使迁于善。该段意为善于治理国家的最高境界是不设刑罚，其次是正定法度，再次是参与竞争和处理诉讼时能果断坚决，最差的是竞争、断案都不能坚决果断。不设刑罚，是要使人心迁于善，正定法度是要做到是非确定公开，竞争断案坚决果断是要解救天下的祸患。^①可见，以法治国并非《黄帝四经》所认可的最理想的治国方式，作者仍然认为治国的最高境界是不用刑罚而百姓能自然向善，这也体现出《黄帝四经》以老子思想为源头但又融合法家思想的立场。陈鼓应先生认为：“黄老治国的三部曲是逆推上去的，即：斗果诉果——正法——无刑；也即有为——无为。”^②也就是说，以法治国是达到“无刑”的最高境界的手段或步骤。

《管子》四篇也承认“道”为“法”的来源。《管子·心术上》指出：“简物小大一道，杀僇禁诛谓之法。”“‘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。”法是人间社会中无论繁简、大小的事物都共同遵守的标准，可以用来统一事物，体现为杀戮禁诛的形式。事物要由法来监督，法是通过慎重的权衡制定出来的，权衡的根据是“道”。《心术上》以“权”为“法”与“道”的媒介，也说明作者正视了现实中的法是人为制定的问题，而“道”成为“法”的最终来源，虽然与《黄帝四经》以执道者、圣人为媒介的论证思路不同，但同样是为现实的法律制度提供了形而上的根据，使法具有了不可侵犯的权威性，同时也通过“法”使“道”有了社会性，可以在社会中发挥它的作用。

此外，在承认法的权威性的同时，黄老道家也多认可仁、义、礼调整社会关系、治理国家的作用。《黄帝四经·十大经·姓争》提出“刑德相养”的理论，强调法治和德治的统一，肯定仁和义。《十大经·前道》也讲：“[圣人]举事也，合于天地，顺于民，祥于鬼神，使民同利，万夫赖之，所谓义也。”《十大经·顺道》云：“正信以仁，慈惠以爱人。”^③《管子》四篇还主张将道与义、礼、法结合起来使用。《心术上》讲：

虚无形谓之道，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，简物小大一道，杀僇禁诛谓之法。

“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。

① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第459页。

② 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第464页。

③ 白奚提出，《黄帝四经》中虽没有出现礼的概念，但却包含了礼的思想。参见白奚：《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》，北京：生活·读书·新知三联书店，1998年版，第127页。

在《心术上》看来，德、理体现在社会领域，首先表现为对君臣、父子等尊卑关系定位的确认。由于这种尊卑关系的确认反映了各有所宜，故可称之为“义”。而依人的情感，把这种尊卑贵贱等级关系加以制度化、固定化，并通过一定的仪节把它表现出来就是“礼”。因此，“义”、“礼”与“道”的关系是以“德”、“理”为中介而衍生出来的，即所谓：“礼出乎义，义出乎理，理因乎道者也。”“义”和“礼”都是社会规则，最终以“理”和“道”为根据，因此，“义”、“礼”与“法”并不矛盾，而有共同的来源，可以把三者相结合作为统治国家的手段。《心术下》讲：“凡民之生也，必以正平。所以失之者，必以喜乐哀怒。节怒莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬。外敬而内静者，必反其性。”《内业》讲：“凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患。是故止怒莫若诗，去忧莫若乐，节乐莫若礼，守礼莫若敬，守敬莫若静。内静外敬，能反其性，性将大定。”两处的“生”均为“性”义。清徐灏《说文解字注笺·生部》云：“生，古性字。”《心术下》、《内业》两篇均以人性为正平，但因为喜怒哀乐忧等情感的扰乱使人失去平正的本性。而礼乐可以节制人的情感，因此可以使人恢复到正平之本性。两篇从人性论的角度认可了礼乐制度的重要性，体现出对儒家思想的吸收。

二、虚 静

《管子》四篇赋予了“道”以“精气”的意义，因此也用精气说解释人的生命尤其是人的精神。《内业》篇认为：“凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以为人。”将人的生命理解为“形”与“精”两个方面。“精”与“神”在《管子》四篇中均指“精气”，精神修养就是精气的蓄养，使道、精气充实于人的身体，而蓄养精气的根本在于“心”。如《内业》讲：“夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不复，其来不舍。谋乎莫闻其音，卒乎乃在于心。”“道也者，口之所不能言也，目之所不能视也，耳之所不能听也，所以修心而正形也。”精气存于心则为有德：“是故此气也，不可止以力，而可安以德；不可呼以声，而可迎以意。敬守勿失，是谓成德，德成而智出，万物毕得。”从《管子》四篇的篇名《心术》、《内业》、《白心》也可见“心”的重要地位。

《管子》四篇探讨了“心”、“形”、“神”三者的关系。“神”是精气，“心”是人之形体中最重要的器官，为藏精之所，谓之“精舍”。本人在探讨庄子与庄子后学思想演变的过程中曾经提出在精神修养的方面，庄子本人主要探讨心的修养，通过虚心来得道，而庄子后学则多讲“抱神”、“定神”、“守神”、“养神”、“凝神”。^① 庄子讲修心以得道与《管子》所主张的通过心的修养使神留处并无不同，只是因为庄子思想中，没有将“道”直接解释为“精”或“神”，因此，庄子

^① 参见拙著：《庄子学派的思想演变与百家争鸣》，第184页。

没有明确的“养神”的思想。而《管子》四篇明确了“心”、“形”与“神”的关系，认为修养心和形，而使神能入舍，精、神就是道，“养神”实际就是通过心的修养以蓄积更多的精气。《管子》四篇的影响使道家在精神修养的方面由“养心”、“修心”进入到“养神”。庄子后学更多讲“养神”、“神静”应该是受《管子》的影响。

要让更多的精气进入并保留在心舍之中，其途径就是修养心灵，使心灵保持虚、静、正、定，以成“精舍”。《心术上》提出：“修之此，莫能虚矣。虚者，无藏也。故曰去知则奚求矣，无藏则奚设矣。无求无设则无虑，无虑则反复虚矣。”“修之此”即心的修养，作者认为修养心灵的方法就在于使心处于“虚”的状态，“虚”指“无藏”，如果去除人的智巧则心无欲求，心无所藏则能没有谋划，心灵没有欲求没有谋划则能没有思虑，没有思虑则能还归于“虚”的境界。“虚其欲，神将入舍。扫除不洁，神乃留处。”心中虚而无欲，神则能进入心舍，扫除污浊的物欲，神就可留处心中。《内业》讲：“形不正，德不来；中不静，心不治……不以物乱官，不以官乱心，是谓中得。”要排除外物对感官的惑乱，排除感官对心灵的惑乱，宁静之心就可得道。“凡道无所，善心安爰。心静气理，道乃可止。”“彼道之情。恶音与声，修心静意，道乃可得。”道没有固定的处所，不可以言语声名呼唤而来，只有心静道便可留止。“是故圣人与时变而不化，从物而不移。能正能静，然后能定。定心在中，耳目聪明，四肢坚固，可以为精舍。”圣人顺应时变、随物迁移但心灵并不为外物所扰动，心的“不化”、“不移”就是心之端正守静，心端正守静则能坚定，坚定则能耳目聪明、四肢强健，可以为精气的住所。精气在“精舍”内积聚和存留，就是得道，这是圣人的修养境界。

《管子》四篇把情感、欲望看作修养虚静之心的主要障碍。《内业》讲：

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以忧乐喜怒欲利；能去忧乐喜怒欲利，心乃反济。

彼心之情，利安以宁，勿烦勿乱，和乃自成。

凡人之生也，必以其欢。忧则失纪，怒则失端。忧悲喜怒，道乃无处。爱欲静之，遇乱正之，勿引勿推，福将自归。彼道自来，可藉与谋，静则得之，躁则失之。灵气在心，一来一逝，其细无内，其大无外。所以失之，以躁为害。心能执静，道将自定。

作者认为心灵的本然状态就可使精气充盈、生成，但人却有忧、悲、乐、喜、怒等情感，忧则失条理，忿怒则失端绪。由于忧、乐、喜、怒等情感和欲望的侵入，使心失去了本然的和谐宁静，使道不能安处。如果能将情欲去除，就可回复心的和谐宁静，心静则道能留处。《心术上》讲：“心也者，智之舍也，故曰宫，洁之者，去好过也。”“好过”当为“好恶”，去除好恶之情，则心为清洁之舍，则可得道。《心术上》

讲：“世人之所执者精也，去欲则宣，宣则静矣；静则精，精则独立矣；独则明，明则神矣。神者至贵也，故馆不辟除，则贵人不舍焉。”去除欲望，孔窍则能通畅，孔窍通畅心就能静，心静则能专一，专一则能纯粹，纯粹则能精明，精明则能神妙。总之，要修养虚静之心以使道留处，就必须去掉喜、怒、忧、乐、好、恶、欲等情感和欲望。

《管子》四篇主张让心灵保持虚静正定，“无藏”、“无求”、“无设”、“无虑”、“去智与故”，即排除一切成见、情感、欲望、智巧等干扰心灵虚静的因素，则精气能进入并留存心中，精气的不断积聚和扩充，就可以得道。达到圣人的境界，不但可以达到最高的修养，而且可以拥有最高的智慧。《内业》讲：“人能正静，皮肤裕宽，耳目聪明，筋信而骨强。乃能戴大圆，而履大方，鉴于大清，视于大明。敬慎无忒，日新其德，遍知天下，穷于四极。敬发其充，是谓内得。”通过心灵的虚静可以达到耳目聪明，耳目聪明不但是得道的基础，也是得道的表现，能够遍知天下。“敬守勿失，是谓成德。德成而智出，万物毕得。”精气的存守不失就可以“成德”，“德成”可以生出知万物的智慧。《心术上》直接将“知”作为修心的目的：“人皆欲知而莫索之，其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼，修之此，莫能虚矣。”“彼”为“所知”，是认识的对象，“此”为人心，是认识的主体。作者认为只有“虚”的心灵才能够不受主观成见的遮蔽，方能正确地认识事物。《心术上》还讲道：“心也者，智之舍也。”以心为智慧之居舍。可见，在《管子》四篇中，“虚静”的认识论意义尤其受到重视。

《黄帝四经》中也有“道舍”的思想。《道原》讲：“虚其舍也。”虚无是道的处所，也可理解为虚无之心可以得道，可以为“道舍”，但这一思想尚未像在《管子》四篇中那样充分地阐述。《黄帝四经》尤其重视“虚静”在认识活动中的作用。《经法·道法》讲：“见知之道，唯虚无有”。“虚无有”是认识的方法和途径。“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”可见，要达到“虚无有”的境界，就要做到“无执”、“无处”、“无为”、“无私”，排除主观的成见和私欲情感，保持内心的虚静状态。《黄帝四经》认为虚静能够体道，体道可以使人获得正确认识万物的能力。《经法·名理》云：“故唯执道者能虚静公正。乃见[正道]，乃得名理之诚。”执道者也就是体道者，内心虚静公正，能正确地认识事物及其规律。《经法·论》讲道：“静则平，平则宁，宁则素，素则精，精则神。至神之极，[见]知不惑。”心静则平和，平和则安宁，安宁则素朴，素朴则精明，精明则神妙，神妙至极，认识就不再有迷惑。《经法·名理》篇将体道而获得的认识万物的能力称为“神明”：

道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。处于度之内者，不言而信。见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。静而不移，动而不化，

故曰神。神明者，见知之稽也。

王晓波讲：“来自‘道’的‘神明’是人的认识能力，包括认识‘度之内’的事物，和‘度之外’的规律、原理，并且，也是统合这二种认识的能力。”^①“神明”来源于“道”，人因为体道而获得这种能力，人获得这种能力后可遍知万物。《道原》也讲：

故唯圣人能察无形，能听无[声]。知虚之实，后能大虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。服此道者，是谓能精。明者固能察极，知人之所不能知，服人之所不能得。是谓察稽知极。

圣人能够体悟无形无声的道，懂得虚静的实质，能够达到虚静至极的精神修养境界。体道的圣人能够查知事物的极致，能够认知人们所不能认知的事物，把握人们所不能把握的一切。《十大经·成法》篇也以道为认识万物的源泉：

夫百言有本，千言有要，万[言]有葱(总)，万物之多，皆阅一孔。夫非正人也，孰能治此？罢(彼)必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺(持)民之所宜。抱凡守一，与天地同极，乃可以知天地之祸福。

“道”是“一”，万物是“多”，《成法》提出要“握一以知多”，世间的万事万物种类繁多，但其本原都是“一”，只有“守一”的圣人才能知祸福的根源。《黄帝四经》从“道”生万物推演出可以通过对道的体认而认识万物；认为可以通过对道的内心直观体道，体道后则可知万物。因此，《经法·道法》讲：“绝而复属，亡而复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知其极，反索之无刑(形)，故知祸福之所从生。”“故唯执道者能上明于天之反，而中达君臣之半，密察于万物之所终始，而弗为主。”

在道家思想系统中，一直存在着“道”与“物”的区别，因此，认识对象也分为道与物。道家均承认道无形无象，因此不可以耳目感官来认识。而对于物的认识，黄老道家与庄子的看法根本不同。庄子的体道境界是无分别、通同为一的心灵状态，超越了对物的相对性的分别之知；而黄老道家则主张达到体道的境界能够认识天地万物的真实状态，获得关于万物的真知。《黄帝四经》和《管子》四篇均认为内心达到虚静的状态就能够与道合一，能够体认和把握道，且可以遍知天下之物，其认识论与修养论合而为一。

^① 王晓波：《道与法：法家思想和黄老哲学解析》，第161页。

在黄老思想中,虚静不只是认识和修养的方法,同时具有政治哲学的意义。《黄帝四经·经法·四度》中的“君臣当位谓之静”,对“静”作出了新的解释。《管子》四篇也将虚静的思想应用于政治理论中。《心术上》讲:

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。

“心之在体,君之位也;九窍之有职,官之分也。”耳目者,视听之官也,心而无与于视听之事,则官得守其分矣。夫心有欲者,物过而目不见,声至而耳不闻也。故曰:“上离其道,下失其事。”故曰:心术者,无为而制窍者也,故曰“君”。“毋代马走”,“毋代鸟飞”,此言不夺能,能不与下诚也。“毋先物动”者,摇者不定,趣者不静,言动之不可以观也。“位”者,谓其所立也。人主者立于阴,阴者静,故曰“动则失位”。阴则能制阳矣,静则能制动矣,故曰“静乃自得”。

作者以心与九窍的关系类比君臣关系,心在人体中处于君的地位,九窍各有其特定的功能,如同百官各有其不同的职务。心的地位和作用不同于九窍,君的地位和作用不同于群臣。耳目是视听的器官,心不去干预耳目行使其视听的功能,耳目等感官就可以尽到它们的本分。人心如果充满嗜欲,感官的功能就无法行使,这就是“上离其道,下失其事”。心是通过无为来让九窍各司其职;君主也应如此,“毋代马走”,“毋代鸟飞”,就是说不要代替各个能者去发挥功能,不要干预臣下行使其职能。君主并不直接去做臣下应做的事情,而使臣下在各自的职位上各尽所能,这就是君主的“静”。心灵虚静能为道舍,君主虚静则能以静制动、以阴制阳、以虚制实。

三、贵 因

“因”是一个《老子》书中尚未提出的新概念,但“贵因”已成为黄老学的重要特征。《黄帝四经》很重视“因”,“因”字在《黄帝四经》中出现二十余次。在《黄帝四经》中,“因”主要是因循、随顺之义,其中的因顺思想的主要内容是“因天道”。

“天”的观念在中国传统思想中出现甚早,最初是指有人格的“主宰之天”,具有与“帝”相同的宗教至上神的意义,可以决定人间的一切。在春秋战国时期,“主宰之天”的意义逐渐退却,天首先是“物质之天”,即实体意义上的“苍苍之天”,天或天地产生万物,万物的生成和变化实际上都是天或天地的变化而已。因此,天就不只是“苍苍之天”,地也不只是承载万物的大地,天或天地可包含万

物,万物是天的一部分,这就是“自然之天”。而天在创生万物和在万物的变化、自然运行的过程中体现出各种规律,这就是“天道”。“天”、“天地”、“天道”都具有思想和行为依据的功能。老子提出了“道”作为万物的本原,“道”超越于“天”而成为天地万物生成变化的根源和根据,也同时成为人类行为的依据。正如《老子·第二十五章》所讲:“人法地,地法天,天法道,道法自然。”道是天、地、人所效法的终极依据。但是,道无形不可见,而天或天道可以通过人们的观察、推断来把握。因此,天、天地、天道作为人与道的中介,仍然是人类行为所应效法的对象。此种思想在《老子》书中随处可见:

天地不仁,以万物为刍狗。圣人不仁,以百姓为刍狗。(第五章)

天长地久。天地所以能长且久者,以其不自生,故能长生。是以圣人后其身而身先;外其身而身存。非以其无私邪?故能成其私。(第七章)

天之道,利而不害;圣人之道,为而不争。(第八十一章)

老子经常在讲述天、地、天道之后以圣人相随,或者在论述圣人德行后以天地、天之道来证明,表明天、地、天道是圣人行为效法的对象。因为天、地也是以道为法,天道实际上体现了道的特性。圣人是得道之人,圣人法天、法天之道实际就是法“道”。这样,老子思想中的“道”并没有颠覆传统的以天、天道、天地为行为依据的观念。《黄帝四经》一书继承了老子以天、天道为行为依据的思想。《经法·道法》讲道:“反索之无形,故知祸福之所从生。”《经法·论约》云:“然后参之于天地之恒道,乃定祸福死生存亡兴坏之所在。”两相对照,可知,作者认为道与天地之道具有一致性,均可作为祸福、死生、存亡、兴坏的原因和根据。

“因天道”的意义是因循、随顺自然之法则,在《黄帝四经》中又表达为“循天”、“因天之则”、“中天理”、“循天常”等。天道为万物所效仿,是人类行为的依据,尤其是君主治国的依据。《称》曰:“圣人不为始,不专己,不豫谋,[不弃时,]不为得,不辞福,因天之则。”“因天之则”即因循、随顺自然的法则,作者认为治国者应该因顺自然法则以统治天下。《黄帝四经》经常从正反两个方面阐述顺应天道与违逆天道的结果,顺应天道能获得成功,违背天道必将招致天的惩罚,即“天刑”、“天殃”、“天诛”等。《经法·亡论》曰:“犯禁绝理,天诛必至。”《经法·论约》曰:

逆顺是守。功溢于天,故有死刑。功不及天,退而无名;功合于天,名乃大成。人事之理也。顺则生,理则成,逆则死,失[则无]名。倍天之道,国乃无主。无主之国,逆顺相攻。伐本驩功,乱生国亡。为若得(失)天,亡地更君。不循天常,不节民力,周迁而无功。养死伐生,命曰

逆成。不有人戮，必有天刑。逆节始生，慎毋戡正，彼且自抵其刑。

因顺天道与违逆天道有严格的区分。顺则生、成，逆则乱、亡。对于国家治理而言，悖逆天道将导致国家危乱，招致“天诛”或“天刑”。“天诛”和“天刑”可通过人来执行，《黄帝四经》认为君主征伐有罪，一定要合天理，也就是说只有对方违逆天道需遭受“天刑”方能征伐，不合天理、违逆天道的征伐就是“达刑”，“达刑”反会为自身带来祸殃。《经法·四度》云：“执道循理，必从本始，顺为经纪。禁伐当罪，必中天理。倍约则窘，达刑则伤。倍逆合当，为若有事，虽无成功，亦无天殃。”^①

《经法·论》篇阐述了“天道”的基本内容及其建立过程：

天执一明[三，定]二，建八正，行七法，然后[施于四极，而四极]之中无不[听命]矣。歧行喙息，扇飞蠕动。无[不宁其心，而安其性，故而]不失其常者，天之一也。天执一以明三。日信出信入，南北有极，[度之稽也。月信生信]死，进退有常，数之稽也。列星有数，而不失其行，信之稽也。天明三以定二，则壹晦壹明，[壹阴壹阳，壹短壹长]。天定二以建八正，则四时有度，动静有位，而外内有处。天建八正以行七法：明以正者，天之道也。适者，天度也。信者，天之期也。极而[反]者，天之性也。必者，天之命也。□□□□□□□□□者，天之所以为物命也。此之谓七法。

在《黄帝四经》中，“一”为道之别名。“执一”即自然运行法则建立的依据是“道”，天以道为依据建立起阴阳秩序和日月星辰的运动规则。“二”为“阴阳”，“三”为日、月和星辰。“明三”即日、月、星辰三者的运行体现出“度之稽”、“数之稽”和“信之稽”。“定二”指宇宙中的阴阳二分所体现出的相对的法则，阴阳、晦明、短长均处于相对的状态，在“定二”的基础上，建立起四时、动静、外内“八正”。天道因此具有“明以正者”、“适者”、“信者”、“极而[反]者”、“必者”等特性，^②即自然

^① 除《四度》中的“倍约则窘，达刑则伤”外，在《黄帝四经》中，“达刑”一词多次出现，《十大经·观》云：“不达天刑，不襦不传。”《经法·亡论》云：“抹利，襦传，达刑，为乱首，为怨媒，此五者，祸皆反自及也。”“罚当罪，见利而反，谓之达刑。”“刑”在这里指“天刑”即顺应天道的征伐，从对“达刑”的解释来看，是指没有顺应天道去征伐，是违逆“天刑”。很明显，余明光将“达刑”解释成滥用刑罚是不正确的（余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第65页）。陈鼓应的解释有两种，一是取“达”的古义“行不相遇也”，释为不合，二是“达”与“滑”相通，“滑”有乱的意思，更为可取。（陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第161页。）

^② 缺文部分应包含“七法”中的两项，陈鼓应将其补充为“顺正”和“有常”，但尚缺乏有说服力的证据。张增田认为“明三”、“定二”是天之道的主要内容。天通过“明三”昭示周期法则，又以“定二”的方式彰显对立法则。（张增田：《黄老治道及其实践》，广州：中山大学出版社，2005年版，第67—68页。）“明以正者”、“适者”、“信者”、“极而[反]者”、“必者”均属于“明三”的内容，而“定二”所包含的天道规则中的对立的方面在已出现的五法中尚未体现出来。因此，缺文中的两项应体现出“定二”即对立的内容。

运行的确定、适度、信实、至极而反和必然性等特性，因此，天地间的万事万物亦具有以上的特性。

在天道中，阴阳相对即“定二”是其中的重要内容，《黄帝四经》根据天道中的阴阳相对的观念将万事万物分为阴、阳两类，并提出了“诸阳者法天”、“诸阴者法地”的主张，《称》曰：

凡论必以阴阳[之]大义。天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴。大国阳，小国阴，重国阳，轻国阴。有事阳而无事阴。伸者阳而屈者阴。主阳臣阴，上阳下阴。男阳[女阴，父]阳[子]阴，兄阳弟阴，长阳少[阴]，贵[阳]贱阴，达阳穷阴。娶妇生子阳，有丧阴。制人者阳，制于人者阴。客阳主人阴。师阳役阴。言阳默阴。予阳受阴。诸阳者法天，天贵正；过正曰诡，□□□[过]际乃反。诸阴者法地，地[之]德安徐正静，柔节先定，善予不争。此地之度而雌之节也。

探讨一切问题均应以阴阳为根本原则，无论是自然界中的天地、四时、昼夜，还是社会中的国家关系、君臣关系、人伦亲缘等一切事物和现象均可纳入阴阳相对的体系之中。在这些相对的关系中，凡属阳的一方应取法于天，取法于天则应“贵正”；凡属阴的一方则应取法于地，取法于地则应安、徐、正、定、柔、善予、不争。此类思想也正体现出司马谈所讲的“因阴阳之大顺”。

《黄帝四经》中的“因天道”的另一个重要方面在于“因天时”，是《经法·论》篇“八正”的内容之一，能否“因天时”被看成决定事情成败的关键因素。《十大经·兵容》篇从正反两方面阐述了“因天时”的主张：“兵不刑天，兵不可动；不法地，兵不可措……天地刑之，圣人因而成之……因天时，与比皆断；当断不断，反受其乱。”兴兵应懂得天时和地利，能否成功的关键在于因顺天时，当决断时决断，如果当决断时犹豫不决就是不因天时，就会招致祸乱。《十大经·姓争》云：

明明至微，时反以为机。天道还[周]，于人反为之客。静作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之客。静作得时，天地与之。静作失时，天地夺之。

“得时”也就是“因天时”，“失时”也就是违逆天时。作者认为无论是“静”还是“作”，只有因顺天时才能反客为主，能得天地之助从而获得成功；相反，如果静作不能因顺天时，当静不静，国家不能安定，应行动时不行动，便会反主为客，失去天地之助而最终导致失败的结局。《经法·亡论》讲：“夏起大土功，命曰绝理。犯禁绝理，天诛必至。”夏季本应是天地的生养之时，统治者在此时大兴土木，这就是不“因天时”、“失时”，必将招致天的惩罚即“天诛”。《经法·论》讲：“不顺

[四时之度]而民疾”，“顺四[时之度]而民不[有]疾”。统治者是否因顺四时来治理国家，决定了民众的生存状态，或“疾”或“不有疾”，也就是统治者的治理效果。

在《黄帝四经》中，天时、阴阳也成为“文武并行”、“刑德相养”的依据。《经法·论约》讲：“始于文而卒于武，天地之道也。……三时成功，一时刑杀，天地之道也。”《经法·君正》云：“天有死生之时，国有死生之政。因天之生也以养生，谓之文，因天之杀也以伐死，谓之武。”《经法·四度》云：“因天时，伐天毁，谓之武。武刃而以文随其后，则有成功矣。”天之“生时”与“死时”的划分根据是四时对于万物的作用。万物在春季萌发而生长，在夏季发展而旺盛，在秋季收获而成功，在冬季则凋零而衰亡。“生时”有利于万物的生长与成功，“死时”则促使万物衰亡，因此，春夏秋“三时”为“生时”，即“三时成功”，冬季为“死时”，即“一时刑杀”。因顺天之“生时”以“养生”为“文”，因顺天之“死时”以“伐死”为“武”。“文”与“德”义近，“武”与“刑”义近，但分别来讲，“文”和“武”偏重于对外的怀柔和对外的征伐，“德”和“刑”偏重于对内的仁爱、恩泽和对内的刑罚。《十大经·观》云：“夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。”作者认为统治者在实施刑德之治的时候，也应该顺应天道，刑德之治也应与阴阳、四时相应。《十大经·姓争》云：“刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德章。”而《黄帝四经》以春夏为阳，秋冬为阴，所以《观》篇谓：“春夏为德，秋冬为刑。”在以四时为依据的文武之中，“秋”为“生时”，与“文”相应，而在以阴阳和四时为依据的刑德之中，“秋”为“阴”，因此为“刑”，可见“武”和“刑”偏重不同，且依据不同，“三时成功，一时刑杀”与“春夏为德，秋冬为刑”并不矛盾。因为四时有生有杀，有阴有阳，所以《黄帝四经》主张“文武并行”、“刑德相养”。《经法·君正》云：“文武并行，则天下从矣。”《十大经·姓争》云：“凡谋之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，环视其殃。天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。”

《黄帝四经》还以天道为依据，论证了人间社会等级秩序的合理性。《经法·道法》云：“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度。”“故唯执[道]者能上明于天之反，而中达君臣之半，密察于万物之所终始，而弗为主。”《经法·君正》云：“贵贱有别，贤不肖衰也。衣服不相逾，贵贱等也。”自然运行有其确定的、终而复始的规律，人间社会的贵贱之别、君臣之分也具有同样的确定性、恒常性。君臣处于不同的地位，君道与臣道也有根本差异。在政治统治中，君应处君位，行君道，臣应处臣位，行臣道，二者各当其位则国家得治，君臣易位则会引起政治混乱，国危破亡。如《经法·六分》和《四度》分别讲道：

凡观国，有六顺：主不失其位则国[有本。臣]失其处则下无根，国忧而存。主惠臣忠者，其国安。主主臣臣，上下不越者，其国强。主执度，臣循理者，其国霸昌。主得位臣辐属者，王。

君臣易位谓之逆，贤不肖并立谓之乱，动静不时谓之逆，生杀不当谓之

暴。逆则失本，乱则失职，逆则失天，[暴]则失人。失本则[损]，失职则侵，失天则饥，失人则疾。

日月星辰之期，四时之度，[动静]之位，外内之处，天之稽也。高[下]不蔽其形，美恶不匿其情，地之稽也。君臣不失其位，士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也。

但《黄帝四经》并不贬低臣下的地位，《称》讲道：“帝者臣，名臣，其实师也。王者臣，名臣，其实友也。霸者臣，名臣也，其实宾也。危者臣，名臣也，其实庸也。亡者臣，名臣也，其实虏也。”作者将统治者分为“帝者”、“王者”、“霸者”、“危者”、“亡者”，等次逐渐下降，君臣关系也由“师”、“友”、“宾”、“庸”、“虏”逐次下降，可见作者所推崇的君臣关系并不是臣下为君主的奴仆，而是为君主的师、友，至少为君主的宾客。

《黄帝四经》的“因天道”继承了老子以天、天道为行为依据的思想和推天道以明人事的思维方式，但从“天道”的内容上来看则吸收了阴阳家的思想。司马谈《论六家要旨》提出黄老道家“因阴阳之大顺”，又概括了阴阳家的思想特征和优缺点：“尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏，然其序四时之大顺，不可失也。”“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰‘使人拘而多畏’。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰‘四时之大顺，不可失也’。”阴阳家讲阴阳、四时、八位、十二度、二十四节气，认为人必须顺此行事，顺则昌盛，逆则死亡。司马谈认为阴阳家的这一思想未必正确，因为繁琐使人行为拘束，因为将天道与吉凶相联系使人多畏惧，但阴阳家所讲的“春生夏长，秋收冬藏”的四时之序是“天道之大经”，不能不顺从。黄老道家吸收各家之长也吸收了阴阳家的这一长处。

同时，因为“得时”、“因天时”则能成功，所以，《黄帝四经》重视“时”，不仅有顺时之义，而且具有等待和利用对自己有利的时机获得成功的意义。《十大经·兵容》云：“圣人之功，时为之庸。因时乘[宜]，[兵]必有成功。”圣人之所以能够成功，是因为他善于把握时机并为他所用。《称》讲：“时若可行，函应勿言；[时]若未可，涂其门，毋见其端。”如果时机成熟就应立即行动，如果时机未到，则应隐藏心机不露端倪。《十大经·前道》云：“是故君子卑身以从道。知以辩之，强以行之，责道以并世，柔身以寺(待)时。”当时机未至之时，君子应当谦卑己身以等待时机的到来。《黄帝四经》也重视利用外部的环境、条件和众人的力量。《称》讲：“因地以为资，因民以为师，弗因无神也。”认为应利用地宜作为资财，利用民众以为师旅。但是，“因”的因顺之义还是处于最重要的地位。

在《管子》四篇中，“因”的思想内容虽未有《黄帝四经》中那么丰富，但与《黄帝四经》相比却有了进一步的发展，表现为《管子》四篇将“因”作为一个重要的概念明确提出来。《心术上》中讲：“无为之道，因也。”在提出“因”的概念的同时又明确地将“因”与无为思想联系起来，这对无为思想的阐释有重要的意义。此篇

还对“因”的意义做出了明确的解释：

因也者，无益无损也。

因也者，舍己而以物为法者也。感而后应，非所设也；缘理而动，非所取也。“过在自用，罪在变化”，自用则不虚，不虚则忤于物矣。变化则为生，为生则乱矣，故道贵因。

“因”的意义就是不增加也不减损，不增加也不减损就是“舍己而以物为法”。“舍己”指舍弃人的主观成见，“舍己”就是不“自用”，“自用”就是“不虚”，“舍己”、不“自用”就是“虚”，“不虚”就会违背外物之理，“舍己”、不“自用”、“虚”则能以万物的自然之理为依据和准则，就是“以物为法”。“舍己而以物为法”的提法与《黄帝四经·十大经·名刑》中的“能毋有己，能自择而尊理乎”非常接近，“择”有舍弃之义，“自择而尊理”应解为舍弃一己之私而尊重事物之理。^①《管子》四篇将这一思想明确概括为“因”，对《黄帝四经》的思想有继承和发展。《心术上》还提出了“静因之道”，将“静”与“因”联系起来：

是以，君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故。其应也，非所设也；其动也，非所取也。过在自用，罪在变化。是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也。

“恬愉无为，去智与故”，言虚素也。“其应非所设也，其动非所取也”，此言因也。……“君子之处也若无知”，言至虚也。“其应物也，若偶之”，言时适也，若影之象形、响之应声也。故物至则应，过则舍矣。舍矣者，言复所于虚也。

^① 帛书整理小组把“自择而尊理”解释为“自己选择，尊重道理”。（马王堆汉墓帛书整理小组：《经法》，北京：文物出版社，1976年版，第88页。）陈鼓应认为这种解法正好与“毋有己”相矛盾，疑“择”读为“释”，“释”与“择”古通。他举证如下：《韩非子·五蠹》：“庸人不释”，《论衡·非韩》引“释”作“择”；《楚辞·离骚》：“孰求美而释女”；《文选》五臣注：“谁有求忠臣而不择取汝者也”；《庄子·庚桑楚》：“能舍诸人而求诸己乎”，即谓当求诸人而舍诸己，“舍诸己”即此“自释”也；《国语·晋语》注：“释，舍也”；《称》：“世恒不可择法而用我”，“择”即假借为“释”。（陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第405—406页。）王晓波认为：“训为‘择’或‘释’均可通。……但，‘释’意较明，因‘尊理’必‘自释’。”（王晓波：《道与法：法家思想和黄老哲学解析》，第169页。）此篇主要阐述黄老的虚静无为的思想，讲舍一己之私而顺任万物之自然，释为选择，与文义不符，也违背黄老思想的主旨。把“择”读为“释”，解释为舍弃，在古文献中可以找到许多直接的证据，如《墨子·经说上》中：“取此择彼，问故观宜。”孙诒让间诂：“择读为释，释舍古通……言取此法而舍彼法也。”又如《吕氏春秋·大乐》：“故一也者制令，两也者从听，先圣择两法一，是以知万物之情。”高诱注：“择，弃也。”《吕氏春秋·察今》：“故择先王之成法，而法其所以为法。”意为舍弃先王的成法而仿效其所以为法的根本。再如《韩非子·大体》：“江海不择小助，故能成其富。”“择”兼有“选择”与“舍弃”两义，所以“自择而尊理”可直接解释为舍弃一己之私而尊重事物之理。

“静因之道”是有道之君子应物的原则。“静”指排除主观的智谋和成见即“去智与故”、“若无知”、“至虚”、“虚素”，也就是“舍己”。“因”指主体因顺事物自身的规律，即“若偶之”，如同影子与形体相似，回音与发声相随一样，事物出现就随之做出应接，事物过去就舍开，意义同于“感而后应，非所设也；缘理而动，非所取也”。“静”义同“舍己”，“因”义同“以物为法”，“静因之道”与“舍己而以物为法”意义相同，“舍己而以物为法”为“因”，也就是说“静因”的意义同于“因”。可见，“静”为“因”的条件，“静因”的重点在于“因”，“因”可包含“静”。

在这一哲学基础之上，《管子》论证了道与义、礼、法相结合的政治思想，因为义、礼、法都是因顺自然之理而产生的，这一观点前文已有论述。《管子》在对礼的论述中讲到“因人之情”，认为礼是因顺人的情感、随顺义的道理而制定的各种礼节。《管子》四篇也有“因天道”和“因时”的思想。《内业》云：“圣人与时变而不化，从物而不移。”《白心》云：“以时为宝。”“随变断事也，知时以为度。”此外，《管子》四篇中也蕴含着利用万物之能为自己服务的思想，《心术上》讲：“故道贵因。因者，因其能者，言所用也。”道以“因”为贵，“因”是利用万物之所能，使其发挥作用。

概而言之，在《黄帝四经》和《管子》四篇中，“因”的思想主要体现为因顺之义。《管子》明确将“因”与“无为”相联系，在提出“因”这一概念的同时也对道家的“无为”做出了新的解释。在“因”的具体内容上，二者均重视“因天道”和“因时”，但比较而言，《黄帝四经》更重“因天道”，《管子》四篇对“因”的概念的解释则突出了“以物为法”的思想。二者对“因”的思想的阐发也蕴含了“凭借”、“利用”之意，但未有充分的阐述。

四、形 名

“形名”也作“刑名”，“刑”通“形”。“形”是物之形体、形象，又可泛指实在的事物。“名”是指称事物的名称、语词、概念。刑(形)名学就是探求“形”和“名”关系的学问，学术界一般认为“形”和“名”的关系问题也是“实”与“名”的关系问题。刑(形)名学说是黄老学的特点之一，也是对老子思想的重要改造，与战国时期名辩思潮的发展密切相关。吴光认为：“所谓黄老刑名之学主要是哲学认识论。”“是讨论各种事物的名实关系的理论。”“大凡天道、人事、政治、道德、制度等各种问题都是讨论对象。”^①金春峰则强调“刑名是治国的最重要的手段”，“刑名也具有一般方法论的意义”。^②黄老学的刑(形)名学说既是认识论，也是治国的方法。

黄老思想都主张“名”要与“形”、“实”相符。《黄帝四经·经法·四度》讲：

^① 吴光：《黄老之学通论》，第142页。

^② 金春峰：《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社，1987年版，第39页。

“名功相孚，是故长久。名功不相孚，名进实退，是谓失道。”“功”在这里即指“实”，“名功相孚”就是“名”与“实”相符，如此，社会才能长久，“名进实退”就是有其“名”而无其“实”的意思，“名”与“实”不符是不合于“道”的。《管子·心术上》也讲：“物固有形，形固有名，名当，谓之圣人。”^①凡物皆有形，有形则有规定形的名，名以物之形为依据。道无形，因此无名；物有形，且形各异，因此不同的形有不同的名，名与形要完全地契合，这就是“名当”。该篇解说的部分讲道：“‘物固有形，形固有名’，此言名不得过实、实不得延名。姑形以形，以形务名，督言正名，故曰‘圣人’。”此处将“形”与“名”的关系直接解释为“实”与“名”的关系，认为名不能过实，实也不能过名，因此要根据事物之形、实而求得相应的名称。

特定的“名”要与其所指的“形”、“实”相符，而“形”、“实”是一种客观存在，因此黄老思想追求“名”的客观性。《经法·道法》讲：“虚无有，秋毫成之，必有形名。”“虚”指“道”，道虚无无名，而由道而生成的事物则必有形和名。《称》云：“有物将来，其形先之。建以其形，名以其名。”《经法·道法》云：“是故天下有事，无不自为形名声号矣。形名已立，声号已建，则无所逃迹匿正矣。”“凡事无小大，物自为舍。逆顺死生，物自为名。名形已定，物自为正。”《经法·论》讲：“名自命也，物自正也，事自定也。”名称是根据事物的形确定的，而万事万物均由道而生，其存在和变化以道为根据。因此，名的获得并不是出于人的主观意愿，也不是来自于人们的约定俗成，而是来源于物自身，可以说是“自为形名声号”、“物自为名”、“名自命”，而从根本上来说物来源于道，名最终也以道为依据。而在名确定后，万物在各自的名的规范下自然能够得到正定，万事也在名实相符的情况下自然安定。《管子·心术下》也讲：“凡物载名而来，圣人因而财之，而天下治。”《管子·白心》讲：“是以圣人之治也，静身以待之，物至而名自治之。”“物载名而来”同样认为名与物同存，物产生即有其特定的形，有其特定的实，因此具有与其特定的形、实相应的名。圣人治国，通过“名”而能让万物安定，从而达到天下大治。《管子·心术上》还将形名引入“因”的思想中：“以其形因为之名，此因之术也。”“因”是舍弃人的主观成见，修养虚静之心，以事物本身为标准 and 依据，“以其形因为之名”指以事物之形、实为依据确定名，名不得脱离事物之形，这就是“因”的方法。

形与名是否相符，即名实是否相应，是区分是非、逆顺、死生、存亡的标准。《经法·道法》讲：“虚无有，秋毫成之，必有形名。形名立，则黑白之分已。”“黑白之分”即是非之分。万事万物有形则有名，形名相符则为是，形名不符则为非。《经法·论》讲：“达于名实[相]应，尽知情伪而不惑。”达到名与实相应，则能据以判定是非黑白，因此可以尽知事物的真伪而不被迷惑。《经法·论约》讲：“故执道者之观于天下也，必审观事之始起，审其形名。形名已定，逆顺有位，死生有

^① 陈鼓应认为此处“名当”疑当做“形名当”。（陈鼓应：《管子四篇诠释——稷下道家代表作解析》，第155页。）实际上，“名当”之义为名适当，也就是名各适其形之义，与“名正”义近，无需加字。

分,存亡兴坏有处。”掌握道的人观照天下,一定要仔细考察事物的兴起,审核事物的形与名。形与名的关系确定,则合理还是悖理就有了区分的标准,死生就有了确切的分际,国家的存亡兴衰就有了定位。《经法·名理》篇对此有集中而详细的阐述:

天下有事,必审其名。名[理者],循名究理之所之,是必为福,非必为灾。是非有分,以法断之;虚静谨听,以法为符。审察名理终始,是谓究理。唯公无私,见知不惑,乃知奋起。故执道者之观于天下[也],见正道循理,能举曲直,能举终始。故能循名究理。形名出声,声实调和,祸灾废立,如影之随形,如响之随声,如衡之不藏重与轻。故唯执道者能虚静公正,乃见[正道],乃得名理之诚。

此篇以“名理”为名,探讨了“名”与“理”的关系,提出了“循名究理”的思想。陈鼓应先生在解释名与理的关系时插入了与名相应的“实”的概念,认为“循名”指“就其名而知其实”,“究理”指“因其实而察其理”,“循名究理”是循名、督实、察理三个概念之总和。^① 这涉及理与形、实的关系问题。《庄子·天地》篇有“物成生理谓之物”,《荀子·正名》篇有“形体色理以目异”,韩非的理是“成物之文”,是“物之制”,具体如短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑等,可以说,“理”是物在形体上的可感性质。“理”的本义为治玉,又指玉石的纹理,虽然“理”后来具有了特殊规律的意义,但并未脱离物在形体上的可感性质这一层意义。正如葛瑞汉所讲:“当中国人说到‘理’或英国人说到‘法’时,都不会直接联想到玉石中纹理或议会中的法令。但涉及抽象概念时,人们绝对无法完全摆脱词汇中蕴含的具体隐喻。”^②因此,在先秦思想界,“形”与“理”并不体现为作为事物表面特征的“现象”和作为事物根本性质的“本质”的对立。^③“循名究理”也不必解释为循名、督实、察理三个概念之总和,而可直接理解为对“名”与“理”关系的讨论,实际也属于对“名”与“实”的关系、“名”与“形”的关系的讨论。作者认为,处理天下万事,审查“名”最为重要。“循名究理”就是去考察名与物之理的关系,确定二者的关系是否适当则能确定是非,是则能为人带来福吉,非则会带来灾患。名理是否相符是确定是非的分际,确定是非后依照法度去裁决。所有的事物均有形和名,具体的事物又有具体的名,具体事物的名与其具体实情相吻合,那么祸福兴衰的道理就可以把握,这与形移则影随,声动则响应,衡器确定则轻重明白的道理相同。执道之人能虚静公正,则能把握名和理的真实情况。此段前文讲考察“名”与“理”

① 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,第245—246页。

② 葛瑞汉著,程德祥等译:《二程兄弟的新儒学》,郑州:大象出版社,2000年版,第47页。

③ 关于形、实、理三者关系的详尽阐述参见本书第三章“道与理”部分及第六章“形名与名实”部分内容。

的关系可确定是非、祸福,后又讲“形”与“名”、“名”与“实”是否符合决定祸福兴衰,可见“名理”关系也是对“形名”关系、“名实”关系的讨论。

黄老思想追求通过“名正”建立一种和谐有序的世界秩序包括政治统治秩序,因此重视“正名”、“奇名”的概念。《黄帝四经·十大经·果童》讲“天正名以作”,《十大经·前道》也讲“[名]正者治,名奇者乱。正名不奇,奇名不立”。《经法·论》云:“三名:一曰正名立而偃,二曰倚名废而乱,三曰无名而强主灭。三名察则事有应矣。”“正名”或“名正”指形与名的关系正定,也就是名实相符。“奇”与“倚”相通,“奇名”、“倚名”意义与“正名”相反,指形与名关系不正,名实不符。名实相符则法度得以建立,万事均有条理,国家得治;名实不符则法度荒废,事物纷乱无序,国家混乱。《经法·论》也讲:“名实相应则定,名实不相应则静。”^①名实相应则国家安定,名实不相应则出现纷争。《道原》讲:“分之以其分,而万民不争。授之以其名,而万物自定。”认为通过授名定分,确定事物包括臣民的名分,让一切事物均在各自的名分之下各当其位,则事物之间的纷争就可以消失,从而建立起条理和秩序。《黄帝四经》中还探讨了若干名实不符的现象,尤其是政治领域中名分混乱的现象,这些都是国家败乱的根源。《管子》四篇中,“名正”也是决定国家治理的关键。《管子·心术上》讲:“名者,圣人之所以纪万物也。”“纪”原意为别理散丝的头绪,引申为治理、综理。《诗·大雅·棫朴》云:“勉勉我王,纲纪四方。”郑玄笺:“以罔罟喻为政,张之为纲,理之为纪。”^②“名者,圣人之所以纪万物也”就是说圣人通过“正名”的途径来治理万物。《管子·白心》讲:“是以圣人之治也,静身以待之,物至而名之,正名自治之,奇名自废。名正法备,则圣人无事。”圣人治理天下,修养自身之虚静而应接万物,事物出现便有相应的名去规定它。形与名的关系正定则国家得治,形与名的关系不正当则国家混乱。形与名的关系确定则法度完备,圣人就可以无事。此处明确了形名思想与无为之治的关系,形与名关系正定是实现无为之治的重要方法。同时,与《经法·论》篇相同,此处也将形名思想与法度是否完备相联系。有学者认为,形与名即刑与名的关系,原意应为刑罚与罪名的关系,形名相符就是刑罚与罪名相适当。如张纯、王晓波认为:“‘刑名’即所犯之罪‘名’与所处之罪‘刑’的问题。”^③黄老思想中的“形”与“名”具有了广泛的物之形与物之名的意义,但刑罚与罪名的关系作为刑名的一方面意义还是对黄老思想有影响的。因此,形名相应、正名也包含着刑罚与罪名相适当的意义,而刑罚与罪名相适当是法度完备的重要内容,刑罚与罪名不相应则是法度混乱。

《黄帝四经》对于如何检验形名是否相符以确定是非的问题也有讨论。《称》

① 陈鼓应解此句中的“静”为“争”,指出现纷争,可取。(陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,第199页。)

② 毛公传,郑玄笺,孔颖达等正义:《毛诗正义》,第557页。

③ 张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,第57页。

云：“观前以知反，故□□观今之曲直，审其名，以称断之。”考察是非曲直，要审查它们的名称，通过权衡来判断。《经法·道法》云：“称以权衡，参以天当，天下有事，必有巧验。事如直木，多如仓粟。斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神。故曰：度量已具，则治而制之矣。”用法度来审定是非，并参照自然变化的度数，天下的事就都可以获得有效的验证。以法度和天当为确定是非的标准，体现了“道生法”的思想和“因天道”思想的结合。

我们对黄老学的思想特征进行了概括，又将现存的黄老学的代表性著作与黄老学的思想特征相对照，达到了名实相符。这说明我们应用以上的方法所得出的黄老学的思想特征有其合理性，我们可以以此为标准，去考察其他与黄老学相关的思想。

第三节 韩非的学术背景与黄老学的关系

黄老学在战国时就已产生广泛的影响，但是其产生的具体时间、背景和创始人却无法确定。《史记·乐毅列传》记载了黄老之学的传承：

乐臣公学黄帝、老子，其本师号曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翁公，毛翁公教乐瑕公，乐瑕公教乐臣公，乐臣公教盖公。盖公教于齐高密、胶西，为曹相国师。

汉代的黄老学追溯到了河上丈人，但河上丈人的师承怎样不得而知。通过材料之间的对比，学者们发现了黄老学与范蠡的密切关系，可以说范蠡对老子思想向黄老思想的发展起到了很大的作用，^①但黄老学产生、发展的脉络仍不能清楚地认定，对于黄老学的代表作《黄帝四经》的创作年代和产生地域也有争论。^②可

^① 参见魏启鹏：《〈黄帝四经〉思想探源》，《中国哲学》第4辑；李学勤：《范蠡思想与〈黄帝书〉》，《浙江学刊》，1990年第1期；陈鼓应在《黄帝四经今注今译》第5—6页分析了《黄帝四经》与范蠡的关系。

^② 关于《黄帝四经》的产生时间有战国早中期、战国中期、战国末期、汉初等几种说法。唐兰提出其成书年代在“战国前期之末到中期之初，即公元前400年前后”（唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》，《考古学报》，1975年第1期）。陈鼓应认为：“它的成书当在战国中期，要早于《孟子》、《庄子》和《管子》四篇。”“《经法》等四篇是现存最早的一部黄老学。”（陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第29页。）钟肇鹏基于《老子》是战国时期作品的认定和黄老学派的传承，推定战国末期的河上丈人为黄老学派的创始人。（钟肇鹏：《黄老帛书的哲学思想》，《文物》，1978年第2期。）姜广辉认为书中一些思想符合汉初政治的历史背景且四篇古佚书兼采儒、墨、阴阳、名、法各家思想，不可能出现在百家争鸣的战国初、中期，而只能出现在黄老思想占统治地位的汉朝初期。（姜广辉：《试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品》，《中国哲学史研究集刊》第2辑，上海：上海人民出版社，1982年版。）本书采用《黄帝四经》成书于战国中期的说法，早于《孟子》、《庄子》、《管子》四篇、《慎子》、《申子》。但由于古书写作、编辑和流传过程中的问题，不能排除有后期资料加入的可能。

以确定的是,黄老学曾在齐稷下学宫兴盛。《史记·田敬仲完世家》记载说:“宣王喜文学游说之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接子、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫,不治而议论。是以齐稷下学士复盛,且数百千人。”而《史记·孟子荀卿列传》提出田骈、接子、慎到、环渊等人“皆学黄老道德之术,因发明序其指意”。

韩非被看做是集法家思想之大成者,其思想来源相当广泛。他不但继承和发展了重势的慎到、重法的商鞅和重术的申不害这三派法家的思想,而且与儒家、道家、墨家和名家思想都有关系。司马迁在《史记·老庄申韩列传》中说“韩非者,韩之诸公子也。喜刑名法术之学,而其归本于黄老”,提出韩非之学为刑名法术之学,但归本于黄老。韩非思想“归本于黄老”与其思想来源和学术背景有着不容忽视的关系。一方面,韩非与稷下黄老学有密切联系。首先,从师承上来看,韩非受业于荀子,荀子虽被视为儒学大师,却广泛地吸收了道家、法家、名家等各家的学术思想。《史记·孟子荀卿列传》记载:“荀卿,赵人,年五十始来游学于齐……齐襄王时,而荀卿最为老师。齐尚修列大夫之缺,而荀卿三为祭酒焉。”荀子在齐时,黄老之学在齐国已经得到充分的发展,荀子的学术思想受到齐文化的熏陶,也必然从稷下黄老之学中吸取营养。很多学者探讨了荀子与黄老之学的关系,甚至在当代学者中引起关于荀子是儒家还是黄老道家的争论。^① 他的道与礼、法结合的政治理论,“君要而臣详”的无为思想,“虚壹而静”的认识论思想,都是通过对稷下黄老思想的吸收和改造而形成的,而这些学说对韩非也产生了很大的影响。

另一位稷下先生慎到的思想也是韩非思想的重要来源。慎到(约公元前395年—前315年),赵国人。《史记·孟子荀卿列传》记载慎到著有“十二论”,《汉书·艺文志》著录他的著作有四十二篇,现仅存辑录七篇。慎到一般被看做法家重势派的代表人物,然其思想却具有浓厚的道家色彩,司马迁认为他也是学“黄老道德之术”的。《庄子·天下》篇概括慎到的思想特征为:

是故慎到弃知去己,而缘不得已。泠汰于物,以为道理。曰:“知不知,将薄知,而后邻伤之者也。”谿骸无任,而笑天下之尚贤也;纵脱无行,而非天下之大圣;椎拍輓断,与物宛转;舍是与非,苟可以免。不师虑,不知前后,魏然而已矣。推而后行,曳而后往。若飘风之还,若落

^① 探讨荀子与黄老学关系的论文如丁原明的《论荀子思想中的黄老倾向》(《管子学刊》,1991年第3期)、苗润田的《释“孙卿道宋子,其言黄老意”》(《孔子研究》,1993年第1期)、余明光的《荀子思想与“黄老”之学——兼论早期儒学的更新与发展》(《河北学刊》,1996年第1期)等。关于荀子是儒家还是黄老道家的争论源于赵吉惠发表的《论荀学是稷下黄老学》(《道家文化研究》第4辑,上海:上海古籍出版社,1994年版)、《荀况是战国末期黄老之学的代表》(《哲学研究》,1993年第5期),他一反传统之论,将荀子定位为黄老学派的代表;张炳之、杨春梅发表《荀子是儒学还是黄老之学的代表?》(《哲学研究》,1994年第9期),反对荀子为黄老之学代表的观点。

羽之旋，若磨石之隧，全而无非，动静无过，未尝有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，动静不离于理，是以终身无誉。故曰：“至于若无知之物而已，无用贤圣。夫块不失道。”豪桀相与笑之曰：“慎到之道，非生人之行，而至死人之理。”适得怪焉。

慎到的“弃知去己”，与庄子的“至人无己”、“吾丧我”、“离形去知”等思想有一定的相似性，但与庄子所追求的通过“无己”、“丧我”、“去知”而达到“齐物”进而“乘物以游心”、“不与物迁”的心灵解放和“与道为一”的精神境界不同，慎到的“弃知去己”则是认可“万物皆有所可，有所不可”，完全顺应万物自然之理而并不追求超越万物的“与道为一”的精神境界，因此豪桀笑慎到之道是“至死人之理”，庄子后学也认为“慎到不知道”。^① 现存《慎子》中有《因循》一篇，集中阐述了因循思想：“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。”而“因人之情”就是“用人之自为”。《慎子·民杂》讲：“君臣之道，臣事事，而君无事。君逸乐而臣任劳。臣尽智力以善其事，而君无与焉，仰成而已。故事无不治；治之正道然也。”这一观点也符合黄老无为而治的思想特征。此外，慎到还有“以道变法”的主张，《慎子》逸文有：“故治国无其法则乱，守法而不变则衰，有法而行私，谓之法。以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道变法者君长也。”^②

此外，在《慎子》七篇中，有多处与《黄帝四经》相近的内容。《慎子·因循》云：

是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者不与入难。人不得其所以自为也，则上不取用焉。故用人之自为，不用人之为我。

《黄帝四经·称》云：

不受禄者，天子弗臣也。禄薄者，弗与犯难。故以人之自为□□□□□□□□。

《慎子·德立》讲：

^① 徐复观认为庄子的“无己”与慎到的“去己”的分别在于：“慎到的去己，是一去百去；而庄子的无己，只是去掉形骸之己，让自己的精神，从形骸中突破出来，而上升到自己与万物相通的根源之地，即是立脚于道的内在化的德、内在化的性；立脚于德与性在人身上发窍处的心。”（徐复观：《中国人性论史（先秦篇）》，上海：上海三联书店，2001年版，352页。）他将是否追求精神上升到自己与万物相通的根源即道作为慎到的“去己”与庄子的“无己”的区别，与本书观点一致，但他未将“己”与“知”相联系去理解，庄子的“无己”也不只是去掉形骸之“己”，还有心的分别之知以及在此基础上产生的情感和欲求，“所去不同”并非庄子的“无己”与慎到的“去己”的区别，二者的区别在于在“去己”、“无己”之上是否有更高的精神追求。

^② 《艺文类聚》五十四，引自《慎子》，《诸子集成》四，北京：团结出版社，1996年版，第585页。

立天子者不使诸侯疑焉，立诸侯者不使大夫疑焉，立正妻者不使嬖妾疑焉，立嫡子者不使庶孽疑焉。疑则动，两则争，杂则相伤。害在有与，不在独也。故臣有两位者，国必乱。臣两位而国不乱者，君在也。恃君而不乱，失君必乱。子有两位者家必乱。子两位而家不乱者，父在也，恃父而不乱矣，失亲必乱。臣疑其君，无不危之国，孽疑其宗，无不危之家。

《黄帝四经·称》云：

故立天子〔者，不〕使诸侯疑焉；立正嫡者，不使庶孽疑焉；立正妻者，不使婢妾疑焉；疑则相伤，杂则相方。

臣有两位者，其国必危；国若不危，君史存也，失君必危。失君不危者，臣故佐也。子有两位者，家必乱；家若不乱，亲史存也，〔失亲必〕危。失亲不乱，子故佐也。

《慎子·威德》云：

天有明，不忧人之暗也；地有财，不忧人之贫也；圣人有德，不忧人之危也。天虽不忧人之暗，辟户牖必取己明也，则天无事也；地虽不忧人之贫，伐木刈草必取己富焉，则地无事焉。圣人虽不忧人之危，百姓准上而比于下，其必取己安焉，则圣人无事也。

《黄帝四经·称》篇讲：

天有明而不忧民之晦也，〔百〕姓辟其户牖而各取昭焉；天无事焉。地有〔财〕而不忧民之贫也，百姓斩木刈薪而各取富焉；地也无事焉。

可见，无论从思想上还是文句上来看，慎到思想均具有黄老学的色彩，韩非吸收慎到思想，必然与黄老学发生关系。

此外，作为稷下学宫代表作的《管子》书也是韩非所熟悉的典籍。《韩非子·五蠹》讲：“今境内之民皆言治，藏‘商、管之法’者家有之。”“商管之法”即《商君书》和《管子》。^①《韩非子》一书中也多处直接引用《管子》书中内容。《韩非子·

^① 商鞅(约公元前390年—公元前338年)，卫之庶孽公子，姓公孙。《汉书·艺文志》法家类著录《商君书》二十九篇。关于《商君书》的作者和成书年代学术界有颇多争论。从《韩非子·五蠹》所讲的“藏‘商、管之法’者家有之”可见《商君书》在《五蠹》创作的年代已广泛流传，但该书出现了发生于公元前260年的长平之战，则《商君书》不可能全为商鞅作品。

《难三》云：

《管子》曰：“见其可，说之，有证；见其不可，恶之，有形。赏罚信于所见，虽所不见，其敢为之乎？见其可，说之，无证；见其不可，恶之，无形，赏罚不信于所见，而求所不见之外，不可得也。”

此段是对《管子·权修》篇的引用。《难三》云：

《管子》曰：“言于室，满于室；言于堂，满于堂：是谓天下王。”

这应是对《管子·牧民》中的“言室满室，言堂满堂，是谓圣王”的引用。《韩非子·难一》篇引用了《管子·小称》中的一段话：

管仲有病，桓公往向之，曰：“仲父病，不幸卒于大命，将奚以告寡人？”管仲曰：“微君言，臣故将溲之。愿君去竖刁，除易牙，远公子开方。易牙为君主味，君惟人肉未尝，易牙蒸其子首而进之。夫人情莫不爱其子，今弗爱其子，安能爱君？君妒而好内，竖刁自宫以治内。人情莫不爱其身，身且不爱，安能爱君？开方事君十五年，齐卫之间不容数日行，弃其母，久宦不归；其母不爱，安能爱君？臣闻之，矜伪不长，盖虚不久。愿君去此三者也。”管仲卒，桓公弗行。及桓公死，虫出尸不葬。

《韩非子》一书中又有多处袭用了《管子》中的文句和观点。《管子·白心》讲：“正名自治之，奇名自废。”《管子·枢言》云：“名正则治，名倚则乱，无名则死。”韩非在《扬权》中讲：“用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徙。”《管子·牧民》云：“如地如天，何私何亲？”《扬权》讲：“若天若地，是谓累解；若地若天，孰疏孰亲？”《韩非子·有度》与《管子·明法》很多内容相似，这一现象引起很多学者的注意，二者的关系也得到重视。罗根泽列出两篇的对照表，认为《明法》抄袭《有度》。^①郭沫若认为《韩非子·有度》作者抄袭《明法》，为时较晚。^②胡家聪认为是《有度》晚于《明法》，借用了《明法》的文句和思想。^③《管子》书在韩非的时代已广泛流传，为韩非熟知，胡家聪以《管子解》中包含《明法解》证明在《管子解》前已经存在的古本“管子书”中已包含《明法》篇，这是比较有力的证据。此外，胡家聪又提出《管子·法法》篇后启韩非学说，并将《韩非子》中引用和发挥《法法》思想的文

① 罗根泽：《罗根泽说诸子》，上海：上海古籍出版社，2001年版，第341—344页。

② 郭沫若、闻一多、许维遹：《管子集校》，北京：科学出版社，1956年版，第766—767页。

③ 胡家聪：《管子新探》，北京：中国社会科学出版社，1995年版，第316页。

句作了具体的对照。^①可见,韩非对《管子》一书的内容非常熟悉。^②

《管子》是齐国稷下学的作品集,《汉书·艺文志》将其列入道家,而《隋书·经籍志》将其列为法家。当前学术界认为,《管子》中的《心术上》、《心术下》、《白心》、《内业》四篇是黄老学的代表作,《法法》、《任法》、《明法》等篇具有明显的道、法结合的特点,《枢言》、《宙合》、《重令》、《君臣》上下、《法禁》、《势》、《正第》、《形势解》、《版法解》等篇也受到了黄老学的某些思想观点的影响。熟读《管子》书的韩非应对其中系统的黄老思想有深入的理解,且其中具有道法结合特征和受黄老思想某些观点影响的篇章对韩非以黄老思想为基础建立起刑名法术思想有重要的借鉴意义。这可以说是黄老学对韩非的直接影响。

韩非的思想除受到稷下黄老学的影响外,更不能离开他所生活的三晋的学术环境。申不害(约公元前385年—前337年),郑国人,曾为韩昭侯相。《史记·老子韩非列传》云:“申不害者,京人也,故郑之贱臣。学术以干韩昭侯,昭侯用为相。内修政教,外应诸侯,十五年。终申子之身,国治兵强,无侵韩者。申子之学本于黄老而主刑名。著书二篇,号曰申子。”《汉书·艺文志》著录《申子》六篇,已失传。据有关类书及文献记载,可知《申子》中有《三符》、《君臣》、《大体》,现今可见的比较完整的有《群书治要》卷三十六所引《大体》一篇。《大体》篇阐发了清静无为的思想、刑名思想以及因循思想,具有黄老学的色彩。申不害区分了君臣的职责,宣扬君主无为:“君设其本,臣操其末;君治其要,臣行其详;君操其柄,臣事其常。”“善为主者,倚于愚,立于不盈,设于不敢,藏于无事……示天下无为。”此外,司马迁在《史记·老庄申韩列传》中讲:“申子卑卑,施之于名实。”《大体》也讲道:“名自正也,事自定也,是以有道者自名而正之,随事而定之也。”“昔者尧之治天下也以名,其名正则天下治,桀之治天下也亦以名,其名倚而天下乱。”这些形名学说与《黄帝四经》在思想和文字表达上均有明显的继承关系。如《经法·论》中讲:“名实相应则定,名实不相应则静,名自命也,物自正也,事自定也。”《经法·论》云:“三名:一曰正名立而偃,二曰倚名废而乱,三曰无名而强主灭。三名察则事有应矣。”

在战国时期,道家之学包括黄老道家思想在三晋也极为流行。^③如道家人物列子,名御寇,是战国早期郑国人。《吕氏春秋·审分览·不二》列天下之士十人,讲道:“子列子贵虚。”《战国策·韩策》载:“史疾为韩使楚,楚王问曰:‘客何方所循?’曰:‘治列子圉寇之言。’曰:‘何贵?’曰:‘贵正。’”西汉刘向奉诏校阅经史诸子诗文,曾对《列子》一书加以整理编辑,把收集的二十篇文字编为八篇。班固

① 胡家聪:《管子新探》,第248页。

② 现存《管子》一书为汉代刘向编定,并非韩非所熟知的《管子》书的原貌,但从《韩非子》与今本《管子》仍有密切关系这一点来看,我们可利用今本《管子》来探讨韩非与《管子》一书的关系。

③ 参见王博《论三晋的道家之学》,《道家文化研究》第14辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年版,第66—77页。

《汉书·艺文志》亦载有《列子》八篇，下注：“名圉寇，先庄子，庄子称之。”后郑为韩所灭，因此，列子的学说、书籍应该在韩国流行。^①

此外，《韩非子》一书中有《解老》和《喻老》两篇，是现存的对《老子》的最早注释，可见《老子》思想在当时当地颇为流行。《汉书·艺文志》又著录有《郑长者》一篇，班固自注：“六国时，先韩子，韩子称之。”韩非在《外储说》中所称引的郑长者主虚无不，当是道家人物。《韩非子·扬权》篇引黄帝言：“上下一日百战。下匿其私，用试其上；上操度量，以割其下。”此言不见现存书籍，但应与黄老学有关，至少说明当时当地流行类似的“黄帝言”，并对韩非产生影响。

三晋是法家思想兴盛之地，而道家思想在当地也很流行，存在着很大的产生黄老思想的可能性，这不是本书所要讨论的问题。我们只要了解，在韩非所生活的学术环境中，道家思想包括黄老道家是相当流行的，韩非加以吸收发展不足为奇。

最后，在战国百家争鸣的论争过程中，各思想家对各家理论的优缺点有着越发清晰的认识。司马谈对各家思想优缺点的概括在战国百家争鸣的过程中应该已逐渐被各思想家所体认。因此，他们在各自立场基础上吸收别家思想的精华，以不断完善自己的理论，从而使百家争鸣在战国末期逐渐从各家的对立走向思想的融合。各思想家在争鸣中逐渐达成了一定的共识，如认同君臣上下之序，提倡君主无为而治，并构建出以道统摄仁、义、礼、法的统治模式，赞同通过心灵的虚静获得真知等；他们分享了若干的共同的术语和观念如“道”、“气”、“理”、“性”、“时”、“因”等。^②韩非正是处于这一思想融合潮流的最后阶段，因此必然呈现出融合各家思想的特征。且从韩非的为学目的来看，黄老学本为以道家思想为主体融合各家思想的理论模式，既包含着深刻的道论，又始终关注君主治国之术，可以为韩非的帝王之术提供坚实的理论基础，符合韩非的理论需要。从以上几个方面来看，韩非思想与黄老之学发生关系可以说是历史的必然。

实际上，多位学者怀疑以《解老》、《喻老》为代表的有黄老学色彩的篇章非韩非所作，其根本原因还在于没有理解韩非思想与黄老之学发生关系的必然性，没有明确黄老之学在韩非思想体系中的地位和作用。如果能够解决类似黄老之学的思想与韩非刑名法术思想的一体性问题，则这一怀疑可根本消除，这也是本书所论问题的重要意义之一。

^① 今本《列子》一书长期被看做伪书，近年有多位学者论证其不伪，如严灵峰著有《辨列子书不后于庄子书》（载于《无求备斋列子集成》，台北：台湾艺文印书馆，1971年版），许抗生著《〈列子〉考辨》（《道家文化研究》第1辑，上海：上海古籍出版社，1992年版），郑良树《诸子著作年代考》（北京：北京图书馆出版社，2001年版）中有五篇为《列子》辨伪的文章。

^② 参见拙著《庄子学派的思想演变与百家争鸣》，第275页。

第三章 道法思想

第一节 道 论

“道”原义为路，《说文》云：“道，所行道也，一达谓之道。”如《诗·小雅·大东》云：“周道如砥，其直如矢。”通过道路，人们可以从一个地方到达另一个目的地。从这一意义上又引申出“道”作为比较抽象的途径、方法的意义。通过这一方法之道，人们可以达到某个目标。如《诗·大雅·生民》云：“诞后稷之穉，有相之道。”“道”指种植的方法。道不是一般的方法，而是正确的、最佳的方法，作为方法的道可以通过学习获得，即“学道”。人走路要遵循道，日月星辰也遵循各自的轨道运行，因此，道具有了事物所遵循的规律的意义，如“天道”、“人道”等。这些规律之道虽然抽象，但不能离开人、事、物而独立存在，总是要表达为“~道”的形式。

在《老子》一书中，“道”成为其哲学思想中的最高范畴。《老子·第二十五章》讲：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”《老子·第一章》讲：“无名，天地之始。有名，万物之母。”《老子·第五十二章》讲：“天下有始，以为天下母。”可见，道先天地而生，为天地之始，为万物之母，是天地万物产生的根源。道生天地万物的过程为：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”同时，道也是天地万物存在和变化的原因和根据。《老子·第三十九章》讲：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”天得到“一”而清明，地得到“一”而稳定，神得到“一”而灵验，谷得到“一”而充盈，万物得到“一”而生长，侯王得到“一”而为天下长。天地万物都以“一”为存在的依据，“得一”才能具有各自的德性。但作为天地万物的根源和根据的“道”无形，不可见，不可闻，不可用名言表达。《老子·第一章》讲：“道可道，非常道。名可名，非常名。”第十四章讲：“视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。抟之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不徼，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。”老子的道论在先秦得到了广泛的传播，在思想传播过程中也会遇到很多问题需要新的思想背景下进行解释，庄子和庄子后学、黄老道

家、法家均在继承、阐释和发展老子的道论。^① 韩非对老子的道论同样有继承也有很大的发展。

一、道的本原义、规律义及统治术之义

老子之“道”是万物的本原,天地万物以道为来源,也以道为根据。韩非继承了老子“道”的本原义,并详细阐述了道与万物的关系。

首先,韩非承认“道”为万物之始。《韩非子·主道》讲:“道者,万物之始。”道是宇宙的开端,是万物之所从出。道如何生成万物,韩非没有具体解释,但他在《解老》中讲“死生气禀焉”,似可理解为万物的生死是因为其禀受的“气”,那么,道生万物的过程可看做一个气化的过程,“道”也就可以解释为“气”。这些思想应该是韩非受到《管子》四篇精气说影响的表现。

第二,韩非认为道“与天地之剖判也俱生”,至天地消散亦不衰亡,是天地万物成为其现在的存在状态的根据,是万理的归宿。《解老》讲:

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。

唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者谓常。……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。”

也就是说,“道”并不是在天地之先而产生天地万物,而是伴随着天地而产生的,这样,就取消了“道”生天地万物的资格,与作为万物之始、宇宙开端的“道”产生了矛盾。道家的“道”既是万物产生的根源,也是万物存在的根据,韩非在道的这两个角色中真正强调的不是“先天地生”的、作为万物根源的“道”,而是“与天地之剖判也俱生”的“道”,这个“道”就是万物得以呈现其现存状态及其运动变化规律的终极原因和根据,是“万物之所以成”,是“万物之所然”,“万理之所稽”。相对于万物各自的规律即韩非所说的“万理”来讲,我们一般将其解释为天地万物共同遵循的普遍规律或一般规律。如张岱年先生讲:

凡物有所动,皆系遵循一规律而不得不动;凡物之生,亦遵循一规

^① 参见拙著:《庄子学派的思想演变与百家争鸣》第一章和本书附录二《〈庄子〉的道论与老子思想传播》。本人认为,在老子思想中,道论首先得到思想界的重视,但是,老子对“道”的许多表述都存在多种解释的可能性,在传播过程中会遇到很多问题,如道是否有生、道是否为始、道与有和无的关系、道与物的关系、道与一的关系等问题都是当时学术界争论的焦点。本人探讨了庄子、庄子后学、黄老道家对老子道论的阐释,对老子道论传播中所面临的问题的不同解决方式。

律而不得生。然各物的规律并不是相离而不相干的。此等规律实有其同一,为更根本的规律所统一。或者说,一切规律都根据于一个大规律。此大规律是究竟的,总一的规律;乃万物所共,一而不二,常而不易,可以说是普遍的规律。此普遍的规律即所谓道。^①

道家的本原之道既是天地万物的根源又是天地万物存在和变化的根据,它是独立的存在。因此,用一般规律、普遍规律的意义来解释道家之“道”只是我们所赋予的一个易于理解的方便的说法,表达其作为天地万物存在和运动变化的终极根据的作用,并不是本原之道外别有一个普遍规律、一般规律的道。张岱年先生认为:“有的同志认为,老子的道有物质实体和普遍规律两方面的意义,既是物质,又是物质运动的规律。事实上,这是不可能的。物质实体和物质的运动的规律决然是两个概念,这两个概念是不可能结合为一个概念的。如果老子的道既是物质运动的规律又是物质实体,那么老子思想就陷于逻辑混乱了。”^②韩非的道也拥有天地万物的根源和天地万物存在和运动变化的根据这双重作用,而韩非更强调后一个作用,他明确将道规定为“与天地之剖判也俱生”,而使道家的独立实存之“道”更符合依存于天地万物的一般规律、普遍规律的特性,却也凸显出“先天地生”与“与天地之剖判也俱生”的矛盾。但是,韩非又认为道是至“天地之消散也不死不衰者”,似乎又回到了道家之道的本原意义,道在天地万物消散以后仍然存在,不死亡也不衰竭,也就是说,道又获得了不依赖于天地万物的独立性。这是韩非对道家道论的继承的方面,也说明韩非所重视的“普遍规律”意义上的“道”与“本原之道”也不是截然相分的两个“道”,只是强调“道”的不同作用而已。

此外,韩非讲“道”“与天地之剖判也俱生”,也就是认为道有一个与天地同时产生的过程,这涉及道是否有生的问题。道是否有生是《老子》思想传播中所出现的问题,庄子明确提出道“自本自根,未有天地,自古以固存”,《黄帝内经》则认为“道有原而无端”。而韩非仍接受《老子》以道有生的观点,且将老子的“先天地生”改造为“与天地之剖判也俱生”,他也并未追问道如何生的问题。

第三,“道”不只是万事万物生、成的根据,也是万物死亡和万事失败的根据。韩非在《解老》篇中讲:

道者,万物之所然也,万理之所稽也。……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

^① 张岱年:《老子哲学辨微》,《张岱年全集》第5卷,第244页。

^② 张岱年:《中国哲学大纲》,北京:中国社会科学出版社,1982年版,第20—21页。

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。

无论天地、日月、星辰以及各种自然现象，他们之所以能够具有现存的性质，能够保持其确定的运动规律，都是“道”的作用的结果；生于天地之间的人类，也是因为得“道”，才能够成就他们各自的事业。“道”是万物得以呈现其现存状态和性质的终极原因和根据，是其生死所以，而作为宇宙开端的道则只能是“得之而生，失之而死”，而没有“得之以死”的道理。虽然道作为天地万物存在的根据，必然包含万物死亡、衰败的根据这一方面，《黄帝四经·经法·道法》也讲“故同出冥冥，或以死，或以生；或以败，或以成”，但道家整体上仍强调道对万事万物生成的作用。如《老子·第三十九章》讲：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下正。”《庄子·大宗师》讲：

豨韦氏得之，以挈天地。伏戏氏得之，以袭气母。维斗得之，终古不忒。日月得之，终古不息。堪坏得之，以袭昆仑。冯夷得之，以游大川。肩吾得之，以处大山。黄帝得之，以登云天。颡项得之，以处玄宫。禺强得之，立乎北极。西王母得之，坐乎少广，莫知其始，莫知其终。彭祖得之，上及有虞，下及五伯。傅说得之，以相武丁，奄有天下，乘东维，骑箕尾而比于列星。

与老庄对道之于万物的作用的描述相比，韩非在“天得之以高，地得之以藏……圣人得之以成文章”后又讲到道和尧、舜在一起就表现为智，和接舆在一起就表现为狂，和夏桀、商纣王在一起就表现为灭亡，和商汤、周武王在一起就表现为兴盛。可见韩非非常重视道对万事万物死亡衰败的作用。韩非进一步以水和剑戟为喻解释之所以“得之以死，得之以生，得之以败，得之以成”的道理。他认为道像水一样，沉没在水中的人因为喝得过多而死亡，快渴死的人适量喝水就能得救；道又像剑和戟，愚蠢的人用剑戟来行凶泄怒，就会发生祸害，圣人用剑戟来除暴去害，就会成就幸福。因此，道并不只是在成就天地万物，万物可以因“得道”而死亡，也可以因“得道”而生存；万事可以因为“得道”而失败，也可以因为“得道”而成功。《扬权》篇也讲道：“道者下周于事，因稽而命，与时生死。”道本身没

有死亡和衰败,但在不同的情形之下或使物生,或使物死。

第四,“道”是万物的起始,同时也可以作为判明是非的纲纪、准则,又是君主据以治国的统治术。韩非在《主道》中讲:“道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。”“道”是万物的起始,也是判明是非的纲纪、准则,这句话概括了韩非“道”论的两层意义,一为天地万物的本原,一为社会中的是非纲纪、准则,君主以作为“是非之纪”的“道”为准则就可以明了善恶的原委头绪,从而采取措施。韩非认为治理国家要遵循治国之道,他在《解老》中讲道:“所谓有国之母,母者,道也。道也者生于所以有国之术。所以有国之术,故谓之有国之母。”就是说,“道”是一个国家赖以维持的根基,是从维持国家的政治术中产生出来的,所以在韩非思想中,“道”又具有政治统治术的意义。韩非这个对于“道”的新定义,实现了道家的本原之“道”向法家的“统治术”的转变。

二、道的特性

老子之“道”作为万物产生的根源和存在、变化的根据,不同于万物,因此有其独特的特性,如道“独立而不改”、道无形、不可见、不可闻、不可用名言表达等。韩非对这一问题也有自己独特的阐发。

首先,“道”具有周遍性,存在于一切事物之中。《庄子·知北游》中讲到东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”可见,道存在于何处是老子道论传播中所遇到的重要问题。《韩非子·扬权》回答了这一问题:“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。”道之所以能够决定万事万物的存在状态和运动的规律,正是因为道具有周遍性。任何一个具体事物都是有限的,具有其各自的特性,所以有所偏滞,存在于此,就不能存在于彼。而道却不同于具体事物,它是无限的,普遍存在于一切事物之中,因为它存在于一切事物之中,天地万物才具有了他们各自的存在状态和运动的规律。《解老》篇也认为道“以为近乎,游于四极;以为远乎,常在吾侧”,“非在于常所”,同样表达了道无所不在但又没有恒常不变的处所的观点。

第二,“道”为“一”,指数量上的独一无二。《老子》思想中“道”与“一”的关系从古至今一直存在争论。《老子·第四十二章》讲:“道生一,一生二,二生三,三生万物。”“一”乃道所生。但《老子·第三十九章》又认为天地万物都以“一”为存在的依据,“得一”才能具有各自的德性,又似乎道就是“一”。韩非在《扬权》中讲:“道无双,故曰一。”明确指出因为道的独一无二所以被称为“一”。这一解释影响很大,蒋锡昌认为:“一即道也,自其名而言之谓之道,自其数而言之谓之一。”^①“一”是最高存在者“道”的数字表示,也就是说道就是“一”。陈鼓应认同

^① 蒋锡昌:《老子校诂》,第279页。

蒋锡昌的看法,将“道生一”释为“道是独立无偶的”。^①《黄帝四经》虽然也以道为“一”,但“一”是从道阴阳未分、虚同为一的角度来理解,而不是从数量上来理解的。韩非从数量上来理解道与一的关系,使道与万物的关系转变为数量上的一与多的关系,道与万物的一与多的关系对韩非解释君臣关系有重要意义。

第三,“道”是“常”与“变”的统一。韩非《解老》在解释“道之可道,非常道也”时说:“唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者谓‘常’。而常者,无攸易,无定理。”韩非将“常”解释为与天地同生至天地消散仍永恒存在。韩非所说的道更是“常”中有变的。《玉篇·巾部》云:“常,恒也。”《说文·二部》云:“恒,常也。从心,从舟……古文恒从月。《诗》曰:‘如月之恒。’”“常”和“恒”可以互释,马王堆汉墓帛书《老子》甲乙本皆曰:“道,可道也,非恒道也。名,可名也,非恒名也。”我们可以将“道”之“常”与“月之恒”进行类比。在古人的思想中,月有阴晴圆缺的变化,但是却可以称为“恒”,因为人们发现月亮具有恒久的特性,虽然变化,却不消亡,而就其变化这一点来说也是确定的。“道”之“常”亦如此,“常”并不排除变化,所以韩非说“道”是“常”,不死不衰,同时也是“变”,所以“无定理”,“无常操”,“柔弱随时”。关于韩非之道的“常”与“变”,学者们颇有争论。如孙叔平讲:“道又像是不变的东西了。”“道是物之道,物变而道亦变,韩非还缺少这样一贯的唯物主义立场。”^②李定生则认为:“‘道’与‘理’的区别,在于‘常’与‘变’,道不变而理则变。”^③实际上,韩非之“常”本身就不是从“不变”的角度来理解的。

第四,“道”不可道,不可闻见,但可以为人把握。韩非认为“理定而后可得道也”,理确定以后才可以进行说明,但是道“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。’”“道”是常存的,时间上没有终结,空间上无限广大,没有形体,同时也没有确定不变的理,没有恒常不变的所在,因此,“道”无法用语言说明。圣人观察到它的玄妙虚无,根据它的周期运行的特点,勉强为它命名为“道”,然后方可讨论。

道不可以用眼睛看到,也不能用耳朵听到,因此,道超越人的感官的认识能力;道也没有确定不变的理,因此也不能直接通过人的理智来把握,道也就超越人的理智的认识能力。“道”虽然玄虚,超越人的感官和理智的认识能力,不能用言语来说明,但天地万物的变化、成功均是道的功用。《韩非子·解老》云:

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。

① 陈鼓应:《老子今注今译及评介》,台北:台湾商务印书馆,1997年二次修订版,第214页。

② 孙叔平:《中国哲学史稿》上,上海:上海人民出版社,1983年版,第201页。

③ 李定生:《论韩非〈解老〉和〈喻老〉》,《道家文化研究》第10辑,第161—162页。

人希见生象也，而得死象之骨，案其图以想其生也，故诸人之所以意想者皆谓之象也。今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形，故曰：“无状之状，无物之象。”

韩非以人可以通过死象之骨想象生象的样貌为喻，认为道虽不可闻见，但道在天地万物中发生作用的结果和表现却是可见可知的，圣人可以通过道所表现出来的功用来推测道的形象和特性。这样，道又可以被人把握和利用。

如何知“道”是老子思想传播中所遇到的重要问题。《老子》和《黄帝四经》均有天地万物以道为法、是道的体现的观点，蕴含了通过天地万物所表现的“道”来知“道”的思想，但均未明确提出和阐述这样的观点，庄子学派则明确出道不可知。但是，老庄道家和黄老道家均承认可以通过心的修养而体道，如《黄帝四经》有“虚其舍”，《管子》有“精舍”，庄子有“虚者，心斋”。韩非通过道在物的世界的表现和功用来把握道同样是对道的认知问题的解决，他将《老子》和《黄帝四经》中含而未明的观点明确地表达出来。韩非的这一方法使人们的视野由关注道的玄妙转向其在现实的物的世界中的表现，同时也降低了“体道”的地位，而“体道”是道家精神修养的最高追求。

从以上关于韩非道论的讨论中，我们可以看到韩非对老子思想的继承和发展，而继承的一方面又经常与发展的一方面产生矛盾。例如，道究竟是先天地生而产生天地万物的开端和超越万物的本原，还是“与天地之剖判也俱生”，存在于宇宙万物之中的总的法则和普遍规律？抑或只是判明是非的规则或君王的统治之术？^① 道是独立不改、恒常不变的，还是随时变化的？道是可知的还是不可知的？从这些矛盾中，我们可以看到韩非为把道家的高高在上、超越天地万物、超越人间社会的道拉向物的世界，拉向人间社会所作出的努力。韩非一方面承认作为“万物之始”的恒常的道，但更重视道作为天地万物存在和变化根据的作用，

^① 关于韩非的道是实体性的本原、本体还是规律，如果是本原或本体，这一本原或本体是物质的、还是精神的，是学术界争论的热点，而在以马克思主义的研究方法研究中国哲学的语境中，这一问题又关系到唯物主义与唯心主义之争，因而更加受到重视。如梁启雄认为：“这个‘道’字既具有宇宙的本体的意思，也具有客观事物的规律的意思，是有双重含义的。”（梁启雄：《韩子浅解》，前言，第14页。）任继愈主编的《中国哲学发展史（先秦）》云：“道是宇宙自然的物质根源又具有普遍规律的意义。”（任继愈主编：《中国哲学发展史（先秦）》，北京：人民出版社，1983年版，第744页。）冯友兰认为：“道是构成万物的实体。”（冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第768页。）“韩非所说的‘道’也就是‘气’或‘精气’。”（同前，769页。）“照这里说，道有两方面的意义，一方面是构成万物的物质实体。……另外一方面是作为一切客观规律的根据的总规律，即最一般的规律。”（同前，第771页。）王元化认为：“道就是万物的本体，这个本体正是无待的绝对观念。”“在韩非的本体论中，道是唯一的真宰，作为万理的个体本身是没有任何价值的。这种本体论，连客观唯心主义者黑格尔都曾经指出过它的虚妄。”（王元化：《韩非论稿》，《韩非子二十讲》，第165页。）亦有学者认为韩非的道不是本原也不是一般规律，而只是政治统治术，如赵海金讲：“如老子所谓道，乃整个宇宙一切事物之原则，而非所谓道，仅指治国之法术。”（赵海金：《韩非子研究》，台北：正中书局，1967年版，第32页。）

强调存在于万物和社会之中的变化的道,在道作为天地万物存在和变化根据的这一角色中,韩非尤其重视道对于万事万物的死亡和衰败的作用。^①同时,韩非阐明了道是判明是非的纲纪、准则和“道”的政治统治术的意义,反映出韩非改造道家思想阐述其法家学说的思路。韩非一方面承认道超越人的认识能力,但更重视道的功用和表现,并认为可以通过道在物的世界中的功用和表现来认识和把握道。同时,韩非的道论也融入到先秦思想界关于老子道论的讨论之中,对于老子的道在传播中所面临的道是否为始、道存在的处所、道与物的关系、道与一的关系、道与言的关系等问题均表达了自己的看法。韩非的道论是其政治哲学的基础,在下面的讨论中,我们会发现韩非如此阐释和发展老子道论的意图。

第二节 道与理

古人对事物具有某种规律的认识比较早,“则”、“道”都是对规律的表达,如《诗·大雅·烝民》讲:“天生烝民,有物有则。”《左传·哀公十一年》讲:“盈必毁,天之道也。”《左传·襄公十四年》讲:“亡者侮之,乱者取之,推亡固存,国之道也。”但具有规律之义的“理”是比较晚起的概念。理的本义为治玉。《说文·玉部》云:“理,治玉也。”由于治玉需按玉石的自然纹理进行,“理”又指玉石的纹理。《广韵·止韵》云:“理,文也。”“理”又具有分辨、整治的含义,《广韵·释诂三》云:“理,治也。”《广韵·止韵》云:“理,料理。”由于整治必须合乎客观法则,“理”又具有了条理、法则之义。《老子》和《论语》中均无“理”这一概念。在《庄子·养生主》中有“因其天理”,指依循牛天然的纹理,“理”还保持着“纹理”之义。《孟子·告子》中有“心之所同然者何也?谓理也,义也”,“理”指当然的准则,与“义”意义接近。^②而到《庄子》外、杂篇和《荀子》的成书时代,规律意义的“理”则成为重要的概念。《庄子·秋水》讲:“是所以语大义之方,论万物之理也。”《知北游》讲:“天地有大美而不言,四时有明法而不议,万物有成理而不说。圣人者,原天地之美而达万物之理。”《荀子·大略》云:“几百事异理而相守也。”事物不同,理也相

^① 李定生认同冯友兰在《中国哲学史新编》中提出的韩非的道有两方面意义的观点,认为:“韩非发展了老子和黄老之学的道,认为道具有两方面的意义:一方面,道是构成万物的物质实体;另一方面道是具体规律(理)的总依据,即是一般规律。”(李定生:《论韩非〈解老〉和〈喻老〉》,《道家文化研究》第10辑,第160页。)而在论述道是构成万物的实体时,所引文献中又有与道相对的理的出现,可见韩非主要阐述的是道作为万物、万理之根据的作用,也就是一般所谓的普遍规律意义上的“道”。

^② 孟子对“理”的理解对后世儒学影响甚大,如宋陈淳《北溪字义》讲:“理无形状,如何见得?只是事物上一个当然之则便是理。‘则’是准则、法则,有个确定不易底意……古人格物穷理,要就事物上穷个当然之则,亦不过只是穷到那合做处、恰好处而已。”“理与义对说,则理是体,义是用;理是在事物当然之则,义是所以处此理者。故程子曰:‘在物为理,处物为义。’”(陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年版,第42页。)

异,理可指不同事物的特殊规律。《解蔽》云:“凡人之患,蔽于一曲而暗于大理。”所谓“大理”是指事物的一般规律。

在先秦典籍中,“道”与“理”常相对使用或者连用,如《庄子·天下》评论稷下学者慎到,说他“泠汰于物,以为道理”,即把听任万物之自然作为遵循的道理。《荀子·修身》云:“君子……其行道理也勇。”也把道理作为行动的原则。“道”与“理”的关系也就成为一个重要的问题。黄老道家的代表作《黄帝四经》和《管子》四篇中就已讲到道与理的关系。在两书中,道与理的关系有几种不同的情况。一种为“道”与“理”意义相同,如《经法·四度》讲:“执道循理,必从本始。”《经法·论约》讲:“始于文而卒于武,天地之道也。四时有度,天地之理也。日月星辰有数,天地之纪也。三时成功,一时刑杀,天地之道也。四时而定,不爽不忒,常有法式,[天地之理也]。”道、理、纪意义相同。“道理”连用保持了道与理的同义关系。第二种关系为在“道”与“理”相对使用之时,“道”指高层次的事物的规律,而“理”则指相对低层次的事物的规律。例如《经法·四度》讲:“极而反,盛而衰,天地之道也,人之理也。”天地地位高,人事地位低,因此以“道”指天地之规律,以“理”指人事之规律。《管子·心术上》讲:“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。”在人的身体中,心和九窍的关系就如同君和官的关系,心的地位高于九窍,因而以“道”论心,以“理”论九窍。道与理虽非一般与个别的关系,但在这一用法中,一般认为理以道为法,如人事之理取法天地之道,即理以道为依据。第三种用法就是“理”是“道”在具体事物中的表现。《经法·论》讲:“物各[合其道者],谓之理。”道是理的依据,理是道在不同物中的表现。《管子·心术上》说:“无为之谓道……[人]间之理者谓其所以舍也。”人间之理即具体事物之理是道在具体事物中的留驻和表现。但是,道与理的关系在《黄帝四经》和《管子》四篇中的阐述仍不明确。

韩非在《解老》中详尽明晰地解释了“道”与“理”的关系:

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。理定而物易割也。

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,有盛衰。夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而后衰者,不可谓常。

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。

凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。

从韩非的论述中我们可以注意到以下几点：

第一，我们一般以事物的特殊规律来解释韩非之“理”，但细致分析我们会发现，韩非的“理”是“成物之文”，是“物之制”，是物因为有形而具有的各种可感觉的性质，具体如短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑等，与《庄子·天地》篇中的“物成生理谓之形”中的“理”意义相近，更接近于理的“纹理”之本义。

韩非从物表现在形体上的可感性质的角度来解释“理”，这涉及“理”与“形”的关系问题。《易传·系辞上》云：“仰以观于天文，俯以察于地理。”又云：“在天成象，在地成形。”张岱年先生认为：“天象谓之天文，地形谓之地理，这表明理与形是有联系的。”^①他提出了在先秦哲学中理与形有联系，但未具体说明理与形的联系是怎样的、这种联系是如何产生的。理与形相联系，一方面原因在于：“理”本有纹理之义，“理”虽然逐渐代替了“道”的规律之义，但一直没有抛弃其“纹理”之义，而纹理是物在形体上的表现。另一方面的原因在于：在战国中后期，学术界普遍将“形”作为“物”的共性。《管子·心术上》讲：“物固有形。”“形”是所有物固有的性质。《易传·系辞上》讲：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”“形而上”意为无形，“形而下”意为有形，道无形，器与道相对，为有形，也就是具体的物。《庄子·达生》讲：“凡有貌象声色者，皆物也，物与物何以相远！夫奚足以至乎先！是形色而已。”张岱年先生讲：“‘凡有貌象声色者皆物也’的命题并不含蕴‘凡物皆有貌象声色者’，但从‘物与物何以相远’及‘是色而已’两句来看，此篇作者确是认为凡物皆有貌象声色者。”^②《天道》篇则进一步对形、色进行解释：“故视而可见者，形与色也。”庄子后学有时也用“形”来指代物，如《天地》篇“形非道不生”。《韩非子·解老》也讲：“物之有形者易裁也，易割也。”韩非认为，有形是所有物的共性，物因为有形，因此有短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑等性质，这些性质就是“理”。韩非对“理”的定义强调“理”作为物表现在形体上的可感性质的方面，与韩非对物的共性为形的理解相关。物的共性为形，而物的个性即物与物的区别就在于形之不同。正是由于每个事物的形不同、性质不同，即具有不同的理，一个事物才能与另一个事物分别开来，人们才能对不同的事物产生不同的认识。张岱年先生将“理”所指的物在形体上的可感性质称为“形式”。他从动静关系的角度来理解形式与规律的关系：

形式，可以说是理之较原始的意谓。常则或规律，可以说是理之主

^① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》第4卷，石家庄：河北人民出版社，1996年版，第493页。

^② 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》第4卷，第558页。

要哲学意谓。形式与规律,实亦相通,形式也可以说是一种规律,规律也可以说是一种形式。形式以静物言,规律以动态言。形式即一物结构上之规律;规律即一物运动变化之形式。形式与规律虽亦相通,究竟所注重之点不同,所以实应析别为二。^①

在韩非思想中,理也并不排斥常则、规律之义。如韩非常讲“得事理”、“因事之理”、“缘道理以从事”、“不逆天理”、“守成理、因自然”等,其中的“理”均不只是物在形体上的性质,而具有事物发展规律之义,但我们应注意到韩非给“理”所下的定义尤其关注物的可感性质这一方面,而不能简单地将韩非之“理”解释为“规律”。

第二,理是物之理,因此不能独立于具体事物而存在。宇宙间的事物有生灭变化,作为事物性质和规律的理同样有存亡、死生和盛衰,因此,理不是恒常的。而道与理不同,是不死不衰、永恒存在的,此为“道”的恒常之义。

第三,“万物各异理”,每一事物具有各自不同的确定的理,因此,理使一事物与另一事物相区别,即“理定而物易割也”。而“道尽稽万物之理”,就是说“道”虽然没有特定的规定性,“无定理”,但它与具体事物的不同的性质和规律相合相应,所以“不得不化”,这也是韩非所讲的道之“变”。

第四,理是事物的特殊的性质和规律,而道是一事物具有特定性质和规律的原因和根据。韩非讲“道”“柔弱随时,与理相应”,又讲“道者,下周于事,因稽而命,与时生死”,提出了“道”与“时”的关系。“时”在这里又是一个连接“道”与“理”的中间范畴,道是如何与事物的理即事物的性质和规律相合相应的呢?这就是“时”所解决的问题。此处的“时”是时机、时势,指人或事物在特定时间所处的外在情况和条件,实际上也是与特定的人和事物相关的具有各自的理的人和事物的集合,是众多的人和事物共同作用的结果。如果说“理”是事物具有的性质和规律,“时”则是事物所处的外在条件。道普遍存在于宇宙万物之中,它根据不同事物所处的外在条件发生变化,与事物的理相应,决定事物的发展方向和变化趋势。所以,在韩非这里,道不只是事物生和成的原因,也是事物死和败的原因,“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”,这是因为具体情况、条件即“时”不同。道是天地万物存在和变化的根据,它在不同的事物和不同的外在条件下会有不同的表现,发挥不同的作用,韩非称为“德”,他说:“德者道之功。”韩非对“时”的强调也是其直面现实的思想特点的依据。

总而言之,一个事物有它的特定的性质和规律,即“理”;有它在特定时间所处的外在条件和情况,即“时”;“道”是天地万物存在和变化的根据,也就是普遍

^① 张岱年:《中国哲学大纲》,第75页。

规律；道与具体事物发生联系，由于具体事物具有各自的性质、规律和所处的外在条件，道使事物发生生死成败等不同的变化，从而决定了具体事物的发展趋向。因此，事物的变化发展是“道”与“理”和“时”共同作用的结果。从这里我们可以看到，虽然“理”是以“道”为最终根据的，道是“万理之所稽”，但“理”具有一定的独立性，“道”在具体事物中发生作用要与“理”相应，也就是“道尽稽万物之理”。不同于《黄帝四经·经法·论》所讲的“物各[合其道者]，谓之理”，在韩非思想中，“理”的独立地位得到肯定，而不只是“道”的奴隶，完全由“道”来决定。韩非甚至也取消了道生天生地的资格，而认为道“与天地之剖判而俱生”，这是由于“理”的地位的提高而强化了“道”作为万理之根据的作用，突出了“道”的普遍规律的意义，而规律不能先物而存在，所以要与天地同时产生。通过对韩非思想中道与理二者关系的分析，我们可以看到，韩非对道的诸多理解，如道的规律义、道的周遍性、道的常与变以及道的认识问题，都可以通过“理”这一概念获得解释。这也是韩非在中国哲学史上的重要贡献。

第三节 道与法

韩非认为道是万物的起始，是万物存在和变化的根据，同时也是判明是非的纲纪、准则，君主以作为“是非之纪”的“道”为准则就可以明了善恶的原委头绪，从而采取措施。韩非提出“道”的纲纪、准则之义，可见他试图将本原之道引入人间社会，“道”作为判明是非的纲纪、准则以成文的方式表现出来就是“法”。

一、法与道的一致性

韩非在《难三》中对“法”有明确的解释：“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也。”“故法莫如显，而术不欲见。是以明主言法，则境内卑贱莫不闻知也。”《定法》也讲：“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也，此臣之所师也。”可见，韩非所说的“法”是一种公布的成文法，由上级制定，官府颁行，且法必须做到家喻户晓，成为人人遵守的准则和施行赏罚的依据。在韩非思想中，“法”与“道”具有一致性，依法治国就是治国之道，韩非经常将二者相提并论。《奸劫弑臣》讲：“圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。”以法治国，虽然可能逆于民心，不能满足百姓的意愿，但是顺于道德。《饰邪》讲“道法万全，智能多失”，因此，正确的态度应是“以道为常，以法为本”，以道作为治事的常规，以法作为治国的根本。《大体》篇也讲：“因道全法，君子乐而大奸止。”韩非有时直接将“法”称为“道”，如《观行》讲：“古之人目短于自见，故以镜观面；智短于自知，故以道正己。故镜无见疵之罪，道无明过之怨。目失镜则无以正须

眉，身失道则无以知迷惑。”其中的“道”就是作为人的行为标准、判定人的是非功过的“法”。陈丽桂总结出韩非思想中道与法的关系：

“道”和“法”是相提并论的，而且几乎有合一的倾向。在韩非心目中，“法”正是“道”在政治层面的落实，是“道”的具体化。“道”是抽象的原则、要领和境界，“法”却是具体的条文、步骤或规定；“法”是更显实可把握的“道”。“道”是崇高至上的，是治事理物的根本；“法”自然也是崇高的，也是治人持政的根本。“法”具备了“道”的特点和功能，却比“道”更明确、更实际，更切合法家现实的性格。^①

但是，韩非对“法”的定义明确了法是人为制定的成文法，《问辩》讲“法自君出”，《饰邪》讲“君之立法”，《守道》讲“圣王之立法也”，立法权属于君主，法是君主意志的体现，为何会合于“道”呢？《黄帝四经》以君王的执道者的身份来解决这一问题，认为君王能执道，能遍知天下，执道者制定的法律是合道的，因此有所谓“道生法”。但是，现实的为治者能否成为“执道者”是黄老道家所面临的主要问题。在韩非的理想中，“夫能有其国、保其身者，必且体道。体道则其智深，其智深则其会远，其会远众人莫能见其所极。”这一理想中的体道君王形象是韩非对道家思想的继承，但韩非所要面对的是现实中的执政者，而道家关于为治者与执道者合一的理想在现实中实现的几率非常之小。韩非认为现实的执政者、君主只具有中人之资即无论在资质上还是德行上均处于中等的水平。如他在《难势》中讲道：“且夫尧、舜、桀、纣千世而一出，是比肩随踵而生也。世之治者不绝于中。吾所以为言势者，中也。中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣。”尧、舜、桀、纣这样至善和极恶的人千年难出一个，现实社会中的执政者上不及尧舜，下也不会为桀纣。《用人》讲要“中主守法术”，因为法术是“中拙之所万不失”。《守道》讲：“立法，非所以备曾、史也，所以使庸主能止盗跖也。”法是“庸主之所易守”。韩非的法治理论是提供给中人之资甚至比较愚笨的执政者的，令其可以实现国治民安。直面现实，这也是韩非的政治思想与道家政治思想的根本不同之处。因此，中主甚至庸主与道家所设想的体道之君差之千里，他们制定的法并不能当然地合道，也就是说，在黄老道家思想中，人定之法与道之间的媒介即体道之君在韩非思想中让位于现实的中主，使道与法之间的媒介缺失。韩非放弃了黄老道家的论证思路，主要从以下几个方面论述了道与法的一致性：

首先，“法”是依照当时的社会情况，针对实际的社会问题制定的，韩非在《五蠹》篇讲：“世异则事异。”“事异则备变。”《心度》讲：“法与时转则治，治与世宜则

^① 陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，第216页。

有功。”这是韩非的变法主张，实际上体现了韩非的法律观念，他所维护的法应该是最适当当时的社会情况，可以解决当时的社会问题的，是合时的。

第二，法有利弊，但却是通过权衡利弊所确立的，是解决社会问题的各种方案中最适宜的一个。《八说》篇讲道：

法所以制事，事所以名功也。法有立而有难，权其难而事成则立之。事成而有害，权其害而功多则为之。无难之法，无害之功，天下无有也。是以拔千丈之都，败十万之众，死伤者军之乘，甲兵挫折，士卒死伤，而贺战胜得地者，出其小害计其大利也。夫沐者有弃发，除者伤血肉，为人见其难，因释其业，是无术之事也。先圣有言曰：“规有摩而水有波，我欲更之，无奈之何！”此通权之言也。

韩非以战争、沐浴、医治为例，说明任何事情均有利害两个方面，不能因为担心有害的方面存在就放弃更大的利。天下也不存在只有利而无害的法，权衡利害得失，只要利多弊少，能够保证事情成功的法就可以制定和施行。这应是韩非对当时社会中和思想界批评法的声音的回应。他引用先圣的言论，说明作为衡量标准的圆规会磨损、水面会有波纹，法也无法达到绝对的公平。就是说，“法”虽然有利有弊，也不是绝对公平，但却是针对具体社会问题的所有解决方案中最合适的一个，是利最多而弊最少的一个。《问辩》云：“法者，事最适者也。”《问田》云：“窃以为立法术，设度数，所以利民萌、便众庶之道也。”这一思路似乎也受到《管子·心术上》“故事督乎法，法出乎权”的思想的影响，“法所以制事”与“事督乎法”意义相近，但《心术上》又讲“权出乎道”，仍是以“道”为权衡的根据，而韩非是以利弊为权衡的标准，二者的权衡标准不同，也体现出韩非思想的功利性。

第三，由于“理”的概念的介入，“道”与宇宙中的具体事物的联系变得明晰起来。每一个具体事物都有其特定的“理”，而“道”与“理”相应，也就是说，“理”是“道”的表现。韩非认为，只有合乎道理的行为方能够实现大的功用，如《解老》篇讲：“得事理，则必成功。”“随道理以从事者，无不能成。”如果违背道理，则无法获得成功，“动弃理，则无成功”，从中可以推论出“事成功则得事理”。人类社会是宇宙的一部分，人类社会中的各种复杂的社会现象和社会关系也有它的“理”。作为人类社会中的统治者，只有认识社会的规律，按照社会规律来治理，才能够实现治国的功效，反之，能够实现治国功效的治国之方必然是符合社会规律的。在韩非看来，法在各种治国之方中利最多弊最少，而《南面》讲：“凡功者，其人多，其出少，乃可谓功。”因此，法有“功”，而且是功用最大的治国之方。具体来讲，法是国家安定的保证，是治国之道，可以止乱，可以禁奸，《有度》讲：“故矫上之失，诘下之邪，治乱决缪，绌羨齐非，一民之轨，莫如法。属官威民，退淫殆，止诈伪，

莫如刑。”奉行法治可以富国，可以强兵。《饰邪》讲：“明法者强，慢法者弱。”《有度》讲：“国无常强，无常弱。奉法者强则国强，奉法者弱则国弱。”《大体》篇还描述了“因道全法”的“至安之世”的社会安定、人人幸福的景象：

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。……因道全法，君子乐而大奸止。澹然闲静，因天命，持大体。故使人无离法之罪，鱼无失水之祸。

可见，法不仅可以保证国家的强大，从而在国与国的征战中占据有利的地位，且可以实现无征战、无叛乱的“至安”的理想社会。法有强大的现实功用，按照韩非的逻辑，有强大之功用的法律当然符合社会规律，也就合于理、合于道。

总之，法虽然是人为制定的，但符合社会现实，能够解决社会问题，虽然也有弊端，但利大于弊，能够保证国家得治，因此，法必然合于理、合于道。可以说，法是一种社会行为规范，是社会中的理的反映，同时，也就是道在社会关系中的体现。与《黄帝四经》中的“道→圣人(体道)→法”的论证思路不同，韩非的论证思路为“法有功→法合理→理合道”。虽然韩非对法与道的关系的理解与黄老道家不同，但李增认为“《韩非子》有〈解老〉、〈喻老〉然其法根据在〈性恶〉言道术而略道法”，他否定韩非之法以道为依据是不恰当的。^①可以说，韩非虽然没有明确提出“道生法”这样的主张，但他思考了人为制定的成文法的依据的问题，论证了法合理合道，以道为依据，确立了法的权威性。

二、法的稳定与变化

“道”是“常”与“变”的统一，“法”也是如此。法需要变化还是需要稳定，涉及战国时期思想界关于复古与法古的论争。据《商君书·更法》记载，主张法古的主要有甘龙、杜挚。甘龙说：“臣闻之：‘圣人不易民而教，知者不变法而治。’因民而教者，不劳而功成；据法而治者吏习而民安。”杜挚说：“臣闻：‘法古无过，循礼无邪。’”而商鞅主张复古，认为：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸。”“礼法以时而定，制令各顺其宜。”“治世不一道，便国不必法古。汤、武之王也，不循古而兴。殷、夏之灭也，不易礼而亡。”韩非以“道”的常与变为依据，论证了保持法的稳定性与变法的统一。《南面》讲：

^① 李增：《帛书〈黄帝四经〉道生法思想之研究》，《哲学与文化月刊》，第26卷第5期，第428页。

不知治者，必曰：“无变古，毋易常。”变与不变，圣人不听，正治而已。然则古之无变，常之毋易，在常古之可与不可。伊尹毋变殷，太公毋变周，则汤、武不王矣。管仲毋易齐，郭偃毋更晋，则桓、文不霸矣。凡人难变古者，惮易民之安也。夫不变古者，袭乱之迹；适民心者，恣奸之行也。民愚而不知乱，上懦而不能更，是治之失也。

是否实行变法，应以法是否符合当时的社会时势为依据。如果旧法符合社会现实的需要，能够解决社会问题，能够使国家得治，利多弊少而有功，则可不变。相反，旧法如果不符合社会现实，不能解决社会问题，利少弊多而无功，则需变法。《韩非子·五蠹》讲：“世异则事异。”“事异则备变。”“然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”社会是不断发展变化的，因此，社会制度应根据不同的时代、不同的社会情况而改变。因为道“柔弱随时”，“时”发生变化，道也必然有不同的变化，法以道为依据，或者说法作为道的表现也必然发生变化，所以，不同时代的社会现实情况发生变化，法也需要变化。韩非所处的时代正是社会更替时期，因此旧法必然不能符合新的社会情况，不符合社会现实的法就不是韩非所坚持的“法者，事最适者也”，也就不是道在社会现实中的反映，必然要求新法代替旧法。韩非在《心度》篇强调指出：

欲治其法而难变其故者，民乱，不可几而治也。故治民无常，唯治为法。法与时转则治，治与世宜则有功。故民朴，而禁之以名则治；世知，维之以刑则从。时移而治不易者乱，能治众而禁不变者削。故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。

法不能一成不变，法的制定者要不断研究时代的变迁和新的社会情况，制订出符合当时新形势的法令，从而达到解决社会问题使国家得治的功效。韩非在《五蠹》中讲了著名的“守株待兔”的故事，又在《外储说左上》中讲了“郑人买履”的故事：

宋人有耕田者，田中有株，兔走，触株折颈而死。因释其耒而守株，冀复得兔。兔不可复得，而身为宋国笑。今欲以先王之政，治当世之民，皆守株之类也。

郑人有且置履者，先自度其足而置之其坐，至之市而忘操之。已得履，乃曰：“吾忘持度。”反归取之。及反，市罢，遂不得履。人曰：“何不试之以足？”曰：“宁信度，无自信也。”

夫不谄国事而谋先王，皆归取度者也。

韩非认为如果在社会形势已经发生变化的情况下，固守旧法来统治百姓而不针对现实情况进行改变，就似守着一棵树来等着兔子撞死的宋人和不相信自己的脚而要回家取量度的郑人一样，结果必然一无所获。

韩非主张适合社会现实的变法，但新法确立后会与旧法不一致，因此应废除旧法，要国家稳定则需要保持一国之法的统一。《定法》篇讲：

申不害，韩昭侯之佐也。韩者，晋之别国也。晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令则奸多。故利在故法前令则道之，利在新法后令则道之。利在故新相反，前后相勃，则申不害虽十使韩昭侯用术，而奸臣犹有所诿其辞矣。

申不害是韩昭侯的辅佐大臣，是韩非思想的来源之一。韩非批评申不害虽然重术，但忽视了法的统一性。韩国是三家分晋而建立的国家。晋国的旧法和先君之令没有废除，又制定了韩国的新法和发布新君之令。法令不统一，为奸臣们提供了通过旧法和新法的相互对立、前后政令的相互违背来谋求私利的机会。那么，申不害即使以十倍的努力让韩昭侯运用术治，奸臣们仍然有办法利用言辞进行诡辩。也就是说，如果法令不统一，则为人提供了不遵从法令的机会，也就失去了法的权威性。

适合社会现实的法令一旦确立，就应保持稳定，不宜朝令夕改，使百姓无所适从。《饰邪》将镜子和衡器与法作类比论证保持法的稳定的重要性：“故镜执清而无事，美恶从而比焉；衡执正而无事，轻重从而载焉。夫摇镜则不得为明，摇衡则不得为正，法之谓也。”韩非在《解老》篇中解释“治大国者若烹小鲜”时也讲道：

工人数变业则失其功，作者数摇徙则亡其功。一人之作，日亡半日，十日则亡五人之功矣。万人之作，日亡半日，十日则亡五万人之功矣。然则数变业者，其人弥众，其亏弥大矣。凡法令更则利害易，利害易则民务变，务变之谓变业。故以理观之，事大众而数摇之则少成功，藏大器而数徙之则多败伤，烹小鲜而数挠之则贼其泽，治大国而数变法则民苦之。是以有道之君贵静，不重变法。故曰：“治大国者若烹小鲜。”

这里所说的“贵静不重变法”不能理解为反对变法，更不能据此认为此处的思想

与韩非思想矛盾非韩非所作。^① 韩非强调适合时代的法令确定之后,不要时时变动,以维护法令的权威作用,使百姓的行为有确定的依据。法要根据社会现实发生变化,只有符合社会现实才能获得大的功用;但同时法也要有“常”,要有相对的稳定性。因此,法既要统一,又要稳定,《五蠹》篇讲:“法莫如一而固,使民知之。”《亡征》更将“法禁变易,号令数下”作为亡国的征兆之一:“好以智矫法,时以行杂公,法禁变易,号令数下者,可亡也。”

三、重刑重罚论

与道家所强调的道对天地万物生成之作用不同,韩非特别关注道对万物死亡、万事衰败的作用,这也成为韩非所主张的重刑重罚理论的形而上的依据。《定法》篇讲:“法者,宪令著于官府,刑罚必于民心,赏存乎慎法而罚加乎奸令者也,此臣之所师也。”法的功能就是区分出赏与罚的界限,遵守君主所颁布法令者会受赏,而违反法令者必然受到惩罚。正像是万事万物生死成败的根据,也是判断是非的标准,法是判定人的言行的是非进而确定赏罚的根据;道可以决定万事万物的生死,法可以决定人的生死。韩非重视道对于万物死亡、万事失败的作用,因此,在法所规定的赏、罚两方面中更重视罚的方面。《心度》云:“故其与之刑,非所以恶民,爱之本也。刑胜而民静,赏繁而奸生。故治民者,刑胜、治之首也,赏繁、乱之本也。”圣人为民众设置刑罚,并不是憎恨民众,而是出于爱护民众的根本考虑。刑罚占优势,民众就会安宁;奖赏繁多,奸邪就会滋生。所以治理民众,刑罚占优势,是国家安定的开端;奖赏繁多,是国家混乱的根源。韩非在《内储说上——七术》中用“积泽之火不救”的事例证明罚比赏更有效:

鲁人烧积泽,天北风,火南倚,恐烧国,哀公惧,自将众趣救火者。左右无人,尽逐兽而火不救。乃召问仲尼。仲尼曰:“夫逐兽者乐而无罚,救火者苦而无赏,此火之所以无救也。”哀公曰:“善。”仲尼曰:“事急,不及以赏,救火者尽赏之,则国不足以赏于人,请徒行罚。”哀公曰:“善。”于是仲尼乃下令曰:“不救火者比降北之罪,逐兽者比入禁之罪。”令下未遍而火已救矣。

韩非不仅认为刑罚比奖赏更为重要,且主张重刑重罚。重刑重罚的思想在春秋中期已开始形成。《左传·昭公二十年》讲:

^① 如梁启雄在《韩子浅解》中讲:“在‘工人数变业’一节说:‘法令更则利害易,利害易则民务变。……治大国而数变法则民苦之。’跟他的‘法与时转则治’的主张不同。据此,本篇中间确实象有后人的作品夹杂在其间。”(梁启雄:《韩子浅解》,第138页。)

郑子产有疾，谓子大叔曰：“我死，子必为政。唯有德者能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而玩之，则多死焉，故宽难。”疾数月而卒。大叔为政，不忍猛而宽。郑国多盗，取人于萑苻之泽。大叔悔之，曰：“吾早从夫子，不及此。”兴徒兵以攻萑苻之盗，尽杀之，盗少止。

子产认为，只有有德者能以德服人，而对于一般的统治者而言，刚猛政策及严刑重罚更有效。子大叔的实践也证明了这一观点。

战国时期，重刑重罚的理论有了进一步发展，商鞅是其中的代表。《商君书·说民》讲：“刑生力，力生强，强生威，威生德。德生于刑。”《赏刑》云：“故禁奸止过，莫如重刑。刑重而必得，则民不敢试，故国无刑民，国无刑民，故曰明刑不戮。”《靳令》云：“行罚：重其轻者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑，刑去事成。罪重刑轻、刑至事生，此谓以刑致刑，其国必削。”商鞅认为，重刑是力量、强大、威势、德行的源泉，是禁奸止邪的根本。重刑重罚，百姓不敢从事会招致刑罚的行为，则无刑可用，这就是“以刑去刑”，事必成功；重罪刑轻，则无法发挥禁奸止过的功能，百姓罪多必然用刑多，这就是“以刑致刑”，国家必然削弱。

韩非继承了商鞅的重刑理论，《赏令》篇删节修改了商鞅的《靳令》篇，阐述了重刑对治国的重要性，同样认为重刑则能“以刑去刑”，轻刑则会“以刑致刑”。《六反》则直接批评了“重刑伤民”的观点：

今不知治者皆曰：“重刑伤民，轻刑可以止奸，何必于重哉？”此不察于治者也。夫以重止者，未必以轻止也；以轻止者，必以重止矣。是以上设重刑者而奸尽止，奸尽止，则此奚伤于民也？所谓重刑者，奸之所利者细，而上之所加焉者大也。民不以小利蒙大罪，故奸必止者也。所谓轻刑者，奸之所利者大，上之所加焉者小也。民慕其利而傲其罪，故奸不止也。

民众会衡量奸邪的行为所获之利和所承担的罪责的大小轻重，如果利多、轻刑，民众就会选择为获利而犯法，因此奸邪不能禁止，这就是“以刑致刑”；如果利小、重刑，民众会放弃小利不为奸邪，这就是“以刑去刑”。重刑所能禁止的奸邪轻刑未必能禁止，而轻刑能够禁止的奸邪重刑必然能禁止，因此，君主设立重刑则奸邪尽止。《守道》也讲：“古之善守者，以其所重禁其所轻，以其所难止其所易。故君子与小人俱正，盗跖与曾、史俱廉。”用重刑、重罚来禁止人们所轻视的、易犯的过错，君子和小人的行为都能端正。《内储说上——七术》中的“七术”之一为“必罚”，韩非以“子产相郑”、“仲尼说陨霜”、“殷法刑弃灰”、“公孙鞅重轻罪”等事例

论证了重刑重罚则能禁奸的观点,例如:

殷之法,刑弃灰于街者。子贡以为重,问之仲尼。仲尼曰:“知治之道也。夫弃灰于街必掩人,掩人,人必怒,怒则斗,斗必三族相残也。此残三族之道也,虽刑之可也。且夫重罚者,人之所恶也;而无弃灰,人之所易也。使人行之所易,而无离所恶,此治之道。”

公孙鞅之法也重轻罪。重罪者,人之所难犯也;而小过者,人之所易去也。使人去其所易,无离其所难,此治之道。夫小过不生,大罪不至,是人无罪而乱不生也。

一曰。公孙鞅曰:“行刑重其轻者,轻者不至,重者不来,是谓以刑去刑。”

小的过错易犯也易改,如果对民众所犯的小的过错施以重刑,人们惧怕重刑就不会犯小的过错,重罪更可以避免,最终达到“无罪而乱不生”的功效。

韩非还尤其强调死刑止奸的重要性。《内储说上——七术》讲:“吾能治矣,使吾法之无赦,犹入涧之必死也,则人莫之敢犯也,何为不治?”“夫有天下,大利也,犹不为者,知必死。故不必得也,则虽辜磔,窃金不止;知必死,则天下不为也。”韩非认为,在死刑威胁之下,个人宁愿不要整个天下,也不愿意去死。死刑有这样大的威力,因此可以解决任何问题。韩非为重刑重罚理论提供了道的依据,这是超越于商鞅和其他法家思想家的。

四、法的普遍适用性

道具有周遍性,存在于一切事物之中,可以说无所不在,没有任何事物可以逃离道的支配和决定作用,且道对待万事万物没有偏私。受道支配的事物之所以有成有败,有生有死,并不是道的偏私,而是由于事物各自所处的不同情况,就如水可以解救饥渴之人,也可以使人溺死,并不是水有偏私,只是人的情况不同。同样,法也具有普遍性,作为赏罚的依据,臣民无论贵贱均需接受法律的规范和制裁。同时,法对臣民也没有偏私,无论亲疏贵贱,在法令面前臣民人人平等。《韩非子·主道》云:“是故诚有功则虽疏贱必赏;诚有过则虽近爱必诛。”《有度》讲:“法不阿贵,绳不挠曲。法之所加,智者弗能辞,辩者弗敢争。刑过不避大臣,赏善不遗匹夫。”《难一》也讲:“当世之行事都丞之下征令者,不辟尊贵,不就卑贱。故行之而法者,虽巷伯信乎卿相;行之而非法者,虽大吏诎乎民萌。”法不迁就权贵,不歧视贫贱,不问等级地位一律以法为依据进行赏罚。即使是尊贵的大臣,其行为按照法律应该受刑也必须执行;即使是地位低下的匹夫,其行为按照法律应该受赏也不会被遗漏。

韩非认为法的普遍适用和没有偏私是法的权威性的体现,以法为依据进行赏罚,那么臣下触犯法令则不赦免死罪、不减轻刑罚,所以又是控制臣下、杜绝臣下心生奸邪以保证君王掌握大权的重要手段。《难一》讲:“夫善赏罚者,百官不敢侵职,群臣不敢失礼;上设其法,而下无奸诈之心。如此,则可谓善赏罚矣。”《爱臣》云:“是故明君之蓄其臣也,尽之以法,质之以备。故不赦死,不宥刑,赦死宥刑,是谓威淫,社稷将危,国家偏威。”《主道》讲:“故明君无偷赏,无赦罚。赏偷则功臣堕其业,赦罚则奸臣易为非。……近爱必诛,则疏贱者不怠,而近爱者不骄也。”《外储说右上》经三、说三以多个事例论证了“不避亲贵,法行所爱”的思想。如晋文公问狐子“刑罚之极安至?”狐子回答说:“不辟亲贵,法行所爱。”文公接受了狐子的观点,在第二日的田猎中,忍痛处死其所爱者颠颉,以昭示法的权威。在该篇中,韩非还提出了王子犯法亦应依法处置的主张:

荆庄王有茅门之法曰:“群臣大夫诸公子入朝,马蹄践溜者,廷理斩其辮,戮其御。”于是太子入朝,马蹄践溜,廷理斩其辮,戮其御。太子怒,入为王,泣曰:“为我诛戮廷理。”王曰:“法者,所以敬宗庙、尊社稷。故能立法从令尊敬社稷者,社稷之臣也,焉可诛也?夫犯法废令不尊敬社稷者,是臣乘君而下尚校也。臣乘君则主失威,下尚校则上位危。威失位危,社稷不守,吾将何以遗子孙?”于是太子乃还走,避舍露宿三日,北面再拜请死罪。

太子入朝触犯了楚庄王制定的法令,廷理依照法令进行处罚。太子要求庄王惩处执法的廷理,但是庄王认为法律是使宗庙得到敬重、使国家的政权获得尊严的工具,廷理能够维护法制、服从命令而使国家政权受到尊重,是国家的忠臣。可见,韩非认为,法的尊严不可侵犯,无论卑贱还是尊贵,均应以法为依据赏罚,这也是维护君主地位、保护国家政权的根本。

既然法具有普遍的适用性,臣民甚至太子均应接受法律的规范,这必然衍生出国家的最高统治者君主是否应接受法律的规范和制裁的问题。韩非提出法是“帝王之具”、“臣之所师也”,法是帝王统治臣民的工具,因此君主本身应不接受法律的制裁。韩非也讲君主“守法”,但并不是遵守法律之义,而是要求君主治国以法为依据。君主犯错臣下只能加以劝谏,不能施以刑罚;甚至君主暴虐无道,臣民也不得讨伐。当然,君主不受法律的制裁并不意味着君主可以为所欲为。如果君主不守法,又不听劝谏,虽臣民不能讨伐,但必然国家弱乱,最终导致国亡身死的结局,这是对君主的最大惩罚。如《亡征》讲:“喜淫辞而不周于法,好辩说而不求其用,滥于文丽而不顾其功者,可亡也。”“婢妾之言听,爱玩之智用,外内悲惋而数行不法者,可亡也。”可见,韩非主张法律的普遍适用性是为了维护法的权威,以巩固君主的统治地位。道可以决定万事万物的生死成败,法可以奖赏和惩罚臣民,但是,君主在

社会中的地位相当于道而不是万物，因此，君主可以不接受法律的制裁。而黄老道家则认为执道者立法后应严格守法和执法。

第四节 道与仁、义、礼

黄老道家承认社会秩序，进而承认调整社会秩序的各种社会制度的地位，因此，黄老道家不只将道与法结合，也多承认儒家所提倡的仁、义、礼源于道。韩非也探讨了仁、义、礼与道及法的关系。

一、仁、义、礼源于道

韩非在《解老》篇中对“仁”、“义”、“礼”的意义做出了分别的解释：

仁者，谓其中心欣然爱人也。其喜人之有福，而恶人之有祸也。生心之所不能已也，非求其报也。故曰：“上仁为之而无以为也。”

“仁”，指人的内心爱人的情感。仁者喜欢他人有福，憎恶他人有祸，这是出自内心的不可遏抑的一种自然情感，并不是为了要取得他人的报答。“仁”的最初含义是指人与人之间的一种亲善、仁爱的关系。《说文·人部》云：“仁者，亲也。从人，从二。”孔子将“仁”理解为“爱人”，《公冶长》解释说：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。”《颜渊》讲：“己所不欲，勿施于人。”韩非亦以内心爱人的情感来理解“仁”，在韩非看来，人皆喜欢自己有福，不喜欢自己有祸，如他在《难二》中讲：“夫好利害，人之所有也。”因此，仁者推己及人，亦欢喜他人有福，厌恶他人有祸。韩非之“仁”采用了儒家思想中“仁”的内涵，亦融合了个人对人性的理解。

义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交友朋之相助也宜，亲者内而疏者外宜。义者，谓其宜也。宜而为之，故曰：“上义为之而有以为也。”

“义”是君与臣、上与下之间的行为原则，是父与子、地位高低不同的人之间的等级差别，是知己、熟人、同学、朋友之间的交往之道，是关系亲近、关系疏远的人之间内外分别的准则。概括来讲，“仁”体现出人与人之间的亲善和关爱之情感，“义”则偏重于对人与人之间的分别的强调，包括上下之别、父子之别、亲疏内外之别等。处于不同地位关系中的人应遵守不同的、适宜各自身份地位的行为方

式,这就是“宜”,也就是“义”。“义”是处于不同地位的人与人相交往时最适宜的行为方式。

礼者,所以貌情也,群义之文章也,君臣父子之交也,贵贱贤不肖之所以别也。中心怀而不谕,故疾趋卑拜而明之。实心爱而不知,故好言繁辞以信之。礼者,外节之所以谕内也,故曰礼以情貌也。凡人之为外物动也,不知其为身之礼也。众人之为礼也,以尊他人也,故时劝时衰。君子之为礼,以为其身,以为其身,故神之为上礼。上礼神而众人贰,故不能相应,不能相应,故曰:“上礼为之而莫之应。”众人虽贰,圣人之复恭敬尽手足之礼也不衰。故曰:“攘臂而仍之。”

“礼”是内心情感的外在表现,是规定各种适度的人际关系的制度,是规定君臣父子之间的行为准则,是用以区别高贵和卑贱、贤能和不肖的手段。可见,“礼”与“仁”和“义”均相联系,“仁”是内心的情感,“礼”是情感的表现,“义”是处于不同地位的人与人相交往时最适宜的行为方式,“礼”则是对“义”的制度规定。韩非对“义”和“礼”的内涵以及“仁”、“义”、“礼”三者关系的理解显然受到《管子·心术上》的启发。《心术上》讲:“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。”韩非对“礼,所以貌情者”做出了具体的解释,如快速地小步走和下跪叩拜等礼表达内心的怀念归附之情,连篇的好话表达内心爱的情感。一般人讲礼节,是为了尊重他人,因此时而努力时而懈怠;君子讲礼节,是为了提高自身的修养,所以能精通礼节而成为最有礼的人。君子和一般人因此不能相应,这就是“上礼为之而莫之应”。一般人对礼节三心二意,但讲求礼节的圣人毕恭毕敬地遵行所有作揖跪拜的礼节而不懈怠,这就是“攘臂而仍之”。

在对“仁”、“义”、“礼”的意义及三者之间的关系进行解释之后,韩非集中探讨了三者与道的关系:

道有积而积有功;德者道之功。功有实而实有光;仁者德之光。光有泽而泽有事,义者仁之事也。事有礼而礼有文;礼者,义之文也。

道会积聚起来,而道的积聚能产生功效,就是“德”。功效有实在的内容,而实在的内容表现出光彩就是“仁”。光彩有一定的润泽,而润泽体现于具体的事情就是“义”。行事有一定的礼节,而礼节有一定的制度,“礼”就是“义”的制度。在这里,韩非对“道”与“德”、“仁”、“义”、“礼”的关系进行了说明,肯定“仁”、“义”、“礼”均来源于道德,这一点同于《管子》。从文字和思想上,我们可以明显地看出韩非对《管子·心术上》中的“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”和“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也”的承继。“道有积”的表达方式说明韩非将“道”理解为是可以积聚的，因此不是抽象的绝对观念，而十分符合《管子》“虚无无形”的“道”即“精气”的特点。“道有积”就是精气积聚起来；“道之功”即是“化育万物”，是“德”；“仁之事”可对应“君臣父子人间之事”；“礼者，义之文也”与“礼者……为之节文者也”句意相同。韩非在解释老子“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼”时将《老子》原文改为“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼”，老子的“德”、“仁”、“义”、“礼”是“失道”后不断堕落的过程，“道”本身并不包含四者，韩非将“德”、“仁”、“义”、“礼”含于道之中，四者皆源于“道”，因此“失道”后四者也会逐步丧失。具体来讲，“失道”则没有“道之功”，也就“失德”，“失德”则没有“德之光”，于是“失仁”，“失仁”则没有“仁之事”，于是“失义”，“失义”则没有“义之文”，于是“失礼”。这就完全改变了老子反对“仁”、“义”、“礼”的思想。这一思想倾向是韩非受黄老思想影响的体现。

但是，韩非在接下去的文字中又对表现人的情感、调节人与人关系的“礼”进行了批评：

礼为情貌者也，文为质饰者也。夫君子取情而去貌，好质而恶饰。夫恃貌而论情者，其情恶也；须饰而论质者，其质衰也。何以论之？和氏之璧，不饰以五采；隋侯之珠，不饰以银黄。其质至美，物不足以饰之。夫物之待饰而后行者，其质不美也。是以父子之间，其礼朴而不明，故曰：“礼薄也。”凡物不并盛，阴阳是也。理相夺予，威德是也。实厚者貌薄，父子之礼是也。由是观之，礼繁者实心衰也。然则为礼者，事通人之朴心者也。众人之为礼也，人应则轻欢，不应则责怨。今为礼者事通人之朴心，而资之以相责之分，能毋争乎？有争则乱，故曰：“礼者，忠信之薄也，而乱之首乎。”

“礼”是内心情感的一种外在表现，二者的关系相当于文与质的关系。对立的双方不能够同时兴盛，礼与情、文与质也是相对立的。内心的感情深厚则外在表现出来的礼就淡薄，父子之间的礼节就是如此；礼节繁多复杂，正是内心真实感情衰竭的表现。因此，君子应重视内心的情感而不是外在的礼，只有内心丑恶的人才会重视用礼来掩饰。同时，礼破坏了人们淳朴的内心，又给众人提供了互相责怪的名目，最终会产生祸乱。韩非认为自然、社会中的任何矛盾的、相反的事物和判断是完全对立的，不可兼得，不能兼容，这是韩非的基本思维方式。他将礼和内心的情感看做对立的两个方面，从二者对立的角来解释老子的“夫礼者，忠信之薄也”，其对礼的态度也由承认其源于道转变为批判其破坏人的淳朴的内心。

二、仁、义、礼与法

韩非虽然认为“仁”、“义”、“礼”这三者皆来源于“道”，但是，韩非的“道”并非一成不变，而是“柔弱随时”的，在不同的情况下会有不同的表现。韩非以道的变化为依据阐述了“世异则事异”、“事异则备变”的主张，认为治国的方法应适宜当时的社会现实，时代不同则社会情况不同，治国方法也应不同。依据这一原则，立法应适宜社会现实，能解决社会问题，社会现实发生变化，法也应变化。同时，不同的治国方法如仁义礼治与法治如何取用也应以是否适宜社会现实为依据。韩非认为以礼治国不适合当时的社会现实，也就不能解决社会问题，对于治国利少弊多，没有功效。《八说》讲：

播笏干戚，不适有方铁钺。登降周旋，不逮日中奏百。狸首射侯，不当强弩趋发。干城距冲，不若堙穴伏橐。古人亟于德，中世逐于智，当今争于力。古者寡事而备简，朴陋而不尽，故有珣铤而推车者。古者人寡而相亲，物多而轻利易让，故有揖让而传天下者。然则行揖让，高慈惠，而道仁厚，皆推政也。处多事之时，用寡事之器，非智者之备也；当大争之世而循揖让之轨，非圣人之治也。故智者不乘推车，圣人不行推政也。

“播笏干戚”、“登降周旋”、“狸首射侯”均为古代的礼仪。虽有盾牌、大斧却用来做跳舞的道具，敌不过长矛、铁甬的刺杀；虽然有登降周旋，以礼取士之法，不及当今日中走百里以选试武夫之法；“狸首射侯”只是举行射靶的礼仪，不及现在强劲的弓弩快速发射。上古之人在道德上比较，中古之人在智谋上角逐，现在的人在力量上较量，可见时代发生了变化，社会现实也发生了变化。在当时激烈争夺的社会，而遵循拱手谦让以礼治国，并不合宜，不是圣人的治国之道。

韩非之所以反对以礼治国，还在于其矛盾不两立的思维方式。韩非主张“法”为治国的唯一标准，《问辩》讲：“明主之国，令者，言最贵者也，法者，事最适者也。言无二贵，法不两适，故言行而不轨于法令者必禁。”儒家的礼是法之外的另一套行为规范，韩非认为礼与法不可两立，因此，他不允许在法以外存在另外的行为规范。同时，在道与一的关系中，韩非认为一是道的数字表示，意为道的独一无二，独立不偶，从法与道的一致性的角度来理解，现实中的法也应是独一无二、独立不偶的，不应同时存在与法并立和匹敌的行为规范。

礼法之争在春秋时期已发端，是思想界长期关注的问题。公元前536年，郑国的执政子产作《刑书》，刻于青铜鼎上，是最早公布的成文法。子产公布《刑书》

以后，叔向诒子产书曰：

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，制为禄位以劝其从，严断刑罚以威其淫。惧其未也，故诲之以忠，耸之以行，教之以务，使之以和，临之以敬，莅之以强，断之以刚。犹求圣哲之上，明察之官，忠信之长，慈惠之师，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。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。

今吾子相郑国，作封洫，立谤政，制参辟，铸刑书，将以靖民，不亦难乎？……民知争端矣，将弃礼而征于书。锥刀之末，将尽争之。乱狱滋丰，贿赂并行，终子之世，郑其败乎？肸闻之：“国将亡，必多制。”其此之谓乎！（《左传·昭公六年》）

叔向反对弃礼而任刑，“礼”与“法”作为两种不同的治国方式的对立已经凸显出来。而前文所讲的思想界关于“法古”与“复古”、是否变法的争论也不只关乎法是否应该改变的问题，也是关于过去的以礼治国与当代的以法治国的争论。不同于荀子《君道》所讲的“隆礼重法，则国有常”的礼法结合的主张，^①韩非选择了法治而放弃了礼治，并进行了理论上的论证。

《韩非子》中又多有反对“仁义”之言，因为虽然“仁”为“德之光”，“义”为“仁之事”，二者皆源于道，但同礼治一样，仁义之治只适合于古代，而不适合于当时的社会现实，不利于君主的统治。《五蠹》篇讲：

古者文王处丰、镐之间，地方百里，行仁义而怀西戎，遂王天下。徐偃王处汉东，地方五百里，行仁义，割地而朝者三十有六国。荆文王恐其害己也，举兵伐徐，遂灭之。故文王行仁义而王天下，偃王行仁义而丧其国，是仁义用于古不用于今也。

周文王在丰、镐之间，领地方圆百里，他行仁义而感化了西戎，因而能够一统天下。徐偃王领土方圆五百里，他也推行仁义，把土地割让给他并向他朝拜的有三十六个国家，但其势力的扩大却招致楚文王的担心而最终被楚文王所灭。仁义，

^① 荀子的“法”不取狭义的刑法之义，而是广义的制度之义，与礼关系更为密切，二者经常连用，如《王霸》有“礼法之枢要”、“礼法之大分”。但荀子更重视礼的作用，《劝学》讲：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”礼是法的总纲。《强国》讲：“隆礼尊贤而王，重法爱民而霸。”荀子的最高政治理想是“王道”，而“王道”是通过礼治实现的，法用以辅助礼的不足。

文王以之王天下，徐偃王因此亡国，这说明仁义适用于古代而不适用于当今社会。韩非将当时的儒者以古者圣王仁义之治游说君主类比为巫祝祝福大家长生千岁、延寿万年，虽然听上去很好，但却没有任何实际的功用。《显学》讲：

今世儒者之说人主，不善今之所以为治，而语已治之功；不审官法之事，不察奸邪之情，而皆道上古之传，誉先王之成功。儒者饰辞曰：“听吾言则可以霸王。”此说者之巫祝，有度之主不受也。故明主举实事，去无用；不道仁义者故，不听学者之言。

英明的君主应做有实际功用的事情，抛弃没有实际效用的空谈，不谈论仁义之事。《外储说左上》篇以小孩过家家的游戏为喻，讲道：

夫婴儿相与戏也，以尘为饭，以涂为羹，以木为斝，然至日晚必归餽者，尘饭涂羹可以戏而不可食也。夫称上古之传颂，辩而不惑，道先王仁义而不能正国者，此亦可以戏而不可以为治也。夫慕仁义而弱乱者，三晋也；不慕而治强者，秦也，然而未帝者，治未毕也。

小孩子拿尘土、烂泥、木头当做饭、菜和肉，但是土饭泥羹不可以吃，所以他们天黑就要回家吃饭。称道上古的传说和颂词，虽然动听却不实在，奉行古代帝王的仁义之道不能整治国家，因为仁义如同过家家用的土饭泥羹不能实用、无法治国。韩、赵、魏三国因追求仁义而使国家衰弱混乱；秦国不推崇仁义而使国家安定强盛，这些事例均说明仁义之治不实用。

仁义之治不适合于当时的社会现实，不只对现实的治国无实际的功用，且以仁义治国还会带来与以法治国的冲突，从而导致国家的弱乱。《奸劫弑臣》云：

世主美仁义之名而不察其实，是以大者国亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施与贫困者，此世之所谓仁义；哀怜百姓不忍诛罚者，此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困，则无功者得赏；不忍诛罚，则暴乱者不止。国有无功得赏者，则民不外务当敌斩首，内不急力田疾作，皆欲行货财、事富贵、为私善、立名誉以取尊官厚俸。故奸私之臣愈众，而暴乱之徒愈胜，不亡何待？夫严刑者，民之所畏也；重罚者，民之所恶也。故圣人陈其所畏以禁其邪，设其所恶以防其奸，是以国安而暴乱不起。吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。

将利益施与贫困之人，便是世人所说的“仁义”；怜悯百姓，不忍诛罚，便是世人所说的“惠爱”。而以法治国则必须信赏必罚，无功不能赏，有罪必诛罚，“仁义”则

是无功而赏，“惠爱”则是有罪不罚。君主羡慕仁义的美名而不了解仁义的实效，奉行仁义的程度不同则或者国亡身死或者国土削弱、君主卑贱。如果以仁义来治国，而放弃法制，则会国家弱乱；而法却是万全的，离开仁、义、礼同样可以保证国家的安定富强。韩非常以慈母来类比仁义、爱惠，认为慈母无法教子，仁义无法治国。他在《八说》中讲：

慈母之于弱子也，爱不可为前。然而弱子有僻行，使之随师；有恶病，使之事医。不随师则陷于刑，不事医则疑于死。慈母虽爱，无益于振剂救死，则存子者非爱也。子母之性，爱也。臣主之权，策也。母不能以爱存家，君安能以爱持国？明主者，通于富强则可以得欲矣。故谨于听治，富强之法也。明其法禁，察其谋计。法明则内无变乱之患，计得则外无死虏之祸。故存国者，非仁义也。仁者，慈惠而轻财者也；暴者，心毅而易诛者也。慈惠则不忍；轻财则好与。心毅则憎心见于下，易诛则妄杀加于人。不忍则罚多宥赦，好与则赏多无功。憎心见则下怨其上，妄诛则民将背叛。故仁人在位，下肆而轻犯禁法，偷幸而望于上；暴人在位，则法令妄而臣主乖，民怨而乱心生。故曰：仁暴者，皆亡国者也。

慈母对于幼子可谓至爱，但无法纠正孩子的恶行、无法救治孩子的疾病，而必须求助于老师和医生。母亲不能用爱来保存家庭，君主也无法用仁爱来维持国家。欲国治，必须彰明法律禁令，审察谋划计策。仁爱和残暴虽然不同，但施仁爱会不忍施刑罚则导致民众肆无忌惮而轻易犯法，残暴对待臣民、乱施刑罚会导致君臣离德百姓怨恨，仁与暴却同样会扰乱法的权威，都会导致国家的灭亡。当然，从这一材料中我们可以看到韩非虽然反对以仁义治国，主张严刑重罚，但他主张的严刑重罚以法为依据，韩非反对君主滥施刑罚，残暴对待臣民。仁义之治同礼治一样是与法治相对立的统治方法，二者与法治不能兼容，不可并立，《五蠹》讲：

故不兼容之事，不两立也。斩敌者受赏，而高慈惠之行；拔城者受爵禄，而信廉爱之说；坚甲厉兵以备难，而美荐绅之饰；富国以农，距敌恃卒，而贵文学之士；废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属。举行如此，治强不可得也。

他权衡仁义之治与法治的现实功用和各自的弊端，舍仁义而用法治。正如《六反》所讲：“故法之为道，前苦而后利；仁之为道，偷乐而后穷。圣人权其轻重，出其大利，故用法之相忍，而弃仁人之相怜也。”简单地讲韩非肯定仁义或反对仁义

均是不适当的,以反对仁义之言为证据驳斥肯定仁义的思想为伪作更是片面的。^①

韩非虽然承认“仁”、“义”、“礼”三者源于“道”,但认为仁义之治和礼治只适合于古代而不适合当时的社会现实,无法实现治国的功效,且与以法治国相对立,会削弱法的权威,导致国家弱乱衰亡,这就不同于黄老道家的政治理论。黄老道家以阴阳、天时而为依据提出了“刑德相养”的主张。在《黄帝四经》中,“刑”代表法治,包括赏罚两个方面,“德”代表德治教化,即仁义之治。陈丽桂认为:“基本上黄老帛书是主张走法治路线的;但,在推行法治的同时,却强调恩威并重、刑德并用,既要严赏罚以立父威,也要薄赋惠爱恤民行母慈,以德惠润释法治,威信既立,民心也得。”^②在韩非思想中,亦有“刑德”的概念,但与《黄帝四经》不同,韩非的“刑德”是法治的两个方面,如《二柄》讲“杀戮之谓刑,庆赏之谓德”。^③“德”并不是奉行“仁义”、“爱惠”。《黄帝四经》要“立父威”的同时“行母慈”,而韩非则经常以慈母无法教育好孩子来类比论证仁义无法管理好百姓、治理好国家。可见,在韩非思想中,法的权威最为重要。

第五节 道与君臣关系

君臣关系是先秦诸子共同关注的重要问题,《荀子》书中有《君道》和《臣道》,《管子》中有《君臣上》和《君臣下》,《商君书》和《慎子》中都有《君臣》篇。韩非虽然没有明确将某篇命名为《君臣》,但君臣关系亦是韩非思想中的重要问题,而且韩非将其对君臣关系的论证建立在“道”的基础之上。

一、君臣不同位

《韩非子·扬权》讲:“道无双,故曰一,是故明君贵独道之容。”在“道”与“一”的关系中,韩非认为“一”是“道”的数字表示,意为“道”的独一无二,因此,在韩非思想中道与万物的关系转变为“一”与“多”的关系,“多”以“一”为根据,“一”可以决定“多”的生死。而君主在人间社会中的地位就相当于道超越于万物的地位,

^① 如梁启雄在《韩子浅解》中讲:“本篇自第三节以下论仁论义论礼,全是儒家思想,跟韩非的思想体系不合。……据此,本篇中间确实象有后人的作品夹杂在其间。”(梁启雄:《韩子浅解》,第138页。)

^② 陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,第88页。

^③ 关于韩非的刑德理论与《黄帝四经》不同已被多位学者指出,如白奚讲:“《四经》中的刑德与其后韩非等人所论的刑德含义有所不同。”(白奚:《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》,第127页。)郑良树以《韩非子·二柄》篇中的“刑德”与《黄帝四经》中的“刑德”相同为依据,认为此篇为法家黄老学派的思想,和《黄帝四经》有密切的关系,而不是韩非作品,是未明了二者意义之不同。(郑良树:《韩非之著述及思想》,第73页。)

君主为“一”，群臣和百姓为“多”，君主具有超越于群臣和百姓的独一无二的至高地位，君主可以凭借手中掌握的赏罚大权决定群臣、百姓的贫富、贱贵和生死。《扬权》又讲：“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。”梁启雄解释道：“‘道’、‘德’、‘衡’、‘绳’、‘和’、‘君’是周合于事物的道，‘万物’、‘阴阳’、‘轻重’、‘出入’、‘燥湿’、‘群臣’是与时兴废的事物。这六种事物都是道本推进时所出现的，所以说‘道之出也’。”^①“德”与“阴阳”、“衡”与“轻重”、“绳”与“出入”、“和”与“燥湿”、“君”与“群臣”的关系就相当于“道”与“万物”的关系，虽然名称不同事物各异，但根本上是一致的。韩非列出了六组对比，但关键的问题在于道与万物和君与群臣的关系的类比。韩非将“君不同于群臣”与“道不同于万物”作类比，以道与万物的关系为依据，论证了君主独一无二、至高无上的地位。

君主的至高地位是不容改变和侵犯的。韩非在《外储说左下》中以冠和履的比喻论证君与臣上下之分的绝对性：

费仲说紂曰：“西伯昌贤，百姓悦之，诸侯附焉，不可不诛；不诛，必为殷患。”紂曰：“子言，义主，何可诛？”费仲曰：“冠虽穿弊，必戴于头；履虽五采，必践之于地。今西伯昌，人臣也，修义而人向之，卒为天下患，其必昌乎！人人不以其贤为其主，非可不诛也。且主而诛臣，焉有过？”

帽子虽然破旧，必须戴在头上，鞋子虽然华美，也一定穿在脚上。同理，君主在上位，即使君主不贤不智甚至昏庸残暴，其地位仍然至高无上，臣下即使拥有仁义贤能也只能处于下位以其才能为君主服务。因此，与儒家推崇尧舜禅让、汤武替天行道不同，韩非以此为不遵守君臣地位差异的典型。《忠孝》亦讲：

天下皆以孝悌忠顺之道为是也，而莫知察孝悌忠顺之道而审行之，是以天下乱。皆以尧、舜之道为是而法之，是以有弑君，有曲于父。尧、舜、汤、武，或反君臣之义，乱后世之教者也。尧为人君而君其臣，舜为人臣而臣其君，汤、武为人臣而弑其主、刑其尸，而天下誉之，此天下所以至今不治者也。夫所谓明君者，能畜其臣者也；所谓贤臣者，能明法辟、治官职以戴其君者也。今尧自以为明而不能以畜舜，舜自以为贤而不能以戴尧；汤、武自以为义而弑其君长，此明君且常与，而贤臣且常取也。故至今为人子者有取其父之家，为人臣者有取其君之国者矣。父而让子，君而让臣，此非所以定位一教之道也。臣之所闻曰：“臣事君，子事父，妻事夫。三者顺则天下治，三者逆则天下乱。此天下之常道

^① 梁启雄：《韩子浅解》，第52页。

也，明王贤臣而弗易也。”则人主虽不肖，臣不敢侵也。

韩非认为尧、舜之道是造成臣弑君的根源。尧舜有君臣之分，但尧在君位却以舜为君，舜本在臣位却以尧为臣；汤、武本为人臣，却杀了自己的君主而夺取了君主之位。尧、舜、汤、武均违反了君臣地位的差异，而世人却赞誉他们的行为，以致天下混乱不得治。君在上位统治群臣，臣在下位拥戴君主，君臣的地位不可改变，韩非称之为“定位一教之道”。因此，“臣事君，子事父，妻事夫”这三种关系为顺，顺则能天下大治，“父让子”、“君让臣”、“夫让妻”则为逆，逆则天下大乱。韩非将君臣是否能够恪守自己的地位作为天下大治的条件，认为即使君主不肖，亦拥有至高无上的地位，臣下也不能侵犯君主的地位。

虽然韩非反对儒家的以礼治国，但主张君臣应遵守君臣之礼，因为礼是对义的制度规定，义是处于不同地位的人与人相交往时最适宜的行为方式，君臣之礼是君臣相处的最适宜的方式的制度规定，是君臣不同地位的体现。君主应注意自己的身份和地位，不做不符合自己身份和地位的行为，即守“君道”。君主礼贤下士甚至以臣为师、以臣为友均是不守“君道”。同样，臣下也应执守自己的本分，自处卑下，完全恪守君臣身份、地位的界限，即是守“臣礼”。《难一》篇以师旷极谏平公和齐桓公五往而见小臣稷的故事为例阐述了这一观点。

平公失君道，师旷失臣礼。夫非其行而诛其身，君之于臣也；非其行则陈其言，善谏不听则远其身者，臣之于君也。今师旷非平公之行，不陈人臣之谏，而行人主之诛，举琴而亲其体，是逆上下之位，而失人臣之礼也。夫为人臣者，君有过则谏，谏不听则轻爵禄以待之，此人臣之礼、义也。今师旷非平公之过，举琴而亲其体，虽严父不加于子，而师旷行之于君，此大逆之术也。臣行大逆，平公喜而听之，是失君道也。故平公之迹不可明也，使人主过于听而不悟其失；师旷之行亦不可明也，使奸臣袭极谏而饰弑君之道。不可谓两明，此为两过。故曰：平公失君道，师旷亦失臣礼矣。

韩非认为，君主不认可臣下的行为可以责罚臣下，这是君主正确对待臣下的方式；臣下如果不认可君主的行为则应以言语表达自己的看法，如果君主不听劝谏则远离君主等待君主的醒悟，这是人臣之礼义。师旷不认可平公的行为，应以言语规劝，而师旷却以琴撞平公，他处于臣下地位却对君主实行了君对臣的惩罚，这是颠倒君臣上下之位、违反人臣之礼义的大逆不道的行为。平公对臣下大逆不道的行为却欢喜接受，是违反了“君道”。平公与师旷的行为均破坏了君臣之间严格的等级关系，平公违反了“君道”，而师旷违反了“臣礼”。

齐桓公时，有处士曰小臣稷，桓公三往而弗得见。桓公曰：“吾闻布衣之士不轻爵禄，无以易万乘之主；万乘之主，不好仁义，亦无以下布衣之士。”于是五往乃得见之。

或曰：桓公不知仁义。夫仁义者，忧天下之害，趋一国之患，不避卑辱，谓之仁义。故伊尹以中国为乱，道为宰于汤；百里奚以秦为乱，道为虏于穆公。皆忧天下之害，趋一国之患，不辞卑辱，故谓之仁义。今桓公以万乘之势，下匹夫之士，将欲忧齐国，而小臣不行，见小臣之忘民也。忘民不可谓仁义。仁义者，不失人臣之礼，不败君臣之位者也。是故四封之内，执会而朝名曰臣，臣吏分职受事名曰萌。今小臣在民萌之众，而逆君上之欲，故不可谓仁义。仁义不在焉，桓公又从而礼之。使小臣有智能而遁桓公，是隐也，宜刑；若无智能而虚骄矜桓公，是诬也，宜戮。小臣之行，非刑则戮。桓公不能领臣主之理，而礼刑戮之人，是桓公以轻上侮君之俗教于齐国也，非所以为治也。故曰桓公不知仁义。

儒家所提倡的仁义因各种原因而被推崇，就似《庄子·骈拇》中所讲的“自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义”，《徐无鬼》所讲的“捐仁义者寡，利仁义者众”。韩非以“忧天下之害，趋一国之患，不避卑辱”对儒家的“仁义”进行了新解释，仁义之人应“不失人臣之礼，不败君臣之位”，就是说臣子应恪守人臣的礼节，不败坏君臣之间的等级地位。因此，小臣稷作为百姓不见桓公、不听从君主的任用，是“失人臣之礼”，是“不忧天下之害”、“不趋一国之患”，是不仁不义，应遭受刑戮，而齐桓公礼待本应刑戮之人，是不知仁义。韩非在此借用儒家的“仁义”批评了儒家所提倡的君主礼贤下士的行为。

韩非对理想中的臣下提出了众多的要求。首先，作为臣下，应当自处卑下，顺从君主的安排，服从君主的法令，放弃自己的见解和是非观念，一心一意、任劳任怨、竭尽全力为君主服务。《有度》讲：“贤者之为人臣，北面委质，无有二心；朝廷不敢辞贱，军旅不敢辞难；顺上之为，从主之法，虚心以待令而无是非也。故有口不以私言，有目不以私视，而上尽制之。为人臣者，譬之若手，上以修头，下以修足，清暖寒热，不得不救，入，镆铍傅体，不敢弗搏。”《说疑》云：“是以群臣居则修身，动则任力，非上之令，不敢擅作疾言诬事，此圣王之所以牧臣下也。”其次，韩非还尤其强调臣下不只要顺从，还要能够彰明法治、制服奸臣，在自己的职位上为君主建功立业，帮助君主实现国家富强安定从而成就霸业。《忠孝》云：“所谓贤臣者，能明法辟、治官职以戴其君者也。”《奸劫弑臣》讲：“夫有术者之为人臣也，得效度数之言，上明主法，下困奸臣，以尊主安国者也。”伊尹、管仲、商鞅是忠臣的典范，三人的共同点是能辅佐君主行法术，使国家富强，无内忧亦无外患。《奸劫弑臣》讲：“汤得伊尹，以百里之地立为天子；桓公得管仲，立为五霸主，九合诸侯，一匡天下；孝公得商君，地以广，兵以强。故有忠臣者，外无敌国之患，内无

乱臣之忧，长安于天下，而名垂后世，所谓忠臣也。”再次，臣下不仅要能为君主建功立业，有功劳归功于君主，还要替君主承担责任。《主道》讲：“有功则君有其贤，有过则臣任其罪。”《说疑》在提出“亡国之臣”、“不令之民”、“疾争强谏”之臣、“谋上”之臣、“谄谀之臣”的同时提出了“霸王之佐”，对何为贤臣作出了全面的说明。“霸王之佐”的代表人物有后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔、舅犯、赵衰、范蠡、大夫种、逢同、华登等十五人：

此十五人者为其臣也，皆夙兴夜寐，卑身贱体，竦心白意，明刑辟、治官职以事其君，进善言、通道法而不敢矜其善，有成功、立事而不敢伐其劳，不难破家以便国，杀身以安主，以其主为高天泰山之尊，而以其身为壑谷黼洧之卑，主有明名广誉于国，而身不难受壑谷黼洧之卑。如此臣者，虽当昏乱之主尚可致功，况于显明之主乎？此谓霸王之佐也。

“以其主为高天泰山之尊，而以其身为壑谷黼洧之卑”，是讲臣下应将君主看做如高天、泰山一样尊贵，而将自身看做是山沟峡谷、湓水洧水般卑下。“夙兴夜寐，卑身贱体，竦心白意”，“不难破家以便国，杀身以安主”，是认为臣下应一心一意、竭尽全力、任劳任怨甚至牺牲自己的家产和生命来为君主和国家服务。“明刑辟、治官职以事其君，进善言、通道法而不敢矜其善，有成功、立事而不敢伐其劳”，“主有明名广誉于国”，是讲臣下应能彰明刑法、履行公职、为君主治国献计献策，但并不夸耀自己的德才和功劳。臣下将治国的功劳归之于君主，君主就能享有英明的名声和广泛的称誉。

二、君臣不同利

君主与群臣地位不同，利益也不相同。《韩非子·孤愤》篇讲道：

臣主之利与相异者也。何以明之哉？曰：主利在有能而任官，臣利在无能而得事；主利在有劳而爵禄，臣利在无功而富贵；主利在豪杰使能，臣利在朋党用私。是以国地削而私家富，主上卑而大臣重。故主失势而臣得国，主更称蕃臣，而相室剖符。此人臣之所以谄主便私也。

臣下与君主的利益相对立。君主的利益在于任命有才能的人做官，而臣下的利益在于没有才能也可得到职务；君主的利益在于赐有功劳者爵禄，臣下的利益在于没有功劳也可得到富贵；君主的利益在于使豪杰发挥他的才能，臣下的利益在于依靠党羽得到个人的私利。因此，国家土地被削弱，私人家族就富裕；君主地位降低，大臣权势就重；君主失去权势，臣下就可控制国家。这就是大臣欺诈君

主满足私利的原因。因为君臣利益不同，利君则害臣，利臣则害君，如《内储说下——六微》所讲：“君臣之利异，故人臣莫忠。故臣利立而主利灭。”所以君主与臣下时时处在尖锐的冲突之中。《扬权》引黄帝之书曰：“上下一日百战。”《八奸》讲：“凡人臣之所道成奸者有八术。”提出臣下会利用“同床”、“在旁”、“父兄”、“养殃”、“民萌”、“流行”、“威强”、“四方”等八种方法来实现其阴谋。因此，君主必须充分认识君臣利益是对立的。《八经》中说：“知臣主之异利者王，以为同者劫，与共事者杀。”君主能够认识到臣下与自己利益不同则能对臣下有所防备，牢牢掌握自己的权势从而能称王天下；君主如果认为臣下与自己利益一致就会被臣下胁迫，与臣下共持国政就会被杀害。当然，韩非是站在保护君主利益的立场之上的。陈丽桂就讲道：“《韩非子》全书有十之六、七以上的理论都是为剔抉臣奸，防范人臣而发的。其势、其术、法三宝所要对付的，主要也是人臣。”^①

因为君臣的利益是对立的、此消彼长的关系，为了维护君主的地位和利益，君主要注意削弱臣下的利益，也就是臣下的权势和富贵。君主不能让臣下太贵、太富，以防止发生君臣易位的后果。《爱臣》讲：

爱臣太亲，必危其身；人臣太贵，必易主位；主妾无等，必危嫡子；兄弟不服，必危社稷。臣闻千乘之君无备，必有百乘之臣在其侧，以徙其民而倾其国；万乘之君无备，必有千乘之家在其侧，以徙其威而倾其国。是以奸臣蕃息，主道衰亡。是故诸侯之博大，天子之害也；群臣之太富，君主之败也。将相之管主而隆家，此君人者所外也。万物莫如身之至贵也，位之至尊也，主威之重、主势之隆也，此四美者，不求诸外，不请于人，议之而得之矣。故曰人主不能用其富，则终于外也。此君人者之所识也。

在君臣之间，君上臣下，君主地位尊贵，臣下地位低下。如果臣下地位尊贵、又拥有财富和权势，则会威胁君主的地位。韩非在文中多次强调这一观点，《孤愤》云：“万乘之患，大臣太重；千乘之患，左右太信。”《扬权》讲：“毋富人而贷焉，毋贵人而逼焉，毋专信一人而失其都国焉。”“有道之君，不贵其臣；贵之富之，备将代之。”《亡征》云：“凡人主之国小而家大，权轻而臣重者，可亡也。”“大臣甚贵，偏党众强，壅塞主断而重擅国者，可亡也。”《孤愤》认为“朋党用私”是臣下利益所在，《扬权》也认为“党与之具，臣之宝也”，因此，君主应尤其重视防止臣下聚党营私。《扬权》讲：“欲为其国，必伐其聚；不伐其聚，彼将聚众。……臣之所不弑其君者，党与不具也。”

为了防止臣下太富、太贵并利用其富贵结交朋党从而威胁君主的地位，必须

^① 陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，第216页。

能够防微杜渐。韩非在《喻老》中解释《老子·第六十三章》时讲：“有形之类，大必起于小；行久之物，族必起于少。故曰：‘天下之难事必作于易，天下之大事必作于细。’是以欲制物者于其细也。故曰：‘图难于其易也，为大于其细也。’”要控制物，需在其尚未发展壮大之时，韩非列举一系列事例说明这个道理，“此皆慎易以避难，敬细以远大者也”。因此，韩非认为君主应时刻掌握臣下的状况，在臣下拥有大量财富或重权高位之前及时制止他们，以防其势力发展壮大而无法控制。《扬权》提出“数披其木”的重要性：

为人君者，数披其木，毋使木枝扶疏；木枝扶疏，将塞公间，私门将实，公庭将虚，主将壅圉。数披其木，无使木枝外拒；木枝外拒，将逼主处。数披其木，毋使枝大本小；枝大本小，将不胜春风；不胜春风，枝将害心。公子既众，宗室忧喑。止之之道，数披其木，毋使枝茂。木数披，党与乃离。掘其根本，木乃不神。

韩非将臣下比喻为树木，将其势力比喻为树枝，“木枝扶疏”、“木枝外拒”、“枝大”、“枝茂”都是讲臣下势力强大、党羽众多。他认为君主应经常整修臣下这棵树木，这样朋党就会分崩离析；相反，如果君主不能及早制止臣下势力的扩张，等到其拥有数量众多的党羽时则无法控制。《扬权》讲：“主上不知，虎将为狗。主不蚤止，狗益无已。虎成其群，以弑其母。”韩非将预谋篡权杀君的臣下比做虎，将臣下的党羽比做狗。在臣下聚集党羽的时候如果君主不能了解情况而及时制止，党羽的数量会不断增加，臣下的势力变得强大就会杀掉君主。

韩非以道与万物的关系为依据，论证了君主的至高地位。臣下必须服从君主的意志，竭尽全力为君主服务，为君主建功立业的同时替君主承担罪责；而君主应以自己拥有的权势和地位为条件，支配和控制臣下。在《韩非子》一书中，韩非常用“畜臣”、“牧臣”这样的词语来表达君主对臣下的控制，这也是韩非君尊臣卑的观念的体现。君臣上下之分是儒家、法家、名家的共同主张，司马谈在《论六家要旨》中将“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”，“正君臣上下之分”，“正名实”看做不可更易的真理，黄老道家“采儒墨之善，撮名法之要”，同样认可君臣上下之分。但因为黄帝“法天则地”而创立各种制度的形象，黄老道家十分重视顺应天地之道行为以获得成功，在“道”之外，黄老道家更多地阐述了“天道”、“天地”的依据作用。《黄帝四经》还提出了“天极”、“天当”等一系列与天相关的概念作为人间社会的依据。因此，对于君臣上下之分，黄老道家主要是以天地的尊卑等级之分为依据进行论证的。黄老道家也强调君臣地位不同，因此应执守不同的道，反对臣侵其君，下凌其上。但是，天与地的关系和道与万物的关系毕竟不同，万物相对于道地位更为卑下，因此，黄老道家对君臣关系的理解与韩非不同。《称》中认为君臣关系是由“师”、“友”、“宾”、“庸”、“虏”逐次下降，君臣的师、友关

系正是韩非所批评的,而韩非所认可的君臣关系正是《称》中所说的臣为君的“庸”、“虏”,而这样的君臣关系被《称》的作者视做濒临危亡的君臣关系。

小 结

以上,我们对韩非的道论及其建立在道论基础上的相关理论进行了详细的讨论。首先,韩非继承了老子和黄老道家的思想,承认“道”是产生天地万物的根源,是万物存在和变化的原因和根据。同时,韩非虽承认“道”是“万物之始”,但实际上他不承认“道”先天地生,因此也就取消了“道”生万物的资格,他的哲学思想的落脚点在于“道”作为万物存在和变化之根据的作用,也就是一般所说的“道”的普遍规律的意义。他对“道”的规律性意义的强调与其对“理”的概念的重视密切相关。引入“理”的概念来解释“道”并不是韩非的独创,在《黄帝四经》和《管子》四篇中就已涉及“道”与“理”的关系问题,韩非则更加明确地解释了“道”与“理”的关系,以道为万理的依据。在“道”和“理”这对范畴中,韩非突出“理”的独立地位,提出“道尽稽万物之理”,“与理相应”。此外,韩非的“道”又是判断是非的纲纪,又具有政治统治术的意义,在韩非思想中实现了道家的本原之“道”与法家的“统治术”的对接。

在“道”的认识问题上,黄老道家认为可以通过修养虚静之心体道,体道后则可知万物。而韩非认为“道”不可闻见,但可以通过“道”在万物中的表现和功用来认识“道”,使得对道的认识成为现实的可能。实际上,“理”和“法”就是“道”在具体事物中和社会中的表现,因此,认识“理”和“法”也就认识了“道”。黄老道家与韩非所提出的是两条不同的认识路线:前者认为通过虚静之心体道,体道后则可知万物;后者则相反,认为可以通过对万物之理的认识推知道,因此,韩非尤其重视对事物之理的认知。

韩非将道作为法的依据,与黄老思想相同。《黄帝四经》的“道生法”和《管子》“法出于道”均以“道”为“法”的来源,一方面使“道”具有了社会性,可以在社会中发挥其作用,另一方面也使现实的法具有了不可侵犯的权威性。在韩非思想中,法是人的一切行为的标准,具有至高无上的权威,而“道”的存在,使法的权威性拥有了形而上的依据。但是,韩非虽然时常将“道”与“法”相提并论,但没有明确提出“道生法”或“法出于道”的主张。黄老道家思想中,执道者与执政者合一,因而执政者可成为道与法的中介,但韩非思想中的执政者多为中人之资,代表执政者意志的法并不能当然地合道,“法”与“道”的一致性是通过“法”的现实功用来论证的。同时,韩非之“道”是“常”与“变”的统一,“变”是道在万物中的存在状态,“道”因随不同的时而发生变化,与万物之理相应;以此为依据,韩非之法也是“常”与“变”的统一。他一方面强调法应因时而变,但也认为法应保持统一

和稳定。因为道随时变化,以它的变化保持和各种事物具体的理相适应,所以在韩非思想中道虽是法的根据,但道实际上对法不具备指导和制约作用,从而为法实现保护君主权势和利益的目的提供了便利。韩非强调道对于万事万物死亡、衰败的作用,不同于道家所重视的道对于万事万物生化、成功的作用,为其重刑重罚的主张提供了依据。道具有周遍性,没有任何事物可以逃离道的支配和决定作用,且道对待万事万物没有偏私;同样,法也具有普遍性,作为赏罚的依据,臣民无论贵贱均需接受法律的制约,同时,法对臣民也没有偏私;但是,君主的地位相当于道而不是万物,因此不需接受法的制裁。同时,《黄帝四经·称》提出“太上无刑”的主张,可见,以法治国并非《黄帝四经》所认可的最理想的治国方式,作者仍然认为治国的最高境界是不用刑罚而百姓能自然向善,而韩非在《大体》中所描述的“至安之世”仍以法为保障。这也体现出《黄帝四经》融合法家思想的道家立场,而韩非是站在法家立场上借用道家的“道”作为法的依据,黄老道家与韩非的立场根本不同。

黄老道家承认社会秩序,进而也承认调整社会秩序的各种社会制度的地位,因此,黄老道家不只将道与法结合,也多承认仁、义、礼源于道。韩非在《解老》中肯定仁、义、礼均来源于道德,这一思想倾向是韩非受黄老思想影响的体现。仁、义、礼虽源于道,但韩非的道是随时变化的,在不同的时代会有不同的表现。在韩非所说的上古、中古,仁、义、礼是道的表现,但在当时,法才是道的表现,因此,仁义礼治只适合于古代而不适合当时的社会现实,无法实现治国的功效,且与以法治国相对立,会削弱法的权威,导致国家弱乱衰亡。法是韩非所选择的利多弊少的统治方法,而其他统治方法他均放弃了,这就不同于黄老道家的政治理论。

在“道”与“一”的关系中,韩非认为“一”是“道”的数字表示,意为道的独一无二,他以道与一、道与万物的关系为依据,论证了君主地位和权力的独一无二、至高无上、不可侵犯。而黄老道家主要以天地之道为依据来论证君臣上下之分。因为依据不同,二者对君臣关系的理解也不同。韩非主张严守君臣上下的尊卑等级之分,而黄老道家则赞扬君臣之间的师友关系。在此基础上,韩非强调君臣利益的冲突,警告君主随时防备臣下财富和势力扩张以保护自己的权力和地位。

综上所述,韩非将道作为天地万物的本原,并以道为依据,论证了法的权威性、法的常与变、法的普遍性,并以道与万物的关系为基础,论证了君主至高无上的地位。可见,韩非对老子的道的解释、对黄老道家道论的继承和发展,均是确立君主的至高地位和法的权威服务的。

第四章 虚静思想

韩非不仅继承、发展和改造了老子和黄老道家的道论，他亦有着完整并独具特色的清静无为思想，既阐述了其作为内在精神修养及其认识方法的方面，又论述了其作为外在行为的方面，尤其重视无为的政治实践。韩非所讲的清静无为亦可分为虚静、贵因和形名学说几个方面，本章首先探讨韩非的虚静思想及其与黄老学的关系。

第一节 道家的虚、静与虚静

“虚静”是道家思想的标志性概念，它既是道的特性，又是精神修养的要求、得道的条件，同时也是一种认识方法和统治方法。在道家思想系统中，对虚、静的使用有几种不同的情况，虚静思想亦有一个发展的过程。

一、虚与静分用

在《老子》和早期的道家思想中，“虚”与“静”多分别使用，二者各具独特的意义。老子论“虚”，首先指道和天道，如《老子·第五章》讲：“天地之间，其犹橐籥乎？虚而不屈，动而愈出。”《老子·第四章》讲：“道冲，而用之或不盈。”“冲”通“盅”，空虚之义。俞樾曰：“‘道盅而用之’，‘盅’训虚，与‘盈’正相对，作‘冲’者假字也。”^①虽然“冲”是“盅”的假借，“盅”可训为“虚”，但也可见在《老子》思想中，“虚”的概念尚未具有突出的地位。“虚”又可指心灵状态。《老子·第三章》讲：“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫智者不敢为也。为无为，则无不治。”“虚其心”指使百姓之心为虚的状态，“虚其心”、“弱其志”就是“无知无欲”。“志”为意志，《说文·心部》云：“志，意也。”在中国古代思想中，“志”有时与“情”义近。《左传·昭公二十五年》云：“民有好恶、喜怒、哀乐，生于六气，是故审则宜类，以制六志。”杜预注：“为礼以制好恶喜怒哀乐六志，使不过节。”孔颖达疏：“此六志，《礼记》谓之六情。在己为情，情动为志，情志

^① 俞樾：《诸子平议》，上海：上海书店，1988年版，第144页。

一也。”^①情又与欲的产生关系密切，因此，“弱其志”应与“无欲”相对，则“虚其心”与“无知”相对，“虚”指心的无知状态。《老子》对“静”的单独使用则较多。第三十七章讲：“道常无为而无不为。侯王若能守之，万物将自化。化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫亦将无欲。不欲以静，天下将自正。”第四十五章讲：“躁胜寒，静胜热。清静为天下正。”第五十七章讲：“我无为而民自化，我好静而民自正，我无事而民自富，我无欲而民自朴。”第二十六章讲：“重为轻根，静为躁君。是以君子终日行，不离辘重。虽有荣观，燕处超然。奈何万乘之主，而以身轻天下？轻则失本，躁则失君。”老子论“静”，主要指得道君王内心之无欲，以及治国之无事，静能胜躁，君主之静不但能保证其为天下之君长的地位，且能达到天下自正的结果，因此，“静”是老子无为政治思想的重要方面。

庄子在《人间世》中提出了“心斋”这一概念：“若一志，无听之以耳而听之以心；无听之以心而听之以气。听止于耳，心止于符。气也者，虚而待物者也。唯道集虚。虚者，心斋也。”庄子认为消除感官和心灵的认知能力，则能无知，无知则能无志无求，无志无求则心无所藏，心无所藏就是“虚”。对于“虚”的心灵状态庄子以“气”、“虚室”为喻。《庄子》内篇并没有提出“静”的概念，但讲到了心灵的“止”与“宁”。《人间世》讲：“虚室生白，吉祥止止。夫且不止，是之谓坐驰。夫徇耳目内通而外于心知，鬼神将来舍，而况人乎！”郭象注曰：“夫吉祥之所集者，至虚至静也。”成玄英疏曰：“言吉祥善福，止在凝静之心。”^②“吉祥止止”的后一个“止”字已然蕴含了“静”的意义，并也出现“虚”与“静”相伴的萌芽。《大宗师》中提出“撻宁”的概念，林希逸解释道：“‘撻’者拂也。虽撻扰汨乱之中，而其定者常在。‘宁’，定也。扰乱而后见其安定，故曰撻宁。”^③“止”、“宁”有宁静、安定之义，与“静”有类似的意义。《礼记·乐记》讲：“人生而静，天之性，感于物而动，性之欲也。”人心感于物而动，改变了人心本静的状态，从而产生欲望，这一理解也适用于对庄子之“止”、“静”、“宁”的解释。“静”与“动”相对，指人心不动的状态，人心因感于物而动，而有欲望，因此，要保持心静，就应使心灵不受外物所感，即不受外物的干扰和诱惑，不因为外物的变化而发生变化。《德充符》中讲道：“死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗；审乎无假而不与物迁，命物之化而守其宗也。”“不与物迁”就是心灵之“静”，“死生亦大矣，而不得与之变；虽天地覆坠，亦将不与之遗”是心灵不随外物的变化而变化的极端表现。因此，“静”主要指心之无欲，不受外物的诱惑，从而能够保持心灵的宁、止，庄子常以止水比喻这种不动心的状态。《庄子》内篇又有“和”的概念。《德充符》讲：“且不知

① 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，第 891 页。

② 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，2004 年版，第 151 页。

③ 林希逸注，周启成校注：《庄子庸斋口义校注》，北京：中华书局，1997 年版，第 111 页。

耳目之所宜，而游心乎德之和。”成玄英疏：“耳目之宜，宜于声色者也。”^①“声色”指物，“不知耳目之所宜”，就是指忽略耳目等感官对外物的分别和好恶，与“心斋”的“无听之以耳”、“听止于耳”相似，是“虚”的功夫，“和”指心灵的平和、宁静，是由“虚”而获得的“静”。该篇又讲：“故不足以滑和，不可入于灵府。”“平者，水停之盛也。其可以为法也，内保之而外不荡也。德者，成和之修也。德不形者，物不能离也。”庄子所讲的“德”就是修养平和、宁静之心，他同样以不动的水比喻心之“和”，可见，“和”与“静”义近。总之，在庄子思想中，“虚”与“静”分别来讲，“虚”重“无知”，与“静”义近的“宁”、“止”、“和”重“无欲”，庄子所提倡的心灵修养是由“虚”而“静”、由“无知”而“无欲”的过程。

《管子》四篇中，“虚”与“静”的意义不像《老子》和《庄子》内篇中的“虚”和“静”分别偏重于“无知”和“无欲”，二者的意义更为接近，甚至可以互释。如《心术上》提出“静因之道”，在解释的部分完全以“虚”来解“静”：

是以，君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去智与故。……是故有道之君，其处也若无知，其应物也若偶之，静因之道也。

“恬愉无为，去智与故”，言虚素也。……“君子之处也若无知”，言至虚也……故物至则应，过则舍矣。舍矣者，言复所于虚也。

“静”指排除主观的智谋和成见即“去智与故”，即“若无知”，也就是“至虚”、“虚素”。

二、虚与静对举

“虚”和“静”的另一种用法为“虚”与“静”对举。《老子·第十六章》云：“致虚极，守静笃。万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，静曰复命。复命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。”此处将“虚”与“静”对举，“致虚”、“守静”皆针对人的精神修养而言，为“虚静”概念的形成埋下了伏笔。但是，竹简本《老子》为：“致虚，恒也。守中，笃也。”刘笑敢认为：

竹简本之“守中”之“中”，帛书本以后各本作“静”，或为韵近而讹。竹简本意义更为明晰，当以竹简本文字句式为原貌。“中”当为第五章“不如守中”之“中”，第四十一章“勤能行于中”之“中”。^②

① 郭庆藩：《庄子集释》，第191页。

② 刘笑敢：《老子古今》，第200—201页。

如果以竹简本为《老子》原貌,则说明“静”在《老子》中主要从无为之治的角度来解释,作为精神修养意义上的“虚”与“静”在《老子》中尚未具有突出的地位,且虚与静尚未发生密切的关联。但是,帛书本以后各本以“静”与“虚”相对而不是“中”,并非如刘笑敢所说为韵近而出现错误,而正反映出在《老子》书和老子思想的传播过程中,“虚”与“静”越发受到重视且二者产生越来越密切的联系并逐渐成为道家的精神修养的核心概念。在这一背景下,《老子》的传播者将“中”改为“静”与“虚”相对。

在《管子·心术上》中有“天曰虚,地曰静,乃不忒”,“虚”与“静”对举,“虚”为天道的特征,“静”为地道的特征,也就是说,人心之“虚”与“静”是对天地之道的效仿。

三、虚与静连用

“虚”和“静”的第三种用法为“虚”与“静”连用。《老子》、《管子》和《庄子》内篇均未出现“虚”与“静”连用的情况。《黄帝四经》中首先出现了“虚静”的提法。《经法·名理》讲“虚静谨听,以法为符”,“执道者能虚静公正”,虚静主要是作为一种认识方法和处理问题的态度。《庄子·天道》篇出现了“虚”与“静”连用的情况:“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至。”“夫虚静恬淡寂寞无为者,万物之本也。”“言以虚静推于天地,通于万物,此之谓天乐。”在《天道》的作者看来,虚静、恬淡、寂寞、无为是万物的根本,也是养神的根本。在《庄子》书中,“虚”与“静”连用只出现于此篇之中。《刻意》中的“夫恬淡寂寞,虚无为,此天地之平而道德之质”与《天道》中的“夫虚静恬淡寂寞无为者,天地之平而道德之至”表达十分接近,但尚未使用“虚静”而是“虚无”。《韩非子·说二》引郑长者言:“夫虚静无为而无见也。”《淮南子·精神训》有“气志虚静恬愉而省嗜欲”、“恬愉虚静”等表达方式。可见,“虚静”的组合方式在《黄帝四经》中首先出现,但在战国末至汉初才较多使用并逐渐固定下来,成为道家的标志性思想。^①

第二节 韩非思想中的虚与静

对他者思想的改造经常以对其重要概念的重新解释为开端,韩非对道家思

^① 本书采纳《黄帝四经》产生于战国中期的观点,早于《孟子》、《庄子》内篇、《管子》四篇,但“虚静”连用似乎不应出现于战国中期《孟子》、《庄子》内篇、《管子》四篇成书以前,也有可能是文本传播过程中所出现的改变。

想的改造亦是如此。他在《解老》中对“虚”和“静”的意义均有明确的概括。

一、韩非之“虚”与“德”

韩非在《解老》开篇给“虚”下了定义：“虚者，谓其意无所制也。”“意”，《说文·心部》讲：“意，志也。从心。察言而知意也。”《增韵·志韵》讲：“意，心所向也。”可见，“意”是指人心的意志和意向。“意无所制”就是讲人内心的意志、意向不受任何的牵制和束缚，这是一种内心完全自由的状态。“意无所制”，则人心不仅不受任何外界事物的束缚，也不受任何特定知识、意念的约束。韩非认为这种人心不受任何限制的状态就是“虚”。

我们联系该句的上下文可以更明晰地理解韩非思想中“虚”的意义。在解释《老子·第三十八章》“上德不德，是以有德”和“上德无为而无不为”时，韩非讲：

德者，内也。得者，外也。上德不德，言其神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。为之欲之，则德无舍。德无舍则不全。用之思之则不固。不固则无功。无功则生于德。德则无德，不德则在有德。故曰：“上德不德，是以有德。”

所以贵无为无思为虚者，谓其意无所制也。夫无术者，故以无为无思为虚也。夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。虚者，谓其意无所制也。今制于为虚，是不虚也。虚者之无为也，不以无为为有常。不以无为为有常则虚。虚则德盛。德盛之为上德。故曰：“上德无为而无不为也。”

在这一段里，韩非为我们阐述了“德”、“无为”和“虚”的意义及其相互之间的关系。“德”是“身全”，指“神不淫于外”。此处，“淫”是游离、游散之义，《广雅·释言》讲：“淫，游也。”《管子·明法》有“不淫意于法之外”，《韩非子·有度》为“不游意于法之外”。“神”指人的精神，韩非又讲“身以积精为德”，可见，同《管子》四篇相同，此段中的“神”与“精”同义，指“精气”。“德”就是精气在人体内的积聚，如果不断受到外物的引诱，精气就会流泻而出，“神不淫于外”就是要保持积聚的精气不因外物的引诱而流泻而出。

如何“有德”，也就是如何使精气不断进入、积聚而不受外物引诱而流泄，韩非讲到了“无为”、“无欲”、“不思”、“不用”几个概念。“无为”则德集聚于心，“无欲”则能成就其德，“不思”则德能安于心，“不用”则德能固其所。与之相反，为有欲，用之思之，德就会失去其存在的处所。可见，“无为”、“无欲”、“不思”、“不用”是完成和保存“德”的方法和途径，通过这四者，精气能够聚集，能够完成，能

够稳固。一般而言，“无为”、“无欲”、“不思”、“不用”的心灵状态可以说是“虚”了，但是，韩非认为，将“无为”、“无思”等看做“虚”只是强调其“意无所制”的方面，如果执著于“无为”、“无思”为“虚”，内心时常想着要保持“虚”的状态，人心就又被“虚”的意念所牵制，如此为“虚”则非“虚”。真正的“虚”，就是不有意把“无为”当作常道，这样人心就不会执著于“无为”，人心不受“无为”、“无思”和“虚”这样的意念的牵制，才真正达到了“虚”，达到了“虚”，则能“德盛”。“虚则德盛”，就是说心虚则精气能够不断地进入且不受外物引诱而流泄，精气积聚而不流泄，就是德的充实完满。可见，韩非所讲的“虚”并不是内心虚空无物，而是指人心的意志、意向不受任何牵制的状态，而且也不受“虚”和“无为”、“无思”的牵制。有意为虚，有意无为，就是“不虚”，就是“有为”。韩非将“虚”的意义发展为“意无所制”，也不执著于“无为”、“无思”，并不受“虚”的意念的牵制，是对道家“虚”的观念的反思。唐君毅讲道：

此在义理上言，与后之佛家之言空者，当空有，亦当空空，其本旨正不殊。佛家之只言空有者，为小乘，必更点出空空之义，乃为大乘之真空。则解老文之言及此虚“虚”之义，亦即点出道家言虚之大乘义者，而当视为道家思想之发展者也。^①

在战国中后期，思想界一般以“无藏”来理解“虚”的意义。《管子·心术上》提出：“虚者，无藏也。故曰去知则奚求矣，无藏则奚设矣。无求无设则无虑，无虑则反复虚矣。”荀子则对以“无藏”为“虚”的观点进行反思，他在《解蔽》篇中讲：“心未尝不臧也，然而有所谓虚。”“人生而有知，知而有志，志也者，臧也；然而有所谓虚，不以所已臧害所将受，谓之虚。”荀子认为人天生具有认知的能力，即分别是非的能力，有知则有志，有志则心有所藏，有所藏就无法达到心虚。因此，荀子认为“虚”并不是心中毫无所藏，因为人与生俱来的认知能力使人无法达到这种状态，“虚”只是不以心中已藏妨碍新的认识。荀子认为人心不能“无藏”，即道家所倡导的以“无藏”为虚无法实现，因此，他认为“虚”只是不以所藏妨害所将受。沿着荀子的论证思路，我们对韩非之“虚”的理解可以获得唐君毅所讲的“虚‘虚’”之外的另一思路，也就是说，韩非认为真正的“虚”并不是内心完全无欲、无思，更不能执著于无欲、无思，而是即使内心有欲、有思，但人心不执著于此欲、此思，人心的意志、意向不受其思、其欲的牵制，则可以以为“虚”。韩非对道家以“无藏”、“无欲”、“无思”为“虚”的观念的反思，是在其师荀子之上的进一步发展，如果从这一角度来理解韩非之“虚”，他的“虚”的观念与荀子一样是对道家“虚”的概念的新解释，这一解释亦使“虚”的心灵修养功夫更切实可行。

^① 唐君毅：《中国哲学原论——原道篇》上册，北京：中国社会科学出版社，2006年版，第236页。

二、韩非之“静”

另一个重要概念“静”就人的精神思虑而言，指爱惜精神不过度思虑。韩非在《解老》中说：“是以圣人爱精神而贵处静。”“众人之用神也躁。躁则多费，多费之谓侈。圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬。”“天地不能常侈常费，而况于人乎？故万物必有盛衰，万事必有弛张……圣人爱宝其神则精盛。”“用神”指精神的消耗，“躁”指精神耗费多，“静”则指精神耗费少。从保有精气的角度讲，精神的耗费就是精气的流泄，“静”就是使精气不会流泄而出。“静”与“德”也同样有密切关系，“德”是“神不淫于外”，“静”是爱惜精神，不多耗费，这样就可以达到精神不为外物所干扰，精气就不会流泄而出，即“精盛”。爱惜精神偏重于人的思虑而言，因为人的思虑就是精神的耗费、精气的流泄。韩非讲：

书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。所谓事天者，不极聪明之力，不尽智识之任。

知治人者其思虑静，知事天者其孔窍虚。思虑静，故德不去。孔窍虚，则和气日入。故曰：“重积德。”夫能令故德不去，新和气日至者，蚤服者也。故曰：“蚤服，是谓重积德。”积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物。

人要适应动静的节度，减少思虑所耗损的精神，这样可以“思虑静”，“思虑静”则身体所积的精气就不会减少，“德”就不会离开。不要穷尽聪明智识的能力，这样就可以达到孔窍的空虚和感官的通畅，和气就会进入人的身体。“德”就是一个通过“虚”和“静”不断积累精气和保存精气的过程。

在韩非思想中，精神修养意义上的“德”、“虚”、“静”三个概念强调人的精神不受外物的干扰、诱惑和牵制，通过“虚”和“静”不断积累精气和保存精气才能有“德”。韩非以“身以积精为德”，吸收了《管子》的精气说；以“虚”和“静”为积精的方法，这一观点也是来自于《管子》。《心术上》认为修养心灵之“虚”应“无藏”、“无求”、“无设”、“无虑”、“去智与故”，即排除一切成见、情感、欲望、思虑以及智巧。韩非继承了《管子》的观点，也认为去除人的喜恶等情感，达到心灵之虚，就可以得道。《扬权》讲：“去喜去恶，虚心以为道舍。”“道舍”的表达方式也就是《管子》中的“精舍。”

同时，《韩非子·喻老》在解释《老子·第二十六章》的“重为轻根，静为躁君”时还从政治哲学的角度给“静”下了一个新的定义：

制在己曰重，不离位曰静。重则能使轻，静则能使躁。故曰：“重为

轻根，静为躁君。故曰君子终日行不离辘重也。”邦者，人君之辘重也。主父生传其邦，此离其辘重者也。故虽有代、云中之乐，超然已无赵矣。主父，万乘之主，而以身轻于天下。无势之谓轻，离位之谓躁，是以生幽而死。故曰：“轻则失臣，躁则失君。”主父之谓也。

《老子》“轻则失根，躁则失君”中的“君”与“根”相对，并非君臣之“君”，而是根本、主宰之义。在这里，韩非通过置换概念的内涵给予了重新定义。在将“君”解释为君主、君位的同时，韩非将《老子》原文的“根”改作“臣”。^①这一改动和解释说明韩非之“轻”、“重”、“静”、“躁”完全是从君臣关系的角度来解释的。韩非以道与万物的关系为依据，论证了君主的至高地位，君臣不同道，君主不要做不属于君主职责的事情，而要充分利用其所处的君主之位、所拥有的权势来控制臣下，让臣下各尽其职，君主能够“以重使轻”、“以静使躁”。《主道》讲：“人主之道，静退以为宝。不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。是以不言而善应，不约而善增。”这一对“静”的新解释对老子思想进行了改造，也受到了黄老道家的影响。《黄帝四经·经法·四度》中的“君臣当位谓之静”是韩非“不离位曰静”思想的直接来源。《管子》四篇也把虚静的思想应用到了政治理论中。《心术上》以心在身体中的地位类比君臣关系，心不同于九窍，君不同于群臣。心灵能够控制形体，让九窍各司其职。君主也应如此，控制臣下，使臣下在各自的职位上各尽所能，而君主并不直接去做臣下应做的事情，这就是君主的“静”。“动则失位，静乃自得”，与韩非的“不离位曰静”意义也接近。心灵虚静能为“道舍”，君主虚静则能以静制动、以阴制阳、以虚制实。《管子》“阴则能制阳”、“静则能制动”的思想也被韩非所继承。

第三节 虚静与认识

韩非认为虚静之心能有“德”，能为“道舍”，但他认为可以通过对道在万物中的功用和表现来把握无形的道，从而将认识的对象转向万物，因此他特别重视人对万物的认识问题，充分阐述了“虚静”对于获得关于万物的正确认识的价值。

一、虚静与认识能力

人的认识能力是产生认识的条件，人是否具有正确认识事物的能力是认识

^① 王弼本为：“轻则失本，躁则失君。”帛书甲本为：“轻则失本，躁则失君。”帛书乙本为：“轻则失本，躁则失君。”韩非的引用则与各本意义完全不同。

论中的重要问题。韩非在《解老》中对于人的认识能力有如下的论述：

聪明睿智，天也。动静思虑，人也。人也者，乘于天明以视，寄于天聪以听，托于天智以思虑。故视强则目不明，听甚则耳不聪，思虑过度则智识乱。目不明则不能决黑白之分，耳不聪则不能别清浊之声，智识乱则不能审得失之地。目不能决黑白之色则谓之盲，耳不能别清浊之声则谓之聋，心不能审得失之地则谓之狂。盲则不能避昼日之险，聋则不能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。书之所谓治人者，适动静之节，省思虑之费也。所谓事天者，不极聪明之力，不尽智识之任。苟极尽则费神多，费神多则盲聋悖狂之祸至，是以嗇之。嗇之者，爱其精神，嗇其智识也。故曰：“治人事天莫如嗇。”

人作为认识主体具有天生的认识能力，即“聪明睿智”。人的认识能力包括耳目等感官所具有的感性认识能力即“聪明”和心灵所具有的理性思维能力即“睿智”。人的动静思虑就是对天生的聪明睿智的使用。要获得关于外物的正确认识首先要保持其认识能力，保持感官和心灵的认识能力要避免对感官和心灵的过度使用。如果眼睛看得太多，就会不明，不明就不能分黑白，这就是盲；耳朵听得太多，就会不聪，不聪就不能分辨声音，这就是聋；人心思虑太多，智识就会混乱，智识混乱就不能申明得失，这就是狂。也就是说，对于人的认识能力的过度使用会导致认识能力的丧失，而认识能力丧失也就无法获得正确的认识从而就不能避“昼日之险”、“雷霆之害”和“人间法令之祸”等祸患。韩非在《喻老》中所说的“空窍者，神明之户牖也。耳目竭于声色，精神竭于外貌，故中无主。中无主则祸福虽如丘山无从识之”也是相同的意思。可见，人的认识能力的过度使用是妨碍正确认识的原因，是造成祸患的根源。所以，要“不极聪明之力，不尽智识之任”，也就是要避免“费神多”，要“爱精神”、要“用神也静”。“神静”则精气不会损耗和流泄，精气积聚得越多，神智越清明，人的感官和心灵的认识能力越强。

人天生的认识能力是认识产生的条件，人将自身具有的认识能力与外物即认识对象相接从而产生认识，这是认识活动中的主体和客体两个方面，二者的结合才能产生认识，缺一不可。人的认识要有外在对象，即物和物理，所以韩非反对“前识”，《解老》云：

先物行先理动之谓前识。前识者，无缘而妄意度也。何以论之？詹何坐，弟子侍，有牛鸣于门外。弟子曰：“是黑牛也而白题。”詹何曰：“然，是黑牛也，而白在其角。”使人视之，果黑牛而以布裹其角。以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣！故曰“道之华也”。尝试释詹子之察，而使五尺之愚童子视之，亦知其黑牛而以布裹其角也。故以詹子之察，苦

心伤神，而后与五尺之愚童子同功，是以曰“愚之首也”。故曰：“前识者，道之华也，而愚之首也。”

“前识”就是人的认识能力离开外在的认识对象而产生的纯粹的主观臆测。詹何并没有看到牛而判定黑牛以白布裹其角，这就是“前识”。这样产生的认识不能够符合事物的真实情况，即使有詹何似的本领而能偶然地达到符合，同把人的认识能力与外在事物相接而得到的认识相比是“华而不实”、“苦心伤神”，“苦心伤神”就是不“静”，会使精气损耗和外泄，从而伤害人的认识能力。

二、情、欲与认识

韩非的“虚静”强调人的精神不受外物的干扰、诱惑和牵制，但是，如果有“所好之物”，有“可欲之类”，人心受“所好之物”、“可欲之类”的牵引和扰动，产生喜怒、好恶等情感和欲望，人的精神就会执著于某些外在事物而不能达到自由。因此，“虚静”排斥人的情感和欲望。韩非在解释《老子·第四十六章》的“罪莫大于可欲，祸莫大于不知足”时具体阐述了情感、欲望对认识活动的负面影响：

人有欲则计会乱，计会乱而有欲甚，有欲甚则邪心胜，邪心胜则事经绝，事经绝则祸难生。由是观之，祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良民为奸，退则令善人有祸。奸起则上侵弱君，祸至则民人多伤。然则可欲之类，上侵弱君而下伤人民。夫上侵弱君而下伤人民者，大罪也。故曰：“祸莫大于可欲。”

由于人有欲望，内心就不虚不静，无法排除个人的主观意愿和成见的牵制，因此无法正确认识事物的真实面目，无法把握事物的发展规律，于是会作出错误的判断和谋划，最后导致违反事物的发展规律而行事，也就是“事经绝”，从而产生祸难。韩非认为老子之所以将欲望视为最大的祸患，其中的关键之处就在于欲望影响了人们对事理的正确判断，这当然是老子思想本身并不包含的内容。《解老》在解释《老子·第五十四章》的“善建者不拔”时也讲道：

人无愚智，莫不有趋舍。恬淡平安，莫不知祸福之所由来。得于好恶，怵于淫物，而后变乱。所以然者，引于外物，乱于玩好也。恬淡有趋舍之义，平安知祸福之计。

人在恬淡平安之时，均能了解祸福从何而来，也就是说能够正确认识事理。而当人心被好恶之情所支配，受玩赏的东西引诱时意识就会变得混乱，就无法获得正

确认识。但是，韩非并不否认人的基本生理需求，他讲：

人无毛羽，不衣则不犯寒。上不属天而下不着地，以肠胃为根本，不食则不能活。是以不免于欲利之心。欲利之心不除，其身之忧也。故圣人衣足以犯寒，食足以充虚，则不忧矣。

因为人有衣食之需，所以会产生欲利之心，于是产生祸患，圣人的不凡之处在于满足于温饱而不被欲望所牵累，“是以圣人不引五色，不淫于声乐；明君贱玩好而去淫丽”，“虽见所好之物不能引”，“虽有可欲之类，神不为动”。圣人能够不受五色的引诱，不沉迷于声乐，不被所好之物牵引，精神不为可欲之类所扰动，能够“意无所制”、“神不淫于外”，也就是能够“虚静”，从而能够正确认识事理，避免祸难。《解老》又讲：

是以圣人爱精神而贵处静。此甚大于兕虎之害。夫兕虎有域，动静有时，避其域，省其时，则免其兕虎之害矣。民独知兕虎之有爪角也，而莫知万物之尽有爪角也，不免于万物之害。何以论之？时雨降集，旷野闲静，而以昏晨犯山川，则风露之爪角害之。事上不忠，轻犯禁令，则刑法之爪角害之。处乡不节，憎爱无度，则争斗之爪角害之。嗜欲无限，动静不节，则瘕疽之爪角害之。好用其私智而弃道理，则网罗之爪角害之。兕虎有域，而万害有原，避其域，塞其原，则免于诸害矣。

野牛和老虎有爪牙与角会危害人类，但它们的活动有一定的地点和时间，了解这些规律，避开它们活动的地域和时间，就可免去野牛和老虎的危害。万事万物皆如野牛和老虎，如果能够了解事物的规律，就可以避开各种事物所带来的危害。因此，圣人爱惜精神、节制嗜欲，以虚静认识天地万物之理。

总之，韩非认为，人具有天生的正确认识事物的能力，为了保持这一能力，应排除情感、私欲、成见等对人心的牵制，即心“虚”，也就是韩非所讲的“知事天者，其孔窍虚”，避免耳目感官和心灵的过度使用，不耗费过多的精神，即神“静”，也就是韩非所讲的“知治人者，其思虑静”。心“虚”则精气不断进入，神“静”则精气不会损耗和流泄，精气积聚得越多，神智越清明，人的认识能力越强。“虚静”可以使人保持天生的认识能力，这是产生正确认识的先决条件之一。其次，“虚静”能够保证认识过程中不掺杂主体的私欲、情感、成见等因素，从而保证认识结果的正确。《韩非子·主道》云：“故虚静以待，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。”“虚静”使人心如一面明亮通彻的镜子，镜子一方面明亮可以照物（镜子的明亮如人的认识能力），一方面通彻没有任何杂质和污染（如人心去除主观因素），事物本身是什么样子在镜子中就呈现出什么样子而不会有丝毫

的改变。最后,由于“虚静”的作用可以保证人的认识的正确性,因此,人们就可以使自己的行为符合事物的规律,不但可以避免祸害,还可以达到“无不克”的结果。《解老》讲道:“圣人在上,则民少欲;民少欲,则血气治而举动理;举动理则少祸害。”“积德而后神静,神静而后和多,和多而后计得,计得而后能御万物,能御万物则战易胜敌,战易胜敌而论必盖世,论必盖世,故曰‘无不克’。无不克本于重积德,故曰‘重积德,则无不克’。”可见,韩非所阐述的虚静的认识论的意义以现实功用为目的,是为建立功业服务的。

韩非认为虚静可以保持和增强人的认识能力,能够获得对事物的正确认识,这一观点亦来源于黄老思想。《黄帝四经》尤其重视“虚静”在认识活动中的作用。《经法·道法》讲:“见知之道,唯虚无有。”要达到“虚无有”的境界,就要做到“无执”、“无处”、“无为”、“无私”。《经法·论》讲道:“静则平,平则宁,宁则素,素则精,精则神。至神之极,[见]知不惑。”《黄帝四经》关于“虚”与“无执”、“无处”、“无为”、“无私”的关系的解释,虚静产生正确认识的思想被韩非所继承。《管子》四篇亦认为心灵的虚静不但可以达到最高的修养,还可以拥有最高的智慧,可以遍知天下。但是,《黄帝四经》和《管子》四篇认为内心达到虚静的状态就能够体道,体道则能获得超凡的认识能力。《经法·名理》篇将体道而获得的认识万物的能力称为“神明”;《道原》也认为圣人能够体悟无形无声的道,体道的圣人能够查知事物的极致,能够认知人们所不能认知的事物,把握人们所不能把握的一切;《十大经·成法》篇也以道为认识万物的源泉。虽然虚静的认识论和政治哲学的意义在黄老道家中很受重视,但修养论意义仍是根本。韩非则认为“道”不可闻见,但可以通过对“道”在万物中的表现和功用来认识“道”,因此,他强调人积累精气、保养精神的目的在于保持人天生的认识能力,去除妨碍人获得正确认识的主观因素,从而认识物及物之理,这是一种对象化的主体对客体的认识。虽然韩非在《解老》中亦讲道:“体道则其智深,其智深则其会远,其会远众人莫能见其所极。”《扬权》也讲:“去喜去恶,虚心以为道舍。”但体道的境界并非韩非所关注的问题,因此,直观甚至神秘的体道境界作为道家包括黄老道家在内的最高精神追求已被韩非所忽视,他的视线已转向万物包括人间社会。

第四节 虚静与法、术

韩非重视“虚静”在保持和增强人的认识能力、获得正确认识中的价值,而且尤其关注“虚静”在君主治国理政中的作用。他阐述了人的情感、欲望、智能扰乱牵制人的精神即“不虚”、“不静”所带来的祸患,尤其是对“法”的权威性的危害,并着重阐述了“虚静”的政治统治术的意义。

一、公与私

“虚静”排斥人的情感和欲望，韩非致力于为君王提供南面之术，因此，君主的情感和欲望是韩非关注的焦点。君主的情感、欲望是“私”，治国所要求的“公”指“法”。《有度》讲“奉公法，废私术”，“人主释法用私”，《诡使》讲“道私者乱，道法者治”，“夫立法令者以废私也，法令行而私道废矣。私者，所以乱法也”，均直接将“法”与“私”相对，并常将“法”称为“公法”，就如王中江所言：“法家确有把君主绝对化的情形，但也主张天下国家和法律，是公，不能化为私有。”^①关于公与私的关系，韩非在《五蠹》中讲：“古者仓颉之作书也，自环者谓之私，背私谓之公，公私之相背也，乃仓颉固以知之矣。今以为同利者，不察之患也。”韩非从字源上说明公与私相对立的本质，认为二者不可兼顾、不可两利。

韩非认为“法”以“道”为依据，与“道”和“理”具有一致性，依法治国也就是顺道理从事，可以获得强大的功效，因此要维护法的绝对权威。《韩非子·大体》讲：“不引绳之外，不推绳之内；不急法之外，不缓法之内。”在“公”与“私”这对不可两立的矛盾中，韩非选择“立公法”而“弃私”，即“因道全法”，而放弃私情和私欲。他在《饰邪》中讲：

明主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公义也；必行其私，信于朋友，不可为赏劝，不可为罚沮，人臣之私义也。私义行则乱，公义行则治，故公私有分。……公私不可不明，法禁不可不审，先王知之矣。

明主治理国家，一定要将“公”与“私”严格区分。“公”指法制，“私”在此段中为“私恩”、“私义”。“恩”意为情爱、宠爱。《诗·邶风·鸛鸣》：“恩斯勤斯，鬻子之闋斯。”《毛传》：“恩，爱也。”朱熹集传：“恩，情爱也。”^②“义”与“恩”义同，指恩义、情意。“私恩”、“私义”也就是个人的爱的情感。韩非主张去除个人的情感因素对执法的影响，完全按照法的规定行事，令行禁止，信赏必罚。君主应如此处理个人情感与法的关系，同时也应防备臣下的情感影响公法的执行。韩非以“意无所制”为“虚”，认为真正的“虚”并不是内心无欲、无思，更不能执著于无欲、无思。那么，即使内心有欲、有思，但人心不执著于此欲、此思，人心的意向不受其思、其欲的牵制，则可以以为“虚”。君主有喜怒、好恶和欲望，只是不以喜怒、好恶和欲望影响公法的执行，不以喜怒、好恶和欲望影响对臣下行为的判断，因此，可以说君

^① 王中江：《中国哲学中的“公私之辩”》，《中州学刊》，1995年第6期，第64页。

^② 朱熹：《诗经集传》，北京：中国书店，1994年版，第96页。

主之心在特定情况下并没有受喜怒好恶之情感私欲的牵制,虽然以道家的无思无欲之“虚”来判断,君主并没有达到“虚”的心灵境界,但却达到了韩非所说的“意无所制”之“虚”。《用人》篇也讲:

故至治之国,有赏罚,而无喜怒,故圣人极;有刑法而死无螫毒,故奸人服。发矢中的,赏罚当符,故尧复生,羿复立。如此,则上无殷、夏之患,下无比干之祸,君高枕而臣乐业,道蔽天地,德极万世矣。

最佳的治国方法是以法为依据而不以君主的喜怒之情为依据进行赏罚。臣民因为触犯刑法而被杀,而不是因为君主的愤怒而受害,法的权威于是得以树立,奸邪之人就会被慑服。在治国过程中放弃君主的情感欲望而以法为赏罚的依据,则君主能高枕无忧而臣民安居乐业,治国之道能普遍地施行于天下,恩德能流传千秋万代。

与此相反,如果君主不能摆脱喜怒、好恶等情感和欲望对人心的牵制,也就是“释法用私”,则无法做到赏罚适当,从而削弱法的权威,也就无法发挥其威慑作用,必然造成臣民不守法的后果。《内储说上——七术》云:“爱多者,则法不立;威寡者,则下侵上。”“爱”是人的情感,是“私”,“法”是“公”,“爱”与“法”的关系就是“私”与“公”的对立。《用人》篇也讲:“释仪的而妄发,虽中小不巧;释法制而妄怒,虽杀戮而奸人不恐。罪生甲,祸归乙,伏怨乃结。”法作为赏罚的标准就像射箭时的箭靶。如果不以箭靶为标准而胡乱射箭,即使射中了微小的事物也不算技术高超;抛弃了法律制度的标准而胡乱发怒,即使屠杀刑戮,奸邪之人也不会恐惧。总之,韩非认为,法虽然是人为制定的,但一旦确立,就有权威性和普遍性,凡事均应以公法为依据,不能以君主的喜怒、好恶等情感、欲望干涉法的执行,更不能放弃具有确定性、统一性、恒常性、普遍性的作为赏罚依据的法,而任凭君主无常的喜怒和好恶进行赏罚。

韩非还指出如果以君主的喜怒对臣民进行赏罚,赏罚没有确定的标准,臣民会将心中的怨恨加之于君主,君臣结怨,则会导致臣下背叛君主。而如果以法这一确定的标准为依据对臣民进行惩罚,臣民会认为自己受到惩罚的原因是触犯了法律,因而会将过错归于自身而不会将怨恨加之于君主。因此,“立公弃私”对缓和君主与臣民的矛盾也有重要意义。《用人》讲:

明主立可为之赏,设可避之罚。故贤者劝赏而不见子胥之祸,不肖者少罪而不见伍剖背,盲者处平而不遇深溪,愚者守静而不陷险危。如此,则上下之恩结矣。古之人曰:“其心难知,喜怒难中也。”故以表示目,以鼓语耳,以法教心。君人者释三易之数而行一难知之心,如此,则怒积于上,而怨积于下。以积怒而御积怨则两危矣。明主之表易见,故

约立，其教易知，故言用，其法易为，故令行。三者立而上无私心，则下得循法而治，望表而动，随绳而斫，因攢而缝。如此，则上无私威之毒，而下无愚拙之诛。故上居明而少怒，下尽忠而少罪。

人主立难为而罪不及，则私怨生；人臣失所长而奉难给，则伏怨结。劳苦不抚循，忧悲不哀怜。喜则誉小人，贤不肖俱赏；怒则毁君子，使伯夷与盗跖俱辱。故臣有叛主。

以法为依据进行赏罚，法为民众所共知，民众因而对自己行为会受赏还是受罚的后果有所预见，从而可以立功而受赏，不违法而避免刑罚。而如果以君主之私心、喜怒为依据进行赏罚，君主的心意难知、喜怒难以猜中，臣民对自己的行为的后果就无法预见，必然手足无措，则君主积怒于上，臣民积怨于下，这是非常危险的情况。君主不以私心、喜怒治国而以法为依据实行赏罚，就可避免“私威之毒”，所谓“私威之毒”就是不以法为赏罚依据而徇私的害处。韩非在《外储说左下》中讲道：“以罪受诛，人不怨上。”并以孔子弟子子皋为狱吏的故事进行说明：

孔子相卫，弟子子皋为狱吏，别人足，所明者守门。人有恶孔子于卫君者曰：“尼欲作乱。”卫君欲执孔子。孔子走，弟子皆逃。子皋从出门，明危引之而逃之门下室中，吏追不得。夜半，子皋问明危曰：“吾不能亏主之法令而亲明子之足，是子报仇之时也，而子何故乃肯逃我？我何以得此于子？”明危曰：“吾断足也，固吾罪当之，不可奈何。然方公之狱治臣也，公倾侧法令，先后臣以言，欲臣之免也甚，而臣知之。及狱决罪定，公慨然不悦，形于颜色，臣见又知之。非私臣而然也，夫天性仁心固然也。此臣之所以悦而德公也。”

孔子曰：“善为吏者树德，不能为吏者树怨。概者，平量者也；吏者，平法者也。治国者，不可失平也。”

孔子的弟子子皋为狱吏时曾对一个人执行过刖刑，受刑人被派来把守城门，守城人却在危急时刻掩护了子皋，因为他认为自己触犯了法令，罪该刖足。可见，在以法为依据罚当其罪的情况下，人们即使遭受诛罚，也无所怨恨。

同个人的情感、欲望一样，个人的“智”也是心灵虚静所要排除的对象，韩非常称之为“心智”、“智巧”、“智能”、“慧”等。韩非主要在政治领域探讨了治国之“法”与“智”的关系。《饰邪》和《用人》分别讲道：

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。

释法术而心治，尧不能正一国。去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮。废尺寸而差短长，王尔不能半中。使中主守法术，拙匠守规矩尺寸，则万不失矣。君人者，能去贤巧之所不能，守中拙之所万不失，则人力尽而功名立。

“法”是确定的规范、赏罚的标准，即使是中人之资甚至愚笨的君主都可以按照法的规定判断是非和决定赏罚。而以智能来治国，即使是尧这样的圣人也不能治理好一个国家。且法可代代相传，而智能不可传递，先王之智无法传给后王，以智治国无所依从。因此，智能与法相比较，以法治国易，以智治国难；以法治国万全，以智治国多失；以法治国君主至佚而有功，以智治国，君主劳而无功。韩非认为君主依照既定的法律治理国家可以事少而功多，这也是韩非对无为思想的新理解。

虽然韩非倡导排除个人主观因素的影响所达到的对事物真实状态的认识，即人心在虚静的状态下所达到的认识，但他也承认对于一般的君主来说，不能完全排除个人的情感、私欲、成见等主观因素对认识的影响，也不能保证他们的认识能力保持了完满的状态。而且，事物表现出来的现象与事物的真实情况并不完全相符，而人的认识经常会被假象所蒙蔽而无法了解事物的真实情况。因此，中人之资的君主的认识经常不符合事物的实情，按照他们的认识来统治国家必然是得少失多。此外，君主的认识能力也是有限的，不能达到道家思想中通过心灵的虚静而体道后的无所不知，而需要认识的事物却是无穷的，因此，即使君主形体劳顿、殚精竭虑也不能保证认识的全面。《难三》讲：“不任典成之吏，不察参伍之政，不明度量，恃尽聪明，劳智虑而以知奸，不亦无术乎？……老子曰：‘以智治国，国之贼也。’”韩非以君主用个人智能治国力多而功少来理解老子的“以智治国，国之贼”的思想。而《老子·第六十五章》讲：“古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”“智”所言指“民”，而不是君主。“以智治国”指“明民”，意为通过使民众明智来治国；“不以智治国”指“愚之”。老子与韩非所探讨的并非同一问题。《有度》讲：“夫为人主而身察百官，则日不足，力不给。且上用目则下饰观，上用耳则下饰声，上用虑则下繁辞。先王以三者为不足，故舍己能，而因法数，审赏罚。”因此，韩非才提倡不但要去除私恩、私义等私情和私欲，还要排除费力的、不确定的私智，完全按照易行的、确定的、万全的法来治理国家。

“以智治国”不但事多而功少，而且，“法”与“智”同样是“公”与“私”的关系，“以智治国”危害法的权威，会带来国家的危亡，因此应抛弃智能而以法为标准。《韩非子·扬权》云：“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。”《亡征》讲：“好以智矫法，时以行杂公，法禁变易，

号令数下者，可亡也。”《说疑》讲：“今世皆曰‘尊主安国者，必以仁义智能’，而不知卑主危国者之必仁义智能也。故有道之主，远仁义，去智能，服之以法。”《有度》讲：“巧匠目意中绳，然必先以规矩为度；上智捷举中事，必以先王之法为比。”法虽然是人设立的，但一旦确立，就有权威性和普遍性，凡事均应以法为依据，不能以个人的智能干涉法的执行。

总之，无论是君主个人的情感、欲望，还是君主个人的见解、智能，均与公法相对立，即“公私相背”。韩非在《安危》篇中讲到“安术”即令国家安定的方法，其中有“死生随法度”、“有贤不肖而无爱恶”、“有智愚而无非誉”、“有尺寸而无意度”，均认为放弃君主个人的情感、欲望、见解、智能而以法度、尺寸为标准是国家安定的保障。可以说，在处理“公”与“私”的关系问题上，韩非主张“立公弃私”，要求君主治国理政应排除个人的情感、欲望、智能等因素的影响而以法度为标准，从而维护“法”的权威即“公”的权威。

学术界对韩非的公私观非常重视，但也争议颇多，问题的核心在于“何为公”、“何为私”。学术界多从利益的角度解释“公”和“私”，“公”为“公利”，“私”为“私利”，由此衍生出“公利是谁的利益”、“私利是谁的利益”的问题。概括起来有如下观点，一种认为韩非所谓“公”是君主之利益或者统治阶级利益，如张岱年认为：“在传统思想中，所谓‘公’有两层意义，一指社会的公共利益，一指君主或国家的利益。历史上的统治者常常把统治集团的利益冒称为‘公’，韩非的观点即是如此。”“韩非所谓公利只是君主之私利。”^①朱伯崑认为：“韩非所说的公，像他自己所表白的那样，乃是‘人主之公利’或者‘社稷之利’，实际上指的是地主阶级的利益。”^②周勋初认为：“韩非以全民利益代表的姿态出现，表示不怕牺牲生命也要为人民谋福利，这有它真诚的一面，但也包含着很大的欺骗性。”^③也就是认为韩非的“公”是以代表全民利益的形式出现，但实际为君主的利益服务。另一种观点认为韩非所谓的“公”是代表国家的利益、民众的利益，如宋洪兵认为：“韩非子的‘公’在最终意义上乃是人民整体利益的体现。”^④王中江对以韩非为代表的法家的公私观作出了如下评价：“法家竭力强调‘公私之分’，反对把‘私的行为’浸透到公共事务中，是值得肯定的。但法家的问题在于，它把公的意义集中在国家政治领域中，特别是法上，而所说的国家又没有同君主的个人人格严格区分开，实际上又陷入了公私不分的困境。”^⑤韩非所讲的“公”与“私”有“公利”和“私利”这一层面的意义，其思想中也涉及国家利益、君主利益、统治阶级利益和

① 张岱年：《中国古代哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》第4卷，第630页。

② 朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京：北京大学出版社，1984年版，第276页。

③ 周勋初：《〈韩非子〉札记》，第264—267页。

④ 宋洪兵：《韩非子公私观的再诠释》，《韩非子政治思想再研究》，北京：中国人民大学出版社，2010年版，第389页。

⑤ 王中江：《中国哲学中的“公私之辩”》，《中州学刊》，1995年第6期，第68页。

全民利益的问题，但韩非以“法”与个人的情、欲、智的关系为“公”与“私”的关系，这一方面意义却未得到足够的重视。

二、虚静术

与黄老道家所重视的君主修养虚静之心以体道不同，韩非为现实中的君主提供了在臣下面前伪装“虚静”的办法。《主道》讲：“道在不可见，用在不可知。虚静无事，以暗见疵。”道无形不可见，其在外物中如何发生作用亦不可知，道是神秘莫测的。君主与臣下的关系也相当于道与万物的关系，因此，君主也应使自己“不可见”，其统治臣下的方法也应让臣下“不可知”。此“不可见”、“不可知”的统治方法就是“术”，《难三》讲：“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”君主用“术”首先要“虚静无事”，以测察臣下的过错。现实中的君主并不拥有道家所提倡的去除任何情、欲、智的，无知无欲的“虚静”之心，但君主可以在臣下面前掩藏起自己的情、欲、智，使之“不可见”、“不可知”，这就是“虚静术”。《主道》讲：“函掩其迹，匿其端，下不能原；去其智，绝其能，下不能意。”“君无见其所欲，君见其所欲，臣自将雕琢。君无见其意，君见其意，臣将自表异。故曰：去好去恶，臣乃见素；去旧去智，臣乃自备。”《观行》云：“时有满虚，事有利害，物有生死。人主为三者发喜怒之色，则金石之士离心焉。圣贤之仆深矣。故明主观人，不使人观己。”这些都是讲人君在臣下面前不能表现出自己的喜怒、好恶等情感和欲望，也不能让臣下察觉自己的意愿和见解，这就是“去好去恶”、“去旧去智”，这样臣下无法投之所好就会表现出自己的真实情况。否则，君主的情、欲、智可见、可知，臣下会根据君主的喜好来掩饰自己，君主就会受到蒙蔽，不能正确地认识臣下的真实想法和本来面目。君主对于臣下成为“可见”、“可知”，臣下对于君主就成为“不可见”、“不可知”了。

《扬权》将君主掩藏起自己的情感、欲望和见解称为“神”：“主上不神，下将有因。……主失其神，虎随其后。”君主不能做到“神”，臣下就会有所凭借。君主如果失去神秘莫测之术而可以被测知，篡权杀君的“老虎”就会跟在他的后面。可见，君主能否掩藏自己的情感、欲望和见解，不仅关系到能否把握臣下的实情从而高效地统治群臣、治理国家，且关系到自己的地位和权势。《主道》讲：“不谨其闭，不固其门，虎乃将存。不慎其事，不掩其情，贼乃将生。弑其主，代其所，人莫不与，故谓之虎。处其主之侧，为奸臣，闻其主之忒，故谓之贼。”《亡征》篇更直接将君主表现出自己的情感、欲望、见解作为亡国的征兆：“浅薄而易见，漏泄而无藏，不能周密而通群臣之语者，可亡也。”《二柄》篇列举了诸多历史事实证明以上的观点：

故人主好贤，则群臣饰行以要君欲，则是群臣之情不效；群臣之情不

效，则人主无以异其臣矣。故越王好勇，而民多轻死；楚灵王好细腰，而国中多饿人；齐桓公妒外而好内，故竖刁自宫以治内；桓公好味，易牙蒸其子首而进之；燕子哈好贤，故子之明不受国。故君见恶则群臣匿端，君见好则群臣诬能。人主欲见，则群臣之情态得其资矣。故子之托于贤以夺其君者也，竖刁、易牙因君之欲以侵其君者也。其卒子哈以乱死，桓公虫流出户而不葬。此其故何也？人君以情借臣之患也。人臣之情非必能爱其君也，为重利之故也。今人主不掩其情，不匿其端，而使人臣有缘以侵其主，则群臣为子之、田常不难矣。故曰：去好去恶，群臣见素。群臣见素，则大君不蔽矣。

君主表现出自己的好恶，群臣就会将君主所厌恶的那一方面隐蔽起来而冒充具有君主喜好的才能；君主表现出自己的欲望，群臣就可以以此为凭借来表现自己。君主所表现出的好恶、欲望会成为臣下的凭借，能够帮助臣下侵害君主、篡夺君位，子哈、桓公的结局就是例证。因此，韩非认为，君主应掩藏起自己的喜怒、好恶、欲望和见解，这样，群臣无所依凭来伪装自己，便会显露出本来面目，君主就不会被蒙蔽，从而能控制臣下，避免发生君臣易位的后果。

因为君主是决定臣下得利或受害的关键，臣下为了谋取私利而关注着君主的一切，君主就会成为臣下共同关注的目标，所以君主不能期待自己流露出来的情感、欲望和见解不被臣下发现。《外储说右上》“经二”云：“人主者，利害之辂轂也，射者众，故人主共矣。是以好恶见则下有因，而人主惑矣；辞言通，则臣难言，而主不神矣。”君主就似众矢之的，他的好恶如果表现出来，臣下就能够发现，他们的行为就有所凭借，他们会投君主所好、避君主所恶，君主因而被迷惑、被控制。韩非在该篇“说二”部分用申不害的“六慎”，唐易之言弋，国羊之请变，宣王之太息，靖郭氏之献十珥，犀首、甘茂之道穴闻，昭侯独寝等事例来论证自己的观点，请见其中两例：

申子曰：“上明见，人备之；其不明见，人惑之。其知见，人饰之；不知见，人匿之。其无欲见，人司之；其有欲见，人饵之。故曰：吾无从知之，惟无为可以规之。”

申不害认为君主显露出自己的明察，臣下就会防备他；君主显露出自己的糊涂，臣下就会迷惑他。君主暴露出自己的智慧，臣下就会奉承他；君主暴露出自己的愚昧，臣下就会蒙蔽他。君主显露出自己的无欲，臣下就会探察他；君主显露出自己的欲望，臣下就会利用他的欲望引诱他。因此，只有无为的方法才可以用来窥测臣下，此处的“无为”就是指不显露出任何情感、欲望和见解。这也是韩非所赞成的。

齐宣王问弋于唐易子，曰：“弋者奚贵？”唐易子曰：“在于谨廩。”王曰：“何谓谨廩？”对曰：“鸟以数十目视人，人以二目视鸟，奈何不谨廩也？故曰在于谨廩也。”王曰：“然则为天下何以为此廩？今人主以二目视一国，一国以万目视人主，将何以自为廩乎？”对曰：“郑长者有言曰：‘夫虚静无为而无见也。’其可以为此廩乎！”

唐易告诉齐宣王射鸟的关键在于谨慎地密封好藏身的粮仓，因为鸟用几十只眼睛来看人，人只用两只眼睛看鸟，只有谨慎地密封好藏身的粮仓才能不被鸟发现。齐宣王从中悟出治国的道理：君主和群臣的关系就像射鸟之人与众鸟的关系，君主力量有限而群臣众多，因此君主也应隐蔽自己。唐易引郑长者言，认为通过虚静无为，君主就可以将自己隐藏起来即“不见”。

总而言之，韩非认为虚静对君主治理国家、驾驭臣下至关重要。韩非并不强调心灵的虚静必须无思无欲，而强调“意无所制”，认为君主应不受私恩、私义、私情、私欲、私意、私智等因素的牵制，在“公”与“私”的对立中，弃“私”而从“公”，不以“私”危害“公法”的权威性。虽然韩非主张通过虚静获得真知，但韩非认为现实中类似黄老道家所设想的达到体道境界而无所不知的圣王极为罕见，他承认君主的认识能力有限，不能保证认识的全面和正确。他认为以法治国易，以智治国难，以法治国万全，以智治国多失，以法治国君主至佚而有功，以智治国君主劳而无功。因此，韩非提倡不但要去除私情，还要排除私智，完全按照法律规范来治理国家。可见，道家的“虚静”也被韩非用来论证法的权威性。

韩非的虚静思想尤其强调君主在臣下面前不能表现出自己的喜怒好恶等情感和欲望，也不能让臣下揣测出自己的想法和见解，避免被臣下蒙蔽，从而在君臣关系中处于主动地位，利用臣下的行为来达到自己的目的。可见，韩非也并不认为君主能够达到真正无思无欲的虚静的心灵状态，但可以通过掩饰其情感欲望而达到统治群臣的目的。《主道》用“君不见其所欲”来理解“去好去恶”，用“君不见其意”来理解“去旧去智”；《二柄》以“见恶”、“见好”与“去好去恶”相对，均可说明这一点。作为黄老道家修养论和认识论意义上的“虚静”，在韩非思想中最终演变为提供给君主的“藏之于胸中”、“不可见”的政治统治术。

小 结

“虚静”在道家思想中既是道的特性，又是一种精神修养的要求，也是一种认识方法和统治方法。韩非的虚静思想颇受黄老道家的影响，但也对黄老道家的思想作了新的改造。

韩非将“虚”定义为“意无所制”，即人心不受任何牵制的自由状态。他认为真正的“虚”并不是内心无欲、无思就可以达到，更不能执著于无欲、无思，这是对道家“虚”的思想的反思。但是，韩非对“虚”的定义也可沿着荀子以“虚”为“不以所藏害所将受”的思路来理解，也就是说即使内心有欲、有思，但人心不受其思、其欲的牵制，则可以称为“虚”。韩非的“静”就人的精神思虑而言，指爱惜精神不过度思虑。通过“虚”和“静”不断积累精气 and 保存精气则能有“德”。韩非吸收了《管子》的精气说，并同样以“虚静”为“积精”的方法。同时，韩非以“不离位”来解释“静”，这一解释受到了《黄帝四经·经法·四度》“君臣当位谓之静”和《管子·心术上》“动则失位，静乃自得”的影响。

韩非充分发展了“虚静”的认识论意义。他认为，人具有天生的正确认识事物的能力，为了保持和增强这一能力，应通过“虚静”积聚和保存精气。韩非以为虚静可以增强人的认识能力，能够达到对事物的正确认识，这一观点亦来源于黄老思想。但是，《黄帝四经》和《管子》四篇认为内心达到虚静的状态就能够体认和把握道，而体道则能获得遍知天下的认识能力。虽然虚静的认识论和政治哲学的意义在黄老道家中亦受重视，但体道仍是根本。韩非强调人积累精气的目的在于保持人天生的认识能力，去除妨碍人获得正确认识的主观因素，从而认识物及物之理。而且，韩非强调通过虚静获得正确的认识以现实中的功用为目的。

韩非认为君主需要“虚静”，他并不强调心灵的虚静必需无思无欲，而强调“意无所制”，君主在“公”与“私”的对立中，应弃“私”而从“公”，不因为个人情感、欲望和智能影响公法的执行。可见，道家的“虚静”也被韩非用来论证法的权威性。此外，韩非也并不认为君主能够达到真正无思无欲的“虚静”，但可以通过掩饰其情感、欲望、思想和见解而达到统治群臣的目的，作为黄老道家修养论和认识论意义上的“虚静”，在韩非思想中最终演变为服务于君主的“术”。

我们可以看到，韩非的虚静思想与黄老之学有密切关系，但韩非更重视虚静思想的现实功用且尤其强调其政治哲学的意义，虚静的主体是君主。劳思光讲：“道家有‘虚静’之说，以养智慧；韩子取之，以助其统治之术，于是人主以静制动，以深智观臣下之行事，而驾驭亦得方矣。”^①在黄老思想中，君主的治身、形神修养是根本，内虚静，方能实现治国的目的，无内则无外。韩非思想中，君主无法达到黄老的内在的形神修养的要求，因此，韩非为达到外治国的目的，而将黄老的虚静转换为君主掩藏自身智巧和情感、欲望的手段。因为道家关于为治者与执道者合一的理想在韩非思想中是不现实的，所以，在韩非思想中，圣人的修养均被改变为君主统治臣下的方法。这也是韩非的政治思想与道家政治思想的根本不同之处。

^① 劳思光：《新编中国哲学史》1卷，第272页。

第五章 因与无为

道家的创始人老子并没有明确提出“因”的概念，但《老子》书中充满了道和圣人无为而顺任万物自然的思想。如《老子·第六十四章》讲：“以辅万物之自然，而不敢为。”第十七章讲：“功成事遂，百姓皆谓我自然。”第二十五章讲：“人法地，地法天，天法道，道法自然。”王弼注云：“法自然者，在方法方，在圆法圆，于自然无所违也。”^①池田知久将此类思想概括为圣人的“无为”和万物的“自然”：“《老子》各章的主体‘道’、‘圣人’，全都因为其态度是任何行动也不做的‘无为’。所以对于客体‘万物’、‘百姓’的控制，应该或是完全没有，或者即使有也非常弱而等于几乎没有。”^②“作为客体的‘万物’、‘百姓’的‘自然’思想，与作为主体的‘道’、‘圣人’的‘无为’思想，都是否定主体对客体有目的、有意识地进行活动的人为和作为的。”^③以“因”来解释“无为”起于《管子》，《管子·心术上》中讲：“无为之道，因也。”从此，“因”的思想的发展与无为思想的阐释成为密切相关的两个问题。

考察先秦著作，“因”的意义主要有两个方面。一为因循、随顺之义。《广韵·真韵》云：“因，缘也。”《广雅·释诂四》云：“缘，循也。”《说文·彳部》云：“循，行顺也。”《字汇·彳部》云：“循，顺也，沿也。”《篇海类编·人事类·彳部》云：“循，依也。”高诱注《淮南子·泛论》云：“循，遵也。”《庄子·齐物论》云：“和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。”成玄英疏：“因，任也。”《广雅·释诂一》云：“随，顺也。”“因”的这一方面的意义与缘、顺、依、循、遵、任、随同义，是在老子主体无为而任万物自然的思想基础上发展而来的。“因”的另一重意义是依靠、凭借。《说文·口部》云：“因，就也。从口大。”段玉裁注：“‘就’下曰：‘就，高也。’为高必因丘陵，为大必就基趾。故因从口大，就其区域而扩充之也。”《国语·郑语》云：“其民沓贪而忍，不可因也。”韦昭注：“因，就也。”^④“因”同“就”义，有依靠、凭借原有的条件和基础进一步发展之意，与“乘”、“恃”等意义相近。

① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》上，北京：中华书局，1980年版，第65页。

② 池田知久著，王启发、曹峰译：《道家思想的新研究》下，郑州：中州古籍出版社，2009年版，第557页。

③ 池田知久著，王启发、曹峰译：《道家思想的新研究》下，第555页。

④ 汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》（缩印本），武汉：湖北辞书出版社，成都：四川辞书出版社，1992年版，第299页。

学者们探讨“因”的思想常忽视其依靠、凭借的意义,从而影响了对“因”的积极意义的阐发。如许建良用“因循”来概括“因”、“循”、“顺”、“从”、“随”等体现因循、因顺、依顺、随顺、随从、顺从之义的词语,他提出:“在中国哲学的研究中,轻视‘因循’问题的分析,也已经是一个不可否认的事实。”^①他虽致力于挖掘“因循”思想的价值,但仍只从因循、随顺的角度来理解“因”的意义。实际上,这两个方面的区别是很重要的。就“因”的随顺、依循的意义来讲,强调主体任凭外在事物按照其自然的方式来变化发展,不加干涉和约束,“因”的这一方面的意义突出了外在事物的独立性,强调人要尊重自然,尊重外在事物的性质和规律。而就“因”的依靠、凭借这一方面的意义来讲,人的主体性被突出出来,人从一个旁观者变成了主人,外在的事物及其规律成为人成功立业的条件和工具。这可以看成是对“无为而无不为”思想的重新诠释,是对老子思想的发展。“因”的这两个方面的意义结合起来,一方面尊重外在事物的独立性,一方面突出主体的能动性,使老子的自然无为思想向着更加积极的方向发展。在黄老之学的代表作《黄帝四经》和《管子》四篇中“因”的思想就不仅包含因循、随顺的意义,也有利用和凭借有利的时机而成功和利用万物之能为自己服务的思想。在韩非思想中,“因”也同时包含了这两方面的意义,并均有着鲜明的个性,下面我们进行具体的分析。

第一节 因事之理

“理”是韩非思想中的重要概念,理是物之理,不能独立于具体事物而存在。每一事物各不相同,因此具有各自不同的理,而道虽然没有特定的规定性,“无定理”,但它与具体事物的“理”即不同的性质和规律相合相应,所以“不得不化”。韩非重视万物之理,认为道要与理相应而变化。道尚且要与理相应,人的行为也不能违背事物之理,《韩非子·大体》提出要“守成理,因自然”。《外储说右下》提出“因事之理”,顺着事物的性质和规律做事,就能够“不劳而成”。这是韩非对老子“无为而无不为”的新理解。与“因事之理”相同的表达在韩非思想中还有“履理”、“得事理”、“缘道理以从事”、“随自然”、“随道理之数”、“守自然之道”等,都是因循事物规律的意思。韩非在文中反复申述他的这一思想:

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。夫弃道理而妄举动者,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妄举动者,不知其祸福之深大而道阔远若是也。(《韩非

^① 许建良:《〈黄帝四经〉因循思想探析》,《湖南科技学院学报》,2007年第8期,第1页。

子·喻老》)

夫物有常容，因乘以导之。因随物之容，故静则建乎德，动则顺乎道。（《韩非子·喻老》）

因循事物之理而行事，大则能成就天子的权势地位，小则能得卿相将军的赏禄。相反，如果违反客观事物的性质和规律而轻举妄动，即使拥有最高的权势和最多的财富，也不能成功，还会丧失其权势和财富，带来祸难。

“因事之理”与虚静思想有密切联系。因为韩非所说的“因事之理”要求人按照事物的性质和规律作为，而要随顺外物的规律，首先要对这一规律有正确的认识，前文已经讨论，“虚静”是产生正确认识的保证，所以圣人是“爱精神而贵处静”，“虚无服从于道理”。韩非在《外储说左上》中以两则虞庆为屋的故事和范且为弓的故事为例，批评那些不认真探究事理而单纯从自己的主观成见出发行事的人，认为这些人虽然善于言辞辩论，但行事违反事物的真实情况，即“反事之情”，也就是“弃道理”，因此终究不能避免失败的结果：

虞庆为屋，谓匠人曰：“屋太尊。”匠人对曰：“此新屋也，涂濡而椽生。”虞庆曰：“不然。夫濡涂重而生椽挠，以挠椽任重涂，此宜卑。更日久则涂干而椽燥。涂干则轻，椽燥则直，以直椽任轻涂，此益尊。”匠人诮，为之，而屋坏。

虞庆将为屋，匠人曰：“材生而涂濡。夫材生则挠，涂濡则重，以挠任重，今虽成，久必坏。”虞庆曰：“材干则直，涂干则轻，今诚得干，日以轻直，虽久，必不坏。”匠人诮，作之成，有间，屋果坏。

范且曰：“弓之折，必于其尽也，不于其始也。夫工人张弓也，伏檠三旬而蹈弦，一日犯机，是节之其始而暴之其尽也，焉得无折？”范且曰：“不然，伏檠一日而蹈弦，三旬而犯机，是暴之其始而节之其尽也。”工人穷也，为之，弓折。

范且、虞庆之言，皆文辩辞胜而反事之情。

韩非还是以是否“因事之理”来解释老子的祸福相倚的理论，他在《解老》中讲道：

人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理，行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿富之谓福，而福本于有祸，故曰：“祸兮福之所倚。”以成其功也。

人有福则富贵至，富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理。行邪僻则身死夭，动弃理则无成功。夫内有死夭之难，

而外无成功之名者，大祸也。而祸本生于有福，故曰：“福兮祸之所伏。”

《老子·第五十八章》在“祸兮福之所倚，福兮祸之所伏”后提出疑问“孰知其极？”“极”指转化的条件。张岱年讲：“老子认为强盛越过了一定限度，是事物转入灭亡的条件。”^①方立天指出《老子·第九章》“持而盈之，不如其已；揣而锐之，不可长保；金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗咎”中的“盈”、“锐”、“满”、“骄”就是转化的条件。《老子·第五十五章》的“物壮则老”中的“壮”是转化为老的条件。^②刘笑敢提出《老子·第二十五章》的“大曰势，势曰远，远曰反”中“远”即是“反”的条件。^③可见，老子认识到了事物正反两个方面相转化需要特定的条件，发展到极端就是转化的条件如“盈”、“锐”、“满”、“骄”、“壮”、“远”等，而事物发展到极端会向相反方向转化的原因和根据在于“反者，道之动”。韩非则解释了正反相转的一个特例即福祸相转的原因，他认为，人有祸难则能心畏恐、行端直、思虑熟，思虑熟则能把握事物的发展规律，从而按照事物的发展规律行事，因此能够获得成功。人有福，则富贵至、衣食美从而导致骄心生，骄心生，则行邪僻而动弃理，不能够把握和顺应事物的发展规律，因此不能成功。韩非以“得事理”和“动弃理”作为祸福转换的原因，也体现出“理”在韩非思想中地位。

韩非在《解老》中还用“因事之理”创造性地解释了老子“不敢为天下先”的思想。他说：

故欲成方圆而随其规矩，则万事之功形矣。而万物莫不有规矩。议言之士，计会规矩也。圣人尽随于万物之规矩，故曰：“不敢为天下先。”不敢为天下先则事无不事，功无不功，而议必盖世，欲无处大官，其可得乎？处大官之谓为成事长。是以故曰：“不敢为天下先，故能为成事长。”

“规”指圆规，“矩”指一直一横成直角的曲尺。韩非以随规矩而能成方圆为喻，认为做各种事情均随规矩，各种事情的功效也就达成了。万事万物没有什么东西没有“规矩”，此处的“规矩”就是事物之“理”，此段韩非讲“圣人尽随万物之规矩”，而在该篇下一节则讲“夫能自全也而尽随万物之理者”。圣人完全随顺各种事物的“规矩”即“因事之理”来做事，这就是“不敢为天下先”之义。“不敢为天下先”不再是柔弱后退，而是不先物理而行，不违反天下万物的规矩，随顺万物的性质和规律，这样能自然地获得事情的成功和建立功业。

① 张岱年：《老子哲学辨微》，《张岱年全集》第5卷，第248页。

② 方立天：《中国古代哲学》上，北京：中国人民大学出版社，2006年版，189—190页。

③ 刘笑敢：《老子古今》，第567—568页。

由此可见,在韩非思想中,“因”的因循、随顺之义也并不是如同老子的“无为”一般完全排除人的有意识、有目的的行为而任凭事物自然发展,他所说的“缘道理以从事”,“夫物有常容,因乘以导之”,在“缘道理”后有“从事”,“因乘”之后有“导之”,都包含了人的行为的参与,是人有意识地按照事物的规律、趋势加以引导和行事。韩非的因循、随顺之“因”纳“人为”入“无为”,对老子“无为”概念的内涵作出了新的诠释。李约瑟认为:“所有的翻译家和评注家都把‘为’字原原本本地译成‘行动’action,于是道家最大的口号‘无为’就变成了‘没有行动’,我相信大部分的汉学家在这一点上都错了。无为在最初原始科学的道家思想中,是指‘避免反自然的行为’,即避免拂逆事物之天性,凡不合适的事不强而行之,势必失败的事不勉强去做,而应委婉以导之或因势而成之。”^①他以《淮南子》对“无为”的解释作为证据。实际上,老子之“无为”更多是“没有行动”的意义,而“避免反自然的行为”意义上的“无为”是韩非等后继者对“无为”内涵的新解释。

此外,韩非主张“因事之理”完全出于功利的目的。韩非在《八说》中讲道:“无害之功,天下无有也。”“功”并不是只有利没有害的。《南面》讲:“凡功者,其人多,其出少,乃可谓功。”“其人多”指获得的利益多,“其出少”指失去的利益少也就是害少,利害、得失相比较,利多害少、得多失少就是“功”。韩非对“功”的意义作出了明确的解释,可见他对“功”的重视。因循、随顺事物之理能够“不劳而功”、“必成功”、“无不能成”、“功无不功”,“因事之理”能够为个人和社会带来利益和成功。老子虽然也讲“功成事遂”,但他所说的功成事遂是指天下万物和人民都能够实现自身的目的从而达到天下万物的自然安定,王弼本《老子·第十七章》云:“功成事遂,百姓皆谓我自然。”可见,“功成事遂”是百姓的“功成事遂”,如果以成功、得利、无不为为目的,也无法达到老子所说的“无为”。韩非的阐释使老子“无为而无不为”、“不敢为天下先”等思想充满了功利的色彩。正如劳思光所说:“韩子并不以顺自然为价值,而以功效之达成为价值。此种‘道’本身非一目的,而为一技术条件。”^②也就是说,在韩非思想中,无为、顺自然并不是目的,而是达成功效、实现“无不为”的条件和手段。

韩非重视事物之“理”,“因事之理”是其贵因思想中的重要方面。而在黄老道家的贵因思想中,处于中心地位的思想为“因天道”、“因天时”,这是黄老道家对阴阳家思想的吸收。韩非思想中亦讲到“天时”的问题。《功名》篇讲:

明君之所以立功成名者四:一曰天时,二曰人心,三曰技能,四曰势位。非天时虽十尧不能冬生一穗,逆人心虽贵、育不能尽人力。故得天时则不务而自生,得人心则不趣而自劝,因技能则不急而自疾,得势位

① 李约瑟著,陈立夫译:《中国古代科学思想史》,南昌:江西人民出版社,2006年版,第80页。

② 劳思光:《新编中国哲学史》1卷,第282页。

则不进而名成。若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋穷之令，故曰明主。

从“非天时，虽十尧不能冬生一穗”的论述来看，韩非思想中的“天时”指春夏秋冬四时。“非天时”指违逆四时，“得天时”指顺应四时让庄稼春生、夏长、秋收、冬藏；违逆四时如欲在冬天让庄稼生长则付出再多的人力也无济于事，顺应四时则不需操劳而庄稼能自然生长和收获。可见，韩非的“非天时”、“得天时”主要是从农事的角度来理解的，并未将其作为社会行为的根据。且韩非在文中又多以“理”来理解“天时”。《喻老》中在论述“随道理之数”时举例说：“故冬耕之稼，后稷不能羨也；丰年大禾，戚获不能恶也。”就是说，春生、夏长、秋收、冬藏、丰年大禾之理任何人都不能加以改变，春生、夏长、秋收、冬藏既是“天时”也是自然之“理”。因此，“天时”、“天道”包含于“理”的概念之中。《用人》篇提出“循天顺人”的思想，有学者认为“循天顺人”不见称于韩非，因此将此篇视为可疑之作。^①实际上，韩非讲“循天，则用力寡而功立”，这符合韩非因循、随顺事物之理能够“不劳而功”、“必成功”、“无不能成”的主张，可见，此处的“循天”与“因事之理”义同，指顺自然之理，则能用力少而功多。前文讲到，虽然黄老道家的代表作《黄帝四经》和《管子》四篇均重视“因天道”、“因天时”，但二者比较而言，《管子》四篇对“因”的概念的解释突出了“以物为法”的思想，虽然《黄帝四经》中有“自择而遵理”的思想，但未纳入“因”的思想系统中，《管子》中“以物为法”意义同于韩非的“因事之理”。因此，从《黄帝四经》到《管子》四篇再到《韩非子》，我们可以看到从“因天道”向“因事之理”的思想发展过程。

第二节 因资而立功与因其势

一、因资而立功

韩非承认一人之力极其有限，因此，要成就大的功业必须利用外在于个人的各种条件，这就是韩非所说的“因资而立功”。《喻老》讲：

是以圣人无常行也。能并智，故曰：“不行而知。”能并视，故曰：“不见而明。”随时以举事，因资而立功，用万物之能而获利其上，故曰：“不

^① 如容肇祖讲《用人》中的“这种思想，除明赏罚外，循天顺人之说，俱不见称于韩非”，而《功名》“这里说的天时与人心，和《用人》篇说的循天顺人的观念相同。‘守自然之道’，亦似道家的说话”。（容肇祖：《韩非子考证》，第62—63页。）

为而成。”

“因资而立功”所强调的是“因”的依靠、利用和凭借的意义，“因资”也就是“用万物之能”，“立功”指“获利其上”，个人并不直接作为，但依靠可以凭借的条件、利用万物的能力，就能获得利益和成功。相同意义的表达还有“乘天地之资”、“恃万物之自然”等。《喻老》中讲：

故不乘天地之资，而载一人之身；不随道理之数，而学一人之智；此皆一叶之行也。故冬耕之稼，后稷不能美也；丰年大禾，臧获不能恶也。以一人力，则后稷不足；随自然，则臧获有余。故曰：“恃万物之自然而不敢为也。”

王弼本《老子·第六十四章》讲：“以辅万物之自然，而不敢为。”帛书甲本为：“能辅万物之自然，而弗敢为。”帛书乙本为：“以辅万物之自然，而弗敢为。”郭店楚墓竹简甲本为：“是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。”竹简丙本为：“是以能辅万物之自然而弗敢为。”而在《喻老》中却是：“恃万物之自然而不敢为也。”其主要区别就在于“辅”和“恃”两字。《广雅·释诂》云：“辅，助也。”用“辅”字意为圣人辅助万物自身的变化发展，“功成事遂”是圣人无为而万物自然的结果，而圣人并没有功利目的。而“恃”则有依赖、倚仗之义，《说文·心部》云：“恃，赖也。”《广韵·止韵》云：“恃，依也，赖也。”《集韵·志韵》云：“恃，仗也。”与“因”的依靠、凭借之义相近。用“恃”字则将老子思想变为主体倚仗万物自然来达到自己的目的，万物成为达到主体目的的手段、条件。“恃”在《老子》中凡四见。《老子·第三十四章》讲：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。”所讲为万物依赖道而生成发展。《老子·第二章》讲：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而不居。”第三十四章讲：“是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”第五十二章讲：“生而不有，为而不恃，长而不宰。”这三章均主张圣人或道对于万物的态度为“不恃”。韩非以“恃”代“辅”，将老子对万物的无目的、无作为的因顺态度变成利用、凭借外物的发展来达成主体目的的思想，说明韩非对老子思想的这一发展和改造是有意识的。

二、因其势

在“因”的依靠、利用、凭借这一意义上，韩非尤其重视“因其势”，韩非还常讲“任势”、“恃势”、“用势”、“乘势”，其中的“任”、“恃”、“用”、“乘”均有利用、凭借之义。“势”，《说文解字》中无“势”字，段玉裁《说文解字》注云：“《说文》无势字，盖古用執为之。”即“執”是“势”的古体字。《荀子·解蔽》云：“申子蔽于執而不知

知。”《说文新附·力部》云：“势，盛力，权也，从力，执声。”“盛力”即“大力”，《正字通·力部》云：“力，权力。”“势”是“权力”。《字汇·力部》云：“势，权势。”可见，权力、权势是“势”的主要意义。“势”又有形势、情势、趋势的意义，《玉篇·力部》云：“势，形势也。”张岱年先生对“势”的这一层意义进行了如下解释：“势的基本含义是事物由于相互之间的位置而引起的变化趋向。这里包含两层意义，一是事物与事物之间的相对位置，二是由此等相对位置而引起的变化趋向。前一意义即今日所谓形势；后一意义即今日所谓趋势。”^①所谓形势与趋势实际是静态与动态的关系。

韩非在《难势》中讲：“夫势者，名一而变无数者也。”“势”之名只有一个，但所指之实可以有多种变异。在韩非思想中，“势”也有事物的变化趋向、趋势之义，即张岱年先生所讲之“势”。《观行》讲：

天下有信数三：一曰智有所不能立，二曰力有所不能举，三曰强有所不能胜。故虽有尧之智，而无众人之助，大功不立。有乌获之劲，而不得人助，不能自举。有贲、育之强，而无法术，不得长生。故势有不可得，事有不可成。故乌获轻千钧而重其身，非其身重于千钧也，势不便也；离朱易百步而难眉睫，非百步近而眉睫远也，道不可也。故明主不穷乌获以其不能自举，不因离朱以其不能自见。因可势，求易道，故用力寡而功名立。

“天下有信数”，“信”意为确定无疑，“数”指“理”，“信数”指确定无疑的规律，包括“智有所不能立”、“力有所不能举”、“强有所不能胜”，因为“势不便”，“道不可”。就是说事物的变化发展有其特定的趋向，这一变化趋向是人力所无法改变的，所以要“因可势”，依照事物可能的变化趋向行为，能够事半功倍。“因可势”与“因事之理”义近。

韩非在《难势》篇中又提出了著名的“自然之势”与“人设之势”的区别：

夫尧、舜生而在上位，虽有桀、纣不能乱者，则势治也；桀、纣亦生而在上位，虽有尧、舜而亦不能治者，则势乱也。故曰：“势治者，不可乱；而势乱者，则不可治也。”此自然之势也，非人之所得设也。

虽然学者们很重视韩非的这一区分，但对何为“自然之势”、何为“人设之势”仍是语焉不详。学者们一般从“生而在上位”的角度来理解“自然之势”，如郭沫若讲：

^① 张岱年：《中国古典哲学概念范畴要论》，《张岱年全集》第4卷，第593页。

“尧、舜生而在上位，桀、纣生而为王者，这是自然之势，为人力所无可奈何。”^①谷方讲：“‘自然之势’是世袭的王位或官位。”^②张素贞讲：“如果势的内容只限于自然之势——帝位的传袭，那是已经固定，不能改变，对于势就没什么可说的了。”^③但是，这一解释无法明确“自然之势”的内容，也无法解释韩非所说的“势治”、“势乱”，世袭的王位岂有治乱之分？实际上，这一段的重点不在于“生而在上位”，而在于“势治”、“势乱”。韩非的意思是尧、舜在上位，则社会的变化趋向是“治”，即使十个桀、纣也不能改变这一变化趋向；相反，如果桀、纣在上位，则社会的变化趋向是“乱”，即使十个尧、舜也不能够扭转这一趋向。如果发展趋势为治则不可变为乱，如果发展趋势为乱则不可变为治，这就是韩非所说的“自然之势”。这一“自然之势”正是人力所无法改变的事物包括社会的变化趋向，同于“智所不能立”、“力所不能举”、“强所不能胜”的“势”。张岱年先生认为这一变化趋向是事物由于相互之间的位置而引起的，在韩非的论述中就是尧、舜和桀、纣所处的位置所引起的，如果尧、舜处上位，则变化趋向为“治”，如果桀、纣处上位，则变化趋向为“乱”。因此，韩非的“自然之势”指事物变化发展的趋向而并非“世袭的王位”。施觉怀将此段内容解释为：“尧舜生来就在上面，虽有十个桀纣也无法使它‘乱’，因为‘自然之势’已经是‘治’。桀纣生来就在上面，虽有十个尧舜也无法使它‘治’，因为‘自然之势’已经是‘乱’。”^④这一解释还是符合韩非之意的，但未对何为“自然之势”做出明确的界定。法国学者余莲(François Jullien)也对韩非的“自然之势”和“人设之势”作出了分别：

我们还必须分辨自然生成的势及政权所设立的势之间的差异(“吾所为言势者，言人之所设”)。后者必须和前者清楚分开，才能建立一个纯政治的框架。事实上，在历史中，自然生成的势只在极好或极坏的情况下才会完全展现其特性，因此它总是出现在不寻常的时期，像黄金时代或遍地灾难的时期。这类大局势不给人留任何余地，即那种人在平常时期可以掌控的余地。即使是在这些极端的情势中，贤人与暴君都不应该将他们的成功归于他们本身具有的美德或者邪恶，他们应当承认“时势造英雄”。在平常时期，阶级分明的情况变成积极的权力制度，而这个积极的权力会自行运作，使人与人之间的一切能按部就班。^⑤

① 郭沫若：《十批判书》，第354页。

② 谷方：《韩非与中国文化》，贵州：贵州人民出版社，1996年版，第173页。

③ 张素贞：《〈韩非子〉思想体系》，台北：花木兰文化出版社，2009年版，第147页。

④ 施觉怀：《韩非评传》，第348页。

⑤ 余莲著，卓立译：《势——中国的效力观》，北京：北京大学出版社，2009年版，第23—24页。

他虽未明确“自然之势”和“人设之势”的意义，但可以看出他将“自然之势”理解为“大的局势”、“情势”、“时势”，而认为“人设之势”是存在于纯政治的框架之内，是一种建立于阶级分明基础上的积极的权力制度。安乐哲(Roger T. Ames)明确提出“自然之势”所指为“人力不能控制甚至不能影响的形势”，认为尧舜和桀纣在上位而导致的社会的治和乱就是这种人力不能影响的形势，“从政治管理学说的角度考虑其意义是不得要领的”。^① 余莲和安乐哲的解释值得借鉴。

“势”在韩非思想中更多取权力、权势之义，指人所处的地位以及在特定地位上所拥有的权力和权势，特别专指君主之“势”，“势”的这一意义正是韩非的“人设之势”之所指。《八经》讲：“势者，胜众之资也。”“资”意为凭借，“势”是君主所以能执掌政权、驾驭群臣、统治百姓的凭借。《五蠹》篇讲：

且民者固服于势，寡能怀于义。仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内，海内说其仁、美其义而为服役者七十人，盖贵仁者寡，能义者难也。故以天下之大，而为服役者七十人，而仁义者一人。鲁哀公，下主也，南面君国，境内之民莫敢不臣。民者固服于势，诚易以服人，故仲尼反为臣，而哀公顾为君。仲尼非怀其义，服其势也。故以义则仲尼不服于哀公；乘势则哀公臣仲尼。今学者之说人主也，不乘必胜之势，而务行仁义则可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之数也。

韩非以孔子为例，论证了权势与仁义对制服和驾驭群臣、百姓的不同作用。孔子修养德行、宣扬儒家学说而周游列国，可是天下信服他的仁义思想而为他效劳的门徒只有七十人；与之相反，鲁哀公这样才智低下的君主因为拥有君主的权势，境内的民众无不臣服。孔子虽是圣人，却臣服于鲁哀公，他也并不是被鲁哀公的仁义所感化，而是屈服于君主的权势。凭借权势，即使是能力低下如鲁哀公一样的君主均可使如孔子一样的圣人贤者称臣服从。可见，权势可以使民众屈服，而仁义却并不能感化民众，也就是说，“势”是君主的“胜众之资”，而仁义却不是。《功名》云：

夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上，则临千仞之溪，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也；尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千钧得船则浮，锱铢失船则沈，非

^① Roger T. Ames, *The Art of Rulership: a study of ancient Chinese political thought*, Albany: State University of New York Press, 1994, p. 93. 原文为：“‘inevitable natural circumstances’ refers to a situation not only beyond human control but even beyond human influence.” “it is pointless to consider them in the articulation of a doctrine of political control.”

千钧轻缁铍重也，有势之与无势也。故短之临高也以位，不肖之制贤也以势。

韩非以高山和船喻势，论证了势是君主驾驭天下的凭借这一观点。拥有权势，如桀一样的暴君能够控制天下，如果没有君主之势，仁德如尧也不能匡正三家。因此，君主控制天下、统治臣下和百姓的凭借并不是个人的德行即“贤”，而是“势”。韩非在《难势》中论证了“贤势之不相容”、“势之足用”的观点，也正是在这一论证过程中提出了“自然之势”与“人设之势”的区别。他首先转述了当时学者对于慎到“势之足以治天下”这一观点的批评：

今桀、纣南面而王天下，以天子之威为之云雾，而天下不免乎大乱者，桀、纣之材薄也。且其人以尧之势以治天下也，其势何以异桀之势也，乱天下者也。夫势者，非能必使贤者用已，而不肖者不用已也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱。人之情性，贤者寡而不肖者众，而以威势之利济乱世之不肖人，则是以势乱天下者多矣，以势治天下者寡矣。夫势者，便治而利乱者也。故《周书》曰：“毋为虎傅翼，将飞入邑，择人而食之。”夫乘不肖人于势，是为虎傅翼也。桀、纣为高台深池以尽民力，为炮烙以伤民性，桀、纣得成肆行者，南面之威为之翼也。使桀、纣为匹夫，未始行一而身在刑戮矣。势者，养虎狼之心，而成暴乱之事者也。此天下之大患也。势之于治乱，本未有位也，而语专言势之足以治天下者，则其智之所至者浅矣。

桀、纣无德才，用势而天下乱；尧、舜贤能，用势而天下治。他们所用之“势”并无区别，治乱的后果却不相同，可见，君主之德才方可决定治乱，“贤”比“势”更重要。权势既有利于治理好天下，也有利于祸乱天下，关键在于用势之人是贤还是不肖。贤能之人用势，则天下大治；无德才的人用势，则天下混乱。而世界上贤能之人少而不肖之人多。因此，如果用“势”治国，则凭借权势来祸乱天下的人多，而利用权势来治理好天下的人少。这一观点认为权势与国家的治乱兴衰，本来就没有直接的对应关系，可是慎到的言论却专讲权势足以治理好天下，这种看法太过浅陋。

韩非为了反驳这一观点而提出了“自然之势”和“人设之势”的区别。对“自然之势”的阐述紧随世人对慎到势治的批评，因此，学者们一般认为韩非以慎到和世人所讲的“势”为“自然之势”。实际上，韩非提出“自然之势”，是为了解释尧、舜和桀、纣在上位，其治、乱之趋势为“自然之势”，不可改变。因此，尧、舜在位则天下大治，和桀、纣在位而天下大乱，并不能用来论证“人设之势”为贤者所用则天下治、为不肖者所用则天下乱的观点，也不能得出“势不足以治天下”的

结论。

韩非又以“不可陷之盾”与“无不陷之矛”的寓言对这一观点进行了反驳：

夫贤之为势不可禁，而势之为道也无不禁，以不可禁之势^①，此矛盾之说也。夫贤势之不相容亦明矣。且夫尧、舜、桀、纣千世而一出，是比肩踵踵而生也。世之治者不绝于中，吾所以为言势者，中也。中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣。抱法处势则治，背法去势则乱。今废势背法而待尧、舜，尧、舜至乃治，是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、纣，桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也。且夫治千而乱一，与治一而乱千也，是犹乘驥、驎而分驰也，相去亦远矣。夫弃隐栝之法，去度量之数，使奚仲为车，不能成一轮。无庆赏之功，刑罚之威，释势委法，尧、舜户说而人辨之，不能治三家。夫势之足用亦明矣，而曰“必待贤”，则不然矣。

尧、舜、桀、纣这样的人极为少有，现实的统治者多为中等的资质，因此不会出现必治或必乱的“自然之势”。“人设之势”就是为资质中等的君主服务的。资质中等的君主如果坚守法度、掌握权势，就可以把国家治理好；如果背离法度、丢掉权势，就会使国家陷于混乱。因此，君主是否用“人设之势”与国家治乱有直接关系，“人设之势”足以保证中等资质的君主治理好国家，也就是“势之足用”。如果放弃势和法而去期待尧、舜在位而天下治的“自然之势”，则在一千世的混乱之后才有一世太平；如果坚守法度、掌握权势而到出现桀、纣在位而天下乱的“自然之势”，则是一千世的太平之后才有一世混乱。两相比较，依靠法与势比依靠贤者更有效，认为治国“必待贤”的观点并不正确。《难一》也以楚人卖矛与盾的故事论证了尧的明察和舜的德化不可两立，进而提出：“且夫以身为苦而后化民者，尧、舜之所难也；处势而骄下者，庸主之所易也。将治天下，释庸主之所易，道尧、舜之所难，未可与为政也。”

“势”是君主治国的凭借，如果君主失去“势”，就会失去对国家的控制，导致身死国亡的后果。《韩非子·喻老》篇解《老子·第三十六章》“鱼不可脱于渊”段讲道：“势重者，人君之渊也。君人者势重于人臣之间，失则不可复得也。简公失之于田成，晋公失之于六卿，而邦亡身死。故曰：‘鱼不可脱于深渊。’”强势与重权是人君的最重要的凭借，如果人君的权势旁落，无法夺回，最后必然国亡身死。《人主》篇以马之筋力和虎豹之爪牙为喻又以宋桓侯和齐简公为例论证了势

^① 本句有脱文，顾广圻谓当是“以不可禁之贤，与无不禁之势”，陈奇猷认为当作“以不可禁之贤，处无不禁之势”，“若依顾说‘处’作‘与’，则此语无动词，文不可通。”（陈奇猷：《韩非子新校注》，第948页。）“以不可禁之贤”和“无不禁之势”正是“此矛盾之说也”中的“此”所指代的矛盾双方，并非如陈奇猷所说“以不可禁之贤，与无不禁之势”无动词文意不通，因此应从顾说。

对于君主的重要性：

夫马之所以能任重引车致远道者，以筋力也。万乘之主、千乘之君所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。今大臣得威，左右擅势，是人主失力。人主失力而能有国者，千无一人。虎豹之所以能胜人执百兽者，以其爪牙也。当使虎、豹失其爪牙，则人必制之矣。今势重者，人主之爪牙也。君人而失其爪牙，虎、豹之类也。宋君失其爪牙于子罕，简公失其爪牙于田常，而不蚤夺之，故身死国亡。今无术之主皆明知宋、简之过也，而不悟其失，不察其事类者也。

马凭借筋力负重拉车走远路，虎、豹凭借爪牙胜过人而擒住各种野兽。权势就是君主的筋力和爪牙，统治民众的君主如果失去了权势，就好比失去筋力的马或失去爪牙的虎、豹，失去了凭借而丧失对国家政权的控制。宋桓侯和齐简公分别将权势给了子罕和田常，结果自己被杀而国家政权丧失。

《喻老》篇在解释“鱼不可脱于渊”之后又以“赏罚”解释老子的“邦之利器”：“赏罚者，邦之利器也，在君则制臣，在臣则胜君。君见赏，臣则损之以为德；君见罚，臣则益之以为威。人君见赏而人臣用其势；人君见罚而人臣乘其威。故曰：‘邦之利器，不可以示人。’”《内储说上——七术》也讲：“夫赏罚之为道，利器也。君固握之，不可以示人。”可见，赏罚大权是君主之势的主要内容，《奸劫弑臣》篇讲“明主知之，故设利害之道以示天下而已矣。”利害之道就是赏罚，赏对群臣百姓来讲是利，罚则为害，君主可以以此为凭借使天下不得不为其服务。韩非将赏罚的权力称为“二柄”，二者只能由君主掌握。《二柄》讲：

明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。故世之奸臣则不然，所恶则能得之其主而罪之，所爱则能得之其主而赏之。今人主非使赏罚之威利出于己也，听其臣而行其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易其君，归其臣而去其君矣。此人主失刑德之患也。夫虎之所以能服狗者，爪牙也，使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。人主者，以刑德制臣者也，今君人者释其刑德而使臣用之，则君反制于臣矣。故田常上请爵禄而行之群臣，下大斗斛而施于百姓，此简公失德而田常用之也，故简公见弑。子罕谓宋君曰：“夫庆赏赐予者，民之所喜也，君自行之；杀戮刑罚者，民之所恶也，臣请当之。”于是宋君释刑而子罕用之，故宋君见劫。田常徒用德而简公弑，子罕徒用刑而宋君劫。故今世为人臣者兼刑德而用之，则是世主之危甚于简公、宋君也。故劫杀拥蔽之主，非失刑德

而使臣用之而不危亡者，则未尝有也。

“柄”指权力，《广韵·映韵》云：“柄，权也。”“二柄”就是“刑”和“德”，“刑”指杀戮、惩罚，“德”指奖赏。《诡使》和《八说》中有“生杀之柄”，就是指生杀大权，与“二柄”所指相同。“刑”和“德”二柄是明主用来控制臣下的手段。臣下畏惧刑罚而贪图奖励赏赐，因此，君主独自执掌赏罚大权，群臣就害怕君主用刑的威势而能够按照君主的赏赐标准行为。如果君主不能独自执掌赏罚大权，而听任臣下去行使赏罚，民众就畏惧和归附拥有赏罚权力的臣下，而轻视和背离失去赏罚权力的君主。虎之所以能够制服狗，是因为它的爪牙，假使虎失去爪牙而让狗来使用它们，那么虎反而要被狗制服。赏罚权就是君主的爪牙，君主凭借赏罚大权来控制臣下，如果抛弃了自己的赏罚大权而让臣下去使用它，那么君主就要被臣下所控制。而且，赏罚二柄必须由君主一人同时掌握，无论是“杀戮”之刑，还是“庆赏”之德，其中之一落入臣下手中，君主就会被臣下控制甚至杀害。田常行使了简公的奖赏的权力，结果简公被杀；子罕用了宋桓侯的杀戮的权力，结果宋桓侯被劫持。《人主》篇以虎豹之爪牙喻君主之势，《二柄》篇同样将赏罚二柄喻为虎之爪牙，两篇同样用“宋君失其爪牙于子罕，简公失其爪牙于田常”之史实例证君主失势与失去赏罚二柄的后果。此外，《八说》篇讲：“今生杀之柄在大臣，而主令得行者，未尝有也。虎豹必不用其爪牙而与鼯鼠同威。”同样以虎豹之爪牙喻“生杀之柄”即赏罚的权力，君主将“生杀之柄”让于大臣，就似虎豹不用爪牙。可见，在韩非看来，君主之“势”以赏罚之权力为主要内容。《外储说右下》也讲：“赏罚共则禁令不行。何以明之？明之以造父、于期。子罕为出彘，田恒为圃池，故宋君、简公弑。患在王良、造父之共车，田连、成窍之共琴也。”“赏罚共”指赏罚的二柄由君臣双方共同掌握，如此则君主的禁令不能执行。在此篇对这一部分的解释中韩非讲：“人主又安能与其臣共势以成功乎？”同样可证“势”与赏罚权的互释关系。《三守》讲：“恶自治之劳惮，使群臣辐凑之变，因传柄移藉，使杀生之机、夺予之要在大臣，如是者侵。”“柄”同于《二柄》中的“柄”，指权力，“藉”，据高亨讲：“藉者，势位也。”^①“柄”与“势”相对使用，“柄”与“势”的具体内容为“杀生之机”、“夺予之要”，也就是生杀、赏罚权。君主应“因其势”实际就是君主一人应独揽赏罚、生杀的权力，以此来控制臣下，这就是韩非所说的“人设之势”。《奸劫弑臣》篇讲“设利害之道”，利害之道就是赏罚，可见赏罚为人所设，以赏罚权为内容的“势”就是“人设之势”。王元化认为：“君主只有依靠操生杀之柄的权势才能统治百姓。不过这里说的是自然之势。”^②将“操生杀之柄的权势”看做“自然之势”是不适当的。

① 陈奇猷：《韩非子新校注》，第318页。

② 王元化：《韩非论稿》，《韩非子二十讲》，第172页。

君主因其势，凭借其赏罚大权可以控制群臣和百姓。韩非强调势的重要性，认为如果君主用势仍不可控制的臣民则应除去。《外储说右上》云：

势不足以化则除之。师旷之对，晏子之说，皆合势之易也而道行之难，是与兽逐走也，未知除患。患之可除，在子夏之说《春秋》也。善持势者蚤绝其奸萌。故季孙让仲尼以遇势，而况错之于君乎？是以太公望杀狂裔，而臧获不乘骥。嗣公知之，故不驾鹿；薛公知之，故与二桀博。此皆知同异之反也。故明主之牧臣也，说在畜鸟。

赏之誉之，不劝；罚之毁之，不畏；四者加焉不变，则其除之。

“势不足以化”就是指奖赏和称赞并不能鼓励他，惩罚和谴责他也不惧怕，奖赏、称赞、惩罚、谴责这四种手段不会引起他的任何变化，“势不足以化者”就应当除掉。韩非又以“师旷之对”、“晏婴之说”、“子夏之说《春秋》”、“季康子让孔子”、“太公望杀狂裔”、“嗣公‘不驾鹿’”、“薛公与二桀博”等事例来论证这一观点，强调君对臣的绝对控制。

三、因其势与君之无为

君主的权势是其“胜众之资”，因此，“因其势”也是“因资而立功”的特例。韩非认为君主应牢牢掌握自己的威力、权势，并凭借、利用自己的“势”即赏罚权使臣下之能为己所用，为自己建立功业。《奸劫弑臣》篇讲：

明主知之，故设利害之道以示天下而已矣。夫是以人主虽不口教百官，不目索奸邪，而国已治矣。人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。目必，不任其数，而待目以为明，所见者少矣，非不弊之术也。耳必，不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，使天下不得不为己听。故身在深宫之中而明照四海之内，而天下弗能蔽、弗能欺者，何也？暗乱之道废而聪明之势兴也。故善任势者国安，不知因其势者国危。

英明的君主设立了使人得利和受害的办法即赏罚制度，将其公布于天下臣民。因此，天下的臣民受君主赏罚权的制约而不得不为君主服务。凭借君主一人之力其作为十分有限，而凭借众多臣民共同的能力，君主就能了解天下的任何状况而不受到蒙蔽和欺骗。因此，善于“因其势”即凭借权势让臣民为自己服务的君主，他的国家就安定；“不因其势”而凡事亲力亲为的君主，他的国家就危乱。君主拥有赏罚权才能“使天下必为己视听”，利用众人的才能为自己服务，从而无需

君主费尽心力就可达到天下安定，国家得治，《有度》也讲：“故治不足而日有余，上之任势使然也。”

韩非强调君主要“因其势”而“用万物之能”、“尽人之力”和“尽人之智”。《八经》云：“力不敌众，智不尽物。与其用一人，不如用一国。故智力敌而群物胜，揣中则私劳，不中则在过。下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。”君主一人之力敌不过众人，一人之智无法遍知万物。用君主一人的智慧和力量，不如用一国臣民共同的智慧和力量。君主用一人的智力与万众较量，必然是万众胜而君主败。君主揣测正确，自己已身心劳累，如揣测不中还要承担犯错的过失。因此，只有下等的君主才用尽自己的能力，中等的君主可以用尽众人之力，上等的君主可以用尽众人的才智。君主的责任并不是事必躬亲，也不需率先垂范，而是要正确认识人和事物特别是臣下的能力，将其安排在适宜的位置让其充分发挥其“力”其“智”，也就是《定法》所讲的“因任而授官”之术，而君主则虚静无为。《扬权》讲：

权不欲见，素无为。事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效。

夫物者有所宜，材者有所施，各处其宜，故上下无为。使鸡司夜，令狸执鼠，皆用其能，上乃无事。上有所长，事乃不方。矜而好能，下之所欺；辩惠好生，下因其材。上下易用，国故不治。

万物均有其适宜的位置，不同的才能都有其施展的场所，君主使臣下都处在自己合宜的位置上如让公鸡报晓、狸猫捉老鼠，臣下就可以发挥出自己的才能，君主就可以无为。如果君主有为，臣下就会凭借君主的才能，君臣上下颠倒了各自的效用，国家就不能治理好。用臣下的能力为自己服务，君主可以获得身体和精神的安逸，以实现无为之治。《主道》篇讲：

故有智而不以虑，使万物知其处；有行而不以贤，观臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣尽其武。是故去智而有明，去贤而有功，去勇而有强。群臣守职，百官有常，因能而使之，是谓寻常。故曰：寂乎其无为而处，溲乎莫得其所。明君无为于上，君臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智；贤者敕其材，君因而任之，故君不穷于能；有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正。臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。

君主有“智”、有“贤”、有“勇”，但君主并不依靠个人的“智”、“贤”、“勇”来治理国家，而只有放弃个人的“智”、“贤”、“勇”，让臣下各处其宜，各尽其能，君主才可以

真正做到“不行而知”、“不见而明”、“不为而成”，如此方能获得真正的明智、事功和强大。臣下承担劳苦和过错，君主享受成功和贤名，这就是韩非“君无为而臣有为”的无为新论。在第三章中我们讲到韩非以道与万物的关系为依据，论证了君主独一无二的至高无上的地位，君与臣地位不同，应分别执守君道和臣道，此君道和臣道就是“君因而臣为”、“君无为而臣有为”。君主因其势、守君道也是韩非所讲的“不离位”之“静”。

对于君主如何知物知人以便加以利用的问题，《难三》讲：

奸必待耳目之所及而后知之，则郑国之得奸者寡矣。不任典成之吏，不察参伍之政，不明度量，恃尽聪明、劳智虑而以知奸，不亦无术乎？且夫物众而智寡，寡不胜众，智不足以徧知物，故因物以治物。下众而上寡，寡不胜众者，言君不足以徧知臣也，故因人以知人。是以形体不劳而事治，智虑不用而奸得。故宋人语曰：“一雀过羿，羿必得之，则羿诬矣。以天下为之罗，则雀不失矣。”夫知奸亦有大罗，不失其一而已矣。不修其理，而以己之胸察为之弓矢，则子产诬矣。《老子》曰：“以智治国，国之贼也。”其子产之谓矣。

天下事物众多而个人的智力有限，寡不胜众，个人的智力不足以普遍地了解事物，因此要凭借事物来治理事物，即“因物以治物”。臣下众多而君主至寡，少不胜多，君主不能够全面地了解臣下，因此要依靠人来了解人，即“因人以知人”。君主如果能够“因物以治物”、“因人以知人”，那么，身体无需劳累事情就能办好，脑力心神无需使用，奸邪就能被发现。

为了使君主更有效地利用臣下的能力，做到“因物以治物”，韩非还提出“明主治吏不治民”的主张，《外储说右下》讲：

故明主治吏不治民。说在摇木之本，与引网之纲。

摇木者一一撮其叶则劳而不徧，左右拊其本，而叶徧摇矣。临渊而摇木，鸟惊而高，鱼恐而下。善张网者引其纲，不一一撮万目而后得，则是劳而难，引其纲而鱼已囊矣。故吏者，民之本纲者也，故圣人治吏不治民。

一一摇动树叶，用力虽多却无法使树叶全部抖动，但如果摇动树根，树叶就会全部抖动；一一去拉网眼，即使很劳累，也难以捕到鱼，如果拉渔网的纲绳，则能纲举目张，鱼尽入网中。吏对民来讲就相当于“木之本”、“网之纲”。摇树要摇树木的主干，拉网要拉网上的总绳；君主治吏，就是以本统末，以纲带目，则能力少功多。因此，英明的君主致力于管理好官吏而借助官吏的能力去管理民众，这样君

主就可以控制和利用更多人的力量,这也是“因物以治物”的体现。

第三节 因人情

韩非又有“因人情”的理论,“人情”中的“情”可以有两种不同的理解,一为与“性”相区别的人的情感,如喜、怒、哀、乐、好、恶等,且又常包含欲;一为将“情”直接解释为“性”,“人情”也就是“人性”。究竟何种解释符合韩非的本意,则需从“人情”与“人性”的关系谈起。

一、人性与人情

关于人性问题的讨论在春秋时期已经开始,《论语·公冶长》中子贡讲:“夫子之文章,可得而闻也;夫子之言性与天道,不可得而闻也。”说明虽然孔子不常讲人性的问题,但关于性的讨论应该在当时已受到关注,因此孔子的弟子期望从孔子那里得到关于人性问题的教导。考察《论语》一书,孔子的确很少讲人性,只在《阳货》篇中孔子讲到“性相近也,习相远也”,对于“什么是性”与“人性如何”两个问题孔子没有明确的说明,但可以明确的是孔子认为“性”与“习”是相对的,“习”是后天的教育和学习,那么“性”就是先天的、不习而成的。“性”是人人相近的,但孔子更重视后天的“习”。人性问题在战国中期以后则备受思想界关注。在对人性问题的讨论中,思想家对“什么是人性”以及“人性如何”的理解均与“情”有着密切的关系,而对性情关系的探讨又会涉及“欲”的问题,“欲”又可包含耳目口腹的生理欲望和心灵的欲求。因为人的情感和欲望是不学而成的,这是人人都不可否认的现实,就如《礼记·礼运》篇所讲:“何为人情?喜怒哀乐爱恶欲,七者不学而能。”问题在于,人的情感、欲望是不是就是人性?如果不是,性与情、欲又是怎样的关系?孔子虽未探讨它们的关系,但《颜渊》讲:“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”“仁”实际上就是人内心的爱的情感,且《里仁》中讲:“唯仁者能好人,能恶人。”《八佾》又讲:“林放问礼之本。子曰:‘大哉问!礼,与其奢也,宁俭。丧,与其易也,宁戚。’”孔子认为礼的根本不在于形式,而在于内心的情感。可见孔子并不认为人的情感与德行修养相冲突,相反很强调德行的内在的情感基础。

郭店楚墓竹简《性自命出》篇明确探讨了“性”与“情”的关系问题:“喜怒哀悲之气,性也。及其见于外,则物取之也。”作者认为喜怒哀悲本身是“情”而不是“性”,“喜怒哀悲之气”是“性”。因为外物的吸引,“喜怒哀悲之气”发见于外体现为喜怒哀悲之情,因此,“性”是未发的、内在的,“情”是已发的、见于外的。该篇又言:

性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。
知情[者能]出之，知义者能入之。好恶，性也。所好所恶，物也。

“好恶，性也”的说法又似乎是以好恶之情为“性”，但从“好恶，性也；所好所恶，物也”，“情生于性”，“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”相互对照来看，可理解为好恶之情出于人性，性因外物而产生喜怒哀悲好恶之情。因此，该篇在性与情的关系问题上主张喜怒哀悲好恶之情根于本性的。

郭店楚墓竹简《语丛二》同样持“情生于性”的观点，并作出了具体说明：“欲生于性，虑生于欲。”“爱生于性，亲生于爱。”“喜生于性，乐生于喜，悲生于乐。”“恶生于性，怒生于恶。”“愠生于性，忧生于愠，哀生于忧。”“惧生于性，监生于惧。”可见，作者认为爱、喜、恶、愠、惧、欲等情均产生于性，且在这些情感的基础上还会产生虑、亲、乐、悲、怒、忧、哀、监等次级情感。

《中庸》讲：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”肯定“天”为性的来源。又讲：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”虽然《中庸》没有直接提出“喜怒哀乐之未发”就是“性”，但提出了喜怒哀乐之情的“发”与“未发”的问题，对照《性自命出》，可知“发”为“情”，“未发”应是“性”，此性无所偏倚、无过无不及，所以称为“中”。朱熹讲：“喜、怒、哀、乐，情也。其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中。……大本者，天命之性。”^①可见，《中庸》同样主张“情生于性”，情以性为根本。但《中庸》强调“发而皆中节”，是认为对待生于性的情应有所节制。

孟子认为“性”是“人之异于禽兽者”即人区别于禽兽的独特性。他主张人性善，以“恻隐之心”为“仁之端”、“羞恶之心”为“义之端”、“辞让之心”为“礼之端”，恻隐、羞恶、辞让同样为人内心的情感。俞樾《群经平议·孟子二》云：“盖性、情二字，在后人言之，则区以别矣，而在古人言之，则情即性也……孟子以恻隐为仁，羞恶为义，正是以情见性。”^②可以说，孟子的仁义礼智之端即是人内心的情感，孟子是在孔子重视德行的内在情感基础的思想之上建立起其性善论的。孟子也并不否定人天生具有耳目之欲，《尽心下》讲：

口之于味也，目之于色也，耳之于声也，鼻之于臭也，四肢之于安佚也，性也；有命焉，君子不谓性也。仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也；有性焉，君子不谓命也。

① 朱熹：《四书集注》，北京：中国书店，1994年版，第18页。

② 俞樾：《群经平议》，《续修四库全书》第178册，上海：上海古籍出版社，2002年版，第545页。

耳目口腹之欲人所共有,但是否得到满足由命而定,因此,君子不将这些生理欲望看做是本性而去追求。且“欲”并不能体现人区别于禽兽的独特性,因此,他不以欲望为人性,且认为节制、减少欲望对存养本心、扩充善端至关重要。《尽心下》云:“养心莫善于寡欲。其为人也寡欲,虽有存焉者寡矣。其为人也多欲,虽有存焉者寡矣。”

《孟子·告子上》详细记载了孟子与告子关于人性的论争。告子主张“生之谓性”,牟宗三讲:“‘生’即是出生之生,是指一个体有其存在而言。……‘生之谓性’意即:一个体存在时所本具之种种特性即被名曰性。”^①告子讲:“食色,性也。”食欲和色欲即人的生理欲望是人的个体存在时所本具之特性,因此被告子看做人的本性。可以说,告子是以生理之欲论性,与孟子观点相对。告子也反对孟子的性善论,认为食欲和性欲无非善恶,“性无善无不善也”。他又以流水为喻:“性,犹湍水也,决诸东方则东流,决诸西方则西流。人性之无分于善不善也,犹水之无分于东西也。”人性本身无善无不善,就像水不分东西。但是,水可以使之东流,亦可以使之西流;这也意味着人性即人的生理欲望可以向善发展也可以向不善发展。

荀子对性、情、欲三者的关系有明确的解释。《荀子·正名》云:“生之所以然者谓之性。性之和所生,精合感应,不事而自然,谓之性。性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”“性者,天之就也;情者,性之质也;欲者,情之应也。”“性”是与生俱来的、自然而无需后天努力和教化的性质,“情”可视为“性”的内容,“性”所包含的好、恶、喜、怒、哀、乐就是“情”,而“欲”是“情”的表现。可以说,荀子认为情感及欲望并不是产生于性而是性的固有内容和表现,也就是说,荀子实际上把人的喜怒好恶等情感、欲望当做人的本性。徐复观就认为:

“情者性之质也”,这才是他的人性论的本色。性以情为其本质,即是情之外无性;于是情与性,不仅是同质的,并且也是同位的;这便把性的形上的色彩完全去掉了。“欲者情之应也”的“欲”,是指目好色等欲望而言;这些欲望都是应情而生,亦即随情而生的。因此,荀子虽然在概念上把性、情、欲三者加以界定;但在事实上,性、情、欲,是一个东西的三个名称。^②

在《荀子》书中,“情性”也常连用表达与“性”相同的意思,如《性恶》讲:“今人之性,饥而欲饱,寒而欲暖,劳而欲休,此人之情性也。”“若夫目好色,耳好声,口好味,心好利,骨体肤理好愉佚,是皆生于人之情性者也。感而自然,不待事而后生

^① 牟宗三:《圆善论》,台北:台湾学生书局,1985年版,第5—6页。

^② 徐复观:《中国人性论史(先秦卷)》,第205页。

者也。”“夫好利而欲得者，此人之情性也。”荀子认为人的这一本性为恶。《性恶》讲：

尧问于舜曰：“人情何如？”舜对曰：“人情甚不美，又何问焉！妻子具而孝衰于亲，嗜欲得而信衰于友，爵禄盈而忠衰于君。人之情乎！人之情乎！甚不美，又何问焉！唯贤者为不然。”

“人之情”即是指人性，“人情甚不美”即是“人性恶”。对待本恶的人性、人情应持何种态度？《性恶》讲：

人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。

也就是说，虽然荀子承认情感和欲望是人的本性，但却认为顺着人的情感和欲望会带来人与人之间的争夺、欺诈，从而引起社会的混乱。因此，荀子主张通过礼义法度对人性进行矫治：“古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义、制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。”

《礼记·乐记》也以人生而有的天赋为性，认为人性本静，“人生而静，天之性”。^①作者并不认为情感、欲望是人的本性，而认为欲求是人性与外物交接从而受外物之感化而产生的，“感于物而动，性之欲也”。郑玄注：“言性不见于物则无欲。”^②“物至知知，然后好恶形焉。”物来而人感知外物，则有好恶之情产生。“好恶无节于内，知诱于外，不能反躬，天理灭矣。”如果好恶之情不加节制，对外物的感知不断诱惑，则天赋的本静的人性就会丧失。作者认为情感、欲望为性“感于物”而产生的，与《性自命出》篇“喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”有继承的关系。但《性自命出》篇从“情”产生的来源和根据的角度来理解“性”，强调二者之间的联系；《乐记》明确人性本静，强调情、欲虽生于性但如果 not 加以节制会带来性的丧失。

《管子》四篇同样将性与情相区别，并认为情为性之失。《管子·心术下》讲：

^① 关于《礼记·乐记》的作者和成篇年代学术界一直存在争议：一种观点认为作者是西汉时河间献王刘德、毛生等人，也就是说成篇年代在西汉；一种观点认为《乐记》作者是公孙尼子，也就是说成篇年代在战国时期；另外还有一种观点认为《乐记》应非一人一时之作，是战国到汉初儒者论乐的杂辑。郭店楚墓竹简中和上海博物馆收藏的战国楚简均有《缙衣》一篇，但与今本《礼记》中的《缙衣》相较，章次不同，文字也出入较大。说明《礼记》虽编订于西汉，但其中篇目应有较早的来源，但篇章内容随着时代的变化和传承会有结构、文字上的变化。《乐记》和《中庸》也应如此，其中的基本内容应来源于先秦，但结构、文字也会有变化。

^② 朱彬：《礼记训纂》，第564页。

“凡民之生也，必以正平。所以失之者，必以喜乐哀怒。”《内业》讲：“凡人之生也，必以平正。所以失之，必以喜怒忧患。”两篇均以人性为正平，但因为喜、怒、哀、乐、忧等情感使人失去平正的本性，因此养性必须节制人的情感。

《庄子》内篇未直接探讨人性问题，而外杂篇中则有丰富的人性理论。《庚桑楚》篇讲：“道者，德之钦也；生者，德之光也；性者，生之质也。性之动，谓之为，为之伪，谓之失。”“性者，生之质”，《玉篇·贝部》讲：“质，朴也。”指事物未加雕饰的素朴的本然状态。“性”是生的素朴本然，性的活动叫做“为”，“为”而流入“伪”，就丧失了本性。庄子后学反对把“欲恶避就”的情感欲望看做人的自然本性。《盗跖》篇中借“无足”之口提出：“且夫声色滋味权势之于人，心不待学而乐之，体不待象而安之。夫欲恶避就，固不待师，此人之性也。”又假借“知和”之口对这一人性理论进行批判，认为世人贪求财物而遭受困苦，贪求权利而竭尽心力，为了追求物质享受和权势地位，思虑钻营，计较利害，同样也会伤害人的本性。庄子后学尤其反对将仁义看做人的本性。《骈拇》篇对以仁义为人性的观点进行了有针对性的批判，认为以仁义为性是改变本性的大惑：“夫小惑易方，大惑易性。何以知其然邪？自虞氏招仁义以挠天下也，天下莫不奔命于仁义。是非以仁义易其性与？”可以说，情感、欲望、仁义在庄子后学看来均非人性之本然即“生之质”，而是“性之动”、“为之伪”，是“性之失”。

总而言之，先秦思想界关于性、情、欲三者关系问题有以下几种主要的观点：一为以情、欲为性，认为人的情感、欲望是人的本性；^①一为以性为情的根本，情生于性，情是性的外现；一种将性与情相对立，认为情感的产生是人性的丧失。陈来先生认为：

古代最早的人性论是性情不分，以好恶之情为性，以喜怒哀乐为性，把人的情欲和感情现象直接当做人的与生俱来的本性。这种人性的概念是把“性”理解为与生俱来的特质。进一步的发展则以好恶之情根于性，以喜怒哀乐之气为性，把内在的本性和发见的情感分别开来。^②

但是我们从考察的结果来看，性与情不加区别和性与情相区别不完全是先后的

^① “以情论性”的各家观点有很大的差异，如孟子以恻隐、羞恶、辞让等内心的情感为性，以情见性，但这些情感不同于喜、怒、哀、乐等自然情感，研究者一般称其为“道德情感”。告子以食欲、性欲等生理欲望为性，正是孟子所反对的。荀子把好、恶、喜、怒、哀、乐等情感及欲望看做人的本性。韩非则专以好恶之情为人性。由于学术界一般从“性善论”、“性恶论”、“性无善无恶论”、“性可善可恶论”的角度来探讨人性论的问题，各家之间的思想差异尤其被突出出来，但是，各家均从“情”或“欲”的角度来理解“人性”却是一致的。

^② 陈来：《郭店楚简与儒学的人性论》，《儒林》第1辑，济南：山东大学出版社，2005年版，第25—26页。

逻辑关系,孟子以情为性,告子以欲为性,荀子以情、欲为性并不早于《性自命出》中的“情生于性”的观点。应该说,最早的人性论没有性与情需要进行区分的意识,随后人们明确区分性与情并探讨性与情的关系,在关于性情关系的讨论中出现“情生于性”、“情为性之失”和仍“以情为性”等不同观点。

二、好利、自为之人性

在性与情的关系问题上,韩非继承了荀子的思路,以情论性。在好、恶、喜、怒、哀、乐众情中,他尤其重视好恶之情,将人的好恶之情直接当做人与生俱来的本性,认为好利恶害、好逸恶劳是人之情,同时也是人的自然本性。如《奸邪弑臣》讲:“夫安利者就之,危害者去之,此人之情也。”“安利者就之”也就是“好利”,“危害者去之”也就是“恶害”。《心度》讲:“夫民之性,恶劳而乐佚。”“乐”义为喜爱,同“好”。《六反》讲:“民之性,有生之实,有生之名。”“实”义为财货,《礼记·表记》云:“其君子尊仁畏义,耻费轻实。”郑玄注:“实,谓财货也。”^①此句讲民之本性有所喜好,有人好财,有人好名。此外,《解老》讲:“人无愚智,莫不有趋舍。”“莫不有趋舍”就是说人人皆有所好有所恶。《难二》讲:“好利恶害,夫人之所有也。”《外储说左上》讲:“利之所在民归之,名之所彰士死之。”“(人)皆挟自为心。”“自为”就是以自己的利益为目的。虽然这些文字没有直接表述为“性”或“情”,但是作为人“莫不有”的“趋舍”、“人之所有”的“好利恶害”、人人“皆挟”的“自为心”,均是人人具有的共同性,此共同性就是“好利恶害”、“自为”,可见仍是在讨论人性的问题。但与荀子不同,韩非并不给予好利恶害、自为的人性以善恶评价,认为虽然有的行为被给予善的评价,有的行为被给予恶的评价,但实际上行为者都是受利益的驱使,目的是自为、利己,而不是为他、利人。《备内》篇举例说:

医善吮人之伤,含人之血,非骨肉之亲也,利所加也。故与人成舆则欲人之富贵,匠人成棺则欲人之夭死也。非与人仁而匠人贼也。人不贵则舆不售。人不死则棺不买,情非憎人也,利在人之死也。故后妃、夫人、太子之党成而欲君之死也,君不死则势不重,情非憎君也,利在君之死也。故人主不可以不加心于利己死者。

医生为救人“吮人之伤”、“含人之血”,卖车的人希望人们富贵,这应该是“仁”、“善”;做棺材的匠人希望人早死,后妃、夫人、太子希望君主死,这应是“不仁”、“恶”。但在韩非看来这些人均是为利,无所谓善恶。

^① 朱彬:《礼记训纂》,第794页。

在上世纪初的韩非思想研究中,学术界就以“性恶论”来概括韩非的人性论,如冯友兰认为:“盖人之性唯知趋利避害,故唯利害可以驱使之。法家多以为人之性恶。韩非为荀子弟子,对于此点,尤有明显之主张。”^①这一观点似乎已成定论,其影响一直延续至今。如施觉怀认为:“性恶论是韩非哲学的基础。”^②“韩非的性恶论无疑受到荀子性恶论的影响,但二人从性恶论引申出来的结论却相距甚远,荀子讲性恶,本质上是一种人性改造论,韩非则是彻头彻尾的性恶论者。”^③刘家和认为:“韩非的性恶说直接源于荀子。可是,荀子的性恶说容纳了一个有知与能的心,正是这种心使人能以化性起伪而为善;而韩非的思想里连这一点可以由之转恶为善的潜在的可能性都断绝了。韩非把荀子的性恶说推向了极端。”^④实际上,只有在承认以“不好利”、“不自为”为善,也就是以儒家的仁义为善的前提下,才会以“好利恶害”、“自为”为恶。^⑤荀子虽与孟子对人性的看法不同,但其“性恶”这一结论的前提是仁义等德行为善,他认为“人性恶”正是因为“善的缺乏”。而韩非并不以不好利、不自为、仁义为善,当然也不会以仁义的缺乏、“好利恶害”、“自为”为恶。以韩非的人性论为性恶论是在儒家的立场上对韩非人性论的评判,并非韩非本人的观点。直至上世纪后期逐渐有学者对这一观点进行了反思,认为韩非主张人性“自为”,但并不是性恶论。^⑥

因为人性“自为”、“好利”,所以,人与人之间的关系不是建立在“爱人”的基础上,而是建立在“自利”的基础之上。他甚至认为父母子女也是一种利益关系,《六反》云:

今上下之接,无父子之泽,而欲以行义禁下,则交必有郄矣。且父母之于子也,产男则相贺,产女则杀之。此俱出父母之怀衽,然男子受贺,女子杀之者,虑其后便、计之长利也。故父母之于子也,犹用计算之心以相待也,而况无父子之泽乎?

父母子女之间的血缘亲情是儒家仁爱、仁政思想的基础,韩非以人性的“自为”、“好利”消解了儒家的这一基础,认为血缘亲情尚且是一种利益关系,没有血缘亲情的人与人之间更是纯粹的利益关系。君主与臣民之间没有父子亲情,因此不能要求君主以仁爱来治国。《六反》云:“今学者之说人主也,皆去求利之心,出相

① 冯友兰:《中国哲学史》上,上海:华东师范大学出版社,2000年版,第243—244页。

② 施觉怀:《韩非评传》,第107页。

③ 施觉怀:《韩非评传》,第108页。

④ 刘家和:《韩非子的性恶说》,《韩非子二十讲》,第249页。

⑤ 儒家的“仁”为“爱人”,要求“己欲立而立人”,与“自为”相反;儒家的“义”也是与“利”相冲突的。

⑥ 如张申的《韩非是性恶论者吗?》(《吉林师大学报》,1979年6月),赵如河的《韩非不是性恶论者》(《湖南师范大学社会科学学报》,1993年第4期),王立仁的《韩非的人性思想和治国之策——兼谈韩非不是性恶论者》(《吉林师范学院学报(哲学社会科学版)》,1994年第1期)等。

爱之道，是求人主之过父母之亲也，此不熟于论恩诈而诬也，故明主不受也。”

韩非主张“自为”、“好利恶害”、“好逸恶劳”是人的本性，但这一本性会因为时代的差异、环境的变化而有不同的表现。《五蠹》篇对此有一段重要的论述：

古者丈夫不耕，草木之实足食也；妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行、重罚不用而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱。

韩非将当时的社会现实与古代进行比较，指出古代人口少，相较而言资源十分丰富，人们不需要辛苦劳作和算计争斗就可以满足自己的需要。当今社会由于人口增多，资源稀缺，人们为了满足自己的需要必须争夺稀缺的资源，在人们的欲望与物质供应无法平衡时，争夺不可避免，甚至使用重赏严罚也很难解决这一矛盾。古代人民不争而当今社会却人人争利，并不是人性发生了变化，而是环境和条件发生了变化，不争与争是相同的人性在不同条件下的不同表现而已。韩非又举例说：

尧之王天下也，茅茨不翦，采椽不斫，粝粢之食，藜藿之羹，冬日麕裘，夏日葛衣，虽监门之服养，不亏于此矣。禹之王天下也，身执耒耜以为民先，股无胈，胫不生毛，虽臣虏之劳不苦于此矣。以是言之，夫古之让天子者，是去监门之养，而离臣虏之劳也，古传天下而不足多也。今之县令，一日身死，子孙累世絮驾，故人重之。是以人之于让也，轻辞古之天子，难去今之县令者，薄厚之实异也。

尧统治天下的时代，吃、穿、住堪比现在看门奴仆的生活；禹统治天下的时代，亲自拿着耒耜带领人们劳动，累得大腿消瘦，小腿无毛，辛苦程度堪比奴隶们的劳役。如今的县令，去世之后他的子孙世世代代都可享受富贵的生活。因此，古人可以轻易地辞掉天子之位，今人却难以舍弃县官那么小的职位，原因并不在于古人道德高尚而今人唯利是图，而在于实际的权力和利益的差异。好利恶害是古今之人共同的本性，古人辞掉天子的职位和今人争夺官位都不过是权衡利害的结果，并不是人性的改变。

三、因人情

荀子认为人“好利”、“疾恶”的本性为恶，因此主张通过礼义法度对人性进行矫治，使之向善。韩非并不认为“自为”、“好利恶害”为恶，因此他并不要求改变

人的这一本性。《韩非子·八经》提出“因人情”，要求顺应和利用人的自利本性。荀子认为顺着人的情感和欲望会带来人与人之间的争夺、欺诈，从而引起社会的混乱，韩非则认为顺应和利用人的自利本性可以促进社会的安定和发展。

首先，君臣之间利益不同，地位不同，但是，却可以为了各自的利益而实现君臣之间的合作。《六反》云：

霸王者，人主之大利也。人主挟大利以听治，故其任官者当能，其赏罚无私。使士民明焉，尽力致死，则功伐可立而爵禄可致，爵禄致而富贵之业成矣。富贵者，人臣之大利也。人臣挟大利以从事，故其行危至死，其力尽而不望。此谓君不仁，臣不忠，则不可以霸王矣。

人主以霸王为大利，人臣以富贵为大利。二者利益不同，但“为利”这一点却相同。因此，韩非认为君主应提供正当的方法使君臣双方均能实现各自的利益，《奸劫弑臣》讲：“夫君臣非有骨肉之亲，正直之道可以得利，则臣尽力以事主；正直之道不可以得安，则臣行私以干上。”君臣之间并没有骨肉之亲，如果可以通过正当的途径来取得自己的利益，使自己富贵，臣下就会尽心竭力来侍奉君主，同时也可以使君主获得“霸王”的大利；如果不能用正当的途径得到利益、取得安乐，臣下就会利用阴谋诡计来侵犯君主的利益。

不仅君臣关系如此，在整个社会中，人的行为均是以获取自己的利益而避免伤害为目的，人人追求获利而免害的行为却可以促进社会的和谐发展。韩非在《外储说左上》中以父母和子女的谯、怨和雇用农民与主人的合作关系进行说明：

人为婴儿也，父母养之简，子长而怨。子盛壮成人，其供养薄，父母怒而谯之。子、父，至亲也，而或谯、或怨者，皆挟相为而不周于为己也。夫卖庸而播耕者，主人费家而美食，调布而求易钱者，非爱庸客也，曰：如是，耕者且深，耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，尽巧而正畦陌者，非爱主人也，曰：如是，羹且美，钱布且易云也。此其养功力，有父子之泽矣，而心调于用者，皆挟自为心也。故人行事施予，以利之为心，则越人易和；以害之为心，则父子离且怨。

如果怀有“相为”、“为他”的想法因而也要求他人“为我”，这不合于人“自为”、“利己”的本性，因此，即使是至亲的父母与子女都会因为对方不能满足自己的要求而互相埋怨。相反，主人雇用雇工来播种耕耘，为了让雇工更尽力地耕地而给雇工丰盛的饭菜和成色足的钱币，雇工为了得到丰盛的饭菜和成色足的钱币而尽力快速地耕耘，用尽技巧来端正畦亩田埂。主人和雇工之间并没有父子之爱，但二者均从自己的利益出发，以利己为目的，却可以建立和平友善的合作关系。

可见,人的自为、好利可以促进人与人之间的合作和社会的安定。因此,作为国君,不能也不必对人之情进行教化和改造,而只要顺应人民的本性,让人人自为,就可以社会和谐、民富国强。

人性自为,顺应自为的人性可以带来人与人之间的合作和社会的和谐发展,但因为资源稀缺,不可避免会带来争夺和斗争,甚至引起社会混乱,但韩非认为不能够依靠矫治人性为善而达到社会安定。首先,韩非认为好利恶害、自为的本性是难于改变的,他在《大体》篇中讲道:

使匠石以千岁之寿操钩,视规矩,举绳墨,而正太山;使贵、育带干将而齐万民;虽致力于功,极盛于寿,太山不正,民不能齐。故曰:古之牧天下者,不使匠石极巧以败太山之体,不使贵、育尽威以伤万民之性。

万民就如太山一样,太山不能用人力使其正,万民也不能靠威力使之齐一。因为太山和万民都有其内在的固有的本性,不随人和国君的意志转移,想让每个人都能符合一定的价值标准是不可能的,因此不要试图改变万民的本性,试图改变实际是对万民本性的伤害。

韩非认为人的好利恶害的本性难于改变,对于万民来讲甚至是不能改变的,同时,他也承认人的好利恶害、自为的本性是可以超越的,但可以超越自利本性的圣人极为罕见,不能作为君主治国的依据。《六反》讲:

凡人之生也,财用足则驩于用力,上治懦则肆于为非。财用足而力作者神农也,上治懦而行修者曾、史也。夫民之不及神农、曾、史亦已明矣。老聃有言曰:“知足不辱,知止不殆。”夫以殆辱之故而不求于足之外者老聃也。今以为足民而可以治,是以民为皆如老聃也。

可见韩非亦承认神农、曾、史和老聃的修养已超越了好利恶害的自然本性的层次。《解老》篇解释了圣人与众人面对“欲利之心”即人的本性的态度差异:

人无毛羽,不衣则不犯寒;上不属天而下不着地,以肠胃为根本,不食则不能活;是以不免于欲利之心。欲利之心不除,其身之忧也。故圣人衣足以犯寒,食足以充虚,则不忧矣。众人则不然,大为诸侯,小余千金之资,其欲得之忧不除也。胥靡有免,死罪时活,今不知足者之忧终身不解。故曰:“祸莫大于不知足。”

人的生命离不开衣食的满足,因此人必然有“欲利之心”,这是人的本性。众人受欲利之心的控制,欲求无限,甚至招致祸难。圣人的生命同样需要衣食来维持,

但圣人可以摆脱“欲利之心”的控制，满足生存的需求，因而无忧。可圣人难得，作为君主统治对象的臣民则只是不免于欲利之心的众人，因此，不能将治国之道建立在对圣人的期待之上，而应建立在好利、自为的人性的基础上。韩非在《显学》中举例说：

夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，千世无轮矣。自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者何也？隐栝之道用也。虽有不恃隐栝而有自直之箭、自圜之木，良工弗贵也。何则？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民，明主弗贵也。何则？国法不可失，而所治非一人也。故有术之君，不随适然之善，而行必然之道。

韩非并没有绝对否认世上存在着超越于好利、自为之本性的“自善之民”，但他指出这样的人是极其罕有的，就似“自直之箭”、“自圜之木”，百世不得一见。但是由于惧怕刑罚而不敢做坏事的人是大多数。因此把希望寄托在罕有的为善的人上面，依靠每个人都自觉自愿地为善而不为恶，并不是治国安邦的“必然之道”，仅是一种“适然之道”，是不足以依赖的。《难二》也讲：

好利恶害，夫人之所有也。赏厚而信，人轻敌矣；刑重而必，失人不北矣。长行徇上，数百不一人；喜利畏罪，人莫不然。将众者不出乎莫不然之数，而道乎百无一人之行，行人未知用众之道也。^①

“长行徇上”意为以高尚的品行为君主徇身，也就是《显学》中所讲的“自善之民”、“自直之箭”、“自圜之木”，“莫不然之数”就是“必然之道”。韩非强调国君要利用人好利恶害的本性设立赏罚制度统治民众，这方是治理国家、统治民众的“必然之道”、“莫不然之数”。

赏罚制度之所以能够有效，正是因为人的好利恶害、自为的本性。《八经》篇讲：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用。赏罚可用则政令可立而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。”“赏莫如厚，使民利之。誉莫如美，使民荣之。诛莫如重，使民畏之。毁莫如恶，使民耻之。然后一行其法，禁诛于私。

^① 陈奇猷认为“长行徇上，数百不一人”应为“令行徇上，百数不一失”，意为“上令行于下，下顺上之令，百数无一失也”。（陈奇猷：《韩非子新校注》，第864页。）从文义来看，“长行徇上”应与“喜利畏罪”相对，“数百不一人”应与“人莫不然”相对，陈的观点不可取。

家不害功罪，赏罚必知之，知之道尽矣。”《难一》讲：“设民所欲以求其功，故为爵禄以劝之；设民所恶以禁其奸，故为刑罚以威之。”《制分》篇讲：“民者好利禄而恶刑罚。上掌好恶以御民力，事实不宜失矣。”要治理好天下，必须凭借、利用人好利恶害的本性。因为人有好恶，即喜好利禄而厌恶刑罚，所以奖赏和刑罚就可以使用；君主可以用功名利禄来督促人民去做对国君和国家有利的东西，可以用严刑峻法来防止人民去做对国君和国家有害的事。奖赏和刑罚可以发挥作用，禁约法令就可以建立起来，而治国的办法也就完备了。因为有“好利恶害”的人性基础，君主只需依靠法术、严明赏罚，就可以实现自己的统治目的。

《管子·心术上》在对“礼”的论述中讲到“因人之情”，但“因人之情”的意思是讲“礼”是人的喜怒哀乐等情感的外在的表达形式，接近韩非所讲的“礼，所以貌情者”，与韩非的“因人情”意义不同。该篇还讲道：“人之可杀，以其恶死也；其可不利，以其好利也。是故君子不怵乎好，不迫乎恶，恬愉无为，去知与故。”“人迫于恶，则失其所好，怵于好，则忘其所恶；非道也。”人之所以可通过杀戮来惩戒，是因为人怕死，人之所以可以通过不利来劝阻，因为人好利。这与《八经》篇所讲的“人情者，有好恶，故赏罚可用”意义相近。但《心术上》认为，被喜好的事物所诱惑、被厌恶的事物所胁迫均不符合道，君子应不为喜好的事物所诱惑，不为厌恶的事物所胁迫，恬淡愉悦，清静无为。《管子》四篇以人性为“正平”，不同于韩非以“好利恶害”为人性的观点，因此，《管子》四篇中并没有类似韩非的因循和利用人的“好利恶害”的本性的思想。《黄帝四经》没有提出“因人情”或“因人性”的主张，也未明确探讨人性的问题，但《称》篇有“不受禄者，天子弗臣也。禄薄者，弗与犯难。故以人之自为□□□□□□□□。”这段文字亦见于《慎子·因循》，陈鼓应先生据《慎子》将缺文补作“也，不以人之为我也。”^①这正是《慎子·因循》篇所要表达的“因人之情”的思想。从中可以看出从《黄帝四经》到慎子、韩非之间思想的继承与发展。

与“因人情”相关的还有“得人心”和“得民心”的问题。先秦诸子倡导君主治国应得民心者颇多，如《黄帝四经·经法·君正》云：“俗者顺民心也。”“号令合于民心，则民听令。”孟子在《离娄上》中讲道：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣。得其心有道，所欲与之聚之，所恶勿施尔也。”“民心”指民众的意见、情感和意愿等，包含“民知”、“民情”、“民意”等方面的意义。“得民心”就要听取民众的意见、顺应民众的情感、满足民众的意愿。“得民心”的方法就是为民众积聚他们所喜欢的，而不要施与民众所厌恶的。《管子·牧民》讲：“政之所兴，在顺民心。政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之，民恶危坠，我存安之。民恶灭绝，我生育之。”“顺民心”同于“得民心”，“逆民心”同于“失民

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第421页。

心”，对“民心”的得与失、顺与逆是政事兴废的关键。对于如何“顺民心”，《牧民》同样主张要满足民之所好而不施与民众所恶，民众厌恶“忧劳”、“贫贱”、“危坠”和“灭绝”，君主就要给予民众所喜好的“佚乐”、“富贵”、“存安”和“生育”。

在韩非思想中，“人心”与“人情”、“人性”是怎样的关系，“因人情”是否与“得民心”意义相同是非常重要的问题。《显学》篇有反对以“得民心”为治国之方的观点：

今不知治者必曰：“得民之心。”欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，犹婴儿之心也。夫婴儿不剔首则腹痛，不搦痠则寢益。剔首、搦痠必一人抱之，慈母治之，然犹啼呼不止，婴儿子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑备军旅也，而以上为贪；境内必知介，而无私解，并力疾斗所以禽虏也，而以上为暴。此四者所以治安也，而民不知悦也。夫求圣通之士者，为民知之不足师用。昔禹决江浚河而民聚瓦石，子产开亩树桑郑人谤訾。禹利天下，子产存郑，皆以受谤，夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。

韩非认为，不懂治国方法的儒生认为治国要得民心，但是民心并不可以用做治国的依据。韩非以婴儿为喻，认为“民知”即民众的知识、见解不可以采用。对于婴儿，如果不用针砭挑刺他头部的穴位，就不能制止他的腹痛；不割治疝子就会使病情加重。但婴儿不懂得承受小小的痛苦能得到大的好处的道理而不愿接受治疗。民众也是如此，只知追逐眼前的小利而不懂得以小的痛苦来换取更大、更长远的利益。君主督促民众耕地开荒来增多他们的家产；用严刑重罚来禁止邪恶；征收赋税钱粮来充实粮仓国库、救济灾荒、准备战争；要求国内的民众必须懂得上阵杀敌而不准投靠私门贵族来逃避兵役，必须同心协力奋勇作战，这是为了擒获俘虏。这四种措施，能够带来国家的长治久安，而民众却认为君主残酷、严厉、贪婪、暴虐，可见其并不合民心。韩非又以夏禹、子产为使民众得利，却遭到民众的诽谤为例进行说明。他认为君主选拔人才的时候去访求贤能智慧的儒生，处理政事的时候迎合民众的意愿，都是祸乱的根源，不可以用来治国。因此，治国并不需要“得民心”，甚至以“得民心”的理念来治国会带来国家的混乱。《心度》讲到了法治、严刑与民心的对立：

圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。刑胜而民静，赏繁而奸生。故治民者，刑胜，治之首

也；赏繁，乱之本也。

如果从“得民心”的要求出发，奖赏是民众所喜欢的，应施与民众，刑罚尤其是严刑是民众所厌恶的，就不应施与民众。但是，如果奖赏频繁，奸邪就会产生；严刑峻法，民众就会安静守法。圣人设置刑罚，虽然不合民心，但却是国家得治的根本，是出于爱护民众的根本考虑。所以，圣人治理民众，是考虑民众的根本利益，而不是去顺从他们的意愿。《南面》也讲：“适民心者，恣奸之行也。”

可见，韩非明确反对治国应该“得民心”，而其所主张的法、刑罚是“逆民心”的，《奸劫弑臣》就讲道：“圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。”以法治国，“逆于世”，即违逆世人的意愿。“民心”与“法”、“刑”相对立，而“法”、“刑”是国家安定、富强的保障，“得民心”则是放纵奸邪的行为，是祸乱的根源。但是，韩非在《功名》篇将“人心”作为明君建立功名的四因素之一，认为“逆人心，虽贲、育不能尽人力”，“得人心，则不趣而自劝”，《用人》篇也提出“循天顺人”。这一问题引起了学术界的关注也带来很多疑问，如施觉怀认为韩非的“不务得民心”的思想“并不等于故意地去违反民心”、“并非绝对地不需要民心”。^①但这一解释只是在调和矛盾，并不能够充分解决韩非为何在提出“得人心”的同时又反对“得民心”的问题。解决这一问题的关键在于对“民心”与“人心”的理解。

韩非在《功名》这一篇中与《大体》一样以贲、育为喻论述了“得人心”的重要性：“逆人心，虽贲、育不能尽人力。”“得人心，则不趣而自劝。”可见，此处的“人心”同样是指人的好利、自为之心，是人人所有的“欲利之心”，“得人心”是指顺应和利用人的自利心，而并不是我们通常所理解的听取民众的意见、满足百姓的意愿。《用人》篇所提出的“循天顺人”中的“顺人”也并非顺应民心，韩非认为“顺人，则刑罚省令行”，对照《八经》篇所讲的“人情者，有好恶，故赏罚可用。赏罚可用则政令可立而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止”，可知，此处同样在陈述利用百姓的好利恶害、自为的本性，以此为基础建立赏罚制度，可以令行禁止。因此，此处的“顺人”的提法与《功名》篇“得人心”一致，均指“因人情”。此外，“得人心”与“得民心”的区别尤其值得重视。“民”为象形字，金文象以锐物刺左目形，本义为奴隶。《说文·民部》云：“民，众萌（氓）也。从古文之象。”郭沫若《甲骨文字研究》云：“民”，“（在周代彝器中）作一左目形，而有刃物以刺之。”“然其字均作左目，而以之为奴隶之总称。”“周人初以敌因为民时，乃盲其左目以为奴隶。”^②引申指被统治的庶人百姓，与君、官、上对称。《论语·宪问》云：“上好礼，则民易使也。”《论语·子路》云：“上好礼，则民莫敢不敬。”《易·系辞下》云：“上古结绳而治，后世圣人易之以书契，百官以治，万民以察，盖取诸夬。”将“民”与

① 施觉怀：《韩非评传》，第198页。

② 郭沫若：《甲骨文字研究》，北京：科学出版社，1952年版，第34页。

“上”、“官”对举，民是不具有官位的、被统治的普通百姓。但“民”也可泛指“人”。《诗·大雅·生民》云：“厥初生民，时维姜嫄。”朱熹集传：“民，人也。”^①《左传·成公十三年》云：“民受天地之中以生，所谓命也。”孔颖达疏：“民者，人也。”^②“人”在泛指人类、所有人的同时，也可专指与民相对的统治者，这一意义通常出现于“人”与“民”相对使用的情况中，如《诗·大雅·假乐》云：“假乐君子，显显令德。宜民宜人，受禄于天。”朱熹集传：“民，庶民也。人，在位者也。”^③《国语·周语上》云：“防民之口，甚于防川，川壅而溃，伤人必多，民亦如之。”概括来讲，“民”和“人”均可泛指所有人，但“民”更多时候专指被统治的庶人百姓，“人”在与“民”相对使用时可专指与“民”相区别的在位的统治者。因此，韩非所讲的“民心”专指被统治的民众的见解、情感和意愿，与“人心”所指不同。可见，韩非所言的“得人心”与韩非所主张的“因人情”相同，均是主张顺应和利用人的好利恶害、自为的本性，人心指人的自利心，韩非主张“得人心”和反对“得民心”并不矛盾，将“得人心”等同于“得民心”而理解为迎合民众的见解、情感和意愿完全是一种错解。如果用此种意义上的“得人心”来解释韩非的“因人情”就错上加错了。^④

第四节 韩非之因与老子之无为

老子所提出的“无为”主张在先秦思想传播过程中所面临的主要问题是“无为”的实践问题，即“无为”与“有为”的契合点。各家学者对这一问题的解决方式概括起来有两种思路，一条思路是通过“对‘无为’概念作出新的解释，使‘无为’能够包含‘有为’的内容。第二种解决的方法是限定无为的主体，区分君道与臣道、宣传主逸臣劳的‘君无为而臣有为’的主张。韩非之‘因’有‘随顺、因循’和‘依靠、凭借’两方面的意义，有‘因事之理’、‘因资而立功’、‘因其势’、‘因人情’等思想。‘因事之理’之‘因’为因循、随顺之义，韩非要求人因循、随顺万物的规律作为，并非排除任何人为的消极顺从，这是对老子‘无为’内涵的新的理解。韩非更加重视‘因’的依靠、凭借之义，强调利用外在条件和人与物的能力为自己服务，而君主的地位至高无上，君主应凭借自己所拥有的赏罚大权让臣下各尽其能。臣下承担劳苦和过错，君主无事而享受成功和贤名，这就是韩非的‘君无为而臣有为’的思想。可见，韩非的贵因思想同时从两个角度对无为政治作出了新的解

① 朱熹：《诗经集传》，第198页。

② 杜预注，孔颖达等正义：《春秋左传正义》，第461页。

③ 朱熹：《诗经集传》，第204页。

④ 如宋洪兵在《韩非子政治思想再研究》中完全将“因人情”理解为“得民心”，反复强调：“得民心者得天下，治国应该顺应人情。”“韩非子就治国应该‘得民心’、‘因人情’的政治学依据有过深刻阐述。”（第140—141页。）

释,解决了老子“无为”思想的实践问题。

由于韩非作为法家人物的学派归属的偏见,致使学界一直忽视韩非在道家思想发展中的作用。葛荣晋讲:“黄老学派以‘因’这一概念来界定‘无为’,使‘无为’与‘有为’相结合,从而实现了道家‘无为’之说的创造性转化。”^①虽然提出了“因”对“无为”之说的创造性转化的重要性,但同样忽视了韩非在这一创造性转化中的贡献。韩非通过对贵因思想的阐发为他的法、术、势思想的建立提供了基础,同时对道家思想的发展也有重要意义。考察《韩非子》与《淮南子》,对照二者相类似的思想,可以发现《淮南子》对《韩非子》思想有继承和发展,体现出前后相继的逻辑线索。如在“因”与“无为”的关系问题上,韩非要求人去除主观成见而随顺依循万物的规律作为,即“因事之理”,并主张利用外在的条件达到成功的结果,对老子的“无为”概念和“无为而无不为”的思想有了新的理解。虽然蕴含了因道理以从事、因资而立功就是“无为”的思想,但没有明确从这一角度给“无为”下定义,而《淮南子·原道训》和《修务训》则明确以因事之理、因资而立功的思想重新解释了“无为”和“无不为”两个概念:

所谓无为者,不先物为也。所谓无不为者,因物之所为。所谓无治者,不易自然也。所谓无不治者,因物之相然也。

若吾所谓无为者,私志不得入公道,嗜欲不得枉正术,循理而举事,因资而立功,权自然之势,而曲故不得容者,事成而身弗伐,功立而名弗有,非谓其感而不应,攻而不动者。若夫以火煨井,以淮灌山,此用己而背自然,故谓之有为。

“循理而举事,因资而立功”,在《韩非子·解老》中表达为“随时以举事,因资而立功”,也可以看出《淮南子》对《韩非子》文字上的继承。

同时,韩非的“因事之理”、“因资而立功”、“因人情”等主张均以功利为目的,后人眼中的《老子》“无为而无不为”思想的权谋和功利的色彩与韩非对老子“无为”思想的阐释密切相关。如钱穆认为:“故曰:‘无为而无不为。’‘后其身而身先。’又曰:‘夫惟弗居,是以不去。’此乃完全在人事利害得失上着眼,完全在应付权谋上打算也。”^②余英时也讲:“老子讲‘无为而无不为’,事实上他的重点却在‘无不为’,不过托之于‘无为’的外貌而已。”^③王弼本《老子·第六十六章》讲:

江海所以能为百谷王者,以其善下之,故能为百谷王。是以欲上

① 葛荣晋:《论“无为”思想的学派性》,《齐鲁学刊》,2001年第1期,第25页。

② 钱穆:《庄老通辨》,北京:生活·读书·新知三联书店,2002年版,第122页。

③ 余英时:《反智论与中国政治传统》,《中国思想传统的现代诠释》,南京:江苏人民出版社,2006年版,第51—52页。

民，必以言下之；欲先民，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害。是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫能与之争。

这一章充满了“欲无不为而无为”的功利性，其目的在于“上民”、“先民”，但却要表现出相反的“以言下之”、“以身后之”。傅弈本、河上公本等以及帛书本在前一个“是以”后有“圣人”二字，使所指更加明确，各本文字稍有不同。但是，郭店楚墓竹简甲本《老子》相当于第六十六章的内容却与各本有明显的不同：

江海所以为百谷王，以其能为百谷下，是以能为百谷王。圣人之为民前也，以身后之；其在民上也，以言下之。其在民上也，民弗厚也；其在民前也，民弗害也。天下乐进而弗厌。以其不争也，故天下莫能与之争。

二者明显的不同在于“圣人之为民前也，以身后之；其在民上也，以言下之”与“是以圣人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”，这两句话都是讲圣人“居后”、“处下”而能“居前”、“处上”，但是，在通行本和竹简本中前后的关系甚不相同。竹简本与通行本相比少了“欲”这一目的性、功利性浓厚的语词，且圣人“在民前”、“在民上”是事实陈述，并不是圣人的目的，而“以身后之”、“以言下之”是圣人不争的态度，不争的态度与“天下莫能与之争”为因果关系。“上民”、“先民”并不是圣人的目的，而“以言下之”和“以身后之”才是根本。在通行本中，“上民”、“先民”是目的，而“以言下之”和“以身后之”是“上民”、“先民”的手段。这样，我们会发现通行本中的表达会造成理论上无法解决的矛盾。首先，其不合乎老子“尚柔”、“不争”、“处下”的思想。老子说“弱者道之用”、“柔弱胜刚强”，而“不敢为天下先”是老子的“三宝”之一。可见，在老子思想中，“柔弱”、“处下”、“居后”是根本的，是道和圣人的本性，被老子肯定和推崇，而“刚强”、“居前”、“处上”都是老子所不赞赏的。老子认为，“处下”、“居后”可以达到“居前”、“处上”的结果。但在通行本中，恰恰颠倒了这几个重要概念的关系，圣人为了“居前”、“处上”而去“居后”、“处下”，“处下”、“居后”从根本沦落到了圣人为达到“居前”、“处上”的手段的地步，这完全不符合老子思想。其次，通行本的表达也不符合老子“不争”、“无欲”的思想，通行本中，口口声声地说“欲上民”、“欲先民”，又如何能说其“以其不争，故天下莫能与之争”，又如何能说其“无欲”呢？此外，通行本的“以其善下之”与竹简本的“以其能为百谷下”意义也不相同，“以其善下之”表达了与圣人同类的江海善于为百谷下，也体现出“为百谷下”是江海所擅长的一种手段，隐含了“为百谷王”的目的。

在《老子》中，类似的表达方式随处可见。如第七章：“是以圣人后其身而身先，外其身而身存。非以其无私邪？故能成其私。”第二十二章：“不自见，故明；

不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故长。夫唯不争，故天下莫能与之争。”第三十四章：“以其终不自大，故能成其大。”第六十七章：“不敢为天下先，故能成其长。”老子所表达的思想是：圣人“后其身”、“外其身”、“无私”，因而产生“身先”、“身存”和“成其私”的结果，而并不是圣人为了“身先”而“后其身”，为了“身存”而“外其身”，为了“成其私”而“无私”。其他几段亦可以作类似的理解。由此可见，我们讨论的问题集中于两种句式的不同，一种为“因为 A，故 B”，A 为因，B 为果；另一种为“欲 B，必 A”，B 为目的，A 为条件或者说是手段。在两种不同的句式中，A 和 B 的地位不同，整个句义也有差别，这两种表达方式不可以互换。通行本第六十六章中的“以其不争，故天下莫能与之争”是“A，故 B”的表达方式，与“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”的“欲 B，必 A”的表达方式不相合，可以推测，“是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身后之”是后来的改动。

此外，《老子·第三十六章》中还有这样一段话：“将欲歛之，必故张之；将欲弱之，必故强之；将欲废之，必故兴之；将欲取之，必故与之。”此段在竹简本中不见，在《喻老》中引为：“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。”“将欲取之，必固与之。”但是，按照前面的分析和老子整体思想来推理，最符合老子思想的表达应类似于“张之，故能歛之；强之，故能弱之；兴之，故能废之；与之，故能取之。”《韩非子·说林上》讲谋士任章用《周书》之言“将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑予之”劝说国君魏宣子答应智伯割让土地的要求。“将欲败之，必姑辅之；将欲取之，必姑予之”如来源于《周书》，则可能是老子沿用了其说法而未作出符合自己思想的修改，或者后人对《老子》原文进行了改动。

帛书甲本和乙本第六十六章的内容与通行本相近，因此，竹简本到帛书本、通行本的转变极有可能发生在战国后期。因为老子的阐释者需要利用老子思想为君主提供建功立业甚至一统天下的统治术，所以对老子文本进行了更功利的改动。这一改动与韩非对老子无为思想的解释有密切关系。“无为而无不为”在老子思想中更多体现了其贯穿始终的“有无相生”，“反者，道之动”的观念，冯友兰先生讲：“事物变化之一最大通则，则一事物若发达至于极点，则必一变而为其反面。此即所谓‘反’，所谓‘复’。”^①“此非《老子》之尚阴谋，《老子》不过叙述其所发现耳。”^②老子认为“无为”能够“无不为”，但并不以追求“无不为”为目的，如冯友兰先生所讲：“‘无为而无不为’是《老子》所说的。不过《老子》说这句话的时候，注重在‘无为’，韩非解释这句话的时候，注重‘无不为’。”^③赵海金云：“韩非以‘无为’为术，道家则以‘无为’为治道之本体，故名虽同而实异。”^④韩非对老子无为思想的解释以“无为”为手段，以“无不为”为目的，强化了“无为而无不为”的

① 冯友兰：《中国哲学史》上，第 139 页。

② 冯友兰：《中国哲学史》上，第 140 页。

③ 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第 767 页。

④ 赵海金：《韩非子研究》，第 87 页。

权谋和功利的色彩。

此外,在通行本《老子》中,第三十七章讲:“道常无为而无不为。”帛书甲本和乙本为:“道恒无名。”通行本第四十八章云:“为学日益,为道日损;损之又损,以至于无为;无为而无不为。”帛书甲本关于“无为”的部分残缺,帛书乙本有“以至无”。在帛书本出土后,有学者据此认为“无为而无不为”并非老子的思想。如高明认为:

通过帛书甲、乙本之全面勘校,得知《老子》原本只讲“无为”,或曰“无为而无以为”,从未讲过“无为而无不为”。“无为而无不为”的思想本不出于《老子》,它是战国末年出现的一种新的观念,可以说是对老子‘无为’思想的改造。曾散见于《庄子》外篇、《韩非子》、《吕览》及《淮南子》等书。^①

竹简本出土后,我们发现,相当于第四十八章的内容为:“[为]学者日益,为道者日损。损之又损,以至亡(无)为也。亡(无)为而亡(无)不为。”这一可见的《老子》最早版本说明《老子》中确实有“无为而无不为”的思想,高明以帛书本为依据得出的结论并不正确,但是,竹简本相当于第三十七章的“道常无为而无不为”为“道恒无为也”。且在竹简本中,“无为”出现七次,而“无为而无不为”只出现一次,说明在老子思想中,受到重视的是“无为”。虽然并非如高明所讲“无为而无不为”不出于《老子》而是战国末年出现的新观念,但确实是在战国末年在老子思想的传播过程中更具有功利性的“无为而无不为”被强调,第三十七章于是被改为“道常无为而无不为”。

小 结

贵因思想是黄老学的重要特征,也是韩非思想的重要内容,韩非通过对“因”的思想的阐发实现了对老子“无为”思想的新解释,也在“因”的思想的基础上建立起了其势论和术论。

《黄帝四经》很重视“因”,强调“因天道”,尤其重视“天时”,虽然也讲“执道循理”,但是最根本的还是“天道”、“天时”,反映了承自老子的推天道以明人事的思维方式和对阴阳家思想的吸收。韩非则不同,他虽也讲“天之道”和“天时”,但他尤其重视的是“因事之理”和“因人情”。《黄帝四经》没有提出“因人情”或“因人性”的主张,也未明确探讨人性的问题,但《称》篇有与《慎子·因循》相似的文字,

^① 高明:《帛书老子校注》,北京:中华书局,1996年版,第425页。

从中可以看出从《黄帝四经》到慎子、韩非思想的继承与发展。此外,《黄帝四经·经法·君正》有“顺民心”、“合民心”的思想,而韩非反对“得民心”,他的“因人情”是要因顺和利用“好利恶害”的人性。“得民心”是儒家的代表性观点,是“仁政”的体现,韩非与《黄帝四经》对“得民心”的不同态度反映出韩非与黄老道家对儒家思想的不同态度,黄老道家“采儒墨之善”,韩非则因儒家的治国方法与法相冲突而抛弃了儒家的仁义礼治。

从“因”作为凭借和利用外部条件的意义来讲,《黄帝四经》对韩非也有影响。《黄帝四经》重视“时”,不仅有顺时之义,而且具有利用有利时机获得成功的意味。《黄帝四经》中讲“因地以为资,因民以为师”,说明其重视利用外部条件和众人的力量。这些都对韩非产生了影响,而韩非将其作了更全面的发展,主张“因资而立功”、“因其势”、“因物以治物”、“因人以知人”、“因人情”、“因法术”等。

在《管子》四篇中,“因”作为一个重要的哲学范畴被提出来,《心术上》中的“无为之道,因也”明确将“因”与“无为”思想联系起来,为韩非通过贵因思想来重新诠释老子的“无为”提供了明确的思路。此篇还讲:“因也者,无益无损也。”“因也者,舍己而以物为法者也。”这对韩非“因事之理”的思想有直接的影响。《管子》四篇认为礼“因人之情”,意为礼表现人的情感,但《管子》四篇以人性为正平,人的情感欲望是人性之失,因此《管子》四篇与韩非的“因人之情”意义不同。此外,《管子》四篇中也蕴含着利用万物之能为自己服务的思想,韩非的“用万物之能”的思想是对《管子》这一思想的继承,并在此基础上充分阐述了其势论和术论。

总之,韩非之“因”有“随顺、因循”和“依靠、凭借”两方面的意义,有“因事之理”、“因资而立功”、“因其势”、“因人情”等思想。“因事之理”之“因”为因循、随顺之义,韩非要求人因循、随顺万物的规律作为,是对老子“无为”内涵的新的理解。韩非更加重视“因”的依靠、凭借之义,重视“因资而立功”,强调利用外在条件和人与物的能力为自己服务,而“势”是君主胜众之资,“因其势”是君主独享的“因资而立功”的重要方面,是韩非贵因思想的核心。韩非认为君主应凭借自己的“势”即赏罚权,使人得其宜,物得其安,使臣下各尽其职,为君主建功立业,这就是《定法》所讲的“因任而授官”,“操生杀之柄,课群臣之能”的“术”。臣下承担劳苦和过错,君主享受成功和贤名,这样就实现了“无为之治”。韩非又以好利恶害、自为为人的本性,深刻阐述了“因人情”的思想,为赏罚制度提供了人性的依据。

第六章 形名学说

形名学说是黄老道家与老子思想相比最为突出的新特征,是其无为的政治理想得以实现的途径,司马迁在《史记》中说韩非“喜刑名法术之学”,可见刑(形)名学说在韩非思想中亦占有重要的地位甚至成为韩非思想的标志。

第一节 形名学说的起源与发展

一、形名与名实

韩非“喜刑名法术之学”,“刑”与“形”相通,“刑名”又作“形名”。“形”指物之形体、形象,《说文》云:“形,象形也。”《增韵·青韵》云:“形,体也。”《释名》云:“形,有形象之异也。”“形”也可泛指实在的事物,如《庄子·天地》篇讲“形非道不生”,“形”指与道相对的、由道而生的物。《韩非子·扬权》讲:“因天之道,反形之理。”“形”指具体事物。“名”是事物的名称、语词、概念,是以语音、文字符号等对事物的称谓、表征。《说文》云:“名,自命也。从口,从夕。夕者,冥也。冥不相见,故以自名。”人在黑暗之中相遇,彼此看不清对方,需借口自命姓名以互相区别。《释名·释言语》云:“名,明也,名实事使分明也。”可见,人们认为,籍由“名”,人可以在黑暗中分别彼此,进而发展为通过“名”表征实事,使不同的实事之间可以区分分明。形名学就是探求“形”和“名”关系的学问。

学术界一般认为形和名的关系问题也就是实与名的关系问题,从而将“实”解释为“实物”、“实事”,即实在的事、实在的物。但是谭戒甫认为“形”和“实”并不一致:

形名家只认有物的“形”,不认有物的“实”。他以为“形”即是物的标志,“名”即是形的表达;物有此形,即有此名。若人由名求物,由物求形,是易见的,若必由名而求物实,那个实究竟是什么东西,很难说的;即或能说,而所说的究竟能达到什么程度,还是很难的。然则“实”这

个东西,终于不可捉摸,只好归到形和名罢了。^①

谭戒甫认为形名家以“形”为物的标志,以“名”为形的表达是对先秦思想界一般观念的真实反映。《尹文子·大道》讲:“名者,名形者也。形者,应名者也。”“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。”^②《韩非子·扬权》讲:“不知其名,复修其形。”当人们不知名的时候,只有通过考察事物之形,才能知其名,因为名是对形的表达。“名”是对形的表达的观念应该与汉字的特点相关。甲骨文字被看做是中国最早的定型文字。这些甲骨文字,多为从图画文字演变而成的象形文字。在先秦的思想界已开始流行仓颉造字的传说,《荀子·解蔽》云:“好书者众矣,而仓颉独传者,壹也。”《吕氏春秋·君守》讲:“奚仲作车,仓颉作书。”韩非在《五蠹》中也讲:“古者仓颉之作书也。”而仓颉造字的过程就是模拟物之形即象形的过程,许慎的《说文解字序》讲:“仓颉之初作书,盖依类象形,故谓之文;其后形声相益,即谓之字。”葛兆光讲:“当汉字作为一种不言而喻的思维运算符号被人们接受时,人自己创造的文字就反过来影响、制约和规范了人对世界的认识。”^③汉字起源于象形,人们也通常通过汉字之间形与形的区别来把握字的意义,因此,人们也接受了作为语音、文字符号的名是对物之形的表达的观念。

谭戒甫将“实”理解为抽象的“实质”、“本质”,认为“形名家只认有物的‘形’,不认有物的‘实’”,“实”“终于不可捉摸”。但是,在先秦思想界,学者们对“形”和“实”的意义及“形”与“实”的关系的一般理解却并非如此。墨子在《贵义》篇中指出:“今瞽曰:‘钜者白也,黔者黑也。’虽明目者无以易之。兼白黑使瞽取焉,不能知也。故我曰:‘瞽不知黑白者,非以其名也,以其取也。’”虽然盲人也能够知道白色和黑色这两个“名”的意义,但实际上不能辨别黑白,因为盲人看不见东西,不能将实际的黑色和白色区别开来。可见,墨子认为,“黑”和“白”为“名”,而可见的事物的白色和黑色为“白”和“黑”所指之“实”。《管子·心术上》讲:“物固有形,形固有名,名当,谓之圣人。”该篇解说的部分讲道:“‘物固有形,形固有名’,

^① 谭戒甫:《公孙龙子形名发微》,北京:中华书局,1963年版,前言,第1—2页。

^② 关于今本《尹文子》的真伪学术界一直存在争论。如罗根泽在《〈尹文子〉探源》一文中指出:“篇数既异,篇名亦殊,其非旧制,有何疑义。”(《古史辨》第6册,上海:上海古籍出版社,1982年版,第246页。)周文英也认为:“说它是魏晋时期的伪作较为妥当。”(周文英:《中国逻辑思想史稿》,北京:人民出版社,1979年版,第90页。)胡家聪则批评罗根泽的观点:“《探源》论证《尹文子》系魏晋人伪造的论点之一,是把宋钐、尹文二人的年龄及学说看作等同,既不具体分析宋钐与尹文的年辈,又不具体分析宋钐逝世后尹文学派的新发展,因而仅仅以《庄子·天下》对宋、尹学派的论述为依据,认为《尹文子》与之不合,乃出于后人伪造。这种粗忽的论证怎能靠得住呢?”(胡家聪:《〈尹文子〉并非伪书》,《道家文化研究》第2辑,第350页。)董英哲提出:“该书确系尹文遗著,虽残而真,并非伪书。”(董英哲:《〈尹文子〉真伪及学派归属考辨》,《西北大学学报(哲学社会科学版)》,1997年第3期。)本书对这一问题不作进一步的探讨,但本书所引文字及其表达的思想是符合战国时期的语境的。

^③ 葛兆光:《中国思想史》,上海:复旦大学出版社,2001年版,第45页。

此言名不得过实、实不得延名。”可见，解说者认为“形”与“名”的关系就是“实”与“名”的关系，也就是说“形”就是“实”。《公孙龙子·名实论》云：“夫名，实谓也。”《白马论》讲：“马者，所以命形也；白者所以命色也。”“马”与“白”为名，二者所指之“实”分别是一种“形”和一种“色”，也是物在形体上的性质。《尹文子·大道》讲：“形而不名，未必失其方圆白黑之实。”方、圆、白、黑属于物之“形”，但也是“实”。《墨子·经说上》云：“所以谓，名也；所谓，实也。”“名”与“实”是称谓与被称谓的关系。《墨子·小取》云：“以名举实。”《经上》云：“举：拟实也。”《经说上》解释为：“举：告以之名，举彼实也。”梁启超在《墨经校释》里解释说：“拟实者，模拟其实相也。”^①即事物的名称，就是模拟事物的实相。“拟”指模拟、模仿，“以名举实”就是用“名”去模拟“实”。而当时的学者认为事物可以模拟的是物之“形”，如《系辞传》云：“拟诸形容。”因此，可以说“以名举实”就是用“名”去模拟、模仿物之“形”，也就是说“形”就是“实”。《经上》又讲道：“言：出举也。”《经说上》解释道：“言也者，诸口能之出名者也。名若画僂也。言也谓言，犹名致也。”“言”就是口发出的各种表示事物的“名”，“言”与“名”实质相同。“名”与“物”的关系就像画虎，画的虎并不是真的虎，但是描画出了虎的形象，人们把它叫做“虎”。“名”不是物本身，但可以模拟物的形象即“拟形”，也就是“拟实”、“举实”。正如黄克剑所概括：“在《墨经》的作者看来，‘名’是用来称谓以其所‘举’的‘实’的，而这‘举’不过是‘拟实’，即模拟实存之事物，亦即所谓‘名若画虎’——名就像所画之虎，乃是对实存之虎的描摹。”^②可见，在先秦思想界，“名”所指称的“实”一般并不被理解为实质、本质，而多指可见之形或物在形体上的性质。

“名”的作用是通过“命形”、“举实”即模拟物的形将物与物区别分明，也就是说，名之所以能将物与物相区别，是因为名反映了不同的物在形上的区别，而形与形的区别又可反映物与物的区别。《公孙龙子·名实论》云：“天地与其所产焉，物也。物以物其所物，而不过焉，实也。”物与物之间能够区别分明而不相逾越是因为物各有其实。《庄子·达生》讲：“物与物何以相远！夫奚足以至乎先！是形色而已。”作者认为物与物之间相互区别在于“视而可见”的“形色”。韩非在《解老》篇云：“凡物之有形也，易裁也，易割也。”可见，韩非认为物与物的差异就是形与形的差异，因此，韩非将物在形上的可感性质理解为“理”。可以说，在先秦思想界的一般观念中，形是物的共性，而物与物的区别主要在于其具有不同的形，也就是不同的实，“形”与“名”的关系可以理解为“实”与“名”的关系。而且，因为“实”并不代表作为事物根本性质的“本质”，所以“形名关系”或“名实关系”并不能够直接对应于“概念”和“本质”的关系。这也是中国古代思想重具体、重感觉的倾向的体现。

① 梁启超：《墨经校释》，上海：商务印书馆，1926年版，第24页。

② 黄克剑：《名家辞疏解》，北京：中华书局，2010年版，第26—27页。

当然,随着人的思维能力的提高,对“名”、“形”、“实”的理解也会不断深化。如《尹文子》中讲道:“有形者必有名,有名者未必有形。”有形之物一定有名,但名所指称的对象未必均有形。该篇提出“名有三科”:“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。”指称有形之物的名只是“命物之名”,“命物之名”所表达的是物之“形”,也就是物之“实”。但“毁誉之名”、“况谓之名”所指称的并非有形之物。《墨经》将命物之名区别为“达名”、“类名”、“私名”,还提出了“形貌之名”与“非形貌之名”的区别,《墨子·大取》讲:“以形貌命者,必智是之某也,焉智某也;不可以形貌命者,唯不智是之某也,智某可也。”“诸以形貌命者,若山丘室庙者皆是也。”“以形貌命者”如“山”、“丘”、“室”、“庙”等是可以通过对形状和外貌的表现来命名;“不可以形貌命者”如“爱”、“义”、“利”等不可以通过描述形状和外貌来命名。“名”不只是指称有形之物及表达物之形的名称、语词,也具有抽象概念的意义,因此,“实”也就不只是可见之形或物在形体上的性质,而可泛指实在的事、物甚至事物的本质。

二、形名学说的起源

关于形名学说的起源,冯友兰先生认为在春秋战国时代,由于社会制度的激烈变革,许多事物的称谓和它所指的实际事物发生了矛盾,出现了“名、实相怨”的情况,因此引起思想界关于名实关系问题的讨论。以孔子为代表的一派重视“名”轻视“实”,要求社会现实要符合旧有的“名”,这就是所谓的“正名”;而相对的另一派则认为“名”是“实”的“名”,有什么样的“实”就应该有什么样的“名”与之相应,主张“综核名实”。^①庞朴先生也认为:“春秋末年,由孔子提出的‘正名’问题,便是我们所要说的中国第一场名辩思潮的开端。”^②学界一般接受冯友兰先生的观点,认为发端于春秋时期的对名实关系的讨论首先是针对现实的政治问题产生的,是以解决现实政治问题为目的的,到战国时期名实问题发展为认识论和逻辑学上的问题。

关于形名思想的产生学术界又有另一种看法:因为“形名”与“刑名”通用,因此,形名关系就是“罪名”与“罪刑”的关系。如张纯、王晓波认为:

殊不知形名在古代实起于“刑名”,并通用之。如言韩非“喜刑名法术之学”(《史记·老子韩非列传》),“鞅少好刑名之学”(《史记·商君列传》),而韩非的“刑名之学”即“形名”。“刑名”即所犯之罪“名”与所犯之罪“刑”的问题。但是执“刑”的人或称“士师”(《孟子·公孙丑下》),

^① 冯友兰:《中国哲学史新编》上卷,第437—439页。

^② 庞朴:《白马非马·中国名辩思潮》,北京:新华出版社,1993年版,第9页。

犯了什么样的罪“名”，科以如何的罪“刑”，这乃是“士师”者的专业。^①

罪“名”与罪“刑”的关系，抽象言之，亦即概念与实在之关系，因而由“刑名”演变成“形名”或“名实”的问题。^②

但他们也认为刑名思想的产生仍是与孔子的“正名”思想有关系的。他们引用了王梦鸥的观点：

因为狱讼之事，“辞”与“行”的关系密切。许多刑罚不中，常由于听辞不正。易系辞云：“理财正辞，禁民为非”，正辞就是正名，亦即孔子从正名而说到刑罚之中的理由。^③

《论语·子路》云：“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”这是孔子代表性的“正名思想”，孔子由“名不正”讲到“刑罚不中”，“刑罚不中”即所处刑罚与罪名不相当。孔子认为要做到“所处刑罚与罪名相当”即“刑罚中”需要整个社会的“名正”，可见，罪名与刑罚的关系是名实关系的重要方面。“刑罚中”又被看做建立国家统治秩序的重要方面，因此，学者们在对形名关系的讨论中会尤其重视罪名与罪刑的关系，荀子在《正名》中提出“刑名”、“爵名”、“文名”和“散名”的区分，“刑名”为其一。在本书第二章关于黄老道家的形名思想的论述中我们曾经讲到黄老道家将形名思想与法度是否完备相联系，说明刑罚与罪名的关系作为形名的一方面的意义保留下来并有其影响。《史记·商鞅列传》讲：“鞅少好刑名之学。”王叔岷认为：“刑名有两义，一为循名责实，简言之即名实，此申子之刑名也。一为信赏必罚，此商君之刑名也。二者之义迥别。申子之刑名，刑与形通。商鞅之刑名，应是刑罚之刑，不当与形通。”^④他认为商鞅的“刑名”中的“刑”为刑罚之刑，“刑名”就是刑罚与罪名之间的关系，“信赏必罚”就是要求刑罚与罪名相当。这一观点与张纯、王晓波相同，但他认为这一“刑名”不同于“形名”。我们认为，“刑名”应有刑罚与罪名关系的意义，在某些语境中仍为这一意义。但也不能将这一意义上的“刑名”与“形名”割裂，刑罚与罪名关系是“形名”关系的一个方面，二者是个别与一般的关系。

以上两种观点虽不相同，但均认为形名思想的产生和发展有从个别、具体到一般的过程，即由某个领域关于形名关系的讨论发展为对一般的形名关系的讨论，这也符合思想发展的一般规律，但是，这两种观点均忽视了老子在形

① 张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》，第 57 页。

② 张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》，第 58 页。

③ 张纯、王晓波：《韩非思想的历史研究》，第 57 页。

④ 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，第 198 页。

名思想产生和发展中的作用。《老子·第一章》讲：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。”《老子·第二十五章》云：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”《老子·第三十二章》云：“道常无名，朴。”“始制有名，名亦既有，夫亦将知止，知止可以不殆。”《老子·第四十一章》云：“大象无形，道隐无名。”《老子》一书探讨了“名”与“常名”的关系，“道”、“无”、“有”、“物”与“名”的关系。老子认为，凡是可以命名的名，并不是永恒不变的名。道是终极存在，不可以言说，也不可以命名，因此，道无名，称之为“道”、“大”只是勉强的做法。道无名而物有名。道之所以无名，在于道无形，道总是隐藏不露，无形可见，因而无名。道生万物，物各有形，万物各有其名。可见，老子已然认为“形”与“名”的关系是针对于道所产生的有形之物，“形”是“名”的基础，“无形”则“无名”。可以说，老子解释了“形”与“名”的起源问题。老子的这一观点对后世形名思想的发展至关重要。《管子·心术上》讲“物固有形，形固有名”，《庄子·天道》篇讲“有形有名。形名者古人有之”，认为物有形则有名，《尹文子·大道》讲：“大道无形，称器有名。”这些思想均是对老子形名思想的发展。这一观点也被韩非所继承，韩非还将物在形体上的可感性质称为“理”。思想界将“形”看做物的共性，将形与形的差异看做物与物的区别，因此将“形”与“名”的关系界定为“实”与“名”的关系，这应是受到老子思想的影响。

概括起来，关于形名学说的起源，学术界一般认为起源于社会现实中的“正名”的要求，同时又有观点认为“形名”与“刑名”通，起源于“士师”关于罪“名”与罪“刑”关系的思考。我们认为，起源于社会现实中的“正名”要求的形名学说更多表述为关于名实关系的讨论，因为社会现实尤其是政治中的“名”所指称的“实”多为《墨子·大取》所讲的“不可以形貌命者”。关于罪“名”与罪“刑”关系的思考则由“刑名”来表示。而因为老子形名思想的影响，思想界逐渐将社会现实中对“名实”关系的讨论和“刑名”关系的讨论融合于关于“形名”关系的讨论中，从而赋予了形名学说更一般的意义。

三、形名学说的发展

形名学说发端于春秋时期并在战国时期得到了充分的发展，成为各家各派广泛参与的名辩思潮。《战国策·赵策》记载苏秦说秦王曰：“夫刑名之家，皆曰‘白马非马’。如白马实马，乃使有白马之为也。此臣之所患也。”形名之辩在战国中期以后极为兴盛，以形名关系为论辩对象，有“同异”、“坚白”、“白马”、“有厚”、“无厚”等典型命题，从事形名之辩的主要力量为后世所称的“名家”，《汉书·艺文志》所谓“名家者流”有邓析、尹文、惠施、公孙龙、成公、黄公、毛公等。公孙龙有著名的《名实论》，他认为：“夫名，实谓也。知此之非此也，知此之不在

此也，则不谓也。知彼之非彼也，知彼之不在彼也，则不谓也。”“名”是对“实”的称谓，如果一个“名”所指称的不是它所应指称的“实”，或者它所指称的“实”发生了变化，已不在其位，也就是“名”已不与“实”相符，那么，就不应再使用这一“名”来指称这一“实”。惠施作为名家的另一位代表其著作未流传下来，《庄子·天下》篇有“惠施多方”一节，收入了惠施的主要观点：“至大无外，谓之大一；至小无内，谓之小一。无厚，不可积也，其大千里。天与地卑，山与泽平。日方中方睨，物方生方死。大同而与小同异，此之谓小同异；万物毕同毕异，此之谓大同异。南方无穷而有穷，今日适越而昔来。连环可解也。我知天下之中央，燕之北、越之南是也。泛爱万物，天地一体也。”庄子在《德充符》中批评惠施说：“道与之貌，天与之形，无以好恶内伤其身。今子外乎子之神，劳乎子之精，倚树而吟，据槁梧而瞑。天选子之形，子以坚白鸣。”公孙龙著有《坚白论》，但“坚白”问题应是当时学术界备受关注的课题，庄子以这一问题代表惠施所从事的形名之辩。

墨家在墨子后亦有弟子潜心于“坚白”、“同异”之辩。《天下》篇记载：“相里勤之弟子，五侯之徒，南方之墨者苦获、已齿、邓陵子之属，俱诵《墨经》，而倍譎不同，相谓别墨。以坚白同异之辩相訾，以奇偶不侔之辞相应，以巨子为圣人。皆愿为之尸，冀得为其后世，至今不决。”但别墨的观点与惠施、公孙龙截然不同。章行严认为《墨经》就是为着防御名家的诡辩做出来的，^①朱谦之更在此基础上详细对照了十七条《墨经》对名辩学者思想的反驳，^②这也说明惠施、公孙龙等人的名辩思想在当时的思想界势力强大，因此成为《墨经》的标靶。如前所论，《墨经》对“名”与“实”的关系、“名”的分类等问题均有独到的见解，而且对诸多重要的“名”所指之“实”进行了新的界定，并着重探讨了“辞”、“说”也就是判断、推理等问题。

杨朱之学作为与墨家并列的影响极大的学派，在庄子学派看来，也是致力于“坚白”、“同异”之辩者。庄子后学将杨、墨作为儒家思想以外的重要批判对象。《骈拇》讲：“骈于辩者，累瓦结绳窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨、墨是已！”《胠箧》讲：“削曾、史之行，钳杨、墨之口，攘弃仁义，而天下之德始玄同矣。”

儒学大师荀子在《儒效》中批评坚白同异之辩扰乱人的认识，无益于人的知识的增长和修养的提高：

若夫充虚之相施易也，坚白、同异之分隔也，是聪耳之所不能听也，明目之所不能见也，辩士之所不能言也，虽有圣人之知，未能倭指也。

^① 朱谦之：《别墨研究》，《朱谦之选集》，长春：吉林人民出版社，2005年版，第117页。

^② 朱谦之：《别墨研究》，《朱谦之选集》，第119—122页。

不知，无害为君子，知之无损为小人。工匠不知无害为巧，君子不知无害为治。王公好之则乱法，百姓好之则乱事。而狂惑慧陋之人，乃始率其群徒，辩其谈说，明其辟称，老身长子，不知恶也。

但荀子有著名的《正名》篇，他将名分为“刑名”、“爵名”、“文名”和“散名”，前三者无需再讨论，只需遵从先王所定之名即可。因此，荀子集中探讨了“散名”的问题，“散名”是加诸于万物和各种人事之上的“名”，他回答了为何需要命名、命名的根据、制名的枢要等问题：

故知者为之分别，制名以指实，上以明贵贱，下以辨同异，贵贱明，同异别。如是，则志无不喻之患，事无困废之祸，此所为有名也。然则何缘而以同异？曰：缘天官。凡同类同情者，其天官之意物也同；故此方之疑似而通。是所以共其约名以相期也。形体、色、理，以目异；声音清浊，调竽奇声以耳异；甘、苦、咸、淡、辛、酸、奇味以口异；香、臭、芬、郁、腥、臊、洒、酸、奇臭以鼻异；疾、养、沧、热、滑、铍、轻、重以形体异；说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知则缘耳而知声可也，缘目而知形可也，然而征知必将待天官之当薄其类然后可也。五官薄之而不知，心征之而无说，则人莫不然谓之不知，此所缘而以同异也。

制名来指实，则可明贵贱，别同异。制定不同的名称的依据来自于“天官”，即人天生具有的五官和心灵。人天生的五官和心灵具有共同的生理基础，对相同事物的体会是相同的，因此以“名”大致地模拟事物人们就可以通晓。因为人的感官和心灵对不同的事物会有不同的感知，因此就有了不同的“名”。他认为“名”来自于人们的感官和心灵对事物的共同感知基础上的约定俗成：

名无固宜，约之以命，约定俗成谓之宜，异于约则谓之不宜。名无固实，约之以命实，约定俗成谓之实名。名有固善，径易而不拂，谓之善名。

虽然名的制定并非非此不可，但是一旦约定俗成，名与实的关系确定，则不可随意变乱。荀子在该篇中对当时思想界流行的探讨形名关系的若干观点进行了分类批评，主张“名定而实辨”：

“见侮不辱”，“圣人不爱己”，“杀盗非杀人也”，此惑于用名以乱名者也。验之所以为有名，而观其孰行，则能禁之矣。“山渊平”，“情

欲寡”，“乌豢不加甘，大钟不加乐”，此惑于用实以乱名者也。验之所缘以同异，而观其孰调，则能禁之矣。“非而谒楹，有牛马非马也。”此惑于用名以乱实者也。验之名约，以其所受悖其所辞，则能禁之矣。凡邪说辟言之离正道而擅作者，无不类于三惑者矣。故明君知其分而不与辨也。

“用名以乱名”、“用实以乱名”、“用名以乱实”均非“名定而实辨”。

法家则一贯将形名与其法度、赏罚等主张相结合，将形名学说转变为政治统治术。申不害重视“循名责实”。司马迁在《老子韩非列传》中讲道：“申子之学本于黄老而主刑名。”“申子卑卑，施之于名实。”可见“刑名”学说是其思想的主体。此外，形名思想也是黄老学的重要特征，黄老之学的代表作《黄帝四经》和《管子》四篇均有丰富的形名思想，这一点前文已有论述。

可见，形名之辩是先秦各学派广泛参与的普遍性的学术思潮，各家各派观点各异，展开了激烈的交锋，涉及宇宙论、认识论、逻辑学、政治学等各个方面，“形”和“名”的具体含义也变得更为丰富。^①

第二节 名正物定

“形”是物之“形”，物之“实”，“名”是事物的名称、语词或概念，是对物与物相区别的主要性质的反映。人所设之“名”与“名”所应指称之物是否一致，这是一个认识的问题。《墨子·经上》云：“知……名、实、合、为。”《经说上》：“知……所以谓，名也。所谓，实也。名实耦，合也。志行，为也。”“知”即知识、认识，知识就是名与实相合，名实相合，名正确反映物，则人们就可以获得关于事物的正确认识。《庄子·天道》篇云：“故视而可见者，形与色也；听而可闻者，名与声也。悲夫！世人以形色名声为足以得彼之情。夫形色名声，果不足以得彼之情，则知者不言，言者不知，而世岂识之哉！”虽然此处作者认为“形名”不能够用来把握无形无名的道，但也反映出世人一般认为通过形名可以认识事物的真实情况。韩非的形名思想也具有认识论的意义。

韩非非常重视“名”的问题。《扬权》讲道：“用一之道，以名为首，名正物定，名倚物徒。”“一”指“道”，“用一之道，以名为首”意为运用“道”的方法，应将确定名称置于首要的地位。此句中韩非将形名思想与“道”联系起来，对名称的确定被看做是对道的运用。韩非重视“名”，但他所重视的是“名”是否与

^① 如周勋初提出申不害的刑名之学中的“名”有名称、主张、理论、职位、法令等含义，“形”或“实”有事物、事功、实效、政绩、行动等含义。（周勋初：《〈韩非子〉札记》，第60页。）

“实”相符的问题,所谓“以名为首”就是将“名符合实”看做首要的问题。《功名》篇讲:“名实相待而成,形影相应而立。”“名”与“实”的关系如同影和形的关系,二者是相互依赖的,“实”需要“名”来指称,“名”需要与“实”相一致。所谓“名正”就是指一个“名”能够符合它所指称的实在之物,正确反映物的性质。名称端正,那么它所指称的事物也就能确定,如果名称出现偏差,那么它所指称的事物也就游移不定,这就是“名正物定,名倚物徒”。“名正物定”并不是要求以既定的名称来规范物,“名正”首先是与所指称事物相符的名称,“名正物定”所讲的是“名”与“实”关系的确定,特定的名称指称特定的实、特定的物。那么,名与名的关系就可反映物与物之间的关系,人们通过对名的把握,就可以确定物与物的关系。如果“名倚”,即名称不能与其所指称的物相符,名与物之间呈现混乱的关系,则事物之间的关系也变得混乱,人们无法依赖对名的把握来确定物与物之间的关系。按照冯友兰先生的说法,韩非的形名学说应属于把“实”看做第一性的一派,不能单单以“以名为首”一句,就认为韩非是把“名”看做第一性的,也不能认为韩非所说的“名正物定”是要求以物来符合既定的“名”。

“名正物定,名倚物徒”,名与实相符则事物之间的关系就能确定,社会秩序也就稳定。名不能与实相符,则事物之间的关系也变得混乱,社会秩序也就混乱。因此,“名正物定”在韩非思想中又不只具有认识论的意义,通过“名正”获得稳定和谐的社会秩序同时避免“名倚”所带来的秩序混乱是韩非“名正物定”思想的落脚点。韩非在《诡使》中讲道:

夫立名号所以为尊也,今有贱名轻实者,世谓之高。设爵位所以为贱贵基也,而简上不求见者,世谓之贤。威利所以行令也,而无利轻威者,世谓之重。法令所以为治也,而不从法令,为私善者,世谓之忠。官爵所以劝民也,而好名义、不进仕者,世谓之烈士。刑罚所以擅威也,而轻法不避刑戮死亡之罪者,世谓之勇夫。……故世之所以不治者,非下之罪,上失其道也。常贵其所以乱,而贱其所以治,是故下之所欲,常与上之所以为治相诡也。今下而听其上,上之所急也。而悖恣纯信,用心怯言,则谓之窳。守法固,听令审,则谓之愚。敬上畏罪,则谓之怯。言时节,行中适,则谓之不肖。无二心私学,听吏从教者,则谓之陋。难致谓之正。难于谓之廉。难禁谓之齐。有令不听从谓之勇。无利于上谓之愿。少欲宽惠行德谓之仁。重厚自尊谓之长者。私学成群谓之师徒。闲静安居谓之有思。损仁逐利谓之疾。险躁佻反覆谓之智。先为人而后自为,类名号,言,泛爱天下,谓之圣。言大本称而不可用、行而乖于世者,谓之大人。贱爵禄、不挠上者,谓之杰。下渐行如此,入则乱民,出则不便也。上宜禁其欲、灭其迹而不止也,又从而尊之,是教下乱

上以为治也。

韩非举出了“高”、“贤”、“重”、“忠”、“烈士”、“勇夫”、“正”、“廉”、“齐”、“勇”、“愿”、“仁”、“长者”、“智”、“圣”、“大人”、“嫠”、“愚”、“怯”、“不肖”、“陋”等“名”与所指之“实”，韩非认为这些“名”与其所指之“实”均是不相应的，所以应为“倚名”。他认为世人所乐道而又受人主礼遇的“名”其所指之“实”是“不便”治国的“二心私学”，是“所以乱”；相反，“嫠”、“愚”、“怯”、“不肖”、“陋”等“名”所指之“实”却是守法听令，是“所以治”。因为名实不相应，而君主又不去正名，反而认同与实不相应的“倚名”，使“所以乱”的行为冠以受推崇的“名”，使“所以治”的行为冠以受轻贱的“名”，这样世人必然去追求被推崇的“名”，行扰乱法治、不服君令之“实”，因而造成以下乱上的后果。据朱瑞祥统计，韩非在《诡使》篇第二段的整段文字中，列举名实不符的现象有二十五项，在该篇第三段列举名实颠倒的情况有十二项，在《六反》篇中举出的名实相反的现象有六对。^① 韩非所列举的这些“倚名”多存在于社会政治领域，与君主治国密切相关，由此可见，韩非的“名正物定”思想的重心在政治领域。

“名正”则物与物之间的关系就能确定，社会秩序也就稳定，那么，如何保证“名正”即“名”与“实”相符呢？韩非认为要通过心灵的“虚静”。《扬权》讲：“故圣人执一以静，使名自命，令事自定。”圣人用虚静的态度来把握道，使名称根据它所反映的实在事物自己来命名。《主道》也讲：“故虚静以待，令名自命也，令事自定也。……有言者自为名，有事者自为形，形名参同，君乃无事焉，归之其情。”前文我们已经专门讨论过“虚静”在认识论上的意义，“虚静”要求排除人的情感、欲望、成见等各种主观因素的影响，使心灵不受外物的干扰，不受任何意念的牵制。排除了这些认识障碍，认识主体就能够达到对事物真实情况的把握，就如一面一尘不染的镜子，不会对外界的事物有任何的歪曲。韩非讲“令名自命”就是指认识主体不将自己的主观因素强加于作为认识对象的事物，而只是保持一种清明的认识能力，让外在事物自然地向认识主体呈现出其本来的面目，人对事物所命之“名”就不掺杂任何人为的因素，而完全呈现事物的真实情况，因此，就可以做到“名”与“实”的相符，进而“令事自定”。

韩非所讲的“使名自命，令事自定”，“令名自命也，令事自定也”明显继承了黄老的形名思想。《黄帝四经·经法·道法》讲：“是故天下有事，无不自为形名声号矣。”《管子·心术下》讲：“凡物载名而来，圣人因而财之，而天下治。”韩非并没有采纳其师荀子的观点，认为“名”来自于人们之间的约定俗成，而是同黄老道家一样认为“名”来自于事物本身。

^① 朱瑞祥：《韩非政治思想之剖析》，台北：黎明文化事业公司，1990年版，第33—35页。

第三节 审合刑名

韩非主张通过“虚静”消除主体因素的影响，“令名自命”以保证“名正”，“名正”要求“名”正确反映物之实，从认识论上说就是要使认识主体对外在事物的认识符合事物的真实情况。但是，“名”毕竟不是事物本身，在现实中，与“实”不符的“名”总是存在的。因此，韩非十分重视检验“名”是否与“实”、“形”相符的问题，这就是韩非所说的“审合刑名”。《二柄》篇说：“刑名者，言与事也。”“言”就是“名”，“事”就是“形”。可见，在韩非思想中，“名”并不是单纯地指事物的名称和概念，也可泛指人的一切言论，所以，“审合刑名”的问题是一个普遍的检验人的主观言论是否符合客观事物的问题。如果“形”与“名”、“言”与“事”相符则此“名”为是，此“言”为真，如果“形”与“名”、“言”与“事”不符，则此“名”为非，此“言”为假，正如《奸邪弑臣》篇所讲的“循名实以定是非”，“循名实”也就是“审合刑名”。

一、参伍之验

检验“名”是否与“形”、“实”相符即“审合刑名”是区分是与非的途径，但又必须解决如何检验“名”是否与“实”相符的问题。由于事物的存在不是孤立的，所以检验一种言论是否符合实际，要对多方面的情况加以比较研究，这就是“参伍之验”或“参验”，指将多方面的情况排列在一起进行比较研究以加以验证。《八经》篇详细论述“参伍之道”曰：

参伍之道，行参以谋多，揆伍以责失。行参必拆，揆伍必怒。不拆则渎上，不怒则相和。拆之征足以知多寡，怒之前不及其众。观听之势，其征在比周而赏异也。诛毋谒而罪同。言会众端，必揆之以地，谋之以天，验之以物，参之以人。四征者符，乃可以观矣。

“参伍”之法可以利用多方面的情况加以比照、检验来谋求更多的功用和追究过失。对于臣下的言论，要汇合各方面的情况进行验证，而且一定要根据地利来衡量，按照天时来合计，凭借具体事物来检验，根据人之常情来考察。这四方面的验证都符合，就可以确定言论的可靠性。韩非认为考察一种言论的是非得失，必须注意到有关的各个方面即“众端”，其中包括天、地、物和人等各种因素，只有这些方面都符合的言论才是正确的言论。《奸邪弑臣》讲：“循名实以定是非，因参验而审言辞。”如果“名”与“实”相符就是“是”，“名”与“实”不符就是“非”，审核言

辞是否正确的方法就是“参验”。人的言论只有经过“参验”才能证实它是真的，只有必定为真的言论才能作为行为的根据。《显学》讲：“无参验而必之者，愚也；弗能必而据之者，诬也。”《备内》讲：“是故明王不举不参之事，不食非常之食，远听而近视以审内外之失，省同异之言以知朋党之分，偶参伍之验以责陈言之实。执后以应前，按法以治众，众端以参观。”《内储说上——七术》中的“七术”之一就是“参观”，提出了“观听不参则诚不闻，听有门户则臣壅塞”的观点，听臣下的言论而不参验则真实情况不会被君上了解，君主偏听偏信，近臣堵塞言路蒙蔽君主，使下情不能上达。该篇以“侏儒之梦见灶”、“哀公之称‘莫众而迷’”、“齐人见河伯”、“惠子之言‘亡其半’”、“竖牛之饿叔孙”、“江乞之说荆俗”、“一市之患”等事例证明这一观点。请见其中一则：

庞恭与太子质于邯郸，谓魏王曰：“今一人言市有虎，王信之乎？”曰：“不信。”“二人言市有虎，王信之乎？”曰：“不信。”“三人言市有虎，王信之乎？”王曰：“寡人信之。”庞恭曰：“夫市之无虎也明矣，然而三人言而成虎。今邯郸之去魏也远于市，议臣者过于三人，愿王察之。”庞恭从邯郸反，竟不得见。

虽然庞恭已和魏王讲过“三人成虎”的故事，但魏王还是听信他人之言而不见庞恭。魏王就是一个“观听不参”、“听有门户”的君主，听信臣下的言论而不知多方面检验因此被蒙蔽。

韩非十分重视通过参验的方法来确定是与非，认为这是关系到国家安危的重要问题，《安危》篇讲：“安危在是非，不在于强弱。”国家安危的标准在于是否有明确的是非标准，而不在于国力的强弱。因为是非是赏罚的依据，《安危》提出的“安术”之一就是“赏罚随是非”，如果是非的标准不确定或不正确，则赏罚就失去依据，赏罚陷于混乱则国家必然面临危难。《安危》篇还列举了夏桀亡国的实例，“桀，天子也，而无是非，赏于无功，使谗谀，以诈伪为贵，诛于无罪，使佞以天性剖背，以诈伪为是，天性为非，小得胜大。”夏桀正是因为混淆是非、赏罚不当而导致亡国。

二、以功用为标准

通过“参验”即从多方面进行检验以证明言论的真伪并非韩非独有的主张。谷方提出：“在战国时期，以验证决定是非的意识已经形成。”“验证在战国时期一般称为‘参验’。”^①本人也曾提出，庄子否定存在验证是非的方法和标准，但在参

^① 谷方：《韩非与中国文化》，第283页。

验思想流行的背景下,庄子后学也肯定了参验的作用。^①但各家对验证是非的标准也就是以什么为标准进行参验的问题却持不同的看法。谷方总结出当时提出的验证标准主要有墨子的“三表”,孟子、庄子和荀子的“心”,《吕氏春秋》中的“理”。^②韩非主张单凭言论本身无法判断其是否符合实际、是否正确,而要通过在实践中的功用来检验一种言论是否符合实际,判断其是否正确。“功”就是他的真理标准,与“参验”思想结合起来就是从多角度、多方面来考察言论在实践中的功用的多少,也就是《八经》所讲的“行参以谋多,揆伍以责失”,以功用的多少确定言论的是非。参验是验证“名”是否与“实”相符、言论是否符合实际的方法,功用是参验的标准。《六反》讲:“人皆寐则盲者不知,皆嘿则暗者不知。觉而使之视,问而使之对,则暗盲者穷矣。”在人们睡眠之时,无法区别谁是盲人,在人们沉默的时候,哑巴也不易被发现。但是,如果让他们看东西,提问题要他们回答,盲人和哑巴便无法掩饰。《显学》篇也举例说明:

夫视锻锡而察青黄,区冶不能以必剑;水击鹤雁,路断驹马,则臧获不疑钝利。发齿吻形容,伯乐不能以必马;授车就驾而观其末涂,则臧获不疑驽良。观容服,听辞言,仲尼不能以必士;试之以官职,课其攻伐,则庸人不疑于愚智。

凭借查看铸剑时掺入的锡和铸剑时炉火的颜色,区冶也不能判定剑的好坏,用剑来斩杀鹤雁和驹马,那么臧获就可确定剑的钝利。凭借察看马的牙齿外表,伯乐也不能确定马的优劣,可是,只要让马驾车,臧获也能判定它的优劣。该篇还以魏任孟卯而有华阳之患,赵国任用赵括而有长平之祸的实例论证只从言论本身出发没有办法确定言论的正确与否,而依照错误的言论行事必然带来祸患。

韩非以现实功用作为参验的标准,所以,韩非反对脱离现实功用的形名之辩,他在文章中阐述言行应以功用为目的的思想的同时也将名辩学者的言论作为反例进行批评。《问辩》云:

夫言行者,以功用为之的者也。夫砥砺杀矢而以妄发,其端未尝不中秋毫也,然而不可谓善射者,无常仪的也。设五寸之的,引十步之远,非羿、逢蒙不能必中者,有常也。故有常则羿、逢蒙以五寸的为巧,无常则以妄发之中秋毫为拙。今听言观行,不以功用为之的,言虽至察,行虽至坚,则妄发之说也。是以乱世之听言也,以难知为察,以博文为辩;其观行也,以离群为贤,以犯上为抗。人主者说辩察之言,尊贤抗

① 王威威:《庄子学派的思想演变与百家争鸣》,第124页。

② 谷方:《韩非与中国文化》,第293—296页。

之行，故夫作法术之人，立取舍之行，别辞争之论，而莫为之正。是以儒服带剑者众，而耕战之士寡；坚白无厚之词章，而宪令之法息。故曰：上不明，则辩生焉。

打猎用的箭随意发出即使射中极其微小的事物也不是善射者，因为没有固定的目标。如果设定五寸的目标，离十步之远的距离，非羿、逢蒙不能必中，因为有确定的目标。人的言行亦是如此，如果不以功用为目标，言虽至察，行虽至坚，也是妄发之说。韩非认为当时的读书人和游侠多，而从事耕战的人少，对富国强兵无益；而名辩学者沉迷于探讨坚白、无厚等命题，这些论辩就是不以功用为目的的胡乱之言，这些言论的流行会使宪令之法息灭。因此，君主应坚持以功用为标准辨明言论是否符合实际。《六反》提出：“听其言而求其当，任其身而责其功，则无术不肖者穷矣。……明主听其言必责其用，观其行必求其功，然则虚旧之学不谈、矜诬之行不饰矣。”《外储说左上》“经二”和“说二”两部分同样主张言论应以功用为目的，如果人主放弃这一标准，则无用的形名之辩就会兴盛：“人主之听言也，不以功用为的，则说者多‘棘刺’、‘白马’之说；不以仪的为关，则射者皆如羿也。”“儿说，宋人，善辩者也。持‘白马非马也’服齐稷下之辩者，乘白马而过关，则顾白马之赋。故籍之虚辞则能胜一国；考实按形，不能谩于一人。”“故无度而应之，则辩士繁说；设度而持之，虽知者犹畏失也，不敢妄言。今人主听说，不应之以度，而说其辩；不度以功，誉其行而不入关。此人主所以长欺，而说者所以长养也。”

而且，韩非还强调，言论在实践中的功用必须与言论所预期的目标相一致，《问辩》篇所讲的“夫言行者，以功用为之的彀者也。夫砥砺杀矢而以妄发，其端未尝不中秋毫也，然而不可谓善射者，无常仪的也”就体现出了这一观点。许多言论在实践中也能够达到一定的功用，就类似于箭随意发出也可打中秋毫，但是这种功用与此言论所应达到的目标不相符，这样的言论也不是正确的。如果检验一个“名”是否与“实”相符，就要求既定的“名”与既定的“实”相符，如果一个“名”虽不是虚的，但是是与其他“实”相符，那么，这个“名”就不“正”，这个言论就不是真的。

三、审言辞以禁奸

在韩非思想中，认识的能力、认识的方法、检验认识是否正确的方法和标准等问题均得到了深入的探讨，但解决认识的问题并不是韩非的目的，其目的在于治国。因此，在《韩非子》一书中关于形名问题的讨论虽然可以剥离出认识论的意义，但韩非对形名问题的讨论无不是针对政治问题的。他阐述如何通过参验之法以功用为标准判断名实是否相符即言论是否正确的主要意义在于，君主用

来判明臣下的言论是否符合实际,进而决定赏罚,以此来禁绝奸言,防止自己被臣下蒙蔽甚至控制。在韩非看来,取舍相同就互相赞成,取舍相异就互相反对,这是人之常情,因此,臣下为了取幸于君主会顺从君主的心意来发表自己的言论。《奸劫弑臣》云:

凡奸臣皆欲顺人主之心以取亲幸之势者也。是以主有所善,臣从而誉之;主有所憎,臣因而毁之。凡人之大体,取舍同者则相是也,取舍异者则相非也。今人臣之所誉者,人主之所是也,此之谓同取;人臣之所毁者,人主之所非也,此之谓同舍。夫取舍合而相与逆者,未尝闻也。此人臣之所以取信幸之道也。夫奸臣得乘信幸之势以毁誉进退群臣者,人主非有术数以御之也,非参验以审之也,必将以曩之合己信今之言,此幸臣之所以得欺主成私者也。故主必欺于上而臣必重于下矣,此之谓擅主之臣。

人主诚明于圣人之术,而不苟于世俗之言,循名实而定是非,因参验而审言辞。是以左右近习之臣,知伪诈之不可以得安也……百官之吏亦知为奸利之不可以得安也……安危之道若此其明也,左右安能以虚言惑主,而百官安敢以贪渔下?是以臣得陈其忠而不弊,下得守其取而不怨。

如果对臣下的言论不通过参验之法、以功用为标准考察其真伪,而因为奸臣从前的言论均合于自己的见解就相信他现在的言论为真,这就会被奸臣所欺骗,臣下因此就会独揽大权并控制君主。因此,通过审合刑名、参验来辨别臣下言论的真伪而辨明臣下的忠奸,不被臣下的邪说假话而蒙蔽,从而使臣下不敢进不实之言而能够尽忠职守,君主就能够控制臣下。《八经》云:

听不参则无以责下,言不督乎用则邪说当上。言之为物也以多信。不然之物,十人云疑,百人然乎,千人不可解也。呐者言之疑,辩者言之信。奸之食上也,取资乎众,籍信乎辩,而以类饰其私。人主不履忿而待合参,其势资下也。有道之主,听言,督其用,课其功,功课而赏罚生焉,故无用之辩不留朝。任事者知不足以治职,则放官收。说大而夸则穷端,故奸得而怒。无故而不当为诬,诬而罪,臣言必有报,说必责用也,故朋党之言不上闻。凡听之道,人臣忠论以闻奸,博论以内一,人主不智则奸得资。明主之道,己喜则求其所纳,己怒则察其所构,论于己变之后,以得毁誉公私之征。众谏以效智故,使君自取一以避罪。故众之谏也,败、君之取也。无副言于上以设将然,今符言于后以知谩诚语。明主之道,臣不得两谏,必任其一语,不得擅行,必合其参,故奸无道

进矣。

君主听取臣下的言论而不加检验,就无法责求臣下;对言论不以功用为标准来考察,就会有诈伪之言出现来蒙蔽君主。臣下的诈伪之言会借助人众和辞辩取信于君主,君主如果不依靠比较验证的办法来检验,他的权势就会成为资助臣下的工具。韩非提出了检验臣下言论真伪进而禁止奸言的方法:审察它的用处,考核它的功用,以功用为标准考核,就可辨别言论的是非,从而作为赏罚的依据。以功用考察言论、判定是非进而决定赏罚则空洞无用的巧辩不会留在朝廷之上。对于如何对待“取舍同者则相是也,取舍异者则相非”的问题,韩非提出英明君主听取言论的方法是:听到使自己高兴或愤怒的言论,均需考察言论之所以使自己或喜或怒的原因,并在自己的情绪已经变化之后再细加研讨,以验证言论是诋毁还是赞扬、是为公还是为私。韩非还提出不允许臣下同时用两种说法来规劝君主,不得任意乱说,而必须使进言符合它的检验结果,这样臣下就无法逃避为自己的言论所担负的责任,奸言就可被禁止。韩非在《南面》中还提出臣下不仅要为自己的言论是否真实负责,也需为不言负责:

主道者,使人臣必有“言之责”,又有“不言之责”。言无端末、辩无所验者,此言之责也。以不言避责、持重位者,此不言之责也。人主使人臣言者必知其端以责其实,不言者必问其取舍以为之责,则人臣莫敢妄言矣,又不敢默然矣,言、默则皆有责也。

君主对于臣下的言论要用实际的功用来验证,对于不发表言论的臣下,必须表明他对某事或赞成或反对的态度,并以此作为他的责任。言与不言均有责任,那么臣下就不敢发表不实的言论,也不敢为保住官位而沉默。

对于君主如何多方面考核言论的功用以验证臣下言论的真伪是非,韩非也提出了具体的操作方法。在认识论中他要求认识主体“执一而静”,保持内心虚静,“令名自命”、“令事自定”,也就是说让事物自我呈现其自身的性质以获得相应的“名”;在政治哲学中,韩非要求君主要“虚静”,所谓“虚静”就是不表现出自己的情感、欲望和智能,不发表自己的见解,而让臣下自陈其言,自行其是,再通过参验的方法考察言论在实践中的功用来确定臣下的言论是否正确。《主道》篇在“故虚静以待令,令名自命也,令事自定”后讲道:“虚则知实之情,静则知动者正。有言者自为名,有事者自为形,形名参同,君乃无事焉。”君主以自己的虚静了解臣下的言论以后,并不改变它,而是在实践中将言与行进行对比验证以考察臣下,“知其言以往,勿变勿更,以参合阅焉”。这也是韩非之“术”的内容。《难三》讲:“术者,藏之于胸中,以偶众端而潜御群臣者也。”“偶众端”就是比较验证各方面的情况,也就是“参验”、“参伍之验”、“形名参

同”、“参合”。《扬权》篇在“圣人执一以静，使名自命，令事自定”后也接着讲道：“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。”“下以名祷，君操其名，臣效其形，形名参同，上下和调也。”君主不表现出自己的智能，也就是虚静，臣下无所依凭就会朴素正直。君主根据臣下的言论来任用，但不能事先确定他们的言论是否正确，就需考查他们所做之事。君主将臣下所发之言即“名”和所做之事即“形”互相对比验证，看是否互相契合，即“形名参同”。验证的结果可以确定臣下言论的是非，进而以此为依据来进行赏罚。

《二柄》篇对这一方法有更详细的解释，并突出了“功”的价值：

人主将欲禁奸，则审合刑名。刑名者，言与事也。为人臣者陈而言，君以其言授之事，专以其事责其功。功当其事，事当其言，则赏；功不当其事，事不当其言，则罚。故群臣其言大而功小者则罚，非罚小功也，罚功不当名也；群臣其言小而功大者亦罚，非不悦于大功也，以为不当名也，害甚于有大功，故罚。

君主将要禁止奸邪，就需审察“刑(形)”与“名”是否相符合，也就是审查臣下的言论是否与他们所做之事相符。臣下在君主面前会发表各种言论，作为君主没有必要当然也不可能事先从言论本身判断臣下的言论是否正确，而只要将臣下的言论变成实践，通过实践中的功用进行检验便可以验证言论的真伪。臣下发表什么样的言论，君主就按照他的言论让他去做相应的事情，然后根据他的职事来责求实际的功用。如果实际的功用和他的职事相当，完成职事的情况和他的言论相符合，就给予奖赏；如果功用和他的职事不相当，完成职事的情况和他的言论不相符合，就施以惩罚。韩非还提出，无论臣下言论夸大而功用小还是言论预期目标小而实际功用大均需受罚，因为功用与言论不相当。也就是说，只有“言”、“事”、“功”三者均相符合方能受赏，三者不完全相符就需受罚。《南面》也讲道：“主道者，使人臣前言不复于后，后言不复于前，事虽有功，必伏其罪，谓之任下。”如果臣下之“言”与“事”不合，即使“事”有“功”，但不满足“言”、“事”、“功”三者相符的条件，因此也要受到惩罚。在这种统治术中，“言”(名)是不确定的，没有经过检验，臣下实践的过程同时就是证实或证伪的过程。《难二》云：“人主虽使人，必以度量准之，以刑名参之，以事；遇于法则行，不遇于法则止；功当其言则赏，不当则诛。以刑名收臣，以度量准下，此不可释也。”此段与《二柄》篇所表达的是相同的思想，主张以刑名考察臣下，让臣下行事进行验证，以功用是否合于其言论预期作为赏罚的标准，这是君主任用臣下的方法，不可放弃。

《八说》篇还提出通过臣下的言论责求其实际的功用,也是实现无为之治的方法:“尽思虑,揣得失,智者之所难也;无思无虑,挈前言而责后功,愚者之所易也。明主虑愚者之所易,以责智者之所难,故智虑力劳不用而国治也。”费尽思虑来揣测得失,这是智者也很难完成的事情;不用思虑,通过臣下事前的言论来责求其实际的功用,这是愚笨之人也容易完成的事情。英明的君主采取愚笨的人也认为容易的办法,不采纳聪明人也感到困难的办法,那么不费思虑、不耗费体力就可以治理好国家。

第四节 循名责实

韩非还突出了形名学作为一种君主用来任用、考核进而控制臣下的政治统治术的意义。《定法》中讲:“术者,因任而授官,循名而责实,操生杀之柄,课群臣之能者也;此人主之所执也。”这是韩非为申不害之“术”所下的定义,也是韩非“术”治的内容。君王之“术”首先需要依照臣下的能力授予他与其能力相适应的官职,也就是“因任而授官”。《赏令》云:“治国之臣,效功于国以履位,见能于官以受职,尽力于权衡以任事。人臣皆宜其能,胜其官,轻其任,而莫怀余力于心,莫负兼官之责于君。”臣下如果能够被授予适宜自己能力的官职,他就能全力发挥自己的才能,得心应手地完成自己所任官职的职责,而自己会觉得很轻松。“因任而授官”以后需要按照所授官职(名)相应的职责去要求担任这一官职的臣下的行为,这就是“循名责实”,并按照“循名责实”的结果决定赏罚。如果臣下能够履行其所担任官职的职责,则会得到奖赏,如果不能履行其所任官职的职责,则会受到惩罚。这里的“名”不再泛指一切名称,而是专指“官名”,“形”、“实”也用来专指“官名”所对应的职责。

“循名责实”的思想与韩非的“名正”主张并不矛盾。韩非在认识论中要求“名”必须与“实”相符,在这里又要求“实”与“名”相符,这是名实关系的两个方面。韩非首先要求“名正”,“名正”则“物定”,在政治哲学中,“名正”就是指臣下所任官职之名与其对应的职责相符,只有“名正”,国家才能安定。因此,“循名责实”的“名”必定是经过检验的与特定的“实”相符的“正名”,这样的“名”就具有了相对的独立性,可以指代它所对应的“实”。对官职来讲,一个官职的“名”与特定的职责这一“实”相应,是对特定职责的指代,因此,“循名责实”实际上是要求官员的行为符合其担任的官职之名所指代的职责。在“循名责实”中,“名”是确定的,有一定的“实”与之相符,然后要求臣下实际履行的职责与“名”相符。

韩非强调君主统治群臣要使臣下担任的官职与其所履行的职责相一致,也就是“名”与“形”、“实”的统一。《二柄》以韩昭侯惩处典官和典衣为例论证了这

一观点：

昔者韩昭侯醉而寝，典冠者见君之寒也，故加衣于君之上，觉寝而说，问左右曰：“谁加衣者？”左右对曰：“典冠。”君因兼罪典衣与典冠。其罪典衣，以为失其事也；其罪典冠，以为越其职也。非不恶寒也，以为侵官之害甚于寒。故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陈言而不当。越官则死，不当则罪。守业其官所言者贞也，则群臣不得朋党相为矣。

君主驾驭臣下，各个臣下都在他自己的职权范围内恪守职务，不得如“典衣”一样玩忽职守，也不能如“典官”一样越职去取功。因此，韩非认为君主应让臣下各处适宜的职位上，且应一人一职即一个职位只设一人；同时，一人只能担当一个职位不能兼职；一个职位上的官员只负责此职位应负责的事，不能插手其他职位的事情；不同职位的官员之间也不能互相干涉。《难一》云：“一人不兼官，一官不兼事。”《饬令》云：“使明者不相干，故莫讼；使士不兼官，故技长；使人不同功，故莫争。言此谓易攻。”所谓“使士不兼官”，也就是“一人不兼官”，指一人不兼任不同的官职。“一官不兼事”指同一官名只指称特定的职责，担任这一官职的官员只负责与其官职相应的事务。由于一人不兼任不同的官职，无需同时履行不同的职责，因此能够全心全力投入其特定的职事之中，以至技能娴熟，也就是“技长”，如此能提高办事的质量和效率。《功名》也讲：“人臣之忧在不得一，故曰：‘右手画圆，左手画方，不能两成。’故曰：‘至治之国，君若桴，臣若鼓，技若车，事若马。’故人有余力易于应，而技有余巧便于事。”“不得一”中的“一”指专于一职，也就是“不兼官”。如果不能让人臣专于一职，就像人右手画圆形，左手画方形，圆形和方形不能都画成，人臣如兼职，则不能同时完成所兼职位的职责。人臣专于一职则能“技有余巧”，也就是“技长”之义，“技有余巧”就能更好地完成职事。《饬令》的“使明者不相干”《用人》篇为“明君使事不相干”。所谓“使事不相干”就是指不同的职责由不同的官名指称，不同的事务由担任不同官职的官员负责处理，所以事有专属，职责分明。“使人不同功”指担任不同官职的官员由于负责处理不同的事务因此不会建立相同的功绩。《主道》又云：“官有一人，勿令通言，则万物皆尽。”每个官职各设一人，这样可以防止同一职位上的多个官员互通声气，那么一切事情的真相都能暴露无遗。官名、职责与官员之间的一一对应的关系使“循名责实”这一考核臣下的方法能够很好地执行。特定的官员在其职位上很好地履行了其职责，有功需赏，不会因为一官多人或担任不同官职的官员所负责的事务相互交叉而无法确定功劳的归属，也就不会出现众人争功的混乱局面；如果特定的官员没有履行其官职所相应的职责，则应受到惩罚，也不会因为一官多人或担任不同官职的官员所负责的事务相互交叉而无法确定罪责，也就不会出现众人

互相推诿的局面。

申不害之“术”是韩非思想的来源之一，但韩非认为申不害的“术”并非尽善，他反省了申不害所提出的“治不逾官，虽知弗言”的观点，《定法》云：

申子未尽于法也。^① 申子言：“治不逾官，虽知弗言。”治不逾官，谓之守职也可。知而弗言，是不谓过也。人主以一国目视，故视莫明焉；以一国耳听，故听莫聪焉。今知而弗言，则人主尚安假借矣？

“治不逾官”与韩非所主张的“一人不兼官，一官不兼事”、“士不兼官”的思想相近，但申不害主张不但在各个职位上的臣下不逾越自己的官职行事，也不能对其他官职的事发表言论。韩非不认可“知而弗言”的主张，因为这与韩非“因物以治物”、“因人以知人”的观点不合。韩非主张君主所能看到的、听到的有限，而需要君主控制的臣民众多，君主需要依靠臣下为君主提供关于他人的信息以了解臣下，如果臣下均“知而弗言”，则君主就会无所凭借。

小 结

韩非的形名学说形成于战国时期各家各派广泛参与的名辩思潮这一背景之中，其形名学说内容非常丰富，既有认识论的意义也有更为重要的政治哲学的意义。韩非的形名学说对黄老思想的继承颇多：

首先，黄老思想都主张“名”要与“实”相符，“名”与“实”不符是不合于“道”的。这一思想被韩非所继承，韩非也认为“名正”即“名”与“实”相符是“用一之道”即是实践“道”的方法。

第二，“名”要与“实”相符，而“实”是一种客观存在，因此，黄老思想主张通过事物自身来确定“名”。韩非的“令名自命”、“令事自定”的思想就是对黄老形名学说的继承，他承认“名”来自于事物本身，而不同于其师荀子以名为约定俗成的观点。

第三，黄老思想认为形名是否相符，是区分是非、逆顺、死生存亡的标准。韩非思想中，形名是否相符也是区分是非的标准，他讲“循名实以定是非”。韩非对区分是非的标准非常重视，因为是非是赏罚的依据，也就是说他将形名是否相符发展为赏罚的标准，而赏罚的标准是否确定又关系到国家的死生存亡。

^① 顾广圻云：当云“申子未尽于术，商君未尽于法也”。（见陈奇猷：《韩非子新校注》，第963页。）该段在“申子未尽于法也”之后先言申不害之术的不足，后言商鞅之法的不足，结论云：“二子之于法术，皆未尽善也。”首句应提起下文对申之术、商之法的讨论，不应只言申不害，且此段也并非对申不害在法上的不足的讨论，而是术。顾说为是。

第四,黄老思想追求通过“名正”建立一种和谐有序的世界秩序包括政治统治秩序。《黄帝四经·十大经·前道》的“[名]正者治,名奇者乱。正名不奇,奇名不立”和《管子·白心》的“正名自治之,奇名自废。名正法备,则圣人无事”是韩非“名正物定,名倚物徒”思想的来源。韩非的“名正物定”思想的重心也在于政治领域。

同时,韩非的形名学说对黄老思想又有重大的发展。《黄帝四经》对于如何判明“形”与“名”是否相符也就是如何检验是非的问题也有讨论。《经法·道法》以法度和天道为检验是非的标准,体现了“道生法”的思想和“因天之道”思想的结合。韩非则详细阐述了验证是非的“参验”的方法,确立了以实践中的功用为检验真理的标准的思想,使对“形”与“名”是否相符的审核可以实际操作。以功用作为检验是非的标准,贯穿了韩非思想的全部,韩非主张依法治国,主张虚静,主张因循,都不能离开这一标准。黄老思想虽然也重视成功,但没有将“功”发展为一个标准,所以,以功用为标准可以说是韩非思想的特点。韩非关于判断是非的讨论更多关注的是臣下的言论问题,他详细论述了如何通过参验的方法以功用为标准来判断臣下的言论是否真实、正确的问题,进而分辨是非、执行赏罚,从而禁止奸言。虽然《管子》四篇中也讲到“督言正名”,但未将“言”限定于臣下对君主的进言,也就未专门阐述判断臣下言论是非的问题。周勋初在《〈韩非子〉札记》中讲到申不害“吸收了黄老学派认识论方面的研究成果,将其反其道而行之,发展成为一种检验言行的策略手段”^①,韩非亦是如此。

此外,在黄老要求“名正”的思想中虽然蕴含着正名位的思想,要求社会中处于每一个位置的人的行为都要与其所处的位置的职责范围和行为规范相符,但没有明确将“名”解释为官职之名,将“形”解释为官职所对应的职责,因此没有将形名思想变为任用和考核臣下的方法。而韩非则在重新理解“形”与“名”的意义的基础之上阐述其“循名责实”的政治统治术,也因此将黄老以形名是否相符来区分是非的思想转变为考察臣下所担任的官职和其所履行的职责是否相符进而决定赏罚的思想。这是属于法家的形名学系统,是对申不害形名学说的继承和发展。但是,正是因为韩非对黄老学的形名思想的吸收,使韩非将法家的“因任而授官、循名而责实”的形名思想与道论和虚静思想相联系,使韩非谈“形名”不再是《庄子·天道》中所批评的“不知其本”的“辩士”。^②

^① 周勋初:《〈韩非子〉札记》,第60页。

^② 《庄子·天道》篇讲:“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,连道而说者,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。”作者认为形名、赏罚只是统治的具体工具,而不是统治之道。如果脱离道而言形名,是不知晓形名的根本,脱离道而讲赏罚,是不知晓赏罚的源头。

结 论

本书从确定黄老学的思想特征出发,分析了韩非的“道法”思想、“虚静”思想、“贵因”思想和“形名”学说,并比较了以上思想与黄老学的代表作《黄帝四经》和《管子》四篇思想的异同,从而总结出韩非对黄老思想的继承、发展和改造,进而明晰了韩非如何在继承、发展和改造黄老思想的基础上建立起其法、术、势一体的思想体系的问题。在此,我们可以作出最后的总结。

首先,韩非继承了老子和黄老道家以“道”为万物本原的思想,承认“道”是产生天地万物的根源,是万物存在和变化的根据。韩非虽承认“道”是“万物之始”,但实际上不承认“道”先天地生,因此也就取消了“道”生万物的资格。他尤其重视“道”作为万物存在和变化根据的作用,并在这一意义上,将“道”与“理”相联系,突出了“理”的独立地位,使“道”变成了与理相应的“道”。同时,韩非阐明了“道”是判明是非的纲纪、准则和“道”的政治统治术的意义,反映出韩非改造道家思想阐述其法家学说的思路。

关于“道”的认识问题,黄老思想与韩非所提出的是两条不同的认识路线:前者主张通过修养虚静之心体道,体道后则可知万物;后者则相反,主张根据“道”在物的世界的功用和表现来认识“道”,而“理”和“法”就是“道”在具体事物中和社会中的表现,因此,认识“理”、“法”就认识了“道”。

关于“道”与“法”的关系,韩非继承了黄老道家道法结合的思想,强调“法”与“道”的一致性,但韩非没有明确“道生法”或“法出于道”的主张。因为在黄老道家思想中,执道者与执政者合一,执道者是连接“道”与“法”的中介;而韩非思想中的执政者多为中人之资,代表执政者意志的法并不能当然地合道,“法”与“道”的一致性是通过法的现实功用来论证的。韩非认为符合事理的行为方有现实功用,违反事理的行为必然失败,因此,有强大功用的“法”就是合“理”、合“道”的;从形名思想的角度来看,“法”也是一种“名”,社会现实是“实”,“法”在实践中的功用说明其符合社会现实,是正确的。同时,韩非之“道”是“常”与“变”的统一,韩非之“法”也是“常”与“变”的统一,他一方面强调法应因时而变,但也认为法应统一并保持相对的稳定性。韩非强调道对于万事万物死亡衰败的作用,不同于道家所重视的道对万物生化、成功的作用,为其重刑重罚的主张提供了依据。道具有周遍性,且道对待万事万物没有偏私;同样,法也具有普遍性,作为赏罚的依据,臣民无论贵贱均需接受法的规范和制裁,同时,法对臣民也没有偏私,但是,君主在社会中的地位相当于

道而不是万物,因而不接受法的制裁。

黄老道家不仅将道与法结合,也多承认“仁”、“义”、“礼”源于“道”,主张法治与德治的统一。韩非受黄老思想影响也肯定“仁”、“义”、“礼”均来源于“道”、“德”,但是,韩非强调仁义礼治与依法治国的对立,认为仁义礼治适合于古代而不适合当今的社会现实,权衡利弊,他放弃了仁义礼治而主张法治。

在“道”与“一”的关系中,韩非认为“一”是“道”的数字表示,道与万物的关系转变为一与多的关系。韩非以道与一、道与万物的关系为依据,论证了君主地位和权力的至高无上。而黄老道家主要以天地之道为依据来论证君臣上下之分。因为依据不同,二者对君臣关系的理解也不同。韩非强调君臣利益的冲突,警告君主防微杜渐以保护自己的权力和地位。

韩非将道作为天地万物的本原,并以道为依据,论证了法的权威性、法的常与变、法的普遍性,并以道与万物的关系为基础,论证了君主至高无上的地位。可见,韩非对老子之道的解释、对黄老道家道论的继承和发展,均是为君主的至上地位和法的权威服务的。

第二,韩非继承了老子和黄老道家关于排除人的主观情感、欲望、成见和智巧以达到“虚静”的思想,但也对黄老道家的思想有所改造。韩非将“虚”定义为“意无所制”,认为“虚”不能执著于内心无欲、无思,亦可理解为如果人心的意志、意向不受其思、其欲的牵制,则也可以称为“虚”。

韩非充分发展了虚静的认识论意义,他认为,人具有天生的正确认识事物的能力,为了保持和增强这一能力,应通过心“虚”和神“静”积聚精气。韩非的虚静可以增强人的认识能力、能够达到对事物的正确认识的观点来源于黄老思想。但是,《黄帝四经》和《管子》四篇认为修养虚静之心就能够体道,体道则能获得遍知天下的认识能力,体道更为根本,而韩非所关注的是对物之理的认识。韩非强调通过虚静获得正确认识,进而采取正确的处理问题的方法,不违反事理,从而成就功德事业,呈现出极强的功利性。

韩非认为君主应不受私恩、私义、私情、私欲、私意、智能等主体因素的牵制,在“公”与“私”的对立中,弃“私”而从“公”即从“法”,这就是韩非所说的“意无所制”的“虚”。韩非的“虚静”尤其强调君主在臣下面前应掩藏情感、欲望、智识和见解,避免被臣下蒙蔽,从而在君臣关系中处于主动地位。在黄老思想中,君主的治身是根本,内虚静,方能实现治国的目的。在韩非思想中,君主无法达到黄老道家的内在的形神修养的要求,因此,韩非为实现外治国的目的,而将黄老思想中的“虚静”转换为君主掩藏自身情感、欲望和见解的手段。可见,作为黄老道家修养论和认识论意义上的“虚静”在韩非思想中最终演变为纯粹的政治统治术。

第三,韩非之“因”有“随顺、因循”和“依靠、凭借”两方面的意义,有“因事之理”、“因资而立功”、“因其势”、“因人情”等思想。“因事之理”之“因”为因循、随

顺之义,韩非要求人因循万物的规律作为,并非排除任何人为的消极顺从,这是对老子“无为”内涵的新理解。韩非更加重视“因”的依靠、凭借之义,深刻阐述了“因资而立功”和“因其势”的思想。可以说,在“因”的问题上,韩非继承了黄老道家要求人去除主观成见而遵从外在规律之思想和利用外在条件而获得成功之思想。但韩非更重视利用外在条件为自己服务,并将贵因思想应用于政治哲学中,强调君主“因其势”即凭借自己的赏罚权让臣下为君主服务,君主无需事必躬亲而只需让每一个臣下都在最适合他的职位上发挥作用,也就是“因任而授官”,这是“术”的内容。可见,韩非的“术”和“势”均建立在贵因思想的基础上,通过“因”,君主可实现“无为之治”。韩非“因人情”的思想以好利恶害的人情即人性为依据,论证了赏罚有效性的基础,“因人情”也是为倡导法治服务的。

最后,在“形名”问题上,韩非吸收了黄老道家“名”要与“实”相符的主张,承认“名”来自于物之“实”,因此最终也来自于道的决定作用,将其形名思想建立在道论的基础之上。韩非与黄老思想一样将虚静与形名学说联系起来,主张在“虚静”的基础上达到“名”的客观性,从认识论的角度说就是通过“虚静”获得正确的认识。同时,韩非也将形名是否相符作为区别是非的标准,形名相符为“是”,形名不符为“非”,主张通过“名正”建立起和谐的统治秩序。韩非对黄老道家的形名学说又有很大的发展,他认为可通过参验的方法、以功用为标准检验名实是否相符、言论是否正确。韩非讨论验证是非问题的着眼点是臣下进言的真伪问题,他详细论述了如何通过参验之法、以功用为标准来验证臣下的言论是否真实的问题,进而分辨是非、执行赏罚、杜绝奸言。此外,在黄老道家要求“名正”的思想中虽然蕴含着正名位的思想,但没有发展出具体的统治术,而韩非则在此基础上阐述其“循名责实”的政治统治术,这是属于法家的形名学系统,是对申不害形名学说的继承和发展。

关于本书所论述的韩非的道论、虚静思想、贵因思想、形名学说与其法、术、势思想之间的关系可通过下图表示:

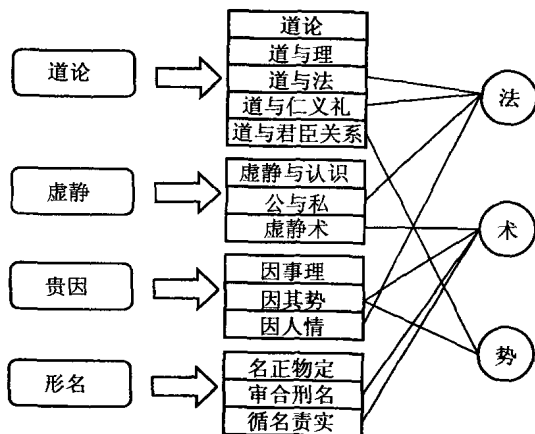


图1 韩非建立在黄老思想基础上的法术势思想

我们可以看到,图表左侧的道论、虚静、贵因和形名为黄老学代表性思想,图表右侧为韩非的法、术、势思想,图表中间为连接二者的论证过程。韩非通过道论和虚静论证了法的权威性、统一性、稳定性、普遍性、公正性,又以因人之情为依据论证了赏罚有效的基础,而法是赏罚的标准。韩非以道与物的关系为依据论证了君主至高无上的地位从而拥有至高的权势,又通过“因其势”的理论深化了“因资而立功”的思想,强调君主独擅其“势”以驾驭臣下、统治国家从而建功立业。在对虚静思想的阐述中,韩非强调君主在臣下面前应掩饰自己的情感,从而将“虚静”变为君主控制臣下的统治术。在“因资而立功”和“因其势”的理论中,韩非强调君主应因材施教,利用臣下之能为自己服务,并通过“审合刑名”来审察臣下的言论、通过“循名责实”来考察臣下的职责,这也是韩非所说的“术”。可见,韩非是在黄老思想的根基之上建立起法、术、势一体的思想体系,黄老思想对韩非思想体系的形成有重要意义。韩非还以“理”的概念贯穿到道论、虚静、贵因和形名思想中,体现出韩非一以贯之的想法,即通过虚静,使形与名相符,正确认识事物之理,进而因事之理,循理而举事,成就功业。

韩非综合了商鞅的法、申不害的术和慎到的势而形成了法、术、势一体的思想体系,对此学界已有共识,但是,关于法、术、势三者韩非思想中的地位却一直众说纷纭。如郭沫若认为:“韩非子,根据汉人的分类法,是属于‘法家’的,但严格地说时,应该成为‘法学家’。”^①熊十力认为:“人主无术以御群臣,则权移于下,奸盗之门四辟,而法何所存乎?故人主必有术而后能持法,无术则释法用私,国之大柄旁出于群邪众盗之门,斯法纪荡然矣。《韩非》书虽法术并言,而其全书所竭力阐明者究在于术。”^②王元化认为:“在韩非学说中,法、术、势这三个方面,术是居于中心的地位。一部《韩非子》主要谈的是术,而不是法。”^③“有势才有法,有术才有势;法依势立,势因术行。说来说去,术还是最根本的核心。”^④杜国庠认为:“韩非的法术论,有三个方面,就是法术势。但这三者在他认为是不可分离的,而以法为中心。”^⑤谷方则认为:“韩非思想的核心既不是‘法’也不是‘术’而是‘势’。”^⑥通过本书的分析可见,韩非将其法、术、势思想建立在了黄老思想的基础上,同黄老思想一样,认为道是产生天地万物的根源和根据,是最高存在,人间社会之法以道为依据,因而具有最高的权威性。而“势”为君主所应独擅的赏罚大权,君主行使赏罚权并不是源于个人的喜怒好恶和意见,而是以公法为依据。而“术”是拥有势即赏罚权的君主凭借其赏罚大权而任用、考核和控制臣下

① 郭沫若:《十批判书》,第340页。

② 熊十力:《韩非子评论 与友人论张江陵》,第6页。

③ 王元化:《韩非论稿》,《韩非子二十讲》,第161页。

④ 王元化:《韩非论稿》,《韩非子二十讲》,第172页。

⑤ 杜国庠:《先秦诸子概要》,《杜国庠文集》,北京:人民出版社,1962年版,第52页。

⑥ 谷方:《韩非与中国文化》,第170页。

的手段,即“因任而授官,循名而责实,操生杀之柄,课群臣之能者也”。法、术、势三者相辅相成,但是有层级关系,法在韩非思想中处于最高地位。

此外,考察本书所引的《韩非子》一书中的代表性的观点,涉及除《初见秦》、《难四》、《十过》、《和氏》、《说林上》、《说林下》之外的 49 篇,对于相同问题的讨论、相同观点的阐述多同时在数篇中出现,很少有孤立出现的情况。说明《韩非子》各篇所关注的问题和所持观点虽然由于本书第一章中所提出的原因而有不完全一致之处但仍有一贯性,《韩非子》中绝大多数篇章在韩非以黄老思想为基础的法、术、势一体的思想体系中均有其适宜的位置。

附录一 韩非所引《老子》与王弼本、竹简本、帛书甲、乙本之比较与分析^①

在《韩非子》对《老子》的引用之中，与王弼本、竹简本、帛书本相对照有部分文字、章节划分的差异，具体比较和分析如下。

1. 《解老》：“上德不德，是以有德。”“上德无为而无不为也。”“上仁为之而无以为也。”“上义为之而有以为也。”“上礼为之而莫之应。”“攘臂而仍之。”“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼。”“夫礼者，忠信之薄也，而乱之首乎。”“前识者，道之华也，而愚之首也。”“大丈夫”“处其厚不处其薄。”“处其实不处其华。”“去彼取此。”

王弼本三十八章：上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为。下德为之而有以为。上仁为之而无以为。上义为之而有以为。上礼为之而莫之以应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之首。前识者，道之华也，而愚之始。是以大丈夫处其厚不居其薄；处其实不居其华。故去彼取此。

帛书甲本：[上德不德，是以有德。下德不失德，是以无]德。上德无[为而]无以为也。上仁为之[而无]以为也。上义为之而有以为也。上礼[为之而莫之应也，则]攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，[失义而后礼。夫礼者，忠信之薄也]，而乱之首也。[前识者]，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其薄，居其实不居其华。故去彼取此。

帛书乙本：上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无为而无以为也。上仁为之而无以为也，上义为之而有以为也。上礼为之而莫之应也，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄也，而乱之首也。前识者，道之华也，而愚之首也。是以大丈夫居[其厚而不]居其薄；居其实而不居其华。故去彼而取此。

^① 《韩非子》原文依据陈奇猷《韩非子新校注》，参考张觉：《韩非子校疏》（上海：上海古籍出版社，2010年版）；王弼本《老子》依据高明《帛书老子校注》；帛书本《老子》依据马王堆汉墓帛书整理小组的《马王堆汉墓帛书老子》（北京：文物出版社，1976年版）和高明的《帛书老子校注》，择善而从；竹简本《老子》依据荆门市博物馆的《郭店楚墓竹简》（北京：文物出版社，1998年版）和李零的《郭店楚简校读记》（北京：北京大学出版社，2002年版）。

分析：

《解老》为“上德无为而无不为也”，王弼本和帛书本均作“无以为”，傅奕本作“无不为”。韩非此段批评有意为“虚”，更合“无以为”之义，高明对此进行了详细分析，得出结论：“从韩非这段论述中，毫无‘无为而无不为’之意，正是对‘无为而无以为’之诠释。仔细阅读《解老》篇中这段文字，自然会觉察到它所论述的内容，则与引文‘无为而无不为’互相抵牾，足证引文原非如此，当依帛书作‘无为而无以为’，彼此才得吻合一致，错误当然是由后人传抄造成的。”^①“上德无为而无以为”与下文“上仁为之而无以为”逻辑关系也更为顺畅。

王弼本第三十八章有“下德为之而有以为”一句，而《解老》中的引用和帛书甲本及帛书乙本均无此句。“为之而有以为”与“上义”相重，河上公本与王弼本同，傅奕本作“下德为之而无以为”，又与“上仁”相重合，且按照行文来看，依次讲“上德”、“上仁”、“上义”、“上礼”，没有“下德”比较合理。在“上德”与“上仁”之间由“无为而无以为”转变为“为之而无以为”，由“无为”变为“为之”，但同样为“无以为”，至“上义”则转变为“为之而有以为”，“上德”和“上仁”的“无以为”变为“有以为”，正是“失德而后仁，失仁而后义”的体现。帛书甲本首句残缺只剩一“德”字，帛书乙本完整，与《解老》相比多“下德不失德，是以无德”一句。韩非在对“上德不德，是以有德”一句的解释中有“德则无德”一句，可能韩非所见《老子》并无“下德”一句，后来者据“上德不德，是以有德”添加，形成如帛书本的形式。在帛书本之后，《老子》的编辑、抄写、传播、注释者见“上德”、“上仁”、“上义”、“上礼”均有解释，唯独“下德”没有，而并未理解“上德”、“上仁”、“上义”、“上礼”之间的递次关系而加入对“下德”的解释，因而加入的内容有不同，又均与其他部分重合。

王弼本和帛书甲、乙本均为“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后失礼”，“上德”、“上仁”、“上义”、“上礼”之间是不同的层次，逐步地丧失。《解老》引作“失道而后失德，失德而后失仁，失仁而后失义，失义而后失礼”，韩非在对此句的解释中讲道：“道有积而积有功；德者道之功。功有实而实有光；仁者德之光。光有泽而泽有事，义者仁之事也。事有礼而礼有文；礼者，义之文也。”韩非对“道”与“德”、“仁”、“义”、“礼”的关系进行了说明，肯定“仁”、“义”、“礼”均来源于“道”、“德”。韩非将“德”、“仁”、“义”、“礼”含于“道”之中，四者皆源于“道”，因此“失道”后四者也会逐步丧失。具体来讲，“失道”则没有“道之功”，也就“失德”，“失德”则没有“德之光”，于是“失仁”，“失仁”则没有“仁之事”，于是“失义”，“失义”则没有“义之文”，于是“失礼”。这就完全改变了老子以“仁”、“义”、“礼”为“道”的丧失的观点。且《庄子·知北游》篇引作“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。礼者，道之华而乱之首也。”因此，“失道而后失德，失德

^① 高明：《帛书老子校注》，第5页。

而后失仁,失仁而后失义,失义而后失礼”应为韩非为改造《老子》思想所作的改动。

韩非对该章进行解释时以“先物行、先理动”解释“前识”,以“必缘理,不径绝”解释“处其实不处其华”,以“去貌、径绝而取缘理、好情实也”解释“去彼取此”,引入了《老子》中本不存在的、但在韩非思想中至关重要的概念“理”,以此,也提起下文对第五十八章的解释。

2. 《解老》:“祸兮福之所倚。”“福兮祸之所伏。”“孰知其极?”“人之迷也,其日故以久矣。”“方而不割,廉而不剌,直而不肆,光而不耀。”

王弼本第五十八章:其政闷闷,其民淳淳,其政察察,其民缺缺。祸兮福之所倚,福兮祸之所伏,孰知其极?其无正,正复为奇,善复为妖,人之迷,其日固久。是以圣人方而不割,廉而不剌,直而不肆,光而不耀。

帛书甲本:[其政闷闷,其民惇惇。]其政察察,其民夬夬。祸,福之所倚;福,祸之所伏;孰知其极?其无正也。正复为奇,善复为妖。人之迷也,其日固久矣。是以方而不割,廉而不刺,直而不肆,光而不耀。]

帛书乙本:其政闷闷,其民惇惇。其政察察,其[民缺缺]。[祸,福之所倚,福,祸之所伏,孰知其极? [其]无正也,正[复为奇],善复为[妖。人]之迷也,其日固久矣。是以方而不割,廉而不刺,直而不肆,光而不耀。

分析:

王弼本“方而不割”前有“圣人”,帛书本和《解老》的引用皆无。高明认为:“经文所谓‘割’、‘刺’、‘肆’、‘耀’者,非刀伤刀刺,皆比喻之言。从而可见,帛书乙本无‘圣人’二字,似与经文内容更为贴切。”^①可能王弼本为与“人”相对照而加“圣人”。

《解老》所引无“其无正,正复为奇,善复为妖”一句,文意亦连贯。且《解老》中韩非在解释“孰知其极”后直接论述:

人莫不欲富贵全寿,而未有能免于贫贱死夭之祸也。心欲富贵全寿,而今贫贱死夭,是不能至于其所欲至也。凡失其所欲之路而妄行者之谓迷,迷则不能至于其所欲至矣。今众人之不能至于其所欲至,故曰“迷”。

可见,韩非所见《老子》应无“其无正,正复为奇,善复为妖”一句。“其无正”后帛书乙本有“也”,据高明考证,邢玄等诸本“正”后有“邪”。^②刘笑敢将“其无正”后

① 高明:《帛书老子校注》,第114页。

② 高明:《帛书老子校注》,第111页。

点为问号，与“孰知其极？”相并列，为疑问语气，这一理解对理顺文意至为重要，但这一理解应于“其无正”后有类似“邪”的语气词更为合理，帛书本“其无正也”更应为肯定句。

韩非对该章进行解释时以是否“得事理”解释福祸相转的原因，以“弃道理而易妄举动者，不知其祸福之深大而道阔远若是也”解释“孰知其极”，承继了前文对第三十八章的解释。

3. 《解老》：“治人事天莫如嗇。”“夫谓嗇，是以蚤服。”“蚤服，是谓重积德。”“重积德则无不克。”“无不克，则莫知其极。”“莫知其极，则可以[有]国。”“有国之母，可以长久。”“深其根，固其柢，长生久视之道也。”

王弼本第五十九章：治人事天莫若嗇，夫唯嗇，是谓早服，早服谓之重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢、长生久视之道。

竹简：治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是以早服，是谓[重积德。重积德则无不克，无]不克则莫知其极，莫知其极可以有国。有国之母，可以长[久，是谓深根固柢之法]，长生久视之道也。

帛书甲本：[治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早服。早服是谓重积德。重积德则无不克，无不克则莫知其极。莫知其极]，可以有国。有国之母，可以长久。是谓深根固柢，[长生久视之]道也。

帛书乙本：治人事天莫若嗇，夫唯嗇，是以早服，早服是谓重积[德]。重积[德则无不克，无不克则]莫知其[极]。莫知其[极，可以]有国。有国之母，可[以长久]。是谓[深]根固柢，长生久视之道也。

分析：

韩非在对此章的解释中承继前文“夫缘道理以从事者，无不能成”，“夫弃道理而易妄举动者，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”的观点，认为“圣人之用神也静”是“从于道而服于理者”，并认为“虚静”则能思虑得当即了解事理，了解事理则能驾驭万物、战胜敌人、声望盖世，即“无不克”。“缘道理以从事”的前提是要把握事理，韩非对此章的解释解决了这一问题，是对前文观点的进一步阐述。他对“莫知其极，则可以[有]国”的解释由“体道”、“智深”、“会远”讲到“众人莫能见其所极”，则能“保其身、有其国”。由前文对虚静、得事理的探讨过渡到对治国问题的讨论，提起了下文对《老子·第六十章》的解释。

4. 《解老》：“治大国者若烹小鲜。”“以道莅天下，其鬼不神。”“非其鬼不神也，其神不伤人也。”“圣人亦不伤民。”“两不相伤。”“两不相伤，则德交归焉。”

王弼本第六十章：治大国若烹小鲜，以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其

神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。

帛书甲本：[治大国若烹小鲜。以道莅]天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其神不伤人也，圣人亦弗伤[也。夫两]不相[伤，故]德交归焉。

帛书乙本：治大国若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神也，其神不伤人也。非其神不伤人也，[圣人亦]弗伤也。夫两[不]相伤，故德交归焉。

分析：

“非其鬼不神，其神不伤人。非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”此句句意比较费解。《解老》篇引为：“其神不伤人也。圣人亦不伤民。”王弼本为：“非其神不伤人，圣人亦不伤人。”帛书本作：“非其神不伤人也，圣人亦弗伤也。”关键的问题在于如何理解“两不相伤”。“相”一般理解为交互、互相之义，《广韵·阳韵》：“相，共供也。”如《易·系辞上》云：“刚柔相推而生变化。”《解老》对该段的解释如下：

治世之民不与鬼神相害也。故曰：“非其鬼不神也，其神不伤人也。”鬼祟也疾人之谓鬼伤人，人逐除之之谓人伤鬼也。民犯法令之谓民伤上，上刑戮民之谓上伤民。民不犯法则上亦不行刑，上不行刑之谓上不伤人。故曰：“圣人亦不伤民。”上不与民相害，而人不与鬼相伤，故曰：“两不相伤。”

可见，韩非所理解的“两不相伤”不是指两个方面互相不伤害，而是指两对“互不相伤”，即鬼和人之间，圣人和民之间，皆不相伤，可解通。帛书本“圣人亦弗伤也”无“人”，刘笑敢认为此处表述涉及圣人不伤“人”还是不伤“鬼”的问题。从“亦”字的用法看似应理解为“圣人也不伤百姓”，但是这就出现“两不相伤”的是圣人与鬼还是圣人与百姓的问题。因为上下文完全没有百姓可以伤圣人或鬼神的意思，应该是圣人与鬼。他认为无论如何理解文意都不够明确、连贯。^① 如果认为帛书本指圣人亦不伤鬼，要构成“两不相伤”应为“鬼不伤圣人，圣人亦不伤鬼”，但这并不是文中之义。从文义上来看理解为“圣人亦不伤人”更为合适，那么意义和问题就与王弼本相同。王弼本意为鬼与圣人均不伤人，出现鬼、圣人和人三个方面，“两不相伤”不易解通，如果借用韩非的解释，可解为神与人、圣人与民皆不相伤，为“两不相伤”。但是，韩非的解释增添了“人伤鬼”和“民伤圣人”的内容，以“民犯法令”解释“民伤上”，以“上刑戮民”解释“上伤民”，这明显不是《老子》所包含的意义。因此，从《老子》之文来看，确实如刘笑敢所言上下文完全没有百姓可以伤圣人或鬼神的意思。实际上，此句之难解就在于人们对“相”的理解，“相”不仅有相互、交互的意思，还可表示一方对另一方有所动作。如《列子·

^① 刘笑敢：《老子古今》，第578页。

汤问》云：“‘吾与汝毕力平险，指通豫南，达于汉阴，可乎？’杂然相许。”“相许”指赞同其意见，是单方面的动作。这样，“鬼不伤人”和“圣人亦不伤人”就可理解为“两不相伤”，即二者皆不伤害人，则帛书本和王弼本皆可解通。

韩非对此章的解释核心在于阐述如何治国的问题，接续前文对第五十九章的解释。在对“以道莅天下，其鬼不神”的解释中讲道：“圣人在上，则民少欲；民少欲，则血气治而举动理；举动理，则少祸害。”再次阐述了行为顺理则少祸害的观点，并引入了“欲”的问题，而“欲”是下文对第四十六章的解释中的中心问题。以上对《老子》五十八、五十九、六十这三章的解释相连，可能韩非所依据的《老子》版本三章已相连，三章的内容也可作一贯的解释，因此韩非从之。当然，也有可能这一顺序为韩非依据其论述需要所编排，为后来的《老子》编辑和传播者所采纳，但从韩非其他的顺序编排并未被采纳的情况来看，第一种可能性更大。

5. 《解老》：“天下有道，却走马以粪也。”“天下无道，戎马生于郊矣。”“罪莫大于可欲。”“祸莫大于不知足。”“咎莫憯于欲利。”

《喻老》：“却走马以粪。”“戎马生于郊。”“罪莫大于可欲。”“祸莫大于不知足。”“咎莫憯于欲得。”“知足之为足矣。”

王弼本第四十六章：天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊。祸莫大于不知足，咎莫大于欲得。故知足之足，常足矣。

竹简：罪莫重乎甚欲，咎莫憯乎欲得，祸莫大乎不知足。知足之为足，此恒足矣。

帛书甲本：天下有[道，却]走马以粪。天下无道，戎马生于郊。罪莫大于可欲，祸莫大于不知足，咎莫憯于欲得。[故知足之足]，恒足矣。

帛书乙本：[天下有]道，却走马[以]粪；无道，戎马生于郊。罪莫大可欲，祸[莫大于不知足，咎莫憯于欲得]。[故知足之足，恒]足矣。

分析：

竹简本与其他各本相比少“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊”一句。马王堆甲本中在“天下有道”前和“罪莫大于可欲”前都加有圆点符号，而帛书乙本中“罪”前，也就是中下段前的圆点符消失。池田知久认为在马王堆甲本那里，第四十六章是一个篇章的考虑尚未产生，他承继了不包括上段、只抄写了中下段的更古的郭店《老子》甲本。而帛书乙本中下段前的圆点符消失，更接近通行本。^①但是，在《韩非子·解老》和《喻老》中，相当于王弼本第四十六章的内容均相连。池田知久解释说：

如尝试考察《韩非子·解老》所见上段与中段之间的关联，可以看

① 池田知久著，曹峰译：《池田知久简帛研究论集》，北京：中华书局，2006年版，第326页。

出上段的解说阐明的是反对君主主导的战争,对君主欲望追求方面的批判并不强烈,而中段的解说虽批判了君主和民众对欲望的追求,却不反对君主主导的战争,可见两者之间的关系甚为稀薄。但到了《喻老》篇的解说,上述两者已紧密地合为一体了。

这样看来,《韩非子·解老》中上段和中段被并列在一起,只是偶然的现象,如同更早的郭店《老子》甲本那样,本来两者之间并无任何的关联,到了后代,即马王堆乙本及《韩非子·喻老》的阶段,两者才开始紧密结合(即合为一章)的吧。^①

刘笑敢则认为:

本章上半部分直接反战,下半部分讲欲望问题。二者表面关系不大,但深层思考就会发现战争都是由欲望支配的,这是反战与欲望这两个主题的内容被编到同一章的深层原因。^②

在《解老》中,对上段和中段的解释相连,如果没有今本的参照,当然不能据此认定两段为一章,但韩非在解释“天下有道,却走马以粪”时讲:“遇诸侯有礼义则役希起,治民事务本则淫奢止。凡马之所以大用者,外供甲兵,而内给淫奢也。”也谈到了欲望的问题,但联系不是非常紧密。在《喻老》中确实如池田知久所言二者已紧密结合在一起,共同探讨战争与欲望的关系问题,《喻老》所依据的《老子》版本应该已为一章的内容。《解老》和《喻老》所用《老子》版本有差异,解释也有不同之处,应是创作于不同年代,但池田知久将《喻老》成篇定为汉初,证据不足。

王弼本与其他各本相比少“罪莫大于可欲”一句,竹简本为“罪莫重乎甚欲”,《韩诗外传》卷九作“多”。李零认为“甚”字多从“今”声,读作“贪”。^③ 赵建伟认为“甚”为过分、过多,通行本“可”应读为“夥”,“夥”为“多”义。^④ 廖名春认为“甚”当释为“乐”,通行本作“可”,训“许可”,与“甚”、“多”义近互用。^⑤ 陈锡勇提出了《老子·第四十四章》的“甚爱必大费,多藏必厚亡”为内证,说明“甚”为“多”,“甚欲”犹“多欲”。^⑥ 以“甚欲”为“多欲”可取,但“可欲”是否可解为“多欲”呢?刘笑敢认为:“‘可欲’如指‘可欲之物’,则此句则不通,‘可欲之物’何罪之

① 池田知久著,曹峰译:《池田知久简帛研究论集》,第327—328页。

② 刘笑敢:《老子古今》,第469页。

③ 李零:《郭店楚简校读记》(增订本),第8页。

④ 赵建伟:《郭店竹简〈老子〉校释》,《道家文化研究》第17辑,北京:生活·读书·新知三联书店,1999年版,第285页。

⑤ 廖名春:《郭店楚简老子校释》,北京:清华大学出版社,2003年版,第51页。

⑥ 陈锡勇:《郭店竹简老子论证》,台北:里仁书局,2005年版,第44—45页。

有？”“此句帛书本以后皆作‘可欲’不通，加之下文两句句义已经完整，可能是王弼本有意删去了这不通的一句。”^①韩非在《解老》中对此句的解释为：

人有欲则计会乱，计会乱而有欲甚，有欲甚则邪心胜，邪心胜则事经绝，事经绝则祸难生。由是观之，祸难生于邪心，邪心诱于可欲。可欲之类，进则教良民为奸，退则令善人有祸。奸起则上侵弱君，祸至则民人多伤。然则可欲之类，上侵弱君而下伤人民。夫上侵弱君而下伤人民者，大罪也。故曰：“祸莫大于可欲。”是以圣人不引五色，不淫于声乐；明君贱玩好而去淫丽。

可见，韩非认为祸难生于邪心，而邪心是被“可欲之类”所引诱，“可欲之类”即下文所说的“五色”、“声乐”、“玩好”、“淫丽”等。《喻老》中举如下事例进行证明：“翟人有献丰大狐、玄豹之皮于晋文公，文公受客皮而叹曰：‘此以皮之美自为罪。’”“皮之美”即为“可欲”，“可欲”为“罪”。可见，韩非对“可欲”的解释确为“可欲之物”，且确实认为“可欲之类”为大罪，并非如刘笑敢所说不通。因此，对“可欲”的理解依从韩非的解释为好，韩非的《解老》、《喻老》是我们所见的最早使用“可欲”的版本，其与“甚欲”意义不同，不必强依“甚欲”来解释“可欲”。刘笑敢认为王弼因“可欲”不通而删掉的解释不能成立，应是为与“天下有道，却走马以粪。天下无道，戎马生于郊”两句相对的句式一致而作出的改动。但是，为何从竹简本的“甚欲”变为韩非所引的“可欲”仍是难解的问题。从文句本身来看，“甚欲”、“欲得”、“不知足”的主体均为人，更一致，但三者文义接近，似重复。而《解老》中讲到了“有欲甚”，应与“甚欲”义同，但“有欲甚”并不是该段的最终落脚点，韩非未将“罪”归之于“有欲甚”而归为引起人的欲望的“可欲之类”，“可欲”、“不知足”和“欲利”成为不同层次的问题。且《老子·第三章》也有“不见可欲，使民心不乱”，认为“可欲”是导致“民心乱”的根源，韩非的解释也符合《老子》的思想，因此也无法认定“可欲”是韩非为重新解释《老子》思想所作的改动。《解老》为“欲利”，《喻老》同于各本之“欲得”，也说明两篇所依据的《老子》文本有变化。

竹简本分别使用了“罪莫重于甚欲，咎莫慯乎欲得，祸莫大乎不知足”，追求用词的变化。帛书本和《解老》、《喻老》均使用“罪莫大于可欲”、“祸莫大于不知足”、“咎莫慯于欲得”，“莫厚乎”变为“莫大于”，王弼本无“罪莫大于可欲”，但“咎莫慯于欲得”变为“咎莫大于欲得”，呈现出用语趋于一致的现象。

王弼本为：“故知足之足，常足矣。”帛书本为：“故知足之足，恒足矣。”竹简本为：“知足之为足，此恒足矣。”《解老》所引无此句，《喻老》中为：“知足之为足矣。”

^① 刘笑敢：《老子古今》，第466页。

与竹简本更为接近。“知足之为足”与“知足之足”相比多一“为”字，句意更明白。

韩非在前文对“两不相伤，则德交归焉”的解释中讲：“上盛畜积而鬼不乱其精神，则德尽在于民矣。故曰：‘两不相伤，则德交归焉。’言其德上下交盛而俱归于民也。”在接下来对本章的解释中讲道：“有道之君，外无怨仇于邻敌，而内有德泽于人民。”“内有德泽于人民”正与“德尽在于民”相呼应。

6. 《解老》：“无状之状，无物之象。”

王弼本第十四章：视之不见名曰夷。听之不闻名曰希。抐之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。执古之道，以御今之有，能知古始，是谓道纪。

帛书甲本：视之而弗见，名之曰微。听之而弗闻，名之曰希。搢之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故混[而为一]。一者，其上不皦，其下不昧。寻寻呵不可名也，复归于无物。是谓无状之状，无物之[象]。是谓忽恍。随而不见其后，迎]而不见其首。执今之道，以御今之有，以知古始，是谓[道纪]。

帛书乙本：视之而弗见，[名]之曰微。听之而弗闻，名之曰希。搢之而弗得，名之曰夷。三者不可致诘，故混而为一。一者，其上不皦，其下不昧。寻寻呵不可名也，复归于无物。是谓无状之状，无物之象。是谓忽恍。随而不见其后，迎而不见其首。执今之道，以御今之有。以知古始，是谓道纪。

7. 《解老》：“道之可道，非常道也。”

王弼本第一章：道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄，玄之又玄，众妙之门。

帛书甲本：道，可道也，非恒道也。名，可名也，非恒名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。[故]恒无欲也，以观其妙；恒有欲也，以观其所徼。两者同出，异名同谓。玄之又玄，众妙之[门]。

帛书乙本：道，可道也，[非恒道也]。名，可名也，非]恒名也。无名，万物之始也。有名，万物之母也。故恒无欲也，[以观其妙]；恒有欲也，以观其所徼。两者同出，异名同谓。玄之又玄，众妙之门。

分析：

《解老》在解释《老子》第四十六章后和第五十章前的部分集中论述了“道”的问题，引用了《老子》第十四章和第一章的内容，但涉及内容却超出其所引用的内容，是韩非关于老子道论的集中阐发。韩非在前文解释五十九、六十、四十六章时已在对治国问题的讨论中提及“体道”、“有道之君”，并将“有国之母”的“母”解释为“道”，可见，“道”为君王治国的重要依据，因此，韩非通过解释《老子》第十四

章和第一章全面阐述了其道论,这是韩非为君王提供的统治术的基础。而且,在《解老》前段的文字中,“理”是最为突出的一个概念,贯穿于韩非对各章的解释之中,此段以“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”开始,也是为前面所讲的“理”提供了“道”的依据,阐述了《老子》中所不包含的理论及道和理的关系问题。

8.《解老》:“出生入死。”“生之徒也十有三者。”“生之徒十有三,死之徒十有三。”“民之生生而动,动皆之死地之十有三。”“陆行不遇兕、虎。”“入军不备甲兵。”“兕无所投其角,虎无所错其爪,兵无所容其刃。”“无死地焉。”“善摄生。”

王弼本第五十章:出生入死。生之徒十有三,死之徒十有三,人之生动之死地,亦十有三。夫何故?以其生生之厚。盖闻善摄生者,陆行不遇兕虎,入军不被甲兵。兕无所投其角。虎无所措其爪。兵无所容其刃。夫何故?以其无死地。

帛书甲本:[出]生[入死。生之徒十]有[三,死之]徒十有三,而民生生,动皆之死地之十有三。夫何故也?以其生生也。盖[闻善]摄生者,陵行不[辟]兕虎,入军不被甲兵。兕无所投其角,虎无所措其爪,兵无所容[其刃,夫]何故也?以其无死地焉。

帛书乙本:[出]生入死。生之[徒十有三,死]之徒十有三,而民生生,动皆之死地之十有三。[夫]何故也?以其生生。盖闻善摄生者,陵行不避兕虎,入军不被兵甲。兕无[所樛其角,虎无所措]其爪,兵[无所容其刃,夫何故]也?以其无[死地焉]。

分析:

《解老》引为“民之生生而动,动皆之死地之十有三”,王弼本为:“人之生动之死地,亦十有三。”帛书本为:“而民生生,动皆之死地之十有三。”傅奕本为:“而民之生生而动,动皆之死地,亦十有三。”各本只有王弼本作“人”,其他各本作“民”,本书在第五章探讨了“民心”和“人心”的区别,此处“生生”之“民(人)”与“善摄生”之圣人相对,应为“民”更为合适。陈奇猷将此句断句为:“民之生,生而动,动皆之死地,之十有三。”^①《解老》对该句的解释为:“凡民之生生而生者固动,动尽则损也,而动不止,是损而不止也。损而不止则生尽,生尽之谓死,则十有三具者皆为死死地也。”依照韩非的解释,断句为“民之生生而动,动皆之死地之十有三”更为合适,则《解老》所引与傅奕本最为接近,论述过程由“生生”而“动”而“死”。帛书本缺少“生生”之后的“而动”,逻辑上缺少了“生生”和“动”之间的关系,有可能同于韩非所引的《老子》传本在流传过程中“民之生生而动动皆之死地之十有三”被认为其中的一个“动”为衍文连带“而”一起被删掉,于是出现帛书本的情

① 陈奇猷:《韩非子新校注》,第416页。

况,但句意仍可理解。在王弼本中则可能“生生”也被当做衍文而删掉了一个,王弼本又少一“皆”字,以致句意表达不清。《解老》所引无“夫何故?以其生生之厚”句,帛书甲本为:“夫何故也?以其生生也。”刘笑敢认为:“似乎帛书本以后诸本皆据第七十五章‘民之轻死也,以其求生之厚也’补‘之厚’二字,而河上公本把‘生生’也改成‘求生’,以求全文一致。”^①这一说法很有道理。

9.《解老》:“慈,故能勇。”“俭,故能广。”“不敢为天下先,故能为成事长。”“慈,于战则胜,以守则固。”“吾有三宝,持而宝之。”

王弼本第六十七章:天下皆谓我道大,似不肖。夫唯大,故似不肖。若肖,久矣其细也夫。我有三宝,持而保之:一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。慈,故能勇;俭,故能广;不敢为天下先,故能成器长。今舍慈且勇,舍俭且广,舍后且先,死矣!夫慈以战则胜,以守则固。天将救之,以慈卫之。

帛书甲本:[天下皆谓我大,大而不肖]。夫唯[大],故不肖。若肖,细久矣。我恒有三宝,之。一曰慈,二曰俭,[三曰不敢为天下先。夫慈,故能勇;俭,]故能广;不敢为天下先,故能为成事长。今舍其慈,且勇;舍其后,且先;则必死矣。夫慈,[以战]则胜,以守则固。天将建之,如以慈垣之。

帛书乙本:天下[皆]谓我大,大而不肖。夫唯不肖,故能大。若肖,久矣其细也夫。我恒有三宝,持而宝之,一曰慈,二曰俭,三曰不敢为天下先。夫慈,故能勇;俭,故能广;不敢为天下先,故能为成器长。今舍其慈,且勇;舍其俭,且广;舍其后,且先;则死矣。夫慈,以战则胜,以守则固。天将建之,如以慈垣之。

分析:

此段接续上段对“善摄生”的解释。韩非认为善于保养自己的生命就要爱惜精神,遵循事物之理,方能免受伤害。此段解释“慈”、“俭”、“不敢为天下先”同样以遵循事理为中心。此段开篇的“爱子者慈于子,重生者慈于身,贵功者慈于事”从文字上也直接接续上段的“善摄生。”

《解老》所引“能为成事长”,与帛书甲本相同,帛书乙本为“能为成器长”,王弼本为“能成器长”,河上公本和傅奕本同于王弼本。《解老》所引与今本相比多一“为”字,据帛书甲、乙本可知《解老》所引无误。《解老》云:“处大官之谓为成事长,是以故曰:‘不敢为天下先,故能为成事长。’”俞樾认为“故能”下有“为”字当从,陈奇猷采纳俞说,认为此“为”非衍文,陈奇猷又采纳王先谦的观点认为“谓”后之“为”字是衍文。^②张觉指出:“韩非用‘处大官’来解释‘为成事长’。‘为’与‘处’字相应。”^③张说为是,则“能为成事长”就是“能处大官”,语意清楚。如果以

① 刘笑敢:《老子古今》,第497页。

② 陈奇猷:《韩非子新校注》,第423页。

③ 张觉:《韩非子校疏》,第403页。

“谓”后之“为”字是衍文，则韩非的解释变为“处大官之谓成事长”，也就是以“处大官”来解释“成事长”，“处”与“成”相应，则“故能为成事长”就可替换为“故能为处大官”，“成事长”是成就事功的领袖，为偏正式名词短语，可作“为”的宾语，“处大官”为动宾短语，作“为”的宾语不合语法。因此，如果以“谓”后之“为”字是衍文，则韩非对老子的引文就应变为“故能成事长”，方合语法，也就是必然承认“故能”后的“为”字为衍文。而帛书本可证“故能”后的“为”字非衍文，则“谓”后之“为”字同样非衍文。

此外，韩非引文和帛书甲本为“事长”，帛书乙本和王弼本为“器长”。这种改变发生于帛书甲本和乙本抄写时间之间，王弼等本继承了帛书乙本的“器长”。高明认为“成事长”与“成器长”相同。“成器长”应为《老子》之旧。^①按照前文的推论，“成事长”为“成事”修饰“长”，“成事”就是韩非所说的“事无不事，功无不功”，为成就事功之意，“成事长”就是成就事功的领袖。而“成器长”无法解释为“成为器”的领袖，也就是说“成器”无法修饰名词“长”，而只能解释为“成为器之长”，即“器长”作为“成”的宾语。如此看来，韩非所引与帛书甲本的“能为成事长”是合乎语法的，而帛书乙本的“能为成器长”则于语法不合。王弼等本继承了帛书乙本的“器长”，而“成器长”无法理解为名词短语作“为”的宾语，则“成”与“为”两个动词同义重复，因此，王弼等本将“为”作为衍文而删掉。俞樾认为：“盖‘成器’二字相连为文。”将“成”解释为“大”，“成器者，大器也”。^②刘师培认为：“成器者，大官也，为者，居也。盖古代工官通用，故大官亦名成器长。”^③在这两种解释中，“成器长”就可作“为”的宾语，如此解释则帛书乙本的“能为成器长”可通，但是，王弼等本的“能成器长”就不合语法且语意不通，无法解释为何王弼等本将语意通顺的语句改成不合语法且语意不通的语句，因此，至少可以确定王弼等本未将“成器”理解为“大器”，也未将“成器长”理解为“大官”。

《解老》在引用“慈，于战则胜，以守则固”和“吾有三宝，持而宝之”之间讲道：“夫能自全也而尽随于万物之理者，必且有天生，天生也者，生心也。故天下之道尽之生也，若以慈卫之也。”应是对类似王弼本的“天将救之，以慈卫之”和帛书本“天将建之，如以慈垣之”之类文字的解释。顾广圻云：“傅本及今德经第六十七章皆云‘天将救之’，此解彼也。当是韩子所引有不同，今未详。”^④韩非此段解释的中心语即“天”和“生”，盖韩非所解《老子》原文有“生”字，句意接近于“天下之道尽之生也，若以慈卫之也”，但此处只说“故”，未说“故曰”，可能不是原文引用，也就是说“天下之道尽之生也，若以慈卫之也”在文字上与《老子》原文不完全相同，原文可能为：“天将生之，若以慈卫之。”王弼本的“天将救之”和帛书本“天将

① 高明：《帛书老子校注》，第162页。

② 俞樾：《诸子平议》，第158页。

③ 刘师培：《刘申叔先生遗书·老子斟补》，宁武南氏，1934年校印本，第21页。

④ 陈奇猷：《韩非子新校注》，第424页。

建之”，一为“救”，一为“建”，说明此处的表达并不固定，可能在先秦时期流传的《老子》版本并非如此。帛书甲乙本的“如以慈垣之”与王弼本“以慈卫之”相比多“如”字，相当于韩非所引中的“若”字，王弼本为句式整齐而变为“以慈卫之”四字。

10. 《解老》：“服文采，带利剑，厌饮食，而货资有余者，是之谓盗竽矣。”

王弼本第五十三章：使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而人好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚。服文彩，带利剑，厌饮食，财货有余。是谓盗夸。非道也哉！

帛书甲本：使我挈有知，[行于]大道，唯[施是畏]。大道[甚夷]，民甚好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚，服文采，带利[剑]。馔[饮]食，[资财有余]。

帛书乙本：使我挈有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，民甚好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚；服文采，带利剑，馔食而资财[有余]，[是谓盗]竽。非[道也]哉]！

分析：

该段段首云：

书之所谓大道也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。所谓径大也者，佳丽也。佳丽也者，邪道之分也。朝甚除也者，狱讼繁也。狱讼繁则田荒，田荒则府仓虚，府仓虚则国贫，国贫而民俗淫侈，民俗淫侈则衣食之业绝，衣食之业绝则民不得无饰巧诈，饰巧诈则知采文，知采文之谓服文采。

可见，韩非还解释了“大道”、“貌施”、“大径”、“朝甚除”等词语之意，还有“田荒”、“府仓虚”、“仓廩虚”等表述，韩非所见《老子》也应有“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷，而人好径。朝甚除，田甚芜，仓甚虚”一句，但可能有文字差异，如“施”与“貌施”、“径”与“径大”。高亨认为：“此解《老子》‘唯施是畏’之‘施’字，则‘貌’字不当有，盖涉上文而衍。”王先慎认为“径大”之“大”也为衍文。陈奇猷则认为“貌施”是用老子“施”字之义，并非解释老子文字。“大”也并非衍文。^①从文中“所谓——也者”的表述来看，应为对《老子》中语词的解释，但也不宜以《老子》的其他版本为依据而认定“貌”与“大”为衍文。

《解老》所引《老子》有“是之谓盗竽矣”，帛书甲本残损，帛书乙本仅存本旁，帛书研究组认为：“《韩非子·解老》作‘盗竽’。此本‘盗’字下仅存右部本旁，或

^① 陈奇猷：《韩非子新校注》，第425—426页。

是一从本于声之字。”^①高明据王弼本和解老篇补为“是谓盗竽”。^②而王弼本和傅奕本为“盗夸”。《解老》云：

由是观之，大奸作则小盗随，大奸唱则小盗和。竽也者，五声之长者也，故竽先则钟瑟皆随，竽唱则诸乐皆和。今大奸作则俗之民唱，俗之民唱则小盗必和。

可见韩非所引文字为“竽”而非“夸”或其他字。韩非所谓“盗竽”意义可以确定。俞樾、王先慎认为“夸”字无义，当依《解老》订正。高亨认为“夸”、“竽”同声系，古通用。陈奇猷认为“夸”即“匏”，笙亦可称匏，匏、竽实为一物，只是有大小之分，因此不必依《韩非子·解老》来订正《老子》。^③高、陈两位先生的观点可参考。

11. 《解老》：“不拔”“不脱”“祭祀不绝”“修之身，其德乃真。”“修之家，其德有余。”“修之乡，其德乃长。”“修之邦，其德乃丰。”“修之天下，其德乃普。”“以身观身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾奚以知天下之然也？以此。”

《喻老》：“善建不拔，善抱不脱，子孙以其祭祀世世不辍。”

王弼本第五十四章：善建者不拔，善抱者不脱，子孙以祭祀不辍。修之于身，其德乃真。修之于家，其德乃余。修之于乡，其德乃长，修之于国，其德乃丰。修之于天下，其德乃普。故以身观身，以家观家，以乡观乡，以国观国，以天下观天下。吾何以知天下然哉？以此。

竹简：善建者不拔，善抱者不脱，子孙以其祭祀不辍。修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，[其德乃溥。以家观]家，以乡观乡，以邦观邦，以天下观天下。吾何以知天[下然？以此]。

帛书甲本：善建[者不]拔，[善抱者不脱]，子孙以祭祀[不绝]。[修之身，其德乃真。修之家，其德有]余。修之[乡，其德乃长。修之邦，其德乃丰。修之天下，其德乃博]。以身[观]身，以家观家，以乡观乡，以邦观邦，以天[下观天下。吾何以知天下之然哉？以此]。

帛书乙本：善建者[不拔，善抱者不脱]，子孙以祭祀不绝。修之身，其德乃真。修之家，其德有余。修之乡，其德乃长。修之国，其德乃丰。修之天下，其德乃博。以身观身，以家观[家，以国观]国，以天下观天下。[吾何以知]天下之然哉？以[此]。

① 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书老子》，第49页。

② 高明：《帛书老子校注》，第84页。

③ 陈奇猷：《韩非子新校注》，第428页。

分析:

竹简本相当于此章的内容前有“燥胜沧,清胜热,清静为天下正”一句,且与“善建者不拔”中间没有分章符号。今本为“躁胜寒,静胜热,清静为天下正”,为第四十五章的内容,接“大成若缺,其用不弊;大盈若冲,其用不穷。大直若屈,大巧若拙,大辩若讷”之后,与“善建者不拔”不属同一章。李零将二者连续抄写在一起,^①丁四新认为此句应与下文合为一章。^②魏启鹏、廖名春、刘钊等将该句与上段“大成若缺”合为一章,与“善建者不拔”不同章。^③彭浩、郭沂认为该句应独立为一章,与上下二段均为不同章。^④《解老》和《喻老》对“善建者不拔”一章的引用前无“燥胜沧,清胜热,清静为天下正”。因为韩非的引用很多都不是全文引用,因此无法依据《解老》确定“善建者不拔”前是否有“燥胜沧,清胜热,清静为天下正”一句。但在《解老》中,对该段的解释与前段对《老子·五十三章》的解释相连,且对第五十三章的解释也基本是全文解释,对第五十四章的解释也是全文解释,可能韩非所见的版本两章的内容已相连接,韩非应不太可能单单去掉原本在“善建者不拔”前的“燥胜沧,清胜热,清静为天下正”,因此,韩非所依据的《老子》版本本章内容应无“燥胜沧,清胜热,清静为天下正”一句。

12.《喻老》:“重为轻根,静为躁君。故曰君子终日行不离辘重也。”“万乘之主,而以身轻于天下。”“轻则失臣,躁则失君。”

王弼本第二十六章:重为轻根,静为躁君,是以圣人终日行,不离辘重。虽有荣观,燕处超然。奈何万乘之主,而以身轻天下?轻则失本,躁则失君。

帛书甲本:[重]为轻根,静为躁君。是以君子终日行,不离其辘重。虽有环馆,燕处[则昭]若。若何万乘之王,而以身轻于天下?轻则失本,躁则失君。

帛书乙本:重为轻根,静为躁君。是以君子终日行,不远其辘重。虽有环馆,燕处则昭若。若何万乘之王而以身轻于天下?轻则失本,躁则失君。

分析:

《喻老》中的“故曰君子终日行不离辘重也”,王弼本“君子”作“圣人”,帛书本作“君子”。高明考证,其他十几种古本均作“君子”。刘笑敢认为:“在《老子》中,‘圣人’的概念显然比‘人’更重要,比‘君子’使用次数更多,因而改换或增加‘圣人’一词就有了‘思想聚焦’的意义。”^⑤《老子》原文应为“君子”。

① 李零:《郭店竹简校读记》(增订本),第22页。

② 丁四新:《郭店楚竹书〈老子〉校注》,武汉:武汉大学出版社,2010年版,第350页。

③ 廖名春:《郭店楚简老子校释》,第474页。

④ 彭浩:《郭店楚简〈老子〉校读》,武汉:湖北人民出版社,2000年版,第99页;郭沂:《郭店竹简与先秦学术思想》,上海:上海教育出版社,2001年版,第115页。

⑤ 刘笑敢:《老子古今》,第301页。“思想聚焦”指“由古本、到传世古本、再到通行本的发展过程中强化、突出《老子》的思想观点和重要概念的过程”。

《喻老》对王弼本《老子·第二十六章》的引用少“虽有荣观燕处超然”一句，但在韩非的论证过程中有“故虽有代、云中之乐超然，已无赵矣”。帛书甲乙本此句作“虽有环馆，燕处则昭若”。关于此句之意义颇为费解，争议很多。^①

“万乘之主，而以身轻于天下”一句，陈奇猷并未将其视为《老子》原文，张觉则认为是对《老子》原文的引用。《喻老》原文为：“主父，万乘之主，而以身轻于天下。”是对“主父生传其邦”一事的评论。而在《解老》和《喻老》中，韩非对《老子》原文的引用多以“故曰：”提起，如以此为依据，该句并不是直接对《老子》原文的引用。这一现象的发生有两种可能，一为战国时期的《老子》传本本无此句，而韩非的解释混入《老子》正文之中，因此成为该章的内容。另一种可能是韩非化用《老子》的文字来解释“主父”的事件。从前文的“虽有荣观燕处超然”同样未被韩非直接引用，而该句的意义又很费解，可以推测当时的《老子》原文可能为：“重为轻根，静为躁君。故曰君子终日行不离辐重也。轻则失本，躁则失君。”

“万乘之主”，王弼本作“万乘之主”，帛书本作“万乘之王”。高明认为，“王”与“主”形近易讹。老子常称诸侯为“王”或“侯王”。^②刘笑敢也认为“以作‘王’为是”^③。这一结论过于武断。《喻老》中为“万乘之主”，说明“主”并非讹误。韩非会为了借《老子》表达自己的思想而改动《老子》中的文字，但作为《老子》的解释者，还是应最大程度尊重《老子》原文而不作不必要的改动，如果《老子》本文有该句并为“王”，韩非没有必要将其改为“主”。“而以身轻于天下”，王弼本为“以身轻天下”，帛书本为“轻于天下”，应以“轻于天下”为是。

“轻则失臣，躁则失君。”王弼本为：“轻则失本，躁则失君。”帛书甲本为：“轻则失本，躁则失君。”帛书乙本为：“轻则失本，躁则失君。”帛书本与王弼本均为“本”。又河上公本为“轻则失臣”，俞樾认为：

河上公作“轻则失臣”。注云：“王者轻淫，则失其臣。”窃谓两本均误。《永乐大典》作“轻则失根”，当从之。盖此章首云“重为轻根，静为躁君”，故终之曰：“轻则失根，重则失君。”言不重则无根，不静则无君也。^④

“根”与“本”义同，《永乐大典》所依据的《老子》版本应是为了与前文的“重为轻根”一致而改。刘师培认为：

^① 参见高明：《帛书老子校注》，第356—357页；刘笑敢：《老子古今》，第301—302页。

^② 高明：《帛书老子校注》，第359页。

^③ 刘笑敢：《老子古今》，第302页。

^④ 俞樾：《诸子平议》，第149页。

据《韩非子》此文，则《老子》古本当作“臣”。河上本所据盖不误也。后人据上文“重为轻根，静为躁君”二语疑此亦“根”“君”对文，遂改“臣”为“根”。^①

《老子》“轻则失本，躁则失君”中的“君”与“重为轻根，静为躁君”意义相同，与“本”、“根”相对，并非君臣之“君”，而是根本、主宰之义。韩非通过置换概念的内涵给予了重新定义，将“君”解释为君主、君位的同时，韩非的引用则与各本意义完全不同，将老子所讲的轻、重、静、躁的本末关系改造为对君臣关系的解说。《老子》中的“君”不能与“臣”相对，但可以与“根”和“本”相对，因此，此句应为“轻则失本，躁则失君”，但不宜以此来更改韩非的原文，如陈奇猷认为：“‘轻则失臣’，无义。”“疑‘臣’即‘根’字之误。”^②

13. 《喻老》：“鱼不可脱于深渊。”“邦之利器，不可以示人。”“将欲翕之，必固张之；将欲弱之，必固强之。”“将欲取之，必固与之。”“是谓微明”。“损弱胜强”。

《内储说下——六微》：“国之利器，不可以示人。”

王弼本第三十六章：将欲歛之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲取之，必固与之。是谓微明。柔弱胜刚强。鱼不可脱于渊，国之利器不可以示人。

帛书甲本：将欲翕之，必固张之。将欲弱之，[必固]强之。将欲去之，必固与之。将欲夺之，必固予之。是谓微明。友弱胜强，鱼不[可]脱于渊，邦利器不可以示人。

帛书乙本：将欲翕之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲去之，必固与之。将欲夺之，必固予之。是谓微明。柔弱胜强。鱼不可脱于渊，国利器不可以示人。

分析：

《喻老》此段引用的文字与王弼本《老子·第三十六章》相对照少“将欲废之，必固兴之”，帛书甲本和乙本亦无此句，而为两句相近的“将欲去之，必固与之。将欲夺之，必固予之”。

《喻老》的“损弱胜强”，王弼本第三十六章为“柔弱胜刚强”，帛书甲本为“友弱胜强”，帛书研究组认为“友”假借为“柔”，^③帛书乙本为“柔弱胜强”。“柔弱胜刚强”与“柔弱胜强”相比多一“刚”字，如此，则“柔”与“刚”相对，“弱”与“强”相

① 刘师培：《刘申叔先生遗书·老子斟补》，第10页。

② 陈奇猷：《韩非子新校注》，第436页。

③ 马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书老子》，第35页。

对,文字表达更为整齐,可能是在《老子》流传过程中为了改善文本所作出的改动。^①《喻老》云:“处小弱而重自卑,谓‘损弱胜强’也。”顾广圻曰:“当作‘而重自卑损之谓弱胜强也’,‘损’字绝。”陈奇猷同意顾说,并将此句断为:“处小弱,而重自卑损,谓‘弱胜强’也。”^②张觉则认为:“韩非所说的‘处小弱而重自卑’,也正是在解释‘损弱’二字。所以,韩非所看到的《老子》古本当作‘损弱胜强’,不可拘泥于《老子》通行本而妄改韩非的引文。”^③“损弱胜强”与“柔弱胜强”字数相同,说明《老子》原应为此四字句式。顾说与陈说擅改《韩非子》文句的做法不可取。张觉认为“处小弱而重自卑”是对“损弱”的解释,但未明确“损”之意义。实际上,“损”有“克制、谦抑”之义。如《易·系辞下》云:“损以远害,益以兴利。”孔颖达疏:“自降损修身,无物害己,故远害也。”因此,韩非的“处小弱”为对“弱”的解释,“重自卑”是对“损”的解释,韩非所引的《老子》应为“损弱胜强”而不是“弱胜强”。

14.《喻老》:“天下之难事必作于易,天下之大事必作于细。”“图难于其易也,为大于其细也。”“圣人蚤从事焉。”

《难三》:“图难于其所易也,为大者于其所细也。”

王弼本第六十三章:为无为,事无事,味无味,大小,多少,报怨以德。图难于其易,为大于其细。天下难事必作于易,天下大事必作于细,是以圣人终不为大,故能成其大。夫轻诺必寡信,多易必多难,是以圣人犹难之,故终无难矣。

竹简:为无为,事无事,味无味。大小之多易必多难。是以圣人犹难之,故终无难。

帛书甲本:为无为,事无事,味无味,大小,多少,报怨以德。图难于[其易也,为大乎其细也]。天下之难作于易,天下之大作于细,是以圣人终不为大,故能[成其大]。[夫轻诺必寡信,多易]必多难,是[以圣]人犹难之,故终于无难。

帛书乙本:为无为,[事无事,味无味,大小,多少,报怨以德]。[图难于其易也,为大]乎其细也。天下之[难作于]易,天下之大[作于细,是以圣人终不为大,故能成其大]。夫轻诺[必寡]信,多易必多难。是以圣人[犹难]之,故[终于无难]。

分析:

《喻老》引用王弼本第六十三章:“天下之难事必作于易,天下之大事必作于细。”“图难于其易也,为大于其细也。”“圣人蚤从事焉。”按照韩非的引用,在王弼本、帛书中属于第六十四章的“其安,易持也;其未兆,易谋也”亦为本章内容。此章论述的逻辑非常清晰,中心观点在于天下的难事最初都起源于易事,天下的

^① 刘笑敢提出在《老子》的流传过程中出现“语言趋同”的现象,即从古本到今本,句式整齐的段落有明显增加。(刘笑敢:《老子古今》,第13页。)

^② 陈奇猷:《韩非子新校注》,第440页。

^③ 张觉:《韩非子校疏》,第424—425页。

大事最初都开始于细小之事，而事物在力量弱小的时候易于控制，因此圣人应早从事。“圣人蚤从事焉”一句不见于其他各本。王弼本第六十三章与韩非的引用差异较大，帛书甲、乙本与王弼本大致相同。而竹简本为：“为无为，事无事，味无味。大小之多易必多难。是以圣人犹难之，故终无难。”与其他各本相比缺少中间部分的“多少，报怨以德。图难于其易，为大于其细。天下难事，必作于易；天下大事，必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。夫轻诺必寡信”。关于这一问题，学术界有两种观点，一种认为竹简本的抄写者漏抄了一段文字。^①而池田知久则认为竹简本的此段内容很完整，自始至终有整合的一贯性，而其他各本在上段和下段之间加入中段，这种完整性被破坏了。竹简本是形成之中的《老子》最早版本，是《老子》的本来面目，中段的文字是后来被撰述或被从什么地方搜求出来，然后勉强插到了上段和下段之间。^②正如池田知久所言，帛书本和王弼本该章的内容存在逻辑上的混乱，上下段与中段表达的思想并不一致，但不能因此得出中间一段在当时的《老子》中并不存在的结论。比照韩非对此章内容的引用和竹简本的内容，二者没有重合的内容，各自有其清晰的逻辑和明确的中心思想，说明在先秦时期的《老子》传本中，二者并非同一章的内容。韩非所引的《老子》以“圣人蚤从事焉”为结论，而帛书甲、乙本与王弼本以“是以圣人终不为大，故能成其大”为结论，并不能概括“图难于其易，为大于其细。天下之难作于易，天下之大作于细”的意义，应是在将两处内容合并时为理顺前后文意所作出的改动。

15. 《喻老》：“其安，易持也；其未兆，易谋也。”

“欲不欲，而不贵难得之货。”“学不学，复归众人之所过也。”“恃万物之自然而不敢为也。”^③

王弼本第六十四章：其安易持，其未兆易谋，其脆易泮，其微易散，为之于未乱，治之于未乱。合抱之木，生于毫末。九层之台，起于累土。千里之行，始于足下。为者败之，执者失之。是以圣人无为，故无败；无执，故无失。民之从事，常于几成而败之，慎终如始，则无败事。是以圣人欲不欲，不贵难得之货；学不学，复众人之所过；以辅万物之自然，而不敢为。

竹简：简甲：为之者败之，执之者失之。是以圣人无为故无败，无执故无失。临事之纪，慎终如始，此无败事矣。圣人欲不欲，不贵难得之货；教不教，复众人之所过。是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。

其安也，易持也。其未兆也，易谋也。其脆也，易泮也。其微也，易散也。为

① 参见廖名春：《郭店楚简老子校释》，第156页；刘笑敢：《老子古今》，第600—601页。

② 参见池田知久著，曹峰译：《池田知久简帛研究论集》，第333—334页。

③ 这两段引文在《喻老》中不相连。

之于其无有也，治之于其未乱。合[抱之木，生于毫]末。九层之台，作[于累土。千里之行，始于]足下。

简丙：为之者败之，执之者失之。圣人无为，故无败也；无执，故[无失也]。慎终若始，则无败事矣。人之败也，恒于其且成也败之。是以[圣]人欲不欲，不贵难得之货；学不[学，复]众之所过。是以能辅万物之自然而弗敢为。

帛书甲本：其安也，易持也。[其未兆也，易谋也。其脆也，易破也。其微也，易散也。为之于其未有也，治之于其未乱也]。[合抱之木，生于]毫末。九层之台，作于纍土。百仞之高，始于足下。[为之者败之，执之者失之。是以圣人无为]也，[故]无败[也]；无执也，故无失也。民之从事也，恒于几成而败之，故慎终若始，则[无败事矣]。[是以圣人]欲不欲，而不贵难得之货；学不学，而复众人之所过；能辅万物之自然，而弗敢为。

帛书乙本：残缺……[合抱之]木，生于毫末。九层之台，作于纍土。百仞之高，始于足下。为之者败之，执者失之。是以圣人无为[也，故无败也；无执也，故无失也]。民之从事也，恒于几成而败之，故曰：慎终若始，则无败事矣。是以圣人欲不欲，而不贵难得之货；学不学，复众人之所过；以辅万物之自然，而弗敢为。

分析：

《解老》中相当于王弼本第六十四章的内容“其安，易持也；其未兆，易谋也”与“欲不欲，而不贵难得之货”，“学不学，复归众人之所过也”，“恃万物之自然而不敢为也”被其他引文间隔而分成两段，“其安，易持也；其未兆，易谋也”与“天下之难事必作于易，天下之大事必作于细”，“图难于其易也，为大于其细也”，“圣人蚤从事焉”相连，而竹简甲本《老子》亦如此。且“其安，易持也；其未兆，易谋也”的文意亦与王弼本第六十三章的内容一致。据此推断，“其安，易持也；其未兆，易谋也”与王弼本的第六十三章本为一章，与王弼本第六十四章其他部分并非同一章。

王弼本《老子·第六十四章》讲：“以辅万物之自然，而不敢为。”帛书甲本为：“能辅万物之自然，而弗敢为。”帛书乙本为：“以辅万物之自然，而弗敢为。”郭店楚墓竹简甲本为：“是故圣人能辅万物之自然，而弗能为。”竹简丙本为：“是以能辅万物之自然而弗敢为。”郭店楚墓竹简甲本的“辅”原作“尊”，竹简丙本的“辅”原为“辅”，均读作“辅”。而在《喻老》中却是：“恃万物之自然而不敢为也。”其主要区别就在于“辅”和“恃”两字。“恃”在《老子》中凡四见。第三十四章讲：“大道泛兮，其可左右。万物恃之以生而不辞，功成而不有。”所讲为万物依赖道而生成发展。第二章讲：“是以圣人处无为之事，行不言之教；万物作而弗始，生而弗有，为而弗恃，功成而不居。”第三十四章讲：“是以圣人为而不恃，功成而不处，其不欲见贤。”第五十二章讲：“生而不有，为而不恃，长而不宰。”这三章均主张圣人或道对于万物的态度为“不恃”，“恃万物之自然”并不符合《老子》的思想。韩非以“恃”代“辅”，将老子对万物的无目的、无作为的因顺态度变成有意识地凭借外物

的发展来实现主体目的的思想。有学者为与《喻老》之“恃”一致，而对竹简本之“專”、“補”作出了不同于“輔”的解释，如赵建伟认为二字及輔字，皆当读为“傅”，义同“附”，而与《韩非子》作“恃”字义近。^①廖名春认为：“‘專’为本字，‘補’、‘輔’当为音同通用字，‘恃’当为义近通用字。”^②这些解释均未明了韩非对《老子》思想的改造。

16. 《喻老》：“见小曰明。”“守柔曰强。”

王弼本第五十二章：天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃，是为习常。

竹简：闭其门，塞其兑，终身不悔。启其兑，塞其事，终身不来。

帛书甲本：天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。启其兑，济其事，终身[不救]。[见]小曰[明]，守柔曰强。用其光，复归其明。毋遗身殃，是谓袭常。

帛书乙本：天下有始，以为天下母。既得其母，以知其子；既知其子，复守其母，没身不殆。塞其兑，闭其门，终身不勤。启其兑，济其[事，终身]不救。见小曰明，守[柔曰]强。用[其光，复归其明，毋]遗身殃，是谓[袭]常。

分析：

《喻老》对王弼本五十二章的引用“见小曰明”、“守柔曰强”，与《喻老》对王弼本第七十一章“圣人之不病也，以其不病，是以无病也”为同一节中引用。竹简本相当于王弼本第五十二章的内容为“闭其门，塞其兑，终身不悔。启其兑，塞其事，终身不来”。不见“见小曰明”和“守柔曰强”，亦不见相当于今本王弼本第七十一章的内容。且“见小曰明”、“守柔曰强”与五十二章前段的文意也不相连贯，可能“见小曰明”和“守柔曰强”与王弼本第五十二章其他部分本非一章，而与“圣人之不病也，以其不病，是以无病也”为一章。依照其他各本的文字，我们将“见小曰明”、“守柔曰强”相连。但在《喻老》中，“守柔曰强”与其后的“圣人之不病也，以其不病，是以无病也”联系更为紧密，均以勾践和文王的事例为证，而“见小曰明”与前文的“其安，易持也；其未兆，易谋也”联系更为紧密，意义更为连贯，或“见小曰明”随“其安，易持也；其未兆，易谋也”一起与“天下之难事必作于易，天下之大事必作于细。图难于其易也，为大于其细也。圣人蚤从事焉”为一章。

17. 《喻老》：“圣人之不病也，以其不病，是以无病也。”

王弼本第七十一章：知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。圣人不

① 赵建伟：《郭店竹简〈老子〉校释》，《道家文化研究》第17辑，第295—296页。

② 廖名春：《郭店楚简老子校释》，第136—137页。

病，以其病病，是以不病。

帛书甲本：知不知，尚矣；不知不知，病矣。是以圣人之不病，以其[病病。是以不病]。

帛书乙本：知不知，尚矣；不知知，病矣。是以圣人之不[病]也，以其病病也，是以不病。

分析：

多数学者认为相较于帛书本，王弼本多“夫唯病病，是以不病”，与“以其病病，是以不病”重复，应作衍文删去，从之。

《喻老》中为“不病”，其他各本为“病病”，文中解释此句云：“越王之霸也，不病宦；武王之王也，不病。”可见，《喻老》中的“不病”非讹误。俞樾认为：

上文已言“夫唯病病，是以不病”，此又言“以其病病，是以不病”，则文复矣。《韩非子·喻老》作“圣人之不病也，以其不病，是以无病”，当从之。盖上言“病病”，故“不病”；此言“不病”，故“无病”。两意皆承。“不病”者，不以为病也。韩非所谓“越王之霸也，不病宦；武王之王也，不病署”是也。无病则莫之能病矣，此越王所以霸，武王所以王也。^①

刘笑敢则认为不应以《韩非子·喻老》之文替代本节文字。关于“病病”的意义，朱谦之认为病为难意，高明认为“病病”是动宾结构，引申为惧怕困扰。刘笑敢认为“病”字是意动词，即“以之为——”之意，“病病”即以病为病，即承认缺陷，正视不足之意。^②刘笑敢的解释为妥，帛书本和王弼本该章意义为：知道自己不知，为上；以不知为知，则为病。圣人不病，即圣人不会以不知为知，因为他以病为病即以“知不知”为病，因此可以无病。后段的意义是以前段为基础的。但是在《喻老》中，并无前段的文字，在“圣人之不病也，以其不病，是以无病也”前为“守柔曰强”，“不病”是“守柔”的体现，勾践之“守柔”即“入宦为吴”，文王之守柔即“见置于王门”，但他们不以此为“病”，因此能强大。韩非对“不病”的解释也完全没有“知不知”的意义，而意为“不以……为病”。因此从其他各本的文意来看，“病病”更为合适，但在《喻老》中则“不病”更合文意。但因尚未发现更早的版本，无法确定何者为《老子》的最早文本。

18. 《喻老》：“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道。”“其出弥远者，其智弥少。”“不行而知。”“不见而明。”“不为而成。”

王弼本第四十七章：不出户，知天下；不窥牖，见天道。其出弥远，其知弥少。

^① 俞樾：《诸子平议》，第159—160页。

^② 刘笑敢：《老子古今》，第682页。

是以圣人不行为知，不见而名，不为而成。

帛书甲本：不出于户，以知天下。不窥于牖，以知天道。其出也弥远，其[知弥少。是以圣人不行为知，不见而名，弗]为而[成]。

帛书乙本：不出于户，以知天下。不窥于[牖，以]知天道。其出弥远者，其知弥[少。是以圣人不行为知，不见]而名，弗为而成。

分析：

韩非所引“不见而明”，王弼本和帛书乙本作“名”。蒋锡昌云：“‘名’、‘明’古虽通用，然老子作‘明’不作‘名’。二十二章‘不自见故明’，五十二章‘见小曰明’，皆‘见’、‘明’连言，均其证也。”^①韩非所引“不见而明”应为《老子》原本。

19.《喻老》：“大器晚成，大音希声。”

王弼本第四十一章：上士闻道，勤而行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑。不笑，不足以为道。故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若类。上德若谷，大白若辱。广德若不足，建德若偷。质真若渝。大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。夫唯道，善贷且成。

竹简：上士闻道，仅能行于其中。中士闻道，若闻若无。下士闻道，大笑之。弗大笑，不足以为道矣。是以建言有之：明道如昧，夷道[如类，进]道若退。上德如谷，大白如辱，广德如不足，建德如[偷，质]真如偷，大方无隅，大器曼成，大音希声，大象无形，道[善始且善成]。

帛书甲本：残缺……[夫唯]道，善[始且善成]。

帛书乙本：上[士闻]道，勤能行之。中士闻道，若存若亡。下士闻道，大笑之。弗笑，[不足]以为道。是以建言有之曰：明道如昧，进道如退，夷道如类。上德如谷，大白如辱。广德如不足，建德如[偷]。质[真如渝]。大方无隅，大器免成。大音希声，大象无形，道褻无名。夫唯道，善始且善成。

分析：

《喻老》只引“大器晚成，大音希声”。“大器晚成”帛书乙本作“大器免成”，竹简本作“大器曼成”，郭店简注释云：“曼，读作‘晚’。”裘锡圭疑读为“慢”。^②王弼本同《喻老》。陈柱曾提出：“‘大器晚成’，晚犹免也，免成犹无成也。”^③帛书出土后这一观点得到了很多学者的赞成。楼宇烈认为：

愚谓经文“大器晚成”疑已误。本章言：“大方无隅”、“大音希声”、

① 蒋锡昌：《老子校诂》，第301页。

② 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第119页。

③ 陈柱：《老子韩氏说》，长沙：商务印书馆，1939年版，第73页。

“大象无形”，二十八章言：“大制无割”等。一加“大”字则其义相反，“方”为有隅，“大方”则“无隅”；“音”为有声，“大音”则“希声”；“象”为有形，“大象”则“无形”；“制”为有割，“大制”则“无割”。唯此“大器”则言“晚成”，非“器”之反义。长沙马王堆三号汉墓出土帛书《老子》经文此句甲本残缺，乙本作“大器免成”。“免”或为“晚”之借字，然据以上之分析，似非“晚”之借字，而当以“免”本字解为是。^①

高明同意楼宇烈和陈柱的观点，认为：“今帛乙本则为陈说得一确证。”^②廖名春认为竹简的“曼”为本字，训“无”，与帛本“免”同义。^③彭浩认为：“简本‘曼’或读作‘慢’，或读作‘晚’，均与‘免’字含义不相同。可知帛乙本的‘免’当读作‘晚’。”^④李零则释“曼”为“慢”。^⑤丁四新则提出曼、免、晚声音相通，“曼”、“免”仍当读为“晚”。以“无”释义，疑非。并指出严遵的《老子指归》、王弼《老子注》、河上公《老子注》、《韩非子·喻老》、《吕氏春秋·乐成》、《后汉书·朗顓传》、《魏志·崔琰传》均依照“大器晚成”解释，说明“曼”、“免”确实当读作“晚”。^⑥

《韩非子·喻老》是最早写作“大器晚成”的版本，韩非以楚庄王为例解释“大器晚成，大音希声”：

楚庄王莅政三年，无令发，无政为也。右司马御座而与王隐曰：“有鸟止南方之阜，三年不翅，不飞不鸣，嘿然无声，此为何名？”王曰：“三年不翅，将以长羽翼；不飞不鸣，将以观民则。虽无飞，飞必冲天；虽无鸣，鸣必惊人。子释之，不谷知之矣。”处半年，乃自听政，所废者十，所起者九，诛大臣五，举处士六，而邦大治。举兵诛齐，败之徐州，胜晋于河雍，合诸侯于宋，遂霸天下。庄王不为以小害善，故有大名；不蚤见示，故有大功。故曰：“大器晚成，大音希声。”

楚庄王的故事和韩非明确提出的“不蚤见示，故有大功”说明韩非的观点确实为“大器晚成”。在此段之前韩非讲：“随时以举事，因资而立功，用万物之能而获利其上，故曰：‘不为而成。’”韩非将两段相连进行解释，也许就在于“成”字，因此韩非是一定要追求“成”的结果的。竹简本的“大器曼成”如果读为“大器慢成”，则与“大器晚成”无大差异。如果当时流传的《老子》本为“大器免成”或

- ① 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》上，第115页。
 ② 高明：《帛书老子校注》，第25页。
 ③ 廖名春：《郭店楚简老子校释》，第447页。
 ④ 彭浩：《郭店楚简〈老子〉校读》，第93页。
 ⑤ 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），第21页。
 ⑥ 丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，第320—321页。

类似意义的其他表达方式,则不符合韩非思想,有可能被韩非所改。但是,如果韩非所改的《老子》文字和对《老子》的解释与当时流传的《老子》文字和思想明显不同,不可能在后世对老子的解释中只继承了韩非的解释而与其不同的文字和解释完全消失。如韩非将《老子·第六十四章》的“以辅万物之自然”改为“恃万物之自然”,将《老子·第二十六章》的“轻则失本”改为“轻则失臣”,而后世的其他版本仍保存了不同于韩非的文字和解释。因此,不能认定“大器晚成”为韩非所改而被后世所继承,而更多可能为《老子》本文。

20.《喻老》：“自见之谓明。”“自胜之谓强。”

王弼本第三十三章：知人者智，自知者明。胜人者有力，自胜者强。知足者富，强行者有志。不失其所者久，死而不亡者寿。

帛书甲本：知人者智也，自知[者明也。胜人]者，有力也。自胜者[强也。知足者，富]也，强行者有志也。不失其所者久也。死不亡者寿也。

帛书乙本：知人者智也，自知明也。胜人者有力也。自胜者强也。知足者富也。强行者有志也。不失其所者久也。死不亡者寿也。

分析：

《喻老》的“自见之谓明”在其他各本中为“自知者明”。《老子·第二十四章》云：“自见者不明。”“见”为表现之意。《喻老》中的“自见”中的“见”应为“知”义，与“见小曰明”中的“见”同义。《淮南子·修务训》云：“今使六子者易事，而明弗能见者何？”高诱注：“见，犹知也。”“自见”就是“自知”。

清代学者戴震曾明确提出：“古人言辞，‘之谓’‘谓之’有异：凡曰‘之谓’，以上所称解下，如中庸‘天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。’”“凡曰‘谓之’者，以下所称之名辨上之实。”^①在古汉语的“之谓”结构中，“之”字是主语的同位指代，重指前词（包括语句），“谓”字是动词被动式，相当于今语之“叫做”，其后必带补足语。“之谓”前的词语是解释性的词语，“之谓”后的词语，是被解的词语。《喻老》中的“自见之谓明”和“自胜之谓强”就是对“明”和“强”的解释，因此，“自见之谓明”和“自胜之谓强”与“自知者明”、“自胜者强”意义并不相同。黄广生提出：“谓之”句和“之谓”句不仅句序不同，作用有异，而且形成的时期也有先后之别。“谓之”句发生较早，“之谓”句发生较晚，尤其是“B之谓A”的句式在《论语》中尚未出现，在《孟子》中有两段话用了9次，而在《韩非子》中“B之谓A”的句式已广泛使用，出现有37次之多。^②在竹简本、帛书本和王弼本《老子》中无一处“之谓”的用法，而“A者B”的句式在各本中却随处可见，如王弼本第二十四章：

^① 戴震：《孟子字义疏证》，北京：中华书局，1982年版，第22页。

^② 黄广生：《试论“谓之”“之谓”在先秦古籍中的用法》，《吉林大学社会科学学报》，1963年第2期，第18—23页。

“企者不立；跨者不行。自见者不明；自是者不彰。自伐者无功；自矜者不长。”第五十四章：“善建者不拔。善抱者不脱。”第五十六章：“知者不言。言者不知。”第五十八章：“善为士者不武。善战者不怒。善胜敌者不与。善用人者为之下。”第八十一章：“信言不美。美言不信。善者不辩。辩者不善。知者不博。博者不知。”而用来表达 A 与 B 之间的解释关系的句式为“A 曰 B”，如第十六章：“归根曰静，是谓复命；复命曰常，知常曰明。”第五十五章：“知和曰常。知常曰明。益生曰祥。心使气曰强。”竹简本为：“和曰常，知和曰明，益生曰祥，心使气曰强。”由此推测，“自见之谓明”和“自胜之谓强”更符合韩非时代的表达方式，并非《老子》最初的版本，其他各本的“自知者明”、“自胜者强”等表达方式应是承自更早的《老子》版本。

21. 《喻老》：“不贵其师，不爱其资，虽知大迷，是谓要妙。”

王弼本第二十七章：善行无辙迹，善言无瑕谪。善数不用筹策，善闭无关键而不可开，善结无绳约而不可解。是以圣人常善救人，故无弃人；常善救物，故无弃物，是谓袭明。故善人者，不善人之师；不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙。

帛书甲本：善行者无辙迹，[善]言者无瑕谪，善数者不以筹策。善闭者无关键而不可启也，善结者[无纆]约而不可解也。是以圣人恒善救人，而无弃人，物无弃财，是谓神明。故善[人，善人]之师；不善人，善人之资也。不贵其师，不爱其资，虽智乎大迷。是谓妙要。

帛书乙本：善行者无辙迹，善言者无瑕谪，善数者不用筹策。善闭者无关键而不可启也，善结者无纆约而不可解也。是以圣人恒善救人，而无弃人，物无弃财，是谓曳明。故善人，善人之师；不善人，善人之资也。不贵其师，不爱其资，虽智乎大迷。是谓妙要。

22. 《六反》：“知足不辱，知止不殆。”

王弼本第四十四章：名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？是故甚爱必大费，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以长久。

帛书甲本：名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚[爱必大费，多藏必厚]亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

帛书乙本：名与身[孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚]亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。

23. 《难三》：“太上，下智有之。”

王弼本第十七章：太上，下知有之。其次，亲而誉之。其次，畏之。其次，侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮，其贵言。功成事遂，百姓皆谓我自然。

竹简：太上下知有之，其次亲誉之，其次畏之，其次侮之。信不足，焉有不信，犹乎其贵言也。成事遂功，而百姓曰我自然也。

帛书甲本：太上，下知有之。其次，亲誉之。其次，畏之。其下，侮之。信不足，案有不信。[犹呵]，其贵言也。成功遂事，而百姓谓我自然。

帛书乙本：太上，下知有[之。其次]，亲誉之。其次，畏之。其下，侮之。信不足，安有不信。犹呵，其贵言也。成功遂事，而百姓谓我自然。

分析：

《难三》云：

今有功者必赏，赏者不得君，力之所至也；有罪者必诛，诛者不怨上，罪之所生也。民知诛罚之皆起于身也，故疾功利于业，而不受赐于君。“太上，下智有之。”此言太上之下民无说也，安取怀惠之民？上君之民无利害，说以悦近来远，亦可舍已。

王弼本武英殿聚珍版纪昀《案》：“‘下’，《永乐大典》作‘不’，吴澄注亦作‘不’。”赵建伟认为：“疑‘下’为‘不’之抄讹。‘太上不知有之，其次亲誉之’犹三十八章之‘上德不德’、‘下德不失德’。……其与《黄帝四经·称》相较，则‘太上不知有之’犹《称》之‘太上无刑’。”^①廖名春认为：“从竹简本看，帛书甲本、乙本、王弼本等及《韩非子·难三》、《文子·自然》引作‘下’是，吴澄本等作‘不’是错误的。”^②廖名春的说法为是。

“太上”之义，学术界有“人君”和“最上”两种解释。王弼注云：“太上，谓大人也。大人在上，故曰‘太上’。”^③河上公注云：“太上谓太古无名之君也。”^④蒋锡昌认为：“‘太上’者，古有此语，乃最上或最好之义。”他认为自王弼注和河上注出，后世解老者皆以“太上”为君，沿误至今。^⑤刘钊认为：“‘太上’指最高的层次。……简文说最上等的统治，人们仅仅知道它的存在；其次的统治，人们亲近它，赞誉它；再其次的统治，人们畏惧它；最次的统治，人们轻慢它。”^⑥丁四新认为：“‘太上’还是释为‘至德之君’为当。”^⑦从《老子》文句来看，如果将“太上”与下文的三个“其次”相并列，则“太上”应解释为“最上”、“最高”。如《墨子·亲士》云：“太上无败，其次败而有以成。”孙诒让间诂：“太上，对其次为文，谓等之最居

① 赵建伟：《郭店竹简〈老子〉校释》，《道家文化研究》第17辑，第268—269页。

② 廖名春：《郭店楚简老子校释》，第498页。

③ 王弼著，楼宇烈校释：《王弼集校释》上，第40页。

④ 王卡点校：《老子道德经河上公章句》，第68页。

⑤ 蒋锡昌：《老子校诂》，第107页。

⑥ 刘钊：《郭店楚简校释》，福州：福建人民出版社，2003年版，第38页。

⑦ 丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，第370页。

上者。”^①《左传·襄公二十四年》：“大上有立德，其次有立功，其次有立言。”《大戴礼记·曾子立事》云：“太上乐善，其次安之，其下亦能自强。”这就是蒋锡昌所说的“古有此语”。但是，“太上，下知有之”，“之”为代词，同下文的“亲誉之”、“畏之”、“侮之”相同，从文义来看，应指代意为“人君”的词，则“太上”指“人君”，如将“太上”解为“最上”则“之”无所指，如刘钊的解释中的四个“它”均无所指。或者，将“太上”解为“最上”而认为意为“人君”的词语被省略，即“太上”为“太上之君”的省略，但是“之”所指代的“君”在全句中均被省略则意义变得不明确，不是很好的表达方式。《难三》云“太上之下民”、“上君之民”，丁四新认为：“韩非殆以‘人君’解‘太上’一词。”^②确切地说，韩非是以“上君”解“太上”，而不是一般的“人君”。“上君”与“太上”共有一个“上”字，但如认为两个“上”意义相同，则“上君”只解释了“上”而丢失了“太”的意义。因此，应将“上君”解为“最上的君主”，“上君”之义在此处正为合适，即可使“之”有所指，又可使下文的“其次”有所依。也就是说，将“太”解为“上”，“上”解为“君”，“太”与下文的“其次”相并列，“上”为“之”所指，在“其次亲誉之，其次畏之，其次侮之”中被省略。

24. 《难三》：“以智治国，国之贼也。”

王弼本第六十五章：古之善为道者，非以明民，将以愚之。民之难治，以其智多。故以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。知此两者，亦稽式；常知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反矣，然后乃至大顺。

帛书甲本：故曰：为道者非以明民也，将以愚之也。民之难[治也，以其]智也。故以智治邦，邦之贼也；以不智治邦，[邦之]德也；恒知此两者，亦稽式也；恒知稽式，此谓玄德。玄德深矣，远矣，与物[反]矣，乃至大顺。

帛书乙本：古之为道者，非以明[民也，将以愚]之也。夫民之难治也，以其智也。故以智治国，国之贼也；以不智治国，国之德也；恒知此两者，亦稽式也；恒知稽式，是谓玄德。玄德深矣，远矣，与物反也，乃至大顺。

25. 《存韩》：“兵者，凶器也。”

王弼本第三十一章：夫佳兵者，不祥之器，物或恶之，故有道者不处。君子居则贵左，用兵则贵右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡为上。胜而不美，而美之者，是乐杀人。夫乐杀人者，则不可得志于天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏将军居左，上将军居右。言以丧礼处之。杀人之众，以悲哀泣之，战胜以丧礼处之。

① 孙诒让：《墨子间诂》，《诸子集成》四，北京：团结出版社，第17页。

② 丁四新：《郭店楚竹书〈老子〉校注》，第368页。

竹简：君子居则贵左，用兵则贵右。故曰兵者[非君子之器，不]得已而用之，恬淡为上，弗美也。美之，是乐杀人。夫乐[杀，不可]以得志于天下。故吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右，言以丧礼居之也。故杀[人众]则以哀悲莅之，战胜则以丧礼居之。

帛书甲本：夫兵者，不祥之器[也]。物或恶之，故有裕者弗居。君子居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器也。[兵者]不祥之器也，不得已而用之，恬淡为上。勿美也，若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事上左，丧事上右。是以偏将军居左，上将军居右。言以丧礼居之也。杀人众，以悲哀莅之；战胜，以丧礼处之。

帛书乙本：夫兵者，不祥之器也。物或恶[之，故有裕者弗居。君子]居则贵左，用兵则贵右。故兵者非君子之器，兵者不祥[之]器也，不得已而用之，恬淡为上。勿美也，若美之，是乐杀人也。夫乐杀人，不可以得志于天下矣。是以吉事[上左，丧事上右]。是以偏将军居左，而上将军居右。言以丧礼居之也。杀[人众，以悲哀]莅之；战胜而以丧礼处之。

分析：

王弼本为“夫佳兵者”，河上公本为“夫佳兵”，帛书本为“夫兵者”，“佳”当删。竹简本此章无此句，裘锡圭认为：“简文所无之文，疑为后加。但从帛书本已有其文来看，加入之时当亦颇早。”^①廖名春认为：

从下文“故曰兵者……不得已用之”说来看，《老子》故书是有“夫兵者……故有欲者弗居”一段的。所谓“古曰”即“故曰”，这是典型的称引形式，如果没有“夫兵者……故有欲者弗居”一段，则不会有“故曰”的称引。^②

廖说并无说服力，《老子》中的“故曰”很多，应为老子借用当时已有的观点来概括前文的思想，此文中的“故曰”可以从“君子居则贵左，用兵则贵右”引申出来的。“夫兵者，不祥之器也”与后文重复，帛书本的“物或恶之，故有欲者弗居”和王弼本的“物或恶之，故有道者不处”又见于第二十四章，则极有可能“夫兵者，不祥之器也。物或恶之，故有欲者弗居”为后来所加。《存韩》引作“兵者，凶器也”，没有“夫”字，可能并不是对“夫兵者，不祥之器也”的引用，而是对竹简本“故曰：兵者”后的空格部分、帛书本“故兵者非君子之器。兵者不祥之器也”的引用。“兵者，凶器也”在先秦思想中亦多见，如《国语·越语下》范蠡讲：“夫勇者，逆德也；兵者，凶器也；争者，事之末也。阴谋逆德，好用凶器，始

① 裘锡圭：《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第17辑，第50页。

② 廖名春：《郭店楚简老子校释》，第535页。

于人者，人之所卒也。”《黄帝四经·经法·亡论》曰：“三凶：一曰好凶器，二曰行逆德，三曰纵心欲，此为三凶。”“凶器”义同“不祥之器”。竹简本“故曰兵者”后有五字的空格，整理者认为应作“非君子之器”还是“不祥之器也”，不能确定。^①李零在校读中补作“非君子之器”，但疑简本缺文作“非君子之器”或“不祥之器也”。^②刘钊补为“非君子之器”，解释为“兵器不是君子用的东西”。^③郭沂认为“非君子之器”系“不祥之器”的注文，竹简空格处应补为“不祥之器也”。^④刘笑敢认为：“根据下文讲到吉凶，似以‘不祥之器也’为好。”^⑤按照《存韩》的引用，此五字应补为“不祥之器也”。竹简《文子·上仁》云：“……不归用兵，即危道也，故曰‘兵者，不祥之器，不得已而用之’。”竹简中的五字补为“不祥之器也”，正与《文子》所引相合。且“君子居则贵左，用兵则贵右”，此句中的“君子”只指统治者，君子亦用兵，则“兵”应为“君子之器”，只是为君子的不祥之器而已，因此，“非君子之器”应非《老子》原文。或者竹简所缺五字可补为“君子之凶器”，即“故曰：兵者，君子之凶器。”随着“君子”逐渐演变为“有德者”的称谓，后世学者就认为“兵”既然是“凶器”就不应是“君子之器”，而将其改为“故兵者非君子之器。兵者不祥之器也”，为与“君子之器”相对，将“凶器”改为“不祥之器”。

总结：

《韩非子》中《解老》、《喻老》两篇所引《老子》中的文字共涉及王弼本 21 章的内容，《六反》篇引用 1 章内容，《内储说下——六微》引用 1 章，与《解老》重复，《难三》引用 2 章，《存韩》引用 1 章，共 25 章，其中，7 章为全章引用，18 章引用内容不全。

《解老》引用的顺序为王弼本第三十八、五十八、五十九、六十、四十六、十四、一、五十、六十七、五十三、五十四，共引 11 章。该篇中有一节论道的内容，篇幅较长，没有引用《老子》原文，应该是在解释《老子》第十四章、第二十三章、第三十九章中的有关内容。在解释第一章中的内容中，也兼及第二十五章中的内容。

《喻老》引用的顺序为王弼本第四十六、五十四、二十六、三十六、六十三、六十四、五十二、七十一、六十四、四十七、四十一、三十三、二十七。共引 12 章。两篇所引重复有 2 章。

《韩非子》一书中对《老子》的引用基本与王弼本的分章一致。郭店竹简《老子》也有分章的符号，说明应该在战国中后期，《老子》已经分章，但排序与王弼本

① 荆门市博物馆：《郭店楚墓竹简》，第 122 页。

② 李零：《郭店楚简校读记》（增订本），第 27 页。

③ 刘钊：《郭店楚简校释》，第 39—40 页。

④ 郭沂：《郭店竹简与先秦学术思想》，第 133—134 页。

⑤ 刘笑敢：《老子古今》，第 335 页。

不同,章节内容的划分也有部分差异。

韩非对《老子》的引用有相当于今本的全章引用,有部分引用。对于部分引用有两种可能的原因,一种为韩非所见《老子》该章只有该部分文句,一种为韩非只取一部分进行解释,应具体分析。韩非对《老子》文字的解释多直接引用《老子》文字,但也有虽解释其意义但未直接引用的部分,那么,是否韩非所见《老子》已有韩非未直接引用的文字、《老子》原文应是怎样的文字也应具体分析。

正如本文分析部分所论,《解老》中韩非对《老子》各章文字的解释,各章内容之间有前后联系,可见韩非引用《老子》各章内容的顺序是精心编排的。《解老》中对《老子》第五十八章、五十九章、六十三章和五十三章、五十四章,《喻老》对第六十三章和六十四章的解释相连,可能韩非所依据的《老子》版本已有如此的排序,几章的内容也可作一贯的解释,因此韩非从之。

《解老》篇的中心概念为“理”,“理”以“道”为依据,韩非反复强调的观点就是人爱惜精神、少欲望则能保持把握事理的能力,随道理以从事,则能获得成功。相反,如人的精神被欲望所支配,则人无法辨明事理,举动违反道理,则会招致祸难。又可见,韩非对《老子》内容的解释也是精心选择的。

《韩非子》对《老子》的文字引用与其他各版本互有同异,韩非会为实现改造老子思想的目的而改动《老子》的文字,在韩非的解释明显不同于《老子》且有其他各版本为证的情况下可大致认定该文字差异为韩非所改。而在韩非的解释并不与《老子》思想冲突或该文字差异并不会达到改造《老子》思想的目的的情况下,则应与其他各个版本进行比较和权衡。

《韩非子》中《解老》、《喻老》两篇和《六反》、《内储说下——六微》、《难三》所引《老子》中的文字共涉及王弼本 25 章的内容,这 25 章内容有 9 章见于竹简本,相当于王弼本第五十九、四十六、五十四、六十三、六十四、五十二、四十一、十七和三十一章,对五十二和六十三章的引用内容与竹简本为不相同的部分,实际上,《韩非子》所引的 25 章内容只 7 章见于竹简本,18 章不见于竹简本。竹简本内容相当于王弼本 31 章,竹简本未见于《韩非子》的内容相当于王弼本 25 章。《韩非子》所引《老子》加竹简本涉及内容相当于王弼本 47 章。可见,《韩非子》所引《老子》与竹简本《老子》重复较少,因为竹简本在前,《韩非子》在后,如果认为竹简本是当时《老子》的全本,则在竹简本《老子》和《解老》和《喻老》之间应增加了至少 19 章的内容,而至帛书《老子》时则增加了至少 50 章的内容。池田知久是《老子》晚出的坚定的支持者,他认为竹简本是形成中的《老子》的原本,且他认为:“如果允许我对郭店楚墓的下葬年代作如上重新考察,那郭店《老子》三个本子的成书年代或者说抄写年代的下限,放到战国末期,即稍晚于公元前 265 年前

后至前 255 年。”^①按照这一说法，在郭店竹简和《韩非子》之间只有至多三十余年的时间，且《解老》和《喻老》未必作于韩非晚年，且韩非对其内容进行注释说明当时《老子》的思想很受重视，其内容应已广泛流传且有一定的权威性，竹简本在短时间内无法完成大量内容的扩充并获得思想界的认可。^②

① 池田知久著，曹峰译：《池田知久简帛研究论集》，第 370 页。

② 关于竹简本《老子》与五千言《老子》的关系，学术界有两种主要观点，一种认为竹简本是当时已经形成的《老子》全本的摘抄本；一种认为竹简本是正在形成中的《老子》的原本，当时相当于帛书本、今本规模的《老子》尚未形成。美国学者罗浩（Harold D. Roth）提出竹简本和八十一章本是并行的文本的观点，但少有赞成者。这一问题又关系到《老子》早出与晚出的争论，持第一种观点的学者也支持《老子》成书于春秋末期至战国中期以前，持第二种观点的学者则认为《老子》成书于战国后期以后，在《庄子》内篇成书之后。

附录二 《庄子》的道论与老子思想传播^①

“道”是道家哲学的核心范畴。道家的开创者老子将“道”确立为天地万物的本原，他的思想在先秦时期已得到广泛的传播。但是，老子对“道”的许多表述都存在多种解释的可能性，甚至出现前后矛盾的情况。直至今日，学者们仍对老子思想中“道”的含义，道与物的关系，道与有、无的关系，道与一的关系等问题争论不休。实际上，在先秦的思想界，老子的道论在传播的过程中已经出现了理解上的分歧，当时的学者也同我们一样试图解决这些分歧和矛盾，使老子思想变得圆融，庄子及其后学就是其中重要的参与者。本文围绕道与物的关系，道与有、无的关系，道与一的关系等问题对《庄子》一书中的道论进行分析，关注《庄子》道论依存的语境和针对的问题，在揭示老子思想的传播状况尤其是老子思想在传播中所面临的困境的同时，正确理解《庄子》道论的意义和价值。

一、道与有、无

“有”和“无”同“道”一样也是老子思想中的重要概念，《老子》一书论及“有”和“无”有十余章，正如冯友兰先生所讲：“《老子》的宇宙观当中，有三个主要的范畴：道，有，无。”^②但是关于老子思想中“道”与“有”、“无”的关系问题由古至今一直存在争论。《老子·第一章》讲：“道可道，非常道。名可名，非常名。无名，天地之始；有名，万物之母。故常无欲，以观其妙；常有欲，以观其徼。此两者同出而异名，同谓之玄。玄之又玄，众妙之门。”第二十一章讲：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”第四十章讲：“天下万物生于有，有生于无。”从“有生于无”的表述来看，“无”更为根本，道应是“无”。正如胡适所讲：“道与无同是万物的母，可见道即是无，无即是道。”^③但从“其中有象”、“其中有物”、“其中有精”来看，它又不是纯粹的“无”，而是“无”中含“有”。“此两者同出而异名，同谓之玄”又似乎在讲

^① 《庄子》书中有内篇与外、杂篇的划分，学界一般认为内篇为庄子自著，外、杂篇为庄子后学所著，为了理解上的准确性，本文将内篇与外、杂篇的思想作相对独立的分析，并表述为庄子思想与庄子后学的思想。

^② 冯友兰：《中国哲学史新编》上卷，第329页。

^③ 胡适：《中国哲学史大纲》卷上，北京：东方出版社，2004年版，第40页。

“有”与“无”同。正如张岱年先生所讲：“老子的道是有与无的统一。”“有与无皆谓玄，玄之又玄即道。有无同出于道。道一方面是无，一方面又是有。”^①詹剑峰也讲：“‘有’与‘无’，皆道之常，常有于常无为傲，而常无于常有为妙，当其已出，固可分矣，故曰‘出而异名’；而其未出，则混合而无间，故曰‘此两者同也’；‘有’‘无’的同一，故谓之玄。”“可见老子作书，命意所在：以道统‘有’、‘无’而一之也。”^②王博则将“有”和“无”分别放在道的循环运动中来考察，认为：“道处在不断的循环运动之中，而无和有则是道在循环运动中所呈现出的两种存在状态。‘无’是这个循环运动的起点和终点，而‘有’则是这个循环运动的中点，或者说极点。因此，‘无’和‘有’虽然不同，但是，它们都是用来指称道的，都是道的不可或缺方面。道在不断的循环运动中把无和有统一了起来。”^③不同的观点均以《老子》原文为依据，都持之有故，因而无法达成共识。

实际上，在先秦老子思想传播过程中，这一问题已得到当时学者的重视。《黄帝四经·道原》开篇讲：“恒无之初，洞同太虚。虚同为一，恒一而止。”“恒无”、“恒一”的提法去除了老子“道”中所蕴含的“象”、“物”、“精”等复杂内容，使道变为单纯的“无”、“虚”、“一”，这是作者对老子思想中“道”与“有”、“无”的关系问题有意识的修正。同时，《黄帝四经》更常用“无形”、“无有形”、“虚无形”来表述“道”，避免以“有”、“无”论道所带来的矛盾，如《经法·道法》讲：“虚无形，其寂冥冥，万物之所从生。”《道原》讲：“故唯圣人能察无形。”这也是对老子“道”与“有”、“无”的关系问题进行修正的一种方法。此种表述被其后的《管子·心术上》所继承，该篇讲道：“虚无形谓之道。”“虚者，万物之始也。”此外，《鹖冠子·夜行》讲：“强为之说曰：苒乎芒乎，中有象乎！芒乎苒乎，中有物乎！窅乎冥乎，中有精乎！致信究情，复反无貌。”“芒苒”同“恍惚”，是对道不可辨认、不可捉摸的状态的描述。“中有象乎”、“中有物乎”和“中有精乎”同于《老子·第二十一章》的“其中有象”、“其中有物”和“其中有精”，马王堆帛书甲、乙本除假借字外句式与《夜行》篇相同，只是“乎”皆作“呵”，因此，《夜行》中的“苒乎芒乎，中有象乎！芒乎苒乎，中有物乎！窅乎冥乎，中有精乎”应是对《老子》原文的引用。但作者认为这些表述只是对道勉强说法，致其信究其情，则又返回于无形。这同样是对老子“道”与“有”、“无”的关系问题的解释。

庄子也明确意识到了这一问题。他在《齐物论》中批评以“有”、“无”论道的做法：“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”如果认为“天下万物生于有，有生于无”，那么就存在“无”尚未有之时，还存在“未有无”也未有之时，因此会带来逻辑上的

① 张岱年：《老子哲学辨微》，《张岱年全集》第5卷，第245页。

② 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，武汉：华中师范大学出版社，2006年版，第165页。

③ 王博：《老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探》，《哲学研究》，1991年第8期，第44页。

无限后退。而且,庄子认为“有”和“无”的界限也不能确定。如果说有“无”,“无”就是一物,“无”从而变成了“有”。“有”、“无”都不是最根本的存在,因此,道不能是“有”,也不能是“无”。

庄子后学同样关注这一问题,他们提出了“无有”的概念来解决“道”与“有”、“无”的关系。《知北游》中有这样一段寓言:

光曜问乎无有曰:“夫子有乎?其无有乎?”光曜不得问而孰视其状貌:窅然空然。终日视之而不见,听之而不闻,搏之而不得也。光曜曰:“至矣,其孰能至此乎!予能有无矣,而未能无无也。及为无有矣,何从至此哉!”

光曜问“无有”是有还是无有而得不到回答。仔细观察“无有”的状貌,是空无所有,整天看也看不到,听也听不到,抓也抓不到。光耀终于明白,“无有”才是最高的境界,而他只能有“无”,有“无”仍是“有”。在有“无”的基础上要进一步“无无”,把“无”否定掉。而“无无”也不能执著,仍需被否定。“无有”就是否定任何“有”,包括“无”、“无无”、“无无无”以至无穷。在庄子后学思想中,“无有”就具有了本原的意义。《庚桑楚》中又讲:

有乎生,有乎死;有乎出,有乎入。入出而无见其形,是谓天门。天门者,无有也。万物出乎无有。有不能以有为有,必出乎无有,而无有一无有。圣人藏乎是。

万物的变化有生有死,生为出,死为入,万物出入之处没有形迹,就是“天门”,“天门”就是“无有”。万物均从“无有”中产生,“有”不能从“有”中产生,一定是从“无有”中产生。作者又以“无有一无有”来强调“无有”也“无有”,更加突出不能执著于任何“有”的观点。

但庄子后学对“道”与“有”、“无”的关系的解释也有不同于庄子的看法。如《天地》篇讲:“泰初有无,无有无名。”“泰初”就是最开始。据成玄英疏:“太初之时,惟有此‘无’,未有于‘有’,‘有’即未有,名将安寄,故无‘有’无‘名’。”^①此处所讲就是在宇宙最初有“无”存在,没有“有”,也没有“名”。这个“无”就是《老子·第四十二章》“天下万物生于有,有生于无”的“无”。而庄子及《知北游》、《庚桑楚》的作者均认为有“无”仍是“有”,并非最根本的存在。但是此处以“无”为道,强调没有“有”,已是对《老子·第二十一章》中蕴含“象”、“物”、“精”的“无中含有”之道的修正。《天地》篇还讲道:

^① 郭庆藩:《庄子集释》,第425页。

视乎冥冥，听乎无声。冥冥之中，独见晓焉；无声之中，独闻和焉。
故深之又深而能物焉；神之又神而能精焉。故其与万物接也，至无而供
其求，时骋而要其宿。

道看上去昏暗，听上去无声，但在昏暗却可见到光明，无声之中能听到应和。极为深邃，极为神妙，而能成“物”成“精”。它和万物相交接，绝对虚无，却能供应万物之需求，时时运动变化，最终复归于其所当止之处。此处表述类似于《老子·第二十一章》的“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精”。但作者也认识到老子将“道”看做“有象”、“有物”、“有精”之存在所带来的问题，因此，将老子的说法改为“能物”、“能精”的潜在能力，并将道描述为“至无”。此外，《至乐》篇讲：“芒乎芴乎，而无从出乎！芴乎芒乎，而无有象乎！”这一论点的提出同样与老子“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物”的说法相关。但“无从出乎”是对“其中有物”的否定，“无有象乎”是对“其中有象”的否定，此段所描述的是至无之道。可见，庄子的这一部分后学以“无”、“至无”为道同样在有意地解决老子思想中“道”与“有”、“无”的关系问题。

二、道与物

关于老子“道”论的另一个论争焦点在于“道”与“物”的关系。如詹剑峰认为：“后世之谈老学者，离道物而二之，亦即把道与物掘一鸿沟，说法虽有不同，而其错误则一也。”^①他提出“道物不二”的主张：“方道为混成之物，天地藏乎是而未形，则此一道岂不概涵万有么？迄乎混成之物分化而为天地，天地皆得此混成之物以生，虽秋毫之末亦待之而成体，则此一道岂非‘无所不在’么？”^②考察《老子》书，第二十五章讲：“有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天地母。吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”第二十一章还讲：“道之为物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。”郭店楚墓竹简中有第二十五章的内容，“有物混成”之“物”在简文中从状从首，整理者读为“道”，裘锡圭读为“状”，李零从之。^③那么，似可理解为老子并没有直接将道表述为物。但在《黄帝四经》的《经法·名理》篇中有：“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。”陈鼓应先生解释“始生”即谓先天地而生，为《黄帝

① 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第152页。

② 詹剑峰：《老子其人其书及其道论》，第156页。

③ 李零：《郭店楚简校读记》，第6页。

四经》习语。^① 则“有物始生”意为“有物先天地而生”，与《老子·第二十五章》的“有物混成，先天地生”的表达方式十分接近。《名理》认为此先天地生之物上超于天下及于地，却无形可见，广大充满极尽于天地之间，而无人知道它的名。可见，此“物”即是“道”。因此也不宜以竹简本为依据否定当时《老子》的传本有“有物混成”的可能。而又有学者将第二十一章的“道之为物”之“为”解释为制作、创造的意思，“道之为物”意为道创生物，但是帛书甲本和帛书乙本相当于第二十一章的内容为“道之物”，没有“为”字，当然也不能解释为道创生万物了，因此，“道之为物”仍以释为“道作为物”为宜。可见，老子之“道”虽然产生天地万物，具有特殊性，但他又以道为混成之物，确实没有完全厘清“道”与“物”的区别。而《黄帝四经》继承了老子的表述，也并未力图解决这一问题或者并未意识到这一问题。庄子则并不认同将“道”表述为“物”的做法。他在《齐物论》中将认识分为不同的层次：

古之人，其知有所至矣。恶乎至？有以为未始有物者，至矣，尽矣，不可以加矣！其次以为有物矣，而未始有封也。其次以为有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以亏也。道之所以亏，爱之所以成。

老子将本原之“道”表述为“物”，这已经不是最高的认识。最高的认识以“未始有物”为本原。在庄子看来，“道”是“未始有物者”，“道”非“物”，“道”与“物”有严格的区别。

庄子后学在《知北游》中则明确提出“物物者非物”的命题：“有先天地生者物邪？物物者非物，物出不得先物也，犹其有物也。犹其有物也无已！”此段表述明显可与老子“有物混成，先天地生”的思想相对照。“有先天地生者物邪”的设问正是来自于对老子思想的质疑。先天地产生的“物物者”指“道”，如果在天地之先产生的“道”如老子所说为混成之物，它本身就是一物，不可能在物之先。因此，使物成为物的只能是非物，“道”作为“物物者”不能是物。

庄子对道物关系的论述偏重于道与物的区别，庄子后学在提出“物物者非物”命题的同时亦关注道与物的联系。《知北游》提出了“本根”的概念：

物已死生方圆，莫知其根也。扁然而万物，自古以固存。六合为巨，未离其内；秋豪为小，待之成体。天下莫不沈浮，终身不故；阴阳四时运行，各得其序。惛然若亡而存。油然不形而神；万物畜而不知。此之谓本根，可以观于天矣！

^① 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第 237 页。

万物因为本根的存在而能够生成、变化,但本根不见形迹,万物靠它畜养却不自知。正如《则阳》所讲:“万物有乎生而莫见其根,有乎出而莫见其门。”这一本根就是无形而生成万物的道。庄子在《大宗师》中讲“道”“自本自根”,蕴含了物以道为本根的思想,庄子后学则将这一道物关系明确化并在此基础上阐述了万物“复根”的思想。

《在宥》讲:“万物云云,各复其根,各复其根而不知。浑浑沌沌,终身不离。若彼知之,乃是离之。无问其名,无窥其情,物固自生。”“万物云云,各复其根”明显等同于《老子·第十六章》的“夫物芸芸,各复归其根”。《老子·第六章》讲:“夫谷神不死,是谓玄牝。玄牝之门,是谓天地根。”老子把生成天地万物的母体“道”称为玄牝,是天地之根。庄子后学以“根”称“道”以及“复根”的思想是对老子思想的继承。《知北游》讲:

故曰:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。礼者,道之华而乱之首也。”故曰:“为道者日损,损之又损之,以至于无为。无为而无不为也。”今已为物也,欲复归根,不亦难乎!其易也其唯大人乎!

此处明确在引用《老子》原文以后阐述“复根”的思想,足见其与老子思想的密切关系。

除“复根”说外,庄子后学还提出“物物者与物无际”的思想。《知北游》借庄子之口讲道:

东郭子问于庄子曰:“所谓道,恶乎在?”庄子曰:“无所不在。”东郭子曰:“期而后可。”庄子曰:“在蝼蚁。”曰:“何其下邪?”曰:“在稊稗。”曰:“何其愈下邪?”曰:“在瓦甃。”曰:“何其愈甚邪?”曰:“在屎溺。”东郭子不应。庄子曰:“夫子之问也,固不及质。正获之问于监市履豨也,每下愈况。汝唯莫必,无乎逃物。至道若是,大言亦然。周遍咸三者,异名同实,其指一也。……物物者与物无际,而物有际者,所谓物际者也;不际之际,际之不际者也。谓盈虚衰杀,彼为盈虚非盈虚,彼为衰杀非衰杀,彼为本末非本末,彼为积散非积散也。”

“所谓道,恶乎在”是老子道论传播中所面临的新问题,其中包含了对道的存在的真实性的怀疑。庄子后学指出这一提问本身就有问题:在哪里,不在哪里,都只是对物而言;道则不局限于一处,无所不在,是“周”、“遍”、“咸”。庄子后学以蝼蛄蚂蚁、稊稗、砖头瓦片甚至屎尿等最卑下处均有道的存在来论证道无所不在的观点。物因为有形,所以物与物之间有界限,就是“物际”。道作为创生万物的

“物物者”，与物没有界限。因为道无所不在，所以天地万物中都有道的存在，正如《天道》所讲：“夫道，于大不终，于小不遗，故万物备。”庄子后学一方面指出“所谓道，恶乎在”这种提问是将对物的思维方式应用于道，另一方面解决了道在万物之中的存在状态这一关键问题。

综上所述，在道物关系问题上，庄子强调“道”是“未始有物者”，而庄子后学在阐述道物区别的同时又通过“复根说”和“无际说”探讨了道与物的联系，正是“物物者非物”，但“物物者与物无际”。

三、道与一

《老子》思想中“道”与“一”的关系所引起的争论同样自古有之。《老子·第四十二章》讲：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”“一”乃道所生，因此，“一”显然与“道”是不同的两个概念。但《老子·第三十九章》又讲：“昔之得一者：天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，侯王得一以为天下贞。”天得到“一”而清明，地得到“一”而稳定，神得到“一”而灵验，谷得到“一”而充盈，万物得到“一”而生长，侯王得到“一”而为天下长。天地万物都以“一”为存在的依据，“得一”才能具有各自的德性，又似乎道就是“一”。张舜徽认为：“然博综周秦诸子，则又谓之‘一’。道也，德也，一也，三名而实一物耳。”^①蒋锡昌认为：“一即道也，自其名而言之谓之道，自其数而言之谓之‘一’。”^②“一”是最高存在者“道”的数字表示，也就是说道就是“一”。陈鼓应也认同蒋锡昌的看法，将“道生一”释为“道是独立无偶的”。^③张岱年则认为道与“一”有层次的不同，认为道即是“一”的看法是对老子的误释^④。高亨则在解释三十九章之“一”时将其与四十二章的“一”进行了区分：“《老子》书中之一，厥义有三：一曰，一者身也，说见十章。二曰，一者大极也，说见四十二章。三曰，一者道也，本章诸‘一’字，即道之别名也。”^⑤

在先秦学者眼中，老子思想中“道”与“一”的关系已存在问题，他们对此也在不断地修正。《黄帝四经·道原》讲：“恒无之初，洞同大虚。虚同为一，恒一而止。”“一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。”作者明确“道”就是“一”，一是道的变换的说法，是对道“虚同为一”特性的描述。韩非在《扬权》篇中讲：“道无双，故曰一。”亦明确指出因为道的独一无二所以被称为“一”。蒋锡昌和陈鼓应两位先生就是用韩非的思想来理解老子的道一关系的。这是一条以“一”为

① 张舜徽：《周秦道论发微》，武汉：华中师范大学出版社，2005年版，第33页。

② 蒋锡昌：《老子校诂》，第279页。

③ 陈鼓应：《老子今注今译及评介》，第214页。

④ 张岱年：《中国哲学大纲》，第22页。

⑤ 高亨：《老子正诂》，北京：中华书局，1959年版，第88页。

“道”的解释路线，这条解释路线所面临的主要问题就是“道为一”与“道生一”的矛盾。上海博物馆藏战国楚竹书《凡物流形》讲：“闻之曰：一生两，两生三，三生母，母成结。是故有一，天下无不有顺；无一，天下亦无一有顺。”与《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物”相比较，《凡物流形》篇在“一”之上没有更高级的“道”，亦可能在回避道与一的关系问题。此外，在战国中晚期，有很多学者将“太一”作为“道”的别称。郭店楚简中的《太一生水》篇为我们提供了一个“太一”以水为媒介化生天地的新的宇宙生成模式，该篇的“太一”即“道”，文中有“道亦其字也……以道从事者必其名”。《吕氏春秋·大乐》讲：“道也者，至精也，不可为形，不可为名，强为之名，谓之太一。”以“太一”称“道”，亦是将“道”与“一”相区别的方法，可以说，这一概念的提出也是源于对老子思想中“道”与“一”的关系问题的明确认识。

庄子本人很重视“一”这一概念，《逍遥游》中讲“磅礴万物以为一”，《齐物论》中有“故为是举莛与楹，厉与西施，恢恠憭怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一”，“天地与我并生，而万物与我为一”等。但是，“一”在庄子思想中主要指“道”之通达和得“道”之人没有分别与万物融为一体的精神境界，并不涉及宇宙生成问题。《齐物论》还将《老子》“道生一，一生二，二生三”的宇宙生成论改造成言说与认识理论：“既已谓之一矣，且得无言乎？一与言为二，二与一为三。自此以往，巧历不能得，而况其凡乎！”这与庄子对道不能以名言表达的思想相一致，但未从宇宙生成角度解决“道”与“一”的关系。

庄子后学在《天下》篇中概括老子思想为“主之以太一”，“太一”是老子思想中“道”的别称，也体现出庄子后学认为“道”不同于“一”、超越于“一”的思想。更为重要的是，《天地》篇中的一段宇宙生成论综合了《老子》第四十二章和第三十九章的内容，我们据此可以得到庄子后学对老子道与一关系的具体解释。该篇讲道：“泰初有无，无有无名。一之所起，有一而未形。物得以生谓之德”。在这里，无有无名的“无”就是道，“一”从“无”中产生，即从道中产生，这与《老子·第四十二章》“道生一”的过程相同。“一”为无形之有，混沌未分，而物得到它而能够生成，称为“德”。“物得以生谓之德”概括了《老子·第三十九章》的内容。我们一般认为物得道而为“德”，如张岱年先生讲：“德是一物所得于道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其体者为德。德实即是一物之本性。”^①庄子后学则认为道虽具有生物的功能，但万物并不能直接依赖它产生，而必须通过“一”这一中间媒介。“一”不完全是“道”，而是“道”所生出的一个可以直接与有形有名的物的世界相联系的媒介。“道生一”的过程也就是“道”从形上开始向形下落实的过程。物并不直接得道，而只能得“一”，而得“一”就是得“道”。《老子·第三十九章》中讲：“天得一以清，地得一以宁，神得一以灵，谷得一以盈，万物得一以生，

① 张岱年：《中国哲学大纲》，第24页。

侯王得一以为天下贞。”按照庄子后学的理解，此处的“一”并不是“道”，因此并不与“道生一”的观点相矛盾；而“一”是道与有形的物的世界的媒介，“得一”也就是得“道”，因此又可以解释天地万物都以“一”为存在的依据，“得一”才能具有各自的德性的原因。庄子后学的这一观点完全可以解决《老子》中“道生一”与“道为一”的矛盾。

结 论

综上所述，无论是在庄子还是庄子后学的思想中，道论的阐发都以老子思想的传播为直接背景，都在致力于解决老子思想传播中所遇到的问题。庄子对“道”的直接阐述虽然不多，但对老子思想中“道”与“有”、“无”的关系以及“道”与“物”的关系等问题有清醒的认识。庄子认为“有”、“无”都不是最根本的存在，因此，道不能是“有”，也不能是“无”。庄子后学进一步提出“无有”的概念解决道与有、无的关系问题。庄子后学也有以“无”、“至无”为道的主张，但是，他们修正了《老子·第二十一章》中蕴含“象”、“物”、“精”的“无中含有”之道，使道变为纯粹的“无”，这同样是对道与有、无关系问题的解决。庄子以道为“未始有物者”，认为道非物，庄子后学则提出“物物者非物”的命题正面论证道非物的观点，又通过“无际说”及“复根说”来解决道与物的联系问题，其中，“复根说”是对老子思想的继承。对于“道”与“一”的关系，在老子思想中存在相同与不同两种解释的可能性。如果以“一”为“道”，则与《老子·第四十二章》中的“道生一”产生矛盾；如果以“道”和“一”为不同层次，又无法解释《老子·第三十九章》中“一”所担当的同于“道”的作用。庄子将《老子》中“道生一，一生二，二生三”的宇宙生成论改造成言说与认识理论，未从宇宙生成角度解决道与一的关系。庄子后学以“一”为道与有形之物的媒介，“道生一”而物得“一”，比较圆满地解决了这一问题。

此外，对《庄子》一书和先秦其他著作的考察，我们发现，老子的道论在先秦思想界备受关注，但现今我们发现的《老子》的最早版本郭店楚墓竹简《老子》中论道的内容却只有今本的第二十五章和四十章，而没有第一章、第二十一章、第四十二章和第三十九章，而这些篇章的内容在《黄帝四经》和《庄子》内篇的年代已成为思想界探讨的对象。因此，竹简本《老子》应该不是形成中的《老子》的全本，而是当时所流传的更完整的《老子》的一部分或摘抄本。

主要参考文献

古籍、校释及工具书：

- 班固. 汉书. 北京: 中华书局, 1995.
- 陈淳. 北溪字义. 北京: 中华书局, 1983.
- 程颢, 程颐. 二程集. 北京: 中华书局, 2004.
- 程树德. 论语集释. 北京: 中华书局, 2006.
- 陈启天. 韩非子校释. 上海: 中华书局, 1940.
- 陈鼓应. 老子今注今译及评介. 台北: 台湾商务印书馆, 1997.
- 陈鼓应. 庄子今注今译. 北京: 中华书局, 1983.
- 陈鼓应. 黄帝四经今注今译. 台北: 台湾商务印书馆, 1995.
- 陈奇猷. 韩非子新校注. 上海: 上海古籍出版社, 2000.
- 陈奇猷. 吕氏春秋新校释. 上海: 上海古籍出版社, 2002.
- 杜预, 孔颖达. 春秋左传正义. 上海: 上海古籍出版社, 1990.
- 戴震. 孟子字义疏证. 北京: 中华书局, 1982.
- 丁四新. 郭店楚竹书《老子》校注. 武汉: 武汉大学出版社, 2010.
- 方勇, 陆永品. 庄子诠评. 成都: 巴蜀书社, 2007.
- 高亨. 老子正诂. 北京: 中华书局, 1959.
- 高亨. 老子注译. 北京: 清华大学出版社, 2010.
- 高亨. 周易大传今注. 济南: 齐鲁书社, 1998.
- 高明. 帛书老子校注. 北京: 中华书局, 1996.
- 郭庆藩. 庄子集释. 北京: 中华书局, 1995.
- 郭沫若, 闻一多, 许维遹. 管子集校. 北京: 科学出版社, 1956.
- 国家文物局古文献研究室. 马王堆汉墓帛书[壹]. 北京: 文物出版社, 1980.
- 汉语大字典编辑委员会. 汉语大字典. 缩印本. 武汉: 湖北辞书出版社, 成都: 四川辞书出版社, 1992.
- 黄怀信. 鶡冠子汇校集注. 北京: 中华书局, 2004.
- 黄永堂. 国语全译. 贵阳: 贵州人民出版社, 1995.
- 焦循. 孟子正义. 北京: 中华书局, 1987.
- 蒋礼鸿. 商君书锥指. 北京: 中华书局, 1986.
- 荆门市博物馆. 郭店楚墓竹简. 北京: 文物出版社, 1998.

- 林希逸,周启成. 庄子虞斋口义校注. 北京:中华书局,1997.
- 梁启超. 墨经校释. 上海:商务印书馆,1926.
- 李零. 郭店楚简校读记. 北京:北京大学出版社,2002.
- 廖名春. 郭店楚简老子校释. 北京:清华大学出版社,2003.
- 黎翔凤. 管子校注. 北京:中华书局,2004.
- 刘宝楠. 论语正义. 北京:中华书局,1990.
- 刘文典. 淮南鸿烈集解. 北京:中华书局,1989.
- 刘师培. 刘申叔先生遗书·老子斟补. 校印本. 宁武南氏,1934.
- 马王堆汉墓帛书整理小组. 马王堆汉墓帛书老子. 北京:文物出版社,1976.
- 毛公,郑玄,孔颖达. 毛诗正义. 上海:上海古籍出版社,1990.
- 庞朴. 公孙龙子今译. 成都:巴蜀书社,1990.
- 彭浩. 郭店楚简《老子》校读. 武汉:湖北人民出版社,2000.
- 钱熙祚. 慎子//诸子集成:四. 北京:团结出版社,1996.
- 司马迁. 史记. 北京:中华书局,1982.
- 孙希旦. 礼记集解. 北京:中华书局,1989.
- 孙诒让. 墨子间诂//诸子集成:四. 北京:团结出版社,1996.
- 孙诒让. 周礼正义. 北京:中华书局,1987.
- 谭戒甫. 墨辩发微. 北京:中华书局,1964.
- 谭戒甫. 墨经分类译注. 北京:中华书局,1981.
- 谭戒甫. 公孙龙子形名发微. 北京:中华书局,1963.
- 许慎,段玉裁. 说文解字注. 上海:上海古籍出版社,1988.
- 严遵. 老子指归. 王德有,点校. 北京:中华书局,1994.
- 杨树达. 老子古义. 上海:上海古籍出版社,2006.
- 杨树达. 论语疏证. 上海:上海古籍出版社,2006.
- 杨伯峻. 列子集释. 北京:中华书局,2007.
- 杨伯峻. 春秋左传注. 修订本. 北京:中华书局,1990.
- 俞樾. 诸子平议. 上海:上海书店,1988.
- 俞樾. 群经平议//续修四库全书:第178册. 上海:上海古籍出版社,2002.
- 王弼. 王弼集校释. 楼宇烈,校释. 北京:中华书局,1980.
- 王先谦. 荀子集解. 北京:中华书局,1988.
- 王先慎. 韩非子集解. 北京:中华书局,1998.
- 王利器. 吕氏春秋注疏. 成都:巴蜀书社,2002.
- 张默生. 庄子新释. 张翰勋,校补. 济南:齐鲁书社,1993.
- 张觉. 韩非子全译. 贵阳:贵州人民出版社,1992.
- 张觉. 韩非子校注. 长沙:岳麓书社,2006.
- 张觉. 韩非子校疏. 上海:上海古籍出版社,2010.

- 赵建伟. 郭店竹简《老子》校释. 道家文化研究:第 17 辑. 北京:生活·读书·新知三联书店,1999.
- 朱熹. 诗经集传. 北京:中国书店,1994.
- 朱谦之. 老子校释. 北京:中华书局,1984.
- 朱彬. 礼记训纂. 北京:中华书局,1996.
- Hanfei, Liao, W. K. The complete works of Han Fei Tzu: a classic of Chinese political science. London: Arthur Probsthain, 1959.
- Hanfei, Watson, Burton. Han Fei Tzu: basic writings. New York: Columbia University Press, 1964.
- Waley, Arthur. Three ways of thought in ancient China. London: George Allen & Unwin, 1939.
- 专著:**
- 中文专著:**
- 白奚. 稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣. 北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- 陈柱. 老子韩氏说. 长沙:商务印书馆,1939.
- 陈启天. 韩非及其政治学. 重庆:独立出版社,1940.
- 陈启天. 韩非子参考书辑要. 上海:中华书局,1945.
- 陈鼓应. 管子四篇诠释. 北京:商务印书馆,2006.
- 陈丽桂. 战国时期的黄老思想. 台北:联经出版事业公司,1991.
- 陈奇猷,张觉. 韩非子导读. 成都:巴蜀书社,1990.
- 陈拱. 韩非思想衡论. 台北:台湾商务印书馆,2008.
- 陈来. 古代思想文化的世界. 北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- 陈锡勇. 郭店竹简老子论证. 台北:里仁书局,2005.
- 邓联合. “逍遥游”释论——庄子的哲学精神及其多元流变. 北京:北京大学出版社,2010.
- 丁原明. 黄老学论纲. 济南:山东大学出版社,1997.
- 丁原植. 郭店竹简《老子》释析与研究. 台北:万卷楼图书有限公司,1999.
- 杜国庠. 先秦诸子概要//杜国庠文集. 北京:人民出版社,1962.
- 方立天. 中国古代哲学. 北京:中国人民大学出版社,2006.
- 冯友兰. 中国哲学史:上下册. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- 冯友兰. 中国哲学史新编. 北京:人民出版社,1998.
- 高亨. 诸子新笺. 济南:齐鲁书社,1980.
- 葛兆光. 中国思想史. 上海:复旦大学出版社,2001.
- 谷方. 韩非与中国文化. 贵州:贵州人民出版社,1996.
- 郭沫若. 十批判书. 北京:科学出版社,1956.

- 郭沫若. 甲骨文字研究. 北京:科学出版社,1962.
- 郭沫若,王元化,等. 韩非子二十讲. 傅杰,选编. 北京:华夏出版社,2008.
- 胡适. 先秦名学史. 合肥:安徽教育出版社,1999.
- 胡适. 中国哲学史大纲. 北京:东方出版社,1996.
- 胡家聪. 稷下争鸣与黄老新学. 北京:中国社会科学出版社,1998.
- 黄克剑. 名家琦辞疏解. 北京:中华书局,2010.
- 蒋锡昌. 老子校诂. 上海:商务印书馆,1937.
- 金春峰. 汉代思想史. 北京:中国社会科学出版社,1987.
- 蒋重跃. 韩非子的政治思想. 北京:北京师范大学出版社,2000.
- 劳思光. 新编中国哲学史. 桂林:广西师范大学出版社,2005.
- 柳诒徵. 中国文化史. 上海:上海三联书店,2007.
- 刘笑敢. 老子古今. 北京:中国社会科学出版社,2009.
- 刘笑敢. 诠释与定向——中国哲学研究方法之探究. 北京:商务印书馆,2009.
- 刘泽华. 中国的王权主义. 天津:南开大学出版社,1992.
- 刘泽华. 公私观念与中国社会. 北京:中国人民大学出版社,2003.
- 吕思勉. 先秦学术概论. 北京:中国大百科全书出版社,1985.
- 吕思勉. 经子解题. 上海:华东师范大学出版社,1995.
- 罗根泽. 罗根泽说诸子. 上海:上海古籍出版社,2001.
- 蒙文通. 古学甄微. 成都:巴蜀书社,1987.
- 牟宗三. 圆善论. 台北:台湾学生书局,1985.
- 牟宗三. 政道与治道. 桂林:广西师范大学出版社,2006.
- 牟宗三. 寂寞中的独体. 北京:新星出版社,2005.
- 牟钟鉴. 吕氏春秋与淮南子思想研究. 济南:齐鲁书社,1987.
- 庞朴. 白马非马·中国名辩思潮. 北京:新华出版社,1993.
- 钱穆. 先秦诸子系年. 北京:商务印书馆,2001.
- 钱穆. 庄老通辨. 北京:生活·读书·新知三联书店,2002.
- 任继愈. 韩非. 上海:上海人民出版社,1964.
- 任继愈. 中国哲学发展史:先秦卷. 北京:人民出版社,1983.
- 施觉怀. 韩非评传. 南京:南京大学出版社,2002.
- 宋洪兵. 韩非子政治思想再研究. 北京:中国人民大学出版社,2010.
- 容肇祖. 韩非子考证. 北京:商务印书馆,1936.
- 孙叔平. 中国哲学史稿. 上海:上海人民出版社,1983.
- 谭宝刚. 老子及其遗著研究——关于战国楚简《老子》、《太一生水》、《恒先》的考察. 成都:巴蜀书社,2009.
- 唐君毅. 中国哲学原论——原道篇. 北京:中国社会科学出版社,2006.
- 王叔岷. 先秦道法思想讲稿. 台北:台北“中央研究院”中国文哲研究所中国文哲

- 专刊,1992.
- 王晓波. 先秦法家思想史论. 台北:联经出版事业公司,1991.
- 王晓波. 道与法:法家思想和黄老哲学解析. 台北:台大出版中心,2007.
- 王威威. 庄子学派的思想演变与百家争鸣. 北京:人民出版社,2009.
- 韦政通. 中国思想史. 长春:吉林出版集团有限责任公司,2009.
- 伍非百. 中国古名家言. 北京:中国社会科学出版社,1983.
- 吴光. 黄老之学通论. 杭州:浙江人民出版社,1985.
- 谢无量. 韩非. 上海:中华书局,1923.
- 萧公权. 中国政治思想史. 沈阳:辽宁教育出版社,1998.
- 熊十力. 韩非子评论 与友人论张江陵. 上海:上海书店出版社,2007.
- 熊铁基. 秦汉新道家. 上海:上海人民出版社,2001.
- 许抗生. 帛书老子注译与研究. 北京:中华书局,1982.
- 许抗生. 老子与道家. 北京:新华出版社,1991.
- 徐复观. 中国人性论史:先秦篇. 上海:上海三联书店,2001.
- 俞樾,等. 古书疑义举例五种. 北京:中华书局,2005.
- 余嘉锡. 古书通例. 上海:上海古籍出版社,1985.
- 余英时. 中国思想传统的现代诠释. 南京:江苏人民出版社,2006.
- 余明光. 黄帝四经与黄老思想. 长沙:岳麓书社,1993.
- 詹剑锋. 老子其人其书及其道论. 武汉:华中师范大学出版社,2006.
- 张秉楠. 稷下钩沉. 上海:上海古籍出版社,1991.
- 张舜徽. 周秦道论发微. 武汉:华中师范大学出版社,2005.
- 张岱年. 中国哲学大纲. 北京:中国社会科学出版社,1982.
- 张岱年. 张岱年全集. 石家庄:河北人民出版社,1996.
- 张纯,王晓波. 韩非思想的历史研究. 北京:中华书局,1986.
- 张连伟. 《管子》哲学思想研究. 成都:巴蜀书社,2008.
- 张晓芒. 先秦辩学法则史论. 北京:中国人民大学出版社,1996.
- 张素贞. 韩非子的实用哲学. 台北:“中央日报”出版社,1989.
- 张素贞. 《韩非子》思想体系. 台北:花木兰文化出版社,2009.
- 张增田. 黄老治道及其实践. 广州:中山大学出版社,2005.
- 赵海金. 韩非子研究. 台北:正中书局,1967.
- 周钟灵. 韩非子的逻辑. 北京:人民出版社,1958.
- 周云之. 名辩学论. 沈阳:辽宁教育出版社,1996.
- 郑良树. 诸子著作年代考. 北京:北京图书馆出版社,2001.
- 郑良树. 韩非之著述及思想. 台北:台湾学生书局,1993.
- 周勋初. 《韩非子》札记. 南京:江苏人民出版社,1980.
- 周文英. 中国逻辑思想史稿. 北京:人民出版社,1979.

周炽成. 荀子韩非子的社会历史哲学. 广州: 中山大学出版社, 2002.

朱伯崑. 先秦伦理学概论. 北京: 北京大学出版社, 1984.

朱谦之. 朱谦之选集. 长春: 吉林人民出版社, 2005.

朱守亮. 韩非子释评. 台北: 五南图书出版公司, 1992.

朱瑞祥. 韩非政治思想之剖析. 台北: 黎明文化事业公司, 1990.

汉译专著:

[英]葛瑞汉. 二程兄弟的新儒学. 程德祥, 等译. 郑州: 大象出版社, 2000.

[英]边沁. 政府片论. 沈叔平, 等译. 北京: 商务印书馆, 1995.

[英]洛克. 政府论. 瞿菊农, 叶启芳, 译. 北京: 商务印书馆, 1964.

[法]卢梭. 社会契约论. 何兆武, 译. 北京: 商务印书馆, 2003.

[法]卢梭. 论人类不平等的起源. 高修娟, 译. 上海: 上海三联书店, 2009.

[美]李约瑟. 中国古代科学思想史. 陈立夫, 主译. 南昌: 江西人民出版社, 2006.

[日]池田知久. 道家思想的新研究. 王启发, 曹峰, 译. 郑州: 中州古籍出版社, 2009.

[日]池田知久. 池田知久简帛研究论集. 曹峰, 译. 北京: 中华书局, 2006.

[美]D. 布迪, C. 莫里斯. 中华帝国的法律. 朱勇, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2004.

[美]郝大维, 安乐哲. 孔子哲学思微. 蒋弋为, 李志林, 译. 南京: 江苏人民出版社, 1996.

[德]瓦格纳. 王弼《老子注》研究. 杨立华, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2008.

[美]孟旦. 早期中国“人”的观念. 丁栋, 张兴东, 译. 北京: 北京大学出版社, 2009.

[意]尼科洛·马基雅维里. 君主论. 潘汉典, 译. 北京: 商务印书馆, 1985.

[法]余莲. 势——中国的效力观. 卓立, 译. 北京: 北京大学出版社, 2009.

英文专著及其汉译本:

Schwartz, Benjamin I. The world of thought in ancient China. Cambridge, Massachusetts: the Belknap Press of Harvard university Press, 1985.

本杰明·史华兹. 古代中国的思想世界. 程钢, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2004.

Creel H. G. What is Taoism?: and other studies in Chinese cultural history. Chicago: the University of Chicago Press, 1970.

Hansen, Chad. Language and logic in ancient China. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1983.

陈汉生. 中国古代的语言和逻辑. 周云之, 张清宇, 崔清田, 等译. 北京: 社会科学文献出版社, 1998.

Hansen, Chad. A Taoist theory of Chinese thought: a philosophical interpretation. Oxford: Oxford university Press, 1992.

Graham, A. C. Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China.

- La Salle, Illinois: Open Court publishing company, 1989.
- 葛瑞汉. 论道者: 中国古代哲学论辩. 张海晏, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- Rosemont H, Jr. Chinese texts and philosophical contexts: essay dedicated to Angus C. Graham. La Salle, Illinois: Open Court publishing company, 1991.
- Hughes, E. R. Chinese philosophy in classical times. London: J. M. Dent, 1942.
- Roth, Harold D. Original Tao: inward training and the foundations of Taoist mysticism. New York: Columbia University Press, 1999.
- 罗浩, 邢文. 原道:《内业》与道家神秘主义的基础. 北京: 学苑出版社, 2009.
- Ames, Roger T. The art of rulership: a study of ancient Chinese political thought. Albany: State University of New York Press, 1994.
- 论文:
- 曹振宇. “申不害术家说”再认识. 文史哲, 1994(6).
- 陈千钧. 韩非新传. 学术世界, 1935, 1(12). 上海: 世界书局印行, 1935.
- 陈鼓应. 庄子论人性的真与美. 哲学研究, 2010(12).
- 陈来. 郭店楚简与儒学的人性论. 儒林: 第1辑, 济南: 山东大学出版社, 2005.
- 丁原明. 论荀子思想中的黄老倾向. 管子学刊, 1991(3).
- 邓联合. 《淮南子》对庄子“逍遥游”思想的改铸. 人文杂志, 2010(1).
- 董英哲. 《尹文子》真伪及学派归属考辨. 西北大学学报: 哲学社会科学版, 1997(3).
- 葛荣晋. 论“无为”思想的学派性. 齐鲁学刊, 2001(1).
- 江荣海. 慎到应是黄老思想家——兼论黄老思想与老子、韩非的区别. 北京大学学报: 哲学社会科学版, 1989(1).
- 姜广辉. 试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品. 中国哲学史研究集刊: 第2辑, 上海: 上海人民出版社, 1982.
- 胡家聪. 《管子》中道家黄老之作新探. 中国哲学史研究, 1987(4).
- 胡家聪. 《尹文子》并非伪书. 道家文化研究: 第2辑, 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- 金春峰. 论《黄老帛书》的主要思想. 求索, 1986(2).
- 金春峰. 《淮南子·主术训》的治国思想. 安徽大学学报: 哲学社会科学版, 2008(6).
- 金甲秀. 黄老学与道家. 管子学刊, 2001(4).
- 李定生. 论韩非《解老》和《喻老》. 道家文化研究: 第10辑, 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- 李生龙. 《解老》、《喻老》属黄老而非法家. 湖南师范大学社会科学学报, 1994(2).

- 李学勤. 范蠡思想与《黄帝书》. 浙江学刊, 1990(1).
- 李增. 帛书《黄帝四经》道生法思想研究. 哲学与文化月刊, 26(5).
- 李增. 《管子》法思想. 管子学刊, 2001(1).
- 刘笑敢. 老子之自然与无为概念新论. 中国社会科学, 1996(6).
- 刘蔚华, 苗润田. 黄老思想源流. 文史哲, 1986(1).
- 刘泽华. 论慎到的势、法、术思想. 文史哲, 1983(1).
- 龙晦. 马王堆帛书《老子》乙本卷前古佚书探源. 考古学报, 1975(2).
- 马耘. 庄子哲学“天”、“造物者”观念辨析. 哲学与文化月刊, 36(9).
- 马耘. 《韩非子》〈解老〉等篇“道”概念辨析. 止善, 2010(9).
- 罗根泽. 《尹文子》探源. 古史辨: 第6册, 上海: 上海古籍出版社, 1982.
- 苗润田. 释“孙卿道宋子, 其言黄老意”. 孔子研究, 1993(1).
- 裘锡圭. 马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道法家”. 中国哲学: 第2辑, 北京: 三联书店, 1980.
- 水渭松. 韩非《解老》异解辨. 天津师大学报, 1996(6).
- 水渭松. 韩非《解老》异解补辨. 杭州大学学报, 1997(1).
- 唐兰. 马王堆出土《老子》乙本卷前古佚书研究. 考古学报, 1975(1).
- 汤一介. 论中国先秦解释经典的三种模式. 北京行政学院学报, 2002(1).
- 魏启鹏. 《黄帝四经》思想探源. 中国哲学: 第4辑, 北京: 人民出版社, 1980.
- 许抗生. 略说黄老学派的产生和演变. 文史哲, 1979(3).
- 许抗生. 《淮南子》论无为而治. 安徽大学学报: 哲学社会科学版, 2008(6).
- 许抗生. 《列子》考辨. 道家文化研究: 第1辑, 上海: 上海古籍出版社, 1992.
- 许建良. 《黄帝四经》因循思想探析. 湖南科技学院学报, 2007(8).
- 王晓波. 先秦法家发展及韩非的政治哲学. 大陆杂志, 65(1).
- 王博. 论《黄帝四经》产生的地域. 道家文化研究: 第3辑, 上海: 上海古籍出版社, 1993.
- 王博. 论三晋的道家之学. 道家文化研究: 第14辑, 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1998.
- 王博. 老子哲学中“道”和“有”、“无”的关系试探. 哲学研究, 1991(8).
- 王中江. 中国哲学中的“公私之辩”. 中州学刊, 1995(6).
- 王威威. 黄老学思想特征新证. 管子学刊, 2004(3).
- 王威威. 韩非道法思想与黄老之学. 兰州学刊, 2009(3).
- 余明光. 荀子思想与“黄老”之学——兼论早期儒学的更新与发展. 河北学刊, 1996(1).
- 颜世安. 论老子道论的政治谋略意义——兼论老子道论两种意义的矛盾. 南京大学学报: 哲学社会科学版, 1997(4).
- 赵吉惠. 论荀学是稷下黄老学. 道家文化研究: 第4辑, 上海: 上海古籍出版

- 社,1994.
- 赵吉惠. 荀况是战国末期黄老之学的代表. 哲学研究,1993(5).
- 张亨. 荀子的礼法思想试论. 思文之际论集: 儒道思想的现代诠释, 北京: 新星出版社, 2006.
- 张烦之, 杨春梅. 荀子是儒学还是黄老之学的代表? 哲学研究, 1994(9).
- 张运华. 韩非思想所受道家影响. 西北大学学报, 1994(4).
- 张增田. 《黄老帛书》研究综述. 安徽大学学报: 哲学社会科学版, 2001(4).
- 张维华. 释“黄老”之称. 文史哲, 1981(4).
- 知水. 韩非子与齐国黄老之学. 管子学刊, 1991(2).
- 知水. 关于“黄帝之言”的两个问题. 管子学刊, 2000(1).
- 钟肇鹏. 黄老帛书的哲学思想. 文物, 1978(2).
- Cheng, Chung-Ying. Legalism versus Confucianism; a philosophical appraisal. *Journal of Chinese Philosophy* (Dordrecht, Netherlands), 1981, 8(3): 271 - 302.
- Liang, En-yuan. The legalist school was the product of great social change in the Spring and Autumn and Warring States periods. *Chinese Studies in Philosophy* (White Plains, NY), 1976, 8(1): 4 - 20.
- Moody, Peter R. Jr. The legalism of Han Fei-tzu and its affinities with modern political thought. *International Philosophical Quarterly* (New York), 1979, 19(3): 317 - 3314.

后 记

韩非思想与黄老之学的关系对我来说已是很早的研究课题。我在攻读硕士学位期间，师从许抗生教授。许先生根据我对道家思想的兴趣为我指定了“韩非思想与黄老之学”的题目，他认为韩非与黄老思想的关系非常重要，但是学术界一直没有很好地解决这一问题。在许先生的指导下，我完成了四万字的硕士论文，但当时的研究思路仍局限于对韩非思想与黄老之学的同异比较，留下许多的问题没有解决。在攻读博士学位期间我的研究对象转向更为钟情的《庄子》，但是在研究《庄子》外、杂篇思想的过程中，深感先秦百家争鸣实际终结于思想的融合，在战国后期，各家各派分享了越来越多的概念、术语，也达成了一定的共识。而韩非是这场思想融合潮流中的最后一位大思想家，对先前诸子思想有总结性的意义，因此我也一直在继续韩非思想的研究。2009年3月，我的第一本专著《庄子学派的思想演变与百家争鸣》交稿，我开始把精力转回到对韩非思想的研究上。转眼之间又过去了两年多，让我不由得感慨时间太匆匆。这两年里我经常感觉忙得焦头烂额、身心疲惫，也经常因为深夜写作使大脑兴奋得无法入眠，但也时时体验着发现的乐趣。而今这本《韩非思想研究——以黄老为本》终于完成，其中的苦乐都是我莫大的收获。

与硕士阶段的研究不同，本书的研究思路不再局限于韩非思想与黄老之学的同异比较，而是在探讨黄老之学的思想特征的基础上对韩非思想体系进行新的梳理，以期解决韩非如何在黄老思想的基础上建立其法、术、势一体的思想体系的问题。因此，大家所见到的这本研究韩非思想的书，从目录上看更像是黄老道家思想的分析，这也是我所期望的对韩非思想的新的角度的解读。在这一解读过程中，本书以文本为依据，对中国哲学研究和韩非思想研究中众说纷纭的问题作出了新的解释，例如，“虚”与“静”的关系、形名思想的产生、《韩非子》一书的真伪问题、韩非之“道”的意义，韩非是否主张性恶论、韩非的公私观、韩非的“自然之势”与“人设之势”所指为何，韩非为何在反对“得民心”的同时又提倡“顺人心”，“法”、“术”、“势”在韩非思想中各处于怎样的地位等。此外，对于学术界所忽视的一些问题如“理”与“形”的关系、“形”与“实”的关系、人情与人性的关系本书也作了细致分析。但是，本书是以黄老思想为基础对韩非思想的探讨和韩非思想体系的建构，并非对韩非思想的全面研究，因此会舍弃对一些问题的讨论和对某些问题的某些方面意义的讨论，为了突出韩非思想与黄老之学的关系这

一主线,未多讨论韩非思想的其他来源。由于书中所用古籍涉及较多的出土文献的问题,如《老子》的竹简本与帛书本、马王堆汉墓帛书《黄帝四经》中的文字等,对于有争议的文献问题,本书已在注释中作了讨论。先秦法家人物多与黄老道家有关,本书对理解法家与道家的关系亦有参考价值。

《韩非子》中的《解老》和《喻老》是流传下来的对《老子》的最早注释,其中对《老子》的引文与各本各有异同,对考察《老子》的形成、版本和流传有重要意义。学术界或以《解老》、《喻老》代表《老子》较早版本而据以校改今本,或以韩非之《解老》、《喻老》目的在于阐述法家思想,其所引《老子》原文未必可靠,两种观点各陷于一偏,实应以《解老》、《喻老》所引文字与其他各本相对照,作具体分析。本书将其中所引《老子》的文句与王弼本、帛书本和竹简本相对照,参考傅奕本、河上公本作出分析,作为附录一。当然,由于本书是对《韩非子》的研究,此附录所分析的《老子》各版本的问题只限于与《韩非子》所引《老子》相关的部分,并非对各种版本差异的全面对比和分析。《韩非子》的道论是在老子思想传播的背景下形成的,也同样在解决老子思想传播中遇到的问题,与《庄子》书中的道论的形成有相同的背景,本书将拙文《〈庄子〉的道论与老子思想传播》作为附录二,以供参考。

由于学识有限,在写作过程中也深感韩非思想之复杂,疏漏误解之处还请专家学者批评指正。

感谢我的家人,感谢我的师长,感谢我的朋友,感谢所有关心我的人!

最后,我要感谢南京大学出版社的杨小民先生、陆蕊含女士和李红女士。他们为本书的出版付出了辛苦的劳动,令我十分感动。

王威威

2011年8月16日于智学苑

选题策划 杨小民
陆蕊含
责任编辑 李红
责任校对 孙珍
装帧设计 杨小民

选题策划
南京大学出版社艺术图书工作室

ISBN 978-7-305-09047-9



9 787305 090479 >

定价:32.00元

