

从韩非子解读中国王权政治

# 王权论

李剑宏著

[www.haohan-book.com](http://www.haohan-book.com)

## 目 录

序言.....	3
<b>绪论</b>	
定义.....	4
体系.....	7
原因.....	9
对象.....	12
写法.....	13
<b>王权政治的理论基石</b>	
引言.....	15
永恒法则——有力者王.....	16
人性的逻辑起点——趋利避害.....	20
权力的实质——执“二柄”之势.....	27
法治国家君权与法权统一.....	34
运用权力的方法——因可势，求易道.....	42
韩非子的“抱法、处势、用术”思想.....	46
君子为何不敌小人.....	55
主客对话录：政治领袖.....	59
<b>王权政治的社会与民众观</b>	
兴亡周期律和国强民弱局面之形成.....	66

## 序 言

本书以韩非子“法、术、势”权力政治思想为主线，深入研究中国两千多年权力政治的一般规律、原理、原则与方法，探讨中国王权社会的治国之道与驭民之术，尤其就君王如何运用法治和吏治两套办法巩固王权并最终实现“富国强兵”之目标作深入分析，并对中国古代阳儒阴法的意识形态、帝王心术与根器之修炼、重要政治制度沿革及流弊做深入阐释，深刻揭示历代王朝兴亡之根源。本书主要通过历史的、个案的和比较的研究方法，运用中西方理论分析工具，结合政治学的最新观点，对中国王权政治进行全新的解读、诠释和反思，使读者对中国王权政治有比较系统、深刻的理解。这本书能够给企业家、政府官员和各行业领袖提供一定的管理借鉴，也能给当代政治学者研究中国传统社会政治思想提供一定的借鉴，加之内容生动有趣，不会给读者留下学术著作枯燥难读的印象。

### 提要：

◆人类历史上曾经出现过的所有政治现象，背后都有不同思想意志的斗争和妥协。当失败者退出历史舞台时，纵然肉体已经消灭，但他的思想意志并不会随之死去，并能在一定的条件下复活——某些时候的复活甚至是必然的。不惟如此，这种思想意志还能指导新生代在新的####中取胜。

◆鲁迅先生曾这样描述萧伯纳，萧伯纳让绅士淑女们上场，然后撕掉了他们的“假面具、阔衣装，终于拉住耳朵，指给大家道：‘看哪，这是蛆虫！’连磋商的工夫，掩饰的法子也不给人有一点”。韩非子对人性、对人类权力斗争的赤裸裸的揭露，也足以让人们看到另一幕更加真实的政治讽刺剧，要命的是，这幕戏剧即是人类真实发生的历史，每个人都要身不由己地扮演这幕戏剧中的角色，并为其中一幕历史负责。

政治的成功智慧与从政艺术，不应该只对雄心勃勃的政界人士有价值，其中包含的人类永恒的真理，足以令每个人受益。

——题记

## 绪 论

### 定 义

“王”，按东汉许慎《说文解字》的解释：“王，天下所归往也。”《康熙字典》引用《广韵》解释：“大也，君也，天下所法。”又引用《正韵》解释：“主也，天下归往谓之王。”合起来的意思是：王是人间的最高合法统治者，是万民服从的对象，王规定了人间一切事务的最高法则。

儒家则对“王”加入了自己的理解。《说文解字》记载：孔子说：“一贯三为王。”董仲舒解读孔子的话说：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三者，天、地、人也；而参通之者，王也。”也就是说：只有将天道、地道、人道贯通在一起的人，才能叫做王。按《周易·说卦》的解释：天道就是“阴与阳”，地道就是“刚与柔”，人道就是“仁与义”。王若要行人道，就必须仁义。于是，“王”被儒家一厢情愿地裱糊了一层道德的外壳。

儒家对“王”字的理解具有道德说教的意味，我们可不予理会。按当代有文字可考的历史文献可知，中国古代称王者，开始于夏、商、西周时期，并专指这三个朝代的最高统治者，诸侯国的国君按“公”、“侯”、“伯”等爵号称呼，不能称为“王”，否则是僭越。但这时候的“王”，政治上实行“分封制”和“宗法制”，不享有所有地方的治权，诸侯国各自为政，在各诸侯国内，各宗族的政治权力是世袭制，即“世卿世禄制”，诸侯也不过是较大的宗族，对其他宗族的管理也极为有限。总的来说，“王”的权力极为有限。

公元前 403 年，韩赵魏三家宗族分晋，“礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》）的政治局面被打破，分封制开始衰落，七国诸侯开始陆续称“王”。公元前 356 年，商鞅在秦国开始第一次变法，秦国各宗族的势力走向没落。这时候的秦“王”（此时秦国国君爵号仍称“公”），政治上实行“郡县制”和“官僚爵位制”，破除了宗法势力对王权的掣肘，实际是掌握了国家最高权力的人，集立法、司法、行政、军事、财政和地方治权等国家权力于一身，是为“君主集权制”。“王”真正成为名副其实的国家最高统治者，其政治权力可以决定国家领土内任何人的生死。

“权”按《康熙字典》引《玉篇》的解释，指“秤锤也”，俗称“秤砣”。例如《庄子·胠篋》篇说：“为之权衡以称之，则并与权衡而窃之。”后来，慎子把“权”比作权力，在《慎子·逸文》一书中说：“君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻。轻重迭相橛，天地之理也。”权力一词的来源，大概始于此。

所以，“王权”指“君王的权力”，但为了和夏、商、西周时期的“王权”相区别，在本书中，“王权”一词赋予了特定的内涵，即君主集权制下的君王的权力。《王权论》一书即是重点探讨在君主集权制度下，君王如何巩固和运用权力的政治问题。

为了说明这一问题，有必要对中国社会形态的划分作一明确的界定。目前学术界对中国社会形态的划分存在种种争论。比如，将中国夏、商、西周、东周春秋时期划分为奴隶制社会，从东周战国时期到清王朝结束划分为封建社会。我不赞成这样的分法，理由有二：

（1）中国究竟是否存在奴隶社会，目前还要打一个问号。

1981年，黄现璠出版了《中国历史没有奴隶社会》一书，被公认为20世纪中国学术界主张中华民族史“无奴隶社会”的第一部专著。此后，质疑者越来越多，如张广志、胡钟达、沈长云、晁福林等。我对中国历史的研究，也没有发现能够说明中国存在奴隶社会的足够证据。既然存疑，就不宜遽然用之。

（2）中国从秦朝到清朝，已经结束了分封制，不存在“封建制”。

马克思用作研究对象的西欧封建制度，是指王权集中以前王国内的领主各自为政的状态，类似于中国夏、商、周朝的“分封制”。“封建制”在中国也称“分封制”，即古汉语“封建”的原始含义，中国史书中的“封建”一词即指“分封制”。据《史记》卷三《殷本纪第三》的记载，周朝时，周王“封殷后为诸侯，属周”，把国土划分给诸侯，分别由获得封地的诸侯所有，诸侯拥有所封土地的治权，只需向周王室尽一些义务即可，相当于中世纪欧洲诸王国与罗马教廷的关系，即现代意义上的联邦的基础。地主和自耕农经济也并非封建庄园经济。由于目前学界对此争论很大，我的观点是：既然存疑，就不宜遽然用之。



既然对“奴隶制社会”、“封建社会”名词弃而不用，又要对不同社会形态作一概括性的称谓，我按照国家主权归谁来行使的权力划分标准，提出了“宗法社会”、“王权社会”与“民权社会”之称谓。

所谓宗法社会，指夏、商、周时期，国家权力由大大小小的宗族掌握。比如，周王是周朝之“大宗”（宗法社会以嫡系长房为“大宗”，余子为“小宗”），由嫡长子继承王位；其余庶子和庶兄弟大多分封为诸侯，对天子是“小宗”，在其本国则是“大宗”，诸侯也由嫡长子继位；其余庶子和庶兄弟大多被分封为卿或大夫，对诸侯是“小宗”，在本家则为“大宗”，其职位也由嫡长子继承；从卿、大夫到士，其“大宗”、“小宗”的关系与上同。如此层层分封，大宗率小宗，小宗率群弟。大宗、小宗的宗法关系，同时也是政治隶属关系。对于异姓有功的贵族，则通过联姻，成为甥舅，分封为诸侯，也纳入宗法关系。于是，在全体贵族内部，举国上下形成了以周王为核心，由血缘亲疏不同的众诸侯国竞相拱卫；各诸侯国以诸侯为核心，由血缘亲疏不同的卿、大夫和士竞相拱卫的等级森严的权力体系。宗法制直接导致了分封制，分封制使国内分割成大大小小的诸侯国，诸侯国又产生了众多卿大夫的采邑，采邑又被分成无数大小的禄田。各宗族在自己的土地上拥有治权，周王对分封给宗族的土地没有治权，他只不过是各宗族的“共主”，各宗族对周王尽一些义务，如进贡等。

所谓王权社会，指自秦朝开始至清朝终结的历史阶段。国家权力由君王一人掌握，实行君主专制的中央集权制度，即国家自上而下地授予权力，建立各级政府，每一级官员都对自己的上级政府负责，全体官员最终向君王负责，君王拥有国家最高的行政、立法、司法、财政、军事等权力。除了君王实行嫡长子继承制外，各级官员均按照一定的程序产生，没有世袭政治权力。尽管历代王朝都有不同程度的“分封制”残余，将皇室子孙封王、开国功臣封侯，享有一定的政治特权，并能世袭爵禄，但只是权力体系的一种补充形式，不具有代表性。

所谓民权社会，指 1912 年开始到 1949 年结束的中华民国历史。君主专制政体被推翻，共和政体建立。共和政体建立的指导思想是：公民在政治领域里享有民主权利，人民拥有超越立法者和政府的最高主权。但这仅限于理论，在政治实践中，这段历史的政治实际是自给自足的小农经济基础上的军阀割据政治和欧美日列强瓜分中国的半殖民地政治。中央政府的立法、司法、行政机构并没有按照

共和政体的政治理念产生，由不同军阀派系轮番操纵的中央政府实质实行僭主统治，即用武力夺取政权建立个人独裁统治。而孙中山囿于中国社会结构没有发生根本改变的现实，提出缔造民主共和国需要经过军政、训政、宪政三时期，这一系列的主张，恰恰成为中国通向极权主义的歧路。但是，由于其共和政体是以民权理念指导下的产物，故暂且将这一段历史称为“民权社会”，以便政治学者就这一时期的政治理论与政治实践之间的脱节与联系做较为深入的研究。

## 体 系

中国政治史上曾出现过“一个现象、两位人物、三种制度”，非常值得政治学家深入研究和思索。所谓“一个现象”，指中国自国家产生到1949年之前，一直实行专制政治统治。所谓“两位人物”，一位是提出了“法、术、势”思想的韩非子，他是中国有秦以来的两千多年君主集权制度的总设计者；另一位是提出了“三民主义、五权宪法”思想的孙中山，他开创了中国现代意义的共和政体。所谓“三种制度”，指中国历史上依次嬗变的宗法制度、君主集权制度和共和制度。

中国政治史能够引起政治学家浓厚兴趣的，不仅仅是在理论形式上完整地反映了人类社会形态对应的政治思想与制度的演进，更重要的是，每种政治思想与制度在其演变过程中，不可避免地带有上一个社会形态的思想和制度的深深烙印。习惯的力量如此强大，以至于每一次社会变革都因对抗守旧势力的反扑而显得异常惨烈，但最终却不得不与政治传统妥协。

这让人想起“历史使人明智（Histories make men wise）”（英国哲学家弗兰西斯·培根《论读书》）这句话，作为人与历史的关系最言简意赅而又最鞭辟入里的概括，时刻提醒我们：人类社会的发展进步，总是在一定的具体的历史的环境之中进行的。不尊重和正视历史，不研究和汲取历史教训，人类的智慧和文明就无以进步，人类就永远生活在低级的愚昧的社会形态之中。

为了系统地研究中国政治史的“一个现象、两位人物、三种制度”，为当代中国的政治文明提供经验和借鉴，我于1998年起，分别以《周礼》、《韩非子》、《孙中山文集》为研究主线，运用中西方理论分析工具，对历代政治思想、制度与人事沿革进行了较为深入的钻研，试图从人类不同社会形态中发现和提炼出政

治的一般规律、原理、原则与方法。我的研究计划是：第一阶段，以《周礼》作为主线，研究夏、商、周时期的宗法社会的政治；第二阶段，以《韩非子》作为主线，研究自秦始、以清终的王权社会的政治；第三阶段，以《孙中山文集》作为主线，研究晚清到 1949 年之前的政治。

以某种政治思想为线索和标本，研究与之对应的社会形态的宏观政治问题（包括但不限于政治制度史、还有人事、策略等），这是我研究政治问题的独特方式。之所以“不按套路出招”，是基于我试图建立的“中和主义”哲学体系中关于人的认识范式，限于篇幅，略述如下：“中和主义”哲学在对人的认识上引入了“精神属性”的概念。人类的历史首先是人的历史，而人是自然属性、社会属性和精神属性的结合体。自然属性是人和地球其他生物的共同（基本）属性；社会属性是人在社会关系中的表现，是人的本质属性，离开了社会，人的社会属性就消失了，人就不能称之为人类；精神属性是自然属性和社会属性的升华，是人类区别并高于地球其他生物的独特属性。人类的精神属性，主要表现为理性，客观上制约着人类的自然属性和社会属性。

人类有上述的特质，也因此，由人类构成的人类社会存在“思想—事实”的二元并立现象。我们必须承认，人类历史上曾经出现过的所有政治现象，背后都有不同思想意志的斗争和妥协。当失败者退出历史舞台时，纵然肉体已经消灭，但他的思想意志并不会随之死去，并能在一定的条件下复活——某些时候的复活甚至是必然的，不惟如此，这种思想意志还能指导新生代在新的####中取胜。思想具有如此稳定传承、指导实践和超越时空的特点，以至于当我们以更加宏观的角度审视人类历史时，就可以看到：人类社会的不同历史阶段，具有时代标志意义的政治思想不仅能解释与之对应的社会形态呈现出的内在、稳定的特征，也能解释和规定与之对应的社会形态的主要的、多数的政治问题。

于是，我们就可以“按图索骥”，采用当时的某种代表性的政治思想为标本，然后，再用这种政治思想比较当时之政治现象。当“思想—事实”趋向一致的时候，政治现象就被当时的政治思想表述了，就用现代政治文明成果和理论分析工具研究这一政治思想标本，政治研究实际就成了对政治思想标本的研究，政治研究的结论就纤毫毕现了；反过来，再从当时之政治现象和当时的政治思想标本相比较，在“思想—事实”趋向不一致的时候，就用现代政治文明成果和理论分析



工具研究这一政治现象，政治研究实际就成了对政治现象的研究，政治研究的新发现就纤毫毕现了。这样做，不仅避免了用今人看古人易犯的“历史虚无主义”——全盘否定历史，还能抱着“理解之同情，同情之理解”（陈寅恪语）的态度更加客观公正地对待历史——肯定某些事物的历史进步性，也能找到某些思想复活应具备的条件以警惕“危险”历史的卷土重来，更重要的是：政治研究不再面对纷繁复杂的头绪彷徨无措，而有了直通真理的门径和大道。

但是，在进行了大约半年左右的研究后，我决定跳过第一阶段，直接进入第二阶段的研究。这是因为：宗法社会距今已有四五千年之历史，不仅缺少必要的文字记载，更重要的是，作为一名独立研究学者，我缺少研究该时期的必备的学术条件，如甲骨文、考古资料等，并且，《周礼》究竟是一种“乌托邦”的理想，还是一种现实制度，目前还要打个问号。

“失之东隅，收之桑榆”（《后汉书》卷十七《冯岑贾列传第七》），我很快发现，用半年时间对中国古代宗法社会的政治研究并没有白费，从春秋时期开始的“百家争鸣”思想，到明清时期王权社会的没落，都可以找到宗法社会投射给历史的长长的影子，从而可以发现中国社会结构数千年没有发生根本性改变的更加深刻和富有说服力的原因。尽管这些原因依然不是最重要的，但身为一个寻理趣的知识分子，我仍然感到兴奋。

现在呈现在读者面前的这本《王权论》，基本内容来自多年积累的读书笔记，属于第二阶段研究的部分成果。自2001年以来，其中的一小部分内容已经通过互联网传播。在出版前，我进行了重新改写的工作，对许多观点作了进一步的发挥，对许多材料进行了补充和考证。

## 原 因

按照我上述的研究体系安排，在研究王权社会的政治问题时，首要的问题是选择政治思想标本。我面前的第一选择是以孔子、孟子为代表的儒家政治思想。于是，我求诸儒家的四书五经，茫无所得；再翻开二十四史，一无所获；最后求证学者名家的著述，不知所以。我强烈地意识到：儒家经典和中国的政治历史，完全不合，说得难听一点，可谓“驴唇不对马嘴”。儒家经典说到底是道德的学问，不是治国的学问。诚如林语堂先生所言：“中国如果每走一步都履行如儒者

的责任，则不能绵亘五千年而存在。”（林语堂《老子的智慧》）这句话勇敢地说出了一个事实：儒家实质是道德的教化者，而道德的“善”并不能在根本上遏制人间的“恶”，道德决然不是一个国家民族生存发展的充要条件。

我退而求其次，再读声名狼藉的法家，先是《管仲》、《慎子》、《商君书》，最后是《韩非子》，这一次有了惊人的发现。但凡法家人物，倘若做政治家，定能富国强兵、推动变革；倘若做思想家，定能切中时弊、一言千钧。事实上，中国从宗法社会向王权社会的转变，标志性事件即是商鞅变法，商鞅为中国确立了君主集权制、郡县制、官僚爵位制、“什伍”编户、刑律、土地私有和小家庭生活方式。这些，恰恰是中国王权社会政治制度中最核心的内容。两千多年的王权政治，或加或减，总是逃不出商鞅变法时设计的樊篱。但商鞅虽然设计了中国王权社会的政治制度，却无法解释身后两千多年间卑劣、血腥的权力斗争奥秘，甚至连自己必然遭受车裂的悲惨结局，也惶惑不知——而韩非子却从人性角度深刻揭示了这一切的根源。当把法家思想和中国王权社会的历史对应起来的时候，所有政治人物的悲欢离合、所有政治事件的成败得失、所有王朝的兴衰更替，都洞若观火，如合符节了。

毋庸置疑的事实是：中国两千多年的王权社会以儒家思想作为国家民族的意识形态，但是当我们把目光转向中国政治领域时，却发现法家思想唱主角。为何出现这种意识形态与政治指导思想相背离的情况呢？我曾经为找到这一答案彻夜不眠、苦苦思索。直至看到了塔尔门（J L Talman）的《极权民主的起源》（The Origins of Totalitarian Democracy）这本书，塔尔门的观点直截了当：专制国家之所以可以要求人民毫无疑问的服从，并且任意干预任何事（以致公域和私域没有界限），是因为它以一种特殊的正当化意识形态做这些事。这一论点让我恍然大悟——原来，儒家作为意识形态是政治的需要。

中国王权社会的政治，一言以蔽之——阳儒阴法。儒家讲究人伦道德，讲究社会秩序的和谐，法家讲究法令的贯彻，讲究权力的稳固。于是，在天下太平的时候，儒家就唱主角，谦谦君子、道德教化、敦厚民心；到了社会矛盾比较突出，中下阶层负担较重的时候，统治者极为小心和注意，一旦有不稳定的萌芽和迹象，立即用国家的强制力消灭于无形。如果把统治者和被统治者看作战斗的双方，那么统治者手中握着两种武器，一个是盾，一个是矛。盾就是儒家，用于掩护自己

的身体，使对方看不清自己，甚至不知道手中握着什么；矛就是法家，一旦对手步步紧逼，则用武力使其后退，甚至消灭掉最具威胁的对手。矛与盾是统治者并持的东西，但是一旦战争结束，他立刻会把矛掩藏起来，咒骂曰：我只是用盾来保护自己，矛是杀人的，是坏东西，大家不要用它！在统治者看来，法家是做得说不得的东西，“阴称其言而显弃其身”（《韩非子·说难》），是神秘的护身符，他是不愿意别人抑或对手染指的。

久受专制之苦的被压迫阶层，不害怕这个盾，却极害怕这个矛，他们抱怨说：法家这套思想太残忍，太冷酷，太灭绝人性，我们之所以遭到屠戮，不能维护自身的利益，就是这个坏东西弄的，我们要唾弃它，抛弃它！于是知识阶层就出现了中国文化是史官文化、阴谋文化、杀人文化、太监文化、专制文化等等谬论，中国文化成了专制黑暗政治的替罪羊，却把这些现象的背后操纵者——有着无尽贪欲和权势欲的统治者开脱了。有这样不觉悟的知识阶层，那么成为羔羊任人屠宰，不是很正常了吗？于是法家这个没有意志的思想工具，就被知识阶层批判和抛弃了，而统治者暗暗窃笑：他们真傻，不会用这个东西对付我，我是不会丢掉这个东西的。文化本无意志，不存在任何的罪孽，罪孽是人与社会环境互动造成的。所以鞭挞的鞭子，不应当落在法家的头上，而应当落在始作俑者——制造专制黑暗政治的人身上，严格地说，是落在那些亲手执行了专制血腥政策的所谓君王的头上。

我进一步研究发现：但凡少数人垄断权力的地方，法家思想揭示的规律就必然起作用。这个结论是我在给香港的一个家族企业讲课时发现的。2005年，该家族企业盛情邀请我给中高层管理者讲领导力课程，为了了解该企业特点，我在讲课之前和他们的总经理进行了交流，我发现：该企业非常注重“亲情”企业文化的塑造，但在管理制度上异常严格——典型的“外儒内法”。后来，我接触了大约五十多个家族企业，发现这些企业大多有此特点。因此，我在讲课时着重讲述韩非子的“形名参同”和“众端参观”管理思想，得到这些企业家族领袖的强烈共鸣，认为非常有指导价值；而当我用儒家思想讲述培养员工自发的企业责任心时，他们反应平淡。这也让我感到好奇，我意识到自己好像是商鞅三见秦孝公时的情景，商鞅给孝公讲儒家、讲墨家，孝公皆冷淡待之，而讲到法家时，孝公顿时兴奋，竟然和商鞅彻夜长谈数天而不觉得困乏。我意识到：专制政治的统御

办法和家族企业管理实际是一个原理，因为趋利避害的人性没有发生改变，权力的来源与继承方式也没有发生改变，以利益结成的人际关系更没有发生改变。

在有了上述的认识之后，我决定以韩非子思想作为研究王权政治的思想标本，深刻揭示王权政治的权力运作奥秘及其本质，以此获得政治研究上的新突破。

## 对 象

《王权论》一书，分四部分、七章、三十节（含附录）。以韩非子“法、术、势”思想为主线，运用中西方理论分析工具，研究王权社会政治的一般规律、原则、方法，探讨君王的治国之道和驾驭臣民之术，并对其制度、人事及流弊做深入的阐释，尝试回答以下九大问题：

- （1）中国王权社会的阳儒阴法局面是如何形成的？
- （2）中国王权社会的政治本质是什么？
- （3）中国历代专制王朝的基本特征和统治手段有哪些？
- （4）中国历代专制王朝能够令人民服从的原因是什么？
- （5）中国王权社会的社会结构呈现“超稳定”特点的根本原因是什么？
- （6）中国历代王朝走不出“一乱一治”历史循环的原因是什么？
- （7）中国王权社会在哪些方面阻碍了中国向现代化国家的转型？
- （8）中国的阳儒阴法的政治局面产生了哪些流弊，应当如何解决？

（9）中国王权社会的政治制度和策略，有哪些优点、缺陷，是否可以在当代社会予以借鉴和完善？

令人欣慰的是，韩非子就像苏格拉底、柏拉图、亚里士多德等希腊先哲一样，从不以世俗社会的种种意见为满足，一心要探索政治事务的本质，以形成真正的政治知识。借助他的思想，我找到了这九大问题的答案，并在本书的不同章节予以系统分析和论述。如果说，政治哲学就像芝加哥大学已故教授列奥·施特劳斯（Leo Strauss）在《何谓政治哲学？》一文中所下的定义那样：“政治哲学是一种想要真正了解政治事务的本质，以及正确的或良善的政治秩序之企图。”那么，韩非子无愧于“政治哲学家”这一称号。

鲁迅先生曾这样描述萧伯纳，萧伯纳让绅士淑女们上场，然后撕掉了他们的“假面具、阔衣装，终于拉住耳朵，指给大家道：‘看哪，这是蛆虫！’连磋商

的工夫，掩饰的法子也不给人有一点”（鲁迅《南腔北调集》，《“论语一年”——借此又谈萧伯纳》）。韩非子对人性、对人类权力####的赤裸裸的揭露，也足以让人们看到另一幕更加真实的政治讽刺剧，要命的是，这幕戏剧即是人类真实发生的历史，每个人都要身不由己地扮演这幕戏剧中的角色，并为其中一幕历史负责。

## 写 法

必须明确：韩非子思想虽然揭示和解释了王权社会的政治现象，但他毕竟是那个社会中的一员，选择了和政治妥协与合作的立场，因此，他的政治主张是摒弃民智的专制思维，是与民权对立的王权政治。并且，他的主张并没有从根本上解决王权社会内部不可克服的内在矛盾，也不能在政治具体操作上真正实现他的法治王国理想。如果我们拘泥于古人，就不能超越古人。所以，必须对他的思想加以厘清和辨析，这样才能获得真知。

在研究中，我主要运用了以下的理论研究方法。

（1）历史研究法：必须承认历史研究的重要性及其价值，承认历史的态度和方法是政治研究的一个不可缺少的基础。历史研究的目的在于解决政治思想、制度的现状及其演变趋向，系统地研究它们以往的发展及其变迁的原因。本书结合韩非子所处时代的背景、语境和思维习惯，采用“读进去”的办法，按照韩非子的逻辑思路找到他的逻辑起点。同时，我们可以运用现代政治学的理论分析工具，采用“跳出来”的办法，从韩非子的著述中寻找他对现代政治学所关心的基本问题的回答。这些回答，就构成了用现代政治学体系来认识韩非子思想的理论框架。这既是一条可以让我们跳出古人思维模式的认识方法，也是从新的角度来审视和解读韩非子思想学说的探索捷径。

（2）个案研究法：个案研究法亦称个案历史法，通常用于社会学研究。在大多数情况下，尽管个案研究以某个或某几个个体作为研究的对象，但这并不排除将研究结果推广到一般情况，也不排除在个案之间作比较后在实际中加以应用。个案研究的任务就是为这种判断提供经过整理的经验报告，并为判断提供依据。在这一点上，个案研究更像历史研究，它在判断时经常需要描述或引证个案的情况。事实上，韩非子在他的许多文章中都提供了大量的个案，这些个案对把



握他的思想实质是有益的。同时，我们在得出新的结论的同时，也需要就一些历史事例作出不同以往的解释，这些解释又必须是被个案研究所支持的，比如本书第一章第一节关于秦王朝兴亡的解释。

（3）比较研究法：比较是认识事物的基础，是人类认识、区别和确定事物异同关系的最常用的思维方法。在本书中，既把韩非子思想与儒家、墨家思想作横向比较，也把韩非子思想与西方政治思想作纵向比较；同时，对一些带有共性的中西方历史事件也作横向的比较，对思想、人事、制度及其流变会作纵向的比较，试图从中得出更新的结论。

（4）其他研究法：根据阐述的内容和侧重点不同，本书在具体章节中还选择了一些研究方法，如亚里士多德（Aristotle）的政体划分理论、马克斯·韦伯（Max Weber）的社会分层理论、亚当·斯密（Adam Smith）的资本积累理论、刘易斯·科赛（Lewis Coser）创立的冲突功能论，以及我提出的“人类智慧金字塔”理论（详见第一章第二节）等。本书更多地运用现代的系统论思想以及历史学、经济学、社会学和现代政治学的一些工具性知识，对王权社会的政治思想、制度与人事进行分析和辨别。

在写法上，我主要采取了以下思路：

（1）叙述体和对话体相结合。在通常的学术著作中，人们往往采用叙述体格式对研究的问题娓娓道来，但是，这种方式有一个致命的弱点，即妨碍了人们的跳跃性思维。因为很多复杂问题的理解，往往需要采用类比推理和辩证逻辑的方式才能阐释明白，叙述体却因为文体之局限，无法就一问题连续跳跃（解决）数个问题再回到第一个问题上来，平铺直叙的言说方式，必须对一个问题进行大量的铺垫和不断设置前提，难以激发读者的灵感，甚至难以造成读者思维的兴奋，造成学术文章不易卒读的情况。柏拉图的《理想国》采用对话体方式进行，对话双方问答中语，充满机锋，且表达灵活，一段话即是一个问题的表述，令读者时时处于与作者的思维进行同步交流的状态，这是非常难能可贵的表达方式。本书在每一章的最后一节，也安排了这样的对话，通过一主一客的有时矛盾有时又互相配合的对话，使看似信马由缰的跳跃性思维逐渐地揭示了问题的实质。从这一点上，我试图说明：能够帮助读者把握思想实质的表达方式就是最好的表达方式，

不要对自己的思维表达作出人为的限制，也许只有这样，才能找到通往“道”的门径。

（2）文字表达尽量浅白流畅，深入浅出。由于工作的关系，我经常阅读学术稿件，深深体会到：大凡作者对一问题有了较深刻的理解，文章表达往往是通俗易懂的；大凡作者对一问题自己都不能很好的理解，文字表达往往晦涩难懂，甚至不惜使用大量的“专有术语”来表示自己的“高深”。为了克服这一普遍存在的学术表达问题，我给自己提出的一个要求即是：尽量在不失严谨的前提下让文章通俗易懂。如果学术思想只能成为束之高阁的“象牙塔”，而不能被社会普及、大众接受，这样的学术不要也罢。在本书中，由于涉及了大量的中国历史考据，不可避免地要用到文言文，我深知文言文对于绝大多数的读者，甚至对于绝大多数的知识分子而言，都是望而却步的领地，故而在书中用现代汉语加以表达，对于必要的引用，也进行了全部的翻译，能以通俗的方式解释清楚的问题，绝不用“专有术语”。虽然这似乎会影响学术表达的严谨，但我而言，能让读者真正把握本书的思想实质才是目的。当然，我也深知内容与形式统一的重要性，内容确定以后，选择什么样的形式表现内容，就成了著书的首要问题，虽然形式是为内容服务的，但孔子也说过：“言而无文，行之不远。”（《左传·襄公二十年》）所以，以学术的结构、活泼的遣词造句来写此书，就成为我的第一选择。

我怀着惶恐的心情为读者献上这本《王权论》，旨在让一切有志于中华复兴的读者，深刻理解中国古代专制政治的要害和命门，认清中国古代专制政治的危害和暴戾，厘清中国避免重蹈历史覆辙的思路和途径。中华民族应在新的盛世从容不迫地走向民族的涅槃与复兴之路。这，即是我试图用一本卑微的小书来寄托的理想。

## 王权政治的理论基石

### 引言

就像植物生长需要根茎，大厦建成需要地基一样，一种思想学说的建立，也需要有它的理论基石，换言之，即是思想学说得以建立的基本原则。尽管韩非子

的思想学说从没有提及他的理论基石——在那样的时代和那样的语境习惯下也不可能有这样的论述，但他的观点有着一以贯之的严密逻辑。我们可以通过梳理他的学说，找到他的思想认识起点，探索这些基本原则的潜在内容，逐渐揭示和勾勒出韩非子政治思想的理论轮廓。

那些在《韩非子》书中不言自明的、没有去论证就直接用来佐证其他观点的道理，都可以看做是为韩非子政治学说做铺垫的预设前提。而那些贯穿韩非子思想学说，构成其内在逻辑的观点，就是他的最主要、也是最重要的理论基石。

作为理论的基石抑或基本原则，一定是不言自明的，并且，这些基本原则综合在一起，论述是周延的，相互之间是没有矛盾的。在这种严谨周延而又连贯一气的制约下，韩非子的思想就能无比清晰、深刻地显示出来。

下面，我们就尝试着找到这些严谨而贯通的理论基石，然后将它复原出来。

### 永恒法则——有力者王

当某个个体成为掌权者以后，他必须建立一个常规的力，这个力对整个社会所有的个体都要发生作用。既然人类的天性就是趋利避害，那么，这股力要做的，只是通过控制社会的各种资源，直接可以使个体的人获得或失去利益，遭遇或免除灾害就可以了。人的天性在他不能抗拒这股力的时候，也无法通过其他方式趋利避害的时候，就会选择服从，于是行为朝着掌权者的意志方向进行。

当我努力去探索宇宙大本大源的时候，我知道已经走到上帝面前了，可是我不敢抬头——虽然抬头以后什么问题都解决了，因为我知道，看见了上帝真实的面目，将使我沦入万劫不复的地狱之火中煎熬。

——题记

一切有力量的事物，之所以判定它有力量，是因为它能对其他事物发生作用，这种作用，就是能够影响、制约甚至决定其他事物的运动、变化、发展状况。

在太阳系，质量和能量都异常庞大的太阳是八大行星运行轨道的主宰者，八大行星在太阳的作用下，不由自主地围绕太阳做着公转和自转，由此产生不同的气候、年的长度、地表温度以及其他更加复杂的影响。但是当更小的星球接近八大行星时，它们的运行轨道就被这些行星所决定，例如月球，它的体积只有地球

的 1/49，质量只有地球的 1/81，千百万年以来，一直围绕着地球转动，是地球唯一的天然卫星。

在生物界，蜂王、蚁王之所以称王，是因为它们拥有大自然赋予的在它的社群中独一无二的生育力，为了蜂群、蚁群的繁衍生息，必须尊重大自然的天然的秩序安排。如果蚂蚁、蜜蜂有人类的思想，它们会发现，蜂王、蚁王注定是它们的母亲，而自己一生下来就已经分配了任务——宿命无法逃脱。当我们用人类的眼光去看蜂群、蚁群的时候，仿佛隐约中感到了一种神圣而无上的力量在用这些简单的生命昭示着它的存在，昭示着它在安排宇宙的秩序。

灵长类的动物中，猴王定是猴群中体力最大，最凶猛和最善于搏击者，它可以优先享受食物，并且与猴群中任一个雌性猴交配，但这样的日子不会长久，除非它到死都是猴群中力量最强者，否则就要遭到同类的挑战而遭到“罢黜”。

人类社会在极其漫长的岁月中，通过一个群体对另一个群体的暴力方式——通常是战争，战胜方为王，安排统治秩序，实现统治意志。到了近现代，暴力的政治统治形态被民众推翻，民众通过投票决定某一政党领袖掌握权力，并且通过宪法和法律文件的方式，限制、规定和制衡掌权者的权力。

当然还有源于人类怠惰的天性和安于现状的心态的习惯力，比如嫡长子继承制，也许这个人不具备人群中最优秀的素质、智慧和才干，但习惯的力量对他为王不持异议。

在国际社会中，哪个国家综合实力最强，它就注定成为世界的霸主。

以上列举的现象具备普遍的共性——有力者王。在中国的春秋战国时代，有力者王的法则更为突出地表现出来。在“父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命”（《战国策·序》）的年代，谁的力量最大，谁能在乱世中杀出一条血路，谁就能保全性命、主宰他人。于是春秋五霸轮番登场，战国七雄纵横捭阖，逐渐形成“横则秦帝、纵则楚王”（《战国策·序》）的两极格局，最后被制度先进、国富兵强的秦国统一了天下。

但更深刻的问题是：在人类社会当中，某人成为掌权者以后，他何以能役使群众呢？换言之，民众何以能服从他的统治秩序呢？这个问题经常被我们忽略，然而回答上来，却不是一件容易的事情。

我的看法是：因为掌权者在建构统治秩序的过程中建设了一支常规的力量，而任何人都有一种共同的天性，这种天性天然地害怕这股常规的力量。

现代科学已经告诉我们，宇宙间一切具体的物质都具有反应的特性，这种特性可以表现为物理的、化学的以及其他的反应，生物也不例外。中国《武经》七书之一，黄石公所著的《三略》里面有这样一句话：“含气之类，咸愿得其志。”直接翻译过来，就是：一切生物，都愿意得到自己天生禀赋中的那些东西。黄石公隐隐约约地感到了一切生物都有一个内在秩序的趋向性，可是这个趋向性是什么，他说不清楚，最后用了一个含糊的字眼——“志”代替了。其实，随着生物学研究的不断发展，从生物中归纳一些共性的东西，已经很容易了。比如都是有机物，都需要吸取养料，都会生长，都有新陈代谢等，现代中医甚至证明一切生物体都有自己的经脉。

但是这些不是我们要讨论的问题。我们要研究探讨的问题，恰恰是自人类社会存在以来的权力现象。所以我们在探讨所有涉及的问题时，都要往这方面去思考，去把握。按照黄石公的这句话，让我们审视一下周围的自然界。原来，能够直接受到阳光照射的树木，是挺拔而茂盛的，在阴暗中的树木莫不将树干伸向最接近阳光的地方。倘若不能接受阳光的照射怎么办呢？这棵树就会瘦削、甚至枯萎。剖开年轮看一看，那向阳的一面，年轮之间都宽大清晰，不向阳的一面，年轮之间却狭窄而模糊。

人也如此，倘若手不小心碰到极热的物体，会立即收回来。饿了就要吃饭，渴了就要喝水，困了就要睡觉。总之，这些本能的活动是大自然赋予的，没有这些活动，生物就不能称为生物了。其实这一切的表现，归纳起来就是：趋利避害。人人都有趋利避害的本能，不但人如此，动物、植物亦如此。

这个概括，考究万物，目前没有人能够推翻。可见：人人都有趋利避害的本能，这是一条公理。

然而人不仅属于大自然，还属于一定的社会。他的社会属性是否也遵循趋利避害的公理呢？韩非子一言揭破：医生善于吮吸别人的伤口，吸出别人的毒血，不是和病人有血缘亲情，而是有利可图。所以造车人造好了车，希望人富贵；工匠造好了棺材，希望人早死。这些并非表明造车人仁义而工匠狠毒，因为人不尊



贵，车就卖不出去；人不死，棺材就卖不出去，不是工匠感情憎恶谁，而是他的利益就在于人的死亡。

可见人的社会性活动也遵循趋利避害的公理，人类共同的天性之一就是趋利避害。自由主义思想家柏林说：“之所以为人，在于他们有选择能力，不论是选择好的或坏的东西，要点在人可以自行选择。”（《穆勒与人生的目的》）这是柏林为自由主义奠下的一个“终极基础”。这句话的表达似乎和韩非子的观点一致，事实上比韩非子的思想浅了一层，当人们追问人为什么有选择能力时，必须回答：从根本而言，这是由一切生物趋利避害的天性决定的。这样的答案似乎更接近人类思考的终极依据。

回到前面的话题，当某个个体成为掌权者以后，他必须建立一个常规的力，这个力对整个社会所有的个体都要发生作用。既然人类的天性就是趋利避害，那么，这股力要做的，只是通过控制社会的各种资源，直接可以使个体的人获得或失去利益，遭遇或免除灾害就可以了。人的天性在他不能抗拒这股力的时候，也无法通过其他方式趋利避害的时候，就会选择服从，于是行为朝着掌权者的意志方向进行。

当有了一股常规的力量天然地克制了人类社会及其个体趋利避害的天性时，权力就产生了。这股常规的力量就叫权力，驾驭这股力量就叫运用权力，因为暴力得来的权力遭遇更强劲的挑战而落败或民众不再支持自己，因而丢失这股常规的力量就叫做失去权力。研究如何获得、怎样运用和为什么失去权力的学问，就叫做权力政治学。

任何单一的个体无法战胜这股常规的力量，除非联合起来，但推翻这股力量以后，又会出现一种新的常规的力量，似乎社会天然地要求必须有一种力量凌驾于社会之上，克制人的趋利避害的本性。

目前不存在任何的力量统治全世界。它总是被割裂成块状，在一定的区域内统治着一定数量的人群，于是就有了国家。所以它天然地受到两股力量的挑战：一个是来自这个区域和人群的外部力量的挑战；一个是来自这个区域和人群的内部个体联合力量的挑战。

这种力量必须要增强自身的力量，否则会被更强的力量取代，无论是外部的力量还是内部的力量，都可能使它灭亡。

这种力量原本只有一种单一的形式：那就是建立在暴力基础上的专制权力。在历史进入近现代以后分化为两种不同的形式：一是传统的暴力基础上的专制权力；一种是现代意义的民意基础上的民主体力。为什么产生这种民主体力了呢？因为人人趋利避害，按照“经济人”的假设，每个人都在追求着自己的最大利益，当尼采宣告“上帝死了”的时候，人们已经从蒙昧中醒来，天赋人权、社会契约的思想粉墨登场。当被这些思想启蒙了的人们追问：凭什么一个人就可以高居众人之上，主宰芸芸众生？凭什么生来就不平等的时候，答案就非常明确地定位在这种建立在暴力基础上的专制权力身上，大家的利益线 and 目标就一致了，于是联合起来，就有了法国大革命、英国光荣革命、美国独立战争，在民众的争取和博弈下，社会转换了权力运作的程序，民主体力从此产生了！

但权力的游戏原则没有变化。虽然力的形式不同，却都克制人的趋利避害的天性，否则没有存在这股力量的理由。只是专制权力更注重禁止和惩罚，民主体力更注重允许和恩赐，而有力者王的法则不变。

大自然安排了有力者王的永恒法则和生物趋利避害的天性，于是生物进化，优胜劣汰，适者生存。于是社会发展，总有高一级的社会形态代替低一级的社会形态，真是绝妙的设计和精心的安排！

### 人性的逻辑起点——趋利避害

提要：

医生善于在病人的伤口上吮吸脓血，并不是与病人之间存在骨肉亲情，完全是因为他的利益在于病人的回报。木匠造棺材的本意不是憎恶别人，而是因为他的利益在别人的死亡上。由于利益的驱动，使得人们心中的念头在道德层面发生了善恶的区分。人有着趋利避害的天性，那么在环境条件的作用下，都会最大可能地趋向利益而避免祸害。趋向利益的行为不见得符合道德价值判断，避免祸害的行为也不见得符合道德价值判断。在一定的环境下，生存的本能，趋利避害的天性往往不受道德的束缚而单独行动，那么，人性的不可靠就是必然了。

就像驯兽师训练动物，先要了解动物习性一样，政治统治也同样关注人性。最原始的往往最接近本质，而政治一旦背离了人的本质，就不能称为政治。

——题记

关于人论，即包括对人的本性、人的异化及人的社会化的研究是政治学的基本政治问题之一。换言之，按照政治学者####在《论恶与人性》一文中的说法，一种系统的人性学说至少要涵盖以下诸问题：（1）人究竟有没有本性，人的本性是一种客观实在，还是一片空白？（2）人的本性是固定不变的、永恒的，还是在不断变化、任人改造的？（3）所有的人在本性上是平等相同的，还是各有差异的？（4）人性是否具有道德属性，是价值负载的（value laden），还是中性自在的（value free and neutral）？（5）人的堕落的根本原因在于社会，还是在自己？

这是一个极大的问题，至少休谟（David Hume）为此写了三卷本的《人性论》，这也是一个纠缠不清的问题，自古以来无数圣贤哲人都在这个问题上争论不休，见仁见智，说法不一。然而我们无法跳过这个人性的研究，正如休谟所认为的那样，人性的研究是对人的一切（科学、道德或宗教）研究的基础，各门具体的人文社会科学，只是研究人性的一个方面。（参见休谟《人性论》）

从中国思想史的角度看，孔子的思想是极富智慧和弹性的。他避而不谈“怪、力、乱、神”（《论语·述而》），也避而不谈人性的本质。当必须论及这个问题时，他只说：“性相近也，习相远也。”（《论语·阳货》）这句话没有回答究竟什么是人的本性，总之，人与人之间的本性是大致上相同的，只不过因为后天环境和教育改造得完全不同了。这其实指出人都具有本性和习性，本性是天赋的，是不可改的，习性是后天的，是可改的。近代西方思想家也持有类似的观点，比如卢梭（Jean Jacques Rousseau）在《论人类不平等的起源和基础》（Discourse on the Origin and Basis of Inequality Among Men）一书中认为，人的基本特征就是在于其可改造性，或者说可完善性。另一位思想家霍尔巴赫（Baron d Holbach）认为：“人类是邪恶的，但并非天生邪恶，而是环境使他如此。”（转引自汉普的《启蒙时代》）

荀子认为人的本性是恶，他说：“人性恶，其善者伪也。”（《荀子·性恶》）但是他认为人的本性可以改变，人可以做到“化性起伪”。一个小孩，吃妈妈的奶水，哥哥要过来抢奶吃，小孩是要用手推开哥哥的。这种情况，倘用成人世界道德价值标准衡量，小孩是自私的，但小孩自己是不知道的，他的举动是一种求生存的本能。如果父母告诉他，这样是不对的，在道德上是恶，应该改变，尽管

小孩子的内心不乐意，他还是会按照父母说的去做，把奶让给哥哥，以讨得父母的喜欢。但是，仔细考察荀子的论断，倘若人性没有向善的本质，作为一个只有着恶之本性的荀子，他又怎么能有意识地提出“化性起伪”？谁是教导人类“化性起伪”的第一因？他怎么断定“化性起伪”是有价值的？只有恶的本性的人类又怎么能接受和做到“化性起伪”？只有恶之本性的人类，他们后天自觉地学习和培养善性的活动又怎能出现呢？这就好比一粒桃树的种子，无论如何也长不出苹果，除非用嫁接技术，但那样的嫁接，断然不是桃树种子的本性。同样的，只有人能够自己觉悟“化性起伪”这个命题，也就是人的本性中有善的因子，才能自觉地“化性起伪”——仅有理性是不够的，因为理性只能帮助本性是恶的人类更冷静、更聪明地作恶，纵然有所谓“利他”的善，也不过是为了实现更恶的目的，断然不会出现没有功利目的的善。所以，从“人性恶”不能必然地推出人可以“化性起伪”，这个逻辑顺序是说不通的。

孟子认为人的本性是善，他说：

今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。（《孟子·公孙丑上》）

孟子的这段话，对人的心理活动描述是极为准确的——先看到小孩子落水，会让人吃惊令心惊动（“怵惕”），这是一种“非由外铄我也，我固有之”（《孟子·告子上》）的人的自爱本能，不是为了结交小孩子的父母，不是为了让街坊邻居赞誉，只是因为人人都会联想到自己落水了该怎么办，倘若最后的结果是会淹死或摔死，那同情心（“惻隐”）自然会生发出来。

但是孟子的人性本善的思想，需要进一步推敲，因为他的举例和经济学创始人亚当·斯密（Adam Smith）的说法类似，不妨拿来参照。

在《道德情操论》中把这种基于个人利益的利己主义称为“自爱”（Self Love）。他指出，支配人类行为的动机有自爱、同情心、追求自由的欲望、正义感、劳动习惯和交换倾向等；人们自爱的本性是与同情心相伴随的，然而，人在本能上又是自私的，总是在自爱心的引导下追求自己的利益，从而妨碍同情心的充分发挥。他还肯定了利己心的社会作用。他认为，“自爱”是人类的一种美德，它决不能跟“自私”相混淆。他把人们追求自身利益的“自爱”看成是一切经济活动的必要条件。斯密在《道德情操论》和《国富论》中，就从这种“经

济人”活动的利己主义出发，探讨了人类沉湎于“对财富的追求”的原因。（亚当·斯密《道德情操论》译者序言，商务印书馆 1998 年版）

如果把人类的自爱心发展起来的同情心视作人的本性的话，那么孟子所谓的人性善，不过是肯定了人人皆有自爱与同情心的事实。

这两派都说师承孔子，荀子直说人性恶，那些谦谦君子们是不会谈的，否则有失体面，他们也许还会说“荀子的心理很阴暗”，所以后代学说一直式微。孟子说人性善，高调整言易引人振奋，所以历代尊奉孟子为“亚圣”。只是当初两派在人性问题上出现的两种截然相反的矛盾，一直争吵至今，好像没有定论。

其实，何谓善？何谓恶？“善”与“恶”本身就是一个说不清的问题，从根本而言，这两个概念不过是人从自身立场出发的价值判断而已。“他人利己”则视他人为善，在他则是“利他”；“他人损己”则视他人为恶，在他则是“损他”，关键在于“涉他”时的利益关系，有时又掺和社会公平、正义的观念。可见，“善”、“恶”是对客观事物附着了仅仅存在于人的头脑中的主观观念。比如，秦始皇修筑长城的举措，对农业民族而言是善，但对游牧民族而言是恶，对受惠于长城的王公贵族而言是善，但对那些饱受修筑长城之苦的百姓而言是恶。如何用善恶观念评判这一措施呢？

所以，用本来就无法厘清、甚至对现实问题于事无补的“善”、“恶”观念去分辨人的本性，只会“为学日益、为道日损”（《道德经》），只会南辕北辙，越争论越迷惑。而且我可以断言，这种各执一端的争论，永远没有结果。

与先秦诸子对人性的理解有所不同，《黄帝内经》并不太关注人性的社会性以及人性是否可以改变等问题，而是以阴阳之气论人性，从先天生理因素寻找人性的根据。《黄帝内经·灵枢·通天》篇根据中医阴阳理论，以身心之阴阳关系为标准，把人的先天人格分为五种类型，即“太阳之人”、“少阳之人”、“阴阳平和之人”、“少阴之人”和“大阴之人”。

“太阳之人”多阳无阴。“居处于于”（随意自得而不拘谨）、“好言大事”（喜欢高谈阔论）、“无能虚说”（没有真实本领，常常言过其实）、“志发乎四野”（志向远大，但不切实际）、“败而无悔”（常过于自信而意气用事，虽遭失败也不知悔改）。



“少阳之人”多阳少阴。“谛好自责”（处事精细谨慎，自尊自重）、“好为外交”（擅长人际交往）、“而不内附”（不愿默默无闻地埋头工作）、“立则好仰、行则好摇”（站立时头仰得很高，行走时惯于左摇右摆）。

“阴阳平和之人”阴阳平衡。“居处安静”（生活平静安稳，不介意个人名利）、“无为惧惧”（不惊恐忧虑）、“无为欣欣”（不过度兴奋）、“婉然从物”（一切顺从自然，不争胜好强）、“与时变化”（善于适应环境，不固执保守）。

“少阴之人”多阴少阳。“小贪而贼心”（贪图蝇头小利，常存害人之心）、“见人有亡，常若有得”（有幸灾乐祸之心，见到别人有所失，就像自己有所得）；“见人有荣，乃反愠怒”（常怀嫉妒之心，见到别人获得某种荣誉，自己反而感到愤怒不平）。

“太阴之人”多阴无阳。“贪而不仁”（贪得无厌、为富不仁）、“好内而恶出”（喜欢索取，厌恶付出）、“心和而不发”（处心积虑，不动声色）、“不务于时”（只顾自己，不识时务）、“动而后之”（见风使舵）。

理论的探讨就此而止，至少上述观点展示了中国古代思想家们，主要是儒家主要的、基本的人性观，即人性本善，人性本恶，以及黄帝学说对人性的生理诠释。问题在于：我们对人性究竟如何可以不去追究，关键在于，如何现实地认识和驾驭人性。有人会提出疑问：你对人性究竟如何尚无定论，如何奢谈现实地认识和驾驭人性呢？似乎这个问题是盖楼没有打下地基的问题。我的回答是：打地基断然不要这种互相拆台的东西，只要能把楼坚固地建设起来，这就够了。所以，韩非子学说的“地基”，就是不谈玄虚的人性，也不对人性的认识强行加入道德层面的评价，而是现实地认识人性和驾驭人性。

古今中外的人类活动，从道德价值层面和利益价值层面考察，无不存在着善恶两种。韩非子从社会现实考察，认为医生善于在病人的伤口上吮吸脓血，并不是与病人之间存在骨肉亲情，完全是因为他的利益在于病人的回报。木匠造棺材的本意不是憎恶别人，而是因为他的利益在别人的死亡上。

医善吮人之伤，含人之血，非骨肉之亲也，利所加也。故與人成與，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴，則與不售；人不死，則棺不买，情非憎人也，利在人之死也。（《韩非子·备内》）

由于利益的驱动，使得人们心中的念头在道德层面发生了善恶的区分。人有着趋利避害的天性，那么在环境条件的作用下，都会最大可能地趋向利益而避免祸害。趋向利益的行为不见得符合道德价值判断，避免祸害的行为也不见得符合道德价值判断。在一定的环境下，生存的本能，趋利避害的天性往往不受道德的束缚而单独行动，那么，人性的不可靠就是必然了。

在“父子不相亲，兄弟不相安，夫妇离散，莫保其命”（《战国策·序》）的战国时代，韩非子以人的趋利避害的天性作为自己的政治理论的社会学基础，与孟子的“性善论”和荀子的“性恶论”作为逻辑起点相比，显得更为深刻，也更贴近时代特点——事实上，无论人类处在什么时代，只要人类趋利避害的天性没有泯灭，从制约人性趋利避害的角度思考政治问题，都具有现实意义。

韩非子突破了老师荀子的思想。荀子认为，人的自然需求是天生的，如果将这种自然需求无限扩大，就产生巨大的罪恶。韩非子认为，人的自然属性决定了每个人都有趋利避害的本性，在环境条件的作用下，行为都会最大可能地趋向利益而避免祸害，由此产生了道德层面的善、恶。人之天性在于趋利避害，而非道德层面的善恶，善恶是趋利避害的天性在环境作用下的结果。这种对人性趋利避害的表述，散见于他的不同文章之中：

夫民之性，恶劳而乐佚。佚则荒，荒则不治，不治则乱，而赏刑不行于天下者必塞。（《韩非子·心度》）

好利恶害，夫人之所有也。（《韩非子·难二》）

夫####者就之，危害者去之，此人之情也。（《韩非子·奸劫弑臣》）

荀子主张人性可以“化性起伪”，即通过后天的教育和礼仪的学习，能够使人走向善。韩非子扬弃了荀子通过礼和教育使人归善的思路，比如韩非子在《亡征》篇第三十二项国家可能灭亡的征兆中曾警告说：“主多怒而好用兵，简本教而轻战攻者，可亡也。”（君王多怒而喜欢打仗，忽略了农耕和教育而轻率地进行战争，国家就会灭亡了。）这说明韩非子并没有否定教育的积极作用——尽管这种教育在韩非子看来只有法治内容的教育。但是，他认为这些靠人的自觉的自我约束性行为仍然是不可靠的，法律远比道德力量具有实效：

今有不才之子，父母怒之弗为改，乡人谯之弗为动，师长教之弗为变，夫以父母之爱、乡人之行、师长之智，三美加焉，而终不动，其胫毛不改。州部之吏，

操官兵，推公法，而求索奸人，然后恐惧，变其节，易其行矣。（《韩非子·五蠹》）

既然人都是因利而为，那么趋利避害就是人本能的选择。法律规定了什么事可以做，什么事不可以做，并且用国家的强制力保证公平、公正之实施，“法之所加，智者弗能辞，勇者弗敢争，刑过不避大臣，赏善不遗匹夫”（《韩非子·有度》），那么，人们为了免受这种强制力的惩罚，就会在法的允许范围内生活，这样，就不会有人做恶行了：

聪智不得用其诈，险躁不得关其佞，奸邪无所依。远在千里之外，不敢易其辞；势在郎中，不敢蔽善饰非。（《韩非子·有度》）

天下聪明智慧的人不可能使用他们的狡诈欺瞒之术，阴险邪恶的人无法施展他们的奸邪奉承之术，奸邪狡诈的人没有了钻营的机会。即便远离中央政府千里之外，政府的法令也丝毫不会改变；即便有一定的官位权力，也不敢打击陷害贤能的人，不敢掩饰自己的过错。

这种思想，实际在西方社会得到了思想和政治制度上的一种认同。

英国的法理学家、功利主义哲学家、经济学家和社会改革者杰里米·边沁（Jeremy Bentha）在他的《道德立法原理导论》（Introduction to Principles of Morals and Legislation）中说：“上天使人类被两种最高威权所控制，就是：快乐与痛苦。此二威权，能指示人什么是应该做的，决定什么是人将要做的。功利哲学，即承认人类服从此二威权之事实，而以之为基础的哲学。其目的是在以理性法律来创造和维持人类幸福。”边沁所说大致与韩非子类似，却没有韩非子表达得准确。

到了公元18世纪，西方开始盛行“幽暗意识”。1787年，美国独立战争成功之后，当时的“开国诸父”聚集在费城草拟宪法，他们提出的“联邦论文”浓重地体现了这种“幽暗意识”。一方面：他们对自己新建的国家充满希望；另一方面：又对国家制度的建立怀着戒慎惕厉的现实感。例如撰写“联邦论文”的汉密尔顿（Alexander Hamilton）当时这样说：

我们应该假设每一个人都是会拆烂污的无赖，他所做的每一个行为，除了私利以外，便别无其他目的。

而素有美国“宪法之父”的麦迪逊（James Madison）则更认为：结党营私是人类的通性。他直截了当地说：

政府本身不是对人性的最大侮辱，又是什么呢？如果人都是天使，就不需要任何政府了。如果天使统治人，就不需要对政府有任何外来的内在的控制了。

他们认为，“人性本是自私的”，即使看起来似乎“很善良、很公道”的人，拥有权力以后一定会利用权力来谋求私利。轻易地相信人，把权力交给他，必然导致专制独裁；就是把权力交到一大群人手里，也有可能导致这群人的结党营私，欺压没有掌权的人。

不能轻易相信别人，可是国家又必须靠人来管理，相信什么、依靠什么呢？他们认为只能依靠客观公正的法律制度，只能依靠严密的法律制度来限制人性中自私自利的特点。因此，独立战争成功之后，他们便花了很多时间去构思如何建构政府制度，以便使人的“幽暗面”不能肆虐为害。经过长时间的冥思苦想，他们终于想出了“三权分立，互相制衡”的制度。他们认为：在这种制度之下，即使社会上的各种团体结党营私也无所谓，因为他们自私自利的行为可以互相牵制，互相抵消，社会的公共利益也因此可以得到保全。

### 权力的实质——执“二柄”之势

提要：

拥有权势的君王，就好像一只凶猛的老虎，而老虎降服狗的原因，是老虎有爪子和牙齿，同样，君王之所以有权力，在于牢牢把握“二柄”。如果老虎的爪子和牙齿都没有了，它就是一只大猫，狗有了锋利的牙齿和爪子，那么老虎就被这只狗降服了。君王不掌握“二柄”，他就和普通人没什么区别了，臣子掌握了“二柄”的权力，那么君王就被臣子架空了，乖乖听从臣子的话。这段话不禁让人想起希腊哲学家安底斯尼斯（Antistheness）的一个寓言：“当兔子在百兽大会上高声疾呼平等的时候，狮子反驳说——你有爪牙吗？”

打蛇打七寸，制其一点、控制全身——这些攻击性原理，原立足于攻击对象自身的弱点。当政治找到了人性的弱点时，就有了驾驭人性的办法。尽管政治在某些时候是极为卑劣和血腥的，但倘没有政治，人类的弱点足以导致人类的自我灭亡。

## ——题记

对权力问题，西方政治学界多有论述。马克斯·韦伯（Max Weber）认为：权力是“一个人或一些人在某一社会活动中，甚至是在不顾其他参与这种行动的人进行抵抗的情况下实现自己意志的可能性”。托马斯·霍布斯（Thomas Hobbes）认为：权力是“获得未来任何明显利益的当前手段”。伯特兰·罗素（Bertrand Russell）认为：权力是“预期效果的产生”。丹尼斯·朗（Dennis H. Wrong）认为：“权力是某些人对他人产生预期效果的能力。”以上几种对权力的解释虽然着眼点不同，但从不同角度揭示了权力的共同特性，即：权力是一种具有强制性的、控制性的力量，借助这种力量可以实现自己的意图。

尽管西方政治学家认识到权力是一种力量，却没有深入探究权力之所以能成为力量的原因。力量原本是自然科学的词汇，经典力学理论和爱因斯坦相对论已经解释了宏观物质世界力量的来源和成因问题。但是，在社会、人群中，为什么会发生一个人或一群人，比另外一个人或另外一群人更有力量，却不能用物理领域的经典力学理论解释——我和你同样是人，凭什么我一定听你的话，按照你的要求做事？

韩非子深刻回答了权力之所以能够成为一种具有强制性、控制性力量的原因。他认为，既然这个世界是屈服于有力者，既然人人都有趋利避害的本性，那么，在一定的社会关系中，人们屈服于权力的秘密就在于——权力具有决定所有人利害的力量。

在韩非子看来，“明主之所导制其臣者，二柄而已矣”（《韩非子·二柄》）。统治阶层管理国家所采用的手段，不过是两种：刑、德。刑就是杀戮，可引申为政治权力对民众施加的一切惩罚和伤害的形式，是对民众言行的禁止；德就是奖赏，可引申为政治权力对民众给予的一切奖赏与利益的形式，是对民众言行的允许。因为人性是趋利避害的，所以民众害怕被诛杀、伤害的惩罚，而乐意去做得到奖赏、利益的事情，那么法令规定什么可以做，什么不可以做，就可以得到遵守了。只要领导者能牢固地掌握刑罚和奖赏的权力，那么命令就能贯彻执行，法令就可以使人们严格遵守，他的统治意志就可以得到实现。

更进一步的，韩非子认为，君王和普通人的根本区别就在于是否有刑德的力量：



普通人+二柄=君王

普通人掌握了这两种权柄，人们就会畏惧他的惩罚而归顺他的奖赏了。

君王-二柄=普通人

如果君王不是把奖赏和刑罚的权力由自己掌握，而是听任臣下实行奖赏和刑罚，那么一个国家的人都会畏惧大臣而轻视君王，归顺大臣而抛弃君王了。这就是君王失去刑和赏的权力成为普通人的原因。

韩非子认为，拥有权势的君王，就好像一只凶猛的老虎，而老虎降服狗的原因，是老虎有爪子和牙齿。同样，君王之所以有权力，在于牢牢把握“二柄”。如果老虎的爪子和牙齿都没有了，它就是一只大猫，狗有了锋利的牙齿和爪子，那么老虎就被这只狗降服了。君王不掌握“二柄”，他就和普通人没什么区别了，臣子掌握了“二柄”的权力，那么君王就被臣子架空了，乖乖听从臣子的话：

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。（《韩非子·二柄》）

这段话不禁让人想起希腊哲学家安底斯尼斯（Antisthenes）的一个寓言：“当兔子在百兽大会上高声疾呼平等的时候，狮子反驳说——你有爪牙吗？”

“二柄”是法家思想“势”治理论的最精髓、最核心、最紧要、最关键的抽象概括。一切权力形式之所以能对人产生强制性、控制性的力量，最终要归结到制约人性的趋利避害上面，权力的一切最终实现方法就是“二柄”。这是韩非子对政治思想中“权力”实质的深刻把握，可谓抓住了问题的要害。

“柄”，原意指“器物的把儿”，是用来拿起器物的地方。比如端起做饭用的锅时，需要抓住锅两边的把手，这把手就是“柄”。如果做饭用的锅是两边各有一个把手，你必须两只手各抓一个把手，这样锅才能提起来，而且你要端平这两个把手，否则，锅里的饭菜就会因为锅的倾覆而流出来，白白浪费掉了。韩非子说的“二柄”，就是指权力有两个“把手”，需要把这“二柄”——刑、德，全都牢牢掌握住，权力才不至于倾覆。

中国政治史上曾经有过这样血淋淋的事例。周文王和姜太公“阴谋修德，以倾商政，其事多兵权与奇计”（《史记》卷三十二《齐太公世家第二》），结果天下归心，“三分天下有其二”（《论语·泰伯》），武王伐纣后，商纣王自焚，

家国破灭。韩非子在《二柄》篇中记载：田常经常向齐简公请求给一些人官爵，还把国库中的粮食用大斗装着施舍给老百姓，这样齐简公就失去了奖赏的权力，最后被弑杀了。子罕对宋国国君要求给他惩罚人的权力，百姓惧怕子罕而轻视宋国国君，结果国君也遭到弑杀。在本书第一章中讲到，赵高蒙蔽胡亥“擅利擅害”掌握了“二柄”，李斯忠谏被赵高灭三族，胡亥最后被赵高弑杀。

“二柄”是法家“势”理论的核心思想，也是“势”理论得以建立的根基。所谓“势”，就是政治权力和地位。法家对“势”的关注点是如何巩固权力和地位。

慎子曾对“势”的重要性做过相当深入的研究，他说：

飞龙乘云，螭蛇游雾，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。夫弩弱而矢高者，激于风也；身不肖而令行者，得助于众也。尧教于隶属而民不听，至于南面而王天下，令则行，禁则止。由此观之，贤智未足以服众，而势位足以诎贤者也。（《韩非子·难势》篇转引慎子言）

这段话的意思是说：飞龙乘云，螭蛇游雾，一旦云停雾散，飞龙和螭蛇就与蚯蚓、蚂蚁一样，这是因为它们丧失了先前的依靠。贤者之所以屈服于不贤者之下，是因为手中权力和地位低下的缘故；而不贤者之所以能屈服贤者，则是因为他们权力重和地位高。如果尧是一个普通人，他就连三个人也不能治理；而桀身为天子，就能乱天下。根据这一点，我就知道，（治理国家）权力和地位是必须要依赖的，而依靠贤明和智慧（治国）不值得追求。不是强弓射出的箭却很远，是因为风的助力；人无才智而命令却可以执行，是因为众人的服从。尧以普通人的身份教导百姓，百姓不会服从；但当他成为君王，就可以主宰天下，令行禁止。可见贤与智并不能服众，而权势和地位足以让贤者屈服。

慎子对“势”的重要性认识是到位的。《论语·乡党》篇中，对孔子的描写，也从一个侧面证明了慎子的观点：

入公门，鞠躬如也，如不容。立不中门，行不履闕。过位，色勃如也，足躩如也，其言似不足者。摄齐升堂，鞠躬如也，屏气似不息者。出，降一等，逞颜色，怡怡如也。没阶，趋进，翼如也。复其位，蹐蹐如也。

这段话的意思是：（孔子）走进朝廷的门，恭敬谨慎的样子，好像难以容身。不在朝廷中门站立，走路不踏门槛。经过君王的座位，面色矜持庄重，脚步加快，说话也好像气力不足。走上堂的时候，提起衣服下摆，恭敬谨慎，屏住气好像不呼吸一样。走出朝廷门，走下一层台阶，脸上便放松些。走完了最后一层台阶，便加快了脚步，像鸟展开翅膀。回到自己的位置，是恭敬而内心不安的样子。

这个描写，惟妙惟肖地描绘出孔子面对最高统治者心服口服的模样。韩非子在他的《五蠹》篇中就此评论说：

仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内，海内说其仁、美其义而为服役者七十人。盖贵仁者寡，能义者难也。故以天下之大，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，势诚易以服人，故仲尼反为臣，而哀公顾为君。仲尼非怀其义，服其势也。

孔子是天下有名的圣人，他凭着自己美好的德行和明确的道义四处游说，天下人喜欢他的学说、赞美他的道义而为他奔走的只有七十人。这就是尊崇仁德的人少，能行道义的人难找的证明。天下如此之大，而为他奔走的人只有七十人，最后能做到仁义的只有他一人。鲁哀公，只是一个庸碌无能的君王，只因为有君王的权势就可以治理鲁国，国内的百姓没有不臣服他的。百姓本来就屈服于权势，权势确实容易征服民众，所以圣人孔子（因为没有权势）反而做臣民，而庸碌无能的鲁哀公做国君。仲尼并不是佩服哀公的仁义，而是屈服于哀公的权势。

如果说孔子是中国的第一圣人，那么，当时的国君一定不如他贤德，一定不如他治国理政的才能，一定不如他的道德教化，可是孔子却要对国君毕恭毕敬，听从国君的命令，不是因为国君比他更贤能，而是屈服于国君的权势。鲁哀公稳居君位，虽然庸劣愚蠢，也能让天下第一号圣人孔子拜倒在他的脚下，愚可治贤，这难道不是权势足以屈服贤者的最有力的证明吗？

有论者反驳说：孔子不惜折节卑膝，是为了实现“复礼”的政治理想，而不表明他真的屈服于权势。这样的观点固然可自圆其说，甚至可能是孔子的本意。但是，当我们把慎子的观点和孔子的做法相比照就会发现，慎子的观点显得更加深刻，孔子却没有抓住实施政治理想的根本，他是以人臣之表率来行“复礼”之理想。倘若以慎子的“势”理论为根基，孔子身居君王之位，他的“复礼”理想不是可以让天下人遵从吗？何必身怀绝学却“累累若丧家之犬”（《史记》卷四

十七《孔子世家第十七》），到处遭遇那些贤德都不如他的君王的“闭门羹”，甚至还要对这些庸碌之才给予如此隆重严肃的礼仪？换言之，在那样的场合下，如果他不尊重国君，不行臣子之礼，即便是圣人，能够逃脱被君王降罪甚至杀戮的危险吗？

所以，韩非子说：

夫有材而无势，虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上，下临千仞之溪，材非长也，位高也。桀为天子，能制天下，非贤也，势重也；尧为匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千钧得船则浮，锱铢失船则沉。非千钧轻而锱铢重也，有势之与无势也。故短之临高也以位，不肖之制贤也以势。（《韩非子·功名》）

这就是说：如果有才能而没有权位，那么即使是贤能的人也不能制服无能的人。将一尺长的木头立在高山之上，就可以俯视千仞深的山涧，这并不是因为木头长，而是因为它的位置高。几万斤重的东西靠船就可以浮起来，几两重的东西没有船就会沉下去。这并不是因为几万斤轻些，几两倒反而重些，是因为借重了船的缘故。夏桀非常残暴，却能做天子，控制天下，不是因为他贤能，而是因为权势重；尧如果是一个普通人，就连三个家庭也不能管理，并不是没有才能，而是因为地位卑下，他们存在有权位和无权位的区别，所以才这样啊。

这些论述，都紧紧抓住了政治学中一个最关键的问题：掌握政治权力是实施一切政治活动的先决条件。应该说，这个把握实质、掌握精髓、抓住根本的政治观点，已经超越了时代，是政治学中的一个“铁律”。

但是，谦谦君子们往往对这种露骨的观点难以接受，在韩非子所处的时代，就有坚持儒家思想的人对这种“势”治思想提出了质疑：

以尧之势以治天下也，其势何以异桀之势也——乱天下者也。夫势者，非能必使贤者用己，而不肖者不用己也。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。夫势者，便治而利乱者也。故《周书》曰：“毋为虎傅翼，将飞入邑，择人而食之。”夫乘不肖人于势，是为虎傅翼也。桀、纣为高台深池以尽民力，为炮烙以伤民性。桀、纣得乘肆行者，南面之威为之翼也。使桀、纣为匹夫，未始行一而身在刑戮矣。势者，养虎狼之心而成暴乱之事者也，此天下之大患也。势之于治乱，本末有位也，而语专言势之足治天下者，则其智

之所至者浅矣。……今以国位为车，以势为马，以号令为辔，以刑罚为鞭策，使尧舜御之则天下治，桀纣御之则天下乱，则贤不肖相去远矣。（《韩非子·难势》）

这段话的意思是：用尧的权势可以治理好天下，那么尧的权势与扰乱天下的桀的权势有什么不同呢？权势，并不能保证让贤人独掌，而不让那些无能者使用。贤人使用权势，天下就得到治理，无能者使用权势，天下就####。从人群来划分，世上贤能的人少而不贤能的人多，如果权势方便了那些扰乱天下的不贤能者，那么，凭借权势扰乱天下的人就会居多，用权势来治理天下的人就很少。权势既有利于治理天下，也有利于扰乱天下。所以《周书》说：“勿为虎傅翼。将飞入邑，择人而食之。”如果让不贤能的人得到权势，就是帮助老虎长翅膀，为虎作伥。夏桀、商纣造高台建酒池耗尽民力，设置炮烙酷刑残害人民生命，桀纣所以能做出这些放纵的行为，是因为有天子的威势作为他们的翅膀。如果桀纣是一介平民，还没有干完一件坏事，就要被处死了。权势是帮助人养成暴戾、贪婪之心和造成天下暴乱的最大祸患。权势对于天下的治理与混乱，本来就没有一定的联系，那些专讲权势能够治理好天下的人，他们的智力所能达到的程度也太肤浅了。……现在，如果把国家视为车，把权势视为马，把号令视为缰绳，把刑罚视为鞭子，让尧舜驾驭国家这部车则天下治，让桀纣驾驭则天下乱，可见贤人和不贤者治理国家，结果相去甚远。

这是非常鲜明的“贤人政治”思想。“人治”思想在质疑权力不可靠的同时，强调贤人掌握权势、治理国家是政治上的第一选择，是一切政治活动的前提和根本。这表明，儒家思想认为，国家离开贤人是不能得到治理的。贤人不掌握权位，权力就没有了正义性。

的确，如果像商纣王那样的人管理国家，真是百姓的劫难！《诗经·大雅·荡》篇借用周文王的口气责备商纣王说：

咨女殷商，可叹你这殷商，  
而秉义类。你等忠义之臣。  
强御多怙，招致奸恶毁谤，  
流言以对。流言蜚语四起。  
冠攘式内，盗寇内外分赃，  
侯作侯祝，诅咒加害贤臣，



靡届靡究！无休无止栽赃！

这都是商纣王做的孽。商朝最后一个国王帝辛，叫做纣，是历史上有名的暴君。纣这个人很聪明，也很有才能。他能言善辩，敏捷过人；体格魁梧，力大无比，能与猛兽搏斗。但是，他的聪明和才能不仅没有挽救商王朝的灭亡，反而加速了灭亡。这是因为，他的智慧和才能被用于吃喝玩乐，使他的暴君角色演得更加淋漓尽致。他上台以后，大建离宫别馆，恣意享乐。修建大规模的园囿、台榭，搜集各地珍禽异兽，歌舞美女，以酒为池，悬肉为林，让许多裸体男女在这里互相追逐，作长夜之欢。为了填饱无穷的欲壑，纣王大肆搜刮民财，榨干了人民血汗。对于纣王的横征暴敛，连贵族也大为不满，商朝的“父师”对微子说：“降监殷民，用讎斂，召敌讎不怠。罪合于一，多瘠罔诏。”（现在我们的国王以杀戮和重刑大肆搜刮民财，虽然引起了民众的仇视而仍然不知停止。他一个人干出了种种罪恶，民众受尽了苦难而无处诉告。出自《尚书·微子》）更别说他制造炮烙之刑，剖叔父比干之心了。结果周王朝趁势兴起，周武王挥师东进，牧野之战，纣王军队纷纷倒戈，回头猛攻纣王，纣王狼狈逃离商都，来到他平日聚敛财富的鹿台，全身裹满了珍宝，跳进火堆自焚而死。这个暴君连同他多年搜刮的财富一起化为灰烬，落得可耻的下场。

慎子和反对慎子的人，都认为权势具有两面性——权势用好了可以天下大治，用不好就会天下大乱。慎子在肯定权势具有两面性的同时，认为权势可以控制一切，包括控制贤者，所以拥有权势是治理国家最重要的第一选择；反对慎子的人也肯定了权势具有两面性，但他们认为，正是因为权势具有两面性，所以权势是不可靠的，只有贤人最可靠、最重要；正是因为只有贤人才能有益于国家治理，所以，贤人政治才是治理国家最重要的第一选择。这实际是提出了权力的正当性、合法性问题。

### 法治国家君权与法权统一

法治国家的政治制度设计——君权与法权统一

提要：

费孝通在《乡土中国》中说：“法律还得靠权力来维持，还得靠人来执行。”韩非子“以法治国”的政治思想不得不借助于君权。这也就意味着，他的政治思

想是为那些能明白法治作用的明君设计的。但是很不幸，专制制度千百年也难贡献出一个明君。于是，他的思想被中国几千年玩弄权术草菅人命的恶君、昏君所利用，这些有着无尽的贪欲和权势欲的昏庸统治者，抽掉了韩非子学说中法治的精髓神骨，却格外看重“势”与“术”的运用，使得我国的专制政治，一代高过一代。这是韩非子的悲剧，也是中国人的悲剧，更是一个时代的悲剧。

当众人看到人类的终极彼岸是如此之漫长，道路是如此坎坷泥泞，常常陷入绝望。但是，总有人会鼓励和带领他们迈出第一步。人类就是这样一步步走过来的。妄人嘲笑人类曾经走过的曲折之路，我不敢说自己并非妄人，但敢说：我对先辈满怀敬仰。

——题记

韩非子对反对慎子的论调提出了针锋相对的观点，从而引出了政治学中非常深刻的“人治”还是“法治”的争论，这场争论发生在两千多年前，是非常有研究价值的学术事件。

一韩非子首先肯定了慎子的观点，即政治权力是一切政治活动能够运作的前提条件，“势为足恃以治官”

韩非子严厉驳斥了“必待贤而治”的贤人政治思想，指出这种“人治”思想逻辑是自相矛盾：

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，以不可禁之贤，处无不禁之势，此矛盾之说也。夫贤势之不相容亦明矣。（《韩非子·难势》）

有个卖矛与盾的人称赞自己的盾坚实：“没有东西可以刺穿。”接着又称赞自己的矛：“我的矛锋利，没有东西不能刺穿。”旁人答话道：“用先生的矛，刺先生的盾，结果怎样？”那个人回答不出来了。什么都能刺穿的矛和什么都刺不穿的盾是不能同时存在的。同样的道理，无法阻止原本没有权势的贤人取得权势，和权势能管理包括贤人在内的一切，这两者之间也是相互矛盾的，因此，贤人和权势之间互不相容的关系也是非常明显的。

韩非子的上述论断是理解他的权力政治思想的一个关键点。在韩非子看来，权力的来源只能是一个，而不是多个，否则就乱套。如果一个人权势在握，那就不可能允许没有权势的贤人再反过来掌握权势，并且这个贤人也必须屈服于权势，服从业已掌权者；如果没有权势的贤人能够因为个人的贤能而随时掌握权势，那权势就不可能是绝对制约社会一切的，权势失去了制约一切的强制力就不再是权势。所以，“贤势之不相容亦明矣”。

韩非子在他的《难一》篇也对“贤人政治”做了比较深入的分析：

或问儒者曰：“方此时也，尧安在？”其人曰：“尧为天子。”“然则仲尼之圣尧奈何？圣人明察在上位，将使天下无奸也。今耕渔不争，陶器不窳，舜又何德而化？舜之救败也，则是尧有失也。贤舜则去尧之明察，圣尧则去舜之德化，不可两得也……今尧、舜不可两誉，矛盾之说也。”

这段话的意思是说：有人问儒者：“正当舜为了调节历山农民争夺土地纠纷而去耕种，调节渔民争夺渔场纠纷而去打鱼，教陶匠制陶的时候，尧在哪里？”儒者说：“尧在做天子。”“那么孔子凭什么说尧是圣人呢？圣人身处高位而明察天下，使天下不产生邪恶。如果农夫渔民不互相争斗，陶匠不做坏器皿，舜又用什么道德去教化他们？舜去挽救败坏的民风，就说明尧有失职。如果肯定舜是圣人，那就否定了尧的明察；如果肯定尧的神圣，那就否定了舜的道德感化，这件事不能两方面都有理。……现在舜与尧不能同时被赞誉，是和自相矛盾的道理一样的。”

这就是说：贤不足恃。再圣明的人也会有不足和失察之处。另外，从韩非子的这段话中，可以引出一连串引起我们深思的问题：如果搞“贤人政治”，一个国家之内出现两位贤人该怎么办？是分裂成两个国家，还是一个国家两个君王？到底听谁的？

韩非子认为：

人主者，天下一力以共载之，故安；众同心以共立之，故尊。人臣守所长，尽所能，故忠。以尊主主御忠臣，则长乐生而功名成……此尧之所以南面而守名、舜之所以北面而效功也。（《韩非子·功名》）

君王，天下合力而共同拥戴他，因此安定；民众同心而共同拥立他，因此尊贵。人臣发挥自己的所长，尽自己的所能，因此就忠。以尊贵的君王驾驭忠臣，

就产生长久的安乐而功成名就……这就是尧在君位能够成就名位，舜在臣位而能建立功绩的原因。

这就是说，只要认识到掌握政治权力是一切政治活动得以进行的前提，尊重并按照权力规律开展政治活动，就能很好地理顺政治关系——君王维护权力的尊严，贤能的臣子尽忠职守，就能实现国家的长治久安，贤人也可以实现自我价值和社会价值。

二韩非子对“势”的概念做了厘清。“夫势者，名一而变无数者也”，他认为“势”的内涵是非常多的

“势”分为“自然之势”和“人之所设”之势。

所谓自然之势，就是承认社会总要产生一种凌驾于社会之上却制约社会的政治权力，而这种抽象的权力的确具有两面性——既可造福万民又可为祸天下。权力的这种客观性是不容置疑的，因为无论掌握权力的统治者是贤能之人还是奸邪之人，代表的政权是正义还是非正义，都无法逃脱权力决定一切政治活动这一前提。

在韩非子所处的时代，“选贤与能”的“禅让”制度已经成为历史，“汤武革命”不具有可操作性，各国国君皆以血统关系世袭权力。在这种态势下，承认“自然之势”，就是承认以血统关系世袭权力的政治现实。综观《韩非子》全书，我们可以看到，韩非子思想从没有脱离现实政治，他总是把思想的着眼点和关注点放在如何现实地解决问题上。

所谓“人之所设”之势，就是指韩非子主张的“抱法处势”——和法律紧密结合在一起的权力。韩非子提出的“抱法处势”，用词精炼准确，直译为现代汉语，即是：抱着法律坐在权位上——我们可以把法律看做是一个器物，把权位看做是一把椅子，可以想象一下韩非子描绘的图景：君王把法律抱在怀里，坐在权位的椅子上治理天下。这意味着君权和法权的统一：君王掌握和执行法权，法权通过至高无上的君权来行使，君权和法权是政治的一体两面。

“抱法处势”是韩非子心目中理想的政治制度，他把法权提高到和君权平起平坐的位置上来，期待这种政治制度能出现“救群生之乱，去天下之祸，使强不陵弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，君臣相亲，父子相保，而无死亡系虏之患”（《韩非子·奸劫弑臣》）的效果。这即意味着，韩非子思想中

有一个不言自明的、预设的政治实施“路线图”：在法律的制约下，从社会中产生，又凌驾于社会之上的政治权力能够天然地克制人类原本没有任何约束的趋利避害的天性，从而使社会产生秩序和规则，人们在这种秩序和规则下作出的种种趋利避害的行为，将不至于出现相互毁灭的结果，相反却共利、共生，最终天下大治。

韩非子认为，如果做到了“抱法处势”，就会出现“千世治而一世乱”的情景：

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。（《韩非子·难势》）

像尧、舜、桀、纣这样大贤大恶之人，千年才出一个，这样也算是多了。世上的统治者在他们相隔出现的千年间从没有停止，我所指的“人之所设”之势，是针对这些居于中间的人说的。这些只有中人之资的统治者，做得再好也不如尧舜之贤，做得再差也没有桀纣之恶。运用法律、掌握权势，就会让国家得到治理；违背法律、放弃权力，国家就会出现####。如果废弃法律、放弃权势而等待尧舜那样的贤者，等待他们出现国家才能治理，那就会出现千世乱而一世治，如果坚持法律和权势，只有出现了桀纣那样罪大恶极的人才会出现####，那就是千世治而一世乱。

韩非子运用他的“抱法处势”政治思想，驳斥了贤人政治的荒谬和弊端，他在《难一》篇中说：

舜救败，期年已一过，三年已三过。舜有尽，寿有尽，天下过无已者；以有尽逐无已，所止者寡矣。赏罚使天下必行之，令曰：“中程者赏，弗中程者诛。”令朝至暮变，暮至朝变，十日而海内毕矣，奚待期年？

舜挽救败坏的民风，一年挽救一个，三年挽救三个。天下只有一个舜，舜的寿命也有限，然而天下需要挽救的弊端数之不尽。用有限的人力去做没有尽头的事情，能够挽救的弊端就很有限。如果建立赏罚制度让天下严格执行，譬如下令说：“符合法律程序的就奖赏，不符合法律程序的就惩罚。”那么，法令早上下



达，晚上人民就会有所改变，法令晚上下达，第二天早上人民就会改变，十天之内，天下都改变了，哪里还需要等待一年时间呢？

奉行法治，哪怕只有平庸之才也能让国家长治久安、移风易俗。韩非子还在他的《有度》篇说：“国无常强，无常弱。奉法者强，则国强；奉法者弱，则国弱。”明确指明国家的强弱、安定与否取决于这个国家能否以法治国。

微妙的是，韩非子的用词是“抱法处势”，而不是“处势抱法”，“法”在“势”前，这是否意味着韩非子有“屈君于法”的想法呢？我们可以从韩非子的《问田》篇隐约找到答案，并且可以从中理解韩非子的政治理想和人格。《问田》篇记载，堂溪公曾劝说韩非子说：

逢遇不可必也，祸患不可斥也。夫舍乎全遂之道而肆乎危殆之行，窃为先生无取焉。

您的学说主张能否遇到贤明的政治家是不能肯定的事情，但是灾害却一定不能排除。舍弃全身畅达的道路而去做危险的行为，我个人认为先生您不该这样。

韩非子却回答说：

夫治天下之柄，齐民萌之度，甚未易处也。然所以废先王之教，而行贱臣之所取者，窃以为立法术，设度数，所以利民萌、便众庶之道也。故不惮乱主暗上之患祸，而必思以齐民萌之资利者，仁智之行也。惮乱主暗上之患祸，而避乎死亡之害，知明夫身而不见民萌之资利者，贪鄙之为也。臣不忍向贪鄙之为，不敢伤仁智之行。先生有幸臣之意，然有大伤臣之实。

抓住治理天下的关键，统一民众的行为法度，是非常不容易做到的事。然而，我之所以主张不听先王的教训而走自己认为可取的道路，是因为我认为建立法律制度，设置程序规章，这是一条有利于民众、对大家都方便的道路。所以，不怕昏君对我施加的灾害，坚定地为民众的利益着想，这才是仁慈理智的行为。害怕昏君对自己施加的灾难，逃避死亡的祸事，只知道自身利益而看不见民众利益的人，那就是贪婪和鄙吝的人，我不能忍受贪鄙的行为，不敢损害仁慈理智的行为。所以我认为先生您有为我着想的主观愿望，但是您的话语却在实际上有损于我的人格。

这段话表明，韩非子对实现“以法治国”的关切，超过了对君王的关切。他坚定地认为法度是有利于社会公众的，正是因为法度有利于社会公众，哪怕君王

反对，也要坚定不移地坚持法治主张。这实际上表明，韩非子的“抱法处势”思想，法律是一切政治活动必须遵守的原则，是最重要的；君权是一切政治活动得以进行的基础，是政治的前提。这个思路是与近代的“君主立宪政体”精神相一致的。

胡适先生在研究了中国的政治思想史后，也曾说过这样的话：

若有了标准法，君主的贤不贤都无关紧要。人治主义的缺点在于只能希望“惟仁者在高位”，却免不了“不仁而在高位”的危险。法治的目的在于建立标准法，使君主遵守不变。现在所谓“立宪政体”，即是这个道理。但中国古代虽有这种观念，却不曾做到实行的地步。（胡适《中国中古思想史长编》）

胡适先生的话是颇有见地的。但是，他所指的标准法，乃是任何人——包括最高统治者也不能违背的法律，即宪法。所有的人必须在宪法的规定下从事政治活动，即宪政。在这样的条件下，即便庸碌无能的人掌握权势，也无法做到祸国殃民，不至于使国家民族遭遇###的劫难。

韩非子的“抱法处势”思想，虽然把法律的地位提高到最高的位置，但是，还有君权和法权平起平坐，并且，法权能否执行，取决于君王的意志。如果君王不能够自觉地执行“以法治国”的政治路线，君王的个人意志就能凌驾于法律之上。那么，法律就成了摆设，沦为君王统治的工具。在这样无法制约君权的法律制度条件下，庸碌无能的人又怎么能做到自觉地执行“以法治国”的政治路线呢？怎么能保证他不逾越法度，不去做乱国害民的事情呢？

生活在两千多年前的韩非子，苦心孤诣地构造了一个以法治国的君主专制政体，希望国家能够长治久安。可是很遗憾，中国那时候虽然四分五裂，却没有一个共和民主抑或分权制衡的政治模式供他研究钻研，四分五裂的国家无不君主专制，独裁专断。于是乎，韩非子站在同时代所有政治思想家的最高点，提出君王掌握法权，君王忠实地执行法权，君权和法权合一的原则。在他看来，只要君王是法权的忠实执行者，那么这种政治制度就可以避免人的趋利避害天性的为非作歹。而且，在他看来，君王一定会忠实地执行法权，因为如果不如此，国家一定会衰亡，君王没有任何理由不这样做；另一方面，权力的高度集中，使他敏锐地觉察到君主专制政治形式在对付官员和下层的管理上存在着先天的不足，于是又为君王想出一整套“权术”的办法来弥补。应该说，韩非子的思想理论深度足可

以和法国思想家卢梭相媲美了，可惜政治环境和历史的局限，他从来没有跳出专制政治的思维窠臼，从来没有想过、设计过限制和制衡君权、法权的制度，也从没有认识到“权力导致腐败，绝对的权力绝对导致腐败”的道理，更没有提出君权和法权的来源问题，也无法捋顺君权和法权的关系。

费孝通在《乡土中国》中说：“法律还得靠权力来维持，还得靠人来执行。”韩非子“以法治国”的政治思想不得不借助于君权。这也就意味着，他的政治思想是为那些能明白法治作用的明君设计的。但是很不幸，专制制度千百年也难贡献出一个明君。于是，他的思想被中国几千年玩弄权术草菅人命的恶君、昏君所利用，这些有着无尽的贪欲和权势欲的昏庸统治者，抽掉了韩非子学说中法治的精髓神骨，却格外看重“势”与“术”的运用，使得我国的专制政治，一代高过一代。这是韩非子的悲剧，也是中国人的悲剧，更是一个时代的悲剧。

如何处理好法律、权力、人三者之间的关系，这是一个极为重要的政治命题。在法家看来，如果所有的人都遵守法律，掌握权力的人，无论他能力和品德多么平庸，国家依然安定。但是，法家思想无法贡献一个人人不得不遵守法律的制度设计；在儒家看来，如果贤能的人掌握权力，就能自觉地遵守法律，让国家得到治理，但是，儒家思想无法贡献一个如何让贤能的人掌握权力的制度设计，也不能贡献一个贤能的人掌握权力以后，人格堕落该怎么办的制度设计。

西方政治家则试图用“立宪政体”解决这个问题。他们为了民权之落实，将政府的行政、立法、司法权力独立出来，由不同的人、不同的部门分别掌管，使三权之间相互牵制和限制，在分权制衡的政治前提下，用民主选举的方式找到他们认可的贤能之人掌握国家实际权力，并让立法机构拥有罢免和弹劾掌权者的权力。孙中山先生在三权分立的基础上，吸收我国王权社会的监察和考选制度，在三权中又加入独立的监察权和考试权。他们认为，由于分权制衡，所有的人不得不遵守法律；由于民主选举、科学选拔和考察官员的制度，既能让贤能者掌握国家的最高行政权力，又能让不称职、渎职甚至犯法的掌权者遭到弹劾或罢免，是一条解决法律、权力和人之间关系的政治路径。

## 运用权力的方法——因可势，求易道

提要：

在权力的运用方式上，意大利政治学家马基雅维利认为“目的总是证明手段是正确的”，为了实现政治目的，应当不择手段，不讲道德。这就是所谓马基雅维利主义。韩非子提出的“因可势，求易道”，绝非马基雅维利主义主张的“为达目的，不择手段”，而是“为达目的，选择最好的手段”。能够实现目的的手段不止一个，要选择高明的手段，而不是低劣的手段。

世界上有不用方法就能实现意图的事情吗？但妄人总是认为使用手段做事是卑鄙的，那么，请他不用任何方法种一粒粮食吧！

——题记

韩非子在他的《观行》篇中，用质朴的语言讲述了三条不言自明的公理：

天下有信数三：一曰智有所不能立，二曰力有所不能举，三曰强有所不能胜。

天下有三条必然成立的公理：一是单凭个人的智慧总有办不成的事；二是单凭个人的力量总有举不起的东西；三是单凭个人的勇猛总有不能战胜的事物。

为什么说“智有所不能立”？像尧舜那样的贤君，虽然有超凡的智慧，但若没有众人的服从和帮助，他们就不能建立伟大的政治功绩。俗语说：“三个臭皮匠，抵得上一个诸葛亮。”集思广益才能突破个人的思想局限和误区，获得全面的、正确的认识。

为什么说“力有所不能举”？即便力气和秦国大力士乌获一样，你也不可能把自己举起来，或者让一头牛倒退着走。《吕氏春秋·孟春纪第一·重己》篇中说：“使乌获疾引牛尾，尾绝力勩，而牛不可行，逆也。使五尺竖子引其棬，而牛恣所以之，顺也。”这段话的意思是：让大力士乌获去牵牛，如果不顾牛脾气，抓住牛尾巴就拉，那么即使用尽全部力气，把牛尾巴拉断了，老牛却依然故我，站在那里寸步不动；相反，顺应牛的习性，牵住牛鼻环走，那么即便是一个矮小的孩童，也能使牛听任使唤。

为什么说“强有所不能胜”？即便勇猛如秦国的孟贲、夏育，如果没有谋略、方法，也不得善终。孟贲，字说，是中国战国时期秦国的大力士，《史记》卷五《秦本纪第五》记载说：“武王有力好战，力士任鄙、乌获、孟说皆至大官；王与孟说举鼎绝膑死，族孟说。”好勇斗狠的秦武王曾经率兵入周观赏九鼎，在看

到雍州鼎时，武王要和大力士任鄙、孟贲比试举鼎，任鄙婉辞并劝阻秦武王不要比试举鼎，孟贲却当仁不让举起雍州鼎，武王不甘落后，举鼎时右脚被鼎器压断，气绝而亡。右丞相樗里疾追究责任，将孟贲五马分尸，诛灭其族；奖励任鄙劝谏之能，升为汉中太守。夏育的事迹，据《史记》卷七十九《范雎蔡泽列传第十九》记载：“夏育、太史噉叱呼骇三军，然而身死于庸夫。”索隐引高诱云：“夏育为田搏所杀。”陆机《夏育赞》曰：“夏育之猛，千载所希；申博角勇，临雒奋椎。”申博即田搏。从这些零星的注释，我们大约可以勾勒一个故事轮廓：夏育有千世罕见的勇猛，一个非常普通的人——田搏却提出要和夏育角力，田搏诱骗夏育到雒（今河南洛阳西涧水东），用大铁锥出其不意地击杀了夏育。

从这三条公理，我们可以顺理成章地推断出一个结论：智慧再大、本事再高的人，作为个人，其能量终归有一定的限度，他终归要受到各种客观条件和客观规律的限制。

但究竟怎样做呢？韩非子给出了答案：

因可势，求易道。（《韩非子·观行》）

依靠可以成功的形势，寻求容易成功的法则。

这就意味着，想达到目的，一方面要想办法借助一切有助于实现目标的自身之外的条件（人力、物力、财力）；另一方面，要遵守客观规律，按照正确的方法、原则做事——这即是韩非子主张的“术”。通过借人、借钱、借势、求物等等的方法，顺应客观规律，走一条用力小成功概率大的道路。

慎子认为：君王要实现国家治理，最要紧的是权力大于臣属。“君臣之间，犹权衡也。权左轻则右重，右重则左轻。”（《慎子·逸文》）也就是说，谁的权力大谁就有指挥权。君王如何才能使权势大于臣子？他提出：关键在“得助于众”，并举例说：喜爱自己儿子的人，不能对儿子的老师怠慢，如果外出旅游，不要怠慢司机。一句话，得到帮助才能成就事业，得不到帮助就不能成就事业。他进一步阐发说：要把握两个关系和处理办法：一是君王不能苛求百姓的长短，要善于用人的长处；第二要对什么样的百姓都要容忍，这样拥有的力量就越多，自己的力量就最稳固，权势就越大，谁能争取群众支持自己，谁的胜利可能性就大。



韩非子认为：要探索“因可势、求易道”的途径，就必须学会用“术”。

“术”的内容有哪些呢？韩非子在《定法》篇中说：

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。

“术”，就是根据人的能力而授予官职，根据臣子的言语承诺而考察其政绩是否做到了原先的承诺，掌握生杀利害的“二柄”，具有审查评估群臣能力的办法。这是君王手中掌握的工具。

可见，“术”是权力政治的组织和管理方法，是君王管理和控制臣民的权力运用方法、方式。

对于权力运用方式、方法的探讨，不惟中国的申不害、韩非子，西方思想家也曾有过大量的论述，比如伯特兰·罗素（Bertrand Russell）在他的著作《权力论》（Power: A New Social Analysis）中的部分论述，竟然与韩非子的“术”理论惊人的一致：

权力对个人发生影响，可以通过下列各种方式：甲，对一个人的肉体直接行使有形的权力，例如监禁或处死；乙，以赏罚为诱导手段，例如雇用或解雇；丙，对于一个人的意见施加影响，也就是进行最广义的宣传。在这最后一项里还应该包括利用时机，在别人身上形成你所希望的某种习性，例如利用军事训练，唯一的区别是，在这种情况下，行动的产生无需乎可以成为意见的那种精神的媒介。

在我们对待动物的时候，这些权力形态表现得最简单明了，因为人们认为在这种场合是无需伪装或借口的。当一头猪被绳子拦腰缚起，尖声叫着被吊上船去的时候，它就是受制于直接行使在它肉体上的有形的权力。相反，谚语上所说的毛驴追求胡萝卜的故事，那就是我们要使它相信它的行为于自己有利，从而使它按照我们的意图来行动。介乎上面两种情况之间的，可以拿玩把戏的动物为例：赏与罚使它们养成了若干习性；还有一种不同的情况，即羊被诱上船的情况：先要用力把头羊拖过跳板，然后，其余的羊就服服帖帖的跟着上来了。

以上所有的权力形态在人类中间也有例可证。

那头猪的情形说明军警的权力。

驴子和胡萝卜的故事具有宣传的权力的特征。

玩把戏的动物表明“教育”的权力。

一群羊跟着它们的满心不情愿的首领走，是党派政治的例证。在党派政治下，一个被尊敬的领袖通常总是受派系或党魁的束缚的。

（《权力论》第三章“权力的形态”）

在权力的运用方式上，意大利政治学家马基雅维利认为“目的总是证明手段是正确的”（《君王论》），为了实现政治目的，应当不择手段，不讲道德。这就是所谓马基雅维利主义。

韩非子提出的“因可势，求易道”，绝非马基雅维利主义主张的“为达目的，不择手段”，而是“为达目的，选择最好的手段”。能够实现目的的手段不止一个，要选择高明的手段，而不是低劣的手段。

韩非子在《外储说左上》篇中提到的一则小故事，可以形象地说明这个问题。蔡女是齐桓公的夫人，因为夫妻俩怄气，蔡女回了娘家。过了一段时间，齐桓公想念蔡女要召回她，却听说蔡国国君已经把蔡女另嫁他人。齐桓公大怒，要因此攻打蔡国。齐国此时已经称霸，蔡国是弹丸小国，齐国消灭蔡国易如反掌。但管仲告诫齐桓公：“因为夫妻矛盾，不足以构成攻打他国的理由。不如利用楚国三年没有给周天子进贡的事情，为周天子兴兵伐楚国，顺便在返回的路上袭击蔡国，就以‘我为天子伐楚国，而蔡国不听使命’为借口，消灭蔡国。这样做既在道义上占据了优势，又在实际上得到了好处。在得到为天子讨逆的好名声后，又能够得到报仇雪恨的实际效果。”这恐怕就是所谓的国际政治阴谋学罢！

在当今世界，管仲的这个“狼吃羊找借口”的策略，还在被一些强国使用着，并且手段之拙劣不敢令人恭维！譬如2003年2月20日，美国进攻伊拉克。战争打响之前，在美国国务卿鲍威尔和老布什前顾问的敦促下，小布什开始在采取军事行动的问题上心不在焉地寻求联合国支持。在寻求联合国支持的时候，小布什提出了另外一套发动袭击的理由，“政权更迭”的说法迅速消失，取而代之的是“解除武装说”，接着是“大规模杀伤性武器有扩散”的威胁之说，然后是“阿拉伯世界的民主化”之说。这起到了适得其反的效果，它让本来可能成为盟国的国家产生不信任，布什政府还公开对伊拉克允许核查人员入境的做法表示失望，这使得美国从一开始给人的印象就是——它想不惜一切代价挑起战争。

## 韩非子的“抱法、处势、用术”思想

提要：

当一个人位高权重时，抬轿子、吹喇叭、拍马屁的人就来了，于是他就可以要风得风，要雨得雨了。这是一种客观的社会心理，体现了韩非子的人性趋利避害的思想。大家都愿意、都不得不听从掌握权力的人，是人的趋利避害之天性在社会属性方面的表现。对政治而言，这尤其具有价值。商鞅就曾一针见血地指出：“人，生有好恶，故民可治也”，正是因为人人都有趋利避害的天性，所以才能服从天地自然的意志，服从世俗政治权力的管束。

李四凭着力气大，把张三揍了一顿。张三羡慕李四力气大，偷偷调查李四吃什么。终于看到了，李四吃面条。张三回到家，把大米全部扔进垃圾箱，气冲冲地说：“原来是吃大米让我没有李四的力气大。”

——题记

客：看完这一章的内容，令我无比震惊！真想不到，生活在两千多年前的韩非子，竟然有如此冷峻的工具理性思想，其思想的深刻和实用性远远超越了他的时代，更意想不到的，他的很多思想竟然和许多近现代的西方思想家、政治家的观念暗合，真是中国思想史上的异数！他的思想太冷血了，这让我想起了老子《道德经》中的一句话：“天地不仁，以万物为刍狗，圣人不仁，以百姓为刍狗。”我想：韩非子难道把人都看做了草扎的狗，当作是冷冰冰的物体来研究吗？难怪司马迁说韩非子的学说“引绳墨，切事情，明是非，其极惨礪少恩”。我看了这一章以后，从后背生出阵阵的寒意，既有“吾得之矣”的快感，又感觉内心被他狠狠剜了一刀，滋味莫可名状！

主：你有上述的认识，说明你有一定心得了。的确，韩非子以他冷冰冰的工具理性，不动声色地说出了人性的弱点和制服人性弱点的办法，有情有义的人读了他的书，恐怕难以接受。但是，假如我们跳出人类这个圈子，像观察生物那样观察人类几千年来行为，你会发现，他很多地方说的是很对的。讳疾忌医是没有出路的。我们必须认清自己，只有认清自己，才能给国家、社会开出好的药方。

至于司马迁说韩非子“惨礪少恩”，包括你认为他冷血，这是不对的。我们在第一章曾经讨论过中国古代社会的权力政治本质，其中谈到宗族血缘关系影响了中国的政治形态、经济生活和思想观念，中国人重亲情、重伦理、重家庭，偏

向于形象思维，突然有韩非子这样的人以冷静的理性审视国家、社会、人性、权力，自然对韩非子产生“惨礲少恩”的看法。但在现代社会，我们看到了西方政治学界的大量著作，他们恰恰是以科学的态度、冷峻的理性来研究政治现象的。既然我们对此是持赞赏态度的，那么，为什么对两千年前的韩非子就要贴一个“惨礲少恩”的标签呢？“厚西薄中”不是实事求是的治学态度。

韩非子学说，以实证为基础，用事实来说话。日本近代的法学泰斗田中耕太郎在其所著《法学概论》中曾评价道：（中国）“法家主张法治，以与儒家之德治、人治相对峙，其社会学的、政治学的、技术的法律观，实与近代所标榜‘法律是强者支配弱者之手段’的霍布士（Thomas Hobbes）的权力主义国家观，以及极端实证主义的法律观相酷似。可见法家之思想已较儒家之纯玄学观点更进入法律科学的境地。远在两千年前，我东洋竟展开如是之法律实证主义理论，在世界之法律思想史上，实值得大书而特书者也。”这个评价是公允的。

客：我完全理解了。可是，韩非子的思想是为专制政治服务的，他的君权与法权统一的主张在现代社会是不合时宜的，甚至是被西方政治学否定的，我认为他居心不良，是政治人格，甚至是学术人格的问题。

主：一切历史遗留的事物，都要历史的看待。就像古人无法理解当代的飞机、电脑一样，在韩非子那样的时代，你让他不为专制政治服务，而让他讲民主政治，就是想让古人造飞机、造电脑，我们岂能这样苛求古人？这不是正确对待历史的态度。

如果按照你的这个逻辑，韩非子囿于时代的限制而提出的君主专制政治学说是他的人格作祟，那么，马基雅维利在西方业已出现了希腊城邦民主的历史条件下依然写出他的《君王论》，就更是一种卑鄙了，为什么还有西方学者吹捧他为“近代政治学之父”呢？何况韩非子没有马基雅维利那样把学术敬献给国王的用心，他研究的目的是为了自己的韩国强大起来，到了秦国之后，又以保全韩国作为自己游说秦王的动机之一，难道都要忽略不顾吗？再者，韩非子的政治学说，是以“立法术，设度数，所以利民萌、便众庶之道也”作为政治理想，他的拳拳之心，不是也可以窥见一二吗？

客：看来我是“以小人之心，度君子之腹”了。问题在于：韩非子的学说是为专制政治服务的，我读它又有什么意义呢？

主：就像亚里士多德、柏拉图的思想至今仍熠熠生辉一样，韩非子的思想学说也在学术史上有不可磨灭的价值。我们读古人的书，既要“读进去”，又要“跳出来”，这才是科学的研究方法。尽管在一些方面，韩非子的学说似乎过时，现代政治学已经大大突破了他的很多观点——包括政治制度设计。但你不能否认，在另外一些方面，你会有“吾得之矣”的惊喜。就像本章这样，你是否对权力政治的概念和具体操作方式有所领悟了呢？

客：确实如此。看来，要想洞悉中国数千年的专制政治奥秘，深入了解权力政治规律，帮助剖析中国当代社会一些历史遗留的专制残余思想，不读韩非子的书是不能做到的。

主：你这样理解古人的思想，是正确的治学态度。“百无一用是书生”，我们不可以用道德判断来做学问，更不可感情意气用事，那样的话，是断然不会产生真知的。

客：我明白了。现在很想知道韩非子的思想学说究竟包含了哪些内容，他的主要思想主张是什么呢？

主：韩非子的思想，用六个字概括，即是“抱法、处势、用术”。法、势、术浑然一体。治国必须“处势”，这是前提，“势”的核心在“二柄”；要把“二柄”端平，不让“势”倾覆，必须“抱法”，这是原则，“法”的核心在“因人情”、“一而固”、“不阿贵”；抱“法”先“治官”，“治官”必“用术”，“术”的核心在“因可势”、“求易道”。

客：能否具体解释一下？

主：这些内容，恰恰是本书要条分缕析的内容，其中，部分内容已经在本章有所涉及了，在这本书的后面，还会继续展开讲解。

他最终想要建立的理想国家是：“明主之治国也，适其时事以致财物，论其税赋以均贫富，厚其爵禄以尽贤能，重其刑罚以禁奸邪。使民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏，而不念慈惠之赐，此帝王之政也。”（《韩非子·六反》）

客：这段话是什么意思呢？

主：贤明的君王治理国家，根据时间季节收获财物，根据税赋来平衡贫富，让爵禄丰厚来促进贤人尽力，加重刑罚来使奸邪禁绝，让百姓用自己的劳力致富，



用自己的劳力获取社会地位，任何人触犯法律就受刑罚，任何人做事有功就受奖赏，而不指望君王发善心的赏赐，这就是称王称帝的政治。

客：韩非子提出的“根据税赋平均贫富”，已经涉及到政治经济学中的“国民收入二次分配”问题了，真令人意外！他的政治理想实际是要建立一个开明君主专制政体的国家？

主：可以这样理解，韩非子要建立的是一个高度集权的“强势政府”。孟德斯鸠为了实现民权，把这种“强势政府”一分为三，分为行政、立法、司法三权，各自独立，互相制衡。

客：有一个问题我始终不是很明白。“势”是治国的前提，在民主社会也是这样吗，现代西方社会的官员不是称之为“公务员”吗？

主：“势”指的是政治权力和政治地位，韩非子的“势”，主要指君王的权位，但如果把这个概念引申，就可以理解为一个国家内大大小小的掌握不同权力的官员。在民主社会，官员的政治权力是人民所赋予的公共权力，他被授权使用某些公共权力，但却不能拿这些公共权力谋私，所以才称之为公务员。掌握政治权力是治国的前提，是古往今来人类社会的通则。

客：如何理解“掌握政治权力是治国的前提，是古往今来人类社会的通则”这句话呢？

主：有一则小故事：

中山国相乐池率一百乘车马出使赵国。道路难行，路途辛苦，车队很容易走散。为此，他特地从门客中挑选了一个聪明能干的人做带队人。可是，车队在半路上还是走得散乱不堪。乐池于是责问这个人：“我认为你有才智，才派你做带队人，现在车队半路上就散了，这是怎么回事？”

门客见乐池这么一说，便想离开车队，同时对乐池说：“看来你还是不懂得治理的学问：有权威才能制服人，悬赏才足以鼓励人们积极努力；明罚才足以防止人们干坏事。有权力，手握赏罚大权才能把事情办好！现在我只是您手下的一个年轻的门客。由年轻人来管理年长者，由地位低下的人来治理地位尊贵的人，又没有掌握赏罚大权来制约被管理者，这就是队伍必然要散乱的原因。如果您能使我做到：对于那些干得好的人予以重赏，干得不好、不听我话的人有权惩罚甚至杀掉他们，那么我即使是大笨蛋，也一定能把这支队伍管理得井井有条！”

（据《韩非子·内储说上七术》节译）

客：我理解了，乐池的这个门客对于管理的一番讲解可谓深刻！

主：是的。这个故事的实质就是韩非子讲的“立尺木于高山之上，则临千仞之溪”的思想。短木临深涧需占据有利的地势，同样管理车队（也可以说管理一切事物）也必须掌握足够的权力和威势。没有有利地势，参天大树只能与山脚同高；没有权威，再聪明的人也只能在淫威下呻吟。这是权力社会中的通则，也是领导管理科学中的基本规律。

客：看来“势”对领导者来讲是非常重要的。

主：是的。有“势”与无“势”，不仅决定着领导者在组织中的影响和作用，而且也直接与别人对他的整体看法、态度相关联。所以韩非子说：“圣人的德行像尧舜，行为像伯夷，而他的地位不被人拥戴，就功不成，名不就。因此，有势的人啊，众人就用力帮助他，身边的人与他结交而成全他，离他远的人用好名声赞誉他，地位高的人用自己的影响力来支持他。这样，泰山一样的功绩就长久地屹立在国家，君王的名声像日月一样久存于天地。这就是尧南面称王而能把握住名位，舜北面称臣而能奉献功绩的原因。”

客：语言很优美啊，可是很抽象。

主：有一则历史故事，可以说明这个问题。

苏秦是战国时代最著名的纵横家（相当于现在的外交家），声名显赫。可是，他出身低微，家境贫寒。第一次远途游说失败，从秦国返回故乡洛阳时，更是落魄失意，穷困潦倒，就连路费也全部当饭钱用光了。他穿着一双破烂的鞋子，提着一个破烂的箱子回到家中。妻子对他理也不理；嫂子不给他饭吃，连剩饭都不给；父母亲都不和他说话；兄弟姐妹都在背后偷偷取笑他……

这些对苏秦是极大的刺激，可又有什么办法？——他不能给家人带来任何好处，却处处依赖家人——所以他只能听任家人的奚落和嘲笑，“好汉打脱牙和血吞”啦。苏秦开始发愤读书，“悬梁刺股”这个成语，讲的就是苏秦当时鞭策自己、战胜自己的典故。

数年之后，苏秦通过学习《太公阴符》，关注天下势力消长，把天下大事、人群心理、政治风云、战争规律都揣摩透了，终于以卓越的才能说服了众多诸侯国采用他“合纵”方略。于是他声名远播，身佩六国相印，执掌六国军政大权。

有人描述他的威势：“一怒而诸侯惧，安居而天下熄。”（《孟子·滕文公下》）可以说丝毫不夸张。

身佩六国相印的苏秦要到楚国游说楚王，途中需要经过故乡洛阳。他的家人听到这个消息，立刻打扫房屋，预备酒饭，他的嫂嫂和全家人都远远跪下来迎接。到了家里，妻子不敢仰头看他，嫂嫂也低头料理食物来款待……那种恭维的神情无法形容。苏秦吃惊地问：“何前倨而后恭也？”——为什么原来那样傲慢，现在却这样恭敬呢？前后态度截然不同啊？

嫂嫂像蛇一样跪在地上回答，很粗鄙，但是却很坦白：“见季子位高而多金也。”——是因为看见小叔你位高权重、富贵荣华啊。

苏秦于是喟然叹曰：“此一人之身，富贵则亲戚畏惧之，贫贱则轻易之，况众人乎！”——我还是我，但在富贵时亲戚都害怕我，贫贱时都抛弃我，别人难道不是这样吗？

（据《史记》卷六十九《苏秦列传第九》节译）

客：呵呵！人情势利啊。原来“前倨后恭”这个成语是这么来的。

主：是呀，当一个人位高权重时，抬轿子、吹喇叭、拍马屁的人就来了，于是他就可以要风得风，要雨得雨了。

客：这种封建思想不根除，中国是没有希望的。

主：并非这么简单，不能轻易用“封建思想”去套这种社会心理，尤其理解了韩非子论述的人之天性趋利避害的观点，你就更应视为正常，否则就是“不食人间烟火”的书呆子。这是一种客观的社会心理，体现了韩非子的人性趋利避害的思想。大家都愿意、都不得不听从掌握权力的人，是人的趋利避害之天性在社会属性方面的表现。对政治而言，这尤其具有价值。商鞅就曾一针见血地指出：“人，生有好恶，故民可治也。”（《商君书·错法》）正是因为人人都有趋利避害的天性，所以才能服从天地自然的意志，服从世俗政治权力的管束。

客：既然“势”如此重要，您能谈谈“势”的核心思想“二柄”的现代意义吗？

主：“二柄”除了赋予人真实的权力以外，它还能治理腐败。

客：这个很有意思，能说说吗？

主：新加坡以吏治清廉闻名于世。但人们不会忘记，在李光耀执政之前，新加坡也曾因严重的拉关系、走后门、贪污腐败……引起全民公愤。20 世纪 50 年代，李光耀正是因为提出了“打倒腐败”这一深入人心的响亮口号，才受到民众的支持而取得了政权。

客：这和“二柄”有什么关系呢？

主：他采用了韩非子“执柄处势，刑德制臣”的智谋。1959 年，李光耀上台后，立刻推行以奖惩为核心的一系列制度，力求使公务员在重“赏”之下“不必贪污”，或者在重“刑”之下“不敢贪污”。首先拉大文官上下级之间的待遇差距，使高层和基层事务官待遇差距高达九倍。而严格的“绩效主义”政策，使公务员的升迁，不管出身、背景、资历、关系等情况，完全依据个人绩效高低决定——绩效高者不断晋升，酬金丰厚；反之，永处基层，收入低下——奖罚分明。与此相配套的“公积金”制度，规定公务员必须将 16—5% 的工资收入作为相对基金，放在国家银行生利息，政府则提供 20—5% 的相对基金，每个月共有 37% 的收入作为基金放进银行。公务员如果一直勤奋工作，恪守职责，那么他在五十五岁退休之后，便可动用这笔十分丰厚的基金——重赏。如果有人犯了贪污罪，则连其本人提存的那部分基金也统统没收充公——重罚。

新加坡政府还规定，每年年终，公务员必须申报自己及家人的财产，包括拥有的证券、房屋、银行存折等等。每个部的常务次长，必须审核这些表格。如果有人接受礼品馈赠，他必须赶紧送交部里负责处理礼品的专人；如果受礼人想保有礼品，则由专人估价后，照价买入。与此相配套的，国家专门设有直属总理的“反贪污调查局”，负责考评十五万公务员的职业品质、接受私人机关委托调查的舞弊案件。1970 年，在一次反腐败运动中，几位部长、次长级人物纷纷入狱，即使李光耀一手培养的亲信，也不能幸免。李光耀“执柄处势，刑德制臣”，使“臣下”们慕利而守职，畏法而律己，拉关系、走后门、贪污腐败之风一扫而空，开创了世人为之惊叹的吏治清廉之风气！

客：想不到韩非子的“二柄”思想这么实用！但是，从上面的事例我产生一个想法：“二柄”必须要和法律相结合才能起作用。是这样吗？

主：是这样的。“势”的核心在“二柄”；要把“二柄”端平，不让“势”倾覆，必须“抱法”，这是韩非子提出的政治原则。

“二柄”虽然是根据人的趋利避害天性设计的，但是，绝非无原则的“刑”、“赏”。这是根据常识就可以知道的。比如，君王命令臣下：“我让你向东走，如果不走，就杀掉你；我还要让你向西走，如果不走，就杀掉你。”这种命令，臣子就不知所措了。如果凭着君王的爱憎、冲动行使“二柄”之权，天下无所适从，国家就会酿成更大的####。所以韩非子提出要用法律统一人们的行为，法律明文颁布禁止的行为，君王“去私曲，就公法”（《韩非子·有度》），不是凭着个人感情而是按着法律规定执行“二柄”的权力，百姓就有规矩可以遵循，国家就能得到治理。同时，执行法律要平等、公正，“法不阿贵”（《韩非子·有度》），如果法律执行不能做到平等、公正，老百姓就会绝望，社会矛盾积攒起来就会一起爆发，下层民众一旦造反，君王的权位就可能保不住了。

客：原来，韩非子提出的“法不阿贵”的思想，也是从维护专制统治秩序的需要这一出发点考虑问题的。

主：你的回答不完全正确。要知道，在那个时代，韩非子并不知道何谓专制。这是现代学术研究的一个定势思维，是错误的贴标签思维。应该说，任何一个国家，如果法律做不到平等、公正，这个国家肯定会产生或大或小的社会矛盾，发生动荡、####甚至革命，威胁掌握国家权力的统治阶层。韩非子提出的政治原则对古往今来任何国家都是适用的。

客：韩非子为什么能认识到如此高度呢？

主：韩非子在《备内》篇中说：“《春秋》所记，犯法为逆以成大奸者，未尝不从尊贵之臣也。然而法令之所以备，刑罚之所以诛，常于卑贱，是以其民绝望，无所告愬。”《春秋》以来的记载，犯法造反而成为大罪犯的人，全是尊贵的大臣，但是制订的法律和刑罚诛杀的对象，却往往是地位卑贱的百姓，因此这些国家的民众感到绝望，没有地方控诉冤屈。

能成国之大奸者，往往是权高位重的权贵，这些权贵也有趋利避害的人之天性，他们觊觎最高权位，又利用手中的权力与民争利，挑起官民矛盾，造成社会####，对最高统治者和国家百姓都没有好处。国家要想治理这些大奸，当然要做到“法不阿贵”。既然贵、贱统统都要依法处理，那自然就实现了法律的平等、公正。



客：韩非子这种立论的方法，让君王看了也能明白法律的重要了。这对贯彻法律的平等、公正原则，是有好处的。

主：是这样的。但是，法律并非仅仅依靠君王一人来执行，而是靠各级官吏来执行。怎样让官吏不折不扣地贯彻法令、执行法律，就是摆在我们面前的另一个问题了。

客：韩非子是怎样解决这个问题的？

主：韩非子对法律的局限性有深刻认识。他在《备内》篇中，把法律比作水，把种种违反法律的事情比作火，把奸臣、权臣比作锅。水灭火是人人皆知的常识，但是大锅在中间，水在上面被煎熬沸腾，然后蒸发殆尽，而火却可以在锅下更旺的燃烧，水失去了战胜火的条件。执行法律的官员如果起到了像锅那样的作用，那法律就不过是我们心中明白口头上说的摆设，早已失去禁止奸邪的作用了。

客：这个比喻极深刻极准确，如果水没有了，锅就会被火烧穿。同样，法律的效用失去了，这个政权也就完蛋了，那些权贵奸臣也就跟着覆灭了，历代王朝的更迭不就是这样吗？

主：你的推论也很深刻。所以自古以来的奸臣、权贵们，只顾眼前的利益，弄法擅权，结果就是自我毁灭，自食其果。

客：怎样才能抽掉这口“大锅”呢？

主：韩非子认为：抱“法”先“治官”，“治官”必“用术”，“术”的核心在“因可势”、“求易道”。“术”可以作为任免和监察官员是否称职、是否忠诚的一种办法。只有把官员治理好了，政令法令畅通，才能治理好国家。

客：原来“术”是为了“治吏”，弥补法律之不足，纠察奸邪。过去我认为韩非子的“术”，指的是君王用来对付百姓的办法，原来是误解。君王是把全部精力放在权力体系的建设上了。

主：准确地说，“术”是君王运用权力的方式、方法。君王重在治官，这是“纲举目张”的办法，官员都奉公守法，天下就太平无事、没有弊害，那么百姓就安居乐业了。术既是为“法”服务的，也是为“势”服务的。

客：这番对话令我恍然大悟。原来，韩非子的“抱法、处势、用术”思想，是连贯的、周延的、深刻的。

主：从下一章开始，我们将具体分析韩非子的“抱法、处势、用术”思想。

## 君子为何不敌小人

——原因在于制度还是手段不当

提要：

专制环境一定产生“逆淘汰”的潜规则。所谓“逆淘汰”，一言以蔽之，就是坏的淘汰好的，小人淘汰君子。“逆淘汰”现象是人类社会特有的现象，生物界遵循的是优胜劣汰的规则，出现逆淘汰现象的根本原因，在于制度出现了问题。如果制度不防范恶，而假设所有人都是好人，那制度就是鼓励人们作恶。

完全正义的人生活在完全不正义的社会，不久就会命丧不义者之手。这就好比在湍急的江河中逆流向上，纵然有雄心壮志，也力不从心，被那漂石的激流之势吞噬了。

——题记

小人之奸表现在哪里？韩非子认为：小人之所以能被掌权者宠信并能跻身权贵，是因为他们掌握了两个原则——对上同取同舍，对下朋党勾连。

一小人靠“同取同舍”、“朋党勾连”之术取得权势

所谓“同取同舍”，是指奸邪小人对他的利益攸关者采用完全顺从和恭维的方法，完全按照利益攸关者的心思和意图来说话做事，从来不顾忌原则、立场及事情本来的是非曲直。这样做，是为了获得利益攸关者的垂青、信任和重用，获得他原本就想得到的利益。这种“同取同舍”的权术往往是有效的，因为它符合人之常情——人的通常心理是：希望被承认、肯定，没有人希望别人反对自己。我们可以设身处地想象一下：如果真有这样一个人，对自己的言行表达“由衷”的赞美，并不遗余力地为自己跑前跑后，和那些反对自己主张的人针锋相对，这样的人你会弃之不理吗？所以，昏庸一些的掌权者，会提拔重用“同取同舍”之术的小人；明智一些的掌权者，会根据形势的需要，暂时利用这些小人为自己服务。无论如何，小人采用“同取同舍”之术都是划算的，即便不能成为君王身边的股肱重臣，也能显赫于一时，并且不会有任何的危险。

所谓“朋党勾连”，是指奸邪小人为了壮大自己的势力，取得更多的个人利益，以同学、老乡、血亲、师生等种种关系为纽带，相互之间深入交往，建立起盘根错节的关系网。用拉关系、走后门、托人情、找门路的办法，建立起互相利用、共同进退的利益链。在这种情况下，往往正常渠道做不到、做不了的事情，

通过关系网就解决了。如果一个人要谋名誉、声望和权势，他的朋党力量强大，“有钱出钱、有力出力”，每个人都尽力施展解数，就可以“呼风唤雨、无所不至”，顺利打通各个要害关节实现夙愿。

“同取同舍”和“朋党勾连”是相互促进的，掌权者要做成一件事，必倚重“同取同舍”的小人，而小人之所以成事，乃倚重他的关系网。关系网的形成是以互相利用为前提的，所以，做事就必须利益均沾，利益均沾，掌权者赋予小人的权力就会被小人用来谋私。因此之故，掌权者越觉得“同取同舍”的小人好用、顺手，授予小人的权力越大，小人结成的关系网就会越发强大。

“同取同舍”和“朋党勾连”是以牺牲原则立场为代价的，是专制社会权力####中不可避免的毒瘤。一事当前，奸邪小人必须摸透他的利益攸关者——掌权者的心思意图，而不是根据事情本来的是非曲直；奸邪小人必须首先庇护自己的朋党，放弃国家的法律制度，以朋党内的个人得失进退作为行动的第一要务。这些做法，都必然在一定程度上违反法律、制度、原则和规则。

如果这种状况继续发展下去，一定会有政敌或忠直之人出来讲话。这时候，小人要想不被人打倒，就必须先打倒别人，于是，利用“同取同舍”所获得的掌权者的宠爱和“朋党勾连”获得的盘根错节的关系网，进行党同伐异的激烈斗争。这样，即便犯下弥天大罪，也多被他们蒙蔽过去了。

于是，忠贤之人虽然无罪，却遭到这些奸邪小人的阴谋陷害；奸臣的行为虽然损公肥私，却获得安宁好处。忠良之人不是因为有罪而遭遇死亡和陷害，那么有才能的人就会退避、隐居；奸臣不是因为立功而获得安宁好处，那么奸臣就会多起来。奸臣会一次又一次地拜访私人的家门，却一次也不登君王的朝廷；上百次地考虑私人的利益，却一次也不为君王的国家打算。这样，君王就空有万民之主的名义，实权却被这些奸臣夺走了，这就是专制社会国家衰亡的根本原因。

## 二 小人得势的根本原因在于制度

可见，专制环境一定产生“逆淘汰”的潜规则。所谓“逆淘汰”，一言以蔽之，就是坏的淘汰好的，小人淘汰君子。“逆淘汰”现象是人类社会特有的现象，生物界遵循的是优胜劣汰的规则，出现逆淘汰现象的根本原因，在于制度出现了问题。韩非子对此有清楚的认识：

圣人之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我也。恃人之以爱为我者危矣，恃吾不可不为者安矣。夫君臣非有骨肉之亲，正直之道可以得利，则臣尽力以事主；正直之道不可以得安，则臣行私以干上。明主知之，故设利害之道以示天下而已矣。（《韩非子·奸劫弑臣》）

圣人治理国家，尽管他的做法让民众都爱戴他，但不能依靠民众爱戴圣人的办法来治理国家。想要依仗民众爱我的办法治理国家就危险，靠着不得不为我做事的办法治理国家就安全。君臣之间没有骨肉亲情，如果臣子只能通过正直的途径获得他们的利益，那么臣子就会尽力侍奉君王；如果通过正直的途径得不到安全，那么臣子就会行私以侵犯君王。英明的君王因此懂得这个道理，所以才设立正确的制度以晓明利害，用来昭示天下。

韩非子在论述治国之道时，对人性不抱有任何幻想。他认为：爱一个人的原因是因为这个人能给他利益——无论是精神上的还是物质上的利益，但治理国家却不能仅靠给民众利益——无原则的给民众施加恩惠，让民众喜欢自己，这不是治国之道，反而会乱国。把国家的财物无条件地施舍给贫困者，不诛杀那些理应处死的罪犯，当然能让民众喜欢这样的执政者。但是，如果没有包括死刑在内的严密法律震慑那些奸邪之人，他们就会有恃无恐，掀起一波又一波的暴乱，作出种种抢劫、强奸、杀人的恶行，人民的生命财产安全就得不到保护。没有功劳就能不劳而获，那民众就不会为国家尽力，而是一心攀交权贵，以此获得不劳而获的财宝和爵禄，这样的国家难道不会灭亡吗？

所以，如果制度不防范恶，而假设所有人都是好人，那制度就是鼓励人们作恶。因为人性是趋利避害的，君臣之间是利害关系，臣子认为有利才会做事，如果自身利益受到伤害，就不会去做。因此，如果一种制度鼓励臣子正直做事，不正直就会受到伤害，那么臣子就会只做有利于国家的事情；如果一种制度纵容臣子做坏事，不做坏事反而受到伤害，那么臣子就会只做那些有利于自己而伤害国家的事情。所以，归根结底，制度决定了人的善恶。

韩非子对君臣之间的利害关系十分警惕，他在《奸劫弑臣》篇曾讲过这样的故事：

楚庄王的弟弟春申君有一个宠爱的小老婆叫余，春申君正妻的儿子叫甲。余希望春申君抛弃他的正妻，就弄伤自己的身体向春申君哭诉，说春申君的正妻怀

有异心，要求别人听她的话而不听春申君的话，如果别人听春申君而不服从她，就会被她伤害至死。于是春申君废掉了自己的正妻。余又想杀甲，让自己的儿子成为春申君的继承人，就撕裂自己的衣裳向春申君哭诉，说甲调戏她。于是春申君愤怒地杀死了自己的儿子甲。韩非子就此评论说：父亲对儿子的爱，尚且可以用毁谤的方法来杀害，君臣之间的交往，没有父子之间的亲情，而群臣毁谤的话语，却不是从一张口里发出来的，大家众口一词，君王被蒙蔽以致杀害圣贤就不足为奇了。

韩非子发人警醒的话令人感慨。韩非子自己不就是这样被杀害的吗？历史的悲剧总是重复上演着。

### 三 君子对付小人须用“心遁”、“身遁”之术

如果一个国家的治理出现混乱，让这些“同取同舍”、“朋党勾连”的小人掌权，对君子而言是非常不利的。首先，君子一定坚持原则、立场、法律制度，一定按照事情本来的是非曲直来处理事务，但小人则不按规则出招，他们的行动早已逾越了法度和道德，使用种种卑鄙伎俩明里暗里排挤、倾轧、陷害君子，令君子防不胜防；其次，君子一定是“和而不同”的，他们之间除了共同的正义立场之外，不会像小人那样朋党勾连，因此，组织分散、行动不一，而朋党勾连的小人们则能以整齐划一的行动和严密的组织体系予以对抗，最后的结果，往往是君子寡不敌众、败下阵来；第三，君子是忠直之人，君王昏庸听不进逆耳忠言，君子就失去权力的庇护，而小人采用“同取同舍”之术，早已获得君王的宠信，既然“贤智未足以服众，而势位足以诎贤者也”（《韩非子·难势》），君子的落败也就成为必然。

在这种情况下，君子们只能退而求其次，既然君王昏庸，不值得卖命，那就明哲保身，实行“心遁”、“身遁”之术。

所谓“心遁”，就是虽然身居官位，却不与小人同流合污，也不与之正面交锋，这样既保留了生存之地，又保持了自己独立的人格，静待时变，以图良策。

《周易·遁卦》说：“君子以远小人，不恶而严。”就是说君子远避小人，不表现出对小人的憎恶而又保持自己的尊严——如果让他知道你憎恶他，他必然要加害于你；保留自己的立场却又不和他们针锋相对，外顺而内正。把外在的棱角打磨去掉，保持内心的正直，毫不动摇，就可以做到自身的安全。



如果形势的发展越来越危险，就必须毅然采用“身遁”之术，绝不贪恋眼前的蝇头小利，在危险还没有降临之前就辞官退隐，《周易·遁卦》说：“肥遁，无不利。”离开小人暗中布置的陷阱，寻找其他的机会，这就不是一般的退避了，而是洞明世事的大智慧。

### 主客对话录：政治领袖

如何防范身边的“小人”

提要：

从防范人性恶的角度讲有两方面的含义：一方面，我们每一个人都有自己的欲望，所以存在成为社会规范不能容忍的“恶”的可能；另一方面，要警惕别人利用自己的欲念达成他罪恶的目的，使自己的这种潜伏的“恶”成为现实。进一步的，警惕自己可能会遭受到暗算。

最伟大的政治家的最大失败，不是被敌人打败，而是在最信任的朋友中间，有一个悄悄在背后捅刀子。

——题记

客：我对韩非子人性观的内涵已经有了较深的理解。纵观历史，最伟大的政治家的最大失败，不是被敌人打败，而是在最信任的朋友中间，有一个悄悄在背后捅刀子。我不明白的是，对于君王或者上级而言，怎样认识潜伏在他们身边的危险呢？

主：认识人性是很艰巨的事情。因为人的自然属性是通过他的社会性体现的。显然，人性邪恶的一面不会暴露在外面，它往往带有很大的伪装。

客：怎么理解人的自然属性是通过社会性体现的呢？

主：人从本质上讲是社会的动物，离开了社会，人就不能称为人。所以，人的自然需求是通过社会来满足的。

客：越说越糊涂了。

主：举个例子。譬如人吃饭。

客：吃饭是人的自然生理需求。

主：动物也吃饭。但人吃饭附加了社会性，比如国宴，往往是执政者联络各界人士感情的手段，在日常生活中，朋友聚会吃个饭，也是增进感情，加强交流的一种方式。

客：明白了。既然人的自然属性是通过他的社会性体现的，那么，单就吃饭而言，存在什么伪装的“恶”吗？

主：中国人是很讲究吃的。自古以来，中国就是一个农业社会，直到今天，农民占绝大多数人口，自然在吃上花了很大的脑筋。显然在某些时候，吃饭成了一种贿赂执掌权力者的手段。

客：原来如此。吃饭成了权钱交易的一种隐蔽方式。请客者利用有口腹之欲的权力执掌者达成自己的目的，是利用人性欲望来实现自己违背社会规范走捷径的目的啊。

主：你理解得很透彻。从防范人性恶的角度讲有两方面的含义：一方面，我们每一个人都有自己的欲望，所以存在成为社会规范不能容忍的“恶”的可能；另一方面，要警惕别人利用自己的欲念达成他罪恶的目的，使自己的这种潜伏的“恶”成为现实。进一步的，警惕自己可能会遭受到暗算。

客：看来认识恶不是一件很容易的事情，我感到很困惑了。

主：其实韩非子在他的书中条分缕析地剖析了认识恶的规律。我们学习他的思想，就可以提纲领地警惕和防范。

客：能具体谈一谈吗？

主：第一，既然人都是“趋利避害”因利而为的，那么就会在没有约束的条件下丧失天良，不择手段地做坏事。所以，对人性，不要抱有幻想，要学会用制度约束人性邪恶的一面。第二，“信人则制于人”，不要对任何人相信。过分相信一个人，就是对人性善抱有幻想，结果你信任的人做罪恶的事情时，会使你防不胜防，一败涂地。

客：不要对任何人相信，难道自己的父母、兄弟、姐妹、妻子、儿女、朋友，都不要相信吗？我有点接受不了。这样的人很冷酷，很无情啊！他活在世界上还有什么意思呢？

主：韩非子谈的不信任任何人，是从公事的角度谈的，自己是掌握某种权力的人，就要警惕任何人影响自己权力的行使。至于日常生活，完全可以自由啊。

客：你这么一说，我似乎明白了。能谈谈不信任任何人的理由吗？

主：韩非子认为：下级对于上级，没有骨肉之间的亲情，迫于权势而不得不听从上级。所以做下级的人，暗中注视探测上级的心思，没有片刻的停止，如果上级却傲慢怠惰地处在上面没有警惕，出现失误，那么就会很危险了。

客：怎么去防止这种危险呢？

主：韩非子归纳出八种情况，他的见解很锐利，很具有现实感，对我们现代社会也是适用的。

客：我很想知道，希望今后能注意这些情况，防微杜渐，便于工作的顺利开展。请谈一谈吧。

主：第一种是同床，就是自己的家人。居心叵测的人想办法结交掌权者的家人，刺探掌权者的意图，或者通过掌权者的家人为自己说情，以此达到自己不可告人的目的。历史上有很多这样的例子。比如西汉初年，刘邦攻打匈奴，结果被围在白登山，七天七夜没有解围。聪明的陈平想出奇计，结果轻易地使匈奴解围而去。

客：是什么计策？

主：历史记载语焉不详，古代为尊者讳，想来是这段历史不很光彩。但是搜集整理星星点点的史料，我们可以看到，原来是陈平通过游说和贿赂匈奴单于的妻子而解了围。刘邦被匈奴单于冒顿设计围困后，陈平带着黄金和一副美人图悄悄下山。一路上贿赂匈奴军士，来到单于的妻子帐外。陈平拿出黄金，说是汉帝的奉赠，请求匈奴罢兵，又送了美人图，惹得匈奴的妻子产生嫉妒，辞而不受美人图。她考虑到汉帝如果还不出围，一定会再献美人，这样自己就会失宠，于是当机立断，谎称汉朝出动大兵，请求单于立刻罢兵回去，声泪俱下。结果，单于听信妻子的话，放走了刘邦。

客：呵呵，挺有意思啊。看来自己的家人也会根据自己的利益蒙蔽自己的。

主：第二种情况叫在旁，就是自己身边的工作人员。他们日夜为你服务，靠着唯唯诺诺得到掌权者的信任，由于经常在掌权者身边，所以了解掌权者的内心世界，如果有人和这些工作人员沟通，就会知道掌权者想些什么，以是为是，以非为非，欺瞒掌权者。更甚者，实现自己卑劣的目的，例如秦朝的宦官赵高。

客：就是那个怂恿李斯拥戴昏君胡亥的太监？

主：是的。秦朝覆亡的直接原因都是从这个开始的。我们在前面提过。

客：真可谓千古奸佞！

主：第三种情况叫父兄，就是自己的亲戚。他们和掌权者有着血缘关系，有道是“血浓于水”。亲戚之间经常走动，所以关系是很密切的。中国人重人情，如果亲戚要求你办个什么事，很难一口拒绝。而且，亲戚经常走动，他们说的话即便你不很留意也会有印象。心理学讲“先入为主”，如果总是有亲戚在说一个人的坏话，你想，还能对这个人有好感吗？如果有人和你的亲戚拉近乎来投机钻营，他跑官要官很可能得逞呢，你被蒙蔽了！更有甚者，亲戚打着你的旗号在外面违法乱纪，那么你还有什么形象和政声可言，搞不好自己也被亲戚害了。

客：这是很头疼的问题啊！

主：第四种情况叫养怙，就是自己的欲望爱好。我在前面强调：“一方面，我们每一个人都有自己的欲望，所以存在成为社会规范不能容忍的‘恶’的可能；另一方面，要警惕别人利用自己的欲念达成他罪恶的目的，使自己这种潜伏的‘恶’成为现实。进一步的，警惕自己可能会遭受到暗算。”历史事例可谓举不胜举啊。

客：您的这段话比较抽象，能展开来谈谈吗？

主：好的。古人云：“食色，性也。”（《孟子·告子上》）人的欲望是大自然赋予的。假设我们没有性的欲望，恐怕人类已经绝种了。20世纪最卓越的心理学家——奥地利的弗洛伊德（Sigmund Freud）也说：“我们做任何事，都是起自两个动机：性的渴望和做伟人的欲望。”

客：性欲和权势欲的确在人类历史上扮演了重要的角色。

主：美国最有深度的哲学家约翰·杜威（John Dewey）教授，他的措辞稍微有点不同。杜威教授说：人类天性中最深切的冲力是“做重要人物的欲望”。几乎每一个成年人，都想得到下面的东西：健康和长寿；美味可口的食物；睡眠；金钱和物质享受；今后的命运幸福；性的满足；子女的成才成器；一种重要人物的感觉。美国著名成人教育家卡耐基（Dale Carnegie）甚至说：一个能够真诚的满足他人这些欲望饥渴的人，可以把别人握在他的掌心里。并且说天下只有这种方式，可以使任何人做任何事。

客：人的欲望是社会发展的动力也是人的弱点。

主：你总结得很正确。历史上有很多的事例。

客：请讲一个。

主：你知道春秋五霸之首齐桓公吗？他可是一个颇具传奇色彩的人物。

客：他在一场宫廷斗争中登上王位，不计较管仲曾经想射杀他，委任他主管政事，胸襟宽阔得很。在法家管仲的治理下，齐桓公打着“尊王攘夷”的旗号，修明内政，富国强兵，成为“春秋五霸”的首领，算得上是一个英主啊！

主：每个人都会犯错误。伟大的人物也不例外。历史记载：

春秋时期，齐桓公（？~前 643 年）任用管仲改革，选贤任能，加强武备，发展生产，号召“尊王攘夷”，国力强盛，成为春秋五霸之首。但他生活糜烂，一群小人因为投其所好而被重用。到了管仲快要逝世的时候，齐桓公询问管仲谁是合适的辅政大臣，管仲说了一番意味深长的话。

桓公问：“竖刁怎么样？”管仲说：“不行。就人的常情来说，没有不爱惜自己身体的。君王你生性喜欢后宫女色，竖刁就自己阉割了自己，以便帮你管理内宫。他连自己的身体都不爱惜，又怎么能爱惜他的君王呢？”桓公问：“那么卫公子开方怎么样？”管仲说：“不行。齐国和卫国之间不过十天的路程。开方为了侍奉你，迎合你，十五年不回去看望自己的父母，这不合人情，他对自己的父母都不亲近，怎么能亲近你呢？”桓公说：“那么易牙怎么样？”管仲说：“不行。易牙为你管伙食，君王没有尝过的食物，只有人肉了，易牙把自己的儿子的头蒸了献给你，这是你知道的。人的感情没有比自己的儿女更爱了，现在蒸了自己儿子的头作为食物献给你，连自己的儿子都不爱，又怎么能爱你呢？”

管仲死后，桓公没有听管仲的，任用竖刁。竖刁管理政事三年，齐桓公到南边堂阜巡游，竖刁就带着易牙、卫公子开方作乱，五个儿子争先恐后想做君王。桓公被围在宫中，又渴又饿，死于南门的寝宫旁守卫住的屋子里，死了三个月尸体没有人收。尸体的蛆虫都从门口爬出来。

（据《史记》卷二十三《齐太公世家第二》节译）

客：没想到齐桓公叱咤风云一世，死得这样惨！

主：所以林则徐曾自题对联以自勉：“海纳百川，有容乃大；壁立千仞，无欲则刚。”齐桓公可以说是“有容乃大”，所以借管仲的辅助独霸天下，然而他做不到“无欲则刚”，最终死得很凄凉。



客：的确发人深省！

主：第五叫民荫，就是喜欢收买人心的下级。他们利用自己的权力把国家、集体的财物作为私产赠人，施行小恩小惠，从而收买人心、培植个人势力，蒙蔽上级，以此满足他的私欲。

客：这种人很有野心，结党营私、拉帮结派、招降纳叛、党同伐异，实在是社会秩序的破坏者，更是潜伏在国家里的蛀虫。

主：是的。我们平时熟悉的信陵君窃符救赵的历史事件，就是在说明像信陵君那样的人完全是为了私党和个人而损害国家的政治利益，甚至可以说他们对权力有很大的野心！

客：这种人不能不防。

主：第六种叫流行，就是社会舆论。

客：社会舆论是国家的第二宪法啊！怎么能归结到奸邪中呢？

主：韩非子讲的流行，指的是奸臣们众口一词，以此欺瞒掌权者。他们通过党同伐异，形成一股强大的力量。这股力量充塞决策层，就会使决策者在决策时受到影响，导致决策失误，甚至造成重大损失。更卑鄙的是，他们通过一致的言论攻击政敌，从而实现借掌权者的手铲除异己的目的。

客：只要实际考察政绩，实事求是，奖罚分明，完全可以避免这种情况的发生。

主：是的。第七种叫威强，就是和黑社会有关系的下级。他们关系复杂得很啊。

客：这种人恐怕很少吧，也能算作典型的奸邪吗？

主：这种人极端利己，利欲熏心，为了达成自己的私欲不择手段，谁成为他们升官发财的障碍就除掉谁，一点也不心慈手软。我们常说的下手快、出手狠的政客，就是这类人。他们明的不行，就来暗的，暗的不行，就来邪的，总之，不达目的誓不罢休。雇凶杀人、设计陷害，一切卑鄙的手段都做得出来，很像恐怖主义分子，令人心惊肉跳。

客：雇凶杀人，手段之残忍令人发指啊！

主：是的，还有一些地方官员，在地方上拉帮结派，司法系统成为他们实现私欲的工具，和地方流氓恶霸勾结一起，欺男霸女，杀人越货，手段毒辣。

客：这种人不铲除，就没有和平、安全的社会秩序。

主：所以历史经验值得警惕啊。荆轲刺秦王固然英勇，但是这种手段卑鄙下流，不会使人同情燕国，就是这个道理。《资治通鉴》卷第一《威烈王》篇曾经记载：韩国国相侠累和濮阳的严仲子有私人恩怨，严仲子就秘密私访民间，知道聂政十分勇敢，就借着聂政母亲的生日，送上了百两黄金，以此收买聂政，聂政于是直接闯入侠累的办公场所，在众多警卫护卫的情况下刺杀了侠累。可笑的是，司马光并不认为这种侠客做法是不对的，相反，还提到聂政在母亲在世时谢绝做刺客和在刺杀完侠累之后毁容来保护姐姐不受连坐的“义”举，非常的赞赏哩！

客：收买刺客，“引友杀敌，不自出力，以损推演”（《三十六计·借刀杀人》），典型的借刀杀人啊，原来几千年前就有了收买亡命之徒杀政敌的####方式！只可惜聂政是一个讲义气的人，敢于杀人而不惜命，勇气足够了，但是仅仅为了他人的私人恩怨就成为受雇杀手，成为他人的工具还没有觉察，和荆轲比起来境界可差远了。

主：第八种叫四方，就是出卖国家利益，和外国站在一起，挟制自己国家的掌权者。

客：就是平时所说的卖国贼、汉奸？

主：是的。例如宋朝的秦桧，近代的军阀，窃取共和果实的袁世凯，身后都站着外部政权。这种人物之所以得势，就是因为国家不够强大，还不能得罪强大的外国，因此这些人就投靠外国，挟洋自重，增加与执政者讨价还价的筹码，可谓奸险极了。

客：全面一点，是不是那些亲外国者都是属于奸邪一类？

主：当然我们要把学习外国先进的事物与挟洋自重区分开来，这属于不同的范畴。学习外国先进的事物根本目的是为了强国，不受人摆布；挟洋自重则是出卖国家民族利益而不顾国家民族的死活，根本目的在于实现自己的私欲，两者不能混为一谈。

客：韩非子讲的这八种奸邪很具有现实感！我深切感受到韩非子目光犀利，不务空谈，是一个十分睿智的政治思想家！

## 兴亡周期律和国强民弱局面之形成

提要：

当政治试图严密控制社会的时候，实际上是国家锁死了社会；静止僵化的社会反过来又锁死了国家，即社会结构又制约了政治的作为。在“国家—社会双向锁死”的情况下，中国社会就会保持在农业文明的状态中，只有量的累积，而没有质的突变。一个试图控制社会一切的国家，是以牺牲社会发展为代价换取稳定的。它虽免于社会变革对政治的威胁，却崩溃于社会固有结构不可克服之矛盾。强悍的国民虽然会以拳头和意志带给国家统治阶层很多课题，政治体制因此面临极大挑战，但却迫使统治阶层进化，利用人类的一切文明成果，建立更高明的政治制度。须知：民强才能国强，只有社会多样化的健康发展，才能给国家民族带来真正福祉和根本利益。

从某种意义而言，社会不得已生出了专制政治这个孽子。当儿子反过来教训老子的时候，天道就沦丧了。——题记

客：韩非子认为民众愚蠢、奸猾、贪婪、鄙俗，这岂不是以偏概全了，个人难免有缺点，但把人民这个整体都视为“群氓”，是很恶毒的观点，听起来很不舒服。

主：韩非子直截了当地表达了他对民众的看法，是触犯众怒的作法，而历代思想家对他抨击最厉害的地方，就是韩非子的民众观。有人干脆用马克思发表在《德法年鉴》书信里的一句话——“专制制度的唯一原则就是轻视人类，使人不成其为人”，试图用这一句话概括韩非子全部的民众思想。

韩非子的理论有一个奠基石，即人性是趋利避害的，任何个人都是如此，任何社会组织也是如此。他为了说明这一观点，把民众概括为愚蠢、奸猾、贪婪和鄙俗四个特点，其实是对趋利避害的人性在社会层面的表现进行的抽象概括。如果我们不停留在他的具体用词，而以更宏观的视角来看待他的本意，其实韩非子说出了一事实——正是因为人不是天使，所以需要政府来管理。

每个人都有对社会的独立看法，每个人看问题的出发点也不同，韩非子有这样的观点也并非偶然，现代人当然不赞同他的观点。

客：韩非子为什么会对民众有这样的看法呢？

主：韩非子是韩国的贵族，到了秦国以后，仍然和最高权力人物打交道。他始终跻身上层社会，对民众有一种远远的疏离感。贵族的身份使他能够零距离地接触王室权要，进行“显微镜”般的分析。他发现，无论朝野，人类社会的种种现象都与趋利避害的人性密切相关。那时候，权力、财富、知识都垄断在王室贵族手中，普通民众显得麻木不仁，他们为了生计而整日奔波忙碌，在饭都吃不饱的时候，还讲究什么礼让和仁爱呢？显然，劳苦大众和那些谦谦君子们——锦衣玉食的虚伪的贵族们相比，这种趋利避害的人性更突出地显露出来。懵懵懂懂的民众在政治上是不觉悟的，在经济上是锱铢必较的，在思想上是流于世俗的。这是一个时代的民众特征，韩非子勇敢地说出来了。如果民众不愚蠢，何必要教育？如果民众不奸猾，何必要法律？如果民众不贪婪，何必要奖励耕战？如果民众不鄙俗，何必要服从国家强制力？

政治制度的根本目的在于抑恶扬善，如果人性都是善的，就没有设计政治制度的必要。如果从人性最坏的角度设计政治制度，那么，连最坏的情况都有办法对付，通常占大多数的不那么坏的情况也就应付自如了。

客：难道因为民众有这些缺点，就是实行君主专制政治的借口吗？

主：如果我们承认人类历史发展有着一些人力不能抗拒的规律，就必须承认，君主专制政治有它的历史必然性，我们不能超越它，甚至想跨越它都不可能。韩非子处在那样特定的历史条件下，使他开出了君主专制的药方。但是，当历史的车轮辗转到今天，孳生专制政治的条件已经不复存在时，我们再为君主专制政治找借口，就是不识时务、强词夺理了。

客：我有一个很大的疑惑。尽管我们在道义上批判君主专制政体，但为什么这种政治能延续数千年的时间？金观涛先生在他的《兴盛与危机》一书中说，中国社会存在“超稳定”结构，您认为是什么原因促成的呢？

主：我赞成金观涛先生的这一提法，但对他的部分表述持保留态度。应当说，这是一个很大的问题。从长远的角度看，政体的好坏决定一个国家国祚长久、兴衰更替。但倘若怀着某种预设的价值观念来衡量中国历代王朝制度的优劣，这不是正确的思想方法。事实上，政体不是衡量一个国家国力强大与否的唯一标准，也不是衡量某种政权是否具有合法性的唯一标准。否则，就不能解释雅典城邦的覆灭，奥匈帝国的崛起，铁木真蒙古铁骑的横扫世界，也不能解释一切落后野蛮

之民族如何能征服文明程度高的民族，更不能解释在君主集权政体下，中国何以有盛唐雄汉的辉煌。任何政体在某个历史时期出现，都有其历史必然性。

客：长期以来，我们都沿用马克思的观点，批判一切的政治统治，认为这一切都是不合理的。可为什么我们不得不接受这些不合理的事实呢？

主：马克思的观点认为，在共产主义社会来临之前，一切的政治都是败坏的政治，这是以共产主义社会为标准进行的比较，尤其注重国家主权由谁来行使。我们不能用这个观点对中国悠久的历史生搬硬套，这样做不仅违反马克思的原意，也容易造成历史虚无主义的错误，让我们对中华民族的历史陷入极度悲观的情绪之中。

客：那么，怎么看待中国的君主专制政体的长期存在呢？

主：亚里士多德早在两千多年前就对政体类型作了划分，他认为人类历史曾经出现过六种政体：良性的君主制、贵族制、共和制（亚里士多德原文是“Politeia”，意为“最好的”）和恶性的暴君制、寡头制、暴民制（即极端民主制，也就是后来史家波利比奥斯 [Polybius] 所说的“Ochlocracy”）。前三种，分别由一人、多人和多数人统治，但治理都是为了公共利益；后三种，也分别是一人、多人和多数人统治，但都是为了统治者私人或己群的利益。中国自秦到清的君主制，多数属于良性的君主制。

客：这即是说，我们对待历史上的政治不应关心是谁来统治，而是关心它怎么统治？

主：我认为必须坚持这样的一种历史态度，否则人类的历史就被我们全部否定、一笔抹煞了。事实上，任何一个能维持数百年统治的政府，都有其政治合法性基础，如果没有民众对它的合法性存在或多或少的认可，它很难维系自己长久的统治。

人民主权理论的预设前提是，人民具备管理国家的政治觉悟与能力。如果我们坚信人民主权理论，就必须承认历史上曾经出现过的政权形式具有一定的政治合法性，否则何以能存在数百年而不被具有政治觉悟和能力的人民所推翻？如果我们认为历史上的一切政治都是不合法的，那么就必然否定人民主权理论，因为民众能够屈服在一个不合法、不正义的政权下数百年之久，怎么能说民众具备治理国家的政治觉悟和能力呢？这是自相矛盾的观点。



客：您的这一说法很有说服力，我赞同。所以，韩非子在《五蠹》篇中的社会阶层分析，在我看来，虽然不免于专制思维，但却是从国家的公共利益角度进行阐述的。

主：韩非子的社会观，其专制思维的表现在于：试图采用政治、经济、思想手段精密地控制社会。所谓中国的“超稳定”社会结构，很大程度上是由于社会被政治控制而导致的。因为社会受到了政治的控制，中国的社会结构在两千多年中没有发生根本性的改变。换言之，“超稳定”的社会结构之实现是以牺牲社会的发展为代价的。

客：那么，王权政治对社会实行精密的控制，它是怎么做到的呢？

主：大体说来主要有三点：（1）思想控制手段。中国王权社会一直奉行思想专制政策。思想专制的主张是由法家首先提出，而被儒家实现的。（2）政治控制手段。中国王权社会一直奉行中央集权制和君主集权制，强势政府造成了对社会的一切组织资源的垄断。（3）经济控制手段。中国王权社会一直奉行重农抑商的经济政策和分户析产制，使中国社会一直处于自给自足的小农经济形态。

客：请您逐一剖解。

#### 一王权社会的思想控制手段

主：第一，思想控制。商鞅变法时就曾命令百姓“以吏为师”，韩非子提出“燔诗书而明法令”（《韩非子·和氏》），“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师”（《韩非子·五蠹》），秦朝建立后，李斯建议秦始皇“若欲有学法令，以吏为师”（《资治通鉴》卷第七《秦纪二·始皇帝下》），并焚毁非秦国的史书和民间的《诗》、《书》、百家书籍。法家的这些主张是为了摧毁秦朝以前的政治思想，把人们的认识统一在法上，这是极端的思想专制政策。但是秦王朝很快就灭亡了，没有来得及实施。

汉武帝时期，董仲舒提出了“罢黜百家、独尊儒术”的主张，实际与法家的思想专制主张异曲同工，只不过从法家的思想禁绝走向了儒家的思想引导，没有彻底毁灭除儒家之外的学术而已，这一主张得到了历代王朝统治者的奉行。隋唐开始的科举制度，开设的进士科将儒家的四书五经作为主考内容，在社会结构较为单一、出路比较狭窄的中国古代社会，大部分知识分子将科举当官作为读书的

唯一目的，将儒家经典作为读书的唯一内容。在政治干预下，形成了一脉相承的思想控制路线图：

学习儒家经典科举考试入仕当官思想文化统一

客：科举制度为政府贡献了大量的人才，还让知识分子有机会向社会上层流动，思想的统一间接维持了中国各地文化及思想的统一和向心力，有助于形成中国的“超稳定”社会结构。但我不明白的是，为什么思想统一会阻碍社会的发展呢？

主：儒家学说并不是一个真正能够包罗万象的先进思想。主要表现在以下五个方面。

第一，儒家主张“人性善”，既然“人性善”，就可以必然地推论出：国家的一切权力应该放心地交给少数贤人来掌握，这是和法治精神根本对立的，其流弊甚为严重。例如在上一章我们曾谈到，儒家思想导致了司法中的三个流弊：提倡“亲亲互隐”、法分等级、心诛腹诽的非法之法。

第二，儒家提倡“三纲五常”，“三纲”即“君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲”；“五常”是指“仁、义、礼、智、信”，这是和君主集权政治相适应的“保守主义”的伦理道德。当人民，主要是知识分子的思想统一于儒家时，事实上是以“三纲五常”为自己的心灵“立法”，从思想上自觉确立了为臣之道。所以，我们看到在中国历代王朝的覆亡过程中，虽然有少数落魄的知识分子站出来，但知识分子从来不是社会变革的主角，哪怕君王昏庸、政府腐朽，知识分子也一定要辅佐这个政权，哪怕被君王杀戮也要愚忠。历代王朝覆亡的主要力量是目不识丁的农民阶级。等到新的王朝建立以后，这些知识分子又去忠心耿耿地辅佐新的政权，仍然是守节如一、忠肝义胆。他们谋求的是官爵，探索的是官场术。当知识分子认为君臣尊卑关系是天经地义的时候，怎么还能想象出没有君王的国家是什么样子呢？怎么敢推翻昏庸的政权呢？他们的政治思想创新能力早就被扼杀了。

第三，儒家提倡“君子言义不言利”，压抑了人们正当的追求财富的欲望念头，“万般皆下品，唯有读书高”的思想甚嚣尘上，而读书的目的是“学成文武艺，贷与帝王家”，这就形成了社会价值观对直接投身经济事业的鄙薄和对从事政治事业的高度热情。

第四，伦理和科学混为一谈。儒家是一门伦理道德学问，缺少科学精神，过分注重类比逻辑。自董仲舒确立了“天人合一”的哲学体系之后，但凡自然灾变、人间异象，皆被一厢情愿地解释为“上天给君王降下的征兆”，而忽略了背后的科学道理。由于缺乏形式逻辑和实验等科学思维，虽然中国的建筑艺术和天象观察遥居世界领先地位，却没有产生力学和天体运行规律科学。并且把这类科技研究一律视为“旁门左道”、“奇巧淫技”，遭遇冷落和歧视。

第五，倒退的历史观。儒家认为的理想社会是周朝的礼制社会，主张“法先王”，这客观上造成了人们因循守旧、不思进取、墨守成规的思维定式。所以我们看历史，但凡变法，大多是法家人物倡导，而儒家总是站在反对社会变革的一边。在这样的历史观指导下，信奉儒学的绝大多数政府官员，一提变法就反对，似乎祖宗家法是千古不易的真理，使中国的历代改革和推行改革的人物，注定了悲剧的宿命。因此，我们看到两千多年的王权社会非常缺乏自我纠错和调节的能力，社会矛盾非积攒到千疮百孔不可收拾的地步，才轰轰烈烈地点起燎原的革命之火，把社会生产力破坏殆尽，把旧的经济和政治关系完全打碎，才扭扭捏捏地造出一个换汤不换药的新朝。新朝——腐败——反动——革命，循环往复、一乱一治、大起大落，令人心惊肉跳。

客：的确，中国文化中似乎有一种越古老越高深莫测的思想倾向。在各派思想学说中，凡创始人都是后人无法企及的圣人，只能一代不如一代，而绝不会超过先师。我们后代的所有努力、进步和成就，都是和古代的圣人看齐，而绝无可能超越他。

主：思想的一元化造成具有科学和民主精神萌芽的墨家思想、具有法治精神萌芽的法家思想的冷落，中国的文化一直处于儒家主导的“近亲结婚”的尴尬处境之中。虽然儒家吸收了法家、阴阳家、道家、佛教的一些学术思想，但儒家始终是一种伦理哲学。科学、民主和法治思想并没有形成独立的学问，而科学、民主和法治的匮乏，恰恰是我国政治制度在近代落后于世界，遭受列强欺侮的根源！

客：这即是说，思想的多样化才能形成健康、完善的思想文化，才能推动社会的不断进步；思想的统一则会导致中国思想文化畸形，使社会的发展偏离人类文明的轨道？

主：你说得非常正确。但要补充一点，思想的多样化仍然必须有共同的核心价值观，这些核心价值观要具有普世意义、终极关怀。对于工具性的知识，需要完善其学科，鼓励其研究，才能让一个国家民族的精神文明健全、健康地发展。

二王权社会的政治控制手段

客：那么为什么要用政治手段控制社会呢？

主：在回答这个问题之前，我向你提一个问题。你认为，一个健康的社会最显著的特征是什么呢？

客：这是一个非常大的问题，我一时难以回答。

主：国家和社会是同时产生的吗？

客：现代政治学认为：是先有社会再有国家。国家从更大的社会中脱离出来，上升成为一个专门化的政治人物和政治功能高度集中的特殊领域。国家与社会的分离不仅产生了非人格化的公共的国家权威，而且产生了个人在其中以私人身份追求其各自利益（首先是经济利益）的作为“私域”的社会。

主：那么从社会学的角度看，国家对社会有什么意义呢？

客：最基本的一条，国家能够确立社会的秩序，以强制力保障业已形成的良性的社会关系。

主：一个国家政权的兴衰更替是社会发展所决定的吗？

客：当社会关系发生改变的时候，国家政权仍然维系旧的社会关系，就会造成各种利益分配的不平等，引发社会的动荡。如果国家不能通过调整统治政策安抚和保障新兴社会力量的利益，这种社会力量会冲击国家的统治，甚至能够推翻旧的国家政权，建立新的国家政权来保障新的社会秩序。

主：如果你是一个“家天下”的君王，你愿意社会关系发生改变吗？

客：当然不愿意。因为社会关系的改变可能会冲击我的权力和地位，面对种种不确定的因素，我不会冒险，更不容许让新兴社会力量的代理人从我手中夺取权力。

主：这就是说，安于社会现状是你的最好选择？

客：对我而言是最优的选择。

主：那么这时候你的最大心愿是什么？

客：我希望社会不要发生任何变化。

主：当社会关系不发生任何变化的时候，人类社会还能继续向前发展吗？

客：不能了。这已经不是一个健康的社会了。如果人类处在发展停滞的社会之中，恐怕现在还是原始社会，现代一切的文明都无从谈起了。但这不是我想要的社会。

主：那么我再问你一次，一个健康的社会最显著的特征是什么呢？

客：我现在已经明白了。健康的社会应当不断向前发展进步，社会关系的多元化符合人类的根本利益。

主：如果你是一个维护人类根本利益的人，当国家政治阻碍了社会的发展时，你会怎么做？

客：我会劝说君王顺应社会的发展，调整国家治理措施。

主：如果君王发现，调整了国家统治政策之后，自己赖以维持统治的社会力量削弱甚至退出历史舞台了，而新兴的社会力量不承认他的政权，要建立一种全新的政治秩序，自己的王位可能不保，因此拒绝你的劝说。你会怎么办？

客：我不再支持他，转而支持顺应社会发展的力量。

主：这正是中国王权社会的君王所恐惧的。

客：所以他们要以政治的绝对专制来控制社会的发展？

主：是的。社会与国家之间存在着冲突。君主专制国家不愿意让社会的发展冲击自己的王权统治，因此尽可能地控制社会，甚至遏制社会的向前发展态势；只有当社会能够反制国家权力，能够通过法定程序决定国家政权的组织形式和统治政策时，政治权力和社会的发展才不会发生根本性的冲突。

客：这也就意味着，国家是为更大的社会服务的，而不是相反。那么王权社会采用哪些政治手段控制社会呢？

主：主要的有两条。第一，建立集立法、司法、行政权力于一身的君主集权下的强势政府，即君主专制的中央集权制。通过自上而下、阶梯形的权力分配方式建立地方政府，以官僚政治体系垂直垄断社会一切组织资源，打击一切和政治相关的社会组织和“异己”力量，形成强势的政府、弱势的社会。

第二，通过各种政策，使社会阶层构成简单化，摧毁民间认同。不给知识分子独立的经济地位，只能通过耕读方式进入政府获取俸禄、服务政府。阻止社会



的自由流动，通过极为苛刻的古代户籍制度控制全国人口的流动，通过制定工商阶层不可入仕的政策阻碍阶层之间的流动，警惕工商阶层掌握国家权力。

#### （一）中央政权弱化导致地方政府违法滥权

客：有学者认为，中国君主专制的中央集权制度是在大禹治水的时候就开始的。作为一个幅员辽阔的国家，治水不是一个地区的事情，而是横跨数个省份，这就需要协调一致，而不能奉行地方利益至上的政策。中央集权制度能够使国家集中力量办大事，这是显而易见的。

主：中央集权制是和自给自足的小农经济相适应的，分散的经济形态客观上需要统一、强大的政权来领导。否则，任何地方都可以轻易做到军阀割据，国家就会四分五裂，人民就会饱受战祸之苦了。但是，君主专制的中央集权制度有其致命的弱点，由此导致政治合法性基础的流失，孳生了各种社会弊端。

客：君主专制的中央集权制有哪些致命的弱点呢？

主：第一，由于自上而下的权力授受关系，导致各级官员只对上负责，缺少对民众权利的关注和敬畏。各级官员曲意逢迎上级，罔顾民生疾苦，严重背离人民的意愿，为了表面好看的政绩不惜损害、践踏和出卖民众的利益。第二，官僚政治决定了上级官员的政绩是下级官员的政绩之和，所以，上下级之间往往采取官官相护的原则处理官民之间的矛盾，实质形成了包庇与被包庇的合谋关系。第三，中央政府虽然试图通过弱化地方政府权力的方式，实现中央政府对民众的直接管理，但盘根错节的官僚政治形成的层级关系，使中央政府制定的大致符合正义公平原则的政策，到了地方以后就在执行过程中大打折扣了。“天高皇帝远”的地方政府总是在既有的制度框架下谋求自身利益最大化，在缺乏制约地方政府权力的机制下，皇帝颁布的法律政令经过层层政府，其执行力度已经呈现逐级衰减的态势，最提倡中央集权的政体反而最容易出现地方的分而治之。“歪嘴和尚故意念错经”，地方政府可以根据自己的利益而权宜地执行中央政策。

客：法律政令实际不能得到统一执行，而中央政府却无法对地方政府侵犯民众利益的滥权行为进行约束。

主：正如你概括的。我们可以看一个案例。

“杨乃武与小白菜”一案是清末四大奇案之一。毕秀姑，人称“小白菜”，其夫葛品连被人杀害，却被贪污受贿的县令刘锡彤认定为毕秀姑与杨乃武通奸谋

杀了葛品连，并且施用酷刑逼供，使二人屈打成招。杨乃武的姐姐杨菊贞与杨乃武之妻詹氏及一双儿女，到北京向都察院衙门提出控诉，但都察院将他们押解回浙江，交给巡抚杨昌浚审理。杨菊贞仍不死心，又第二次进京告状。在“红顶商人”胡雪岩和翰林院编修夏同善的大力支持下，杨菊贞由夏同善引荐，叩拜浙江籍在京官员三十余人。夏同善得到大学士翁同龢的支持，会同御史王昕上书朝廷，为杨乃武平反。

于是，朝廷派礼部侍郎胡瑞澜为钦差，到浙江勘查此案。浙江巡抚杨昌浚推荐宁波知府边葆城、嘉兴知府罗子森会同审理。在复审时，边葆城用酷刑把杨乃武的双腿夹折，对小白菜则十指拶（zǎn）脱，还用铜丝穿入乳头，刑讯逼供下将此案办成铁案。原审的湖南籍各级地方官吏如释重负。

在京浙江籍举人、生员和杨乃武的好朋友三十余人联名向都察院、刑部提出控告，揭露县、府、按察、督抚、钦宪七审七决全都是严刑逼供、上下包庇、欺罔朝廷，要求提京彻底审讯。于是，夏同善、张家骧取得刑部侍郎袁保恒、大学士翁同龢等人的支持，向两宫太后陈诉冤情，要求将杨乃武、小白菜一案提京复审。

慈禧太后通过刑部叫浙江巡抚杨昌浚亲自审问，同时派御史王昕到浙江私访案情，又叫刑部彻底根究。刑部验尸后认定葛品连并非中毒而死，将刘锡彤革职充军到黑龙江，巡抚杨昌浚、钦差胡瑞澜革职，其余承办此案的知府、知县都革职，但不提行贿受贿之事。最后一百多位官员全部革职，永不续用。

如果没有最高统治者的支持，由于官官相护，这件案子很难最终平冤昭雪。而对于清朝的最高统治者而言，杨乃武、小白菜案件给慈禧太后提供了压制湘系军阀气焰的契机。本案的平反昭雪实际隐藏着深刻、尖锐的官场权力斗争。

（据《清史稿》卷二十三《本纪二十三·德宗本纪一》、《清稗类钞》、《申报》同治十二年十一月十八日报道、《申报》同治十三年十月二十七日转载《京报》报道、《申报》同治十三年十月二十九日报道等资料撰写）

客：上面的例子可以看出，官僚政治条件下，各级司法不能约束地方政府，就造出了种种不公平不正义的悲剧。诚如柏拉图在《理想国》所说：“完全正义之人生活于完全不义的社会，不久就会命丧不义者之手。”

主：中央集权制并没有实现中央和地方法律政令的实质统一。由于司法没有约束地方政府的权力，地方政府即使违背中央政府的政令法律，也很难被察觉和纠正。如果遇到重大问题，中央政府可以进行干涉，但假若地方政府的滥权和不作为成为一种常态，那么，面对如此广大的国土和庞大的官僚机构，中央政府的干涉就会力不从心了。

客：中国王权社会不是有相对独立的监察制度吗？

主：监察制度的作用依赖于监察官员主动地发现问题，这是一种自上而下的监察权力，作用是有限的。民众的利益遭到损害之后，如果诉诸能够约束地方政府的司法机关，就成为一种自下而上的监察权力，等于启动了一个审查地方政府权力的监督程序。

客：为什么中国王权社会没有相对独立的司法制度呢？有没有可能实现相对独立的司法呢？

主：因为中国王权社会采用了中央集权制度，必然借助官僚政治维系中央集权，而地方政府集司法和行政等权力于一身，自然没有相对独立的司法系统。但是，假若设立一套只对皇帝一人负责的中央法院系统，和地方政府没有人事、财政、行政等方面的隶属关系，也可以实现相对独立的司法制度，毕竟绝大多数的侵犯民众利益的滥权现象是地方政府造成的。

客：没有司法权制约的地方政府的确能够帮助皇帝钳制社会发展的生机，把一切不稳定因素消灭在萌芽状态，使社会“纯净化”。但随之而来的是，地方政府侵犯民众利益的滥权行为变得有恃无恐，民众有了冤屈而投诉无门，造成官民之间的积怨越积越深，中央政府的正当性、合法性资源不断流失，到了王朝的末期，这些积攒起来的社会矛盾就会总爆发。

主：是这样的。

## （二）不受约束的权力导致官僚机构的膨胀

客：您讲的政治控制社会的第二个表现是社会阶层构成简单化，摧毁民间认同。这是怎么回事呢？

主：中国王权社会，阶层（阶级）构成简单，主要有士（泛指的知识分子）、农（地主、农民）、工（手工业者）、商，以及王公贵族、政府官吏、僧道、军人等阶层（阶级）。其中，支撑整个帝国大厦的阶层（阶级）基础，是士和农。

知识分子不是一个独立的阶级，既不能在社会上依靠自己的学问获得知识分子的社会身份，也不能依靠脑力劳动来养活自己，他的经济收入主要来自农业生产，过着耕读合一的生活。知识分子主要来源于农阶级，农耕子弟通过读书和科举制成为服务政府的官员，政府给了他们“士大夫”的社会身份，知识分子始终服务于官僚政治制度。这样，就形成了一条鲜明的政治链条：

农（地主、农民）士（知识分子）士人政府皇帝

客：那么，工、商阶级和农阶级有同等的政治地位吗？

主：历代王朝的科举制都禁止商人科举入仕，甚至不许商人的后代做官，对其穿衣、建房、乘车都有歧视性规定。

客：为什么这样呢？

主：王权社会的立国之本是农耕经济，政权依赖的是农（地主、农民）阶级，工商阶层力量过大会伤害农耕经济，损毁王权政治的基础。而统治者有一个非常明确的观念：商人是追求私利的，官员则是追求公利的，商人当官必然用公权捞取私利，伤害政治的公正性，败坏政治风气。

客：儒家思想实际是一种伦理道德的哲学，缺少经济、科学、法治等必备的治国学问，而官员的来源是农阶级中派生的知识分子，这些人又接受儒家思想教育，这个社会具有严重的封闭性，从文化、社会、政治到经济，都具有明显的保守性。

主：是这样的。政治垄断了知识，知识沦为政治的附庸；政治笼络了农阶级，农阶级支撑了政治；农阶级派生了知识分子，知识分子掌权以后维护农阶级；工商阶层和非儒家的思想异端全部边缘化，形成了王权社会阶层结构的简单化、坚固性和封闭性。

客：这就意味着，这样封闭性的社会很难出现较大的阶层地位变化，因此，不是社会结构的变革导致政治危机，而是社会结构不可克服的内在矛盾导致了政治崩溃。

主：你的这一观点表达得很准确。我们可以仔细考察一下历代王朝在试图以政治控制社会时，产生的一个不可克服的内在矛盾——官僚机构膨胀。

客：不论任何时代，政府机构都不宜过大，其规模必须与国家财力和百姓承受能力相适应。如果政府机构过大，必然导致官职泛滥、职权混乱、遇事推诿塞责、吏治败坏和人民不堪忍受负担。

主：是这样的。

客：在中国王权社会，为何历代王朝都出现官僚机构膨胀的现象呢？

主：主要有三点原因：第一，知识必须服务政府的政策；第二，不受约束的权力滥封官职；第三，官僚政治的帕金森定律。

客：第一点很难理解，知识必须服务政府的政策何以导致官僚机构膨胀呢？

主：我们考察唐朝的科举制度可以知道，在王朝初建时，政府缺乏人才，科举制度能够比较公平地选拔、输送一批优秀人才进入政府工作。但是，当国家经济比较繁荣的时候，读书人越来越多，科举制度就变成了“千军万马过独木桥”。读书人的出路很窄，除了做官之外，只有农、工、商三条途径，工商是令人瞧不起的行业，读书人又不愿回家种地当农民，这就形成了社会的不稳定因素。

客：只鼓励知识分子做官，不鼓励知识分子从事工商，实际是统治者怀着惧怕私人资本力量过大，造成冲击政治统治的后果。

主：是这样的。既然不愿知识分子为私人资本服务，也不希望他们革命，因此，唐朝政府不得已扩大官员名额和政府组织，于是政府设员外官、“流外”官（九品以下官员）等，使官僚机构不断膨胀。

客：要解决这一弊端，就必须改变知识分子集中在政治领域的局面，引导和鼓励知识分子从事工商业。如果这样，恐怕中国很早就进入资本主义社会了。可这样做是王权社会不允许的，把知识分子在体制内尽量消化的做法，造成了官僚机构的膨胀。

主：不受约束的权力滥封官职十分常见。皇帝随意封赏官职、皇亲国戚干政和权臣专权是官僚机构膨胀的重要原因。岑仲勉在《隋唐史》一书中说：“武后任事率性，好恶无定，终其临朝之日，计曾任宰相七十三人。”武则天连封宰相都这样随便，更不要说提拔宰相以下官员了。唐中宗时，七品以上宦官多至一千余人。安乐公主、长宁公主仗势弄权卖官鬻爵，即使是屠户、奴婢，只要花钱三十万就可买得官位，通过这种途径任命的各种名目的正额外官员，什么员外置之官、员外同正之官、试官、摄官、检校官等等，总计凡数千人。太平公主“所欲，



上无不听，自宰相以下，进退系其一言……权倾人主，趋附其门者如市”（《资治通鉴》卷第二百零九《唐纪二十五·中宗大和大圣大昭孝皇帝下》）。唐玄宗时，将宦官增加至三千余人。安史之乱时，朝廷无法赏给钱财，只好以官爵赏功，诸将出征时可随时填写官爵，以致出现大臣的奴仆“衣金紫，称大官，而执贱役”（马端临《文献通考》卷四十七《职官考一》）的荒唐现象。

客：那么，官僚政治的帕金森定律又是什么呢？

主：我们可以看一篇相关的分析。

“帕金森定律”是英国著名的历史学家诺思古德·帕金森在他的同名著作中提出的一条官僚机构自我繁殖和持续膨胀的规律，由于这一定律充分地暴露出管理机构的这一可怕顽症，因而，这个术语广为人知。对于一个不称职的管理者，他可能有三条出路，一是申请辞职，将位子让给能干的人；二是让一位能干的人来协助他工作；三是任用两名水平低的助手。对于这位不称职的官员来说，第一条出路是走不得的，那样他会失去很多利益；第二条路同样也不能走，因为那样会使自己多出一个有力的竞争对手；看来只有选择第三条路最为适宜。如此恶性循环，就会形成机构重叠、人浮于事、扯皮推诿、效率低下的行政管理体系。所以最后的结果是：其一、当官的人需要补充的是下属而不是对手。其二、当官的人彼此之间是会制造出工作来做的。

显然，第一条产生出庸人管理，自上而下，一级比一级庸人多；第二条产生出机构臃肿的庞大管理机构。由于对于一个团体而言，管理人员或多或少是注定要增长的。那么这个帕金森定律，注定要起作用。帕金森研究出这个定律以后，提出了一个公式：

$$X = [100(2KM+L)/YN] 100\%$$

K 表示一个要求派助手从而达到个人目的的人。从这个人被任命一直到他退休，这期间的年龄差别用 L 来表示。M 是部门内部行文通气而耗费的劳动时数。N 是被管理的单位。用这个公式求出的 X 就是每年需要补充的新职工人数。数学家们当然懂得，要找出百分比只要用 X 乘 100，再除以去年的总数 Y 就可以了。不论工作量有无变化，用这个公式求出来的数总是处在  $5 \sim 17\% \sim 6 \sim 56\%$  之间。

至于如何解决，作者没有说。他给我们一个再三强调的说明：“植物学家的任务不是去除杂草。他只要能够告诉我们，野草生长得有多么快就万事大吉。”

这就让我们的管理学研究者大费脑筋了。如果这是一个不治之症，社会岂不是一天天衰败下去，一个企业岂不是一天天萧条下去？这种担心是必要的，不找到解决之道，最后恐怕只能如此了。

要找解决之道，首要的前提在于吃透这个定律。所谓定律，无非是对事物发展运动的客观规律的阐释，而规律总是在一定条件下起作用的。那么帕金森定律发生作用的条件有哪些呢？

首先，必须要有一个团体，这个团体必须有其内部运作的活动方式，其中管理占据一定的位置。这样的团体很多，大的来讲，各种行政部门，帕金森曾在书中举出英国海军编制的例子；小的来讲，只有一个老板和一个雇员的小公司，都存在着管理团体。

其次，寻找助手以达到自己目的的人本身不具有对权力的垄断性。这就意味着，权力对他而言，可能会因为做错某件事情或者其他人事的原因而轻易丧失。这个条件是不可少的，否则就不能解释何以要找两个不如自己的人做助手而不选择一个比自己强的人。

第三，这个人对他团体中的角色不称职，如果称职就不必寻找助手，否则就不能解释他何以要找几个助手来协助。

第四，这个团体一定是一个不断自我要求完善的团体，正因为如此，才能不断地吸收新人来补充管理队伍，也才能符合帕金森关于人员编制增长的公式。

这四个条件缺一不可。缺少任何一项，就意味着帕金森定律会推翻之。

可见帕金森定律，必须在一个拥有管理职能，不断追求完善的团体中，担负着和自身能力不相匹配的管理角色，且不具备权力垄断的人群中才起作用。那么反弹琵琶，一个没有管理职能的团体，比如网络虚拟学术团体、兴趣小组之类，不存在帕金森定律阐释的可怕顽症。一个不思进取、墨守成规的团体，没有必要引进新人，自然也不存在帕斯卡定律的困扰。一个拥有绝对权力的人，他不害怕别人攫取权力，也不会去找比他平庸的人做助手。一个能够承担他的管理角色的人，没有必要找一个助手，也不存在帕金森定律的情况。

那么帕金森定律的症结究竟在何处呢？通过上述条件的分析，可以清晰地看到：权力的危机感，是滋生帕金森现象的根源。人作为社会性和动物性的复合体，因利而为，是很正常的行为。假设他的既有利益受到威胁，那么本能会告诉他，

一定不能丧失这个既得利益，这也正是帕金森定律起作用的内因。一个既得权力的拥有者，假如存在着权力危机，不会轻易让渡自己的权力，也不会轻易地给自己树立一个对手。在不害人为标准的良心监督下，会选择两个不如自己的人作为助手。这种行为，无可谴责。

为了证明我们分析的帕金森定律的症结在于权力的危机感，举一个例子。假设有一个私营企业主（在资本主义制度条件下），他公司的土地、产权全部属于企业主所有。随着企业规模的不断扩大（这个公司有些名气了），现在越来越感到在管理上力不从心了。显然，此时需要有人来协助他。于是企业主向各种媒体发了征聘广告，应征而来的人络绎不绝。其中有这样的人才：在美国一所著名的大学读完了 MBA 课程，而且有长达十年的管理经验（姑且不论他为何来这样企业的原因，假设就是自己愿意来这里效力），业绩良好，显然是十分得力的人选。这个私营企业主会不会聘任他呢？这个老板可能会飞快地想：公司的土地是我的，所有产权都是我的，这就意味着这个人来我这里是“无产阶级”，他纯粹是为我打工，干得好我可以继续留他，给他很高的待遇，干得不好我可以辞退他，无论他如何出色和卖力地工作，他不能坐我的位置，老板永远是我。一番盘算以后，这个高智商、高素质、高能力的人才就被留下来，老板可以说是言听计从，完全不受帕金森定律的影响。这是一个拥有绝对权力人的做法。接着，这个企业继续发展，终于产生了企业经营的突破，业务范围扩大了，新的问题层出不穷，高材生由于所学已经过时，又没有找时间很好的“充电”，离退休只有五年了，现在感到力不从心，现在需要助手协助他。于是他向各种媒体发出征聘广告，各种人才络绎不绝涌来。其中有两个老板比较看重，一个是某名牌大学的公共管理专业刚刚毕业的研究生，写了很多的文章，理论功底深厚，实践经验却很匮乏；另一个颇有实干家的手腕和魄力，拥有先进的管理观念和操作经验。老板拿不定主意，这时候就盘算开了，最后的结果是，选择了那个刚出校门的研究生。

最后，我们得出一条结论：要想解决帕金森定律的症结，必须把管理单位的用人权放在一个公正、公开、平等、科学、合理的用人制度上，不受人为因素的干扰，最需要注意的是，不将用人权放在一个可能直接影响或触犯掌握用人权的人的手里，问题才能得到解决。

（引自李剑宏著《管理权的归属是根本问题——帕金森定律的背后》一文）

客：我现在对官僚机构无限膨胀的原因已经有了较深的理解。请继续为我剖析中国王权社会以经济手段控制社会的问题。

### 三中国王权社会的经济控制手段

主：中国王权社会以户籍制度作为管理社会的根本方法，采取重农抑商的经济政策和诸子平均析产制控制社会，产生了严重的土地兼并现象，并阻碍了资本主义经济的产生。

客：中国王权社会的户籍制度有什么特点呢？

主：中国王权社会的户籍制度通过登记户口，用以征收赋税、调派徭役（国家无偿让人民从事包括力役、杂役、军役等的劳动）、落实行政管理和实行人身控制。中国古代户籍制度是比较苛刻的，比如，秦国商鞅变法时，户籍制度和军事编组相结合，五家为伍，十家为什，行“什伍连坐法”，对户籍管理附加了经济、法律、军事等统治内容。政府将人口控制在特定的地域范围中，限制人口流动，甚至把擅自离开户籍所在地视为犯罪行为，人身控制导致了社会信息的封闭，也导致了社会经济发展的封闭。

客：那么重农抑商政策有什么特点呢？

主：重农抑商政策即是重视农业、抑制商业的财政经济政策。在土地问题上，采取一定程度上抑制兼并的政策，防止农民大量失业或破产，以此稳固农业经济基础；强化户籍管理，限制人口流动和自由的商贸往来；从多方面限制商人和商业活动；利用税收制度惩罚商人；对重要行业采取官营，比如汉武帝时期推行的“盐铁专卖”政策，盐铁的产、运、销均为政府经营，成为国家独利的一种直接专卖形式，结束了自战国时期以来中国有史可考的第一个商品经济高峰。

客：我无法理解王权社会的统治者为什么要采用重农抑商政策，难道商业不能给国家增长财富吗？

#### （一）重农抑商的产生与流弊

主：应当说，重农抑商政策的出台有其客观必然性。中国作为大陆国家，在生产尚不发达的古代，封闭的、得天独厚的地理条件天然地决定了国家必然以农业为根本的、主要的经济生产方式。在这种社会经济条件下，靠土地吃饭的稳定的经济生活方式成为人民的传统习惯。

在这样的地理条件和风俗习惯的影响下，中国古代帝王多以重视农业作为标榜自己是圣贤君王的理由。从春秋时代开始，儒家、道家、法家各学派在重农抑商的观念上也并无根本性的分歧。比如，老子主张“绝巧弃利”（《道德经·第十九章》）、“不贵难得之货”（《道德经·第三章》），实际要求执政者抑制手工业和商业；孟子劝说梁惠王“不违农时”（《孟子·梁惠王上》），但却斥商人是“贱丈夫”（《孟子·公孙丑下》）；李悝辅佐魏国所采取的政策，是“尽地力之教”（《汉书·食货志上》）和“禁技巧”（《说苑·反质》），即发展农业，抑制手工业；管仲认为“末产不禁则野不辟”（《管子·权修》）；商鞅认为“末事不禁，则技巧之人利，而游食者众之谓也”（《商君书·外丙》），因此他的变法，对努力耕织者免除徭役，对从事工商而贫者，则沦为奴隶；荀子认为“工商众则国贫”（《荀子·富国》）；韩非子把工商之民视为社会“五蠹”之一。重本轻末的思想也由此形成。

著名经济学家亚当·斯密（Adam Smith）曾就农业优先其他产业发展的必然性作过深刻的论述：“按照事物的自然趋势，进步社会的资本，首先是大部分投在农业上，其次投在工业上，最后投在国外贸易上。这种顺序是极自然的；我相信，在所有拥有多少领土的社会，资本总是在某程度上按照这种顺序投用。总得先开垦了一些土地然后才能成立很多城市；总得在城市里先有了些粗糙的制造业，然后才会有人愿意投身于国外贸易。”（亚当·斯密《国民财富的性质和原因的研究》第三篇第一章）

中国从宗法社会向王权社会演变的过程中，集中在经济领域的变革，即是井田制的土地公有制束缚了生产力的发展，而土地私有制的确立使荒芜的土地得到耕种，大大促进了生产力的发展。所以，这种社会变革在发展生产力方面的集中体现，是农业经济的发展。

客：以上只能说明农业发展的客观必然性，而不能解释历代统治者为何在发展农业的同时抑制工商业的发展啊？

主：春秋战国时期，周天子作为“天下共主”的政治局面已经打破，实际上各诸侯国已经成为各自独立的政治经济体。在相互的战争和交往中，各国之间贸易往来密切，催生了中国早期的较为兴旺的工商业。商业的利润当然是高于农业生产利润的，这种利润的引导会导致人民放弃农业生产，而在当时，农业基础还



相当薄弱，战争造成的农村劳动力严重不足。在这种情况下，统治者当然要采取“重农抑商”的政策，发展农业经济基础。

王权社会的统治者认为：国家财富实力的积累，必须建立在实物经济基础之上，没有实物经济，只有货币经济，就像一个人拥有金银珠宝，却没有粮食一样。只有实物经济发展好了，货币经济才有意义。比如，公元前 141 年，汉景帝曾经下诏说：“黄金、珠玉，饥不可食，寒不可衣，以为币用，不识其终始。”意思是：黄金珠宝玉器，饥饿时不能吃，寒冷时不能保暖，只能让这些当作货币流通，而不能视为经济发展的根本。出自《资治通鉴》卷第十六《汉纪八·孝景皇帝下》。

客：在王权社会形成的早期，这个政策是正确的，但为什么历代王朝都忠实奉行重农抑商的政策呢？

主：在农业社会，人们普遍认为：商人不创造却能获利，首先是不道德的。受这种“君子言义不言利”思想的影响，人们的思想观念深处有着对商人根深蒂固的偏见和歧视。

其次，就王权社会的统治者而言，害怕社会关系发生变革，总是试图让社会结构静止不动，而他们聪明地知道：唯一能使僵化的生产方式和社会关系发生变革的就是商业，只要商业蓬勃发展起来，社会的变革马上开始。“商人对于以前一切都停滞不变、可说由于世袭而停滞不变的社会来说，是一个革命的要素。”（《资本论》第三卷）

第三，任何时代、任何国家的统治者都十分害怕贫富两极分化现象发生。商业的快速发展会使商人积累财富，在一个农业经济为主的社会，商人会将资本投入到土地而不是工厂。“农村先于都市的事态，在大多数国家，是由需要迫成的，但在所有国家，又有人类天性促其实现。只要人为制度不压抑人类天性，则在境内土地尚未完全开垦改良以前，都市的增设，决不能超过农村的耕作情况和改良情况所能支持的限度。如果利润相等或几乎相等，多数人必宁愿投资以改良土地开垦土地，不愿投资于工业及国外贸易。”（亚当·斯密《国民财富的性质和原因的研究》第三篇第一章）一旦商人将货币资本投入到土地上来，就会加剧土地私有制和土地自由买卖条件下不可克服的土地兼并问题，土地兼并将使农民阶级沦为“无产阶级”，社会的阶级对立和冲突就不可避免了。

第四，固有的社会结构使统治者认识到：在“士、农、工、商”顺序排列的社会结构中，尽管王权社会缺乏对地方政府比较有效的权力制约和监督机制，但做官的知识分子地位最高，有社会地位的尊严感，在商人的金钱诱惑下有一定的拒腐防变的能力。如果把当官的知识分子和商人的社会地位颠倒过来，那么清贫的官员就抵挡不住财富的诱惑，社会既有的秩序就会打乱，道德堕落现象就会屡见不鲜了——这是讲究伦理道德的王权政治绝对不能容忍的。有钱的不能有权，有权的不能有钱，这是王权社会的统治者力求实现的社会规则。

客：看来，任何一项制度的出现，都不是偶然的。每一种制度的背后，都有某种思想观念和精神的灌注。

主：你说得不错。但是，重农抑商的政策造成了严重的土地兼并现象。土地兼并是一个王朝灭亡的主要经济根源，土地兼并造成的阶级对立是王朝灭亡的主要社会根源。

客：重农抑商政策不是有预防土地兼并的用意吗？怎么反而导致了土地兼并呢？

主：尽管这一政策在一定程度上限制和防范了商人，但没有限制和防范地主。在一个王朝的中晚期，经济总会呈现繁荣的景象。这时候，地主通过收取高额地租和雇佣佃农，经济力量会比较强大，不断地购买更多的土地；另一方面，大量自耕农由于天灾人祸、政府横征暴敛等原因逐渐离开自己的土地，变成流民，这些自耕农的土地或被兼并，或被抛弃而遭致荒芜。土地越来越集中在少数地主、官僚手中，导致地方豪强势力壮大、农民破产流亡、国家财政收入减少、社会贫富悬殊加剧、阶级矛盾激化，造成农民起义不断爆发，促使一些王朝，如两汉、唐、宋、元等走向灭亡。

客：农民失去了土地，就没有了经济来源，也失去了附着于土地的一系列权益。一个以农业经济为主的社会，当自耕农阶层基本消失的时候，也就是多数人都失去经济保障的时候，这个政权的正当性、正义性资源也就流失殆尽，走到了生命的尽头。

主：确实如此。中国王权社会历史有一个极富规律性的现象，那就是自耕农产生和消失的周期与广义上的王朝更迭周期大致吻合。

客：为什么中央政府不作为呢？难道没有抑制土地兼并的措施出台吗？

主：必须明白：土地私有制和允许土地自由买卖是中国王权社会产生土地兼并的经济根源，这是王权社会自身存在的不可克服的内在矛盾。历代王朝在抑制土地兼并问题时，必须以不触动土地私有制为前提条件，只能力求延缓土地兼并的形势，而不能在根本上解决这一问题。事实上，如果不实行重农抑商政策，放任商业的发展，在那样的农业经济社会，商人参与到土地兼并中，大约三十到五十年就会出现严重的土地兼并问题，实行重农抑商的政策之后，土地兼并速度大为减缓，所以一个王朝可以延续数百年的生命。

客：除了重农抑商的政策延缓了土地兼并，还有其他更为有效的办法吗？

## （二）分户析产的产生与流弊

主：诸子平均析产制也可以延缓土地兼并现象的发生。这个制度是商鞅变法时开始实施的，分为多次性析产和一次性析产方式。多次性析产规定，父母在世时，家庭中的每个儿子到了一定的年龄都必须平均分配土地和财产另组家庭。从商鞅变法到秦朝建立，主要实行多次性析产方式，这种方式破除了宗族制大家庭，建立了个体小家庭生活方式。汉朝以后，不再强调家有两个儿子就要分家，逐渐演变为儿子结婚后暂不分家，又演变为父母在世时儿子不分家，加之儒家“孝悌”观念的影响，多次性析产方式渐渐消失，产生了一次性析产方式。父母去世后，家庭中的每个儿子都必须平均分配土地和财产，这实际是财产继承制度。

客：真令我吃惊，我只听说中国的嫡长子继承制，而从未听说中国还有诸子平均析产制。

主：在宗法社会，由于分封制度，天子和贵族的身份（或者说政治权力）和财产不可分割，因此采取了嫡长子继承制，庶民的财产继承方式，历史语焉不详。在王权社会，不再有世卿世禄的分封制，只保留了君王身份（权力）和财产的嫡长子继承制，大臣和庶民由于没有身份（权力）继承，只有财产继承，采取了诸子平均析产制。但是，也有例外，比如西汉初年，汉高祖刘邦把国土分封给自己的儿子，形成了诸侯势力，严重威胁王权，于是汉武帝颁布“推恩令”，规定诸侯除嫡长子继承王位外，其余诸子在原封国内封侯，新封侯国不再受王国管辖，直接由各郡来管理，地位相当于县，这样就消除了诸侯势力对皇帝的威胁。

客：我明白了，诸子平均析产制使一个家庭的土地和财产不断被细分，这就延缓了整个社会的土地兼并现象。同时，以家庭为社会的基本单位而不是以宗族为社会的基本单位，就消除了宗族对王权可能造成的威胁。

主：你说得很对，能试着分析一下多次性析产和一次性析产方式的不同吗？

客：这是奇妙的财产分配方式！多次性析产会导致土地需求的激增和激发人们的勤劳——任何一个家庭，都必须在自己的儿子成年之前努力置办田产。否则，析产之后的田地不足以养活自己和儿子两个家庭——首先会考虑到自己的生存。他若打算多生儿子，就必须继续努力置办田产，直至所有儿子分家以后才能喘一口气，此时他已经老了，没有余力、余财再投资购买土地，客观上形成了更多的自耕农阶级而不是地主阶级，也就更加难以发生土地兼并了。多次性析产也会客观导致人口的增长和耕地的增长成正比关系，当一个国家内的国土被激增的人口开发殆尽，膨胀的人口必然要求国家拥有更多的土地，这势必挑起国家间争夺领土的战争。商鞅实际制造了一个农业经济驱动下的外向的侵略型国家形态，难怪秦国能够统一中国啊！

而一次性析产方式，使家庭不会有强烈的置办田产的愿望——总之死后分我土地和财产，我生前只要一份地就足可养活家庭了，哪管死后儿子们分到的田地不足以他们生活，他们自己努力吧！这样就会出现人口增长和耕地增长不对应的关系，使人们安于现状。多置田地成为人们自愿的行为，勤劳者多置田，而懒惰者少置田，没有太大的生存压力。勤劳者多置办土地，在有生之年就可以积累较多的钱财，购买非常多的土地，客观上形成了更多的地主而不是自耕农；懒惰者少置地，死后儿子们均分田产之后，难以维系自己的温饱，由于起步根基薄弱，越来越贫穷，甚至沦为佃农或流民。这客观上容易出现贫富差距分化和大规模的土地兼并。

主：你的这个分析是发前人之所未发，非常深刻！但多次性析产和一次性析产方式都不可能促进商业的发展，仍然使社会结构无法发生根本性的变化，中国始终处于农业经济和农业社会结构之中。

客：为什么不会促进商业呢？

主：我们可以将中西方的财产继承制进行对比。在中世纪时的西方社会，身份（权力）和不动产均由嫡长子继承，并且不可分割，而动产则是析分给诸子，

并且这种分割常常是均分。非嫡长子要想发展，只有到家庭以外寻找机会，由于动产分割继承又使非嫡长子虽没有不动产，却拥有可动资产，如金、银等，具有一定的“资本”，因此就有了在外面发展的一定的物质基础和基本条件。这种促使非嫡长子在各地流动的财产继承制，促成了西方社会的商业繁荣。而中国的诸子平均析产制，不动产也分给诸子，使所有人都被土地牢牢地捆住，此外，财富的均分限制了资本积累，难以进行较大规模的投资，也就无法产生资本主义经济了。

梁漱溟先生就曾指出，西方之所以迅速进入到资本主义社会，“即是因为长子继承制之故，——因为长子继承制，所以在封建制度中已为他造成一个集中的力量，容易扩大再生产。考之英国社会转变，可资佐证。那么，中国之所以始终形不成工业社会，未始不是由于遗产均分的缘故。”（《梁漱溟全集》第二卷《乡村建设理论》）

客：土地兼并让中国王权社会陷入一乱一治的历史循环中，资本主义经济难以在农业经济中产生，使我国在近代落后于西方，遭到列强的欺侮，沦为半殖民地社会。导致这些的，却是政治试图严密控制社会的种种手段，历史的教训可谓不深啊！

#### 四兴亡周期律和国弱民强局面之形成

主：当政治试图严密控制社会的时候，实际上是国家锁死了社会；静止僵化的社会反过来又锁死了国家，即社会结构又制约了政治的作为。在“国家—社会双向锁死”的情况下，中国社会就会保持在农业文明的状态中，只有量的累积，而没有质的突变。

客：这就造成了国家社会的自封闭性和自组织性，一个王朝的崩溃总是因为它无法克服这个社会结构发展到最后的惯性和矛盾。

主：的确如此。我们可以看到西汉汉武帝时就有人非常清晰地表达了这一观点。据《资治通鉴》卷第十八《世宗孝武皇帝上之下》记载，徐乐上书给汉武帝说：“天下之患，在于土崩，不在瓦解，古今一也。”关于“土崩”二字，徐乐是以秦末的陈涉农民起义为例来阐述的，在他看来，“土崩”之“土”，是民众而非统治集团；关于“瓦解”二字，徐乐是以汉初的吴楚七国之乱为例来阐述的，



他认为，吴楚七国之乱其实就是西汉初期上层的政治危机，将上层出乱子比作“瓦解”。

这就是说：在王权社会中，一个王朝的覆亡，主要原因在于政治无法保障社会的良性秩序，造成支撑这个政权的主要阶级力量反对它。引起“土崩”的直接原因是：“民困而主不恤，下怨而上不知，俗已乱而政不修。”分别对应土地兼并引起的绝大多数民众生活赤贫、权贵官员滥权和争利行为引起的官民矛盾、中央政权失去节制权贵和有效管理地方政府的力量。出现了这些问题，却没有有效的政治预警系统提醒统治集团，没有动力让统治集团对民众的权利和意愿予以重视和敬畏，没有有效有力的正确决策系统和权力制约系统对问题予以纠正。

客：这是中央集权制度已经不能适应社会发展需要了。

主：是的。儒家治国、君主专制的中央集权、官僚政治治理、重农抑商和诸子平均析产，使社会结构始终处于静止僵化的状态。当社会结构中不可克服的内部矛盾已经无法调和的时候，国家失去了对社会的控制，引起了主要阶级力量的反对，这个政权就崩溃了，但社会结构没有改变。新的政权又必须按照既有的社会结构确立统治秩序，不得不重复走上一个政权的老路。

从中国历史可以看到：历代王朝到了末期，不可避免地出现中央集权制度弱化、官僚结构膨胀、土地兼并现象严重的问题，面对这些无法避免、不可阻挡的矛盾，统治者束手无策。“在这个时候，皇帝的励精图治或者宴安耽乐，首辅的独裁或调和，高级将领的富于创造和习于苟安，文官的廉洁奉公或者贪污舞弊，思想家的绝对进步或者绝对保守，最后的结果，都是无分善恶，统统不能在事业上取得有意义的发展。”（黄仁宇《万历十五年》）

失去土地的农民开始起义，通过农民战争的打击，使大量的贵族地主放弃土地，农民再次夺得土地，从而产生了大量的新的自耕农。新王朝为了巩固统治，恢复发展生产，增加政府收入，于是承认农民占地的合法性，并采取减轻民众负担的经济措施促进农业生产。但随着时间的推移，不可调和的社会矛盾——中央集权制度弱化、官僚结构膨胀、土地兼并现象又再次出现。统治集团又开始横征暴敛，地主、官僚、贵族又大肆兼并土地，又使大批自耕农逐步沦为流民。农民再次起义，被兼并的土地再次被夺回，再次造就出大量新的自耕农……

客：在“国家—社会双向锁死”的情况下，中国就陷入了一乱一治的历史循环怪圈。

主：在社会结构没有发生变革的情况下，要打破这种历史循环，打破“国家—社会双向锁死”，首先要改变国家的意识形态、统治措施、经济政策，才能使社会结构发生根本的改变。

客：当官僚机构膨胀、土地兼并问题严重的时候，国家可以扶持工商业资本，将失地农民和冗余知识分子分流到工商业，再以相对独立的中央法院系统制约地方政府的滥权和权贵的不法，统治危机似可纾解。

主：这就意味着要来一场新的变法了。可是，中国变法人物大多来自法家，自商鞅变法之后，历代王朝的变法多以失败告终。八股取士已经让知识分子从骨子里透着腐朽之气，那锐意变法不顾个人安危的“商鞅”在哪里呢？那一心富国强兵洗刷国耻的“秦孝公”又在哪里呢？索诸中国，为华夏英杰者安在？

客：在这个封闭的坚固的统一的国家社会里，政治变革的动力已经没有了。虽然明末黄宗羲的“工农皆本论”和清末郑观应的“以商立国”论都是针砭这个社会的良药，但他们的思想被视为异端，不被政府重视，不能在政治上有所作为。这让我想起孟子的一句话：“入则无法家拂士，出则无敌国外患者，国恒亡。然后知生于忧患，而死于安乐也。”（国内没有坚持法度的大臣和足以辅佐君王的贤士，国外没有敌对的国家和外来的忧患，国家常常灭亡。然后我们就知道忧患可以兴国，而安乐足以亡国的道理了。出自《孟子·告子下》。）

主：韩非子也说：“见大利而不趋，闻祸端而不备，浅薄于争守之事，而务以仁义自饰者，可亡也。”（看到国家大的利益却不追求，知道祸患将近而不戒备，浅薄地一心坚持因循守旧而反对变法，坚持以仁义道德治国来掩饰自己治国无能，这样的国家会灭亡。出自《韩非子·亡征》。）

客：这真是对儒家治国路线最有力的抨击啊！

主：所以当清王朝覆亡之后，新文化运动的矛头指向儒家为代表的旧文化。

客：从宗法社会到王权社会，从王权社会到民权社会，每次社会变革——商鞅变法和辛亥革命之时，儒家思想都是变革的思想阻力，这值得我们深思。

主：依靠“仁义”治国，试图用利益和欺骗收买一个阶级的作法无异于扬汤止沸。关键在于从政治的根源上寻找问题症结，然后通过变法予以根本改变。

客：君主专制的中央集权制度试图以政治控制社会，因此政府掌握了绝大多数的社会资源与财富，摧毁了社会独有的民间认同，摧毁了知识分子对治乱的思想表达，摧毁了民众基本的政治权利和应有之各项利益，形成了“大政府、小社会”的事实，造成了国强民弱之局面。

主：是的。纵观中国王权社会的历代王朝，它们要么被奋起反抗的失地农民所推翻，要么被强大的外来民族所征服，根本原因在于国强民弱。所以梁启超先生面对“千年未有之大变局”，在《少年中国说》中高呼：“今日之责任，不在他人，而全在我少年。”

客：国强民弱的最终结果是民弱则国必弱，社会的发展最终决定了国家的发展，一个试图控制社会一切的国家，是以牺牲社会发展为代价换取稳定的。它虽免于社会变革对政治的威胁，却崩溃于社会固有结构不可克服之矛盾，以一己政权之私，遏制民族进化之脚步，罪莫大焉。

主：由于政治对社会的严密控制，造成了中国在民主、法治、科学、经济领域的落后，这直接导致了欧美列强用坚船利炮炸开吾国“沉醉不知归路”的天朝迷梦。国家的耻辱震醒了中国的仁人志士，强悍的国民虽然会以拳头和意志带给国家统治阶层很多课题，政治体制因此面临极大挑战，但却迫使统治阶层进化，利用人类的一切文明成果，建立更高明的政治制度。须知：民强才能国强，只有社会多样化的健康发展，才能给国家民族带来真正福祉和根本利益。

客：通过这七章的讨论，我受益匪浅。我深切感受到：只有在思想交流中才能引起电光石火的灵感，才能对任何问题有更加深入的思考。

主：孔子说：“独学而无友，则孤陋寡闻矣。”（《礼记·学记》）让我们共勉吧！