

On Chao Cuo's "New Legalism School" Ideology

Liuzhu Gong

School of History and Culture, Henan University, Kaifeng
Email: gliuzhu@163.com

Received: Jan. 4th, 2014; revised: Jan. 14th, 2014; accepted: Jan. 17th, 2014

Copyright © 2014 Liuzhu Gong. This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited. In accordance of the Creative Commons Attribution License all Copyrights © 2014 are reserved for Hans and the owner of the intellectual property Liuzhu Gong. All Copyright © 2014 are guarded by law and by Hans as a guardian.

Abstract: Previous studies on Chao Cuo mostly concentrated on some policy measures, like annexation of dependencies, border defense and attaching importance to agriculture, but in-depth studies which regarded him as "The Thinker" are rare. In more than sixty years after the demise of the Qin Dynasty, various academic schools became active again, and "The New Legalism School" represented by Chao Cuo co-existed and vied with "The New Confucianism" and "The New Taoism". The new elements of theories in the New Legalism School are embodied in three aspects. Firstly, Chao Cuo's historical ideas which were affected by the theory of Yin and Yang developed from the "linear evolution" into a cycle historical idea of similar spiral development. Secondly, the political administration objective of fighting for a new country developed into stabilizing the country, thus rendering the people to like the administration. Thirdly, the New Legalism abandoned the "Monarch Supremacy" and returned to the "State Supremacy" of the early Legalism, but it did not abolish the value of the "eagerness of success".

Keywords: Chao Cuo; New Legalism School; Conception of History; The Theory of Human Nature; State-Oriented

论晁错的“新法家”思想体系

龚留柱

河南大学历史文化学院, 开封
Email: gliuzhu@163.com

收稿日期: 2014年1月4日; 修回日期: 2014年1月14日; 录用日期: 2014年1月17日

摘要: 以往研究晁错, 多集中于其削藩、守边和重农等政策措施上, 而将他作为“思想者”来深入研究则不多见。从秦亡到汉武“罢黜百家”的六七十年, 诸子重新活跃, 以晁错为代表的“新法家”与“新儒家”、“新道家”形成鼎足之势。“新法家”之“新”体现在三个方面。一是受阴阳五行学说的影响, 晁错将商鞅、韩非“直线进化”的历史观变成了近似螺旋发展的循环历史观, 并以此反对“无为而治”。二是理政目标由“得天下”变为“安天下”, 去除先秦法家的“因人情”, 而借用儒家的“得人心”, 以让“天下乐其政”。三是在批判秦政的基础上摒弃申不害、韩非、李斯的极端“君主本位”, 而向商鞅、慎到的“国家本位”回归, 但其“急功近利”的价值观则没有根本改变。

关键词: 晁错; 新法家; 历史观; 人性论; 国家本位

1. 引言

古今论晁错者多矣, 但多集中于其削藩、守边、

屯田和重农等政策措施上, 而将他作为西汉前期的“思想者”来研究者则不多。一些关涉汉代思想史的

著作，或者对他完全不提，如任继愈主编的《中国哲学史》、金春峰的《汉代思想史》、徐复观的《两汉思想史》等。或者如萧公权的《中国政治思想史》，不为其立专节，仅在《法家思想之余波》中略述其“务农贵粟”之建议，而以“亦无创新之见解”断之。惟刘泽华主编的《中国古代政治思想史》有《晁错的尚法与重农战思想》一节，祝瑞开的《两汉思想史》有《晁错的引法入儒的社会政治主张》一章，雷戈的《后战国思想史论》有《晁错崇君主术的政治思想》一章，或简或繁，各从不同角度对晁错的思想进行解读，读后都使人受到启发。但仍感到犹未尽，故不揣陋陋，拟从秦朝以后的法家学派如何更张、开新的角度，对晁错的“新法家”思想体系进行探寻，不当之处欢迎指正。

2. 关于晁错的著述

要研究晁错的思想，只能借助于他的作品。晁错有哪些作品？现存的记载有几条线索可考，但其间也有抵牾之处。

一是《史记》的记载：晁错在文帝时任太子家令，多次上书“言削诸侯事及法令可更定者。书数十上，孝文不听”。此处“书”即上书，且多与“削诸侯事”有关。景帝即位后，他任御史大夫，“错所更令三十章，诸侯皆喧哗疾晁错”^{[1]2746-2747}。“更令三十章”也都与诸侯事相关。由此我们可以认为，前边的“书数十上”和后边的“更令三十章”是同义表述，都与诸侯事有关，故“诸侯皆喧哗疾晁错”。

二是《汉书》的记载。他任太子家令时，《汉书》在全文备录了晁错的《言皇太子宜知术数》、《上书言兵事》、《言守边备塞务农力本当今急务二事》、《复言募民徙塞下》和《贤良文学对策》五篇奏章之后，说“错又言削诸侯事及法令可更定者，书凡三十篇”。因为五篇奏章其实与诸侯事无直接关系，所以后边加“又”字，最后有总计的“凡”字。接着到景帝时，晁错任御史大夫，《汉书》记“错所更令三十章，诸侯喧哗”^{[2]2299-2300}。这里的“三十章”与诸侯有关。那么此“更令三十章”与前面的“书凡三十篇”是什么关系呢？

三是《汉书·艺文志》在“诸子·法家类”著录有“《晁错》三十一篇”，到《隋书·经籍志》已经亡佚，

但说梁时尚有“《朝(晁)氏新书》三卷”。

今天我们所能看到的《晁错集》共包括8篇奏章和摘自类书中的片断佚文，8篇奏章分见《汉书》的《晁错传》、《食货志》和《吴王濞传》。那么，这些东西与《汉书·艺文志》的“《晁错》三十一篇”是什么关系呢？

首先，《汉志》的“《晁错》三十一篇”和《隋志》的“《朝(晁)氏新书》三卷”应该是前后相承的同一种东西，古代载体是简牍者往往称“篇”，是丝帛者往往称“卷”，如《说文》原十五篇，书于帛改称十五卷(后又分为三十卷)。至于“三卷”是否为原本“三十一篇”的完璧则不可知。

其次，《汉书·晁错传》的“书凡三十篇”和“更令三十章”并不是一回事。“章”的本义指一曲终了，《说文》“乐竟为一章”是也。引申为文章之章节，如刘勰说：“夫人之立言，因字而生句，积句而为章，积章而成篇。”^{[3]章句}在同为量词使用时，二者不是一个层级，篇大章小。如晁错的《上书言兵事》，明明是一篇奏书，但因包括“得地形、卒服习、器用利”三个层次，汉文帝就说他“上书言兵体三章”。需要注意的是，“章”还经常作为法律条文的单位来使用，如“与父老约，法三章耳”，如“九章律”等。所以，“错所更令三十章，诸侯喧哗”，指的是他针对诸侯所修改法律令的“律学”文字，范围较窄，以“章”来计量。而包括晁错言经济、政治、军事、外交等多方面内容的奏章在内，再加上“错又言削诸侯事及法令可更定者，书凡三十篇”，这个范围很大，三十篇既包括“更令三十章”，也包括其他内容的作品。因为拒匈奴、募民徙边和入粟受爵等问题，与诸侯问题无干，诸侯对此自不会“喧哗”。

再次，《史记》提到的“所更令三十章，诸侯皆喧哗疾晁错”，与《汉书》所言的“更令三十章”属完全一样的法律文书性质，都是针对诸侯的。至于班固所说的“三十篇”不仅包括“更令三十章”还有另外的内容，这“三十篇”完全没有体现在《史记》的行文中。大概东汉人班固在刘向父子全面整理图书之后，有条件看到《晁错》文集的内容，并采择其中8篇载入《汉书》，这也是《汉书》的史料价值常优于《史记》的例证之一。

最后，《汉书·晁错传》中的“书凡三十篇”就是《艺文志》著录的“《晁错》三十一篇”，既包含针对

诸侯的“更令三十章”也包括其他内容，是当时能收集到的晁错作品的集合。至于“三十”和“三十一”数字的不同，因为差距不大，估计是在传抄过程中笔误的问题，最大可能是《晁错传》将“三十一篇”误为“三十篇”，使后人“篇”、“章”不辨，以为“三十章”就是“三十篇”，迷惑至今。

《晁错》三十一篇虽然亡佚，但有幸《汉书》还给我们留下部分资料，使今人研究晁错的“新法家”思想有所依凭。

3. “历史观”的翻新

历史观就是人们对社会历史发展的总看法，是一个学派设计治国理论的依凭和出发点。战国诸子皆为“救世”而创立，面对动荡混乱的现实，儒家说今不如古，所以要“法先王”，退回到文武周公甚至尧舜的圣人世；法家则向前看，说古代即使再好也不能回去了，主张变旧开新。所以法家的历史观是进化的，这是它的变法论和一系列政治主张的理论基础。

法家主张制度要根据社会情势的变化而改变，如《管子》说“不慕古，不留今，与时变，与俗化”^[4]正世。《商君书》最先用分期的方法来分析历史的进程，即“三世”说：“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官。”^{[5]开塞}上古是“知母不知父”的野蛮时代，人类贪私爱利。到了中古时代，有贤人提倡仁爱道德，社会进入文明时代，这时的人“朴以厚”。但后来到了下世，民风“巧以伪”，仅靠贤者已经不足为治，必须靠制度和法律，以使君主尊贵、官吏受敬重。这就是商鞅所说的“治世不一道，便国不必法古”^{[1]2229}。

韩非继承了商鞅思想，但着眼点不同，论述更有深度：“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”他强调社会物资生产量和不敷分配的矛盾。古代人口少，物产多，人们看轻利益，自然谦让有礼。而当今“人民众而财货寡”^{[6]五蠹}，人口增长的速度超过了物产的增长，人民恶性争夺就会引发动乱，故必须改变统治方法，要“上必劝之以赏，然后可进；又必畏之以罚，然后不敢退”^{[5]忠孝}。

商鞅、韩非由他们进化的历史观很自然地引出变法论，即韩非所说的“法与时转则治，治与世宜则有功”；“时移而治，不易者乱”^{[5]心度}。但是，尽管法家的变法适应了时代的需要，而且成效很大，但其致命

之处一是直线思维，只讲进，不讲退，不懂得历史螺旋形发展的特性；二是急功近利，缺乏必要的缓冲，处理问题也缺乏弹性。韩非说：“夫古今异俗新故异备，如欲以宽缓之政治急世之民，犹无辔策而御群马，此不知之患也。”^{[5]五蠹}于是，为了效率而一味集权，为了成功而滥用刑罚。结果物极必反，它使秦朝很快达于极盛，转瞬之间又使之折戟沉沙。

晁错既是法家，也是主张变法的。他曾多次上书“窃愿陛下幸择圣人之术可用于今世者”，对“法令多所更定”^{[2]2277/2299}。但他所面对的环境和要解决的问题毕竟不同于商、韩，因而在继承“治法随时变”精神的同时，也将法家的历史观翻新。

汉文帝十五年(前165)九月，诏举贤良文学，要求入选者围绕“明于国家之大体，通于人事之终始，及能直言极谏者”这三个方面来对策，并且陈述“朕之不德，吏之不平，政之不宣、民之不宁”等“四者之阙”^{[2]2290-2298}。晁错也在选中。他的对策将过去的历史分为四阶段，并着眼于君臣关系的变化来立论。

第一个阶段是“五帝神圣，其臣莫能及，故自亲事”。因为五帝时代的君主比大臣优秀，于是君主要亲自来处理政务，结果“德泽满天下”。这体现了“治国大体之功”。第二个阶段是“三王臣主俱贤，故合谋相辅，计安天下”。虽然此时期君臣都很贤明，但三王比之五帝的“神圣”显然是退步了，需要与大臣合力治国。效果虽次一等，但还算不错，“百姓和亲，国家安宁”，这体现了“明于人情终始之功”。第三个阶段是“五伯不及其臣，故属之于国，任之以事”。五霸不如其臣下贤能，是君主继续退步，故必须依靠大臣来“救主之失，补主之过”，最终使五霸“德匡天下，威正诸侯”，成为“天下之贤主”。这体现了臣下“直言极谏”的功劳。与前面君主不断退化但依靠大臣尚“贤”来维持局面不同，第四个阶段就是秦朝“其主不及三王，而臣不及其佐”，君和臣双双退化，无德无能，结果“吏不平，政不宣，民不宁”，造成“天下大溃，绝祀亡世”。

这里很难说是单纯单线的“历史进化论”或“历史退化论”了，理论的曲折反映了现实的复杂。但不不变的是，随着君和臣的德能或退或进，治理天下的方法也要改变。晁错的历史观当然不是在无谓地发思古之幽情，所陈也不一定符合历史实情，而是借古喻今，

解决他所面临的现实问题。

首先，先秦法家的进化历史观，都是围绕着君民关系来论证。如商鞅说以往民风“朴厚”，故可以用“尊贤仁爱”而教化之；但现今民众“诈伪”，就只好依靠赏和罚。如韩非说古人重道德，故“远人不服”可以“来之以德”；但当今用“气力”发言，故君主就要“处势”即依靠强大的实力来统治。现在晁错的历史观为什么要围绕着历史上的君臣关系来作文章呢？由于秦朝一味“征大吞小，威震天下”，结果导致“事逾烦天下逾乱，法逾滋而奸逾炽，兵马益设而敌人逾多”^[7]无为。汉初接受教训，改行“黄老无为”的治国方针，帝王因顺自然“垂拱而治”。这种“消极”的道术在稳定统治和恢复经济方面成效显著，但也积累了不少新的社会矛盾。所以贾谊惊呼：“抱火措之积薪之下而寝其上，火未及燃，因谓之安，偷安者也。^[8]数字”新法家晁错也反对“无为而治”，借用的正是新的历史演变理论：

今以陛下神明德厚，资财不下五帝，临制天下，至今十有六年，民不益富，盗贼不衰，边竟未安。其所以然，意者陛下未之躬亲而待群臣也。今执事之臣皆天下之选已，然莫能望陛下之清光，譬之犹五帝之佐也。陛下不自躬亲，而待不望清光之臣，臣窃恐神明之遗也^{[2]2298}。

尽管大臣是一时“天下之选”，但还是比不上皇帝。故晁错反对“无为”，要求皇帝有为，根据就是文帝的英明同于“五帝”。天下之所以还有种种令人不满意的地方，就是因为皇帝未“躬亲”而事事依靠大臣。假如提倡无为，那就是把汉朝应该按“五帝”治理天下的模式下降到“五伯不及其臣，则任使之”的水平了。

本来先秦各家都讲“无为”，但含义不同。如孔子说：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”^[9]为政”讲的是君主只要在道德上以身作则，就可以依靠其人格感召力“无为而治”。法家也讲“无为”，前提一是君主“处势”，掌握要害枢纽；二是“任法”，不乱插手；三是“任术”，摆脱事务，循名责实，“治吏而不治民”。晁错所反对不是这些，而是道家的无为，即解决矛盾的条件成熟了，却一味因循敷衍。其矛头所指正是在坐待形势恶化而仍不敢决断的“拖字经”。

其次，晁错将历史观由商、韩的直线进化变成了

循环演变，应该是受到阴阳五行学说的影响。齐人邹衍在战国中期兼综儒道，接续道家自然之论而“深观阴阳消息”，创立阴阳五行家说，以解决周天子之后新帝国的政权合法性问题。因为白天黑夜(阴阳)是循环的，春夏秋冬(四时)是循环的，按古人的象类思维模式，每个王朝都是“五行相克”天人合一的产物。这种“五德终始”说，比商周那种“天帝临汝”的人格神理论要精致许多，自然会加强新政权的人心信向。经过各学派的崇奉播扬，到西汉它就变成显学。“新道家”的典范《淮南子》和“新儒家”的典范《春秋繁露》，都仿照《吕氏春秋》，“以阴阳五行来建构系统论宇宙图式”，将天地自然和社会人事都纳入到这个图式之中。作为“新法家”的晁错也不能外在于思潮，这里昭示在五帝、三王、五伯、秦朝四阶段之后，汉朝又重回到“五帝”阶段，这既不是商、韩的“直线进化论”，也不是孟子那种“五霸者三王之罪人也，今之诸侯五霸之罪人也”^[10]告子下的“直线退化论”，而是一种历史循环论。这里“新法家”自有其不得已的苦衷：过去没有秦的覆亡，商、韩及李斯可以只批判周政之乱，说秦“自上古以来未尝有，五帝所不及”；晁错不幸在秦之后，只能说汉朝要拨秦之乱返回五帝之正，重新开始一个新阶段。

晁错融合阴阳五行来改造法家思想，也可见其在对策中所说一段话：

五帝神圣……动静上配天，下顺地，中得人。故众生之类亡不覆也，根著之徒亡不载也；烛以光明亡偏异也；德上及飞鸟，下至水虫，草木诸产，皆被其泽。然后阴阳调，四时节，日月光，风雨时，膏露降，五谷孰，妖孽灭，贼气息，民不疾疫，河出图，洛出书，神龙至，凤鸟翔，德泽满天下，灵光施四海。此谓配天地，治国大体之功也^{[2]2293}。

这是为汉朝描绘的发展远景图，但连篇废话，被学者视为“近乎政治漫画，并无任何思想价值”^{[11]292}，确为允评。但如果考虑到这是在给皇帝上奏文，说一些颂扬的套话也可理解。毋庸置疑，法家本来就不善于做形而上的思考，其长项是实际的政策设计，到韩非要建立理论体系，不得不借用道家的自然思想来为法家做援手。这不但表现在《韩非子》有《解老》、《喻老》二篇，而且司马迁《史记》将“老庄申韩”合传，说韩非“喜刑名法术之学而归其本于黄老”。所以，

法家既无道家深邃的哲学基础，亦无儒家厚重的文化传统，其后续者也缺少董仲舒那样的大师，更构建不出阔大的学理体系，宜乎其被大汉帝国“弃之如敝屣”。

最后，“新法家”的历史观也反映在其绝响桑弘羊的身上，但他与晁错有同有不同。同的是二人都大胆吸收阴阳五行思想作为政策理据。如桑弘羊在盐铁会议上说：“秋始降霜，草木陨零，合冬行诛，万物毕藏。春夏生长，利以行仁；秋冬杀藏，利以施刑。故非其时而树，虽生不成；秋冬行藏，是谓逆天道。”

^[12]论灾这种论事风格绝不见于商鞅和韩非，而与晁错所说的“臣闻帝王之道，包之如海，养之如春”^[13]《班孟坚答宾戏》引晁错新书如出一辙。不同的是桑弘羊在历史观上又有向商、韩回归之势，表现出对“今古异治”的鲜明态度。比如他强调刑罚的作用，说“虞夏以文，殷周以武，异时各有所施。今欲以敦朴之时，治抗弊之民，是犹迂延而拯溺，揖让而救火也”^[12]大论。他特别主张变古：“汤、文继衰，汉兴乘弊。一质一文，非苟易常也。俗弊更法，非务变古也，亦所以救失扶衰也。故教与俗改，弊与世易。”^[12]”错在这里强调的是“变”字，但与晁错一样，也带有“文质”循环的色彩。

从理论上说，从汉武建元年间“罢黜百家”之后，法家已无生存空间，晁错的“新法家”也会后继无人。但从元光二年(前133)开始的对外战争，绵延了39年之久，汉武也不得不从意识形态上实质性地后退，以配合政治、经济、军事各个领域的战争动员。这样法家好像“回光返照”又荣光起来，其最后的代表人物就是桑弘羊。先秦法家的最高境界就是军国主义，桑弘羊的“新法家”为配合新的战时体制，在基本政策上回归商、韩也属顺理成章。不过，一旦天下太平，西汉“新法家”立即遭遇“见光死”的历史宿命。

4. “人性论”的调整

所谓“人性论”，又称“人情论”，是关于人的本质的学说。每个学派有什么样的政治主张，想要建立一个什么样的社会伦理规范和等级秩序，就有什么样的人性论主张。故它一直是古代政治哲学的核心问题，并且经常引发学派间的辩论。

法家大讲刑名法术，其理论基础即是“人性恶”。

《管子》说：“夫凡人之性，见利莫能勿就，见害莫能勿避”^[4]禁藏；“百姓为宝，以利为首，一上一下，

唯利所处”^[4]修唯。人类的自私观念是其行为的根本动力，趋利避害就是必然的。但管子同时也不否认道德仁义对人的作用，如：“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱，上服度则六亲固，四维张则君令行。”^[4]牧民”要想稳定统治，考虑民情很重要：“政之所兴，在顺民心；政之所废，在逆民心。民恶忧劳，我佚乐之；民恶贫贱，我富贵之；民恶危坠，我存安之；民恶灭绝，我生育之。”^[4]牧民”

慎到也说：“法非从天下，非从地出，发于人间、合乎人心而已。”合人心就是要考虑人性。人性是什么？他说：“人莫不自为也。”自为就是自利心：“家富则疏族聚，家贫则兄弟离，非不相爱，利不足容也。”^[14]佚文

商鞅也提出人性好利说：“民之性，饥而求食，劳而求佚，苦而索乐，辱则求荣，此民之情也。”“名利之所凑，则民道之。”^[5]算地”哪里有利，就把民众引向哪里，直至他死了为止：“民之欲富贵也，共盖棺而后止。”^[5]赏刑对君主来说，“人生而有好恶，故民可治也”，即利用民众“好爵禄而恶刑罚”^[5]错法的特性来为我所用。

郑良树的研究认为，现存《商君书》24篇，商鞅自作的6篇，其余18篇为其后学的作品。由于时代背景的变化，不但前后文献语言风格不同，其内容侧重和观点主张也不同。^[15]8,9章比如商鞅主张“重刑厚赏”，而其学生就变成“重刑轻赏”，再往后的商学派甚至变成“重刑不赏”，这似乎标示着秦国对民众治理有越来越严酷的趋向。出于商鞅后学的《算地》强调，“夫刑者所以禁邪也，而赏者所以助禁也”，只要刑罚足够严厉，赏赐就可有可无，故“王者刑九赏一，强国刑七赏三，削国刑五赏五”^[5]去疆。为什么强调“重刑”？理由是“刑不善而不赏善，故不刑而民善。不刑而民善，刑重也。刑重者，民不敢犯，故无刑也，而民不敢为非，是一国皆善也。故不赏善而民善”^[5]画策。只要刑罚足够严酷，对民众就可以“以死惧之”，赏赐也就多余了。甚至“刑用于将过，则大邪不生；赏施于告奸，则细过不失”^[5]开塞。将刑赏用于预防犯罪，即对人民捕风捉影，当然会造成滥刑冤狱。

商学派和秦统治者“目中无民”，只将之当做耕战工具，视之如草芥，“入使民尽力”，“出使民致死”。为此还驯服民性，说“民弱国强，民强国弱”，“有道之君务在弱民”^[5]弱民。其理据就是人性：“古之民朴以

厚，今之民巧以伪。故效于古者先德而治；效于今者前刑而法”^{[5]开塞}。从商鞅到商学派，由“戮力本业”偏重富国，到征战无己必以强国，驾着急功近利的马车加速、加速再加速。智者荀子曾告诫他们要“力术止，义术行”^{[6]强国}，但其置若罔闻，最终为此付出了沉重代价。

韩非也秉持“性恶论”，从人的利害关系而不是从道德出发来制定政策，这是法家与儒家的一大区别。韩非将人的生理和伦理混为一谈：“人无毛羽，不衣则不犯(犯，战胜、抵御也)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。”^{[6]解老}人与人之间是为生存而争夺资源的利害关系。韩非往往举出一些极端的例证，以偏概全，说父母与子女、丈夫和妻子、主人和雇工都是矛盾关系，最后归结为君和臣、君和民也都是纯粹的利害关系。他说：“君上之于民也，有难则用其死，安平则尽其力，亲以厚爱关子于安利而不听，君以无爱利求民之死力而令行。明主知之，故不养恩爱之心而增威严之势。”^{[6]六反}人民与君主是利害关系，想让他们心甘情愿接受统治是不可能的，必须用严刑威势来逼迫。韩非也主张重刑少赏，“民者固服于势，寡能怀于义”。即使赏也必须因功，“使民以力赏，不以仁义赐”；“夫施与贫困则无功得赏”^{[6]五蠹}，对人民决不能出于怜悯之情而施舍。

要维护统治，儒家和法家都说要“得人心”，“因人情”，但其内涵却有天壤之别。韩非说：“安利者就之，危害者去之，此人之情也。”^{[6]奸劫弑臣}“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。”^{[6]八经}即利用人“好利禄而恶刑罚”的自利本性，使之成为君主“耕”“战”工具，以强兵富国。他们的“得人心”指的是君主掌握民众贪赏畏罚的心理，并且设法促进其欲望：“圣人之所以为治道者三，一曰利，二曰威，三曰名。夫利者所以得民也。”^{[6]难使}他们需要的是“赴难徇诚”的“死节之民”和“力作而食”的“生利之民”，而将不事耕战的工商游食者、贵生之士、任誉之士列为“邦之蠹”。总之法家是站在君主的立场上来利用民众而非真心使民众“利之”。

儒家则不同。孔子主张“因民之所利而利之”^[9]尧曰，统治者要“节用而爱人，使民以时”^{[9]子张}。孟子也说：“桀纣之失天下也，失其民也；失其民者，失

其心也。得天下有道，得其民斯得天下矣；得其民有道，得其心斯得民矣。”^{[10]离娄上}所以同样是“得民心”，儒家是要统治者得到人们“心悦诚服”的拥护，而不是像法家那样掌握人趋利避害之心。儒家如此主张，其根源也在对人性的认识。儒家人性论的主流是孟子的“性善说”：人性先天是善的，“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”^{[10]告子上}。“端”就是善的出发点或萌芽，只要人们后天好好培养它，“吾善养吾浩然之气”；只要统治者对民进行教化，“人人皆可为尧舜”。但是，普通民众又不同于君子，“民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心”^{[10]滕文公上}。所以，统治者还必须实行仁政，首要是“制民之产”，使农民有百亩之田，五亩之宅，丰年吃饱穿暖，灾荒时不致饿死；其次“省刑罚”，要“以德行仁”；再次“薄赋敛”，节约民力，减轻人民负担；最后是用王道“定于一”，靠道德感召力统一天下，反对兼并战争。在儒家看来，统治者只有关心人民的生活，才会使人民形成好的社会道德，人民才会自觉服从统治，在此前提下的统治才能长治久安。

在战国，儒、法两家尖锐对立。儒家看到尖锐的社会矛盾需要缓和，就把国家看成家族关系的扩大，一方面统治者以仁心爱民行仁政，一方面民众要“修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其长上”，上下一心。但当时的统治者既不能领会孟子的苦心，认为他“见以为迂远而阔以为事情”；又正逢战国七雄由“马上得天下”的关键阶段，迫切需要急功近利的法家鼓吹暴力来促使民众为其冲锋陷阵。但是秦朝末年巨大的历史转折对统治者犹如迅雷不及掩耳，印象深刻。等到“瓮牖绳枢之子，氓隶之人而迁徙之徒……斩木为兵，揭竿而起，天下云集响应，赢粮而景从，山东豪杰，遂并起而亡秦族”^{[1]281,282}的时候，他们才看清人民的力量，发现单靠严刑峻法并不能使统治稳固，如何得人心才是关键。

晁错“新法家”基本继承了传统法家关于人性“趋利避害”的观点，但又在批判秦政的基础上吸收儒学，从而在治国理政上形成了一种温和平实的风格。假如我们将商、韩的人性论判为“深黑”的话，晁错就是将之改造为“浅黑”。

他说：“民者在上所以牧之，趋利如水走下，四方亡择也。”^{[2]1131}这句话就出自法家传统经典的《商

君书》^{[5]#E}。在《贤良文学对策》中，晁错又认为统治者应该像三王那样因顺人情：“三王臣主俱贤，故合谋相辅，计安天下，莫不本于人情”；“其为法令也，合于人情而后行之；其动众使民也，本于人事然后为之。”三王又是合于什么人情而制定法令的呢？他说“人情莫不欲寿，三王生而不伤也；人情莫不欲富，三王厚而不困也；人情莫不欲安，三王扶而不危也；人情莫不欲逸，三王节其力而不尽也。”“是以天下乐其政，归其德，望之若父母，从之若流水。百姓和亲，国家安宁，名位不失，施及后世。”这里的关键是统治者要体察民情，与百姓换位思考：“取人以己，内恕及人。情之所恶，不以强人；情之所欲，不以禁民。”^{[2]2293,2294}有学者在评论晁错的这段话时，说他“与先秦法家似乎有所不同，更多地糅合进了儒家的观念”，特别是最后两段，“更是儒学一脉了，因为它的核心是德治而非法治”^{[11]292}。其实这与前边《管子》所说，又何其相似乃尔！或许汉初“新法家”又更多传承了齐法家的思想遗产！

张岱年曾说过，先秦诸子之间的“最终分歧，在和谐与竞争的问题上”^{[17]211}。按西方“结构-功能”的社会分析方法^[18,19]，法家追求的是政治价值优先的维度，即“达到目标”，战争胜利和国力扩张是压倒一切的；儒家追求的是整合价值优先的维度，即“和谐稳定”，宗法伦理价值被凸显为社会文化的中心。在反思秦政的背景下，“新法家”也在自我更新。以前商、韩极端地强调“赏罚”和暴力，目标是为了“得天下”；但现在晁错的目标是“安天下”，就应该去除传统法家的“因人情”，而把儒家的“得人心”移过来，提出要照顾人民“欲寿”、“欲富”、“欲安”、“欲佚”之心，让“天下乐其政”，而目标是“国家安宁，名位不失，施及后世”。或者说变革命党的“获得”为执政党的“护持”。

5. 民本、君本还是国家本位

我们论“历史观”时，说晁错吸收了阴阳五行思想；论“人性论”时，说晁错吸收了儒家的富民思想，那么所谓“新法家”还是法家吗？我们判断学派属性，不但要看到它的政策主张，更应该看其思想秉持的基本立场或“本位”，即它是从什么角度来思考和发言的。政策是多变可调的，而本位则是深层稳定的。郭沫若《十批判书》说前期法家“所采取的是国家本位

而不必一定是王家本位”，而说申不害“完全是以人主为本位”，说韩非“采取君主本位的立场”；而在说到儒家时，说孔子的基本立场“是站在代表人民利益的方面的”，还说荀子立论“侧重人民”^{[20]326(329)(349)(84)(373)}。我们或许不同意他的观点，但这种看问题的角度倒不失其合理性。

何为“本位”？“本”之初义指“树根”，“本位”的一般性解释是“主体”、“中心”。如果下定义，则指“具有实际支配价值的基本原则”，其“意义在于如何确认和维护某种特定的社会秩序，并以此为前提塑造人们的权力和义务”^{[21]225}。如有国家本位、集体本位、民族本位、家族本位，个人本位、人民本位、阶级本位、君主本位等说法，先秦则主要有儒、法二家“民本”和“君本”的不同。

儒家“民本”源远流长。《尚书·多方》说“天惟时求民主”，虽仍然把君主看做民之主宰，但透露的信息是“敬天保民”。《尚书·五子之歌》言：“民可近不可下，民惟邦本，本固邦宁。”这是“民本”一词的出处。民可亲近而不能鄙视，他们是国家之本，是社会物质基础的奠定者，一旦破坏，就会造成统治危机。孔子提出对民众“富之”然后“教之”，民众稳定而后君主统治才能稳定。《左传》又通过政治上提升民众的地位来发展民本思想，如“民溃”使梁国灭亡；陈国危急时要向国人“询国危”，公开征求意见；六卿、田氏等新贵族之所以得国，是由于“民归之”；开明的子产不毁乡校，以使国人能“议执政之善否”。民非政治上的被动工具，君主应“亲其民，视民如子，辛苦同之，将用之也”^{[22]昭公三十年}。

战国时，孟子把孔子的“仁学”从伦理角度向政治领域扩展，在民众、社稷和君主之间排了一个轻重次序：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”^{[10]尽心下}没有民众的物质和精神支撑，政权就没有存在的根基；没有政权的依托，作为个人的君主就是离根之飘萍。从这个意义上来说的“民为贵，君为轻”，而不是说孟子已经有了一个“人民本位”的政治取向。“民本”不是“民主”，在“得乎丘民而为天子”这句话中，天子是主格，丘民(众民)仍是宾格。孟子并非不要君权，其目的也是要帮助君王“得天下”、“保天下”，而是将道义作为制约君权的因素，放在君和民之间。民众有权诛讨和推翻暴虐的君主，这不是“臣

弑其君”，而是诛灭独夫民贼。

荀子也是儒家的代表人物，由民本思想出发，提出：“天之生民，非为君也；天之立君，以为民也。”^[16]大略于是，君主爱民、利民，就不仅仅只是一个道义的问题，也同样是出于治国理政的现实需要：“有社稷而不能爱民，不能利民，而求民之亲爱己，不可得也。民不亲不爱，而求其为己用，为己死，不可得也。”^[16]君道”由此，荀子合乎逻辑地推导出“君者，舟也；庶人者，水也。水则载舟，水则覆舟”^[16]王霸。他同孟子一样反对盲目尊君：“必不伤害无罪之民，诛暴国之君若诛独夫”^[16]正论。”

儒家之“民本”可以概括为爱护而不是简单地利用民众。尽管其爱民、利民也有现实政治的功利考虑，但从孔子起，还确实有一种把人当作“人”的悲悯情怀，与法家“君上之于民也，有难则用其死，安平则用其力”^[6]六反的冷酷的“单边义务论”截然不同。在中国古代，尽管“民本”不能从根本上解决社会的基本矛盾，但至少可以一定程度地制约专制君权的恶性发展，应该有其正面意义。

因为中国古代“君国一体”的政治现实，广义地说法家人物都秉持君主本位并不为错¹。但正如郭沫若所说，君主个人与国家政权二者并不能完全叠压，先秦法家人物在基本立场上也应有所区分。《左传》记载“崔杼弑齐庄公”一事，晏婴说：“君民者，岂以陵民？社稷是主。臣君者，岂为其口实？社稷是养。故君为社稷死，则死之；为社稷亡，则亡之。若为己死而为己亡，非其私昵，谁敢任之？”^[22]襄公二十五年”君主不是为了凌驾于民众之上而存在的，是为了主持社稷；大臣不是为了贪图君主的俸禄而存在的，是为了养护社稷。国君假如为社稷而死，臣下可以为他而死；国君假如为了自己的事情而死，只要不是他私心宠爱的人，都不应该为君主陪死。这里区分了“君”即作为国家元首的个人和“社稷”即国家政权两个概念之间既相关又不完全相同的关系。所以法家在尊君的大前提下，他们的立场确有“国家本位”还是“君主本位”的区别，并可提升到“公”和“私”的高度。比如对法律，前者主张“法者君臣共之”，即“令尊于君”^[4]重令。如商鞅说“任法为公，释法为私”，“公”代表国家利益。后者强调君主“权重位尊”，甚至允许“为

¹但不能说只有法家“尊君”，因为诸子百家几乎都尊君，如儒家的《礼记·王制》说：“尊君亲上，然后兴学。”

人君者，倍道弃法而行私”^[4]君臣下，“私”指君主的私智私慧和个人利益。两者的分水岭就在君主御臣术被提倡之后。如郭沫若认为商鞅是前者即国家本位的代表，而术“发展于申不害，更结穴于韩非”，故他们二人“已经不是纯粹的法家”而是法术家^[20]326，即是君主本位的代表。商鞅阳刚，申不害阴柔，韩非甚至主张“国者，君之车也”，显然前后两种法家的发展方向有很大不同。

晁错“新法家”，应该是在批判秦政的基础上摒弃了“君主本位”，并且结合新的形势实现了对前期法家“国家本位”的回归。

晁错批判秦政，首先是从秦朝皇帝的表现入手的：秦始皇并天下之时，其主不及三王，而臣不及其佐……及其末途之衰也，任不肖而信谗贼，宫室过度，嗜欲无极，民力疲尽，赋敛不节；矜奋自贤，群臣恐谏，骄溢纵恣，不顾祸患；妄赏以随喜意，妄诛以快怒心，法令烦僭，刑罚暴酷，轻绝人命，身自射杀；天下寒心，莫安其处^[2]2296。

秦朝的体制，是绝对的君主专制；秦朝的灭亡，皇帝是罪魁祸首。那么其骄横暴酷是如何可能的呢？申不害和韩非的理论又是皇帝违背常理行径背后的推手。

商鞅以“富国强兵”为政策中心，虽然尊君，但也强调国君应该在法律的范围内行动：“故明主慎法制，言不中法者，不听也；行不中法者，不高也；事不中法者，不为也。”^[5]君臣”“世之为治者，多释法而任私议，此国所以乱也……君好法，则臣以法事君……公私之分明，则小人不嫉贤，而不肖者不妒功。”^[5]修权”所以商鞅强调法治，而法由君臣共操，故太子犯法也要治罪，奉行国家至上。

慎到也是秉持国家本位，将君和国进行了明确区分：“古者立天子而贵之者，非以利一人也。”“立天子以为天下，非立天下以为天子也；立国君以为国，非立国以为君也。”^[14]威德”慎到的特点虽是“贵势”，即要君主手握权势，但又不主张君主独断。所以，他要求君主尊重法律，“事断于法，是国之大道也”；假如“君舍法而以心裁轻重，则同功殊赏、同罪殊罚矣”，然后“怨之所由生也”^[14]君人。

申不害稍晚于慎到，其提倡治国用“术”。法与术不同。法的对象是民，而术的对象是臣；法要君臣共守，术是君主独操；法应公开透明，术却隐藏君主

心中。术分两种，一种是阳术，“循名责实”，督查各级官吏，使其既不能越职又不能失职，尽责于岗位；一种是阴术，君主以狡诈驾驭臣下，以防自己受骗、失权甚至被权臣劫杀。所以君主“治吏”，防止“乱臣破国”的手段就是用术，“独视者曰明，独听者曰聪，能独断者故可以为天下主”^[6]《外储说右》引申子言。独断就是独裁，君主“一言正而天下定，一言倚而天下靡”^[23]卷624引申子言。一切为君主一人着想，这就是君主本位。

与慎到、商鞅不同，韩非是沿着申不害的方向前进，提出“国者，君之车也”^[6]外储说右下，进一步强化君主独制。其圣化君主的理论基础是“道不同于万物”，而“君、道同体”，于是“君不同于群臣”。其他思想家提出国家之利高于君主之利，韩非却提出“君利中心论”。不管是臣是民，都应该为君主卖力效死：“臣毋或作威，毋或作利，从王之指；毋或作恶，从王之路”^[6]有度；“霸王者，人主之大利也……士卒死伤而贺战胜得地者，出其小害，计其大利也”^[6]八说。韩非主张绝对君权，由君主控制一批既贪利又效忠的臣下，再由臣下控制全国顺民，他就可以纵情享受：“有君以千里养其口腹，则虽桀纣不侈也。齐国方三十里，而桓公以其半自养，是侈于桀纣也，然而为五霸冠者，知侈俭之地也。”^[6]难三”韩非与商鞅的区别，是商鞅仅仅做到了富国强兵、征服天下的目标，所以韩非批评商鞅“以其富强也资人臣而已矣”^[6]定法。韩非还有一个终极目标即归利于君主。

李斯又在韩非思想的基础上发展出荒谬绝伦的“督责之术”。秦二世是一个典型的昏暴之君，问臣下自己贵有天下，如何能够“悉耳目之所好，穷心志之所乐”，“赐志广欲，长掌天下而无害”？李斯为取媚避祸而献上所谓“督责之术”，即用严刑酷法，使臣民畏惧皇帝，使其“独擅天下之利”。李斯说：

夫俭节仁义之士立于朝，则荒肆之乐辍矣；谏说论理之臣间于侧，则流漫之志诎矣；烈士死节之行显于世，则淫康之虞废矣。故明主能外此三者，而独操主术以制听从之臣，而修其明法，故身尊而势重也……故能犇然独行恣睢之心而莫之敢逆……能独断而深督责，必深罚，故天下不敢犯也。

照此办理，皇帝倒是可以放纵自己的私欲，但代价是整个社会“刑者相半于道，而死人日成积于市，杀人众者是忠臣”^[1]2557，活生生成了一个虎狼世界，秦朝不亡就真是天理难容了。而这一切就是申、韩所

谓“明君主之术”极端化发展的恶果。所以晁错的“新法家”出于理性，也不能不极力扭转之，再回到商鞅、慎到的“国家本位”立场上来。同时他也吸收儒家“仁者爱人”的思想元素，以使得法家思想变得温和甚至可亲。他在《举贤良对策》中建议汉文帝说：

绝秦之迹，除其乱法；躬亲本事，废去淫末；除苛解饶，宽大爱人；肉刑不用，罪人无孥；诽谤不治，铸钱者除……废退奸邪，除去阴刑，害民者诛；忧劳百姓，列侯就都；亲耕节用，视(示)民不奢……其立法也，非以劳苦伤众而为之机陷也，以之兴利除害、尊主安民而救暴乱也……其行罚也，非以忿怒妄诛而从暴心也，以禁天下不忠不孝而害国者也……法之逆者，请而更之，不以伤民；主行之暴者，逆而复之，不以伤国。救主之失，补主之过，扬主之美，明主之功，使主内无邪辟之行，外无蹇污之名。事君若此，可谓直言极谏之士矣^[2]2295-2297。

这里显示的君主不再是圣明无瑕至高无上，而是可能有过失有暴行的正常人，臣下为国为民为天下，也可以“逆之”、“更之”、“救之”、“补之”，说明晁错“新法家”所秉持的立场确已不是绝对的“君主本位”了。尽管此篇对策有很多爱民的言辞，尽管有名的《论贵粟疏》对农民境遇的哀叹也很有悲悯情怀，但从晁错“国富法立”的立论来看，其体系仍未脱法家窠臼。他是吸取了一些儒家思想，但尚不能达到“民本”的高度，说他回归了商鞅、慎到的国家主义本位似更准确。

假如我们给以同情之理解的话，晁错主张的“重农贵粟”也好，抗击匈奴也好，徙民屯垦也好，削藩集权也好，都带有浓重的国家本位色彩。即使他的《言太子知术数疏》，此“术”也并非就是申、韩的彼“术”。一来他的出发点是要文帝和景帝吸取秦朝君臣关系过度紧绷的教训，“窃观上世之君，不能奉其宗庙而劫杀于其臣者，皆不知术数者也”。二来他所列举的四项内容，固然有如何控制臣下和不受臣下欺骗的阴术，但也有如何“安利万民”和“忠孝事上”的阳术。前者是为了中央集权，后者则是在尊君崇法的前提下向儒学靠拢，是申、韩之术所没有的内容，已经等同于治理国家的方法和手段，故其实质上还是国家本位。

在古代的语境下，晁错不是某个皇帝的“夹袋中人物”，而是一个典型的“社稷臣”。班固说他“为国

远虑”，司马迁说他“为国家树长画”，顾非虚言。至于秦朝以后以晁错为代表的“新法家”学派在理论转型之后经历了一个怎样的兴衰存废过程，容本人另文探求。

参考文献 (References)

- [1] 司马迁(1982) 史记. 中华书局, 北京.
- [2] 班固 (1962) 汉书. 中华书局, 北京.
- [3] 刘勰 (2008) 文心雕龙. 上海古籍出版社, 上海.
- [4] 管子 (1995) 管子. 燕山出版社, 北京.
- [5] 高亨 (1974) 商君书注译. 中华书局, 北京.
- [6] 梁启雄 (1960) 韩子浅解. 中华书局, 北京.
- [7] 陆贾, 撰, 庄大钧, 校点. (1998) 新语. 辽宁教育出版社, 沈阳.
- [8] 贾谊 (1986) 新书. 《二十二子》影印本, 上海古籍出版社, 上海.
- [9] 论语 (1980) 论语. 《十三经注疏》影印本, 中华书局, 北京.
- [10] 孟子 (1980) 孟子. 《十三经注疏》影印本, 中华书局, 北京.
- [11] 雷戈 (2008) 道术为天子合一——后战国思想史论. 河北大学出版社, 保定.
- [12] 桓宽 (1990) 盐铁论. 上海古籍出版社, 上海.
- [13] 萧统, 撰, 李善, 注 (1974) 文选注. 中华书局, 北京.
- [14] 慎子 (1985) 慎子. 中华书局, 北京.
- [15] 郑良树 (1998) 商鞅评传. 南京大学出版社, 南京.
- [16] 梁启雄 (1983) 荀子简释. 中华书局, 北京.
- [17] 张岱年, 程宜山 (1990) 中国文化与文化论争. 中国人民大学出版社, 北京.
- [18] 波格玛 (1989) 当代社会学理论. 华夏出版社, 北京.
- [19] 苏国勋 (1988) 理性化及其限制——韦伯思想引论. 上海人民出版社, 上海.
- [20] 郭沫若 (1956) 十批判书. 科学出版社, 北京.
- [21] 武树臣, 李力 (北京) 法家思想与法家精神. 中国广播电视出版社, 北京.
- [22] 左传 (1980) 左传. 《十三经注疏》影印本, 中华书局, 北京.
- [23] 李昉, 等 (1960) 太平御览. 中华书局, 北京.