



法家政治思想中的道家哲学： 渊源与异变

费君箫

摘要:长期以来,法家思想中的道家政治哲学渊源因为法家思想的高度“经验化”特征而被遮蔽。依据观念史文本分析,自法家“势治”流派代表人物慎到开辟“援老入法”路径以来,善道引领下的“良政”一度成为早期法家理论家的理想蓝图,“道法融通”一度成为法家诸流派的研学方向。然而,法家“法治”派所开辟的“事功”倾向,逐渐遮蔽了针对法家的道家化“形而上”命题而作的探讨,再经由韩非子和李斯的“术治”改造,法家根据“因循”、“守静”、“自然”而追寻的“良道善政”的理想,转化为“幽闭群臣”的“权术督责”之道。

关键词:法家;道家;哲学渊源;异变

DOI: 10.13734/j.cnki.1000-5315.2024.0203

收稿日期:2022-11-09

基金项目:本文系福建省社会科学研究基地课题“大一统国家体制与国家生长理论”(FJ2021MJDZ001)的阶段性研究成果。

作者简介:费君箫,男,重庆人,厦门大学公共事务学院博士研究生,E-mail: 18883192309@163.com。

长期以来,儒家和法家思想的交互影响,成为研究中国早期政治思想的热点问题。不过,事实上,早期法家思想的发展,始终伴随着道家思想的发展而演变,在相当程度上,法家思想基本面貌的形成,离不开对道家思想理解上的几次转折。法家认识论的基础来源于道家,但在不同的法家思想家眼中,出现不同程度的理解,这些与此相关的理解转向,最终改变了法家思想的形成轨迹。所以,从“法家之道家”角度重新认识法家思想的形成过程,有益于从百家互构角度完整认识先秦诸子治国思想的发展路向,并为当下的传统文化研究与反思提供“先秦”中国的认识论“注脚”。

高度“经验化”,是法家思想的重要特征,其浓厚的实践指向,使得法家思想因缺失价值关怀而招致诸多批评。梁启超曾批评道:“但如道家中杨朱一派及法家中之大多数所主张,一若人生除物质问题外无余事,则吾侪决不能赞同。”^①他批评的症结,集中在法家思想未能将自身提高到精神层次,而仅仅满足于对现实世界的改造层次,如“邦之五蠹”的提出,便体现了这一“精神关怀”的缺失所导致的灾难性后果。而回望先秦法家思想的发展,我们似可发现,这一缺失,实际上根植于法家思想中本体论和认识论探讨的缺失。在先秦诸子学派中,法家带着浓厚的“入世”指向,甚至对精神生活有所贬抑^②,故而鲜见其精神生活关怀,这集中体现在韩非提出的“以吏为师”与“以法为教”的宣言中^③。

历时看来,这一法家理论最终呈现出高度的“经验化”,负载着浓郁的观念史演变内涵。在法家思想问世

^①梁启超《先秦政治思想史》,商务印书馆 2014 年版,第 228 页。

^②韩非所谓“邦之五蠹论”,实际上是将民众生活需求降至简单满足物质生活的层次,强烈反对艺术、哲学等陶冶人性精神审美的合理需求,甚至将之视为造成政治动乱的“罪魁祸首”。参见:《韩非子》,岳麓书社 2015 年版,第 178—183 页。

^③《韩非子》,第 182 页。

之初,其实并不缺乏对精神生活的本体论追问,这点集中体现在法家实践论与道家的形而上本体论相结合的充盈的轨迹中,但又随着政治实践的发展而走向异变。章太炎详细论证过韩非子引用道家哲学进行政令变革的逻辑过程,指出其与魏晋玄学对老子的理解,存在着明显差异^①。在作为“不纯之法家”代表作的《管子·形势篇》中,就有着大量“政载大道”的说理劝喻,如在《形势篇》中管子就提出:“欲王天下而失天之道,天下不可得而王也。得天之道,其事若自然;失天之道,虽立不安。”^②有学者还指出:“慎到等也可将其理解为遵从自然既成之态势。在当做后一种理解时,道家已转为法家。稷下人物中的慎到一脉和见于《管子》一书中的某些论作即是如此。”^③因此,自春秋战国以来,随着老庄哲学的深入发展,法家思想的前驱们会不可避免地到道家思想寻求终极的政治依据。在这个层面上,当我们走近法家思想,不难发现,法家思想中的诸多有利于君主专制、中央集权和富国强兵的政策,如耕战、强军、重刑等,经常会被先秦法家看作“道”的概念在政策领域中的外化。本文拟从以下三个方面讨论法家政治思想中的道家哲学渊源及异变问题。

一 法家势治观中的道家“天道论”渊源

老子在总结“天之道”时,针对漠视“势”的发展变化的情况提出批评:“持而盈之,不如其已。揣而锐之,不可长保。”^④这样的“天道论”,试图指导人们在日常生活中形成这样一种认识:各种势力此消彼长,可以“自保自存”。这样的“天道论”,进入到政治领域后,深刻地影响着早期法家的“势治”观。

而自从慎到于稷下学宫“援道入法”以来,道家的形而上认识论开始进入法家实践论维度之中。这在一定程度上反映出法家“势治”流派与道家的承袭关系。这一源自道家的“主静”向度,影响了西汉初年“黄老之学”在汉初治国实践的基本走向。《黄帝四经》云:“故执道者,生法而弗敢犯翳(也),法立而弗敢废(也)。”^⑤同时,慎到的“因循”,为法家的政策实践提供了“主道”的本体论承接,为法家思想开辟了从政策实践走向哲学阐释的“另类”发展方向。然而,在战国中期的法家思想大规模实践阶段,这一变化出现在“事功”的法家“术治”流派和“法治”流派纷纷崛起之际,法家思想的“德性”因素与形而上发展方向受到遮蔽,最终沦为推动君主“独制于天下而无所制也”^⑥的独裁权柄工具。

(一)慎到:“循道守势”

相对于《商君书》、《韩非子》等法家名篇更多围绕具体的政策制度命题的做法,《慎子》依旧没有摆脱由“不纯之法家”管子开创的驳杂先风,其篇名赋题比后世法家著作更偏向哲理思辨,强调抽象关系的建构,大有立法家之“道”,“横扫”一切的“英雄之气”。

在人性论上,慎到亦是从天道概念入手来表达他的所谓“人性论”:“天道因则大,化则细。因也者,因人之情也。人莫不自为也,化而使之为我,则莫可得而用。”^⑦这样,他就从天道的化成论,推导出“化而用之”的驭人论,与借“势”理政的理念,就理所当然地衔接起来。人性论成为慎到强调“赏罚公器”的主要依据,他进一步提出:“法之所以加,各以分。蒙赏罚而无望于君。是以怨不生而上下和矣。”^⑧这样的讨论,其实已经具有“不醇之儒”荀子所提出的“化性起伪”的含义,不同的是,后者落脚到“礼以明分”的维度,从而建构起所谓“道礼论”。与此同时,慎到也将“道”视为德、礼、法三者得以结合的本体所在,较为深刻地讨论了“道”与“法”的关系,随后因势利导,直奔“道”、“德”关系讨论:“夫道,所以使贤,无奈不肖何也;所以使智,无奈愚何也。若此,则谓之道胜矣。”^⑨在此后的《知忠》、《德立》、《君人》、《君臣》等名篇中,慎到再次系统讨论基于“道化天下”而发展出来的道与德、道与礼之间的关系。限于篇幅,不再赘述。

以上所有对“道生万物”关系的讨论,都是为了给《威德》篇开篇中的“势”之重要性进行“注解”。在该篇

①章太炎《国故论衡》,商务印书馆2017年版,第153—156页。

②管仲《管子》,房玄龄注、刘绩增注,上海古籍出版社1989年版,第13页。

③冯达文、郭齐勇主编《新编中国哲学史》上册,人民出版社2004年版,第128页。

④老子《道德经》,饶尚宽译注,中华书局2012年版,第22页。

⑤陈鼓应注译《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》,商务印书馆2007年版,第2页。

⑥司马迁《史记》,中华书局1999年版,第1988页。

⑦慎到《慎子》,华东师范大学出版社2010年版,第3页。

⑧慎到《慎子》,第7页。

⑨慎到《慎子》,第56页。

中,慎到首先提出从“天有明”和“圣人有德”两个维度推导出君主的权力来源,并论及“公天下”的重要性:“圣人_之有天下也,受_之也,非取_之也。百姓_之于圣人也,养_之也,非使圣人养己也。”^①其次,慎到基于“公天下”逻辑,推导出圣人掌握“势”是为天下,而非为自己,他如是说:“故贤而屈于不肖者,权轻也;不肖而服于贤者,位尊也。”^②他还借此机会,进一步论证君主获“势”非同寻常的意义。

慎到通过翔实的论证与丰富的隐喻,通过法家所强调的“权势”来追求一种符合天道自然规律的“良政”,具有深刻的“德性论”建构意义,旨在促使君主服从于自然规律与“公天下”的社会规范。这一建构既尊重人性的固有特质,呼吁自然向度的政治关怀,又将之上升到了君主权力的正当性讨论层面,以此规劝君主关怀民众,确保权力的公共性。

(二)韩非子:“循道重势”

如上一节所示,对君主充满劝诫意味的道势关系讨论,未能顺应战国中期的法家“事功”化倾向,一度被束之高阁。直到战国末期,韩非子才重新提及慎到关于道势关系的讨论,试图与其“抱法守势”思想实现传承。

在《韩非子·难势》中,韩非子直接与已故慎到进行“对话”,他首先援引别人批评慎到的话:“应慎子曰:飞龙乘云,腾蛇游雾,吾不以龙蛇为不托于云雾之势也。虽然,夫释贤而专任势,足以为治乎?则吾未得见也。夫有云雾之势而能乘游之者,龙蛇之材美之也;今云盛而虬弗能乘也,雾醜而蚁不能游也,夫有盛云醜雾之势而不能乘游者,虬蚁之材薄也。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。”^③这样的批评集中在有关尧、舜和桀、纣的品行好坏的问题上。批评者认为,慎到强调的“势”只是以“一时之势”来论证“势”之局限。显然,这位批评者采用了政治的稳定与动乱关系的分析框架,以此反驳慎到的“唯势”论。在他眼里,桀、纣这样的不肖君主,虽然凭借掌握权势能让贤能人物屈从,但导致的结果还是天下大乱,“势”会随之失去。所以,不能仅凭“势”来评判治乱长短,而要看君主品行好坏或是否贤能。

针对批评者的观点,韩非子假托了一个“反驳者”来表达他对慎到观点的维护。首先,他从自然论的客观之“势”出发,提出:“势治者,则不可乱;而势乱者,则不可治也。此自然之势也,非人之所得设也。”^④在韩非子看来,所谓好品行的“贤君”,也要受“势”之制约。韩非子进一步以“自相矛盾”的成语故事来阐明“贤在势中”的关系:“以为不可陷之盾,与无不陷之矛,为名不可两立也。夫贤之为势不可禁,而势之为道也无不禁,以不可禁之势,此矛盾之说也。夫贤、势之不相容亦明矣。”^⑤在这一前提下,无所不能的“贤”与随时可制约“贤”的“势”,就构成矛盾关系,所谓“贤重于势”的论断,无疑成为了伪命题。

在完成对“循道守势”原初道理的论证后,韩非子引入了“中人”客体和“以法守势”两个分析变量来发展慎到的“势治”理论。一是强调负责实际行政过程的君主,大多是“上不及尧、舜,而下亦不为桀、纣”^⑥的“中人”,所以,对于这样的君主而言,守“势”的重要性不言而喻。二是在“中人”如何“守势”上,韩非子说:“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。”^⑦他补充了慎到的理论空白,强调以“势法结合”的路径来完善“循道守势”这一命题。

韩非子对慎到理论发展转化的思考,不仅在实践落实层面上注意“事功”的承接,较深入地挖掘了“道、法、势”三者间的内在逻辑关系,还在语辞上以普及化的方式讲述抽象哲理,这一点与偏重抽象讨论的《慎子》相比,似乎有几分“特立独行”。不过,这样的讨论,依旧仅仅落脚于君主行政过程中的危机治理层面,再一次遮蔽了慎到所开辟的“因循”范式主导的形而上逻辑。故而,政治学层次分析的缺失,也是韩非子拓展慎到理

①魏徵等编撰《群书治要》,天津人民出版社2015年版,第350页。

②魏徵等编撰《群书治要》,第350页。

③《韩非子》,第155页。

④《韩非子》,第155页。

⑤《韩非子》,第156页。

⑥《韩非子》,第156页。

⑦《韩非子》,第156页。

论过程中留下的重大缺憾。同时,这样一种“管理技术”向度的讨论,也进一步使得法家思想与哲学本体论认知渐行渐远,最终沦为实用主义导向的“统治技艺”。

(三)“自存”的道家哲学:对法家权势观的影响

老子基于自存的“天道论”,被慎到引入法家后,形成了尊重人性的“化成论”,并在此基础上,将统治者掌握和稳固权力与权势视为符合“天道”的自然道理。同时,也正是基于“天道论”的指引,慎到产生了对人性“幽暗意识”的思考,试图通过“公天下”的“道义论”的建构,来提醒君主时刻牢记权力来自“天道”和“百姓”的双重给予,并以此产生一套可以防止君主权力滥用的“观念机制”。这样一种对于君主权力过度膨胀的警醒,不同于战国中晚期法家对君主德性论建构的忽略,后来成为早期法家思想努力前行的重要方向。但在制度设计上,慎到对“幽暗意识”的思考,仅仅是通过“赏罚制度”的建设来进行有限的预防,聚焦于君主对臣下的管理层面,未能对权力滥用的源头即君主的专制权力进行规约,只是将规约君主的期望寄托于“自然”、“道德”等理想层面。尽管如此,慎到对道家与法家问题的讨论,还是为早期法家思想的深化,开创了“德政”、“良政”的先河。

人事有代谢,往来成古今。韩非子接续了慎到基于道家“自存”而开辟的人性“幽暗意识”之路,并超越了慎到一味考虑“人性”的“好与坏”的窠臼。他始终将统治者的能力不足视为政治过程中随时可能出现的“危机”,并在制度设计上提出了“抱法处势”之说,即通过权势与律法制度的深入结合,来弥补统治者能力上的不足。韩非子还进一步提出诸多有助于君主巩固自身权威,推动政治走向稳定的路径。这样一种包含“制度论”关怀的理论设计,较之慎到,进入到更为“中观”的层次,发展了慎到由道家“自存”哲学而发展出来的权势运用观,但将“自存”的需求推向了极致的维度,使得君主走向了为保护权势而无所不用其极的“霍布斯丛林”状态,搁置了慎到通过“天道”、“重民”双重维度,试图规约君主的理论作为。而具有反讽意味的是,这样一种追求极端“自存”的路向,最后却在秦朝末年惨遭目不忍视的“滑铁卢”,走向“二世而亡”的终点,这是令人始料未及的。当然,这也推动了西汉初年的统治者通过黄老之学复归慎到的“重民”关怀,促使自然法则在政治治理中充分再现,铸就了“文景之治”的“睡谷传说”。

二 道家“自然”观对法家法治观的塑造

老子强调“道法自然”,实则是通过朴素的自然观,建构了一种自然之法,用以指导社会生活。这一“自然之法”的向度为法家所借鉴,成为推进政治稳定的重要理论准则。这一向度强调“自然之理”,为法家创造政治生活过程中的法治准则提供了先验基础。同时,这一“自然”向度的法治观,也来源于慎到基于“自存”前提而衍生出来的权势观,并在权力运行过程中走向不断完善。

与先秦法家在道势关系、道术关系上的系统论述相比,先秦法家的“法治”流派在道法关系上的直接讨论,可以说单薄、肤浅,且零散化、碎片化,这是因为战国中后期的法家开始向“事功”全面转向,其“法治”著作大多探讨一些经验性对策。不过,这一切也深深受到慎到所开创的基于“因循”与“德立”语境的“道法融通”路径的影响。因果轮回,到战国末期,通过韩非子的积极努力,法家又从“道法自然”的视角,聚焦道法关系。

(一)法家法治派:“自然进化”与“事功”

到战国中后期,法家思想逐渐走向朴素的“事功”路径。商鞅师从“杂家”尸子,对王道、老庄之道的治国方略谙熟于心。后人即可从典故“商鞅三见秦孝公”中窥见一斑^①。尽管商鞅和秦国统治阶级并没有选择老庄的治国路径,《商君书》的说理部分,大多也是对现实政治关系的直接讨论,缺乏对法之背后的“形而上”问题的深入辨析,但这样一种顺应追求富国强兵,进行国家争霸的时代逻辑,是通过承袭道家的“自然观”而衍生出来的。这集中体现在商鞅“先王当时而立法,度务而制事”^②的说法上。基于“自然进化”指引下的“事功”趋向,随着“秦政”的拓展与再造,在秦二世胡亥当政时期,走向极端化。尽管法家法治派在政策设计的初衷上充分考虑了自然与社会的演化过程,但另一问题是,由于对政策技巧的过分强调,最终“异化”了其政策学说背后的自然论基础,进而被独断专横的君主和媚上欺下的臣子所利用,成为满足他们私利的“欲望之

^①司马迁《史记》,第1763—1764页。

^②魏徵等编撰《群书治要》,第337页。

学”。

(二)韩非子：“道法补礼”

到了战国末期,韩非子试图在“道法自然”层面对法家与道家关系进行融通,首先给“道”的地位和作用作了一个界定:“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。”^①韩非子在这里强调了“道”的是非观对“纲纪治理”的重要性,进而从道的“不可测”与“不可量”属性,推导出君主使用刑名法度治理万事万物的重要性:“大不可量,深不可测,同合刑名,审验法式,擅为者诛,国乃无贼。”^②他据此推导出法令中“赏罚”二器作为明君治理之道的自然论与方法论基础:“是故明君之行赏也,暖乎如时雨,百姓利其泽;其行罚也,畏乎如雷霆,神圣不能解也。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。”^③他进而从法与自然的关系,作出何为“明主”的定义:“若水之流,若船之浮。守自然之道,行毋穷之令,故曰明主。”^④在此,韩非子借用道家“上善若水”典故,论述了良好君主应该具备何种领导艺术的问题。

围绕以上“界定”,韩非子从礼法的作用与不足,论述了“以法补道”的重要性,客观承认了礼的作用:“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。”^⑤同时,相对于儒家对“汤武革命”和“武王伐纣”的赞誉,韩非子更为重视君臣伦理的原则,甚至专门撰文论述忠孝问题,从“常道”角度出发进行深入论证:“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。”^⑥也正是在“道之不足”的基础上,韩非子进一步提出“以法补礼”的观念:“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。”^⑦这为后来的以“法令”行孝悌忠顺之道,做了前期铺垫。在这一过程中,韩非子试图为法家之“法治”寻求伦理化基础,以捍卫他津津乐道的“政治道德”。

(三)道家“自然”观:塑造法家法治论

道家的“自然观”最后走向庄子所倡导的“齐物论”,这在审美上契合了法家的君主专制与大一统需求,并以此深刻塑造了法家的法治认识论。战国中后期的法家,虽然有着极其浓厚的“事功”倾向和实践导向,但都十分强调从道家所开辟的“自然进化论”角度,去建立与时俱进的变革意识,并具体外化至耕战、重农抑商等具体政策法规之中。这样一种特定的政策论证逻辑,始终离不开法家思想家对“自然”概念的不厌其烦的诠释。

韩非子接续了商鞅在“自然进化”论指引下的道法关系讨论,直击礼制在社会关系调节作用上的缺失,为法令的强制关系的介入提供了理论前提。在这个意义上,法家法治理论对社会关系的调节更多被视为促使社会秩序重归“自然之道”的强制性调节,并以此弥补“礼”的作用失调。不过,这样的“自然观”,在政治路向上,更多的只是指向君主规控天下的“自然”,却对慎到的规约君主的“自然”之说“置若罔闻”。

三 道家“守静论”与法家术治理论的最终异变

老子云:“致虚极,守静笃。”^⑧这为认识“天道”提供了境界修养层次上的方法论,也为法家术治理论的发展提供了先验前提。故而,“道术关系”的讨论是导致法家政治思想中的道家哲学基础,是其走向异变的重要理论前提。而中国哲学史的研究,往往将老庄思想的一个重要特征概括为“技近乎道”,即强调道家思想的“道”,更多地通过现实生活的“技”来体现,比如,“庖丁解牛”就是对承载自然道理的“道”进行技艺实体化的典型案例。而先秦法家对道术问题的处理,也秉承了“技近乎道”的核心要旨,为道术关系的论述提供指向,具体体现在申不害和韩非子关于“守静”的相关论述中。这一观点最终导致“异变”,将慎到所开辟的“公天下”的“善道”,“异变”为有利于君主专制统治的阴暗的“权术之道”,将“权术”的宰制发挥得淋漓尽致。

①《韩非子》,第8页。

②《韩非子》,第9页。

③《韩非子》,第9页。

④《韩非子》,第78页。

⑤《韩非子》,第189页。

⑥《韩非子》,第189页。

⑦《韩非子》,第189页。

⑧老子《道德经》,第40页。

(一)申不害：“道以通术”

从申子留存下来的为数不多的文献中,我们可以管窥申子在“道以通术”问题上的逻辑构建。首先,他在论证君主“循名责实”问题上援引“天道”来说明“正名”的必要性:“有道者不为五官之事,而为治主。君知其道也,官人知其事也。”^①建基于这样的君臣之间“道事”权能的划分,申子进一步提出君主“循名责实”的“中观”方法论:“主处其大,臣处其细,以其名听之,以其名视之,以其名命之。镜设精无为,而美恶自备;衡设平无为,而轻重自得。”^②在“道以名分”的指引下,申不害所追求的“君设其本,臣操其末;君治其要,臣行其详;君操其柄,臣事其常”^③的理想君臣关系,得以逐渐形成。所谓“大体”的含义也就栖身于此。其次,在提防君主滥用权力的问题上,申不害也援引“天道”来规约君主:“有天下而不恣睢。命之曰:以天下之桎梏。天道无私,是以恒正;天道常正,是以清明。地道不作,是以常静;地道常静,是以正方。举事为之,乃有恒常之静者,符信受令必行也。”^④这是从“天道”的“公天下”本质与“天道”的“主静”向度,来为君臣各自的行为与相互关系大胆“立法”。

在以上前提下,申不害在“君臣”、“大小”等问题上不断走向终极“天道”,并以“天道守静”推导出自己的“术治”察物论,即“无事而天下自极也”^⑤。这一道术互通的理论倾向,虽由于韩国(即战国时期的韩国,领土主要在今河南南部一带)的衰败,而未能成为这一时期法家思想的主流价值,却深刻影响了战国后期同处韩国的韩非子。而战国末期诸如“疲秦计”这样的事例,也从一个侧面反映出韩国统治者刻意回避申子的“公共性”关怀的不争的事实,他们刻意将申不害变法的遗产有意裁剪,仅保留其理论中有利于君主弄权和驾驭群臣的“杂技”层面,试图使其“江河日下”、岌岌可危的政权“苟延残喘”。

(二)韩非子：“道术异变”

韩非子从自然论角度,对道家文献中的话语进行诸多阐释,将老子和庄子在本体论和认识论上所作的本原性分析作为立论根据,并通过法家的制度设计的拓展,最终彰显“术为道技”的特征。他还结合母国韩国的实际,对申不害确立的“道以通术”传统进行更为精密的策略设计与手段嫁接。

韩非子对道术融通出发点的探究,同申不害“道以通术”的逻辑原点,大体一致,即都强调道的“守静”特质——“道在不可见,用在不可知;虚静无事,以暗见疵”^⑥。在这个意义上,“以暗见疵”的“道技论”就为“术”的广泛采用,奠定了方法论基础。

有“道”作为支撑,韩非子采用大量篇幅来讨论君主统治的“技艺”,如针对臣子进言的策略,就提出:“凡说之务,在知饰所说之所矜而灭其所耻。彼有私急也,必以公义示而强之。其意有下也,然而不能已,说者因为之饰其美而少其不为也。”^⑦他也通过“道”的柔韧性,来对合理的君臣关系进行探讨。韩非子还借用道家的辩证道理,在“以奸止奸”的逻辑上,对“术以察奸”的方法予以合理化,提出诸多实践策略。

韩非子对“道术融通”的讨论,体现于“南面之术”的相关表述中:“人主欲为事,不通其端末,而以明其欲,有为之者,其为不得利,必以害反。知此者,任理去欲。举事有道,计其入多,其出少者,可为也。”^⑧显然,“道”的进退自如原则,借此“诡异地”被转化为以“术”为宗旨的得失功利取向。这一取向深刻地影响了秦朝的治国实践。在李斯的《行督责书》中,原来由慎到所开辟的“公天下”与“天道”双重规约的法家“德性”态势,如今已猝然不见^⑨。道家之“道”,更多地被悄然转化为旨在满足君主个人享乐欲望的“幽密之道”,成为服务于君主获取所谓“督责之术设,则所欲无不得矣”^⑩的“令人惬意”的权欲之道。或许,韩非子本人都没有察觉

①魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

②魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

③魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

④魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

⑤魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

⑥《韩非子》,第8页。

⑦《韩非子》,第30页。

⑧《韩非子》,第17页。

⑨参见:司马迁《史记》,第1987—1990页。

⑩司马迁《史记》,第1989—1990页。

到,在这一过程中,法家理论中的“私利性”正在一步一步地消解其原初的“公共性”。

(三)“幽暗之道”:法家政治思想的最终异变

道家对“守静”方法论的探索,原是一种试图催人复归自然常态的路径探索。在政治实践领域,慎到也打算将之转换为以追求“天道”为主旨的推动政治秩序稳定向前的发展路径,最终达到减少社会干预,促进社会自然发展的和谐饱满状态的目的。申不害接续了慎到所追求的“守静”与“无为”倾向,进一步在政治分工技巧层面提出了“无事而天下自极”的真知灼见。在这里,基于“守静”而衍化出来的“术治”理论,不但成为了君主管理臣下的方法路径,还进一步成为培育君主的责任意识和规约君主的良知义务:“有天下而不恣睢。命之曰:以天下之桎梏。”^①这也是申子从君臣分工角度对慎到的“良政”理论所进行的管理机制层面上的路径探索。

而战国末期和秦朝的法家理论家,却对慎到和申不害所开辟的“无事而自极”路向产生了价值立场上的偏离性认知,并进一步忽视权术作为政治手段的“一体两面”,最终将权术理解为君主的单方面规控和操纵臣子的所谓“帝王之术”,而非一种推进君臣分工的职能划分之“术”,故而在《韩非子》中亦产生出诸多教人谄媚、逢迎君主喜好的“臣子之术”——一种污染政治生态、破坏政治规则的术治理论。秦二世时期,李斯对法家理论的改造力度可谓“登峰造极”,标志着法家理论最终走向异变与堕落,对于秦朝灭亡,可谓雪上加霜。

这是由于韩非子、李斯对“天道”、“守静”的理解与慎到、申不害的理解大相径庭。他们将慎到与申不害所追求的“公天下”之道与顺应自然的“进化”之道诠释为旨在保持君主神秘性的“幽暗之道”。基于此,他们借用道家理论的辩证特点与概念模糊化特征,将法家理论变成了单方面服务君主的“专制天下之道”。所以,道家进入法家后,其对政治实践的影响,日益呈现出观念层次上的复杂与错位,最终为玩弄政治权术提供了诸多“留白”。而发生在秦丞相赵高与秦二世胡亥之间的“指鹿为马”的典故,也映射了秦朝统治者为满足个人私欲而制造出来的“私利性实像”,最终击穿了秦始皇通过“泰山封禅”而营造出来的“公共性虚像”。

四 结论

从慎到所开辟的“天道”与“公天下”之良政倾向,再到秦二世统治时期的君主权欲的满足之“道”,法家的政治思想,不断地从道家哲学中汲取有利于自身政策设计的根本准则。但这样一种初衷,却在法家术治理论的发展过程中发生巨大异变。韩非和李斯强化法家理论中注重君主控制社会的层面,并为迎合君主的独断专行提供了诸多可以操作且令人咋舌的宰制群臣的“谋略”。最终,法家中的道家因素,逐渐从规劝君主的“善慎之道”而走入追求隐秘幽暗的“君主治人之道”^②。在这一异变过程中,法家“势治”流派试图通过道家概念规诫君主的努力,逐渐被君主权权力无限扩张的“利维坦困境”所遮蔽。自此开始,本是遵循“道法自然”之善“道”指引下的法家认识论构建,逐渐经过韩非子、李斯等“事主谋臣”之改造,转化为以秦二世之言行为代表的“幽闭臣民”的所谓“督责之道”。这是令人遗憾的。故而,在中华优秀传统文化的创造性转化过程中,我们应切实关注中国古典政治观念中的这一类“断崖式裂痕”。

[责任编辑:何毅]

^①魏徵等编撰《群书治要》,第346页。

^②戴木茅《论〈韩非子〉中“悚惧”的逻辑展开与异化——以君主对臣属的心理震慑为核心》,《江淮论坛》2021年第5期,第105页。