

DOI: 10.14137/j.cnki.issn1003-5281.2018.01.023

# 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

祝 东

(兰州大学 国际文化交流学院, 甘肃 兰州 730000)

[摘 要]以老庄为代表的道家自然符号思想重在遵循文化空间的内部发展规律,强调一种因顺自然的方式,反对统治者的强制干涉。黄老学者充分吸收道家自然思想,并结合其现实背景将作为自然的“道”和作为秩序规则的“法”进行整合,因道全法,贵因重权,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,稷下法家学者进一步将其引入法治理论之中,并在汉初得到应用推广,奠定了汉家基业。其深层原因正是齐法家在推求秩序规则的法律符号系统中注入了“自然”的语境变量,增加了文本解释的张力,突破了法家一断于法而缺少和谐的这一局限性。

[关键词]道家;自然观;稷下学者;法家;符号学

[中图分类号]I206.2/4;B22 [文献标识码]A [文章编号]1003-5281(2018)01-0153-07

## 一、老庄的自然观及其符号思想

老子是轴心时代的中国智者,根据其史官身份可知,老子比后来其他先秦诸子都能够更多地接触到更丰富的文献史料,史官身份的世袭制也使得他比其他诸子在文化修养上的积淀更为深厚,这些也正是老子比其他诸子能够更加透彻地了解自然与社会历史演变的深层原因,特别是老子对现存社会及其弊病的深刻洞察,使得他的哲学思想颇不同于先秦其他诸子,特别是相较于儒家先哲孔子的重建礼乐系统来规范社会秩序的政治取向,老子则站在近乎解构的立场,倡导一种“自然”“无为”的态度。而老子的这种态度与当时的社会秩序失范有着密切关系。正如孟天运所言“只是由于社会发展偏离了人的本性,社会的一些制度、规范、价值观念的

异化,使人受到了自己创造的产物控制,才出现了私欲,出现了争斗,具有了智慧,出现了诈伪,法令滋彰,奇物滋起。”<sup>[1](P.586)]</sup> 社会制度规范也好,法令、奇物也罢,都是人类文化活动的产物,而文化又是人类符号活动的产物,人应该是文化的主人,能够支配自己的创造物,但是现实生活中却是相反的景象,“人们往往拜倒在自己的创造物之下,迷失在符号的密林里”<sup>[2]</sup>。这就是异化,是人与自己的符号活动的产品形成了对立,甚至遭到符号的奴役控制。《老子》文本中充满不、无、勿、弗、毋等否定性副词,其实就是对这种异化现实的反驳。

是以圣人处无为之事,行不言之教。万物作而不辞,生而不有,为而不恃,成功不居。(二章)

是以圣人欲不欲,不贵难得之货。(六十四章)

圣人之道,为而不争。(八十一章)

[基金项目]国家社科基金重大项目“当今中国文化现状与发展的符号学研究”(编号:13&ZD123);兰州大学中央高校基本科研业务费“道家符号思想研究”(编号:17LZUJBWZY046)。

[收稿日期]2017-11-15

[作者简介]祝东,男,兰州大学国际文化交流学院副教授,硕士生导师,文学博士。

《老子》里所谓的“圣人”其实也是统治者,是“明通大道而虚静无为之君的特殊称呼”<sup>[3] [P.11]</sup>。圣人治国理政应该因顺自然,而不是依照主观想法强行推行政令法规,是顺应万物的发展规律进行引导而不是横加干涉,因此作为“圣人”能超然物外,不看重“难得之货”,黄金珠宝作为“难得之货”是其“符号意义上升的缘故”<sup>[4] [P.122]</sup>,圣人能洞穿其符号价值,进而将其降解“物化”,使之向纯然之物(金属物、石头)靠拢,同理,“不上贤,使民不争;不贵难得之货,使民不盗;不见可欲,使心不乱”(三章)都是对过度符号化现实的拨乱反正,“尚贤”乃是推崇符号化的名位,“难得之货”是物品符号价值上升的结果,这些也是引起社会民心混乱的原因,所以要否定。道家的圣王是“为无为,事无事,味无味”(六十三章)的,其实就是顺其自然,无论是行为处事还是施政治国皆是如此,唯有如此,才能有最后一章“为而不争”的结果,使整个社会趋于无欲不争的景象。

除了对异化现实的否定之外,《老子》中还多用“去”“绝”等带有否定性意义的动词,以示对异化现实的积极干预。

大道废,有人义。智慧出,有大伪。六亲不和,有孝慈。国家昏乱,有忠臣。(十八章)

绝圣弃智,民利百倍。绝民弃义,民复孝慈;绝巧弃利,盗贼无有。(十九章)

是以圣人去甚,去奢,去泰。(二十九章)

仁义、智慧、孝慈、忠臣等符号的出现,正是大道废弃的符号表征,正应了一条符号学原理——意义不在场才需要符号。正如赵毅衡先生所言“既然之所以需要符号,是因为缺少相关意义,那么符号越多,就越暴露出意义之阙如。”<sup>[5] [P.45]</sup>本乎此,我们就容易理解《老子》十九章的意思了,圣智、仁义等符号的出现,意味着大道的缺失,因此要复归大道,应该积极主动地弃置、断绝这些符号,也即二十九章所言的圣人“去甚、去奢、去泰”之行为。河上公注谓“甚谓贪淫声色,奢谓服饰饮食,泰谓宫室台榭。”<sup>[6] [P.119]</sup>声色服饰宫室之属,如果仅作意义交流和保暖居住之用,则是具有使用性的人造物,但如果作为身份地位的标志,带上了其他意义,就已经符号化。“物必须在人的观照中获得意义,一旦这种观照出现,符号化就开始,物就不再停留于‘前符号状态’中。”<sup>[5] [P.35]</sup>符号化并不可怕,可怕的是过度追求符号化,如“甚、奢、泰”,如此会挤压人类的正常生活,所以河上公又指出,“去此三

者,处中和,行无为,则天下自化”。这里又引出另外一个被老子肯定的概念“自化”,即《老子》对“自”的肯定,如自爱、自知、自胜、自化、自正、自富、自朴等。

道恒无名<sup>①</sup>,侯王若能守,万物将自化……不欲以静,天下将自正。(三十七章)

我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。(五十七章)

是以圣人自知不自见,自爱不自贵。故去彼取此。(七十二章)

关于“道恒无名”的问题,笔者曾撰文指出这其实是一个符号表意的难题,作为万事万物变化总根源和总规律的“道”是不能用符号化的“名”来表征的,因为符号化意味着片面化,这样就失去了“恒”的特征,而且万事万物一旦有名之后,也就有了区分和差异<sup>[7]</sup>,一旦名引入政治伦理领域,成为一种名分等级的时候,社会就出现了巨大的分化,这种人造分割也正是造成社会纷乱的一大源头。所以,老子认为侯王如果能顺乎自然,无欲无为,不去强制分割控制,“以自然与和谐的原则来引导社会的发展和进步”<sup>[8] [P.587]</sup>,那么民众将会自然而然地自我化育、生长、发展,唯有如此,社会才能趋于安定,所以在第五十八章借“圣人”之口再度申述“无为”“好静”“无事”“无欲”的好处,两相比较才会有“去彼取此”的结论。而老子的这种“不干涉主义”正是与当时的统治者“擅自厘定出种种标准,肆意妄为,强制推行”有关。<sup>[9] [P.283]</sup>所有这些归结起来,其实就是对“自然”的肯定,老子的“自然”其实就是自然而然、顺其自然之意。

老子提倡“无为”,无为不是不作为,《老子》中多处提出功成身退的内容,如“成功不居”(二章)、“功成、名遂、身退,天之道”(九章)、“成功不名有”(三十四章)、“功成不处,斯不见贤”(七十七章)等等,从“功成”中可知老子的思想还是“有为”的,但不是居功自傲,反而认为这是“自然如此”。“希言自然”(二十三章)亦是如此,倡导少出政令干涉而顺其自然,因为在老子看来,“人法地,地法天,天法道,道法自然”(二十五章),人→地→天→道→自然,这是一条逐层取法的规则。道以自然为法则,其实就是摒弃人为干预,遵从事物的客观规

① 本章首句依帛书本校改,帛书甲乙本皆作“道恒无名”,王弼本则为“道常无为而无不为”,高明分析当以帛书本为正。参见高明《帛书老子校注》,中华书局,1996年,第421~425页。

律 这也是道德尊贵的原因。“道之尊 德之贵 夫莫之命而常自然”(五十一章),顺任事物自然发展 而道家的“圣人”的工作也就是“以辅万物之自然而不敢为”(六十四章) 辅助万物顺其自然而不加干涉,一如车载所言,老子的“自然”其实是“不加人为任其自然的状态,仅为《老子》全书中心思想‘无为’一语的写状而已”<sup>[9]</sup> (P. 142), 可谓的论。

如果说老子从正面肯定了“自然”“无为”的话,那么其后学庄子则从反面指出了“干涉”“有为”的弊病。“故纯朴不残,孰为牺尊。白玉不毁,孰为珪璋。道德不废,安取仁义。性情不离,安用礼乐。五色不乱,孰为文采。五声不乱,孰应六律。夫残朴以为器,工匠之罪也。毁道德以行仁义,圣人之过也。”(《庄子·马蹄》)在“有为”的驱使下,产生了牺尊、珪璋、礼乐、文采、六律之属,但这些也正是以原木破坏、白玉被毁、道德被弃等为代价造成的结果,最后势必天下大乱。“及至圣人,屈折礼乐以匡正天下之形,县鼓仁义以慰天下之心,而民乃始跂跂好知,争归于利,不可止也。”(《庄子·马蹄》)统治者试图以仁义为旗号、以礼乐来约束规范人们的表意行为,结果适得其反,因为“有为”的干涉违反了事物发展的本性。“屈折礼乐,响俞仁义,以慰天下之心者,此失其常然也”(《庄子·骈拇》),以礼乐仁义为标准来教化规范世人,实际上是对人的本性的伤害,在《庄子·应帝王》中还有一个深刻的比喻,即南海之帝儵与北海之帝忽为中央之帝混沌“日凿一窍,七日而浑沌死”,混沌之死正是有为者强制干涉的结果,由此便不难理解《庄子》中一再重提“因自然”(《庄子·德充符》)、“顺物自然”(《庄子·应帝王》)、“应之以自然”(《庄子·天运》)的命题。俄罗斯符号学家洛特曼将人类文化生存发展的空间视作“符号域”,符号域中心代表着稳定和秩序,符号域边缘则被视作混乱和无序。一般而言,中心视作正项,边缘则是异项,中心与边缘是一种非对称性的对话关系,而且“对话并非形式上的,而是实质上的”<sup>[10]</sup>,中心(正项)总是试图以自己的规则来规范边缘(异项),最为关键的是,正项与异项并非绝对,而是取决于中项的偏向情况。也即是说,中心之“正项”与边缘之“异项”只是一种相对的关系,是以对方为“他者”来建构自身的,符号域不仅区隔了中心与边缘,同时又连接着二者,正如皮特·特洛普所言,“对话是符号域的本体特征”<sup>[11]</sup>。由此看来,居于中心的统治阶层以仁义礼乐来强制规范他者并非

就是正确的、符合规律的。所以,道家“自然”“无为”的意义在于“以这样一种顺之自然的方式来对话,摒弃干涉强制主义,恢复符号域内部的发展规律”<sup>[12]</sup>,遵循文化空间内部的发展规律,让域际交流的自然规律来调整人与自然社会之间的关系,求得一种平和的发展,道家自然观的符号思想也即源于此。

## 二、黄老的天道自然与秩序建构

作为学术流派概念的“黄老”屡见于《史记》之中,如司马迁认为申不害、韩非之学皆“本于黄老”(《史记·老子韩非列传》),慎到、田骈等“皆学黄老道德之术”(《史记·孟子荀卿列传》),这其中的“黄”是指黄帝,“老”则是指老子。黄老之学盛行发展与齐国稷下学术的发展密切相关,已为学界公论,但陈鼓应指出,“黄老思想的起源或可能早于稷下道家,但它盛行于全国各地而成为战国显学是因着稷下道家的倡导”<sup>[13]</sup> (P. 22)。任何学术思潮的产生发展皆与一定的时代背景有关,稷下学者选择黄老也与当时的历史背景密切相关。田氏篡齐之后,出于论证其权力的合理性、为争王称霸制造舆论,将远祖追溯至黄帝处,郭沫若、胡家聪、王葆珏、白奚等学者对此已多有阐发。据郭沫若《十批判书·稷下黄老学派的批判》考证,“黄帝”一名在古器物铭文中是从齐国《陈侯因咨敦》开始见到的,其文中有云,“高祖黄帝,迺嗣桓、文,朝问诸侯,合扬厥德”,黄帝是在齐国的统治者这里信史化的。<sup>[14]</sup> (P. 155) 黄帝与老子结缘,则可能与楚灭陈之后,陈国逃亡者投靠田氏,带去老子之学,田氏将老子“将欲夺之,必固与之”(《老子》三十六章)之类的学术思想应用到政治实践中,“以大斗出贷,以小斗收”(《史记·田敬仲完世家》),发展自己势力,最后一举篡齐。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,“夫争天下者,必先争人”(《管子·霸言》),于田齐统治者而言,通过稷下学宫“争人”,其目的在于“争天下”,因而,稷下学者实际上承担着学术与政治的双重功能。在这里,通过黄帝这一媒介将统治阶层要求的社会规则、禁忌系统导入理论系统之中<sup>[15]</sup> (P. 27), 道家的天道自然思想才能落实到实处,才具有可操作性,这

才是黄、老合璧而成的黄老之学的学术旨趣。

稷下学宫兼收并蓄,儒、墨、道、法不拘一格,诸家学者在稷下论辩交流,又有互相融合的趋势,这种学术盛景可用八字以概之:百家争鸣,交流融合。其中,融合而创新的则是黄老之学。从现存文献资料看,列入道家的人数最多,如彭蒙、田骈、慎到之属皆是,但是这些学者在进行学术活动的时候,其现实的政治目的却是相同的,即为田齐的政治发展服务。他们借黄帝之言,将高妙玄虚的老子之学拉回纷乱复杂的现实人间,将其与作为统治者黄帝的治术熔于一炉,是为刑名法术之学,所以,从稷下学者留下来的资料《管子》看,其学术旨趣是法家的,但又不同于峻刻的三晋法家。这种融合的趋势也使得后人无法将稷下学者具体归入哪一个学术派别。正如白奚所言“稷下学者们的思想体系中,都同时兼有两种或多种不同学派的思想学说,因此严格来说,他们都不是纯粹的这一派或那一派。”<sup>[16] (P.81)</sup> 在交流融合中取长补短,能够最大限度地吸收别人的长处而融合创新,正是齐国稷下之学的学术特色,黄老之学即是这种学术背景下的创新。

黄老之学结合的第一步就是将作为万物本原的“道”和作为世间万物秩序的“法”进行整合,提出了“道生法”这一理论。“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。”<sup>①</sup>(《黄帝四经·经法》)“道”作为宇宙万物运行的总规律,“法”是人类社会行为的总原则,“道生法”意味着人类社会行为的秩序法则以“道”的运行规律为指导。“法”一旦创制生成,则成为辨别事物行为曲直的准绳,不可违犯废弛。接下来,黄老学者进一步分析了如何在“道”的指导下规范秩序。

虚无有,秋毫成之,必有形名,形名立,则黑白之分已。故执道者之观于天下也,无执也,无处也,无为也,无私也。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。(《黄帝四经·经法》)

统治者在“道”的指导下,就可把握任何细微事物的形和名。“形”一般认为是事物的形体、状态等,而“名”则需要解释一下。《墨子·经说上》云“告以文名,举彼实也。”孙诒让《墨子间诂》谓“此篇‘之’字多误为‘文’,此‘文名’亦当作‘之名’。‘之名’犹言是名,与‘彼实’文相对。”<sup>[17] (P.338)</sup>《墨

子·小取》“以名举实”亦可印证。谭戒甫《墨辩发微》谓“盖凡物在未举之先为实,在既举之后为名。”<sup>[18] (P.108)</sup>姜宝昌《墨经训释》引范耕研《墨辩疏证》云“文即是名。自其出诸口者言之,则谓之名,自其著于竹帛者言之,则谓之文。”<sup>[19] (P.35)</sup>由是可知,无论“之名”还是“文名”,“名”都是表征“实”的语言符号。有一事物之形必有一事物之名(符号),正好与符号学家皮尔斯“外部世界是符号意义的主要来源”的观点趋同,合乎“世界—认知—符号”这一符号学的认知模式。<sup>[20]</sup>形名关系对应确立之后,作为语言符号的名的边界就是形的边界,而万事万物都可以在形名对应的情况下确立自己的边界,如此逆推,把握形名符号即是把握了万事万物的秩序。作为统治阶层的“执道者”所执之“道”就不再是“玄之又玄”不可见闻的东西,而落实为实实在在可以掌控的形名,但是形名又不是强制推行的秩序系统,而是“自为形名声号”,这实际上又是对老子“道法自然”的一种回应。

黄老之学结合的第二步是将老学的自然观念注入黄学的秩序调控规则之内,调控意味着干预,但干预有顺有逆。“物各[合于道者],谓之理。理之所在,谓之[顺]。物有不合于道者,谓之失理。失理之所在,谓之逆。逆顺各自命也,则存亡兴坏可知[也]。”(《黄帝四经·经法》)合于道者为“顺”,反之则为“逆”,而顺逆又关乎“存亡兴坏”,所以在《黄帝四经·经法》中明确提出了“顺治”“逆治”的概念,前者即是遵循自然规律,后者则是违背自然规律,顺则成之,逆则败之。在《黄帝四经》中,特别强调“自”“顺”“因”,这几个词也是其高频关键词。

名实相应则定,名实不相应则静。物自正也,名自命也,事自定也。(《黄帝四经·经法》)

内外皆顺,功成而不废,后不逢殃。(《黄帝四经·经法》)

名实相应则社会安定,反之则会出现纷争(“静”读为“争”),所以把名实问题捋顺了,物、名、事也就自然而然地“自正”“自名”“自定”,这也正是对前文所言老子贵“自”的肯定和回应。因而作为“执道者”,只需“夫并时以养民功,先德后刑,顺于天”

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),并参考了国家文物局古文文献研究室《马王堆汉墓帛书[壹]》(文物出版社,1980年)。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。

(《黄帝四经·十大经》)顺应天时,遵循自然规律法则,也即是“因天之则”(《黄帝四经·称》),赞助人事,如此才能“功成而不废,后不逢殃”。“因”即是因顺、顺应而不横加干扰之意,“因天时”实际上也是稷下黄老学者一再强调的内容,在《经法》和《十大经》中都曾论及这一主题。正如陈丽所桂言“所谓‘因’就是顺随外事外物以举事。它是黄老道家对《老子》雌后、反智哲学的共同转化,它构成了黄老之学的核心要素,所有的黄老学家没有不讲因术的。《管子》有静因之道,《慎子》主因循,《吕氏春秋》有贵因篇,《淮南子》尤集各家‘因’术之大成。”<sup>[21] [P. 40]</sup>

因此,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。这一方面使为道、为学高妙玄虚的老学转化为实用性较强的社会治理法则;另一方面又去掉了人为粗暴干涉的弊病,兼顾了理论的科学性和实践的可操作性,这也正是稷下法家自觉接受黄老之学并将其应用到法家社会实践之中的深层原因。

### 三、稷下法家对自然的应用反思

梁启超在论及法家思想时指出“法家起战国中叶,逮其末叶而大成,以道家之人生观为后盾,而参用儒墨两家正名核实之旨,成为一种有系统的政治学说。秦人用之以成统一之业。汉承秦规,得有四百年秩序之发展。”<sup>[22] [P. 184]</sup>这里梁任公说对了一部分,即法家参考了道家的学术思想,但是秦完成统一为什么不能持久,汉代却能有四百年基业?其实二者所承继的法家是不相同的,梁氏这里有胡子眉毛一把抓的嫌疑。《韩非子·五蠹》篇谓,“今境内之民皆言治,藏商、管之法者家有之”,明确提出了“商法”和“管法”两大法家系统,并且流传甚广,商法其实就是以商鞅为代表的三晋法家,管法则应是见存于《管子》之中的齐法家,秦是以三晋法家为指导思想的,汉用的黄老思想为指导的法家,也即齐法家思想,两者是不同的。

齐法家思想主要见存于《慎子》残篇及《管子》之中。如前文所言,田氏篡齐之后,为论证其权力的合法性,有意抬高与其有历史渊源的黄帝和老子,而稷下学者则是其理论旗手,在此背景之下形成的黄老之学自然成为田齐的官方学说,稷下学者也无不受此影响。《史记·孟子荀卿列传》谓“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。”明确指出慎到、环渊等稷下学者“学黄老道德之术”,一个“学”字不仅说明黄老之学为齐国官方之学,同时也说明诸家学者在齐地要生存发展,必须以黄老之学作为理论指导,进而在此基础上进行相关理论阐释,而一个“术”字则正好印证了前文黄老之学将老学发展成为偏向实践的治理法则的一面。这其中慎到就是用黄老之学发明法家学术较早的一位。正如郭沫若所言“慎到、田骈的一派是把道家的理论向法理一方面发展了的。严格地说,只有这一派或慎到一人才真正是法家。”<sup>[14] [P. 167]</sup>如果说黄老之学起初为齐国论证权力合法性的元理论的话,那么齐法家学术思想则是其为争夺天下的发展性理论学说。

四库馆臣纪昀指出,《慎子》一书“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、韩多称之也。”<sup>[23] [P. 1566]</sup>这里有两个重点值得注意,首先是指出慎子因任自然的思想,其次是点明慎到是道法转关的过渡人物,其学术思想间有黄老道家和法家之特征,但现残存《慎子》“差不多都是法理论,黄老的气息比较稀薄”<sup>[14] [P. 168]</sup>,亦是实情。《慎子·因循》谓“天道,因则大,化则细。因也者,因人之情也。”天道之德,如果因顺人情,则大,如果违背人情,则小。这里充分体现了慎子贵因的思想。这种思想其实有两个源头,一个是道家的自然观,另一个是齐地顺因传统。从道家自然观看,因其实就是因顺自然之意。正如许富宏所言:“因……原意指顺应自然,不加干涉,也即人应该认识、尊重、服从外界变化的规律,顺应事物发展的必然趋势。”<sup>[24] [P. 26]</sup>从齐国固有的顺因传统看,其从齐国开国理政的时候就开始了。“太公至国,修政,因其俗,简其礼,通商工之业,便鱼盐之利,而人民多归齐,齐为大国。”(《史记·齐世家》)管仲相齐的时候亦是如此。“通货积财,富国彊兵,与俗同好恶”,“俗之所欲,因而予之;俗之所否,因而去之”(《史记·管晏列传》)。齐国数代统治者皆因袭齐地旧俗,顺应自然风俗,而不加横加干涉。人有趋利避害的本性,在慎子看来,充分利用这种本性,顺势利导,即可见成效。“故用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。”(《慎

子·因循》)人都有“自为”的私心,这即是人的自然本性。统治者要注意引导利用这种自然之性,施之于人事,则会获得大用,这就是从风俗自然之“因”到政治治理之“因”,这种思想又在《管子》诸篇中得到强化。

胡家聪的研究指出,《管子》书系稷下百家争鸣的“投影”,综合了儒家、道家、法家、名家、阴阳家等学术思想,“相互影响,互补趋同,而已法家政治思想为主导”<sup>[25] [P.36]</sup>。可谓见解精到,《管子》融合了其他学派的学术思想,但其目标指向却是现实政治与治理,而这个则是法家的主要议题,《管子》中多篇论及政治与法理,诸如《牧民》《权修》《立政》《法禁》《重令》《法法》《任法》《禁藏》等,明确提出以法为治的思想,如“行法修制”(《管子·法法》)、“法立令行”(《管子·正世》)、“法法则治”(《管子·禁藏》)。作为法家,自然注重令行禁止、刑罚惩戒。如《管子·法禁》有云“法制不议,则民不相私;刑杀毋赦,则民不偷于为善。”《管子·重令》云“行令在乎严罚”,《管子·法法》谓“不牧之民,绳之外也,绳之外诛”,以上诸条皆可见出法家的严酷。但是,齐法家同时综合了儒家的仁义礼教思想,“是故圣王之教民也,以仁错之,以耻使之,修其能,致其所成而止”(《管子·法禁》),这里提出的教民、以仁安民、以耻使民的思想,则近于儒家“导之以德,齐之以礼,有耻且格”(《论语·为政》)的思想。所谓“修”,郭沫若等学者解释为“循”,整句意为遵循民众自身之能而让其有所成<sup>[26] [P.368]</sup>,符合齐法家融合儒道诸家之学的实际情况,“循”,即遵循、因循,也是顺自然之意。

齐法家的法治思想绝不同于三晋法家纯从统治者立场出发来统一民众的行为,而是从民众的本性出发,顺其自然,“居民于其所乐,事之于其所利,赏之于其所善,罚之于其所恶”(《管子·禁藏》),充分利用民“所乐”“所利”“所善”“所恶”的自然本性来引导管理,“围之以害,牵之以利”(《管子·禁藏》),用民众所“害”(如刑罚)来约束他们,用民众所“利”(如名位)来诱导他们,皆是先肯定人的趋利避害的自然本性,然后因势利导,这是《管子》的因术,与慎子同出一辙。

在稷下法家看来,“明君”除了重“因”,还要知时变。“随时而变,因俗而动”(《管子·正世》),这里提出的“随时而变”即是政令法规要权衡时代背景和具体的语境,这其实就是重“权”的思想,在《管子·五辅》中论及的德、义、礼、法、权五种辅国

理政的措施中,权居其一,只知道法还不行,还需知“权”,权衡的内容即是“三度”,即“上度之天祥,下度之地宜,中度之人顺”,在采取行动之时需要考量天时、地利、人和诸方面的因素,审时度势,采取相应行事,而“事督乎法,法出乎权,权出于道”(《管子·心术上》),事物及行事必须以法作为检验标准,法又要经过慎重的权衡来制定,权衡的标准和依据就是“道”。权即是权变,语境变换,则更换表意方法。而权出乎道,说明根本在于“道”,法家在调控秩序的时候,如果一味注重秩序的整齐性而缺少权变,则太过僵硬,民众难以适从,甚至会引起反感和反抗,所以齐法家是因道全法。根据自然和时势采取相应的秩序规范,这一点与三晋法家有很大的不同。司马迁《史记·太史公自序》援引其父司马谈论法家之语谓其“严而少恩”,即是指出三晋法家过于严酷而缺少变通。所以,学者王葆珪将其与齐法家比较之后指出“似以秦法家最为严厉苛刻,齐法家最为开明宽容。”<sup>[27] [P.6]</sup>“黄老学派认为法律必须因顺民心与人情,而秦法家则看重刑法之‘无情’的一面。”<sup>[27] [P.2]</sup>我们知道,儒家在礼的秩序之中增加了“乐”的因素,才能和谐统一,但是三晋法家学者“严而少恩”,缺少儒家之“乐”所产生的和谐润滑因素。正如日本学者谷中信一所指出的“法,一直以来,都只是以秩序的建立和维持为目的而发挥着作用。法必须以背后的权力所具有的强制性为支撑……法家必须直面法的思想本身所带有的局限性……其缺少的决定性的东西,正是和谐这一理念。”<sup>[28] [P.249]</sup>礼和法都是维护社会秩序的工具,社会要有秩序,但秩序不能太僵硬,需要弹性和张力,所以礼后面要辅之以乐,“乐合同,礼别异”,既要有差别秩序,又要和谐稳定,这是儒家的社会治理的理想路径。

司马谈《论六家要指》谓“法家不别亲疏,不殊贵贱,一断于法,则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计,而不可长用也。”(《史记·太史公自序》)这里讨论的法家实际上是以商鞅、韩非为代表的三晋法家,他们代表新兴地主阶级改革派,主张变革的是传统的以先天的血缘关系为纽带建立起来的亲疏、贵贱社会规范系统,建立以农战军功为主的新型官僚爵位政治秩序,以“法”指导评判行动的元语言,很明显,这种制度是有缺陷的,“可以行一时之计,而不可长用”,三晋法家的事功倾向使秦国在战国纷争中能一枝独秀,夺取天下,但是“一断于法”却缺少张力,也即解释元语言单一。

秦二世时,在大泽乡揭竿而起的陈胜吴广是因为“失期,法皆斩”(《史记·陈涉世家》),促使他们冒死起义的原因就是因为秦法的严酷。“一断于法”而不考虑语境变量,而后者正是齐法家贵因重权所体现出来的特征,汉初统治者崇尚黄老之治,其实是对稷下法家自然符号思想的运用,也是开出汉家四百年基业的关键所在,这正是以稷下学者为中心的齐法家对中国的文化历史贡献。

#### 四、结语

孟天运指出,儒家的礼和仁“承载着两种价值目标,这就是秩序与和谐,礼是外部行为规范,仁是内部性情的原则,‘礼’主要是强调秩序,‘仁’主要是强调和谐”<sup>[1](P.354)</sup>,相较而言,法家给人的感觉则是僵硬冷酷的,而实际上这只是三晋法家给人的片面印象。在本文系统考察自老庄道家自然符号思想及其对黄老学术思想的影响基础之上,我们已经看到,在黄老学术思想影响下的齐法家的符号秩序系统与三晋法家是不同的。其实已有学者研究指出,以《管子》为代表的齐法家思想与三晋法家有两点显著的不同,其一是齐法家吸收了流行齐国的道家思想,用道家哲理论说法家政治,寻找法家形而上学上的依据;其二是齐法家同时受到来自其近邻邹鲁之地的儒墨思想的影响,论证了礼法并用的必要性,以此区别与阴冷的三晋法家<sup>[16](PP.219~220)</sup>,突出了齐法家重礼乐教化的一面。然而两者最大的不同,应该还是齐法家对黄老学术思想的吸收,因道全法,给严酷的法律符号系统注入“自然”的内容,增加了其文本解释项的张力,同时贵因重权,也适当增加了法律符号系统中的语境变量,这是法家不同于儒家乐教理论的另外一种稳定社会秩序的方法论。

齐法家甚至将执道者纳入道法系统之中,便于在理论制度上约束君主的绝对权力。如《慎子·威德》谓“故立天子以为天下,非立天下以为天子也;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。”天子、国君、长官皆是为天下、诸侯国等政治治理服务的,而不是为了阿谀天子、国君才去治天下、国家。正如徐汉昌所言“明君言行皆须合法,而官吏以能授事,以事受利,上下守法,则私心不起,而怨不生,国家自然太平。”将君主纳入道法系统之中,君权也会受到“道”这一符号系统的约束。以笔者愚见,后来中国知识分子

的“道统”观念或多或少地会受到这个观念的影响吧?当然,这是另外一个话题,还有待进一步的探求考证。

#### [参考文献]

- [1]孟天运.先秦社会思想研究[M].北京:人民出版社,2012.
- [2]祝东.《道德经》:秩序失衡之际的符号反思[J].中外文化与文论,2015(3).
- [3]辛占军.老子译注[M].北京:中华书局,2008.
- [4]祝东.先秦符号思想研究[M].成都:四川大学出版社,2014.
- [5]赵毅衡.符号学:原理与推演[M].南京:南京大学出版社,2016.
- [6]王卡.老子道德经河上公章句[M].北京:中华书局,1993.
- [7]祝东.去符号化:老子的伦理符号思想初探[J].社会科学战线,2016(8).
- [8]刘笑敢.老子古今:五种对勘与析评引论[M].北京:中国社会科学出版社,2006.
- [9]陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2003.
- [10]彭佳.对话主义本体:皮尔斯和洛特曼符号学视域中的文化标出性理论[J].符号与传媒,2015(2).
- [11]皮特·特洛普.符号域:作为文化符号学的研究对象[J].赵星植,译.符号与传媒,2013(1).
- [12]祝东.论《老子》的“自然”符号思想[J].河南师范大学学报(哲学社会科学版),2017(4).
- [13]陈鼓应.黄帝内经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [14]郭沫若全集·历史编(卷二)[M].北京:人民出版社,1982.
- [15]曹峰.近年出土黄老思想文献研究[M].北京:中国社会科学出版社,2015.
- [16]白奚.稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998.
- [17]孙诒让.墨子间诂[M].北京:中华书局,2001.
- [18]谭戒甫.墨辩发微[M].北京:中华书局,1964.
- [19]姜宝昌.墨经训释[M].济南:齐鲁书社,2009.
- [20]薛晨.认知科学的演进及其与符号学关系的梳理[J].符号与传媒,2015(2).
- [21]陈丽桂.汉代道家思想[M].北京:中华书局,2015.
- [22]梁启超.先秦政治思想史[M].北京:商务印书馆,2014.
- [23]纪昀.钦定四库全书总目[M].北京:中华书局,1997.
- [24]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.
- [25]胡家聪.稷下争鸣与黄老新学[M].北京:中国社会科学出版社,1998.
- [26]郭沫若全集·历史编·管子集校[M].北京:人民出版社,1984.
- [27]王葆琰.黄老与老庄[M].北京:中国人民大学出版社,2012.
- [28]谷中信一.先秦秦汉思想史研究[M].孙佩霞,译.上海:上海古籍出版社,2015.

(责任编辑 李静丽)