

《韓非子》中的聖人論

從黃老學的角度切入*

袁承維（翊軒）**

收稿日期：103 年 2 月 26 日

接受日期：103 年 6 月 12 日

* DOI: 10.6164/JNDS.13-2.4。

** 國立臺灣大學政治學系兼任講師，E-mail: ericyuan17@gmail.com。

摘 要

根據既有的《韓非子》研究，從思想根源和人性預設兩種層面思考，展現出兩大特色。本文希冀能夠延伸思考的進路。首先，《韓非子》的理論被認為「歸本於黃老」，本文藉此觀察《韓非子》和「黃老學」的契合程度。第二，《韓非子》中大談人的利己特質和人我衝突的必然性，本文想探知《韓非子》中看待衝突的真實定位。

若從黃老學的觀點切入《韓非子》，發現「聖人」和「神明」是建構理論的核心概念，「道」透過「德」（精氣）和「理」（規律）表現於世，「聖人」則是透過修身足以存養精氣於內而致「神明」，將因此有卓越的思慮，利於轉化「理」為具體規範，聖人一旦操持神明足以架接「自然」和「人事」兩種層面。職是之故，《韓非子》中的理論緣起和「黃老學」理論若合符節，透過對於《韓非子》中「聖人」的理解，可以得知人的欲望無限擴張並導致衝突的情境不是普遍的，而可以冀求一個能夠虛己並因勢的聖人改變混亂和衝突，聖人出入「自然」和「人事」，在君主角色上充分發揮而體現道理。

關鍵詞：道、德、理、聖人、神明、君主

壹、前言

戰國中晚期，法家一度被奉為達成富國強兵的顯學，秦帝國的建立更是被認為是實踐法家學說的最佳範本。然而隨著秦帝國的快速崩潰，施政上所展現的高壓汲取和刻薄寡恩等特質，也就被比附於法家理論，並且放大負面特質在理論中的重要性。¹ 法家理論被認為是帝王權術，而非治國之正道。因此在後代的學術場域之中，其影響方式彷彿成為潛流，陰存而不顯。在此一趨勢之下，韓非和《韓非子》作為法家的重要成員和經典似乎也隨之沈潛於歷史洪流之中。雖然韓非其人其事見於《史記》，而《韓非子》以《韓子》為名，列於《漢書·藝文志》、《隋書·經籍志》、《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《宋史·藝文志》和清《四庫全書總目》之中。不過，《韓非子》在秦世之後，未受到高度的重視。

時至清季，一方面考據之學在清世已歷經充分發展，國故的考證成了重要工作，許多傳統經典再度被討論；另一方面西風東漸之勢大盛，時興的正統學術難以抵擋，知識份子將傳統的諸子之學當成經學之外，另行思索的重要資源。除了兩種因素之外，由於富國強兵的努

¹ 由於秦帝國崇尚法家理論，使得研究者往往將法家思想和秦帝國的特色結合，如勞思光（2004：358-359）認為：「知秦之暴政者多矣，然秦之暴政乃法家思想之當然結果，則為此一段歷史之重要真相。秦之興不過為法家思想興起之產物；秦政權之性質亦皆由法家思想決定。……秦之亡由於不能『王天下』後，改易其政；其實，秦政權僅代表一否定精神，則能破壞不能建立，能取而不能守，亦何足異。凡否定精神皆如此。秦政權如此，法家思想亦如此。」不過是否能夠全然歸因於法家理論，頗令人質疑，如始皇帝、二世胡亥的施政風格畢竟非法家理論中的理想君主。如張純、王曉波（1983：194-195）認為：「李斯是助秦始皇一海內併六國的法家，但對秦始皇的一些措施及秦二世的亂政亦無可奈何，……秦的虐政，不但漢代儒家反對，就是當時身為丞相的法家李斯也是反對的。」

力是當務之急，法家理論對此相當關注，自然受到重視，如梁啟超（1993：182）認為法家「以『富國強兵』為職志，其臭味確與近世歐美所謂國家主義相類，」《韓非子》在法家理論體系中佔有集大成角色，成為研究的重要根據。不論清末知識份子最後是否找到因應西風之道，都使得諸子之學再度具有生命力，並且使《韓非子》具有再被研究的機會。

當試圖認識韓非或《韓非子》之時，既有的文獻自然是研究者按圖索驥的重要指引。根據《史記》對於《韓非子》的記載和今《韓非子》通行本的內容，近人研究展現兩個重要特色：

第一，《史記·老莊申韓列傳》記載：「韓非者，韓之諸公子也，喜刑名之學，而其歸本於黃老。」加上《韓非子》中包含〈解老〉和〈喻老〉用以詮釋《老子》之意的篇章，因此近人研究大都同意《韓非子》中的理論起源與道具有聯繫關係。而推論結果往往僅將「道論」視為理論的形上學依據，降低「道體」的重要性，較為重視「道用」的實踐內涵；²抑或是研究將兩者脫勾，若非高度聚焦於政治場域，如探討法術勢的內涵，將「道論」存而不論，如蕭公權（1998）和劉澤華（2006）等；否則就是只討論「道論」，處理《韓非子》中的「道論」在思想史脈絡中的意義，如丁原明（2005）和孫以楷（2004）等。若有研究成果同時分析「道體」和「道用」，則大致上將兩者分別論之，如李增（2001）。此外，詹康（2004）將「道體」和「道用」

² 這種思維若再細膩區分，還可分為兩種，一種認為《韓非子》將「道」僅僅是作為充當合理性的來源，如蔡英文（1986：223-224）認為：「在處理『道』的概念在韓非思想中的轉化與運用時，是把『道』當作為韓非思想整體的根基，而呈現『道』的形上義涵。這種闡釋的方向可以使韓非的『法治』學說有一形而上的根基，而顯得更為嚴密完備。」郭沫若（1986）等持相同看法；另一種則認為《韓非子》中的「道」和「法」是各有所要，不過書中偏重討論「法」的意義，如陳麗桂（1991：218-219）認為：「『道』『法』是相提並論的，而且幾乎有合一的傾向。……重點在『法』不在『道』，終極目的再以『法』易『道』。」

利用「氣」相嫁接，不過並不偏重聖人如何體道的功夫論。

第二，《史記·老莊申韓列傳》記載：「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。」此外，《韓非子》中的論述和寓言屢屢呈現人我之間的尖銳衝突，如《韓非子·六反》³中曰：「且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便、計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！」因此研究往往設定人的本性為惡、趨利避害，或是使用意義較為中性的自為心描述人的本質，但利己的特色使《韓非子》彷彿成為一本教導邪惡之道的經典。⁴更有甚者將古代中國帝王統治的陰暗面和不良結果歸咎於《韓非子》，如熊十力（1978：7）認為「秦行韓非之說，……唐虞商周含茹之天下，至秦斷喪，而一切無餘。中夏族類自此弗振。」

18 世紀後，西學在「現代化」的大旗之下，以「進步」意義在全球各地掃蕩當地原有「非現代化」的傳統文化。西學中關於器物、制度和文化等不同層面，都成了仿效的範本，清末民初的知識份子追求富國強兵的同時，不但企圖實現船堅砲利，民主制度和其背後精神也被當作改變中學體質的重要藥方。根據英美政治史的發展，民主制度並非被視為最佳制度，但人性存在的野心和欲望，在民主制度下卻可藉由野心來遏止野心，使得個人利益的追求轉為公共利益的捍衛，而這一切精神都行諸於法，並依法而治。若認定《韓非子》中的政治

³ 以下《韓非子》中的內容引用，將以陳啓天的譯本（1972）為主，後文的引用將僅標明篇名。

⁴ 詹康（2008）曾針對學界對於《韓非子》人論（重點在於人性論）的研究進行整理，認為主流見解分為三種看法：第一種是認為韓非持性惡說，如郭沫若、徐復觀、勞思光、唐端正和王邦雄；第二種是認為好利惡害是中性的，利己可導為善，亦可導為惡，如張純、王曉波、蔡英文、姚蒸民；第三種說法則是人因應不同情勢而尋求利己說，代表人有許雅棠。詹康本人則檢討前三種說法提出「放肆利己觀」、「審慎利己觀」和「高貴利己觀」，試圖將人的各種利己行為含納在其中。

思維，預設了趨利避害的自爲人性，又同意了法治是其政治思維中的重要元素，《韓非子》彷彿成了中學過度至西方民主制度的對話管道，如梁啓超（1993）、蕭公權（1998）都有相似的說法，但《韓非子》中或法家預設的理想政治型態和西方民主制度的實踐，畢竟有差異極大的發展走向，值得瞭解其中原因。

上述的研究特色，成爲後人認識韓非或是研究《韓非子》的最佳指引。並且帶來《韓非子》研究的蓬勃氣象，可謂貢獻卓著。不過，本文作爲其後之研究，希冀在巨人的肩膀上，透過對於《韓非子》文本的觀察，嘗試以筆者己身的理解延伸兩種特色的思考進路。本文研究《韓非子》，依循《史記》之論說，司馬遷關於韓非和《韓非子》的史料記載乃是現存最古，且完整的，依《史記》之說大致符合「言必有據」。故以「黃老」理論體系爲經緯，分析《韓非子》的文本，觀察兩者之契合或扞格，在過程中，反思第二個特色乃是本文期待的連帶收穫。

黃老的思想內容乃是發展《老子》之學，⁵ 黃老學蓬勃於戰國時代，漢初承繼而發揚之。⁶ 而關於《老子》之學，陳鼓應（2006：77）

⁵ 馮友蘭和侯外廬各曾針對黃老學之內容，有一扼要之解釋，值得參考。如馮友蘭（2005：133）認爲：「『黃老之學盛行』主以清靜無爲爲治，此《老》學也。」而侯外廬（1995：263）認爲：「漢代『黃老之學』是從老子書中道德之義，即從其倫理道德方面吸取了無爲而治的因素，來佐證他們的學說。」

⁶ 《史記》中的黃老人物，在先秦時代有慎道、田駢、接子、環淵、申不害、韓非、河上丈人、安期生、毛翕公、樂瑕公、樂臣公與蓋公等人。這些人當中，慎到、田駢、接子、環淵都是齊國稷下健將；申不害和韓非雖非齊人或稷下學者，可是司馬遷強調兩人學術特色與黃老極爲相關，韓非甚至在師承關係上，也出現了與稷下學的聯繫。（韓非爲稷下祭酒荀子的學生）；至於從河上丈人到蓋公的傳承關係，根據《史記·樂毅列傳》，可以瞭解司馬遷所認識黃老學說的傳承關係，其歷時大概爲戰國末年到西漢初年的階段。由上述可知，黃老的思想內容乃是發展《老子》之學，蓬勃於戰國時代，漢初承繼而發揚之。

曾評論：「老子的整個哲學系統的發展，可以說是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論延伸到政治論。」一言以蔽之，對於《老子》或黃老學的完整認識必須仰賴從自然到人事的視野，這便是本文推進的基本軸線。⁷ 此外，必須事先說明的是，雖然透過《史記》記載來認識韓非其人其事，或是重塑韓非所處的時代脈絡，有助於理解《韓非子》中理論萌生的起因，如王曉波(1992)、王邦雄(1993)和姚蒸民(1999)。但本文研究將僅僅針對《韓非子》一書進行分析，如此則免去龐大的考證工作。

貳、道

本文假設接受《韓非子》歸本於黃老，依循《老子》之學的說法，⁸ 便如同《老子》之學從宇宙論、人生論至政治論開展研究。⁹ 首先，從

⁷ 衡諸《老子》的通行本、竹簡《老子》和帛書《老子》，雖然同樣都建立了自然和人事兩個面向緊密聯繫的理解架構，但從作者將《道經》或《德經》置於前後的安排，可發現重視的面向有所不同。本文在此之意，並無意於強調自然和人事兩個面向的高低，僅試圖表達並談自然和人事是《老子》或黃老學的重要特色。

⁸ 此一說法或許會引發質疑，黃老學和《老子》之學的同異之處為何？以一般學界共識來說，大都認定黃老學的產生晚於《老子》，以《老子》之學支應現實政治之用。在此一共識之下，作者認為質疑可能僅僅考量「黃老學」和「《老子》或《老子》之學」，兩個概念間的關係，致使爭執兩個概念在抽象邏輯上的同與異。一旦思考兩者在時序上和歷史上的意義，「黃老學」乃是發展《老子》之學，後起的黃老學雖然明確化《老子》之學的部分微言大義（如修身和統治術），可是學術內容的基本邏輯是一貫的，借用當無不妥。

⁹ 黃老學或《老子》之學內容豐富，既然從宇宙論、人生論至政治論無所不涉，所以包含「道」、「德」、「法」、「度」、「精氣論」、「聖人論」等各種議題。本文認為「道」和「法」是黃老學中，極為重要的兩個面向，但兩者的聯繫必須透過「聖人」為之，所以「聖人」在理論架構中，有其定位上的重要性，而聖人之所以能成為聖人，必須透過一套氣化的養身理論，自然也是不得迴避的內容之一。此一處理方式或許會引起一個質疑，聖人論或其功夫論在《韓非子》一書所

探討作為宇宙本源的「道」出發，《老子》中以「道」為本原，建立起思想史中的一個重要標的，讓道家思維能夠更加的具體化。後世著作若涉及「道論」，或多或少都在延續、批判或回應《老子》。在《老子》中，道具體存在，但是極為玄妙難識，如《老子·二十一章》曰：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精；冥兮窈兮，其中有信。」這個存在表現於具體世界的特性為何呢？《老子》云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，強字之曰「道」，強為之名曰「大」。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。《老子·二十五章》

由上述兩章，可看出「道」於現象世界有兩種表現形式：首先，「道」乃是一種「真實存在」，故以「物」代稱。但是其微妙難識，絕非一般概念下的「物」，故以「精、象」來稱說其「物質」特性。並且，具有「先天地生」和「獨立而不改」的兩種特質，凸顯出「道」的非凡定位，強調「道」乃是一種絕對和超越的存在。其次，「道」具有「抽象性」的規律意義，因為人、地、天、道具有層層仿效的層次之別，在由下而「法」上的行為之中，暗示著上者具有規範下者的規律內涵。

《韓非子》中，如何理解和發展《老子》的「道」呢？〈解老〉云：

佔比例並不大，會不會有失焦的疑慮？本文認為行文比例固然反映了該主題在一書之中的重要性，但重要概念在理論架構中的樞紐地位並不會因為以在書中所涉的篇章較少，而有所動搖。另外，本文之題為《韓非子》中的聖人論，也是期待能夠多瞭解聖人角色在《韓非子》中的意義。

唯夫與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者謂「常」。而常者，無攸易，無定理。無定理，非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰「道」，然而可論，故曰：「道之可道，非常道也。」〈解老〉

《韓非子》中的「道論」定位，端看如何詮釋本段引文。¹⁰ 其中「與天地之剖判也具生」的「具」字更是關鍵。目前坊間的譯本往往將其釋為「都」或「共同」，表示「道」和天地同時產生，卻在天地消散之後，還依舊存續，並且稱此一表現為「常」。若如此理解，除了「道」和「天地」的先後關係無法釐清；「道」一旦有了和天地同時產生的起點，便與其所具有終始存在的常性矛盾。此外，「（道），天得之以高，地得之以藏。」〈解老〉隱含「道」乃是位階和質性都相對高於「天地」的存在，才足以從高位階而使處於低位階的「天地」得之。

此一矛盾的化解應當返回對於「具」字的詮釋。「具」除了「共同」之意，還可作「完備」解。若作此義解，代表「道」在天地剖判前完備存在，則「道」早於「天地」而生，至「天地」消散之後，道還依舊存在。¹¹ 與「常」的意義若合符節；從這一點來看，《韓非子》

¹⁰ 「具生說」的這句話，傳統解讀認定「唯夫與天地之剖判也具生；至天地之消散也不死不衰者」，王曉波認為傳統解讀之下，「道」雖非「先天地生」，但卻可以後天地有，「道」和「天地」的關係難以相容。故提出以「唯夫與天地之剖判也具生至天地之消散，也不死不衰者」進行解讀，則「道」的有效時限只能是從「天地生」到「天地消散」，「道」寓於「天地」之中。可參王曉波專文（1999：9）。當然，本文在正文中，選擇了另外一種解讀，將「具」解釋為「完備」之意，則「道」依舊是超越於「天地」的存在。

¹¹ 或許會有讀者質疑這句的形式是「X 與 Y 也具生」，不可能解釋為「X 在 Y 以前就完備存在」。本文該更清楚說明，雖然以「道」填入 X，將 Y 填入的卻是「天地之剖判」，因為在《韓非子》文本中的下一句「至天地之消散也不死不衰者謂『常』」，也是以「天地之消散」為單位，而非「天地」。

的「道」同樣具有《老子》中所述的「先天地生」和「獨立而不改」的兩種特質。

至此的本文討論已將《韓非子》的「道論」定位確立，若涉及「道」的表現形式，則可見於〈解老〉和〈揚權〉：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。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。〈解老〉

夫道者，弘大而無形；德者，覈理而普至。至於群生，斟酌用之，萬物皆盛，而不與其寧。……故曰：道不同於萬物，德不同於陰陽，衡不同於輕重，繩不同於出入，和不同於燥溼，君不同於群臣。〈揚權〉

上述引文可發現《韓非子》雖與《老子》相仿，其中的「道」可表現爲「抽象性」和「具體性」兩種形式，但是更明確地使用「理」¹²和「德」兩詞稱呼之。若分別觀之：一、「理」的依據乃是根源於「道」，萬物透過「理」的規範而適當地存於世；二、「德」的內涵較爲複雜，首先，「德者，覈理而普至」，表示「德」乃是抽象規律（理）的具體承載，並且普遍充斥於世。其次，「德不同於陰陽」一語，將「德」與「陰陽」以含攝關係界定之。「陰陽」代表具有對比性的物質質性，¹³

¹² 《韓非子》中時而單獨使用「理」字，時而將「道」與「理」並用，馮友蘭認爲：「『道理』是指比較一般的規律；所說的『事理』，是指比較特殊事物的規律。」詹康認爲馮友蘭的說法稍泥，僅爲複合詞，可參氏著（2004：166）。不過兩人皆未舉出有力證據證明自己的說法，爲了行文的流暢和便利，若本文使用「道理」一詞時，取複合詞之義，等同於「理」，畢竟「理」便是「道」現於世的一種形式。

¹³ 將「陰陽」視爲具有差異性的物質，可藉由《老子》和《黃帝四經》作爲佐證，如《老子·四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」二即是陰陽，代表渾沌同一之氣化爲陰陽之氣；《黃帝四經·

「德」乃是含納「陰陽」、精煉而不具差異的物質質性。因此，認識「德」必須兼顧具體的「物質」意義和透過「物質」而展現的「特性」。

「德」所代表的物質究竟為何？《韓非子》中可見「精、神、神明」等詞，用以描述此一物質，如〈解老〉曰：「德者，內也。得者，外也。上德不德，言其神不淫於外也。」馮友蘭因此透過「精、神」等詞，結合《管子》四篇的內容，而以稷下黃老學的「氣論」詮解，證明此一物質即為「氣」。¹⁴

至於《韓非子》中的「道氣關係」，¹⁵一方面由於文本中未探討宇宙生成論；二方面「道」和「氣」關係的論說，在文本中又不見明確的佐證，因此難以進一步討論。即使如此，只要預設「氣」作為「道」和「萬物」之間一種介質，並無礙本文推論「道」與「萬物」的互動關係。〈解老〉有云：

天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。〈解老〉

十大經·觀》：「群群（混混）[沌沌，窈窈冥冥]，為一困。無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四[時]，[剛柔相成，萬物乃生，德虐之行]，因以為常。」渾沌之氣原本是無晦無明，一旦化為陰陽之氣，相互作用之後，才有萬物的產生。

¹⁴ 馮友蘭（2003：763-764）論證《韓非子》中的「德」乃是假設稷下黃老學的「氣論」是該時代的普遍認知，而《韓非子》也處於其中，其認為：「韓非在《解老》、《喻老》這兩篇中所解釋的《老子》，既不『恍惚』，也不『微妙』。《解老》是與《管子》四篇（《白心》、《內業》、《心術上下》），即稷下黃老學相通的，把精神解釋為一種細微的物質——『精氣』。……其實『德』和『神』是先秦道家的專門名詞……照稷下黃老之學的说法，人所得的精氣就是他的『德』。」

¹⁵ 「道氣關係」可分為「道是氣」和「道生氣」兩種模式，「道是氣」代表「道」和「氣」兩者是相同指涉的不同表現形式；「道生氣」則代表「氣」是「道」所化生，不過已是兩個各自獨立的主體。

「道」對於自然和人事具有化育、滋養和促進等等功能，此思維相仿於《老子》，如《老子·三十九章》所言：「昔之得一者：天得一以清；地得一以寧；神得一以靈；谷得一以盈；侯王得一以爲天下正。其致之。」「道」對於「萬物」的正面助益的說法，在《黃帝四經》、《管子》四篇等相關黃老著作也皆可窺得。不過，《韓非子》中卻仍有迥異於《老子》的論述方式，如〈解老〉曰：

凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。道，譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。〈解老〉

本段文字具有兩重意義：一、強調「道」的普遍性，擴大「道」的內涵，所以廣納因爲人爲分別而出現的對反意義，而生死、成敗等不同結果的出現，都可以從「理」中找尋其產生的原因和規律。二、萬物絕非無由地，且隨機地接受「道」的影響，不同的「情勢」或「條件」是使萬物趨向「成敗」、「禍福」等的關鍵。此外，由本段來看，舉例「水」和「溺者、渴者」或「劍戟」和「愚人、聖人」隱含著「道」和「人」的特殊關係。相對於萬物中的他者，《韓非子》的興趣似乎更放在萬物中的「人」，畢竟人具有主動性認識「情勢」和足以調整其勢。《韓非子》中如何看待「人」的存在，便是下一個段落的主題。

參、人和聖人¹⁶

《韓非子》中絕大的篇幅，關注著「人」的世界。不過，文本中的「人」並非面目一致的單位，如〈解老〉有云：「眾人離於患，陷於禍，猶未知退，而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱蚤服。」聖人因其優越條件而勝於眾人。史華慈便認為《韓非子》中的人分為兩種，「一種是具有真正知識和更高統一性的人，另一種是普通人。」（Schwartz, 1985: 345）因此，若以條件秀異與否，似乎可以將「人」大略分為兩類。一類稱為眾人或人（一般條件）；另一類則是聖人。以下分別討論之。

一、人

在「道物關係」之中，唯有「人」具有與「道」互動的主動性。若要細緻地描繪出兩者之間的關係，首先，「道」如何化生「人」於世？〈解老〉曰：「無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。」〈解老〉「道」藉由「氣」，透過「規律」而表現變化，「人」的化生也就在此變化之中。人的生死之別理所當然就隨規律在「氣」的作用之下。

其次，「人」雖然處於道的含攝之內，因為選擇行為，便足以超

¹⁶ 在《韓非子》中，聖人大致上可分為兩種意義。一是指內在條件上具有特質的人，如〈解老〉：「眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。」；二是理想君主的代稱，如〈姦劫弑臣〉：「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。」、〈五蠹〉：「故聖人議多少、論薄厚為之政，故罰薄不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行也。」不過，兩種意義的同時存在並無矛盾衝突，一則專談聖人；一則談聖人為君表現。當然，這似乎也暗示著應當保留著聖人不為君時，該如何作為的討論空間。

越「道」的規範，主動變更情勢和條件，使生死、成敗有別。但其選擇行為所應當依循的規律為何？《韓非子》中運用「天人」對比表達此一問題，見〈解老〉曰：

聰明睿智，天也；動靜思慮，人也。人也者，乘於天明以視，寄於天聰以聽，託於天智以思慮。故視強，則目不明；聽甚，則耳不聰；思慮過度，則智識亂。目不明則不能決黑白之分；耳不聰，則不能別清濁之聲；智識亂，則不能審得失之地。……書之所謂「治人」者，適動靜之節，省思慮之費也。所謂「事天」者，不極聰明之力，不盡智識之任。〈解老〉

此處所指涉的「人」和「天」似乎代表兩種層面的律則，看似對舉的兩種律則，其關係卻並非絕然的對立。「人」的行事原則，牽涉了現實和理想兩個層面；「天」所示現的規律則僅具有規範性的理想層面，前者的產生與人身有極密切的關係。「人」的身體有內外之別，內在進行思慮，而外在則是視聽所代表的感官運作。身體內外交互影響，思慮主導感官如何運作，感官作用乃是「人」認識外界的重要憑藉。一般來說，人往往過度依賴或使用外在感官，反而降低了感官能力，更減弱思慮的品質；而「天」所代表的「規律」，假設「人」依循之，一方面外在感官會理想發揮，另一方面內在思慮會臻於睿智。

「人」與「天」合致於理想層面的重點就在於降低人身內外的過度作用，則「治人」和「事天」便在同一個規律下，或可說是以「天」攝「人」。此一規律在《韓非子》中還以「自然」稱之，見於〈喻老〉：

夫物有常容，因乘以導之，因隨物之容。故靜則建乎德，動則順乎道。……故冬耕之稼，后稷不能羨也；豐年大禾，臧獲不能惡也。以一人力，則后稷不足；隨自然，則臧獲有餘。故曰：「恃萬物之自然而不敢為也。」〈喻老〉

在成敗和禍福之間穿梭，人能否「因自然」乃是關鍵。而人身又

影響著人是否因自然的決定，故人身乃是關鍵中的關鍵。而人身作用的方式，可見〈解老〉：

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

「人」之所以會有依循「自然」與否的問題，在於感官軀體除了支應著人的具體存續之外，還會引發人的「欲利之心」。如以「腸胃」爲例，其乃是人身之上，解決飲食問題所依恃的憑藉，人因腸胃產生關於「食」的欲利之心。當「人」不控制欲念，超越存續的基本需求，便會產生欲得之憂，進而影響「人」之判斷。斯時，人爲也就有別於自然，偏離的差距越大，其禍越大。此人若爲君主，甚而傷害社稷，如〈喻老〉中所敘的紂王：

昔者紂爲象箸而箕子怖，以爲象箸必不加於土銅，必將犀玉之杯；象箸玉杯必不羹菽藿，必旄、象、豹胎；旄、象、豹胎必不衣短褐而食於茅屋之下，則錦衣九重，廣室高臺。吾畏其卒，故怖其始。居五年，紂爲肉圃，設炮烙，登糟邱，臨酒池，紂遂以亡。〈喻老〉

「人」因爲感官需求而有「欲利之心」，便是「利己」本性或「自爲心」的產生過程。不過，若仔細區分「自爲心」和「人之作爲」的因果關係，「自爲心」的存在不必然導致人際衝突，或是人事之中的「惡」。因爲「自爲心」雖然驅動人的具體作爲，但重點在於「人」判斷究竟何種情勢足以達成自爲？如〈備內〉所示之例：

故與人成輿，則欲人之富貴；匠人成棺，則欲人之夭死也。
非與人仁而匠人賊也，人不貴，則輿不售；人不死，則棺不
買。情非憎人也，利在人之死也。〈備內〉

輿人和匠人的意圖無所別，都從於欲利之心，唯一的差別在於身處情勢的不同。便宜來說，「人」隨「勢」而獲取己利。不過，若論及對「勢」的判斷則牽涉「人」的內在思慮，如〈內儲說上〉曰：「鱸似蛇，蠶似蠋。人見蛇則驚駭，見蠋則毛起。然而婦人拾蠶，漁者握鱸，利之所在，則忘其所惡，皆為孟賁。」面對同樣令人驚駭的鱸與蠶，由於內在思慮判斷出利之所在，將會產生完全相反的行為。如此分析重點應當放在探討人如何進行思慮，而非探討何種情勢有利，因為是當事者己身判斷賦予了情勢所代表的意義。

除了同一人針對情勢會有不同判斷之外，還有在同一情勢之下，不同人有著不同的「自為」判斷，如〈外儲說左上〉云：「利之所在民歸之，名之所彰士死之。」若能回到探討人如何進行思慮判斷，也不至於因為不同的行為結果而對「人」的「自為」本質產生疑惑。畢竟，人乃是先「思慮判斷」，而後展現「利己行為」。與其糾結於利己行為是否符合自為本質，不如從被觀察者判斷利之所在為何，更容易確認其行為的自為本質。

本文無意否定前人研究《韓非子》時，歸納出人的自為本質。不過試圖強調人的自為本質不必然導致尖銳的衝突或人禍。衝突的出現如前述，乃是出於眾人因無限制的欲利之心不斷擴張，使行為違於「自然」所致。《韓非子》中以「眾人」和「聖人」之別表達人的差異，眾人的表現如〈解老〉所言：

故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。眾人則不然，
大為諸侯，小餘千金之資，其欲得之憂不除也。胥靡有免，
死罪時活，今不知足者之憂終身不解，故曰：「禍莫大於不
知足。」〈解老〉

凡失其所欲之路而妄行者之謂迷，迷則不能至於其所欲至矣。今眾人之不能至於其所欲至，故曰「迷」。〈解老〉

「眾人」擴大欲求而「迷」，若事小則僅是無法達成所欲，事大則招致災禍；「聖人」則是能夠減少身體內外的牽制，減少憂慮。在數量上，雖然《韓非子》中認為「眾人多而聖人寡。」但只要有聖人的存在，似乎便不可認定衝突的出現是必然的發展。聖人稀少又有益於人世，極為可貴，如何可能便是《韓非子》中的重要主題。

二、聖人

人因行為不同而有聖人與眾人之別，但並非人的本質有所不同，關鍵在於聖人如何思維和理解情勢。聖人形象可見於〈解老〉：

眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。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。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。眾人離於患，陷於禍，猶未知退，而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱「蚤服」。〈解老〉

積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世。〈解老〉

「道」透過「德」的物質形式和「理」的規律形式而表現於世，聖人若要與「道」合致，也必然循著這兩種路徑。因此強調聖人一方面靜以積德；另外一方面則服於「道理」。在過程之中，「神明」¹⁷ 涵

¹⁷ 「神明」大致上有三種意義，第一是指從原始信仰中對於光明的尊崇，所發展出對於鬼神的依賴，鬼神可護佑和引導芸芸眾生，此義將暫稱之為「神祇義」；第二是「道」的神妙作用和境界，其境乃是超越一切二元分類而高度理想化，如同氣化宇宙論中的渾沌，此義暫稱之為「渾沌義」；第三是人的內在作用，包括精

攝兩種路徑的內涵，是聖人掌握精氣和道理的樞紐。「神明」對於聖人而言，發揮兩種意義：一是神妙理想的狀態，此一狀態充斥精氣和體現「道理」運行；二是聖人達成的理想內在，必須透過聖人蓄養精氣和體知道理所致。兩種意義並非毫無關連，聖人理想內在的達成便是爲了朝向神妙理想的狀態，即是完成「天人合一」或是「道人合一」的過程，史華慈稱聖人在此狀態「掌握了類似於神秘靈知（gnosis）」（Schwartz, 1985: 344）。理想狀態下的精氣能使聖人掌握靈知，是聖人有別於眾人的原因，所以如何積蓄精氣便是重點。可見於〈解老〉和〈喻老〉：

「上德不德」，言其神不淫於外也。神不淫於外，則身全，身全之謂德。德者，得身也。凡德者，以無爲集，以無欲成，以不思安，以不用固。爲之欲之，則德無舍；德無舍，則不全。〈解老〉

空竅者，神明之戶牖也。耳目竭於聲色，精神竭於外貌，故中無主。中無主，則禍福雖如丘山，無從識之，故曰：「不出於戶，可以知天下；不闚於牖，可以知天道。」此言神明之不離其實也。〈喻老〉

人的內在具有「處所」能夠含藏精氣，然而此一處所因爲感官（空竅）而並非封閉，若因爲欲望所驅動而過度使用感官，則精氣將隨之流洩。簡單來說，就物質層面，「神明」處於「舍」或「中」之中；就抽象的規律層面，若內在發展極致到了「神明」的超然境界，則不需要感官的作用，便可體知「天道」。控制住感官所引發的「欲利之

神、智慧和靈魂，便是討論修身理論時，常對舉爲「形神關係」的「神」，本文將稱之爲「內在義」。在「神明」概念史的脈絡中，雖然可以區分爲三種意義，但各意義實質上具有聯繫關係。可參閱袁翊軒（2007：93-109）。本文中將重點放在「渾沌義」和「內在義」。

心」是聖人的重要功夫，〈解老〉云：

是以聖人不引五色，不淫於聲樂，明君賤玩好而去淫麗。人無毛羽，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃爲根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心，欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。
〈解老〉

此一修身理論和先秦黃老學的修身論無異。論及此一先秦黃老學的修身功夫，在《管子》四篇可見更爲具體的描述：¹⁸

形不正，德不來，中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。神明之極，昭乎知萬物，中守不忒，不以物亂官，不以官亂心，是謂中得。《管子·內業》

虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。《管子·心術上》

《管子》四篇認爲修心正形必須由內發動，以「虛其欲」爲始，進而匯集精氣，達成神明之極。聖人內在既是精氣匯集的空間，又是發動修神養形的起點，由內而同時獲得「內」、「外」的理想狀態。由此可發現，神明既是蓄養之精氣，又代表著聖人的理想內在，帶有

¹⁸ 此處引用《管子》四篇的說法和理論，並非意在強調《韓非子》中全盤接受《管子》四篇的論述內容。從《管子》四篇中的語彙和內容來看，學界目前大致都接受該書是戰國晚期的作品，其中的氣化世界觀也是同時代的普遍認知，而《管子》四篇中的修身理論則被認爲是黃老學的一大特色。本文之意或所引馮友蘭之意，都在於《韓非子》處於戰國晚期的作品，應當共處在同一時代脈絡之中，而書中的部分的說法雖未完整，但大致若合符節而不抵觸，因此便借用《管子》四篇數語描述之。另外，本文試圖以黃老學的角度來看待《韓非子》，《管子》四篇中的修身理論自然也是其中的重要項目，畢竟《韓非子》和《管子》四篇是不同作者所書之作品，難求論述比重和用語完全相同，但若基本思維方向一致，便也符合本文期待。

物質性的意義，以及進而引發的精神性意義。此外，《管子》四篇又云：「我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也。心以藏心，心之中又有心焉。」《管子·內業》以兩重「心」的意義論說聖人內在，「心以藏心」代表了發動修身的起點（心中的心）和精氣匯集的場所（藏心之所）。內外同時合致的神明狀態，葛瑞漢將其形容為，能夠在整體上抓住任何事物，使全部訊息如其本來的瞬間綜合（instantaneous synthesising）。（Graham, 1989: 102）在《韓非子》之中，除了以「舍」指涉精氣所存的處所之外，〈解老〉曰：

虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德。〈解老〉

並未清楚地稱說「故去喜去惡，虛心以為道舍」〈揚權〉的功夫內容。或許在《韓非子》中，更為關心聖人修身之後的外在作為，所以沒有釐清牽涉聖人內在的「心」和「神」等概念，只是不斷強調唯有減少感官影響而降低欲望，能夠達到理想。

《韓非子》中的修身理論不僅僅是利於聖人己身，更帶有政治關懷。如〈解老〉曰：

夫能有其國，必能安其社稷；能保其身，必能終其天年；而後可謂能有其國、能保其身矣。夫能有其國、保其身者，必且體道。體道，則其智深；其智深，則其會遠；其會遠，眾人莫能見其所極。〈解老〉

體道、智深、會遠、保身、有國等境界，並非構成直線性的發展進程，若細膩地區分，應當分為兩種發展軸線：一、聖人體道便能夠智深和會遠，此一軸線乃是針對聖人內在的修持；二、聖人體道而能保身和有國，此一軸線則是針對聖人對於形體的保養和聖人創造出的

政治成就。一旦體道，則智深、保身和有國是同時具足的，保身和有國同樣仰賴理想人格，是聖人表現的不同層面而已。聖人的保身以修身功夫論展現之，但是若論及有國，「聖人」如何處於政治場域和作為？有待下一部分的說明。

肆、聖人與君主角色

透過前文闡述，描繪了從「道」到「人」的聯繫關係，並且突出了「聖人」因「神明」而有的關鍵角色。《韓非子》中雖然隱含著從自然到人事的理論架構，但文本中絕大部分的篇幅都在處理政治場域中的統治問題，「務為治」的色彩仍相當濃厚。

由於本文的關注放在「聖人」身上，聖人事天治人，並非被動的角色，如〈解老〉曰：「聖人在上則民少欲，民少欲則血氣治，而舉動理則少禍害。」因此本段落便將焦點放在聖人和君主角色之間，釐清君主角色所位處的職位和己身內在條件的關係。

在《韓非子》中，君主角色乃是極為重要之存在，如〈愛臣〉曰：「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也。」而其重要之因便在於君主在政治場域中所擁有的權力，故〈心度〉云：「主之所以尊者，權也。」「君」之貴非在於其「人」，而在於其「位」和隨之具備的權力。若是「聖人」居「君」之位，將會如何作為？見於〈主道〉：

道者、萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。〈主道〉

《韓非子》中，「聖人」之名乃是以人之條件而予之；若聖人為

君則名之爲「明君」。「明君」先向內虛靜再向外作爲，治理作爲依循於「道理」（是非之紀）而知虛實和動靜。並以此要求考察形名於「人臣」，使君主本身可無事而治天下。

由聖人擔任君主，乃是最爲理想的狀態。不過聖人寡而衆人多，大部分的君主並無法被期待爲聖人。在無聖人的狀況下，《韓非子》中如何看待君主之位的意義呢？前文曾分析自爲的表現繫於己身對於「情勢」的判定，處於君主之「位」亦即是一種「勢」。不過此「勢」對於君主而言，除了是判斷如何創造君主大利的依據之外，更是足以使天下爲治的關鍵，如〈難勢〉：

夫堯、舜生而在上位，雖有桀、紂不能亂者，則勢治也；
桀、紂亦生而在上位，雖有堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：「勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。」
此自然之勢也，非人之所得設也。〈難勢〉

以「堯、舜」和「桀、紂」爲例，指涉的是君主內在條件的差異，「自然之勢」則是形容「君位」的代名詞。〈難勢〉中對「自然之勢」的描述，大致上有兩層意義：一方面此「勢」有利於君主統治，君一旦就其位，他人難以扭轉該君主統治的影響，強調了君主內在條件的重要性；另一方面預設君主之位對於天下治亂的具有決定性的影響。僅僅考量「自然之勢」的背景之下，「聖人」爲「君」成爲達到理想政治的必要條件。

「聖人寡」是個既存事實，《韓非子》中爲了降低對於君主內在條件的要求，又另外提出「人設之勢」的重要性。如〈難勢〉：

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。〈難勢〉

至善的「堯、舜」和至惡的「桀、紂」，都是千世而難得一遇，《韓非子》希冀「中主」的統治時期也能夠具有理想的統治效能，故主張君主處其位而依法治理。¹⁹ 法乃是依循客觀規律而制定，中君只要執行即可，如此則足以降低君主內在條件對於統治效能的影響，〈有度〉有云：「國無常強，無常弱。奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。」若無聖人爲君，尙可以「自然之勢」和「人設之勢」同時維護君主和天下之利。

〈用人〉中還以匠人喻中主依法而治：「使中主守法術，拙匠守規矩尺寸，則萬不失矣。」〈用人〉只要依恃工具，拙匠也可毫釐不差。天下大治的期待便也不光繫於君主，在於其所守的「法」和「術」。不過「術」是什麼呢？〈定法〉和〈難三〉中又云：

術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。〈定法〉

¹⁹ 目前學界針對「人設之勢」的意義，有釋爲「權力威勢」和「法律制度」兩種說法，前一種說法如鄭良樹(1993)、王邦雄(1993)等，後一種說法如盧瑞容(2000)。兩種說法在《韓非子》中都沒有明確的指稱，不過盧瑞容認爲有兩個證據可推論爲「法律制度」，首先，〈難勢〉中主張「自然之勢」和「人設之勢」不同，若自然之勢意指君主所具有的權力，人設之勢便非；其次，〈難勢〉中的兩個比喻，包括「夫棄隱枵之法，去度量之數，使奚仲爲車，不能成一輪。無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯、舜戶說而人辯之，不能治三家，夫勢之足用亦明矣。」「釋勢委法」是可資憑藉的統治工具。此外，「夫曰良馬固車，臧獲御之則爲人笑，王良御之則日取乎千里，吾不以爲然。夫待越人之善海遊者以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣。夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！且御，非使王良也，則必使臧獲敗之；治，非使堯、舜也，則必使桀、紂亂之。此味非飴蜜也，必苦萊亭歷也。此則積辯累辭，離理失術，兩末之議也。」以馭馬比喻治國，不如設置驛站，備好中手來駕馭。兩個比喻中的「勢」，都是明確可資利用的工具，在政治場域表現出的具體工具便是法律制度。

術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。是以明主言法，則境內卑賤莫不聞知也，不獨滿於堂。用術，則親愛近習莫之得聞也，不得滿室。〈難三〉

人主處其位，除了顯明地「居勢」和「用法」之外，還必須暗中執「術」。「術」乃是暗藏於君主的內在，操作於政治的場域，觀察其中所存在的名實關係，並意圖維持名實關係的對應，維持名實關係的根據亦即是「法」，維持的手段則是透過賞罰，如〈八經〉：

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

「人情」便是「自爲心」的同義詞，乃是自然而生。故君主當因於人情所成的客觀環境而行賞罰，君主執術也是在因自然的規範下，維持了確實的名實關係。但必須強調的是，君主是因「他人」的人情，而絕對不當以個人愛惡去影響客觀環境的發展，如〈主道〉：「是故誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅。近愛必誅，則疏賤者不怠，而近愛者不驕也。」否則將會擾亂個人思慮而錯誤判斷。

綜合上述所言的「法、術、勢」三種概念，乃是互相支應，不足以單獨行之，如林俊宏（1999：26）認為：「我們所理解的『勢』，代表一種位階上的能量差，而法與術的效果則是從位能轉化之後的動能，所做的『功』就是『利』的完成」此一說法揭示「法、術、勢」三者具有緊密的聯繫關係，成爲人主居其位所必須仰賴的三根支柱，《韓非子》試圖傳達中主只要能夠操用三根支柱，便可天下大治。然而以「術」爲例，「藏之於胸中」便透露必須繫於君主的內在算計，此一類型的中主恐怕也非「常人之資」。此外，即使同意中主能擔負「法、術、勢」的運用，但無法解決的問題是，若拉長觀察的歷史進程，將會發現中主所依之法總得先經過聖人的製作，才足以供中主依循，故理論上，無法避免期待聖人的出現。

伍、結論

針對《韓非子》一書的既有研究成果，為後進研究者建立了最佳索引。不過，循著既有特色，本文期待能夠深入認識而延伸。首先，《韓非子》理論「歸本於黃老」，《韓非子》和黃老學在理論體系上，關係究竟有多深？第二，《韓非子》中大談人的自為心所致的人我衝突，是否即代表《韓非子》認同衝突存在的合理性？因此本文以《韓非子》為研究對象進行觀察，初步發現「聖人」和「神明」是建構理論的核心概念，聖人可以體道、治世，將觸角可伸至不同層面。以下針對《韓非子》中，以聖人為核心的理論架構歸納出幾點心得：

第一，《老子》以「道」來論萬物本體，道具有物質性和規律性兩種意義。《韓非子》延續《老子》的理解而發展之，以「德」或「氣」指涉物質性意義，以「理」稱說規律性意義，萬物之上都體現著這兩種層面。兩書不同的是《老子》的「道」是無法被探知的，而《韓非子》的「道」可循著對「德」和「理」的參驗而認識，「德」乃是覆理而普至，故透過德也足以知理，知理又足以存養德。

第二，萬物由「氣」所構成，並且依循「理」而變化，唯有「人」有行為選擇的可能性存在。因為內在思慮作用後，使人面臨違於道理的危險。人如何進行思慮，牽涉了人身的結構，因為生存的需求，感官會促使人產生欲望；內在存有精氣（德）在其中，可使人思慮卓越，即是「神明」的來源。不過兩者若交互作用，欲望的過度擴張，將使內在精氣外洩，則思慮將受制於感官，更因此容易造成為惡以滿足欲望，但惡的呈現是果而非因，故不當論《韓非子》主張性惡。另外，並非人人皆必然受制於感官欲求，一旦有人能夠虛己，節制欲望的擴張，便可存養精氣於內、體知道理，產生清明的判斷和正確的行為，這便是「聖人」。聖人不是沒有欲望或自為心，而是針對情勢，使行

爲合於道理。

第三，在《韓非子》中，唯有君主能夠制法，一旦由聖人擔當此任，成爲「道生法」過程的樞紐，進而創造最理想的統治情境。然《韓非子》中仍考量聖人寡的現實條件，因此主張大部分的中主必須透過遵守聖君之法，彌補缺憾。不過，還是在制法的起源留下非得由聖人擔綱的責任。

第四，《韓非子》承襲於黃老學，特點除了將道做爲萬物本原之外，便是強調人應當降低主觀意志，以因應客觀環境。「道理」或「客觀環境」的存在特質有其變也有其常，本文認爲該將過去研究認定《韓非子》的變古歷史觀略作調整。變古歷史觀的主張者喜好運用〈五蠹〉中「事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」一語資以佐證。但本文認爲不論時人爭於道德、智謀或氣力，重點不在於爭逐的標的具有神聖性，而在於使其水漲船高的客觀環境，甚至可以大膽地說，只要客觀環境如同上古或中世，政治運作的模式也必然不該排斥過去的運作模式，而其目的皆在於「治」而已，如〈南面〉云：「變與不變，聖人不聽，正治而已。」

第五，自 18 世紀後，全球進入現代化的風潮，往往將西方民主制度視爲足以放諸四海皆準的理想制度。若細部分析，其中預設了人性包含野心和欲望，透過民主制度使野心來制約野心，將個人私利轉化爲大眾公利，以制度消弭人爲因素對政治的不良影響。反觀古代中國的儒道墨三家，並未存在制衡的觀念，幾乎都將政治的良善與否，繫於理想聖人的出現與否。唯有法家或《韓非子》之學，因爲大談人性自爲的走向、利益衝突的情境和以法約束私欲的擴張，彷彿成了與西方民主制度足以建立跨越古今的溝通管道。但經過本文分析，可發現《韓非子》中並用「人治」與「法治」，雖然「法治」佔其書的大量篇幅，但「人治」卻是政治理論足以建立的起點，唯有此一聖人的出現，「法治」才有開展的可能性，就此來看，儒道墨法四家對於理

想政治的實現，外在面貌容或有所不同，但路徑卻還是相近的。因此，若期待從法家或《韓非子》之學找到發育西方民主制度的種子，難免出現扞格，畢竟兩種思維的起點和目標是不同的，最終會背道而馳。

參考文獻

一、中文部分

- 丁原明（2005）。《黃老學論綱》。濟南：山東大學出版社。
- 王邦雄（1993）。《韓非子的哲學》。台北：東大圖書公司。
- 王曉波（1992）。《先秦法家思想史論》。台北：聯經出版社。
- 王曉波（1999）。〈〈解老〉、〈喻老〉—韓非對老子哲學的詮釋和改造〉，《台大文史哲學報》51: 5-30。
- 司馬遷（2006）。《史記》。北京：中華書局。
- 李 增（2001）。《先秦法家哲學思想》。台北，國立編譯館。
- 林俊宏（1999）。〈從「自爲心」論韓非政治思想中的「法」、「術」、「勢」〉上，《孔孟月刊》37(10): 22-29。
- 侯外廬（1995）。《中國思想通史》第一卷。北京：人民出版社。
- 胡 適（2006）。《中國古代哲學史》。合肥：安徽教育出版社。
- 孫以楷（2004）。《道家與中國哲學》（先秦卷）。北京：人民出版社。
- 袁翊軒（2007）。《《黃帝四經》中的政治思想》。台北，國立臺灣大學政治學研究所碩士論文。
- 梁啓超（1993）。《先秦政治思想史》。台北：三民書局。
- 姚蒸民（1999）。《韓非子通論》。台北：東大圖書公司。
- 陳啓天（1972）。《增訂韓非子校譯》。台北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（2001）。《黃帝四經今註今譯》。台北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（2003）。《管子四篇詮釋—稷下道家代表作》。台北：三民書局。
- 陳鼓應（2004）。《老子今註今譯》。台北：臺灣商務印書館。

- 陳鼓應（2006）。《老莊新論》。台北：五南圖書出版公司。
- 陳麗桂（1991）。《戰國時期的黃老思想》。台北：聯經出版社。
- 郭沫若（1986）。《十批判書》。台北：古楓出版社。
- 馮友蘭（2003）。《中國哲學史新編》上。北京：人民出版社。
- 馮友蘭（2005）。《中國哲學史》上。上海：華東師範大學出版社。
- 張 純、王曉波（1983）。《韓非思想的歷史研究》。台北：聯經出版社。
- 勞思光（2004）。《新編中國哲學史》。台北：三民書局。
- 詹 康（2004）。〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，《漢學研究》22(2): 155-188。
- 詹 康（2008）。〈韓非論人新說〉，《政治與社會哲學評論》26：97-153。
- 熊十力（1978）。《韓非子評論》。台北：學生書局。
- 劉澤華（2006）。《中國古代政治思想史》。天津：南開大學出版社。
- 鄭良樹（1993）。《韓非之著述及思想》。台北：學生書局。
- 蔡英文（1986）。《韓非的法治思想及其歷史意義》。台北：文史哲出版社。
- 盧瑞容（2000）。〈戰國時代「勢」概念發展析探〉，《臺大歷史學報》25: 53-83。
- 蕭公權（1998）。《中國政治思想史》。台北：聯經出版社。

二、英文部分

- Graham, A. C. (1989). *Disputeers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court.
- Schwartz, B. (1985). *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press.

The Sage Theory in *Hanfeizi*

*Cheng-Wei Yuan**

Abstract

Considering precedent studies on Hanfeizi, this essay presents three questions and attempts to give a solution to them. First, it is said that the theoretical framework of Hanfeizi belongs to the Huang-Lao school of thought. Still, we need to know the exact relation between them and whether they are consistent with each other or not. Second, Hanfeizi offers much discussion on the self-interested orientation of humans and the necessity of conflict with others. However, does this exactly mean that Hanfeizi recognizes the legitimacy of conflict?

If we see Hanfeizi in a Huang-Lao perspective, we will find that the core concepts of its theoretical construction are “sheng ren (the sage),” and “shen ming (the spirit).” Tao presents itself in this world through “de (virtue or energy)” and “li (principles),” while the sage cultivates himself to foster virtue and lead to “shen ming (spirit)” thereby able to achieve incomparable excellence in thinking, which is useful to transform “li” into actual regulations. Once attained “shen ming,” the sage would be able to link “nature” and “human affairs” together. Therefore, we may conclude that, the content of Hanfeizi is consistent with the theories of the Huang-Lao school of thought. Moreover, by understanding the concept of the sage in Hanfeizi, one may acknowledge that man’s infinite inflation of desire leading to conflict is not a universal condition. People can look

* Part-time Lecturer, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: ericyuan17@gmail.com

forward to a sage who humbles himself and gives judicious guidance to cure disorder and conflicts. The sage searches himself into nature and human affairs, and exerts tao when playing different political roles.

Keywords: Tao(道), Principle, Sage, Spirit, the ruler

