

历史

《韩非子》为何不评价人性善恶?*

刘亮

【提要】《韩非子》为何不评价人性善恶问题?笔者认为,这与其所言人性为何、善恶评判标准为何有关:《韩非子》所说的人性包含着界限宽泛的趋避行为、自为心以及超越自为心的利他之心。此三项成分的共同点在于,将人的行为动机作为考察角度。其善恶评判,既有随时代变易的诸多具体评判标准,又有贯穿人类历史的、为各类具体评判标准所循的评判标准——是否能够为共同体带来安全。具体层面的评判标准内容不一,故无法为人性善恶提供一致答案;而“是否能够为共同体带来安全”这一更为高级的标准,是将行为的效果作为考察角度,与将行为动机作为考察角度的人性内容间,不具有固定的对应关系。这导致了《韩非子》对人性善恶无法作出一个总体评价,而只能停留在具体问题具体分析层面。

【关键词】《韩非子》 性善论 性恶论

【中图分类号】K03 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1000-2952(2015)05-0120-05

一、作为评价对象的人性

本部分试图将评价对象梳理清楚,也就是《韩非子·显学》所说的“非所学于人”的人性,究竟包括些什么。前贤针对《韩非子》人性观内容的辨析,共识与分歧同在。共识主要有两点。首先是对“趋利避害”与“自为”的解读:趋利避害,《韩非子·难二》作“好利恶害”,是指人类的选择取舍行为,具备追求“利”避免“害”的明确特征。“利”有狭义广义之分:狭义的“利”限于“货财”等物质利益。如《内储说上》说:“鱓似蛇,蚕似蠋。人见鱓则惊骇,见蠋则毛起。然而妇人拾蚕,渔者握鱓,利之所在,则忘其所恶……”;人为追求货财而不顾鱓、蚕颇为负面的感官体验。广义的“利”,林义正先生总结为包括贵、安、佚、名、禄、赏六方面。^①与之相对立的“害”,狭义上是指人身伤亡与财产损失,广义上不但有“贱、危、劳、刑、罚”,^②还有名誉、

尊严的损害等。利与害有选项上的多样性。“自为”,见于《外储说左上》之“皆挟自为心也”,文中“自为”表示一种满足自我私利的倾向。其次是承认《韩非子》人性观中包含“计算之心”^③内容:“计算之心”出自《六反》篇:“父母之于子也,产男则相贺,产女则杀之。此俱出父母之怀妊,然男子受贺,女子杀之者,虑其后便,计之长利也。故父母之于子也,犹用计算之心以相待也,而况无父子之泽乎!”引文将残害亲生婴儿的极端行为作例证,激起现代读者极大反

* [基金项目] 中央高校基本科研业务费专项资金资助。

① 林义正:《先秦法家人性论之研究》,台大哲学系主编:《中国人性论》,(台)东大图书有限公司1990年版,第92~104页。

② 林义正:《先秦法家人性论之研究》,台大哲学系主编:《中国人性论》,(台)东大图书有限公司1990年版,第92~104页。

③ 《韩非子》中,“计算之心”在人性的统摄范围之内。这是因为“心”在此处表示一种谋虑能力(亦即“智”);又,《显学》称“夫智,性也……非所学于人也”。参见林义正:《先秦法家人性论之研究》。

感；其用意却在说明“虑其后便，计之长利”，亦即权衡利害时，采取为大利能不辞小害，为长远之利能超越眼前之利的思路。可见“计算之心”是趋利避害的具体化。

前贤的分歧，主要集中在《韩非子》所言人性中是否有超越趋利避害与自为的成分。就趋利避害而论，余英时先生否认《韩非子》人性观具备趋利避害以外的成分，认为在包括《韩非子》在内的法家看来，“人的思想是永远在趋利避害的”。^①高柏园先生则称，《韩非子》已十分自觉地认识到“有些人是在趋利避害的人性论之外”的。^②此观点的依据为《显学》篇对儒墨的批评：“正是儒者以君子喻于义，小人喻于利，墨者以兼爱非攻，利天下而为之，是以皆超越了趋利避害的层次，从而也就超越了赏罚结构的控制，而成为‘不使之民’……”，^③因而得到趋利避害的人性“缺乏普遍性”的结论。趋利避害所具备的多样性特征，构成高先生观点所面临的难点：超越赏罚结构控制的避就取舍，是否仍在遵循趋利避害的原则？既然名誉等皆可归入广义的“利”，那么对理想（如《显学》所涉及之仁义、兼爱非攻）、人格尊严以及自我道德律的追求可否归入“利”？——这些情况确已受到《韩非子》关注：《说疑》篇曾提到伯夷等“上见利不喜，下临难不恐，或与之天下而不取，有萃辱之名，则不乐食谷之利”的“不令之民”，此类人士遵循自我设定之行事规则，不因世俗的“利”、“难”而违背它；他们为了人格尊严的保全，不惜放弃生命。因为《韩非子》未明确设定其所说的“好利恶害”的边界，我们对此问题无法回答得很清楚：或许上述“不令之民”的做法仍旧能够归入广义的趋避行为，只是趋避内容与大多数人有所不同而已。

就“自为”而论，韦政通先生宣称《韩非子》提出的人性中除己利的计较外，全无其他。^④林义正先生则提出《韩非子》未能“否定‘天性仁心’的存在”，即使“发现‘天性仁心’的人所占的比例甚少”。^⑤陈启天先生亦认为《韩非子》承认“利他心”。^⑥笔者浅见，《韩非子》人性观中应包含超越自为心的成分。一方面，《韩非子》书中存在对“相为心”的承认。如《外储说左上》

文云：“子父，至亲也……皆挟相为，而不周于为己也”，亦即父子双方在“相为”心上是有共识的。又如《五蠹》篇所论及之古代“圣人”，无不凭借利他行为建立功业；其笔下法术之士，甚至为“利民萌，便众庶”而不避“死亡之害”——这也是利他行为。^⑦另一方面，此类利他心终究是出于自为的考虑。这是因为此类利他心属于计算之心的范围——为了自身目的最终实现而超越了纯粹的自为。计算之心若在人性界限内，从属于计算之心的利他心，自然也应归入人性。而超越自为不等于排斥自为，即使利他心最终仍是服务于“自为”，却无法排除前者的存在。

总体看来，《韩非子》从人类纷繁复杂的具体行为中，概括出边界不明且因人而异的趋避特征，以及目的上自利心与利他心这两个方面。有此《韩非子》人性观的界限，我们即获得了一个更为清晰的评判对象。

二、作为评价标准的善恶

本部分试图探求《韩非子》针对善恶的评价标准，以便在其基础上评判其所言人性的善恶。《韩非子》书中常见有关是非善恶的评价。其中既有明确判断善恶者，譬如《说疑》篇将“侈用财货赂以取誉者”、“务庆赏赐予以移众者”等五类做法总结为人臣的“五奸”，指出臣子的行贿、施舍等具体行为属于恶行。又有将是非善恶的评价

① 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社2003年版，第63页。

② 高柏园：《韩非哲学研究》，（台）文津出版社2001年版，第72页。

③ 同上书，第72页。

④ 韦政通：《中国思想史》，吉林出版集团有限责任公司2009年版，第253~254页。此外，王元化先生亦强调对《韩非子》而言，人类都是只有自为心的。参见王元化：《韩非论稿》，《清园论学集》，上海古籍出版社1994年版，第171~203页。

⑤ 林义正：《先秦法家人性论之研究》。其中“天性仁心”见于《韩非子·外储说左下》。

⑥ 陈启天：《增订韩非子校释》，（台）商务印书馆1994年版，第471页。

⑦ 参见《韩非子·五蠹》、《韩非子·问田》。《问田》篇亦存在真伪上的争议。但有关法术之士受到权臣的仇视、庸君的不理解之内容，广泛存在于《孤愤》、《和氏》、《人主》等篇中。

蕴于文意之中者，如《守道》篇有“君子与小人俱正，盗跖与曾史俱廉”的说法，蕴意将（曾参、史鱼为代表的）正直廉洁之士归入善类，与（盗跖为典型的）贪暴强取之徒相对立。《韩非子》评判是非善恶的标准，或由其彰显，或由其蕴含。

通观《韩非子》全书，可知其善恶评价的标准，有如许特征：

其一，寓善恶评价于事例，标准具有多元性。所谓评判寓于事例，是说《韩非子》一书始终未对善恶作出严格而普遍适用的定义，而读者只能依据其所臧否的具体人物或某些类型的事例，来体会在其看来何为善恶。如前引“五奸”的例子，就是在列举属于恶的某些类型，盗跖与曾、史的例子则是对具体人物的评价。所谓多元性，是说《韩非子》书中善恶臧否，存在不同标准。如评价对象同是尧舜二人，《难势》篇将尧舜誉为“千世而一出”的圣贤君王，是由于其评价标准为“贤治”。《忠孝》篇则指责尧“弑君”、舜“曲父”、“杀弟”等恶行——这是将君臣父子间的服从统属关系作为评价标准。可见《韩非子》书中善恶评判标准并不一致。

其二，强调善恶评价应与法禁赏罚保持一致。如《守道》篇称：“圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴……善之生如春，恶之死如秋”；理想中的法，应获得劝善禁暴（恶）的实效。《韩非子》作者还进一步力主法禁成为“社会上唯一被允许存在的规范系统”，^①所以不仅自己的善恶评价与法禁保持一致，且倡议社会上对善恶的评说，也绝不可与法禁有差异（如《问辩》称：“言无二贵，法不两适，故言行而不轨于法令者，必禁”）。——《韩非子》中的善恶评价具体，标准多元，盖与此“托是非于赏罚”^②的主张有关系：是非善恶评价标准须与法禁一致，法禁又涉及各个方面，且内容繁密。

其三，善恶评价随时代变易。与“论世之事，因为之备”^③的历史变动观相一致，《韩非子》善恶标准随时代而改变。具体的例子，如对汤武的评价：《五蠹》篇论及汤武为天下扫除桀纣的暴乱，将之与古代圣人并列，褒扬之意，显于笔端；《忠孝》篇则批评说，当世鼓吹“自以为义，而弑其君长”的汤武，是“天下所以至今不

治”的重要原因。这看似自相矛盾的评价背后，是标准的历时性变动：《五蠹》肯定汤武，是在近古之世的历史语境下，强调其对桀纣暴政的剿除。《忠孝》否定汤武，并未否定其剿灭暴政之功，而是侧重强调当下（按，指韩非子所处的战国时代）对汤武革命的颂扬，妨害了韩非子所主张之新秩序的创建。此外，出于臧否与法禁一致的角度，臧否标准同样是须随时代变化的——这是因为《韩非子》强调法制须随时代而变动（如《南面》之“夫不变古者，袭乱之迹”、《心度》之“法与时移，而禁与世变”^④等）的缘故。

其四，变动的评价标准，遵循着更深层的原则。《韩非子》随时代而改变的善恶评价标准，实则都遵循着一项贯穿古今的稳定原则：为天下人消除安全上的祸患。《五蠹》篇称不同时代人们面临的情势各异，如面临凶猛的禽兽、肠胃疾病、大洪水，以及桀纣的暴政。但不论构成人类社会外部威胁的前者，还是构成人类社会内部威胁的后者，在成为天下人的安全威胁上具有共同点。^⑤圣人的作为各异，但其能够成为圣人，也正是因为他们都采取了有效措施，成功为天下人排除安全威胁。易言之，凡能够让天下人获得安全的（如汤武等人），就获赞于《五蠹》作者，被划为善的一方。反之，构成天下人安全上的威胁（如近古之世的桀纣），则属恶的一方。^⑥《韩非子》作者看来，这一原则不仅贯穿于上古、中古

① 陈弱水：《韩非的法律思想》，刘岱、黄俊杰编：《中国文化新论·思想篇（二）：天道与人道》，（台）联经出版事业公司1983年版，第93~98页。

② 《韩非子·大体》。《大体》篇的真伪，学界虽有质疑，但“托是非于赏罚”的观点是符合《韩非子》学说的。

③ 《韩非子·五蠹》。

④ 《韩非子·心度》。《心度》篇虽存真伪争议，但其宗旨与韩非子相合，是学界共识。参见容肇祖：《〈韩非子〉考证》，商务印书馆1936年版，第22、23页；陈启天：《增订韩非子校释》，第813页；郑良树：《韩非之著述及思想》，（台）学生书局1993年版，第360~365页。

⑤ 《韩非子》曾提出“桀纣暴乱”设立酷刑，诛杀无罪之人，从而蕴含着构成天下人的安全威胁。见《安危》：“桀，天子也，……诛于无罪，使臣以天性剖背。”《难一》：“昔者纣为炮烙，崇侯、恶来又曰‘斩涉者之胫’也……”。

⑥ 这一善恶标准非《韩非子》所明言，是笔者依据其文意推出。又，不具有独立人格的自然事物（如洪水、猛兽等）在《韩非子》看来当是无善无恶的。

与近古，即使在其所身处的战国时代也依然有效。

总体看来，《韩非子》对于善恶没有确定的定义，对具体事例所作的善恶评判背后，有其各异的评判标准。这些内容相歧又随时代变化的标准，是《韩非子》善恶评价标准中的第一个层次。这一层次诸多标准的背后，又蕴含着贯穿古今的评判原则，亦即为共同体带来安全就是善，反之则是恶。这是其评判标准中的第二个层次。它为第一个层次的各种评判标准所共同遵循。

三、《韩非子》善恶标准下的人性观

将《韩非子》所说的人性放诸上文得出的《韩非子》之善恶评判标准下，我们就能够应对《韩非子》为何对人性善恶不予置评这一问题了。

《韩非子》第一个层次上的诸标准，因其评价标准的不统一，无法为《韩非子》所说的人性作出确定一致的善恶评价。相比之下，第二层次“共同体安全”的统一标准看似为我们的人性评判提供了一个确定的尺度。但事实并非如此。——这一尺度之下，《韩非子》人性的各类成分都是可善可恶的，亦即无法确定善恶的：

首先，趋避原则所统摄的行为，既可成为社会安全的威胁，又能成为人类维护安全局面的驱动力——其视具体环境而定。就追求财富而言，“民众而货财寡”的时代，争夺财富会导致共同体陷于危险。而民众对财富的追求又可令韩非所倡之法禁赏罚有效支配民众（《八经》：“人情者有好恶，故赏罚可用”），因而成就“民安而国治”的理想。就争夺统治权而言，在“桀纣暴乱”的环境下，汤武革命为共同体消除安全威胁；但未能为社会带来安全，而且加剧时局混乱的君位争夺亦不绝于世。至于对严格遵循自我道德律的追求，《守道》篇云：“今天下无一伯夷，而奸人不绝世，故立法、度量。度量信，则伯夷不失是，而盗跖不得非。”如伯夷般遵循道德律的人士未参与“今世”的争夺，身处瓦解社会安全的责任者之外。《奸劫弑臣》篇又云：“古有伯夷叔齐者，武王让以天下而弗受，二人饿死首阳之陵。若此臣者，不畏重诛，不利重赏，不可以罚禁也，不可以赏使也。此之谓无益之臣也”。在韩非子法禁

赏罚的语境下，严格遵循道德律的人士不仅因其“不可以罚禁”、“不可以赏使”而脱离赏罚体系的有效支配，且一旦被仿效，会令更多人脱离赏罚体系的支配，于是与运用法势术造就君主极权的社会统治构架相冲突，对社会治安构成威胁。

其次，自为心与利他心所统摄的行为，其善恶亦视具体环境而定。如上段文字中，人们对财富的追求、对统治权的争夺等，同是受其自为心的驱使，却可能在不同环境下，或成就共同体的安全、或瓦解其安全。又如前文论及的主张仁义、兼爱非攻以“利天下”的儒墨，被《韩非子·显学》指为“乱之端，未可与为治”。其理由是战国时代这样的“大争之世”，仁义兼爱的主张只能与法禁赏罚分庭抗礼，加剧社会的混乱。而《韩非子》笔下“利民萌”的法术之士，因其学说能够切合当下情势，达到“民安而国治”的目标，而处在一个相对安全的位置。——但依《五蠹》篇“事异则备变”的原则，一旦具体情势变化，儒墨的主张成为治术，而法术学说反成乱端，也是完全有可能的。

《韩非子》所说的人性为什么会处处表示出此种善恶视具体情势决定的特征？——这应与《韩非子》人性、善恶评价标准这两项内容的性质有关。《韩非子》所说的人性，不论各类趋避行为，还是自利与利他，全是从动机的角度来讨论人的行为。譬如前文所列《六反》篇中杀婴的事例，“虑其后便，计之长利”是在描述其行为动机，至于事实上是否真的达成“长利”的效果，则在所不问。——其他如养蚕捕鳇、父子“相为”等事例，亦无不如此。而其“为共同体带来安全”的善恶评判标准，则是将行为的效果（或后果）作为评价尺度。譬如前文论及的儒墨诸家主张，无不具备为共同体求安全（治国安民）的鲜明动机，但依然招致《韩非子》“乱之端”的恶评，是因为这一评判标准的着眼点，并非行为动机，而是行为效果。——前文涉及的有巢氏、燧人氏、鲧禹治水、汤武革命等例证，亦无不获得了为共同体求得安全的效果。^①《韩非子》书中，

^① 此外，《韩非子·定法》对商鞅、申不害的评价，同样是将其治理效果作为观察角度。

人类行为背后动机为何，与其行为的效果（有助还是有损社会安全）之间，并没有一种固定的对应关系。既无固定对应关系，就只好停留在具体问题具体分析层面上。

上述讨论，或可解释《韩非子》何以不对人性善恶作出概括性的判断。在这个角度上，《韩非子》的人性观与《荀子·性恶》的“性恶”观点判然有别。《性恶》文云：“今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。然则从人之性，顺人之情，必出于争夺，合于犯分乱理，而归于暴……用此观之，然则人之性恶明矣。”引文指人类情欲之性为“恶”的作法，恰是建立在人类行为的动机（如“好利”、“疾恶”等）与其效果（如“争夺生而辞让亡”、“残贼生而忠信亡”等）间确定的对应关系上——文中的对仗与排比的修辞，以及“顺是”的反复运用，正可理解为对此种对应关系的强调。

综上，《韩非子》对人性善恶的不予置评，是由其学说颇具特色的人性观与善恶评判标准所

决定的。其书所说的人性包含着界限宽泛的趋避行为，以及自为心与利他之心。这些成分的共同点，是将行为动机作为考察角度。其善恶评判分为两层。一层是随时代变易的诸多具体评判标准；一层是从具体层面的评判标准中抽象出来的，贯穿人类历史的，且为一切具体评判标准所遵循的一个评判标准：是否为共同体带来安全。将《韩非子》的善恶评判标准用来评价其所倡之人性，即可发现：具体层面的评判标准，因其内容相歧而无法为人性善恶提供确定一致的答案。“是否为共同体带来安全”这一标准，是将人类行为的效果作为考察角度，与将行为动机作为考察人性角度之间，不具有固定的对应关系。固定对应关系的不具备，同样令《韩非子》对人性的善恶无法提供一个确定评价。这就是为什么《韩非子》对人性善恶未能作出总体上的判断，而只能停留在具体问题具体分析的层面之缘由。

本文作者：北京师范大学历史学院讲师、
历史学博士
责任编辑：赵俊

Why *Han Fei Zi* Does Not Judge the Human Nature?

Liu Liang

Abstract: In academia, declining to comment on the good or evil of human nature in *Han Fei Zi* is a consensus, but the predecessors seldom responded for the reason. In my opinion, it is related to the criterion of judging the good or evil of human nature in *Han Fei Zi*. *Han Fei Zi's* view of human nature includes various kinds of approach-avoidance actions, human's selfishness and something beyond this selfishness. Meanwhile, the criterion of judging the good or evil of human nature in *Han Fei Zi* has two types as well. One is concrete-type, which have different contents and varying with time. The other is general-type, which is steady in human history. General-type's criterion is whether it can bring security to human society. The contents of concrete-type's criterion are not unified, so that it is unable to provide a consistent criterion of judging the good or evil of human nature. General-type's criterion emphasizes the behavior effects as an examining angle, and the aforementioned human nature is people's intentions. There is no fixed corresponding relation between effects and intentions, so that *Han Fei Zi* cannot make an overall evaluation on the issue of human nature.

Keywords: *Han Fei Zi*; Man's Original Nature as Good; Man's Original Nature as Evil