

# 韩非子

1 凡言法家，多举管子、申不害、商君、韩非等。然申子之学不传，管子、商君之书亦伪。今欲观法家  
2 之说，唯韩非子（280 BC-233 BC）之书可为资料。

3 韩非之学，其根本问题在于如何建立一强权统治。故韩非否定一切价值标准，唯肯定人主之权力。依  
4 韩非，欲避免混乱，必须将一切权力和是非标准归于人主。为维护人主之权威，亦需有一套驭人之术。故  
5 其学论阴谋权术者颇多。

6 韩非之说，以人主之权威为中心，提倡极权主义，对精神价值取纯否定态度，系文化精神之幻灭。秦  
7 制承韩非之学，遂有兵燹之祸。可以说，先秦诸子百家，最终在韩非子手中被判了死刑，由秦始皇加以执  
8 行。

## 9 1 韩非子与儒家

10 韩非之理论，于儒、道、墨诸家皆有所取，又有所发展和歪曲。此可反映韩非哲学之基本立场和态度，  
11 有必要作一论述。兹先论韩非思想与儒学的关系。韩非为荀门弟子，其思想中的儒学成分基本来自荀子，  
12 可概括为性恶、人之改造、权威主义三点。

13 荀子言性恶，谓人生而具有求利之动物性本能。韩非子言性恶，则较荀子更为推进。盖荀子虽言性恶，  
14 但尤谓人有学习善恶之能力，可受文化之熏陶改造。韩非子则谓人只知争利害，毫无道德可言。《韩非子·  
15 六反》云：

16 且父母之于子也，产男则相贺，产女则杀之。此俱出父母之怀衽，然男子受贺，女子杀之者，虑其后  
17 便，计之长利也。故父母之于子也，犹用计算之心以相待也，而况无父子之泽乎？

18 可见韩非对人性持完全负面看法，将性恶论推向极致。

19 基于性恶论，荀韩皆强调人的改造。但荀子所言强调礼仪文化之熏陶、道德品质之教化、个人治学之  
20 功夫，其基本立场仍是儒者之道德化成。而韩非所言之改造，实为控制。《韩非子·显学》谓：

21 夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为  
22 非，一国可使齐。为治者用众而舍寡，故不务德而务法。夫必恃自直之箭，百世无矢；恃自圜之木，千世  
23 无轮矣。自直之箭，自圜之木，百世无有一，然而世皆乘车射禽者何也？隐栝之道用也。虽有不恃隐栝而  
24 有自直之箭、自圜之术，良工弗贵也。何则？乘者非一人，射者非一发也。不恃赏罚而恃自善之民，明主  
25 弗贵也。何则？国法不可失，而所治非一人也。故有术之君，不随适然之善，而行必然之道。

26 此处以箭轮喻民众，以工匠喻人主。言工匠不可指望箭自直、轮自圆，犹谓治国不可寄希望于通过教  
27 化使民众自发向善。良工必须根据自身意志加工箭轮，方可使箭直轮圆，犹言明主必须以一定的手段驾驭、  
28 控制民众，使之遵循其命令。总之，儒者言教化，多少依赖于自觉心之功效；韩非所言控制，则完全否定  
29 人之自觉。

30 最后，韩非发展荀子之权威主义，处处强调人主之权力。此为韩非学说中唯一肯定者，可见其权威主  
31 义色彩远比荀子浓重。

## 32 2 韩非子与道家

33 道家思想，其主旨在于观赏之智慧，谓人之自觉不应执着于流变不息的物，而应守虚静以把握“道”，得  
34 以朗照万物，观赏物之流变。“道”为万物流变之根本规律，知“道”自然生出对万物的支配力量。此为道家思  
35 想之自然推论而不是其主旨。韩非子则抓住此种由静观道之智慧生出的支配力，将其用于阴谋，由此生出  
36 驭人之术，全无“观赏世界”之逍遥。依照道家观点，韩非已然陷溺于物质世界，断非至人。由此可知，韩  
37 非与道家之基本立场相去甚远。古人有谓法家出自道家者，诚不解二家之本旨也。

## 38 3 韩非子与墨家

39 墨家之学，以兼爱为中心，以功利主义和权威主义为主脉。韩非之学，有其强调人主利益的功利主义  
40 成分，但终究与墨家“兴天下之利”殊途。韩非主张一切权力收归人主，使被统治者悉数遵循人主之价值标  
41 准，与墨子视“一人一义，十人十义”为天下之患同理。但墨子之权威主义中，价值根源最终归于“天志”，带  
42 有宗教色彩。而韩非不立超越主宰，仅以现实之统治者为最高规范。故韩非之学，人主取代神权，统一思  
43 想，控制人民，凌然不可犯矣。

## 44 4 权归人主

45 至此，韩非思想之源流既明。此种否定一切价值标准的立场不惟异于诸子，于世界历史亦不多见。现  
46 论述韩非子之主要理论，就治乱问题始。

47 韩非子谓国欲强大，首在奉“法”。《韩非子·有度》云：

48 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。故审得失有法  
49 度之制者，加以群臣之上，则主不可欺以诈伪；审得失有权衡之称者，以听远事，则主不可欺以天下之轻  
50 重。

51 此处强调法于治国之重要性。需要指出的是，韩非所言之“法”，是维护人主权威，改造、驾驭民众之  
52 工具，而非现代社会之法律。《韩非子·说疑》云：

53 今世皆曰：“尊主安国者，必以仁义智能”，而不知卑主危国者之必以仁义智能也。故有道之主，远仁  
54 义，去智能，服之以法。是以誉广而名威，民治而国安，知用民之法也。

55 此言“有道之主”以法令控制臣民，而不是以道德感化或以智慧管理。故国家能否得到治理，在于人主  
56 能否控制臣民，而不在于人主之仁义智能。

57 人主对臣民的控制，既在于物质层面，亦包括精神层面。《韩非子·诡使》云：

58 圣人之所以为治道者三：一曰“利”，二曰“威”，三曰“名”。夫利者，所以得民也；威者，所以行令也；名  
59 者，上下之所同道也。

60 此谓治国，需以“利”收买人心，以“威”执行政令；并制定共同标准，即“名”。“利”“威”皆系物质层面的控  
61 制，“名”则系精神方面的控制。韩非又谓，国家混乱，统治失败，其主要原因是容许人民另立价值标准。《诡  
62 使》又云：

63 夫立名号，所以为尊也；今有贱名轻实者，世谓“高”。设爵位，所以为贱贵基也；而简上不求见者，谓  
64 之“贤”。威利，所以行令也；而无利轻威者，世谓之“重”。法令，所以为治也；而不从法令为私善者，世谓  
65 之“忠”。官爵，所以劝民也；而好名义不进仕者，世谓之“烈士”。刑罚，所以擅威也；而轻法不避刑戮死亡  
66 之罪者，世谓之“勇夫”。民之急名也，甚其求利也；如此，则士之饥饿乏绝者，焉得无岩居苦身以争名于  
67 天下哉？故世之所以不治者，非下之罪，上失其道也。常贵其所以乱，而贱其所以治，是故下之所欲，常  
68 与上之所以为治相诡也。

69 统治者不能使全体臣民完全接受统治者之价值标准，故不能致治。

70 因此，韩非主张统治者需统一言论。《韩非子·问辩》云：

71 或问曰：“辩安生乎？”对曰：“生于上之不明也。”问者曰：“上之不明因生辩也，何哉？”对曰：“明主之国，  
72 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。若其无法令  
73 而可以接诈、应变、生利、揣事者，上必采其言而责其实。言当，则有大利；不当，则有重罪。是以愚者  
74 畏罪而不敢言，智者无以讼。此所以无辩之故也。乱世则不然：主有令，而民以文学非之；官府有法，民  
75 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。

76 由此，一切言论行为皆统一于法令，统一于人主之意志。如此则辩议不生，人主之权威大立，国家得  
77 治。

78 总之，韩非子强调人主之权利与权威，重视人主对臣民的控制，并以此为治理国家之根本。《韩非子·  
79 诡使》云：

80 今下而听其上，上之所争也。

## 81 5 驭下

82 韩非重视人主对臣下的控制，亦有一套理论和实践方法使统治者驾驭臣民。韩非子论驾驭臣民之原  
83 则，歪曲道家“无为而无不为”之论，谓人主需“无为”，作为置身事外的观察者，朗照臣民言行，遂生对臣  
84 民的支配力量。此系将道家之观照智慧歪曲以用于阴谋，以加强君权、控制臣民。

驾驭臣民，不仅有“无为”之原则，亦有实践方法。此为韩非阴谋之具体操作步骤，现论述之。

《韩非子·外储说右上》载：

君所以治臣者有三：一，势不足以化则除之。……二，人主者，利害之轂毂也，射者众，故人主共矣。是以好恶见则下有因，而人主惑矣；辞言通则臣难言，而主不神矣。……三，术之不行，有故。不杀其狗则酒酸。

此直言君王驭臣之数。第一，臣子难以控制，那就除掉。原文后以师旷、晏子谏齐景公之故事加以说明。盖二人谏景公施恩惠，以同公子尾、公子夏、田成氏争夺民众之拥护。韩非子讥之曰：

景公不知用势之主也，而师旷、晏子不知除患之臣也。

第二，人主应使臣民不能测见己意。盖臣子若能揣测到人主之意，便易于玩弄君王于股掌，有害于人主之权威。第三，人主要避免被臣子所蒙蔽、挟持。“不杀其狗则酒酸”对应原文的寓言，言有卖酒者因其狗凶恶，众人不敢靠近购买，直至酒酸也未能售出。

此外，韩非子尚有二柄之说，供人主驭下。《韩非子·二柄》谓：

明主之所导制其臣者，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。

所谓刑德，即罚赏之权。此为人主意志得以落实的途径，为权力之实质所在。人主必须牢牢抓住赏罚大权，方可保持对臣民的控制。若失去赏罚之柄，便失去人主之权。故《二柄》又谓：

夫虎之所以能服狗者，爪牙也。使虎释其爪牙而使狗用之，则虎反服于狗矣。人主者，以刑德制臣者也。今君人者释其刑德而使臣用之，则君反制于臣矣。

至此，韩非子可谓厚黑学之鼻祖矣。此种精神内核带来的只会是文化的幻灭和体制的僵化。当君王的权威比正确错误更加重要的时候，这个国家是不会有未来的。

## 6 贤势之辨

最后一个问题，韩非强调人主对臣下的控制，并提出诸多阴谋。欲执行此类阴谋，按理说对君王之才要求颇高。由此引出韩非所论之“势”与“贤”。所谓“势”，即外在条件或机遇；所谓“贤”，即个人之才能。韩非所欲论者，即于人主而言，二者究竟哪个更重要。

为此，《韩非子·难势》中反复辩驳，先引慎子之言，谓势重于贤：

慎子曰：飞龙乘云，腾蛇游雾，云罢雾霁，而龙蛇与蝼蚁同矣，则失其所乘也。贤人而诎于不肖者，则权轻位卑也；不肖而能服于贤者，则权重位尊也。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。

又反驳之，言必贤而后方能乘势，否则虽有势，亦不能加以利用：

应慎子曰：飞龙乘云，腾蛇游雾，吾不以龙蛇为不托于云雾之势也。虽然，夫择贤而专任势，足以为治乎？则吾未得见也。夫有云雾之势而能乘游之者，龙蛇之材美之也；今云盛而蝼弗能乘也，雾而蚁不能

116 游也，夫有盛云雾之势而不能乘游者，蝼蚁之材薄也。今桀、纣南面而王天下，以天子之威为之云雾，而  
117 天下不免乎大乱者，桀、纣之材薄也。

118 而后又指出，势为中立性存在。贤者以势求治，不肖者以势为乱。而人之贤者少，不肖者多，故势之  
119 利用，其结果必然是不肖者以势为乱：

120 夫势者，非能必使贤者用之，而不肖者不用之也。贤者用之则天下治，不肖者用之则天下乱。人之情  
121 性，贤者寡而不肖者众，而以威势之利济乱世之不肖人，则是以势乱天下者多矣，以势治天下者寡矣。

122 至此，似有贤重于势之结论，而下文又为势辩护：

123 复应之曰：其人以势为足恃以治官；客曰“必待贤乃治”，则不然矣。夫势者，名一而变无数者也。势  
124 必于自然，则无为言于势矣。吾所为言势者，言人之所设也。

125 此处韩非强调，其所言之“势”乃人为之势，系人经主观努力所营造出的事物的发展趋势，而不是事物  
126 自然产生的趋势。亦表达重势轻贤的观点。

127 几番纠结下来，韩非指出问题所在：

128 客曰：“人有鬻矛与盾者，誉其盾之坚，‘物莫能陷也’，俄而又誉其矛曰：‘吾矛之利，物无不陷也。’人  
129 应之曰：‘以子之矛，陷子之盾，何如？’其人弗能应也。”以为不可陷之盾，与无不陷之矛，为名不可两立  
130 也。夫贤之为势不可禁，而势之为道也无不禁，以不可禁之势，此矛盾之说也。夫贤势之不相容亦明矣。

131 此谓，说“贤”时，每以“贤”不受任何形势之限制；言“势”时，又以“势”可限制一切。这两种观念互相矛  
132 盾，不能两立。如此则“贤”与“势”究竟如何取舍？韩非子最后提出，人以中等才能者为多，就一般情况，中  
133 材之人主治理国家，得势则治，失势则乱。故就常态，求治需重势。其言曰：

134 且夫尧、舜、桀、纣千世而一出，是比肩随踵而生也。世之治者不绝于中，吾所以为言势者，中也。  
135 中者，上不及尧、舜，而下亦不为桀、纣。抱法处势则治，背法去势则乱。今废势背法而待尧、舜，尧、舜  
136 至乃治，是千世乱而一治也。抱法处势而待桀、纣，桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也。

137 总之，只要“抱法处势”，即能将权力和价值标准收归于人主，能有意识的营造和利用事物之发展趋势，  
138 只需中等才干的君王便可使国家得治，无需等待千世一出的圣王雄主来创造奇迹。