



先秦至汉初道统秩序模式论辩的 符号学考察

祝东

(兰州大学国际文化交流学院,甘肃兰州730000)

摘要: 儒家道统是一种虚构的历史谱系,其在聚合轴中有意识地选择而建构的“道统”组合轴是为了建构一种知识权力系统来对抗日益强大的政治统治权力,也即被后世称之为道统与政统的争衡。通过对原始儒家、黄老学派及秦汉诸生道论与权力秩序的建构模型可知,在春秋战国以迄秦汉初期,其实存在另一意义上的“道统”理论,他们建构的秩序模型是以“道”统“政”,将君主权力纳入道的系统之下,防止君主权力泛滥。然而荀子将儒家元语言“道”置换为“君道”,在结构上将道置于君主权力之下,已经偏离了儒家先贤追求的用知识制衡权力诉求,此又为其后学在理论与实践上予以推进;而经董仲舒改造过的为专制皇权服务的儒家学说则被视为正统,外儒内法也成为历代统治者的首选,早期道统论的中断也是中国历史上没有形成真正开明君主制的深层原因。

关键词: 道统论; 权力秩序; 建模; 符号学; 语义分析

中图分类号: K232; H0 文献标识码: A 文章编号: 1672-4283(2020)03-0108-12

收稿日期: 2019-06-24

DOI: 10.15983/j.cnki.sxss.2020.0512

基金项目: 国家社会科学基金项目“先秦典籍中的伦理符号学思想研究”(16XWW002)

作者简介: 祝东,男,湖北孝感人,文学博士,兰州大学国际文化交流学院教授。

一般而言,“道统”是相对于政统及学统而言的,此牟宗三于《略论道统·学统·政统》一文中已有论述。按照学者蔡方鹿所言,道统有广义与狭义之别,广义的道统指以儒学道统论及其发展演变为主要线索,并吸收各家学派思想而成的中华道统思想;狭义的道统思想即是指有关儒家圣人之道的理论及传授系统,其中广义道统具有较强的开放性与包容性,^{[1]3}此论甚是。中国传统学术思想发展于春秋战国,轴心时代的智者面对礼崩乐坏的社会现实,从不同的立场提出了自己的救疗方法,并在交流论战中不断融合,在这一历史进程中,诸子百家都有自己的“道”论,而“道统”则是一个不断追叙和建构中形成的谱系,儒家则是其中谱系观念最强的一家。《论语·尧曰》章就已经追叙了一个尧、舜、禹递相禅让的系统,《孟子·尽心下》又扩充了这一谱系,有尧、舜、禹、商汤,以迄文王、孔子;唐人韩愈《原道》篇又进一步扩充了谱系:“尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,

文武周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。”^{[2]10}这一体系在宋代得到二程、朱熹的发展,最后逐渐建构了一个儒家主导的“道统”体系。而道统之“统”,如葛兆光所言,其实是一种虚构的历史系谱,是思想家按照某种意图对历史人物和经典思想的挑选和组合而成,以此来表达某种思想的合理性与永久性,甚至形成“真理的独占权力”。^{[3]49}由儒家学者建构出来的道统是一个重新编码的过程,也即是说呈现出来的“道统”组合轴,是主体有意识地在聚合轴中选择凸显出来的结果,其选择的背后则是知识和权力的博弈,当然不同时代背景下的道统论还有其他方面的政治文化诉求,特别是在学术思想大一统之前,也即汉武帝“罢黜百家,独尊儒术”之前,诸子百家关于知识和权力的关系模型的建构是多元共生的,如何平衡道统与治统之间的关系是关键。中国的道论,发源于春秋,成熟于战国,诸子百家在各自的“道论”中对此进行了回应和秩序模型的建构。如西比奥克所言,“模型能够被定义为想象的或(通过某物理性媒介)外在制作的形式,用来代表被称为指涉体(referent)的物体、事件、情感等”^{[4]2},而模型的建构则会对人类的认知及行为方式起到“塑造制导的反作用”^{[4]3},如通过建造的模型规范社会政治生活,这也是建模的深层意图。建模本身是一种用符号建构意义的活动,符号学称为意义之学,擅长从语义深层探析意义生成机制,能通过道统论的表层现象透析其深层意义。以下,笔者试图从儒家、黄老和秦汉诸生三个不同的道论系统中关于秩序模式的建构切入,通过符号学的理论对其背后的编码规则和深层意旨进行分析。

一、原始儒家对等级秩序模型的重塑

我们知道,西周建国的经济基础是井田制,在此基础之上的政治制度是宗法制与分封制。如王观堂所言“欲观周人之所以定天下,必自其制度始矣。周人制度大异于商者,一曰立子立嫡之制,由是而生宗法及丧服之制,并由是而有封建子弟之制、君天子臣诸侯之制;二曰庙数之制;三曰同姓不婚之制。”^{[5]232}立嫡制解决了权力继承人的问题,分封制建构了西周政权形式,宗法制构建了贵族社会内部的组织关系,“宗法制度不仅是西周春秋间贵族的组织制度,而且和政权机构密切合作着的。它不仅制定了贵族的组织关系,还由此确立了政治的组织关系,确定了各级族长的统治权力和相互关系。”^{[6]454}与宗法制配套的是丧服制、庙数制等一系列的制度,它们通过血缘关系确定统治阶层内部的高下尊卑与亲疏远近,也即是血缘关系决定的“亲亲”和由等级关系决定的“尊尊”,《礼记·大传》有云“上治祖祢,尊尊也;下治子孙,亲亲也;旁治昆弟,合族以食,序以昭穆。别之以礼义,人道竭矣”^{[7]《大传》}。“尊尊”是通过左昭右穆的制度排列尊卑,“亲亲”是通过一系列的礼仪来区别长幼亲疏,此二者被视作不可更改的正统思想“亲亲也,尊尊也,长长也,男女有别,此其不可得与民变革者也”^{[7]《大传》}。这些制度在儒家三礼文献中都可找到依据,三礼文献尽管是经战国秦汉学者之后逐渐辑纂而成,不排除后人观点的掺入,但是学界一般认为它们并非凭空杜撰。如《礼记·王制》论及庙数时指出:

天子七庙,三昭、三穆,与太祖之庙而七。诸侯五庙,二昭、二穆,与太祖之庙而五。大夫三庙,一昭、一穆,与太祖之庙而三。士一庙。庶人祭于寝。^{[7]《王制》}

《礼记·丧服小记》论及丧服指出:

亲亲以三为五,以五为九。上杀,下杀,旁杀,而亲毕矣。^{[7]《丧服小记》}

以祭祀庙数而言,天子为七,诸侯为五,大夫为三,士人为一,庶人无之,形成一种递减的等差,庙数的多寡是身份与政治地位的符号表征;于丧服而言,根据血缘关系的远近,来决定亲疏,以自己为中

心,上为父,下为子,这三辈为最亲,扩展开来,由父亲至爷爷,由儿子至孙子,推广到五辈,继续扩展,则由上可溯源至高祖,下可推流至玄孙,推广至九辈,由上而下的亲情皆是递减,丧服的轻重就是根据这种血缘关系的远近来制定。

从发生学的角度来看,礼起源于敬祖娱神,当其向下延伸到人们日常生活之中后,转化为对不同等级尊卑的分节,表达层面的礼仪仪节的分节,对应的是内容层面身份地位的分节,如赵毅衡所言,“都是能指分节造成的所指分节”。^{[8]92}以周公为首的西周初期统治者制定的一整套维护社会秩序的政治制度和文化规范,其实是充分利用了双重分节(Double articulation)的符号学原理,而“能指分节实际上是任何政治行为的首要问题”,^{[8]93}西周的整套政治文化制度后来统称为《周礼》,礼是维系统治阶层血缘出身关系的结构形式。笔者曾经指出,以周公为代表的西周初期统治者,通过“制定礼乐文化系统并不仅是调整规范社交即是等礼仪仪式,而是将人的各种符号表意活动纳入到一定的规范秩序之中,礼起到了调节人类社会内部各种行为规范和人际关系的作用”。^{[9]83}但是礼崩乐坏之后,这种礼乐制度不能再有效地维系社会政治的稳定,伴随着学术重心的下移,士人阶层开始崛起,士人阶层除了原来的群体,新的主要来源有二:其一是由贵族旁支跌落下来;其二是由平民精英上升而来,此即余英时所言的社会阶层流动带来的上层贵族下降和下层庶民的上升,而士人阶层又处于上下流动的汇合处,所以士人数量激增,由是“导致士阶层在社会性格上发生了基本的改变”^{[10]10}。这种“社会性格”的改变即是要求参与政治的权力,这点其实已有学者指出,“在孔子以来的儒家发展史上,为广民众争取政治权利便成为儒家大事的一个重要课题”^{[11]203},为“民众”争取权利恐怕有些言过其实,为士人阶层争取权利,打破权力继承的先天血缘关系,重建权力秩序模型,这才应是不断崛起的士人阶层努力的重点。

孔子幼时孜孜于礼,“孔子为儿嬉戏,常陈俎豆,设礼容”^{[12]《孔子世家》},成年之后的孔子也是因为精通礼学而为上层社会所重视,鲁国三桓之一孟僖子因为在出使楚国时“不能相礼”而羞愧,在临终的时候还命孟懿子和南宫敬叔“师侍仲尼”^{[13]《昭公七年》}。孔子亦因为明于礼学而被孟僖子视为“达者”,后亦因为这种“文化资本”而干谒诸侯,甚至跻身领导阶层,“其后定公以孔子为中都宰,一年,四方皆则之。由中都宰为司空,由司空为大司寇”^{[12]《孔子世家》}。这无异于打破了周代统治阶层建立的以先天血缘关系为基础的宗法制度,给下层社会的人以游学入仕提供了榜样。

因为习礼,给孔子带来入仕的文化资本,故而成年后的孔子推尊周礼,希望重建礼乐系统,恢复礼崩乐坏的统治秩序。然而礼究竟为何物?《左传》中对当时的看法已有载录,如“礼,经国家,定社稷,序民人,利后嗣者也”^{[13]《隐公十一年》},礼被视作治理国家安定社稷的大法,其中有一条关键的因素即是“序民人”,通过等级的分层,建立起严密的社会政治秩序,以周公为主的西周初期统治者建立的政治制度即着眼于此。但自平王东迁之后,王室对诸侯的控制逐渐丧失,从春秋五霸开始,礼乐征伐由天子出改为由诸侯出,甚至出现政自大夫乃至“陪臣执国命”的现象^{[14]《季氏》},礼不再有效调控社会秩序,传统政治秩序和伦理道德遭到破坏,而女叔齐对礼与仪的区别则是这种秩序失范的反思:“是仪也,不可谓礼。礼,所以守其国,行其政令,无失其民者也。今政令在家,不能取也。有子家羁,弗能用也;奸大国之盟,陵虐小国;利人之难,不知其私。公室四分,民食于他。思莫在公,不图其终。为国君,难将及身,不恤其所。礼之本末,将于此乎在,而屑屑焉习仪以亟。言善于礼,不亦远乎?”^{[13]《昭公五年》}这里女叔齐指出了礼的根本所在,也即保有国家,推行政令,无失其民,能够保证礼乐的分层建立的秩序的稳固性,“礼其实就是一套系统,在系统之内,各种不同的关系,都在礼的形式——礼容中表现出来,而

其意义则是隐含在礼容之中的礼义——尊卑长幼、亲疏远近的关系”^{[15]157}。鲁昭公的权力已经被三家所窃取,而他汲汲于礼容这些细枝末节,在女叔齐看来是本末倒置,礼仪某种程度上已经沦为空洞能指。

那么孔子对礼仪是否有区别性认识呢?《论语·八佾》中林放问礼之本,孔子答曰“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚”。这是从中可以看出孔子心中礼之本乃是内在尊崇与认同,反对礼仪形式上的铺张浪费,丧礼上的仪文周到,强调的是一种内化的情感认知。而《论语·阳货》中提出礼非玉帛的命题,则更是将这礼与仪进行了严格的区分,在孔子看来,礼乐需要由玉帛、钟鼓这些礼器符号来表征,但礼的意义不是玉帛钟鼓之属,意义不在场,才需要符号,符号就是用来表达意义的,但意义又不是礼器本身,这里有一个类似道家“得鱼忘筌”的过程。孔子对礼崩乐坏社会现实提出的治疗之方案便是重建礼乐制度,援仁入礼,将对礼乐制度的遵从内化为个体道德的自律,这种方案的设计当然与孔子出身下层有关,他不可能像周公那样走“顶层设计”向下逐层推进的模式。

这里我们要思考的是,孔子处理推尊礼乐重建秩序之外,是否还有其他的政治诉求?回答是肯定的。孔子弟子子夏的一句“学而优则仕”^{[14]《子张》}其实已经将儒家的这张吁求很直白地表达出来了,这句话现在看起来稀松平常,但在周代世官世禄世业的血缘政治背景下,这种观点无异于想造反洗牌。学者王亚南指出“在西周之世,世卿世禄,子就父学,世世相承,一切精神传授的手段,通在官府。”^{[16]48}无论身份、权力还是知识资本,皆是贵族阶层世袭垄断,是孔子等诸子百家的学者将知识普及下来,而由普通民众晋升士人阶层的知识分子,因为获得了相应的文化资本,自然会有其相应的政治诉求,参与政治分享权力的要求,曾经学习于儒家弟子的墨子明确提出“尚贤”的政治主张就是顺应了士人阶层的这种要求,“尚贤”的选人用人原则“打破当时‘亲贵合一’和‘世卿世禄’的用人制度,尤其具有进步意义”,^{[17]36}而孔子本人,则被视作“学而优则仕”的典型。

当然,儒家不仅树立了由学入政的样板,而且还提出了更高的精神诉求,也即对“道”的追寻。《论语·里仁》孔子谓“士志于道”,《论语·述而》孔子亦谓“志于道,据于德,依于仁,游于艺”^{[14]《述而》},《论语·卫灵公》孔子云“人能弘道,非道弘人”^{[14]《卫灵公》},《论语·泰伯》中曾子发挥师说,“士不可以不弘毅,任重而道远”^{[14]《泰伯》}。士的终极追求不是权力,而是“道”,学艺、修仁、养德的目的也是在于“道”,皇侃《论语义疏》引蔡谟之言曰“道者寂然不动,行之由人。人可适道,故曰人能弘道。道不适人,故曰非道弘人也”。^{[14]1438-1439}人可以认识道,遵循道,任重道远,士须弘毅,但道不会“适人”,是超乎人和权力之上的形而上的价值追求。这种对形而上的“道”的追求,使得儒家对权力的争取不仅仅是一个权力利益的问题,更重要的是它建构了一个比权力更高的更为抽象的系统——道,道是置于权力富贵之上的,“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也,不以其道得之,不去也”^{[14]《里仁》}。甚至“朝闻道,夕死可矣”^{[14]《里仁》},道的追求价值甚至超过生命本身。这也是后来道统与政统的争论中道统能够立于政统之上的前导,在权力秩序建模的过程中迈出了关键性的一步。

儒家亚圣孟子以性善发端,“恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣”^{[18]《告子上》}。人性本善是人天生的资质,仁义礼智是人固有的本性,儒家之道也主要是指这些品格,这也是儒家“内圣”的来源;在孟子看来,内圣是可以开出外王来的,在《孟子·梁惠王上》中孟子就已经指出了这样一条经由内圣而外王的道路,“斯天下之民至

焉”^[18]《梁惠王上》,甚至“万物皆备于我”,“上下与天地同流”^[18]《尽心上》,由天下子民的拥护到天地万物的一致共生,由内圣开出外王来,内圣是知识分子(儒家)的专长,外王(帝王)是内圣生发出来的结果,这样,内圣是第一位的,外王是第二位的。其实质就是在建模的时候,已经悄悄进行了坐标谱系的安排。在道与权的关系问题上,《孟子·滕文公下》记载孟子与景春之论辩,景春认为公孙衍、张仪乃是大丈夫,而孟子指出这些人的行为不过是“无违夫子”的“妾妇之道”,也即是他们依仗的是王权,只不过是当时的王权服务而不敢违碍而已,而孟子心中的大丈夫乃是“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道。得志,与民由之。不得志,独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫”,明确将儒家追求的“道”从权力系统中剥离出来,给予其独立性,是难能可贵的。

儒家的荀子处于战国争霸最为激烈的时代,长期的战乱动荡使得一些智者开始思考如何拿出具有现实针对性的解决方案,这其中的代表就是荀子,荀子提出礼法兼治的思想也确实是一条可行之策,但是其应用性太强,也影响到了其对“道”的界定和吁求。在《荀子·天论》中提出了“道贯”的思想:“百王之无变,足以为道贯。……故道之所善,中则可从,畸则不可为,匿则大惑。”这里荀子将儒家先圣孔子孟子形而上的“道”又逐渐拉回现实社会,历代先王不变的传统就是“道贯”,这个也即是“略法先王,而不知其统”^[19]《非十二子》中所言的“统”,也即政治措施,“道统”被置换为“政统”。这个在荀子的著作中还可找到证据,《荀子·解蔽》篇中论及诸子百家拘于一隅的错误之“道”:“由法谓之道,尽数矣;由术谓之道,尽便矣;由辞谓之道,尽论矣;由天谓之道,尽因矣;此数具者,皆道之一隅也。夫道者,体常而尽变,一隅不足以举之。”因而荀子在这里提出了他对“道”的界定,也即“体常而尽变”,按照梁启雄的解释便是“道以常为体,而极尽地变革来适应时宜和地宜(指原则性和灵活性相结合)”^[20]²⁹²这里的“道”其实就是根据不同时代背景制定的相应政治措施。而《荀子·君道》篇中则有更直接的表述“道者何也?曰:君之所道也。”将儒家追求的“道”置换为“君道”,“君之所道,谓君之所行也”^[21]²³⁷这里的“所行”即是“能群”,也即“善生养人”“善班治人”“善显设人”“善藩饰人”,皆是为君王操控的统治万民的治术,在结构上将“道”置于君主权力之下,已经偏离了儒家先贤追求的用知识制衡权力的大道,此又为其弟子韩非、李斯于理论和实践上发扬光大,而此二者又是为绝对的君主专制服务的。

二、黄老道家对道法秩序模式的建构

一般认为,黄老之学形成于战国中期,并在战国中后期广泛传播,影响到汉初的政治思想。作为学术名称的“黄老”屡见于汉初史料文献中,“窦太后治黄老言,不好儒术”^[12]《孝武本纪》“胶西有盖公,善治黄老言”^[12]《曹相国世家》“申子之学本于黄老而主刑名”^[12]《老子韩非列传》,于法家韩非也是“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”^[12]《老子韩非列传》,田叔为齐国田氏后裔,“学黄老术于乐巨公”^[12]《田叔列传》。黄老之学的兴起于田氏篡齐及齐国稷下学宫的兴盛发展的背景之下,笔者曾经指出,“田齐处于战国变法图强的关键时期,为了自身的发展,开辟稷下学宫,延揽人才,一方面通过知识阶层的论辩讲学,为自己的政治权力的合法性进行论证宣传,一方面通过知识阶层积极参政议政,力图富国强兵”,最终实现其“争天下”的目的,^[22]¹⁵⁵第一个方面促成了黄学的兴起,第二个方面促成了老学的发展,将形而上的老学转化为形而下的治术权谋,在此基础上,产生了黄老合流的发展趋势。

严格来讲,黄老合流不仅是黄帝与老子之学的融合,应该说是诸子百家的大融合,齐国稷下学宫的学风开放,兼容并包,各家相互争辩,同时兼采他家之长,如黄老道家,就兼采名法之长。具体而言,

第一次融合,其结晶有长沙马王堆汉墓出土的被学者认定为失传的《黄帝四经》,以及见于《管子》中的一些文献,如“管子四篇”等,此后还有在秦国的吕不韦周围的第二次融合,其结晶为《吕氏春秋》,淮南王刘安周围的第三次融合,其结晶为《淮南子》,有意思的是这三次融合中,起主导作用的哲学思想始终是道家的。司马迁在《史记·孟子荀卿列传》中指出“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。故慎到著十二论,环渊著上下篇,而田骈、接子皆有所论焉。”这里明确指出了黄老一系的阵容:慎到,田骈,接子,环渊等,这些学者又是以“黄老道德之术”为学习对象的,这说明黄老之学是齐国稷下学宫的官方学说,他们在学习的时候又有新的阐发,这种阐发又是以“道”为中心展开的阐释。

《黄帝四经·经法》开篇即云“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。[故]能自引以绳,然后见知天下而不惑矣。”^①这里明确开出一个“道生法”的模式,人类社会的各种具体的法度是由作为本原的道所派生出来的,道是理论层面的内容,法是方法实践层面的内容,如柳存仁所言“道是一种思想、见解、主张的原理,是理论。……因为术是方法,他是帮助把理论付之实践的具体步骤”^[23]。法的制定是从“道”这里得到的原则,而“执道者”(统治者)需要从“道”中获得相应的法来进行社会秩序的建构,于统治者而言,他们对道只能是遵循利用,而不能改变,“故唯圣人能尽天极,用天当”^[24]《经法》,统治者只能遵循天道,而不能主宰天道,道的权威性和神圣性并没有改变。这一点在下文还有申述:

故唯执[道]者能上明于天之反,而中达君臣之半,富密察于万物之所终始,而弗为主。故能至素至精,浩弥无形,然后可以为天下正。^[24]《经法》

统治者能够明于天道规律,同时能了解君道与臣道的异同,以及万物流变的内在原因,但其并不以天地万物的主宰而自主,也即是说执道者一方面掌握了道的运行规律,另一方面又尊重道的主宰权威。这里还着力探讨了权力秩序中的君臣关系问题,“战国时期,道论大致围绕君臣关系展开,此对应君臣政治之要义,毋庸置疑”^[25]⁸¹。也即是说,调和君臣关系是道论的核心议题之一,“是君臣之顺,治乱之分也”^[26]《民难》,关系到权力秩序的平衡问题。《黄帝四经》中多此多有发明“君臣易位谓之逆”,“君臣当位谓之静”,君有君之位,臣有臣之位,君臣各有其身份,“位”是对应的等级。人的任何表意行为都需要依托一定的身份才能发出,君主发号施令需要有君主的身分,同时意义达成还需要有接收者有相应的身份,如赵毅衡所言“身份是与符号文本相关的一个人际角色或社会角色。对于任何符号表意,都有一个身份的相应的问题。身份不是孤立存在的,它必须得到交流对方的认可,如果无法做到这一点,表意活动就会失败”。^[8]⁹³君臣身份明确才能保证表意活动的顺利进行,反之,“逆则失本”,国家失去生存的根本,要保证秩序的稳固性,就要做到“君臣不失其位”^[24]《经法》。由道到君臣关系,黄老道家建构了如图一这样一个秩序模型:

从这个秩序模型中可以看到,“道”是处于君主权力之上的,臣是处于君主权力之下的,这样即保证了君主对臣下的绝对掌控,同时一定程度上保留了“道”的独立性,使君主的权力没有无限放大,而是有一个相对限制,黄老道家建构的这种“符号秩序”的目的当然是为了塑造他们心中的社会秩序,使

^① 本文所引帛书原文及译文主要参考陈鼓应《黄帝四经今注今译》(商务印书馆2007年版),并参考了国家文物局古文献研究室《马王堆汉墓帛书【壹】》(文物出版社1980年版)。为彰显文义,方便阅读,对异体字和假借字不再标注原文,下同,不另注。

“符号形式与社会组织”达成一致。^{[27]143}这种秩序模型一旦植入主体意识之中,势必会“通过主体的实践维系自身的地位”^{[28]155},这也是建模的深层意识形态,这在黄老道家的残存的其他文献中亦能找到相关材料。

《管子·内业》篇中也建构了一个具有终极主宰意义的“道”:“不见其形,不问其声,而序其成,谓之道”^{[29]《内业》},《管子·心术上》亦云“虚而无形谓之道”^{[29]《心术上》},显然这是从《老子》“视之不见”“听之不

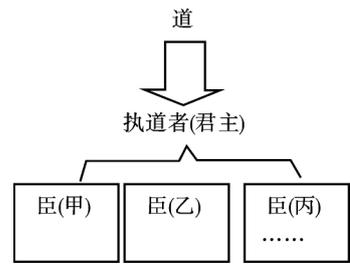


图1 黄老道家秩序模式图

闻”的道论中生发出来的,这种无声无形的道却能够“序其成”,“万物以生,万物以成,谓之道”,道化生万物,是万物的来源,而君王调控世界秩序的礼与法也是出自于道,“故礼出乎义,义出乎理,理因乎道者也”^{[29]《心术上》}①,“故事督乎法,法出乎权,权出乎道”^{[29]《心术上》},作为君王,要掌握社会秩序,只能遵循道纪,其建构权力秩序的模式也是将君权置于道之下,用道约束权力。刘全志在系统考察战国中后期知识界对“道”的诸种称谓之后指出,在经过不断的阐发使用之后,“道”不但丰富了自身的内涵,而且超越了学派的性质,成为知识界衡量万事万物的最终标准”。^{[30]202}

这一点在黄老后学慎子这里有了进一步的拓展,甚至将由道派生下来的礼法一并用来约束君权,《慎子·威德》篇有云“明君动事分功必由慧,定赏分财必由法,行德制中必由礼。故欲不得干时,爱不得犯法,贵不得逾亲,禄不得逾位,士不得兼官,工不得兼事。以能受事,以事受利”。^{[26]《威德》}此明确提出对君主权力的限制,无论是举办事业,分派工作,还是进行奖励、推广道德,都有相应的“政治规矩”,甚至君主的私欲和亲爱都有相应的约束,由道的约束到法的约束,“法之所加,各以其分,蒙其赏罚而无望于君也”^{[26]《君人》},《慎子集校集注》引慎懋赏之言“赏罚循其法,而不一人之意”^{[27]55}说的就是君主操持赏罚时有法度可依,而不是君主一人独断操控。这些都是黄老对权力秩序模式的调整扩充,尤为难能可贵的是,他们还还对天子与天下的关系进行了思考“故立天子以为天下,非立天下以为天子也”^{[26]《威德》},立天子,乃是为了表征天下,而不是以天下奉一人,天子只是天下的符号象征,进而推之“立国君以为国,非立国以为君也;立官长以为官,非立官以为长也”,莫不如此。这在黄老后学作品《吕氏春秋·贵公》中还有进一步的发挥。体现出在大一统到来之前,知识界在发挥儒道两家的道论中,试图通过终极的道来有效制衡君主权力的一些理论思考,这种思考是与当时的齐国稷下开放学风密不可分的。

《史记·孟子荀卿列传》说慎到、环渊稷下学者“各著书言治乱之事”,而齐宣王喜爱文学游说之士,慎到、环渊等七十六人“不治而议论”^{[12]《田敬仲完世家》}相对而言,他们具有一定的学术独立性,故而能在著书立说中保持学术与学者的独立性,在思考未来权力秩序的时候,试图建构一种由形上之“道”来约束权力的模式,将道置于权力之上,这种建模的努力在君子专制到来之前,显得极为可贵。

三、秦汉诸生对道统秩序模式的调整

田齐创办的稷下学宫被学界认为是百家争鸣时代的学术文化中心,《管子》一书则被视作这个中

① 郭沫若《管子集校》认为原文当为“礼出乎义,义出乎理,理因乎道”,指出“‘道’因形近误为‘宜’耳”,并指出此处与下文“事督乎法,法出乎权,权出乎道”同例。其说可取。参见郭沫若《郭沫若全集·历史编》第6卷《管子集校(二)》,人民出版社1984年版,第420页。

心争鸣交融的学术结晶。稷下之学创自齐桓公田午,经齐威王、齐宣王,历经三世,达到高潮,《史记·田敬仲完世家》记载“宣王喜文学游说之士,自如驺衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人,皆赐列第,为上大夫,……是以齐稷下学士复盛,且数百千人。”^[12]《田敬仲完世家》可谓盛极一时。但是这种盛况至齐湣王时就开始衰落,齐湣王骄纵矜功,“诸儒谏不从,各分散,慎到、捷子亡去,田骈如薛而孙卿适楚”。^[31]《论儒》强齐最终遭到燕、秦、楚等国的合谋攻打,齐湣王逃走,“燕将乐毅遂入临淄,尽取齐之宝藏器”^[12]《田敬仲完世家》,当此之时,稷下学者恐怕也是唯恐避之不及,四处奔亡,齐国亦因这次战争由盛转衰,从此,稷下之学也每况愈下。与稷下之学衰落相对的是,西边的强秦变得一家独大,吕不韦相秦时,“一反秦国独尊法家的政策,广收天下之士”^[32]²,这里面当然不乏从齐国稷下学宫过来的学者及其后学,史料记载吕不韦一度招揽门客三千人,造就了战国末年最大的学术中心,“是时诸侯多辩士,如荀卿之徒,著书布天下。吕不韦乃使其客人著所闻,集论以为八览、六论、十二纪,二十余万言。以为备天地万物古今之事,号曰《吕氏春秋》”^[12]《吕不韦列传》。《吕氏春秋》即是学术中心西迁之后的一次学术集成,然而《吕氏春秋》为秦王设计的政治方案并未被采纳,秦王政依靠荀子弟子韩非与李斯在理论与实践上推行的法家思想而一统天下,实现了政治上的大一统,但法家“一断于法”而使得“解释元语言单一”^[22]¹⁵⁸,强秦很快在农民战争中土崩瓦解,代之而来的汉朝。汉初统治者注意从秦朝的覆亡中吸取教训,充分吸收了法家因顺自然的符号思想,文帝、窦太后执政期间,皆好黄老,黄老道家成为学术主流,在江淮间,围绕在淮南王刘安周围,形成了一个新的学术中心,《汉书·淮南衡山济北王传》云刘安“招致宾客方术之士数千人”^[33],几经更名最后由《隋书·经籍志》定名为《淮南子》的这部书就是在这种背景下完成的。《淮南子》被认为是继《吕氏春秋》之后集先秦诸子百家学说之大成而为一言的一部大书。此书成书于汉武帝罢黜百家独尊儒术之前,淮南王刘安也曾经将此书献给武帝,“初,安入朝,献所作《内篇》,新出,上爱秘之”^[33]《淮南衡山济北王传》。《内篇》即是今本《淮南子》,但是,它的命运与《吕氏春秋》一样,最终为统治者所弃之不用,个中原因,前辈时贤崇论宏议,多有发明,启人良多。然笔者以为,其最根本的原因,还是在于此二书在建构权力秩序模型的时候,走的黄老一系的模式,故不为统治者所喜。

如前引司马迁之言,《吕氏春秋》是部“备天地万物古今之事”的大书,其写作目的,《吕氏春秋·序意》中亦有说明,“所以纪治乱存亡也,所以知寿夭吉凶也”,然而如何统治才能做到清平盛世?吕不韦处在秦国统一天下的前夜,其实已经卓有远见地思考了如何建立国家权力的模式,“十二纪”被视为施政纲领,而其核心则是“法天地”^[34]《序意》,《吕氏春秋·情欲》篇亦云“故古之治身与天下者必法天地也”,取法天地被认为是治天下者的必经之途,如此才能达到治世。而“法天地”其实就是取法于道,《老子》第二十五章有云“人法地,地法天,天法道,道法自然”,其逻辑顺序指向天道自然,在其建构的秩序模型中,道处于权力统治者之上,统治者只能知晓道,了解道并顺应乎道,才能有所作为,“凡彼万形,得一后成。故知一,则应物变化,阔大渊深,不可测也”^[34]《论人》。所谓“一”即是道,“天道生万物,万物得一乃后成也”,^[35]⁷⁴万物得其道而成其物,因此统治者就当“知一”,也即是知“道”,如此才能“应物变化”,“故知知一,则若天地然,则何事之不胜,何物之不应!”^[34]《论人》如此才能胜任,所以圣王要法道,“一也,齐至贵,莫知其原,莫知其端,莫知其始,莫知其终,而万物以为宗。圣王法之,以令其性,以定其正,以出号令。令出于主口,官职受而行之”^[34]《圆道》。道为至贵者,万物以道为本源,圣王法道,以出政令,并向百官发号施令,这种秩序的模式如前文图一道法秩序模型图如出一辙。作为最高统治者的“天子”是沟通天人的中介,代表着天对下民进行统治,天子因为掌握了与上天沟通的唯一渠道,形

成符号宰制权,因为真理独占故而具有至高无上的权力,“在诸子的时代,当‘道’被视作宇宙本原和支配万物的基本法则之后,‘道’与‘天’取得了一致性,‘君’应该‘体道’、‘从道’、‘执道’而行”。^{[36]153}在君权上面,有一个道的系统作为终极意义对君主权力进行约束。

如前文第二部分所言,《吕氏春秋》继承了《慎子·威德》篇关于天子与天下关系模式的思考,“天下非一人之天下也,天下之天下也”^{[35]《贵公》}。天下非为一君而设,而是天下之人共有的天下,“置君非以阿君也,置天子非以阿天子也,置官长非以阿官长也”^{[35]《恃君》},立国君,立天子,皆不是为了私阿他们,而是为了建构一套有效的政治秩序,如果君主和百官凭借权力谋取私利的话,那么“国所以递兴递废也,乱难之所以时作”就是必然的了。因此,才有《吕氏春秋·序意》中的结论“行也者,行其理也。行数,循其理,平其私”。从吕不韦及其门下诸生的政治设计来看,当然是希望君主在执政中能行天道,去私欲,这部皇皇巨著也是为了即将到来的大秦帝国建构了一种开明的政治秩序模式,然而,秦王嬴政执政之后并没有采纳,而是用了韩非李斯的短平快的法家功利理论,当然也为暴秦的覆亡埋下了祸根。

汉朝建立以后,儒道两家在争夺政治权威方面都做出了自己的努力,汉初道家甚至一度占据上风,特别是道家黄老之学,一度是汉初官方学说,文帝、窦太后等最高统治者都着意于黄老之学,这种政治取向必然影响到学术隆替,在淮南王刘安的周围,就有一批相关学者,“天下方术之士多归之”(高诱《淮南鸿烈解序》),《淮南子》就是这种背景下的产物,“其旨近《老子》,淡泊无为,蹈虚守静,出入经道”,这也是高诱序对其学术倾向的总结,基本上是符合全书主旨的。《淮南子·要略》被认为是其总纲,其中对是书的写作意图也进行了披露,“故著书二十篇,则天地之理究矣,人间之事接矣,帝王之道备矣”。探究天地、人事之理的目的是为“帝王之道”服务,也即如何建立统治秩序,这也正是汉武帝独尊儒术的大一统到来之前诸生为汉帝国的长治久安制定的理论纲领,书中可以看出诸生对儒、道、名、墨、法、阴阳五行以及黄老学术皆有采纳融合,并以道家学术思想为主,《原道训》《俶真训》《道应训》等篇皆在发明道家学术旨趣,而《精神训》《主术训》等篇章则兼采儒道诸家学术思想。

《淮南子》也承续道家思想,建构了一个生成万物、包罗万象的“道”学体系:

道始于一,一而不生,故分而为阴阳,阴阳合和而万物生。^{[37]《天文训》^①}

夫道者,覆天载地,廓四方,析八极,高不可际,深不可测,包裹天地,禀授无形。^{[37]《原道训》}

显然这种无所不包的道是将文中提及的执政者“圣人”亦囊括其中的,那么圣人——也即统治者该如何统治臣民呢?“圣人守清道而抱雌节,因循应变”^{[37]《原道训》},这里论及的“因循”正是黄老道家治理社会的法则,“黄老学者在建构秩序规则时,通过援法入道,将道家自然和谐、尊重符号域内部发展规律的思想引入秩序调控之中,强调因顺自然,反对倒行逆施”^{[22]157}。也即是说,黄老之“因循”其实不是无所作为,而是有主观的判断选择在内,含有特定的目的性,是一种引导而不是强制干涉,《淮南子·原道训》谓“是故天下之事,不可为也,因其自然而推之,万物之变,不可究也,乘其要归之趣”^{[37]《原道训》},因其自然,加以“推之”,这正是黄老道家符号思想的延续,在刘安身边的诸生看来,三晋法家的秩序调控方式,并非王者致远的方法,“夫峭法刻诛者,非霸王之业也;箠策繁用者,非致远之术也”^{[37]《原道训》}。毕竟“万物固以自然,圣人又何事焉”^{[37]《原道训》},统治者只需遵循万物自然的法则,不要

^① 原文为“道曰规始于一”,何宁《淮南子集释》援引诸家考证,指出“曰规”为衍文,参见《淮南子集释》,中华书局1998年版,第244页。

强制干预,顺从道的规律,因此“治在道,不在圣”^[37]《原道训》,明确将最高统治者排除在为治之外,其建构的秩序模式中,是将君主权力纳入建模系统之中的:

古之置有司也,所以禁民,使不得自恣也;其立君也,所以制有司,使无专行也;法籍礼仪者,所以禁君,使无擅断也。人莫得自恣则道胜,道胜而理达矣,故反于无为。无为者,非谓其凝滞而不动也,以其言莫从己出也。^[37]《主术训》

有司为臣下所为,在于对民众的控制,而其上则是君主,君主之上,还有“法籍礼仪”对其表意行为的调控,如此则君主不得为所欲为,这样则是“道胜”,道胜即返回道家的无为的秩序模式之中,这个模式可如下图 2 所示。

在其用符号系统建构的秩序模式之中,对黄老道家秩序模式进行了修订增删,如苏智所言“符号模塑的活动从来没有停止,模因随着历史的发展,其内部特征会出现消亡和创生的转换。这样就促使文化传承在模因的变化中出现转码”^[38]12。当然,这种模因没有被统治者继承,《淮南子》提供的帝王之道让位于董仲舒改造过的儒家学说,在董仲舒的秩序模型中,“惟天子受命于天,天下受命于天子”^[39]《为人者天》也即天→天子→天下众生,天子垄断了天与天下之间的沟通,这属于“因为垄断了符号信息渠道而拥有的权力”才会产生绝对权力,^[40]173 在这种秩序模型下,“王道之三纲,可求于天”^[39]《墓义》,“王道”实际止步于“天子”。

这种学说打着儒家学说的幌子,实质上“高扬君主权威,为专制皇权呐喊”,^[11]203 自然为帝王所喜欢。黄老治国的思想逐渐为礼教治国的儒家思想取代,究其原因,有学者已经指出在于黄老思想“太约束帝王个人私意而被弃置”^[41]237,可谓切中肯綮。

学者牟钟鉴曾经指出“设若秦朝以《吕氏春秋》治国,汉朝以《淮南子》经世,中国就会出现两千余年的开明君主制,历史则是另一番景象。”^[42]2 然而历史没有假设,统治者和历史都没有选择由原始儒家以及黄老和诸生建构的道统秩序模式,而最后选择了由荀子一脉传承下来的政统制衡道统的结构模型,除了封建君主专制大一统的需要,恐怕与历代士人阶层没有取得经济独立而只能靠出售知识技能谋食糊口有关,即使是相对独立的黄老学术群体,按其实质也是为齐国官方豢养,这正是其不能取得真正独立的真正原因,即是经济基础决定了上层建筑。当唐人韩愈及宋代儒家学者建构儒家道统体系,试图以道统来对抗政统的时候,中国的君主专制社会已经延续了千余年,已经是积重难返了。

四、结 语

索绪尔在研究语言学时使用了共时性与历时性两个重要概念,共时性关注某一时期内语言系统内部的结构关系,而历时性则关注语言在时间中的变异。就统治秩序而言,某一社会秩序是一个结构,结构共时性的;在这种秩序下人的表意行为是一个过程,是历时性的。统治秩序,既包括社会秩序这一共时性方面,也包括行为秩序这一历时性方面。共时性的就是结构秩序,历时性的就是行为秩序,行为秩序是在结构秩序之下的规范表意。儒家、黄老及诸生建构的统治秩序,即有共时性的结构秩序(如文中图 1、图 2 建立的结构模型),又有历时性行为秩序(如在此结构模型下人们的具体表意行为方式),但实际上这种结构秩序并没有影响到行为秩序,而是沦为空洞能指。林信华指出“共同规则的使用与遵循一方面乃是社会行动的基础,因为社会行动的前提乃是一个已经存在的共同意义

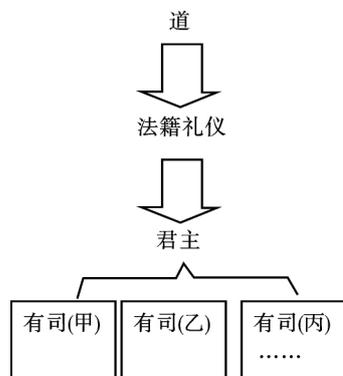


图 2 诸生道家秩序模式图

结构与规则网络,其中最重要的是语言结构。因为人类社会不同的意义世界(words of meaning)……都是在语言的抽象能力以及离开中心化的能力之上,所架构出来的共同生活秩序。”^[43]¹⁷语言符号建构的世界框架不仅影响到人对世界的认知,而且会规范人社会表意活动。借用霍尔的话语分析理论来说,从对诸生“道”论的话语分析不仅可以考察“道”的意义的产生衍变,还可以看出“道”是如何与权力相连接的,以及它曾经试图“规范行为,产生或构造各种认同和主体性”的诉求。^[44]⁵⁹而回溯道统论的编码规则及其深层意旨,我们可以看到在春秋战国乃至汉代前期,其实中国的士人阶层曾经建构了一个与后世君主专制主义不同的权力秩序模式,试图以“道”框“政”,但是这种努力最后都归于失败,个中原因,值得深思。

[参 考 文 献]

- [1] 蔡方鹿. 中化道通思想发展史[M]. 成都: 四川人民出版社, 2003.
- [2] 马通伯. 韩昌黎文集校注[M]. 上海: 古典文学出版社, 1957.
- [3] 葛兆光. 道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立[J]. 文史哲, 2006(3).
- [4] 西比奥克·德尼西. 意义的形式: 建模系统理论与符号学分析[M]. 余红兵, 译, 成都: 四川大学出版社, 2016.
- [5] 王国维. 观堂集林[M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- [6] 杨宽. 西周史[M]. 上海: 上海人民出版社, 2016.
- [7] 礼记[M]. 沈阳: 辽宁出版社, 1997.
- [8] 赵毅衡. 符号学: 原理与推演[M]. 南京: 南京大学出版社, 2016.
- [9] 祝东. 仪俗、政治与伦理: 儒家伦理符号思想的发展及反思[J]. 符号与传媒, 2014(2).
- [10] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海: 上海人民出版社, 2003.
- [11] 吴龙辉. 原始儒家考述[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1996.
- [12] 司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1982.
- [13] 左传[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [14] 程树德. 论语集释[M]. 北京: 中华书局, 2014.
- [15] 祝东. 礼与乐: 儒家符号思想的伦理进路[M]. 贵州社会科学, 2017(8).
- [16] 王亚. 中国官僚政治研究[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1981.
- [17] 谭家健. 孙中原. 墨子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2009.
- [18] 孟子[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1987.
- [19] 荀子[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [20] 梁启雄. 荀子简释[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [21] 王先谦. 荀子集解[M]. 北京: 中华书局, 1988.
- [22] 祝东. 先秦社会秩序的符号建构——以道家的自然观及其实践为考察对象[J]. 内蒙古社会科学, 2018(1).
- [23] 柳存仁. 道家与道术——和风堂文集续编[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1999.
- [24] 黄帝内经[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [25] 汪春泓. 史汉研究[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2014.
- [26] 慎子[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [26] 许富宏. 慎子集校集注[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [27] 罗德尼·尼达姆. 原始分类[M]. 汲喆, 译, 北京: 商务印书馆, 2012.
- [28] 冯月季. 从政治化到世俗化: 意识形态研究的符号学转向[J]. 符号与传媒, 2016(1).
- [29] 管子[M]. 北京: 中华书局, 2009.

- [30] 刘全志. 先秦诸子文献的形成 [M]. 北京: 中华书局 2016.
- [31] 盐铁论 [M]. 北京: 中华书局 2015.
- [32] 张双棣 等. 吕氏春秋译注 [M]. 北京: 北京大学出版社 2011.
- [33] 汉书 [M]. 北京: 中华书局 1962.
- [34] 吕氏春秋 [M]. 北京: 中华书局 2007.
- [35] 许维遹. 吕氏春秋集释 [M]. 北京: 中华书局 2009.
- [36] 庞慧. 《吕氏春秋》对社会秩序的理解与建构 [M]. 北京: 中国社会科学出版社 2009.
- [37] 淮南子 [M]. 北京: 中华书局 2009.
- [38] 苏智. 文化建构与传承中的《周易》符号模塑 [J]. 东吴学术 2017(3).
- [39] 春秋繁露 [M]. 北京: 商务印书馆 2010.
- [40] 祝东, 王小英. 人类符号文化世界的祛魅——《我的个神啊》的一种读法 [J]. 文化研究 2015(2).
- [41] 郭齐勇, 吴根友. 诸子学通论 [M]. 北京: 商务印书馆 2015.
- [42] 牟钟鉴. 《吕氏春秋》与《淮南子》思想研究 [M]. 北京: 人民出版社 2013.
- [43] 林信华. 社会符号学 [M]. 上海: 东方出版中心 2011.
- [44] 赵星植. 论话语分析与符号学研究 [J]. 符号与传媒 2017(2).

[责任编辑 杜 敏]

A Semiotic Study on the Argument of the Taoist System of the Pre-Qin Dynasty to the Early Han Dynasty

ZHU Dong

(School of International Cultural Exchange, Lanzhou University, Lanzhou 730000, Gansu)

Abstract: Confucianism is a fictional historical lineage. The “Tao” combination axis, which is consciously chosen in the aggregate axis, is constructed to provide a system of intellectual power against the increasingly powerful political power. That is, it is called the contending of a political system and political system by later generations. Through the construction models of primitive Confucianism, the Huang Lao School and the Qin and Han Dynasties power order, it is known that in the early Spring and Autumn Period and the beginning of the Qin and Han Dynasties, there was another theory of the “Tao System” in which they constructed the order model. The Tao “unification” of politics, putting monarchical power into the system of the Tao, to prevent a monarchic power flood. However, Xunzi replaced the Confucian meta-language “Tao” with “Jundao”, and put the Tao under the power of the monarch in the structure. It has deviated from the pursuit of the power of the Confucian sages to balance the power, which is the theory of later learning. Promoted in practice; the Confucian doctrine that was reformed by Dong Zhongshu for the autocratic imperial power was regarded as orthodox, and the internal Confucianism was also the first choice of the rulers of the past. The interruption of the early Taoist theory was also not truly enlightened in Chinese history. These were the underlying reasons for the monarchy.

Key Words: Taoist theory; power order; modeling; semiotics; semantic analysis