

緒論

研究哲學思想脫離不了哲學家本人，若只是研究文本，卻不瞭解寫作者本身的經歷與寫作動機等，在文本解讀上將會有所缺失，故論證一個思想家的文本時也要考慮到其人的生平背景與學術淵源。也就是說研究一個人的著作，不能不從其身世背景、時空環境來探討其思想，如此才不至於脫離了正確解讀的道路。其次，除了與時空環境的互動之外，尚有人際間的互動性存在；一個人的思想從其一生就受到時空環境與其他人的影響，所以時空環境與他人的思想對於一個思想家必然有不可分的關聯性存在。最後，要研究韓非的法律哲學必先討論其法律哲學之內涵意義與問題關鍵；姚蒸民先生謂：「法家所謂之法，並非吾人今日所謂之『刑法』，亦非泛指一般法律，而是基於如何實現國家富強政策，並在因應情勢需要下，用以齊民使眾設政施治之客觀標準。」¹故釐清韓非思想中法律哲學之內涵意義與問題關鍵，方能言之成物。

一、韓非的時代

「每一時代的情勢及其各方面之思想狀況能有影響於一哲學家之哲學。然一哲學家之哲學亦能有影響於時代及其各方面之思想」²在「百家爭鳴」的戰國時代，韓非提出許多論證主張揚棄舊制度、建立新制度，影響了秦王朝的政治意識形態，結束先秦政治及學術的變局，自有其時代與社會背景。

1. 春秋戰國的遞嬗與歷史的變革

周朝的封建政治建立在宗法社會的階級組織上，天子分封土地給諸侯、諸侯再將所封得的土地分封給卿大夫，並以宗法血緣去鞏固政治統屬，但土地所有權及主權仍在天子。³封建組織自天子、諸侯、卿大夫、士、庶民，各階級有不同的權利義務，禮儀服飾皆有差別的，不容僭越。如《禮記·王制》中記載：

諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。……天子賜諸侯樂，則以祝將之，賜伯、子、男樂，則以蠶將之。……天子七日而殯，七月而葬。諸侯五日而殯，五月而葬。大夫、士、庶人，三日而殯，三月而葬。

引文說明了：周朝的「禮」規定了朝覲的時間、規定了各級諸侯使用音樂的

¹ 見姚蒸民《韓非子通論》台北：東大·1999·3·初版·頁165

² 見馮友蘭《中國哲學史》(上冊)台北：臺灣商務·1990·11·頁16

³ 見張純，王曉波《韓非思想的歷史研究》台北：聯經·1994·12·頁10、11

等級、規定了各級諸侯百姓喪葬事項的辦理，各個等級都有各自應守的「禮」。

由於周天子不斷的分封，所封的諸侯漸形坐大、舊有的親情也愈趨淡遠而脫離周天子的控制，天子所有的領域越來越小，政治團結力也日漸削弱。到了春秋時代，隨著周天子的式微，連諸侯之間的兼併、攻伐，天子都無力過問；諸侯與天子間的權利義務當然也受到漠視，諸侯先後稱王，先後就有楚、吳、越、齊、秦等國⁴；至於僭越禮儀服飾，更是常有的事⁵；諸侯野心勃勃，無不擴充軍力；各國勢力高張，天子的地位益形低落。到了戰國時代，情勢更加變本加厲，直到東、西周為秦所滅。由於諸侯僭越天子，天子不能制；卿大夫們因諸侯對天子的僭越，對國君的違逆也就愈形嚴重，卿大夫們對內把持國政，對外或倚外自重，甚或權傾諸侯⁶，於是臣逐君、臣弑君的事層出不窮⁷；以致於三家分晉，田氏篡齊的變局。

諸侯僭越天子，卿大夫權重諸侯，家臣凌越卿大夫⁸，都是由於臣下把持實權。面對這種低僭高、下凌上的政局，國君當然要想辦法鞏固權位，於是用術行法的法術之士便應時而生。

2. 韓非及其祖國與其鄰近國家的關係

韓非生卒年約在 280~233B.C.⁹，而韓非死後數年，韓國亦亡於秦，在秦統一六國之後，正式進入秦朝。韓非正身處戰國末期之時。¹⁰ 在《史記·老子韓非列傳》記載：

韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學，而其歸本黃老。非為人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事荀卿，斯自以為不如非。非見

⁴ 依《史記·十二諸侯年表》，諸侯稱王的先後是：楚熊通稱武王（周平王三十一年），吳壽夢稱王（周簡王元年），越句踐稱王（周敬王二十六年），其田和滅齊君稱王（周顯王十七年），秦惠文君稱惠王（周顯王四十四年）。而《周本紀》云：「四十四年，秦惠王稱王。其後諸侯皆為王。」

⁵ 《左傳·襄公三十一年》：韓宣子為政……不能圖諸侯，魯不堪晉求。……子產答士文伯：「以敝邑褊小，介於大國，誅求無時，是以不敢寧居，悉索敝賦，以來會時事。」

⁶ 《公羊傳·襄公十六年》：「諸侯皆在是，其言大夫盟何？信在大夫也。何言乎信在大夫？遍刺天下之大夫也。曷為遍刺天下之大夫？君若贅旒然。」

⁷ 臣弑君的事，據《春秋》所載有：隱公四年，衛州吁弑桓公；桓公二年，宋督弑其君與夷；莊公八年，齊無知弑其君諸兒；莊公十二年，宋萬弑其君（閔公）；僖公九年，晉里克殺其君之子奚齊；僖公十年，晉里克弑其君卓；宣公二年，晉趙盾弑其君夷皋；宣公十年，陳夏徵舒弑其君平國；成公十八年，晉弑其君州蒲；襄公二十五年，齊崔杼弑其君光；襄公二十六年，衛甯喜弑其君剽；哀公六年，齊陳乞弑其君荼。

⁸ 《論語·陽貨》：「公山弗擾以費畔，召，子欲往。…佛肸召，子欲往。」魯季氏之宰公山弗擾以費畔，及晉大夫趙簡子的邑宰佛肸以中牟畔，欲召孔子往，足見當時家臣坐大。

《公羊傳·定公八年》：「陽虎專季氏，季氏專魯國，陽虎拘季孫，孟氏與叔孫氏迭而食之。……弑不成，卻反舍于郊，皆說然息。或曰：『弑千乘之主，而不克舍此，可乎？』陽虎曰：『夫孺子得國而已，如丈夫何？』哦而曰：『彼哉！彼哉！趣駕。』既駕，公斂處父帥師而至，僅然後得免，自是走之晉。」

⁹ 韓非生卒年之考證比較見黃信彰《專制君王的德行論一》頁 23 註 48

¹⁰ 見王讚源《中國法家哲學》台北：東大·1991·8·二版·頁 217

韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。¹¹

自引文可知韓非為韓國公族的後裔，既無繼承權、亦無親信貴族般受重用，但與韓王有血緣關係，對韓王充滿忠貞之情，可惜不為韓王所用。

韓國是當時戰國時代最弱小的國家；由於韓國夾在東方其他五國趙、魏、楚、燕、齊與西方當時正強盛的秦國之間，處於東方諸國與西方強秦之間，韓國之地勢是為兵家必爭之地。韓國地處四衝，環境夾於東西之間，無地可以擴展，國土更在強秦的屢次攻伐與蠶食鯨吞之中不斷消滅，國力不斷衰弱，堪稱是戰國時代受到各國威脅最危險的國家；若趙、魏、燕、楚、齊五國若要與當時最強大的秦國互相攻伐，必假道於韓國；韓國正位在秦國向外拓展的最前線，秦早現欲滅韓國之企圖¹²；韓國地處於六國之間合縱連橫的關係當中，正是所謂的四面八方皆面臨攻擊之小國。而當時的韓國不但內政衰弱，而且對外的外交與軍事也是岌岌可危。

韓非親眼目睹、親身感受韓國當時內政的敗壞；韓受「重人」把持以致國家貧弱，又介於大國之間，處境困難。《戰國策·韓策》中，張儀為秦連橫說韓王時，說明其貧弱云：

韓地險惡，山居，五穀所生，非麥而豆；民之所食，大抵豆飯藿羹；一歲不收，民不厭糟糠；不滿九百里，無二歲之所食。

積弱的韓國在當時所能採取的外交手段，不外合縱、連橫——「事秦以供諸侯為連橫，聯諸侯以攻秦為合縱」¹³；但不論是合縱，亦或是連橫，在韓國內政不修，沒有自身的實力做基礎下，只能割地求和與禮事大國而已；但是執禮愈卑，割地愈多，而國勢亦愈弱，甚至淪落於「與郡縣無異也」。

韓事秦三十餘年，出則為扞蔽，入則為蓆薦，秦特出銳師取韓地，而隨之怨懸於天下，功歸於強秦。且夫韓入貢職，與郡縣無異也。……夫韓、小國也，而以應天下四擊，主辱臣苦，上下相與同憂久矣。¹⁴

今者韓國小而恃大國，主慢而聽秦魏、恃齊荆為用，而小國愈亡。故恃人不足以廣壤。¹⁵

韓非身為韓國的貴族公子，站在韓國貴族的角度去看韓國的內政與外交以及其軍事與國防，韓非的主張主要是先修內政，也就是以「富國強兵」為主的主張，由內政強化國家本身的實力，而後才有與外國抗衡的實力之理論，先將內政修齊

¹¹ 見司馬遷《史記·老子韓非列傳》台北：洪氏出版社，1974·頁 2146

¹² 見谷方《韓非與中國文化》貴州：貴州人民出版社，1996·1，頁 3

¹³ 見陳拱〈說難、孤憤、身世、國情之悲—論韓非之遭遇〉《東海中文學報》7期，1987·10

¹⁴ 見陳啓天《增訂韓非子校釋·存韓篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 866

¹⁵ 見陳啓天《增訂韓非子校釋·飾邪篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 205

強化而後才能夠不畏外國的攻伐，這正是《韓非子》一書中所說的：「治強不可責於外，內政之有也。」¹⁶韓非在《五蠹篇》中更針對縱橫之說反駁曰：

群臣之言外事者，非有分於從衡之黨，則有仇讎之忠，而借力於國也。從者，合眾弱以攻一強也；而衡者，事一強以攻眾弱也；皆非所以持國也。¹⁷

韓非認為提倡合縱連橫之士，若非分別屬於縱或橫之黨，就是利用國家之力以行其私人報復的施行；在外交上，「合縱」是聯合小國抵抗大國，「連橫」是小國憑恃大國力量以圖立足，「皆非所以持國也」。

諸侯言從者曰：「從成必霸」，而言橫者曰「橫成必王」，山東之言從橫未嘗一日而止也，然而功名不成，霸王不立者，虛言非所以成治也。¹⁸

既然皆「虛言非所以成治也」，因此韓非數度上書韓王，治國應以救亡圖存、富國強兵為要，以立法術、設度數，為利民萌便眾庶之道¹⁹，惜終未見用。於是韓非乃發憤著書作〈顯學〉、〈孤憤〉、〈五蠹〉等等十多萬餘言。

當韓非的著作流傳到秦國的時候，秦王嬴政讀之，對其著作大為讚賞；就在韓受秦攻而危時，韓王方派韓非使秦；韓非曾向秦王說其理論，並且說明存韓對於秦國有利。²⁰秦王當時很欣賞韓非，但是還尚未採用韓非的說法，這個時候，與韓非同學於荀子的李斯已經獲得秦王的信任，李斯嫉妒韓非的才華，深怕秦王重用韓非，於是聯合大臣姚賈，共同攻擊韓非，秦王誤聽李斯、姚賈之言，於是將韓非交付刑官治罪。韓非想要向秦王辯駁，未獲得允許，而後被李斯以毒藥害死於獄中；後來當秦王後悔欲赦免韓非時，韓非已經死於雲陽獄中了²¹，時為秦王政十四年。而韓國也在韓非使秦見害於秦後三年，隨之而亡，成為七雄中第一個被秦所滅者²²。

綜觀韓非一生，莫不為韓國之復興與天下之太平而努力，努力著書十餘萬言，而韓王安終不能用。韓非子以使節入秦謀求緩兵，卻為李斯、姚賈所設計陷

¹⁶ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁54

¹⁷ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁53

¹⁸ 見《增訂韓非子校釋·忠孝篇》台北：台灣商務，1992·6·頁824

¹⁹ 見《增訂韓非子校釋·問田篇》台北：台灣商務，1992·6·頁310

²⁰ 請參閱《增訂韓非子校釋·存韓》台北：台灣商務，1992·6·頁866~873。內容是韓非子在說明秦的軍事力量與用兵的形勢，其言攻擊韓國未可成功，反而會對秦國造成不利的影響，進而以之勸說秦王不要攻韓，以保存韓非的祖國——韓國。

²¹ 見司馬遷《史記·老子韓非列傳》：韓王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悅之，未信用。李斯、姚賈害之，毀之曰：「韓非，韓之諸公子也。今王欲并諸侯，非終為韓不為秦，此人之情也。今王不用，久留而歸之，此自遺患也，不如以過法誅之。」秦王以為然，下吏治非。李斯使人遺非藥，使自殺。韓非欲自陳，不得見。秦王後悔之，使人赦之，非已死矣。

²² 見《史記·六國年表》230B.C.，韓國首先被秦國滅亡。225B.C.，魏國被滅。223B.C.，滅楚。222B.C.，滅燕、趙。221B.C.，滅齊，統一中國。

害，被逼於獄中以毒酒自盡，真的印證了其自己所言的「是知術能法之士與當塗之人，不可兩存之仇也」²³的感慨。基於韓非對人性的考察，認為人必趨利避害，這是他一切理論的出發點，但韓非在秦所上的唯一一篇奏折《存韓》²⁴，卻是在迂迴地維護母國，既不契合他的理論，也不適合他的處境；在論理思辨時，韓非可以極其理性、極其冷靜；但在現實人生中，韓非卻是個滿懷孤絕之感與悲憤之情的哲學家；而其下場，也與法家的先驅者吳起與商鞅等人同樣都橫死於異鄉。

二、韓非的社會背景

1. 春秋戰國的文化變遷與社會趨向

周朝宗法社會的階級組織，在政治制度崩潰下已名存實亡，正是孔子所謂的「禮崩樂壞」的無道之世：

孔子曰：「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。天下有道，則庶人不議。」²⁵

戰國時代，諸侯、卿大夫的掘起、家臣活躍，已經是個「政在大夫」的時代了。這是個軍力、物力的競爭，更是人才的競爭。國君們知道僅憑固有的門第、名分是不足以立足於當時的國際的；連當權大臣亦禮賢下士提供治國方針，以應付當時動亂的國際局勢與國家內政的改革。

由於中心價值的鬆動與失序，社會呈現出多元風貌，思想文化日漸活躍，號稱諸子百家，各種思想流派提供各種治國方針對治當時的社會。對於國家內政的改革，孟子甚至於大膽提出貴戚之卿的態度可以是「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」的看法，孟子說：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」²⁶

²³ 見《增訂韓非子校釋·孤憤篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 282

²⁴ 陳啓天《增訂韓非子校釋》頁 866：「本篇本係韓非使秦上秦始皇書，後人以其旨趣在言韓之未可舉，因題之曰存韓。」

²⁵ 見朱熹，《四書章句集註·論語·季氏》台北：鵝湖，1984·9，頁 171

²⁶ 見朱熹，《四書章句集註·孟子·萬章下》台北：鵝湖，1984·9，頁 324

「當國君以顯耀的名位、富厚的利祿來運用新『士』人，……『士』在思想上講求國君與國家利益的政治取向也愈發明顯。」²⁷就在春秋戰國到秦帝國產生的此時，政治制度上君主中央集權逐漸取代封建制度；社會上，貴族流落民間，從而因此也將從前只能是貴族才能夠瞭解的王官之學傳授給廣泛的民眾，而使得平民為學者的現象日增，平民們憑著才學一躍而為卿相，造成「布衣卿相」局面之產生，亦即是只要擁有才學，便有能夠當官進仕的可能。：吳、越藉伍子胥、范蠡稱霸；樂毅、蘇秦、藺相如等輩，權傾人主；秦國用百里奚、商鞅、范雎、張儀、李斯等輔佐成就統一大業²⁸；甚至於戰國四公子的結歡處士，與這些處士平起平坐；至此社會階級完全打破了。

2.春秋戰國的經濟制度與土地問題

土地是中國古代社會裡的主要生產工具，西周的宗法制度便把這項生產工具掌握在天子手裡，周天子雖然把土地分封給諸侯，但所謂：「普天之下、莫非王土。率土之濱、莫非王臣。」《左傳·昭公七年》；只是耕作的土地卻有「公田」、「私田」之分，如《詩經》所描述的：「有滄萋萋、興雨祁祁。雨我公田、遂及我私。」²⁹尤其在西周末期以後，出現了許多由林地開發出來的田地，成了井田以外的私田，這些私田的出現及增加動搖了井田制。

由西周到東周，自春秋到戰國，私田愈來愈普遍，但私田的增加的原因則是人口的增加及生產工具的改變。

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣。又何加焉？」曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」³⁰

從此段《論語》引文可看出：孔子認為人口增加了，應該先「富之」。而在以農業為主的社會中，要「富之」則必先增加土地生產、必先增加土地。韓非也指出：

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。³¹

韓非認為：人口的自然增加造成剩餘勞動力的增加，並形成生活資料的不足；由於當時的社會狀況是「人民眾而貨財寡」，所以先秦法家們如吳起與商鞅便大力鼓吹開闢土地³²。

²⁷ 見蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》台北：文史哲，1986·2·初，頁13

²⁸ 見谷方《韓非與中國文化》貴州：貴州人民出版社，1996·1，頁28

²⁹ 見《詩經集註·小雅·甫田》台北：群玉堂，1991·10，頁124

³⁰ 見《四書章句集註·論語·子路》台北：鵝湖，1984·9，頁143

³¹ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁29

³² 《呂氏春秋·貴卒篇》吳起謂荆王曰：「荊所有餘者地也，所不足者民也。今君王以所不足益所有餘，臣不得而為也。」於是令貴人往實廣虛之地。

《商君書·墾令第二》商鞅在秦大力推行「草必墾」。

見楊家駱《新編諸子集成五》，臺北：世界書局，1991，頁2至5

促使土地生產增加，除了由於人口增加而增加勞動力、亦增加需求以外，另一個原因便是生產工具的改善。在《淮南子·汜論訓》記載：「古者剡耜而耕，摩蜃而耨，木鉤而樵，抱甌而汲，民勞而利薄。後世爲之耒耜耨鉏，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。」其中「蜃」是一種大蛤、「木鉤」是屋種木器、「甌」是一種瓦器、「耜」是一種鍤，亦非金屬，「鉏」和「斧」是金屬品；在鐵器耕和牛耕出現以前，農業生產只能用一些石器、木器、瓦器、甚至於蛤殼爲工具，這種大量勞動力的動員只能依賴政治動員。《論語·雍也篇》言：「犁牛之子騂且角」，可見當時已有牛耕；《孟子·滕文公上篇》：「許子以釜甌爨，以鐵耕乎？」可確定的是在孟子當時鐵器已做爲農具了。鐵耕和牛耕成爲常態後生產力大增³³，公田便逐漸爲私田取代。土地生產問題改變了民生基礎，進而影響了政治上的措施，於是，「周室既衰，暴君污吏慢其經界，徭役橫作，政令不信，上下相詐，公田不治。」³⁴

井田制度破壞後，生產勞動者與田地之間的關係也變成了僱傭關係。如《韓非子》所云：

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，盡巧而正畦陌畦畛者，非愛主人也，曰：如是，羹且美錢布且易云也。³⁵

土地私有制度產生了一批新地主，使原來附於土地上的農民獲得了自由，但也動搖了各國的經濟軍事基礎，在這種實力競爭的時代，只有法家諸子提出強調「耕戰」才能穩固國家的內政。

三、韓非的思想淵源

中國歷史上的春秋末期至戰國時代，社會呈現出多元風貌，思想文化日漸活躍，爲了解決階級階層政治傾向及思維方式等各種問題，思想家分爲各種流派，號稱「諸子百家」。³⁶出身於戰國末期的韓非，正是此一時代哲學思想的匯集者。

從《史記》一書來看，韓非的學術淵源應該主要是上承荀子，《史記》又云其思想歸本於黃老，所謂的道德黃老之說，大抵可以歸於道家學派一類。³⁷再以其《韓非子·顯學》一篇中批評儒墨兩家的思想來看，韓非也顯然是有接觸過儒墨兩家的思想的，這一點無庸置疑。可知韓非的學術淵源兼具有道家、法家、名

³³ 見谷方《韓非與中國文化》貴州：貴州人民出版社，1996·1，頁9

³⁴ 見《新校本漢書集注并附編二種·食貨志》，班固，臺北：鼎文書局，1976·第7版，頁1124

³⁵ 見《增訂韓非子校釋·外儲說左上》台北：台灣商務，1992·6·頁493

³⁶ 見劉澤華《中國政治思想史·先秦卷》浙江：浙江人民·1996·11，頁110

³⁷ 「韓非者，韓之諸公子也，喜刑名法術之學，而其歸本黃老。」見司馬遷《史記·老子韓非列傳》台北：洪氏出版社，1974·頁2146

家、儒家、墨家等各學派的影響，而其中又以法家為主。姚蒸民先生說：「然韓非學說之淵源，則非僅以法家理論為限。細繹《韓子》全書，不難發現學說包含有儒、道、墨、法、名五家之理論，取捨融合，而中權則以法為治。故吾人以法家各派為其學說之主要淵源，他如儒、道、墨、名各家，則以次要淵源視之。」韓非的學術淵源是兼通儒、墨、道、法各家，而以法家為主，集先秦思想之大成而自成一派的。諸子百家中與韓非思想關係較密切的有以下各部分：

1.韓非與老子

太史公於《史記·老子韓非列傳》中提及韓非的思想歸本於黃老；又韓非是首先對於《老子》提出詮釋的第一人³⁸，在《韓非子》一書中也有不少談及「道」的概念，但韓非取諸老子者實「名同而實異」，故老子雖為韓非思想之淵源，其思想卻也常受韓非抨擊。

老子的理論特點為「講道」與法自然。「道」在老子是一個多層次的概念，有以下幾點意義：

（一）指宇宙萬物的本原。如：「道生一，一生二，二生三，三生萬物³⁹」，道用來指宇宙萬物生成的原因，以此來說明宇宙如何可能。及《老子·二十五章》：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。

老子謂「道」者：「先天地生」、「為天地母」，指其為形成萬物的本原，此本原無法道說、無以明之，只能「強」謂之「道」。

韓非所云之「道」亦指宇宙萬物之本質，如：「道者、萬物之始。」⁴⁰韓非定義「道」即萬物所以始成；或萬物所以是者是者。「道者，萬物之所然也……；道者，萬物之所以成也。」⁴¹可見：

老、莊、韓非，皆以「道」為萬物所成之理。

（二）指事物的總規律

《老子·二十五章》云：「周行而不殆」、《四十章》：「反者道之動；弱者道之用。」皆在說明「道」為萬物之理型，世間萬物各理型之理型，各種規律之總規律。而韓非亦指「道」為萬物的根本規律。如：

道者，……萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。⁴²

³⁸ 見《增訂韓非子校釋》〈解老篇〉、〈喻老篇〉

³⁹ 見《老子·道德經·四十一章》樓宇烈校釋，《王弼集校釋》台北：華正書局，2006·8，二版，頁117。

⁴⁰ 見《增訂韓非子校釋·主道篇》台北：台灣商務，1992·6·頁686

⁴¹ 見《增訂韓非子校釋·解老篇》台北：台灣商務，1992·6·頁748

⁴² 同上

或如：

萬物各異理，而道盡稽萬物之理。⁴³

韓非以「萬物之理」來說明「道」之內涵，天下萬物各有其形成以及運作的規則，而「道」是所有規則的規則；同時又是是非對錯之理，守之則是；違之則非。韓非云：

道者……，是非之紀也。⁴⁴

(三) 指一種具體規律，可以指自然之規律，亦可指人事之規律。如《老子·七十七章》云：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。

在這裡「道」指具體規律：天有「天之道」，人有「人之道」；以「天之道」指自然規律，以「人之道」指人事規律；人事規律當然不如自然規律之普遍永恆、不變、不可更異，但人事之道自應以自然規律為依歸。

韓非的「道」指具體的規律或規律性。如「君臣不同道」、「道不同於萬物，……道無雙，故曰一。」⁴⁵韓非所謂「道」有左右一切、支配所有的作用，是獨一無二的。韓非思想中將「道」做為萬物本體、本原、作為最高抽象客觀規律的部分是與老子相同的。

然而韓非主要發展的「道」卻只是老子哲學的形而下部分。他將「道法自然」的精神賦予君主法術等政治操作的理性原則，揚棄了老子哲學中道的本體意義，而將道定義為「萬理之所稽也」，即「道」是對世間萬物之理的抽象和總體把握。關於理與道的關係他在《解老》篇進一步闡述道：

凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。……而常者，無攸易，無定理，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然後可論。⁴⁶

也就是說，先有現象界之方圓、短長、粗靡、堅脆等物理靜態及存亡、死生、盛

⁴³ 見《增訂韓非子校釋·解老篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 748

⁴⁴ 見《增訂韓非子校釋·主道篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 686

⁴⁵ 見《增訂韓非子校釋·揚權篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 701

⁴⁶ 見《增訂韓非子校釋·解老篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 739

衰等運動變化，而道則是建立於萬物之理的靜動之「二」之上的「一」，既然理稽為道，那麼這一過程就是「二而一」，而非「一生二」，這與老子正好相反。顯然，韓非有意將老子哲學中的本體意義降至由具象歸納成的規律層面，進而將作為自然規律的道引入政治領域的君臣之道。他在《揚榘篇》中說道：「道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥溼，君不同於群臣。凡此六者，道之出也。」⁴⁷如此一來，韓非便將自然規律的道順然過渡到人主的道，形成了「君道同體」論。

同時，韓非將老子的因順自然、無為之道改造為因循道法，他說：

古之全大體者：望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己。⁴⁸

就此而言，似與老子如出一轍，但在如何「不以智累心，不以私累己」上，他便離開了老子而步入了自己的領地；他繼之說道：

寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；……不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內；守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡，……上不天則下不遍覆，心不地則物不畢載。太山不立好惡，故能成其高；江海不擇小助，故能成其富。故大人寄形於天地而萬物備，歷心於山海而國家富。⁴⁹

《揚榘篇》又曰：「若地若天，孰疏孰親？能象天地，是謂聖人。」⁵⁰由此可見，韓非從天地山海等自然中得出的結論，並非直接的無為政治原則，而是強調君主應摒棄人道的好惡，效法天地的無私，一切準道法而為，如此方能定治亂是非於一尊，導致「至治之世」。故其「全大體者」指的是國家的君主，國家君主應如何「不以智累心，不以私累己」，便應寄託於「法術」、「賞罰」，一舉一動不外法，這實際上是在老子的「無為」之中注入了法術的靈魂。

韓非之道雖淵源道家，卻將道下放至現實面，而以無為窺視臣民，而達到有為的目的，故從韓非來看，無為至極，而轉變成有為之勢，有為至極，可轉變成無為，故國君將「無為而治」，以「虛」應萬事，便可知臣民之實，而不被一己私慾所矇蔽。

2. 韓非與荀子

依《史記》所記載，韓非師事於荀卿，兩人分別為儒、法兩家集大成者，韓非與儒家的關聯，主要來自荀子。荀子是我國先秦傑出的思想家、儒家思想集大

⁴⁷ 見《增訂韓非子校釋·揚榘篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 701

⁴⁸ 見《增訂韓非子校釋·大體篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 715

⁴⁹ 同上

⁵⁰ 見《增訂韓非子校釋·揚榘篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 707

成者。他以儒家思想為中心兼取先秦諸子思想精華，對儒家思想進行了改造與充實，形成「隆禮至法」的禮法觀，使儒家思想走出孔、孟的空想階段，走向成熟。韓非思想中與荀子有關部分主要有以下二點：

（一）人性論：荀子提出「性惡」之說。荀子認為「人之性惡，其善者偽也。」因為人有「飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」的自然生理欲望，有「目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」和「不知足」的欲望，有「生而有疾惡焉」的嫉妒心與排他性，有「夫貴為天子，富有天下」⁵¹、「名聲若日月，功績如天地」⁵²的虛榮心與權利欲，且在這些部分「堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。」⁵³韓非未判斷人性為惡，但跟隨荀子有關經驗平面之人性論，認為人性好利。韓非認為人「皆挾自為心」⁵⁴，「夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。」⁵⁵「好利惡害，夫人之所有也。」⁵⁶

荀子自人的各類自然欲望判定人「性惡」，且若由此自然欲望發展而出，則「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」⁵⁷所以要對人性作節制與改造。於是「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。」⁵⁸韓非亦認為此種「好利惡害」的人性是可以教化的。如〈五蠹篇〉：

今有不才之子，……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。⁵⁹

但韓非認為光靠「禮」、「德」的教化並不夠，所以「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」，還要加上「以法為教」、「以吏為師」，刑德加身才能使「不才之子」改過自新。

荀子以為人之性惡，其善者出於人為，故欲隆禮以矯之。而韓非繼承之人性論談及自為心，但未論及善惡之說，只以「人心自為」求趨利避害視之。故改「以法為治」，以成上下同一準繩而展開其法治論。但兩者之人性論皆從經驗判准，承認外在環境與道德之關係。

（二）法後王之歷史觀：

荀子的社會變遷思想體現在他的「法後王」中。

⁵¹ 見《荀子·榮辱篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 44

⁵² 見《荀子·王霸篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 141

⁵³ 見《荀子·性惡篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 294

⁵⁴ 見《增訂韓非子校釋·外儲說左上篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 494

⁵⁵ 見《增訂韓非子校釋·姦劫弑臣篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 214

⁵⁶ 見《增訂韓非子校釋·難二篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 344

⁵⁷ 見《荀子·性惡篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 289

⁵⁸ 同上，頁 292

⁵⁹ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 39

君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。⁶⁰

荀子認為君子不應欺近貴遠、賤今貴古；且制度皆有因革損易，可見「後王之跡」比「先王」更「粲然」，故應法後王：

聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禘。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也；舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君，而事人之君也。故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲審周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。⁶¹

故應「法」效「後王」；又不論多麼優良的制度，經過時間的演變，常不適用於眼前社會，故荀子曰：

王者之制：道不過三代，法不二後王；道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅。⁶²

荀子還認為：當時的社會是一個「聖王沒」的時代，即使有守法的官吏、誦讀經典的儒生，因其所守之法、所頌之經，皆是「不明是非之形」；必待新的王者再造新法治以供遵循。故荀子曰：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。⁶³

韓非的歷史觀更進一步，他認為時代在變化，治理社會的方法也應隨之變化。

上古之世，……中古之世，……近古之世，……是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。……今欲以先王之政，治當世之民，皆守株之類也。⁶⁴

⁶⁰ 見《荀子·不苟篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁30

⁶¹ 見《荀子·非相篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁50

⁶² 見《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁101

⁶³ 見《荀子·正名篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁276

⁶⁴ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁25

上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。⁶⁵

韓非自荀子而來的歷史觀，成爲其整個政治思想的骨幹。兩者思想非常相似，主要的差異在於側重點的不同。

3.韓非與墨家

所謂墨家，是戰國時期與儒家並足而立的一個重要學派，世稱「儒墨顯學」。墨家以墨子的「兼愛」、「非攻」、「尙賢」、「尙同」、「天志」、「明鬼」、「節葬」、「節用」、「非樂」、「非命」等爲其重要主張，其中心思想爲「兼相愛，交相利」。墨家思想對韓非之影響至少可有以下三項：

（一）功利實用的價值觀——墨子思想中最重要者有兼相愛、交相利之要求，有天志、尙同、節葬、節用、非攻、非樂、明鬼等主張，此無一不歸約於功利實用的價值要求，故《墨子·兼愛中》曰：「夫愛人者人必從而愛之，利人者人必從而利之。」又《墨子·兼愛上》曰：「故天下兼相愛則治，交相惡則亂。」亂之源出乎不相愛，若兼相愛則國治亂平；愛人源於欲人愛之，利人源於欲人利之。唯墨子功利之價值觀尙有一宗教式的情操與傾向。而韓非則取消此宗教情懷，直以人爲之法、勢、術爲用，由此而求耕戰的功利實效，以期完成其國富兵強之理想。

（二）尙同的權威主義——墨子要求居下位者須取法於上位，如《墨子·尙同中》曰：「若苟上下不同義，上之所賞，則眾之所非，……若苟上下不同義，上之所罰，則眾之所譽。……賞譽不足以勸善，而刑罰不足以沮暴。」最後以天子爲規矩準繩，此「尙同」以天志做爲根據，即尙同於天志；唯此天志尙同的要求，亦爲一功利取向。韓非取此權威尙同的功利實效，改尙天志而尙尊君，並以「勢」代替「天志」，以成爲「尊君」的保障，較墨學更徹底地趨向功利主義。

（三）賞告姦罰匿罪之治術——墨子看出義之是非的價值判斷，若與主政者之賞罰基準有所出入的話，必會失去勸賞止暴之功能，故《墨子·尙同中》曰：「舉天下之人，皆欲得上之賞譽，而畏上之毀罰。」韓非更以賞告姦罰匿罪之治術爲輔助尙同之工具，期達成必然之功利要求。而韓非之學更顯此治術——統一社會毀譽與國之賞罰及君勢獨尊以治民之說於政治中。

總之，墨子之學爲一功利實用之要求，其一切天志尙同的宗教要求，亦只是就此功利實用所推衍而有的發展。而韓非承墨子功利實用之要求，且其論述較墨子更爲一貫且徹底。

4.韓非與先秦法家諸子

韓非兼通儒、墨、道、法各家，而以法家爲主，無論是齊法家或者是晉法家或者是春秋時代法家的先驅們，對於韓非的影響都很深刻。先秦法家可分爲兩大派，一是齊法家，發源於齊，以管子、慎到爲主；另是晉法家，以魏之李悝、秦之商鞅、韓之申不害爲主。關於齊、晉法家兩派的內涵，有同異之處；其相同之處是強調建法立制，以法治國、富國強兵，而不同之處則是在「法」的根據上，

⁶⁵ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁33。

齊法家《管子》學派、慎到受黃老之影響，以「道生法」為特徵；另外，因齊魯相鄰，故齊法家也受到了儒家主張仁義道德的影響。至於晉法家的法則是根據於現實的事實，以及歷史的演化，如魏之李悝、商鞅強調絕對以法治國而排斥仁慈，故以法治而不以德治。韓非主要傳承了尚法派商鞅之「法」、尚術派申不害之「術」以及尚勢派慎到的「勢」此三位法家三派代表人物的法家思想而自成一家，將齊、晉法家冶為一爐。⁶⁶

要論法家之先驅，要以《管子》為首。《管子》的「貴法」、「尊君」、「重賞罰」等觀念影響韓非，韓非書中多處稱引，但對管子之行事也多所批評。⁶⁷

（一）李悝

李悝，即李克；生當戰國時期，相魏文侯，因他曾著《法經》，故列入法家；又因他曾師子夏，故被列入儒家。他是一位由儒入法的實行派思想家。他最大的貢獻是造《法經》：

是時承用秦漢舊律，其文起自魏文侯師李悝。悝撰次諸國法，著法經。⁶⁸

《法經》較鄭刑書與晉刑鼎更進步，乃收集法律條文明列者，是成文法的開創者，為後世法家確立了法治主義。其次為「盡地力」。

是時，李悝為魏文侯作盡地力之教，……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，而糶之。故雖遇饑饉水旱，糶不貴而民不散，取有餘以補不足也。行之魏國，國以富彊。⁶⁹

由引文可知所謂「盡地力」即為增加農產，並調節生產之分配與消費，使民生無憂，開法家重農主義之先河。李悝之後，言富國強兵之術者，皆重視法治與重農主義。此二方面影響韓非者甚多，如「富國以農，距敵恃卒」⁷⁰；「能趨力於地者富」⁷¹者為是。

（二）吳起

吳起，為戰國前期兵家兼法家，《史記·孫子吳起列傳》載：

吳起者，衛人也，好用兵。……明法審令，捐不急之官，廢公族疏遠者，以撫養戰鬥之士。要在彊兵，破馳說之言從橫者。

⁶⁶ 見洪步《〈韓非子〉論勢》東吳大學哲學系碩士論文，2008

⁶⁷ 見《增訂韓非子校釋》〈難三篇〉、〈說林下篇〉

⁶⁸ 見《新校本晉書並附編六種·刑法志》，唐·房玄齡，臺北：鼎文書局，1976·第7版，頁922

⁶⁹ 見《新校本漢書集注并附編二種·食貨志》，班固，臺北：鼎文書局，1976·第7版，頁1124.1125

⁷⁰ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁44

⁷¹ 見《增訂韓非子校釋·心度篇》台北：台灣商務，1992·6·頁816

其中「明法審令」為重法令、「撫養戰鬪之士」為培養農戰之民、「破馳說之言從橫者」為反對縱橫家專營外交辭令者，此皆為法家做法。其著有《吳起》四十八篇；戰國時其書頗流行，故韓非云：

境內皆言兵，藏孫、吳之書者家有之。⁷²

韓非書中對吳起稱引處頗多，如：

堂谿公謂韓子曰：……所聞先生術曰：楚不用吳起而削亂，秦行商君而富彊，二子之言已當矣。⁷³

韓非引吳起與商鞅事蹟並稱「不用法」與「用法」之國力做比較。另外韓非引了數則吳起事蹟，可見韓非受吳起影響部分：

昔者吳起教楚悼王以楚國之俗曰：「大臣太重，封君太眾，若此則上偏主而下虐民，此貧國弱兵之道也。不如使封君之子孫三世而收爵祿，絕滅百吏之祿秩，損不急之枝官，以奉選練之士。」⁷⁴

吳起、衛左氏中人也，使其妻織組而幅狹於度，吳子使更之。其妻曰：「諾。」及成，復度之，果不中度，吳子大怒。其妻對曰：「吾始經之而不可更也。」吳子出之。⁷⁵

以上引文為吳起以為大臣過重與過眾視為國家削弱之因，故應削大臣以重耕戰；其謹法度而出妻，呈現其重法及重罰思想，符合法家之思想者，亦皆成為韓非思想的重要淵源。

（三）慎到

慎到，《史記·孟荀列傳》將之歸於道家：

慎到，趙人。……皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論。

《荀子·解蔽篇》：「慎子蔽於法而不知賢。」將之歸於法家，最早提及慎到的文獻《莊子·天下》篇中說慎到主張「去知棄己，而緣不得已」，莊子顯然是將慎到歸類為道家一派的。又班固在其著《漢書·藝文志》中將慎到歸類於法家，也就是說慎到是道家與法家色彩兼具的人物，是道家同時也是法家，而且是從道家過渡到法家的人物。雖然莊子與班固對慎到的歸類不同，但是我們可以參考梁

⁷² 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁50

⁷³ 見《增訂韓非子校釋·問田篇》台北：台灣商務，1992·6·頁309

⁷⁴ 見《增訂韓非子校釋·和氏篇》台北：台灣商務，1992·6·頁297

⁷⁵ 見《增訂韓非子校釋·外儲說右上篇》台北：台灣商務，1992·6·頁583

啓超先生的說法，其云：「就中有一人焉，其學說最可以顯出兩宗（道、法）轉捩關鍵者，曰慎到。」⁷⁶從上述的種種說法，可以知道慎到是兼備道、法兩家思想的人物，也是將道轉為法的過渡人物。

慎到身處戰國亂世，禮壞樂崩，原來維持社會秩序的制度已經喪失功能，故出現百家爭鳴以解決當時的政治與社會失序問題。慎到將道家崇尚自然之道轉成為自然法，將天道轉化成人道，藉由對於自然情勢的觀察，得出以自然的規律作為基礎，將自然規律落實於人類社會上，將原本道家的思想轉為法家的自然法思想，於是便改造道家思想成為法家思想。

慎到所著書今多亡佚，慎到與韓非的思想傳承以《慎子·威德篇》篇與《韓非子·難勢篇》一篇最有直接的關連性。《慎子·威德篇》有云：

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。⁷⁷

慎到指出人類要依照自然規律，來作為修身治世的標準，而這個標準就是

「道」，亦即是「自然規律」。無論賢或不肖，若無權或勢位，便猶如無雲霧可乘之龍，只能與蚯蚓同，不能行其令。慎到在此強調權與位的重要，其權位概念並未分別自然或人為；慎到對韓非的影響主要在「由自然之物勢，轉而推出一政治勢位的觀念。」⁷⁸

韓非認為「勢」中立，賢者可藉以治天下，不肖者亦可乘之亂天下，可見崇尚「自然規律」的慎到所言之「勢」消極而不足用，故強調人君運用權力的重要性來立論，說明不可以一昧的消極服從所謂的「自然之勢」，應強調人的主觀性的力量運用，於是增設「人設之勢」取代慎到的「自然之勢」：

夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也。吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。……夫棄隱括之法，去度量之數，使奚仲為車，不能成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯、舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。⁷⁹

韓非支持慎到所強調的「勢位」的重要，及「重勢不重賢」的看法，但提出「人

⁷⁶ 見梁啓超著，《先秦政治思想史》臺北：東大·1980·初版，頁132。

⁷⁷ 見《慎子·威德篇》楊家駱《新編諸子集成五》，臺北：世界書局，1991，頁1

⁷⁸ 見王邦雄《韓非子的哲學》台北：東大·1991·2，頁83

⁷⁹ 見《增訂韓非子校釋·難勢篇》台北：台灣商務，1992·6·頁69，70

設之勢」，結合「法術」與「賞罰」更符合當時諸侯國內低僭高、下凌上的政治現況，讓國君不依賴原有勢位，在原有勢位上加上法、術的「人設之勢」，以鞏固自己的權位。

（四）申不害

申不害，以任術聞名的法家。申不害原是「鄭之賤臣」，地位低下又沒有晉升階梯，以「術」的本事相韓，他對「術」的具體運用維持了韓國十五的強盛⁸⁰，韓非受其思想影響頗深；在用術方面，申不害認為在君臣職守的分別上，君主應獨攬大權，臣下只負責辦理具體事務，他說：

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。⁸¹

申不害認為在君臣分職上，君主應該「如身」、「如號」指揮群臣跟隨行動；君主應將規則、要點設立好，讓臣下去執行，此一觀點深入韓非「術」論重心。韓非認為：

事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。⁸²

君主要管理的是天下事，但最重要的是掌握好中央組織與治國方向，最重要的大權掌握住了，實際執行的工作便可以交由臣下去效勞。

其次，申不害主張君主不可憑恃自己的耳目之明、心智之聰，而應多方參酌各方面的資訊，其云：

申不害聞之，曰：「何以知其聾？以其耳之聰也。何以知其盲？以其目之明也。何以知其狂？以其言之當也。故曰去聽無以聞則聰，去視無以見則明，去智無以知則公。去三者不任則治，三者任則亂。」以此言耳目心智之不足恃也。⁸³

若君主專恃耳目之聰、或某人的意見，反而會喪失其五官的真正功能，及某一資訊來源被蒙蔽；若君主指專恃此些被蒙蔽的資訊來源，則國家必定陷於混亂。韓非對於申不害的這種看法更進一步闡述為：

申子曰：「獨視者謂明，獨聽者謂聰。能獨斷者，故可以為天下主。」

⁸⁴

⁸⁰ 見《史記·老子韓非列傳》：京人也，故鄭之賤人，學術以干韓昭侯，昭侯用以為相，內修政教，外應諸侯，十五年，終申子之身，國治兵強，無侵韓者。台北：洪氏出版社，1974·頁2146

⁸¹ 見《申子·大體》陳復《申子的思想》，台北：唐山出版社，1997·9，初版，頁227

⁸² 見《增訂韓非子校釋·揚權篇》台北：台灣商務，1992·6·頁697

⁸³ 見《呂氏春秋譯注·任數篇》張雙棣等注譯，上海：上海書店，1986·頁401

⁸⁴ 見《增訂韓非子校釋·外儲說右上篇》台北：台灣商務，1992·6·頁575

若能參驗多方資料，所掌握的資料便可形成「獨明」、「獨聰」，再加以不受他人箝制地下判斷，便可獨霸天下了。

另外，申不害在「無為」的方面認為：

善為主者，倚於愚，立於不盈，設於不敢，藏於無事，竄端匿疏，示天下無為。⁸⁵

作為一個好的君主應該看起來是：並非最聰明的、並非最勇敢的、沒有甚麼作為的，將自己的喜好、習慣、才能等特點全都藏匿起來。韓非則云：

明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智。賢者盡其材，君因而任之，故君不窮於能。有功則君有其實，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正，臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。⁸⁶

兩者皆主張君無為而臣有為，韓非更進一步主張君主要能善用眾人之智能。

（五）商鞅

商鞅，與先秦諸子的著作相比，《商君書》算是較為完整的著作，可看出商鞅的思想。傳說商鞅挾帶《法經》至秦以〈更法〉，商鞅變法結果「行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊、家給人足。民勇于公戰，怯於私鬪，鄉邑大治。⁸⁷」強調以富國強兵為目的而成其工具性，認為人性好利惡害，故以威嚇為手段，崇尚嚴刑峻法，其中貫穿全書的主題便是強調「法」的重要性與「法」的應用原則。商鞅多次申明法是治國之本；強調刑和賞的關係；闡釋刑、賞的公正和權威性；如《商君書·閉塞篇》：

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。⁸⁸

商鞅力圖壹刑，上至大夫下到平民，其「刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。」⁸⁹甚至為其帶來殺身之禍。商鞅對韓非的影響主要在重「法」的部分。

國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。⁹⁰

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。

⁸⁵ 見《申子·大體篇》陳復《申子的思想》，台北：唐山出版社，1997·9，初版，頁227

⁸⁶ 見《增訂韓非子校釋·主道篇》台北：台灣商務，1992·6·頁686

⁸⁷ 見《史記·商君列傳》台北：洪氏出版社，1974·頁2231

⁸⁸ 見《商君書·閉塞篇》楊家駱《新編諸子集成五》，臺北：世界書局，1991，頁17

⁸⁹ 見《史記·商君列傳》台北：洪氏出版社，1974·頁2231。

⁹⁰ 見《增訂韓非子校釋·有度篇》台北：台灣商務，1992·6·頁249

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。⁹¹

韓非曾極力讚揚商鞅變法，如《姦劫弑臣篇》曰：「變法、易俗而明公道，賞告姦，困末乍而利本事。」

但商鞅的以身殉法也使韓非認為僅重「法」是不足的，還要加入內隱的「術」，以配合「法」的施行。否則，

無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。……故戰勝則大臣尊，益地則私封立，主無術以知姦也。商君雖十飾其法，人臣反用其資。故乘強秦之資，數十年而不至於帝王者，法不勤飾於官，主無術於上之患也。⁹²

5.韓非思想與《周易》

《周易》是中國最古老的典籍之一，對中國古代的哲學思想、倫理道德、文學易術乃至於自然科學等許多領域，都產生了巨大而深遠的影響。《周易》特別強調唯變所適、不可為典要，乃是處世為人之基本法則；韓非身處戰國末期、身為韓國諸公子且師事荀子，荀子乃精通《周易》之儒門學者，自然耳濡目染、身受其思想之影響，尤其《易繫辭》中一些唯變思想對法律因時因地制宜之思想，自然了然於中，可以看出《周易》對韓非的影響頗深。

韓非的法律哲學思想中，最重要的首推治世應依據不同的時代環境，採取與世相應的治國之道，所謂「論世之事，因為之備」。《周易·觀卦·大象傳》：「風行地上，觀。先王以省方觀民設教。」觀卦之象乃以其風下施化民。地勢高下不同，風勢亦隨之有異，有因地而制宜之象。所以經過省方以察查各地之民風，因民風之異所設之教自當不同。《周易·觀卦·彖傳》：「大觀在上，順而巽，中正以觀天下……下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教而天下服矣。」卓越領導者之所以能極數通變，省其地、明其時，觀民之風，因地而權制其宜，教化下施而天下服。⁹³

韓非的法律哲學思想中，最為強調的便是「明罰敕法」，使民知禁；韓非認為君主「以法治民」最重要的在審慎的使用法。他說：

聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用。

94

⁹¹ 見《增訂韓非子校釋·用人篇》台北：台灣商務，1992·6·頁791

⁹² 見《增訂韓非子校釋·定法篇》台北：台灣商務，1992·6·頁78

⁹³ 見徐遜〈盛德大業存乎其人—周易大象論《先王》與《后》思想探微〉台灣周易文化研究會2002秋季研習營論文集

⁹⁴ 見《增訂韓非子校釋·六反篇》台北：台灣商務，1992·6·頁92

《周易·噬嗑卦·大象傳》：「雷電，噬嗑；先王以明罰敕法。」說明統治者用法應效電之「明」與雷之「威」，強調統治者立法應將犯法行為與刑罰規定事先告知民眾，令民眾有所躲避。⁹⁵刑罰之源，生於嗜欲好惡未加節制。故明堂，天法也。禮度，德法也。嗜欲好惡有節，則為德法；嗜欲好惡不節，方有刑法。故使不節者復歸於節，是刑法之用，亦以成德法也。因德制刑，施刑為德，是以刑德得並存也。影響韓非的法律思想主張：法應明文，並公布周知，禮、德之教育不彰時，以法為教。

另外，韓非強調依法治國的「法」根源於「道」。韓非的「道」指具體的規律或規律性。如「君臣不同道」、「道不同於萬物，……道無雙，故曰一。」⁹⁶韓非所謂「道」有左右一切、支配所有的作用，是獨一無二的。「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。」韓非用「萬物」、「萬理」來說明「道」。將「道」做為萬物本體、本原、作為最高抽象客觀規律的部分；再用「理」將「道」的本體意義降至由具象歸納成的規律層面，其關係正好成就了《周易·繫辭傳》所區分的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。「道」是形而上的，而「物」與「理」則是形而下的。於是，「形而下的『物』與『理』依循於『道』而成其然，形而上的『道』則使物煥然有文理」進而將作為自然規律的道引入政治領域的君臣之道。

由此可見韓非的法思想，無論在法的來源、法的施行、立法原則各方面皆受到《周易》的影響。

四、韓非法律哲學之內涵意義與問題關鍵

1. 韓非法律哲學之內涵意義

(一) 法的意義

《韓非子》一書中，對於法的意義明文說明的有以下兩段：

法者，編之於圖籍，設之於官府，而佈之於百姓者也。…故法莫如顯…，是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也。⁹⁷

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。⁹⁸

由引文可知，韓非所謂的「法」是一種客觀的標準。做為一種客觀的、標準的「法」，

⁹⁵ 見金景芳，呂紹綱著，《周易全解》台北：韜略書局，2003·9，初版，頁233

⁹⁶ 見《增訂韓非子校釋·揚權篇》台北：台灣商務，1992·6·頁701

⁹⁷ 見《增訂韓非子校釋·難三篇》台北：台灣商務，1992·6·頁364

⁹⁸ 見《增訂韓非子校釋·定法篇》台北：台灣商務，1992·6·頁76

應該是成文的，所謂「憲令著於官府」、「編之於圖籍」；是公布的，所謂「設之於官府，而佈之於百姓」；有強制性的，是法立必行的，所謂「刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者」。

如此一來，法有成文，即有明文規定，方能確定標準；法須公布，人民才能知所適從，行爲方有依歸；法立必行，法的權威方得確立。

（二）推論法治的方法

韓非生當政治情勢最爲混亂的戰國末期，提出的政治學說站在君主角度立論，他認爲君主管理的是國家，管理國家最重要的目標是富國強兵，國富兵強則無需擔心國際情勢的紊亂，想要國富兵強最重要的是要確立「以法治國」的原則，韓非云：

嚴其境內之治，明其法禁，必其賞罰，盡其地力以多其積，致其民死以堅其城守，天下得其地則其利少，攻其國則其傷大，萬乘之國、莫敢自頓於堅城之下，而使強敵裁其弊也，此必不亡之術也。⁹⁹

也就是說：如果國君能先以嚴明的法令治理好內政，趨民於農戰，即使有強敵外患亦不足懼。

另外，韓非觀察人類生存法則，認爲人類服從自然環境，統治者依法治國是一種自然行爲，他說：

安則智廉生，危則爭鄙起。故安國之法，若饑而食、寒而衣，不令而自然也。¹⁰⁰

他將法比擬成衣食，認爲國君應選擇法來治國，猶如人之飢寒會選擇衣食一般自然，飢寒是人生活裡的平常之事，法也是人類社會中的自然之事，所以國君選擇法作爲安國的工具，就彷彿人飢餓以後要吃飯、寒冷以後要穿衣一樣，這是一種自然行爲，是相關於一切人的，具有「不令而自然」的效果。

（三）法治相對於人治

韓非所在的戰國末期是中國歷史中思想最爲自由、號稱「百家爭鳴」的時代；各國君主爲求國富兵強，無不大力網羅人才，然而各種治國學說中，各類的治國人才治理的結果，秦國勝於其他各國是不爭的事實，而秦自商君即行法治，可見法治方爲「不亡之術」，人治難以爲準；且歷史中的堯舜賢智猶如千世一出般不易求，若要倚靠千世一出的賢智而得立於戰國亂世，猶如「夫待越人之善海遊者以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣。夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。」¹⁰¹唯有採用比較客觀公正而又明確之法，以爲

⁹⁹ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 54

¹⁰⁰ 見《增訂韓非子校釋·安危篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 809

¹⁰¹ 見《增訂韓非子校釋·難勢篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 70

治國之唯一標準，方能使國家社會統一價值觀、統一努力的行為方向，達到國富兵強的境地。

（四）法治的目標

韓非認為政治乃統治人群之事，非有客觀明確之標準，不能推行；若人人皆以明確的標準——也就是「法」來行事，便不會有因私利而破壞標準的情事產生，他說：

寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；……不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內；守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡，榮辱之責在乎己，而不在乎人。

人人依法行動，人人皆可自己設立目標去努力，而不會因為他人的私愛、私惡而應想努力的結果，大有使人民居於立足點平等的理想中。

（五）法治的理想

韓非以為法治的目的，不僅在於國富兵強；更在於透過法律的強制作用，以保障大多數人的權益，使大多數人生活於安定富足知國家社會之中，此即所謂前苦而長利，其立法及以法治國的目的，皆在愛民、利民，他說：

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。¹⁰²

由引文可知韓非雖主張制定法律以為治國唯一標準，並強調嚴刑峻法，其欲達成之理想：「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」，實有如〈禮運大同篇〉所標榜之理想社會。

2. 韓非法律哲學之問題關鍵

韓非生活在封建統一帝國產生的前夕，當時即將建立中央集權的封建統一政權。韓非思想為其提供了一套系統理論，以「法治」為核心，提出了法、術、勢相統一的法治思想體系，為建立中央集權政權提供了理論根據，特別是實行君主專制獨裁統治提供了「治國御臣」的方法。姚蒸民先生謂：「法家所謂之法，並非吾人今日所謂之『刑法』，亦非泛指一般法律，而是基於如何實現國家富強政策，並在因應情勢需要下，用以齊民使眾設政施治之客觀標準。」¹⁰³可知韓非的「法治」並非只限於法條、法規，而是如何運用「法」來使國家富強、社會安定。

在當時戰國亂世局面下，韓非最注意的是：周公所制之「禮」在當時已喪失

¹⁰² 見《增訂韓非子校釋·姦邪弑臣篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 219

¹⁰³ 見姚蒸民《韓非子通論》台北：東大·1999·3·初版·頁 165

原先所具有的社會控制力量，法家諸子明確地掌握到重建社會控制力量的重要性，提出法律治國的主張。這種社會控制力量的瓦解，所造成價值觀的混亂，韓非有明確的體認，他指出國家秩序與社會秩序矛盾的現象與結果，他說：

儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。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。¹⁰⁴

韓非認為國家對社會控制力量的瓦解造成的結果是：只要有一套合理的說詞，就能取得官方與社會大眾的認同，甚至國君亦接受此種情況；如此一來，國家便無法掌握控制社會的力量，國家社會益發混亂。加以韓非考察現實的政治環境，認為國君和大臣、國君和百姓之間的利益是不同的，他強調國家法律的重要，認為運用官方公布的法律來擔任社會控制的力量，才能使社會秩序得以恢復，社會成員的行為有一定的模式。韓非認為以法律做為國家的控制力量，是至高無上的，所有社會價值標準應該完全依照國家的標準，也就是「一於法」。韓非徹底排斥非正式的社會控制力量，訴求於以國家法律作為單一標準的正式社會控制力量。

韓非採取「循法而治」的法律哲學之理論根據在於「自為」的人性論與進化的歷史觀。

韓非子認為：要治理天下首先就要掌握人的性情所趨，從而根據並利用這種人情之常以達到治理天下的效果。他所了解的人性是什麼呢？他說：

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。……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。¹⁰⁵

在韓非子眼裡，人都是有好惡的，而人的好惡是由現實中的利害來加以考量的，也就是說，人都是好利惡害的，這就是人的性情所在。他說：

好利惡害，夫人之所有也。賞厚而信，人輕敵矣；刑重而必，失人不北矣。長行徇上，數百不一失。喜利畏罪，人莫不然。將眾者不出乎莫不然之數，而道乎百無一人之行，行人未知用眾之道也。¹⁰⁶

¹⁰⁴ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 43

¹⁰⁵ 見《增訂韓非子校釋·八經篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 150

¹⁰⁶ 見《增訂韓非子校釋·難二篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 344

以往不少學者認為：韓非子是性惡論者，認為人的好利惡害是一種自私而不高貴的人性。然而，不可否認，人是必須爭取自己存在下去的可能的，好利惡害就是人的自我保全的本能取向，無需改造、也改造不了，於是韓非取此「好利惡害」的人性作為一種執政者可以利用的特性。韓非子出於管理天下的需要認識人性，從人性出發而設計管理模式與實現路徑，從而欲使天下大治。他認為趨利避害正是人類自我保存的本能表現，同時人生活在現實中為了求得自我的保存，必然會對社會的現實加以衡量。既然人都是趨利避害的利益考量者，才使法律制度的實施成為必要且可能。簡單地說：要人「行」，則賞予；要人止，則加罰，如此則人人皆在賞罰二柄的控制之中。正因為如此賞罰被韓非看作是君主控制臣下的二柄，他說：

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。¹⁰⁷

在韓非子看來，由於人都是趨利避害的存在，沒有人會選擇殺戮的刑罰，也不會有想放棄慶賞的利益。於是，賞之所在即利之所在，也即是令之所在與行之所在；故只有賞罰分明，才能禁令暢通，才能使屬下各就其位，各司其職。

基於「自為」的人性論，韓非認為君主可以「以法治民」，如此可使民努力於農戰，而致國富兵強。他說：

聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用。官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。¹⁰⁸

韓非認為法律制度應順著人性的好利惡害而展開和實施，法律制度的實施讓個人從中滿足此要求，獲得各自的利益。¹⁰⁹

韓非認為必須以法作為國家主要的控制社會力量的原因之一為其「變古的歷史觀」，韓非云：

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。今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。是

¹⁰⁷ 見《增訂韓非子校釋·二柄篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 179

¹⁰⁸ 見《增訂韓非子校釋·六反篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 92

¹⁰⁹ 見谷方《韓非與中國文化》貴州：貴州人民出版社，1996·1，頁 310，311

以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備。¹¹⁰

不論是有巢氏、燧人氏，抑或是堯、舜、禹、湯，這些聖人們都是依據不同的時代環境，採取與世相應的治國之道，所謂「論世之事，因為之備」。韓非認為「事因於世，而備適於事」，不同的時代會有不同的問題，不同的問題就應使用不同的方法來解決。而韓非當時所處的時代，韓非將之歸為「爭於氣力」的時代，他說：

上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。¹¹¹

為何韓非將當時的時代歸為是「爭於氣力」的時代？韓非找出了重要的經濟因素，即人口成長速度與社會財富增長之間的矛盾。他說：

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。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。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。¹¹²

古時人口少，即使「丈夫不耕」、「婦人不織」，也能「不事力而養足」，不會發生搶奪財貨的現象；而當今之世，「人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄」，只有透過重賞嚴罰的法治才能避免衝突。法律的制定必須配合歷史的變遷，其制定的過程必須符合人類的心理原則，法律不能脫離人類的社會而存在，因為法律的產生，正是針對社會上的需要而制定和修改。

法離不開刑罰，但這不是「惡民」的表現，而是愛民的根本所在。韓非認為法是君王的根本，刑罰則是產生愛的泉源即「愛之自」。他說：

聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。……故法者，王之本也；刑者，愛之自也。¹¹³

因此，實行嚴刑是真正體得民眾實情的表現，因為「為非」是人性的現實之一。故聖人治理國家，推行法，最大的希望就是「利民」；可以說利益民眾是行法的價值目標追求，這一目標的真正實現，常新法的內容是必要的條件之一，韓非說：

¹¹⁰ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 25

¹¹¹ 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 33

¹¹² 見《增訂韓非子校釋·五蠹篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 28

¹¹³ 見《增訂韓非子校釋·心度篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 813

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。故欲舉大功而難致而力者，大功不可幾而舉也；欲治其法而難變其故者，民亂，不可幾而治也。故治民無常，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。¹¹⁴

從一般民眾的人性特徵上看，喜歡享樂厭惡勞動是普遍的情況之一，其發展的結果則必然通向混亂的社會。在人性自身的範圍裡，是無法解決這一問題的，因此，來自外在的整治是必要的。但是整治離不開法，整治與法最良性化的條件是「法與時轉則治，治與世宜則有功」。也就是說，法必須根據時代的變化而變化，才能達到整治的效果；治理與時世相適宜才能收到理想的功效。換言之，法的內容不是一成不變的，必須隨著時代的脈搏而波動，只有依靠法來進行治理是不變的，但依據甚麼樣的法是不固定的，「法」具有時代的內容。

¹¹⁴ 見《增訂韓非子校釋·心度篇》台北：台灣商務，1992·6·頁 814