

先德后刑与先刑后赏：两种早期刑德学说的比较*

徐 莹

[摘要] 马王堆汉墓出土的黄老帛书阐述了一种“先德后刑”的刑德相养理论，有的学者以韩非的“刑德二柄”加以解读，认为二者同义。法家讲赏罚，以商韩为代表。商鞅之学在这一问题上，主张“先刑而后赏”。虽然黄老的“先德后刑”与商鞅的“先刑后赏”有相通之处，但黄老刑德概念的内涵远大于刑赏，二者在天人关系、人性驱动论等方面，也具有本质区别。韩非的“刑德二柄”与商鞅的刑赏治术并无二致，“因道全法”也非黄老思想。黄老刑德与商韩的赏罚之术并非同一思想体系，而《管子》务时寄政的“先德后刑”之说则颇具黄老学的气质与特征。通过对“先德后刑”与“先刑后赏”这两种早期刑德学说的比较分析，可以理清黄老与法家之间的思想纠葛，明确黄老刑德学说的思想独立性，并由此管窥战国时期的天人关系。

[关键词] 刑 德 先德后刑 先刑后赏 因道全法 [中图分类号] B22

刑德，即刑罚与恩德，是国家治理体系中的重要内容。与儒家的重德隆礼、法家的严刑峻法不同，马王堆汉墓出土的黄老帛书^①阐述了一种“先德后刑”“刑德相养”的刑德并用理论。兼行并用的“黄老刑德”不仅超越了此前刑罚与德治的二元对立，而且因为天道的赋予，从治国的方针和政策上升为一种政治哲学。虽然学界对帛书刑德学说的研究已经取得了丰硕的成果（见徐莹，2020年），但关于其思想倾向或黄老道家的学派问题，都始终存在不同意见：或认为黄老学说属于法家；或认为帛书虽属黄老学派，但其刑德思想属于法家学说。

道法结合是黄老学的特征。自司马谈、司马迁父子先后使用“道家”和“黄老”概念，并将韩非、申不害等“归本于黄老”之后，对于黄老道家的本质和属性、黄老与法家的关系等问题，一直认识模糊。《史记·论六家要旨》中的道家以兼容百家著称，但实际上战国诸子均有彼此吸取、相互融合之势，从而使诸家学说都或多或少地包含着其他学派的思想因子。蒙文通曾经指出：“周秦诸子学术是极其复杂的，要加以系统的清理，本极困难，但提出些共同的问题，如寝兵之类，把各家的议论和态度作对比观察，各派的思想感情，也还不难看出一些。”（蒙文通，第209页）这种以“共同问题”为中心的研究方法，尤其适合清理黄老与法家之间的思想纠葛。

本文即以黄老和法家共同的核心论题“刑德”为切入点，将“先德后刑”与“先刑后赏”这两

* 本文系国家社会科学基金项目“出土简帛与黄老刑德思想研究”（编号22BZS006）的阶段性成果。

① 指马王堆汉墓帛书《老子》乙本卷前的四篇古佚书：《经法》《十六经》《称》《道原》，学界习称“《黄帝四经》”。

种早期刑德学说进行对比分析。通过对黄老帛书与商鞅、韩非、管子相关思想的比较，探讨黄老刑德与法家刑赏的不同之处，明确黄老刑德学说的思想独立性，并由此管窥战国时期的社会思潮。

一、刑德与刑赏

“先德后刑”出自帛书《十六经·观》：“春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。”意为君主应当因循天地间始于春夏、续以秋冬的四时之序，在治国时先施行怀柔的惠政，然后再以刑罚训诫民众。“先刑后赏”出自《商君书·壹言》：“民之于上也，先刑而后赏。”即民众在君主那里，要先接受刑罚的管制和约束，而后才能领受奖赏。商鞅的“先刑后赏”是重刑罚、尚霸道的法家学说，而黄老帛书以德为先的“先德后刑”是否“具有浓厚的法家气质”（见陈丽桂，第87-99页），则需要从文本的对比观察中得出结论。这种对比观察，当从辨析基本概念开始。

1. 黄老帛书的刑德

作为中国古代政治思想的核心范畴，先秦时期的“刑”与“德”都是相当复杂且颇具争议的概念，尤其是“德”。目前学界对黄老帛书刑德概念的界定也可谓众说纷纭，概括而言，大致有赏罚、刑罚德政、法治德治、生杀损益和多重含义等五种观点。诸说均有各自的文本和逻辑依据，但也存在不足之处：赏罚说忽略了黄老刑德中包含的宇宙论、阴阳四时和德政等内容；刑罚德政说与法治德治说高估了德政在黄老刑德中所占的比重；生杀损益说虽较好地涵盖了帛书刑德概念中的多种思想因子，但显然与黄老学聚焦现实政治的基本特征不符；多重含义说虽具方法论优势，但其具体内容还有待详查。（参见徐莹，2020年）

由《十六经·姓争》“凡谏之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望……天德皇皇，非刑不行；缪（穆）缪（穆）天刑，非德必顷（倾）”等可见，帛书刑德概念的内涵分为两个层次：其一为上天的生杀损益，刑为减损、杀伐，德为增益、生养；其二为人类社会的刑罚和庆赏。（参见徐莹，2021年）《经法·道法》曰：“天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔（柔）刚。”这里的“生杀”即“刑德”。成玄英注疏《庄子·天运》“怨恩取与谏教生杀”八者中的“生杀”时说：“应青春以生长，顺素秋以杀罚。”正与帛书刑德之意相合。即统治者遵循天地间春生秋杀、四时轮转的自然规律，交替使用庆赏和刑罚两种手段，一则长养民力，一则征战杀伐。

2. 《商君书》的刑赏

《史记·秦本纪》载：“卫鞅说孝公变法修刑，内务耕稼，外劝战死之赏罚。”和黄老帛书相比，商鞅刑赏概念的内涵要单纯得多：刑为刑罚，赏为爵赏，以此驱使民众内务耕稼，外务战死。在《商君书》的行文中，“刑赏”常常被直截了当地称为“赏罚”，但《商君书》间或也将“刑”与“德”互文对举。如《说民》：“刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑。故刑多则赏重，赏少则刑重。”《靳令》：“力生强，强生威，威生德，德生于力。”《去强》：“刑生力，力生强，强生威，威生惠，惠生于力。”在这三处相似的表述中，德、赏、惠三者同义，显示出刑赏与刑德两概念的关联性。

3. 刑德与刑赏的异同

刑德与刑赏的关联性，在于二者在治国的具体操作层面具有某些相同之处。

其一，文武并用的统治术。尽管学界对黄老刑德概念的界定聚讼纷纭，但也在一点上达成了共识，即刑德与文武相通。而《商君书》对刑赏、文武两种治术的互通也有明确的表达。《修权》曰：“凡赏者，文也；刑者，武也；文武者，法之约也。”其二，物质刺激。帛书中的“文”和“德”都是物质恩惠，并非文明、文化和宗法情谊。（参见金春峰）《商君书》亦直言，令民众“从事死制”、

拼命效力的，是作为物质奖赏的利禄。（见《壹言》）其三，德施于民。“德”在西周初年本为周天子专有，其后逐步下移。西周中期的遂公盨铭文中已经出现“民德”。帛书《经法·六分》强调“文德廋（究）于轻细”，即统治者的庆赏要遍及细民。商鞅变法打破了西周的世卿世禄制，“粟爵粟任”“武爵武任”（《去强》），利禄官爵一则出于“兵”、一则出于“粟”，社会各阶层都可以通过农战获得。

黄老之刑德与商鞅之刑赏虽然在“物质刺激”等内容上有所重合，但二者的不同之处更为明显和根本，主要体现在以下三个方面。

（1）天人关系。

殷人宗天，殷鉴之下的周人依然敬天。春秋时期，子产、内使叔兴等人以“天道远，人道迩，非所及也”（《左传·昭公十八年》）、“吉凶由人”（《左传·僖公十六年》）等宣言，向天命鬼神发起挑战。天人关系由天道决定人事这种单一的、绝对的“天人相合”，走向了“天人相分”的新路径。黄老刑德与商鞅刑赏的区别，首先表现为春秋至战国时期，天人关系在相合与相分这两种反向路径上的持续发展。

虽然目前学界对德的起源和初义存在极大争议，但无论是图腾说、生性说、习惯法，还是宗教信仰以及族类说等，德最初的含义都与天密切相关。晁福林指出，德观念在商代已经出现，“德”字应解释为恩惠，意即“得”也，所得来源于神意（见晁福林，2005年），可谓之“天得”。“刑”字的原形和字义学界也有多种看法，但杀伐仍是其早期内涵之一：西周后期兮甲盘铭文“敢不用命，则即刑扑伐”中，“刑”即动词性质的“施加刑罚”。由《尚书·汤誓》的“致天之罚”等可见，其刑罚也是由天而降的。黄老帛书的“皇皇天德”与“穆穆天刑”上承“刑德”古义，由天道的生杀节律推导出人世的刑德治术。作为一个表示天道的概念（参见曹峰），黄老刑德是对殷商天人相合思维路线的继承。而《商君书》中的人事与上天无涉，也与天道、天命无关。其刑赏与帛书的天道刑德不同，是春秋时期刑法主义崛起与天人相分论的发展和延续。

（2）内涵的广度。

司马谈总结黄老道家的特征是“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”（《史记·论六家要旨》）。刑德作为黄老学说中的治术，确实兼容了百家之学。

《老子》中没有作为具体统治之术的刑德，其虽多言“德”，且有一个“德”与“得”相通的例子，即第四十九章：“善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。”但老子之“德”主要是指内在于万物的“道”，黄老帛书刑德概念中的“德”并非直接来自老子。《尉缭子·天官》：“梁惠王问尉缭子曰：‘黄帝刑德，可以百胜，有之乎？’尉缭子对曰：‘刑以伐之，德以守之，非所谓天官时日阴阳向背也。黄帝者，人事而已矣。’”但尉缭子的这一回答，恰恰说明当时的“黄帝刑德”并非“人事”，而是关于“天官时日阴阳向背”的兵阴阳之学。《论六家要旨》说阴阳家的可取之处是“序四时之大顺”：“春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪。”帛书“刑阴而德阳”“春夏为德，秋冬为刑”的刑德说显然汲取了阴阳家的思想。《经法·君正》中“德者，爱勉之【也】”等有关德的“爱人”内容，与儒家仁政说有关。“鬼神”以及具有鬼神意义的“鬼”“神”字词在帛书原文中出现了五次，陈鼓应认为，其对鬼神的尊崇也许是受到墨子的影响。（见陈鼓应，第361页）上天以及鬼神对人间的善恶施以赏罚，是墨学的重要理论。帛书由天及人的刑德思想，在继承殷周传统天命观的同时，也应与当时风行于世的墨子学说有关。

与兼容百家、纷繁复杂的黄老刑德相比，商鞅简单明了的刑赏概念，则显示出秦文化一贯的实用主义特征。

(3) 人性驱动论。

黄老刑德在因循天道的同时，还因顺人性；商鞅的刑赏之术也是由于人性才得以展开的。但是，这两种关于刑德的人性驱动论貌似相类，实则并不相同：一者是引导和顺应，一者则是利用和强制。

《十六经·观》：“夫民之生也，规规生食与继。不会不继，无与守地；不食不人，无与守天。”饮食和生育是人类的生存之道，人类获取食物和繁衍后代的欲望，亦属天道自然，帛书因此肯定人欲的合理性。在刑德之术，德是施恩泽以顺应和满足人们基本的生存欲望，刑是在因循人性的基础上加以引导和规范。虽然，黄老刑德中后于德泽的刑罚也旨在“使民有恒度”“去私而立公”（《经法·道法》），但总体而言，黄老刑德强调的是顺应，并不主张统治者强行改造人性，也不要求人们必须舍己为君。《称》篇曰：“不受禄者，天子弗臣也。禄泊（薄）者，弗与犯难。故以人之自为……”王中江分析帛书的“人之自为”观念时指出，统治者建立社会秩序要做的，是遵循和因循“趋利避害”“好生恶死”的人性，使其得到最大限度的满足。（见王中江）其间的逻辑，是《慎子·因循》篇所说的“天道因则大，化则细。因也者，因人之情也。人莫不自为也，化而使之为我，则莫可得而用矣。是故先王见不受禄者不臣，禄不厚者，不与人难……故用人之自为，不用人之为我”。统治者要善于利用人“为己”的特点，让人们在对自身利益的追求中实现君主的目标。

但是，同样关注人“趋利避害”本性的商鞅，则恰恰致力于利用和强制，“化而使之为我”。凭借“劫以刑而驱以赏”的强制手段，商鞅将“贪生怕死”的人性打造为“民之见战也，如饿狼之见肉”（《商君书·画策》）的新民风，以此保证农战政策的顺利实施。这与黄老刑德对人性的因循和顺应，是极为不同的。

二、自然秩序与人为法则

战国时期，连年的兼并战争给早已灾难深重的社会造成了更大的破坏。儒墨道法等九流十家面对残酷的现实，竞相阐发自己的治国方案和统一之策。同样是为了富国强兵、取得兼并战争的胜利，黄老帛书以“先德后刑”的自然秩序为旨归，而商鞅则制定了针对当世“奸巧之民”的“以刑为先”的政治法则。这种施德用刑上的先后之序，在黄老那里只是对自然秩序的遵循与效法，正如四季中春夏与秋冬并无轻重之分那样，德与刑在帛书中也是兼行并重的；而商鞅的“先刑后赏”则是一种以刑为重，力行“刑主赏辅”的思想学说。二者不可等量齐观。

帛书《十六经·观》记述了黄帝与力黑二人关于定法治民的言论，其讨论的重点，是君主应采取法“春夏为德，秋冬为刑”的自然规律，建立“先德后刑”的政治制度——对民众先施以德教再继之以刑罚，以此止争伐乱。《君正》篇设计的“七年之政”，便是上天与人事的“先德后刑”之道在国家政策层面的落实：

一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，【五年而以刑正，六年而】民畏敬，七年而可以正（征）。一年从其俗，则知民则。二年用【其德】，民则力。三年无赋敛，则民有得。四年发号令，则民畏敬。五年以刑正，则民不幸（倖）。六年□□□□□□□。【七】年而可以正（征），则朕（胜）强適（敌）。

先德后刑的执政方案在帛书中具有双重的具体措施。其一，天道养育万物的方法是春夏温暖令万物生长，秋冬肃杀使草木枯落。在四季一年又一年连续不断的生杀轮回中，万物生生不息。统治者治国，要在这种自然秩序之下，趁着春夏的生机盎然布德行赏，辅助万民生产；在秋冬的收敛肃杀来临时行刑罚罪，训诫百姓服从号令。这是一年之中的先德后刑之政。其二，要想打造出一个实力强盛的

国家，在长期的国家战略上，君主也要取法“道生万物”的先生后杀，先施德于民——前三年遵从民俗，选用贤人，增加民众收入，以发展生产，获得民众的拥护，增强国力；后施刑于民——随后的三年发号施令，刑罪罚恶，使民众敬畏臣服。经过六年先德后刑的养育和治理后，第七年便可率民出征，战胜强敌。即上引《君正》篇的“七年之政”。

天地的运动展现出一种显而易见的、永恒的自然秩序，黄老帛书从中总结出畜养国力民功的为政之道——先德后刑，因为“先德后刑，顺于天”。帛书认为，以此为政，能使自己的国家“五谷溜孰（熟），民【乃】蕃兹（滋）。君臣上下，交得其志”（《十六经·观》）。但在《商君书》中，其强国之道却是建立一种“先刑而后赏”的人为法则。

《商君书》虽不似黄老学具有天道观、宇宙论的哲学思维，但其刑赏学说也相当思辨，体现了壹赏、壹刑、重刑少赏、重刑轻赏与重刑厚赏的辩证统一。“壹赏”指获取利禄官爵只有农战一个渠道：“所谓壹赏者，利禄官爵转出于兵，无有异施也。”（《赏刑》）“壹刑”指从卿相到庶民统一刑罚、不赦不宥：“所谓壹刑者，刑无等级，自卿相、将军以至大夫、庶人，有不从王令、犯国禁、乱上制者，罪死不赦。”（同上）重刑少赏、重刑轻赏与重刑厚赏三者中的重刑是一致和一贯的，而措辞相异的少赏、轻赏与厚赏，其实也并不矛盾：“轻赏”指实施爵赏的力度在整体上要比刑罚轻得多，即《开塞》篇的“刑九而赏一”；“少赏”指“利出一空”，即赏赐只出于农战一个途径^①；而在农战这唯一的赏赐途径上，则要“赏厚而信”（《修权》），此为“厚赏”。轻赏、少赏与厚赏三者是一个有机的整体，与此相配套的政策，是在刑赏施用的顺序上主张“先刑而后赏”。《壹言》：“民之于上也，先刑而后赏。”君主治民要把刑罚放在第一位，将赏赐放在第二位，让民众在遭到刑罚的震慑后再施加恩赏，以此改变民俗，聚集民力于农战。其所设立的“先刑后赏”的人为法则，是逆向利用趋利避害的人性，将政策的重点放在重刑上。农战之苦是显而易见的，但先王却能让其民众迎着白刃和箭雨奋勇向前，《慎法》曰：“先王能令其民蹈白刃，被矢石，其民之欲为之，非好学之，所以避害。”个中原因，是君主将刑罚设置得比农耕、战争还要残酷，从而使艰苦的农战在与重刑的比较中显得容易承受。人们出于“两害相权取其轻”的本能，便倾向于选择痛苦较轻一些的农战。“令民之欲利者非耕不得，避害者非战不免。境内之民莫不先务耕战而后得其所乐”（《慎法》），不从事农战，要遭受比农战更加残酷的刑罚；而致力于农战，则可以得到爵位和利禄的赏赐。君主先以重刑威逼恐吓，再稍加赏赐，在这种“先刑后赏”之术的驱赶和鞭策下，民众便会甘心、甚至是乐于“蹈白刃，被矢石”，将整个生命和全部力量投入到君主的农战大业之中。

《壹言》篇明确提出让民众先遭受刑罚再接受赏赐的“先刑后赏”之法，而据《更法》篇所载，在商鞅的变法实践中，这一既定的方针和路线也得到了执行：秦孝公在支持商鞅变法后颁布的第一道法令是《垦草令》，其内容几乎都是限制性的条令。商鞅设立人为法则驱民于农战，正是黄老学所反对的“用人之为我”：强迫民众违背、改变本性，为君主做自己原本不愿做的事情。基于天道的黄老刑德与商鞅转聚人力的重刑主义，显然是两种迥然有别的刑赏治术，并非同一思想体系。

正是因为先德后刑的自然秩序与先刑后赏的人为法则是两种迥然有别的刑赏治术，所以二者也有着截然不同的气质和特征：其一是宽缓与严苛的差异，其二是王道与霸道的分殊。

商鞅先刑后赏之法的严苛是显而易见的，于此毋庸多言。而黄老先德后刑的宽缓，则是根源于天道。在老子的理论体系中，道生成了天地万物，但无论是生成万物的道还是养育万物的德，都只是辅助、呵护万物的生长而不主宰、不控制。如《老子》第五十一章：“道生之，德畜之……生而不有，

^① 有学者认为“少赏”指赏赐的次数少，赏赐不要过于频繁（见蒋重跃）。不确。

为而不恃，长而不宰。是谓玄德。”在马王堆汉墓黄老帛书中，人类社会的所有准则都出自“虚无刑（形），其寂寞冥，万物之所从生”（《经法·道法》）的“道”。“道”生万物但不把持，那么，掌握和执守“道”的统治者在体察天道的运行规律治理民众时，也从不以主宰者自居：“执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”“执【道】者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主。”（同上）统治者因顺天道人心，与天道同步而行地养育国力民生，因此，先德后刑之政呈现出来的状态是民众均自谋其事，但这种自谋其事又恰恰具有一种无目的的合目的性——在民众的“自成”中自然而然地成就了国家的功业。此即《称》篇所说的“弗为而自成，因而建事”。大道的宽缓纯朴、生而不有决定了黄老先德后刑的顺时之政也是宽缓而纯朴的，它不可能像商鞅先刑后赏的人为法则那样严酷与苛刻。

在王道与霸道的分殊方面，黄老学的先德后刑是一种刑德并重、刚柔相济的王道，而商鞅的先刑后赏则是一种以力服人的霸道。

关于王道与霸道，《孟子》曰：“以力假仁者霸……以德行仁者王。”（《公孙丑上》）孟子崇尚的仁义礼制是儒家的政治主张，但黄老帛书中的先德后刑之政，则可以说是道家特色的王道。前引《君正》篇的“七年之政”说统治者在治国理政的第二年选用贤德者为官吏，以爱护并激励民众奋勉，这是先德后刑之政中的施德于民。所谓“无母之德，不能尽民之力”，黄老帛书认为，统治者具有视民如子的慈爱，是民众尽力为国效命的前提条件。

黄老学说的先德后刑之政包含爱民的成分，但在此需要稍加说明的是，与法家刑赏相悖的黄老刑德，其德政的内涵和儒家的仁政德治也并不相同。在帛书中，无论是“先德后刑”的先后之序，还是“三时成功，一时刑杀”对春夏秋冬四时比重的调整以及“刑阴而德阳”的规定等，都不意味着黄老刑德以德为重、主张儒家式的德主刑辅。刑德二者在黄老帛书中是地位均等的（参见徐莹，2021年），《君正》篇在论述“无母之德，不能尽民之力”时，同时强调统治者对民众要有父亲般的威严：“无父之行，不得子之用。”只有同时具备父严与母慈的赏罚并重、恩威并施，才能使国家昌盛。如果说儒家的仁政是一种人道主义的王道，那么，黄老刑德的兼行并用、刚柔相济则是一种天道主义的王道。

孟子说霸道的特征是“以力假仁”，春秋时期行霸道者通常打着尊王攘夷的旗号，假仁义而行。但据晁福林考证，从“郑忽”被逐、被弑还遭国人讥笑的一系列事件可知，春秋初年的社会观念已经转向以“力”为贵。（见晁福林，2011年）而战国时期商鞅在秦国推行的强权政治，已经不屑于再假借任何理由了。

《商君书》中说：“刑者所以禁邪也，而赏者所以助禁也”（《算地》），在商鞅的刑赏之治中，爵赏只是刑罚的辅助。“重罚轻赏，则上爱民，民死上”（《去强》），就整体而言，商鞅的先刑后赏是一种重罚轻赏的政策，即把刑罚放在主要地位，加重刑罚；把赏赐放在次要地位，不轻易行赏。这种刑赏治术不仅设置重刑使民众畏惧，而且“行刑重其轻者”（《说民》），对轻微犯罪者也施以重刑，以此杜绝严重犯罪的发生，即“以刑去刑，虽重刑可也”。在《开塞》篇，商鞅还提出“刑用于将过”。“将过”实为“未过”，处于人们具有犯罪意识但尚未实施的阶段。商鞅此举将人们头脑中的犯罪念头也作为严刑的对象，以达到从源头处制止犯罪的目的。民众因为畏惧而不敢犯法，也就不会受到刑罚，是为“上爱民”，也即前文所引的“德由刑生”：“刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑。”^①

^① 黄老帛书出土后，整理小组据《商君书》的“刑生力，力生强，强生威，威生德，德生于刑”等补《观》篇缺文。魏启鹏认为，其理论体系与黄老之学颇相抵牾，据补恐未妥。（见魏启鹏，第60页）实为卓见。

“德生于刑”表明在商鞅的思想体系中，德受刑的支配，治国的重点不在于“赏善”，而在于“罚恶”，即“刑不善”。“刑不善”人们就不敢为非，于是就达到了“不刑而民善”，“不赏善而民善”的效果。（见《画策》）一方面，由于刑罚威严残酷，民众因恐惧而被迫服从君主的意志，从事农战；另一方面，由于“少赏”，“利出于一孔”，民众便会拼死去争取获得那更显稀有且宝贵的赏赐，从而调动其拼死投身农战的积极性。商鞅以国家强权为保障的先刑后赏的“刑主德辅”之术，先以武力征服本国民众，再图谋以武力征服天下。这种以力服人的霸道政治，与黄老刑德顺应天道人心、刚柔相济的王道之治，有着本质的区别。帛书的刑德思想，显然并不具有“浓厚的法家气质”。

三、韩非与管子

1. 韩非的刑德二柄

与商鞅之学相比，韩非显然更加接近黄老学说，这也是持“黄老刑德法家说”的学者的主要依据。《史记》将老子与韩非合传而书，《索隐》云：“韩子书有解老、喻老二篇，是大抵亦崇黄老之学耳。”（《史记·老子韩非列传》）帛书出土之后，有学者便以《韩非子·二柄》中的“杀戮之谓刑，庆赏之谓德”为据，解读帛书的刑德思想（见高亨、董治安）；认为帛书阴阳刑德学说的体系和基础，与韩非思想是完全一致的（见金春峰）；以韩非为代表的法家讲奖罚，实际上是对帛书刑德思想的运用。（见丁原明，第111页）但这类看法还有待商榷。

《韩非子》中的《二柄》篇“杀戮之谓刑，庆赏之谓德”之前的语句是：“明主之所道制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。”由于“刑德”被韩非明确定义为君主控制臣子的两种权柄，因此，论者多以“刑德二柄”为御臣之术，其实并不尽然。它和商鞅的“刑赏”一样，也是驱民于农战的工具和手段。《心度》曰：“能越力于地者富，能起力于敌者强，强不塞者王。”农耕富国，军事强国，称王于天下所凭借的无外乎耕战。《难一》：“明主之道不然，设民所欲以求其功，故为爵禄以劝之；设民所恶以禁其奸，故为刑罚以威之。”《诡使》：“赏禄，所以尽民力易下死也。”韩非的明主之道，也是利用刑赏使民众为君主效命，用官爵利禄鼓励、换取民众拼死从事农耕与战争。而韩非之所以强调将刑赏之术用于治臣，应主要出于以下两方面的原因：其一，“难之从内起与从外作者相半也”（《说疑》），春秋战国时期，田氏代齐、三家分晋等诸多“臣弑君”的内部祸乱导致了国家的灭亡，身为韩国宗族公子的韩非，对此显然会有更加深刻的体会，因而深感防备臣下的侵夺与蒙蔽是人君的为政之要。其二，韩非主张“明主治吏不治民”（《外储说右下》），明智的君主不需亲自治民，而是通过管理和控制臣子去治理民众。

除了利用刑赏之术驱民于农战之外，韩非对重刑重赏、以力相争的崇尚，也与商鞅如出一辙。《五蠹》篇的“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力”，是韩非“尚力”的现实依据。其中的历史观，与商鞅的“上世亲亲而爱私，中世上贤而说仁，下世贵贵而尊官”（《开塞》）、“三代不同礼而王，五霸不同法而霸”（《更法》）相一致。因此，《韩非子》中的《显学》篇说：“力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力。”在《六反》篇，“务力”的治术被表述为厚其爵禄、重其刑罚的帝王之政：“故明主之治国也……厚其爵禄以尽贤能，重其刑罚以禁奸邪，使民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏，而不念慈惠之赐，此帝王之政也。”理想的帝王之政从不考虑仁慈和恩惠，只赏赐耕战中的有功之人。只有重刑重赏才能够激励、鞭策民众竭尽全力投身于富国强兵的耕战事业。而一旦有人犯罪，就加重对他的刑罚，以此震慑和恐吓全体民众：“重一奸之罪而止境内之邪，此所以为治也。”韩非“明君务力”的治国之道与商鞅“力征诸侯者退德”（《开塞》）的法治表里相一。二者都是基于时移世易的认识，在以力相搏的现实要求下，实行严刑厚赏、驱民于农战的政

策和措施。韩非十分认同商鞅“以刑去刑”的重刑政策，赞之为“治之道”^①。

刑赏是韩非法治的主要内容，而刑赏之法要遵循的原则，是《大体》篇的“因道全法”。“因道全法”将“道”与“法”相提并论，陈丽桂认为它是韩非学说中的黄老思想（见陈丽桂，第218页），学界更有诸多研究将其作为黄老学的特征加以阐述。这是一种误读。韩非的“道”与帛书的“道”、韩非的“因道全法”与帛书的“道生法”，有着根本性的不同。简言之，即“因道全法”的“道”并非帛书“道生法”所言的最高本体之“道”。

在《韩非子》中，《解老》等篇目所论说的玄虚、周行的“道”，是出于对《老子》最高本体之“道”的解读和诠释。但这种解读，很难说就是韩非自身的观点。因为“道”在《韩非子》中并非统御万事万物的最高范畴，而是作为一种客观规律和自然之势，为人君所用。如《主道》开篇虽然宣称“道者，万物之始”，但接着便说：“是以明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待，令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。有言者自为名，有事者自为形，形名参同，君乃无事焉，归之其情。故曰：君无见其所欲，君见其所欲，臣自将雕琢；君无见其意，君见其意，臣将自表异。”该篇所阐述的“主道”是为君之道，虚静无为的大道在此演变为一种督责臣下的“形名参同”之术，而君主的“虚静无为”则在于着力隐藏自己的意愿，杜绝臣下的窥探与覬覦，并令群臣感到惊悚和恐惧：“明君无为于上，君臣竦惧乎下。”这与老子无为而治的“为而不有”是背道而驰的。“因道全法”强调的是，君主不以个人的私意，而是遵循自然界的客观规律去实行法治。在道法之间，“道”只是用来为“法”张本的，不具有最高范畴的性质。这一点，更明确地体现在帛书与韩非对君、法、道三者关系的不同认识上。

帛书《经法》开篇即云“道生法”，此“道”是继承自老子的宇宙的本体和万物的本原，生于道的“法”因而也具有了至高无上性。据此，帛书说“执道者，生法而弗敢犯也”（《经法·道法》）：法令制度制定之后，君主也不敢违反它。黄老帛书的法是辅助万物归于道的途径（参见关志国，第78页），人君奉法而行，也终将在法的统摄下与万物同归于道。而在韩非的学说体系中，无论是道还是法，都是为君主提供服务的工具。君主虽然尊重客观规律，但其刑赏之法是用于约束和驱使臣民的，只要求臣民服从。韩非以君为本的“刑德二柄”非同于黄老帛书的天道刑德，它虽以“刑德”命名，但实质上与商鞅的刑赏之术并无二致。

2. 管子的先德后刑

《管子》是稷下的集成式著作，对于其学术属性，学界或谓之自成一家，或谓之属于杂家，或谓之属于法家，或谓之属于道家及黄老学派。商韩的刑赏学说内涵相近并与黄老帛书截然不同，鉴于管子与法家、与黄老道家的复杂关系，在此也需要对管子刑德思想的主要内容及其与商韩、与帛书的关系加以讨论。

《管子》中的《形势解》说春夏为阳、秋冬为阴，并将人事的赏罚比拟自然界的四时生杀：“故春夏生长，秋冬收藏，四时之节也。赏赐刑罚，主之节也。四时未尝不生杀也，主未尝不赏罚也。”四时的生杀是自然、也是天道的节序度数，而赏罚就是人主对臣民的节度。圣人上察于天、下察于地，其刑德之政是与阴阳和四时相匹配的：“阴阳者，天地之大理也；四时者，阴阳之大经也；刑德者，四时之合也。刑德合于时则生福，诡则生祸。”（《四时》）政治上的刑罚德治若与四时相应则福生，违背四时的节律则祸至。四时的运行无比显明，年复一年、永恒不变地始于春、始于生，因此，

^① 《韩非子·内储说上》：“公孙鞅之法也重轻罪。重罪者，人之所难犯也；而小过者，人之所易去也。使人去其所易，无离其所难，此治之道。”

君主按照时令推行政令以养育百姓的为政之道，就是《势》篇所说的“不犯天时，不乱民功，乘时养人，先德后刑，顺于天，微度人”。这与帛书的“先德后刑”之说完全一致。

作为一种立足于现实政治的经世致用的学说，《管子》中务时寄政、先德后刑的执政思想也在《立政》《幼官》《七臣七主》《大匡》《中匡》《小问》等篇，被落实为一系列具体的春夏施德、秋冬行刑的政策法令。而且，作为国家的基本政治制度，《管子》中的先德后刑之政也与帛书一样，不仅适用于内政，而且适用于外交。如《霸言》篇曰：“夫欲用天下之权者，必先布德诸侯……然后能用天下之权。”

帛书的刑德出自天道，有“天德”与“天刑”之称，《管子》中也有与此类似的“天赏”“天祸”之说。（见《四时》）帛书的天道刑德与阴阳紧密相连，而管子务时寄政的刑德赏罚还与五行联系在一起。《管子》中的《五行》将天地之间日月、星辰、节气的运行归因为五行的作用。金木水火土五行各自主宰一年中的七十二日：从冬至之后的甲子日开始，由“木”德主事，其后主事的依次为火、土、金、水四行。天子在各个时节发布的政令，应依照五行而定。在年初以“木”德为主宰的七十二天中，天子“赐赏于四境之内”。火德与土德主宰的两个七十二日，天子也以颁布赏赐、宽赦死刑为主。而最后属于金德、水德的两个七十二日，天子则以军事演练、猎杀禽兽为要务，“以待天地之杀敛也”。以五行为依据的务时寄政理论，依然遵循先德后刑之序。虽然《管子》以内容繁复著称，但在刑德这一问题上，全书对“先德后刑”的阐述并无相互抵牾之处。

由于《管子》的先德后刑之治和黄帝帛书一样，都因循天道、顺应人心，所以，与商韩的重刑与严苛不同，奉行先德后刑之政的君主不必强制百姓服从政令，也无需施加重刑进行恐吓。^①《管子》牧民的基本原则是“不强民以其所恶”，也反对重刑主义。《小问》篇所谓战胜民众的方法：“君欲胜民，则使有司疏狱，而谒有罪者偿，数省而严诛，若此，则民胜矣。”应是就商鞅的刑赏驱民之法而言。管子反对这样的“胜民之道”：“胜民之为道，非天下之大道也。使民畏公而不见亲，祸亟及于身，虽能不久，则人持莫之弑也，危哉，君之国岌乎。”《立政》篇的“国之所以治乱者三，杀戮刑罚，不足用也”，《枢言》说“明其刑而贱其士者，殆”，也应是针对法家的重刑而发。而《揆度》说百姓被君主驱使却毫无感觉，正是人君施德行刑遵循天道的结果：“夫天下者，使之不使，用之不用。故善为天下者，毋曰使之，使不得不使；毋曰用之，用不得不用也。”这显然是极具黄老气质的理论。

综上所述，至少就刑德问题而言，管子学说是归属于黄老道家并与商韩的法家学说泾渭分明的。

四、余论

在刑德治国理论发生、发展的历史进程中，西周初年宣扬文王受命于天而有“德”，才以小邦周

^① 这里需要对《管子》第十六篇《法法》略作讨论。“法法”一语隐含以强制手段推行法度之意，该篇也被认为是《管子》中极富法家色彩的篇章。关于如何使民、用民，其文曰：“夫至用民者，杀之危之，劳之苦之，饥之渴之；用民者将致之此极也，而民毋可与虐害己者，明王在上，道法行于国，民皆舍所好而行所恶。”这段文字貌似体现着法家思想，其实不然：1. “先德后刑”具有“刑”的一面，而且刑与德是同等重要的治国手段，所以，“重视杀伐”本为黄老刑德的题中应有之义；2. 此句开头所说的“夫至用民者”已经点明，下文的“杀之危之”等是一种极端情况，而非常态，更不是要求君主以此为准则，它指的是在极端的情况下也可以如此，但治国之道并非必须如此；3. 其下紧接着的文字是：“故善用民者，轩冕不下拟，而斧钺不上因。”意为即使在如此极端的情况下，善于使用民众的君主也不会滥施刑赏、加重刑罚。由此可见，其文意在于强调治民应“依法行政”，并非主张以重刑恐吓民众。

克大邑商，因此，周王秉承天命，实行明德慎罚的德政。春秋时期，随着宗法、分封制的崩坏，以此为基础的德政体系也逐渐衰败，传统德政已无力面对激烈的现实冲突。随之，以晋国“铸刑鼎”为标志，刑罚之治兴起并在刑德之争中逐步占据上风。黄老刑德与法家刑赏，正分别渊源并归属于这两种截然不同的政治思想和治国之道。法家治术是对西周德政的反动，而黄老则是在法治主义勃兴的时代大潮中，对传统天命之政的回归。以帛书、《管子》为代表的黄老刑德与法家商韩的刑赏治术是两种不同的统治思想，黄老刑德并非“法家的治国道理”（冯友兰，第496页）。而从刑德观上看，黄老思想无疑具有自身的学术独立性，所谓“‘黄老’是温和的法家，而法家是激进的‘黄老’”（张纯、王晓波，第220页）的说法，并不恰当。

黄老之学得益于齐国长期相对和平的国内环境和优越的政治、经济条件，宏大、宽缓且从容；法家的刑赏之术是在铁血的丛林法则下，令偏居西隅的秦国迅速崛起的一剂猛药，历史已证明其在“以力相争”之世的有效性。“昭王十九年，秦称西帝，齐称东帝。”（《史记·穰侯列传》）齐、秦虽曾短暂地并称东西二帝，但“夫秦、齐雌雄之国，秦强则齐弱矣，此势不两雄”（《史记·孟尝君列传》），二者其实势不两立。黄老反对法家的“急政”，而法家则认为治“急世之民”不能行“宽缓之政”。黄老的先德后刑与法家的先刑后赏，代表了当时东西方政治文化的巨大差异。秦行商法而横扫六国，一统天下之后却旋即而亡。汉初在强劲的过秦思潮下实行黄老政治，也说明黄老与法家学术不是同一思想体系。而前述黄老刑德与法家刑赏的诸多区别，就其本质而言，主要在于对天人关系的不同认识上。由此，也映射出战国时期的社会风潮。

战国是群雄逐鹿的时代，变法图强是时代最强音。商鞅的先刑后赏与天命、天道无关，它以人道论人事，但这只是时代风潮的一个面向。帛书之所以认为君主治国要先施德后用刑，是因为先德后刑顺于天、合于道。道生天地万物，作为万物之一的人类，包括君主，也要尊奉天道而行。天道在黄老学说中是真诚的信仰，不是高举的幌子，即余敦康两种天人关系说（见余敦康，第128页）中的“以人合天”，而非“以天合人”。在出土简帛中，天道决定人事的思想并非黄老帛书所独有，郭店简《太一生水》《成之闻之》《穷达以时》、上博简《恒先》、清华简《殷高宗问于三寿》《汤在啻门》《命训》《心是谓中》等，都对这种天人关系有清晰的表述，特别是新近公布的清华简《五纪》。

出土战国简帛中的天道，多为由天地、阴阳、日月、四时所展现出的自然秩序与必然法则，这与殷商时期作为上帝意志的神秘莫测的天命思想有所区别。虽然如此，但鬼神观念在这一时期依然流行，如江陵天星观1号楚墓的出土竹简中，“卜筮记录”竹简的数量众多，其卜问的内容也相当广泛。长沙子弹库战国楚帛书中，天庭的最高主宰者——帝，可以施德赐福，给下民以恩惠；也可以降下惩罚，给人间造成种种灾祸。子弹库帛书告诫人们要小心谨慎地侍奉神灵，服从上天。

总体而言，出土的战国简帛中，虽然也有上博简《鬼神之神》这类质疑鬼神的文献，但为数不少的竹简和帛书显示出时人对殷周天道思想的继承。其中多有上天降下“德与刑”或“赏与罚”的天德天刑之说，与帛书中的黄老刑德思想同出一辙。

过去，学界多认为春秋时期出现了人事独立于天道的新思潮，随着人文理性的觉醒，天道思想在春秋战国时代逐步没落，如郭沫若的名篇《先秦天道观之进展》等。而在春秋战国时代，也已经完成了这一从神本到人本的过渡。近年来，已有学者对此提出质疑，认为春秋时期天的崇高性并未遭到根本性打击。（参见罗新慧）战国时期的情况亦然。

商鞅的刑赏驱民之术虽不言天道，但在传世文献中，战国诸子提出的政治哲学和治国方略中，无论是人伦道德还是法令制度，都有以天道为依据者。从黄老帛书等出土文献中，也可见天道思想在这一时期还有相当多的留存。不过，从殷人的帝、周人的天到老子的道再到黄老的天道理法，虽然上天

依然统御人世，但最初那个至上神的不可捉摸的主观意志，逐渐演变为一种可以感知、可以体悟、可以效法的具有客观性的自然规律和自然法则，成为人类政治制度的终极依据。譬如黄老帛书中的天德天刑并非出自鬼神的意愿，人类政治活动中的刑罚德治是对作为规则和秩序的天道，即日月星辰、天地四时的运动规律的因循和效法，这可以说是战国天道观内部人文理性的觉醒与展开。

参考文献

- 古籍：《管子》《韩非子》《孟子》《商君书》《史记》《庄子》《左传》等。
- 曹峰，2017年：《〈黄帝四经〉所见“节”“度”之道》，载《史学月刊》第5期。
- 晁福林，2005年：《先秦时期“德”观念的起源及其发展》，载《中国社会科学》第4期。
- 2011年：《英雄气短：春秋初期社会观念变迁之一例——上博简〈诗论〉第29号简补释》，载《史学月刊》第4期。
- 陈鼓应，2016年：《黄帝四经今注今译》，中华书局。
- 陈丽桂，1991年：《战国时期的黄老思想》，台湾联经出版事业公司。
- 丁原明，1997年：《黄老学论纲》，山东大学出版社。
- 冯友兰，1998年：《中国哲学史新编》，人民出版社。
- 高亨、董治安，1975年：《〈十大经〉初论》，载《历史研究》第1期。
- 关志国，2016年：《道家黄老学派法哲学研究》，中国社会科学出版社。
- 蒋重跃，2021年：《重读商鞅与〈商君书〉》，载《渤海大学学报（哲学社会科学版）》第3期。
- 金春峰，1986年：《论〈黄老帛书〉的主要思想》，载《求索》第2期。
- 罗新慧，2020年：《春秋时期天命观念的演变》，载《中国社会科学》第12期。
- 蒙文通，2006年：《先秦诸子与理学》，广西师范大学出版社。
- 王中江，2012年：《出土简帛文献与古代思想世界新视野》（下），载《学术月刊》第10期。
- 魏启鹏，2004年：《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，中华书局。
- 徐莹，2020年：《马王堆汉墓帛书〈黄帝四经〉“刑德”说研究述评》，载《简帛研究》秋冬卷。
- 2021年：《春夏与三时：帛书〈黄帝四经〉“先德后刑”考辨》，载《天津社会科学》第1期。
- 余敦康，1992年：《〈周易〉的思想精髓与价值理想——一个儒道互补的新型的世界观》，载《道家文化研究》第1辑，上海古籍出版社。
- 张纯、王晓波，1986年：《韩非思想的历史研究》，中华书局。

（作者单位：南京晓庄学院旅游与社会管理学院，河南大学《史学月刊》编辑部）

责任编辑：冯国超