

《韩非子》法思想中的道德观

THE ETHICAL THOUGHT OF THE HAN FEI ZI'S LEGALISM

邓高华

TANG KOW HWA

MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)

拉曼大学中华研究院

INSTITUTE OF CHINESE STUDIES

UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN

AUGUST 2011

《韩非子》法思想中的道德观

THE ETHICAL THOUGHT OF THE HAN FEI ZI'S LEGALISM

By

邓高华

TANG KOW HWA

本论文乃获取文学硕士学位（中华研究）的部分条件
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies,
Institute of Chinese Studies,
Universiti Tunku Abdul Rahman,
in Partial fulfillment of the requirements for the degree of
Master of Arts (Chinese Studies)
August 2011

摘要

《韩非子》法思想中的道德观

邓高华

《韩非子》法思想体系存在道德观。其若干道德观都透过人主、人臣与人民之间的关系体现出来。由于前人学者在探究《韩非子》法思想中的道德观方面的论析劝缺周到，因此本研究决定以〈《韩非子》法思想中的道德观〉为研究主题，研究其道德观。

首先，本研究论析《韩非子》各篇章内容中法思想的内涵，即人性观、赏罚、“法”论、“术”论及“势”论。其次，将《韩非子》各篇章内容思想贯穿连接起来，在同一个平台上呈现出法思想体系的完整图像，然后抽取有关道德观的内容，再仔细地整理与规范。其道德观可划分为“仁义”、“恭敬”、“有礼”、“尽忠”、“孝顺”、“正直”、“清廉”、“耻辱”、“诚实”、“信用”、“勇气”、“尚俭”及“虚静无为”。

本研究再对这些道德观进行分析，发现它们都有独特的含义。这些道德观大部分都是一种不违法的道德则，是人主、人臣和的道德规范。此外，《韩非子》所要求的道德观也是形而上与形而下（实用性道德概念）相互结合与体现。若将《韩非子》法思想中的道德观与其它学说，如：道家、儒家与墨家学说中的道德观的内涵作比较，是有差异的。

虽然《韩非子》法思想中体现出道德观，但其道德观却被部分学者所质疑。有学者根据某种思想角度或立场去评论《韩非子》中的道德观，否定《韩非子》法思想中道德观的存在及作用。而《韩非子》各篇章对道德观的批判内容甚多，以致部分学者认为，《韩非子》本书反对道德。

关键词：法、道德观、《韩非子》、法家

ABSTRACT

THE ETHICAL THOUGHT OF THE HAN FEI ZI'S LEGALISM

Tang Kow Hwa

The values of ethics are very much alive in the legalism studies of the Han Fei Zi. The ethics consist of the relationships interaction between an ancient Lord, Ministers, officials, and civilians. Some Han Fei Zi researcher did not delve much into the morality aspect of legalism studies, in this thesis, the mentioned subject is thoroughly studied and presented.

Firstly, the thesis will explain about the Han Fei Zi's legalism. Secondly, the values of ethics which abstracted from Han Fei Zi are explained as such, loving kindness, respectfully, ritual and etiquette, loyalty, filial piety, straightforward, rectitude, humiliation, honesty, credit, courage, frugal, tranquility and peacefulness.

These ethics are deduced from the analysis of various fragments of the work itself, as such, its meaning is unique and independent. These ethics are a set of standards to be set as an example for people of diverse hierarchy in the ancient society. In the work itself, the demands of such ethics, is to be implemented from the top of the hierarchy in the society down to the civilians of the day. As such, the model of the society which is based on Confucianism, Taoism, and Mozism are vastly different in approaches and ideologies.

Therefore, the ideas of ethics among some researchers of the Han Fei Zi's legalism studies are nonexistent in the past. As such researchers would doubt

the existence of moral values in Han Fei Zi. Some more, Han Fei Zi itself also criticize the moral values, leading to some researchers found that Han Fei Zi only ignore the ideas of ethics.

In this research, the idea of ethics which presented in Han Fei Zi are largely presented and discussed. This presenting thesis is of ethics which derived from the Han Fei Zi.

Key Words: Legalism, Ethics, Han Fei Zi, Legalist

致谢

本研究之论文从草拟开始一直到论文的完成也有相当长的一段时间。在这期间，本研究不断的搜集及挑选资料来完成本研究的〈《韩非子》法思想中的道德观〉。搜集、挑选及撰写当中，有赖于指导老师的指引，拉曼大学的资料设备及金钱上的资助，还有同学们的帮助，以及一些对《韩非子》有研究的朋友及教授的宝贵意见。在此本研究致以万二分之谢意。

本研究也不忘感谢古今学者对《韩非子》及韩非子个人的研究，因为他们的评论及成果是本研究的资料源头。有了这些宝贵的资料，本研究的论文才能顺利完成。

邓高华

论文核实书

本论文《韩非子》法思想中的道德观为邓高华亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

日期：_____
(张晓威)

指导老师
拉曼大学中华研究院中文系助理教授兼系主任

拉曼大学 中华研究院

日期: _____

硕士论文提交

此证 邓高华 (学号: 06ULM07654) 在中华研究院中文系 助理教授兼系主任张晓威 指导之下, 经已完成此一题为 《韩非子》法思想中的道德观 的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库, 供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

(邓高华)

论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓 名： _____

日 期： _____

图表目录

| | |
|-------------------------|----|
| 表一、人主、人臣与人民或具有的道德观..... | 90 |
|-------------------------|----|

目录

| | |
|----------|------|
| 中文摘要 | ii |
| 英文摘要 | iv |
| 致谢 | vi |
| 论文核实书 | vii |
| 硕士学位论文提交 | viii |
| 论文声明 | ix |
| 图表目录 | x |

篇章

| | |
|--------------------------|----|
| 第一章、绪论 | 1 |
| 一、研究动机与目的 | 1 |
| 二、问题提出 | 3 |
| 三、研究方法 with 文献回顾 | 5 |
| 四、章节安排 | 21 |
| 第二章、《韩非子》法思想的内涵 | 22 |
| 第一节、人性与赏罚 | 22 |
| 一、人性观 | 22 |
| 二、赏罚 | 23 |
| 三、好利恶害与赏罚的关系 | 26 |
| 第二节、“法”、“术”与“势” | 26 |
| 一、“法”论 | 26 |
| 二、“术”论 | 29 |
| 三、“势”论 | 32 |
| 四、“法”、“术”、“势”三者之关系 | 34 |
| 第三章、《韩非子》法思想中的道德观 | 39 |
| 第一节、仁义 | 39 |
| 一、“仁”的内涵 | 39 |
| 二、“义”的内涵 | 39 |
| 三、“仁”内涵的变异 | 40 |
| 四、君、臣、民与“仁义” | 42 |
| 第二节、恭敬 | 46 |
| 一、“恭敬”的内涵 | 46 |
| 二、君、臣、民与“恭敬” | 47 |
| 第三节、有礼 | 48 |
| 一、“礼”的内涵 | 48 |

| | |
|--------------------|----|
| 二、君、臣、民与“有礼” | 51 |
| 第四节、尽忠 | 53 |
| 一、“忠”的内涵 | 53 |
| 二、君、臣、民与“尽忠” | 54 |
| 第五节、孝顺 | 58 |
| 一、“孝”的内涵 | 58 |
| 二、君、臣、民与“孝顺” | 58 |
| 第六节、正直 | 60 |
| 一、“直”的内涵 | 60 |
| 二、君、臣、民与“正直” | 61 |
| 第七节、清廉 | 65 |
| 一、“廉”的内涵 | 65 |
| 二、君、臣、民与“清廉” | 65 |
| 第八节、耻辱 | 66 |
| 一、“耻”的内涵 | 66 |
| 二、君、臣、民与“耻辱” | 67 |
| 第九节、诚实 | 68 |
| 一、“诚”的内涵 | 68 |
| 二、君、臣、民与“诚实” | 69 |
| 第十节、信用 | 70 |
| 一、“信”的内涵 | 70 |
| 二、君、臣、民与“信用” | 73 |
| 第十一节、勇气 | 75 |
| 一、“勇”的内涵 | 75 |
| 二、君、臣、民与“勇气” | 75 |
| 第十二、尚俭 | 76 |
| 一、“俭”的内涵 | 76 |
| 二、君、臣、民与“尚俭” | 77 |
| 第十三节、虚静无为 | 81 |
| 一、“虚”的内涵 | 81 |
| 二、“静”的内涵 | 82 |
| 三、“无为”的内涵 | 83 |
| 四、“虚”、“静”与“无为”实为一体 | 84 |
| 五、“虚静无为”的体现 | 86 |

| | |
|--------|----|
| 第四章、结论 | 91 |
|--------|----|

| | |
|------|----|
| 参考书目 | 95 |
|------|----|

第一章

绪论

一、研究动机与目的

多年来，学术界对《韩非子》的法思想已有相当大量的研究成果。其中对于《韩非子》法思想中的命题——人性“好利恶害”、“赏罚”、“法”、“术”与“势”，已有精辟的研究，包括法思想如何实施于人主、人臣与人民之间的过程之研究。有学者更加以分析“法”、“术”与“势”的内涵，以及“法”、“术”与“势”三者之间同步实践，缺一不可的关系。

施觉怀在《韩非评传》中论析“法”、“术”与“势”后，又作出对“法”、“术”与“势”的综合关系。施觉怀认为，若有“势”的人主即不重视“法”，又不会用“术”，国家将遭敌国灭亡或被臣下篡位，即失“势”。此外，人主在用“术”的同时，有时也要兼顾到法。¹可见“法”、“术”与“势”之间的关系是非常密切的。

李振纲在《人性、霸道及权利意志——韩非子的法哲学论析》中指出，践行法术，便造就了“势”，而“势”又能让人主行使法术，再深入探悉，“法”、“术”与“势”三者关系密切。²

蒋重跃在《韩非子的政治思想》中亦道出，“法”、“术”与“势”三者拥有循环互补的关系。蒋重跃认为，“法”需要由“术”来补足，“术”

¹ 施觉怀：《韩非评传》，南京：南京大学出版社，2001年12月，页364-365。

² “以法术来行施君主之权威，又以人主之权威行施法术之手段，这就是韩非人为之势的实质。”李振纲：《人性、霸道及权利意志——韩非子的法哲学论析》，《燕山大学学报》2002年8月第3卷第3期，页4-5。

又需要“法”来补足，“势”也需要“法”来补足，若再作进一步研究，就会发现，“法”其实也需要“势”的补足，“术”也需要“势”的补足，“势”又需要“术”的补足。“法”、“术”与“势”之间都互相成为条件、互相需要、相互补足，可以说是存在着循环互补的关系。³

李振纲所说的“法”、“术”与“势”之间的互补关系，笔者同意其说法，至于施觉怀和蒋重跃的说法则有待商榷。虽然笔者认同施觉怀针对人主没有“法”和“术”一同补足下，“势”将被人臣夺走的说法，但若说“法”与“术”两者在缺少它们其中一个的情况下，也能补足“势”的说法则值得再讨论。笔者在《韩非子》中发现，“势”必须要在“法”和“术”两者一起兼施之下，才能成功补足，或者说巩固了人主的“势”。

4

至于蒋重跃所指的“术”也需要“势”的补足的看，笔者亦持不同看法。笔者在《韩非子》中发现，没有找到有关“术”需要“势”的补足或协助之下，才能起作用，反而“势”需要“术”才能起作用。⁵

学术界对《韩非子》法思想所作出的研究，其成果是非常有意义的。然而，学界对于《韩非子》法思想中是否有“道德”这一部分的研究，则较欠缺周到。因此，本研究欲从《韩非子》的法思想中探究其道德观念，以期填补此方面的不足。

³ 蒋重跃：《韩非子的政治思想》，北京：北京师范大学出版社，2000年11月，页80。

⁴ 详细论析在本论文“第二章”的“法”、“术”、“势”三者之关系。

⁵ 详细论析在亦在本论文“第二章”的“法”、“术”、“势”三者之关系。

二、问题提出

本研究的论文题目是〈《韩非子》法思想中的道德观〉，即从《韩非子》一书中，研究其法思想中的道德观部分。

本研究先解释何谓“道德”。魏英敏在其《当代中国伦理与道德》中说，“道德”是指“人们在社会生活实践中形成的关于善恶、是非的观念、情感和行为习惯，并依靠社会舆论和良心指导的人格完善与调节人与人、人与自然关系的规范体系”⁶。魏英敏对“道德”的诠释，是从对古今中外的伦理学知识、道德文化遗产，本着古为今用、洋为中用、厚今薄古、推陈出新，简言之，综合创新的精神，去研究、探讨、解释与说明，让伦理与道德丰富、充实及完善。

《韩非子》法思想中的“道德”，牵涉人主、人臣及人民之间的互动关系所要践行的道德观。《韩非子》所提倡的道德观，是经过有关善恶、是非的观念、情感和行为习惯的考虑后才酝酿而成。不过，《韩非子》的“道德”并未完全符合魏英敏“道德”的诠释。本研究发现，《韩非子》中的“道德”并不需要依靠社会舆论和良心指导的人格完善与调节人与人、人与自然关系。

⁶ 魏英敏对道德的诠释，包含了道德的本质、方面、特征、评价手段、职能和作用。从本质上说，道德是人们在社会生活实践中产生和发展的一种社会现象。从范围上说，道德不仅是人们行为的一种特殊的社会规范，它也是人们一种情感、意识和品质。从特征上说，道德具有他律和自律。从评价手段上说，到的主要靠个人良心和社会舆论起作用。从职能上说，道德不仅是做人的规矩、维持秩序和保护社会共同利益的工具，也是人们自我发展，以至人格完善的手段。魏英敏：《当代中国伦理与道德》，北京：昆仑出版社，2001年8月，页32-33。

在中国古代诸子著作中，“道”与“德”是分开来说明，并没有“道德”一词。《老子》写道：“人法地，地法天，天法‘道’，‘道’法自然”，这自然而然的“道”，要具备完善的“德”才能得到。⁷

孔子《论语》的“道”是讲“仁”，而“仁”以下就是诸“德”。⁸《墨子》中的“守道不笃”⁹及“列德而尚贤”¹⁰，其“道”与“德”亦分开来说明。《孟子》写道：“天下有道，小德役大德”¹¹，也把“道”与“德”分开。《庄子》中始有“道”与“德”一起连用。¹²《庄子》以后的诸子著作，如：《荀子》¹³及《韩非子》¹⁴，都连用“道德”。

不过，在这些诸子著作中，均不把“道”与“德”讲解成一词，而是“‘道’与‘德’都有它各自的概念，常以近义词，如：道、德、仁、仁爱、德性、德行、心性等词，而且要到中国的近代，因西方词汇概念的影响，‘道德’才成为固定和基本的伦理学概念。”¹⁵

《老子》和《庄子》讲求遵循自然无为而产生人性各种善念；孔子《论语》讲仁爱与义礼。《墨子》讲节俭、平等、兼爱；《孟子》讲人本性拥有仁、义、礼、智四善端；《荀子》讲义礼、德性操守。

⁷ 陈鼓应：《〈二十五章〉》，《老子注译及评介》，北京：中华书局，2003年4月，页163。

⁸ 吴敬东在《中国哲学思想》中说：“孔子思想的核心是关于‘仁’的学说。孔子关于‘仁’的论述很多。”接下来他以“仁”的几个方面来说明。一、克己复礼；二、孝悌；三、爱人（包括恭、宽、信、敏、惠、忠、恕等诸德目及人道思想）。吴敬东：《中国哲学思想》，上海：华东师范大学出版社，1998年9月，页20-24。

⁹ 王焕镛：《修身第二》，《墨子集诂》卷一，上海：上海古籍出版社，2005年4月，上册，页40。

¹⁰ 王焕镛：《尚贤上第八》，《墨子集诂》卷一，上册，页129。

¹¹ [宋]朱熹撰：《孟子集注卷七·离娄章句上》，《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年10月，页279。

¹² “故曰：夫恬淡寂寞，虚无无为，此天地之平，而道德之质也。”王叔岷：《刻意第十五》，《庄子校注》卷二外篇，北京：中华书局，2007年6月，上册，页554。

¹³ “故学至于《礼》而止矣。夫是之谓道德之极。”张觉校注：《劝学第一》，《荀子校注》卷一，长沙：岳麓书社，2006年，页006。

¹⁴ “圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《奸劫弑臣第十四》，《韩非子新校注》卷四，上海：上海古籍出版社，2000年10月，上册，页287-288。

¹⁵ 何怀宏：《伦理学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年5月，页10。

至于《韩非子》中所说的道德，本研究则从人臣忠于人主这一点来说明：人臣要忠于人主，因为“忠臣不危其君”，因此《韩非子》一书批判“尧为人君而君其臣，舜为人臣而臣其君，汤、武为人臣而弑其主、刑其尸，而天下誉之”，因为他们已违反“忠”。¹⁶《韩非子》还主张人主要“思虑静”和“孔窍虚”，即虚静无为的状态。¹⁷这是一种形而上的道德修养论。向明瑞在〈韩非子形上学的价值〉中指出，韩非子固然关心形而下的具体性问题，但也关心形而上的超经验问题。¹⁸超经验问题是指如何运用老子“道”与“德”形而上的修养理论来实现以法治国这一目标。

总的来说，本研究要探究的是：人主、人臣与人民之间，发现到什么样的“道德”，以及这些道德观有什么作用或价值？甚至有着怎样的特质？

三、研究方法 with 文献回顾

甲、研究方法

首先，本研究需要熟读与了解《韩非子》，而《韩非子》必须是现今通用的版本。因此，本研究选用陈奇猷校注的《韩非子新校注》¹⁹。该版本可协助本研究理解《韩非子》中各篇章的内容，尤其是单字、词或句子的理解。这可是关键。若对其错误诠释，将影响论文内容的真实性。当然，

¹⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十一，下册，页1154。

¹⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页396。

¹⁸ 向明瑞：〈韩非子形上学的价值〉，《前沿》2008年第8期，页42-44。

¹⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年10月。

一种版本是不够的，因此本研究亦需参考清代学者王先慎撰、锺哲点校的《韩非子集解》²⁰。

其次，本研究从《韩非子》中了解每一篇章的内容，并锁定各篇章中有关道德观的论述，然后再将这些有关“道德”的论述加以整理与归类。在进行整理与归类后，便可拟定最适合、概括整个《韩非子》法思想中的道德观的德目。然后，本研究论述其内涵，同时必须引用《韩非子》中有关道德的文句加以论证，并清楚、具体的解释其道德观，突显若干道德观的特质。这些道德观的特质指的是有无局限性或层次性、针对谁而有此道德观等等。同时，在论析过程中时要指出支持本研究论点的学者。不过，在这过程中，本研究必须正确了解《韩非子》中有关道德观的内容。这就是为何要选用具通用的《韩非子》版本，因为里面的校注、解释等大致上都获学术界认同。

乙、文献回顾

这里要特别说明，大部分学者在认定《韩非子》一书为韩非子所作的前提下才研究其法思想及其道德观。因此，《韩非子》是否韩非子所作，不在本论文范围内。本研究综合所找到有关从研究《韩非子》书，以及研究韩非子本人的文献，来介绍学者对《韩非子》，以及韩非子研究的成果。

对于《韩非子》法思想中道德观的研究，学术界已有一些成果。汉代司马谈曾说：“法家严而少恩；然其正君臣上下之分，不可改矣”，然后又说“法家不别亲疏，不殊贵贱，一断于法，则亲亲尊尊之恩绝矣。可以行一时之计，而不可长用也，故曰‘严而少恩’。若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗

²⁰ [清]王先慎撰，锺哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，2003年。

能改也”。²¹司马迁在《史记·老子韩非列传》指出，韩非子“引绳墨，切事情，明是非，其极惨礉少恩”。²²司马谈父子所说的“少恩”，据《说文解字注》的解说，“少”是“不多也”。²³“少恩”就是不多的恩德。司马谈父子都认为，韩非子不是完全没有恩德，只是其法“严”、“惨礉”，即用法惨急而严厉。孙慧明在《论韩非的德治思想》中论析韩非子不只主张法，他也主张德，即若干德行来治国。²⁴孙慧明以人主取信于民、执行利民政策，以及反暴政来说明韩非子主张德治。

陈奇猷与张觉在《韩非子导读》一书中也认为，韩非子对儒家思想并非一概排斥，而是有所取舍。²⁵张觉在《韩非子全译》中，简略的点到《韩非子》出现对儒家学说与道家学说中的道德观念加以改造的情况。张觉在其著作中，为《解老》作题解时说：“老子福祸相生的辩证思想，一变而成韩非严刑重罚的法思想，从中我们也可以窥见韩非对老子思想的改造。”²⁶据张觉的看法，韩非子对《老子》的解释，很多地方与《老子》的原意不相符合。至于对儒家学说的改造，举个例子，张觉在书中为《忠孝》作题解时，解释说：“韩非的忠孝观一切以君主、父亲的利益为旨归，它是一种极端严格的名分等级观念”²⁷。

²¹ [汉]司马迁著，[唐]司马贞索引，[唐]张守节正义，[宋]裴駰集解：《太史公自序第七十》，《史记》卷一百三十，北京：中华书局，2003年7月，第十册，页3289-3291。

²² [汉]司马迁著，[唐]司马贞索引，[唐]张守节正义，[宋]裴駰集解：《老子韩非列传第三》，《史记》卷六十三，第七册，页2156。

²³ [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，上，页48。

²⁴ 孙慧明：《论韩非的德治思想》，《商丘师范学院学报》2008年10月第24卷第10期，页10-12。

²⁵ 陈奇猷、张觉：《韩非子导读》，成都：巴蜀书社，1990年，页121。

²⁶ [战国]韩非著，张觉译注：《韩非子全译》，贵阳市：贵州人民出版社，1995年3月，页267。

²⁷ [战国]韩非著，张觉译注：《韩非子全译》，页1087。

郑良树在《韩非子之著述及思想》中有一小节有关韩非子受“儒家的熏陶渍染”的论述。²⁸此小节论述韩非子对孔子的赞赏、对儒家人物与古圣贤尊崇诗书的肯定,因而被认为是韩非子早期的思想特色。李甦平在《韩非》中认为,韩非子对儒家的汲取部分主要在儒家的正名、通权与无神,融入法思想中。²⁹林纬毅在《法儒兼容:韩非子的历史考察》中论述韩非子对儒家道德的赞赏。³⁰林纬毅认为,因为完全落实韩非子法思想的秦朝历史有所变故,所以令韩非子的儒家道德思想“隐晦不显”,要到秦朝以后法典的出现,才全面体现韩非子“主法容儒”的思想。在李大明与谢谦共著的《韩非子与现代生活》中,有韩非子对“人品德行”的修养与实践。³¹黄卓明在《诸子学》中说明韩非子道德观包括“信赏必罚”、“勤者多获”、“仁者爱人”、“尽力守法”、“廉洁自持”、“切忌固执”,以及“言必有信”。³²

阮忠编著的《韩非:权术人生》中有指出,《韩非子》法思想中的一些道德观念,如“诚信”与人主施恩德于臣民。³³赵玉洁在〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉论述韩非子吸收儒家学说中的“仁”、“义”、“礼”,并加以改造。³⁴夏伟东在〈法家重法和法治但不排斥德和德治的一些论证〉中,不只论述韩非子不排斥儒家学说中“仁”、“义”和“礼”,他也指

²⁸ 郑良树:《韩非子之著述及思想》,台北:台湾学生书店,1993年,页378-381。

²⁹ 李甦平:《韩非》,台北:东大图书股份有限公司,1998年,页39-42。

³⁰ 林纬毅:《法儒兼容:韩非子的历史考察》,台北市:文津出版社有限公司,2004年,页31-59、78-94、303-325。

³¹ 李大明、谢谦:《韩非子与现代生活》,成都:四川人民出版社,1995年9月,页239-282。

³² 黄卓明:《诸子学》,北京:北京大学出版社,2000年,页111-118。

³³ 阮忠:《韩非:权术人生》,武汉:长江文艺出版社,1993年11月,页35-36、52-53。

³⁴ 赵玉洁:〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉,《河北大学学报》(哲学社会科学版)2000年6月第25卷第3期,页120-123。

出韩非子不排斥“忠孝”，而且不排除韩非子对这些道德观念作出了改造。³⁵周世辅在《中国哲学史》中论及韩非子的教育思想时指出，韩非子根据道家学说而产生“去欲抑性的修养教育”³⁶。江合友在《韩非术治思想对儒道的继承与发展》中认为，韩非子无论法思想或道德修养，都汲取道家学说中的道德观。³⁷

不过，综合学者对韩非子（或《韩非子》）法思想中的道德思想作出的若干研究后，本研究认为，其对法思想中的道德观所作的研究，尚有其缺漏或不足之处。

《韩非子》法思想中的道德性质是如何的？到目前为止还没有统一的答案。司马迁没有说明少了什么“恩”。陈奇猷、张觉、郑良树、李甦平，以及林纬毅等人都认为，韩非子的道德性质都偏向儒家学说中的道德性质，有者亦认为韩非子的道德性质偏向道家学说中的道德性质，如张觉在《韩非子全译》中为韩非子《解老》作题解时所解释的，以及江合友在《韩非术治思想对儒道的继承与发展》所提出的论述。无论如何，认为韩非子的道德性质偏向儒家的道德性质为最多学者所提出。

其实，《韩非子》法思想中的道德观是有其独特性。有学者认为，《韩非子》的道德观是汲取儒家学说中的道德观念。可是，在汲取及改造儒家学说中的若干道德观念时，是如何改造这些道德观念。张觉在《韩非子全译》中为《忠孝》作题解时有稍微提到韩非子的忠孝观，但张氏并没有对这一方面作进一步、详细及有系统性的论析。

³⁵ 夏伟东：《法家重法和法治但不排斥德和德治的一些论证》，《齐鲁学报》2004年第5期，页10—16。

³⁶ 周世辅：《中国哲学史》，台北市：三民书局股份有限公司，1999年，页169。

³⁷ 江合友：《韩非术治思想对儒道学说的继承与发展》，《景德镇高专学报》1999年第14卷第1期，页65—68、71。

林纬毅在《法儒兼容：韩非子的历史考察》中只注重韩非子汲取大量的儒家学说中的道德观念，导致林纬毅在其著作中的论析不能清楚和集中的突显《韩非子》中道德观的独特性在哪里，如：林纬毅论析“韩非的仁义说”³⁸一节，林纬毅没有对韩非子的仁义观念的独有性质作出论析，以致读者对韩非子的仁义观念产生混淆，即是否仅拷贝儒家的“仁义”观念，或者拷贝后再对仁义作出改造的问题。

李大明与谢谦共著的《韩非子与现代生活》中有一节是论述韩非子（或《韩非子》）的“人品德行”观。在“人品德行”观一节里，李大明与谢谦已意识到韩非子的道德观汲取儒家的道德观，如：“晋文公不失信”³⁹事件中所讲的“信”。《韩非子》中的道德观也汲取道家的道德观念，如：“子罕不受璞玉”⁴⁰事件中所讲的“寡欲”。不过，两位学者并没有对《韩非子》中的德目作出更好的分类，以及把德目逐个进行完善的论述，如：两位学者论述“人有取舍”⁴¹与“智慧如目”⁴²这两种“人品德行”的问题，本研究认为，这其实是可以以一个德目概括之。

此外，同样在“人品德行”中，李大明与谢谦论析“吴起吮疽”这一则见于《韩非子·外储说左上》的事件来说明吴起是为了自己的利益而吮疽。⁴³吴起为了激励兵士发舍身忘死的精神，为自己得到胜利才为兵士吮

³⁸ 林纬毅：《法儒兼容：韩非子的历史考察》，页 38—59。

³⁹ 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，页 269—270。亦可见于[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页 707—708。

⁴⁰ 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，页 269—270。亦可见于[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页 449。

⁴¹ 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，页 240—241。亦可见于[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页 428。

⁴² 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，页 243—244。亦可见于[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页 457—458。

⁴³ 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，页 263—264。参见[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页 687。

疽。“吴起吮疽”事件是否表明道德观念，恐怕有待进一步讨论。而黄卓明在《诸子学》中把韩非子的“信”分析成“信赏必罚”与“言必有信”两种德目而不把两者合成一德目，实为不当。

阮忠编著的《韩非：权术人生》在注重与论析韩非子的权术，并不注重韩非子道德观的论析，因此阮忠只点出韩非子“诚信”与人主施恩德于臣民。再说，阮忠亦没有进一步论析人主在基于什么理由之下施恩德于臣民。

赵玉洁的〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉，以及夏伟东的〈法家重法和法治但不排斥德和德治的一些论证〉，都共同指出韩非子吸收儒家学说中的“仁”、“义”、“礼”及“忠孝”。然而，本研究再翻阅《韩非子》后，认为其道德观并不只有“仁”、“义”、“礼”与“忠孝”而已，其道德观应该还有更多。周世辅的《中国哲学史》，以及江合友的〈韩非术治思想对儒道的继承与发展〉虽有论述韩非子汲取儒家和道家学说中的道德，但却缺少论述韩非子汲取了儒家和道家学说中什么道德观念。

另一方面，学术界以往有质疑《韩非子》法思想中是否有道德观存在的研究，认为《韩非子》的法思想仅由人性好利恶害、赏罚、“法”、“术”与“势”所组成。

东汉时期，班固在《汉书·艺文志》中写道：“及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治。至于残害至亲，伤恩薄厚。”⁴⁴班固认为，法不讲仁义道德。

⁴⁴ [汉]班固撰，[唐]颜师古注：〈艺文志第十〉，《汉书》卷三十，北京：中华书局，1962年，第六册，页1736。

清代王先慎在《韩非子集解·序》中写道：“盖世主之美，非孟子所谓仁义；说士所言，非仁义即利耳。”⁴⁵王先慎认为，《韩非子》不如孟子般讲仁义道德，讲的是利益。王先慎依据儒家的道德立场来分析韩非子的思想，故未能究竟《韩非子》所提倡的道德观念。

侯外庐在《中国古代思想学说史》中说，《韩非子》中“反对仁德”⁴⁶的原因，是历史的演变最后反对道德仁义。⁴⁷侯外庐根据《韩非子》中反对人主效法古代先王以道德教悔，而以法来迎合当代社会情况而严厉批判仁义道德。侯外庐的结论是，韩非子完全不讲道德，只讲法。

本研究对班固、王先慎与侯外庐之观点均有异议。依本研究在“第三章”的论析，《韩非子》中，人主不以“仁义”治国治人，但人臣则有“仁义”：有仁义的人臣，是不败坏人主和人臣之间的礼节，以及威胁到人主的权位。⁴⁸有仁义的人臣，为人主、为国家，赴汤蹈火，解决国家危机。⁴⁹

国学大师钱穆在《中国思想史》中表示：“韩非是荀子学生，他书中屡次推扬老子。但韩非只接受了荀、老两家之粗浅处，忽略了两家之高深博大处。”⁵⁰此外，钱穆还斥韩非子的立场太过狭隘，观点太过浅近，理

⁴⁵ [清]王先慎撰、锺哲点校：《韩非子集解·序》，北京：中华书局，2003年，页2。

⁴⁶ 侯外庐：《中国古代思想学说史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年3月，页263。

⁴⁷ “他的名言所谓‘不务循古，不法常可，论世之事，因为之备’，正说明历史的必然转变，此虽形式主义，但在古人尚属特识。因为它信仰绝对的客观性，故对于‘仁政’或‘德治’予以反对，曰：‘已法行刑，而君为之流涕，此所以效仁，非所以为治。……先王胜其法不听其讼，则仁之不可以为治，明矣。’（《五蠹》）这一立论的积极要素反对了当时氏族贵族的阿私，而其结果，则遭受所谓‘刻薄寡恩’的批评。”侯外庐：《中国古代思想学说史》，页263。

⁴⁸ “仁义者，不失人臣之礼，不败君臣之位者也。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《难一第三十六》，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

⁴⁹ “夫仁义者，忧天下之害，趋一国之患，不避卑辱，谓之仁义。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《难一第三十六》，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

⁵⁰ 钱穆：《中国思想史》，台北市：兰台出版社，2002年，页59。

论太偏激，仅知道要如何富强及政府偏利所求就是公义。⁵¹钱穆认为，《韩非子》虽然汲取儒家和道家的学说，但只取其肤浅之处，而且《韩非子》歪曲了儒道两者的思想概念，只以严诛厚罚来解决社会问题，为人主讲利益不讲仁义。《韩非子》中所谓的富强，只为人主而说，且人民一定要为人主服务，但人主可置人民于不顾。钱穆还认为，因为《韩非子》根本完全不讲道德，“先秦学术思想，由韩非来做殿军，那是中国思想史里一黑影，一污点。”⁵²

人主固然不讲“仁义”，讲利益，但人臣和人民则有讲“仁义”。人主和人臣对“仁义”的情况，在“第三章”有详细的论析。人民固然要为人主服务，但人主并没有置人民于不顾。人主根据人民根本的利益治民，而不顺从人民的私欲，只期望有利于民罢了。因此才给人民设置刑罚，非

⁵¹ “战国思想，本来极活泼，极生动，因此也极复杂分歧。在孟子、庄子时代，已经感到有将此复杂分歧的思想界加以澄清整理之需要。一到荀子、老子时代，此种需要更迫切了。但无论孟、荀、庄、老，他们都站在全人类文化立场，以人群全体生活的理想为出发，而求此问题之解答。韩非的立场则太过狭窄，他的观点也太过浅近，他只从统治阶级的片面利益来衡量此纷歧复杂的思想界之是非，那自然要全无是处。”钱穆：《中国思想史》，页60。

“荀子主“通统类，明百王之道贯”，老子主“执古之道以御今之有”，皆未尝抹杀历史。历史之变，已不能专就物质经济生活一方面着眼。又更非统治阶级一方面的事。韩非的意见，只注重在统治阶层。而其论统治对象，有时只注重在经济物质方面。至谓世事之纷争仅恃严诛厚罚可以解决，更属偏浅。韩非理论之最偏激者，犹在其论君主之异利。”钱穆：《中国思想史》，页61。

“战国世风未醇，晚世尤甚。然贵生，如道家老庄。文学，如儒家孟荀。有能，如稷下先生淳于髡、田骈之徒。辩智，如名家惠施公孙龙。廉勇，如游侠聶政、荆轲。任誉，如孟尝、信陵、平原、虞卿等。皆当时社会所推尚。如非之意，则此等皆在排挤杀戮之列。如是则世道之光辉，人生之蘄嚮，岂不太澁太狭。韩非之所注重则仅在“富强”。而彼心中之富强，则是专属于统治阶层的。”钱穆：《中国思想史》，页62。

“社会輿情所嚮，韩非则谓之‘私’。政府偏利所求，韩非则谓之‘公’。韩非殆仅知有政治，而不知有文化，仅知有国家，而不知有人生。仅知有君主，不知有民众。”钱穆：《中国思想史》，页62。

⁵² 钱穆：《中国思想史》，页64。

憎恨人民，而是爱护人民的根本措施。⁵³这里的爱护人民，并非本研究在“第三章”讲的“仁义”，而是以刑罚杜绝人民犯罪。

王叔岷在《先秦道法思想讲稿》中说，《韩非子》法思想是“反仁义”、“反德厚”、“反慈”及“反知足”。⁵⁴不过，本研究亦对此有异议。“仁义”之前已解释清楚，人主固然反对“仁义”，但人臣和人民则有讲“仁义”。在《韩非子》中，有些阶层并没有“反慈”，如慈母养育孩子⁵⁵，《韩非子》并没有否定慈爱。只是，这个在人民百姓中的慈爱，并无法保证孩子不会犯法。本研究“第三章”的“仁义”有详细论析。此外，《韩非子》并无“反知足”。“第三章”的“虚静无为”，体现出知足的道德精神。

孙会迎在〈浅论韩非“以法代德”的伦理思想〉中分析出《韩非子》对儒家道德观的严厉批判。孙会迎认为，《韩非子》对儒家的德治论提出种种责难，包括批评儒家道德已过时，对法有害、虚伪，以及辩称人性本恶，道德教化完全无用，需严刑才能惩治人。⁵⁶

本研究对孙会迎的研究无异议，但孙会迎却漏掉一点：人主固然批评儒家道德、德治无用，而以法治国治人，但《韩非子》中的“恭”、“敬”、“礼”等等，则显示法思想还是需要它们，只是它们的性质与儒家道德不同。本研究“第三章”的“恭敬”和“有礼”有详细论析。此外，刘天喜等人在〈关于法家道德思想研究的几个问题〉中指出，《韩非子》中有认

⁵³ “圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1176。

⁵⁴ 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，台北市：中研院中国文哲研究所，1992年，页237-247。

⁵⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037。

⁵⁶ 孙会迎：〈浅论韩非“以法代德”的伦理思想〉，《法制与社会》2009年1月第3期，页32-33。

同道德的部分，但条件是遵守“守法”的核心原则，并以人人守法为出发点来论述道德内涵及层次性来肯定法的适用性，并且与儒家道德是有差别的。⁵⁷

林启彦在《中国学术思想史》中说：“本来对于臣下，君主应有某种程度的信赖及依靠，但韩非绝不期望忠臣死谏之士为其政权效命，他宁愿有的都是为名利而来的人。”⁵⁸林启彦认为，《韩非子》书中不期望诚信和忠诚的人臣为人主效劳，这意味着完全否定道德的作用，相反的是人主利诱人臣归服。

不过，《韩非子》中也阐明，忠臣有时也是有用的。因为人主“过而不听于忠臣，而独行其意，则灭高名为人笑之始也。”⁵⁹人主犯了错误而不听忠臣劝告，一意孤行，人主将失去崇高的名声而开始被人讥笑。而人主彰明法令，忠臣便得到鼓励，“彼法明则忠臣劝”。⁶⁰

周勋初在《周勋初文集》中认为，《韩非子》中所说的法是用来爱护人民的表现，是一种欺骗，目的是掩饰统治阶级对人民的残酷剥夺。⁶¹周勋初举出《韩非子·问田》来说明。⁶²《韩非子·问田》中写到，人主对人

⁵⁷ 刘天喜等人在《关于法家道德思想研究的几个问题》中写道：“守法是法家道德思想的核心。从守法出发，法家代表人物论述了道德内容和道德层次；也正是对‘守法’的肯定和论述，使法家道德与儒家道德区别开来。”刘天喜、冯静：《关于法家道德思想研究的几个问题》，《中国矿业大学学报》（社会科学版）2006年9月第3期，页42。

⁵⁸ 林启彦：《中国学术思想史》，香港：香港教育图书公司，1993年，页57。

⁵⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《十过第十》，《韩非子新校注》卷三，上册，页229。

⁶⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《饰邪第十九》，《韩非子新校注》卷五，上册，页244。

⁶¹ “韩非赞美地主阶级的棍棒和屠刀，认为地主阶级用严刑峻法对付人民，使他们老实守法，正是爱护人民的表现。人民受到地主阶级的拷打杀戮，还应该感恩戴德，这是一种多么精致的地主阶级统治理论！”周勋初：《〈韩非子〉札记》，收入于周勋初：《周勋初文集》，南京：江苏古籍出版社，2000年9月，页427。

⁶² “夫治天下之柄，齐民萌之度，甚未易处也。然所以废先王之教，而行贱臣之所取者，窃以为立法术，设度数，所以利民萌便众庶之道也。故不惮乱主闾上之患祸，而必思以齐民萌之资利者，仁智之行也。惮乱主闾上之患祸，而避乎死亡之害，知明夫身而不见民萌之资利者，贪鄙之为也。臣不忍向贪鄙之为，不敢伤仁智之行。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《问田第四十二》，《韩非子新校注》卷十七，下册，页955。

民行法，是仁智之行，因为它能为人民带来福祉，但周勋初分析说，人主假以“仁智”之名来掩饰统治阶级剥夺人民的事实，以为是在为全体民众的利益而奋斗，其实是为统治阶级谋利。⁶³

萧萐父等人在《中国哲学史纲要》中更进一步说：“在政治上主张唯暴力论，认为只要依靠权势、暴力就可以解决一切问题，不懂得事物矛盾的复杂性和多样性。”⁶⁴萧萐父等人认为《韩非子》法思想讲的就是权势、暴力，完全不讲道德。

综合周勋初和萧萐父等人的观点，本研究认为，《韩非子》不提倡人主讲“仁义”，亦不提倡“仁智”，但这并非骗人，而是《韩非子》客观的依据法治国治人。《韩非子》说：“明主者，通于富强则可以得欲矣。故谨于听治，富强之法也。明其法禁，察其谋计。法明则内无变乱之患，计得则外无死虏之祸。故存国者，非仁义也。”⁶⁵

另又写道：“今世皆曰‘尊主安国者，必以仁义智能’，而不知卑主危国者之必以仁义智能也。故有道之主，远仁义，去智能，服之以法。是以誉广而名威，民治而国安，知用民之法也。”⁶⁶

《韩非子》亦非残暴剥夺人民：“仁者，慈惠而轻财者也；暴者，心毅而易诛者也。慈惠则不忍，轻财则好与。心毅则憎心见于下，易诛则妄杀加于人。不忍则罚多宥赦，好与则赏多无功。憎心见则下怨其上，妄诛

⁶³ 周勋初：〈《韩非子》札记〉，收入于周勋初：《周勋初文集》，页 427。

⁶⁴ 萧萐父、李锦权：《中国哲学史纲要》，北京：外文出版社，1999年10月，页 163。

⁶⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页 1037。

⁶⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说疑第四十四〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，也 965。

则民将背叛。故仁人在位，下肆而轻犯禁法，偷幸而望于上；暴人在位，则法令妄而臣主乖，民怨而乱心生。故曰：仁暴者，皆亡国者也。”⁶⁷

《韩非子》治国治人，是用法：“故其治国也，正明法，陈严刑，将以救群生之乱，去天下之祸，使强不陵弱，众不暴寡，耆老得遂，幼孤得长，边境不侵，群臣相关，父子相保，而无死亡系虏之患，此亦功之至厚者也。”⁶⁸彰明法令，设置严厉的刑罚，解除民众遭受的祸乱，消除天下的灾难，使到强者不欺负弱者，大国不残害小国，老者能安享晚年，幼孩和孤儿能得到抚育而成长大成人，边境不受侵犯，人主和人臣之间能亲密相处，父子之间能相互护养，且无战死逃亡和被困禁俘虏的祸患，这些就是最大的功绩。这意味着《韩非子》并非残暴、并非剥削臣民。本研究“第三章”中的“仁义”有详细论析。

史湘芸在〈简论韩非非道德伦理思想的基本特点〉中指出，《韩非子》的思想不是道德伦理思想，因为《韩非子》拥有独特的伦理思想体系，包含了“自利的人性论”、“狭隘的功利主义”和“务法不务德思想”三方面的基本特点。⁶⁹不过，其中的“务法不务德思想”就存在问题。难道《韩非子》不提倡人臣之礼—效忠人主这个的论点吗？从本研究在“第三章”论及的“尽忠”和“孝顺”来看，应该是“务法又务德”。

⁶⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037-1038

⁶⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页287。

⁶⁹ “韩非是春秋战国后期法家的代表人物，也是先秦法家理论的集大成者，他的思想乃是他站在法家立场上对先秦思想的总结。作为儒墨正统伦理思想对立面的韩非伦理思想，自古以来就是学者关注、批判的焦点，虽然被认为是离经叛道、企图颠覆人类精神文明的邪说，但不可否认其仍是春秋战国时期伦理思想演化的最后一环，是那个时代社会矛盾和政治斗争发展的产物。因此，它具有一定的现实性和功效性，也是值得挖掘、整理、延伸和借鉴的。韩非这一独特的伦理思想体系包含‘自利的人性论’、‘狭隘的功利主义’和‘务法不务德思想’三方面的基本特点。”史湘芸：〈简论韩非非道德伦理思想的基本特点〉，《哈尔滨市委党校学报》2006年3月第2期（总第44期），页39。

王留喜〈韩非与马基雅弗利的非道德权力观〉中指韩非子的政权理论与16世纪意大利政治哲学家马基雅维利一样，完全将道德排除自政治体系，因而政治的理论完全摆脱了道德，剩下的就只是纯粹研究政治的主张，韩非子和马基雅维利都是非道德的政治与权力观点。⁷⁰

韦政通在《中国思想史》中说，《韩非子》为使国家富强而釐订了一套社会政策，完全依法来控制社会而撇开了儒家道德教化方面的牵连。⁷¹在韦政通看来，韩非子的法思想，就只有人主以法来治理国家，完全无关伦理道德。

朱贻庭在《中国传统伦理思想史》中说，《韩非子》基于人与人之间仅讲利益，因而必须实行法来控制，并否定了道德的作用，导致《韩非子》或韩非子本人是非道德主义者。⁷²朱贻庭认为，《韩非子》否定了道德的作用与功能，否定了一切道德价值，以法代替德，把刑罚施于道德领域里去。《韩非子》中的利己主义必然会导向非道德主义。

陈万求在〈先秦礼法之争及其伦理意义〉中说：“法家提出了‘以吏为师’、‘以法为教’，看到了法律的导向作用和教育作用，也可以说，

⁷⁰ “政治就是政治，权力与道德往往相左。政治的基本范畴是权力而不是道德。亚里斯多德在《政治学》和《伦理学》中曾分别讨论了权力和道德。16世纪意大利政治家马基雅维利(Niccolo Machiavelli)则完全将道德逐出了政治的领域。这对古代中国政治思想家来说，是不可思议的。因为伦理政治的文化形态与伦理政治文化是不可能离开道德伦理谈政治的。但是，在法家代表人物韩非的政治思想中，道德失去了其固有的魅力。他与马基雅维利一样。”王留喜：〈韩非与马基雅弗利的非道德权力观〉，《零陵学院学报》2003年9月第24卷第5期，页110。

⁷¹ “韩非的富强说，撇开了儒家道德教化方面的牵连，纯由国家（人主）需要高于一切的大原则之下，为这个目标，釐订了一套社会政策。这个政策完全在法的控制之下施行，与道德伦理无关。”韦政通：《中国思想史》，台北市：水牛出版社，2001年，上册，页378。

⁷² “韩非从人性‘自为’这一根本观点出发，认为‘利之所在’就是人们思想行为的唯一动机、目的和内容。因此人各‘利异’，不是相互利用，买卖交换，就是勾心斗角，尔虞我诈……韩非正是根据对人性和人际关系的这种看法，作出了以法代德，否定道德的作用，以至否定道德存在的非道德主义的结论。”朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，上海：华东师范大学出版社，1989年，页184。

法家以法教育代替道德教育。”⁷³陈万求指出，法家重刑杀而轻德教，并且使人民服从君主的统治，不能靠道德教化，唯一行之有效的手段就是暴力及严刑重罚，公然提倡“以吏为师”、“以法为教”，从而完全否定了道德教化的作用。这是陈万求总结先秦法家经典后所作出的结论，因此这当然包括《韩非子》。

崔永东等人在《评中国思想家对道德与法律之关系的探索》中说，《韩非子》中出现了这样的观点：韩非子观察到大多数人都不能自觉为善，所以选择了法来约束人们，同时又否定一切道德教化的作用及法律与道德之间的固有联系。⁷⁴崔永东等人指出，《韩非子》中的“法”与“道德”完全没有关系，因为《韩非子》强调治国“不恃人之为吾善也，而用其不得为非也”⁷⁵，即不依靠他人自动自发地做好事，而是设法令让他们不为非作歹。因此，《韩非子》主张法，使臣民不为非作歹，但这与道德完全无关。

不过，早在西汉时期，史家司马谈及司马迁父子对法家作出客观地分析：“引绳墨，切事情，明是非，其极惨礻少恩”。⁷⁶司马父子都认为韩非子（或《韩非子》）不是完全没有道德，只是韩非子的法“严”、“惨

⁷³ 陈万求：《先秦礼法之争及其伦理意义》，《长沙交通学院学报》1994年第4期，页93。

⁷⁴ “根据韩非的观点看，法治的建立不是针对少数自觉为善的人，而是针对大多数不能自觉为善的人。对于大多数人来说，若无强有力的外在约束，他们就会干出违法乱纪的事情来。法律作为一种外在约束机制，虽不能导人为善，却能禁人为恶。而道德作为一种内在约束机制，它只能对少数自觉为善的人起作用，如果提倡以德治国，那就等于对大多数不能自觉为善的人放任自流，无异于纵容其为非作歹。故英明的君主必须实行‘不道仁义’的法治，才能实现天下大治。韩非的上述观点虽有其合理的一面，但他否定道德教化的作用及法律与道德之间的固有联系，确有偏颇之处。”崔永东、龙文懋：《评中国思想家对道德与法律之关系的探索》，《孔子研究》2003年第1期，页38。

⁷⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《显学第五十》，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1141。

⁷⁶ [汉]司马迁著，[唐]司马贞索引，[唐]张守节正义，[宋]裴駰集解：《老子韩非列传第三》，《史记》卷六十三，第七册，页2156。

礲”，即用法惨急而严厉，因为他们点出“少恩”字眼。司马父子所说的“少恩”，据《说文解字注》的解说，“少”是“不多也”。⁷⁷“少恩”就是不多的恩德。孙慧明在〈论韩非的德治思想〉中说，《韩非子》不只主张法，也主张德，即若干德行来治国。⁷⁸孙慧明以《韩非子》中的人主取信于民、执行利民政策，以及反暴政来说明韩非子主张德治。

在《韩非子》中，〈五蠹〉⁷⁹、〈显学〉⁸⁰及〈忠孝〉⁸¹严厉批评道德。〈五蠹〉主要阐明有个时代不能讲道德。反之，用法来治国治人。〈显学〉主要驳斥当时著名的学说，即儒墨两家道德理论，根本是无用的理论。〈忠孝〉主要在于非议当时所谓的忠孝观是不可取的。有部分学者就以这三篇来确定《韩非子》不讲道德。

不过，《韩非子》共有五十五篇。〈五蠹〉、〈显学〉与〈忠孝〉，是针对儒墨的道德观而作出批评。在其它篇章中，并没有一概否认道德，这在本研究“第三章”若干规范出来的道德观中所引用的《韩非子》个篇章原文，便可说明《韩非子》并没有一概否定道德。

综合所论可发现，《韩非子》并非否定道德，若它不违反法思想体系，并且能辅助法成功实行，都可纳入法思想体系内。

⁷⁷ [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，2006年10月，上，页48。

⁷⁸ 孙慧明：〈论韩非的德治思想〉，页10-12。

⁷⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈五蠹第四十九〉，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1085-1124。

⁸⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈显学第五十〉，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1124-1150。

⁸¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1151-1161。

四、章节安排

本研究分成四章进行论析。

第一章：**绪论**。说明研究的动机与目的，以及研究方法，并检讨学术界的相關研究成果及其缺漏或不足之处。

第二章：**《韩非子》法思想的内涵**。本章探讨并分析《韩非子》法思想的内容。

第三章：**《韩非子》法思想中的道德观**。本章针对《韩非子》各篇章的思想内容加以整理，将其法思想中的道德观分成十三个部分来加以论述，即仁义、恭敬、有礼、尽忠、孝顺、正直、清廉、耻辱、诚实、信用、勇气、尚俭及虚静无为。

第四章：**结论**。总结本研究成果，并介绍研究成果所带来的意义，以及可能再开拓的研究路线。

第二章

《韩非子》法思想的内涵

第一节、人性与赏罚

一、人性观

(一) 人性好利恶害

《韩非子》写道：“好利恶害，夫人之所有也”¹，即人所具有的本性，就只不过是喜欢好的、有利的事物，不喜欢或讨厌有坏处、有害的事物。此外，人“皆挟自为心也”²，为自己的利益着想。

(二) 人性可被利用

对人主来说，“而好恶者，上之所制也。民者好利禄而恶刑罚”³，人主可利用“好利恶害”来控制臣民，因为臣民喜爱利禄，害怕和厌恶刑罚。

曾业桃等人在《韩非人性论新解》说，韩非子不仅把自利视为人的本性，且强调这种本性不可改变，甚至无需改变。相反的，韩非子认为可以充分利用人的自利的心理达到某种目的或目标，成就事业。同时，为调动人的自利之心，韩非子出赏罚原则，消解人与人之间因自利而带来的冲突。

⁴张道勤在《试论韩非“生而好利”人性观在其法术理论形成中的作用》也

¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《难二第三十七》，《韩非子新校注》卷十五，上海：上海古籍出版社，2000年10月，下册，页893。

² [战国]韩非著，陈奇猷校注：《外储说左上第三十二》，《韩非子新校注》卷十一，下册，页684。

³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《制分第五十五》，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1184。

⁴ 曾业桃、孙立宏：《韩非人性论新解》，《上饶师范学院学报》2001年8月第21卷第4期，页44。

说，韩非子认为，人有自为心，即自利之心。由于人有自为心，人主便可以爵禄富贵来刺激人们积极地对国家做出贡献。⁵

（三）人主要自律

不过，身为人主，就必须注意自己“好利恶害”的本性，因为“饕贪而无厌，近利而好得者，可亡也”⁶，人主极度贪婪而永远不满足，追求利益而爱占便宜，国家就会灭亡。

二、赏罚

（一）赏罚之内涵

《韩非子》写道：“二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。为人臣者畏诛罚而利庆赏，故人主自用其刑德，则群臣畏其威而归其利矣。”⁷“二柄”是指“刑德”；“刑”是指“刑罚”；“德”是指“庆赏”，综合来说就是“赏罚”。而人主就用“赏罚”来控制群臣，使群臣害怕人主的威势而不敢侵犯人主，同时人主从中得到治国的利益。

“赏罚”是爱护人民的措施。《韩非子》中写道：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。”⁸ 圣明的人主依据人民根本的利益治民，而不顺从人民的私欲，只期望有利于民罢了。因此才给人民设置刑罚，非憎恨人民，而是爱护人民的根本措施。

⁵ 张道勤：〈试论韩非“生而好利”人性观在其法术理论形成中的作用〉，《浙江大学学报》（人文科学版）2002年7月第32卷第4期，页21。

⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡征第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页300。

⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈二柄第七〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页120。

⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1176。

（二）赏罚得当

不过，人主执行赏罚应该要得当，“赏不加于无功，罚不加于无罪”⁹，即不奖赏无功劳的人，不罚无辜的人，而且“明主立可为之赏，设可避之罚”¹⁰，设立臣民能争取到的奖赏，设立臣民能避免的刑罚。

（三）人主自持赏罚大权

人主要以自己的权势和利益为出发点，执行赏罚大权，因为若“今人主非使赏罚之威利出于己也，听其臣而行其赏罚，则一国之人皆畏其臣而易其君，归其臣而去其君矣。此人主失刑德之患也”¹¹，现在人主不是依据自己的威势和好处去执行赏罚，而去听任臣下才执行自己的赏罚大权，那么人民就会害怕人臣而看轻人主，并归服于人臣，而背离人主。所以，“赏罚者，邦之利器也，在君则制臣，在臣则胜君”¹²，赏罚是治国之道，若掌握在人主手中则能制服人臣，若落在人臣的手中则人臣胜过人主，并且使自己的权势增大。

（四）重罚成主导地位

虽然说，“赏厚而信，人轻敌矣；刑重而必，失人不北矣”¹³，有信用的承诺丰厚的奖赏，人们就不怕敌人；必定处以严重的刑罚，人们就不会败北而逃跑。不过，严重的刑罚成主导地位。《韩非子》写道：“刑胜

⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页857。

¹⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈用人第二十七〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页543。

¹¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈二柄第七〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页120。

¹² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页437。

¹³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难二第三十七〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页893。

而民静，赏繁而奸生。故治民者，刑胜、治之首也，赏繁、乱之本也”¹⁴，加重刑罚，人民就不会惹事生非，繁乱、滥用地奖赏，则会有人犯罪，因此焦点还是在于执行严重的刑罚。奖赏则依据功劳而定，“计功而行赏”¹⁵。

（五）赏罚是法思想的命题之一

赏罚是《韩非子》法思想体系中的其中一个重要命题，它并非在“法”、“术”与“势”的范畴内，而是独自成为一个范畴。《韩非子》中写道：“治国之有法术赏罚，犹若陆行之有犀车良马也，水行之有轻舟便楫也，乘之者遂得其成。”¹⁶人主以“法”、“术”和“赏罚”来治理国家，就好像在陆地行走时有坚固的马车和优良的马匹。这段文字将“法”、“术”和“赏罚”方同一平台论析，已透露“赏罚”独立成其中命题之一。

《韩非子·奸劫弑臣》则找到赏罚非“势”范畴的根据：“利害之道……不任其数……不因其势”。¹⁷“利害之道”是指赏罚制度；“不任其数”是指不用权术；“不因其势”是指不依靠人主自己的权势。其中“利害之道”与“不因其势”分开论析。这意味着两者独立各成命题。

¹⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1176。

¹⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，1025。

¹⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

¹⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页283。

三、好利恶害与赏罚的关系

《韩非子》中写道：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立而治道具矣。”¹⁸治理天下必顺应人性。人的本性是好利恶害，所以赏罚可以使用；赏罚可用则禁奸法令可建立，那么治理国家的方法就完备了。

这里可以看出，好利恶害的人性可以被利用，那么赏罚就可以使用，“夫严刑者，民之所畏也；重罚者，民之所恶也”¹⁹，严刑、重罚都是人民害怕及厌恶的东西；“庆赏赐予者，民之所好也”²⁰，奖赏是人民所喜爱的东西，因此赏罚可行，赏罚可行则法令可建立。

第二节、“法”、“术”与“势”

一、“法”论

《韩非子》写道：“法者，编著之图籍，设之于官府，而布之于百姓者也”，“法”是编写出来设在官府里，然后公布于人民百姓的法令，即完全公开于人民百姓，“法莫如显”也。²¹

任何颁布的法令，必须在掌握赏罚机制之下才能有效执行。首先，“刑罚必于民心”²²，即刑罚制度必须贯彻于人民百姓心中，令人信服守法者

¹⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1045。

¹⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

²⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右下第三十五〉，《韩非子新校注》卷十四，下册，页814。

²¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难三第三十八〉，《韩非子新校注》卷十六，下册，页922-923。

得赏，犯法者被罚的道理。其次，守法者固然得赏，但犯法者必加以重罚，“赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也”²³，以得到“以刑去刑”²⁴，即轻罪也得重罚，最终禁绝一切罪行的效果，最后达到“赏罚可用则禁令可立而治道具矣”²⁵，即赏罚机制可用，法令便建立起来，而治国的方法也就完备。而立法者，必定是人主，因为“圣王之立法也”²⁶。此外，《韩非子》的“法”是“公法”，与“私行”，即谋取私利的行为相对，“故当今之时，能去私曲就公法者，民安而国治；能去私行行公法者，则兵强而敌弱。”

27

《韩非子》的“法”利大于弊，“法有立而有难，权其难而事成则立之；事成而有害，权其害而功多则为之”²⁸，法令执行时会有种种难处，但若事情办好的话，就应该执行法令；事情办好而产生害处，但若功效多过害处，就应该继续执行，因为世间并没有不会产生难处的法令和没有害处的功效。

《韩非子》的“法”也出现平等性的情况。书中写道：“当世之行事都丞之下征令者，不辟尊贵，不就卑贱”²⁹，并且要“夫令必行”³⁰。人主

²² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈定法第四十三〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页957。

²³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈定法第四十三〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页957。

²⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈内储说上七术第三十〉，《韩非子新校注》卷九，上册，页587。

²⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1045。

²⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈守道第二十六〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页533。

²⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页91。

²⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1034。

²⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页867。

³⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈饰邪第十九〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页366。

有时也该守法。人主使用臣吏，必基于其功过来界定，而不是凭自己要谁就选谁。因为选用臣吏，是由有关法度来界定的，“使法择人，不自举也；使法量功，不自度也。”³¹若不依法差使臣吏，选出来的臣吏不仅办事无能，甚至背叛人主。陆进在〈势·法·术：《韩非子》用人之道〉中说，《韩非子》的“法”具有“平等性”。³²

《韩非子》的“法”简明易懂。《韩非子》说：“其法易为，故令行”³³，即颁布的法令容易做到，所以命令能够贯彻执行。陈圣宇在〈浅谈韩非统治理论及其启示与缺陷〉中就解释说，《韩非子》的“法”具备“易行性”³⁴。

《韩非子》的“法”合时宜。《韩非子》中有讲到晋国旧法未除，韩国新法又生，造成法令矛盾的问题。³⁵晋国的旧法令未完全撤销前，韩国的新法令又加在里面，使法令间出现矛盾。若面对实行新法与旧法在针对同样一件事情中，出现利害之分别，其法令就会干扰法令的正常运作，也使奸臣得以利用法令利己害人。

《韩非子》的“法”稳定，使人能够适从。《韩非子》以工人数次改变职业，农民数次动迁，煎鱼时数次搅动它来说明不随意变法。³⁶若同一期间，人主数次改变法令，使人臣官吏都无所适从，平民百姓将苦于不知要遵守哪个法令，导致人民不能尽心尽力完成任务，社稷秩序受干扰。这

³¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页92。

³² 陆进：〈势·法·术：韩非子用人之道〉，《中国人才》1996年第4期，页7。

³³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈用人第二十七〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页543。

³⁴ 陈圣宇：〈浅谈韩非统治理论及其启示与缺陷〉，《乐山师范学院学报》2004年4月第19卷第4期，页120。

³⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈定法第四十三〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页959。

³⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页400。

可导致国家灭亡，因为“法禁变易，号令数下者，可亡也。”³⁷陈圣宇在〈浅谈韩非统治理论及其启示与缺陷〉中也点出《韩非子》“法”具有“稳定性”³⁸。虽然如此，《韩非子》写道：“法与时移而禁与能变”³⁹，即法令随着时间的变迁需要而变革，随着智能的发展也必须改变。

在“法”论中，有一种情况，即人主不能在法令规定之外的行为都胡乱加以制裁。因为这将使国家灭亡，“断割于法之外”⁴⁰。

二、“术”论

《韩非子》的“术”，是“藏之于胸中，以偶众端而潜御群臣者也”，是“不欲见”的。⁴¹“术”是指藏在人主心中不让他人知道的智谋、计谋、方法或手段，用来查探人臣所隐藏的实情，窥见人臣是否尽忠职守、蒙蔽人主或有反叛之心等等。由于“术”是无法被他人窥见到的手段或方法，因此在《韩非子》中可找到各种各样的“术”。不过，经本研究观察《韩非子》全文后，《韩非子》的“术”论可分成两层次：

（一）修道术

本研究把《韩非子》术论的第一层次称为“修道术”，因为这一层次的“术”沿袭于《老子》的“道”与“德”的理论。《老子》的“道”与“德”的理论经过《韩非子》转化后，成为法思想形成的要素。《韩非子》中〈主道〉、〈扬榷〉、〈解老〉、〈喻老〉、〈守道〉与〈大体〉均大篇幅介绍这种“道德”的理论。就以〈解老〉中，保养精神以能以法治国

³⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡徵第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页301。

³⁸ 陈圣宇：〈浅谈韩非统治理论及其启示与缺陷〉，页119。

³⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1179。

⁴⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈安危第二十五〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页525。

⁴¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难三第三十八〉，《韩非子新校注》卷十六，下册，页922-923。

治人，免于祸患来说明。⁴²〈解老〉中解释，大多数人精神烦躁。若要成为圣明的人，其精神要“静”。“静”就会“少费”，即指不费神，也就是“啬”。

从“静”到“少费”，从“少费”到“啬”这一过程，其实是一种客观的规律，是一种道术。有此道术，也就是服从自然的“道理”，即“道”。而这样的服从，又不能故意去服从，而是以“虚无”的心态去服从“道理”。早于服从“道理”，就是老子所说的“蚤服”。本研究的所谓“修道术”，今人施觉怀在《韩非评传》中把“修道术”分成“无为术”与“自神术”论析。⁴³

（二）刑名参同之术

《韩非子》中写道：“术者，因任而授官，循名而责实，操杀生之柄，课群臣之能者也，此人主之所执也。”⁴⁴术治就是指以方法或手段来鉴定能力而授以官职，按照管制名分来者求其实际功效，掌握着定人生死的赏罚机制，考核人臣的才能表现，是人主必须把握的。原来，“术”的执行，就是想出方法或手段来鉴定真实有能力的人做官，监督人臣官职名分是否与执行任务后的效果相应与否，然后以赏罚二柄施于人臣身上，而且以若

⁴² “众人之用神也躁，躁则多费，多费之谓侈。圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬。啬之谓术也，生于道理。夫能啬也，是从于道而服于理者也。众人离于患，陷于祸，犹未知退，而不服从道理。圣人虽未见祸患之形，虚无服从于道理，以称蚤服。故曰：‘夫谓啬，是以蚤服。’”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页395。

⁴³ 施觉怀：《韩非评传》，南京：南京大学出版社，2110年12月，页314-324。

⁴⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈定法第四十三〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页957。

干方法来试探人臣们是否真正有能力。在《韩非子》中的“形名”⁴⁵、“名实”⁴⁶、“参伍”⁴⁷、“参言”⁴⁸、“一听”⁴⁹和“公举”⁵⁰，都是“术”。

刑名参同之术也包含“七术”及“八奸”的综合说明。“七术”是“一曰、众端参观，二曰、必罚明威，三曰、信赏尽能，四曰、一听责下，五曰、疑诏诡使，六曰、挟知而问，七曰、倒言反事。”⁵¹至于人主必须制止的奸臣“八奸”，是：“同床”、“在旁”、“父兄”、“养殃”、“民萌”、“流行”、“威强”及“四方”。⁵²《韩非子》的“七术”，以及人主面对的“八奸”问题，都有一样的解决方法，即人主使出不为人知的、藏在内心的方法来窥见臣民的真实本性，在臣民反叛前就制止他们的行动，尤其是与人主甚亲近的人臣。

学术界都把《韩非子》“术”中的“刑名参同之术”加以规范，其类型甚多，折喜文在《〈韩非子〉的吏治思想》列出韩非所说的“术”包括

⁴⁵ “有言者自为名，有事者自为形。形名参同，君乃无事焉，归之其情。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《主道第五》，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。此文与《扬榷第八》页152-156，以及《二柄第七》页126部分相通。

⁴⁶ “民之性，有生之实，有生之名。为君者有贤知之名，有赏罚之实。名实俱至，故福善必闻矣。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《八经第四十八》，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1072。

⁴⁷ “参之以比物，伍之以合虚”。[战国]韩非著，陈奇猷校注：《扬榷第八》，《韩非子新校注》卷二，上册，页157。

⁴⁸ “听不参则无以责下，言不督乎用则邪说当上”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《八经第四十八》，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1074。

⁴⁹ “一听而公会”。[战国]韩非著，陈奇猷校注：《八经第四十八》，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1049。

⁵⁰ “群臣公举，下不相和，则人主明”。[战国]韩非著，陈奇猷校注：《外储说左下第三十三》，《韩非子新校注》卷十二，下册，页720。

⁵¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《内储说上七术第三十》，《韩非子新校注》卷九，上册，页560。

⁵² [战国]韩非著，陈奇猷校注：《八奸第九》，《韩非子新校注》卷二，上册，页181-182。

“用人术、驭臣术、察奸术、治奸术等多项内容”。⁵³郭斯萍在〈韩非政治心里思想初探〉指《韩非子》的“术”也包括“国家的争斗术”。⁵⁴

三、“势”论

“势”在《韩非子》中被说成“权势”⁵⁵、“威势”⁵⁶及“势位”⁵⁷，但三者意思相通。综合三者，意思是人主的主权，是人主身为一国之君，拥有至高无上的权力，使臣民敬畏。“势”非自然之“势”，而是“言人之所设”之“势”。⁵⁸

“权势”是指人主至高无上的统治权力。《韩非子》中写道：“此言人臣之不可借权势。”⁵⁹即人主不能把自己拥有的统治权借给人臣，人臣只是执行所给之任务，而不是也像人主般操天下社稷的统治权。“威势”是“势”所体现的威力。《韩非子》写道：“威势者，人主之筋力也。”⁶⁰“势位”是指人主本来就有的地位，“得势位则不推进而名成”⁶¹，即有了“势位”，即使不去追求，名声也会自然形成。这里说明了人主之所以为人主，是因为有“势位”。有了“势位”，人主所做的事情，事成后所

⁵³ 折喜文：〈《韩非子》的吏治思想〉，《党建与人才》2002年2月第2期，页44-45。

⁵⁴ 郭斯萍解释说，“术”也包括“国家的争斗术”。她解释说：“韩非建议，一方面从政治入手，以法治国；另一方面，韩非主张心理战，使敌国摸不着边际。韩非认为，在这样一个不是你死就是我亡的形势下，了解敌国的内情和真正目的是极其重要的。但不要让敌国知道我方已识别他们的意图，从而坐收渔利，以较小的代价获得最大的胜利，达到吞并他国的目的。”郭斯萍：〈韩非政治心理思想初探〉，《江西师范大学学报》1994年4月第27卷第2期，页79。

⁵⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈内储说下六微第三十一〉，《韩非子新校注》卷十，上册，页615。

⁵⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡徵第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页301。

⁵⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈功名第二十八〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页551。

⁵⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难势第四十〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页945。

⁵⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈备内第十七〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页323。

⁶⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈人主第五十二〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1162。

⁶¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈功名第二十八〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页551。

得到的名声，不需要刻意追求就能够得到。在《韩非子》中，“势”比喻成“人主之爪牙也”⁶²。

“权势”、“威势”及“势位”三者不能分割独立，因为三者都有相通的意思。“权势”是实权；“威势”是“权势”体现的威力，有令人敬畏之力量。“势位”就是人主应得的位子，无人能代替。若其中一者没有，其余两者就不会出现。孟昭燕在《韩非与专制主义》中指“势”是“权势”、“威势”及“势位”，三者为三位一体。⁶³

人主的权势不可借给他人或与他人分享。《韩非子》写道：“权势不可以借人。上失其一，臣以为百。故臣得借则力多，力多则内外为用，内外为用则人主壅。”⁶⁴人主失“势”，在下的人臣就可以借威势来产生数百倍的力量，乘机先来个内应外合，准备反叛人主，弑君夺位，而人主不到最后都还是被人臣蒙蔽着。

《韩非子》中写道：“威不贰错，制不共门。威制共则众邪彰矣”⁶⁵。然后又写道：“夫以王良、造父之巧，共辔而御，不能使马，人主安能与其臣共权以为治？以田连、成窍之巧，共琴而不能成曲，人主又安能与其

⁶² [战国]韩非著，陈奇猷校注：《人主第五十二》，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1162。

⁶³ 孟昭燕在《韩非与专制主义》中说：“韩非‘势’的范畴，包括位势、权势、威势的意思。它在其三位一体的武库中起关键作用。”孟昭燕说明三者是三位一体，意味着这三种其中一种都不能分割，且意思相通。孟昭燕：《韩非与专制主义》，《西北大学学报》1999年2月第29卷第1期，页106。

⁶⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《内储说下六微第三十一》，《韩非子新校注》卷十，上册，页615。

⁶⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《有度第六》，《韩非子新校注》卷二，上册，页111。

臣共势以成功乎？”⁶⁶《韩非子》中反对人主与人臣分权共治。这有碍人主“乘威严之势以困奸佞之臣”⁶⁷。

虽然人主不能和别人分享或将权势借给别人，但人主非常需要借助别人的力量来巩固自己的权势，因为“人主者，天下一力以共载之，故安；众同心以共立之，故尊。”⁶⁸身为人主的人，天下的人共同爱戴拥护他，所以其地位才安稳；民众同心协力辅助他，所以其地位才尊贵。不过，由于靠近人主身边的是人臣，人臣是人主权位稳固与否的关键，因此人主必定任用为人主百分百尽心尽力的“法术之士”，即崇尚法令和权术的人臣；相反的，那些夺取人主权势、为自己谋私利、结朋党的臣子，即“当途之臣”，绝不能任用之。⁶⁹

经本研究对《韩非子》法思想的内涵进行分析后，其法思想初显琐碎的道德观念，如：使臣民信服赏罚，以及践行“术”时所需要做到的“虚静无为”之道。

四、“法”、“术”、“势”三者之关系

（一）“法”与“术”之关系

《韩非子》中写道：“闻古之善用人者，必循天顺人而明赏罚。循天则用力寡而功立；顺人则刑罚省而令行，明赏罚则伯夷、盗跖不乱。”⁷⁰人主要善用的人才，必须遵循自然或客观的规律、顺应世道人情，以及严格

⁶⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右下第三十五〉，《韩非子新校注》卷十四，下册，页808-809。

⁶⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

⁶⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈功名第二十八〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页552。

⁶⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈人主第五十二〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1164。

⁷⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈用人第二十七〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页540。

及明确的执行赏罚。遵循自然或客观的规律，力气就用得小，但功业却能建立起来；顺应世道人情，刑罚虽然简省，但法令却可继续推行；严格及明确的执行赏罚，那么类似伯夷那样清廉的人，以及盗跖般的人就不会混淆在一起了。

“循天顺人”其实是一种手法，即是“术”的一种。若学会这种“术”，便能使法令可行。严格和明确的赏罚二柄，需要核实受罚者或受赏者是他做的事情，以及事情办成后所得到的结果，才能作决定。这样的核实，也是一种“术”。原来，法令之能执行与否，要靠“术”的协助。不过，“术”也需要“法”的协助，因为“徒术而无法，徒法而无术”⁷¹，法必定失败。因此，两者必须相互配合运行，人主的权势才会稳固。

（二）“术”与“势”之关系

《韩非子》中写道：“故国者君之车也，势者君之马也，无术以御之，身虽劳犹不免乱；有术以御之，身处佚乐之地，又致帝王之功也。”⁷²人主的国家就好像马车，权势就好像马匹，若没有一套好的方法来控制马匹，使马车走动，那么人主的权势就会动摇，甚至失去，“人主者不操术，威势轻而臣擅名”⁷³，尽管人主多么辛苦的治理国家也没用。若有一套方法控制马匹，使马车顺利走动，那么人主将处于无忧之地，同时取得称帝称王的功业。因此，“术”协助巩固“势”，若无“术”，人主的“势”就会动摇。

⁷¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈定法第四十三〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页959。

⁷² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右下第三十五〉，《韩非子新校注》卷十四，下册，页830。

⁷³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右下第三十五〉，《韩非子新校注》卷十四，下册，页832。

至于“势”是否协助或补足“术”，本研究发现，《韩非子》中并没有写到“势”协助或补足“术”。蒋重跃在《韩非子的政治思想》中说明“势”能补足“术”，本研究则认为有待商榷，因为蒋重跃在诠释〈有度〉⁷⁴和〈奸劫弑臣〉⁷⁵中有关“势”的论述有些差异。本研究认为，〈有度〉中的“上之任势使然也”，并非就是有了权势便能行使“术”的意思，而是运用“势”的同时，还要依靠“法”和“术”一起来促成“朝廷群下，直湊单微，不敢相逾越”。⁷⁶

而陈奇猷在《韩非子新校注》中按照“旧注”说：“立治之功，日尚有馀，而功教既已平，群臣既已穆，则上之任用之势，不违法教使之然也”⁷⁷，即人主在不违法的情况下巩固权势。这也就是说，“势”需要“法”和“术”的协助，并无讲到“术”需要“势”的补足。

在《韩非子·奸劫弑臣》中，有关“势”的论述写道：“利害之道……不任其数……不因其势”⁷⁸。“利害之道”是指赏罚制度；“不任其数”

⁷⁴ “夫为人主而身察百官，则目不足，力不给。且上用目则下饰观；上用耳则下饰声，上用虑则下繁辞。先王以三者为不足，故舍己能而因法数，审赏罚。先王之所守要，故法省而不侵。独制四海之内，聪智不得用其诈，险躁不得关其佞，奸邪无所依。远在千里外，不敢易其辞；势在郎中，不敢蔽善饰非。朝廷群下，直湊单微，不敢相逾越。故治不足而日有馀，上之任势使然也。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页107。

⁷⁵ “夫是以人主虽不口教百官，不目索衷，而国已治矣。人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。目必，不任其数，而待目以为明，所见者少矣，非不弊之术也。耳必，不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，天下不得不为己听。故身在深宫之中而明照四海之内，而天下弗能蔽、弗能欺者何也？暗乱之道废，而聪明之势兴也。故善任势者国安，不知因其势者国危。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页283。

⁷⁶ 张觉在《韩非子全译》中就是这么解释。[战国]韩非著，张觉译注：《韩非子全译》，贵阳市：贵州人民出版社，1995年3月，页75。

⁷⁷ 《韩非子·有度》之注13。[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页110。

⁷⁸ “夫君臣非有骨肉之亲，正直之道可以得利，则臣尽力以事主；正直之道不可以得安，则臣行私以干上。明主知之，故设利害之道以示天下而已矣。夫是以人主虽不口教百官，不目索奸邪，而国已治矣。人主者，非目若离娄乃为明也，非耳若师旷乃为聪也。目必，不任其数，而待目以为明，所见都少矣，非不弊之术也。耳必，不因其势，而待耳以为聪，所闻者寡矣，非不欺之道也。明主者，使天下不得不为己视，天下不得不为己听。

是指不用权术；“不因其势”是指不依靠人主自己的权势。这段文字中讲的是三种东西，并无讲到“术”需要“势”的补足，而是说若不用这三样东西，人主的权势不能建立起来，国家亦会危殆。⁷⁹陈奇猷则在《韩非子新校注》案：“‘任势’，疑当作‘任数’”⁸⁰，“任数”是指任用“法术”。“任势”被疑是任用法术，并无涉及“术”需要“势”的补足。

（三）“势”与“法”之关系

《韩非子》中写道：“赏罚可用则禁令可立而治道具矣。君执柄以处势，故令行禁止。”⁸¹由于赏罚机制有效管治臣民，因此法令就能有效执行，治国的方法也就完备了。因此，人主掌握赏罚二柄，就能巩固权势，有了权势，所颁布的法令就能贯彻执行和禁止邪恶。简单的说，即“威者所以行令也”⁸²。这意味着人主掌握赏罚来巩固权势后，所制定和颁布的法令才能有效执行。不过，由于“赏罚可用则禁令可立”表明法令都有赏罚机制，均有“赏罚之法”⁸³，“法”也能反过来协助巩固“势”。

另一个“法”协助巩固“势”的情况，是“夫有术者之为人臣也，得效度数之言，上明主法，下困奸臣以尊主安国者也”⁸⁴。任用懂得如何治

故身在深宫之中而明照四海之内，而天下弗能蔽弗能欺者，何也？暗乱之道废而聪明之势兴也。故善任势者国安，不知因其势者国危。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页283。

⁷⁹ 张觉在《韩非子全译》中亦作如此解释。[战国]韩非著，张觉译注：《韩非子全译》，页198。

⁸⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页286。

⁸¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1045。

⁸² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈诡使第四十五〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页986-987。

⁸³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

⁸⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页282。

理国家的人为人臣，能向人主献上有关法术的建议，对上彰明人主的法令，对下使奸臣走投无路，达到人主权势稳固、国家安定。

综合（一）、（二）和（三）的分析后发现：一、“法”需要“术”才起作用，“术”也需要“法”才起作用；二、“势”需要“术”才起作用，但“术”却不需要“势”来起作用；三、“势”需要“法”才起作用，“法”也需要“势”才起作用，但这些仅是从三者中，两者之间起作用的关系。再分析下去，“法”、“术”和“势”三者的关系是：“法”需要“术”和“势”，“势”需要“法”和“术”，以及“势”需要“术”、“术”需要“法”、“法”需要“势”的“三角关系”。

第三章

《韩非子》法思想中的道德观

第一节、仁义

一、“仁”的内涵

《韩非子》中解释“仁”为“仁者，谓其中心欣然爱人也；其喜人之有福，而恶人之有祸也；生心之所不能已也，非求其报也。”¹“仁”是指从心底里爱别人，喜欢看到别人有福，不喜欢看到别人有祸，是内心自然流露出来的爱，并不是为了得到别人的回报而去爱别人。于霞在〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉中亦如此解释。²

二、“义”的内涵

“义”，是“义者，君臣上下之事，父子贵贱之差也，知交朋友之接也，亲疏内外之分也。臣事君宜，下怀上宜，子事父宜，贱敬贵宜，知交友朋之相助也宜，亲者内而疏者外宜。义者，谓其宜也。宜而为之”。³

“义”是人主和人臣、上级和下级间的一种办事原则，亦是父亲和儿子，以及地位高贵和地位低下的人之间的等级差别。此外，亦是知己、熟人、同学、朋友之间的交往之道，是关系亲近的人和关系疏远的人之间的一种内外分别的规矩或准则。人臣侍奉人主、部下归附上司、儿子侍奉父亲，下贱的民众尊敬高贵的人，知己、熟人、朋友、同学互相帮助，均有

¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上海：上海古籍出版社，2000年10月，上册，页374。

² 于霞在〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉中说，韩非子“认为仁是发自内心的一种自然的情感”。于霞：〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉，《学术研究》2005年第2期，页28。

³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页374。

一定的规矩或准则。这里的“义”非人臣和人民个人行侠仗义而得到荣耀的“义”，因为这样的行侠仗义会危害到人主的权势和地位，即“行义示则主威分”⁴。

三、“仁”内涵的变异

在《韩非子》中，“仁”起了变化。本研究就以齐桓王去拜访读书人小臣稷五次后，才能见到他的故事来阐明“仁”和“义”⁵来阐明：齐桓王拜访了小臣稷三次都未能见到他。齐桓公便说，身穿布衣的平民百姓不看重爵位俸禄，就没有什么可以用来轻视万辆兵车的大国的人主；大国的人主不爱好仁义，也就不能谦卑地尊重平民百姓。

有人批评“桓公不知仁义”⁶。所谓的仁义，“夫仁义者，忧天下之害，趋一国之患，不避卑辱，谓之仁义。”⁷有仁义的人臣，担忧天下的祸害，奔赴全国的患难，将之一一解决，亦不辞卑贱屈辱。现在齐桓公凭借大国的权势，谦卑地去尊重一个平民，要和小臣稷一起操劳齐国的事情，但小臣稷不愿意出来做官，可见小臣稷忘记了民众。忘记了民众是不可以被称为有仁义。“仁义者，不失人臣之礼，不败君臣之位者也。”⁸有仁义的人臣，不丢掉人臣的礼节，不败坏人主与人臣之间的等级名位。处在臣民地位的小臣稷，违背了人主的意愿，因此不可说是仁义。仁义都不在小臣稷身上，但齐桓公却还去尊重他。小臣稷这个人的行为，若有智慧才能，但

⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1082。

⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页861。

⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

回避人主隐居起来，不為人主出力，应当处罚。若他没有智慧才能，只是虚伪的在人主面前骄傲自大，这是欺骗人主，应当把它杀掉。而齐桓公不知政治君臣之间的伦理，而去敬重小臣稷这样应该受惩罚的人，是不了解什么是“仁义”。

齐桓王去拜访小臣稷的故事，说明“仁”已不是先前的“指从心底里爱别人，喜欢看到别人有福，不喜欢看到别人有祸，是内心自然流露出来的爱，并不是为了得到别人的回报而去爱别人”，而是有义务性质，要服务人主的“仁”。至于“义”，在这故事中，“义”在之前的内涵解释并没有改变。“义”就是君臣或父子等两方面的等级规矩。这故事把“义”和“仁”合在一起，“仁”才变成完整的实体——“仁义”是人臣对人主的道德义务。赵玉洁在〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉中说，《韩非子》的仁义不是道德修养条目，而是一种绝对义务的道德观，并且认为是人主的杀人工具。⁹

本研究也认为，《韩非子》中的“仁义”，是绝对义务的道德观。若人臣不遵守，则会面临刑罚。赵玉洁的观点，是说明《韩非子》中有“仁义”，只是“仁义”异化了，非修养性质，而是一种义务性质。只靠〈解老〉中对“仁”所作的诠释，应当没有作用。

无可否认，在《韩非子》中，“仁义”分成“仁”和“义”进行说明或阐明道理。《韩非子》说，“行惠施利，收下为名”的人臣，“不谓仁”；

⁹ “儒家所讲的仁义是一种道德修养条目，适用于任何人，而韩非所讲的仁义则是臣民对君上的一种绝对义务，民萌之众不能有个人意志，都要以君主的是非为是非，不应君主的召唤，就该受到刑戮。这样，任意就有儒家道德修养的条目变成了君主手中的杀手铜。”赵玉洁：〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉，《河北大学学报》（哲学社会科学版）2000年6月第25卷第3期，页122。

“离俗隐居，而以作非上”的人臣，亦“不谓义”。¹⁰不过，这与“仁义”的意思并无差别。

另外，《韩非子》写道：“夫施与贫困者，此世之所谓仁义；哀怜百姓不忍诛罚者，此世之所谓惠爱也。”¹¹有“仁义”的人主，都会帮助对贫困的人；可怜人民百姓，不忍心处罚他们，是惠爱他们。“惠爱”是可怜、同情，而不忍心对他人造成伤害。其实，“仁义”和“惠爱”的意思相同。《韩非子》写道：“仁者，慈惠而轻财者也。”¹²“仁”是心地仁慈惠爱而看轻钱财。另又写道：“慈仁听则法制毁”¹³，人主听信慈惠仁爱的说教，法令制度将会毁坏。“慈惠”是“惠爱”，因此说，“仁义”就是“惠爱”。

四、君、臣、民与“仁义”

人主、人臣与人民是否要有“仁义”，本研究一一分析之。

甲、人主

《韩非子》中，人主自身并不需要有“仁义”来治国治人：“夫施与贫困者，此世之所谓仁义；哀怜百姓不忍诛罚者，此世之所谓惠爱也。夫有施与贫困，则无功者得赏；不忍诛罚，则暴乱者不止。国有无功得赏者，则民不外务当敌斩首，内不急力田疾作，皆欲行货财、事富贵、为私善、立名誉以取尊官厚俸。故奸私之臣愈众，而暴乱之徒愈胜，不亡何时！夫严刑者，民之所畏也；重罚者，民之所恶也。故圣人陈其所畏以禁其邪，

¹⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页100。

¹¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

¹² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037。

¹³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1082。

设其所恶以防其奸，是以国安而暴乱不起。吾以是明仁义爱惠之不足用，而严刑重罚之可以治国也。”¹⁴

人主持“仁义”，帮助贫苦者，宽恕应当受罚的人民，意味着有人因此没有功劳而得到奖赏；有罪的人因此得到宽恕，而四处作乱，不能制止。国家有了无功得赏的人，臣民对外就不致力于抵挡入侵的敌人，斩首杀敌；在国内则不致力于耕作，而都去进行贿赂，去奉承豪门贵族，私下做事来树立自己的声誉，用这种方法来谋取高官爵禄。因此，奸臣越来越多，暴虐作乱的党徒更加占优势。这样下去，国家不免于灭亡，还能等到何时？严刑，是民众所害怕的东西；重罚，是民众所厌恶的东西。所以，人主设置了民众所害怕的严刑来禁止他们的邪恶，设立民众所厌恶的重罚来制止他们的狡诈。这样，国家就会安定，暴乱不起。因此，仁义惠爱不值得采用，严刑重罚则可以治国。

《韩非子》中亦写道：“明主者，通于富强则可以得欲矣。故谨于听治，富强之法也。明其法禁，察其谋计。法明则内无变乱之患，计得则外无死虏之祸。故存国者，非仁义也。”¹⁵

英明的人主，通晓国家富强起来的方法，就可用来实现称王称霸的愿望。所以，谨慎的处理政事，是使国家富强的方法。必须彰明法令禁令，审查谋划计策。法令彰明了，国内就不会有事变叛乱的祸患；计策得当，在国外就不会有死亡被俘的灾难，因此，保存国家的方法，并非靠仁义惠爱。

¹⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页293。

¹⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037。

另外，《韩非子》中写道：“圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。故其与之刑，非所以恶民，爱之本也。”¹⁶ 圣明的人主，考虑人民根本的利益，而不顺从人民的私欲，只期望有利于人民罢了。因此才给人民设置刑罚，非憎恨人民，而是爱护人民的根本措施。

这里的“爱”，非“仁义”。陈奇猷《韩非子新校注》对“爱之本也”校注为“爱之本在不伤民，欲不伤民则必使民不敢犯禁，欲民不犯禁则设为刑罚以畏之”¹⁷。“爱”是以遵守法令、违法者必定受刑罚的依据来达到“不伤民”，不是因为不忍心他们受罚。因此，这里的“爱”，非“仁义”。

乙、人臣

在《韩非子》中，阐明人臣要有“仁义”。《韩非子》写道：“夫仁义者，忧天下之害，趋一国之患，不避卑辱，谓之仁义。”¹⁸ 有仁义的人臣，担忧天下的祸害，奔赴全国的患难，将之一一解决，亦不辞卑贱屈辱。

此外，“仁义者，不失人臣之礼，不败君臣之位者也。”¹⁹ 有仁义的人臣，不失掉人臣的礼节，不败坏人主与人臣之间的等级名位。于霞的〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉，以及朱伯崑的《先秦伦理学概论》，均认为人臣要对人主有仁义。²⁰

¹⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1176。

¹⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈心度第五十四〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1177。

¹⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

¹⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页862。

²⁰ 于霞在〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉中说，有仁德的人，“即使是站在天下、国家的立场上，也必须严守君臣之礼，不能危及国君的地位”，并拥有“忧天下、不辞卑辱、效忠国君的行为”。于霞：〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉，页28。

丙、人民

人民亦讲“仁义”。《韩非子》写道：“子母之性，爱也”²¹。母子之间的关系，本心于仁爱、慈爱。只是，这份爱，不能治国。因为“慈母之于弱子也，爱不可为前。然而弱子有僻行，使之随师；有恶病，使之事医。不随师则陷于刑，不事医则疑于死。慈母虽爱，无益于振刑救死。则存子者非爱也。”²²慈母爱护幼小的孩子，超过一切。然而，孩子有了邪恶的行为，还是要跟随老师学习；有了讨厌的疾病，还是要让他求医看病。不跟随老师学习，就会犯法而受刑；不求医，就怕会死去。慈母的爱，未能将孩子从刑罚中拯救出来，或从死亡中把孩子救活。这样看来，使孩子生存的并非慈母之爱。这意味着，孩子长大，继续生存的依据是守法。这里的“爱”是“惠爱”，“惠爱”也就是“仁义”。但是，这种“仁义”始终没有长远的作用，因为人民还是要依据法来生活。

综合所论，人主不持“仁义”治国治人。人臣则持“仁义”协助人主治国。至于人民，“仁义”存在，但实用的还是法。综合人主、人臣与人民对“仁义”的情况来看，“仁义”不超越法，实用性也有限。

朱伯崑在《先秦伦理学概论》中就说，人臣“以忧国忧民为仁，不以辞卑辱”，且“讲法治，利百姓，不怕昏君的迫害为仁且智的行为；以逃避死亡，保存个人的生命，不为百姓谋利为卑鄙的行为”。朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京：北京大学出版社，1984年，页274-275。

²¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037。

²² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八说第四十七〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1037。

第二节、恭敬

一、“恭敬”的内涵

“恭敬”是敬重、尊重。《韩非子》写道：“敦祗恭厚，夔固慎完，则见以为掘而不伦”²³，人臣说得老实诚恳，恭敬忠厚，耿直坚定，谨慎周到，却被人主认为不贯串、不动听，是笨拙而又不伦不类。

《韩非子》中又写道：“荆庄王有茅门之法曰：‘群臣大夫诸公子入朝，马蹄践雷者，廷理斩其辮戮其御。’于是太子入朝，马蹄践雷，廷理斩其辮，戮其御。太子怒，入为王，泣曰：‘为我诛戮廷理。’王曰：“法者，所以敬宗庙，尊社稷。故能立法从令尊敬社稷者，社稷之臣也，焉可诛也？夫犯法废令，不尊敬社稷者，是臣乘君而下尚校也。臣乘君，则主失威；下尚校则上位危。威失位危，社稷不守，吾将何以遗子孙？’于是太子乃还走，避舍露宿三日，北面再拜请死罪。”²⁴

楚庄王制定了经过雉门进入内朝的法令说，群臣大夫和各个公子进入朝廷时，凡是马蹄踩到屋檐下滴水处的，廷理便斩断车辕，杀掉驾车的人。这个时候，太子入朝，马蹄踩到了屋檐下滴水之处，廷理便斩断他的车辕，杀掉他的车夫。太子愤怒，进宫向父王哭诉，要求杀掉那个廷理。但楚庄王说，法令使王室宗庙得到敬重，使国家政权获得尊严的工具。能维护法制，遵从命令而使国家政权受到敬重的，就是忠臣，因此不能惩罚。至于那些违法，无视命令而敬重国家政权的人，是人臣凌驾在人主头上，和人主对抗的人。这样的话，人主就会失去威势；人臣对抗人主，则人主的地

²³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难言第三〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页47-48。

²⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右上第三十四〉，《韩非子新校注》卷十三，下册，页789。

位有危险。威势丧失而地位危险，国家政权就不能保住，那么，身为人主的楚庄王，自问用什么来传给子孙。

因此，违法等于不敬重王室或国家政权，这也就是不敬重人主。不敬重人主，与人主对抗，那么人主的权势就会丧失，地位就岌岌可危了。在故事中，太子恭敬的退去，惊恐地离开居住的房间而在外露宿三天，然后朝北向父王行拜礼请求死罪。

二、君、臣、民与“恭敬”

人主、人臣与人民是否要有“恭敬”，本研究一一分析之。

甲、人主

本论文从《韩非子》各篇章内容进行查阅后发现，并没有说明人主要“恭敬”，反之人臣和人民要恭敬人主，这是因为，“恭敬”是下对上，非上对下。〈诡使〉写道：“令之所以行、威之所以立者恭俭听上”。²⁵人主的命令之所以能贯彻执行，威势能够树立起来，是因为拥有恭敬谦卑听从人主的人。

此外，这里的“恭敬”，并不能纳入“孝敬”父母的情况。本研究将“孝敬”父母纳入第五节的“孝顺”。

乙、人臣

人臣要敬重国家政权、人主。“荆庄王有茅门之法”²⁶中的“廷理”²⁷，就是敬重人主，遵从法令的人臣。

²⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈诡使第四十五〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页991。

²⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右上第三十四〉，《韩非子新校注》卷十三，下册，页789。

²⁷ 春秋时楚国官名，掌刑法。

丙、人民

至于人民，《韩非子》中的〈无蠹〉写道：“废敬上畏法之民，而养游侠私剑之属”²⁸，即人主不用尊敬人主、谨慎守法的人民，却收养游侠刺客之流的人士。从这段文字可看出，《韩非子》提倡的是尊敬人主、谨慎守法的人民，这样国家才会富强。另又写道：“重命畏事，尊上之民也”²⁹，重视人主的命令而小心谨慎地去办好公事，是尊重人主的人民。这就是对人主“恭敬”。

综合所论，在国家里地位最高的人主，不必“恭敬”任何人。人臣与人民则需要恭敬人主、敬重法令。

第三节、有礼

一、“礼”的内涵

“礼”有两种情况：一、人与人之间相处的准则或规矩，是规定君臣之间、父子之间的相处之道，也是分别卑微与尊贵、贤能与不肖的表现；二、内心怀有归服之情而不便于说出来，因而用快速的小步行走和下跪叩拜之礼来表明；内心爱着别人而别人却不知道，因而用连篇好话表达出来让人相信。³⁰从中可看出，在《韩非子》中，“礼”归为准则或规矩，以及表达内心情感的仪式两种情况：

²⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈五蠹第四十九〉，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1105。

²⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1000。

³⁰ “礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。中心怀而不谕，故疾趋卑拜而明之；实心爱而不知，故好言繁辞以信之。礼者，外饰之所以谕内也。故曰礼以貌情也。凡人之为外物动也，不知其为身之礼也。众人之为礼也，

甲、准则或规矩的“礼”

在《韩非子》中，晋文公遭批评，以说明准则或规矩的“礼”。³¹晋文公与楚国交战，到了黄凤山，携带松开了，因而亲自绑好。身边的侍从便问为何不叫别人来帮晋文公绑鞋带。

晋文公便解释说，国君与上等的人相处时，国君都敬畏他们。国君与中等的人相处时，国君都喜爱他们。国君之所以与下等的人相处，都是国君所侮弄的人。晋文公又说，虽然他自己不是贤能的人，但先父的大臣都在身边，因而难以使唤他们。晋文公身为一国之君却不能使唤大臣，是《韩非子》不赞成的。所以《韩非子》批评晋文公“失臣主之理”，因为晋文公失去人臣侍奉人主理所当然的规矩或制度。³²“臣主之理”的“理”其实就是君臣之间的“礼”。

乙、表达内心情感的“礼”

至于表达内心情感的“礼”，《韩非子》中有鲁哀公赐桃与黍请给孔子来说明。³³孔子坐在鲁哀公身边，哀公赐桃与黍请孔子吃。孔子先吃黍子后再吃桃子，哀公旁边的侍从都捂着嘴巴笑。

哀公便告诉孔子，黍子不是吃的，是用来拭掉桃子的毛。孔子对哀公说，黍子是五谷中排首位的东西，是祭先王的上等祭品。而果品瓜类有六

以尊他人也，故时劝时衰。君子之为礼，以为其身；以为其身，故神之为上礼。上礼神而众人贰，故不能相应，不能相应，故曰：‘上礼为之而莫之应。’众人虽贰，圣人之复恭敬尽手足之礼也不衰，故曰：‘攘臂而仍之。’”[战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，下册，页 376。

³¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《外储说左下第三十三》，《韩非子新校注》卷十二，下册，页 732。

³² 陈奇猷给“失君臣之理，则文王自履而矜”校注说，“此文谓文王既失臣君之法纪而自履，尚矜其尊先君之臣”，这表示君臣之理即人主人臣间的规矩或制度。[战国]韩非著，陈奇猷校注：《外储说左下第三十三》，《韩非子新校注》卷十二，下册，页 718。

³³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《外储说左下第三十三》，《韩非子新校注》卷十二，下册，页 734-735。

种，桃子是最下等的东西，祭祀先王时不得拿进宗庙。依理来说，人主用卑贱的东西来揩拭高贵的东西，而非用高贵的东西来揩拭卑贱的东西。哀公拿五谷中排行第一的黍子来拭掉六种瓜果品种最下等的桃子的毛，孔子认为是从上位来侍奉下位，有违君臣之礼或规矩。因此，孔子先吃黍子，再吃桃子来表达对哀公的敬畏，因为孔子是人臣，哀公是人主。

丙、两者均是表面性的“礼”

准则或规矩的“礼”，以及表达内心情感的“礼”都不是为个人内心修养而行，《韩非子》中有写到凡人及君子之“礼”的见解。³⁴一般的人都以“礼”来尊敬他人，而不知道讲求自身的礼节。所以，有时觉得卖力，有时觉得怠慢。君子讲求礼节，是为自身的修养而行。为自身的修养而行礼节，因而君子是最有礼节的人。君子讲求高尚的礼节，一般的人却对礼节三心两意，因而两者不能相应。一般的人虽然讲求礼节都三心两意，但讲求礼节的圣人还是恭敬的作手足跪拜的礼节来回应而不怠慢。

从《韩非子》对《老子》“礼”的分析来看，一般人能做到的“礼”和君子因追求道德修养而讲究的高尚之“礼”相互比较，《韩非子》仅选择一般人能做到的“礼”。一般的人都是以“礼”来尊敬他人就足够了，而不必讲求自身高尚的礼节。甚至与圣人行“礼”时，只有讲求高尚礼节的圣人还是恭敬的作手足跪拜的礼节及不怠慢的回应一般的人。所以，准则或规矩的“礼”，或者表达内心情感的“礼”，都只讲求尊敬别人的礼节就够了。因此，《韩非子》就批评说：“礼繁者实心衰也”³⁵，复杂的

³⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页376。

³⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页380。

“礼”，只会让人失去表达真实情感，变成了人人讲礼节时，在别人回礼后，就轻浮地欢天喜地；别人没回礼，就责怪怨恨的情况。

二、君、臣、民与“有礼”

人主、人臣与人民是否要“有礼”，本研究一一分析之。

甲、人主

人主“有礼”，是有礼貌的意思，以维持与其它国家的友好关系，因为若人主“行僻自用，无礼诸侯，则亡身之至也”³⁶，即人主自以为是，对待诸侯国又没有礼貌，将危害人主本身的地位。另一个要警惕的是：“国小无礼。不用谏臣。则绝世之势也”³⁷，即国土小而没有礼貌，又不听忠臣的劝谏，人主将失去权力。

若“夫外无怨仇于邻敌者，其遇诸侯也外有礼义”，“则役希起”。³⁸若人主与邻国不结怨，邻国诸侯也对人主有礼貌。因此，徭役减少，人民生活就比较安定，因而致力于耕作。致力于耕作，吃、穿、住就不成问题。因而社稷中也就没有非议与反叛人主的人。

此外，《韩非子》中出现“四拟”³⁹一词，说明四种情况要防范，即庶子和嫡子地位相匹敌；对姬妾的宠爱与正妻相媲美；朝廷上大臣的权力可与宰相权力相当；臣子中有了和君主同样尊贵的宠臣。若人主要破这“四拟”，就要指令他们遵循所赋予他们的特定名分地位。人主能除“四拟”，就不需再怀疑人臣是否有心怀不轨，臣下、妻妾、太子及庶子也不再有关妖作怪的言论。因此，《韩非子》写道：“臣之所闻曰：‘臣事君，

³⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页204。

³⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页234-235。

³⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页405。

³⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说疑第四十四〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页983-984。

子事父，妻事夫，三者顺则天下治，三者逆则天下乱，此天下之常道也，明王贤臣而弗易也。’则人主虽不肖，臣不敢侵也。”⁴⁰若这三种基本的“礼”（即“天下之常道”）都能兼顾到的话，人主虽才智不好，妻妾、太子庶子、臣子等也不敢侵犯人主。

乙、人臣

人臣对人主“有礼”。在《韩非子》中有写到晋平公自称无人敢违背人主的话，以及师旷把琴扔向晋平公的故事。⁴¹晋平公被批失去做人主的原则，师旷失去做人臣的礼节。师旷行为不对就惩罚他，这是人主对人臣的做法；晋平公行为不对，做人臣的师旷应该陈述自己的意见，好好的劝说人主，人主不听就远远的离开人主本身，这是人臣对人主的做法。师旷举琴扔人主，是执行人主惩罚人臣的做法，是颠倒君上臣下之位，失去人臣应有的礼节。事后晋平公却高兴的听从师旷的话，这是失去做人主的原则。因此，《韩非子》斥“平公失君道，师旷亦失臣礼矣”。

丙、人民

人民之间也“有礼”：“礼者，所以貌情也，群义之文章也，君臣父子之交也，贵贱贤不肖之所以别也。”⁴²文中父子之间的相处关系的规矩，显示人民百姓之间相处的礼仪或规矩。

综合所论，人主有人主的“礼”；人臣有人臣的“礼”；人民有人民的“礼”。这种“礼”是绝对的义务性、等级性和礼仪作用的“礼”。江

⁴⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1151。

⁴¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页858-859。

⁴² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，下册，页376。

贻隆与陆建华著的〈韩非之礼学〉就说明，《韩非子》反对的是用来治世之道义上的“礼”，而“礼”的等级性、礼仪的作用等，则被汲取。⁴³

第四节、尽忠

一、“忠”的内涵

“忠”是指臣民一心一意、尽心尽力为人主效劳。《韩非子》写道：“赴险殉诚，死节之民”⁴⁴，即人民要赴汤蹈火，为人主卖命，显示人民忠于人主。但《韩非子》比较着重于论析忠心耿耿的人臣。陈琛在〈《韩非子》之君臣关系浅论〉中就认为，忠臣无有二心，不外于听从人主的命令行事。⁴⁵

《韩非子》内的“忠”可分“小忠”和“大忠”，但赞成“大忠”，反对“小忠”。“大忠”是指人臣对人主的忠诚。《韩非子》中得楚恭王和晋厉王在鄢陵打仗一事说明这一点。⁴⁶昔日楚恭王和晋厉王在鄢陵打仗，楚恭王打败退兵。楚国军事指挥司马子反的亲信竖谷阳忠诚热爱司马子反，知道司马子反口渴，便递酒给司马子反喝。司马子反知道那是酒，不是水。司马子反本想不喝，但由于司马子反了解竖谷阳对他的忠诚和热爱而喝了。生性爱酒的司马子反最后喝醉了。当楚恭王想再打仗时，派人去叫司马子反。醉酒的司马子反谎称心绞痛，不能帮楚恭王打仗。楚恭王亲

⁴³ 江贻隆、陆建华：〈韩非之礼学〉，《江汉论坛》2006年1月，页96。

⁴⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1000。

⁴⁵ “韩非认为臣要绝对忠臣，‘无有二心’，人臣要从主之法，虚心待令，皆宜其能，胜其官，而莫怀余力于心。”陈琛：〈《韩非子》之君臣关系浅论〉，《贵州文史丛刊》2003年第3期，页11。

⁴⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈饰邪第十九〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页348-349。

自去找他，闻到司马子反一身酒气，始知是喝醉了。最后，楚恭王被迫退兵，然后杀了司马子反。

司马子反对楚恭王是尽“大忠”；竖谷阳对司马子反是“小忠”。司马子反为了“小忠”而失去楚恭王对他所要求的“大忠”，损了楚恭王打胜战的利益。楚恭王要司马子反尽忠，以协助他打胜战，但司马子反则弄成这个样子，因此楚恭王杀了司马子反。

二、君、臣、民与“尽忠”

人主、人臣与人民是否要“尽忠”，本研究一一论析之。

甲、人主

在《韩非子》中，“尽忠”不用在人主身上。人主只要“挟大利以听治，故其任官者当能，其赏罚无私。使士民明焉，尽力致死，则功伐可立而爵禄可致，爵禄致而富贵之业成矣。富贵者，人臣之大利也。人臣挟大利以从事，故其行危至死，其力尽而不望。此谓君不仁，臣不忠，则不可以霸王矣。”⁴⁷

人主怀着称霸称王这个大利益来治国，他任用的人臣被要求有相当的才能，在进行赏罚的时候就没有偏私。要使人民知道这样一个道理：尽力拚命，那么功劳就可以建立，爵位俸禄就可以得到，爵位俸禄得到了，荣华富贵的事业就成就了。荣华富国是人臣的大利益。人臣怀着这大利益去办事，就算很危险，也能坚持到死，力量花光了也没有什么怨恨。这就是人主对人臣不讲仁义，人臣对人主不讲忠诚，就可以称霸称王了。

⁴⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1007。

此外，“治强生于法，弱乱生于阿，君明于此，则正赏罚而非仁下也。爵禄生于功，诛罚生于罪，臣明于此，则尽死力而非忠君也。君通于不仁，臣通于不忠，则可以王矣。”⁴⁸人主彰明法，执行赏罚，不对下面的人予以仁义。有功者的爵禄，有罪者于诛罚，人臣就尽心尽力，拼命到底，并非对人主忠诚。所以说，人主不仁义，人臣不忠诚，人主就可称王。

无论如何，人主时要忠臣，因为人主“过而不听于忠臣，而独行其意，则灭高名为人笑之始也。”⁴⁹人主犯了错误而不听忠臣劝告，一意孤行，人主将失去崇高的名声而开始被人讥笑。而人主彰明法令，忠臣便得到鼓励，“彼法明则忠臣劝”。⁵⁰有了忠臣的人主，便能“外无敌国之患，内无乱臣之忧，长安于天下，而名垂后世，所谓忠臣也。”⁵¹

乙、人臣

人臣对人主不讲“尽忠”，人主就可以称霸称王，但《韩非子》并非完全否定“尽忠”的人臣。所谓忠臣，即“尽力守法，专心于事主者为忠臣”⁵²。尽心尽力，维护法令，专心于事人主，才是真正的忠臣。

忠心耿耿的人臣，必定是提倡法思想，即提倡“霸王之术”的人臣，或称之为法术之士。有些忠臣，因不敌奸臣的迫害，朝廷中的忠臣越来越少，奸臣就越来越多。若以法术者为人主效劳，便会“得效度数之言，上

⁴⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说右下第三十五〉，《韩非子新校注》卷十四，下册，页803。

⁴⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页229。

⁵⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈饰邪第十九〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页244。

⁵¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页294。

⁵² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1155。

明主法，下困奸臣，以尊主安国者也”。⁵³这种人臣将明彰法度，在上使人主以法治国，在下使奸臣受困于法，而且尊敬人主，安定社稷。

此外，忠臣也必须会劝谏人主。《韩非子》写道：“夫良药苦于口，而智者劝而饮之，知其入而已己疾也。忠言拂于耳，而明主听之，知其可以致功也”⁵⁴，忠臣的劝谏的话犹如苦口的良药，虽然人主听了会很难受，但圣明的人主若愿意听取忠臣的话，在做任何事必定可以得到应当的功绩。再说，“过而不听于忠臣，而独行其意，则灭高名为人笑之始也”⁵⁵，人主不听忠臣之言而独行其意，则败坏声望，让人耻笑。忠臣无论在什么情况下，一定要劝谏人主。

忠臣要坚守自己的职位，把分内事做好，不要做越过自己职内的事，“人臣守所长，尽所能，故忠。”⁵⁶《韩非子》还写道：“明主之畜臣，臣不得越官而有功，不得陈言而不当。越官则死，不当则罪。守业其官，所言者贞也，则群臣不得朋党相为矣。”⁵⁷圣明的人主在用臣时，要确保人臣不做逾越自己官职的事；说话时不能不恰当，否则越官者罪当死；言论不当者罪当罚。把自己的分内事做好；说话得当，因此群臣就没有相互勾结，进行朋党的行为了。这样，人臣就会“守所长，尽所能”，而人主

⁵³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈奸劫弑臣第十四〉，《韩非子新校注》卷四，上册，页279-294。

⁵⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页671。

⁵⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页229。

⁵⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈功名第二十八〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页552。

⁵⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈二柄第七〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页126。

就可以“长乐生而功名成”。⁵⁸若人臣“知而不言”⁵⁹，还“诈说逆法，倍主强谏”，⁶⁰这都非忠臣，“为人臣不忠当死，言而不当亦当死”⁶¹。

忠或不忠，还是要靠人主是否拥有明智的决定。《韩非子》写道：“昔关龙逢说桀而伤其四肢，王子比干谏纣而剖其心，子胥忠直夫差而诛于属镂。此三子者，为人臣非不忠，而说非不当也。然不免于死亡之患者，主不察贤智之言，而蔽于愚不肖之患也。今人主非肯用法术之士，听愚不肖之臣，则贤智之士孰敢当三子之危而进其智能者乎？”⁶²

忠臣如关龙逢、比干及子胥三人，并非不忠，说话也得当，但却不能避免于死亡的灾难。因为人主不能明察这三名贤能聪明者的言论，而被愚蠢无能的人臣所蒙蔽而造成的祸害。人主不用这三名法术之士，那么哪有法术之士敢冒关龙逢、比干及子胥那样的风险来进献自己的智慧和才能？

丙、人民

对于人民，《韩非子》写道：“赴险殉诚，死节之民”⁶³，即人民要赴汤蹈火，为人主卖命，显示《韩非子》亦提倡人民忠于人主的思想。

综合所论，人主以利益驱使人臣做事。人臣与人民则以“忠”事人主，但有其局限性，因为“虽有忠信，不得释法而不禁”⁶⁴，“忠”必须是在

⁵⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈功名第二十八〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页552。

⁵⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈初见秦第一〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页1。

⁶⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈有度第六〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页100。

⁶¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈初见秦第一〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页1。

⁶² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈人主第五十二〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1164。

⁶³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1000。

⁶⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈南面第十八〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页328。

法之下实践。王成与张旭东在〈韩非“忠”思想研究〉中说明，若“忠”与“法”有冲突，“忠”应遵循“法”的准则。⁶⁵

第五节、孝顺

一、“孝”的内涵

“孝”是指孩子孝顺父母，绝对不违背父母，“孝子不非其亲”⁶⁶，不争夺父亲的家业。那些为人孩子却常赞誉他人父亲之美德或功劳，是诽谤自己的父亲，对父亲不孝。孝顺的孩子，当家里穷困时，他会想办法如何让家庭富足，别让父亲受苦，让父亲开心。⁶⁷

二、君、臣、民与“孝顺”

《韩非子》中并不多篇章讲述“孝”。有关“孝”内容最多的是〈忠孝〉。在该篇章中，主要讲的是忠臣必须守法、事君；孝子必须养父、事父。篇中内容并没有分开说明人主的孝道、人臣的孝道及人民的孝道。但依照内容，“古之烈士，进不臣君，退不为家，是进则非其君，退则非其亲者也”⁶⁸，这表示篇章内容阐述“孝”的对象同一人：是朝廷内的人臣，也是家里的儿子。而在家为儿子的角色，与人民的孝道是一样的。

《韩非子》并不排斥人臣和人民的孝道，但对人主的孝道就有意见：

“不为人主之孝，而慕匹夫之孝，不顾社稷之利，而听主母之令，女子用

⁶⁵ 王成、张旭东：〈韩非“忠”思想研究〉，《山东大学学报》2005年第4期，页86。

⁶⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1154。

⁶⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1154-1155。

⁶⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈忠孝第五十一〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1154。

国，刑余用事者，可亡也。”⁶⁹人主不要仰慕人民的尽孝道的行为，因为人主是一国之君。若崇尚孝道，人主就会时时听太后的话，变相为太后掌权。若太后执政，掌刑罚，国家将衰亡。

《韩非子》中所说的“孝”固然是“孝敬”父母之意，人人都必须执行的道德行为。不过，当将人主的孝与人民的孝放在同一个平台来仔细分析后会发现，两者之“孝”是有差别的。人主本身固然行孝道，但行孝与治国是两回事。人主可以服侍他的父母，但身为一国之君，不能听从父母命令来治国，因为这样是把权势交给他人，让他人得私利，危害人主自身的地位，并且妨碍社稷的公利。人民践行孝道，仅在于供养父母，不让父母受苦。这样看来，孝道促进人民不愁衣、食、住。而人主必须清楚行孝道的同时，不能危及自己的地位。

综合所论，人主、人臣与人民均有孝道，但先以法作为孝道前提。邓玲与张玲的《继承与拓新：韩非论德治与法治——兼与先秦儒家、道家比较》写道，《韩非子》主张“法”高于“孝”，并非排斥“孝”，而是将“孝”置于“法”的规范内。⁷⁰

⁶⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《亡徵第十五》，《韩非子新校注》卷五，上册，页302。

⁷⁰ 邓玲、张玲：《继承与拓新：韩非论德治与法治——兼与先秦儒家、道家比较》，海南师范学院学报（社会科学版），2004年第6期第17卷，页108。

第六节、正直

一、“直”的内涵

“直”是指言行举止端正。《韩非子》中写道：“能法之士，必强毅而劲直，不劲直不能矫奸”⁷¹，即执法不阿的人，其内心必须有强大毅力及正直，才能纠正违法乱纪的罪恶活动。又说：“能法之士劲直，听用，且矫重人之奸行”⁷²，即劲直之人，受听用时，将抑制重臣的奸邪行为。

人主任用执法不阿的人为人臣，因为他们言行径直，奸臣就不能得逞。经本研究仔细分析，《韩非子》中的“直”可分为“言论端正”与“行为端正”。

甲、言论端正

《韩非子》中写道：“所谓直者，义必公正，公心不偏党也”⁷³，即议论一定要公正，出于公心而不偏袒、不结党营私。然后又说，“虽义端不党，不以去邪罪私”⁷⁴，即使自己议论公正，不结私党，不因此而弹劾奸邪不正直的人，因为“使失路者而肯听习问知，即不成迷”⁷⁵，即迷路的人若肯向熟悉路的人打听的话就不迷路了。不要仅会弹劾奸邪不正直的人，而是给奸邪不正直的人一个机会来听取议论公正，接受不结私党的人的教训。

言论端正也包括说话时言辞不浮夸或巧言。《韩非子》写道：“喜淫辞而不周于法，好辩说而不求其用，滥于文丽而不顾其功者，可亡也。”⁷⁶

⁷¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《孤愤第十一》，《韩非子新校注》卷四，上册，页239。

⁷² [战国]韩非著，陈奇猷校注：《孤愤第十一》，《韩非子新校注》卷四，上册，页239。

⁷³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页390。

⁷⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页390。

⁷⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页390。

⁷⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《亡徵第十五》，《韩非子新校注》卷五，上册，页300。

人主喜好人臣浮夸的言辞而不合乎法度的言论，爱好辩说而不追求言论的实用价值，文采辞华丽泛滥而不顾及言论的功效，可以导致国家灭亡。

乙、行为端正

在行为端正方面，《韩非子》有写到以人怕祸害而行正直，最后可安享晚年的情况来说明。⁷⁷人有祸害，便心生恐惧；心生恐惧，便要行为端正；行为端正，便会深思熟虑；深思熟虑，就能了解事物客观的规律。行为端正，就没有祸害；没有祸害，就能够寿终正寝。能够认识到事物的客观规律，就能成功。能够寿终正寝，就能保全自己的生命且获得长寿。能够成功，就能够得到富裕与高贵的身份。人人实践正直的行为，最后能得到富贵与名声。因此，行为端正对人来说非常重要。这里包括人臣必须行为端正。

二、君、臣、民与“正直”

人主、人臣与人民是否要“正直”，本研究一一分析之。

甲、人主

人主自己并不需要“正直”来治国。他要的是刑名参同之术，即“形名”、“名实”、“参伍”、“参言”、“一听”、“公举”、“七术”及“八奸”，令人臣与人民执行职务后，确保得来的效果要相当。

“形名”或“刑名”是指执行任务后的功效是否与之前所给的任务相当。“有言者自为名，有事者自为形。形名参同，君乃无事焉，归之其情。”

⁷⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页386。

⁷⁸因此，人主要“周合刑名”，这样才会“民乃守职”。⁷⁹所以，人主要把握形名之术。

“名实”是“民之性，有生之实，有生之名。为君者有贤知之名，有赏罚之实。名实俱至，故福善必闻矣。”⁸⁰人的本性，有人活着为了实权实利，也有人为名誉。而人主有智贤的名声，又有赏罚的实权。若人主具有智贤及赏罚的名实，人们必定传诵人主的智贤；臣吏必定敬畏他的赏罚权。

“参伍”是指并列事物合在一起作比较加以验证，然后考核是否合于先前的抽象概念或言论。《韩非子》中说：“参之以比物，伍之以合虚”⁸¹，因此人主要“行参以谋多，揆伍以责失；行参必拆，揆伍必怒。”⁸²

“参言”即综合人臣言论，而不只是听某某人臣就行事。同时，人主也参与其中，审核人臣的言论。因为“听不参则无以责下，言不督乎用则邪说当上”⁸³。若人主要“听其言而求其当，任其身而责其功”，以达到“无术不肖者穷矣”，那么，人主必须“听其言必责其用，观其行必求其功”。⁸⁴

⁷⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。此文与〈扬榷第八〉页152-156，以及〈二柄第七〉页126部分相通。

⁷⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈扬榷第八〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页164。

⁸⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1072。

⁸¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈扬榷第八〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页157。

⁸² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1063。

⁸³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1074。

⁸⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1021-1022。

“一听”是指不因私爱一方而听之。人主要综合听取所有人臣的言论，并且数次反驳责实其言论，再以自己为中心作决定，所以人主“一听而公会”⁸⁵。

“公举”之谓有才能者，无论身处卑贱、尊贵、近亲、远亲、与人主又过节者，都可以授以官职为人主效劳，这当然要在人主操赏罚二柄之下进行。《韩非子》写道：“圣王明君则不然。内举不避亲，外举不避讎。是在焉从而举之，非在焉从而罚之。是以贤良遂进而奸邪并退，故一举而能服诸侯。”⁸⁶因此，人主“群臣公举，下不相和，则人主明”⁸⁷。

“七术”及“八奸”，《韩非子》中写道，“七术”是“一曰、众端参观，二曰、必罚明威，三曰、信赏尽能，四曰、一听责下，五曰、疑诏诡使，六曰、挟知而问，七曰、倒言反事。”⁸⁸至于人主必须制止的奸臣“八奸”，是：“同床”、“在旁”、“父兄”、“养殃”、“民萌”、“流行”、“威强”及“四方”。⁸⁹《韩非子》的“七术”，以及人主面对的“八奸”问题，都有一样的解决方法，即人主使出不为人知的、藏在内心的方法来窥见臣民的真实本性，在臣民反叛前就制止他们的行动，尤其是与人主甚亲近的人臣。

⁸⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1049。

⁸⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说疑第四十四〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页976。

⁸⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷十二，下册，页720。

⁸⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈内储说上七术第三十〉，《韩非子新校注》卷九，上册，页560。

⁸⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八奸第九〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页181-182。

乙、人臣

由于人主会刑名参同之术，事君的人臣，以“正直”之人为佳。《韩非子》写道：“人臣有议当途之失、用事之过、举臣之情，人主不心藏而漏之近习能人，使人臣之欲有言者，不敢不下适近习能人之心而乃上以闻人主。然则端言直道之人不得见，而忠直日疏。”⁹⁰

人臣中有人议论危害公利的“重臣”掌权的过失、处理政事的错误，提拔臣子的实情，人主不把这些议论藏在心中，而泄漏了给身边的亲信（重臣或红人），使那些有话要说的人臣在重臣的威胁下，不敢不先迎合人主身边亲信的心意，然后才把这些话说给人主听。如此，说话正直、办事公正的人臣，再也见不到人主；忠诚耿直的人臣，就会一天天被疏远了。

在这一段文字中，不排除人主选用的人臣要言论、行为都是正直。但因为人主不善用“术”，以致实情被人主的亲信给“过滤”，未能上达实情，反而言行正直、忠诚耿直的人臣逐渐被排挤。

丙、人民

《韩非子》写道：“嘉厚纯粹”兼“整谷之民也”，即善良厚道单纯质朴，是正派善良的人民；正派善良的人民，其行为必定端正。⁹¹

综合所论，《韩非子》不要求人主行“正直”，而是用刑名参同之术治国治人。人臣与人民则需要“正直”。

⁹⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈三守第十六〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页316。

⁹¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈六反第四十六〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1000。

第七节、清廉

一、“廉”的内涵

“廉”是“必生死之命也，轻恬资财也”⁹²，即按照命运来处理自己的生死，该活的时候就不应该找死，并把资产财富看得轻微淡薄，且“虽死节轻财，不以侮罢羞贫”⁹³，即使自己能殉身救义，看轻财富资产，也不应该侮辱那些无气节及贪图好利的人。从这两句话来看，《韩非子》中所说的“廉”是指廉洁、不贪污，同时也不侮辱不廉洁的人。

但是，若“今夫轻爵禄，易去亡，以择其主，臣不谓廉。”⁹⁴人臣看重爵位俸禄，逃亡到外国，选择对自己有利的人主，不能说是清廉的人。

《韩非子》中还写道：“毁廉求财，犯刑趋利，忘身之死者，盗跖是也”⁹⁵，破坏自身的廉洁行为，触犯刑法以求多利，不顾自己的性命，这样的人是盗贼。张子侠在《韩非廉政思想初探》中就说明《韩非子》提倡廉洁，反腐败。⁹⁶

二、君、臣、民与“清廉”

人主、人臣与人民是否要“清廉”，本研究一一论析之。

甲、人主

《韩非子》并没有说明人主要“清廉”，不贪污。不过，人主要如何“虚静无为”。在本研究的第十三节的“虚静无为”中，说明人主不能“贪图好利”、不能“不自量力”及要“克己自胜”。

⁹² [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页390。

⁹³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页390。

⁹⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《有度第六》，《韩非子新校注》卷二，上册，页99-100。

⁹⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《忠孝第五十一》，《韩非子新校注》卷二十，下册，页1159。

⁹⁶ “韩非反腐倡廉”。张子侠：《韩非廉政思想初探》，《齐鲁学刊》1996年第6期，页34。

乙、人臣

对于人臣，《韩非子》写道：“上世之所以立廉耻者，所以属下也；今士大夫不羞污泥丑辱而宦，女妹私义之门不待次而宦。”⁹⁷古代之所以要树立廉洁与羞耻的道德观，是为了激励臣下，但现在士大夫不知羞耻的去干污泥丑辱的事来当官，把女儿、妹妹嫁给人主，以不必依照官阶的次第来升官。这样的人臣可谓不廉洁也不觉羞耻。人臣没有廉耻之心，将会干扰法的运作程序，这是不可取的。

丙、人民

《韩非子》并不要求人民要“清廉”，而是要人民“尽忠”事上、言行“正直”、以及“诚实”。

综合所论，人主和人民自身不讲求“清廉”，而人臣要必须“清廉”。

第八节、耻辱

一、“耻”的内涵

“耻”是指耻辱、羞耻。《韩非子》中写道：“荣辱之责在乎己，而不在于人”⁹⁸。荣誉与耻辱的责任在于自己，不在于别人。所以，荣誉或耻辱，取决与自己所做的事。

⁹⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈诡使第四十五〉，《韩非子新校注》卷十七，下册，页992。

⁹⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈大体第二十九〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页555。

二、君、臣、民与“耻辱”

人主、人臣与人民是否要“耻辱”之心，本研究一一论析之。

甲、人主

人主要有“耻辱”之心。在《韩非子》中有一故事，说明齐桓公丢失自己的帽子，管仲建议以发放仓粮赐给穷人，把犯轻罪的人释放来洗刷人主齐桓公丢失帽子的耻辱，但反而使齐桓公面对更大的耻辱。⁹⁹齐桓公丢失帽子，感到耻辱而三天不上朝。管仲便建议发放粮食给穷民，并且释放犯轻罪的人来洗刷丢失帽子的耻辱。再过了三天，民众却唱道，为何齐桓公不再丢失帽子。若再丢失帽子，又可以发放粮食，释放犯轻罪的人了。民众如此的想法，对君主来说是一种耻辱。齐桓公遭到非议，指此举动洗刷了齐桓公丢帽子的耻辱，却增添了不合道义的耻辱。发放仓粮赐给穷人，把犯轻罪的人释放是羞耻的行为，所以说不合道义的。因此，人主应该做到在小人中洗刷自己的耻辱，在君子中也更加需要洗刷自己的耻辱。在君子中洗刷自己的耻辱比小人中洗刷自己的耻辱显得更加重要。

乙、人臣

《韩非子》写道：“上世之所以立廉耻者，所以属下也；今士大夫不羞污泥丑辱而宦，女妹私义之门不待次而宦。”¹⁰⁰古代之所以要树立廉洁与羞耻的道德观，是为了激励臣下，但现在士大夫不知羞耻的去干污泥丑辱的事来当官，把女儿、妹妹嫁给人主，以不必依照官阶的次第来升官。这样的人臣可谓不廉洁也不觉羞耻，是《韩非子》所不能认同的人臣。

⁹⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《难二第三十七》，《韩非子新校注》卷十五，下册，页873-874。

¹⁰⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《诡使第四十五》，《韩非子新校注》卷十七，下册，页992。

丙、人民

人民要有“耻辱”之心，其目的在于避免人民犯法。《韩非子》中写道：“毁莫如恶，使民耻之”¹⁰¹。毁人民的名誉且让其名声更加丑恶一些，使人民觉得羞耻而不敢再作出违法的事。

综合所论，人主、人臣与人民均要有“耻辱”之心。

第九节、诚实

一、“诚”的内涵

“诚”是指诚实、真诚。《韩非子》写道：“巧诈不如拙诚。”¹⁰²巧诈不如看来笨拙的诚实行为来得好。

人主为了确保人臣诚实，说真话，供实情，就必须“上以名举之。不知其名，复修其形。形名参同，用其所生。二者诚信，下乃贡情。”¹⁰³人主根据人臣所提出的事，让人臣去执行这些事，便重复验证所提出的事是否与执行任务后的功绩相当。这“形名参同”的方法，若相信刑名并且用它的话，在下的人臣便会呈上实情，不隐瞒人主。

¹⁰¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八经第四十八〉，《韩非子新校注》卷十八，下册，页1045。

¹⁰² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说林上第二十二〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页479。

¹⁰³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈扬榷第八〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页145。

二、君、臣、民与“诚实”

人主、人臣与人民是否要“诚实”，本研究一一论析之。

甲、人主

人主本身不讲求“诚实”，而是将真实的自己的情绪隐藏起来，“不慎其事，不掩其情，贼乃将生”¹⁰⁴，人主不谨慎的处理自己的政事，不掩盖和隐藏自己的真情，做贼的人臣就会产生。所以人主讲求自己“不诚实”，要的是人臣和人民百姓“诚实”。

乙、人臣

人臣讲“诚实”。为了确保人臣诚实，说真话，老实的做事，可以试探一下这些臣民：“子之相燕，坐而佯言：‘走出门者何白马也？’左右皆言不见。有一人走追之，报曰：‘有。’子之以此知左右之诚信不。”¹⁰⁵子之在燕国当相国时，假装说，门前跑过的是否白马。身边的侍从都说没看见。有一个人跑出去观看，回报说有。但事实是没有。子之用这种方法来试探侍从当中不老实的人。

丙、人民

人民要“诚实”。“巧诈不如拙诚。”¹⁰⁶，即巧诈不如看来笨拙的诚实行为来的好。这段文字是指对人臣和人民而说的。因此，人民亦讲“诚实”。

综合所论，人主不讲“诚实”。人臣与人民则要讲“诚实”。

¹⁰⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页74。

¹⁰⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈内储说上七术第三十〉，《韩非子新校注》卷九，上册，页613。

¹⁰⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说林上第二十二〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页479。

第十节、信用

一、“信”的内涵

“信”是指讲信用：“有信而无诈”¹⁰⁷，即讲信用，不诈骗。在《韩非子》中，“信”分成“小信”与“大信”。“信”的大小是从事情大小来衡量的。“小信”是小的信任；“大信”是大的信任。人从“小信”做起，就能成就“大信”，因此《韩非子》写道：“小信成则大信立”¹⁰⁸。

《韩非子》中说的“吴起须故人而食”¹⁰⁹、“文侯会虞人而猎”¹¹⁰与“曾子杀彘”¹¹¹都是说明“小信”。“文公之攻原”¹¹²和“箕郑救饿”¹¹³是说明“大信”。

“吴起须故人而食”，是说明吴起在外遇见要好的朋友而轻这位朋友来家里吃饭。朋友答应了，吴起便回去准备饭菜。临走前还说一定要等到朋友来了才一起吃饭。夜晚了，朋友还没来，吴起还是继续等待朋友来了才吃饭。到了明天早上，吴起便派人去请朋友来。等到朋友来了，便一起吃饭。

¹⁰⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈安危第二十五〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页524。

¹⁰⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667。

¹⁰⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667、710。

¹¹⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667、711。

¹¹¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667、711。

¹¹² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667、708—709。

¹¹³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左上第三十二〉，《韩非子新校注》卷十一，下册，页667、709。

“侯会虞人而猎”，是说明魏文侯与虞人约好明天一起去打猎。到了约会这一天却刮大风，左右侍从劝阻魏文侯不要赴约。魏文侯不听，说不因为刮大风而而失掉虞人对他的信任。因而冒着大风去会虞人。

“曾子杀彘”，是说明曾子的妻子到街市去，孩子哭着要跟着去。母亲便哄孩子不用跟来，待会儿母亲回来后为孩子捕猪备菜。曾子的妻子从街市回来，曾子正当要捕杀猪时，其妻澄清只是哄哄孩子。曾子便说，孩子不懂事，需要听从父母教训。现在欺骗孩子，是教孩子如何欺骗人。而且母亲欺骗孩子，孩子不信任母亲，并不是栽培孩子的教育。于是便杀猪做菜。这三个故事都体现小的信任。

“文公之攻原”与“箕郑救饿”却体现了“大信”的精神。“文公之攻原”是说明晋文公为了攻打原邑，便包裹十天的粮食，赶路十天后与士大夫会合。十天后，原邑没有被打下来，晋文公边击钲退兵而去。有从原邑逃出来的士兵说，原邑再过三天就可以被攻下来。群臣与左右亲信都劝谏晋文公在等待一下。但晋文公说他与士兵约好十天后攻下原邑，若十天后不离开原邑，就是失去信用。于是便收兵离去。原邑里的人听了这个消息后便称赞晋文公是讲信用的人。因此，他们都投奔晋文公。卫国人听了这个消息后也称赞晋文公讲信用，便也投奔晋文公。晋文公因为守信用而得到原邑与卫国的居民，是得到了众人的信任。晋文公讲信用的结果是：多人投奔于他。

“箕郑救饿”是说明晋文公问箕郑如何救济饿荒，箕郑回答说，若人主在名誉方面讲信用，有功的人臣就能得到应有的名分和奖赏。若人主在做事方面讲信用，人民就明白，若安分守己的去干活，肯定得到应有的奖

赏。若人主在道义上讲信用，身边的人会互相劝勉，远方的人也因此而来归服。这显示晋文公成就了“大信”。

《韩非子》中强调，人主要“信赏以尽能”¹¹⁴，即人主奖赏要讲信用，使臣民能充分发挥他们的才能。《韩非子》中又说：“赏厚而信，人轻敌矣；刑重而必，失人不北矣”¹¹⁵，有信用的承诺丰厚的奖赏，人们就不怕敌人；必定处以严重的刑罚，人们就不会败北而逃跑。因此，“庆赏信而刑罚必，故君举功于臣，而奸不用于上，虽有竖刁，其奈君何？”¹¹⁶人主若承诺人臣应功得赏，奸人就不会得逞。人主若承诺人民应功得赏，“民虽寡，强”，哪怕人民虽少，社稷还是会强大起来。¹¹⁷若人主承诺丰厚的赏誉，臣民甚至“下轻死”，即臣民为了丰厚的奖赏和名誉而可以不要自己的性命。¹¹⁸若人主成功令臣民相信法，人主所拟的法令就能被执行，臣民听命于人主，人主的地位就不会受到威胁。

因此，“以赏者赏，以刑者刑。因其所为，各以自成。善恶必及，孰敢不信？”¹¹⁹有功则赏、有过责罚。赏罚随人臣所为而定，各人的赏罚都由自己造成。善恶一定得到相应的赏罚，谁敢不信呢？

此外，《韩非子》中有讲到国与国之间也要讲信用：齐国讨伐鲁国以索取谗鼎，而鲁国却以假谗鼎呈给齐国。¹²⁰齐国讨伐鲁国，索取谗鼎，鲁

¹¹⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷十二，下册，页716。

¹¹⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难二第三十七〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页893。

¹¹⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难一第三十六〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页851。

¹¹⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈饰邪第十九〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页348。

¹¹⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈内储说上七术第三十〉，《韩非子新校注》卷九，上册，页565。

¹¹⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈扬榷第八〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页157。

¹²⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈说林下第二十三〉，《韩非子新校注》卷八，上册，页515。

国用假谗鼎呈给齐国。齐国人说是假的。鲁国人说是真的。齐人说，只要派乐正子春，齐国就相信是真的。鲁国人主便请乐正子春去。乐正子春便问鲁国人主为何用假的送去。鲁国人主回答说因为爱惜真的。乐正子春也回答说乐正子春自己也爱惜自己的信誉。乐正子春爱惜自己的信誉，做人主的更加要爱惜信誉。

无论如何，“信”和法比较，法显得更重要，是人主权势的保障，因为“虽有忠信，不得释法而不禁”¹²¹，即一个人虽然对人主尽忠和将信用，但不因此而让这种人辖免于法的控制。邓玲等人在〈继承与拓新：韩非论德治与法治——兼与先秦儒家、道家比较〉就说，人臣即使讲信用，人主仍要法律来保障自己的地位。¹²²

二、君、臣、民与“信用”

人主、人臣与人民是否要“信用”，本研究一一论析之。

甲、人主

人主讲“信用”：“赏厚而信，人轻敌矣；刑重而必，失人不北矣”¹²³，有信用的承诺丰厚的奖赏，人们就不怕敌人；必定处以严重的刑罚，人们就不会败北而逃跑。而“赏罚敬信，民虽寡，强。”¹²⁴赏罚机制让人信服，人民数量虽然少，但强。“文公之攻原”与“箕郑救饿”故事便说明了不是骗人的奖赏，而是让人信服的。

¹²¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈南面第十八〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页328。

¹²² “韩非认为臣子即使守信，君主仍需用法律加固保险，法比信高明。”邓玲、张玲：〈继承与拓新：韩非论德治与法治——兼与先秦儒家、道家比较〉，页109。

¹²³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难二第三十七〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页893。

¹²⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈饰邪第十九〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页348。

乙、人臣

人臣也讲“信用”。《韩非子》中写道：“齐伐鲁，索谗鼎，鲁以其雁往。齐人曰：‘雁也。’鲁人曰：‘真也。’齐曰：‘使乐正子春来，吾将听子。’鲁君请乐正子春，乐正子春曰：‘胡不以其真往也？’君曰：‘我爱之。’答曰：‘臣亦爱臣之信。’”¹²⁵

齐国讨伐鲁国，索取谗鼎，鲁国却想将假的谗鼎送去给齐国。齐国人说是假的，鲁国人则说是真的。齐国便要求鲁国使唤乐正子春到来，才会听信是真的。鲁国人主便请了乐正子春，但乐正子春说，为何不将真的送去。鲁国人主说，因为喜爱它。乐正子春则说，他也爱惜自己的信誉。因此，人臣也要讲信用。谢无量将此故事归纳为人生道德观中的“信”。¹²⁶

丙、人民

人民亦讲“信用”。“曾子杀彘”的故事，说明人民之间的“信”。曾子的妻子到街市去，孩子哭着要跟着去。母亲便哄孩子不用跟来，待会儿母亲回来后为孩子捕猪备菜。曾子的妻子从街市回来，曾子正当要捕杀猪时，其妻澄清只是哄哄孩子。曾子便说，孩子不懂事，需要听从父母教训。现在欺骗孩子，是教孩子如何欺骗人。而且母亲欺骗孩子，孩子不信任母亲，并不是栽培孩子的教育。于是便杀猪做菜。

综合所论，人主、人臣与人民都要讲信用。

¹²⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《说林下第二十三》，《韩非子新校注》卷八，上册，页515。

¹²⁶ 谢无量：《韩非》，收入于周谷城主编：《民国丛书》第四编（7），页207。

第十一节、勇气

一、“勇”的内涵

“勇”是指勇气、勇敢、不怕。《韩非子》中写道，为人主效劳的人要“贵奋死”¹²⁷，即人民都全心全意地勇于与敌人拼死，而且“夫一人奋死可以对十，十可以对百，百可以对千，千可以对万，万可以克天下矣”。

¹²⁸若是如此，人主就不需要作出不必要的伤亡来战胜敌人。¹²⁹

不过，“勇”不能超越法。《韩非子》写道：“其于勇力之士也，军旅之功无逾赏，邑斗之勇无赦罪”¹³⁰。由于赏罚或刑赏本身就是《韩非子》法思想中的一部分，一切赏罚依法度的制约，因此勇敢的人民所得到的奖赏不超过其功，犯私斗承勇之罪不赦免。

二、君、臣、民与“勇气”

人主、人臣与人民是否要“勇气”，本研究一一论析之。

甲、人主

人主要“勇气”。《韩非子》写道：“有勇而不以怒，使群臣尽其武”¹³¹。人主有了勇力，但不用自己的勇力，用群臣的勇力（武勇），就有了强大的国家。这段文字显示，人主可有“勇气”，但不需要费力气去逞勇，以人臣的“勇气”，就能使国家强大。

¹²⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈初见秦第一〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页3。

¹²⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈初见秦第一〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页3。

¹²⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈初见秦第一〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页3。

¹³⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈八奸第九〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页190。

¹³¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。

乙、人臣

“有勇而不以怒，使群臣尽其武”¹³²，证明人臣有“勇气”，但在《韩非子》中，论述人臣的“勇气”不多。

丙、人民

人民要有“勇气”。《韩非子》中写道：“是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强，此之谓王资。”¹³³国内的人民，必须依法议论，做事的人必定把力量集中在有实际功效的农业生产，施展勇力的人，把自己的勇敢都用在从军杀敌。因此，若没有战争，就会富裕起来；若有战争，兵力就强大。这就是人主称王天下的资本。

综合所论，人主、人臣和人民均要有“勇气”，但人主则出现特殊情况：人主有“勇气”，但不表露出来，而是使唤人臣和人民挺起“勇”，为人主抵御国家遭外敌侵袭。

第十二节、尚俭

一、“俭”的内涵

“俭”是指节俭并进行累积成多、大、强盛。《韩非子》内解释《老子》的“俭”写道：“是以智士俭用其财则家富，圣人爱宝其神则精盛，人君重战其卒则民众，民众则国广。是以举之曰：‘俭故能广’。”¹³⁴有

¹³² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。

¹³³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈五蠹第四十九〉，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1112。

¹³⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页421。

智慧的人节财成富；圣人不消耗精神而精神饱满；人主注重及关心士兵的生命，不随意让士兵战死，则人民增多；人民增多则国土广阔。

《韩非子》中有说明商人如何节俭来造就致富：“利商市关梁之行，能以所有致所无，客商归之，外货留之，俭于财用，节于衣食，宫室器械，周于资用，不事玩好，则入多”¹³⁵，使商场、集市、关口、桥梁的通行方便，能用自己富有的东西换取自己没有的东西，顾客和商人都来到聚集，外来的货物存放下来，在财务消费上注意节省，在衣着饮食上注意节约，房屋及器具仅求实用够用，不追求珍贵的玩物，收入则会多了。因此，无论是有智慧的人、圣人、人主或商人，都因践行“俭”而得利。

二、君、臣、民与“尚俭”

人主、人臣与人民是否要“尚俭”，本研究一一论析之。

甲、人主

人主要“尚俭”。《韩非子》写道：“是以智士俭用其财则家富，圣人爱宝其神则精盛，人君重战其卒则民众，民众则国广。是以举之曰：‘俭故能广’。”¹³⁶有智慧的人节财成富；圣人不消耗精神而精神饱满；人主注重及关心士兵的生命，不随意让士兵战死，则人民增多；人民增多则国土广阔。人主不轻易让战争人民失去生命，可说是“尚俭”。

¹³⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈难二第三十七〉，《韩非子新校注》卷十五，下册，页 888。

¹³⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页 421。

乙、人臣

在《韩非子》中，人臣不能“尚俭”，“臣以卑俭为行，则爵不足以观赏”¹³⁷。若人臣谦逊、节俭作为自己的行为准则。那么爵禄就不能用来显示出奖赏的作用。《韩非子》以“孟献伯拜上卿”¹³⁸的故事加以阐明。

孟献伯被任为上卿，叔向前去祝贺，看见门口有人喂马不给马吃谷子，便去问孟献伯。孟献伯回答说，国人有人挨饿，因此不用谷子喂马；有老年人多半徒步行走，所以自己不配备副车。原本来庆祝孟献伯任上卿的叔向，便说现在还要庆祝孟献伯节俭的行为了。叔向出来后，便告诉苗贲皇，一起庆祝孟献伯节俭的行为。但苗贲皇则说，爵位、俸禄、旗章，用来区别功劳大小、辨别德才好坏的手段。晋国法律规定，上大夫配备副车两辆，中大夫配备副车一辆，下大夫只有正车一辆，这是用来标明等级。何况卿相一定要掌管军事，所以要修正车马，组织好步兵战车，用它们来防备战争。国家有灾难时，使用它们来防备意外，国家太平时就用它们来上朝办事。

现在孟献伯扰乱了晋国的政治措施，缺乏对意外的防备，用这种方法来成全自己的节操，是自己的名声清廉，孟献伯这样的节俭能行吗？当然不能。所以，没什么好庆祝的。这表示人臣不能尚俭，因为人主赐爵禄，应当依据该爵禄而生活。这与另一则“孟献伯相鲁”¹³⁹的故事所要阐明的

¹³⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页720。

¹³⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页746。

¹³⁹ 孟献伯相鲁，堂下生藿藜，门外长荆棘，食不二味，坐不重席，晋无衣帛之妾，居不粟马，出不从车。叔向闻之，以告苗贲皇。贲皇非之曰：“是出主之爵禄以付下也。”[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页745。

意思相同。故事的结尾中，苗贲皇非议孟献伯说，这是抛开人主所赐的爵禄，来亲附、顺从下面的人。

若人臣节俭，也会威胁到下级的人，下级的人将艰苦得难以想象：“孙叔敖相楚，栈车牝马，粝饼菜羹，枯鱼之膳，冬羔裘，夏葛衣，面有饥色，则良大夫也，其俭逼下。”¹⁴⁰孙叔敖任楚庄王令尹，乘坐的是低贱棚车，拉车的是不贵重的母马，吃的是粗米制成的饼、蔬菜煮成的菜肴，还有干鱼之类的食物。冬天只穿小羊皮制成的裘，夏天只穿葛麻做成的衣服，脸上显得饥饿的气色。虽然是好大夫，但节俭的行为却威胁到了下级的生活。

人臣虽不能节俭，但也不表示可以贪得无厌。人臣“宠光无节，则臣下侵逼”¹⁴¹，若人臣娇纵荣耀，没有节制，那么他们就会侵害和威胁人主的利益。“管仲相齐”¹⁴²阐明这一点：管仲任齐国相国，向齐桓王说，自己的职位高，但很穷。桓公便赐他俸禄和食邑。但管仲还不满足，说自己富贵，但地位则很低。桓公便赐他高于高氏和国氏的地位。后来，管仲再要求说，地位高了，但与人主的关系疏远。桓公最后称他为“仲父”。孔子听到后便非议管仲奢侈放纵，威胁到人主的地位。

丙、人民

人民要“尚俭”，《韩非子》中说：“今世之学士语治者多曰：‘与贫穷地以实无资。’今夫与人相若也，无丰年旁入之利而独以完给者，非力则俭也。与人相若也，无饥馑疾疫祸罪之殃独以贫穷者，非侈则墮也。”

¹⁴⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页749。

¹⁴¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页720。

¹⁴² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈外储说左下第三十三〉，《韩非子新校注》卷二十，下册，页747-748。

侈而儆者贫，而力而俭者富。今上征敛于富人以布施于贫家，是夺力俭而与侈儆也。而欲索民之疾作而节用，不可得也。”¹⁴³

《韩非子》批评说，当今学者谈论治国的多半说，把土地赐给穷人，以让穷人富裕起来。现在那些和别人条件相似，没有丰收的年成和额外的收入的利益而唯独能自给自足的人，不是因为勤劳就是节俭。那些和别人条件相似，没有遭到饥荒、久病、灾祸、刑罚的残害而偏偏就是穷的人不是因为奢侈就是懒惰。奢侈而懒惰的人贫穷，勤劳而节俭的人富裕。现在人主却向勤劳而节俭的富人，征收财物来施舍给奢侈而懒惰的穷人，这样一来，人主想要民众勤快耕作和省吃俭用，是不可能的。

因此，《韩非子》不反对人民“俭”，还藉“今世之学士”来阐明，人民贫穷是因为懒惰，自给自足，富裕起来，是因为勤劳节俭。而学者却要勤劳节俭变富裕的人，施舍给懒惰的穷人，是不合理的，这样，人民不能在勤劳和节俭中获利，而人主就不能使人民勤快耕作和省吃俭用，影响了人主治民的目的。穷人要变富裕，就要靠自己的勤劳节俭，不需要靠富人的施舍。

综合所论，人主自身尚俭；人臣不得尚俭，但不能贪得无厌、奢侈放纵，要节制，适可而止，依据人主赐给的爵禄来生活。至于人民，则倡导他们尚俭，因为尚俭能促使富裕的利益，人主便能使他们有动力去继续耕作，国家就会富足。

¹⁴³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈显学第五〉，《韩非子新校注》卷十九，下册，页1134。

第十三节、虚静无为

“虚静无为”是“虚”、“静”与“无为”综合而成的道德观点，是消灭内心的欲念与贪念，调节心理中喜怒哀乐的情绪波动。当内心达到这样的道德修养后，再把这种道德观实践于法思想中的“术”论，达到人主稳固地位、有条理地治国治人的目标。本研究把“虚静无为”分成“虚”、“静”与“无为”论析，以表达出《韩非子》中“虚静无为”的内涵。

一、“虚”的内涵

“虚”是指虚无、空虚。《韩非子》以《老子》的“重积德”、“蚤服，是为重积德”、“无不克”、“重积德，则无不克”，以及“无不克，则莫知其极”来说明。¹⁴⁴懂得使用天生的听力、视力与智力，他的七窍就空虚。若视力、听力、智力等都处于空虚，顺和的精气就会天天进入七窍，使七窍通安和之气。七窍固然已通安和之气，但必须有安静的精神协助增长。安和之气增多，就能酝酿得当的计谋。有得当的计谋，就能驾驭各种事物。能驾驭各种事物，打起战来就能战胜敌人。从虚空到计谋所体现的意义是由学习虚空来使人能看清楚某件事物或事情的真相，即达到“虚则知实之情”¹⁴⁵。

人主处于虚无状态，使人臣“谬乎莫得其所”¹⁴⁶，即没有一个人臣能知道人主的处所，使人臣不知人主之心意，因此人臣不冒险为私利而奉承人主。反之，人臣却自动自发，尽力发挥自己的才能：“虚而待之，彼自以之”¹⁴⁷，虚无的对待人臣，人臣就会自动使出自己的能力。

¹⁴⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页396。

¹⁴⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。

¹⁴⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页67。

¹⁴⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈扬权第八〉，《韩非子新校注》卷二，上册，页137。

二、“静”的内涵

“静”是指性情不浮躁或不急躁，内心精神安静。《韩非子》写道：“静则能使躁”，即安静能够抑制浮躁；“无急患则曰静”，即不急躁叫做“静”。¹⁴⁸因此，若“变徧而心急，轻疾而易动发，心悁忿而不訾前后者，可亡也。”¹⁴⁹，即心地狭窄又心急，看轻忧患又容易发怒，内心恼怒又不考虑事情始末，人主权势将灭亡。所以，人主要“用神也静”，即“爱精神而贵处静”。¹⁵⁰若精神安静，“静则知动者正”¹⁵¹，即内心安静就能了解行动中的客观规律，使人主有能力管制臣民。此外，人主必须处于静的状态去思考问题：“知治人者其思虑静”¹⁵²，懂得管治他人的人要安静的去思考问题。

“静”不是真的静止不动，而是该动时动；不该动时不动。《韩非子》写道：“寂乎其无位而处”¹⁵³。如此状态中，人主摒除喜好和厌恶，按法度，去智去贤，不暴露自己的言行举止，是处于极度“静”的状态，是《韩非子》所提倡的人主处安静的最佳状态。可是，《韩非子》又写道：“静则建乎德，动则顺乎道”¹⁵⁴，即“德”建立安静；“道”建立行动。人主建立“道”¹⁵⁵与“德”，就必须在应该动的时候行动，应该静的时候

¹⁴⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页431、436。

¹⁴⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡徵第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页301。

¹⁵⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页395、416。

¹⁵¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66。

¹⁵² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页396。

¹⁵³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66-67。

¹⁵⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页451。

¹⁵⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈主道第五〉，《韩非子新校注》卷一，上册，页66-67。

就安静下来。人主践行如此法则，就有“得”¹⁵⁶，即得到臣民归服，兼有天下，国家大治的业绩。

为了达到“静”的效果，人主有时不需要亲自处理事务。《韩非子》写道：“人主之道，静退以为宝。不自操事而知拙与巧，不自计虑而知福与咎。是以不言而善应，不约而善增。”¹⁵⁷人主不亲自操劳事务而能够知道人臣把事务弄糟还是办好，不亲自策划计谋而能够知道人臣的计谋是得福还是得祸。这样的话，人主不说话而人臣能提出很好的意见给人主；人主不硬性规定或约束人臣办事而能让人臣发挥最好的才能来增加办事的功效。

三、“无为”的内涵

“无为”是指无所作为，但有时也要有所作为。《韩非子》写道：“素无为”¹⁵⁸，即无所作为，然后又写道：“明君无为于上”，即英明的人主无所作为；人主在上无所作为，那么就会使“群臣竦惧乎下”，即在下的人臣就会敬畏人主了。¹⁵⁹不过，“无为”并不是指完全无所作为，在适当的时候应该要有行动。《韩非子》写道老子“上德无为而无不为也”，即道德高尚的人无所作为而又无所不为。¹⁶⁰

按照该说法，推崇无所作为、无所思虑以达到虚无境界的人，他的意识不受事物牵制。那些没有道术的人，故意用无所作为、无所思虑以达到虚无境界。这种有意识地用无所作为、无所思虑以达到虚无境界的人，其意念常常没有忘记虚无的目标。这样，其实已受到没有忘记虚无的目标牵

¹⁵⁶ 修“德”的人，就会有“得”，即得到实体的事物成果。[战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页370。

¹⁵⁷ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《主道第五》，《韩非子新校注》卷一，上册，页81。

¹⁵⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《扬权第八》，《韩非子新校注》卷二，上册，页137。

¹⁵⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《主道第五》，《韩非子新校注》卷一，上册，页67。

¹⁶⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页372。

制着，也不是什么虚无了。真正达到虚无境界的人，其意念再也不受牵制。所以，不把无所作为当作是经常留心的事才算达到虚无境界。那么，他的道德就变伟大。道德伟大的人就是道德高尚的人。简单的说，即秉持真正的“无为”，最后将达到“无为”的境界。在这过程中，开始便是“无为”，最后达到虚无境界这样的结果其实是有为，不同的是这个有为的过程就是那么的自然。夏云等人在〈试论韩非子的尊君思想〉中就说明人主“无为”其实是有为。¹⁶¹

四、“虚”、“静”与“无为”实为一体

“虚”、“静”与“无为”三者不能执意把它们分开，必须把三者看成一体。首先，“虚”与“静”的关系，《韩非子》有讲述人主必须有平静的思路，而且还要向自然法则学习来说明人主如何达到内心修养，如何透过内心修养治理人臣官吏与人民百姓。思虑安静，不失德；七窍虚空，顺和之精气天天进入。越早服从两者，所积的德越多，精神因此安静。精神安静而顺和之精气就会增多。¹⁶²

这种“不喜不怒、无哀无乐心境中的冲和”¹⁶³的顺和之精气增多，计谋就能策划得当。计谋得当，就能驾驭万种事物。能驾驭万种事物就能战胜敌人。战胜敌人则谓压倒当代。战胜敌人，就兼有天下；谓压倒当代，民众顺从。战胜敌人而有天下，功成身退而能得顺从的民众，这种道术深

¹⁶¹ “老子的无为是力图消除君主的意志，百姓仅仅感觉到君主的存在，而韩非的君主‘无为’其实是偶‘有为’于‘无为’，而不是君主欲望与意志的消除。君主‘无为’的方法是下达命令，任命官吏治理人民，但不亲自管理国家的琐碎小事。”夏云、颜旭：〈试论韩非子的尊君思想〉，《汕头大学学报》（人文社会科学版）2003年第19卷第4期，页34。

¹⁶² [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页396。

¹⁶³ 陈谷嘉、黄震：〈论韩非子的德育思想〉，《求索》1999年第1期，页84。

远，众人不能看出其开端与结束。众人不能看出其开端与结束，那就是没有人知道它的究竟何在。

文中“积德而后神静，神静而后和多”¹⁶⁴，即精神安静而顺和之精气就会增多，可看到“静”后得“虚”，“虚”而有“得”，有“得”而能驾驭万种事物，因而战胜敌人，兼有天下；压倒当代，人民服从。这说明“静”与“虚”关系密切。若不“静”，就不“虚”。

其次，是“虚”与“无为”之间的关系。在《韩非子》中写道：“上德无为而无不为”。¹⁶⁵推崇无所作为、无所思虑以达到虚无境界的人，其意念不受牵制，成为真正的“虚”，即虚无。如果产生了达到虚无境界的意念，这就不是虚无了。虚无的无所作为，是不常有无所作为的意念。不常有无所作为的意念，就是真正的虚无，因而道德昌盛、高尚。所以说无所作为但又没有什么都不为。只有真正的虚无，才是真正的“无为”。

至于“静”与“无为”的关系，《韩非子》中写道“虚”“静”与“无为”的综合内涵提到了“静”与“无为”的关系：虚无安静无所作为，是“道”的本质所体现出来的状态。并列事物合在一起作比较加以验证，是事情体现出来的实际情况。比并事物加以参验，合乎虚无状态，无情绪无成见的综合各方面事物加以审核。参伍犹如根干般，如果不革除它，举动将不失误。更动再更动，无所作为而再变动之。人主喜欢人臣，人臣就会讨好人主而多事；人主厌恶人臣，人臣将对人主产生怨恨。因此，人主必

¹⁶⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页 396。

¹⁶⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页 372。

须去除喜欢和厌恶的情绪，以虚空的心来成为“道”的处所。“参伍”必须合乎“虚”与“静”。¹⁶⁶

“参之以比物，伍之以合虚”与“根干不革，则动泄不失矣”两段文字显示，“虚”与“静”的融合。既然“参伍”，即参验考核，是处于动态。那么，怎么来附和“虚”与“静”呢？《韩非子》中便写道：“动之溶之，无为而改之”。“动之溶之，无为而改之”是指处无为而无不为，因此，人主处“虚”与“静”，是要去除不好的情绪和成见，当时机成熟而必须行动时就应该行动。由于处“虚”与“静”的状态作出了行动，所以事情能够办好。说到这里，“虚”与“静”便与“无为”三者融合为一体。因此，“虚”、“静”与“无为”是三位一体，成为不宜分割的“虚静无为”。许建良在《韩非“德则无德”的道德世界》中的论析支持本研究所说的“虚”、“静”与“无为”是三位一体而不宜分割。¹⁶⁷

五、“虚静无为”的体现

《韩非子》常劝人主勿过分贪图好利、不自量力及克己自胜，以免亡国之灾。这也是本于“虚静无为”道德精神的体现。

甲、贪图好利

《韩非子》写道：“人有欲则计会乱，计会乱而有欲甚，有欲甚则邪心胜，邪心胜则事经绝，事经绝则祸难生。”¹⁶⁸人有欲望，计谋思虑就会错乱；计谋思虑错乱，所产生的欲望就更加厉害；产生的欲望就更加厉害，邪恶的念头就占了上风；邪恶的念头就占了上风，就不会按照事理来做事；

¹⁶⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《扬榷第八》，《韩非子新校注》卷二，上册，页156。

¹⁶⁷ 许建良在《韩非“德则无德”的道德世界》中说：“虚静之道的特征是无为、无事”，又说：“不仅是行为结果上的无所为，而且是思想意念上的无所作为”。许建良：《韩非“德则无德”的道德世界》，《湖南科技学院学报》2006年9月第27卷第9期，页124。

¹⁶⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：《解老第二十》，《韩非子新校注》卷六，上册，页407-408。

不按照事理来做事，祸害就会发生。《韩非子》另写道：“饕贪而无餍，近利而好得者，可亡也”¹⁶⁹。还有，“顾小利则大利之残也”、“不务听治，而好五音，则穷身之事也”、“贪悞喜利，则灭国杀身之本也”，以及“耽于女乐，不顾国政，则亡国之祸也”。¹⁷⁰这些都是强调人主“不以欲自害则邦不亡身不死”¹⁷¹，不使贪欲危害到自己，因此国家不灭亡，人主自身也能保安全。

张俊相的〈韩非的理欲观剖析〉及吴凡明的〈道与德的相涵与分立——韩非的道德思想〉都认为《韩非子》中所说的贪图好利的习性，必须给除去，人主才不会因此而地位不保，国家灭亡。¹⁷²

乙、不自量力

《韩非子》中写道：“内不量力，外恃诸侯，则削国之患也。”¹⁷³不好好治理国内政事，衡量国内的各方面的力量，却要求其他诸侯国的拥护，则会面对削弱国家的问题。《韩非子》又写道：“很刚而不和，悞谏而好

¹⁶⁹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡徵第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页300。

¹⁷⁰ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页202、207、215、222。

¹⁷¹ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页434。

¹⁷² 张俊相在〈韩非的理欲观剖析〉中说：“韩非认为，自私而不知足的‘欲利之心’有害无益，应该除去。”张俊相：〈韩非的理欲观剖析〉，《求是学刊》2001年7月总第28卷第4期，页36。

吴凡明在〈道与德的相涵与分立——韩非的道德思想〉中说：“韩非‘任理去欲’的道德修养论走的是一条向内反省的思维路向，他希望道德主体在外物诱惑面前发挥主观能动性精神，克制自己，保持恬淡平静的心态，不为外物所引诱，做到‘不拔’、‘不脱’。”吴凡明：〈道与德的相涵与分立——韩非的道德思想〉，《广西社会科学》2006年第6期（总第132期），页26。

“不拔”是指“一建其趋舍，虽见所好之物，不能引，不能引之谓‘不拔’”，即确立自己的利害取舍，即使看见喜爱的东西也不会被喜爱的东西所引诱，不被引诱称为‘拔不掉’，而“不脱”是指“一于其情，虽有可欲之类，神不为动，神不为动之谓‘不脱’”，即确立自己的情操专一不二，即使可以引起欲望的东西，自己的精神不被可以引起欲望的东西所动摇，精神不受动摇称为“不脱落”。见于[战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页428。

¹⁷³ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈十过第十〉，《韩非子新校注》卷三，上册，页232。

胜，不顾社稷而轻为自信者，可亡也。”¹⁷⁴人主好刚强，不与他人和气相处，不听劝谏而好胜，不照顾社稷的需要而又自以为是，这是不自量力的行为，会导致国家的灭亡。因此，人主必须常处柔弱、谦卑，同时了解自己的弱点而使自己变得明察与坚强：“处小弱而重自卑，谓损‘弱胜强’也”，即除弱势而身处卑微，以践行“守柔曰强”的原则。¹⁷⁵

综合所述，“虚静无为”概括了虚无、安静、没有情绪波动、没有任何成见、不喜好、不厌恶、不过分贪图好利、不能不自量力、不能刚愎自用、不听、不问、不见、不轻举妄动、处柔弱，以及处卑微。这样的话，人主在处理事情，或管理人臣、人民，或治理国家都会得到非常大的效果。

丙、克己自胜

《韩非子》写道：“圣人之游世也无人害之心，无人害之心则必无人害，无人害，则不备人。”¹⁷⁶这段文字阐明人主依据法来治理国家，赏罚分明，依据法令责人，不为害人而责人，没有偏袒任何人。这使人主不被人陷害，人臣与人民则各守其职，独善其身。谢无量著的《韩非》，称之为“克己”的人生道德观。¹⁷⁷《韩非子》中的另一个例子是：“是以志之难也，不在胜人，在自胜也。故曰：‘自胜之谓强。’”¹⁷⁸意思是，一个人在树立志向的困难，不在于战胜别人，而是战胜自己。

在“虚静无为”这一节中，具备这种道德的人，是人主。《韩非子》各篇章并没有阐明人臣和人民也持此道德观。此外，“虚静无为”不仅是

¹⁷⁴ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈亡徵第十五〉，《韩非子新校注》卷五，上册，页300。

¹⁷⁵ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页439、448。

¹⁷⁶ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈解老第二十〉，《韩非子新校注》卷六，上册，页417。

¹⁷⁷ 谢无量：《韩非》，收入于周谷城主编：《民国丛书》第四编（7），上海：上海书店，1992年12月，页204-206。

¹⁷⁸ [战国]韩非著，陈奇猷校注：〈喻老第二十一〉，《韩非子新校注》卷七，上册，页460。

道德修养那么简单。它的出现，与“术”论分不开。至于“虚静无为”与“术”的关系，在“第二章”已说明。

本研究将十三项道德观作成表，让读者一目了然人主、人臣及人民所具备的道德观。

表一、人主、人臣与人民或具有的道德观

| 道德观 阶层 | 仁义 | 恭敬 | 有礼 | 尽忠 | 孝顺 | 正直 | 清廉 | 耻辱 | 诚实 | 信用 | 勇气 | 尚俭 | 虚静无为 |
|-----------|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|------|
| 人主 | | | ✓ | | ✓ | | | ✓ | | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ |
| 人臣 | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | | |
| 人民 | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | ✓ | |

说明：✓

表一显示出人主、人臣或人民所具有的若干道德观，包括“仁义”、“恭敬”、

“有礼”、“尽忠”、“孝顺”、“正直”、“清廉”、“耻辱”、“诚实”、“信用”、“勇气”、

“尚俭”及“虚静无为”共十三个。不过，每项道德观不一定适合于这三个阶层。

第四章

结论

《韩非子》法思想中的组合命题是：人性好利恶害、赏罚（或称之为“刑德”、刑赏）机制或大权、“法”、“术”以及“势”。由于《韩非子》中认定人性好利恶害，那么赏罚机制可行。赏罚可行，法令（或禁令）便可设立和颁布于臣民。法令可行，就能禁奸人（主要对象是奸臣），遵从法令者便能获奖赏。奖赏依功劳而定；刑罚依罪名而施，但在赏罚机制中，刑罚成为主导地位或焦点。若有人犯错，其刑法往往比较严重，以便达到没有人敢再犯错，尽管是极小的犯错。

“法”需要“术”才能起作用，“术”也需要“法”才能起作用；“势”需要“术”才起作用，但“术”却不需要“势”来起作用；“势”需要“法”才起作用，“法”也需要“势”才起作用。再分析下去，“法”、“术”和“势”三者的关系是：“法”需要“术”和“势”，“势”需要“法”和“术”，以及“势”需要“术”、“术”需要“法”、“法”需要“势”的“三角关系”。

部分学人质疑《韩非子》提倡道德观，是否存在，这有待商榷。本论文的研究结果是，在《韩非子》法思想中，的确存在道德观，并贯穿于人主、人臣，以及人民之间。经本研究整理并规范后，有十三项道德观：“仁义”、“恭敬”、“有礼”、“尽忠”、“孝顺”、“正直”、“清廉”、“耻辱”、“诚实”、“信用”、“勇气”、“尚俭”及“虚静无为”。

在这些道德观中，并非每个阶层的人都被要求必定要有这十三项道德观。人主不用“仁义”治国治人，而是用法。人臣要有“仁义”，才会协助人主救国救民，而且才不会败坏人臣对人主应有的礼节，以及不败坏人臣与人主之间的等级地位。至于人民，也讲“仁义”、惠爱、慈爱、仁慈或慈惠。但长远来看，人生还是要依法处事。在“恭敬”方面，人主并无需“恭敬”他人，人臣和人民则需要“恭敬”、敬重人主和法制。在“有礼”方面，人主对其它国家有礼貌，才不会招来他国的不满，而危害人主在自己国家的地位。人臣则对人主要“有礼”，这才不会威胁人主的权威和地位。至于人民，则重视人主的命令而小心谨慎地去办好公事，这就是敬重人主的表现。在“尽忠”方面，人主不虚“尽忠”于任何人，但人臣和人民均要“尽忠”于人主。在“孝顺”方面，人主、人臣与人民均要“孝顺”父母，但人主比较特殊。若人主发现孝道妨害了自己的权力，则需要放弃孝道。在“正直”方面，人主自己并不需要“正直”来治国，但要有耻辱之心。人臣和人民均需“正直”。在“清廉”方面，人主、人臣和人民均要有“耻辱”之心。在“诚实”方面，人主并不讲求“诚实”，人臣和人民则需讲“诚实”。在“信用”方面，人主在赏罚方面讲“信用”；人臣与人民也讲“信用”。在“勇气”方面，人主、人臣和人民均要有“勇气”。在“尚俭”方面，人主和人民要“尚俭”，人臣则不能。“虚静无为”比较特殊，它是专为人主而设的道德观，并且归纳为“术”论的部分。

《韩非子》法思想中的道德观，其特性可分两大类：其一、人主必须自律与听取劝谏来提升自己的道德修养，这亦是一种自发性的道德，如：“虚静无为”。其二、在大多数的情况下，道德是针对人臣与人民而设，

而且是法规化的道德观，包括本研究所论析的“仁义”、“恭敬”、“有礼”、“尽忠”、“孝顺”、“正直”、“清廉”、“耻辱”、“诚实”、“信用”、“勇气”及“尚俭”。

本研究认为，《韩非子》法思想中的道德观有其跨时代的意义。现代国家社会犯罪率高，人们应当参考《韩非子》的法思想，以制定如何减低社会犯罪及控制的方法。

《韩非子》中法规化的道德观，其实用性是值得大家积极地进一步研究。虽然有人呼吁培养个人的道德修养及守护宗教价值观，但本研究认为，在提倡个人道德修养的同时，也应该考虑《韩非子》韩非子主张的道德观念，如：《韩非子》中的公私观、公正观、廉政观等等，都可以让世界各国作为参考，尤其是《韩非子》中的廉政观点。世界多个国家都受贪污所困扰，《韩非子》中的廉政观点恰好提供各国解决贪污的参考。

此外，张文显在《法理学》中指出，道德具有法律效力，以及法律体现了道德精神。¹张文显说，法与道德之间是可以找到平衡点。至于《韩非子》法思想中的道德观，由个人醒觉与自律所产生的自发性道德修养，以及为众多不同生活背景的人统一设定及法规化的道德观，是否有如张文显

¹ “道德与法律之间存在着相互渗透的关系。道德现象具有丰富的法律意义。这主要集中在两个方面：其一，某些道德规范往往具有法律效力，这表明了道德的法律性。在社会上占统治地位的道德，乃是统治阶级意识形态的重要组成部分，是维护一定社会统治的价值观念基础。统治阶级总是力图通过法律的形式，把本阶级的德准则上升为法律，使之成为全社会共同遵循的行为准则。这就使道德建设的基本内容具有国家强制性的特征，从而有助于道德建设氛围在全社会范围内的普遍形成。其二，法也体现一定的道德精神，亦即法律的道德性……法律是国家意志的体现，是国家颁布的行为准则。在法律规范中，凝结着立法者关于善与恶、合理与不合理、正义与非正义的基本价值判断。法和法律的规定，总是同人们关于正义的观念、关于公平的观念、关于捍卫人的自由、权利和尊严的观念、关于社会责任和义务的观念等等联系在一起的。在文明社会的每一个发展阶段上，如果立法者和法官轻视人类关于正义、非正义、真伪、善恶的基本标准，那么，法律调整的目的就不可能实现。那些严重违犯人类交往的道德价值观念的法律规范，那些肆意践踏人的自由、权利和尊严的法律，那些明显缺乏最简单的正义和人道要求的国家规定，并不是法，而是专横与非法的表现。” 张文显主编：《法理学》，北京：高等教育出版社，1999年10月，页353-354。

所说的法与道德相互渗透，以及是否体现道德精神这些特点的可能性则有待学者们进一步研究。

参考书目

古籍专书

1. [汉]班固撰，[唐]颜师古注：《汉书》，北京：中华书局，2002年11月。
2. [战国]韩非著，陈奇猷校注：《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年10月。
3. [战国]韩非著，张觉译注：《韩非子全译》，贵阳市：贵州人民出版社，1995年3月。
4. [汉]司马迁著，[唐]司马贞索引，[唐]张守节正义，[宋]裴駰集解《史记》，北京：中华书局，2003年7月。
5. [清]王先慎撰，锺哲点校：《韩非子集解》，北京：中华书局，2003年。
6. [汉]许慎撰，[清]段玉裁注：《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社，2006年10月。
7. [宋]朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年10月。

近人专著

8. 陈鼓应：《老子注译及评介》，北京：中华书局，2003年4月。
9. 陈奇猷、张觉：《韩非子导读》，成都：巴蜀书社，1990年。
10. 何怀宏：《伦理学是什么》，北京：北京大学出版社，2002年5月。

11. 侯外庐：《中国古代思想学说史》，沈阳：辽宁教育出版社，1998年3月。
12. 黄卓明：《诸子学》，北京：北京大学出版社，2000年。
13. 蒋重跃：《韩非子的政治思想》，北京：北京师范大学出版社，2000年11月。
14. 李大明、谢谦：《韩非子与现代生活》，成都：四川人民出版社，1995年9月。
15. 林启彦：《中国学术思想史》，香港：香港教育图书公司，1993年。
16. 林纬毅：《法儒兼容：韩非子的历史考察》，台北市：文津出版社有限公司，2004年。
17. 李甦平：《韩非》，台北：东大图书股份有限公司，1998年。
18. 钱穆：《中国思想史》，台北市：兰台出版社，2002年。
19. 阮忠：《韩非：权术人生》，武汉：长江文艺出版社，1993年11月。
20. 施觉怀：《韩非评传》，南京：南京大学出版社，2001年12月。
21. 王焕镛：《墨子集诂》，上海：上海古籍出版社，2005年4月。

22. 王叔岷：《先秦道法思想讲稿》，台北市：中研院中国文哲研究所，1992年。
23. 王叔岷：《庄子校诂》，北京：中华书局，2007年6月。
24. 魏英敏：《当代中国伦理与道德》，北京：昆仑出版社，2001年8月。
25. 吴敬东：《中国哲学思想》，上海：华东师范大学出版社，1998年9月。
26. 萧蓬父、李锦权：《中国哲学史纲要》，北京：外文出版社，1999年10月，页163。
27. 张觉校注：《荀子校注》长沙：岳麓书社，2006年。
28. 张文显主编：《法理学》，北京：高等教育出版社，1999年10月。
29. 郑良树：《韩非子之著述及思想》，台北：台湾学生书店，1993年7月。
30. 周谷城主编：《民国丛书》第四编，上海：上海书店，1992年12月。
31. 周世辅：《中国哲学史》，台北市：三民书局股份有限公司，1999年。
32. 周勋初：《周勋初文集》，南京：江苏古籍出版社，2000年9月。

33. 朱伯崑：《先秦伦理学概论》，北京：北京大学出版社，1984年。
34. 朱贻庭：《中国传统伦理思想史》，上海：华东师范大学出版社，1989年。

期刊论文

35. 陈琛：〈《韩非子》之君臣关系浅论〉，《贵州文史丛刊》2003年第3期，页10-14。
36. 陈谷嘉、黄震：〈论韩非子的德育思想〉，《求索》1999年第1期，页84-88。
37. 陈圣宇：〈浅谈韩非统治理论及其启示与缺陷〉，《乐山师范学院学报》2004年4月第19卷第4期，页118-122。
38. 陈万求：〈先秦礼法之争及其伦理意义〉，《长沙交通学院学报》1994年第4期，页89-94。
39. 崔永东、龙文懋：〈评中国思想家对道德与法律之关系的探索〉，《孔子研究》2003年第1期，页34-42。
40. 邓玲、张玲：〈继承与拓新：韩非论德治与法治——兼与先秦儒家、道家比较〉，《海南师范学院学报（社会科学版）》，2004年第6期第17卷，页107-110。
41. 郭斯萍：〈韩非政治心理思想初探〉，《江西师范大学学报》1994年4月第27卷第2期，页76-79。
42. 江合友：〈韩非术治思想对儒道学说的继承与发展〉，《景德镇高专学报》1999年第14卷第1期，页65-68、71。

43. 江贻隆、陆建华：〈韩非之礼学〉，《江汉论坛》2006年1月，页94-96。
44. 李振纲：〈人性、霸道及权利意志——韩非子的法哲论析〉，《燕山大学学报》2002年8月第3卷第3期，页1-7。
45. 刘天喜、冯静：〈关于法家道德思想研究的几个问题〉，《中国矿业大学学报》（社会科学版）2006年9月第3期，页41-45。
46. 陆进：〈势·法·术：韩非子用人之道〉，《中国人才》1996年第4期，页7。
47. 孟昭燕：〈韩非与专制主义〉，《西北大学学报》1999年2月第29卷第1期，页105-109。
48. 孙会迎：〈浅论韩非“以法代德”的伦理思想〉，《法制与社会》2009年1月第3期，页32-33。
49. 孙慧明：〈论韩非的德治思想〉，《商丘师范学院学报》2008年10月第24卷第10期，页9-12。
50. 王成、张旭东：〈韩非“忠”思想研究〉，《山东大学学报》2005年第4期，页84-88。
51. 韦政通：《中国思想史》，台北市：水牛出版社，2001年。
52. 吴凡明：〈道与德的相涵与分立——韩非的道德思想〉，《广西社会科学》2006年第6期（总第132期），页22-26。
53. 夏伟东：〈法家重法和法治但不排斥德和德治的一些论证〉，《齐鲁学报》2004年第5期，页10-16。

54. 夏云、颜旭：〈试论韩非子的尊君思想〉，《汕头大学学报》（人文社会科学版）2003年第19卷第4期，页30-38。
55. 向明瑞：〈韩非子形上学的价值〉，《前沿》2008年第8期，页42-45。
56. 许建良：〈韩非“德则无德”的道德世界〉，《湖南科技学院学报》2006年9月第27卷第9期，页121-125。
57. 于霞：〈韩非以“公”为根本内核的仁义观〉，《学术研究》2005年第2期，页27-32。
58. 曾业桃、孙立宏：〈韩非人性论新解〉，《上饶师范学院学报》2001年8月第21卷第4期，页40-45。
59. 张道勤：〈试论韩非“生而好利”人性观在其法术理论形成中的作用〉，《浙江大学学报》（人文科学版）2002年7月第32卷第4期，页20-23。
60. 张俊相：〈韩非的理欲观剖析〉，《求是学刊》2001年7月总第28卷第4期，页35-40。
61. 张子侠：〈韩非廉政思想初探〉，《齐鲁学刊》1996年第6期，页34-37。
62. 赵玉洁：〈谈韩非对儒家学说的吸收与改造〉，《河北大学学报》（哲学社会科学版）2000年6月第25卷第3期，页120-123。
63. 折喜文：〈《韩非子》的吏治思想〉，《党建与人才》2002年2月第2期，页44-45。