

“法”与“道”

——韩非政治法律思想源流辨析

周春生

(上海师范大学 人文与传播学院, 上海 200234)

摘要: 韩非、法家的思想与道家之间的关系, 历来受到学人的关注。本文的观点是: 韩非及法家思想以道家学说为源流, 这除了道家的“无为”适宜于宗法制集权统治外, 更在于“道”等概念满足了法、国家权力运作等的形式普遍性需求。

关键词: 法; 道; 韩非

政治法律思想史作为人类思想史的一个组成部分, 也有其内在的思维结构和发展逻辑进程。本文以法学思想发生论为视角、以中国社会文化的特征为背景, 对韩非法学思想的源流加以解析, 力图更深入地开掘韩非政治法律思想的本质内涵。

一、学术史上对道家和法家关系的种种认识和疑惑

《史记》十分明确地谈到法家与道家等的渊源关系, 例如法家等学派的一些思想就直接从老子“道德”概念中引申出来。“太史公曰: 老子所贵道, 虚无, 因应变化于无为, 故著书辞称微妙难识。庄子散道德, 放论, 要亦归之自然。申子卑卑, 施之于名实。韩子引绳墨, 切事情, 明是非, 其极惨澹少恩。皆原于道德之意, 而老子深远矣。”^[1](P2156)]但《史记》又指出, 道家和名家、法家等本不是同一棵树上的枝干关系。^[1](P3291-3292)]《汉书》类似于《史记》的思路, 对各家与现实政治的源流关系做了更细致的甄别。^[2](P1736-1737)]从上述引证中是否可以得出这样一个结论: 在古人的眼里, 道家和法家等本不是一个思想派别, 现实中的

政治立场也各异。它们之间在思想上发生某种契合, 多半是因为对方的学说对自己而言存在着可资利用的成分。如果是这种结论, 那么我们只能说古人知其然, 而不知其所以然。

确实, 要认识道家和法家等的关系并不是三言两语就能道破天机。陈奇猷在《韩非子新校注》的“前言”中认为, 过去将韩非的思想与儒家礼学思想挂钩是错误的, 并认为注意到韩非与道家思想、尤其是老子思想的关系后, “多数问题皆得迎刃而解”^[3](上册, P1)]。当然, 陈奇猷是否在注释中从法、道的思想关系中真正诠释清了诸多问题, 这另当别论。至少下面一句话是有问题的。陈奇猷认为, “韩非与老子的最终目的都是要造成一个‘无为’的社会。这一共通点把韩非拉到老子的阵营中去, 所以老子的很多话可以与韩非的思想联系。”^[3](下册, P1266)]事实上, 韩非政治理想的最终目的不是要建立无为社会, 而是期盼一个以“法制”为依托的宗法制集权国家。即使以老子和道家的学说而言, 也不能用“无为”来定论, 《史记》“太史公自序”称“道家无为, 又曰无不

收稿日期: 2005-03-18

作者简介: 周春生(1957-), 男, 浙江慈溪人, 上海师范大学人文与传播学院教授, 主要从事世界古代史和欧美思想史研究。

为”^{[1](P3292)}就是一个佐证。吕振羽也从“无为而无不”的角度来评价老子的政治法律思想,指出了其中“为”的一面。^{[4](上册,P59)}不过,大多数学人的意见是,道家的学说中有法家能够利用的因素。文革后,冯友兰《中国哲学史新编》新版问世,其中第2册分析韩非的思想时特别注意到韩非与老子的区别,但回避了韩非与道家的思维逻辑继承关系。当然,该书对韩非“理”概念的分析非常精彩。^{[5](P441-442)}按笔者的观点,这个“理”不仅道出了规律的意思,更重要的是通过对任何事物形式结构的分析,而成为道与具体物的中介(后文详论)。在冯友兰早先出版的代表作《中国哲学史》^[6]中也没有很好地分析道与法的内在思想关系。陈鼓应是中国哲学“道家主干说”的鼓吹者。但他在分析“主干”时主要从老子的生卒先后、重要概念的提出、历史影响、中西比较等角度展开论证。至于道家和法家的关系仍没有重点予以阐述。论述中陈鼓应注意黑格尔在《哲学史讲演录》第1卷中的说法,老子“说到了某种普遍的东西,也有点像我们在西方哲学开始时那样的情形”^{[7](P127-128)}。其实,沿此评价的思路可深化对道家、法家等思想关系的分析,寻得启迪。但陈鼓应的著作没有对此做详尽的回应。陈鼓应的观点还可参见其另一著述《老庄新论》。^{[8](P320-334)}施觉怀《韩非评传》中专辟一节“如何理解《韩非子》中的道家思想”,认为韩非对道家及其他各家采取了“博采各家”的态度。^{[9](P56)}这种论点比较宽泛,似无助于问题的解决。因为“博采各家”只是一种表面现象。试以本文后面将提到的中国宗法社会中的“佐人主”现象为例,如果说道家的“无为”有“佐人主”的功用,那么在同样有“佐人主”需求的儒家和法家中间,为何儒家没有承继道家学说,而法家则做了进一步发挥呢?显然,在韩非、甚而在法家的思想源流方面,还有太多的问题需要我们去思考和解答。^①

二、从认识论和法学发生的思维逻辑结构出发进行再思考

笔者以为,分析道家和法家的思想关系必须从思维的逻辑结构、思想史发展的客观进程、思想与文化的关系等多重角度去思考问题。其中思维逻辑是思想史的核心内容。人们不难发现,思想文化史上对一般性和普遍性等问题的思考是各文

明区域古典时代哲学形成时的普遍思想文化现象。而法学和法律实践的基本特点是避免道德情感的色彩和专注形式上的一致性。在中国古代特定的文化背景下,主要由法家意识到了法的思维形式问题。这尽管与西方有区别,但仍不失为从道家到法家思想演绎的最重要原因。胡适曾就道家、法家之间的思想结构、逻辑关系等做过精彩的论述。他在《中国哲学史大纲》上卷中指出,法家的“法”字是带有一般意义的“模范”内涵。既然是模范,就必须是普遍有效的。于是胡适从荀子的“道”论谈起,追本溯源。认为荀子将老子的“天道”过渡为“人道”、“君道”。以后的法家又进一步以道为根据,倡导“正名主义”、“平等主义”、“客观主义”、“实效主义”等。^{[10](第11篇,第12篇)}这种思想在《先秦名学史》中也有类似的阐述。“法制逻辑的首要因素是普遍性原则。法不再是‘象’,甚至不再是为供世人向往而提出的理想关系,而是特殊事物的同一种类必然由之产生的标准的‘法’或‘模范’”^{[11](P48)}。为此,胡适对韩非重视实效等观点持积极肯定的观点。显然,胡适是用西方的法学思想发生论的观点来评点法家的思想源流,这对扩展我们分析的思路大有裨益。论及思维普遍性、逻辑关系、政治学和法学等思想命题时,必定要牵涉到自然法问题。对此,我们也不无必要去探究道家、法家思想中关于形式普遍性的思维逻辑所蕴涵的自然法思想因素。按照梁治平的观点,老子的道只是一种自然之道,如果有所谓自然法的话也是一种“自然的自然法”,所以中国人的最高准则是自然性。^{[12](P332)}从总体上看,梁治平的论点把握住了中国思想文化在自然法方面的基本特征。但“特征”所对应的是“结果”,就结果的产生过程和结果本身中的具体内容而言,都存在着十分复杂的因素。例如从自然之道到人为之道,从道的普遍性到法的普遍性等的关系就十分复杂。自然法可以从两个方面引申出来,即从绝对的普遍性原理和规则中引申,也可从绝对的人格精神中引申。但自然法又是一种总体文化的产物。并非老子或道家的思想中不具有引申自然法的因素,而是现实社会的需求阻隔了这种思想的产生。确实中国没有西方的自然法,但在思维的方式上却蕴涵了某种相似的因素。所以老子的道也不完全是自然之道。梁治平的观点

在杨鸿烈的《中国法律思想史》中早有表述。^{[13](P179)}不过杨鸿烈还点到了韩非强调法的客观性问题,即如果离开了“法”讲“势”和“术”,那么仍达不到治的效果。梁、杨等人观点的启示在于,中国的文化和法学思想有自身的特点。以老子为代表的道家思想和韩非所接受的道家思想,并非整个的是形式一致性方面的思维逻辑和政治逻辑内容,还有更多反映宗法社会、服务宗法社会的思想因素。老子的道是中华文化的反映,它除了指最高的存在实体外,还包含着很现实的因素,即为宗法社会服务的内涵。《汉书》如是评述“道”：“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,卑弱以自恃,此君人南面之术也。”^{[2](P1733)}将“道”比作治术亦非《汉书》独语。《史记》早有记述,司马谈《论六家要指》一文曰：“‘虚者道之常也,因者君之纲也’。君臣并至,使各自明也。”^{[1](P3292)}再查老庄之言,更有明证。老子曰：“以道佐人主”(《道德经·第30章》);“我无为而民自化”(《道德经·第57章》);“知常,容;容,乃公;公,乃王;王,乃天;天,乃道;道,乃久;殁身不殆。”(《道德经·第16章》)庄子同样直陈君臣之“道”：“无为而尊者,天道也;有为而累者,人道也。主者,天道也;臣者,人道也。”(《庄子·在宥篇》)因此,老庄笔下的“道”无论多么玄虚,都未曾离开宗法社会的轴心。张舜徽断言：“‘此君人南面之术’,一语道破了道家学说的全体大用。”^{[14](P8)}也就是说,道家和法家都具有对形式普遍性(如法的形式普遍性等)的思考,同时又囿于宗法制的文化框限。以“无为”而论,没有比这种政治手段更适应于宗法制基础上的中央集权统治了。所以法制的形式普遍性和专制统治的需求两者合在一起,使它们的政治法律思想呈现复杂的形态,其源流关系也呈现复杂的形态。

三、从中外思想文化比较中进一步开掘问题

为了更清晰地认识道家和法家的思想逻辑关系,我们将视野投射到中西比较的范围中去。我们的理论支撑点是:在任何一种文明内都有与其他文明相关的内容。这些内容会因为其生存的文化土壤不同而发生某种变异。就思维逻辑这些涉及理性和形式普遍性的内容而言,从先秦诸子

学说到宋明理学始终存在着与西方知识论体系(尤其是由柏拉图的“理念论”而引伸出的西方知识论体系)大致相仿的认识课题和具体内容。或者说,在中国的传统文明框架里,如果将一件件文明因素拆开来看,也有许多与西方思维逻辑相仿的因素。但毕竟被宗法社会的整体文化框架制约着,没能走完其逻辑的进程。

法家和道家的思想关系,首先是一种思想逻辑的承继关系。它反映了人类进入国家政治形态后在哲学思维和政治思维上的基本特征。从中国、西方甚至更广泛地区的文明发展进程看,法律思想的发生,除开特殊的现实社会政治影响外,一般都受到思维本身的逻辑进程制约。例如最初的法律意识都与最高的意志(如“神”等)和一般性的原则(如“逻各斯”、“道”、“理念”等)有密切的关系。但为什么不同文明地区的法律发生意识都有相仿的内容,而具体的法律文本内容和政治法律实践又存在那么大的差异呢?这就涉及不同文明的特殊性质。也就是说,不同文化背景和语言系统下的哲学思维又有各自的特点。^[15]所以,即使就政治法律意识受到思维的普遍规则制约而言,也会产生诸多差异。

设想形式上的完整性、整体性并由此出发确定相关部分的特性,这是理性化思维的最初表现。“形式”(Form)或“理念”(Idea)理论是希腊古典哲学的中心议题。在柏拉图看来,形式是最完美的整体,是任何逻辑思考的基础和出发点,其他事物的存在都是对形式的“分有”。亚里士多德则认为,一方面形式是先天存在的,但任何形式一旦脱离具体事物就会变成空泛的设想。经过柏拉图、亚里士多德等哲人的研究,对形式的本体论肯定、对形式完美性的追求、对形式的理性思考等,逐渐成为思想文化的本质现象。由此出发,亚里士多德对政治和法律的性质、具体运作等展开了系统研究。在这位哲人看来,城邦国家的整体性是所有城邦政治的基础,任何政治力量都必须在这个整体中考虑自己的存在地位。任何涉及这种整体性的存在都反映出政治权力的合法性。在亚里士多德的心目中,不能有高出于法律的行为。“法治应包含两重意义:已成立的法律获得普遍的服从,而大家所服从的法律又应该本身是制订得良好的法律。”^{[16](P199)}又说:“法律应在任何方

面受到尊重而保持无上的权威,执政人员和公民团体只应在法律(通则)所不及的‘个别’事例上有所抉择,两者都不该侵犯法律……(而任何真实的政体必须以通则即法律为基础)。”^{[16](P192)}当然,这一思想也是当时社会的需求,即打破血缘的藩篱后如何由制约性的政治机构来保障社会的正常运行。事实上,亚里士多德也十分明确地指出,法律必须为现实的政治体制服务。“具有这些智虑的政治学者也应该懂得并分别最优良的理想法律和适合于每一类政体的法律;法律实际是、也应该是根据政体(宪法)来制订的,当然不能叫政体来适应法律。”^{[16](P178)}这一思想的深层意义是,法律不可能超出现实政治社会的要求。但无论如何,法律自身的形式一致性和普遍性还是很明确的。“法律恰恰正是免除一切情欲影响的神祇和理智的体现。”^{[16](P169)}“要使事物合于(公平),须有毫无偏私的权衡;法律恰恰正是这样一个中道的权衡。”^{[16](P169)}

必须引起重视的是,亚里士多德政治法律思想所面对的是特定的希腊公民社会,而公民社会又必须以权利在形式上的平等分配为前提。所以,政治学、法学除了其形式上的某种“善”以外,如“法律的实际意义却应该是促成全邦人民都能进于正义和善德的〔永久〕制度”^{[16](P139)},还应该在理论上表达对现实利益的分配。“政治学上的善就是‘正义’,正义以公共利益为依归。按照一般的认识,正义是某些事物的‘平等’(均等)观念。……简而言之,正义包含两个要素——事物和应该接受事物的人;大家认为相等的人就该配给到相等的事物。”^{[16](P148)}“政治家和立法家的一切活动或行为显然全都同城邦有关,而一个政治制度原来是全城邦居民由以分配政治权利的体系。”^{[16](P109)}所以反过来讲,以公民社会为基础的城邦政治又促进了哲学思维上的形式普遍性等逻辑问题。两者互为-体,使法学思想走完其逻辑的进程,达到相对完备的结构。

在哲学走向体系化的阶段,道家在中国古代特定文化背景下,对宇宙、人生、社会等问题所做的玄学思考不乏对形式化等问题的逻辑思维。在认识论和本体论方面,古代中国和古代希腊相比有着许多相仿的思维发展路途,如对事物的整体性、最高的存在、运动的规则等的思考。在老子思

想体系中,最能反映形式化逻辑思维的概念除了“道”等外,值得关注的还有“常”等。以“常”论,有所谓“常道”(《道德经·第1章》)、“常名”(《道德经·第1章》)、“常德”(《道德经·第28章》)、“常心”(《道德经·第49章》)等。这些概念都是对最高的、最终的存在和规则的思考。^[14]正是道家的这种思考从根本上影响了法家。韩非以为,道和法是最高的原则。“书之所谓‘大道’也者,端道也。”(《韩非子·解老篇》)“国无常强,无常弱。奉法者强则国强,奉法者弱则国弱。”(《韩非子·有度篇》)必须提及的是,“说难篇”为《韩非子》一书中逻辑性比较强的篇章。“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。”(《韩非子·说难篇》)过去对这段话多从韩非个人的心境上去认识。如果我们立足韩非的整个思想框架,也许能对此做一番新的理解。任何言说都有私下之意。只要排除私意,就能达到语言的共同层面,达到共同的认识。这是任何政治、法律要达到“治”的一种语言前提。法家所要处理的都是公共层面的东西。大家都在共同的语言和规则层面上相互交往,这是公平的和明智的。所以消除语言背后的“私利”部分,使大家以共同的准则性为前提进行言语,这就是政治法律思维逻辑的核心问题。这里告诉了人们“统治”与“言”的关系,即必须使每一种语言明确化,并使其对应于相应的事实,从而使政治统治取得明晰的手段。“人主有诱于事者,有壅于言者,二者不可不察也。”(《韩非子·南面篇》)“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。”(《韩非子·南面篇》)

可见,在中国古代的思维形式中,也有与西方古典时代哲学相仿的内容。但中国宗法社会的特点和其他文化环境制约了某些思维方式的进一步延伸。举例来讲,法家对法的逻辑上的要求就与亚里士多德法学思想对逻辑的要求有差异。法的形式上的一致性应当有现实的保证。韩非至多只

能做到宗法社会政治权力结构前提下的法的形式上的完整性。宗法社会是奠定在血缘、家族等伦理基础上的。这就导致法学思想脱不掉宗法伦理的外壳。因此，韩非的理论必然遇到人性论意义上的反抗，尽管韩非也是从人性论的角度去抨击儒家。但事实上，人性论意义上的抨击的结果是两难推理，如“性善”还是“性恶”等。

四、法出自道，又不同于道

道家没有找到最一般的道与具体的事物之间的关系。只是说道生出了“一”、生出了万物。但道和万物的共同点在哪里，却没有说清楚。法家和韩非发现了一个道理，即任何事物抽掉了具体的内容后都会在形式上有共同点。这个共同点就是“理”。“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。……凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。”（《韩非子·解老篇》）通过“理”等范畴，将道与法的形而上结构过渡到道与法的形而下结构。这个转换，首先是由“名分”问题引出的。名分问题，为各家重视。其实，这个过渡在庄子的思想中已有雏形。“是故古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁义次之；仁义已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；是非已明，而赏罚次之；赏罚已明，而愚知处宜，贵贱履位。仁贤不肖袭情，必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。”^②荀子的思维也大体如此，“故王者之制名，名定而实辨，道行而志通，则慎率民而一焉。”^③韩非处理名分问题时说，“凡听之道，以其所出，反以为之入。故审名以定位，明分以辩类。……虚静无为，道之情也。”（《韩非子·扬权篇》）而解决名分问题必然要涉及到“名”与具体事物的关系。从思想的逻辑进程看，老子讲的是自然界全体的道，有点像柏拉图的“理念”。既然是全体意义上的道，故很难说清楚它的真正意蕴是什么。韩非的过渡其实很简单，即韩非着眼于自然界具体的物。既然是具体的物，一定有该物的形式，以与另一物相区别。这种形式有时也可称作“规矩”。侯外庐《中国思想通史》第1卷指出“规矩便是法家的逻辑根据”。^{[17](P613)}在老子那里，“规矩”十分玄虚，而韩

非的“规矩”则十分明晰，具备了法的可操作性特点。于是，“在韩非那里，老子的‘无为而治’，转而为‘中主守法而治’；老子的‘去私抱朴’，转而为‘去私’、‘抱法’；老子的非仁义的思想，转而为‘言先王之仁义无益于治，明吾法度，必吾赏罚’，‘不乘必胜之势，而务行仁义则可以王，是求人主之必及仲尼’（《五蠹》）；老子的对立物同一的观念，转而为‘执一以静’。总之，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）”^{[17](P613)}。从逻辑的角度看问题，韩非有不同于老子的地方。老子割裂了一般与个别的关系，故“名可名，非常名”。同时，老子解释不了从“道生一”到“三生万物”的逻辑进程。荀子和韩非则认为，道与具体物及一般指称与特称之间都有内在的逻辑关系。所以，理、法就是道与具体事物的一种中介。伍非百在分析古代名家理论时也注意到，按照逻辑推论，同理、同名、同类者应当“古今一也”。^{[18](P834-835)}理、规矩、形式都是普遍性的东西，它们虽然不等同于道，但却是道的显现和达到道的途径。“凡理者，方圆、短长、粗靡、坚脆之分也。故理定而后可得道也。”（《韩非子·解老篇》）同时，理又分成“定理”和“无定理”。具体的事物，也就是政治家所要处理的现实世界必然要涉及“理”，或者说必定要用与“理”相关的法来治理。如果超出具体的物，就不是依靠“理”能识之，而要靠玄虚的体验来领会之。“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。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，无定理非在于常所，是以不可道也。圣人观其玄虚，用其周行，强字之曰道，然而可论。故曰：‘道之可道，非常道也’。”（《韩非子·解老篇》）这样就重新解释了老子的道，即任何事物都有形式的一面，同时形式又在具体的事物之中。所以，韩非也谈道的玄虚方面，甚至政治家可以将这种玄虚的因素转化为“术”，以达到巩固统治的目的。但其重点是法。法涉及的是具体物，它要求形式上的规范，使其具有可操作性。所谓“理定而物易割也。……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’。”（《韩非子·

解老篇》)总之要用道、全、理等结合的方法来看待万事万物和治理政治社会,((《韩非子·解老篇》)即所谓“参名异事,通一同情”。(《韩非子·杨权篇》)或者称作“有形与无形参”——法、势、术合力而用。结论是:“抱法处势则治,背法去势则乱。”(《韩非子·难势篇》)在具体操作上,术是靠近法的手段。但也要具体而论,有诡异之术,也有依法之术。“主之所用也七术,所察也六微。七术:一曰、众端参观,二曰、必罚明威,三曰、信赏尽能,四曰、一听责下,五曰、疑诏诡使,六曰、挟知而问,七曰、倒言反事。此七者,主之所用也。”(《韩非子·内储说篇上》)如果抛开具体的政治体制而只论统治者个人的政治统治之术,那么上述言论也多少反映了政治中的现实状况。当然上述的“术”在一个宗法专制政治体制和君主无制约情况下的运用,会产生与形式化平等的法制社会向背的结果。但韩非思想的闪光点是:即使在宗法制的前提下,如果有一种规范能够促使各种力量依法行事,也必然会产生特定的治理效果。这是道家源流中所不具备的思想要素,也是由法家所引申、发展出的新的政治思想要素。甚至在韩非的心目中,君王抛弃了一般的法也会垮台,所谓“释法术而心治,尧不能正一国。……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。”(《韩非子·用人篇》)

五、认识韩非思想源流对考订、评价等的意义

关于韩非的著作。陈启天曾编著《韩非子参考书辑要》^[19]一书。大致将1945年以前与韩非子研究有关的各种重要的参考文献过滤收罗一遍。陈奇猷《韩非子新校注》后有一个“附录”^{[3](P1194-1277)},功能同陈启天的著述。寻此两书提供的线索,大致能获得研究的基本史料和参考文献。容肇祖所著《韩非的著作考》一文^{[20](P653-674)}现已成为学术界研究此问题必备的参考文献。容肇祖辨别《韩非子》一书各篇真伪的方法是,先根据史书记载进行考订,然后确认“五蠹”、“显学”两篇为韩非所著,并进一步根据这两篇的学说思想推证出“难势”、“问辩”、“诡使”、“心度”等篇也为韩非所著。其他则有纵横家学说混入者、各种法家思想混入者、司马迁有记载而不能全信者、似是而非者等,不一而足。容肇祖的考证有许多启示,但问题也不少。其一,先秦

时代个人的著作本来就很乱。有些书札引起了学人的注意,留下了记载,有些则未必。所以凭记载确定真伪应有一定的范围。其二,由于前面一个证据有问题,那么以“五蠹”、“显学”两篇的学说为基准去推断其他各篇的真伪也自然有问题。即使确定“五蠹”、“显学”为真,其中的思想体系也不能仅推出“难势”、“问辩”、“诡使”、“心度”诸篇为韩非所著,而其他则有种种毛病。

如果我们根据韩非著述中的思想理出一个框架和线索,然后再研读各章节,就不难发现韩非的思想贯穿于大多数文字中间。与此同时,我们再仔细通览韩非的著作,剔除一些窜入的元素,大致可以对使用的篇章做如下三种认定:其一、各种史书中有所记载和提示的《韩非子》篇章有:“孤愤”、“五蠹”、“内外储”、“说林”、“说难”、“显学”等。其二、假定上述列举为真,那么与其中核心思想相关的篇章还有:“难言”、“主道”、“二柄”、“杨权”、“备内”、“饰邪”、“南面”、“解老”、“喻老”、“观行”、“安危”、“受道”、“用人”、“功名”、“难一”、“难二”、“难三”、“难四”、“难势”、“问辩”、“定法”、“说疑”、“诡使”、“忠孝”、“八经”、“六反”、“八说”、“人主”、“心度”、“制分”等。容肇祖对其中的几篇如“孤愤”、“内外储”、“说林”、“说难”、“解老”、“喻老”、“主道”、“杨权”等的真实性有怀疑,但笔者以为证据不足。其三,其他各篇仍有许多与《韩非子》总体思想相关的内容,可作为参考。总之,对韩非思想的研究须考订真伪与辨析源流同时进行。

对韩非思想源流的不同认识也是导致历史上各种争论的重要原因。在韩非的时代,由于其思想源流的分析始终停留在法与道的功用传承关系上,所以那时的批评带有很强烈的情感色彩。其中有表认同、表同情者;也有持妒忌、持陷害心理者,等等。^{[1](P2155)}今人在没有深入剖析韩非思想源流的情况下,也会产生许多带有情感式的批评,例如将韩非视为专横统治的代言人,一个阴谋权术家,等等。持这种态度的有郭沫若^{[21](P349, P363)}、牟宗三^{[22](P159-160)}等一大批学者。在国外也有类似的批评发生,如布迪与莫里斯合著的《中华帝国的法律》。当然上述批判都有其合理之处,但如果我们了解了韩非的思想源流,从更广、更深的角度理解了其思想的复杂结构,就会

对韩非、法家甚而中国古代的文化等有更全面的认识。确实,韩非没有解决法权至上还是君权至上的关系问题,也丝毫没有就权力制衡发表看法,这是整个文化环境造成的结果。也就是说,韩非思想中最积极的因素没有走完其逻辑的进程。在韩非的政治法律思想体系里,君主没有任何法律上的义务去为权利的获得和享受付出各种代价。在韩非看来,君主最高统治地位的取得,君主作为唯一自由者的象征,这是天经地义的事情。但正如上文已指出的那样,韩非对法的强调是同时代人中最为彻底的一位。应该讲,韩非政治法律思想中对法的权威认识,并没有在以后的政治实践中得到系统的发挥。相反,韩非关于君主的“权术”理论则一直受到历代当政者和谋士的青睐。这不能不说是韩非思想的异化和悲剧,甚至是民族文化的悲剧。如果我们不纠缠于上述传统认识,从政治科学的角度再来一番评价,也许一个新的韩非会耸立在眼前。

注释:

- ①最近有一些对法学感兴趣的学者试图重新审视道家、法家等的关系,其中涉及韩非思想源流脉络的著作有:丁原明《黄老学派论纲》(山东大学出版社,1997年版)、龙大轩《道与中国法律传统》(山东人民出版社,2004年版)等。
- ②《庄子·天道篇》。由于此篇的标点各书不同,笔者根据《诸子集成》本标点。
- ③《荀子·正名篇》,据《诸子集成》本标点。

参考文献:

- [1] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1982.
- [2] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1962.
- [3] 陈奇猷. 韩非子新校注[M]. 上海:上海古籍出版社,2000.
- [4] 吕振羽. 中国政治法律思想史[M]. 上海:上海人民出版社,1955.
- [5] 冯友兰. 中国哲学史新编[M]. 北京:人民出版社,1984.
- [6] 冯友兰. 中国哲学史[M]. 北京:中华书局,1961.
- [7] 黑格尔. 哲学史讲演录·第1卷[M]. 北京:商务印书馆,1959.
- [8] 陈鼓应. 老庄新论[M]. 上海:上海古籍出版社,1992.
- [9] 施觉怀. 韩非评传[M]. 南京:南京大学出版社,2002.
- [10] 胡适. 中国哲学史大纲[M]. 北京:商务印书馆,1927.
- [11] 胡适. 先秦名学史[M]. 北京:学林出版社,1983.
- [12] 梁治平. 寻求自然秩序中的和谐——中国传统法律文化研究[M]. 上海:上海人民出版社,1991.
- [13] 杨鸿烈. 中国法律思想史·上[M]. 上海:上海书店,1984.
- [14] 张舜徽. 周秦道论发微[M]. 北京:中华书局,1982.
- [15] 周春生. “取譬”与“是”——从判断系动词看中西方文化哲学的生成和框架[J]. 哲学研究,2003,(7).
- [16] 亚里士多德. 政治学[M]. 北京:商务印书馆,1965.
- [17] 侯外庐等. 中国思想通史·第1卷[M]. 北京:人民出版社,1957.
- [18] 中国古名家言[M]. 北京:中国社会科学出版社,1981.
- [19] 陈启天. 韩非子参考书辑要[M]. 北京:中华书局,1945.
- [20] 古史辨·第4册[M]. 上海:上海古籍出版社,1982.
- [21] 郭沫若. 十批判书[A]. 郭沫若全集·历史编2[M]. 北京:人民出版社,1982.
- [22] 牟宗三. 中国哲学十九讲[M]. 上海:上海古籍出版社,1997.

“The School of Legalists” and “The School of Taoists”: On the Source of Han Fei’s Thought on Politics and Law

ZHOU Chunsheng

(College of Humanities and Communications, Shanghai Normal University, Shanghai, 200234)

Abstract: Many scholars in China have been interested in the relationship between Han Fei, Legalists and Taoism. The central idea of this article can be described as follows: the reason why Han Fei and the School of Legalists adopted Taoism as the source of their thought is that the theory of Nothingness and Inaction from Lao Zi satisfied Han Fei’s requirement for patriarchal rule, legal-form equality and state power execution.

Key words: Law, Tao, Han Fei

(责任编辑:苏建军)