

张富祥◎著

韩非子解读

国学经典
解读丛书

国无常强，无常弱，奉法者强，则国强，奉法者弱，则国弱。



泰山出版社

国学经典
解读丛书

韩非子解读

张富祥◎著

泰山出版社

图书在版编目(CIP)数据

韩非子解读/张富祥著. — 济南:泰山出版社, 2003. 12

ISBN 7 - 80634 - 404 - 7

I . 韩... II . 张... III . 韩非子—研究

IV . B226.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 114818 号

韩非子解读

著者/张富祥

出版/泰山出版社

发行/新华书店经销

印刷/日照报业印刷有限公司

规格/165 × 240mm 16K

印张/50.625

字数/920 千

版次/2004 年 1 月第 1 版 2004 年 1 月第 1 次印刷

书号/ISBN 7 - 80634 - 404 - 7

定价/70.00 元

著作权所有·请勿擅自用本书制作各类出版物·违者必究

如有印装质量问题·请与泰山出版社发行部调换

地址:济南马鞍山路 58 号 8 号楼 邮编: 250002 电话:2025510

前 言

在先秦学术大师的现存文献中,《韩非子》是风格异常鲜明而独特的一种。从性质上说,它既是先秦法家的一部集成式的代表作,又是一部名副其实的古典政治学著作。前人研究此书硕果累累,这里为方便读者参考,仍一并就有关问题作些介绍和讨论。

一、作者生平与本书的編集

本书作者韩非,战国后期韩国人,贵族出身,为韩国诸公子之一。他为人口吃,不善言谈而善写作,早年曾与李斯一起师事荀子,而专攻“刑名法术之学”,李斯自以为弗如。后来韩非见韩国日益削弱,曾屡次上书韩王,建议修明法制,强化术治与势治,以冀救亡图存。韩王不能用,于是他发愤著书,先后写成了《孤愤》、《五蠹》等十余万言。韩王安即位后,他一度参与国事,与王安共谋抵御西邻强秦的策略,然已无力挽回颓势。据说他的著作传到秦国,秦王政看到后大为惊异,禁不住叹道:“寡人得见此人与之游,死不恨矣!”这时他的师弟李斯已在秦国为官十多年,深得秦王信任,便告诉秦王:“此韩非之所著书也。”秦国因此急攻韩国,韩国被迫让韩非以出使的名义到秦国去,时在韩王安五年(前234年)。实际秦王政是怕韩非留在韩国对秦国不利,等于是把他“劫”去了,不过在初秦王确也有意让韩非为自己所用。韩非到秦国后,也并非不愿意为秦王效其智谋,但他从秦国统一天下的大局考虑,上书秦王,主张暂时保存韩国,把主要攻击方向对准当时势力还稍强一些的赵国(详见

本书《存韩》篇)。这份上书,大概也有避免使韩国生灵涂炭的意思,结果秦王政疑心,就没有信用他。李斯深嫉韩非,就与同为客卿的姚贾密谋陷害韩非(《战国策·秦策》载韩非入秦后对姚贾有攻击之辞)。二人进谗言于秦王,说秦国要兼并诸侯,韩非是韩国公子,终不会为秦国效力;如果让他久留秦国而又不用,最后还要放他回国,那就是自留祸害了,不如找个借口杀掉他。秦王听信了二人的话,便把韩非交付狱吏治罪。李斯乘机速派人送毒酒到狱中,让韩非自杀,韩非要见秦王辩白亦不被允许。随后秦王后悔,派人赦免韩非,而韩非已饮药死在云阳狱中,时在他到秦国的第二年(前233年)。以上均见《史记》韩非本传,个别材料参考《秦始皇本纪》。

韩非究竟是韩国哪一位王的公子,他死的时候年龄是多少,史书上均无明确记载。从他的本名来推测,我们怀疑他是韩厘(xī)王之子。厘王名咎,前295~前273年在位;此后韩桓惠王继位,在位三十四年;韩王安又继桓惠王位,在位九年而韩亡。这三代王皆父子相传承。韩非名“非”,与厘王名“咎”字义相应,是否与古人取名风俗上的某种继承性有关系?厘王之父名“仓”,有“丧”义,也不佳。如果这一推测尚有可能,那么韩非应该是韩桓惠王之弟,在韩王安则为叔辈。只是桓惠王之名已不详,无从比照了。韩非就学于荀子的时间,应该联系荀子和李斯的生平来推求。荀子原是齐国稷下学宫的主持者,前255年因遭谗而出走楚国,被楚国春申君用为兰陵令。不过这次他很快就被辞退了,遂又回到他的宗国赵国去。稍后他短暂游秦,不得秦昭王信任,又返回赵国。直到前241年,他才又受聘于春申君而复为兰陵令。三年后,春申君被杀,他的县令做不成了,从此客居兰陵(今山东苍山西南兰陵镇),著述讲学,直到去世。另外,据《史记·李斯列传》,李斯是在前247年辞别荀子而西行入秦的。这样说来,韩非就学于荀子,也应是在前255~前247年之间,即荀子游秦、游赵及居赵讲学期间。其时韩非应该还在青年时期,若按他二十五岁左右始从师荀子计算,那么他的生年当在前280年前后,或者还可能早几年。也就是说,他死的时候大约有五十岁左右,钱穆《先秦诸子系年考辨》即是这么推算的。也有人把他的生年上推到前295年,即韩厘王即位之年。那样的话,韩非的年龄就有可能与韩桓惠王相仿佛,而他从学于荀子时也已四十多岁了。以他的贵族身份及所受到的良好教育和个人天赋,按说在这样的年

龄早该有所著述而成名,而李斯此时也不过二十多岁,就难以称说自己不如韩非了。再就是照这年龄推算,他的著作传到秦国也太晚。所以我们认为,韩非可能是韩厘王的幼子、桓惠王的幼弟,他的谏政和著书活动当主要在桓惠王的晚年。今其书中有大量言词指斥人主、母后及父兄大臣,虽可说是泛言,而亦可说是有所指。本书《问田》篇载有堂谿公与韩非的一段对话,学者考证韩非生年在前 295 年,即主要依据这段材料。照我们猜想,这个堂谿公不应是与韩昭侯同时的堂谿公,故不好据以考证韩非的生年(详见该篇评析)。二人对话的末尾,韩非谈到“先王有幸臣之意,然有(又)大伤臣之实”。清人俞樾以为句首“先王”二字当作“先生”,指堂谿公。然传世各本皆作“先王”,不作“先生”;唯明人刊刻的《韩子迂评》本作“先生”,当是臆改。作“先生”似乎文气较顺,但也不敢说作“先王”就一定是传抄有误。如果从旧本作解,那么这个“先王”就正应是指韩桓惠王。而这样理解,“幸臣”就不仅是“爱护”之意了,可能桓惠王还曾想起用韩非。然而到底韩非还年轻,而且口吃,更叫人作难的是他的一套政见太激烈、刻薄,谁都无法接受。所以桓惠王终于不用他,并且还可能多次劝说过他,这就是韩非所说的“大伤臣之实”了。为国君幼弟,什么都敢说、敢干,被长辈和兄弟们看不惯是很自然的,这样他的“孤愤”也就有来由了。前人或把他的谏政和著书活动都局限在韩王安即位后的几年内,于各方面史实皆难契合。而当国家朝政越来越难以收拾的时候,韩王安新继位,想靠这位叔辈变变局面,故与之“谋弱秦”,又正在情理之中。

韩非所处的时代,战国纷争已接近尾声,“秦王扫六合”之势已成,君主专制的大一统政权呼之欲出。紧邻强秦的韩国江河日下,颓势难回,有如本书《存韩》篇所说,韩事秦三十余年,出军役,“入贡职,与郡县无异”,“主辱臣苦,上下相与同忧久矣”,真也待亡而无奈。在此种情势之下,韩国统治集团内部的奢淫腐败更变本加厉,不可遏止。韩非是一位坚定的爱国者,看他与堂谿公的对话,就知道他虽然明知回天无力,却仍然“不憚乱主暗上之祸患”,而必思“立法术,设度数”,治国家之权柄,齐民萌之资利。他直斥明哲保身是“贪鄙之为”,自称不忍向之,刚正之气难为收敛。如今细读本书,自可处处发现他“远见而明察”、“强毅而劲直”的性格特征,在此不必一一引述。不管韩非站在什么立场上说话,他的强烈爱国精神还是不宜否定的,其中所反映的公而忘

私、为民众谋利益的思想亦可剥离出来,使之加入优秀文化遗产的积淀中。这当然只是问题的一面,而且着重是就作者的个人品质而言的;至于把全书当作一部帝王教科书来看待,那就需要作另外的评价了。

韩非著书立说,本为挽救时弊,也许初无藏之名山、传之万世之意。但因受到秦王政的青睐,他的书便相当完整地保存了下来,而没有焚于秦火。至于它是什么时候、由哪些人最早編集起来的,现在已搞不大清楚了。有人说它是由秦王朝主管图书档案的御史编定的,时间应该在秦丞相李斯被杀(前208年)以前。这并非不可能,但我们更倾向于认为,它原是秦国宫廷家学的教本,在早也不是一次就编定的。当初秦王看到的虽然只是散篇,而应该已开始收聚;后来秦王把韩非“劫”到秦国,又怎能不让他把书带上呢?当然韩非所带可能仍只是散篇,而认为在他生前已有纂录亦不违情理。在他死后,其书陆续增补,編集者当主要是秦王室诸子的师傅们,王朝博士或御史自然亦可参加,并且后来还可能有韩门弟子或后学参预。秦始皇最初有意于让长子扶苏继位,不过扶苏儒学气味太浓,对韩非的学说未必感兴趣;倒是后来靠阴谋手段弑兄而当了二世皇帝的胡亥,对韩非的某些文章读得烂熟。《史记·李斯列传》记载陈胜、吴广揭竿起义时,李斯屡欲谏二世而不得允许,反被二世责问。二世的责问,开口便称“吾有私议而有所闻于韩子”,下面又大段背诵了韩非《五蠹》篇的文字,几乎与今所存无异;李斯的“恐惧书对”,也引了韩非《五蠹》与《显学》篇的文字。这是《韩非子》本为秦宫廷家学教本的坚强证据,胡亥说“有私议而有所闻于韩子”,看来这个“私议”该读为“私谊”或“私义”,表明胡亥曾亲自受教于韩非。也就是说,韩非在秦期间,可能给秦王室诸子讲过学。韩非死前,秦王政又后悔杀他,也可能与胡亥(或许还有扶苏等人)的劝谏有关系。胡亥搬出已去世二十多年的韩非压李斯,无非是说李斯的那一套也是从他师兄那里学来的,而胡亥自己早就亲受过韩学。由李斯害死韩非的史实来看,后来李斯不大可能参与韩文的编纂,而胡亥倒可能保存韩文较全,因为这是外人不得接触的书籍,只有皇室可以收藏。秦王朝灭亡后,皇家图书档案尽为汉相萧何一揽子收存,此书无疑也必在其中,故至汉初得以渐次流布。

韩文当时还都写在竹简上,收集、储藏、存录、编辑过程中,难免有凌乱、脱

落、佚失及与他书相混、误编、误补等情况。现在可以肯定的是,首篇《初见秦》不是韩非的手笔,《问田》篇所录韩非与堂谿公的对话也不是韩非自己所写;《奸劫弑臣》篇、《备内》篇以及从《观行》到《大体》的六篇,这八篇的分合也是有问题的;《问田》篇原文可能有佚失;《人主》篇是杂凑;全书最后三篇,即《饬令》、《心度》、《制分》篇,很令人疑心原都是《商君书》的文字,二书可能编于一时,彼此之间有搞混的情况。这些我们在各篇的评析中已略作说明,其他一些问题也随文作了些考证,但无合理的依据则不轻出疑伪。至于本书最早定编时,是不是已厘为五十五篇,不敢十分说定;今本的篇数见于《汉书·艺文志》,是西汉末刘向整理皇家藏书时,根据不同的本子删重补缺后定下来的。诸如《饬令》等篇的窜乱是否出于刘向的整理,也无确据,不过刘向所定图书的篇数大都与各书原来流传的篇数相符。此书汉时题作《韩子》,只分篇,不分卷;魏晋以后出现卷子本,才分为二十卷。自北宋以来,因为学者尊称唐人韩愈为韩子,为避免混淆,乃改题此书为《韩非子》;而学者的口头或书面称引为求简便,只要是不致引起误解,仍经常只称《韩子》。

二、韩非的学术渊源

韩非的学术渊源,如果从远处谈起,就须溯及法家的起源。这是十分复杂的问题,这里不拟多谈,而只从当时的近处谈谈他的学术承受,重点是他的政治思想的几个来源。

韩非曾就学于荀子,他的学术受到荀子的影响是必然的,如今在他的书中还可看到与《荀子》的论述相近的文字。不过这种影响又不仅表现在吸收荀子“重法”的思想方面,而更在于他创造性地继承了荀子兼收并蓄的学术风格。荀子其人,治学大要在“隆礼”和“重法”,因为汉初儒者读经习礼大都承继荀子,所以《汉书·艺文志》将他列入儒家。近世或说他是法家,或说他是儒法过渡的人物,或说他是诸子百家的总结者。其实确切地说,他是先秦齐学的总代表,而齐学本来就是兼收并蓄的。当齐国稷下学宫极盛时,黄老学派是其中势力最大的学派,而这个学派是儒、墨、道、法、名、阴阳无不贯综的,断非仅是老、庄式的道家之学。在稷下黄老学派中,又有慎到、田骈的一派,注重讲

求法制、道术与势治,可称是早期的“道法”派(权且用此称)。这一派实际代表了典型的齐学风格,“道”源自姜太公的兵谋,“法”出自管仲的法治,这两样东西在稷下学史上都有着长久的传统。齐学本来儒学气味不浓,占上风的是“霸道”之学,所以大讲“王道”的孟子在稷下站不住脚。而到荀子的时代,文化融合的范围加广,百家争鸣趋向结束,齐学也不得不进一步接受“周礼”和儒学。荀子改造黄老学派,一方面突出了“隆礼”的一面,扬弃道、墨两家对繁礼的攻击和哲学、逻辑的思辨;一方面又保留了齐学“重法”的传统,同时对一般儒者空谈不务实际的学风大张挞伐。经过荀子改造的儒学是齐化的儒学,固可与法学并处;而道家的辩证理论,荀子也未必就曾抛弃,可能另开一路传授,并使之与儒学融合起来。《易传》是融合儒道的,而以“乾道”为主导也体现出法的精神,可能就出自荀子后学的编定。

先秦齐学本为官学,尚简易,求变革,通权宜,功利色彩十分浓厚。荀学终结齐学(亦犹终结百家),还保存着齐学的这一底色,故荀子治学四面出击,发疑定论,追根究底,其说相当唯物。也因此故,荀子在转为私家学者之后,仍有着王者之师的派头,韩非、李斯才得以跟随他学习“帝王之术”。李斯当初自叹学问不如韩非,个人天赋恐怕还是次要问题。盖韩非身为贵公子,治学意在为宗国所用,追求富国强兵;而李斯出身微贱,为学先须考虑博取利禄。起点不同,无法攀比。最终的结果是,韩非报效宗国,守死而善其道,成就为一位法家理论的集大成者;李斯则择栖高攀,成为秦王朝统一天下的功臣,可说是法家理论的一位实践家。

韩非在先秦诸子中最晚出,从他的书中可以明显地看到对于百家的批判和吸收。《老子》和道家的学说,韩非诠释、发挥、改造、利用的最多,但也不能说一无非难,《忠孝》篇所指斥的“恬淡之学”、“恍惚之言”应该就是针对道家后学的。此篇有人怀疑不出于韩非之手,然大旨与韩非的思想并不相抵触。反过来看,韩非对儒家和墨家抨击甚多,但也不能说一无吸收,书中所引孔子、墨子的不少言论故事,作者也是有批评、有肯定的。还有一些明显带有儒学色彩的文字,也难说就一定不出于韩非之手,因为儒学的好东西其实只是传统的结晶,而韩非在建立自己的学说时也不可能把传统都丢掉。《问田》篇则显然用的是墨家的材料。全书没有提到孟子的名字,然《忠孝》篇以“记曰”的形

式引录了《孟子》之文,是加以批评的;《爱臣》篇的“臣闻千乘之君”云云,则变通孟子之言而用之。纵横家是韩非痛加诋斥的,而《内、外储说》及《说林》各篇所引历史故事实以见于《战国策》的为多,《说难》篇毋宁全篇都是纵横家的风格。名家之言,书中亦多涉及。韩非博极群书,包括儒家经典在内的各种书籍都在他的采撷范围之内,固不可斤斤于他的一话一言都不越出法家理论的窠臼。

不过韩非对百家的批判和吸收,仍总归于对前此法家学说的总结、扬弃、提升和发展。从《韩非子》全书的思想体系来看,韩非的政治思想主要有三个来源:一是齐学的道法思想;一是申不害的术治思想;一是前期法家(亦权且用此称)的法治思想。这三个来源本身也是互相联系和影响的,并非是各自独立发展的系统。

早期的道法思想,特别慎到、田骈一派的学说,在韩书中还有大量的反映,可以作为研究道法思想源流的重要史料。慎到是尚法不尚贤的,同时兼讲术和势,强调人主“据法依数以观得失”,“贤不足以服不肖,而势位足以屈贤”。不过他讲治术的基本着眼点还是人主“无为”而治,并突出“因循”之道,主张用人之“自为”,而不用强迫性的人之“为我”(为统治者),其理论还相当平和。韩非全面继承了这一派的法、术、势之说,然而发展起来却都推向极端,以致使道法思想近乎变质。只是不管怎么变化,在术治的本源上,韩非尚未脱离黄老之道,所以《史记》本传说他“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”。近人或谓《解老》、《喻老》及《主道》、《扬权》等乃道家言论,不应是韩非的作品,那就正好把事情弄反了。这主要是由于对黄老之学的内涵理解得过于狭窄,又没有特别注意到其中的道法思想。如果不把韩非的法术思想溯归于黄老之学、道法学派,那么它就成了无源之水、无本之木。

道法家虽兼讲法、术、势,而在术治方面并没有充分展开论说(也许是有关资料没有流传下来)。稍后在术的方面大加发挥的是申不害。他做韩昭侯的相国近二十年,辅昭侯为政首先靠的就是一大套御下之术,因此韩昭侯成了用术的专家,申不害也成了法家讲求术治的代表人物。可惜他的著作也没有完整地流传下来,现在还能看到的也只有片断的篇章,而其中也讲法和势。申不害的行事,对于韩非来说还完全是本国“近代史”,所以他受到申不害的深



刻影响也是很自然的,本书屡次引及申子之言是其证。书中《定法》篇对申不害也有批评:一是说他虽用术而不能统一法令,以致法令“故新相反,前后相悖”;二是说他言术而术有未尽,如使臣下“知而弗言”之类。韩非对这位申前辈有所不满是有理由的,因为他确实把申子的术治思想大大向前发展了,并且发展到极致的境地,茂密完善到无以复加的地步。是以本书言术的内容决不亚于言法;甚至有所超过。不过韩非对术治理论的阐述和发挥仍根源于道法家,不能认为它直接出于申子。

法家的本色在重法。先秦法家,从源流上说可以分为两大派,一派是齐法家,一派是三晋及秦法家。齐法家是继承管学而来的,是齐学固有的内容,现存《管子》书中随处可见法治主张,其中也包括道法思想。三晋及秦法家也受到齐法家的影响,其先驱是郑国的子产,后来则有李悝、吴起、商鞅等代表人物。申不害也可以列入前期法家,但因为他特别以术治著称,故又可以单列为“术家”。韩非著书,引管仲事迹及《管子》之文都不少,《有度》篇还大段引用了《管子》之说;述李悝、吴起等人事亦不一而足;但他论法的主流是祖述商鞅,书中有许多内容可与《商君书》作比照。《定法》篇对商鞅也有批评:一是说他变法而法有未尽;二是说他言法而不言术。这后一项批评,反映出商、韩法家之学的主要区别所在。从《商君书》来看,商鞅也并非完全不讲术(而且也言势);但他首先是一位改革家,以变法为急务,并且握有变法权,得到君主的全力支持,故不能不主于言法,而无须纠缠于用术。韩非则不同,他不在其位,难预其政,唯寄希望于一国之主,故言法亦言术,且精微之处多偏主于术。秦始皇的法治主要是承商鞅变法而来的,而当他建立大一统帝国时,术就显得越发紧要起来,这大概也是他重视韩非的原因之一。

韩非政治思想的主要来源大致如上述,但不可以拿这几点与他书中的内容一一对号,因为毕竟作者的思想 and 书中的内容都很复杂,远非前人的论说所能笼罩;而且文章不作于一时,作者的思想也会前后有变化,其书结集和流传过程中又难免会出现偏离原著的情况。归结起来,韩非的主导思想体系如历来学者所公认的,可以用五个字作概括,即:法、术、势合一。下面拟分别作些叙说。

三、韩非论法治

法、术、势三个概念,在理论上可以分开作说明,但在人主政治的运用上却密不可分,韩非本人在书中也不断强调三者的有机统一。质实地说,法是规范(法度),术是手段,势是条件。因此就三者关系的一般状况而言,法无疑是根本,而术和势只是实现法的保证。可是在韩非的观念中,术和势的一系列运用法则事实上也成了法的一种延伸,甚或被赋予了法的性质。这是需要特别加以注意的。

这里先谈韩非的法治思想。

贯穿于《韩非子》全书的有关法治问题的论说,大体推本于前期法家而更为系统化;其中有些也是中国传统文化中所固有的普遍观念,并反映出古代法律的一般特点,并非全为法家所专有。韩非对“法”的定义是:

法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。(《难三》)

法者,宪令著于官府,刑(疑当作“赏”)罚必于民心,赏存乎慎法,而罚加乎奸(干)令者也。(《定法》)

《安危》篇也谈到“先王寄理(法)于竹帛”,这些都是指的成文法。成文法的制定和实施过程,也就是法治的全过程。

为什么要实行法治?这方面最直观的理解就是治国必须立法,法不立则国不治。此乃古今通义,无须详说。但先秦诸子各家对这一问题的认识和解说是大不一样的。就韩非的有关论述检括,他所提出的根据可以列出这样几条:

第一,从法的起源上看,上古之世“不事力而养足,人民少而财有余,故民不争”;当今之世“人民众而货财寡,事力劳而供养薄,故民争”(《五蠹》)。民争则乱,乱则求治,故须“定分”、“立禁”、“立官”、“立君”,于是就产生了保护私有财产的法律规范及保证法律实施的公共权力机关即国家。这种看法,承认法不是从来就有的,而是伴随私有制的产生而产生的,从而成为法家提倡法治的理论根据。儒、墨、道各家对法的起源的看法,其实跟法家差不多;但儒家主张以“仁义”止乱,墨家主张以“兼爱”息争,道家则称“法令滋彰,盗贼多

有”，都与法家的唯重法治拉开了距离。相比较而言，应该说法家是最务实、最尊重历史实际的。

第二，从君主的主观条件上看，在君主世袭的制度下，各代君主原不可能个个都圣明，当然也不可能个个都会很愚昧。照韩非的说法，像尧、舜那样的圣君及桀、纣那样的暴君，一千年出一个，就算是“比肩随踵”了；而历世接连不断在君位的，都不过是些平庸的“中主”。这样的“中主”，“上不及尧、舜，下亦不为桀、纣，抱法处世则治，背法去势则乱”（《难势》）。因此要维护君主世袭制，并使社会得到治理，就必须依靠法制。

第三，从用人制度上看，君主也不可能仅靠少数贤人治理国家。《忠孝》篇说：“废常上（尚）贤则乱，舍法任智则危。故曰：上法而不上贤。”所谓“不尚贤”，并不是说贤者不可用，而是说不可用贤治代替法治。这是从早期道家那里继承下来的一个重要观念，其中包含了重法治而不重“人治”的思想，然又不否定“法术之士”的作用。韩非对“贤”或“不肖”还有他自己的一套标准：如果大贤名高权重，位势逼主，那么也是会转化为“大奸”的，而这比之“不肖”之臣的侵逼更加危险。从这一层意义上说，“不尚贤”乃是法家提倡法治的根本出发点之一，是对儒家、墨家尚贤思想的一种大力反拨。这点在《商君书》中还不怎么突出，而在《韩非子》中被大大凸显起来了，有关言论甚多。

第四，从专制统治的客观条件上看，君主通过各级官吏统治大多数人，也必须依靠法制的强制作用。《显学》篇说：“为治者用众而舍寡，故不务德而务法。”书中有许多言论都谈到，像曾参、史鱼那样品德高尚而又驯服的人太少了，而扰乱社会秩序的所谓“五蠹”乃至“盗跖”却很多，所以要有效地控制民众，就不能舍弃法治。

第五，从人性、人情上看，人都有“好恶”（欲望），只有因其好恶而行赏罚才能致治，道德教化是根本不能依靠的。如“父母积爱而令穷，吏用威严而民听从”（《六反》），所以“凡治天下，必因人情”（《八经》）。这是法家提倡法治、主张严刑的人性论基础，有关言论和譬况在韩书中触类皆是。他们还把刑治说成是“利民”、“爱之本”、“治之首”（《心度》），“正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸”，乃“功之至厚者”（《奸劫弑臣》）。这是一种残酷无情的辩证法，是利用人的欲望与需求、情感与理智的内在紧张与冲突所下的功利性

定义,目的在坐实“霸道”(强力统治)之合理与“王道”(仁义教化)之不合理。有必要指出,对韩非所说的“刑(赏)罚必于民心”、“必因人情”等,不可从儒家民本思想的意义上理解。法家是以“法”为“民本”的,《商君书·画策》篇就明白地谈到:“胜民之本在制民。”“民本,法也。”在法家的辞汇中,所谓“民心”、“人情”大抵不过是“人性”、“欲望”或“好恶”的代名词,而不是指民心向背。这点我们在本书《心度》篇的评析中已约略叙及。韩非在诠释道法家的观念时,偶尔也提到顺应民心问题,但并不代表他的实际政治主张;《显学》篇末段所批判的,正是儒家“得民心而可以为治”之说。

韩非的立法、执法(司法)观念,虽与上述相联系,而另有一些独立的见解。关于立法,他所坚持的大致有这样几条原则:

其一,立法权由人主独擅,人臣不得染指。韩非是个绝对尊君论者,主张一切权力归人主,立法权自然首当其冲。所谓“言无二贵,法不两适”(《问辩》),即是人主独擅立法权的转语。

其二,立法为公。“公法”一词在韩非书中层出迭现。欧美国家有“公法”(国家法、刑法等)与“私法”(民法、商法等)之分。我国古代无“私法”的概念,一切成文法都是“公法”。韩非以“公法”与“私行”、“私义”为对立范畴,大倡一切从公不从私、为公不为私,是对传统“天下为公”观念的一种具体化、精密化。但韩非的“公”、“私”概念多以人主的利益划线,有时凡不利于“公室”及君主个人的行为概指为“私”,“公法”的观念显然没有贯彻到底。

其三,权衡事功,立法就功,不受推行难易或可能会有弊端的制约。《八说》篇中的一段话对此表述得最为明确:“法所以制事,事所以名功也。法立而有难,权其难而事成则立之;事成而有害,权其害而功多则为之。”功利主义是法家全部理论的基础,也是法家立法观念的首要根据。

其四,“因时变法”,“不期修古,不法常可”,反对循古泥今。但在一定时期内,又必须保持法的相对稳定性,不得随意变更,即所谓“法莫如一而固”(《五蠹》)。这是由于“法令更则利害易”(《解老》),“不一其宪令则奸多”(《定法》)。韩非还把法度的朝令夕改看成是亡国的征兆:“法禁变易、号令数下者,可亡也。”(《亡征》)又说:“治大国而数变法则民苦之,是以有道之君贵静,不重变法。”(《解老》)变与不变的统一是正论,立法当如此。其实际主张

则是废旧法,立新法,并使新法能够得以稳定推行。我国古代法律的继承性是很强的,例如商鞅变法时所颁行的秦律,其基本精神和主要内容不但在秦统一全国后仍然适用,而且为汉律所继承。

其五,因为法是要“著于官府”、“布之于百姓”的,所以必须力求既周于事体,又条文简约,以使法吏易于掌握,民众易于知行(《八说》、《用人》)。这是中国古代立法的一条通则,后世刑律即力求简化。简化的好处是可以避免律文日趋繁重,越是求全,反而越有缺漏;然一味求简,也增加了刑律运用的随意性。

其六,轻罪重罚的原则。此条参见下文。

关于执法,韩非在总体上强调的是严格保持法的尊严性、规范性、公正性、平等性。

(一)法是不可侵犯的,任何人不许以个人意志凌驾于法之上,即人主亦不许“释法用私”。法的尊严事实上是和人主的尊严共存的,也可说是一事之两面,所以《有度》篇说:“法审则上尊而不侵,上尊而不侵则主强而守要。……人主释法用私,则上下不别矣。”

(二)要保持法的尊严,就必须使君臣上下都严格遵守法的规范。《有度》篇强调“一民之轨莫如法”,要求君主“不游意于法之外,不为惠于法之内,动无非法”,“使法择人,不自举也;使法量功,不自度也”;人臣则“有口不以私言,有目不以私视”,“顺上之为,从主之法,虚心以待令而无是非”。《大体》篇也说到,保全大体的人主“不引绳之外,不推绳之内;不急法之外,不缓法之内”。此类言论有绝对尊君论的成份,而也包含了君权受制于法权的法律思想,突出了法的强制规范功能。

(三)关于执法的公正性原则,韩非再三申论、强调的是“赏信罚必”,即赏罚要守信用:当赏则赏,当罚则罚;赏不逾功,罚不赦罪;赏当其功,罚当其罪;誉当其赏,毁当其罚。所期“以功受赏,臣不德君”,“以罪受诛,人不怨上”(《外储说左下》),“君不通于仁,臣不通于忠”(《外储说右下》),一切以公认的客观标准为依据,以求“能者不可弊(蔽),败者不可饰,誉者不能进,非者不能退”(《有度》)。这也是保证法制尊严的关键环节。

(四)关于执法的平等性原则,即通常所说的在法律面前人人平等,韩非

亦主张“法不阿贵，绳不挠曲”，“刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”（《有度》）。这已是千古名言，具有公认的理论、实践和心理价值。不过这种言论只承认在适用法律上任何人不得例外，通常都忽略了不同社会等级成员所适用法律的不平等。事实上，只要等级制存在，法律特权就不能消除，即使法家所着力推行的军功爵制，也仍然包含着法律上的不平等（如可用降级或削爵代替刑罚等）。这种不平等本身就是破坏平等性原则的，因而也是平等性原则难以通行的根本原因之一。

（五）在法制教育方面，韩非主张“以法为教”，“以吏为师”。这一主张的直接效用是宣明法制，使“境内卑贱莫不闻知”（《难三》）。但它是以毁灭文化典籍、废止私学为代价的，等于是废止一切家庭教育、学校教育和社会教育，而且“以吏为师”也是一种复古的措施。法家推行愚民政策，这是一条重要的途径。据韩非所说，商鞅变法时已有“燔诗书”之举（《和氏》），但现在无其他确实的证据能够证明这一点（《史记·商君列传》亦未载）。韩非在书中屡次阐述这一主张，可能有所承，《商君书》亦有“为置法官，以吏为师”的记载。焚书废学作为一种政策在全国范围内的实施，还是在秦王朝建立以后。

韩非的立法、执法观念，混杂着合理性和不合理性，而以合理性成份居多。不过韩非所说的“法”，在很多地方都是可与“赏罚”互换的概念，这实际大大限制了“法”的内涵。本节开头所引他在《定法》篇所下的“法”的定义，以“刑（赏）罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸（干）令”为言，又近乎是把“法”限定在告奸者赏、犯罪者罚的刑事立法范围之内了。由近年地下出土的秦律可以知道，当韩非著书时，秦国已有多种单行的行政法规和经济法规，并有若干民事法律规范。法家其实是把这类具体法规都置于赏罚的覆盖之下的，他们只相信法的效用，而不相信法以外的任何手段能够发挥维护社会秩序的作用。这样，也就必然导致专任赏罚，而且在“重刑少赏”的原则下，实质上是专任刑罚。其结果是流于严刑酷法，轻罪重判，“以刑去刑”，使法的合理强制变为违规暴力。正是在这一层意义上，法家有时变称“赏劝罚禁”为“赏禁罚劝”，意思是厚赏可以禁恶，重刑可以劝善，二者互文见义，正反兼包。韩非是力主重刑说的，议论很多。全书唯一标明引自《商君书》的一段话，见于《七术》篇，也是关于重刑的：“公孙鞅曰：‘行刑重其轻者，轻者不至，重者不来，是谓以刑去

刑也。’”

“以刑去刑”的主张,与韩非本人所阐释的道法思想不合。哲学史家都注意到,韩非《解老》引入了“理”的哲学范畴来说明“道”(其文见20.27~29;慎到的书中已有“道理”及“以道变法”之言)。按照韩非的看法,“道”是自然界和人类社会的总法则、总规律(“万物之所然”、“万理之所稽”),是万事万物赖以产生和发展的总根源(“万物之所以成”);“理”则是具体事物的矛盾法则和性质特征(“成物之文”)。这样,把“法”看成是一种具体的“理”,它也就成了“道”的一种“成物之文”,这恰好可与“成文法”的称呼相契合。所以陈奇猷很正确地指出,韩非“多以‘理’为法纪之义”(《韩非子集释》该条注)。《主道》篇开头说:“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。故虚静以待令,令名自命也,令事自定也。”这便是谈“道”与“法术”的关系的。人主虚静以待“道”的命令,按“道”的命令行事,则事名自正、事功自定,固可“因道全法”。这种道与法的统一,赋予了人为法以自然的性质,使之成为自然法的一种展现,从而也为法的大公无私的公正性提供了哲学依据。故《大体》篇又说:“守成理,因自然,祸福生乎道法而不出乎爱恶,荣辱之责在乎己而不在乎人。”“因道全法,君子乐而大奸止;澹然闲静,因天命,持大体,故使人无离法之罪,鱼无失水之祸。”这一种理论,不失为对于法的本质的一种认识,可惜韩非的运用多流于“术”。法家的重刑主张显然是与这种认识背道而驰的,因为轻罪重罚首先就违背了人情之“自然”。这里举个小例子:如果有人偷了别人的桑叶,被捉住了,而赃物不值一钱,怎么判罚呢?秦律规定:罚三十天徭役的钱。徭役每天按八钱计算,那么罚金是二百四十钱,也就相当于赃物价值的二百四十倍以上。可见轻罪重罚不仅表现在执法上,也是立法的基本原则之一。

韩非提倡法治,目的是为了加强君主专制统治,因而所有这方面的论说,最终都归于他所说的“禁奸”。所谓“禁奸”,宽泛地说就是禁止一切有害于当时社会的行为,这是法律的固有功能。韩非所指,重点有两大类:一类是所有臣子危害君主和国家的行为,包括奸臣的弄权夺势、结党营私、苛剥聚敛、行贿受贿,以及一般官吏的奔走私门、弄虚作假、玩忽职守、越职言事等等;另一类是所有危害耕战的行为,包括隐士、文学、游说者、游侠、逃亡农民、无业游民、