

東海大學政治學系碩士論文

指導教授：江澄祥博士

韓非「法治」思想立論基礎之
研究



碩士班研究生：詹永祥

中華民國九十七年六月二十七日

序 言

隨著本文的完成，於東海幾年來求學之點滴也漸漸浮上心頭。每當見到父母不辭辛勞而給予一切支持，甚至將壓力自攬而使我能無虞的投身求學作學問，父母親的體諒與用心良苦，也成為鞭策自己的一股力量，更是本論文能得以完成的最大支柱。因此，將本文獻給一直在背後默默支持我的父母親，以感謝一路來之栽培與鼓勵。

回顧過往的求學過程，我想我並不是一個特別喜好文學，更不是文學造詣上有特別突出的一個學生，今日會以古籍經典作為研究之方向，這在過去真是「做夢都想不到的事」。因此，我必須特別感謝我的指導教授江澄祥老師，從大三修習中、西政治思想史之課程，了解到古書中充滿著值得思考的道理，因此引發了對中國政治思想研究的興趣，並繼而在研究所，在江老師嚴謹的教導與訓練下，對於思想的立論基礎與問題的思辨，甚至是作學問的態度上都有深刻的體悟。此外，兩年半載閱讀《韓非子》與理則學的讀書會，在江老師詳細的指導與解析中，非但領悟了古人之原意，更是建立了自身得以獨立判斷思考的領會。無論是啟蒙我對學術的認知與興趣，或是對於問題思考的能力等等，這一切都必須感謝對學生盡心盡力、無私付出的江澄祥老師。

先哲思想博大精深，吾人所學、見聞有限，文中論述未必完整允當，尚祈博雅君子，不吝指正。

詹永祥 于大度山

民國九十七年七月十八日

目錄

第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與研究目的.....	1
第二節 研究範圍與研究限制.....	6
第三節 研究方法與研究架構.....	9
第二章 韓非法治思想之背景及其思想淵源.....	19
第一節 韓非法治思想之背景.....	19
第二節 韓非法治思想之淵源.....	30
第三節 法家思想與其他各家思想之消長及其原因.....	44
第三章 韓非法治思想之立論基礎.....	49
第一節 撥亂返治之藥劑.....	49
第二節 對人性之觀察.....	65
第三節 環境與人性之關係.....	78
第四節 循利害之心規範人的行為.....	81
第五節 長利、大愛與短利、小愛之不相容.....	95
第六節 兩利與兩害權衡之原則.....	107
第四章 韓非法治思想中「法」之意涵.....	111
第一節 「法」之必要性.....	111
第二節 「法」之主要內涵.....	116
第三節 「法」之制定.....	126
第四節 立法之原則及其禁忌.....	130
第五節 「法」之功能與目的.....	135

第五章 法之施行方法與原則	139
第一節 「抱法」、「處勢」、「用術」	139
第二節 「盡」、「必」、「信」	149
第三節 反「恩」、「情」、「意」	154
第四節 恃己不恃人.....	159
第五節 「聽言」、「察行」、「課功」、「定賞罰」	164
第六節 毀譽與賞罰.....	170
第六章 韓非法治思想相關問題之探討	175
第一節 人治、法治與法、理、情之探討	175
第二節 被治者之利益與統治者利益之爭議	180
第三節 個人私德與統治者「政治道德」之爭議	183
第四節 解決問題與價值維繫之爭議.....	192
第五節 韓非法治思想對中國政治之影響	195
第七章 結論.....	203
參考書目	208

表圖目次

表：

表 1-1.....2

表 1-2.....2

圖：

圖 1-1：研究架構圖.....12

第一章 緒論

第一節 研究動機與研究目的

政治的意義眾說紛紜，許多學者對於政治都下了各種不同的定義與解釋。從權威的運作談起，學者薩孟武先生提到：

「政治現象複雜異常，但吾人稍加分析之後，也可以知道古往今來，政治現象亦有一個共同的特質。這個特質便是「統治」，一方有命令的人，他方有服從的人，而對於命令的服從又是出於強制。所以「統治」，乃是命令與服從的強制關係。……由於連帶關係，便發生了「眾人的事」；由於互相對立，……發生了各種不同的意見。怎樣綜合各種不同的意見而統一之，乃是維持社會和平的前提。固然統一的方法隨社會的勢力關係而不同：或由一人統一，而強制千萬人服從；或由少數人統一，強制多數人服從；或由多數人統一，強制少數人服從。統一的人雖有多寡之別，而其對於意義的人，可用權力強制其服從，則為古今政治的共通性質。」

1

論及統治，自是不免於強制之關係，但讓我們產生疑問的是「強制的目的為何？」亦即有命令的人（治者）是為了何種目的而欲將命令強制於一方服從的人（被治者）？以及利用何種方式來達及強制的目的？更進一步的是為何要利用此方式來達其目的？此類相關的問題，得以從亞里斯多德和柏拉圖有關政體分類中得到相關的見地。首先，亞里斯多德是從兩方面加以討論：一是統治的人數，另一則是統治的目的。進而將政體分為六種：

¹ 薩孟武，2003，《政治學》。台北：三民，頁3-4。

表 1-1：亞里斯多德政體分類

統治的目的 統治的人數	以人民福祉為目的	以統治者私利為目的
一人	君主政體	暴君政體
少數人	貴族政體	寡頭政體
多數人	立憲政體	貧民政體

資料來源：陳水逢，1981，《西洋政治思想史（一）》。台北：中央文物供應社，頁 138。

其次，柏拉圖於《政治家篇》中有關政體的分類是採統治者人數與政府受不受法律約束兩項標準來加以討論，政府如果受法律的約束就是公正的國家，如果未遵守法律就是不公正的國家。因此將政體分為六種：

表 1-2：柏拉圖政體分類

公正與否 統治的人數	公道的國家（守法）	不公道的國家（不守法）
一人	君主政體	專制政體
少數人	貴族政體	寡頭政體
多數人	民主政體	暴民政體

資料來源：陳水逢，1981，《西洋政治思想史（一）》。台北：中央文物供應社，頁 117-118。

雖然柏拉圖於早期《共和國篇》與晚年的《法律篇》對於政治的理想雖有所改變，亦即從原本理想的哲人政治轉為認為應該應用法治來求得較完善的國家。如鄒文海先生在《西洋政治思想史稿》中提到：「對於〈法律篇〉的品評，學者們有不同的看法。一般認為〈法律篇〉中所設計的是不得已而求其次的一種國家，

故理想主義的色彩以較淡薄。」²然而縱然對於哲人政治的理想較為淡薄，柏拉圖仍未認為應該將法交由人民來立，因為「柏拉圖把他所處的時代看作末世紀，他那時代的人都是道德上的墮落者，所以對人民大眾是不肯重視的。」³柏拉圖《共和國篇》也曾講到：「良醫用藥時不必問病人的好惡，而只問藥是否對症；智者為政也不必問人民的喜怒，而只問他的政策是否公道。」⁴法的存在目的是為了「醫治道德的疾病，……，與人民的意見無關。」而且法不應以強制的方法來達其目的，「柏氏又主張法律不可專靠武力，強制人民遵守；而須勸導人民，使人民能夠理解，自進而服從法律」⁵總結上述，柏拉圖在晚年《法律篇》會主張法治，主要因為其看清了實際的人，並以為人民都是道德上的墮落者，所以當以法來進行統治，但是以勸導的方式來使人自然接受服從。

亞里斯多德認為統治的目的是為了全體福祉的著想，「他的全體福祉，即是他討論國家目的時所說的至善，不僅物質的要為多數人謀福利，並須精神的領導人人有一良善的社會。」⁶透過的方法是法治來進行。何以要透過法治？「人類都有情欲，很容易受到情慾的誘惑，做出邪僻的事。法律則為脫掉情慾的理智，所以根據法律而行使統治權，可以減少弊害。」⁷雖然透過法治，但亞里斯多德與柏拉圖相同主張不應以強制手段使人民守法，亞里斯多德主張應該透過教育，使其一般人遵行法律。「在貴族政體，教人尊崇道德，在民主政體，教人遵守法律，藉此已養成青年的良好習慣，並矯正青年種種邪僻行為，使他們發生愛護政體的感情。」總結上述，亞里斯多德認為在立憲的民主政體中，為了人

² 鄒文海，1994，《西洋政治思想史稿》。台北：三民，頁74。

³ 同上註，頁76。

⁴ 同上註，頁77。

⁵ 薩孟武，1978，《西洋政治思想史》。台北：三民，頁43。

⁶ 同註2，頁98。

⁷ 同註5，頁52。

民的福祉，必須利用法治來使人不易受情慾的誘惑而做出邪僻之事，並以教育的方法使人遵守法律。有關這些問題的釐清，一直是引發筆者研究法治思想之興趣，也是本文的研究動機。

至於將焦點放在韓非法治之理由如下：一般說來，利用法來作為一個客觀的標準以幫助統治，至少在民主法治與君主法治中均得見，民主法治「法」的訂定是依據多數人或多數人代表之意見為準，因此民主與法治幾乎可說是一體之兩面，人民守法或要求政府守法，幾乎是等同於守著自己的意見。然而，韓非法治「法」之訂定既非依據多數人或多數代表之意見為準，卻同樣欲以法為客觀之標準，而做到法治之實現，其中必然有著更勝於民主法治之道理存在，甚至其中心價值必然有其道理，否則一個單憑強制力而要讓人服從的學說，又豈能成為先秦傳統思想中的一家，而流傳千年？

環顧今日社會，每當有貪贓弊案或是違法亂紀的事情發生，總歸咎於未能貫徹「法治」，而斥責「人」的因素在其中作祟。所謂的「人的因素」無非是「人情」。「人」有變的一面，也有不變的一面。人變的一面是生活條件與物質層面不斷的在改變，而不變的一面是人至今在面對現實環境之時仍展現趨利避害、有好有惡之人情。管子云：「夫凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則憂，此貴賤之所同有也。近之不能勿欲，遠之不能勿忘，人情皆然。而好惡不同，各行所欲，而安危異焉，然後賢不肖之形見也。」〈禁藏〉《管子》韓非亦提到：「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。」〈八經〉《韓非子》由上述即可知，人情有所好也有所惡，雖然每個人之所好所惡都不盡相同，但相同的是有所好惡之特質。法家於兩千多年前即了解到人情之趨利避害與有所好惡的特點，而兩千年後的今

天，人情猶未改變。研究韓非如何因人情而以法治之，使社會秩序得以維護。如同薩孟武先生提到：「政治是因為人民之中發生了分化與對立，而有各種不同的利害、各種不同的意思，乃用國家的權力，強制的予以綜合，強制的予以統一，使社會和平能維持。」⁸此亦是研究韓非法治思想立論基礎動機之一。

另外，每每談到「法治」，總不免與「守法」二字畫上等號，但弊案層出不窮，卻又只見以道德勸說的方式，勸說「要守法」，不僅令人對法治的實現產生大大的問號。實則，每每社會亂象歸咎於未能貫徹「法治」的同時，從整體的角度來看，應當去思考的是：「為何」未能貫徹法治，以及進一步思考「如何」才能貫徹之。孟子曾提到：「徒善不足以為政，徒法不足以自行。」〈離婁上〉《孟子》孟子強調的是仁心與仁政的配合，而反觀若僅知法治有益，卻不懂如何才能貫徹之時，亦落入不足為政的情況。另一方面，從個人的角度來看，無論對於一般人或統治者，應當去思考的是「為何」不去守法，並進一步思考「如何」使其守法。因而「法治」當是在有法的條件下再加上配套而成之。關於「為何」與「如何」幾項問題，必須從法治的立論基礎開始探討。

在兩千多年前舊有秩序崩毀，新秩序建立前的戰國末期，國與國間進入了「以力相爭」、「力多則人朝，力寡則朝於人」〈顯學〉《韓非子》之生存競爭的時代，韓非融合法、術、勢三派的學說建立其「法治」思想，此舉非但影響了往後秦王之統一與接下來漢朝政治形式的建立，也影響了往後兩千多年中國政治思想上「陽儒陰法」模式的形成。「漢代的『陽儒陰法』形成之後，且成為兩千多年來中國政治與思想的一個模式，在歷史的發展中雖有量的

⁸ 同註1，頁4。

變化，但一直未能造成本質上的不同。」⁹因此，從韓非法治思想立論基礎切入研究，一方面能釐清上述之問題，另一方面是解析韓非法治思想之本質，則為本文的研究目的。

第二節 研究範圍與研究限制

本研究的主要範疇在韓非法治思想之立論基礎，會以韓非為主要研究範疇，在於韓非已是先秦法家末期之思想家，法家思想大致完成。蕭公權先生於《中國政治思想史》一書提到：

「先秦尊君權任法術之思想至李、尸、慎諸子殆已約略具體。然嚴格之法治思想必俟商鞅而後成立。韓非則綜集大成，為法家學術之總匯。此二人者，不僅思想之內容可觀，而其文獻之尚存者亦最為豐富。故吾人欲述法家之政治思想，不可不以商韓為主。」¹⁰

本研究即由韓非思想淵源、及其所處之時代背景作為研究之起始，並進而研究韓非法治思想得以完備之立論基礎，相關討論包含韓非對於人性之看法、利害之原則，以及法之意涵、施行方法與原則等等，最後則針對韓非法治思想之相關問題進行探討。

一般論及韓非之政治思想，不外乎自韓非集法家之大成談起，而所謂集法家之大成，即是集法、術、勢三派之所長，而成其政治思想。確實，若以韓非政治思想而言，法術勢三者缺一不可，三者單獨能成各自的脈絡，合而能成有效統治之思想。但本研究著重於「法治」思想立論基礎研究，即是將重心著眼於韓非欲以法來達其統治之原因與目的，並期藉由法治思想立論基礎之

⁹ 張純、王曉波同撰，1994，《韓非思想的歷史研究》。台北：聯經，頁298。

¹⁰ 同註10，頁240。

專論，而能不僅在韓非法治思想上得以「知其然」，更能透過法治思想之立論基礎之研究而知法治之「所以然」。此即是本研究範圍定於「法治」思想立論基礎之主因。因而，對於韓非政治思想中術與勢之討論，即不以一完整之章節單獨討論。

史記卷六十三，老莊申韓列傳第三，將韓非思想歸本於黃老，韓非法治思想又寄法治於君主一人之統治，且不斷強調君主「無為」於上。歷來研究韓非者，亦不乏根於「無為」之說，而將韓非思想歸本於黃老之論述存在。再加上韓非子一書中亦有〈解老〉、〈喻老〉兩篇專論老子。如此，是否該在研究法治思想時，針對黃老思想與韓非法治思想之關係與影響作一相關探討？對此，蕭公權先生於其《中國政治思想史》一書已有詳盡的探討，此僅大略提出蕭先生之論點：

「吾人若舍歷史淵源而僅據思想之內容論，則道法二家思想之相近者皮毛，而其根本則迥不相同。……。然而吾人只須略事剖辨，則道法之異，顯而易見者至少有三大端。一曰無為而治之理想相似，而致此之途徑相殊。……。二曰無為之操術既殊，其所懸之鵠的尤異。……。三曰無為之目的既殊，行術者之地位亦異。」¹¹

遂得知，當論及韓非之學歸本黃老之說時，是將其做為韓非思想之本質或是方法、手段，此為界定上的問題。若為本質，則進一步推論韓非之法治思想時，韓非的法治思想將成為絕對真理。¹²即產生君主體「道」而定法此種觀點，集權統治將成為理所當然之勢。就此觀點之君王縱然胡作非為，也能解釋為體道之自然。

¹¹ 同上註，頁 263。

¹² 絕對真理是指無所關聯的、不受限制的、存在於自身的，完全或在某一觀點之下擺脫與他物之關係者，是排除事實經驗的意義。關於此研究可參考林靖一，2003，《以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理》，碩士論文，東海大學政治學系，頁 177。

則韓非法治思想之研究價值將大打折扣！故韓非實將黃老思想作為一種手段、方法，作為「術」之用，統治者實則只是韓非法治思想中之統治工具，本質上韓非法治思想並未以黃老思想為依歸。因此，本研究之範圍亦不對黃老思想作一專論探討。

古今中外對於「法治」思想各有不同的意涵與解釋，彼此的差異與其立論基礎有相當大的關係。而立論基礎又與環境和對人的看法有相當的關係。現今所論法治之基礎大都站在民主法治的觀點上來看，然而就民主而言，大致可再區分「民治」與「民享」兩種角度，而今主張民主法治者大都以民治之角度在談法治，甚至認為唯有人民或人民代表定法（民治）才能稱為「法治」。關於此，筆者認為有必要加以探討而能更進一步說明本研究之研究範圍。堅持唯有人民或人民代表定法才能算法治，明顯是過於強調「民治」而忽略了「民享」之範疇，也忽略了法治目的之考量。韓非政治思想並不主張「民治」，而是主張「民享」。故一般認為唯有人民立法（民治）才能稱的上法治的論點，實可加以探討。總而言之，唯民主法治為法治之觀點有待商討，且不在本研究範圍。本研究將本於韓非重民享之論點進而探討法治思想之立論基礎。

薩孟武先生曾說：「關於政治，有三種重要問題，一是政治思想，二是政治制度，三是政治現象，此三者均與時代背景有關，又有相互關係。」¹³學者浦薛鳳於其《現代西洋政治思潮》序言亦提到：「政治之所以清明或黑暗，安定或混亂，則原因固多，而最有賴於流行有力的政治思想。……。再則因為政治思想而深入人心，挾帶情感，可以化成政治勢力，而支配政治現象，亦即支

¹³ 薩孟武，1982，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：東大，頁1。

配人類社會生活。」¹⁴政治思想與政治現象有相互影響之關係，因為政治思想不會憑空產生，而政治現象也擺脫不了受政治思想之影響。然而政治現象不可能全然照著政治思想而走，可說是事實與理論間必然有些差距。韓非雖提出理想之法治思想，藉由君主專制而使百姓得以保命保生活。然兩千年來雖數有君主效法法家，卻少有完全符合韓非心目中之理想君王者。蕭公權先生亦提到：「身居至高之位，手握無上之權，而能明燭群姦，操縱百吏，不耽嗜好，不阿親幸，不動聲色，不撓議論，不出好惡，不昧利害。如此之君主，兩千餘年之中，求其近似者寥寥無多，屈指可數。」¹⁵遂可知思想與政治現象中的差異，本研究主要是以研究法治思想為目的，至於政治現象與法治思想之間檢證，則為本研究之限制。

我國古籍真偽的問題已長久存在，筆者因於能力有限，無法對各古籍之諸篇一一考據，僅就原典中內容未與其中心思想差異太大者而加以引用，此亦為本研究之限制。

第三節 研究方法與研究架構

壹、研究方法

本文所採用的研究方法是屬於思想史的研究法，重視文獻的「質」，質所指的是內涵、意義。並試圖從文獻的資料中，找出思想成立的各種假設變數，針對各種假設的變數加以分析、比較、歸納，以理出各個變數之間的相對關係，並根據變數間的相對關係推演思想得以成立之基礎。例如：以本研究為例。環境、人、

¹⁴ 浦薛鳳，1990，《現代西洋政治思潮》。台北：正中，頁1。

¹⁵ 同註10，頁262。

時空背景、制度等各項變數，找出其相對關係，而得出以當時環境、人等變數得以使韓非之法治思想得以成立的基礎。

另一方面，將思想的內容，反推以比照是否真合於其假設的環境、人、時空背景等等變數。更加以驗證思想成立的基礎。因為是思想史，我們從原典書中已能找出思想家所主張的內容，反推驗證是否是該思想內容假設之較佳選擇。例如：以本研究為例，我們已知韓非法治思想之主張要統治者要嚴刑峻罰，但不以私情為考量，如此反推回環境、人、時空等變數加以檢證，是否是這些變數相較下最佳的選擇。如此而能得出其法治思想能成立之處。

學者徐復觀先生曾言：「凡可成為一家之言的思想，必定有他的基本概念以作其出發點與歸結點。...在一部書中若發現不出此種基本概念，這便是未成家的雜抄。」¹⁶然必須思考到的，也是在研究範圍中提及的，思想中變數之假設畢竟不是現象與事實，是否當時確實是那樣的環境等各種變數，我們並不得而知。但可以確定的是，任何一種思想不可能憑空產生，必然是思想家在當時時空環境的影響下而產生其思想。思想也因各變數是思想家之假設，而顯其理想性。也許變數的假設顯得思想帶有思想家的主觀性，但思想不會是根據一項變數而推演。例如：《韓非子》〈五蠹篇〉提到：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」事實如何，我們不得而知，韓非也未因此就推論要利用「嚴刑峻罰」來治理，反而再提出其它各項變數後，才推論法治之必要性。如此而更顯其客觀、充分思考各類變數之周密性，亦是學術研究之價值所在。

再者，為了能更清楚了解思想的內涵與主要思想價值，利用

¹⁶ 徐復觀，1993，《中國思想史論集》。台北：台灣學生，頁114。

與其它思想之比較更能顯出該思想之異同，此亦本文的研究方法之一，兩項研究方法的輔助，而能更得出思想家在縱的方面所得的傳承，以及在橫的方面所吸取的時代。¹⁷本文以《韓非子》書作為研究的主要參考文獻，相關的研究文獻，如史書或其他家原典，以及二手文獻資料則於本研究內容中加以補充、比較與探討。

¹⁷ 同上註，頁 116。

貳、研究架構與研究脈絡

一、研究架構

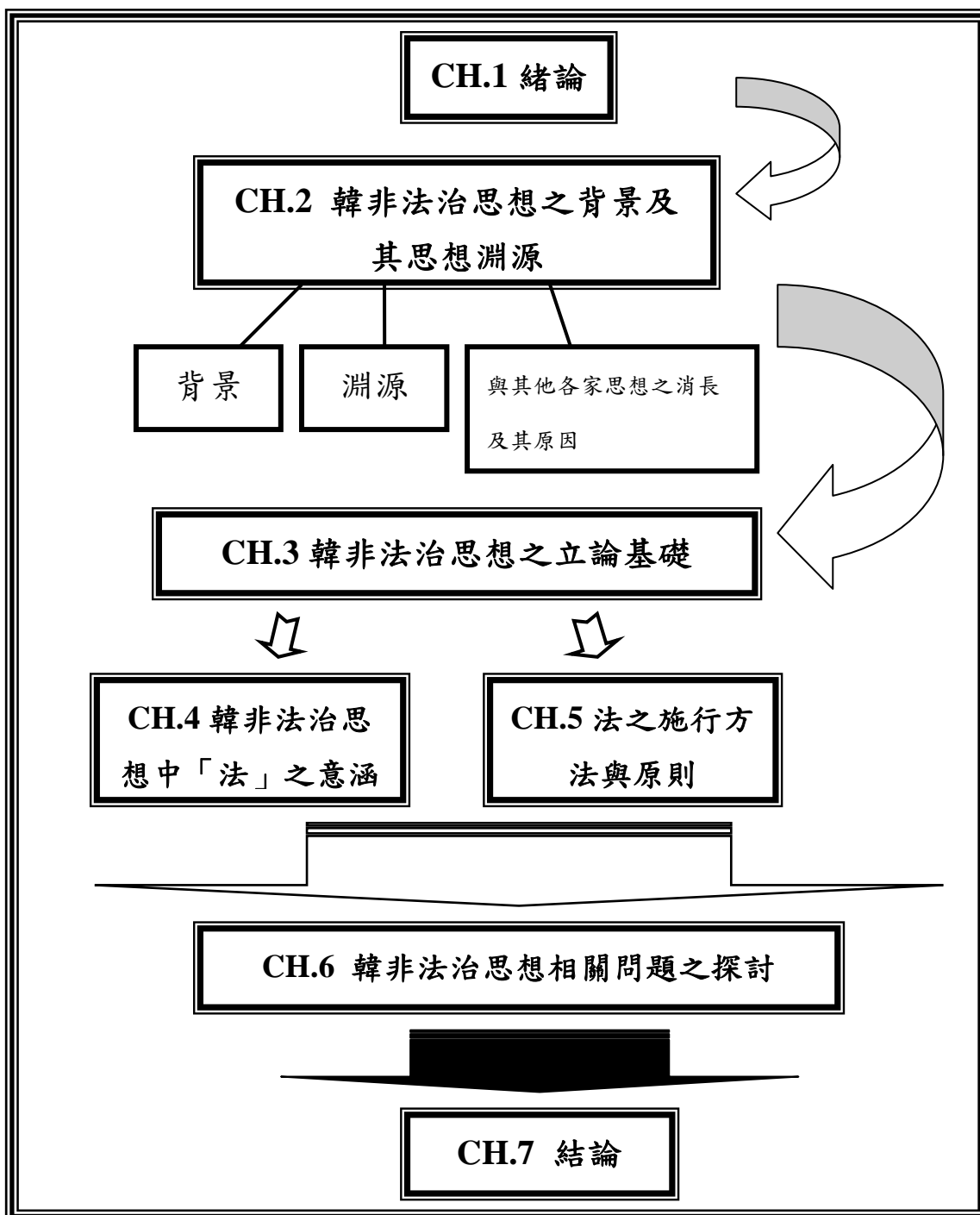


圖 1-1：研究架構圖

二、研究脈絡

本論文題目：《韓非「法治」思想立論基礎之研究》。章節安排如下：

第一章：緒論，說明本文研究動機與目的、研究方法、論文架構及章節安排。

第二章：韓非法治思想之背景因素及思想淵源。本章內容先從環境上予以探討，描述韓非在當時所處之時空背景下，形塑出其「法治」思想之因，並接著探討韓非法治思想與其餘法家思想家於法、術、勢三派之淵源，最後則探討法家思想起源甚早，何以會在當時漸受重視之因素。

第三章：韓非法治思想之立論基礎。本章主要共分為六節：一、撥亂反治之藥劑；二、對人性之觀察；三、環境與人性之關係；四、循利害之心規範人的行為；五、長利、大愛與短利、小愛之不相容；六、長利與兩害權衡之原則。

韓非身處戰國末期，時局紛擾，列強相互征伐，其認為倘若尚求仁義之施行以期匡救天下已不敷為用，故當以法治來求統治之實效，才能撥亂反治回到安寧之社會。其談到：

「古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國。荆文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古，而不用於今也。故曰：世異則事異。」〈五蠹〉
《韓非子》

因而韓非觀察現實之人性，發現人非絕對的壞，也非絕對的善，只因為環境之因，使得每個人對於眼前利害之算計，都是趨利而避害，只重個人眼前之利而忽略整體長遠之利，再加上個人之利與整體之利之衝突，故要統治者循人們趨利避害之心以立整體長遠之法來規範之。當整體長遠之利確保了，人民個人之利也能確保。反之，若單單顧及一般個人眼前之利，必然傷害到整體長遠之利，最後將連個人之利也將失去。

此外，韓非了解到現實環境之利害得失並無絕對的必然性，亦即無絕對的利，也無絕對的害，任何利害都是相對、可權衡的。整體長遠之利固然有利，也會傷害到個人眼前的利，但因為面臨著是現實環境此一變數，兩害兩利相互權衡，取整體長遠之利，勢必優於取個人眼前之利。

其次，得以進一步思考的是，個人眼前之利是否必然與整體長遠之利衝突，韓非的答案是肯定的。其提到為百姓所思考到的四種治安之術，百姓非但不知悅，尚且認為上位者是「酷」、「嚴」、「貪」、「暴」〈顯學篇〉《韓非子》，因為一般人民考量的基準只以個人眼前之利為依據，韓非因而認為「民智之不可用，猶嬰兒之心也」。〈顯學篇〉《韓非子》故統治者應歸於「法」，並以賞罰來誘使人民去做對整體長遠有利之事。其提到：「故當今之世，能去私曲，就公法者，民安而國治；能去私行，行公法者，則兵強而敵弱。故審得失，有法度之制者，加於群臣之上，則主不可欺以詐偽；審得失，有權衡之稱者，以聽遠事，則主不可欺以天下之輕重。」〈有度篇〉《韓非子》以上有關長利、短利與兩害兩利之權衡原則，將在最後兩節進一步探討。

第四章：韓非法治思想中「法」之意涵。主要分為五小節：

一、「法」之必要性；二、「法」之主要內涵；三、「法」之制定；四、立法之原則及其禁忌；五、「法」之功能與目的。

「法」是統治者用以統治之準繩，韓非既不主張統治者聽臣子之請求、更不主張統治者利用自己的智能去治理國家。若統治者聽從臣子之言而治理，則必然受臣子的智能所迷惑；依恃自身之智能來判斷，則法律禁令就難以確立。因而韓非要統治者放棄個人觀感，一切依照客觀之法來治理，此也是法的必要性。法的主要內涵是賞罰，且必須重賞重罰。統治者立法之原則與禁忌，也是環繞著內涵而立。重賞，但一般人有可能得的到；重罰，但一般人能夠避免，如此才最有可能使法發揮效用。韓非將法比喻成鏡子一般，得以產生清明之作用，使姦邪無所遁形。因對實際人觀察的結果，使韓非認為必須利用法來使臣民擁有明確之行為標準，順此標準而得使國家富強，而百姓也能在戰亂時期保命保生活。

第五章：法之施行方法與原則。主要分為六節：一、「抱法」、「處勢」、「用術」主要談論韓非思想主要之觀點與相互之間的串連；二、「盡」、「必」、「信」主要探討法治施行時所必須注意的原則；三、反「恩」、「情」、「意」主要探討統治者推行法時，自身所應瞭解與實踐的態度；四、恃己不恃人主要探討韓非從立論中如何告訴統治者要仰賴自身，以及如果輕易信任他人的後果；五、「聽言」、「察行」、「課功」、「定賞罰」主要探討韓非學說中，統治者如何將法化為實際的賞罰過程；六、毀譽與賞罰，最後在針對賞罰實行之時，毀譽如何強化賞罰以及毀譽當如何產生。

本章主要探討法之施行方法與原則，亦即使法治得以實行之方法。韓非認知到法要得以推行，必須配合勢與術，亦即要統治

者能處絕對、至高的地位，掌握絕對之權威，才得以推行法，要是大權旁落，非但統治者的地位不保，則法令推行也將受礙。如荀子談到：

「分均則不偏，勢齊則不一，眾齊則不使。有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。勢位齊，而欲惡同，物不能澹，則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，始有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：「維齊非齊」此之謂也。」〈王制篇〉《荀子》

但絕對地位之保有相當不容易，韓非談到：「上下一日百戰。」〈揚榘篇〉《韓非子》故統治者必須有方法來維持其地位，故必須有術。然術有所區分，總結亦是為了法之有效推行。

其次，韓非告訴統治者，法之推行必須有幾項原則與禁忌，法之推行必須要徹底執行懲罰、徹底執行獎賞，取信於民，才得以使人竭盡所能為國奉獻，並因此建立「法」之權威。相反的，當統治者必須避免因恩澤、私情與一意孤行，而使法之施行有所偏頗，統治者實為法家「統治之工具」。再者，因為底下的各個臣民無不對統治者之權勢虎視眈眈，統治者更不能依恃任何臣子，只能藉賞罰去利用臣子的能力，聽其言、觀其行、課其功而定賞法。最後，韓非了解單利用賞罰而欲使臣民為國奉獻尚且不足，故要配合讚譽與毀罪使一般人在精神上得以嚮往與排斥，而使其法治之施行達其完備。

第六章：韓非法治思想相關問題之探討。主要分為五節：一、人治、法治與法、理、情之探討；二、被治者之利益與統治者利益之爭議；三、個人私德與統治者「政治道德」之爭議；四、解決問題與價值維繫之爭議。五、韓非法治思想對中國政治之影響。

第七章：結論。本章將總結前述研究與相關法治問題之探討，推導結論與預期之貢獻。

第二章 韓非法治思想之背景及其思想

淵源

第一節 韓非法治思想之背景

當提到韓非法治思想之背景，我們都能了解，背景的意義可能指的是思想家於當時所處的環境，亦可能指的是進入思想中的環境背景。前者指的是思想家所處的現實情況；後者則是指思想家將其對現實環境的解讀，投射到其思想中，形成其思想的立論基礎。因為任何一種思想都不可能憑空產生，故有必要針對思想產生之時代背景，以及進入思想中的思想背景分別加以研究，而本節主要談論韓非法治思想之實際環境情況，而有關韓非對於環境解讀之論點，則在立論基礎一章再加以探討。

欲研究韓非法治思想，必須先從韓非所處之時代背景加以研究，正如孟子所言：「讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」〈萬章下〉《孟子》韓非為戰國末年之韓國人，大體生於韓釐王在位期間，卒於韓國最後一任君主王安在位期間，生卒年約公元前二百八十年至公元前二百三十三年。¹⁸漢代學者司馬遷《史記》載言：「王安五年，秦攻韓，韓急，使韓非使秦，秦留非，因殺之。九年，秦虜王安，盡入其地，為潁川郡。韓遂亡。」〈韓世家第十五〉亦提到：「十四年，攻趙君於平陽，取宜安，破之，殺其將軍。桓齮定平陽、武城。韓非使秦，秦用李斯謀，留非，非死雲陽，韓王請為臣。」〈秦始皇本紀第六〉韓非卒後約三年，韓即被秦滅，

¹⁸ 錢穆，1990，《先秦諸子繫年》。台北：東大，頁 620。

十多年後秦即滅六國統一天下，遂可知韓非所處年代正是國與國間競爭相當激烈、秦帝國將完成之時代。

春秋至戰國時期變化甚大。王夫之曾言：「戰國者，古今一大變革之會也。」¹⁹學者張蔭麟先生亦曾提到：「春秋時代的歷史大體上好比安流的平川，上面的舟楫默運潛移，遠看彷彿靜止；戰國時代的歷史卻好比奔流的湍瀨，順流的舟楫，揚帆飛馳，頃刻之間已過了峰嶺千重。論世變的劇繁，戰國的十年每可以抵的過春秋的一世紀。」²⁰戰國最主要不同於春秋的特徵，在於戰國是以少數分立的君主國家，取代了多數分治的封建諸侯。造成這樣變化的最主要原因即是封建的崩毀，在了解韓非法治思想之時代背景前，應對戰國前的封建制度有一基本的了解，以便了解戰國與春秋環境變化之差異。

封建制度最早萌芽於商代，至周初始完全建立。有關封建制度的本質，柳宗元（唐）在〈封建論〉載言：

「彼其初與萬物皆生，草木榛榛，鹿豕狃狃，人不能搏噬，而且無毛羽，莫克自奉自衛，苟卿有言：必將假物以為用者也。夫假物者必爭，爭而不已，必就其能斷曲直者而聽命焉。其智而明者，所伏必眾；告之以直而不改，必痛之而後畏；由是君長刑政生焉。故近者聚而為群。群之分，其爭必大，大而後有兵有德。又有大者，眾群之長又就而聽命焉，以安其屬。於是有諸侯之列。……。故封建非聖人意也，勢也。」²¹

柳宗元認為封建本於人類社會之需求，智者出來領導眾人亦成為勢所必然，因而產生階級分化。然而，若只將焦點置於封建制度

¹⁹ 王夫之（清），1976，《讀通鑑論》。台北：河洛，頁1112。

²⁰ 張蔭麟，1952，《中國史綱》。台北：正中，頁102。

²¹ 董誥（清）等編，1961，《欽定全唐文》。台北：匯文書局印行，頁7463-7464。

所產生的階級分化，容易誤解中國封建為「階級、不平等之制度。」封建制度最重要的基礎是宗法制度。所謂宗法制度即是以血統與嫡庶的親屬關係，以第一層天子是以嫡長子繼承而為大宗，其餘庶子依序封為諸侯為小宗，第二層以各諸侯之嫡長子繼承封侯地位為大宗，其餘依序為小宗而成為「互有親屬關係的金字塔型社會組織」²²，對於同姓的諸侯，則以宗法觀念去維繫他們。也是《詩經》中談到的：「大宗維翰，……，宗子維城。」也如《左傳》中提到：「昔周公弔二叔之不咸，固封建親戚以蕃屏周。」〈僖公〉《春秋左氏傳》在春秋以前的時期，因為有著宗法觀念的維繫，對當時政治上的統治階級，確實成為了一種穩定政治與社會合諧的力量，也形成所謂的「倫理政治」。先秦儒家也根據西周這種宗法制度而產生其思想理論。「或謂孔子曰「子奚不為政」，子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」」〈為政〉《論語》所以基於宗法制度所產生的封建制度中，階級的分化不過只是血親嫡庶關係的投射。換言之，血親嫡庶關係之投射，才是封建制度的本質。

另外，封建制度必須以宗法社會為基礎的原因，在於當時的中國，除了與天子部落有關的血緣嫡庶部落（同姓諸侯）外，尚有許許多多的原始部落（異姓諸侯）。為了有效維繫當時的天下，分封必然以血緣嫡庶親近者為優先考量，將同姓諸侯分封於異姓諸侯間以互相牽制，犬牙相臨。²³

然而自周平王東遷雒邑，開啟歷史上的東周時期，封建制度已開始在動搖。春秋前，政在天子；入春秋後，政由五伯。春秋初，即發生了「周鄭交質」。桓王十三年，更有鄭將射傷桓王之事。

²² 劉元芬，1999，〈先秦儒家與法家經濟觀之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，頁 11。

²³ 薩孟武，1998，《中國社會政治史》。台北：三民書局，頁 24。

爾後管仲相齊桓公，霸諸侯更開了惡例，封建制度已名存實亡。桓公後，列侯獨尊的意識更是變本加厲。春秋之時，天子部落尚且有著「共主」之名義；到了戰國，名義非但已蕩然無存，天子部落在各國心目中更是不值一提，各國間只是連年進行分立互爭之行徑。無怪乎顧炎武於〈周末風俗〉中會做出這樣的描述：

「春秋時猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣。春秋時猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。春秋時猶宴會賦詩，而七國則不聞矣。春秋時猶有赴告策書，而七國則無有矣。邦無定交，士無定主，此接變於一百三十三年之間。史之闕文，而後人可以意推者也。不帶始皇之并天下，而文武之道盡矣。」²⁴

當以宗法制度為基礎的封建秩序遭破壞之時，必然導致維繫社會秩序的方式，必須再次面臨轉化、調整與定位。換句話說，在舊有以宗法作為維繫政治穩定的力量消失時，且沒有其他的方法（如：宗教、理性等等。）得以約束各國行徑下，自然使得各國為求自己國家得以確保，而使彼此處於無法互信的「交戰狀態」。一切以國力的強大為存立標準的下場，自然產生「強凌弱，眾暴寡」之後果。學者黃公偉認為：「戰國七雄分立爭長，政治矛盾，大抵基於客觀社會經濟結構發生重大改變，政治文化為物質生活所決定。繼春秋管子的實功實利而加深矛盾。」²⁵接著將從政治與軍事、社會與經濟、文化等層面具體討論戰國時期所產生之變化。

壹、政治與軍事

學者楊寬於《戰國史》中提到：「春秋時代戰爭的主要目的在

²⁴ 顧炎武（清），1974，《原抄本日知錄》。台南：平平出版社，頁375。

²⁵ 黃公偉，1983，《法家哲學體系指歸》。台北：台灣商務印書，頁57。

於爭霸，戰國時代戰爭的主要目的在於兼併。」²⁶春秋與戰國皆是長期戰爭之時代。戰爭的結果，導致弱小的國家常被強大的國家所兼併。在春秋初大概尚有一百六十多個部落國家，到了戰國初期只剩七個主要的國家與幾個小國。《史記》描述春秋至戰國的變化：

「陪臣執政，大夫世祿，六卿擅晉權，征伐會盟，威重於諸侯。及田常殺簡公而相齊國，諸侯晏然弗討，海內爭於戰功矣。三國終卒分晉，田和亦滅齊而有之。六國之盛，自此始。務再疆兵并敵，謀詐用而從橫短長之說起，矯稱逢出，誓盟不信，雖置質剖符，由不能約束也。」〈六年表第三〉《史記》

國際間的各國的情況是如此，而在政治上，則是各種逾越名分的事情紛紛出籠。在春秋之時，已經有所謂的「亂臣賊子」，孔子眼見不慣，只好用筆削的春秋去正名分，甚至說：「天下有道，則禮樂征伐自天子出。天下無道，則禮樂征伐自諸侯出。自諸侯出，蓋十世希不失矣。自大夫出，五世希不失矣。陪臣執國命，三世希不失矣。天下有道，則政不在大夫。天下無道，則庶人不議。」〈季氏〉《論語》

春秋末，各國的卿大夫則是公然奪取政權。六卿分晉，各自改了田畝和地稅制，爾後韓、趙、魏聯合一舉分地，晉君反成了三國的附庸。田氏一方面拉攏人民，一方討好公族，甚至廢當朝國君而自行擁立新君，逐漸把持國政，而取得齊國的政權。戰國初期，鄭國有三個國君被殺，從鄭君殺其相子陽到子陽之黨殺鄭君，前後經過了三年的分裂戰爭。燕國則是在燕王將君位讓位給賢能之相子之，而有太子結黨聚眾而欲奪君位之情形。

²⁶ 楊寬，2005，《戰國史》。台北：商務印書館，頁10。

戰國時期由於武器、徵兵制度、兵法等有所變化，導致戰爭人數、範圍、方式都有巨大的變化。在武器方面，由於冶鐵技術的發展，鐵的質量提高，帶動軍事上新武器的發明，鋒利的進攻兵器與防禦裝備都有所進步，甚至有能遠射之強弩之發明。另外，各國由於普遍實行郡縣徵兵制度，作戰時農民都可能被迫編入軍隊，各國的兵額大量增多，交戰雙方參戰軍隊的人數也因而激增。孟子曾言：「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」〈離婁上〉《孟子》即是描述了當時戰爭之慘狀。大規模的殘酷兼并戰爭，農民遭受了被殺害、被掠奪和破產流亡的深重苦難。《戰國策》中曾有這樣的描述：

「彼戰者之爲殘也，士聞戰則輸私財而富軍市，輸飲食而待死士，令折轆而炊之，殺牛而觴士，則是路君之道也。中人禱祝，君翳釀，通都小縣置社，有市之邑莫不止事而奉王，則此虛中之計也。夫戰之明日，尸死扶傷，雖若有功也，軍出費，中哭泣，則傷主心矣。死者破家而葬，夷傷者空財而共藥，完者內醪而華樂，故其費與死傷者鈞。故民之所費也，十年之田而不償也。軍之所出，矛戟折，鏑弦絕，傷弩，破車，罷馬，亡矢之大半。甲兵之具，官之所私出也，士大夫之所匿，廝養士之所竊，十年之田而不償也。」〈齊策五〉《戰國策》

「本國殘，社稷壞，宗廟隳，剖腹折頤，首身分離，暴骨草澤，頭顱僵仆，相望於境；父子老弱係虜，相隨於路；鬼神狐祥無所食，百姓不聊生，族類離散，流亡爲臣妾，滿海內矣。」〈秦策四〉《戰國策》

也因為戰爭規模的擴大和戰爭方式的改變，產生了許多兵法與軍事著作。步騎兵的野戰、包圍戰代替了車陣作戰，內地各國

紛紛興建長城等防禦建築。²⁷

貳、社會與經濟

封建制度的崩毀，除了政治上列國內亂迭起、「陪臣執國命」外，在社會上所產生的影響，主要是社會階級關係的鬆動。在封建制度下，天子和諸侯的封國都有「國」與「野」制度之分。國的區域包含都城和城外周圍之「鄉」。在這些區域的主要是貴族或貴族的下層。統稱為「國人」，國人享有政治經濟權利，同時耕種著平均分配的田地，但須負擔繳納軍賦和充當甲士的責任。野則指的是廣大的農村地區，主要住著從事農業生產的平民，稱為「庶人」。²⁸到了春秋末期，先有「國人」將其所分配的土地私有化，漸漸影響至「庶人」，於是造成自耕小農的普遍存在，各主政者也針對這普遍現象，改變賦稅與徵兵之方式，像是李悝、吳起、商鞅等所提倡之變法除了鞏固地主階級的土地所有，更是獎勵幫助小農發展生產，像是「辟草萊」〈離婁上〉《孟子》，就是鼓勵在原有的井田外，開發出新的農田私地。

戰爭所必備的兩樣基本物質條件：武裝和糧食，恰能在自耕小農身上得到供應。自耕小農平時是生產主力，積極生產受國家保障；戰時則是作戰的主力，努力殺敵以得取功勳，更有機會受爵封地。這樣的情況正好得以滿足戰國時期各國需要的作戰資源。各國為了想更加的富強，就必須積極的擴張領土、獎勵生產以便產生更多的小農，積累更多戰時的資源，於是各國間不斷的產生兼併戰爭。如此之惡性循環，成了農與戰分不開之原因。

由於冶鐵技術的進步，使大規模水利工程的興建和畜力耕田

²⁷ 同註 26，頁 301-317。

²⁸ 同上註，頁 155。

等等成為可能，²⁹農業生產技術也達到了一個較高的水平，例如：荒地開墾、牛耕、灌溉方法、施肥技術的改進等等，³⁰帶動了生產力的提升，產量也大大的增加。而供應小農生產和生活需要的小手工業和鹽鐵業也漸漸活絡起來，商業也因而在小農出售多餘農產品和買進生產生活必需品之基礎上發展起來。由於商業的發展也連帶產生了許多「豪民」巨富，這些工商鉅子之產生，主要由於「囤積居奇」與「掌握時機」。所謂的囤積居奇即是指囤積貨物以待高價售出，如《史記》提到：「積著之理，務完物，無息幣，以物相貿易，腐敗而食之貨勿留，無敢居貴，論其有餘不足，則知貴賤。貴上極則反賤，見下極則反貴。貴出如糞土，賤取如珠玉，財幣欲其行如流水。」〈貨殖列傳〉《史記》；掌握時機則是指經營冶鐵、煮鹽等在當時甚為重要的工業，如《史記》提到：

「太公望封於營丘，地瀉鹵，人民寡，於是太公勸其女功，極技巧，通魚鹽，則人物歸之，繡至而輻湊。」〈貨殖列傳〉《史記》

「程鄭，山東遷虜也，亦冶鑄，賈椎髻之民，富埒卓氏，俱居臨邛。」〈貨殖列傳〉《史記》

「宛孔氏之先，梁人也，用鐵冶為業。秦伐魏，遷孔氏南陽。大鼓鑄，規陂池，連車騎，游諸侯，因通商賈之利，有游閑公子之賜與名。然其贏得過當，愈於織嗇，家致富數千金，故南陽行賈盡法孔氏之雍容。」〈貨殖列傳〉《史記》

「魯人俗儉嗇，而曹邴氏尤甚，以鐵冶起，富至巨萬。然家自父兄子孫約，俛有拾，仰有取，賈貸行賈遍郡國。」〈貨殖列傳〉《史記》

²⁹ 楊生民，1994，《中國春秋戰國經濟史》。北京：人民，頁3。

³⁰ 同註26，頁155。

這些工商巨富，非但能與諸侯國國君財富相比，甚至自成一股新興勢力而幾乎可與政治勢力對抗。如《史記》提到：

「子贛既學於仲尼，退而仕於衛，廢者鬻財於曹魯之間，七十子之徒，四最爲饒益。……。子貢結駟連騎，束帛之幣以聘享諸侯，所至，國君無不分庭與之抗禮。」〈貨殖列傳〉《史記》

「猗頓用鹽鹽起。而邯鄲郭縱以鐵冶成業，與王者埒富。」〈貨殖列傳〉《史記》

「蜀卓氏之先，趙人也，用鐵冶富。秦破趙，遷卓氏。卓氏見虜略，獨夫妻推輦，行詣遷處。諸遷虜少有餘財，爭與吏，求近處，處葭萌。唯卓氏曰：「此地狹薄。吾聞汶山之下，沃野，下有蹲鴟，至死不飢。民工於市，易賈。」乃求遠遷。致之臨邛，大喜，即鐵山鼓鑄，運籌策，傾滇蜀之民，富至僮千人。田池射獵之樂，擬於人君。」〈貨殖列傳〉《史記》

春秋中期因為生產力的提高，人民生活之改善，人口也逐漸增加。春秋時，都邑最大不過千家，到了戰國，「千丈之城、萬家之邑相望也。」〈趙策三〉《戰國策》部分重要的商業與工業都城也成了各國戰爭的目標。初時生產力的提升確實提供了人口增加的後盾，然而生產力並未同人口增加而成等比增加，反倒是人口增加後造成了土地之不足，甚至社會上仍殘留些舊有的貴族與封建領主，使得每一戶所能得到的土地越來越不足以應付其生活，更何況尚且承受連年戰爭下沉重的稅賦。³¹如學者薩孟武所言：

³¹ 從此可看出中國一直陷於「人口過多，資源不足」的情況。若是土地足以應付人口過多的情形，則人民自然有足以揮灑之空間，細分土地後各能得到足以應付生活的土地，並不會有過多的「剩餘人口」的產生，但實際卻恰恰相反，閒民增加，貧窮成為普遍現象，就代表著大亂將起，亦如薩孟武所言：「這些閒民沒有『身家性命』，生活又不安定，生的快樂沒有嘗過，死的恐怖也不恐怖。」（註）：薩孟武，2000，《水滸傳與中國社會》。台北：三民，頁5。直至亂起平定，土地又重新分配。秦漢至明清，反覆如此的惡性循環。

「吾國自古以農立國，土地是唯一的生產工具，也是唯一的權力基礎。但是四民之中，農民最苦。吾國的遺產繼承制，以諸子均分為主，縱是大農，一傳再傳之後，土地亦必細分，由大農變為小農，土地的生產已經不能維持一家的生活，而租稅又以田賦為主……。」³²

孟子曾說：「有布縷之征，粟米之征，力役之征。君子用其一，緩其二。用其二而民有殍，用其三而父子離。」〈盡心下〉《孟子》由此遂能得知重稅對人民的影響。同時因為商業的發達，土地也商品化，於是有農民因土地不足維持生活而出賣土地，平民中有上昇為佃戶富農者，也有下沉為農奴佃農者，於是此時已有「無置錐之地」〈非十二子〉《荀子》之情形產生。另外，商業興盛所帶來的影響尚不止於此，社會上的貧富懸殊現象逐漸嚴重起來，商人買空賣空，雖沒有農夫之勞，卻得到積糧滿倉之利。如《戰國策》中所提到「有其實而無其名者，商人是也，無把鋤推耨之勞，而有積粟之實，此有其實而無其名者也。無其實而有其名者，農夫是也，解凍而耕，暴背而耨，無積粟之實，此無其實而有其名者也。」〈秦策四〉《戰國策》，不但嚴重剝削了農人，也打擊人民從事農業耕作的意願，更嚴重的是因工商巨富的產生，肯定了人們公然求利之價值，如《史記》提到：「魯人俗儉嗇，…，貫貸行賈遍郡國。鄒、魯以其故多去文學而趨利者，以曹邴氏也。」〈貨殖列傳〉《史記》

參、文化

在此所講的文化是指文化的思想價值，文化的思想價值是指人們在判斷一件事情所依據的是非好壞標準，不但如此，文化的

³² 同上註，頁1。

思想價值更是左右著人們對事情「該為」與「不該為」、「重要」與「不重要」，甚至是「輕重緩急」等先後次序的主要依據。當然，這樣的思想價值是指超越生物本能之後而開始談起的，例如：凡是生物，皆會追求生理面之滿足，此可謂生物之本能，但有思想價值的人或社會，則不僅於此，故西方文化雖同意人得以追求慾望之滿足，但強調過程的公平合理；而先秦儒家則強調在基本滿足面以上之慾望應該克制，以求更高的心靈價值，人以外之生物，卻不會有這樣的行徑，此也是人類不同於其他生物的特點。³³

在封建崩毀、戰亂頻仍、經濟貧富懸殊的情況下，顯然逼的社會上的人大都只求個人眼前之利，文化思想價值已然混淆。孟子即曾描述過當時：「楊朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊則歸墨。楊氏為我，是為無君也；墨氏兼愛，是無父也。」〈滕文公下〉《孟子》又提到：「楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之；執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賤道也，舉一而廢百也。」〈盡心上〉《孟子》從孟子的批評可思考到思想價值之問題是不能單取「中間」，也不可能用「平均」解決的，重要的是能共同掌握住一樣標準，而去變通。若當社會有部分人只求個人眼前之利，不可能單勸其「兼相愛，交相利」，就能使社會和諧，反之亦然。換句話說，文化思想之混搖，就好比社會中的每個人心中已無共同的「尺」，國家社會的實況自然是更加混亂。到了戰國末期，兼併戰爭更加激烈，文化思想價值之走調更自不待言。

另一方面，由於經濟上的允許、政治上的需求，有越來越多的文人學士興起，各自站在不同的立場，提出不同的立國方略與思想學說，以期能終結當時的紛擾，「壁壘分明，各是所是，各非

³³ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士之觀念，概述認為。

所非」。因而開啟了「百家爭鳴」的學術興盛，雖說學術思想上，有所謂百家爭鳴，重要的確實只有儒、墨、道、法、名、陰陽等幾家。然而，無論是百家爭鳴，或是主要幾家思想之影響，皆反映出文化思想價值上混淆的事實，而不再是春秋以前尚有同一套是非對錯的標準了。

第二節 韓非法治思想之淵源

韓非為法家集法、術、勢三派之大成者，而所謂集大成，即是指將法、術、勢三派言論理論化、系統化而成一家之言。在韓非以前並無「法家」之稱號，韓非也僅稱自己為「智術能法之士」〈孤憤〉《韓非子》，法家稱號之由來，是太史公將這類「純然從政治面，以實際有效解決問題為方法，富國強兵為目的，不談理想虛妄之言論，不依恃親疏恩情以治國，且為求目標之明確，而將方法寄託於『法』」之術士歸類為法家，《史記》是這樣談到的：

「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。……法家嚴而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。……法家不別親疏，不殊貴賤，壹斷於法，則親親尊尊之恩絕矣。可以行一時之計，而不可長用也。故曰：「嚴而少恩」。若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家不能改也。」〈太史公自序〉《史記》

思想不可能憑空產生，必然經過時間空間經驗反覆淬鍊而出，法家也不例外，如學者梁啟超所言：「法家成為一學派時代頗晚。然所謂『法治思想』者，其淵源亦甚古。蓋自『宗法政治』破壞以後，為政者不能不恃法度以整齊其民，於是大政治家競以

此為務。」³⁴又說：「法家者，儒道墨三家之末流嬗變匯合而成者也。」³⁵職是之故，由於韓非為法家之集大成者，故欲探究法治思想之淵源，則應以法家三派為其直接的思想淵源。而法治淵源甚古，大抵起於宗法政治破壞之時，站在實際解決問題立場的政治家，他們共同的特點是以「變古」為治國之手段，但又很難不受其他思想的影響，儒、道、墨三家皆有一部分為之先導，故法、術、勢三派以外的思想大致是間接的影響，屬於間接的思想淵源。

壹、韓非法治思想主要思想淵源

一、管子

管子名夷吾，字仲，齊國潁上人。之所以為法家思想之先驅，主要在於其任政齊桓之事功，興地利治生產以富國，作內政寄軍令以強兵，內諸夏外夷狄，助齊桓公九合諸侯一匡天下而為五霸之首。一些具體的觀點也符合後來法家之主張，舉其要如下：論君道，認為人君是國家治亂之關鍵，而治亂的最重要工具就是法令，而且「生法者君也」〈任法〉《管子》，故要使國家安定就要使君至高無上，要能使君至高無上，統治之工具「法令」就要嚴且重。「凡君國之重器莫重於令，令重則君尊；君尊則國安。令輕則君卑，君卑則國危；故安國在乎尊君，尊君在乎行令，行令在乎嚴罰；罰嚴令行，則百吏皆恐；罰不嚴，令不行，則百吏皆喜。」〈重令〉《管子》而尊君是指尊君這個職位，因此不論統治者之個人品德如何，皆與在君位上之「政治道德」無關；君位確立，管子更特別強調統治工具一法之重要性，管子說的相當清楚：「古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合，獸處群居，以力相征，於是智者軸愚，彊者凌弱，老幼孤獨，不得其所。故智者假眾力

³⁴ 梁啟超，賈馥茗標點，1993，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書，頁79。

³⁵ 同上註，頁157。

以禁強虐，而暴人止。為民興利除害，正民之德。而民師之。」
〈君臣下〉《管子》對管子來說，法是用以使君上得以禁亂止爭之標準，民雖不悅，但最後會得真利而心喜，「民未嘗可與慮始，而可與樂成功。」〈法法〉《管子》

齊在開國之初以簡化禮節，放任工商魚鹽之業而變為大國，到管仲之時卻是積弊已久，管仲抑豪強、重農節用不僅帶給齊國富強，也帶給中國在外患紛擾之時一種新氣象。《管子》一書雖為後人所偽託附益，但也能不能因此而認為《管子》一書與管仲之作為全然無關，對於兩者之了解亦同屬重要。

二、子產

子產，鄭穆公之孫，名橋，子產其字也，公子之子稱公孫，故曰公孫橋。子產當鄭卿時，正是晉、楚爭霸的時期，鄭北接晉，南連楚從晉，外交難為。而國中貴族龐大，受寵人眾多，內政不易。子產相鄭不久，即著手改革內政：重劃田地、改革賦稅、不毀鄉校、公佈法律「鑄刑書」、卿大夫驕傲奢侈的依法懲辦等等。子產參與政事一年，人民甚至想殺他，從政三年，人民卻甚感念他。「從政一年，輿人誦之，曰：『取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之。』及三年，又誦之，曰：『我有子弟，子產誨之；我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之？』」〈襄公〉《春秋左氏傳》為政三年後，甚至能做到，夜不閉戶，路不拾遺的情況。陳啟天先生將這樣的作為視作「法之為道，前苦而後樂」³⁶。子產能做到如此，主要是其「必以嚴蒞人」〈內儲說上〉《韓非子》之做法，例如：當國人指責子產收重賦毒害百姓時，子產卻說：「何害？苟利社稷，死生以之。且吾聞為善者不改其度，

³⁶ 陳啟天，1970，《中國法家概論》。台北：中華書局，頁45。

故能有濟也。民不可逞，度不可改。詩曰：『禮義不愆，何恤於人言？』吾不遷矣。」〈昭公〉《春秋左氏傳》甚至在子產大病時對其子說：「我死，子必為政。唯有德者能以寬服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之故，鮮死焉；水懦弱，民狎而翫之，則多死焉，故寬難。」〈昭公〉《春秋左氏傳》韓非也有提到同樣的看法，韓非更進而將其轉化成罰重理論基礎。

子產與管仲相同，之所以為法家的先驅，皆在其施政之做法上合乎法家之觀點。然子產畢竟身於春秋，尚認為德與禮得以服人，就如陳啟天先生所言，管仲與子產二人為春秋時法家之代表人物，為後來法家之先驅。³⁷

三、李悝

李悝為戰國初期法家之代表，為魏文侯所任用為相國主持變法。編著法經與盡地力之教是其對法家思想的最主要貢獻。李悝認為政治最重要的任務，首要是懲戒盜賊，以便能維護統治秩序，懲戒盜賊的最好辦法，無非是將罪名明定。《晉書》談到：「悝撰次諸國法，著法經。以為王者之政，莫急於盜賊，故其律始於盜賊。盜賊須劾捕，故著網捕二篇。其輕狡、越城、博戲、借假不廉、淫侈、踰制以為雜律一篇，又以具律具其加減。是故所著六篇而已，然皆罪名之制也。商君受之以相秦。」〈刑法志〉《晉書》法經的重要內容，《唐律疏義》提到：「魏文侯師李悝集諸國刑典，造法經六篇：一、盜法；二、賊法；三、囚法；四、捕法；五、雜法；六、具法。」是部比較有系統的法典，也成了後來秦律與漢律擴大補充的基礎。

³⁷ 同上註，頁 39。

此外，李悝認為糧價太賤，農民入不敷出，國家就要貧困；糧價太貴，一般百姓負擔不起，就要流徙他鄉。《漢書》提到：「糴甚貴傷民，甚賤傷農；民傷則離散，農傷則國貧。故甚貴與甚賤，其傷一也。」〈食貨志〉《漢書》因此李悝制定了平衡糧價的平糴法，目的「使民無傷而農益勤」〈食貨志〉《漢書》。平糴法的方法就在穩定糧價、安定民生，不但是生產者或是消費者都須保護，國家為求富強就必須插手控制其間的合理交易。

「是故善平糴者，必謹觀歲有上中下孰。……。故大孰則上糴三而舍一，中孰則糴二，下孰則糴一，使民適足，賈平則止。小飢則發小孰之所斂，中飢則發中孰之所斂，大飢則發大孰之所斂，而糴之。故雖遇饑饉水旱，糴不貴而民不散，取有餘以補不足也。行之魏國，國以富彊。」〈食貨志〉《漢書》

除了認為國家應該插手於市場合理交易外，更精細的計算出國家所有的耕地，根據當時農民的生產經驗，目的使農作物產量提升，此即所謂「盡地力之教」。

四、吳起

吳起，戰國衛人，熟習兵法，初在魯為將，後來因魏文侯認為吳起善於用兵，且廉直公平，能盡得士卒的歡心，於是任命為西河戰區的守將，以抗秦、韓。文侯死後又為楚悼王所用，任為「宛守」，一年後提升為令尹主持變法。「明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士。要在強兵，破馳說之言從橫者。」〈孫子吳起列傳〉《史記》變法要點無非是損貴族之有餘以補軍政之不足，「將均楚國之爵而平其祿；損其有餘而繼其不足；厲甲兵以時爭於天下。」〈指武〉《說苑》並且整頓吏治使私不害公，「吳起事悼王，使私不害公，讒不蔽忠，言不取苟合，行不取苟容，

行義不顧毀譽，必有霸主強國，不辭禍凶。」〈秦策三〉《戰國策》
楚國經過了吳起的變法，也就強盛了起來。也因為他在楚國採用法家的主張，遭貴族反對，悼王死後，便為貴族所殺。韓非書中就曾提到：「楚不用吳起而削亂，秦行商君而富強。」〈問田〉《韓非子》

五、商鞅

商鞅本性公孫，名鞅，原為衛國庶孽公子。商鞅祖國本為衛，但衛以國小力弱，臣屬於魏。商鞅一方面感到祖國之不振，另一方面受魏用李悝、吳起整軍經武功效之震撼，所以「少好刑名之學。」後受秦孝公所重用，變法大施長才，事功震動當時，影響後世，韓非即曾說：「境內皆言治，藏管、商之法者家有之。」〈五蠹〉《韓非子》。有關法治之部分，韓非更多得力於商鞅。

商鞅對於採用法治之推論，首先，從其對環境歷史之解讀而來，針對環境歷史的解讀，便有世事變而行道不得不異之推論。「古之民樸以厚，今之民巧以偽。故效於古者，先德而治；效於今者，前刑而法。」〈開塞〉《商子》於是以法令為治國的唯一工具或標準成了商鞅最主要的主張。「破勝黨任，節去言談，任法而治矣。使吏非法無以守，則雖巧不得為姦；使民非戰無以效其能，則雖險不得為軸。夫以法相治，以數相舉，譽者不能相益，訾言者不能相損。……臣故曰：『法任而國治矣。』」〈慎法〉《商子》其次，既以法為治國的唯一工具，刑賞則是行法的最主要方法。商鞅特別強調「壹刑」、「壹賞」之概念，也就是無論等級、貴賤通通「齊之以刑」，不以寬恕；而賞的唯一標準就是軍功。另外，商鞅認為刑罰之採用必須重，《漢書》曾說到周代的法律：「昔周之法，建三典以刑邦國，詰四方：一曰，刑新邦用輕典；二曰，刑

平邦用中典；三曰，刑亂邦用重典。」〈刑法志〉《漢書》說的是刑罰輕重應隨國情不同而不同。商鞅則是主張重刑輕罪，並反對重刑重罪、輕刑輕罪。最後，法是由統治者一人所訂，但絕非根據統治者私心私慾而定。再者，法必須公佈，使官吏與一般百姓皆明法，知所趨避。從以上商鞅法治之主張，可知與韓非法治主張多所相似，可知商鞅的見解深深影響了韓非法治理論之建立。

六、申不害

申不害，鄭國京人，相韓昭侯約與商鞅相秦同時。申不害同商鞅、吳起等法家，主張將權柄集中於國君一人，但不同的是商鞅、吳起將「法治」作為達到的主要手段，而申不害固然也講法，卻是將「術治」放置主要地位。當然到韓非時，其已講的很清楚「徒術而無法，徒法而無術。」〈定法〉《韓非子》是不行的。

申子談術是以名實開始談起，申子即提到：「昔者堯之治天下也，以名。其名正，則天下治。桀之治天下也，亦以名。其名倚，而天下亂。」³⁸名正，依此定細要，也就是君主掌握其本，由人臣行其細節，「明君如身，臣如手；君若號，臣如響。君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。為人臣者，操契以責其名。」〈大體〉《申子》³⁹而君主要有足夠能力以判斷臣下所言孰是孰非，即所謂「獨視者謂明，獨聽者謂聰。能獨斷者，故可以為天下王。」〈外儲說右上〉《韓非子》臣子時時覬覦從人主身上得到私利，有機會甚會奪其國。這點亦同時暗示了君臣間的異利，就在於不同立場之使然。「今人君之所以高為城郭而謹門閭之閉者，為寇戒盜賊之至也。今夫弑君而取國者，非必逾城郭之險而犯門閭之閉也。蔽君之明，塞君之聰，奪之政而

³⁸ 魏徵（唐），1981，《群書治要》。台北：台灣商務印書，頁 1890-1891。

³⁹ 同上註，頁 1889。

專其令，有其民而取其國矣。」〈大體〉《申子》⁴⁰而君主要想有辦法對付臣下的篡奪或外國的威脅，就得依賴「術」。術包含了必須利用群臣，但又不能全然相信，也包含了以客觀的標準為標準去核實臣子之有為，並將本身的好惡收藏起，以防臣子窺伺。

七、慎到

慎到，趙國人，曾為齊國稷下先生。是一個道法兼修的法家，慎到的主張雖曾引起戰國時期儒、道、法三家的評述，但實際記載的事蹟卻流傳的很少。莊子曾提到慎子：

「公而不當，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往，古之道術有在於是者，彭蒙、田駢、慎到聞其風而說之。齊萬物以為首，曰：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。」知萬物皆有所可，有所不可，故曰：「選則不遍，教則不至，道則無遺者矣。」〈天下〉《莊子》

可見得慎到等人思想推崇於自然、大道，從自然的道理去破除人為主觀對萬物的解釋，進而推演出強調客觀事務而放棄個人智慧，「是故慎到棄知去己，而緣不得已。泠汰於物，以為道理。」〈天下〉《莊子》從這方面看來，當慎到推崇自然之道確實近於道家的理想，然其並不以此為限，反而更進一步推演出強調客觀事務勝於個人智慧的道理。《慎子》提到：

「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鉤以分財，投策以分馬，非鉤、策為均也。使得美者，不知所以賜；使得惡者，不知所以怨。此所以塞願望也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由禮。故欲不得干時；愛不得犯法；貴不得踰親；祿不得踰位；士不得兼

⁴⁰ 同上註，頁 1889。

官；工不得兼事。以能受事，以事受利。若是者，上無羨賞，下無羨財。」

〈威德〉⁴¹

從此可知，強調以客觀的標準來確立公正，揚棄私心，已漸進於法家的觀點。

然慎到對法家最大的貢獻在於提出「勢」之觀念，同樣從自然客觀的道理高於人為主觀意識的角度談起。因而認為人主之所以能令行禁止，就在於其有著客觀權力地位的「勢」，甚至勝過人們主觀道德上的賢與不肖。所以說：

「故騰蛇遊霧，飛龍乘雲，雲罷霧霽，與蚯蚓同，則失其所乘也。故賢而屈於不肖者，權輕也；不肖而服於賢者，位尊也。堯為匹夫，不能使其鄰家；至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。故無名而斷者，權重也；弩弱而矜高者，乘於風也。身不肖而令行者，得助於眾也。」〈威德〉《慎子》⁴²

韓非不但採用了慎到「勢」的觀念，更進一步解析勢，遂得知慎到對於法家實有重要的影響。

貳、韓非法治思想次要思想淵源

前文已經提過，思想是價值的問題，思想的差異便是價值間的差異，何為價值的差異必須在此先行厘清，否則談論次要思想淵源時就易混淆。所謂價值上的差異，是指在立論之初的方向已經有所不同，舉例來說就是原初即帶著不同的有色眼鏡來看事物，所看到的各項事物都蒙上一層該有色眼鏡下的色彩，自然各

⁴¹ 同上註，頁 1908-1909。

⁴² 同上註，頁 1906。

項理論都將順著其原初價值而加以解釋、發展。由此可知，各種思想都是有獨立的脈絡，思想間卻是有著高度的差異性，更是「差之毫厘謬以千里」。

其次，除了高度的差異外，思想的推論過程必然與其主要價值環環相扣，從此便能區別主要思想淵源與次要思想淵源的差異了。主要思想淵源大抵是指立論之初的價值相同且推論時的方向相同，而次要思想淵源大抵是指對於主要方向內容上之「影響」。故梁啟超先生所提的「法家者，儒道墨三家之末流嬗變匯合而成者也。」當指法家受儒道墨內容上之「影響」而言，而法家思想之主要由來，當是從有相同現實功利價值的思想家言論匯集產生。學者王邦雄曾言：「依個人淺見，一方面吾人固可謂韓非汲取各家之思想，匯歸於其法家集成之哲學體系中；從另一方面看來，亦可說各家思想的源流遞演，幾經轉折，也逐步推向法家一路。」⁴³這樣的說法，即是將思想之由來視作為加法之推演，而忽略了主要思想淵源與次要思想淵源之區別。若各家思想之遞演終將推向法家一路，則當法家思想出現時，各家思想也應消失而為法家的一部分才是。然中國政治思想最終絕不只有法家一路。故可知各家思想實則源於不同的價值，並經由不同的思考脈絡而成，現實功利的價值自古亦即有之，只是因環境社會等因素，於當時該否受重視已矣。職是之故，分辨了主、次思想淵源之差異，才能了解入戰國後，法家之次要思想淵源對於法家扮演著怎樣的影響與推手。

一、儒家

儒家思想自周朝以來便近乎完備，至孔孟之立論，更使儒家

⁴³ 王邦雄，1993，《韓非子的哲學》。台北：東大，頁 32。

思想成為一種顯學，「雖然在混亂的戰國，仍有不小的勢力。」⁴⁴孔孟所言之儒家思想大體是從人天生善良之本性推論，並進而強化慾望克制等道德價值。荀子立論雖稱宗於儒家，但其言性惡與強調外在行為約束卻與孔孟所言大相逕庭，且從思想價值來看，荀子顯然已轉為著重現實解決功效之「法後王」價值。韓非曾受業於荀卿，在「性惡論」、「法後王論」、「重刑重賞論」等確實有相似之處，但荀卿所強調之「禮」與韓非所強調之「法」大體仍不相同，差別就在荀子之禮內涵仍不脫儒家強調之仁義，法家之法內涵卻是功利實際，與儒家自然是差異十萬八千里，而荀子雖強調表面形式之「儀」，卻與法家強調之「法」在約束性的範疇與強度各不相同。

有關儒家思想對法家思想的影響，學者王邦雄先生曾以師承之關係描述法源於儒之觀點：「孔子之儒學，其弟子傳下者，有兩大支：一為曾子，一為子夏。……。曾子另傳吳起，子夏亦旁及李克，以轉向法家一路。」⁴⁵而學者錢穆先生亦言：「人盡謂法家原於道德，顧不知實淵源於儒者。其守法奉公，即孔子正名復禮之精神，隨時勢而一轉移耳。」⁴⁶兩位學者一則是以師承關係描述儒家弟子延續至法家之脈絡，另一則以正名與守法奉公之精神相通來描述儒家與法家之淵源，然而無論是從師承關係或是認為法家精神源自儒家，兩者斷定思想之淵源皆有些牽強。首先就師承關係來看，師承關係僅能說明個人間的影響，然而完整的思想體系絕非單一因素產生，前面提過，思想價值與時代環境有相當重要的關係，故僅以師承關係此一因素說明儒家思想作為法家思想之次要淵源並不充分。另外就思想價值來看，孔子之正名復禮主要重其精神價值，甚至要刻意忽略其外在的形式；而法家之奉

⁴⁴ 陳啟天校釋，1994，《增訂韓非子校釋》。台北：商務印書館，頁938。

⁴⁵ 王邦雄，1993，《韓非子的哲學》。台北：東大，頁32。

⁴⁶ 同註18，頁238。

公守法，是以「利害」為其基本價值，並以具體的「法」來規範，兩者間的思想價值是截然不同，更不用說其間之關係，故以精神一說來談儒法之間思想淵源亦不妥當。

實則，以《韓非子》書中所談到破儒之旨歸，最能作為儒家為法家次要思想淵源之力證。學者江澄祥言：「儒家的孔子，在韓非子一書中，曾被引述或提及多達二十七處之多，其中批評者九處，引述孔子之言者十處，讚賞者一處，……，況且其所引述孔子之言與事者，多所假託篡改或取其合於己意者。」⁴⁷韓非為了立言的方便，將合於法家旨趣的孔子傳說引來做法家的證明，不合則加以批評。可知儒家之所以作為韓非思想之次要淵源，主要是將儒家思想作為其思想立論得以完整之間接證明。例如：韓非思想破儒之最重要主張，即是認為儒家思想是不合當時的時空背景的，因此藉由否定儒家思想之不合時宜，來間接證明補充法家重實際功效之合理。職是之故，儒家作為法家思想之次要思想淵源的原因即在於此，不同於主要淵源是積極建構出法家的主要理論，儒家則是提供法家一種反例，使得法家思想內容更得以完整。

二、墨家

墨家思想同於儒家思想，皆是法家思想所加以批判的對象。墨家思想主張兼愛、非攻、尚同、尚賢、天志、明鬼等皆與法家思想有所衝突。法家是不主張人依其私情行事的，一切依功效去獲取獎賞，故墨家兼愛、非攻之理念明顯與法家衝突。墨家的尚賢、尚同更是違背了法家之理念，法家基本是不認同該依恃賢人為政的，並非不相信有賢人的出現，而是機率太少，故法家寧可恃法使人不敢為非，並達到整體長遠之利，而不願將國家為政寄

⁴⁷ 江澄祥，1966，〈韓非與馬克維里的政治思想之研究與比較〉。碩士論文，國立政治大學政治研究所，頁 127。

託在不確定性高的聖賢上。再說，墨家尚同最終尚同於「天」，而引出天志、明鬼之說更與法家的理念衝突，依恃實際有效的賞罰才是統治者足以掌控的範圍。除了與法家思想衝突之理念外，墨家所推崇的遊俠，更是韓非一再批判的對象，因其會壞了法所訂定的規範。〈五蠹〉篇提到：「其帶劍者，力節操以顯其名，而犯五官之禁，……邦之蠹也。」而〈顯學〉篇中亦提到：「立節參民，執操不侵，怨言過於耳必隨之以劍，世主必從而禮之，以為自好之士。夫斬首之勞不賞，而家鬥之勇尊顯，而索民之疾戰距敵而無私鬥，不可得也。」

除了批判墨家以作為理論之反例外，墨家「兼相愛，交相利」〈兼愛下〉《墨子》、「投我以桃，報之以李」〈兼愛下〉《墨子》與重實際效用之觀點卻與法家有相似之處，法家之重實際功用與利的思想雖無法確認必來自墨家，但應有所取。

三、道家

一般談韓非思想，嚴格來說只能是指《韓非子》書的思想，由於古書之保存問題，且大凡各家思想之著述，往往是思想家之弟子及其門徒所載，成書未必與思想家同時，故常有篇目真偽之爭議，而研究思想時也只能就該篇章是否合於該家主要思想價值加以討論。《韓非子》一書中，有〈解老〉、〈喻老〉、〈主道〉、〈揚榘〉等雜有道家思想之篇章，是否為韓非所作，後世多所懷疑，然不論其是否為後世所附入，從思想本質角度來看法家與道家之價值思想比較，即能得出一端倪。法家思想是亂世思想，故法家思想並不如道家思想希望人從更高的角度看問題，使人不受現實所拘泥，進而減輕痛苦。法家的本質是只著眼於實際眼前的問題，並採以直接有效之方法加以解決，雖然法家常以長遠大利言之，

實則長遠大利仍只限於實際解決問題之範疇，不同儒、道所提之理想，範疇不限於實際眼前之問題。例如：同樣以對人民長遠有利的角度來看，儒家所認為是正人心，問題自然化解；道家則是要人以自然宇宙的角度看問題，問題自然不存在；法家針對戰亂環境認為以富國強兵才對整體長遠有利，問題才能解決。三家從本質的角度自然高下立判。故能得知，道家思想縱然為法家所取，也必然只是間接淵源。

其次，法家思想顯然只針對統治者而言，並非如其他各家不但想教化統治者，同樣想教化百姓。故縱使〈解老〉篇中提到：「輕恬資財。」以要求統治者。卻又在〈忠孝〉篇提到：「恍惚之言、恬淡之學，天下之惑術也。」反對以恬淡之學教化百姓。實則兩者並未矛盾，原因是其要統治者澹泊於財物是當作策略方法之應用，目的是為了確保自身的統治地位，其並未要統治者在本質上恬淡無欲。因此在以策略應用為出發點時，要統治者恬淡不受財物所影響，同時反對以恬淡之學教化百姓，而期百姓受慾望之驅使，使賞罰得行。反之，若將恬淡無欲以本質作解，統治者本質上為求恬淡而實際上卻又欲保權力地位，豈不矛盾？顯然，道家所言對於法家來說只是一種「術」之應用，用以充實法家原來之理論，而在思想價值上卻有著截然不同的本質，故道家實屬法家之間接思想淵源。

四、其他

除以上三家外，其餘如名家、兵家等亦為韓非所引，自申子將名家形名應用在政治上成為一種君術，韓非亦沿襲之，然而韓非是反對名家之詭辯理論的，但名家部份思考邏輯卻常為法家所取，亦不可不說是重要之間接思想淵源。法家中吳起本以兵家著

名，韓非也多引兵家故事，以證法家之說，且從法家重農戰之觀點來看，兵家與法家更是相為表裡。職是之故，名家、兵家亦可視為法家的間接思想淵源。

第三節 法家思想與其他各家思想之消長及其 原因

思想既為環境所激起，環境因時而變，思想必相隨變遷。法家思想由來已久，直至戰國時期漸受重視，與其他各家思想之消長及其原因大抵與環境形勢有關。中國民族最初來自西北，先秦文化發展主要根源地在於黃河流域之華北平原為中心，據學者童書業在《中國疆域沿革略》中的研究，指出：「夏人起自西方，後漸東遷，其疆域範圍為鄭州之西，華山之東，長治之南，伊水流域之北，約跨今豫、晉、陝三省交界一帶之地」，⁴⁸至殷商更是「東達海濱，西及甘、陝，北至關塞，南包淮水流域之國，皆與殷有交涉。殷商勢力所及，蓋遍於今華北之地焉」，⁴⁹因而正是：「統觀三代疆域：夏僅有今河南省西部，山西省南部及陝西省東端一隅之地，地甚狹小。至殷乃擴其勢力於魯、豫、冀、晉、陝、蘇、皖七省（非全部）。至周乃得較實際統治今華北之大部，並闢其勢力於江、漢流域焉。」⁵⁰由於四周環境所限制，向外發展不易，又不似希臘地區民族有著海島山丘阻隔，位於平原內之部落除了舉頭惟昊昊之蒼天，所面臨的即是人與人、族群與族群間的問題，因而中國政治思想特重「人」的問題。同樣重視「人」的問題，由於各家的對於社會秩序的看法和維護社會秩序的方法各不相

⁴⁸ 童書業，2004，《中國疆域沿革略》。北京：中華書局，頁3-7

⁴⁹ 同上註，頁7-12。

⁵⁰ 同上註，頁17。

同，故產生了各家思想的差異。了解各家思想與法家隨著時代環境的消長，更能有助於了解法家於戰國末期為各國所重視的原因。

學者謝扶雅先生曾云：「西人以『市堡』『政府』釋政治，取物理的觀點；日人以『祭祀』釋政治，取宗教的觀點。吾國則取道德的觀點，置重人倫。」⁵¹儒家思想即由此而論，政治的對象在「天下」，儒家深信非有健全之人民，則不能有健全之政治。得以平天下的方法就在使每個人的人心、動機的本質為正，即「政者正也」，故政治絕非一人之政治，更不談片面的權利義務。正人心即養成全國人合理的習慣，當全國人有相同之約束力，即有著社會的制裁力，不守者則眾以為殃。「以目的而言，儒家之政治即道德，道德即政治。以手段言，則政治即教育，教育即政治。道德之歸宿，在以同情心組成社會；教育之次第，則就個人同情心之最切近、最易發動者而濬啟之。」⁵²而由於每個人對道德的領悟力不同，也就是克制慾望的程度不同，故社會是有智愚賢不肖之分。倘若社會無賤無貴，生活方式相同，強不齊為齊，反而不合理，破壞社會分工。而為了使社會中智愚賢不肖能有特殊的行為規範，「禮」便是維持這社會的工具。

在夏商兩朝之時期，由於每部落人數甚少，生活甚似簡單，智識未脫離半開化之領域，地廣人稀，各部落相互鬥爭不甚激烈。而到周時期，周部落最為壯大，周公有系統的分封、制禮作樂，受封之國無不謹守巡狩及朝覲之關係，受中央指揮以增其文化。然百餘年後，政令漸衰，諸侯不共，加上夷狄有相當的進步，紛起與諸夏抗衡，於是漸演進到戰國之環境背景。儒家思想到春秋時期尚能表現其影響力，但到了戰國重禮教等潛移默化之功效已

⁵¹ 謝扶雅，1954，《中國政治思想史綱》。台北：正中，頁8。

⁵² 同註34，頁97。

跟不上該時期之亂。從各國變法皆強調功效實踐即可得知儒家思想消沉之跡象。

墨家思想內容大體針對儒家思想而加以修改，由於孔墨之歷史時代及政治環境大體相同，墨子以為儒家思想過為理想，不重實際，不易為一般人所接受，故取而自創。《淮南子》即提到：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以其為禮煩擾而不悅，厚葬糜財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」〈要略訓〉《淮南子》蕭公權先生亦如此評價墨者：「墨子乃一平民化之孔子，墨學乃平民化之孔學」⁵³故談論到內容，墨家一改儒家所認為的人差別觀念，認為此為罪惡之根源，於是提倡「兼愛」。並赤裸裸談利，所謂的「利」即是有用無用之分，以為「兼相愛即仁，交相利即義」。只要是善沒有不能用者，義即是對全體人類有益之利，只要人人交相利，即社會總體之利。人人必須極其所能之勞作，且物質之享用只能以維持生命為最高限度。墨家之主張，從表面看似頗有解決當時之問題，故直至戰國中葉墨家思想也盛極一時，「楊墨之言盈天下」。然而只要稍加思考墨子之言論，即能得知其難於道理上服人，只是眼光短淺的取表面有利之作為，而忽略背後長遠的意義，因此甚為智者所不取，梁啟超先生亦言墨家「不足為聖王之道。」⁵⁴墨家思想於道理上已經難服人，當面臨戰國末期之戰亂紛擾，自是不為君王所用而漸消沉。

道家以自然界為中心，道是先天存在，且恆常不變，人類比起各種道所產生出的自然，實在是非常的脆弱，所以脆弱的人類只能順著自然界，不在人與自然界和人與人之間的關係上加以創造，只要非順著自然的作為都是毀壞自然。「天下多忌諱，而人彌

⁵³ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁136。

⁵⁴ 同註34，頁146。

貧；人多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。」《老子》所以應當將一切文字、智識、藝術、禮俗、法律、政府等加以放棄。「絕聖棄知，大盜乃止；擯玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；掎斗折衡，而民不爭。」〈胠篋〉《莊子》道家所指的自然是物理界或生物界的自然，但實際來說「人為」的一切也可說是自然，甚至人也有著生物本能的自然，且是順著這自然產生五色、五音，但道家卻將此歸為「人為」，實則是一種矛盾，反倒是從道家如此強調自然，可知道家的用意並不在自然與人為的爭議上，而是欲借自然來轉移、化解人對於「人為」上的重視，故道家便偏重於精神上的修養。梁啟超先生言：「道家的最大特色，在撇卻卑下的物質文化，去追尋高尚的精神文化；在教人離開外生活以完成其內生活。」⁵⁵進一步談道家理想的政治，即是「在宥天下」〈在宥〉《莊子》，簡言之即是「無為」，政治上要回歸於自然，即是不刻意有所作為。要知道，政治上既要無為，又要人不重視人為，容易帶給人一種消極「曲全免咎」的思想，而無法給人積極面對人生的價值。所以道家思想顯然只能「安身」而無法「立命」。⁵⁶

在環境尚屬簡單，人與人之間競爭不甚激烈的時代，道家思想並不易成為主流思想，因為環境尚足以提供每個人努力之資源，彼此間也不必為生存而彼此鬥爭，一般人並不會朝消極面而想。而到戰國時，民眾日雜、戰亂頻仍，道家確實提供了「見素抱樸，少私寡欲。」的修養之道。但在政治上，「無為」自然不可能成為統治者在戰時的統治作為，除非作為一種統治的方法手段，成為一種術的應用，然此也被法家作為統治方法的一環了。

⁵⁵ 同註 34，頁 125。

⁵⁶ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士之觀念，概述認為。

在原始社會的時代，部落間難免發生戰爭，戰爭因素與社會進化有所相關，薩孟武先生曾言：「社會進化的發動力還是兩個衝動。由於愛，人口不斷增加，由於饑，人類開始移動。」⁵⁷由於人口的增加與遷移，產生部落的接觸，入侵別個種族的土地便產生了戰爭。同樣是戰亂，戰國時期顯然不是為了競爭生存環境而產生，主因在於舊有秩序的崩毀，各大領主封國為求自身國力增強，不斷向外擴張，土地與人口增加反成國力增強利器，起初為中原諸侯力攻相併，邊疆諸侯見中原諸侯互相攻戰，也向中原進攻發展。此時任何學說都是對於現實問題講求解決的方法。法家由於赤裸裸講求刑賞，鼓勵農戰，加上當時已有的民族觀念，即「內諸夏而外夷狄」，對內有要求民族統一的希望，法家主張武力統一正是各國君主所希望的，故一躍為戰時之主流。

⁵⁷ 同註 23，頁 6。

第三章 韓非法治思想之立論基礎

第一節 撥亂返治之藥劑

壹、紛亂天下為論治之前提

在背景一節已對戰國時期環境背景動盪有基本之闡述，戰國時期的動盪環境，深刻影響了韓非，也影響了其政治思想建立的導向，因此本章節從各項法治思想立論基礎加以探討，一方面瞭解韓非如何解讀當時之環境背景，另一方面如何建立其法治思想之理論基礎。

韓非深知在當時的國家，特別是對韓來說，內政腐敗、國勢積弱不振、強敵壓境。「甲兵頓，士民病，蓄積索，田疇荒，困倉虛。」〈初見秦〉《韓非子》國與國是以武力相向，「力多則人朝，力寡則朝於人。」〈顯學〉《韓非子》隨時有被滅之可能，加上對於實際人性皆自私、趨利避害、短視的看法，認為百姓是沒有能力分辨個人利益與國家利益之差異，何況在環境形勢的逼迫，更不允許放任人民學習自治以解決問題。因此將國家最高統治權力繫於國君一人身上，並反覆勸戒國君，國家富強安定即為人主保有國家權力之大利，倘若國君懂得治理亂世之藥方便能保國安民。反之，國君未能掌握有效統治之方法，將走向動盪不安一路。職是之故，國家富強、安亂與國君之統治便劃上等號，並源於歷史經驗提出了統治上錯誤之反省。總而言之，韓非從歷史經驗提出了國家動亂之幾項可能，一方面提供統治者之警惕，另一方面則提供其理論建立之基礎。

首先，韓非認為統治者剛愎自用，不懂得接納建言，舉例如：個性倔強不聽勸諫，不顧國家而自以為是；早見禍端卻因內心懦弱而不能制止；態度輕浮容易激動，不考慮前因後果即下決定；不致力於保國安民之大孝，卻羨慕平民奉養父母的小孝，不顧慮國家的利益等缺失，諸如此類的缺失是使得國家紛亂的原因。

甚至像統治者重視私人慾望且不知滿足，舉例如喜好美色、女樂、物質生活之享受，因而勞苦百姓、浪費財貨；聽信女子言語，採用弄臣的智謀，並時常做出不合法度的事。韓非說：

「好宮室臺榭陂池，事車服器玩好，罷露百姓，煎靡貨財者，可亡也。…饕貪而無饜，近利而好得者，可亡也。…很剛而不和，復諫而好勝，不顧社稷而輕為自信者，可亡也。…輕其適正，庶子稱衡，太子未定而主即世者，可亡也。…大心而無悔，國亂而自多，不料境內之資而易其鄰敵者，可亡也。…國小而不處卑，力少而不畏強，無禮而侮大鄰，貪愎而拙交者，可亡也。…太子已置，而娶於強敵以為后妻，則太子危，如是，則群臣易慮，群臣易慮者，可亡也。…怯懼而弱守，蚤見而心柔懦，知有謂可，斷而弗敢行者，可亡也。…婢妾之言聽，愛玩之智用，外內悲惋而數行不法者，可亡也。…好以智矯法，時以行集公，法禁變易，號令數下者，可亡也。…無地固，城郭惡，無畜積，財物寡，無守戰之備而輕攻伐者，可亡也。…變編而心急，輕疾而易動發，心愾忿而不訾前後者，可亡也。…主多怒而好用兵，簡本教而輕戰攻者，可亡也。…不為人主之孝，而慕匹夫之孝，不顧社稷之利，而聽主母之令，女子用國，刑餘用事者，可亡也。」〈亡徵〉《韓非子》

由於統治者個人因素而造成國家紛亂的原因，還有像統治者因為重視小忠小節，所以導致大忠敗壞；貪圖小利而使得整體之大利損害；固執己見，行為乖僻；只懂得享受自身的喜好，卻不

用心於處理國事；甚至是迷戀女色，而敗壞國政；不再首都處理政事卻到遠方遊樂；一意孤行，總使做錯了事情也不願聽取臣下的建言；不考量國內的形勢力量，卻只懂得依賴國外的諸侯；且就算自身國家弱小，卻仍然蠻橫無理。韓非認為這就是統治者容易造成國家紛亂的十項過錯：

「一曰、行小忠則大忠之賊也。二曰、顧小利則大利之殘也。三曰、行僻自用，無禮諸侯，則亡身之至也。四曰、不務聽治而好五音，則窮身之事也。五曰、貪復喜利則滅國殺身之本也。六曰、耽於女樂，不顧國政，則亡國之禍也。七曰、離內遠遊而忽於諫士，則危身之道也。八曰、過而不聽於忠臣，而獨行其意，則滅高名為人笑之始也。九曰、內不量力，外恃諸侯，則削國之患也。十曰、國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。」〈十過〉《韓非子》

其次，統治者不以明確的法度對內責求功效，卻相信優美的文辭、國外諸侯的援助、鬼神、卜筮等自身無法掌握的外力，舉例如：處理事情不依法便軟弱而缺乏果斷；濫用刑罰、喜好辯論，愛好優美的文辭不考慮功效；國內人才不用，卻尋求外國的人才，不依照功績考核卻以虛名作為拔擢的標準；專門講求仁義來裝飾自己而忽略了軍事與預防災害；宗室大臣俸祿超過功績等等，諸如此類的缺失是使得國家紛亂的原因。韓非說：

「簡法禁而務謀慮，荒封內而恃交援者，可亡也。用時日，事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也。…官職可以重求，爵祿可以貨得者，可亡也。…緩心而無成，柔茹而寡斷，好惡無決，而無所定立者，可亡也。…喜淫而不周於法，好辯說而不求其用，濫於文麗而不顧其功者，可亡也。…恃交援而簡近鄰，怙強大之救，而侮所迫之國者，可亡也。…境內之傑不事，而求封外之士，不以功伐課試，而好以名問舉錯，羈旅起貴以陵

故常者，可亡也。…藏怒而弗發，懸罪而弗誅，使群臣陰憎而愈憂懼，而久未可知者，可亡也。…私門之官用，馬府之世，鄉曲之善舉，官職之勞廢，貴私行而賤公功者，可亡也。…見大利而不趨，聞禍端而不備，淺薄於爭守之事，而務以仁義自飾者，可亡也。…辭辯而不法，心智而無術，主多能而不以法度從事者，可亡也。…父兄大臣祿秩過功，章服侵等，宮室供養太侈，而人主弗禁，則臣心無窮，臣心無窮者，可亡也。」

〈亡徵〉《韓非子》

再其次，統治者不懂得掌握治術，未能以方法利用控制臣下，一方面無法利用眾人的智慧，二方面將縱容臣下結黨營私。舉例如：一般臣下研習私家的學說，貴族子弟好辯論搬弄是非；不拿眾人的言論來參驗，卻造成國內有重臣；智識淺薄而容易被看穿，心思不夠周到細密，洩漏臣下的言語；羞辱大臣卻還親近他，刑罰小民卻繼續使役他；貴族互相嫉妒，大臣勢力強盛，互相攻擊；國家府庫空虛而大臣的倉庫充實；統治者的女婿與百姓住在同一里巷，欺負百姓等等，諸如此類的缺失是使得國家紛亂的原因。韓非說：

「群臣爲學，門子好辯，商賈外積，小民右仗者，可亡也。…聽以爵不待參驗，用一人爲門戶者，可亡也。…淺薄而易見，漏泄而無藏，不能周密，而通群臣之語者，可亡也。…羈旅僑士，重帑在外，上聞謀計，下與民事者，可亡也。…挫辱大臣而狎其身，刑戮小民而逆其使，懷怒思恥而專習則賊生，賊生者，可亡也。…大臣兩重，父兄眾強，內黨外援以爭事勢者，可亡也。…簡侮大臣，無禮父兄，勞苦百姓，殺戮不辜者，可亡也。…貴臣相妒，大臣隆盛，外藉敵國，內困百姓，以攻怨讎，而人主弗誅者，可亡也。…君不肖而側室賢，太子輕而庶子仇，官吏弱而人民桀，如此則國躁，國躁者，可亡也。…公家虛而大臣實，正戶貧而寄寓富，耕戰之士困，末作之民利者，可亡也。…親臣進而故人退，

不肖用事而賢良伏，無功貴而勞苦賤，如是則下怨，下怨者，可亡也。…
公媮公孫與民同門，暴傲其鄰者，可亡也。」〈亡徵〉《韓非子》

多數篇章皆提到臣子謀私害公的行徑，簡述如下：

君主如果不懂得利用權柄，容易反受臣下利用權柄而加以壅塞，即所謂「五壅」：像是臣子遮蔽資訊的傳達，就像君主的耳目遭遮蔽而喪失判斷能力；臣子掌控國家的財富，使得君主失去賞之能力則會喪失德惠；甚至臣子擅自發佈命令，君主則失去統治力；臣子任意施惠，君主則喪失名譽；臣子培植黨徒，君主就會失去群眾。韓非云：「臣閉其主曰壅，臣制財利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行義曰壅，臣得樹人曰壅。」〈主道〉《韓非子》

另外，臣子也會利用以下幾種情勢加以為姦作惡像是：「同床」是指臣子以金玉寶物賄絡君主寵愛的妃子，以請求所希望的到的事物；「在旁」是指臣子奉承君主身旁的親信，使他們幫助自己改變君主的心意；「父兄」是迎合君主信賴的親人以參與議政；「養殃」是指臣下博取君主的歡心，使其放縱慾望而從中獲取自身的利益；「民萌」是指臣下施予公家的財物討好百姓，以換取百姓對其美好的聲譽；「流行」是指臣下培養口才好的人，製造社會流行的議論，以蒙蔽君主的視聽；「威強」是當君主認為以百姓之好惡為自身好惡時，臣下聚集俠客武士以威脅百姓服從，進而左右君主謀取個人利益；「四方」臣子利用外國的威勢以威嚇君主。這八種情況即如韓非所言之「八姦」。〈八姦〉《韓非子》統治者必須加以防範。

而如前文提到當臣子掌控三種權力即「名劫」、「事劫」、「刑劫」時，君主則將受到劫持。韓非說：

「人臣有大臣之尊，外操國要以資群臣，使外內之事非己不得行。雖有賢良，逆者必有禍，而順者必有福。然則群臣直莫敢忠主憂國以爭社稷之利害。人主雖賢不能獨計，而人臣有不敢忠主，則國為亡國矣，此謂國無臣。國無臣者，豈郎中虛而朝臣少哉？群臣持祿養交，行私道而不效公忠。此謂名劫。鬻寵擅權，矯外以勝內，險言禍福得失之形，以阿主之好惡，人主聽之，卑身輕國以資之，事敗與主分其禍，而功成則臣獨專之。諸用事之人，壹心同辭以語其美，則主言惡者必不信矣。此謂事劫。至於守司囹圄，禁制刑罰，人臣擅之，此謂刑劫。」〈三守〉《韓非子》

尚有奸邪的臣子會利用以下幾種作為，像是一、以大量財貨收買名譽；二、隨意的賞賜以改百姓的心意；三、結黨採以計謀縱橫跋扈；四、減輕稅賦、寬赦罪刑以建立威信；五、順著人民的毀譽言談等以言論迷惑百姓。而使得統治者受到錯誤的誘導或脅迫，統治者必須仔細斟酌臣子的行為，韓非說：「人臣有五姦，而主不知也。為人臣者，有侈用財貨賂以取譽者，有務慶賞賜予以移眾者，有務朋黨徇智尊士以擅逞者，有務解免赦罪獄以事威者，有務奉下直曲、怪言偉服瑰稱、以眩民耳目者。」〈說疑〉《韓非子》

再說，奸臣亦會利用內外兩種憑藉來擾亂朝政，一則利用君王喜愛的近臣，另一則是藉著與外國兩好的關係反倒威脅君主。韓非說：「臣有二因，謂外內也。外曰畏，內曰愛。所畏之求得，所愛之言聽，此亂臣之所因也。」〈八經〉《韓非子》而特別有五種須加以防備的臣子，像是父兄輩的公子或是賢能的臣子，流亡在外，容易被敵國所以用來侵擾本國這種情形叫「遊禍」；曾經受過刑罰之人，在君主左右奉侍，一有機會就會發出憤怒，危害君主，叫做「狎賊」；臣子知道君主記著自身的罪過，唯恐君主隨時

會懲罰自己，一有機會便妄舉作亂，叫做「增亂」；兩位大臣權勢相當，互相爭鬥權勢日漸增大，劫殺君主的亂事就會發生，叫做「養禍」；五、君主行為不嚴謹，沒有威嚴，就會有后妃毒害君主的事情發生，叫做「殫威」。韓非說：

「父兄賢良播出曰遊禍，其患鄰敵多資。僂辱之人近習曰狎賊，其患發忿疑辱之心生。藏怒持罪而不發曰增亂，其患徼幸妄舉之人起。大臣兩重、提衡而不踣曰卷禍，其患家隆劫殺之難作。脫易不自神曰殫威，其患賊夫酖毒之亂起。此五患者，人主之不知，則有劫殺之事。」〈八經〉
《韓非子》

韓非曾言：「上下一日百戰」〈揚榘〉《韓非子》，君臣間彼此心計之攻防不止。由於臣下不斷的謀私害公，產生對國家的傷害，韓非認為輕者名譽降低，重者將使國家滅亡生命斷送。「亂主則不然，不知其臣之意行，而任之以國。故小之名卑地削，大之國亡身死，不明於用臣也。」〈說疑〉《韓非子》

最後，當君主無法鞏固權勢，則無法有效統治，這樣的國家有可能造成紛亂。舉例如：統治者的封地小而底下大夫的采邑大，君主權力小而臣下的權力大；老百姓寧可相信宰相，而不愛護統治者，統治者愛護信任宰相而無法撤換他；君王逃亡國外，國內便另立一個君王；小孩繼承為君主，大臣專斷行事；太子地位顯赫，與大國交好，具備君王的聲勢；派遣軍隊，任命的大將權力太大，擅自發令而不向君主請示；母后飼養男寵，形成內外兩主等等，諸如此類的缺失是使得國家紛亂的原因。韓非說：

「凡人主之國小而家大，權輕而臣重者，可亡也。…民信其相，下不能其上，主愛信之而弗能廢者，可亡也。…出君在外而國更置，質太子未反而君易子，如是則國攜，國攜者，可亡也。…好以智矯法，時以行集

公，法禁變易，號令數下者，可亡也。…太子尊顯，徒屬眾強，多大國之交，而威勢蚤具者，可亡也。…出軍命將太重，邊地任守太尊，專制擅命，徑爲而無所請者，可亡也。…后妻淫亂，主母畜穢，外內混通，男女無別，是謂兩主，兩主者，可亡也。…后妻賤而婢妾貴，太子卑而庶子尊，相室輕而典謁重，如此則內外乖，內外乖者，可亡也…。大臣甚貴，偏黨眾強，壅塞主斷而重擅國者，可亡也。」〈亡徵〉《韓非子》

韓非非但認為紛亂的天下與統治者脫離不了關係，甚至認為紛亂的情況是當時在論治道時，所首先必要面臨之問題，也因此提出諸如此類造成紛亂之主因，而認為此紛亂之天下為論治之前提。

貳、存亡治亂為論治之目的

韓非基於對環境歷史的領會，認為當時動盪不安的社會彷彿是國家患病一般，首先所要認知的即是治病須針對病因下藥，而非在病時行平日保健之方法。縱然用石針刺膿瘡很痛，吃藥很苦，但不如此病就不會好。「夫彈痤者痛，飲藥者苦，為苦憊之故，不彈痤、飲藥，則身不活、病不已矣。」〈六反〉《韓非子》韓非並舉例說明，在戰亂時，全家人從事生產，共同忍受飢餓寒冷，互相勉勵勞苦工作，雖然面臨戰爭的禍亂，飢荒的災患，最後能夠吃飽穿暖的，必然是這一家人。倘若另有全家人在戰亂時依然享受美食，過著安逸的生活，當遇到飢荒時，將妻子改嫁、子女賣出的必然是這一家人。

其次，是要認清病情的嚴重性。然而認清自身的處境卻是人性之弱點，韓非舉莊子對於楚莊王的話說：「臣愚患之。智如目也，能見百步之外而不能自見其睫。」〈喻老〉《韓非子》韓非所擔心的即是智力有如眼睛一般，能看見百步之外，卻不能看到自己的

睫毛。所以知的困難，不在看清他人，而在看清自己。「故曰：『自見之謂明。』」〈喻老〉《韓非子》韓非以為在當時國家社會之動盪，非但是患病，且是有急迫性的，在隨時有被滅的狀況下，治病手段自然要激烈，效用必然要最大，「如欲以寬緩之政、治急世之民，猶無轡策而御驛馬，此不知之患也。」〈五蠹〉《韓非子》因此面對國家患病且有急迫性的前提下，「存亡治亂」當是論治之首要目標，討論治術必然以最有效達到「存亡治亂」之目的為方法。所謂存亡即是保命，求國家得以存立，百姓才得以安身；治亂即是保生活，求國家有一安定的秩序，百姓得以免於動亂之威脅。

要能得以「存亡治亂」保命保生活，韓非認為，賢明的君主致力整頓內政，自然對外不會失敗。內政做的不好，對外不失敗的，從來沒有。〈安危〉《韓非子》即一般所謂「外交為內政之延長」，因此要能保國，必先安內。有關法家認為的國家任務，如陳啟天先生所言：「消極方面，是要求極度的治安；積極方面，是要求極度的富強，以造成一種『霸國』或『帝國』。」⁵⁸管子說：「被治，然後正。得所安，然後靜者也。夫盜賊不勝，邪亂不止，疆劫弱，眾暴寡，此天下之所憂，萬民之所患也；憂患不除，則民不安其居；民不安其居，則民望絕於上矣。」〈正世〉《管子》這是說明消極方面的治亂，社會有安定的秩序，百姓才得以安居樂業。另一方面則是要國家積極的富國強兵，要領首重農、戰。商鞅說：「治國能搏民力而壹民務者疆，能事本而禁末者富。夫聖人之治國也，能搏力，能殺力。制度察則民力搏，搏而不化則不行，行而無富則生亂。」〈壹言〉《商子》又說：「國之所以興者，農戰也。」〈農戰〉《商子》韓非則認為，「存亡治亂」的理想，即是君王制定明確的法律，執行嚴厲的刑罰，防止百姓作亂，消除天下

⁵⁸ 同註 36，頁 129。

的禍害，使勢力大的不會欺侮勢力小的，人數多的不會傷害人數少的，年老的人得以安養天年，年幼的孤兒得以成長，邊境沒有敵國的侵略，君臣彼此親近，父子互相愛護，人民沒有殺傷俘虜的禍患。〈姦劫弑臣〉《韓非子》

另外，韓非的法治思想既然為應付戰時之思想，求的只是撥亂反正，瞿同祖先生曾言：「法家並不否認也不反對貴賤尊卑長幼親疏的存在，但法家的興趣並不在這些與治國無關，無足輕重，甚至與治國有妨礙的事務上。」⁵⁹韓非也說過：「貴賤不相踰，智愚提衡而立，治之至也。」〈有度〉《韓非子》此話最能清楚表現法家早已了解法制以外，社會上已然存在另一種的秩序、標準，也就是儒家一再強化的「禮」，只是法家認為舊有的體制不但存在弊端且不足以應付現狀，因而不將焦點著重於此。韓非將道德劃分於政治之外，務法而不尚德，是要以法治下的上下關係作為唯一的標準，道德不是無用，只是針對於當時的環境，而沒有「效用」，道德是平時穩固國家之保健品，而非戰亂治理的最佳藥劑。

參、「事異備變」為論治之原則

面對春秋戰國之變革，先秦各家紛紛提出良策欲以解決當時的危機。蕭公權先生對於春秋戰國當時，各家政治思想可能態度大致分為以下三類：「一、對將逝之舊制度表示留戀，而圖有以維持或恢復之。二、承認現狀，或有意無意中迎合未來之新趨勢而為之張目。三、對於一切新舊之制度均感厭惡，而偏重個人之自足與自適。」⁶⁰蕭公權先生認為儒墨以法古、崇古為主軸，企圖藉助美化先王時期之盛事以作為救世主張之基礎，期回到過往之黃金盛世，屬於第一類。法家諸子屬於第二類，道家之老莊即一

⁵⁹ 瞿同祖，1984，《中國法律與中國社會》。台北：里仁書局，頁368。

⁶⁰ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁20。

切「為我」之思想家等，認為世亂起於人類本身，於是主張回到更早草昧之世，以為一切順自然本能則不爭不亂，屬於第三類。儒墨道三家各有訴諸古代權威的對象，並以此作為立論之依據，孔子崇周文武王、周公，墨子崇禹，孟子言堯舜，道家更是訴諸顓頊、皇帝伏羲等。

法家對於治世之觀點則與其他家不同，主張要認清現況而採變古治今之方式改變現狀，亦即針對患病之亂世「對症下藥」。如管子說：「古之欲正世調天下者必先觀國政，料事務，察民俗，本治亂之所生，知得失之所在，然後從事故法可立而治可行。」〈正世〉《管子》這樣的觀點也影響到對於「聖賢」的看法，韓非並不否定堯舜、孔子這類「古聖」之功績，只是以為他們的作法不適合今世，因而主張效法管、商這類「新聖」的治國之法。⁶¹這種不求古、不師古，以現世論現世，求實用之策的態度，⁶²即是韓非「事異備變」的論治原則，並可從歷史觀點看出論治原則的來由。

首先，對於歷史觀點的看法，韓非見解大體與商鞅相近，商鞅說：

「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。上賢者，以贏相出也；而立君者，使賢無用也。親親者，以私為道也，而中正者使私無行也。此三者，非事相反也，民道弊而所重易也，世事變而行道異也。」
〈開塞〉《韓非子》

商鞅認為上古時代的人愛護自己的親屬與私利，賢人於是立公正之標準以使人互相相愛，中古時代由於人數又增加而沒有法

⁶¹ 同註 47，頁 135-136。

⁶² 同上註，頁 133。

度而產生混亂，於是聖人繼承前賢制定法令，有了法令則須官吏掌管，有了官吏則須有國君統籌，於是過去尊敬賢人的原則漸漸忘掉，而開始重視設定之貴人。於是說來，三個不同階段的作法並非刻意要與之前不同，而是原來採用的方法有了弊病，重視的東西改變了，社會情況變了，所以採行不同的治國方法。

其次，韓非更進一步發揮，認為上古時代的社會環境單純，人民稀少而禽獸眾多，於是有才智出眾的人出現，教導人民築巢、取火，中古時期則有鯀和禹父子出現為人民疏導河川，近古有商湯和周武出面討伐暴虐無道的夏桀和商紂。

「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病，有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鯀、禹決瀆。近古之世，桀、紂暴亂，而湯、武征伐。」〈五蠹〉《韓非子》

這些人之所以能被稱為聖賢，就在於他們能夠認清當時的情況，面對問題並採用相應的手段。

古時候周文王遷居到豐鎬一代，施行仁義而得以統一天下。徐偃王統治漢水以東，土地多達五百里，施行仁義，楚王害怕他傷害了楚國，因而起兵將徐國給滅了。「古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國，荆文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。」〈五蠹〉《韓非子》而從以上這例子便能了解，文王採用仁義卻統一了天下，徐偃王採行仁義卻國破家亡。這是由於未能辨析時代環境的改變，並採行相對應的方法治國，一味的慕仁義就像宋國的農夫守株待兔一般，都將是徒勞無功的。因

此聖人不必遵循古代的制度統治，不必效法從前的慣例做事，應當考量當前的社會情勢，建立適當的措施。

反之，韓非進一步批評，不顧當時情況即採信先王之言，是盲目且無知之行徑。崇信先王言論就像有人在夏朝企圖以構木為巢、鑽木取火的方式統治，必然被鯀和禹取笑；有人在商、周企圖以疏導河流的方式統治天下，必然被湯、武取笑。「今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。」〈五蠹〉《韓非子》又認為贊成此類言論之人，就像鄭國人買鞋只相信自己量的尺寸，而不相信自己的腳一樣可笑。這類拘泥不知變通的批評言論在《韓非子》書中屢見不鮮。韓非也舉相當多例子來加以諷刺：「夫嬰兒相與戲也，以塵為飯，以塗為羹，以木為斝，然至日晚必歸饑者，塵飯塗羹可以戲而不可食也。夫稱上古之傳頌，辯而不慤，道先王仁義而不能正國者，此亦可以戲而不可以為治也。夫慕仁義而弱亂者，三晉也；不慕而治強者，秦也。」其他如鄭縣人不識車軛、衛國人欲幫助補射鳥禽卻反把鳥趕走、卜子太太將新褲毀成舊的、少年模仿長者飲酒等等，諸如類似的故事在〈外儲說左上〉篇中亦是屢見不鮮。甚至包含一些稱譽古代言論，韓非也認為是有害當時的。

承上，韓非對於儒墨等「法先王」之主張亦有其反對的原因：首先說，「先王之道」距今已甚遙遠，且各家對先王之道取捨各異，加上沒有確切之證據證明先王之道之真正意含，如何能得知儒、墨等何者為真？

「孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？

殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者、愚也，弗能必而據之者、誣也。故明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。」〈顯學〉
《韓非子》

其次，先王的言語，有的意義很淺，世人卻推測的很深，有的意義很深，世人卻推測的很淺，未必能有正確的了解。「先王之言，有所為小而世意之大者，有所為大而世意之小者，未可必知也。」〈外儲說左上〉《韓非子》韓非並舉例說明：

「書曰：『紳之束之。』宋人有治者，因重帶自紳束也。人曰：『是何也？』對曰：『書言之，固然。』」〈外儲說左上〉《韓非子》

「書曰：『既雕既琢，還歸其樸。』梁人有治者，動作言學，舉事於文，曰難之，顧失其實，人曰：『是何也？』對曰：『書言之固然。』」〈外儲說左上〉《韓非子》

最後，縱然沒有理解先王之道之難題，但由於古時書寫之不便，甚至會有誤記、誤植之可能。

「郢人有遺燕相國書者，夜書，火不明，因謂持燭者曰：『舉燭。』云而過書舉燭，舉燭，非書意也，燕相受書而說之，曰：『舉燭者，尚明也，尚明也者，舉賢而任之。』燕相白王，王大說，國以治，治則治矣，非書意也。今世舉學者多似此類。」〈外儲說左上〉《韓非子》

因此，可以了解每個時代有其特殊的情況，而面臨特殊的問題，解決問題則須採用合乎當時的辦法，切不可墨守成規。然而統治者除了具備這樣的觀點，尚要認清「變」的方向與目標，「變」不是全然改變，亦不是有變了就好，更非無的放矢。「古之無變，

常之毋易，在常古之可與不可。」〈南面〉《韓非子》一般不了解治術的人，一定會說：「不要改變舊法，不要變更常俗。」要不要變法易俗，聖明的君主是不輕易聽從一般人的議論，而是以變與不變的內涵來加以決定。當認清了方向，甚至要採用一切可能的手段方法去達成。「人主者，明能知治，嚴必行之，故雖拂於民心立其治。」〈南面〉《韓非子》

肆、法治為治亂之藥劑

從環境背景與韓非對於亂世的理解下，能了解韓非所以認為法治為治亂之藥劑的原因。韓非不只一次提到當時的情況：「當今之世，大臣貪重，細民安亂。」〈和氏〉《韓非子》「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。」〈八說〉《韓非子》「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」〈五蠹〉《韓非子》對人性與環境形勢的逼迫，最終認為治亂安危與國君之作為勢必劃上等號，而要人主行「絕對干涉」之手段，並以法治作為唯一的標準。學者鄭良樹先生認為商鞅在強國戰爭中的觀念是「國弱就必須逼迫全民勞動，使國家富強；國家富強了，就必須把毒輸給敵國，讓人民的精力消耗在敵國的疆場上。」⁶³此近於絕對干涉之手段。韓非則說：「賢者之為人臣，北面委質，無有二心，…，順上之為，從主之法，虛心以待令而無是非也。故有口不以私言，有目不以私視，而上盡制之。為人臣者，譬之若手，上以脩頭，下以脩足，清暖寒熱，不得不救，入，鎔邪傅體，不敢弗搏。…，治之至也。」〈有度〉《韓非子》

另外，韓非雖然將歷史分為幾段時期，無論是〈五蠹〉篇提到的「上古之世、中古之世、近古之世、當今之世」，或是〈八說〉

⁶³ 鄭良樹，1987，《商鞅及其學派》。台北：學生書局，頁312。

篇提到的「古人、中世、當今」，這樣分類只是韓非用來說明針對不同環境就該採不同的方法之便，實際韓非並未對道德、智謀、氣力有任何好壞的評斷。王爾敏先生說：「歷史者，人類留存之重要活動記錄，足以參酌而資以了解過去與未來者也。」⁶⁴若說歷史只是人類活動的紀錄，人有變的一面和不變的一面，自然也反映在歷史之變動上，或說人類有所進化，也應當指的是物質生活技能的進步，除此之外，自古至今，人性、歷史並無進化可言，一般學者喜將韓非視為是「歷史進化論者」，實是將人類之生活技能與人性歷史混為一談。人類於生活技能、科技上，相較於過去或許有長足之躍進，但在人性或道德修養上，大體只是一成不變或是不如從前，正如學者趙雅博先生所云：

「韓非子承認歷史是變動的，歷史有過去，歷史有現在，他卻沒有說到歷史有未來。…歷史的變動可能是進步的，也可能是退步的；變動的本身，並不等於進步。爲此，古代可能比今世更進步，也可能是落後的；或者古代在某些方面比現在更好；或者有些方面，現代比過去更壞。總之，每個時代有每個時代的特徵，我們應該隨著每個時代的特徵來想辦法，求適應，找解決，正不必萬古一律，永守舊章。」⁶⁵

韓非說：「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。」〈有度〉《韓非子》又說：「故當今之時，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵強而敵弱。」〈有度〉《韓非子》依循法度即是最有效達到「存亡治亂」的方法，所有人民盡心力依循法度，行動便能成功，平靜即能安定，太平之時，人民會熱愛生命而樂於做合法的事，愛惜生命而不敢為非作歹，於是社稷永遠存在，國家永遠安定。「使天下皆極智能於儀表，盡

⁶⁴ 王爾敏，1979，《史學方法》。台北：東華，頁100。

⁶⁵ 趙雅博，1992，《十子批判》。台北：星光，頁346-347。

力於權衡，以動則勝，以靜則安。治世使人樂生於為是，愛身於為非。小人少而君子多，故社稷常立，國家久安。」〈安危〉《韓非子》所以利用法治之方法使國家安定就像餓了就想吃飯，冷了就想穿衣，不須命令而自然完成。韓非更進一步的提出七種使國家安定的方法：「一曰、賞罰隨是非，二曰、禍福隨善惡，三曰、死生隨法度，四曰、有賢不肖而無愛惡，五曰、有愚智而無非譽，六曰、有尺寸而無意度，七曰、有信而無詐。」〈安危〉《韓非子》

韓非認為，國家將要滅亡，是朝廷中沒有人，朝廷中沒有人並不是朝廷中的官吏數目變少了，而是官吏各自謀求私人的利益，不謀國家的利益，之所以會造成這種情勢，就在於國君不懂的運用法度，而依侍先王言論，依侍先王言論就會像孩子溺水卻要到越國請人來救，越國人雖擅於游泳，但孩子一定救不活；失火了卻跑到大海去取水，海水雖多，火一定滅不了。〈說林上〉《韓非子》因此唯有法治才為亂世撥亂返治之藥劑。

第二節 對人性之觀察

壹、依後天實際觀察來談人性

政治與人有密切的關係，古人談論政治，大都由人性出發，而後展開其整個主張。韓非談論人性，第一、並未有專章對人性的本質加以定義，自然也未對人性的本質加以評價。第二、其所觀察的角度，也只偏向於適合其理論建構的面向，並非是整體人性的表現，也不是人性在政治面的所有表現。第三、韓非所談到的人，大都是根據人類實際行為反應來加以描述，且未對這類實際行為的表現加以評價。

承上，從第一、二點來看，韓非所談論的人性實有其侷限性，且韓非在談論人性的字句，大都散落在各篇章，以作為其統治之術可行的依據，似乎談不上一般所謂的「人性論」。而從第三點來看，人類實際行為的表現，與人類知識、常識或價值之經驗有關，與人性本質善惡關係不大，且韓非也未對人類實際行為加以評價，自然無所謂「性惡論」之說。諸多學者認為法家諸子主張「性惡論」，實有些誤解。例如梁啟超先生說：「法家主義，純以人類性惡為前提」⁶⁶，馮友蘭先生說：「法家多以為人之性惡，韓非為荀子弟子，對於此點尤有明顯之主張。」⁶⁷童書業先生說：「韓非的人性論正是繼承並開展了荀子的性惡論，而使性惡論為他的法治主義服務。」⁶⁸如以韓非師承荀子便推論韓非繼承了荀子之性惡論之說，也是有所牽強，如前述，韓非對人性的主張並不如荀子言及人性本質之範疇，更未有相關評價。其次，荀子言性惡論主要是推向儒家禮治的起點，韓非主張統治者關注人民實際行為，而非本質善惡，韓非與荀子的主張實則大相逕庭。如陳啟天先生所言：「韓非雖是荀子的學生，但其根本思想則屬於法家，而非儒家。」⁶⁹

一般會認為韓非為「性惡論」者主要可能，由於就在於本身先有著「人自私自利是不妥、是惡的」之概念，在套上韓非所觀察、所論之人性皆是自利自私，而以為韓非認為人性為惡，因而推出韓非是「性惡論」者。人性自私自利是否為惡是屬於道德上的問題，韓非對實際人性善惡等道德上的評價並不感興趣，甚至基於韓非一貫的邏輯，認為人的好壞，也只是因環境相對而言。就算是進一步再談人實際行為基於環境是相對的好或相對的壞，

⁶⁶ 同註 34，頁 167。

⁶⁷ 馮友蘭，1967，《中國哲學史》。香港：文蘭，頁 398。

⁶⁸ 童書業，1979，〈韓非子思想研究〉，《中國哲學》（第一輯）。北京：新華書店，頁 150。

⁶⁹ 陳啟天，1957，《中國政治哲學概論》。台北：華國，頁 290。

韓非也未闡述。其感興趣的只是當發現實際的人性反應為何時，應該採用何種方式去統治才能維繫安寧的秩序。

然而，討論韓非對人性的看法前，必須先了解，古人言性，初期大體指的是本能、先天的稟賦，由於春秋時代人文精神的發展，而產生追求人之本性係如何之人性論。⁷⁰大概可歸納為四種：一是性善，二是性惡，三是性可以為善，可以為不善，四是有性善，有性不善。言欲，則是指人有想追求外物滿足之動機。《呂氏春秋》〈卷二仲春紀第二之三情欲〉云：「不可得之為欲，不可足之為求。」學者薩孟武先生認為：「可以得而尚未能得到，就發生欲的情緒，如果真是不可得，那就不會發生貪欲。可以足而尚未能滿足，就發生求的情緒，如果真是不可足，那就不會發生希求。」⁷¹言情，大體是指心理受外物刺激而起的反應，大致有喜、樂、好、怒、哀、惡等六種。儒家以孟子認為人天生有良心之存在，即惻隱、羞惡、辭讓、是非之心的存在，但也有人欲之存在，只要能克制外物刺激所產生的欲，即「養心莫善於寡欲。」〈盡心下〉《孟子》，就能作出善的行為，因此可以看出孟子是從人欲與人情推演出先天的人性。荀子亦同，只是基於人情有好惡，而認為人性為惡，荀子曰：

「人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」〈性惡〉《荀子》

欲而不得則爭，故必須依靠聖人制禮義以分之，禮義是外在的行為規範用以節制人欲，並推演出人性本惡。孟、荀兩者基於對人

⁷⁰ 徐復觀，1990，《中國人性論史》。台北：商務印書館，頁 58-61。

⁷¹ 同註 13，頁 510。

性的不同推論，再延伸其整體主張。

人之有欲，故產生「想要」與「不想要」之選擇，而人之有情，故對於想要的會反應「喜、樂、好（愛）」；對於不想要的會反應「哀、怒、惡」。欲與情雖可這樣分類，但實際對應到人身上時卻不易區分，只說大致為人性之一部份。法家不反對人情之好惡，也不反對有欲之存在，只是未從人情人欲去推論人性本質，但可以了解的是，法家是從後天外在可以觀察到的人性去推演其為政之道。

貳、重視後天實際人性的反應

法家諸子一直以來即抱持著人類有著「自為心」之主張，陳啟天先生即說：「韓非雖未如荀子一樣明言『人性惡』，但他對於人類心理的分析，尤其對於政治心理的分析，歸結到人人具有『自為心』，則不免近於惡性論。」⁷²法家諸子對此有相當多的說明。

慎子說：「天道因則大，化則細，因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。…故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣，此之謂因。」〈因循〉《慎子》⁷³慎子說出了法家利用人情之原因，也提到了人情中莫不有自利、為自己利益打算的心理。管子並未對「情」與「性」作明確的區分，只以人情是好利惡害而認為該加以利用。「凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則憂，此貴賤之所同有也。近之不能勿欲，遠之不能勿忘，人情皆然，而好惡不同，各行所欲，而安危異焉，然後賢不肖之形見也。」〈禁藏〉《管子》又說：「凡人之情，見利莫能勿就，見害莫能勿避。」〈禁藏〉《管子》所以就算一

⁷² 同註 69，頁 295。

⁷³ 同註 38，頁 1909-1910。

天要趕兩天的路程，千里路途，只要利益擺在商人面前，也不嫌遠；海深萬仞，激流波濤，漁夫也願意晝夜不登陸，是因為利益就在海中。儘管所求的利益各不相同，但同樣是追求欲之滿足，「民利之則來，害之則去；民之從利也，如水之走下，於四方無擇也。故欲來民者，先起其利，雖不召而民自至；設其所惡，雖召之而民不來也。」〈形勢解〉《管子》

商鞅分析人性亦是從百姓會不斷的追求欲望滿足，並極力擺脫所厭惡的事情等觀點切入。「民之有欲有惡也，欲有六淫，惡有四難。」⁷⁴一般人民處於貧困時便會極力的想翻身，飢餓時便會找尋吃的，痛苦求樂，受辱求譽。正如商子所言：「民貧則力富。」〈弱民〉《商子》、「民之生，饑而求食，勞而求佚，苦則索樂，辱則求榮，此民之情也。」〈算地〉《商子》若發現利益可以選擇，自然會計算選擇利大的一方。「民之性，度而取長，稱而取重，權而索利。」〈算地〉《商子》並以為人民都樂於生存、安於閒逸，怕死的想法很難糾正。民情好惡有三個層次，最基本是求生求食、免死免饑，其次是求安求樂，免危免苦，最後是求顯求榮，免羞免辱。⁷⁵

韓非以為「性」當是與生俱來的特質，「夫智、性也，壽、命也，性命者，非所學於人也。」〈顯學〉《韓非子》聰明愚笨是天性，年壽是命，性與命都是不可能依靠後天學習努力而改變的。命既然不會因後天的努力而變，人最基本的希望便從保全性命開始。為保全性命，所以食、衣為基本需求，但人永遠不會將欲望停於此。「人無毛羽，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心，欲利之心不

⁷⁴ 朱師轍認為六淫即「六欲」。指生、死、耳、目、口、鼻之欲。四難即嚴刑、峻法、力農、務戰。朱師徹，1974，《商君書解詁定本》。香港，中華書局，頁23。

⁷⁵ 林義正，1979，〈論商君書對人性的看法〉，《鵝湖》，第4卷，第12期，頁16。

除，其身之憂也。」〈解老〉《韓非子》於是災禍將伴隨著人們追求基本滿足以上的生活而至，有了貪念，思慮就將混亂，思慮混亂後，貪念變更加強烈，於是會想鑽研不正當的手法，災難隨至。韓非順著法家對人性一貫以後天實然的觀察，而統整出對人性的看法。分述如下：

首先，韓非相信人類中是有天生就不好利，遇災難不畏懼之人；

「若夫許由、續牙、晉伯陽、秦顛頡、衛僑如、狐不稽、重明、董不識、卞隨、務光、伯夷、叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃辱之名，則不樂食穀之利。」〈說疑〉《韓非子》

也有所謂內心奸邪，會使人惑亂，像盜跖這類敢於犯法冒險之人。

「有扈氏有失度，謹兜氏有孤男，三苗有成駒，桀有侯侈，紂有崇侯虎，晉有優施，此六人者，亡國之臣也。言是如非，言非如是，內險以賊其外，小謹以徵其善，稱道往古、使良事沮，善禪其主、以集精微，亂之以其所好，此夫郎中左右之類者也。」〈說疑〉《韓非子》

「毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。」〈忠孝〉《韓非子》

「或曰：仁貪不同心。」〈難四〉《韓非子》

因此是有所謂聖人，「未有天下而無以天下為者許由是也，已有天下而無以天下為者堯、舜是也」〈忠孝〉《韓非子》，但也有所謂的奸人。只是對於政治層面來說，極惡與極善畢竟是少數，甚至許久才會出現一次，縱使以聖人來說，千世才出現一個，已經像一個接一個那樣多了。「孝子之所愛親也。孝子愛親，百數之一也。...

長行徇上，數百不一失。」〈難二〉《韓非子》、「堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩隨踵而生也。」〈難勢〉《韓非子》

其次，除了能自賢、惡極不可治的人以外，在當時環境下，大部分人所表現出的都是好利惡害、好逸惡勞、趨安避危，韓非舉例如下：

「人無愚智，莫不有趨舍。」〈解老〉《韓非子》

「鱸似蛇，蠶似蠋。人見蛇則驚駭，見蠋則毛起。漁者持鱸，婦人拾蠶，利之所在，皆爲賁、諸。」〈說林下〉《韓非子》

「惠子曰：『羿執鞅持扞，操弓關機，越人爭爲持的。弱子扞弓，慈母入室閉戶。故曰：可必，則越人不疑羿；不可必，則慈母逃弱子。』」〈說林下〉《韓非子》

「越王…乃下令曰：『人之救火者，死、比死敵之賞；救火而不死者，比勝敵之賞；不救火者，此降北之罪。』人之塗其體，被濡衣而赴火者，左三千人，右三千人。」〈內儲說上〉《韓非子》

「利之所在民歸之，名之所彰士死之。」〈外儲說左上〉《韓非子》

「鄭縣人有屈公者，聞敵恐，因死；恐已，因生。」〈外儲說左上〉《韓非子》

「子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦峙者，非愛主人也，曰：如是，羹且美錢布且易云也。此其養功力，有父子之

澤矣，而心調於用者，皆挾自爲心也。故人行事施予，以利之爲心，則越人易和；以害之爲心，則父子離且怨。」〈外儲說左上〉《韓非子》

「好利惡害，夫人之所有也。…喜利畏罪，人莫不然。」〈難二〉《韓非子》

「人情皆喜貴而惡賤。」〈難三〉《韓非子》

「人情莫不出其死力以致其所欲…嚴者好利祿而惡刑罰。」〈制分〉《韓非子》

「民者好利祿而惡刑罰。」〈制分〉《韓非子》

「人情有好惡，故賞罰可用。」〈八經〉《韓非子》

「民之故計，皆就安利如辟危窮。」〈五蠹〉《韓非子》

「夫嚴刑者，民之所畏也，重罰者，民之所惡也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「安利者就之，危害者去之，此人之情也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「人焉能去安利之道而就危害之處哉？」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「夫民之性、惡勞而樂佚。」〈心度〉《韓非子》

「王良愛馬，越王勾踐愛人，爲戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非禹肉之親也，利所加也。輿人成輿，則欲人之富貴；所人成棺，則欲人之夭死也。非輿人仁，而所人賊也…情非憎人也，利在人之死也。」〈備內〉《韓非子》

第三，人之趨利之心理是永無止境。韓非舉桓公問管仲「富裕，有邊際」之言，說明人唯有追求財富至使自身敗亡，才是富的邊界。再說能像老聃般，會為了避免遭受侮辱危險，而不求取超過滿足之事物的，一般人絕對沒有。況且一般人絕不可能達到像君主那樣的富有，甚至連夏桀都不滿足於當天子的崇高富裕了，所以一般人絕不可能滿足於富有。

第四，韓非認為實際人性的反應除了自利外，尚有計算利害、權衡輕重的能力，即所謂「計算之心」。〈六反〉《韓非子》所以一般人計算出得利的機率遠高過受害的機率時，必然會做出得利一方的選擇，對於壞事，一定會發現，才會警惕，一定會被懲罰，才會停止；不會被發覺，就會放肆，不會被懲罰，則壞事將會繼續發生。所以韓非說：

「布帛尋常，庸人不釋；鑠金百溢，盜跖不掇。不必害則不釋尋常，必害手則不掇百溢，故明主必其誅也。」〈五蠹〉《韓非子》

「夫陳輕貨於幽隱，雖曾、史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知則曾、史可疑於幽隱，必知則大盜不取懸金於市。」〈六反〉《韓非子》

倘若計算下，發現得利與受害的機率相等，一般人民仍會冒險進取。

「荆南之地、麗水之中生金，人多竊采金，采金之禁，得而輒辜磔於市，甚眾，壅離其水也，而人竊金不止。夫罪莫重辜磔於市，猶不止者，不必得也。」〈內儲說上〉《韓非子》

「越王問於大夫文種曰：『吾欲伐吳可乎？』對曰：『可矣。吾賞厚而信，罰嚴而必。君欲知之，何不試焚宮室？』於是遂焚宮室，人莫救之，乃

下令曰：『人之救火者，死，比死敵之賞。救火而不死者，比勝敵之賞。不救火者，比降北之罪。』人塗其體、被濡衣而走火者，左三千人，右三千人。此知必勝之勢也。」〈內儲說上〉《韓非子》

就算沒有利，受到脅迫時也會選擇害少的一方。

「魯人燒積澤，天北風，火南倚，恐燒國，哀公懼，自將眾趣救火，左右無人，盡逐獸而火不救，乃召問仲尼，仲尼曰：『夫逐獸者樂而無罰，救火者苦而無賞，此火之所以無救也。』哀公曰：『善。』仲尼曰：『事急，不及以賞，救火者盡賞之，則國不足以賞於人，請徒行罰。』哀公曰：『善。』於是仲尼乃下令曰：『不救火者比降北之罪，逐獸者比入禁之罪。』令下未遍而火已救矣。」〈內儲說上〉《韓非子》

但如果知道犯了卻一定受害，且害是非常的嚴重，則人將不敢犯。

「故今有於此，曰：『予汝天下而殺汝身』，庸人不爲也。夫有天下，大利也，猶不爲者，知必死。故不必得也，則雖辜磔，竊金不止；知必死，則天下不爲也。」〈內儲說上〉《韓非子》

「使吾法之無赦，猶入澗之必死也，則人莫之敢犯也。」〈內儲說上〉《韓非子》

「夫火形嚴，故人鮮；水形懦，故人多溺。」〈內儲說上〉《韓非子》

「夫貪盜不赴谿而金，則身不全。賁、育不量敵，則無勇名。盜不計可，則利不成。」〈守道〉《韓非子》

第五，在自利與計算之心前提下，倘若發現他人與自身所求之利相同，便會想辦法傷害他人，以確保自身利益的穩固。

「昭僖侯之時，宰人上食而羹中有生肝焉。昭侯召宰人之次而誚之曰：『若何爲置生肝寡人羹中？』宰人頓首服死罪曰：『竊欲去尙宰人也。』

一曰。僖侯浴，湯中有礫，僖侯曰：『尙浴免則有當代者乎？』左右對曰：『有。』僖侯曰：『召而來。』譙之曰：『何爲置礫湯中？』對曰：『尙浴免，則臣得代之，是以置礫湯中。』」〈內儲說下〉《韓非子》

「文公之時，宰臣上炙而髮繞之，文公召宰人而譙之曰：『女欲寡人之哽邪？奚爲以髮繞炙。』宰人頓首再拜請曰：『臣有死罪三：援礪砥刀，利猶干將也，切肉，肉斷而髮不斷，臣之罪一也；援木而貫臠而不見髮，臣之罪二也；奉熾爐，炭火盡赤紅，而炙熟而髮不燒，臣之罪三也。堂下得無微有疾臣者乎？』公曰：『善。』乃召其堂下而譙之，果然，乃誅之。』」〈內儲說下〉《韓非子》

第六，韓非甚至認為人倫關係亦以自利、計算為首要考量的理由。因此父母生了兒子便相互道賀，生了女兒便加以殺害，是因為考慮到了將來的方便。又說，人在孩兒時，若父母的養育有所忽略，長大会會怨恨。兒子長大成人，倘若對父母的供養微薄，父母便會生氣責罵。父母子女間尚且是最親密的關係，卻仍會發生這樣的情形，是因為人都有為自己的觀念，父母子女之天生倫情在韓非的觀念裡只是建立在利的交換上。韓非舉例說：「宋崇門之巷人服喪，而毀甚瘠，上以為慈愛於親，舉以為官師。明年，人之所以毀死者歲十餘人。子之服親喪者為愛之也，而尚可以賞勸也，況君上之於民乎？」〈內儲說下〉《韓非子》足以見得連子女為父母服喪，都能用獎賞來勸勉，更可知利之誘惑高過於人倫之真情。

其次，夫妻之間的關係，也是建立在「利」的關係上的。「丈夫年五十而好色未解也，婦人年三十而美色衰矣。以衰美之婦人

事好色之丈夫，則身死見疏賤，而子疑不為後，此后妃、夫人之所以冀其君之死者也。」〈備內〉《韓非子》后妃希望丈夫早死，是希望自己的兒子能早日繼承王位，而使自己享利。衛國一對夫妻祈禱，妻子祈求無故得百束布，也是擔心丈夫得取太多會有能力去買妾。〈內儲說下〉《韓非子》因此，韓非說：「夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。」〈備內〉《韓非子》更不用說像兄弟間之感情了。「桓公，五伯之上也，爭國而殺其兄，其利大也。」〈難四〉《韓非子》

第七，一般人類實際的表現是唯利是圖，所以在政治上百姓是寧習於亂政而不求公利；作臣子亦同，君臣間只是利益的交換。首先從一般百姓來看，韓非認為百姓本身是矛盾的，並不懂何種作為對自身才是真正有利，雖然知道國家安定有秩序是好，但實際所為卻都會選擇相反的作為，而導致國家更加的混亂。這是由於一般人無法超脫「個人、眼前」的利去看問題，所以百姓是安於亂政的，因為安於亂政，不希望變法，不變法個人眼前不會受到嚴刑拘束，所以合於個人眼前的利。韓非說：

「嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓、輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「大臣苦法而細民惡治也。當今之世，大臣貪重，細民安亂。」〈和氏〉《韓非子》

「故治民者，刑勝、治之首也，賞繁、亂之本也。夫民之性，喜其亂而不親其法。」〈心度〉《韓非子》

「適民心者，恣姦之行也。民愚而不知亂，上懦而不能更，是治之失也。」〈南面〉《韓非子》

因此，韓非認為一般百姓的智慧就像嬰兒一樣，只看個人眼前而不顧整體長遠，只圖私利不顧公利。不懂得忍受剃髮除瘡的痛苦，以換來病癒的大利，韓非所提之民智其實代表著，百姓實際並未懂得何者為真正的利與真正的害。

「民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不搦瘞則寢益，剔首、搦瘞必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。…昔禹決江濬河而民聚瓦石，子產開畝樹桑鄭人謗訾。禹利天下，子產存鄭，皆以受謗，夫民智之不足用亦明矣。」〈顯學〉《韓非子》

其次，政治上人臣與一般百姓之人性反應也是相同的，韓非說：「凡人臣者，有罪固不欲誅，無功者皆欲尊顯。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》又說「為人臣者畏誅罰而利慶賞。」〈二柄〉《韓非子》且無不伺機而動，懷「陽虎」之心。韓非說：

「為人臣者，窺覘其君心也無須與之休。」〈備內〉《韓非子》

「陽虎議曰：主賢明，則悉心以事之；不肖，則飾姦而試之。」〈外儲說左下〉《韓非子》

「臣主之間，非兄弟之親也。劫殺之功，制萬乘而享大利，則群臣孰非陽虎也。事以微巧成，以疏拙敗。群臣之未起難也，其備未具也。群臣皆有陽虎之心，而君上不知，是微而巧也。」〈難四〉《韓非子》

彼此朋黨為奸，取捨同則相是，取捨不同則相疑，「是以主有所善，臣從而譽之；主有所憎，臣因而毀之。凡人之大體，取捨同者，則相是也；取捨異者，則相非也。今人臣之所譽者，人主之所是也，此之謂同取；人臣之所毀者，人主之所非也，此之謂同舍。夫取捨同，而相與逆者，未嘗聞也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》君臣間只是利益之買賣。「臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市」〈難一〉《韓非子》又說：「官爵貴重，朋黨又眾，而一國為之訟。」〈孤憤〉《韓非子》其他的臣子或是百姓只要見當權之人，官爵大、權力大，往往不論是非，也不願去得罪，跟著贊頌。

第三節 環境與人性之關係

先秦各家流派之中，以法家最重視現實功利，韓非也不例外。由於重視現實，所以對於人類、社會研究的焦點著重於實際行為的表現，而不重視人性本質的問題，另一方面對於歷史的解讀也特別重視歷史的真實性，而不似儒墨諸子對歷史之解讀，有濃厚的道德氣味，不惜將個人理想與歷史事實混淆，只求歷史的美與善。⁷⁶由於有著功利的價值，所以認為所有人類行為表現背後的動機，必然與「利」與「不利」脫離不了關係，包含人倫、政治等一切，不理會有所謂「人文價值」的存在，特別著眼於物質環境對人類行為的影響。因此，加上實際觀察與對歷史經驗的了解，韓非得出了人性實際的趨安避危、好利惡害、好逸惡勞、喜貴惡賤與物質環境的影響必然有相當大的關係。

亞里斯多德討論政體時，除了討論到目的不應為了統治者個人，而應該為人民外，其亦認為最優良的制度，應該以最適應其

⁷⁶ 曾繁康，1980，《中國政治思想史》。台北：大中國圖書，頁207。

所屬環境為是，因此他說：「應研究某一實際環境中何種制度最為適宜以及何種制度最易實現。」⁷⁷故其所談的政體，並非能套用到任何一種環境的人，反觀應先依循「是何種環境的人」，再來研究何種政體最適合他們。韓非亦有類似的見解，其談到：「事因於世，而備適於事。」〈五蠹篇〉《韓非子》韓非法治思想屬於階段性思想，只求短時間有效解決問題，對於非戰亂時期的統治是否也應採用，韓非並未明說，且加上其基本觀念認為：當環境改變了，政治措施也應改變以適應時空環境。遂可知，韓非之法治思想應是階段性思想，所針對的環境即是當時之戰亂時期。而在一般太平時期，該採何種「法治」應視當時環境與人而定。一般都了解到「法」往往只能短暫解決問題，法並不能使一般人成為聖人。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」⁷⁸淮南子亦說：「民無廉恥，不可治也；非脩禮義，廉恥不立。民不知禮義，法弗能正；非崇善廢醜，不向禮義。無法不可以為治也，不知禮義，不可以行法。法能殺不孝者，而不能使人為孔、曾之行；法能刑竊盜者，而不能使人為伯夷之廉。」⁷⁹韓非也理解到法目的非要使人完全成為聖人，法也無法讓罪完全消失，但因於環境與人的關係，必須堅持利用法治。

首先，韓非認為物質環境的豐厚與寡薄決定了人是仁慈好義或是貪鄙嗜利的外在表現。這觀點也說明了前文提到的，「人的好壞，也只是因環境相對而言。」韓非說：古時候即使男子不耕田，草木的果實也足以過活；女子不必織布，禽獸的皮也足以禦寒；不必費心工作而自然的資源即足以供養，人民的數量少而財貨有剩餘，人與人間不會爭執，人民自然安定。「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民

⁷⁷ 同註 2，頁 99。

⁷⁸ 朱熹（宋），2005，《四書章句集注》。北京：中華書局，頁 54。

⁷⁹ 何寧，1998，《淮南子集釋》。北京：中華書局，頁 1405。

少而財有餘，故民不爭。」〈五蠹〉《韓非子》

其次，由於物質環境的改變，人的思維也跟著變化。堯治理天下時，吃的是粗米的飯，冬天穿的是鹿皮衣服，夏天穿蔓草編織的衣物，與守門人的供養沒什麼兩樣；禹當天子時，親自率領人民下田工作，就算是奴僕的工作也不會比他更辛苦。但在當時，就算只是當個縣令，子孫幾代出門都能坐車。古人輕易辭去天子，並不是人格高尚，而是權力微薄；今人竭盡心力爭取官職，不是人格卑下，而是因為權力重大。因此同樣是「辭讓」，古今之人思維差異之大，是由於物質享受的厚薄差異。「是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。」〈五蠹〉《韓非子》況且，韓非又說，即使處於同一時代，面對不同的物質環境，也會有不同的反應。住在高山取水不便的人，遇到年終祭神之時，大家拿水當作禮品互相饋贈；住在地勢低窪飽受水災之苦的人，卻是拼命疏通水道，要將水排泄出去。「山居而谷汲者，腰臘而相遺以水；澤居苦水者，買庸而決竇。」〈五蠹〉《韓非子》荒年的春天，即使是自己的親兄弟也不給飯吃；豐年的秋天，即是疏遠的客人也一定留他吃飯。「故饑歲之春，幼弟不饜；穰歲之秋，疏客必食。」〈五蠹〉《韓非子》

韓非舉例說明：「鄭人有一子，將宦，謂其家曰：『必築壞牆，是不善人將竊。』其巷人亦云。不時築，而人果竊之。以其子為智，以巷人告者為盜。」〈說林下〉《韓非子》在東西未被偷前，並不會去懷疑同巷勸戒的人，在東西被偷之後便去懷疑同巷勸戒之居民為竊賊。這就在在顯示出人的想法與物質環境變化是有關係的。

最後，在當時物寡人眾的時期，人民表現於外自然都以一己

私利為首要考量。韓非說：「今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。」〈五蠹〉《韓非子》現今的環境變了，當時的社會，一個人有五個兒子不算多，每個兒子又有五個兒子，祖父尚未過世，就有二十五個孫子，人數增加，環境提供之資源就相對減少，縱然加倍辛勞所得到的報酬也是微薄，人民互相爭奪，加倍賞罰仍不免於亂。

第四節 循利害之心規範人的行為

壹、人性中有得以利用之政治心理

一、利用「趨利避害」的政治心理，順民心反民性

不論先秦儒家也好，墨家也好，雖然對人性、理想的政治秩序各有不同的主張看法，但他們都認為，放任人們自由的追求自身利益是造成安定秩序破壞瓦解的主要原因。因此，儒家欲透過社會價值的塑造，強化人「心靈」層面，以克制人「慾望」生理感官層面，盡可能的壓低、貶抑人性「『存心』為利」的一面，⁸⁰而自然達到和諧的人群秩序。墨家是透過提倡「兼相愛，交相利」〈兼愛中〉《墨子》，在觀念上使人視人如己，視人如己則能防止爭奪，愛人，別人也會愛你，利人，別人也會以相同的方式回報，而建立人與人相互和諧在一起的秩序。⁸¹

韓非認定一般百姓多懵懂無知「民智猶嬰」，民性苟安而昧於

⁸⁰ 有關先秦儒家社會價治塑造。詳見，王湯尼，2005，〈中國先秦儒家社會價值塑造之研究—從背景、人性論與社會約束力析論〉，碩士論文，東海大學政治學系，頁 130-131。

⁸¹ 詳見，曾唐鋒，2003，〈《墨子》「政長」選舉與「政長」職責之研究〉碩士論文，東海大學政治學系，頁 138-140。

真利，若是放由百姓自然追求私利，必然威脅國家整體公利。但韓非不從道德層面去要求個人克制或是交相愛以避免相爭，而是看出得以利用百姓趨利避害之心理，而做到「順民心，反民性」。如同陳啟天先生所言：「韓非針對這種以自為心計算利害的現實人類心理與政治心理，以建立一種君主專制的政治哲學。」⁸²韓非舉例說明，一般百姓心理是要富貴長壽的，可是卻往往會「迷」，實則受到個人眼前利的誘惑，而達不到想要的，最終只能得到貧窮死亡。況且一般百姓達不到想到達的地方，是從天地剖分以來至今都是這樣了。

「人莫不欲富貴全壽，而未有能免於貧賤死夭之禍也，心欲富貴全壽，而今貧賤死夭，是不能至於其所欲至也。凡失其所欲之路而妄行者之謂迷，迷則不能至於其所欲至矣。今眾人之不能至於其所欲至，故曰『迷』。眾人之所不能至於其所欲至也，自天地之剖判以至於今，故曰：『人之迷也，其日故以久矣。』」〈解老〉《韓非子》

統治者必須了解，不能跟一般百姓商議政事，只能與他們歡慶享受成功。在《商子》書中曾提到：「語曰：『愚者闇於成事，知者見於未萌。民不可與慮始，而可與樂成。』郭偃之法曰：『論至德者，不和於俗；成大功者，不謀於眾。』」〈更法〉《商子》給予一般人民喜歡享受的甜美果實，此即順民心。並且要反民性，如商鞅所講：「正民者，以其所惡，必終其所好；以其所好，必敗其所惡。」〈開塞〉《商子》亦如管仲所言：「政之所興，在順民心。政之所廢，在逆民心。民惡憂勞，我佚樂之。民惡貧賤，我富貴之，民惡危墜，我存安之。民惡滅絕，我生育之。」〈牧民〉《管子》因為建立了人民所喜愛的東西，人民就會被其所厭惡的東西所傷害；建立人民所厭惡的東西，人民才有可能安享他們所喜愛

⁸² 同註 69，頁 297。

的東西。

倘若「順民性」行一般世人所說的、做的，那非但達不到老百姓所要的，反倒暴亂要不斷的發生。韓非說：「夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫有施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

君王要獨自判斷作為，要知道，君王與百姓絕不相同，更不能受百姓影響而輕易改變主見。韓非認為孔子不懂的政治，「孔子曰：『為人君者猶盂也，民猶水也，盂方水方，盂圓水圓。』」〈外儲說左上〉《韓非子》孔子認為統治者就像裝水的器物，人民就像水，上行下效，風行草偃，韓非以為統治者若如此則太不懂人了，要能知道百姓之性情，讓百姓不得不為，而最後又能帶給百姓真正有利的，此才是懂人、懂政治。所以治理百姓的根本原則，就是不放縱他們的欲望，只希望對人民有利，制定刑罰不是為了殘害百姓，而是作為愛護百姓的根本。「明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法。勸功則公事不犯，親法則姦無所萌。」〈心度〉《韓非子》又說：「聖人為法國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》另一方面，倘若已懂了該採「反民性」之作為，卻仍不能太平，則是君主的治術不妥當。「世之所以不治者，非下之罪，上失其道也。常貴其所以亂，而賤其所以治，是故下之所欲，常與上之所以為治相詭也。」〈詭使〉《韓非子》尊重使國家紊亂的人，輕視使國家安定的人，將永遠使治術與人民所要的相反。

二、掌握「當其易也，忽之而不顧」的政治心理，防微杜漸

既然瞭解了該「順民心反民性」，接著便是掌握人民容易有忽視事情發生之初之心理，利用到政治上對症下藥。俗諺有句話說：「涓涓一滴成江河，星星之火可燎原。」無論一件事情大小，在其開始的時候就應當預防，韓非了解這樣的道理，甚至清楚的知道，事情在剛發生之時，往往是較簡易、容易處理，但人類卻相對的容易忽視。因此告訴統治者如要禁姦，便必須在百姓有了為惡的念頭產生時，便要斷了這樣的源頭，韓非說：「治民者禁姦於未萌。」〈心度〉《韓非子》、「禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。」〈說疑〉《韓非子》兩段話說明了要統治者掌握人民政治心理的重要。又說：

「有形之類，大必起於小；行久之物，族必起於少。故曰：天下之難事必作於易，天下之大事必作於細。是以欲制物者於其細也，故曰：『圖難於其易也，為大於其細也。』千丈之隄以螻蟻之穴潰，百尺之室以突隙之煙焚。故曰：白圭之行隄也塞其穴，丈人之慎火也塗其隙。是以白圭無水難，丈人無火患。此皆慎易以避難，敬細以遠大者也。扁鵲見蔡桓公，立有間，扁鵲曰：『君有疾在腠理，不治將恐深。』桓侯曰：『寡人無。』扁鵲出，桓侯曰：『醫之好治不病以為功。』居十日，扁鵲復見曰：『君之病在肌膚，不治將益深。』桓侯不應。扁鵲出，桓侯又不悅。居十日，扁鵲復見曰：『君之病在腸胃，不治將益深。』桓侯又不應。扁鵲出，桓侯又不悅。居十日，扁鵲望桓侯而還走。桓侯故使人問之，扁鵲曰：『疾在腠理，湯熨之所及也；在肌膚，鍼石之所及也；在腸胃，火齊之所及也；在骨髓，司命之所屬，無奈何也。今在骨髓，臣是以無請也。』居五日，桓公體痛，使人索扁鵲，已逃秦矣，桓侯遂死。故良醫之治病也，攻之於腠理，此皆爭之於小者也。夫事之禍福亦有腠理之地，故曰：『聖人蚤從事焉。』」〈喻老〉《韓非子》

想要制裁事物，要先在物類的細小處來制裁它們，⁸³真正懂得治術便不能忽視這樣的道理。接著以扁鵲告知晉桓公生病為例，由於晉桓公在病細微時忽視，而最終卻因此而喪命。又說，叔瞻與宮之奇在事情初賤徵兆之時建議鄭、虞兩國的國君，兩國國君不肯聽信，最終同樣落至戰敗、滅國。

「昔晉公子重耳出亡過鄭，鄭君不禮，叔瞻諫曰：『此賢公子也，君厚待之，可以積德。』鄭君不聽。叔瞻又諫曰：『不厚待之，不若殺之，無令有後患。』鄭君又不聽。及公子返晉邦，舉兵伐鄭，大破之，取八城焉。晉獻公以垂棘之璧假道於虞而伐虢，大夫宮之奇諫曰：『不可。唇亡而齒寒，虞、虢相救，非相德也。今日晉滅虢，明日虞必隨之亡。』虞君不聽，受其璧而假之道。晉已取虢，還，反滅虞。此二臣者皆爭於腠理者也，而二君不用也。然則叔瞻、宮之奇亦虞、鄭之扁鵲也，而二君不聽，故鄭以破，虞以亡。故曰：『其安易持也，其未兆易謀也。』」〈喻老〉《韓非子》

明朝學者方孝儒亦以〈指喻〉，來說明這樣的道理。浦陽的鄭君雖早發現自己指頭上的問題，卻仍聽周遭的人要他不必大驚小怪，直到最後指痛難耐才循醫求解，可以見得一般人就如韓非說言皆易忽視事情發生之初微，就算是發生在自己身上，也是相同。

「浦陽 鄭君仲辨，其容闐然，其色渥然，其氣充然，未嘗有疾也。他日，左手之拇有疹焉，隆起而粟，君疑之，以示人。人大笑，以為不足患。既三日，聚而如錢，憂之滋甚，又以示人。笑者如初。又三日，拇之大盈握，近拇之指，皆為之痛，若剝刺狀，肢體心膺無不病者。懼而謀諸醫。醫視之，驚曰：「此疾之奇者，雖病在指，其實一身病也，不速治，且能傷生。然始發之時，終日可愈；三日，越旬可愈；今疾且成，非三

⁸³ 梁啟雄，1984，《韓子淺解》。台北：臺灣學生，頁173。

月不能瘳。終日而愈，艾可治也；越旬而愈，藥可治也；至於既成，甚將延乎肝膈，否亦將爲一臂之憂。非有以禦其內，其勢不止；非有以治其外，疾未易爲也。一君從其言，口服湯劑，而傅以善藥。果至二月而後瘳，三月而神色始復。

余因是思之：天下之事，常發於至微，而終爲大患；始以爲不足治，而終至於不可爲。當其易也，惜旦夕之力，忽之而不顧；及其既成也，積歲月，疲思慮，而僅克之，如此指者多矣！蓋眾人之所可知者，眾人之所能治也，其勢雖危，而未足深畏；惟萌於不必憂之地，而寓於不可見之初，眾人笑而忽之者，此則君子之所深畏也。

昔之天下，有如君之盛壯無疾者乎？愛天下者，有如君之愛身者乎？而可以爲天下患者，豈特瘡痍之於指乎？君未嘗敢忽之；特以不早謀於醫，而幾至於甚病。況乎視之以至疏之勢，重之以疲敝之餘，吏之戕摩剝削以速其疾者亦甚矣！幸其未發，以爲無虞而不知畏，此真可謂智也與哉！

余賤，不敢謀國，而君慮周行果，非久於布衣者也。《傳》不云乎：『三折肱而成良醫。』君誠有位於時，則宜以毋病爲戒！」⁸⁴

三、知曉「仁則下肆，暴以亂心」的政治心理，控制百姓

老子曾言：「民不畏威，大威至。」〈愛己〉《老子》又曰：「民不畏死，奈何以死懼之？」〈制惑〉《老子》老子認爲，一般來說人民是畏懼政治威權的，但如果威權過度膨脹，逼的百姓忍無可能，起而反抗，君主反倒將受威脅；同樣的，一般人民沒有不怕死的，但如果統治者獨斷獨行，阻擋了人民的生路，他們便會鋌

⁸⁴ 方孝儒（明），《遜志齋集》，四部叢刊初編經部。1975，台北：台灣商務印書，頁 142-143。

而走險，為了求生而放手一搏，此時再以嚇阻想控制他們，也沒有用了。韓非明白這道理，所以當其主張以利害控制人時，同樣注意到要讓人足以讓利害給掌控，所以立法行賞罰，雖重，但不是恣意的濫殺，也不是無故的亂賞，而是注意到要人民有想得到、能避免之可能。這其中的關鍵，就在於韓非知曉了「仁以下肆，暴以亂心」的政治心理，並以此利用百姓。這觀點即類似上述老子所言，他說：

「仁者，慈惠而輕財者也；暴者，心毅而易誅者也。慈惠則不忍，輕財則好與。心毅則憎心見於下，易誅則妄殺加於人。不忍則罰多有赦，好與則賞多無功。憎心見則下怨其上，妄誅則民將背叛。故仁人在位，下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上；暴人在位，則法令妄而臣主乖，民怨而亂心生。故曰：仁暴者，皆亡國者也。」〈八說〉《韓非子》

所謂仁，是內心慈愛而看輕財貨；所謂暴，是內心殘酷而輕易誅殺。看輕財貨就好施予，所以無功受賞的情況就會發生，於是臣民便放肆而輕易犯法；任意誅殺，人民就會背叛，於是君與臣不合，人民怨恨而想作亂，所以仁愛與殘暴都會使國家滅亡。荀子曾曰：「故富而不願財，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。」〈性惡〉《荀子》管子亦曾言「甚富不可使，甚貧不知恥。」〈侈靡〉《管子》韓非強調要將人控制在可控制的範圍，即是要掌握貧與富之狀況，不能隨意施惠，更不能輕易使暴。

所以韓非雖然知道人類有畏懼威勢的心理可以利用，但並非如諸多學者所認為，韓非只看到人類的懼怕心理，就主張嚴刑峻罰，是失之偏頗。⁸⁵韓非仍然注意到了人類心理的多變，而告誡統治者不得為所欲為的殘暴，否則逼的人狗急跳牆，將會適得其

⁸⁵ 王讚源，1989，《中國法家哲學》。台北：東大，頁116。

反。

貳、以大利引誘忽視小害，以大害逼迫放棄小利

反民性的最重要關鍵，即是認清利與害之基本原則。韓非相當清楚的知道，利與害絕非兩極相對，絕沒有完全的利，也沒有完全的害，利與害相隨，不僅有不同的影響，還有程度上差異，統治者必須懂得權衡得失。要能忍受點苦、痛，才能治好膿瘡、病痛，不可能完全沒有苦痛而病痛卻能治癒的。「故法之為道，前苦而長利；仁之為道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。」〈六反〉《韓非子》

治理天下，一定要依據人民的心理。人民心理喜好利祿而厭惡刑罰，所以可以應用賞罰來左右他們。從國家的角度來講，嚴厲懲罰一個壞人的罪惡，最嚴重的是殺戮壞人，對於國家而言是犧牲了一個人，但卻能使一般百姓有所畏懼而不會輕易去犯，如此能禁止全國人做壞事，為國家帶來大利。另一方面，對個人而言，由於有嚴懲這樣的大害，讓一般百姓不敢輕易去觸犯奸惡的罪行，放棄了個人眼前之小利。「治所殺也者，是治死人也。…重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也。」〈六反〉《韓非子》又說：「夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。吾以是明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》統治者要掌握百姓的這樣一種特性，而去利用，有關這類，韓非舉了相當多的例子反覆驗證，並以為人民就像鹿類的野獸一般，僅是會趨附牧草爾爾。韓非說：

「齊王問於文子曰：『治國何如？』對曰：『夫賞罰之為道，利器也。君固握之，不可以示人。若如臣者，猶獸鹿也，唯薦草而就。』」〈內儲說

上〉《韓非子》

越王勾踐想攻打吳國，問大夫文種，文種以燒宮室測試回應。

「越王問於大夫文種曰：『吾欲伐吳可乎？』對曰：『可矣。吾賞厚而信，罰嚴而必。君欲知之，何不試焚宮室？』於是遂焚宮室，人莫救之，乃下令曰：『人之救火者，死，比死敵之賞。救火而不死者，比勝敵之賞。不救火者，比降北之罪。』人塗其體、被濡衣而走火者，左三千人，右三千人。此知必勝之勢也。」〈內儲說上〉《韓非子》

晉文公問狐偃如何才能使人民上戰場英勇作戰，狐偃回答要使人民不得不戰，光只是幫助人民生活是不夠的，教人民作戰，是要犧牲人民的，所以最重要的即是做到有功必賞有罪必罰，因此晉文公藉以斬了愛臣顛頡而建立了八項功業。

進一步說明大利大害的具體作為，即是利用「利」、「威」、「勢」：利祿是使人民歸向，威勢是推行命令，名義是由君臣所共同遵守。有關此三樣的內涵，韓非這樣說明：「立名號所以為尊也，…。設爵位所以為賤貴基也，…。威利所以行令也，…。法令所以為治也，…。官爵所以勸民也，…。刑罰所以擅威也，…。」〈詭使〉《韓非子》並且君王不隨便給予獎賞，不任意赦免罪行。但只要施行獎賞就像豐沛的時雨，人民受到他的潤澤，施行懲罰，就像威猛的雷霆，神聖都無法解除。因此最理想的狀況自然是人民全然順著統治者所給予的利害行事，而不牽扯任何私人恩情。韓非舉趙武向平公推薦人才、解狐將仇家推薦給趙簡子作相為例，說明此二人不求私人的恩情，全然作到依公利行事。

耿直、完全以國家的利益為先，一般人不僅做不到，甚至是無法接受的，韓非舉例：

「范文子喜直言，武子擊之以杖：『夫直議者不爲人所容，無所容則危身，非徒危身，又將危父。』」〈外儲說左下〉《韓非子》

「子產者，子國之子也。子產忠於鄭君，子國譙怒之曰：『夫介異於人臣，而獨忠於主，主賢明，能聽汝，不明，將不汝聽，聽與不聽，未可必知，而汝已離於群臣，離於群臣則必危汝身矣，非徒危己也，又且危父矣。』」〈外儲說左下〉《韓非子》

「梁車新爲鄴令，其姊往看之，暮而後門閉，因踰郭而入，車遂刖其足，趙成侯以爲不慈，奪之璽而免之令。」〈外儲說左下〉《韓非子》

「管仲束縛，自魯之齊，道而飢渴，過綺烏封人而乞食，烏封人跪而食之，甚敬，封人因竊謂仲曰：『適幸及齊不死而用齊，將何報我？』」曰：『如子之言，我且賢之用，能之使，勞之論，我何以報子？』封人怨之。」〈外儲說左下〉《韓非子》

像是范文子、子產兩人的父親即因其喜直言而用擊之以杖、譙怒之，原因單純的只是因為兩人之直言將威脅自身的安危；趙成侯認為梁車沒有手足之愛，便對他免職；守邊的官吏由於管仲之無私就怨恨管仲。從這些例子，不但能發現一般人對於自身安危受到威脅時，所產生「避害」的反應甚至超過親情，甚至對於不重「私情」、「關係」之人，也是無法接受的。所以唯有以大利引誘百姓忽視小害，以大害逼迫百姓放棄小利，才能使國家公利得以實現，百姓得以安定。

參、必要之時，害之效用更勝於利

韓非極為重視人的政治心理，故強調依人情而加以引誘脅迫

之，大利與大害之具體作為即是法中的賞與罰。賞與罰具體內涵則到下一章節再詳細探討。一般來說大利與大害所指的是「質」的深淺，即重賞與重刑，在假設固定同一案件（同一變數）之同時，對其施予相對來說重的罰責，即重刑亦即大害，對人情自然有大的效用。然而談效用，則未必只有質的深淺，尚有量多寡的可能，舉例來說，即是對於同一件功勞，多數人做到，而多數人皆獲取相當的賞賜，對其他少數人而言，仍能激起其也想得到的欲望、動機。然而，人的心理相當複雜，太容易得到也可能產生刺激鼓勵的反效果，這也是韓非所提到的「重刑少賞」的觀點。韓非說：「重刑少賞，上愛民，民死賞。多賞輕刑，上不愛民，民不死賞。」〈飭令〉《韓非子》即著眼於人的這項政治心理。重賞與少賞是兩種不同的切入點，一則是質，一則是量，重賞固然誘人，但不能多至隨手可得，必須控制在重且量少卻又有可能得到，人肯為少的重賞犧牲，才會得到以大利引誘忽視小害之效果。

然而，另一方面，倘若大利無法誘之，或是特殊情況無法施予利誘，韓非確信害之功效更勝於利。這樣的例子就在於魯國放火焚燒積澤，然而火勢劇烈威脅都城，魯哀公問於孔子，孔子先是回應刑賞之效用，再說事態緊急，且不夠用賞賜時，而建議只用刑罰。〈內儲說上〉《韓非子》又說董闕于任趙國地方首長，巡視時發現山中有很深的澗谷，詢問左右是否有人曾墜入，左右回答：「沒有」，甚至連嬰兒、瞎子、聾子、精神錯亂之人、牛、馬、豬、狗等都未曾有墜入過的，於是得知法令嚴厲之效用。〈內儲說上〉《韓非子》一般人最大之利莫過於性命之保存，縱然利誘可以拒絕，對於大害之威脅仍不敢忽視，此亦是韓非所以為害之效用勝於利之可能。

肆、必禁無用

在韓非認定當循利害來規範人的行為之時，一方面是以利害誘導，二方面即是要確保人民是能受利害所誘導的。換句話說，要能做到「臣有盡死力以為其主。」〈難一〉《韓非子》、「民盡死力以從其上。」〈五蠹〉《韓非子》即要把人民限制在可控制的範圍內。在統治方法上，利用「術」來控制，以「法」行賞罰來嚇阻，而在社會的價值上，當禁行與當代統治所不容之觀點。首務之急即是要除掉「五蠹」，「其學者…。其言古者…。其帶劍者…。其患御者…。其商工之民…。此五者，邦之蠹也。人主不除此五蠹之民，不養耿介之士，則海內雖有破亡之國，削滅之朝，亦勿怪矣。」〈五蠹〉《韓非子》一般所謂學者即指儒家這類的文學之士；言古者則是指周遊各國的說客；帶劍者是指墨家這類的遊俠；患御者則是親幸權臣；商工之民是指商人與工人。這五類人與韓非認為持首正道的法術之士皆相左，不除去這五類人，則國家破亡亦不足為奇。

儒家這類文學之士言論，之所以無用已於前面章節提過，韓非並非根本否定這類的言論，而是以為這類言論不合於當世之用。在舜當天子時，苗人不肯歸服，禹打算攻打，舜不同意，以教化施行三年，人民拿著武器樂舞，苗人終於歸服。「當舜之時，有苗不服，禹將伐之，舜曰：『不可。上德不厚而行武，非道也。』乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。」〈五蠹〉《韓非子》在舜禹的年代可以道德感化，到當時則是不可能，所以韓非雖仍稱孔子為聖人，但卻認為當時實際慕仁義之人還是太少，而依靠權勢則容易讓人臣服，所以反對一般學者推行仁義之說。

「仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內，海內說其仁，美其義，而為服役者七十人，蓋貴仁者寡，能義者難也。故以天下之大，而為服役者

七十人，而仁義者一人。魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣。民者固服於勢，誠易以服人，故仲尼反爲臣，而哀公顧爲君。仲尼非懷其義，服其勢也。故以義則仲尼不服於哀公，乘勢則哀公臣仲尼。今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。」〈五蠹〉《韓非子》

他更以巫祝之辭譏諷仁義對富國強兵一點用處也沒有，他說：

「今巫祝之祝人曰：『使若千秋萬歲。』千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。今世儒者之說人主，不善今之所以爲治，而語已治之功；不審官法之事，不察姦邪之情，而皆道上古之傳，譽先王之成功。儒者飾辭曰：『聽吾言則可以霸王。』此說者之巫祝，有度之主不受也。故明主舉實事，去無用；不道仁義者故，不聽學者之言。」〈顯學〉《韓非子》

韓非先以仁義之說無用於當世說服統治者，但進一步要禁這類言論的原因，首先是這類的言論雖巧妙動聽，但不責成功效，不責成功效則無法以利害控制人。換言之，一方面是無法從功效評斷這類言論，二方面則是這類言論影響人之政治心理，會使人不重利害功效，統治者就無法用利害控制人。無法從功效評斷的言論，一種指的是儒家文學，另一種指的是道家之言。韓非說：「世之所謂賢者，貞信之行也。所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。」〈五蠹〉《韓非子》連智慧很高的人都不容易了解，統治者自然難以斷定功效。美妙之言影響人心，使統治者無從利用。韓非說：「今人主之於言也，說其辯而不求其當焉；其用於行也，美其聲而不責其功焉。是以天下之眾，其談言者務為辯而不周於用，故舉先王言仁義者盈廷，而政不免於亂。」〈五蠹〉

《韓非子》就像每家都藏有商鞅、管仲談法治之書，國家卻更貧窮，每家都藏有孫武、吳起的兵書，可是軍隊卻更加疲弱。這是因為談論空洞言論的人多，實際求效用的活動少。因此，與其重視表面言談、理論，不如求實際的功效。「是以百人事智而一人用力，事智者眾則法敗，用力者寡則國貧，此世之所以亂也。」〈五蠹〉《韓非子》

其次，儒家以文學經典擾亂法律、墨家俠士以暴力破壞禁令，法家所欲用來求公利壓私利的標準遭動搖，自然該禁。法家定來求公利的標準，一方面是有形的法，二方面則是與賞罰配合的無形之毀譽。韓非先說，迎求自己的利益叫做「私」，相反的行為叫做「公」，這是從蒼頡造字之時便知道的事情。任用懂經典的儒生，是明著違背有形講求功效的法；法令禁止之事，卻得到讚譽，這是破壞與賞罰配合的無形之毀譽，儒、墨二家之言都是與國家安治之途徑相違。「夫離法者罪，而諸先生以文學取；犯禁者誅，而群俠以私劍養。故法之所非，君之所取；吏之所誅，上之所養也。法趣上下四相反也，而無所定，雖有十黃帝不能治也。」〈五蠹〉《韓非子》所以「所利非所用，所用非所利。」〈五蠹〉《韓非子》國家自然混亂。

再其次，當統治者未能明辦公私利益的不同，不審查言辭是否適當，且在事情失敗後也不一定懲罰，便給了大肆放論合縱連橫的言談者一個機會。言談者即縱橫家，縱橫家有類今之外交官，口若懸河，言辭動聽，擅長「一言可以興邦，一言可以喪邦。」之辭令。⁸⁶韓非說：這類的說客「事強，則以外權士官於內；救小，則以內重求利於外。」〈五蠹〉《韓非子》一旦事情成功，就擁有長久權勢；一旦事情失敗，就帶著財富退隱。再說各個國家

⁸⁶ 顧念先，1969，《縱橫家研究》。台北：台灣商務印書，頁14。

的治和亂條件都不同，聽從言談者所言都不正確，要能國治兵強，唯有修整內政，縱橫家所言自然當禁。

另外，左右親信、當權重臣與法家術士是水火不容的，當權的大臣掌握國家的權柄，利用諸侯和官吏士民，君主視聽受到蒙蔽，法術之士既沒有信愛的關係，也沒有親近故舊的恩澤，且要拿法術的言論矯正君主的偏私，要受到重用，照道理是不可能的。「夫以疏遠與信愛信爭，其數不勝也；以新旅與習故爭，其數不勝也；以反主意與同好惡爭，其數不勝也；以輕賤與貴重爭，其數不勝也；以一口與一國爭，其數不勝也。」〈孤憤〉《韓非子》所以權臣親幸是當除去的。

最後，像是商人工人這類囤積貨物、製作粗劣器具，等待時機而謀取農民利益，並用錢賄絡親幸買官爵，商人工人獲取高位，那麼願意種田作戰的人就越來越少了。又說：「磐石千里，不可謂富；象人百萬，不可謂強。石非不大，數非不眾也，而不可謂富強者，磐不生粟，象人不可使距敵也。今商官技藝之士亦不墾而食，是地不墾與磐石一貫也。」〈顯學〉《韓非子》工商業不能生產糧食就像石頭一般不能生產，木偶再多也不能上戰場打戰一樣沒有幫助。

第五節 長利、大愛與短利、小愛之不相容

壹、國家富強為人民整體長遠之利

在戰國時代，顧名思義，當時國際競爭的形式便是戰爭。由於當時大部分農民必須依附在土地上生活，不易遷徙，所以在國與國之間彼此的征戰下，百姓的身家安全幾乎只得指望於國家。

國家強大，則不易受他國侵佔。相反的，國家耗弱則容易受他國侵擾，「力多則人朝，利寡則朝於人。」農民土地不保，身家性命連帶也無保障。另一方面，戰爭時國家必須徵斂賦稅與徵調人民，即管子所言：「爭天下者，必先爭人」〈霸言〉《管子》，此是由於人民是國家戰爭資源的主要來源。拉籠百姓、利民、惠民、愛民則一直是先秦政治思想家所關注的焦點。

因此，國家與個人間的關係就難以分割，若沒有國家的存在即沒有個人安全的存在，即所謂「覆巢之下無完卵」、「皮之不存，毛將焉附」亦如韓非所言「唇亡齒寒」。連年戰爭的發生使百姓的衣食溫飽得不到滿足，性命的保存是人民最大的利。此外，戰國時代是七國分爭的君主國家，所行的是氏族政權的君主政治。每一個國君握有的統治地位與政治權力，成了君王所能掌握的兩項重要政治資源。韓非以為：「國者，君之車也。」〈外儲說右下〉《韓非子》統治者在國家之上掌控著國家，要能穩固的繼續保有其權位，使國家富強免受敵國侵擾是國家安定唯一的途徑。統治者除了分辨出「公利」、「私利」外，更必須要瞭解「長遠」與「眼前」兩項變數。韓非說：「崇侯、惡來知不適紂之誅也，而不見武王之滅之也。比干、子胥知其君之必亡也，而不知身之死也。故曰：『崇侯、惡來知心而不知事，比干、子胥知事而不知心。』聖人其備矣。」〈說林下〉《韓非子》崇侯、惡來知道眼前不順從紂王將被殺戮；比干、伍子胥知道各自的君王一定會滅亡，卻不知自己會先被殺害。韓非依此告訴統治者即是要統治者瞭解這四樣變數的重要。因此在韓非看來，確保國家的長治久安才能確保人民享有身家安全，對人民、國家、統治者來說才為「長利」。相反地，只滿足人民個人眼前所要的私利，卻無法將人民帶離戰亂動盪的威脅，如此只是「短利」。

韓非舉例說明，晉國欲攻打虢國，於是拿出玉璧和良馬向虞國借道，虞國答應了，晉國因此滅了虢國，三年後晉國再起兵將虞國給滅了；仇由的國君不聽赤章曼枝的勸阻，接受了知伯送的大鐘，於是被滅；又說：靖郭君欲築薛城，門客以「海大魚」為例，說明整體失去了，個體在其中又怎能保；所以田鮪教他的兒子：「欲利而身，先利而君；欲富而家，先富而國。」〈外儲說右下〉《韓非子》這些故事都是用以說明只顧及眼前小利，將會傷害到大利，「愛小利而不慮其害。故曰：顧小利則大利之殘也。」〈十過〉《韓非子》

貳、厲行耕戰為統治者之「大愛」

將有助國家長利的作為繫於嚴刑峻法中，統治者依法行賞罰藉以導向好利惡害的百姓往國家富強的方向上，才為真正的「大愛」。關注人民眼前之小利小惠，只是「小愛」，是韓非所一再反對的。韓非說：「聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。」〈心度〉《韓非子》嚴刑峻罰的治民手段並非殘害百姓，而是為百姓著想以利百姓。韓非說：「竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。」〈問田〉《韓非子》再說為求治亂，所以行嚴刑峻罰，使強陵弱，眾暴寡的情形不會發生，更重要的是能使國家強盛，不受侵擾。

「聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

富與強主要得依賴農耕與戰爭。韓非說：「能越力於地者富，能起力於敵者強，強不塞者王。」〈心度〉《韓非子》亦如商鞅所

言：「國之所以重，主之所以尊者，力也。耕戰二者，力本。」〈慎法〉《商子》、「國待農戰而安，主待農戰而尊。」〈農戰〉《商子》農戰即是本，其餘皆為末。韓非也同樣提到：「公家虛而大臣實，正戶貧而寄寓富，耕戰之士困，末作之民利者，可亡也。」〈亡徵〉《韓非子》、「倉廩之所以實者耕農之本務也，而綦組錦繡刻劃為末作者富。」〈詭使〉《韓非子》農業生產是達到富國的主要途徑，法家重視人民的物質生活保障，但絕非以恤貧的方式，徵斂富家錢財以佈施貧困的人家，他說：

「今世之學士語治者多曰：『與貧窮地以實無資。』今夫與人相若也，無豐年旁入之利而獨以完給者，非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疢禍罪之殃獨以貧窮者，非侈則墮也。侈而墮者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人以布施於貧家，是奪力儉而與侈墮也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。」〈顯學〉《韓非子》

貧富的差異主要來自個人的努不努力，拿富家財富佈施貧窮者，等於間接鼓勵百姓懶惰不工作或是奢侈浪費，恤貧是施小惠的行為，也破壞法家依賞罰治國的精神，韓非說：「使民以力得富，以事致貴，以過受罪，以功致賞而不念慈惠之賜。」〈六反〉《韓非子》所以農民有多餘的糧食，就要他們奉獻糧食求取官職，為了官職他們就會努力不懈，因此農耕的目標便能達到，國家也充實作戰之糧食資源。

在當今爭於氣力，不講仁義道德的時代，若本國的軍力不足以對抗他國的侵略，勢必任由他人宰割，「力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力。」〈顯學〉《韓非子》作戰以賞賜來勉勵、以懲罰來逼迫，人民就會盡量奉獻力量，所以國家力量強大，就沒有其他國家能夠侵犯，派遣軍隊作戰一定能把目標攻下，並能長

久保有；就算不出兵，國家也能富裕。要想建立王業，就必須厲行法度，重視爵位，國家不隨便賞賜爵位便會被重視，爵位受重視，非但君主地位能尊顯，百姓也會盡力追求，因此國家能富強，才是真正的愛百姓。韓非說：

「能越力於地者富，能起力於敵者強，強不塞者王。故王道在所聞，在所塞。塞其姦者必王，故王術不恃外之不亂也，恃其不可亂也。恃外不亂而治立者削，恃其不可亂而行法者興。故賢君之治國也，適於不亂之術。貴爵則上重，故賞功爵任而邪無所關。好力者其爵貴，爵貴則上尊，上尊則必王。國不事力而恃私學者，其爵賤，爵賤則上卑，上卑者必削。故立國用民之道也，能閉外塞私而上自恃者，王可致也。」〈心度〉《韓非子》

參、「長利、大愛」須依恃統治者完成

法家主張統治者專斷而不待聽人民的意見，原因是在戰亂時期，各國無不力求富強、圖霸鬥力，國君行政一切以國家發展為標的，國君要是真能專斷，號令齊一，總比世卿專制，形成「多頭馬車」的情況來的好。再者，就當時實際政治，所行的本就是氏族政權的君主政治，由君主一人決斷，君主一人決斷自然是考慮國家整體為先，不太可能顧及人民眼前好惡。最後即是因於韓非所一再強調的「民智猶嬰」的問題。梁啟超先生即對此相當不以為然，梁啟超先生說：

「民果皆嬰乎？果常嬰兒乎？使民果皆嬰兒也，須知人類不甚相遠，同時代環境之人尤不相遠。民既嬰兒，則為民立法之人亦嬰兒，何以見彼嬰兒之智，必有以愈此嬰兒，彼立法而此不容議也。使民果常嬰兒也，則政治之用，可謂全虛。彼宗立喻，謂嬰兒『不知犯苦以致利，』故有

賴其母，母之所以『利』此子者，豈不曰致之於成人乎哉！使永爲嬰兒，亦悉貴乎有母，彼宗抑曾思械嬰兒之足，勿使學步者，此兒雖成人，亦將不能語也。要而論之，彼宗以治者與被治者爲畫然不同類之兩階級，爲治者具有高等人格，被治者具有劣等人格。...殊不知良政治之實現，乃在全人類各個人格之交感共動互發而駢進。故治者同時即被治者，被治者同時即治者。而慈母嬰兒，實非確喻也。」⁸⁷

韓非以爲民智猶嬰，並非真的講人民的智慧像嬰兒一般，實則指的是人民的所作所爲，跳脫不了個人、眼前、有形、直接、立即的利益，同時代之人智慧自然是差異不遠，雖說身處不同的地位、環境，面對不同的壓力、問題，縱然有著相近的智慧也會做出不同的選擇、答案，即一般所謂「換了位置，換了腦袋」，但國家社會的大多數，畢竟是社會底層之百姓，這類人不會成爲領導階級，所以不可能有機會站在金字塔頂層思考國家整體，因此就韓非的角度，自然認爲這類人只懂得依個人眼前來決斷，智慧如嬰兒一般是不足採的，縱然是現今的民主政治，實際仍有這些問題，民主政治雖強調上下階層之流動機會均等，亦即能透過選舉、投票來使個人有機會成爲領導階級，但實際上，絕大多數人所面對的仍是「柴米油鹽」之問題，願意甚至有力量站在國家整體角度思考、決定者仍是少數，因此仍不脫韓非所言「民智猶嬰」之範疇。當然，有人會說「教育」是改變人民只會選擇眼前「利」的關鍵，學者張素貞亦說：「先秦時代，人民大抵是沒有接受教育，知識水準較低，對問題比較欠缺判斷能力。」⁸⁸對此應該分別討論。

首先，教育確實能增加人民思考判斷能力，甚至包含吸收資

⁸⁷ 同註，頁 176。

⁸⁸ 張素貞，1978，〈韓非論民智如嬰兒〉，《中華文化復興月刊》。第 1 卷，第 1 卷，第 3 期，頁 25-27。

訊的能力。民主政治即相當強調教育在這一環所扮演的功能，強調一般人要有獨立判斷的能力，能做出「理性」的選擇。確實，若是相較於知識水準較低，甚至在先秦當時，大多數人民沒有接受教育的情況，教育帶給人的思考判斷能力，確實能使個人免於只依直覺反應而做出對眼前有利抉擇。換言之，至少使人免於因為無知而以為只有「眼前利」可選擇。

其次，縱然教育使人有了足夠的吸收資訊能力與思考能力，就能保證做出明智的決擇嗎？事實也未如此，第一，資訊的流通即是問題，在判斷事情時有足夠的資訊能提供參考嗎？這問題直接指出了治者與被治者其間的差別，治者所能得到的資訊絕對多於被治者，自然影響思考判斷的不同，非但所處地位的影響，資訊多寡也會使人不得不如此，這項因素在民主政治、君主政治都相同。因此，就資訊取得多寡影響下，一般百姓自然不易做出明智的判斷。第二，願意主動吸收有關政治資訊並加以思考嗎？此牽涉到每個人是否在基本生活之滿足，才可能有「閒暇」做這類的判斷，甚至有了閒暇也未必願意在這方面思考，這方面至今仍有許多檢討，在當時的環境下，確實難以做到。

所以教育雖然能提高思考判斷的水平，但要使一般人最終做出以整體長遠為首要的抉擇，似還有一段距離。甚至縱然有可能做到，也只是少數，一般人仍然自私自利，不會有犧牲小我、完成大我的情操出現，所以不管古今環境有多大變化，教育是否普及等等，至今還是有許多像「鄰避情結」(NIMBY: Not In My Back Yard)，指的是一種「不要建在我家後院」的心理情結，對於焚化爐的效益人人要，但就是不要蓋在我家後院；既想要國家安全，自己卻希望不必服兵役；想要交通便利，卻又不願守交通規則等這類矛盾的例子，永遠層出不窮。因此，多數人未必是賢明，依

據多數人民的意見作為決策未必適合在任何環境，一群人在同艘船上，要是當時風平浪靜，這群人縱然一邊嬉戲一邊要求掌舵，操控船東晃西晃都沒有關係，但當大風浪興起，我們都知道唯有一切聽令於船長大家才有活命的可能，何況要是這群人尚且不知這樣的道理時，船長要聽從多數人的意見嗎？

類似的例子，筆者依據本論文指導教授江澄祥博士之觀念，概述認為：一群人在深山中迷路，有東西南北四個方向可以選擇，假使這群人利害相同，休戚與共，而使得不能各走各自選擇的路，此時能怎麼辦？此時有相當多種可能，首先，如果這群人在深山中，縱然不出去也不會有所害處，深山中有足夠的資源以供他們過活，則他們大可慢慢的選擇思考接下來要走的路，甚至選擇留在深山中。其次，倘若非出去不可，每個人雖不確定出路為何但又各自堅持己見，因此不斷爭吵也走不出深山，這群人最終將自食惡果。

另外，若此時有人提議依照多數人同意的方向前進，那麼多數人將永遠困在山中，何以見得？這是由於多數人意見的總合，始終來自多數「個人」意見的累積，每個人基於自利所集合而成的意見終究只是自利的集合，而非對整體有利的意見集合，換言之是必然達不到對多數人有利的目標，這樣的看法乍看之下相當主觀果斷，但卻有道理在其中。一般見此說法，必然會問，如果個人是以「對整體有利的意見」為首要考量，則所有以「對整體有利的意見」的集合，不就是對整體有利了嗎？確實是如此，但如果會以「對整體有利的意見」為首要考量，實際也並不需要多數人意見集合才能成立，只要有一人持這樣的意見就夠了。所以當決定以多數決為參考指標，實際已經排除了對整體有利的意見產生，只能說產生讓多數人同意的意見，但未必是最好。簡單來

說，如果會想以對整體有利的意見為首要考量，就不會主張採多數決，會自然聽從團體間較賢能有智慧的論點；會主張多數決就是不相信有這樣的論點存在，所以就算怎麼選擇，結果都將是每個人自利的集合。這正如學者李普曼指出：「每到緊要關頭，居於優勢的輿論總是大錯特錯。」他繼續說：

「人民總是強行否決有識與負責官員的裁斷。他們常常迫使一般熟知如何才較為明智，較為合乎需要，或較為得計的政府動手太遲，做的太少，或做得太久而且太多，平時太和善，戰時又太好鬥，談判時太無所偏頗或讓步太多，或毫不妥協。本世紀以來，輿論具有壓倒一切的威力。事實顯示它是生死關頭要作決定時危險的主人。」⁸⁹

最後，若不想因各自堅持己見而自食惡果，或是依多數決而永遠的不到對整體有利的答案，在危險、迫切的情況下，聽從一人的指揮也許是當下相較最佳的選擇，縱然這人未必最正確，至少先免於了各自為政的爭吵，也排除了多數決定永遠得不到最正確的選擇，只要這人能以整體利益為標準替整體考量，就提高了走出深山的可能。這也是如霍布斯(Hobbes)所提：

「統治權無論是像君主政體那樣交由一人，或是像平民或貴族政體那樣交由一群議員，都是人們想要讓此權力大到人們想像能有多大，就能有多大。雖然像這種毫無限制的權力，會使人們想像到許多罪惡的後果，但缺乏這種統治權的後果，比起人人將永無止盡的對抗彼此，後者比起前者壞多了。」⁹⁰

所以，了解了被治者與環境影響下的各種情況後，韓非要統

⁸⁹ 轉引自卡爾·科恩(Carl Cohen)著，聶崇信、朱秀賢譯，1990，《民主概論》(Democracy)。台北：台灣商務，頁181。

⁹⁰ Thomas Hobbes, 1996, *Leviathan*. New York: Oxford University, pp. 138.

治者認清長利與短利之關係，並要其撇開小害而將長利強迫人民接受，此才是真愛人民百姓，這些都要依恃統治者來達成。要知道「嚴家無悍虜，而慈母有敗子」〈顯學〉《韓非子》，人性自私自利，人與人之間的感情都只是私情，因為私情的愛護、以仁義惠愛治國都將使國家社會更加動亂，此不是真正愛人民百姓，而只是對百姓個人眼前有利的「小愛」。秦昭王懂得此道理，所以當百姓為其拜神祈禱，其不但不接受反而罰他們每人貢獻兩套戰衣。秦國發生飢荒昭襄王寧讓部分人餓死也不願無故發放糧食。

「秦大饑，應侯請曰：『五苑之草著、蔬菜、橡果、棗栗，足以活民，請發之。』昭襄王曰：『吾秦法，使民有功而受賞，有罪而受誅。今發五苑之蔬草者，使民有功與無功俱賞也。夫使民有功與無功俱賞者，此亂之道也。夫發五苑而亂，不如棄棗蔬而治。』一曰。『今發五苑之蓆蔬棗栗足以活民，是用民有功與無功爭取也。夫生而亂，不如死而治，大夫其釋之。』」〈外儲說右下〉《韓非子》

反之，重小愛的禍害，韓非舉例，楚國與晉國作戰，楚國的司馬子反口渴，向部下要水喝，部下拿了一大杯酒給他，子反愛喝酒不幸喝醉，當楚共王想重整旗鼓繼續作戰時，發現子反喝醉於是殺了他示眾，小臣拿酒給子反喝，並非仇恨子反，是忠心愛子反，但反將他害死，這是私情愛護之禍。

另外，何以「以仁義惠愛治國感化人民將使國家動亂，只是對百姓個人眼前有利之『小愛』」？韓非這樣認為：首先，儒家推崇的孝親、重視家庭等觀念是妨害國家利益之作為。他說：

「楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏，令尹曰：『殺之，』以為直於君而曲於父，報而罪之。」〈五蠹〉《韓非子》

「魯人從君戰，三戰三北，仲尼問其故，對曰：『吾有老父，身死莫之養也。』仲尼以爲孝，舉而上之。」〈五蠹〉《韓非子》

從這兩個例子可以證明，孝親的私情是與國家利益相左的，楚國的令尹處罰了告發父親偷羊的人，自此楚國人民做壞事，便不再有人到上面告發；孔子薦舉作戰失敗的人，魯國人民作戰時就隨便投降逃走。遂得知「人主兼舉匹夫之行，而求致社稷之福，必不幾矣。」〈五蠹〉《韓非子》又說：

「世之學術者說人主，不曰『乘威嚴之勢以困姦邪之臣』，而皆曰『仁義惠愛而已矣』。世主美仁義之名而不察其實，是以大者國亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫有施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。國有無功得賞者，則民不外務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、爲私善、立名譽以取尊官厚俸。故姦私之臣愈眾，而暴亂之徒愈勝，不亡何待？」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

於是可知對人民個人眼前有利的事，卻是對國家整體長遠不利。當國家以仁義惠愛為施政準則，百姓將不去追求國家利益，對國家終將有害。

其次，父母的慈愛未必管得了子女的叛逆，治理國家怎能用慈愛的方法來感化人民。況且光靠愛是無法改變一切的，仍應針對問題採用相應的辦法解決。古代的聖王因執行刑罰而流淚，這只是表示他的仁慈，但並不是用仁慈來辦理政治。

「夫以君臣爲如父子則必治，推是言之，是無亂父子也。人之情性，莫先於父母，皆見愛而未必治也，雖厚愛矣，奚遽不亂？今先王之愛民，不過父母之愛子，子未必不亂也，則民奚遽治哉！且夫以法行刑而君爲

之流涕，此以效仁，非以為治也。夫垂泣不欲刑者仁也，然而不可不刑者法也，先王勝其法不聽其泣，則仁之不可以為治亦明矣。」〈五蠹〉《韓非子》

「母之愛子也倍父，父令之行於子者十母；吏之於民無愛，令之行於民也萬父。母積愛而令窮，吏用威嚴而民聽從，嚴愛之策亦可決矣。且父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也；君上之於民也，有難則用其死，安平則盡其力。親以厚愛關子於安利而不聽，君以無愛利求民之死力而令行。」〈六反〉《韓非子》

「慈母之於弱子也，愛不可為前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死。則存子者非愛也，子母之性，愛也。臣主之權，策也。母不能以愛存家，君安能以愛持國？」〈八說〉《韓非子》

古代的聖王雖為行刑而掉淚，但最終仍選擇以刑罰來治理國家，這是因為他懂得人民若做壞事，若不給予立即嚴重的害，人民會肆無忌憚的不放在眼裡，「夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。」〈六反〉《韓非子》是故，雖不忍心見百姓受刑，但考量整體仍必須執行。

再者，韓非甚至以為人倫之間的親情甚至是禁不起考驗的，他說：

「楚莊王之弟春申君有愛妾曰余，春申君之正妻子曰甲，余欲君之棄其妻也，因自傷其身以視君而泣，曰：『得為君之妾，甚幸。雖然，適夫人非所以事君也，適君非所以事夫人也。身故不肖，力不足以適二主，其勢不俱適，與其死夫人所者，不若賜死君前。妾以賜死，若復幸於左右，願君必察之，無為人笑。』君因信妾余之詐，為棄正妻。余又欲殺甲而

以其子爲後，因自裂其親身衣之，以示君而泣，曰：『余之得幸君之日久矣，甲非弗知也，今乃欲強戲余，余與爭之，至裂余之衣，而此子之不孝，莫大於此矣。』君怒，而殺甲也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

由於春申君基於愛余氏的私情，因而未能明辨余氏的詭詐，正妻被拋棄，甚至連父子間的親情，都可以用毀謗的方式加以殺害。又怎能以這種私情治國呢？

國家富強是人民整體長遠之利的唯一選擇，故必須藉用嚴厲的法來引導人民往這方向前進，而非利用仁義惠愛等短利、小愛為方法，此對老百姓才真是「大愛」，而在戰亂的當時，唯有利用統治者一人才有可能完成長利、大愛。

第六節 兩利與兩害權衡之原則

前文已經提過，利與害相隨且相反，表示不可能只有利而沒有害，只有害而沒有利。再者，利與害尚有程度上的差異。所有的人都在追求自身的私利，然而統治者所求的富國強兵非但對國家有利、對整體有利，甚至對自身有利，但臣下與百姓並不明白，臣下與百姓所追求的，只有考量自身優先的利。以君臣來說，兩方立場不同，故其所利亦異。君之利在於得人任能，希望臣下為國獻力，以成其霸業；臣之利在於希望無功而受祿，不勞獲利，得高官厚祿，以遂富貴之願。如韓非提到：

「臣主之利，與相異者也。何以明之哉？曰：主利在有能而任官，臣利在無能而得事；主利在有勞而爵祿，臣利在無功而富貴；主利在豪傑使能，臣利在朋黨用私。是以國地削而私家富，主上卑而大臣重。故主失勢而臣得國，主更稱蕃臣，而相室剖符，此人臣之所以譎主便私也。」

〈孤憤〉《韓非子》

因此臣之利即君之害，君之利對臣來說即是害。兩利與兩害之權衡便變得相當重要。

有些道理一定能成立，但不切實際，有些言詞雖然笨拙，但有利於迫切需要，聖人是不追求沒有害處的言論，不致力於不變的事務，這是因為那是不能成立的，「無難之法，無害之功，天下無有也。」〈八說〉《韓非子》所以任何事情要做之前，先衡量其功效，所謂功效，韓非說：「凡功者，其入多，其出少，乃可謂功。」〈南面〉《韓非子》做任何一件事情一定先權衡其功效，計算收入多，付出少才去做「計其入多，出少者，可為也」〈南面〉《韓非子》；完成一件事如果有弊害，則權衡他的弊害，功效大則去做。「事成而有害，權其害而功多則為之。」〈八說〉《韓非子》即兩利相權取其重，兩害相權取其輕。而成為兩利與兩害權衡最重要的原則。

因此，韓非說：

「法所以制事，事所以名功也。法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則為之。無難之法，無害之功，天下無有也。是以拔千丈之都，敗十萬之眾，死傷者軍之乘，甲兵折挫，士卒死傷，而賀戰勝得地者，出其小害計其大利也。」〈八說〉《韓非子》

洗頭一定會掉頭髮，治療創傷一定會傷害血肉，如果只看到這些害處就不去做，是不懂方法道理的人。「先聖有言曰：『規有摩，而水有波，我欲更之，無奈之何！』」〈八說〉《韓非子》這才是懂得通權達變的言論。韓非舉了相當多的例子來說明兩利兩害取捨之原則。衛嗣君為了樹立法度使懲罰能必，甚至不惜以一個都

邑換取一個囚徒，這是因為法之必為長遠大利，勝於犧牲眼前的一個都邑之小害。

「衛嗣君之時，有胥靡逃之魏，因為襄王之后治病，衛嗣君聞之，使人請以五十金買之，五反而魏王不予，乃以左氏易之。群臣左右諫曰：『夫以一都買胥靡可乎？』王曰：『非子之所知也。夫治無小而亂無大，法不立而誅不必，雖有十左氏無益也。法立而誅必，雖失十左氏無害也。』魏王聞之曰：『主欲治而不聽之，不祥。』因載而往，徒獻之。」〈內儲說上〉《韓非子》

三軍聯合攻打秦國，秦王明瞭講和也後悔，不講和也後悔，最後仍寧可講和失去三個城而後悔，也不願國家遭遇危險時才後悔，此亦是秦王明瞭當在兩害相權之時當取其輕。

「三國兵至韓，秦王謂樓緩曰：『三國之兵深矣，寡人欲割河東而講，何如？』對曰：『夫割河東，大費也；免國於患，大功也。此父兄之任也，王何不召公子汜而問焉？』王召公子汜而告之，對曰：『講亦悔，不講亦悔。王今割河東而講，三國歸，王必曰：三國固且去矣，吾特以三城送之。不講，三國也入韓，則國必大舉矣，王必大悔，王曰：不獻三城也。臣故曰：王講亦悔，不講亦悔。』王曰：『爲我悔也，寧亡三城而悔，無危乃悔。寡人斷講矣。』」〈內儲說上〉《韓非子》

第四章 韓非法治思想中「法」之意涵

由於時代的不同，韓非法治思想中的法與今日所說的法，在意義、性質、制定、功能與目的上是完全不同的，最主要的原因是當時是君主政治的時代，所行的法治與今日之民主法治不同，如陳啟天先生所言：

「法治成爲君主實行專制的一種工具，這與近代民主政治用法治作保障人民自由的工具，恰恰相反。雖然民主政治時代，如同君主政治時代一樣，少不了法治，但我們應分辨清楚：民主政治所需要的法治，是自由的法治，而不是專制的法治；君主政治所需要的法治，是專制的法治，而不是自由的法治。」⁹¹

韓非強調尚法不尚賢，就是期以一種比較客觀的標準，如法，去統治多數人的事務，這點與民主法治雖然相似但仍然不同，民主法治是由人民多數或多數代表立法，產生一個多數人得以同意的標準或法，是否是有利於整體長遠，不是民主法治所著重。韓非所強調的法治則是君主依據整體長遠之利去立法，因此應該特重法治的原因，不僅在法治的形式，而且在法治的內涵上。

第一節 「法」之必要性

當時君主政治的目標無非在消極方面能禁惡止姦，積極方面則是鼓勵人民以達富國強兵，韓非以為唯有透過其法治思想之主張才能達到消極與積極的使命，因此韓非所謂的法包含的範圍相當廣，包含了現今一部分的刑法、獎勵與賞賜的辦法、國家機關

⁹¹ 同註 69，頁 309-310。

的權限和運作的規範、官吏任用與獻策做事的標準、考核法、辦事守則，以及人民的言行舉止規範等等。法是韓非藉以完成使命的工具，從此能了解到法的必要性，從以下分別說明。

首先，由於韓非法治是有強烈的使命感存在，所以認為國家的強弱治亂，全繫於任法與否。他說：

「明法者強，慢法者弱。」〈飾邪〉《韓非子》

「法分明則賢不得奪不肖，強不得侵弱，眾不得暴寡。」〈守道〉《韓非子》

「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。」〈有度〉《韓非子》

「治強生於法，弱亂生於阿。」〈外儲說右下〉《韓非子》

「去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。」
〈姦劫弑臣〉《韓非子》

並舉一例子說明法關係到國家強弱之必要性。他說：

「荆莊王并國二十六，開地三千里，莊王之氓社稷也，而荆以亡。齊桓公并國三十，啓地三千里，桓公之氓社稷也，而齊以亡。燕襄王以河爲境，以薊爲國，襲涿、方城，殘齊，平中山，有燕者重，無燕者輕，襄王之氓社稷也，而燕以亡。魏安釐王攻趙救燕，取地河東；攻盡陶、魏之地；加兵於齊，私平陸之都；攻韓拔管，勝於淇下；睢陽之事，荆軍老而走；蔡、召陵之事，荆軍破；兵四布於天下，威行於冠帶之國；安釐死而魏以亡。故有荆莊、齊桓則荆、齊可以霸，有燕襄、魏安釐則燕、

魏可以強。今皆亡國者，其群臣官吏皆務所以亂，而不務所以治也。其國亂弱矣，又皆釋國法而私其外，則是負薪而救火也，亂弱甚矣。故當今之時，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵強而敵弱。」〈有度〉《韓非子》

不依從法，卻要治亂，就像負薪救火一般，亂只會更加嚴重了。

其次，由於人性之不齊，自私的人多，且每個人有各自不同的私。所以法之必要性就在於，法是廢私明公的唯一辦法，不任法便不能廢私。韓非說：

「聖人之爲法也，所以平不夷矯不直也。」〈外儲說右下〉《韓非子》

「夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂而賞刑不行於天下，者必塞。」〈心度〉《韓非子》

「夫立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。私者所以亂法也。…故本言曰：『所以治者法也，所以亂者私也；法立，則莫得爲私矣。』故曰：道私者亂，道法者治。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。」〈詭使〉《韓非子》

再其次，法治是取代賢人政治的必要方法，韓非認為當時天下的人未能仔細考察孝悌忠順的道理，卻一味的認為堯舜的道理是對的，這明顯不是通往國家富強的途徑。另外，韓非站在君主的立場定義了賢能的標準，並以為堯與舜正是違逆這項標準的，天下大亂其來有因，所以治國當依法，而不尊重賢人。他說：

「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，有曲於父。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、刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。夫所謂明君者，能畜其臣者也；所謂賢臣者，能明法辟、治官職以戴其君者也。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。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，是故田氏奪呂氏於齊，戴氏奪子氏於宋，此皆賢且智也，豈愚且不肖乎？是廢常、上賢則亂，舍法、任智則危。故曰：『上法而不上賢。』」〈忠孝〉《韓非子》

甚至認為，即使賢人居上位，如果沒有法治，也不足以致治。他說：

「釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」〈用人〉《韓非子》

「道法萬全，智能多失。夫懸衡而知平，設規而知圓，萬全之道也。…釋規而任巧，釋法而任智，惑亂之道也。」〈飾邪〉《韓非子》

賢人既不足以依恃，更不用說一般人的能力，故韓非是一再強調任人不任法，將不足以致治：

「人主者，非目若離婁乃爲明也，非耳若師曠乃爲聰也。目必，不任其

數，而待目以爲明，所見者少矣，非不弊之術也。耳必，不因其勢，而待耳以爲聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「以一人之力禁一國者，少能勝之。」〈難三〉《韓非子》

最後，法不是以品行最高尚與最低劣為標準而定的，治理國家是治理一般大眾，仁義道德沒有強制性，在當時只有少數人能做到，但多數人必須用有強制性的法以治之，所以法之必要性就在於，它是唯一的標準用以取代仁義道德。韓非說：

「恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用眾而舍寡，故不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。自直之箭、自圓之木，百世無有一，然而世皆乘車射禽者何也？隱栝之道用也。雖有不恃隱栝而有自直之箭、自圓之木，良工弗貴也，何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而恃自善之民，明主弗貴也，何則？國法不可失，而所治非一人也。...以人之所不能爲說人，此世之所以謂之爲狂也。謂之不能，然則是諭也。夫諭、性也。以仁義教人，是以智與壽說也，有度之主弗受也。故善毛騫、西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛則倍其初。言先王之仁義，無益於治，明吾法度，必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。故明主急其助而緩其頌，故不道仁義。」

〈顯學〉《韓非子》

韓非甚至從儒家所相信的古史，加以譏評堯舜，以為堯的明察與舜的德化是不可能同時存在的，就和矛盾的道理一樣，所以認為唯有法才能輕易的治理天下。他說：

「歷山之農者侵畔，舜往耕焉，期年，畊畝正。河濱之漁者爭坻，舜往漁焉，期年，而讓長。東夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，期年而器牢。仲尼歎曰：『耕、漁與陶，非舜官也，而舜往爲之者，所以救敗也。舜其

信仁乎！乃躬藉處苦而民從之，故曰：聖人之德化乎！」

或問儒者曰：『方此時也，堯安在？』其人曰：『堯爲天子。』『然則仲尼之聖堯奈何？聖人明察在上位，將使天下無姦也。今耕漁不爭，陶器不窳，舜又何德而化？舜之救敗也，則是堯有失也；賢舜則去堯之明察，聖堯則去舜之德化；不可兩得也。楚人有鬻楯與矛者，譽之曰：「吾楯之堅，莫能陷也。」又譽其矛曰：「吾矛之利，於物無不陷也。」或曰：「以子之矛陷子之楯何如？」其人弗能應也。夫不可陷之楯與無不陷之矛，不可同世而立。今堯、舜之不可兩譽，矛楯之說也。且舜救敗，期年已一過，三年已三過，舜有盡，壽有盡，天下過無已者，以有盡逐無已，所止者寡矣。賞罰使天下必行之，令曰：「中程者賞，弗中程者誅。」令朝至暮變，暮至朝變，十日而海內畢矣，奚待期年？舜猶不以此說堯令從己，乃躬親，不亦無術乎？且夫以身爲苦而後化民者，堯、舜之所難也；處勢而驕下者，庸主之所易也。將治天下，釋庸主之所易，道堯、舜之所難，未可與爲政也。』」〈難一〉《韓非子》

第二節 「法」之主要內涵

前文已經提過，韓非法治有著使命與目標。由於從人性的觀察中發現，人有得以利用的一面，故可以設其所好以勸之，立其所惡以禁之，尤其人性趨利的情況，假設有利，且為大利，則將趨之進取，假使求利將有危險會傷害到自身，而危險雖有卻不一定發生，就算冒險也會趨之若鶩。假設利輕而害重，就算是窮途的人，也會再三計議其可取與否。所以將此關鍵應用在法，主要的基本內涵即包括「賞」和「罰」。希望用賞罰使人民出其死力，在外為國拼敵，在內則疾田力做，有事則兵強，無事則國富。且賞罰亦能使統治者權位鞏固，使人不敢欺騙，如此君主能安保其

位，是統治者一人而能控制多數人之利器。韓非說：「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝眾之資也。」〈八經〉《韓非子》法的主要內涵是「賞」與「罰」，有關賞罰具體的施行方法與原則則到下章再詳細討論，以下則針對賞與罰之幾個核心內涵分別討論：

第一、賞與罰就像統治者的工具，而此工具為統治者所專屬。韓非希望藉由統治者一人，來達成整體安定的目標，所以統治者用來控制臣下的「利器」自然須專屬於統治者，不可輕易示人，亦不能分制於人。當統治者握有賞罰，就像虎豹有爪牙一般，如果失去了爪牙，那虎豹跟狗就沒什麼兩樣。韓非說：

「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。故世之姦臣則不然，所惡則能得之其主而罪之，所愛則能得之其主而賞之。今人主非使賞罰之威利出於己也，聽其臣而行其賞罰，則一國之人皆畏其臣而易其君，歸其臣而去其君矣，此人主失刑德之患也。夫虎之所以能服狗者、爪牙也，使虎釋其爪牙而使狗用之，則虎反服於狗矣。」〈二柄〉《韓非子》

「賞罰者，邦之利器也，在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以為德；君見罰，臣則益之以為威。人君見賞而人臣用其勢，人君見罰而人臣乘其威。故曰：『邦之利器不可以示人。』」〈喻老〉《韓非子》

「夫賞罰之為道，利器也。君固握之，不可以示人。」〈內儲說上〉《韓非子》

「賞罰者，利器也。君操之以制臣，臣得之以擁主。故君先見所賞則臣

鬻之以爲德，君先見所罰則臣鬻之以爲威。故曰：『國之利器，不可以示人。』」〈內儲說下〉《韓非子》

也因為韓非希望藉由統治者一人，來達成整體安定的目標，因此會將統治者與整體安定劃上等號，而統治者能否掌握賞罰二柄，就成了其中的關鍵，也呼應了前章所提到的韓非以為國家衰亡的原因，與統治者能否掌握統治之道有相當的關係，而此則再舉君主未能掌握賞罰，而使人臣成姦以壅主、蔽主、竊國的事例。如韓非提到：

「人主者、以刑德制臣者也，今君人者、釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣。故田常上請爵祿而行之群臣，下大斗斛而施於百姓，此簡公失德而田常用之也，故簡公見弑。子罕謂宋君曰：『夫慶賞賜予者，民之所喜也，君自行之；殺戮刑罰者，民之所惡也，臣請當之。』於是宋君失刑而子罕用之，故宋君見劫。田常徒用德而簡公弑，子罕徒用刑而宋君劫。故今世爲人臣者兼刑德而用之，則是世主之危甚於簡公、宋君也。故劫殺擁蔽之主，非失刑德而使臣用之而不危亡者，則未嘗有也。」

〈二柄〉《韓非子》

第二、賞與罰的設計是針對大多數人，也就是針對一般的人情而言，不可否認，縱然在一般社會的常態下，亦有人不為賞所勸勉、不為罰所嚇阻。就像許由這類的人一樣，見到利益不會歡喜，受到災難不會畏懼，甚至把天下讓給他，都不肯接受；像盜跖這類的人，為非作歹，明知觸法而有殺身之禍，也不為所動，執意行惡。然而，面對賞罰不為所動的人畢竟是少數，對國家來說只是小害，確立賞罰之道才是追求國家大利之治國常道。而對於這些少數的人，為人臣則為「無益之臣」，為民則為「不牧之民」或「不令之民」，韓非則主張應當除去，以免影響他人。

「古有伯夷、叔齊者，武王讓以天下而弗受，二人餓死首陽之陵；若此臣者，不畏重誅，不利重賞，不可以罰禁也，不可以賞使也。此之謂無益之臣也，吾所少而去也，而世主之所多而求也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「若夫許由、續牙、晉伯陽、秦顛頡、衛僑如、狐不稽、重明、董不識、卞隨、務光、伯夷、叔齊，此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃辱之名，則不樂食穀之利。夫見利不喜，上雖厚賞無以勸之；臨難不恐，上雖嚴刑無以威之；此之謂不令之民也。此十二人者，或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷，或沉溺於水泉。有民如此，先古聖王皆不能臣，當今之世，將安用之？」〈說疑〉《韓非子》

「賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則其除之。」〈外儲說右上〉《韓非子》

韓非主張除去無用之民，乍聽之下確實相當獨裁恐怖，然而仔細分析，則有其道理在，他說：

「太公望東封於齊，齊東海上有居士曰狂矜、華士，昆弟二人者立議曰：『吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。』太公望至於營丘，使吏執殺之以爲首誅。周公旦從魯聞之，發急傳而問之曰：『夫二子，賢者也。今日饗國而殺賢者，何也？』太公望曰：『是昆弟二人立議曰：「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也，無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友諸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而飲之，無求於人者，是望不得以賞罰勸禁也。且無上名，雖知、不爲望用；不仰君祿，雖賢、不爲望功。不仕則不治，不任則不忠。且先王之所以使其臣民者，非爵祿

則刑罰也。今四者不足以使之，則望當誰爲君乎？不服兵革而顯，不親耕耨而名，又所以教於國也。今有馬於此，如驥之狀者，天下之至良也。然而驅之不前，卻之不止，左之不左，右之不右，則臧獲雖賤，不託其足。臧獲之所願託其足於驥者，以驥之可以追利辟害也。今不爲人用，臧獲雖賤，不託其足焉。已自謂以爲世之賢士，而不爲主用，行極賢而不用於君，此非明主之所臣也，亦驥之不可左右矣，是以誅之。』

一曰。太公望東封於齊，海上有賢者狂喬，太公望聞之往請焉，三卻馬於門而狂喬不報見也，太公望誅之。當是時也，周公旦在魯，馳往止之，比至，已誅之矣。周公旦曰：『狂喬，天下賢者也，夫子何爲誅之？』太公望曰：『狂喬也議不臣天子，不友諸侯，吾恐其亂法易教也，故以爲首誅。今有馬於此，形容似驥也，然驅之不往，引之不前，雖臧獲不託足以旋其軫也。』」〈外儲說右上〉《韓非子》

對於一個不受法、賞罰所支配的賢者、能者，對於統治者、整體來說非但毫無助益，尚且有害。怎說無益呢？韓非以一匹不受控制的千里馬為例，無論怎樣驅趕牠，皆不爲所動，這樣如此不聽使喚的千里馬，縱然堪稱天下最好的馬匹，就算是像臧獲一般卑賤的奴才，也不會想要牠。自認爲天下的賢士，卻不爲統治者所用，就像不受控制的千里馬一般，這不是明主所需要的官吏。而怎說有害呢？要知道，韓非相當重視人的政治心理，加上統治者是依賞罰來達到國家安定的目標，君臣之間所依靠的不是親情，而是臣力與君利的相「市」。誠如學者謝雲飛先生所言：「君臣以利合，非以義合。」⁹²君臣立場各異，所利各異。假若君欲以仁義用臣，臣不能接受；人臣欲以仁義相君，君亦不能接受。臣要的是君給的利，非仁義；君要的是人臣的力，非仁義。因此，只要跳脫依賞罰行事的這樣標準之外，都是動搖了這項標準，也影響到一般人持續趨利避害的政治心理。況且，更影響了君威，暗

⁹² 謝雲飛，1996，《韓非子析論》。台北：東大，頁165。

示有君主控制不了的人臣存在。這些問題，對於冀望以統治者一人達成國家整體安定的法治思想而言，是大大的威脅。所以在留有「世之所謂賢者」與動搖整體法治建立之相權下，自然選擇除去世之所謂賢者。

第三、基於對人性分析的結果，提出「厚賞重罰」，是針對一般人性計算利害多寡之自為的心理。人情沒有不好利惡害，所以禁而不止，則能用罰；令而欲行，則能用賞。國君藉由賞罰，除了加強權威，也能引導人民通往國君的意向，以及整個國家的價值取向。韓非說：「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以必完法。」〈守道〉《韓非子》然而要使賞與罰能發揮效用，則不只在人所好上用賞、所惡上用罰，尚須有程度的差別，即是嚴刑重罰的主張。韓非法的觀念受商鞅影響極深，陳啟天先生曾說：「韓非所謂法，只是商鞅之法。在《韓非子》書中，凡提到商鞅的處所，幾無一不加以推崇；凡提到商鞅的處所，幾無一不加以讚嘆。至於泛論的處所，更多與商鞅之法暗和。因此可以斷言韓非所說法的內容，多以商鞅所行法的條目為標本。」⁹³

商鞅主張重刑的理由如下：

「重刑而連其罪，則褊急之民不鬥，很剛之民不訟，怠惰之民不游，費資之民不作，巧諛惡心之民無變也。五民者不生於境內，則草必墾矣。」
〈墾令〉《商子》

「重刑連其罪，則民不敢試。民不敢試，故無刑也。夫先王之禁刺殺，斷人之足，黥人之面，非求傷民也，以禁姦止過也。故禁姦止過，莫若重刑。」〈賞刑〉《商子》

⁹³ 同註 44，頁 958。

「以刑治則民威，民威則無姦，無姦則民安其所樂。…立君之道，莫廣於勝法；勝法之務，莫急於去姦；去姦之本，莫深於嚴刑。故王者以賞禁，以刑勸；求過不求善，藉刑以去刑。」〈開塞〉《商子》

「行刑，重其輕者；輕者不生，則重者無從至矣。此謂治之於其治也。行刑，重其重者，輕其輕者；輕者不止，則重者無從止矣。此謂「治之於其亂」也。故重輕，則刑去事成，國彊；重重而輕輕，則刑至而事生，國削。」〈說民〉《商子》

商鞅主張重刑是要打擊妨害治安和農耕的人，用重刑，是為了讓人民不敢以身試法，人民不敢以身試法就可以不用刑了。韓非與商鞅主張重刑的理由大致相同，而韓非又就重刑的理由加以發揮：

「夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。…故明主之治國也眾其守、而重其罪，使民以法禁而不以廉止。」〈六反〉《韓非子》

「法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。學者之言，皆曰輕刑，此亂亡之術也。凡賞罰之必者，勸禁也。賞厚、則所欲之得也疾，罰重、則所惠之禁也急。夫欲利者必惡害，害者，利之反也，反於所欲，焉得無惡。欲治者必惡亂，亂者，治之反也。是故欲治甚者，其賞必厚矣；其惡亂甚者，其罰必重矣。今取於輕刑者，其惡亂不甚也，其欲治又不甚也，此非特無術也，又乃無行。是故決賢不肖愚知之美，在賞罰之輕重。」〈六反〉《韓非子》

「父母之愛不足以教子，必待州部之嚴刑者，民固驕於愛、聽於威矣。故十仞之城，樓季弗能踰者，峭也；千仞之山，跛牂易牧者，夷也。故明王峭其法、而嚴其刑也。布帛尋常，庸人不釋；鑠金百溢，盜跖不掇。不必害則不釋尋常，必害手則不掇百溢，故明主必其誅也。是以賞莫如

厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。」〈五蠹〉《韓非子》

法是前苦而長利的，重罰的目的不僅在懲戒有罪的人，更重要的是警示其他人，使其不敢觸法；厚賞的目的不僅在獎賞有功的人，更重要的是勸勉其他人，使其勇於立功，即俗諺「重賞之下必有勇夫。」厚賞重罰都能看出韓非重視人類政治心理的層面，他說：「是故禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。」〈說疑〉《韓非子》禁其心即是斷了做奸邪之事的意念，即是從其心理上斷了該意念。誠如學者黃建誠所言：「法家對刑罰的觀念，採取威嚇主義。」⁹⁴因為輕刑輕罪將使人民容易忽略懲戒，如此無異是給人民設了陷阱，那麼輕罪就會不斷的發生，重罪也無法遏止，對國家更是一大傷害。韓非更進一步分析輕罪輕刑與輕罪重刑之比較：

「學者之言，皆曰輕刑，此亂亡之術也。凡賞罰之必者，勸禁也。賞厚、則所欲之得也疾，罰重、則所惠之禁也急。夫欲利者必惡害，害者，利之反也，反於所欲，焉得無惡。欲治者必惡亂，亂者，治之反也。是故欲治甚者，其賞必厚矣；其惡亂甚者，其罰必重矣。今取於輕刑者，其惡亂不甚也，其欲治又不甚也，此非特無術也，又乃無行。是故決賢不肖愚知之美，在賞罰之輕重。且夫重刑者，非為罪人也。明主之法，揆也。治賊，非治所揆也；治所揆也者，是治死人也。刑盜，非治所刑也；治所刑也者，是治胥靡也。故曰重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也。重罰者，盜賊也；而悼懼者，良民也；欲治者奚疑於重刑！若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業，是報一人之功而勸境內之眾也，欲治者何疑於厚賞！今不知治者，皆曰重刑傷民，輕刑可以止姦，何必於重哉？此不察於治者也。夫以重止者，未必以輕

⁹⁴ 黃建誠，1998，〈先秦法家思想之國家觀研究〉。碩士論文，私立東海大學政治研究所，頁 239。

止也；以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑者而姦盡止，姦盡止則此奚傷於民也？所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也；民不以小利蒙大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者小也；民慕其利而傲其罪，故姦不止也。故先聖有諺曰：『不躓於山，而躓於垤。』山者大、故人順之，垤微小、故人易之也。今輕刑罰，民必易之。犯而不誅，是驅國而棄之也；犯而誅之，是爲民設陷也。是故輕罪者，民之垤也。是以輕罪之爲民道也，非亂國也則設民陷也，此則可謂傷民矣！」〈六反〉《韓非子》

韓非與商鞅同樣強調「以刑去刑」之效果，即如上述重視的懲罰所帶出對於人類政治心理的影響，重罰非著眼於罪犯本身，而是藉此讓人民警惕而不會輕易觸犯，輕刑就如同小土堆一般，重刑如同大山岳，少有人因為大山岳跌倒，卻很多人因為忽視小土堆而被絆倒，因此重罪輕刑對老百姓才是有利，對國家而言不必不斷處罰，節省社會資源，對國家百姓才是雙贏。再者，站在一般良民百姓的立場，刑罰輕重對其根本毫無影響，韓非說：「民不犯法，則上亦不行刑。…民不敢犯法，則上內不用刑罰。」〈解老〉《韓非子》前面已經提過，韓非也了解刑罰再重，也會有許由、盜跖這類的人不受影響。另一方面，對於遵令守法的人，重刑只會在心理上有所警惕，外在生理也不受重刑的傷害，所以重刑真正能影響的範圍，只剩下一些心理不知重刑威嚴，而執意犯法的惡人，韓非也相當清楚的指出：

「服虎而不以柙，禁姦而不以法，塞僞而不以符，此責、育之所患，堯、舜之所難也。故設柙非所以備鼠也，所以使怯弱能服虎也；立法非所以備曾、史也，所以使庸主能止盜跖也；爲符非所以豫尾生也，所以使衆人不相謾也。不獨恃比干之死節，不幸亂臣之無詐也，恃怯之所能服，握庸主之所易守。」〈守道〉《韓非子》

馴服老虎如果不用木籠、禁止奸邪如果不用法律、訪賭詐偽如果不用符信，是連像孟賁、夏育那樣的大力士，像堯、舜都會感到困難的事情。所以設置木籠，本來就不是為了捕捉老鼠；樹立法度，本來就不是為了防備曾參和史鯀那樣的賢者；製造符節，本來就不是為了防備像尾生那樣堅守信約的人，而是為了讓怯懦的人能用以制服強暴的工具，讓庸碌的君主容易執行的法度。也因此，如學者范壽康所說：「刑罰的目的在於懲戒惡人，刑罰重則惡人不敢為惡而良民因受其利。若在良民，刑罰的重與不重本無絲毫的妨礙。所以就良民說，刑罰儘不妨加重，而對付惡人則刑罰務須加重。」⁹⁵

然而韓非主張重刑輕罪，以期能達到以刑去刑的效果，學者邱漢平則針對此加以批評，他說：

「韓非只從片面著想，所以陷了極大錯誤，人的病症有輕重，所以醫生開藥方有強弱，社會的病症也是如此。惡人有幾等，我們自不能一律看待，偷竊之盜當然與殺人放火者有重大區別。現在照非的刑事政策，偷竊之盜一定要受重刑，才可警戒後來者。如果人類只有懼怕心理，那末韓非的重刑主義也許可以防奸止犯，無如人類的心理不只是懼怕，所以警戒主義中不能貫徹實現。」⁹⁶

其實，韓非雖利用人類懼怕的心理來達防奸止罪，但也未以為人類僅只有畏懼之心，所以他提出仁人與暴人都將使國家滅亡，主要是他知道要把人控制在可控制的範圍，而非不斷的使人畏懼。再說，其並未一直讓百姓緊繃在畏懼的心理上，他主張設官教百姓懂法的內容就是要百姓能輕易避免，「明主之國，無書簡之文，

⁹⁵ 范壽康，1964，《中國哲學史綱要》。台北：開明書店，頁103-104。

⁹⁶ 轉引自楊鴻烈著，1964，《中國法律思想史》。台北：台灣商務，頁138。

以法為教；無先王之語，以吏為師。」〈五蠹〉《韓非子》重刑是要讓有意圖犯罪的人有所畏懼，而非使罪犯、罪惡永遠不會產生。所以他說：

「公孫鞅之法也重輕罪。重罪者人之所難犯也，而小過者人之所易去也，使人去其所易無離其所難，此治之道。夫小過不生，大罪不至，是人無罪而亂不生也。」〈內儲說上〉《韓非子》

「古之善守者，以其所重禁其所輕，以其所難止其所易。故君子與小人俱正，盜跖與曾、史俱廉。」〈守道〉《韓非子》

第四、賞罰一律以功過為標準，功過之外無賞罰，且功罪不得相抵，不能聽左右之請，無私人喜怒愛惡牽扯，無功不受賞，無罪不受罰。韓非說：

「夫賞無功則民偷幸而望於上。」〈難二〉《韓非子》

「聖人之治國也，賞不加於無功，而誅必行於有罪者也。…國有無功得賞者，則民不外務當敵斬首，內不急力田疾作，皆欲行貨財、事富貴、為私善、立名譽以取尊官厚俸。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

第三節 「法」之制定

法是由誰定與如何制定，韓非並未有確切的說法，但就韓非一再強調所有人都只求個人眼前的私利前提下，加上國家安危關係到統治者自身權位的確保來看，法的制定大致與統治者脫離不了關聯，因為唯有靠統治者自身依據整體長遠有利的觀點來立法，對國家富強有利、對整體安定有利、對自身權位的確保才最

為有利，且法由統治者定與韓非所談的整套法治思想之內容與態度較能吻合。此外，陳啟天先生認為：「春秋戰國時代，法律的適用，既多出自貴族的擅斷，那末這種擅斷，變無異於制定，即是法律的制定權，…法家起而極端反對貴族的擅斷，堅決主張將法律的制定權集中到君主手中。這是由貴族政治到君主政治的必然結論。」⁹⁷唯有將立法權力給予統治者，使得君主意志與法令淵源相結合，才能解決當時貴族勢力龐大，政出多門之亂世。另外，韓非也說到：「韓者，晉之別國也。晉之故法未息，而韓之新法又生；先君之令未收，而後君之令又下。」〈定法〉《韓非子》從此便能看出法從君所出。且「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」〈難三〉《韓非子》、縱然法不是由君主一人所定，至少也是官府制定。他又說：「明主治吏不治民。」〈外儲說右下〉《韓非子》、「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。」〈定法〉《韓非子》由此看來，法應為統治者所定而由官吏遵守才是。

一般皆會對法家主張法的制定、廢除、修改都交由統治者一人而加以批評，梁啟超先生即言：「法家最大缺點，在立法權不能正本清源。」甚至又說：「彼宗所謂『抱法以待，則千世治而一世亂』者，其固故根本不能成立矣。」⁹⁸學者陳鼓應先生甚批評其危害甚大，「先秦法家的立法權乃源於君主一人之手，君權至上而無任何限制的力量。這種情況下，往往形成一人專制而法律也流於專制的治具。」⁹⁹兩位學者皆針對法家主張法之制定與廢除都交由統治者一人，除非有著如現代立憲政體之存在，否則在君權國家下，最終將流為人治。人治與法治的問題則到第六章再加以探討，而此主要的焦點在於，法由統治者一人所定廢，而統治者

⁹⁷ 同註 36，頁 153。

⁹⁸ 同註 34，頁 173。

⁹⁹ 陳鼓應，1977，〈法家思想述評〉，《仙人掌雜誌》，第 2 卷，第 3 號，頁 249。

本身在立法時是否有所限制，此亦一般批評法家主張的關鍵。

當今民主政治法律的訂定，強調由人民或人民多數的代表，依據大多數人民的意志訂定法律，無論是政府或是人民都必須依法，受到法律的限制。民主法治最初的精神，建立在彼此互不信任的前提之下，無論是政府與人民之間，或是人民與人民之間，最終都以法來規範彼此，如同美國總統傑佛遜（T. Jefferson）所說：「信任我們的代表，忘記了我們權力的安全問題，這是危險的事。信任（confidence）是專制之母。自由政府不是建設於信任之上，而是建設於猜疑（jealousy）之上。我們用限制政體（limited constitution）以拘束我們託其行使權力的人，這不是由於信任，而是由於猜疑。我們憲法不過確定我們信任的限界。是故關於權力的行使，我們對人不要表示信任。我們須用憲法之鎖，拘束人們，使其不能作違法的事。」¹⁰⁰薩孟武先生說：「國人有一種錯誤的觀念，以為法治政治是要求人民守法。…民主政治所謂法治是要政府（行政權）守法。」¹⁰¹政府權力受法律的限制，注重法律治理或統治就容易變成形式，雖不如君主政治權力集中能使法治行使的更徹底，但卻可以免於萬一統治者任意行使權力的恐懼，如同孟德斯鳩所謂「心理上的安寧」。

韓非並未主張統治者依據個人喜怒哀樂制定法，在韓非的觀念中，統治者權力必須是至高無上的，不受制於任何人，況且法由統治者所定，修改與廢除自然為統治者的權力，因此要求統治者守法是沒有意義的，雖然如此也不代表統治者可以為所欲為。韓非認法必須依據整體長遠之利來定，一旦定出來後，統治者必須依此法來斷事，不可有私意在其中，國家富強了，自身權位也

¹⁰⁰ 轉引自薩孟武，1982，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：東大，頁 577。

¹⁰¹ 同註 13，頁 581。

才能確保，這是韓非用以勸戒統治者不得為所欲為的一項論點。再者，法定出來後就不應任意的改變，法也是矯正統治者本身行為的工具，他說：「鏡執清而無事，美惡從而比焉；衡執正而無事，輕重從而載焉。夫搖鏡則不得為明，搖衡則不得為正，法之謂也。」〈飾邪〉《韓非子》又說：「古之人目短於自見，故以鏡觀面；智短於自知，故以道正己。故鏡無見疵之罪，道無明過之怨。目失鏡則無以正鬚眉，身失道則無以知迷惑。」〈觀行〉《韓非子》法就像鏡子一般，可以幫助統治者見到眼睛不足以見到的，鏡子沒有呈現缺點的罪過，但失去鏡子，就無法彌補自身不足的地方，如果不斷搖動鏡子，就會喪失清明的作用。從此看來，韓非隱約暗示出統治者要利用法來自保，觀出自身的缺失。最後，韓非一再告誡統治者，「君臣間一日百戰」，底下時刻有陽虎之心，想取而代上，甚至以「厲憐王」來恫嚇統治者，他說：

「諺曰：『厲憐王。』此不恭之言也。雖然，古無虛諺，不可不察也。此謂劫殺死亡之主言也。人主無法術以御其臣，雖長年而美材，大臣猶將得勢擅事主斷，而各為其私急。而恐父兄豪傑之士，借人主之力，以禁誅於己也，故弑賢長而立幼弱，廢正的而立不義。故春秋記之曰：『楚王子圍將聘於鄭，未出境，聞王病而反，因入問病，以其冠纓絞王而殺之，遂自立也。齊崔杼，其妻美，而莊公通之，數如崔氏之室，及公往，崔子之徒賈舉率崔子之徒而攻公，公入室，請與之分國，崔子不許，公請自刃於廟，崔子又不聽，公乃走踰於北牆，賈舉射公，中其股，公墜，崔子之徒以戈斫公而死之，而立其弟景公。』近之所見：李兌之用趙也，餓主父百日而死；卓齒之用齊也，擢潛王之筋，懸之廟梁，宿昔而死。故厲雖癰腫疔瘍，上比於春秋，未至於絞頸射股也；下比於近世，未至餓死擢筋也。故劫殺死亡之君，此其心之憂懼、形之苦痛也，必甚於厲矣。由此觀之，雖『厲憐王』可也。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

因此法定出後就必須嚴守，才為明智之舉。

從立法權的歸屬來看，法家的法治確是不同於民主法治，正如蕭公權先生所言：「商韓言法，則人君之地位超出法上。其本身之守法與否不復成為問題，而惟務責親貴之守法。君主專制之理論至此遂臻成熟，而先秦『法治』思想去近代法治思想亦愈遼遠矣」¹⁰²單由立法權歸屬斷定兩種法治的好壞，並不恰當，君主專制與民主各有其優點缺失，該以當時適合何種制度最為有利，才是最佳的答案。一般雖常批評專制時代政治家的口吻，但在民主時代，倘若政府不顧人民福利，又將如何？再說如薩孟武先生提到的：「大多數人民對於政治皆無興趣，他們所希望於政府的，不過治安良好，沒有殺人越貨的事；各人均能維持人類應該享受的生活。…至於其他問題他們多不過問，這是事實，儘管有人否認，而事實還是事實。」¹⁰³又說：「民主時代有代議制度，又因代議制度不可信任，復有公民投票制。然而縱在教育普及的現代，一般人民還是貪目前的小利，而致貽大患於將來。」¹⁰⁴因此，倘若專制有助於達成民利，又豈有不妥之理。

第四節 立法之原則及其禁忌

法由統治者所定，法令為政治生活中的唯一標準，立法有其原則與禁忌，歸納如下：

壹、立法之原則

第一、立法的文字必須簡單明確，且內容要詳盡，使得推行

¹⁰² 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁 254。

¹⁰³ 同註 13，頁 577。

¹⁰⁴ 同上註，頁 579。

時不會產生爭議，法是針對一般的老百姓所立的，所以是要一般百姓能懂。立法之後要公佈，讓老百姓知道，且隨時都查的到，所以必須是成文。韓非說：

「明主之表易見，故約立；其教易知，故言用；其法易爲，故令行。」
〈用人〉《韓非子》

「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今爲眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。」〈五蠹〉《韓非子》

「書約而弟子辯，法省而民訟簡。是以聖人之書必著論，明主之法必詳事。…明主慮愚者之所易，以責智者之所難。」〈八說〉《韓非子》

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」〈難三〉《韓非子》

第二、法是為了勸善禁暴而設的，故一切必須依照人情的好惡而定，循人情之所趨，加以疏導、禁止並利用。而人情的標準自然是針對一般百姓而設，非對少數特殊太上或太下的百姓而立。韓非說：

「法重者得人情，禁輕者失事實。且夫死力者，民之所有者也，情莫不出其死力以致其所欲。而好惡者，上之所制也，民者好利祿而惡刑罰。上掌好惡以御民力，事實不宜失矣。」〈制分〉《韓非子》

「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。…賞莫如厚，使民利之；譽莫如美，使民榮之；誅莫如重，使民畏之；毀莫如惡，使民恥之。」〈八經〉《韓非子》

「今天下無一伯夷，而姦人不絕世，故立法度量。…立法非所以備曾、

史也，所以使庸主能止盜跖也。」〈守道〉《韓非子》

「未有天下而無以天下爲者許由是也，已有天下而無以天下爲者堯、舜是也；毀廉求財，犯刑趨利，忘身之死者，盜跖是也。此二者殆物也，治國用民之道也不以此二者爲量。治也者，治常者也；道也者，道常者也。殆物妙言，治之害也。天下太平之士，不可以賞勸也；天下太平之士，不可以刑禁也。然爲太上士不設賞，爲太下士不設刑，則治國用民之道失矣。」〈忠孝〉《韓非子》

第三、立法的時候，必須考慮到法的內涵是可能做到的，否則便失去立法的功用。所以賞必須要可能達到，所指的是針對一般人民的能力而言，若是賞只可望而不可即，則重賞就失去勸民的效果，賞形同虛設；罰必須能夠避免，也是針對一般人民能力範圍以內而言，若是罰是跋前疐後，動輒得咎，則重罰就失去禁奸的效果。簡言之，賢明的統治者訂定可能得到的獎賞，設置可能避免的刑罰，就不會有像「昔關龍逢說桀而傷其四肢，王子比干諫紂而剖其心，子胥忠直夫差而誅於屬鏹。」〈人主〉《韓非子》那樣的忠諫反被殺的禍害發生，也不會有因天生駝背而被解剖背部的不幸，就像瞎眼的人走在平地也不至於掉入深谷，笨拙的人寧靜而不會落入險境。韓非說：

「明主立可爲之賞，設可避之罰。故賢者勸賞而不見子胥之禍，不肖者少罪而不見偃剖背，盲者處平而不遇深谿，愚者守靜而不陷險危。如此，則上下之恩結矣。」〈用人〉《韓非子》

「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以必完法。」
〈守道〉《韓非子》

第四、天下事務利害相隨，無絕對的利亦無絕對的害，前文

已經提過相當多的例子，因此基於此道理，立法就當權衡施行的效果與利弊得失，利多則立，害少則立。韓非說：「法所以制事，事所以名功也。法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則為之。無難之法，無害之功，天下無有也。」〈八說〉《韓非子》

第五、法的制定必須順應潮流，合乎環境。「法與時轉」是指因為時勢、人心、民情、風俗等變因，會影響人民需求的變化，改變人之價值取向，所以法要針對這樣的變化而改變，政治才有績效可言。韓非說：

「法莫如一而固，使民知之。」〈五蠹〉《韓非子》

「治民無常，唯治為法。法與時轉則治，治與世宜則有功。故民樸、而禁之以名則治，世知、維之以刑則從。時移而治不易者亂，能治眾而禁不變者削。故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。」〈心度〉《韓非子》

貳、立法之禁忌

一般說來，與立法原則相反者，皆可謂是立法之禁忌，但有幾點則須特別強調，歸納如下：

第一、立法之時，絕不能將自身的私情私意私欲加入，立法是為求行功廢私的，將自身私情加入將違背這原則，對國家整體將是嚴重的不利。韓非說：「立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。」〈詭使〉《韓非子》甚至法的制定廢除都是由統治者一人所決定，所以若是加入個人好惡，百姓將不服，國家必亂。如管子說：「上不行，則民不從，彼民不服法死制，則國必亂矣。」〈法法〉《韓非子》

第二、立法的絕不容依據「實際功效」以外的標準，像是恩惠、仁義道德、先王之言、卜筮、占星、鬼神等等。韓非認為立法即是為了使「人」的影響因素降到最低，一切依據客觀講求效率的法來行事，如果立法尚因這類無法掌握的標準，則法的存在價值將大打折扣，法治亦將難以建立。韓非說：

「道私者亂，道法者治。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。」〈詭使〉《韓非子》

「龜筮鬼神不足舉勝，左右背鄉不足以專戰。然而恃之，愚莫大焉。」〈飾邪〉《韓非子》

「越王勾踐恃大朋之龜與吳戰而不勝，身臣入宦於吳，反國棄龜，明法親民以報吳，則夫差為擒。故恃鬼神者慢於法。」〈飾邪〉《韓非子》

「今巫祝之祝人曰：『使若千秋萬歲。』千秋萬歲之聲聒耳，而一日之壽無徵於人，此人所以簡巫祝也。」〈顯學〉《韓非子》

「客有為齊王畫者，齊王問曰：『畫孰最難者？』曰：『犬馬最難。』『孰最易者？』曰：『鬼魅最易。夫犬馬、人所知也，且暮罄於前，不可類之，故難。鬼魅、無形者，不罄於前，故易之也。』」〈外儲說左上〉《韓非子》

「燕人李季好遠出，其妻私有通於士，季突至，士在內中，妻患之，其室婦曰：『令公子裸而解髮直出門，吾屬佯不見也。』於是公子從其計，疾走出門，季曰：『是何人也？』家室皆曰：『無有。』季曰：『吾見鬼乎？』婦人曰：『然。』『為之奈何？』曰：『取五姓之矢浴之。』

季曰：『諾。』乃浴以矢。一曰浴以蘭湯。」〈內儲說下〉《韓非子》

第三、法制定後，卻針對未出現在法規定範圍內的事項加以處罰，這樣的行徑是違背立法不該使人民動輒得咎的原則，此雖偏向於行法時的禁忌，卻為立法原則的另一面，因此特別提出。換言之，法未規定之事項，即不得處罰。此觀念與現代法律思想中的「罪刑法定主義」正是不謀而和。¹⁰⁵韓非說：「使人無離法之罪，魚無失水之禍。」〈大體〉《韓非子》又說：「過於法則行，不遇法則止。」〈難二〉《韓非子》則是表明禁止類推適用，法無規定的罪刑不可比附援引而入人於罪。

第五節 「法」之功能與目的

法的功能大致在前文都有約略提過，有關國家前途的一系列作為都必須依靠法來實現。所以法的主要功能是廢私明公，齊民一物，平不夷、矯不直，進而安定國家。

前文已然提過，戰國時期政局紛擾，政局不穩定的因素很多，其中則包含標準的確立。韓非說：「法明則內無變亂之患」〈八姦〉《韓非子》法制的敗壞則帶來混亂，嚴明的法制則是消除變亂的方法。

法有著工具性的意義。因此，在表達法的特性時，韓非常以規矩、繩直、準夷、權衡、斗石、椎鍛、榜槩等工具作為譬喻「法」的性質，關於此，他說：

「巧匠目意中繩，然必先以規矩為度。…故繩直而枉木斲，準夷而高科

¹⁰⁵ 張素貞，1987，《韓非子難篇研究》。台北：台灣學生，頁15。

削，權衡縣而重益輕，斗石設而多益少。故以法治國，舉措而已矣。」

〈有度〉《韓非子》

「無規矩而欲爲方圓也，必不幾矣。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「椎鍛者所以平不夷也，榜檠者所以矯不直也，聖人之爲法也，所以平不夷矯不直也。」〈外儲說右下〉《韓非子》

之所以將法喻為橫石、規矩等這類的工具，無非是它可以擺脫人之主觀喜怒哀樂的干涉，且在任何情況都能保持不變，並讓人共同接受、奉行。君主以法從事統治工作時，若能發揮法的客觀性、明確性、平等性，¹⁰⁶則一般百姓則能循著既定的軌跡，而趨安定。甚至，由於法是客觀的工具，能屏除人的主觀干涉，所以產生兩種穩定秩序的功能，第一、法律之前，人人平等。第二、功罪皆依法定，則無所爭議。過去行封建制度之時，為了能穩定貴族之間的相互關係，且能維持奴隸對貴族的服從，是先以土地分封或土地歸貴族所有為基礎；繼以宗法的政治組織、等級服從的禮制、與刑罰的威嚇鎮壓，作為行使統治權的有利工具。¹⁰⁷「禮不下庶人，刑不上大夫」是當時的寫照。於是有貴族坐大自重，秩序難以控制，韓非說：「刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。」〈有度〉《韓非子》、「誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。」〈主道〉《韓非子》則是體現出法的公平性。¹⁰⁸另外，由於一切依法，機心、施恩、徇私就不會發生而能做到「平不夷，矯不直」。韓非說：

「聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治者用眾而舍寡，故

¹⁰⁶ 姚蒸民，1999，《韓非子通論》。台北：東大，頁167。

¹⁰⁷ 張金鑑，1978，《中國政治制度史》。台北：三民，頁63。

¹⁰⁸ 同註85，頁112。

不務德而務法。夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圓之木，千世無輪矣。…國法不可失，而所治非一人也。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」〈顯學〉《韓非子》

「夫立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。私者所以亂法也。…所以治者法也，所以亂者私也；法立，則莫得為私矣。故曰：道私者亂，道法者治。」〈詭使〉《韓非子》

「設法度以齊民，信賞罰以盡民能，明誹譽以勸沮，名號、賞罰、法令三隅。」〈八經〉《韓非子》

「以法治國，舉措而已矣。…故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法。」〈有度〉《韓非子》

「古者黔首愧密蠢愚，故可以虛名取也。今民僂訥智慧，欲自用，不聽上，上必且勸之以賞然後可進，又且畏之以罰然後不敢退。」〈忠孝〉《韓非子》

「今有不才之子，父母怒之弗為改，鄉人譙之弗為動，師長教之弗為變。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉，而終不動其脛毛，不改；州部之吏，操官兵、推公法而求索姦人，然後恐懼，變其節，易其行矣。」〈五蠹〉《韓非子》

法非但能有穩定秩序的功能，甚至能做到富國強兵的目標。
韓非說：

「法明則內無變亂之患，計得則外無死虜之禍。」〈八說〉《韓非子》

「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。…故當今之時，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行行公法者，則兵強而敵

弱。…法審則上尊而不侵，上尊而不侵則主強，而守要。」〈有度〉《韓非子》

「是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強既畜王資而承敵國之豐，超五帝，侔三王者，必此法也。」〈五蠹〉《韓非子》

第五章 法之施行方法與原則

第一節 「抱法」、「處勢」、「用術」

韓非根據環境與人性等立論基礎的理解下，建立一套以統治者為中心的法治思想，所謂以統治者為中心，是指透過統治者來完成法治統治的實現，而非仰賴統治者個人之賢與能而統治，此是法家與儒墨最大的差異點。要透過統治者一人以實現法治統治，則非但要將國家的權勢地位集中於統治者一人身上，尚且將統治所需的術傳授給統治者，法、勢與術，三者同為統治者所掌，分而各自有不同的效用，合而有互補之關聯，統治者「抱法」、「處勢」、「用術」以實現國家富強之理念。

法的主要意涵在前章已具體描述，徒法不足以自行，必須要行之有方才能展現法之成效。統治者如果只想憑自身督促百官，則時間絕不足夠，全心全力也絕不足用。「為人主而身察百官，則日不足，力不給。」〈有度〉《韓非子》所以要想有效達到法治的效果，統治者就必須掌握統治的準則，除了要懂得法是唯一判斷是非的標準外，將法是唯一的概念具體實現於國家社會，也是法治的目標。

商鞅曰：「世之為治者，多釋法而任私議，此國之所以亂也。」〈修權〉《商子》韓非亦曰：「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。」〈問辯〉《韓非子》法之外無有適當的條規，言語只要違反法令便嚴厲禁止，統治者所依恃的法不會因私情私意而隨意變動。此外，由於統治者只治臣而不直接治民，因此必須依賴臣下行法治民，法既是統治者用以

評斷眾人言行的標準，也是用以引導眾人追求整體公利的利器，法就像箭靶一般，是一項固定的標的，沒有固定的標的，隨便亂射，即使射中像秋毫一般細微的東西，也是笨拙，沒有法度以應付他人，辯士就容易說得天花亂墜，如果有法且嚴格執行，就算才智之士，也怕失言。因此將法度設置在群臣之上，君主不會被臣子以詐偽的方法欺騙，在審查事情得失，縱使是聽取遠方的事，也不會被臣子以天下的治亂來欺騙，甚至不會因為世俗的稱譽毀謗而壞了公法的行為，群臣在法度外不能任憑私意行事，法度內更不能隨便施予恩惠。而能達到法治的理想。「先王之所守要，故法省而不侵。獨制四海之內，聰智不得用其詐，險躁不得關其佞，姦邪無所依。遠在千里外，不敢易其辭；勢在郎中，不敢蔽善飾非。朝廷群下，直湊單微，不敢相踰越。故治不足而日有餘。」〈有度〉《韓非子》

也如一開始所提到，既然要藉統治者以實現法治統治，所以對統治者首要的要求即是本身要心無成見，「見而不見，聞而不聞，知而不知。知其言以往勿變勿更，以參合閱焉。」〈主道〉《韓非子》並且明瞭時勢會有盛衰、事情有利有害、人類有死生等基本道理，不為難臣下去做明知做不到的事情，「時有滿虛，事有利害，物有生死，人主為三者發喜怒之色，則金石之士離心焉。」〈觀行〉《韓非子》才能進一步順著法來判斷行動、言語的善惡誠偽，並加以參驗決斷，此即所謂「抱法」。

此外，統治者除了掌握臣下所必守、眾民所必尊的法外，想要在政治上達到君令貫徹無礙，人心從令、效忠之目的，更須有「勢」的幫助。在韓非以前的法家，屬管子最早提出「勢」的觀念。管子認為：「凡人君之所以為君者，勢也。」〈法法〉《管子》又說：「明主在上位，有必治之勢，則群臣不敢為非；是故群臣之

不敢欺主者，非以愛主也，以畏主之威勢也；百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也；故明主操必勝之數，以治必用之民；處必尊之勢，以制必服之臣；故令行禁止，主尊而臣卑。」〈明法〉《管子》強調的是人君有勢才得以驅使臣下。有關勢的觀念，韓非則有進一步的詮釋。韓非提到：

「夫有材而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，則臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也；堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，錙銖失船則沈，非千鈞輕錙銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。」〈功名〉《韓非子》

韓非以爲，勢乃統治者立功成名的方法，就像一尺長的木材立於高山頂端，下面濱臨著千丈的深谷，木材便顯的很高；千斤重的東西由於有船的憑藉，而能漂浮在水上，像錙銖那樣輕的東西，沒有船載，仍然會沉下去，這就是有無憑藉力量的差別。

統治者既然必須憑藉「勢」，則勢具體包含了什麼樣的功效呢？如果以現代的觀念來詮釋，勢即是一種政治的權威，甚至包含了君主的地位、政治權力、統治權等等意涵，「夫勢者，名一而變無數者也。」〈難勢〉《韓非子》更具體的就是包含賞罰之權，也就是殺戮、慶賞之刑德二柄，管子則分為六項大權，「富人貧人，使人相畜也。貴人賤人，使人相臣也；人主操此六者以畜其臣，人臣亦望此六者以事其君。」〈法法〉《管子》遂能得知，「勢」是治國不可缺的利器，甚至要想禁暴止亂，「吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。」〈顯學〉《韓非子》、「君執柄以處勢，故令行禁止。」〈八經〉《韓非子》或者擁有絕對的力量以制眾都必須依賴勢，「夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。

萬乘之主、千乘之君所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。」〈人主〉《韓非子》、「勢者，勝眾之資也。」〈八經〉《韓非子》統治者也能因為勢而備受尊敬，「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」〈愛臣〉《韓非子》

慎子則進一步言及「任勢」重於「任賢」，慎子曰：

「騰蛇遊霧，飛龍乘雲；雲罷霧霽，與蚯蚓同，則失其所乘也。故賢而屈於不肖者，權輕也；不肖而服於賢者，位尊也。堯爲匹夫，不能使其鄰家，至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。故無名而斷者，權重也；弩弱而矜高者，乘於風也，身不肖而令行者，得助於眾也。」〈威德〉《慎子》¹⁰⁹

慎子認為，一個人是否擁有權勢地位，比起是否擁有賢能道德來的重要的多，如果堯只是一介匹夫，連周遭的鄰人都無法管理，當他作了天子，只要法令發佈便能達到禁止的效果。

至此，有關韓非對於「勢」的分析，已非常清楚。對於「勢」的重要性更是自不待言，然而在「賢」與「勢」的觀點上，韓非更進一步的發揮，認為如慎子之專言勢是不足為用的。韓非先說明了專言勢的錯誤。韓非提到：

「夫釋賢而專任勢，足以爲治乎？則吾未得見也。……今桀、紂南面而王天下，以天子之威爲之雲霧，而天下不免乎大亂者，桀、紂之材薄也。且其人以堯之勢以治天下也，其勢何以異桀之勢也，亂天下者也。夫勢者，非能必使賢者用已，而不肖者不用已也，賢者用之則天下治，不肖

¹⁰⁹ 同註 38，頁 1906。

者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者眾，而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也」〈難勢〉《韓非子》

勢是有其功用的，但要看誰來用它，以及如何用它。韓非舉例說：

「良馬固車，使臧獲御之則為人笑，王良御之而日取千里，車馬非異也，或至乎千里，或為人笑，則巧拙相去遠矣。今以國位為車，以勢為馬，以號令為轡，以刑罰為鞭策，使堯、舜御之則天下治，桀、紂御之則天下亂，則賢不肖相去遠矣。夫欲追速致遠，不知任王良」〈難勢〉《韓非子》

同樣是馬車，駕馭的人不同，所得到的效果便不同；同樣的勢位，掌控權勢的人不同，所得的效果便不同。韓非更進一步把勢分為「自然之勢」與「人設之勢」。自然之勢是指統治者自然就承襲居上位，由於勢是中性的，可以便治也能利亂，所以當賢者任之，則國治；不肖者任之，則國亂。這種勢不是人為造成的，是不可改變的、不能抗拒、也不能製造。「夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：『勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。』此自然之勢也，非人之所得設也。」〈難勢〉《韓非子》如果只將勢作自然之勢看待，則僅能仰賴遇到賢君的機運來決定能否有富強之日到來。這樣的勢是違背韓非將法治視為亂世之藥劑的基礎的，所以韓非要談的是「人設之勢」，所針對的是相繼不斷的中等人才，強調的是能及時得治，而不必「必待賢」，作法是以「法」來取代「賢」的效力，由於法本身是以整體長遠的利為基礎，具備取代「賢」的條件，所以中人「抱法」便可為賢者之事，當配合「處勢」等力量的推行，而同樣能做到賢

者處勢的境界，所以韓非曰：「抱法處勢則治，背法去勢則亂。」
〈難勢〉《韓非子》

職是之故，法與勢之間有著相輔相成的關係，法與勢必須配合而用，法是一切的規矩，由群臣所共守、執行，是法治的重心，勢是統治者所有，且不得輕易示人，「國之利器，不可以示人」〈內儲說下〉《韓非子》，更不可借給別人，「權勢不可以借人，上失其一，臣以為百。故臣得借則力多，力多則內外為用，內外為用則人主壅。」〈內儲說下〉《韓非子》然而，統治者雖懂得推行法治的要點，以法為重心，掌握勢作為推行法的力量，然而法畢竟需要群臣的執行，因此統治者必須「用術」以控制群臣，消除推行法過程中遇到的阻礙。蕭公權先生言法家術治學說的背景：

「『術』治成於申子，亦與尊君有關，而尤與勢卿制度廢棄後之政治需要相應。春秋之世弑君專國之事屢見，至戰國而益之以竊國奪位。論者推其原因，不得不歸咎於君主御臣之無術。且當封建之未壞，國君任人分職，有階級宗法以為標準。……及孔墨因時矯弊，提倡蕩平階級之後，國少世臣，『棄親用羈』。人有一才一技之長，不問其國籍門閥，每得仕進。……風氣一開，游談眩技者日眾。人君苟無術以判別能否，則用人為難。且人以勢力而來，其心多不可測。若又無術以控馭忠姦，則國危位替，有此種種之需要，於是論君道者遂發為術治之學說。」¹¹⁰

法家諸子中論術以申不害最著名，所強調術之學說特重君之所以為君，以及制臣之道等等。然而韓非認為申不害所言的「術」只在「察姦」，偏於消極，術其實更有「責實」之積極功能，韓非曰：「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。……君無術則弊於上，臣無法則亂於下，

¹¹⁰ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁244。

此不可一無，皆帝王之具也。……然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。」〈定法〉《韓非子》依據能力給予官位，依照官位要求職責，掌握生殺的權柄，考核群臣的效能。君主如果沒有術，在上就會被蒙蔽，群臣沒有法，在下就會亂做事，兩者是君王治理天下不可或缺的工具。沒有術辨察姦邪，國家的富強只是讓奸臣利用而已。法與術的關係在於法必須依靠人臣執行，而人君是治吏不治民，所以君主就必須有一套方法潛御群臣，防止人臣置身於法之外。另外，有關術與勢的關係中，能發現術也是用來維護勢的方法之一，以免人臣朋黨比奸，謀營私利。另外，術既然是為了辨察姦邪、控制群臣，所以用術的底細絕不能輕易的讓臣下摸清。韓非曰：「術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。……用術，則親愛近習莫之得聞也，不得滿室。」〈難三〉《韓非子》亦如蕭公權先生所言：「術者『人主所執』以『潛御群臣』而保持其自身之權勢者也。其異於法者有三。法治之對象為民，術則專為臣設，此其一。法者君臣所共守，術則君主所獨用，此其二。法者公佈眾知之律文，術則中心暗運之機智，此其三。」¹¹¹

用術的基本原則主要因於對人性觀察之立論基礎而來，但在實際面臨的情況時，不同時機要用不同的方法，變項太多，難以道盡，縱然是韓非也只點出大要。《韓非子》書中所提到的「術」如下：

有關統治者治理國家的八種方法：一、「因情」，因人之情，以立賞罰之法；二、「主道」，以全國人為耳目來治國；三、「起亂」，了解君臣之間利益各不相同，以此念防亂產生；四、「立道」，從多個面向考察群臣的姦偽；五、「周密」，君主不顯現出自身的好

¹¹¹ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁 258。

惡，使臣下無從猜測；六、「參言」，驗證臣下所言，求其功效；七、「任法」，以法決斷人臣之功罪，並配合毀譽；八、「類柄」，不行仁義慈愛，不尊從人臣之私情私意。韓非說：

「一、因情—凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用。…二、主道—力不敵眾，智不盡物。與其用一人，不如用一國。…三、起亂—知臣主之異利者王，以爲同者劫，與共事者殺。…四、立道—參伍之道：行參以謀多，揆伍以責失；行參必拆，揆伍必怒。…五、周密—明主，其務在周密。是以喜見則德償，怒見則威分。…六、參言—聽不參則無以責下，言不督乎用則邪說當上。…七、聽法—官之重也，毋法也；法之息也，上闇也。…八、類柄—行義示則主威分，慈仁聽則法制毀。」〈八經〉《韓非子》

控制臣下的七種方法韓非提到：一、「眾端參觀」，人主須參考多方事物，以靈耳目。「觀聽不參，則誠不聞；聽有門戶，則臣壅塞。」二、「必罰明威」，該罰必罰，使威嚴顯赫於世。「愛多者則法不立，威寡者則下侵上。是以刑罰不必則禁令不行。」三、「信賞盡能」，該賞則賞，使一般百姓願盡其能以求賞。「賞譽薄而謾者，下不用也，賞譽厚而信者，下輕死。」四、「一聽責下」，一一聽取臣下意見，臣下就無法欺騙。「一聽，則智愚不分；責下，則人臣不參。」五、「疑詔詭使」，假傳命令給某一臣下，其他的姦邪人等則會有所疑慮而不敢輕舉。「數見，久待，而不任，姦則鹿散；使人問他，則不鬻私。」六、「挾知而問」，對已知事務，裝作不知，反問臣下，考究真偽。「挾智而問，則不智者至；深智一物，眾隱皆變。」七、「倒言反事」，說相反的話，做相反的事，試探臣下的誠信。「倒言，反事，以嘗所疑，則姦情得。」〈內儲說上〉《韓非子》

另外則是必須察姦的六項事務，韓非云：一、「權借在下」，權勢掌握必須小心謹慎，不得為臣下所借。「權勢不可以借人；上失其一，下以為百。故臣得借則力多，力多則內外為用，內外為用則人主壅。」二、「利異外界」，君臣所利不同，臣下常借外力以與君爭利，必須謹慎預防。「君臣之利異，故人臣莫忠。故臣利立，而主利滅。是以姦臣者，召敵兵以內除，舉外事以眩主；苟成其私利，不顧國患。」三、「托於似類」，臣下常以似是而非的事情來迷惑君主。「似類之事，人主之所以失誅，而大臣之所以成私也。」四、「利害有反」，君與臣之利害不同，所以人主處理必須謹慎。「事起而有所利，其尸主之；有所害，必反察之。是以明主之論也：國害則省其利者；臣害，則察其反者。」五、「參疑內爭」，國中如果有勢均力敵的權位，則必有矛盾變亂。「參疑之勢，亂之所由生也，故明主慎之。」六、「敵國廢置」，的國與我國利害不同，故敵人會不斷的迷惑我國君主，必須謹慎。「敵之所務，在淫察而就靡；人主不察，則敵廢置矣。」〈內儲說下〉《韓非子》

並以六種事例說明君主控制群臣的方法，韓非云：一、不受巧辯的言辭迷惑，不以脫離世俗之品行為高，一切實事求是，講求效果；二、人主聽取言論，要起功用為目的；三、判讀一切事務以「自為」的角度切入，先王作為也只是為了當時，不應一味模仿；四、依法給予事功的獎賞、讚譽；五、君主事必躬親，抱法處勢以行政；六、建立信用，賞罰有信，禁令得行。

「一、明主之道，…。明主之聽言也美其辯，其觀行也賢其遠；二、人主之聽言也，不以功用為的，則說者多棘刺白馬之說；不以儀的為關，則射者皆如羿也。三、挾夫相為則責望，自為則事行。四、利之所在民歸之，名之所彰士死之。五、詩曰：『不躬不親，庶民不信。』六、小信成則大信立，故明主積於信。」〈外儲說左上〉《韓非子》

進一步再以六種事例說明君主控制群臣的方法，韓非提到：一、有罪則罰，人民不會怨恨於上，有功則賞，群臣也不必感恩於上；二、依賴自身的權力、治術而不要依賴群臣的忠誠；三、君臣上下之別仍要致力維繫；四、毀譽與賞罰必須配合，一切依才能、功勞給予俸祿、官職；五、臣子若是謙卑節儉，爵祿就不足以動搖，給予的榮耀若無限制，君主就會受到威脅；君主權勢低弱，臣子就肆無忌憚，私人恩德盛行，求取國家恩賞就會減少。

「一、以罪受誅，人不怨上…。以功受賞，臣不德君。二、恃勢而不恃信，…。恃術而不恃信，…。三、失臣主之理，則文王自履而矜。失臣主之理，…。不易朝燕之處，…。四、利所禁，禁所利，雖神不行；譽所罪，毀所賞，雖堯不治。五、臣以卑儉爲行，則爵不足以觀賞；寵光無節，則臣下侵逼。六、公室卑則忌直言，私行勝則少公功。」〈外儲說左下〉《韓非子》

有關君主監督官吏的方法韓非則舉幾項事例說明，韓非云：一、權勢若不足以改變他，便剷除他；二、君主好惡不得顯現，否則將被底下所迷惑；三、慎防身邊挖底細之人，也要防阻擋忠臣接近之人，換言之要不避親貴，依法行事。「一、勢不足以化則除之。二、人主者，利害之輶轂也，射者眾，故人主共矣。三、術之不行，有故。」〈外儲說右上〉《韓非子》

並強調五種統治者必須掌握的術：一、「賞罰共，則禁令不行。」君臣若同操賞罰大權，禁令就不能實行；二、「治強生於法，弱亂生於阿。」君主要切實執行賞罰，不私愛屬下，臣子盡死力而非私忠於君主；三、「明主者、鑒於外也，而外事不得不成，…。人主鑒於士也，而居者不適不顯，…。」不能相信游士的意見，與

不合時事的言論；四、「明主治吏不治民」君主依法責求臣下之功效；五、「因事之理則不勞而成。」順著事物的道理，不費力便能成功。〈外儲說右下〉《韓非子》

總而言之，韓非要統治者「抱法」、「處勢」、「用術」以作為法治施行的根本，雖在統治者的集權與用術之奸鄙上有所爭議，然而回過來看當時的時代背景，在各國皆強取豪奪的亂世中，沒有一個國家不希望穩固立足之地，並進而稱霸天下，韓非所提倡法治之目的而能使君令貫徹全國，人力效忠，進而達成富國強兵之目標，也未嘗不是亂世中的一帖猛藥。

第二節 「盡」、「必」、「信」

韓非認為法定出來後的施行原則，不外乎「盡」、「必」、「信」等三項原則。

首先，法的主要內涵是賞與罰，不論任何人犯法，皆要受制裁，任何人依法建功，都要受賞，無一人例外，簡言之，有關法之施行對象，為國內所有人，此為「盡」。傅啟學先生曾將此稱為法之「平等」性，¹¹²或如汪大華先生所說類似「法律之前，人人平等」¹¹³的意思。之所以特別強調「盡」，是由於從封建時期，特別強化「禮」之作用，因而有著「禮不下庶人，刑不上大夫」的話，甚至還有著「八議」的小分別。有關「八議」《後漢書》曾提到：「周禮司寇以八辟麗邦法：一曰議親之辟，二曰議故之辟，三曰議賢之辟，四曰議能之辟，五曰議功之辟，六曰議貴之辟，七曰議勤之

¹¹² 傅啟學，1965，〈韓非子政治思想〉，《陳百年先生執教五十週年暨八秩大壽紀念論文集》。台北：國立政治大學，頁195。

¹¹³ 汪大華，1969，〈法家論賞罰之研究〉，《中國政治思想史論叢》。台北：帕米爾書店，頁91-92

辟,八曰議賓之辟。」〈孝明八王列傳〉《後漢書》法律不但對貴族失效，對於入八議之非貴族者，亦失效。商鞅曾提出「壹刑」的主張，商鞅曰：

「所謂壹刑者，刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，罪死不赦。有功於前，有敗於後，不為損刑。有善於前，有過於後，不為虧法。忠臣孝子有過，必以其數斷。守法守職之吏，有不行王法者，罪死不赦，刑及三族。同官之人，知而訐之上者，自免於罪。無貴賤，尸襲其官長之官爵田祿。」〈賞刑〉《韓非子》

此種壹刑的主張，便是要做到法律前一切平等，「不能不說是一種有特是的創見」，¹¹⁴《史記》也記載著商鞅實際貫徹「壹刑」的例子：

「令行於民期年，秦民之國都言初令之不便者以千數。於是太子犯法。衛鞅曰：「法之不行，自上犯之。」將法太子。太子，君嗣也，不可施刑，刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。明日，秦人皆趨令。其後民莫敢議令。……行之四年，公子虔復犯約，劓之。」〈商鞅列傳〉《史記》

韓非同樣亦強調法之施行要做到「刑無等差」、「法不阿貴」：

「誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。近愛必誅，則疏賤者不怠，而近愛者不驕也。」〈主道〉《韓非子》

「法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。」〈有度〉《韓非子》

並舉例說明法之施行不公正的後果，「上古之傳言，春秋所記，犯

¹¹⁴ 陳啟天，1995，《商鞅評傳》。台北：台灣商務印書館，頁36。

法為逆以成大姦者，未嘗不從尊貴之臣也。然而法令之所以備，刑罰之所以誅，常於卑賤，是以其民絕望，無所告愬。」〈備內〉《韓非子》過去因為法之應用上有差別而導致民怨，最後造成統治者被左右大臣蒙蔽。並以歷史經驗來說明：縱然親如父子兄弟，五位聖王面對「敗法」之親屬仍加以誅罰。「堯有丹朱，而舜有商均，啟有五觀，商有太甲，武王有管、蔡，五王之所誅者，皆父兄弟之親也，而所殺亡其身，殘破其家者，何也？以其害國傷民敗法類也。」〈說疑〉《韓非子》；楚莊王制定茅門的法律，貴為天子也必須遵守。〈外儲說右上〉總而言之，法之施行必然要做到破除特權，「刑無等差」、「法不阿貴」，以樹立法的威信，而這些過程都是為了能使法令更有效貫徹。

其次，法定之後，一切是非、賞罰皆能以法為準，徹底施行，換言之，要在「盡」的前提下，讓所有人體認到違反法必然無所遁逃，破除法施行對象之苟免、僥倖心理，此即為「必」。誠如在環境背景所提到，戰國時期文化思想價值混淆，國家社會日益的混亂，韓非因而要將法作為唯一的標準、價值，關於此原則，提出了相當多的看法。要達到將法作為唯一的標準價值，便是要在法之施行上，做到法內不推恩，法外不施仁，不引繩之外，不推繩之內。韓非說：

「寄治亂於法術，託是非於賞罰，……不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內。」〈大體〉《韓非子》

「罰莫如重而必，使民畏之……。故主施賞不遷，行誅無赦。」〈五蠹〉《韓非子》

「必於賞罰，賞罰不阿則民用。」〈六反〉《韓非子》

「賞罰使天下必行之，……中程者賞，弗中程者誅。……慶賞信而刑罰必，故君舉功於臣，而姦不用於上。」〈難一〉《韓非子》

「信賞以盡能，必罰以禁邪，雖有駁行，必得所利。」〈外儲說左下〉《韓非子》

「禁賞必行，顯賢不亂。」〈八經〉《韓非子》

統治者讓群臣在法之外不得為所欲為，在法之內不敢隨便施恩。雖有智能、賢行、忠信亦不能背法而行。功、罪、賞、罰皆有法為據。

「人主使人臣雖有智能不得背法而專制，雖有賢行不得踰功而先勞，雖有忠信不得釋法而不禁，此之謂明法。」〈南面〉《韓非子》

「功名所生，必出於官法；法之所外，雖有難行，不以顯焉。」〈八經〉《韓非子》

「故明主使其群臣不遊意於法之外，不為惠於法之內，動無非法。」〈有度〉《韓非子》

「軍旅之功無踰賞，邑鬥之勇無赦罪。」〈八姦〉《韓非子》

「明主賞不加於無功，罰不加於無罪。……若罪人則不可救，救罪人，法之所以敗也，法敗則國亂。」〈難一〉《韓非子》

縱然越級有功或陳言不當，皆所必罰，甚至是否有功於前，後來有罪過，也不得功過相抵。

「雖有功，其進言不信，不信者有罪，事有功者必賞。……主道者，使

人臣前言不復於後，後言不復於前，事雖有功，必伏其罪。」〈南面〉《韓非子》

「群臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也。群臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也，以爲不當名也害甚於有大功，故罰。……故明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陳言而不當。」〈二柄〉《韓非子》

最後，除了消極上破除法施行對象之苟免、僥倖心理，積極上更要建立對法的「信」。「信」的範疇是賞罰有信，而非統治者在賞罰以外的個人道德誠信。特別是慶賞必須要有「信」，才足以勸民，才足以誘導人民願意積極立功以爭賞。像是「賞譽薄而謾者，下不用也；賞譽厚而信者，下輕死。」〈內儲說上〉《韓非子》越王故意火燒宮室、吳起重賞移徙車轅的人等等故事，都是行法必信得例子。

此外，法的施行除了執行之徹底，法之訂立後的公佈亦是韓非認為不可輕忽的一部分，亦即「以法為教」、「以吏為師」，此舉非但有助於法治之施行，也避免了受罰時之爭議。懲罰是為了警惕其他人，強化法之威嚴，而非用以取代法之告知、公佈。換言之，一般有言「殺雞儆猴」是在所有人都了解法之內涵前提下，仍有人輕忽、輕視法之施行，於是以重罰來強化法之威信，而非用重罰來讓人民知曉規定，否則將如孔子所言之暴政：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴。」〈堯曰〉《論語》而韓非強調的「以法為教」、「以吏為師」也失去意義。

第三節 反「恩」、「情」、「意」

法的施行原則除了針對統治對象要能做到「盡」、「必」、「信」以外，統治者本身亦必須去除個人的私情、私恩、私意，換言之統治者本身行法的態度上必須反「恩」、「情」、「意」，一切以法為準，將行法者之喜怒哀樂以及個人之成份完全屏除於法之外。值得一提的是，更是以法為師、以法教民，因此本來就不牽涉到情感上的問題，在加上韓非談法治本身是針對統治者而言，因此反「恩」、「情」、「意」在此亦以統治者為中心為論述。另外，「恩」、「情」、「意」三者或喜怒哀樂等往往屬於個人成份之範疇，實際要區分不易，不似「盡」、「必」、「信」等等容易歸納出具體的概念，因此本節僅從大要上歸納區別。

首先，在前面都已提過，韓非認為國家之所以亂是因為沒了共同的標準，統治者必須定法作為共同的標準，既然定法，就不應該在聽任個人的「恩惠」，公私要分明。「明主之道，必明於公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公義也。必行其私，信於朋友，不可為賞勸，不可為罰沮，人臣之私義也。私義行則亂，公義行則治，故公私有分。」〈飾邪〉《韓非子》甚至明講，統治者心存仁慈，不狠心就是亡國的根本因素。這類的歷史經驗相當多，可從成驩對齊王的對話；卜皮與魏惠王之對話而知。「夫慈者不忍，而惠者好與也。不忍則不誅有過，好予則不待有功而賞。有過不罪，無功受賞，雖亡不亦可乎？」〈內儲說上〉《韓非子》反例就在，晉厲公因為不忍對六卿趕盡殺絕，最終卻被其起兵造反而國亡。

統治者是以明確的賞罰與嚴厲的刑罰來勸勉、威迫臣下的，

有無功受賞、有罪而倖免的情況發生，國家就不可能富強。施恩的標準甚至要做到連一顰一笑都不隨便給，「韓昭侯使人藏弊褲，侍者曰：『君亦不仁矣，弊褲不以賜左右而藏之。』昭侯曰：『非子之所知也，吾聞明主之愛，一嘖一笑，嘖有為嘖，而笑有為笑。今夫褲豈特嘖笑哉！褲之與嘖笑相去遠矣，吾必待有功者，故藏之未有予也。』」〈內儲說上〉《韓非子》因為有罪而罰，人民不會怨恨；有功而賞，臣子也不必感恩。這類的歷史經驗就像少室周因勇力輸給了徐子，便向趙襄子推薦徐子以取代自己一般，完全無私情私義存在而干擾；子路拿私人的祿米做成稀飯，約集工人一起吃，孔子聽到，派子貢將稀飯倒掉，打壞器具，子路生氣質問孔子，孔子回答：「由之野也，……，今魯君有民，而子擅愛之，是子侵也，不亦誣乎！」因而韓非以為，「以人臣之資，假人主之術，蚤禁於未形，而子路不得行其私惠，而害不得生，況人主乎？」〈外儲說右上〉《韓非子》或像是秦昭襄王，面對大飢荒，仍不願發送五果，以避免無功受賞的情況發生，見〈外儲說右下〉《韓非子》。甚至以齊桓公醉酒丟帽的例子，警惕統治者，「發困倉而賜貧窮者，是賞無功也；論囹圄而出薄惱者，是不誅過也。夫賞無功則民偷幸而望於上，不誅過則民不懲而易為非，此亂之本也，安可以雪恥哉？」〈難二〉《韓非子》

其次，統治者若不能去掉個人情感，同樣將身受其害。如韓非所提到的「同牀」、「父兄」即是這類的警惕。「何謂同床？曰：貴夫人，愛孺子，便僻好色，此人主之所惑也。託於燕處之虞，乘醉飽之時，而求其所欲，此必聽之術也。為人臣者內事之以金玉，使惑其主，此之謂同床。」〈八姦〉《韓非子》臣子利用君主迷戀女色，而用寶物賄絡她們，要他們去迷惑君主，進而得到自身的要求；「何謂父兄？曰：側室公子，人主之所親愛也，大臣廷吏，人主之所與度計也，此皆盡力畢議，人主之所必聽也。為人

臣者事公子側室以音聲子女，收大臣廷吏以辭言，處約言事事成則進爵益祿，以勸其心使犯其主，此之謂父兄。」〈八姦〉《韓非子》王室的庶孽公子、朝廷的大臣等等，都是君主親愛的人，臣子便利用手段說服這些人，影響君主以取得自身的利益。同樣如韓非所提到：

「人主之患，在於信人，信人則制於人。人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。故爲人臣者，窺覘其君心也無須臾之休，而人主怠傲處其上，此世所以有劫君弑主也。爲人主而大信其子，則姦臣得乘於子以成其私，故李兌傅趙王而餓主父。爲人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傅麗姬，殺申生而立奚齊。夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。且萬乘之主，千乘之君，后妃、夫人、適子爲太子者，或有欲其君之蚤死者。何以知其然？夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：『其母好者其子抱。』然則其爲之反也，其母惡者其子釋。丈夫年五十而好色未解也，婦人年三十而美色衰矣。以衰美之婦人事好色之丈夫，則身死見疏賤，而子疑不爲後，此后妃、夫人之所以冀其君之死者也。唯母爲后而子爲主，則令無不行，禁無不止，男女之樂不減於先君，而擅萬乘不疑，此鳩毒扼味之所以用也。故桃左春秋曰：『人主之疾死者不能處半。』人主弗知則亂多資。」〈備內〉《韓非子》

韓非甚至明白的說，以妻子的親近和兒子的親愛，尚且不能信賴，其他的人就更沒有可以相信的了。因此包含骨肉等所有的人皆不可相信，一切以利害之角度來解析人與人之間的關係。

「王良愛馬，越王勾踐愛人，爲戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非輿人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情

非憎人也，利在人之死也。」〈備內〉《韓非子》

后妃和太子的利益就在君主的死亡，因此不得不注意以統治者死亡為有利的人。這類的歷史經驗相當的多，像《韓非子》〈內儲說下〉篇中的晉獻公寵幸驪姬，驪姬便害子太子讓自己的兒子能取代；鄭君雖以立太子，但所愛的美女想讓他生的兒子做儲君，皇后恐慌反毒害鄭君；公子根由於受寵，憑藉東周叛亂，於是產生了東周與西周兩國；楚成王立商臣為太子，想改立，於是商臣叛亂攻殺成王。《韓非子》〈外儲說右上〉篇中提到吳起休掉愛妻，晉文公殺死顛頡，都是違背人情而顧全法的作法；韓昭侯聽了堂谿公之警惕，甚至只要有大事，便獨自睡覺，唯恐說了夢話讓妻妾知道計謀。

再者，除了統治者統治者周遭情感關係外，「情緒」更是要周密的掩飾，包含了喜怒哀樂、心思、意向、期盼與動念，具體並不易明確的界定，但只要統治者的意一顯露，群臣便可利用來表示他們的態度。這類的看法韓非是一再的強調：

「是以喜見則德償，怒見則威分。故明主之言隔塞而不通，周密而不見。」
〈八經〉《韓非子》

「君見惡，則群臣匿端；君見好，則群臣誣能。人主欲見，則群臣之情態得其資矣。……人君以情借臣之患也。人臣之情非必能愛其君也，為重利之故也。今人主不掩其情，不匿其端，而使人臣有緣以侵其主。……故曰：去好去惡，群臣見素。群臣見素，則大君不蔽矣。」〈二柄〉《韓非子》

「喜之則多事，惡之則生怨。故去喜去惡，虛心以為道舍。上不與共之，民乃寵之。上不與義之，使獨為之。上固閉內局，從室視庭，參咫尺已

具，皆之其處。以賞者賞，以刑者刑。因其所爲，各以自成。善惡必及，孰敢不信！規矩既設，三隅乃列。」〈揚摧〉《韓非子》

「人主者，利害之招轂也，射者眾，故人主共矣。是以好惡見則下有因，而人主惑矣；辭言通則臣難言，而主不神矣。」〈外儲說右上〉《韓非子》

主要防的無非是「在旁」這些人物，如韓非所說說：「何謂在旁？曰：優笑侏儒，左右近習，此人主未命而唯唯，未使而諾諾，先意承旨，觀貌察色以先主心者也。此皆俱進俱退，皆應皆對，一辭同軌以移主心者也。為人臣者內事之以金玉玩好，外為之行不法，使之化其主，此之謂在旁。」〈八姦〉《韓非子》周遭人是無時無刻在揣測上意的，就像射鳥時，你用兩隻眼睛觀望著牠們，鳥卻是有幾百隻眼睛看著你，唯有懂得這道理，虛靜才得以保身。

最後，法施行的重要原則，就是一切實是求是，不要妄自推測，亦即反「意」。韓非是絕對反對統治者以聰明才智去論斷事理的，一方面是容易受群臣給掌握，二方面則是完全沒必要。物體都有它的功能，人才都有他的作用，統治者唯一要作的便是使他們得到適當的安排，發揮所長。在事物變化前便行動，道理顯現之前便活動，叫做前識，而前識就是愚昧的開始，「前識者，道之華也，而愚之首也。」〈解老〉《韓非子》韓非則舉詹何為例，詹何坐家中，推測出屋外牛角上有白色斑紋，功效卻同於一個無知童子親自走出門外觀看一樣，功效一樣，徒增的只是勞苦心思、傷累神明，只要有了法，這些作為都是不必要的。「有尺寸而無意度。」〈安危〉《韓非子》又說：「釋法術而心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。君人者，能去賢巧之所不能，守中拙之所萬不失，則人力盡而功名立。」

〈用人〉《韓非子》

職是之故，韓非心目中的統治者，為了要能做到一切依法，甚至要防遍身邊所有人，甚至要壓抑住自身的七情六慾，早已超脫一般人對於統治者享盡榮華富貴的刻板印象，統治者無非成了法治建構下的統治工具。

第四節 恃己不恃人

前文已經提到，韓非法治的實現有賴於君主集權，藉統治者一人實現法治統治，先秦主要幾家思想大體都主張君主集權，像儒家孔子之「眾星拱北辰」、「風吹草偃」說法；墨家「尚同」、「尚賢」於天子等等，基本上都未脫離統治者威勢的觀念，只是法家特別強調於實際政治權力的作用與應用，因而會強化威勢的重要性。

匡正天下，勢必要有君主與臣子的力量，韓非也了解「力不敵眾，智不盡物。」〈八經〉《韓非子》用統治者一人的力量與智慧要做到匡正天下自然不可能。因此，韓非曰：「一匡天下，九合諸侯，美之大者也，非專君之力也，又非專臣之力也。」〈難二〉《韓非子》認為是其中一方重要，都是片面之辭，「凡五霸所以能成功名於天下者，必君臣俱有力焉。」〈難二〉《韓非子》雖然君主與臣子的力量皆重要，其中有個關鍵便是「恃己不恃人」。基於人性的觀察，人性無不表現著計利自為，每個臣下都懷有陽虎之心，只為了自身的利，而不惜犧牲國家、統治者，因此統治者只能依恃自身的權、術，而不必期待臣下會想到整體長遠之利，做出對國家整體有利的事情。「恃勢而不恃信，……恃術而不恃信。」〈外儲說左下〉《韓非子》然而，人性自為的表現中，趨利畏威與

好名逢上則是政治上可以利用的，統治者掌絕對的權力以畏服臣民，才能使得法令能有效的被服從與遵守，何況法令設置的目的都是違背民性、個人眼前之利的，所以統治者若不依恃自身的權術，則國家就永遠不得平治與強盛。換言之，「恃己」是依靠自身絕對的權威與術，要求群臣依法行事，並非依靠自身的才能智慧來處理國家事務；「不恃人」是不依靠人會「主動」做到對國家整體有利，而是要讓其「不得不做」，並非不利用群臣的才能智慧來處理國家事務。

要能做到依恃絕對的權威，便要塑造統治者是獨一無二的形勢「勢有不可得，事有不可成」〈觀行〉《韓非子》，包含官服、行車、名號都必須與眾不同，甚至連家居都不和同族的人住同一棟房子，這是為了避免魚目混珠的情形發生。韓非曰：

「方吾子曰：『吾聞之古禮，行不與同服者同車，不與同族者共家，而況君人者乃借其權而外其勢乎！』」〈外儲說右下〉《韓非子》

「衛君入朝於周，周行人問其號，對曰：『諸侯辟疆。』周行人卻之曰：『諸侯不得與天子同號。』衛君乃自更曰『諸侯燬』而後內之。仲尼聞之曰：『遠哉禁偪，虛名不以借人，況實事乎！』」〈外儲說右下〉《韓非子》

對法家而言，強調這方面的作為，自然不像儒家是因「禮」，重視天生情感上的親疏遠近而強調上下有別。同樣強調上下有別，法家是因於「勢」，目的是為了讓政治權威更加的鞏固，重視的是權勢在政治上的作為，一方面群臣了解自身與統治者的不同，就像立於高山上的樹自然就覺其高，統治者與自身之間有距離感，統治者也不易讓群臣熟悉，自然對統治者有所敬畏，而強化了術的應用之效果。二方面威勢也不易讓底下假借，狐假虎威。因此，

連外在形勢都如此的要求，更遑論權勢絕不能假借於群臣。

權勢的絕對集中，便是讓群臣了解，一切權力的源由都是來自統治者，統治者以法論賞罰，群臣就是求賞避罰而行事，本身是沒有權的。學者高柏園先生在〈論勞思光先生對韓非哲學之詮釋〉一文中則有不同的看法：

「勞思光先生云：『人主不唯不容社會分有其權，亦不容臣下分有其權。』這樣的說法只說對一半，……。也因此，分權一方面是不可，不過，從另一方面說，卻也不得不分權。不可，是爲了防止勢力之分散與衝突；不得不，是因爲治國必須通過結構而分權也。……依韓非，任人使有勢也、使斷事也，乃治亂之過程，是以分權乃必然的，只是要有術御之則無必矣。因此，絕對君權之建立，並不在避免分權，而在充分掌握分權。」

115

對此，權勢的絕對集中與分權給群臣使其能斷事似乎有所衝突，有關這問題的探討，實則只要從「分權」一詞加以探討，便可明晰。首先，韓非雖說：「任人者，使有勢也。……任人者，使斷事也。」〈八說〉《韓非子》這段是否代表韓非認同任用權臣則將權勢分於其，是有爭議的，韓非主要在憂慮因於誠信而任人，則怕其才智不足；或因於才智而任人，則怕其品行不純潔，因此如果任人沒有正確的方法，則會有所壞處，因此強調術的重要，利用舉發、聽取多方意見、一職一官等等來避免這樣的壞處產生。其次，韓非要統治者利用臣下，而不用事事躬親，是讓臣下有能力的代為處理事務，雖提到任用人是使其有勢以斷事，但這並不代表臣下能為所欲為，一切仍然必須依照法而行事，臣下是無從更改法的內容，更不可超脫法外而行事，權力來源仍是統治者，仍是

¹¹⁵ 高柏園，1999，〈論勞思光先生對韓非哲學之詮釋〉，《淡江人文社會學刊》，第四期，頁31。

法。再其次，誠如上述文中提到「治國必須透過結構而分權」，就算先不談分權的意義為何，依此定義放眼望去，沒有一個國家政治體制不分權，國家萬事萬物之處理，自然不可能只依賴一人而做，自然有所分工，但分工是否就等同分權，則應在加以探討。最後，由於現代民主政治的產生，讓我們對於「分權」有更清楚的概念，所謂的「分權」實則應伴隨著「制衡」的觀念，權力分開，而無法相互制衡，則兩權是否真為分權實有問題。

承上，一般來說，「分權」若只從字面解釋，大致可以理解為權力的分開、分化。且在當時對於權力並未像今日有比較明確的說法，權力簡單來說包含著決策、執行與考核、審判等內涵，以現今民主政治權力分立的說法正是對應著立法、行政與司法的權力，今日民主政治等主張，認為此三權必須能獨立執行且相互制衡的前提下，才談的上「分權」的觀念。今日民主政治的基礎建立在恐懼權力集中之專斷，因而將權力分化，讓執行與決策之權力分開，將決策的權力給予人民或者說是民意，決策之一方即代表著政策與法之制定，讓執行之一方依據決策之另一方決議而行，而形成民主政治的基本架構。反觀韓非所處之時代，在當時既未有如此明確的權力觀念，況且尚是君主政治之時代，因此韓非所言之權力概念，尚且只能由初步的決策、執行與考核審判等概念來理解，而韓非所言，要統治者掌握絕對的權力，應當指的是統治者要掌握決策與考核、審判之權威，但統治者並非沒有執行的權力，只是全天下之要事不可能求統治者一人執行，此也非韓非法治理論所期盼的，因此要臣下代行執行之勞，而且更重要的是，臣下所執行的是自己對統治者應允的事務，統治者自然不可能去取代臣下執行，這種情況也是君主政治的情況下所特有。據此，先回應前段所提到的分工是否等於分權的探討，有了較明確的瞭解，在民主政治的理論下，分工確實等同於分權，這是由

於權力與責任的釐清明確，且也是刻意透過分工來達到分權的目的；而在韓非的法治理論下，除了概念沒有如此的明確，而且統治者讓臣下有權力去執行，也不代表統治者全權將執行的權力給了臣下，可以見得，韓非要統治者代行執行之勞是不同於現今民主政治理論下的行政與立法權的分立的意義。

最後，再回到高柏園先生對於勞思光先生一書的評論，勞思光先生談到「不容臣下分其權」實際僅如韓非所言，談到權的概念是廣泛的，並未指設決策、執行等權力。然而，高柏園先生認為「任人使有勢也、使斷事也，乃治亂之過程，是以分權乃必然的。」顯然是將韓非所言利用臣下，理解成決策權力與行政權力的分開，如此來說一方面是誤解了韓非所言權力集中的理念，二方面也違逆了「絕對君權之建立」，三方面如將韓非法治之執行解釋為分權也與現今民主政治之觀點相左。

職是之故，統治者依靠絕對的權威，就像虎豹擁有爪牙一般，非但不會被制服，也能達到使臣下「不得不為」的目的。韓非曰：

「人主之所以身危國亡者，大臣太貴，左右太威也。所謂貴者，無法而擅行，操國柄而便私者也。所謂威者，擅權勢而輕重者也。此二者，不可不察也。夫馬之所以能任重引車致遠道者，以筋力也。萬乘之主、千乘之君所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。今大臣得威，左右擅勢，是人主失力，人主失力而能有國者，千無一人。虎豹之所以能勝人執百獸者，以其爪牙也，當使虎豹失其爪牙，則人必制之矣。今勢重者，人主之爪牙也，君人而失其爪牙，虎豹之類也。」

〈人主〉《韓非子》

「國者、君之車也，勢者、君之馬也。」〈外儲說右上〉《韓非子》
統治者懂得利用權勢與治術，能使天下人不能不幫自己看，不能

不幫自己聽，是法治推行的的重要原則，這方面的道理韓非是一再的強調：

「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也，此四美者不求諸外，不請於人，議之而得之矣。故曰人主不能用其富，則終於外也。此君人者之所識也。」〈愛臣〉《韓非子》

「聖人之治國也，固有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛爲我也。恃人之以愛爲我者危矣，恃吾不可不爲者安矣。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「虎之所以能服狗者、爪牙也，使虎釋其爪牙而使狗用之，則虎反服於狗矣。人主者、以刑德制臣者也，今君人者、釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣。」〈二柄〉《韓非子》

反之，若是不懂得使用權勢利用臣下，反而親自監督，就像齊景公認為馬夫驅車過慢，最後卻棄車自行；魏昭王想干預百官事務，卻讀律法疲倦得睡著一般〈外儲說左上〉《韓非子》，將適得其反。

第五節 「聽言」、「察行」、「課功」、「定賞罰」

法之主要內涵是賞罰，而賞罰之開始，不外乎「聽其言、察其行、課其功」，考察其言行是否相符，並依此論斷功罪，有功則賞，有過則罰。英明的統治者不需要多言，卻要善於應答¹¹⁶；不需要集合群臣，卻要善於集合群臣的意見。韓非曰：

「言已應，則執其契；事已增，則操其符。符契之所合，賞罰之所生也。」

¹¹⁶ 「臣言而君以不言答之，是之謂善應。非謂君絕不言也，乃謂僅就臣所言者而令之如其言以爲之耳」同註44，頁694。

故群臣陳其言，君以其言授其事，以其事責其功。功當其事，事當其言則賞；功不當其事，事不當其言，則誅。」〈主道〉《韓非子》

「爲人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。」〈二柄〉《韓非子》

「人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言，循名實而定是非，因參驗而審言辭。」〈姦劫弑臣〉《韓非子》

「有道之主，聽言督其用，課其功；功課，而賞罰生焉。」〈八經〉《韓非子》

「聽言」之難，就在於昏庸的統治者不易被說服；忠善的言語容易引起反感，不容易聽從，因此統治者若不明智，臣下也不會輕易進言。「良藥苦於口，而智者勸而飲之，知其入而已己疾也。忠言拂於耳，而明主聽之，知其可以致功也。」〈外儲說左上〉《韓非子》韓非認為進言之所以困難：

「所以難言者：言順比滑澤，洋洋纒纒然，則見以爲華而不實。敦祗恭厚，鯁固慎完，則見以爲掘而不倫。多言繁稱，連類比物，則見以爲虛而無用。摠微說約，徑省而不飾，則見以爲劇而不辯。激急親近，探知人情，則見以爲譖而不讓。閎大廣博，妙遠不測，則見以爲夸而無用。家計小談，以具數言，則見以爲陋。言而近世，辭不悖逆，則見以爲貪生而諛上。言而遠俗，詭躁人間，則見以爲誕。捷敏辯給，繁於文采，則見以爲史。殊釋文學，以質信言，則見以爲鄙。時稱詩書，道法往古，則見以爲誦。」〈難言〉《韓非子》

聽取進言的角度相當複雜，因此統治者在「聽言」、「察行」必須掌握幾項要點。首先，人主聽取言論，必定要以功用為目的。

以功用為目的，就能有清楚的標準，群臣不敢發表迂闊而誇大的言論，行為也不敢力求脫離世俗；囉唆、喋喋不休的言語、深遠宏大卻不切實際的理論、敢於犯難卻沒有功效的行為，也能過濾排除。韓非舉例：

「兒說，宋人，善辯者也。持白馬非馬也服齊稷下之辯者，乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故籍之虛辭則能勝一國，考實按形不能謾於一人。」
〈外儲說左上〉《韓非子》

「范且、虞慶之言皆文辯辭勝而反事之情，人主說而不禁，此所以敗也。夫不謀治強之功，而豔乎辯說文麗之聲，是卻有術之士而任壞屋折弓也。故人主之於國事也，皆不達乎工匠之構屋張弓也，然而士窮乎范且、虞慶者，為虛辭、其無用而勝，實事、其無易而窮也。人主多無用之辯，而少無易之言，此所以亂也。今世之為范且、虞慶者不輟，而人主說之不止，是貴敗折之類而以知術之人為工匠也。不得施其技巧，故屋壞弓折。知治之人不得行其方術，故國亂而主危。」〈外儲說左上〉《韓非子》

善辯的說客，雖單憑空言而能勝過全國，若考察實際情形，卻不能騙過一人；空洞的言辭雖然聽起來美妙，最終也得面對聽起來苦澀卻實際的事理。小孩子以土塵為飯，爛泥為菜羹，天色黑了，仍然要回家吃飯，是因為土塵、爛泥只可玩而不可吃。

其次，人主考察行為與言語是否相符則要了解，對於做同樣的事情，仍必須對其內涵詳加考察。韓非曰：

「田伯鼎好士而存其君，白公好士而亂荆，其好士則同，其所以為則異。公孫友自刎而尊百里，豎刁自宮而諂桓公，其自刑則同，其所以自刑之為則異。慧子曰：『狂者東走，逐者亦東走，其東走則同，其所以東走之為則異。』」〈說林上〉《韓非子》

精神失常的人向東跑，追他的人也向東跑，向東跑的表現是一樣的，但用意卻不相同。類似的事情容易迷惑，這就是君主誅罰錯誤、臣下造就私利的原因。「似類之事，人主之所以失誅，而大臣之所以成私也。」〈內儲說下〉《韓非子》敵人所從事的事務，就在迷惑君主的明察，君主若不察覺，便被敵人所操縱。「敵之所務，在淫察而就靡，人主不察，則敵廢置矣。」〈內儲說下〉《韓非子》因此統治者必須以「形名收臣」〈難二〉《韓非子》，「形名者，言與事也。為人臣者陳而言，君以其言授之事，專以其事責其功。」〈二柄〉《韓非子》換言之，統治者根據臣子陳述的言論，給予任務，用循名責實的方法檢驗臣子的言論，考核績效來收攏臣子。非但如此，韓非說：

「參伍之道：行參以謀多，揆伍以責失。行參必拆，揆伍必怒。不拆則瀆上，不怒則相和。拆之徵，足以知多寡，怒之前，不及其眾。觀聽之勢，其徵在罰比周而賞異。誅毋謁而罪同。言會眾端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人。四徵者符，乃可以觀矣。參言以知其誠，易視以改其澤。執見以得非常。一用以務近習，重言以懼遠使，舉往以悉其前，即邇以知其內，疏置以知其外，握明以問所闇，詭使以絕黷泄，倒言以嘗所疑，論反以得陰姦，設諫以綱獨為，舉錯以觀姦動，明說以誘避過，卑適以觀直諂，宣聞以通未見，作鬥以散朋黨，深一以警眾心，泄異以易其慮。似類則合其參，陳過則明其固，知罪辟罪以止威，陰使時循以省衰，漸更以離通比，下約以侵其上，相室約其廷臣，廷臣約其官屬，兵士約其軍吏，遣使約其行介，縣令約其辟吏，郎中約其左右，后姬約其宮媛，此之謂條達之道。言通事泄則術不行。」〈八經〉《韓非子》

用各種方法來考察臣子的真偽，責罰他們的過失。這些方法包含：

反覆詰問臣子的意見，就能得知臣子的情偽，詰問詳細，就能知道臣子的智能有多少；參驗別人的言論，就能知道臣子是否真誠；改變對臣子的愛恨，就可以看出臣子的忠誠；掌握以顯現的跡象，就能察知潛在的憂患；只給臣子一項職務，使他們能專心去做；再三告誡派遣於遠方的臣子，使他們有所警惕；列舉臣子的往事，以了解當前的行為；接近臣子，以了解他的內心；安置臣子於外官，從外官的政事來了解臣子的表現；掌握已知道的事，向臣子詢問，已獲得未知的事；運用權謀差遣臣子，使他們不敢不認真；故意說相反的話，試探懷疑的人；故意說相反的事，而知道隱密的壞事；設置監察的官，糾正獨斷的大臣；刻意舉出奸臣的錯誤，用來觀察他們的反應；明白的解說法律，誘使避匿罪過的臣子來坦白；刻意迎合臣子的意思，以觀察他們是正直還是諂媚；宣佈聽到的秘密，以獲知他們的隱情；製造內部矛盾，以分化朋黨；深入的了解一件事，使群臣畏懼君主的睿智；故意洩漏不相干的事情，使群臣改變對當前事情的看法；遇到類似的事情，必然合併參驗；指出臣子的過錯，必須了解其中的原因；嚴懲臣子的過錯，遏止其威勢；派人暗中巡視，考察臣子是否效忠；逐漸更調臣子，避免結黨營私；暗中聯絡下屬，以削弱上官的勢力。

國家有事情，要聚集眾人的智慧，不但利用以上所提的方法來考察臣子的真偽，在會合眾人論辯前，要先一一聽取各個人的意見，若不先一一聽取，就不容易分辨智愚。「一聽而公會。聽不一，則後悖於前；後悖於前，則愚智不分。」〈八經〉《韓非子》在他們提供意見時，一定要有文字紀錄，若是提供智慧，事情發生後就能證實；提供才能，功效顯現後就能給予評量。

聽了臣子的言論，就要求成果，經過考核以後，分別給予賞賜或懲罰，此即「課功」、「定賞罰」。以事實成效來衡量功效，賞

罰皆有所依據，「管子曰：『見其可說之有證，見其不可惡之有形，賞罰信於所見，雖所不見，其敢為之乎？見其可說之無證，見其不可惡之無形，賞罰不信於所見，而求所不見之外，不可得也。』」〈難三〉《韓非子》如果沒有切實的賞罰，而希望群臣在看不到的地方能做好，那是不可能的。有罪被罰，人民不會怨恨；有功獲賞，臣子也不必感恩，因此有治術的統治者，「信賞以盡能，必罰以禁邪。」〈外儲說左上〉《韓非子》就算是像陽虎一樣的臣子，也能獲得他的長處。

因此，臣子的功績符合他的任務，任務符合他的言論，就給予獎賞；如果功績不符合他的任務，任務不符合他的言論，就給予懲罰。所以臣子的言論超過功績的成效就給予處罰，並不是處罰功績微小，而是處罰功績不符合他們的言論。反之，臣子的言論微小而功績偉大也給予處罰，並非不喜歡大的功績，而是功績不符合其言論，害處比建立偉大的功績還嚴重。「功當其事，事當其言，則賞；功不當其事，事不當其言，則罰。故群臣其言大而功小者則罰，非罰小功也，罰功不當名也。群臣其言小而功大者亦罰，非不說於大功也，以為不當名也，害甚於有大功，故罰。」〈二柄〉《韓非子》韓昭侯醉酒睡著，主管冠冕的官吏擔心君主受寒，於是拿了衣服蓋在君主身上，昭侯醒來查明，同時處罰了主管衣服和主管冠冕的官吏。處罰主管衣服的官吏是因為他疏忽了職責；而處罰主管冠冕的官吏是因其超越了職權。因此「臣不得越官而有功，不得陳言而不當。」〈二柄〉《韓非子》

最後，雖然韓非主張應當「依功受賞、因罪受罰」且賞罰要重，但仍有一點值得注意。韓非是堅決反對以官職作為獎賞戰功之手段，也是批評商鞅此方面的立法「未盡善也」之處。韓非曰：

「商君之法，曰：斬一首者，爵一級；欲爲官者，爲五十石之官。斬二首者，爵二級；欲爲官者，爲百石之官。官爵之遷，與斬首之功相稱也。今有法曰：斬首者令爲醫、匠，則屋不成，而病不已。夫匠者，手巧也，而醫者，劑藥也；而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力也；以勇力之所加，而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。」〈定法〉《韓非子》

從事戰爭是依賴勇氣與特殊才能，與辦理國家之事所需的智慧和本領是不同的，因戰場上的奮勇殺敵而給予高官重任，就好像派斬獲敵人首級有功的人去當醫生、工匠一般，非但其本身特有的本領未能發揮，甚至可能因不具備官職所需的能力而禍國殃民。因此韓非的批評是有道理的。

第六節 毀譽與賞罰

前文已經提過，在封建崩毀、戰亂頻仍、經濟貧富懸殊的情況下，文化思想價值已然混淆，韓非希求透過法來重新建立一套共同的是非好壞標準，因此強調賞罰必須與毀譽配合，但在當時卻存在毀譽與賞罰相悖的情況，韓非指出當時：

「夫立名號所以爲尊也，今有賤名輕實者，世謂之高。設爵位所以爲賤貴基也，而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也，而無利輕威者，世謂之重。法令所以爲治也，而不從法令、爲私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也，而好名義、不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也，而輕法、不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇夫。民之急名也甚，其求利也如此，則士之飢餓乏絕者，焉得無巖居苦身以爭名於天下哉？故世之所以不治者，非下之罪，上失其道也。常貴其所以亂，而賤其所以治，是故下之所欲，常與上之所以爲治相詭也。今下而聽其上，上之所急也。而

惇慤純信、用心怯言，則謂之囊。守法固、聽令審，則謂之愚。敬上畏罪，則謂之怯。言時節，行中適，則謂之不肖。無二心私學，聽吏從教者，則謂之陋。難致謂之正。難予謂之廉。難禁謂之齊。有令不聽從謂之勇。無利於上謂之愿。少欲寬惠行德謂之仁。重厚自尊謂之長者。私學成群謂之師徒。閑靜安居謂之有思。損仁逐利謂之疾。險躁佻反覆謂之智。先爲人而後自爲，類名號，言，汎愛天下，謂之聖。言大本稱而不可用，行而乘於世者，謂之大人。賤爵祿，不撓上者，謂之傑。下漸行如此，入則亂民，出則不便也。上宜禁其欲、滅其跡而不止也，又從而尊之，是教下亂上以爲治也。」〈詭使〉《韓非子》

以上各種與賞罰、整體利益相違的社會輿論存在，無怪人民所追求的，永遠和統治者的治術相反。

甚至又有奸詐虛偽無益於國家的六種人，貴生之士、文學之士、有能之士、辯智之士、礪勇之士、任譽之士，享受著世俗的美名，而努力耕戰有益於國家的六種人，社會卻詆毀他們是失計之民、樸陋之士、寡能之士、愚贛之民、怯懾之民、諂讒之民。〈六反〉諸如這種，國當賞之，世人毀之；國當罰之，世人譽之，賞罰與毀譽不能相輔相成的情況在〈有度〉、〈八說〉、〈顯學〉篇中都一再的提及，韓非也以此警惕統治者，如此國富兵強焉能得求。韓非說：

「今則不然。……毀譽、賞罰之所加者，相與悖繆也，故法禁壞，而民愈亂。……賢能之行成，而兵弱而地荒矣。人主說賢能之行，而忘兵弱地荒之禍，則私行立而公利滅矣。……國平養儒俠，難至用介士，所利非所用，所用非所利。……是世之所以亂也。」〈五蠹〉《韓非子》

賞罰必須配合毀譽，可行性是建立在一般人好名與利的基礎

上。社會輿論的讚譽和詆毀必須與賞和罰相輔而行，賞出則眾人讚譽，讓受賞者更樂於求賞，也刺激一般人勇於求賞的動機；罰出則眾人詆毀，非但受罰者罪惡感能加深，一般百姓也能引以為戒，謹慎行事，如此賞罰之推行才能更加有效。「蓋韓非視毀譽和賞罰乃君主治國便民之利器，兩者配合使用，而後臣下將盡為上用，有事則效死於戰場，無事則奮力於農耕，最後富國強兵之目的即可以達成。」¹¹⁷韓非曰：

「賞莫如厚，使民利之；譽莫如美，使民榮之；誅莫如重，使民畏之；毀莫如惡，使民恥之。然後一行其法，……爵祿，所以賞也；民重所以賞也，則國治。刑之煩也，名之繆也，賞譽不當，則民疑。民之重名，與其重賞也均。賞者有誹焉，不足以勸；罰者有譽焉，不足以禁。明主之道，賞必出乎公利，名必在乎為上。賞譽同軌，非誅俱行，然則民無榮於賞之內。有重罰者，必有惡名，故民畏。罰所以禁也，民畏所以禁則國治矣。」〈八經〉《韓非子》

了解毀譽與賞罰相輔之功效，更進一步探討的是毀譽的實質內涵，毀譽一般說來偏向社會價值的面向，亦即要社會輿論有著共同的是非好壞標準，必須先有「標準」出現，接著是「如何」塑造人民有相同的觀點。首先，標準很明顯是「法」，且以法之內涵「賞與罰」為準，統治者依法所給予之賞、罰能帶給百姓富貴與貧賤，因此社會輿論之譽與毀即是配合著賞所產生的富貴、罰所造成的貧賤，此亦是社會價值的來由。很顯然，法家之貴賤是以物質為準，而不似儒家之貴賤是以道德為準，但由於法家所強調法是以整體長遠為考量，為的是脫離當時之戰亂環境，因此方法上，雖也造成了解決問題與價值維繫的爭議，但實際仍是為了

¹¹⁷ 林美香，1998，〈約翰彌爾(J.S.Mill)與韓非政治思想中有關群體與個人關係之比較研究〉，碩士論文，東海大學政治學系，頁 135。

整體之考量。其次，有關如何塑造人民有相同的觀點，亦即社會價值塑造的問題，韓非並未有詳細的說明，僅可從「以吏為師」、「以法為教」大略推論使人民有共同的觀點的方法，但就算有了共同之觀點，更重要的是人民為何會跟著統治者之賞罰而毀譽，此也是韓非所未能講述清楚之處。

第六章 韓非法治思想相關問題之探討

第一節 人治、法治與法、理、情之探討

壹、從內涵探討人治與法治

歷來研究韓非法治思想者，多因韓非主張君主集權專制、君主定法、任術而評其為人治主義。如牟宗三先生云：

「(法家)法律條文之法，賞罰之法，……然實則若只是這種法，則亦必靠統治者之『道』(道家之道)與『術』，此仍是內容表現上之人治主義。……究極言之，中國以往的政治思想，無論儒家，道家，或法家皆是『內容表現』之路數；而在此路上，嚴格言之，只有人治主義，而無真正的法治主義。」¹¹⁸

人治與法治一般來說只是治理上的歸類，既然是歸類，就應從歸類的意涵先加以釐清，其次再針對思想家之主張加以分析，則歸類才不失公允。

所謂人治與法治的差別，重要的是內涵的差異。有關意涵之剖析，尹文子曾引一例子說明聖人之治與聖法之治的差異：

「田子讀書，曰：『堯時太平。』宋子曰：『聖人之治以致此乎？』彭蒙在側，越次答曰：『聖法之治以至此，非聖人之治也。』宋子曰：『聖人與聖法何以異？』彭蒙曰：『子之亂名甚矣！聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出于己，己非理也；己能出理，理非己也。故聖人之治，

¹¹⁸ 牟宗三，1991，《政道與治道》。台北：台灣學生，頁137。

獨治者也，聖法之治，則無不治矣。』』〈大道下〉《尹文子》

尹文子所言的聖人之治所指的是，國家社會的治理是依據聖君賢王個人的賢能，而所謂的聖法之治，是指依據使國家得以治理的道理、準則。就尹文子所言，可以瞭解聖人之治與聖法之治之差別就在，所依據的是何種標準、內涵而言。聖人之治是依據聖人本身之賢能，聖法之治是依據聖人本身以外的「道理」所制定的標準，標準雖然是人所想出來的，但不是人自己本身的所作所為都是道理，且人雖然能想出道理，但道理並非與個人自身的喜好相關。關鍵仍然在於依據其中的內涵。

從此得知，所依據的內涵不同，就會使人治與法治的意義不同。因此，人治的內涵有相當多種可能，但相較於法治，偏重的不在是否有訂立出一個客觀的標準，而是重視治理的內涵，因此也必須探討其所依據的內涵為何。首先，一般談到的人治，也是廣受批評的一種，所指的是統治上的抉擇，一切依照統治者個人喜怒哀樂等主觀感受而定，統治者得以為所欲為，在實際政治經驗上，或許能找到類似的例子，但這樣的例子卻不足以作為人治的唯一內涵。再其次，另一種是層次上不同的人治，亦如儒家所言的人治，儒家雖同樣主張人治，但其所謂的「人」，並非個人，亦非多數人，所指的是去除後天影響的「人」，因此所依據的是人天生之良知良能、善良本性而治，「人」之天生善良本性，是人人皆有之，只是須加以克制後天而得，儒家希望道德良知好的賢聖能居上位，是為了能強化一般人對於道德追求的感受，也是塑造一種社會價值。最後，如尹文子批評人治，韓非也提出類似的說法，將國家社會是否足以得治，全是依據是否有賢人出，而評斷容易有「人存政舉、人亡政息」的情況，尹文子曰：「若使遭賢則治，遭愚則亂，則治亂係于賢愚，不係于禮樂。是聖人之術；與

聖主而俱歿。治世之法，逮易世而莫用，則亂多而治寡。」〈大道上〉《尹文子》韓非曰：

「且夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩、隨踵而生也，……中者，上不及堯、舜，而下亦不爲桀、紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。」〈難勢〉《韓非子》

這樣的評斷實際是簡化了儒家原來思想的立論，就儒家的立論天生善良之本性人人有之，只是克制上的修養，所以只是希望有聖賢能領頭，造成風行草偃的效果，但並非如尹文子或韓非將其簡化為聖賢是一種個人的賢能，當聖賢出現時因有其超人的能力所以能使天下安定，也因此有「千世而一出」的問題。

同樣的依據內涵談到法治，不同的內涵仍可能產生各種不同的法治，具體來說，法訂立時所依據的標準不同仍可能產生各種不同的法治，相較於人治而言，法治主要強調訂立出一個明確的標準，並以此標準為治，因此同樣必須著重該標準之內涵。首先，法有可能是依據統治者個人眼前主觀之感受而定，雖然定出了法，形式上有個標準，但由於內容是統治者個人眼前之喜好，如此法治對於國家仍未必有益。其次，法也可能依據宗教的教義而定，這樣的法治雖免於受個人眼前喜好之左右，但既是宗教就容易面臨信仰問題的挑戰，此也可能產生爭議問題。再其次，法可能是依據多數人的意志而定，這樣的法治雖普遍能受多數人所接受，但對國家整體是否有利，則須端視所謂的國家多數人之素質良莠，換言之多數人雖未必會訂出傷害自身的法，但卻會有可能發生萬一是多數中都好賭好色而產生利於賭色的法治。最後，法治之法的訂定也可能是依據整體長遠的利益而定，如韓非法治思

想而言，所依據的非個人之標準，也非多數人意見之集合，而純粹由統治者依據整體長遠之利益而定，此種法治雖然僅可能產生於思想理論，但卻未失為一種目標、理想，而同樣也是法治的一種可能。

最後必須特別一提的，法家雖然非難人治，除了認為依據賢人治理屬於偶然，另一方面是以人治標準難以確立為由，因此重視實際且明確的標準，而以「法」為準。如梁啟超先生所言：「儒家尊人的標準，故以聖人喻規矩。法家尊物的標準，故以法喻規矩。」¹¹⁹但一般卻仍因法家主張由統治者專制、定法，且任勢、用術而認為法家屬於人治的範疇，對此可從幾項切入點探討法治之意涵。

首先，中國歷史之法治並非等同法家之法治，換言之，歷史事實是歷史事實，法家之主張則是理論思想，兩者不能話上等號，因此當歷史上有君王依個人意志影響法秩序，並不能等同法家也贊成這樣的行為。

其次，中國古代的法治必然與現今民主政治之法治不同。「殊不知法律從來就是統治的工具，人類自有國家形成之後，為維護其政權的統治即有法律，法律的形式或有不同，有公佈法或非公佈法，法律的目的也各有異，……。韓非所提倡的『法治』正好是以『專制』為目的的法治，而和近代以民主為標榜的法治當然大異其趣。」¹²⁰在同樣強調依法統治的前提下，民主的法是強調由多數人同意而定，法家則是君主定，然而，倘若只從由誰定而分人治、法治似乎又太過簡要，應視訂定的內涵依據，民主法治是依據多數人之意見，而法家的法治則是依據整體長遠之利益。

¹¹⁹ 同註 34，頁 165。

¹²⁰ 同註 9，頁 115-116。

最後，縱然法家是依據整體長遠之利益來定法，仍有學者批評只是「一種軟約束，與赤裸的人治是互補的。」¹²¹這樣的批評也是忽略了法家法治的目的與施行方法與原則。韓非主張統治者必須抱法、處勢、用術以推行法治，特別是處勢、用術之目的是為了使法能順利之推行，已達國家富強之目的，且要去除個人之恩、情、意，遂可知「個人」的因素是不允許在統治者推行法治之中的，考慮目的與原則後，實際不難看出，韓非之主張已是將個人因素降到最低，且一切以整體長遠為目標之法治。

貳、從政治的目標探討法、理、情

法、理、情孰重孰輕，須端視最初的立意與政治的目標，甚至是當時的環境而定。以韓非法治思想來說，最初的立意是為了能在亂世中達到撥亂返治的目的，而藉法來確立返治之標準，因此「法」為首要，而理與情便為次要。而以近代西方民主政治來說，最初的立意是為了建立一套公平合理的管理體制，使社會中的成員大體能直接或間接的參與決策，因此由規定著這套體制的「法」便為首要。以儒家來說，最初的立意是認為應當強化天生善良本性、情感，使人與人之間的問題自然化解，「情」自然為首要。

首要的方向確定，次要的兩個層次便是配合主要目標而論，且次要的功能不能超過主要的目標。以韓非法治思想來說，既然以法為主要的標準，社會上的常理、價值自然是以「法的道理」

¹²¹ 學者周永坤認為中國之法治只是類法治，「其實不是 rule of law 而是 rule by law，而 rule by law 的實質是形形色色的 rule by man。……只是降低君主任異對社會的破壞，而不是反對君主作為人對他人的統治；……對君主的立法和官員的執法行為產生軟約束，它與赤裸的人治是互補的。」周永坤，2002，〈中國古代類法治文化及其現代意義〉，《東吳大學法律學報》，第 14 卷，第 2 期，頁 312。

為優先，亦即「理」應當是以整體長遠的考量為常理，背離法的「理」則是不能被接受甚至是鼓勵的，如韓非一再反對的慕先王聖人之治、循古、遊俠等等；而關於「情」，韓非既不談先天情感的問題，對於私情更是一再的反對，因此「情」這層次是韓非不去著墨的。另外則以西方近代民主為例，主要目標確定後，一般的「理」所指的是「科學理性」、「個人主義」、「功利主義」等價值，由於此三者是主要體系（法）背後的精神，所以只要違背此三者的其它道理，自然不被接受，像是中國式的家庭情感等等；而「情」則是人與人等距的情感，不因人與人之間私下過份親暱的情感而影響到公平的體系或是理性等等之價值。

「法」、「理」、「情」並非是三項平衡等距對等的概念，而是針對各種不同的思想價值中有不同的輕重緩急之標準，值得一提的是「理」，「理」雖指著是社會上的常理、道理，但實際也是社會價值之一環，一般完善的文化思想，「法」、「理」、「情」應當是建立在同一種價值觀之上，然後再依目標產生取捨的先後順序，否則非但彼此將容易有衝突，甚至造成社會有「公說公有理、婆說婆有理」等是非不分的情形。

第二節 被治者之利益與統治者利益之爭議

如前文所述，韓非法治思想的立論就建立在，統治者以整體長遠之利的考量下，求國家的富國強兵。這樣的思考，也引發了兩項被治者與統治者利益之爭議，一是韓非究竟是為了統治者抑或是為了人民之利益？另一項則是君利與民利是否有可能並存互補？

首先，歷來研究韓非思想者，多數批評韓非心目中只有統治

者而沒有人民，換言之，認為韓非是只重統治者的利益而貶抑人民利益之專制論者，如學者蕭公權先生所言：「韓子之尊君……，不問君主之行為如何而責臣民以無條件之服從。於是君主本身遂成為政治上最後之目的，唯一之標準，而勢治亦成為君主專制最和邏輯之理論。」¹²²錢穆先生云：「（韓非）殆知有政治，而不知有文化。僅知有國家，而不知有人生。僅知有君主，而不知有民眾。」又認為韓非是「偏激的法家，捉住人類心性弱點而專為統治階層謀利益。」¹²³章炳麟先生云：「今無慈惠廉愛，則民為虎狼也；無文學，則士為牛馬也。……韓非有見於國，無見於人；有見於群，無見於子。」〈原道下〉¹²⁴黃公偉云先生：「法家無視人類的感情生活，倫常天性，……法家思想末流的結局，使暴君專政，作法自斃，如此而已。」¹²⁵黃瑞雲先生云：「韓非主張獨裁政治，法令專為國君制裁臣民之工具，而無拘束君權之效力。」¹²⁶吳秀英則言：「韓非主張明君須務力，需運用法術以維護君主權勢，崇尚功利，菲薄仁義，否認個人自由及其存在價值，唯一君國公利至上主義者。」¹²⁷

實則綜觀韓非法治思想之要旨，其心目中的明主，為了能鞏固自身的地位，雖握有著至高的權勢，卻絕非能為所欲為。反之，更是要對個人嚴格的拘束、反省，甚至包含倫理親情與個人的喜怒哀樂等等，都必須加以隱藏與去除，以防範任何人的窺伺，更不用說濫用權威，都是會導致「殺身」、「國削」、「亡國」這些禍害上身的。再說，賞罰之嚴厲無情，目的也是為了國家的富強而不縱容苟且，以法為教、嚴刑峻罰是為求被治者知法且有所警惕

¹²² 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁 247。

¹²³ 錢穆，1975，《中國學術通義》。台北：台灣學生，頁 36。

¹²⁴ 章炳麟，1977，《國故論衡》。台北：廣文，頁 170。

¹²⁵ 黃公偉，1971，《中國哲學史》。台北：帕米爾書店，頁 173。

¹²⁶ 黃瑞雲，1989，《韓非法政思想批判》。台北：黃瑞雲，頁 107。

¹²⁷ 吳秀英，1979，《韓非子研議》。台北：文史哲，頁 73。

而不輕易觸法，達以刑去刑。因此表面上，統治者時刻思慮著自身的權位與國家的富強，被統治者卻飽受控制，但從實際利益上，統治者犧牲了個人之私情，動輒得咎，而百姓卻是在國家得以富強下，有所安居，而免於國破家亡的動盪。如此而言，統治者犧牲了一己之私，卻成了追求國家整體與百姓利益的統治工具，實則韓非是為了統治者或是百姓之利，已有明確的答案。

其次，韓非論人之良知德行，外在行為之表現都取決於環境。而有關利益的選擇，韓非常以「眼前」與「長遠」兩種角度作為選擇的切入點，然而眼前與長遠之利往往是衝突的。因此他指出在當時，人民因環境而只表現出自利之行為，只懂得追求個人眼前之利，而罔顧整體長遠之利，整體長遠之利又非個人眼前之利的集合，要仰賴人民作出利於整體長遠的決定實是緣木求魚。人民長遠之利在於生命生活的確保，而統治者長遠之利在於國家富強，權位得以確保。因此由統治者代人民作主，在統治者為確保自身權位的前提下，他所作的決定，勢必以公利為考量，如此既能符合整體人民長遠之利，又能滿足自身長遠之利。如此君利與民利卻能同時並存，統治者享有政治上的統治權，人民則享有統治者帶來的生命保障。

另外，這樣「民享」的觀點是違背了西方民主政治的主張，如學者林美香所言：「按個人主義說法個人理性以經驗到的內容做最佳的判斷選擇，才是最符合整體利益的，絕無法容許由君主依抽象的意識形態替人民決定一切，因為那就如同把個人看成奴隸一般地沒有價值矣。」¹²⁸在平日資源充足，生活無虞的環境下，民利或許包含著自身得以做決定，但考慮到國家環境問題的事態緊急，韓非所提之君利與民利並存，卻不失為兩害相權、兩利相

¹²⁸ 同註 117，頁 174。

權下的最佳方法。孫文曾舉一例，有次慌忙要附約，必須在十五分鐘內趕到目的地，車夫所走的路卻與孫文平日的認知不同，半信半疑之際，果然在十五分鐘內到達目的地。¹²⁹這例子告訴我們，在危急之際，目的與方法之孰是孰非，實際要視不同的狀況來取決動作的價值，沒有哪一類動作就一定對，政治不是神話。¹³⁰

第三節 個人私德與統治者「政治道德」之爭議

壹、個人私德與「政治道德」之分水嶺

先秦各家思想所賦予「道德」的含意皆不同，主要因於各家立論之初的價值已有所不同，立論基礎的方向與政治的目的有關，例如：政治的目的是為了帶給人民道德上崇高神聖的滿足，就不可能推崇對實際功利價值的追求；目的為了富國強兵，就不可能推崇克制欲望的價值；目的是為了提供公平競爭的環境，理性公平的價值便是主要考量；目的是為了使人民不重視現世的一切，引導人民往宗教上來世追求，價值便不會著重於現世生活的提昇。各種目的決定了價值，進一步也決定了道德的意涵。

中國到了春秋時期，法家思想漸受重視之時，便產生了目的與方法之爭議，政治是否該為目的不擇手段，或是手段的採用必須兼顧道德價值的維繫，開始有了爭辯。法家對此向來主張將政治畫於道德之外，這樣的觀點影響了一般對於道德的看法，換言之，對政治領導人來說，政治道德的最高準則是忠於謀國，凡是

¹²⁹ 孫文，2005，《三民主義》。台北：三民書局，頁152-153。

¹³⁰ 筆者依據本論文指導教授江澄祥博士之觀念，概述認為

有利於國家者，皆鞠躬盡瘁而為之，就算受個人惡德之名，也在所不惜，至於個人道德，則歸於個人的修養，對政治並不適用。後世論政治者彷彿也循著這樣的思維，承認政治與道德應當有所區別。管子對於桓公自認有好佃獵與酒色之罪惡的時候，所答覆的話：「惡則惡矣，然非其急者也。」〈小匡〉《管子》又提到：「凡人君之德行威嚴，非獨能盡賢於人也，曰人君也，故從而貴之，不敢論其德行之高卑。」〈法法〉《管子》有關人君的私人道德修養，管子在部份篇文中相當強調，但也在其它篇章認為人君之個人私德並非首要，顯然是認為君之所以為君，個人品德如何，都沒有關係，重要的是將國家治理好就好了。管子回應桓公的說法，雖未明確提出統治者應當著重哪層面，但至少辨別出兩者間是有差異的，到後來的法家，特別是韓非更是明確提出個人私德無用，而是應以整體公利為優先的「政治道德」之說。

本節的分析便是從管子君德與私德應當分開的立場談起，將政治領導人的政治道德與個人私德視為兩個面向分開來，然後端視儒、法兩家各自抱持著怎樣的觀點。為了能先瞭解有關原初「道德」的意涵，首先從儒家之基本觀點談起，瞭解儒家如何構成一般對於「道德」的基本觀點，然後在此基礎上，進一步探討法家如何批判儒家所建立的傳統價值，以及如何從政治領域中建立其對政治道德的看法。

貳、儒家道德觀點之立論基礎

古人討論政治，均由人性出發，而後展開其整個主張。¹³¹儒家論道德之立論基礎，也是從人性推論的假設上展開。正如殷海光先生所言：「嚴格地說，一般人所說的『人性』只是一個假設或

¹³¹ 薩孟武，1982，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：東大，頁10。

一組假設的性質。」¹³²孔子言人性，雖無肯定的主張，只是簡單的說：「性相近也，習相遠也。」〈陽貨〉《論語》而近於告子所言：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」〈告子上〉《孟子》說明人之天性應該是無善無不善，本質的差異不大，如水的特性一般，著重在必須經由後天的教和養才會形成高下不同的人格。

另一方面，孔子卻又強調人有著仁心之主觀感受，至少是有著汲取善的本質存在，只是仁等良性須靠修養與學習來強化，如《大學》中提到的：「身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」¹³³所指的即是仁心仁性的發展擴充程序，因而學者蕭公權先生形容仁的成就：「始於主觀之情感，終於客觀之行動。」¹³⁴在此必須特別強調的，儒家強調的仁心，著重的是一種存心、動機，即孔子所言：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」〈述而〉《論語》本身主觀上必須先有「欲仁」的動機、存心，這點須依靠後天的修養與學習。怎說要依靠後天的修養呢？這是由於人生而不得不面對後天物質環境的「天理人欲」之爭，而必須端靠自身的修養，所以如蕭公權先生所言：「就修養言，仁為私人道德。」¹³⁵因此可以見得孔子雖未明言人性本質的善惡，卻因仁心而暗示著人應該是偏向於善良的一面。

回到仁始於主觀情感之說，主觀情感所指的即是人天生的自然情感，亦即儒家一再強調的人倫、「孝」之由來，從對自己父母之天生自然情感推展，雖有著親疏遠近之差異，如學者梁啟超先生所言：「人類莫不有同類意識，然此『意識圈』以吾身為中心點，

¹³² 殷海光，1990，《中國文化的展望》。台北：桂冠，頁140。

¹³³ 同註78，頁4。

¹³⁴ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁62。

¹³⁵ 蕭公權，1982，《中國政治思想史》。台北：聯經，頁62。

隨其環距之近遠以為強弱濃淡。」¹³⁶但基於自身對父母之感情而見他人父母，而產生同情之心，仁心即由此而展開，正如孟子所言：「仁者以其所愛，及其所不愛。」〈盡心下〉《孟子》又曰：「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。」〈盡心下〉《孟子》

儒家對於「仁」為何這樣的重視，實則從對「人」的強調中便可看出一些端倪，更可說儒家是一門研究人之所以為「人」的學問，孔子所言「仁」其實就是「人」，《中庸》言「仁者，人也」「義者，宜也」¹³⁷與「成己，仁也」，¹³⁸其實只是強調人只要根據與生俱來「人」的本質（性）去發展到極量，對個人而言，仁就是道德修養，而將仁推展開來則成社會倫理與政治的原則。但在推展仁的本質時，首要遇到的問題即是人與人相互的關係，孔子因此順著天生親疏遠近的自然感情而提出「正名」以應用於政治，藉以分別親疏上下之關係，正名所強化的是名與實之關係，名是其稱號，實是其內在本質，「君君，臣臣，父父，子子。」〈顏淵〉《論語》君要有君的仁心（即道德）修養才為君，以此類推，此即正名的真正意涵，名分正則上下貴賤才有標準。

儒家到了孟子，更是直言人性本善，正如他回答告子所說的：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」〈告子上〉《孟子》並言人生而有「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」、「是非」四種善心，又說有仁、義、禮、智四種善性。朱熹註解：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」¹³⁹由於有四種善心本質，所以自然發為道德

¹³⁶ 同註 34，頁 83。

¹³⁷ 同註 78，頁 28。

¹³⁸ 同上註，頁 34。。

¹³⁹ 同上註，頁 238。

行為，因此政治最重要的事情就是正人心，每個人只要努力克制，使自身免於欲望等後天的引誘而使先天善心受蒙蔽，非但不必向外攀緣，更可以將此道德的修養擴充於天下國家，政治乃天下人之政治，非一人之政治。換言之，儒家言政治，其實就是言道德，當天下人都重視道德的修養，彼此間便少爭端，問題自然化解。

參、儒家政治領導人道德觀之基本主張

儒家這樣的政治理想，自然是希望有聖君賢相在上，如前文提到道德須靠修養與學習來強化，修養是個人欲望的克制，學習則是指受感化的特質，無論是孔子認為人性至少是有著汲取善的本質存在，或是如孟子認為人本性是善，兩人所提的特點與受道德感化的特質皆不衝突，而且是相輔相成的。所以儒家認為只要聖賢在上位，可以移易天下。所謂：「政者，正也，子帥以正，孰敢不正？」〈顏淵〉《論語》「子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」〈顏淵〉《論語》這類的語句在儒家書中，不勝枚舉，政治的命脈，端看政治領導人的德性。

因此從儒家道德觀的基本立論基礎來看，便能更進一步探討有關政治領導人道德觀的幾項要點。首先，基於儒家的政治理想，希望能有聖賢在上，目的是為了能作道德感化之表率，因此對於政治領導人的道德要求，自然較為嚴謹。孟子說，人與動物其實差異並不很大，最重要的差別還是人性中有著仁義，君子懂得它的可貴，所以會克制後天的欲望而保存它。所以儒家的觀點下，政治領導人要能成為天下的表率，就必須符合「君子」之道德標準。因此，政治領導人必須合於儒家對於道德要求的最高標準，有著「惻隱」、「羞惡」、「恭敬」、「是非」四種善心，更要有著以孝悌為本之仁、非利之義、克制欲望而自然顯出之禮、能知仁、

義、禮之智等四種善性。

其次，從公與私之分辨了解政治領導人之道德觀。上述提到儒家的政治即道德，道德即政治，每個人天性都是善的且都是相同的，因此只要順應這樣的「天性」自然就是公，而順從後天的欲望的表現自然就是私，因此儒家認為政治是天下人的政治意義就在此，只要有心克制，每個人的道德行為就是政治行為，因此在儒家的邏輯思考中，根本不用區分政治領導人政治上的道德或是個人的道德的差別，政治領導人只要順應天生人性的道德行為自然就能合於政治之目的。

最後，瞭解了儒家對政治領導人道德的標準，以及政治領導人如何能做到外，必須特別提到的就是有關政治領導人道德觀的約束力。儒家在政治上有著勞心者與勞力者的區分，「或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人。」〈滕文公上〉《孟子》勞心者是指在政治上管理的人，勞力者指的是致力勞力汲汲營營於生活的人。勞心者就是政治領導人，雖然不事生產，但一方要管理政治，一方要作為勞力者的道德表率，也是作為社會價值塑造的火車頭，因此政治領導人必須比一般人更像「人」，怎說呢？前文提到儒家是一門研究人之所以為人的學問，所著重的焦點都在「人」上，但儒家所謂的人既不是個人也不是眾人，而是指去掉後天生理感官欲望後的純「人」。假使政治領導人既貴為政治上的勞心者，卻仍然放縱欲望，做出「賊仁」、「殘義」¹⁴⁰之事，依儒家的觀點認為此人已不是君，而為「一夫」¹⁴¹，亦即天下叛之，獨夫可殺。

¹⁴⁰ 依朱熹所註：「賊，害也。殘，傷也。害仁者，兇暴淫虐，滅絕天理，故謂之賊。害義者，顛倒錯亂，傷敗彝倫，故謂之殘。」同註 78，頁 221。

¹⁴¹ 焦循註：「殘仁義之道者，雖位在王公，將必降為匹夫，故謂之一夫也。」焦循（清），沈文倬點校，1987，《孟子正義》。北京：中華，頁 145。

從孔孟的對於政治領導人的道德觀中能發現，政治生活應該是人性的表現，政治不只是爭權奪利之事，而是應該要有理想，因此政治領導人的道德觀就是仁的實踐，並把「人」視為政治生活之起點、內容和目的，而這並不用外求，只要克制自身反省即能。另一方面，儒家對未能實踐道德的政治領導人視為比一般人還不如，甚至由此也能發現儒家「嫉惡如仇」之一面。

肆、法家「政治道德」觀點之立論基礎

法家政治道德觀的出發點，是從實際面對戰亂紛擾與眼見舊有秩序瓦解，各國以國力強大為存立的標準、「強凌弱，眾暴寡」之情況而談起的。縱然孟子也生在這樣的時代，亦明瞭時代環境的惡化，才會認為唯有「重建」道德文化價值，才有重新安定的可能，所以抱者「雖千萬人，吾往矣。」〈公孫丑上〉《孟子》之氣節走遍天下，宣揚其學說，與孔子最大的不同也在此，孔子以「恢復」周時期的道德價值為本，到了孟子已不得不提「重建」了。法家學說也因於這樣的時代背景，而逐漸受到重視，法家自然明瞭儒家的道德價值，只是更清楚道德不是「無用」只是在當時已是「無效用」，若執意追求甚至是「有害」。因此提出富國強兵之說，先求國家得以存立，而後富強將天下定於一，¹⁴²才有可能進一步談理想。因此法家自比為亂世之藥劑，目的在撥亂返治，而不同於儒家屬於平時的保健品，理論自然比儒家學說來的較為激烈。

法家不談先天人性，而採後天實際對人觀察，並從物質環境實際對人的影響上談人，就此發現後天實際的人，無不表現著「自

¹⁴² 孟子也懂得在當時天下必須定於一才能安定的道理，「『天下惡乎定？』吾對曰：『定于一。』」只是孟子不能明講求富強，只好對於國家較為富強的國君強調以道德定於一的道理。

為心」〈外儲說左上〉《韓非子》，且還有著「計算之心」〈六反〉《韓非子》，而自然表現出趨利避害、好逸惡勞、趨安避危等這些行為反應，因此法家認為百姓對於實際事物的反應有如嬰兒的智慧一般，只懂的追求個人眼前的小利而罔顧整體長遠之大利，孰不知個人眼前的小利，其實蘊含在整體長遠之利中，但百姓是不懂這道理的，因此認為國家之安定與未來是不可能從百姓、臣下的意見中得到解答的，唯有寄望政治領導人採以對國家整體長遠有利之法，並配合勢與術施行法，以控制引導臣下、百姓朝國家富強之路前進。

此外，韓非從歷史經驗的研究得知，古時候環境物質豐厚而人民稀少，因此不必費心工作而自然的資源即足以供養，人民的數量少而財貨有剩餘，人與人間不會爭執，人民自然安定。「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。」〈五蠹〉《韓非子》但在當時，物寡而人眾，人民不得不以一己之私為首要考量，韓非說：「今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。」〈五蠹〉《韓非子》在這樣加倍賞罰仍不免於亂的環境下，要想實現儒家道德觀中，政治領導人在上以道德感化而達到風行草偃的理想是難上加難。因此法家將道德理想畫於政治之外，並告訴政治領導人「自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背也。」〈五蠹〉《韓非子》要政治領導人專行對整體有利而非個人有利的作為。

伍、法家政治領導人政治道德觀之基本主張

法家以對整體有利為公，徒求自身私利為私，以此為公與私

的標準，將道德畫於政治之外，主要是法家所觀察的人性下，不可能有風行草偃的可能性存在，於是將原來儒家所提之道德歸於私人之德行，並且強調在政治上行儒家所言私人之德行非但是無用，甚至是有害的，並告訴政治領導人私人道德對其本身是有利的，但是對整體是有害的，要對整體有利，就直接採用對整體有利的方向與作為，甚至要採行違逆個人私德的方法。

因此要統治者「處勢」、「用術」不惜以奸邪的手段，與高壓的威勢來推行對整體有利之「法」。法家政治領導人之政治道德於是成型。換言之，統治者只要能秉持「抱法」達國家富強之目的，其它在這主軸上的勢與術自然都是政治道德的一部分。這樣的主張類似西方馬基維里(Niccolo Machiavelli)所認為的，君主要成為強而有力的領導者，不但要有實力還要有詐術，他說：

「我們必須知道有兩種鬥爭的方式：一種是法理之爭，另一種是武力之爭。第一種方式為人類所使用，另一種則為野獸所使用。當第一種不足為用時，就必須訴諸第二種。因此，對君王而言應該必要如何的善用人性與獸性的的鬥爭方式。」¹⁴³

馬基維里特別強調君主應當善用獸性，盡可能的模仿狐狸和獅子：「對獅子而言無法保護自己免於陷阱，對狐狸而言無法抵禦狼群。所以君主必須如狐狸一般能辨識陷阱，也必須像獅子般能嚇走狼群。」¹⁴⁴所以君主只須假裝有仁慈、正直等美德就夠了，如果凡事都依這些美德，必定很難到富國強兵的目的。「如果有實際的需要，則應知道如何去為惡。」¹⁴⁵馬基維里所說獅子的勇猛與狐狸的狡猾，正如法家所處之勢、所用之術。

¹⁴³ Machiavelli, Niccolo., translateed by Peter Bondanella and Mark Musa,1984.,The Prince.,New York :Oxford University PressCh18.

¹⁴⁴ Ibid.,Ch18.

¹⁴⁵ Ibid.,Ch18.

陸、立論基礎左右「個人道德」與「政治道德」之爭議

韓非與儒家之道德的內涵大異其趣，主要因於兩者的價值觀、人性的看法、以及環境的見解各有不同所致。儒家思想認為個人私德與「政治道德」不能分開是因於道德即政治，唯有透過有德君主之道德感化，發揮人之所以為人的特質，終至天下太平；韓非由於重視實際功利，將政治與道德分開，唯有將政治權力集中於統治者一人，讓其行公法以治民，操術以御臣，獎勵農戰，求富國強兵，方能保障君主之權位及人民的生命，認為身為統治者最重要的便是達到此目的，也是對人民最有利的事，此「政治道德」才有意義，至於仁慈、良知良能等善良本質，是屬於個人行為之表現，對於治理國家是緩不濟急。

儒與法的道德主張雖然看似格格不入，但其實兩者之間並沒有衝突，關鍵就在於彼此所針對的環境不同。自周朝以來所建立的封建秩序，儒家承繼並將其理論化、系統化而建立了學說，儒家道德觀的學說自來就非針對當天下失去政治秩序、環境惡劣只能求眼前之生存、罔顧理想的情況而產生的。到了春秋末，這樣的秩序逐漸瓦解，到了戰國一切成了以武力強大為號令天下秩序的標準，各國無不極其所能的進行兼併戰爭，韓非並未單就「個人道德」而言其無用，主要還是配合環境所講，當諸國列強紛爭，彼此攻伐之年代，春秋時殘留的文武遺風已不復見，為求改革維新，自比學說為亂世中的藥劑，一切從亂世的觀點言理論道，自然不得不採取積極有效的手段。

第四節 解決問題與價值維繫之爭議

韓非鑒於亂世之動盪，已不同於過去的環境時代，所謂「世異則事異，事異則備變」〈五蠹〉《韓非子》，認為當下不應墨守舊法，治重病須下猛藥，理亂世則須重典，應以解決當時問題為首要目標，以法來作為當時對錯之標準，一切以富國強兵為標的前進。然而亂世總有平亂的一天，病理總有痊癒的一刻，綜觀他整部思想內容，有關國家安治後，應當採取什麼方式治理，卻未加以著墨，似乎此也不是他想關注的。換言之，撥亂之返正，是否是回到上古之優渥純樸，而不必繼續接受君主集權的政治，韓非也未周全的詳述。

韓非以「法」來作為解決當時問題的手段，依賞罰來逼迫人民致力農戰，這樣的軍國教育，或許在當時內外交迫的環境下，一般人民確實會努力效勞，但人終究不是機器，亂平之後，人民仍然會產生心靈感情、倫理道德、文學藝術等等方面的需求，只是一味的以政治目標為主，失去文化思想，人民也將失去思考創造力，甚至可說雖得以安身，卻不知該何以立命。

再者，法畢竟只是消極被動且是行為上的最低規範，孟子曾言：「徒善不足以為政，徒法不能以自行。」雖然是強調仁心與仁政兩者缺一不可，卻足以讓吾人思考到，任何事理背後的價值維繫也不能不重視。換言之，人民有更多時刻將面臨法所規定以外的情況，甚至當時間拉長，環境變化，立法之初衷不再讓人接受或體會，則法也將難以成為問題解決之良藥。

最後，法家以功利實效之原則立論，甚至否認了一切天生情感，代之以利害，此論更是解決問題與價值維繫爭議之所在。前文曾提到，儒家強調天生情感之可貴，並以此立論形成道德上的集體主義，強調人人只要能本其善良之性，服於人倫情感，國家

社會人與人之間的問題自然化解。儒家一再否定從實際事實看問題，就怕一旦重實際功利之心受開啟，將像覆水難收。而法家卻顯然不關注此，韓非雖曾言：「上古競於道德。」〈五蠹〉《韓非子》又說：「變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。」〈南面〉《韓非子》否認道德之用顯然是只是因其不適合當下，但韓非卻未關注到當功利實效之價值一旦建立，就難再回到原初行道德之境界，因此就算是下猛藥結束了亂世，此時卻難以在接受平日的正常飲食以治國了。這也是西漢時期鹽鐵論爭辯中賢良、文學所一再警惕的，當時的文學曾言：

「夫導民以德則民歸厚；示民以利，則民俗薄。俗薄則背義而趨利，趨利則百姓交於道而接於市。老子曰：『貧國若有餘。』非多財也，嗜欲眾而民躁也。是以王者崇本退末，以禮義防民欲，實菽粟貨財。市，商不通無用之物，工不作無用之器。故商所以通鬱滯，工所以備器械，非治國之本務也。」〈本議第一〉《鹽鐵論》

當時的文學、賢良反對開發鹽鐵，所擔心的就是資源有限而慾望無窮，就算是長江大河也灌不滿有破洞的酒杯。況且，縱使是禁止商人做官從政，都免不了堵塞謀利的門路，百姓尚且會為非作歹，更何況是在上位的人帶頭逐利呢？文學云：

「國有沃野之饒而民不足於食者，工商盛而本業荒也；有山海之貨而民不足於財者，不務民用而淫巧眾也。故川源不能實漏卮，山海不能贍溪壑。是以盤庚萃居，舜藏黃金，高帝禁商賈不得仕宦，所以遏貪鄙之俗，而醇至誠之風也。排困市井，防塞利門，而民猶為非也，況上之為利乎？傳曰：『諸侯好利則大夫鄙，大夫鄙則士貪，士貪則庶人盜。』是開利孔為民罪梯也。」〈本議第一〉《鹽鐵論》

因此，為解決一時之問題而提倡一切講究功利，導致最終道德之

無法維繫，也是儒家不願採急功近利作法的原因，關鍵就在「上下交征利而國危。」〈梁惠王上〉《孟子》

第五節 韓非法治思想對中國政治之影響

從周室東遷後的三百年間，整體中國環境在政治、社會與經濟的本質上發生了徹底的改變，在這樣的歷史變化過程，反映在思想文化上，有主張政治回復前代宗法制度、塑造社會人文價值之儒家，亦有另一派根據現實政治、社會形勢改變，而主張根據新形勢創造新制度的法家。儒家思想以孔、孟為代表，而韓非則為法家思想的集大成者。

從韓非的生平及事蹟看來，雖終其一生未為君王所倚重，然其思想以及對政治的理念卻是對後世影響甚鉅。戰國七雄最終歸於秦，而韓非法治思想亦於秦統一中國後達登峰造極。

韓非法治思想對中國政治之影響主要可從三方面談起。首先，法治思想中之重公利、實際，甚至赤裸裸的談「利」影響了中國政治上之發展。中國正統文化因儒家而起，好古稱先，追溯上古之淳風以為現世之表率；韓非卻是強調因時制宜，不法常可，「論世之事，因為之備」，並以此菲薄儒家托古改制，這種實事求是、不假理想的態度，胡適先生謂其具「責效主義」之特色。¹⁴⁶重實際的態度雖然自古已在，但韓非法治思想卻是順此推展到極致，赤裸裸的談利的追求與成效，強調追求整體長遠之利為首要目標，其餘如人性、歷史與環境，皆從物質之角度切入，塑造了政治上公然言利的價值，影響了秦後中國政治、制度面之作法。

¹⁴⁶ 胡適，1996，《中國古代哲學史》。台北：遠流，頁330。

西漢初建，鑒於前朝之戰亂紛擾、社會殘破、民生凋敝，漢高祖至武帝建元期間，採行與民休息、獎勵農工與對外和親之政策，長久的修養之下，雖在表面平靜了許久，卻也衍生許多政治、社會問題，包含社會上奢靡之風，政治上諸侯坐大，外患上侵擾不息。武帝建元六年，開啟了一連串之文治武功之作為，官府甚至參與經濟活動，與民爭利，此舉確實提供了戰爭耗費之財力，卻也引發了「義」與「利」之爭議，爭辯點雖表現在道德與經濟、國防等考量之下，背後的思想價值卻是代表者中國自來已久之儒、法之爭。

兩宋之時，由於官僚機構之效率低落、軍隊、歲幣之增加、外患侵擾與土地兼併等情況嚴重，¹⁴⁷ 同樣產生了功利思想之爭辯。甚至到了清末，遭受西方帝國主義列強侵逼之時，同樣面臨開放追求利、物質與堅持傳統輕利重義之價值問題。在中國環境背景之下，每當在內外交迫的情況下，求功利富強與文教之戲碼便不斷的上演。另外，相較於現代西方同樣強調個人追求利，但須採理性、公平的主張，與韓非法治強調重整體長遠之利，以達撥亂反正之功能性主張是截然不同，但在政治上之公開言利卻是對中國政治有著重要的影響。

其次，先哲言政治，都以「天下」為對象，儒墨道法皆同，孟子時，就曾針對列國之對抗而說：「天下惡乎定？定於一」〈梁惠王上〉《孟子》孟子所強調的是道德性的定於一，天子有好的道德修養，不濫殺無辜，天下自然會歸服。到了戰國末列強競爭劇烈之時，道德上的歸服應付不了實際之戰亂，因此只得先求實際環境之定於一，韓非法治思想中尊君抑民等君主集權專制之理論

¹⁴⁷ 許芷昕，2005，〈從《鹽鐵論》與宋、清兩代之改革主張，析論中國歷史文化中「義」與「利」的衝突問題〉，碩士論文，東海大學政治學系，頁136-137。

就建立於此，換言之，為了能達「富國強兵」之目標，使得最終能夠實現建立王業，領導天下之理念，於是集權於統治者一人，然此集權之手段卻深深影響著往後之中國政治。韓非曰：「故立國用民之道也，能閉外塞私而上自恃者，王可致也。」〈心度〉《韓非子》職是之故，相較於道德性之歸服，韓非法治則是強調權力上的控制。如梁啟超先生所述：「儒墨可謂主張聯邦的統一，平和的統一；法家可謂主張帝國的統一，武力的統一也。」¹⁴⁸

當時封建制度的崩毀，主要是指原來宗法制度所產生的貴族，非但不守宗法，甚至仗著舊有的分封勢力，據地為王，韓非的尊君集權是為摧毀這類貴人、重權，於是強調在權力上集權於統治者一人，並且利用法將天下定於一，法就像是一把固定的尺，其中有固定的標準，能避免「一人一義十人十義」的情況，同時，這把尺亦是國君權威之象徵，任何事必以法來決斷，甚至配合上術，行參伍督責之術，以功罪定賞罰，馮友蘭先生認為韓非取形名，使人君在督責上能以簡馭繁，以一御萬。其云：

「法家所講之術，為君主駕馭臣下之技藝。其中之較有則學興趣之一端，為綜核名實。蓋應用辯者正名實之理論於實際政治者也。……法家之正名實，乃欲『審核形名』，使是名也，必有事實也。……所謂『君操其名，臣效其形』也。此以簡馭繁，以一御萬之術也。所謂『聖人執一以靜，使名自命，令事自定』也。」¹⁴⁹

韓非法治之主張確實提供了君主專制的完善理論，也因此對中國政治產生了深遠的影響。

最後，韓非法治強調的「嚴刑峻罰」亦同樣對中國政治產生

¹⁴⁸ 梁啟超，1993，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖書，頁182。

¹⁴⁹ 同註67，頁395。

深遠的影響。儒家對中國傳統人文價值的塑造有著重要的影響，特別是禮治等方面。儒家最早所言之禮治，強調的是內心的修養，使人心存厚道。孔子說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」〈為政〉《論語》「有恥且格」所言即是內心有那份道德良知的感受。到了荀子，禮卻演進為明確份際之工具，

「禮豈不至矣哉！……至文以有別，至察以有說，天下從之者治，不從者亂，從之者安，不從者危，從之者存，不從者亡，……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓；君子審於禮，則不可欺以詐僞。故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。」〈禮論〉《荀子》

至荀子所言之禮治似乎與韓非所言法治極為相像，但其中仍有分別。從產生的效用來看，禮治必須是透過事先積極的教育，而使人民懂得羞恥且朝完善的人格發展，法治則是消極的避免犯錯，僅可謂為「最低的道德標準」。從制裁力的源頭來看，法治是依賴政治權威的運作，禮則是仰賴社會價值的塑造。如梁啟超先生所言：「法是事後治病的藥，禮是事前防病的衛生術。」，「守禮與否，儘隨你自由。不過你不遵守時，社會覺得你是怪物，你在社會上便站不住。」¹⁵⁰

韓非寧廢棄仁義、禮治，而採嚴刑峻罰之法治，自然對原有的中國政治產生影響，也廣受後人之批評。如王充於《論衡》所云：

「韓子之術，明法尚功。……責功重賞，任刑用誅。……以舊禮為無補

¹⁵⁰ 同註 34，頁 242。

而去之，必有亂患。儒生，道官之吏也，以爲無益而廢之，是棄道也。夫道無成效於人，成效者須道而成。……故事或無益而益者須之，無效而效者待之。……治國之道，當任德也。韓子任刑，獨以治世，是則治身之人任傷害也。韓子豈不知任德之爲善哉？以爲事衰世變，民心靡薄，故作法術，專意於刑也。夫世不乏於德，猶歲不絕於春也。謂世衰難以德治，可謂歲亂不可以春生乎？人君治一國，猶天地生萬物。天地不爲亂歲去春，人君不以衰世屏德。」〈非韓篇〉¹⁵¹

蘇軾亦云：

「仁義之道，起於夫婦、父子、兄弟相愛之間；而禮樂刑政之原，出於君臣、上下相忌之際。相愛則有所不忍，相忌則有所不敢。不敢與不忍之心合，而後聖人之道，得存乎其中。……夫是以父不足愛，而君不足忌。不忌其君，不愛其父，則仁不足以懷，義不足以勸，禮樂不足以化。此四者皆不足用，而欲置天下於無有。夫無有，豈誠足以治天下哉？商鞅、韓非求爲其說而不得，得其所以輕天下而齊萬物之術，是以敢爲殘忍而無疑。今夫不忍殺人而不足以爲仁，而仁亦不足以治民，則是殺人不足以爲不仁，而不仁亦不足以亂天下。如此，則舉天下唯吾之所爲，刀鋸斧鉞，何施而不可！……今其視天下，眇然若不足爲者，此其所以輕殺人歟！」¹⁵²

王雲五先生亦評：「不近人情之嚴刑而已。」¹⁵³

然而，批評雖多有之，然誤解韓非之用意、或說韓非要君王去私任法之理想過高，以致實際難以達成亦多有之。郭沫若先生即言：「韓非是文章的妙手，他的權謀的深刻，有時也僅有可能用

¹⁵¹ 黃暉，1996，《論衡校釋》。北京：中華書局，頁 431-441。

¹⁵² 轉引陳奇猷，1974，《韓非子集釋》。台北：河洛，頁 1225。

¹⁵³ 王雲五，1968，《先秦政治思想》。台北：商務印書，頁 334。

美妙的畫皮來掩飾。」¹⁵⁴甚至，由於主張嚴刑峻罰，後人常有將酷吏之由來導源於法家思想之說法。

實則，正如前文所提到，韓非雖為貴族，但其本身並未握有政治權力，甚至從《韓非子》多數篇章中均可知韓非是被排斥在政治權力圈外的人，主張君主專制與嚴刑峻罰對其本身亦無所益處；酷吏之苛刻無情、社陷於民，與韓非法治之立意更是大相違背。〈問田〉篇中提到堂谿公警惕韓非，清明之時代與明智的君主未必能遇到，但韓非所言帶來的的禍害卻很難避免，要其保身，韓非卻回答：

「臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。臣不忍嚮貪鄙之為，不敢傷仁智之行。先王有幸臣之意，然有大傷臣之實。」〈問田〉《韓非子》

以上之言談卻也提供了我們另一種思考，在戰亂的時代，韓非的主張雖違背了中國自來之人文價值，但願意以齊一人民，獲取整體之利，而不畏懼昏亂君主的刑戮，不也是戰亂時期的大愛嗎？

梁啟超先生曾言：「法治主義在古代政治學說裡頭，算是最有組織的，最有特色的，而且較為合理的。當時在政治上，很發生些好影響。秦國所以盛強，確是靠他。……最後即有名的政治家諸葛亮，也是因為篤信這主義，纔能造成他的事業。」¹⁵⁵而從韓

¹⁵⁴ 郭沫若，1966，《十批判書》。北京：新華，頁338。

¹⁵⁵ 同註34，頁255。

非法治思想中有關「公然之言利」、「集權專制」與「嚴刑峻罰」確實對於中國政治發生些影響，也是造成法家主張在秦後幾乎不再公開提起的主因，而形成「陽儒陰法」之情況，政治上以儒家為教化，而以法家為吏治；明則提倡儒家之理想，實則採行法家之制度。

第七章 結論

先秦短短幾百年間，國家政治權力尚未統一集中，是中國歷史上變動最劇的時代。政治上由多數分治的封建諸侯，轉變為少數分立的君主國家；社會上從封建制度權盛以至崩毀，貴族之成立以致消滅；經濟上人口、工商、土地分配等等無不起了相當大的變化；文化由重視人文等宗法價值，一下變動為人人相爭互不信任等情況，社會中的每個人心中已無共同的尺。在這樣的因緣際會之下，產生了幾套不同的政治思想。這段中國政治思想上之「創造時期」¹⁵⁶，影響了往後一千六百多年的發展，蕭公權先生云：「秦漢以至宋元之政治思想雖不乏新意義，新內容，而其主要之觀點與基本之原理，終不能完全越出先秦之範圍。……故研究中國政治思想史者，春秋以前可以存而不論，先秦時期則不能不認為全部工作之起點。」¹⁵⁷

韓非受到背景環境之影響，而以為法治為唯一撥亂返治之藥劑，企圖以法治作為國家是非對錯的標準，並以此達到存亡治亂之目標，亦即保命保生活。也由於重實際，對於人性的觀察也從百姓後天實際的行為切入，認為實際的人未必很好也未必很壞，全然受環境的影響而定。但在當時，由於戰亂，因此所見之人無不自為短視，韓非也藉由利害之心順水推舟來規範人的行為，明確即是利用賞罰來加以規範。韓非且一再警惕統治者，絕不能為所欲為，否則將使自身的權位不保，非但戰亂時期他國將會侵擾威脅到國家存立，甚至身邊的臣下親近也時刻覬覦著自身的權位，因此是必須對所有人防備。要能讓國家富強，必須從國家整

¹⁵⁶ 同註 10，頁 3。

¹⁵⁷ 同上註，頁 4。

體長遠之下考量，重視長利，行大愛，而不受眼前短利與眼前恩惠、不忍等仁慈小愛所動搖。天下之事無絕對的利，亦無絕對的害，利與害相隨，因此要把握兩害相權取其輕、兩利相權取其重之原則加以判斷，如此才能保國家存立、自身權位。

韓非法治思想畢竟為一政治思想，既為政治思想就帶有些理想性，而如鄒文海先生所說：「政治思想，有人稱之為政治理論或政治理想。……稱政治思想為政治理論或政治理想的人，雖不否認政治思想對實際政治有其影響，但認為政治理論總非實際政治，甚或以為政治理論是不能見諸實行的。柏拉圖的哲君，實際政治舞台中萬世而不能一見……。」¹⁵⁸韓非法治思想又何嘗不是如此像是韓非贊成將國家一切的權力集中於統治者一人身上，而以利害來誘導恐嚇統治者，逼其不得為所欲為，或是像韓非不斷強調的整體長遠之利等等，都能看出其實則屬於實際政治中難以實現的政治理想。

英國史學家阿克頓(Lord Acton, 1834-1902)曾說：「權力使人腐化，絕對的權力絕對的腐化。」¹⁵⁹ (Power tends to corrupt; absolute power corrupts absolutely.) 阿克頓先生並未說清楚何為腐化，以及為何會腐化，倘若結合韓非所言，卻能為此話帶來更好的註解。腐化所牽涉的是道德上的問題，從韓非所強調的政治道德來看，韓非一再要統治者不能自私自利、追求自己的好處，從這樣的角度，所謂的腐化所指的應當是追求自身之利、為所欲為。所以說如果利用權力來追求自身的利那確實是腐化，倘若是利用權力來追求整體之利，就韓非所言，卻未必是腐化。因此可說，倘若利用阿克頓所言來看實際政治之情況，確實能得到許多合乎此話的

¹⁵⁸ 同註 2，頁 1。

¹⁵⁹ 阿克頓(Lord Acton) (英)著，侯健、范亞峰譯，2001，《自由與權力》。北京：商務印書館，頁 286。

印證，但如果用以質疑韓非法治思想之主張卻未必適當，這是由於在韓非之理想下，倘若統治者受利害威嚇所約束，而利用權力來追求整體之公利，則權力未必使人絕對的腐化，絕對的權力也未必使人絕對的腐化。

雖說不同的政治思想實則代表著不同的價值觀，而不同的價值觀更非一朝一夕就能形塑於國家社會之中，但也提供了國家社會在面對不同時機，得以採行有不同的策略，我國的政治思想中，似乎以儒家最適宜於天下太平時採行；道家思想則在大亂之後天下初定，提供與民休息之緩衝；法家顯然提供了遭逢亂世之際，為顧全大局而必須立竿見影之一帖苦口良藥。

另外，思想既是價值的問題，則不可否認韓非的思想是屬於功利的價值，但其思想內容中卻隱含著兩種功利之價值，一種是短視近利的現實功利之存在，另一種則是重視整體長遠功利之存在，韓非顯然懂得這兩者之不同，也在其學說中利用了短視近利的功利而來實現其重視的整體長遠功利之價值。

當然，也如本文首章提到，研究一門學問不應只是躡足於知其然，更應致力於知其所以然，應從其立論之初起而研究，而非僅求實際之立即、有效、明顯之了解，透過本文的寫作，極深的體會到這一要點，縱然如韓非如此重視實際有效之學說，仍能看出韓非不厭其煩、甚至是深入、且廣泛的反覆從各種角度說服統治者「為何」要採行其學說，並告訴統治者其立論之「所以然」，單就這點，更能了解到創造時期思想不斐之所在，更能提供我們一些為學之標榜。

蕭公權先生研究思想史之分期將秦漢至宋元，歸類為「因襲時期」，實則有其道理，也許是當時因為時代背景之原因，或是由

於人口與環境資源之壓力，使得一般讀書人不得、不想或者不願意去深刻研究，僅就表面文字做解，然而這樣的態度不但容易讓人誤解原思想家之用意，甚至由於未能深刻表達出思想家之用意，而會讓人以為是「炒冷飯」。再說，實則不只秦漢至宋元，甚至至今，同樣存在此類的問題，「急就章」而未能從立論之初，按部就班做深入的探討，造成的後果就是每當遇到問題時，找不出原因所在，只能不斷的頭痛醫頭、腳痛醫腳。正如現今之施行民主政治，未能從立論之初研究探討，造成只能求做的「像不像」，而非「是不是」。甚至像是數理、科學方面，我們雖然常常能贏在起跑之時，卻往往輸在後頭，這些都是由於未能在每一階段學到該學到的思考方式。職是之故，從立論基礎切入研究重要性更是自不待言。

立論基礎當從環境背景談起，正如本文一再強調，思想不可能憑空產生，實際環境背景影響了思想家對於立論基礎之建立，以韓非法治思想之主要淵源來說，法家諸子各自基於所處環境提出了法家思想之部份見解，直到韓非與同樣當時危急環境之影響，融合諸子見解而使法家思想更為完備。

值得一提的是，韓非由於重視實際功利，因此方法上也重視相對之比較，而重視相對之價值，不同於儒家重於人文價值，偏重於絕對之價值，像是一個明顯的例子，有關於大愛之意義，韓非是相較於重視一般百姓個人眼前之小利、慈愛、恩惠而談起的，甚至也帶著諷刺儒家的味道在，換言之，與其給予人民眼前之恩惠或是利，甚至是儒家所重視的仁慈，倒不如給於其長遠國家、社會、生活等都能安定確保，此舉才是大愛的精神。就好似一般教養小孩，與其給其眼前之快樂，讓他玩樂，不如嚴肅的逼迫其用功而讓其將來有所成就，小孩並不懂這項道理，就如同韓非認

為人民就像嬰兒一般，因此韓非才會認為給予小孩眼前的快樂只是小愛，讓他長遠有安定的生活才是真正的愛小孩，才是大愛。

最後，從本篇韓非法治立論基礎之研究也能了解，法治思想中法之訂立與施行，無不與其原則環環相扣，而得以使法治貫徹，使臣下不得不依循法治，更顯其法治思想思考之周密，絕非只是單由強力而來壓制百姓。

參考書目

中文部份

一、歷史典籍

- 《尹文子》。魏徵（唐）等編，《群書治要》。1981，台北：商務印書。
- 方孝儒（明），《遜志齋集》，四部叢刊初編經部。1975，台北：台灣商務印書。
- 王夫之（清），《讀通鑑論》。1976，台北：河洛。
- 王充（漢），黃暉校釋，《論衡校釋》。1996，北京：中華書局。
- 王先慎（清）撰，鐘哲點校，《韓非子集解》。2003，北京：中華書局。
- 王先謙（清）撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》。1997，北京：中華書局。
- 王弼（魏）注，《老子》。1987，台北：臺灣中華書局。
- 司馬遷（漢），《史記》，二十五史。1934，台北：開明書局。
- 朱熹（宋），《詩經集注》。1991，台北：群玉堂發行。
- 朱熹（宋）撰，《四書章句集注》。2005，北京：中華書局。
- 杜預（晉）注，孔穎達（唐）正義，《春秋左傳正義》。台北：新文豐。
- 房玄齡（唐）注，《管子》，四部備要。1966，台北：中華書局。
- 房玄齡（唐）等撰，《晉書》，二十五史。1934，台北：開明書局。
- 長孫無忌（唐）等撰，《唐律疏義》，文津閣四庫全書。2005，北京：商務印書館。

- 范曄（南朝），《後漢書》，二十五史。1934，台北：開明書局。
- 孫詒讓（清）撰，孫啟治點校，《墨子閒詁》。2001，北京：中華書局。
- 桑弘羊（漢）撰，王利器校注，《鹽鐵論校注》。2006，北京：中華書局。
- 班固（漢），《漢書》，二十五史。1934，台北：開明書局。
- 高誘（漢）撰，畢沅（清）校注，《呂氏春秋》。1939，長沙：商務印書館。
- 郭慶藩（清）撰，王孝魚點校，《莊子集釋》。2004，北京：中華書局。
- 焦循（清），沈文倬點校，《孟子正義》。1987，北京：中華書局。
- 程樹德（清）撰，《論語集釋》。2006，北京：中華書局。
- 董誥（清）等編，《欽定全唐文》。1961，台北：匯文書局印行。
- 劉向（漢），《說苑》，四部叢刊初編。1975，台北：台灣商務印書。
- 劉向（漢）集錄，高誘（漢）註，《戰國策》，四部叢刊初編。1975，台北：台灣商務印書。
- 劉安（漢）撰，何寧集釋，《淮南子集釋》。1998，北京：中華書局。
- 魏徵（唐）等編，《群書治要》。1981，台北：商務印書。
- 嚴萬里（清）校，《商君書》。1939，長沙：商務印書館。
- 顧炎武（清），《原抄本日知錄》。1974，台南：平平出版社。

二、近人論著

- 王邦雄，1993，《韓非子的哲學》。台北：東大。
- 王雲五，1968，《先秦政治思想》。台北：商務印書。

- 王爾敏，1979，《史學方法》。台北；東華。
- 王讚源，1989，《中國法家哲學》。台北：東大。
- 卡爾·科恩（Carl Cohen）著，聶崇信、朱秀賢譯，1990，《民主概論》（Democracy）。台北：台灣商務。
- 朱師徹，1974，《商君書解詁定本》。香港，中華書局。
- 牟宗三，1991，《政道與治道》。台北：台灣學生。
- 吳秀英，1979，《韓非子研議》。台北：文史哲。
- 汪大華，1969，〈法家論賞罰之研究〉，《中國政治思想史論叢》。台北：帕米爾書店。
- 阿克頓(Lord Acton) (英)著，侯健、范亞峰譯，2001，《自由與權力》。北京：商務印書館。
- 姚蒸民，1999，《韓非子通論》。台北：東大。
- 胡適，1996，《中國古代哲學史》。台北：遠流。
- 范壽康，1964，《中國哲學史綱要》。台北：開明書店。
- 孫文，2005，《三民主義》。台北：三民書局。
- 徐復觀，1990，《中國人性論史》。台北：商務印書館。
- 徐復觀，1993，《中國思想史論集》。台北：台灣學生。
- 殷海光，1990，《中國文化的展望》。台北：桂冠。
- 浦薛鳳，1990，《現代西洋政治思潮》。台北：正中。
- 高柏園，1999，〈論勞思光先生對韓非哲學之詮釋〉，《淡江人文社會學刊》，第四期。
- 張金鑑，1978，《中國政治制度史》。台北：三民。
- 張素貞，1978，〈韓非論民智如嬰兒〉，《中華文化復興月刊》。第1卷，第1卷，第3期。
- 張素貞，1987，《韓非子難篇研究》。台北：台灣學生。
- 張純、王曉波同撰，1994，《韓非思想的歷史研究》。台北：聯經。
- 張蔭麟，1952，《中國史綱》。台北：正中。
- 梁啟超，1993，賈馥茗標點，《先秦政治思想史》。台北：東大圖

書。

- 梁啟雄，1984，《韓子淺解》。台北：臺灣學生。
- 郭沫若，1966，《十批判書》。北京：新華。
- 陳水逢，1981，《西洋政治思想史(一)》。台北：中央文物供應社。
- 陳奇猷，1974，《韓非子集釋》。台北：河洛。
- 陳啟天，1957，《中國政治哲學概論》。台北：華國。
- 陳啟天，1970，《中國法家概論》。台北：中華書局。
- 陳啟天，1994，《增訂韓非子校釋》。台北：台灣商務。
- 陳啟天，1995，《商鞅評傳》。台北：台灣商務印書館。
- 章炳麟，1977，《國故論衡》。台北：廣文。
- 傅啟學，1965，〈韓非子政治思想〉，《陳百年先生執教五十週年暨
八秩大壽紀念論文集》。台北：國立政治大學。
- 曾繁康，1980，《中國政治思想史》。台北：大中國圖書。
- 湯孝純注譯，1995，《新譯管子讀本》。台北：三民
- 童書業，1979，〈韓非子思想研究〉，《中國哲學》(第一輯)。北京：
新華書店。
- 童書業，2004，《中國疆域沿革略》。北京：中華書局。
- 雄公哲注譯，1985，《荀子今註今譯》。台北：商務印書館。
- 馮友蘭，1967，《中國哲學史》。香港：文蘭。
- 黃公偉，1971，《中國哲學史》。台北：帕米爾書店。
- 黃公偉，1983，《法家哲學體系指歸》。台北：台灣商務印書。
- 黃瑞雲，1989，《韓非法政思想批判》。台北：黃瑞雲。
- 楊生民，1994，《中國春秋戰國經濟史》。北京：人民。
- 楊寬，2005，《戰國史》。台北：商務印書館。
- 楊鴻烈，1964，《中國法律思想史》。台北：台灣商務。
- 鄒文海，1994，《西洋政治思想史稿》。台北：三民。
- 趙雅博，1992，《十子批判》。台北：星光。
- 鄭良樹，1987，《商鞅及其學派》。台北：學生書局。

- 蕭公權，2001，《中國政治思想史》。台北：聯經。
- 錢穆，1975，《中國學術通義》。台北：台灣學生。
- 錢穆，1990，《先秦諸子繫年》。台北：東大。
- 謝扶雅，1954，《中國政治思想史綱》。台北：正中。
- 謝雲飛，1996，《韓非子析論》。台北：東大。
- 瞿同祖，1984，《中國法律與中國社會》。台北：里仁書局。
- 薩孟武，1978，《西洋政治思想史》。台北：三民。
- 薩孟武，1982，《儒家政論衍義—先秦儒家政治思想的體系及其演變》。台北：三民。
- 薩孟武，1992，《政治學》。台北：三民。
- 薩孟武，1998，《中國社會政治史》。台北：三民書局。
- 薩孟武，2000，《水滸傳與中國社會》。台北：三民。
- 薩孟武，2003，《政治學》。台北：三民。
- 顧念先，1969，《縱橫家研究》。台北：台灣商務印書。

三、期刊

- 周永坤，2002，〈中國古代類法治文化及其現代意義〉，《東吳大學法律學報》，第14卷，第2期，頁312。
- 林義正，1979，〈論商君書對人性的看法〉，《鵝湖》，第4卷，第12期，頁16。
- 高柏園，1999，〈論勞思光先生對韓非哲學之詮釋〉，《淡江人文社會學刊》，第四期，頁31。
- 張素貞，1978，〈韓非論民智如嬰兒〉，《中華文化復興月刊》。第1卷，第1卷，第3期，頁25-27。
- 陳鼓應，1977，〈法家思想述評〉，《仙人掌雜誌》，第2卷，第3號，頁249。

四、論文

- 王湯尼，2005，〈中國先秦儒家社會價值塑造之研究—從背景、人性論與社會約束力析論〉。碩士論文，東海大學政治學系。
- 江澄祥，1966，〈韓非與馬克維里的政治思想之研究與比較〉。碩士論文，國立政治大學政治研究所。
- 林美香，1998，〈約翰彌爾(J.S.Mill)與韓非政治思想中有關群體與個人關係之比較研究〉。碩士論文，東海大學政治學系。
- 林靖一，2003，〈以孟子與 Aristotle 思想析論政治思想之絕對真理與相對真理〉。碩士論文，東海大學政治學系。
- 許芷昕，2005，〈從《鹽鐵論》與宋、清兩代之改革主張，析論中國歷史文化中「義」與「利」的衝突問題〉。碩士論文，東海大學政治學系。
- 曾唐鋒，2003，〈《墨子》「政長」選舉與「政長」職責之研究〉。碩士論文，東海大學政治學系。
- 黃建誠，1998，〈先秦法家思想之國家觀研究〉。碩士論文，私立東海大學政治研究所。
- 劉元芬，1999，〈先秦儒家與法家經濟觀之比較研究〉。碩士論文，東海大學政治學系。

西文部份

- Hobbes, Thomas, 1996, Leviathan. New York: Oxford University.
- Machiavelli, Niccolo., translated by Peter Bondanella and Mark Musa, 1984, The Prince, New York :Oxford University Press.