

# 儒法之间: 道家哲学对先秦法思想史的意义

马 腾

(厦门大学 法学院 福建 厦门 361005)

**摘 要:** 于传统法律思想史视阈之研究, 道家哲学常被阐释为一种法律虚无主义。然而, 其发轫之时于先秦法思想之意义主要在于对传统德礼的解构, 及对法家法术的启示。道家抱持超越人文、批判现实的态度, 阐发一套揭露人欲、质疑圣智、否弃仁礼的学说, 构成儒家祖述圣王、从周复礼抱负的反动, 是法家颠覆传统、变法改革立场的助力。进而, 道家的本体道论为法家的“势”论铺垫了哲学基础; 道家的无为之治隐含“道生法”的思想路径, 为法家的“法”论蓄积了话语资源; 道家的辩证柔术为法家的“术”论确立了基本思维。将先秦道家哲学置于“儒法之间”进行审思与诠释, 方能洞明道家哲学在先秦法思想史中的特殊地位。

**关键词:** 道家; 儒家; 法家; 法思想; 解构; 启示

中图分类号: DF092 文献标志码: A DOI: 10.3969/j.issn.1001-2397.2017.02.02

江琼谓“道家为百家所从出”<sup>[1]</sup>, 鲁迅也说“中国根柢全在道家。”<sup>[2]</sup> 这都至少表明道家哲学对传统思想与文化的深刻启示。章太炎说《道德经》“遍列方齐, 任人用之”<sup>[3]</sup>, 一喻奇绝: 老子犹太医, 道家如药铺, 药剂混以出, 任凭后学取。五千言《道德经》凭其宏大的思想系络, 为后人建言立说提供丰富的话语资源与修辞方法。

在法思想层面, 道家学说常被阐释为法律虚无主义。然道家对于先秦法思想的真正意义应经其与儒法学说的内在关联来获致<sup>①</sup>。道家对儒学范畴的批判俯拾皆是, 法家与道家的渊源关系也早有定

论。法家后劲多明黄老, 《韩非子》中有《解老》《喻老》篇, 汉代史家由是将申老韩合传, 以其“皆原于道德之意”(《史记·老子韩非列传》)。饱含“法”“势”的慎子之学也被视为道法“转关”<sup>②</sup>。可是, 合观《老子》与法家, 有时不免疑窦丛生: 出世无为、贵

<sup>①</sup> 龙大轩教授曾指出“传统观点以为, 对中国古代法思想、法制度影响最巨的是儒家, 次推法家, 很少有人注意到道家思想所曾产生的作用。……法史学界的研究现状令人遗憾。不承认道或道家思想对中国法的影响, 是错误的; 看不到这种影响, 则是失职的。”(参见: 龙大轩. 道与中国法律传统[J]. 现代法学, 2004(2): 54.)

<sup>②</sup> 后世评慎子道“今考其书大旨, 欲因物理之当然, 各定一法而守之。不求于法之外, 亦不宽于法之中, 则上下相安, 可以清静而治。然法所不行, 势必刑以齐之, 道德之为刑名, 此其转关, 所以申、韩所称之也。”(参见: 永瑤, 纪昀, 等. 子部·杂家类一·慎子[G]//景印文渊阁四库全书总目(第三册)卷一百十七. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 543.)

收稿日期: 2016-11-06

作者简介: 马腾(1985), 男, 广东汕头人, 厦门大学法学院副教授, 硕士生导师, 法学博士。

柔守静的道家为何会为大刀阔斧、刻薄寡恩的法家所宗? 倡言道法自然、返璞归真的哲思, 怎么可能流行为主张竞于气力、严刑峻法的策论? 一种批判礼法制度的学说, 又何以与堪称传统法思想之渊藪的法家之学相勾连?

所谓“见仁见智”——《易经·系辞》曰“一阴一阳之谓道, 继之者善也, 成之者性也。仁者见之谓之仁, 智者见之谓之智”——指的就是人们对“道”的体悟与“道”对人的逆现。如“道”之“惟恍惟惚”, 《道德经》亦似一个多棱镜, 观者之感悟与体认, 一定程度上取决于其前见偏好、捕捉视角。诸如“予之取之”等话语的“真实涵义”, 盖由诠释者姿态所预决, 更自现其旨趣与用心<sup>①</sup>。观《道德经》, 可以体会玄奥的宇宙原论, 可以领教不争的处世哲学, 可以感悟贵柔的价值观念, 可以提炼辩证的逻辑思想。法家多为富有权力欲之政治家, 法术权势自是其孜孜以求之物, 所以解出的是君王专制、任法而治, 坐实于阴谋权术。论者多以“君人南面之术”来解释道法转关, 虽能指明其关联之枢要, 但仍较为单薄, 有必要详细阐明老子宏大的道论系络、经典的“道德”话语, 何以对申韩学术具有全面影响, 解释其归本黄老, 解老喻老之缘由。由此, 方能洞明道家哲学在先秦法思想史中的特殊地位, 及其之于传统法思想的真正意义。

### 一、绝仁弃义与秩序重建

客观世界中人类的欲望、社会的混乱失和、政府的奢侈残暴、国家之间的残酷战争, 都在《老子》简洁深刻的陈述中展露无余。所谓“人心惟危, 道心惟微”, 思想家纷繁的治道陈说总会回追溯到人性、文明的终极问题, 也易于催生对于文明的反感情绪与对人性的悲观认识。几乎一切作为文明社会正面褒义的德性语词, 所有为儒家所代言以回归周制的规范话语, 如“圣”“智”“仁”“义”“孝”“慈”等, 其正当性均

在老庄思想的价值体系中被批判消解。

然依循德国汉学家史怀哲的思考, 中国道家与印度哲学不同, 它对生命与世界持基本肯定态度, 试图从人类行为的“善”转向顺乎自然现象的“善”, 在伦理与非伦理之间达到一种平衡综合<sup>[4]</sup>。道家对传统文明的有力批判, 对规范正当性的深刻思考, 首先立足于这种肯定态度与自然秩序观。道家终究为救世之学, 与对现实文明社会大加挞伐相应, 其对理想世界的追寻有些许后现代意味, 且看老子“小国寡民”与庄子“至德之世”。《老子》八十章曰“小国寡民。使有什伯之器而不用; 使民重死而不远徙; 虽有舟舆, 无所乘之; 虽有甲兵, 无所陈之。使人复结绳而用之。至治之极。甘其食, 美其服, 安其居, 乐其俗, 邻国相望, 鸡犬之声相闻, 民至老死不相往来。”《庄子·马蹄》曰“夫至德之世, 同与禽兽居, 族与万物并。恶乎知君子小人哉! 同乎无知, 其德不离; 同乎无欲, 是谓素朴。素朴而民性得矣。及至圣人, 蹙黷为仁, 踳跂为义, 而天下始疑矣。”从描绘“小国寡民”图景所用“虽有一无所”的排比句式, 从回归“至德之世”以斥“圣人”“仁义”的批判话语中, 均可领略道家知其文明而无为返朴的超人文态度<sup>②</sup>。于是, 在富于解构色彩的道家哲学中, 又潜隐着一种“先破后立”的秩序重构路向。

老子有“三绝三弃”之论: “绝圣弃智, 民利百倍; 绝仁弃义<sup>③</sup>, 民复孝慈; 绝巧弃利, 盗贼无有。”(《老子》十九章, 以下仅注章序) 这堪称一番针砭现

<sup>①</sup> 海德格尔提出“解释学循环”理论, 认为解释者对被解释对象的“认识预期”是待释意义之一部分, 故而诠释与理解的活动依赖于理解的“前结构”。(参见: 海德格尔. 存在与时间[M]. 陈嘉映, 王庆节, 译. 北京: 三联书店, 1987: 184-188.)

<sup>②</sup> 牟宗三认为与儒家“人文”相比, 道家“超于人文”, 墨家“不及人文”。(参见: 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 上海: 上海世纪出版集团, 2005: 50-51; 牟宗三. 政道与治道[M]. 桂林: 广西师范大学出版社, 2006: 29.)

<sup>③</sup> 郭店简本作“绝伪弃诈”。(参见: 荆门市博物馆. 郭店楚墓竹简[M]. 北京: 文物出版社, 1998: 111.)

实、审思传统,甚至从根本上批判人类文明的宣言。在道家看来,“圣智”“仁义”“巧利”均是政治混乱、道德败坏、社会失和的祸根。老子的“天地不仁”“圣人不仁”(五章)庄子的“圣人不死,大盗不止”(《庄子·胠篋》)超越仁义道德以返璞归真,实为一种“超于人文”的具有后现代韵味的学说,而法家巧借其釜底抽薪之势,以质疑儒家之礼义仁德的实效性。老子的“绝圣弃智”含有反对智识的思想取向,而法家承其余绪,消解儒家之贤人政治的可靠性。尽管法家之法的创立与术的运用须臾不离智慧,绝圣弃智的反智话语仍于斯时甚嚣尘上,以至后来《管子·任法》云“任法不任智”,申韩皆言“去智”均承老子道家反智话语批判儒家贤人政治。

具体到社会规范的问题上,那些被儒学奉为珍宝的德、仁、义、礼,在道家看来并非理想社会的法则,而是“失道”社会的规范符号。老子曰“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。”(三十八章)于是,新时代政治家设计的制度规范之正当性渊源,便无法依循儒家阐弘的传统“圣人之治”。《尹文子·大道下》记载了稷下大师关于“圣人之治”与“圣法之治”的讨论,从一个侧面展现这种解构思路对“法治”的启发意义:

田子读书,曰“尧时太平。”宋子曰“圣人之治以致此乎?”彭蒙在侧,越次答曰“圣法之治以至此,非圣人之治也。”宋子曰“圣人与圣法,何以异?”彭蒙曰“子之乱名甚矣。圣人者,自己出也;圣法者,自理出也。理出于己,己非理也;己能出理,理非己也。故圣人之治,独治者也;圣法之治,则无不治矣。此万物之利,唯圣人能该之。”宋子犹惑,质于田子。田子曰“蒙之言然。”

这段经典的稷下论辩,透露出从“贤人政治”转

向“法律之治”的理论要素。彭蒙批判宋子“乱名甚矣”辨明“圣人之治”与“圣法之治”是截然不同的两个概念。“圣人之治”呈现个人主观意志(“己”),“圣法之治”立足普遍客观规律(“理”),虽然存在经验上的从属联系,但这两种治道范畴有本质区别,即“理”出于“己”后形成“圣法之治”的相对独立性与自治性。这一论辩从内容到形式均有其深刻意义:就内容而论,这段以“圣人之治”与“圣法之治”为中心的精湛论辩,反映战国时期道家对两种治道的概念界定与价值取向。所谓“圣法之治,则无不治”,可见熟谙道家话语的彭蒙、田骈都推崇“圣法之治”;就形式而论,这段以上古治理方式为缘起的话题,意义在于揭示“复古言说”的诠释空间及正本清源的妙效。借用对上古治世传说的重新诠释,道家消解儒家圣人之治的曼妙论说,“道法转关”之路径就蕴含于彭蒙“圣法之治”的阐释中<sup>①</sup>。申不害犹推崇“置法而不变”的黄帝和“明法审令”的尧《申子·佚文》,韩非则敏锐洞察诸子法古的固习,并斥之为“守株待兔”(《韩非子·五蠹》)“愚诬之学”(《韩非子·显学》)。既以儒墨道之“先王”虚无缥缈无所适从,法家辄径直奉劝“明主”采纳其“不法古、不循今”的进化观与变法论。

批判社会规范与揭露普遍人性的学说形影相依。老子认为,追逐名利行为的深层欲望是祸乱与咎戾的根源“祸莫大于不知足,咎莫大于欲得”(四十六章)。对人欲的揭示,显露出颇为悲观的人性论点。因而,必须恪守“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其纷,和其光,同其尘”的法则,才能达致“玄同”的

<sup>①</sup> 墨家也通过“复古言说”以争鸣,“本之古者圣王之事”是墨学重要方法论之“三表法”的第一表。“禹”的事迹及其规范常被援引以立“非儒”之说。

境界(五十六章)。然而,有注家将之阐释为愚民政策<sup>①</sup>。其实,结合《道德经》一些说法——例如,老子认为应当“涤除玄鉴”(十章)、“见素抱朴,少私寡欲”(十九章)、“不欲以静”(三十七章)、“善者,吾善之;不善者,吾亦善之”(四十九章)——盖可领略道家哲学所倡导的豁达处世与和谐境界,即淡化人际矛盾,消除人际隔阂,超越偏狭的人伦局限。然而,法家立足于政法治理语境,自然趋于将这种反智传统<sup>②</sup>与“愚民”话语加以创造转化:以政治手段控制民众,使之愚昧,一于农战,在“法治”的轨范中达致“玄同”。法家并不希图否弃民之情欲使其向善,以杜绝社会乱阶的本性根源;相反,法家要充分利用好利恶害的争心,以架设其法度赏刑的治理学说。法家多为政客,本对民众颇不信任。在道家对人欲与争端的启示学说中,更增进法家对人性向善的怀疑态度。只是,法家所持的是一种现实而平面化的“好质恶饰”的非人文态度,以为仁义道德、礼乐文化在其时无益于治,因而诉诸“赏刑”这种更有助于利用人欲的外在强力规范。

对文明社会的失望与逃遁易于演为一种个人主义学说,其典型便是道家哲学谱系中别具一格的杨朱私权说<sup>③</sup>。乍看起来,这种“不以天下大利易其胫一毛”的信念与国家政府立场的法家之学格格不入。韩非曾批判杨朱之学:“今有人于此,义不入危城,不处军旅,不以天下大利易其胫一毛。”(《韩非子·显学》)然而,韩非对杨朱自私学说所造成的政治秩序影响的陈述,正是这一学说对韩非的启示所在。杨朱本是为了发扬道家“贵生”宗旨,在韩非这里被目为手段化的人性自私说。由此,法术之士便能巧加润饰,站在国家政府的角度来设计制度赏刑,使之既能顺应个人欲望使其有所满足,又能防止其肆意妄为并加以引导利用。于是,“人性自私说”与法家一贯的“立公弃私说”的紧张矛盾就得以缓解<sup>[5]</sup>。只是,韩非屡言趋利避害算计之心,反对性善论,不以儒家之仁义为治国之本;杨朱讲“人人

不损一毫,人人不利天下,天下治矣”,对儒家仁爱与忠义亦嗤之以鼻。固有其反对传统道德而“非儒”的相似倾向,但其思想之格调与旨归相去甚远,可谓同途殊归。

韩东育说:“由于旧有道德在新的世事面前基本不起作用,因此这条新道德路径的开辟者在初始阶段反而是反道德的。这种用反旧道德的手法去建设新道德,并最终使政治家臻于‘去好去恶’的最高道德境界的实践过程,显然比放弃新道德生成过程中的‘反思→重建’环节而直接希求‘王’者们去‘少私寡欲’的道家,要艰难得多,然而却符合逻辑得多。”“去好去恶”的价值追求,决定了人情论只是手段而非目的的法家学说之特质。这种特质既体现为法家对道家境界的向往和追求——它决定了人情论的超善恶特质,也彰显了务实的政法实践对儒家道德论所具有的建设性矫正意义。这些意义每每体现于法家对诸家理念的具体借鉴中<sup>[6]</sup>。不管是质疑圣智、否弃仁义还是直面人欲、显扬私权,道家对世世的深刻揭示与对文明的否弃姿态,是法家批判传统德礼之治,另起炉灶重构社会价值准则与规范体系的进取精神。道家解构式哲学的深处,隐含着一种有待法术之士建构的秩序体系。透过老子道家,法家体悟到这番反对传统、批判现实的宣言的强大功效,由此自可用于消解儒家圣王象征以期许新王秩序,清除西周礼乐残余以建构霸术刑政。这就是道家哲学位于“儒法之间”的意义,也是

① 如古棣说:“这六句的大意是:塞住人们的嘴巴,关闭人的精神门户,使人民无知无欲;钝挫人们的锋芒,解除人们忿恨,使人们不逞强好胜,不怨怨相报;收敛、缓和人们的光耀,使其不刺激人;改变人们的某些习惯,与世俗混同。”(参见:古棣,老子校诂[M].长春:吉林人民出版社,1998:515.)

② 余英时《反智论与中国政治传统》一文正是将道、法两家的思想都阐释为一种“反智论”。(参见:余英时,中国传统思想的现代诠释[M].南京:江苏人民出版社,2006:51-66.)

③ 关于杨朱与法家之联系,翦伯赞曾将法家归为商人地主阶级,又从杨朱思想中挖掘出近似商人地主意识的个人主义与之勾连。这对杨朱个人主义以及法家“法治主义”的理解均有欠妥之处。(参见:翦伯赞,秦汉史[M].北京:北京大学出版社,1983:88-89.)

法家与道家师承渊源的基点,以下所述道家对法家法术势的启示均由此铺展开来。

## 二、终极之道与君势主义

“道”出现在百家学说中,皆意欲传达一种根本法则意义。虽各式道论义涵有殊,但以“道”指称“终极依据”的形态,应是一种共识。郭沫若指出,在春秋时代普遍地对于上帝怀疑,而在纷争兼并之中又屡有“一匡天下”的那种希望,正是产生老子本体说的绝好的园地<sup>[7]</sup>。老子的“道”是其哲学的中心观念,包含了实存意义、规律意义、人生准则等多种义涵而具有一以贯之的“脉络”意义<sup>[8] 23-48</sup>。“道”是实有却无形的存在体,创生了世间万物,是一切存在的始源与根据。这种对“道”的超越性理解和普遍性解释,正好为权势主义者所强调的君主权势至高无上而又广大普施,提供了宇宙依据。在道家的关键词序列中,道、阴、阳,都为其他学派相继沿用发挥,可谓诸子百家的共同知识背景。至高天道降落为统一国家、绝对君权的思维,在百家思想中近乎一致。天下一统、法自君出的观念,正由这些共同的知识背景、修辞方法、预设依据形成。葛兆光认为,战国思想史“秩序”是一个中心话题,“在这个话题的讨论中,不仅使儒者之学中潜含了向法制主义转化的因子,因而儒者很容易从‘礼’而‘法’、由‘民’而‘君’,而且也使道者之学也有了‘道法转关’的思路”<sup>[9] 178</sup>。以“秩序”论为核心,解释儒家与道家如何影响后来法家思想,深中肯綮<sup>①</sup>。

所谓“道可道,非常道”,《老子》言“道”之语言措辞尽显难以捉摸的观感。如《老子》二十一章云:“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。”本来,有限之语言无法界定无限之道,一落言筌,“道”便不是无限整体与绝对真理<sup>②</sup>。钟泰说“盖道者,变动不居,无有所方,故不得不多方以喻之。而又恐人之执实

以求也,故又不得不其词。”<sup>[10]</sup>“道”是关于老子哲学的一种终极依据,它不只是“预设”的涵义,毕竟“道法自然”旨在呈现一种自然主义的哲学。可是,这仍给“学本黄老”的思想家留下富足的填充余地与诠释空间<sup>③</sup>。如牟宗三所说,道家的道本是破除外在的形式与人为的对待而显的一个无德性内容的混沌,故被法家吸收以为其体,来成就一种干枯、理智、冷静的势术学说<sup>[11]</sup>。

道家之“道”是对君权政治的辨正,也是对立法权一元的重申。《老子》二十二章云“是以圣人执一,以为天下牧。”三十九章云“侯王得一以为天下正。”这些强调“一”的表述,已从根本上解释君王政治的法权归属问题,为祛除德礼、法权出一的道家后学所承袭,并为法家势治主义所崇奉。诚如龙大轩所言“循着这种思路,道家后学都将‘一’解释为天地人间的自然范式,以此作为法权归一的依据。《庄子·天下篇》讲‘通一’,《管子·心术下》《管子·自然篇》言‘执一’,《吕氏春秋·原道篇》倡‘得一’,其政治法律义便是主张立法的统一性,包括立法内容的统一性和立法权的统一性。”<sup>[12]</sup>

三晋法家学本黄老,从“道”的“虚无”中捕捉到广阔的诠释空间,将世界本源的“道”阐发为人间秩序主宰的“君”,以“道君一体”将专制论哲理化。商鞅的“一教”与道家“一道”相通,是其政治版本<sup>[13]</sup>。韩非以《解老》篇链接起来的正是“道”的哲

① 其实,墨家的天志论也与道家道论话语一样,甚至其拟人化的意志论说在效果上更能增强唯一秩序的信服度。(参见:马腾,法家思想之墨学源头[G]//中山大学法律评论:第8卷(第1辑).北京:法律出版社,2010:16-35.)

② 邓晓芒认为,“道”具有反语言学的倾向。(参见:邓晓芒,论中国哲学中的反语言学倾向[J].中州学刊,1992(2):42-47.)

③ 另外,出土的《伊尹·九主》成书时间可能更早,其言曰:“主法天,佐法地,辅臣法四时,民法万物,此谓法则。”这可以说是《老子》“人法地,地法天,天法道,道法自然”之著名命题的政治法律版本,亦勾勒一个从宇宙天道到人间秩序的系络。有学者解释道“君主模仿天地设立名分,臣子按照名分以守职责,这样便建立一整套规则,此规则谓之‘法君法臣’。”(参见:王沛,黄老“法”理论源流考[M].上海:上海人民出版社,2009:59-60.)

学原则和“理”的政治理性——它形成了道法合璧的“道理论”(《韩非子·解老》)。早在法家先驱、春秋时期政治家子产身上,便已极富落实人道之急切,曾有“苟利国家,生死以之”(《左传·昭公四年》)“吾以救世”(《左传·昭公六年》)“天道远,人道迩”(《左传·昭公十八年》)之格言,堪称其时务实政治之写照。战国之世,救时之弊的紧迫诉诸君王权势的膨胀,促使法术之士肆意将道家的玄冥天道缩限成君主权威,让宇宙万物的本体变成了政治权威的终极。道家在一元论方面为法术之学提供的哲理基础,应是道法关系的中轴。所以思想史家们曾指出“老子玄学的方法论,韩非子都倒转来用之于明功求利的耕战方面。最妙的是他把老子所谓‘国之利器不可以示人’转用以颂扬利器,所谓‘势重者,人主之渊也’‘权势不可以借人’。(内储说下)”<sup>[14]</sup>

终极依据表现为自然而然,而非创造自然本身,这是“道法自然”的要义。这种权力自然化意旨,常从认同“道”作为宇宙万物的本源,抑或“道”存在于宇宙万物的泛神论形式自然观中衍化出来,并进而伴随天道人间化、权力社会化的观点,形成一个与天命论、明德论背道而驰的理论集合,从春秋时期的道论到《老子》道论,皆是如此。与之相应,在对待文明传统中超验理论的意义上,法家的势,尤其是韩非张目的“人为之势”所呈现的权力人格化理论,是与自然道论相反相成的理论:它一方面是迥异于对终极依据或超验实在所持的自然主义道论解说,另一方面却往往与前者有亲缘关系、密切结盟,即通过道论转换的对“一”的崭新叙述来重构人间权力一元话语,合力冲决轴心时代以前占支配地位的神权观,以及取而代之的儒家德礼为本的政治合法性叙述。这种颇为早熟的新王秩序与君权政治理论,就是法家之“势”与道家之“道”于思想史的联结。

### 三、无为之治与道法理论

老子说“道常无为而无不为,不欲以静,天下将自定。”(三十七章)在政治层面上,道家反思了现实中的有为之政“民之难治,以其上之有为,是以难治。”(七十五章)由此,老子基于对现实政治的批判呼吁一种“无为之治”：“爱国治民,能无为乎!”(十章)<sup>①</sup>进而,老子从效果上论证了“无为之治”的合理性“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。”(五十七章)老子还阐释了“无为之治”的基本方略,说“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。”(三章)所以,“无为政治”绝非取消政治,《老子》谋求的不是通过统治者的赤裸裸的严刑苛法或温情脉脉的仁义说教来维护统治,而是要造成一种人民的自我不发达的环境,实现以智治愚,最终导致圣人对广大群氓的安稳统治,这是“无为政治”的基本精神<sup>[15]</sup>。本来,老子的“无为”充满对现实有为政治的批判,依赖法度刑政自然不是持法律虚无主义的老子消弭世乱的正途。然而,道生万物的思路与“无为而无不为”逻辑的结合,不乏“天网恢恢”的意念,隐藏着“援道入法”的思想路径。正如龙大轩所说“当道家‘无为而无不为’的思想浸入民众生活时,人们逐渐懂得了道的权威性和不可违背性,唯有顺应其规律、法则,才能无往而不利。道的目的在秩序,道的方法在无为。”<sup>[16]</sup>

与老子之学有亲缘性的文献均不乏“道法”的言说,如《慎子·逸文》“以道变法”,《管子·法法》“道法行于国”,《鹖冠子·兵政》“道生法”。而马

<sup>①</sup> 胡适说“老子反对有为的政治,主张无为无事的政治,也是当时政治的反动。”(参见:胡适,《中国哲学史大纲(卷上)》[G]//胡适学术文集·中国哲学史(上),北京:中华书局,1991:41.)

王堆出土黄老帛书更饱含这一时期道法关系的精妙论述,代表黄老之学中“由道入法”的理论面相,择其要者胪列于下:

道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者(也)。执道者,生法而弗敢犯(也)。法立而弗敢废(也)。(故)能自引以绳,然后见知天下,而不惑矣。(《经法·道法》)

天执一、明三、定二、建八正、行七法。(《经法·论》)

是非有分,以法断之;虚静谨听,以法为符。(《经法·明理》)

法度者正之至也。而以法度治者不可乱也。(《经法·君正》)

葛兆光说,把“式”和“度”这套自然规则的思路推演到社会与人,这就是所谓的“道生法”,因为它来自“天道”,所以法才能有不言而喻的合理性,所谓“生法而弗敢犯也,法立而弗敢废也”<sup>[9]117-118</sup>。可见,《老子》“道法自然”对普遍规律之实存意义的揭橥,提供了法家论证法规范作为一种“客观物准”的自明性来源,此乃法家之学安身立命的根本。在法家思想与实践的双重努力中,“法”也由此被推上一个代言世俗秩序的规范本体宝座,成为网罗、代替一切社会规范的集合体。这正是自春秋成文法公布以降“由儒入法”“法取代礼”运动的实质。

#### 四、辩证柔道与阴谋权术

《汉书·艺文志》曰“道家者流,盖出于史官,历记成败存亡祸福古今之道,然后知秉要执本,清虚以自守,卑弱以自持,此君人南面之术也。”学者论及法家与道家学术之渊源关系时,最常聚焦于君人无为观的递嬗。老子讲“无为而无不为”“君王南面之术”,法家亦着力于教君主行无为之术,巩固君主之权位以防权臣篡夺,行法治以奠定富强之基。然而,法家话语形貌上的“无为”之道掩盖不了政论

观点中用人之术“有为”的实质。法家“方寸之间求所以‘偶众端’‘驭群臣’而运用‘疑诏诡使’诸术者,殆极尽明察有为之致”<sup>[17]</sup>,乃其与道家的本质区别之一。

法家术论源自申不害之创议与韩非之阐扬,前者在辅佐韩昭侯的执政生涯中提炼出一套“术”论,后者从理论上为之旁搜诸多实证注脚,使之类型化、系统化。然法家“术”论字里行间展露的思维模式,确有源于道家“无为而无不为”的“辩证趋反”术。辩证趋反的思维在老子哲学中一以贯之,蕴含着对文明传统与现实经验的强大解构力。道家深谙事物发展的规律,从生活经验出发提出很多相对概念,如“无”与“有”、“难”与“易”、“长”与“短”、“高”与“下”。道家并不着眼于对立概念的矛盾性,而聚焦于其相互生成、比照、支撑、调和、转化的各种联系,“有无相生,难易相成,长短相形,高下相倾,音声相和,前后相随。”(二章)其中,道家尤其注意其动态转化关系与循环规律,即“反者道之动”(四十章)、“物壮则老”的定律(五十五章)。更重要的是,“弱者道之用”(四十章)。老子以“水”“舌”“柳丝”等“至柔”之意象的生命活力,隐喻着“柔弱胜刚强”(三十六章)、“柔弱处上”(七十六章)的“柔道”哲学。

道家的辩证法,本是一种全面、深刻认识事物本质的思维方式,它警惕思想上走向僵化、失衡、偏颇、极端的倾向。道家意识到事物是在对立关系中生成的,因而屡屡“正言若反”,从事物反面来认识其本质,以纠正常人执守正面一端之偏向。大音希声、大象无形,都旨在传达人类感官有限性的意蕴。道家提醒人们应当以辩证的思维对所见所闻,尤其是习以为常的观念审慎思考。老子曰“天下皆知美之为美,斯恶也。皆知善之为善,斯不善也。”(二章)而法家的术论,就是基于这种感官有限性认识并加以政治实用化,阐明对一般现象观察与声誉传闻的怀疑观,再由此导向一种审慎的、不过分依赖

感官获取信息的政治术论。后来的《吕氏春秋·任数》亦从申韩术论话语拾掇而成,一些常见于生活交往情景的故事无不在告诫世人“耳目心智之不足恃”这是法家早已向君王一再陈述的观点。

道家的“不争”是“道法自然”哲学衍生出来的原则。“不争”既是一种自然规律“天之道,不争而善胜”(七十三章),也是一种社会规则“人之道,为而不争”(八十一章)。“夫唯不争,故天下莫能与之争”(二十二章)的命题,原本表达的是道家对自矜、逞强等致使纷乱的普遍心理状态的批判<sup>[18]</sup>。然而,它却引出歧异的解释,如陈鼓应说,老子的“不争”是“为了消除人类社会不平的争端而提出的……是一种伟大的道德行为”<sup>[8] 61-62</sup>。同时又指出“老子的不争也并非放弃争,而是以不争为争,是争的一种特殊方式,是一种更有效、更深入的争,是不争于一时而争于久远,不争于表面而争于根本。”<sup>[19]</sup>于是,法家巧用这种辩证法,以表面行为的“不争”实现对实际权力的“争”。由申子创发、韩非完善的“术”论,这种思维方式始终融贯其中。韩非也由此改造慎到“自然之势”而提出的“人为之势”,其君王“聪明之势”这一端便体现为执势任术之旨。

法家之重阴谋权术,亦不外兵行诡道。“兵法”(而非军令)之精神,就引出道家、兵家、法家三者的联系。李泽厚认为兵刑家的军事辩证法为《老子》一书所吸收,扩展为政治辩证法“《老子》实际上是把用兵的‘奇’化为治国的‘正’,把军事辩证法提升为‘君人南面之术’——统治、管理国家的根本原则和方略。……其后更直接衍化为政治统治的权谋策略(韩非)。这是中国古代思想中一条重要线索。”<sup>①</sup>后来申子开启的“阴术”论之灵魂在于高深莫测、深藏不露“故善为主者,倚于愚,立于不盈,设于不敢,藏于无事,窜端匿疏,示天下无为,是以近者亲之,远者怀之,示人有余者人夺之,示人不足者人与之。”(《申子·大体》)<sup>②</sup>韩非亦引申子之言:“上明见,人备之;其不明见,人惑之。其知见,人惑

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。”(《韩非子·外储说右上》)“其安易持,其未兆易谋。其脆易泮,其微易散。为之于未有,治之于未乱”(六十四章),更是老子对韩非“禁奸于未萌”法律思想的启发。所谓“潜御群臣”的君王南面之术,其哲理基础正是“道在不可见,用在不可知”(《韩非子·主道》)。运用道家哲学的思维与话语,法家演绎的却是以斗争哲学为本,秘密性为特征的政治权谋与管制秘笈。而且,这种创造诠释还有一种反渗并置换原旨的倾向。例如黄老学说谱系中,“明者为法,微道是行”已被从“进取”与“隐遁”的意义上理解<sup>③</sup>。然对观《国语·越语》《鶡冠子》、马王堆帛书几个出处并细绎其文,该命题旨在阐明人世间行为依据的层次与特征,即人们以可见的社会运行规则为行为依据,最终受作为秩序终极依据的普世规则的支配控制,契合“道生法”的宗旨<sup>④</sup>。形下形上之间、显明晦暗之间、民众圣君之间的缝隙被法术之士巧加诠释,转换为人主执术、臣民守法的思想。

扬“道德”之旨于现实政治,固然与其时所需之政治权谋与技术方略有所扞格。“道”当然无法为治理规范及其运转提供完备的依托。因此,申韩最终从道家蜕化而出,并始终关切人世之道与君王之术,且与自然之道渐行渐远。老子尚且质问“民不畏死,奈何以死惧之”(七十四章),堪称古代反死刑论的先声,但急功近利的法家对此显然置若罔闻。

① 参见:李泽厚.中国古代思想史论[M].天津:天津社会科学院出版社,2008:65-86.早前章太炎也曾指出《老子》一书“约《金版》《六韬》之旨”,皆勾连兵、道、法三家。(参见:章太炎.国故论衡·原道上[M].上海:上海古籍出版社,2006:90.)

② 申不害法术思想对君权政治影响深远。(参见:马腾.申不害刑名法术思想及其对传统治道的影响[J].政法论坛,2015(6):81-85.)

③ 韦昭注“明谓日月盛满时也,微谓亏损薄蚀也。法其明者以进取,行其微时以隐遁。”或有法家阳法阴术思想的影响。(参见:韦昭注.国语[M].上海:世界书局,1936:228.)

④ 王沛对这一问题考释颇详。(参见:王沛.黄老“法”理论源流考[M].上海:上海人民出版社,2009:62-67.)



学本黄老,却常违背黄老,或如《尹文子》所言“道不足以治则用法,法不足以治则用术,术不足以治则用权,权不足以治则用势。”(《尹文子·大道》)这大概就是法术之士实用立场的写照,以“道”为幌子,醉心鼓捣法术权势理论,便成了他们的一致策略。

## 五、结语

梁启超说“法家者,儒道墨三家之末流嬗变汇合而成者。”<sup>[20]</sup>此可谓解释法家源起之综论。申言之,它揭示在“道术将为天下裂”的思想图景中,儒学开枝散叶、衍化整合,在衍化功利策论的“法家”过程中,各派思想资源的汇聚整合。蒙文通说“儒家之传本于周,而法家之术大行于战国而极于秦,则儒法之争者为新旧两时代思想之争,将二家为一世界新旧思想之主流,而百家乃其余波也。”<sup>[21]</sup>这提示今人,儒法关系是诠释传统思想史的重要维度。道家哲学对中国法思想发展史的影响,亦可置于先秦“儒法之间”审思。道家抱持超越人文、批判现实的姿态,阐发一套揭露人欲、质疑圣智、否弃仁礼的学说,构成儒家祖述圣王、从周复礼抱负的反动,是法家颠覆传统、变法改革立场的助力。在此基础上,道家的本体道论为法家的“势”论铺垫了哲学基础;道家的无为之治为法家的“法”论蓄积了话语资源;道家的辩证柔术为法家的“术”论确立了思维方式,则道法思想之渊源盖可识也。

概言之,轴心时代的道家思想,确实构成对传统文明的有力解构与对儒家学说的深刻批判,且提供了法家赖以立说的哲理基础、话语资源、修辞方法。因而,道家哲学在传统法思想学说谱系中的意义,便呈现为“轴心时代”儒法迭兴之际的一种重要转折话语。无独有偶,汉初“黄老之治”尽显道家法思想之后世影响,然其实质仍不外“儒法之间”,仍在正本清源、解构重建,乃是批判法术、清算刑治,

进而重构礼治、独尊儒学之汉代思想史的又一华章<sup>①</sup>。■

## 参考文献:

[1]江琼.论道家为百家所从出[G]//读子卮言.上海:华东师范大学出版社,2012.

[2]鲁迅.鲁迅全集(第十一卷)[M].北京:人民文学出版社,1981:353.

[3]章太炎.老子政治思想概论序[G]//章太炎全集(五).上海:上海人民出版社,1985:146.

[4]史怀哲.中国思想史[M].常暄,译.北京:社会科学文献出版社,2009:208-214.

[5]郭沫若.十批判书·韩非子的批判[G]//郭沫若全集(历史编第二卷).北京:人民出版社,1982:354.

[6]韩东育.法家的发生逻辑与理解方法[J].哲学研究,2009(12):35.

[7]郭沫若.十批判书·孔墨的批判[G]//郭沫若全集(历史编第二卷).北京:人民出版社,1982:105.

[8]陈鼓应.老子今译今注[M].北京:商务印书馆,2003.

[9]葛兆光.中国思想史(第一卷)[M].上海:复旦大学出版社,2009.

[10]钟泰.中国哲学史[M].北京:东方出版社,2008:15.

[11]牟宗三.政道与治道[M].桂林:广西师范大学出版社,2006:36.

[12]龙大轩.道与中国法律传统[J].现代法学,2004(2):56.

[13]余英时.中国传统思想的现代诠释[M].南京:江苏人民出版社,2006:61-62.

[14]侯外庐,赵纪彬,杜国庠.中国思想通史(第一

<sup>①</sup>如汉初贾谊等思想家“夫礼者禁于将然之前,法者禁于已然之后”之论,便是这一背景下规范理论演变的产物。(参见:马腾.儒法合流与中国传统法思想阐释[M].北京:法律出版社,2016:194-199.)

- 卷 [M]. 北京: 人民出版社, 1957: 613.
- [15] 刘泽华. 中国政治思想史(先秦卷) [M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1996: 368.
- [16] 龙大轩. 道与中国“无讼”法律传统 [J]. 现代法学 2015(1): 18.
- [17] 萧公权. 中国政治思想史 [M]. 北京: 新星出版社 2005: 168 - 169.
- [18] 马腾, 马作武. 道家法思想的“大和”本质 [J]. 社会科学家 2012(1): 17 - 18.
- [19] 陈鼓应, 白奚. 老子评传 [M]. 南京: 南京大学出版社 2001: 190.
- [20] 梁启超. 先秦政治思想史 [M]. 天津: 天津古籍出版社 2004: 161.
- [21] 蒙文通. 法家流变考 [G] // 蒙文通. 古学甄微. 成都: 巴蜀书社, 1987: 295.

## Between Confucianism and Taoism: The Influences of Taoist Philosophy on Traditional Legal Thoughts

MA Teng

( School of Law of Xiamen University , Xiamen 361005 , China)

**Abstract:** In the history of traditional Chinese legal thoughts , Taoist philosophy had always been interpreted as legal nihilism; however , its major indications on traditional thoughts lie in its deconstruction of civilization and its inspiration to Fajia ( Chinese Legal School) . Firstly , Taoism ' s posture of transcending civilization and criticizing reality is noted for revealing the greed of man , questioning the holy and wise and denouncing benevolence and righteousness , hence its opposite standpoint against Confucianism which advocated carrying forward brilliant traditions of ancient emperors and perfecting the rituals , which , therefore , was the impetus of Fajia ' s position of overturning traditions and reforming. Secondly , the Taoist ontology laid a philosophical foundation for Fajia ' s discussion of “Shi” ( trend) . Thirdly , the idea of Tao giving birth to law hinted in Taoist “ruling with inactivity” prepared a discourse resources for the concept of “Fa” . Lastly , the dialectics of Taoism served as basic logics of the concept of “Shu” ( rule) . This paper argues that only when we position Taoism in the mainstream legal thoughts featuring Confucianism and Fajia by investigating and interpreting , can we conclude the historical significance of Taoist philosophy over traditional legal thoughts.

**Key Words:** Taoism; Confucianism; Fajia; legal thoughts; deconstruct; indication

本文责任编辑: 龙大轩