

韓非子的「術」

趙武靈*

1. 「術」字的起源與意義

「術」的古字是，本義為「邑之中道」，「衢」、「向」，也就是城邑中間的道路。古代曾在此道上種「朮」（一種多年生的草藥），因而在這條位於城中央的道路（古代的「行」字）中間加上一個「朮」，就成為今天的「術」字（註一）。而在《說文解字注》中段玉裁引用戴氏的話做為註解：「小道也。古之言術者要皆適於正道而已矣。自大道不明，曲技小數巧詐之徒用於世，然後謀數、術數之說興焉！」（註二）也就是說「術」從一個「形聲」字轉為「會意」字，繼而引申出技術、謀術、術數（指法制治國之數）等辭彙。而本文將從「術」的必要性，使用的對象與其方式切入，試圖探討《韓非子》一書中有關於謀術、術數方面的政治思想，並在最後予以分析、批判……。

2. 「術」的必要性

人因好利而無所不為

在《荀子》的《正名篇》中曾對「人性」做了定義：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」（註三）。這一段話將「人性」與「欲望」做了「必然的聯結」，進而在《性惡篇》中他很快地舉出一連串的例子：「今人

* 哲學系 84 年大學部畢業。
 註一：參見《形音義綜合大辭典》
 註二：參見《說文解字注》
 註三：《新譯荀子讀本》，《正名篇》，頁三三四。

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。」用以證明他所謂：「人之性惡，其善者偽也。」（註四）。在韓非之前的法家諸派，亦早已有倡言人性好利者，如〈管子〉：「倉廩實，則知禮節；衣食足，則知榮辱。」（註五）、「凡治國之道，必先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪，敬上畏罪則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家則敢陵上犯禁，陵上犯禁則難治也。故治國常富，亂國常貧，是以善為國者，必先富民，然後治之。」（註六）、「百姓無寶，以利為首，一上一下，唯利所處（註七）、夫凡人之情，則利莫能勿就，見害莫能勿避」（註八）、「民之從利也，如水之走下，於四方無擇也。」（註九）；《慎子·因循篇》：「人莫不自為也，化之而使之為我，則莫可得而用矣！（註十）；《商君書·算地篇》：「名與利交至，民之性，饑而求食，勞而求逸，苦則索樂，辱則求榮，此民之情也。」（註十一）。他們大都以人性為好利，進而勸君王能因勢利導，使人民甘於為其大業效命。

韓非不僅師承荀子，更為先秦法家之集大成者。他之所以崇法而不尚仁義道德，甚至主張用「刑」、「德」（賞）來約束規範人民（註十二），實因受到「人性之惡起於好利」的影響。當然，他並沒有如其師荀子那般明顯地做出這個結論；但從其他方面我們可以得窺韓非對人性是極度地不信任，如《五蠹篇》：「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。」（註十三）韓非認定了天下間貴仁能義者是很少的，即使像孔子那樣的聖人也沒有辦法勸慰人民，使其步上常軌。「今天下無一伯夷，而姦人不絕於世。」《守道篇》（註十四）。由此可見韓非即使沒有像其師荀子那樣地完全否定人性，他也認定天下能體行仁義的人實在寥寥無幾，

註四：〈新譯荀子讀本〉，《性惡篇》，頁三四五。

註五：〈管子〉，《牧民篇》，卷一，頁一。

註六：〈管子〉，《治國篇》，卷十五，頁十四。

註七：〈管子〉，《侈靡篇》，卷十二，頁八。

註八：〈管子〉，《禁藏篇》，卷十七，頁九。

註九：〈管子〉，《形勢解》，卷二十，頁六。

註十：〈慎子〉，《因循篇》，頁三。

註十一：〈商君書〉，《算地篇》，卷二，頁六。

註十二：〈韓非子〉，《二柄篇》，卷二，頁六。

註十三：〈韓非子〉，《五蠹篇》，卷十九，頁三。

註十四：〈韓非子〉，《守道篇》，卷八，頁十。

更進而推展出其「道德無用論」（在政治方面而言）。《八經篇》：「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！」（註十五）。君王既然不能以仁義道德勸化人民，那只好退而以人之所好來引誘，以人之所惡來阻嚇人民。韓非將人的所好統稱為「利」，所惡統稱為「害」，再推論出人在心態上都是「好利惡害」，行為上都是「趨利避害」的，如《外儲說左上》：「故人行事施予，以利之為心，則越人以和；以害之為心，則父子離且怨。」（註十六）；《難二篇》：「好利惡害，夫人之所有也。」、「喜利畏罪，人莫不然。」（註十七）；《難三篇》：「好利惡害，人之情也。」、「人情皆喜貴而惡賤」（註十八）；《姦劫弑臣篇》：「安利者就之，危害者去之，此人情也。」（註十九）；《制分篇》：「民者好利祿而惡刑罰。」（註二十）；《心度篇》：「民之性，惡勞而樂逸。」（註二一）。他甚至舉出「產男則相賀，產女則殺之……父母之於子，猶以計算之心相待也。」《六反篇》（註二二）這般殘忍的例子來證明人性好利到極點的醜惡面——連父母子女這種最親密的關係都不免因「利」而相殘，而與一般臣子、人民非親非故的國君，又怎麼可以冀望他的臣子或人民必會效忠於他呢？

道德無用於治國：

韓非不僅認為普天下能體行仁義的人寥寥無幾，他更認定仁義道德不但不能治國，反而會亡國。在此筆者個人要先將「道德」與否做一個定義：「以實踐道德本身為目的之行為，方為真道德。」因為韓非在許多篇章中曾強調過許多看似道德的治國條件，如「信」，可是再往下探究之後，我們卻發現他之所以強調「信」的實踐根本不是以「道德」為目的——如《外儲說左上》：「小信成則大信立，故明主積於信。賞罰不信，則禁令不行。」、「攻原得衛者，信也。」、「文公問箕鄭曰：『救餓奈何？』，對曰：『信。』，公曰：『安信？』，曰：『信名，信名則群臣守職，善惡不踰，百事不怠。信事則不失天時，百姓不踰。信義則近親勸勉，而遠者歸之矣！』」（註二三）。由上觀之，「信」對韓非而

註十五：〈韓非子〉，《八經篇》，卷十八，頁九。

註十六：〈韓非子〉，《外儲說左上》，卷十一，頁七。

註十七：〈韓非子〉，《難二篇》，卷十五，頁十四。

註十八：〈韓非子〉，《難三篇》，卷十六，頁二。

註十九：〈韓非子〉，《姦劫弑臣篇》，卷四，頁十三。

註二十：〈韓非子〉，《制分篇》，卷二十，頁八。

註二一：〈韓非子〉，《心度篇》，卷二十，頁七。

註二二：〈韓非子〉，《六反篇》，卷十八，頁二。

註二三：〈韓非子〉，《外儲說左上》，卷十一，頁三、十二、十三。

言，只不過是統治者對臣民強調其必有賞罰，用以管理臣民的工具／方式而已！甚至在《外儲說左下》：「恃勢而不恃信。」（註二四）；《難三篇》：「失之數而求之信，則疑矣。」（註二五）；《五蠹篇》：「故明主之道，一法而不求智，固術而不慕信。」（註二六）等幾句話，便可以得見韓非對道德本身的不信賴。至於對那些具有德意，慕仁惠而實行者，韓非更是持相當貶抑的態度——《外儲說左上》：「夫稱上古之傳頌，辯而不慙，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。」、「宋人大敗，公傷股，三日而死，此乃慕自親仁義之禍。」（註二七）；《難勢篇》：「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。」（註二八）；《說疑篇》：「今世皆曰：『尊主安國者必以仁義智能。』，而不知卑主危國者之必以仁義智能也。故有道之主遠仁義，去智能，服之以法。」（註二九）；《六反篇》：「法之為道，前苦而長利；仁之為道，偷樂而後窮。」（註三十）；《八說篇》：「古人汲於德，中世逐於智，當今爭於力。」（註三一）；《五蠹篇》：「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』。」、「故曰：『事異則備變。』上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」、「言先王之仁義，無益於治。」（註三二）；他先舉出韓、趙、魏之所以「弱」與秦之所以「強」的例子來證明傳講先王仁義以治國的念頭是不可實現的兒戲——即使是堯、舜再生也無法僅憑仁義為政，而且這種想法是苟安的、有害於國的。再舉出古時周文王因仁義而成就王業，而今天的徐偃王卻因仁義而身死國亡的史實，證明在此強調國家利益的時代卻想以先王之仁義道德治國的復古理念是不合時宜的幻想，《顯學篇》：「夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得非，一國可使齊。用眾而捨寡，故不務德而務法。」、「不恃賞罰

註二四：〈韓非子〉，《外儲說左下》，卷十二，頁一、二。

註二五：〈韓非子〉，《難三篇》，卷十六，頁六。

註二六：〈韓非子〉，《五蠹篇》，卷十九，頁二、三。

註二七：〈韓非子〉，《外儲說左上》，卷十一，頁七。

註二八：〈韓非子〉，《難勢篇》，卷十七，頁三。

註二九：〈韓非子〉，《說疑篇》，卷十七，頁七。

註三十：〈韓非子〉，《六反篇》，卷十八，頁三。

註三一：〈韓非子〉，《八說篇》，卷十八，頁七。

註三二：〈韓非子〉，《五蠹篇》，卷十九，頁二、三。

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。故有術之君，不隨適然之善，而行必然之道。」（註三三）。韓非認為國家是人民的集合。而人民既然是因好利而無所不為的，那麼在政治上放棄具體而有效的法律刑罰，而去強調曲高和寡的「道德」是不切實際的——《顯學篇》：「今世儒者之說人主，不言今之所以為治，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。」（註三四）就是他對強調德政者的批判。既然仁義道德不可依恃，那麼更以何為治？韓非舉出了《五蠹篇》：「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。州部之吏，操官兵，推公法，而求索奸人，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！」（註三五）；《顯學篇》：「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。」（註三六）等例子，說明當仁義道德無效時，君主只得依賴刑罰威勢來管制他的人民。

君臣利益的不定：

即然人性會因利而至無所不為，那麼高高在上的王位必然會成為許多人覬覦的對象。韓非在此採用兩種態度：在「應然面」上他強調臣子在心態上應全然效忠於其君；在行動上奉公守法，唯命是從。切實地執行事務，而不妄以古非今，如《有度篇》：「賢者之為人臣，北面委質，無有二心。朝廷不敢辭賤，軍旅不敢辭難。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，上以修頭，下以修足。清暖寒熱，不得不救人；莫邪傅體，不敢弗搏。無私賢哲之臣，無私事能之士。」（註三七），《忠孝篇》：「故人臣毋稱堯舜之賢，毋譽湯武之伐，毋言烈士之高，盡力守法，專心於事主者為忠臣。」（註三八）。因為就一般的狀況而言，君臣的利益是相互依賴的——無臣則君無其勢（註三九），而無君則臣亦不保（註四

註三三：〈韓非子〉，《顯學篇》，卷十九，頁十二。

註三四：〈韓非子〉，《顯學篇》，卷十九，頁十三。

註三五：〈韓非子〉，《五蠹篇》，卷十九，頁四。

註三六：〈韓非子〉，《顯學篇》，卷十九，頁十二。

註三七：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁三、四。

註三八：〈韓非子〉，《忠孝篇》，卷二十，頁三。

註三九：〈韓非子〉，《功名篇》，「人主者，天下一力以共載之，故安；眾同心以利之，故尊。」卷八，頁十三。

註四十：〈韓非子〉，《說林下》，「靖郭君將城薛」一事，卷八，頁六。

十)。所以人臣若忠心事主，不僅對君王有利，也對自己有好處；但在「實然面」上，《二柄篇》：「人主者，利害之輟輟也，射者衆，故人主共矣。」、「人臣之情，非必能愛其君也，爲重利之故也」（註四一），人臣皆因有「利」、「害」的關係方才侍奉其主；但其利益有時卻是和君主之利相違背的——如《內儲說下》：「君臣之利異，故人臣莫忠。」（註四二）；《難一篇》：「君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。」（註四三）；《八說篇》：「臣夫有私便，人主有公利。不作而養足，不仕而名顯，此私便也。息文學而明法度，塞私便而一功勞，此公利也。」（註四四），甚至兩者是互爲損益的——《備內篇》：「利君死者衆，則人主危。」（註四五）；《八說篇》：「人臣大得，人主大亡。」（註四六）。所以一位君王不但不能信賴他的臣子，更要時時防備他們藉機奪權營私——《愛臣篇》：「臣聞千乘之君無備，必有百乘之臣在其側，以徙其民而傾其國；萬乘之君無備，必有千乘之臣在其側，以徙其威而傾其國，是以姦臣蕃息，主道衰亡。是故諸侯之博大，天子之害也；群臣之太富，君主之敗也；將相之管主而隆國家，此君人之所外也。」（註四七）；《備內篇》：「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。」（註四八），否則身死國亡的災禍是難免的——《說疑篇》：「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。」（註四九）。總結來說，就是《八經篇》中所謂的「知臣主之利異者王，以爲同者劫，與共事者殺。」（註五十）。因君臣之利異，所以《揚權篇》：「上下一日百戰。」（註五一）就是韓非對「君臣關係」看法的最佳寫照。

3. 行「術」的對象：

虎、賊、五壅、重人、五姦、八姦、猛狗、社鼠。

- 註四一：〈韓非子〉，《二柄篇》，卷二，頁八。
 註四二：〈韓非子〉，《內儲說下》，卷十，頁一。
 註四三：〈韓非子〉，《難一篇》，卷十五，頁四。
 註四四：〈韓非子〉，《八說篇》，卷十八，頁七。
 註四五：〈韓非子〉，《備內篇》，卷五，頁五。
 註四六：〈韓非子〉，《八說篇》，卷十八，頁九。
 註四七：〈韓非子〉，《愛臣篇》，卷一，頁九、十。
 註四八：〈韓非子〉，《備內篇》，卷五，頁五。
 註四九：〈韓非子〉，《說疑篇》，卷十七，頁十。
 註五十：〈韓非子〉，《八經篇》，卷十八，頁十一。
 註五一：〈韓非子〉，《揚權篇》，卷二，頁十三。

韓非即認爲人臣皆因「利」而事其主，那麼君王除了以「德」（賞）來促進其立功成事之外，更要有「刑」（罰）來防止臣下怠疏失職，或圖謀不軌（註五二）。由此已知，韓非認定了人臣都是爲己私利的，而當這種私利妨害了公利達成的時候，就必需予以杜絕／剷除。在韓非看來，真正成功的人主除了有其「法」、「術」、「勢」之外，還要掌握「刑」、「德」——《二柄篇》：「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，使虎失其爪牙而使狗用之，則虎反服狗矣。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！」（註五三），甚至於「恩惠」與「軍權」（註五四）。而根據劫奪君主所應獨有的權勢威德之不同，他分別指出了許多種有害於國的人臣，並提供方法以消除其危害。如「弑其主，代其所，人莫不與。」的「虎」《主道篇》（註五五）；「處其主之側，爲姦臣聞其主之忒」的「賊」（註五六）；「聞其主則主失位、制財利則主失德、擅行令則主失制、得行義則主失明、得樹人則主失黨。」的「五壅」《主道篇》（註五七）；「無令而擅爲，虧法以利私，耗國以便家，力能得其君。」的「重人」《孤憤篇》（註五八）；「侈用財貨，賂以取譽者；有務慶賞賜予，以疑衆者；有務朋黨，徇智尊士，以擅逞者；有務解免，赦罪獄，以示威者；有務奉下，直曲怪言，偉服瑰稱，以眩民耳目者。」的「五姦」《說疑篇》（註五九）；「同床、在旁、父兄、養殃、民萌、流行、威強、四方。」的「八姦」《八姦篇》（註六十）；「故人臣執柄而擅禁，明爲己者必利，不爲己者必害。」的「猛狗」（註六一）；與「今人君之左右，出則爲勢重而收利於民，入則比周而蔽惡於君。內間主之情以告外，外內爲重。諸臣百吏以爲富，吏不誅則亂法，誅之則君不安，據而有之。」的「社鼠」（註六二）。其中最可怕的莫過於欲「取君位而代之」的臣子，其餘的皆起於一己之私利，刺探主心以媚外，比周於君以邀寵、攘奪公

- 註五二：〈韓非子〉，《二柄篇》，卷二，頁六。
 註五三：〈韓非子〉，《二柄篇》，卷二，頁六。
 註五四：〈韓非子〉，《解老篇》，卷六，頁十。
 註五五：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十一、十二。
 註五六：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十二。
 註五七：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十二。
 註五八：〈韓非子〉，《孤憤篇》，卷四，頁一、十三。
 註五九：〈韓非子〉，《說疑篇》，卷十七，頁十一。
 註六十：〈韓非子〉，《八姦篇》，卷二，頁十五至十八。
 註六一：〈韓非子〉，《外儲說右上》，卷十三，頁八、九。
 註六二：〈韓非子〉，《外儲說右上》，卷十三，頁九。

財以行私賞、攘奪刑罰以樹己威、或結黨營私，蒙蔽主上。所以君主不僅要以「法」規範臣下的舉止，更要用「術」察探臣下的心思，並多方考察其言行，不使其有逾越分際、掠奪大權的機會——《說疑篇》：「是故禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。」（註六三），並掌握「財政」與「軍權——「是故大臣之祿雖大，不得藉威城市；黨與雖衆，不得臣士卒；故人臣處國無私朝，居軍無私交。其府庫不得私貸於家，此明君所以禁其邪。是故不得四從，不載奇兵，非傳非遽，載奇兵革，罪死不赦，此明君之所以備不虞者也。」《愛臣篇》（註六四）。君主親掌國家大權，使人臣不敢不效忠於他。

4. 「術」的類別，行「術」的方式 （兼論「法」、「術」、「勢」與「賞」、「罰」的關係）

「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。今勢重者，人主之瓜牙也。」《人主篇》（註六五）；「勢重者，人主之淵也。」《喻老篇》（註六六）。君主雖已有因群臣擁立而造成的「自然之勢」；但韓非認為建立其「人爲之勢」是更重要的。而「人爲之勢」的建立，就在於「法」、「術」的推行、施展（註六七）。既然如此，那君主對百官的職分作爲，便不能沒有一個客觀的衡量標準——「法」。韓非曾多次提及「法」的必要性與關鍵性，如「治民無常，唯治爲法，法與時轉則治。」《心度篇》（註六八）；「國無常強，無常弱。奉法者強則國強；奉法者弱則國弱。」《有度篇》（註六九）；「法不立，亂亡之道也。」《外儲說左下》（註七十）；但僅有這套客觀的標準，而沒有方式能探察臣下的心計謀略，則「然而無術以知姦，則以其富強也資人臣而已矣。即孝公商君死，惠王即位，秦法未敗也，而張儀以秦殉韓魏。惠王死，武王即位，甘茂以秦殉周。武王死，昭襄王即位，穰侯越韓魏而東攻齊，五年而秦不益尺土之地，乃城其陶邑之封；應侯攻韓八年，成其汝南之封。自是以來，諸用秦者，皆應穰之類也。故戰勝則大臣尊，益地則私封

註六三：〈韓非子〉，《說疑篇》，卷十七，頁七。
 註六四：〈韓非子〉，《愛臣篇》，卷一，頁十。
 註六五：〈韓非子〉，《人主篇》，卷二十，頁四。
 註六六：〈韓非子〉，《喻老篇》，卷七，頁二。
 註六七：〈中國哲學史話〉，第九章，頁一三五。
 註六八：〈韓非子〉，《心度篇》，卷二十，頁七。
 註六九：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁一。
 註七十：〈韓非子〉，《外儲說右下》，卷十四，頁五。

立，主無術以知姦也。」《定法篇》（註七一）。主上無「術」，則臣下將隨一己之私利而亂法害公，所以「術」亦是不可或缺的。那麼「術」是什麼呢？韓非給它下了兩種定義，其一是：「術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。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。君無術則弊於上，臣無法則亂於下。此則不可一無，帝王之具也。」《定法篇》（註七二）；其二：「術者，藏之於胸中，以偶衆端，而潛御群臣者也。故法莫如顯而術不欲見。」《難三篇》（註七三）；「凡術也者，主之所以執也；法也者，官之所以師也。」《說疑篇》（註七四）。也就是說，「術」在因材任人，考核名實，或決定賞、罰以要求臣子立功成事時，是彰顯明朗如「法」的；但有時它卻又是隱藏不露的；但它與「法」最大的不同在於它是君主所私有，而不能爲他人所知道。而韓非所偏重的「術」，亦在於後者。他甚至以「道」爲喻，說明了君主用「術」的至高境界：「道在不可見，用在不可知，虛靜無事，以闇見疵，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。官有一人，勿令通言，則萬物皆盡。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，絕其能望，破其意，毋使人欲之。不謹其閉，不固其門，虎乃將存；不慎其事，不掩其情，賊乃將生。」《主道篇》（註七五）；「明主之國，官不敢枉法，吏不敢爲私利，貨賂不行，是境內之事盡如衡石也。此其臣有姦者必知，知者必誅，是以有道之主，不求清潔之吏，而務必知之術也。」《八說篇》（註七六）君主用隱秘之「術」，一方面隱藏自己，一方面暗察臣下；而臣下則因爲不能察上，所以也無法奪權或結黨。在無機可乘又面臨刑罰的壓迫下，都只敢謹慎地守其職份。而「道」的特性又在於「虛」、「靜」，所以他又說：「是以明君守始，以知萬物之源；治紀，以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自爲名，有事者自爲形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情，故曰：『君無見其所欲，君見其欲，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。』故有智而不以慮，使萬物知其

註七一：〈韓非子〉，《定法篇》，卷十七，頁六、七。
 註七二：〈韓非子〉，《定法篇》，卷十七，頁六。
 註七三：〈韓非子〉，《難三篇》，卷十六，頁七。
 註七四：〈韓非子〉，《說疑篇》，卷十七，頁七。
 註七五：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十一。
 註七六：〈韓非子〉，《八說篇》，卷十八，頁八。

處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。群臣守職，百官有常，因能而使之，是謂習常。」《主道篇》（註七七）、「人主之道，靜退以為寶，不自操事而知拙與巧；不自計慮而知福與咎。」《主道篇》（註七八）。人主因臣子盡忠效命而賞之，所以只要掌握賞罰的大權，並參同臣子的「言」與「行」，就不必凡事都親自操持；但也因人主是臣子利益之所由，所以好利的人臣也無時無刻不想知道君主的偏好，以成就己利。因此君主一方面要以「無為」來防止臣下對自己的窺測，更要以「虛」、「靜」暗中的考核其言行事功。以確保臣下的忠誠。最後使得「明君無為於上，群臣悚懼乎下。」《主道篇》（註七九）。韓非所謂「富國強兵」達成的關鍵，在於「任人」，而「術」即是「任人」的關鍵：「任人以事，存亡治亂之機也。無術以任人，無所任而不敗。人君之所任，非辯智則修潔也。任人者，使有勢也。智士者，未必信也。為多其智，因惑其信也。故任修士，使斷事也。修士者，未必智，為潔其身，因惑其智。以愚人之所惑，處治事之官，而為所然，則事必亂矣。故無術以用人，任智則君欺，任修則君事亂，此無術之患也。」《八說篇》（註八十）。有了「術」，君主才能確保所任用的智者一定會為其竭忠盡力，而不必擔憂為其所欺。而要使人臣守法，除了訂立形式上的條文之外，君主還要依客觀的標準，按照臣子事、功的相稱與否而分別予以具體的「賞」、「罰」——「賞罰者，利器也。君操之以制臣；臣得之以擁主。」《內儲說下》（註八一）；「治強生於法，弱亂生於阿，君明於此，則正賞罰非仁下也。爵祿生於功，誅罰生於罪，臣明於此，則盡死力以忠君也。」《外儲說左下》（註八二）。君王行「術」的方式也就在於對臣子言、行、事、功，形、名間的相符之要求——「為人臣者陳而言，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。」《二柄篇》（註八三），而且不問親疏遠近，有功者必賞，有過者必罰——「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。」《主道篇》（註八四）。君主善用「術」，則群臣因畏於「刑」，所以一

註七七：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十、十一。

註七八：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十二。

註七九：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十一。

註八十：〈韓非子〉，《八說篇》，卷十八，頁六。

註八一：〈韓非子〉，《內儲說下》，卷十，頁三。

註八二：〈韓非子〉，《外儲說右下》，卷十四，頁一。

註八三：〈韓非子〉，《二柄篇》，卷二，頁七。

註八四：〈韓非子〉，《主道篇》，卷一，頁十二。

切作為皆受「法」的約束而不敢逾矩——「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，法所以凌過遊外私也。嚴刑，所以遂令懲下也。」《有度篇》（註八五）最後更要達到使臣民毋需賞、罰，而「習慣性」的守法——「是以其民重法而畏禁，願無抵罪而不敢胥賞，故曰，不待刑賞而民從事矣！」《制分篇》（註八六）；「以刑治，以賞戰，厚祿以周術。」《飭令篇》（註八七）。很明顯的，要完整的行「術」，除了有客觀的形式條文——「法」以外，亦有賴於「賞」、「罰」的貫徹實施。

5. 結論

偏差的價值觀：

韓非是韓國的公子，眼見歷代的盛衰與君主的治亂，所以由歷史中尋找其佐證，緣引前人的例子做為他的理論起點，並從其中獲取他認為列國之所以興、亡的關鍵（註八八）。無論其對人性的判斷是否有失公準，其忠於國的精神是很可取的。不過由其舉例的偏頗，我們也可以體諒是一個動亂時代所給予他的強烈震撼，使他在觀察許多史實之後對「人性必然好利」做了「預設」，並舉出許多惡例來為其佐證。隨後復由對「人性必然好利」的「預設」而建立了他整套的政治理念。在筆者感覺起來，由於他那近乎成見般的預設基礎，使得他的政治哲學體系有了相當的扭曲。

韓非以為最大的利益莫過於「君王之利」——即使他一再強調「治國」，其終極目的仍是為了當時國家的具體代表：君王——所謂「國者，君之車也；勢者，君之馬也。」（註八九）。所以他直接將「君王之利」等同於「公利」，而人臣匹夫所好之利即為「私利」。在兩者不相違背，相輔相成的狀況下，「私利」是可以被容許的——如君王對臣下的「賞」；但當「私利」的與「公利」相違背時，那是絕對要以「公利」為先的，甚至於犧牲「私利」也在所不惜。要達成「公利」的具體方法，就是「富國強兵」（註九十），除了舉用人才，規範制度外，君主更要能控制他所用人臣，不使其因掌握大權而太驕太貴，或趁人主

註八五：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁五。

註八六：〈韓非子〉，《制分篇》，卷二十，頁八。

註八七：〈韓非子〉，《飭令篇》，卷二十，頁五。

註八八：〈史說今釋〉，乙編，第二四篇，原第六十三卷，孝子韓非列傳。

註八九：〈韓非子〉，《外儲說右上》，十三卷，頁三；同語又見於《外儲說右下》，卷十四，頁八。

註九十：〈韓非子〉，《五蠹篇》，卷十九，頁七。

不察而因循圖私。這樣的立意本來是很好的；但韓非因對人性不信任而過度的提倡刑罰，甚至為刑罰找出堂皇冠冕的藉口：「聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。故其予之刑，非所以惡民，愛之本也。」《心度篇》（註九一）；「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。」《心度篇》（註九二）；「夫使民有功無功俱賞者，此亂之道也。」《外儲說右下》（註九三）的態度之下，很容易衍生出殘虐的暴君，而且韓非並不贊成「禪讓」或「革命」——「堯為人君而君其臣，舜為人臣而臣其君。湯武人臣而弑其主，刑其尸，而天下譽之，此天下所以至今不治者也。」《忠孝篇》（註九四），所以對那些暴君，除了消極地勸告他會失國亡身之外，是一點制衡力也沒有。甚至會形成一種「外弛內張」的恐怖統治，這點倒是韓非所未論及的。

史觀的問題：法先王或不法先王？

韓非在以許多例子證明「法術」的必要性時，每每提及「先王」一詞，如——「夫爲之人主而身察百官，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。先王以三者爲不足，故捨己能而因法數，審賞罰，先王之所守要。」《有度篇》（註九五）；「夫人臣之侵其主也，如地形焉即漸以往，使人主失端，東西易面而不自知，故先王立司南以端朝夕。」《有度篇》（註九六）；「上智捷舉中事，必以先王之法爲比。」《有度篇》（註九七）；「然先王所期者，利也；所用者，力也。」《外儲說左上》（註九八）；「聞古之善用人者，必循天順人而明賞罰。」《用人篇》（註九九）；「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴。」《守道篇》（註一〇〇）；「故曰：『公私不可不明，法禁不可不審，先王知之矣。』」《飾邪篇》（註一〇一）。這許多的例子似乎可以證明，韓非並不是「反先王」的——王曉波先生在《儒法思想論集》中也認爲韓非「所以要廢除的古聖先王之道，用現在的話來說，乃是一些「國渣」而非「國粹」。」（頁一七二，註一〇二）。而對於這一點，筆者更認

註九一：〈韓非子〉，《心度篇》，卷二十，頁六。
 註九二：〈韓非子〉，《心度篇》，卷二十，頁六。
 註九三：〈韓非子〉，《外儲說右下》，卷十四，頁六。
 註九四：〈韓非子〉，《忠孝篇》，卷二十，頁一。
 註九五：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁四、五。
 註九六：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁五。
 註九七：〈韓非子〉，《有度篇》，卷二，頁五。
 註九八：〈韓非子〉，《外儲說左上》，卷十一，頁二。
 註九九：〈韓非子〉，《用人篇》，卷八，頁十一。
 註一〇〇：〈韓非子〉，《守道篇》，卷八，頁九。
 註一〇一：〈韓非子〉，《飾邪篇》，卷五，頁十二。
 註一〇二：〈儒法思想論集〉，頁一七二。

爲韓非在史觀上即與他派（如儒家）產生了相當的差異——在筆者個人看來，古人要著書立說，幾乎都要以先人爲其理論基礎——如孔子稱堯、舜（註一〇三），孟子道湯、武（註一〇四），甚至連老子、莊子也是往渾沌太古的身上去尋求其理論根基（註一〇五）。所以韓非在批判的，是史觀的差異：儒者認爲先王是以仁義治國、以仁義而稱王的；但韓非卻認定先王是行法術、明賞罰的，所以他要先把過去儒者所建立的「先王」觀給一一打破，再去描繪他所謂的「先王」，進而以其爲理論基礎。其實先王到底有沒有行仁義或以法治，他們都沒有提出證據——卻紛紛的宣稱古代政治是一如他們所說的那般；可是就今日對歷史嚴格考證的態度而言，這樣是站不住腳的——任何學說的起點，都應該建立在確定的證據／事實之上，枉推在已死的古人身上，是不足爲憑的。

註一〇三：〈新譯四書讀本〉，《論語》《雍也篇》：「堯舜其猶病諸。」，頁一三二；《泰伯篇》：「大哉，堯之爲君也……。」，頁一五五、「舜有臣五人而天下治。」，頁一五六。
 註一〇四：見梁惠王上第二章；梁惠王下第二、三章等篇。
 註一〇五：如老子論道：「有物混成，先天地生。」等句；〈莊子〉，《應帝王》諸篇中如「渾沌」等，皆爲莊子託辭之古人。

