

老子不老：作为儒法和解之基的新道家

张再林

摘要：一部中国思想史，就其根本而言，实际上就是一部儒法之争的历史，也即一部坚持“礼治”还是坚持“法治”的历史。然而，追本溯源，无论是儒家礼治所尚的亲亲而仁民的家国合一，还是法家法治所尚的己之私利以成天下之公的以利释义，都是以老子“道法自然”的“生命自组织性”为其共同的终极依据、终极根基。认识到这一点，不仅有助于克服中国思想儒法取舍之间非此即彼的两难，同时正如近现代异军突起的“以道释儒”“以道释法”复老思潮所表明的那样，也为当代呼之欲出的“新道家”的兴起做出了极其重要的理论铺垫和贡献。

关键词：儒法之争；道法自然；近现代复老思潮；新道家

中图分类号：B244.3 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2023)02-0116-09

一、中国思想史的“阿喀琉斯之踵”： 儒法之争

一旦回顾中国思想史，我们就会发现，先秦至清末民初，一直都有儒法之争以或隐或显的方式贯彻始终。它作为中国思想史上最势不两立也最具聚焦性的理论之争，如同我们民族身体的“阿喀琉斯之踵”，使我们对其欲罢不能。

可以说，儒学的开创者孔子正是这种儒法之争的真正开启者。在《论语·为政》中他曾对该思想争论做出了高度概括性的总结：“道之以政，齐之以刑，民免而无耻。道之以德，齐之以礼，有耻且格。”对于孔子来说，前者以其刑、政的“他律”的力挺代表了法家的思想路线，后者则以其礼、德的“自律”的高举代表了儒家的思想路线。一者治标，一者治本，其优劣自见。

紧步孔子的后尘，也伴随着法家学说的与日俱显，孟子将儒家对法家的批判推向新的理论制高点。他的“王何必曰利”“上下交征利而国危矣”（《孟

子·梁惠王上》），是对法家愈鸷愈远的“唯利主义”的奋力纠偏；他的“仲尼之徒无道桓文之事者”（《孟子·梁惠王上》）、“五霸者，三王之罪人也”（《孟子·告子下》）的“王霸之辩”，则仰赖我们民族深深积淀的“厚古薄今”的文化习见，代表了战国之际儒家后起之秀欲与法家一决高下的理论宣言。

另一方面，在这场没有硝烟的儒法之争中，挟春秋战国群雄争霸雷霆之势，先秦法家同样是不遑多让，其理论攻势亦咄咄逼人。就儒家所高标的道德“自律”，法家的理论集大成者韩非针锋相对地指出：“释法术而任心治，尧不能正一国。去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮。”（《韩非子·用人》）对于韩非来说，正如从“去规矩而妄意度，奚仲不能成一轮”推出没有“自圆之轮”那样，从“释法术而任心治，尧不能正一国”则推出没有“自善之民”。这样，儒家的道德“自律”显然就成了欺世之谈，而“不随适然之善，而行必然之道”的法家的“他律”大行其道就成了韩非子政治学说之理所当然。

人们看到，这场争论不仅在深度上以其直切要害令人叹为观止，而且在广度上也为世所罕见。就

收稿日期：2022-08-17

基金项目：国家社会科学基金项目“近现代中国价值观念史”（18ZDA020）。

作者简介：张再林，男，西北工业大学特聘教授（陕西西安 710072）。

其涉猎人性、伦理及政治诸多论域而言，这场争论实际上是中国古代“修齐治平”一切理论争端的真正开山。因此，除了“自律”与“他律”之争外，我们还看到了关于“性善”与“性恶”之争，“取义”与“取利”之争，“教化”与“赏罚”之争，“尚文”与“尚功”之争，“情本”与“威本”之争，“礼治”与“法治”之争，“法先王”与“法后王”之争，如此等等。具体地说，当儒家提出“人性之善也，犹水之就下也”（《孟子·告子上》）时，法家则提出“人之性恶，其善者伪也”（《荀子·性恶》）；当儒家提出“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）时，法家则提出“民之于利也，若水于下也”（《商君书》）；当儒家提出“观乎人文，以化成天下”（《周易·贲》）时，法家则提出反对“滥于文丽而不顾其功”（《韩非子·七征》）；当儒家提出“不教而杀谓之虐”（《论语·尧曰》）时，法家则提出“明主之国无书简之文，以法为教”（《韩非子·五蠹》）；当儒家提出“仁者爱人”（《孟子·离娄下》）时，法家则提出“民固骄于爱，听于威矣”（《韩非子·五蠹》）；当儒家提出“为国以礼”（《论语·先进》）时，法家则提出“寄治乱于法术”（《韩非子·大体》）；当儒家提出“祖述尧舜，宪章文武”（《礼记·中庸》）而以“先王”的忠实信徒自许时，法家则宣称“圣人不可修古，不法常可，论世之事，因为之备”（《韩非子·五蠹》），并对那种“欲以先王之政治当世之民”的法先王者皆尽嬉笑怒骂之能事，将其统统视为愚不可及的“守株待兔”之辈。

正是这种无处不在的两极对立，使儒法之争被置于先秦诸子之争的核心，并成为中国古代思想史上最具根本性、最为代表性的争论。同时，也正是二者之间水火不容的“二律背反”，使儒法关系一开始就处于此消彼长之中。故秦平定六国、一统天下的胜利既是政治上的胜利，又是思想上其所坚持的法家路线的胜利，并且这种胜利是以儒家节节败退为巨大代价的。这也说明了为什么当秦的统治易帜为汉的统治时，汉代思想家纷纷倒戈，无不从儒家的立场观点抨击法家，从“尊法抑儒”变为“尊儒抑法”，从法家的“专决于名而失人情”变为儒家的“亲亲尚恩”“仁者爱人”。如司马谈谓：“法家不别亲疏，不疏贵贱，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。故曰‘严而少恩’。”（《论六家要旨》）班固谈及法家时则称：“及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。”（《汉书·艺文志》）而汉武帝“独尊儒术”的推出，与其说是统治者意气为之的矫枉过正

之举，不如说是这种此消彼长之无可逃匿的大势所趋。

固然，汉宣帝训导太子所言“汉家自有制度”的“王霸杂之”，看似把鱼与熊掌不可兼得的儒法熔为一炉，实际上只是使传统的儒法之争从显性变为隐性，并未消解二者之间难以弥合的裂缝。之所以这样讲，是因为正如从古至今的学者所揭示的那样，这种振振有词的“王霸杂之”的儒法兼举，实则是打着儒家的旗号，走着法家道路的儒法兼举，是以儒家为缘饰之具，实售法家之货的儒法兼举，一言以蔽之，也即“阳儒阴法”“外儒内法”。尽管作为官方意识形态的儒家对法家形成了一定的思想制衡，但这并不妨碍“严而少恩”的秦制依然在现实中一意孤行。故在“视民如伤”“民贵君轻”的不无华丽的大旗下，人们看到的是天下无告之民的四处呼号奔走，是后儒“三纲说”这一新理法规定下的上下、尊卑之泾渭分明，是酷吏从“化虎而吃人”演变为“冠裳而吃人”的过程。因此，酒是旧的，装酒之瓶却是新的。值得注意的是，这种“新瓶装旧酒”不仅仅为“汉承秦制”的汉代所有，它在中国历史上以其巨大惯性存在长达近两千年之久。

职是之故，才使世事洞明如朱熹者在指出“能假仁借义以行其私”乃数代君王赖以成功之诀窍的同时，宣称“千五百年之间……其间虽或不无小康，而尧、舜、三王、周公、孔所传之道，未尝一日得行于天地之间也”（《朱文公集》三十六卷“答陈同甫”）；明末启蒙思想家黄宗羲亦指出，中国历史上，“夫古今之变，至秦而一尽，至元而又一尽，经此二尽之后，古圣王之所恻隐爱人而经营者荡然无具”（《明夷待访录·原法》）；清末变法者谭嗣同则对这种“阳儒阴法”评价尤为鞭辟入里，“两千年来之政，秦政也，皆大盗也；两千年来之学，荀学也，皆乡愿也。惟大盗利用乡愿，惟乡愿工媚大盗，二者交相资，而罔不托于孔。被托者之大盗乡愿而责所托之孔，又乌能知孔哉”（《仁学》）；在批判“阳儒阴法”急先锋的李贽那里，他的“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘”（《续焚书·三教归儒说》），是对当时伪儒学者真实面目入木三分的揭示，他的“然则《六经》、《论》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊藪也”（《焚书·童心说》），使他成为中国思想史上最无畏的“打假英雄”。读着这些话语会发现，三百年后的五四运动所掀起的波涛汹涌的“打倒孔家店”运动，与其说是对孔孟真面目的一场误读，不如说是李贽壮志未酬的“打假”事业的继续。

这种不无丑陋而备受诟病的“阳儒阴法”现象之所以可能,除了中国历史特定的社会政治原因之外,实在于为汉人所开启的思想上的儒法和解工作困难重重。进而,这种儒法和解工作之所以困难重重,又在于先秦所开启的儒法之争因其极其尖锐的“二律背反”,始终难以找到二者理论和解的真正答案。然而,正是这种貌合神离的“阳儒阴法”的理论怪胎,这种难以消解、不无悖反的意识形态矛盾体,竟然主宰和统治中国历史长达近两千年。它的主宰和统治,不仅给我们民族带来长期的贫穷、落后、动乱、黑暗,而且还一如朱子所说,使三王的“王道”,儒家的“仁民爱物”等社会理想“未尝一日得行于天地之间也”(《朱文公集》三十六卷“答陈同甫”)。于是,这也意味着,如何解决这种积重难返的儒法之争,既是中国思想史上一大课题,又关乎我们的民族文化如何继往开来的伟大的历史使命。

“本是同根生,相煎何太急。”如果我们把曹植这一诗句的语境置换于中国思想史中,就会蓦地憬悟到,这种看似互不相让、一决雌雄的儒法之争,一旦回到二者的共同根基,它们之间的矛盾就会涣然冰释于无形。这就把我们带向了儒法学说的共同根基——老子的学说。

二、老子学说:儒法学说的共同之基

毋庸讳言,王国维“我中国真正哲学始于老子”之说实为至察之见。作为一种终极性学说,哲学为世界、社会、人生提供了坚实可靠、无可置疑和如如所是的理论的原点。而在老子学说里,这种原点恰恰是通过我们每一个人的身体和生命得以体现的,故“尊身贵生”不啻为老子哲学至高无上的核心理念,一个与“道”几乎异名同谓的理念。

就“尊身”而言,除《道德经》“身”字出现 23 次外,尊身之旨在文中可谓随处可见。它的“贵大患若身”(十三章)、“修之以身,其德乃真”(五十四章)、“圣人为腹不为目”(十二章)无不为我们表明身之尊,它的“名与身孰亲?身与货孰多?”(四十四章)以一种直击我们每一个人心灵的叩问方式,把我们自身身体与身外之物孰轻孰重的问题第一次提上议事日程,并实为后来庄子“以身为殉”这一人类文明悲剧批判的先声之鸣。它的“持满戒盈”“功成身退”告诉我们的与其说是一种老谋深算的政治智慧,不如说是如何使我们臻至“身全之谓德”的天地之间以身为贵的思想洞见。至于它的“故贵以身为

天下,若可寄天下,爱以身为天下,若可以托天下”(十三章),按王弼的注解则是指,“无(物可)以易其身。故曰‘贵’也……无物可以损其身,故曰‘爱’”(《道德经注》),由是比起海德格尔,老子把身的独一无二、无可替换的“此在”性认识整整提前了两千年。

耐人寻味的是,在古汉语中,“身”与“生”同义^①。故老子的“尊身”也即是“贵生”。在《道德经》中,关于“贵生”的强调也可谓俯拾皆是,“道生”“求生”“善执生”“重死”“根深柢固”的“长生久视之道”,不一而足。以至于老子在《道德经》里反复申说、一直强调的“道”,实际上就是如何“生生不已”、如何“长生久视”之道;以至于《吕氏春秋》之《贵生》篇“圣人深虑天下,莫贵于生”恰恰也道出了老子之道的至要;正是基于此,才使司马迁把“养生”目为黄老思想的真正根柢,才使《抱朴子内篇·明本》宣称“夫体道以匠物,宝德以长生,黄老是也”,也才使当代生命哲学家梁漱溟之于老子哲学一针见血指出,“反躬于自身生命,其所务在深切心体”^[1]。

细绎其义,借用现代哲学术语的表述,老子“贵生”之“生”也正是海德格尔“生存”之“生”,即那种经过现象学还原的前谓词、前反思的“生”,也即那种超越了一切规定性的“可能性”的“生”。明乎此,我们就不难理解为什么老子把这种生生之道与“损之又损,以至于无为”的“为道日损”联系在一起,因为这种“为道日损”也恰恰就是一种“回到事物本身”的“现象学还原”;我们就不难理解为什么老子强调这种生生之道的不可言说、难以名状,因为任何言与名都是“前谓词”“前反思”的对立面;我们就不难理解为什么老子就这种生生之道提出了“明道若昧”(四十一章),因为“昧”作为祛规定性为我们指出了生之超越规定性的“可能性”的内涵;我们就不难理解为什么老子为这种生之道冠以“朴散为器”“朴之为名”的“朴”,因为“朴”作为未加工的树木不外乎就是真正原生态的生的具体体现。

这一切,就为我们推出了“道法自然”“无为而为”这一老子生之道的无上圭臬。在这里,这种“道法自然”的“自然”并非“自然界”(nature)的自然,而是“自然而然”(naturally)的自然,而这种“无为而为”乃是行为、行动意义上的“自然而然”。这意味着,对于老子来说,生命并非上帝创造的产物,也非自然界规律和人为活动之结果,而是事物以一种“去存在”(zu-sein)的方式存在,其本身本来就不得

不这样做。故老子所说的生命不仅是一种“吾不知其谁之子,象帝之先”(四章)的超越了一切造物主的事物,同时也是“以其不自生也,故能长生”(帛书五十一章)的并非人所刻意为之的事物。因此,生命就是一种如之而来、如之而是的事物,一种不可解释、不可把握的事物,故维特根斯坦所说“真正的神秘,不是世界如何存在,而是世界竟然存在”(《逻辑哲学论》6.44),用于表述老子的生命可以说是一语中的、一针见血。同理,先秦道家推出的“因循”说,以其“因也者,舍己而以物为法也”(《管子》)也为我们揭示了老子的生命之法则。这样,“自然,然后乃能与天地合德”(王弼注),一如王弼所说,老子的自然而然的生命之道与不假人为的天生的“天之道”完全不谋而合了。唯其如此,一如《老子》所说,才使小孩子虽对男女之事茫然无知却可以“腹作”(五十五章),才使水虽无可名状、难以把握却可以四处奔流、沛然莫之能御,也如庄子认为的,真正人生乃是“以天地为大炉,以造化为大冶,恶乎往而不可”(《庄子·大宗师》)。

一种“生命自组织”性就这样在老子学说中和盘托出了。顾名思义,所谓“生命自组织”性,也即生命所固有的自组、自调、自稳、自我完善、自我修复、自我代偿、自我疗愈性质,它与完全借助于他物、他力、他律的非生命的“他组织”性迥然异趣,完全不可同日而语。正是从这种生命自组织性出发,才使老子高度强调“万物将自化”(三十七章)。而这种自我生成(becoming)的“自化”决定了世界的变化既是“莫之命而常自然”(五十一章)的活动,又是一种“衣养万物而不为主”(三十四章)的活动,在这里无论是强制性的种种规定还是主宰性的主体性都统统地销声匿迹。正是从这种生命自组织性出发,才使老子把事物的回馈性第一次提上中国哲学的议事日程。这种回馈性也即老子“反者道之动”(四十章)、“大曰逝,逝曰远,远曰反”(二十五章)、“万物并作,吾以观复”(十六章)的“反”(返)和“复”,而这种“反”“复”不仅使事物运动“迎之不见其首,随之不见其后”(十四章),在事物的“物极必返”“无往不复”运动中为我们消解了时间上的先后,同时也使我们由此从“线性因果”走向了“互为因果”,并最终使生命的有机性结构得以真正建构。进而,也正是从这种生命自组织性出发,才使老子把“辩证的反转”视为生命逻辑发展的应有之义。在老子那里,从“正复为奇”“善复为妖”“祸福倚伏”“知白守黑”“知雌守雄”“有无相生”,到“将欲歛之,必固张

之;将欲弱之,必固强之;将欲废之,必固兴之;将欲夺之,必固与之”(三十六章)都无一不是其显例。从中产生了中国兵法的种种匪夷所思的“诡道”和“诡计”,产生了中国医学“顺势而为”的“反治”的神奇,还使“齐万物而为一”的庄子的相对主义得以最终确立。而这种相对主义既使是非、美丑、善恶乃至生死的划分成为伪命题,又为我们实际上开出了社会等级制度解构的造始端倪。

老子学说的生命自组织性既明,思想史上儒法的思想和解就成为不言而喻的东西,因为通过深入的分析我们将会发现,无论儒家学说还是法家学说,实际上都是以这种生命自组织性为其终极性依据、终极性根基的。唯有从这种生命自组织性出发,我们才能在儒法之间“挫其锐,解其纷”,我们才能真正臻至老子那种“不可致诘”“混而为一”之境地,并彻底消解诸子中“后老子”式的“名言之道”所泥于的“非此即彼”的孑遗。

先看儒家学说。

首先,儒家学说是一种“重礼”“复礼”的学说。那么,什么是“礼”呢?《论语·八佾》问:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”答案却是否定的。也就是说,礼固然是以“文”取胜的,但“情深”才能“文明”,唯有这种不知所起、一往而深的情才是礼的真实内容,故礼是一种“因人情而为之节文”的东西,而一种天生的、自发的“亲亲”之情才是情的内容的核心。这意味着,不仅“亲亲”之情的远近厚薄决定了礼的隆杀,而且一如与宗法制互为表里的周代礼制社会所表明的那样,一种“家”的自然而然的生命演义活动亦是社会礼制秩序赖以成立的唯一原因。由此就有了周易所谓“有男女,然后有夫妇;有夫妇,然后有父子;有父子,然后有君臣;有君臣,然后有上下;有上下,然后礼义有所错”(《序卦传》)之说,和与之相应的、周礼所谓“亲亲故尊祖,尊祖故敬宗,敬宗故收族,收族故宗庙严,宗庙严故重社稷”(《礼记·大传》)之论。因此,在这里,既没有一种宗教化的“君权神授”的国家学说,也没有一种理性化的“契约论”的国家学说,有的仅仅是国家赖以产生的生命自组织原则。正是这种生命自组织原则,为我们民族奠定了“家”“国”合一、“宗统”“君统”合一的百世不迁之制,亦使孟子所引“《诗》云:‘刑于寡妻,至于兄弟,以御于家邦。’”孔子所谓“《书》云:‘孝乎惟孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政”(《论语·为政》)这一卑之无高论之隐秘得以大白于世。

其次,除“礼”之外,儒家学说亦是高举“仁”的大旗的学说。“仁者人也,亲亲为大”(《中庸》),显然,“仁”同样是以“亲亲”为其核心内容的。故正如儒家之礼坚持对“亲亲”的因循是礼制社会赖以成立的唯一原因,儒家之仁同样坚持,这种对“亲亲”的因循亦是仁爱社会得以大行其道的不可让渡之根本。此即孔子的“君子笃于亲,则民兴于仁”(《论语·泰伯》),孟子的“亲亲而仁民”(《孟子·尽心上》),“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼,天下可运于掌”(《孟子·梁惠王上》)。尽管较之于儒家之礼,儒家之仁似乎更加强调从“亲人”向“陌生人”的由己及人的“推恩”,但这种“推恩”以其“若火之始然,泉之始达”(《孟子·公孙丑上》)的自然然而、不可自己的态势,和礼一样,同样体现了一种不假他助的生命自组织性。再参以孔子的“为仁由己”,孟子的“反身而诚”,孟子对“拔苗助长”的嘲讽,孟子“人之性善犹水之就下”的“性善论”,以及后来王阳明“见父自然知孝,见兄自然知悌,见孺子入井自然知恻隐”(《传习录》)的“良知论”,并佐之以《礼记》无施不报的“礼尚往来”、孔子“君使臣以礼,臣事君以忠”(《论语·八佾》)、孟子的“爱人者人恒爱之,敬人者人恒敬之”(《孟子·离娄下》)的“出乎尔反乎尔”诸如此类对人际关系的回馈性的力申,都无一不表明了儒家仁学鲜明的生命自组织性特征。无怪乎中国思想史上有孔子“问礼于老子”之说,也无怪乎在佛学大举入侵之际,宋明新儒学崛起是以道家式“太极图”推出为其先河,并从中实现了传统儒学向更为明彻的“生命儒学”的历史性的伟大转折。

再看法家学说。

较之儒家,法家与老子师承关系似乎更为真切。这不仅由于司马迁认为法家佼佼者韩非子学说“原于道德之意”,不仅由于诸如法家的管子、慎到、申不害被划入“道法家”之列,更由于就其理论根本而言,法家和老子一样都是以生命自组织性原则为其无上圭臬。然而,虽儒法两家共同尊奉生命自组织性原则,但二者对该原则的切入方式、理解方式却有着天壤之别。如果说儒家生命自组织性思想主要体现在“亲亲为大”的自然人性上,那么法家的生命自组织性思想则通过“趋利避害”的自然人性光大发扬。故与儒家“人之性善,犹水之就下也”的性善论观点迥异,一如商鞅所说,“民之于利也,若水于下也”(《商君书》),法家则以“趋利避害”的性恶论为其圭臬;而在法家思想集大成的韩非子那里,因其无

比犀利的眼光,这种“趋利避害”的人性被彻底揭露,一览无余。

韩非子说,“與人成輿則欲人之富貴,匠人成棺則欲人之夭死也”(《韩非子·备内》),制作棺材的巴不得人都早点去死,制作车子的则希冀人人都大富大贵。这并不意味着前者“贼”而后“仁”,只能说明二者都以赢利为自己的人生目的。雇主与被雇者之间关系亦如此。雇主千方百计地善待被雇者,被雇者则不遗余力地为雇主卖苦力,此间关系,并非可用“爱”字一言以蔽之,而是皆出于一种“自为心”的考虑。君臣之间关系也不例外。双方是一种“臣尽死力以与君市,君垂爵禄以与臣市”(《韩非子·难一》)的“君臣相市”关系,这里并无“君臣之义”,存在的只是“计数之所出也”这一锱铢必较的利害关系。即使父母与子女之间,也难以逃脱这一“经济人”铁律的摆布。世间流行着“产男则相贺,产女则杀之”的习俗,为什么做父母的会向自己亲生的女儿痛下毒手?道理很简单,就是因为女子是人所谓的“赔钱货”,这同样是“虑其后便,计之长利”这一无所不用其极的“计算之心”的必然产物。至于主张“抱法处势”的韩非子对“势”的强调,也同样基于对“利”的思考,因为但凡人“趋利避害”,也必然意味着人“趋炎附势”,故韩非子重“势”不过是其重“利”的注脚。因而其“势”的学说之失,并非在于他对君主权力的一味讨好,而只在于他无视这样一个事实:这种君主所拥有的权力,同样也是我们每一个人与生俱来的需要。

这俨然是“上下交征利”了。但是,当孟子提出“上下交征利而国危矣”(《孟子·梁惠王上》),而主张“去利”时,韩非子却认为,我们无须说什么“去利”,相反,人们对利益的竞相追逐恰恰是“明主”可资利用的东西。只要我们善于因势利导,我们就可以把天下之私利变成“人主之大利”,把“人自计虑其利害之私”的祸害、内耗变成符合社会政治需要的一种“治道”。故韩非在《韩非子·奸劫弑臣》中不无自信、踌躇满志地写道:“明主知之,故设利害之道以示天下而已矣。夫是以人主虽不口教百官,不目索奸邪,而国已治矣。”

因此,在这里,法家不仅为我们推出了一种“利之所至,趋之若鹜;害之所加,避之不及”的人性利害之道,并且这种利害之道就其“凡治天下,必因人情。人情有好恶,故赏罚可用。赏罚可用,则禁令可立,而治道具矣”(《韩非子·八经因情》)而言,它既是“赏罚可用”的法治之道,同时又是一种“因循人

情”的“无为而治”之道,背后是老子坚持生命自组织性的“看不见的手”。

一旦将韩非子与老子通过生命自组织性联系在一起,韩非子学说里诸多扑朔迷离的疑云就会一扫无遗。我们就不难理解为什么虽然韩非子学说看似与老子学说面貌迥异,却并不妨碍韩非子对老子是那样的备极顶礼,以至于可以说唯有了解了他的《解老》《喻老》才能了解韩非子法治理论的真正根基;我们就不难理解为什么韩非子提出“聪明睿智,天也;动静思虑,人也”(《韩非子·解老》),他如同老子一般地同样使自己皈依于不言而喻、天纵聪明的“天之道”,而非那种穷极作为、殚精竭虑的“人之道”;我们就不难理解为什么正像坚持“道生法,法者,引得失以绳,而明曲直者也”(《黄帝四经》)的黄老之说那样,他宣称“祸福生于道法,而不出于爱恶”(《韩非子·大体》),以“道法”的强调而实开中国古代“自然法”之先导;我们就不难理解为什么韩非子提出“和氏之璧不饰以五彩,隋侯之珠不饰以银黄,其质至美,物不足以饰之”(《韩非子·解老》),主张“礼为情貌者也”(《韩非子·解老》),而对流于文饰之具的礼制进行严厉的声讨,并将自己引为称“夫礼者,忠信之薄也而乱之首”(《老子》三十八章)的老子的同道;我们就不难理解为什么韩非子主张“用法之相忍,而弃仁人之相怜”(《韩非子·六反》)、主张“父母积爱而令穷,吏用威严而民听从”(《韩非子·六反》),从中与其说是体现了一种“天演论”式优胜劣汰的冷酷无情,不如说是作为生命自组织性的“辩证的反转”,而使自己成为老子“大仁不仁”思想的忠实信众。所有这一切,都使司马迁所谓韩非子学说源于老子之说持之有故、言之成理。但是须要指出的是,如若把二者相通之处视为中国文化特有的“冷静的理智态度”(李泽厚语)而非“前理知”的“生命自组织”,那么我们就可能完全错失了韩老共有的深刻而根本的哲学之道的洞悟。

显而易见,这不仅为我们在道家与法家之间架起了一道桥引,同时也使儒家与法家之间的和解最终成为可能。因为如前所述,儒家学说同样基于老子的生命自组织性。因此,对于中国思想来说,“回到老子”毋宁说具有一石双鸟之义。一方面,它为中国思想的原点从事了终极性奠基;另一方面,它又是中国思想上旷日持久的儒法之争的强力解剂。这种老子学说的特有魅力也决定了,从一定意义上说,一部中国近现代思想史既是一部中国思想激进的改

革史,又是一部彻底回归老子思想的历史。但凡具有除旧布新思想的近现代思想家无一不对老子顶礼膜拜,无一不各尽其所需地高高举起“礼老”“尊老”“解老”的思想大旗。“知我者希,则我者贵”(《老子》七十章),被边缘化千年之久的孤独的老子在历史新时代终于找到了自己的难能可贵的知己。

三、近现代回归老子的思潮

近现代回归老子思潮同样是从两个层面展开的。一是通过老子的“道法自然”的生命自组织思想的解读,为我们呈现了古代法家法治思想的积极合理的现代意义;二是通过老子的“道法自然”的生命自组织思想的解读,为我们呈现了古代儒家礼治思想的积极合理的现代意义。

就前者而言,这一工作是由明代启蒙思想家李贽首开端倪的。他所谓“寒能折胶,而不能折朝市之人;热能伏金,而不能伏竞奔之子”^{[2]17},“势利之心,亦吾人稟赋之‘自然’矣”^[3],是对古代法家趋利避害的自然人性的再次大力提撕,而他所谓“率性之真,推而扩之,与天下为公,乃谓之道”^{[2]16},“民实自治,无容别有治之方”^[4],是一种有别于君主专制的“至人之治”。显然,这种“至人之治”以其“无为而治”而打上了老子“道法自然”的生命自组织治理思想的鲜明印记。无怪乎正是这种发前人所未发的熔韩老于一炉,才使李贽这位“一无所尊”的思想狂人既“喜读韩非之书”^[5],又尊老到了“可以一时而不佩服于身,一息而不铭刻于心”^[6]的极致地步。

如果说在李贽那里,他的治理思想虽弥足珍贵却由于尚未明确提及“法治”概念而给人留有遗珠之恨的话,那么,在明代另一位启蒙思想家黄宗羲那里,则出于对“道法”的深刻理解而将“法治”概念正式提上议事日程,并继往开来地实发中国近现代呼吁法治社会的先声之鸣。为此,就不能不提到其《明夷待访录·原法》篇中的两种法的区分。这种区分即“后世之法,藏天下于筐篋者也”的“一家之法”,与“三代之法,藏天下于天下者也”的“天下之法”。前者是君主专制社会的人为的、私有的法,后者则为人类社会草创期间的恒顺自然天道的,和“大藏不藏”的非私有的法。黄宗羲认为,若立“天下之法”,法虽疏而乱不作,故称“无法之法”,而若立“一家之法”,法虽密而乱愈生,故称“非法之法”。进而,针对前人“有治人无治法”,即依靠杰出人物

才能实现社会治理的观点,黄宗羲背道而驰,提出“有治法而后有治人”。黄宗羲认为,即使统治者是个不正直或无能之人,由于“法治”的存在,他也会受到法的约束和挟制,“亦不至深刻罗网,反害天下”(《明夷待访录·原法》)。

山雨欲来风满楼。人们看到,这些明人的惊世之见不过是现代一场波涛汹涌的以“老”解“法”思潮来临的前奏曲。在这场思想大潮中,对现代法治精神洞若观火的严复的观点尤值得人们关注。一方面,严复认为,“道法自然”的生命自组织性是老子治道的集中体现。他就此指出,老子言曰“善者因之,其次利导之,其次教诲之,其次整齐之,最下与之争。又曰,此岂有政发徵期会哉!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,而自然之验耶”^[7],并注《应帝王》宣称“郭注云,夫无心而任夫自化者,应为帝王也”^[8]。在他看来,即使老子断言“天地不仁”“圣人不仁”,也不应像康有为那样备加指责,它不过是顺乎天则的自然进化中生存竞争必然之结果。另一方面,严复又认为,老子这一思想实与古代法家法治思想不谋而合。故他指出,就“听民自谋”而言,老子思想与申不害思想二者几乎如出一辙。这样,对于严复来说,这不仅意味着“居今日而言救亡学,惟申韩庶几可用”^[9],古代法家思想在今日必得以复活,同时还意味着中国之法与世界公法最终可以殊途同归了,因为无论是老子对法的理解还是孟德斯鸠对法的理解,都是以从人类自然本性中导出的自然法为其原则。

百尺竿头更进一步。在胡适那里,严复这种以“老”解“法”思想被更为明确地一语点破。他毫不含混地指出,老子“理想中的政治就是极端的放任无为”,老子的天道观就是“西洋哲学的自然法”^[10]。在他看来,明确了这一点,我们也就明确了老子与法家的联系:“法家虽信‘无为’的好处,但他以必须先有‘法’然后可以无为。如《管子·白心》篇说:‘名正法备,则圣人无事。’”^[11]除严复、胡适外,这种以“老”解“法”,进而推崇法家的思想,在现代改革思想家那里可谓比比皆是。从梁启超后期“尊老”并视道家为“无治主义”,到刘师培称中国古代政治“偏于放任,一任人民而自然”而自己笃信“无政府之说”,再到章太炎将韩非子《解老》《喻老》列入道家学说并批判人治而为法家正名,凡此种种都无一不是这一点的明示,都无不表明一种新“道法”之说在现代中国已几乎呈燎原之势。

再者,就后者而言,与这种“隆法”思潮一起,我们还看到一种“复礼”思潮在近现代同样骤然兴起。如果说这种“隆法”思潮是由李贽(以及黄宗羲)首开端倪的话,那么,这种“复礼”思潮则是由顾炎武率先开启的。为此,我们就不能不提到顾氏著名的“寓封建之意于郡县之中”这一命题。所谓“寓封建之意于郡县之中”,也即针对长达千年的强干弱枝、其专在上的中国古代郡县制,顾炎武主张折中“封建”与“郡县”,使古之分封制精神再次体现在今日郡县制里。此即其“夫使县令得私其百里之地,则县之人民皆其子姓,县之土地皆其田畴,县之城郭皆其藩垣,县之仓廩皆其困窳”^[12],也就是说,通过一系列措施加强州县官员的权力,使之具有类似分封制中诸侯的部分权力,从而用天下之私,以成天下之公而天下治。正是基于这种体戚与共、公私一体的全新的政治共同体,才使顾炎武替我们发出了“天下兴亡,匹夫有责”这一振聋发聩的千古呼吁。

不无遗憾的是,当论者多以“分权”抑或“集权”对顾炎武的政治学说做出解读之际,殊不知回归“家国一体”“亲亲而仁民”的古代礼治才是其“封建之意”的应有之义,因为实际上“封建制”与“礼制”二者异名同谓、互为表里。如果对这一点还有所怀疑的话,那么,一旦回到明清之季另一位启蒙者龚自珍的复古主义的政治学说里,就会发现问题之真正归趣和所指。换言之,虽然龚自珍和顾炎武同样意识到“方今郡县之敝已极”,同样主张扩大和强化地方权力,然比较起来,如果说顾氏为此提出建立“世官”制度的话,那么龚自珍则明确地将这种“世官”与“世家大族”联系在一起。故龚自珍提出“宗者,尊也”,“大宗,尊之统也”^[13],提出“君若父若兄同亲”,“君若父若兄同尊”^[14]⁴⁹,“古之为有家,与其为天下,一贯之者”^[14]⁴⁹,主张“药方只贩古时丹”,把回归古时的“君之宗之”“家国一体”的社会政治视为救世匡难的唯一方案。

耐人寻思的,殆至清末民初,这种看似历史“开倒车”的社会思想非但没有随着社会日新月异的巨变中断,反而又一次掀起狂澜并蔚为大观。如康有为称“夫地方自治,即古者之封建也”,“自治之制,天理也,自然之势也”^②,如黄遵宪亦尊这种封建式的自治“能任此事,则官民上下,同心同德,以联合之,收群谋之益,生于其乡,无不相习,不久任之患,得封建世家之利,而去郡县专政之弊”^[15],如冯桂芬言“君民以人合,宗族以天合。人合者必借天合维系之,而其合也弥固”(《校邠庐抗议·复宗法

议》),如宋恕讲“先王要道,遂与俱西乎,何其政多与周官合”(《津谈·尊孔类》),王韬云“平治之端,必自齐家始”(《弢园文录外编卷一·原人》),郭嵩焘亦指出“秦并天下,划封建为郡县,海内大势尽易,三代政治扫地略尽”(《郭嵩焘日记》三)。

在这种势如潮涌的回归封建礼制的大潮中,王国维的《殷周制度论》观点尤值得一提。这不仅在于王国维认为周制之所以大异于殷制,其端在周人的“立子立嫡之制”的确立,从殷人的“兄终弟及”一改为周人的“父子相继”之制,更重要的还在于王国维令人信服地为我们揭示出这一制度被深深掩埋的理论根据。按王国维的说法,这一根据就是其所谓的“夫舍弟而传子者,所息争也。兄弟之亲本不如父子,而兄之尊又不如父,故兄弟间不免有争位之事”(《殷周制度论》)。换言之,就是其所谓的“盖天下之大利莫如定,其大害莫如争。任天者定,任人者争;定之以天,争乃不生。故天子诸侯之传世也,继统法之立子与立嫡也,后世用人之资格也,皆任天而不参以人,所以求定而息争也”(《殷周制度论》)。

这里的“任天者定”的“天”,也即冯桂芬“亲族以天合”的“天”。显而易见,它恰恰亦是老子“道法自然”的“天道”之“天”。因此,一字点破天机,正是在这里,近现代“复礼”思潮的最终根据掘井及泉地得以揭晓了。故无论是近现代“隆法”思潮,还是近现代“复礼”思潮,都无一例外地基于老子的道。正如先秦诸子争鸣为我们最终迎来的是汉初“尊老”那样,中国近现代内源性思潮运动的结果同样实际上是以“复老”为其代表。尽管许多复礼者由于尊儒而尚未提及老子,甚至诸如康梁一度还对老子学说发起理论上的严厉声讨。

无疑,这既是中国近现代“隆法”思潮和其“复礼”思潮的殊途同归,同时又为始自先秦贯穿于整个中国思想史的儒法之争提供了一剂彻底的解药。它告诉我们,儒法之争问题包括与之相系的儒法貌合神离的“阳儒阴法”问题的解决,既是一个有待认识深入的理论问题,又是一个有待时机成熟的历史问题,从而只有以一种历史和逻辑相统一的方式,才能在水到渠成之中发现问题解决的真正之道。而这种道恰恰就是那种“根深柢固,长生久视”的老子之道。一方面,唯有从这种老子之道出发,我们才能为儒家“亲亲而仁民”的德治思想奠定其终极性的依据,并在从事这种终极性奠基的同时,也才能对法家的“专决于名而失人情”法治思想之弊给予彻底的力辟;另一方面,唯有从这种老子之道出发,我们才

能使备受争议的法家“抱法处势”的法治思想的合理性根本得以破译,并在从事这种根本破译的同时,也才能对儒家的“有治人无治法”这一制度建设的缺失给予深刻的纠弊。进而,正是基于这一切,才可以毫不夸大地说,中国近现代思潮实际上为我们推出一种呼之欲出并且令人耳目一新的新道家,一种“举孟旗,走荀路”的新道家,一种“德法并举”“德法互补”以及德法互为体用的新道家。其中无论是儒家还是法家,都是以老子的“道法自然”的“天道”为其终极依据,也是以司马迁“深远的老子”为其立论的鼻祖。

放眼世界,这也是一种置身新时代语境并赋予了新时代意义的新道家。这种新时代语境,也即当代人类无论其法治生活还是道德生活,因其二者分离,都面临在劫难逃的深刻危机。就前者而言,现代性的“去魅化”虽然导致工具理性的法治主义迅猛崛起,但由于资本逻辑强势统治,却使这种法治主义事与愿违地与社会弱肉强食的丛林法则互为表里。而在一个弱肉强食的社会里,我们又如何保证“在法律面前人人平等”这一法的价值中立?故与现代法治主义所向披靡相伴的,是老子的“法律滋彰,盗贼多有”,焦里堂的“理愈明讼愈繁”的法的危机,是“追随德性”的全球社群主义风起云涌的兴起。就后者而言,亚里士多德的美德伦理虽然为道德生活奠定了深厚基础,但他的“美德即知识”“恶行即无知”却使道德打上理性主义深深的印记,而在日趋为资本逻辑所强化的“世俗化”的当代人类社会里,这种理性主义势必与精于计算的功利主义、拜金主义结为一体,沆瀣一气。故与此相携而来的,除了康德式道德与幸福的“二律背反”被无可救药地推向极致,还有道德相对主义、道德虚无主义的风靡,以及熔社会正义与个人利益于一炉的“新自由主义”的异军突起。

于是,正是这种特定的时代环境,使中国古老的“儒法之争”又一次复活在当今世界里,并为我们凸显了兼综德法的新道家的时代意义。它告诉我们,“徒善不足以为政,徒法不足以自行”(《孟子·离娄上》),为了走出时代的困境,我们必须从唯法治和唯德治的由各执一端,走向二者并重,如鸟之双翼、车之双轮般的须臾不可离。因为这种须臾不可离既忠实于二者同根共宗的“道法自然”的生命自组织原理,又服从于这种原理所内蕴的两极相通的互为因果之铁律。同时,它也告诉我们,今天中国社会生活的健康发展,既要顺应我们民族阔步迈向现代法

治社会这一大势所趋,又要警惕法的一意孤行所流于社会中的“道德虚无主义”。故为荀子所提出的“德”与“法”一为“治之原”一为“治之流”区分的主张,以其鲜明的与道家思想格格不入的“还原主义”“基础主义”性质,不仅在过去的中国被证明是不成立的,并且在今日中国也将证明是完全不可取的。

所有这一切,不正表明人类正面临着“回到老子”的新思潮风暴?不正表明“老子不老”,唯有老子学说才是中国乃至整个人类真正的“根深柢固,长生久视”之道?不正表明无论我们身处何地、何时,无论我们面对何种深重而严峻的时代危机,老子之道都始终是我们妙手回春、返老还童的灵丹妙药?

注释

①如辛弃疾“赢得生前身后名,可怜白发生”中的“身后”即生后。②康有为:《公民自治篇》,《新民丛报》第5、6、7号连载,1902年。

参考文献

[1]徐志钧.老子帛书校注[M].南京:凤凰出版社,2013:525.

[2]李贽.焚书[M].北京:中华书局,1975.

[3]道古录[M]//李贽文集:第7卷.北京:社会科学文献出版社,2000:358.

[4]焚书:卷3[M]//李贽文集:第1卷.北京:社会科学文献出版社,2000:106.

[5]老子解序[M]//李贽文集:第7卷.北京:社会科学文献出版社,2000:1.

[6]续焚书:卷2[M]//李贽文集:第1卷.北京:社会科学文献出版社,2000:63.

[7]原富:按语[M]//严复集:第4册.北京:中华书局,1986:879.

[8]卢云昆.社会剧变与规范重建:严复文选[M].上海:上海远东出版社,1996:474.

[9]与熊纯如书[M]//严复集:第3册.北京:中华书局,1986:620.

[10]胡适.中国哲学史大纲[M].北京:商务印书馆,1919:53,64.

[11]欧阳哲生.胡适文集:第6集[M].北京:北京大学出版社,2013:359-360.

[12]顾炎武.顾亭林诗文集[M].北京:中华书局,1959:12.

[13]礼记[M]//十三经注疏:下册.北京:中华书局,1982:1508.

[14]龚自珍.龚自珍全集[M].上海:上海古籍出版社,1999.

[15]南学会第一次讲义[M]//梁启超.饮冰室合集:(六)专集之一.北京:中华书局,2011:141.

Lao Zi Is Not Out-dated: The New Taoist School as the Basis of the Reconciliation Between Confucianism and Legalism

Zhang Zailin

Abstract: The history of Chinese thought, fundamentally speaking, is actually a history of the struggle between Confucianism and Legalism, that is, a history of adhering to “rule of etiquette” or “rule of law”. However, tracing back to the origin, whether it is the unity of family and state that is close and benevolent to the people advocated by the Confucian rule of etiquette, or acquiring justice based on personal interests that is advocated by the Legalist rule of law for the good of the public of the world, is based on the self-organization of life of Lao Zi’s “Tao follows nature” as its common ultimate basis and ultimate foundation. Recognizing this will not only help to overcome the dilemma between the choice of Confucianism or Legalism in China’s ideology, but also make an extremely important theoretical foundation and contribution to the rise of the “new Taoism”, as demonstrated by the emerging trend of “Confucianism with Taoism” and “Legalism with Taoism” in modern times.

Key words: the dispute between Confucianism and Legalism; Tao follows nature; the trend of rejuvenation in modern times; Neo-Taoism

责任编辑:涵 含