

- 五、馬勵著，〈淺談元代的社會文學——雜劇〉，《幼獅》，三十八卷，第五期。
- 六、陳桂芬著，〈元代歷史劇及其時代意義〉，輔仁大學中文研究所碩士論文。
- 七、葉慶炳著，〈「賺蒯通」雜劇〉，《文學雜誌》，第一卷，第四期。
- 八、程毅中著，〈試論古代歷史劇〉，《文學遺產》，增刊十輯。
- 九、鄧綏甯著，〈紀君祥的「趙氏孤兒」〉，《文壇》，一四四卷。
- 十、鄧綏甯著，〈火燒介子推〉，《文壇》，一四二卷。
- 十一、鄧綏甯著，〈談「薛范叔」〉，《文壇》，一四三卷。
- 十二、鄭義源著，〈元雜劇歷史戲研究〉，政治大學中文研究所碩士論文。
- 十三、顏師天佑著，〈元劇「青衫淚」「王粲登樓」中的文人幻夢〉，《中外文學》，第十三卷，第一期。
- 十四、顏師天佑著，〈從俗套蹈襲看元雜劇的結構〉，《中華學苑》，第四十期。

韓非人性論內涵之探討

曾素貞*

緒論

關於韓非人性思想的探討，不論是已出版成書，學位論文抑或是期刊論文等，前人所討論過的不乏其數。然而，《韓非子》書中直接談到人性的篇章不多，是後人加以整理，歸納而成的一套思想體系的其中一部分。同時，也很少有專門討論韓非「人性」的篇章（註一），多為旁及涉獵一部分而已。本文是以純學術的觀點來看當時的社會環境，文化變遷、經濟變動給予韓非造成他對人性的看法。筆者嘗試將本文分作三個部分來討論韓非對人性的看法，即國家政治方面、家庭倫理方面及社會經濟方面所造成的「社會現象」，對其人性的看法加以剖析。

一個人的政治思想，往往導源於其對人性的看法，因為政治與人性原有極密切的關係。韓非肯定人性好利，非嚴刑峻法來威迫利誘，故論人之罪必須先有原則標準，因而提出法論；懲人之惡必須有權威能力，因而提出勢論；防人之姦必須有方法手段，因而提出術論（註二）。所以，韓非的人性論，實為其「法術勢」的政治理論的基礎。

*中國文學系大學部82年畢；碩士班85年畢。

註一：也有專篇討論韓非人性觀點，但為數不多，如：

(1)周道濟：〈由韓非的人性觀說明其政治思想〉，載於《幼獅學報》第一卷第二期，民四十八年。

(2)蕭振邦：〈韓非哲學的人性觀探論〉，載於《鵝湖》十三卷十一期，民七十七年。

(3)朱師守亮：〈以荀卿性惡論觀韓非學說〉，載於《中華學苑》第四期，民五十八年。

(4)王曉波：〈韓非的人性論社會論與歷史論〉，載於《食貨月刊》復刊十二卷二期，民七十一年。

註二：朱師守亮：〈以荀卿性惡論觀韓非學說〉，載於《中華學苑》，民五十八年，第四期，頁四三一—四七。

中國對於人性論的特點，是以「善惡」來論性（註三）。故有人認為韓非的人性論是承荀子「性惡論」而成的（註四），但此論點似乎有待商榷。韓非的人性不過是考察了時代的現實和綜合了各家的學說（註五），更進一步的提出了自己的主張，並超越了「性善性惡」之爭的窠臼（註六）。而本文是從幾個角度來談韓非對人性的看法，並不想給予其人性思想任何價值的判斷，對於韓非「性惡」的主張，筆者是不贊同的。

首先，若從國家政治方面去看韓非的人性觀，可看出由於政局紛亂，韓非欲提出一套有助於國家走上新階段，使積弱的韓國振奮，擺脫傳統舊禮教的封建時代的方法，故對政治上的勾心鬥角，無論是君與臣之間、君與民之間抑或是君與其后妃，都莫不以「利」相計算。韓非反反覆覆的提出許多論證，來證實人的「好利」、「自為」。

其次，由於禮樂崩壞，人與人之間建立的倫理道德已不存在。一個社會、國家是以團體生活為主，又以家庭為基，有家乃有社會，有社會乃有國。故韓非就家庭倫理來認清人性，無論是父子、夫妻、兄弟之間都無真愛可言，非以「厚賞重罰」來勸功懲惡，使人民走向正道，為國賣力。

最後，韓非洞悉了社會背景所帶來的經濟變動。不論是職業上的自為心，個人利益的計算心，抑或是主傭間由「自利」到「互利」，目的都在促進國家經濟成長以順應時代環境的變遷。所以，韓非看出了時代在變，在進化，而人的好利

註三：余雄：〈人性論〉，載於《中國哲學概論》，源成文化圖書供應社，民六十六年初版，頁二四三。

註四：此論點有：

(1)黃瑞雲：《韓非法政思想批判—兼論近代法政思想之演變》，民七十八年四月初版，頁三八，其中有云：

「韓非本於其師荀卿之性惡說，視人一切行為，動機皆出於利己……。」

(2)周道濟，同註一之(1)，頁二一四，有云：

「韓非是荀卿的學生，其政治思想與荀卿大不相同，而二者對人性的看法，則頗為一致……韓非認為，人是自私自利的，……他們因為聲色犬馬本身可供以快樂的利益……可見韓非的性惡論，較荀卿實尤有過之。」

(3)陳伯駒：〈論韓非之人性觀及其政治思想〉，《復興崗學報》，民六十七年，第十八期，頁九五，有云：

「韓非之自利人性觀，實繼承荀卿性惡說，此無可諱言也。」

(4)朱師守亮，同註二，頁三三，有云：

「韓非對人與人之間所有關係，亦無不計其利害之自私自利觀念，亦來自荀卿之性惡論也。」

(5)呂師凱：〈韓非融儒道法三家成學考〉，《第一屆中國思想史研討會—先秦儒法道思想之交融及其影響論文集》，民七十八年十二月出版，中華民國台中，頁一四六，有云：

「韓非學於荀卿，受其師說之影響，故其立言之基礎，皆建立在性惡觀點上……韓非不務德而務法，實即源於荀子性惡之說……。」

註五：各家的學說兼含儒家、道家、墨家、名家、兵家及法家。此論點乃參照張素貞：〈韓非學術思想之淵源〉，收錄《韓非子思想體系》，黎明文化事業公司，民六十八二月再版，頁二三—五〇。

註六：張純、王曉波：〈人性論社會論與歷史論〉，《韓非思想的歷史研究》，聯經出版社，民七十三年二次印行，頁七五。

自為之心也是順應環境而生，且是一種必然的現象。

本文是嘗試從這幾個方向，對韓非人性觀點作比較有系統，有條理的分析，讓人一目了然，以證實其人性觀乃據時代環境而生，而非受荀子的影響，而提出「性惡」的主張。韓非只是針對「人性需要活著」的觀點來對人性提出了一些看法。

壹、從國家政治看韓非的人性論

韓非是一位法家的集大成者。韓非當時身處的環境是個動盪的時代。周王室的淪亡，與其保守的封建制度有密切的關係。由於舊傳統、舊禮教的崩潰，新的觀念尚在醞釀期間（註七），人的思想得到很大的發展空間，於是學術自由，言論自由紛起。而春秋戰國以來，影響力最大的莫過於儒、墨、道三家。韓非認為這幾派思想只不過是在維護一些封建禮教，為了打破這些保守的學說，提出了法治觀念，希望有助國家走向進步的階段。

所以韓非雖是荀子的學生，但他們兩人的思想是不同的。荀子的儒家思想仍重視仁義禮智，雖主性惡，但卻認為可以用禮，用教育導人入正道。而韓非是貴族出身，親眼目睹當時的政治變動。由井田制度的沒落，到起而代之的私田制，春秋戰國正是這兩種制度的過渡時代。後來宗法封建崩潰，諸侯相互攻伐，爭的也是「利」（註八）。韓非處於這種新舊思想交替的時代，看出人的爭奪性，人的好利心。天下大亂的原因，有人認為是由於物慾蒙蔽了人善良的本性；有人認為人性本來是惡的，所以才會天下大亂；有則認為天下大亂是由於人有好利之心（註九）。

韓非將所有的人性建立在利己與自私心的動機上，所以，應當以嚴刑酷法來制御，以完成君主的「專制政治」。所以說，荀子乃封建末期禮制之維護者，韓非乃專制政治之代言人（註十）。在牽涉到政治利益時，韓非的基本假定都認為人是好利的，無論臣、民皆是，因此君臣之間，韓非是採「尊君卑臣」觀；君民之間，韓非是採「尊君抑民」觀，認為民智不可用。

註七：這裡的「新觀念」是指不同於保守傳統的封建主義。由於各家學說紛起，不論儒家、墨家、道家、法家、縱橫家都可以說是「新觀念」。

註八：參見張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》，聯經出版社，民七十三年第二次印行，頁六七—六八。

註九：同上。

註十：見魏元珪：《荀子哲學思想研究》，東海大學出版社，民七十二年三月出版，頁二三七。

一、君臣之間

荀子主人性惡，是以「禮」使人趨於善，而韓非是束之以「法」，約之以「刑」，君臣之間沒有真感情，只是相互利用，他們之間的關係就如現代社會學理論中的「交換論」（註十一）。韓非由於洞察了人性好利，但也相信人是畏懲罰和制裁的，所以，其法治思想即建立在這基礎上。

（一）君臣利異的排斥心

從政治利益的結合來看，君臣只是一種「交易」行為而已，且彼此的相爭奪。由於君臣的利益不同，臣子多數是不肯盡忠。君臣彼此暗地爭鬥，故姦臣便召引敵軍，排除異己，圖謀私利，如《韓非子·內儲說下——六微》有：

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。

在政治利益的結合，臣子眼中所見的只有利，而沒有真心效忠君國，在韓非眼中，在當時混亂、落後、貧窮，而文化、經濟衰頹的時代而言，人的眼中只有私利。韓非對人性的觀點如果放在今日社會來看，又何嘗不是如何呢？在現實環境的威迫利誘下，又有多少人可以堅持自己一片忠貞熱忱？所以，在當時韓非的處境，「忠肝義膽」，「鐵血丹心」只不過是韓非眼中的紙上之言罷了！

韓非更進一步的道出人臣的心理，由於君臣利異，既無骨肉親戚之恩，其間相與之道，唯有「勢」與「利」（註十二）。故在《韓非子·二柄》中有：

人臣之情，非必能愛其君也，為重利之故也。

故臣子搜羅黨羽，內戚外敵，一時間使國家陷於水深火熱中，這都是韓非由人性看出私利，不惜召外兵以除政敵，藉強權以得君心，甚至進一步謀害國君，乘君勢以劫國，故有云：

夫君臣，非有骨肉之親，正直之道，可以得利，則臣盡力以事主；正直之道，不可以得安，則臣行私以干上。明主知之，故設利害之道，以示天下而已矣。《姦劫弑臣》人主樂美宮室臺池，好飾子女狗馬，以娛其心，此人主

註十一：「交換論」一詞見張承漢：《中國社會思想史》，三民書局印行，民七十五年三月初版，頁一四二。

註十二：參見張素貞：《韓非子思想體系》，黎明文化事業公司印行，民六十八二月再版，頁五三。

之殃也。為人臣者，盡民力以美宮室臺池，重賦歛以飾子女狗馬，以娛其主，而亂其心，從其所欲，而樹私利其間，此之謂養殃。《八姦》

人君往往因欲利過甚，沉迷於聲色犬馬，而至禍已殃國，人臣則乘主之好樂，順主之意，以縱其欲來亂其心，培養禍源，以圖謀一己之私利（註十三）。如此，則國家即被姦臣養成國殃，以營私利了。

（二）君臣之間的猜忌心

君臣之間居心各異，惟各自相計以謀己身之利，彼此猜忌，不信任對方；在《飾邪》篇中：

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。

故君臣之間的關係，是以「利」相合，非以「義」相合。韓非針對人皆好利的觀點，把君臣之間各求己利的情形道出，臣事君，非愛其君之故，是因為有豐厚的爵祿可圖；而國君畜臣，也非出自一片慈心，而是要其臣以死力來盡忠，為國所用之故也。所以《難一》篇云：

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。

君對於臣，臣事於君，皆有互相猜忌之心，以利害計算之。人臣希望無功而受賞，希望不冒險而得富貴。君用富貴收買人臣，使他效忠、盡力。君用爵祿來換取人民的死力，人臣為了達到富貴的目的，也用死力來換取官爵。君臣的關係即建立在這種利害關係上（註十四），這無疑是一種「交換論」（註十五），猶如今日的買賣關係，而抹煞了人類的真實感情。這是君臣關係的新反映，正是當時不憑藉世襲而取得官爵的「官僚政治」的新反映（註十六）。

韓非是反對仁義禮智的，所以，在人性的弱點上加以利用，提倡法治，企圖消滅舊制度的封建社會，使中國走向歷史的新階段。

註十三：參見謝師雲飛：《韓非子論利》，載於《南洋大學學報》，民五十八年，第三期，頁九——九二。

註十四：參見任繼愈：《韓非的社會政治思想的幾個問題》，載《中國古代哲學論叢》，帛書出版社印行，民七十四年七月出版，頁一三二。

註十五：同註十一。

註十六：同註十四。

(三)尊君卑臣

韓非的法家思想乃以君權爲上，君權爲絕對的，而臣子、人民都必須以國家之公利爲依歸，而君王必須用絕對的權勢來制服臣民，故有云：

明君無爲於上，群臣竦懼乎下。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；有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而爲賢者師，不智而爲智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。〈主道〉

「尊君卑臣」的觀念在韓非表現得極爲深刻。智者、賢者的智慧、才能都被明君控制，「有功則君有其賢，有過則臣任其罪」，其重視國君，抑制臣下的理念非常清楚。爲甚麼韓非會有此種想法？其原因可能爲：第一，他認爲人都是好權位、好功利的，因此如果乖乖的順服主上，成就主上的功德，那富貴之日即可望及，而主上可以誘導臣民順從他，跟隨其政策行走。這都是韓非假定人性是貪利的，故君王可以利用人性的弱點，來成就其霸業。第二，韓非認爲人都是貪生怕死的，故有「明君無爲於上，群臣竦懼乎下」的說法。因此，統治者可以利用嚴刑峻法來控制臣下。

在韓非眼中，臣子爲君王做事，一則貪利祿而賣以死力，一則是畏君勢，而產生的怕死之心。故〈備內〉篇有云：

人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事也。

韓非認爲人臣基本上是怕死的，其事君是由於君勢的權威，非與君有骨肉之親，又在〈二柄〉篇中，以狗喻臣，以虎喻君，足見其間的利害關係：

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。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。

所以，韓非以狗來喻臣，狗畏於虎，乃畏其爪牙，一旦虎的爪牙失去時，可能情形又不一样了。故臣子爲君效命，是因爲畏其權勢，一旦君王無術以駕馭臣下，則不免反制於臣了。韓非在這裡更進一步的說明君臣間的利害關係，乃建立在人性好利這一根基上。

二、君民之間

除了君臣之間是以利相計算，韓非更從另一政治角度的君民之間看出了人性。首先道出了君王與人民的關係是建立在利害對立的矛盾上（註十七）。

(一)君以威勢馭民

君主對於人民，當然是希望人民以「死命」來效忠，而君主卻是以甚麼來控制人民？只是「威勢」而已，所以在〈六反〉中有云：

君上之於民也，有難則用其死，安平則用其力。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。明主知之，故不養恩愛之心，而增威嚴之勢。

這裡可以看出，君主重刑而令行，所以明主洞悉了人性弱點，不存恩愛之心，而只增威嚴之勢以治其國（註十八）。韓非認爲要人民心悅誠服地爲統治者效命，這是不可能的，必須要施之嚴刑，繩之重法，故有：

夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。〈顯學〉

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。〈五蠹〉

這種情形以今日的社會觀點來看是符合的。一個國家的法紀，若不以「重刑」、「重罰」，人民是不會反省自覺的。如隨地拋紙屑將罰款五十元及罰款五仟元的差別即很大，有些人會藐視法紀，且認爲五十元不算甚麼，還是照拋不管，在這種情形下，惟有「重刑」、「威勢」的五仟元才能禁止人民犯法，這是一般人的心態。所以，韓非理想中的國君，是棄仁義而用「法治」來統御人民的，這是他的政治理論。同時，他更相信民智不可用，而提出了反民之智的說法。

(二)民智不可用

中國政治思想史上，「反智論」在法家的系統中獲得最充分的發展，無論就

註十七：同註十四，頁一三一。

註十八：見朱師守亮：《韓非子釋評》，五南圖書公司印行，民八十一年九月初版，頁一五九三。

摧殘智性或壓制知識份子而言，法家的主張都是最徹底的（註十九）。而韓非的反智論正好可以看出他對人性的看法，與他樹立君王的權勢是密不可分的。所以，在《韓非子·顯學》中有：

民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不副瘞則寢益。剔首副瘞，必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒不知犯其所小苦，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，而以上為貧。境內必知介，而無私解，並力疾鬥，所以禽虜也，而以上為暴。此四者，所以治安也，而民不知悅也。夫求聖通之士者，為民知之不足師用。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。故舉士而求賢智，為政而期適民，皆亂之端，未可與為治也。

在此段文字中，韓非反反覆覆的舉了幾個例子來證明民智是不可用的。民智是發為自為之利害計量心，且立場狹窄，眼光短淺，不知犯其小苦，致其大利，且公私異利，民智只見一己之「私利」，而無見君國之「公利」（註二十）。韓非子根本就認定人民是愚昧無知的，無法瞭解國家、國君施行的最高政策的涵義，如果政府採用知識份子或人民的意見，那麼國家便要陷於危難當中。

韓非子是截然統治者和被統治者列為「智」和「愚」兩種階級（註二一），這似乎是有欠公平。但他似乎已洞悉了人性自我圖利的自私心理，所以才要主張人民要先公後私，先圖君國之利，且認定民智不可取用，故認為君可以「利」得民。

（三）君以「利」得民

凡人皆好利，故國君在其政治立場，也莫不以利民為主。故韓非認為國君欲其圖富強，也當以興利為主。故治國的三大要務，又以「利」為首要，以「利」得「民」，得「民」乃可成「國」，這又是以人性之趨利而加以利用，所以說：

聖人之所以為治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。夫利者，所以得民也；

註十九：參見余英時：〈反智論與中國政治傳統〉，載胡適等著：《中國哲學思想論集》，水牛出版社，民七十九年七月三版，頁一二六。

註二十：參見王邦雄：《韓非子的哲學》，東大圖書有限公司印行，民六十六年八月初版，頁一一三。

註二一：見張素貞：〈韓非論民智如嬰兒〉，《中華文化復興月刊》，民六十七年三月，十一卷三期，頁二五。

威者，所以行令也；名者，上下之所同道也。非此三者，雖有，不急矣。

〈詭使〉

其於德施也，縱禁財，發墳倉，利於民者，必出於君，不使人臣私其德。

〈八姦〉

惟因人民好利之故，君王對人民施惠之德，必須由君主發動，不使臣子得手。這一來，人民便會對君王感恩，而欲回報，否則大臣會因得民而掌握社會國家命脈，而進以篡國了！

所以，從君臣關係，君民關係，可看出韓非基本上是不相信人性，以為人性好利，故君王與臣子以利相計算，更以利來使臣為其效命；而君王更以利得民，實行嚴刑，賞罰分明。由於君臣的立場不同，而臣子的行為動機是名和利（註二二），而君欲臣奉公執法，所以，君以「利」和「名」交換臣子的奉公執法，所謂上下交利，只是一種社會交換論而已。而君民的關係也是如此，君以法來控制社會，讓人民有良好的生活環境，而人民只須服從君王的法制，也是一種相互交換的關係。

貳、從家庭倫理看韓非的人性論

倫理是維持並尊重人際間的交往，其範圍包括社會制度以至於個人道德行為等，而又以家庭制度為基礎。倫理是中國哲學思想的特色（註二三）。倫理道德的觀念在中國社會是以家族制度為主，進而擴展到宗族、民族、國家等。而倫理道德是以五倫為重點：即君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友。所以，中國社會是以團體生活為主，又根基於家庭，為了求得協同諧和，不得不以「禮」、「教」維持生活秩序（註二四）。而韓非是站在法家的立場來看人性，而認為仁義道德因流弊所至，已成為一種形式主義。以前可用「德」，可用「禮」來規範人民，而今只能用「法」。在韓非的眼中，社會上人與人之間的交往大抵是在謀取自身的利益，甚麼道德基準，倫理禮教都蕩然無存。因前章已由政治的角度探討過君臣、君民之間人性觀點，故此章只從父子、夫婦及兄弟來探討韓非對於人性的看法。

註二二：見張承漢：〈春秋戰國時期的社會思想〉，載於《中國社會思想史》，三民書局印行，民七十五年三月初版，頁一四九。

註二三：見林耀曾：〈中國哲學史導讀〉，載於《國學導讀叢編》第三冊，康橋出版事業公司，民八十年十月增訂十一版，頁三。

註二四：此節有關中國倫理思想的特質多參照許又明：《中國倫理道德與哲學思想》，聖理雜誌社發行，民七十一年六月出版，頁八十一六。

一、父子之間

在韓非的眼中，人類各存私心，即使是父子骨肉之親，也以權衡利害來各圖便利，而否定了父子之親。

(一)否定父子之親

從倫理的觀點來看，韓非可說是無倫理觀念，人活在現實世界，有時不得不去接受殘酷的事實。韓非所處的時代，政治混亂，社會動盪不安，人民生活愈苦，故有溺嬰的現象。韓非目睹這一切，根本把倫理排除在外，認為人一旦碰到現實生活的壓力，即使是親生女也毫無感情可言：

父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，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。〈六反〉

從這裡，我們可以看出，韓非生於生活秩序錯亂的時代，進一步的否定人性，認為父母與子女之間，已無所謂的「親情」可言。

(二)父子之間以「利」相計算

父母對於子女，猶以利相計算。這是由於社會弊病百出，千瘡百孔時，人由於看到利所表現出來的行為，故有所謂：

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，而或誚或怨者，皆挾相為而不周於為己也。〈外儲諸左上〉

倫理觀念上，孝道為最重要，百行孝為先，然而，父子之親，在權勢與自為心的誘引下已不存在。原本，血緣關係是人間最珍貴的，然而，韓非卻無情地道出這種無條件的愛也是要有條件的。當人為嬰兒時為父母所疏忽，成長過程清簡，長大成人之後，對父母供養薄弱，而父母對子女也有責備，這真是人間現實的寫照。

若從今日社會的現象來看，為何養老院會越設越多？養老院裡的老人除了部分是無親無靠，尚有許多子孫滿堂的，卻何以落入要往養老院的下場？只因現今的人太忙了，時間太重要，一分一秒之差往往可以上百萬、千萬元之差。所以，在「利」字當頭，難道還會犧牲時間來照顧年邁的雙親？即使有，這種特例是很

少的。所以，韓非也是以當時的社會現象來對人性作進一步的探討，並無鐵定地說人性是惡的。

二、夫妻之間

基於血肉相連而結合的父子，尚有利害相計算之心，而無骨肉之親的夫妻，更破除倫理道德，以利來相計算。韓非也是以否定夫妻之愛來探討人性。

(一)否定夫妻之愛

古代把婚禮看作是一切「禮」的根本，男女的結合視作是傳宗接代的大事，如《禮記·昏義》中有：

昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。……所以敬慎重正昏禮也……敬慎重正而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。（註二五）

可是，在韓非眼中，已完全抹煞了夫妻之間的真愛。當夫妻之間有牽涉到利益、地位時，甚麼真愛、承諾已不管用，所謂：

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。然則其為之反也，其母惡者，其子釋。丈夫年五十而好色未解也，婦年三十而美色衰矣。以衰美之婦人，事好色之丈夫，則身疑見疏賤，而子疑不為後，此後妃夫人之所以冀其君之死者也。〈備內〉

夫妻之間演變到這種地步，只是一種權利、義務罷了！而韓非是就事論事，提出了人性自為的看法，但並沒有言及「性惡」。如果年五十的丈夫不會嫌棄美色已衰的妻子，可能妻子也不會希望其夫君死。這都是因為有某些因素的刺激而今妻子擔心日後自己的前途。所以，此種自為、自私的心態是看一般人的修養能否超越而言，並不是人性本來就是惡的。

(二)夫妻之間以「利」相計算

由於夫妻之間在面對現實環境、利益的考量時，已無真愛、真感情可言，故韓非更進一步的看到當時社會有夫妻之間以「利」相計算的現象，如：

註二五：孫希旦：《禮記集解》，文史哲出版社，民七十七年十月三版，頁一二九三——二九五。

衛人有夫妻禱者，而祝曰：「使我無故，得百束布。」其夫曰：「何少也？」對曰：「益是，子將以買妾。」〈內儲諸下〉

這例子已很明顯的說明了夫妻之間是以自己的私利相計算，妻子寧可禱告求五百匹布改善生活環境，而不求過富裕生活，其實是擔心丈夫買妾而影響到自己的地位。在古代一夫多妻制的社會，妻子對於丈夫猶有如此防備之心，可見倫理道德已站不住腳。再如：

鄭君已立太子矣，而有所愛美女，卻以其子為後。夫人恐，因用毒藥賊君，殺之。〈內儲說下〉

夫妻關係是家庭倫理最基本之關係，妻為己利，而毒殺親夫，這種利欲薰心的例子，在今日社會也不難見。

在現今功利主義掛帥的社會，離婚率普遍提高。離婚的原因除了是性格不合分離外，妻子為了獲得丈夫一半財產而出此下策的，大有人在。更有的為了獲得某國的公民身份，為了居留權，而以巨額相互利用的，待獲得居留證後，即離婚。這種「紙婚」的例子普遍存在。有的更為了保險金額的投保，為了獲取巨款而毒害丈夫或妻子的，也是現今社會見怪不怪的。所以，在倫理的夫妻關係上看來，韓非謂夫妻間以「利」相互計算之論點，實是洞察了人性醜惡的一面。

三、兄弟之間

由倫常的關係看來，父子、夫妻尚無真情可言，對於兄弟之間，韓非更以為他們之間無真義，而否定兄弟之間的情義。

(一)否定兄弟之情

在韓非所處的時代，由於戰禍四起，自身已照顧不了，更別說「患難見真情」的兄弟之義了，故有：

故饑歲之春，幼弟不饒；穰歲之秋，疏客必食。非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。〈五蠹〉

在荒年青黃不接，糧食缺乏的季節，兄長連自己最應受憐照料的幼弟，也不肯分糧食給他，可見人類到了飢寒交迫的時候，還是會存有私心，因人是理性的動物，為了活下去，有時也會做出一些違背道德的事。然而，卻不能就此斷定韓非的人性論是惡的。事實上，可引用李振宗的一句話來瞭解韓非對人性的看法，

他說：「其實，人性既不善，亦不惡，人性只是需要活著而已。」（註二六）

(二)兄弟之間以「利」相計算

韓非更進一步的引用歷史事件來證實兄弟之間為了利益而相爭奪的情形，如〈難四〉云：

桓公，五霸之上也，爭國而殺其兄，其利大也。

韓非引用了齊桓公的例子來說明人性的真實一面。桓公為五霸之首，尚為爭國而殺其兄，可見兄弟之間的手足之情還存在嗎？韓非此一論點正好作為歷史的證據，如唐代李世民（唐太宗）為了爭取帝位也何嘗不是不顧兄弟之情？所以，韓非提出對人性的看法實在是針對人對於物質的欲望，而引起的貪念。故韓非的哲學思想，基本上應屬於唯物主義陣營（註二七）。韓非子在兩千多年前就已經掌握現代產業社會的機能，其管理手段重視「效用」而肯定「欲望」（註二八）。由於他肯定「欲望」，故對人性的洞察能毫無留情的、一針見血的道出人性醜惡的一面，甚至在人際關係的交往，如政治方面的君臣、君民或人倫方面的父子、夫妻、兄弟等，都以銳利分析的手法。這使我們更進一步的體會到現代人的人性，又何嘗不是韓非對於人性批判的寫照？由此可知，在人類關係中，從最親密的父母、子女、夫妻、兄弟都建立在利害的基礎，又何況是陌生人之間的買賣？換言之，也即是人類關係建立在工具關係（Instrumental Relationship）（註二九）上。而韓非主要是建立一中央集權制度，把政治和倫理劃分。余英時也在其篇章〈從價值系統看中國文化的現代意義〉一文中提到（註三十）：

中國人要建立民主制度，首先必須把政治從人倫秩序中劃分出來。…分開之後，我們反而可以更看得清中國人倫秩序中所蘊藏的合理成分及現代意義。新加坡近年來提倡「儒家倫理」正是由於這種分離的成功。

所以，韓非在看人性時，對於倫理關係只是採取一種「權利」和「義務」。子的義務即父的權利，臣的義務即君的權利（註三一），故在韓非眼中是完全否

註二六：李振宗：《論馬克思主義的人性論》，中央文物供應社印行，民五十二年十二月出版，頁九四。

註二七：任繼愈：《法家的創始者韓非子的學說是唯心的還是唯物的》，收錄於朱師守亮《韓非子釋評》第四冊：附錄之肆（評論），頁二一五五。

註二八：高島穰：《韓非子帝王學序》，新潮文化事業有限公司，民八十年三月五刷。

註二九：張承漢，同註十一，頁一四三。

註三十：余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，載於《中國思想傳統的現代詮釋》，聯經出版社，民七十六年三版初版，頁三六。

註三一：同上，頁三五。

定人倫關係的價值的。然而，我們也不能斷定其人性論是屬於「性惡」的，人性是「善」或「惡」，在某一個道德立場，在時間和空間上都不是絕對的或唯一的（註三二）。所以，不能評定韓非的人性論是惡的。

參、從社會經濟看韓非的人性論

韓非的政治哲學，完全取決於變動的「進化的歷史觀」。因古今時勢多變，故社會政治觀念亦因之而變（註三三）。所以說，古時財多就不爭，今世財寡則民亂。所以，就經濟環境而言，所謂「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因為之備」（五蠹）。古今的經濟生活變動決定社會觀念的變化（註三四）。韓非反復古，反保守，而主張改革。甚至可以說，是由於他從經濟生活中洞悉人性的弱點，進而形成其政治上的控制手段（註三五）。春秋末期到戰國時代，商業發達，這是諸侯間各國的往來頻繁，而冷靜的分析整個社會結構，好利自為的人性取向，遂成為社會發展的內在推動力（註三六）。

一、職業上的自為心

由於韓非所處的時代，已是世局鼎沸，人心搖盪。就現實的環境來說，人的本能，就只能自顧自身的利益，如〈備內〉：

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，利在人之死也。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。

因此，韓非把人性建立在自顧之情上，由於環境的現實威迫，人性極端的沉

註三二：同註二六，頁九四—九五，有云：「站在某一道德立場，看某些事實所表現的『人性是善的』或『人性是惡的』，但某一道德立場，在時間上和空間上，都不是唯一的、絕對的，立場既不是唯一的，則它所指謂的人性之善惡，如果改換了立場，即失去其定性。……人性的表現，是因社會制度的影響而發生變化。」

註三三：黃公偉：〈韓非子對法學突破性的綜合觀〉，收錄於《法家哲學體系指歸》，台灣商務印書館印行，民七十二年八月初版，頁四一九。其中有舉〈五蠹〉篇為例，所謂：「古者丈夫不耕，草木之實足食也。婦人不織，禽獸之皮足衣也。不得力而養足，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，是以人民衆而財貨寡，事力勞而供養薄，故民爭。雖倍賞累罰，而不免於亂。」

註三四：同上，頁四二〇。

註三五：侯家駒：《中國經濟思想史》，中華文化復興運動推行委員會主編，中央文物供應社發行，民七十一年七月出版，頁一四〇。

註三六：蕭振邦：〈韓非哲學的人性觀探論〉，收錄於《鵝湖》，民七十七年，十三卷十一期，頁三十。

落是很自然的事。爲了自己職業上的需要，當然會表現出一種適應時代的社會行爲，無論是醫生、匠人、輿人都把自顧之情建基於「利」上。而在韓非的眼中，職業是無貴賤之分，任何行業都是以「營利」爲首要目的，這種自利的表現即是一種經濟行爲（註三七）。就是因爲從經濟行爲的觀點來看，韓非所看到的人性都表現於一種「自利」的動機上。由於有這種動機，則所有的經濟行爲及社會行爲，都建立於一種「交易」上。

二、言而不作的好利心

韓非對於人性的考察，已排除善惡價值的標準判斷。由於人受現實環境所困，因此，所表現出來的人性是以「自我」爲天性（註三八）。許多人表面說的是一套，實際上做的又是另外一套，所謂：

言耕者眾，執耒者寡也；境內皆言兵，藏孫吳之書者家有之，而兵愈弱，言戰者多，被甲者少也。故明主用其力，不聽其言；賞其功，必禁無用，故民盡死力以從其上。夫耕之用力也勞，而民爲之者，曰：可得以富也。戰之爲事也危，而民爲之者，曰：可得以貴也。今修文學，習言談，則無耕之勞，而有富之實；無戰之危，而有貴之尊，則人孰不爲也？（五蠹）

這裡韓非是道出一般世人在紙上言耕言戰的多，而真正執耒被甲去實行的人少。可是如果國君以富貴、高官來利誘人民，雖耕戰危險勞苦，人民也樂於效勞的。所以，修文學而無耕戰之危而可得富貴，則人人都欲爲之。余英時對春秋戰國社會變動的結果，謂「士」也產生明顯的變化，在其《中國知識階層史論》一書中：

士已從固定的封建關係中游離了出來而進入一種士無定主的狀態，這時，社會上出現了大批有學問有知識的士人，他們以「仕」爲專業，然而社會上卻沒有固定的職位在等待著他們，在這種情形之下，於是便有了所謂仕的問題。（註三九）

在當時中央集權的政治體系，正需要這批有識之士爲國家治理事務，士階層

註三七：同註三五，頁一四一。

註三八：戴東雄：〈法家思想的理論基礎〉，《從法實證主義之觀點論中國法家思想》，日盛印製廠有限公司，民六十二年四月初版，頁五四。

註三九：余英時：《中國知識階層史論》，聯經出版事業公司，民六十九年出版，頁二二。

的人愈注意自己所扮演的社會角色，而戰國時期的國君，以顯耀的名位，富厚的利祿來運用新「士」人。在這種情況下，逐漸造就出戰國之「士」追逐功名利祿與政治投機主義的心態（註四十）。所以，就當時社會動亂的環境，爲了使國家能振作，而達致富國強兵，不禁抓住了人性好利以達這目標。可見，韓非極尖銳的洞悉了人性，紙上言兵言耕的人很多，但真正去做，去付諸行動的很少，不爲甚麼，就因爲沒有「獎賞」。在這種情形下，富貴，高官成爲一種目標，如同心理學上所說的「增強作用」。一般人的心態都是「好賞惡罰」的，所以，韓非提出的法治理論正符合一般人的心理，厚賞作可爲一種「正增強」，嚴刑可作爲「負增強」。

三、個人利益的計算心

爲了獲得經濟上的利益，危險、困難在一般人的眼中已不算甚麼，所以，〈五蠹〉中有說及：「古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也」。即可看出人性沒有變，變的只是時代，人的欲望在古代已滿足，故不爭財，而今日的人在求進步，欲望不被滿足，自然就會爭奪，可見人人都是站在自己的立場，故〈內儲說上〉有：

鱸似蛇，蠶似蝎。人見蛇則驚駭，見蝎則毛起。然而婦人拾蠶，漁人握鱸，利之所在，則忘其所惡，皆爲貪，諸。

鱸、蠶皆令人驚恐，毛骨悚然之物，可是，基於經濟利益的考量，婦人拾蠶，漁人握鱸，都說明了貪利則人人皆可爲孟賁，專諸之類的勇士了。韓非子提出應該加強農夫與戰士的福利（註四一），這裡又指出了婦人、漁人甘冒險而逐利，可見站在經濟利益的角度來看，這是對國家富強提供了有利的條件。由於經濟環境的拮据，爲了生計，許多人也不得不爲了生活四處奔波。如燕窩長在深山谷上，要採之又談何容易？但還是有人爲了「利」而甘冒險去採摘，而到我們消費者的手裡，想吃燕窩可是價格不菲呢！這其中當然也有批發商、零售商把價格提高了。所以，從這交易的過程，無論是親自採摘燕窩的人、零售商或批發商，都會站在經濟利益上來考量。這就是韓非在觀察人性，爲何人的行動反應，而專注自身的利益，這猶如心理學上的「刺激反應理論」，由於有「利」的刺激，其

註四十：參見蔡英文：〈韓非思想中的政治價值一元論〉，載於《東海學報》二十五卷，民七十三年，頁一六二——六四。

註四一：見前節，〈五蠹〉之「言耕者衆……」。

行動反應才看出人性真實的一面。

所以，韓非對人性的看法是從人的本質去看，他對人性是完全不信任的。徐復觀在其《中國人性論史》中也提到韓非的是純由生理來認定性，由生理欲望而見，心的智能與生理的欲望相結合，則心就純粹只有「利己」的活動（註四二）。如此一來，人與人之間的交往已無真情可言，純是一種「交易」活動罷了。

四、主傭之間的互惠心

韓非不但從人與人之間看到爲利而「爭奪」，更看到人與人之間爲利而「合作」（註四三），「互惠」的一面，如：

夫買庸而播耕者，主人費家而美食，調錢布而求易者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深，耨者且熟云也。庸客致力而疾耕耘，盡功而正畦陌者，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，而必周於用者，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）

韓非主要是捉住人有趣利避害之心，爲其法術勢的統治尋求依據（註四四）。農業社會淳樸的人性已不復見，商業社會的人性自利日見擴張，甚麼「精神價值」，「宗教功用」（註四五）都不存於韓非的人性思想。雇主與傭工，原本都是盡力的做好自己的本份，爲自己打算，最後卻彼此得利，雇主付出了精美的飲食和優厚的薪資，相對的，他也獲得了傭工爲他賣命的工作。在這種情形下，不但滿足了傭工們自利的心理，而他自己也得利，這種由「自利」到「互惠」，確實是當時社會環境很自然的現象。所以，張素貞在其《中國歷代經典寶庫——國家的秩序》中（註四六）有提到：

韓非子是積極進取，主張面對現實，尋求切合問題的解決辦法的。他並不否

註四二：徐復觀：《中國人性論史》，私立東海大學出版，民五十二年初版，頁四三九。

註四三：同註六，頁七八。

註四四：田鳳台：《先秦八家學述》，文史哲出版社，民七十一年十月初版，頁二四六。

註四五：談明華：《宇宙真理的演義與人生演義》，台北碧潭芋菜湖路卅號靜園發行，民五十五年三月再版，頁九八。其中有提到：「依據中國人本哲學的歷史傳統精神，足以吸收各教各學有益於創新中國文化生命的元素，以便提高人的精神價值，與擴充人的精神修養，以達於天人合一的至高境界。這亦可說是中國的人文科學，可貫通於哲學與神學，雖無宗教的形式，而實具有宗教的功用。」

註四六：張素貞：《國家的秩序——韓非子》，袖珍本五十開，時報文化出版社，民七十六年初版，頁二二——二三。

認人有善性，只是認為當時的環境已不如古代淳樸…因此認為：不能冀望人人都向善，可以單憑德化就解決問題，而應該正視人性自利的癥結，因勢利導，研擬周密穩妥的方策。在國家的公利大前提之下，如果能夠人人各得其利，那何嘗不是相當理想的幸福環境？

所以，在經濟行為中，雙方因自利而互惠，由人的「自為心」，可以彼此的和睦相處，又何嘗不是理想的幸福生活？所以，韋政通認為在韓非眼中，人存在的價值，完全在作為一個政治的工具上，同時，韓非思想的重點，並不在建立一套人性論，而是為了法術的統治，在人性上尋求一個支點（註四七），故對於韓非的人性論，是不應以「性善」或「性惡」來評定的（註四八）。

由此可見，韓非是以社會文化變遷的理論來看人性的，第一，社會文化過程含有進步觀念；第二，社會文化體系及社會制度，均因應當時發展程度而建立，所謂「世異則事異，事異則備變」〈五蠹〉；第三，社會文化變遷是一種必然的現象，一切制度皆須因應不斷變遷之環境而變更，所謂「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備」〈五蠹〉（註四九）。所以，社會文化的變遷只是順應環境而謀生的一種手段。故人心變自為，人性變好利，在韓非的眼中，乃是很自然的事。

人性的分析，是探討人性的內容，且人性包涵了不變與可變的兩種因素（註五十）。據詹同章的《人性與權力》一書中將不變的因素分作生存、性愛、榮譽、安全、合群五種欲望。可變的因素有感覺、特質、習慣、修養、知識、記憶、靈感七種性能。而不變的因素，永遠不變，而且永遠為本身利益著想（註五一）。而人類的一切行為，都是人性的表現。所以，韓非就人類所表現出來的社會行為為基準，作為其對人性的觀點，並沒提出「性惡」為其人性論。

結語

綜上所述，我們可以從國家政治方面、家庭倫理方面及社會經濟方面看出了韓非的人性觀基本上逃不出「好利」、「惡害」、「自為心」、「計算心」的範圍。而歸納韓非對人性的看法，完全是因人之情，可得出三點結論：

註四七：韋政通：《中國思想史》，水牛出版社，民八十年十一版，頁三六二—三六四。

註四八：韋書是把韓非人性論定於「性惡」，而本文不贊同此說法。

註四九：張承漢，同註十一，頁一四五。

註五十：詹同章：《人性與權力》，復興崗印刷所印行，民五十八年十月出版，頁三六一—三七。

註五一：同上。

(一)人有畏誅罰而利慶賞之情

韓非認為因人情是好利惡害的。以現實的考量來看，這是人的性情所在，這正符合了心性論中所包含之人本思想及理性主義思想（註五二）。所以，他是從人性的特點而尋獲了「賞罰」的方法：

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〉

夫慶賞賜予者，民之所喜也，…殺戮刑罰者，民之所惡也。〈二柄〉

賞譽薄而謾者，下不用；賞譽厚而信者，下輕死。〈內儲說上〉

韓非是就一般人喜賞畏罰的心理，而提出了對人性的看法。「信賞必罰」是作為一位領導者必備的要件，而領導者也是看準了人情好賞惡罰的心理，故賞要厚而信，夠份量才能使人心動，罰要重而必，才足以嚇阻不法之徒（註五三），如此，領導者才能掌握人性，掌握世界。總之，賞罰之所以產生的原因，也是基於人有好功利，惡刑罰的通情（註五四）。

(二)人有趨安利而遠禍患之情

韓非指出了人是社會性的動物，在現實的環境裡，為了謀求自己的安利，去危害乃很自然的事，如：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。〈姦劫弑臣〉

好利惡害，夫人之所有也……喜利畏罰，人莫不然。〈難二〉

利之所在，民歸之；名之所彰，士死之。〈外儲說左上〉

依韓非的看法，「利」決定了人的一切行為，乃一切行為的動機，視利益為主宰人類行為的唯一標準（註五五）。因此，領導才須具有賞罰之原則，乃因人有惡勞樂逸，趨安利而遠危患之通情。

(三)人有喜榮譽而傷毀辱之情

韓非由於洞悉人性的弱點，信賞以勸功，必罰以禁姦。自古以來，重賞之下必有勇夫，死罪之前無人輕犯，這就是人之常情，如：

註五二：蒙培元：《中國心性論》，學生書局，民七十五年四月初版，頁一，其中提到：「中國心性論包涵的特點有：一、人本思想；二、理性主義思想；三、主體思想—以「心」的能動作用，強調自我實現和自我超越；四、整體思想—以實現人和自然界的和諧統一。

註五三：參見高柏園：《人性管理的終結者》，漢藝色研發行，民七十九年十月出版，頁八八—八九。

註五四：此因人之情之分點，乃參照朱師守亮之《韓非子釋評》，頁九七—九九。

註五五：參見劉立青：《韓非政治思想之研究》，文化大學政研所碩士論文，民七十七年六月，頁二九。

譽莫如美，使民榮之；…毀莫如惡，使民恥之。〈八經〉

設民所欲，以求其功，故爲爵祿以勸之；設民所惡，以禁其姦，故爲刑罰以威之。〈難一〉

總括以上結論，可知韓非是因人之情，知悉人性天生比較「畏罰利賞」、「趨利遠危」、「喜譽恥辱」之情，而提出國君應以賞罰來表現其權勢。

然而，本文想提出的是，許多篇章論文對韓非人性之探討，莫不以其師承荀卿的「性惡論」而來（註五六）。但綜觀韓非的思想，並未有「性惡」的言論。其所謂的「好利」、「自爲心」、「計算心」，雖表面似曾有「性惡」意味，實在亦是時代所需，有其必然形成的因素；不僅有許多似是不良的現象，亦有其正面的影響（註五七）。只因韓非是生於其動亂的時代，而人的行爲反應確實使他看到人性醜惡的一面，故提出許多不相信人性，非以法治、嚴刑、威勢來禁止不可的理論。

所以，筆者不贊同以「性惡」來評斷韓非之人性論，應該要以比較客觀的角色，就其所處的時代背景，人民與君臣間的關係，更重要的是，當時人民的知識程度，來看新考量韓非人性論之內涵。張素貞於其〈韓非論民智如嬰兒〉一文中提出了「士」和「民」的區別（註五八）。「士」可能是接受過教育，有參政的能力與機會，而「民」是指農工商百業。所以，韓非論民智不可用時，可能指少數的老百姓，知識水準低落的一群而言。故在評斷某人的思想時倘未能考慮其周遭環境而致使某種思想的產生時，最好避免作任何價值，尤其是一元論之善惡，好壞的界定。

最後，本文要強調的一點是，人性是需要活著的，此爲韓非看人性的依據，但不能斷定他是承繼荀子的「性惡說」。

註五六：同註四，此外，韋政通：《中國思想史》，同註四七，頁三六二—三六四，有云：

「荀子主張性惡，韓非也主張性惡，因此認爲韓非性惡說得之於荀子，這是可以肯定的。…荀子的性惡說，是爲了教化，韓非的性惡說是爲了統治。」

註五七：這裡指正面的影響，是就韓非人性好利的觀點，君王實行賞罰以勸功，達國家富強之道；其次，就各人懷自利之心，如能使社會和諧，達到國家經濟富裕，也未嘗不是一理想社會。

註五八：同註二一，頁二六—二七。

參考書目（以作者姓氏筆劃排列）

甲、專著部分

王邦雄：《韓非子的哲學》，東大圖書有限公司，民六十八年九月再版。

王靜芝：《韓非思想體系》，輔仁大學文學院發行，民六十八年十月再版。

王曉波：《儒法思想論集》，時報文化出版社，民七十五年。

田鳳台：《先秦八家學述》，文史哲出版社，民七十一年十月初版。

朱守亮：《韓非子釋評》，五南圖書公司印行，民八十一年九月初版。

宇野精一主編：《中國思想之研究》，幼獅文化事業公司印行，民六十八年七月再版。

余 雄：《中國哲學概論》，源成文化圖書供應社，民六十六年。

余英時：《從價值系統看中國文化的現代意義》，時報文化出版社，民七十六年三版。

吳秀英：《韓非子研議》，文史哲出版社，民六十八年初版。

邵增樺：《韓非子今註今譯》，商務印書館，民七十一年。

周駿富等著：《中國歷代思想家二》，商務印書館。

侯外廬主編：《中國思想通史第一卷》，中國史學社印行，民四十六年三月一版。

胡適等著：《中國哲學思想論集第一冊》，水牛出版社，民七十九年七月三版。

姚蒸民：《法家哲學》，東大圖書印行，民七十五年十二月初版。

韋政通：《中國思想史》，水牛出版社，民八十年十一版。

高柏園：《人性管理的終結者》，漢藝色研文化事業有限公司，民七十九年十月出版。

徐文珊：《先秦諸子導讀》，幼獅文化事業公司，民七十一年三月三版。

徐復觀：《中國人性論史》，私立東海大學，民五十二年四月初版。

徐復觀：《中國思想史論集續編》，時報文化出版社，民七十四年初版二刷。

徐漢昌：《韓非的法學與文學》，文史哲出版社，民七十三年十月修訂三版。

孫寶琛：《知識、理性與生命》，東大圖書公司印行，民七十三年初版。

許文明：《中國倫理道德與哲學思想》，聖理雜誌社發行，民七十一年六月。

張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》，聯經出版社，民七十二年。

張素貞：《韓非子思想體系》，黎明文化事業股份有限公司，民六十八二月再

版。

張素貞：《韓非子——國家的秩序》，時報文化出版企業有限公司，民七十六年初版（袖珍本五〇開）。

陳奇猷校注：《韓非子集釋》，華正書局印行，民六十四年。

陳啓天：《韓非子校釋》，中華叢書委員會出版，九月二版，民七十七年一月印行。

陳啓天：《中國法家概論》，中華書局印行，民五十九年二月初版。

黃公偉：《法家哲學體系指歸》，商務印書館，民七十二年八月初版。

黃秀琴：《韓非學術思想》，華僑出版社，民五十一年初版。

黃瑞雲編著：《韓非法政思想批判—兼論近代法政思想之演變》，新立印刷廠印刷。

嵇哲：《先秦諸子學》，樂天出版社，民五十九年再版。

曾仕強：《中國管理哲學》，東大圖書有限公司，民七十年。

詹同章：《人性與權力》，復興崗印刷，民五十八年出版。

蒙培元：《中國心性論》，帛書出版社，民七十四年。

趙海金：《韓非子研究》，正中書局，民六十四年五月三版。

鮑國順：《荀子學說析論》，華正書局，民七十一年初版。

戴東雄：《從法實證主義之觀點論中國法家思想》，日盛印製廠有限公司印刷，民六十二年四月初版。

謝雲飛：《韓非子析論》，東大圖書有限公司，民六十九年四月初版。

魏元珪：《荀子哲學思想研究》，東海大學出版社，民七十二年三月初版。

乙、期刊論文部份

王曉波：〈韓非的人性論社會論與歷史論〉，《食貨月刊》，民七十一年，復刊十二卷二期。

朱守亮：〈以荀卿性惡論觀韓非學說〉，《中華學苑》，民五十八年，第四期。

呂凱：〈韓非融儒道法三家成學考〉，《第一屆中國思想史研討會—先秦儒法道思想之交融及其影響論文集》，民七十八年十二月出版。

周道濟：〈由韓非的人性觀說明其政治思想〉，《幼獅學報》，民四十八年，第一卷二期。

侯家駒：〈韓非子的經濟思想暨管理〉，《華學月刊》，民七十二年，一四一期。

韋日春：〈韓非學說評述〉，《中華學苑》，民五十九年，第五期。

陳全得：〈韓非子中有關孔子形象及兩家學說之比較〉，《中華學苑》，民八十年，四二期。

陳伯駒：〈韓非性惡思想之研究〉，《嘉義師專學報》，民六十一年，三期。

陳伯鏗：〈論韓非之人性觀及其政治思想〉，《復興崗學報》，民六十七年，第十八期。

陳伯鏗：〈從孔孟荀之論性研討人性之善惡〉，《復興崗學報》，民六十五年，第十五期。

陳拱：〈論韓非之心態〉，《東海學報》，民七十七年，二九卷。

張素貞：〈韓非論民智如嬰兒〉，《中華文化復興月刊》，民六十七年，第十一卷，三期。

蔡英文：〈韓非思想中的政治價值一元論〉，《東海學報》，民七十三年，二五卷。

謝雲飛：〈韓非子論利〉，《南洋大學學報》，民五十八年，第三期。

蕭振邦：〈韓非哲學的人性觀探論〉，《鵝湖》，民七十七年，十三卷十一期。

丙、學位論文部份

宋瑋圭：《韓非的法術勢思想之分析與綜合》，政治大學政研所碩士論文，民七十四年。

金珍煥：《韓非的法術思想》，台灣大學碩士論文，民七十七年。

孫長祥：《韓非子思想的探討》，文化大學哲研所碩士論文，民六十八年。

黃瑞雲：《韓非法政思想之檢討》，文化大學中碩所碩士論文。

萬彬彬：《韓子思想述評》，輔仁大學中研所碩士論文，民六十年。

劉立青：《韓非政治思想之研究》，文化大學政研所碩士論文，民七十七年。