政治科學論叢 / 第 99 期 / 民國 113 年 3 月 / 頁 39-68

從「法」的實效性解析《韓非子》「道」與「法」之關係*

洪巳軒**

摘　要

本研究以法的實效性劃定法與道的關係，並且以採用合宜的手段以達成目的，或者以合理的論述支撐某項論點指稱這裡所謂的實效性，合乎實效性則可以說是較好的法令。在韓非學說中，出乎關懷他人處境之情感的命令不利於群體的治理，符合利他行爲的法令不利於國家財富的累積，這屬於合乎道德但不合宜的法令。此外，在不危及君王統治權力的情況下，共同利益可以等同於君王利益，此是爲理性的利己。至於合乎道德且合宜之法令的合理性則呈現於韓非「事－理－道」的思考路線，而如果我們將理性的利己視爲多種價值理論之一種，那麼理性的利己就成爲韓非站在實證法立場上，向自然法所拋出的套索，用以區別較好的與較不好的法令。

關鍵詞：道、法、實效性、實證法、自然法、韓非子

* DOI:10.6166/TJPS.202403_(99).0002
此篇論文接受國科會研究計畫補助（計畫編號：110-2410-H-007-012-），同時《政治科學論叢》論文審查人對於此項研究的補闕拾遺，裨益此篇論文能有現在的成果，謹此致謝。
** 國立清華大學通識教育中心副教授，E-mail: hungszuhsuan@mx.nthu.edu.tw。
收稿日期：112 年 3 月 27 日；通過日期：112 年 10 月 31 日

臺大圖書館期刊資料庫

壹、學者對於《韓非子》「道」與「法」關係的不同立場

以《韓非子》書中「道」與「法」之關係這個主題來說，確實會有那麼一點老生常談的感覺，然而爲什麼要繼續討論這個主題呢？這是因爲學者之間對於《韓非子》道、法的關係仍舊有不同的意見，這些不同的見解部分原因來自於西方法學中關於「自然法」（natural law）與「實證法」（positive law）的討論。[1] 從而導致對於《韓非子》道、法關係之理解產生兩極化的爭論，也因相互對立的見解不同而又有調和性的見解。

以西方法學觀念闡釋中國法家思想，梁啓超可視爲清末民初之指標性人物。他解釋《墨子・經上》:「法，所若而然也」爲廣義之法，並認爲此「即以自然法爲標準以示人行爲之模範也。法家所謂法，當然以此爲根本觀念，自不待言（1993：155-156）。」又說：「自然法希夷而不可見聞，故進一步要求以人爲法爲之呈現。此當然之理也（1993：157）。」先秦法家人物以自然法爲根本觀念是否「自不待言」，以及以人爲法進一步呈現自然法是否爲「當然之理」仍需要有詳細的論證，可惜梁啓超並沒有對此做出更深入的闡述。不過，這樣的論述主軸也已經明確的顯示出在法家思想中，此即以自然法、人爲法的觀念定位「道」與「法」之關係的思考方向。此後的學者在此問題的討論中也朝著梁啓超所說自不待言的自然法，以及當然之理的人爲法兩個不同的論述方向各自發展。

1　當代法理學研究領域對於法的實證主義與反實證主義（自然法）有相當多且深入的討論，然而這部分問題不僅超出本文的主題，也不是本篇論文篇幅所能負擔的工作。關於這兩個觀念的區分，本文採用莊世同的說法：「法實證主義根據社會來源命題與可分離命題，主張法律是與道德無必然關聯的客觀社會事實，其關注的主要問題是，如何在不涉入對法律規範內容進行實質道德評價的情況下，正確說明法律作爲有別於道德與其他社會規範的權威性指示，具有那些普遍特徵足以適當呈現法律的『權威性』（authoritativeness）與『規範性』（normativity）。相對而言，反法實證主義根據道德來源命題與聯結命題，主張法律是蘊含道德目的或立基於道德評價基礎上的客觀規範，故而認爲有關法律本質的討論，主要繫於對法律之『道德正當性』（moral legitimacy）的價值闡述（2011：10）。」

臺大學術期刊資料庫

一、以實證法定位《韓非子》的「法」理論

持此論點較早，且影響力較廣者莫如陳啓天。他主張：「在法家以前，中國雖未嘗沒有法律，然當時所謂法律，多屬習慣法。習慣法來自歷史的傳統，出於貴族的擅斷，極難有一致的解釋和應用。法家產生後，乃主張用『制定法』（Positive Law）代替習慣法，使一切歸於法定，這是中國法律的一大進化（2017：152）。」若以子產鑄刑書、商鞅變法等各項歷史事件來看，陳啓天所說從習慣法轉變爲制定法確實是春秋戰國時期法律思想的主要發展趨勢。這也凝聚在韓非的思想當中，韓非云：「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」〈難三〉[2] 亦曰：「法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎愼法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。」〈定法〉這兩段文字扼要的說明了韓非主張人爲的制定法，而不是商、周以來的習慣法（不成文法），因此也被研究者不斷的重複引證。

然而，若只是著重於先秦法家人物在中國法制演變的過程的討論，那麼史學的研究成分將遠大於思想層面的討論。於是支持法家學說傾向於西方實證法學立場之學者開始進入法理學的討論。例如，耿雲卿就明確的論斷：「法家思想，大體上言，相當於西洋的『法實證主義』（Positive Law）的主張，尤其與奧斯丁（John Austin）的分析法學派思想相近似，而與自然法思想正相衝突，完全立於反對之地位（2003：127）。」奧斯丁的法學理論可以使用「法律即命令」（law as command）標示出最顯著的特點，也就是政治上處於優越地位者所下達的命令，以及劣勢者服從命令的社會現象。[3] 從這個側面來看，先秦法家思想中確實有相對應的主張，例如：《管子・法法》：「有生法，有守法，有法於法。夫生法者君也，守法者臣也，法於法者民也，君臣上下貴賤皆從法，此謂爲大治。」《韓非子・有度》：「先王立

---

2 本文所引述《韓非子》原文皆以陳奇猷《韓非子集釋》（臺北：復文圖書，1991年）爲據，若有文字上的更動將另行加註，以下僅註篇名，不再贅引。

3 “The matter of jurisprudence is positive law: law, simply and strictly so called:or law set by superiors to political inferiors. But positive law (or law, simply and strictly so called) is often confounded with objects to which it is related by resemblance, and with objects to which it is related in the way of analogy: with objects which are also signified, properly and improperly, by the large and vague expression law (Rumble ed., 1995: 18).”

臺大學術期刊資料庫

司南以端朝夕。故明主使其群臣不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。」這兩段文字最值得注意的差別就是《管子・法法》仍然是「君臣上下貴賤皆從法」，但是到了〈有度〉就已經只是群臣「動無非法」而已了！

即便先秦法家思想有這樣的特徵，就會是耿雲卿所說「與自然法思想正相衝突，完全立於反對之地位」？奧斯丁所定位的實證法學系統確實主張：「法律的存在是一回事，其優劣是另外一回事。」[4] 但是《韓非子》中卻有著這樣的論點：「聖人爲法【於】[5] 國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。天下知之者少，則義非矣。」〈姦劫弒臣〉於是就有承認《韓非子》的實證法傾向，但是卻又必須以更高層級之規範用以評斷法之優劣的論點。

二、《韓非子》仍以「道」做為「法」的優劣判斷標準

張純、王曉波就主張：「先秦法家言，『夫生法者，君也』，而非『道』，但韓非卻說『明君貴獨道之容』。並且要『虛無服從於道理』。所以，歸根結柢的說，法還是根據『道』而來的。……法家和《黃帝經》[6] 都是想以『道』爲『法』尋求一個形上理論的基礎（1994：229-230）。」在此論點之下，韓非思想中道與法的關係成爲形上學的問題。王曉波進而以〈解老〉爲出發點，劃出一條「物－理－道」的詮釋路線，至而論斷「韓非論述道、理的千言萬語，在在都在警惕人的主觀意志和願望都必須不能脫離客觀的存在和規律（2007：26）。」在這樣的理解之下，《韓非子》所論之「道」對於「法」的關係，很可能被理解爲西塞羅（Marcus Tullius Cicero, B.C. 106-B.C. 43）所論之自然法。[7]

然而，《韓非子》的法哲學立場是追求永恆不變的自然法嗎？張純、王

4　The existence of law is one thing; its merit or demerit is another (Rumble ed., 1995: 157).”

5　高亨云：「按『法』下當有『於』字（陳啓天，1994：221）。」

6　原書寫作「《黃帝經》」，但現有傳世之先秦古籍以及書目紀錄皆無此書名。而該書在此段落中亦引述《黃帝四經・經法・論》篇之原文，且原文下之夾注即爲「〈黃帝四經〉〈經法〉」。可合理推測《黃帝經》乃《黃帝四經》之誤寫。

7　「眞正的法律乃是正確的規則，它與自然相吻合，適用於所有人，是穩定的、恆久的，以命令的方式招喚履行責任，以禁止的方式阻止犯罪。……一種永恆的、不變的法律將適用於所有民族，適用於各個時代（Cicero 著，王煥生譯，1997：120）。」

臺灣學術期刊資料庫

曉波沒有做出這樣論斷，這是因爲「法與時轉則治，治與事宜則有功。……故聖人之治民也，法與時移而禁與能變」〈心度〉是研究者絕對不會忽略的另一項特徵。所以，張純、王曉波所要表明的其實仍舊是 K. K. Lee 於 1975 年所發表 *Legalist School and Legal Positivism* 一文中的基本立場：先秦法家人物確實意識到「法」（law）與「道德」（morality）有所區別，但是仍有交集。[8] 爲了描繪出這個交集以及回應爲什麼要有交集的問題，E. L. Harris 主張《韓非子》所論之「法」主要仍是統治者的命令、意志獲得服從而顯現實證法的色彩，但是也指出韓非思想也呈現出某種型態的自然法理論。在這樣的討論中，他強調韓非思想不能單純套用西方關於法律的概念以進行分析，否則將會對於韓非思想產生錯誤的認識（2011：74）。

此種立場也同樣被宋洪兵所支持，他嘗試避免套用西方法學的概念而做出以下的論述：「韓非子有關道德與政治的關係可以表述爲：政治的前提離不開善，終極依據在於道；政治的實施過程不能幻想道德感化主義；政治的目的不能失去美善之光的指引（2018：129）。」在嘗試劃清道、法有所交集的範圍之後，宋洪兵也提出了如何劃出這個交集的方法，他主張法家政治正當性理論具有「三服人」的內在邏輯，此即誘導性的「以利服人」是基本前提，強制性的「以力服人」是制度措施，心悅誠服的「以理服人」是社會價值觀（2018：140）。並進而提出「以理服人」的幾條基本原則，且在其中的第一項原則之說明中論道：「如何才能確保法的正當性？法家的思路是援道入法，主張『道生法』。道是萬物的形而上依據，既具有眞善美的價值，又是萬物的內在規律。理是道在各種事物的具體呈現。政治領域的治國之理，就是要運用法來呈現。……道不可能生法，需要一個體道、悟道的人來立法（2018：137）。」

援道入法確實是《韓非子》所呈現的重要內容，用本文的角度來說就是站在實證法的立場朝向著自然法拋出一條套索，循此套索而能使法合乎道，而成爲更好的、更具實效性的法律。如果拋出套索的辦法必須倚賴體

8 “The legalists showed the inadequacy and even irrelevance of moral notions to political philosophy. They were fully aware that law and morality are distinct, although overlapping in some areas (Lee, 1975: 26).”

臺大學術期刊資料庫

道、悟道的人，這樣的論點確實在〈大體〉篇中得到印證，[9] 但是在〈五蠹〉篇中韓非卻是這樣說的：「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今爲眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。……今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。」若要使〈大體〉、〈五蠹〉的論點不產生矛盾，那麼如何使援道入法的體道、悟道者爲社會所建立的規範不流於「微妙之言」就必須有所說明。

因此，本文所採用的解釋主軸設定在《韓非子》所呈現的是以法的「實效性」（effectiveness）劃定法與道的交集範圍，[10] 且劃定交集範圍的判準在於以「合宜的」（proper）手段達成目的，或者以「合理的」（reasonable）論述支持某項論點。以下分別闡述之。

貳、「法」是治國的手段、方法

當代西方法哲學關注於「什麼是法？」（H. L. A. Hart, 2012: 1）有別於此，《韓非子》所關注的主要問題之一則是「爲什麼要有法？」從以下兩則文本內容，可以看見《韓非子》對此問題的回答呈現出一種「手段－目的」的思考方式：

> 託於犀車良馬之上，則可以陸犯阪阻之患；乘舟之安，持檝之利，則可以水絕江河之難；操法術之數，行重罰嚴誅，則可以致霸王之功。治國之有法術賞罰，猶若陸行之有犀車良馬也，水行之有輕舟便檝也，乘之者遂得其成。〈姦劫弒臣〉

9　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。……因道全法，君子樂而大姦止；澹然閒靜，因天命，持大體。〈大體〉

10　如果「道」、「法」這兩個語詞有交集，那麼所適用語句形式則是「特稱命題」（partucular statement），而且「道」、「法」都不可是「空類」（empty class）語詞。這是熟悉邏輯學的讀者很可能在面對「劃定交集」這個做法所產生的想法，所以很自然地會追問「道」、「法」是不是空類語詞？這固然是邏輯學的思考方式，但是凱爾森（Hans Kelsen, 1881-1973）就認爲法的語言並不是真、假的判斷，而是關於實際效力的判斷（Kelsen 著，雷磊譯，2021：25、114-115）。

臺大哲學論評 NTU Philosophical Review

> 問者曰：「申不害、公孫鞅，此二家之言孰急於國？」應之曰：「是不可程也。人不食，十日則死；大寒之隆，不衣亦死。謂之衣食孰急於人，則是不可一無也，皆養生之具也。……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〉

治理國家以達致霸王之功是目的，君王所操持的法、術則是達成目的之方法，正如同舟、車之於交通的便利，衣、食之於生命的延續。方法、手段固然不觸及命題本身眞、假的邏輯問題，但是卻關乎「合宜」、「不合宜」（proper/improper）的實效性問題。以《韓非子》來看，仁、暴皆爲不合宜的治國方法。故曰：

> 仁者，慈惠而輕財者也；暴者，心毅而易誅者也。慈惠則不忍，輕財則好與。心毅則憎心見於下，易誅則妄殺加於人。不忍則罰多宥赦，好與則賞多無功。憎心見則下怨其上，妄誅則民將背叛。故仁人在位，下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上；暴人在位，則法令妄而臣主乖，民怨而亂心生。故曰：仁、暴者，皆亡國者也。〈八說〉

先秦法家人物縱使接受嚴刑以治國，但也絕不是暴君的恣意妄殺。《韓非子》即明言：「妄意之道行，治國之道廢。」〈飾邪〉司馬談也以此總結先秦法家思想的特徵爲「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法。」《史記・太史公自序》因此，不道德的命令是不合宜的法令自不待言，然而合乎道德的命令又如何可以是合宜或不合宜的方法？這就成爲《韓非子》法思想的主要核心觀念而必須有所辨明。

一、合乎道德但不合宜之法

法是權力者對於權力對象所發布的強制性命令，從這個起點出發，《韓非子》以兩條路線對於合乎道德但不合宜之法進行反駁，其一是出乎關懷他人處境之情感的命令不利於群體的治理；其二是符合利他行爲的政令不利於累積國家財富。從〈顯學〉篇可以看到韓非所設定的論敵是儒、墨，而在其他篇章中更可以看到大量對於儒家思想的諷刺與批評。爲求集中焦點，本文以《韓非子》對於「仁」的詮釋進行相關的討論。

臺灣期刊資料庫

首先，就出乎關懷他人處境之情感的命令不利於群體的治理而論，《韓非子》以關懷他人處境的情感解釋「仁」，這可以從〈解老〉的這段話來理解：「仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福，而惡人之有禍也。生心之所不能已也，非求其報也。」這種打從心底愛他人，喜其有福，惡其有禍，而且不求回報的人際關係，最常見者莫過於慈母之於弱子。《韓非子》並沒有否定這種情感的眞實性，所否定的是這種個人與個人之間的情感可以有效地促成群體的治理。且看〈八說〉的這段話：

> 慈母之於弱子也，愛不可爲前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師則陷於刑，不事醫則疑於死。慈母雖愛，無益於振刑救死。則存子者非愛也，子母之性，愛也。臣主之權，筴也。[11] 母不能以愛存家，君安能以愛持國？

慈母愛其子是眞實的，但是以慈愛爲手段、方法，而希望矯正孩子錯誤的行爲，或者治癒其疾病都只是無益於事的作法。因此，《韓非子》駁斥以慈愛作爲治理的有效手段，因爲子、母之間的情感固然出乎天性，但是臣、君之間卻是利害計算的關係。既然母親不能倚賴慈愛去除弱子之僻行、惡病，君王又焉能以慈愛這種情感治理群臣、百姓呢？[12] 即便在儒、墨所稱頌的上古時期眞的曾經有以慈愛治國而成功的案例，但是《韓非子》繼承了商鞅「治世不一道，便國不必法古」《商君書・更法》的觀念，而以「世異則事異……世異則備變」〈五蠹〉駁斥了當今之世仍可以適用慈愛治國的論點。[13]

雖然《韓非子》認爲不能以愛持國，這也只是告誡君王不能順從關懷他人處境的情感以發布命令，但是卻可以利用人類的情感而形成有效的統治。〈內儲說上・七術〉：「宋崇門之巷人服喪，而毀甚瘠，上以爲慈愛於親，

11　太田方曰：「筴，猶言計算也（陳奇猷，1991：990）。」

12　《韓非子》這個論點是否能成立仍有討論空間，至少作者就認爲缺乏愛所引發的情感，就不會有見弱子之僻行而希望其改正，惡病希望其痊癒的動機，而缺乏動機就不可能有接續而來爲弱子求師、尋醫的行爲。

13　「古今異俗，新故異備，如欲以寬緩之政、治急世之民，猶無轡策而御騑馬，此不知之患也。……以法行刑而君爲之流涕，此以效仁，非以爲治也。夫垂泣不欲刑者仁也，然而不可不刑者法也，先王勝其法不聽其泣，則仁之不可以爲治亦明矣。」〈五蠹〉

臺大圖書館刊資料庫

舉以爲官師。明年，人之所以毀死者歲十餘人。子之服親喪者爲愛之也，而尙可以賞勸也，況君上之於民乎？」只是在以賞勸服喪的情況下，服喪就再也不是「中心欣然愛人」而不求回報了！於是我們可以看到同樣是服喪的行爲，儒家思想著重的是內心層面的情感流露，而與法家學說迥異其趣。

其次，再就符合利他行爲的政令不利於累積國家財富來看。[14] 在絕大多數的社會中，利他行爲基本上會被認爲是符合道德的行爲，但是《韓非子》所鼓吹的利他行爲卻是以增進君王之利益爲根本目的。在〈用人〉中，就以「介子推無爵祿而義隨文公，不忍口腹而仁割其肌」之例，勸勉君王不可吝惜爵祿、富貴，用以「厲廉恥，招仁義」。[15]《韓非子》看似也有宣揚廉恥、仁義的想法，姑且不論是否別有居心，但有一點是確定的，那就是要實踐利他行爲總需要足夠的物質條件。這就是〈五蠹〉所言：「饑歲之春，幼弟不饟；穰歲之秋，疏客必食；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。」然而帝王富有四海，諸侯大者千里，小者亦不下數百里之地，相較於平民百姓多少之實差異甚大，《韓非子》卻不支持依據利他的道德要求發布政令，爲何如此？其曰：

> 今夫與人相若也，無豐年旁入之利而獨以完給者，非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疫禍罪之殃獨以貧窮者，非侈則墮也。侈而墮者貧，而力而儉者富。今上徵斂於富人以布施於貧家，是奪力儉而與侈墮也。而欲索民之疾作而節用，不可得也。〈顯學〉

對於社會中的貧富差異，《韓非子》相當簡化，甚至是武斷的認定其原因爲侈墮、力儉。即便無視這樣的論點，仍舊可以看到其反對「徵斂於富人以

---

[14] 此處的「利他行爲」是指其行爲結果對他人有正面的利益，但是行爲者本身並不是直接的受益者，或沒有在該行爲中受益，並非倫理學中的「利他主義」（altruism）。倫理學中的利他主義有以下幾項要點：(1) 利他主義必須付諸行動；(2) 利他行爲必須是目標取向，其目標是提升他人的福祉；(3) 在利他行爲中，意圖比結果重要；(4) 利他行爲可能造成行爲者自身利益的損害；(5) 利他主義的行爲者不能預期任何利己之回報（林火旺，1999：70）。

[15] 聞之曰：「舉事無患者，堯不得也。」而世未嘗無事也。君人者不輕爵祿，不易富貴，不可與救危國。故明主厲廉恥，招仁義。昔者介子推無爵祿而義隨文公，不忍口腹而仁割其肌，故人主結其德，書圖著其名。〈用人〉

臺灣學術期刊資料庫

布施於貧家」的政令，因爲《韓非子》認爲這種合乎利他之道德要求之法令反而會造成鼓勵民眾奢侈、懶惰的實際效果，終將不利於國家財富的累積。而如果統治者必須以政府的力量賑濟窮困者，對於《韓非子》而言，那也只會是防範齊景公有國而田成氏有之的歷史事件再度重演而已！[16]

二、合乎道德且合宜之法

《韓非子》以自利、自爲標誌著人類天生的行爲傾向，前輩學者對於這一論點已經有相當多的闡述，茲不贅述。然而，如果人人都是依據「自私」的（selfish）計算之心行動，必然造成衝突而難以形成社會秩序。因此，如何利用制度性的規範引導自私之心而爲足以支撐社會秩序的「理性利己」（rational egoism）行爲，就成爲韓非自利、自爲之人性觀點所延伸出合乎道德且合宜之法的主要問題（蔡英文，1986：121-122）。

《韓非子》先區分出長期的大利優越於短期的小利，並以晉獻公假虞伐虢的歷史事實說明「顧小利則大利之殘也。」〈十過〉由此可見，法令之內容若能促進個人長期的大利，則可以是合乎道德且合宜之法。話雖如此，麻煩的問題卻緊接著而來！如果人皆自利，而且君王是人，則君王自利。從《韓非子》全書的脈絡來看，此論證的前提皆爲眞，而且論證形式爲有效，所以這個論證的結論在邏輯上是必然爲眞的語句。因此，君王如何能以自利之個人發布不自私的命令就成爲理論建構上的難題。

「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，而況無父子之澤乎！」〈六反〉這是經常被研究者引述

16　〈外儲說右上〉：景公與晏子游於少海，登柏寢之臺而還望其國，曰：「美哉，泱泱乎，堂堂乎，後世將孰有此？」晏子對曰：「其田成氏乎？」景公曰：「寡人有此國也，而曰田成氏有之，何也？」晏子對曰：「夫田成氏甚得齊民，其於民也，上之請爵祿行諸大臣，下之私大斗斛區釜以出貸，小斗斛區釜以收之。殺一牛，取一豆肉，餘以食士。終歲，布帛取二制焉，餘以衣士。……君重斂，而田成氏厚施。……今田成氏之德，而民之歌舞，民德歸之矣。故曰：其田成氏乎。」公泫然出涕曰：「不亦悲乎！寡人有國而田成氏有之，今爲之奈何？」晏子對曰：「君何患焉！若君欲奪之，則近賢而遠不肖，治其煩亂，緩其刑罰，振貧窮而恤孤寡，行恩惠而給不足，民將歸君，則雖有十田成氏，其如君何？」

臺大學術期刊論文資料庫

的段落，用以說明《韓非子》觀察人類實際行爲，而得出個人可能在計算長遠的物質利益之後，採取殺女嬰的實際行爲。父母與子女之間的親情尚且不足以改變計算之心，何況毫無親情的君王與臣民之間又如何能有所不同。此舉固然可以爲嚴刑峻法排除了情感方面的阻礙，但是卻無法免除君王因自私的計算之心而發布不合宜的命令。因此，《韓非子》導入了「公」與「私」這兩個觀念的使用。

在〈五蠹〉篇中，《韓非子》以「楚之有直躬，其父竊羊而謁之吏」，說明若爲君之直臣，則爲父之暴子。又以「魯人從君戰，三戰三北」的事例，說明若爲父之孝子，則爲君之背臣。由此證明「自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背」的論點。從推論過程來看，這已經使用了「兩難式」（dilemma）的邏輯論證形式（何秀煌，2003：60-61）。或許我們也可以這樣認爲：《韓非子》可能已經意識到在同一個論證中，如果使用兩種不同的判斷標準，那們將造成正反結論都成立的困難。所以採取「立法令者以廢私也，法令行而私道廢」〈詭使〉這樣的立場以避免價值衝突的兩難問題，而曰：「匹夫之私毀，人主之公利也。」〈八說〉

然而人主之公利又是什麼？[17]〈六反〉：「官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。霸王者，人主之大利也。……法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。」但是人主之「公利」、「大利」畢竟用字有所不同，張純、王曉波認爲當私利之間發生衝突時，以君權之法律代表公利，用以規範私利之間的衝突。也就是說，在公利的規範下個人皆可合法的滿足私利（1994：82-83）。然而，這樣的解釋也只是單方面說明韓非學說中「公利」的意義，尚無法有效區別人主之公利、大利是否有所不同。依據李增的看法，兩者

[17] 要求君王去私情、決私恩而要求君王行公義（利）的段落，在《韓非子》中俯拾皆是，但是卻看不到討論君王私義（利）的相關論述。或許可以依此設想《韓非子》以此呈現出公利即君王之私利的思考方向。〈飾邪〉的這個段落可爲代表：「禁主之道，必明於公私之分，明法制，去私恩。夫令必行，禁必止，人主之公義也；必行其私，信於朋友，不可爲賞勸，不可爲罰沮，人臣之私義也。私義行則亂，公義行則治，故公私有分。人臣有私心，有公義。修身潔白而行公行正，居官無私，人臣之公義也。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，亂主在上則人臣去公義行私心，故君臣異心。」

臺大學術期刊資料庫

並非同義詞。〈詭使〉:「聖人之所以爲治道者三:一曰利,二曰威,三曰名。夫利者,所以得民也;威者,所以行令也;名者,上下之所同道也。」只有得民之利、行令之威、上下之所同道三者可以是君王之大利而且等同政治社會穩定秩序之公利,除此之外的人主之利仍舊也只是個人私利(2001:190)。結合以上兩種觀點,對於臣、民而言,違背法律規範的個人或群體的私利都必須被禁止,合法的個人或群體之私利,就達成富國強兵的整體目標而言可以是公利。對於君王而言,富國強兵而得以霸王天下是人主最大的私利,故曰:人主之大利。只有得民之利、行令之威、上下之所同道,此三項利益同時是人主之大利也是政治社會穩定之公利,故曰:人主之公利。

以上兩種論點的闡述固然是《韓非子》思想中非常重要的內容,然而不論是人主之大利或人主之公利仍必須在一個隱而未顯的條件下方可施行,那就是在君王之生命遭受威脅之時,可以容許以任何手段自我保護。在〈難一〉篇中,就有對於晉、楚城濮之戰,晉文公與舅犯、雍季之謀略做出如下的評述:

> 文公不知一時之權,又不知萬世之利。戰而勝,則國安而身定,兵強而威立,雖有後復,莫大於此,萬世之利,奚患不至?戰而不勝,則國亡兵弱,身死名息,拔拂今日之死不及,安暇待萬世之利?待萬世之利在今日之勝,今日之勝在詐於敵,詐敵,萬世之利而已。

以戰爭爲例,勝者爲王,敗者爲寇。戰爭的勝利才是君王的萬世之利,在這種戰爭的現實主義價值觀之下,爲求贏得勝利可以不擇手段。同樣的,《韓非子》也同意君臣「上下一日百戰」〈揚權〉。所以,就算是要滿足臣民的私利,那也要是君王已然是這場戰爭的勝利者,爲求鞏固權力而進行的利益分配。一旦某人、某群體的私利侵害君王的權勢,「戰而勝,則國安而身定」才是君王的首要考量,縱使不擇手段亦在所不惜。

若此,又該如何理解〈心度〉的這段話?

> 聖人之治民,度於本,不從其欲,期於利民而已。……國之所以強者,政也;主之所以尊者,權也。故明君有權有政,亂君亦有權有政,積而不同,其所以立異也。故明君操權而上重,一政而國治。故法者,王之本也;刑者,愛之自也。

臺大藝術期刊資料庫

宋洪兵對於《韓非子》公、私觀念有深入的詮釋，他認爲：「所有政治設想，都必須歸結于實在的、看得見、摸得著的『利民』，因爲只有它才是最本質的『私』（2010：398）。」並依此立場主張「學界盛行的『君利中心說』不符合韓非子『立公』思想的本旨（2010：386）。」這裡的「立公」思想之本旨，宋洪兵較詳細的闡述是「韓非子『立公』的思想蘊涵乃是以全民利益爲根本追求，以富國強兵和社稷利益爲載體、以君主勵行法治來實現自身利益爲手段的理論體系。其中，全民利益、社稷利益與君主實行法治來實現自身利益三者之間處於同構和諧而非對立衝突的狀態（2010：380）。」

陳奇猷以《管子・正世》爲據，解釋「度於本」是指度取所以治民之根本原則，以法度臣下之心，即度於本也（1991：1135-1136）。從〈心度〉前、後文來看，結合「法者，王之本也」，將「度於本」之「本」解釋爲「法」應是最佳的理解，進一步以此延伸到廢私立公以利民的連結也都是合乎韓非學說的申論。然而，「法」是權力者對於權力對象所發布的強制性命令，而在人皆自利、自爲的假定下，君王若要能做到以公爲私而期於利民，所能設想的可有兩條理論途徑：其一，要求君王修身養性。但是這樣的設想並不是《韓非子》思想的主要脈絡。從〈說疑〉中趙敬侯「不修德行，而好縱慾，適身體之所安，耳目之所樂，……居處飲食如此其不節也，制刑殺戮如此其無度也，然敬侯享國數十年，兵不頓於敵國，地不虧於四鄰，內無君臣百官之亂，外無諸侯鄰國之患，明於所以任臣也」這段話來看，《韓非子》認爲與其希冀一個品德高尚的君王，不如從「臣有其勞，君有其成功」〈主道〉設計著在現實中可行的賢主之經。[18]

---

[18] 在《韓非子》書中「利」做名詞使用之時大多數指稱交易結果是否滿足個人或群體的更多需求。〈難一〉：「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。」這是一種互蒙其利的交易，但另有一種「贏者全拿」（winner takes all）不可交換的單方利益，〈備內〉：「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，故人主不可以不加心於利己死者。」是而國安而身定才是晉文公身爲君王個人的萬世之利，「霸王者，人主之大利也。」〈六反〉「曰：『予汝天下而殺汝身』，庸人不爲也。夫有天下，大利也，猶不爲者，知必死。」〈七術〉反過來說，君王必不能死才能以廣土眾民爲己利，進而擴大至霸王天下。有別於這種現實面的分析，《韓非子》仍舊保有理想面的論述，在這方面的論述其主詞大多採用「聖人」，而聖人是可以捨棄個人之私慾、私利而求天下長利的。〈解老〉：「聖人不

其二，期望君王能以君、臣、民的共同利益爲一己之私。但是〈八經〉所強調的是：「知臣主之異利者王，以爲同者劫，與共事者殺。」權力者與權力對象之間利益的同構和諧似乎是我們對於《韓非子》的期望，並不是韓非自己的設想。或可依〈安危〉的這段話來揣摩韓非的想法，其曰：「聞古扁鵲之治甚病也，以刀刺骨；聖人之救危國也，以忠拂耳。刺骨，故小痛在體而長利在身；拂耳，故小逆在心而久福在國。故甚病之人利在忍痛，猛毅之君以福拂耳。」雖然人皆自利，這可以是一種合乎利己道德觀的價值判斷。只是在求利的過程中，《韓非子》一再強調不可短視近利，應該理性的計算更長遠的大利。所以在國家就是君王的私營產業之觀念下，忍拂耳之逆、忍行法小苦都是權衡輕重之後的利害計算，爲的是保全「朕即國家」此種以公利掩飾君王一己之私的合於道德且合宜的命令。所以這種公利很難是所謂的個人或群體之利益的和諧同構，從商鞅開始就致力於以制度化的設計，將臣民的私利消融於君王的利益之中。

既然是「農，民之所苦；戰，民之所危（蔣禮鴻，2006：46）。」《商君書・算地》所以商鞅認爲必須做到「利出於地，則民盡力；名出於戰，則民致死。」（同上）商鞅的設想就是以爵位的制度設計讓君、臣、民之間的利益能有交集，故而主張：「興兵而伐，則武爵武任，必勝；按兵而農，粟爵粟任，則國富。兵起而勝敵，按兵而國富者，王（蔣禮鴻，2006：34）。」《商君書・去彊》韓非更是直白露骨的指出君臣之間的關係就是一場交易而已。[19] 不過這樣的交易仍有限度，〈愛臣〉：「大臣之祿雖大，不得藉城市。」否則群臣太富就很可能有能力弒君，所以「君垂爵祿以與臣市」的原則是：「夫馴鳥者斷其下翎焉，斷其下翎則必恃人而食，焉得不馴乎？夫明主畜臣亦然，令臣不得不利君之祿，不得無服上之名；夫利君之祿，服上之名，焉得不服？」〈外儲說右上〉既然是畜臣如馴鳥，那麼在韓非子學說中，不

引五色，不淫於聲樂，明君賤玩好而去淫麗。」〈姦劫弒臣〉：「人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言。」結合這兩段話，可見韓非認爲若當君王擁有聖人之品格時，就可以是所謂的明君、明主，只是此種賢勢合一的堯、舜之君「千世而一出」〈難勢〉，因此只能視爲韓非學說中難以切合現實的理想而已。

19　〈難一〉：「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。」

臺大學術期刊資料庫

論是君王之大利或公利，在實質上都只是臣、民恃君而食而已，是被動的、無可奈何地接受了這樣的支配關係，更遑論在韓非學說中還有以法爲教、以吏爲師那種政治價值的植入手段，從而促使被支配者產生以君王之利爲己利的幻想。或許韓非與盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1772-1778）有著相似的感嘆，[20] 只有如同神一樣的存有才能具備著人的一切而又能做到公而忘私，既然君王是人而不是神，《韓非子》思想的核心觀念又如何能不是「君利中心論」。

分析至此，我們可以看到《韓非子》在「手段－目的」之思考中，以合宜或不合宜的實效性爲標準看待法與道德之間的關係。首先，當法所呈現的規範訴諸於關懷他人處境的情感之時，即便這樣的情感也被該社會所認同，但是終究不利於有效的統治而爲合乎道德但不合宜之法。其次，當法所呈現的是合乎人之常情的理性利己之價值觀，那麼只要在不危及君王權勢的條件下，確實可以棄小利、忍小害而發布合乎君王長遠大利之命令，此是爲合乎道德且合宜之法。然而，如果我們繼續追問：這種合乎道德且合宜之法爲什麼是合理的？就不得不進入《韓非子》關於「道」、「法」這兩個概念的使用及其意涵的分析了。

參、合乎道德且合宜之法的合理性

一、以「事理」為法之理

由於《韓非子》非常明確的提出「因道全法」、「道法萬全」的主張，所以法的合宜與否，其判斷標準倚賴於法的內容是否合乎於道。這確實是一種關於法之合理性的論述，陳麗桂的說法可爲代表：

---

20 孟德斯鳩在「論立法者」之時說：「爲了發現能適合於各民族最好的社會規則，就需要有一種能夠洞察人類的全部情感而又不受任何情感所支配的最高的智慧；它與我們人性沒有任何關係，但又能認識人性的深處；它自身的幸福雖與我們無關，然而它又很願意關懷我們的幸福；最後，在時世的推移裏，它照顧到長遠的光榮，能在這個世紀裏工作，而在下個世紀裏享受。要爲人類制定法律，簡直是需要神明（Rousseau 著，何兆武譯，1986：63）。」

臺大學術期刊資訊網

> 先秦的黃老學家都崇道而明法，他們或由「道」中去拈出「法」來，或借「道」去帶過「法」，韓非也不例外，……在韓非心目中，「法」正是「道」在政治層面的落實，是「道」的具體化。「道」是抽象原則、要領或境界，「法」卻是具體的條文、步驟或規定；「法」是更顯實可把握的「道」。……換言之，在現實人生社會中，最完美的「道」境，是要靠「法」來開啓，只有通過「法」才能達到的；這正是戰國道法家循道而崇法的主要原因（陳麗桂，1991：218-220）。

在這樣的基礎上，大多數的研究者也都同時注意到〈解老〉中頻繁出現的另一個概念－「理」。「凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。……短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理。」〈解老〉從這段經常被引用的段落中，可以看到《韓非子》所謂的「理」是由「物」見理，也就是具體有形之物所呈現的各種性質（李增，2001：103）。於是，在這一條「物－理－道」的思考路線下，王曉波從韓非思想中的形（刑）、名之學入手，轉而進入語言哲學中的名、實問題，再進而連結到「循名責實」的參驗之術（2018：250-253），以此嘗試著將「法」插入「物－理－道」的形上學脈絡之中。

若以「濫竽充數」[21] 這個例子來看，循名責實的參驗對象並不是「竽」這個對象物，而是人是否具備相對應的能力。更準確地來說，就是《韓非子》書中隨處可見的言、事的關係。〈備內〉：「偶參伍之驗以責陳言之實，執後以應前，按法以治眾，眾端以參觀，士無幸賞，無踰行，殺必當，罪不赦，則姦邪無所容其私。」所以，即便「物－理－道」確實在形上學領域的研究中饒富意義，但是並無法適切的對應到法與道之關係的探討。

從〈八說〉：「法所以制事，事所以名功」這段話來看，與「法」相對應的在於「事」而不在「物」。John Austin 也認爲「法，就這個字本身來說，其意義可以說是一個有理智且擁有權力之人，『爲了約束』（for the guidance of）另一個同樣擁有理智之人所制定的規則（Rumble, ed., 1995: 18）。」John Austin 的說法可以視爲「法所以制事」的註腳，這不只是因爲一個有權力

21　〈內儲說上・七術〉：「齊宣王使人吹竽，必三百人，南郭處士請爲王吹竽，宣王說之，廩食以數百人。宣王死，湣王立，好一一聽之，處士逃。」

臺大學術期刊資料庫

之人使用法令以約束另一個人的行爲，而且因法令所施行之賞罰的對象是人而不是物，此外評斷或賞或罰的對象更準確來說是人所做出的實際行爲，也就是所謂的「事」。

若回到《韓非子》之中，或許這段對話可以較明確的看到關於「事」的使用意義，〈喻老〉：「王壽負書而行，見徐馮於周塗，馮曰：『事者，爲也。爲生於時，知者無常事。書者，言也。言生於知，知者不藏書。今子何獨負之而行？』於是王壽因焚其書而舞之。」雖然這段話的核心觀念在於「知者不藏書」，只是我們同時也可以看到，「事」在這裡被界定爲行爲、行動，而且是某一行爲的產生來自於環境的改變，或爲了因應情勢所做出的行動。

縱使從〈解老〉：「萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。」可以明確的看到萬物對應於生死、萬事對應於成敗，是以物、事二字在《韓非子》中是不同的概念，但也不能截然二分。這是因爲從〈揚權〉：「參伍比物，事之形也。參之以比物，伍之以合虛」的段話，可以在語意的使用中得出「物」、「事」在實際生活可以有所關聯。

陳啓天說：「比物，即今論理學上所謂類比法，合虛與歸納法相似（2017：705）。」其後的邵增樺亦採此解（1983：866）。比物、合虛是否就是邏輯學中的類比推理與歸納推理雖可備一說，但仍有討論空間。而如果使用以經解經的方式在《韓非子》書中去尋找參、伍二字，最直接的段落在〈八經〉：「參伍之道：行參以謀多，揆伍以責失。……言會眾端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人。四徵者符，乃可以觀矣。」

陳奇猷說：「行參以謀多，猶言行參驗以謀功也。……揆伍以責失，猶言揆於伍以責過失也（1991：1018）。」簡單來說，行參、揆伍就是要謀功、責過。再結合「參之以人」，則可得知謀功、責過必須要有人爲證。[22] 另外，「驗之以物」當然就是以實際的證物作爲檢驗的標準。所以「參伍比物」讀爲參伍、比物，這是說以人之證言以及實際的證物做爲驗證行爲的眞假，[23]

---

[22] 「伍」字於此可有兩解：一爲「什伍」之「伍」，也就是編户齊民中的伍人；一爲數字五，代表一定數量的人證。

[23] 「比物」之「比」，當從〈飾邪〉：「故鏡執清而無事，美惡從而比焉；衡執正而無事，輕重從而載焉。夫搖鏡則不得爲明，搖衡則不得爲正，法之謂也。」對於「美惡從而比焉」之「比」，邵增樺的註解是：「比，比較，是說鑑能比較出來（1983：223）。」因

臺大圖書館期刊資料庫

而驗證行爲的眞假，使「事」之實展現於人類的認識過程中，也就是所謂的「事之形」的意義。因此「參之以比物，伍之以合虛」就可以解釋爲：以人證參之，以物證驗之，多方的參驗而以此之行爲之眞假。正因爲行法令必有賞罰，賞罰之對象在於人所做出的行爲，因此判斷行爲的眞假是施行賞罰的必要條件。

由此可以確立對於《韓非子》道、法關係的探索應設定爲「事－理－道」這樣的路徑，李增早已注意到這條理論的分析路線，他說：「……『事之理』與『物之理』不同。物之理帶有自然或機械之本性，其理之展顯較有理可推。而事理之『事』則爲人在處理人或物所展現的事情，事必含涉『人爲』，……事是人爲的，人是有自由意志的行爲者，由於其『自由』因而就有『或者如此、或者不如此』之不穩定性，……所以難以尋找其恆常的理則（2001：106）。」縱使難以尋找事理之中恆常不變的法則，但是也由於事理之目的在於事之成敗（李增，2001：105），所以如果能夠在《韓非子》的相關論述中抽繹出成敗的原則，對於事之理的認識或許也能達到雖不中亦不遠矣的效果。

二、以成、敗論「事理」

〈解老〉：「人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則得事理，……得事理則必成功，……必成功則富與貴。」這是一段使用條件句型表述因果關係的論述，富貴的條件是成功，成功的條件是得事理，得事理的條件又在於思慮熟。以此可見，在這一連串的因果條件中，「思慮熟」是「得事理」的直接條件，於是究竟要深思熟慮些什麼就成爲必須深入討論的問題。《韓非子》曰：

> 法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則爲之。無難之法，無害之功，天下無有也。是以拔千丈之都，敗十萬之眾，死傷者軍之乘，甲兵折挫，士卒死傷，而賀戰勝得地者，出其小害計其大利也。夫沐者有棄髮，除者傷血肉，爲人見其難，因釋其業，是無術之事也。〈八說〉

臺大學術期刊資料庫

此，比物可以被理解爲以物驗之眞假，正如同以鏡比之美惡。

法立而有權其難的考量與事成而權其害，在這段話中形成類比推理。所以法立「權其難」之「難」，可以透過事成而「權其害」之「害」獲得理解。《韓非子》以戰爭爲例說明在事之成敗中權衡利害的原則，若以我方死傷三分之一或二分之一爲代價，[24] 而能擊敗敵方十萬之眾，或取得千丈之都的城池爲勝利的果實，那麼即便士卒死傷爲有害，仍可以在「計其大利」的標準下「出其小害」，即便此小害關乎人命也可以被接受。[25]

以利害計算作爲事之成敗判定標準的立場，在《韓非子》中經常以「功」、「業」表述相同的觀念。例如，〈南面〉:「舉事有道，計其入多，其出少者，可爲也。……凡功者，其入多、其出少乃可謂功。」事之成敗在於有功或無功，其標準又在於「成本－效益」的計算。再例如，〈解老〉:

> 工人數變業則失其功，作者數搖徙則亡其功。一人之作，日亡半日，十日則亡五人之功矣。萬人之作，日亡半日，十日則亡五萬人之功矣。然則數變業者，其人彌眾，其虧彌大矣。凡法令更則利害易，利害易則民務變，務變之謂變業。故以理觀之，事大眾而數搖之則少成功，……。

在這段話中，《韓非子》對於換工作這件事情做出比較明確的「成本－效益」計算。值得注意的是以「工人數變業」、「作者數搖徙」爲例，說明「法令更則利害易，利害易則民務變」，最後得出「事大眾而數搖之則少成功」的結論。在這個結論語句出現之前，出現了「以理觀之」這句話。可見在《韓非子》的思考中法令的原則在於事理，而事理的內涵是事之成敗，事之成敗的標準又在於利害的計算。

三、「事－理－道」的思考脈絡

〈安危〉:「號令者，國之舟車也。……故安國之法，若饑而食，寒而

---

[24] 王先慎、高亨皆認爲「乘」當作「垂」，然高亨認爲「垂」爲三分之一，但陳奇猷認爲是二分之一（1991：987-988）。本文無法判定何者爲是，故兼採之，而取死傷慘重之意而已。

[25] 由此可見《韓非子》與《荀子》對於戰爭的價值立場截然不同！《荀子・儒效》明言：「行一不義，殺一無罪，而得天下，不爲也（王先謙，1993：76）。」然而，在《韓非子》的價值天平上，一端是君王的實際利益，另一端卻可以是士卒的生命。

臺大圖書館期刊資料庫

衣，不令而自然也。先王寄理於竹帛，其道順，故後世服。今使人去饑寒，雖賁、育不能行；廢自然，雖舜而不立。」[26] 這是說君王的命令是使政治社會順利運作的工具，法令的內容必須如同饑而食、寒而衣自然而然，那麼政治社會就能獲得穩定的秩序。相反的，即便如同賁、育之勇也不能免於饑、寒之所需；即便有如舜一樣的品格，也不能違背自然之理而建立政治秩序。此種論點也重複出現在〈八經〉:「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。君執柄以處勢，故令行禁止。」簡單來說，《韓非子》觀察人類實際的行爲，歸結出好利惡害是行爲的自然傾向，若法令能因應人類自然的行爲傾向而制定賞罰，那麼就可以得到「令行禁止」的效果。

此外，竹帛可以是成文法的代名詞，「寄理於竹帛」就是將事之理寫爲成文的規範，此種規範如果合乎「道」，那麼就可以獲得民眾的服從。這裡於焉呈現出顯著的「事－理－道」之脈絡，然而，在這句話中「道」這個字的意義在此脈絡下卻難以確定。〈主道〉一開頭即言：「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。」陳奇猷對於這段話的解釋值得參考，其曰：

> 韓非以是非爲道紀，與老氏之古始爲道紀，根本不同，而韓非主張法治之根源亦在此。韓非以法乃順道而立，……法可以在客觀上稽核萬物之是非，是以爲人主者執法以行，則爲人主者所宜守之道備矣。……據此，韓非所謂道，有廣狹二義：所以成萬物者爲廣義之道；順道而立法，以術而治眾，此人主之道，是爲狹義之道（陳奇猷，1991：70-71）。

以廣、狹二義做區分雖可，然而本文認爲不如直接依據「道者，萬物之始，是非之紀也」這句話，而明確區分在《韓非子》中的「道」字在使用上有兩種意義，一者是作爲萬物之始的道，其脈絡爲「物－理－道」，在此脈絡下

---

[26] 此句在各舊本寫爲：「雖順道而不立」，然而陳奇猷（1991：487）、陳啓天（1994：810）皆贊同孫楷第《讀韓非子札記》所言舊本文句「文不成義」，應改爲「雖舜而不立」。只是陳奇猷並沒有更動舊本原句，而陳啓天改之，本文依從陳啓天的作法，否則此句實在費解。

臺大學術期刊資料庫

的命題屬於眞、假的判斷；一者則是作爲是非之紀的道，其脈絡爲「事－理－道」，在此脈絡下的命題屬於對、錯的判斷。[27] 在此區分之下，「寄理於竹帛，其道順，故後世服」這段話中的「道」應該以是非之紀做解釋方才合乎整段文義脈絡，而爲「事－理－道」脈絡下的論述路線。

於是〈外儲說・右下・經五〉:「因事之理則不勞而成」，便可以在「事－理－道」這個脈絡中與前引〈八經〉:「得事理則必成功」相互呼應。也就是事之成敗在於利害的計算，若能因事之理則可以達成相同的效果，而且同時可以大幅降低成本的支出，那麼「不勞而成」當然是在低度的人力、時間成本支出下而成就所設定之目的。

同樣的，「法」也必須依此思考模式進行判別，因而〈大體〉:「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。」這段論述或許可以有以下這樣的解釋：首先，此段論述的關鍵論點在於「禍福生乎道法」，也就是成敗在於「法」是否與「道」形成連結，因此適用於本文所論「事－理－道」的脈絡。其次，依據「事－理－道」的脈絡，「守成理」之意義則爲遵守事之理，也就是依據利害計算而選擇其出少而入多者爲成事之理。「因自然」此句在解釋上必須有些轉折，這是因爲此句成爲因事理而之所以可以成事的潛藏預設。這又是因爲若要以利害計算爲事之理，那麼必須預設著人類以好利惡害爲自然、天生的行爲傾向，否則人若不好利惡害卻又以利害計算爲事理，則必然形成理論上的矛盾。最後，依上述所論，或榮或辱之成敗責任在於決策者自己是否依據「事－理－道」的脈絡進行思考，而不在於他人是否服從命令，這是因爲《韓非子》認爲合乎事理的法令能較有效的取得他人的服從。

四、「事－理－道」脈絡下道、法的認識過程

如果「事－理－道」代表著實證法的思考脈絡，那麼「道－理－事」就是自然法的思考脈絡。〈大體〉:「禍福生乎道法……因道全法」;〈飾邪〉:「先王以道爲常，以法爲本。……而道法萬全。」這兩段話明確的顯示出

[27] 陳啓天云：「治紀、猶言修明準則，亦謂體道也。善敗、猶言善惡，與上文是非交互爲文。道爲是非之紀，則治紀即可以知是非之端緒也（1994：686）。」

臺灣學術期刊資料庫

道、法之間的形上學關係。就理論層面的分析而言，形上學至少有兩個主要議題，其一是「宇宙論」（Cosmology）；其一是「存有學」（Ontology）。萬事萬物從何而生？這就是一個基本的宇宙論問題，將此置入道、法關係的思考就出現「道生法」這樣的立場。問題是非物質存有或者是不能以言說表達的道，如何能生成以語言、文字爲表現的法呢？《黃帝四經・經法・道法》的作者提出的主張是：「道生法。……故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。」在道、法之間插入轉換機制，由知「道」之人依循道而創制法，這個「執道者」在《韓非子》中則是以聖王、明主、法術之士這樣的語詞出現。

存有學所要回答的主要問題是：「S 是 P」或「S不是P」這樣的句型結構。在《韓非子》各篇章中多次出現「道者，……」、「法者，……」這樣的句子，卻沒有看到「道之爲法」，反而有「法之爲道」〈六反〉的論述。以此可以推知，《韓非子》以「道」作爲「法」在概念層級的上位階概念。所以「道」對於「法」形成「全稱含攝關係」（universal inclusion），若以「全稱肯定述辭」（universal affirmative statement）形式表示之時，「法是道」在邏輯上必然爲眞，但「道是法」在邏輯上不必然爲眞。再結合《韓非子》宇宙論、存有學的形上學立場來看，其基本的主張是由知「道」的執道者，依據「道」這個上位階的概念去創制或評斷下位階的「法」。最後再次回到本文所討論以實效性釐清道、法關係的脈絡，就可以發現《韓非子》並沒有著眼於以存有學的討論肯定「法是道」這個語句爲眞。而是強調合乎道德且合宜之法與道產生交集，同時也透過「事－理－道」的評價脈絡將不是合乎道德且合宜之法排除於「道」的指涉範圍之外。於是在實際的政治社會中就可以站在實證法的基礎上，朝著自然法拋出一條套索，用以評價「法」的良窳。

當執道者宣稱「道」是什麼的時候，仍舊可以追問「如何得知？」這個認識論的問題。〈解老〉：「人希見生象也，而得死象之骨，案其圖以想其生也，故諸人之所以意想者皆謂之象也。今道雖不可得聞見，聖人執其見功以處見其形。」正如同現在已經滅絕的恐龍，雖不可親見活生生的恐龍，卻可以透過化石去推想恐龍的樣態。「道」雖是抽象存有，同樣可以透過萬事萬物所形成眞實的經驗內容去推想「道」的意義。以此再看〈解老〉：「道

臺灣學術期刊資料庫

也者生於所以有國之術」這句話，就可以理解爲觀察能長治久安之國的各個實例，從中歸結出某些原理，從而認識治國之道。在〈五蠹〉篇中，韓非多方列舉歷史實例從而歸結出「世異則事異……事異則備變」這個結論。環境改變則所面對的問題就會不同，面對不同的問題就必須以不同的方法去解決。因此，從認識論的角度來看，以歷史經驗作爲已知的事實，從而歸結其中的原理，這是「事－理－道」的認識過程。進而以「道」預測或評斷未知的眞假、對錯，則是爲「道－理－事」的推衍過程。所以就韓非學說而論，執道者以觀察經驗事實做爲起點，從形下事物推知形上的原理，再從形上原理評斷現有法令制度的優劣，或創制更好的法令制度。「事－理－道」與「道－理－事」雖是一個循環的過程，但是以知「道」的執道者如何能知的問題來看，[28] 第一步驟是「事－理－道」，才可以有第二步驟的「道－理－事」之推衍。

由此來看〈心度〉:「治民無常，唯治爲法。法與時轉則治，治與世宜則有功。……故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。」以及〈五蠹〉:「上古之世，人民少而禽獸眾，……中古之世，天下大水，……近古之世，桀、紂暴亂，……今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因爲之備」的這兩段話。從上古、中古、近世的經驗事實發現「論世之事，因爲之備」或「法與時轉則治，治與世宜則有功」，這是第一步驟中從「事」到「理」的過程。也由此發現法的本質是求治去亂，可見刻舟求劍、守株待兔都是錯誤的方法，所以聖人的治民之道是爲「法與時移而禁與能變」，這是從「理」至「道」的過程。執道者知「道」之後，就可以有第二步驟的出現。也就是當今的執道者（新聖），面對那些「欲以先王之政，治當世之民」的主張，以「世異則事

---

[28] 如果要繼續追問知「道」的執道者透過何種途徑而知此「道」？在〈解老〉中至少可以看到這兩種主要的途徑。其一可稱爲問聞而知，「使失路者而肯聽習問知，即不成迷也。今眾人之所以欲成功而反爲敗者，生於不知道理而不肯問知而聽能。」其二可稱爲用嗇而知，「眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。嗇之謂術也生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。」這兩種方法都可以從不知而知，但是在因果序列的逆推之中，必須以一個首先用嗇而知「道」之執道者爲開端，其後他人才有可能問聞而知。

異……事異則備變」做爲判斷的準則，當然也就會反對甚至是嘲笑那些徒守成規的做法，於是變法改革就成爲法家思想在理論上必然會出現的主張。

肆、結論：「法」與「道」的分離與連結

在當代法理學的討論中，實證論與反實證論之間如果要劃下一道明顯的區隔，那麼所謂的「分離命題」應該是最顯著的焦點，也就是法實證主義的主要特徵在於接受法不必然與道德做出連結才能取得實際的效力。而且先秦法家兩部代表性文獻中都強調君王的命令是爲法，《管子・法法》就說：「生法者，君也。」《韓非子・有度》則是「先王立司南以端朝夕。故明主使其群臣不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。」於是在理論上就可能容許一道出於君王權力（或意志）之命令可爲法律、法令，但是卻不合於道德規範的情況。《愼子・威德》就接受此種情況，而曰：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也（愼到，1981：4）。」這當然也可以解釋爲由於無法之害更甚於惡法，所以在兩害相權取其輕的考量下接受惡法亦法的結果。但是這也同時顯現出法可以與道德分離，或者說法的實效性不必然倚賴於道德的規範。

然而，惡法絕非《韓非子》所希冀的理想狀態，因爲惡法之害與良法之利的差距猶如天壤之別。所以，《韓非子》嘗試站在「法」就是君王的命令這樣的實證法立場上，朝向「道」拋出一條連結的套索。既然法是人爲造作的，那麼制定較好的法律之承載者仍是賢主、明君，甚至是《韓非子》所自許、認可的法術之士。

若從中國哲學的核心議題道、法關係來看，本文從法的實效性作爲切入點，而以合宜的手段以達成目的，或者以合理的論述支持某種論點設定本文所謂的法之實效性。在「法」是穩定社會秩序的手段之設定中，當道德規範的內涵是情感或利他精神之時，《韓非子》將此種「法」視爲合乎道德但不合宜的治國手段。原因是感情用事無益於治國，君王若從事利他的救濟行爲，除非爲了籠絡人心，否則在實際上將不利於鼓勵經濟發展，甚至直接造成被統治者在勞動生產方面的怠惰。此種合乎道德但是不合宜之「法」，在《韓非子》的理論體系中屬於較不好的法律、法令。

臺大法律期刊資料庫

合乎道德且合宜之「法」被視爲《韓非子》理論體系中較好的法律、法令，這裡的道德屬於理性利己的價值觀，此即自利、自爲心的設定。爲避免君王因自爲心而陷入自私的爛泥中，〈六反〉以「霸王者，人主之大利」嘗試將君王的私利與邦國的公利進行結合。然而，從〈難一〉中韓非對於晉文公、舅犯、雍季的評論來看，既然是「萬世之利在今日之勝，今日之勝在詐於敵」那麼爲求人主之大利確實只需選擇有效的手段，而無須考量道德評價問題。由此可見，即便是將霸王天下視爲人主之私利，或者說以公爲私而不違背人情自利的假定，究韓非之意仍必須是不危及君王政治權力的情況下，所做出忍一時之小苦的利害計算而已。

若從「法」是治國的手段這個層面而有合宜與不合宜的討論，再轉向更深一層的問題便會觸及長久以來道、法關係的範疇。由於法的功能在於建立社會的秩序狀態，所以在《韓非子》的思想脈絡中應以「事－理－道」來理解較爲合適，而不是長期以來許多學者所關注的「物－理－道」的形上學問題。再者，若以「法有立而有難，權其難而事成則立之；事成而有害，權其害而功多則爲之」〈八說〉爲依據，「事之理」則可被理解爲事之成、敗的原則，此原則爲何？《韓非子》持守著工具理性的基本立場而設定爲：「舉事有道，計其入多，其出少者，可爲也。」〈南面〉繼而回到〈主道〉所言：「道者，萬物之始，是非之紀也。」於焉可見《韓非子》的思考脈絡其實有兩條路線：其一，道爲萬物之始，故而守始以知萬物之源，此是爲「物－理－道」的關係；其二，道爲是非之紀，故而治紀以知成敗之端，此是爲「事－理－道」的關係。

因此，本文認爲若就「法」是君王的命令而言，《韓非子》的法學理論確實有著實證法的色彩。但是君王本身卻無法保證法之良窳，所以在追尋著較好的法律、法令的思考中，《韓非子》以事理作爲良法、惡法的區別，並且以利益的計算作爲成敗的判準，並以此統稱爲「是非之紀」而爲「道」的另一個內涵。最終，也由於事之成敗、是非皆合於自爲、自利之人情，當「法」不違於「事－理－道」之時，《韓非子》所期望不令而自然的安國之法於焉呈現。如果我們將理性的利己視爲多種道德價值理論的其中一種，那麼理性的利己就成爲《韓非子》從實證法立場連結自然法的套索，從而得以區判較好的或較不好的法律、命令。

臺灣期刊資料庫

參考書目

一、中文部分

Cicero, M. T. 著，王煥生譯，1997，《論共和國、論法律》，北京：中國政法大學出版社。譯自 *De Re Publica De Legibus*. 1928. Cambridge: Harvard University Press. Marcus Tullius Cicero. Wang, Huan-sheng. trans. 1997. Lun gongheguo, lun falu [*On The Commonwealth and On The Law*]. Beijin: China University of Political Science and Law Press. Translated from *De Re Publica De Legibus*. Cambridge: Harvard University Press. 1928.

Kelsen, H.著，雷磊譯，2021，《純粹法學說：第二版》，北京：法律出版社。譯自 *Reine Rechtslehre: Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechitgkeit* (*2. Auflage*). Heidelberg: Mohr Seibeck. 2017. Hans Kelsen. Lei, Rae. trans. 2021. *Chuncuifa xueshuo: di er ban* [*Pure Theory of Law: 2rd ed.*]. Beijin: Law Press. Translated from *Reine Rechtslehre: Mit einem Anhang: Das Problem der Gerechitgkeit* (*2. Auflage*). Heidelberg: Mohr Seibeck. 2017.

Rousseau, J. J. 著，何兆武譯，1986，《社會契約論》，臺北：唐山出版社。譯自 *Du Contrat Social*. Paris: Aubier. 1943. Jean-Jacques Rousseau. Ho, Zha-wu. trans. 1986. *Shehui qiyulu* [*The Social Contract*]. Taipei: Tonsan Books. Translated from *Du Contrat Social*. Paris: Aubier. 1943.

王先謙，1993，《荀子集解》，臺北：華正書局。Wang, Xian-qian. 1993. *Xunzi ji jie* [*Xunzi's Collection of Annotations*]. Taipei: Huazheng Bookstore.

王曉波，2007，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺灣大學出版社。Wang, Hsiao-po. 2007. *Dao yu fa: fajia sixiang he huanglao zhexue jiexi* [*Tao and Law: an Analysis of Legalist Thought and the Philosophy of Huang-Lao*]. Taipei: National Taiwan University Press.

王曉波，2018，〈參之以人，驗之以物－論韓非的刑名之學〉，宋洪兵（編），《法家學說及其歷史影響》，上海：上海古籍出版社，頁 245-261。Wang Hsiaopo. 2018. "San zhi yi ren, yan zhi yi wu--lun han fei de xing ming zhi xue" [Sanzhiyiren Yanzhiyiwu--On The Semiotics in HanFeizi's Legal Philosophy]. *Legalism and The Influence in History*. ed. Song Hungbing. Shanghai: Shanghai Guji Press, 245-261.

司馬遷（著），楊家駱（編），1989，《新校本史記三家注並附編二種》，臺北：鼎文書局。Sima Qian. Yang, Jia-luo, ed. *1989. Xin jiaoben shiji sanjiazhu*

臺灣學術期刊資料庫

bing fubian erhong [*The New Revision of Shih Chi on the Base of Three Schools Annotations and Two Kinds of Collections*]. Taipei: Dingwen Bookstore.

何秀煌，2003，《記號學導論》，臺北：水牛出版社。Ho, Xiu-huang. 2003. *Jihaoxue daolun* [*An Introduction of Semiotics*]. Taipei: Buffalo Book Co.

宋洪兵，2010，《韓非子政治思想再研究》，北京：中國人民大學出版社。Song, Hung-bing. 2010. *Hanfeizi zhengzhi sixiang zai yanjiu* [*A Further Research on The Political Philosophy of Hanfeizi*]. Beijing: Renmin University of China Press.

宋洪兵，2018，〈先秦法家政治正當性的理論建構〉，宋洪兵（編），《法家學說及其歷史影響》，上海：上海古籍出版社，頁 112-150。Song, Hung-bing. 2018. "Xianqin fajia zhengzhi zhengdangxing de lilun jiangou" [A Theorical Construction of Legitimacy in Pre-Qin Legalists' Thought]. *In Fajia Xueshuo ji gi lishi yingxiang* [*Legalism and The Influence in History*], ed. Song, Hung-bing. Shanghai: Shanghai Guji Press, 112-150.

李　增，2001，《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》，臺北：國立編譯館。Lee, Tseng. 2001. *Xianqin fajia zhexue sixiang*:*xianqin fajia fali, zhengzhi, zhexue* [*The Philosophy and Thought of Pre-Qin Legalists: The Pre-Qin Legalist's Jurisprudence, Politics and Philosophy*]. Taipei: National Institute for Compilation and Translation.

林火旺，1999，《倫理學》，臺北：五南書局。Lin, Huo-wang. 1999. *Lunlixue* [*Ethics*]. Taipei: Wu-Nan Culture Enterprise.

邵增樺，1983，《韓非子今註今譯》，臺北：商務。Shao, Zeng-hua. 1983. *Hanfeizi jinzhu jinyi* [*A Modern Annotation and Ttanslation of Hanfeizi*]. Taipei: The Commercial Press.

耿雲卿，2003，《先秦法律思想與自然法》，臺北：商務印書館。Geng, Yun-qing. 2003. *Xianqin falu sixiang yu zirafa* [*The Legal Philosophy and Natural Law in Pre-Qin*]. Taipei: The Commercial Press.

張　純、王曉波，1994，《韓非思想的歷史研究》，臺北：聯經。Zhang, Chun & Hsiao-po Wang. 1994. *Hanfei sixiang di lishi yanjiu [Historical Research on Hanfeizi's Thought]*. Taipei: Linking Press.

梁啓超，1993，《先秦政治思想史》，臺北：東大出版社。Liang, Qi-chao. 1993. *Xianqin zhengzhi sixiangshi* [*History of Pre-Qin Political Thought*]. Taipei: Dongda Publishing.

臺大學術期刊資料庫

莊世同，2011，〈法律的圖像：一種人文主義的分析與詮釋〉，《國立臺灣大學法學論叢》，40(4): 1-41。Chuang, Shih-tung. 2011. “Falu de tuxiang: yizhong renwen zhuyi de fenxi yu quanshi” [The Picture of Law: A Humanistic Analysis and Interpretation]. *National Taiwan University Law Journal* 40(4): 1-41.

陳奇猷，1991，《韓非子集釋》，臺北：復文圖書。Chen, Qi-you. 1991. *Hanfeizi jishi* [*Collected Translations of Hanfeizi*]. Taipei: Fu Wen Books Co.

陳啓天，1994，《增訂韓非子校釋》，臺北：商務。Chen, Chi-tian. 1994. *Zeng ding han fei zi xiao shi* [*Supplemented Annotations and Translations of Hanfeizi*]. Taipei: The Commercial Press.

陳啓天，2017，《中國法家概論》，臺北：中華書局。Chen, Chi-tian. 2017. *China fajia gailun* [*Introduction to Chinese Legalism*]. Taipei: Chung Hwa Book Company.

陳麗桂，1991，《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經。Chen, Li-kuei. 1991. *Zhanguo shiqi de huanglao sixiang* [*Huanglao Thoughts in Warring States Period*]. Taipei: Linking Press.

愼　到，1981，《愼子》，臺北：臺灣中華書局（據《四部備要》子部守山閣本校刊）。Shen, Dao. 1981. *Shenzi* [*Shen dao*]. Taipei: Taiwan Chung Hwa Book Company (Ju Sib u bei yao zibu shoushangge benxiaokan).

蔣禮鴻，2006，《商君書錐指》，北京：中華書局。Jiang, Li-hong. 2006 *Shangjunshu zhuizhi* [*A Simple Translation on The Book of Lord Shang*]. Beijin: Chung Hwa Book Company.

蔡英文，1986，《韓非的法治思想及其歷史意義》，臺北：文史哲出版社。Tsai, Ying-wen. 1986. *Hanfei de fazhi sixiang ji qi lishi yiyi* [*Legalism and Historical Meanings in Hanfeizi*]. Taipei: The Liberal Arts Press.

二、西文部分

Harris, E. L. 2011. “Is the Law in the Way? On the Source of Han Fei’s Laws.” *Journal of Chinese Philosophy* 38(1): 73-87.

Hart, H. L. A. 2012. *The Concept of Law*. 3rd ed. Oxford: Oxford University Press.

Lee, K. K. 1975. “Legalist School and Legal Positivism.” *Journal of Chinese Philosophy* 3(1): 23-56.

Rumble, W. E., ed. 1995. *John Austin*: *The Province of Jurisprudence Determined*. Cambridge: Cambridge University Press.

臺大學術期刊資料庫

Analyzing the Relationship between "Dao" and "Fa" in *Hanfeizi* through the Effectiveness of Law*

*Szu-hsuan Hung***

Abstract

This article uses the effectiveness of law to delineate the relationship between "fa" (law) and "Dao" (the way). Effectiveness is defined as the attainment of something by proper means or the reasonable support of an argument. It can be said that a law is "better" if the law is effective. According to Hanfeizi, giving orders that disregard the situations of others are harmful to governing, and altruistic orders are harmful to national wealth. These are examples of moral yet improper laws. Furthermore, common interest is equivalent to the king's interest as long as maintaining this interest does not threaten the king's political power. In this research, this is called rational egoism. As for moral and proper laws, they are presented in Hanfeizi's thought as shi－li－dao (事－理－道). If we can accept rational egoism as a kind of moral theory, then we can say that it is a sort of lasso thrown from positive law to natural law, and is a method that Hanfeizi uses to distinguish "better" laws from "worse" laws.

Keywords: Dao, Law, Effectiveness, Positive Law, Natural Law, Hanfeizi

* DOI:10.6166/TJPS.202403_(99).0002
** Associate Professor, Center for General Education, National Tsing Hua University.
E-mail: hungszuhsuan@mx.nthu.edu.tw

臺大學術期刊資料庫

臺大學術期刊資料庫