

以私释性：论韩非对人性的政治化诠释

李友广

摘要：作为先秦时期重大的政治社会之变化，周秦之变对于诸子理论建构和社会历史发展影响甚巨。当血缘国家向地域性国家转进的时候，家国之间的政治关系日渐失衡与疏离，由此所引发的公私冲突、君臣博弈便成为诸子重点关注的时代困境与现实问题。韩非在充分反思儒家人性理论特点及不足的基础上另辟蹊径，以私释性，将对人性的理解深嵌于家强国弱、君臣冲突与公私对立的政治情境和时代困境之中，进而建构起了去宗法化的治国模式。韩非以私释性的诠释路径虽然充分观照到了公私冲突、君臣博弈的政治困境而具有显著的有效性，但因为需要迫切地解决时弊的问题而对人的尊严、道德意志与情感需求有所忽视。所以，战国晚期至秦汉之际，法家理论的黄老化、儒法互补乃至日渐合流，便成为解决中央集权制时代政治治理问题的历史趋势与必然要求。

关键词：韩非；周秦之变；家国关系；公私冲突；以私释性

中图分类号：B226.5 **文献标识码：**A **文章编号：**1003-0751(2025)12-0128-08

自古以来人性就不是一个孤立的问题，人们对于人性的讨论常常与天人关系、人的本质、道德、政治等内容相关联，对于身处周秦之变历史进程中的诸子而言更是如此。面对社会动荡、天下失序的时代困境，诸子基于各自的政治立场和理论视角，结合自己对人性的认知与诠释，分别提出了自认为有效的解决方案。

针对周秦之变历史进程日益加快、君臣之间政治博弈愈加激烈的政治现实，为了充分应对旧地（秦地）与新地（东方六国）异俗、周制与秦制交替、德治与法治之争的时代难题，韩非在人性问题上致力于解决天下统一以后大国治理所需要的普遍性的人性理论基础问题。以政治作为考察人性的视角，韩非将对人性的理解置于政治的思维逻辑之中，进而建构起了一套相对成熟且现实针对性强的政治哲学理论。与学界多从韩非人性思想中重法不重德^[1]、“自利”是人之常情^[2]、关注经验层面的人情^[3-4]等角度否认他是性恶论者有所不同，本文认为“以私释性”是其人性论的基本诠释路径与最大

特点。所谓以私释性，是指韩非出于家国对立、公私之分的政治立场，从政治可操作性的目的出发，将人好利恶害（利益计算与功利权衡）的本性视为“私”，进而以以来考量公私对立政治结构下的臣民利益的一种诠释路径。通过以私释性这种方式，韩非试图将人性中的利益驱动因素转化为政治统治的工具与手段，因此这一诠释方式具有显著的工具理性特征和功利性色彩。

基于此，笔者将对韩非人性思想的考察置于周秦之变的历史潮流中进行社会与思想的交互式研究，以更贴合韩非思想理论的政治性、时代性与现实针对性。在现代学科视域下，社会史、思想史与政治哲学交叉融合的多元解释范式与诠释方式，可以对选题进行更为充分、全面的研究。韩非以私释性的诠释路径所导向的去宗法化治国模式，与孔孟的强宗法化政治模式、荀子的弱宗法化政治模式之间存在着明显的逻辑关联性^[5]。本文意在突破一家一派研究之局限，将对韩非人性论的研究置于东周时期诸子争鸣思潮之中，以广阔的研究视野和比较的

收稿日期：2025-09-24

作者简介：李友广，男，西北大学中国思想文化研究所教授、博士生导师（陕西西安 710127）。

研究方法,充分展现韩非在特殊历史条件下在政治理论创建与助推秦制确立方面所做出的历史性贡献。

一、周秦之变背景下的家国失衡与公私冲突

众所周知,周人政制建构的精髓在于,以宗法伦理为准则有效贯通家国之间的政治关系,从而建立起天子—诸侯共治天下的层级政治权力体系。这样的政治权力体系深嵌于宗法伦理与宗族规范之中,从而呈现出显著的政治与伦理相杂糅的历史特征,这样的历史特征正是家国同构的政治模式在西周社会的深刻反映。

当周平王迁都洛邑,天子威权下降,诸侯势力日渐崛起,春秋时期的政治结构日益呈现出家强国弱、礼乐崩坏的时代特点。大国欲做霸主,小国依附大国生存,维系西周王权政治的礼乐制度与政治文明便日益成为侯王实现政治野心的桎梏,是故春秋时期礼乐的逐渐崩坏就成为大争之世的必然历史现象。换句话说,礼乐崩坏的背后是这样的社会现实:有政治野心的君王不再安于原来的礼乐制度与天下秩序,试图冲破天子的政治权威以攫取更多的政治利益,这就是其时的具体政治表现。上行下效,诸侯国内的权卿、大夫封地内的家宰,也频频出现以下犯上的僭越行为。如此一来,自春秋晚期到战国时期,家强国弱、臣强君弱愈加成为显著的政治现象。进而言之,家强国弱便意味着,天子—诸侯共治天下的固有权力体系已难以有效维系。其时的社会发展形势存在着两种可能:一是尊君集权,天下重回旧有的和谐秩序;二是以下犯上,“陪臣执国命”(《论语·季氏》),天下堕入无序深渊,进而谋求建立新的秩序。只不过,由于三代之治存在既久,天子权威影响深远,人们思考最多的便是如何维护君王权威的问题。正如孔子所言:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。”(《论语·季氏》)“天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议。”(《论语·季氏》)在孔子看来,天下是否有道主要在于国家大事的决策权是否出自天子,他借此主张来维护天子地位和周制下的等级秩序。

在天子—诸侯—卿大夫—士的贵族等级体系中,天子是天下共主,理应掌控和宰制天下,但由于天子式微、诸侯崛起,原有的权力体系出现震荡、崩坏之迹象。在这种社会历史条件下,天子已难以主

导天下政治资源分配,诸侯和大夫已成为东周政治舞台上的核心人物。在权力动荡、君臣易位的历史时期,关于什么是公、什么是私的问题已变得十分混乱,人们对于周代政治伦理和政治规范的传统认知常常处于矛盾和冲突之中。可以说,当诸侯违逆天子、大夫专权诸侯、家臣欺瞒大夫时,原有的公私界限与范围便一直处于变动与调整之中。对东周时期的政治秩序而言,天子与诸侯、诸侯与大夫、大夫与家臣,分别构成了其时公私相对的三组政治结构。只是由于天子在东周时期的式微,诸子在理论思考过程中将公私冲突问题主要聚焦在了君臣之间的权力博弈上。之所以会如此,是因为公私冲突与对立背后的真相,是经济上公田与私田的矛盾,政治上公室与私家的冲突,制度上世卿世禄与郡县制的对立。这样的社会转型与制度裂变,使得宗法贵族政治逐渐被君主专制政治(或称之为君主—官僚政治体系)所取代,地域性国家的建立与发展成为周秦之变历史进程中的必然产物。

有鉴于天子在东周政治舞台上的被迫消隐,当诸子以公私视角来考量现实政治时,往往将与大夫相对的诸侯国君视为公,大夫则被视为私的一方。所以,公私冲突加剧的政治现象,实际上就集中表现在了君王与重臣之间的权力博弈方面。为了使天下重回旧时的和谐秩序,诸子所要思考的内容主要集中于如何尊君的问题,并从人性、人存在的价值等角度出发来讨论和解决现实政治存在的难题。在这里需要指出的是,家国关系虽然自西周以来便是一种政治结构与政治关系,但到了战国时期,经济上私田与公田的利益冲突,政治上私家(包括早期的宗室贵族与后起的异姓贵族)与公室(以君王为代表的政治力量)之间的权力博弈,使得公私之辨成为诸子尤其是法家重点关注的政治命题,也是韩非以人欲为视角观照君臣关系何以如此呈现的重要原因。出于研究便利的需要,接下来本文将从人性论角度对儒家在这方面的思考及对韩非的影响加以研究,以期更好地考察韩非人性论思想的内容、特点及意义。

二、儒家的应对之道及韩非的反思与批判

东周时期天下失序,社会乱象频发,给人们的生存和生活带来了严重的威胁。政治社会在东周的震荡和剧变,究其实质是宗法伦理价值在地域性国家

建立过程中的作用逐渐弱化,并且其对君主集权和官僚政治的发展构成严重障碍,其从政治领域的逐渐退场已成为不可阻挡的发展趋势。在这种情况下,如何看待宗法伦理制度与原则在东周政治社会中的价值与意义,又如何应对其时动荡失序的时代困境,是需要诸子直面的现实问题。守持“从周”(《论语·八佾》)、法先王立场的儒家代表人物孔子和孟子对此的思考非常具有典型性和影响力,从而成为荀子和法家人物韩非进行深刻反思与建构新理论的重要思想资源。

可以说,在地域性国家建立的过程中,君臣之间的权力博弈正体现了君权对族权与宗法羁绊的克服与挣脱。由于持有厚亲情、重伦理和法先王的立场,孔孟对于宗法伦理所具有的政治价值作出了不同于诸侯、卿大夫等政治人物的理解。在孔子看来,人政治价值的实现需要以在宗族群体和伦理生活中培植的道德品质作为前提与基础,这是一种从家到国、由内圣到外王的思维理路。虽然孔子言谓“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》),但未对人性进行善、恶的价值判断。从这句话来看,孔子一方面强调作为类概念的人在先天之性上是相近的,另一方面又认为后天因素对于人们的成长和差异性特点的形成具有重要作用。孔子对人的先天之性既作了同质化理解,又未给予明确的价值判断,这对后来的儒家人性论诠释产生了重要影响。除此之外,面对礼乐崩坏、天下失序的政治乱象,孔子还非常关注人的道德意志在成就自身道德人格和恢复周礼中的信念性力量,如“朝闻道,夕死可矣”(《论语·里仁》)、“求仁得仁,又何怨”(《论语·述而》)、“仁远乎哉?我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)等。孔子对人主体性和道德意志的重视,显然影响了孟子对人本质的理解和对人性的认知。

在孔子人性见解的基础上,孟子在同质化的方向上进一步认为“人皆有不忍人之心”(《孟子·公孙丑上》),从而将孔子所理解的人性添加了善的价值判断。在法先王的立场上,孟子既为当世君王行仁政进行了理论论证,也在很大程度上肯定了周代礼制在战国政治治理中的价值与意义。虽然孟子明确承认人的道德品质具有先天性,“仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》),但他又一再强调人性的培固与长养离不开宗族生活与伦理规范潜移默化影响。是故其有云:“凡有四端于我者,知皆扩而充之矣。若火之始然,泉之始达。苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母。”

(《孟子·公孙丑上》)“仁之实,事亲是也。义之实,从兄是也。智之实,知斯二者弗去是也。”(《孟子·离娄上》)孟子将道德品质的修养、仁政善治的推行和事亲敬长的伦理实践进行密切结合,无疑是对孔子学说的继承,也是对西周家国同构政治模式的认同。在此基础之上,孟子以四端之心阐述人性之善,进而以以此来维护宗法伦理在政治社会转型时代的价值及意义。在他那里,伦理善不仅担负了纯化人心、净化社会的功能,而且担负起了保证秩序、治理社会的功能^[6]。依此来看,孟子以心善言性善,是为了在王纲解纽、人伦混乱的时代挺立起道德意志和宗法伦理价值,试图将宗族伦理和宗法原则推衍至政治领域,以君王重民心和行仁政的方式重回王道秩序。实际上,在周秦之变持续推进的战国时期,一统天下的战争愈加酷烈,给这个时代所有人带来的压力都是前所未有的。对于君王而言,他们多以富国(发展生产)强兵(提升军力)的方式追求自保或实现称霸天下的政治目标。因此,无论孔子还是孟子,他们对王道周制的眷恋,对宗族亲情的推崇,以及从宗法伦理到天下治理的政治致思理路,都与周秦之变历史进程中的尊君权、强公室、弱私家的现实要求多少有所抵牾。

宗室贵族出身的韩非,成长于强国环伺、积贫积弱的韩国,深知变法图强、尊君卑臣的主张和做法对于应对时代变局和走出政治困境具有重要的现实意义。从人性论的角度而言,韩非实际上并不关心人性是什么和人性是善是恶的问题。在他看来,孔孟基于宗法伦理和宗族规范推衍出的道德条目和政治规范,不仅使政治与伦理相互杂糅,从而让处于时代变局中的政治治理与三代之治纠缠不清,而且也容易使大国治理惯于认同历史积习而深陷于家强国弱、臣强君弱的政治困境之中。是故,身处秦统天下前夕的韩非,在考量人的价值与存在的意义之时,往往深受尊君集权、富国强兵政治目标与功利性导向的影响。可以说,与身处新旧制度交替时期的孔孟竭力维系传统与现代、保守与创新的平衡有所不同——因为这样的平衡实际上即意味着对宗法贵族政治的变相妥协——韩非对人政治功能的集中阐释即已表明,政治转型与时代需求让后者跳出新与旧、政治与伦理相杂糅的晦暗不明的政治立场,完全遵从于政治导向的治世理论之工具性与实用性。正是出于对政治的这种理论认知,韩非并没有采用儒家所惯用的以善恶言性或以气释性[郭店简《性自命出》云:“喜、怒、哀、悲之气,胥(性)也。”(简2)],因

为儒家视野下的性毕竟还有教化、修养的余地,从而自觉为人的道德意志保留了地盘。进而言之,不仅孔子宣扬道德信念,孟子多言心善,荀子屡称“形之君”(《荀子·解蔽》)、“天君”(《荀子·天论》)和“心虑”(《荀子·正名》),就连郭店竹简也不讳言心的地位与作用,“金石之有声也,弗扣不鸣。虽有眚,心弗取不出”(《性自命出》简6),“君子身以为主心”(《性自命出》简67),“耳目鼻口手足六者,心之役也。心曰唯,莫敢不唯;诺,莫敢不诺;进,莫敢不进;后,莫敢不后;深,莫敢不深;浅,莫敢不浅”(《五行》简45—48)。在韩非看来,儒家所强调的反求诸己、天君、心虑等内容实则是对人主体性的重视,这自然与君王意志、国家利益的充分实现存在一定程度的阻隔。正是基于这种考虑,韩非在讨论百姓与政治之间关系的时候并不言人性之善恶,而是从经验主义立场入手,分析人欲产生的原因,以及如何将人的欲望纳入国之长利和民之大利的问题,从而试图将个人欲望的满足与君王富国强兵、天下统一长远利益的实现保持一致。

因受之前各国法家改革、变法运动之影响,荀子对法的功能、作用比孔孟更为重视一些,并采取援法入礼的方式试图弱化宗法伦理在政治治理过程中的地位与作用^①,但毕竟“还是为宗法伦理价值在个人的修身成德、致善方面保留了一定地盘”^[5]。可以说,为宗法伦理价值保留地盘即意味着具有公性质的法在社会的推行必然不彻底,君王的权力也难以全面掌控国家与社会,要想集全国之力实现天下统一霸业自然是困难重重。另外,虽然在《荀子》文本中出现了性恶、性朴、化性、情恶、养欲、欲恶等充满矛盾性与紧张感的丰富词汇,试图以融合孔孟、道家、黄老之学和法家思想资源的方式为天下政治危机的解决寻找最为合理的理论基础与人性依据,但荀子所强调的法度还是兼收了传统的礼义思想和教化方式:“凡礼义者,是生于圣人之伪,非故生于人之性也。”(《荀子·性恶》)“故必将有师法之化,礼义之道,然后出于辞让,合于文理,而归于治。”(《荀子·性恶》)究其实质,传统礼义思想和教化方式具有浓厚的宗族特征和宗法性质,尽管荀子因时代之所需而有所改造,且在理论的针对性与实用性上比孔孟要增强了不少,但他更多的是对三代之治的调整与补充,其理论难以充分应对与助推周秦之变的历史潮流。

经过对儒家政治主张的深刻反思,韩非对儒家强调人的主体性、为宗法伦理保留地盘的立场与做

法进行了全面批判,并视儒家主张为宽缓之政:“如欲以宽缓之政治急世之民,犹无辔策而御悍马,此不知之患也。”(《韩非子·五蠹》)正因为儒家的主张缺少现实针对性而难以发挥治世之具的功能与作用,所以韩非一再批评儒家在大争之世的政治理论建构是对西周礼制和宗法贵族政治的妥协。在他看来,这样的妥协定然难以有效解决君臣博弈和天下失序的时代难题。为了与传统礼制、贵族政治相揖别,韩非在尊君集权的政治指归下以私释性,从而为将人的欲望纳入政治治理轨道、充分发挥人的政治功能奠定理论基础。

三、以私释性理路下的韩非人性论

在周秦之变的历史境遇中,人的本质、人存在的价值及合理性,不仅是单纯的理论问题,而且还事关对欲望横流、社会动荡、天下失序诸种时代乱象产生原因的探求。当周秦之变历史进程持续推进的时候,对人性问题的探索就显得尤为迫切与重要。正如前文所言,孔孟推崇周制,深为认同宗法伦理价值在政治领域的有效性,荀子则在对待周制的态度上表现得有些晦暗不明。荀子之所以会有这种迥异于孔孟的立场,恐怕与宗法伦理在政治治理上的失效密切相关。当政治社会由血缘性国家向地域性国家转进的时候,基于宗法伦理所形成的道德条目已无法真正适应君王在与卿相、重臣权力博弈当中所面临的复杂、紧张形势。换言之,道德修养对于宗族生活、人伦秩序固然可以起到积极的稳定与维系作用,但对于地域性国家的治理而言已是捉襟见肘。在这种情形下,荀子已不复如孔孟那样把道德与政治加以深度勾连。是故,在对人性的认知上,虽然受到老子理论的影响,但与老子认为人性生来完满的观点相比,荀子认为朴之性并不完满,是有待展开与实现的状态。所以,与老子主张复归朴性的观点相比(《老子》第二十八章云“复归于婴儿”),荀子则主张养欲和治欲,要求“文朴”^②,以在圣王礼义法度、师法教化政治功能的充分发挥下实现民众的“化性起伪”(《荀子·性恶》)和“群居和一”(《荀子·荣辱》)。荀子强调性朴,又阐明欲趋恶^③,其用意在于彰显圣王政治功能的充分发挥比个人的道德修养更有助于天下失序、混乱时代困境的解决。

经过荀子的理论努力,扭转了老子将人性自然化、孔孟将人性道德化处理的理想性做法,而要求正视人的理性认知能力与政治制度创设功能,从而将

圣王的政治治理能力视为人性可化成善的重要政治保障。虽然荀子并不反对人的道德修养(这显然是对脱胎于宗法伦理与宗族规范的道德条目在协调宗族生活和人伦秩序中所发挥作用的肯定),但个人的道德修养对于愈加激烈的周秦之变时代形势所起的作用实在有限,是故荀子在强调性朴趋恶的同时,又为圣王充分发挥政治治理能力提供了理论前提。可以说,这是针对时代困境所提出的一种充满了务实理性精神的解决方案,其政治理论既为个人的道德修养保留了一定地盘,又将天下政治困境的破解交付给了圣王的政治治理能力,体现出了一定的综合性与辩证性。荀子重“先王之道”的实质则在于如何在天下无序的时代现实面前,重新赋予人类的政治智慧与历史理性以生命和活力^[7],故而对后世影响深远。

虽然韩非没有采取以朴释性的路径^④,但他对人性也并未给予善恶的价值判断,而是认为人性生来如此,不可更改。既然人性不可更改,便不能完全以对待“君子”的方式来对待臣民,因为“君子”在一个国家里面毕竟只是少数:“今学者之说人主也,不乘必胜之势,而务行仁义则可以王,是求人主之必及仲尼,而以世之凡民皆如列徒,此必不得之数也。”(《韩非子·五蠹》)当然,也不能寄希望于明君行仁政、圣王施教化和个人的道德修养,因为这些都属于儒家的“宽缓之政”。以宽缓之政治急世之民显然力不从心,也难以达到理想的政治效果。是故,他对儒家的仁政教化、道德修养都亮出了自己明确的批判性态度与立场,而力主以法治国。

由于欲望具有显著的外在指向性,容易呈现为社会行动而被世人所察知,是故在《韩非子》文本中对欲情谈得比人性更为详尽^⑤。通过分析韩非如何看待欲望,可以间接了解他对人性的看法。他未以善恶论性,因为一旦言善恶便意味着会落入“道德—伦理”的境域之中^⑥,就难以与孟荀的思维模式相区隔,甚至还容易与他们所主张的德政教化、礼义法度这一类“宽缓之政”纠缠不清。韩非认为人有欲望是因为人本身就存在着先天性不足,人欲望的产生是出乎求生的本能。正是基于这种认知,所以他“并不认为人的自利心是邪恶的,而认为这是应该加以肯定的人之常情”^[2]。人没有鸟的羽毛,也不能像星辰一样可以依托天空,像花草树木那样可以根植于大地,所以要穿衣以抵抗寒冷,要吃饭以满足肠胃而存活。“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。”(《韩非子·解老》)正是出于对人境遇的这种认知,韩非对于欲望也没有用善恶、好坏、优劣这一类具有价值判断倾向的语词来界定^⑦。他对欲望的这种理解就为君王抱法处势治世的政治主张奠定了理论基础。

由于战国晚期周秦之变的历史进程推进得愈加激烈,君臣之间的政治博弈形势变得更为复杂、严峻,公私之间的冲突与对立也日益明显,韩非对人性的理解与认知就不免打上了鲜明的政治烙印。就此而言,韩非将对人性的理解深嵌于家强国弱、君臣冲突与公私对立的政治情境和时代困境之中,其目的在于透过现实困境来阐明人性,并以这种做法助力君王实现强公室、尊君权的政治目标。为此,韩非对人性(包括欲望)并未给予善恶的价值判断与评价,或者说善恶评判本身因缺少客观性和可操作性而无法真正充当治世的手段与工具。而且这样的评判方式往往与宗法伦理杂糅不清,这自然有落入儒家所深为认同的修养与教化之政教传统的可能,从而使法的工具性价值容易受到人情的过多干扰与消极性影响。

基于上述分析,关于韩非的人性理论,我们可以得出以下几点认知与判断。

首先,韩非的人性理论并非性恶论^⑧。从《韩非子》文本中找不到明确的人性恶的文献依据。以往学界关于韩非是人性恶论者的判断,多是基于人欲具有自利、自为和逐利特点的缘故,却忽略了韩非对于人欲产生原因的经验化与实证性分析及由此所导向的欲望工具化(治世之具)和尊君集权政治目标的实现。

其次,韩非论人性体现了以私释性的诠释路径与特点。《韩非子》文本中的“私”并不具有善恶的价值判断,而是常常处于与“公”相对的地位,集中指向了与君王、国家利益相对立的私家私门之利益^⑨,如:

为人君者,数拔其木,毋使木枝扶疏;木枝扶疏,将塞公间,私门将实,公庭将虚,主将壅国。(《韩非子·扬权》)

私门之官用,马府之世,乡曲之善举,官职之劳废,贵私行而贱公功者,可亡也。(《韩非子·亡征》)

夫立法令者以废私也,法令行而私道废矣。私者,所以乱法也。(《韩非子·诡使》)

不事力而衣食,则谓之能;不战功而尊,则谓之贤。贤能之行成,而兵弱而地荒矣。人主

说贤能之行,而忘兵弱地荒之祸,则私行立而公利灭矣。(《韩非子·五蠹》)

由上述材料所列的私门—公庭、私行—公功、私—法、私行—公利等两相对比可知,在周秦之变的时代背景下,韩非基于“明于公私之分”(《韩非子·饰邪》)的立场而对君臣异利政治现实进行分析,在此过程中,他所采取的以私释性的诠释路径,非常有助于突显人的利己本能和宗族性群体特征。进而言之,韩非以私释性,是为了集中呈现宗法原则和宗族利益在君王通往集权道路上所起的消极性影响和阻碍性作用^⑩。可以说,韩非对人性的讨论,显然主要建立在对道、儒两家论性之不足加以反思的基础之上的。整体而言,老子和荀子都有以朴论性的一面,这显然是受到天道自然运转趋势及规律的影响。荀子以朴论性的目的,在于强调人性的未完成、有待展开与实现,是为了充分彰显人的理性认知能力与政治制度创设功能;与此有所不同,老子论性的目的主要指向了清静无为的政治治理方式与政治效果。与此相应,老子虽建构出了道→德(在人身上体现为朴性)→柔顺、谦退、不争的品格→圣人无为治世这样的政治逻辑链条,看似具有很强的自治性,但由于周秦之变所带来的利益冲突、秩序动荡与政治博弈,老子政治理论在超越现实政治权力与利益纠葛的同时,也体现出了强烈的理想性色彩。在周秦之变这个问题上,荀子虽然持有助推的立场,但他毕竟还属于儒家学者,在对旧礼进行客观化、实用性改造的同时,仍十分推崇礼的政治价值与功能,故而在治国模式上呈现出了弱宗法化的特征。而在韩非看来,无论是道家对人性自然化的理解,还是儒家对人性道德化的认知,都无法从中推导出能够真正解决时弊的政治主张与治世理论。为此,他接受了荀子弱宗法化的政治主张,并“沿着此路向前多走了一步:治国模式建构上的去宗法化”^[5]。可以说,这种新的治国模式的确立,在理论上显然是对道、儒两家政治治理理论的扬弃与转化,在现实中也是建立在对私家私门之积弊及公私冲突深刻认知的基础上的,是对其以私释性人性理论的具体落实。

最后,韩非以私释性的诠释路径具有解决时代问题的鲜明特征。韩非以私释性的诠释路径充分观照到了公私冲突、君臣博弈的现实政治困境,因而具有实证主义的色彩,由此衍生出的公私之辨、法治主张与政治理论具有很强的可操作性与现实针对性。进而,在韩非的政治理论中便形成了这样的思维理路:人皆挟自为心—君臣异利—公私冲突—以私释

人性—以法治世—尊君集权。但需要指出的是,正因为过于受现实政治形势的影响,韩非这种独特的以私释性的诠释路径多少忽略了人的尊严、道德意志与情感需求。所以,战国晚期至秦汉之际,法家理论的黄老化、儒法互补乃至日渐合流,便成为解决中央集权制时代政治治理问题的历史趋势与必然要求。

四、基于诸子交互视野对韩非人性论的现代省思

周秦之变是东周时期人们所共同面临的时代剧变,诸子在进行哲学思考和政治理论建构时无不受此影响。当天下政治失序,身处其中的人们都会深切地感受到由此所造成的不确定性与安全感的缺失。在这种情况下,民众为了生存需求,侯王为了欲望满足,常常会罔顾人伦与礼法而铤而走险,以保存自身或攫取更多的利益。

针对功利主义盛行的时代弊病,老子强调减损不必要的欲望,反对崇尚智巧,以“复归于婴儿”(《老子》第二十八章)的方式反向复道,以葆有人的自然本真之天性。为此,他从天地自然规律中抽绎出“道”的概念来为其政治哲学理论提供根本性价值依据。如此一来,在道的视域下,人性被自然化,政治治理自然也会呈现为低成本、弱欲望、清静无为的理想效果。

与老子有所不同,由于孔孟非常推崇周代礼制与政治文明,所以他们并没有如老子那般以道观物,而是在维护宗法伦理价值的方向上对周礼分别进行了情感化和心性化的改造,并充分彰显了人的道德性与使命感,进而将宗法与道德、伦理与政治、内圣与外王进行了深度勾连。如此一来,孔孟便将人性的完满、道德价值的实现深嵌于宗族生活、政治事功与天下秩序之中。荀子与孔孟的不同之处在于,他对历史上曾经发生过的法家变法、改革运动所取得的良好成效并不陌生,对于宗法伦理在政治领域的消极性影响也洞若观火。为此,他对孔孟思想中的伦理泛化立场深为警惕,以“天人相分”(《荀子·天论》)为逻辑起点,提出“天生人成”(《荀子·富国》《荀子·大略》)的天人关系理论,充分挖掘人的理性认知能力与政治制度创设功能,从而在政治治理模式上体现为了弱宗法化的显著特点。

当周秦之变历史进程于战国晚期持续推进之时,家国失衡、君臣博弈及公私冲突都达到了非常紧

张的地步,韩非在对人性进行考察的时候难免受其影响。是故,在对道、儒两家人性理论进行全面反思的基础上,他一方面以私释性,将对人性的理解置于公私冲突与对立的政治情境之中,试图以政治化特点显著的人性理论为政治困境的解决提供理论依据;另一方面,他看到了道、儒两家人性理论的理想性特点,而改为以欲情为视角来考量人们的诸种政治行动与社会行为发生的内在原因,从而将欲望视为政治上以法治国的重要前提,并有意将宗法伦理对政治治理的纠缠进行了清理。

可以说,韩非对人性的非道德化理解,有意与儒家对人性的道德化认知相区隔,以将对人性和欲望的理解置于尊君集权的政治视野之下,从而将人性和欲望转化为以法治国和制度设计的理论依据。正是基于他的这种理论目的与致思理路,本文重在强调,韩非的人性论思想主要呈现出的是政治哲学意义上的以私释性,从而将对韩非人性论的理解深嵌于家强国弱、臣强君弱与公私冲突的政治困境之中。进而言之,韩非以私释性的诠释路径在最大程度上突显了政治失序时代人们基于宗族自保目的而衍生出的自利、自为属性,以及尊君集权、政治规训在结束战乱局势和完成天下统一历史进程中的时代价值和现实意义。这种将对韩非人性理论的讨论置于周秦之变历史进程中的做法,是从社会到思想、从社会历史条件到政治哲学的诠释路径,能够比较充分地挖掘韩非人性理论的政治价值与现实意义,从而充分“刻画社会(历史条件)与思想(政治理论)之间的丰富而复杂的动态关系”^[8],以实证主义的立场集中彰显韩非人性理论提出背后的社会历史背景和思想文化之间的丰富性、复杂性与紧张感。

整体而言,韩非以私释性的诠释路径确实有其强烈的现实针对性,能够从政治语境与现实情境的角度考量人性,对于尊君集权政治目标的实现,对于有力助推周秦之变历史进程的加快发展,都有着显著的积极意义。当然,由于韩非对人性和欲望的理解完全落入了政治所需与政治导向的窠臼之中,所以人在很大程度上被政治化与工具化了,人的尊严、道德意志与情感需求都无法得到合理安顿,这是他因急于解决时弊而有所忽略之处。实际上,在残酷的政治斗争环境中,在韩非看来,人性是什么其实并没有那么重要(如像孔孟那样将人性视为政治的逻辑起点),重要的是如何将人的欲望变为治世依据与工具的问题。是故,“欲望意味着他人的不确定性和无法完全认同性……他人永远是一个无法成为

自我一部分的敌对力量。韩非子试图把整个社会变成一座监狱,每个人处于君主的监督之下,而君主本人则无法被他人看到”^[9]。正因为如此,当周秦之变历史进程完成,秦制最终确立以后,后世政治理论家对韩非人性理论的批判与改造便成为一种必然的历史发展趋势,这在睡虎地秦简《为吏之道》中对吏治和吏品行的要求,以及在汉代德主刑辅、儒法合流的时代背景下董仲舒性三品理论的建构等方面,都有着较为具体的体现。

注释

①笔者按:荀子援法入礼的理论举动,实则表明了情感化、宗法性的礼在适应与助推周秦之变的历史进程当中已是困难重重。荀子援法入礼,既体现了对孔子纳仁于礼、孟子礼心性化改造路径的不满,同时也是试图用法的客观化、工具性与实用性因素来改造旧礼的一次有益尝试。②“文朴”一词为周炽成所创,其意在于与老子的“返朴”相比较,是指让一些东西作用于朴之性,使之变得更加完美。详见周炽成:《性朴论:〈荀子〉与〈庄子〉之比较》,《商丘师范学院学报》2015年第8期。③关于荀子的人性理论,笔者认为整体上可以视之为性朴欲趋恶论。详见李友广:《性朴欲趋恶论——荀子人性论新说》,《现代哲学》2021年第2期。④无论老子强调朴性生来完满,还是荀子强调朴之性可教可化,都与韩非的人性不可更改、重刑重罚的主张在逻辑上存在着不相容的情况,是故韩非并没有采取以朴释性的诠释路径。概与此原因有关,蒋重跃也看到了韩非理论的独特之处:“在韩非看来,采用高压的手段来治理社会,实在是不得已——社会已经堕落到了‘一日百战’的程度,人性已经堕落到了恶者大行其道的境地,无法靠道德说教来扭转,无法靠同情和感化来改善。”详见蒋重跃:《治道顺人性而为:韩非的思考》,《中国德育》2015年第1期。⑤或许与此相关,王晓波提出了“韩非不是性恶论而是人情论”的观点,可备为一说。所引文见王晓波:《“凡治天下必因人情”——先秦人性论与韩非的政治思想》,《国学学刊》2019年第1期。⑥对此,王玉彬也说:“‘以善恶论性’也便意味着,学者对‘性’的讨论必然是在‘道德—伦理’境域中展开的;而且,‘道德—伦理’属于人文范畴,‘以善恶论性’必然指向‘人’之属类的人文特殊性,并以‘善’为最终之依归。”诚是。以善恶论性就隐含着对伦理某种程度上的认可,而这种对人之属类特殊性的指向,实际上与韩非所强调的以欲望为治世之具和尊君集权的政治目标并不兼容,这也就意味着韩非对儒家以善恶论性的思维方式是反对与批判的。所引文见王玉彬:《“德”“性”之辨——〈庄子〉内篇不言“性”释义》,《哲学研究》2017年第12期。⑦对此,侯磊说:“韩非谈人性不是放在价值层面上来判断,而是在经验层面上将其作为政治的一个依据。”张新也说:“韩非子已经跳出对人性作善恶与否判断的思维模式,而是径直对人性做出经验性的事实判断。价值判断与事实判断的分野,是荀韩人性论的根本差异所在。”所言甚是。所引文分别见侯磊:《由“圣”而“庸”:韩非思想中的君主与秩序》,《人民论坛》2014年第2期;张新:《人性判断与秩序构建——论韩非子对荀子思想的疏离及异化》,《江苏开放大学学报》2015年第3期。⑧对此,王晓波说:“韩非虽批评人性好利的负面作用,但他不是性恶论者,他讨论的是经验层面的人情,这种人情正是周秦之际中央集权制和私有土地制度反映。”详见王晓波:《“凡治天下必因人情”——先秦人性论与韩

非的政治思想》,《国学学刊》2019年第1期。魏义霞说:“韩非对人性的探究止步于对人性的说明和揭露,并没有对人应是什么的期待,当然,更谈不上去恶扬善或增益其恶了。对人性的事实判断且始终囿于事实判断,印证了韩非并非性恶论者。”详见魏义霞:《“夫民之性,恶劳而乐佚”——韩非人性论辨正》,《西南民族大学学报》(人文社会科学版)2012年第7期。王立仁也说:“至于说韩非主张人有好利之性,就认为他是主张性恶论的,那就更没道理了。韩非虽然说是好利的,好利是人的本性,但他并未说好利为恶。”详见王立仁:《韩非的人性思想和治国之策——兼谈韩非不是性恶论者》,《吉林师范学院学报》1994年第1期。^⑨对此,周四丁也申论说:“韩非关于‘私’的核心要义在于将‘私’厘定为破坏法制、削弱国家利益而获得的个人利益。”所引文见周四丁:《论韩非人情论的价值观念意蕴》,《江淮论坛》2022年第6期。^⑩基于文中的分析,笔者比较认同韩非是性私论者的观点:“他根据当时诸强纷争、弱肉强食、欲望泛滥的社会现状,从法家角度综合诸子之说,跳出性善性恶的历史纷争,以推行法治理论为落脚点,建构起自己独特的自然主义性私论学说,故不能将其简单地归结为性恶论。”诚是。所引文见周娜、王维国:《荀子与韩非子人性论辨析》,《光明日报》(国学版)2013年9月30日。

参考文献

- [1] 王立仁.韩非的人性思想和治国之策:兼谈韩非不是性恶论者[J].吉林师范学院学报,1994(1):9-12.
- [2] 张觉,马静.论韩非的人性“自利”观:兼驳对韩非思想的种种误解[J].上海财经大学学报,2006(5):18-25.
- [3] 韩东育.法家的发生逻辑与理解方法[J].哲学研究,2009(12):32-40.
- [4] 王晓波.“凡治天下必因人情”:先秦人性论与韩非的政治思想[J].国学学刊,2019(1):63-73.
- [5] 李友广,祁涛.周秦之变与儒法治国模式的新建构[J].东岳论丛,2024(9):161-168.
- [6] 任剑涛.伦理王国的构造:现代性视野中的儒家伦理政治[M].北京:中国社会科学出版社,2005:77.
- [7] 东方朔.权威与秩序:荀子政治哲学研究[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2023:120.
- [8] 李友广.从圣民关系到君臣关系:论韩非对老子政治理论的吸收与转化[J].哲学研究,2025(5):75-89.
- [9] 郝长墀.政治与人:先秦政治哲学的三个维度[M].北京:中国政法大学出版社,2012:55.

Interpreting Human Nature through “Self-Interest”: On Han Fei’s Political Interpretation of Human Nature

Li Youguang

Abstract: As a major political and social transformation during the pre-Qin period, the transition from the Zhou to the Qin Dynasty profoundly influenced the theoretical construction of various philosophical schools and the development of social history. When kinship-based states evolved into territorial states, the political relationship between family and state became increasingly imbalanced and alienated. The resulting conflicts between public and private interests, as well as the game between monarchs and ministers, became the era’s dilemmas and practical issues that philosophers focused on. On the basis of thoroughly reflecting on the characteristics and shortcomings of Confucian theories of human nature, Han Fei took a different approach by interpreting human nature through “self-interest,” embedding this understanding deeply in the political context and era dilemmas of “powerful families and weak state,” conflicts between monarchs and ministers, and opposition between public and private interests, thereby constructing a de-patriarchal governance model. Although Han Fei’s interpretive path of “interpreting human nature through self-interest” effectively addressed the political dilemmas of public-private conflicts and monarch-minister games, it overlooked human dignity, moral will, and emotional needs in its urgent attempt to solve the problems of the time. Therefore, from the late Warring States period to the transition between the Qin and Han dynasties, the Huang-Lao transformation of Legalist theory, the complementarity of Confucianism and Legalism, and their gradual convergence became an inevitable historical trend and requirement for addressing political governance issues in the era of centralized rule.

Key words: Han Fei; transition between the Zhou and Qin dynasties; family-state relationship; public-private conflict; interpreting human nature through “self-Interest”

责任编辑:涵 含