

政治與社會哲學評論

第 26 期 2008 年 9 月 頁 97-153

SOCIETAS: A Journal for Philosophical Study of Public Affairs

No. 26, September 2008, pp. 97-153

## 韓非論人新說\*

詹康

國立政治大學哲學系

### A New Approach to Han Fei on Personhood

by

Kang Chan

Department of Philosophy, National Chengchi University

kangchan@nccu.edu.tw

---

\* 本文為行政院國家科學委員會「韓非人性論新說」(95-2414-H-004-026-) 專題研究案之成果，敬向獎助機關致謝。並感謝本刊兩位匿名審查人提出批評，減少本文的缺失。

收稿日期：2008 年 5 月 2 日；通過日期：2008 年 7 月 2 日

## 摘 要

韓非知道人類行為是多樣的，而現有三種對韓非人論的詮釋未能對其所敘述的人類行為多樣性提供周全或合理的解釋，因此需要重新探討。

韓非所敘述的人類行為可分為三個類型：自己至上的放肆利己觀、在禮法規範下求利的審慎利己觀、和追求美善與利他的高貴利己觀。實存狀況是權力菁英崇尚放肆利己觀，而其他人士（上至君主，下至平民）認同高貴利己觀，至於審慎利己觀雖非實存狀況，但卻是韓非所嚮往的新國家之基礎。

實存中的高貴和放肆利己傾向是由人的四個組成成分所生出的。人的性與情是相似的概念，造成人重視自己的生命、關心自己和他人的福利。人的心和氣增強這些基本傾向，使人變為過份愛利自己和他人，這又分為無恥擴權的自愛，與學習經書和增長德行的自愛。後者是社會輿論所認可的，認可的原因來自於美感上的愉悅。

韓非的意圖是把過份愛利的人（權力菁英和其他人）教化為審慎利己的人，為達此目的，需要社會工程以關閉心和氣的審美能力，及從審慎愛利的性與情中篩檢出審慎利己的性向。

關鍵詞：利己、性、情、心、氣、美學

## 一、三種對韓非人論的詮釋

對於韓非認為人是自利、自為的，學者咸無異議，而韓非提倡法術勢乃是順應人之自利、自為，大家也覺得理路上極為順當。至於自利、自為的根基何在，或言性，或言情，或言心，雖然這幾個概念有重要的哲學差異，但用來論述韓非對人的看法則失去彼此之別，只表達同一項簡單命題：人生來是自利、自為的。這裏舉幾位前輩學者的論述，以見此一對韓非的理解已佔絕對優勢。陳啟天說：「韓非彷彿也認定人性是惡的。自私自利，便是性惡的一種表徵。」（1969，頁945-946）蕭公權說：「韓子認定自私為人類之本性。」（1982，頁248）熊十力認為「韓非為性惡論者」（1978，頁16）。唐君毅說：「韓非之深有見于人性之各自為其權利計之一面，……言人之好權利，而恆用其心，以窺伺他人，並自藏其計慮權利之心，于深密之地。」（1986，頁525）徐復觀說：「韓非的思想，是以性惡心惡為其出發點。」（1969，頁439）勞思光說：「韓子……認為人之本性皆只知計較利害，無善惡之意識。……可謂性惡論之極端形態矣。」（1984，頁356）陳榮捷評韓非時說：「人性本惡也法家基本的預設。」（1992，頁345）馮友蘭說：「韓非對於社會現象的解釋，都是從人的『皆挾自為心』出發。」（1991，頁456）

最近三十年學界的見解從韓非持性惡論轉向人性的善惡中立論，認為韓非持性惡說（唐端正，1981，頁202）或在性惡之外兼持心惡（王邦雄，1977，頁107、275）者較少，而認為好利惡害的傾向本身是善惡中立的，只可說韓非認為人是利己的，可導為善，亦可導為惡，此種見解又成新的優勢（王靜芝，1977，頁23；張純、

王曉波，1983，頁 76-79；蔡英文，1986，頁 120-121；蕭振邦，1988，頁 31-32、35；林義正，1990，頁 96-97；Hansen, 1992: 362；高柏園，1994，頁 78-79；谷方，1996，頁 308；姚蒸民，1986，頁 126-127；李增，2001，頁 174-178；傅玲玲，2007，頁 90-93)。

在以上兩種見解之外，還一直有第三種見解，即將導民為善為惡的力量，擴大至各種人、事、環境、文化之作用力，然後以情勢力量與人的利己性之動態連結來說明人類行為（見下節的論述）。

以上三種見解可以說是觀察角度或掌握特質的差異居多，實質的差異有限。因為主張韓非是性惡說的，也會接著解釋君勢、法治可矯民為善。主張求利行為本無善惡的，也傾向認為放縱民性會發生爭奪，所以需要君勢和法治加以節制。而主張情勢決定論的，一定會本於「今之爭奪，非鄙也，財寡也」（〈五蠹〉1088）<sup>1</sup>之論而肯定風氣漸趨下流，唯有勵行法治才能維持社會秩序。所以說，三種見解雖在性是否有善惡、觀察焦點應置於人還是情勢等事項上有所爭執，但實質上均認為人的行為表現以惡的居多，所以有防制匡正的必要。

但是這樣的看法並不能涵蓋韓非許多關於人的言論，連帶的，韓非的法家學說與其所針對的社會現實之關係，也值得重新審視。我認為，韓非的性、情、心、氣等概念沒有受到學者重視、接受徹底研究，造成了大家認為韓非論人只是自利、自為而已。曾有極少數學者從人性論的層次主張韓非論人有超出自利、自為的一層，如林義正提出韓非的人性論有情欲的部份，也有超剋情欲的部份，後者「上通於天之精、靈氣、道、神」（1999，頁 103-104），李增也提出韓非完整

<sup>1</sup> 本文所據的《韓非子》版本為陳奇猷 2000 年校注本，引用時附加頁碼。

的人性論應包含了仁心、智慮、欲求三要素，「綜括了孟子之仁心與亞里斯多德『人是理性動物』的定義」（2001，頁 178-181），但是林義正又認為韓非「受其統治意識拘限」而將人虛靜存養以超剋情欲的工夫「納為君王私自受用」（1999，頁 104），李增則從不同角度而認為韓非以人的欲利之心「謀殺（抹殺）了仁心的慈愛與塗黑了智慮理性的明亮」（2001，頁 181），如此之類的保留意見造成韓非的人論才剛獲得伸張又立遭扼抑。事實上，韓非所理解的人類行為混雜了利己和利他，是以心、氣、性、情為基礎，而又摻雜了美學，使得他的人論繁複不易摸清。本文希望能將韓非的人論所牽涉到的一切做完整有條理的呈現，在現有的三種見解以外，提出第四種說法，以更符合韓非的哲學全貌。

## 二、評「情勢決定」說

關於現有的三種對韓非人論的詮釋必須加以超越的理由，我想單獨舉第三種為代表予以檢討，一來是因為第二種詮釋糾正了第一種，而第三種納入了第二種，二來是因為它容許人可以利己和不利己的幅度較大，與本文的新說較接近，可以藉由檢討它的缺陷而帶出本文的研究取向。

早年主張此說的有曹謙，認為：「韓非論人性不美，是受環境影響的，是後天的。」（1992，頁 18）最近許雅棠對此說發揮得很完備（2005，頁 136-143），他舉出韓非有時說人以惡意相向，有時說人的行為不帶有善惡的價值判斷，有時又說古人行仁愛是因人少物豐，而今人不仁愛是為了自保（「人在江湖，身不由己」），雖然各種說法

相違甚巨，但是有一貫的原理，他稱為「因勢自為」，意思是：「因應情勢，人性人情總是尋求自己最方便，自己最舒適，以及自己最有利的方式展形具現。」（2005，頁 143）在情勢的部分，他舉例甚廣：

例如人的內外親疏，物的公私豐缺，時的緩急鬆緊，事的公開隱密，名利的貴賤多寡，予奪的輕重大小等等，以及賞罰是否迅速明確，局勢是制人或制於人，外界有無習俗壓力，所處風氣是崇公或尚私，人情是澆薄還是醇厚，社會是以類取人還是以能取人等等。（2005，頁 143）

而在行動者的部分，他們會基於「各自不同的能力、價值、要求和判斷」，而採取對自己最佳的行為模式（2005，頁 143），「可以膽怯，也可以神勇；可以易財，也可以爭奪，可以冀人富貴，也可以期人夭死」（2005，頁 142），有利己或利他、仁義或邪惡等各種行為表現。這表示了對韓非而言，人有無固定的的天性並不重要，能左右人的情勢才重要。

美國學者穆磐石（Peter R. Moody, Jr.）指出「人必須接受其文化系統所指定的參數、及參數所界定的規則才能生存和成功」，所以文化系統是人力以外的「自然之勢」，「價值（和其背後的世界觀）依不同的文化、一文化內〔的不同次文化〕、不同的處境、人的不同個性品味原則，而有差異，人所追求的目標就與這些差異有關」（Moody, 2008: 116-117）。他的解釋也會認為，人性並不一定利己或利他，而是個人習性受到情境的限定與文化參數的界定，然後做出最適的行為。

至於進一步斷言文化因素對戰國時人的影響，則學者的評估有所不同。蕭振邦認為：「當人文創發的能力萎縮後，外在環境的限制與禁忌，益發成為人文世界的阻礙。」這造成韓非時代的人民不能謀求人性、精神之向上發展，而唯能計慮小利，進而做損人利己的鬥爭（1988，頁34）。史華慈（Benjamin I. Schwartz）則認為，文明的發展使人相信各種道德與知性價值，如榮譽、吃苦、求學、尚武等，而對韓非而言，這些「有為」的價值均是虛假的，對個人自主性的理解也是錯誤的，需要政治力量加以矯正（Schwartz, 1985: 334-335）。蕭振邦和史華慈的文化決定論走入相反的方向，就韓非所描述的社會流行觀念而言，史華慈所論較為正確。

「情勢決定」的詮釋有韓非的文獻基礎，也的確能包羅人類種種各樣的行為，但是它本身也有不盡令人滿意的地方。嚴格來說，它只是指出了人的行為與當時情勢有關係而已，並沒有進一步說明是什麼樣的關係，或不同的情勢因素之間有何比重，及如何共同決定人所採取的行為。所以可以說，「情勢決定」的詮釋並沒有解釋什麼。

舉個例子來檢討，可讓以上的批評更加清楚。韓非說，古代人口少，故可行謙讓，後代人口增多，所以必須攘臂而爭，這段話似乎可以用來佐證「情勢決定」的詮釋：

古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰而不免於亂。（〈五蠹〉1087-88）

如果細思之，這段話比表面所見的要複雜。古時人口少而財有餘，為何使民不爭？提出這個疑問，是因為人如果尋求利己而無節制的話，他們大可聚積私財而無止境，至於與人相爭的地步。而今韓非說古人未嘗爭，則似乎可以推測古人對財富有個滿足的標準，過了這個標準就不再聚積的欲望，將剩餘的財富留給他人取用，所以才不爭。同樣的，後代人口眾以致爭奪，其中也應隱含了財富滿足的標準，否則有人可以用很低的物質水準過活，雖然人口增多造成平均所得降低，仍不會爭。如此說來，古代人口少而後代人口多，這個情勢因素並未直接左右人的行為，而是「利己到何種程度才滿足」才是決定人行為主因。當「利己到何種程度才滿足」是種集體心理感覺時，就屬於穆磬石等人所強調的文化因素，然而文化因素包括很多，經過何種折衝模式而達到定論，仍是個謎。

「利己到何種程度才滿足」的影響因素可能多到無法窮盡，但也許沒有爭議的是，人的恆性應該是最重要的因素。由於假設人有恆性，與假設人的行為在很大程度受情勢所決定，是方向上完全相反的詮釋，也許有人會因此而以為假設人有恆性就無法容許人有行為殊異性，也就不能詮釋韓非，但這樣想是錯的。為了說明這點，我想借孟子為例。

孟子對人的行為差異也發表過一些觀察：

富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴。（6A:7）

使弈秋誨二人弈，其一人專心致志，惟弈秋之為聽。一人雖聽之，一心以為有鴻鵠將至，思援弓繳而射之。（6A:9）

一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。呼爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辨禮義而受之。（6A:10）



這些行為差異同樣也歸究於情勢的不同，那麼，我們將要作結說，孟子覺得情勢比人性還重要嗎？我們不能下此結論，因為孟子雖將情勢的因素納入，但他仍然堅信固定的人性才是基本：

人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。（6A:2）

接納情勢因素不但不排擠人性論，更且是人性論必要的一環，這是因為，任何人性論都要容許人可做出違反他們人性的行為，因此必須借助情勢或其他理由來解釋人為何能違反他們的人性。主從的地位不可混亂。

從孟子來看韓非，我認為我們不能安於「情勢決定」的詮釋有兩個理由。第一，韓非也有性、情、心、氣等概念，這些概念的內涵和作用自必是恆定的，與孟子相仿。

第二，韓非強烈感受到社會風氣和觀念與他的學說相敵對，而社會風氣和觀念的形成有其自己的過程，其中應以人之本然為其最大的因素。因此，不論是許雅棠舉出習俗、人情、風氣做為影響人行止取捨的力量，或史華慈等人的文化決定論，可能都是倒果為因，我們應以人之本然以解釋習俗、人情、風氣何以成其如此，才更為順當。

此外，韓非時代的社會文化，是否如蕭振邦所言，人文精神頹喪而致民智完全囿於私心計較？韓非頗有相反的講法，這是我們應當注意的。

### 三、一切人類行為屬於三種利己觀

前文提到，現有三種對韓非人論的詮釋，以第三種較能照應韓非觀察到的人類行為殊異性。韓非所呈現的人類行為殊異性是研究他的人論時必須克服的難關，唯有能妥善解釋人為何有種種不同行為的，才能及格。

學界在此之前尚未對韓非所表述的人類行為殊異性提出任何類型學，故我在這裏嘗試創造一個，並以這個來說明我的第四種詮釋。

韓非所敘述的人類行為大致可分為三種：放肆利己觀、高貴利己觀、審慎利己觀。

本文對韓非人論的新說是：韓非認為審慎利己觀是人的基本能力，但是實存的人不以此自滿，會更加進取，而接受放肆利己觀或高貴利己觀。由於後兩種對國家治權有害，故他希望摧抑這兩種，將人化導到審慎利己觀。

本節先解釋放肆利己觀和審慎利己觀，至於高貴利己觀則需用接下來的四節（第四至七節）予以建構。

放肆的利己是指，為追求自我利益的極大化不得不侵犯他人和公共的利益，故也不顧道德的約束、不畏法律的制裁。放肆的利己實即品行邪惡的另一說法，而這在理論設計上通常以本性的惡來做根據，但韓非是例外，已如上面的第二種詮釋所釋。韓非對放肆利己觀敘述得很多，唯基本上是見於政治權力結構之中。凡愈接近權力頂端的，如與君主最接近的后妃、貴公子、重臣，最可能攬權結黨，也最有誘因架空君主，甚或取而代之。下來一點的各級官吏若不督察，則常徇公以便己，虧公以利家，挾私而報復。可是再下到一般百姓的階層，

韓非只批評他們不喜歡嚴刑重罰而歡迎執法寬鬆（〈姦劫弑臣〉287），和對嚴苛的政令疊有怨言（〈姦劫弑臣〉287，〈顯學〉1147），卻並不怎麼指責他們膽敢鑽法令漏洞或結集力量以建立優勢，不像他們頭上的官吏慣常做的。因此韓非的政治世界所反映的，是愈接近權力重心的就愈以權力做為奮鬥的標的，而愈遠離權力重心的就愈無非分的冀想，可見權力的誘惑扭曲了貴戚、官吏固有的人性，若無此強力的扭曲，一般人的言行並不見得有道德上的惡或犯了國法上的罪：

桓公，五伯之上也，爭國而殺其兄，其利大也。（〈難四〉928）

若非爭奪君國的大利，平常兄弟間難至如此。

第二種利己是審慎的利己，這是指在體制內依規則而追求自我利益的極大化，不敢為了非分的利益而冒險犯法或違反善良風俗等。再者，這種審慎的利己觀不僅預定人與人能和平共處，更包含了人與人互利的機會，也就是經由利益的交換，謀求合作，以弋取獨自一人無法得到的利益。審慎利己觀通常是用以與道德動機論（如性善說）互別苗頭的，有的理論家取前者而捨後者，是因為審慎的利己在社會成員身上普遍存在，但道德動機卻不一定，所以基於審慎的利己觀來建構理想社會，會比期望人人能發揮道德良知要務實得多。

審慎利己和放肆利己兩者都需要客觀規範，但是用途的差別很大。在放肆利己觀中，客觀規範與放肆利己心對立，用來克服放肆利己心。康德的名言是：「即使人民全是惡魔，組成一個國家此一問題仍可解決。」（Kant, *Perpetual Peace*, 1983: 124）由於放肆利己心危害公益和他人，因此需要嚴峻縝密的法網以彈壓之，執法若稍有鬆

弛，放肆利己的行為便會蓬勃滋長。而對審慎利己觀而言，法律、倫理、風俗等乃是預先制定的行動規則，創設了種種機會與限制，供審慎的利己者徜徉其間，盡其智能為自己創造最大的福利，所以客觀規範構成了審慎利己心的一部分。以韓非的故事為例，魯國宰相公儀休不接受餽贈，因為接受餽贈就欠人恩情，為還恩情就需曲枉法律，而曲枉法律就會丟掉官位，不如拒絕餽贈，長保官位，用俸祿買自己喜歡的東西（〈外儲說右下〉820-21）。另一個故事是管仲任用賢能，論列功勞，使冀求非份陞獎的人怨懟，不向他巴結行惠，造成管仲自己的不便（〈外儲說左下〉756）。這兩個故事說的是審慎利己的人懂得踏實的努力以掙得合法的利益，嚴拒不需努力就可輕鬆獲得的非法利益，即使當自己不方便的時候，仍能忠直堅定，不流於放肆的利己。

關於審慎利己觀所包含的利己、互利、並與道德動機有所別異等性質，韓非有段話堪為典型，這就是他有名的自為心之說：

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，皆挾相為而不周於為己也。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，盡巧而正畦陌畦畲者，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，皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。（〈外儲說左上〉683-84）

這裏對比了兩種關係，是父母與兒子的親子關係，與地主與種田工人的雇用關係。前者以愛為基礎，韓非稱為「相為」，意謂愛是為對方

的福利著眼，不為自己著想。可是在親子關係中所見到的卻變了調，兒子因幼小時父母養育太簡吝而在長大後生父母的氣，父母也因兒子供養太單薄而責怪兒子。韓非要讓我們看到，愛只是親子互相需索更好待遇的藉口，兩造自己為對方的付出並沒有實踐「相為」之愛。反觀地主與種田工人各自都是為了牟利，韓非稱為「自為」，地主需要傭工的勞力，故善待之，而傭工亦需要雇主的酬勞，故盡力種田，兩造本來無法獨自獲利的，結果卻能雙方同皆獲利，勝似血濃於水的親子。親子與主傭關係的對比是：「挾夫相為則責望，自為則事行。」（〈外儲說左上〉660）以利之為心，外國人與本國人（例如越國與韓國）也容易和好共處。相反的，以愛為基礎的關係，只見有利己的念頭而無愛的事實，必然造成感情有嫌隙。引文末兩句「以害之為心，則父子離且怨」的「害」字，應為「愛」字之誤，父子有名無實之愛不能生出好結果，可是常人利益的結合卻能行得通。

韓非對自為心的論證包含了審慎利己觀的所有要件，特別值得再強調的是，原本沒有關連的人可以因為見到互利的機會而發生關連，私利與私利的結合可以發展成為人際合作的基礎，而不是算計別人、佔盡別人便宜的放肆利己行為，所以自為心是體制規範下的利己。至於審慎利己觀的原理為何，則似乎不能不是某種限度的經濟理性，唯韓非未再講求耳。還有，體制規範如何形成，與體制規範為何利人而非害人（例如，體制規範為何不是階級剝削的工具），韓非亦未加深究。

韓非這套自為心的審慎利己觀與西洋政治哲學中的開明利己觀（enlightened self-interest）非常類似，西方提出開明利己觀是為了取代道德動機的地位，韓非亦然，他確定人有道德動機、道德行為，如父母子女之間是有愛的，及沒有親屬朋友關係的人之間是有關懷的

(文見第五節)，但是他希望能根除這些實現美善的高貴利己觀，讓審慎利己觀在大眾心中取得優勢（見第九節）。

#### 四、高貴利己觀遍布各階層

高貴利己觀是韓非對人的第三種描述，此詞要到第七節才做正式解說，此處先予簡單界定，是以利益濟助他人、為自己博得美善之名的行事風格，通常也稱為利他主義。

高貴利己觀雖然遍布韓非的文章中，然而很少用獨立命題的形式寫出來，它們常常附屬於其他論證目的之下，零零落落，很容易逃出讀者的注意，需要精心的拼組，才能開顯其意義和勁道。接下來我們先品嚐他的一些大宗言論，從不同層面述說人不考慮自身利益的現象。以量而言，這些言論不會少過他說人是審慎利己或放肆利己的言論。

首先看韓非對於親子關係的說法。上節見到〈外儲說左上〉篇對於自為心的論證，在「自為」和「相為」、利和愛的對比上，韓非顯然想證明前者行得通而後者否，卻也同時反映出愛的觀念深植於親子心中。愛的觀念是否生出愛的行為，是一個理論關鍵，而韓非對此搖擺不定。譬如在自為心的論證裏，愛成了利的藉口，而韓非敘述之殺害女嬰的習俗更是大家熟知的、親子以利益相算計的論述：

且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷社，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便、計之長利也。（〈六反〉1006）

殺女嬰習俗可放在放肆利己觀中，解釋為不尊重生命、無父母慈愛之惡，也可套入審慎利己觀中，解釋為雖然令人惋惜、但社會許可的行為。但是韓非另一段關於父女的記載，卻顯出父親對女兒強烈的愛：

衛人嫁其子而教之曰：「必私積聚。為人婦而出，常也。其成居，幸也。」其子因私積聚，其姑以為多私而出之，其子所以反者倍其所以嫁。（〈說林上〉487）

故事中的父親不教女兒如何侍奉公婆丈夫，以營造幸福婚姻，反而教女兒存私房錢，為離婚後的生活費用做打算，這位父親的愛也離譜了些，但是社會上各種溺愛的父親當也不在少數。所以韓非不顧自我矛盾，做出很多通則性的說法：

慈母之於弱子也，務致其福。（〈解老〉421）

父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也。（〈六反〉1009）

慈母之於弱子也，愛不可為前。然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。（〈八說〉1037）

夫嬰兒不剔首則腹痛，不搗座則寢益，剔首、搗座必一人抱之，慈母治之。（〈顯學〉1147）

他肯定了父母對子女的慈愛照顧是社會的常態。在子女對待父母的方面，韓非提到了子女自發服喪的風俗（〈內儲說上〉597），可知人子對父母也會有孝心。

第二組是說，社會上已有很多有效的價值觀，例如藐視法令、不

避刑戮的人，世譽為勇夫；寬惠行善的人，世謂之仁者；先人後己、泛愛天下的人，世稱為聖人；等等（〈詭使〉987-88；〈六反〉1000；〈八說〉1043；〈五蠹〉1102）。韓非愈是抨擊社會的價值觀不符合國家或君主的需要，就愈是反映了這些價值入人之深與流傳之廣。這些世俗的價值無非是中國上古社會歷經夏商周三代漫長變動而緩慢沉澱的行為取向，<sup>2</sup>定然難由君主所統率的政治力量所撼動、改變。無論是教忠教孝、體仁行義、興於禮、成於樂，一定不會與私利淡洽無聞，甚至貶低肉體生命，在任何時代都能看到有人服膺力行，而大多數平凡人雖未能完美做到，卻也認同這些價值，及讚賞那些有德的行為。韓非所見的社會大眾即是如此，他們推崇的是實踐傳統價值的人，而不是君主表揚的人。他們秉性純樸善良，聽到國王生病，便自動殺牛為國王祈禱（〈外儲說右下〉815-17），也因此，國家之間的攻伐也要訴求傳統價值，以向敵國人民做政治宣傳（〈外儲說左上〉685-86），由此可見社會流行的價值觀是很強勢的，政治力量最好是迎合它們，而不是違反它們。

第三組是說，經由君主倡導和法令規範，可使懦夫化為勇士，例如通過重賞和重罰，可使人民勇於救火，或奮勇殺敵（〈內儲說上〉589、594、595、596）。甚至連賞罰都不必，將帥若能以恩義結之，士卒便甘為送死，如吳起吮士兵創口、疽病的膿血，便能感動士兵，為之效死（〈外儲說左上〉687），或如越王勾踐愛越人，越人便甘心為他作戰（〈備內〉322）。這種行為現象對自利的命題來講應是說不通的，因為生命保存才應是最寶貴的，無論多少賞格，都不應克

<sup>2</sup> 很少有學者觸及世俗價值的成因，王邦雄曾提出一假說：「此一世俗之毀譽，乃先秦各家思想的流風所及，而形成的社會價值基準，已為人人所接受者。」（1977，頁124）



服對死亡的恐懼。霍布斯說，受徵召的人可以找人代替自己服役，上戰場後也可以棄械逃亡（Leviathan, 1991: ch. 21），這才是邏輯一貫的說法。既然韓非認為君主的賞罰可以驅動人民甘願送死（如〈內儲說上〉597；〈外儲說右上〉797-98），那麼他就無法堅持人必是利己的。

第四組是關於獎懲的心理學。韓非說，如果依法公正的處置，則受獎賞者不感激行賞者，受罰者也不怨恨行刑者（〈難三〉906），<sup>3</sup>甚至行刑者若有悲憫之情，還會令受刑者感激圖報（〈外儲說左下〉722）。由於懲罰是一種利益的剝奪，對放肆利己觀而言，只應該遭致壞人的憎惡，而對審慎利己觀而言，雖然原則上不會做出違背體制之舉而受罰，倘因規範太多且來源駁雜，有時顧此失彼而誤觸違禁，受到責罰，當事人應做何感想，審慎利己觀並無說明能力。如果依韓非之見，人對公正的執法，有某種公平看待、淡然接受的心理，甚或有時感激執法者，這些觀念並不能從利己觀產生，而需另有來源。

第五組是說，古今許多變法改革家都無畏反動勢力，為了國家安定、人民幸福而致力改革，多人曾為此付出生命的代價。他韓非也是這樣的人物，願效「仁智之行」而遠「貪鄙之為」，因忘其身（〈難言〉、〈孤憤〉、〈說難〉、〈和氏〉、〈問田〉）。商鞅、吳起、與韓非本人的政治使命感，從審慎利己的角度是無法解釋的，從審慎利己立論，應是預見變法改革家不得善終的必然命運，很明哲的因循苟且，以免害了自己，還拉家人陪葬（如〈外儲說左下〉754-55）。變法改革家完全利他而忘掉自利，他們是怎麼做到的？<sup>4</sup>

<sup>3</sup> 《呂氏春秋·分職》、《淮南子·主術訓》、馬王堆帛書《經法》有相同思想，見陳奇猷，2000，頁716註5。

<sup>4</sup> 李增對這個問題表達了最大的疑惑（2001，頁238-239）。

第六組是說，韓非認識到世間君主有的重視厚利，但也有的重視名聲，說客若以厚利說之，這種君主會覺得說客所言太賤，所見天下，而遇之甚卑（〈說難〉254）。如果說韓非覺得利益於人是極為直接切要的，又如果他所見的君主中有人不以利益為重，他怎麼未曾表示詫異不解，以此現象不合情理？甚至，他怎能主張，遊說之士應當順著這種君主好名之心而滿足之，而非直斥虛名、直揭實利而警醒之？可見這種君主逐名之心頗為堅定，甚至有似於龍喉下的逆鱗，明智的說客不應違忤，以免遊說任務失敗。這就等於說，韓非不但認知到有些君主好名重於好利，而且縱容這種現象。

王邦雄曾認為，韓非描述人之尖銳對立、挾利相害，「僅為少數極端特例，實不足以盡人性之全」。他取韓非之矛以攻韓非之盾，如：

民之重名與其重賞也均。（〈八經〉1079）<sup>5</sup>

民之急名也甚，其求利也如此。（〈詭使〉987）<sup>6</sup>

據以申論：「此名即是人之道義操守，所求以人之價值生命者。」人成仁取義之心，「比諸私利之自為攫取，只有過之而無不及」。他也提到法術忠貞之士並非以利市君，所以他已涵蓋了上列第三、五組言論（1977，頁274-275）。

在以上六組以外，還有為數不少的散章屑論，也呈現出人的言行

<sup>5</sup> 王邦雄引文「賞」誤為「利」，兩字意義有辨。「賞」來自官府，需符合官府的賞格才能得賞，而「利」隨處都有，每人都可盡其智能努力追求自己的利基。

<sup>6</sup> 王邦雄引文之句讀作：「民之急名也，甚其求利也如此。」文意變成求名甚於求利（1977，頁274）。

受到仁義禮樂的主導。這些言論裏的人，上至君主，中有策術之士，下至兵卒、平民百姓、刑徒，也就是遍及政治社會裏的絕大多數人，他們認可或實踐高貴利己觀，與權高勢重的貴威大臣所奉行的放肆利己觀，形成強烈的對比。一些學者曾嫌韓非的自為、利己學說乃是以偏蓋全（曹謙，1992，頁35；王邦雄，1977，頁274；高柏園，1994，頁71；傅玲玲，2007，頁84），這一批評是非常中肯的。<sup>7</sup>

## 五、人的構造（一）：性與情

一般人不考慮私利的行為傾向，是依附於何處，從何而出？探尋這個問題會引領我們解開韓非設想人是如何構成的。

春秋戰國時代中國哲學蓬勃發展，先秦諸子對於人的構成狀況與主體性，提出了一些精湛而深入的學說。韓非處於戰國時代即將結束之際，面對在他之前豐碩的哲學探討與理論模型，他選擇繼承的是什麼？

在此先討論一個負面意見，是認為韓非並沒有真實的人性理論，例如說韓非是從經驗上做考察、對現象做詮釋，因此人利己的命題只有歸納的真，而非必然為真（蕭振邦，1988，頁37），或又如說韓非只是政治策士，對人性論本身並無興趣，其研究人性的動機乃是出於政治運作的需要（高柏園，1994，頁74）。這裏需對這種負面意

---

<sup>7</sup> 林義正有相反看法，他認為韓非雖有「天性仁心」的說法，但韓非一向注重「量」的評估，既然有「天性仁心」的人甚少，根據「用眾而舍寡」的原則，政治哲學仍應依自為心來建構（1990，頁96）。我不認同這一「量」的評估，韓非認為多數人在觀念上是偏向仁義的。

見做必要的辨正。一般而言，先秦哲學家對人性都無太高的抽象理論興趣，對人性論著墨最多的是孟荀，而他們兩位都因遇到強有力的論敵，所以才高談人性論。孟子是遇上告子與他當面辯論，而荀子則是以反駁孟子性善論為職志，如果孟子沒有受到告子的挑戰，或荀子沒有把孟子當一回事，那麼他們主動討論人性而流傳下來的說法就不多了。韓非沒有同時的哲學家就人性問題與他辯論，也沒有感到從前何家的人性論具有威脅，所以他基於自主意願而談了性與情的概念，數量上並不多。但也由於韓非對性與情並非沒有論述，因此不能說他僅僅是從經驗現象上歸納人類行為傾向而已。

多數學者持正面意見，即以韓非持性惡論或人是計算利害的動物，但這麼理解未得韓非的全貌。林義正和李增曾曾經提出過全貌，可惜他們認為韓非自我設限、意不在此（見第一節）。我下面要嚴肅對待韓非所使用的理論概念，從性情心氣四個概念來探討人的構成情況。

先談性，《韓非子》書中「性」字共十八見，為數極少，用法也不一致，可以初步斷言此字在韓非理論中的重要性有限。從前學者注意分析韓非的「性」字者也很少，徐復觀曾認為：「韓非純從生理生命來認定性，生與性，可以視作同義語。」所舉的證據是韓非的語句：

桀、紂……為炮烙以傷民性。（〈難勢〉941-42）<sup>8</sup>

民之性，有生之實，有生之名。（〈八經〉1072）<sup>9</sup>

<sup>8</sup> 此句中的「性」字，陶鴻慶已主張讀為生，陳奇猷補充說，《左傳》昭公十九年：「民樂其性。」孔疏云：「性，生也，國家和平則樂生。」（陳奇猷，2000，頁943註11）

<sup>9</sup> 陳奇猷依此數句的上下文而作解說云：「民性之所欲者二：曰有生，曰養生。有生者，生之實也。賞利者，所以養生也。故賞利為生之名。」（2000，頁1073註9）此釋甚達。

夫智、性也，壽、命也，性命者，非所學於人也。（〈顯學〉  
1143）<sup>10</sup>

此外我們也可補舉四條用例：

不逆天理，不傷情性。（〈大體〉555）

不使貴、育盡威以傷萬民之性。（〈大體〉555）

使偃以天性剖背，……天性為非……。 （〈安危〉530，句意是  
駝背為天生，而桀以其非常形，剖而視之）

以上用例可以支持徐復觀的推論：「此性由生理欲望而見；心的智能與生理的欲望相結合，則心將純是利己的活動。」（1969，頁439）

徐復觀發現韓非以性為生，確為有見。生命是韓非極端推重的，他說：「人所急無如其身。」（〈外儲說左上〉676）「萬物莫如身之至貴也。」（〈愛臣〉59）當生命延續發生困難時，人就不顧念親情了，如：「饑歲之春，幼弟不饜。」（〈五蠹〉1088）但是如果要以這些推重生命的話來證明人是利己的，卻行不通，因為「利生」與「利己」不能等同，生命、身體之所需其實有限。如果將口欲美食、眼欲美色、耳欲美音、身欲美服等，推其根源於生理，也就是說身體感官本身有其難以饜足的欲望，也還可通。然而累積財富超過生活所需，或追求權力超過安全所需，這些是「利己」概念所含有的主要意思，卻超過了「利生」的限度。所以欲從以性為生來推出人的利己性，是大

<sup>10</sup> 此文之後尚有：「謂之不能，然則是諭也。夫諭、性也。」但釋者皆疑句子有誤（陳奇猷，2000，頁1144註4），所以我們應將此一「性」字排除，不作解釋。

成問題的。

況且，以性為生不是韓非對性字的唯一用法，另一種用法是以愛為性，這當然違反自己利益：

子母之性，愛也。（〈八說〉1037）

人之情性，莫先於父母，皆見愛而未必治也。（〈五蠹〉1096）

以上兩條以父母子女之天性為互愛，這仍可和前面以性為生的用法相接搭，因為子女從父母身體所出，可以視為父母生理的延展。但是，一名刑官處人肉刑時所懷的悲憫之心，在受刑人口中稱為「天性仁心」，就超乎血緣延展，而擴及不相干的人了：

非私臣而然也，夫天性仁心固然也，此臣之所以悅而德公也。

（〈外儲說左下〉722）

如此看來，性是可以做為仁義的一個源頭的。<sup>11</sup>

一般從性字談韓非的利己觀，還重視以下幾句話，所以這裏也列出來討論一下：

---

<sup>11</sup> 這句話並不等於說：性可以做為仁和義的一個源頭。韓非將「仁義」連言共四十六次，少數幾次是等於仁的意義，即輕財施惠，見本文第七節的說明，而大多數是相當於英文 morality 的意義。我的行文中凡是相當於 morality（名詞）意義之處，盡量用「仁義」而不用「道德」，這是因為道德二字在古語中意含完全不同。但是相當於 moral（形容詞）與 morally（副詞）意義之處，則仍用「道德」表達之，如說道德動機、道德良知、道德行為、道德約束、道德上的惡等，這些詞彙中的「道德」不會與古語中的道德相混淆，所以如此使用尚可。回頭解釋正文的意思，實為：性可以做為 morality 的一個源頭，而其他源頭還有情、心、氣等。

夫民之性，喜其亂而不親其法。（〈心度〉1176-77）

夫民之性，惡勞而樂佚。（〈心度〉1178）

人之情性，賢者寡而不肖者眾。（〈難勢〉941）

嚴格而言，前兩條出自〈心度〉篇的話，與利己觀是有不少距離的。第三條〈難勢〉篇的話，其批評人「不肖」的標準並不清楚，未必是自利。故舉此三條以證明人性利己，是很薄弱的。再說，這三條與以愛為性，也不必然矛盾。

前引〈五蠹〉、〈難勢〉文句中有「人之情性」的情性連言用法，「情」這個字在《韓非子》書中出現較多，有七十五次，有些用法與此處的討論無關，而用以表達個人特質的有兩種意義。其第一種意義和以愛為性相通，同樣是指基於親屬關係的恩愛。例如《韓非子》載管仲對齊桓公批評開方，說「夫人之情莫不愛其身」，而開方已十五年不回家看視父母，「此非人情也」，又批評易牙，說「人之情莫不愛其子」，而易牙蒸其子以進膳於君（〈十過〉229，又見〈難一〉849）。再將此愛擴大至己所擇之愛，亦為人之情，此可見於韓非說：

吳起之出愛妻，文公之斬顛頡，皆違其情者也。（〈外儲說右上〉761）

此文說吳起因妻子（此處特言「愛妻」）違己號令而休之，這還是親屬範疇內情愛的討論，但顛頡之於晉文公只是一名狎臣，可見人情之愛可延伸至親屬以外。若反說之，則可謂人與人之間並無相憎之情：

故與人成與則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非與人仁

而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。（〈備內〉322-323）

此文兩度以「情」與「利」對揚，以見情不欲人之死，是利在人之死，情不含利，甚明。由於情是加愛於所愛的人，所以韓非論禮時，便說禮是將內心的愛外顯出來的方式：

禮者，所以貌情也。……中心懷而不諭，故疾趨卑拜而明之。實心愛而不知，故好言繁辭以信之。禮者，外節之所以諭內也。故曰：「禮以貌情也。」（〈解老〉376）

情即內藏於心中對外人之愛，觀此文甚明。

情的第二種意義是審慎利己，也就是以隨順外部條件為前提，儘量追求自己的利益與避免不利。關於此義，需拆成兩部分來說明清楚。對於人情是追求自己的利益和避免不利，韓非有些簡潔的句子說得很白：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。（〈姦劫弑臣〉279）

人情皆喜貴而惡賤。（〈難三〉897）

臣之情，害身無利；君之情，害國無親。（〈飾邪〉367）

但是，這種逐利避害之情決不是肆行無忌的，它應是在物勢、禮法所構成的生活限制下尋求滿足，因此之故，韓非論及立法時，常常主張法令的本質是一種行為趨避模式，可以套上人情原有的逐利避害傾



向，兩者之間並不相妨，反而相成：

凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。（〈八經〉1045）

法重者得人情，禁輕者失事實。且夫死力者，民之所有者也，情莫不出其死力以致其所欲。而好惡者，上之所制也，民者好利祿而惡刑罰。上掌好惡以御民力。（〈制分〉1184）

聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以必完法。治世之臣，功多者位尊，力極者賞厚，情盡者名立。善之生如春，惡之死如秋，故民勸極力而樂盡情，此之謂上下相得。（〈守道〉533）

是故夫至治之國，善以止姦為務。是何也？其法通乎人情，關乎治理也。（〈制分〉1187）

引文說到法令是因人情、得人情、盡人情、通人情，意思是人情乃是趨利而避害，統治者遂制定一套趨避的規則，令人民採用這一新規則來調整其趨利避害之行為，而更能得利與避害。這裏應特別指出的是人情與法令並不相違，這是由於人為的法令與物勢或自然規律一樣，都是套上人情、使人情得以施展的場域規則，人民需遵循這些規則以遂其逐利之情，而不是違抗這些規則以妄求更大的利益。舉例而言，在良好政府制度下，一名公務員立功而受賞，可看他基於人情而努力做到的，而若另一名公務員希求無功而受賞，則就要說他的貪欲並非人情。

到這裏我們暫且放慢腳步，歸納一下韓非的性、情兩概念。韓非之言性，主要有生、愛二義，另從「惡勞而樂佚」之語也微見有利己

之旨。其言情，有些字義逸出個人範圍的可不論，與個人有關的有愛、利二義。因愛親、愛人可由重視一己之生命而來，利己又不見得與愛人矛盾，再又因韓非已曾情性連言，所以可以認定性與情乃同位語，此二概念的意含如下：

1. 人能自理其生理之需求，以盡其壽命之全。
2. 由重視一己之生命，延及親屬之生命，更進而關懷眾人各善其生。
3. 一切利生之計議思量，都在外在規範、客觀情勢下進行。

韓非的性、情概念提供了一個人的核心，這個核心混合了愛與利、利己與利他、自我中心與去除自我，但是它是審慎而不踰矩的，驚名逐利也好，樂佚惡勞也罷，常態上都不以破壞外部規則為實現之途徑。因此它只是一個拘謹的核心，對於我們想要解決的問題，也就是為何有的人能超出禮法而表現出更高的美善，以及有的人無禮無義貪婪卑鄙，還未貼近解釋到。人的身上一定還有某種作用，可將這種基原的愛和利，增強為大公無私或寡廉鮮恥。

## 六、人的構造（二）：心與氣

韓非的性、情概念以愛、利為明確的動向，但是動力卻屬雍和，需有其他的作用來增強，這個作用就來自於心與氣。就像性與情是一對二而一的概念，心與氣這兩個概念也是密切相關的。

心在韓非論述中是常出和重要的概念，遊說的目標、法治的對象、修養的主體和客體都是心，所有情緒和意念也都從屬於心，因此韓非對於心的形態有許多描述，有驕心、邪心、姦心、愚心、私心、

憎心、阿辟之心、貪污之心、忿爭之心、害人之心、忿戾惡心、姦詐之心、計算之心、求利之心、發忿疑辱之心、亂心，也有樸心、公心、自賢之心、金石之心、天性仁心、恩愛之心等。我們可從幾個大方向來看。

首先，心是貫通利生和利己的：

人無毛羽，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心，欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。眾人則不然，大為諸侯，小餘千金之資，其欲得之憂不除也。胥靡有免，死罪時活，今不知足者之憂，終身不解，故曰：「禍莫大於不知足。」（〈解老〉407）

此段以人的生理特性解釋人必須努力以求溫飽，將此稱為欲利之心，但這是最小的，僅求基本的衣食給養而已，這是看透名利的聖人也不能免的。眾人的利欲之心比聖人要大，所得的利權雖多，但招惹的煩惱也多，不知足是眾人的心病（參〈說林下〉499；〈六反〉1016-1017）。從此以往，就有種種貪污、忿爭、行暴、算計之心，使己罹禍。

其次，心也是利他的：

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）

為了利他而自我犧牲，可能是為了求高貴之名，而求名也是心的一種

表現：

凡說之難，在知所說之心，可以吾說當之。所說出於為名高者也，而說之以厚利，則見下節而遇卑賤，必棄遠矣。（〈說難〉254）

第三，從韓非對心所冠的種種形容詞，可得知心能逾出體制規範、違抗國家權威。韓非有「二心私學」的慣用語（集中在〈詭使〉篇，有五次），傳遞了其中消息。私學是民間傳習學術的作為，韓非將此與「二心」結合，非常巧妙。「二心」是先秦熟語（少數作「貳心」），早在《尚書·康王之誥》就有「不二心之臣」，<sup>12</sup>詞義是做人另懷鬼胎，不向應效忠的有權者效忠，或向應守信的盟友守信。<sup>13</sup>這個詞的用法多半是否定式或驚嘆式，如臣對君、戰敗者對戰勝者「無有二心」、「其敢有二心」，用以堅表效忠或守信之意，但也可用直述式，表示有意背棄盟友或叛逆君上：

君有二心於狄。（《左傳·成公十三年》）

諸侯皆有二心。（《國語·晉語八》）

夫守而二心，奸之大者也。（《國語·晉語九》）

且夫委質而事人，而求弑之，是懷二心以事君也。（《戰國策·趙策一》）

<sup>12</sup> 屈萬里（1983）將〈康王之誥〉篇合入〈顧命〉篇。

<sup>13</sup> 《戰國策·趙策一》另有「他心」之詞，意同「二心」，作直述用法，韓非將此文抄入〈十過〉篇，是為「他心」在先秦時僅有的二次（215）。其他同義詞如「反心」、「背心」、「倍心」在先秦古籍中亦常見。

古人造此詞，應是將背信不忠理解為一種心思，也就是心的作用，這與韓非的心理論可以接合。然而韓非從一個新奇的角度用這個詞，他發明「二心」與「私學」的連語，意在譴責民間學術違反國家教令，形同叛逆，這對讀書授徒的塾師先生冠上很大的罪名。所以一方面「二心」仍有叛逆之意，<sup>14</sup>而另一方面不需含有原用法裏公然的政治決裂，造成這個詞更加內化為心的一種表現。

以上所論，顯示了心超出於性情之處。愛利自己與他人是人固有的性情，然而心既可以愛利自己到不知足、無涯竟的地步，也可以愛利他人而委曲自己受損受苦。心在增強人的本有性情之同時，卻打破了愛人和利己之間原有的統合關係，轉變成愛利他人獨強或愛利自己獨強的極端情形。又與此同時的是，心也枉顧性情對外在規範、情勢的尊重，自己做主，以外在條件為從，從事主觀意願的客觀化活動。因此，除了自為心之外，心是放肆利己觀和高貴利己觀的根源。

戰國時期哲學家談論心的概念時，常是放在精氣理論的架構內。韓非既也承繼了精氣理論，他便論述到氣的確有使人徇私從公的力量：

越王慮伐吳，欲人之輕死也，出見怒龜，乃為之式，從者曰：「奚敬於此？」王曰：「為其有氣故也。」明年之請以頭獻王者歲十餘人。由此觀之，譽之足以殺人矣。（〈內儲說上〉598）

龜字即蛙，故事中說，青蛙發怒而鼓起口腹，實是由氣將口腹撐起

<sup>14</sup> 教育部國語推行委員會編纂「重編國語辭典修訂本」網路版對於韓非「二心私學」中「二心」的釋義是：「注意力分散、不專心。」這是毫無根據的錯釋。

來的。青蛙有氣，人也有氣，有氣之後，可以輕死，向國王獻上自己的頭。不論這個故事是否真的屬於越王句踐，中國人相信激昂慷慨之氣可使人漠視生命，在春秋戰國時期應當是相當普遍的。由於珍惜生命是性、情觀念的核心，今若認為氣的力量可使人不畏死亡，然則性、情不敵心、氣，明矣。韓非又說過：「當今爭於氣力。」（〈五蠹〉1092）由於氣是一切物質和精神的根本，故無氣則無力，無力則無法在激烈競爭的社會中得勝。

韓非的精氣理論集中於〈解老〉、〈喻老〉二篇，著重在人對精氣的存養，提出「身以積精為德」（〈解老〉428），「聖人愛寶其神則精盛」（〈解老〉421）。存養精氣的方法是虛靜去欲，清空身體的孔竅以供精氣出入，同時將身體變成虛以待氣的容器，令精氣自然只進不出。精氣集納愈多，對身心兩方面都有益，筋骨會更強健，智慧也更增長。有智慧之後，可以思慮純熟，明燭事理，順之而行，必能成功，上至天子，下至民人，都因此而成功，反之則遭失敗（〈解老〉386-388）。成功與失敗來自智慮，而智慮本於精氣，所以說：

積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物。（〈解老〉396）

「和」是和氣，「德」是精多。故成功來自計慮得當，而計慮又來自於精氣的自行累積，計慮是從精氣至成功之間的轉換關鍵，而又無疑是心的官能。<sup>15</sup>

從倫理德行的角度來說，心的動向不定，可以展現高貴的德行或

<sup>15</sup> 韓非的精氣論因學界已有不少介紹，所以此處只擇要交待，可進一步參考馮友蘭（1991）、陳麗桂（1991）書之相關章節。

邪淫狠詐，可是其實可由中性的「成功」一語予以統一。韓非認為成功來自於「計」，也即計算收入與支出，只要有淨益，就是成功。他喜用實質利益來說明，譬如收入高於支出才是真正有收入，又如農夫農婦要肯耕織才有收成，經濟措施要有妥善籌劃才能充盈府庫等（〈南面〉331；〈難二〉888）。可是顯然人所追求的成功有很多種類，收入與支出也常不是性質相同、可以直接加減的事物（韓非明瞭不同性質之事物無法換算的道理，見〈定法〉963），例如名譽即是一常見的足以生死以之的目標，此時所付出的是生命，所得到的是勇敢的名氣，當事人也自有他的計算，才會認為這麼做是划算的。

審慎利己觀由於是符合禮法規範的求利行為，不會暴富劇貧，有大起大落，感覺持平凡庸，不能誇耀說是成功。同樣的，當稱職的父母和子女、好街坊鄰居，在社會上也比比皆是，並不比別人成功多少。成功應該屬於突出的行為，而徹底的突出就是好到底和壞到底兩種（馬基維利之語）。壞到底是因為利慾薰心，受權位名器的誘惑而甘於墮落。好到底是以學識和德行充實自我，這是以下兩節的主題。

## 七、社會的價值觀：學識與德行

韓非的精氣理論偏重於精氣存養的原理、方法、和功效，初不在於為倫理學提供基礎，就此點而言，與孟子提出存心養性時的理論意圖頗有差別。但若與心合觀，則可確定心、氣的運作所造成的過份愛利，乃是仁義得以成立的直接原因。

過份愛利雖可依對象而分別對自己和對外人，可是兩者並不是兩套分立的行為，實為一套。這是因為過份愛利他人乃來自於對自己的

某種特殊愛利，也就是重視自己的完美品格甚於一切，關於這個道理，我們可以參考亞里斯多德透徹的說明。一般人的俗見認為自愛是儘多佔有錢財、榮譽、肉體快樂，可是亞里斯多德認為嚮往美好的行為，努力做公正、節制或其他展現德行的志業，為照顧朋友或同胞不惜犧牲金錢、榮譽、權力、生命，才是真正自愛的人（Aristotle, 1999: 1168b17-1169b2）。這種人對德行的認同最高，又對此一認同充滿自信：

倘若有人在所有事情中最想做的是公正或有節制的行為，或其他合乎德行的行為，且通常來說總是要為自己得到美好的東西，……這種人比其他人更像是自愛者，他無論如何都以最美好和最佳的東西獎勵他自己，滿足自身中最為主宰的部分，並千依百順。正如一個城邦或一個組成的整體看起來就像它其中最為主宰的部分，在人而言也是這樣。一個自愛的人，就是愛護、滿足這種主宰的人。（1999: 1168b24-33）

亞里斯多德借城邦以比個人，城邦依主宰政權者之不同，可分為君主、貴族、民主政體，觀察者是以城邦的主宰者來識別各個城邦的不同，以其主宰者來代表各個城邦。個人亦然，君子小人之分，即在於主宰一人的是理性還是情感，嚮往的是美好還是有利可圖（1999: 1169a5-7）。此一類比移到韓非的思想脈絡中，可以生出新的含義，就是自愛的人尊崇他自己的「二心」，不聽命於國家的主宰部分。自愛的人珍惜自己的德性，乃是過份愛利自己，而為了成就自己的德性必須造福他人，這是過份愛利他人。

本文將同時過份愛利自己與他人的風格命名為高貴利己觀，以便與放肆利己觀、審慎利己觀在詞目上取得一致。



在韓非的思想中，高貴利己觀保留給自己的「最美好和最佳的東西」是什麼呢？韓非將這些東西大致區分為兩類，也就是經由教育所得的學識、智慧、辯才，和經由修身所得的精潔品德和高尚行為，他行文中常並舉這兩類：

其修士且以精絜固身，其智士且以治辯進業。（〈孤憤〉249）

其身甚修，其學甚博。（〈外儲說左上〉697）

人君之所任，非辯智則修潔也。……任智則君欺，任修則君事亂。（〈八說〉1024-1025）

博習辯智如孔墨，……修孝寡欲如曾史……。（〈八說〉1027）

錯法以道民也而又貴文學，……賞功以勸民也而又尊行修，……夫貴文學以疑法，尊行修以貳功，索國之富強，不可得也。（〈八說〉1027）

言不用而自文以為辯，身不任而自飾以為高。（〈六反〉1021）

然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學。（〈五蠹〉1105）

主有令而民以文學非之，官府有法民以私行矯之。（〈問辯〉950）

仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內。（〈五蠹〉1096）

韓非合舉博學與修身，應是得自於孔子「文質彬彬，然後君子」之教，事實上他還曾言：「捷敏辯給，繁於文采，則見以為史；殊釋文學，以質信言，則見以為鄙。」（〈難言〉48）此正是本於孔子「文勝質者史，質勝文則野」的對比，因此韓非博學與修身合舉的句式，既反映了當時社會文質並重之理想，也反映了韓非思想中保留了儒術的影響。

另外，我們也可就韓非所知之世人認為美好事物的名目來加以觀察，細緻而詳備的列出這些美好事物共有哪些。以下的條列分為 A、B、C、D、E、F 六類，前兩類屬於過份愛利他人，後四類屬於過份愛利自己。<sup>16</sup>

A1.仁（或仁義）：除〈解老〉篇文已見上引，韓非以施惠於人解仁之處尚多（〈有度〉100；〈詭使〉988；〈八說〉1037），有時「仁義」並稱亦取此義（〈姦劫弑臣〉293；〈外儲說右上〉768）。

A2.聖：與仁類似，也是汎愛眾人之意（〈詭使〉988）。

B1.義：義者宜也，各種人倫關係都有其合宜之道，個別而言，是：

臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜，親者內而疏者外宜。義者，謂其宜也，宜而為之。（〈解老〉374）

B2.廉：例如基於兄弟之義，一人吃虧時同為手足之人要幫忙討回公道之類（〈五蠹〉1102）。

B3.貞：例如基於朋友之義，朋友受侮時要幫忙復仇之類（〈五蠹〉1102）。

B4.忠：在不同的人倫關係中，都盡量為對方服務，即使法令禁止也不能阻擋你（〈詭使〉988）。

B5.任譽：與你有人倫關係的人如果犯法，要助其藏匿逃亡（〈六反〉1000）。陳奇猷疑「譽」字應為「義」字（2000，頁1003註10），可從。

<sup>16</sup> 李增對仁、義、禮、智、信、忠等德目有較詳的研究（2001，頁242-250）。

- C. 貴生：例如軍士不為國效命，敵前投降以全生，世人不但原諒，反還稱譽之（〈六反〉1000）。
- D. 重視自我，包括自己的內在特質與自己選擇的生活方式，對自己的一切充滿自信，始終堅持。這包含許多德目：
- D1. 智、辯：思考敏捷，利口善言，雖立場反覆而能自圓其說（〈詭使〉988；〈六反〉1000）。
- D2. 勇、重、齊：即令死罪禁令也無法遏其作為者（〈詭使〉987、988；〈六反〉1000；〈五蠹〉1102）。
- D3. 有思：無所做為，與世無爭，澹泊自處（〈詭使〉988）。
- D4. 長者：自重且行事穩重者（〈詭使〉988）。
- D5. 師徒、文學之士：不符合韓非以法為教、以吏為師之主張，傳習古代學術（〈詭使〉988；〈六反〉1000；〈顯學〉1135）。韓非指責「儒以文亂法」之「文」即是文學，也就是詩書六經之教。<sup>17</sup>
- D6. 賢能：具有才智而不需出賣勞力以求衣食（〈六反〉1000；〈五蠹〉1102）。
- D7. 大人：言論遠大、行為特異者（〈詭使〉988）。
- E. 拒絕出仕：這表示了重視自己的志向、名節，更甚於利祿、名位。以性質而言，本類應隸屬於 D 類，但韓非對此非常在乎，立了許多德目，由於量多，所以獨立成類。
- E1. 高、高傲：國家寓尊貴於名言之中，如官爵之名、勳獎之名，而或鄙視之，世人以之為清高（〈詭使〉987；〈五蠹〉1102；〈八說〉1023）。
- E2. 賢、正、抗：對有官爵的人簡慢無禮，或避召不見（〈詭使〉987、988；〈問辯〉950）。

<sup>17</sup> 戰國、西漢人所謂的「文學」乃指六經之書，見王利器，1991。

- E3. 烈士、君子：好清高之名而拒絕進仕（〈詭使〉987；〈八說〉1023）。
- E4. 廉：不接受君主的贈與（〈詭使〉988）。
- E5. 傑：看輕爵祿，不屈從於權貴，兼有 E2、E3、E4 之義（〈詭使〉988）。
- F. 為官之道：過份愛利自己的人若出仕，有他們自己的事君軌範與治民之道，不符法家的理想。
- F1. 俠：臣子向君主提出各種要求而無節制（〈八說〉1043）。又：為尊重朋友交誼而寧掛冠求去（〈八說〉1023）。
- F2. 驕：驕通矯（據孫詒讓、太田方說），壯也，不受君上的威儀所嚇，是為壯（〈八說〉1043）。
- F3. 剛材、忠：在下而與上爭，稱為剛毅之材（〈八說〉1023）。強諫君主是忠（〈有度〉100，韓非否定世人可將此種行為稱為忠，下 F4、F5、F9 同）。
- F4. 智：以智謀化解國防外交危機，為自己贏得聲譽（〈有度〉100；〈十過〉214）。
- F5. 廉：擇君而仕（〈有度〉99-100）。
- F6. 惠愛：重罪輕罰或免罰（〈姦劫弑臣〉293）。
- F7. 有行：為親愛的人變更法令的適用（〈八說〉1023）。
- F8. 不棄：以職權為故人行私（〈八說〉1023）。
- F9. 仁：以公財分施他人，通 A1（〈八說〉1023；〈有度〉100）。
- F10. 得民：施惠於民，以贏得民心（〈八說〉1023）。

以上列出許多的名目，大致是進德修業，自信精進，汎愛人民和惠愛親友，和不向權勢退讓等事。韓非表示這些是社會上流行的觀念，也即是世人心口中裏給予讚美的事項，而在他自己的座標中，這些都是與

官府、君上所代表之「公」相對的「私」，例如他對私義的解釋是：

夫令必行，禁必止，人主之公義也；必行其私，信於朋友，不可為賞勸，不可為罰沮，人臣之私義也。私義行則亂，公義行則治，故公私有分。（〈飾邪〉366）

此處的私義乃行惠愛，重信用，寧犯法令而不願對不起親戚朋友，這是本文所謂的高貴利己觀，也是亞里斯多德所說得到自愛的真義。此外，私學是民間所傳習的學問，也是傳習學問的行為（〈詭使〉988、992、997；〈心度〉1181），私智是不循精氣修養而由其他管道所養成的智慧（〈飾邪〉363；〈解老〉417），私行是社會崇尚的德性之行為（〈有度〉91；〈外儲說左下〉721；〈問辯〉950；〈八經〉1082；〈五蠹〉1102），私善是社會認可的好事（〈詭使〉987），私譽、私毀是與官方唱反調的輿論評議（〈八說〉1023）。這些處所稱的「私」，今謂之與國家機器對立的公領域，也可謂之公民社會，公領域和公民社會對於倫理德目和思想學術有它自主的權力，不一定與國家的意願並行。<sup>18</sup>

韓非所處理的核心問題之一是公私的對立，而這一問題其實有兩種相當不同的意含。在「上下一日百戰」的君臣關係裏，公私對立意謂重臣以姦術劫君之威勢，甚或制君之死命。但在其他地方（包含儒術之臣與君主的關係），公私對立若轉譯為恰當的語彙，應說是國家

<sup>18</sup> 陳漢生（Chad Hansen）認為先秦哲學家均以為人類有服從、尊敬、模仿尊長的自然傾向，以統治者而言，他們的權位造成他們受到眾人模仿，而不是他們的仁義有何高超之處（1992: 362）。我認為韓非不符陳漢生所說，韓非觀察到的是，如果君主提倡仁義，人民會跟從，但如果提倡的不是仁義，人民會自行其是。

所需之價值與社會崇尚之價值的對立，或也可將「私」理解為亞里斯多德所謂的真正的自愛、本文所稱的因過份愛利自己而過份愛利他人，有其高貴之處，勿將「私」一律解釋為唯利是圖的自私行徑。

## 八、學識與德行的美感性質

前面說明了過份愛利他人與過份愛利自己是一而非二，並也說明了這種過份愛利來自於心、氣增強既有的性、情所致。接下來要說明的是具有選擇能力的心為何選擇過份愛利的行為。

韓非的道論是精氣形態的理論，說明精氣最充沛時，能夠成就無上的智慧，洞燭最高的真理。而這最高的真理依韓非所見，在「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」的大前提下，必以尊君抑民為依歸。如此說來，如果心、氣的運行，竟然選擇了社會崇尚之學問與品德，那可斷言此必非出自精氣的最佳狀態，此或由於精氣仍有虛乏，或乃由於內外通暢的孔道有滯滯，也可能二者兼而有之，以致智思尚有昏惑。

以上的說明帶出兩點：第一、社會所崇尚的價值，不論是以六經為中心的學問追求，或是以品德立身處世，全都沒有道論的基礎，它們全都是築基於虛空的不實之事：

道法萬全，智能多失。（〈飾邪〉359）

好用其私智而棄道理，則網羅之爪角害之。（〈解老〉417）

智短於自知，故以道正己。（〈觀行〉520）

既有社會實踐方式所育成的私智並不符合道理，私行亦然，道只能由精氣之集養而獲致，與既有社會實踐方式完全無涉。第二、後人常言學問可以變化氣質，及修身可以轉化自我，但對韓非而言這兩句話都不對，因為精氣的集養方式對他而言是很明確的，精氣不會因學問的薰陶、心志對德行的嚮往而在質或量上有任何變化。

那麼，學識與德行憑什麼獲得心、氣的青睞？韓非既不承認它們有形上學或本體論的真實性，也不承認它們有思辨理性上的正確性，和功能上的有利性，他只為它們提供了一個無所謂真不真、對不對、有不有利的特質，那就是美感。

我們可先從修身、修行的修字看起。修字有修治和修飾的兩種頗有差別的意思，修治是改善一物的功能使之更好，修飾是改變一物的外貌使之更加美觀，漢朝的《說文解字》採用後者，云：「修，飾也。」儒家的修身是以仁義禮樂修治自己，修道是以天道和聖人之道修治自己，涉及改變一己的「本然」。可是韓非所謂的修卻是修飾，因此在可以說「修」的地方他也會說「飾」，如：「務以仁義自飾」（〈亡徵〉302）、「飾於智能」（〈飾邪〉355）。這裏涉及改變的是一己的門面，就像他說的楊朱之弟楊布的故事那樣，不論穿白衣或穿黑衣，人還是同一個人（〈說林下〉498）。

修飾美觀是韓非留意到的一個世間常態，在他的書中有好幾次提出了他的觀察和想法。首先是他並不排斥人愛美的心理，及明言化妝品是有功效的：

故善毛鬣、西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛則倍其初。（〈顯學〉1143）

在韓非之前的孟子，只說到耳目鼻口的官能可以欣賞美好的聲色嗅味，這是以主體的身分享用客體（音樂食物等）。屈原比喻美人以香花芳草裝飾自己，這是將主體物化為客體以迎合另一主體（君主），比較接近韓非了，可是屈原的美人仗著天然草本植物討好君主，卻遭其他妒女進讒而終遭失敗，與韓非仍有重要不同。韓非不像屈原對塗抹脂澤粉黛等真實化妝品猶有顧忌，並又沒有屈原的悲劇感，他看到宮闈中的嬪妃就是經過精心打扮而更加豔麗，以傾倒君主。需要化妝的原因，當然是本質不夠美，韓非對此也講得很直接：

和氏之璧，不飾以五采，隋侯之珠，不飾以銀黃，其質至美，物不足以飾之。夫物之待飾而後行者，其質不美也。（〈解老〉379）

品相至美之物若旁別有物，只反襯了旁物之不美，不能幫襯本已至美之物。反之，不美之物需要比它更美之物以裝飾之，才行得通、賣得掉、上得了檯面等等。大部分東西不經過修飾是無法行銷的，而行銷上的裝飾有時會比所行銷的物品更顯要：

昔秦伯嫁其女於晉公子，令晉為之飾裝，從衣文之媵七十人，至晉，晉人愛其妾而賤公女，此可謂善嫁妾而未可謂善嫁女也。楚人有賣其珠於鄭者，為木蘭之櫃，薰以桂椒，綴以珠玉，飾以玫瑰，輯以翡翠，鄭人買其櫝而還其珠，此可謂善賣櫝矣，未可謂善鬻珠也。（〈外儲說左上〉668）

這兩則故事譬喻人常犯捨本逐末的毛病，大家都耳熟能詳，而大家習



焉不察的是韓非說理是借用裝飾這件事情，他發現人有過度裝飾的傾向，而且過度裝飾不難辦到，最後，也最糟的是，過度裝飾都會促成美感上的歡娛，故就其自身而言是成功的。尤其在前一則故事中，並未說及秦伯之女與隨嫁的媵婢在長相上孰美，只說飾裝之差異造成媵婢美於秦伯之女，可見裝飾打扮具有決定性的地位。除了對裝飾打扮之現象特別留心的韓非，先秦再無第二人能廣裝飾的現象以遍喻世人的毛病。過度裝飾的弊病雖不可否認，可是話說回來，毫不裝飾美化對大部分人與品物倒還真行不通：

宮有堊，器有滌，則潔矣。行身亦然，無滌堊之地則寡非矣。  
 (〈說林下〉504)

宮室的牆壁需要適時粉刷（堊），器皿需要經常洗滌，才清潔無污。人的行身若無需要粉刷洗滌之處，此人的人品高潔自不待言，然而這是理想，現實的人大都需要粉飾以遮掩自身不夠美的本質，期以完美化妝後的面目示人。進一步言，社會運作即建立於美感上可接受或不可接受，而非取決於事理正確與否或行為的善惡，只有美感上可接受的才能獲得社會人民的接受，因此化妝除了讓自己得到社會接受外，也是便於社會得到其所接受的事物而運作下去。

社會之所以崇尚學識與德行，是取其有化妝美化的功效，也即從審美的觀點加以許可：

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〉1105）

這段話從造字的本意以解釋公私之別，非常有名，但要讀將下去，才不致誤解「私」為荼害公益、貪圖私利之私，因為下文將「私」解為「脩行義」和「習文學」兩事，也即德行和學識，兩者為社會所崇尚的價值。但這並非理性或倫理的價值，「匹夫之美」點明了是要化為彬彬君子之美。

由於社會所崇尚的實是美感，所以韓非對於德行和學識的習得過程，所呈現出的便是其中的荒謬、無意義：

夫少者侍長者飲，長者飲亦自飲也。

一曰。魯人有自喜者，見長年飲酒不能酌則唾之，亦效唾之。

一曰。宋人有少者亦欲效善，見長者飲無餘，非斟酒飲也而欲盡之。

書曰：「紳之束之。」宋人有治者，因重帶自紳束也。人曰：「是何也？」對曰：「書言之，固然。」

書曰：「既雕既琢，還歸其樸。」梁人有治者，動作言學，舉事於文，曰難之，願失其實，人曰：「是何也？」對曰：「書言之，固然。」（〈外儲說左上〉693-695）

這五則故事都在說明人的學習行為只不過是機械式的模仿，模仿時不知其然，習得之後可能也永遠不解其義。韓非當然是想引誘我們同意這種鸚鵡學舌是可笑的，我們也當憶想起荀子責備俗儒、陋儒、散儒、小儒即為此因，此輩不知詩書禮樂之義，只會穿著儒生的衣袍，口道先王以求衣食，也就是空有外表而已，因此我們也真會承認韓非

所說的現象是存在的。實則可能是戰國時纂著的《禮記·檀弓》篇已記載了孔子弟子盲目模仿孔子之事：

孔子與門人立，拱而尚右，二三子亦皆尚右。孔子曰：「二三子之嗜學也，我則有姊之喪故也。」二三子皆尚左。（《禮記·檀弓上》）

此文記載了孔子站立拱手時以右手掩左手，是因為有姊喪，弟子不知而學之，知之後皆改以左手掩右手，以免挾帶家有喪故的含意，弟子當時的尬尷可以想見，頗令人莞爾（Harbsmeier, 1990: 152）。儒學既顯，生徒漸多，資質參差的情形嚴重，只重形式而不解其義的所在多有。

常人為何模仿外表呢？韓非的五則故事為此問題指引了方向，前三則說的飲酒、吐酒是關於雄壯豪爽的，後兩則說的服飾、言動是關於雕琢文雅的，這兩方面一剛一柔，而都是美學的範疇。是故人常自覺其不足，受美的煽誘而裝飾自我，掩閉本相。德行和學識這兩大社會流行的價值範疇，便是從審美的角度予以認可，而成為人最重要的化妝品，文化與倫理因此得以代代相傳。

由人的學習只是無意義的模仿，再分析到一般君主為何對有學術、修行的文臣策士言聽計從，仍會發現不是因為他們有道理，而是因為他們講得美：

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）

夫不謀治強之功，而豔乎辯說文麗之聲，是卻有術之士而任壞屋折弓也。（〈外儲說左上〉682）

這兩段話中曰美曰豔（做動詞用），當然是因為在韓非的參考架構裏，仁義之名、文麗之聲既無理性上的真實、必然性，也無規範倫理上的應然、義務性，他只能把學識和德行歸諸美學。如果民間因學識和德行之美而取之，人主也因其美而取之，那麼美學就從社會出發而征服了國家。

我們考察韓非對人的理解，因發掘出美學的作用而告完成。人的性情中原有的審慎愛利己的傾向，送入具有增強能力的心與氣，受到美感的觸發，而提昇為高貴利己觀，成為現實。在韓非眼中，女人靠化妝品力求接近毛嬙、西施的美色，男人則靠學識和德行的裝飾以求媲美孔丘、墨翟、曾參、史魚，各國君主靠採納學識和德行而欲上比先王。這個世間是依附於美麗的表象來運作的，可裝可卸的化妝和修飾，因是世間運作之所繫而變得彷彿實在，真正實在的道理和利用卻被人所忽視遺忘。至於不受美感迷惑而務求實用的法術之士，其寶貴雖如鳳毛麟角，卻必然是上下都不討好，而蒙受悲慘的打擊，譜成一連串悲歌了。

## 九、韓非立說的意圖

韓非對人的理解，是以性情二概念所含的審慎愛利傾向為基底，以心氣二概念的增強能力完成之。后妃貴戚、高官大吏，將愛利性向增強為放肆非份的利己，而社會上的傑出之士則受美感的鼓舞而將本

有性向增強為以學識和德行為主體的高貴利己，一般人也從審美的角度欣賞社會賢達的學識與德行。韓非並未將他對人的理解做完整、集中、有系統的陳述，而我已將分散各處的言論拼組起來，重建出他的理論。

韓非為什麼未對他的人論做有系統的交待？尤其韓非是那樣一位思慮縝密、富有條理的人，「抉摘隱微，燁如懸鏡」（胡應麟語，見陳奇猷，2000，頁1256），「切究情狀，窮極事類物態」（吳汝綸語，見陳奇猷，2000，頁1260），若有粗疏馬虎的確和他給我們的形象不符，何況是在人論這麼重要的理論綱目上寥落疏蕪，委實令人詫異，也值得起疑。我們當然無法探知他寫作時的心理過程，無從得知他是無意的懈怠疏懶，還是有意的掩藏某些理論真相。可是韓非給予我們的那種縝密條理的形象卻在此處造成了一種影響，那就是他說的那些人是審慎利己的言論，由於概稱的形式和不容妥協的語氣，長久以來被讀者當成是他對人的心性實然狀態的見解，而這樣的理解完全誤會了韓非的理論。在由性情心氣所構成的人論中，審慎利己只來自於性情概念的一隅一曲，韓非真正的意圖是鼓吹審慎利己觀以取代實存的高貴利己和放肆利己傾向，「利莫長於簡」（〈大體〉555），遠大的私利和仁義都是不好的。然而審慎利己觀是尚待努力的目標，還不是實際存在的事實。為達此目標，需將心、氣去勢，再令性、情萎靡，使所有人的思想行動完全化為理性的計算。此一目標若能達成，意味過份愛利的各種形式均告絕跡，以非份放肆利己的重臣為例：

法刑苟言，虎化為人，復反其真。（〈揚權〉164）

句尾「真」字下得語重心長，這是在體制內求利的審慎利己觀當成

人的「真」，「真者，慎之固也」（〈解老〉428）。<sup>19</sup> 相對來說，化妝自是假，不求回報的愛人行為、知識的學習、與認為自我高於國法的狂妄態度，一切均假。

為了使人返回「真」，韓非知道他需要的是社會工程，以改造人心：

明主立可為之賞，設可避之罰。……以表示目，以鼓語耳，以法教心。……明主之表易見，故約立；其教易知，故言用；其法易為，故令行。（〈用人〉543-44）

這裏的詞彙竟是教化，顯見韓非明知實存的心不符他的理想，所以才要教。教的手段、社會工程的工具是法令，法令同時是教育，所以才能有「教令不信」、「亂法易教」、「聽吏從教」、「勢行教嚴」、「以法為教」等說法（〈外儲說左上〉685；〈外儲說右上〉771；〈詭說〉988；〈八經〉1045；〈五蠹〉1112；參張純、王曉波，1983，頁112），法令決不僅是控制行為而已，也是要化成人心的：

明主之道忠法，其法忠心。（〈安危〉532）

禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事。（〈說疑〉

---

<sup>19</sup> 高亨主張「慎」為「惠」（德）字之誤，陳奇猷是之，見陳奇猷，2000，頁429註9。但是前文云：「人無愚智，莫不有趨舍。恬淡平安，莫不知禍福之所由來。得於好惡，怵於淫物，而後變亂。所以然者，引於外物，亂於玩好也。恬淡有趨舍之義，平安知禍福之計。而今也玩好變之，外物引之，引之而往，故曰『拔』。至聖人不然，一建其趨舍，雖見所好之物不能引，不能引之謂不拔。一於其情，雖有可欲之類，神不為動，神不為動之謂不脫。」（〈解老〉428）長文強調慎擇之意，故不必改字。

965)

至安之世，法如朝露，純樸不散。心無結怨，口無煩言。（〈大體〉555）

一般學者秉持韓非自為心的說法，以為自為心是不需教化的，例如唐君毅指出韓非論人計較利害之心，與西洋十八、十九世紀的開明利己觀相似，不像儒墨的心性論需要提防和教化，可以正面接受之，容其自為，為治道的根本（1986，頁529-530）。這樣的看法倒果為因，計較利害的自為心乃是法令化成的結果，是從過份愛利之心退化而來的。如果以為那是社會現實而採放任無為之術，只會延續社會與國家的價值觀對立，這對韓非而言是無法忍耐的。

返回韓非對他的人論陳述疏蕪是有意還是無意的問題：既然韓非的意圖是通過社會工程以教化人心，使其從原有的過份愛利（高貴利己和放肆利己）收斂為審慎利己，此中便有一個可能性是他有意掩藏他對人的真實理解，並刻意加重人是審慎利己的命題，好讓讀者以為他們的心地就是如此，這是他教化策略的一環。我的揣測是從結果推論動機，也許不能必之，可是長久以來讀者咸信韓非持一計較利害心的看法，難道韓非將他的人論打散得難以查見，會完全無助於此一閱讀印象的形成嗎？不，說這是主因之一，也不為過。

在君臣民上下的人心還未轉化為審慎利己觀以前，韓非當然免不了還得屈從於世俗的角度來推廣他的學說。休姆曾說，若有人不承認人類動機中有愛意、德行而堅持利益就是一切，是「採用跟他的同胞不一樣的語言，並且不用事物應有的名稱稱呼它們」（Hume, 1985: 85），此言正確形容了韓非想在社會中推行其學說所遭遇之難關。由於重視學識和德行的美好遍及社會各角落，所以韓非著書立說捨不了

美學的筌蹄，才能跟他的同胞講一樣的話。從他自己的寫作例證來看：

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）

所舉四個至貴、至尊之物，後三個全是政治最高的權位，也就是一國之君，這四件事物必須稱為「四美」，好讓讀者認同，彷彿說它們是至貴、至尊不夠好懂似的。再一結合政治權位與美學的例子：

夫一匡天下，九合諸侯，美之大者也。（《難二》879）

更顯著的實踐例子是〈和氏〉篇藉和氏獻璞玉的故事比喻法術之利在未試用以前難為帝王所識，璞玉的價值來自成色之美，法術的價值來自為國興利，範疇不同，而後者需藉前者為譬，故美感比功利更易為人所認同。

研究美學的學者指出，韓非對美是從功利的角度取捨，促進功利者存之，違反功利者毀之（林金龍，1996，頁3078-3082）。這固然與他「夫言行者，以功用為之的穀者也」（《問辯》950）的標準相一致，不過韓非接受美也有階段性的務實理由，即在社會工程中遷就教化對象而採用他們的語言觀念。韓非所立以美惡緣飾利害的遊說規則，清楚透露出他的務實性：

欲內相存之言，則必以美名明之，而微見其合於私利也。欲陳危害之事，則顯其毀誹，而微見其合於私患也。（《說難》261）



問題仍是美感比功利更易為人所認同，所以直陳利害，遊說的對象通常聽不進去，必須張大美名或惡毀，贏得對象認同後，再不經意的點出與利害恰也相合，才是高明的遊說術。社會觀念是「以美為之的勳者也」，韓非要先遷就，才能徐圖顛覆。

## 十、結語

本文對於韓非描述的人類行為殊異性，提出高貴利己、放肆利己、審慎利己三種類型，以此為基礎，對韓非的人論提出新說，認為社會上實存的人是高貴利己和放肆利己的，而韓非想弱化這兩種利己心，將人心限制於審慎利己之內。

以這三個利己觀來衡定現有三種對韓非人論的詮釋，很容易可比較出優劣。第一種詮釋認為韓非持性惡論，也就是實存的人均行放肆的利己，故特別需要法術勢的矯治。這種詮釋沒有照應到高貴利己觀在社會上普遍存在的事實，過於偏頗。

第二、三種詮釋表面上包容了全部三種利己觀，其實乃是以審慎利己觀為主，認為利己的傾向受到情勢的制約，因此加入國家的法令做為制約，可以很順服的化導人做到良好的行為。然而問題是韓非從沒預料他的學說會如此順利的大獲成功，他深切瞭解到，秉持放肆利己觀的權臣貴戚決不會乖乖就範，而認同高貴利己觀的君主和民眾對他的學說的抗拒性也很強，乃至於韓非必須訴諸美學面向以吸引人主聽從。由於實存的人並非審慎利己，故國家法令對治理問題不能迎刃而解。

治國哲學需要與世推移，世異則事異，事異則備變，「文王行仁

義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古不用於今也」(〈五蠹〉1092)，高貴利己觀用於西周以前還能獲得成功，但若用到戰國之世，韓非覺得極不妥當，所以寄望法令能推動社會工程以馴化人心成為法令的順民。由此看來，國家、君主和法治所依據的審慎利己觀並非歸趨，只是「力政」的國際政治環境下，為求生民安居樂業所必需的行為標準罷了。學者一般認為韓非奉國家、君主為唯一或絕對的價值，這也有誤會，因為道是價值中性的，唯以成功為衡量標準，如果高貴利己觀在上古能成功，當今卻需要審慎利己觀才能成功，正說明了道在融入不同時代環境時會選擇不同的做法，所以審美和功利的角度、國家與社會，都沒有絕對的對錯。

## 參考文獻

### 中文部分

中文古籍（本文所引中文古籍版本如下，引用《韓非子》時附加頁碼，其餘僅註明篇名）

王夢鷗

1987 《禮記今註今譯》。台北：台灣商務。

屈萬里

1983 《尚書集釋》。台北：聯經。

段玉裁

1988 《說文解字注》。上海：上海古籍。

韋昭

1980 《國語》。台北：宏業。

陳奇猷

2000 《韓非子新校注》。上海：上海古籍。

焦循

1987 《孟子正義》。北京：中華。

楊伯峻

1990 《春秋左傳注》，第二版。北京：中華。

繆文遠

1987 《戰國策新校注》。成都：巴蜀書社。

### 研究論文

王利器

1991 〈文學古訓辨證〉，《香港中文大學中國文化研究所學

報》，22期，頁103-113。

王邦雄

1977 《韓非子的哲學》。台北：東大。

王靜芝

1977 《韓非思想體系》。台北：輔仁大學文學院。

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。

谷方

1996 《韓非與中國文化》。貴陽：貴州人民。

林金龍

1996 〈韓非美學思想探析〉，《哲學與文化》，23卷10期，頁3073-3089。

林義正

1990 〈先秦法家人性論之研究〉，收錄於台大哲學系編，《中國人性論》。台北：東大，頁75-104。

姚蒸民

1986 《法家哲學》。台北：東大。

高柏園

1994 《韓非哲學研究》。台北：文津。

唐君毅

1986 《中國哲學原論：原道篇貳》。台北：台灣學生。

唐端正

1981 《先秦諸子論叢》。台北：東大。

徐復觀

1969 《中國人性論史：先秦篇》。台北：臺灣商務。

教育部國語推行委員會

2008 「重編國語辭典修訂本」，查詢日期：2008年7月21日。

<http://dict.revised.moe.edu.tw/index.html>

許雅棠

2005 《民本治理學》。台北：臺灣商務。

馮友蘭

1991 《中國哲學史新編》第二冊。台北：藍燈。

曹謙

1992 《韓非法治論》，《民國叢書》第4編第7冊重印中華書局  
1948年初版。上海：上海書店。

張純、王曉波

1983 《韓非思想的歷史研究》。台北：聯經。

陳啟天

1969 《增訂韓非子校釋》。台北：台灣商務。

陳榮捷

1993 《中國哲學文獻選編》，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法  
譯。台北：巨流。

陳麗桂

1991 《戰國時期的黃老思想》。台北：聯經。

勞思光

1984 《新編中國哲學史》卷一，增訂再版。台北：三民。

傅玲玲

2007 〈「不以善惡論之」——韓非人性論之討論〉，《哲學論

集》，40期，頁79-96。

熊十力

1978 《韓非子評論》。台北：臺灣學生。

蔡英文

1986 《韓非的法治思想及其歷史意義》。台北：文史哲。

蕭公權

1982 《中國政治思想史》。台北：聯經。

蕭振邦

1988 〈韓非哲學的人性觀探論〉，《鵝湖》，13卷11期，頁30-38。

## 外文部分

Aristotle

1999 *Nicomachean Ethics* (2nd ed.), trans. by Terence Irwin.  
Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Hansen, Chad

1992 *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. New York: Oxford University Press.

Harbsmeier, Christoph

1990 "Confucius Ridens: Humor in *The Analects*," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 50(1): 131-161.

Hobbes, Thomas

1991 *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hume, David

1985 *Essays: Moral, Political, and Literary*. Indianapolis: Liberty

Classics.

Kant, Immanuel

1983 *Perpetual Peace and Other Essays on Politics, History, and Morals*, trans. by Ted Humphrey. Indianapolis: Hackett Pub. Co.

Moody, Peter R., Jr.

2008 “Rational Choice Analysis in Classical Chinese Political Thought: The *Han Feizi*,” *Polity* 40: 95-119.

Schwartz, Benjamin I.

1985 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.

## Abstract

Han Fei knows that human conduct is quite varied, but the current three main interpretations of his view of human beings fail to give a comprehensive and reasonable account. Therefore, a fresh approach is needed.

Human conduct as described by Han Fei can be divided into a three types: an unrestrained, self-aggrandizing pursuit of self-interest, a prudent pursuit of self-interest conducted within the framework of rules (e.g., law, morality and convention), and a noble pursuit of self-interest through attaining goodness and beauty in oneself and by acting altruistically. On Han Fei's view, in reality the power elites practice the unrestrained pursuit of self-interest, while most people (from princes down to commoners) approve the noble pursuit of self-interest, and as for the second, prudent pursuit of self-interest, it is rarely realized, but as the rational foundation of the new state, it is what Han Fei aspires to.

The unrestrained and noble pursuits of self-interest that Han Fei considers to be common are generated by four elements in people: human nature, innate dispositions, the heart, and vital energy. The former two are similar; they cause a person to value his own life and to care for the welfare of himself and others, in accordance with the framework of rules. The latter two amplify these former two fundamental inclinations and make a person love benefit excessively, either in the direction of ruthless self-seeking or in the opposite direction of learning the classics and cultivating virtue. The latter direction, i.e. the noble pursuit of self-interest,



is what public opinion endorses, and this endorsement is in turn based on aesthetic pleasure that learning and virtue provide.

Han Fei aims to transform those who have excessive love of benefit (both the power elites and the rest) into people who engage in the prudent pursuit of self-interest. This goal requires social engineering in order to shut down the aesthetic activities of the heart and vital energy, and then one can draw a tendency toward prudent pursuit of self-interest out of human nature and innate dispositions, which themselves originally incline to prudent love of benefit.

*Keywords: self-interest, human nature, innate dispositions, heart, vital energy, aesthetics*