

史学理论与史学史研究系列

文明演进源流的思考

——中国古代史学研究

主 编 瞿林东
副主编 罗炳良



北京师范大学出版社
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PRESS



北京师范大学史学理论与史学史研究中心



史学理论与史学史研究系列

主 编 瞿林东
副主编 罗炳良

——
中国古代史学研究

文明 演进 源流 的思考



北京师范大学出版社
BEIJING NORMAL UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

文明演进源流的思考: 中国古代史学研究/瞿林东主编.

北京: 北京师范大学出版社, 2007. 7

(史学理论与史学史研究系列)

ISBN 978-7-303-08687-0

I. 文… II. 瞿… III. 史学史-研究-中国-古代-文集
IV. K092. 2-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2007) 第 090736 号

出版发行: 北京师范大学出版社 [www. bnup. com. cn](http://www.bnup.com.cn)

北京新街口外大街 19 号

邮政编码: 100875

印 刷: 北京新丰印刷厂

经 销: 全国新华书店

开 本: 155 mm × 236 mm

印 张: 24. 75

字 数: 403 千字

印 数: 1 ~ 2 000 册

版 次: 2007 年 7 月第 1 版

印 次: 2007 年 7 月第 1 次印刷

定 价: 50. 00 元

责任编辑: 李雪洁 黄晓赢 装帧设计: 孙 琳

责任校对: 李 菡 责任印制: 董本刚

版权所有 侵权必究

反盗版、侵权举报电话: 010 - 58800697

本书如有印装质量问题, 请与出版部联系调换。

出版部电话: 010 - 58800825

总序

2000年11月，在20世纪即将结束，21世纪即将到来之际，北京师范大学史学理论与史学史研究中心，被教育部评定为全国普通高等学校人文社会科学重点研究基地。这不仅是北京师范大学历史学科的一件大事，也是全国从事史学理论与史学史研究同仁的一件大事，因为这个重点研究基地是全国这方面研究者的共同“平台”。

六年多来，在校领导的关怀和支持下，在教育部社科司的指导下，我们凭借这个“平台”，在学术研究方面做了一些事情，取得了一定的成绩，从而深感这个“平台”设置的必要性及其对于人文社会科学研究所起到的推动作用。

六年多来，我们这个研究中心向全国同仁提出了12个重大研究课题进行招标，得到了热情的响应，使这些重大研究课题都一一有所归属。这些研究课题是：

- (1) 中西古代历史、史学及理论比较研究
- (2) 中国马克思主义史学的理论成就
- (3) 中国古代历史理论研究
- (4) 中国近代史学思潮研究
- (5) 中国古代史学思想研究
- (6) 17世纪至19世纪中叶中西史学比较研究
- (7) 马克思主义历史观与历史学理论和方法研究
- (8) 20世纪西方史学主要思潮及相互关系研究
- (9) 20世纪后半期中国史学研究
- (10) 中国少数民族史学研究
- (11) 中国古代史官制度研究
- (12) 环境史研究与20世纪中国史学

我们设计这些重大研究课题的宗旨是：第一，有益于促进学科建设；



第二，有益于推动历史学的发展；第三，有益于建设有中国特色的马克思主义史学。目前，这些课题有的已经结项，有的近于完成，有的正着手研究。

基于上述宗旨，我们还多次主办了全国性和国际性的研讨会，它们的主题分别是：

- (1) 唯物史观与 21 世纪中国史学 (2001, 北京)
- (2) 新中国史学的成就与未来 (2002, 北京)
- (3) 20 世纪中国史学与中外史学交流 (2003, 北京)
- (4) 史学遗产与民族精神 (2004, 温州)
- (5) 理论与方法：历史比较和史学比较 (2005, 芜湖)
- (6) 走向世界的中国史学 (2006, 扬州)

这些主题，吸引了国内外同仁的关注，使每一次研讨会都取得了很大的收获，既广泛地沟通了学术交流，又促进了学术研究的深入，同时也提出了许多新的问题，推动大家作进一步的思考和研究。在这方面，几乎所有的与会者都感受良多。我们以及与我们共同主办研讨会的兄弟单位的同仁，更是深受教育和鼓舞。

六年多来，我们这个研究中心的专、兼职研究人员，围绕着所参与的重大研究课题和有关学术会议并结合自己的专长，撰写和发表了近千篇论文，有不少论文是作者多年思考的结晶，有突出的创见和较高的学术价值，而大部分论文的作者都能提出独到的见解。可以认为，这些研究论文，从不同的方面、不同的视角，或采用不同的研究方法和研究理念，其研究所得都对促进本学科发展，丰富本学科内涵，产生了积极的影响。

为了广泛地进行学术交流，也为了适时地积累学术成果，我们选编了部分论文，辑成“史学理论与史学史研究系列”丛书。丛书凡四种，它们是：

- 历史研究的理性抉择——历史学的理论、历史与比较研究
- 文明演进源流的思考——中国古代史学研究
- 历史时代嬗变的记录——中国近现代史学研究
- 史学理论的世界视野——外国史学研究



我们以这套丛书奉献给国内外同仁，以示诚恳请教之意。同时，我们也衷心期待来自各方面读者的有益批评。

北京师范大学出版社为本书的出版给予有力的支持，责任编辑李雪洁女士为此书的编辑付出辛勤的劳动，提供许多有益的建议，各位作者给予积极的配合，我们表示衷心的感谢。

瞿林东

2007年4月30日撰于

北京师范大学史学理论与史学史研究中心

- 1 论历史理性在古代中国的发生 ■ 刘家和
- 22 略论中国古代历史理论的特点 ■ 瞿林东
- 44 从上博简《诗论》对于《木瓜》篇的评析看《诗经》编纂问题 ■ 晁福林
- 58 孔子评价历史人物的理论与方法 ■ 张子侠
- 71 春秋战国史官职责与史学传统 ■ 林晓平
- 90 试论道法两家历史观的异同 ■ 蒋重跃
- 107 汉《易》与《汉书》 ■ 吴怀祺
- 119 两汉时期的历史盛衰总结与政治 ■ 许殿才
- 130 董仲舒构建春秋公羊学理论体系的贡献 ■ 陈其泰
- 173 董仲舒与汉代史学思潮 ■ 汪高鑫
- 185 司马迁关于汉代西部开发的实践和思想 ■ 汪受宽
- 196 论《史记》释《尚书·西伯戡黎》 ■ 易宁
- 210 范曄《后汉书》纪传与司马彪《续汉书》志分合考辨 ■ 罗炳良
- 226 略论范曄的民族思想 ■ 李珍
- 239 论陈寿的历史哲学思想 ■ 庞天佑
- 253 从“大一统”到“正统”
——论唐宋文化转型中的历史观嬗变 ■ 江湄
- 270 辽、金史《国语解》的史学价值 ■ 赵梅春
- 277 试论许衡的历史思想 ■ 周少川
- 291 明代史学发展的普及性潮流 ■ 乔治忠
- 313 顾炎武论史书编纂 ■ 周文玖
- 324 从“主于道”到“主于事”
——晚明经世史学的实学取向 ■ 向燕南
- 345 清代史馆的人员设置与管理机制 ■ 王记录
- 363 清代理学的特点 ■ 龚书铎
- 378 20世纪前半期中国史家对古代史学理论的总结与认识 ■ 张越



刘家和

论历史理性在古代中国的发生

一 弁言——略说“历史理性”

“理性”在今天已经是一个大家常用的词，但各人使用此词时取义颇有不同，所以在这里先交代一下本文使用此词的取义。按现在大家所用的“理性”，乃自外文^①译来，就此词之多重含义概括言之，它包括两个方面：一是人对于事物的性质与功能的思考与论证，二是事物自身存在的理由与理路（或条理）。^②如果按照中国固有名词，那么此词也可以用“理”字来表达。《说文解字》：“理，治玉也。”段玉裁注云：“《战国策》：郑人谓玉之未理者为璞。是理为剖析也。玉虽至坚，而治之得其颯理以成器不难，谓之理。凡天下一事一物，必推其情至于无憾，而后即安，是之谓天理，是之谓善治。此引申之意也。”^③这就是说，理字本意为治玉，而治玉必依玉本身之条理，故条理亦为理。引而申之，理作为动词之意为对于事物之治理，而作为名词之意则为事物本身之条理。《广雅·释诂三下》亦云：“理，治也。”^④《广雅·释诂

① 英文之 reason，来自法文之 la raison，法文此字来自拉丁文 ratio，其动词为 re-or，意为筹算、思考、推论等。有从筹算、思考、论证到理由、理智诸义。

② 或者如黑格尔所说的“自觉的理性与存在于事物中的理性”，见《小逻辑》，43页，贺麟译，北京，商务印书馆，1980。

③ 段玉裁：《说文解字注》，15页，上海，上海古籍出版社，1981。

④ 王念孙：《广雅疏证》，8页，上海，上海古籍出版社，1983。



三上》又云：“理，道也。”^① 道、理互训，道作为动词之意为“导”，而导必依事物之理，故道作为名词之意即为事物之理。所以，理性或道理，皆实际包括主、客观两方面而言之。

现在常说的历史理性（historical reason）实际也就包括历史（作为客观过程）的理性（the reason of history）和史学（作为研究过程）的理性（the reason of historiography），简易言之，就是探究历史过程的所以然或道理和探究历史研究过程的所以然或道理。^②

在世界诸文明古国中，史学最发达者，当推中国和希腊。古代中国和希腊的历史学家都在治史求真的方法上有相当高度的自觉和自律。这当然是一种历史理性的表现。在这一方面，古代希腊人由于受哲学上的实质主义（substantialism）的影响^③，以为真理只能从永恒、静止的存在中去把握，而历史变动不居，不能使人产生知识，仅能使人产生意见，故与理性无缘。古代中国人在这一点上恰恰与希腊人相反，以为真理只能从变化、运动的存在中去把握。这是两种不同的思路，很值得研究。本文所要探讨的就是古代中国人在这一方面认识的特点。

二 以人心为背景的历史理性的曙光（正） （殷周之际与周初）

（一）对于“天命”的信与疑

《礼记·表记》：“子曰：夏道尊命，事鬼神敬而远之，近人而忠焉，先禄后威，先赏而后罚，亲而不尊；其民之敝，蠢而愚，乔而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事鬼神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲；

① 王念孙：《广雅疏证》，32页，上海，上海古籍出版社，1983。

② 如果作进一步的思考，也许可以说，第一种历史理性所讨论的是历史本身存有方式的问题，从性质上说是属于本体论的（ontological）问题，第二种历史理性所讨论的是历史研究中人的认知能力和研究方法的问题，从性质上说是属于认识论的（epistemological）和方法论的（methodological）问题。当然，在古代中外史学史上都还没有出现这样系统而自觉的区分与探究。

③ R. G. Collingwood, *The Idea of History*, Oxford, 1956, pp. 20 - 21、pp. 42 - 45；何兆武、张文杰译《历史的观念》，22~24页、48~51页，北京，中国社会科学出版社，1986。

其民之敝，荡而不静，胜而无耻。周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊；其民之敝，利而巧，文而不惭，贼而蔽。”^① 其中所说夏人情况目前尚无材料为证，而所说殷人与周人情况基本符合历史事实。从大量甲骨卜辞材料可知，殷人的确敬信鬼神，以为鬼神能主宰人的命运。《尚书·西伯戡黎》记，周人已经打到距殷不远的黎国，对殷构成了威胁，大臣祖伊向纣报告，纣竟然说：“我生不有命在天。”^② 这也说明殷人对于天命鬼神的迷信程度是很深的。殷纣以为他的王权来自天命，天命决定历史。所以，其中没有任何理性可言。当然，并非所有殷人都是如此，祖伊就是对于天命鬼神持有怀疑态度的人；不过，这样的人在殷代不居主流地位。真正开始对天命产生深度怀疑的是后来战胜并取代了殷王朝的周人。

（二）历史发展自身理路的开始发现

殷代后期，周人逐渐兴起，不过由于殷周之间力量对比的悬殊，周人对于殷人处于某种从属地位，承认殷为天子而自己实际又保持本邦的基本独立状态。周王朝最初的奠基人文王之父王季为殷王文丁所杀，^③ 文王本人也曾一度遭到纣的囚禁。周人是深知殷人实力之强大的，甚至在周取代殷之后，周人还记得殷是“大邦殷”^④、“天邑商”^⑤，而自己是“我小国”。^⑥ 可是，历史的发展结果是，随着牧野一战的胜利，小邦周竟然取代了大邦殷或天邑商，成了诸侯的共主——天子。殷人赖以自恃的“天命”转移到了周人手中。非常难得的是，周王朝的主要领导人武王和周公旦不仅没有被胜利冲昏头脑，反而深感陷于恐惧之中。《史记·周本纪》记，武王伐纣胜利以后，忧虑得夜晚连觉都睡不着，周公

① 孔颖达：《礼记正义》，《十三经注疏》，1641～1642页，北京，中华书局，1987。

② 孔颖达：《尚书正义》，同上书，177页。

③ 方诗铭，王修龄：《古本竹书纪年辑证》，36页，上海，上海古籍出版社，1981。

④ 见《尚书·召诰》、《尚书·康王之诰》，《十三经注疏》，212页、244页。

⑤ 《尚书·多士》，同上书，220页。

⑥ 同上书，219页。



去看武王，问他为何睡不着，武王回答说：“我未定天保，何暇寐？”^①不久武王去世，周公主持周王朝大政，《尚书·周书》中的周初诸诰，大多出自周公之手。我们只要读一读这些文诰，就可以知道周公曾经作了多么深刻的反省，从而获得了多么难得的觉醒。按这种觉醒可以从两个方面来说：第一，重视“天命”而又有所怀疑。《尚书·牧誓》：“今予发（武王自称名）惟恭行天之罚”^②，武王自称受天命伐纣。《尚书·大诰》：“予（周公）惟小子，不敢替上帝命。天休于宁（文）王，兴我小邦周。”^③上帝赐命与文王，因此小邦周得以兴起，我不敢失上帝之命，即不敢坐视武庚、管蔡之乱不予平定。《尚书·召诰》：“皇天上帝，改厥元子。兹大国殷命，惟王受命。”^④是皇天上帝改了大国殷的命，而转交给了周。如此等等，在《尚书》与《诗经》不胜枚举。周既胜殷而有天下，当然知道政权的转移已经实现，或者说天命已经转移到自己手中。但是，武王、周公（尤其是周公）深感不安的是，天命难道原来不是在殷人手中的吗？为什么会发生这种历史性的转移呢？从前天命的转移，使自己由无而有，如果现在再发生天命转移，那就是使自己从有变无、由得而失了。这样一想，就感到非常可怕，所以睡不着觉。天命或王朝历史命运的转移，原来是既存在而又不可靠的。第二，天命是不可靠的，但也不是完全不可知。周公考察了夏、商两代王朝政权的转移，从中深加反省，终于懂得：“天棗忱辞，其考我民。”^⑤“天畏棗忱，民情大可见。”^⑥“古人有言曰：‘人无于水监，当于民监’。今惟殷坠厥命，我其可不大大监抚于时。”^⑦这些都是极为深刻的道理。在《尚书·无逸》这篇教导周成王的文章里，周公叙述了殷王中宗（大戊）、高宗（武丁）、祖甲及周文王四位勤政爱民的历史事实，说明他们深得人心，因此或者能够很好地维持王权或者能够获得王权。在《尚书·多士》这篇告诫殷遗

① 《史记》，第1册，128~129页，北京，中华书局，1973。《逸周书·度邑解》有类似记载。

② 《十三经注疏》，183页。

③ 同上书，199页。

④ 同上书，212页。按传统说法，《召诰》为召公所作，于省吾先生考证结果以为乃周公作，甚是。见《双剑籀尚书新证》，卷三，1~4页，北平，大业印刷局，1934。

⑤ 《尚书·大诰》，《十三经注疏》，199页。

⑥ 《尚书·康诰》，同上书，203页。

⑦ 《尚书·酒诰》，同上书，207页。



民的文书里，周公又叙述了夏、殷两代失去王权的历史，指出夏朝末代君主不听天命，大肆淫逸，丧失民心，天就命令商汤取代了夏；商朝末代君主也是不听天命，大肆淫逸，失去民心，所以周就受天命而取代了殷商。类似的话在《尚书》、《诗经》里颇为不少。甚至早在武王伐纣时就说过：“天视自我民视，天听自我民听。”^① 周武王、周公兄弟发现了一个道理：天命的背后原来就是人心，天命的变迁原来就是人心向背的转移。

周初周公等人所发现的，从直接层面来说，只是关于政权转移的道理或理性。不过，这种转移是当时历史变迁上的大事，因此，可以说这是周公等人对于历史发展自身的理路的新认识，是中国古代对于历史理性发现的开端。

（三）历史理性与道德理性的合一

在周公等人所发现的天命人心说里，呈现出了历史理性的最初曙光。因为它是最初的曙光，所以也就具有自己的一些特色。

其一，它不是对于历史发展整体的理论概括，而只是关于政权或天命转移的历史经验的总结性的理论归纳。它的内容属于历史理性的范畴，但它还不能被说为历史理性完整的直接呈现。

其二，它的视线所及还只是历史在两极之间的运动的理路，即天命或政权在得和失两极之间的摆动。在历史的运行中的确有这样的两极之间的运动，但是这只是复杂的历史运动中的一种比较简单的形式。

其三，也是最值得注意的一点，这种历史理性已经突破了殷人对于鬼神的迷信，开始闪现出人文主义精神的曙光。在这种曙光中，我们可以看到历史理性与道德理性的最初的统一。周公说：“我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年，我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年，我不敢知曰，不其延；惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功。”^② 夏、殷王朝的统治年限长短，人们

^① 《孟子·万章上》引《泰誓》“民之所欲，天必从之。”《左传》襄公三十一年、昭公元年，《国语·郑语》引《泰誓》。

^② 《尚书·召诰》，《十三经注疏》，213页。



都无法推定；但是它们的亡国原因是可以确实知道的，即“不敬厥德”。不仅夏殷两代如此，正在掌权的周王朝也是如此。类似的话，在《尚书》其他篇中也不少见。从周公的这一段话里，我们可以看出他战战兢兢的惶恐心态，惟恐由失德而失民心，由失民心而失天命；同时也可以看出他的道德理性与历史理性的一并觉醒。这样两种理性同时觉醒的现象，作为人的崇高理想在上天的投射，实在是中国古代文明史上的灿烂朝霞，光彩夺目。当然，我们也不能不看到其中还有其天真的一面，即以为只要人能做出最大而又正当的努力，事业就一定可以成功。殷人以为只要对鬼神进行盛大而殷勤的献祭，就能获得成功；这是一种迷信的天真——以为人的意志能够主宰历史。周公作为伟大的政治家、思想家，以其历史理性与道德理性的并现打破了殷人迷信的天真；可是，由于时代的局限，他也是以为人的意志（坚持敬德）是能够决定历史的；他还没有也不可能认识历史的某种客观的必然性，因而显现了一种最初的理性的天真。

三 与人心疏离的历史理性的无情化（反） （西周晚期至秦）

西周自昭王、穆王以下，已经过了全盛时期，逐渐走向衰落。厉王被放逐后，虽有宣王一度“中兴”，实际上仍然不能扭转颓局，至幽王遂被犬戎灭亡。东迁以后，周王室势力日益衰落，春秋五霸迭兴。周公在周初制定的制度与思想体系，在名义上虽然还受到一定程度的尊重，而实际上已经名存实亡。所以孔子才感叹说：“天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣。自大夫出，五十希不失矣。陪臣执国命，三世希不失矣。”“禄之去公室，五世矣。政逮于大夫，四世矣。”^①由春秋而战国，“及田常杀简公而相齐国，诸侯晏然弗讨，海内争于战功矣。三国（指魏、赵、韩）终之卒分晋，田和亦灭齐而有之，六国之盛自此始。务在强兵并敌，谋诈用而衡短长之说起。矫称蜂出，盟誓不信，虽置质剖符犹不能约束也。”^②所以，到了战国时期，道德理性到底还有多大价值，大概除了儒家以外，已经没有多少人还看重了。可是，当时

^① 《论语·季氏》，见刘宝楠：《论语正义》，第1册，354~356页，北京，中华书局，1986，《诸子集成》。以下引《论语》皆据此本，只记《集成》页数。

^② 《史记》，第2册，685页，《六国年表·序》。



的历史却在剧烈的运动、变化之中。那么，历史运动变化的理路安在？这就使当时的学者们产生了新的思路。

（一）对于西周初期天人合一的历史理性的怀疑

西周末叶，随着统治阶层的腐化及社会问题的涌现，天灾人祸并至，社会上的怨天尤人情绪在《诗经》里的“变风”与“变雅”^① 诸篇清晰地显现出来。《国语·周语（一）》在历述穆王、厉王、宣王的失政以后记：“幽王二年，西周三川皆震。伯阳父曰：‘周将亡矣。夫天地之气，不失其序。若过其序，民乱之也。阳伏而不能出，阴迫而不能烝，于是有地震。……山崩川竭，亡之征也。川竭，山必崩。若国亡，不过十年，数之纪也。夫天之所弃，不过其纪。’是岁也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃灭。”^② 这就是说，国君失德，将引起阴阳不和而生天灾。从一方面说，这一思想，是周初的天命人心说（天人相应说之一种）的继续；从另一方面说，它又不是君德影响人心、从而又影响天命之说，而是君德直接影响阴阳、从而又引起自然之灾变之说。这里出现了与人文和自然兼有关联的阴阳两极的相互作用。《国语·周语（三）》记：“灵王二十二年，谷、洛斗，将毁王宫。王欲壅之。王子晋谏曰：‘不可。’”^③ 以下这位王子又说了一大套国君不能壅塞河流、不能违乱天地阴阳之气，否则就会导致亡国绝嗣。他说：“夫亡者，岂絜无宠？皆黄炎之后也。唯不帅天地之度，不顺四时之序，不度民神之义，不仪生物之则，以殄灭无胤，至于今不祀。”^④ 这里的天地阴阳之气又表现为一种客观的自然秩序，是人所不能违背的。这样，就在作为道德理性的天以外，出现了作为自然理性的天。人们终于发现，在能被道德理性影响的天以外，还有一种不能被道德理性影响的天。原来天是有道德的主宰，是顺从民意的。可是此时的君主既然已经违背了天地之度、四时之序（自然理性），那么，尽管民怨沸腾，老天爷却高高在上，纹丝不动，麻木不仁。在《诗经》变

① 按传统说法，“国风”中《周南》、《召南》以下邶、鄘、卫等十三国风为变风，“小雅”中《六月》以下直至《何草不黄》、“大雅”中《民劳》以下直至《召旻》为变雅。

② 《国语》，《四部备要》本，卷一，10页。

③ 同上书，卷三，5页。

④ 同上书，7页。



雅里多有反映这种怨天尤人情绪的篇章，这些都是对于西周初期的那种乐观而又天真的历史理性与道德理性合一的认知的否定。

（二）历史理性与道德理性的背离

到了春秋战国时期，诸子群起。除儒家基本仍守周公的理念外，道家、法家都不再相信天命，也不再相信人心。从前的观念是，天是一种道德理性的体现，所以，天能体察民瘼，把天命及时地从暴君手里转移到仁者（或圣人）手里。这就是《尚书·周书》里所显出的周公的思想，亦即道德理性与历史理性的一致。可是，道家和法家的思路就与此大不相同了。

《老子》以为：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”^①古往今来，人事变化，根本没有以天或圣人为代表的道德理性在起作用。或者说，《尚书·周书》所提倡、后世儒家所推崇的德，在老子看来只不过是下德，或者根本就不是德。《老子》以为：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。上德无为而无以为，下德为之而有以为；上仁为之而无以为，上义为之而有以为；上礼为之而莫之应，则攘臂而扔之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者，忠信之薄，而乱之首。前识者，道之华，而愚之始。”^②这就是说，上德不自以为德，所以能成其为德；一旦自以为德，那么德就发生异化，转化为下德，且终于成为不德。在德以下，仁、义、礼莫不如此，一旦这些品德从自在状态变为自为状态，它们就都转化到其反面。这种转化的过程，也就是一般人所说的“智”（知识）产生的过程；在老子看来这种“智”或“前识”只不过是道的美丽的幻影，而其实正是他所说的愚的开始。在这里，必须说明，老子所说的智和愚与一般人所说的智和愚的意思正好相反——“正言若反”^③。如果用他自己的话来说，就是“大

① 王弼注：《老子道德经》，第5章，《诸子集成》，第3册，3页。按王弼注“刍狗”不确；当从魏源《老子本义》解，见此书4页。

② 同上书，第38章，23页。按马王堆汉墓帛书甲、乙本《老子》皆以此章居首，传世本则以此章为下篇之首，盖因此章意义十分重要。

③ 同上书，第78章，46页。



巧若拙”^①。故云：“大道废，有仁义；慧智出，有大伪。”^② 知识的产生与进步既然是引起大伪的前提，那当然就正是这种“智（知识）”的进步，导致了道德本身的退步。于是，人之智日进，而人之德日退；历史进程既然与人之智俱进，那么历史进程就必然成为道德倒退之过程。于是，历史理性便与道德理性形成一种反比的函数关系。故云：“不尚贤，使民不争；不贵难得之货，使民不为盗；不见可欲，使民心不乱。”^③ “绝圣弃智，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。”^④ 那么，要维护人的道德理性将如何？他的理想是：“小国寡民，使有什伯之器而不用。使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之；虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”^⑤ 所以，如果说历史理性的运行方向是向前（由古而今或化朴为智）的，那么，在老子看来，历史理性与道德理性正好背道而驰；不然，历史理性自身就必须转向其反面（由今而古或去智归朴），从而使其自身形成矛盾。按老子见及于此，可说是看到了文明社会自身所包含的内在矛盾，本身是很深刻的。不过，他的使人“复归于朴”^⑥ 的设想实际上也只不过是一种无法实现的幻影而已。类似的思想在《庄子》里还有更充分的展开论述。

在对历史与道德的关系的问题上，法家和道家的见解上有其相似或相通之处，那就是法家也认为，在人类历史上道德的状况呈每况愈下的趋势，所以道德理性与历史理性的方向互相矛盾。在《五蠹》篇中，我们看到韩非是这样概括历史发展的趋势的：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”^⑦ 为什么会这样呢？韩非提供了两点说明：第一，他在此篇开头就说明，上古之世，人民少而不敌禽兽，有巢氏教民构巢避害；人民生食容易致病，燧人氏教民钻木取火以熟食。中古之世，洪水为灾，禹决渎以治水。近古之世，桀纣暴乱，汤武征伐以安民。在禹的时代教民构木为巢，在汤武的时代教民决渎，都会为人所笑。如果战

① 王弼注：《老子道德经》，第45章，《诸子集成》，28页。

② 同上书，第18章，10页。

③ 同上书，第3章，2页。

④ 同上书，第19章，10页。

⑤ 同上书，第80章，46~47页。

⑥ 同上书，第28章，16页。

⑦ 王先慎：《韩非子集解》，《诸子集成》本，第5册，341页。



国时期的人还想学尧、舜、禹、汤、武那样行事（重道德），那么一定也会为时人所笑。这就是说，历史随着人的智慧的进步而发展，所以才会从上古的竞于道德发展到中世的逐于智谋。^① 第二，他说：“古者，丈夫不耕，草木之实足食也。妇人不织，禽兽之皮足衣也。不事力而养足，人民少而财有余，故民不争。是以厚赏不行，重罚不用，而民自治。今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而已有二十五孙。是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，随倍赏累罚而不免于乱。”^② 这就是说，人口增多，财富相应的不足，从而引起争斗。韩非所举的第一条理由，即智的增加引起德的减退，这是与道家见解一致的；而其所举的第二条理由，即以人多财少导致从竞于道德转变为争于气力，这却是道家所不曾提到的。认为道德理性与历史理性一致的时代已成过去，这是韩非与道家相同的地方；不过他认为历史不可能倒退，则是他与道家最大的不同之处。历史既然不能倒转，时代变了，情况变了，那么该怎么办？《南面》篇云：“夫不变古者，袭乱之迹；适民心者，恣奸之行也。民愚而不知乱，上懦而不能更，是治之失也。人主者，明能知治，严必行之，故虽拂于民心，立其治。”^③ 时代已非竞于道德的古代，就必须改变古代的办法，如果还是走顺从民心的老路，那么就会促成奸邪横行。因为人民奋其私智而实际愚蠢，从而不明白自己奋其私智就是在作乱，所以知道治国之道的明君虽然违背民心也能做好自己的统治。这样就直接地提出了与天命人心说相对立的统治理论。这种理论的实质就是历史理性与道德理性的彻底背离。当然，法家与道家在对待历史的态度上又有很大的不同，道家主张返璞归真，回到上古时代；而法家则主张向前看，正如《五蠹》篇所说“圣人不可修古，不法常可，论世之事，因为之备。”^④ 所以，在法家看来，历史理性虽然与道德理性背离，但是历史理性还是必须服从的。

（三）历史理性与自然理性的比附

上文已经说到，到了战国时期，历史理性与道德理性的背离已成事

① 《韩非子集解》，《诸子集成》本，第5册，339页。

② 同上书，339~340页。

③ 同上书，87页。

④ 同上书，339页。