

中主抑或圣人

——以人格与位格为中心维度的韩非君主理论

王进文

内容提要:权力的构成及运作方式是政法理论的核心命题之一。在以君主统治样态存在的政制关系中,作为权力系统的承载者与运作者的君主,是不同政法维度的关系的连接者。本文以韩非的君主权力和其运作方式为切入点,围绕君主得以集权独断的理论基础,分析韩非以君主独治为目标的制度设计中各种规范的具体应对,从君臣之维、君民之维、君国之维、君法之维及君主的人格与位格之维等不同角度揭示其君主理论的内在对应;法要求君主的公正开明与术要求君主的诡谲莫测之间形成了巨大的张力,两者对于君主的形象是互相排斥的,两者的统一只能在于圣人一身,即以反制度的术达成制度化的法,而因君主不受法的约束且高居于法之上,在法与术的运用中,君主不能保证法的公开性与明确性不受术的破坏,法的规则之治屈从于君主的权力权威。经由法术势的结合达到的君主独治状态,基于势而形成的中主之治与运用法术所要求的圣人之治的偏差,不但在君法维度,而且在君主的人格与位格维度上出现了难以调和的冲突。此种冲突使其理论未能在实践中达到其预设的“明主之国”的明主之治,“至治之国”与“至安之世”无从实现。在此基础上进一步探讨君国层面上的政权存续问题,韩非在应对封建之天下与大一统之专制这两个面相的国家时所产生的内在冲突,更彰显了其理论的时代意义。

关键词:韩非 君主理论 人格与位格 法术势 中主之治

王进文,中南大学法学院讲师。

导 论

本文是对韩非的君主理论的研究。韩非学说的一大特点在于他自始至终是以君主作为预设读者而进行论述的。以往对韩非思想的研究大都集中于对其法、术、势的辨析上,反而遗漏了对其所构建的君主形象的整体关注。如果我们不由君主权力和其运作的角度进行分析和观察,而局限于探讨法术势之间的关系,单纯地批判其否定道德的实证主张等,则必然

会对韩非产生片面的理解甚至误解。本文围绕韩非欲构建何种形象的君主与权力如何运作来论述,以内在制度与外在制度相结合的考察方法,通过梳理韩非理论中的君民之维、君国之维、君法之维及君主的人格与位格之维等不同角度的关系互动,揭示其君主理论的内在对应。在君民维度中,是以具有公开性与明确性的法作为主要的统治手段;术则应对君臣之维,具体表现为潜在性与非规则性手段的运用;势则具有客观性建构倾向,韩非欲使势成为君主去人格化的体现,从而试图建构位格化之君主“制度”,达到“中人之治”。但是,法与术预设了截然不同的君主形象,无法统一于势所构建的客观化位格君主中,只能寄望于人格化的“圣人”、“明主”之治,而此种人格化君主是反制度性的,排除了位格建构的可能。进而,笔者分析这一缺陷之原因在于其理论的消极品性,即韩非无法论证君主权力来源的合法性,而执着于设计极尽周详与严苛的制度措施,以解决君权旁落危机。韩非立足于如何维护与巩固君主的权力,但无法对君主运用权力进行论证,而假设君主与国家利益是同构的。他在成功地论证了君民、君臣、君法与君国诸维度的制度层面的设计之后,却无法将君主的人格与位格维度之内在张力加以消解。他试图将君主抽象化、非人格化,所尊崇的是君主所处之权位而非君主个人。但君主之为治与能治,实际上有赖于作为人格的君主之法、术并用,排斥了“中人”之主即位格化君主的可能性,从而,要么演变成圣人之治而破坏法,要么沦落为庸人之治而被取代,稳定的统治秩序始终无法建立起来。笔者认为,造成这一困境的原因在于,君主的位格化需要客观而独立的法作为前提,使其既得以避免在“明主”面前被随意破坏,又不至于在“中主”面前被扭曲乃至废弃,君主凭藉法之公开性与稳定性确保基于“势”而进行统治的持续性。为了人格化君主的安全,恰恰需要术的运用。屈君主于法之下,依法而治,这才是能够塑造君主权力合法性的积极的君主理论。

一 韩非君主理论的基调与品性

韩非是先秦法家思想的集大成者,其思想对中国历史与政制的发展影响之大,是为人所共知的,但韩非思想的内涵及价值则殊不易论定。近代由于西方法治观念的输入,对韩非思想的诠释又易流于穿凿附会的揄扬。^{〔1〕}韩非之学明显地表现出了博取百家之后继承、熔铸、改造和发展的气象。伴随着不断进行的兼并战争,是以百家争鸣形式表现出来的“干世主”以“定于一”的思潮,韩非君主理论的提出及应用,以寓融汇于批判的形式,借“明主之

〔1〕 虽然研究韩非的著作很多,但是研究角度大多趋同。如果不计国内研究成果的话,仅以海外研究而言,不含翻译作品的话(当然,介译是很重要的基础性工作),韩非子思想的研究往往分散在研究当代中国问题的汉学家对先秦思想史的研究中,大都不是专门论述。史华兹的《古代中国的思想世界》(程钢译,江苏人民出版社2004版,第八章)在描述法家的时候,对韩非子有所阐述。顾立雅在《什么是道家》中对法家的主张进行论述时自然也有对韩非子的评判(顾氏对于先秦思想的研究,可参见 *Confucius and the Chinese Way*,《孔子与中国之道》,高专诚译,大象出版社2000年版)。至于研究著作,重镇当推日本。守屋洋之《韩非子:强者的人间学》(东京:PHP研究所2009年版),小室直树、西尾千二、市川宏之《韩非子の帝王学》(东京:プレジデント社1998),茂沢方尚之《〈韩非子〉の思想史的研究》(东京:近代文芸社1993年版),市川宏之《韩非子:“法术”の极意をつかめ》(东京:ダイヤモンド社1982年版),桥本敬司之《韩非子の言语战略》(2002)及近藤廉信之《韩非子のことば:唯物论的法治主义の国家论》等研究,侧重点大致在于韩非子的思想史意义、韩非子的组织管理学、韩非子的帝王之术等。但日本的韩非研究承接中国的乾嘉学术,立足于文本,而现实意义之关照似乎不足。本文对于韩非文本的解读,除有特别指出的情况外,均以《韩非子今注今译》(邵增博注译,台湾商务印书馆股份有限公司1990年版)为主。

国”的大一统终结了百家学术争锋的局面。^{〔2〕} 欲理解为什么韩非关注于君主权力,以君主为核心展开其理论,并欲在此基础上认识与分析其合理性与不足,尤其是理论的阙失的话,则首先必须回答韩非提出其君主理论的必要性与现实性。

因周文疲敝而引发的诸子之争,亦即萧公权先生所谓的“一言以蔽之,即封建天下崩溃过程中之种种社会政治事实而已”,^{〔3〕} 针对乱世秩序失范的现实而提出各种救世主张,彼此之间虽然互相驳难对立,最终指向的都是统一秩序的重构。设计出能够克服分裂趋向的政治制度乃是当时的必然选择。进而,论证并建立集权力于中央和君主一身的理论便成为应然与必然。

在韩非看来,国家分裂是从君权旁落开始的,为防止分裂,必须赋予并确保君主独治的绝对权力,形成君主的绝对权威。君主的权力是不可被分割或分享的,如果被臣下分享或分割,那么基于利益的争夺,必然是“人主无法术以御其臣……”,结果可能会“杀贤长而立幼弱,废正的而立不义。”^{〔4〕} 君主掌握并确保绝对的权力,既是维护内部统一的需要,又是进行外部兼并图存的必然选择。

如果说上述论述论证了君主应当拥有绝对权力的必要性的话,那么还必须保障君权拥有绝对权力的充分性。“上古竞于道德,中世逐于智谋,当今争于气力”,^{〔5〕} 道德说教陈义过高而无益于富国强兵,反会造成众说异词,思想混乱,导致耕战无功。我们沿着君主理论的视角审视,则会发现,在解决了论证君主权力的必要性之后,如何确保与实现君主权力的完整性与不容侵犯性,便成为韩非所关注的重中之重——事实上,这也是韩非全部理论的着力所在,即围绕确保与实现君主权力的绝对化,将君主权力凌驾于臣民之上,与国家融为一体,设身处地为君主考虑到所有可能对其权力形成潜在或显在挑战的因素,并将其消弭于萌芽状态,便是其主张的立足点。

二 韩非君主理论的法理维度及其规范意义

在韩非看来,要消除一切不利于君主权力独揽的因素,就必须使君主有足够的制度性设计可资利用;君主对权力的独揽,也要求保证君主对于臣下与人民的完全控制。^{〔6〕} 为达此目的,韩非力图构建以法术势并用的理论,一切以君主为核心进行运作。我们如果从三者所应对和调整的不同关系维度进行考察的话,最终恰好会回归于韩非君主形象的预设之中,从而可以全面地分析并判断其君主理论的内在逻辑与制度设计的合理与不足。

(一) 法之君民维度的规范性与君主形象预设

众所周知,韩非或整个法家学派并没有赋予“法”以终极性价值,而是将其作为实现富

〔2〕 笔者认为,《韩非子》是先秦诸子中论证最严密,文风最犀利,逻辑最清晰,也最具感染力的文本,尤其是其中蕴含着政治哲学与法哲学命题,对于人性有极深的洞见。《韩非子》可能是一部未完成的著作,《初见秦》等篇是否为其本人所写也有争议,但就其著作本身而言,我们可以明显地感觉到其理论的自洽性,他也是极具自信地加以论证的。

〔3〕 萧公权:《中国政治思想史》,新星出版社 2005 年版,第 149 页。

〔4〕 《韩非子·奸劫弑臣》。

〔5〕 《韩非子·五蠹》。

〔6〕 需要指出的是,这一君主统治样态不完全等同于君主专制。事实上,相较于欧洲中古时期围绕王权的形而上学论证,中国古代并没有专门的君主理论,但君主(皇帝)的超越性就在于它的宗教性、权力的始源性与无限的涵盖性,不同于形而下的专制权力,它不仅是政治权力,而且是所有权力的来源,详[法]巴斯蒂:《晚清官方的皇权观念》,贾宇琰译,载《开放时代》2001 年第 1 期。

国强兵与君主独治的有效手段,具有明显的工具或功利主义的倾向。^[7]因此,韩非更多的是从实然层面进行设计,以维护君主权力的集中与独断。对君主来说,要确保其权力不旁落,则必须处理好君主与民众、君主与臣下、君主与国家、君主与法或法治之间的关系,从而便实现了君主的理论形象塑造,使理想中的君主所应具备的品行与素质得以彰显,作为人格的个体意义上的君主与作为位格的制度意义上的君主之间的关系便是具有理论张力的关键所在。

首先,从君主与民众层面,即君民维度进行分析。^[8]解决君民关系的手段大体上是以法为主。“法者,编著之图籍,设之于官府,而布之于百姓者也。”^[9]基于君主独治与控制人民的考虑,韩非对作为控制手段的法并没有过多的阐发,在后面的分析中我们也可以看到,与其他维度的关系相比,韩非对君民关系的强调并不占主导地位,这一方面是因为君民关系的悬殊,基于“治吏不治民”^[10]的考虑,作为耕战的主体,更多的是需要社会政策方面的调控,另一方面是分散的民众对于君权的潜在危害较小,法作为具有普遍适用效力的制度,可以较好地处理此种关系。为什么法可以很好地并且很适合处理君民关系呢?这取决于两个条件,一是韩非对社会变迁中人性的认识以及由此产生的社会权威与治理原则的选择;二是法本身的品性。试申述如下:

如前所述,韩非排除了道德对调整社会关系与治理国家的必要性,人们之间的关系是基于“利”而产生的,同样,围绕利会产生冲突,这种冲突如果没有国家立法介入的话,是不可调和的。此种利的存在并不具有道德上的高下或褒贬,只是客观存在而已。

“人无毛羽,不衣则不犯寒;上不属天而下不着地,以肠胃为根本,不食则不能活;是以不免于欲利之心。欲利之心不除,其身之忧也。”^[11]

同样,基于利的关系,

“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

[7] 虽然“法治”一词的概念在学术上的争议很大,在众多的法治概念中,一个各派法治理论家共同接受的、最低限度的共识定义是“法治”一词的字面含义,即法律的统治。西方的主要法治理论家,如戴雪(Albert Dicey)(*Albert Dicey. Introduction to the Study of the Law of the Constitution. London: Macmillan and Co. Ltd., 1961.*)、富勒(Lon Fuller)、拉兹(Joseph Raz)([英]约瑟夫·拉兹:《法律的权威》,朱峰译,法律出版社2005年版)与菲尼斯(John Finnis)([美]菲尼斯:《自然法与自然权利》,董姣姣等译,中国政法大学出版社2005年版)等,采取的都是法治的这一基本定义。这些法治理论家的国别也暗示了“法治”这一概念原本来自英美国家这一历史渊源。这样一种实证主义定义原本就是希望自由、平等、民主、正义等诸善一时齐备。在这个意义上,中国的法家之法治显然不能满足这个概念要求,但就法治的形式要件而言,无论古今中外,法的确定性都是其内在要求。

[8] 笔者必须予以说明的是,韩非的法术势三种主张并非完全严格地与民众、臣下和国家相应对,三者在很大程度上是交叉的,例如“故智术能法之士用,则贵重之臣必在绳之外矣。”(《韩非子·孤愤》)便是法与术均可适用于贵重之臣;“法者,见功而与赏,因能而受官”(《韩非子·外储说左上》)此处之法大致与术等同;“民后知有罪之必诛,而告私奸者众也,故民莫犯,其刑无所加。是以国治而兵强,地广而主尊。此其所以然者,匿罪之罚重,而告奸之赏厚也。此亦使天下必为己视听之道也。至治之法术已明矣”(《韩非子·心度》),此处的法术之对象便是民众。但不可否认,在适用对象上的差别,仍是理解三者之间区别的重要维度,并可以更方便地理解三者的内在联系,因此,本文在主体思路大致以适用对象上的不同之维度考察,兼顾层次问题,以求得更加客观地了解韩非的法术势之具体所指,以及三者对于君主形象的预设。至于在层次问题上讨论三者,尤其是法与术之间的关系,可参见王晓波:《先秦法家发展及韩非的政治哲学》,《儒法思想论集》,台湾时报文化出版事业有限公司1983年版,第263-265页。

[9] 《韩非子·难三》。

[10] “人主者,守法责成以立功者也。闻有吏虽乱而有独善之民,不闻有乱民而有独治之吏,故明主治吏不治民。”《韩非子·外储说右下》。

[11] 《韩非子·解老》。

死,则棺不买。情非憎人也,利在人之死也”^[12]

由此,在韩非看来,必须以法的形式确立社会秩序,因为——

“民智之不可用,犹婴儿之心也……今上急耕田垦草以厚民产也,而以上为酷;修刑重罚以为禁邪也,而以上为严;征赋钱粟以实仓库、且以救饥谨备军旅也,而以上为贪;境内必知介,而无私解,并力疾斗,所以禽虏也,而以上为暴。此四者所以治安也,而民不知悦也……夫民智之不足用亦明矣。故举士而求贤智,为政而期适民,皆乱之端,未可与为治也。”^[13]

那么,法之依据何在?在韩非看来,法恰是针对上述因利而产生的纠纷所做出的规范,^[14]唯有君主才能充当立法者的角色,即

“圣人为法国者,必逆于世,而顺于道德。知之者同于义而异于俗;弗知之者,异于义而同于俗。”^[15]

此处需要注意的是,“圣人”在此语境中即为君主,即为立法者本身。

“安国之法,若饥而食,寒而衣,不令而自然也。先王寄理于竹帛,其道顺,故后世服。今使人饥寒去衣食,虽贵、育不能行;废自然,虽顺道而不立。”^[16]

故而,作为立法者的君主必须审于是非之实,察于治乱之情,如果不以法的形式进行统治,则

“释法术而任心治,尧不能正一国,去规矩而妄意度,奚仲不能成一轮;废尺寸而差短长,王尔不能半中。使中主守法术,拙匠守规矩尺寸,则万不失矣。”^[17]

因为法具有明确易行的特质,具有确定性,^[18]所以

“法已定矣,不以善言害法。”^[19]

那么,站在君主的立场上,立法之目的是要实现划一而治,臣民皆服从法律的权威,进而尊奉君主的统治。^[20]

在君民的维度上,如果不完全依法而行,而与其他规范交替应用的话,则多种规范并立,而不但不能互相补充,还会因其价值导向的互相矛盾而致使君主无法抉择,民众也无法适从,造成社会的紊乱,^[21]甚至因为价值体系的内在冲突而造成民众与君主的对立:

“为故人行私谓之不弃,以公财分施谓之仁人,轻禄重身谓之君子,枉法曲亲

[12] 《韩非子·备内》。

[13] 《韩非子·显学》。

[14] 从规范角度对韩非的法治理论进行的研究,可参见张素贞:《韩非子思想体系》,台北花木兰文化出版社2009年版。

[15] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[16] 《韩非子·安危》。

[17] 《韩非子·用人》。

[18] 其实,对于法与法治原则的阐述,更为系统的是富勒的法治理论。中国法学界对于法治的基本理解,也多是来自于后人总结的所谓富勒“法治八原则”:法律具有一般性、公开性、预期性、清晰性、一致性、能为性、稳定性和严格执法性。富勒提出法治八原则的语境也是在更多的是程序性或形式性的,就此点而言,法治八原则完全可以用于对“法”的特征的分析。详[美]富勒:《法律的道德性》,郑戈译,商务印书馆2005年版,第40-46页。

[19] 《韩非子·饬令》。

[20] 需要指出的是,韩非意义上的法治权威,是基于其强制性而产生的,而非基于“法”之内在道德性而孕育的。法家之“法”或“律”,乃是纯粹的实证性体系,不存在有关法律性质的争议、法律与道德的纠结。由此,其合法性权威无需进行论证。从这个意义上说,它与现代基于权利而产生的法及法治权威是截然不同的,对法不存在“尊重”要求,而只有“遵守”的义务。详J. Raz, *The Authority of Law: Essays on Law and Morality*, Oxford University Press, 1979. 中译本见[英]拉兹:《法律的权威:法律与道德论文集》,朱峰译,法律出版社2005年版。

[21] 例如,韩非认为,民众如果不与国家的价值系统相一致的话,便会造成混乱乃至对立。(《韩非子·六反》)

谓之有行,弃官宠交谓之有侠,离世遁上谓之高傲,交争逆令谓之刚材,行惠取众谓之得民。不弃者更有奸也,仁人者公财损也,君子者民难使也,有行者法制毁也,有侠者官职旷也,高傲者民不事也,刚材者令不行也,得民者君上孤也。此八者匹夫之私誉,人主之大败也。”^[22]

假使不依法而治,则最终导致耕战政策的荒废,君主权力及权威会遭受损害。^[23]

“夫离法者罪,而诸先生以文学取;犯禁者诛,而群侠以私剑养。故法之所非,君之所取;吏之所诛,上之所养也。法趣上下四相反也,而无所定,虽有十黄帝不能治也。故行仁义者非所誉,誉之则害功;工文学者非所用,用之则乱法。”^[24]

按照此种逻辑,鉴于法以外的各种规范,尤其是仁义慈惠等多自相矛盾,因而不足为治,^[25]妄行仁义,可能会使无功受赏,有罪不罚,进而导致是非混淆,纲纪荡然,民轻于上的后果,那么,重仁义言谈不利于耕战富国强兵的推行,则治国当用法治而去仁义成为必然。^[26]

关于韩非所谓的法,除了上述特征外,我们尤需要注意的一个特点便是法作为规范的排他性。前文已经述及,韩非是以纯实然的角度进行阐述的,他认为法不但是一个内在自足的体系,除了君主的意志,法不建构在任何高于或优先于它的标准上,而且法也是社会上唯一被允许存在的规范系统。从而,我们可以看出,在韩非那里,法是一种特殊的规范,法并不是指令臣民哪些事不可以做,而是指出哪些事可以做或必须去做,判断的标准便是君主的意志,从而,在这个意义上,更加凸显了君主作为立法者角色的存在。

(二) 术的君臣维度之应对与君主的主观意识之关系

其次,从君臣维度进行分析。在韩非看来,对于君主权力威胁最大的莫过于臣下,尤其是左右重臣。从历史经验来看,所谓下克上现象在韩非时代是经常发生的,无疑会给他以极大的警示与启发。臣下的地位虽低于君主,但远高于民众,而且臣下是掌握治理国家的执行权的,对权力的执行与控制会在客观上削弱与剥夺君主的权力。臣下出于扩张自己的权力以谋取更大的利益的考虑,会联合起来蒙蔽君主,因此,相较于民众,臣下对君主的威胁是更直接与更严峻的。^[27]从巩固与维护君主权力的角度出发,如何有效地控制臣下是韩非着重予以考虑的问题。如果君臣关系得以有效地运作,使得君主的权力不受臣下的威胁与制约,反而成为君主进行统治的有效工具与助力,那么,君主统治便使臂如指。

从君臣维度考虑,臣下与民众作为处在君主治理之下的人,两者无疑应受君主所立之法的约束,但与单纯以法处理君民维度不同的是,臣下作为君主的法律的执行者,既处于法的治理下,又介于法的执行之中,亦即臣下既为法的客体,又是法的主体,因此,在以“利”作为

[22] 《韩非子·八说》。

[23] 《韩非子·五蠹》。

[24] 《韩非子·五蠹》。

[25] 《韩非子·显学》。

[26] 《韩非子·六反》。

[27] 从这个意义上讲,秦的商鞅变法要建立的法治国家和近代民族国家建构一样,是一种以国民个体为治理单位的政治秩序。古代的君主制和现代的宪政意义上的民主制是两种最为接近的政体形式。它们共同的隐患都是贵族、精英知识分子和官僚集团,而与之相对应,共同的统治基础都是主权者和个体国民。详 Max Weber, *The President of the Reich*. Peter Lassman, Ronald Speirs, Weber: *Political Writings*, London: Cambridge University Press, 1994. 商鞅变法之所以成功,即是因为商鞅看到了问题的关键:“法之不行,自上犯之”(《史记·商君列传》)、“法之不行,自于贵戚”,(《史记·秦本纪》),而韩非显然也继承并发扬了这种观点。

交换的君臣关系中,法有可能甚至必然会被臣下用来谋取私利,从而破坏君主法的统一性与权威性,由此,君主必须以其他的规范方式控制臣下。在这个维度上,法与术是共同作用于臣下的,且君主更加倚重于术。

那么,韩非为什么将术作为调整君臣维度的手段?术具体指的是什么?是否能够有效地调整君臣关系呢?

首先,在韩非看来,“术者,藏之于胸中,以偶众端,而潜御群臣者也。”^[28]相较于法的明确易行与公开性,术则以“不欲见”而达到“用术,则亲爱近习莫之得闻也,不得满室”^[29]的效果。韩非著作中屡次出现的田氏代齐与三家分晋之教训,意在警告君主对于臣下的防范。而对于臣下的绝对控制恰是维护君主绝对权力的必由之路。臣下对君主的威胁或危害在什么地方呢?

君主与臣下的利益是有区别的,^[30]君主与臣下之间的利益各异。展现在韩非眼中的君臣关系是怎样一种现象呢?

“记曰:‘周宣王以来,亡国数十,其臣弑其君而取国者众矣。’然则难之从内起与从外作者,相半也。”^[31]

君主无时无刻不处在臣下的威胁当中。人皆有私利,皆欲利己,而利害往往有异甚至互相冲突,导致上下各求其利,乃至一日百战。臣下据地自专以求割据,上欺君主,下凌庶民,内称奸党,外结与国,势必侵夺君主的权力,以求中饱。君臣之间,往往“大臣比周,蔽上为一,阴相善而阳相恶,以示无私,相为耳目,以候主隙,人主掩蔽,无道得闻,有主名而无实,臣专法而行之”^[32]

由此,韩非认为:

“乱之所生六也:主母,后姬,子姓,弟兄,大臣,显贤。”^[33]

而在臣下中间,对于君主威胁最大的是以下两种人:

一是重人,^[34]盖因重人手握权柄,施发号令,内外勾结,形成党羽,进而尾大不掉,令君主投鼠忌器。

一是左右近习之人,韩非将之比喻为“国之社鼠”。^[35]因其与君主距离最近,虽然身份卑微,但却借君主之势谋取私利,甚至会直接威胁君主本身;而因其所处的位置,君主难以察觉其不法,臣下亦难以指摘,故而君主若非精明强察,则很难洞烛其奸。由此,这两类臣下成为君主必须着力防范的对象。^[36]

臣下为自己的利益欺蒙君主,君主如果不知或无法控制臣下的话,最终大多会导致亡国

[28] 《韩非子·难三》。

[29] 《韩非子·难三》。

[30] 君臣之间的利益冲突不同于君民之间。法治始终是围绕着行政权力和官僚体制的发展,面临的是一个既依靠又制约官僚集团的两难处境。压制贵族和官僚不是目的,将治理范围延伸到基层才是目的。而君主统治基层的官员百姓,又离不开官僚集团。从这个意义上讲,当时的秦国同在后世的西方乃至今日的中国一样,建立法治的直接目的在于治官,制约政府官员对国家主权的窃取和滥用,限制臣下即行政机关权力的不当扩张。Albert Dicey. *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*, London: Macmillan and Co. Ltd., 1961, pp. 189 - 190.

[31] 《韩非子·说疑》。

[32] 《韩非子·备内》。

[33] 《韩非子·八经》。

[34] 《韩非子·孤愤》。

[35] 《韩非子·外储说右上》。

[36] 《韩非子·人主》。

灭身。从君主的立场看，臣下之所以能够窃取君主的权力以谋取自己的利益，是因为君主不能明辨明察臣下，不能有效控驭臣下，君主以一人一视一听而面对群臣，^[37]势必易受蔽塞，故而，术对于君主能否维护其绝对的权力便显得尤为重要。在韩非看来，

“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。”^[38]

但需要注意的是，韩非列举的这四个方面本身不是“术”，而是“藏之于胸中，以偶众端，而潜御群臣者也”之术的四个方面的功效，在执行这四个方面的过程中，要运用术。如何去运用术呢？韩非是反对单凭君主一人事必躬亲，埋头做事的。“形体不劳而事治，智虑不用而奸得”^[39]才是真正的知术用术，这是一种无为之术，静观之术，其包含有两层意思：一是法网恢恢，以知奸和惩奸，^[40]一是任典成之吏，察参伍之政，从而明度量，君主便达到了以寡胜众。

如果君主不能明察强辨，不能用术，则臣下必然出于利害之心而算计君主：

“明主在上，则人臣去私心行公义；乱主在上，则人臣去公义行私心。故君臣异心，君以计畜臣，臣以计事君，君臣之交，计也。害身而利国，臣弗为也；害国而利臣，君不为也。臣之情，害身无利；君之情，害国无亲。君臣也者，以计合者也。”^[41]更有甚者——

“群臣持禄养交，行私道而不效公忠，此谓明劫。鬻宠擅权，矫外以胜内，险言祸福得失之形，以阿主之好恶。人主听之，卑身轻国以资之，事败与主分其祸，而功成则臣独专之。诸用事之人，壹心同辞以语其美，则主言恶者必不信矣。此谓事劫。至于守司囹圄，禁制刑罚，人臣擅之，此谓刑劫。”^[42]

面对如此情形，君主用术便成为必然之举。按照韩非的阐述，术有两个内在特点，一是“藏”，一是“潜”。“藏”于君主胸中，则臣下对于君主在想些什么也是无从猜测，便不敢轻举妄动，从而，术之“藏”本身也就是一种“威”，一种“势”。若术不能藏，则“浅薄而易见，漏泄而无藏，不能周密而通群臣之语者，可亡也。”^[43]

针对术的运用，韩非在《三守》篇中对于前面提到的可能出现的君主所受之“明劫”、“事劫”和“刑劫”，提出了“三守”之原则，即深藏不露、自主决策与大权独揽：超越左右亲信的蒙蔽而听取端直之臣的进言；越过众臣的谤誉而自主决定对于臣民的奖惩，并要把握住生杀予夺的权柄。韩非通过观察臣下可能存在的对君主的欺蒙与窃取，分门别类而又极具针对性地向君主提出了具体的术，例如辨诬之术^[44]、禁奸之术^[45]、司法之术^[46]等。此处笔者并非是着重讨论其具体的术的运用及其效果，也并非旨在比较法与术之间的差异，而是重在阐

[37] “人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。不任其数，而待目以为明，所见都少矣，非不弊之术也。不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。”（《韩非子·奸劫弑臣》）

[38] 《韩非子·定法》。

[39] 《韩非子·难三》。

[40] 《韩非子·难三》。

[41] 《韩非子·内储说下六微》。

[42] 《韩非子·三守》。

[43] 《韩非子·亡征》。

[44] 关于术的具体论述，可见《韩非子》之《外储说左上》、《说林上》、《内储说上七术》等篇。

[45] 参见《韩非子》之《八奸》、《说疑》、《有度》、《外储说右下》、《外储说左下》、《外储说右上》、《内储说上七术》等篇。

[46] 参见《定法》、《制分》、《奸劫弑臣》、《难三》、《有度》、《二柄》、《外储说右上》等篇。

明,无论是以法术、谋术还是以数术等方式出现的“术”,一方面与法密切结合,强调了术的策略性,为达到依法以治的目的,“术”可以调动一切策略手段;另一方面则是把术推向智谋化状态,使术完整化和体系化。换言之,相较于法的公开性与明确性而言,术更多的是一种内在制度,是非外在化的,是人主之所执的“大物”,应由君主所独掌独操,但悖论在于,正如韩非所言,作为“有术者”的法家,却是深明于“术”的,非只如此,即使“八奸”及奸、劫、弑等臣下也有明于术者,“术”只能独视、独听、独断、独行,而臣下也懂得如何从“术”的角度去视、听、断、裁,亦即君主与臣下可能共有术,如此,术在君主手中所能发挥的作用必然受到影响。

为了突破这一悖论,韩非认为,“夫有术者之为人臣也,得效度数之言,上明主法,下困奸臣,以尊主安国者也。”^[47]即“有术者”之臣进献法术主张于君主,而对于后者,则“循名实而定是非,因参验而审言辞”,使得“左右近习之臣,知伪诈之不可以得安”而收敛,“百官之吏,亦知为奸利之不可以得安”,从而“安敢以贪渔下”,最终达致“固有使人不得不爱我之道,而不恃人之以爱为我也”^[48]之效。

(三) 势之客观品性与位格君主的制度化

如果说法是涉及到君主、臣下与民众三个主体,而术应由君主独操但事实上却可能与臣下共分的话,那么韩非所言的另一种控制之道——势,则无论从理论上还是事实上均为君主所独有。势固然是针对君主受臣下潜在之威胁而设计运用的方面,可涵括于君臣维度中,事实上也构成了韩非君主理论中重要且不可或缺的一环,与术尚需依赖于君主的主观洞察与强力而言,势更具有客观性,且势之运用完全受其客观因素之影响,所受君主之个人素质或能力之制约较少,从而,势与法具有外在性制度的特点,势与术相结合,则可以消弭术因被臣下所操之现实而对君主的威胁。势虽然在韩非的论述中所占据的篇幅最少,却是连接两者的纽带。势之特殊性还在于,它具有基于君主身份而指涉的君国维度与基于个体的君主与君主制度之间亦即君主的人格与位格维度的特殊面相。这也成为我们理解韩非君主理论的极为重要的切入点。不过,笔者需要着重指出的是,把势阐发为君主的位格,或许尚且有些仓促,未必有十分的证据。虽然在比喻的意义上,把韩非的“势”想象为君主的另一个客观的身体,羸弱的君主穿上它,也能有效治理国家。但这或许还不能说明,这个势是君主的位格。所谓位格,它是 person,是客观人格,由肉体的人格(personal)来占据。就政法理论上说,位格是个规范上的地位,其与人的区分,就如今天的职位(office)与官员(officer)之间的区分。^[49]

势之主张源于慎到,其所谓势,强调的是一种“自然之物势”,“守其理,因自然”,^[50]在韩非那里,将自然之势改造成了人为之势,即“势必于自然,则无为言于势矣;吾所为言势者,言人之所设也”。^[51]韩非认为:

“凡明主之治国也,任其势。势不可害,则虽强天下无奈何也……然则害与不

[47] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[48] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[49] 人格与位格指涉的是对于君主的个体性与社会性而言,这一定程度上,它类似于“国王的两个身体”,但与后者强调的公共性有所不同,详 Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1957。

[50] 《慎子·逸文》。

[51] 《韩非子·难势》。

侵,在自恃而已矣,奚问乎?自恃其不可侵,则强与弱奚其择焉?夫不能自恃而问其奈何也,其不侵也幸矣!”^[52]

作为人为之势,它之所以居高临下,乃在于君主的地位所产生的权威与权力,“在自恃而已矣”之“势”乃是君主依据其制度上之居高临下的地位而自为自主地运用其权力,以控驭臣下。韩非认为,“人之所得势”即可由人为安排与改造,“贤之为势不可禁,而势之为道也无不禁”,^[53]可排除儒家等质疑者所指斥的桀纣等因势而行非的可能性,而势又与法紧密联系,受其制约。

就势之产生而言,它是基于君主位置的法理意义而产生的权力,是君主因其制度身份而独享的,在君国维度中,势是单向度的,制度身份赋予君主以势,势能维护君主的权威但却不能因势而产生君主。但就势的运用而言,势必须与法相连,而不能单独发生作用。韩非认为,“抱法处势则治,背法去势则乱”。前者为根本,为依据,后者为条件,为保障。申言之,作为君主,如果无法制之贯彻执行,则虽基于其君主身份而“拥有”势,但却无法“行使”势,从而使君主权威无从发挥其效应;如果法制之权旁落,则君权必被分割甚或被取代,则势无从谈起,遑论控驭臣民了。

如上所述,势产生于君主之身份,“得势位则不推进而名成”,^[54]此处之“名”,为“名实相持”之名,即作为制度的君主(后文中将之成为位格的君主,以区别于作为个人的君主,即人格的君主)仅为制度化设计中的一环,而势位之保有,才是君主之成为君主的决定性条件,从而,在韩非看来,势为实质的、实际的。以君主之身份而行其势,才能达到名实相符。按照这种主张,势作为控制臣下的手段,其更重要的意义在于,它指向了位格君主和国家这两个维度。自前者而言,只有在作为人格的君主与作为位格的君主达致合一,即君主拥有并行使势的时候,君主才具有充分的权力与权威行使法与术,而法与术的行使反过来又增加了君主的势。而势的重要性或者说是优越性在于,在既定的条件下,势相较于人而言具有决定性作用:

“夫有材而无势,虽贤不能制不肖。故立尺材于高山之上,下则临千仞之谷,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。”^[55]

自后者而言,韩非实际上是在回答君主的产生问题。通读《韩非子》全篇我们可以看到,与其师荀子不同的是,^[56]韩非并没有专门论述君主的产生问题,而是将君主存在的必然性作为其论述的前置性条件直接运用,国家在很大程度上与君主融合为一,君主存在,则国家存在,君主失位,则国家覆亡。在阐释势的由来时,韩非沿着由势而君,由君而国的逻辑推进,从君主与国家的维度而言,“吾所为言势者,言人之所设也”,“虽然,非一人之所得设也”。^[57]需要注意的是,此处到达“人”不是“一人”,即不是君主“一人”,而是众人。联系韩

[52] 《韩非子·难三》。

[53] 《韩非子·难势》。

[54] 《韩非子·功名》。

[55] 《韩非子·功名》。

[56] 荀子专门阐述其国家思想的篇目有《富国》、《王霸》、《君道》、《儒效》、《正论》、《荣辱》、《致士》等,其君主学说主要集中于《君道》、《臣道》、《王霸》、《大略》、《王制》等(参见《荀子今注今译》,熊公哲译,台湾商务印书馆股份有限公司1984年版)。

[57] 《韩非子·难势》。

非在《功名》中所言“人主者，天下一力以共载之，故安；众同心以共立之，故尊”，作为人格的君主之位固然可能来源于世袭或者争夺，但推戴和承认君主的身份则是众人即天下人之事，即“得人心则不趣而自劝”。显然，君主与国家的关系并非韩非论述的重点，也没有展开相应的分析与辨析，从某种意义上说，韩非将这个问题有意地搁置，甚至认为是没有讨论的必要，这是被韩非忽略的前提性设置；韩非力图通过一系列制度化的设计，使君主得以使用可操作性的规范来控制臣民。由此，君主必须针对不同的关系维度，以不同的手段有区别性地运用手中的权力，君主是一切活动运作的核心，而韩非的理论设计，经由法术势的结合而达到的君主独治状态，事实上出现了其君主理论中君主形象或者说是君主预设的错位，即基于势而形成的中主之治与运用法术所要求的圣人—明主之治的偏差，从而，君法维度必然与经由人格和位格所构建的君主维度出现冲突，后一维度之无法突破导致了前述各维度关系的落空。此种落空或者说韩非君主理论未能在实践中达到其预设的“明主之国”的明主之治，使“至治之国”与“至安之世”无从实现，最终与韩非所忽略的前置性设置有内在关系。

三 韩非君主形象预设的内在冲突

韩非所主张与设计的法术势相结合的理论是一个综合的整体，三者不能偏废任何一方，所谓“君无术则弊于上，臣无法则乱于下”，^[58]而若“大臣得威，左右擅势，是人主失力，人主失力而能有国者，千无一人。”^[59]三者融合为一，所指向的乃至君主一人，亦即三者是经由君主之手而形成完整的治国之道。上文已经分析，三者指向了韩非君主理论中的不同维度，以君主作为各种规范与权力运作的总汇，实则形成了对于君主形象的一种塑造，君主应具有怎样的能力与资质足以运用法术势三者，运用三者需要怎样的君主？这必然指向了韩非所预设与构建的君主形象问题，即他所期待的是怎样的君主？这种君主形象能否顺利解决作为人格的君主与作为位格的君主之间的差异？这样的君主能否实现韩非所设想的至治之国与至安之世？要回答上述问题，则必须从法术势三者之间所处理的不同维度入手，分析各自维度对于君主所提出的要求，君主与三者之间的关系之和构成了君主的形象预设。

自君民维度而言，法作为调整这一维度的主要规范，前文已经述及，君主是作为立法者的身份呈现于臣民面前的，法所具有的明确性、公开性与统一性等品性，与术的君主独操秘藏相比，笔者可以将前者称之为外在制度，而将后者称之为内在制度，亦即法是“外在地设计出来并靠政治行动由上面强加于社会的规则”，^[60]法的外在性赋予君主以公正、开明且无私的形象，尤其需要注意的是，韩非心目中的法，作为规范而言，是具有普遍适用性的，尤其是臣下与民众，一断于法，国家的官僚并没有高于民众的法律权力，反而会受到君主更多的防范与制约，但韩非在强调法的公平性的同时，将法的适用范围做了微妙的限定，即在继承前期法家“夫生法者君也，守法者臣也，法于法者民也”的同时，改变了“君臣上下贵贱皆从

[58] 《韩非子·定法》。

[59] 《韩非子·人主》。

[60] 关于外在制度与内在制度的划分，本文是借用社会科学的术语，意在阐释规范的品性及运作特征，以方便观察，相关的概念可参考[德]W·柯武刚、M·史漫飞：《制度经济学：社会秩序与公共政策》，韩朝华译，商务印书馆2000年版，或韦伯社会学的概念。至于因概念的特殊指向而产生的对观察对象的理解偏差，亦即概念与文本之间的非一一对应性，笔者在本文中 will 做审慎对待。

法”^[61]的主张,而是将君主放置在高居于法的层面上,法的适用具有了单向性,即针对臣民而非君主,由此,君主独立于法之外并以法为治。那么,君主在法中的地位是怎样的呢?君主与法是怎样的关系?在韩非看来,君主除了立法者的角色外,还同时担当着另外两个角色。第一,“人主释法”,君主高于法,这实际上是君主立法权的外延,这一方面固然会加强君主的权力,但必须看到,另一方面,这也有可能陷入“人主释法用私”的危险;第二,“明主使法”,即君主以法为工具推行法治,以法的标准选择人才,以法的标准行使赏罚,“使其群臣不游意于法之外,不为惠于法之内,动无法”^[62]。

很明显,在韩非的视野中,法的公正性是不完整的,是将君主排除在外的,是君主严格控驭之下的公正性。与公正性相联系的是统一性,两者是法之作为规范的核心内涵。但是,将君主排除在外的法如何确保统一性与公正性的实现呢?这必然指涉到韩非君主理论中一对很重要的概念——公利与私便。本文的开头已经述及,在韩非看来,君主权力的稳定与强大代表了国家的强盛,而基于以“利”相结合的君臣,君主与臣下或者民众的利益在很大程度上是对立的;鉴于君主的特殊性与重要性,尤其是君主权力代表国家利益,韩非将君主利益成为公利,而将臣民利益成为私便,从政治角度而言,前者是优先于后者的。^[63]

如果说君与民之间因利的不同而划分为公利与私便的话,则在君臣之间更因为臣下对于君主的直接威胁而需要君主着力抑制后者,因为臣下对于君主权力的分割或侵夺恰恰使君主的最大利益——国家的统一与稳定——受到损害,如韩非所言:

“臣主之利与相异者也。何以明之哉?曰:主利在有能而任官,臣利在无能而得事;主利在有劳而爵禄,臣利在无功而富贵;主利在豪杰使能,臣利在朋党用私。是以国地削而私家富,主上卑而大臣重。故主失势而臣得国,主更称蕃臣,而相室剖符。”^[64]

君主是独立于并高居于法的,如果要实现法的彻底贯彻,君主必须以统一客观的姿态执行法律,但这样的君主同时又是集立法者于一身的,法因其统一性与普适性而具有权威,法的权威性即其强制性,即所谓“令必行,禁必止,人主之公义也”,^[65]明智而理性的君主固然有可能为了国家的长治久安和自己统治的稳定而忠实地贯彻法,但因为君主的权威高于法,君主掌握着立法权,也就是说,君主可以随时废立法,从而,如果君主个人的判断或意愿发生错误时,最具有客观性的法恰恰是最容易受到侵害,从而使其客观性荡然无存。我们注意到,韩非并没有将君主的人格特征加以限定,亦即韩非并不排除或否定桀纣之类的君主的存在,进而也没有否定桀纣的合法性,当然,在韩非著作中通篇可见的“明主”、“圣人”,其寓意本身便是将其作为洞察人性、具有高度智慧的立法者存在的,那么,客观之法遇到桀纣之君会如何?桀纣之君所立之法又当如何?这恐怕是法本身无法逾越的问题。

[61] 《管子·任法》。

[62] 《管子·有度》。

[63] “为故人行私谓之不弃,以公财分施谓之仁人,轻禄重身谓之君子,枉法曲亲谓之有行,弃官宠交谓之有侠,离世遁上谓之高傲,交争逆令谓之刚材,行惠取众谓之得民。不弃者吏有奸也,仁人者公财损也,君子者民难使也,有行者法制毁也,有侠者官职旷也,高傲者民不事也,刚材者令不行也,得民者君上孤也。此八者匹夫之私誉,人主之大败也。反此八者,匹夫之私毁,人主之公利也。人主不察社稷之利害,而用匹夫之私誉,索国之无危乱,不可得矣。”《韩非子·八说》

[64] 《韩非子·孤愤》。

[65] 《韩非子·饰邪》。

自君臣维度而言,也就是从术的角度讲,与法相反,它是一种内在制度或者说是隐性制度。韩非基于对君臣之间关系完全对立的预设,法之公开性与确定性因臣下对于法的执行之参与而产生谋取私便的空间,为了弥补这一缝隙,认为君主有必要而且必须掌握术。术在本质上是反规范的,反制度的。术与道相通,“圣人之用神也静,静则少费,少费之谓啬。啬之谓术也,生于道理。”^[66]君人南面之术,在于无为,以无为而治政治,“故有术而御之,身坐于庙堂之上,有处女子之色,无害于治”,^[67]其要旨在于君逸臣劳,使群臣无由窥测君主的态度,不敢逾越或怠忽职守,从而唯有凛遵,君主得以威压百僚。就术的内涵而言,笔者认为大致可分为三个层面:法术、数术与谋术。这三个层面形成了术对于君主形象预设的复杂面相。

第一,从法术层面观察,在韩非的论述中,法与术虽然品性不同,但却密不可分。“人主之大物,非法即术也”,^[68]法为“编著于图籍”,术为“藏之于胸中”;法为“设之于官府”,术为“以偶众端而潜御群臣”;法为“莫如显”,术为“不欲见”;法为“臣之所师”,术为“人主之所执”。两者相反相悖,但却统一于人主,则人主所执之法术,是以法为本支配下的术,君主运用法术,“操法术之数,行重罚严诛,则可以致霸王之功。治国之有法术赏罚,犹若陆行之有犀车良马也,水行之有轻舟便楫也,乘之者遂得其成。”^[69]则此一层面的术尚是与法相表里的术,具有法之精神之术。

第二,从术数层面观察,则术具有策略的意涵。“人主非有术数以御之也,非参验以审之也,必将以曩之合己信今之言,此幸臣之所以得欺主成私者也。”^[70]其目的在于以策略性的方式达成君主的目的,具体而言,即实现君主对臣下的辨别审核,以便有针对性地采取措施,加强权力。

第三,从谋术层面观察,则最能表现出术的品性与内涵。谋是术的载体,为了实现治国功效,维护君主权力,需要运用术;而为了实现术,则需要谋。君主“欲发天下之大事,未尝不独寝,恐梦言而使人知其谋也。”^[71]把术推向智谋化,使得作为内在制度的术有了具体的依托,将术由“道”落实为“用”,可以使君主更好地掌握与运用。

术的上述三个层面所指向的是怎样的君主呢?或者说什么样的君主可以运用术?显然,与法不同,术的运用更加强调君主的独掌与独断,在现实意义上它预设了君主所面对的所有人全部是敌人,能够对其构成潜在或显在威胁,从而,术因其隐秘性更加赋予了君主以任意性。事实上,我们也可以很明显地看出,韩非出于君主独治的考虑,防范的对象依远近关系而逐层递进,民众-臣下-大臣-重人-左右近习,术的运用也依次加重,从而,愈到后来,对于法的运用愈少,而对于术的依赖愈重,这是我们观察与理解韩非君主理论时必须要注意到的。

由于术的非道德性与非规则性,其要求君主以反道德与反规则的手段推行法治,从而对君主提出了极高的要求,即如果君主不能审慎而克制地运用术,则会对法的客观性造成实质

[66] 《韩非子·解老》。

[67] 《韩非子·外储说左上》。

[68] 《韩非子·难四》。

[69] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[70] 《韩非子·奸劫弑臣》。

[71] 《韩非子·外储说右上》,此处的君主具体指的是韩召侯。

性的损害与否定；如果君主不能将国家的利益与个人的私利区分开来，则术的运用在很大程度上会向后者倾斜，而在缺乏足够的制衡的情况下，其后果便是君主的任意妄为给整个国家带来灾难；如果君主不是拥有极高智慧且处事公正的人，即韩非屡次提及的“圣人”、“明主”，则术之运用反而成为君主“不能承受之重”，反噬其身，玩术自焚。那么，术所要求的是“明主之治”，而明主又必须是仁慈宽厚之人，否则，便难以克任其责；但既是明主，是否会选择用术以毁法，又是否有必要用术呢？这恰成为术的内在悖论。

我们再从君国维度，即势的角度观察，君主应具有怎样的品性。前文已经述及，势具有将君主予以制度化定位的意涵。从客观方面讲，势是以君主身份的存在为前提的；从主观方面讲，势的运用有赖于君主的有意识而为之。因势之客观性，它所要求君主的并非个人的品性与修养，而是基于君主之身份行使其制度设计之权力，盖因韩非之制度设计将全部权力集中于君主，只要君主按照其身份所赋予的职责行事，便可保障国家的正常运作。尤其重要的是，势之存在也排除了非待贤不可为治的理论基础，指出了推行法治的优越之处，即中人之智完全可以胜任国家的治理，中主推行法治便可收富国强兵之效。因为“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。”^[72]而中者，即中等智慧之人，“上不及尧、舜而下亦不为桀、纣”，这也符合历史与现实的情况，那么，“待尧、舜，尧、舜至乃治，是千世乱而一治也”；同样，“待桀、纣，桀、纣至乃乱，是千世治而一乱也。”^[73]从理论上说，这两种情况都是非常极端的，从而也不具有普遍的意义，“且夫治千而乱一，与治一而乱千也，是犹乘骥驎而分驰也，相去亦远矣。”^[74]真正可以达到国家良善治理的并不能完全期待不世出的圣贤之君。反之，以势为基础，推行法术之治，“抱法处势则治，背法去势则乱”，^[75]则中人之智足可胜任。如果说儒道等学派主张的圣贤之治因圣贤本身难以出现或无法培养而导致不具有现实的可操作性的话，中人之治则恰能满足现实中的统治者对于国家治理的需求，从而，以中人之治为基础的法术之治也才有可能取得优势地位。其优势就在于使君主与制度之间互相支持，使制度设计的功效达致最大化，而这种功效最大化的达致，对于君主自身的客观要求来说，是最小的，也是最具可行性的。韩非做了一个非常有说服力的譬喻：

“夫良马固车，五十里而一置，使中手御之，追速致远，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！”^[76]

在另一处地方，韩非将之发挥，

“故国者，君之车也；势者，君之马也。无术以御之，身虽劳，犹不免乱；有术以御之，身处佚乐之地，又致帝王之功也。”^[77]

而所发挥之处，恰可以看作是势对于君主的主观方面的要求。从势的角度考虑，君主所要做的是“抱法处势”，如此，则人为之势足以保证君主权力的集中与不受侵犯，且即使遇到桀纣之君，也只不过“是千世治而一乱也。”

[72] 《韩非子·难势》。

[73] 《韩非子·难势》。

[74] 《韩非子·难势》。

[75] 《韩非子·难势》。

[76] 《韩非子·难势》。

[77] 《韩非子·外储说右下》。

综上两个方面,势之维度所要求的君主仅为中主,亦即中主即可达到富国强兵的治国之道,而且人为之势可以有效的排除桀纣之君的可能性,至于所谓尧舜之君,若抱法处势,则会更加发挥其长处,相得益彰。此处,我们可以很明显地看到,韩非所主张的势,具有强烈的使君主制度化的倾向,从而,作为位格的君主可以有效避免作为人格的君主的不确定性,以中人之智而实现法治之治,正是法家思想能够适应现实、符合实际,从而获得践行的关键所在。中人之治也是法家理论尤其是君主理论中最具有说服力也最具有启发性的地方。它连接了作为外在制度的法与内在制度的术,从而将其整合为一个统一的整体。

但由此,我们可以看到,三者对于君主形象的预设与塑造并不一致,甚至存在内在的矛盾。法要求君主的公正开明与术要求君主的诡譎莫测之间形成了巨大的张力,而就两者的共同指向——圣人之治与明主之治来讲,对于君主的形象是互相排斥的,两者的统一只能在于圣人一身,即以反制度的术达成制度化的法,而由于君主不受法的约束且高居于法之上,那么在法与术的运用中,君主不能保证法的公开性与明确性不受术的破坏,而两者的统一全系于君主的明智强察一身,法的规则之治屈从于君主的权力。从理论上说,君主可以随时破坏法。君主之是否为明主,则是韩非无法也无从决定的。从而,这两个维度的君主形象具有制度化与反制度化的两个面相。势为君主的位格化制度化提供了理论依据,它具有内在的去人格化的倾向,以“中人”作为君主的位格载体的人格形象,一方面使君主的身份性特征服从于法的制度性诉求,从而使君主权力得以具有制度的保障与维护,另一方面使君主必须依赖于法术结合的治理模式,才能将势的客观性得以拓展出来,使君主必须在法术结合的治理模式中运用君主权力。但势所预设的中人之治在向法术治理模式的展开时,必须上升为圣人明主之治,因为中人之智虽可推行以法之治,但绝无可能驾驭术的治理,即术的非制度化诉求使得作为中人的君主难以应对。韩非所谓的中主,就其法术二者之运用而言,也必须是具有非常才智之人方可胜任。由此,韩非的君主理论便出现了在中人与圣人之间的内在冲突。中人需要依赖于法术之治但却有所偏失,圣人则可能排斥法术之治。从而,韩非所力图证实的具有制度化优势的君主理论便可能异化为非制度化的形态。那么,韩非是否意识到这个问题,或者说韩非是否自觉地在其君主理论中克服这一问题呢?

四 人格与位格之冲突和韩非国家构想中的君主形象之关系

韩非的著作是为君主而写的,那么,对于未来的大一统局面,韩非是否具有前瞻性的设计呢?韩非心目中的理想的君主是怎样的,在韩非所处的时代,谁是韩非所期望的君主呢?这位君主应具备怎样的条件?他能否克服上述内在的问题呢?如果我们将视野放回到韩非的著作之中,透过韩非所设想的理想之治的国家状态,分析君主与国家之间的关系,会看到怎样的图景呢?韩非依据国家治理的程度,设定了三种样态。首先是明主之国:

“故明主之国,无书简之文,以法为教;无先王之语,以吏为师;无私剑之捍,以斩首为勇。是境内之民,其言谈者必轨于法,动作者归之于功,为勇者尽之于军。是故无事则国富,有事则兵强,此之谓王资。既富王资而承敌国之璽,超五帝,侔三王者,必此法也。”^[78]

[78] 《韩非子·五蠹》。

何为明主之国？韩非在《问辩》篇中论述到“明主之国，令者，言最贵者也，法者，事最适者也。”即以力行法治，遵法行事以达富国强兵为急务之国方为明主之国，如此，则明主乃施行法治之君主。在此，韩非并未就明主所应具备何种品性做出阐述，但通过对明主之对立面，即乱主的批判，我们大致可以了解韩非对于明主的预设。

第一、“乱主使民饰于智，不知道之故，故劳而无功。”^[79]而明主则必以法为本。

第二、暴君乱主惑于“败法之人，必设诈托物以来亲，又好言天下之所希有。”^[80]明主则独断独听，不受臣下意见所左右，驭臣有术。

第三、“乱主在上，则人臣去公义行私心。”^[81]明主在上，“则人臣去私心行公义”，明于公私之分，以维护君主权威及权力为要务。

第四、乱主“不知其臣之意行，而任之以国。故小之 name 地削，大之国亡身死，不明於用臣也。”^[82]明主则深明禁奸之术，善于择臣而用，但不受制于臣下。

对于君主而言，韩非认为君主只有奉法为治，以法择人，使法量功，才能在乱世图存发展。则明主必须为“明”主，非中主可以胜任。

继则为至治之国：

“故至治之国，有赏罚而无喜怒，故圣人极；有刑法而死无螫毒，故奸人服。发矢中的，赏罚当符，故尧复生，羿复立。如此，则上无殷、夏之患，下无比干之祸，君高枕而臣乐业，道蔽天地，德极万世矣。”^[83]

很明显，至治之国一轨于法，臣民行为有统一的准则，可以达到秩序良好的状态，更为重要的是，以法而治因其明确性与有效性而使得“争讼止，技长立，则强弱不彀力，冰炭不合形，天下莫得相伤，治之至也。”^[84]在此基础上，君主之权力与地位得到遵奉和保障，呈现出制度化的倾向，“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”^[85]对于君主而言，至治之国由于具有客观性的法度作为标准（术的运用亦以法为本），君主的人格让位于君主的位格，即君主身份得以有制度保障，因其法律地位而具有政治权威，表现出中主之治的可行性与优越性。若是，则至治之国之所以秩序良好，人不逾份，在于一整套可以施之于臣民并得到臣民认同的法制，也正是由于这一整套法制，君主之喜怒不足以影响法制之运行，亦即君主之个人臧否与否，也不会因其主观意愿施之于臣民；臣民敬畏法制，服从律令，不生覬觐之心，从而，至治便成为君主之大利，至治之国之君主即便中人之智亦足以为之。至治之国也成为明主之国的发展之必然。

最后则是至安之世：

“故至安之世，法如朝露，纯朴不散，心无结怨，口无烦言。故车马不疲弊于远路，旌旗不乱乎大泽，万民不失命于寇戎，雄骏不创寿于旗幢；豪杰不著名于图书，不录功于盘盂，记年之牒空虚。故曰：利莫长乎简，福莫久于安。”^[86]

[79] 《韩非子·饰邪》。

[80] 《韩非子·饰邪》。

[81] 《韩非子·饰邪》。

[82] 《韩非子·说疑》。

[83] 《韩非子·用人》。

[84] 《韩非子·用人》。

[85] 《韩非子·用人》。

[86] 《韩非子·大体》。

至安之世出自《大体》篇。初看似乎是与道家所向往的无为而治之图景相似,如果将这段论述放到《道德经》中,我们可能也不会对它的一致性产生怀疑。但与通过绝圣弃智之途径达到小国寡民状态下民之老死不相往来不同的是,韩非所预设的至安之世乃是法令治理下的“国家富”、“长利积,大功立”的积极有为的社会,是法令畅行秩序井然的世界。通观《大体》全篇,韩非认为要达到至安之世,君主统治国家和治理社会的关键在于“因道全法”。遵行客观规律,“守成理,因自然”;在于“寄治乱于法术,托是非于赏罚,属轻重于权衡”,更在于“不引绳之外,不推绳之内;不急法之外,不缓法之内”,由此达到“使人无离法之罪”。^[87] 韩非之无为,是通过明修法令达到“明君无为于上,君臣竦惧乎下”的境界。至安之世中的君主是怎样的呢?君主需要“不立好恶”,“不择小助”,“寄形于天地”,“历心于山海”,需要明察独断,将整个国家掌控在自己的手中。由此而引出的问题是,我们仍然无法判断与认定在至安之世中的君主与至治之国的君主有何区别。从表面上看,至安之世之君主业已收法治之功效,无需事必躬亲,中人之智足以为之;但至安之世需消除君主个人之主观判断乃至为恶纵欲的倾向,而“不立好恶”,实则对君主提出了更高的要求,对君主个人品性、能力与修养极为苛求,而近乎道家无为之君,演变成一种道化之治道,机锋权变,处处示人以不争,处处占得先机,较之一般法家的惨苛寡恩,尤令人不寒而栗,从而,君主作为政治权威所寄托者,法术规范并无丝毫意义,以法术之治而达致至安之世,则作为人格之君主便面临中人与圣人之间的抉择,而此一问题则是在位格之君主上无法解决的。

行文至此,我们可以发现,韩非君主理论的内在缺陷与无法克服的紧张。在文章的开篇笔者已经论述了韩非君主理论的必要性与充分性,但需要明确的是,正是对于君主理论的抽象化,使得韩非将君主的人格特征与制度位格没有做明确的区分,从而韩非在关注确保君主权力统一的应然层面上成功地解决了君权旁落的危机,并以法术势结合的治理模式解决了实然层面上的障碍,而在如何解决君主人格与位格这一维度上却付之阙如,无法展开论述,也就不可能对所以然层面上的君主困境加以论证。韩非是立足于设计一种维护君主权力的治国方略,而在塑造君主伦理形象上,是无能为力的,只能是以“明主”、“圣人”之应然形象加以期许,而不能进行选择与取舍,韩非没有意识到应当防范集各种权力于一身的君主滥用权力之现实可能性,而是假设君主与国家利益是同构的,两者不会产生冲突,君主不会因个人好恶而滥用权力的应然视角作为前提。职是之故,韩非在成功地论证了君民、君臣、君法与君国诸维度的制度层面的设计之后,却无法将君主的人格与位格维度之内在张力加以消解,也没有意识到在论证君主权力的统一性与稳定性的同时,对君主权力进行限制以防止其滥用的必要性。从这一意义上说,韩非的君主理论是不完整的,也是具有内在的颠覆的可能性。为方便论述起见,笔者将韩非的君主理论称之为消极的君主理论,即韩非之君主论只及于论证如何加强与巩固君主权力方面,而没有论证对其限制的必要性及可行性;仅限于促成既定条件下的君主位格行为的合法性,而没有关注君主人格行为的合法性。

在韩非的君主理论中,君主的非人格化使得其位格具有自我赋权的法理性质,或者说,借用政治学的术语,位格君主有自我神化的作用。由此,对于君主的限制尤其是对其他人格品性上的规制便无从谈起,因为君主本身便是权威的载体,具有本体论的意义,其他一切规范尤其是法律规范俱由君主所选择和派生,这在逻辑上固化了君主权力的同时,否定了臣民对

[87] 《韩非子·大体》。

于人格君主进行选择的可能性,也排除了以汤武革命的方式取得合法性的可能性,也只有在这个意义上,韩非的君主理论才能臻达制度化。从而,韩非的论述逻辑展现给我们的图景便是,君主本身乃成为政治的终极目的,同时也成为唯一的标准,从而,制度化的位格君主之专制便成为逻辑的必然。韩非之所以没有在最后一个维度上进行突破,也只有君主制度化这个层面上才能得到解释。

韩非将位格的君主作为终极目标,赋予其超越性的意义,而对于人格的君主则无所规制,在此,笔者并不是去追问其之所以如此的原因,而是由此逻辑出发,分析韩非的君主理论因在人格君主与位格君主的维度上无法解决其内在的冲突,最终在全部理论上否定其制度化的一切努力。

结 论

可以说,韩非的君主理论催生与论证了明主之国的秦始皇帝,却无法避免与克服出现同样信奉与遵行其君主理论的二世皇帝。恰如陈启天先生所说,“韩非确是一个远见明察,强毅劲直的法术之士。他之所以能集法家之大成者,在此特点;他之所以不能见用于宗国者,在此特点;他之所以能不避艰险,奉命使秦者,在此特点,他之所以能不辱使命,终于殉国者,也在此特点。”^[88]韩非在将自己的君主理论以法术势并用的方式为君主提供了治国镜鉴的同时,也将君主的位格化推到了一个绝对权威的位置,从而,除君主个人外,无有其他规范足以制约君主,而如果君主是以其最大的恶控制其他人的恶的话,只要“人臣挟大利以从事,故其行危至死,其力尽而不望。此谓君不仁,臣不忠,则可以霸王矣。”^[89]也正是基于这个逻辑,在韩非看来,对于君主的人格品性的期望也是不必要的。但韩非恰恰没有看到,“生法者君也”的必然逻辑就是,二世可以“更为法律”。

韩非所设计的君主制度,其目的在于通过新型官僚体制对社会基层和臣民个体进行有效治理,而“吏民”之别的表述则是表明,官僚集团本身将成为威胁主权政治的新兴力量,因而必须通过法与术的结合加以制约。进而,这两者的矛盾既是“法治”建立的政治原因,也是君主统治的难题所在。春秋战国大争之世,公权衰微,私力争强,各国君主为了国家公义,必须实现“政府集权”。韩非君主理论之所以具有超越特定语境的普遍意蕴,在于其所处的历史语境恰好是人类历史上的第一次现代性开端。按照历史学家的判断:早在战国时期,中国便开始遭遇了西方二十多个世纪之后才开启的现代性进程,开始迈向了一个广土众民的统一大国。^[90]在此意义上,中国古代在学术尤其是法家思想与西方现代政治法律理论颇为切近,法家政治在实践上与西方现代政治颇为类似。

韩非之君主理论乃是消极的君主理论,将位格的君主作为终极目标,赋予其超越性的意

[88] 陈启天:《增订韩非子校释》,台北商务印书馆1969年版,第928页,转引自傅杰选编:《韩非子二十讲》,华夏出版社2008年版,第62页。

[89] 《韩非子·六反》。

[90] 参见阎步克:《士大夫政治演生史稿》北京大学出版社,2003版;[德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,商务印书馆1997年版;赵鼎新:《东周战争与儒法国家的诞生》,夏江旗译,华东师范大学出版社、上海三联书店2006年版;Victor Tin-Bor Hui. The Emergence and Demise of Nascent Constitutional Rights, Comparing Ancient China and Early Modern Europe, *Journal of Political Philosophy*, 2001, Vol. 9, No. 4. 转引自凌斌:《革新法治的孝公难题》,《法制与社会发展》2008年第3期。

义,而对于人格的君主则无所规制。它赋予并论证了君主极政的合理性,使得君主大权独揽,予夺由躬,集法术势于一身的君主在上,而群臣束手听治。但恰恰是在法术势三者的内在冲突方面,正如笔者前文所分析,法的公开性受术的隐密性冲击而丧失其制度化,势的身份性因术的非道德性而使其道义减等,法的统一之权威性屈从于势的独尊性而使得法之客观化遭遇君主意志的主观性干预,从而,三者之间的相互协调有赖于君主个人的人格品性,但君主的位格品性却将其人格品性抽象化与忽略化,进而,君主集权之制度化的努力最终在这一维度上铩羽而归,“必因人情”之立法准则呈现出几无可能的现实性,不能不说是韩非的遗憾。

韩非试图构建非人格的超越性的君主制度,但是,通过本文的分析可以发现,位格君主的确立需要制度化的法制作作为前提,这又必然要求法具有独立于君主意志的品性,使其既得以避免在“明主”面前被随意破坏,又不至于在“中主”面前被扭曲乃至废弃,进而得以凭藉法之公开性与稳定性确保基于“势”而进行统治的君主之持续性。这在客观上要求法具有超时空性和普遍性。但是,为了人格化君主的安全,恰恰需要术的运用。由此,韩非所预设的君主陷入无法解脱的矛盾之中。或许,破解之道便在于屈君主于法之下,依法而治了。

[Abstract] The composition and operation mode of power are the core thesis in the theory of politics and law. In the monarchy politic system, as the bearer and operator, the monarch is the connector between different political and legal dimensions. Based on the theory of centralization of power and arbitrary, this thesis analyzed the specific replies to the rules of the institution aiming at the extreme monarchy politics from the perspective of monarchy power and operation mode promoted by Han Fei, and revealed the inner corresponding relation in monarch theory from the perspectives of monarch and courtiers, monarch and people, monarch and state, monarch and law, and the personality and locative of the monarch. The requirement of justice and openness from the law and the treacherous and unpredictable of the monarch formed a severe conflict, since the two requirements are mutual repulsive and can only be coexisting in a sage. That is to say, since the formation of institutional law was based on the anti-institutional shu, so the monarch shall not be subject to the law, and on the contrary he is higher than the law. In the operation of law and shu, since the monarch cannot guarantee the openness and certainty will not be destroyed, the governance of law will be subject to the authority of the monarch. The state of arbitrary dictation composed by fa, shu, shi and the divergence between governance of mediocre monarch based on shi and the governance of sage required by the operation of fashu formed the irreconcilable conflict not only in the dimension of monarch and law, but also the dimension of personality and locative of the monarch. Such a conflict made the theory fail to reach the state of “governance of wise monarch” in practice, and then “a time of peace and prosperity” will never come into being. Based on this, Han Fei probed into the continuance of the regime form the perspective of monarch and state and discussed on the inner conflict between feudal domination and the arbitrary dictation in unification has its significance of times.

(责任编辑:支振锋)