

從「自為心」論韓非政治思想中的「法」、「術」、「勢」

前言

「自為心」作為一個描述的概念，在某個意義上是等同於「自利」一詞的用法，祇是在整個用法的力度上，「自為心」更強調在行動層次上的實踐。在處理政治思想的討論的方法上，我們習慣以人性論作為一切理論出發的源頭，這樣的處理方式容或有著因果論上的方便，不過往往會過於化約地看待政治思想的鋪陳，從這樣的理解出發，本文主張韓非在承繼了荀子的人性論的理解之餘，進一步將荀子人性論中「性偽之辨」以及「順是」的觀念加以推衍（註一），主張結合一種近於情勢條件（situational condition）的外在論，將單一個人在面對不同情勢之下的行為（不論是政治或是社會行為），以「自為心」的概念加以描述並涵蓋，正如韓非所言：「法與時轉則治，治與世宜則有功．．．時移而法不易者亂，世變而禁不變者削，故聖人之治民也，法與時宜，而禁與世變。」（註二）我們所看到的不是一個「言必稱堯舜」的法古言說，同時強調的是一種隨著不同狀態而變動的人類行為，因此更深刻地說，知識的形成就不再是就一個時代整體氛圍的形成來論述的，而是一個具有獨特性的的心智產物，政治思想的鋪陳當然也可以是如此的，從「自為心」出發討論韓非的政治思想正是在這樣的認知下的一個嘗試。

壹．自為心

「自為心」作為一個描述的中介詞，它代表著人類自利的自然本質，以及根據不同狀況所可能作出的任何反應。就這樣的指涉而言，「自為心」代表著一種因應不同情勢條件而採取不同行為的心理機制，一旦我們從此處理解「自為心」，那麼「自為心」就不應該再是落在人性論範疇中的一個議題（因為，它的重點不落在「心」，而是落在「自為」）。

韓非的政治思想正是針對「自為心」的思考而開展的，而順著「自為心」往下推衍，爭取不同情勢下的「利」，無疑地是韓非政治思想的基本核心，當然，從一個國家主義的前提來看，韓非的終極關懷處必然在於國家的強盛壯大，也就是說，在「私利」與「公利」之間，韓非政治思想的取捨是清楚地落在後者之上，不過，為了遂行他的政治理念，從權地將公利與君主之利（本質上也是一種私利）等而視之，這應該是我們解讀韓非政治思想的重要立足點。因此，在「公利」的大纛之下，試著填補「公利」與眾多「私利」之間的罅隙，就成了韓非的努力方向，從而「自為心」也就是一個重要的中介詞。韓非對於「自為心」的描述分為幾個層面。從一般的個人而言，韓非主張：

民之故計，皆就安利如辟危窮（五蠹）

這是最為原始的陳述，說明了「趨利避害」的行為準則，然而避害終究是消極的，對於韓非而言，追求利益才是積極的：

醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。與人成與，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴則與不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人死也。（備內）

一般人彼此之間的對應脫離不開這種「利」的考量，家庭成員之間的關係又何嘗不是，韓非甚且給予更為強烈的「利」的期待：

且父母之子也，產男則相賀，產女則殺之，此俱出父母之懷祿。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，而況無父子之澤乎！（六反）

父母之於子女猶落在「計之長利」的範疇來計算，韓非顯然是十分「冷眼客觀」地在觀察人類的行為；至此，人世間的諸多對應完全擺脫了仁義道德乃至於感情的規範，冷冽地等待即時或是即將到來的「利」，正是韓非亟於傳達的。而進一步說，從即時的利的追求到「慮其後便，計之長利」原則的強調，顯然地，失去了對於這個原則的理解與掌握，「自為心」的概念將是空洞的，也就會落入韓非所說的「迷」的境地：

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。凡失其所欲至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）

這裡所說的「迷」傳達了一個概念：「人的好利惡害是一種不可學，不可事的自然本質，但是這種人皆有之的自然本質，並不保證人人都知道趨利避害的方法。」說穿了，韓非從他的經驗觀察告訴我們，自利固然是人們必然具有的本質，不過真要落實到行為層次的實踐，卻不是「自利」二字就能完備的，我們大膽地將韓非關於「自為心」的看法加以擴張地使用，可以知道這樣的實踐是有條件配合的（這樣的條件包括了相關的情勢與因應的方法），「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力」所描述的正是如此（註三），因為「古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也；人民少而財有餘，故不爭」（註四）。

從社會的人際關係出發，韓非進一步將「自為心」帶入政治的場域，他深刻地描述了進入戰國時代的君臣關係是「上下一日百戰」的，這種君臣之間的政治鬥爭，事實上春秋時已然如此：

雖吾公室，今亦季世矣，戎馬不駕，卿無軍行，公乘無人，卒列無長，庶民罷蔽，而宮室茲侈……民間公命，如逃寇仇……政在家門，民無所依。君日不悛，以樂蹈憂，公室之卑，其何日之有（左傳昭公三年）

此季世也，吾弗知齊為陳氏矣。公棄其民而歸於陳氏。齊舊四量：豆、區、釜、鍾。四升為豆，各自為四，以登於釜，釜十則鍾。陳氏三量皆登一焉，鍾陳大矣。以家量貸，而以公量收之……國之諸市，履賤踊貴，民人痛疾，而或燠休之。其愛之如父母，而歸之如流水，欲無獲民，將焉辟之？（左傳昭公三年）

我們試看春秋以迄戰國的政治權力轉移：從「禮樂征伐自天子出」到「政由方伯」到「陪臣

執國命」，政治權力的迅速移轉，使得人君與人臣強烈感受到「禮」的崩解效應（更何況戰國的人君人臣正是禮制崩解的受益人），如何防範已到手的政治權力從手中再次移轉，或是從君主手中攫奪權力，成為戰國時代政治場域的重要議題；就此，韓非將「自為心」徹底地在君臣的權力關係中展現：

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（孤憤）

「禮壞樂崩」所帶來的是原有政治權力關係的解體，也使得政治更加地世俗化，政治資源的掠奪，在自為心的趨使之下更加明顯，所爭的不是人民就是土地（這些盡是政治權力的同義詞），君臣之間的諸多活動完全就是交換關係的文飾而已：

故君臣異心，君以計畜臣，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。（飾邪）

且臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市。君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。（難一）

然而韓非關心的並不是臣子的利益，而是國家的大利（當然也有人以為韓非強調的是君主的利益）（註五），重視的是政治秩序的重建，「知臣主之利異者王，以為同者劫，與共事者殺。」展現的立場正是如此（註六），其所強調的是透過君主權力的維繫來保證公共秩序的可能，並且以公利來約束不同層次的私利（註七）。從父子常人的關係跨到君臣關係的描述，韓非以「自為心」作為其間貫穿的概念，以君主所代表的公利來規範不同層次的私利（當然也應當包括君主的私利），並不處理人性論善惡的哲學問題，往下開展了以法術為骨幹的「人為之勢的統治」，相對於執陷在人性論爭議的政治思想而言，無疑是更加務實的，而以自為心為主軸發微的韓非法術勢論，也同時顯得明快而俐落。

貳. 勢

如果從「自為心」的角度出發來看，韓非的政治思想核心當在「利」的擴大與公共化，所有的政治議題都是圍繞著「利」而開展，進而言之，法術勢三者是韓非以為可以解決所有關於「利」的議題的憑藉，因而，我們要處理的是在法術勢三者之間，究竟應該如何排序？這個問題其實可以從韓非的文章中找到解答：

明君之所以立功成名者四：一曰天時，二曰人心，三曰技能，四曰勢位。……夫有材而無勢，雖賢不能制不肖，故立尺材於高山之上，而下臨千仞之谿，材非長也，位高也，千鈞得船則浮，錙銖失船則沈，非千鈞輕而錙銖重也，有勢之與無勢也（功名）

對於謀求國家大利的君主而言，「勢位」是一個絕對的條件，〈備內〉言「人臣之於其

君，非有骨肉之親，縛於勢而不得不事也。」指的是人臣對於君主的服從是基於「勢」而來的，同樣的，〈五蠹〉言「民者，固服於勢，寡能懷於義……勢誠易於服人……故以義，則仲尼不服於哀公；乘勢，則哀公臣仲尼。」說的是人民對於君主的服從也是來自於「勢」，「勢」的優先性可得而知（註八），不過，真正的原因應該是〈詭使〉一篇所說的「聖人之所以為治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。」正是君主掌握了利、威與名三個重要的途徑，使得君主能夠服人，因此，我們所理解的「勢」，代表了一種位階上的能量差，而法與術的效果則是從位能轉化之後的動能，所做的「功」就是「利」的完成，但是，如果僅止於自然的「勢」而論，則所能完成的「利」自然有所限制，從這個意義來看，韓非所說「夫勢者，名一而變無數者，勢必於自然，則無為於言勢矣。」（註九）可以說是一語中的，所以韓非主張的「勢」必然是一種異於「自然之勢」的「勢」，透過不斷累積不斷轉化才能使得君主的「勢」更加厚實（相對的位階能量愈高，才能做出更大的功），這才是韓非所亟於立說與經營的「勢」：「吾所為言勢者，言人之所設也。」（註一〇）正確地說，人類世界與行為是瞬息萬變的，為了應對不停變動的外在世界，韓非以為君主的「勢」也因此不是一種死寂的「自然之勢」（這是指作為一般性對應的君臣民而言），反而須是一個動態的「人設之勢」。

除了作為「人設」的屬性之外，韓非還從其他面向談論「勢」與「勢的使用」。「勢」因為不是停止不動的，而是透過「法」「術」的作用進而可以增生的與維繫的，所以很清楚的，韓非所論的「勢」並不是與生俱來就立於最高處，它所指陳的內容應該是中性的與模式化的價值：

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。今廢勢背法而待堯舜，堯舜至乃治，是干世亂而一治也。抱法處勢而待桀紂，桀紂至乃亂，是干世治而一亂也。（難勢）

所謂中性與模式化的價值指的是：「韓非所論的「勢」並沒有特定的君主為對象，而要在便於治。」更進一步說，抱法、處勢與用術三者就是這個「人設之勢」的內容，所以與這樣的「勢」結合的君主（君主才是韓非勢論的主角），不必要一定如同儒家的堯舜一般，當然也不能如同桀紂一般，祇要是中人之資，都可以完成公共秩序與富強的追求（亦即國家之利）。與這個價值相配合的，則是對於儒家「賢人政治」的反對：

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。〈難勢〉

這樣的觀點承接著「中人」的立論而下，完全否定了儒墨所主張的賢人優位學說（註一一），韓非說「吾是以知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。」（註一二）正是此意。如果說，荀子禮治思想中的「善假於物」傳遞的是「假於禮」的觀念，那麼，韓非的勢治思想所傳遞的無異就是「假於勢」的觀念，也就是「任勢」的觀念，〈難三〉中言「凡明主之治國也，任其勢。」是「任勢」的說明，而這與《管子·明法解》中的話是同樣意義的：

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，至尊而臣卑。故明法曰：『尊君卑臣，非計親也，以勢勝也。』

「任勢」除了是關於「賢人優位」的反對之外，事實上也有著治理時的成本考量：「夫為人主而身察百官，則日不足，力不給。且上用目，則下飾觀；上用耳，則下飾聲；上用慮，則下繁辭。先王以三者為不足，故舍己能，而因法數，審賞罰。．．．故治不足而日有餘，上之任勢使然也。」（註一三）「任勢」使得君主在統治時得到最大的效益，於此，我們似乎又可得到，韓非的主張的「勢治」基本上有著關於「道」的回歸：

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。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權勢（大體）

故勢有不可得，事有不可成，故鳥獲輕千鈞而重其身，非其身重於千鈞，勢不便也，離朱易百步而難眉睫，非百步近而眉睫遠也，道不可也。．．．因可勢，求易道，故用力寡，而功名成（觀行）

這種「以簡御繁」並且講究「因」的治理模式，無疑就是韓非在〈解老〉中所言的「聖人盡隨於萬物之規矩。」這段話從黃老道家的角度可以解成「以道全法」的論述（註一四），卻也可以將之理解為「任勢」與向「道」的回歸，其中尚可體現出韓非將自然之勢（萬物之規矩）轉化為人設之勢（聖人盡隨萬物之規矩，進而因可勢，求易道故用力寡而功名成）的努力。

「任勢」說明了「勢」的專屬性，然而一如前面所言「夫為人主而身察百官，則日不足，力不給。」適當的分工，不僅分擔了君主的憂勞，同時也符應了「用力寡」的主張，所以必須適度地「分出權勢」；

任人以事，存亡治亂之機也。．．．任人者，使有勢也。．．．任人者，使斷事也〈八說〉

如此一來，「勢」的專屬性無疑會遭到破壞，也與「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」的原則相悖（註一五），面對可能形成的兩難（註一六），韓非主張的「使有勢也」其實應當理解成「代理人」的意義，也就是說，群臣有的並不是「勢」的本質，而祇是形式上的代理而已，真正的掌控權仍在於君主手中，畢竟「偏借其權勢，則上下易位矣，此言人臣不可借權勢也」（註一七），為了更進一步防範群臣的竊奪權勢，韓非主張回歸到法與形名參伍的防範機制之中（關於這點，在論「術」時再進一步陳述）：

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，操國柄而使私者；所謂威者，擅權勢而輕重也。此二者，不可不察也。〈人主〉

人主雖使人，必以度量準之，以形名參之。事過於法則行，不過於法則止；功當其言則

賞，不當則誅。以形名收臣，以度量準下，此不可釋也，君人者焉佚哉（難二）

因此，「勢」一如「道」有著專屬的特性，不僅不可以共享，更不可能外借，一旦共享與外借則便私與輕重的情事不斷，而國利（主利）喪失殆盡，所以君主必須注重「勢」的專屬性，強調「貴獨道之容」（註一八）。

參. 法

「法」作為法家思想的重要質素，自然是我們解讀韓非政治思想的重要概念所在，不過卻也不必將法家的政治思想一以法治主義視之（註一九），畢竟，慎到的重勢與申不害的重術同樣躋身於法家的行列；而韓非在強調「法」的同時，事實上更有著明顯的「勢治」色彩（固然這樣的勢治與慎到是不同的），從這個觀點切入，法與術不過是完成「人設之勢」的重要工具而已，而透過勢治所要完成的是公共秩序（公利）。明白了韓非思想中的「法」的地位，做為反映「自為心」的工具性意含，也許可以得到更佳的理解。

「法」，特別是公開、明示以及平等性的「法」（而不是帶有封建位階的禮），在春秋之際是不存在的，有的僅是「刑律」而已，試看〈左傳·昭公六年〉的記載：「二月，鄭人鑄刑書，叔向使詒子產曰：『始吾有虞於子，今則已矣。昔先王議事以制，不以刑辟，懼民之有爭心也。．．民知有辟，則不忌於上也，並有爭心，以徵於書而徵倖成之，弗可為矣。夏有亂政而作禹刑，商有亂政而作湯刑，周有亂政而作九刑，三辟之以興，皆叔世也。』」這裡涉及的是關於刑律的公布，刑律的存在由來已久，差別在於公布與否，叔向所關心的正是「公開」的事實，同樣的，在〈左傳·昭公二十九年〉也記載著孔子對於晉鑄刑鼎的反對意見：「冬，晉趙鞅、荀寅帥師城汝濱，遂賦國一鼓鐵，以鑄刑鼎，著范宣子所為刑書焉。仲尼曰：『晉其亡乎？失其度矣。．．而為刑鼎，民在鼎矣！何以尊貴？貴何業之守？貴賤無序，何以為國？』」禮與刑分別標誌著封建的階級分化，刑書的公開化才會導致孔子發出「貴賤無序，何以為國」的慨嘆，不過對於整個社會階層的變動，特別是貴族階層中的世卿集團的消失（註二〇），孔子的慨嘆似乎恰好反映了這樣的事實；正是伴隨著整個社會階層的鉅大變動，具備了無等差特性的「法」才能逐漸地取代「禮」成為戰國新政治秩序的重要依憑。

「法」作為一個新時代秩序的規範，相當程度反映了整個戰國社會結構的變遷，特別是布衣卿相的成就取向，代替了原有的血統取向，「法」的出現說明了成文的、外在的與無等差規範的時代需求，韓非關於「法」的論述就是這樣的時代產物：

故明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之鬥，以斬首為勇；是以境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，為勇者，盡之於軍〈五蠹〉

法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。．故法莫如顯。．．是以明王言法，則境內卑賤莫不聞知（難三）

這樣的外在規範，完全迥異於儒家（孔孟二人）主張的內在性規範，從荀子身上我們已然看到了儒家思想的轉折，所謂承自於「仁」的自覺到了韓非的時代顯然已失去了時代性，雖然韓非的「法」仍帶有以君主為中心的「一體化結構」的意含（註二一），這樣的「法」的確

深刻地反映了整個時代的成就取向氛圍，執此而下，「法」當然是關於人情的反映，祇是這個面向是從賞與罰的執行手段中呈現的：

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。· · ·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）

聞古之善用人者，必循天、順人、而明賞罰。循天則用力寡而功立，順人則刑罰省而令行，明賞罰則伯夷盜 不亂，如此則白黑分矣（用人）

明主立可為之賞，設可避之罰，故賢者勸賞· · ·不肖者少罪· · ·如此則上下之恩結矣（用人）

「法因人情」的說法與《慎子·佚文》中所言「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。」實是一致的，而「合乎人心」指的當然就不是儒家的「應乎民心」那樣帶有道德性的概念，反而與道家的自然人性要貼近些。整體而言，「法」是完成「人設之勢」的工具之一，賞罰則是施「法」的手段，賞罰之所以可用，完全立基在人的自為心（必因人情），人的自為心展現的正是好惡的情勢條件使然，當然，這樣的自為心預留了一個「人具有自由意志」的假設（註二二）；賞罰是使得「法」得以深入人心並且遂行的手段，因為賞罰恰恰突顯了追求成就避免危害的自為動機，更重要的，透過賞與罰體現了「法」的客觀性，而不是君主的一己喜好或是臣子的主觀智能（註二三）：

鏡執清而無事，美惡從而比焉，衡執正而無事，輕重從而載焉。夫操鏡則不得為明，操衡則不得為正，法之謂也。（飾邪）

任事者毋重，使其寵必在爵；處官者毋私，使其利必在祿· · ·爵祿，所以賞也，民重所以賞，則國治· · ·罰，所以禁也，民畏所以禁，則國治。（八經·任法）

賞與罰固然有著客觀的標準，不過對於韓非而言，真要「治道具矣」，在賞與罰之間要有針對自為心的分寸拿捏：

賞莫如厚而信，使民利之，罰莫如重而必，使民畏之〈五蠹〉

刑勝而民靜，賞繁而姦生。故治民者，刑勝，治之首也，賞繁，亂之本也· · ·故明主之治國也，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〉

賞在於厚信而少，刑罰在於重必而勝，這是針對人情先求保身的傾向而論，所以說「法重者得人情」（註二四），當然也是衡量國家可用資源與賞賜的效益而論的，所以，韓非在自為心的考量之下，不僅主張重刑而輕賞，進而主張小罪重罰，其意與商鞅主張的「明刑不戮」事實上是一致的（註二五）：

夫以重止重者，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……所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也，民不以小利蒙大害，故姦必止也。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（六反）

這純然是一種心理學的運用，目的在斷絕犯罪的可能，所以〈說疑〉中言「凡治之大者，非謂其賞罰之當也……是故禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。」這才是統治術的美學展現，正所謂「因人之性，使人自為」（註二六）當然，最後的目標在於「故先王以道為常，以法為本……道法萬全，智能多矣。」（註二七）一切的措施都指向國家的大利，這樣的大利不再是透過儒家者流的諄諄勸戒而達成，也不再強調內聖外王的價值，君主與國家的大利與百姓的「利」（這樣的利是君主或是知識份子認定的），都來自於「法」冷冽的客觀特性以及「重刑」的強調：

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（心度）

賞罰除了是對付人民的手段之外，事實上也用在臣子身上，因為臣子與君主之間的利益衝突也是自為心的展現，因為「聖人之治國也，固有使人不得不為我之道，而不恃之以愛為我也。」（註二八）其具體的方式是透過「二柄」來展現：

明主之所道制其臣者，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……人主者，以刑德制臣者也（二柄）

關於君主以二柄對付臣下，應該有兩層意義：第一、法是作為臣與民所當共守的，因此，在法的遂行上，賞罰是共同的手段；第二、群臣是法的執行者，因此，更強調賞罰的使用操控。就此而言，賞罰所說的是關於法的普遍性手段，而刑德則是專指君主對於群臣的賞罰而言，要之都是出於自為心的認知，而韓非獨立地標舉出刑德二柄，當是與群臣有上下其手的可能性有關：

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）

這裡說明了作為執法的群臣，有著各種可能的管道進行君主權勢的攫奪，為了維持「法」的完整性與貫徹性，同時避免「人設之勢」的破壞，將群臣以刑德二柄限囿在法的範疇之內，進而不讓刑賞二柄之權外流到群臣之手，無疑是極為必要的（當然還需要術的配合），如此是謂「明法」：

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也

，歸其臣而去其君也。此人主失刑德之患也。．．．今君人者釋其刑德，而使臣用之，則君反制於臣矣〈二柄〉

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〉

「法」的內容與框架透過賞罰與刑德二柄得到實踐與維護，這是就「法」與「自為心」之間的連繫而論，然而，作為一個新時代的結構性原則，「法」必然還得具備其他的特質以替代原先劃定名分與分配資源模式的封建宗法和禮制，除了公開、普遍以及無等差的特性之外，「常規」與「靈動」的特性無寧是十分重要的：

法莫如一而固，使民知之〈五蠹〉

故治民無常，唯法為治。法與時轉則治，治與世宜則有功。．．．時移而法不易者亂，世變而禁不變者削，故聖人之治民也，法與時宜，而禁與世變〈心度〉

前者說明了法作為結構性原則的常規性，強調的是「一而固」，韓非在〈定法〉一篇中，批評申不害徒知用術，而不知如何用法時嘗說：

申不害，韓昭侯之佐也，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。申不害不擅其法，不一其憲令，則姦多。故利在故法前令則道之，利在新法後令則道之。故新相反，前後相悖，則申不害雖十使昭侯用術，而姦臣猶有譎其辭矣。

在法的運用上強調的是恆常與穩固的特性，否則將使人民不知何以判斷或是規避，根基於自為心上的「法」自然失去效用。不過恆常性在於說明規範的穩定，而不是固守一個原則不變，「法與時宜，禁與世變」強調的是則靈動的特性，這與法家與時俱進的歷史觀是一致的：

不知治者，必曰：無變古，毋易常。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〉

簡單地說，在行法的時間橫切面上，法必須是固定求得其威嚴性，同時使得人民可以有一個外在客觀的判準規範自為心的活動；而在時間的縱切面上，基於不同的歷史條件，法必須隨時保持其靈活性，以因應不同的情勢變動；而透過這兩個特性，韓非的「法」使人類的自為心，與外在變動不居的環境保持一種動態平衡的因應（這點或許是了老子的影響），再加上「法不阿貴，繩不曲撓，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，故橋上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌莫如法」所接槩的普遍性與無等差性，韓非所立說的「法」很清楚地維繫了君主與臣民間的位階差，同時，藉由這樣的位階差得致了大利（公共秩序），亦即，韓非透過自為心的追求開展出與時代新秩序相配合的霸王之道，君主的利在公共秩序上與國家的利或是臣民的利合致，「法」作為時代新秩序的

結構支撐，其重要性正是從這個合致面展現的，〈奸劫弑臣〉與〈五蠹〉中所言「故治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，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。」「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，民用官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣，霸王者，人主之大利矣。」可以是最佳的說明。

肆. 術

「術」字一詞，可以理解為方法、謀略、手段或是如熊十力先生解為宗主、機變等義（註二九），要之，其本義當是關於群臣的統御的方法：

人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。法者，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。〈難三〉

「術」與「法」都是人主為治的大物，不過「術」與「法」是有所區別的，最重要的區隔點在於「法」強調公開性（作為一個形式上的行為準則或是規範），而「術」則以潛藏執用為其要旨，不管其間的差異如何，都不失二者作為完成或是維繫「人設之勢」的重要工具。「術」的特性如上，其操作義則可從〈定法〉篇中得知：

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。法者，憲令著於官府，賞罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦佞者也；此人臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此不可一無，皆帝王之具也。〈定法〉

這裡所說的是關於「任人」、「考課」與「督察」的方法，再就細部而論，韓非尚有防奸的方法，其用術的終極處則在於與任法一般地向道回歸。首先就任人而言：

治國之臣，效功於國以履位，見能於官以授職，盡力於權以任事〈用人〉

明主之為官職爵祿也，所以進賢材，勸有功也。故曰賢材者，處厚祿，任大官；功大者有尊爵受重賞。官賢者量其能，賦祿者稱其功，是以賢者不誣能以事其主，有功者樂進其業，故事成功立〈八姦〉

從自為心出發，韓非以為賢材的任用是透過厚祿尊爵來完成的，將賢能與功業對應，這裡所講求的不是尊德性道問學的儒家式賢能（註三〇），反而是經由成就的檢核而確立的人材，當這套原則確立之後，於是乎「且官職所以任賢也，爵祿所以賞功也，設官職，陳爵祿，而士自至。」（註三一）

「考課群臣」是韓非賦予「術」的最大功能，畢竟他所預設的是君用術於上，臣行法於下的動態和諧（註三二），因此，「循名責實」與「形名相符」的管理應該是韓非關於「術」的常態性描述：

人主將欲禁奸，則審合形名，形名，言與事也，為人臣者陳其言，君以其言授之事，專

以其事責其功〈二柄〉

有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉〈主道〉

形名合一，其本在於言與行（或是事功）的合致，其實就是從名家借來的形名之術，講求名實的相符，加以擴充地說，言與行、法與行、功業與尊爵或是罪行與懲罰乃至於君主與臣下之間的關係都落在這個範疇之中，〈揚權〉一文言：

用一之道，以名為首，名正物定，名倚物徙，故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。

人主雖使人，必以度量準之，以形名參之。事過於法則行，不過於法則止；功當其言則賞，不當則誅，以形名收臣，以度量準下，此不可釋也。〈難二〉

參同的形名才能造就和諧，這套講求言事相符應的管理，以形名考核臣情，以賞罰為後盾（註三三），其意在於防範過與不及之事；韓非以為形名尚得與參伍合用，方能收到真正的功效：

循名實而定是非，因參驗而審言亂，是以左右近習之臣，知偽詐之不可以得安也〈姦劫弑臣〉

明君之道，賤得議貴，下必坐上，決誠以參，聽無門戶，故智者不得詐欺，計功而行賞，程能而授事，察端而觀失，有過者罪，有能者得，故愚者不得任事，智者不敢欺愚者不得斷，則事無失矣〈八說〉

形名僅是就「君操其名，臣效其形」的原則而言，「參伍」的輔助才能使君主更廣泛且有效地掌控臣子，不論「言」與「不言」都要課其責（蓋不言從廣義來看亦是一種形），對於韓非而言，這無疑是一個天、地、物、人四者結合的高超統治術：

主道者，使人臣必有言之責，又有不言之責。言無端末，辯無所驗者，此言之責也；以不言避責，持重位者，此不言之責也。人主使人臣言者，必知其端末，以責其實；不言者，必問其取舍，以為之責，則人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣。言、默則皆有責矣。〈南面〉

參伍之道，行參以謀多，揆伍以責失。行參必折，揆伍必怒。不折則瀆上，不怒則相和。折之微，足以知多寡，怒之前，不及其眾。觀聽之勢，其微在罰比周而賞異，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。四微者符，乃可以觀矣。〈八經〉

特別是對於那些可能是「重臣」的臣下而言，「行參以觀多，揆伍以責失」更是不可避免的方法，〈八經〉所言「其位至而任大者，以三節持之：曰質，曰鎮，曰固。親戚妻子，質也；爵祿厚而必，鎮也；參伍責怒，固也。賢者止於質，貪饕化於鎮，姦邪窮於固。」誠哉斯言

也。這種形名參伍的術，憑藉的除了是無所不在的控制之外，正如質、固、鎮三個觀念所傳遞的，其實就是對於人的自為心的掌握。順著「形名參伍」而下的，其實才是韓非論「術」的最高境界：

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始，以知萬物之源；治紀，以知善敗之端，故虛靜以待之，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之以情。．．．明君無為於上，群臣竦懼乎下。〈主道〉

形名參同的終極目的當然是「霸」，也就是君主的大利，對於韓非而言，真要完成霸的功業（事實上是一統建立新的秩序），形式上是「霸」而本質上卻應該是「無為」，前面說過，這樣的無為絕對不是老莊的無為，而是一種成本與效益考量下的無為，也是一個計算後的無為，何以如此，道理很簡單，因為君主祇有一個人，而臣民卻是眾多的，以寡應眾自然無法與為數較多的「自為心」對抗，能夠「以簡御繁，以一執多」當然最好，這樣的方法透過道家無為的轉化即可達成，一名一形的客觀事實，恰好完成了以名制形的主觀目的（註三四）：

明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者效其材，君因而任之，故君不窮於能；有功君自有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。．．．臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也〈主道〉

透過形名參伍的原則，韓非的「任使術」在轉化老子的「無為」過程中找到了實踐的可能（註三五），試觀〈揚榷〉所言「因而任之，使自事之，因而予之，彼將自學之；正與處之，使皆自定之。上以名舉之，不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情，謹修所事，待命於天。毋失其要，乃為聖人。」就整個「術」的成就而言，任使執事求得國家的大利是目的，「無為」是「術」運用的最高境界的呈現，「形名參同」則是「術」的首要原則。

論及「術」的具體內容，可以分兩個方面來談，第一方面所涉及的是君主本身，其次則是君主對於臣下的任使。就君主本身而言，韓非很明顯地受到道家（特別是老子）的影響，主張君主的「虛靜」，〈解老〉中言「所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。」說明了「虛」的寬廣與不可限制的特性，君主具備了這樣的「術」當可就不可能制於臣下，「虛」正是要能夠「獨」，韓非又以為「虛則德盛，德盛之謂上德」（註三六），然後「積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物」（註三七），虛能知實，靜則制動，虛靜當然就是君主為「術」的一種內在修持，而透過這樣的修持，更可以有效地抑制臣下在自為心的機制驅使下，所做出的種種窺伺：

君無見其所欲，君見其所欲，臣將自雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。故曰：去好去惡，臣乃見素；去舊去智，臣乃自備〈主道〉

函掩其跡，匿其端，下不能原，去其智，絕其能，下不能意。保吾所以往而稽同之，謹執其柄而固握之，絕其望，破其意，毋使人欲之〈主道〉

「虛靜」原在於「以百姓心爲心」，將私己的欲念透過虛靜的修持化去，重新（人已遠離自然）與自然或是大道相冥合，但是這樣的道家意念，卻一轉而化成韓非用術的內在修持，在向道回歸的過程，事實上韓非又作了創造性的轉化。第二方面涉及的是關於君對臣下用術的細部內容：

主之所用也，七術。……七術：一曰、衆端參觀，二曰、必罰明威，三曰、信賞盡能，四曰、一聽責下，五曰、疑詔詭使，六曰、挾知而問，七曰、倒言反事。此七者，人主之所用也。〈內儲說上〉

七術談的是七種具體而微的用術法則，信賞盡能與必罰明威在「法」的部分已討論過，其他的五術我們可以從文本中知道：

明主不舉不參之事，不食非常之食，遠聽而近視，以審內外之失，省同異之言，以知朋黨之分，偶參伍之驗，以責陳言之實，執後以應前，按法以治衆，衆端以參觀〈備內〉

多方面地建立接收訊息的管道，並加以參驗，俾能更接近於事情的真象避免欺瞞，就其積極面而言，透過衆端參觀可以「使天下不得不爲己視，天下不得不爲己聽。」（註三八）就其消極面而言，至少可以避免「不以衆言參驗，用一人爲門戶者，可亡也。」危險（註三九）。再者，就「言」與「責」的角度而言，韓非主張一聽責下：

是以事至而結智，一聽而公會，聽不一，則後悖於前，後悖於前，則愚智不分。不公會，則猶豫而不斷，不斷，則事留自取，一聽則無墮壑之累〈八經〉

「一聽」一來是爲了避免「用一人爲門戶」，同時也是爲了防止「濫竽充數」的情事發生（註四〇），再加上「公會」的廷辯，君主自然能夠從中有所取捨加以定策。有關於疑詔詭使，爲防人臣爲姦侵害國家與君主的大利，韓非以爲君主在伺察臣下一事上，須使臣下無法清楚掌握君主所下命令與差遣的真正意圖，〈內儲說上〉所言即是：「數見、久待而不任，姦則鹿散，使人問他，則不鬻私。」在詭譎與擔心之中，臣下自然不敢爲非。至於挾知而問與倒言反事，則是在於測試臣下的忠心程度以及任事的態度：

挾知而問，則不知者至，深知一物，則衆隱皆變〈內儲說上〉

倒言反事，以嘗所疑，則姦情得。〈內儲說上〉

究其實而言，這二者所談都是運用「反」的作用來得到「正」，這讓我們想起老子所說「反者，道之用」的妙諦，韓非深刻地體會了老子對於道用的描述，將之化爲權術之用，從這個細微處亦可觀道家對於韓非的影響。除了這七術之外，韓非尚提出防「八姦」（註四一）、「五蠹」（註四二）、「六反」（註四三）以及注意「六微」（註四四）等各種細微的「術」，不過這些較之於前面所言都已落在末流之列，僅點到爲止。韓非的「術」一如他言「勢」

與「法」一樣，都向「道」回歸，也都在自為心的範疇中立說，但是過於強調「不欲見」與「藏之於胸中」的特性，使得後人專注於「權謀」的一面，反而忽略了「虛靜」的一面，認知上難免有所偏頗而流於管窺之見了。

結語

國者君之車也，勢者，君之馬也，夫不處勢以禁誅擅愛之臣，而必德厚以與下，齊行以爭民，是皆不乘君之車，不因馬之利，釋車而下走也。〈外儲說右上〉

從自為心的觀點出發，本文試圖將韓非思想中的法、術、勢串連在一起加以討論，並且主張韓非真正用以當成政治思想主軸的概念是從「勢治」中彰顯，這樣的「勢治」不是自然之勢的統治，而是以自然之勢為基礎，加上運用法與術兩個工具所造成的「人設之勢」，其目的在於跳開道德規範與舊有的禮法範疇，重新建立新時代的秩序。這樣的理解正如蕭公權先生所說，韓非的政治思想在自為心的鋪陳之下，呈現出一個向「勢治」輻輳的現象，任法的目的在於完成「名正法備，聖人無事」的狀態，而用術的目的在於使得「明君無為於上，群臣悚懼乎下」，乃是一種「藏刑匿智」的無為（註四五）這正是前面所言「古之全大體者……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」的無為，當然，這樣的無為近於黃老的無為，而絕不是老莊「生而不有，為而不恃，功成而不居」、「江湖兩忘」的無為，其間的差別正在於一家主張無治，而另一家主張勢治。

又勞思光先生以為韓非以君權代替了神權，成一極權主義者，（註四六），就「法」而論，基於自為心的前提出發，韓非的「法」所接示的無等差性，且獨立施行與道德規範無關的特性（註四七）勞思光先生的說法，對於韓非或有過分的指責，如果說儒家是以行仁義的王道立場說人君，何以我們不能接受韓非是以「利」的立場說人君，前引「故治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，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。」不正說明了韓非言治的用意何在？儒家常遭人指責為君主說項，以同情的瞭解立場來看待韓非，是否也可以體會「以利說利」「寓公利於君主之私利」的不得已立場呢？〈六反〉中言「今學者之說人主，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過於父母之親也。此不熟於論恩，詐而偽也，故明主不受。」應是韓非亟於表白的。本文透過自為心的描述論說韓非的政治思想，除了說明韓非的「勢治」為其思想的重點之外（而不是法治或術治，甚且不是極權），固有為韓非申辯之用意，從歷史的洪流來看，秦、漢新秩序的建立，何嘗不是立基在韓非者流的努力之上，漢宣帝所言「漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？」（註四八）執此而論韓非，過乎？功乎？不過，韓非所建構的這套「勢治」的秩序，並不能夠由於「法」的無等差性就以為他主張了一種平等的社會，事實上，中國的社會自來就是一個具有差異樣態的社會，追求的也是「差異管理的秩序」而已，而韓非的「勢治」秩序仍在這個框架中，這是我們必須理解的。

最後，論者以為申、韓二人雖深受黃老道家的影響，然而霸氣十足，反而少了黃老的溫潤（註四九），然而我們知道，「孤立」是韓非所處時代的君主寫照，面對君權迅速陵替的

政治現實，自然不能不注意威權的下移所帶來的衝擊（註五〇），這種強調君權的崇高性，以慎到的勢治為基礎，加以轉化為以法術為前趨的勢治理論（註五一），是在「自為心」以及「公利對抗私利」的前提之下，作出的政治理念鋪陳，面對這樣的思想理路，我們在詮釋與還原之間或許應當盡力找到一個平衡點才是！

註 釋

註 一：參拙著，荀子禮治思想的三大基柱，台灣大學政治科學論叢，民國八十七年五月。向來方家皆以韓非為性惡論，如馮友蘭、錢賓四、勞思光等人（請參中國哲學史、中國思想史、中國哲學史），事實上，以韓非的思想脈絡而言，固然師事荀卿使其在人情一概念上有著荀卿的思想遺緒，然而並不可以此為由說明韓非即主張性惡論，「必因人情」一詞當是為韓非辯白的重要依據，更何況荀子的「性惡」又有著社會學上的意義，不是單就人性的本質而言，以此將韓非與荀子歸類為性惡論者實有商榷的餘地。今人王曉波在《儒法思想論集》（時報版）與《韓非思想研究》皆以自為心看待韓非的「人情」一詞，此外台哲學系所出版之《中國人性論》一書，其中對於韓非的自為心抑或是性惡論有公允的陳述，或可還韓非一個公道，並有所澄清。以上所論分別請參馮友蘭著，中國哲學史，台北，藍燈出版社；錢穆著，中國思想史，台北，台灣學生書局，民國七十七年十月；勞思光著，中國哲學史，香港中文大學出版，一九八〇年六月；王曉波著，儒法思想論集，台北，時報文化事業出版公司，民國七十二年六月；張純，王曉波著，韓非思想的歷史研究，台北，聯經出版社，民國七十二年九月；台大哲學系主編，中國人性論，台北，東大圖書公司，民國七十九年三月。

註 二：〈心度〉

註 三：〈八說〉，同樣的話在〈五蠹〉中也有「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」，所憑藉的方法不同正好說明了存在著不同的情勢條件在主導著人類的行為，如果失去了這些行為外在條件的掌握，自為心將無從實踐。

註 四：〈五蠹〉

註 五：參郭沫若著，十批判書，韓非子的批判，台灣影印本

註 六：〈八經·起亂〉

註 七：參張純，王曉波著，韓非思想的歷史研究，台北，聯經出版社，民國七十二年九月初版，頁八二

註 八：參高柏園著，韓非哲學的主要內容，淡江學報，第三十三期，民國八十三年三月，頁三六

註 九：〈難勢〉

註一〇：同上

註一一：參宇野精一主編，林茂松譯，中國思想（三），台北，幼獅文化事業公司，民國六十六年十一月初版，頁一八三

註一二：〈難勢〉

註一三：〈有度〉

- 註一四：參康韻梅著，從〈經法〉等佚書四篇與《韓非子》思想的關係論韓非之學本於黃老之說，中國文學研究，第六期，民國八十一年五月，頁一三
- 註一五：〈內儲說下〉
- 註一六：參高柏園前文，頁三八至三九。其實對於韓非而言，這樣的兩難是不會出現，因為並不存在著分權的情事，因為「**分勢不貳，庶適不爭；權籍不失，兄弟不侵**」〈八經〉
- 註一七：〈備內〉
- 註一八：〈揚權〉：「故曰道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於躁濕，君不同於群臣。凡此六者，道之出也，道無雙，故曰一，是故明君貴獨道之容。」
- 註一九：參梁啓超著，先秦政治思想史，台北，東大圖書公司，民國七十六年二月再版，頁二四六至二五六
- 註二〇：參許倬雲著，春秋戰國間的社會變動，中央研究院史語所集刊，第三十四本，下冊，民國五十一年，頁五五六
- 註二一：參林安梧著，韓非政治哲學的特質及其困限，鵝湖學誌，第一期，民國七十七年，頁一〇〇
- 註二二：這裡的問題在於普遍貧窮且質樸的人民，是否真正具備了自由意志，從政治控制的角度思考，人民的好惡究竟是知識份子主觀的好惡，還是君主或是官僚結構的好惡，在整個價值的形塑上，我們很難相信人民的好惡（動詞）背後真有一個確定的好惡（名詞）存在，「賞罰可用」在某個意義上正好為這樣的懷疑作了註腳，所謂的「慶賞爵祿」不就是一種自由意志的扭曲與嘲諷嗎？〈制分〉中所言：「**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。**」確然一語中的。
- 註二三：參唐端正著，先秦諸子論叢，台北，東大圖書公司，民國七十九年十月三版，頁二〇六。〈用人〉云「**明君聚權於一身，亂君散權於臣下，明君立政以法，亂君立政以意。**」陳奇猷釋云「釋法術而心治，堯不能正一國」〈〈韓非子集釋〉〉
- 註二四：〈制分〉
- 註二五：《商君書·賞刑》言「**禁姦止過，莫若重刑，刑重而必得，則民不敢試，故國無刑民。國無刑民，故曰明刑不戮。**」
- 註二六：參薩孟武著，中國政治思想史，台北，三民書局，民國六十八年八月增補三版，頁一二四
- 註二七：〈飾邪〉
- 註二八：（姦劫弑臣）
- 註二九：熊十力著，韓非子評論，台北，台灣學生書局，民國六十七年十月初版，頁三一
- 註三〇：關於這點，與荀子主張的「禮」有著傳承周政的特性，西周因德業而應天命的觀念在本質上就有一種成就取向的因子存在，講究的不再是殷商的神祕主義，而是以人間可資徵驗的功業作為取得政權的依據（當然這也有替政權的更迭合理化的可能），韓非承荀卿之學，或者不必一定依崇周道，不過就這個「重功業」（不是荀子的德業並重）的態度而言，直是跳開了心學傳統的「德性」賢人而不論，這點更彰顯了與自為心的呼應。

註三一：〈難二〉

註三二：當然，韓非所談的術並不是完全由君主所獨享，至少在「智術之士」（〈孤憤〉）所說的就不是指涉到君主，不過這裡的「智術之士」正面地理解應該是指協助君主任法，以便有效統治的臣下才是，因為綜觀韓非的論點，「術」乃是人主之大物，所謂的「智術之士」中的「術」在韓非論「術」的行文裡應該不是重點才是，蕭公權先生以為「法之對象為民，術則專為臣設」的說法固然是有待商榷的，而王曉波先生以為「人臣不但可以有術，而且可以用術」的說法，同樣也偏離韓非談術的主軸，因為推論下去，不單是臣可以有術，連一般人民都可以是有術而用術的，如此一來，談術又有何意義？所以本文的重點落在「人主之大物」一詞上來談術。上引語請參蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月初版，頁二五八；及王曉波、張純前揭書，頁一二七；另王氏書對於蕭說亦多有批判，可參該書，頁一二五至一二七。

註三三：參張素貞著，韓非子的思想體系，台北，黎明文化事業公司，民國七十四年十月增訂一版，頁一一五

註三四：康韻梅著，韓非形名觀念之探析，中國文學研究，第五期，民國八十年五月，頁五

註三五：熊十力先生言「韓非本霸王主義，其言術，主道家」可謂肯綮之論。參熊十力前書頁四六

註三六：〈解老〉

註三七：〈解老〉

註三八：〈備內〉

註三九：〈亡徵〉

註四〇：〈八經〉言「明主之道，臣不得兩諫，必任其一，語不得擅行，必合其參，故姦道無進矣」正是此意。

註四一：指「同床、在旁、父兄、養鞅、民萌、流行、威強、四方」

註四二：指「儒、縱橫家、游俠、近幸、商工之民」

註四三：指「姦偽無益之民六，而世譽之彼，耕戰有益之民六，而世毀之如彼」此之謂六反

註四四：指「權借在下、利異外借、託於類似、利害有反、參疑內爭、敵國廢置」

註四五：參蕭公權前書，頁二六四

註四六：參勞思光著，新編中國哲學史，台北，三民書局，民國七十七年十一月增四版，頁三七一

註四七：參陳弱水著，立法之道，收在劉岱編，中國文化新論，思想篇二，台北，聯經出版社，民國七十一年十一月初版，頁九三

註四八：《漢書·元帝紀》

註四九：參陳麗桂著，戰國時期的黃老思想，台北，聯經出版社，民國八十年四月初版，序，頁六

註五〇：參許倬雲著，求古編，台北，聯經出版社，民國七十一年六月初版，頁三八七至二九五

註五一：參林聰舜著，西漢前期思想與法家的關係，台北，大安出版社，民國八十年七月初版，頁一六至一七

參考書目

- 王曉波著，儒法思想論集，台北，時報文化事業出版公司，民國七十二年六月
台大哲學系主編，中國人性論，台北，東大圖書公司，民國七十九年三月
任繼愈著，中國哲學史，北京，人民出版社，一九八五年五月四版
宇野精一主編，林茂松譯，中國思想（三），台北，幼獅文化事業公司，民國六十六年十一月
林聰舜著，西漢前期思想與法家的關係，台北，大安出版社，民國八十年七月
邵增樺註譯，韓非子今註今譯，台北，台灣商務印書館
侯外廬著，中國思想通史，北京，人民出版社，一九五七年二月
唐端正著，先秦諸子論叢，台北，東大圖書公司，民國七十九年十月三版
班固著，漢書
許倬雲著，求古編，台北，聯經出版社，民國七十一年六月
梁啓超著，先秦政治思想史，台北，東大圖書公司，民國七十六年二月再版
郭沫若著，十批判書，韓非子的批判，台灣影印本
陳啓天著，韓非子校釋，台北，台灣商務印書館
陳奇猷著，韓非子集釋，台北，世界書局
陳弱水著，立法之道，收在劉岱編，中國文化新論，思想篇二，台北，聯經出版社，民國七十一年十一月
陳麗桂著，戰國時期的黃老思想，台北，聯經出版社，民國八十年四月
項維新主編，中國哲學思想論集，台北，牧童出版社，民國六十八年十二月三版
商鞅著，商君書
張純，王曉波著，韓非思想的歷史研究，台北，聯經出版社，民國七十二年九月
張素貞著，韓非子的思想體系，台北，黎明文化事業公司，民國七十四年十月增訂一版
張素貞著，韓非子難篇研究，台北，台灣學生書局，民國八十六年八月增訂二版
勞思光著，中國哲學史，香港中文大學出版，一九八〇年六月
勞思光著，新編中國哲學史，台北，三民書局，民國七十七年十一月增四版
馮友蘭著，中國哲學史，台北，藍燈出版社
馮友蘭著，中國哲學簡史，台北，藍燈出版社
熊十力著，韓非子評論，台北，台灣學生書局，民國六十七年十月
錢穆著，中國思想史，台北，台灣學生書局，民國七十七年十月
蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月
薩孟武著，中國政治思想史，台北，三民書局，民國六十八年八月增補三版

論文期刊

- 林安梧著，韓非政治哲學的特質及其困限，鵝湖學誌，第一期，民國七十七年
林俊宏著，荀子禮治思想的三大基柱，台灣大學政治科學論叢，民國八十七年五月

高柏園著，韓非哲學的主要內容，淡江學報，第三十三期，民國八十三年三月

許倬雲著，春秋戰國間的社會變動，中央研究院史語所集刊，第三十四本，下冊，民國五十一年

康韻梅著，韓非形名觀念之探析，中國文學研究，第五期，民國八十年五月

康韻梅著，從〈經法〉等佚書四篇與《韓非子》思想的關係論韓非之學本於黃老之說，中國文學研究，第六期，民國八十一年五月

蔡仁厚著，韓非子論「法」與「術」，東海哲學研究集刊，第三期，民國八十五年十月