

韓非關於用與美的矛盾與合作關係

詹康

國立政治大學哲學系

助理教授

摘要

韓非認為用與美有兩種相反關係：一種是兩者相矛盾，故用應取代美；另一種是以用來界定美，使美不但與用一致，且還有助於用。用與美的兩種相反關係如何構成韓非政治哲學的主要成份，即本文的研究對象。

韓非政治哲學的基礎之一是托克維爾所說的個人主義，也就是在小團體內追求實用之利。由於他認為普通人民不能理解社會或國家這些抽象實體，所以需要法律來延伸人的經濟理性，讓人民經常將公共福祉當做自己的最佳利益。

大用或全民的大利會因人受到美的吸引而削弱，故韓非排斥美的事物。由於仁義是美的，他所排斥的可以稱為社會美學。然而除了這種敵意，他也看到美學為國家效力的可能性，而願意容納美學，這就是他的國家美學，也就是將國家提倡的價值和使用的工具視為美的。

關鍵詞：法家、自為心、美學、道德

電子信箱：kangchan@nccu.edu.tw。

◎ 《台灣政治學刊》第十四卷第一期，頁201-250，2010年6月出版。

壹、導論

本文想重新談一談韓非對用與美的看法。大家都知道韓非極度崇尚實利，言行不能產生實利的均受摒斥，且韓非基本上認定美是無用的，只贊成有實用價值的美（關於韓非以實用性做為評美的標準，見李澤厚、劉綱紀 1986, 427, 432-433; 林金龍 1996, 3078-3082）。韓非這一思想可以再複雜化，因為他有君臣異利與君民異利的格局，因此對在下者有利的往往對在上者不利，而在下者覺得美的又是在上者不應覺得美的。

以上對韓非的一般理解雖然不錯，不過再更深入理解的話，又會知道韓非也嚮往公利與私利（或在上者與在下者的利益）一致，就這點而言，韓非的法家哲學決不是單邊的站在君國的立場、單純的要求臣民奴顏婢膝而已，雖然不可否認他有這些思想，但他也同時希望看到人民過得更加安和富裕（張純、王曉波 1983, 83）。本論文的前一部分便是想探討其中的一些理論問題，特別是兩種自為心的區辨、民智之不足、與國家法令的引導作用。

再就美而言，前面簡述的韓非實用美學（也有學者稱為功利主義美學）雖也不錯，也還可深化，以導出社會美學與國家美學對決的格局。所謂社會美學，是說社會大眾從審美的角度來推崇仁義和學問，國家美學則是實用美學被主政當局採用之後的升格結果，我會提出兩者大致包含哪些內容。國家需要有利它自身的美學，說明了人的審美能力必須保留下來，導引到有利於國家目標的事務上。

本論文希望能呈顯，韓非對美與用的關係有相反的說法，有時說兩者不相容，而有時說兩者相依存，這兩種相反的說法都是他的政治哲學的重要部分。韓非談實用、實利較多而主張美的地方較少，但公平來說，審美實在是他的隱教，用與美是他的兩個支柱，共同撐起法家的理想社會。

貳、對自爲心的兩種現代評估

李增討論韓非哲學中的利害原理時，將所有情形分爲七種：利同害同、利異害異、利中有害、害中有利、大利小利、大害小害、無利無害（2001, 184-187）。這些不同的情形說明了，雖然逐利是人的本性之一，¹ 但是個人逐利與群體利益之間，有時一致，有時則否。個人逐利有損於群體公益的情形，不在本文興趣之內，至於個人逐利最趨近公利——因此治術可以最不費力、最少干預——的情形，就是自爲心。

韓非所說的自爲心是私人最趨近公利的一種心智活動，這一點並沒有受到學者廣泛的注意。² 而注意及此的學者，對於自爲心趨近公利到什麼程度，又有不同的估算。唐君毅的估算

¹ 本文對韓非的人性論不會全面涉及，關於近來對韓非人性論的「集成」性回顧，有林義正 1990、傅玲玲 2007、詹康 2008 等研究。

² 蕭公權介紹韓非之人性自利說時，並未引用自爲心的各段（1982, 248-249）。馮友蘭引用〈外儲說左上〉篇主傭之自爲心之文，是證明商人成爲新興地主階級，而新興地主階級啓發法家一種新的統治術（1991, 453-457）。李增也將主傭之自爲心之文章放到「當時工商發達的社會背景」中，用以說明君臣也有利害相同的時候，並進而發揮交易中的倫理道德（2001, 195-200）。一些學者讀主傭之自爲心之文，得到的只是韓非否定人性是善而肯定人性求利，並不推論自爲心成就公利的可能性，如許雅棠 2005（137-138）。

較高，以為人的自為心本身足以建構良好的社會，他說：

在西方十八、十九世紀之思想家，亦論人之有開明的自利之心者，亦能共守公法而行公義。然在中國，則韓非早已于此人之計較利害之心，加以正視而用之，以為治道之本。……故韓非于人之有自計較利害之私心，不同于儒墨必求所以教化之，若視為治道之敵者；然卻有同于道家之言放任，容人之自為之旨。(1986, 529-530)

唐君毅的觀感包含了一個中西比較的視野，也就是將韓非的自為心觀念與西洋近代的開心利己心（enlightened self-interest）等而觀之，後者意指人的利己心會做更周全的考量，從而犧牲自己的小部分利益，轉而利他以促進社會公益，自己也因此受惠。唐君毅認為這和韓非對人的理解相同，所以他說，不需對人再行教化，只要放任之，容人之自為，便可自願守公法而造就公義的社會。此外，谷方也認為韓非的自為心說法所代表的自利性，非但不是「社會爭奪的根源，而是促進社會和諧的重要因素」（1996, 311-312，引文見頁312）。以上學者對自為心做了較高的估算，而估算得較低的是張純和王曉波，他們認為政治之道是把一般人追求互利的「理性」加以擴充以尋求更長遠的利益，而法令即是輔助一般人擴充此種「理性」：

韓非除了認為人會以「自為心」在各種條件下去選擇如何取利避害外，還主張人應該依其理性去取得更長遠的利益，並且，法律應為此項理性的實踐。(1983, 79)

這是說，自為心只是人看到互利的機會時願意合作，與全社會

的利益互換在規模上還有一大段距離，所以需要有睿智的立法者將這種大規模的理性計算寫入法令，以便一般遠慮不及者據以實踐。

這兩種對自爲心或高或低的估算，何者正確？我認爲兩者都可能正確，這是因爲韓非對自爲心有不同的例證，有的例證可以連結到全社會的公益，有的則只限於親近關係內的互利。下面就詳細來看韓非對於自爲心的各種說法，而從親近關係內的互利開始。

參、平民的自爲心

韓非談親近關係內互利的一段話，是藉由親子關係與僱傭關係的對比而發抒的，這段話在他關於自爲心的言論中最常受到引用、故也最爲人知：

人爲嬰兒也，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，而或讎、或怨者，皆挾相爲而不周於爲己也。夫賣庸而播耕者，主人費家而美食、調布而求易錢者，非愛庸客也，曰：如是，耕者且深耨者熟耘也。庸客致力而疾耘耕者，盡巧而正畦陌畦畦者，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，而心調於用者，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〉 683-684）³

此文將親子關係和主傭關係做對比，親子關係是以愛爲基礎，

³ 引用《韓非子》各篇時所加注頁碼是用陳奇猷（2000）校注本。

可是親子雙方不免於自身利益之打算，所以兒子長成後若記起小時候父母養育太簡陋，會埋懟父母，而父母若嫌兒子長成後奉養太單薄，也會怒罵兒子。反觀主傭關係是以利為基礎，雙方認知到若想自己得利，得要讓出自己一部分利益給對方，結果兩方都如其所願，皆大歡喜。韓非說完兩個例子之後，就說到「用」和「自為心」（為音ㄨㄞˋ），⁴「自為心」就是「為自己的心」。人要是能獨立生活則已，若不能，則必須與別人結成種種合作關係，有予有受，互惠共生。

雖然主傭關係行得通而親子關係常鬧僵，韓非並沒有提議親子關係需以主傭關係為典範而加以改造，勸父母抱著投資的心態善待幼子，等兒子長成之後好好回饋父母，以避免親子失和的不圓滿。這是因為親子關係無論如何仍以愛為本質，只不過令人可悲的是親情會變調，父母挾愛為理由，認為自己從前不管怎樣，兒子現在都不應虧待父母，而兒子也挾愛做理由，認為父母從前不管怎樣，當時都不應虧待兒子。文中將此種變調的愛稱為「挾相為」，「相為」的意思是「別人為我，我也為別人」，韓非一貫都把此詞用於負面，《韓非子》另兩次「相為」詞組出現的地方是：「好賞惡罰之人，釋公行、行私術、比周以相為也」（〈有度〉91）。「群臣不得朋黨相為矣」（〈二柄〉126）。「相為」成了小人勾結的行為模式。⁵「相為」前加一「挾」字，則是要求別人為我盡義務，這是單方向的，由於

⁴ 富金壁（2005, 71-72）對此有說。引文中「相為」的「為」亦應讀ㄨㄞˋ。

⁵ 其他先秦書中的「相為」是中性的，並不專屬小人，如《莊子·大宗師》：「孰能相與於無相與，相為於無相為？」（王叔岷 1988）《荀子·性惡》：「小人君子者，未嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。……其不可以相為明矣」（李滌生 1979）。

不平等互惠，所以傷感情。⁶

關於「挾相爲」這種以自己爲一切的中心之心態，韓非講得很多。除了親子關係無法改造以外，如果其他的人際關係都能以自爲心爲模範，那麼社會的許多問題是否能自行解決，政府的責任得以減輕呢？再進一步分析韓非的說法，答案恐怕不樂觀。這裏想借用托克維爾的相關理論，經由對比來呈現韓非的見解。

關於「挾相爲」的自私心，托克維爾曾有很好的界定：

自私心是對自己既激情又過分的愛，使他成爲一切事物的中心，並將他自己置於一切事物之上。（Mansfield and Winthrop 2000, 482）

而關於「自爲」這種「要怎麼收穫先怎麼栽」的心態，雖然涉及割捨一部分自利以換取更大利益，但是主僱的合作關係是很明確的，雙方距離也很親近，較似托克維爾所說的「個人主義」：

個人主義是一種經過反省而又溫和的情感，使每個國民與和他一樣的群眾隔離，並和他的家庭與朋友退縮到一邊，因此當他這麼樣的建立起一個小社會給自己使用後，他甘願對大社會棄之不理了。（Mansfield and Winthrop 2000, 482）

⁶ 引文倒數第二句「以害之爲心」的「害」字，從全段文意來理解，應爲「愛」之誤。再者，「以害之爲心」則任何人際關係都會離散增怨，這再明白不過，韓非何必提出來談？也指向句中有文字錯誤。

所謂「個人主義」並非如字面上的只關心個人，⁷ 而是（自私的）激情經過反省和沈澱，決定所愛的對象應包括家庭、親屬和朋友，建立起親密的小圈圈之後，就感到自給自足，不再需要外面的大社會。托克維爾觀察到美國社會並不受自私心和個人主義所主宰，他發現美國人有開明的利己心，可以克服自私心和個人主義，他說：

唯有大費周章才能使一個人把自己從一己之中拉出來，去對整個國家的命運感興趣，因為他對於國家的命運會對他個人的境遇有何影響，瞭解著實不高。但是如果必須走過一條公路而經過他的產業，他一眼就會看到這件小公事與他的大私事之間的關係，而且不必任何人告訴他，他就會發現一個特殊利益和全體利益之間在這兒有緊密的聯繫。

（Mansfield and Winthrop 2000, 487）

意思是，雖然國家大事是很抽象的，可是將國家大事切割成非常細微的小單元，並落實到每個人身上以後，每個人都能看出公事影響到他的私人利益，因而也就能憑著自己私益的計算而決定贊成或反對公事。此處是個關鍵，因為韓非對人民的評估與此大大不同，他指責人民看不出公事對他們有利：

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

⁷ 上面引文中「並和他的家庭與朋友退縮到一邊」一句話，現有的兩個中譯本均誤，董果良譯作「同親戚和朋友疏遠」（董果良譯 1955, 625），秦修明、湯新楣、李宜培譯作「並與親戚友朋分開」（秦修明、湯新楣、李宜培譯 2000, 377），皆與原文相反。知識階層一般也都望文生義，如吳典蓉說：「台北則比較像是托克維爾形容的，是個人主義者的都市，每個人都為自己而活」（2009）。

軍旅也，而以上爲貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上爲暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。（〈顯學〉1147）

聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。愚人不知，顧以爲暴。（〈姦劫弑臣〉287）

韓非既然一方面承認僱傭關係是自願互惠，而另一方面又批評人民看不出來國家對自己的徵賦對自己有利，那麼他對人民的理解十足是托克維爾所稱的「個人主義」，也就是只關懷己身、親族、朋友、主僕，而不能將自爲心的利益交換規模擴大到「社會」、「國家」如此抽象的實體。因此韓非批評中國人民像嬰兒一般的無知（〈顯學〉1147），反觀托克維爾卻說美國人已經受到啓迪而變得開明了（Mansfield and Winthrop 2000, 503）。

韓非所說的自爲心因規模小、範圍近，其中互惠的機制應該很容易看明白，縱使如此，自爲心也不見得成爲社會上支配的模式。環觀今日社會，不乏僱主扣剋傭工、傭工欺瞞僱主的情形，古代社會當必不免有此。韓非既然從實利的角度讚賞自爲心，他當然應該用政治擘劃來確保自爲心之實踐。雖然他沒有直接相關的言論，但是他對兩種家計的討論足以證明他確有此擘劃：

今家人之治產也，相忍以飢寒，相強以勞苦，雖犯軍旅之難，饑饉之患，溫衣美食者，必是家也；相憐以衣食，相惠以佚樂，天饑歲荒，嫁妻賣子者，必是家也。（〈六反〉1011）

這段話比較兩種家計，第一種是遠視的，而第二種是短視近利的。後者一遇上惡劣的條件便不堪一擊，其因果彰彰若此，然而有多少家庭貪圖眼前的歡樂享受，而無長久之打算？此種家庭決不少見，是以韓非忍不住要批評。這段話顯出了韓非的價值觀，「嫁妻賣子」是不好的，一家人團聚一起共榮枯才是好的。家庭裏有親屬關係也有主僱關係，前者較難處得好，因其以愛做基礎，而後者樂觀的看，可望看到互助所生的更大利益而促成誠意合作。因此，如何在這兩種關係中加重實利考量的分量，以改善家庭經濟，提昇生活水準，是一個偉大的政治哲學家所應思考的。在上引文之後，韓非緊接著提出他的建言：

故法之爲道，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。（〈六反〉1011）

這段話提出法來與仁做對比，法是國家統治的手段，也是政治哲學家改造社會的工具，而仁是「中心欣然愛人，……非求其報也」（〈解老〉374），可能造成家計安排上遠慮不夠，過度開銷，過早花盡，貧困潦倒以後，不得已嫁妻鬻子，家庭破碎。爲防止此一悲劇，可以用法來節制家長的仁，也就是防制家長向仁愛軟化，推動他們以冷靜的頭腦執行各種合作生利、儲蓄節用的計畫。張純與王曉波根據這段引文而提出韓非以法律做

為經濟理性實踐下所得的通則，這個論點自屬正確，然而我們從不同的觀察角度，還可以說韓非很贊成家庭般的小團體、近距離之互助合作模式，並主張以國家執法的力量來穩固之。

這裏有個重要的問題。參照托克維爾之見，個人主義是以小團體取代大社會來向人提供情感的滋潤與經濟的支持，小團體建設得愈穩固，個人對大社會的需求和關懷就愈低，這是不利於政治社會的。政治社會若要維持和存續，必須要能克服個人對大我的冷漠傾向，令個人對公益有所貢獻。這個問題對韓非而言應當也是成立的，他的法律概念不光是要建設富足和諧的家庭，也要建設富強康樂的國家。後一目標可否從人的經濟理性或自為心推出呢？可以的，但不是從一般平民的自為心，而是要從高級官員的自為心推出。

肆、高官的自為心

韓非常談到君主利害相異，在這種情形裏，我們可以發現官吏「個人主義」式的自為心之實踐，那就是找其他官員結為朋黨，建立堅強的私人紐帶，彼此援助，謀求自己和小團體的利益。這時官員的自為心和平民百姓的自為心沒有兩樣，都是一方面實行小團內的共利，另一方面無視於群體的利益。

但這並非所有為官者均是如此，如果用心來觀察，終究可在一些頭腦清楚（而非道德高尚）的大官身上發現另一種健康的自為心，也就是個人與國家互惠互利的自為心：

公儀休相魯而嗜魚，一國盡爭買魚而獻之，公儀子不受，其弟諫曰：「夫子嗜魚而不受者何也？」對曰：「夫唯嗜

魚，故不受也。夫即受魚，必有下人之色，有下人之色，將枉於法，枉於法則免於相，雖嗜魚，此不必能自給致我魚，我又不能自給魚。即無受魚而不免於相，雖嗜魚，我能長自給魚。」此明夫恃人不如自恃也，明於人之爲己者不如己之自爲也。（〈外儲說右下〉 820-821）

宋之鄙人得璞玉而獻之子罕，子罕不受，鄙人曰：「此寶也，宜爲君子器，不宜爲細人用。」子罕曰：「爾以玉爲寶，我以不受子玉爲寶。」（〈喻老〉 449）

這兩位宰相計慮深遠，所以謝絕餽贈以長保官位。謝絕餽贈，便能公正不阿，百姓普沾德惠，君主也不起疑慮，這便是犧牲一部分小利以成就集體的大利，而又因成就大利而換得自己的小利。有志於出仕者，應以這兩位宰相爲榜樣，將一己的福利與一國的福祉連繫起來：

田籛教其子田章曰：「欲利而身，先利而君；欲富而家，先富而國。」（〈外儲說右下〉 820）

此父之教子，宛如韓非之教其讀者。所以，出仕是提昇一人利己心的機會，讓人超越小團體的視野，而含入全社會。此時唐君毅說放任人之自爲即可獲致守法有序、公義大張的社會，便能成立。

這種好的自爲心可以追溯到管仲，管仲是韓非所尊崇的變法前輩，而按韓非所傳下的故事，管仲在還是囚犯時就已持守這種好的自爲心了：

管仲束縛，自魯之齊，道而飢渴，過綺烏封人而乞食，烏

封人跪而食之，甚敬，封人因竊謂仲曰：「適幸及齊不死而用齊，將何報我？」曰：「如子之言，我且賢之用，能之使，勞之論，我何以報子？」封人怨之。（〈外儲說左下〉756）

管仲被解送齊國，是會被齊桓公殺掉，還是會受到重用，這是還不能預知的，而管仲以一介囚犯的身分，處於急需濟助的地位，居然夸夸大言任用賢能、論列功勞，使冀求非份陞獎的人怨懟，斷絕別人向他巴結行惠的好意，造成自己的不便，不愧受韓非尊為變法前輩，他不但為居官者的自為心做了最佳表率，且當時下賤的身份與官吏之間的極端反差，使這次的自為心之呈現更為難能可貴，也就更有撼動人心的力量。

其實就自為心的概念而言，韓非是前後一貫的，也即自為心是一種在親近關係內行利益互換的意願，無法行於大範圍的、抽象的人群關係中。高官與平民不同之處是他們身處國家權力的核心，他們的親近關係所包含的就是國家整體，因此他們的自為心能利於國家、君上、人民。如果說法律是理性的自為心之實踐，那麼取高官的自為心為基準，才更完備。

這帶出一個意見，那就是以高官的自為心為基準所制訂的法律，將超出平民最佳的自為心所能理解的極限。國家法令所規定的是福國利民的行為有賞，而禍國殃民的行為有罰，這些理路不是沈溺於小團體溫暖的一般平民所能認同的。因此在改革變法之初，法令只能以公權力為後盾，強硬的施行於社會，讓法令中關於利益予奪的規定導入人民的利益算盤中，人民開始依照新的運算條件運算後，所得的結果便可對國家和其他人

民有利。行之既久，法令內化進入人心而成爲文化，「法如朝露」（〈大體〉555）而不再予人強制的惡感，此時人民的計算總習慣在國法的軌範內進行，他們計算利益的模式趨近於高官的計算，他們的目標也從小團體的福利替換爲君民全體的福祉。這種心靈的改造、提昇應該是教化的性質，韓非說：「以法教心」（〈用人〉543）。其意應包括以法化導人心，漸成習俗，以達到〈大體〉篇的理想。⁸

韓非的教化工程所要轉化的，尚不只是人心追求實利的方面，且還包括了人的審美活動方面，後者比起前者更加頑強難馴，這是本文後半篇的主題。不過我們還需要討論一下君主的自爲心，以將自爲心理論的剩餘意義討論完。

伍、君主的自爲心

前兩節分別看了百姓和官吏的情形，他們都可能不經法治和教化、只靠自己的理性盤算而發起自爲心，除了他們，君主可否有自爲心似乎也應探討，韓非表面上未將自爲心用於君主不應先決的預定無此可能。

我在前面把自爲心分爲兩種，一種是平民的自爲心，也就是實行小團體內的互利合作，另一種是高官的自爲心，是自願奉公守法以長保俸祿。現在欲探討君主有無自爲心的問題，也應就這兩種自爲心的意義分開討論。

以平民的自爲心而論，由於君臣關係可以比擬爲買賣關係，「主賣官爵，臣賣智力」（〈外儲說右下〉820），和前述農

⁸ 很少有學者理解到韓非的法治包含教化，請參見張純、王曉波 1983（112）。

家的主僱關係相通，所以平民式的自為心在君主而言應該是可能產生的。

然而從其他方面來考慮的話，則君主似乎又不應產生平民式的自為心。首先，平民自為心的「利人才能利己」是建立在一己無法自行利己的基本事實上，這一基本事實迫使一己尋求他人的合作，結成互利的關係。治理天下國家的工作當然不是君主一人可以包辦的，所以君主必須與群賢共治天下，不能一人獨治，也是基本事實。然而問題是君主是否該有這樣的認知呢？我們從韓非對君主的教誡裏看不到這種意味，反而感覺到設官分職只是既有的體制，官位是「一個蘿蔔一個坑」，君主只有找到稱職的人坐上去的問題，沒有積極的找尋合作夥伴、建立合作模式的心態。

其次，在平民自為心的合作關係裏，各方必須先為他方付出，所以這中間有基本的善意。韓非的明君對他的大臣不是從基本的善意出發，而是假設大臣定會為非作歹，所以發明種種監督考核的辦法去控管大臣。自為心是先付出再等回報，而韓非的考核辦法是等官吏有好的治績後再予以加官晉爵。自為心是利誘他人，使其情願來合作，而韓非的明君以死刑威脅人不得不出仕，任由君主驅策。所以就韓非來看，他向君主所獻的治術已足以解決政府的人事和效能問題，不需要君主多加一個平民式的自為心，與大臣做善意的互動。

以上從兩方面說明了韓非不需要君主有平民式的自為心，君主雖和平民一樣都想取得大利，可是明君必須對下人刻扣刻薄，而不用擔心會打消官吏服公職的意願。其根本原因在於韓

非以為政治權力是萬能的，沒有任何客觀條件可以節制君主，故君主有絕對優勢，而一般平民沒有絕對優勢，所以必須表現善意以尋求合作。

再就高官的自為心而論，其自為心是奉公守法以保住官位，此想法稍做轉化，即可用之於君主。蓋君主的大利是君位穩固、國家富強，而欲得此大利，必須客觀立法、公正行法，摒除一己的私愛私惡，使具有自為心的官吏能安心在職，使阿諛投機的官員無所用其謀求倖近之計，因此明君應該要有這種為自身大利而追求客觀公正的心意。

韓非說到明主應杜絕人民愛君上之心，應即是出於自為心的思考：

秦昭王有病，百姓里買牛而家為王禱。公孫述出見之，入賀王曰：「百姓乃皆里買牛為王禱。」王使人問之，果有之。王曰：「訾之人二甲。夫非令而擅禱，是愛寡人也。夫愛寡人，寡人亦且改法而心與之相循者，是法不立，法不立，亂亡之道也。不如人罰二甲而復與為治。」

一曰。秦襄王病，百姓為之禱，病愈，殺牛塞禱。……王因使人問之何里為之，訾其里正與伍老屯二甲。……王曰：「……彼民之所以為我用者，非以吾愛之為我用者也，以吾勢之為我用者也。吾釋勢與民相收，若是，吾適不愛，而民因不為我用也，故遂絕愛道也。」（〈外儲說右下〉815-817）

這兩則故事以法或勢優於愛，與農家雇傭故事以自為心優於

愛，有平行的相似性，故可認為明君認識到法或勢有利於其統治，是自為心的呈現。另在書中，這兩則故事後隔著一則故事，就接著「田鮪教其子田章」與「公儀休相魯而嗜魚」的故事，所以從章節的連續關係來說，也指向了這兩則故事是談君主的自為心。韓非雖在全書未曾明言君主的自為心，可是我們有理由相信秦王處罰人民以絕愛道的故事就是談明君的自為心。

就平民、官吏、君主三種人而言，自為心或是要以法令加以教育，或是要以法令為依歸，而所達的效果則有兩個：一、協同集體的公利與個人的小利，二、折衷個人的各種小利，使利得增加而損失降低。綜合這兩點效果來說，可以明顯看出集體的公利永遠是贏家，而私人的利益絕對無法完整保全，總要受到一些犧牲。韓非認為，當一人這麼做的所得多過於不這麼做的所得時，他的理性計算會告訴他要這麼做，因此他就會情願這麼做，這也就是「自為」、為自己的意思。如此韓非便完成了以實利、實用溝通君臣民行動的理論。

討論至此，以上兩個效果的問題應該也很明顯：第一，集體的大利和個人的小利不見得永遠都能協同，特別是在緊急危難之際，群體會需要個人做重大的犧牲，事後得到的補償不見得能彌補其損失。第二，人常常因非理性的原因而不追求實利的極大化，韓非對此當然知之甚詳，因為他舉目所見率皆昏君庸臣和愚民。所以光從實用的角度標榜利益還不足以激起人心，尚需融入與用對立的美，才能填好理論的間隙。本文的下半部便先討論美與用的對立關係，再討論韓非如何轉化美學以促進實用。

陸、「用」與「美」（含仁義）的基本對立

韓非沒有將抽象的美學概念提出來做爲一個醒目的範疇，因此他站在用的立場對美批判，是化入他的一些具體的寓言或故事裏。第一則是借駕馬車來說理：

延陵卓子乘蒼龍挑文之乘，鈎飾在前，錯鍍在後，馬欲進則鈎飾禁之，欲退則錯鍍貫之，馬因旁出。造父過而爲之泣涕曰：「古之治人亦然矣。夫賞所以勸之而毀存焉，罰所以禁之而譽加焉，民中立而不知所由，此亦聖人之所爲泣也。」（〈外儲說右下〉 837）

這裏駕馬車者和馬比喻君主和人民，駕馭的鞭策比喻賞罰的權柄，而馬飾代表美學。法家哲學認爲人民應該聽從君主的號令，不聽從者則以賞罰處置之。但如果君主在號令之外，又高懸美麗事物讓人民嚮往，那麼就有了兩種價值觀：國家的價值觀是促進實用的，而美麗的事物卻嚴重干擾實用的價值觀，最後實用的目的就不能達成。所以用與美不可以在治術中並存，否則治術就會墮壞；用與美也不可以在社會中並存，否則人民就不知何所適從。

再一則是建築牆壁的故事：

宋王與齊仇也，築武宮。謳癸倡，行者止觀，築者不倦，王聞召而賜之，對曰：「臣師射稽之謳又賢於癸。」王召射稽使之謳，行者不止，築者知倦，王曰：「行者不止，築者知倦，其謳不勝如癸美何也？」對曰：「王試度其功，癸四板，射稽八板；擿其堅，癸五寸，射稽二寸。」（〈外儲說左上〉 671）

兩個工頭裏，謳癸是徒弟，射稽是師父，徒弟還沒完全學會師父的本事，所以徒弟唱歌指揮時築了四板，堅硬的程度是能搗進去五寸，而師父唱歌指揮時築得多一倍，堅硬的程度是只能搗進二寸。但是論到歌聲，徒弟的名字中既有「謳」，應是歌藝比師父強，且宋王也觀察到「行者止觀，築者不倦」和「行者不止，築者知倦」，從而論定徒弟的歌聲更美妙。「行者」是途經的人，聽到謳癸美妙的歌聲會被吸引停下來，聽到射稽的歌聲卻不會駐足。「築者」是築牆的民伕，倦或不倦，不是因勞動的多少而論體力是否疲倦，而是對歌曲是否聽厭，謳癸唱得美妙，所以民伕聽不厭，而射稽的歌藝不好，所以民伕聽厭。宋王便是提出大家對兩人唱歌的評價而說謳癸唱得美。⁹不過，重點卻在這裏：唱得不好的工頭，建築速度快了一倍，築成的牆壁硬度也多了一倍半。歌藝不好的指揮效能較大，用和美還是相背的。

在用與美的基本對立關係裏，仁義所處的位置是和美在一起，而與用對立。韓非所傳述的晉文公與他的舅父咎犯的故事，對此有很好的說明，高官的自爲心也在這則生動的故事中有根本的地位：

文公反國，至河，令籩豆捐之，席蓐捐之，手足胼胝、面目黧黑者後之，咎犯聞之而夜哭，公曰：「寡人出亡二十年，乃今得反國，咎犯聞之不喜而哭，意不欲寡人反國邪？」犯對曰：「籩豆所以食也，席蓐所以臥也，而君捐之；手足胼胝、面目黧黑，勞有功者也，而君後之。今臣

⁹ 李澤厚、劉綱紀（1986, 427）對此文理解爲射稽唱得比謳癸美，並做結說韓非「用勞動功效的高低來決定歌的美與不美」，這是錯的。

有與在後，中不勝其哀，故哭。且臣爲君行詐僞以反國者眾矣，臣尚自惡也，而況於君？」再拜而辭，文公止之曰：「諺曰：築社者，攘揅而置之，端冕而祀之。今子與我取之，而不與我治之；與我置之，而不與我祀之；焉可？」解左驂而盟于河。（〈外儲說左上〉 690）

故事中段咎犯哭訴自己爲晉文公返國大業勞苦奔走，以致手足胼胝、面目黧黑，現在即將勝利返國，卻被置於後列，他期望的爵祿報酬必將大打折扣，他的自爲心被他的主人辜負了，所以他發出不平之鳴。所幸晉文公改正錯誤，回歸有功必賞的公平原則，這說明了政治權力之行使必須符合高官的自爲心之期許，否則自爲心所根據的互惠原則落空，付出後不再保證有回報，自爲心的概念就不再能成立，高官爲君國效力只能是無私而不求報酬的，韓非會覺得這是更加不務實的期待。

這則故事還有更重要的含意有待發掘。咎犯提到了他爲謀主公的大利，所言所行多用詐僞。與他對比的是沒有出大力的臣子，他們的臉沒有曬黑，手腳沒有起繭，言行也得以保持道德的光潔。這裏呈顯了仁義與美的結合，以及不仁不義與醜的結合，而值得更進一步考究的是，道德上的邪惡與外貌的醜陋在咎犯身上合一，乃是韓非特別做出來的。

如果追究這一故事的源流，可以發現原始記載是在《左傳·僖公廿四年》和《國語·晉語四》（左丘明 1980, 365），前者之文如下：

及河，子犯以璧授公子，曰：「臣負羈縲從君巡於天下，

臣之罪甚多矣。臣猶知之，而況君乎？請由此亡。」公子曰：「所不與舅氏同心者，有如白水。」投其璧於河。（《左傳·僖公廿四年》，楊伯峻 1990, 412-413）

子犯即咎犯、舅犯，也名狐偃，是晉文公重耳之舅、從亡者中的重臣。這個原本的故事後來演化出《韓非子》和《說苑》裏兩個相近的版本，兩者添加的很多情節和對話是相同或相近的，所以他們可能以其中一個為母本，或兩個都來自另一母本，可是《說苑》中咎犯對君之言與《韓非子》有重要的出入：

晉文公入國，至於河，令棄籩豆茵席，顏色黎黑、手足胼胝者在後，咎犯聞之，中夜而哭，文公曰：「吾亡也十有九年矣，今將反國，夫子不喜而哭，何也？其不欲吾反國乎？」對曰：「籩豆茵席，所以官者也，而棄之；顏色黎黑，手足胼胝，所以執勞苦，而皆後之；臣聞國君蔽士，無所取忠臣；大夫蔽遊，無所取忠友；今至於國，臣在所蔽之中矣，不勝其哀，故哭也。」文公曰：「禍福利害不與咎氏同之者，有如白水！」祝之，刀沈璧而盟。（《說苑·復恩》，盧元駿 1988, 161）

《說苑》所載咎犯對君之言，前半（「而皆後之」以前）與韓非所述大意相同，後半（「臣聞」以後）則完全不同。《說苑》裏咎犯的後半段話暗指自己是忠臣，如果國君想遠離他，就是遠離忠臣，因此他為國君感到難過。而韓非所述的咎犯後半段話，說的是自己為君主返國大業屢行詐偽，連他自己都嫌惡自己，無怪君主也想遠離他。《說苑》的咎犯是忠諫，勇於說出

以國君爲羞，而韓非的咎犯極工心計，說是以自己爲羞，其實以退爲進，他的詐僞應該馬上再加上一樁。若說韓非的版本較優，是因為好像可以照應《左傳》祖本裏咎犯說「臣之罪甚多」一句話，但是《左傳》裏看起來咎犯是多半是謙辭，很難實指他有什麼罪，韓非說是爲主公到處行詐僞，絕對是他自己的聯想。

晉文公流亡十九年間，咎犯到底有什麼詐僞事跡，史難印證。然在晉文公返國繼位之同年冬，周惠王因內亂而適鄭，咎犯即向晉文公建言勤王以行大義，宣信於諸侯，以建霸業（《左傳·僖公廿五年》，楊伯峻 1990, 431）。這在周代封建體制是極爲正大光明的做法，單以此事而論，咎犯決非出姦謀、行詐僞之臣。因此，韓非的版本是他的個人述作（是述是作，實在難分），他在故事中所建立的善與美、惡與醜的結合關係，需要受到重視。

韓非表揚咎犯是因為不美不善才實用，晉文公一開始崇尚表象的美，受到咎犯的轉化而有一百八十度轉變，開始崇尚實用。晉文公的轉變就是一種教化過程，教化他美善與實用是對立的，爲了取得君位就必須崇尚實用，寧可醜惡。晉文公允諾封賞咎犯，等於是赦免了邪惡，並同時准許未來繼續使出邪惡。此所以後來晉楚戰於城濮，咎犯向晉文公進詐謀，晉用之而得勝（〈難一〉 840），韓非且贊曰：

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。（〈難一〉 842）

《左傳·僖公廿八年》載城濮之戰前後經過頗詳，非唯沒有咎犯進詐謀之事，且處處見晉國之行軍、接戰、告捷均以禮從事（劉光義 1987, 91-96）。事實上，晉楚在城濮會戰以前，晉軍已遭遇楚軍，並退三舍以避之，這便是出於咎犯的主張，理由是要報答楚國曾收容晉文公的恩惠（《左傳·僖公廿八年》，楊伯峻 1990, 458），¹⁰ 這再度說明了咎犯是仁義君子，而韓非改寫這個人物的形象是別有居心，想要把邪惡和實用拉到一塊兒。

仁義則和亡國拉到一塊兒，說成對君主最不實用的東西：

世之學術者說人主，不曰「乘威嚴之勢以困姦邪之臣」，
而皆曰「仁義惠愛而已矣」。世主美仁義之名而不察其實，
是以大者國亡身死，小者地削主卑。（《姦劫弑臣》 293）

我想再強調一遍，「美仁義之名」（即「以仁義為美」）決不僅是以仁義為價值而已，它主要應是從審美的角度來認取仁義做為價值。韓非主張，一旦君主不從實用的角度來認取價值，而從審美的角度來認取，他們就會葬送自己。

從以上的故事綜合得到善惡、美醜、實用與否的關連如下：

- A. 因為行仁義，所以沒用；因為沒用，所以磨損較少，維持美麗。
- B. 因為不仁不義，所以有用；因為有用，所以磨損較厲害，變難看。

¹⁰ 子犯即咎犯。

或表述為雙關聯式（correlation，下表中橫向的 A.B. 為 paradigm，縱向的 1.2.3. 為 syntagm）：

	A.	B.
1.	仁義	不仁不義
2.	無用	有用
3.	美	醜

B 欄是法家為國家、國君的大利所提倡的，而與 B 欄相對的 A 欄則是法家視為大患的價值，其中主要是仁義和文學，由於這些是社會流俗所崇尚的，並與國家唱反調，下文將稱為社會美學。在韓非的理解中，社會大眾對那些價值首先感受到是審美激情。第 2 項的有用與無用，嚴重時牽涉到重大戰役的勝敗、得國與失國、興國與亡國，所以一旦君主不從實用的角度來認取價值，而從審美的角度來認取，他們就會葬送自己。

柒、「美善合一」的普遍觀念與韓非的反對意見

審美中的美與倫理道德上的善是否需要一致，不同的人儘可有不同的想法，不過一般來說，希望兩者合一的人佔了大多數。¹¹ 這也是先秦人的普遍觀念，如魯大史克說：

昔高陽氏有才子八人……，高辛氏有才子八人……，此十六族也，世濟其美，不隕其名。（《左傳·文公十八年》，楊伯峻 1990, 636-638）

¹¹ 即使是以主張「為藝術而藝術」（art for art's sake）知名的、十九世紀英國 Walter Pater，也認為審美經驗應該與人類生活最根本的價值根源相結合（Guyer 2003, 345-47）。

鄭大夫子產說：

僑聞之，大適小有五美：宥其罪戾，赦其過失，救其蓄患，賞其德刑，教其不及。（《左傳·襄公廿八年》，楊伯峻 1990, 1144-1145）

孔子說：

里仁爲美。（《論語·里仁》，錢穆 1963, 109）

尊五美，屏四惡。（《論語·堯曰》，錢穆 1963, 681）

墨子說：

若有美善則歸之上，是以美善在上而所怨謗在下。（《墨子·尚賢中》，李生龍 1996, 42）

孟子說：

齊人無以仁義與王言者，豈以仁義爲不美也？（《孟子·公孫丑下》，焦循 1987, 258）

莊子說：

強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蓄人。（《莊子·人間世》，王叔岷 1988, 119）

因此在中國美學史的研究裏，便將「高度強調美與善的統一」當做中國美學的第一個特徵，以下是李澤厚和劉綱紀的說法：

通觀整個中國美學史，美善統一始終是一根本性的問題，……。由於中國美學強調美與善在本質上是統一的，並力求要實現這種統一，這就使得中國美學經常把審美同人的高尚精神品質和道德情操聯繫在一起，在絕大多數情況下都嚴格把純粹的官能享受排除在審美之外，認為把兩者混同起來是錯誤的、有害的。中國美學要求審美意識具有純潔高尚的道德感，注意審美所具有的社會價值，反對沉溺於低級無聊的官能享受。（李澤厚、劉綱紀 1986, 22）

推而言之，以善為美、美中含善的觀念並不僅限於中國古代，在現代和西方也都很普遍。現代漢語中仍保有美善合一的觀念，因此我們有「讚美」一詞，並把善行義舉形容為「美事」或「佳話」。這在外文中也如此，例如英文極為普通的字 good 有善良、正確之義，也有美麗、美味之義，fair 有公平、正當之義，也有美好、漂亮之義（林耀福 1999, 831, 1009）。¹² 不只字詞上如此，許多人的觀念也時時可見，下面我再多舉幾個最近的報紙文藝或新聞文章來證明這一點。

第一則：作家廖玉蕙說她先生為她買了一個電子鐘，她卻嫌鐘的造型「平板單調到無聊」而想換一個，鐘錶行老闆拒絕她，說：「醜，是不能換的。」於是她只能提筆為文發抒她的美善合一論：

美，彷彿只存在於美術館或博物館中，生活裡極度缺乏美感經驗的結果是滿街毫無章法的建築、一路詭奇的男女打

¹² 見 fair、good 字條。

扮、一屋子華而不實的暴發戶行頭……。醜，我以為是不道德的汙染，當然可以換，也應該換。(廖玉蕙 2009)¹³

第二則：年輕時是陳映真《人間》雜誌的記者，現在已是國立大學的系主任，對當年《人間》雜誌的「報導美學」中的「道德英雄」有以下解釋：

自喻為《人間》「早退者」的政大廣電系主任郭力昕，長年來堅守左翼批判觀點，卻也是少數對《人間》報導美學提出檢討的人。他反省當時那些挖掘社會底層的報導，「材料是真的，但論述上有時簡單了些。」

「部分文字往往先在觀點上預設：所有受剝削的邊緣弱勢，都是正確、善良、單純的，他們創造一個道德上無瑕疵的受難英雄，以爭取讀者對勞動階級的同情和罪惡感……」(林欣誼 2009)

第三則：以筆名在報紙上寫王國維自殺的往事，認為王國維受的煎熬同時是道德和美學的：

王國維不是殉清。但他殉了他的時代，他的時代包括了他所熟悉的王朝的傾頹和他所疑懼的一個新時代的到來；他也殉了自己的信念，他的信念包括了固有倫常綱紀和附著其上的美感。道德和美感的陵夷，對他而言是信念的敗退和屈辱。(山間行草 2004)

¹³ 此文中還有一段話：「醜，居然不能成為退換的理由，只有好壞的實用問題才有資格被列入退換的考慮，難道美是無關緊要的吗？」所批評的恰好是韓非的立場。

第四則：管理學大師彼得·杜拉克（Peter Ferdinand Drucker）的道德譴責同時也是審美譴責：

他〔杜拉克〕在1987年10月股市大崩盤後表示，此事早在他預料中，「不是基於經濟因素，而是美學與道德原因」。他說：「過去兩年來的發展十分可憎。群豬狼吞虎嚥的情景令人作嘔，不過這種局面不會維持太久。」（陳世欽 2005）

第五則：2009年10月前總統陳水扁向美國軍事法院提的訴狀遭到退回，報紙對於訴狀中引用電影「阿甘正傳」（Forrest Gump）中的著名臺詞「Stupid is as stupid does」做了一番譏刺：

前總統陳水扁為向美請願一事自辯，他引用了電影《阿甘正傳》中的名言：「Stupid is as stupid does」。可是他把這句話的意思弄反了。他試圖藉此為自己辯解，反倒罵了自己。

扁說，阿甘說「蠢人做蠢事」云云。其實阿甘這句話的意思是：「做蠢事的才是蠢人」。所以阿甘的話是對做蠢事的人當頭棒喝。扁引述阿甘的話，意圖辯稱自己不蠢，沒想到跳進了「做蠢事的才是蠢人」之指責。

電影中，經常有人問阿甘，「你是蠢？還是怎麼著？」他每每以此作答。電影上演後，這句話引起許多討論。事實上，這話是由「handsome is as handsome does」（做得帥才是帥）蛻變而來。依照辭典，「handsome is as handsome does」

最早見於十四世紀，後來不斷有人引用，也不斷出現變體，例如「pretty is as pretty does（做得漂亮才是漂亮）」。

數年前，電影《十全十美》女主角波黛瑞克（Bo Derek）受邀出任公益活動代言人，當時有人評論此事，用的標題是：「Beauty Is As Beauty Does」，因為真正的美，乃是行得美善。（劉屏 2009）

最後兩句話「真正的美，乃是行得美善」的「善」字乃是不得不補，表明了美必須要善，善就一定美。文中所提英文裏流行的「handsome is as handsome does」和「pretty is as pretty does」（與 pretty 換為 beauty），十足的是美善合一的理想。

上面所舉的近幾年報紙文字在迥異的脈絡將道德判斷與審美判斷相伴，足以說明美善合一是現代很普通的觀念，不過我自己更喜歡的經典例證是小說《西遊記》裏的一小段話。當唐僧師徒經歷千驚千險，終於步上靈山，就要入寺朝見如來之前，孫悟空在山路上對唐僧說：

師父，你看這面前花草松篁、鸞鳳鶴鹿之勝境，比那妖邪顯化之處，孰美孰惡？何善何兇？（《西遊記·第九十八回》，吳承恩 1982, 971）

讀者看到此言，必然歡喜同意，因為看著唐僧師徒一路西行，途經雙叉嶺（老虎精、野牛精、熊羆精）、兩界山、蛇盤山（龍王三太子，化作白馬）、黑風山（黑風大王）、黃風嶺（黃風大王）、流沙河（收沙悟淨）、白虎嶺（屍魔）、碗子山（黃袍怪）、平頂山（金角、銀角大王）、六百里鑽頭號山（紅孩兒）、

黑水河（鼉精）、通天河（靈感大王）、金兜山（獨角兇大王）、毒敵山（蝎子精）、火焰山（翠雲山芭蕉公主、積雷山牛魔王）、亂石山（萬聖龍王、九頭駙馬）、荊棘嶺（松柏檜竹楓杏桂梅精）、小西天（黃眉大王）、七絕山（蛇精）、麒麟山（賽太歲）、盤絲嶺（蜘蛛精、蜈蚣精）、八百里獅駝嶺（獅精、象精、鵬精）、柳林坡（鹿精）、陷空山（地湧夫人）、隱霧山（南山大王）、豹頭山（獅精）、竹節山（九靈元聖）、青龍山（辟寒、辟暑、避塵大王），十四年間跋涉「懸崖峭壁崎嶇路，疊嶺層巒險峻山」，常常前有猛虎，後有長蛇，左有毒蟲，右有怪獸，經歷了十四年的憂患險阻，他們所嚮往的靈山在至善之外難道不該至美嗎？如果在至善之外沒有至美，怎麼能與妖魔所居的山嶺做強烈對比，又怎麼能值得不辭萬死的追求？這似乎有理有必然，也是讀者必有的心理。

韓非所處的文化背景和語境以善爲美，所以他也遵從這樣的用法，以下舉其書中「美」的動詞、名詞、形容詞各一則來看：

仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內，海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人。（〈五蠹〉 1096）

君子不蔽人之美，不言人之惡。（〈內儲說上〉 577）

且夫持危之功，不如存亡之德大。……待那亡而復存之，其名實美。（〈說林上〉 464）

這三條例句中的「美」都是對仁義言的，可證韓非也接受以善爲美。

雖然我已舉出許多古今中外美善合一的例子，但此處願意再強調一下，如果不能把握到美善統一的觀念，而把古文做動詞用的「美」解釋成「贊成」、「讚賞」、「讚揚」、「稱頌」等，把做名詞用的「美」解釋成「價值」，把做形容詞用的「美」解釋成「良好」，這種翻辭書做注解、或譯成白話的做法，是對「美」字原本的豐富意含做了縮限，使其貧瘠。這是因為翻辭書做注解、或譯成白話時，逼我們在眾多可通的意義中挑選一個，然後我們以為把晦澀的古文講清楚了，殊不知我們做的反而是樹起理解的障礙。要知道，「以 X 為美」不僅是「以 X 為道德的善」，且還是「感受到 X 有美感」。古代漢語的「惡」字亦有這雙面意含，此字既有醜惡之義，也有邪惡之義，故古文中「美之」即含有「善之」之義，「善之」也帶有「美之」之感受。

韓非屢屢說到社會上有些流行的高尚觀念是不利於國家目標的，可是卻對民心輿論有很大的影響（〈詭使〉987-988；〈六反〉1000；〈八經〉1043；〈五蠹〉1102），諸如愛人之仁、合宜之義、重視生命和自我、高傲王侯、特殊的為官規範等皆是（詹康 2008, 130-132）。這些高尚觀念常牽涉到看淡名利和為人犧牲，這也就是說，這些高尚觀念使人超越最好的自為心，使人不預期對方回報而仍願為對方付出，例如韓非認為仁是：

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。（〈解老〉374）

韓非認為仁也發自人心，如此說來，人除了有自為心，也有仁心，但是兩者很不一樣。自為心是交換利益的經濟理性，

而仁心（與所有高尚動機）是嚮往高貴人生的道德理性和改進自己的學習欲望。¹⁴

人嚮往高貴人生、尋求改進自己的心理是怎麼來的？答案是來自審美的感受，這在下面這段經常受到引用的話可以看到：

古者蒼頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背也，乃蒼頡固以知之矣。今以為同利者，不察之患也。然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學。行義脩則見信，見信則受事；文學習則為明師，為明師則顯榮；此匹夫之美也。（〈五蠹〉 1104-1105）

這段話談蒼頡造字的原意，以手臂自環為私，背私為公，是讀者耳熟能詳的。可是接下來的話便耐人尋味了，韓非並不說私就是好吃懶做，好逸惡勞，夢想著無功受賞、有罪不受罰等我們觀念裏以為是極端自私的事情，而是要「脩仁義」和「習文學」，前者是德行，後者是學問知識，匹夫用這兩者來飾「美」。這種所謂的「私」雖仍是一種對自我的重視，可是它要求個人付出很多，例如受教育消耗財富、光陰、精力，而以行仁義犧牲掉個人的私便。這麼做不是為了謀取官職俸祿，因為流俗的觀念認為拒絕宦途才是最高潔的人品。所以讀書求知識和修德做君子，是為美而美，僅能得到世上的虛名，而不以實利為目的。

我們已一再看到韓非在寫作上遵循美善合一的既有用語，

¹⁴ 關於韓非的性、情、心、氣概念之內涵，請見詹康 2008（115-127）。

並在思想取捨上站在不美不善的一邊，那麼他的價值觀是不美不善優於美善。他有一個地方提出這樣的價值排列，不過有點隱晦，現有的注釋對其中的詞語也未解釋好，需要重行疏解。

這一小段話原是為解釋《老子》第53章：「行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。」

書之所謂大道也者，端道也。所謂貌施也者，邪道也。所謂徑大也者，佳麗也。佳麗也者，邪道之分也。（〈解老〉424-425）

由於韓非加了一些《老子》文中沒有的字句，所以他的解說變得有點獨立於《老子》原文。《老子》原文分為大道和小徑兩級，韓非的釋文則分為三級：端道、邪道、邪道之分（從邪道所分岔出來的、更加邪惡之道）。由於兩書已不搭合，所以解釋韓非時，不必處處都依《老子》作解。

韓非的三級中，唯一好的是端道，這指《老子》文中的「大道」，韓非將道解釋為萬事萬物內含之眾理的稽藏所，理主宰事物的生滅成敗，所以道和理代表實利和實用性。其次是邪道，韓非認為是「貌施」，「貌」字《老子》原文沒有，是韓非所加。徵於同篇，有言：「禮者，所以貌情也」（〈解老〉376）。故「貌」字表禮的功能，使人的情感在儀注中呈現出來。「施」字各家均釋為「邪」（陳奇猷 2000, 425），¹⁵但《老子》注家對「施」字還有其他解法，河上公和王弼解為「施為」（河

¹⁵ 見陳奇猷（2000）校注本第425頁之注2引錢大昕、王先慎及陳奇猷自說。

上公 1993, 203; 樓宇烈 1980, 141)，故「貌施」可以是「『禮以貌情』之施爲」（實施足以貌情之禮）之意。韓非提倡法治而廢禮教，故宜其以禮之施爲爲邪道。

最壞的是邪道之分，韓非以「佳麗」爲解釋，王先慎注云「謂服文采」，這是據《老子》第53章文而言，是爲「佳麗」舉例，並非解釋二字本身。陳奇猷贊成王先慎之說，並以老子尙質樸而去華麗來羽翼其說。高亨認爲二字是歧徑的別名，但訓詁手法極爲冷僻，可能性低（陳奇猷 2000, 426）。¹⁶ 其實「佳麗」二字並無太大學問，從先秦西漢對二字的用法就可得出其義：

1. 容貌顏色殊無佳麗好美者。（《戰國策·中山策·陰姬與江姬爭爲后章》，繆文遠 1987, 1007）
2. 好媠佳麗兮，胖獨處此異域。（《楚辭·九章·抽思》，洪興祖 1983, 17）
3. 或美好佳麗而爲眾人患。（《史記·龜策列傳》，司馬遷 1959, 3232）
4. 閨中容競淖約兮，相態以麗佳。（揚雄，〈反離騷〉，錄於《漢書·揚雄傳》，班固 1962, 3518）

上四條中，1.3.4. 以佳麗或麗佳形容女人容貌之美好，2. 爲形容鳥的羽毛顏色之美好，以喻「美人」之「美好」（此二詞出於引文之同段而在前）。尤其重要的是，1.2.3. 均以「佳麗」與

¹⁶ 見陳奇猷（2000）校注本第426頁之注4。

「好美」、「美好」、「好姘」連言，「姘」即美也，所以「佳麗」和「好美」根本就是互訓的兩詞，而如牽就現代中文習慣，亦可取「美好」以互訓。韓非把美好佳麗貶為最壞的情形，理由即因美麗的事物是最不實用的，審美的態度因而也是不實用的，所以有智慧的人不要重視美：

楊子過於宋東之逆旅，有妾二人，其惡者貴，美者賤。楊子問其故，逆旅之父答曰：「美者自美，吾不知其美也，惡者自惡，吾不知其惡也。」（〈說林上〉486）

文中「惡」是醜，與美相對。對美麗的女人故意壓抑，又對醜惡的女人故意顯揚，這就是有道之人避免走入邪道之分的做法。將這個道理用到政治上，是：

不見其采，下故素正。（〈揚權〉145）

采和素是多色和單色的對比，《韓非子》「舊注」對「采」和「故」二字訓為事，已遭趙用賢、盧文弨、劉師培、陳奇猷反對（陳奇猷 2000, 147），¹⁷ 此外金其源對此文的闡釋甚佳：

〈揚權〉「不見其采，下故素正」……按：《漢書·嚴安傳》「禮失而采」注：「采，飾也。」《淮南子·本經訓》云：「其事素而不飾。」言在上者事不飾采以示下，則在下者故能守其素色之正也。（1980, 93）

明君不喜好多種顏色的彩飾，大臣也就以素色是尚，不自彫琢，不僅如此，一國的風尚也會為之改變。韓非記載了齊國

¹⁷ 見陳奇猷（2000）校注本第147頁之注5。

人跟隨齊恒公之顏色喜好的故事，當齊恒公想改變國人喜好紫色時，他的辦法是說他聞到紫色有臭味（〈外儲說左上〉701-702）。這是把原本美的變成不美，以達到摒斥的效果。

依據上面的詮釋，韓非對於道的三級區分是：

1. 端道：意為正道，代表實用性。
2. 邪道：意同本詞，代表禮的施為，也就是遵守禮儀的言行。
3. 邪道之分：意為邪道上的岔路，而其徑更大，指更邪惡之道，代表佳麗，意為美好，具體指涉是脩仁義和習文學以獲致個人（上至君主，下至凡夫）之美。

韓非雖然基於崇尚實利而摒斥審美享受，但是美感與實利之間的矛盾並不是全面的，有一些美感可以與實利相符，所以在他接受之列，這是學者說韓非有實用美學的理由。不過我想更進一步主張，韓非的實用美學不只是容許實用美的存在，而是實利需要一些審美意識才能促成。

捌、建立國家美學

前面第伍節結束時說到，韓非認為法律的理性可以和人的自為心之經濟理性相貫通，可是兩者之間還有很大的間隙，需要加以銜接。這個接合劑其實取材自社會人民已有的審美激情，因此韓非一方面雖反對社會美學，另一方面又不得不接受某些審美激情，以建立其國家美學。

鑒於審美激情對人的觀念行動有巨大的推動力量，法家理想國家若能建設另一套自有品牌的審美觀，一方面有武器與社會美學抗衡，另一方面也為法律理性提供有力的協助。韓非的確是朝這個方向努力，他的法治社會需要倚靠人民對美的欣賞能力：

賞莫如厚，使民利之；譽莫如美，使民榮之；誅莫如重，使民畏之；毀莫如惡，使民恥之。然後一行其法，禁誅於私。（〈八經〉 1045）

末句之「私」可以指以訴求美感的私人德行和學識。施行法治，不外賞譽誅毀四種處分，賞與誅是利益的予奪，尚還容易由國家來壟斷，而譽與毀卻是美惡的品鑒，是國家與社會共享的能力。我們在前面看到（造父對駕馬車的評論），當社會的毀譽和國家的法治不一致時，治理就不會成功。所以法治要成功，繫於國家的毀譽、國家的美學能否壓抑社會的毀譽、社會的美學。如果人民能從審美的角度欣賞國家法令，就可彌補人民欠缺對於全體（國家、社會、民族）的認知，協助個人主義式的自為心過渡到全體的公益。

這麼看來，韓非要消滅的是社會上已定型的美惡標準，而不是人民欣賞美惡的能力，他保留人民的這個能力，以讓人民在依國法衡量利益得失之餘，也能認同國法所獎勵的是美麗的，與所禁止的是醜惡的。韓非終究還是要從美與用的基本對立，移向美與用的合一，只是，由國家所提倡的「有用即是美」，會不會不夠自然，會不會違反一般人本能性的審美判斷，導致國家美學難以穩固呢？我想這方面的疑慮應該不小。

雖然如此，或是正因如此，韓非還是努力建構了國家美學。例如，他把法家治術比喻為化妝品，顯然就是要與「匹夫之美」打對臺：

明吾法度、必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。（〈顯學〉 1143）

這儼然是化妝品的品牌大戰！社會美學的化妝品是仁義和文學，而國家美學的化妝品是法家的治術，用哪一個牌子才更美呢？由於兩種牌子有兩種截然不同的化妝效果，何者才美，是非常主觀的判斷。韓非所能做的也僅是不遺餘力鼓吹「我的牌子比較美」，看看在自由買賣的市場，能吸引到多少主顧（指君主）。

韓非對君主建議，應依法令來決定美不美，不要受別人告訴你美不美所迷惑：

是故決賢不肖愚知之美，在賞罰之輕重。（〈六反〉 1011）¹⁸

引文雖然說的是賞罰而非法令，然而韓非主張賞罰需依法令的客觀標準，不能出自一心的主觀，所以道德上的賢不肖、學識上的愚智，是要用法令來評審其美不美，而不是放任社會自行認定社會之中誰美誰不美。

對於哪些東西是國家美學承認為美的，韓非舉了一些，例如：

¹⁸ 本段引文中關鍵的「美」字，近代校注者或疑有誤，俞樾建議應作「笑」，陳奇猷建議應作「差」（見陳奇猷校注本第1014頁注13）。但既然乾道本、道藏本和絕大多數本子都作「美」，且文句可講通，實無改字的理由。

萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也，此四美者不求諸外，不請於人，議之而得之矣。（〈愛臣〉 59）

這四美中，身是每人都有的。提倡重視身為至貴，有偏向實利的傾向，故這一句是在喚醒民眾多重視實利而少慕虛榮。其餘三美，如至尊之位、至重之威、至隆之勢，都是一國之主所獨享的，這裏是在灌輸臣民尊君的觀念。¹⁹ 另如：

夫一匡天下，九合諸侯，美之大者也。（〈難二〉 879）

法家建設國家的目標是富強，等到富強的程度超過其他國，當天下霸主就不在話下。有意思的是，韓非用「美」來美化霸業，拈出「美」來提示君臣民、天下人從審美的角度感受兵戎的剛武之美、天下平靖的祥和之美、建大功於天下的崇高之美。

再如，〈和氏〉篇用和氏璧來比喻法家的治術，和氏璧的價值來自於大尺寸玉色之美，法家治術的價值來自於對君主和國家的大用：「主用術則大臣不得擅斷，近習不敢賣重；官行法則浮萌趨於耕農，而游士危於戰陳」（〈和氏〉 273）。以和氏璧喻法家的治術，有藉前者向後者施加美感的意思。一個有用的東西如果不美，一般具有美感的人可能要猶豫一下，不如一

¹⁹ 李澤厚、劉綱紀對此文的詮釋與我不同，提供如下以做參考：「這裏韓非列舉了他所謂萬物不能相比的『四美』，而這『四美』，明明白白地就是權勢欲望的滿足。在韓非看來，一般所說的那種不能帶來直接功利滿足的美是無用而且有害的，是有華而無實的虛假的文飾。只有功利欲望的實實在在的滿足，才是韓非心目中真正的『美』」（1986, 434）。

個又有用又美的東西，一般人就快樂的接受了。法家的治術也必須這樣，不能光有用而不美。

韓非的法家革命，是一場國家美學對社會美學的戰爭。韓非的對手不容小覷，因為社會價值觀是自然累積的歷史結果，社會價值觀背後的審美激情根深柢固，韓非若想將其從根扭轉，應是極度艱鉅的工程。其中更有一個困難是，社會價值觀一切都和國家利益相反，這種衝突性正是崇高宏偉之美感的來源之一，所以很可能國家愈是推行其法治，少數特立獨行之士藐視政令，在人民心目中造就的美感就愈震攝，故法治的效果恐會適得其反。

玖、公益需要但韓非講之未盡的美學

最後我想探討一下法家理想國家所需要的、而在韓非思想中未得到完全發展的兩種美學。

一、為國為民犧牲生命需要人的美感能力

一般而言，基於仁義的理由而對私利做重大的犧牲，和法家所界定的國家發展無關，甚或有所違背，所以令韓非反感。可是，像在戰場冒死亡的危險奮勇戰鬥，或在災難現場冒死亡的危險奮勇救災，此類英雄行為符合法家理想國家的需要，也是事實上有需要的，所以韓非也要提倡。

韓非對於為國為民犧牲的提倡之道，仍一貫是賞罰之柄。他舉證的小故事甚多，有的是賞以官爵，有的是誘以獎金，有的是處以重刑，要點在於賞罰必須立信，信立則人民不敢做二想，唯君命是從，赴湯蹈火在所不辭。這些小故事這裏都不舉

了（見〈內儲說上〉589, 594-599），只舉一個貌似史實的晉文公故事來看：²⁰

晉文公問於狐偃，……狐子對曰：「信賞必罰，其足以戰。」公曰：「刑罰之極安至？」對曰：「不辟親貴，法行所愛。」文公曰：「善。」明日令田於圃陸，期以日中爲期，後期者行軍法焉。於是公有所愛者曰顛頡後期，吏請其罪，文公隕涕而憂。吏曰：「請用事焉。」遂斬顛頡之脊，以徇百姓，以明法之信也。而後百姓皆懼曰：「君於顛頡之貴重如彼甚也，而君猶行法焉，況於我則何有矣？」文公見民之可戰也，於是遂興兵伐原，克之。伐衛，東其畝，取五鹿。攻陽，勝虢，伐曹。南圍鄭，反之陴。罷宋圍，還與荊人戰城濮，大敗荊人，返爲踐土之盟，遂成衡雍之義。一舉而八有功。所以然者，無他故異物，從狐偃之謀，假顛頡之脊也。（〈外儲說右上〉797-798）

此故事說明晉文公能成霸業是由於他的士兵比敵軍更加勇敢作戰，而其原因又是晉文公的刑罰比其他國君更加堅定和慘酷，他的霸業和夷夏之辨、仁義之師等觀念扯不上關係。因此韓非訂下這樣的原則：

²⁰《商君書·賞刑》（賀凌虛 1987, 135-136）先有此故事，兩者相較，韓非記述加油添醋之處頗多。《左傳·僖公廿八年》（楊伯峻 1990, 452-455）記載了晉文公殺顛頡事，但情節與《商君書》、韓非大異。且《左傳》記晉伐原事在僖公廿五年（楊伯峻 1990, 435-436），也就是殺顛頡之前三年，還有，殺顛頡是在晉軍攻下曹國以後發生的事件，在在顯示韓非的鋪陳有歷史錯誤。《左傳·僖公廿七年》（楊伯峻 1990, 447）又記晉文公用子犯之言，先後教民以義、以信、以禮，教成，然後興兵以成霸業，也與韓非迥異。這只怕又是一個法家穿鑿編造的故事。

賞厚而信，人輕敵矣；刑重而必，失人不北矣。（〈難二〉
893）

賞譽厚而信者下輕死。（〈內儲說上〉 565）

然而，如果人只有交換利益的計算心，則死後的哀榮無論如何都不合算吧。「臨戰而使人絕頭刳腹而無顧心者，賞在兵也」（〈內儲說上〉 599）。修辭到此，可說是極致了，可是誇誕也顯露了：斬首之賞、降北之罰，果能使士兵寧願「絕頭刳腹」，「而無顧心」去盤算一下到底合不合？法律、政令是以公共利益統一個人利益，而假若從事公益會帶給個人明顯可期的殺身之禍，那麼計算的結果應是個人利益受害至無可彌補的程度，只好不從事公益以保障私利。韓非對此是說了實話的：

今有於此，曰：「予汝天下而殺汝身。」庸人不為也。夫
有天下，大利也，猶不為者，知必死。（〈內儲說〉 588）

陳拱據此有很精闢的推論：「有天下之大利尚不能易人之死命，而一般富、貴之大利又如何可能呢」（2008, 132）？因此韓非一再宣言的法治萬能、君主想要人民怎樣便怎樣，根本是不可能的。如果只有賞罰做手段，再厲害的君主也不可能造成大批人民甘願送死。

所幸我們發現韓非也糾正了自己說「絕頭刳腹而無顧心」的話：

夫刑當無多，不當無少。……敗軍之誅以千百數，猶北不止。（〈難二〉 872）

當音勿尤、，前二句的意思是：如果刑罰得當，就不算多，不必減少；如果刑罰不得當，則不算少，再少的刑罰也不該留著。後文就以敗軍之誅為例，以其無法逆轉敗勢，所以是不當的刑罰。幸而有這段話，所以韓非不是信口開河的遊談之士，而是忠於思考的哲學家。能讓大批士兵、消防隊員前仆後繼付出生命的東西，不是撫恤金、追贈的官爵和勳章，也不是扣薪、記過、撤職、判刑、就地正法的處分，而是一種忠於自己的行業和職守，不顧一切要把事情做好的職業道德，在這種專注投入中，自然顯出人格的偉大。

怎樣才能助長這種盡忠職守的美德呢？韓非好像沒有腹案，這裏看到平常說理縝密的韓非，也有想像力貧瘠的時候。為何除了虛榮的爵位名號外，沒有其他可以表現國家美學的辦法？例如，對於英勇作戰的軍人和出勤殉職的消防隊員，可以纂成傳奇，詠為詩歌，搬演戲曲，圖為畫像，建亭立祠，奉為神明，指定古蹟，窮極各種美學形式加以反覆呈現，讓人民永誌不忘，受感召而興起，這是中外常見的做法，可是不論在韓非的論述或採錄的故事中，極難看到一點痕跡，韓非豈是智有未逮？

為國、為公犧牲，是一種雄壯、崇高的美，但是韓非對這種美的感知力好像很低。他的書中很少記入捨生取義的故事，而中國古代並不缺乏這類可歌可泣、使人感動興起的事蹟，有些學者因而咎責韓非的心靈偏執，這當然不誣。但韓非雖然對這類美的形式、美的事蹟感知力低，卻不是完全沒有，這是因為他對自己 and 同類人為法家理想獻身的決心仍有美的感知，請見下一節。

二、為變法犧牲生命需要人的美感能力

法家理想國家需要有人推行變法才能建立，可是做為改革先鋒之人——如商鞅、吳起——因厲行變法而身遭慘死（〈和氏〉275；〈姦劫弑臣〉290；〈問田〉955），韓非本人也感覺到身處不利情勢之中。公儀休、宋國子罕、田鮪的為官之道，只能做體制內的好官，不能做改革體制的變法家。變法家不惜一死也要改革變法的堅決意志從何而來呢？

韓非說為公益而提倡變法是「仁智之行」（〈問田〉955），歷代犧牲生命的改革家是「仁賢忠良有道術之士」（〈難言〉53），他這樣子套用道德語彙來形容從前的改革家與自我比況，跟他在其他方面貶斥仁義的言論相對照，實在不一貫。也許我們能從美學來為他解釋，對公益的巨大激情是一種崇高偉大的人格，其中有無與倫比的美，吸引他們往而不返。前代變法家光輝的道德人格，呼喚少數菁英繼起，推動法家理想逐步實現。韓非似乎將這種為國為公犧牲的壯美保留給變法家私自受用，而不相信普通人也可以領略這種美。

沒有變法家，就不會有法家理想國家，所以可以說法家理想國家是以某種美學做母親才孕育出來的。

拾、結論

前文分別探討了韓非關於用和美的概念，呈現了他分歧的說法，也就是有時認為用與美有矛盾，有時又認為用與美有合作。在用和美的關係中，還應該一併考慮到仁義賢智。

韓非的第一說是：光是美而無用，不可。仁義賢智雖美而

無用，寧取有用而不仁義賢智不美。如以+表正面，-表負面，「善」表仁義賢智，可寫成以下二式：

1. +用 -善 -美
2. -用 +善 +美

第二說是：以用來決定何為仁義賢智，並以用來改變人的審美趣味。寫成二式是：

3. +用 +善 +美
4. -用 -善 -美

這兩說表面上有矛盾，但是其實沒有。第一說是韓非對社會觀念的批評，認為社會追求的美善，實用性不足。第二說是他想要建立的新觀念，用新的美善標準取代社會原有、也是自有的美善標準，達到用善美三者的統一。

從第一說過渡到第二說，就是法家變法所要做的。雖然這是觀念人心的革命，然而韓非覺得可慶幸的是，觀念人心中並非沒有與法家革命可以協調的成分，那就是人對實利、實用的追求，以及審美力。

就前者而言，法律和權力的理性在於興國家社會的大利與除大害，如果將人本有的自為心擺到官吏的位階，便有可能完全理解接受。平民地位的自為心受到小團體內互利的天生限制，不能理解法律和權力的理性，僅能循其計算本益的天性，將法規納入其計算公式中，從而改變他們的行為，開始追求公益。

就後者而言，法律與權力的美感在於遵守它們而將公益擺在私利之前時，從大大小小的自我犧牲所迸射出的壯美。韓非觀察到人本有審美激情，在當時社會裏推動人去行仁義和做學問。如果能將審美激情重新導向，當可激勵人去達到國家所設定的目標，這些目標從日常性的小節（如守法）到偶發性的英雄行為都有，所以人也會獲得程度大小不同的審美感受。

雖然法律與權力的理性與美感都可以人民身上找到根基，但是當時社會遠遠未達韓非的理想，所以韓非若能得君行道，他的改革一定要牽涉到轉變一般人的理性自利心和美感。因此，變法不僅是制度和統治技術的改變，最後還要實行教化，才能徹底成功。

（收稿日期：2009年7月29日，最後修改日期：2009年10月7日，接受刊登日期2009年10月15日）

參考文獻

- 山間行草，2004，〈最是人間留不住，朱顏辭鏡花辭樹：王國維之死〉，《聯合報》，12月13日。
- 王叔岷，1988，《莊子校註》，台北：中央研究院歷史語言研究所。
- 司馬遷，1959，《史記》，北京：中華。
- 左丘明，1980，《國語》，台北：宏業。
- 吳典蓉，2009，〈高雄不一樣〉，《中國時報》，7月20日。
- 吳承恩，1982，《西遊記》，台北：名家。
- 李生龍，1996，《新譯墨子讀本》，台北：三民。
- 李滌生，1979，《荀子集釋》，台北：台灣學生。
- 李增，2001，《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》，台北：國立編譯館。
- 李澤厚、劉綱紀主編，1986，《中國美學史：先秦兩漢編》，台北：里仁。
- 谷方，1996，《韓非與中國文化》，貴陽：貴州人民出版社。
- 林欣誼，2009，〈郭力昕：我們需要維持反省的力量〉，《中國時報》，9月13日。
- 林金龍，1996，〈韓非美學思想探析〉，《哲學與文化》，23（10）：3073-3089。
- 林義正，1990，〈先秦法家人性論之研究〉，台大哲學系主編，《中國人性論》：75-104，台北：東大。
- 林耀福，1999，《三民英漢大辭典》，台北：三民。
- 河上公，1993，《老子道德經河上公章句》，北京：中華。
- 金其源，1980，《諸子管見》，嚴靈峰主編，《無求備齋韓非子集成第三十八冊》，台北：成文。

- 洪興祖，1983，《楚辭補注》，北京：中華。
- 唐君毅，1986，《中國哲學原論：原道篇弑》，台北：台灣學生。
- 班固，1962，《漢書》，北京：中華。
- 秦修明、湯新楣、李宜培譯，2000，《民主在美國》，台北：貓頭鷹。譯自 Alexis de Tocqueville（原著）and Henry Reeve（翻譯）。*Democracy in America*. New York, NY: Harper & Row. 1966.
- 張純、王曉波，1983，《韓非思想的歷史研究》，台北：聯經。
- 許雅棠，2005，《民本治理學》，台北：台灣商務。
- 郭靜雲，2008，〈論「兇」、「斃」、「微」、「媿」、「美」字的關係〉，張光裕與黃德寬主編，《古文字學論稿》：391-396，合肥：安徽大學出版社。
- 陳世欽，2005，〈現代管理學之父 杜拉克辭世〉，《聯合報》，11月13日。
- 陳奇猷，2000，《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社。
- 陳拱，2008，《韓非思想衡論》，台北：台灣商務。
- 傅玲玲，2007，〈「不以善惡論之」——韓非人性論之討論〉，《哲學論集》，40：79-96。
- 富金壁，2005，《訓詁散筆》，哈爾濱：東北林業大學出版社。
- 焦循，1987，《孟子正義》，北京：中華。
- 賀凌虛，1987，《商君書今註今譯》，台北：台灣商務。
- 馮友蘭，1991，《中國哲學史新編第二冊》，台北：藍燈。
- 楊伯峻，1990，《春秋左傳注》，北京：中華。
- 董果良譯，1955，《論美國的民主》，北京：商務印書館。譯自 Alexis de Tocqueville. *De La Democratie en Amerique*. Paris, France: Gallimard. 1951.

- 詹康，2008，〈韓非論人新說〉，《政治與社會哲學評論》，26：1-57。
- 廖玉蕙，2009，〈不過是醜些罷了！〉，《聯合報》，6月3日。
- 劉光義，1987，《先秦思想積說》，台北：輔仁大學出版社。
- 劉屏，2009，〈弄反阿甘話 阿扁罵自己〉，《中國時報》，10月17日。
- 樓宇烈，1980，《王弼集校釋》，北京：中華。
- 盧元駿，1988，《說苑今註今譯》，台北：台灣商務。
- 蕭公權，1982，《中國政治思想史》，台北：聯經。
- 錢穆，1963，《論語新解》，台北：作者自印。
- 繆文遠，1987，《戰國策新校注》，成都：巴蜀書社。
- Guyer, Paul. 2003. "Art and Morality: Aesthetics at 1870." In *The Cambridge History of Philosophy 1870-1945*, ed. Thomas Baldwin. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Mansfield, Harvey C., and Delba Winthrop. 2000. *Democracy in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press. Translated from Alexis de Tocqueville. 1992. *De La Democratie en Amerique*. Gallimard, Paris, France.

Opposition and Mutuality between Utility and Beauty in Han Fei

Kang Chan

Assistant Professor

Department of Philosophy
National Chengchi University

Abstract

Contrary relations between utility and beauty are conceived by Han Fei: one is that the two are incompatible and utility should take the place of beauty, while the other has to do with redefining beauty in light of utility, and thus not only making the two compatible, but also having the former provide support to the latter. How these contrasting relations between utility and beauty constitute a major portion of his political philosophy is the concern of this study.

Han Fei's political philosophy rests on, among other things, what Tocqueville called individualism, or the pursuit of utility in a small or intimate group. Since he did not believe that common folk could envision the abstract entity of a society or nation, laws were necessary to extend human economic rationality so that people would always regard common welfare as being in their best private interests.

The greater utility or common welfare will, however, be hindered if people are diverted toward beautiful things, hence Han Fei's condemnation of the beautiful. As far as moral things are beautiful, he condemns what can be properly be referred to as social aesthetics. Yet, despite the hostility, he still accommodates aesthetics when he sees the possibility of bringing it to the service of the state. That would be state aesthetics, i.e., the doctrine that all values and instruments installed by the state are beautiful.

Keywords: Legalism, acting for one's own sake, aesthetics, morality