

階級背叛者？*

——再論《商君書》和《韓非子》中的“反智論”

[以色列] 尤 銳 (Yuri Pines)

內容提要 《商君書》和《韓非子》共有的一個突出特點是對知識階層(文人)進行了極為尖銳的批評。本文探討了這兩部書中“反智論”的語境,其內在合理性以及其弱點和代價。筆者認為《商》《韓》對知識階層的批評基於其反對士人的傲慢話語及其所帶來的對政治秩序和君臣關係的威脅。這兩部書的作者們認為:第一,文人都屬於無用之輩,國家所需要是耕戰之士而不是“學士”;第二,文人居高臨下的話語隱含着自私的因素,讓偽君子、偽賢人享受國君厚待;第三,文人的話語含有政治的顛覆性,會弱化君權。而通過尖銳地批評自己所屬的階層(即當“階級背叛者”),商鞅、韓非及其弟子們力圖展現其至公無私的態度。然而這種態度引起了歷來文人的反感,使商鞅和韓非得到歷史惡名,導致其政治理論也失去了生命力。

關鍵詞 《商君書》 《韓非子》 知識階層(知識分子) 士人 “反智論” 荀子 孟子 君臣關係

中圖分類號 B2

1975年余英時先生(1930—2021)發表了其著名的文章《反智論與中國政治傳統》^①。在當時複雜的政治情況下,余先生要討論中國歷來政權與知識階層(intellectuals,也被稱為“知識分子”)之間的關係。在文中,余先生指出中國自古以來就具有其稱之為“反智”(anti-intellectualism)的現象。他認為早期的“反智論”是道家與法家的特點,而到了漢代,原本主張“主智論”的儒家也吸收了這種思潮,因而造成了長遠的以“尊君卑臣”為核心的“反智”現象。余先生的文章在學術界引起極大反響,對其的褒貶評論在此不必贅述^②。對筆者而言,余文最

* 本研究得到以色列科學基金(Israel Science Foundation,批准號:568/19)資助。

① 該文收入余先生的論文集《歷史與思想》,聯經出版社1976年版,第1~46頁。

② 有關余文的討論,詳見張瑞龍《中國政治傳統中反智識主義探源》,《煙臺師範學院學報(哲學社會科學版)》2002年第1期;周熾成《略論法家的智性傳統——兼與余英時先生商榷》,《學術研究》2004年(轉下頁注)

值得關注的部分並非所謂“反智性”，而是其所指出的在先秦已經存在着反對知識階層的話語。筆者認為這些話語及其產生背景非常值得再研究。尤其是，所謂“法家”的兩本代表性著作《商君書》和《韓非子》，為什麼會如此激烈地批評知識階層呢？況且，商鞅和韓非（以及其他《商君書》和《韓非子》的作者們）自身都屬於知識階層，而非“耕戰之士”。他們究竟為何要反對自己的階層？是否可以稱之為“階級背叛者”呢？

為了解《商》《韓》的“反智論”（在本篇“反智論”只指反對知識階層的話語，與余先生“anti-intellectualism”有所不同），我們首先要注意到其背景，即戰國時代士人的崛起及其對政治、社會和思想史的影響。儘管“士”的概念與“知識分子”概念不能完全等同（“士”的內涵要廣闊得多），但正如余英時先生在另一篇文章所指出的，“士”與“知識分子”有許多相同之處^①。換言之，不是所有的士人都是知識分子，但所有戰國時代的知識階層成員（“文人”“學者”等）都是士人，因而在下文我常常將兩個觀念混用。

筆者認為，戰國時代“反智論”是士階層崛起的一種產物。士人的興起引發了一些政治矛盾，因為士人在入仕（即“事君”）的同時，希望保存自己獨立的人格和自豪意識，儒家尤其強調後者的重要性。但問題是，具有極高自豪意識的部分士人對國君展示出傲慢態度，進而惡化了君臣關係，並對整個政治秩序提出了極大的挑戰。而士人的代言人——儒家，也無法有效地控制士人的傲慢態度。與此相反，“法家”則站在君主立場，並鼓勵君主要控制知識階層的自豪意識甚至控制其話語自由。《商》《韓》對知識階層的批評和其所主張的“反智”措施，從政治角度來說具有相對的合理性，但是其缺點也是很明顯的。除在思想領域這種控制自由會產生極為負面的後果外，《商》《韓》的立場也惡化了其歷史名聲，使作者們成為中國歷代知識分子的憎惡對象。

一、士人在政治、社會及思想領域的崛起

士人崛起是戰國時代以及整個中國歷史上極為重要的現象。諸多學者（包括筆者）已詳細討論過士人崛起的社會、政治以及思想上的背景^②，在此不再贅述，只簡略地概述與本文

（接上頁注）第2期；張耀南《論“大知”之作爲“中華共識”——兼論余英時“反智論”與中國哲學“大知識論”》，《清華大學學報（哲學社會科學版）》2008年第5期；楊玲《法家：反智還是崇智？》，《甘肅高師學報》2008年第6期；龔留柱《思想匯流與子學時代的終結——讀余英時〈反智論與中國政治傳統〉》，《中原文化研究》2013年第5期；等等。

① 余英時《士與中國文化》，上海人民出版社2003年版，第3～4頁。

② 參見劉澤華《先秦士人與社會》，天津人民出版社2004年版；余英時《中國古代知識階層的興起與發展》，載於《士與中國文化》，第3～77頁；閻步克《士大夫政治衍生史稿》，北京大學出版社2003年版，第29～367頁；尤銳著，孫英剛譯，王宇校《展望永恒帝國：戰國時代的中國政治思想》，上海古籍出版社2013年版，第143～169頁。

相關的一些側面。士人本是世襲貴族中最低的階層，與卿大夫不同，他們沒有世襲權利，即不享受世官、世祿等特權，只能當卿大夫的家臣以謀生。然而，隨着卿大夫氏族在血腥的自相殘殺中被摧毀殆盡，一些諸侯開始任命更為順從，並對他們構成更少威脅的士來填補高級官僚的空白。而前 400 年前後，由於“尚賢使能”思想的普及，士人的興起受到了廣泛的認可。到戰國時代中葉，“士”成為新興精英的名稱，而之前的卿大夫階層被更廣泛的士精英徹底地同化了。士階層不流血的革命，在意識形態領域和政治實踐中都順利完成了。

由於士人的崛起與其新的職業機會有着密切聯繫，“入仕”成為士人的共同期望，部分士人甚至將之視為自身的使命，正如孟子所說“士之仕也，猶農夫之耕也”（《孟子·滕文公下》）。走仕途意味着事君，即接受自己的臣民地位。然而，戰國時代的士人在接受自己臣民地位的同時，又常常要保持自己獨立的人格、自豪和自尊。儘管他們必須依賴國君，無論是在政治、社會還是經濟方面，但是這種依賴性相較於後代大一統帝國中的士人對皇帝的依賴，則是比較微弱的。由於戰國時代多國林立，形成了跨國的人才市場，士人因而具有一定程度的任職靈活性，“朝秦暮楚”的狀態弱化了其對國君個人的依賴。這一背景也讓我們能更好地理解戰國時代士人具有的特殊自豪意識^①。

除在政治和社會上崛起，士人在思想領域也異軍突起。戰國時代士人中的大師們（諸子及其弟子們）——也可擴展到士階層全體，成功地將自己定義為“有道之士”，即作為社會的思想和道德領袖，而與之相對，宮廷則很快地丟掉了其在思想領域的重要性。這是令人吃驚的現象。從目前所存在的資料來看，西周時代思想的權威與王權具有密切關係，因而在《尚書》西周諸篇中，發言者非王即其大臣（如周公等）。到春秋時代，周天子及諸侯在意識形態上已經不具備特殊地位了，但從《左傳》所記載的言論來看，有權威的發言者絕大多數屬於卿大夫階層，其思想上的權威與其政治上的地位仍然有密切的關係。時至戰國時代，情況則大有不同，宮廷在意識形態上的權威完全消失了，“道”（此處指代道的道德、社會、政治以及宇宙規則）成為士人的共同資產^②。

也許有人會提出質疑：由於目前存世的絕大多數戰國文獻（無論是傳世還是出土文獻）都是士人的作品，那這些文獻能作為當時思想上的權威被士人所壟斷的可靠證據嗎？為了回答這個問題，我們特別要注意“法家”的話語。衆所周知，“法家”是激進的君權主義者，商、申、慎、韓都認為君主必須享有絕對的政治、經濟、軍事、社會等權力。然而對於思想領域，“法家”的觀點則比較複雜。儘管在表面上商鞅、韓非等都同意在思想領域君主的權威也是絕對的

① 參見拙作《展望永恒帝國》，第 212～217 頁。

② 參見拙作《展望永恒帝國》，第 154～164 頁。有關統治者的“發言權”在春秋戰國時代的文獻，見拙作“A Speechless Monarch: Early China's Battle for Intellectual Authority”（即將出版）。

(詳情見下),但實際上他們都認為自己比國君更睿智,對平庸的“世主”常常表示不滿^①。更值得注意的是,在《商君書》和《韓非子》中君主並沒有多少發言權。如在《商君書》中,秦孝公(前361—前338在位)只出現過兩次。在第一篇(《更法》)他提出要“變法”,此後聽了大臣們的討論並贊同了公孫鞅(商鞅)的意見,“於是遂出墾草令”。此後秦孝公在《商君書》文獻中就隱身了,只在最後一篇(《定分》)中再次出現,此處秦孝公問公孫鞅如何“使天下之吏民皆明知(法令)而用之”,此外就沒再發過言了。似乎對《商君書》作者們和整理者們而言,國君的唯一作用就是確認大臣的建議,此外不必再出現,也不必表達自己的意見。而在《韓非子》中則更有意思,許多歷史軼聞(historical anecdotes)中常常會引用國君的話,但在大部分情況下該國君都是個昏君,由於不够明事理而傷害自己和自己的國家^②。那麼,儘管韓非具有“明主”的理想,但其對普通國君的才能和智慧並沒有過高的期待。

如果連激進的王權主義者(即“法家”)都如此不重視君主個人在思想領域的權威,那麼其他思想家則更明顯地主張,意識形態的權威是在士人大師們的手中,無關於其政治地位。儘管諸子百家衆口一詞地表達出對“聖王”的期望,都認為“聖王”應具有至高無上的思想和道德上的權威,但同時也都認為,“聖王”是一個難以達成的理想,只有統一天下的君主(如上古五帝三王以及未來的天下統一者)才是“聖王”^③。而平庸的“世主”,與聖王是無法相比的,因而在思想領域中,他們只要聽大臣和諸子的話,自己不必發言,也不具備任何意識形態方面的權威。“道”變成了士人專屬的資產,這不但使士人能够在統治者面前保持獨立性,甚至屢屢宣稱自己具有高於統治者的知識和道德權威。

二、士人的傲慢：從孔孟到《呂氏春秋》

在讀諸子百家作品抑或戰國時代的歷史軼聞時,我們常常會注意到的一個突出現象,就是士人至高的自豪意識。這種自豪意識在一定程度上是孔孟話語的產物。孔子生活在春秋

① 例如《商君書·農戰第三》第十章,《算地第六》第一、第三、第六章,《壹言第八》第三章等;《韓非子·姦劫弑臣第十四》第七章,《飾邪第十九》第五章,《六反第四十六》第一、第九章,《顯學第五十》第二章等。本文所引的《商君書》章號都基於本人翻譯的 *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China* (New York: Columbia University Press 2017; rev. ed. 2019),與張覺先生在其《商君書校疏》(北京知識產權出版社 2012 年版)所用的章號大同小異。《韓非子》的章號則基於張覺《韓非子校疏》(上海古籍出版社 2010 年版)。

② 參見 Romain Graziani, “Monarch and Minister: The Problematic Partnership in the Building of Absolute Monarchy in the *Han Feizi* 韓非子.” In *Ideology of Power and Power of Ideology in Early China*, ed. Yuri Pines, Paul R. Goldin, and Martin Kern, Leiden: Brill, pp. 155~180. (主要在第 167 頁)。

③ 有關“聖王”概念,參見劉澤華《中國的王權主義》,上海人民出版社 2000 年版,第 429~449 頁。

末葉，仍處於卿大夫階層的盛世，孔子也不敢公開地否認世襲制度的合法性，並沒有像墨子一樣主張“尚賢使能”的原則。然而，因其重新詮釋了“君子”的概念，孔子對士人的革命做出了極大貢獻。“君子”本來僅指上層貴族而已，儘管這一概念一直都包括着倫理內涵，但更強調對身份的側重。如在卿大夫思想世界最重要的代表性作品——《左傳》中所引用的言論中，“君子”出現了七十多次，但沒有一次是指代士人。而在《論語》中，“君子”幾乎是純倫理道德概念，極少與身份關聯^①。君子是通過修身、讀書而修成，任何士人都可以成為君子，在孔子及其弟子們的諸多言論中，“君子”和“士”是同義詞。

在《論語》中，許多弟子“問君子”“問士”，這裏“君子”和“士”這兩個概念所表達的含義已與《左傳》中所描述的卿大夫思想世界中的極為不同。在《左傳》中，“士”這一稱呼沒有任何倫理和道德上的含義，而是指某階層的屬性。而在《論語》中，士是“有志者”，而其“志”，如孔子自己一樣，指的是道，“志於道”（《論語·里仁》《論語·述而》），即對道德政治秩序的理想狀態的嚮往。孔子認為：“行己有恥，使于四方，不辱君命，可謂士矣。”（《論語·子路》）其弟子子張將士定義為“士見危致命，見得思義”（《論語·子張》）。而另一弟子曾子則主張：“士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？”（《論語·泰伯》）類似的話語在《論語》中是非常常見的。“士”成為道德榜樣，是全社會的導師，具有極大的道德使命。這些話語塑造了士人新的自我形象，大規模地提高了他們的自豪和自信。

與孔子相同，孟子也要加強士人的自豪意識，但比孔子還激進。對孟子及其弟子們而言，“何如斯可謂之士矣”（《論語·子路》）已經不算問題了，他們對士人進行無條件的贊頌式描述。例如“無恒產而有恒心者，惟士為能”（《孟子·梁惠王上》），“志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元”（《孟子·滕文公下》《孟子·萬章下》），等等。孟子特別重視士人的共同群體認同，如他向弟子萬章推薦“一鄉之善士，斯友一鄉之善士；一國之善士，斯友一國之善士；天下之善士，斯友天下之善士”（《孟子·萬章下》）。此外，他也非常重視士人（起碼優秀士人即“大人”或者“大丈夫”）的獨立人格——“得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。”（《孟子·滕文公下》）

我們不得不對上述士人形象表示欽佩，但同時也要提問：士人的使命是什麼呢？對孟子而言，答案是顯而易見的，就是入仕、事君——“古之人三月無君則吊”（《孟子·滕文公下》）。只有入仕才可以達成“大人”的使命：“唯大人為能格君心之非。君仁，莫不仁；君義，莫不義；

^① 參見 Robert H. Gassmann, “Die Bezeichnung *jun-zi*: Ansätze zur Chun-qiū-zeitlichen Kontextualisierung und zur Bedeutungsbestimmung im *Lun Yu*.” In *Zurück zur Freude: Studien zur chinesischen Literatur und Lebenswelt und ihrer Rezeption in Ost und West: Festschrift für Wolfgang Kubin*. Ed. Hermann Marc and Christian Schwermann, Sankt Augustin: Institut Monumenta Serica, 2007, pp. 411~436; Yuri Pines, “Confucius’s Elitism: The Concepts of *junzi* and *xiaoren* revisited.” In *A Concise Companion to Confucius*, ed. Paul R. Goldin, Wiley Blackwell, 2007, pp. 164~184.

君正,莫不正。一正君而國定矣。”(《孟子·離婁上》)然而,孟子所主張的士人自豪與其所追求的入仕具有潛在的矛盾。如在《孟子·公孫丑下》第二章云:

曾子曰:“晉楚之富,不可及也,彼以其富,我以吾仁;彼以其爵,我以吾義,吾何慊乎哉?”夫豈不義而曾子言之?是或一道也。天下有達尊三:爵一,齒一,德一。朝廷莫如爵,鄉黨莫如齒,輔世長民莫如德。惡得有一,以慢其二哉?故將大有爲之君,必有所不召之臣;欲有謀焉,則就之。其尊德樂道,不如是,不足與有爲也。

在這裏孟子勾畫出三種平行的等級體系:一種是政治性的,君主位於其頂端;一種社會性的(局限於小的社群),其尊崇長者;最後一種則是道德體系,而在這種等級體系中,他及與其類似的人則占據着領導位置。儘管在政治體系中低於君主,但杰出的士在道德層面却高於君主,因此兩者之間應是彼此尊重的關係,這種關係則消除了等級差別。孟子思想中蘊含的政治信息,在《孟子·萬章下》第七章的一段話中體現得最爲明顯:

穆公亟見於子思,曰:“古千乘之國以友士,何如?”子思不悅,曰:“古之人有言曰:事之云乎,豈曰友之云乎?”子思之不悅也,豈不曰:“以位,則子,君也;我,臣也。何敢與君友也?以德,則子事我者也,奚可以與我友?”

這裏孟子的結論,隱含着對整個以君權爲核心的政治制度的威脅。表面上孟子承認國君在政治上至高無上的地位,但同時也強調,在“德”方面大臣比國君更重要。而如孟子及其讀者都知道,“德”不僅指道德的“德”,也指統治者的魅力(charisma),甚至與神力(mana)緊密相關,因而“德”是統治合法性的基礎^①。有鑒於此,如果一個大臣具有更高的“德”,而君主要“事”這個大臣,這就意味着君主和他的大臣應該交換各自的位置!

孟子這一顛覆性的結論基於其對士人的自豪意識的重視,他認爲具有至高道德的大臣應該當國君的導師,並應該享受國君的尊重。但這個主張對君臣關係具有負面的影響。《孟子》

① 參見 Aleksandr S. Martynov, “Категория дэ - синтез «порядка» и «жизни».” In *От Магической силы к моральному императиву: категория дэ в китайской культуре*, ed. L. N. Borokh and A. I. Kobzev, Moscow: Izdatel'skaia firma ‘Vostochnaia Literatura’ RAN, 1998, pp. 36~75; 小南一郎(Kominami Ichirō),《天命と德》,《東方學報》64(1992),第1~59頁; Vassili Kryukov, “Symbols of Power and Communication in Pre-Confucian China (On the Anthropology of De),” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 58(1995): 314~333; Wang Huaiyu, “A Genealogical Study of De: Poetical Correspondence of Sky, Earth, and Humankind in the Early Chinese Virtuous Rule of Benefaction,” *Philosophy East and West* 65.1(2015): 81~124。還要注意,正是孟子宣稱“天下有道,小德役大德,小賢役大賢”(《孟子·離婁上》)。

中記載的孟子個人與君主間的對話常常反映出其傲慢態度。孟子尖銳地批評國君，而有的時候這種批評導致他否認國君的合法性。例如他譴責魏惠王（前 369—前 319 在位）“殺人以政”並且暗示王要被懲罰，“其無後乎”（《孟子·梁惠王上》），意思是惠王的王朝要被終結。對魏惠王兒子，魏襄王（前 318—前 296 在位），孟子則如此評價：“望之不似人君，就之而不見所畏焉。”（《孟子·梁惠王上》）意即襄王沒有資格當國君。而對齊宣王（前 319—前 301 在位），孟子則稱其使“四境之內不治”（《孟子·梁惠王下》），因而可能要被取代。孟子此般勇敢的精神固然值得敬佩，但從統治者的角度來看，類似的挑釁是難以接受的。儘管戰國時期的君主們比較寬容，並沒有懲罰孟子，但遲早都會不再理他，使他絕望而辭職。孟子的仕途失敗與其所培養的過分的自豪精神具有密切的關係。

《孟子》式的傲慢在戰國中晚期文獻中是比較常見的。許多文獻直接像孟子一樣主張平等的等級體系，提出士人與國君相匹這一意見。特別值得注意的是，當時許多思想家用“朋友”來比喻君臣關係。例如 1993 年郭店戰國楚墓出土的竹簡中被整理者稱為《語叢》的四批竹簡，對其作者而言，君臣為“友”的比喻似乎已是定論。如：“友，君臣之道也”^①，“君臣、朋友，其擇者也”^②，等等。其大意是君臣之間的關係是相對平等的，並且也是靈活的，沒有對君主的永恒的義務。“其擇者也”意味着大臣可以選擇自己的國君，忠君的需求不是絕對的。另一枚竹簡正好提出這個結論：“君臣不相戴也，則可已；不悅，可去也；不義而加諸己，弗受也。”^③這種話語是非常利於士人的，但部分士人仍然不滿足，他們要求君主以他們為自己的老師。戰國末期的一些文獻提出“帝者與師處，王者與友處，亡主與徒處”^④等概念，大意是：如果君主要成功（即達成統一天下的大業，因而被稱“帝”或者“王”），其前提是尊重士人，越尊重越好。這類士人的傲慢是戰國末期政治風格的主要特點之一^⑤。

上述這幾段話所展示的不僅是士人的傲慢，還有他們的仕途焦慮。贊揚“士人為仁”是手段而已，被君主厚待才是目標。但值得注意的是，在追求仕途的同時，許多士人所面對的不是國君而是自己的同儕，即其他士人。首先，他們希望得到同儕的認可，因為如果沒有這個認可，就難以得見君主，難以得到好的工作機會。這個情況造就了非常奇怪的話語。追求仕途

① 《語叢三》，簡 6。引自荆門市博物館編《郭店楚墓竹簡》，文物出版社 1998 年版（下同）。

② 《語叢一》，簡 87。

③ 《語叢三》，簡 1～5。對此進行的簡單討論，參見丁四新《郭店楚墓竹簡思想研究》，東方出版社 2000 年版，第 233 頁。

④ 《鶡冠子·博選第一》，並見馬王堆漢墓出土《經法·乘》：“帝者臣，名臣，其實師也。王者臣，名臣，其實友也。霸者臣，名臣，其實賓也。危者臣，名臣，其實庸也。亡者臣，名臣，其實虜也。”（魏啓鵬箋證《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》，中華書局 2004 年版，第 201 頁）以及《戰國策》卷二十九《燕策一》第十二章引用郭隗的話。

⑤ 參見拙作“Friends of Foes: Changing Concepts of Rule-Minister Relations and the Notion of Loyalty in Pre-Imperial China.” *Monumenta Serica* 50 (2002): 35～74。

的人在自我促銷的時候所強調的並非自己的行政、軍事、經濟才能，而主要是自己的精彩論辯、個人勇敢、直率性格、不怕挑釁君主等優點，這樣才能得到同行的認可，一旦獲得這種認可，進而得到君主的厚待則已經不難。一些當時的歷史軼聞是讓人吃驚的。例如《戰國策》卷十一《齊策四》第五章中一個故事是描述某隱士顏觸的。顏觸見到齊宣王的時候沒有給出任何具體的建議，只是挑釁國王，給他講“士貴耳，王者不貴”，並解釋為何士人比國王還重要。“宣王默然不悅”，但顏觸繼續闡釋了士人的重要性，王就改變了自己的態度，最終表現得像一個禮賢下士的明君：

宣王曰：“嗟乎，君子焉可侮哉！寡人自取病耳。及今聞君子之言，乃今聞細人之行。願請受為弟子。且顏先生與寡人遊，食必太牢，出必乘車，妻子衣服麗都。”

顏觸拒絕了齊宣王慷慨的饋贈，稱自己更喜歡簡單的、自由自在的、遠離宮廷陰謀的生活。但即便在拒絕之前，顏觸已經達到了自己的目的。齊宣王已經被說服要尊重士，要不惜一切代價招納他們。另外值得注意的是，為了打動齊宣王，顏觸既沒有提出任何政治和軍事戰略的建議，也沒有討論玄妙的長壽之道——這是很多其他賢人常常採用的路數，他僅僅是嘲笑了國王並贊頌了士人，而僅僅這樣就足夠保證了他求職的成功！儘管從史實考慮這個故事或許並不真實，但這個故事本身反映出一些士人想在宮廷製造的氛圍——對士階層無限尊敬的氛圍，而這種氛圍可以提高士階層的職業機會。但同時，這也引起了反感，讓許多思想家質疑這些“無益於治”的士人有什麼資格受到國君厚待（詳情見下）。

《呂氏春秋》也瀰漫着人傲慢的氣氛。筆者在別處提出這個文獻是戰國時代士人自我推銷活動之最——確實如此^①。《呂氏春秋》中記錄了大量軼聞，是關於明君招納賢士並從他們的輔佐中獲益良多的故事；相反，那些不招納良士的君主，則遭受了災難^②。其中常提到的“有道之士”這一叫法，暴露了作者認為“道”是他們階層中賢良者普遍擁有的東西。許多《呂氏春秋》的篇章展示了當時士人極為傲慢的話語。例如：

有道之士，固驕人主；人主之不肖者，亦驕有道之士。日以相驕，奚時相得？……
賢主則不然。士雖驕之，而已愈禮之，士安得不歸之？士所歸，天下從之。帝（* ttek-s）也者，天下之適也（* s-tek）；王（* wang）也者，天下之往（* wang-q）也。^③

① 尤銳《展望永恒帝國》，第166頁。

② 比如《呂氏春秋》之《仲秋紀第八·愛士第五》《季秋紀第九·知士第三》《季冬紀第十二·士節第二》等。《季冬紀第十二·介立第三》甚至直白地指出，晉文公之所以不能成為真正的王者，唯一的原因是他虧待了自己的忠臣介子推。

③ 《呂氏春秋·下賢第三》。感謝 Wolfgang Behr（畢鵬）告訴我上述漢字的早期讀音。

這段論述反映了士的自豪意識達到了頂峰：他們的代言人指出士可以對君主表現出高傲，但君主不應以同樣的態度回應，正好相反，君主應繼續對“有道之士”尊敬有加！誠然，如果一位士人在道德和能力上都超越了君主，那為什麼君主不應該將士視為高於自己的權威？但在自我頌揚和無與倫比的自豪表象下，我們也能覺察到不一樣的内容。這段文字的作者熱切地討論“奚相以得”，表明了他們想得到國君任命的期望。就像上文提到的顏觸的故事，傲慢的態度只是為了強化士在國君人才市場中的重要性，而對獨立和自主的堅持無非是為了在君主那裏得到一個好的官位。

無論我們是否喜歡知識分子的自豪意識，都起碼要考慮以下問題：這些以自己為“君子”的士人是真的君子嗎？他們所佩服的純粹精神的背後是否存在追求爵祿的目標呢？他們所推銷的“賢者”是否對國家有用呢？他們對國君的批評是基於國君所犯的錯誤和罪行，抑或只為提高自己“烈士”的名聲呢？這些問題的答案一言難盡，但却能為我們提供理解《商》《韓》“反智論”生發的背景。此外，除“法家”外還有其他思想家（含部分儒家）對士人的“推銷活動”表示不滿，並試圖限制士人的這般傲慢。

三、反對士人的傲慢：以荀子為例

士人的傲慢話語引起了部分思想家的反感，其中最值得注意的是荀子。儘管在“文化大革命”時期荀子被定義為“法家”^①，但實際上其儒家傾向還是非常明顯的。荀子贊同知識分子的獨立人格，其“大儒”像孟子的“大人”（“大丈夫”）一樣，具有極高的自豪意識和思想獨立：“彼大儒者，雖隱于窮閭漏屋，無置錫之地，而王公不能與之爭名；……通則一天下，窮則獨立貴名……”^②（這裏的“名”，即大儒的名聲，是其最重要的資產，與國君無關，而是反映出大儒在同儕中得到的認可^③。）此外，荀子也主張“從道不從君”（《荀子·臣道》）——而什麼行為符合於“道”則需要大臣自己決定，君主並不是“道”的代言者。這些意見與孔孟是相同的。然而，與孟子不同，荀子更重視以王權為核心的政治制度的穩定，任何對這個制度不利的話語和行為都要被限制。因而，荀子徹底地放棄了士人傲慢的話語。例如，他從來不用朋友的比喻來描述君臣關係，更不敢公開地主張大臣要當君主的老師。此外，荀子與國君的溝通方式也跟孟子與國君的溝通方式迥然不同。《荀子》中唯一記述荀子與國君（秦昭襄王，前306—前251

① 參見陳闕《“評法批儒”運動時期的古典學術研究》，山東大學博士學位論文，2019年，第112～130頁。

② 《荀子·儒效第八》，引自王先謙《荀子集解》，中華書局1992年版，第137～138頁。下同。

③ 有關《荀子》中“名”的重要性，參看拙作，“‘To Die for the Sanctity of the Name’: Name (ming 名) as prime-mover of political action in early China.” In: *Keywords in Chinese Culture*, eds. Li Wai-ye and Yuri Pines, Hong Kong: The Chinese University Press, 2020, pp. 179～182。

在位)的對話,其風格比較特殊。王直白地問荀子:“儒無益于人之國?”(《荀子·儒效》)而荀子針對這一問題所採取的明顯是自衛立場,與孟子所呈現的高傲姿態截然相反。筆者認為《荀子》的整理者保存了這個唯一的對話並非偶然——他們要強調荀子對孟子式傲慢話語的極度不滿^①。

此外,《荀子》對士人的“推銷活動”也表現出不滿。與孔孟不同,荀子對“士”的概念定義持謹慎態度。在《論語》與《孟子》中“士”這個概念具有明顯的價值內涵,任何“士”都是可尊重的人物,與“君子”概念相同。類似的對“士”的佩服也出現在許多戰國晚期的文獻中,如上文提到的《戰國策》《呂氏春秋》等^②。而荀子則不同,他認為士人並非一個同質的共同體,而是分為“通士”“公士”“直士”“慤士”等——儘管他們都比“小人”好,但他們之間的區別也很明顯,並非所有的“士”都值得被君主厚待^③。“儒”也是如此,有“俗儒”“雅儒”以及“大儒”之分,他們都比“俗人”好,但只有“大儒”才可以當國家的領袖,其他的並沒有這個資格^④。這與盲目主張“士貴耳”的態度是迥異的。

荀子與孔孟的第三處不同是其對知識分子自治的態度。對孔孟而言,任何思想上的分歧都是知識分子的內部問題。例如,孔子反對“攻乎異端”^⑤;孟子則哀嘆“楊朱、墨翟之言盈天下”並指出“楊氏為我,是無君也;墨氏兼愛,是無父也。無父無君,是禽獸也”(《孟子·滕文公下》)。然而,孔子只是自行告誡弟子們不要追求“異端”學說,孟子則認為“能言距楊墨者,聖人之徒也”(《孟子·滕文公下》),即將親自去反駁楊墨之說。無論如何,對孔子和孟子來說,思想上的分歧要由知識分子自己解決,無論“異端”思想多麼錯誤,但反駁其他人的謬論應是學者的責任,與政權無關。荀子也常常表現出相同的態度,他依賴自己豐富的智慧和優秀的論辯方式來辯駁其他思想家。然而,某些條件之下,他也會採用非純學術的措施來壓制“異端”。例如,在《荀子·非十二子》篇中,他分析了許多與自己不同的學說並告誡讀者:這些學說“足以欺惑愚衆”。隨後荀子提出如下結論:

① 參看拙作“From Teachers to Subjects: Ministers Speaking to the Rulers from Yan Ying 晏嬰 to Li Si 李斯。”In: *Facing the Monarch: Modes of Advice in the Early Chinese Court*, ed. Garret Olberding, Cambridge MA: Harvard University Asia Center, 2013, pp. 69~99。

② 例如,《呂氏春秋·士節》所指出“士之為人,當理不避其難,臨患忘利,遺生行義,視死如歸”云云,這裏任何“士”指具有至高無上的品德的人。

③ 參見《荀子·不苟》,第49~51頁:“有通士者,有公士者,有直士者,有慤士者,有小人者。……此六生者,君子慎之,而禹、桀所以分也。”

④ 參見《荀子·儒效》,第129~134頁:“故有俗人者,有俗儒者,有雅儒者,有大儒者。……故人主用俗人,則萬乘之國亡;用俗儒,則萬乘之國存;用雅儒,則千乘之國安;用大儒,則百里之地,久而後三年,天下為一,諸侯為臣,用萬乘之國則舉錯而定,一朝而伯。”

⑤ 《論語·為政第二》第十六章。“攻”,一些詮釋家讀為“治學”的“治”,也可以讀為“攻擊”。見楊伯峻《論語譯注》,中華書局2009年版,第18頁注。

故勞力而不當民務，謂之奸事；勞知而不律先王，謂之奸心；辯說譬諭、齊給便利而不順禮義，謂之奸說。此三奸者，聖王之所禁也。（《荀子·非十二子》）

這是我們第一次看到儒者主張由當權者而非知識分子自己來禁止“奸說”。在另一處荀子贊同君子執政的優點：“慎、墨（即慎到與墨子）不得進其談，惠施、鄧析不敢竄其察。”（《荀子·儒效》）在這裏壓制異端的是君子而非“聖王”，但是君子要採用怎樣的措施來禁止“慎、墨”“進其談”呢？僅根據上述引文是難以判斷的，但很可能是指君子執政時可以用權力手段來鉗制“異端”。而在另一處，荀子則主張：“今聖王沒，天下亂，奸言起，君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辨說也。”（《荀子·正名》）那麼，荀子究竟要如何解決“奸說”問題呢？筆者認為其有三個不同方法：第一是理想化的方法。如果天下回歸到聖王時代，那麼具有絕對政權以及至高無上的知識和道德權威的統治者自然可以平息任何異端。第二種是更現實的方法，即沒有聖王但由“君子”或“大儒”執政，則這些理想的大臣就可以採用政治措施來壓制“奸說”。然而，彼時的天下，不但沒有聖王，連君子也“無勢以臨之，無刑以禁之”。此時，君子只能依賴自己的“辯說”來反駁邪說。最後這種方法仍然保持在知識分子的自治框架之內，與孔孟的理論是大同小異的。但我們一定要注意《荀子》中部分篇章所主張的對“奸說”的態度，即“聖王之所禁也”，這一主張蘊含着後代政權要控制知識分子自治這一思想的萌芽。

四、《商君書》對文人的批評

商鞅及《商君書》引起了歷代學者們強烈的反感，正如北宋蘇軾（1037—1101）所概述：“自漢以來學者恥言商鞅。”^①產生這種情緒的背景不難理解，因為《商君書》中確實存在一些會激怒讀者的話語。如在《靳令第十三》第四章中云：

六虱：曰禮、樂，曰《詩》《書》，曰修善，曰孝弟，曰誠信，曰貞廉，曰仁義，曰非兵，曰羞戰。國有十二者，上無使農戰，必貧至削。十二者成群，此謂君之治不勝其臣，官之治不勝其民，此謂六虱勝其政也。十二者成樸，必削。

如此激烈地攻擊整個傳統文化和價值觀的話語，在諸子百家的作品中都是極為罕見的，因而會激發讀者的反感也就不足為奇了。正如清代學者陳澧（1810—1882）對此的反應：

禮、樂、《詩》、《書》、仁、義不必與論矣；若孝悌，則自有人類以來，未有不以為美

^① 蘇軾《東坡全集》（載於電子版《四庫全書》），第105卷，第14頁。

者，而商鞅以爲蟲，以爲必亡必削，非梟獍而爲此言哉？親親尊尊之恩絕矣。車裂不足蔽其事也。^①

在商鞅死後兩千多年仍然有學者認爲“車裂不足蔽其事也”，這表明反商鞅的情緒是多麼長遠且激烈（當今學術界仍然存在）。但問題是：《商君書》的作者們爲什麼要採用上述激怒讀者的論辯方式呢？他們難道沒有設想過會因此得罪古往今來的文人嗎？他們真的如此敵視仁義道德嗎？

儘管一些同仁視商鞅爲“反人文”或“反道德”的思想家，但筆者認爲這一評價有待商榷^②。首先，《商君書》並非全面反對仁義道德。例如上引《靳令篇》最後一章就主張“聖君……能述仁義於天下”，《開塞篇第七》第五章則表明在實現商鞅政策之後就可以“至德復立”，《說民篇第五》第七章中闡明了“德生於刑”（《去強篇第四》第八章中的“惠生於刑”，大意相同），等等。這些話都證明了《商君書》的作者們並沒有放棄仁義道德。那麼對上述反仁、反義的陳述又該如何去理解呢？筆者認爲這些“令人疏遠”的論辯都是基於《商君書》所反對的是道德話語（moralizing discourse）而不是道德價值觀^③。作者們爲什麼反對道德話語呢？因爲其是知識階層的資產，讓“無益於治”的文人得以提升自己的地位，而這正是《商君書》作者們所徹底反對的。

爲了更好地理解商鞅因何而敵視知識階層，我們要考慮其整個政治理論和實踐。商鞅的主要目標是實現“富國強兵”，只有“富國強兵”才能統一天下，建立三代以後的“第四代”大一統王朝^④。然而“富國強兵”的前提是使全國人口都走上“農戰”之路，而這是不容易的。作者們承認：“夫農，民之所苦；而戰，民之所危也。”那麼，要如何讓臣民“犯其所苦，行其所危者”（《商君書·算地》）呢？商鞅的方法是比較特殊的：他不要洗腦臣民，不要說服他們爲國殉身。相反，他要建立一個完美的政治制度，讓人們在追求自身利益的同時不得不滿足國君（即國家）的要求：

故民生則計利，死則慮名。名利之所出，不可不審也。利出於地，則民盡力；名

① 陳澧《東塾讀書記》，《陳澧集》第二卷，上海古籍出版社2008年版，第247頁。

② 對商鞅的批評非常普遍，例如看 Vitaly Rubin, *Individual and State in Ancient China*, New York: Columbia University Press, 1976, pp. 55~88; Jean Lévi, trans., *Le livre du prince Shang*. 2nd ed., with an updated introduction, Paris: Flammarion, 2005, pp. 38~42; 張林祥《進步觀還是變易觀——〈商君書〉歷史觀再認識》，《西北師大學報（社會科學版）》2006年第3期；黃紹梅《商鞅反人文觀研究》，花木蘭出版社2010年版等。

③ 參見拙作“Alienating Rhetoric in the Book of Lord Shang and its Moderation.” *Extrême-Orient, Extrême-Occident* 34 (2012): 79~110。

④ 有關立第四代的目標，見《商君書·開塞第七》第三章。

出於戰，則民致死。入使民盡力，則草不荒；出使民致死，則勝敵。勝敵而草不荒，富強之功可坐而致也。（《商君書·算地第六》）

基於上述理解，商鞅進行的變法中最重要的、最勇敢的社會實驗，是採用新的爵制（被學者稱為“軍功爵制”“二十等爵制”，也許更準確應該是“功勞爵制”[system of ranks of merit]）來取代秦國早期世襲社會制度。個人的爵位是基於其功勞，即軍功（“武爵”）或者農功（“粟爵”）^①，與其出身無關。具有爵位的人享受許多經濟、社會、政治、法律乃至禮制上的特權。換言之，爵位決定個人的社會和經濟地位，而爵位是使秦人致力於農戰的最重要的正誘因^②。然而，為了確保爵制的有效性，統治者必須保證其獨占性，即整個經濟、社會、政治等權益都要附屬於爵位。因而《商君書》的作者們對任何其他可以發財、致富或者升級之路都持極為反對的態度，而這也是其敵視知識階層的主要原因。

知識階層會對商鞅的理想社會帶來三種負面影響。第一，文人本就屬於“不耕而食”之流，從經濟角度看是浪費國家資源的社會成分。《商君書·農戰第三》第六章闡明：

今夫螟、螽、蚘、蠋春生秋死，一出而民數年不食。今一人耕而百人食之，此其爲螟、螽、蚘、蠋亦大矣。雖有《詩》《書》，鄉一束，家一員，猶無益於治也，非所以反之之術也。

作者用害蟲來比喻文人，這並不是偶然的。文人對社會生產沒有任何貢獻，如用當代詞彙可將其稱為“剝削階級”。甚至在政治方面文人也沒有任何貢獻，實際上“無益於治”。此外，知識階層也不服從國家的支配。作者在《算地第六》第六章中闡明了這一觀點：

夫治國舍勢而任說說，則身修而功寡。故事《詩》《書》談說之士，則民遊而輕其君；事處士，則民遠而非其上；事勇士，則民競而輕其禁；技藝之士用，則民剽而易徙；商賈之士佚且利，則民緣而議其上。故五民加于國用，則田荒而兵弱。談說之士資在於口，處士資在於意，勇士資在於氣，技藝之士資在於手，商賈之士資在於身。故天下一宅，而圖身資。民資重於身，而偏托勢於外。挾重資，歸偏家，堯、舜之所難也。故湯、武禁之，則功立而名成。

上述“五民”（含文人、處士、武俠、工匠和商人）共同的特點是“資重於身”，即他們可依靠自己

① 有關“武爵”和“粟爵”，見《商君書·去強第四》第十一章。

② 有關商鞅所建立的爵制，學術界有許多討論。本篇基於拙作《從“社會工程學”角度再論〈商君書〉的政治思想》（《國學學刊》2016年第4期），詳見該篇中的注釋。

的才能以謀生。因而他們以“天下”爲“一宅”，而“偏托勢於外”，那麼他們的行動自由會弱化其對國君的依賴性，國家也無法控制他們。這是《商君書》之所以反對文人的第二個原因。由於他們很容易就能避免於國家的管理，所有的“五民”使平民“輕其上”或“非其上”，而在這“五民”中，知識階層的影響又是最負面的。因爲文人不但可以免於受國家的支配，而且可以得到國君的關注，因而可以成爲極爲消極的榜樣。《農戰第三》第二章中闡明了這個觀點：

善爲國者，其教民也，皆作壹而得官爵。是故[不作壹]^①，不官無爵。國去言則民樸，民樸則不淫。民見上利之從壹空（引按：空即孔）出也，則作壹。作壹，則民不偷營^②。民不偷營，則多力。多力，則國強。今境內之民皆曰：“農戰可避，而官爵可得也。”是故豪杰皆可變業，務學《詩》《書》，隨從外權，上可以求顯，下可以求官爵；要靡事商賈，爲技藝，皆以避農戰。具備，國之危也。民以此爲教者，其國必削。

如果老百姓不“作壹”（即不務於農、戰），就不應當有任何升遷的期望。個人的社會、經濟及政治進步都必須通過“壹空（孔）”，這是唯一的途徑。而如果國君讓文人得到官爵（或者讓商人和工匠發財），那麼整個爵制就會解體，老百姓都會去追求學問、商業等生路以避免進行農戰。這是《商君書》反對知識階層的第三個原因，可能也是最重要的原因。作者們反復警告國君：通過學術得到晉升的吸引力非常大：“故曰：農戰之民千人，而有《詩》《書》辯慧者一人焉，千人者皆怠于農戰矣。”（同上，第四章）。如果國君控制不了文人（被蔑稱爲“遊食者”），那麼國家就無法免於衰落。在《農戰》篇最後一章（第十）寫道：

今世主皆憂其國之危而兵之弱也，而強聽說者。說者成伍，煩言飾辭，而無實用。主好其辯，不求其實。說者得意，道路曲辯，輩輩成群。民見其可以取王公大人也，而皆學之。夫人聚黨與，說議于國，紛紛焉，小民樂之，大人說之。故其民農者寡而遊食者衆。衆，則農者殆；農者殆，則土地荒。學者成俗，則民舍農從事于談說，高言僞議。舍農遊食而以言相高也，故民離上而不臣者成群。此貧國弱兵之教也。

“聽說者”的國君在兩個方面會威脅到自己的國家。其一，文人作爲消極榜樣，使民“捨農”。其二，文人不守規矩使“民離上而不臣者成群”。但需注意，上述幾段引文完全沒有討論文人的思想內容。《商君書》主要集中討論了“學者”在社會與政治上的負面影響，極少提出其話語是否加強了這種負面影響，與《韓非子》有所不同（詳情見下）。此外，有別於《韓非子》，《商君書》極少討論文人對政治上層的影響。除了一個比較重要的例外，即《慎法第二十五》篇第一章：

① 這三個字是我按照高亨的建議而增加，見其《商君書注譯》（中華書局1974年版）第32頁。

② 偷營的意思是“苟且經營”。參見張覺《商君書校疏》，第41頁，注6。

夫舉賢能，世之所治也，而治之所以亂。世之所謂賢者，言正也；所以爲善正也，黨也。聽其言也，則以爲能；問其黨，以爲然。故貴之不待其有功，誅之不待其有罪也。

上述話語非常敏感。作者似乎預見了當代比較普遍的現象（起碼在西方國家），即媒體（輿論）在決定某人是英雄還是犯罪者的負面作用。與現世的“公關戰役”一樣，戰國時代個人所屬於的“黨”會爲自己的成員創造正面形象，甚至可以讓僞君子和僞賢人得到升遷。除此負面後果外，“黨”的成功也會弱化國君，正如同《慎法第二十五》篇第二章中所云：“上舉一與^①民，民倍主位而向私交。民倍主位而向私交，則君弱而臣強。”但是“黨”如何被建立，又如何會影響國君個人等，這些在《商君書》中都沒有被系統地討論。而《韓非子》則集中討論了文人對國君和對官僚機關的影響。下面我們就來探討韓非是如何對商鞅（及商鞅學派）的“反智論”進行了調整。

五、韓非子與“顛覆性話語”

韓非對知識階層的態度與《商君書》同中有異。其共同之處主要表現在韓非亦嘲笑文人的無用：“且居學之士，國無事不用力，有難不被甲”（《韓非子·外儲說左上·經四》），“國平養儒俠，難至用介士，所利非所用，所用非所利”（《韓非子·五蠹》第十章，並見《顯學》第四章）等。韓非因而贊同商鞅“禁遊宦之民而顯耕戰之士”（《韓非子·和氏》第三章）。而與《商君書》有所不同，韓非更系統地分析了文人的話語及其對君臣關係、尚賢制度和國家根本政策的負面影響。無論大家如何評價韓非的政治理論，誰都不會否認其敏銳的洞察力及其分析別人思想的深度。韓非毫不留情地揭露其他思想家居高臨下的話語隱含着自私的因素和政治顛覆性。他讓讀者（主要是君主）理解到文人（其所稱爲“學士”“學者”“文學”“儒”“儒墨”等）的價值觀會如何弱化國家行政、威脅到君主個人。《韓非子》無所不至的批判精神在戰國諸子中是獨一無二的，甚至比《莊子》更爲尖銳。

例如，韓非將“學者”列爲“五蠹”之一（《韓非子·五蠹》第十八章），這一觀點呼應了《商君書》中“螟螣蚘蠋”等害蟲的比喻。但在分析學者爲什麼有害於國方面，韓非比商鞅更爲系統，提出了至少四個原因。第一，學者“稱先王之道以籍仁義”（《韓非子·五蠹》第十八章），因而不理解當時的政治需求，不理解“公私之相背”，他們所主張的道德觀常常不利於國家（如贊美“孝”的儒者會忽略君權與父權之間的矛盾，忽略了“夫父之孝子，君之背臣也”[《韓非子·五蠹》第九章]的真相）。第二，學者的論辯方式不符合正常的行政要求：其“微妙之言，上智之所難知也”，因而不合適“爲衆人法”（《韓非子·五蠹》第十一章）。第三，學者之間存在着尖銳的分歧，其價值觀具有內在矛盾，因而其實用性本來就有限，“夫冰炭不同器而久，寒暑不兼時

① “與”在這裏指黨與，朋黨。

而至，雜反之學不兩立而治。今兼聽雜學繆行同異之辭，安得無亂乎”(《韓非子·顯學》第二章)?但除了上述三條理由以外還有第四條理由，即任何政治理論、任何學說都“無益於治”。值得注意的是，最後這一觀點不但涉及韓非對“儒墨”的批評，甚至將其自己所贊同的政治理論也歸為“無益於治”：

今境內之民皆言治，藏商、管之法者家有之，而國愈貧，言耕者衆，執耒者寡也；境內皆言兵，藏孫、吳之書者家有之，而兵愈弱，言戰者多，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用。故民盡死力以從其上。(《韓非子·五蠹》第十二章)

“商、管之法”很可能指我們現在稱為《商君書》和《管子》的早期版本(並非商鞅和管仲所實施的法律)。<《商》《管》這兩本書與韓非個人的思想是最為相近的，但對於韓非而言，這些書(以及所謂“兵家”的作品)都屬於“無用”的東西，都要被禁止。為什麼呢？筆者認為，韓非敏銳地理解到，任何政治學說——甚至他所贊同的學說，都是文人的作品，都是以“言”為核心，而國家所需要的是“力”。換言之，國家要重視政治實踐而放棄政治理論。若果真如此，那麼《韓非子》確實代表着“反智論”的極致。

韓非攻擊學者不僅在於他們的“無用”，更在於其話語蘊含的顛覆政治和社會的負面影響。這種顛覆性具有兩個層面。第一，是“儒墨”所主張的“尚賢”與國家所需要的賢能大臣無關。為什麼這麼說呢？因為儒墨對“賢者”“君子”等核心觀念的定義僅符合自己的狹窄利益，却與國家的需求恰恰相反。

畏死遠難，降北之民也，而世尊之曰“貴生之士”。學道立方，離法之民也，而世尊之曰“文學之士”。遊居厚養，牟食之民也，而世尊之曰“有能之士”。語曲牟知，偽詐之民也，而世尊之曰“辯智之士”。……此六民者，世之所毀也。……奸偽無益之民六，而世譽之如彼；耕戰有益之民六，而世毀之如此：此之謂“六反”。布衣循私利而譽之，世主聽虛聲而禮之，禮之所在，利必加焉。……故名賞在乎私惡當罪之民，而毀害在乎公善宜賞之士，索國之富強，不可得也。(《韓非子·六反》第一章，又見《八說》第一章)

韓非注意到，文人(“布衣”，是《呂氏春秋》等文獻常用的概念，指貧窮而高尚的士人)壟斷了政治話語，將六種“無益之民”定義為某某值得尊重的“士”，却對“耕戰之民”使用蔑視的話語。這樣文人成功地說服國君要“禮”誰、“利”誰，因而爵祿會歸於文人之手，而耕戰之士則被排除到次要的地位。這樣的文人會弱化整個社會秩序。而除了對“有益”和“無益”之民重新進行定義外，文人還使用另外的方法讓國君尊重他們，即通過創造個人的名望重新塑造整個社會的價值觀：

民之重名與其重賞也均。賞者有誅焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎爲上。（《韓非子·八經》第七章）

《商君書》早已指出追求“名”（同時指名望與身份）與追求“利”在政治上具有相同的重要性，把“利”和“名”都作爲影響個人行爲的動機，因而主張國家要決定個人的“名”，並指出“不戰而榮，無爵而尊”的人都是“奸民”^①。韓非回應了《商君書》，並指出“名”是如何重要，它與“賞”（一般指爵位）是相匹的。但“名”的塑造權被文人壟斷了，其“名”的等級與國家的爵祿等級是平行的。如此，文人可以有效地抗衡國君的政權：

上無其道，則智者有私詞，賢者有私意。上有私惠，下有私欲，聖智成群，造言作辭，以非法措於上。上不禁塞，又從而尊之，是教下不聽上、不從法也。是以賢者顯名而居，奸人賴賞而富。賢者顯名而居，奸人賴賞而富，是以上不勝下也。（《韓非子·詭使》第五章）

僞聖人、僞智者、僞賢人是如何產生的呢？其來源與文人的話語（“造言作辭”）有着密切的關係。由於其“言”和“辭”具有大的說服力，他們會引起“無道”的國君聽信其“非法”的“私詞”與“私意”。而結果是非常負面的——不但僞賢者具有“顯名”，而且下層“奸人賴賞而富”，以及“上不勝下也”。整個政治秩序都將動盪：

主有令，而民以文學非之；官府有法，民以私行矯之。人主顧漸^②其法令而尊學者之智行。（《韓非子·問辯》第二章）

如果國君尊重學者，那麼人民就會違背法令並輕視整個政權。這是文人話語顛覆性的第二個層面。除了提高自己的社會地位以外，他們會弱化國君，而弱化國君則意味着弱化整個國家。這是《韓非子》之所以反對“學者”極爲重要的原因。

衆所周知，韓非以確保國君的權力爲自己的主要使命。他認爲君臣之間存在着尖銳的矛盾，“上下一日百戰”；大臣都像老虎一樣威脅着國君，並且“臣之所不弑其君者，黨與不具也”^③。

① 《商君書·畫策第十八》第六章。有關“名”在《商君書》的重要性，參見拙作“To Die for the Sanctity of the Name”，第193～198頁。

② 此處“漸”有多種注釋，如趙用賢：“漸，沒也。”高亨：“漸，猶奸也。”參見陳奇猷《韓非子新校注》，上海古籍出版社2000年版，第952頁。又如高華平、王齊洲、張三夕譯注《韓非子》，中華書局2010年版，第613頁，注作“漸，通‘潛’，隱蔽，放棄”。

③ 見《韓非子·揚權第八》第八章和第七章。詳見拙作《展望永恒帝國》，第122～128頁。

而文人在這個你死我活的鬥爭中站在大臣的立場,要合法化其顛覆性活動。《韓非子》中許多篇章都在揭露這個顛覆性,其中《忠孝第五十一》具有比較特殊的地位。該篇的作者以臣自稱,可能是來自韓非對國君的奏表。篇中的論辯是極為犀利的,作者用儒家所主張的核心價值觀,即“忠”與“孝”來反駁儒家所佩服的歷史人物——堯、舜、成湯和周武王,並揭示贊同這些模範君主的話語具有顛覆性。此篇的首章云:

天下皆以孝悌忠順之道爲是也,而莫知察孝悌忠順之道而審行之,是以天下亂。皆以堯、舜之道爲是而法之,是以有弑君,有曲于父。堯、舜、湯、武,或反君臣之義,亂後世之教者也。堯爲人君而君其臣,舜爲人臣而臣其君,湯、武爲人臣而弑其主、刑其屍,而天下譽之,此天下所以至今不治者也。……今堯自以爲明而不能以畜舜,舜自以爲賢而不能以戴堯,湯、武自以爲義而弑其君長,此明君且常與,而賢臣且常取也。故至今爲人子者有取其父之家,爲人臣者有取其君之國者矣。父而讓子,君而讓臣,此非所以定位一教之道也。

這段話中,韓非集中在揭露模範君主們行爲的顛覆性含義——無論是禪讓還是起義,都違背了以世襲繼承制爲核心的君臣秩序。但該篇的主要目標並非討論堯、舜、湯、武個人的例子,更重要的是揭示在慣常模範君主模式背後的人臣的自私目標。第二章云:

臣之所聞曰:“臣事君,子事父,妻事夫,三者順則天下治,三者逆則天下亂,此天下之常道也,明王賢臣而弗易也。”則人主雖不肖,臣不敢侵也。今夫上賢任智無常,逆道也;而天下常以爲治,是故田氏奪呂氏于齊,戴氏奪子氏于宋,此皆賢且智也,豈愚且不肖乎?是廢常、上賢則亂,捨法、任智則危。故曰:“上法而不上賢。”

“人主雖不肖,臣不敢侵也”是韓非政治理論的核心。爲了確保君權,他要禁止任何有關君主和大臣個人才能的討論。韓非敏銳地注意到:這類討論是將政變合法化的手段。主張禪讓或者起義的話語實際上在美化篡位,類似齊國臭名昭著的田常或宋國子罕的僭位事件。有鑒於此,韓非指出整個儒墨的“尚賢”話語隱含着篡權的目標,因而要被禁止。值得注意的是,韓非並不反對“尚賢使能”的原則^①,他反對的只是這種話語,因爲儒墨所主張的對“賢者”的定義

^① 有關韓非對“尚賢”的態度,參見袁禮華《重賢不尚賢,用賢且防賢——韓非賢能觀初探》,《南昌大學學報(人文社會科學版)》2005年第1期;拙作“Between Merit and Pedigree: Evolution of the Concept of ‘Elevating the Worthy’ in Pre-imperial China.” In *The Idea of Political Meritocracy: Confucian Politics in Contemporary Context*, ed. Daniel Bell and Li Chenyang, Cambridge: Cambridge University Press, 2013, pp. 161~202。

都是不利於國君的：

所謂忠臣，不危其君；孝子，不非其親。今舜以賢取君之國，而湯、武以義放弑其君，此皆以賢而危主者也，而天下賢之。（《韓非子·忠孝》第三章）

謀反或者要篡位的大臣都是犯罪者，但“天下賢之”。而天下“賢之”他們是因為儒墨等學士壟斷了政治和倫理話語，並讓許多國君接受了他們的意見。而韓非則毫不留情地揭露這種話語的負面影響。第五章云：

夫為人子而常譽他人之親曰“某子之親，夜寢早起，強力生財以養子孫臣妾”，是誹謗其親者也。為人臣常譽先王之德厚而願之，是誹謗其君者也。非其親者知謂之不孝，而非其君者天下皆賢之，此所以亂也。

這是非常犀利的洞見。在中國歷來存在着“以古事今”的風格，贊頌模範統治者的學者確實常常通過歷史敘事來表達其對當時統治者的不滿。對這種顛覆性的話語，韓非提出要採用獨裁手段來平息它。其結論是：

故人臣毋稱堯、舜之賢，毋譽湯、武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心于事主者為忠臣。（《韓非子·忠孝》第五章）

韓非這裏“毋稱”“毋譽”“毋言”話語的對象不是文人而是國君，意味着韓非主張國君用統治者的權力來禁止顛覆性的話語。類似的主張在其他戰國文獻（無論是《荀子》還是《商君書》）存在一些萌芽，但在《韓非子》之前沒有任何思想家這樣直率地說服國君干涉思想領域並要控制話語自由。而在《韓非子》中，這個立場是一以貫之的：

明主之國，令者，言最貴者也，法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁。（《韓非子·問辯》第五章）

故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。（《韓非子·五蠹》第十三章）

“不軌於法令者必禁”“無書簡之文”“以吏為師”等結論都是《韓非子》最有名的思想遺產。我們知道，韓非死在秦國監獄後不久，秦就統一了天下，韓非的同學及其加害者李斯實現了韓非的“以吏為師”的計劃。戰國自由話語時代就此終結。

結論：至公無私的思想及其代價

孔子曾說：“君子諱傷其類也。”^①古今學者自然而然地站在文人的立場。我們想到秦始皇焚書、後代許多“文字獄”等鎮壓文人的現象，就會同情文人，而《商》《韓》的“反智論”不得不引起我們的反感。然而，筆者認為我們也要注意這種“反智論”的政治和思想語境，要理解其內在的合理性，之後再討論其缺陷和負面影響。

據上文討論，可以總結《商》《韓》的“反智論”具有三個主要的因素。第一個是《商君書》的論點，即“學者”都屬於無用之輩，國家需要的是農戰之士而不是“遊食者”。儘管在當代社會類似的觀點一定會被視作荒謬，但在戰國時代它具有相對的合理性。當時的國家所需要的是把有限的資源都集中在農業與戰爭，對國家來說，“介士”確實比“學者”更為重要。商鞅、韓非的缺點在其不懂“軟實力”的重要性。目前我們知道如果没有强大的文化就難以達成“富國強兵”的目標，但在戰國時代由於歷史的局限性，這個觀點還未出現^②。從狹窄的經濟和軍事利益來說，《商》《韓》反對國君厚待文人是理解的。

反知識階層的第二個理由是文人居高臨下的話語隱含着自私的因素，這一觀點有其顯而易見的合理性。無論是戰國時代還是之後，在任何社會和任何政治條件之下都湧現了許多偽君子、偽賢人和偽智者，尤其是在知識階層壟斷政治話語的時候，會有許多人口是心非。如當世在不同的國家都會有許多知識分子講“民主”“平等”“愛國”“人權”等令人欽佩的價值觀，但其中有不少主張者只是利用這些高尚的話語而已，其個人的行為與其所主張的價值觀關係不大。戰國時代講仁義道德的文人之中也存在着許多類似的偽君子。上述評論並不意味着筆者贊同《商君書》徹底否認美好價值觀的重要性，因為筆者認為寧可讓偽君子來主張仁義道德，而非由坦白的壞人來主張好戰、暴力等負面的價值觀。但是《商》《韓》所指出的，漂亮的話語常常掩蓋着文人的自私這一點，在筆者看來有一定道理，確實值得我們注意。

有關“反智論”的第三個理由，是韓非所提出的文人話語隱含的政治顛覆性。這一觀點與歷來存在的審查制度的弊端有着密切的關係，因而不得不引起人們的反感。然而在戰國時代政治語境中有其內在的邏輯。衆所周知，“王權主義”思想並非韓非或“法家”單獨所有，而是戰國時代諸子百家的“一貫”^③。幾乎所有的思想家都認為天下要“定於一”（《孟子·梁惠王

① 司馬遷《史記·孔子世家》，中華書局1997年版，第1926頁。

② 實際上，一些戰國時代的思想和政客已經注意到“軟實力”的重要性。例如呂不韋在秦國執政的時候，注意到當時的一些政客“皆下士喜賓客以相傾。呂不韋以秦之強，羞不如，亦招致士，厚遇之，至食客三千人”（司馬遷《史記·呂不韋列傳》，第2510頁）。這裏所指的就是提高秦國軟實力的措施。

③ 有關戰國時代的“王權主義”思想，參見劉澤華《中國的王權主義》以及拙作《展望永恒帝國》第19～140頁。

上》，而“一”（即大一統）意味着天下必須有唯一的、萬能的君主。諸子也都認可：為了解決國內的亂象，首先要加強國君的權力並消除任何威脅到國君的勢力——“一則治，兩則亂”（《呂氏春秋·執一第八》）。不過，韓非比其他思想家要更全面地確保國君的權力，他注意到士人的傲慢話語會弱化君權，因而提出要禁止顛覆性話語的意見。這個觀點雖有一定的內在邏輯，但也不免於一些嚴重的問題。如韓非從來沒有區分過顛覆性話語和合法的批判精神，儘管韓非本人也常常對當時的君主們表示不滿。實際上，批判精神是國君所需要的，即“忠言逆耳利於行”^①。要如何控制文人對君主的盲目的挑釁，同時又避免埋沒有利於國家的文人批判，是韓非——及其他思想家——所没能解決的問題。

無論對《商》《韓》的“反智論”有怎樣的合理化解釋，我們也要注意其內在的矛盾。歸根結底，商鞅、韓非及其他《商》《韓》的作者們都不是“農戰之士”或“介士”。《商君書》對“先便請謁，而後功力”^②表示出不滿，但商鞅本人正是通過“請謁”而任；《韓非子》主張“宰相必起於州部”（《韓非子·顯學》第五章，並見《問田》第一章），但韓非本人從來沒擔任過下層官員。那麼，在反對其他文人入仕方式時，他們難道沒有意識到自己入仕的途徑同樣也會被阻礙嗎？他們沒有意識到在猛烈攻擊“學者”的時候，自己本身的地位也會被弱化嗎？他們沒有感覺到自己其實也屬於“學者”階層嗎？他們為什麼願意公開地當“階級背叛者”呢？

筆者認為，“階級背叛者”的姿態與《商》《韓》的核心價值觀具有密切的關係。這個核心價值觀就是“公”（impartiality）^③。商鞅和韓非認為所有的政治參與者都是自私的，只有國君（起碼抽象的、理想的國君）代表着“公”（“公”指國家的共同利益以及國君個人的利益——兩者是一致的）^④。而站在君主立場的思想家要展示其至公無私的思想，因而公然地放棄自己的階層立場。《商》《韓》（主要是後者）所揭露的全體思想家的自私、大臣隱含的亂心、任何政治話語中隱藏的顛覆性等，都是在展示自己至公無私的姿態。

如果上述分析有一定道理，那麼我們究竟要如何評價《商》《韓》的“反智論”呢？無論讀者是否贊成其“至公”的姿態，我們都要注意到其代價。這兩位思想家疏遠了整個知識階層，因而大規模弱化了自己思想的吸引力。無論商鞅和韓非多麼依賴君主的支援，他們也需要影響

① 韓非自己主張：“忠言拂於耳，而明主聽之，知其可以致功也。”見《韓非子·外儲說左上第三十二·說一》第五章。

② 《商君書·錯法第九》第四章，《賞刑第十七》第四章（各本“請謁”作“清濁”，今根據蔣禮鴻《商君書錐指》第104頁改）。

③ 最近蔣韜在其大作 *Origins of Moral-Political Philosophy in Early China: Contestation of Humanness, Justice, and Personal Freedom* (Oxford: Oxford University Press, 2021) 指出“公”是法家的核心道德觀，筆者認同蔣先生的觀點。

④ 有關戰國政治思想的“公”與“私”的觀念，參見劉澤華先生《春秋戰國時代的“立公滅私”觀念與社會整合（上、下）》，南開大學歷史學院編《劉澤華全集·政治社會史論卷》，天津人民出版社2019年版，第271～303頁。

知識階層(起碼部分知識階層)以使其思想能够成功。確實,《商君書》和《韓非子》兩本書的編著與流傳都證明,他們的讀者對象不單是國君而是更廣泛的士人,而且這兩位元思想家到底需要依賴自己的弟子們(“學派”)才能傳播自己的思想^①。但由於這兩位都反對文人的自主性,所以其學派也都缺乏凝聚性和生命力。與“顯學”儒家與墨家相反,“法家”從來沒有成為真的學派,因而其社會力量是有限的,其思想的盛衰歸根結底要基於國君的態度,而保持國君的支持是非常不容易的^②。因而在漢代以後,正宗的所謂“法家”思想,在根本上沒有得到新發展,也幾乎沒有代言人。

第二個相關的問題是《商》《韓》的歷史名聲。衆所周知,這兩本書及其作者們得到了歷史上的“惡名”,如 1900 年章太炎先生曾注意到:“商鞅之中於讒誹也二千年,而今世為尤甚。”^③在表面上,這一“惡名”是基於“法家”的政治立場。歷來文人常常指出“法家”缺乏德性、其政策太殘忍、主張暴政等^④。無論這些論點是否正確,筆者認為敵視法家的主要原因並非其“嚴而少恩”^⑤,而源自其對知識階層的批評過於猛烈了。壟斷政治話語的文人無法原諒這些“階級背叛者”。筆者認為,這一態度仍然影響着當今中國及國際有關“法家”的學術研究。

[作者簡介] 尤銳(Yuri Pines)(1964—),男,烏克蘭基輔人,以色列國籍。曾任耶路撒冷希伯來大學人文學部副部長、亞非研究院院長、亞洲學系主任,現為希伯來大學孔子學院院長。主要研究中國古代政治思想史、中國傳統政治文化、中國早期史學史、比較帝國學等,著有 *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript Xinian and Early Chinese Historiography* (2020); *The Book of Lord Shang: Apologetics of State Power in Early China* (2017); *The Everlasting Empire: The Political Culture of Ancient China and Its Imperial Legacy* (2012); *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (2009; 中文版本《展望永恒帝國: 戰國時代的中國政治思想》); *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period* (2002) 等。

① 有關“商鞅學派”及其對《商君書》編著的影響,見鄭良樹《商鞅及其學派》,上海古籍出版社 1989 年版。韓非是否擁有自己的學派是難以下定論的,但起碼應該有其弟子們來整理其書。實際上,如 Mark E. Lewis (陸威儀)指出,任何先秦諸子的作品都不是個人的作品而是思想家及其弟子們、學派的人的共同產物。見 Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press, 1999。

② 參宋洪兵《一種新解讀: 論法家學說的政治視角與法治視角》,《中國人民大學學報》2021 年第 1 期。

③ 章炳麟著,徐復注《噓書詳注》,上海古籍出版社 2000 年版,第 565 頁。

④ 參見宋洪兵,“The Historical Reputation of the Fa Tradition in Imperial China,” in *Dao Companion to China's fa Tradition: The Philosophy of Governance by Impartial Standards*, ed. Yuri Pines, Dordrecht: Springer(即將出版)。

⑤ 司馬遷《史記·太史公自序》,第 3289 頁。