

【哲学研究】

作为黄老学人性论的“人情模式”及其秩序*

姚裕瑞

摘要:黄老学对于人性的讨论主要围绕“人情”概念而展开。黄老学所说的“人情”,既是指人先天具有的自然情感、好恶,“趋利避害”和“自为”的本能,也是指百姓各自不同的智慧、能力,以及人与生俱来的正当的欲望。黄老学相信这些情感、利害、欲望、能力等是人性中最为真实的内容,它正视人性的幽微、复杂,承认人情并没有那么纯粹。对于这些真实情感、利害、欲望等的发现、因循乃至利用,还成为黄老学构建良好政治制度尤其是“法治”和官僚制度的基础。对于黄老学“人情”概念的探究,既展示了黄老哲人对于人本性的独特的构造和看法,也说明了黄老学坚持法律的统治并期望一种制度理性和法律共同体理想的人性根据。

关键词:黄老学;人情;人性

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)06-0102-07

对于什么是人的本性和存在方式以及如何去看待这种人性,不同的思想传统、同一传统的不同学派乃至同一学派之中,都有不同的设想和答案。在早期中国的思想传统中,不少哲人都有过对于人性的丰富表达和思考,他们还把这些思考运用到了伦理政治学说中,使之成为构建良好政治秩序和共同体生活的基础。在广义的中国哲学的人性论谱系中,道家哲人对于人性的讨论同样是十分独特和让人印象深刻的,如已被我们注意到的老子的“德”(德性)、“自然”等观念,以及《庄子》一书中对于人性之“真”和“天真”之“德”的讨论。^①这里笔者想讨论的是黄老学哲人提出的并且同他们的时代产生了强烈共鸣的人情模式和人性观,而这在很大程度上却被我们遗忘了。

过去我们很少关注黄老学的人性和人情问题,这一方面是因为,黄老学的确很少使用“性”或“人性”的概念;另一方面也因为,我们常常对黄老道家抱有十分强烈的现实性或外在实用性的印象,这大概不难解释我们会长期忽略黄老学人性问题。^②但是,黄老学其实并不缺乏对于人的内在本性和本质

的观察,虽然这些观察并不是围绕着“人性”的概念,而是围绕着“人情”概念而展开的。更准确地说,黄老学是以“人情”而不是“人性”为核心来探讨人的本性问题。围绕着“情”或“人情”的概念,黄老学建立起了十分系统和成熟的人性学说,而且这种人性学说不仅与儒家的“性善论”和“性恶论”有着本质的区别,也与道家老子、庄子的人性立场有着明显的分歧。为了充分把握黄老学的人性理论和中国古代人性谱系的完整面貌,对于其中所见的“人情”概念进行专门和系统性的研究,就不仅是可能的,也是非常必要的。

什么是黄老学所说的“人情”呢?就思想内容和实质看,黄老学说的“人情”,既是指人与生俱来的自然“情感”和“好恶”,也是指人“趋利避害”的生理本能和各种各样的“欲望”“欲求”,以及百姓先天具有的各自不同的“智慧”和“能力”。对于这些“情感”“利害”“欲望”和“能力”等,黄老学认为它们不仅不是“恶”的或需要改变的因素,而且恰恰是人性中最为真实和本质的内容。这样的认知或许出乎我们的意料,因为过去我们对中国古代“人情”或

收稿日期:2020-11-28

* 基金项目:北京大学“大成国学基金”研究生奖学金资助项目。
作者简介:姚裕瑞,女,北京大学哲学系博士生(北京 100871)。

“人性”保留的总是十分乐观、积极的印象——无论是儒家所说的“性善”“仁义之情”还是庄子讨论的人性“质真”和“真情”——我们还把这种道德性或理智性的人性,看成是中国文化重视“人治”和“德治”的根源。如一种常见的说法认为,正是由于中国文化特别相信人性之“善”才使得中国传统中没有开出“民主”和“法治”,相反的由于西方文化认识到了人性之“恶”(尤其是基督教传统所说的人的“原罪”)才从中产生了防范和约束人的法律制度。^③对于这种先入为主的印象,需要适时地加以调整了。黄老学对于“人情”的讨论,将证明中国传统中不止有“性善论”和“性恶论”这种单一的人性模式,更何况“法治”或“德治”也不依赖于单一的“性恶”或“性善”模式。早期中国哲人更准确地说是黄老道家,有着对于人性幽微独特的洞察和思考(但它并不是西方意义上的“性恶论”),并且正是基于这些真实而细腻的人性刻画,提供了建构“制度”和“法治”的另一种方式。

现在笔者立足于已有的研究,充分依据黄老学传世文献并结合新出土简帛文献^④,整体考察一下“人情”概念在黄老学中的具体含义和用法,以此来看一看黄老学围绕“人情”究竟对人性做出了怎样的设计,赋予了人的本性哪几个方面的真实内容,以及这些设计是如何融入它们的制度理念之中,并由此期望一种建立在法治和官僚制基础上的制度理性和法律共同体理想的。

一、“人情”:好恶、情感及人的真实性

黄老学赋予“人情”概念的第一个含义,是指人与生俱来的自然的情感与好恶。为了对黄老学“人情”概念所表达的“情感”意义进行更加深入的了解,我们首先需要对“情”字在黄老文献中的用法稍做梳理。

黄老学很少使用“性”或“人性”的概念,但这并不代表黄老哲人就没有关于人性的界说。事实上,黄老学是使用“人情”而不是“人性”概念来立论的,黄老学所说的“情”,其基本含义就是“性情”之“情”。^⑤在早期思想文献中,“性”和“情”大概并没有十分严格的界限。在荀子看来,如果说“性”是指人天生具有的状态和本质,那么“情”就是“性”所次生的、“性”的质地和内容。与荀子的看法略有不同的是,黄老学虽然也将“性”“情”连用,但在更多的

情况下,它是直接用“情”的概念来代替“性”的概念的。换言之,“情”才是黄老学最为核心的人性范畴,而且“人情”直接就是“人性”本身。黄老学把“情”提升为人性理论中最为首要和第一义的概念,而“性”的概念则退居到了次要的位置上。

黄老学为什么要用“人情”而不是“人性”来描述人的本性呢?《吕氏春秋·重己》的一段话透露出了“情”的另一层含义:“人不爱倖之指,而爱己之指,有之利故也……有慎之而反害之者,不达乎性命之情也。”所谓“达乎性命之情”,高诱解“情”作“理”^⑥,“情理”亦可说“情实”,即把“情”看作“实际”“实情”或“质实”之义。用“情”来表示“实情”,这大概是早期文献中一种常见的用法。^⑦而《吕氏春秋》又把“实情”与人的“性命”联系在一起(“性命之情”),这表明它所探讨的“真实”,就是对入最真实的性情或最真实的生命的描述。由于“情”与“实情”“真实”等含义联系在一起,也由于“情”更容易表达人性的“真实性”或者说人真实的生命,因此“人情”不仅成为描述人性的概念,它直接就是“性”本身。黄老学每每以“人情”讨论人性,大概正是因为“情”的概念突出了人性的真实内容。它反复追问这一真实内容是什么、什么才是人性的本来面貌以及什么才是人最高的真实。它不再是把“善恶”视为人性的核心问题,而是力图在一个本真的空间里对人性做出更加真实的观察和界定。

进一步的问题是,这一“人情”即人性的真实内容或本来面貌具体是指什么。过去有一种观点认为,早期中国思想中的“情”皆为“情实”之义,而与“情感”无关。^⑧强调“情”所具有的“情实”含义当然有一定的合理性,可问题在于,只揭示“人情”具有的“真实”含义而不进一步说明这一真实的人情究竟是什么,我们仍然不能对黄老学的人情模式有一个准确的理解。在更加广泛的黄老学文献中,我们发现,黄老学所说的“人情”不但具有“情感”的意义,而且好恶和情感还被看作人情最为重要的内容。如《尹文子》说:“世俗之人,闻誉则悦,闻毁则戚,此众人之大情。同己则喜,异己则怒,此人之大情。”^⑨所谓“大情”,是指人情之根本或者说最本质的人情。《尹文子》以“悦”“戚”“喜”“怒”为“大情”,可见情感被看作最重要的人情。《管子·权修》也提到:“人情不二,故民情可得而御也。审其所好恶,则其长短可知也;观其交游,则其贤不肖可察也;二

者不失,则民能可得而官也。”^⑩过去我们往往把先秦文本中的“民情”解释为“民众实际的情况”,而《管子·权修》则透露出这一实际情况究竟是指什么。按照《管子》的说法,百姓的喜好和厌恶并没有什么两样,统治者通过了解这一共同的好恶,就可以掌握“民情”。换言之,“御民情”正是以“审好恶”为内容,“民情”虽是指“百姓实际的情况”,但同时也是说“百姓所存在的情感和感情”——前者是对客观事实的描述,后者则带有主观的感受,它强调的是百姓从内心流露出的感情、情绪、意愿和感受。

需要指出的是,上述所说的“情感”并不是精神性的价值、情怀或道德情感(如孟子说的“恻隐”“是非”“羞恶”之情),而是与人的本能、好恶、情绪等联系在一起的天然情感。它既包括人先天具有的稳定性的“好恶”即喜好、厌恶之情,也包括由“好恶”产生的瞬间性的情绪、感受或激情。在黄老学看来,人们总是会因为这些感受、情绪而表现出多种多样的心理和行为表征。虽然这些情绪看似是瞬间的或不稳定的东西,却是人性固有的真实流露,我们无法忽视或违背这些情感的自然表达,它们也构成了人之所以为人的本质。

黄老学从不试图贬低和否定这些复杂的情感状态和表现。《尹文子·大道下》:“贫则怨人,贱则怨时,而莫有自怨者,此人情之大趣也。然则不可以此是人情之大趣,而一槩非之,亦有可矜者焉,不可不察也……怨人者,苦人之不禄施于己也,起于情所难安而不能安,犹可恕也。”^⑪人在贫困之时总会产生“怨人”“怨时”的自然情感,这种情感固然说不上是道德的或善的,却也无可厚非,因为“怨”来源于人真实客观的处境;既然情感总是人不得已的处境,那么我们与其去否定或指责它们,不如去同情地正视它们。

统治者更应当充分利用和考察百姓真实的情感。对于百姓好恶——如富贵、贫贱、生育、安乐等,统治者应当感同身受地去体察和满足这些情感诉求。^⑫唯有与民“同苦乐”和“同逸劳”,百姓才会真心拥护和爱戴他们的君主,才不至于陷入“君位替矣”的祸患和危机。正是基于对人的自然情感的细腻观察,黄老学不仅对人性做出了更为真实和本质的界定,也对“人性”和“制度”的关系给出了一份独特的说明。“法治”的建构不仅不是来源于对人性之“恶”的防范或约束(如西方传统中所说的“法律”

和“原罪”的关系那样),而且恰恰是出于对“人情”之“真”的因循和利用。换言之,制度的建构需要以人的真实情感为来源,而且人的好恶和感情恰恰构成了制度尤其是“法治”正当性的根据。这正是黄老学人情模式的第一个方面。

二、“人情”与利害、自为及赏罚的依据

黄老学所说“人情”概念的第二个含义,是指人们对于“利益”的追逐和对于“不利”与“有害”的避免。在上文中,我们对黄老学“人情”概念所蕴含的“情感”意义做了一个初步的说明,而在人类的诸种情感中,对“利害”的好恶之情,又被视作是最重要和核心的情感。如《管子》提到:

民之情,莫不欲生而恶死,莫不欲利而恶害。^⑬

夫凡人之情,见利莫能勿就,见害莫能勿避。^⑭

对于这些趋“利”避“害”的本能倾向,黄老学还用了一个更为一般化的术语——“自为”来概括:

不受禄者,天子弗臣也;禄薄者,弗与犯难。故以人之自为,[□□□□□□□□]。^⑮

所谓“自为”即“为自己”,为自己的“利害”而考虑,它和“为人”或“为我”(“我”指统治者)相对。人人都是“自为”的存在,人的行为总是为满足自身需要而追求利益,也为了自我保护而逃避灾祸。黄老学不能设想没有利益所驱动的人的行为,也不能设想人会做出不符合“自利”“自营”的选择。对此《管子·形势解》形象地比喻说,“民利之则来,害之则去;民之从利也,如水之走下,于四方无择也”,虽然《孟子·告子下》曾说人对“善”的倾向就如同“水之就下”,但这里黄老学却告诉我们,人对于利益的天然倾向才如同“水之就下”“火之就燥”。^⑯

不仅每一个人都是“自利”“自为”的单独个体,而且由这些个体所组成的社会也是一个利害关系所维系的社会。人与人之间都是“自利”“自营”的关系,具有亲缘关系的兄弟如此,夫妻关系亦然^⑰,最令人吃惊的是父母和子女之间也不例外。即便是至亲至爱亦免不了利益算计和较量,更何况那些毫无血缘关系的君臣和官僚呢?黄老学反复提醒人们不要对人伦关系抱有过道德或仁爱的假设,因为社会运行的本质就是一种利害关系,不管远近亲疏都会因财富而聚合起来,也会因贫困而分开。

黄老学以“自利”来定义个人和社会关系的实质,这在整体上可以说是一种人性“自私论”或“利己论”。不过,对于这种自私、自利的人性,黄老学却并不以“恶”的或否定性的态度来评价。颇为有趣的是,虽然深受黄老思想影响的荀子曾以“性恶”来主张人性并有“人情甚不美”的感叹,但黄老哲人却从不径直使用“恶”或“劣”来界定人性,而且他们一般也不从价值观上或“善恶”的道德意义上评价“人情”。更准确地说,黄老哲人对于“人情”的讨论基本上都是描述性的而不是评价性的,对于他们来说,重要的并不是如何评价或改变人性,而是怎样从客观的角度去揭示人情的真实性。对此,《韩非子·备内》感叹:

匠善吮人之伤,含人之血,非骨肉之亲也,利所加也。故與人成與則欲人之富貴,匠人成棺則欲人之夭死也,非與人仁而匠人賊也,人不貴則與不售,人不死則棺不买,情非憎人也,利在人之死也。^⑮

與人的“成與”和匠人的“成棺”并不是出于爱憎的目的,他们只是受到了客观真实的利益驱动,因此我们不能用“仁”或者“不仁”来对他们进行道德的评价。对于韩非来说,那些试图改变或无视人的“自利”“自为”的各种想法(如儒家试图抛开“利害”而采用“相爱”的原则或试图把“义”置于“利”之上),不仅仅是根本无法实现的幻想,更背离了人性的真实处境。而“真实”的丧失即意味着“伪诈”的产生,如果不能直面人心求利的真实趋向,就会陷入欺骗和诈诡之中。^⑯

更重要的是,政治的治理也必须因循“自利”的人情。统治者如果不能满足人们“为自己”而不是“为他人”(为统治者)的愿望,人们就不会热衷于他所从事的事务。也正是因为人性的这种“自利性”,才使得法律尤其是“赏罚”成为可能:

人情者,有好恶,故赏罚可用。^⑰

故善者围之以害,牵之以利……夫凡人之情,见利莫能勿就,见害莫能勿避……故善者势利之在,而民自美安,不推而往,不引而来,不烦不扰,而民自富。如鸟之覆卵,无形无声,而唯见其成。^⑱

正是因为人情是“好利”的,“善治者”才能利用利禄以劝导和诱惑百姓;因为人情是“避害”的,“善治者”才能利用刑罚来约束和禁止百姓。人情的

“自为”成了“劝赏”和“禁罚”行之有效的基础。

不过,这里要特别指出的是,黄老学虽然主张人性“自利”“自为”,但这种“自利”却不是以损害他人的利益为代价的。虽然在西方伦理学的传统中自私自利与利人利他往往被视为善恶的两极,站在自私、自营的人性立场上很难设想不损害他人的利益,但是黄老学却告诉我们,“君臣也者,以计合者也……害身而利国,臣弗为也;害国而利臣,君不为也”^⑲,又说,“霸王者,人主之大利也。人主挟大利以听治,故其任官者当能,其赏罚无私……富贵者,人臣之大利也。人臣挟大利以从事,故其行危至死,其力尽而不望”^⑳。君臣关系既是双方利益计算的结果,也是一种利益平衡的状态。对于臣下而言,臣下不会因国家利益而损害自身权益,也不会因自己利益去损害集体利益;对于君主而言,君主不会为一己私利而危害百姓“大利”,但在实现公众和百姓利益的同时,君主也会因此获得他的“大利”。换言之,自利与他利、利己与利人可以是一致和统一的。黄老学不能设想离开了个人利益的集体利益,也不能想象不为自己考虑的大公无私。只有寻求与他人的合作,才能实现自己的利益,反之亦然。而理想的结果,正是在每一个社会成员的“自利”和与他人的利益共赢中,才能实现整个社会效益的最大化:

圣人举事也……使民同利,万夫赖之……长利国家社稷,世利万夫百姓。^㉑

凡人者莫不欲利而恶害,是故与天下同利者,天下持之。^㉒

正是在对人情“趋利”的深刻洞察中,黄老学对人性进行了更加细致和幽微的刻画。这一刻画始于人的利益,终于人的利益,始终都围绕人的利益来进行。人情趋利的真实情态成了统治者可资利用的天然资源;而反过来,赏罚分明的法制的建立也将保护每一个人的利益。如同是亚当·斯密做出的“经济人”的假定,也仿佛是滕尼斯所说的“利益社会”的逻辑^㉓,正是因为人情趋利避害,才使得赏罚成为必然可信的和可用的制度;也正是因为人们的“自利”“自为”有着共同的特征(“人情不二”),才使得法律成为普遍的和具有公共性的制度。这正是黄老学人情模式的第二个方面。

三、作为民智、民能的“人情”与分工和官僚制

黄老学赋予“人情”概念的第三个含义,是指百

姓先天具有的不同的智慧和能力。《慎子·民杂》：

民杂处而各有所能，所能者不同，此民之情也……因民之能为资，尽包而畜之，无能去取焉。^{②7}

百姓杂居混处、各有所能，这些不同的能力和专长，就是“民之情”。正如同人们会为了自己的情感和好恶而做出符合自己利益的行动，同样的，人们也会因为各自不同的智慧和能力，而谋求符合自己智能的行为。

黄老学并不认为不同的智慧和能力有什么高下贵贱之分。正如同在任何一个社会中，我们既会遇到那些才能特别出众的贤人君子——如伯夷、叔齐，也会遇到更加众多和一般的普通大众。在黄老学看来，圆的东西以“圆”为本能而不得不转动，方的东西以“方”为本能而不得不静止，贤能的人以“贤能”为本性，愚昧的人以“愚昧”为本能，这些“方”“圆”“贤”“鄙”都不是人为所能决定的。一切智能都有其存在的合理性，人们总是不知为何就自然拥有能力，自然具有智慧。^{②8}既然“智”“愚”“能”“鄙”都是客观真实而无法改变的“实情”，那么聪慧便不值得被炫耀，丑陋也不应该被嗤笑。

与儒家试图改变“贤愚”的差异不同，黄老学从不试图改变人们与生俱来的智能。对于黄老哲人来说，人先天的智能就像“铁不可以为舟，木不可以为釜”，它们根本无法改变，也无须改变。更重要的是，世间不同的智慧和能力也各有特定的可贵和可用之处。即便是那些最为愚昧之人也有自己的用途，即便是最为圣明的君主也不可避免带有局限性，“故愚者有所修，智者有所不足”^{②9}。黄老学特别反感那些自诩才能出众而试图背离群众之人，也特别反对统治者用自己的能力越俎代庖地改变众人的智能^{③0}，在它看来，具有不同的能力这本身不是问题，但如果硬要改变这些能力或者用某一个人的能力去代替众人的智能，就会带来伪诈和混乱，“今世之人，行欲独贤，事欲独能，辨欲出群……凡此四者，乱之所由生”^{③1}。

强调多元智慧、能力的可贵性，这既是为了洞察人性之真实，也是为了揭示社会运行的机制。在黄老学看来，政治治理也必须建立在社会成员各自不同的智慧和能力之上，因为这些差异性和多样性的“人情”，构成了支撑官僚制度有效运转的基础：

天下万事不可备能，责其备能于一人，则贤

圣其犹病诸……全治而无阙者，大小多少各当其分，农商工仕不易其业。老农长商、习工旧仕莫不存焉，则处上者何事哉？^{③2}

正是从“因能”的思想中，黄老学发展出了政治分工、职分和行政分职的思想。所谓社会分工，就是让“神圣”的人做圣王，让“仁智”的人做国君，让“武勇”的人做官长；正如同“方”“圆”各有其性质和用途，也如同形体和心灵各有其特征和功能，不同社会成员也应该因任不同的智慧和能力，负责不同的分工与事务。^{③3}君臣各自的贤愚能鄙是多样的和不同的，因此社会分工和行政官僚制度才是可行的；反过来，也只有通过合理的政治分工和官僚制度的建立（“立法以理其差”），才能保障共同体中每一个成员都能充分发挥他们的能力（“贤愚不相弃”）。^{③4}黄老学相信，如果不同智能的人都能按照各自的能力去自行其是，那么整个社会就能集合起广泛的“众智”和“众能”：

力不敌众，智不尽物。与其用一人，不如用一国……下君尽己之能，中君尽人之力，上君尽人之智。^{③5}

在此，我们再次看到黄老学把“制度”与“人情”更准确地说是“智能”统一了起来，它相信以“分工”和“分职”为核心的官僚和法治符合人类多元差异的性情和能力，因此是最好的制度安排。而理想的社会形态正是在“尽其智”和“分其能”——君臣各尽其职（“五官殊职”）、文武各尽其才（“文武殊材”）、百姓各处其宜（“万物殊理”）和每一个社会成员智慧、能力的充分发挥中，达至和谐、统一的社会秩序。

四、“人情”与欲望、动机及制度的自发性

黄老学所说“人情”概念的第四个含义，是指人们先天具有的正当的欲望和欲求。一般来说，黄老学的这类设定，大都是在“情”与“欲”的相对关系中表现出来的。如《吕氏春秋·情欲》云：

天生人而使有贪有欲。欲有情，情有节……故耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。此三者，贵贱愚智贤不肖欲之若一，虽神农、黄帝其与桀、纣同。^{③6}

从“欲有情”一句看，人天生具有贪心和欲望，有了欲望才产生了情感，也就是说，“情”是从“欲”中生发出来的，没有“欲”就没有“情”。又《情欲》

篇说：“耳之欲五声，目之欲五色，口之欲五味，情也。”人的感官对于声、色、味等的欲望又被直接定义为了“人情”。而《吕氏春秋·适音》云：“耳之情欲声……目之情欲色……鼻之情欲芬香……口之情欲滋味。”^⑳“情欲”又被合成了一词来使用。人的感官的“实情”就是其对声、色、香、味的欲望。换言之，“人情”以欲望为内容，“欲”就是“人情”的具体内容和表征。

承认人欲的复杂以及人心会受到欲望的鼓动，这大概是人类理性很早便有的认知与观察。^㉑黄老学从未把这种欲望看作是“理性”的对立面，它甚至认为欲望本身就是合理的。不过必须指出的是，黄老学所说的正当的和可以利用的“情欲”，并不包括那些过度泛滥的淫欲，也不包括那些损人利己的私欲。虽然“情”和“欲”是密不可分两个概念，但“欲”毕竟不完全等同于“情”。对此《吕氏春秋·情欲》说：“圣人之所以异者，得其情也。由贵生动则得其情矣，不由贵生动则失其情矣……俗主亏情，故每动为亡败。耳不可贍，目不可厌，口不可满。”^㉒也就是说，“情”并不完全等同于“欲”。只有那些有所节制（“欲不过其情”）和正当表达的欲望（“欲有所正”）才是“人情”的真实内容；而淫欲或嗜欲不仅不属于“人情”的一部分（“非其性”），它们恰恰妨害和遮蔽了真实的人性。

虽然对于欲望黄老学是期待的、乐观的，也是积极颂扬的，但这并不意味着它对此没有清醒的认知和警惕。在黄老学看来，制度和法律必须建立在对欲求正当、合理的表达中，因为这些正当的而非不合理的欲望，将为制度的施行提供内在的动机：

饮食者也，侈乐者也，民之所愿也，足其所欲，贍其所愿，则能用之耳。今使衣皮而冠角食野草，饮野水，庸能用之？伤心者不可以致功。^㉓

使民无欲，上虽贤犹不能用……故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；无欲者，不可得用也。^㉔

统治者如果满足百姓“饮食”“侈乐”的正当欲望，百姓就会百般振奋、辛勤劳作；反之，如果正当的欲求无法得到满足，百姓就会因为“伤心”而不可“致功”。欲望不仅是有效劝导或禁止人们的重要方法和手段，也是百姓之所以会自觉遵守制度和法律的内在动力和动机。假如人没有欲望，即便最贤

明的君主也不能调动他的百姓；假如人的欲望不够广泛和众多，那么社会的发展便缺乏了赖以进步的動力。而也正是在欲望的充分满足和引导中，百姓还形成了某种自发性的秩序：

人各任其能，竭其力，以得所欲……各劝其业，乐其事，若水之趋下，日夜无休时，不召而自来，不求而民出之。岂非道之所符，而自然之验邪？^㉕

在此，黄老学再次将“人情”，更准确地说是“人欲”与“制度”统一了起来。正如同哈耶克所说的“自发性的秩序”^㉖，黄老学相信，如果每一个人都能为了自己的欲求而努力奋斗，那么他就会自觉地遵守政令和法律；如果多数人的意愿和社会集体的诉求都能得到合理的满足，那么整个社会就能建立起一种“自我选择”和“自我实现”的自发性秩序。由此，黄老学对于“人情”可贵的和可以利用的辩护和说明，以及对于不同种类欲望的清醒的分类和辨析，就既解释了“法治”与“人情”的统一性与适应性，也进一步说明了人们自觉遵守制度和法律的内在根据和动力。

注释

①参阅王中江：《早期道家的“德性论”和“人情论”——从老子到庄子和黄老》，《江南大学学报》（人文社会科学版）2012年第4期；陈静：《“真”与道家的人性论》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第十四辑，生活·读书·新知三联书店，1998年；郑开：《道家形而上学研究》，中国人民大学出版社，2018年，第227—252页。②据笔者调查，在现有研究黄老学的论文和著作中，专门探讨黄老学“性”或“人性”问题的研究成果比较少。只有白奚的《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》（生活·读书·新知三联书店，1998年，第100—104页）、王中江的《黄老学的法哲学原理、公共性和法律共同体理想》（见《简帛文明与古代思想世界》，北京大学出版社，2011年，第439—455页）涉及了这一问题。另外，白延辉的《〈黄帝四经〉人性论的理论逻辑与思想史意义》（《中国哲学史》2018年第4期）就《黄帝四经》单篇的人性理论做出了探讨。这些研究成果值得重视。③参见张灏：《幽暗意识与民主传统》，《张灏自选集》，上海教育出版社，2002年，第1—25页。④目前对于“黄老学”这一概念及其所涉文献范围还存在较大争议，详见曹峰：《出土文献视野下的黄老道家研究》，《中国社会科学》2013年第2期。这里我们不去纠缠这个概念的复杂情形。为方便说明，本文暂且采纳王中江教授对“黄老学”所做的工具性定义，即“凡是以老子思想为基础，融合了其他子学，如儒、墨、名、法、阴阳等，不管融合程度高低或多少，也不管是否言称黄老，总体上都可以看成是黄老学的谱系，广义上的黄老学也可以包括韩非的法家”。参见王中江：《〈黄帝四经〉的“执一”统治术》，《黄帝思想与道、理、法研究》，社会科学文献出版社，2013年，第228—241页。⑤一个例子见于《韩非子·八经》：“人情者，有好

恶”，但另一处韩非又说，“夫民之性，恶劳而乐佚”，“夫民之性，喜其乱而不亲其法”（《韩非子·心度》），好恶之情又被说成是了“民之性”。可见韩非子所说的“人情”也就是“人性”，它是指与人的根源或人的本来状态相关的人的本性和本质。⑥《诬徒》高诱注，许维通：《吕氏春秋集释》（上），中华书局，2018 年，第 98 页。下引《吕氏春秋集释》仅注页码。⑦参阅余国藩：《释情》，余国藩：《〈红楼梦〉、〈西游记〉与其他：余国藩论学文选》，生活·读书·新知三联书店，2006 年，第 433—493 页。⑧持这种观点的有葛瑞汉（A. C. Graham）、陈汉生（Chad Hansen）、丁四新等。参见[英]葛瑞汉：《*Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*》（《中国哲学与哲学文献研究》），Singapore: Institution of East Asian Philosophies, 1986, p. 60; [美]陈汉生：《*Qing (Emotions) in the Pre-Buddhist Chinese Thoughts*》（《前佛教中国思想中的“情”》），Joel Marks, Roger T. Ames, *Emotions in Asian Thought*. State University of New York Press, 1994. pp.181-212; 丁四新：《论郭店楚简“情”的内涵》，《现代哲学》2003 年第 4 期。⑨《尹文子》佚文，见王启潮：《周秦名家三子校注·尹文子校注》，古籍出版社，1957 年，第 36 页。下引《周秦名家三子校注·尹文子校注》简称《尹文子校注》，仅注页码。⑩黎翔凤撰，梁运华整理：《管子校注》，中华书局，2004 年，第 52 页。下引《管子校注》仅注页码。⑪《尹文子校注》，第 39 页。⑫《管子·牧民》：“民恶忧劳，我佚乐之。民恶贫贱，我富贵之。民恶危坠，我存安之。民恶灭绝，我生育之。能佚乐之，则民为之忧劳。能富贵之，则民为之贫贱。能存安之，则民为之危坠。能生育之，则民为之灭绝。”《管子校注》，第 13 页。⑬《管子·形势解》，《管子校注》，第 1169 页。⑭《管子·禁藏》，《管子校注》，第 1015 页。⑮《黄帝四经·称》。陈鼓应根据《慎子·内篇》将这句话所缺文字补作“故以人之自为也，不以人之为我也”。参阅陈鼓应：《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》，商务印书馆，2007 年，第 353 页。⑯《管子·禁藏篇》的说法如出一辙：“故审利害之所在，民之去就，如火之于燥湿，水之于高下。”《管子校注》，第 1025 页。⑰《韩非子·备内》：“且万乘之主，千乘之君，后妃、夫人、适子为太子者，或有欲其君之蚤死者。何以知其然？夫妻者，非有骨肉之恩也，爱则亲，不爱则疏……利君死者众则人主危。”[清]王先慎：《韩非子集解》，中华书局，1998 年，第 115 页。下引《韩非子集解》仅注页码。⑱⑲《韩非子集解》，第 116、430 页。⑲《韩非子·六反》：“今学者之说人主也，皆去求利之心，出相爱之道，

是求人主之过父母之亲也，此不熟于论恩，诈而诬也，故明主不受也。”《韩非子集解》，第 417 页。⑳㉑《管子校注》，第 1015、1205 页。㉒《韩非子·饰邪》，《韩非子集解》，第 128 页。㉓《韩非子·六反》，《韩非子集解》，第 417 页。㉔陈鼓应：《黄帝四经今注今译——马王堆汉墓出土帛书》，商务印书馆，2007 年，第 310 页。㉕在亚当·斯密看来，每个人都是“自利”的动物，他们最清楚自己的利益所在，并会做出符合自己利益的选择。参阅[英]亚当·斯密：《国富论》，富强译，陕西师范大学出版社，2010 年；[德]斐迪南·滕尼斯：《共同体与社会：纯粹社会学的基本概念》，林荣远译，商务印书馆，1999 年。㉖许富宏校注：《慎子集校集注》，中华书局，2013 年，第 30 页。㉗《尹文子·大道上》：“圆者之转，非能转而转，不得不转也；方者之止，非能止而止，不得不止也。因圆之自转，使不得止；因方之自止，使不得转，何苦物之失分……物皆不能自能，不知自知。智非能智而智，愚非能愚而愚，好非能好而好，丑非能丑而丑。夫不能自能，不知自知，则智、好何所贵？愚、丑何所贱？则智不能得夸愚，好不能得嗤丑。此为得之道也。”《尹文子校注》，第 27 页。㉘《淮南子·齐俗训》，何宁：《淮南子集释》，中华书局，1998 年，第 768 页。㉙《慎子·民杂》：“君之智，未必最贤于众也，以未最贤而欲以善尽被下，则不贍矣……是以人君自任而躬事，则臣不事事，是君臣易位也，谓之倒逆，倒逆则乱矣。”许富宏校注：《慎子集校集注》，中华书局，2013 年，第 35 页。㉚《尹文子·大道上》，《尹文子校注》，第 26、25 页。㉛《管子·君臣下》：“神圣者王，仁智者君，武勇者长，此天之道，人之情也……主劳者方，主制者圆……君以利和，臣以节信。则上下无邪矣。”《管子校注》，第 582 页。㉜《尹文子·大道上》：“圣人任道以夷其险，立法以理其差，使贤愚不相弃，能鄙不相遗。能鄙不相遗，则能鄙齐功；贤愚不相弃，则贤愚等虑，此至治之术也。”《尹文子校注》，第 27 页。㉝《韩非子·八经》，《韩非子集解》，第 431 页。㉞㉟㊱《吕氏春秋集释》，第 42、114、42 页。㊲如在古希腊，柏拉图把“欲望”“情感”和“理性”看作人类行为的三个来源，柏拉图所说的“欲望”主要指感官、肉体方面的欲念（如情爱、饥渴等），它和人的“理性”相对。㊳《管子·侈靡》，《管子校注》，第 652 页。㊴《吕氏春秋·为欲》，《吕氏春秋集释》，第 532 页。㊵《史记·货殖列传》，中华书局，1982 年，第 3253 页。㊶参见[英]哈耶克：《自由秩序原理》，邓正来译，生活·读书·新知三联书店，1997 年。

责任编辑：涵 含

Huang-Lao's Philosophy Concerning Human Nature: "Qing" and Its Order

Yao Yurui

Abstract: Huang Lao's philosophy concerning human nature mainly revolves around the concept of "Qing (human feelings)". "Qing" refers to not only the innate natural emotions, likes and dislikes of human beings; the instinct of "seeking advantages and avoiding disadvantages" and "self-help", but also the different wisdom and power of the people; the innate and legitimate desires of human. Huang Lao philosophy believes that these emotions, interests, desires and abilities are the most real contents of human nature and it admits the subtleness and complexity of human nature, holding that Qing is not so pure. The discovery, practice and even utilization of those real emotions, advantages and disadvantages, and desires is the basis to build a good political system, especially the "rule of law" and bureaucracy. The exploration of Huang Lao philosophy concerning "Qing", in one respect, reveals the ideas of Huang Lao philosophers on the unique construction of human nature, and in another respect, explains why Huang Lao philosophy adheres to the rule of law and the human basis for the expectation of a kind of ideal of system rationality and law community.

Key words: Huang-Lao philosophy; Qing (human feelings); Xing (human nature)