

欢迎按以下格式引用:王宏强.论韩非子“因情而治”的内在逻辑及黄老学渊源[J].长江大学学报(社会科学版),2024,47(1):53-60.

论韩非子“因情而治”的内在逻辑及黄老学渊源

王宏强

(兰州大学 历史文化学院,甘肃 兰州 730020)

摘要:韩非子的“人情”主要指人在处理人己物我关系时表现出的趋利避害的真实情态。其“因情而治”的治道设计有助于君主顺应并利用人们趋利避害的行为趋向和心理定势,在掌控和控御臣民之“人情”共性的基础上,高效便捷地使政治事务和社会生活整齐划一,既可以克服君主德智不足的弊端,又能够实现以简驭繁的高效治理。“因情而治”的内在要求是君道无为而臣道有为,臣民各处其宜、皆用其能,在臣民各守其分、各司其职、各尽其能中为国家贡献智慧和才干,君主则在臣民之具体作为中保持“无为”姿态。韩非子“因情而治”治道方略的理论渊源正在黄老那里,韩非子将黄老立足“天—地—人”宏大视野下展开的“因情而治”收缩至君臣关系的维度以佐助强力统治。

关键词:法家;韩非子;黄老道家;人情论;因情而治

分类号:K03;B226 **文献标识码:**A **文章编号:**1673—1395(2024)01—0053—08

司马迁在《史记·老子韩非列传》指出,韩非子“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”^[1](P9~10)]。韩非子所“归本”的“黄老”到底指什么,长期以来是一个悬而未决的学术公案。随着上世纪 70 年代湖南长沙马王堆汉墓帛书的发现、整理与研究,学界大致认为司马谈《论六家要旨》所论“道家”即是黄老道家。^①黄老著作以《黄帝四经》(或称《黄老帛书》《黄帝书》)和《管子》四篇为代表,还包括《尹文子》《文子》《鹖冠子》《庄子》相关篇目以及近年出土的黄老

文献等。^[2](P26)]韩非子治道学说中的道理、道法、因循、虚静、无为、刑名、人情等观念和学说无不深受黄老道家的影响。^②本文试图通过梳解韩非子“因情而治”的内在逻辑,进而分析韩非子“因情而治”的黄老学渊源,力图进一步呈现韩非子“归本于黄老”的形态。

一、韩非子“因情而治”的内在逻辑

先秦诸子在设计“治道”时往往以某种人性论作

收稿日期:2023-09-15

基金项目:教育部人文社会科学研究青年基金项目“先秦诸子治国之道中的廉洁意识研究”(23XJC810004);甘肃省哲学社会科学规划项目“先秦诸子的廉洁思想研究”(2022YB006);中央高校基本科研业务费专项资金资助项目“先秦诸子治国之道的廉洁意识”(2023lzujbkydx033)

作者简介:王宏强(1985—),男,甘肃定西人,讲师,博士,主要从事先秦诸子与中国思想文化史研究。

① 黄老之学是指战国中后期以道家思想为主干,吸收儒、法、名、阴阳等多家思想,着眼于君主所关心的一系列统治问题,进而试图重构政治秩序的一种政治思想或学术思潮。参见曹峰《近年出土黄老思想文献研究》第 1~10 页,中国社会科学出版社 2015 年版。

② 代表性论著有陈丽桂《战国时期的黄老思想》第 194~233 页,联经出版事业股份有限公司 1991 年版;余明光《东方文化的奥秘》第 87~89 页,中国文史出版社 2013 年版;白奚《稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣》第 138 页,生活·读书·新知三联书店 1998 年版;王中江《简帛文明与古代思想世界》第 427~465 页,北京大学出版社 2011 年版;王威威《韩非思想研究:以黄老为本》,南京大学出版社 2012 年版;王中江《根源、制度和秩序:从老子到黄老》第 191~284 页,中国人民大学出版社 2018 年版。

为前提预设,韩非子亦不例外。与儒家每每以善恶的道德判断来思考人性不同,韩非子则主要以人情之事实来认识人,从而为其治道设计提供人性论基础。韩非子虽然偶尔以性论人,^①但更多的是以情论人。韩非子的人情主要指人在处理人已物我关系时表现出的自然而然的趋利避害的情态,《韩非子·奸劫弑臣》篇对此有一概括表述:“夫安利者就之,危害者去之,此人之情也。”^{[3](P98)}面对安全有利之事物就去追求,面对危险有害之事物则选择规避,此乃人之真实情态。《韩非子》有关人情的其他论述皆可视为对此语的注脚。

与儒家“罕言利”^{[4](P319)}不同,韩非子甚多言利,其人情论恰恰以人处理利害得失的功利考量为核心内容。首先,韩非子认为欲利之心是人出于生存和生活这一基本需求的本能反应,毕竟“人无毛羽,不衣则不犯寒;上不属天而下不著地,以肠胃为根本,不食则不能活;是以不免于欲利之心”^{[3](P147)}。其次,韩非子认为社会关系皆是利来利往的人情往来。《韩非子·备内》:“医善吮人之伤,含人之血,非骨肉之亲也,利所加也。故与人成舆,则欲人之富贵;匠人成棺,则欲人之夭死也。非与人仁而匠人贼也,人不贵则舆不售;人不死则棺不买。”^{[3](P116)}韩非子通过医生和造棺材两种不同职业人士对人之生老病死的不同态度,来说明利害考量才是社会关系的根本。《韩非子·说林下》:“鱣似蛇,蚕似蠋,人见蛇则惊骇,见蠋则毛起。渔者持鱣,妇人拾蚕,利之所在,皆为责、诺。”^{[3](P186)}尽管形似蛇的鳢鱼和貌似毛虫的蚕往往令人心生恐惧,但因受利益的驱动,捕鱼者和养蚕者能够超越这一本能恐惧而选择持鱣和拾蚕。韩非子还极为冷酷地指出,家庭内部至亲之间亦不乏利害考量的因素。《韩非子·外储说左上》:“人为婴儿也,父母养之简,子长而怨;子盛壮成人,其供养薄,父母怒而诮之。子、父,至亲也,而或谯或怨者,皆挟相为而不周于为己也。”^{[3](P186)}子女在长大后往

往埋怨父母对年幼时的自己抚养不周,而父母亦在年迈体衰时会责怪子女赡养不力,作为至亲关系,父母与子女之间或埋怨,或责备,皆因抱着相互依赖的心理,认为对方未能周到地照顾自己,甚至于父母“虑其后便,计之长利”,或有“产男则相贺,产女则杀之”的行为。韩非子对此明言:“父母之于子也,犹用计算之心相待,而况无父子之泽乎?”^{[3](P417)}韩非子通过展现此种极端情形,恰恰意在说明趋利避害之“人情”具有相当的普遍性。

韩非子讨论人情最终归结到了君臣市交,意在说明君主与所有臣民之间亦是一种利益之交。《韩非子·备内》:“人臣之于其君,非有骨肉之亲也,缚于势而不得不事也。故为人臣者,窥觐其君心也无须臾之休,而人主怠傲处其上,此世所以有劫君弑主也。为人主而大信其子,则奸臣得乘于子以成其私……。为人主而大信其妻,则奸臣得乘于妻以成其私……。夫以妻之近与子之亲而犹不可信,则其余无可信者矣。……后妃、夫人太子之党成而欲君之死也,君不死,则势不重。情非憎君也,利在君之死也。”^{[3](P116)}在先秦诸子中乃至整个中国思想史上,韩非子对君臣关系的这一认识大概是最直白也是最具特色的。韩非子将君臣关系的温情面纱悉数揭去,认为臣民之所以保持服从,关键就在于君主所拥有的巨大威势使然。但与此同时,战国以来伴随君主权力不断强化,君主的权位也更加受到臣僚尤其是近旁重臣的觊觎,任何人只要占据君位这一权力制高点,那么他就可以控制治下之人而毋需听命于任何他者。^{[5](P161)}于是,君主权位成为人人欲得之大利。正因如此,韩非子一再提醒君主必须清醒地认识到,君臣之间只是一种基于利益的权力博弈关系,“君臣异心,君以计畜臣,臣以计事君,君臣之交,计也”^{[3](P128)}。

既然君臣关系在内的一切关系皆是基于利害考量的利益关系,那么君主若要实施高效统治,就必须正视这一人情实态和社会现实。《韩非子·八经》:

① 韩非子主要以“人情”来认识人,大概因为“人情”可“参验”,毕竟“无参验而必之者,愚也”。先秦时代虽然“性”“情”每每互用、连用,但二者仍然有别。约略而言,在表达人性、人情之时,性侧重人的内在方面,情则更偏向于人的外在方面。郭店楚简《性自命出》《语丛二》、上博简《性情论》较早有意识地将“情”“性”分开,《荀子·正名》进一步指出:“不事而自然谓之性。性之好恶、喜怒、哀乐谓之情。……性者、天之就也;情者、性之质也;欲者、情之应也。”《礼记·礼运》亦谓:“何谓人情?喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲,七者弗学而能。”性情皆是人所天生俱有的东西,只不过相对“性”而言,“情”主要指从“性”之根源处流露出来的诸如情感好恶及其相应的行为表征等。“性”难以视、难以知,而“情”可观、可感。参见王宏强《韩非子治道思想研究》第190页,中国社会科学出版社2023年版。

“凡治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立，而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。柄者，杀生之制也；势者，胜众之资也。废置无度则权渎，赏罚下共则威分。”^{[3](P430~431)} 这既是韩非子法治学说的总纲领，亦是韩非子因情而治的经典表述。值得注意的是，“因情”是《韩非子·八经》篇所载治国之“八经”的第一经。陈启天指出：“凡理法之不可易者，通称曰经。又凡以经名者，皆词约而义博。八经之得名，以本篇所言有八术，为人君治国所不可易者。”^{[6](P150)} 足见因情而治在韩非子治道思想中的重要性。韩非子认为“法能乎人情，关乎治理”^{[3](P476)}。这不仅意味着“法”之赏罚立足于“人情”之好恶，力图以外在他律的一系列制度设计使人不敢为非作恶，起到劝善止奸之效；而且也意味着在立法之时就须“因人情”（而不是事后滥施刑赏），“明主立可为之赏，设可避之罚”^{[3](P205)}，盖是之谓。

先秦时代“因”主要有两层含义。一是顺随、因任之意，与缘、顺、依、循、遵、任、随相近。《广韵·真韵》：“因，缘也。”《广雅·释诂四》：“缘，循也。”《说文·彳部》：“循，行顺也。”《字汇·彳部》：“循，顺也，沿也。”《篇海类编·人事类·彳部》云：“循，依也。”高诱注《淮南子·泛论》：“循，遵也。”《庄子·齐物论》：“和之以天倪，因之以曼衍，所以穷年也。”成玄英疏：“因，任也。”二是依靠、凭借，与“乘”“恃”等相近。《说文·口部》：“因，就也。”段玉裁注：“‘就’下曰：‘就，高也。’为高必因丘陵，为大必就基趾。”《国语·郑语》：“其民沓贪而忍，不可因也。”韦昭注：“因，就也。”^{[7](P116)} 但不管是哪种解释，“因”其实都归结于顺应（而不是违逆）所“因”之对象的真实性情和原本样态。《逸周书·常训》“忠信敬刚柔和固贞顺”，朱右曾集训校释曰：“顺，不逆也。”^{[8](P2491)} 《说文·页部》：“顺，理也。”段注：“理者，治者治玉也，玉得其治之方谓之理，凡物得其治之方皆谓之理，理之而后天理见焉，条理形焉……顺者，理也。顺之所以理之，未有不顺民情而能理者。”^{[9](P418~419)} 由此可见，韩非子因人情的基本含义就是君主治国理政之时，首先应当顺应（而非悖逆）人情，顺应人对功名利禄的欲求心理及其趋势以实施爵禄之赏，利用人对严刑峻法的恐惧心理以实施刑罚，即“赏”顺应人情之“好”，“罚”则对应人情之“恶”，通过赏罚就可以引导和规范人们的言说行动，使一切私行处于国家法度的轨道内。奖赏和刑罚可以使用，那么禁约法令就可以建立起来，治道也就完备了。

韩非子“因情而治”的治道方略，是“缘道理以从

事”的具体体现和必然逻辑。在韩非子那里，“道”尽管仍具有万物之始和弘大而无形的特性，但往往通过“理”的中介而可以被明确认知和切实把握，着重展现事物的独特性状和规律法则等。《韩非子·解老》：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。故曰：‘道，理之者也。’物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之为物之制。万物各异理，万物各异理而道尽。稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。……凡道之情，不制不形，柔弱随时，与理相应。”^{[3](P146~147)} “道”是万物之所以成为万物的根据，“理”则在万事万物中具体展现了“道”的属性，往往表现为方圆、短长、粗靡、坚脆、大小、轻重、白黑、柔弱、死生等。韩非子通过以“理”释“道”，展现出有形世界中事物的具体规定性和可知性，因此“理定而物易割也。……故欲成方圆而随其规矩，则万事之功形矣。而万物莫不有规矩，议言之士，计会规矩也”^{[3](P152)}。每种事物皆有其相对固定的理，即定理，由于每物皆有其定理，人们才容易理解和把握该事物（“计会”）。每种事物所内含的独特定理也就是该事物的规矩，因此“万物莫不有规矩”。^{[10](P104)} 经由“理”的中介，“道”成为完全可以被认识、把握和利用的对象，“道”因而每每被韩非子直接称作“道理”，并认为“缘道理以从事者无不能成”，反之“弃道理而妄举动者，虽上有天子诸侯之势尊，……犹失其民人”^{[3](P136)}也。“缘道理”之“缘”意即“因随”，属于“因循”的一种。^{[11](P198)} 缘道理就是因循道理。韩非子明言：“因事之理，则不劳而成。”^{[3](P210)} 从国家治理的角度看，社会关系中人人皆有趋利避害之人情，这实际上就是一个重要的事理。韩非子说“凡治天下，必因人情”，其中“必”字恰恰表明统治者必须正视人人皆有人情这一重要事理。因为伴随国家权力的集中化，君主以一人之智力难以应付举国的繁杂事务，于是就需要有一简单易行的方略，既可以克服君主智力不足的弊端，又能够实现以简驭繁的高效治理。因情而治的治道设计恰恰有助于君主顺应并利用人们趋利避害的行为趋向和心理定势，在掌控和控御臣民之人情共性的基础上，高效便捷地实现政治事务和社会生活的整齐划一。

因情而治之所以可行，关键就在于“君道无为而臣道有为”的制度设计，反过来，“君道无为而臣道有为”亦是因情而治的内在必然要求。韩非子首先从“道一万物”的视角烘托出了“君不同于群臣”的政治原则。《韩非子·扬权》：“道不同于万物，德不同于

阴阳,衡不同于轻重,绳不同于出入,和不同于燥湿,君不同于群臣。——凡此六者,道之出也。道无双,故曰一。”^{[3](P332)}韩非子这里将“君不同于群臣”与“道不同于万物”等相并列,无形中君主神圣化,在抬高君之超绝地位的同时,亦将群臣置于被君主绝对支配的地位,适如“衡”可称轻重,“绳”可量出入,但轻重、出入决不能等同于衡、绳一样。韩非子进而主张君主无为于上,在“守法责成”^{[3](P331)}中通过顺应人情,因循臣民之“能”,使群臣和民众安分守职和有为于下,从而实现高效治理。韩非子的“因情而治”切合了战国时代官僚制度下国家治理的现实问题。

在人才选任标准上,韩非子主张“因能而使之”。《韩非子·主道》:“群臣守职,百官有常,因能而使之,是谓习常。”^{[3](P27)}所谓“因能而使之”就是指因循人的不同才干而加以使用,将其置于能令其发挥最大效力的位置上,“因能而使之”亦即“程能而授官”,“程”即考课之意,要切实做好因能而授官,首先就得考核其实际才能进而依据其能力授予相应职务。^{[11](P202)}

在人才选任原则上,韩非子主张“内举不避亲,外举不避仇”。《韩非子·说疑》:“圣王明君……内举不避亲,外举不避仇。”^{[3](P405)}这既是对宗法贵族政治的扬弃,又是对官僚政治的回应,试图弱化身份差异对官僚政治的可能影响,主张只要具有“明法”“便国利民”之能,便“不羞其卑贱也”。^{[3](P405)}

在人才考课和监督上,韩非子主张“循名而责实”。“名”“实”在先秦时代具有复杂的含义,但在韩非子这里分别指臣僚之所当为和所实为。《韩非子·主道》:“群臣陈其言,君以其言授其事,事以责其功。功当其事,事当其言,则赏;功不当其事,事不当其言,则诛。”^{[3](P30)}臣僚若保质保量地完成了职事即名实相符,则受赏,反之则受罚。韩非子还指出:“群臣其言大而功小者则罚,非罚小功也,罚功不当名也;群臣其言小而功大者亦罚,非不说于大功也,以为不当名也害甚于有大功,故罚。”^{[3](P41)}“功大者亦罚”,就是力图将臣僚的言行悉数纳入与君主“名”“法”保持完全一致的轨道,以尽可能地防范臣僚法外行私为奸。^{[12](P169)}然而重臣往往无法被明法所完全制伏,于是君主对重臣的监督往往需要不择手段地使用权谋手段,以使重臣回归“循令而从事,案法而治官”^{[3](P78)}的轨道。

君主通过“因情而治”使官僚系统“贤材者处厚禄任大官;功大者有尊爵受重赏。官贤者量其能,赋禄者称其功。是以贤者不诬能以事其主,有功者乐进其业,故事成功立。”^{[3](P57)}《韩非子·用人》亦谓:

“治国之臣,效功于国以履位,见能于官以受职,尽力于权衡以任事。人臣皆宜其能,胜其官,轻其任,而莫怀余力于心,莫负兼官之责于君。故内无伏怨之乱,外无马服之患。”^{[3](P204)}官僚系统中的各级臣僚因能而授官,皆服于上,遵守法度,贯彻政令,下理民情,服务于富国强兵战略。

韩非子认为:“吏者,民之本纲者也,故圣人治吏不治民。”^{[3](P342)}意思是英明的统治者通过治理官僚系统来实现对社会和基层民众的有效治理,因此“圣人不亲细民,明主不躬小事”^{[3](P342)}。在战国时代,农民与战士对于富国强兵战略最为有益,因此韩非子主张:“设民所欲以求其功,故为爵禄以劝之;设民所恶以禁其奸,故为刑罚以威之。”^{[3](P352)}通过功名利禄的诱导和严刑峻法的威慑,使民众在农战中获得实实在在的名利回报(例如秦国实施军国爵制对秦民进行规范和引导),实现“富贵之门”必出于农战。韩非子对民的因情而治与商鞅颇多一致,但反对商鞅“以勇力之所加而治智能之官,是以斩首之功为医匠也”^{[3](P400)},这其实也反映出韩非子主张对民众的治理亦要因情、因能。

最终,通过“因情而治”,君主将治下臣民之智慧与力量悉数聚拢,形成了有益于强力统治的巨大合力。《韩非子·功名》:“人主者,天下一力以共载之,故安;众同心以共立之,故尊。”^{[3](P101)}君主之所以能够被天下一力以共载,众同心以共立,关键就在于君主对臣民各有所需的人情之势加以规范和引导,使臣民在得到相应功名利禄等物质回报的同时,将言说行动悉数调整到合乎法度的范围内。也正是通过因情而治,牢牢掌控赏罚权柄进而控御了人情之所向,高居权力金字塔顶端的君主尽管德性平庸、才智有限,但却可以“使天下不得不为己视,天下不得不为己听”^{[3](P101)},步调一致地服从于上,进而取得“用力寡而功名立”^{[3](P198)}的政治效果。君主以“因情而治”的方式,使臣民“各处其宜”“皆用其能”^{[3](P44)},在臣民各守其分、各司其职、各尽其能中为国家贡献出智慧和才干,而君主在臣民的具体作为中却保持“无为”姿态。

二、韩非子“因情而治”的黄老学渊源

司马迁认为韩非子“喜刑名法术之学,而其归本于黄老”。《史记》中“黄老”内涵颇为复杂,不过若从现存黄老文献看,韩非子的许多观念确与黄老道家颇有渊源,其中韩非子提出“因情而治”的治道方略,显然受到了战国中后期黄老思潮的影响。首先,黄

老也往往从人情的角度审视人性,不少表述与韩非子极为相似。比如《管子·禁藏》:“凡人之情,得所欲则乐,逢所恶则忧,此贵贱之所同有也。”^{[13](P1012)}《尹文子·逸文》:“世俗之人,闻誉则悦,闻毁则戚,此众人之大情。”^{[14](P456)}《慎子·逸文》:“人情每狎于所私。”^{[15](P106)}这些表述与上引韩非子论人情之语如出一辙。许多黄老人物认为,利益以及对利益的取舍是人在处理人际物我关系时的基本考量,甚至于人际关系最主要的表现就是利来利往,面对有利之事“四方从之,唯恐后至”^{[16](P188)},乃至“至世之衰,父子相图,兄弟相疑”^{[16](P294)},“非不相爱,利不足相容也”^{[15](P88)}。在此基础上,黄老道家与韩非子在论述“人情”时往往归结到君臣关系。《黄帝四经·称》:“不受禄者,天子弗臣也;禄泊(薄)者,弗与犯难。故以人之自为[也,不以人之为我也]。”^{[2](P353)}《尹文子·圣人》篇载田骈言曰:“人皆自为,而不能为人。故君人者之使人,使其自为用,而不使为我用。”^{[14](P456)}这里的“自为”与韩非子的“自为”(人“皆挟自为心”^{[3](P274)})有些相似,均凸显了人为了自己的本能反应。黄老道家虽未如韩非子一般直白地指出“君臣之交计也”,但显然洞悉战国中后期君主若要实现高效统治,就必须正视维系君臣关系者乃利益纽带(而非宗法血缘)这一基本事实。

既然为了实现高效的国家治理和官僚治理,君主就不得不重视现实的人情,那么该如何对待人情呢?对此,黄老提出了“因”的概念。《慎子·因循》:“因也者,因人之情也,人莫不自为也。化而使之为我,则莫可得而用矣。是故先王见不受禄者不臣,禄不厚者,不与入难。人不得其所以自为也,则上不取用焉。故用人之自为,不用人之为我,则莫不可得而用矣。此之谓因。”^{[15](P25~26)}此处关键在于“化而使之为我”,注云:“自为,即为自,为自己。此言人皆为己,有自私自利之心,顺应其心,则可为我所用;若违背人情强而使之为我,则必不为我所用也。”^{[15](P27)}可见,承认人之自为,只是手段;如何化而使之为我(君),才是目的,而“因人情”正是实现“化而使之为我”的方式,在利用别人时,务必要以爵禄之赏以满足其自为之心,而不可一味地强迫使其就范。司马谈《论六家要旨》认为黄老道家“以因循为用”^{[1](P3292)},此处“因循”的主要对象就是人情(因循的对象另有“道”“理”“时”“俗”“物”,但这些往往都

归结到因人情上)。

陈丽桂认为,“因”是黄老道家的“核心精神”^{[17](P106)}。黄老道家的“因”主要是指君主在治国理政过程中,避免掺杂个人的主观臆断,按照客观规律来治国理政。部分黄老及法家认识到,趋利避害的人情正是君主在治国时需要加以因循的一种规律。在这一意义上,“因情而治”的治道设计是一个极具包容性的哲学思考。若为政者能真正因循和随顺人情,彻底认同社会成员的自主自为,并为这一自主自为提供相应的制度保障,那么这样的社会虽不一定最好(人类生活之好并无上限),却不至于太坏。在这样的社会里,人们不仅可以追求好的物质生活,还可以追寻有关人之为人之精神生活。不过,黄老以及韩非子所关注的则是君主通过“因人情”使人们在自我利益得到一定满足的基础上,使其形成尊君、守法、事上的习惯,从而形成有益于君主统治的强大合力,君主尽管无为于上,但却通过体道、守法、循名责实进而掌控人情,实现“指约而易操”“事少而功多”^{[1](P3292)}的高效治理(韩非子“因人情”的强力支配倾向比黄老鲜明得多)。

下面笔者从三个方面,即“因”的主体、实施过程和最终结果来说明黄老“因情而治”的内在逻辑,进而说明这恰恰是韩非子“因情而治”的重要理论渊源。

首先,黄老道家往往以“道”来神化和圣化君主,并推导出君主是“因人情”的唯一主体。“名”在黄老中颇为重要,只有当“名”确立后,“法”才可能发生作用^{[18](P325)},不过在黄老那里,“审名”工作只能被“一言而万民利”、能令人“无所逃迹”^{[2](P10)}的圣人和执道者所独享。^①《黄帝四经·经法》:“帝王者,执此道也。”^{[2](P134)}这里隐含着现实的君王们应持守黄老之“道”的应然追求,尽管现实中君王们其实并不符合黄老道家对理想之君的要求,但黄老始终认为执道者只可能从现实中的君王们(而不是从臣僚和民众)中产生。既然执道者等同于高高在上的君王(哪怕该君王只是理想之君),那么君主便可以“道”之名义垄断一切权力。这既保证了君王无人敢挑战也无人敢怀疑的绝对地位,又巧妙地将君主凌驾于现实一切秩序之上,于是君主不再“成为被评价、被考察的对象”^{[18](P434)},而处于永远有利的地位。黄老和韩非子的“道”论均受到老子的影响,然而在“道”与“圣人”的关系上却与老子有所不同。在老子那里,“道”

① 参见郭店简《太一生水》、上博简《凡物流形》、《黄帝四经·经法》《管子·心术上》《尹文子·大道上》等。

尽管生“万物”却“生而不有,为而不恃,长而不宰,是谓玄德”^{[19](P254)}，“玄德”的要义在于“道”对万物不主宰、不强制,任由万物自生自化,“道”没有自己却反而成就了万物。^{[20](P153) [21](P86)}“道”的这一“玄德”所对应的正是圣人之“无为”,在老子看来,效法“道”的“圣人”在“无为”中不干涉、不控制百姓,使百姓能够自生自化,自主作为。在黄老那里,圣人尽管效法了“道”从而使“百姓被其利”,但黄老的圣人主要是“守法而治”前提下实行“无为”,“圣人行其所行”的关键就是“不为一人枉其法”^{[13](P790)},此种“无为”具有自上而下的支配力和控御指向。黄老的“圣人一百姓”论,与韩非子所说的“道不同万物”“君不同于群臣”的致思路径,颇为相似。在韩非子那里,正是通过“道”的烘托,君拉开了与群臣的距离,使君主的权力威势成为一种无可辩驳的压倒性力量,君主高居权力金字塔顶端,看似“无为”,但却通过“法”在内的一系列制度设计实现了高效的国家治理。君主既已独断了“道”,那么君以外的所有人便无法直接体道、得道,只能够对道之化身——圣君保持服从。上博简《凡物流形》:“百姓之所贵唯君,君之所贵唯心,心之所贵唯一。”^{[22](P270)}一者,道也。^{[23](P80)}黄老道家及韩非子通过这一思路极力推崇君主的地位,将君主神圣化为近乎全知全能型的人物,同时又极力压低君以外的所有人。“贵贱有恒位”^{[2](P25)}“尊君卑臣”^{[16](P60)},才是黄老道家及韩非子以“道”论“君”的归结点,韩非子更进一步主张近乎绝对的君臣关系。

其次,“因人情”的实施过程有两项重要工作,一为定“名”制“法”,二为审合形名、参验是非。所谓“名”和“法”本质上是君主制定并且自称合乎“道”的一系列制度、规则、名分及其背后隐含的秩序规定。^{[24](P354)}在《黄帝四经》中,“名”的重要性超过“法”,只有“名”确定后,“法”才有可能发挥作用,这是黄老比法家更为深刻的地方。《黄帝四经·称》:“道无始而有应。其未来也,无之;其已来,如之。有物将来,其刑(形)当之。建以其刑(形),名以其名。”^{[2](P345)}当“道”下落至“物”,形而下的世界开始呈现时,“建以其形,名以其名”乃是首要工作,这样万物才有可能得到区别、认识和管理。^{[25](P173)}制定“名法”之后,需要审合形名,参验是非。《黄帝四经·论约》:“故执道者之观于天下也,必审观事之所始起,审其刑(形)名。刑(形)名已定,逆顺有立(位),死生有分,存亡兴坏有处,然后参之于天地之恒道,乃定祸福死生存亡兴坏之所在。是故万举不失理,论天下无遗策。故能立天子,置三公,而天下

化之。之胃(谓)有道。”^{[2](P173)}作为黄老道家的经典文本,《黄帝四经》中的“名”“刑”在表示规定的应有的位置时,均表示一种理想中的秩序,并无《尹文子·大道上》所言“名者,名形者也,形者,应名者也”那样的主次关系。^{[26](P159~160)}在黄老看来,执道者审合对象之“名”是否处于合乎秩序的位置,进而通过确定对象是否“名正”,就能够预料到对象之“死生”“存亡”“兴坏”。执道者若要采取进一步行动的话,那便是给予对象与其“名”相应的赏罚。^{[26](P168~169)}“居则无法,动作爽名”,便“僇(戮)受其刑”。^{[2](P269)}由于“名”表征着一种理想的秩序,因此“名正则治,名倚则乱,无名则死,故先王贵名”^{[13](P252)}。韩非子进一步将黄老极具抽象性的形名论收缩至君臣关系的维度,《韩非子·主道》:“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,令名自命也,令事自定也。虚则知实之情,静则知动者正。有言者自为名,有事者自为形,形名参同,君乃无事焉。”^{[3](P26)}此处“名”主要指臣僚之“言”,“形”则指臣僚之“事”,即实际作为。君主以臣僚之“言”考课臣僚之“事”,这就是官僚制度中的督责之术,意在使臣僚各司其职、恪尽职守,保质保量地完成职位所规定的职事。“功当其事,事当其言则赏;功不当其事,事不当其言则罚。”通过审合形名就可以实现以一御多的高效治理。在此过程中,君主虽未事事亲为,但却通过一系列的治道设计调动臣民的积极性,使臣民在“名法”的规范和引导下具体而为。这也是黄老及韩非子“无为”的重要内涵。

黄老“因情而治”的理念蕴含着鲜明的社会分工和君臣分职的认识。《管子·心术上》:“心之在体,君之位也。九窍之有职,官之分也。心处其道,九窍循理。……心术者,无为而制窍者也。……君,无代马走,无代鸟飞。”^{[13](P766)}慎到认为:“君臣之道:臣事事而君无事,君逸乐而臣任劳,臣尽智力以善其事,而君无与焉,仰成而已。故事无不治,治之正道然也。”^{[15](P32~33)}申不害认为:“君设其本,臣操其末;君治其要,臣行其详;君操其柄,臣事其常。”^{[14](P445)}君主看似“无为”,但却在分职和分工的基础上,通过因循和利用臣民之人情从而能够实现治天下的政治理想,这便是黄老基于君臣分职的因循之道的关键所在。韩非子进一步明确指出:“至治之国,君若桴,臣若鼓,技若车,事若马。”^{[3](P208)}与黄老之“无为”颇有不同,韩非子的“无为”除了强调君臣分职基础上的君道无为而臣道有为之外,还蕴含着鲜明的政治威慑力。《韩非子·主道》:“明君无为于上,群臣竦惧

乎下。明君之道,使智者尽其虑,而君因以断事,故君不躬于智;贤者勅其材,君因而任之,故君不躬于能;有功则君有其贤,有过则臣任其罪,故君不躬于名。是故不贤而为贤者师,不智而为智者正。臣有其劳,君有其成功,此之谓贤主之经也。”^{[3](P27)}在韩非子那里,君主可以随时随地且神秘莫测地运用一切手段来考课臣僚,于是君主尽管“无为”于上,但群臣终不免战战兢兢地臣服于下,臣僚尽管是贤智之士,但最终结果只能是君主名利双收,臣僚们不得不抱着待罪意识奴事王廷。黄老及韩非子基于君臣分职的“无为”理论,顺应了战国中后期官僚制度逐渐建立背景下君主如何高效管理官僚的现实问题,对现实中的君王们而言具有相当的可操作性。

最终,经由对“人情”的调动和控御,君主将臣民导向尊君事上、为国效力的轨道。黄老的“因人情”当然有使民众获利的内涵,在战国时代,民众追求丰衣足食,厌恶饥寒交迫,此乃最基本的“人情”。任何一个稍有理智的统治者,首先就得使治下民众有基本的生存和生活保障。这也是先秦诸子颇为重视的“民本”“爱民”“利民”的关键所在。不过黄老“因人情”的另一面,则是利用满足人的种种欲望来形成对民众的支配。尽管黄老认为“人欲”是“四害”之一^{[2](P5)①},但只要臣民之欲能够被控制在形名法度的范围之内,那便是无害的。黄老还认为臣民追逐功名利禄的欲望越多,就越有利于臣民为君主所用,“人之欲多者,其可得用亦多”,“善为上者,能令人得欲无穷,故人之可得用亦无穷”^{[27](P533)}。正是在这一意义上,上文所引《慎子·因循》《尹文子·大道下》之语值得再次玩味:“人莫不自为也,化而使之为我,则莫可得而用矣”,“君人者之使人,使其自为用,而不使为我用”。君主通过“因情而治”,极大地满足了人们追求名利的需求并因循了各自才能,所以臣民在保持服从之时甚至不认为受到了控制。《黄帝四经·经法》:“万民和辑而乐为其主上用,地广人众兵强,天下无适(敌)。”^{[2](P87)}在战国中后期,无数民众被纳入富国强兵的战略轨道,但却能够“乐为其主上用”,甚至于“民无它志”而一心戮力于“守单(战)”^{[2](P60)},正是由于列国统治者或多或少地暗用了“因情而治”的治道原则。民众在自认为是为了自己(“自为”)之

时,恰恰满足了在列国纷争局面战争动员和备战攻伐的政治需要。可见,黄老及法家的“因人情”确为一种高超的政治艺术^{[17](P166)}。

与黄老颇为不同,韩非子将“因人情”这一高超的政治艺术主要运用于君臣之间的权力博弈中。他深信,君主只有首先洞悉群臣时时处处在窥探君心、覬觐君权这一最大“人情”,“人臣之情非必能爱其君也,为重利之故也”^{[3](P43)},“为人臣者,窥觐其君心也,无须臾之休”^{[3](P115)},才可能认识到伴随着权力的集中化和战国后期政治高层权力博弈的复杂性和残酷性,才能更加清醒和冷静地治理官僚系统,管理国家和社会事务,进而实现君尊臣卑、贵贱有序的强大统治。韩非子“因情而治”的治道设计,远比黄老道家在“天一地一人”宏大视野中的治道构想更具操作性。

三、结语

先秦诸子往往基于某种人性预设而建构出相应的治道方略和治世理想。韩非子通过聚焦于人情来凸显人在政治关系和社会关系中所表现的好恶取舍,所谓人情主要指人在处理人己物我关系时表现出的趋利避害的真实情态,韩非子的人情世界俨然成为充满算计之心的名利场,身处这一人情世界的人最关心的是如何追求名利和规避危害。“因情而治”的治道设计有助于君主顺应并利用人们趋利避害的行为趋向和心理定势,在掌控和控御臣民之人情共性的基础上,高效便捷地使政治事务和社会生活整齐划一,既可以克服君主智力不足的弊端,又能够实现以简驭繁的高效治理。“因情而治”的内在要求是君道无为而臣道有为,君主守法责成,以“因情而治”的方式使臣民各处其宜、皆用其能,在臣民各守其分、各司其职、各尽其能的环境下为国家贡献智慧和才干,而君主则在臣民的具体作为中保持着“无为”姿态。

韩非子“因情而治”治道方略的理论渊源正在黄老那里。在黄老看来,君主通过“因人情”使人们在自我利益得到一定满足的基础上,使其形成尊君、守法、事上的习惯,从而形成益于君主统治的强大合力,君主尽管无为于上,但却通过体道、守法、循名责

① 曹峰先生认为《黄帝四经》的人性论是“有害论”,这种性害论为黄老形名法度的必要性提供了论证。黄老主张通过外在强力的范导使“有害”之人欲合乎“极”“当”“度”“数”“称”。曹先生还指出《黄帝四经》的“人性论”与荀子的人性论颇为相似。参见曹峰《〈黄帝四经〉法思想的人性论基础》,陈鼓应主编《道家文化研究》(第30辑)第526~544页,中华书局2016年版。

实进而掌控人情,实现“指约而易操”“事少而功多”的高效治理。不过黄老“因情而治”的治道方略是在“天一地一人”的宏大视野下展开的,具有鲜明的“推天道以明人事”^{[28](P1)}的倾向;韩非子的“因情而治”则主要在君臣关系的维度展开,具有极大的可操作性。黄老的“因情而治”具有和顺温润的特点,而韩非子“因情而治”则具有刻薄阴鸷性^[29],其治道指向于近乎绝对化的君臣关系以及基于这一绝对关系的强力统治。

参考文献:

[1]司马迁.史记[M].北京:中华书局,1982.

[2]陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.

[3]王先慎.韩非子集解[M].北京:中华书局,1998.

[4]刘宝楠.论语正义[M].北京:中华书局,1990.

[5]雷戈.秦汉之际的政治思想与皇权主义[M].上海:上海古籍出版社,2006.

[6]陈启天.增订韩非子校释[M].台北:台湾商务印书馆,1992.

[7]王威威.韩非思想研究——以黄老为本[M].南京:南京大学出版社,2012.

[8]宗福邦,陈世铄,萧海波.故训汇纂[M].北京:商务印书馆,2003.

[9]许慎.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.

[10]蒋重跃.道的生成与本体化[M].成都:四川人民出版社,2021.

[11]许建良.先秦因循哲学论[M].北京:人民出版社,2021.

[12]王宏强.韩非子治道思想研究[M].北京:中国社会科学出版社,

2023.

[13]黎翔凤.管子校注[M].北京:中华书局,2004.

[14]魏征,等.群书治要[M].北京:中华书局,2014.

[15]许富宏.慎子集校集注[M].北京:中华书局,2013.

[16]黄怀信.鶡冠子校注[M].北京:中华书局,2014.

[17]陈丽桂.战国时期的黄老思想[M].台北:联经出版事业股份有限公司,1991.

[18]曹峰.近年出土黄老思想文献研究[M].北京:中国社会科学出版社,2015.

[19]陈鼓应.老子注译及评介(修订增补本)[M].北京:中华书局,2009.

[20]王邦雄.老子的哲学[M].台北:东大图书股份有限公司,2006.

[21]曹峰.老子永远不老:《老子》研究新解[M].北京:中国人民大学出版社,2018.

[22]马承源.上海博物馆藏战国楚竹书·七[M].上海:上海古籍出版社,2008.

[23]王中江.简帛文明与古代思想世界[M].北京:北京大学出版社,2011.

[24]王博.老子思想的史官特色[M].台北:文津出版社,1993.

[25]梁涛.中国政治哲学史:第1卷[M].北京:中国人民大学出版社,2017.

[26]曹峰.中国古代“名”的政治思想研究[M].上海:上海古籍出版社,2017.

[27]许维通.吕氏春秋集释[M].北京:中华书局,2009.

[28]永谿,纪昀,等.四库全书总目[M].北京:中华书局,1965.

[29]陈丽桂.黄老思想要论[J].文史哲,2016(6).

责任编辑 刘春丽 E-mail:157476703@qq.com

The internal Logic of Han Feizi’s Governance According To
Humanfeelings and the origin of Huang Lao’s Theory
Wang Hongqiang

(College of History and Culture ,Lanzhou University ,Lanzhou ,Gansu ,China)

Abstract: Han Feizi’s human feelings mainly refer to the true modality of seeking advantages and avoiding disadvantages when dealing with the relationship between people and things.The design of governance based on emotion helps the monarch to conform to and make use of people’s behavior and psychological tendency of seeking advantages and avoiding disadvantages.On the basis of controlling and controlling the human feelings of the subjects,the political affairs and social life can be unified efficiently and conveniently,which can not only overcome the disadvantages of the monarch’s lack of morality and intelligence,but also realize the efficient governance of simplicity and complexity.The inherent requirement of governing by emotion is that the monarch does nothing and the minister does something.The subjects use their abilitieseverywhere,and contribute wisdom and talent to the country in the performance of their duties.The monarch maintains a “inaction” attitude in the specific actions of the subjects.The theoretical origin of Han Feizi’s rule by emotion is Huang Lao Taoism.Han Feizi shrinks Huang Lao’s rule by emotion based on the grand vision of heaven-earth-people to the dimension of the relationship between monarch and minister to assist in strong rule.

Keywords: Legalist;han Feizi;huang Lao Taoism ;human theory;governance according to human feelings