臺大文史哲學報　第九十一期
2019年05月　　頁111~148
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.201905_(91).04

以韓非思想反思人權的本質與爭議

林　育　瑾*

摘　要

韓非因強調尊君與嚴刑峻法，故難以被認為其思想為保障人權。人權論者欲析論中國傳統政治思想，多將論點置於孔孟儒家。本文則以法家韓非思想為主、西方人權觀為輔，作為本文立論基礎，從對人權本質的理解與定義出發，以認清利害、嚴刑峻法和限制君主三個途徑，分別呈現韓非思想保障人權之價值，進而以韓非保障人權之思想，反思人權在本質上之相關爭議。

關鍵詞：韓非　人權　直　正義　嚴刑峻法

2018.04.24 收稿，2018.11.22 通過刊登。

＊ 國立臺灣大學社會科學院國家發展研究所博士生。Email: d98341001@ntu.edu.tw。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、引言

人權（Human Right）一直是東西方爭辯的議題。普遍上認為人權是西方思想獨有的產物，中國遲至近代西方思潮東漸後才有人權的概念。因此，西方普遍認為中國的政治思想沒有人權的價值，如 Irene Bloom 便認為人權是一個與中國文化毫無關聯的西方概念、[1]Julia Ching 舉兩項因素認為中國歷史上沒有人權概念：1. 對有著自足人文價值和社會和諧的中國引進人權是沒有必要的文化侵略；2. 中國文明是由嚴峻的政治文化養成，這種文化僅強迫消極的服從，不允許任何民權和自由理念的發展、[2] Lo, C 則認為 19 世紀末西方思想進入以前，東亞文化不存在人權的概念。[3]因此，即使是人權價值不斷被挖掘與探討的儒家思想也不脫被批判的處境，如 Bary 便直言儒家與人權幾乎不可能聯繫在一起，[4]Randall 認為儒家不僅沒有發展權利，且基本上與權利相牴觸。[5]但亦有學者認為中國自古便已有人權的價值，如 1948 年 12 月 10 日，聯合國大會通過了《世界人權宣言》（Universal Declaration of Human Right），其中，中國代表張彭春將中國文化和儒家思想帶進宣言的起草過程。聯合國人權司首位司長 John Humphrey 便表示：「張彭春是折衷藝術的大師，通過引用孔子的名言，總是能找到方法使我們的工作免於陷入僵局」。[6]Sumner B. Twiss 也相當肯定張彭春主張的儒家思想對個人權利的保護。[7]Kenneth 認為人權的概念在實際操作上因

1 Irene Bloom, “Mencius Confucianism and Human Rights,” in *Confucianism and Human Rights*, eds. Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu (New York: Columbia University Press, 1998), 95.

2 Julia Ching, “Human Rights: A Valid Chinese Concept?” accessed Sep. 8, 2016, http://www.religiousconsultation.org/ching.htm#constitution.

3 C. Lo., “Human Rights in the Chinese Tradition,” in *Human Rights：Comments and Interpretations*, ed. UNESCO (London, New York: UNESCO Press, 1949), 186-90.

4 Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu, eds., *Confucianism and Human Rights* (New York: Columbia University Press, 1998), 1.

5 Randall Peerenboom, “Confucianism Harmony and Freedom of Thought,” in *Confucianism and Human Rights*, eds. Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu (New York: Columbia University Press, 1998), 247.

6 請參閱：盧建平，〈張彭春和《世界人權宣言》〉，發表於「《南方周末》」部落格，〈http://magazine.sina.com/bg/nfweekend/20081226/20081225/234078027.html/張彭春和《世界人權宣言》〉，2008 年 12 月 25 日上網。

7 Sumner B. Twiss, “Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights, a historical and philosophical perspective,” in *The World’s Religions after September 11,*

臺灣大學學術期刊資料庫

強加於不同的文化而產生不確定，此現象在中國（還有印度）尤為明顯，因為中國有自己的古老文明體系。[8]Kwok 認為中國傳統文明中的人權有很高的水準且相當成熟。[9]黃默引林毓生之述謂「自由主義中一個主要的觀念是『人的道德自主性』（the moral autonomy of man），那麼儒家的『仁的哲學』的確蘊涵了這個觀念」，[10]余英時認為「普世價值不只是西方文化的產物，儒家的傳統當中也隱含了人權的觀念，只是儒家是從義務觀出發來談人權的」。[11]李光耀則是以儒家文化為號召主張亞洲價值（Asian Values），認為西方主導的人權概念並不適用於東亞。[12]

談及中國的人權思想，往往將觀點置於最具中國代表性的儒家思想，本文則將探討人權本質與爭論之對象置於另一個深具中國代表性的韓非思想。普遍上認為韓非尊君而獨厚統治者，且主張嚴刑峻法和反對仁義道德，故被認為是暴君暴政、殘害人權的推手。當西方以多數人決定政策的民主政治傳到中國時，主張嚴刑峻法的韓非所遭受到的批評與指責便更加劇烈，隨之而來的觀感就是韓非侵害人權。在今日比較中西政治思想裡，韓非經常被與西方 Machiavelli 做比較。Machiavelli 認為君王「如有實際需要，更應知道如何去為惡」，[13]則以韓非為主要代表的法家思想乃被認為是襄助為惡君王的不注重仁義道德和傷害人權的思想。[14]故上述 Irene Bloom 和 Julia Ching 等西方學者對中國人權的批判，

ed. A. Sharma (Westport, Connecticut and London: Praeger, 2009), 153-73.

8 Kenneth K. Inada, "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights," in *Asian Perspectives on Human Rights*, eds. Claude E. Welch Jr. and Virginia A. Leary (Boulder: Westview Press, 1990), 91.

9 D. W. Y. Kwok, "On the Rites and Rights of Being Human," in *Confucianism and Human Rights*, eds. Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu (New York: Columbia University Press, 1998), 83.

10 黃默，〈百年糾纏（一）：華人與普世人權標準〉，《臺灣人權學刊》第 2 卷第 2 期（2013 年 12 月），頁 183-199。

11 同上註，頁 191-193。

12 請參閱：李光耀，《李光耀回憶錄（1965-2000）》（臺北：世界書局，2000）。

13 Machiavelli Niccolo, *The Prince*, trans. by Peter Bondanella and Mark Musa (New York: Oxford University Press, 1984), 18.

14 如蔣名源認為「法家的理想就是力圖建立一個不注重仁義道德，強調用經濟、軍事實力稱霸的以力服人的霸道國家」，見蔣名源，《先秦儒、道、法治國倫理思想及其現代啟示》（重慶：重慶師範大學碩士論文，孔毅先生指導，2006），頁 18。張庭認為「法家踐踏人權、維護地主階級利益、阻礙社會發展」，見張庭，《先秦法家法治思想與社會主義法治國家建設》（青島：山東大學法學院碩士論文，武樹臣先生指導，2007），頁 11。

臺灣大學學術期刊資料庫

某種意義上可視為對中國法家韓非的批判。是以，本文乃就最具韓非思想代表性之《韓非子》一書檢視韓非，[15]從對人權之定義出發，以韓非之述為主、西方之論為輔，進一步以「利害」、「嚴法」和「限君」等角度立論，呈現出韓非思想蘊含維護人權之價值，非在解釋韓非思想擁有西方人權價值，亦非揚中貶西地以韓非思想駁斥西方人權觀，而在於期望進一步以韓非保障人權之思想，反思人權在本質上之相關爭議。

二、人權的本質

「人權」一詞為舶來品，故欲探討中國法家韓非政治思想中的人權價值，便需先定義本文對人權的理解，確認人權的本質，方能探討韓非思想中人權的價值。人權二字為中譯，英文為 “human right”，張佛泉於《自由與人權》中認為，人權 human right，其原義應為「人直」、「人之理所應有者」，倘將 right 以「權力」視之，則永無「是非」。[16]史丹佛哲學百科全書（Stanford Encyclopedia

15 本文旨在析論韓非思想中維護人權之價值，故所採韓非之述必以《韓非子》原文為首要，以期求韓非之本意。又各學者先進針對《韓非子》之譯、解、通論，是為各別著述與研析，如姚蒸民，《韓非子通論》（臺北：東大書局出版社，1999）；陳啟天，《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1994）；梁啟雄，《韓子淺解》（臺北：臺灣學生書局，1994）；及為一般學界所鮮少參酌之傅武光，《新譯韓非子》（臺北：三民書局，2003）等。本文雖皆引為對章句釋義之參考，惟尚無根本上詮釋之異，故為裨使本文之析論忠實於韓非原述，故本文所引之韓非之說，仍以《韓非子》原文為要。

16 張佛泉認為，依牛津哲學家 Collingwood 所指，自 9 世紀起，“right”的變化雖多，但意義均不遠。牛津辭典亦為 right 列出了五十餘種講法，但其義皆同，即「直」（strait）。Collingwood 和比他更早的在 1876 年出版《倫理研究》（Ethical Studies）的 F. H. Bradley，皆舉例認為 right 為「對」之意，如對的時間、對的結論、對的行動。張佛泉認為，將本意為「直」和「對」的 right 運用在道德與政治上，亦為直與對，更擁有「理應」之意，故 human right 即為「人之應有者」，並以此肯定嚴復將 “political right” 譯為「民直」是有所本。除了舉《詩・魏風》「爰得我直」，訓直字為「正」、「宜」外，張佛泉亦以《論語・顏淵》載孔子所言之「舉直錯諸枉，能使枉者直」，論直即「正」、即「是」（是非之是）。故認為直與 right 之意皆為「正」或「是」，相對於「屈」和「非」（是非之非）。依此，則 right 應翻譯為「直」，human right 應譯為「人直」，意即人之所宜、所是、所應直。則原本的「權利」一詞，在中文的連用上，其意便為擁有爭權之「權」（power）與奪利之「利」（private interest, profit）之「權勢貨財」，與英文的 right，實為風馬牛不相及之譯。甚至 right 更與權力和私

臺灣大學學術期刊資料庫

of Philosophy）中 right 的定義為「Right 左右著現代的認知，如哪些行為是適當的、哪些制度是正義的。Right 建構我們政府的形式、我們法律的內容，以及我們認知中道德的形式。要接納一系列的 right，必須認同在自由與權威中做劃分，哪些是可以做的、哪些是應該做的，以及哪些是不應該做的」。[17]將上述定義以帶有權力和利益概念的「權利」和帶有「是」和「正」概念的「直」分別套入並檢視 right，則 human right 的 "right"，其意涵可謂詞約而旨明，由此可得 human right 的本質即為「人直」、「人正」，易言之，human right 應為張佛泉主張之人之理所應有者，意即人之正直、人的道理，更進一步說，為「人之正義」，而原本中文翻譯的「人權」，便與 human right 的本意有所落差。惟人權一詞已約定成俗，甚至如同張佛泉所言成為法律名詞，[18]故本文仍以中譯之「人權」一詞做為本文 human right 之述。但本文所指之人權，其本質完全無涉權力與利益之意，而專指「人之理所應有者」、「人之正直」、「人的道理」及「人之正義」等意涵。[19]倘若將 right 定義為具有權力和利益之性質的權利，

利相對。有關張佛泉先生 right 即「直」之述，請參閱：張佛泉，《自由與人權》（臺北：臺灣商務印書館，1995），頁 74-76。

17 原文為： "Right dominate most modern understandings of what actions are proper and which institutions are just. Right structure the forms of our governments, the contents of our laws, and the shape of morality as we perceive it. To accept a set of right is to approve a distribution of freedom and authority, and so to endorse a certain view of what may, must, and must not be done." (2007)

18 張佛泉，《自由與人權》，頁 76。

19 作者按：先秦思想未言「正義」一詞，然中國哲學論及之「義」德則蘊含正義之概念與價值。禮云：「義近於禮」，曹昇，《禮記選解》（臺北：真善美出版社，1969），頁 92-94。管仲亦言：「禮出乎義」又《禮記》謂「義者宜也」，薩孟武乃舉《荀子》所言之「先王制禮義，使人各得其宜」、「夫義者所以限禁人之為惡與姦者也」及「非禮是無法也」，強調禮之內涵又幾乎與法同，且進一步表示「英語的 right 既指正義，又指權利。德語的 Recht 既指權利，又指法律，復指正義。吾國古人思想，義與禮一法亦有密切的關係，所以遇到一種事件，無禮—法可循，可依義裁決之，使人能得其宜」，請參閱：薩孟武，《儒家政論衍義》（臺北：東大圖書公司，1981），頁 74。又「義者宜也」，則孔子呼籲之「君君臣臣父父子子」和「禮樂征伐自天子出」，宋・朱熹集註，〈論語・顏淵〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》（臺北：商周出版公司，2016），頁 357、283，即為合乎「禮」之「宜」，故季孫舞八佾則為紊亂綱常，是可忍孰不可忍，乃在強調各處其宜即為為政之道，即為「義」。孔子亦強調「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」宋・朱熹集註，〈論語・顏淵〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 286，強調舉直錯諸枉；孟子「何必曰利？亦有仁義而已矣」，宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛

臺灣大學學術期刊資料庫

便會產生一項爭點，即 “who's right is right”？如名人疾呼他們有捍衛隱私的權利，但媒體也主張民眾有「知」的權利之衝突，則權利成為立場異同與權力及利益大小之爭，right 與 right 的衝突，便將淪為權力與利益之衝突。

西元 1598 年，James I 發表的《自由君王的真律》（True Law of Free Monarchies）載：「君王們可以使臣為臣，亦可使臣不為臣。君王們使物起，使物落；使物生，使物死；可以任何理由審判其臣而不受任何人干涉－上帝除外。君王們可以任意崇高卑賤之物、卑賤崇高之物，並將臣民耍弄如棋子，君王不僅有著絕對的權力，可使人民遭受暴政時仍無法平反」。[20]James I 主張的任意卑賤、耍弄臣民之舉亦皆為君王之 right，倘以「權力」、「利益」檢視之，則這樣的 right 不得謂其毫無正當性。然而，反之以「人之理所應有者」、「人之正直」、「人的道理」及「人之正義」檢視 James I 主張的君王的 right，很明顯的完全顛覆人權（human right）之意涵，更遑論諸如舊時歐洲泯滅人性之「初夜權」（right of the first night，法文 droit de cuissage 或 droit du seigneur）、「破壞權」（droit de ravage，給予領主破壞自己領地的權利）、「橫躺權」（droit de prélassement，領主有權將農奴開腸破肚以溫暖他的腳）等 right。上述這些令人髮指的 right 遭到反抗之因，在於這種具有權力性質的 right 嚴重侵害了人的生命、自由、財產和尊嚴，賤踏了人之理所應有者、人之正直、人的道理及人之正義，故遭反抗。如此更證明了 right 的本質應為良心、善念，和人之正直、人的道理、人之理所應有者及人之正義。S. Augender 將人權一詞定義為「人權是普遍上道德的正確之事（universal moral right），是任何人不論何時何地均能享有的，除非其嚴重違反正義（justice），否則人權不得被剝奪，因為所有人都是人，故所有人均享有人權」。[21]由此視之，則 right 的享有是有前提的，這個前提並不艱澀隱晦，即任何人一旦違反正義，其原先享有的「直」便不復存在而須剝奪，易言之，right 與 justice 本質一致，為正與直，即正義。是以，正義不僅具有「賦予」之意，亦有「限制與剝奪」。本文乃以此對 right 和人權的

廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 416，其「義」即在馭利欲；荀子論禮義之功能亦在止人欲之亂，則「禮」、「義」、「宜」、「正」皆在反對私利私欲與姦邪紊亂，而與先秦後之概念「正義」，為本質上不衝突之德。

20 轉引自陳思賢，《西洋政治思想史：近代英國篇》（臺北：五南圖書出版公司，2008），頁 5。

21 S. Augender, “Questioning the Universality of Human Rights,” *Indian Socio Legal Journal* 28, no. 1&2 (2002): 80, quoted in P.U. dhayakmar and P. Ilango,“Human Rights for the Wellbeing of older Persons,” *International Journal of Applied Management Research* (March 2013): 1-8.

臺灣大學學術期刊資料庫

意涵和本質之定義做為本文析論韓非政治思想之人權價值之主要概念。

三、韓非保障人權的思想主張

（一）認清利害才能遏止迫害人權

1. 自私自利的人性

韓非論「利害」可概分為二，其一自私自利、其二權衡利害。韓非認為人們因受「趨利避害」和「兩害相權取其輕、兩利相權取其重」驅使，故而權衡計算並依情勢之異而有承害逐利或棄利避害之舉。韓非之師荀子於〈性惡〉中道出產生暴亂之因，便在於人採取各種手段滿足欲望所致，曰：

> 人之性惡，其善者偽也。今人之性，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。[22]

而人性的自私自利與相互鬥爭更進而導致墨子所述：

> 天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力不能以相勞、腐朽餘財不以相分、隱匿良道不以相教，天下之亂，若禽獸然。[23]

顯見，侵害人權之暴與亂皆源自於人性自私自利，故侵害他人的生命、自由、財產和尊嚴等破壞人權之主因便不全然為制度本身，而在於自私自利的人性。欲保護人權，便須釐清侵害人權之自私自利的禍源為何，才能對症下藥地遏止之。一般認為，掌握至高權力的君王最有能力侵害人權，且因位高權重而難以制裁與約束，故為侵害人權的禍源。但君王亦有堯舜之聖君，非皆為桀紂之流，且侵害人權之舉，即使在君王以下的官僚階層和社會底層亦層出不窮，是以，無法克制私利私欲的君王便成為壓迫人民、侵害人權的暴君；無法克制私利私

22 唐・楊倞註，〈性惡〉，清・王先謙集解，《荀子集解》（臺北：世界書局，2000），頁 399。

23 李生龍注譯，〈尚同上〉，《新譯墨子讀本》（臺北：三民書局，1996），頁 61。

臺灣大學學術期刊資料庫

欲的常人便成為燒殺搶奪、侵害人權的暴徒。

又韓非認為人皆圖利，遇事時皆以「計算之心」計算利弊得失，一但利大於害便會選擇做與不做，即便面對死罪依然前仆後繼，其因便在於有利可圖，曰：

> 夫姦必知則備，必誅則止；不知則肆，不誅則行。夫陳輕貨於幽隱，雖曾、史可疑也；懸百金於市，雖大盜不取也。不知則曾、史可疑於幽隱，必知則大盜不取懸金於市。[24]

> 夫罪莫重辜磔於市，猶不止者，不必得也。[25]

此外，在群體關係上，韓非認為人與人之間更是以利相交，曰：

> 醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。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。[26]

> 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。[27]

的確，沒有親屬關係的交易和僱傭關係，真正合作之因是以利相交不難理解，但令人頗為難堪的是，韓非認為即使是親人也都以利害相計算，曰：

> 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

24 陳啟天，〈六反〉，《增訂韓非子校釋》，頁 94。
25 陳啟天，〈內儲說上〉，《增訂韓非子校釋》，頁 402。
26 陳啟天，〈備內〉，《增訂韓非子校釋》，頁 196。
27 陳啟天，〈難一〉，《增訂韓非子校釋》，頁 319。

臺灣大學學術期刊資料庫

為己也。[28]

甚至，父母對於嬰兒，即便俱出己身之懷衽，但基於「慮其後便、計之長利」之故，竟然「產男則相賀，產女則殺之」。[29]夫妻之間因為妻子猜忌丈夫富裕了便要納妾而不願丈夫太富，曰：

> 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」。[30]

或因美色問題而使夫妻情感疏離，曰：

> 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，則身疑見疏賤……[31]

或因望子成龍之故而期望為君之夫早死，曰：

> 且萬乘之主、千乘之君、后妃夫人，適子為太子者，或有欲其君之蚤死者。何以知其然？……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。[32]

又兄弟鬩牆時有所聞，故韓非認為「以妻之近與子之親而猶不可信，則其餘無可信者矣」。[33]並且，除了自私自利、相互算計外，人民對是非的判斷更會隨著時空不同而昨是今非，曰：

28 陳啟天，〈外儲說左上〉，《增訂韓非子校釋》，頁 493。
29 陳啟天，〈六反〉，《增訂韓非子校釋》，頁 91。
30 陳啟天，〈內儲說下〉，《增訂韓非子校釋》，頁 439。
31 陳啟天，〈備內〉，《增訂韓非子校釋》，頁 195。
32 同上註，頁 195-196。
33 同上註，頁 195。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫山居而谷汲者，腰臘而相遺以水；澤居苦水者，買傭而決竇。故饑歲之春，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。是以古之易財，非仁也，財多也；今之爭奪，非鄙也，財寡也。[34]

因此，韓非在確認人性皆自私自利為「病症」後，便必須對此病症「下藥」，即處理人性自私自利之弊。韓非處理病症之首要方式，乃將「利」與「害」作區分。

2. 權衡利害

韓非不單純談利害，更將「利」與「害」做進一步劃分，即「小（短）利」和「大（長）利」、「小害」和「大害」。此亦為韓非析論利害最透徹也最值得探討之處。「小利」就是君王的私利私欲所衍生之驕奢、虐民之舉，即暴政之所由，也是韓非要求君王克制之處；「大利」即如民安國治和富國強兵；「小害」即為君王必須克制己身權力欲望、賞罰分明和不得任意刑戮之約束；「大害」即國破身亡。分辨出真正的利與害，才能忍受大利之前的小害，或放棄會導致大害的小利，韓非即言：「當今之時，能去私曲就公法者，民安而國治」。[35]除了君王會縱欲濫權外，人民亦會因自私自利而相互攻訐、彼此傷害，此亦為病症之所在。既認清病症發生的原因及其後果的嚴重性及利與害，便要有效地趨利避害，其具體的方式就是對症下藥，此症便是自私自利的人性。韓非認為，政府制定法律和政策必須讓人民先清楚的分辨利與害，分辨出真正的利與害才能忍受大利之前的小害，或放棄會導致大害的小利。利與害沒有絕對，曰：

> 古者有諺曰：「為政、猶沐也，雖有棄髮，必為之。」愛棄髮之費，而忘長髮之利，不知權者也。夫彈痤者痛，飲藥者苦，為苦憊之故，不彈痤、飲藥，則身不治、病不已矣……故法之為道，前苦而長利；仁之為道，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」。[36]

韓非思想中，人民只著重眼前的利益、忽視未來的傷害，就如同子女只知道高

34 陳啟天，〈五蠹〉，《增訂韓非子校釋》，頁 29。
35 陳啟天，〈有度〉，《增訂韓非子校釋》，頁 253。
36 陳啟天，〈六反〉，《增訂韓非子校釋》，頁 91、96。

臺灣大學學術期刊資料庫

油高糖的食物味美，但不知道這對往後身體健康是損害。而仁慈的君王治理人民，就好比仁慈的父母讓子女盡情享用美食，最終只會讓人民和子女走向衰敗。再以死刑為例，韓非曰：「……重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也」。[37]懲罰犯罪最重的刑罰即死刑，但雖處死一人，卻能讓全民畏懼而不敢做壞事，國家社會因此安定，此安定即大利。無論是謀大利而受小害或避大害而棄小利，就是統治者所應掌握的。由此，可明瞭韓非的利與害為何，韓非重視的大利是「公共的利」，即國家永續、社會穩定、人民存活；避免的大害是「公共的害」，即國家滅亡、社會暴亂、人民受災。進一步說，韓非重視的利絕非一般所指的君王的私利。韓非雖然不重視人民的利益與意見，但卻是將人民真正的利益納入整體長遠的國家利益裡。也唯有國家強盛，人民才不會受到欺凌、生活也才能充裕。

此外，人民自己也會如韓非於〈五蠹〉所言之遺水苦水、饟食疏食般，因不同的時空環境和背景導致利益的衝突而彼此鬥爭，使國家和社會更加混亂。因此，雖然民心無不希望政府施政能使人民如孟子所言般「仰足以事父母，俯足以畜妻子；樂歲終身飽，凶年免於死亡」獲得身心安定的生活，[38]但人民也有韓非所觀察到的相當現實的民情，即「安利者就之，危害者去之，此人情也」。[39]故人民不僅自私自利、相互算計，且對是非對錯的判斷往往根據自己的利害而定，因此即使心裡面很清楚知道某一種選擇對國家和公眾是好的，但還是會選擇對自己有利或比較無害的選項。故韓非認為人們雖然自私自利，但都短視近利且無法分辨出什麼是真正的利、什麼是真正的害，就好比嬰兒無法分辨父母為其療傷治病是為他換來永久的健康而哭鬧不已，因此人們的認知不足採用，曰：

> 民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不副痤則寖益，剔首副痤必一人抱之，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，而以上為貪；境內必知介而無私解，并力疾鬬，所以禽虜也，而以上為暴。此四者，所以治安也，而民不知悅也。[40]

37 同上註，頁 96。

38 宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 440。

39 陳啟天，〈姦劫弒臣〉，《增訂韓非子校釋》，頁 214。

40 陳啟天，〈顯學〉，《增訂韓非子校釋》，頁 22。

臺灣大學學術期刊資料庫

是以，為了國家發展和全民存續，就必須以明確的法律和政策來解決人們自私自利的弊病。

（二）嚴刑峻法之目的－保障人權

韓非身處的時代約在西元前 280 年至 233 年，為中國戰國末期，國家間無論外交或軍事都競爭的相當激烈，動輒國破家亡、土地兼併，小國求生存、大國謀兼併，《史記》載：「……務在彊兵并敵，謀詐用而從衡短長之說起，矯稱蠭出，誓盟不信，雖置質剖符猶不能約束也」，[41]以致韓非認為孔孟道德教化的方式緩不濟急，且認為道德不僅無法有效約束人們自私圖利之舉，更會遭人們所利用，因此奢望藉由道德來約束暴亂，是「以寬緩之政，治急世之民，猶無轡策而御悍馬，此不知之患也」。[42]又，面對國際上「力多則人朝，力寡則朝於人」的現實，儒家強調君王、統治階層以至於人民皆要克制己身欲望不要逐利，期望透過道德約束不犯法作亂，如孔子曰：「克己復禮為仁」、[43]孟子言：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰『何以利吾國』？大夫曰『何以利吾家』？士庶人曰『何以利吾身』？上下交征利而國危矣」，[44]韓非則謂：「嚴刑重罰者，民之所惡，而國之所以治也……輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也」，[45]一改儒家著重道德，而為著重嚴刑峻罰以求於亂世中收風行草偃之效。對於「道德」與「嚴法」在治理收效上的差異，韓非舉例曰：

> 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。[46]

41 漢・司馬遷原著，〈六國年表序〉，韓兆琦選注，《史記選注》（臺北：里仁書局，1994），頁 205。

42 陳啟天，〈五蠹〉，《增訂韓非子校釋》，頁 36。

43 宋・朱熹集註，〈論語・顏淵〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 274。

44 宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 416。

45 陳啟天，〈姦劫弒臣〉，《增訂韓非子校釋》，頁 219。

46 陳啟天，〈五蠹〉，《增訂韓非子校釋》，頁 39。

臺灣大學學術期刊資料庫

韓非此例，今日依然。許多輕睨管教、橫行霸道的青少年，父母師長如何勸告都改變不了他的惡行，一定要等到司法人員或警察以法律或武力制止他，才能迫其改變惡行。故韓非強調疼愛無用，唯有威勢才能讓人民不作亂，威勢便須依賴強而有力的「法」，曰：

> 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衷，設其所惡以防其奸。是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。[47]

法，更直接關係到國家的強弱，韓非直言：「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱」、[48]「明法者強，慢法者弱」。[49]更表示國家要強盛就必須有法，曰：「治強生於法，弱亂生於阿」。[50]也因此，法的制定就必須嚴格。韓非舉例，法如果定的不嚴，人民就很容易觸犯。重刑如龐大的山岳，無人被山岳絆倒過，但輕刑就如同小土堆，因為輕視小土堆而被絆倒的人不計其數，曰：

> 「不躓於山，而躓於垤。」……山者大，故人慎之；垤微小，故人易之也。[51]

韓非乃認為如果國家將法制定的很輕微，讓人民因輕視刑罰而輕易犯法，等於是國家故意設陷阱讓人民掉進去，這根本是在傷害人民，曰：

> 今輕刑罰，民必易之……犯而誅之，是為民設陷也。是故輕罪者，民之垤也。是以輕罪之為民道也，非亂國也，則設民陷也，此則可謂傷民矣。[52]

47 陳啟天，〈姦劫弒臣〉，《增訂韓非子校釋》，頁 224。
48 陳啟天，〈有度〉，《增訂韓非子校釋》，頁 249。
49 陳啟天，〈飾邪〉，《增訂韓非子校釋》，頁 208。
50 陳啟天，〈外儲說右下〉，《增訂韓非子校釋》，頁 589。
51 陳啟天，〈六反〉，《增訂韓非子校釋》，頁 96。
52 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

但嚴刑峻法的目的為何？韓非清楚的表示：

> 夫重刑者，非為罪人也。[53]

即重刑的目的非要處罰人民，而是抓住人民怕被處罰的心理，而將刑罰定的很重，使人民不敢犯罪，人民不敢犯罪就不會被判刑，此即「以刑去刑」。因為重刑而使犯罪消除，韓非便問：難道犯罪沒了會傷害人民嗎？

> 上設重刑者而姦盡止，姦盡止，則此奚傷於民也？[54]

誠可謂回應了諸如「暴君專政，作法自斃，如此而已」，[55]和「偏激的法家，捉住人性弱點而專為統治階層謀利益」等論者之憂。[56]韓非更進一步於〈守道〉中強調：「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以完法」，[57]於〈姦劫弒臣〉中認為「正明法，陳嚴刑」之目的乃：

> 救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，眾不暴寡。[58]

並認為因救亂去禍、抑強除暴之「正明法，陳嚴刑」乃聖人透過「審是非之實，察治亂之情」的治國之道，此明法陳刑之道不僅救亂去禍、抑強除暴，更能使：

> 耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡繫虜之患，此亦功之至厚者也。[59]

53 同上註。
54 同上註。
55 黃公偉，《中國哲學史》（臺北：帕米爾書店，1971），頁 70。
56 錢穆，《中國學術通義》（北京：九州出版社，2012），頁 32。
57 陳啟天，〈守道〉，《增訂韓非子校釋》，頁 797。
58 陳啟天，〈姦劫弒臣〉，《增訂韓非子校釋》，頁 219。
59 同上註。

臺灣大學學術期刊資料庫

與《禮記》和《孟子》之治國內涵相同，皆在維護人的生命、財產與尊嚴，謂：

> 使老有所終，壯有所用，幼有所長，鰥、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養，男有分，女有歸。[60]

> 是故明君制民之產，必使仰足以事父母，俯足以畜妻子，樂歲終身飽，凶年免於死亡。[61]

（三）「限君」以保障人權

西方早期對人權的捍衛起自於對抗君權，[62]惟此等屬人之正義之價值在韓

60 曹昇，〈禮運〉，《禮記選解》（臺北：真善美出版社，1969），頁 66。

61 宋‧朱熹集註，〈孟子‧梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 440。

62 如 James I 認為君王的權力來自上帝的授予，因此絕對的君王權力可以任意地生殺予奪，不受任何約束。1680 年，Sir Robert Filmer 著《君父論》（Patriarchy），進一步為掌握絕對的神所授予的君權提供了聖經上思想理論的淵源，無疑地給予暴君暴政提供了正當性（請參閱：Robert Filmer, *Patriarcha, or the Natural Power of Kings* (London: Richard Chiswell, 1680), source from https://oll.libertyfund.org/titles/filmer-patriarcha-or-the-natural-power-of-kings）。對此，John Locke 著《政府二論》（Two Treatises of Government）駁斥了 Sir Robert Filmer 的君權神授思想，其思想在於，人們生活在一個自由、平等及和平的自然狀態，彼此透過理性遵守自然律並和睦共處，任何人侵犯他人的生命、自由與財產，被害者有權處罰加害者，使加害者受等同的損害。而政府的目的乃在維護自然律，並公平正義地處理糾紛，杜絕不公不義等弊端，要避免的是君權中任意生殺予奪、不公不義、殘害生命自由財產和尊嚴等破壞人權的暴行，請參閱：John Locke, *Two Treatises of Government* (London: Filibust Press, 2007)。在 Thomas Hobbes 之契約論中，政府在生殺予奪的角色亦充滿爭議，對此陳思賢引 Michael Oakeshott 和 Collingwood 之論認為，政府接受人們轉移權力的「利維坦」（Leviathan），是一個「公正的仲裁者」（impartial arbitor），制定並執行法律，以作為「正義」的準繩，使社會有一絕對秩序存在。也因此，Hobbes 對利維坦性質的設計，不會存在所謂絕對王權（或絕對權力）侵犯天賦人權的問題。而利維坦之所以能享有無上權力，其條件是必須確保秩序之維持，隨時隨地作一個「事實上」（de facto）的統治者，以保障人民之權利。請參閱：陳思賢，《西洋政治思想史：近代英國篇》（臺北：五南圖書出版公司，1998），頁 137-150。故綜觀來看，Locke 的《政府二論》和《大憲章》、《權

臺灣大學學術期刊資訊庫

非思想中已蘊含甚豐。又普遍上認為韓非尊君、輕民，除強調君主集權外，亦運用術與勢鞏固權位，與西方對抗暴君專政之人權傳統背道而馳。然而，韓非尊君固權其意在於避免君權旁落，《韓非子》中諸如〈二柄〉、〈揚權〉、〈八姦〉、〈孤憤〉、〈姦劫弒臣〉、〈內儲說〉等立論，皆在強調權臣貴戚對王權的覬覦，及姦臣以巧辭眩技蠱惑君王、殘害忠良或直接奪權，如韓非於〈內儲說下〉便舉三桓攻昭公之歷史案例警惕君王隨時可能遭臣屬襲殺易幟之禍。[63]並且，對於尊君，韓非更在「限君」。孔子主張禮樂征伐「自天子出」，[64]但出禮樂征伐者是有德之天子而非無德之暴君，韓非思想中，出禮樂征伐者亦為受法約束之明君而非縱欲濫權之暴君，而明君、賢君一直為法家思想中「君」的要件，如早前管仲「尊君順民」及商鞅「尊君弱民」之說。管仲於《管子・君臣下》中論「君」乃智者，君不僅是智者，更是假眾力以禁強虐、止暴人而為民興利除害且導正人民德行之賢人。故由賢人之君制定法來管理眾人，其目的在於免去古時「無君臣上下之別、未有夫婦妃匹之合，獸處群居，以力相征，智者詐愚，強者凌弱，老幼孤獨不得其所」之亂，而非為了君的縱欲濫權。管仲進一步表示「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者。法者所以同出不得不然者也」，[65]又云「法出於禮」，[66]薩孟武謂此「有禮則有法，故曰同出也」。[67]而此賢人之君以出自於禮義的法，透過「四維」（禮義廉恥）、「四順」（授有德則國安，務五穀則食足，養桑麻、育六畜則民富，令順民心則威令行）來落實對民眾之管理。而最直接干涉人民權益的刑賞，其嚴乃在使民遠邪。[68]故管仲尊君順民之「君」實為賢君，其對民眾之管理則為四維四順，刑賞則在於使

利請願書》、《權利法案》、《世界人權宣言》等各項保護人權的主張，無不從對抗行暴政之君權為始，所要保障者乃維護公平正義和尊嚴、杜絕野蠻暴行、對抗專橫與壓迫，以及行為由法律規範起始。

63 韓非謂：「魯孟孫、叔孫、季孫相戮力劫昭公，遂奪其國，而擅其制。魯三桓偪公，昭公攻季孫氏，而孟孫氏、叔孫氏相與謀曰：『救之乎？』叔孫氏之御者曰：『我，家臣也，安知公家？凡有季孫與無季孫，於我孰利？皆曰：無季孫必無叔孫，然則救之。』於是撞西北隅而入，孟孫見叔孫之旗入，亦救之，三桓為一，昭公不勝，逐之齊，死於乾侯。」陳啟天，〈內儲說下〉，《增訂韓非子校釋》，頁 439-440。

64 宋・朱熹集註，〈論語・季氏〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 357。

65 李勉注譯，〈心術〉，《管子今註今譯》下冊（臺北：臺灣商務印書館，2013），頁 3。

66 李勉注譯，〈樞言〉，《管子今註今譯》下冊，頁 264。

67 薩孟武，《中國政治思想史》（臺北：三民書局，2000），頁 100。

68 李勉注譯，〈牧民〉，《管子今註今譯》上冊，頁 3-4。

臺灣大學學術期刊資料庫

民遠離奸邪，皆非單純尊君，遑論尊暴君。

商鞅對「君」的主張與管仲同，認為君乃為定名分、設制度、立中正、設無私、以禁邪止暴之仁賢聖人，[69]又謂「古者未有君臣上下之時，民亂而不治，是以聖人別貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。」，[70]薩孟武便認為商鞅之述都是主張定名分、設制度者為賢聖之人。制度既立，這位賢聖之人就成為君主，[71]故商鞅之「君」，其本質亦為賢聖之君，而非暴君。再者，商鞅之「弱民」，王子今認為其乃壓抑民眾的欲求、智能、意願、權利，限制其可能參與社會管理和國家行政的條件，亦舉高亨所言之「商鞅以『愚農無知，不好學問』作為行政理想，主張徹底的愚民」。[72]惟，商鞅弱民之「弱」，其用意是壓抑民眾之權利、限制民眾參政之愚民之舉，還是如商鞅所擔憂之「民有私榮，則賤列卑官；富則輕賞」、「法枉治亂，任善言多；治眾國亂，言多兵弱」，[73]而針對民眾任意於私利私欲、不服治理、輕賤刑賞之亂等，予以限制？商鞅曰：

> 法有，民安其次；主變，事能得齊；國守安，主操權利。故主貴多變，國貴少變。利出一孔，則國多物；出十孔，則國少物。守一者治，守十者亂。治則強，亂則弱，強則物來，弱則物去。故國致物者強，去物者弱。[74]

顯見，商鞅弱民的同時強調的是「法」而不是「君」，易言之，人民的私榮與私利私欲不得逾越法（安其次），有法，君主如何更替也不影響國家的治理，倘若人民在私榮與私利私欲上都超出於國家法治（民強），則國家治理必然衰敗（國弱）。故商鞅論為政，乃在限制人民喜好之私榮與私利私欲，而約束人民不喜好的壓抑私榮與私利私欲而以國家存亡為己任，故曰：「政作民之所惡，

69 貝遠辰注譯，〈開塞〉，《新譯商君書》（臺北：三民書局，2017），頁 82-90。

70 貝遠辰注譯，〈君臣〉，《新譯商君書》，頁 204。

71 薩孟武，《中國政治思想史》，頁 110。

72 請參閱：王子今，〈商鞅雖死，其「弱民」之法卻未死〉，發表於「每日頭條」部落格，〈https://kknews.cc/zh-tw/history/g2l9ay9.html/王子今〉，2016 年 11 月 23 日上網。

73 貝遠辰注譯，〈弱民〉，《新譯商君書》，頁 191。

74 同上註，頁 188。

臺灣大學學術期刊資料庫

民弱；政作民之所樂，民強」。[75]是以，商鞅所鞏固者為賢君，即「明主之使其臣也，用必加於功，賞必盡其勞。人主使其民信如日月，此無敵矣」；[76]所弱民者為民之私榮與私利私欲，即「今夫人眾兵強，此帝王之大資也。苟非明法以守之，與危亡為鄰。故明主察法。境內之民，無辟淫之心，游處之士，迫於戰陣，萬民疾於耕農，有以知其然也」。[77]故商鞅「尊君弱民」之主張，除了在消除當時社會現實中特權階級與派系不受國家法治約束之亂，更在強調「察法之賢君」，而非「專制之暴君」。

韓非彙整法家之沿襲，進一步透過明訂的法、權佞之禍與國破身亡等約束君王。因此，諸多評論認為韓非思想乃助紂為虐、殘害人權，如「暴君專政，作法自斃，如此而已」、「法家偏激，是捉住人性弱點而專為統治階層謀利益」，或認為是極端的勢治派，極力主張「專制行為」而為「法治」之反面，[78]或認為言論偏激，因刑賞而反對仁義惠愛，[79]但這些批評卻也點出了一項關鍵，也是批評韓非主張暴君暴政者所忽略的，即韓非對君王私利私欲的限制非常嚴格、對君王施政執法的要求也相當法制化，君王雖有至高無上的權力，甚至可以制定法律，卻非但不能為所欲為，反而必須更加嚴厲地約束自己，包括排除或隱藏自己的私利與喜好，因為放縱自身的私利私欲甚至是濫用權威，不僅無益於國家長遠的利益，更會給國家帶來損害，嚴重者更會導致「殺身」與「亡國」，如韓非以桀紂暴君敗亡之舉警惕君王，曰：「人主肆意陳欲曰亂」、「人主輕下曰暴」，[80]更直言君王一旦「貪愎好利」便會「滅國殺身」，[81]韓非更進一步透過限制君王私利私欲的具體措施與項目，列出君王易犯的十種過錯以全面限君，直接將君王縱欲濫權之心態一舉約束：

> 一曰、行小忠，則大忠之賊也。二曰、顧小利，則大利之殘也。三曰、行僻自用，無禮諸侯，則亡身之至也。四曰、不務聽治，而好五音，則窮身之事也。五曰、貪愎喜利，則滅國殺身之本也。六曰、

75 同上註，頁 192。

76 同上註，頁 194。

77 同上註，頁 195。

78 此出自郭若沫之語，轉引自張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》（臺北：聯經出版事業公司，1994），頁 114。

79 薩孟武，《中國政治思想史》，頁 127。

80 陳啟天，〈八說〉，《增訂韓非子校釋》，頁 147。

81 陳啟天，〈十過〉，《增訂韓非子校釋》，頁 667。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 耽於女樂，不顧國政，則亡國之禍也。七曰、離內遠遊，而忽於諫士，則危身之道也。八曰、過而不聽於忠臣，而獨行其意，則滅高名為人笑之始也。九曰、內不量力，外恃諸侯，則削國之患也。十曰、國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。[82]

韓非透過利害、襲殺篡奪等告誡，迫使君王不得不思索縱欲濫權、濫賞濫罰、動輒刑戮、逆天悖禮等暴行將導致亡國的後果。〈亡徵〉一篇更以諸多覆亡之說要求君王克制私欲，可謂將所有古今中外統治者放縱權力欲望所呈現出的淫奢暴虐全部限制。茲舉〈亡徵〉數例如下：

> 好宮室臺榭陂池，事車服器玩，好罷露百姓，煎靡貨財者，可亡也……饕貪而無饜，近利而好得者，可亡也……很剛而不和，愎諫而好勝，不顧社稷而輕為自信者，可亡也……挫辱大臣而狎其身，刑戮小民而逆其使，懷怒思恥而專習則賊生，賊生者，可亡也……簡侮大臣，無禮父兄，勞苦百姓，殺戮不辜者，可亡也；好以智矯法，時以私雜公，法禁變易，號令數下者，可亡也……不顧社稷之利，而聽主母之令，女子用國，刑餘用事者，可亡也……父兄大臣祿秩過功，章服侵等，宮室供養太侈，而人主弗禁，則臣心無窮，臣心無窮者，可亡也……[83]

除了於〈十過〉和〈亡徵〉中臚列君王易犯之過並限制之，和以亡國之禍告誡君王克制私利私欲外，韓非於〈八姦〉中更警惕君王切莫耽溺於讒佞誘惑而被親信重臣與貴戚所左右操控，如要君王避免被美色、金玉玩好、虛辭巧說、宮室臺池……等所誘惑。《韓非子》諸篇更透過各種寓言、史例和各家思想學說，將君王的權力欲望全部揭露，讓君王的利害無所遁形，鋪陳出其維護人權之道。

再者，韓非雖強調刑、德之二柄務必由君王掌握，以免君王「釋其刑德而使臣用之，則君反制於臣矣」，[84]而被詬病為君主專制，但韓非雖將刑賞之權集中君主一人無誤，但更明確地指出集賞罰二柄於一身之君王，其賞罰依據是「賞有功」、「罰有罪」，對於「賞無功」、「罰不辜」者，韓非斥之為「非

82 同上註，頁 654-655。

83 陳啟天，〈亡徵〉，《增訂韓非子校釋》，頁 116-118。

84 陳啟天，〈二柄〉，《增訂韓非子校釋》，頁 179。

臺灣大學學術期刊資料庫

明」，謂：「凡治之大者，非謂其賞罰之當也。賞無功之人，罰不辜之民，非所謂明也。」。[85]《韓非子》一書更直接挑戰君王權勢，要求君王執法與賞罰不得偏私，如：

> 是以賢者懈怠而不勸，有功者隳而簡其業，此亡國之風也。[86]

> 不遊意於法之外、不為惠於法之內，動無非法。[87]

> 法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。[88]

> 刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非。[89]

> 誠有功，則雖疏賤必賞；誠有過，則雖近愛必誅。[90]

> 符契之所合，賞罰之所生也。[91]

> 故明君無偷賞，無赦罰。偷賞，則功臣墮其業，赦罰，則姦臣易為非。[92]

> 遇於法則行，不遇法則止。[93]

85 陳啟天，〈說疑〉，《增訂韓非子校釋》，頁 231。
86 陳啟天，〈八姦〉，《增訂韓非子校釋》，頁 193-194。
87 陳啟天，〈有度〉，《增訂韓非子校釋》，頁 261。
88 同上註，頁 262。
89 同上註。
90 陳啟天，〈主道〉，《增訂韓非子校釋》，頁 694。
91 同上註。
92 同上註。
93 陳啟天，〈難二〉，《增訂韓非子校釋》，頁 338。

臺灣大學學術期刊資料庫

不辟親貴，法行所愛。[94]

上下貴賤，相畏以法。[95]

韓非要求君王執法必須公正無私的主張，無論對東方或西方的君王而言，皆可謂剝奪掉君王的權威，更是對君權神授的直接挑戰。尤其刑戮，韓非直截地告誡君王施以不當刑戮，是與人民為敵，曰：

若非罪人，則勸之以徇，勸之以徇，是重不辜也；重不辜，民所以起怨者也，民怨則國危。[96]

誅既不當，而以盡為心，是與天下為讎也。[97]

釋法制而妄怒，雖殺戮而姦人不恐。[98]

韓非以法術勢鞏固君權，同時也約束君權，其法治之首要對象並非人民，而是君王。韓非直言：「抱法處勢則治，背法去勢則亂」，[99]和前述「人主使人臣雖有智能不得背法而專制」、「不遊意於法之外」，及「不引繩之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內」直接將君權以「法」規範之，認為這是治亂之基礎，法和權位乃相輔相成。除約束君王的行為外，韓非亦透過〈亡徵〉、〈八姦〉和〈十過〉等立論，將君王所有可能的驕奢淫逸全部列出加以限制，並在諸如〈主道〉篇中，以「明君」、「賢主」強化君王的榮辱。〈安危〉篇中「術」和「危」之立論，[100]乃在強調施政和執法必須受限於法制規範且符合

94 陳啟天，〈外儲說右上〉，《增訂韓非子校釋》，頁 584。
95 陳啟天，〈八經〉，《增訂韓非子校釋》，頁 168。
96 陳啟天，〈難一〉，《增訂韓非子校釋》，頁 327。
97 陳啟天，〈難四〉，《增訂韓非子校釋》，頁 371。
98 陳啟天，〈用人〉，《增訂韓非子校釋》，頁 795。
99 陳啟天，〈難勢〉，《增訂韓非子校釋》，頁 70。
100 韓非謂：「安術有七，危道有六。安術：一曰賞罰隨是非，二曰禍福隨善惡，三曰死生隨法度，四曰有賢不肖而無愛惡，五曰有愚智而無非譽，六曰有尺寸而無意度，七曰有信而無詐。危道：一曰斲削於繩之內，二曰斷割於法之外，三曰利人之所害，

臺灣大學學術期刊資料庫

公平正義不得偏私，以使政治能「救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，眾不暴寡」，達到「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，此亦功之至厚者也」之和諧社會境界。

以韓非之論反思 James I「君王們可以使臣為臣，意可使臣不為臣。君王們使物起，使物落；使物生，使物死；可以任何理由審判其臣而不受任何人干涉－上帝除外。君王們可以任意崇高卑賤之物、卑賤崇高之物，並將臣民耍弄如棋子」之論，反差甚巨。《韓非子》中未見韓非要求奴役人民和要求君王縱欲暴亂等主張，反而處處限君，其「夫惜草茅者耗禾穗，惠盜賊者傷良民」之述，[101]更進一步維護人的「尊嚴」。故韓非思想不僅對人權的保障極為明確，更可將 Sir Robert Filmer《君父論》之父權思想框限在法治與公平正義的原則裡。易言之，縱使高如君王的父權也不得違背公平正義、不得縱私欲任意而行，而必須依循正道，否則即如孟子所言之放縱慾望、殘害人民的君王不是君王，而為人人得而誅之的獨夫。[102]

四、以韓非之論反思人權爭論

（一）西方《世界人權宣言》與韓非思想之共通性

西元 1948 年 12 月 10 日，聯合國大會第 217A（III）號決議通過的《世界人權宣言》（Universal Declaration of Human Rights），[103]序言外共三十條，旨在維護人類生命、自由、財產、尊嚴、獲助和公正之權利。其序言中開宗明義地提到：

> 茲鑒於人類一家，對於人人固有尊嚴及其平等不移權利之承認確系

四曰樂人之所禍，五曰危人於所安，六曰所愛不親，所惡不疏。如此，則人失其所以樂生，而忘其所以重死，人不樂生，則人主不尊；不重死，則令不行也。」請參閱：陳啟天，〈安危〉，《增訂韓非子校釋》，頁 808。

101 陳啟天，〈難二〉，《增訂韓非子校釋》，頁 332。

102 孟子謂：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘，殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」請參閱：宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 455。

103 本文採用之《世界人權宣言》諸項條文引自聯合國網站，〈https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/index.html〉，後續引用《世界人權宣言》相關條文進行本文討論時，將直接引述並註明該世界人權宣言條目。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 世界自由、正義與和平之基礎；復鑒於人權之忽視及侮蔑恒釀成野蠻暴行，致使人心震憤，而自由言論、自由信仰、得免憂懼、得免貧困之世界業經宣示為一般人民之最高企望；復鑒於為使人類不致迫不得已挺而走險以抗專橫與壓迫，人權須受法律規定之保障……。

從序言中可見，宣言所要保護的為人的尊嚴、平等、正義、和平，和免於憂懼及貧窮。所抗拒、避免或排除者，乃與之相對的侮蔑、野蠻、暴行、專橫與壓迫等。此乃承襲西方思想長久以來對生命、自由與財產的天賦人權的保障，可追溯至古希臘羅馬時期的 natural law（自然律或自然法）、natural right（自然權利）。在實踐上的思考便如同 Strauss 所述之「人們應以何種方式生活」？[104] 西元 1215 年，《大憲章》（The Great Charter）第三十九條衍生了人身保護的概念：「除非經過由普通法官進行的法律審判，或是根據法律行事，否則任何自由的人，不應被拘留或囚禁、或被奪去財產、被放逐或被殺害」，王權因而受到了限制。西元 1628 年《權利請願書》（Petition of Right）、1689 年《權利法案》（Bill of Right）皆致力於將天賦人權落實於制度上，包括一系列對判決、逮捕、監禁、流放和死刑等之保障。進一步言，《大憲章》、《權利請願書》、《權利法案》等所要對抗者，並非君權本身，而是違反正義、施以暴政之君王，即呼應了 S. Augender「人權是普遍性的道德權利、任何人均享有人權」之主張。《世界人權宣言》載人生而自由，在尊嚴和權利上一律平等，任何人皆享有宣言中所載之一切權利和自由，不因種族、膚色、性別、語言、財產、宗教、政治或其他見解、國籍或其他出身、身份而有所不同。亦包括生命、不受奴役和酷刑、人格、法律前平等、無罪推定、財產、婚姻家庭、思想良心和宗教自由、參政、選舉、工作、受教、休息、社會保障、文化生活……等。宣言中亦強調權利和義務並行，即每個人在享有權利的同時，也必須尊重他人的權利，並服從道德與公共秩序。易言之，宣言逐條所欲保護者，乃西方自希臘羅馬時期以來對天賦人權之生命、自由、財產、尊嚴和榮譽的保障，這些保障即本文所強調的，富含生命、自由、財產、尊嚴和榮耀的普世價值——人之正義。又西元 1890 年《十六國協議》（the sixteen Nation Agreement）和 1926 年的《奴隸公約》（Slave Convention）旨在廢除奴隸的交易，維護人的尊嚴。自西元 1864 年起，歷來的《日內瓦公約》（the Geneva Conventions）則在保護戰時的平民、

104 Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1965), 81-119.

臺灣大學學術期刊資料庫

傷患與戰俘。是以，人權不單是量化上的數字或文件上競逐具政治和經濟影響力的權力和利益性質之清單項目，而在人的思想、良心、善念與正義，以及在政治領域上所衍生出的正義概念。畢竟，企求身心安定、尊嚴與財產的保障之人權滿足，全人類一體適用。

人權，是內化在「人」裡頭的價值，所相異者乃在不同的文明國度以不同的方式將共同的對人的價值呈現出的對人的保障。因此，「普世」不在制度或權力和利益上的普世，而在思想、良心、善念與正義的普世，此價值即為張佛泉所強調之right的定義——人之理所應有者、人之正直、人的道理及人之正義，這樣的定義在不同的思想主張或制度規範下，其本質都不會改變，即如同論者所述之世界上所有地區的人們，所擁有的一些相同的需要。[105]在民主政治的體制下，人權應有其受到保護的依據；在非民主政治的體制下，人權亦應有其受到保護的依據。易言之，燒殺劫掠在民主政治下是侵害人權無誤，在非民主政治下亦是侵害人權。良心善念、道德與正義為普世之人所共同需要與企求的價值，這樣的思想主張非為中西方誰所獨有或無有。將本質為人之理所應有者、人之正直、人的道理及人之正義之 human right 的概念推衍到政治經濟等行為上的正義概念，則舉凡中外虐民之舉或如同 James I 所述，將臣民耍弄如棋之君王者，便不為正義，而為暴君暴政。君權神授之主張倘若支持受神賦予權力之君得任意刑戮人民、橫徵暴斂、驕奢淫逸，則此君權神授主張便是殘害天賦人權、違反政治正義。換句話說，人權的有無，不在政治經濟等制度，而在思想，任何思想只要蘊含如《韓非子》和《世界人權宣言》中保護人們的平等與正義、杜絕野蠻暴行、對抗專橫與壓迫、行為由法律規範和尊嚴的維護等，便符合人權的價值。將《世界人權宣言》中若干條文對照韓非保障人權之思想主張，則韓非思想、《世界人權宣言》，以及儒家思想，對於保障人權之殷盼與價值無不在各自的文字中呈現無疑，其蘊含之人權本質可謂一致。如：

> 人皆生而自由；在尊嚴及權利上均各平等。人各賦有理性良知，誠應和睦相處，情同手足。（《世界人權宣言》・第一條）

> 人人有權享有生命、自由與人身安全。（《世界人權宣言》・第三條）

> 人人有權享受其本人及其家屬康樂所需之生活程度，舉凡食、衣、

105 石之瑜，《人性與中國主權》（臺北：三民書局，1995），頁 4。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 住、醫藥及必要之社會服務均包括在內；且於失業、患病、殘廢、寡居、衰老或因不可抗力之事故致有他種喪失生活能力之情形時，有權享受保障。
>
> 母親及兒童應受特別照顧及協助。所有兒童，無論婚生與非婚生，均應享受同等社會保護。（《世界人權宣言》・第二十五條）

對於刑戮，《世界人權宣言》第五條及第九條，亦在強調刑罰不得任憑己意，謂：

> 任何人不能加以酷刑，或施以殘忍不人道或侮慢之待遇或處罰。（《世界人權宣言》・第五條）
>
> 任何人不容加以無理逮捕、拘禁或放逐。（《世界人權宣言》・第九條）

又自古至今皆有的恩庇侍從、私相授受之舉所導致的執法或施政不公之弊，《世界人權宣言》第二條、第六條及第七條，其所指涉之精神，與韓非要求執法與賞罰不得偏私之主張相同，皆在強調法律上的公平正義，以及彰顯法的公平性，謂：

> 人人皆得享受本宣言所載之一切權利與自由，不分種族、膚色、性別、語言、宗教、政見或他種主張、國籍或門第、財產、出生或他種身分。（《世界人權宣言》・第二條）
>
> 人人於任何所在有被承認為法律上主體之權利。（《世界人權宣言》・第六條）
>
> 人人在法律上悉屬平等，且應一體享受法律之平等保護。人人有權享受平等保護，以防止違反本宣言之任何歧視及煽動此種歧視之任何行為。（《世界人權宣言》・第七條）

此外，在現代法治觀念中，「罪刑法定原則」極為重要。西方罪刑法定原則的觀念約莫在 18 世紀啟蒙運動時由學者提出與 18 世紀前由君王「罪刑擅斷」（Tyranny in Conviction and Sentencing）相抗，以保障人權。至 19 世紀《拿破

臺灣大學學術期刊論文集

崙法典》（Code civil des Français）頒布後，罪刑法定原則乃真正落實於歐洲。而中國法家韓非在西元前 232 年前便已提出具有現代法治觀念，要求統治者或執法者不可任意將人入罪、禁止在法律邊緣比附類推，以及任意釋法之罪刑法定原則。曰：

> 使人無離法之罪，魚無失水之禍。[106]

> 遇於法則行，不遇法則止。[107]

《世界人權宣言》第十一條所載亦然，謂：

> 凡受刑事控告者，在未經依法公開審判證實有罪前，應視為無罪，審判時並須予以答辯上所需之一切保障。
> 任何人在刑事上之行為或不行為，于其發生時依國家或國際法律均不構成罪行者，應不為罪。刑罰不得重于犯罪時法律之規定。（《世界人權宣言》・第十一條）

將韓非思想與 1948 年的《世界人權宣言》進行簡單的比對，兩者保護人權的精神和價值實可相互詮釋和相互呼應。由韓非思想和《世界人權宣言》所傳達出的人權價值更可看出，人權的本質不僅根植於普遍人性，亦不隨相異的歷史文化傳統而有本質上的差異，或許因相異之歷史文化傳統而在具體執行或呈現的方式上有別，但其維護人權的本質和目的仍為一致。如此，則又應如何反思人權的本質？且諸如人權清單、人權公約等指標，又如何與普世人權產生連結？

（二）人權的本質——「仁義道德」與「權力利益」

對韓非之批判，「反道德」是一項關鍵。咸認為韓非對堯舜之道的不予苟同是反道德之實證。韓非認為堯和舜之賢不可能兩全，且若舜的德化救敗是成功的，就表示堯的施政有疏失，曰：「舜之救敗也，則是堯有失也。賢舜，則去堯之明察；聖堯，則去舜之德化，不可兩得也」，[108]又諸如「存國者非仁義」

106 陳啟天，〈大體〉，《增訂韓非子校釋》，頁 715。
107 陳啟天，〈難二〉，《增訂韓非子校釋》，頁 338。
108 陳啟天，〈難一〉，《增訂韓非子校釋》，頁 316-317。

臺灣大學學術期刊資料庫

等主張，韓非乃被認為是反仁義道德，薩孟武便認為「商鞅尚不敢反對仁義，而只謂仁義不足以治天下，至於韓非則竟反對仁義」，[109]則韓非思想似乎確有侵害人權之疑義。將此批評檢視本文強調的人權（human right）之本質，則韓非豈不反對人之理所應有者、人之正直、人的道理及人之正義？對此，則不得不再次檢視薩孟武認為韓非反仁義之述，韓非曰：

> 慈母之於弱子也……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……母不能以愛存家，君安能以愛持國……故存國者，非仁義也。仁者，慈惠而輕財者也……慈惠則不忍，輕財則好與……不忍則罰多宥赦，好與則賞多無功……故仁人在位，下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上……故曰：仁、暴者，皆亡國者也。[110]

由上述可見，韓非並不否定仁義愛惠，而是反對仁義愛惠以為「用」，著重的是本質而非行為，同於孟子「由仁義行非行仁義」。[111]慈母之愛會導致子女的僻行，所以為避免子女僻行就不能單憑慈愛，而必須依賴師教，師教之目的在避免子女有僻行，其本質與動機仍是慈愛。但慈愛無法被用來醫病和免刑，倘將之轉為教子和施政之用，則易生負面效果而導致紊亂。是以，韓非旨在陳述仁義有所不足而非反仁義，其反仁義慈愛以為用和其立嚴法、設重刑的主張相呼應，手段雖是嚴刑峻法但本質皆為保護人民之仁義惠愛，故曰：

> 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。[112]

> 夫慈者不忍，而惠者好與也。不忍，則不誅有過，好予，則不待有功而賞。有過不罪，無功受賞，雖亡不亦可乎。[113]

109 薩孟武，《中國政治思想史》，頁 129。

110 陳啟天，〈八說〉，《增訂韓非子校釋》，頁 144-145。

111 宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 587。

112 陳啟天，〈心度〉，《增訂韓非子校釋》，頁 813。

113 陳啟天，〈內儲說上〉，《增訂韓非子校釋》，頁 406。

臺灣大學學術期刊資料庫

再從韓非擔憂「天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知察孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂」可見，[114]韓非亦不反對孝悌忠順，而是擔心仁義道德和衍生的仁惠慈愛孝悌忠順被當作手段「用」，導致「故令尹誅而楚姦不上聞，仲尼賞而魯民易降北」之弊。[115]韓非強調「非假於忠信，無以不禁」，[116]即透露出對仁義道德被利用的憂慮，即行為的動機和目的是仁義道德，還是僅從事的行為是仁義道德，即假仁假義。由是，韓非不僅非為反對仁義道德，相對的，韓非肯定而且維護仁義道德，但韓非維護仁義道德之方式，不似孔孟以陶冶教化的方式維護，而是以剖析和排除仁義道德之弊端以維護仁義道德。易言之，韓非在陶冶與教化外更著重在發展經濟與國防需求之農戰、維護社會秩序之嚴刑峻罰、避免政治上爭權奪位而鞏固君權等屬於施行面上的維護人權，但其本質與孔孟般皆在維護人民、保障人權，且其立論基礎皆為仁義道德。

再者，近來評判人權之實踐所依據者多偏向屬「量」性質之標準，如簽署人權公約清單的數量，[117]以此檢視國家、政府或政治人物是否維護人權，卻忽略了這些量是否以「質」做為基礎，而能真正符合普遍人民之需求。政府的功能在捍衛一切公平正義，各項人權公約的簽署，其動機與目的乃在消滅一切的暴虐、欺凌與歧視。倘任何政府違背了公平正義的本質，拒絕或拖延簽署人權公約，或僅流於形式上的簽署而無具體的落實，皆背離人權的本質。是以，以簽署人權文件的「量」來定論政府是否重視人權，仍有疑義，尚得檢視政府實際上對人權的具體落實及其簽署的動機與目的，即「質」的意義，關鍵仍在政府包括簽署人權公約等各項行為是否擁有維護人權之特質？是「由仁義行」之

114 陳啟天，〈忠孝〉，《增訂韓非子校釋》，頁 818。

115 陳啟天，〈五蠹〉，《增訂韓非子校釋》，頁 44。

116 陳啟天，〈南面〉，《增訂韓非子校釋》，頁 126。

117 李明勳（2015）以李光耀主政的新加坡政府簽署的人權公約的數量為實證，謂 1998 年《亞洲人權憲章》認為亞洲價值是「為了他們（政府）的威權所做的淺薄偽裝」（thin disguise for their authoritarianism）。亦引 Jack Donnelly 認為李光耀之亞洲價值「只是亞洲統治者為了合理化自身獨裁統治的託辭」之述，進而認為「亞洲價值只是獨裁者為了合理化自身獨裁統治的託辭，卻佯裝亞洲國家都是如此，進而指稱普世人權是西方思想、西方霸權的入侵等似是而非的指控，來為自己的獨裁行為找台階。總之，亞洲價值只不過是人為虛構的產物，創造這種論述的目的只是為了服膺李光耀政權的利益。」請參閱：李明勳，〈「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析〉，發表於「菜市場政治學」部落格，〈http://whogovernstw.org/2015/04/28/minghsunlee1/「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析/〉，2015 年 4 月 28 日上網。

臺灣大學學術期刊資料庫

簽署，抑或「行仁義」之簽署？更遑論諸如西方 James I、Sir Robert Filmer 等直接賦予君王絕對壓迫人權的權利（力）（right or power?）。是以，如果人權概念的建構基本上是一個道德基礎不斷擴大與整合的過程，[118]那麼近代人權觀的演變似乎與道德基礎背道而馳。法國學者 Karel Vasak 提出「三代人權」論，謂第一代人權涉及公民權利和政治權利；第二代人權涉及經濟、社會與文化權利；第三代人權則指涉「連屬權」（solidarity right）。在具體呈現上，第一代公民政治權為諸如言論自由、集會結社自由、宗教自由、參政之權；第二代經濟社會權則著重在教育和獲利等屬經濟議題之權；第三代發展權則側重對特定議題或群體的維護。[119]直言之，此時的 right（權利），其性質已偏重在影響政治領域之「權」和經濟利得之「利」，意即「權力」（power）和「利益」（profit）。又 Burns H. Weston 賦予三代人權以理論基礎，分別為個人主義、社會主義和整體社群哲學，[120]進一步將自由主義、社會主義和整體主義之爭涵攝於內。也因此，每一代的人權觀彼此衝突，如認為第一代公民政治權利與第二代經濟社會與文化權利相衝突。Lawson 便認為倘若屬第二代的生存和溫飽之經濟議題無法解決，縱使賦予更多第一代的公民權或政治權，對普遍貧窮的人民而言根本毫無意義，[121]此亦如同 Isaiah Berlin 所言是一種惡意諷刺，[122]孟子亦對此提出呼籲，曰：

> 今也，制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡。此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉。[123]

西方，1948 年的《世界人權宣言》乃承襲 1789 年法國大革命時由法國國民會議發佈的《人權與公民權宣言》。隨後，1966 年《人權與公民權宣言》、

118 Onuma Yasuaki, “Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights,” in *The East Asian Challenge for Human Rights*, eds. Bauer, J. R. and Daniel Bell (London: Cambridge University Press, 1999), 112.

119 Karel Vasak, *Human Rights: A Thirty-Year Struggle* (New York: UNESCO Courier, 1977), 29.

120 Burns H. Weston, “Human Rights,” in *Human Rights in the World Community*, eds. Richard Pierre Claude and B.H. Weston (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1990), 18-20.

121 Edward Lawson, *The Encyclopedia of Human Rights* (New York: Taylor & Francis, 1991), 384.

122 Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), XVI.

123 宋・朱熹集註，〈孟子・梁惠王上〉，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，頁 440。

臺灣大學學術期刊資料庫

1972 年《人類環境宣言》、1979 年《關於發展權的決議》、1984 年《人類享有和平權利宣言》、1986 年《發展權宣言》…等，在本質上之目的與動機所及，所關切者已落在「權力」和「利益」的影響力或主導權上，側重在技術層面的落實人權，和本質上的落實人權已有別。易言之，人權已從「由仁義行」轉而在「行仁義」的手段或主導權上爭執不休，也因為在手段和主導權上爭辯，故產生諸如〈德黑蘭宣言〉（The Proclamation of Teheran）、〈曼谷宣言〉（Bangkok Declaration）和〈維也納宣言和行動綱領〉（Vienna Declaration and Programme of Action）之亞洲和西方在人權價值上的爭端。〈德黑蘭宣言〉第十二條認為「經濟上發達國家與發展中國家日益懸殊，妨礙國際社會人權的實現」；〈曼谷宣言〉第四條直言：「不贊成任何人利用人權作為提供發展援助的條件」、第五條呼籲：「不利用人權作為施加政治壓力之手段」、第七條表示：「所有人權的普遍性、客觀性和不可選擇性，必須避免在實施人權時採取雙重標準，避免政治化，並不得以任何理由侵犯人權」。從〈德黑蘭宣言〉和〈曼谷宣言〉之主張明顯看出，本質為人之理所應有者、人之正直、人的道理及人之正義等蘊含良心善念、道德與正義的人權（human right），已轉變為「權力」和「利益」性質的人權（human right），成為具技術性質之「用」，則人權的爭議便在於「誰是」或「誰在」主導人權以影響政治和經濟之目的。〈維也納宣言和行動綱領〉序言提及「一切人權都源於人類固有的尊嚴及價值，人是人權和基本自由的中心主體」，強調了人權的本質，然其第二部份第五段載：

> 民主、發展和尊重人權與基本自由是相互依存、相輔相成的。民主的基礎是人民自由表達決定自己政治、經濟、社會和文化制度的意願及充分參與生活的一切方式。在上述條件下，國家級和國際級促進和保護人權和基本自由應當是普遍性的，並且在執行過程中不得附加任何條件。國際社會應當支持在全世界加強和促進民主、發展和尊重人權與基本自由[124]。

這段敘述不僅堅持了人權價值的普遍性，亦關注到各國政治、經濟和文化背景的差別，但也為非西方國家設置了侷限性的前提，即民主。民主的種類繁多，直接與間接、總統制與內閣制、共識決與多數決……。但這些民主類型乃依施行之歐美國家其歷史文化傳統演變而來，以之作為歷史文化傳統相對多元複雜

124 本文採用之《維也納宣言和行動綱領》引自於中國婦女研究網，〈http://www.wsic.ac.cn/〉，2015 年 1 月上網。

臺灣大學學術期刊資料庫

的亞洲國家之前提，甚至延伸到對主權、權力和利益的干預之上，便促成了新加坡李光耀、馬來西亞馬哈地和印尼總統蘇哈托等亞洲政治領袖以「亞洲價值」反駁之。荷蘭馬斯垂克大學榮譽法學教授 Theo van Boven，於評論 Leuprecht, Peter 之著作 "Reason, Justice and Dignity: A Journey to Some Unexplored Sources of Human Right" 時表示：「如前所述，這些哲人主張崇高的道德標準，而實際的政策與實踐往往由佯稱支持傳統的政客所執行，這兩者間該如何連結？」[125]

透過韓非維護人權的各項主張，便可反思「我們應如何理解與檢視人權」，倘以人之理所應有、人之正直、人的道理及人之正義的特質理解和檢視人權，則人權便沒有現代和非現代之別，倘理解和檢視以時代、權力和利益，除共識難得外更易如韓非所舉「遺水苦水」之例般，今日主張這項權利、明日可能就改變了，再將主導權由誰掌握帶入爭辯，自然紛爭易起，故或許更應回歸人權之本質，重新思索普世之人真正需要的人權為何？是人之理所應有者、人之正直、人的道理、人之正義以及良心與善念，還是經濟擷取、政治參與和選舉權？本文並非反對上述公民政治和經濟發展等一系列的權利（力），而是思索在追求或實踐這些權利（力）時，其動機與目的究竟是秉持著良心與正義，和維護人之正直、人之道理，人所應為之事？還是假人權之名行謀權圖利之實？在今日高度開發國家中，仍存在眾多窮苦弱勢的基層人民領著微薄薪資，難以奉養父母和娶妻生子、整年忙碌卻無法積累所得，甚至因生活困苦而輕生，遑論身為高度開發國家工廠之第三世界或低度開發國家，大批的勞工化人民遭受剝削、欺凌與壓迫，此時賦予他們再多的政經權利也維護不了其人權，孟子、Lawson 和 Isaiah Berlin 所擔憂者亦此。人權論者倘對人權的執著淪於爭辯清單上有多少人權項目可以選擇或主導，或不斷競逐誰在主導這些清單上的人權項目時，這些爭辯中的公民參政權、選舉權是否真能賦予公平正義和實踐人權的真諦？值得進一步思考。

人權價值，無論東方或西方，只要本質為人之正直、人的道理及人之正義，即呼應普世人權價值，對於亞洲價值與西方人權觀，與其視為對抗的關係，不

125 Theo van Boven 舉聯合國教育科學及文化組織（UNESCO）將上千篇關於人權的歷史資料集結成冊，名為《天賦人權》（Birthright of Man），時間橫跨西元前三千年到西元 1948 年（即《世界人權宣言》的頒布年）並於《世界人權宣言》屆滿二十週年時出版。書中除了孔子、孟子、卡薩斯、維多利亞，還囊括上百位其他哲人關於《世界人權宣言》基本概念與內涵的言論。請參閱：Theo van Boven 著，施奕如譯，〈理性、正義與尊嚴：未曾發掘的人權思想探源之旅〉，《臺灣人權學刊》第 2 卷第 2 期（2013 年 12 月），頁 203-207。

臺灣大學學術期刊資料庫

如將之視為對話的關係，[126]倘將人權區分為西方的產物、東方沒有，或將人權「斷代」，以分門別類，便容易偏離人權的本質，而衍生出更多紛爭。是以，透過思想特質理解人權，則人權價值便無東西方之分，會出現東西方之爭，究其因在於對具有政治和經濟影響力的本質為權力和利益的人權是由誰所主導？東方還是西方？則爭辯的不是人權，是權力和利益。由是，我們亦能以此檢視政府對人權的保障，是依據人的正直與正義來保護 human right，或只是為了權力（power）和利益（profit）所以強調 human right？亞洲價值和西方價值對人權的主張，各有其立論基礎和所欲達成之目的，無論是政治、經濟或文化，倘單純以一方立場評他方對錯，恐失之偏頗和武斷。然國際上人權的爭議似無停歇，刻意持持平之論又有鄉愿之嫌，這應為人權論者所需思考之處。即如韓非所擔憂之「天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知察孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂」，[127]以致「天下皆以人權之道為是也，而莫知察人權之道而審行之，是以天下亂」。[128]

五、結論

人權（human right）是否能（或是否要）區分現代與過去、東方與西方？又現代意義下的政治與經濟概念在實踐人權上，與孔孟、韓非、Locke 等思想家有無本質上的差異？其實踐又是為了達成何種目的？正義、權力還是利益？Bernard Mandeville 認為公共利益的達成是因為眾多的個人追求其私人利益的集合，亦說：「人的一切欲望越是被擴大，人們就越必須組成大型的、數量繁多的社會」。[129]那麼個人的保障又如何在人性自私自利和相互對抗爭戰中落實？對此，韓非深知衝突與對抗的原因在人的自私自利，故提出嚴刑峻法和長短利、大小害的主張來遏止混亂。但韓非之嚴刑峻法只是方法與途徑，目的在維持整體的大利而非特定個人或團體的小利。捨短利謀長利和忍小害避大害的關鍵在於維持國家發展與全民存續，故君王便須制定出明確且放諸四海皆準的法律和政策來讓施政有明確的標準，要有效地讓人民守法就一定要讓被制定的法律強

126 蘇鈺南，〈權利與義務，孰先孰後？——亞洲價值的論證對人權教育之啟示〉，《教育與實踐研究》第 26 卷第 1 期（2013 年 6 月），頁 95-118。

127 陳啟天，〈忠孝〉，《增訂韓非子校釋》，頁 818。

128 本句為作者依韓非「天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知查孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂」，以「人權」代「孝悌忠順」改寫。

129 Bernard Mandeville, *The Fable of the Bees* (Harmondsworth: Penguin Press, 1970), 349-70.

臺灣大學學術期刊資料庫

勢到讓人民懼怕到不敢犯法，要讓強勢的法律能夠徹底落實就必須要有集權的強勢君王來執行，要避免強勢君王濫權便透過明確的法來約束之。韓非於《韓非子》中之主張皆在駁斥任何侵害人權之舉，其思想的本質、方法和目的皆為維護道德和保障人權，難以和暴君專政勾稽。在落實上，韓非超脫純呼籲的方式落實人權，而是將人權的核心要件——正義（right or justice）具體化在對政治人物（即君王）之導正，和對施政治理之實踐。進一步言，韓非落實人權是在道德的基礎上透過具體的方法掃蕩一切虛偽、奸邪、讒佞、驕奢、暴虐、無禮等不正義，其具體方法便是「法」、「術」、「勢」，而此嚴刑峻法、策術與權勢等具體方法的本質和目的乃在於維護道德和保障人民，而非為了君王或權貴的縱慾濫權、爭權奪利或殘害人民。易言之，人權本質無論是設基在制度或權力和利益上，或立基於思想、良心、善念與正義，在韓非思想的主張都能獲得實踐，在制度上，即「法」、在權力上即為「勢」；在良心、善念與正義上即為「仁義」，所採取的方法，即為「術」；所要避免的即為縱欲濫權、奸邪饞佞與假仁假義，無論是君王或人民；所要達成的目的則為「救群生之亂，去天下之禍，使強不凌弱，眾不暴寡」，達到「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，此亦功之至厚者也」，而非為君王服務、壓迫人民、暴君暴政等。此間，人權的價值與保障不言可喻。

近代《世界人權宣言》之各項條文，所欲達成之目的與西元前韓非的主張一致，皆在保障人的尊嚴、正義、和平，及免於憂懼及貧窮。所抗拒、避免或排除者，乃與之相對的侮蔑、野蠻、暴虐、專橫與壓迫等一切的不正義與非道德，所捍衛者皆為人之正義。惟近代以來，以「量」的清單或數據等方式作為評價有無人權之指標，已如「人權」二字為 human right 之固定翻譯般已成慣例，則韓非與孟子、Lawson 和 Isaiah Berlin 等人之呼籲，雖直指普遍人心，但似難以改變人權論者對「量」的執著。又韓非採取的方法既非民主亦非選舉。由是，韓非保障人權的思想與方法是否能與當代民主政治相結合？則可為再延伸探討之議題。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷原著，韓兆琦選注，《史記選注》，臺北：里仁書局，1994。

唐・楊倞註，清・王先謙集解，《荀子集解》，臺北：世界書局，2000。

宋・朱熹集註，蔣伯潛廣解，《新刊廣解四書讀本》，臺北：商周出版公司，2016。

二、近人論著

王子今，〈商鞅雖死，其「弱民」之法卻未死〉，發表於「每日頭條」部落格，〈https://kknews.cc/zh-tw/history/g2l9ay9.html/王子今，〈商鞅雖死，其「弱民」之法卻未死〉，2016 年 11 月 23 日上網。

石之瑜，《人性與中國主權》，臺北：三民書局，1995。

李生龍注譯，《新譯墨子讀本》，臺北：三民書局，1996。

李光耀，《李光耀回憶錄（1965-2000）》，臺北：世界書局，2000。

李明勳，〈「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析〉，發表於「菜市場政治學」部落格，〈http://whogovernstw.org/2015/04/28/minghsunlee1/「亞洲價值」？新加坡與亞洲價值國家的人權實證分析/〉，2015 年 04 月 28 日上網。

李勉注譯，《管子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2013。

貝遠辰注譯，《新譯商君書》，臺北：三民書局，2017。

曹昇，《禮記選解》，臺北：真善美出版社，1969。

張庭，《先秦法家法治思想與社會主義法治國家建設》，青島：山東大學法學院碩士論文，武樹臣先生指導，2007。

張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》，臺北：聯經出版事業公司，1994。

張佛泉，《自由與人權》，臺北：臺灣商務印書館，1995。

黃公偉，《中國哲學史》，臺北：帕米爾書店，1971。

黃默，〈百年糾纏（一）：華人與普世人權標準〉，《臺灣人權學刊》第 2 卷第 2 期，2013 年 12 月，頁 183-199。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳思賢，《西洋政治思想史：近代英國篇》，臺北：五南書局，1998。

———，《西洋政治思想史：近代英國篇》，臺北：五南書局，2008。

陳啟天，《增訂韓非子校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1994。

姚蒸民，《韓非子通論》，臺北：東大書局出版社，1999。

梁啟雄，《韓子淺解》，臺北：臺灣學生書局，1994。

傅武光，《新譯韓非子》，臺北：三民書局，2003。

盧建平，〈張彭春和《世界人權宣言》〉，發表於「《南方周末》」部落格，〈 http://magazine.sina.com/bg/nfweekend/20081226/20081225/234078027.html〉，2008 年 12 月 25 日上網。

錢穆，《中國學術通義》，北京：九州出版社，2012。

蔣名源，《先秦儒、道、法治國倫理思想及其現代啟示》，重慶：重慶師範大學碩士論文，孔毅先生指導，2006。

薩孟武，《中國政治思想史》，臺北：三民書局，2000。

———，《儒家政論衍義》，臺北：東大圖書公司，1981。

蘇鈺南，〈權利與義務，孰先孰後？——亞洲價值的論證對人權教育之啟示〉，《教育與實踐研究》第 26 卷第 1 期，2013 年 6 月，頁 95-118。

Theo van Boven, 施奕如譯，〈理性、正義與尊嚴：未曾發掘的人權思想探源之旅〉，《臺灣人權學刊》第 2 卷第 2 期，2013 年 12 月，頁 203-207。

中國婦女研究網網站，《維也納宣言和行動綱領》，〈http://www.wsic.ac.cn/〉，2015 年 1 月上網。

聯合國網站，《世界人權宣言》，〈https://www.un.org/〉，2007 年 12 月 10 日上網。

Augender, S. “Questioning the Universality of Human Rights,” Indian Socio Legal Journal 28, no. 1&2 (2002): 80.

Berlin, Isaiah. *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969.

Bloom, Irene. “Mencius Confucianism and Human rights.” In *Confucianism and Human Rights*, 94-116. New York: Columbia University Press, 1998.

Ching, Julia. “Human Rights: A Valid Chinese Concept?” Accessed Sep. 8, 2016.

臺灣大學學術期刊資料庫

http://www.religiousconsultation.org/ching.htm#constitution.

Dhayakmar, P.U. and P. Ilango. "Human Rights for the Wellbeing of Older Persons." *International Journal of Applied Management Research* (IJMAR), TiSSL (March 2013):1-8.

Hobbes, Thomas. *Leviathan*. New York: Cosimo Inc. Press, 2009.

Inada, Kenneth K. "A Buddhist Response to the Nature of Human Rights." In *Asian Perspectives on Human Rights,* edited by Claude E. Welch Jr. and Virginia A. Leary, 91-103. Boulder: Westview Press, 1990.

Kwok, D. W. Y. "On the Rites and Rights of Being Human.*"* In *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu, 83-93. New York: Columbia University Press, 1998.

Lawson, Edward. *The Encyclopedia of Human Rights*. New York: Taylor & Francis, 1991.

Locke, John. *Two Treatises of Government*. London: Filibust Press, 2007.

Lo, C. "Human Rights in the Chinese Tradition.*"* In *Human Rights: Comments and Interpretations*, edited by UNESCO, 186-90. London, New York: UNESCO Press, 1949.

Machiavelli, Niccolo. *The Prince*. Translated by Peter Bondanelle and Mark Musa. New York: Oxford University Press, 1984.

Mandeville, Bernard. *The Fable of the Bess.* Harmondsworth: Penguin Press, 1970.

Peerenboom, Randall. "Confucianism Harmony and Freedom of Thought." In *Confucianism and Human Rights*, edited by Wm. Theodore de Bary and Weiming Tu, 234-60. New York: Columbia University Press, 1998.

Filmer, Robert *Patriarcha, or the Natural Power of Kings*. London: Richard Chiswell, 1680. http://oll.libertyfund.org/titles/221

Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago: The University of Chicago Press, 1965.

Twiss, Sumner B. "Confucian Contributions to the Universal Declaration of Human Rights: A Historical and Philosophical Perspective." In *The World's Religious*

臺灣大學學術期刊資料庫

after September 11, edited by A. Sharma, 153-73. Westport and London: Praeger, 2009.

Vasak, Karel. *Human Rights: A Thirty-Year Struggle*. New York: UNESCO Courier, 1977.

Weston, Burns H. "Human Rights." In *Human Rights in the World Community: Issues and Action*, edited by Richard Pierre Claude and B. H. Weston, 17-24. Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1990.

De Bary, Wm. Theodore and Weiming Tu, eds. *Confucianism and Human Rights*.. New York: Columbia University Press, 1998.

Yasuaki, Onuma. "Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights." In *The East Asian Challenge for Human Rights*, 103-213, edited by Bauer and Bell. Cambridge University Press, 1999.

臺灣大學學術期刊資料庫

Introspecting the Nature and Arguments of Human Rights by Han Fei

Lin, Yu-ching *

Abstract

Since Han Fei emphasized the respect for the emperors and severe laws and punishment, his thoughts could not be conceived as protection of human rights. When exploring traditional Chinese political thoughts, scholars in human rights tend to refer their arguments to Confucius and Mencius. This study, with the western view of human rights, however, focuses on Han Fei's thoughts of Legalists. Upon the comprehension and definition of essence of human rights, this article presents the value of Han Fei's human rights and further reflects on essential disputes of human rights brought up by Han Fei in terms of three aspects: the recognition of gains and losses, severe laws and punishment, and restriction against emperors.

Keywords: Han Fei, Human rights, Right, Justice, Severe laws and punishment

* Ph.D student, Graduate Institute of National Development, College of Social Sciences, National Taiwan University. Email: d98341001@ntu.edu.tw

臺灣大學學術期刊資料庫