

第四章 對韓非的批判

第一節 韓非人性論之商榷與批判

韓非以法、術、勢相結合而成其法家集大成的治國之道，其哲學理論基礎是他的「自利」的人性論。不論是「以法治民」、還是「以術治吏」，其理論根據都是他的「自利」的人性論。

一、偏重利與自然欲望

1. 以欲望作為人性觀基礎

韓非認為人性是好利惡害的，他認為人「皆挾自為之心」¹，韓非云：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。²

好利惡害，夫人之所有也。³

此種好利惡害的天性自何而來呢？韓非自人的自然需求、自身生存的需要尋找人性本源，他說：

人無羽毛，不衣則不犯寒；上屬天而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活；是以不免於利欲之心。⁴

韓非從人類生活經驗來認知人性，認為人在生理上不似禽獸有毛羽可禦寒，必須憑藉衣食方能生存，因此，為了保全生命必然會有利欲之心，韓非此意，蓋從人的生理及生存需求而言。人的利欲之心就人而言，乃是普遍的本性，而利欲之心即表現出「好利惡害」的行為傾向，韓非認為「人情皆喜貴而惡賤」⁵是安利避危害、惡勞樂逸的。

韓非對於「人性」的觀察，乃是就人之生活現象觀察之，如「饑而食，寒而衣，不令而自然也。今使人去饑寒，雖責、育不能行」⁶；其所著重者，在於人的實然表現，其對於人性的理解來自經驗的認知，其關注的問題不在「人的本質」或「人的應然」等抽象思維；也就是說，韓非所認知的人性是對於人的行為表現的分析，而不涉及人的本質意義的探討，因而其對於「人的存在意義」、「人的自我實踐」等問題，蓋闕如也。

¹ 見《增訂韓非子校釋 外儲說左上篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 494

² 見《增訂韓非子校釋 姦邪弑臣篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 214

³ 見《增訂韓非子校釋 難二篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 344

⁴ 見《增訂韓非子校釋 解老篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 746746

⁵ 見《增訂韓非子校釋 難三篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 348

⁶ 見《增訂韓非子校釋·安危篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 809

由於韓非對人性的思考實落於經驗認知與效用價值的層面，其特色在於就人的現實行為的動機及價值取向予以分析理論，其態度在於坦然面對所見知的人性，並非取善而忘其惡，亦非見惡而趨其善，而是因其可資利用的工具性加以認取，這或許是韓非不以道德善惡論人性的原因，然而必須注意的是其人性論中所具涵的「工具性」，其與孔孟儒學對於人的本質及存在意義的思考相較，在目的上有所不同，因而呈顯的人文精神亦不相同。

2. 人群關係以「利」計

韓非認為「欲利之心」是人們一切行為的動機。首先，人們都說父母與子女之間最親近，恩恩愛愛、血肉之情，不可以言利；然而在韓非子看來，父母子女之間是計利而行的，他說：

父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父母之澤乎！⁷

人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。⁸

父母、子女之關係出於血脈相親，乃是倫理關係中最緊密且最基本的關係，而韓非即就此一親親的關係中，以當時重男輕女的作為，及父母子女之間的供養嫌隙等情事，作為其視父子人倫關係「猶用計算之心以相待」的論證。這些說明即使在父母子女之間，也只是一種利害關係的結合，沒有甚麼親情存在，韓非子的這些說法把包裹在溫情裡的父子之間的利害關係徹底揭示出來。

韓非亦以此為人性而解讀社會上的許多行為，例如：

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。⁹

在韓非思想中，夫妻之恩愛只建立於美色的欲望，當男女之間的美色與好色天性無法配合時，恩愛亦隨之消逝；而父子之間即便有親情，也因慾望消逝、利害之計算而消亡。故韓非下結論說：

⁷ 見《增訂韓非子校釋 六反篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 91

⁸ 見《增訂韓非子校釋 外儲說左上篇》台北：台灣商務，1992 6493 頁 493

⁹ 見《增訂韓非子校釋 備內篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 195

夫以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣。¹⁰

韓非從父子關係又推論至地主雇傭關係，認為此中皆存在著自我利益之算計，他說：

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。」庸客致力而疾耕耘者，盡巧而正畦陌畦疇者，非愛主人也，曰：「如是，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，皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。¹¹

雇主願提供良好待遇，在於能使受雇者盡其力，以致有好收益，而受雇者之能盡力耕作，在於有豐富報酬，是以雇傭之間的相對待，並無「愛」的情份，而是「自為心」的計算；故供養足而有父子之恩情，供養薄則父子相怨。所謂「計算之心」即其「挾自為心」之意，「自為」者，即為己之利的計算。

依韓非之見，道德或愛不足以作為人的行為動機，他說：

醫善吮人之傷，含人之血，非骨之親也，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。¹²

王良愛馬，醫師吮人之傷等等行為，其動機並非出於對馬或對病人的仁愛之心，而是因為馬能為人所役用，是人的財產，而醫者醫人，僅是為求報酬而已，因此，其中並非以「仁愛」為行為動機；同樣地，賣馬車的人往往希望人們生活富裕，而製棺的工匠則期盼有人死亡，然而，這並非賣馬車的人具有仁心，或製棺者憎恨人們，其所考量者乃是商業的利益。韓非認為「愛馬」、「救人」、「望人富貴」的動機不在仁心愛人，盼人死亡的原因亦不在惡心害人，真正的動機只在於「利」。

故由其人性論點出發，韓非在政治上亟言君、臣之間亦是以利益為出發點的關係，其曰：

臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市，君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。¹³

¹⁰ 見《增訂韓非子校釋 備內篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 195

¹¹ 見《增訂韓非子校釋 外儲說左上篇》台北：台灣商務，1992 6493 頁 493

¹² 同上，頁 196

¹³ 見《增訂韓非子校釋 難一篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 319

君以計蓄臣，臣以計事君，君臣之交，計也。害身而利國，臣弗為也；害國而利臣，君不行也。臣之情，害身無利；君之情，害國無親。君臣也者，以計合者也。¹⁴

既然父子之間尚是計算之心相待，何況君臣之間並無血緣，故就韓非而言，君臣之際所具有的僅僅是交易關係：臣之盡力事君，目的在於與君主利益交易，而君主則以爵祿交易臣子的事奉。由於韓非對於政治問題的關注，使其一再強調君臣之間「以計合也」，且進一步認為在如此利益計算的交易關係中，君、臣所欲之利不但不一致，甚至是相對立的，韓非云：

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。¹⁵

韓非認為在「主賣官爵，臣賣智力。」¹⁶的交易關係中，交易雙方實各有算計，總是希望己方能獲得更多的利益，因此，雙方的利益是有所衝突的，故韓非認為「萬乘之患，大臣太重，千乘之患，左右太信，此人主之所公患也。」¹⁷，蓋其以統治者為立場的思維，所謂「人主之患在於信人」¹⁸，一再強調君主對於臣子應採取不信任的態度，並由此展開其「法」、「術」、「勢」相融合的法家政治理論。

3. 以偏蓋全的弊病

韓非以「自利心」詮解人性，否定人際之間的親愛關係之重要性，其舉例云：

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。故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。故人主不可不加心於利己死者。

¹⁹

在韓非思想中，夫妻之恩愛建立於美色的欲望，而父子之間即便有親情，也可以因利害之計算而消亡，韓非以歷史上的宮廷鬥爭事件為例，認為「自為心」凌駕於父子、夫婦倫理關係之上，這是韓非對於先秦時期政治、社會混亂的原因的判斷，而其所言「情非憎君也，利在君之死也」——即使並非對君主有所怨恨，卻

¹⁴ 見《增訂韓非子校釋 飾邪篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 212

¹⁵ 見《增訂韓非子校釋 孤憤篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 290

¹⁶ 見《增訂韓非子校釋 外儲說右下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 600

¹⁷ 見《增訂韓非子校釋 孤憤篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 290

¹⁸ 見《增訂韓非子校釋 備內篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 195

¹⁹ 同上

仍因「利」而欲君之死，更是視「自為心」為吾人行為最重要之動機。

然韓非所舉宮廷鬥爭之例，乃是極端之特例，其他如夫妻因色衰而愛馳、父子間之嫌隙，並非一般人生活的普遍現象；而重男輕女的現象一只是某些偏差社會現象之敘述，並不是普遍如此；如果父母都以利益之心對待自己的孩子，哪還有下一代的健康成長？哪還有人類存在？可知韓非欲以此特稱命題而論證人性的全稱命題，恐有以偏概全之嫌。

二、受限政治因素

1. 君以臣民為政治工具

韓非既然把人與人之間的關係全部歸納為一個「利」字，於是君主做為一國之君，故君主之利高於一切，然制定政策要密切關注臣民的私利，才能使臣民逐利產生了力量轉化為利君。韓非子用最明快的語言表述了君主利益高於一切，他說：「國者君之車也。」²⁰國家是君主運行的工具，完全把天下視為君主的私囊之物。

韓非主張人性「皆挾自為心」，「民之故計，皆就安利，如辟危窮。」²¹人民的種種算計，皆是要趨利避害，人性對於利欲的追求，甚至是「利之所在，則忘其所惡。」²²因著如此的人性觀點，韓非認為人性的好利惡害正是統治者所要掌握、用以駕馭人民的工具，其言曰：

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。²³

民者好利祿而惡刑罰，上掌好惡以御民力。²⁴

如此一來，人無以為人，臣民皆只是君主治國的工具：臣子只需依法行政，行政得當則賞，不當則罰，甚或付出生命；民只能依法行事，日日兢兢業業小心觸法，在法令下求取適足以溫飽的利益。

韓非認為治國之道，在於了解並掌握人性，並引以為工具善加利用，見「喜利畏罪，人莫不然。」²⁵顧順此之性，「設民所欲以求其功，故為爵祿以勸之；設民所惡以禁其奸，故為刑罰以威之。」²⁶以爵祿使民，以刑罰設禁，如此，期民可御而國可治。

²⁰ 見《增訂韓非子校釋 外儲說右下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 607

²¹ 見《增訂韓非子校釋 五蠹篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 58

²² 見《增訂韓非子校釋 內儲說上篇》台北：台灣商務，1992 6 414 頁

²³ 見《增訂韓非子校釋 八經篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 150

²⁴ 見《增訂韓非子校釋 制分篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 831

²⁵ 見《增訂韓非子校釋 難二篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 344

²⁶ 見《增訂韓非子校釋 難一篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 319

2. 術、勢、法對人性的宰制

韓非將商鞅的法、申不害的術、慎到的勢三大法家學派，融會貫通為一體，他說：

明主之行制也天，其用人也鬼。天則不非，鬼則不困。勢行教嚴逆而不違，毀譽一行而不議。故賞賢罰暴，舉善之至者也；賞暴罰賢，舉惡之至者也；是謂賞同罰異。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。²⁷

韓非認為駕馭群臣實應顯得神鬼莫測，令人難以捉摸、心生敬畏；加以君權獨擅，威重如山，故令行禁止，無人敢違，就是靠法、術、勢三位一體，相輔相成。其中「法」是治國的根本依據；「術」是治國的權謀；「勢」是治國的前提與保障，也是終極目標。²⁸韓非子的術、勢、法都是為君主實現絕對的個人專制服務的，三者互相補充。

韓非著重於對人性的掌握與操控，他認為以耕作之勞、戰事之危而人民竟能戮力從事，其原因在於「可以得富、可以得貴」²⁹，可見人民是可以被操縱驅使的。因此，在其政治主張中，「法」的施行，是因著人的避害懼罰之心而可以約束禁止臣民的行為，還要把全國人民的思想統一到法令上來，不僅要頒布法令，還要宣布法令使婦孺皆知，使法要成為人們思考問題的規範和遵循的原則；「勢」的作用在於君主的威勢可以行賞罰，可以行令使民。韓非指出：「凡治天下，必因人情；人情有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立，而治道具矣。」³⁰。照韓非的觀點，好利惡害是人與生俱來的自然屬性，而人之為人區別於動物的就在於人的社會屬性，除了溫飽等淺層次的需要之外，還有功名利祿的貪求；反之，則避之唯恐不及。治國自當研究人的本性，只要人性種有此等好惡愛憎，君主自然也就可以運用賞罰大權，趨使臣子和百姓。而人君之「術」，循名責實亦憑藉賞罰的作用。由於韓非把君臣關係視為虎狼與買賣關係，所以除了講考核監察方法以外，更多陰謀詭計，以及如何運用陰謀詭計駕馭群臣。雖然君主最終的統制對象是民，但君主卻不能直接面對民，而必須通過官吏這層中間環節統治。在統治結構中，官吏為網之綱，民為網之目，君主治吏比治民更重要，故術的作用在於治吏。治吏的依據便是在人性觀的基礎上所建立。因此，好利避善的人性論，乃貫通於其政治思想中。

韓非指出：「道在不可見，用在不可知；虛靜無事，以暗見疵。人主之道，進退以為寶。」³¹君主的治國之術重在虛靜無為，表面上謙和納言，使臣子感到

²⁷ 見《增訂韓非子校釋 八經篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 150，151

²⁸ 馮兵，〈韓非子的治國思想探微〉《青海師範大學學報》（哲學社會科學版），2006 年第 3 期

²⁹ 見《增訂韓非子校釋·五蠹》台北：台灣商務，1992 6 頁 50，：「夫耕之用力也勞，而民為之者，曰：可以得富也。戰之為事也危，而民為之者，曰：可以得貴也。」

³⁰ 見《增訂韓非子校釋 八經篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 150

³¹ 見《增訂韓非子校釋 主道篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 690

其權術「大不可量，深不可測」。具體的做法就是：「**函掩其跡，匿其端，下不能原，去其智，絕其能，下不能意。**」³²君主嚴密地掩藏自己的想法和好惡，隱瞞自己的智慧和才能，使臣子無從估計揣度，難以矯飾逢迎、欺瞞君主，因而心生敬畏和神祕感；同時君主身處在隱蔽處審度臣子的功過是非，依據法律做出適度而堅決的賞罰，如此才能「國乃無賊」，確保國家的太平。當然，還有一個前提，那就是君主必須「謹執其柄而固握之」，獨掌權柄，不可失之於外，有任何閃失。由上可知，法家的「無爲而治」一方面是爲了保持君主的神祕和威嚴，保障君主權勢的神聖不可侵犯性；一方面要求君主憑藉政權的運作機制和工具，任賢使能，假手臣下去完成執政的事務而無須親力親爲，故明君之道就是使智者和賢者爲盡智盡能，「有功則君有其賢，有過則臣有其最」，而君主「不窮於名」，不論怎樣對君主都是好的。因此，韓非總結道：「臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。」³³君治國當如「日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。」³⁴也就是說，君主因循自然，清靜無爲，但其威勢卻能無處不在，造就其無爲而無不爲之境界。可見非「法」、「術」、「勢」之運用，皆立足於其自利之人性論，立法明訂賞罰原則，運用賞罰大權，或威逼、或利誘，趨使臣子和百姓於其理想的社會政治之中。

三、不重視人格教育

1. 以法爲教

在考察現實的政治環境下，韓非認爲國君和大臣、國君和百姓之間的利益是不同的，韓非強調國家法律的重要，認爲運用官方公布的法律，來擔任社會控制的力量，可以使社會秩序得以恢復，社會成員的行爲有一定的模式。所以韓非排斥先秦儒學的道德主張，接受商鞅變法的觀點，認爲國家的控制力量，是至高無上的，所有的社會價值標準必須完全依照國家的標準。韓非徹底排斥非正式的社會控制力量，訴求於單一標準的正式社會控制力量，即國家的法律。

在法律是國家正式的社會控制觀點下，教育的實施當然是教導百姓認識法律、知道法律，使法律能深烙在人民的心中，期待人民能依法行事，如此社會秩序的安定指日可待，而國家也能夠預期人民可能的行爲。因爲官方制定的規則必須解釋給百姓了解，規則才有運作的基礎。法治教育的功能即擔任正式社會控制力量的角色，使一切人民的言行全部納入國家的控制中。

韓非認爲法律中賞罰的作用，扮演一個引導社會朝向一特定目標發展的功能，法律訂出賞法的標準，國家利用武力或教育的方式，將法律內容予以落實，藉以全面改變人民行爲的方式，而達成國家設計理想社會的目標。此即是韓非強調法律運作必須信賞必罰、重賞重罰的原因。誠如韓非所言：

³² 見《增訂韓非子校釋 主道篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 690

³³ 同上，頁 686

³⁴ 見《增訂韓非子校釋 大體篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 715

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。凡欲利者必惡害，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；其惡亂甚者，其罰必重矣。³⁵

國家透過賞罰的運用，有功重賞、有過重罰，徹底改造人民的行為，使其符合國家的目標，使人民一切行為均以法律的規定為標準。

這種社會工程的觀點是藉由法律中的賞罰來完成，所以在韓非眼中法律的賞罰是「明主」的工具教育是「明主」實行工具的過程。

然而在韓非理想的社會中，如果出現不符合其教育目標的社會角色，例如：無法以賞罰趨使者，代表國家的法治教育對這些人毫無效用，韓非認為這些人應該從社會消失，以免阻礙社會工程的進展，即「勢不足以化則除之。」³⁶

對於用刑罰爵祿無法改變其行為的人，只好將其殺掉以便和社會永久的隔離，否則國家法律的運作會出現危機，因為這等於間接教導人民，不需要服從國家的法律。韓非所下的評語為：

賞之譽之不勸，罰之毀之不畏，四者加焉不變，則其除之。³⁷

這顯得相當的殘忍，任何不認可國家法律的人，其下場只有死路一條。因為他們阻礙了國家對社會所進行的改造，而且又標新立異，混亂法律的賞罰標準，在以國家為公利的前提下，只好將這些人與以處死，以免破壞國家的法律制度。所以韓非的結論是：對於這些無法用賞罰制裁的人，只好予以沙除，使新社會能夠早日到來。這種運用法律進行社會工程的觀點，純粹是一種國家統治權力的運作而已，甚至只是國君的權力，完全基於功用、效率的觀點，來看待法律和人民。

教育的過程只是文化設計得一種方式而已，法治教育就是此一方式，運用賞罰的力量驅使人表現某種行為、不表現某種行為，以便建立一個新國家。此一社會工程的過程是由上而下從國君的權力透過國家的官吏，徹底而全面地運作於百姓的身上，國家的官吏也只是傳聲筒，並沒有因為分享道國君的權利，而有任何自由判斷的空間。在韓非的法治教育中，人民唯一的任務只有服從和配合，以使法律的功能能夠完全的發揮出來。韓非堅守商鞅的論點並認為應該再改進而使理

³⁵見《增訂韓非子校釋 六反篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 96

³⁶《外儲說右上篇》中描寫有兩位居士，分別為狂齋、華士二兄弟，它們二人立誓曰：“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。”結果太公望下令將他們二人殺掉。周公問為何如此做？太公望所持的理由是：“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、不為望用；不仰君祿，雖賢、不為望功。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，則望當誰為君乎？不服兵革而顯，不親耕耨而名，又所以教於國也。見《增訂韓非子校釋 外儲說右上篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 564

³⁷見《增訂韓非子校釋 外儲說右上篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 558

想的社會更形嚴密。

在韓非的觀點中法治教育可能產生的功能，比起道德的培養和感化在講求效率和功用上顯然快速許多，落實法律的工作變成教育必然的工作，法治教育在法律工作的落實上更形必要和迫切。所以韓非所持的教育方針完全不著重在道德的探討和修養，而是走向另一個方向純粹訴諸於外在的社會力量，例如賞、罰的作用；運用法律來影響人的行為，以達成控制的功能，是其法治教育的一大特色，目的在造就一個講求國防武力、增進生產力、奉公守法的社會。

韓非所認可的法治教育顯示出其對於人類道德的懷疑和知識本身的不尊重。在韓非的眼中，每一個人都是不值得信任的，因為每一個人都在計算自身的利益。對於知識的探討，都會帶來潛藏的危機，因為人會利用知識為自身謀得利益。知識分子不可以從事學術上的探討和思想學說的辯論，甚至國家中不需要知識分子。國家內部唯一可以從事記憶和背誦的知識，即國家的法律。因為法律要公布和講解給百姓知道，所以必須要有「執法官吏」擔負此一工作，但是對於與法律知識背後假設上的探討，是完全不允許的。

魏師元珪先生在解釋《易經·同人卦·卦辭象曰》：「天與火，同人。君子以類族辨物。」時強調此卦象辭說明了世間萬事萬物千殊萬別，絕無全然相同的東西，事物總是同中求異，異中求同，同異緊密相連繫。事法的統一在數百年的分裂是有其必要的，然而，大一統的國家卻「以法為教」的統一思想，則只是讓思想文化處於一攤死水罷了。³⁸

2. 人性為政治附庸

韓非對人性的考察，應視之為對人的行為的「心理」解析，韓非認識人性是出於管理天下的需要，而他所有的管理思想又無不是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。如果人的自我保存是一種天生的本能，同時如果人必然是生活在現實中（事實也確實如此），那麼人們為了求得自我的保存，必然會對社會的現實加以衡量，那麼所謂趨利避害也正是人類自我保存的本能表現。既然人人都是趨利避害的利益考量者，那麼要掌握人性也正可以由此切入進行。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的控制之中，故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。」³⁹在韓非子看來，由於人都是趨利避害的存在，因此沒有人會選擇殺戮的刑罰，也不會有人想放棄慶賞的利益。於是，賞之所在及利之所在，也即是令之所在與行之所在；所以只有賞罰分明，就能禁令暢通，便能使屬下各就其位，各司其職。

作為管理天下的君主擁有「賞罰」二柄，以公布的法為標準，因此在管理天下方面，韓非子主張「法治」，反對人治。韓非子認為：歷史上的賢君和暴君都是少數，絕大多數君主都是屬於「中人」，倡導「彰之以德，治之以法」。如果實

³⁸ 見金景芳，呂紹綱著，《周易全解》台北：韜略書局，2003 9，初版，頁169

³⁹ 見《增訂韓非子校釋 二柄篇》台北：台灣商務，1992 6 頁179

行「法治」，靠這些「中人」就可以把國家管理好；如果實行「人治」，則非要等「千世一出」的聖賢不可。那是不現實的。「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。」由於人是趨利避害、喜賞畏罰的，而以慎法為賞，以姦令為罰，從而達到人人守法，令行禁止的管理效果。由於法是以每個被統治者為對象的，因此法必須公布於官府，使人人皆知；同時也要信賞必罰，樹立法的權威與尊嚴。在韓非看來，離開一定的法，一切聖賢明君、能工巧匠都無能為力；尊重法律制度，任何普普通通的管理者都能取得管理和事業上的成功。

韓非雖然沒有直接描述人性是什麼，但透過其對人的觀察可以看出，韓非不承認人性中有先天稟賦的道德屬性，甚至對於人心與道德的關係也予以否認，他認為世界本質不在於任何超現實的本體，而在於實實在在的世界本身；人的本質同樣不在於任何道德本體，而在於人的生存本身。所謂人的道理，就是人性，即人的本質。

自然，韓非子知道了解和掌握人性對治理天下的意義。然而，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。」⁴⁰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。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。他對人性討論的目的，就是為其管理天下提供普遍性與必然性的基礎。換而言之，韓非子的管理認識論的意義在於，將所有管理對象的習慣趨向充分掌握，設計基於此而具有較強針對性和實效應的管理辦法，張揚與遏抑結合，獎掖與懲戒並施，以達到社會的有序和諧者。韓非子認為：儒家從理想層面、高貴層面來理解人，或許有其道德修養上的重要意義，然而對於管理天下而言，就不切合實際了。因為，在現實中的管理對象並非儒家理想中的存在狀態，其烏托邦式的理想化的人物在現實的世界中少之又少，管理乃管理眾人之事，而眾人又是現實中人，因此只有從現實層面上掌握的人性才是管理天下最需要而又最有效的認識途徑，也是管理思想與管理方略產生的基本依據。

第二節 韓非法論之弊

一、側重刑罰之法論

「夫仁義者，憂天下之害，趨一國之患，不避卑辱謂之仁義」，等級觀念豁然紙上，在具體的內容上，他也是從「愛」、「宜」的角度的來加以定義的。韓非反對儒家表現為「血緣愛」的仁義，並不是完全否定愛，他不過是想通過法的途徑來保證民眾普遍愛的實現，他認為採用刑法是愛民的表現、刑法是產生愛

⁴⁰ 見《增訂韓非子校釋 八經篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 150

的泉源的思想。他並非完全否定道德，而是主張法律與道德並用。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。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。⁴¹

「刑」的具體化就是「誅罰」或「殺戮」，「德」的具體內容就是「慶賞」。所以，在韓非而言「刑德」和「刑賞」的意思是一樣的。在「刑德」系統裡，「刑」代表硬的方面，以消極的視角切入而對人性中惡的因子的壓制和消解，使人在步入為惡行為過程裡產生畏懼退縮的感覺，並逐漸消滅成為與惡絕緣的思想意識，並使之固定為人行為選擇的思想模式而內在地鑲嵌在人的大腦裡；後者則表明著對人性善的因子的激勵和驅動，引導人選擇為善。

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，也不會有人想放棄慶賞的利益。於是，賞之所在及利之所在，也即是令之所在與行之所在；所以只有賞罰分明，才能禁令暢通，才能使屬下各就其位，各司其職。當然，韓非子在賞罰二柄方面更注重罰，正如史家所評他是個嚴刑主義者。他說：「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。」⁴²從韓非子的論述中可以看出：他重刑的目的不在對人施以懲罰，而是希望透過重罰達到嚇阻的作用，以避免罪惡的發生，達到以刑去刑的目的。世人常說「最危險的地方就是最安全的地方」是很有道理的。因為最危險，人在面對之時便不敢掉以輕心，而能如臨深淵、如履薄冰地謹慎行事，自然也就能逢凶化吉，而成為最安全的地方；相反的，在最安全的地方，人容易得意忘形，所謂「大意失荊州」，失敗不見得是由於事情的繁重，反而常常是由於心意的疏忽。因此，在韓非子看來，輕刑可能是對犯罪的誘惑，容易誤導社會的輕刑心理；反之，重刑則可能因其重，而使人不得不檢點行為，遠離犯罪。當然，韓非重罰所針對的都是可以輕易避開的行為，容易避開而又觸犯當然要嚴刑以對，這樣就驅人就其所定的規範，也就容易實現了「嚴刑重罰可以治國也」。

二、缺乏人權思想與保障

韓非主張使用重刑，不單是對重罪要予以重刑，而且要輕罪重罰⁴³，或對犯有輕微過失的人施以殘酷的刑罰，以收阻嚇作用、殺一儆百。⁴⁴他認為小過容

⁴¹ 見《增訂韓非子校釋 二柄篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 179

⁴² 見《增訂韓非子校釋 姦邪弑臣篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 224

⁴³ 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。見《增訂韓非子校釋 內儲說上篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 402

⁴⁴ 「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。」見《增訂韓非子校釋 六反篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 96

易犯也容易去，給「小過者」施以重刑，就會使人小過不犯，重罪更可以避免，最終達到「無罪而亂不生」的境界。然而，首先輕罪重判混淆了罪行與過失之間的界線，若過失（棄灰）並不構成犯罪，根本不能用刑，只能採取行政措施，進行教育。其次，混淆輕罪與重罪間的界限，「重輕罪」如同重罪輕判一樣屬於罰不當罪或用刑不當，後果和影響都是不好的。⁴⁵輕罪重罰意味犯人受到的處罰與其犯罪嚴重程度不相稱，是不公平的。這與現代人權與自由的思想背道而馳的。

韓非的法治思想中反對「得民心」，他認為民眾的才智是有限的，眼界是狹隘的，如果照民眾的意見去治國，國家會一片混亂，所以民眾應將自己的利益託付給聖人來照料；或者有些在位者為迎合民眾，違法亂紀，或遷就民眾要求做出危害國家的事。所以韓非主張對人民只維持一種低水準的生活，只要人民付出了適當的勞役——耕戰，便可以獲得相當的利益交換；至於人民除了吃喝以外的生活需求，韓非並無討論。但韓非的法治思想並不能保證執政者是位英明的人，正如數千年來的中國專制政體一般，昏君總比明君多得多，如此一來，其反對「得民心」的立論點便把民眾放在缺乏保障的境地。

由於韓非的法治思想中，君主既為立法者且又不受司法所制衡，故其法思想所呈現的只是其自上而下分科分層的管理與監督功能，只是用以防範與懲戒為主的刑罰體系。為了提高這種強制性管理的效率，法之外的任何符合最高目的的手段皆可採用，只要最高君主能實現有效統治。如此一來，這樣的「法」便不具有現代民主社會的法理基礎，只近似於現代文官制度的功能，將周朝末年的國家組織功能和職權分配的內容給予重新規定罷了。

三、缺乏制衡機制

韓非作為法家的代表之一，推重法的一面歷來為人們所重視，但是中國法家推崇的法律從一開始就存在著先天的不健康因子，因為其中君主僅僅作為法律的制訂者，而被排除於司法之外。即使是法家的「法」派指標人物商鞅、擁有最佳的施「法」成效，認為「王子犯法，與庶民同罪」，在太子犯法執法時也只能罰其太傅，作象徵性的處罰；這注定了中國無法產生真正意義上的法律的命運，因為它為模糊法律功能，破壞了法的權威性，設置了致命的可能條件。韓非雖然承認法在「矯上之失」方面的功能，但這裡的「上」顯然不是君主，而只是上層官吏。他把君主排除於司法之外的一面，存在不徹底的一部分，降低了其「法」的普遍性。

韓非出於人性本惡的觀點，將道德排除於政治領域之外。他的這種無道德主義思想使得他完全忽視了道德教化與社會輿論導向對於民眾的思想影響，以及社會倫理秩序的形成與維護的次強制功能。他極度強化國家政權管理形式中的「法」、「術」、「勢」的運用，法律規定中對於權利與義務的關係也極不對等：一方面以君主的權勢和利益政治為中心，自上而下的分配權力、利益與資源，導致政治權利與義務的分配比例嚴重失衡；一方面以懲戒性的刑罰體系保護這種上

⁴⁵ 見谷方《韓非與中國文化》貴州：貴州人民出版社，1996.1，頁105

下級的權益關係，這種法權體系明顯缺乏足夠的民法意識以保護基層社會的組織成員之間平行權益關係。⁴⁶

韓非說：「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也」⁴⁷這說明韓非認為：法是由官府制定和掌握的，君主掌握國家的立法大權。當時國君與重要的大臣共同討論重大立法問題已成為常規；君臣共議立法事宜而最後由國君主裁決，是當時立法的既定模式。但韓非主張君權絕對化，由於君權絕對化，導致立法權制約機制缺乏。韓非認為「君執柄處事，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝眾之資也。」⁴⁸由於權勢是勝眾之資，因此「權勢不可以藉人，上失其一，臣以為百，故臣得借則力多，力多則內外為用，內外為用人主壅。」⁴⁹「勢重者，人主之淵也；臣者，勢重之魚也。魚失於淵而不可多得也，人主失其勢重於臣而不可多收也。」⁵⁰君主為了鞏固自己的權勢，「法」、「術」不可一無。「君主無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。」⁵¹「抱法處勢則治，背法去勢則亂。」⁵²如此一來，「法」成為君主的命令，「法」自君出，只有君主才能立法，「法」是君主玩弄權術的手段工具。

立法者為君主，法是王權意志的體現；為了鞏固君主的「勢位」，「法」、「術」同是君主的工具；無論在司法或立法方面，法對王權的制約都是幼稚的。沒有制衡王權的制度系統，法的現實普遍性權威便無法樹立，最終以反對人治主義而強調法治的韓非又滑向了更惡劣的人治主義。

四、法治與法條的侷限

韓非的法治主義是將戰國變法運動的政治實踐與法治精神提煉為制度化的理論成果和政治文化意義上的意識形態，它是為鞏固或實現早期政治家及前期法家的社會變革成國而開創的一種制度文化。這種制度文化指向國家制度形態是官僚帝國體制，依靠的社會基礎是君主王權及其官僚政治群體，而核心是系統的具有普遍權威性的成文法規。這些系統的成文法規就是法家政治思想中的法，它是理解韓非子之法治主義的關鍵。

韓非強調君主、大臣、官吏及人民皆應守法，也強調立法要依據人情，法令的統一性、強制性、公平、公開性；然而，由於其主張君權的絕對化，其理論的主要設計對象——中主將無可避免的引「法」為實現個人喜好的工具，於是「法治」便只剩下「法條」；韓非心中應以利民為依歸、懲暴揚善的「法治」，變成了逼民為反的「法條」。韓非的錯誤在於強調法的強制性，卻不問法本身的性質與情況，使得法治的改革只單純的在威嚴之勢上做努力，而使法統敗壞，而使法

⁴⁶ 見吳國源，論韓非法治主義的政治文化內涵《陝西理工學院學報》（社會科學版）第23卷第2期2005年5月

⁴⁷ 見《增訂韓非子校釋·難三篇》台北：台灣商務，1992 6 頁363

⁴⁸ 見《增訂韓非子校釋 八經篇》台北：台灣商務，1992 6 頁150

⁴⁹ 見《增訂韓非子校釋 內儲說下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁427

⁵⁰ 同上，頁434

⁵¹ 見《增訂韓非子校釋 定法篇》台北：台灣商務，1992 6 頁77

⁵² 見《增訂韓非子校釋 難勢篇》台北：台灣商務，1992 6 頁70

治的理想無法實現。

第三節 論禮治、賢人政治、法治之相互關係

人治、禮治、法治為三種不同的治國觀點，三者有其歷史演變之過程。德國社會學家馬克斯·韋伯（Max Weber，1864—1920）曾做過著名的三種合法統治類型區分：即傳統型統治；魅力型統治；法理型統治。⁵³人治類似於魅力型統治，法治類似於法理型統治，「禮治乃由人治到法治之橋樑」⁵⁴。

一、論禮治

中國的「禮」在政治層面有宗法和等級雙重意義，政治上的禮是君臣、父子、貴賤、賢不肖的劃分標準，制定了尊卑、上下、親疏。

1. 韓非對禮治之評論

韓非的老師——荀子基於人性「惡」的觀點，而提出了「隆禮師法」的社會教育思想。荀子首先洞察了儒家專恃德治的嚴重缺陷，必須區別對待，即禮以齊之，樂以化之，而尚有冥頑不靈之民，不師教化，而不得不繼之以刑罰。故曰：「凡刑人者，所以禁暴惡惡，且懲其未也。」⁵⁵故刑重則世治，刑輕則世亂。「以善至者，待之以禮，以不善至者，待之以刑」⁵⁶，他認識到作為倫理道德的「禮」，靠社會輿論、道德自律、傳統風俗習慣等力量來維護，雖在教化民眾方面有其獨到的優點，但在面對「惡」的人性時，其力量和強度都顯不足。而「法」是國家確定並強力實施的，他依靠強大的國家機器，足以克服「禮」之於「惡」的不力。「禮義者，治之始也」⁵⁷，「法者，治之端也」⁵⁸荀子認為「禮」、「法」的作用範圍和運作方式是互補的，它們互為表裡。若禮法結合，則可使二者相輔相成、相得益彰。因此他在推崇禮義教化的同時，注重刑罰的作用，「治之經，禮與刑」⁵⁹只有禮法結合才能使國家「合於文理，歸於治」。但是，他認為禮比法更根本，「聖人化性而起偽，起而生禮義，禮義生而制法度」⁶⁰，「故非禮，是無法也」⁶¹。但在總體上是否定以刑賞為主的治理之方的，荀子認為「賞慶、刑罰、執詐之為道者，傭徒粥賣之道也，不足以合大眾、美國家，故古之人羞而不道也」⁶²，他堅持德刑結合，恩威兼施，「故姦言，姦說，姦事，姦能，遁逃反側之民，職而教

⁵³ 見 Raymond Wacks《法哲學 - 價值與事實》譚宇生譯，南京：譯林 2008 9 初版，頁 80：「傳統型統治（人們主張並認為這種統治具有合法性是基於古老規則和權力的神聖性）；魅力型統治（基於人們對具有非凡的神聖、英雄氣概或者模範品質的個人的忠誠）；法理型統治（依賴人們對已頒布規則的合法性，以及根據這些規則或德權威頒布命令之權力的深信不疑）」

⁵⁴ 見魏師元珪《荀子哲學思想》台北：谷風出版社·1987·12 頁 194

⁵⁵ 見《荀子·正論篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 218

⁵⁶ 見《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 95

⁵⁷ 見《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 103

⁵⁸ 見《荀子·君道篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 151

⁵⁹ 見《荀子·成相篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 307

⁶⁰ 見《荀子·性惡篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 292

⁶¹ 見《荀子·修身篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 20

⁶² 見《荀子·議兵篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 189

之，須而待之，勉之以慶賞，懲之以刑罰」⁶³。顯然是慶賞在前，刑罰在後；是先德後刑，德主刑輔的價值取向。

在以「禮」治理國家人民的部分，韓非修正了其師的定位模式，推重刑法，先刑後德，是刑主德輔的價值取向。他對禮所規定的有等級性之社會階級並不反對，他提出的「臣事君、子事父、妻事夫」成為後代三綱之本；另外韓非將禮儀的作用列入君主的重要施政上，如將「無禮諸侯」、「國小無禮」⁶⁴列為施政十過之中；將「無禮而侮大鄰」、「簡侮大臣，無禮父兄」⁶⁵列為亡國的徵兆；可見他並非不重視禮治的作用。只是韓非認為「禮」在其時代已經不能靠以儒家仁義思想為核心的倫理體系來形成和維持，甚至用來作為治理國家的大方針，因為韓非認為在動盪混亂的時局中，禮義之教不足以禁暴，非用重刑嚴罰使人民感受到若觸犯法令，生命將遭受到直接的威脅⁶⁶，以期能循規蹈矩，戰戰兢兢於自身的行為。而且慈惠仁義之道會擾亂君主的治國方略⁶⁷，減弱「法」的威信，所以恰恰是國家危亡的禍根。

2. 禮治思想在民主時代之價值

現代民主政治要求法治，一切依法行事；然而人群相處，倘無度量分界以為限制其爭相滿足其物質欲望，則社會難免不會陷入爭奪混亂，物欲與人格價值未能相衡，形成人欲橫流的風氣，故為了維繫社會的安定，必按人倫關係之親疏尊卑及個人才德，以決定其社會地位與職分，並按其身分之高低以定其物質享受。〈非相篇〉曾說：「分莫大於禮。」禮是「分」的標準，制禮乃所以明分。禮既為明分的標準，故必按社會上各階層的等次，長幼的差別而使各得其分，以得分配的公義。⁶⁸孔子說：「導之以德，齊之以禮，有恥且格。」惟「禮之用，和為貴，先王之道，斯為美，小大由之。」此乃強調先王之道以禮為最美，無論大小事，皆由禮行之。現今社會便由於缺乏此明分之禮，人人忙著做財富競逐，出入華車美服，吃住高樓大餐，以致道德淪喪、「笑貧不笑娼」，正是應恢復禮治的時代，搶救人心回到質樸純厚的道文化中。

然而，生活層面的禮儀應該出於表達情意的需要。在情禮關係中，應該以禮為手段，以情為目的；禮的樣式、環節應決定於情的表達要求，禮如果離開情而「獨立」，意味著禮的職能和價值的消失；如果不能準確表達情，即意味著禮失去其意義。故作為手段的禮以充分表達情感為佳，若憑藉禮儀形式而製造出來的假情為惡情，此種惡情無論在「真」的意義上或在「善」的意義上，無論在心

⁶³ 見《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁94

⁶⁴ 見《增訂韓非子校釋 十過篇》台北：台灣商務，1992 6 頁654，655

⁶⁵ 見《增訂韓非子校釋 亡徵篇》台北：台灣商務，1992 6 頁117

⁶⁶ 「今有不才之子，父母怒之弗為改，鄉人譏之弗為動，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。故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。」見《增訂韓非子校釋 五蠹篇》台北：台灣商務，1992 6 頁39

⁶⁷ 見《增訂韓非子校釋》內儲說上篇、八說篇、五蠹篇

⁶⁸ 見魏師元珪《荀子哲學思想》台北：谷風出版社·1987·12，頁223

靈層面或在道德層面，都是惡劣的；我們應該施行可以表情達意的禮，以免造成禮的價值異化。

二、論人治

孟子說：「勞心者治人，勞力者治於人」⁶⁹，「勞心者」與「勞力者」就以指出了較為明確的階級等差，並闡明了階級統制的實質在於統治者如何「勞心」以「治人」，人治則國可治矣。所以，「治人」乃是治國的根本，即政權的管理與組織當以對人的思想與行為的引導和影響為基礎。荀子認為「有治人，無治法」。國家的「治」或「亂」，非天也，非地也，非時也，而在於人，在於「人治」的臧否，特別是在於國君的明暗賢愚；其「治人」指的是能治之人，亦即治理國家的君主應該是聖王與哲君，相當於柏拉圖的哲學王。⁷⁰韓非身為戰國末期法家之集大成者，強調「法治」不遺餘力，批評「賢人政治」也時有所聞，但執法在人，「人」在行法治的過程中自有其地位。

1. 徒法不足以自行

荀子雖然是諸大儒中，主張「禮」、「法」皆重要者，但荀子卻也強調「法」縱然優良，但只是「治之端」，「法」不能離開執法之人自己獨立起作用，離開了執法的「人」，「法」只剩下條文，只剩下法規。他說：「上明而政平」，「上暗而政險」⁷¹，「君賢者其國治，君不能者其國亂」⁷²，所以治亂的關鍵在於「人」，即統治者，「故有良法而亂者，有之矣；有君子而亂者，自古即今，未嘗聞矣」⁷³又說：「有亂君，無亂國；有治人，無亂法。……故法不能獨立，類不能自行，得其人則存，失其人則亡。法者，治之端也，君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣。」⁷⁴荀子沒有否定「法治」的作用，更不是認為治國可以不要法；恰恰相反，荀子認為治國必須有「良法」。荀子所謂「良法」指三代之「治法」，在三代「法治猶存」的前提下討論「君子」、「治人」在治國中的作用問題，其所要強調的是「治法」不能獨自起作用，要靠「治人」才能得以實施。有「治人」就會有「治法」，「人」、「法」結合才能達到治世。他還認為統治者應「尚賢使能」及「修身」才能更好的治理國家。「人主不可以獨也」，必須有「卿相輔佐足任者」、「足使喻志，決疑於遠方者」、「便嬖左右足信者」這樣的「基杖」、「國具」、「賢能」才便於治理好國家；⁷⁵否則，「人主無賢，如瞽無相」⁷⁶。他主張「賢能不帶次而舉，罷不能不待須而廢」，「雖王公士大夫之子

⁶⁹ 《孟子·滕文公上篇》見宋朱熹，《四書章句集註》台北：鵝湖出版社，1984·9，初版，頁258

⁷⁰ 見魏師元珪《荀子哲學思想》台北：谷風出版社·1987·12，頁194

⁷¹ 《荀子·天論篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁209

⁷² 《荀子·議兵篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁179

⁷³ 《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁96

⁷⁴ 《荀子·君道篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁151

⁷⁵ 《荀子·君道篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁161，162

⁷⁶ 《荀子·成相篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁304

孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」⁷⁷對於「修身」，他認為「修身」與否，不僅關係著自身的善惡存亡，而且關係著國家的治亂興亡。他說：「治生乎君子，亂生於小人。」⁷⁸「禮及身而行脩，義及國而政明」⁷⁸

韓非強調法治，以為君能守法變成明主；臣能守法變為治民；君臣眾民皆守法，國便至治。忽略了君若不為明主；若臣不守法時，君不能善用勢、用術以制臣；若民不守法時，臣不能嚴賞罰，又將如何？也就是說，法無論如何合理仍待的執法；若法不合理更待人的立法、修法；法待人立、待人而行，所謂法不足以自行。

2. 人之性格與執政之藝術

韓非在中國歷史上首先提出「以法治國」，這是他「法治」思想的集中體現；他指出：「故名主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。能者不可弊，敗者不可飾，譽者不能進，非者弗能退，則君臣之間明辨而易治，故主讎法則可也。」⁷⁹，在此，君主選拔人才，明斷是非，賞功罰過，序定上下尊卑之倫理，似乎都不需要具有特別的能力與高尚的品格，有強權和嚴刑峻法就可以了。但事實上，韓非亦認為「人」在治國中起著重要作用。如「國無常強，無常弱。奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱」⁸⁰，說明了國家強弱與君主的執法力度有著直接的關係。他強調國君的主宰地位與作用，「今使管仲之治，不緣桓公，是無君也；國無君不可以為治。」⁸¹他也認識到國君之德在「治國」中的重要地位。他說：「四封之內所以聽從者，信與德也。」⁸²要守信修德才能使四方馴服。如果只是片面地用嚴刑峻法來鎮壓國內人民，並用武力掠奪鄰邦，是不能使四方百姓順從統治的。所以他說：「有道之君，外無讎怨於鄰敵，而內有德澤於人民。夫外無怨仇於鄰敵者，其遇諸侯也外有禮義。內有德澤於人民者，其治人事也務本。」⁸³也就是說，對於外部的鄰國，不能肆意侵擾，而應以禮相待；對於國內百姓，不能暴虐地進行掠奪，而應施以恩德鼓勵百姓從事生產。只有那些無道之君才是「內暴虐其民，而外侵其鄰國。」⁸⁴在《韓非子》中，不時可見強調「聖人」的重要性，但其所謂聖人卻需要與儒家截然不同的另一種「聖人」才能具備君王的特質，而這種「聖人」最重要的本質就在於對法家的「法、術」恰如其分的掌握與運用；也就是說君主要如何好好地運用權勢，正確使用刑律，統御臣民來富國強兵、統一天下。

可見韓非的「法治」是由「法」及「人」共同完成的；「法治」是為「人治」

⁷⁷ 《荀子·王制篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 94

⁷⁸ 《荀子·致士篇》楊家駱《新編諸子集成二》，臺北：世界書局，1991，頁 173，172

⁷⁹ 見《增訂韓非子校釋 有度篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 253

⁸⁰ 見《增訂韓非子校釋 有度篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 249

⁸¹ 見《增訂韓非子校釋 難一篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 329

⁸² 見《增訂韓非子校釋 詭使篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 108

⁸³ 見《增訂韓非子校釋 解老篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 743

⁸⁴ 見喬宏偉，荀子韓非社會思想比較《濮陽職業技術學院學報》第 1 期，2006 年 2 月

(君王之治)服務的，「法治」也是為「人治」(君王之治)選拔更得力之「人」(治國之臣)。

3. 人品之良莠與政治之關係

韓非也非常重視自身的修養和環境對人們形成高尚品德的作用。他說：

宮有堊器，有滌則潔矣。行身亦然，無滌堊之地則寡非矣。⁸⁵

因此韓非也非常強調個人應「修身潔白而行公正」《飾邪》認為應學「古之人目短於自見，道正己」《觀行》，每個人都應以正確的準則隨時端正自己的行為。在韓非的「人治」思想中也包含「舉賢良」和「修身潔白」的觀點。韓非贊成廢除貴族特權中的分封制、世襲制，而主張依「法」選賢任能。他指出歷史上「有得人而身安國存者，有得人而身危國亡者」，「故人主左右不可不慎也。為人主者，誠明於臣之所言，則別賢不肖如黑白矣。」他認為明君應「內舉不避親，外舉不避仇。是在焉，從而舉之；非在焉，從而罰之。是以賢良遂進而姦邪退。」⁸⁶他同樣非常重視統治者的自身修養。「夫令必行，禁必止，人主之公義也。私義行則亂，公義行則治。」⁸⁷

這是修身的重要性和根本目的。「人臣有私心，有公義。修身潔白而行公行正，居官無私，臣之公義也；汙行從欲，安身利家，人臣之私心也。明主在上，則人臣去私心行公義；私心主在上，則人臣去公義行私心。」⁸⁸此為修身之基本內容。「是以群臣居則修身，動則認利，非上之令不敢做疾言誣事，此聖王之所以牧臣下也。」⁸⁹此為明君對群臣修身的基本要求。

三、論法治

1. 徒人不足以為政

孟子嘗謂：「天時不如地利，地利不如人和。」〈公孫丑篇〉孟子亦未嘗不重人為之功，咸認人間治亂禍福，莫不由人為之自致者。

韓非認為治理國家重要的是國內大眾，在戰國末期禮治混亂的時期，為了更好地序定社會倫理秩序，維持社會的穩定，韓非指出：「夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非也，一國可使齊。為治者，用眾而捨寡，故不務德而務法。」⁹⁰強調一國之中真正能自覺行善的不上十數，治理國家不能依憑這些自覺為善的人，治理方法當然不能期望人民自動為善，故明君自然當行法治才「一國可使齊」，因為「法」可

⁸⁵ 見《增訂韓非子校釋 說林下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁸⁶ 見《增訂韓非子校釋 說疑篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁸⁷ 見《增訂韓非子校釋 說林下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁸⁸ 見《增訂韓非子校釋 飾邪篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁸⁹ 見《增訂韓非子校釋 說疑篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁹⁰ 見《增訂韓非子校釋 顯學篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

以使人民「不得爲非」；而且，「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；廢尺度而差短長，王爾不能半中。」⁹¹，他進一步打比方說明，沒有規矩尺寸之類的工具，聰明靈巧如奚仲這樣的工匠也造不出像樣的東西來，而如果沒有法律與謀略，再聖明的君主也沒有辦法治理國家。

2. 法之公義與平等性問題

法治與人治、禮治相比，最爲優勢的莫過於其平等性，如「刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。」⁹²；「聖人之爲法也，所以夷不平，矯不直也。」⁹³然而，韓非卻又強調君權集中，於是立法者爲君，廢法者爲君，君主又不受司法管轄；甚至於臣下對君主有「過」時，勸諫還得戰戰兢兢，如此一來，法的平等性便蕩然無存，若遇明君聖王欲求治，當然行法治；只是如此一來，韓非所謂有必然性的法治又淪於等待千世一出的賢人政治。

另外，韓非認爲民智不足用，只將百姓制於服從法律，努力爭功以求賞、不犯過以避罰的地位，社會階層無從提升；法律的制定只從國家的立場出發，雖然立賞與民，卻又強調嚴刑峻法，法律的公義無從伸張，無怪乎施行法治的秦帝國會「二世而亡」。

四、禮治、人治、法治三者關係

1. 從歷史之發展論三者之演變

中國的國家政治起源於家政治，所以「齊家、治國、平天下」。自《尚書》最早的 堯典 開始便闡明：「克明俊德，以親九族。九族既睦，平章百姓。百姓昭明，協和萬邦。」⁹⁴禮治的時代，君臣上下的等級關係具有宗法上的血緣關係，統治者內部、貴族之間，不是同姓的親族，就是異性的姻親。從春秋中後期禮崩樂壞後，原先做為治道的禮不再被嚴格的遵守，君主專制下法治開始受到統治者的青睞。馮友蘭先生說：「當時現實政治的趨勢是，由貴族政治趨於君主專制政治，由人治禮治趨於法治。」⁹⁵

2. 人、禮、法在時代變遷中之意義

在古代政簡刑輕仁寡之時，實行純粹的人治，以賢君之德統馭賢德之臣，上行下效、彼此同心，而令天下景從，或有可能；然時代進展，民情複雜，政情繁冗，治理天下並非明君賢臣一人之道德文化理想價值而已，必透過禮樂精神之薰陶以變化庶民之氣質；但當生者日衆，用者日繁，以窮爲患之時，庶民自難免於爲利欲所趨，以致爭競奔走，侵占豪奪，自非人治、禮治所可範圍，是以法治乃

⁹¹ 見《增訂韓非子校釋 用人篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁹² 見《增訂韓非子校釋·有度篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 262

⁹³ 見《增訂韓非子校釋·外儲說右下篇》台北：台灣商務，1992 6 頁 608

⁹⁴ 見《尚書·堯典》唐孔穎達等撰，《尚書正義》上海：上海古籍，2007·12，初版，頁 37

⁹⁵ 馮友蘭《中國哲學史》（上冊）台北：臺灣商務，1990·初版

必然之趨勢。只是時代愈進，政情愈雜，法治益繁，以致法令多如牛毛，正如老子所云：「法令茲彰，盜賊多有。」⁹⁶故徒法亦未必可治。縱有良法，若無執法之良吏，則一切法令亦形同具文，無以發揮。尤其是倘無文化精神之薰陶，抑或道德情操破產，人人無知恥之心，則人治、法治亦皆成空談，故禮樂之教化、道德之薰陶為刻不容緩之務。是以論法治，有治法必有治人，有治人必貴有明禮尚義之君子，否則驅天下無恥之尤而執天下之劣法，則庶民焉有倖免之理？

3. 人治、禮治為法治內在之心理基礎

「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。」⁹⁷韓非認為聖王創立法治，他的賞賜足以獎勵人們為善，威刑足以制服暴亂，他把講道德、獎勵人們做好事做為「法治」的一個重要內容，所以韓非理想中實行「法治」，聖王「其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍」，由此達到他最理想的「法治」社會：「使強不凌弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，父子相保而無死亡係虜之患」，⁹⁸這一描述與儒家的理想社會並無本質差別。

然而，韓非的「法治」強調人們的一切作為都要以法為準，輕忽「道德」、「仁義」在社會控制方面的作用，其實只有禮法兩方面合在一起才能達到最好的效果。也就是說，法律時要導引人民向善，引導人民行為不違反法規，並以仁義愛惠之心教育社會群眾；否則法律引導人民趨利，整個社會以利相圖；刑罰以暴制暴，整個國家將陷入恐怖的暴力氛圍，而不懼嚴刑。「法治」的理想要施行於人類社會，人不僅僅是政治動物或者理性動物，更不是物欲的集合體，所以物質的滿足不是幸福的根本；人也不是機器，科學和技術的進步滿足不了人發自內心的精神追求。無論是領導者、抑或是執行者，甚或是接受者，人的思想乃至於行為皆不可能像機械一般可以逆料。法治是外顯行為的控制，是社會改良的最後一道防線；然而「法治」的基礎要立於「禮治」與「人治」，對於人與人間的一般事務要有「禮」的規範可供遵循，方得不爭；對於個人的內在更要有道德給予提升修養的方向與動力。如此，整個社會人心向善、注重道德，就會有效遏制社會問題的發生，社會治理就會籠罩在一种溫潤、和睦的氛圍中，法律等具體措施也會在制定和運用中簡捷明快和卓有成效。

⁹⁶ 《道德經下篇五十七章》樓宇烈校釋《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006·8，二版，頁150

⁹⁷ 見《增訂韓非子校釋 守道篇》台北：台灣商務，1992 6 頁

⁹⁸ 見《增訂韓非子校釋 姦邪弑臣篇》台北：台灣商務，1992 6 頁