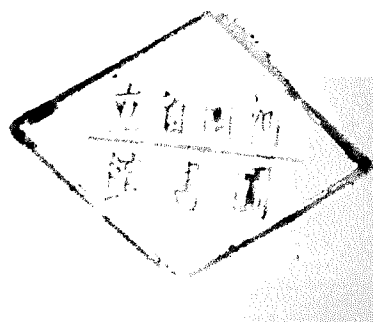


韓非子法意

夏忠道 著



世界學術會國叢書

章目

自敘

第一章

第二章

第三章

第四章

第五章

第六章

第七章

第八章

縣論

道德

形名

法理

賞罰

權勢

君民

結論

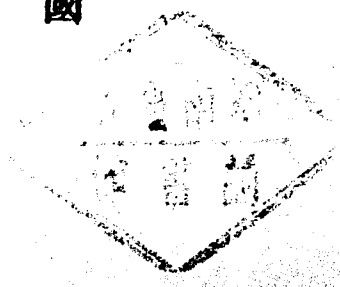


自序

政教設施之方略，恆視乎學術思想之隆替。文化潛枯，蒙昧難啓。際斯國運過渡時期，而欲倡言學術以圖補救，亦云難矣！既倒狂瀾，不可復挽；夏屋頹圯，建築無期。人之云亡，邦國殄瘁，局促曼衍，不亦可大傷乎？况乃邪說諛辭，瀾漫東西。各是其所是，各非其所非，彼冀此踣，此期彼覆，攻訐競演，層出而不窮。惟時狂狷年少，喜獵新資，不務前哲。人云亦云，盲目從之。不知自我之奚若？不察時勢之方將？嘯傲激揚，自以爲得；從藉口實以買欺，其於救國之實真，抑又何補？

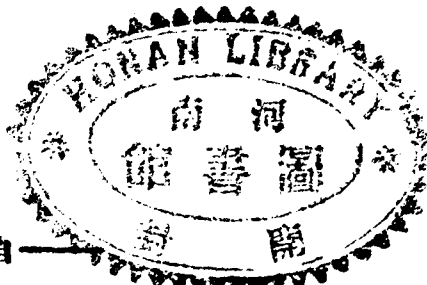
——自——

噫！救國之道，譚何容易！學術陵夷，斯時爲極。沉潛膏肓，救藥難能。於是先達之士，已知株守儒者一家之言，非惟不際世界潮流，其於治績，實多糝繆。遂乃東渡西涉，務以獵新爲事者；亦實繁有徒。風起雲湧，大有經緯一



世之概。又有士林俊彥，漸中知國學術思想，實佔有世界之位置。整理發揚，聲呼日激。凡九流百家，深厲淺揭者，固大有人在。國故文物，於焉得昌。敝廢繼絕，誠堪額手稱慶。然而法治之學，每殿諸子。附贅縣流，未嘗著之專籍。或間有援引以資證驗者，率皆語焉而不詳。先哲往矣，后進莫逮。故籍浩瀚，渺乎無涯；望洋興歎，宜其見誚於海若，而不得闖見宮牆之門也。職是之故，整理斟酌，自是當今急務。所謂整理云者，乃將一種學術思想，條別部居，不支不蔓，用客觀之眼光，俾得不相雜廁而盡道其詳焉耳。法家諸哲，韓非獨步。殫精竭慮，蔚然大觀。故當急務整理，既可以表現國故之精英，復可以作究研法治主義者之參證。匹夫有責，我曹宜自勵矣！

荀子性惡篇之言曰：『聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。』聖人既有勞心治人之責任能力，故能察彼時世之要求，而爲之立禮義制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性



而導之也。然而荀子之意，以爲『由士以上，則必以禮義節之；衆庶百姓，則必以法數制之。』（見富國篇）因之階級懸殊，而致民衆有不等之待遇，紕繆孰甚焉？殊不知禮法之爲用，乃百慮而一致，殊途而同歸。禮義有節欲禁非之可能，而法度亦有勸善戒惡之成效。荀氏究屬儒宗，因惑於『禮不下庶人，刑不上大夫』之說，遂啓發其貴禮賤法之觀念。法有四呈：有不變之法，不齊俗之法，有治衆之法，有平準之法。荀氏特以其治衆之法，與禮義參伍較觀而已耳。韓非子定法篇曰：『法者，憲令著於官府。』難三篇又曰：『法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓。』是皆不變之法（成文憲法）也。辨善惡，察嫌疑，別同異，明是非，控名而責實，齊俗之法也。審權衡，正律度，繩墨規矩，不得失爲方圓，平準之法也。四者爲法家最重要之治程。若一以慶賞刑罰爲能事，而機械民衆之生活，又何貴於法治乎：

法治優異，首在平等。無貴賤之分，無賢愚之別，雖頑嚚蠻替，皆可與察

慧聰明者同其治。蓋人同具五官四肢，不過其所處環境之不同，而遂有貴賤貧富之差別。同爲謀生，同爲斬食，安可以命運之不齊而相懸以等級耶？愚者固易爲非，智者亦常越俎；智者過差則寬宥，愚者爲非則施刑。天理何存？人道何在？故韓子絕端否認不表贊同也。其言曰：

「夫聖人之治國，不恃人之爲吾善也，而用其不得爲非也。恃人之爲吾善也，境內不什數；用人不得爲非，一國可使齊。爲治者，用衆而舍寡，故不務德而務法。……雖有不恃隱括而自直之箭，自圓之本，良工弗貴也。

何則？乘者非一人，射者非一發也。不恃賞罰而自善之民，明主弗貴也。

何則？國法不可失，而所治非一人也。」——顯學

荀氏之分用禮法，實爲治國之一大繆誤。一國之中，君子寡而小人衆，強爲少數之君子而別立禮義，爲治者不亦勞乎！夫尙禮治，成效亦有可觀。然而君子小人，要當同一於爲治。蓋人之性惡，生而有欲亂貪奪之心，誠能一一矯

化之於禮義，則君子小人等耳。試觀閭閻鄉黨，智識者寡而愚蒙者多。而智識階級之中，欲求篤信自好之士，百不得一人。是則真君子少而僞君子多也。夫愚蒙者不知法而犯法，固有可恕。智識者知法而犯法，罪當不容誅也；節之以禮，又何補乎？誠如此，則憲令不得著之於官府，編之於圖籍。雖欲布之於百姓，誰能堪此？

嘗思法治主義之能力，竟能如是之奏效：管氏以之治齊，卒以國富兵強而霸諸侯。商君以之變秦，行之十年，竟乃雄圖於關西。是豈無得而然耶？蓋法治猶火，可以焚燬山林，驅除猛獸，赫赫明威，耀炫四方。寒者得其溫，飢者得其食，其功力之大，誠不可量。及讀左氏傳鄭子產語子太叔之言，不禁渙然冰釋矣。其言曰：『惟有德者，能以寬服民。其次莫若猛。夫火烈，民望而畏之，故鮮死焉。水懦弱，民狎而玩之，則多死焉，故寬難。』以火救火，名曰益多。水火相激，變極反調。秦法繁苛，漢高捐之而治易。寬所以調猛之剛，猛所以

濟寬之儒。故當察其時尙，因爲之治，然而寬實難矣！

是故善治國者，當威之以法，法行則知恩。限之以爵，爵加則知榮。榮恩並濟，上下有節；爲治之要，於斯在矣。

不佞末學膚受，見解當多謬陋。以方大人，自慚小技。然而韓子學術思想原有之真值，固不因予之不文而減色。敢質邦彥，我云如何？

茲復附贅黃浦揚巾之一節，用相參驗，亦可拾遺以彌縫其闕：

（上略）今有嫠婦，家貧親病而子幼。不爲盜以取儻來之財物，則親與子立飢病且死。盜，則或可倖親與子於生，於是遂犯竊盜之罪。依吾國儒者誅心以斷獄，以爲彼之爲盜，蓋爲其親。是雖犯罪，乃彼孝念之所衝動也。且宥其辜，甚或嘉其孝念而勉賞以財帛。蓋重視於倫理觀念而爲從權之計耳。其在泰西之法則不然：不問其犯罪情形之奚若？彼固盜也！以彼一人之故而撓亂社會羣衆之秩序安甯，則盜者有刑，無可諱者。今是遂據竊盜犯

罪之條文而監禁之。彼之親與子，因乏人調護，相與病餓且死，婦亦以殉。——是以一罪而殺三命也。在吾國偏重倫常之感情觀念，則罪宥三命俱生。泰西偏重社會羣衆之秩序安寧，則執法而三命且死。噫！是何相倍戾之若是也？蓋法者，社會民羣所與共同遵守之契約也。故執法行令，不可從權。一旦法壞，民誰適從哉？韓非子安危篇曰：『法，所以爲國也；而轉之，則功不立，名不成。』原夫立法設禁，所以廢私；私道若行，而公事墮廢。有度篇又曰：『法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，知者弗能辭，勇者不敢爭。刑過不辟大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，細羨齊非，一民之軌莫如法。』蓋法令所在，民知趨歸。雖死辜與不辜之三人，而法令益嚴肅明威，無敢輕犯矣。秦太子之犯法，其師若傅，且當其刑。故法令一出，民歸之如水之就下。社會民羣之安寧幸福，莫不因法令所加而皆準。韓子儲說中又有『刑棄灰於街者』之說，法理亦頗精審。而

世論薄之，每斥責爲『慘礪寡恩』殘生傷性，「數千年來如一轍。蓋謂爲因細故而遭大慘，非忍性殘賊者，何以出此？試觀其說曰：『夫棄灰於街，必掩人；掩人，人必怒；怒則鬥，鬥則三族相殘也。此殘三族之道也，雖刑之可也。且夫重罰者，人之所惡也。而無棄灰，人之所易也。使人行之所易，而無離（同罹）所惡，此治之道。』由斯以譚，則法家爲政之根本觀念，固在立法行令，而致社會之安寧，並無神秘之可言也。然而此種學理，殊有研究之價值。中西儒法差異之點，盡在是已。（下略）——錄自羣治季刊

民國五年丙寅歲，長至節，眉山夏忠道敍於上海羣治大學。

韓非子法意

眉山眉傑夏忠道箸

第一章 縣論

常人皆知處世之難，而不知所以應世者尤難。處世所以託其生存，應世正所以實現其生活上之各種發展。故人生通常狀況，全在其適當的知識發動之表象如何耳！無論其處若何環境刺激之下，必有應付之之意見與方法。其思想之鎔冶，發而被乎文辭，專主張其一己之言論，以解釋萬事萬物之理性，與其傾向所趨之途徑者，是之謂學說。故一派學說之成立，猶須具有『創作』與『改造』

發揮』之三種新精神；其勢力之影響，始足以轉世化時，移風易俗。不然，其論平蕪，其議爲常人所共見，其法非先王即聖人，焉能引起人生各種解悟超脫之反感？故此三種新精神，爲倡明學術以救世者所不可缺一之要素。然後可以引導社會，暗示人生，而理想中所希望之適美的環境，方可冀其實現。

時代與環境，俱爲陶鑄人類生活之爐型。當吾人處於適當生活之境地時，其思想文章，卽能表現其溫柔和佚之天性，而流露其竺摯敦厚之感情。苟生之不辰，亂靡有定，漫度無可奈何之日，困處窮愁孤憤之鄉，其憂心積慮，苦痛如何！故或紆其悲豪之氣，或寫其隱忍之憂，發爲幽玄之思，立爲離奇之論，無非欲藉以超脫艱難困苦之人生，自覺覺人而已！

希臘哲學之萌芽，實因於大亂之世。一般平民，苦於戰爭，其各個人之心目中，莫不欲改造當世一般擾攘瘡痍之環境，脫離其政治上所受之痛苦，而趨向於安樂適美之另一理想國土。因是而發闡多量之真理，以演成其哲學。故曰

：學說者，時代之產兒也。夫韓非生當戰國之末造，當時世道人心，支離破亂，已達極點，而不可收拾。而縱橫辯說者，蓋不可勝數。於是強凌弱，衆暴寡，磨刀鑄劍，鼓勇殺人。其勢不得不有具『改造』之新精神者，爲之一出其不平則鳴之氣。故韓子應世而生，集儒法道三家思想之大成，可謂盛矣！

立論離奇，固足以驚彼庸夫俗士。庸夫俗士，無遠世之心，無出世之見。

與之言，則必曰周公孔子。夫周公孔子之爲聖哲，無論誰何，均不敢稍加否認。然其政教之出入，僅能爲治於秦康大同之世。以之矯世正俗，誠所謂力有餘而勢不足也。仁義惠愛，固於治世之根本無傷；然而至於末流，則假仁義之名，以亂仁義之實者，比比皆然也。蓋仁義惠愛之爲政，易失之寬舒。寬舒之蔽，則規矩準繩，等於虛設。踰越因循，終必淪於淆亂。若夫周公孔子之主張仁義，猶以禮樂刑賞並進而弼翼之，矯世不足，而治世則有餘。及至孟軻述聖，專譚仁義，而不務爲切實的根本救濟之方法：一則曰『何必曰利！』再則曰『何必

曰利！』而又高唱『性善』之說，以爲『五畝之宅，樹之以桑……』則『可使制梃，以撻秦楚之堅甲利兵矣！』噫！治國之道，譚何容易！若盡以彼之所主張，而欲爲治於彼極亂之世，亦已難矣！何則？用非其時也。苟卿駁之，不爲無見。下及韓非之世，遊說詭辯之徒，相與空譚仁義以爲高，而彼此號召。爲世主者亦因以先王仁義之故而尊異之，卒至國危身殆，尙不自知其繆誤，誠可痛惜者。五蠹篇曰：『其學者，則稱先王之道以藉仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法，而貳人主之心。』故韓子極端攻訐之，不遺餘力也。故其主張，決以爲法制禁令，有一定不移之準則，可以收拾支離破亂，使之有條理可尋。故所立說，不無過激之衝動存焉。蓋以法治國，譬猶操利刃以剷癰疽之毒也；其毒不除，爲害滋甚。安有至毒之癰疽在體，而猶隱忍顧惜，第用參苓以紓其痛苦者哉？是以法治主義之可適用於亂極之世，不成問題。

周室積弱，皆由於紀綱法度不自振拔之故。寢漸旣久，則上下皆不得其制

而相淆亂。揆其所由，乃失法度之寬舒耳！韓子之崇尚法治主義，非真棄絕彼真實的價值之仁義也。顧以仁義惠愛之政，實不足以起今世之痼疾；猶俗所謂『對症發藥』，藥雖不能有效於此症，而其原有之功力，固不能因此而消滅。彼之反對仁義惠愛，乃就實際上之救藥而言。斷不可因其主義之不同，而憑一己之好惡，指責其爲不近人情之險狠刻薄之法家也。夫險狠刻薄者，暴也；施與貧困者，仁也；仁暴之爲物，乃相對待而存在者。然則謂彼之棄絕仁義，而爲險狠刻薄，不亦宜乎？曰：是不然，韓子之法治主義，非仁非暴，乃仁暴而外之另一境域。何以明之？蓋賢與不肖，唯天所賦。苟不犯分亂禮，則不得加罪；一壞於治，則賢不肖乃同一樣之處於法耳！又奚別哉？此所以與過寬苛求之有界別可分，固亦法治主義特殊之實值也。故韓子之言曰：

『有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。是以譽廣而名威，民治而國安，知用民之法也。』——說疑

進一步言：吾人研究學術，對於作者之生平，尤當特別注意。因欲究彼學說之所從來，故不能不窮源竟委，稽考其所處之時代，及其生活上之真實的環境狀況。而后說有根據，不致失之繆惑傳會矣！史記老莊申韓列傳有云：

『韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。非爲人口吃，不能道說，而善著書。與李斯俱事苟卿，李斯自以爲不如非。非見韓之削弱，數以書諫韓王，韓王不能用。於是韓非疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下。富國強兵，而以求人任賢。反舉浮淫之蠹，而加之功實之上。以爲儒者用文亂法，而狹者以武犯禁。寬則寵名譽之人，急則用介冑之士。今者，所養非所用，所用非所養。悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作孤憤五蠹內外儲說林說難十餘萬言。』

讀史記所傳，則韓子之學說主義及其先后所處之境遇，皆略可徵驗。生當亂世，而材大難用；雖屬宗族，又爲姦邪所蔽，屏絕疏遠。以致此實驗主義之

法家，終無緣以紓陳其救世之苦心。故僅能發表其應世「改造」之精神，著書說以見志。其持刑名法術之說，皆由時勢之趨向有以使之然，而倡之益力焉。其人生觀自表面視之，似傾向於積極方面，而實則欲條理萬事萬物使之「一之以靜，」而以退退進者也。

韓子之去韓也，彼自有其理由在。以爲韓王疏我而不用，乃彼等姦邪蔽賢之所致。設使一旦彼等妬嫉我之終將爲用於韓，於彼等實有不利，則予之生命必危。既不我用，去之可也，亦勢理之所當然者。天下之大，豈無一國可爲我容身之地？斯時秦爲最強，有王天下之勢。齊楚雖大，而無自主之資。故決計西去，以遊說其法治主義於秦也。其五蠹篇有云：「治強者易爲謀，弱亂者難爲計。故用於秦者，十變而謀希失；用於燕者，一變而計希得。非必用於秦者必智，用於燕者必愚，蓋治亂之資異也。」觀其說秦王以利害是非得失之事，無非冀得一用。世亂不已，民將安歸？假手強秦，不過欲一試其主義之功力而

致生民得所主之計耳！然世論每咎其傾覆宗室，一無足取，而又幸其得禍。是亦不察夫彼宗法主義之根本觀念，而過於重視去就之分者也。即以孔子之周遊列國而論，其意安在哉？亦不過欲幸而一用也。魯君三日不朝，遂去而之他；佛肸與公山不狃以叛亂召孔子，孔子猶欲往依之。甚至以其道之不行，欲居九夷，又欲乘桴浮於海。可見聖人之『可以去則去，可以止則止』之言，始足爲取舍去就之實徵。世人安得獨於韓子之去韓而加之罪耶？

蓋聞世異時移，功業必不同。韓子既認定法理爲彼一切學說之出發點，故其取資料於道家儒家，皆足以旁證而發明其主義之根莖，故謂爲集思想之大成，亦非過譽。韓子既有向秦之志，固欲以秦爲其實驗主義之根據地。觀其所論，無不適合於爲秦之治，固非無所謂而發者。其所以獨倡法治之說，原因有三：

第一 周室之所以積弱，受制於諸侯者，權勢外借，而又失於仁義之寬也。矯之當以猛。

第二 上既失勢，紀綱法度盡敗壞於羣下。君不君而臣不臣，亂臣賊子，不知有所戒懼。禁之當爲之立法設禁，與民更始。

第三 秦俗强悍，樂於戰鬥，剛愎自用，不顧是非利害。繩之當以規矩。
〔秦俗强悍，樂於戰鬥，剛愎自用，不顧是非利害。繩之當以規矩。〕
〔淮南要略云：『秦國之俗，貪狠強力，寡義而趨利。可威以刑，而不可化以善；可勸以賞，而不可厲以名。……』〕

大概以上三種原因，即爲韓子法治主義之所根據。而后世學者，每不推察其當時所受環境刺激之影響，及其所當應付社會之需要之意見與方法。心目中僅有一唯我獨尊之儒術在，以爲獨此術可以治國。於是皆相與因循株守於仁義惠愛之說，而欲以要譽於世主民衆之前。動輒排斥他人之學術爲不正——曰：異端也！邪說也！詖辭也！謔浪笑傲，不一而足。實則彼宗自命爲聖人之徒者，空譚仁義，又何嘗實事求是哉？——古之論韓子者極多，莫不異口同聲，因其法治主義之觀念，遂想見其爲人。曰：斯人也，非『姦險』，即『刻薄』。不然，

胡爲背世棄俗而離異以獨行其所是哉？是皆徒見其『刑名法術』之虛名，未嘗稍味其言，而探究其法治主義之實值究爲何如耳！茲爲闕除繁詞起見，僅將漢儒對於韓子之批評，歷舉其大概。則學者囿於成見之態度，昭然可燭。

『韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。——皆原於道德之意。』

——史記老莊申韓列傳

『法家不別親疏，不殊貴賤；一斷於法，則尊尊親親之恩絕矣！可以行一時之計，而不可長用也。故曰，嚴而少恩。若尊主卑臣，明分職不得相踰越，雖百家弗能改也。』——史記太史公自序

『法家者流，蓋出於理官。信賞必罰，以輔禮制。易曰：「先王明法飾令」，此其所長也。及刻者爲之，則無教化，去仁義，專任刑法，而欲以致治。至於殘害至親，傷恩薄厚。』——漢書藝文志

『今若夫申韓商鞅之爲治也：悖拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生，

何以至此也？鑿五刑以爲刻削，乃背道德之本，而爭雄於錐刀之末。斬艾百姓，殫盡秦半，而忻忻然常自以爲治。是猶抱薪而救火，鑿竇而出水。夫井植生梓，而不容甕；溝植生條，而不容舟，不過三月必死。所以然者何也？皆狂生而無其本者也。」——淮南子覽冥訓

『申韓之術，不仁之至矣！若之何牛羊之用人也？若牛羊之用人，則狐狸螻蟻不腰臘也與？（按『腰』字當作孟子「踰東家牆而『摟』其處子』之『摟』，『臘』讀若『獵』，猶言狐狸螻蟻得食刑人之血肉，不必更向他處摟獵攫取食物也。）——揚子法言問道

『申韓險而無化。』——揚子法言五百

『韓子之術，明法尙功。賢無益於國，不加賞；不肖無害於治，不施罰。責功重賞，任刑用誅。……夫韓子知以鹿馬喻，不知以冠履譬。使韓子不冠徒履於朝，吾將聽其言也。加冠於首而立於朝，受無益之服，增無益之

仕。言與服相違，行與術相反，吾是以非其言而不用其法也。」——論術

非韓

『夫商鞅申韓之徒，其能也：貴尚譎詐，務行苛克。廢禮義之教，任刑名之數，不師古始，敗俗傷化，此伊尹周召之罪人也。然其尊君卑臣，富國強兵，守法持術，有可取焉。』——桓範世要論

史家平心靜氣以發爲評論，猶有異辭，然終不肯埋沒其長處。淮南之說，頗涉虛泛，究未洞悉法家之所以然。而本末之標準，又未能詳盡其所說。至於揚雄乃自命聖人之徒，專說仁義，自以爲孟軻氏以后一人。職是之故，而主義背馳之法治，自當受其撞擊，不留餘地矣。是皆執彼成見，專以好惡論人，以成其私，以肆其志。彼則一心拘囿於先王法言仁義之傳說，別無毫髮創造自新之志趣。祇知排闢他人之學說，爲非先王之法言，而不知己則被愚於先王而甘爲之奴隸矣。此等執迷態度，誠足以代表中國學術思想無新穎之創作改造發揮

之一大原因。

韓子法理之精博，自當爲法家諸子之領袖。因是而論法家者，輒曰申韓——其爲人也，嚴而少恩，無教化，去仁愛，專任刑法；甚則曰若牛羊之用人！……實則申商法術，遠遜韓非。何以明其然也？試閱韓子書中，譚論申商處亦頗多。常稱申不害公孫鞅二人皆法術之士。其行法也，皆「因任而授官，循名而責實，」而各有所偏。申則偏於術，商則偏於法。定法篇曰：「商鞅貴憲令，不害主權術。」（新序曰：「申子書號曰術，商鞅書號曰法，皆曰刑名。」）試觀韓子論申商二子之得失——

「申子未盡於術，商君未盡於法也。」（原作「申子未盡於法也，」從顧廣圻說增此六字。）申子言治不踰官，雖知弗言。治不踰官，謂之守職也可；知而弗言，是謂過也。人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。今知而弗言，人主尙安假借乎？（本作「矣」，從王先謙說改。）（以

上論申子。商君之法曰：「斬一首者爵一級；欲爲官者，爲五十石之官。斬二首者爵二級；欲爲官者，爲百石之官。官爵之遷，與斬首之功相稱也。」今有法曰：斬首者，令爲醫匠；則屋不成而病不已。夫匠者，手巧也；而醫者，齊藥也。而以斬首之功爲之，則不當其能。今治官者，智能也；今斬首者，勇力之所加也。以勇力之所加，而治智能之官，是以斬首之功爲醫匠也。（以上論商君）故曰：二子之於法術，皆未盡善也。——定法

由上論觀之，韓子雖以刑名法術爲其學說主義之住腳點，而取舍旁通，與申商二子迥不相侔。因彼爲法家之領袖，則凡人之評論申商之法術者，勢不得不牽引及之。彼之受此無名之辜！亦勢之所必然，誠不足怪。韓子深悉事物之繁亂，皆由於變動及不均衡之所致。故其學說之標準，咸歸納於「一之以靜」之唯一方法。其歸本於「道德」，卽此意事。又因「法令」雖立，而擾攘顛蹶之態度，所在常有。欲除此弊，則當先正之以「形名」，使之參同而不得淆亂。然后斷之以

『賞罰』，參之以『權勢』，則『法省而民簡訟』，爲君者得正位於上，而臣民咸得服節於下矣。——蓋韓子學說主義，散見各篇，漫無系統。今原其法治之意，將其學說主義，條別而部居之，加以一番之整理。俾得眉目晰清，其主意或可具體表露。若夫揚雄之論，王充之非，殆所謂能知其一，不知其他歟？凡是所言，非敢臆造。間有原理之不得不引證相關之他說以相發明者，要皆在法意之範圍也。苟有引證不當，皆摘去之。析義詳於后章，茲故不復多贅云爾。

第二章 道德

盧牟六合，萬象森列，虛實旁溥，莫知其形容。象太一之形，以育羣物之生；測窈冥之深，以翔虛無之軫。故能託小以包大，守約以治廣。其範圍之大者，天地因之而開闔，日月因之以冥赫。其細焉者，則至一塵一沙艸木蟻蝮之

屬，莫不因是而得其存在。雖至大至細，本無何種之界域可分，其所依託，與其所稟賦，莫不皆然。試觀彼老氏之言：

『有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。』

天地萬物，至博至衆，其大小多寡之體量，恆不相同。然其所以具有『獨立不改（靜），周行不殆（動）』之道理，則非有異。故道可以爲天下之母，而萬物之所以有其存在也。蓋事物則有形無形，而道理則有象無象。（對象之象，非謂形象。）物事相因，莫不生性於自然。主道篇曰：『道者，萬物之始也，是非之紀也。』真理實象，自有其存在。各自異理，而皆準乎常則。是非之端，同異之原，無待乎細究，而皆不形以孕育於理象之中也。然而此種理象，雖屬自然存在，苟不於不形之中求之，則其究竟，終難以明。是猶地球之爲圓體，乃生而固然。苟不緣此不形之理象而爲之證驗其所以然之故，則今之亞美利加

，又誰相信其存在於地球之表也？而天地萬物之理象，又至爲複雜，關係亦甚密切。不推求之，不證驗之，則真理實象，將何由曉？且事悉源委，則應付多方。雖持虛說，而真理可得，實事亦可由推驗而澄澈也。

既如上述：則研究事物，貴在推驗，固爲愛智求真者所當抱具之態度也。蓋人生不過大千世界上之一塵一沙，至爲微妙。若不力求天地萬物所未形之理象，以期戰勝人生，超脫環境，而進生活於至高無上之境界，則顛沛朦朧，不如勿生。又因玄奧神秘之理智，絕非普通人衆所可道說。故儒者教人之標的，恆在『中庸』，『僅討論研究人我間之關係而已。對於宇宙本體所當然之理解，則闕疑不論。』莊氏周曰：『六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。……』莊氏所稱聖人，乃指儒家而言，如彼宗主張絕聖棄智，則此謂聖人，決非彼等所崇拜者可知，其言蓋有諷歎？原夫道家之絕聖棄智，乃就『無須多事』之實際上而言。彼宗之所謂聖智者，乃不以聖智爲聖智，始得謂之真聖真

智也。如『不自見故明，不自是故彰……』之類，乃專對一般自見自是之所謂聖智者而言。彼苟不真學真智，則『不自見故明……』之妙理，又安往而識其何故？故曰：『良賈深藏若虛。君子盛德，容貌若愚！』

老氏創道德之說，實欲使人習於爲智，了解天地人我相與之故，而相與以精神往來。因爲天地與我並生，萬物與我爲一，紛紜擾攘，皆與我有種種往還之關係。其道理所在，須爲吾人所當明悉。泰山雖大，其立於天地之間，直若毫末之在馬體。由是言之，固無大小形體之可辯；物物者固如是，物於物者亦如是，主動與被動皆同爲發起此動機之樞紐。故論其終極，實無可分。就進而推之，雖至無窮之域，其理則一耳。能一則能靜，靜者治安之標準。故『天得一以清，地得一以甯，神得一以靈……其致之一也。』

道之爲物，已略言其梗概。老氏倡之於前，莊列演之於後；韓子之學，亦歸本老子。故當首先討論道之大意，與老氏所持對於事物之態度，而其真值，

始可詳究。韓子之推崇道德，乃趨向於實際上應用之一方面，而爲其法治主義之所根據。其道德論之立說，以更進一步，可謂道德學說中之實驗派矣。且觀其解釋道德之意——

『道者，萬物之所然也，萬智之所稽也。理者，成物之文也。道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。物有理不可以相薄。物有理不可以相薄，故理之爲物之制。萬物各異理而道盡。稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以生死氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，……聖人得之以成文章。道與堯舜俱智，與桀與俱狂，與桀紂俱滅，與湯武俱昌。以爲近乎？遊於四極；以爲遠乎？常在吾側。以爲暗乎？其光昭昭；以爲明乎？其物冥冥。……凡道之情，不制不形。柔弱隨時，與理俱應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。』——解老

「德者，內也。得者，外也。大德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外，則身全；身全之謂得。得者，得身也。凡德者，以無爲集，以無爲成，以不思安，以不用固。爲之欲之，則德無舍。德無舍，則不全；用之思之，則不固；不固，則無功；無功，則生有德。德則無德，不德則有德。故曰：上德不德，是以有德。」——解老

韓子解老，誠能得老氏之真締。義精且明，理晰而辨。反復道說，惟恐讀者不明其意義。然而道德本身，對於人生有若何之價值，誠爲吾人所當明悉。試綜而論之：

道爲萬物之所以成，而又爲天下之母，吾人早已承認。因萬物紛紜，各異其理；萬智斟酌，萬事廢興，莫不由是而發動。故能使之無常操，而不得不化。就析理言之，似屬倍戾。殊不知道乃宇宙自然之本體，其理至極。是猶恆星行星衛星之屬，迴旋大氣之中，雖爲數至夥，而均被大氣所包含，要不出乎借

大之範圍也。職是之由，而大道之要妙維何？究屬難辯。老氏曰：『道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。……』韓子亦曰：『……以爲暗乎？其光昭昭；以爲明乎？其物冥冥。』此中神秘之奧義，愈說而愈不能明。望之而不見其首，隨之而不睹其後，若有若無，似虛似實。故曰：非常之道也。其神秘之真諦雖不可得而畢說，而其被於事物以表現於外者，不外兩途：乃『善』『惡』之對象，自有標準存乎其中也。堯舜以聖人而用之則睿智，桀紂以獨夫而用之則亂其國。故事物之感應於道而善，則所以爲治；不善，則倍亂叢生而不可收拾。治亂途殊，道應則一。

〔附錄〕——管子曰：『夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍。謀乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。』——內業再言乎德：德之標準範圍，僅限於精神修養之一方面。夫道則就宇宙事物

全體言之，而德乃專就人事以論者也。老氏之言曰：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無爲而無以爲，下德爲之而有以爲。」試觀韓子解之曰：所謂上德不德者，乃神不淫於身外，而使心靈保持其原來之態度，故身得全。得於身，則得於心也。蓋心靈本無纖塵，一切之私念淫欲，皆由外來之物，有以引觸而刺激之使發生反動而構成種種之罪惡。今當從根本解決，使此純潔之心地，靈明自守其真性，則神不淫於外舍，始可謂爲全真保本之道也。如此，則罪過無由以生，而福善禍淫是非白黑之諸種名詞，不能成相對之論矣。故上德之人，不作善而本已屬善。下德之人，汲汲皇皇惟恐不及於善；而不知彼之外淫其神以靳爲善，實崇其罪戾之階而已！故德者，以無爲集，以無爲成，不思不用，不爲不欲，則真德在舍矣。

上德之德，實在無爲，卽修以反真之謂也。神不外淫則心靜，心靜則氣清，氣清而後神全，此乃養生盡性之至道，非徒空言者之可比。所謂「失道而後

德，失德而後仁……者，蓋言不能明澈瞭解宇宙萬象真理之所在，與之精神往來；而僅能修身以全真，是乃等而下之，不得謂之至人也。然又有其真亦不能全，祇知從事於仁義禮智之間，而使其精神外淫出舍以致力於事物，則不能守德；更等而下之，而仁義禮智尚之也。至於專事禮智，下焉已極，實無價值可言。故老氏曰：『禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。』於此可見道家清靜無爲，絕聖棄智之真諦，完全暴露無遺。請觀韓子解釋此章之義——

『道有積而德有功，德者道之功。功有實而實有光，光有澤而澤有事。義者，仁之事也。事有禮而禮有文。智者，義之文也。故曰：失道而後失德，失德而後失仁，……』——解老

老氏道德之主旨，即在『我無爲而民自化』一語。以爲不待爲治，祇須我能修道積德，則無爭於人。我既不與人爭勝，則人又何從而加害於我。苟人人皆

化於上之無所事事，抱與人無爭之主見，則生殺予奪，自當蔑有。蓋爭端之發，皆由外來之氣欲的刺激所衝動，而不得不爲。今則先務屏去氣欲，使不害心，則真神自全而不欲與他人爭勝利。無爲化民，意固在是。

西哲柏拉圖(Plato)以爲人類道德之標準，全在正義(Justice)之表現。正義云者，即最高理智之結晶，而受精神上之訓練，以趨的於美滿秘妙之途徑者也。柏氏分人類之天性爲三種：一爲理，(Reason) 二爲氣，(Spirit) 三爲慾，(Appetite) 此三種天性，凡屬人類，當具其一。故柏氏所理想之國家中，三種階級，皆各有其適當之位置。屬於理者，即使之磨勵其精神的道德的物質的之各種材能，而育理智於正義。故彼謂必有正義者，始可以治國，始可以完全指揮社會，支配人生。其所發之號令，即爲國家之法律。是說也，韓子近之。(商君亦曾云：『智者作法，愚者制焉。』)若老氏之論，實際上必不能成爲事實。蓋人類天性之標準，必不能通同齊一。苟以治『理性』『氣性』之標準方法治

『慾性』之民，必無適當之效果。因下等愚萌，惟慾望之向上發展；若不爲之設中制節，則其需要，甚不易滿足，往往事費而肇禍。韓子乃一實驗主義之法家，自當積極以圖治。彼亦認定惟聖人明主及法術之士，始可以齊家治國。顯然民性之高下，已判別如指掌。彼之崇尚道德，蓋所以壘築其法治主義之基礎，藉重道德之原理，以推演其治國之方法焉耳。故曰：

『道者，下周於事，因稽而命，與時生死；參名異事，通一同情。』——揚

權

其意蓋謂欲以道爲治，則須下周於萬事萬物，與理相應。然後考察其適當與否？而立一最相宜之標準，必使之通一以同於事理之情。物事雖異，而皆得有所參叶也。解老篇又曰：『道者，生於所以有國之術——故謂之有國之母。……』老氏所謂道，乃天下之母；（宇宙觀）韓子則謂爲有國之母。（國家觀）其標準範圍，竟傾向於所以治國。斯其何故？蓋實驗主義，貴在得實。以法治

國，非如是則不能設立一相宜而確切之標準。故原於道德之意，非異其理；乃因稽而命，不得不改移其實用之方針耳！

道尚清靜，德主無爲。準清靜無爲之標準以治民，則民心不亂，故能復歸其本於『無名之樸。』爲民主者，本以使民衆得適其所爲唯一之天職。而民衆之耳目，皆惟其上之所動靜是聞望。故爲之上者，必謹慎行動，以爲下民作則。苟民衆之所準則而善，舉國莫不皆善；準則而不善，斯惡矣。何以明其然也？蓋上有好者，下必甚焉。故齊桓公好衣紫服，而國中紫貴。及其去紫數日，而境內莫之服用。於此可見下民好惡之情性，絕無標準可言，專從事於君上之所喜惡而爲取去。時或過之，生性然也。是故文王之教化，可以遠施南國。孔子猶欲居於九夷，而不以爲陋。是皆深悉民情，而因以行其政教之術者也。主道篇曰：『君見其所欲，臣自將雕琢。……』所以越王喜擊劍，庭上多鬥死；楚王好細腰，宮中多餓人。因此細事，甚至戕身且不顧惜；爲之上者，可不凜凜乎！

危哉？韓子既以法爲治，固亦主張還其本來面目，而保持不見不欲之純潔的態度。蓋智巧之端，乃爭奪之源。爲於無爲，事於無事，舉凡一切行動，而皆依照於一定不易之法則。則智巧者不得逞其能，而上下各自相安於其位。如曰：

『明君無爲於上，羣臣竦懼乎下；虛靜無爲，道之情也。』——主道

『聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。嗇之謂術也，生於道理。』

——解老

『知治人者，其思慮靜。其思慮靜，故德不去。』——解老

『聖人之道，去智與巧；智巧不去，難以爲常。』——揚權

『道在不可見，用在不可知。虛靜無爲，以暗見疵。』——主道

『內有德澤於人民者，其治人也務本；務本則淫奢止。』——解老

『各處其宜，故上下無爲。』——揚權

〔附錄〕——莊子曰：『夫帝王之德，以天地爲宗，以道德爲主，以無爲爲

常。無爲也，則用天下而有餘。有爲也，則爲天下用而不足。故古之人貴夫無爲也。上無爲也，下亦無爲也，是下與上同德。下與上同德，則不臣。下有爲也，上亦有爲也，是上與下同道。上與下同道，則不主。上必無爲而用天下，下必有爲爲天下用，此不易之道也。』——天道篇

綜是以觀，其論道德之主要點，已一目瞭然。蓋法治主義之實行，君上必先親自以身作則。上能謹守法規，則民衆心理始有所結束。故能各處其宜而上下無爲也。蓋人民犯法亂禁，則爲侵上；君主殘殺枉誅，是謂傷民。苟民不犯法，則上亦何自而用刑？誠如此，則刑罰之設，於治國綱紀，絕無防礙。夫人心性，必於清靜時，始知自身反省。常人有『清夜以思』一語，猶水之必於平正時始能有照映鬚眉之效力也。故凡罪惡之動機，本非發自其良心之深處。不過一時偶爲食色氣慾所蒙蔽，而引起其爲種種之不合法的血性衝動，遂不暇顧

及○利○害○是○非○之○得○失○，而○依○一○己○之○性○欲○以○行○，卒○以○構○成○其○罪○惡○。故○天○下○靡○靡○多○亂○而○難○收○拾○矣○。若○令○其○有○所○以○靜○心○養○氣○之○機○會○，使○之○自○明○其○性○，以○觀○其○心○；而○澈○悟○瞭○解○於○情○慾○未○形○之○先○，施○以○種○種○節○制○之○手○段○，則○其○行○爲○自○然○正○當○耳○！故○曰○：治○人○事○者○，必○先○務○本○。而○淫○奢○罪○過○之○機○，不○勞○而○自○止○。

凡是所論，道德對於法治之關係，實極龐重。若就表面上觀之，似覺大有神秘玄奧之觀念在。換言之，即清靜無爲，而爲修身全真之先導耳！前既詳盡，茲再譬之而益明：

『古之人，目短於自見，故以鏡照面。知短於自知，故以道正己。……目失鏡，則無以正鬚眉。身失道，則無以知迷惑。』——觀行

國家爲大我，己身爲小我。我與國家，固有極密切之關係存在也。前之所論，則專就治人治國以爲言。然而己之未正，則何能致他人於正？故推己及人，勢必先自小我始也。蓋韓子注重實踐，苟能應用於實際上，而又適乎以法爲

治之目的者，皆俱收而並蓄。舉凡法治中所倚重之『形名』『賞罰』『權勢』以及尊卑秩序之諸種學說，皆與此論有根本上密切之關係。因彼以『道德』爲一切學理之基礎，故首述焉。

第三章 形名

人類爲求生活之需要起見，不得不藉彼萬物之資料以養其生。萬物除供給人類衣食住之三種需要而外，又復彼此肉食利用，以謀其生活之向上發展。於是乎人類與萬物間所發生之關係，日益深切也。所賴萬物之生產，恆超過其所銷費之量，可以取之無盡，用之不竭。而人類生活，始得賴以永久維持，不致陷入恐慌之現象。雖然，人羣同居，好惡取舍，各隨其性。同是一物，人用之如彼，我用之又如此。苟人各以其性之所之而皆有所偏蔽，並無所謂通同齊一之

標準；則牛馬之界域不清，是非白黑之爭端，亦因是而油然以起。一物而生是非，則愛厭之私，無有定限。浸漸既久，其勢必流於爭奪。爭奪相與，而禍亂叢興。皆由於好惡之念亂其中，而利害之觀感奪其外也。如欲獨免此種種人物間接觸之障礙，則唯有因物而皆爲之制立以一定標準之一途。故『正名』尙焉。名既有定，則凡物皆可適其所而無撓越之弊矣。見一物而知一物之價值體積重量之種種特殊性，眉目既清，絕無淆亂之勢理可言。白則白也，馬不致謂之牛或犬也。其目的所在，務使人人心中滅除其自我之成見，而相約以服用於社會上所認爲公共所當遵守之唯一準則。則紛爭自息，而日常生活亦不致煩難而永遠得以紓適。

道家素尙『無名之樸』，其不以正名爲意可知。蓋彼宗誠欲以消極之政策以愚民，故亦無須正名之必要。儒法論治，皆趨積極，因欲節制民衆生活之標的，支配之使必由此方法以行，則不得不藉重於規矩繩墨。規律所至，方圓立成，名分

之重要，在爲治之歷程中，可謂有不可說之價值。其始雖起於一事一物，而卒也因一事一物之關係，影響於國家之安危。譬猶長江發源，不過溪瀆之水，及其濫觴至於東海，其勢力之浩瀚，誠未能以斗斛量也。孔子重名，書冊可攷；觀其所論，乃絕對的認爲治國者所不可缺乏之要素。法家之注重形名，更爲趨勢所當然，無待論矣！今試將名實之界說，其條例之最清晰而又適合於今世邏輯之程式者，表而出之：

名聞而實驗，名之用也；

（大前提）

（用名）也者，所以期累實也；

（小前提）

故名足以指實。

（結 論）

——集荀子正名篇句

名爲實賓，莊周已有定論。故形爲實爲主爲因，名爲虛爲賓爲果。虛實相因，賓主相形，因果相證，舉凡一切事物之實徵，皆已完全暴露於外表。——

其能佔有空閒任何一部分，如質量體積之類是。今有金屬器物若干，或銀銅或錳鐵；在此多種器物之中，必不能概括而命之以一名，曰銀或鐵也。何者？苟以此殊形異體之數器而淆亂其名，則人之取物者，莫不欲取彼光澤皎皎之銀銅，而釋此闇色憎人之錳鐵也。故曰，爭端易啓，其故在是。又若與人交易以牛，及交易成而與人以羊或犬，則以小易大，人將甘心忍受乎？故一物必須確定其名，使之自然表露其特殊性之所在。則指彼廣體而環角者，人僉謂之牛也；指彼鬃鬣而獨蹠者，人咸相信以爲馬也。故我語此物之名於人，則人聞我所謂此物之名，必將應名而知我所謂此物之實。所謂就其果，即可推證其因；聞其名，即可賅其知形也。苟是名用之而當，便利於社會人羣之用，皆承認其足爲某物之符號，遂相率因循而用之。習用既久，則可不期然而然的以同化其情也。荀子

曰：

「名無固宜，約之以命。約定俗成，謂之宜；異於約，則謂之不宜。名無

固實，約之以命實。約定俗成，謂之實名。——正名篇

據左以觀，則命名之初，本屬隨意，固無一定之標準及相當之意義存在也。

即如犬之一名，其意義安在？吾人絕不能道說。假令當日命名之時，見彼狺狺而吠者，命以人之名；則浸漸既久，沿革亦深，而人字爲犬之專名，亦可不期然而成立。然而名實既定，已爲人衆所公認，則不得擅自改易矣。故曰：『約定俗成，謂之實名。』尹文子亦曰：『名者，名形者也。形者，應名者也。……故必有名以檢形，形以定名；名以定事，事以檢名。』形名得檢，事物之真締，厥意始可得而畢說。

名分之本身，在所以區別各個事物之屬性，而囿於鈞衡和一之理，固無論已。本章之所當討論，乃在名分感於事物之概念上的價值。換言之，即在人與人接觸間用物之關係何如耳！蓋名之爲物，既如上述；乃事物間屬性之一普通概念。若論價值之何若？則須爲之規畫其範圍，使之有一定之畛域可辨。故當

正之於位，明究其得失之理，則其真偽，定能完全表現。故揚權篇曰：『審名以定位，明分以辨類。』誠如是，則條別部居，事物雖雜，皆有系統可尋，不相雜廁也。試觀韓子之所論：

『用一之說，以名爲首。名正物定，名倚物徙，故聖人一之以靜。使名自命，令事自定；不見其采，下故素正。因而任之，使自是之；因而予之，彼將自舉之；正與處之，上以名舉之。不知其名，復修其形；形名參同，用其所生。』——揚權

韓子所論，意甚透澈，見解亦頗有歸宿之地。說文曰：『惟初太極，道立於一；道分天地，化成萬物。』是則天地萬物，皆權輿於此一畫之始也。老氏又謂『有，名天地之始，無，名萬物之母。』而物象形影虛實是非之諸種概念，皆可以『一』而完全概括之。是故名分既正，而位置乃定。『一』之使紛沓倍戾之各端，皆反其本，則物事自靜也。就析義言之，一物而兩具形體與名分：如有

牛之形，方能有牛之名。形名固屬兩端，而通同齊一，實匪二途。假令以桀爲聖，以堯爲暴，是以至惡亂至善，名實焉往而不淪繆？故荀卿曰：『姦言起，名實亂』矣！韓子形名之目的，務在使事物形體之名分，各不得據戾而相踰越。而法治主義重要之焦點，即在『形名參同。』

事物之所以擾攘積亂，皆由於『異形離心交喻，異物名實互紐』之故。因是而虛以爲實，實以爲虛。貴賤莫得以明，是非莫得以別，同異莫得以分，則志必有不喻之患，而事必有困廢之禍。相對之物，每每成爲反比例。名之不正，倍繆如斯，而冀社會之安甯，不可得已。故善爲治者，必先從事於正名。則名正而物定，故曰『一之』也。

形名既已參同，則事物各安其分。貴賤可明，同異可分，是非可別，殘賊患害，不得顯現於形。儒家素以禮制爲教，其重視形名，直不容緩。孔子曰：『名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，

則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。』治國根本，首在使芸芸衆生，皆得安適其所。然而民衆所以不得安適其所之原因，皆由於名分不正之故也。飛絮飄泊，蒞彼長流，誠不知何所底止？臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，所由來者漸矣！孔子之作春秋，其寄意深遠，人莫不知。莊氏周曰：『春秋以道名分，』其主要點所在，不外乎明是非別嫌疑定親疏決同異之數途。及其書成，而亂臣賊子始知有所戒懼。所懼何也？懼名分之淆亂，而遭筆誅以見唾罵於天下后世也。子路詢孔子以治衛國之政見，孔子答以必先『正名』。季氏八佾舞於庭，孔子謂爲『是可忍！』又因新築人請曲縣繁纓以朝，孔子以爲不如多與之邑。——惟器與名，不可以假人也。苟卿乃儒之正宗，其『正名』之論，韓子實宗以爲說。蓋因法家之根本主張，實爲擁護君權。以爲一國之號令，必出於一最高之統治機關，而后社會民情，始得一致。君臣異位，名分所在也。法家正名，爲事勢上所必需要者。名分得正，法令乃得行使而發生效力，故言之甚切也。

。試申引法家尸後之說，印證而相與發明焉。

『……言寡而令行，正名也。君人者，苟能正名，愚智盡情。執一以教，令名自命，令事自定。賞罰隨名，民莫不敬。』——分

『正名去僞，事成若化。以實賤名，百事皆成。夫用賢使能，不勞而治；正名覆實，不罰而威。』——分

『審一之經，百事乃成；審一之紀，百事乃理。名實判爲兩，合爲一。是非隨名實，賞罰隨是非；是則有賞，非則有罰。——人君之所獨斷也。』

——發蒙

觀上所論，彼宗之注重形名，又爲勢理之所必然者。韓子思想，受荀卿之影響極鉅。推源究本，在於尊君。明主聖王，皆富於理智；故彼治國當權，民衆即當絕對的服從而特加禮重。蓋君主乃民衆所以爲生活之標準也。荀卿忿嫉時世之喪亂，以爲人之情性，生即賦有破壞之性質，及種種任意而行之惡劣的

行爲，即所謂自私自利之生活現象也。荀氏反對人性本善，以爲彼之不爲過惡，必會受過理智修養上之淘汰。故大說其禮樂節文典章制度，而準備爲淘汰性惡之工具焉。韓子亦暗信此說，而轉之方針於法度律令。務使良莠雜糅之人生，皆得繩正於同一之水平綫上，而絕對的服從以條理歸納於中央之唯一的綱紀，則囂囂羣生，可幸夷而無故矣！故曰：

『羣臣其言大而功小者，則罰；非罰小功也，罰功不當名也。羣臣其言小而功大者，亦罰；非不說於大功也，以爲不當名也，甚有害於有大功，故

罰。』

二柄

形——
莊周有言：『庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之。』名位所在，宜各職守。苟無法制，事何由成？二柄篇又引韓昭侯殺典冠越典衣之職一事爲證，即在功不當名之故也。昭侯非不惡寒而加罪典冠，實由於侵官枉法之害，甚於越典衣之職耳！爲正名位計，故殺之不惜。

名——

揚權篇擁護君權，排斥宗黨，其主要之論點，全在正名一途。其措辭稍近滑稽，譬喻却深爲得體。其言曰：

『腓大於股，難以趨走。主失其神，虎隨其後。主上不知，虎將爲狗。主不蚤止，狗益無已。虎成其羣，以弑其母。爲主而無臣，奚國之有？主施其法，大虎將怯；主施其刑，大虎自甯。法刑苟信，虎化爲人，復反其真。』

法治之國，必有實際上崇權之精神，而后臣民無所逃於法。參名定分，常隨其事物之變故而實踐之。則權勢在於上位，而名位始不得等於虛設。號令所至，則臣民將自顧不暇，何由而竊位越職，以爲變亂哉？况乃『清靜無爲』爲治國之唯一良法，則形名參同，更不容緩。故法刑苟信，則復反其真，上下皆得相安以易於爲治也。故當

『有言者自爲名，有事者自爲形；形名參同，君乃無事焉。』——主道

『君擇其名，臣效其形；形名參同，上下和調也。』——揚權

韓子之所主張，要皆原於道德之意。觀其『參同』和調『一之以靜』諸旨，無非規囿於『修以反真』之一義。建國之道，不斬其本而斬其末，則綱目衆多，將安所依託而成爲系統哉？形名之重，不僅法治主義所獨然，放諸四海而皆準，有國者不當忽視之也。

文史通義詩教篇云：『申韓形名，旨歸賞罰，春秋教也。』於此益見彼宗持說之所由來，並非虛妄。姑志篇末，以清源委。

第四章 法理

孟軻氏之言曰：『爲巨室，則必使工師求大木。工師得大木，則王喜，以爲能勝其任矣。』以法治國，則法度律令，固其大木之材。一國之中，人民至

衆，良莠不齊，石玉相雜。因其不齊而雜，則爲之治者，不無一定不移之準則，以範圍之，約束之，務使彼愚智賢不肖之芸芸衆生，皆得立足於同一之水平綫上。則賢智者守法而知自愛，而愚不肖者亦畏法而知有所戒懼也。動無非法，則上下和調。因爲

『法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不辟大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌莫如法。……法審，則上尊不侵；上尊不侵，則主強而守要。』

——有度

由是以觀，則法度之爲規矩準繩，誠極顯明而易見。據至理以措繩墨，則事物莫不因法度而斲斷。繩之直者，可正枉木；矩方則所度量不得爲圓。夫豈或使之然哉？趨勢然也。夫法度爲裁制事物之中心樞機，莫不承認以爲至當。然而純以法度治國，其原理證驗，究能成爲事實與否？尙屬問題。欲解疑難，

請申其說。

『釋法術而任心治，堯不能正一國。去規矩而妄意度，奚仲不能成一輪。廢尺寸而差短長，王爾不能半中。使中主守法術，拙匠執規矩尺寸，則萬不失矣。』——用人

心治不及法治之處，在乎一有依託，一無着落。治國之重要，誠不可稍有疏忽。若以心之出入以爲治，則輕重之分，好惡之私，皆可隨意志而消長。蓋法度所立，名分得正，刑賞得施，而權勢始有所指歸。然后可以上通天理，下應人心，熙攘之態，自當無有。蓋人知有法，則不敢觸法以犯禁；不敢犯禁，則爲治者省法，所謂『法省而民簡訟』是也，法家學理之根本觀念，乃在『一之以靜』之唯一目的，要以社會人羣不相紛擾爲其法治主義之準則耳！

〔附錄〕——慎子曰：『君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪從君心出。然則受賞者雖當，望多無窮；受罰者雖當，望輕無已。君舍法，以心

裁輕重，則同功殊賞，同罰殊罪矣。怨之所由生也。」

法家之崇尚法治，針對儒家之心治身治而言。儒家主張仁義惠愛，以爲心治身治乃得寬容於物，而『經權』之說生焉。彼宗徒以推己及人爲宗旨。對於己身已沾澤利，始以其餘裕推及他人。可見其利人之舉，實以己利爲轉移。反之，則利人而不利己，彼決不肯爲之。而仁愛之標準，固屬虛泛，又無從確定其價值。如曰：『推恩足以保四海……』是則恩惠之範圍，究含有若何之性質？故法家決不能承認。因爲推己及人之動機，大含有自私自利之概念在。若孟軻氏對齊宣王『以羊易牛』一事，謂爲推恩足以保四海。夫齊宣王之殺羊赦牛，雖非己之私利，而實則以己之心推及於牛，而代表牛之不願就死之牛的自私自利也。又惡得謂之仁惠也哉？法家爲治，其目的全在國家之一概念上。其視國家之大我，亦猶其自身之小我。故往往不惜殺身亡軀以爲治，必欲達到最后之目的而已。至於儒家之『殺身成仁』舍生取義，更爲自私自利的表現之尤者。何則

？成仁取義之美名，唯彼躬之所獨有，他人何與焉？死重於泰山者有之，未有輕於鴻毛者也。故雖遭殺慘，可得千古流名，其希望之目的究爲何如耳！試觀堂谿公勸韓子之言曰：『先生立法術，設度數，臣竊以爲危於身而殆於軀，何以效之？』而韓子乃毅然覆之曰：

『治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然所以廢先王之教，而行賤臣之所取者——竊以爲立法術，設度數，所以利民萌便衆庶之道也。故不憚亂主闡上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。憚亂主闡上之患禍，而避乎死亡之害，知明乎身而不見民萌之資利者，貪鄙之爲也。』

問田

『既明且哲，以保其身。』此乃儒家人生觀之所據以爲金科玉牒，又常眩稱以相高尚者也。職是之故，而皆因循迴環於先王之成法，不敢稍些表現其創造自新之能力。法家則實事求是，果於勇爲。其爲治也，必欲以齊民萌之資利，爲

治國之標準。觀其對堂谿公之言，其抱負與度量又當如何品論耶？而儒者不審法治之爲用，要以爲一定之規矩準繩，其勢必趨向於刻削拘執，而不能通假於物。於是羣起而臆測其爲人爲『嚴礮寡恩』『姦險刻薄』之種種論調。揚雄王充，更又甚焉！（詳縣論）可見彼之不能見遇於天下后世，皆因時代潮流有以使之然，而受儒生之影響，誠匪淺尠。須知韓子苦心孤詣，際斯世亂時危，而欲以利民萌便衆庶爲目的，故大闡其法治之原理與方法，而歸原於道德之意。欲製爲璧全萬不一失之法術，以爲治國救民之胚蓂。冀得一試，以遂其初心。殊不知竟難能遭遇於天下后世，以至於鬱不得志而死。可勝歎哉！可勝歎哉！韓子爲人，既如此之標格。其所主張之法治主義，尤爲吾人所急欲知悉者。今將其法治主義之目的，及其行使法術之步驟，引證一節以概其餘——

『寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，

不緩法之內。守成理，因自然。禍福生於道法，而不出乎愛惡；榮辱之責在乎己，而不在于人。——故至安之世，法如朝露，純樸不散……

大體

法

用法之目的步驟如斯，而強謂之曰『嚴礮寡恩』，其誰信之？韓子之法術，雖出自申商。而申則偏於術，商則偏於法；皆走法術之極端，而純以法或術以圖治。職是之故，而韓子以法家領袖遂大受二子偏激之影響，皆由論者之未詳孰是也。夫學問所宗，取舍出入各不相同。韓子之取法持術，萬不至將申商之不善者兼而有之。誠若所言，一斷於法，而尊尊親親之恩絕，則又烏得謂爲『不逆天理，不傷情性』也哉？並且韓子又謂『至安之世，法如朝露』，則其法治之目的，亦期其達到至安之世亦明已。朝露所以調節萬物之生養，法治所以求得民萌之資利，誠所謂以彼物比此物也。

既如上述：法治所以求得民萌之資利。換言之，即有禁暴除姦之種種能力

與方法耳。蓋姦暴之人，悖逆天理，不顧情性而圖快其私欲，以爲賢良之害，誠爲社會人羣所不容誅之破壞份子。故爲民治者，當特別注意，設爲法禁以除去之。而完全保護安分之民，使之各得其所，則可謂順天理而適人欲，譬猶朝露之潤節萬物而生之也。試觀韓子之說法令：

『法，所以爲國也。而輕之，則功不立，名不成。』——安危

『法者，所以敬宗廟，尊社稷；故能立法從令。』——外儲說右上

『術者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課羣臣之能者也——此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心；賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也——此臣之所師也。』——定法

『令者，言最貴者也。法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適；故言行而不軌於法令者必禁。』——問辯

『立法令者，以廢私也。法令行，而私道廢矣。』——詭使

「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」——難三

蓋法令之立，原爲治國之根本計畫。設立於官府，編著於圖籍，而行使頒布於唯一之統治機關，使彼民衆服從於此統治權之下。故爲之治者，得憲法以爲憑藉之資，夫然後能明察善斷。如此，則官不敢枉法，而吏不敢爲私。加之於民，民衆亦相與依效而謹順於下位。故當「以道爲常，以法爲本。」始能立道於往古，而循法以遊於繩墨之內也。故曰：「本治者爲尊，本亂者名絕」矣。韓子法治之住脚，蓋本於「治強生於法，弱亂生於阿」之理。故能依實揭虛，而刑賞權勢始得藉以爲理。夫刑賞權勢之爲物，乃一種強毅有力之表現行爲，而使法令達到目的之唯一方法也。法令之本身，蓋含有二種概念：一爲懲惡，一爲勸善。法令若曰：「殺人者死。傷人及盜，抵罪。」此二種概念——即殺人者依法究辦，懲惡也。未傷人及未爲盜者，知罪不敢犯法，勸善也。其懲戒處分，有若斧斤之依繩墨而斲削，其行爲之使動並不在法令之範圍內也。而論者不察，

每誤認刑罰以爲法令之代表，故有謂爲『姦險刻薄』之種種性質。法令之能力，僅能使刑賞禁忌之科律，爲明文以布施之民衆，使之皆有所勸戒而已。蓋不教而誅，聖哲所忌。故不如先立法令以禁姦，使之自然自艾，以遷於善。苟不可禁，則據法令之明文以誅僂之；始可謂爲『不逆天理，不悖情性。』雖加誅僂，有名也。禁姦之法，韓子約分爲三步：（見說疑）

第一步 秦上禁其心

禁姦之法 第二步 其次禁其言

第三步 其次禁其事

所謂先立法令以禁姦云者，即首在使法令深印入其心目中，而不敢萌亂。知有刑罰威權之報酬相踵其后耳！姦暴盡除，而民衆公共幸福之安甯，至是乃能完全實現。而人主則守成理，因自然，一民之軌，誠莫如法之善也。故曰：

『明主之道，一法而不求智，因循而不慕信。故法不敗，而羣官無姦詐矣。』

五蠹

此處所言求智慕信，卽前所謂任心治之意也。一任心治，則好惡取舍，咸出入於君上之一心。亂臣賊子，遂得乘間而起隙。始則阿諛逢迎，終則壞法亂禁。法禁旣壞，民誰適從？因是之故，而篡竊賊害之機日益發動，治理和平，終不可期。故韓子力言其不可。

『人主釋法，而以臣備臣；則相愛者比周而相譽，相憎者明黨而相非；非譽交爭，則主惑亂矣。人臣者：非名譽請謁，無以進取；非背法專利，無以爲威；非假於忠信，無以不禁。三者皆主壞法之資也。人主使人臣：雖有智能，不得背法而專利；雖有賢行，不得踰功而先勞；雖有忠信，不得釋法而不禁。』此之謂明法。』

南面

又申論之曰：

『有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。是以尊嚴而名威，民治而國安，

知用民之法也。凡術也者，主之所以執也；法也者，官之所以師也。」

說疑

〔附錄一〕——管子曰：『凡國無法，則衆不知所爲；無度，則事無機。有

法不正，有度不度，則治辟；治辟則國亂。故曰：正法直度，罪殺不赦；殺慘必信，民畏而懼。武威既明，令不再行。』——版

法解

〔附錄二〕——商君書曰：『人主失守則危，君臣釋法任私必亂。故立法明

令，而不以私害法，則治。權制獨斷於君，則威。民信其賞，則事

功成；信其刑，則姦無端。』——修權

法律禁令之重要，於此益明。故雖中主守法，而智能賢行以及姦詐欺僞之屬，皆不能達到其慾望之目的而假藉於權勢。如此，則官師因循，俾民衆得有依託，而法省矣。故曰，法者猶盂；孟圓則水圓，孟方則水方，勢使然耳！去

此更求，是謂大惑。

法令之行使，每每阻礙於親近內習。僻寵泰多，則嫉妬生。嫉妬生而爭奪起；爭奪起，則犯法亂禁，無所而不爲。苟依法以斷，則傷害至親。不治而任之，則禍亂益劇。然而親近不行，疎遠者咸得藉口而效尤。其流毒之甚，誠可畏懼！故曰，明其法禁，則內無變亂之患，而外禍亦無由而得萌其孽矣！

觀上所述，意已詳晰。今之所當討論者，卽爲變法之一問題。試略述焉：蓋一時代之風俗道德習慣，自有其所崇尚之精神。而法度禁令之標準，卽不得不隨時代之潮流的趨向而變遷。故立法設度者，當取前世之成法，審察其適合於爲今世之治與否？合則留取，否則舍去，要以能與民衆以生存幸福之要求，爲今世法治之標準。然后制定法令云云，則民衆皆得其所而家國相安矣。假令一味遵循以株守拘囿於前世之成法，而不務其變故，則得失之數，存亡之理，何以異於前世用此法度之所致亂耶？由是言之，則於求人民幸福安寧之宗旨，

實倍繆殊甚。故治國之道，變法爲極重要之一端。韓子之言曰：

『凡法令更，則利害易；利害易，則民務變；民務變，謂之變業。』

解老

變法之目的，固在使民衆務變其所故業。故業既變，行爲動作，乃煥然一新。則其心理上所得着之外來的新刺激，必能引之人於舒適的神秘之境域，故可不期然而然以發展其生活上之機能也。蓋民衆之安於陋習，嫻於舊法，亦猶村老農夫之安居於布衣蔬食茅屋窮巷，相習慣例，本無足怪。更有甚者，立廬於汗穢溷濁之死水溝畔，牛矢馬溺之屬，鷄鴨豚狗之儔，擾攘紛囂，相與雜選於行徑。自旁觀者視之，甚覺難堪。而彼等習慣以爲自然，食於是，休於是，尚復怡怡以自樂。豈其身心之組織不同於人衆哉？蓋習尚之造成其環境，不得不如是耳！彼等陋居既久，苟且相安。設令一旦以文淵彰其身，肉食雜陳於前，又復處之夏屋之中，必致彼等受寵若驚，而是躊躇不安之現象矣！昔者有蘇某

來宰眉山，遍求三蘇后嗣，並徵族譜。既而得某甲爲人僱工，序其齒則縣長叔輩也。因拱揖至署，食以魚肉，衣以錦帛，瞻禮無微不至。孰意留未三日，遂撥脫其衣物以逃，至傳爲笑柄。以法治國，務在濟民，而使之劃一易辨。假令自村老農夫觀之，布衣茅舍而已足。然欲爲更新精粗調和起見，不能不化茅廬爲大廈也。故忽爾變法之後，民情維新，當有不安之現象發見。初似皆以爲不若舊法之便，而相率告苦。亦猶彼傭者之不安於紆適之生活，故逃去耳！及行之既久，相習成風，則新法之效力，乃得發生。而民生幸福安甯之目的，始能完全達到。故曰：『有道之君，貴虛靜而重變法』也。如謂不然，試觀殷變夏之敝法而興；周變殷之陋法而王；秦失其法，漢高變之而帝。蓋前世之所以滅亡，必有所以亡之象微可驗。故商書之言曰：『殷鑒不遠，在彼夏王。』誠能察其亡微，鑒其衰兆，即可確知彼之所以由以衰亡之緣故。然後相彼時世之需要，而施以相當救濟之方法。則寬猛相濟，文質相調，而國家之治安，可以如期實現。

此蓋變法之根本觀念也。然而

『不知治者，必曰：毋變古，毋易常。變與不變，聖人不聽，正治而已！然則古之毋變，常之毋易，在常古之可與不可？伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯武不王矣。管仲毋易齊，郭偃毋更晉，則桓文不霸矣。凡人難變古者，憚易民之安也。夫不變者，襲亂之迹；適民心者，恣姦之行也。民恐而不知亂，上懼而不能更，是治之失也。』——南面

〔附錄〕——商君書曰：『郭偃之法曰：論至德者，不和於俗；成大功者，不謀於衆。法者，所以愛民也；理者，所以便事也。是以聖人苟可以強國，不法其故；苟可以利民，不循其禮。』——更法

韓子變法之主張，其唯一標準，乃在求得所以『正治』之一種方法，苟不能『正治』者，變之無傷。可者取則，不可則舍去，要以適當其治爲原則，尙何疑義之云有？心度篇曰：『欲治其法，而難變其故者，民亂不可幾而治也。故治民無

常，唯治爲法。」其意卽謂何種時代之生民，卽治理以何種時代之法度。然則此種適當之法度，其必由變易而新產生明矣。再觀韓子論進化之意——

『今有構木鑽燧於夏后氏之世，必爲鯀禹笑矣。有決瀆於殷周之世，必爲湯武笑矣。然則今有美堯舜湯武禹之道於當今之世者，必爲新聖笑矣。是以聖人不期修古，不法常可。論世之事，因爲之備。』——五蠹

變法易常，至爲重要。其能力足以維繫國家生命之存亡，無論已。綜前所言，約得二端：欲滿足時世需要之要求而變法，其原因一也。鑒於前代禍亂之所由生而變法，其原因二也。要以『唯治爲法』及『論世之事，因爲之備』之主旨爲可貴耳。原夫三代變法之動機，皆在乎大亂旣戰之后。因民衆感受苛法之痛苦泰深，故有一較彼紆適者，咸相樂而就之。機於不形之中，而故法已完全變易。蓋法者，乃智者作爲紀律以挾制民衆之愚不肖者也。（本商君說）夫各自爲治，勢必各異其理，又奚有於往古之成法哉？是故商君之言曰：『治世不一

道，變國不法古。此皆法家進化論之主眼所在，胸有成竹，故能獨立而不撓。

〔附錄〕

淮南子曰：『先王之制，不宜則廢之；末世之事，善則著之。

是故禮樂未始有常也，故聖人制禮樂，而不制於禮樂。治國有常，而利民爲本；政教有經，而令行爲上。苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。夫夏殷之衰也，不變法而亡；三代之起也，不相襲而王。故聖人法與時變，禮與俗化。衣服器械，各便其用；法度制令，各因其宜。故變古未必非，而循俗未必多也。』——汜論訓

第五章 賞罰

刑罰所以爲禁暴除姦之工具，自古爲然。秦古之時，皋陶爲士，已有五刑之設。其初本所以制裁苗民之不服從命令及誇張爲幻者。而末帝王，皆以此道爲

治國最善之方法，遂相與準率而緣用。譬猶得大木以爲室，則必使之端直雅觀。故斤斧之鋒刃，得依繩墨之直綫以行其斲削之能力耳！刑賞之爲用，亦所以齊威信而勸民以至於爲善。故孔子曰：『道之以政，齊之以刑，民勉而無恥。』荀卿亦曰：『禁之以刑，而民化道。』是則刑罰之爲治國者所重視，非獨法家爲然也。然而儒者素重感情之流通，往往以刑賞之經權，溶洽於倫理觀念之中，故又有『道之以德，齊之以禮』之種種方法，必至於不得已而始用刑。而法家之主見則不同：設立法度禁令，於事先有所勸諭，而事后之裁制，始有着落，庶不致陷於倍戾矛盾。如法令曰：『殺人者死，……』則使民衆知殺人之結果，而已身亦不免於刑戮，遂消釋其殺人之觀念，所謂事先勸諭者此也。設令殺人者明知殺人抵罪，而必至於殺人，則據法令以誅僂之，所謂事后之裁制者此也。蓋法令本身，自有此二種能力，故無勞事費而另以仁德感化之也。夫刑賞之行使，全爲法令最有能力之效果。有功則賞，有罪則罰；賞罰得均衡於功罪，

法令亦無由得壞，而民衆始得有所服從以化於治之道也。蓋治國之難，首在明是非別同異正曲直辨善惡諸種概念之交流處。苟不執一於法，而任心治，則熙攘之態，在所不免。故須齊刑賞之資，而因循於世道人情。蓋因人之情性，好持『莫辨』『苟且』之機，易養而至於犯分亂禮。法令既立，刑賞乃得有所頓措。故曰：

『明主之治國也：明賞則民勸功，嚴刑則民親法。勸功，則公事不犯；親法，則姦無所萌。』——心度

『明主立可貴之賞，設可辟之法。故賢者勸賞，……不肖者少罪。』——用人

『故先王明法以勸之，嚴刑以威之，賞罰明，則民盡死；民盡死，則兵強主尊。刑賞不察，則民無功而求得，有罪而幸免，則兵弱主卑。』——飾

邪

〔附錄〕——荀子曰：「凡爵列官職，慶賞刑罰，皆報也；以類相從者也。」

一物失所，亂之端也。夫德不稱位，能不稱官，賞不當功，罰不當罪，不祥莫大焉！……夫征暴誅悍，治之盛也。殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也。未有知其所由來者也。刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕。」——正論篇

凡此數端，已足證明刑賞之不可缺已。其利害關係之所在，與法度禁令實相與表裏爲用，誠足以繫國家之安危。芸芸衆生，紛擾雜遝，一無條紀，要不能一一爲之立法設禁以治之。故當取一和同之至理，以爲戒諭之準則，而刑賞則爲致此原理之手段與能力耳！若夫君子小人，雖有智識高下之可分；而其行爲之途徑，實不過智識高者，遠遠揆揣罪惡之出入，而先爲之節制。卽或偶有一二稍不合法之行爲動作，亦可因刑賞之趨勢，而戒懼以勸功。至於小人，智識譎陋，其畏刑而趨賞，自不待言。故姦暴盡誅，而民衆亦少有犯罪。一人有

功，則量功而加賞；則人人將自以爲我苟爲善，亦可獲此同一之待遇。遂皆欣欣然樂於有功以得賞。苟罰一人之罪，則人將自危；因避誅僇之故，而不願自陷於罪惡。所謂戒諭之效力在是。因爲

『用賞過者失民，用刑過者民不畏。有賞不足以勸，有刑不足以禁，則國雖大必危。當魏之方明立辟，從憲令（行）之時，（顧廣圻曰：當衍行字）有功者必賞，有罪者必罰，強匡天下，威行四隣。及法慢，妄予，而國日削矣。』——飾邪

刑賞之標準，恆視乎功過之大小輕重，前既言之矣。假令賞不當功，罰不當罪，則是執法者自壞其法，欲民衆之聽從，不可得已。苟以親近愛幸之故，而過賞慢刑，則法令之本身，已形破壞之現象，更何價值之可言？故不可因私怨而擅加之刑，因近愛而妄論之功。刑非刑而功非功，則民衆將皆危殆震恐而不知所以裁之也。夫親近爲逆，而不忍處以適當之刑，則長之養之實足以貽禍。

據法行刑，不爲傷性。誅僂之咎，彼自取也。蓋姦暴之徒，非謀亂法，欲爲梟逆，乃人神之所共嫉，天地之所不容之一社會上破壞的分子也。誅彼天人共嫉之暴徒，誠與誅僂虎狼無以異。虎狼滅跡於森林，鹿豕之屬，始得安步以徐遊。若以親近幸愛之故，避法而冀保全之，則彼將益不法其所爲，以爲雖更甚者，亦終不我加罪也。職是之故，彼等將乘間而起，以圖服制其主，豈非養癰以貽患者乎？而疏遠之臣，本繫於中央之威信，一旦藉口效尤，則叛亂之勢，更不堪言。是以過賞過罰，皆非所以爲安全之道。故曰：

『明君之行賞也，曖乎如時雨，百姓利其澤。其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不能解也。』——王道

——賞——
八經篇又曰：『刑之煩也，名之繆也，賞罰不當則民疑。民之重名，與其重賞也均。』故賞罰當慎，非僅爲顧全法度禁令之道，蓋亦保全誠信之契約不可苟且於民之意也。刑罰煩多，則名實繆亂；此之爲道，理之常情。故二柄篇

謂言大功小則罰，言小功大亦罰。——罰其不當功言之名耳。至若君之所賞，爲民衆所非，則立法自壞也；而民衆何由以勸？君之所罰，爲民衆所譽，則設令自棄也；而民衆又何由以戒？是故賞者必功當其事，事當其言。反之則罰。要以權衡之輕重，以期適合於民衆心理，則君民間之契約可以保持其誠信之態度也。故曰：

「古之善用人者，必循天順人，而明賞罰。循天則用功寡而功立，順人則刑罰省而令行。」——用人

法令既爲君民上下所當共守之契約，以原理推測，則不當有倍戾破壞之情事發生，人所共知也。人主之以法治國，亦猶魚之得憑藉於水以爲生。其治之目的，即在令行禁止，而不願民衆有以破壞之也。然而疏忽有時，易失檢點，阿僻之私，亦所不免。故當使萬事萬物，要以適當於理爲標準。切毋憑一己之好惡喜怒，以爲裁制功過之輕重。則臣民畏法令之明察，將自顧不暇，又安得有

所假借耶？故韓子之言曰：

『夫嚴刑重罰者，民之所惡，而國之所以治也。哀憐百姓，輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。聖人爲法治國，必逆於世，而順於道德。』——姦

切弑臣

韓子此處所言之道德，蓋爲向善路上之標準，非謂其本身之實質何如耳。

其意殆與柏拉圖所主張之『正義』相同。以法治國，本所以引導民衆趨之使向正義之道上去。故雖對於當世習慣風尚有所背馳，然而總以適合於道德之標準爲合格耳。韓子之主張嚴刑重罰：——其意蓋在『重刑少賞，上愛民，民死賞。多賞輕刑，上不愛民，民不死賞』之根本原理上。因此，其所收之效果，必較哀憐閔恤爲多，以意推測，其理自明。韓子又謂古者明王之治國——

『退淫殆，止詐僞，莫如重刑；刑重，則不敢以貴易賤。』——有度

嚴刑重罰之重要，固無背於法治國家之原理。故前節有謂『用刑若雷霆』之

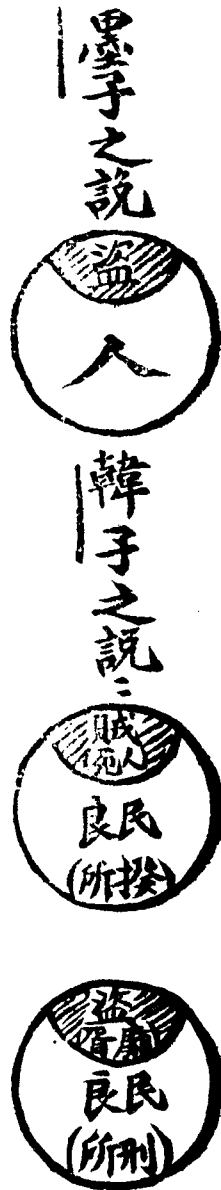
說，非如是不足以達到退淫殆止詐僞之目的也。且觀韓子論行刑用賞之輕重，其理論頗脗合於今世邏輯之方式。其言曰：

『是故決賢不肖愚智之美，在賞罰之輕重。且夫重刑者，非爲罪人也。明主之法也：揆賊，（俞樾曰：「揆」當作「殺」。）非治所揆也。治所揆也者，是治死人也。（原文「明主之法揆也：治賊，非治所揆也。所揆也者，是治死人也。」當與「刑盜，非治所刑也。……」相對爲文，據俞說改。）刑盜，非治所刑也。治所刑也者，是治胥靡也。欲治者奚疑於重刑？若夫厚賞者，非獨賞功也，又勸一國。受賞者甘利，未賞者慕業。是執一人之功，又勸境內之衆也。欲治者何疑於厚賞？」——六反

法治趨向極端，無路可由，故不得已而用刑罰。刑罰所加，乃所以禁暴除姦，非故意與彼良民爲難。姦暴之罪，在所不赦，嚴刑重罰，充其量置之死地而已。然而人之情性，莫不貪生而惡死。犯罪則刑，刑則必死。懍駭恐懼，誠

未有過於此事者。職是之故，良民畏憚而不敢違法亂禁；而將爲姦暴及鋌而走險者之徒，亦將畏死而自身懺悔。故曰，止一姦，卽所以止境內之姦，理之自然，不言而喻。夫殺賊刑盜，卽直謂之殺賊刑盜可耳。其爲治非與因循於法內之良民有相關涉者也。何以言之？蓋刑罰之設，非爲所欲有意加罪常人也。不過如警鐘之鏘然聲響，告諭民衆，使之有戒心而已耳。又若斧斤斲削，職在直矯枉木。木先自正，斧斤安施其用哉？設若不幸，良民而淪落至於盜賊；則彼之人格自由以及其他種種之權利義務，亦因此情形而俱消滅逮奪。已成爲特別性質之囚犯，不得復謂之人也。蓋人羣同居，種類至繁，不無特別性質之名號，以爲區別之資。是則盜賊與人羣，固不可同日而語。此段所言，蓋與墨子所謂『殺盜非殺人，』有同一之意義。莊子天運篇亦曰：『殺盜非殺。』郭象注云：『盜自應死，殺之順也，故非殺。』綜上所言，試相與以比觀。爲之圖說，意更

明晰——



其意蓋謂盜賊怙惡，犯法亂禁，則當治之於刑，而割正其罪。或死之，或胥靡之，要以剝奪其人格自由及其他種種之權利義務為標準。其不得復謂之人明矣。彼等雖仍在物質的人類範圍之中，而無由與普通人類同享有精神的理智的人類之名分。故曰，殺盜非殺人也。良民無罪，而人格自由及權利義務，皆完全健在。因其有犯法亂禁之可能性蘊藉其中，故亦列入所殺所刑的範圍之內。蓋謂此一部分之民衆，（別於他一部分之盜賊而言）為所殺所刑之能力所包含。然而未至於所以殺所以刑者，以其不曾犯法亂禁故耳。如此之人，是謂良民。賊盜之名實，換言之，即死人胥靡之特稱也。良民無罪，則不加刑，故不得與賊盜相題而並論。夫施嚴刑於賊盜，並無所謂人道主義。彼固非人也，按法誅

之，安謂傷性？然而

『今不知治者，皆曰「重刑傷民。輕刑可以止姦，何必於重哉？」此不察於治者也！夫以重止者，未必以輕止也。以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑而姦盡止。姦盡止，則此奚傷於民也？所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也。民不以小利蒙大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，而上之所加焉者小也。民慕其利而傲其罪，故姦不止也。』——六反

觀上所論，嚴刑重罰之理由，至爲周密。蓋刑罰之輕重，與人道主義並無衝突。其唯一鵠的，即在彼犯罪情形之奚若，酌量而施與以報復也。誅僇姦暴，益民實多。不唯不傷礙於爲治，且所以增長促進理智之發達，而見乎鞭策之效力者也。今據所言，將重刑輕刑之特殊價值，比較而出之，則益顯明而易見。

刑之比較

重刑之結果——姦利細，上加大，故姦必止。
輕刑之結果——姦利大，上加小，故姦不止。

韓子所持之嚴刑重罰，正與儒家之仁義惠愛，針鋒相對。五蠹篇云：『垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。』於此可見法治之住脚，實較仁愛之術更進一層。其所勝者，卽是不可不刑耳。蓋法令本爲治民而立，固不可因民而破壞。雖出於一時之不忍，若爲長治久安之計，則自當不敢苟且而不得不忍耳。試觀韓子論仁法之得失——

『世之學術者說人主，不曰乘威嚴之勢，以困姦邪之臣，而皆曰仁義惠愛而已矣！世主美仁義之名，而不察其實；是以大者國亡身死，小者地削主卑。何以明之？夫施與貧困者，此世之所謂仁義；哀憐百姓，不忍誅罰者，此世之所謂惠愛也。夫有施與貧困，則無功者得賞；不忍誅罰，則暴亂者不止。國有無功者得賞，則民外不（據顧廣圻說改）務當敵斬首，內不急力田疾作。皆欲行貨財事富貴爲私善，立名譽以取尊官厚俸。故姦私之臣愈衆，而暴亂之徒愈勝。不亡何待？夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之

所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦，是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義惠愛之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。」

劫弑臣

仁義惠愛與嚴刑重罰之價值，兩相比較，孰優孰劣，一望明瞭。綜察韓子之意，不外兩途，卽『以刑治』與『以賞戰』耳！誠能明賞設利以勸民，使皆以功得賞，而不因仁義以濫賜。嚴刑重罰以威民，使皆以罪受誅，而不藉惠愛以倖免。如是，則無功之徒，無爵俸之期望。而犯禁得罪者，不能逃於法之外矣。

韓子之所以獲得『慘礪寡恩……』之種種惡名，皆在其嚴刑重罰之觀念上。

就第三者之眼光觀之，而可明瞭其目的點之所在。然而嚴刑重罰之能構成其慘礪寡恩之惡名與否？尙屬問題。如欲解決此項疑案，誠非引證彼說爲根據不爲功。今試將其論仁暴之出入點，舉而釋之，豈特『言之成理』而已哉？

『明其法禁，察其謀計。法明，則內無變亂之患；計得，則外無死虜之禍。』

故存國者，非仁義也：仁者，慈惠而輕財者也；暴者，心毅而易誅者也。慈惠則不忍，輕財則好與；心毅則憎心見於下，易誅則妄殺加於人。不忍則罰多宥赦，好與則賞多無功；憎心見則下怨其上，妄誅則民將背叛。——故仁人在位，下肆而輕犯禁法，偷幸而望於上。暴人在位，則法令妄而臣主乖，民怨而亂心生。故曰：仁暴者，皆亡國者也。——八說

準是以觀，則韓子之於刑賞，其行使究爲若何之態度，實爲吾人所急欲知悉者。蓋彼以法治國，凡事物之裁制，皆準於一定之法則而行。所謂勸無非法，則易誅苟惠之現象，自當無有也。彼論仁暴，均失之過剛過柔，皆趨極端。其故何由？釋法術而以君心裁制輕重之患過深刻耳！誠若所言，則嚴刑重罰之爲手段，可謂無過無不及而恰得彼適中之道也。國家以民爲根本，而民亦以國家爲生存之需要。治國而愛民，則民亦愛其國。故曰：

『聖人之治民，度其本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡

民，愛之本也。刑勝而民靜，賞繁而姦生。故治民——刑勝，治之道也。

賞繁，亂之本也。——心度

用刑所以爲『愛民之本』云者，非愛彼所當刑之人；乃愛此芸芸衆生，而爲之禁暴除姦，使之安甯得所之謂也。然而刑罰之最初行使，民衆當不諳習。故犯法亂禁，日必相屬。至其行之久遠，其效力自當完全實現矣。故又曰：

『法之爲道，前苦而長利；仁之爲道，偷樂而後窮。聖人權其輕重，出其大利，故用法之相忍，而棄仁人之相憐也。』——六反

韓子所持刑賞之學理，所論自有其特殊之見地。揆其原理，試淺譬之：今者家有幼子，母愛之倍父。然而嚴父之命令，每易發生效力。母子之間，常以恩愛之故，諸凡顧惜，始則驕養，終則跋扈而不知其所爲。故慈母之恩愛，遠不若嚴父之威怒收效之爲愈。夫官吏之對於民衆，其命令所頒發，莫不服從以聽順。蓋威權之資乘其後，而不得不服從以聽順耳。然則慈母之溺愛，適足以

藉其子有可以爲非之機勢。而官吏執法，成效反爲卓著。此皆仁義惠愛與嚴刑重罰得失之資也。故曰：

『慈母之於弱子也，愛不可爲前；然而弱子有僻行，使之隨師；有惡病，使之事醫。不隨師，則陷於刑；不事醫，則類於死。慈母雖愛，無益於振刑救死；則存子者，非愛也。子母之性，愛也；臣主之權，策也。母不能以

愛有家，君安能以愛持國？』——八說

凡是所言，皆爲韓子刑賞學理得其成立之證據。然而王充非韓，乃專在『賢無益於國，不加賞；不肖無害於治，不施罰。責功重賞，任刑用誅……』之數種觀念上。而不知韓子學理之主眼，即在此處。其亦所謂『道不同，不相爲謀』也歟？

第六章 權勢

權勢云者，乃刑賞之標準動力所出發之點也。前章所譬，工匠斲削材木以爲器，必先正之以繩墨，而后施之以斤斧。繩墨者，國家之法令；斤斧者，國家之刑賞也。然而法令刑賞之所得以施行，皆由於權勢之力爲之發動耳。假令無此動力，或有之而又消失；則法令無效，刑賞亦絕對的不能實行。故萬智之斟酌，萬事之廢興，莫不依賴於此動力，而於權衡之輕重，乃得其條理。譬如機械，不有引擎爲之發動，則飛輪不得旋迴，又安能工作耶？故法治國之重視權勢，誠有生命存在上之必要。故曰：

『君執柄以處事，故令行禁止。柄者，殺生之制也；勢者，勝衆之資也。』

——八經

治國之要，首在生殺予奪，各適其所。權勢爲物，各自有其途徑。權爲法。

令刑賞所依託之樞機，而勢則使此樞機發動行使之能力也。爲人主者，權位可謂至極。苟乏其勢，不惟威權不能行使，其爲物與泥塑木雕之偶像何以異？故權之藉勢，又是一箇問題。試觀韓子之論權勢：

『夫有權而無勢，雖賢不能制不肖。故立尺材於高山之上，下臨千仞之谿，材非長也，位高也。桀爲天子，能制天下，非賢也，勢重也。堯爲匹夫，不能正三家，非不肖也，位卑也。千鈞得船則浮，鎗銖失船則沉；非千鈞輕而鎗銖重也，有勢之與無勢也。故短之臨高也以位，不肖之制賢也以勢。』

——功名——

權勢之重要，尤極顯明而易見。尺材之木，以其所在之地位而異其價值。其本身固無變易，所處之境况不同耳。故登高而呼，聲非加疾，而聞者彰。苟立足於同一之平地，雖大呼狂叫，其音波浪弧，亦不過至某限度而止。所以異於高處之聲呼者，又勢使然也。故有權位之崇高，始足以支配民衆，使皆服從

於下位，亦勢之力也。今渡江河，憑藉舟楫，雖至驚濤駭浪，未必至於顛覆。故堯爲匹夫，不能正於三家。無他故焉，失所憑藉之資利耳！

『且民者，固服於勢，寡能懷於義。仲尼，天下之聖人也。修行明道，以遊海內；海內說其仁，美其義，而爲服役者七十人。蓋貴仁者寡，能義者難也。……魯哀公，下主也；南而而君國，境內之民，莫敢不臣。民者，固服於勢；勢誠易以服人。故仲尼反爲臣，而哀公願爲君，仲尼非懷其義，服其勢也。』——五蠹

權勢爲法治所憑藉之資，誠所必然。民所聽命，固畏其威，權威不行，亂之端也。今有不才之子，父母怒之弗爲改，鄉黨譙之弗爲動，師長教之亦不爲勸。夫以父母之愛，鄉人之行，師長之智，三美加焉而終不爲動。脛毛不改，怙惡不悛，常執己意以行其所欲爲。及至犯法亂禁，州部之吏，操官兵，推公法，而求索姦人，然后恐懼，始變其節而易其操。雖以父母之愛，不能爲之動，

必待官吏之推法行刑，而后知所戒懼。可見民衆之嬌於惠愛，而固馴服於威勢也。再觀觀韓子引慎到之言曰：

『飛龍乘雲，騰蛇遊霧；雲罷霧霽，而龍蛇與螻蟻同矣，則失其所乘也。賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也。不肖而能服於賢者，則權重位尊也。堯爲匹夫，不能治三人。而桀爲天子，能亂天下。吾是以知勢位之足恃，而賢智之不足慕也。夫弩弱而矢高者，激於風也。身不肖而令行於衆者，得助於衆也。堯教於隸卒，而民不聽；至於南面而王天下，令則行，禁則止。由此觀之，賢之未足以服衆，而勢位足以缶賢者也。（俞樾曰：「缶」乃「詘」字之誤。上文云，賢人而「詘」於不肖者，則權輕勢卑也。此卽勢位足以「詘」賢之說。）——難勢

慎子之主張勢位，乃絕對的相信勢位爲萬能，以爲一切治理絕端之所依歸。

韓子對於此意，稍有異詞。所異維何？尙待攷究。夫飛龍乘雲，騰蛇遊霧，欲

得憑藉，理所當然。然而以此况彼，謂釋賢智而專任勢位，則有所未可。韓子所謂權勢行使之目的，誠在治國以至於至善之道爲出發點。設令專任勢位而爲治，則破裂敗亂之禍，必層見疊出，將有不堪言者。何以故？蓋治國而真欲使民衆得安其所爲目的，則有設立法禁之必要。而權勢之行使，始有真正之價值。今若任勢而釋賢，以不肖者爲治；則彼不肖者，將益藉彼勢位而益不法其所爲。其於治民得安之目的，不但不能達到，其間所生之禍患，必叢出而無窮。即以憑藉勢位而論：有龍蛇之材之美，始得託身於空閒而乘雲霧。若以螻蟻之資質之菲薄，而欲以乘雲霧之大勢，安見其能遊而上行耶？慎子徒知龍蛇失勢則同於螻蟻，而不知螻蟻固不可語於龍蛇之流而爲比論也。材質之美薄不同，而相須之資自異。故曰：

『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，賢者寡而不肖者衆。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。」——難

夫不肖者之所以不敢逞淫慾私利而淆亂者，以其無威勢之可憑藉耳。若依慎子所言，而使不肖者得乘於勢位，是無異爲虎傅翼，將飛入邑，擇人而食之矣。卽以桀紂而論：身爲天子，富有四海，權勢之重，尙何可言？職是之故，而淫欲私惡之觀念叢生，築爲高臺深池，以竭民力；炮烙剝剔，以傷民性。試問何以至此？南面之威勢，爲之翼也。假令桀紂而爲匹夫，吾恐其過惡未行其一，而身已爲刑僇矣。然則勢位之不可藉之不肖者以行使，又其明徵。故又曰：

「夫良馬固車，使臧獲御之，則爲人笑；王良御之，而日取千里。車馬非有異，或至乎千里，或爲人笑，則巧拙相去遠矣。今以國位爲車，以勢爲馬，以號令爲鞭策，以轡爲刑罰；使堯舜御之，則天下治；桀紂御之，則

天下亂，則賢不肖相去遠矣。」——難勢

由斯以觀，則可見韓子對於釋賢任勢之主張，絕對的不表贊同。非有他故，因與爲治之目的相倍繆，是以不承認之耳。此段良馬固車之譬喻，尤見精審。是則彼之對於法家之學術，絕非盲從傅會，而純出於研究之態度。合則留之，否則舍去，故彼所持之法理，究竟高人一籌。難勢篇所論，皆明晰入微，誠可謂深有見地。至於韓子所理想之君主，其程度則另詳於下章。

權勢行使之作用既明，則更當討論其所當行使之步驟。蓋權勢爲行使一切職權之出發點，祇當專屬於行使職權之唯一機關，使之若網之在綱，而得其條理於爲治之歷程者也。故老氏有『魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人』之說，其意即謂集權勢於中央，旁枝別流，則莫得以亂其源。韓子本之，益廣其意，其說曰：

『勢重者，人君之淵也。君人者，勢重於人臣之間，失則不可復得也。』

：賞罰者，邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以爲德；君見罰，臣則益之以爲威。——人君見賞，而人臣用其勢；人君見罰，而人臣乘其威。故曰：邦之利器，不可以假人。』——喻老

爲治之權衡，以賞罰之力爲最著。此種權勢，唯人主乃得操持。二柄篇以爲明主所以有馭制羣臣之能力，唯在刑德二柄之一途。苟人主自主其賞罰：使有功者得賞而不僭，有罪者受刑而不濫。則羣臣將畏其賞罰之明威，而服用其次矣。然而一般亂臣賊子，譎詭多端；易窺君心好惡之出入，而便於爲自私自利之計。其所惡者，能得其主而罪之；其所愛者，能得其主而賞之。是則人主賞罰之威勢，非出自己也。故好聽羣小之言，而濫用其刑德，則舉國之民，將皆側目於臣子而易其君父矣。子罕之於宋，趙高之於秦，其明證也。此無他故，『偏借其勢，則上下易位矣。此言人主之不可以權勢借人也。』（見備內篇）
故韓子力言其不可。其言曰：

「人主之所以身危國亡者，大臣太貴，左右太威也。所謂貴者，無法而擅行，操國柄而使私者也。所謂威者，擅權勢而輕重者也。……萬乘之主，千乘之君，所以制天下而征諸侯者，以其威勢也。威勢者，人主之筋力也。今大臣得威，左右擅勢，是人主失力。人主失力，而能有國者，千無一人。……今勢重者，人主之爪牙也。君人而失其爪牙，虎豹之類也。宋君失其爪牙於子罕，簡公失其爪牙於田常，而不蚤奪之，故身死國亡。」——人主權勢之所以借人，皆由於信人太過；信人太過，則不惜以刑德之權勢借之。而人臣之於君上，非有骨肉之親，而真心愛君也；乃縛束於君上之有權勢，不得不佯傾腹心。苟人主不掩其情，不匿其端，以爲明察善斷而自主，則將使羣小有緣以窺測君心之出入，而其侵權越勢之動機，將潛行以啓發。卽以人子而論：有骨肉之親，又有天倫之樂，然而以重利——君權——之所在，則蒙蔽其心，不顧利害是非之何若，而忍於爲刼弑之行爲。子猶如此，臣何以堪？蓋爲之

君若父者，以爲彼乃吾之愛子，吾誠愛之，則彼亦將因我愛彼之故而愛我。卽或稍假以刑德，彼亦終不忍相謀而奪我位。因此愛之倍至，而切殺之禍亦倍速。此皆君上不知權勢自主之重要，所以世間之亂臣賊子，屢出而不窮也。韓子又謂子既不足恃，則妻后之假借權勢，利害攸關，益不堪言，故其壓制妻子之情甚力。試觀其說：

『夫妻者，非有骨肉之恩也。愛則親，不愛則疏。語曰：「其母好者，其子抱。」然則其爲反之也，其母惡者，其子釋。丈夫年五十，而好色未解也。婦人年三十，而美色衰矣。以衰色之婦人，事好色之丈夫，則身死而疏賤，而子疑不爲後。此婦人之所以冀其君之死者也。』——備內

於此，益可見妻子之不恃，恩愛殷殷，皆非真情。故往往爭奪齟齬，禍起蕭牆。揆其原因，皆在君上疎忽自任，不以權勢相臨，故彼等不得不藉亂而出此途。然則臣民之於君上，其關係遠遜親愛者百分之一。一旦藉彼勢利，猶之

自拔爪牙，雖欲熄亂，烏可得也？然自人主方面觀之，以爲臣之親上，乃多賞厚予之效驗所致。今其功雖小，輒籠絡以尊官厚祿，則必可以固結其心於忠誠，一以擁護君權爲事矣。殊不知爲臣子者，心欲無厭，既得此尊官厚祿，猶未足以滿足其向上發展之慾望。又復營營不息，欲更求得較此高位厚祿者居之而后慊。於是貪多之念萌其中，而利害之關係又亂其外。駸駸之勢，如地形焉，卽漸以往，烏在其不反制其君主而劫弑之耶？

夫王者乃天下所歸往，務在令行禁止而安衆庶。因此，其自身之重要，足以維繫國衆之安危，故其圖全自身之計，亦不可苟且。

『是故明王不舉不參之事，不食非常之食。遠聽而近視，以審內外之失；省同異之言，以知朋黨之分；偶參伍之驗，以責陳言之實。執後以應前，案法以治衆，衆端以參觀。士無幸賞，無踰行；殺必當，罪不赦，則姦邪無所容其私矣。』——備內

法家之特別推崇權勢，其主要觀念皆在使臣下不得行私而服從於法令也。故揚權篇謂『事在四方，要在中央；聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之；四海既藏，道陰見陽……』此即所謂中央集權之制也。權集中央，則四方紛繁之萬事萬物，始有統系而齊一以遵效。故上操其度量繩墨，羣下咸得虛心而割正。則『一之以靜』之目的，始可冀其達到。不然，一盤散沙，雜運浪漫；黨羽聚嘯於野，朋比賊亂於朝，不亦岌岌乎危哉！

『故上失尺寸，下得尋常。有國之君，不大其都；有道之臣，不貴其家；有道之君，不貴其臣。貴之富之，備將代之；備危恐殆，急置太子，禍乃無從起。內索出閭，必身自執其度量。厚者虧之，薄者靡之；虧靡有量，毋使民比周同欺其上。虧之若月，靡之若熟；簡令謹誅，必盡其罰。』

揚權

又曰：

『權勢不可以借人，上失其一，臣得其百。故臣得借則力多，力多則內外爲用；內外爲用，則人主瘠。』——內儲說下六徵

綜上以觀，則權勢之必須結集於中央，義更詳明。威權爲人主之爪牙，爪牙豈可一日脫去？最完善之方法，惟匿情隱義，使臣下視之但覺廓乎其深，莫知其形容之一途。令行禁止，苦飄風之還，條來條往，變化不測，則民之趨歸，猶水之就下。又何致人懷其私，而貽『腓大於股，難以趨走』之誚者乎？誠能以權勢之制裁，出自一人之手。——有功者，量功而爵祿；有罪者，緣法而用刑。開誠布公，明察善決，則『大臣不敢擅斷，近習不敢賣重』也。故

『主施其法，大虎將怯；主施其刑，大虎自寧。法刑苟信，虎化爲人，復反其真。』——揚權

既如上述，權勢關係於國家，其價值非僅於法治之國爲重要也。即就儒家『君子之德風，小人之德草；草上之風，必偃』之說而論，詎非爲人上之能行使

其權勢者乎？韓子學於荀卿，荀卿固主張行使權勢之尤者。因彼材大難用，而不見容於楚，僅爲此蘭陵一令以終。彼所處當時境遇，又破亂壞散而不可爲。雖目擊時艱，而毫無陳說改革亂政之可能。職是之由，而忿嫉人之情性以爲至惡，非故意與孟軻氏爲翻案文字以相非難也。其正名篇有云：

『今聖王沒，天下亂，姦言起。君子無勢以臨之，無刑以禁之，故辯說也。』故明君臨之以勢，導之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑，故其民之化道也如神。辯勢烏用也哉？』

因無權勢，故爲辯說。所謂『予豈好辯哉？予不得已矣。』不過欲將自我對於改世救國之思想，發爲言論，戰勝邪說，克服異端，守先待后而已。苟得權勢，則直接導之禁之化之可也。又奚辯哉？韓子以法治國，其法治之根本觀念，即在有權勢以達到法治之目的。故特詳爲立說，以明徒尙口說之無益於爲治也。嗟乎！權勢之時義矣哉！自來英彥聖者，埋沒不知凡幾？刪詩定禮，孔父徒垂

空文。治亂之跡，與時俱進。坐觀興亡，又何憂乎羣演？

第七章 君民

荀卿有推尊君權之說，昭昭然書冊可攷。其君道篇云：『君者何也？曰，能羣也；能羣也者何也？曰，善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善繁飾人者也。』是則荀氏所推尊之君主，固有作爲而材藝備美者，豈徒碌碌昏庸之可比。其禮論篇論禮制之所由起，可謂詳晰，蔑有加矣。夫禮制既爲弭止爭奪之工具，必須有根本上憑藉之資質，然後能一一存在。其憑藉維何？亦當在討論之列。蓋『禮有三本：天地者，生之本也。先祖者，類之本也。君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？……』荀氏既以君師與天地先祖相比而稱，其視爲有同一之重要的價值，不言可知。因爲『天降下民

，作之君，作之師』以爲一切生活上之指導與護持，而后民衆之生存幸福，始得有所依託。是則君師之位置爲政治標準上之所必要，固不在名詞之何等耳！何則？人類固不能離羣居而生活，即使有獨立生活之可能，亦不能達到所當生活之目的。故其一切生活上之資料，必有爲之主使者，而扶助護持通功易事有餘補不足之種種相觸接的交流，始有條理統系，而不至於淆亂衝突。是則君主之支配衆生，本所以得有憑藉以達到羣衆生活之目的者耳！

漢書刑法志云：『從之成羣，是爲君矣。歸而往之，是爲王矣。』假令君王而無材德且又不肖，則天下之民，將安往依，而樂與之成羣耶？故「謳歌者謳歌益而謳歌啓」也。夫君王旣爲統治一羣之主，則必有所以齊民萌使衆庶之資利，以達到「能羣」之標的。非徒藉得君王之名以尸其位，使羣衆而供一己之利用者也。故韓子曰：

「所謂明君者，能畜其臣者也。所謂賢臣者，能明法辟治官職以戴其君者

也。』——五章

韓子主張尊隆君權，而爲達到法治之目的，其意殆與荀氏相同。其說自表面上觀之，似與孟軻氏『民爲重，君爲輕』之主義相背馳。然詳析其意，亦可稽其出入。蓋『民爲邦本，本固邦甯』，試問邦本何由得固？其固之進境與歷程，必不能謂爲其自然性之走向善途的發展。乃爲之主治者施行一種能力，使之如是行徑而獲得之結果耳。是則君主對於人民，惟有盡其生養班治顯設之責任。民衆擁戴其君，亦冀君主善設政教而使治績日趨以臻於善。故君有材德，則民羣歸往，近者悅服，而遠者懷之。不惟此君位在政治上有重大之價值，即在君之本身，與人民有如是休戚之關係，雖不欲尊崇之，而其實質上已有尊崇之概念存在也。由斯以譚，則韓子尊崇之君主，絕非泰西中古時代之所謂 Tyrant 者可比。彼則專以行使君權，極高威勢，而以壓制人民爲事，每爲所欲爲，幾至於民不聊生。物極必反，時勢所然。故不得不有民治主義之傾向，而推翻彼君

主獨裁矣。

君主民主之名號，乃隨時勢潮流而改易。雖其組織權位有不同，而所欲達到『能羣』之目的則一。故不論君主民主，而於政治上有同一之重視，古今皆未有異。夫君主既因治人而受重視，則當其行使職權時，絕不可苟且粗忽。故須

『若水之流，若船之浮，守自然之道，行毋窮之令，故曰明主。』——功名

又嘗考之：孟軻氏好譚仁義，其所言無不極力稱道堯舜。以爲古先聖王之言行教訓，必皆完全美滿而無遺。荀卿氏則謂堯舜之治，已成陳迹，詩書所傳，皆不足恃。故有主張法後王之說焉。以爲一時代自有其政治之精神與方法，而爲權衡之所出入。蓋世道變亂，咸由於『人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭，爭則亂，亂則窮。』揆其原因，無禮樂法度以節制之耳。今若弭亂，自當制爲禮法節文以爲根本上之救濟，要以適當今世民生之需要爲標準。是則生今之世，爲今之計，法後王而已足。

右之所言，乃孟荀學說上之根本相反處，無論已。而韓子對於效法先王之治迹，亦表示大不滿意。其言曰：

「孔子墨翟俱道堯舜，而取舍不同，皆自謂真堯舜。堯舜不復生，將誰使定儒墨之誠乎？殷周七百餘歲，虞夏二千餘歲，而不能定儒墨之真。今乃欲審堯舜之道，於三千歲之前，意者其不可必乎？無參驗而必之者，愚也；弗能必而據之者，誣也；故明據先王而必定堯舜者，非愚則誣也。」

顯學

荀氏主張禮樂節文，韓子則主張法度律令，皆所以應時代之要求，法後王而自以爲其政教者也。故性惡篇之言曰：「聖人化性而起僞，僞起而生禮義，禮義生而制法度，然則禮義法度者，聖人之所生也。」荀氏既主張禮樂節文，則制定此禮樂節文之君主，固非材德兼美者不可。若曰必待賢聖材藝之君以爲治，則累世而不一見。然則爲治不亦難哉？韓子爲實用主義起見，故其所期望

之君主，不必如荀氏所理想中的後王之拘執，而融通其限度。且觀其難慎子之任勢釋賢之論說，可見一般矣。

『且夫堯舜桀紂，千世而一出。反（據王先慎說加）是比肩踵踵而生也。世之治者，不絕於中。吾所以爲言勢者，中也。中者，上不及堯舜，而下亦不爲桀紂。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。且夫治千亂一，與治一而亂千也，是猶乘驥耳以分馳也，相去亦遠矣。』——難勢

蓋中材之主，無世無之。易以爲治，亦易以爲亂。彼苟能守法度之成理，而因律令之自然，以爲治民之所依歸，亦猶拙匠之執繩墨而爲方圓曲直，必可幾矣。故法令之立，固爲君民共同遵守之契約，而又爲中主得有所憑藉以爲達到治民之目的。若不然，以不肖之主而得借權勢，則必因緣以亂法，尙何持守

之可言？何以故？蓋不肖者之材質過薄，固不能乘遊雲霧之上耳！

韓子理想中君主之標準，既如上述。則更當討論君主對於民衆所發生之種種關係。申子曰：『獨視者謂明，獨聽者謂聰，能獨斷者，可以爲天下王。』其意蓋謂既當君權，則須自己行使，猶日月之照臨萬物，萬物莫不得以明赫。故爲人主者，要以不假顏色於臣之民爲貴也。韓子又引申子之言：

『上明，見人備之；其不明，見人惑之。其知，見人惑之；不知，見人匿之。其無欲，見人司之；其有欲，見人餌之。故曰：吾無從知之，惟無爲可以規之。』——外儲說右上

韓子亦曰：

『明主在上，則人臣去私心，行公義。亂主在上，則人臣去公義，行私心。故君臣異心——君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交，計也。害身而私國，臣弗爲也。害國而利臣，君弗爲也。臣之情，害身無利；君之情，害國無

親。君臣也者，以計合者也。」

——飾邪

由是言之，君臣之間，純以計利相合，各戴面具以賈欺，其中所潛伏之利害得失之動機，有不可言者。君以計畜臣，臣以計事君，詐欺罔惑，所在常有。而於養生班治顯設各種治民之觀念，實大相逕庭。此無他故，君主之不明察，致啓羣小之飾詐僞弄奇巧而賈惑耳！故

『人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言；循名實而定是非，因參驗而審言辭。是以左右近習之臣，知詐僞之不可以得安也，必曰：我不去姦私之行，盡力竭智以事主；而乃以相與比周，妄毀譽以求安，是猶負千鈞之重，陷不測之淵而求生也，必不幾矣。』——姦切弑臣

君臣間相與接觸之關係，誠非常重要。偶爾疎虞，禍亂隨之。故揚權篇曰：『君見其所欲，臣自將雕琢，』可見爲人君者之難也。老氏無爲之旨，仍是絕對的之主張。而法家如申子韓子，亦主張無爲，察明善斷，謹守成法而已足。無

作爲奇智計巧，以惑搖民心，故「法令滋彰，盜賊多有」也。民心靜泰，則令行禁止。法治主義設施之成功，固能資合於道德之本旨。故曰：『吾無從知之，惟無爲可以規之。』

韓子當時，世道人心之破壞沉淪，可謂至極。姦僞無益之民，受世之尊譽。而耕戰勤苦之民，反遭時之毀辱。世道如斯，試堪痛心疾首。故韓子不得不痛詆此弊而出其不平則鳴之聲氣也，其六反五蠹諸篇。陳辭最爲直切忿懣，其亦盛氣之下所發出之言論也歟？試觀其論六反之民——

世所譽

畏死遠難，降北之民也；而世尊之曰貴生之士。
學道立方，離法之民也；而世尊之曰文學之士。
遊居厚養，牟食之民也；而世尊之曰有能之士。
語曲牟知，僞詐之民也；而世尊之曰辯智之士。
行劍攻殺，暴傲之民也；而世尊之曰廉勇之士。

活賊匿姦，當當死之民也；而世尊之曰任譽之士。

赴險殉誠，死節之民也；而世少之曰失計之民也。

寡聞從令，全法之民也；而世少之曰樸陋之民也。

力作而食，生利之民也；而世少之曰寡能之民也。

嘉厚純粹，整毅之民也；而世少之曰愚戇之民也。

重命畏事，尊上之民也；而世少之曰怯懾之民也。

挫賊遏姦，明上之民也；而世少之曰調讒之民也。

世所毀

蓋嘗聞之，天道反常，物極必亂。人事亦何獨不然？觀上所列六反之民，

其背道而馳，已達於極點。此其何故？乃名分之不正耳！韓子之主張正名，正所以針砭當時之痼疾。名分之重要，固不待言。即如此等情事，以善爲惡，以惡爲善，相對之名詞，而實質已易其位。雖欲是非之不淆，殘賊之不生，國家之不危，不可得已。故曰：『名正物定，名倚物徙。』苟不『控名以責實，』安能

治亂使危而『一之以靜』耶？韓子所取臣民之標準，乃在於循法從令，以農耕爲要務，以力戰爲天職者也。其論殆與商君同。蓋民以食爲天，食之所在，生命之所存也。不耕不耨，以增加生產之資料，則民羣何所仰給以爲生？人類爲斬生存之幸福，故相與組織國家，以盡出入相友，守望相助，疾病相扶持，各種通功易事之能力。然而國界既分，則彼此團體間即不免發生過慾要求之衝突。我不制人，人將制我。爲保護國家與個人之生存計，則不能不從事於力戰以決最后之勝利。誠如此，則生之者衆，食之者寡，爲之者急，用之者舒，則財恆足也。故曰，足食足兵，民信之矣。然而韓子之世則不然——

『……不事力而衣食，則謂之能。不戰功而尊，則謂之賢。賢能之行成，而兵弱，而地荒矣。人主說賢能之行，而忘兵弱地荒之禍，則私行立而公利滅矣。儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。夫離法者罪，而諸先生以文學取；犯禁者誅，而羣俠以私劍養。——故法之所非，



君之所取；吏之所誅，上之所養也。……故行仁義者非所舉，舉之則害功；工文學者非所用，用之則亂法。」

五蠹

夫習文學之徒，空以言譚之辯智，藉仁義惠愛之虛名，以蠱惑人主之心，而亂當世之法。主上出令，彼等以文學非之，以爲此非先王之法言法行。而人主亦以文學之故，愛仁義之名，遂不顧惜其法令，歛氣潛心而聽之。夫敗令壞法，人主不察已；且又虛己而俾之執政，以行其言譚辯智。是則彼等無耕耨之勞，而得富有之實；無戰陣之危，而有尊貴之榮。此種富貴之易取，人孰不欲？職是之故，人皆可習於辯智，以藉言譚文學。而耕耨戰陣之勤勞，又誰斤斤焉而過問哉？此世之所以多文學辯智之士也！夫文學辯智之爲用，自有其相當之價值。然而至於韓子當世，皆務獵取富貴，而恃虛僞巧詐，譁張爲幻，藉以惑人。若論其值，誠不值一錢，故韓子極端攻訐之不遺餘力也。其言曰：

「今世儒者之說人主，不以其所以爲治，而語已治之功。不審官法之事，

不察姦邪之情，而皆道上古之傳譽，先王之成功。』——顯學

世之淪亂，咸由政治之未得其方法。既爲民上，則須隨時留心務以求賢材而爲治，期以適合世事利民萌便衆庶爲目的。今乃不舉法術之士，以從事改革，而大貴文學辯智，是猶足疾而灼手，矧乃謂爲隔襪搔癢者乎？上古之傳譽，先王之成功，彼雖功成譽廣，對於今世之治績，誠無裨益。不惟勞而無功，益將鬆散壞散而不可爲。文學辯智之不可致用明矣。

試再論之：夫君上之能以誠信使民，固在有功則賞，有罪則罰。故耕耨之用力甚勞，而民衆願爲勤力者，以其富之所在也。戰陣之爲事至危，而民衆願爲效死者，以其貴之所在也。今若大貴文學辯智之士，則耕戰之役，勢必停絕，雖欲田不荒而國不滅，其可得乎！由斯以言，則首當闕除文學辯智之士，而獎勵耕戰之民；舉賞所加，人皆樂趨。法令得施，刑賞得齊，威權之勢，可維繫於唯一統治機關，人誰得而亂之？誠如是——民不患不足食，國不患不富強，

安如磐石，不亦善乎！即使

「博習辯智如孔墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修身寡欲如曾史，曾史不戰攻，則國何利焉？匹夫有私便，人主有公利：不作而養足，不仕而名顯，此私便也。息文學而明法度，塞私便而一功勞，此公利也。錯法以道民也，而又貴文學，則民之所師法也疑。賞功以勸民也，而又尊行修，則民之產利也惰。大貴文學以疑法，尊行修以貳功，索國之富強，不可得也。」

八說

試再引證一段以明之——

「夫上之所以陳良田大宅設爵祿，所以易民死命也。今上尊貴輕物重生之士，而索民之出死而重殉上事，不可得也。藏書策，習談論，聚徒役，服文學而議說。世主必從而禮之，曰：敬賢士，先王之道也。夫吏之所稅，耕者也；而上之所養，學士也。耕者則重稅，學士則多賞；而索民之疾作

而少言談，不可得也。立節參民，執操不侵，怨言過於耳，必隨之以劍。

世主必從而禮之，以爲自好之士。夫斬首之勞不賞，而家門之勇尊顯；而

索民之疾戰，距敵而無私鬥，不可得也。』——顯學

右引諸端，頗涉辭費。然不多引例證，其主詣所在，究難洞悉。蓋韓子所論，皆爲切責時弊之資。彼之法治主義。處處皆以「功利」爲實現其治國之原則。因彼等文學武俠之士，辯智以亂法，鬥狠以犯禁，對於國家前途之治績，實無益而有害。若以法治之國而論，無論何種事物，皆當取齊一和同之態度，而歸納於同一之水平綫上。則令行禁止，始有着落。故法治國內人民程度之標準，要在能盡耕戰之職分與義務，服從法令，而以其功利之能力獲得相當之富貴。無事之時，國殷而民足；爭戰之日，國富而兵強。又安用彼等犯法亂禁文學武俠之士爲哉？故韓子列——文學者，言古者，帶劍者，患御者，工商之民，爲五蠹之民，其重視耕戰之士也可知。

五蠹之中，以文學者及帶劍者之勢力爲最大。而彼等徒恃智勇以取尊官厚祿，名譽寵幸，又極易。故當時政治上，此等人最爲活動有力。卒至空談誤人之國，而自私自利以享樂於無窮。韓子目擊時艱，故不能顧及古先聖王而詆毀世之所謂文學武俠之士也。至若

『卞隨務光，伯夷叔齊，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取。有莘（說文讀若瘁）辱之名，則不樂食穀之利。——夫見利不喜，上雖厚賞，無以勸之。臨難不恐，上雖嚴刑，無以威之。此之謂不令之民也。：有民如此，先古聖王皆不能臣。當今之世，將安用之？』——說疑

韓子法治國內人民程度之標準，前既言之。若此等不令之民，固已越出限度範圍之外，又不能與以一般人民之待遇。治之誠難，處置之又難。雖所不取，固難爲理。

第八章 結論

韓子法治主義之大意，既如前述。縮以歸納，可得結論。其主義學術之由來，源途甚多。彼皆摘揀重要有關者，蠅頭貫通，咸得其條理統系，毫髮不紊，故能集儒法道三家之大成，而建築以粉藻其法治之學術。若以師承之說推考之，則韓子實師事荀卿，遷史所記，可資證驗。故韓子法治主義之演成，受荀氏之影響極鉅。若詳推究，則必須再考荀氏學說所自來——

荀子非相篇云：『仲尼長，子弓短。』楊倞注：『子弓，蓋仲弓也。言子者，著其爲師也。漢書儒林傳：『馯臂子弓，江東人，受易者也。然馯臂傳易之外，更無所聞，荀卿論說，常與仲尼相配，必非馯臂也。』歷來以子弓爲仲弓者，其說甚多。仲弓與荀氏年代相去泰遠，想亦猶孟軻

氏受業於子思之門人之類。仲弓在孔氏之門，素以德行見稱，孔子又嘗謂「雍也！可使南面。」可見仲弓對於政治學術，亦實有研究，謂荀氏之學淵源於彼，不無理由。故荀氏對於政教上之貢獻，實較孟氏之主張爲切實致用。其法后王及禮樂形名諸論，均爲彼立說之中堅，而極有價值。因彼所處時代之環境，實形惡劣破壞。故謂人性本惡，而以積極求善之工夫，淘汰人生之惡性，以期達到「途之人皆可以爲禹」之目的而后已。其主張與學說，爲韓子所祖，前已一一言之。而韓子當時所遭環境破亂壞散之現象，較荀氏尤甚。故頗相信性惡之說，而轉移其治國之方法於法度律令，以求利民萌便衆庶，而遏息其禍亂之動機。故不得不旁搜博采他種有關係之說，而爲輔翼法治主義實現之資料耳！韓子對於法術之取舍，固與申商之主旨不同，彼自有論辯可徵。（詳見縣論）彼又以徒尙法治，實無依歸。遂因法治目的之所在，而歸其本於道德之意耳。試觀彼

尹文子之言：

「道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢。」

「勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無爲而治。」

故窮則微終，微終則反始；終始相襲，無窮極也。」——大道篇

由此可見道德法術權勢之關係，固終始相及，而共爲助濟者也。韓子法治主義，實與此論相脗合。以法術定治亂，以形名稽名實，以賞罰衡功過，而以權勢行使法度律令而操縱一切。刑賞既均，名分自正；令行禁止，則君上能達到其「能羣」之目的，民萌衆庶皆得齊一和同而享有安壽幸福之資利。故曰：「一之以靜，」蓋原於道德之本意也。

〔附錄〕——莊子曰：「古之明大道者，先明天，而道德次之；道德已明，而仁

義次之；仁義已明，而分守次之；分守已明，而形名次之；形名已明，而因任次之；因任已明，而原省次之；原省已明，而是非次之；

是非已明，而賞罰次之；賞罰已明，而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身。知謀不用，必歸其天。此之謂太平，治之至也。故書曰：「有形有名。」形名者，故人有之，而非所以先也。五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也。驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人？驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道。可用於天下，不足以用天下，此之謂辯士，一曲之人也。禮法數度形名比詳，古人有之，此下之所以事上，非上之所以畜下也。」——天道篇

韓子既以法術爲其治國之出發點，故其所定之各項標準，莫不緣法治爲依歸。莊氏所論，乃在養人。韓子所尚，治人而已。觀察點既不相符，其結果自當各異。法治者，國家社會所由以生之模楷也。在其初執法行令之時，明察善

斷，果勇剛毅，自然積極。及至民衆皆知法令之嚴肅明威，而不敢忽玩之際，則「用法者省法，」『法省而民簡訟，』所謂「以刑去刑」者是也。故至民萌得安，無紛爭之亂，無撓奪之苦，則道德之本旨明矣。故韓子法治主義之最高目的，其主眼固在「清靜無爲。」

韓子學術思想之卓博精深，蔚然獨秀一代。今僅剽摘，述其法治之大意。他處重要之點，遺陋必多。且觀其論政之說——

「明主之治國也：適其時事，以致財物；論其賦稅，以均貧富；厚其爵祿，以盡賢能；重其刑罰，以禁姦邪。使民以力得富，以事致貴，以過受罪，以功致賞，而不念慈惠之賜，此帝王之政也。」——六反

韓子政論，其住脚之點，要以法治爲依歸。如獎勵農夫，使之生產富饒。以貧富之標準，而論其賦稅。賢能法術之士，厚養以爵祿。姦邪惡暴之徒，重施以刑罰。農以耕田得富，兵以戰陣得貴。有利則賞，有罪則罰。絕不可通融

隱忍，而從權顧惜。此其法治主義行使之梗概也。韓子之反對仁義惠愛，乃在儒家之從權顧惜之虛名。如韓子之所謂仁義，乃在能達到利民萌便衆庶爲目的之實際耳。故謂「其與之刑，愛之本也。」然則韓子所謂惠愛，固在以利人之標準爲真值也。請再觀其所言：

「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，將以救羣生之亂，去天下之禍。使弱不凌弱，衆不暴寡，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。」——姦切弑臣

法治主義，正所以促功利之長成。功利之目的，要以便利民衆生活爲根本。試再言之：

「民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首，則腹痛；不副（據王先慎說改）痊，則浸益。剔首副座，必一人抱之，慈母治之，猶啼呼不止。嬰

兒不知犯其所小苦，致其所大利也。今上……修利重罰，以爲禁邪也，而以上爲嚴。」——顯學

由斯以譚，則韓子之主張廢絕哀憐憫恤之名，而施行其仁義惠愛之法度律令之實可知矣。行使之先，觀感尙淺，故咸覺不便，而以爲稍苦。而不知法治之道，「前苦而長利」者也。假令慈母之愛其子，不忍見其哭泣，遂不爲之剔首；則彼腹痛之疾，必益劇而無疑。故曰，愛之實所以害之。此所以儒家之以忍隱憐惜爲仁義惠愛，儉樂無極，誠不值一文。

韓子身爲宗室，其思想主義卽大帶貴族性之色彩。其取締國民之標準，均以服法從令，農耕力戰爲唯一之天職與義務。蓋法治之國，無文學武俠之必要。民之爲學，嫻習法律，學於官師而已足。是則君師官吏以及法術之士，必非出自民羣之中也可知。此乃法治國勢所必然，無足怪者。其尊崇君權，更爲時勢之所必造。持之有故，言之成理，又何必謂爲「蔽於法而不知賢」也耶？

— 論 結 —

世界學會
韓非去法意

夏忠道著

實價四角

上海博物院路二〇號

青年協會書局印行

民國十六年五月十日出版

衡門集：

詩歌之要義：在乎（一）主觀抒情，（二）客觀寫實而已。本集取材，純着眼於現實社會中各種流離哀怨之生活。戰爭血淚，因社會進化所由之動機，然而哀鴻遍野，亦云酷矣！蓋秉白樂天新樂府之旨，詩以道志，故不拘泥於形式格構之間。間插畫圖，用增快感。將付鉛墨，特此預告。

——忠道。

