《國立臺灣大學哲學論評》第五十一期（民國一〇五年三月），1-34
© 國立臺灣大學哲學系
DOI: 10.6276/NTUPR.2016.03.(51).01

從《韓非子》「人設之勢」論政治權力之鞏固

洪巳軒*

摘　要

如果政治權力是一種命令者有意圖的以各種方式促使他人服從其對於有價值之資源的支配性分配活動，那麼如何建立政治的權力關係就成為最關鍵的焦點。《韓非子》認為道德性的權力關係在理論上雖然可能卻不可行，是以主張透過法令的制定以作為權力的形式要件。並以賞、罰為政治權力的實質要件，在以人情好利惡害為理論基礎下，透過權力者於發布命令時所挾帶的教育、經濟與武力之優勢資源，認定權力對象會選擇放棄抵抗而採取服從行為，權力關係由是建立。

關鍵詞：政治權力、勢、法、賞、罰

* 洪巳軒，新竹教育大學通識教育中心助理教授。
投稿：104 年 12 月 21 日；修訂：105 年 02 月 26 日；接受刊登：105 年 3 月 10 日。

On the Consolidation of Political Power from the "Man-Made Shi" in *Hanfeizi*

Szu-Hsuan Hung*

Abstract

Political power can be defined as "what the commanders purposefully do, by all means, to acquire public obedience to their allocation of resources." *Hanfeizi* claims that a morality-based power relationship is theoretically possible, but not actually feasible. Instead, laws should be the core in a political power relationship. More specifically, by assuming that human beings are benefit-oriented and harm-aversive, commanders should make orders based on their advantages in education, economic status, and military power to punish and reward people. These orders will eventually replace resistance with obedience and construct a political power relationship.

Keywords: political power, *Shi*, law, reward, punishment

* Assistant Professor, General Education Center, National Hsinchu University of Education.

從《韓非子》「人設之勢」論政治權力之鞏固

洪巳軒

壹、前言

馬克斯・韋伯（Max Weber，1864-1920）說：「就其最一般性的意義而言，『支配』乃是共同體行動中最重要的環節之一。的確，並非所有的共同體行動皆含有支配的結構，然而，在大部分種類的共同體行動中，支配仍然扮演著極為重要的角色。」（2010：1）而此種「支配」行為意指：「支配者（單數或多數）所明示的意志（命令）用以影響他人（單數或多數的被支配者）的行動。」（Max Weber，2010：8）準此而論，支配的行為可說就是「支配者」以各種方式促使「被支配者」服從其命令的行為。此種說法雖然不見得能被所有的研究者所接受，但是對於韋伯來說，支配行為就是權力現象。

由於本文所關注的焦點為「政治權力」（political power），這個概念雖然無法取得精確的定義，但是仍舊可以可以約略的描繪出一個輪廓。本文基本上同意 G. A. Almond 與 G. B. Powell 的看法：「什麼是政治體系？如何確定政治體系的範圍？政治體系的特徵是由什麼來決定的？……大多數定義中都有一個共通點，這就是把政治體系同合法的人身強制聯繫在一起。」（1990：4）即便我們已經為政治權力這個概念劃下這樣的一

條軸線，卻仍舊需要有關於如何建構起政治權力的說明，同時也有必要追問為什麼人類社會需要建立起政治權力。這是因為如果人類在進入政治社會之前，在理論上可以設想為一種缺乏權力關係的互動狀態，那麼人類基於何種顯著的原因，至而願意放棄抵抗而服從於這樣的支配或合法的強制力？針對這些問題，歷來關於政治哲學的討論中已然有著許多不同的見解。以下將就《韓非子》[1]所提出的「人設之勢」為核心，審視《韓非子》是如何面對這些問題的。

貳、《韓非子》「勢」字意義的幾種說法

既然以「人設之勢」為研究主題，那麼「勢」字的意義不容不有所說明。這方面問題學者雖然已有許多相關研究，但也出現各種不同的說法。例如，徐復觀認為《韓非子》所說的：「勢是一種特殊有利的形勢，由這種特殊有利的形勢之自身，即可以發生力量，故勢與力，可連為一詞而稱為『勢力』。這本是兵家在爭地形之利上所使用的名詞，慎到則援引之以言政治。……此一思想，為爾後法家所繼承，且因此而特別強調尊君思想，意欲由此而加強人君之勢，即是加強人君對法的推行力量。」（2000：255）王曉波則是將法家所言之「勢」區分為廣、狹二義，廣義之勢乃指一切的形勢而言，狹義之勢則指權勢而言。（1981：19）李增更將《韓非子》所提及之勢區分為：自然之勢與人設之勢、君勢與國勢、君勢與臣勢及眾勢。「從君勢設立之緣起則言自然之勢或人為之勢；從君勢之背後基礎為國勢；從統治階層關係則言君勢、臣勢、眾勢。」（2001：

[1] 由於現存《韓非子》個別篇章仍舊有考證上的疑慮，因此本文不以「韓非」稱之，代之以《韓非子》。然本文無意介入此方面的考證問題，因此在研究上只能籠統的以《韓非子》各篇均可代表韓非思想。相關《韓非子》各篇考證，可參見容肇祖（1992）；陳啟天（1974）；張覺（2013：53-60）。

658）另外，姚蒸民亦有如下的主張：「勢，在《韓子》全書中，或稱為『勢位』、『威勢』，又或稱之為『權』、『重』、『柄』。其涵義相當於近代所謂之主權或統治權（sovereignty or sovereign power）。」（1999：131）

韓非在〈難勢〉中就說：「夫勢者，名一而變無數者也。」既云「變無數」，那麼對於「勢」的分類則可依照分類者個人之觀點進行不同的區分。因此才會有李增對於《韓非子》「勢」字意義的精細區分，然而這種區分方式雖然有助於分類性的研究，但是對於各種「勢」是如何形成的，仍舊需要進一步的探究。至於姚蒸民所主張《韓非子》之「勢」其涵義相當近似於近代所謂主權或統治權，這種說法確實也得到某些學者的呼應。例如，A. P. Martinich 就嘗試從三個不同的面向呈現出韓非與霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）在主權論方面思想上的相似性。（2011：64-72）即便韓非與霍布斯在思想上有接近之處，也不能以此遽然的以「勢」為西方政治理論中的主權概念，這是因為除了霍布斯之外，西方政治哲學中仍舊有不同於此的主權理論。[2]因此，本文對於此種說法仍抱持較為保留的態度。

此外，王曉波所言「廣義之勢」實乃承繼徐復觀所論由特殊形勢所引發之力量而形成的「勢力」，同樣的，「狹義之勢」也就是「加強人君對法的推行力量」的另一種說法而已。雖然徐復觀沒有進一步說明特殊形勢之自身如何可以發生力量，不過〈功名〉篇這段話頗值得參考，其曰：「千鈞得船則浮，錙銖失船則沉，非千鈞輕而錙銖重也，有勢與無勢也。」

從上述例子來看，「千鈞得船則浮」是以得船為條件，以千鈞浮為結果。但是當去除「得船」之條件時，依據長久以來的經驗法則，即便是

---

[2] 如果我們採用楊永明（1996：125-156）對於西方主權理論的分類方式，那麼至少在霍布斯主權論所歸屬的「絕對主權」之外，仍有所謂的「人民主權」，以及其所倡議之「民主主權」。

「錙銖」,「失船則沉」。若此，我們可以說物體有沉沒於水中的傾向性（disposition）。不過船亦有可以載負重物浮於水的能力，是以我們便能以船的這種能力改變投物於水的結果，以造成「千鈞得船則浮」的情況。換句話說，如果我們利用某種工具、手段用以改變物體在特定狀況中原有的傾向性，並以此達成特定之目的，這就是韓非所說的「得勢」。

如果以某些手段、方法改變人類行為傾向所造成之結果，此種「得勢」的情況，在徐復觀的說法中就是「人君對法的推行力量」，也就是王曉波所謂的權勢。不過，徐復觀的說法仍較為籠統。蕭公權則是有較為清楚的說明，其曰:「人民承認君主之地位而服從之，君主憑藉此地位以號令人民。凡此種種關係，即韓非所說之勢。」[3]（1992：245）然而此項說明雖然準確的指出《韓非子》所說的「勢」是一種政治的權力關係，但是卻未能進一步說明人民為何願意承認君主之地位而服從其命令。同樣的，為什麼君主可以憑藉其職權發號施令，亦未有理論性之說明。此方面問題正是本文所談《韓非子》以「人設之勢」建構政治權力之關鍵處。

簡而言之，如果我們從《韓非子・外儲說》〈右上〉與〈右下〉兩篇重複出現「國者、君之車也，勢者、君之馬也」這樣的比喻來推敲《韓非子》的想法，對於《韓非子》而言，推動政治共同體得以有秩序的運作必須要有權力，正如同車與馬的關係，建立並鞏固政治權力的重要性可見一斑。然而，《韓非子》之權力理論亦非空前之創見，而是在面對儒者之批判，與參酌法家既有之主張而作出的修正、補充。

---

[3] 王邦雄之說法亦與此相近，其曰:「勢位為權力之源，故主乘勢。其勢治說，實主張『權力政治』。」（1993：166）

叁、對於賢治論者的批判

如果從〈難勢〉篇的結構來看，首段是慎到的立場，次段則為賢治論者針對慎到之說的批判，末段則為《韓非子》對於賢治論者的反駁。很明顯的，其問題意識乃基於賢治論者之批評所發，而《韓非子》所謂賢治論的基本立場是這樣的：

> 夫勢者，非能必使賢者用己，而不肖者不用己也。賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂。人之情性，賢者寡而不肖者眾，而以威勢之利濟亂世之不肖人，則是以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣。夫勢者，便治而利亂者也。(〈難勢〉)

此論點可作這樣的理解：既然勢位只是便治且利亂的工具，那麼工具的使用者將決定工具的效用。這就是其所謂的「賢者用之則天下治，不肖者用之則天下亂」。然而，在「人之情性，賢者寡而不肖者眾」的條件下，則是「以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣」。因此，賢治論者批評徒任政治權力以求治天下的主張，不只在理論上，甚至是政治現實中都只能是亂多而治寡。

但是此處「賢」字的內涵究竟是什麼呢？高柏園說：「根據先秦儒學發展而言，儒者之『任賢處勢而治』，此中之賢者當重其道德意義。唯此『任賢處勢而治』之賢，亦儘可是一聰慧義與功利義而不具道德義，此固非儒者所重，然此兩者皆慎子勢治說所可隱含之發展。」(1994：110)簡而言之，「賢」字至少涵蓋了才、德兩項內涵。

先就德行修養來說，單就《論語》而論，以「德」治天下確實為孔子之理想，如〈顏淵〉篇：「季康子問政於孔子曰：如殺無道，以就有道，

何如？孔子對曰：子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。」《韓非子》雖不同意孔子之論，但卻也沒有否認高尚的道德修養亦可促使他人自願性的服從。如〈五蠹〉就有：

> 民者固服於勢，寡能懷於義。仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內，海內說其仁，美其義，而為服役者七十人，蓋貴仁者寡，能義者難也。故以天下之大，而為服役者七十人，而仁義者一人。魯哀公，下主也，南面君國，境內之民莫敢不臣。

當然，魯哀公「南面君國」而使「境內之民莫敢不臣」是事實，「民者固服於勢」也是事實，但是「寡能懷於義」仍只是寡而不是無。至少在孔子與為之服役的七十弟子之間，仍舊形成了一種自願性的服從行為，且此順服的行為正是依據著孔子個人高尚的道德修養而形成的。雖然《韓非子》所批評的是「天下之大，而為服役者七十人」，藉由政治上的現實問題嘗試說明道德政治的不切實際，但是《韓非子》仍舊沒有明確的否認藉由道德修養所形成之服從行為的可能性。[4]而如果要在孔子和魯哀公之間作出區分，《韓非子》的看法是多與寡的現實問題，其原因又在於得勢與否。若就政治現象來說，這樣的觀察雖然是真實的，但是卻缺乏對於服從者心理層面的考量。也就是採取服從行

---

[4] 《韓非子》之所以不採取道德性的政治權力之理由約有二端，其一是為〈顯學〉所說：「夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。」在善者寡而不肖者眾的現實情況下，權力者必須採取「不務德而務法」的策略。其二則為〈五蠹〉所言：「今學者之說人主也，不乘必勝之勢，而務行仁義則可以王，是求人主之必及仲尼，而以世之凡民皆如列徒，此必不得之數也。」由於人情好利惡害，是以希求人主、凡民必為仲尼、列徒為必不得之數。是以《韓非子》認為欲建構道德性的權力關係，以求得穩定的政治秩序，在現實的政治社會中是不切實際的。

為時自願與非自願性的狀態，甚至是沒有任何命令也心甘情願去做的情況，此種毫無被壓迫感的服從行為或許才是孔子弟子們為其服役時的心境。[5]

除了依據個人的道德修養可以獲得他人自願性的服從外，依據著個人之才能也能夠形成命令與服從的關係。[6]賢治論者以王良、臧獲駕車為譬喻，其曰：「夫良馬固車，使臧獲御之則為人笑，王良御之而日取千里。車馬非異也，或至乎千里，或為人笑，則巧拙相去遠矣。」（〈難勢〉）雖然譬喻的方式不足以形成有效的論證，但是仍可以做為論點之說明。以此可見「必待賢乃治」的立場其「賢」字也包含了技術性、知識性的個人才能，故曰：「夫欲追速致遠，不知任王良；欲進利除害，不知任賢能。此則不知類之患也。」（〈難勢〉）然而，取得勢位之權力者又當具備何種才能？此一問題在〈難勢〉次段未見說明，但這並非代表先秦儒者對此毫無主張，[7]不過儒者對於這方面的論述似乎被《韓非子》刻意的忽略了。

---

5 關於此兩種政治形態的區別，牟宗三使用「儒家德化的治道」與「法家物化的治道」標示之。（1996：26）

6 丹尼斯・朗（Dennis H. Wrong）將此權力形式稱為「能力權威」（competent authority），他說：「能力權威是這樣一種權力關係，即：其中權力對象之所以表示服從，是因為相信權威者具有優越的能力和專長，可以決定什麼樣的行為最有利於權力對象的利益和目標。至少早在蘇格拉底時期，就已經有人注意到能力權威，從那以來，人們用來對能力權威所作的最通常的解釋就是醫生－病人關係，以及航行中的船隻上的水手或領航員的責任。」（1995：53）

7 至少在《荀子・解蔽》即有：「農精於田，而不可以為田師；賈精於市，而不可以為市師；工精於器，而不可以為器師。有人也，不能此三技，而可使治三官。曰：精於道者也，精於物者也。精於物者以物物，精於道者兼物物。」此種精於道而能兼物物的能力，可視荀子所主張治天下者所必須具備的才能之一。

肆、如何建構「人設之勢」

一、對於慎到之說的繼承

慎到之說見諸《慎子・威德》:

> 騰蛇遊霧，飛龍乘雲，雲罷霧霽，與蚯蚓同，則失其所乘也。故賢而屈於不肖者，權輕也；不肖而服於賢者，位尊也。堯為匹夫，不能使其鄰家。至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。

〈難勢〉所引慎子之言在文字上雖有出入，然無損於其立論。高柏園對於慎到之說的解釋是:「勢位之足恃，只表示其能詘賢服眾，卻不表示其必能安治天下或為天下亂。何以故？以詘賢服眾，禁行令止，並不必然能治天下或亂天下也。換言之，慎子以為勢位只是天下治亂之必要條件，而其所謂之足恃、足慕，並不代表其主張勢位為治亂天下之充分條件之所在也。」(1994：103)

慎子之立論誠如高柏園所闡述，不過關於「勢位」之概念仍舊需要進一步的說明。慎到確實主張不肖者可以藉由「勢位」得以詘服賢者，然而所謂其「勢位」所指者何？如果借用大衛・伊斯頓(David Easton，1917-2014)的說法，「勢位」則可視為其所謂的「政治的權威角色」(the roles of political authorities)，這是指:「規範行為模式一經產生，威權便依附在角色本身，而不是依附於個人。」(1994：240)

準此而論，如果在某政治社群中形成一種行為模式、慣例，那麼就會因為扮演著各種政治生活的角色而獲得政治權力。換句話說，如果將

政治生活比擬為舞台表演，而各種政治職務就如同舞台表演的各種角色。由於所有演員、與觀眾共同承認那一份劇本，也就是政治社會的成文或不成文之規範，因此依據著職務所發布的命令將也會得到他人之服從。這種基於共同承認其職權的權力關係，就是慎子所說的「勢位」。

然而勢位足以詘賢的主張仍僅描繪出權力現象的部分事實而已，且此種主張至少遺留以下兩方面的問題。首先，依據職權所發布之命令固然可以得到共同體成員之服從，然而如果其命令的內容是無法被大多數成員所接受又當如何？對此，慎到的立場相當明確，《慎子・威德》曰：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。」慎子之所以認同惡法亦法，其理由在於無法之亂甚於惡法之害。無法之害確實可能甚於惡法之害，但是免除惡法之害仍舊是政治社會所追求的理想。因此，依據職權所發布的命令，如果無視命令內容而恣意妄為，仍舊會因為權力對象選擇抵抗而使權力關係無法形成。故此，若忽視命令內容的可行性與被接受度，亦將造成權力關係的崩潰。[8]

其次，以勢位作為權力來源的主張仍舊必須面對這樣的挑戰，那就是權力者本身的素質問題。縱使政治權力附屬於政治的角色本身，而不依附於個人。問題是不同的演員扮演相同的角色，仍舊會有不同的演出效果。同樣的，由才德高下不同的人擔任相同的職務，其工作成效也會有所不同。這一點是〈難勢〉首段慎到之說所忽略的，而這也正是〈難勢〉次段賢治論者進行辯難的攻擊點。

---

[8] 若就政治權力與道德義務來看，發布命令者要得到服從就必須考慮到道德義務的問題，張世民認為這就需要國家同樣的去擔負起政治的道德義務，他說：「國家有道德義務去增進人民的福祉，並把人民的福祉視為一樣重要，而當國家以具有原則一慣性的方式去克盡這項道德義務時，所有的人民便有道德義務去遵守法律。……國家的統治，一方面必須受限於其對人民的道德義務，另一方面，一旦遵守法律的道德義務存在，國家在必要時也就可以正當地行使強制力去貫徹法律。」（2002：37）

簡單來說，《韓非子》繼承了慎到關於政治體系中依職務所衍生的權力，也就是職權的論點，並且在此基本立場下，嘗試以「人設之勢」的理論進行修正，用以面對賢治論者的批評。

二、「抱法處勢則治」

在進入此項論點之闡述前，《韓非子》附加以鬻矛與楯者之寓言，用以批評在賢治論的主張在邏輯上也是「為名不可兩立」之說，而曰：「夫賢之為勢不可禁，而勢之為道也無不禁，以不可禁之賢處無不禁之勢，此矛楯之說也，夫賢勢之不相容亦明矣。」（〈難勢〉）於此之下，便以「抱法處勢則治」作為人設之勢的立論。其曰：

> 夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩隨踵而生也，世之治者不絕於中。吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。且夫治千而亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥騁而分馳也，相去亦遠矣。（〈難勢〉）

「人之情性，賢者寡而不肖者眾」這是賢治論者所承認的，雖然在理論上仍可以有「變置社稷」的轉圜餘地，但是在宗法血緣繼承的體制之下，其結果總是「以勢亂天下者多矣，以勢治天下者寡矣」。因此賢治論者必須要求人主才德兼備方可平治天下，《韓非子》除了批評這樣的主張是「必不得之數」，更以堯、舜千世而一出的經驗事實為前題，論定賢治論者的主張只能是「千世亂而一治也」。既然「堯、舜、桀、紂千世而一出」，而「世之治者不絕於中」，所以如果能為中主設計一套能有效建立政治權力的方法，那麼政治社會就可以待「桀、紂至乃亂」，達

成「千世治而一亂」的目標，而此方法即為《韓非子》所提出的「抱法處勢」。

針對這種以法生勢的論點，王邦雄稱《韓非子》所提出的「抱法處勢」為「法勢」，他說：

> 韓非之勢，不同於慎子自然之勢，非單指勢位的承襲而言，亦非赤裸裸的政治權力，其人設之勢，乃指威勢的運用，必與國法相結合，在法有定制常軌下，對絕大多數的中主而言，勢不可亂而可治，此即所謂「抱法處勢則治」的法勢。（1993：173）

此論點相當精闢，沒有限制的威勢徒然只是赤裸的權力而已。然而，成文法不過也只是一紙文書，不成文法也只是慣例的累積，充其量也只能說是政治權力的形式要件，如何可以有效的建立起政治的權力關係！[9]法令之所以能夠建立起實際的權力關係，除了形式要件之外，仍舊需要實質要件。[10]然而這一點在〈難勢〉篇中並沒有進一步做出說明，因而必須從其他篇章中進行探尋。

三、「執柄以處勢」

〈有度〉篇云：「因法數，審賞罰，先王之所守要。」陳奇猷認為「『因法數，審賞罰』，著重在因、審二字。」（1991：103）然而，至於為什麼

---

[9] 霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1679）在《利維坦》（*Leviathan*）中就強調「不帶劍的契約不過是一紙空文，它毫無力量去保障任何人的安全。」（1997：128）當然，保障契約的履行不一定只能依靠武力，但是至少我們可以清楚的看見，契約（或者法令）的執行必然需要契約（法令）以外的東西，本文統稱此為政治權力的實質要件。

[10] 關於《韓非子》所論法令之形式的討論不少，茲以姚蒸民之說法為例，其認為成文法、公布法、平等法為韓非論法之形式要件。（1999：173-174）然而，即便權力者發布之命令符合於此三項形式要件，就可以促使權力對象放棄抵抗而採取服從行為嗎？至少在〈外儲說左上〉就有：「小信成則大信立，故明主積於信。賞罰不信，則禁令不行」的說法。可見禁令之所以能令行、禁止，除了形式要件之外，仍舊需要信賞罰以作為實質要件。

此句要著重在因、審二字，陳奇猷並沒有做出進一步的說明。若從政治權力的形式要件與實質要件來看，「因法數」當指以法令為政治權力形式要件，而「審賞罰」則是指政治權力的實質要件。此外，在〈八經〉篇另有對於權力之實質要件有進一步說明，其曰：「君執柄以處勢，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝眾之資也。」這是說明權力者如何可使權力對象服從其命令的手段，此即所謂的「執柄」，也就是操持「殺生之制」，是以說「執柄以處勢」。此乃就政治權力之實質要件而言，亦即能操持他人生、殺之制者可以建立起「命令－服從」的權力關係。相較於此，〈難勢〉所說的「抱法處勢」乃是就權力之形式要件立說。合此二者，可見韓非乃以法為政治權力之形式要件，並以「執柄」為實質要件。而在〈二柄〉篇中更對此權力者所執之柄做出明確的說明：「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。」

此處所謂的「導制」其臣，實可理解為權力者之所以能獲得權力對象服從其命令的原因，[11]而此因素即為刑、德二柄。若借用加爾布雷斯（John Kenneth Galbraith，1908-2006）的說法，此種以殺戮、慶賞以建立權力關係之手段，是為應得的權力（condign power）與補償的權力（compensatory power）。而此二者之區別在於「前者給予否定性的報償，而後者則給予肯定性的報償。應得權力用某些肉體或情感痛苦來威脅別人，使之為了避免痛苦而放棄自己的意志和愛好。補償權力則提供給人以相當有利或令人愉快的報償，使之為得到這種報償而放棄自己意願的

[11] 「明主之所導制其臣者」在陳啟天《韓非子校釋》寫作「明主之所道制其臣者」，不過陳啟天與陳奇猷皆同意俞樾《諸子平議》之說法：「舊注訓導為引，此未達古語也。導當為道，道、由也。明主所道制其臣者，猶言明主所由制其臣者。」（陳啟天，1974：180；陳奇猷，1991：113）既云「明主所由制其臣者」，究其義當可理解為權力者之所以能獲得權力對象服從其命令的原因。

追求。更明確的說，應得權力通過實際的或預定的懲罰贏得服從，補償權力通過實際的或預定的恩惠而贏得服從。」[12]（1992：17）

韓非除了在〈二柄〉篇中以「虎之所以服狗者，爪牙也」來譬喻君王手握二柄以導制群臣外，在〈七術〉中更以「必罰明威」與「信賞盡能」來說明此種應得的權力與補償的權力。所謂「必罰明威」正是「刑罰不必則禁令不行」(〈七術〉)，而「信賞盡能」則是「賞譽薄而謾者下不用，賞譽厚而信者下輕死。」(同上）韓非更舉許多實例以證此二柄足以建立政治權力，其說雖多，然亦僅止於以歷史為證，說明信賞、必罰足以建構政治權力為事實。然而，我們也可以在歷史上找到反例，也就是不需要依靠信賞、必罰之手段亦可建立「命令－服從」的權力關係。[13]

鞏固政治權力的各種實際做法在《韓非子》中有相當豐富的討論，這些方法可統稱為「術」。[14]嚴格來說，執賞、罰二柄也只是獲得權力方法之一，或許，用「術」以得「勢」才是更全面的說法，若要深入探究此方面問題，就必須對於《韓非子》的「術」治理論進行廣泛的討論，但這實非本文之篇幅所能負荷。總括而論，姚蒸民之說法可謂得其精要：「君王為實現其富國強兵之目的，必須首先有效控馭其官僚，而後借官僚之手以統治人民。此等官僚之控馭必須有『術』。術者何？即君主任使官僚，並督責其功效之一切用人行政之方法也。……『責效』與『防姦』，為實行『術』之兩大目的。」(1999：199-200)「責效」是加強統治的效

---

[12] 另外，丹尼斯・朗也有相近似的說法，他稱此種取得權力的手段為強制性的權威（coercive authority）以及引誘性的權威（authority by inducement)。(1995：41-49）

[13] 例如，〈難一〉篇就有：歷山之農者侵畔，舜往耕焉，朞年，甽畝正。河濱之魚者爭坻，舜往漁焉，朞年而讓長。東夷之陶者器苦窳，舜往陶焉，朞年而器牢。仲尼嘆曰：「耕、漁與陶非舜官也，而舜往為之者，所以救敗也。舜其信仁乎！乃躬藉處苦而民從之，故曰：聖人之德化乎！」

[14] 關於《韓非子》的「術」治理論，可參見李增（2001：598-646)。此篇論文對於《韓非子》「術」治的內容有詳細的分析，並且延伸至用「術」的理論基礎，足堪為往後發展用術以得勢之研究基石。

能，「防姦」則是防止權力被侵奪，這確實是鞏固政治權力的重要工具性目標，用「術」以得「勢」實偏重於鞏固政治權力的各種有效手段。然而本文所側重之處在於政治權力的理論性建構，也就是建構政治權力的形式要件－法，以及實質要件－賞、罰（術），及此兩項要件所需的理論性與資源性基礎，是以轉入建立政治權力之各項基礎的討論。

伍、建立政治權力的各項基礎

《韓非子》固然說「抱法處勢則治」，而且法又是統治者「編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓」的成文法，但這樣的一紙文字如何能使權力者之命令獲得權力對象之服從？在法令文字的背後必須有支撐起「命令－服從」關係的其他因素。當然，在此種形式要件之外，《韓非子》同時也強調政治權力之建構仍需以賞、罰為實質要件。但是可以再繼續追問的是：形式要件與實質要件之所以可行的基礎又是為何？[15]

一、理論性的基礎

〈大體〉篇云：「古之全大體者，……守成理，因自然。禍福生乎道法而不出乎愛惡，……因道全法，君子樂而大姦止。」張純與王曉波對此論點作出以下的詮釋：

> 韓非所講的「服從於道理」，也就是「守成理，因自然」。反過來說，就是「好用其私智，而棄道理」。因此，「虛心以為道舍」以讓「成理」和「自然」之「道」進入「舍」中，那麼我們心中便

[15] 本文在使用「基礎」一詞之意義有二：其一是理論性的基礎，也就是某論點之所以成立的理由；其二則是資源性的基礎，亦即具備、擁有某類型資源而得以在政治社會活動中轉換為政治權力。

> 完全是「成理」、「自然」的。……由於不以主觀的「私智」「累心」，不以主觀的自私「累己」。因此，我們的思想必為客觀「自然」的反映，我們的施為必合客觀「自然」規律。（1994：47）

若就「因道全法」這個論點來看，法令之所以能獲得服從的理由在於此命令之發佈是符合於道的規範，用張純與王曉波的說法則是命令符合於自然規律。問題是此自然規律，也就是道的內容又是什麼呢？陳奇猷認為：「韓非所謂道，有廣狹二義：所以成萬物者為廣義之道；順道而立法，以術而治眾，此人主之道，是為狹義之道。本書所用道字，大都是狹義之道。」（1991：69-70）是以「因道全法」之「道」當限定於陳奇猷所謂的狹義範圍，殊為可惜的是，對此人主之道除「順道而立法，以術而治眾」二語之外陳奇猷並無其它進一步的說明。

不過在〈八經〉篇則有：「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。」《韓非子》認為人皆有好惡，而且此好惡的對象是利害、貴賤、佚樂等事物，[16]人主若能因此人情而立賞罰則能令行禁止。若從這樣的理論建構來看，韓非所主張的「因道全法」之「道」便可以被狹義的限定於其所謂的「人情」，且此「人情」所指謂的是絕大多數人好利惡害的行為傾向。[17]

由此可見，《韓非子》雖以賞罰為建構政治權力關係的實質要件，而此實質要件又以法為形式要件，但此二者的背後仍舊是以「人情」為其理論基礎。換句話說，在《韓非子》建構政治權力關係的理論系統中，

---

[16] 〈難二〉：好利惡害，夫人之所有也。〈難三〉：人情皆喜貴惡賤。〈心度〉：夫民之性，惡勞而樂佚。

[17] 若從哲學史的角度來看，韓非此說並非獨創。《慎子・逸文》便有：「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。」同時，〈因循〉篇也說：「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為，化而使之為我，則莫可得而用矣。」足見《韓非子》之主張很可能是繼承自慎到而立論。

「抱法處勢」乃用以說明建構政治權力關係的形式要件，而又以「執柄以處勢」是說明此形式要件所需具備的實質要件，「因道全法」又是用以說明執柄、抱法之所以能處勢的理論性基礎，而此「道」之內涵是為「人情」，此「人情」之所指者是為絕大多數人好利惡害的行為傾向。[18]

二、資源性的基礎

若對於權力者所發布之命令本身進行分析，則可看到《韓非子》以賞罰為實質要件，以法為形式要件，並以「人情」為理論的基礎。但是在「命令－服從」的權力關係中，權力者在發布命令時仍舊會帶入某些資源，用以促成權力對象服從其命令。如果命令者具備、擁有某類資源，而權力對象相對的缺乏此類資源，那麼這種資源的不均等性便可促成權力關係的形成。在《韓非子》的相關討論中，可以區別出隱性的資源與顯性的資源，教育是為《韓非子》所觸及的隱性資源，而經濟與武力則屬於顯性資源。[19]以下分別說明之：

（一）教育的基礎

〈五蠹〉云：

> 明主之國，無書簡之文，以法為教；無先王之語，以吏為師；無私劍之捍，以斬首為勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者

---

[18] 張純、王曉波亦已指出：「韓非的基本哲學主張『因自然』和『守自然之道』，一切法令的對象都是人，人的『自然』就是『人情』，『人情』的『自然之道』乃是『好惡』。所以，『因人情』，乃是立法的第一原則。」（1994：130-131）

[19] 羅素（Bertrand Russell，1872-1970）認為：「An individual may be influenced: A. By direct physical power over his body, e.g. when he is imprisoned or killed; B. By rewards and punishments as inducements, e.g. in giving or withholding employment; C. By influence on opinion, e.g. propaganda in its broadest sense.」（1995：25）雖然韓非與羅素對於權力的論述仍有不同之處，但是本文此處之分析方式實有得於羅素之論。亦即以武力為基礎的強制性的權力或可視為羅素所說「direct physical power」；以經濟為基礎的引誘性權力亦可視為「rewards and punishments as inducements」；而以教育為基礎之信念系統控制則近於「influence on opinion」。

> 歸之於功，為勇者盡之於軍。是故無事則國富，有事則兵強，此之謂王資。既畜王資而承敵國之釁，超五帝，侔三王者，必此法也。

《韓非子》的這種作法是否真能達成國富兵強，甚至是「超五帝，侔三王」，並不是本文關心的重點。本文的焦點是此段文字中所提出的「以法為教」，以及「言談者必軌於法」的主張。就其字面意義來看，這確實是屬於法治教育的主張，不過姚蒸民敏銳的提出更深刻的見解，他說：

> 韓非亟欲建立之政治制度，為國家統一、權力集中之君主政治制度。故其教育政策，不以推行「法治教育」，使人民認清時勢、瞭解國策，養成守法觀念，知所當行止為已足。而有待以教育培養尊君觀念，而後乃可鞏固中央政權。……韓非之注重尊君，則在藉此以鞏固中央政權，雖亦未主張君主得用其威勢以凌虐臣民，然其用以尊君之法，則為強制手段，透過「法的教育」以完成之。（1999：271-272）

簡而言之，《韓非子》以教育為工具，並以「法」為教育內容，強制性的灌輸臣民不只是守法的觀念，更重要的是營造出尊君的意識形態。值得討論的是，為什麼《韓非子》沒有嘗試於讓君王取得臣民之認同，而只以單方面的強制性手段灌輸臣民必須有尊君的觀念呢？除了君臣之利相異，[20]更重要的原因乃在於《韓非子》認定民智不可用、不足聽，〈顯學〉云：

> 今不知治者必曰：「得民之心。」欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。民智之不可用，猶嬰兒之

[20] 君臣之間利害相異是《韓非子》一再提及的，例如〈六微〉：「君臣之利異，故人臣莫忠，故臣利立而主利滅。」又如〈飾邪〉：「君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交，計也。害身而利國，臣弗為也；富國而利臣，君不行也。」

> 心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不揊痤則寖益，剔首、揊痤必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也。夫求聖通之士者，為民知之不足師用。

由於人民「不知犯其所小苦致其所大利」，即便君王提出各種「治安」之策，永遠只能是「民不知悅也」，因此《韓非子》的結論就是民智不可用。既是如此，權力者也就難以希求權力對象可以認同其命令具有正當性。[21]但是，若排除純粹由情欲所引發的非理性行為，在以知識系統為基礎信念所發動的理性行為中，如果能向他人灌輸某類知識系統，則能控制其行為模式。

是以《韓非子》固然說民智不可用，卻也沒有說民行不可改。在「以法為教」、「以吏為師」的教育下，強制性的排除了「書簡之文」、「先王之語」的知識傳遞。也就是說，《韓非子》以教育為工具，強制性的控制違反法令內容的各種知識之傳遞。在此種權力者支配教育資源的情況下，權力對象由於缺乏不同於「法」的知識，是以無力抵抗其所發布之命令。也由於這種控制的手段是針對權力對象的信念系統所設置，相較於以下所討論物質性的經濟與武力資源，教育資源是屬於心理層面的領域，因此本文稱此為隱性的資源，而為政治權力的基礎之一。

---

[21] 於此，可能會觸及到近現代政治學理論中很重要的一個觀念，那就是「合法性」的問題。這個概念在語意上仍舊存在很大的詮釋空間，本文採取蔡英文之說法以為立場，其曰：「正當合法性（legitimacy）這個語彙，在政治論述當中，特別是指國家（或者具有主權性格的政治組織）運用政治統治權力時，應該受限的範圍。我們說一個國家具有正當合法性，這表示國家（包括它的政府、制定的法律，以及它操作權力的各種機關）能給予國民一種信念，讓國民相信現行的國家的憲制及各種政治制度是適合整個社會的各項活動。」（1997：42）

（二）經濟與武力的基礎

在建構權力關係的過程中，如果命令者欲以引誘性的方式使他人服從，那麼就必須提供足以引誘他人願意放棄抵抗行為的相關資源。當命令者擁有他人所欲求的某類經濟資源，在發佈命令時，若能以提供此類資源以為報償，而此報償足以促使對方願意服從其命令的情況下，權力關係於是生焉。本文統稱此種權力的基礎為經濟資源，在這種權力關係下，經濟資源的配置依然是不對等的。這是因為既然是權力者提供權力對象之所欲求，那必然是權力者擁有權力對象所缺乏的某類經濟資源。

若從此種角度做切入，我們可以看到《韓非子》雖然沒有正面的表明君王必須聚斂財富，但是卻明白的表示權力者必須確實的支配權力對象所需的經濟資源。〈外儲說右上〉即言：「夫馴烏者斷其下翎焉，斷其下翎則必恃人而食，焉得不馴乎？夫明主畜臣亦然，令臣不得不利君之祿，不得不服上之名；夫利君之祿，服上之名，焉得不服？」

自商鞅變法廢封建立郡縣，「為田開阡陌封疆」（《史記・商君列傳》）開始，自此而後的法家人物大率皆以建構中央集權所支配的官僚體系為政府體制之主張。然而在人情好利惡害的預設下，《韓非子》認定政治上的合作關係只能出自於利害的計算，故曰：「臣盡死力以與君市，君垂爵祿以與臣市，君臣之際，非父子之親也，計數之所出也。」（〈難一〉）又曰：「夫上所以陳良田大宅，設爵祿，所以易民死命也。」（〈顯學〉）但是在此種利害計算所形成的權力關係中，只要有他人願意、也有能力提供更多的報償，則此關係隨即崩潰。這也就是為什麼《韓非子》會強調「諸侯之博大，天子之害；群臣之太富，君主之敗也。」（〈愛臣〉）

君王若要建構引誘性的權力關係則必須使「臣不得不利君之祿，不得不服上之名」，因此法家人物主張建立官僚政治最主要的原因就是封建

諸侯不需仰食縣官，相反的，政府官僚卻只能仰賴統治者賜與之名、祿。但是，這仍舊需要權力者占據優勢的經濟資源，方可提供實質的引誘。問題是如何取得優勢的經濟資源呢？在國家組織中最直接顯著的辦法就是徵稅，即便以法律為面紗掩飾徵稅的面貌，仍舊無法掩蓋徵稅作為掠奪他人財產之事實，因此武力就成為支撐徵稅活動背後的主要基礎。[22] 安東尼•紀登斯（Anthony Giddens, 1938-）就說：「在大型非現代國家中，國家與民眾（亦即農民）之間總體上的主要聯繫在於國家需要徵稅。……然而，能否通過使用武力來滿足徵稅的需要，依然是國家權力之唯一最基本的要件。」（2005：99-100）

於是乎，武力似乎成為政治權力最根源性的基礎，但真是如此嗎？如果君王以徵稅的方式欲取得經濟資源的優勢，而此種對於他人財產之掠奪又必須以強制性的手段進行，也就是建立起所謂的強制性的政治權力，而此強制性手段又需要優勢的武力以迫使他人服從。但問題是，君王如何組織起一支具有優勢武力的軍隊？除了以教育的方式對於軍事組織人員進行心理層面的調控之外，同時也必然需要足夠的經濟資源進行武裝。所以《韓非子》在〈愛臣〉篇中即強調經濟與武力兩項資源不可旁落他人，其云：「大臣之祿雖大，不得藉[23]城市；黨與雖眾，不得臣士卒。」這是說大臣之俸祿再多也不得使其有權對土地進行徵稅，黨羽雖眾也不得使其擁有軍隊。於是在《韓非子》的理論架構中，經濟與武力成為建構政治權力關係的兩項顯性資源。

---

[22] 亞里斯多德即指出：「君王是否應當在自己周圍組建一支武裝力量，以此來彈壓那些不願意臣服的屬民？沒有武力的庇護，他又怎麼可能維持其統治呢？即便是一切聽憑法律裁決，沒有根據自己的私意做什麼違背法律的事情，一位君王也仍然需要一支武力來保障法律的實施。」（苗力田主編，1997：111）

[23] 陳奇猷《韓非子集釋》寫作「不得藉威城市」，陳啟天《韓非子校釋》引俞樾《諸子平議》，以為「威」字衍，當刪。本文認為俞樾、陳啟天之說確當，故從其說。

（三）各項權力基礎之間可能產生的衝突[24]

首先是人情好利惡害與經濟、武力兩項資源之間的問題，既然君王也是人，所以君王當然也好利惡害。如何防止君王利用其權力橫徵暴斂以滿足私欲？結果《韓非子》不止勸告君王要「去好去惡」(〈主道〉)，還要「不以智累心，不以私累己。寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡」(〈大體〉)，儼然一副聖人的境界，問題是〈用人〉篇不是說：「使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。」中才之主如何能有聖人之行？對此，蕭公權之批評可謂一語中的：「韓非論勢，謂治國無待堯舜之異才，中主可以勝任。夫法治之無待堯舜，固矣。然而韓子所謂中主，就其論法術諸端察之，殆亦為具有非常才智之人。……韓非詆仁義為空談，而不知其法術難得實行之機會，正復相同。」(1992：262)人情好利惡害此項理論基礎，以及經濟、武力此項顯性資源基礎之間確實有衝突的可能性。以《韓非子》的權力理論而言，這一點似乎難以找到解決的路徑。

其次，韓非主張「凡治天下，必因人情」，順此而下，國家的法令內容就必須是以民意為依歸，然亦有等而下之者，如子產的媚民取信。[25]因人情以治天下雖然在政治現實中或有民粹之弊，但在理論上尚無困難。不過，若再加入「民智之不可用，猶嬰兒之心」這項主張時就可能產生衝突。這是因為「人情」所指涉的對象是好利惡害之心，同時，韓非所謂不可用之「民智」所指涉的也是短視近利的私心，這同樣也是一種好、惡之心，一者可用，一者不可用，何者為是？

---

[24] 作者於寫作之時從未思及權力基礎之間可能的衝突，非常感謝匿名審查人對此提出建議。此段落之部分內容乃依據其建議所做，作者不敢掠美，特註記於此。

[25] 《左傳・昭公七年》子產答子大叔之問：「為身無義而圖說，從政有所反之，以取媚也。不媚，不信。不信，民不從也。」

因人之所好而立賞，所惡而設罰，這是法家思想的共通原則。問題在於被統治者之所好、惡的對象是什麼？也就是價值觀的認可問題。舉例而言，孟子所謂的「大丈夫」是「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」，不論是利益的引誘或武力的脅迫都無法促使其服從命令，韓非的權力理論面對此種道德人格實在束手無策。[26]由此可見因人情以治天下，在理論上雖可成立，但是人民所好、所惡的對象與君王不同時就可能成為實踐此理論的困難。韓非認為要解決此項困難可以透過「以法為教」、「以吏為師」的方式形塑人民的價值觀，讓人民之所好、所惡能夠符合於國家（君王）之整體利益。所以政治權力的理論性基礎以及教育的基礎兩者在內容上確實可能形成人情可用，民智不可用的衝突情況。不過，在依據《韓非子》之理論建構政治權力的實際操作中，透過壟斷教育資源的方式，若能對被統治者進行心理層面的調控，使其認可對於統治者有利的價值觀或政治意識形態，那麼因人情而設賞罰以治天下的理論仍舊可以得到落實。

陸、為鞏固君權而建構的權力理論

誠如許多學者業已指出，韓非學說乃專就維護君權所設，可說是一套專制主義的政治思想。其中關於如何建構政治權力的理論內容已如上所述，然而我們不禁感到疑惑的是，為什麼《韓非子》要採取這種君主專制的權力建構呢？我們至少可以從以下兩方面進行分析：一者是對於天命王權的揚棄與利用，二者則是對於政治現實的觀察與反省。

---

[26] 附帶一提的是《管子・法法》的主張：「上不行君令，下不合於鄉里，變更自為，易國之成俗者，命之曰不牧之民。不牧之民，繩之外。繩之外，誅！」孟子的大丈夫若遇此嚴刑派的法家人物恐遭不測。

一、對於天命王權的揚棄與利用

殷周時期的政治與宗教基本上就是一種神權政治，張榮明簡要的描繪出其所謂「王權政治」的特徵：「王權政治是以方國（部落）聯盟為基礎，以共主（宗主）權為特徵，以至上神為主要信仰對象的神權政治。」（1997：276）而這種神權政治的實際操作則展現於殷周時期帝王的占卜，「服從占卜結果，即是服從神，而占卜的結果由商王操縱著，故而實際上只是在服從商王。……商王們的神化，其號召力是不可估量的。它在維繫和鞏固商朝政權上的作用是相當大的。」（李學勤，1997：413）

然而，西周初期對於殷商滅亡的各項檢討當中，「天命靡常」是為初步的結論。並依此進一步認定天之授命乃基於統治者敬德保民之行為，而「這就是中國最早的合法統治的觀念。它包含了三個成分：天、君德與人民。強調君王的權威源自於天，天命的標準是君王的德行，德行最重要的內涵是愛民、保民。」（張端穗，1982：106）

不過《韓非子》並沒有全然接受天命王權的思想傳統，神權政治是以占卜為實際的操作手段，但是《韓非子》對於占卜的態度卻是：「龜筮鬼神不足舉勝，左右背鄉不足以專戰。然而恃之，愚莫大焉。」（〈飾邪〉）甚至直指「用時日，事鬼神，信卜筮，而好祭祀者，可亡也。」（〈亡徵〉）簡單來說，欲利用宗教信仰來建立政治權力，亡國之期指日可待。

雖是如此，在《韓非子》全書中卻未見對於神權政治的大肆批判。既然持反對態度，卻為何又僅以此隻字片語表達？真正的理由我們很難斷定，但是卻不排除以下可能性。那就是以「人設之勢」建構政治權力，雖然在理論上以法為形式，以賞、罰為實質，而其基礎則是在於掌握經濟與武力的優勢資源，以及利用教育進行被支配對象的心理調控。但問題是：君王如何掌握此優勢資源？其原因似乎又是基於君

王握有絕對的政治權力。若此，《韓非子》之理論將陷入循環論證之困境。

就理論分析上來說，《韓非子》確實沒有針對個人或群體如何在缺乏權力的情況下營求優勢的經濟、武力資源進行分析，相對的，《韓非子》關心的則是如何鞏固已有的權力。[27]也就是說，解決當今之世的問題不在於挽救封建體系的崩潰狀態，而是應知「封建之不足救而任其消亡」。（蕭公權，1992：243）權力的起源問題不是救世的關鍵，而應是想方設法的鞏固君權。因此，如何利用社會資源分配不均的現狀，用以鞏固群臣日夜垂涎的君權，杜絕大權旁落之困境。「天命王權」所形成的政治現實，似乎成為《韓非子》所加以利用的現成資源。

二、對於政治現實的觀察與反省

蕭公權對於法家人物之所以強調尊君、鞏固君權的歷史背景有深刻而簡要的敘述，其曰：「一言以蔽之，即封建天下崩潰過程中之種種社會政治事實而已。……侵略與自衛皆有待於富強。於是君權之擴張遂同時成為政治上之需要與目的，而政治思想亦趨於尊君國任法術之途徑矣。」（1992：242）不只是國家對外的侵略與自衛，君王面對群臣同樣也是「上下一日百戰」（〈揚權〉）。

《韓非子》書中所引述此類君臣爭奪權力之史實俯拾皆是，此處茲不贅引。歸結此類政治現象之共同點即在於：君臣之間利益之衝突。〈五蠹〉直截了當的說：「古者倉頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公。公、私之相背也，乃倉頡固已知之矣。」〈孤憤〉篇更明確的分析了君、

[27] 如〈人主〉所言：「人主之所以身危國亡者，大臣太貴，左右太威也。」如何避免君王身危、國亡的各種作法，也就是鞏固起已有的權力。此方面政治現實的問題，似乎才是《韓非子》著力之處。

臣利益各自不同：「主利在有能而任官，臣利在無能而得事；主利在有勞而爵祿，臣利在無功而富貴；主利在豪傑使能，臣利在朋黨用私。」更有甚者，〈備內〉篇指出君王不只不可相信群臣，就連后妃、夫人、太子皆不可信。其曰：「后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。故人主不可不加心於利己死者。」

既然每個人都在追求自身利益的極大化，於是君權便成為所有人覬覦的對象，是而《韓非子》便有上述各種建構、鞏固君權的手段與理論。然而擁護絕對的君權就是法家人物的最終目的嗎？且看韓非之前的法家人物說明建構政治權力之根本目的何在，《管子・君臣下》就指出：

> 古者未有君臣上下之別，未有夫婦妃匹之合。獸處群居，以力相征，於是智者詐愚，彊者凌弱，老幼孤獨，不得其所。故智者假眾力以禁強虐，而暴人止。為民興利除害，正民之德，而民師之。

此外，在《商君書・君臣》中也有類似的主張：

> 古者未有君臣上下之時，民亂而不治。是以聖人別貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣，民眾，萬物多，故分五官而守之。民眾而姦邪生，故立法制為度量以禁之。

二者共同承認在進入政治社會之前，人類曾經處於「未有君臣上下之別」，也就是沒有政治權力關係的狀態。但是這種「以力相征」的生活型態造成「智者詐愚，彊者凌弱，老幼孤獨，不得其所」，或者說「民亂而不治」的情況。為求由亂反治，是而需要建立起政治的權力關係。《商君書・開塞》所說的：「古者民蜂生而群處亂，故求有上也。然則天下之樂有上也，將以為治也。」一語道盡法家人物尊君的理想與目的。

在《韓非子》中雖然沒有相似的文句，但是也有相近的主張。「在韓非的勢論中，他似乎已察覺到國君的權力來源，不是一種先驗的君權神授，而是眾力擁戴的結果。所以才有『人主者，天下一力以共載之，故安；眾同心以共立之，故尊』(〈功名〉) 的話。並且，他在論及有巢氏和燧人氏的時候，認為他們對人民有重大的貢獻，『而民悅之，使王天下。』(〈五蠹〉)」(張純、王曉波，1994：121) 我們或許可以這麼說，《韓非子》雖極力為君王建構穩固的政治權力關係，但其統治的最終目標仍在於「以國家與國君的政治統治權力強使人民形塑出一個安靜的、穩固的，而且全民凝固成一體的社會與政治秩序。」(蔡英文，1984：171)

因此，對於《韓非子》而言，建構起絕對的君權之目的在於維護政治社會的秩序。〈姦劫弑臣〉篇便有：

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

在〈心度〉篇同樣也說：「聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。」而在〈問田〉篇中，答堂谿公之問時，更作如此之辯護：「竊以為立法術，設度數，所以利民萌、便眾庶之道也。」這是否為《韓非子》極力鞏固君權的真正動機，抑或只是徒逞口舌之辯，實在難以判定真偽。即便其所表明之立場為真，以君主專制的手段真能達成「救群生之亂，去天下之禍」的目的嗎？[28]在屏除道德規範的情況下，欲依靠才智平庸

[28] 張純、王曉波就提出以下的質疑：韓非以「利民萌，便眾庶」自許，而又堅持君主專制，而否定「民智」。因此，他的思想不能不出現矛盾。即若「民智之不可用」，「有巢氏」和「燧人氏」，又如何能得到「民悅」而「王天下」呢？「民智之不可用」，難道「民悅」就可用嗎？再說，他明知人是「自為」的，而說「君臣異利」，也指出君民也異利。國君之「自為」既

之中主專制天下，以達成民本之理想。若考諸《韓非子》之下，中國由皇帝專制天下的歷史發展，在政治現實上仍舊只是千世亂而一世治而已。

柒、結論

「政治權力」在《韓非子》書中與此相應之概念為「勢」，關於「勢」字之解釋各家說法不一，而本文以「命令－服從」之權力關係界定之。在〈難勢〉篇中，《韓非子》首先標舉慎到「勢位足以詘賢」之說，其後便以賢治論者的批評點明以職權建構權力關係之不足，最後再補充以「抱法處勢則治」作為其建構人設之勢的論點。不過本文也發現，抱法處勢僅說明了以法令作為建構權力關係的形式要件，而仍需結合賞、罰作為實質要件，這也就是〈八經〉所說的：「執柄以處勢，故令行禁止。」

於此兩項建構政治權力的要件之外，本文進一步討論《韓非子》所論及建構權力關係的基礎。本文將其區分為理論性與資源性兩種基礎，在資源性基礎下又有教育、經濟與武力等基礎。首先是理論性基礎，於此方面我們可以見到《韓非子》以人情好利惡害為其論點之所以能成立的理由所在。其次是資源性基礎，在「以法為教」的約制之下，統治者強制性的排除與法令內容不相合的各項知識來源，藉此用以控制被統治者的知識系統。也由於此種支配屬於心理層面的控制，是以本文又稱此教育的資源為隱性的資源。在經濟與武力資源方面，《韓非子》雖然沒有正面的強調命令者必須累積龐大的財富與建立優勢的武力，不過也在〈愛臣〉篇中強調經濟與武力兩項資源不可旁落他人，這就是其所謂的「大臣之祿雖大，不得藉城市；黨與雖眾，不得臣士卒。」

與民利衝突，又如何能「利民萌，便眾庶」呢？（1994：145）

最後，我們仍須注意到《韓非子》雖以法令為形式，賞罰為實質，並以人情為理論性基礎，以教育、經濟與武力為資源性基礎，由此建構起政治的權力關係。但是這並非只是為了擴張君權所作的設計，《韓非子》仍舊回歸到建構政治權力的根本目的。「正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍」，是為其所認定將天下之人置入權力關係中的最終目的。至於君主專制是否真能「救群生之亂，去天下之禍」，則又另當別論了！

參考文獻

一、古籍

朱熹（宋）。《四書章句集注》（南京：鳳凰出版社，2006）。
王先謙（清）。《荀子集解》（臺北：華正書局，1993）。
俞樾（清）。《諸子平議》（臺北：世界書局，2014）。
黎翔鳳（清）。《管子校注》（北京：中華書局，2004）。
錢熙祚校（清）。《慎子（附逸文）》（臺北：世界書局，1967）。

二、現代資料

王邦雄（1993）。《韓非子的哲學》。臺北：東大出版社。
王曉波（1981）。〈韓非政治哲學之解析〉，《大陸雜誌》，63（5）：13-29。
牟宗三（1996）。《政道與治道》。臺北：學生書局。
李增（2001）。《先秦法家哲學－先秦法家法理、政治、哲學》。臺北：國立編譯館。
李學勤（1997）。《中國古代文明與國家形成研究》。昆明：雲南人民出版社。
苗力田主編（1997）。《政治學》，《亞里斯多德全集》第九卷。北京：中國人民大學出版社。
姚蒸民（1999）。《韓非子通論》。臺北：東大出版社。
徐復觀（2000）。《兩漢思想史》卷二。臺北：學生書局。
容肇祖（1992）。《韓非子考證》。臺北：中央研究院歷史語言研究所。
高柏園（1994）。《韓非哲學研究》。臺北：文津出版社。
陳奇猷（1991）。《韓非子集釋》。高雄：復文出版社。

陳啟天（1974）。《增訂韓非子校釋》。臺北：臺灣商務印書館。

張覺（2013）。《韓非子考論》。北京：知識產權出版社。

張純、王曉波（1994）。《韓非思想的歷史研究》。臺北：聯經出版社。

張榮明（1997）。《殷周政治與宗教》。臺北：五南書局。

張世民（2002）。〈政治權力、政治權威與政治義務〉，《政治與社會哲學評論》，1：1-41。doi: 10.6523/16845153200206000100 1

張端穗（1982）。〈天與人歸－中國思想中政治權威合法性觀念〉，黃俊傑（編），《中國文化新論－思想篇（一）：理想與現實》，95-155。臺北：聯經出版社：。

楊永明（1996）。〈民主主權：政治理論中主權概念之演變與主權理論新取向〉，《政治科學論叢》，7：125-156。

楊伯峻編（2015）。《春秋左傳注》，台北：洪葉文化

楊家駱編（2004）。《新校本史記三家注》。台北：鼎文書局。

蔡英文（1984）。〈韓非政治思想中的政治價值一元論〉，《東海學報》，25：157-185。

---（1997）。〈政治權力及其正當合法性〉，《當代》，124：42-51。

蔣禮鴻（2006）。《商君書錐指》。北京：中華書局。

蕭公權（1992）。《中國政治思想史》。臺北：聯經書局。

Almond, G. A. & Powell, G. B.著，曹沛霖等譯（1990）。《比較政治學》。臺北：五南圖書。

Easton, D.著，王浦劬等譯（1994）。《政治生活的系統分析》。臺北：桂冠圖書。

Galbraith, J. K.著，劉北成譯（1992）。《權力的剖析》。臺北：時報文化。

Giddens, A.著，胡宗澤、趙力濤譯（2005）。《民族國家與暴力》。臺北：左岸文化出版。

Hobbes, T.著，黎思復、黎廷弼譯（1997）。《利維坦》。北京：商務印書館。

Wrong, D. H.著，高湘澤等譯（1995）。《權力－它的形式、基礎和作用》。臺北：桂冠圖書。

Weber, M.著，康樂、簡惠美譯（2010）。《支配社會學》。桂林：廣西師範大學出版社。

Martinich, A. P. (2011). “The Sovereign in the Political Thought of Hanfeizi and Thomas Hobbes.” *Journal of Chinese Philosophy*, 38(1): 64-72. doi: 10.1111/j.1540-6253.2010.01628.x

Russell, B. (1995). *Power: A New Social Analysis*. London: Routledge.