

国学论衡

第七辑

甘肃中国传统文化研究会 主办

王晓兴 主编

 社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

非外借

甘肃中国传统文化研究会 主办

国学论衡

(第七辑)

王晓兴 主编

 社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS CHINA

图书在版编目(CIP)数据

国学论衡. 第七辑 / 王晓兴主编. -- 北京: 社会科学文献出版社, 2018. 4

ISBN 978 - 7 - 5201 - 2058 - 6

I. ①国… II. ①王… III. ①国学 - 中国 - 文集

IV. ①Z126.27 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2017) 第 317888 号

国学论衡 (第七辑)

主 编 / 王晓兴

出 版 人 / 谢寿光

项目统筹 / 宋月华 杨春花

责任编辑 / 范明礼

出 版 / 社会科学文献出版社·人文分社 (010) 59367215

地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029

网址: www.ssap.com.cn

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018

印 装 / 三河市尚艺印装有限公司

规 格 / 开 本: 787mm × 1092mm 1/16

印 张: 21.75 字 数: 354 千字

版 次 / 2018 年 4 月第 1 版 2018 年 4 月第 1 次印刷

书 号 / ISBN 978 - 7 - 5201 - 2058 - 6

定 价 / 89.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系

 版权所有 翻印必究

编辑委员会

主 编 王晓兴

副 主 编 王金生 梁一仁 朱 林 陈声柏
成兆文

执 行 主 编 陈声柏

学术委员会委员 牛龙菲（陇菲） 颜华东 范 鹏
陈文江 陈春文

目 录

主题论文

论韩非	易志刚 王晓兴 / 3
论道家道教对儒家的调适与上遂	杜保瑞 / 38

哲思论道

“观”的哲学	张丰乾 / 63
由易观礼	
——《周易》履卦大象辞诠释	蔡 杰 翟奎凤 / 78
阳明学自然思想及其开展	
——从王阳明到刘宗周	陈 畅 / 98
论获生徂徕对朱熹政治理念的批判	
——以“先王之道”为中心	吕 欣 / 115
中国哲学知识论之疑难	
——以“名实”关系为视角	姜李勤 / 137

经史考辨

论司马贞“三皇五帝”古史系统的建构	王光有 / 149
梁启超与章学诚研究的兴起	崔 壮 / 171

经史张力及其调适

- 以蒙文通史学史书写为核心 刘 学 / 185
- 问对文体起源诸说辨析 何 杨 / 203

文艺纵横

“规训”视野下的文学合法性个案研究

- 以孔子“在陈绝粮”为题 何玉国 / 223
- 《文心雕龙》与《文选》诗歌思想比较 赵亦雅 / 239
- 吴冠中的生平、艺术风格与思想 魏 薇 邱 锋 / 275

国学传播

作为中国传统文化精神的内圣外王之道

- 以《大学》为中心 陈声柏 / 299

书评札记

伏羲河图实为太极先天八卦

- 读朱熹注《周易本义》有感 王凤显 / 313

学界动态

- 当前中国传统文化研究的特征和趋向 匡 钊 / 321

- 编后语 陈声柏 / 334

- 《国学论衡》稿约 / 337



主题论文

论韩非

易志刚 王晓兴*

摘要 韩非把“法”“术”“势”统一起来，认为三者不可偏废，是先秦法家集大成者。韩非并不是一个掌握实权的政治家、实践家，而是一个思想家、哲学家。在他的学说和主张背后，饱含着对历史和人以及天道和人道的反思。从历史的变迁中把握现实，由天道而求人道，构筑“务为治者”的合理性根据，是韩非哲学的起点，也是韩非哲学的终点和目标。韩非的影响是深远的，他的学说和主张以及他的哲学，成为秦汉以后中国古代政治乃至普通人日常生活中奉行的信条。韩非哲学的致命处，是折断了中国人的脊梁。中国人要重新挺直脊梁，除了批判和反思，也必须从自己的文化传统中，找到自立于天地之间的思想资源。要把这项工作做起来，恐怕还只能像宋学一样，从孟子开始。

关键词 务为治者 天道 人道 道理

今天的中国，比任何时候都更加需要对自己的历史和文化进行审视。在这种自我批判中，孔子无疑是重要的对象，但还有一个人是不能忽视的，就是韩非。经过汉帝国“罢黜百家、独尊儒术”的学术和思想运动，孔子及其代表的儒家被打造成为官方意识形态。但这个官方意识形态更多地只是一面旗帜，一套宣传的口号。韩非及其代表的法家才是秦汉以后大一统

* 易志刚，1962年生，男，湖南岳阳人，青海藏文化馆馆长，主要从事中西文化比较研究；王晓兴，1950年生，男，北京人，兰州大学哲学社会学院教授，主要从事中国哲学及中西哲学比较研究。

中央集权制国家的政治纲领，是上至帝王下至底层奉行的信条。

一 “务为治者”与“战国”

包括法家在内的先秦诸子百家，是西周封建制遭遇危机的产物，也是中国古代文明在西周封建制崩溃后寻求重建的产物。司马谈《论六家要指》所谓“务为治者”，其意即在于此。在司马谈看来，虽然诸子皆“务为治者”，但其理论路径各不相同，“直所从言之异路”；因此，“有省不省耳”——各有其所是，亦各有其所不是罢了。（《史记·太史公自序》）

西周封建制塑造了古代中国人的基本生存样式，也奠定了中国文化的基因^①；但是，在外在的军事压力和内在的制度缺陷双重挤压下，西周封建制不可避免地走向崩溃^②。自公元前770年平王东迁建立东周，到公元前679年齐桓公始霸诸侯，近100年的时间内，以诸夏为主干的中国古代文明经历了“南夷与北狄交，中国不绝若线”（《春秋公羊传·僖公四年》）的生死危机。由齐桓公开启的春秋霸政挽救了中国古代文明，却没有恢复西周的封建制度，而是开创出一种新的文明形式——战国，或用现代术语来表达——一种新型的领土国家及其国际关系。这种新的文明形式并没有持存下来，最终被大一统的中央集权制帝国所取代，“战国”让位于新的“天下”。那么，“战国”作为一种不同于西周的文明形式究竟意味着什么？它为什么不能在古代中国持存下来？

我们的探讨从风行于各国的“变法”开始。

春秋到战国，各国纷纷变法。比较彻底的变法，公认是商鞅在秦国实行的变法。商鞅前后两次变法，目的很明确，就是“强秦”。商鞅变法，是秦国走向强盛的起点，也奠定了秦国最终兼并六国、实现天下一统的基础。商鞅变法，被认为是中国历史上成功进行政治、经济改革的典范。商鞅变法后秦国的面貌，司马迁有一个描述：“行之十年，秦民大说，道不拾遗，山无盗贼，家给人足。民勇于公战，怯于私斗，乡邑大治。”（《史记·商君列传》）这是国内的景象。至于国际上，按照司马迁的描述：“秦人富强，

① 参见易志刚、王晓兴《“仁”何以可能——孔子再认识》，《兰州大学学报》（社会科学版）2013年第4期。

② 参见王晓兴、易志刚《“王天下”与汉帝国》，《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2009年第1期。

天子致胙于孝公，诸侯毕贺。”（《史记·商君列传》）周天子赐祭肉，诸侯都来祝贺，可谓“无敌于天下”而“立威诸侯”（《史记·范雎蔡泽列传》）。但在秦国强盛的背后，却是对中国古代文明历经夏商周三代积淀起来的文化成果和价值观的否定。在商鞅看来，所谓“礼乐”“诗书”“修善”“孝悌”“贞廉”“仁义”等，就像寄生在人体上的虱虮一样，是为“六虱”，是应该清除的。而清除“六虱”最有效的手段就是战争。商鞅说得简单而明确：“国贫而务战，毒生于敌，无六虱，必强；国富而不战，偷生于内，有六虱，必弱。”（《商君书·靳令》）在这种以战争为手段的策略下，商鞅推出一系列行之有效的“强秦”主张。对商鞅的这些主张，特别是其中的一些极端主张，如通过弱民而强国^①，任用奸民而不是良民、善民来治理国家^②，等等，多有学者站在现代立场上予以剖析。但对于我们而言，问题的关键还在于：历经夏商周三代的发展而达到“郁郁乎文哉”的文明成就，经过以孔子为代表的儒家学派整理、传承而成为诸子百家共同文化经典的“六艺”及其蕴含的价值观，怎么就成了应该清除的“六虱”呢？

由春秋霸政开创的新的领土国家并没有催生出新的理想。“王天下”，这个由西周封建制打造出来的文化理想，依然是中国古代文明在几近毁灭中重新站起来并寻求重建的目标。而西周封建制留下的教训却是刻骨铭心的，这个教训就是：一个受制于国人、贵族和诸侯势力的王权不可能担当起“王天下”的历史责任。在新的领土国家成长起来的过程中，这个教训越来越成为那些获得独立发展机会和条件的诸侯们的自觉意识，并成为各诸侯国旨在建立绝对君权的经济和政治改革运动（所谓“变法”）的重要推动力量。随着几个大的诸侯国在兼并战争中脱颖而出，称王就成为这些拥有强大经济和军事实力的领土国家的不二选择。

称王，宣告了“王天下”的目标和王者的野心，也宣告了新的领土国家作为一种文明形式不可能在中国古代持存下来。因为，“王天下”本身就是对各自独立的领土国家的否定。在“王天下”的理想下，战国注定了只是一个过渡，各领土国家不过是为了达成目标和实现野心的临时战车，既不具备成长为彼此独立的主权国家的条件，甚至也不具备成长为一个完整

① 商鞅主张：“民弱，国强；国强，民弱。故有道之国务在弱民。”（《商君书·弱民》）

② 商鞅主张：“章善则过匿，任奸则罪诛。过匿则民胜法，罪诛则法胜民。民胜法，国乱；法胜民，兵强。故曰：以良民治，必乱至削；以奸民治，必治至强。”（《商君书·说民》）

意义上的国家，也即全面、综合、均衡发展经济、文化和民生的人类共同体的条件。这样的领土国家，只有一个单一的任务，就是战争。虽然耕战并举，但耕只是服务于战争的手段，是战争的经济基础。

在这样的领土国家中，古代中国人的基本生存样式发生了重大变化。首先，在西周封建制度下，共同体成员是拥有“私田”因此也拥有相应权利的“国人”。在新的领土国家中，兼并战争极大地扩充了诸侯国的领土，不仅产生出按地域划分并由国君直接掌控的行政单位——郡或县，也使严格划分“公田”和“私田”的封建土地制度转化为以土地国有为基础的授田制度。在新的授田制度下，各领土国家都经历了一个被称为“体国经野”的过程，传统意义上的“国人”和“野人”的界限被泯灭，“国人”变成了没有权利也没有差别的“黎民”或“黔首”。其次，在西周封建制度下，共同体赖以维系的纽带是共同体成员对祖先的文化认同，以及通过对祭祀祖先权利的划分所确立的大小宗尊卑等级及其相应的礼仪制度。礼仪制度赋予封建秩序下每一个人各安其所的身份及其意义，同时也建立起个人和共同体之间的血肉联系。在新的领土国家中，随着郡县制取代封建制，一方面，君权通过剥夺世袭贵族的权利而日趋集中和强大；另一方面，个人与共同体之间那种以血缘宗法为基础的天然联系也被摧毁。对于个人而言，共同体不再和他休戚相关，而是外在于他的属于别人的东西。

生存样式的变化，使建立在传统生存样式之上、以“德”为核心的西周文化失去了基础，也使孔子总结西周文化而建构的、以“六艺”为经典的“仁”的哲学和价值观失去了意义。面对日益残酷的兼并战争，各国君主以及掌握实权、厉行“变法”的政治家们（也即通常意义上所谓“法家”），唯一看重的就是“富国强兵”。因为，只有“富国强兵”才能赢得战争的胜利，才能最终实现“王天下”的目标。“富国强兵”成为战国的时代精神和主旋律，在这个主旋律面前，凡是无益于“富国强兵”甚或有害于“富国强兵”的东西，包括“礼乐”“诗书”“修善”“孝悌”“贞廉”“仁义”等，一概成了如商鞅所鄙弃的“六虱”。

那么，如何才能做到“富国强兵”呢？用一个字来概括，就是“治”。商鞅说过：“国治必强。”（《商君书·开塞》）在这个意义上，“治”是“富国强兵”的条件。“治”是和“乱”相对的。“乱”就是没有秩序，而“乱”的顶点就是王权的崩溃和共同体的解体，所谓天下大乱；因此，“治”就是秩序，就是绝对的王权和共同体的稳定。无论是相对于西周“溥天之

下莫非王土，率土之滨莫非王臣”的封建秩序而言，还是相对于“战国七雄”竞相称王的目标——“王天下”而言，战国都堪称乱世。称王，就是要结束战国乱世重建王权，从天下大乱走向天下大治。在这个意义上，“治”又是“富国强兵”的目标，因为在这里“治”直接就是“王天下”。由此看来，司马谈所谓“务为治者”，确实抓住了问题的关键。

司马谈《论六家要指》开篇即援引《易大传》，明确提出自己的论域就是“天下”：

《易大传》：“天下一致而百虑，同归而殊涂。”夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。（《史记·太史公自序》）

“天下”，是中国文化特有的一个概念，虽然常常被诠释为“世界（World）”，但“天下”既不同于西方文化中的“World”，也不能和“World”的中文翻译“世界”划等号。在中国文化中，“天”是和“人”相对而言的，是在人之外和人不能左右的，进而言之，是在人之外和人不能左右的一切，也就是说，凡是在人之外和人不能左右的都可以称为“天”。很显然，“天下”并不是“天”。既然不是天，就只能是人，是包括人、人的活动以及人的活动所产生的结果在内的一切，用中国的传统术语来表达，就是人间；用现代术语来表达，就是人的社会。人只能在大地上生存，人的活动产生的结果也只能存在于大地之上。因此，从直观的角度看，“天下”也是一个地域概念，即凡是有人或人的活动所至的地方的总称。在这个意义上，“天下”大体上相当于“世界”。但是，“天下”的含义并不止于此。既然叫“天下”，就和“天”有关，是和天相通、相应、相副，冥冥之中受天的制御因而体现天的气运和定数的。天的气运和定数就是“天道”，这个“天道”通过人和人的活动在人间或人的社会体现出来，就是人间的秩序和社会的典章制度，就是“人道”。人间秩序和社会典章制度符合天道，就是“天下有道”，就是“王天下”，就是“治”。

司马谈进而以“天下”为论域，从“务为治者”的角度，对阴阳、儒、墨、名、法、道等各家的“省”与“不省”一一进行论述。司马谈对各家的具体看法不是我们这里关注的重点，我们感兴趣的是以下两点：（1）司马谈“务为治者”的道家立场；（2）司马谈“务为治者”的“人主”立

场。司马谈写道：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。儒者则不然。以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健美，拙聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝。形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。（《史记·太史公自序》）

司马谈显然是心仪于道家的，因此把道家看成总结了前面五家“省”与“不省”，“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”，集众家之所长的致治之说。汉初尚黄老，司马谈心仪道家并不奇怪。但我们知道，作为先秦法家集大成者的韩非，竟然也从老子的道家思想中寻求“务为治者”的哲学基础。那么，在中国文化中，玄虚缥缈的“道”究竟是怎样成为“治”的哲学基础的？这是我们下面讨论韩非必须回答的。

至于司马谈的“人主”立场，从他超出一般意义上的“省”与“不省”而专门针对儒家的批评看得很清楚。在司马谈看来，儒家“以为人主天下之仪表也”，希望“人主”成为人间表率、社会楷模，事事躬亲、时时带头；但如果像这样“主劳而臣逸”，“人主”就会因为“神大用”“形大劳”而精力衰竭、形体凋敝，最终非累死不可，又怎么谈得上“治”呢？司马谈写道：“神者生之本也，形者生之具也。不先定其神[形]，而曰‘我有以治天下’，何由哉？”（《史记·太史公自序》）这就透露出一个信息：在司马谈眼里，“治”只是专对“人主”而言，所谓“务为治者”也只是为“人主”服务的；更为重要的是，司马谈并不认为这是他的私见，而是诸子百家的共识。那么，“务为治者”的“人主”立场果真就是诸子百家的共识吗？这也是我们在下面讨论韩非要努力回答的。

二 韩非的学说和主张

韩非被公认是法家的集大成者。但和其他法家人物不同，韩非并不是一个掌握实权的政治家、实践家。他是一个思想家，一个关心现实政治的学者。

韩非（约公元前280年～公元前233年），战国时期韩国贵族。据司马迁记载，韩非口吃，不善言谈而长于著述。这大概是韩非虽多次向韩王进谏，却不为所用的原因。据说，秦王政（秦始皇）看了韩非的书很是赞赏，但韩非代表韩国出使秦国，却正当壮年而客死在秦国的监狱中。司马迁感叹：“韩非知说之难，为《说难》书甚具，终死于秦，不能自脱。”“余独悲韩子为《说难》而不能自脱耳。”（《史记·老子韩非列传》）虽然秦始皇杀了韩非，却在秦的政治实践中贯彻了韩非的学说和主张，使之成为秦帝国以及继秦以后大一统中央集权制国家的理论基础。

和成功实行变法的商鞅不同，韩非的著述并不是为了“强秦”，而是因痛恨韩国的衰败而作。因此，在他的著述中，并不见政治家的自恃和夸耀，而多有对历史和现实政治的反省、批判，以及深入的辨析和寻根究底的思考。现存《韩非子》55篇，其中或有伪作，但大体出自韩非之手，是讨论韩非可靠的一手资料。下面，我们就依据《韩非子》，来讨论韩非的学说和主张。

（一）奸佞和庸主

无论从历史还是从现实的角度，韩非最为痛恨的，就是奸佞当道和人主昏庸。在《韩非子》书中，几乎所有篇章都不乏对奸佞和庸主的批判。《八奸》和《十过》两篇，则比较集中地分析、批判了奸佞和庸主形形色色的伎俩和类型。

韩非列举了八种奸佞的伎俩：同床、在旁、父兄、养殃、民萌、流行、威强、四方。所谓“同床”，就是通过贿赂夫人宠妾，蛊惑人主；所谓“在旁”，就是拉拢倡优侏儒、亲信侍从，蒙骗人主；所谓“父兄”，就是勾结公子贵胄、大臣廷吏，干扰人主；所谓“养殃”，就是用宫室台池、倩女狗马淫乱人主；所谓“民萌”，就是散发公财取悦百姓，提高个人声誉，遮蔽人主；所谓“流行”，就是搜罗辩士和能言善说的人，用巧文之言、流行之辞坑害人主；所谓“威强”，就是豢养剑客死士，恐吓群臣和百姓，威逼人主；所谓“四方”，就是阴结大国、强国，借外力胁迫人主。在韩非看来，正常健康的政治生态本来应该是：

贤材者处厚禄，任大官；功大者有尊爵，受重赏。官贤者量其能，赋禄者称其功。是以贤者不诬能以事其主，有功者乐进其业，故事成功立。（《韩非子·八奸》）

但现实是一派亡国之风：

今则不然，不课贤不肖，不论有功劳，用诸侯之重，听左右之谒。父兄大臣上请爵禄于上，而下卖之以收财利，及以树私党。故财利多者买官以为贵，有左右之交者请谒以成重。功劳之臣不论，官职之迁失谬。是以吏偷官而外交，弃事而亲财。是以贤者懈怠而不劝，有功者驩而简其业，此亡国之风也。（《韩非子·八奸》）

造成这种情况的原因，除了奸佞当道，当然还有人主的昏庸。韩非列举了人主昏庸的十种类型：

十过：一曰行小忠，则大忠之贼也。二曰顾小利，则大利之残也。三曰行僻自用，无礼诸侯，则亡身之至也。四曰不务听治而好五音，则穷身之事也。五曰贪愎喜利，则灭国杀身之本也。六曰耽于女乐，不顾国政，则亡国之祸也。七曰离内远游而忽于谏士，则危身之道也。八曰过而不听于忠臣，而独行其意，则灭高名，为人笑之始也。九曰内不量力，外恃诸侯，则削国之患也。十曰国小无礼，不用谏臣，则绝世之势也。（《韩非子·十过》）

这十种过失，除了第一种“行小忠”是用公元前575年晋楚鄢陵之战中，楚军司马子反因为侍从谷阳“行小忠”敬酒，子反酒醉不能紧急应召，致使楚军不得不星夜败退，子反自杀身亡的故事，警示做人主的不要因为臣下的愚忠而妨害军国大事，所谓“行小忠则大忠之贼也”，其余九种均是取自历史和现实政治中，各国君主因为昏庸而导致身败名裂、亡国绝世的真实事例。

那么，如何才能杜绝奸佞、矫正庸主呢？

（二）“法术之士”和“当涂之人”

韩非提出“法术之士”的概念。“法术之士”是“智术之士”和“能法之士”的合称，所以也称“智术能法之士”。什么是“智术能法之士”？韩非说：

智术之士，必远见而明察，不明察不能烛私；能法之士，必强毅而劲直，不劲直不能矫奸。（《韩非子·孤愤》）

“智术能法之士”的对立面是“重人”，也即握有重权的奸佞之人，所以也称“当涂之人”：

重人也者，无令而擅为，亏法以利私，耗国以便家，力能得其君，此所为重人也。（《韩非子·孤愤》）

“智术能法之士”或“法术之士”与“重人”或“当涂之人”，是势不两立、你死我活的仇敌：

智术之士，明察听用，且烛重人之阴情；能法之士，劲直听用，且矫重人之奸行。故智术能法之士用，则贵重之臣必在绳之外矣。是智法之士与当涂之人，不可两存之仇也。（《韩非子·孤愤》）

可是，“法术之士”要和“当涂之人”宣战，却是极其危险的。因为，“当涂之人”有“五胜之资”，而“法术之士”却处“五不胜之势”：

法术之士操五不胜之势，以岁数而又不得见；当涂之人乘五胜之资，而旦暮独说于前。故法术之士奚道得进，而人主奚时得悟乎？故资必不胜而势不两存，法术之士焉得不危！其可以罪过诬者，以公法而诛之；其不可被以罪过者，以私剑而穷之。是明法术而逆主上者，不僂于吏诛，必死于私剑矣。（《韩非子·孤愤》）

韩非所谓“五胜”和“五不胜”具体是指：（1）“以疏远与近爱信争”，“法术之士”不能取胜；（2）“以新旅与习故争”，“法术之士”不能取胜；（3）“以反主意与同好争”，“法术之士”不能取胜；（4）“以轻贱与贵重争”，“法术之士”不能取胜；（5）“以一口与一国争”，“法术之士”不能取胜。而之所以形成“法术之士”和“当涂之人”的这种态势，主要责任却是在人主。对于人主而言，“当涂之人”是很少不被信任和宠爱的。因为迎合人主，投其所好，本来就是“当涂之人”得以晋升和掌握重权的