

论儒法的心性论和政治哲学

——以孔孟和韩非子为主要代表

魏世濠

黑龙江大学哲学学院，黑龙江 哈尔滨

收稿日期：2025年4月28日；录用日期：2025年5月20日；发布日期：2025年5月30日

摘 要

儒法的政治哲学内蕴“天道论”和“心性论”，孔孟为代表的儒家始终聚焦于人的天命之仁性，肯定人的自主性，在此心性论基础上选择“王道”，孔子认为“政”即“正也”，所以王道政治的核心是通过礼乐教化正百姓之性命，民能自正则天下大化，从而达到参赞化育的天人合一之境，君王、百姓、万物是共同化育的关系；韩非子认为人性自私、自利、自为，完全否定人的自主性，在彻底的人性恶基础上选择“霸道”，试图在人间设立“君王之神”来统摄臣民，主张“重罚轻赏”、“以法为教”、“以吏为师”等观点，君臣和百姓形成对立的、此消彼长的关系，霸道政治在经验和逻辑上都会导向死灭之境，不符合“共在和谐”的生生逻辑。中西哲学对人作出了理性、仁性的不同抉择，现代性驱赶了“神”后，西方哲学陷入了价值虚无的危机，而武王伐纣杀死了神，却使得中国哲学充满了意义的生机，究其精妙之处，即是中国文化的天道观和心性观。

关键词

王道，霸道，心性论，政治哲学，共在

On the Theories of Mind-Nature, and Political Philosophy in Confucianism and Legalism

—A Focus on Confucius, Mencius, and Han Feizi

Shihao Wei

School of Philosophy, Heilongjiang University, Harbin Heilongjiang

Received: Apr. 28th, 2025; accepted: May 20th, 2025; published: May 30th, 2025

Abstract

The political philosophies of Confucianism and Legalism embody distinct “cosmological theories” and “theories of mind-nature”. Confucianism, epitomized by Confucius and Mencius, centers on humanity’s Heaven-endowed benevolence, affirming human autonomy. This anthropocosmic foundation informs their advocacy of the “Kingly Way”. Confucius equated governance with rectification, positing that royal governance actualizes through ritual-musical edification to rectify popular dispositions. The self-rectification of the populace would catalyze cosmic transformation, potentially achieving the co-creative harmonization of Heaven and humanity, where rulers, subjects, and nature exist in symbiotic cultivation. In radical contrast, Han Feizi’s Legalism presupposes an irredeemably self-interested human nature, negating autonomy. This pessimistic anthropology necessitates the “Hegemonic Way”, erecting an absolutist “divine sovereign” to dominate through severe penalties, legalist indoctrination, and bureaucratic pedagogy. This adversarial framework breeds zero-sum relations between ruler and ruled, its inherent logic culminating in self-annihilation, contravening the generative logic of cosmic co-becoming. The West’s post-deicide modernity lapsed into axiological nihilism after expelling the divine, whereas China’s philosophical tradition paradoxically gained vital significance through King Wu’s deicide. This paradox is resolved through the persistent presence of China’s cosmological and mind-nature theories, which state that Heaven’s immanent principle and moral mind perpetually regenerate meaning through human cultivation.

Keywords

Kingly Way, Hegemonic Way, Theories of Mind-Nature, Political Philosophy, Co-Being

Copyright © 2025 by author(s) and Hans Publishers Inc.

This work is licensed under the Creative Commons Attribution International License (CC BY 4.0).

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



Open Access

1. 引言

“武王伐纣”不仅是一场政治、军事革命，更是文化观念上轰轰烈烈的革命，殷商为代表的神权政治、天神观念被极大消解，民心、道德成了天命的重要新内涵，“敬德保民”成为核心的政治原则。周公制礼作乐，建立了一套以血缘为纽带的人间制度，对百姓实施礼乐教化，“神”退隐到了中国文化的“阴面”，“人”登场于中国文化的“阳面”。周朝的礼乐制度和文明教化高度影响了古代的文化观念，如良好政治是道德之治，而人之为人亦因人之道德性，孟子将前者创造性地表达为“王道”，孔子将后者凝练和再造为“仁”。春秋战国时期，一是“天命”以“天道”再次重塑，天命不再如神般高高在上，而就下贯到了人所生存的场域之中；二是“性”建构起了天和入真正的内在枢纽，人可以通过内在心性修养去通达天道，二者共同构成了古代主流文化之源头。

所以，古代政治哲学内蕴着“天道论”和“心性论”两个基础性维度，人间政治本身也是天道运化的一环，而心性观则关涉对人有无道德自觉性、自主性的判别。儒法二家在此基础上形成“王道”和“霸道”的政道分殊，以之为宗的治道也迥然不同。孔孟的“王道”政治建基于人的天命之仁性，通过教化来开显心性，使百姓各正性命而上达天道之源，是对周朝观念的传承和创新，高度肯定人的道德自觉性。韩非子的“霸道”政治则建基于人性自私、自利、自为，不畏天命和人民，完全否定人的道德自觉性，试图塑造一个现实的“君王之神”，通过明法重刑的方式统治百姓。然而，“政治”的底层用意是达成存在者之间的“共在和谐”，这是天道生生之大德的人间化表达，天人皆亨通则是最大的和谐，但法家的霸

道之治却使人道陷入滞阻，在逻辑上必然走向死灭之境。

2. 王道：孔孟心性论与政道治理

2.1. 心性善

儒家承续周朝的道德观念，自孔子伊始就尤为重视人的内在善性，大致可以分为三条路径，一是认为人之性待物而后定，即“性可善可恶”，强调通过修习教化等让人之性定止于善，如《论语》《性自命出》等；二是从形而上的“天”来阐发人生而禀赋着善性，如《易传》《中庸》等；三是兼具形而上和形而下多维度阐发人之善性，如《孟子》既从形上之“天”，又从经验之“情”，还从“人禽之辨”等维度展开。以孟子的“性命之别”为基础，结合《周易》“一阴一阳之谓道”([1]: p. 700)，可将人先天禀赋的心性视为“阳”，把人后天的形器视为“阴”。儒家的聚焦点始终在于“阳”，三者都主张“性善”，以上通天道的刚健之势，肯定人的道德主体性，不过前者侧重后天之教习以“生成”性善，而后二者侧重强调先天之禀赋，但也重视后天修养以“开显”性善，即由阴而阳，由命返性，性命双修。

就前者而言，《论语》和《性自命出》不言“性善”，皆是主张“性可善可恶”。如《论语·阳货》所谓“性相近也，习相远也”([2]: p. 164)，《性自命出》所谓“凡人虽有性，心无定志，待物而后作，待悦而后行，待习而后定。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也”([3]: p. 136)，二者都认为人生而有性，且在先天之性上没有显著差别，无所谓善恶之分，向善和向善、能善和能恶都是潜在的先天可能性，人之善恶在后天经验中的物、势、人、文化等打交道的过程中生成，不同的习性、修养会造就人们善恶的分殊。所以，从逻辑上说，既然是后天的生存境域真正造就心性之定论，人自然就会有性善、性恶之别。但是，二者又都格外强调使人之性定止于“善”。

对于孔子而言，行仁之道即是性善之道。“仁”是人内在的向善和能善之源，《论语·述而》言：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”([2]: p. 96)，仁不是思想上的假设，或外在的对象性存在者，而就是与人毫不间隔的内在禀赋，人能否仁只在于人是否“欲仁”，即全凭道德主体自作主宰。仁发动于伦理关系之中，具有以血缘亲疏为核心向外推扩的圈层结构，如孟子讲“亲亲而仁民，仁民而爱物”([4]: p. 786)，再如《论语·学而》讲“孝悌也者，其为仁之本与”([2]: p. 50)，“孝”是之于子女和父母的关系，“悌”是之于兄弟关系，父母、兄弟是血缘最浓厚的关系者，所以是行仁道之“本”。“仁”之其一就在于“爱人”，这是孔子对樊迟问仁的直接回应，即对他人发善心、为善行，让“爱”这种至纯自然的道德情感流露出来。

在《性自命出》中，圣人也着力开显人之能善的部分，使人之性向善。道始于情，诗书礼乐之人道即出于情，而且是善之情。善德外显本是自然而然的过程，但圣人却有意地择善而固之、行之，即“圣人比其类而论会之，观其先后而逆顺之，体其义而节文之，理其情而出入之，然后复以教。教所以生德于中者也”([3]: p. 137)。圣人以“仁”为性的根本方向，以“信”为情的根本方向，又以“忠”为信的根本方向，仁、信、忠都是儒家推崇的德性，通过诗书礼乐、信情、美情和教化等，使人们“生德于中”，“中”即心性，让道德生发于性中。

之于后二者而言，可用《易传》统摄而论，即“一阴一阳之谓道，继之者善也，成之者性也”([1]: p. 700)。天和人只是一道，即阴阳之道，在天为不可测之“神”、“几”，在人即为天命之心性，性与天道上下贯通，承续天地生生之大德，禀赋天地之“阳”的刚健之势，资始于大哉乾元，继善而成其性。推扩开来，则《大学》之“明德”，《孟子》之不学而能、不虑而知的“良知良能”，《中庸》之“至诚之性”，王阳明之“盖天地万物与人原是一体，其发窍之最精处，是人心一点灵明”([5]: p. 230)等，皆此先天而禀之善性。所以，从形而上来规定人之心性的思路表明，人之心性皆是先天为善，不存在心性为恶的可能性。但是，“先天可能性”不意味着“后天的必然性”，“性善”只意味着人具有“能善”和“向

善”的可能性，“性”也可能被后天经验之“命”所遮蔽，如生理之欲、权力名分之害等，张载、程朱等人更发展出“气质之性”的解释路径。归根结底，“恶”只是对情欲、气质、环境等遮蔽了灵明之性，以至于造就不善之念、行的评判。

事实上，无论是性还是命，阳还是阴，本皆自然而然的天命所然，但人生而处于形器世间，往往在与万物和他者打交道中，“命”过度调动和发用而遮蔽了“性”之灵明。比如喜怒哀乐之情，若发而泛滥却不能中节，则不能达到“诚”和“中”的境地，就颠倒了性命之本末。所以，儒家主张以后天“为善”的工夫，来回归到先天心性之中，诸如《大学》的“格致诚正、修齐治平”，《中庸》的“博学、审问、慎思、明辨、笃行”，致思路径都是通过将仁性“明”出来，然后不断扩充而止于“至善”。如孟子的工夫论次第，即先立乎心之大体，而后存养心性，推而扩充之，养浩然之气，最终达成“上下与天地同流”([4]: p. 741)的神妙境界，实现尽心、知性而知天。

综上，以孔孟为代表的儒家始终主张“心性善”，无论是先天所命而来，还是后天教化而来，人皆有实然意义上能成为性善者的潜在可能性。而且，心性上通天道，故而人皆是潜在的圣人，所以人本就有充分的道德自觉性，具备与他人建构起良好的共在关系的潜能，政治的核心在于营构生动活泼的教化境域，让每个在场之人的德性开显出来。

2.2. 王道政治

孟子是“王道”思想的最早提出者，他反对“以力服人”的霸道政治，主张以道德仁义为核心，使人心悦诚服的仁政。他的王道政治有两重结构，一是“保民”，二是“教民”。儒家非常重视和肯定人的自主性，“政治”在于正天下之不正，将政道和治道皆统于“教化”，以自然血缘为基的“礼乐制度”是教化之方，它着手于开显人的内在德性，提升人民的道德意识，使百姓能自正性命而自化，进而天下大化，实现“不言之教”的政治理想，乃至是参赞天地之化育的天人合一之境。在此种政治理想中，君主和百姓是形成共同化育、共生共荣的关系。

“保民”即关注人们的生命，这是“命”的层面，人本身就是一个心身统一体，不可偏废一端，而要性命双修，继续身体是人生存在世的前提，所以孟子明确提出要为民制产，这也是政治稳定的前提条件。

《孟子·梁惠王》说：“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心。苟无恒心，放辟邪侈，无不为已。及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？是故明君制民之产，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，乐岁终身饱，凶年免于死亡；然后驱而之善，故民之从之也轻”([4]: pp. 77-78)。对于人民而言，如果没有恒常的生产收入，就不会有恒常之善心，迫于生计而滋生邪心，杀伐抢夺无所而不为，待其犯罪触法，又招致刑法处之。孟子认为，这是因为君主不仁和无能，明君应该为民制产，使他们的生产足够养家糊口，即使是凶年也不会饿死。孟子在此强调君主应该尽人事之所能，不应以年岁的好坏为借口，民唯温饱才能安分守己，从善如流。

在生命层面，孟子还强调为政者不要嗜杀百姓，“如有不嗜杀人者，则天下之民，皆引领而望之矣。诚如是也，民归之，由水之就下，沛然而谁能御之”([4]: p. 61)。如果说人民没有恒产尚且可以通过非正道的手段攫取，以获得生命的短暂延续，那么诸侯嗜杀百姓就是对生命的直接终结。若能施以仁政，爱民如子，省刑罚而薄税敛，那么就像七八月的旱苗遇上及时雨，人民就会像水一样沛然而来，得天下之民心。如上，民若能养生丧死而无憾，则王道之始可落实矣。究其根本，是因为现实的贤才、资源和财富会因此而汇聚起来，形成一股推动发展的强大势力。

“教民”即教化百姓，“谨庠序之教，申之以孝悌之义”([4]: p. 79)，推行庠序之教育，让民明于仁义礼智，这是仁政的核心环节，孟子认为再好的政治手段都只是与民争利、得民之才，唯有教化能让人心悦诚服，即“善政，不如善教之得民也。善政民畏之；善教民爱之。善政得民财，善教得民心”([4]: p.

743), 善政的效果是“民畏”, 善教的效果才是“民爱”。“修其孝弟忠信, 入以事其父兄, 出以事其长上, 可使制挺以挾秦、楚之坚甲利兵也” ([4]: p. 55), 孟子此言看似迂阔荒唐, 仁义忠信如何能抵抗得住坚甲利兵? 实际上, 若财富汇聚、生产兴盛、民志一气, 那么其军队规模必定浩大、武器必定精良先进、士气必定高昂, 所以孟子才说“仁者无敌”, 这看似飘浮辽阔的仁政, 实质上蕴含着极强的现实操作性, 系统考量了文明的经济、政治、文化、军事等运作的关联机制。“得民心”作为教化效果, 要导向的是儒家“天下和谐”的人道政治理想。从哲学分析来看, 其内在机理可以表达为“君王内圣 - 教化百姓 - 各正性命 - 上达天道 - 共在和谐”。

“为政以德, 譬如北辰, 居其所而众星共之” ([2]: p. 55), “政者, 正也” ([2]: p. 130), 这精炼地表达了孔子对政治的理解, “政治”就在于“正不正”, 如事理殊、性有不善、行有邪正等。为政原则就是“德”, 以“德”正天下之不正, 则天下如同北辰一般, 居于中央而众星四面环绕而归向之, 这是儒家“无为而治”的思想, 何以无为? 即在于人皆自得其性而天下治焉, 故皇侃引郭象之言云: “万物皆得性谓之德。夫为政者奚事哉? 得万物之性, 故云德而已也。得其性则归之, 使其性则为之” ([6]: p. 75)。如何使人得其天命之性? 即礼乐教化, 修道以为教。既然百姓皆有天命之性, 为何需要教化? 因为众庶之凡人不能自觉其性, 诚如孟子所说: “行之而不著焉, 习矣而不察焉, 终身由之而不知道者, 众也” ([4]: p. 731), “待文王而后兴者, 凡民也; 若夫豪杰之士, 虽无文王犹兴” ([4]: p. 738), 不同于豪杰之能自兴其性, 凡民是无自知者, 往往陷溺在日用平常之事中, 行习而不著察其心之大体, 需要像文王这般的圣人来使其趋向善道。凡民无有常数, 而豪杰毕竟有常数, 所以只有以政治教化营构一个文化秩序, 让人们浸染其中, 才能使之皆有所感化而明朗其心性。

“教化”不仅仅是对于百姓而言, 为政者自身的教化就是政治中最重要的方面, 会影响人道教化的全息整体, 是政治兴盛与否的关键, 只有为政者自化才能真正教化他人, 即君王必须达到“内圣”的境界, 这是人道教化、外王事业的大本之体, 也体现了儒家圣人教化史观的历史哲学。《大学》言: “自天子以至于庶人, 壹是以修身为本” ([2]: p. 5), 《孟子·离娄上》也讲: “行有不得者, 皆反求诸己, 其身正而天下归之” ([4]: p. 407), 君王修身而德正则天下才能归服。如何教化百姓? 《论语·为政》中有言: “道之以政, 齐之以刑, 民免而无耻; 道之以德, 齐之以礼, 有耻有格” ([2]: p. 55), 孔子在两种“治道”的对比中阐发了“礼”这一教化方法。

第一, 若以法制禁令、刑罚等来引导和齐整百姓, 百姓皆是出于趋利避害之心, 畏惧刑法而千方百计去免于刑罚。虽然形式上能短暂达成社会治理的安定, 但深入人心的是刑罚观念, 是法之判决的害处和严苛, 人们对于其错误行为本身并不产生羞耻、愧疚之情, 缺乏道德意识的明见和道德情感的流露。第二, 若通过“德”、“礼”来实施教化, 人本自具备的道德性的羞耻之情、心能就能在“事”中发显出来、流淌出来, 对道德之是非就能保持内在的明见和辨析, 能自正其不正之心, 自发地朝向善, 进而自新其德。所以, “教化”的主要方式就是“礼”, “礼”是对共在存在合情、合理、合道的调节, 以“礼”调节人与人、自然、天地鬼神、祖先等关系, 使人人都正其性命。

诚如张祥龙言: “通过培育和维持健全的社团与个人生命中的自然—人文生态结构, 来让道出现。这是‘政’的本义(得天地之‘正’), 即通过礼乐教化, 使孝悌忠信的天然种子油然生长, 由此而形成茂盛和谐的生存状态(‘生态’之又一种含义)” ([7]: p. 318)。一方面, 教化之至境即儒家版本的“不言之教”, 即《中庸》言“诗云: ‘予怀明德, 不大以声色。’子曰: ‘声色之于以化民, 末也。’诗曰‘德輶如毛’, 毛犹有伦。‘上天之载, 无声无臭’至矣!” ([2]: p. 41), 高度的教化就像羽毛一般润物细无声, 如同天道神几一样无声无臭, 无有形迹显露却让百物生、四时兴、天地位焉而万物育焉, 此所以“民日迁善而不知为之者” ([4]: p. 740), 每个人都日趋向善, 不惑于心性, 不乱于行迹, 则人间得大治。另一方面, 通过“礼乐教化”, 显现的不仅是人的心性, 还有隐晦神妙的天道, 因为人道本即天道化育流行的一

环，人道感化牵涉着天地整体的消息变化，所以王道教化的效果并不只限于人世间，还弥散到了天下的任意角落，让万物原初的感应相与关系得以疏通，达成“万物并育而不相害，道并行而不相悖”([2]: p. 38)。显隐共化，天人并育，构成王道政治效果的完整叙事，人道整体性地参赞天地之化育，是至上的天人合一之境。

综上，孔孟主张的“王道”建立在人的心性之善中，这是对人具有自主性的肯定，政治治理以德礼之教化为本，核心逻辑是在天地之间构筑起礼乐生活的境域，让人正其性命而日新其德，依靠人的道德自化来实现政通人和，乃至万物并育，存养生发天地之间活泼生动的气机，共在而生生不息。所以，“王道”归根结底是人人自化、君民共化、天人同化，而非自上而下的强力约束。

3. 霸道：韩非子心性论与政道治理

3.1. 人性恶

韩非子在人性论上持彻底的性恶论，完全否认人有天命之向善的可能，也不像荀子那样虽将“命”视为人之“性”，但尚且认为可以法制、礼乐等教化而化性起伪，以后天之善伪化除先天之朴性。韩非子彻底否定天命和人性善，认为人就是自私、自利、自为的，完全消解人的自主性，认为人不存在任何道德自觉性和道德意识的可能性，任何关系都是因利益建构起来的，将人性恶推到了极致。

韩非认为人性喜乱而好安逸，这是法令不行于世、天下大乱的根源。《韩非子·心度》有言云：“夫民之性，喜其乱而不亲其法”([8]: p. 595)，“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”([8]: p. 596)。韩非子直言百姓之性，就是喜乱而不遵守法的约束，喜好安逸而不乐于劳动，贪图安逸就会导致事业荒废，荒废则事业治理不好，则国家陷入混乱，而赏罚若不能行则天下乱。同时，百姓皆有好利恶害之心，狡诈而自私，自利而自为。“夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。”([8]: p. 103)安全而有利的东西人们就抢着做，而忙着避开危害有害的东西，韩非子认为这就是人的常情。若人们陷入到利益的斗争中时，就会施加狡诈之计以陷害他人，从而为自己牟利。可见，韩非将人性视之为善，不只是一种先天的可能性、应然性，而且是一种后天经验中的实然性，甚至具有本质性、必然性的意味儿。

人性的善恶之分不仅是个人内在的禀赋，同时还呈现为共在状态，因为人不是孤立的存在者，而是被生存经验之“事”所联结起来的交互主体，“事”的发生建基于“关系”和关系中切实的“共同问题”，所以“性恶”也意味着主体之间在“事”中斗争和相互戕害。韩非子认为君臣、父子的关系都建立在利益之中，如《韩非子·六反》有云：“今上下之接，无父子之泽，而欲以行义禁下，则交必有郅矣。且父母之于子也，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？今学者之说人主也，皆去求利之心，出相爱之道，是求人主之过父母之亲也，此不熟于论恩，诈而诬也，故明主不受也”([8]: p. 513)。韩非子明确说，不要用父慈子孝的原则来处理君臣关系，因为父慈子孝的伦理原则本身就不可靠，父子之间本就是利益关系。就像父母生男则贺，生女则杀，杀、贺都是一种长久的功利计算，对于存有父母生养之恩的关系尚且如此，何况是君臣之间。所以，韩非子主张明君切不可将虚伪狡诈的仁义恩情施用到政治中，即“明主不受也”。君臣之间就是利害关系，《韩非子·饰邪》有言：“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，君不行也”([8]: p. 146)，君臣以算计之心结合起来，臣若害身则无利，君若害国则不可亲近。

除此，韩非还着手消解儒家的仁义叙事，否定仁义、自善之民乃至儒家的圣人。韩非子认为民智不足用，民心不足用，《韩非子·显学》言：“今不知治者必曰：‘得民之心。’欲得民之心而可以为治，则是伊尹、管仲无所用也，将听民而已矣。民智之不可用，尤婴儿之心也”([8]: p. 576)，韩非子将民之心

智视为婴儿，没有丝毫经验智慧，不足为用，所谓“得民治心”实际上治之乱。“自善之民”则被认为像自直之箭或自圆之木，百世而无一，必须要通过法制规约才能使其直。但智、寿、仁都是先天所命，不可后天改变，所以谈论仁义没有意义，为政治理就是要用众而舍寡，舍少数仁义之人，不以德治求仁，而以法来治众以求实利，韩非子认为这才是政治的必行之道。进一步，韩非子认为“孔子本未知孝悌忠顺之道也”([8]:p. 581)，尤为激进地强调孔子不懂得孝悌忠顺的道理，进而强调汤武之辈是弑君夺权，“所谓忠臣，不危其君；孝子，不非其亲。今舜以贤取君之国，而汤、武以义放弑其君，此皆以贤而危主者也，而天下贤之”([8]:p. 582)，他既将君臣、父子、夫妇之间的双向关系降格为单方面的顺从，又歪曲汤武革命“顺乎天而应乎人”([1]:p. 542)的实质，将他们视为乱臣贼子。儒家的仁义观念、礼乐制度深深扎根在周朝文化中，韩非子则试图直接架空儒家文化的合法性。

综上，韩非子通过解构儒家之道德、批判圣贤之人、否定仁义之性，将人性视为纯粹的自私、自利、自为，将人与人的关系视为纯粹利益关系等，彻底消解了人的道德自觉性。自觉意味着有自我管理权，而无自觉则意味着需要外在的管理，否则天下就会崩坏。所以，韩非子构想的政治主权者是绝对强权的大政府，推其极，则尽在于君王一人。

3.2. 霸道政治

法家起源于礼崩乐坏的时代，在人性恶的心性论基础上，韩非子强力主张“任法”、“尚力”，“法”因顺人的好恶之情而设，是臣民以之效法的规则，但既不是以自然血缘为基础的礼乐制度，也不是共商协议的法律，而是君王之“私”和“势”的体现，是君王个人意志的体现。韩非子试图以君王代天命，造一个绝对强大的君王之“现实神”，与百姓形成统治和服从的关系，甚至是相对立的关系。整个政治系统的运转逻辑形成由上而下的强权压制，使民畏法、畏君而治理天下。

韩非子认为政治治理也要因人情之好恶，既然人皆有趋利避害之心，“法”要利用此人情而驾驭君臣和百姓。《韩非子·六反》中言：“夫欲利者必恶害，害者，利之反也。反于所欲，焉得无恶？欲治者必恶乱，乱者，治之反也。是故欲治甚者，其赏必厚矣；其恶乱甚者，其罚必重矣”([8]: pp. 515-516)，君主以赏罚二柄来操持人民的生杀大权。但实际上，赏罚并不均等，罚永远胜于赏，“赏”就像一个美好的愿望悬挂在人们的心中，事关紧切的是人们的性命攸关的“罚”。所以韩非子非常明确地强调“重罚轻赏”，《韩非子·心度》首段即言：“故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。刑胜而民静，赏繁而奸生。故治民者，刑胜，治之首也；赏繁，乱之本也”([8]:p. 595)，他说圣人以严苛的刑罚施政于民，并非出于臣主对民众的憎恨之情，反而是出于爱护才采取这些措施，所以节制赏而重罚被认为是政治治理的正当手段，法家之霸权逻辑可见一斑。

从根本上来说，“重罚轻赏”和法家的“财富观念”和“治理逻辑”是一致的。一方面，“法”关注的是“底线”、“下线”、“末”而非“理想”、“上限”、“本”，“底线”往往意味着一种否定性的边界，是法之绝不允许逾越的极限标准，逾越底线就意味着对整个社会治理逻辑的抗衡和破坏。而法家之法尤为严苛细致，使人们“可错”的空间被严重拘谨和收束，稍微灵活的举止都可能逾矩，故而“罚”不仅在规则性上是“残酷”的，在经验实施上更是“普遍”的。另一方面，法家将民之利和国之利对立起来，重赏需要将国之利下发于民，民得利越多则国失利越多。法家和儒家的前提预设不同，法家认为财富是固定的，要使国变强则要通过分配、刑罚等方式剥削和压制百姓，使民弱则国强。但儒家认为财富是人民生产出来的，而不是分配和剥削而来的，若行仁政而天下人能安其生产，则可实现民众和国家之间的财富共同增长，从而共同强大，民聚财汇，国富兵强，自然能战无不胜，此即上文所述的“仁者无敌”的内在逻辑。所以，法家是将民众和国家置于对立面，将百姓非人化、工具化，而人非草木自有苦痛，这种治道手段只会不断积累民众和国家的矛盾，留下政权崩坏的无穷祸害。

“法”是君主个人意志的体现，是对君主之“势”的巩固，是法家版本的教化手段，具有强制性和权威性，也具有标准的唯一性，其目的是要人以法为教、以吏为师。如《问辩》曰：“明主之国，令者、言最贵者也，法者、事最适者也。言无二贵，法不两适，故言行而不轨于法令者必禁”([8]: pp. 476-477)，《定法》言：“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罪加乎奸令者也。此臣之所师也”([8]: p. 484)，法是一切事务的唯一标准，言行都要合轨于法，非此则禁之、罚之，赏罚皆定于其中，也不可出于任何私情而妄加赏罚。君主是法的授意者，官府是法的制定者和执行者，而百姓则是法的履行者，人民必须绝对服从，这是对君主征服和威势的宣扬。法必须深入人心，故而君主以吏教民之以法，帮助君主推行法对百姓的统治，此所以“以法为教”、“以吏为师”。可见，法家之法是单维性的，由上而下通过行政力量强制每个人都去遵守，法是否顺利实施关乎君主个人的性命，因为君主失势可能造就群臣的祸害。法更关乎天下百姓是否安分守己，若法不行则这一套强权系统就会迅速崩解。

事实上，在韩非子构建的霸道之法教制度中，设想了一个全知全能的至上君主，以“法、术、势”三者来驾驭群臣，统御百姓，并纯粹将百姓视作国家生产的工具，完全忽视臣民的存在价值，这在逻辑上存在着自我矛盾，必然导致政权的崩坏。

第一，韩非子设想的君主并非凡人能胜任。他批判儒家对治理之人的要求太高，并且认为选贤任能的机制很难真正保证君主的贤能，即使贤能的君主也不必然前后一致。显然，韩非子确实道出了一定之实情，即人无论如何都始终具有不可回避的有限性。韩非认为其政治设计是之于“中等之人”而定，即君王不必贤、不必智，但要真正做到时时以“法术势”来保全自身、统治臣民，唯有“上等之才”才能胜任。所以，他设想的“君王神”几乎不可能在现实中实现，其政治构想具有自我解构性，不攻自破。

第二，霸道政治更关注“下限”、“底线”，实际上是对显现出来问题的暴力审判，其操运的人性论预设是“自私自利”、“趋利避害”，遮蔽人的“向善”、明德之性。人们的德性在这样的教化境域中逐渐崩塌，而人如果不能“自正其不正”，不能明见道德之是非，纯以“法”为宗，就定然贻害无穷。一方面，“刑”、“法”不可能完全穷尽和预判人的可能性生活经验，不能遍布人生活的所有“事”，人们会“法无禁止皆为”；另一方面，道德日下，天下愈乱，“以法禁之”归根结底赶不上人们作恶之行的千变万化，而如果人们缺乏足够的自正意识和能力，法令再多也无济于事，只能形成坏的恶循环。百姓之间无法形成真正良好的共在关系，老子就颇有洞见地提出：“法令滋彰，盗贼多有”([9]: p. 280)，这正是天下“失德”的体现。

第三，这种治理下的和谐表象的实质是高度紧张的，“刑”、“法”绝不是和谐共在关系最好的公约数，“法”给予不了人道好的生存关系。一方面，人性有一点就是“不喜欢他人强迫”，这是很朴实的道理，像孟子所说，人们不会心服，表面的服从只是一种“力”之不足、不及、不敌，那么这样的王朝必定笼络不了人心，他只能使民畏；另一方面，霸道只能依靠一个绝对强权、强大的王朝才有可能长期稳定，但这是自身矛盾的，国家的强大本身需要百姓的生产，如果把二者放置在一种对立、此消彼长的关系模式中，仅仅通过一种自上而下的单方面压制、律令来规训、强迫民众，要么能够通过不断向外扩张转移、缓解内部矛盾，要么就是王朝内耗最大化、冲突不可调节而自溃。前者是逻辑上可能的，在经验上有汤和文王的对比性佐证，孟子就曾直言“以力假仁者霸，霸必有大国。以德行仁者王，王不待大，汤以七十里，文王以百里”([4]: p. 183)。从逻辑上看，由于认为国内财富是固定的，所以要增强国家实力就要拓展疆土，通过吞并其他国家，让更多的人民成为集权政府的财富和生产力来源，所以自然产生“大国”。但是，战争要不断消耗国内的资源财力，内部稳定和外部扩张很难达成真正有效和谐，而且内在深积的矛盾极可能会在战乱、动荡、扩张的进程中爆发，所以政权的崩溃几乎是其不可避免的终局。

综上，韩非子的“霸道”建立在心性恶的基础上，完全否认人的自觉性，霸道之治纯粹以“法”为核心，重罚轻赏而完全忽视人的存在价值，将百姓纯粹工具化。这只能是权宜、功利之计，能解燃眉之急，

暂时有效，却无法化解社会的根本冲突和症结，不可能长久持续，譬如秦朝取天下、守天下皆以霸道，故迅速覆灭。在霸道政治中，人道处于高度堵塞和相互戕害的状态，纵向看百姓和君主之间的关系，是从上而下的强力制约；横向看百姓之间的关系，是相互争斗而不休，因而也不得安宁。人道滞阻不通，更何谈天人会通，天道在人间化育不开，则人事衰亡，万物凋敝，生机幽隐而必死灭。所以霸道绝不是良好的存在之道，不合乎政治的底层用意，而是走向其背反面，即“共在死灭”。

4. 结语

王霸之辩是中国哲学非常重要的思想，以孔孟为代表的儒家在心性善的基础上选择了“王道”，而韩非子在其人性恶的基础上选择了“霸道”。王道政治的核心就是“正不正”，接通的是天道性命之源，所以礼乐教化不仅是人道和谐的方法论，还是天道自身化育的显现，其最高境界实则是与天地参的天人合一之境界，政治、君主、百姓、万物是一气之消息，在天地之间共同化育，得其性而长存不灭。韩非子的霸道政治核心是“强权”，君主被设想为一个人间神，通过“法术势”来统治无自觉之性的臣民，但此政治设计在经验和逻辑上都导向死灭的终局，因为它违背了人的自然情性，更错误地理解了百姓和人民共同进退的存在论关系。“道德”是从周朝传续而来、塑型整个中华文化的观念，它昭示着人的充分自主性，即人可以不依靠神而自行建构起人文秩序。尽管秦以后世代政治都承袭秦制而“阳儒阴法”，但心性善从未再像秦朝那样，被法家观念和政权遮蔽、诬诟乃至消解。

在西方哲学主流传统中，亚里士多德将人定义为“理性的动物”，人之异于万物者是理性，这是一种本质属性的规定，人可以理性通达“逻各斯”的真理境域，但除了以理性思辨通达本体的自由之外，人全面受制于“神”的拘束和压迫，包括人的情感、生活体验等。在这样的语境下，人之善恶并不构成真正的问题，因为一切源出于“神”或“上帝”，原罪是上帝所赐，人之自由意志是上帝所赐，人能为善行善也是上帝所赐，这个全能的上帝遮蔽了人对自身诸多问题的关切，因为无需追问，只要信仰而不疑，则就会有清楚明白的答案。但是，现代性将传统的“神”祛除掉了，终极价值消殒了，过去被遮蔽的诸多问题就涌现了出来，人不得不面对真实的自己。一方面，一些哲学家走向了另一个极端，即极度拒斥理性，过度强调人的情欲、性爱、身体等，这映射了人在丧失“根”后的慌乱和过激反应，他们用诗性的哲学之言来歌颂此般物欲横流的境地；另一方面，人们试图以主观理性、主体性的“自我”来填补空位，但人终究不是神，所以不但赋予不了终极价值，还造成主体间的无限价值纷争，其结局就是更深层的虚无主义，并伴随着虚假的自我主义、纯粹的功利主义等，使天地人世都陷入飘荡无根、荒漠黯淡的悲剧之中。

然而，对于中国哲学而言，武王伐纣主动杀死了高高在上的神，我们却未陷入虚无主义中，因为先贤既挺立起了人的道德之性，还以“天道”之根重新架构了万物的秩序，天道就落实在了人所存在的场域中，而不是西方哲学中超越世间的本体，我们的生命从未和天道有过丝毫分离，天人构成尤为亲熟的存在论关系。古人认为，我们不是依靠理性去通达天道，而是以三才之一的天地角色行走于天地之间，以内在天命之仁性领会、体悟乃至创造着天道运化，道不远人而人弘道。所以，不是思想上的思辨，而是一个个事情、一场场生命体验、一段段关系、一次次感情等，使我们身心统一地际遇天道消息，感受到天地之根给予我们的心愿、安慰、启示等等，我们本就“生”且“活”在盈虚、得失、成败、喜悲、聚散的变易世界中，这是一个不完美的世界，但却是最有生机世界，而创写在此生机世界的生命故事本就意义无限。中国哲学的思维方式，诸种精神气质、理想价值等，都有待返本开新地在当下“活过来”，给予现代性问题以东方式的回应和解决。

基金项目

本论文为黑龙江大学省级 A 类科研能力提升类大创项目“现代新儒家的中西哲学比较和会通及其当代价值——以冯友兰、牟宗三、成中英为代表”(项目编号: S202410212142)的阶段性成果。

参考文献

- [1] 黄寿祺, 张善文. 周易译注[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2018.
- [2] (宋)朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [3] 李零. 郭店楚简校读记(增订本) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [4] (清)焦循. 孟子正义[M]. 沈文倬, 校. 北京: 中华书局, 2017.
- [5] (明)王阳明. 传习录注疏[M]. 邓艾民注. 上海: 上海古籍出版社, 2015.
- [6] 程树德. 论语集释[M]. 程俊英, 蒋见元, 校. 北京: 中华书局, 2013.
- [7] 张祥龙. 从现象学到孔夫子[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.
- [8] 《韩非子》校注组. 韩非子校注[M]. 周勋初, 修订. 南京: 凤凰出版社, 2009.
- [9] 陈鼓应. 老子今注今译[M]. 北京: 商务印书馆, 2016.