

韓非的道、天命、聖人論及其缺口

詹 康*

摘要

韓非論道與聖人之處極多，天命則偶有言之，三個概念可合為一組，一起探討。回顧民國以來對韓非道論的研究，可以發現許多建樹，然而亦有不少課題有待釐清或需加強論證，其中最重要的是道的「存有原理」與「應然原理」雙重性格未得到應有的照應。

韓非的道論包括以下五種意涵：一、愛惜精氣以增進體能智能，二、順道理以取成功，三、形名自定與參驗，四、設法度以導愚懵，五、效法無形之道。這五項都與當時的黃老思想相通。天命觀則以理為基礎，以虛無為術，天並不是物質意義的大自然。聖人的意義有三種：事業家、政治家與政治哲學家、理想的國君。

第三項形名自定的理想，常在現實中落空，因為一實二名的現象即使用參驗的方法亦無法解決，這構成道的一個缺口，導致價值的混亂。韓非本人屬於政治哲學家型的聖人，然而一實二名的道徵，卻使他受到懷疑為忠於祖國，最後賠上了自己的性命。

關鍵詞：韓非、道、天命、理、聖人

一、既有研究的回顧

本文以韓非的道、天命、聖人等三個觀念做為研究主題，這種合併探討是個新的嘗試，這麼做的原因，是因為從前的研究還有未盡之處，學者對若干課題也還未取得一致意見，而我們在韓非的道論之外，加上他的天命與聖

* 作者係國立政治大學哲學系助理教授。

人觀一併討論，對於概念整合以及窮究韓非哲學的意蘊，都將獲益匪淺。除此之外，韓非的道論還有一個理論缺口，這是從前學者沒有指出的，也值得在此提出。下面我想先回顧民國以來的韓非研究，然後提出一些檢討意見，做為後頭重起爐灶的基礎。

(一) 韓非道論的研究回顧

民國以來對於韓非道論（或天道觀）的研究，可分為三期。第一期是1949年以前，學者對於韓非的道論，多通過「理」來解釋，提出若干不同的說法。最簡單的是「道即理也」，如民初最早討論韓非道論的謝无量，說：「韓非之言道，異乎人之言道也。道雖可見而可想，可想者即是理也。理之狀之象可分，謂之定理。而其分無定無常，特因理之周行者而名曰道耳。」¹陳安仁、呂振羽亦認定韓非以理釋老聃的道，而無多作解說。²

第二種看法把道當做上層概念，理在其下層，而法又在理之下。如曹謙認為：「理出於道，法出於理。」人君應該「體道行法」，其目的是「去私智之累，守成理，因自然，以客觀的標準，定是非賞罰，使人知禍福榮辱，皆由自取，而無所恩怨。」³

第三種是呂思勉的看法，指出法家與名家相通，「古稱兼該萬事之原理曰道，道之見於一事一物者曰理，事物之為人所知者曰形，人之所以稱之之辭曰名」，以形名之術用於政治，便成法家之學，「法因名立，名出於形，形原於理，理一於道，故名法之學，仍不能與道相背也」。⁴這是從形名關係來切入韓非的道，認為人君守道就是操名以責群臣各效其形，而萬物所當效之形可形成法律的根源。

第四種是陳烈的看法：「道是無刑的，從無刑而推之有刑，則謂之理，理是有刑的，道是就宇宙全體而言，理則概就人事而論。所以道是無為的，理是有為的。」「韓非……以道（無為）為體，以法（刑名法術）為用。」⁵

1 謝无量，《韓非》（上海：中華書局，1916），頁32。

2 陳安仁，《中國政治思想史》（臺北：臺灣商務印書館，1932），頁126。呂振羽，《中國政治思想史》（上海：生活書店，1947），頁191-192。

3 曹謙，《韓非法治論》（上海：中華書局，1948），頁64-65。

4 呂思勉，《先秦學術概論》（上海：世界書局，1933），頁90-91。

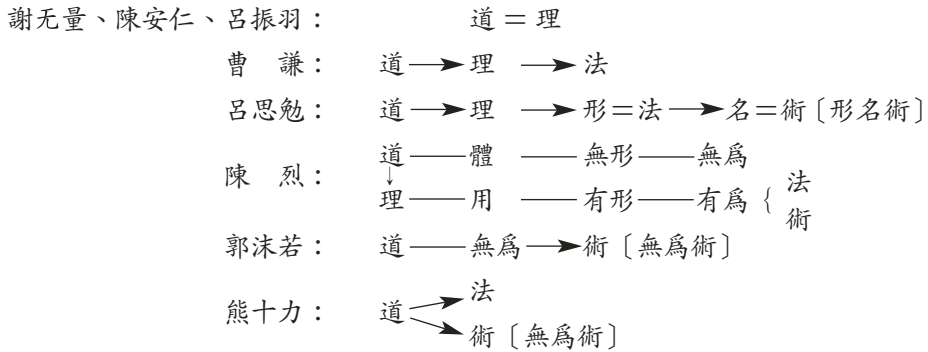
5 陳烈，《法家政治哲學》（上海：華通書局，1929），頁85-86。

故理雖出於道，卻是並行的體用關係。

郭沫若的研究則與前述學者完全不同。他從道的虛靜寂寥來發揮人君應深藏不露、獨裁自恃，從「道不同於萬物」來發揮人君對道的壟斷。⁶郭沫若純從權術的角度論韓非的道，而他自己對稷下黃老之學談論甚多，卻未察覺到韓非有精氣論，真是所見不及所蔽。

熊十力一方面注意到韓非把法建立在道上：「韓非援道以入法，首於形而上學中，求法理之根據。」⁷另一方面又仿郭沫若，以為韓非主張獨裁、極權，乃推本於道。⁸對理的概念，則不太重視。

陳烈為他所解析的韓非道論畫出了概念關係圖，我們可以仿照他的作法，並以等號表互釋，箭號表衍生，橫線表屬性，以上六說之異同便可一目了然：



最後，還應提及的是民初一些有名的著作，對韓非的道論毫無交待。這些作品包括胡適《中國哲學史大綱》（1919）、馮友蘭《中國哲學史》上冊（1931）、梁啟超《先秦政治思想史》（1936）、陳啟天《中國法家概論》（1936）、蕭公權《中國政治思想史》（1945）等。相較於民初這方面研究的蓬勃發展，這些學者的缺席情形，令人很難理解。

第二期是海峽兩岸分治的前期，交流不通，造成各有發展。先談大陸的

6 郭沫若，《先秦學說述林》（重慶：東南出版社，1945），頁319-321；重見於《十批判書》（上海：群益出版社，1946），頁313-316。

7 熊十力，《韓非子評論》（臺北：臺灣學生書局，1984），頁50。

8 同上註，頁38。

情形，中共建國從根本上改變了大陸的哲學研究，馮友蘭在 1962 年出版《中國哲學史新編》，其寫作方針有一條是「哲學史中的唯物主義哲學要多講」，⁹ 這句話很可以概括 1950 年以後大陸哲學界的一般態度。因此古代氣論哲學家都成了受惠者，其中也包括韓非，原因是韓非主張道構成了物質世界，很符合唯物論。查閱大陸學界早期的中國哲學史書籍，如侯外廬、馮友蘭、任繼愈、楊榮國、張豈之、尹明、孫叔平、何兆武等人的作品，及若干由校院系所掛名編撰的著作，均或長或短交待了韓非的道論，且基本見解相同，認為韓非對老子的道加以唯物主義的改造，¹⁰ 而在敘述上，一般均將韓非的道拆為兩部分來談，一是唯物主義自然觀（精氣說），一是唯物主義認識論（參驗說）。就韓非道論的研究而言，此誠為一大進步。如此而積累出一個堅強的研究傳統，在現今的大陸學界，要討論韓非哲學而不涉及他的道論，幾乎是不可想像的事。¹¹

同時期的臺港學界則缺乏創新。有人追隨郭沫若、熊十力的腳步，對韓非懷有沈痛的批判，以鄙薄的眼光看待韓非的道論。例如牟宗三認為，韓非吸收老莊的本體論，否定價值與人性，進而將其政治主張栽植於君主一身的陰森秘窟之內。¹² 勞思光也認為，韓非採取了否定一切價值的立場，因此無意於心性論、宇宙論等解釋價值來源的理論。¹³ 另有人吸收了大陸的研究成果，像是唐君毅的《中國哲學原論：原道篇弑》數處討論韓非的「道家言」及其與老、莊、管子的關聯，但他認為道對韓非只是一手段工具的道，¹⁴ 所以韓非的「道家言」並不佔有核心地位。當然，對此一課題緘默不言的學者，仍大有人在。總括這期臺港學者對韓非的印象，是他提倡的君國目標毫無任何超越（相對於實用）的基礎，他被描繪成爲一個缺乏哲學深度的人。

第三期是八〇年代兩岸交流開放以後，臺灣學界觀摩大陸的學術見解，對韓非的道也漸漸有所論述，兩岸的差距已經縮短。¹⁵ 今天如再沿用民初辨

9 馮友蘭，《中國哲學史新編》第 1 冊（北京：人民出版社，1962），自序，頁 4。

10 請見文末「引用書目」各人名下及大學教學單位編撰之中國哲學史教科書韓非章節。

11 例外的情形亦有，如李甦平，《韓非》（臺北：東大，1998）。

12 牟宗三，《歷史哲學》（臺北：臺灣學生書局，1988），頁 142-143。

13 勞思光，《新編中國哲學史》第 1 冊（臺北：三民，1984），頁 353-354。

14 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇弑》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 536。

15 從臺灣地區碩士論文題目，最可看出研究風尚。據政治大學社會科學資料中心的線上目

偽的論調，稱《韓非子》的〈主道〉、〈揚權〉、〈解老〉、〈喻老〉應非韓非所作，而將其排除在討論之外，恐難得到大部分學者的認同。臺灣學者對韓非之道的論述，不像大陸學者的制式化，不過由於韓非的道並無甚具爭議性的內涵，所以目前兩岸的詮釋沒有太大出入。這卻不表示我們對韓非的道已無新的研究空間了，後面我會對現狀做些檢討。

(二) 韓非的天命觀

《韓非子》有數條包含天命之語句，如「因天命」(29: 555)、「天有大命」、「待命於天」(8: 145)等，還有「天性」一詞(25: 530, 33: 722)、「謀之於天」(48: 1063)等，¹⁶他所謂的天和天命，代表什麼意義？唐君毅作〈原命〉三篇，歷數《詩》《書》以至近代中國哲人之天命觀念，涵蓋數十家，於先秦諸子之中獨缺韓非。¹⁷大陸學者從唯物論的角度讀韓非，傾向於斷定韓非之「天」繼承荀子，也就是物質性、缺乏目的的大自然，而非具有意志的神格主宰，¹⁸因此可順理成章用荀子「制天命而用之」(天論)來理解韓非之天命。

我認為，韓非以精氣作為物質世界之基礎，但其哲學系統中之天，未必是指大自然，主要應是指理，故大陸學界的見解，不宜作為定論。

(三) 韓非的聖人觀

韓非的研究文獻，少有以聖人觀念作為課題者。周勛初提出「聖人只是一些或有功於國或有益於世的聰明人」、「一些忠於國家的智者」，而除了臣子之中有聖人外，理想的君主也稱為聖人。日本學者茂澤方尚則指出，韓非

錄，1980年以前研究韓非道論的論文，僅可查到謝鴻儀、楊祝英等二篇，1980年以後，則有戴玉珍、唐淑貞、蔡汀霖、郭美玲、倪麗菁、陳伯适、許嫚真等七篇之多，詳見「引用書目」。

16 本文引用《韓非子》文句均為陳奇猷《韓非子新校注》(上海：上海古籍，2000)，不另加註，僅標示篇號及頁碼，如29: 555表示〈大體〉篇，頁555。

17 收於唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》(臺北：臺灣學生書局，1986)，頁520-632。唐君毅的弟子李杜，著有《中西哲學思想中的天道與上帝》(臺北：聯經，1978)，包含《詩》、《書》、《左傳》、《國語》與先秦各家，亦略過韓非。

18 侯外廬、趙紀彬、杜國庠，《中國思想通史》(北京：人民出版社，1957)，第1卷，頁625。姜國柱，《中國歷代思想史(一)：先秦卷》(臺北：文津，1993)，頁499。

有明君與聖人的區別，聖人主要是為社會立法的人。¹⁹兩位學者的意見都不錯，但是仍有不足，因為從中國哲學的基本面來講，所謂聖人有個特性，就是聖人知天命、畏天命、體天道、法天道。韓非也說：「謹脩所事，待命於天。毋失其要，乃為聖人。」（8：145）上述學者對韓非聖人的界定，顯然都忽略了聖人的超越面。

如確立韓非言道的意涵，韓非的聖人所指為何，亦可同時宣告解決。此所以本文要將他的聖人觀與天道、天命觀合併討論，冀收一石三鳥之效。

二、韓非道論研究之檢討

如果說韓非的道含有最普遍、最一般的性質，是「具有最高抽象性和最大概括性的哲學範疇」，²⁰大概沒有人會反對。但是，做為萬有本體的道，應該含攝哪些內涵，卻是煞費思量的課題。韓非本人對道體本身的闡述文字並不多，如果拿〈解老〉篇「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也」一大段說明（頁411），來與《莊子》〈大宗師〉「夫道，有情有信，無為無情」一大段、《莊子》〈天地〉「泰初有无，无有无名」一段、馬王堆帛書《道原》篇、《淮南子》的〈原道訓〉〈俶真訓〉等處的道論相比較，很容易發現韓非對道體的奧秘並沒有那麼透澈的說明，對道體的妙用所作的浮夸形容也未至泛濫，因此韓非的道論有很多不明朗的地方。從前面的回顧裏，我們看到學者已凝聚出某些共識，例如早年有人認為韓非的道即是理的見解，現在已經不被提倡了，現在通行的意見是理出於道，卻不等於道。可是，還有若干重要課題是尚未有共識，或還有討論餘地的。

首先是道與氣的關係要重新釐清。大陸學界普遍認為韓非的道即是氣，臺灣學者跟從的也愈來愈多，故此一見解有成為共識之勢。不過，韓非雖然採用精氣論的術語和思想，卻從未明白規定道是氣，因此謹慎的說法應該是道生氣或道含氣，不宜逕以氣為道。

19 周勛初，《韓非子札記》，收於《周勛初文集》第1冊（南京：江蘇古籍，2000），頁474-476。茂澤方尚，《『韓非子』の思想史的研究》（東京：近代文藝社，1993），頁236-253。

20 谷方，《韓非與中國文化》（貴陽：貴州人民，1996），頁196。

其次，法與道的關係還未受到普遍肯定。民初學者中，陳烈、呂思勉、曹謙、熊十力等早已指出道、理、法三者的衍生關係，可惜此一學術遺產並未被第二期的大陸與港臺學界所繼承，反用功利的觀點解釋法的實用性，認為法是君主出於治理臣民的現實需求而誕生的治具，²¹這實在是剝奪了法的神聖性。尤可注意的是，這種看法與法律學者的觀點頗能會通，法律學者本於人為法和自然法的對立，而將法家的法律思想劃歸實證法學，以主權為法律的最後根據，不問合乎道德與否，在在與自然法思想正面衝突。²²

第三期的學者返回第一期的見解，著手改善法的地位。例如蔡英文指出，韓非必須要有一條由法與術轉向道的思路，這是因為國家統治需要法，而法不能沒有更高的憑據，以實現公正、公信的品質，以及治國的權力由國君獨攬，也需要讓國君服從一種終極原則，以避免國君的人格弱點或缺陷。所以韓非需要提出道，其學說才有形上的根基，更顯得嚴密完備。²³蔡英文與其他學者的改正意見非常值得贊同，卻尚未獲得學界普遍的重視，所以我們還有再加強論證的必要。研究韓非的法律思想時，不應該繼續把道摘除，而應把它重新植回，確保其為法令的本源。

第三，道與形名的關係還應再確立。民初學者裏僅呂思勉闡揚了兩者的關係，以後的學者似都不甚明瞭。大陸學界習用唯物主義認識論來談韓非的參驗之學，這種談法不能正面處理形名理論。所以，儘管大家都知道韓非重視形名，以及循名責實是術的重要一環，但是很少人瞭解，如果沒有道的話，形名不會成其如此。故道與形名的關係應該重新提出來，予以重視。

我還想提出第四個課題，也是影響最大的，那就是韓非之道存有與規範意義並存的問題。依我們前面所做的觀察，現今兩岸對韓非道論的論述已經

21 例如王邦雄，《韓非子的哲學》（臺北：東大，1977），頁154。又如屬於第三期的陳麗桂認為，韓非的「終極目的在於以『法』易『道』」，而這是因為法比道「更切合法家現實的性格」，見《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經，1991），頁218-219。

22 John C. H. Wu (吳經熊), "Chinese Legal Philosophy: A Brief Historical Survey," *Chinese Culture: A Quarterly Review* 1.4 (1958): 22-23, 譯文見王邦雄，《韓非子的哲學》，頁39。戴東雄，《從實證法主義之觀點論中國法家思想》（臺北：作者自印，1973），頁45。耿雲卿，《先秦法律思想與自然法》（臺北：臺灣商務印書館，2003），頁127-130。

23 蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》（臺北：文史哲，1986），頁223-229。另參李增，《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》（臺北：國立編譯館，2001），頁104、702。

大致合軌，不同的只在於臺灣學者不用唯物主義的術語，也不制式的將韓非道論分為唯物主義自然觀與唯物主義認識論兩部分來談。就大陸所創立的這個典範來看，它是偏向實然面的，也就是物質世界和以經驗方法認識此一世界。然而韓非的道不盡只有實然面，它還有應然面，對世人起規範的作用，而世人對道有承接與否的自由，所以道並不必然實現，不像精氣構成世界那樣的有必然性。

袁保新研究老子時，很鄭重的提出了這個老子與莊子、韓非共通的現象。他指出這些思想家所談的道都具有雙重性格，可分別稱為「存有原理」和「應然原理」。²⁴存有原理說的是道構成物質世界及其理序，應然原理說的是道應為人所實踐而創生價值，前者有實現之必然性，後者則可遵守可不遵守，故兩種原理實是不相容的，可是古人卻未予以檢別，造成現代詮釋者理解時的困惑。²⁵就韓非而言，道既是天得以高、地得以藏、日月星辰得以威光的一種存有依據、形上義理，同時也是侯王得以為天下貞、聖人得以成文章的價值泉源、實踐主張（20：411）。或用另一對概念來說，道是內在的，也是超越的。道彌漫世界而內在於我們，我們求道卻是要超越我們的原形原質，回歸那大本大源。

其實，道兼具存有與應然原理、同時為內在與超越的特異性質，可以上溯到商周對天的信仰。勞思光與史華慈（Benjamin I. Schwartz）研究《詩》、《書》中的「天」，指出有時天無聲無息的運作，將秩序和理則賦予世界萬物，有時又有意志和作為，能對下界發號施令。因此，史華慈認為，如果區分「自覺意志」和「無人維持的秩序」，或「猶太教、基督教的神性立法者」和「內在的有機秩序」，並進而認為西洋思想傳統屬於前者，中國思想傳統屬於後者，這樣的看法實在有欠思考，這是因為兩種性格在商周的天都存在，中國古人並未覺得要劃開。²⁶顯然，商周之天的雙重性，與老莊韓的道論，是有聯繫的。

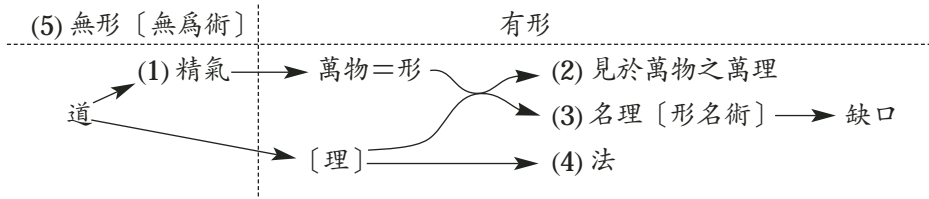
因此，我們對韓非的道論應採取周延包容的研究態度，在現有的學術成果之上，加強論述韓非的道之實踐性與超越面，並盡量將道與韓非之政治哲

24 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津，1991），頁34-36。

25 參考袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁28。

26 勞思光，《新編中國哲學史》第1冊，頁80-82、91-94。Benjamin I. Schwartz, *The World*

學接合起來，以得其全貌。綜合民初迄今的學者意見，本文提議將韓非的道論分為五層意義，予以析論：一、愛惜精氣以增進體能智能，二、順道理以取成功，三、形名自定與參驗，四、設法度以導愚懵，五、效法無形之道。接下來的五節就是依序探討這五層意義，而這裏先把它們的關係繪製成圖，以助理解，所附號碼即為上述五層意義之編號：



依上圖所示，無形是道的樣態，精氣和理同出於道，是道的兩項基礎內涵。理可分為萬物之理、名理、法等三大類別，但在名理之下，含有一個重大的理論缺口，造成韓非之死有殉道的意義，這是第十、十一節的主題。第八節對韓非的天命觀作獨立的探討，並附及天人之分與天人合一等理念。第九節以道論的五層意涵為基礎，分析韓非的聖人觀。

三、道的意涵之一：愛惜精氣以增進體能智能

我們提出韓非道論的第一個意涵，是從精氣而來的。《韓非子》書中「氣」字只出現九次，五次是在〈解老〉篇，四次在〈內儲說上〉篇的一則故事中，說青蛙憤怒是因為有氣，一次是〈五蠹〉篇「氣力」連言，因此韓非的氣論未被古代讀者所注意，甚至還有現代學者主張，韓非的道論中完全見不到與氣、陰陽有關論述。²⁷不過，〈解老〉、〈喻老〉篇中還有其他辭彙，像是精、神、神明、孔竅、虛、靜等，都是氣論的重要概念，所以韓非相信氣論，應是不爭的事實。

韓非對氣論的興趣，比較落在精氣對人體之應用上，然而缺乏像《管子》〈內業〉那樣完整的架構。〈內業〉篇解說精是「氣之精者也」，人是精氣搏聚以生的，以心為一身之主，將身體當做「精舍」，內靜外敬，吸納更多的精

of Thought in Ancient China (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), pp. 50-52.

27 例如李增，《先秦法家哲學思想》，頁107。

氣，在臟腑中形成「氣淵」，可使人耳目聰明，筋柔骨強，智慧神明，萬物備存。跟〈內業〉篇比較起來，韓非似無意於理論的完備，只是拿流行的理論語言隨需要來使用而已。雖然如此，我們若仔細併湊韓非的言論，還是可以發現精氣理論的大貌。由於通論性書籍對韓非的氣論已作很多解說，下面我只撮其概要，留下篇幅談觀念上的問題。

韓非相當重視精氣的存養對生命的重要，他說「身以積精爲德」（20：428），「聖人愛寶其神則精盛」（20：421），「精神亂則無德，……精神不亂之謂有德」（20：403），這些話肯定了累積精氣就是修德，而修德之至，精盛神旺，可登聖人之位。

身體是德的房舍（20：370），孔竅（耳目口鼻等）則是精氣出入的孔道（21：453），可以向外集納更多的精氣，使「新和氣」加入「故德」（本身原有的精氣），²⁸此謂「重積德」（20：396）。

修德、集納精氣的方法，是減少思慮和欲望，不驚外貪得，自然可使孔竅暢通，精氣源源流入（20：370，21：453）。這樣對身心兩方面都有益，身體會更健康，智慧也會更增進。反之會身心俱損，身體出現病痛、眼花耳背，心靈也因憂患日多而愈加耗弱（20：394、402、407-408）。

聖人已經是智慧最高的人，又能平靜的研究問題，想出最好的計謀，所以能戰勝一切，功業蓋世，人民順從，兼有天下，統御萬物（20：396）。

上面所述的氣論，可以稱做氣化的修養論，在這個層次之上，還應該有氣化的宇宙論，不過韓非講到這個層次的言論極少，我們只能基於戰國時代氣論應有之義，來假設韓非也接受了氣化的宇宙觀，否則萬物如何生成，便沒有著落。但由於韓非談得太少，本文也相應的不作過度詮釋。在氣化的宇宙之上，便是道的層次，這裏有個問題值得重新思考，那就是：氣是不是道？韓非的道是不是氣化之道？

韓非雖然在某種程度上接受了氣化理論，但他缺乏洋溢的熱情去闡明道的本體，以至於道是氣抑或道生氣的問題，他未覺得有講清楚之必要。職此之故，主張韓非的道是氣之學者，無不費了周章來證明二者的等同關係。張純、王曉波引《管子》、《淮南子》與韓非互相發明，正反映了韓非在論述上

28 「和氣」一詞或與《管子》有關：「和以反中，形性相葆。一以無貳，是謂知道。」（〈白心〉）
「彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。」（〈內業〉）

的缺漏模糊，造成研究上的無奈。²⁹有更多學者嘗試在韓非的文句中間推敲，如馮友蘭據「唯夫與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者」一段（20：414），陳麗桂據「死生氣稟焉」一句（20：411），來論證道就是氣。谷方列出韓非論道的特性，推論道是一種特殊物質，而「這種特殊的物質非精氣莫屬」。³⁰此種推論嚴格而言並無必然性，這是因為不能排除道生氣或道含氣的可能。

用嚴謹而保守的態度來回答這個問題，我們只能推論韓非的說法與「道→氣→萬物」的三級關係相容，不能推論韓非已接受「道=氣→萬物」的二級關係。三級關係也較符合馬王堆黃老帛書的立場，³¹而既然韓非與黃老學派有傳承關係，韓非未即肯定道是氣，便也不足為異了。

韓非的道論，其第一層意義，是萬物是氣的聚散，人的生命力也受賜於氣，所以最好能愛惜自身的精氣，並需集納外來的精氣，以求增益本身的聰明睿智，躋於聖人的境界，內足以自遂其生，外足以智周萬物，德洽天下。

積精、積德的工夫，兼有認知的任務，用以發現客觀存在的知識、道德的律則，不僅是追求本身形神的完足而已。這就銜接到下節的討論。

四、道的意涵之二：順道理以取成功

氣與理是道的兩項基礎內涵，可從以下言論看出：

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。（5：66）

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。……萬物各異理而道盡稽萬物之理。（20：411）

這兩段話明白表示，道生成萬物，並律定萬物的運動變化，及賦予價值。³²

29 張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》（臺北：聯經，1983），頁40-44。

30 馮友蘭，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈，1991），第2冊，頁478-479。陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，頁199。谷方，《韓非與中國文化》，頁198。

31 李增以非常嚴格的標準來否定馬王堆黃老帛書中的道可以視同為氣，見《先秦法家哲學思想》，頁67-68。

32 陳奇猷，《韓非子新校注》，頁67註3：「所以成萬物者道也，而成萬物之理者亦道也。」張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》，頁40。任繼愈編，《中國哲學發展史：先秦》

生成萬物的過程，如理解為以氣為質料是最妥適的。理包括客觀性質和價值規範兩種內涵，就前者而言，萬物的物理性質稱為理，「理者，成物之文也」（20：411），「短長、大小、方圓、堅脆、輕重、白黑之謂理」（20：422、414）。就後者而言，「是非之紀」（是非善惡的綱紀）一語已道之。

上引「道盡稽萬物之理」的「稽」字，需要解釋。學者多以為稽是稽核之意，即考察之以符合道，³³但理既出於道，怎可能有違逆道的情形？故此解不妥。有學者舉出《史記》〈平準書〉集解引李奇曰：「稽，貯滯也。」而將韓非之言解釋為「道包含、保藏萬理」，³⁴這較可接受。

韓非有時將道與理連言，馮友蘭解釋為「比較一般的規律」，以別於「比較特殊事物的規律」，³⁵其說稍泥，不如將道理視為道與理的複合詞，較為簡易。³⁶這也就是說，我們應該為韓非的道維持根本的地位，它生氣但並不是氣（見上節），它貯積萬理，甚至可能是理的製造所，但本身並不是規律。很多學者主張道與理的區別，是普遍和特殊之別，³⁷這也就是以規律解道，而韓非說：「理定而後可得道也。……常者，無攸易，無定理。」（20：414）固已表明道不同於理或規律。

韓非還有「數」的用詞，具有理的地位，此點學者較少提及。從「法數」、「術數」、「操法術之數」、「察於治強之數」、「道理之數」、「信數」、「莫不然之數」、「必不得之數」、不勝之「數」、「明於治之數，則國雖小，富」、「夫治之至明者，任數不任人」等語可看出，數不等於法，也不

（北京：人民出版社，1983），頁 744。馮友蘭，《中國哲學史新編》（1991）第 2 冊，頁 480。張立文編，《理》（北京：中國人民大學出版社，1991），頁 44。

陳麗桂認為，韓非詮釋老子時，將老子的道、理、德等概念都做了「唯物的轉化」，見《戰國時期的黃老思想》，頁 197。此言不確。

33 例如陳奇猷，《韓非子新校注》，頁 68 註 3。

34 馬序，〈韓非之貴一賤多的世界觀〉，《哲學與文化》18（1991）：618。

35 馮友蘭，《中國哲學史新編》（1991）第 2 冊，頁 480。

36 李增，《先秦法家哲學思想》，頁 104。

37 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇貳》，頁 30。馮友蘭，《中國哲學史新編》（1991）第 2 冊，頁 479、480。王德有，《道旨論》（濟南：齊魯書社，1987），頁 56-59。張立文編，《理》，頁 44。谷方，《韓非與中國文化》，頁 236-237。另外，王曉波，〈論「歸本於黃老」——韓非子論「道」〉，《國立臺灣大學哲學論評》22（1999）：197-202，將多家見解彙為一處，便於參考。

等於術，唯有當做理的別名，最為妥適。³⁸《韓非子》舊注曰：「數，理也。」已早得之，今人孫叔平、陳奇猷等解釋為必然性或規律，不隨人的意志而轉移。³⁹在《管子》、《荀子》、《呂氏春秋》等戰國後期典籍中對「數」有相同的用法。⁴⁰

韓非的理思想有特別之處，是他認為理有時間性。他說：「時有滿虛，事有利害，物有生死。」(24：522)又說：「故定理有存亡，有死生，有盛衰。」(20：414)這兩段話相當對稱，合起來說明了萬物有生滅，而理在萬物中，亦必有生滅。道則超乎萬物，不生不滅。也就因為如此，韓非對於歷史變遷有清楚的意識，「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」(49：1092)，而不同的時代就需要不同的理來組織社會、建立政府。這種理隨世變的觀點一方面可以支持他的變法主張，「法與時轉則治，治與世宜則有功」(54：1178)，而在另一方面，卻也限定了法術勢理論的時效，這就是說，法術勢理論是基於春秋戰國時代的社會特性而產生的治術，不適用於春秋時代之前的社會，也不適用於下一個階段的社會。理的特性如此，而韓非的史觀亦是如此，兩者吻合無間。

韓非談到道、理、數時，常與得失存亡成敗聯合討論，透顯出強烈的功效取向。韓非說「得事理則必成功」(20：386)、「動棄理則無成功」(20：387)、「夫緣道理以從事者無不能成」(20：388)、「因事之理則不勞而成」(35：808)，而所謂的成功，又可換算成世俗的價值，「今建於理者其持祿也久」(20：398-399)，如天子之尊、卿相將軍之爵祿、商人的財富(20：388)、農民的豐收等(37：888)。

理和數是事物必然的法則，事物按照自己的規律而變化，獨立於人的意志之外，因此若要成功，必須虛心認識學習，不以主觀成見而廢棄客觀的理則。韓非主張虛靜，以求知各類事物之理，與荀子、《管子》〈心術上〉類似：⁴¹

38 陳奇猷一般將「數」釋為「術」，失之，見《韓非子新校注》，頁853註13、頁894註9、頁979註1、頁1184註1。

39 舊注及陳奇猷的說法，見陳奇猷，《韓非子新校注》，頁244註14。孫叔平，《中國哲學史稿》，頁201。

40 李勉，《管子今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1988)，頁44註55。

41 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇·弋》，頁513。蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》，頁236。陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，頁147-148。夏甄陶，《中國認識論思

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。故曰：「夫謂嗇，是以蚤服。」（20：395）

這段話明確規定了精氣和道理的關聯，一般人多耗思慮，用精竭神，結果是師心自用，不服從道理，陷於禍患。聖人則反是，其心虛靜，不妄耗費精氣，所以沒有主觀的成見，能夠接受客觀的規律道理。而且聖人不是因為預料到禍患而願服從道理，他是本來就服從，所以稱為「早服」。韓非相關的說法，還有「任理去欲」（18：331）、「驕心生則行邪僻而動棄理，行邪僻則身死夭，動棄理則無成功」（20：387）、「好用其私智而棄道理，則網羅之爪角害之」（20：417），都提出私人欲念會障斷心的認知功能，導致行為背棄道理，最後遭致失敗。氣和理是道的兩項基礎內涵，而虛靜的工夫可以同時羅致二者。

韓非的道論，其第二層意義，為萬事萬物均有其經驗法則，故心體虛靜無欲，以追求各類事物的理則，以便順之而行，立功成名。

在萬事萬物的理中，韓非對名理特別感興趣，而提出他的形名理論。

五、道的意涵之三：形名自定與參驗

先秦古籍中的形名之形，亦作刑。韓非對形名所下的定義是：「刑名者，言與事也。」（7：126）。據方立天歸納《韓非子》書中的用法，所謂名，主要是指語言、名言、言論，有時也指名分、功名，以及法令、概念；所謂形，主要指事情，也指自然現象和具體事物。⁴²形名通於名實，韓非說過「循名而責實」（43：957）、「循名實而定是非」（14：282），這也有助於理解形與名的意義和關聯。

名實問題可以是名學（今稱為語言哲學）的一部分，也可以是政治哲學

想史稿》（北京：中國人民大學出版社，1992），頁210-211。Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp. 371-372。

42 方立天，《中國古代哲學問題發展史》（北京：中華書局，1990），頁608。另可參考陳奇猷，《韓非子新校注》，頁69註7，頁987註1。

的一部分，本節將以語言哲學為主，因為這和本體的道有直接的關係，而以形名參驗課責臣僚，乃其餘事耳。

韓非希望名實相符可以做為常態，他說：「名實相持而成，形影相應而立。」(28：552) 名實之相持，就如形必有影，可見語言必會與其所描述的客觀世界相對應，這是語言的本質。這種本質的必然性，促使韓非認為，有道之聖人的第一要務乃是掌握語言：

用一之道，以名為首。名正物定，名倚物徙。故聖人執一以靜，使名自命，令事自定。(8：145，另參5：66)

一是道的別名：「道無雙，故曰一。」(8：152) 有道的聖人首先要掌握語言，因為語意清楚的話，所指涉的事物也就清楚，語意若不清楚，其所指涉也會變得模稜兩可。但是有道的聖人掌握語言的方式，卻是不去掌握、主導它，他聽任別人發言，讓言論自行界定其意義，「有言者自為名」(5：66)，也不干涉事物，讓事物自由發展，然後他就可以靜觀兩者互相找尋對方，一名一實的成雙成對。⁴³ 虛靜的修養，其效用見於精氣之凝聚，也見於客觀道理之認知，這裏又增加了一項用途，就是促進名實的相應、形名的自定。

語意與所指的自動相應，使日常生活避免了許多混淆，比如磐石不是良田，傭人不是士兵，所以形雖相似，實則不同，不能因此而稱國家富強(50：1139)。以現實來說，齊國號稱萬乘之國，但主上權力空虛，以致為田成所篡，是為「名實不稱」的情形(25：530)。「五尺之愚童子」就可以把事實看得清清楚楚(20：383)，名實相稱，才能通行天下，童叟無欺，否則以夭為壽，稱大為小，這叫做「無參驗而必之者，愚也」(50：1125)。

參驗是我們剔除語言錯誤的手段。參與驗是兩個不同的概念，「驗之以物，參之以人」(48：1063)，兩者有對象上的不同。參是參考人言，亦即徵詢他人的意見，比對各種說法以得到真相，如「觀聽不參則誠不聞」(30：562)、「聽言不參則權分乎姦」(48：1045)。驗是向客觀的事物驗證其然否，甚至可作實驗以觀察事物能否如預期的發生。⁴⁴ 驗是客觀的求證，而參

43 張純、王曉波用名言的客觀化來形容韓非「令名自命也」，《韓非思想的歷史研究》，頁61。

44 關於這點，大陸學者有些批判，認為戰國時人所發展出的驗證標準，是感官可直接觀察的感性經驗，所以效力甚為有限。見谷方，《韓非與中國文化》，頁283-289；方立天，《中

則帶有辯證法的意味，唯韓非並未舉出辯證法的例子供我們進一步參詳。

使名自命、令事自定的思想，黃老家亦多有之，學者注疏已有輯錄。⁴⁵ 黃老家以外，莊子天籟之說，謂萬物自行發聲，無有一幕後的主使者，與黃老相近。名自命，形自定，兩兩自然相應，而又能通過參驗，這就是韓非的語言哲學或名理。名理自在人心，因為人人都知道運用參驗以決定名言之當否。事物各有其理，理源於道，而又各自命名，以達其實，這「命名」之「命」，直接而言是自命之，終極而言則為天命之、道命之。無論聖人與小人、明主與昏君、強國與亡國，都在語言系統中有固定的位置，背負千秋的評價。修道、遵法令者得善名，逆道、背法令者得惡名，為天所命之、道所命之，亦為胸中之名理所知應如是而命之，而為人人所首肯。

韓非的道論，其第四層意義，為道生萬物，並賦予名理，所以言者有言，必有實況以應之。名實若不相應，他人儘可用參驗以推翻之。在物、我、人的交相牽制下，形名關係自然會穩定和固定。

不過，這樣的名理觀畢竟還是陳述理想狀態，韓非自己也意識到實際情形不如此單純，否則他也不會主張法令以強化名言的約束力了。

六、道的意涵之四：設法度以導愚懵

我們所論道的第二個意涵順道理以取成功，與第三個意涵形名自定與參驗，有相當大的關聯，因為只要是真實無妄的道理，參驗必可顯示它們會帶來成功。但是，道理雖好，參驗雖有效，卻不必然能贏得大眾的奉行。

對韓非而言，眾人不能遵守客觀存在的道理，是一經驗事實，他套用老子的話，形容眾人為「迷」（20：388）。眾人不能遵守，是因為「微妙之言，上智之所難知也，……則民無從識之矣」（49：1109）。因此需要有一套設施，將道理擇要明訂出來，使眾人易知易守。這套設施就是國家的法律命令體系，「令者，言最貴者也；法者，事最適者也」（41：950），所謂最貴

國古代哲學問題發展史》，頁 750。

45 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，頁 199 註 11。王利器，《文子疏義》（北京：中華書局，2000），頁 301-302 註 6。李增對黃老學派的「道→自然律→自然法→形名」思想有所論述，見《先秦法家哲學思想》，頁 334、351-352。

之言、最適之事，只有合乎道理者才足以當之，而韓非認為人爲的法令有此資格。所有社會的法律命令，都追求文意的明確，也就是用有限的名言表達微妙的道理，令人知所趨避，以遠禍得福。

韓非說：「因道全法，君子樂而大姦止。」(29：555)又說：「至治之國，……其法通乎人情，關乎治理也。」(55：1187)可見道、理、法之間的關係是很親密的。《老子》與戰國黃老家《管子》、《經法》、《鶡冠子》等，均有依據宇宙的總規律以創建社會法度的思想，⁴⁶荀子亦曾「道法」連言(〈致士〉、〈正名〉)，韓非雖未直接規定「道生法」，但「因道全法」也已肯定了法與道的依存關係。再從韓非的事功取向來說，也不容許法令與道理相乖異，否則就要自取敗亡。

對上智的立法者而言，道理是永遠存在的。中智與下智之人，看不見道理，所以法令爲他們而設。我們可分從人民和君臣兩方面來看。韓非認為，一般人民都短視近利，看不到大局和長遠的利益，所以會把政府的良法美意看成惡法苛政(50：1147)。聖人「審於是非之實」，爲加強名言的效力，而「正明法，陳嚴刑」，以除暴安良，雖然遭致民怨，但爲了「義」之所在，只得義無反顧(14：287-288)。法令不是泛泛之言，是以國家所獨佔之強制力爲後盾的名言，所以能強迫天下百姓各安其業，各遂其生。而國家法令與社會和樂之間的名實關係是那樣的明確，民眾卻仍視若無睹，真乃愚不可及。

再就君臣而言，韓非認為大部分君主只具中材之資，一定要用參驗的方法，才能駕馭上智之士(47：1040)。但這還不夠好，與其等待名言自命、事情自定，和兩者的交相配對，不如援引既有的法令來衡量臣下的表現，既快又可靠：

故明主使法擇人，不自舉也；使法量功，不自度也。(6：92)

這和形名自定的模式不同，君主拿著已定的名言，執以爲準，不隨事而移轉，沒有「名倚物徙」的問題，就可畢見群臣之美惡。這比較僵化，但這是中主易於爲之的。中主尤需避免臣下飾觀以投其所好，因此放棄自我意識而援用法令，也是最公正的(6：107)。當然，能這麼做的君主不多，此所以

46 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》(臺北：臺灣商務印書館，1995)，頁49註1。陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，頁80、82。

韓非日夜慨嘆主失其勢，及法術之士無緣晉用了。

虛靜在此地的用處，是君臣民不為所欲為，一切交由法令決定。聖智的立法者必須依理立法，不可罔顧國計民生，制訂不合理、不可行的法令。

韓非的道論，其第四層意義，為法令乃聖人基於道理而制定，供君臣民遵行，以實現正義，促進社會安定繁榮。

七、道的意涵之五：效法無形之道

討論道的第五個意涵，要回到形名理論。形名理論有個特性是：「有形者必有名，有名者未必有形。」（《尹文子》〈大道上〉）什麼是無形而有名的呢？韓非說鬼魅就是，「鬼魅，無形者」（32：678），還有道亦然，「夫道者，弘大而無形」（8：152），「凡道之情，不制不形」（20：411）。

前已屢言，韓非之道的基礎內涵有二，是氣和理。對古人而言，精氣是至細至微的物質，無色無臭，瀰漫於空間之中，而不可名狀，故在感官上可以覺得精氣是無形無質的。理雖是成物之文，但需由心智觀察具體事物以考察其理，所以也是抽象的觀念物。而道更在氣與理之後、之上，是我們超越實質物體與抽象觀念，悟解至極後的產物，當然也是抽象的、無形質可言。

老子已說道是視之不見、聽之不聞、搏之不得的，為「無狀之狀，無物之象」（《老子》14章），取名為道是勉強之舉，「吾不知其名，強字之曰道」（《老子》25章），表明了形名理論用於道的難處。韓非重覆老子的話，說：

聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道。（20：415）

除了「強字之曰道」出於《老子》外，「周行」也語出《老子》第25章：「周行而不殆。」道雖然無形，但並非不存在，其玄虛可供參詳領悟，其周行可供利用厚生，這兩者正是聖人體道行道的綱領。

前面舉出虛靜的種種用處，包括收斂精氣、認識客觀道理、利於形名自定、以及立法守法等等。可是虛靜還有更重要之處，它也是道的特性，「虛靜無為，道之情也」（8：156），因此虛靜有本體論上的含意。聖人虛靜無為，不只是得到種種益處，且還使自己與道一致，合己於道，不做是非的判斷，不動好惡之情，聖人便成為道在人間世中的體現者。

韓非注意到虛靜尚有有意與無意之別，提倡無意為虛才真符合虛靜之旨：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。（20：372）

許多學者都注意到這段話頗有深度，而加以闡述。馮友蘭和唐君毅詮釋說，有意的無為無思，也就是有意的去除思維和作為，這是不能忘懷於虛靜，而受制於虛靜。真正的虛靜是無意於思維和作為，而思維與作為自然不興。⁴⁷這是從消極面來作的闡述。張純、王曉波詮釋說，韓非反對的是以「虛」為「為」，為虛仍是「為」，只有因法任術、服從客觀的理才是「虛靜無為」，⁴⁸這就是從積極面來作的闡述了。

道還有周行的特性，萬物成敗興廢之理，都是道所賦予的，「萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成」（20：411）。舉例而言，四季變化、周而復始，是道所規定的，「四時得之以御其變氣」（〈解老〉，頁411），植物因而有榮枯，春生夏長，秋隕冬亡。聖王之行賞罰，應效法四季的運行，有春天的溫煦，也有秋天的肅殺：

善之生如春，惡之死如秋，故民勸極力而樂盡情。（26：533）

且君主行法而用術，各因事物之理而正之，這些是恒常的作為，只要國家存在一天，君主的作為就不會停止，故曰：「君人者焉佚哉？」（37：882）呂思勉說：「臣之所執者一事，則其所效者一形耳。而君則兼操眾事之名，以責群臣之各效其形，是臣猶之萬物，而君猶之兼該萬物之大自然。」⁴⁹唐君毅說：「主道之運于國家之不同之事之中，而為之制，亦正同萬物之道之為萬物之制也。……人主依法術之道，以御臣民，加以賞罰，而生之殺之，亦如萬物之道為萬物所得之以有其成敗生死者也。」⁵⁰兩位學者的意見雷同，均

47 馮友蘭，《中國哲學史新編》（1991）第2冊，頁477。唐君毅，《中國哲學原論：原道篇弑》，頁430。

48 張純、王曉波，《韓非思想的歷史研究》，頁47-48。

49 呂思勉，《先秦學術概論》，頁91。

50 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇弑》，頁535-536。

看出道之主制萬物，與人君之主制臣民，是完全相匹配的。

道之虛靜與周行，恰是有為與無為的結合。明主掩藏其思慮喜怒，虛其心以廣納天下訊息，屬於無為；而審驗形名，倚傍法令，督責臣下，給予獎懲，則屬於有為。君主體道之後，亦會像道一樣，變成無形，人民會變得像老子所說：「太上，下知有之。」（《老子》17章，引於《韓非子》38：906）那是最理想的君主，因為法令具在，人人都很清楚知道自己做什麼可以受賞，做什麼會受罰，說的話也要從後果來驗證，所以賞罰都由自取，像是與君無涉（38：906，46：1017）。這就好比道生死萬物，而萬物看不見道的存在，不知曉道的作用，以為是自己的生命有週期。「道在不可見，用在不可知」（5：74），理想的君主和道一樣，存在而不使人感知，恒常的發揮作用，而不留形跡。

韓非的道論，其第五層意義，是道既虛靜無為，也周行有為，聖人以身合道，無意為虛，故其行勸懲之權時，似若不出其手，與道之無形同功。

這一意義的道論，其前提是凡人不可與聖人同道，因此和其他先秦思想家有根本的差異。其他先秦諸子都肯定道或天命是開放給每個人去敬受、承擔的，因此同時間內，可以不只有一位聖人。韓非的看法，是凡人俗物會自命其名，這種現象應予保障，否則名實驗證就無法執行，因此在另一方面，不鼓勵人人都去追求無形之道。一國之中，最多僅可有一人去體道合道，而此人的存在，可令所有人發揮最大的效能。如果一國之中，有兩人同時把握無形之道，那麼他們無法彼此驗證，體制就要分裂了。「兩堯不能相王」（15：302），「一棲兩雄，其鬥嘖嘖」，「一家二貴，事乃無功」（8：170），韓非的形名理論含有一人專制的要求，這樣才能以一人統御萬民：

是故明君貴獨道之容。君臣不同道，下以名禱，君操其名，臣效其形，形名參同，上下和調也。（8：152）

道的容狀為獨，明君貴而重之，不與他人分享道。禱為告事求福，臣下以言告於君主，將以立功求賞，君主聽其言，而以事實驗證之。上下不同道，謂下自命名而禱於上，上操其名而責於下，便可達到上下和調的理想。

上面我們完整的看了韓非論道的五層意涵，各層意涵都兼具存有原理和應然原理。下面的表可以把這個雙重性表達得更清楚些：

存有原理		應然原理	
1. 道生	精氣，	人應	凝斂精氣。
2. 道稽存	萬理，	人應	順應道理。
3. 道創設	形名，	人應	參驗名實。
4. 道化身爲	法令，	立法者應	制訂法令，使君臣民遵守；
		君臣民應	共同遵守法令。
5. 道體	無形，	君主應	法道無形。

八、天命觀

《韓非子》全書十萬言，天命之辭僅一見，出於〈大體〉篇：「澹然閑靜，因天命，持大體。」（頁 555）句中「大體」即爲篇名，陳奇猷、張覺解釋「大體」爲「大局，指事物的整體和關鍵」。⁵¹「澹然閑靜」之語，其意不外乎集納精氣，以明智的因應天命、掌握住事物的全體。天命是什麼？韓非有「天有大命」的說法，從中可分析出他對天命的解釋：

天有大命，人有大命。夫香美脆味，厚酒肥肉，甘口而病形；曼理皓齒，說情而損精。故去甚去泰，身乃無害。權不欲見，素無爲也。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。左右既立，開門而當。勿變勿易，與二俱行，行之不已，是謂履理也。（8：137）

這段話意似連貫，但仔細讀之，可以分爲數節。「天有大命，人有大命」二句爲全段總綱，自「夫香美脆味」至「身乃無害」，釋人之大命，而自「權不欲見」至「開門而當」，釋天之大命，「勿變勿易」以下，是合前二者而作之總結，其要旨落在履理。文中「病形」、「損精」、「虛而待之」、「道陰見陽」等詞語，都屬氣論。

人之大命，又見於〈難一〉篇：「管仲有病，桓公往問之，曰：『仲父病，不幸卒於大命，將奚以告寡人？』」（頁 849）人之大命也就是人自然的歲數，韓非有見於恣欲傷身，縱情損精，而主張戒除奢泰，保精養形，以活足自然的壽限。天之大命，指的是無思無爲之術，不露喜怒好惡之情，等待

51 陳奇猷、張覺，《韓非子導讀》（成都：巴蜀書社，1990），頁 513。

他人自動效勞獻功，而後考察事功的形名關係，以行賞罰。

還有一段話也牽涉到天人之分與天人合一的理念：

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。……書〔指《老子》〕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。苟極盡則費神多，費神多則盲聾悖狂之禍至，是以嗇之。嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。故曰：「治人事天莫如嗇。」（20：394）

用心思、用目視、用耳聽、用手足活動，是人的作為若能合宜適度，即為聰明睿智，此固為天已賦與人的秉賦。人的作為來自體內精氣的發用，如果用得太多，便會損耗精氣，造成動作思維的遲緩，甚至錯亂。因此聖人使用精氣時非常吝嗇，不思慮無益之事，行為也合宜有節，這叫做所思所為都寄託於天，如此他的官能就不濫用，常保上天所賦予的完整狀態。這就是天人之分。能順從道理的心，就是受天所生的心：

夫能自全也而盡隨於萬物之理者，必且有天生。天生也者，生心也。（20：423）

陳奇猷釋曰：「此蓋謂心足以隨理，而隨理之心則為天所生也。」⁵²唯有虛靜去欲之心可以順道循理，而亦唯有順道循理，才足證明此心是由天所生。

綜上所見，韓非的天人之分，是以「人」指身體、心靈的官能，依健康、智慧來衡量一個人的生命力，而以「天」為處世、治人的法術，依事業來衡量一人的成功。前者屬於氣的涵養，後者屬於理的發現和採用，可以包含上面道論第二、三、四層意涵，又因它是聖人虛以待之的治術，可與道的第五層意涵相通。韓非雖然沒有說過「天人合一」的話，但他一定會贊成這樣的理念，因為「天有大命」與「人有大命」同是虛靜無為的結果，兩者要就同時存在，要就同時不存在。

學界主流意見認為韓非的天概念承自荀子，係指物質之天或大自然，於是知天與事天的效用，遂僅止於農業礦業的收穫。韓非的意圖遠大於此，知天與事天，是識理和履理，可使人做一切事情都無往不利，馬到功成。

52 陳奇猷，《韓非子新校注》，頁424註4。

九、聖人的種類

我們可先依韓非論道的五種意涵，來分疏聖人的多重意義，然後再查看韓非所舉名的聖人，互相參驗，提出韓非聖人觀的特性。韓非的道論既分為五種意涵，且法道無形只容許一國中有一人成道，因此聖人通常不能得道之全，只需合乎道的幾個重要意涵，就可登上聖人之境。等而下之的，可以說有聖人之道，然而並非聖人。聖人與有聖人之道的人，各可提出三種。

有聖人之道的人中，第一種是守法奉公的君主、官吏、人民。韓非一向覺得他們的才德普遍在中庸以下，所以算不上聖人。第二種是願意參驗形名、不盲目武斷的人，這其實是一般人能力範圍內可做的，不需要自覺的意識到崇高的道之存在，愚夫愚婦、五尺童子都可以達到。第三種是養生家，憑自覺的努力，集納精氣，以尋求體力、智慧的增長，與壽命的永續（「人有天命」），而無意於世間的功名。

三種聖人裏，第一種聖人是依據道的第二種意涵，將精氣累積所得的智慧才能用於事業上，凡事遵循道理，不逆向操作，因此做任何事業都無不成功，可稱為事業家。對他們而言，養生只是手段，世俗的成功才是目的。韓非所說的聖人，有些可以適用於智慮周全、事業得意之人，如「聖人盡隨於萬物之規矩」（20：422）、「聖人見微以知萌，見端以知末」（22：481）、「聖人不求無害之言，而務無易之事」（47：1034）等。而有些應該是在政治上的言論，也可以從寬解釋，涵蓋事業家型的人物，如「聖人執要，四方來效」（8：137）、「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備」（49：1085）等語，可供事業經營者取法。

第二種聖人，是根據道的第四種意涵，將過人的精力智能用於政治事務，這種人可以是君主，也可以是大臣和策士，或甚至是民間學者，可總括稱為政治家與政治哲學家。韓非說：「聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。」（14：287）此一定義充分表達了聖人的道德與政治關懷。又說：「聖人之為法也，所以平不夷、矯不直也。」（35：832）說明了聖人的道德與政治關懷需要化為法令，以求實踐。又曾說：「聖人之書必著論。」（47：1040）並曾兩度引用不具名的「先聖」之言論（46：1012，47：

1034)，⁵³故知聖人可指著書立說之人。《韓非子》書中「聖」字出現107次，其中「聖人」有71次，便是以這種聖人爲大宗。書中還有好些名詞是指這樣的士人：仁賢忠良有道術之士、有道之士、聖通之士、法術之士、智術之士、能法之士、有術之士、有術數者、賢智之士、大賢、修智之士、修士。

第三種聖人根據的是道的第五種意涵，效法道之無形，必須居於權力結構的頂端，故非君主莫屬。「聖人治吏不治民。」(35：829)「聖人明察在上位，將使天下無姦也。」(36：847)這些話中的聖人只能作君主解。《韓非子》書中「聖王」九見，「聖主」三見，「聖君」一見，所謂「聖人」與「君主」的結合，是指君主躋聖人境界，反過來說，現實君主不必是聖人，韓非不主張「王聖」，不對現實君主無條件的崇拜。他反覆檢討古今君主言行、治國的得失，歸納各種國家可亡的徵兆，正表示了聖君聖主之難逢。

這裏我們應討論韓非「中材之主可以爲治」之說(40：946-947)。韓非的意思是君主不須具備儒家所標榜的道德品質，但這並不排除君主必須具備黃老家的道德，也就是積精爲德、明察道理等等。現代學者中，蕭公權和熊十力已分別指出韓非的理想君主決非中材，⁵⁴而按我們的分析，聖明的君主必定是奉天命、體天道的，這在命題的形式上，與儒墨道家並無二致。

接著我們可以看韓非具體認定的聖人有那些人。韓非指名道姓的「聖人」或「聖賢」頗眾，如再加上〈說疑〉篇提出「通道法」的「霸王之佐」十五人(頁973)，共有四十五位之多，今略依時代前後開列如下(3：52-53，11：261、266，14：290，18：334，22：474，23：509，25：526，49：1085、1096)：

遠古(二人)：有巢氏、燧人氏。

唐虞(四人)：后稷、皋陶、鯀、禹。

夏、商(八人)：關龍逢、湯、伊尹、傅說、周文王、翼侯、鬼侯、比干。

西周(三人)：周武王、太公望、周公旦。

春秋(廿二人)：管仲、隰朋、曹羈、蹇叔、舅犯、趙衰、郭偃、⁵⁵百里奚、

53 〈六反〉篇所引先聖，可能爲黃帝或堯，見周勛初，《韓非子札記》，頁476-477。

54 蕭公權，《中國政治思想史》(臺北：聯經，1982)，頁262；熊十力，《韓非子評論》，頁59、63。參見高柏園，《韓非哲學研究》(臺北：文津，1994)，頁198。

55 關於郭偃其人的考證，見周勛初，《韓非子札記》，頁278-281。

繞朝、尹文公固、董安于、萇弘、伍子胥、孔子、宰予、司馬子期、范蠡、文種、逢同、華登、宓子賤、西門豹。

戰國（四人）：吳起、孫臏、商鞅、范雎。

時代不詳（二人）：田明、公孫亶回。

這四十五人中，士人居大多數，只有有巢氏、燧人氏、禹、湯、周武王後來踐天子之位，不過這幾人成聖的事蹟，除周武王外，仍是在成爲天子之前。就我們前面所論的三種聖人而言，韓非對於事業家和法道無形的君主，完全沒有提出具體的人物，他所提的均是有重要政治事蹟或影響的。可附帶一提的是，一般認爲是戰國初期法家先驅的李悝，未入韓非的眼界。

韓非以聖智之士爲聖人，與中國哲學一般的聖人觀相比，至少有三項重要不同。第一，中國哲學一般把聖人視爲極崇高而難企及的人格境界，韓非的作法卻是個異數，他廣開大門，把智慮過人、事君盡忠、主持變法、安邦定國的士人，統統封爲聖人，因此聖人的人數多了很多。他不學孔子說「若聖與仁，則吾豈敢」（《論語》〈述而〉），把聖人境界訂得太高遠，以致澆滅了一般士人慕求的熱誠，這樣可以鼓勵更多士人竭智盡慮，報效國家，以此途徑成聖。

第二，韓非的聖人名單囊括「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」（49：1092）三種不同時代精神下的靈魂人物，不像其他哲學家所承認的聖人都止於上古。

第三，韓非廣開大門，也就是把標準拉低，因此聖人並不是完美無暇的，他批評管仲、商鞅和范雎在法度與智謀的缺陷（36：851-852，43：959、963），正是以身作則，表示聖人不是高高在上，專供景仰膜拜的。

十、道的缺口：一實二名（素衣緇衣之喻）

本文的最後兩節，要就道論的第三個意涵「形名自定與參驗」加以檢討，分析其中的不確定性。我們可從韓非蒐集的一則故事談起：

楊朱之弟楊布衣素衣而出，天雨，解素衣，衣緇衣而反，其狗不知而吠之。楊布怒，將擊之。楊朱曰：「子毋擊也，子亦猶是。曩者使女狗白而往，黑而來，子豈能毋怪哉！」（23：498）

這故事中的人好比事實，衣好比名言，人可以穿不同顏色的衣服，一形也可能有多名，而導致認知上的混亂。韓非發現當時社會充斥了一實二名的情形（45：987-988，46：1000，47：1043，49：1102），君臣上下也會認定外貌而錯認實質，因為人只能通過名言來認識事實，而現在是名實關係出了問題，不是人。

按照韓非的理想，是名自命，實自定，一名搭配一實，成者為成，敗者為敗，大小者各為大小。可是在實際生活中，卻發生了一實有二名的情形，其中一為善名，一為惡名，互相抵觸，使人無所適從，不能確知按照某一名言而行，是否真的符合道理，能取得成功。虛靜無為，並不能使兩個名言中的一個自動消失，而運用參驗，兩相矛盾的名言也居然都能成立，所以這個問題真無善解。原來的理想是形名自定，實存的現象卻是形名關係的模糊，於是道（或天命）就有落空的危險。

其實韓非已經有意防堵了道的這個缺口，他主張用法令強化名言的效力（道的第四義），正是借助國家的力量整頓混亂的用語，修復價值觀的一致性。而立法的依歸，則是君國的大利（符合道的第二義，以成王敗寇為理）。所以，如果發生名學家用「白馬非馬」的詭論，想要過稅關而不繳稅的話，公權力可以強制他繳稅（32：674），如此就成功的淘汰矛盾的名言，使一名一實的對應機制回歸正常。

可惜的是，韓非這一道防線，並不能完全彌封道的缺口。陳漢森（Chad Hansen）對韓非的能效觀念，作過嚴格的批評，說韓非論統治者的利害，經常彼此矛盾，有時是指統治階層或國家，有時是統治者本人及其實際欲望，有時是統治者的客觀利益，有時是政府的一般福祉，有時則是法令所任意涵蓋的價值。⁵⁶如此看來，兩名一實的模糊，仍然不能避免。

我認為還有更根本的困難。韓非以對君國的能效為標準，而我們知道，能效其實是個非常不精確的標準，能效如何成立、怎麼比較，都非常棘手。韓非對於這方面的困難也略有所覺，他說了一個故事：

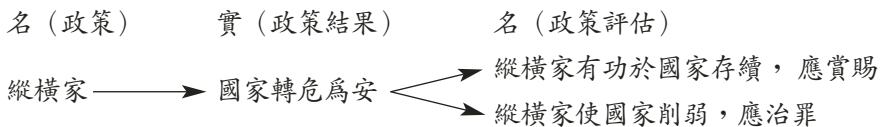
宋有富人，天雨牆壞，其子曰：「不築，必將有盜。」其鄰人之父亦云。暮而果大亡其財，其家甚智其子，而疑鄰人之父。（12：266-267，又見 23：520）

56 Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought*, p. 370.

富人之子與鄰人之父所說相同，也都應驗，所以功效應該相同，可是解釋起來，一人有先見之明，另一人有竊盜的嫌疑，也都合理。類似的故事還有衛靈公與其寵臣彌子瑕（12：268-269）、魏文侯與樂羊、孟孫與秦西巴（22：478-479）、和氏璧（13：271）等。就宋國富人和諸國君、卿大夫而言，他們很清楚功效在那裏，但對於怎麼做才有益於己，卻沒有定見。談國家的功效，亦有相同的困難，一個作為可解釋為有利於國，也可解釋為有害。所以光標榜功效是不夠的，還需引進其他的標準才能給予正確的評價。在正確的評價還沒產生之前，就沒有正確的名言。

我們很可以懷疑，在名言混淆未解決之前，國家只能是受害者，而不是有能力律定名言的主權者。由韓非拿縱橫家沒辦法，便可明瞭。韓非攻擊縱橫家不遺餘力，主張運用驗證，可以很容易戳穿他們的空談浮說。他說，合縱家主張小國事大國，結果獻城削地，國力更削；連橫家主張小國連合抗拒大國，結果出兵失利，亡地敗軍。故應提倡法家之術，「嚴其境內之治，明其法禁，必其賞罰，盡其地力以多其積，致其民死以堅其城守」，摒棄縱橫之談（49：1114-1115，51：1159）。可是我們知道，弱國採用法家之術，收效必須有段時間，而兵臨城下之禍卻是近在眉睫，因此割地求和也是無可奈何之事，韓非也贊成這麼做以換取國家生存（22：468，23：513，30：603），並說過以下的原則：「不去眉睫之禍，而慕賁、育之死，……而外交不及至，禍莫大於此。」（27：550）如此一來，縱橫家大可以說，國家之能轉危為安，全是仗他們合縱連橫的計謀奏效，韓非也很難駁倒他們如此邀功。依據形名的原則，國君還應對縱橫家論功行賞，那麼治術就全亂了。

為將縱橫家帶來的兩難說明清楚，我們可用下面的圖來表示：



上圖顯示了一實如何對映二名，縱橫家到底是否合乎國家的需要，要看國家的功效應如何解釋而定，而這問題在本質上是爭議不完的，於是乎國政就在縱橫家與法家路線之間擺盪，甚至儒墨道也同樣可以正當的爭取主政的機會，那麼君主要何適何從呢？

十一、一實二名與韓非的生死

形名失靈的狀況，既然無法彌補，就與道長存，成為道在周行時的一個缺口，它決定了韓非受讒而死的命運。

依前文分析的聖人意義，韓非本人應該屬於政治哲學家型的聖人，包含愛惜精氣、順應道理、參驗名實、研議法度等四種作為。韓非符合他自己所謂的聖人，可從好幾個層面加以論證。首先，他本人應該從黃老家學到致虛守靜的工夫，不只是光說不練。熊十力推斷：「韓非於虛靜無為，似曾用過工夫，非虛言其理而已。」⁵⁷此言應可成立。

其次，韓非跟從前變法的聖哲有傳承的關係。谷方認為：「韓非列出了與法、術、勢思想有關的霸王術的演進與傳授的系統，頗似後來佛教的傳燈錄、儒家的道統或學統。」⁵⁸求國家富強之術，有演進的過程和傳授的關係，韓非在法家哲學裏佔有「集大成」的地位，並非完全創新。

第三，韓非生逢亂世，主閹臣奸，而欲推行富國強兵之術，需要一個強有力的信念來支撐自己。韓非分析法術之士（聖人）不受歡迎的原因，是他們與舉國上下唱反調，不但君主不喜歡聽背私從公的建言，也與當道大臣和人民的私利完全對立，因此造成人人都欲去他們而後快。那麼，韓非為什麼還甘冒生命危險，投身改革變法？〈問田〉篇記載他與堂谿公的對話，堂谿公用保身全命的道理來勸韓非不要提倡法家之教，而韓非回答說他慕仁義之行而棄貪鄙之為，其所謂仁義，是促進人民的利益（頁 955）。「夫仁義者，憂天下之害，趨一國之患，不避卑辱謂之仁義。」（36：862）求仁取義、憂國憂民，是中國士人共同的志願。這種不畏生命危險的強烈志願，除了受之於天命，再也沒有更好的根源了。⁵⁹

韓非說堂谿公的教誨「大傷臣之實」，這個「實」即是他促進人民利益的心願，這又帶我們回到名實的問題。韓非從遊說中得到的教訓是，道理再好也沒有用，一定要取得君主的親密信賴，「周澤既渥」，然後才能言聽計從

57 熊十力，《韓非子評論》，頁 42。

58 谷方，《韓非與中國文化》，頁 68。

59 參見 Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, p. 345.

(12 : 261)。這個教訓，和宋國富人的故事一比對，就可以明瞭韓非的悲劇命運。失主的鄰居預言會遭小偷，而失主竟懷疑鄰居就是小偷。這說明了一個人如果所言不中，當然受人輕視，但若所言有中，可是缺乏親密關係，所言適為召禍之資。秦殺韓非，正是懷疑他為韓不為秦，如同宋國鄰人一般。⁶⁰

韓非的殺身之禍，可以放在形名失靈的情形來理解。這是說，韓非的「實」是他有促進人民利益的心願，而他的「名」則有兩個，一個是超越國界的聖人，另一個則是忠於祖國、不會歸順敵國的理論家。這兩個名何者勝出，似乎因時代處境而轉移。六國混同為一之後，秦二世責問李斯說：「吾有私議而有所聞於韓子也。」下引《韓非子》〈五蠹〉的話。後李斯上督責術之書，亦引《韓非子》〈顯學〉為根據，並稱頌為「聖人之論」和「聖人之術」（《史記》〈李斯列傳〉）。可是當六國尚在之時，嬴政、李斯雖然欣賞韓非的學說，卻很難不疑心他的立場，留用於秦國未必對秦國有利，縱其歸去則可能對秦國有害。兩個名言，一個是去欣賞他，另一個是去懷疑他，如何選擇？嬴政和李斯像宋國富人一樣，按照親疏遠近的關係，選擇了不信任韓非。

嬴政、李斯的判斷，在二千年後，獲得多數現代學者的呼應。此處僅舉熊十力的意見，以見一斑。熊十力據韓非的出處，謂其人「愛國情思深厚」、「風節孤峻」、「其志節，可謂誠悃極矣」，甚至說：「使韓子生今日，余為之執鞭，所欣慕焉。」⁶¹現代學者的意見，等於肯定了嬴政、李斯懷疑韓非忠誠度是對的。

韓非生前身後際遇的不同，等於是說，韓非建構其道論時，為道建構了一缺口，竟可說明韓非本人悲劇的癥結。理論與個人命運互相發明得如此巧的，在哲學史上並不多見，蘇格拉底被民主的雅典公審，獲判死刑，因而服毒自殺明志，也在他平日預料之中，東西聖哲如此輝映，良可歎惜。韓非的情形或者可以這麼說，當韓非見到道解決不了現實生活中一實二名的現象時，他就得到了自知之明：明道不僅是以虛靜工夫凝斂精氣、順應道理等，還包括讓一實二名的道徵在己身上實現，如果因此而見疑、受讒、獄死，更表示了自己明道之全，死有殉道的意義，殉道是聖人完整性的最終證明。看

60 明代張榜提出了宋國富人故事與韓非命運的相關性，但理由與我不盡相同。見張榜，〈韓非子序〉，錄於陳奇猷，《韓非子新校注》，頁1236。

61 熊十力，《韓非子評論》，頁25。

他〈難言〉〈孤憤〉〈說難〉〈和氏〉〈問田〉諸篇愁苦自危的語調，就知道他已預卜自己的結局了。

十二、結語

在韓非的理想國家裏，主道靜因無形，百官效能，沒有政治哲學家用武之地。死亡是政治哲學家變成無形的手段（「鬼魅，無形者」），使他位居君主之上，指導君主如何治國，而君主無受制於人之患，可盡情採用哲人的遺教。嬴政以韓非為古人而慕之，得與韓非遊後卻欲枉殺之，可見無形之為用亦大矣，韓非的陰魂最後還是勝利了。

引用書目

一、傳統文獻

- 王弼，《老子道德經注》，收於樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。
- 李勉，《管子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1988。
- 李滌生，《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- 徐忠良，《新譯尹文子》，臺北：三民，1996。
- 張雙棣，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，臺北：三民，1974。
- 陳奇猷，《韓非子新校注》，上海：上海古籍，2000。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995。
- 錢穆，《論語新解》，臺北：作者自印，1963。
- 漢·司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，臺北：宏業，1976。

二、近人論著

- 九所高等師範院校《中國哲學史稿》編寫組 1980 《中國哲學史稿》，石家莊：河北人民。
- 上海師範大學政治教育系中國哲學史組 1979 《中國哲學史綱要》，上海：上海人民。

- 方立天 1990 《中國古代哲學問題發展史》，北京：中華書局。
- 王邦雄 1977 《韓非子的哲學》，臺北：東大。
- 王利器 2000 《文子疏義》，北京：中華書局。
- 王德有 1987 《道旨論》，濟南：齊魯書社。
- 王曉波 1999 〈論「歸本於黃老」——韓非子論「道」〉，《國立臺灣大學哲學論評》22: 187-213。
- 尹明、張長江、方立天、張立文 1975 《中國哲學史講話》，北京：人民。
- 北京大學哲學系中國哲學史教研室 1980 《中國哲學史》，北京：中華書局。
- 牟宗三 1988 《歷史哲學》，增訂9版，臺北：臺灣學生書局；初版，高雄：強生，1955。
- 任繼愈編 1964 《中國哲學史》第1冊第2版，北京：人民；第1版，1963。
- 任繼愈編 1973 《中國哲學史簡編》，北京：人民。
- 任繼愈編 1983 《中國哲學發展史：先秦》，北京：人民。
- 李 杜 1978 《中西哲學思想中的天道與上帝》，臺北：聯經。
- 李 增 2001 《先秦法家哲學思想：先秦法家法理、政治、哲學》，臺北：國立編譯館。
- 李甦平 1998 《韓非》，臺北：東大。
- 呂思勉 1933 《先秦學術概論》，上海：世界書局，收入《民國叢書》第4輯第1冊，上海：上海書店，1992。
- 呂振羽 1947 《中國政治思想史》，上海：生活書店，收入《民國叢書》第4輯第19冊，上海：上海書店，1992。
- 谷 方 1996 《韓非與中國文化》，貴陽：貴州人民。
- 何兆武、步近智、唐宇元、孫開太 1980 《中國思想發展史》，北京：中國青年。
- 周勛初 2000 《韓非子札記》，收於《周勛初文集》第1冊，南京：江蘇古籍。
- 姜國柱 1993 《中國歷代思想史（一）：先秦卷》，臺北：文津。
- 馬 序 1991 〈韓非之貴一賤多的世界觀〉，《哲學與文化》18: 617-633。
- 茂澤方向 1993 《『韓非子』の思想史的研究》，東京：近代文藝社。
- 侯外廬 1980 《中國思想史綱》第2版，北京：中國青年；第1版，1963。
- 侯外廬、趙紀彬、杜國庠 1957 《中國思想通史》第1卷，北京：人民。
- 高柏園 1994 《韓非哲學研究》，臺北：文津。

- 唐君毅 1986 《中國哲學原論：原道篇貳》，全集校訂版，臺北：臺灣學生書局；初版，香港：新亞書院研究所，1973。
- 唐君毅 1986 《中國哲學原論：導論篇》，臺北：臺灣學生書局。
- 唐淑貞 1990 「韓非解老喻老研究」，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文。
- 耿雲卿 2003 《先秦法律思想與自然法》第2版，臺北：臺灣商務印書館。
- 袁保新 1991 《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津。
- 夏甄陶 1992 《中國認識論思想史稿》，北京：中國人民大學出版社。
- 孫叔平 1980 《中國哲學史稿》，上海：上海人民。
- 倪麗菁 1996 「韓非子的道家色彩」，臺北：臺灣師範大學國文研究所碩士論文。
- 許嫚真 2002 「韓非子解老、喻老之研究」，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文。
- 郭沫若 1945 《先秦學說述林》，重慶：東南出版社，收入《民國叢書》第4輯第1冊，上海：上海書店，1992。
- 郭沫若 1946 《十批判書》，上海：群益出版社，收入《民國叢書》第4輯第1冊，上海：上海書店，1992。
- 郭美玲 1992 「韓非子與黃帝四經之比較研究」，臺中：逢甲大學中國文學研究所碩士論文。
- 馮友蘭 1962 《中國哲學史新編》第1冊，北京：人民。
- 馮友蘭 1991 《中國哲學史新編》，臺北：藍燈。
- 曹 謙 1948 《韓非法治論》，上海：中華書局，收入《民國叢書》第4輯第7冊，上海：上海書店，1992。
- 張純、王曉波 1983 《韓非思想的歷史研究》，臺北：聯經。
- 張立文編 1991 《理》，北京：中國人民大學出版社。
- 張豈之編 1974 《中國哲學史略》，西安：陝西人民。
- 陳 烈 1929 《法家政治哲學》，上海：華通書局，收入《民國叢書》第4輯第7冊，上海：上海書店，1992。
- 陳安仁 1932 《中國政治思想史》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳伯适 2000 「韓非之學歸本黃老析探」，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文。
- 陳奇猷、張覺 1990 《韓非子導讀》，成都：巴蜀書社。

- 陳麗桂 1991 《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經。
- 勞思光 1984 《新編中國哲學史》第1冊，增訂版，臺北：三民；初版，香港：香港中文大學崇基學院，1968。
- 楊祝英 1977 「老子道德經與韓非子解老喻老的比較」，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文。
- 楊榮國編 1973 《簡明中國哲學史》，北京：人民。
- 熊十力 1984 《韓非子評論》，臺北：臺灣學生書局。
- 蔡汀霖 1992 「韓非子思想研究：道在韓非子思想中的意義及其開展」，臺北：中國文化大學哲學研究所碩士論文。
- 蔡英文 1986 《韓非的法治思想及其歷史意義》，臺北：文史哲。
- 謝无量 1916 《韓非》，上海：中華書局，收入《民國叢書》第4輯第7冊，上海：上海書店，1992。
- 謝鴻儀 1975 「韓非思想形上基礎之探討」，臺北：中國文化學院哲學研究所碩士論文。
- 戴玉珍 1983 「韓非與道家思想」，臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文。
- 戴東雄 1973 《從法實證主義之觀點論中國法家思想》，臺北：作者自印。
- 蕭公權 1982 《中國政治思想史》，臺北：聯經。
- Hansen, Chad. 1992. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*. Oxford: Oxford University Press.
- Schwartz, Benjamin I. 1985. *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.
- Wu, John C. H. (吳經熊). 1958. "Chinese Legal Philosophy: A Brief Historical Survey." *Chinese Culture: A Quarterly Review* 1.4: 7-48.

Han Fei on Tao, Heavenly Mandate, and Sagehood, with a Theoretical Gap

Kang Chan *

Abstract

This paper begins with a critical review of the scholarship on Han Fei 韓非 since the 1920s, then demonstrates that his understanding of Tao includes the following points: 1) cultivation of ching ch'i (精氣, subtle air) makes one strong and wise; 2) acting in accordance with Tao and li (理, principle) makes one successful; 3) name and reality will correspond naturally as a result of inspection and validation, 4) laws are needed for ignorant princes and the masses to follow, and 5) one should aspire to be formless like Tao. His idea of the heavenly mandate, where "heaven" is not to be understood as referring to the physical world, is based on li and makes use of emptiness (or formlessness) as an operational principle. Combining these two, Han Fei conceives of three types of sages: entrepreneurs, statesman/political philosophers, and ideal rulers.

The idea that name and reality will naturally correspond, however, is at odds with the real world where a single reality is often encumbered with conflicting names. Han Fei's conception of validation is insufficient to resolve this dilemma and results in a "gap" in Tao that lets in disorder.

Keywords: Han Fei 韓非, Tao 道, heavenly mandate, principle, sage

* Kang Chan is an assistant professor in the Department of Philosophy at the National Chengchi University.