韩非子

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。今欲观法家之说，唯韩非子（280 BC-233 BC）之书可为资料。

韩非之学，其根本问题在于如何建立一强权统治，故否定一切价值标准，唯肯定人主之权力。依韩非，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。故韩非之学，论阴谋权术者颇多。

总之，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。秦制承韩非之学，遂有兵燹之祸。可以说，先秦时代的诸子百家，最终在韩非子手中被判了死刑。

**韩非子与儒家**

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，有必要作一论述。兹先论韩非思想与儒学的关系。

韩非为荀门子弟，其思想中的儒学成分基本来自荀子，可概括为性恶、人之改造、权威主义三点。

荀子言性恶，为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，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·六反》云：

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？

可见韩非对人性持完全负面看法，将性恶论推向极致。

其次，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：

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。

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、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，则完全否定人之自觉。

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，可见其权威主义色彩远比荀子浓重。

**韩非子与道家**

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。此为道家思想之自然推论而不是其主旨。韩非子则抓住此种由静观之智慧生出的支配力，将其用于阴谋，由此生出驭人之术，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。

**韩非子与墨家**

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准，与墨子视“一人一义，十人十义”为天下之患同工。但墨子之权威主义中，价值根源最终归于“天志”，带有宗教色彩；而韩非不立超越主宰，仅以现实之统治者为最高规范。故于韩非，人主取代神权，统一思想，控制人民，凌然不可犯矣。

**权归人主**

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

韩非子谓国欲强大，首在奉“法”。《韩非子·有度》云：

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重。

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、驾驭民众之工具。《韩非子·说疑》云：

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。

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。总之，国家能否得到治理，在于人主能否控制臣民，而不在于人主之仁义智能。

人主对臣民的控制，不仅仅在于物质层面，亦包括精神层面。《韩非子·诡使》云：

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；名者，上下之所同道也。

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。《诡使》又云：

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，常与上之所以为治相诡也。

统治者不能使全体臣民完全接受统治者之价值标准，故遂不能致治。

因此，韩非主张统治者需统一言论。《韩非子·问辩》云：

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，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。

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，国家得治。

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·诡使》云：

今下而听其上，上之所争也。

**驭下之道**

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则，歪曲道家观念。道家谓自觉心不应陷溺于物，而需超越万物，朗照万物运行，此即为“无为”。由“无为”生出对万物之无穷支配力量，获得“无为而无不为”的效果。此说之依据在于“物极必反”之原理。韩非所论，则将道家所论之自觉心与万物之运行分别替换为人主和臣民之言行，谓人主需“无为”，应作为置身事外的观察者，朗照臣民言行，遂生对臣民的支配力量，获得“无为而无不为”的效果。

需要强调的是，道家与韩非所言之“无为”仅有形式上的相似，其根本立场不同。道家谓自觉心不陷溺于物，而朗照万物，乃为观赏万物运行，支配万物不是其重点。韩非言无为，则以支配力量为根本目的，系将道家之观照智慧歪曲以用于阴谋。道家之至人以万物之自然运行为是非标准，有支配万物之力量而不用于支配万物，若用则自觉心陷溺于物，为其所非；韩非所言之人主则致力于获得并使用支配力量。倘若韩非真为道家，其主张应为人主无为，朗照臣民，观赏臣民言行而不加干预。此实与加强君权、控制臣民之论相悖。

**驭下之术**

韩非论驾驭臣民，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，利害之轺毂也，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。韩非子评价此事，讥之曰：

景公不知用势之主也，而师旷、晏子不知除患之臣也。

1. 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。

在此推荐一下电视剧《雍正王朝》。这个连续剧几乎每一集都有韩非驭人术的教科书级示范。稍微看几集，则韩非子的理论可明白十之八九。人多谓《雍正王朝》为职场厚黑学之教科书，殊不知此种法家精神内核带来的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，即使它可以凭借君王个人的雄才大略兴盛一时。

**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，按理说对君王之才能要求颇高。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，而龙蛇与蚓蚁同矣，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；今云盛而蚓弗能乘也，雾而蚁不能游也，夫有盛云雾之势而不能乘游者，蚓蚁之材薄也。今桀、纣南面而王天下，以天子之威为之云雾，而天下不免乎大乱者，桀、纣之材薄也。

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，故势之利用，其结果必然是不肖者以势为乱：

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。

至此，似有贤重于势之结论，而下文又为势辩护：

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。势必于自然，则无为言于势矣。吾所为言势者，言人之所设也。

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，而不是事物自然产生的趋势。亦表达重势轻贤的观点。

几番纠结下来，韩非指出问题所在：

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。

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：

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。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。

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，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来创造奇迹。