

【政治思想史】

中国绝对专制主义的经典

——韩非政治思想再释评

俞可平

【摘要】在先秦诸子中,韩非拥有最为完备的政治思想体系。韩非关于道、德、理的观点,是其全部政治思想的哲学基础,由此发展起了关于君臣之道和治国之术的整个政治理论体系。韩非政治学说的本质特征是绝对君主专制主义。韩非从理论上系统地总结了春秋战国时期各国君主专制政权的兴亡更替经验,形成了中国政治学说史上最为完备的专制主义政治理论。韩非也是中国政治思想史上,甚至是世界政治思想史上最早的国家主义倡导者。他先于马基雅维利1700多年,在一定程度上区分了国家与君主,并视国家利益为公共利益。在现代民主政治的条件下,对待韩非及其《韩非子》,应当坚决抛弃其君主专制的消极内容,努力弘扬其依法治国的积极内容。

【关键词】韩非子;法家;绝对专制主义;中国传统政治

【作者简介】俞可平,北京大学中国政治学研究中心。

【原文出处】《政治思想史》(津),2024.1.1~29

对法家及韩非著作的研究长期是中国古代思想史研究的显学,但从政治哲学的角度对韩非思想做系统阐释与评析的研究却不多见。^①韩非是先秦法家思想的集大成者,但他首先是一位政治思想家。韩非整个思想体系包含了十分丰富的内容,法律思想只是其中的内容之一,他更关注的是国家、君主、人臣、农战和治术等重大政治问题。韩非重视法律在国家统治中的重要作用,强调要任法而治,但法治并不是韩非所追求的最高价值,他追求的根本政治价值是君主的统治地位及其统治事业,即韩非眼中的“霸业”。与此相一致,韩非的法家理论首先是一种政治学说,《韩非子》一书首先是一部中国古代专制主义的政治经典,包括国家起源、政治统治、君臣关系、战争与和平、权力与权术,以及国家间关系理论,等等。故此,韩非的法家学说实质上不仅是“形名之学”,更是“法术之学”“帝王之学”。“用现在的话说,法家学说,就是一种纯粹的政治学说。”^②本文将分别从政治哲学、政治统治和政治权术三个维度重

新阐释《韩非子》的政治思想体系,并形成自己的最后结论。

一、道·德·理

对于古人来说,天是至高无上的存在,是不可企及的境界,是一切生命和世间万物的最终来源。上天的命令和法则是最高的命令和法则,天命不可违,天理不可逆。在上天面前,人类的个体和集体都是微不足道的。握有最高权力的君王可以是地上之人的主人,可称“人主”,却也仅是天的儿子,只能称“天子”。韩非秉承了古人关于天的这一基本理念,并为之作为政治思想的逻辑起点。

韩非在《大体》篇中阐述了他心目中的理想社会和理想政治。这是一种“至安之世”：“法如朝露,纯朴不散,心无结怨,口无烦言。故车马不疲弊于远路,旌旗不乱乎大泽,万民不失命于寇戎,雄骏不创寿于旗幢……故曰:利莫长乎简,福莫久于安。”(《大体》^③)法律就像朝露一样沁人心脾,民众自觉服从,大家心无结怨,和睦相处。百姓没有长途跋涉的劳

累,士兵无须在战争中丧命。人们从清明简约的政治中获取利益,从国家的长治久安中享受幸福。在这样一种理想政治中,“君子乐而大奸止”(《大体》)。社会没有严重的犯罪,正人君子能享受生活的快乐。统治者与被统治者之间、上级和下级之间没有利益冲突,“上无忿怒之毒,下无伏怨之患,上下交顺”(《大体》),全社会形成了政通人和的局面。这样,“大人寄形于天地而万物备,历心于山海而国家富”(《大体》)。统治者便可以全身心地致力于国家的建设大业,国家就会变得富裕强大。这样的理想状态才是国家治理的最高境界,韩非称之为“治之至也”(《大体》)。

要达到这样一种“治之至”的理想政治状态,首先就要认识社会发展和国家治理的整体趋势和一般规律,韩非称之为“全大体”。要做到“全大体”,就要敬畏上天,顺应天命,服从天理。即所谓“因天命,持大体”(《大体》)。他进一步说,要把握社会国家的大局,首先要有像天一样的胸怀,遵循天地的运行法则,不得悖逆天理。“古之全大体者:望天地,观江海,因山谷,日月所照,四时所行,云布风动。”“不逆天理,不伤性情。”(《大体》)没有天一样的广阔胸怀,就无法承担起“全大体”的宏大责任,也就无法达到治理国家的最理想境界。

上天运行的普遍法则便是道,后天的法则只是道的展开。遵循天道与遵守国法,是内在一致的。故而,“全大体者”既要顺应天道,亦要完善法律。只有“因道全法”(《大体》),方可“君子乐而大奸止”。正如司马迁所说,韩非“归本于黄老”(《史记·老子韩非列传》),根本的一点,就在于他把道视为万物的本源。与黄老之学一脉相承,韩非这里所说的道,即是天地万物生成的最终来源,是天地万物演化的普遍法则,也是国家分合治乱的纲纪所在。“道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。”(《主道》)道也是世间万物的本性所在,是万物之所以成为万物的根本原因。“道者,万物之所然也”“道者,万物之所以成也。”(《解老》)

道是独一无二的,是万宗归一。道生万物又不

同于万物,道是万物之本,是多样性的统一。“道不同于万物,……道无双,故曰一。”(《扬权》)道是世间万物的母体,道衍生出夺取和维护国家政权的各种方法技术。有了道才有国家,从这个意义上说,道也是国之母。“母者,道也;道也者,生于所以有国之术;所以有国之术,故谓之‘有国之母’。”(《解老》)道就像树木的根柢,认识并把握了道,就是培植和强固了树木之根柢,树木就会生长得快,生命就会长久。“体其道者,其生日长,故曰:‘固其柢。’柢固,则生长;根深,则视久,故曰:‘深其根,固其柢,长生久视之道也。’”(《解老》)统治者若用道来处理世间事务,则其生命和事业就会长久,国家也能长治久安。“夫道以与世周旋者,其建生也长,持禄也久。故曰:‘有国之母,可以长久。’”(《解老》)

掌握了道,大可保全国家,小可保全生命。道无论对君主还是对民众,都至关重要。因为认识并掌握了事物的规律和法则,说明他的智慧和见识高深莫测,能够深谋远虑,在思想和行动上远远超越其他人。掌握了道的人,就能看到常人看不到的远景,做常人无法预测的事情,从而保全自己的生命和国家。“夫能有其国、保其身者,必且体道。体道,则其智深;其智深,则其会远;其会远,众人莫能见其所极。唯夫能令人不见其事极,不见其事极者为保其身、有其国。故曰:‘莫知其极。莫知其极,则可以有其国。’”(《解老》)

把握了道并且按照道的要求去行事,到了一定程度就能产生功效。这种由道的积聚而发生的功效,便是德。在韩非看来,德只是道的效用,没有道就没有德。有了德之后,进而有仁、义、礼,后三者又是德的功效。因而,道、德、仁、义、礼是一个有机的整体,具有内在的一致性。道是德之本,而德则是仁、义、礼之本。“道有积而积有功;德者,道之功。功有实而实有光;仁者,德之光。光有泽而泽有事;义者,仁之事也。事有礼而礼有文;礼者,义之文也。故曰:‘失道而后失德,失德而后失仁,失仁而后失义,失义而后失礼。’”(《解老》)

德不仅是道的功效,也是道在世间万物的体

现。道宏大而无形，德则是世间万物普遍之理。道和德相结合，便产生世间万物和天地阴阳。“道者，弘大而无形；德者，核理而普至。至于群生，斟酌用之，万物皆盛，而不与其宁。”（《扬权》）“道不同于万物，德不同于阴阳”（《扬权》），但世间万物和天地阴阳却离不开道与德。

德虽是道的功效，但却是人内在的本质，而不是外在的东西。最高的德，就是人的内在精神，而不是游离于身外之物。能够恪守内在的精神，就能保持自身的完整。换言之，自身的完整便是德，有德的人才能有自身的完整。“德者，内也。得者，外也。‘上德不德’，言其神不淫于外也。神不淫于外，则身全。身全之谓德。德者，得身也。”（《解老》）要拥有德，对身外之物就不能有很强的欲望和积极的作为，否则，反而会失去德的功效。“凡德者，以无为集，以无欲成。”（《解老》）刻意去追求德，反而得不到最高的德。“德则无德，不德则有德。故曰：‘上德不德，是以有德。’”（《解老》）

德不仅能够全身，而且能够齐家治国平天下。如果说自身以积聚内在的精神为德，那么家庭则以积聚资财为德，乡里、国家和天下则以民众为德。“身以积精为德，家以资财为德，乡国天下皆以民为德。”（《解老》）修身不为外欲所乱，方能有真德；治家不为无用之物所乱，方能有积余；治理地方、国家和天下也能这样，那么富裕的家庭和道德的民众就会更多，天下之人便都能广泛受其德惠。“今治身而外物不能乱其精神，故曰：‘修之身，其德乃真。’真者，慎之固也。治家者，无用之物不能动其计，则资有馀，故曰：‘修之家，其德有馀。’治乡者行此节，则家之有馀者益众，故曰：‘修之乡，其德乃长。’治邦者行此节，则乡之有德者益众，故曰：‘修之邦，其德乃丰。’莅天下者行此节，则民之生莫不受其泽，故曰：‘修之天下，其德乃普。’”（《解老》）

重视积德的人，就能克服各种艰难险阻，无往而不胜。因为重视积德的人，内心必定清静专一，就可以想出万全之策应对现实中的各种挑战，从而在理论上使众人心服，在战场上容易制服敌人，拥有天下

社稷，使万民服从。“积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物，能御万物则战易胜敌，战易胜敌而论必盖世，论必盖世，故曰‘无不克’。无不克本于重积德，故曰‘重积德，则无不克’。战易胜敌，则兼有天下；论必盖世，则民人从。”（《解老》）

国家的统治者若能既有道又有德，道德兼备，那就抓住了国家治理的根本。圣人治国的关键，就在顺应道德。“圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。”（《奸杀弑臣》）顺应道德，国家之间就不会发生战争，奢侈之风就不会盛行，民众就会专心于农耕，天下就会太平无事，连马、甲都可弃之不用了。“有道之君，外无怨仇于邻敌，而内有德泽于人民。夫外无怨仇于邻敌者，其遇诸侯也外有礼义。内有德泽于人民者，其治人事也务本。遇诸侯有礼义，则役希起；治民事务本，则淫奢止。凡马之所以大用者，外供甲兵而内给淫奢也。今有道之君，外希用甲兵，而内禁淫奢。上不事马于战斗逐北，而民不以马远通淫物，所积力唯田畴。积力于田畴，必且粪灌。故曰：‘天下有道，却走马以粪也。’”（《解老》）

既然德如此重要，而且是道的功效，与仁、义、礼有着内在的一致性，那么，德治应当是理想的政治状态，以德治理国家应当是理所当然的结论。然而，这恰恰不是韩非的结论，崇尚德治是儒家的主张，韩非明确反对儒家的德治理想，而主张“圣人治国，务法不务德”（《显学》）。

韩非认为，德治是一种理想政治，但这种理想政治是远古时代的政治，已经一去不复返了。他说：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（《五蠹》）古代的人践行德治，大家竞相追逐德行；到了中世德治就让位于智治了，大家竞相追逐智谋；而现在则是实力政治的时代，大家竞相角逐力量。古代之所以能够践行德治，是因为那时的器物简陋，政治事务非常简单，所以大家可以相互揖让。现在的政治事务已经变得非常复杂，是一个各种力量的竞争较量的时代。在这样的时代再用德治就不是理想的“圣人之治”了。“古人亟于德，中世逐于智，当今争

于力。古者寡事而备简,朴陋而不尽,故有珣珣而推车者。古者人寡而相亲,物多而轻利易让,故有揖让而传天下者。然则行揖让,高慈惠,而道仁厚,皆推政也。处多事之时,用寡事之器,非智者之备也;当大争之世,而循揖让之轨,非圣人之治也。故智者不乘推车,圣人不行推政也。”(《八说》)^④

道在人身上的展开和体现是德,德为道的功效;道在物体上的展开和体现便是理,理为道的属性。将道与德合而为一,韩非更多的是传承老庄的思想;而将道与理有机地结合,则更多的是韩非的独创。在韩非看来,道是万物的根本性质和普遍规律,而理则是万物的表现形式和具体规制。“道者,万物之所然也,万理之所稽也。理者,成物之文也;道者,万物之所以成也。故曰:‘道,理之者也。’物有理,不可以相薄;物有理不可以相薄,故理之为物之制。万物各异理,万物各异理而道尽。”(《解老》)道与理的结合,使得世间万物既形态多样,变幻莫测,又万变不离其宗,遵循着无形的共同规律。“凡道之情,不制不形,柔弱随时,与理相应。万物得之以死,得之以生;万事得之以败,得之以成。”(《解老》)

理是事物的具体规定,它体现为形形色色的世间万物。道是看不见摸不着的,而理则是看得见摸得着的,它表现为事物的方圆长短,使世间万物展现出丰富多彩的多样性。因为世间万物皆有其理,所以我们才能区分出事物的颜色、大小、轻重、方圆、长短、粗细、坚脆,等等。“凡物之有形者易裁也,易割也。何以论之?有形,则有短长;有短长,则有小大;有小大,则有方圆;有方圆,则有坚脆;有坚脆,则有轻重;有轻重,则有白黑。短长、大小、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理。理定而物易割也。”(《解老》)理是我们区分和认识万物的关键所在,而不同事物之理的背后,都存在着普遍的道。只有认识了事物之理,才能最终把握万物的根本之道。“凡理者,方圆、短长、粗靡、坚脆之分也,故理定而后可得道也。”(《解老》)

不同的事物有不同的理,同一事物在其不同的阶段也有不同的理。因此,理变动不居,天地万物便处于变化发展之中;理有兴衰存亡,天地万物便有生

长死亡。“故定理有存亡,有死生,有盛衰。夫物之一存一亡,乍生乍死,初盛而后衰者,不可谓常。”(《解老》)天地万物的变化发展和兴衰存亡,是普遍的和永恒的,从这个意义上说,事物的“无定理”恰恰又是一种常态。对这种天地万物“无定理”的常态,实在难以形容,只能勉强称为“道”：“唯夫与天地之剖判也俱生,至天地之消散也不死不衰者谓‘常’。而常者,无攸易,无定理。无定理,非在于常所,是以不可道也。圣人观其玄虚,用其周行,强字之曰‘道’。”(《解老》)

韩非关于道、德、理的观点,是其全部政治思想的哲学基础,由此发展出了关于君臣之道和治国之理的整个政治理论。从某种意义上说,道、德、理以及作为整体的道德与道理,既是韩非所揭示的治国安邦的内在逻辑,也是其评判邦国之兴衰和君臣之好坏的基本标准。在他看来,无论是君主还是臣民,唯有恪守各自之道和万物之道理,才能安身立命,兴旺发达;反之,则会国破家亡。“夫缘道理以从事者,无不能成。无不能成者,大能成天子之势尊,而小易得卿相将军之赏禄。夫弃道理而妄举动者,虽有天子诸侯之势尊,而下有猗顿、陶朱、卜祝之富,犹失其民人而亡其财资也。”(《解老》)

二、君·臣·民

道无形却无处不在,世间万物莫不体现着某种无形之道。道不仅是万物之源,也是是非之纪。君主只有掌握了道,才能认识国家治理的兴衰之理;只有按照道的要求去治理国家,天下才能太平。“道者,万物之始,是非之纪也。是以明君守始以知万物之源,治纪以知善败之端。”(《主道》)韩非认为,君有君道,道是君主立身处事的根本法则,有道之君才称得上“明君”和“圣人”。臣有臣道,依臣道行事,才能尽人臣之责。韩非不仅把君主和大臣的根本行事规则称之为道,而且把君臣的区别也提升到道的高度,认为君臣不同道;进而认为道归一,君主之道独一无二。恪守君臣之道,以正君臣之名,才能上下和睦。这样,韩非把君主独揽大权和臣民对君主的俯首听命视为“天道”,从而为君主的绝对专制奠定了根本

的哲学基础。

君臣不同道,君主之道,为君主所独有,即君主成其为君主的那些根本法则,是上天专门为君主而设立的,具有排他性,不为臣民所分享。这就是韩非所谓的“明君独道”思想。韩非认为,道是无形的,它产生万物而又隐藏于万物之中。道不但决定着事物的不同性质,而且支配着事物的生长死亡。君不同于臣,也是道生万物的一种形式。“夫道者,弘大而无形”“道者,下周于事,因稽而命,与时生死。参名异事,通一同情。故曰:道不同于万物,德不同于阴阳,衡不同于轻重,绳不同于出入,和不同于燥湿,君不同于群臣。——凡此六者,道之出也。道无双,故曰一。是故明君贵独道之容。君臣不同道,下以名祷。君操其名,臣效其形,形名参同,上下和调也。”(《扬权》)

明君独道的政治要求和现实体现,便是君主掌握至高无上的统治权力。君主执掌国家的最高权柄,可对臣民生杀予夺。“君执柄以处势,故令行禁止。柄者,杀生之制也。”(《八经》)君主的这种至高无上的生杀大权是绝对的和唯一的,不与任何其他人分享,其他所有人都须服从并服务于君主的绝对权力。君主身份最尊贵、权势最强大,没有任何人可与君主相提并论。“万物莫如身之至贵也,位之至尊也,主威之重,主势之隆也。”(《爱臣》)这既是天之“大命”,也是人之“大命”。“天有大命,人大命。……权不欲见,素无为也。事在四方,要在中央。圣人执要,四方来效。”(《扬权》)君主牢牢掌握至高无上的绝对权力,依据这个唯一的根本法则去正名分定规则,那么一切就会名正言顺,事物便会井然有序。“用一之道,以名为首,名正物定,名倚物徒。故圣人执一以静,使名自命,令事自定。”(《扬权》)如此,君主便能顺从天命,不失其要,成为圣人,使“万民一从”。“谨修所事,待命于天,毋失其要,乃为圣人。”(《扬权》)

既然君主“执要”方为“圣人”,独揽大权,方可“四方来效”“万民一从”,那么必然的结论便是:只有绝对遵从君主,既给君主以最大的权力,也给君主以最高的尊严,国家方能安定,天下才能太平。这就是

韩非的“尊主安国”理论。在韩非看来,只有绝对遵从君主的权威,国家才能安定;要使国家安定,就必须绝对服从君主。如果君主恪守君道,把握国家治理的根本方向和原则,掌握国家的根本决策大权,其他的事就让大臣们去做,实行最大程度的无为而治,那么国家就能长治久安,而这样的有道之君便是真正的人主、贤主、明君和圣人。“明君无为于上,君臣竦惧乎下。明君之道,使智者尽其虑,而君因以断事,故君不躬于智;贤者勅其材,君因而任之,故君不躬于能;有功则君有其贤,有过则臣任其罪,故君不躬于名。是故不贤而为贤者师,不智而为智者正。臣有其劳,君有其成功,此之谓贤主之经也。”(《主道》)

君有君道,臣有臣道,有道之臣才是贤臣、哲臣、良臣或忠臣。韩非认为,臣道中最重要莫过于对君主的忠心不二。一心一意事君,对君主保持绝对的忠诚,在任何情况下都没有任何异心,这是臣道之根本。韩非说:“贤者之为人臣,北面委质,无有二心。”(《有度》)韩非认为,对于大臣来说,比起其仁、义、礼、智、信等儒家倡导的贤德来,最重要的就是对君主的忠贞不二。臣子一旦没有忠诚之心,那么即使拥有其他贤德,对国家来说也是危害。正像贤子必忠于其父一样,贤臣必忠于其君,否则便贻害无穷。“父之所以欲有贤子者,家贫则富之,父苦则乐之;君之所以欲有贤臣者,国乱则治之,主卑则尊之。今有贤子而不为父,则父之处家也苦;有贤臣而不为君,则君之处位也危。然则父有贤子,君有贤臣,适足以为害耳,岂得利焉哉?所谓忠臣,不危其君;孝子,不非其亲。”(《忠孝》)从臣必须忠于君这一根本性的君臣之道出发,韩非甚至对尧舜禅让和武王伐纣等传统的政治美谈也持根本否定态度。“非其亲者知谓不孝,而非其君者天下此贤之,此所以乱也。故人臣毋称尧舜之贤,毋誉汤、武之伐,毋言烈士之高,尽力守法,专心于事主者为忠臣。”(《忠孝》)

对君主的绝对忠诚,势必要求对君主的绝对服从。贤臣仅对君主忠心不二是不够的,还必须无条件地服从君主的命令。“朝廷不敢辞贱,军旅不敢辞

难；顺上之为，从主之法，虚心以待令，而无是非也。”（《有度》）这也正是韩非心目中的臣道：臣子必须对君主言听计从，急君主之所急，图君主之所图，竭尽所能，献身于国君。因此，韩非所推崇的后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔、舅犯、赵襄、范蠡、大夫种、逢同、华登 15 位理想大臣，“皆夙兴夜寐，单身贱体，竦心白意；明刑辟、治官职以事其君，进善言、通道法而不敢矜其善，有成功立事而不敢伐其劳；不难破家以便国，杀身以安主，以其主为高天泰山之尊，而以其身为壑谷洧之卑；主有明名广誉于国，而身不难受壑谷洧之卑”（《说疑》）。

良臣不得以权谋私，而须秉公办事。韩非是中国历史上最早明确区分公与私，并将公与私视作评价君主和群臣品行优劣的思想家，这一点堪与古希腊伟大思想家亚里士多德媲美。他说，“公私不可不明”“明主之道，必明于公私之分，明法制，去私恩”。（《饰邪》）君臣如果齐心协力为国家公共利益奋斗，国家就能长治久安；如果追逐私人利益，国家就将动乱不安。因此，君主须明于公私之分，崇尚公义。人臣同样如此，必须居官无私。人臣如果致力于谋取一己之私，则既害己又乱国。“私义行则乱，公义行则治，故公私有分。人臣有私心，有公义。修身洁白而行公行正，居官无私，人臣之公义也；污行从欲，安身利家，人臣之私心也。明主在上，则人臣去私心行公义；乱主在上，则人臣去公义行私心。”（《饰邪》）

作为一名绝对专制主义的政治思想家，韩非对民众持极端鄙视态度。他认为，民的本性是好逸恶劳，贪图享受，除了追逐私欲外，没有其他任何高尚的需求。“夫民之性，恶劳而乐佚。”（《心度》）趋利避害，是每个人的本来面目。“民之政计，皆就安利如辟危穷。”（《五蠹》）例如，民众为了一己私利而逃避兵役，宁可贿赂权贵豪门，也不愿无私为国家奉献。“穷危之所在也，民安得勿避？故事私门而完解舍，解舍完则远战，远战则安。行货赂而袭当涂者则求得，求得则私安，私安则利之所在，安得勿就？是以公民少而私人众矣。”（《五蠹》）不仅如此，在韩非看来，民众

为了自己的私利甚至常常六亲不认。他曾经不止一次举过一个品性极端自私恶劣的例子，来说明人性之败坏堕落。齐桓公有一位年轻侍仆叫竖刁，得知桓公喜女色而妒忌男性，便将自己阉割了后去管理后宫。然而正是这位竖刁，在取得齐桓公信任并授以权柄执政三年后，公然发动政变将桓公囚在守卫室中，使其活活饥渴而死，死后三个月无人收尸。（《十过》）

在韩非眼中，民众不仅天性自私，而且愚昧无知，完全不可救药。民众生性懒惰，目光短浅，只见到眼前的小利，而看不到长远利益。“是以愚戇窳堕之民，苦小费而忘大利也。”（《南面》）民众不仅鼠目寸光，看不到真正的利害关系，而且常常不知好歹，即使贤君的惠民利民举措，也总是得不到民众的认可。韩非举例说：“今上急耕田垦草以厚民产也，而以上为酷；修刑重罚以为禁邪也，而以上为严；征赋钱粟以实仓库，且以救饥馑、备军旅也，而以上为贪；境内必知介而无私解，并力疾斗，所以禽虏也，而以上为暴。此四者，所以治安也，而民不知悦也。”（《显学》）韩非据此得出结论说：“民智之不可用，犹婴儿之心也。”（《显学》）民心根本就不重要，因为民众的智商就像婴儿一样低下，不值得君主的重视。一味强调顺应民心，只会导致天下大乱。“夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智，为政而期适民，皆乱之端，未可与为治也。”（《显学》）

民众愚昧自私，也完全不值得信赖。韩非认为，民众除了追逐自己眼前的个人私利之外，毫无诚信可言；追逐个人私利是人类的本性，大夫为人看病，车夫给人赶车，木匠打造棺材，不是为别人做好事，其实纯粹是为了个人私利。“医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故与人成舆，则欲人之富贵；匠人成棺，则欲人之夭死也。非舆人仁而匠人贼也，人不贵，则舆不售；人不死，则棺不买。情非憎人也，利在人之死也。”（《备内》）即使是最亲近的夫妻之间和父子之间，一旦事关个人切身利益，相互之间也常常会钩心斗角，甚至到了你死我活的地步。因此，一般的人都是不可信任的。他还以赵武灵王

被其儿子赵惠文王饿死沙丘宫以及晋献公受其宠妾骊姬怂恿害死亲生儿子为例,来证明人性可恶,即使夫妻父子也不可信任。“夫以妻之近与子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣。”(《备内》)

君主的天职就是治民,圣人或明主治民的要害,在于抓住民众的本性,用刑罚去遏制民众的欲望,这才是真正的爱民。“圣人之治民,度于本,不从其欲,期于利民而已。故其与之刑,非所以恶民,爱之本也。”“故治民无常,唯治为法。”(《心度》)韩非认为,圣人治民所要达到的理想目标,就是避免六种“奸伪无益之民”,而塑造六种“耕战有益之民”。韩非眼中的六种“无益之民”是:畏死避难的“降北之民”、信奉方术的“离法之民”、悠闲享乐的“牟食之民”、巧言令色的“伪诈之民”、行剑攻杀的“暴傲之民”、包藏奸贼的“当死之民”。他所倡导的六种“有益之民”是:殉身赴难的“死节之民”、寡闻从令的“全法之民”、勤劳耕作的“生利之民”、敦厚淳朴的“整谷之民”、遵命畏事的“尊上之民”、勇斗奸贼的“明上之民”。(《六反》)

韩非政治思想的实质,就是维护专制君主的统治。因此,他关于君、臣、民思想的根本目标就是君主如何依靠人臣去治理民众,实现国家的所谓长治久安,即维护君主至高无上的人主地位。为了实现这一目标,君主既要治民,但更要治臣。如何治臣和治民?这就涉及到韩非政治思想的另一方面重要内容:法、术、势。

三、法·术·势

作为法家思想的集大成者,韩非政治思想的核心内容是法、术、势理论,特别是法治理论。韩非并不是法家理论的创立者,但却是公认的主要代表人物。他对法治的意义、性质、特征、作用、后果、方式等做了最为系统而深刻的论述,从而达到了中国传统法治思想的高峰。

“奉法者强”,法治是实现国家强盛繁荣和长治久安的根本途径,这是韩非的核心政治主张。他首先用国家兴衰的历史经验证明“国无常强,无常弱。奉法者强,则国强;奉法者弱,则国弱”(《有度》)。韩非分别以楚国、齐国、燕国、韩国、魏国等国的兴盛衰

落为生动鲜活的实例,来说明国家的强盛和衰败并非一成不变,世上不存在长盛不衰的国家,所有国家兴衰的背后存在着一个普遍的规律,这就是:“故当今之时,能去私曲就公法者,民安而国治;能去私行行公法者,则兵强而敌弱。”(《有度》)凡依法治国者,国家就会兴盛;反之,国家则会衰弱,直至灭亡。“荆庄王并国二十六,开地三千里;庄王之氓社稷也,而荆以亡。齐桓公并国三十,启地三千里;桓公之氓社稷也,而齐以亡。燕襄王以河为境,以蓟为国,袭涿、方城,残齐,平中山,有燕者重,无燕者轻;襄王之氓社稷也,而燕以亡。魏安釐王攻燕救赵,取地河东;攻尽陶、魏之地;加兵于齐,私平陆之都;攻韩拔管,胜于淇下;睢阳之事,荆军老而走;蔡、召陵之事,荆军破;兵四布于天下,威行于冠带之国;安釐王死而魏以亡。故有荆庄、齐桓公,则荆、齐可以霸;有燕襄、魏安釐,则燕、魏可以强。今皆亡国者,其群臣官吏皆务所以乱而不务所以治也。其国乱弱矣,又皆释国法而私其外,则是负薪而救火也,乱弱甚矣。”(《有度》)

接着,韩非从多个方面对“奉法者强”的结论进行理论上的系统论证。在韩非看来,法是社会公共秩序的核心,以法为准绳就可以明辨是非,区分善恶好坏,从而对国家进行有效治理。“法分明则贤不得夺不肖,强不得侵弱,众不得暴寡。”(《守道》)只要有了法的准绳,君主用法去约束臣民,那么奸诈偷盗之人就会因惧怕受到惩罚而变得规矩,民众就能各守本分,社会就能井然有序。“明主之守禁也,责、育、见侵于其所不能胜,盗跖见害于其所不能取,故能禁责、育之所不能犯,守盗跖之所不能取,则暴者守愿,邪者反正。大勇愿,巨盗贞,则天下公平,而齐民之情正矣。”(《守道》)韩非进而认为,君主乾纲独断,掌握着治理国家的根本大权,但君主不可能通晓一切,事事亲为,他必须依靠大臣去治理国家。君主要管理众多的臣僚,法是主要手段。“夫为人主而身察百官,则日不足,力不给。且上用目,则下饰观;上用耳,则下饰声;上用虑,则下繁辞。先王以三者为不足,故舍己能而因法数,审赏罚。先王之所守要,故

法省而不侵。”(《有度》)

韩非认为,赏罚是君主有效治理国家的两种基本手段,他称为国之“二柄”：“明主之所节制其臣者,二柄而已矣。二柄者,刑德也。何谓刑德?曰:杀戮之谓刑,庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏,故人主自用其刑德,则群臣畏其威而归其利矣。”(《二柄》)君主善于运用“二柄”的关键,在于依法治国。赏罚适当,则君安国强;若赏罚不当,则君危国弱。君主要做到赏罚适当,就必须奉法为大,把法律视为赏罚的基本标准。韩非以魏、赵、燕三国为例说,当它们以法作为赏罚的主要标准,做到有功者赏有罪者罚,那么国家就会兴盛;反之,当法不受重视,赏罚失准时,国家就迅速衰落。“当魏之方明《立辟》、从宪令行之时,有功者必赏,有罪者必诛,强匡天下,威行四邻;及法慢,妄予,而国日削矣。当赵之方明《国律》、从大军之时,人众兵强,辟地齐、燕;及《国律》满,用者弱,而国日削矣。当燕之方明《奉法》、审官断之时,东县齐国,南尽中山之地;及《奉法》已亡,官断不用,左右交争,论从其下,则兵弱而地削,国制于邻敌矣。故曰:明法者强,慢法者弱。”(《饰邪》)

既然依法治国是国家兴盛的关键所在,那么君主治理国家就要以法为本。按照韩非的逻辑,道和法是内在一致的,道是天地万物的根本法则,法则则是世间治理的根本之道。道和法是万全的,智和能是靠不住的。“而道法万全,智能多失。夫悬衡而知平,设规而知圆,万全之道也。”(《饰邪》)法制严明,君主就能受到尊重,否则,国家就会动乱,君主的名位也无法维持。“故先王以道为常,以法为本。本治者名尊,本乱者名绝。”(《饰邪》)以法为本,就要任法而行,既不能“任贤”,也不能“任智”。韩非认为,儒家墨家等竭力倡导的贤能政治,实际上是天下动乱的根源。他以齐国和宋国的政治动乱为例,力图证明尚贤任智是逆道而非治道:“今夫上贤任智无常,逆道也,而天下常以为治。是故田氏夺吕氏于齐,戴氏夺子氏于宋。此皆贤且智也,岂愚且不肖乎?是废常上贤则乱,舍法任智则危。故曰:上法而不上贤。”(《忠孝》)韩非甚至认为,“任贤”和“任智”是君主治理

国家的祸患。“人主有二患:任贤,则臣将乘于贤以劫其君;妄举,则事沮不胜。”(《二柄》)“事智者众,则法败;用力者寡,则国贫:此世之所以乱也。”(《五蠹》)他引用老子的话说:“以智治国,国之贼也。”(《难三》)因此,君主应当尽量远离仁义和智能,“故明主之道,一法而不求智”(《五蠹》),“有道之主,远仁义,去智能,服之以法”(《说疑》)。

韩非将法提升到治国之道的高度,把法看作是强国的关键,那么,他心目中的法究竟是什么?韩非关于法治的作用有过大量的论述,但对于法本身究竟是什么,反而没有集中而系统的论述。但从其相关论述中,我们仍可以大体概括出韩非关于法的定义。首先,韩非认为,法就是由官府公开发布并使民众周知的成文条例。“法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。”(《难三》)其次,法虽然是官府制定颁行的,但却是君王用来赏罚臣民、维持安定的基本工具。“法者,宪令著于官府,刑罚必于民心,赏存乎慎法,而罚加乎奸令者也。此臣之所师也。君无术则弊于上,臣无法则乱于下,此不可一无,皆帝王之具也。”(《定法》)再次,法令是言和行唯一的最高准则,其中令是最高的指示,法是最合适的规则。凡不符合法令的言行,均必须禁止。“明主之国,令者,言最贵者也;法者,事最适者也。言无二贵,法不两适,故言行而不轨于法令者必禁。”(《问辩》)最后,韩非还认为,法令要公开、普及,须让广大民众广泛知晓,“法莫如显”(《难三》);要让臣民严格守法,就要努力创造条件,让臣民及时学法知法。“法也者,官之所以师也。然使郎中日闻道于郎门之外,以至于境内日见法,又非其难者也。”(《说疑》)

韩非法治思想的一个重要特点是,强调法是变与不变的辩证统一。韩非与其同时代的思想家一样,也崇尚“先王”的政治制度和政治价值,并以此作为其政治主张的合法性来源。但与其他思想家不同的是,韩非特别强调政治法律制度具有时代性,时代条件改变了,政治制度和统治方式必须随之改变。他说:“故治民无常,唯治为法。法与时转则治,法与世宜则有功。故民朴而禁之以名则治,世知维之以

刑则从。时移而治不易者乱，能治众而禁不变者削。故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。”（《心度》）例如，他认为仁义之治适合于上古时代，智慧之治适合于中世，而在他所处的大变动时代，国家之间的竞争完全取决于实力，只有法治方可救国，韩非称此为“事异则备变”（《五蠹》）。不懂得国家治理的人，才会僵硬地死守成法；政治法律制度若不随时代的实际条件而变革，国家就不会兴盛，不变法汤武就不能称王。“不知治者，必曰：‘无变古，毋易常。’变与不变，圣人听，正治而已。则古之无变，常之毋易，在常古之可与不可。伊尹毋变殷，太公毋变周，则汤、武不王矣。”（《南面》）然而，韩非又十分清楚法律应具有相对的稳定性。韩非倡导变法，认为时代不同法律制度也应随之变革，是从长远的角度来说的。从短期来说，韩非认为，“法莫如一而固”（《五蠹》），法律应当具有某种稳定性。他阐释老子的观点说：“治大国而数变法，则民苦之。是以有道之君贵静，不重变法。故曰：‘治大国者若烹小鲜。’”（《解老》）在这一点上，他还批评申不害变法过于频繁，导致奸贼众多。“晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下。申不害不擅其法，不一其宪令，则奸多。”（《定法》）

从本质上说，韩非所说的法是君主的权力意志。韩非认为，君主必须拥有至高无上的绝对权力，君主的这种权力在现实政治中就体现为法和令。他说：“夫国之所以强者，政也；主之所以尊者，权也。故明君有权有政，乱君亦有权有政，积而不同，其所以立异也。故明君操权而上重，一政而国治。故法者，王之本也；刑者，爱之自也。”（《心度》）君主主要掌握国家统治的最高权力，就必须牢牢掌握国家的立法大权。国家的立法权为君主所独掌，不与其他任何人分享。明主的立法，必须具有最高的约束力和最大的权威，并不折不扣地贯彻执行。“圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴，其备足以必完。”（《守道》）一旦君主的法令不能完全贯彻落实，而在执行过程中因顾及民意而发生偏差，那么国家就将陷入动乱。“乱世则不然：主有令，而民以文学非之；官府

有法，民以私行矫之。人主顾渐其法令而尊学者之智行，此世之所以多文学也。”（《问辩》）

在韩非那里，法与术常常是并用的，“人主之大物，非法则术也”（《难三》）。韩非认为，术与法一样，也是君主统治国家的基本工具。“君无术则弊于上，臣无法则乱于下，此不可一无，皆帝王之具也。”（《定法》）《韩非子》一书有许多篇幅专门用来谈术，如《南面》《用人》《和氏》《爱臣》《主道》《八奸》《有度》《心度》《奸劫弑臣》《六反》《八说》《内储说上七术》，等等。有人统计，仅从篇幅上看，《韩非子》一书论“术”的内容甚至超过论“法”的内容。^⑤

韩非所说的术，主要是君主控制臣下的手段，是君主的统治权谋或权术。“人主者不操术，则威势轻而臣擅名。”（《外储说右下》）韩非说得很明白，术就是君主用来控制和驾驭群臣的工具。“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也。”（《定法》）韩非认为，法与术是相辅相成的，两者缺一不可。仅讲法而不讲术，或仅重术而不重法，都不能使国家富强。他举例说，申不害治韩，只重术不重法，韩国长期不能强盛。“故托万乘之劲韩，七十年而不至于霸王者，虽用术于上，法不勤饰于官之患也。”（《定法》）反之，商鞅治秦，重法而不重术，虽使秦强盛却一直不能助秦称帝。“商君虽十饰其法，人臣反用其资。故乘强秦之资数十年而不至于帝王者，法不勤饰于官，主无术于上之患也。”（《定法》）术与法都是君主的统治手段，但术与法所不同的是，法是可见的，它以文字的形式编著于书籍之中，而术则是不可见的，它是隐藏在君主心中的控制臣民的办法。法越显越好，而术则是越隐越好。“术者，藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也。故法莫如显，而术不欲见。”（《难三》）

韩非认为，君主首先要掌握识人之术，善于识别那些真正的治国之才。对于君主来说，最有用的治国之才就是术士。“主有术士，则大臣不得制断，近习不敢卖重；大臣、左右权势息，则人主之道明矣。”（《主道》）韩非把治国之才喻作和氏之璧，君主主要像识美玉那样善于辨识人才。韩非以自己的切身体会不

无感慨地说,这些法术之士尤其不容易为君主所器重。法术之士所献之策有利于君主和国家,却常常会损害大臣和民众的利益,所以,不免遭到大臣的忌恨和民众的讥讽。君主不应听从这些流行的偏见。“主用术,则大臣不得擅断,近习不敢卖重;官行法,则浮萌趋于耕农,而游士危于战陈;则法术者乃群臣士民之所祸也。人主非能倍大臣之议,越民萌之诽,独周乎道言也,则法术之士虽至死亡,道必不论矣。”(《和氏》)韩非告诫君主说,要特别警惕那些夸夸其谈,听起来学富五车的儒墨之士,在治国理政方面,这些儒墨之徒与法术之士相比,有天地之别。“俱与有术之士,有谈说之名,而实相去千万也。此夫名同而实有异者也。夫世愚学之人比有术之士也,犹蚁垤之比大陵也,其相去远矣。”(《奸劫弑臣》)然而,君主很容易被这些人欺骗,奖励并重用他们,造成国家的动乱。“藏书策,习谈论,聚徒役,服文学而议说,世主必从而礼之,曰:‘敬贤士,先王之道也。’……夫斩首之劳不赏,而家斗之勇尊显,而索民之疾战距敌而无私斗,不可得也。国平则养儒侠,难至则用介士。所养者非所用,所用者非所养,此所以乱也。”“故举士而求贤智,为政而期适民,皆乱之端,未可与为治也。”(《显学》)

识人是为了用人,如何用人是君主最重要的统治术,直接关系到政权,是国家兴亡盛衰的关键所在。“任人以事,存亡治乱之机也,无术以任人,无所任而不败。”(《八说》)既然只有懂得法术之人才是治国之才,那么君主用人术的关键就在于任用有术之人。君主若能识得并重用这些有术之士,自己就能尊贵无比,而国家则安宁稳定。“夫有术者之为人臣也,得效度数之言,上明主法,下困奸臣,以尊主安国者也。”(《奸劫弑臣》)君主如果在用人上不讲究术数,任用一些不懂得“智辩之士”或“清洁之吏”,就会给国家带来灾难性的后果。因为“智士者未必信也,为多其智,因惑其信也。以智士之计,处乘势之资而为其私急,则君必欺焉。为智者之不可信也,故任修士者,使断事也。修士者未必智,为洁其身、因惑其智。以愚人之所憎,处治事之官而为其所然,则事必乱

矣。故无术以用人,任智则君欺,任修则君事乱,此无术之患也”(《八说》)。韩非认为,有道的君主依靠的不是任用廉洁之士,而是善于觉察臣下奸邪腐败的方法,从而使得官吏不敢贪赃枉法。“明主之国,官不敢枉法,吏不敢为私利,货赂不行,是境内之事尽如衡石也。此其臣有奸者必知,知者必诛。是以有道之主,不求清洁之吏,而务必知之术也。”(《八说》)

韩非认为,君主治国并非直接治民,而是要通过臣僚,所以,君主治国的重点是治臣。“故吏者,民之本、纲者也,故圣人治吏不治民。”(《外储说右下》)与此相一致,治臣之术便是君主统治术的重中之重。为了使君主能够轻松驾驭人臣,韩非可谓竭尽智谋,他向君主提出了众多的御臣之术,择其要者,主要有以下几点。

韩非认为,过于信任和倚重臣僚是君主的通病。“万乘之患,大臣太重;千乘之患,左右太信;此人主之所公患也。”(《孤愤》)因此,他告诫君主,要始终与臣下保持相当的距离,不能与臣僚亲近,不能使臣下的地位太显贵,也不能使大臣们很富有。与臣僚太亲近,君主就容易受到伤害;臣下位高权重,则容易使臣下篡夺君位;人臣的权势过大,君主就很危险。“爱臣太亲,必危其身;人臣太贵,必易主位;……臣闻千乘之君无备,必有百乘之臣在其侧,以徒其民而倾其国;万乘之君无备,必有千乘之家在其侧,以徒其威而倾其国。是以奸臣蕃息,主道衰亡。是故诸侯之博大,天子之害也;群臣之太富,君主之败也。”(《爱臣》)君主必须依法治臣,无论臣属的智慧、功劳有多大,都要受到法律的约束,否则贻害无穷。“人主使人臣虽有智能,不得背法而专制;虽有贤行,不得逾功而先劳,虽有忠信,不得释法而不禁。”(《南面》)人主必须使臣下诚实守信,奖励守信者,惩罚失信者,即使对那些办事有功的大臣,只要发现有不诚实守信的言行,也必须严厉惩罚。“不信者有罪,事有功者必赏,则群臣莫敢饰言以惑主。主道者,使人臣前言不复于后,复言不复于前,事虽有功,必伏其罪,谓之任下。”(《南面》)君主不能轻信臣僚,即使对近臣也要严格保守政治机密,否则国会破身亡。“主有三

守。三守完，则国安身荣；三守不完，则国危身殆。何谓三守？人臣有议当途之失，用事之过，举臣之情，人主不心藏而漏之近习能人。”（《三守》）君主要使臣僚专心致志做事，就不能让人臣身兼数职。“明主之道：一人不兼官，一官不兼事。”（《难一》）因为人臣若身兼多职，就容易分心并引发各种纷争。“明君使事不相干，故莫讼；使士不兼官，故技长；使人不同功，故莫争。”（《用人》）韩非还别出心裁地给君主支招说，君主要把声誉和功劳归于自己，而将恶名和责任推诿给臣僚，并称此为“贤主之经”。“有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不躬于名。是故不贤而为贤者师，不智而为智者正。臣有其劳，君有其成功，此之谓贤主之经也。”（《主道》）

除了治臣之术外，韩非所强调的另一种统治术便是刑赏之术。韩非看到，其实每一个国家都有其法律，那么，为什么它们之间有兴衰存亡之别？这是因为有些君主不懂得刑赏之术。“故治乱之理，宜务分刑赏为急。治国者莫不有法，然而有存有亡；亡者，其制刑赏不分也。”（《制分》）他从人的本性好利畏死出发，认为赏罚是治理人臣最有效的手段。“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用，则禁令可立而治道具矣。”（《八经》）君主治国如能善用刑赏之术，则如行路有舟车之便，可轻易达到目的。“治国之有法术赏罚，犹若陆行之有犀车良马也，水行之有轻舟便楫也，乘之者遂得其成。”（《奸劫弑臣》）反之，君主如果不能掌握刑赏之术，赏罚不当，就不能称为明主。“凡治之大者，非谓其赏罚之当也。赏无功之人，罚不辜之民，非谓明也。”（《说疑》）运用赏罚手段是驾驭人臣最有效的手段，因此，君主必须牢牢将刑赏之权掌握在自己的手中，绝不能使其旁落于大臣之手，若刑赏出于多人，则君主就十分危险。“利出一空者，其国无敌；利出二空者，其兵半用；利出十空者，民不守。”（《赏令》）如何掌握好赏罚尺度，对于君主来说也十分重要，“以刑治，以赏战，厚禄，以用术”（《赏令》）。韩非明确主张重刑轻赏，他劝导君主说，重罚轻赏反而更能体现其爱民之情，也更能激发臣民的奉献精神。“重刑少赏，上爱民，民死

赏；多赏轻刑，上不爱民，民不死赏。”（《赏令》）总之，在韩非看来，只有高超地掌握刑赏之术的君主，才称得上是“圣人”和“明主”。“故善为主者，明赏设利以劝之，使民以功赏而不以仁义赐；严刑重罚以禁之，使民以罪诛而不以爱惠免。是以无功者不望，而有罪者不幸矣。”（《奸劫弑臣》）

韩非把法和术视为君主统治臣民和治理国家的两种相辅相成的基本工具，认为只要君主能依靠法和术，而不是仁和智来治理臣民，那么国家就能长治久安。君主正确运用法和术的工具，必然会产生一种客观的后果，就是给君主带来“势”。所以，韩非的思想体系中，法、术、势是三位一体的关系。

法家所说的势其实是权力的一种功能，也是君主运用法和术两种统治工具的结果。只要君主拥有至高无上的权力，他就必然拥有一种压倒众人之势。“君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。”（《八经》）君主之势并非先天的自然产物，而是后天人为造就的。“夫势者，名一而变无数者也。势必于自然，则无为言于势矣。吾所为言势者，言人之所设也。”（《难势》）进而言之，君主之势，从某种意义上说，就是其权位的一种属性，没有权柄势也就无从谈起。韩非在论及势时，总是将“势”和“位”连在一起，并称“势位”。“万乘之主、千乘之君所以制天下而征诸侯者，以其威势也。威势者，人主之筋力也。”（《人主》）君主拥有至高无上的绝对权力，正是这种权位使得君主拥有居高临下的“制人之势”。“今人主处制人之势，有一国之厚，重赏严诛，得操其柄，以修明术之所烛。”（《五蠹》）

与上述观点相一致，韩非认为，君主的势源自其权位，而与贤和智均无关。“贤智未足以服众，而势位足以屈贤者也。”（《难势》）他举例说，暴君桀乏贤可陈，却因身为天子大权在握，作乱天下；尧是贤者，却因无权而几个人也管不了。可见，势来自于权而与贤德无关。“尧为匹夫，不能治三人；而桀为天子，能乱天下：吾以此知势位之足恃而贤智之不足慕也。”（《难势》）他还举例说，集仁义和智慧于一身的孔子是公认的圣人，但跟随他的不过70名弟子；而智慧与道

德低下的鲁哀公,却能使全体国民都服从他,孔子自己也是他的臣民。要是仁义和智慧带来势,则鲁哀公应当服从孔子才对,可见君权才是势的来源。“仲尼,天下圣人也,……以天下之大,而为服役者七十人,而仁义者一人。鲁哀公,下主也,南面君国,境内之民莫敢不臣。民者固服于势,诚易以服人,故仲尼反为臣而哀公颇为君。仲尼非怀其义,服其势也。”(《五蠹》)

既然法和术与君主自身的安危与国家的兴亡紧密相关,那么作为法术之功能的势当然也直接关系到国家的安危了。用韩非自己的话来说就是:“抱法处势则治,背法去势则乱。”(《难势》)韩非认为,势位是君主功成名就的基本要素之一:“明君之所以立功成名者四:一曰天时,二曰人心,三曰技能,四曰势位。”(《功名》)君主具有势位,方能享有莫大的尊贵和安全。“千钧得船则浮,镳铍失船则沉,非千钧轻镳铍重也,有势之与无势也。故短之临高也以位,不肖之制贤也以势。人主者,天下一力以共载之,故安;众同心以共立之,故尊。”(《功名》)韩非以宋桓公和齐简公的历史教训告诫君主说,君主一旦失势就可能身死国亡。“今势重者,人主之爪牙也,君人而失其爪牙,虎豹之类也。宋君失其爪牙于子罕,简公失其爪牙于田常,而不蚤夺之,故身死国亡。”(《人主》)

势事关君主生死和国家存亡,那就只能由君主独自一人拥有,而不能与群臣们分享,这是韩非对君主的又一告诫。君主如果让臣僚分享其权势,那就必定大权旁落。“权势不可以借人,上失其一,臣以为百。故臣得借则力多,力多则内外为用,内外为用则人主壅。”(《内储说下六微》)韩非以擅长驾车的王良、造父不能同驾一辆车,擅长弹奏的田连、成窍不能同奏一个调为例,警告君主切忌与臣僚分享其势。“夫以王良、造父之巧,共轡而御,不能使马,人主安能与其臣共权以为治?以田连、成窍之巧,共琴而不能成曲,人主又安能与其臣共势以成功乎?”(《外储说右下》)君主一旦失势于臣,就很难再收回来,就像鱼离开深渊一样。“势重者,人主之渊也;臣者,势重之鱼也。鱼失于渊而不可复得也,人主失其势重于臣而

不可复收也。”(《内储说下六微》)

四、结论与反思

韩非并不是法家的创立者,其实质性的独创观点并不多,却是公认的标志性法家代表人物。一方面,韩非把法术优先推到了极端,从“任法而治”的法家一般主张,推到了“唯法为治”的至高境地。他不仅把“任法而治”视为国家强盛和政治安定的基本手段,而且把其当作判断君臣的价值标准。在韩非的眼中,奉法而治的君主才是明主圣王,法术优先的臣僚才是良臣善士。他的《韩非子》一书,既从理论上系统地批驳不同于法家主张的儒墨等其他思想流派,又按照法家的标准选用大量的案例事实来论证只有凭借法术之治才能达到“治之至”,实现他所理想的“至安之世”。另一方面,韩非将他之前各家法术思想流派最大限度地融合于一体,将管仲、李悝、吴起、慎到、申不害和商鞅等人关于法、术、势的观点吸纳于自己的著作之中,从而形成了中国思想史上最为完善的法家思想体系。由于上述两个方面的原因,韩非成了中国政治思想史上最重要的法家代表人物,是法家思想的集大成者。在这一点上,两位民国时期研究《韩非子》的著名学者陈启天和常燕生的判断是对的。陈启天说:“当战国时,诸子百家争鸣而最合其时势之显学厥为法家。法家之集大成者,当推韩非。故谓《韩非子》书为战国时代思潮之代表作品亦无可。自有是书而后,列国生存于战国时代者,有所师法矣;自有是书而后,中国由封建政治进入君主政治之理论确立不移矣;自有是书而后,秦得依其理论以结束战国,完成一统,为中国奠一新基矣。由汉以来,是书在政治思想上之价值,虽不甚为学人所推尊,然每当鼎革之际,其能由纷争而复归于一统者,实赖有政治家实际运用其学说也。故若明于《韩非子》之学术,不惟有可知战国时代之思想思潮,即两汉以迄清末政治思想之伏流,亦可略识其消息矣。”^⑥新法家的重要人物常燕生也说:“我们说法家是古中国学说之最进步者,而法家的钜子韩非子尤为集上古学术之大成。犹如他的同学李斯完成了政治统一的工作一样,他也可以说完成了学术统一

的工作。”^⑦

如前面所述,《韩非子》一书不仅集合了早期法家各个流派的主要观点,而且从黄老之学吸取了“道”和“形名”思想。道家学说为韩非的全部政治思想奠定了哲学根基。不仅如此,韩非还从儒家、墨家和兵家、农家等诸子百家中吸取大量的知识和思想。《韩非子》对儒家、墨家,乃至法家等各种当时流行的学说多有批评,然而,这种理论的批评过程同时也是从其他学说中吸取理论营养的过程。“先秦主要学派,照司马谈所说,分为阴阳、儒、墨、名、法、道德六家(参见《史记·太史公自序》)。韩非学说,既为法家,自与儒、墨、名、阴阳、道德五家不同,甚至根本相反。不过,韩非学说,也有源于法家以外各家的。”^⑧韩非是荀况的学生,荀子是儒家的重要代表人物,儒家的思想不可避免地给韩非打上了深刻的烙印。除了尊君、循名、忠孝等思想外,荀子的性恶论,更是韩非人性论的实质性来源。荀子说:“人之性恶,其善者伪也。”(《荀子·性恶》)韩非传承了这种人性观,屡屡告诫君主切莫相信人性之善。正是基于这种人性极端自私的观点之上,韩非才发展起其整个法术思想体系。韩非虽然贬称墨学为“愚诬之学”,但其关于“选贤任能”和“法不阿贵”的思想却与墨子以下的观点如出一辙:“官无常贵,民无终贱”“列德而尚贤,虽在农与工肆之人,有能则举之。”(《墨子·尚贤上》)从广泛综合并吸取诸子百家思想的角度看,韩非是法家思想的集大成者,《韩非子》一书在某种程度上也是对春秋战国时期诸子百家思想的一种综合。正如陈启天所说,韩非的法家学说,是“一种综合的、集成的、完整的法家学说”^⑨。或如梁启超所论:“韩非为先秦诸子之殿,亲受业荀卿,洞悉儒家症结;‘其归本于黄老’,监道家之精;与田鸠游,通墨家之邮;又泛滥于申、商、施、龙,而悉挾其藩,以自成一言。”^⑩

国家主义是《韩非子》一书的显著特征,韩非是中国政治思想史上最早的国家主义倡导者。“我国之有国家主义,实自法家始。”^⑪在韩非所处的战国时代,普遍实行君主专制政治,国家在性质上既非贵族

所有,更非民众所属,而是君主的政权组织。虽然在君主政治条件下,国家政权的本质是君主个人专制的工具,但国家从其产生开始便是人类最重要的政治共同体,国家权力体系也具有某种内在的公共性。即使按照马克思主义的国家观,国家是阶级统治的工具,“是统治阶级的各个人借以实现其共同利益的形式”^⑫,君主也只是统治阶级的政治代表,国家政权也有着某种程度的公共性。《韩非子》政治思想的一个重要特征就是区分公与私,并将公与私视为政治评价的一个基本标准。他说:“公室卑则忌直言,私行胜则少公功。”(《外储说左下》)奉公则治,任私则乱,从而把公共利益与私人利益的区分提升到了关系国家兴衰治乱的高度。在韩非看来,“私者,所以乱法也”(《诡使》),私人利益优先,就会导致国家的混乱。厉行法治,就是为了遏制私人利益。“夫立法令者,以废私也。法令行而私道废矣。”(《诡使》)如此明确地将国家利益等同于公共利益,这在中国政治思想史上具有开创性的意义。虽然韩非没有使用马基雅维利的“国家理性”(reason of state)概念,但却先于马基雅维利1700多年,将国家与君主在一定程度上区分开来,并视国家利益为公共利益。由于韩非所说的公即是国,倡导公共利益优先,即是倡导国家利益优先于个人利益,所以说,韩非是中国政治思想史上最早的国家主义者。

韩非政治学说的本质特征是绝对君主专制主义。韩非所处的战国时期,是中国历史上典型的封建政治时代。庞大的西周王朝分崩离析后进入东周时期,形成了众多诸侯国家,这些诸侯国家普遍实行君主专制制度。这些诸侯国家经过长期相互兼并,形成了不少实力强大的君主国家,例如所谓的“春秋五霸”,即齐桓公、宋襄公、晋文公、秦穆公、楚庄王。他们成为各自诸侯国的最高统治者,并建立霸业。进入战国时期后,列国之间的争雄更加激烈,最终形成了所谓“战国七雄”,即齐、楚、燕、韩、赵、魏、秦七大君主国。如何夺取和维护君主权力,如何使君主治下的国家更加强盛,成为当时诸子百家共同的政治课题。在维护君主制度的共同前提下,儒、法、墨、

道等诸家流派各有自己追求的理想政治,并发展出了各种君主政治观。其中儒法两家对现实政治的影响最大,信奉的统治者和政治精英也最多。它们分别代表了中国传统的相对君主专制主义和绝对君主专制主义两大政治思想体系。在“忠君”“尊主”或维护君王主权的共同前提下,儒家倡导仁义、爱民、礼治等柔性的“王道”理想政治,而法家则主张暴力、苛政、法治等刚性的“霸道”理想政治。韩非作为法家思想的主要代表,则把绝对君主专制主义发展到无以复加的地步。按照《韩非子》的统治逻辑,君主不仅必须掌握最高的统治权,而且也不能与其臣僚分享任何统治权。为了维护这种至高无上的君权,君主不仅可以不择手段,而且必须使用各种权术。相对于君主的统治地位和至高权威而言,其他所有大臣和民众都是微不足道的。君主的威势来自其实力,君主获得实力的关键在于其法术。简言之,对于作为绝对君主专制主义者的韩非来说,君主及其至高无上的君权本身就是国家的核心政治价值,这是其《韩非子》一书的根本特征。

《韩非子》作为传统法家最重要的代表作,强调“任法而治”,严格按照法律治理国家,从根本上说,它所阐述和宣扬的是传统的法制(rule by law)思想,而不是现代的法治(rule of law)思想。表面上看,传统的法制观与现代的法治观两者十分相似,两者都把法律当作治国的基本工具,强调依法治国的极端重要性,强调严格按照法律行事,但实质上两者之间有着根本的区别。传统的法制观在强调法律和依法治国的重要性时,始终有一个默认的前提,即君主的权威凌驾于任何法律之上,或者说君主的意志即是国家的法律;与之根本不同,现代的法治观则强调法律本身就是国家的最高权威,任何人和任何组织,包括国家最高统治者本人,都必须在国家的法律框架内活动,法律面前人人平等。韩非反对依贤智治国,主张依法治国,但他的“任法”治国论同样将君主的权威置于法律之上,法律只是巩固君主权威的工具,法律的制定权和执行权最后都在君主手中。作为传统法家思想的集大成者,与其他所有传统法家人物一

样,韩非的法治观同样没有超越传统法制的思想,远不是现代意义的法治理念。从君主拥有统治国家至高无上的绝对权力并且这种君权凌驾于法律之上而言,韩非的法治思想实质上也是一种人治思想。正如萧公权所说:“韩子取申之术以合于商之法,其意殆在补法治之不及。易词言之,韩子之学实调和人治与法治两派之思想。虽然,吾国古代法治思想,以近代之标准衡之,乃人治思想之一种。盖先秦诸子之重法,皆认法为尊君之治具而未尝认其本身具有制裁元首百官之权威。”^⑩

韩非的绝对君主专制主义思想,是一种典型的现实主义政治观。任何人在分析社会政治问题时总是自觉地或不自觉地遵循某种方法论原则。在众多的方法论原则中,最高层面的方法原则是理想主义与现实主义。理想主义重视应然(ought to be)的价值甚于实然(to be)的价值,它并非不关注现实,更不是与现实毫无联系,但比起“事实是什么”来,它更关注“应该是什么”。理想主义者总是用“应当怎么样”来分析 and 评判“现实是什么”,并据此对现实提出种种批评。与此不同,现实主义重视实然的价值甚于应然的价值,它也并非不关注理想,更不是没有长远理想,但比起“应该是什么”来,它更关注“现实是什么”。现实主义者着眼于用“现实是什么”,去解释和预测“未来应当怎样”。^⑪在春秋战国的诸子百家中,儒家、道家、墨家更偏重于理想主义的思想体系,而法家则属于典型的现实主义思想体系。与《君主论》作者、欧洲思想史上伟大的现实主义政治理论家马基雅维利一样,韩非也公然倡导君主的权力和地位是至高无上的,君主为了达到自己的政治目的,可以而且必须不择手段地运用一切权谋和治术。韩非强调,现实政治在不断发展变化,君主的统治必须从实际出发,“不法常可”“事因于世,而备适于事”(《五蠹》)。韩非的法、术、势思想都不是凭空而来的,甚至也不是对早期法家思想的简单继承,而是本源于古代中国残酷的政治现实,是“观往者得失之变”(《史记·韩非列传》)的结果。几乎对每一个重要观点的阐述,韩非都会佐以相应的历史与现实案例。这

是《韩非子》一书的最大特点之一。与马基雅维利的君主理论一样,韩非的政治学说把人类现实政治生活中最丑陋阴暗的一面毫无遮掩地展示在世人眼前,这也是为什么许多统治者暗暗地践行着其法术权谋理论却不敢公开承认的重要原因。

韩非绝对专制主义思想得以产生和流行的根本原因,是君主专制政治的现实需要。韩非所处的战国时代,是一个诸侯林立、战火纷飞、列国争雄、弱肉强食的社会政治转型时代。在这样一个时代,国家的兴亡和政权的更替,就像走马灯一样。韩非在《亡征》中列举了47种导致国家灭亡的原因和征兆,涉及到内政外交、政治经济等各个方面。若国家贫弱不强,则随时可能被外敌吞并亡国;若统治者软弱无能,则随时可能被臣下篡权夺位;若国内动乱不定,则最强大的国家也会很快衰亡。“春秋战国之际,是旧的奴隶制向新生的封建制转变的时期。……加强君主集权,则是这一时期各国政治体制的共同特征。”^⑤韩非的全部政治学说,都是围绕着如何通过强化君主集权,达到国家强盛,防止国家衰亡这一根本目的而展开的。熊十力评论说,韩非是“列强竞争时代之极权主义者,其志在致国家于富强以兼天下”^⑥。毫无疑问,在韩非所处的战国时期,“普天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”(《诗经·小雅·北山》),国家无一例外都是君主的领地,“国者君之车也”(《外储说右下》),君主是国家兴衰存亡的关键。韩非紧紧抓住了君主这一关键,并把它推到极端。他把君主奉为最高政治价值,急君主所急,忧君主所忧。包括其农战、君臣、法术和权势观在内的全部政治学说,归根结底都是关于如何增强君主的力量,维护君主的绝对权力,从而实现国家的长治久安。从这个意义上可以说,韩非的政治学说,“是由封建国家转变而成君主国家的极必要工具,也是由列国纷争转变而成一统帝国的必要工具”^⑦。

《韩非子》是中国历史上影响最为深远的典籍之一,韩非的政治学说不仅对秦以后的整个中国政治思想史,而且对秦以后的整个中国政治发展史,都产

生了难以估量的巨大影响。无论是喜欢还是憎恶韩非的政治观,都不能否认韩非政治思想的划时代影响。仅以韩非的法术思想对中国历史上第一个大一统帝制国家秦王朝的兴起和衰亡的评析为例就可明了:赞成者将秦朝的建立归功于秦始皇全盘采纳了韩非的统治理论;而反对者则将秦朝的灭亡同样归因于秦始皇信奉韩非的法术思想。前者如郭沫若,他说:“秦始皇的作风,没有一样不是按照韩非的法术行事的。焚书坑儒两项大德正好是一对铁证。”^⑧后者如苏东坡,他说韩非的学说“及秦用之,终于胜广之乱,教化不足而法有余,秦以不祀,而天下被其毒”^⑨。韩非的思想不仅对秦始皇产生了重大的影响,而且对中国历史上许多伟大的政治家都产生过影响。例如,专门的研究表明,诸葛亮的执政风格具有明显的韩非色彩,“《韩非子》犹如一个事先预备的剧本,诸葛亮则是一个很好的演员,恰当地呈现了剧本所具有的精神特质”;曹操“唯才是举”的思想渊源,也“实实在在来自《韩非子》”“唐太宗鼓励群臣进谏的言论,处处表明他受到了韩非子思想的影响”。^⑩

关于《韩非子》对中国政治思想史和中国政治史的巨大影响,几乎没有什么争议,但对于这种巨大影响的评价却有着天壤之别。赞成者将它看成是富国强兵的必备工具,是国家兴盛的宝典秘籍;反对者则视它为泯灭人性的异端邪说,是祸国殃民的害虫毒药。从古至今对韩非思想一直存在着正反两种极端的评价,这一现象本身就值得深入研究和思考。纵观《韩非子》对后世思想史和政治史的深远影响以及后人种种对其的评价,我们至少可以得出以下三点结论。

首先,从政治思想的本质来看,韩非的政治学说是中国政治思想史上典型的绝对君主专制主义理论,君权至上是其全部理论的根本目标。只有抓住韩非思想的这一实质,才能真正深刻把握《韩非子》一书的精髓。“韩非的全部政治思想,是以加强君主独裁和维护君主利益而开展的,这是韩非观察问题

和处理问题的出发点和归结点。”^⑥

其次,从政治学说史的角度看,韩非从理论上系统地总结了春秋战国时期各国君主专制政权的兴亡更替经验,形成了中国政治学说史上最为完备的专制主义政治理论,《韩非子》几乎成为个人专制独裁的百科全书。“韩子已参照历史之经验,改进前人之成说,于专制政体之蔽,几乎备见无遗。其六微、七术、八奸、十过诸说亦几成秦汉以后二千年中昏君失政之预言。”^⑦因此,无论对韩非的学说喜欢还是憎恶,无论是研究专制独裁的思想理论,还是实践专制独裁的统治权谋,谁都无法绕开韩非的著作。

最后,从政治价值观的角度看,对韩非的学说必然会有截然相反的评价。一方面,韩非公然宣扬君贵民贱、背信弃义、贪欲自私、专权暴虐、不择手段、欺诈陷害、残酷无情等人类的政治之恶,与历史的进步潮流和人性的正义良知背道而驰,从本质上说是极端反动的。另一方面,韩非强调变法强国、任法而治、法不阿贵、耕战并重、强兵富国、赏罚分明、唯才举吏等政治策略和统治智慧,在处于人类政治发展早期的君主专制阶段,特别是在社会政治转型的战国时期,有其历史的进步意义。因此,韩非给后人留下了两份重要遗产:一份是君权至上的消极遗产;一份是依法治国的积极遗产。在现代民主政治的条件下,对待韩非及其《韩非子》,应当像对待马基雅维利及其《君主论》一样,坚决抛弃其君主专制的消极遗产,努力弘扬其依法治国的积极成分。

注释:

①关于历代对韩非思想的研究,参见宋洪兵:《韩学源流》,法律出版社,2017年。

②陈启天:《增订韩非子校释》,台湾商务印书馆,1969年,第941页。

③本文所引用的韩非著作,仅随文注篇名,主要参考王先慎著:《韩非子集解》,中华书局,1998年;高华平等译注:《韩非

子》,中华书局,2021年。

④韩非一方面从道衍生出德,认为德是道的功效,对德给予高度赞赏;另一方面却明确排斥德治,认为德治的时代过去了,现在倡导德治已非“圣人”之治”。韩非这种自相矛盾的德治观,在后人中引发了极大的争议。一种观点认为,倡导德行的《解老》等篇章,是后人的伪作;另一种观点则认为,倡导德行是韩非一贯的观点,他反对的是儒家的德治观。

⑤施觉怀:《韩非评传》,南京大学出版社,2002年,第310页。

⑥陈启天:《韩非子参考书辑要》,中华书局,1945年,“自序”,第1页。

⑦常燕生:《法家思想的复兴与中国的起死回生之道》,《国论》,1935年8月号。

⑧陈启天:《增订韩非子校释》,第936页。陈启天详细列举了韩非政治学说来自管仲、子产、李悝、吴起、商鞅、申不害、慎到等八种“主要渊源”和道家、名家、儒家、墨家等四种“次要渊源”。参见前引书第932-939页。

⑨陈启天:《增订韩非子校释》,第941页。

⑩《梁启超全集》第十六集,中国人民大学出版社,2018年,第185页。

⑪《梁启超法学文集》,中国政法大学出版社,2004年,第115页。

⑫马克思、恩格斯:《德意志意识形态》,载《马克思恩格斯文集》第一卷,人民出版社,2009年,第584页。

⑬萧公权:《中国政治思想史》上册,商务印书馆,2016年,第249页。

⑭俞可平:《马基雅维利悖论解析》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》,2017年第6期,第19页。

⑮白钢:《中国政治制度通史》第一卷,人民出版社,1996年,第122页。

⑯熊十力:《韩非子评论》,载《熊十力全集》第五卷,湖北教育出版社,2001年,第294页。

⑰陈启天:《增订韩非子校释》,第941页。

⑱郭沫若:《十批判书》,东方出版社,1996年,第406页。

⑲孔凡礼点校:《苏轼文集》第1册,中华书局,1986年,第102页。

⑳参见宋洪兵:《韩学源流》,第221、228、288页。

㉑刘泽华:《中国政治思想史·先秦卷》,浙江人民出版社,2020年,第326页。

㉒萧公权:《中国政治思想史》上册,第249页。