

# 解经与治国

## ——以战国至西汉儒道经学之互动为中心

李若晖

**摘要:**随着西汉王朝建立,先秦时期野处的道家与儒家思想先后成为王朝治国理念。于是在儒道学派内部,如何将解经与治国相衔接,构造以经典解释与治国实践一以贯之的学说体系,便成为当世之要务。韩非子《解老》《喻老》与汉代《诗》学“故”“传”两种解经方式存在结构对应。“故”只能独守遗经,无法联系治国;“传”则可以通经致用。汉武帝时王恢与韩安国匈奴之议正是贯通解经与治国以决定国策的典型例证。由此,儒道学派构建了解经与治国相贯通的“内外学/书”的思想与经典体系。

**关键词:**解经;治国;韩非子;鲁诗;内外学

先秦时期,儒道均为传播于士人之间的思想学说,其间虽有儒生道者仕于各国,出将入相,但是儒道作为思想学说并未成为任何一国的长期治国理念,儒生道者个体性的治国实践也未能对儒道思想体系产生根本性影响。因此,作为思想与学派传承的经典解释,同国家治理的政治实践之间,存在着巨大的鸿沟。及至汉朝建立,道家和儒家先后长期作为汉王朝奉行的治国理念,于是在儒道学派内部如何将解经与治国相衔接,构造以经典解释与治国实践一以贯之的学说体系,便成为当世之要务。本文即尝试钩沉索隐,挖掘战国至西汉儒道经学互动中解经与治国的贯通。

### 一、韩非子《解老》《喻老》的解经体系

自古对于《韩非子》诸篇之疑伪,主要为《初见秦》一篇<sup>①</sup>,胡适始对今本《韩非子》各篇真伪作者作全面评估,其中有谓“大概《解老》《喻老》诸篇,另是一人所作”<sup>②</sup>,但并未论证。予以详细论证的是容肇祖所著《韩非子考证》,其主要论据是《解老》《喻老》所表达的思想与作为确定为韩非所著的《五蠹》《忠孝》等篇中的思想矛盾,尤其是与对老子“微妙之言”“恍惚之言”的批评不合。<sup>③</sup>郭沫若则有所回转:“《解老》与《喻老》在我看来可能不是一个人所作,因为这两篇的笔调,思想,对于老子语的解释都不相同,甚至连所引用的底本也有文字上的出入。因而与儒家思想太接近的《解老》一

收稿日期:2017-03-02

基金项目:国家社会科学基金一般项目(14BZX039)

作者简介:李若晖,复旦大学哲学学院(上海 200433)教授,博士生导师,主要从事先秦两汉哲学、中国德性政治史研究。

① 张心澂:《伪书通考》,上海:上海书店1998年版,第774-775页。

② 胡适:《中国哲学史大纲》卷上,上海:商务印书馆1919年版,第366页。栗劲以为“最早提出《韩非子》一书中的《解老》、《喻老》两篇不出自韩非手的是容肇祖先生”(栗劲:《〈解老〉、〈喻老〉篇不出自韩非手辨》,《吉林大学社会科学学报》1987年第3期,第28页)。实际上胡适早于容肇祖提出。

③ 容肇祖:《韩非子考证》,台北:“中央”研究院历史语言研究所1992年版,第三十九a-四十二b页。

篇大约可以除外,而在思想体系上与《六微》篇及韩非全书相符合的《喻老》,实在是无法除外。”<sup>①</sup>至冯友兰乃一反容说,认为:“韩非在《解老》、《喻老》这两篇中所解释的《老子》,既不‘恍惚’,也不‘微妙’。《解老篇》是与《管子》四篇,即早期道家,相通的,把精神解释为一种细微的物质,‘精气’。《喻老篇》用生活中的实例说明《老子》,以见《老子》中的原则,都是生活经验的总结。这种唯物主义的、注重实际的思想,跟《韩非子》中的别篇是一致的。”<sup>②</sup>此后,对于《解老》《喻老》的质疑已基本消失。<sup>③</sup>

关于《解老》《喻老》真伪的这场辩论中值得关注者,是章太炎早已指出:“凡周秦解故之书,今多亡佚,诸子尤寡。《老子》独有《解老》《喻老》二篇,后有说《老子》者,宜据韩非为大传,而疏通证明之。”<sup>④</sup>容肇祖也注意到《解老》颇有和《淮南子·原道》相合之处,以及“《喻老》一篇,是比喻举例的说明《老子》,与《解老》的体制略有不同”<sup>⑤</sup>。蒋伯潜则有更进一步的发现:“《解老篇》为《老子》之解释,绝似西汉经师解释诸经之故训……《喻老篇》引古时遗闻轶事以说明《老子》,绝似《韩诗外传》……《喻老》之体裁,又极似《淮南子》之《道应训》;且二篇所说《老子》语,无重复者。疑《喻老》与《道应》,本为一篇。汉初崇尚黄老,尊《老子》为‘经’,为之作‘传’作‘说’。录于《汉志》者已有四种。疑《解老》《喻老》及《道应》,本为《老子》之‘传’或‘说’,而后来属入《韩非》及《淮南》者。”<sup>⑥</sup>蒋疑《喻老》与《道应》本为一篇,其根据为“二篇所说《老子》语,无重复者”,马世年等已有驳议<sup>⑦</sup>,可置勿论。

对于《解老》《喻老》解经体式的差异,如果不归因于作者不同,将作何解?周勋初延续郭沫若的思路,提出既然《解老》近儒,《喻老》属法,“《解老》可能是韩非早期的作品,《喻老》应当是韩非后期的作品”<sup>⑧</sup>。但这是用一个更为宏大的叙事来解释一个相对较小的文本问题。倘若周说成立,就意味着我们要重新认识整个韩非思想,要对《韩非子》从由儒转法的角度重构整体解释框架。质言之,我们必须在韩非相关文献中构造出一个儒家性的韩非作为韩非思想演变历程的起点。这一工作无论是周先生本人还是其他学者都未见从事。更何况即便我们承认一个儒家性的早期韩非,又如何解释这个儒生韩非为什么不注儒家经典而偏偏要注道家经典?

以上诸家对于《解老》《喻老》解经体式的差异之解释,都是将以此差异理解为对于韩非思想体系之完整性的破坏,但此差异实为韩非思想体系之系统性的构成。

杨树达分析《汉书》卷三〇《艺文志》所录《诗经》书目,有曰:“《六艺》诗家有《齐后氏故》二十卷,此外又有《齐后氏传》二十九卷。有《韩故》三十六卷,外又有《韩内传》四卷,《韩外传》六卷。由此可知今文三家《诗》中,齐韩两家有《故》,又有《传》。剩下一家的《鲁诗》怎样呢?《艺文志》只载《鲁故》二十五卷,并没有《鲁传》。因此《儒林传》说:‘申公独以《诗》为训故,以教,无《传》。’这话自然是对照齐韩二家说的……申公独以《诗》为训故,无传,然则《故》便是训故了。(训故今作训诂。《传》与《故》是对立的,《故》是训故,《传》自然不是训故了。假若《传》也是训故,那么齐韩二家为甚么会把《传》与《故》分成两书呢?”<sup>⑨</sup>“故”“传”的区别,刘立志释“故”曰:“‘故’体书的出现主要是解

① 郭沫若:《韩非子的批判》,郭沫若:《十批判书》,上海:群益出版社1947年版,第312页。

② 冯友兰:《韩非〈解老〉、〈喻老〉篇新释》,冯友兰:《三松堂全集》第十二卷,郑州:河南人民出版社2001年版,第536页。

③ 张觉:《韩非子校疏》上册,上海:上海古籍出版社2010年版,第347-350、411-412页。

④ 章太炎:《国故论衡·原道》(上),章太炎:《章氏丛书》上册,台北:世界书局1982年版,第480页。

⑤ 容肇祖:《韩非子考证》,第四十一b、四十二b页。

⑥ 蒋伯潜:《诸子通考》,长春:吉林人民出版社2013年版,第380页。

⑦ 马世年、吴建新:《〈解老〉〈喻老〉的性质及其文体学意义》,《辽东学院学报》2011年第4期,第131页。

⑧ 周勋初:《韩非作品写作年代版的推断》,周勋初:《韩非子札记》,南京:江苏人民出版社1980年版,第131页。

⑨ 杨树达:《离骚传与离骚赋》,杨树达:《积微居小学述林全编》,上海:上海古籍出版社2007年版,第399页。

决古今异言的问题,其内容也以训释字、词为主,无论是解说本义,还是贯通大义,都密切贴合经文,罕有凿空之论。”<sup>①</sup>杨树达释“传”曰:“《传》是甚么?《艺文志》也曾说了出来。他说:‘汉兴,鲁申公为《诗训故》,而齐辕固燕韩生皆为之《传》,或取春秋,采杂说,咸非其本义。(古人于历史传记都叫做春秋,这里不是指孔子的《春秋》。)’这几句话无意中便把传的体裁说明,知道传是取春秋,采杂说,非《诗经》本义的东西了。现在《齐诗传》已亡佚不存,《韩诗传》尚在。我们打开他一看,的确确是取春秋,采杂说,不是说《诗经》本义的。”<sup>②</sup>马瑞辰辨“故”“传”之别曰:“盖诂训第就经文所言者而诠释之,传则并经文所未言者而引伸之,此诂训与传之别也。”<sup>③</sup>从解经体式来看,汉代三家《诗》之《故》正对应于韩非之《解老》,《传》对应于《喻老》,亦即韩非《解老》《喻老》二篇正对应于汉代《诗》学“故”“传”二分的格局。因此,我们可以藉由汉代《诗》学“故”“传”二分的格局之探讨来了解韩非作《解老》《喻老》二篇之意义。

## 二、汉代《诗》学“故”“传”解经体系

在汉代经学中,最为核心的即是鲁《诗》。鲁《诗》学无《传》,仅有《故》,最大限度地保留了经书的“原教旨”。《汉书》卷三〇《艺文志》:“汉兴,鲁申公为《诗》训故,而齐辕固、燕韩生皆为之《传》,或取春秋,采杂说,咸非其本义。与不得已,鲁最为近之。”此评鹭三家,虽未及毛《诗》,而实以《毛传》为正解,盖以此文出自刘歆故云然。然即便如此,刘歆仍然承认在三家之中,“鲁最为近之”,即是因为鲁仅有《故》而无《传》,笃守经义,不做发挥。上引杨树达所引《汉书》卷八八《儒林传》语,《史记》卷一百二十一《儒林列传》作“申公独以《诗》经为训以教,无《传》,疑者则阙不传”。《索隐》:“谓申公不作《诗传》,但教授,有疑则阙耳。”<sup>④</sup>《儒林传》颜师古注亦曰:“口说其指,不为解说之《传》。”<sup>⑤</sup>正是此意。申公教授史传无传,由其后学王式可略窥一斑。《汉书》卷八八《儒林传》,王式授徒曰:“闻之于师具是矣,自润色之。”其弟子“唐生、褚生应博士弟子选,诣博士,抠衣登堂,颂礼甚严,试诵说,有法,疑者丘盖不言”<sup>⑥</sup>。此正如《论衡·定贤篇》所言:“传先师之业,习口说以教,无胸中之造,思定然否之论。邨人之过书,门者之传教也。封完书不遗,教审令不误者,则为善矣。儒者传学,不妄一言,先师古语,到今具存。”<sup>⑦</sup>

正因此,当汉武帝欲有所作为,首先援引的正是鲁学申公师徒。《史记》卷一二一《儒林列传》,申公弟子王臧为郎中令,赵绾为御史大夫,“请天子,欲立明堂以朝诸侯,不能就其事,乃言师申公……申公时已八十余,老,对曰:‘为治者不在多言,顾力行何如耳。’是时天子方好文词,见申公对,默然。然已招致,则以为太中大夫,舍鲁邸,议明堂事。太皇窦太后好老子言,不说儒术,得赵绾、王臧之过以让上,上因废明堂事,尽下赵绾、王臧吏,后皆自杀。申公亦疾免以归,数年卒”<sup>⑧</sup>。其后武帝议封禅,《史记》卷二八《封禅书》:“群儒既已不能辨明封禅事,又常牵拘于《诗》《书》古文而不能骋。上为封禅祠器示群儒,群儒或曰‘不与古同’,徐偃又曰‘太常诸生行礼不如鲁善’,周霸属图

① 刘立志:《汉代〈诗经〉学史论》,北京:中华书局2007年版,第93页。

② 杨树达:《离骚传与离骚赋》,杨树达:《积微居小学述林全编》,第399-400页。

③ (清)马瑞辰:《毛诗传笺通释》上册,陈金生点校,北京:中华书局1989年版,第4-5页。

④ (西汉)司马迁:《史记》第十册,北京:中华书局2013年版,第3765、3766页。

⑤ (东汉)班固:《汉书》第十一册,北京:中华书局1962年版,第3609页。

⑥ (东汉)班固:《汉书》第十一册,第3610页。

⑦ 黄晖:《论衡校释》第四册,北京:中华书局1990年版,第1114页。

⑧ (西汉)司马迁:《史记》第十册,第3766页。

封禅事,于是上绌偃、霸,而尽罢诸儒不用。”<sup>①</sup>徐偃、周霸皆申公弟子,见《儒林列传》。<sup>②</sup>在武帝看来,这帮腐儒真是成事不足败事有余了。《汉书》卷八八《儒林传》:“宽有俊材,初见武帝,语经学。上曰:‘吾始以《尚书》为朴学,弗好。及闻宽说,可观。’乃从宽问一篇。欧阳、大小夏侯氏学皆出于宽。”<sup>③</sup>所谓“朴学”,无疑是指申公鲁学。王式之用经亦然。《汉书》卷八八《儒林传》:“式为昌邑王师。昭帝崩,昌邑王嗣立,以行淫乱废。昌邑群臣皆下狱诛,唯中尉王吉、郎中令龚遂以数谏减死论。式系狱当死,治事使者责问曰:‘师何以亡谏书?’式对曰:‘臣以《诗》三百五篇朝夕授王,至于忠臣孝子之篇,未尝不为王反复诵之也;至于危亡失道之君,未尝不流涕为王深陈之也。臣以三百五篇谏,是以亡谏书。’使者以闻,亦得减死论。”<sup>④</sup>王式为王授《诗》,虽然情深意至,但是由于不能脱离《诗经》文本,有所发挥,所以终未能感悟昌邑,甚至未曾形成独立文本,作为谏书。皮锡瑞《经学历史》举王式此例论汉儒“通经致用”,“治一经得一经之益也”<sup>⑤</sup>,而罔顾其实无效验,不知何故。

### 三、通经致用:以王恢、韩安国匈奴之议为中心

与申公《诗》学的笃守遗经不同,韩非《解老》则颇能“通经致用”。

上引容肇祖以思想矛盾论证《解老》《喻老》非韩非之作,其举例有曰:“《五蠹》说:‘圣人不期修古,不法常可,论世之事,因为之备。’又说:‘夫古今异俗,新故异备。如欲以宽缓之政,治急世之民,犹无警策而御悍马,此不知之患也。’又《心度》说:‘故治民无常,唯治为法。法与时转则治,治与世宜则有功。……时移而治不易者乱。’这是主张因时变法的。《解老》说:‘治大国而数变法,则民苦之。是以有道之君,贵虚静而重变法。故曰:‘治大国若烹小鲜。’以上所说:‘数变法’,固然不是韩非的主张,而韩非的‘不法常可’,亦和‘贵虚静而重变法’的见解有别。《解老》既然和《五蠹》的思想内容根本上不能一致,我以为似乎不是韩非所作。”<sup>⑥</sup>

容氏仅仅静态看待文本,而未尝注意思想与历史之交织。《汉书》卷五二《韩安国传》<sup>⑦</sup>,自高帝五世与匈奴和亲。武帝时马邑豪聂壹因大行王恢建言诱击匈奴单于。武帝召问公卿,王恢对曰:“匈奴侵盗不已者,无它,以不恐之故耳。臣以为击之便。”此乃用法家义。《韩非子·内储说上》:“子产相郑,病将死,谓游吉曰:‘我死后,子必用郑,必以严莅人。夫火形严,故人鲜灼;水形懦,故人多溺。子必严子之形,无令溺子之懦。’故子产死,游吉不肯严形,郑少年相率为盗,处于蕰泽,将遂以为郑祸。游吉率车骑与战,一日一夜,仅能克之。游吉喟然叹曰:‘吾蚤行夫子之教,必不悔至于此矣。’”<sup>⑧</sup>王恢实以和亲为“水形懦”,故匈奴屡屡入寇;故建言采“火形严”之策,使其恐惧,方可止其侵扰。御史大夫韩安国曰:“不然。臣闻高皇帝尝围于平城,匈奴至者投鞍高如城者数所。平城之饥,七日不食,天下歌之。及围解反位,而无忿怒之心。夫圣人以天下为度者也,不以己私怒伤天下之功,故乃遣刘敬奉金千斤,以结和亲,至今为五世利……臣窃以为勿击便。”按《老子》第四九章:“圣人无常心,以百姓心为心。”<sup>⑨</sup>此即安国“圣人以天下为度”之语所本。韩非亦有此义,《八奸

① (西汉)司马迁:《史记》第四册,第1670页。

② (西汉)司马迁:《史记》第十册,第3766页。

③ (东汉)班固:《汉书》第十一册,第3603页。

④ (东汉)班固:《汉书》第十一册,第3610页。

⑤ (清)皮锡瑞:《经学历史》,北京:中华书局2004年版,第56页。

⑥ 容肇祖:《韩非子考证》,第四十一a-b页。

⑦ 此处所引《韩安国传》见《汉书》第八册,北京:中华书局1962年版,第2399-2405页,下不一一注出。

⑧ 张觉:《韩非子校疏》上册,上海:上海古籍出版社2010年版,第597页。

⑨ 《老子道德经》,载浙江书局辑刊:《二十二子》,上海:上海古籍出版社1986年版,第6页。

篇》：“君人者，以群臣百姓为威强者也。群臣百姓之所善，则君善之；非群臣百姓之所善，则君不善之。”<sup>①</sup>

恢曰：“不然。臣闻五帝不相袭礼，三王不相复乐，非故相反也，各因世宜也……臣故曰击之便。”此为法家通义。《商君书·更法篇》：“三代不同礼而王，五霸不同法而霸……前世不同教，何故之法？帝王不相复，何礼之循？伏羲神农教而不诛，黄帝尧舜诛而不怒。及至文武，各当时而立法，因事而制礼。礼法以时而定，制令各顺其宜，兵甲器备各便其用。臣故曰，治世不一道，便国不必古。汤武之王也，不循古而兴；商夏之灭也，不易礼而亡。然则复古者未必可非，循礼者未足多是也。君无疑矣！”<sup>②</sup>至于韩非的相关论议，已见容氏所引。安国曰：“不然。臣闻利不十者不易业，功不百者不变常，是以古之人君谋事必就祖，发政占古语，重作事也……臣故曰勿击便。”安国“利不十”之言即本于《更法篇》杜挚曰：“臣闻之，利不百，不变法；功不十，不易器。臣闻法古无过，循礼无邪。君其图之。”<sup>③</sup>“作事”见于《周易·讼·象传》：“天与水违行，讼。君子以作事谋始。”<sup>④</sup>安国之意正与容引《解老》“治大国若烹小鲜”之义相当。此可证《解老》所言必为韩非之义。

恢曰：“夫匈奴独可以威服，不可以仁畜也……臣故曰击之便。”按上文王恢曰：“匈奴侵盗不已者，无它，以不恐之故耳。”又曰：“今边境数惊，士卒伤死，中国轳车相望。此仁人之所隐也。”以汉与匈奴区别对待，分别施以仁威。此即法家别内外之义。《韩非子·用人》：“使燕王内憎其民而外爱鲁人，则燕不用而鲁不附。民见憎不能尽力而务功，鲁见说而不能离死命而亲他主。如此则人臣为隙穴，而人主独立。以隙穴之臣而事独立之主，此之谓危殆。”<sup>⑤</sup>《老子》第八十章论“小国寡民”有曰：“邻国相望，鸡犬之声相闻，民至老死不相往来。”<sup>⑥</sup>则其国内之民仍有往来，此正别内外之义。《春秋》成公十五年：“冬十有一月，叔孙侨如会晋士燮、齐高无咎、宋华元、卫孙林父、郑公子鲡、邾娄人，会吴于钟离。”《公羊传》：“曷为殊会吴？外吴也。曷为外也？《春秋》内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷为以外内之辞言之？言自近者始也。”<sup>⑦</sup>安国曰：“不然。臣闻用兵者，以饱待饥，正治以待其乱，定舍以待其劳。故接兵覆众，伐国堕城，常坐而役敌国，此圣人之兵也。且臣闻之，冲风之衰不能起毛羽，强弩之末力不能入鲁缟，夫盛之有衰，犹朝之必莫也。今将卷甲轻举，深入长驱，难以为功；从行则迫胁，衡行则中绝；疾则粮乏，徐则后利，不至千里，人马乏食。兵法曰：‘遗人获也。’意者有它缪巧可以禽之，则臣不知也。不然，则未见深入之利也。臣故曰，勿击便。”

恢曰：“不然。夫草木遭霜者不可以风过，清水明镜不可以形逃，通方之士不可以文乱。今臣言击之者，固非发而深入也，将顺因单于之欲，诱而致之边，吾选骑壮士阴伏而处以为之备，审遮险阻以为其戒。吾势已定，或营其左，或营其右，或当其前，或绝其后，单于可禽，百全必取。”上曰：“善！”乃从恢议。此处韩王之辩实暗含先秦兵学之变。《汉书》卷三〇《艺文志》四《兵书略》序：“下及汤武受命，以师克乱而济百姓，动之以仁义，行之以礼让，《司马法》是其遗事也。自春秋至于战国，出奇设伏，变诈之兵并作。”<sup>⑧</sup>所谓“行之以礼让，《司马法》是其遗事也”，正谓早期兵学与作战方

① 张觉：《韩非子校疏》上册，第160页。

② 蒋礼鸿：《商君书锥指》，北京：中华书局1986年版，第4-5页。

③ 蒋礼鸿：《商君书锥指》，第4页。

④ (三国·魏)王弼注经、(东晋)韩康伯注传、(唐)孔颖达疏：《周易注疏》，(清)阮元校刻：《十三经注疏》第一册，台北：艺文印书馆2007年版，第34页。

⑤ 张觉：《韩非子校疏》上册，第550页。

⑥ 《老子道德经》，载浙江书局辑刊：《二十二子》，第9页。

⑦ (东汉)何休注、(唐)徐彦疏：《春秋公羊传注疏》，(清)阮元校刻：《十三经注疏》第七册，第231页。

⑧ (东汉)班固：《汉书》第六册，第1762页。

式,乃是以军法军令为核心,讲究阵法队形,宋襄公的泓之战便是这种作战方式的典型,司马穰苴则是以军法治军的典型。因此早期兵家的军法与法家的律令有着很深的关联。春秋后期至战国,乃以变诈用兵,以战场胜利为唯一目标,于是兵学丕变。显然,韩安国所言正是早期兵学军法之义,王恢所言则是战国兵学变诈之义。安国所言“正治”一语见于《周礼·地官·乡师》:“大军旅会同,正治其徒役与其輶辇,戮其犯命者。”<sup>①</sup>正是以军法治军之意。而王恢所言变诈又与法家相通。《史记》卷六八《商君列传》记载,商鞅变法之初,徙木立信,“以明不欺”;但在对魏国的战争中,则以故友之情骗取魏将公子卬见面,“伏甲士而袭虏魏公子卬,因攻其军,尽破之以归秦”<sup>②</sup>。《汉书》卷三〇《艺文志》四《兵书略》一兵权谋类序言:“权谋者,以正守国,以奇用兵,先计而后战。”<sup>③</sup>其中且著录《公孙鞅》二十七篇<sup>④</sup>,即商鞅一派法家以变诈用兵之作。《韩非子·难一》:“晋文公将与楚人战,召舅犯问之曰:‘吾将与楚人战,彼众我寡,为之奈何?’舅犯曰:‘臣闻之,繁礼君子,不厌忠信;战阵之间,不厌诈伪。君其诈之而已矣。’文公辞舅犯,因召雍季而问之曰:‘我将与楚人战,彼众我寡,为之奈何?’雍季对曰:‘焚林而田,偷取多兽,后不必无兽;以诈遇民,偷取一时,后必无复。’文公曰:‘善!’辞雍季,以舅犯之谋与楚人战以败之。归而行爵,先雍季而后舅犯。群臣曰:‘城濮之事,舅犯谋也。夫用其言而后其身,可乎?’文公曰:‘此非君所知也。夫舅犯言,一时之权也;雍季言,万世之利也。’……且文公又不知舅犯之言。舅犯所谓不厌诈伪者,不谓诈其民,请诈其敌也。敌者,所伐之国也,后虽无复,何伤哉!文公之所以先雍季者,以其功耶,则所以胜楚破军者,舅犯之谋也;以其善言耶,则雍季乃道其后之无复也,此未有善言也。舅犯则以兼之矣。舅犯曰繁礼君子不厌忠信者,忠所以爱其下也,信所以不欺其民也。夫既以爱而不欺矣,言孰善于此?然必曰出于诈伪者,军旅之计也。”<sup>⑤</sup>此亦合于《老子》第五十七章之“以奇用兵”,河上公注:“奇,诈也。天使诈伪之人,使用兵也。”<sup>⑥</sup>故安国终以无辞,武帝卒用王恢之谋。

《汉书》卷九四《匈奴传》赞:“故自汉兴,忠言嘉谋之臣,曷尝不运筹策,相与争于庙堂之上乎!高祖时则刘敬,吕后时樊噲、季布,孝文时贾谊、朝错,孝武时王恢、韩安国、朱买臣、公孙弘、董仲舒,人持所见,各有同异,然总其要归,两科而已:缙绅之儒则守和亲,介胄之士则言征伐。皆偏见一时之利害,而未究匈奴之终始也。”<sup>⑦</sup>王恢所言,皆纯为法家之义,是可通于兵家介胄之士。马邑之役其详见于《汉书》卷九四《匈奴传》:“单于信之,而贪马邑财物,乃以十万骑入武州塞。汉伏兵三十余万马邑旁,御史大夫韩安国为护军将军,护四将军以伏单于。单于既入汉塞,未至马邑百余里,见畜布野而无人牧者,怪之,乃攻亭。时雁门尉史行徼,见寇,保此亭。单于得,欲刺之,尉史知汉谋,乃下具告单于。单于大惊曰:‘吾固疑之!’乃引兵还。出,曰:‘吾得尉史,天也!’以尉史为‘天王’。汉兵约单于入马邑而纵兵,单于不至,以故无所得。将军王恢部出代,击胡辎重,闻单于还,兵多,不敢出。汉以恢本建造兵谋而不进,诛恢。”<sup>⑧</sup>法家对人的根本认识即是逐利。《韩非子·难一》于君臣之伦竟谓为“且臣尽死力以与君市,君垂爵禄以与臣市。君臣之际,非父子之亲也,计数

① (东汉)郑玄注、(唐)贾公彦疏:《周礼注疏》,(清)阮元校刻:《十三经注疏》第三册,第175页。

② (西汉)司马迁:《史记》第七册,第2697、2699页。

③ (东汉)班固:《汉书》第六册,第1758页。

④ (东汉)班固:《汉书》第六册,第1757页。

⑤ 张觉:《韩非子校疏》下册,第933-935页。

⑥ 《老子道德经河上公章句》,王卡点校,北京:中华书局1993年版,第220页。

⑦ (东汉)班固:《汉书》第十一册,第3830页。

⑧ (东汉)班固:《汉书》第十一册,第3765页。

之所出也”<sup>①</sup>。加之汉人对于匈奴的基本认识便是“苟利所在,不知礼义”<sup>②</sup>,故而以利诱致单于视为理所当然。但是出乎意料的是,单于虽为利诱亲至马邑,却并未被即将到来的胜利冲昏头脑。“畜布野而无人牧”,显然是汉军试图以此诱使匈奴纵兵大掠,然后乘乱出击。所谓“汉兵约单于入马邑而纵兵,单于不至,以故无所得”,乃是出于猴子捞月之后的讳饰<sup>③</sup>。在此,匈奴单于表现出审慎之德,士卒也维持了良好的军纪。反观汉廷,利诱单于失败之后,“于是下恢廷尉,廷尉当恢逗桡当斩。恢行千金丞相蚡,蚡不敢言上,而言于太后曰:‘王恢首为马邑事,今不成而诛恢,是为匈奴报仇也。’上朝太后,太后以蚡言告上。上曰:‘首为马邑事者恢,故发天下兵数十万,从其言,为此。且纵单于不可得,恢所部击,犹颇可得,以尉士大夫心。今不诛恢,无以谢天下。’于是恢闻,乃自杀”<sup>④</sup>。王恢欲以贿赂苟免,丞相田蚡纳贿枉法,武帝则坚持杀王恢以泄愤卸责。朝廷上下,利令智昏。

韩安国则非缙绅之儒。《史记》卷一〇八《韩长孺列传》谓安国(字长孺)“尝受《韩子》杂家说于邹田生所”。《汉书》卷五二《韩安国传》作“《韩子》杂说”。《索隐》:“安国学《韩子》及杂家说于邹县田生之所。”中华书局点校本《史记》《汉书》从其说,于“《韩子》”与“杂家说(杂说)”之间施以顿号<sup>⑤</sup>。所谓“杂家说(杂说)”实即黄老之说。江璩《读子卮言》曰:“其有得道家之正传,而所得于道家亦较诸家为独多者,则惟杂家。盖杂家者道家之宗子,而诸家者皆道家之旁支也。惟其学虽本于道家,而亦旁通博综,更兼采儒墨名法之说,故世名之曰杂家。此不过采诸家之说以浚其流,以见其王道之无不贯,而其归宿,固仍在道家也。杂家之书,最著者为《吕氏春秋》……其八览六论,实采于黄老[……]次若《淮南子》,亦半近道家之言。淮南王安本喜黄老之学,其书分内外篇,颜师古曰:‘内篇论道,外篇杂说。’所谓论道者,盖论道家之道也。”<sup>⑥</sup>以李悝、商鞅为代表的早期法家即以律令为核心,重在制度变革。而慎到、申不害、韩非等法家后劲则深受黄老之学影响,注意到律令之外尚有广阔天地。江璩《读子卮言》曰:“申不害、韩非之学,皆本于黄老(《史记》谓申子之学本于黄老而主刑名。韩子喜刑名法术而其归本于黄老),太史公以老庄申韩合传,言申韩惨戮少恩,皆原于道德之意。韩非著书亦有《解老》《喻老》之篇。《管子》一书,《汉志》列于道家,《隋志》以后则入于法家。而慎子亦法家之徒(按《汉志》法家有《慎子》四十二篇),荀子谓其蔽于法而不知贤(按不知贤即老子之不尚贤),杨倞注亦谓其术本黄老,归刑名,多明不尚贤,不使能之道……是可知法家诸人,无一不本于黄老者,此法家出于道家之证也。”<sup>⑦</sup>可见,所谓“韩子杂家说(杂说)”实为一体,即战国后期至汉初流行之刑名黄老之学。“韩子”不必用书名号,其与“杂家说(杂说)”之间也不当加顿号。由韩安国的论辩来看,他显然不同于王恢的纯然法家,而正是黄老化了的法家。

《新序·善谋》下篇备载韩王之辩,于马邑之役后曰:“其后交兵接刃,结怨连祸,相攻击十年,兵凋民劳,百姓空虚,道殣相望,樵车相属,寇盗满山,天下摇动。孝武皇帝后悔之,御史大夫桑弘羊请佃轮台,诏却曰:‘当今之务,在禁苛暴,止擅赋,今乃远西佃,非所以慰民也。朕不忍闻。’封丞相

① 张觉:《韩非子校疏》下册,第942页。

② (西汉)司马迁:《史记》第九册,第3461页。

③ 汉人记叙马邑之役多所讳饰,所讳最钜者为武帝是否亲临马邑。《史》《汉》皆不言此,但《新序·善谋》下篇则明言“孝武皇帝自将师伏兵于马邑”,石光瑛《校释》本下册,北京:中华书局2001年版,第1398页。参邢义田:《汉武帝在马邑之役中的角色》,邢义田:《天下一家:皇帝、官僚与社会》,北京:中华书局2011年版,第136-159页。

④ (东汉)班固:《汉书》第八册,第2404-2405页。

⑤ (西汉)司马迁:《史记》第九册,第3437页;(东汉)班固:《汉书》第八册,第2394页。

⑥ 江璩:《读子卮言》,中和:广文书局1982年版,第88页。

⑦ 江璩:《读子卮言》,第80页。

号曰富民侯,遂不复言兵事。国家以宁,继嗣以定,从韩安国之本谋也。”<sup>①</sup>明确以韩王之辩上升到历史转折的高度,即韩安国代表了汉初以来的黄老清静无为之治国方略,武帝则利用王恢等法家以逐利求名,最终在国家危亡之际回归黄老清静无为。

#### 四、结语:“内外书”与“内外学”

黄老法家的内在结构,冯友兰明确指出:“大概可以说,黄老之学是道家 and 法家的统一。怎么个统一法呢?长沙马王堆出土的《十大经》,有人认为这就是《汉书·艺文志》所著录的《黄帝外经》,我赞成这个说法。《艺文志》方技略著录黄帝外经和内经。‘外经’是对‘内经’而言。《庄子·天下》篇说,宋钘、尹文,‘以禁攻寝兵为外,以情欲寡洵为内’。‘内’是指‘治身’,‘外’是指‘治国’。汉朝的淮南王刘安著书有《淮南内》、《淮南外》也是这种意思。道家讲保全身体、性命的道理。这是道家的一个主题。黄老之学以此为‘内’,又把保全身体、性命的道理推广到‘治国’,以此为‘外’。它所讲的‘治国’的道理,也就是法家的道理。这样,就改造了道家思想,使之向法家转化。”<sup>②</sup>

《汉书》卷三〇《艺文志》“淮南内外篇”下师古注:“《内篇》论道,《外篇》杂说。”<sup>③</sup>此“内外学”与“内外书”的区分,反观《解老》《喻老》二篇,则《解老》正是由疏解《老子》而言道德之意,《喻老》则引事例以论治,适相对应。是则解经与治国的“内外学/书”模式,可上溯至先秦,并大盛于汉代经学。

### Classics' Interpreting and Statecraft: Centered on Interactions among Studies of Confucian and Taoist Classics from Warring States to Western Han Dynasty

Li Ruohui

**Abstract:** Since the establishment of Western Han Dynasty, Taoism and Confucianism, relatively marginalized during Pre-Qin period, consecutively served as statecraft theories for the royal court. It was a crucial task for the schools of Confucianism and Taoism to formulate a coherent theory system connecting classics' interpretation to statecraft. *Jielao* (《解老》) and *Yulao* (《喻老》), two chapters from Han Feizi (韩非子), adopted a similar structure with Gu (故) and Zhuan (传), two methods of interpreting classics, in the *Shi* (《诗》) of Han Dynasty. The method of Gu adopted a conservative attitude toward the preservation of classics, thus unable to be used as statecraft. On the other hand, Zhuan was practical and flexible in its application of classics into the governing of state. In the reign of Emperor Wu of Han, the negotiation about Xiongnu between Wang Hui and Han Anguo exemplified how classics' interpretation was connected to statecraft to determine state policy. In this light, Confucianism and Taoism established a thought and classics system called *Nei Wai Xue/Shu* (内外学/书) which linked classics' interpretation to the statecraft.

**Key Words:** Classics' Interpretation; Statecraft; Han Feizi; Lu Shi; Nei Wai Xue

【责任编辑:张栋豪】

① 石光瑛《新序校释》下册,北京:中华书局2009年版,第1400-1402页。

② 冯友兰:《中国哲学史新编》第二册,冯友兰:《三松堂全集》第八卷,第424页。但是并不是所有的“内外篇”都符合这一模式。冯先生就指出:“《艺文志》还著录有扁鹊的内经和外经,白氏内经和外经,这个内外是怎么分的?就无可考了。”(同页)

③ (东汉)班固:《汉书》第六册,第1742页。