

拉曼大学

中华研究院中文系

《韩非子》之“圣”研究

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：黎达铨

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：余历雄师

呈交日期：2015年8月27日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

《韩非子》之“圣”研究

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：12ALB07391

日期：27-8-2015

摘要

“圣”乃中国思想及文化中极为重要脉络，然，追其滥觞，其盛起于春秋战国时期，先秦诸子纷纷造“圣”以确立自家学说。关于后世对先秦之“圣”研究，多集中于儒、道二家，墨家时有，但惟独法家稀有，关于法家“圣”的讨论，只是零星见于一个小节之中。故本论文将以法家集大成者——韩非为目标，讨论其圣人观。

因此，本论文先会论述“圣”的字义及演化，并且略谈先秦诸子“圣”的概况，理解各家之“圣”的差别，然后将会分类及归纳《韩非子》中的“圣”，进而构造出当中的“圣”，借此探讨出韩非的圣人观。接着，将以秦始皇为例，看其对韩非“圣”的接受及表现为何。最后本文经过以上的整理及分析，将会对韩非的“圣”有更为清晰的了解。

关键字：韩非子；圣；法治；先秦；秦始皇。

致谢

当初在论文选题时甚无头绪，只是晓得自己感兴趣的领域是古代历史思想，但毫无方向可言，于是便按指导老师余历雄老师的意见，选取一些自己感兴趣的古籍仔细阅读，从中必可发现可研究之课题。果然仔细阅读之下，兴趣的课题是出来了，但当我向老师咨询时，老师立刻指出我题目设计得太大，牵涉的范畴太广，于是进而指导我该如何把范围缩小。在余老师的教导底下，让我明白了关于论文命题、写作范畴该注意的事项。同时余老师也十分仔细地回答及指导我对论文写作的疑问，让我能够从中学习到论文该有的内容、书写方式等。在此，对余老师致上万分的谢意，感谢及感恩老师无私的教导。

再者，需要感谢我的家人，有他们的支持我才能无牵挂地报读中文系。同时也要感谢他们的谅解，赶论文期间无法回家，他们未因此而责怪我，只是通过电话报以暖意。在论文修改期间，也要感谢欣霓及同学们的协助，提供了许多帮助。

最后，对所有帮助过我的师长及同学们，再次致谢。

目次

题目	I
宣示	II
摘要	III
致谢	IV
第一章 绪论	1
第一节 研究动机	1
第二节 前人研究	2
第三节 研究范围与方法	4
第四节 研究难题	5
第二章 “圣”之概况	6
第一节 “圣”之字义与演化	6
第二节 先秦诸子之“圣”	9
第三节 《韩非子》的“圣”	12
第三章 《韩非子》的圣人观	15
第一节 常人之圣	16
第二节 以法治世之圣	20
第三节 处静无为之圣	25

第四章 《韩非子》中“圣”于秦之体现	29
第一节 秦始皇对韩非思想之接受	30
第二节 韩非初见秦始皇	32
第三节 秦始皇的“圣”	34
第五章 结论	39
参考书目	
一、古籍	41
二、专书	42
三、期刊论文	43
四、学位论文	43
附录	
表（一）	44

第一章 绪论

本论文之题目为“《韩非子》之‘圣’研究”，其中则着重于归纳分类《韩非子》中的“圣”，再分析其中之圣人观，借以理解韩非对于“圣”的诠释。

第一节 研究动机

“圣”的概念，于整个中国思想史的脉络中，扮演着极其重要的角色。透过“圣”的概念，更能清楚地掌握中国文化思想变化的趋势。于先秦时期，“圣”并非只是儒家的专利，诸子都有造“圣”的权力，但自汉代以降，儒家的思想，基本是奠定了“圣”的形象，亦有“霸王道杂之”之说，即为融合了各家的“圣”，成就了汉以后的圣人观。

“圣”研究为一大课题，但笔者在翻查资料后发现，发现法家的“圣”，似乎没被人们着重讨论的。关于法家“圣”的研究，只是零星见于各著作或期刊论文中的一个小节，甚至于在网络上进行关键字搜索，也找不到与其匹配的内容。人们在讨论法家的“圣”时，多将其与“法”并谈，并且认为其“圣”就是“王”。虽说这等论述是没有错误，但笔者觉得其中内容不够详尽，所以对于法家的圣人观起了兴趣，最后在于导师讨论之后，决定选择战国末期法家集大成者——韩非为本论文的研究对象，借以讨论，以韩非所构造出来法家的“圣”，是何种样貌、有何种内涵，而其圣人观有产生了何种影响等。

第二节 前人研究

首先，以笔者掌握的资料，关于专门讨论先秦诸子“圣”概念的著作，其一为邓国光的《圣王之道——先秦诸子的经世智慧》，其中主要讨论先秦、两汉的“道术”、“理”及“王道”三种概念，而其关于“圣”的讨论就落在“王道”的篇章之中。书中从“圣”与“圣王”之义的时代思潮进行探索，再对先秦诸子书籍所载的“圣王”的意义进行考察。但其中并未囊括所有先秦诸子，如书中并未论及道家的“圣王”为何。如若严格计算，书中讨论《韩非子》之“圣”只有两页而已，但其在史书中整理出韩非“圣”于现实社会中的表现，对本论文帮助颇大。

再者，就是刘刚与李冬君的《中国圣人文化论纲》，其十分详细地理清殷商时期“神化”到周时期的“圣化”的演变，并一直延伸谈到宋儒造圣的思想。此书对于圣人观演变的梳理得十分详细，其中在讨论先秦的“圣”时，是混合了所有先秦诸子的学说，归纳出“圣”的共同点，再进行分类论述的。同时，其也很清楚地分类出了先秦诸子“圣”的差异。

除了关于“圣”的研究著作，本论文的另一关键就是《韩非子》这部作品。本论文的底本使用的是陈奇猷的《韩非子新校注》¹。再者有从郑良树的《韩非之著述及思想》²；林纬毅的《韩非法儒思想传统的历史考察》³；陈启

¹ 陈奇猷（2000），《韩非子新校注——上下册》，上海：上海古籍出版社。

² 郑良树（1993），《韩非之著述及思想》，台北：台湾学生书局。

³ 林纬毅（2010），《韩非法儒思想传统的历史考察》，新加坡：新加坡青年书局出版。

天的《增订韩非子校释》⁴；陈奇猷与张觉的《韩非子导读》⁵；马世年的《〈韩非子〉的成书及其文学研究》⁶；杨义的《韩非子还原》⁷；张纯与王晓波的《韩非思想的历史研究》⁸；张觉的《韩非子全译》⁹；张素贞的《韩非子思想体系》¹⁰；周勋初的《韩非子校注》¹¹等。这些书籍很好地对于韩非思想、篇章真伪及韩非与其他诸子的思想传承及改革做出了很详尽的解释及论证。

另，还有郑良树的《韩非子知见书目》¹²；周钟灵、施孝适、许惟贤的《韩非子索引》¹³，为《韩非子》一书的过往研究及索引，做出了很好的整理。

透过这些前人研究，让笔者解决了许多疑惑，更好地理清了本论文的主题，即是从以“圣”为切入点，去理解《韩非子》中所要表达的圣人观。

⁴ 陈启天（1985），《增订韩非子校释》，台湾：商务印书馆。

⁵ 陈奇猷、张觉（1990）《中华文化要籍导读丛书——韩非子导读》，四川：巴蜀书社。

⁶ 马世年（2011），《〈韩非子〉的成书及其文学研究》，上海：上海古籍出版社。

⁷ 杨义（2011），《韩非子还原》，北京：中华书局。

⁸ 张纯、王晓波（1986），《韩非思想的历史研究》，北京：中华书局。

⁹ 张觉（1995），《韩非子全译》，贵州：贵州人民出版社。

¹⁰ 张素贞（1985），《韩非子思想体系》，台北：黎明文化事业公司印行。

¹¹ 周勋初（2009），《韩非子校注》，南京：凤凰出版社

¹² 郑良树（1993），《韩非子知见书目》，香港：商务印书馆。

¹³ 周钟灵、施孝适、许惟贤（1982），《韩非子索引》，北京：中华书局。

第三节 研究方法与范围

本论文主要是通过古籍文献来进行研究，即为从《韩非子》中整理出其出现的“圣”，从而再对其“圣”进行分析。因此本论文的题目为“《韩非子》之‘圣’研究”，着重于哲学思想方面的讨论。

本文第一部分会讨论“圣”的字义及演化，为其后所要讨论的主题奠定基础；接着就是整理出先秦诸子对“圣”的建构，讨论各家“圣”在形象上的差异，从而突显法家“圣”的不同之处；而后，本论文也整理了《韩非子》中所出现的所有“圣”字，在对其进行分类，为之后的讨论提供前提。

其第二部分则是讨论《韩非子》中“圣”的内涵，即是其圣人观的分析。其主要分成三个部分，即为常人之圣、执法而治之圣以及处静无为之圣。从中能更简洁地看出《韩非子》中“圣”的特点。

再者就是讨论《韩非子》中“圣”于秦的体现，即为其所产生的影响。此部分主要集中在秦始皇的身上，佐以史料的记载，看其如果表现韩非的圣人观，以及对韩非思想的接受。

本论文的分章大致如上，其中笔者以个人浅见对韩非的“圣”加以分析，而最后本论文将总结本次研究的成果，以及未来发展的可能性。

第四节 研究难题

本次研究所面对的首要难题就是，关于“韩非”与“圣”这两个关键词同时出现的前人研究十分的少。因缺乏可参考的对象，笔者需再三地确认手中的资料无误，才能进行书写，其过程十分费时。

关于韩非与《韩非子》的真伪、版本等讨论就十分地多，笔者一时不知该如何取舍。好在笔者的论文导师很细心地为笔者分析一部论文该有的构造，教会笔者如何去划定论文内容的范围，告诉笔者何者该写，何者并非论文讨论的核心所以不该写。笔者则在解决这些难题时，受益匪浅，学到了许多。

再者，本论文中笔者有对《韩非子》书中所有圣字，画表做整理。期间，笔者需不断核对其来源及数量是否正确，并且在分类时，又需分析其中大意才能进行归纳，与此颇为耗费精神。但整理出来之时，却方便了整份论文的书写，故也算有所收获。

第二章 “圣”之概况

欲论析《韩非子》中“圣”的观念，就得先行理清“圣”字的起源。其最早见于甲骨文，只表达“听”的意思，但后来人们不断运用“圣”，且附加上了许多意义及解释，随着时代丰富了其内涵。

再者将对先秦诸子对“圣”的理解及概念，做出一个大致的论述，借以突出本论文的主旨，即韩非之圣的特点。同时本章亦会对《韩非子》中所有的“圣”进行归纳处理，以此让论文的脉络更为清晰。

第一节 “圣”的字形与演化

“圣”最早出现于甲骨文中，其有、等字形，据徐中舒在《甲骨文字典》中载：“从从，乃以耳形着于人首部位强调耳之功用；从口者，口有言咏”（徐中舒，2006：1287）其表明“圣”最初字义是“强调耳之功能”，即为强调“听”的功能。然而在甲骨文中，已有“听”字用于表达聆听之意，所以古人当时再造“圣”，为的是要表达其“人首部”的特征。

据《说文解字》载：“形声。通也。从耳呈声。”（【汉】许慎，2006：592）其认为圣是形声字，而“呈”则为其声符。不过因时代的局限，许慎对“圣”字的原义的解释造成了偏差。从甲骨文到金文之间的演变能得知，“人”这构件，在金文中被写成了“壬”，所以“圣”准确来说是象形字，有聆听的功能，但其相较于“听”字，更主要是为了突显“人”这新填入的构件的作用。不过许慎

之所得，正好反映了“圣”字义的变化，即是从“耳通”这身体感官的专长，引申至“心通”，强调了后来“圣”往内在修行的趋势。

顾颉刚曾在《‘圣’‘贤’观念和字义的演变》¹⁴中分析认为“圣”是指在知识方面特出的人，但陈仁仁在《‘圣’义及其观念溯源》则反驳其观点，认为“圣”虽然有知识方面的特征，但主要还是德行方面的突出，其亦解释道：“……圣字若是通过在听字字形的基础上添加‘立人’这一构件而被造，则当表示王者高高在上的上对下的听治”（陈仁仁，2011：50）其指出“圣”要表达的是“听治”，即“立人”这一构件就是上位者高高在上地聆听对下位者的听治，这为后来圣和王的结合提供了根据。至于“圣”是某方面知识精通的人、道德的模仿、领袖或皇帝，乃至身份被神秘化，也只是后人对其字义的引申而已，其主要是发生在春秋时代，如《庄子·天下篇》也指出“内圣外王”的命题普遍存于先秦诸子的学说之中。再者，按《说文通训定声》载：“韩非，扬权，能天地象是谓圣人。按战国以后所谓圣人则尊崇之虚名也。”（【清】朱骏声，1937：3485）能发现“圣”意演变之战国后期，“圣”只是一个诸子用以宣扬自家学说，假托的虚名，其并没有太多的修养内涵。

然，要论及“圣”之演化，早在殷商时期，人们并无“圣”的观念，其认为世上最高的支配者为上帝，即是主宰着一切自然的神，其对后世影响最深的乃其“佑王”的功能。当时人人皆能通神，有学者从《国语·楚语下》整理道：

“上古时期民神关系经历了三个发展阶段：‘民神不杂’——精英化阶段，这

¹⁴ 摘自《中国哲学(第一辑)》，北京：三联书店，1979年。

一阶段原始灵媒借个人天赋而自发地与神沟通的个体，在男曰‘覡’，在女曰‘巫’；‘民神杂糅’——大众化阶段，这一阶段原始灵媒泛滥，具有广泛的群众性，家家祭祀，人人作巫师，在神面前众生平等；‘绝地天通’——权威化阶段，这一阶段王权垄断了神，由王来颁发天地间的通行证。”

（刘刚、李冬君，2014：3）

在这过程中，王权不断地被强化，渐渐地“王”乃最高的“巫”，且垄断了“神权”，成为了最高的统治者。王以神之名统治民众，但其因政权及神权统一的关系，不受任何约束，内部逐渐腐败。周人看见殷之亡，便提出了“德”的概念，认为殷商无德，违背天意，周则顺应天命进而取代之。

“‘德’的提出。为天命所在提供了依据，解决了王权更递的合法性问题，它在保留神的主宰地位的前提下，强调了人的能动性对于天命的反作用，尽管这种反作用被限制在神的选择的范围里。”（刘刚、李冬君，2014：13）

这“德”的出现，为“圣”提供了存在的前提。周人将天命转化为民心，“民”的地位得以提高，产生了“重民”的思想。直至春秋战国，“民”从西周代表天命的概念，变成了诸侯争权的工具，而民有“性”，“若没有天‘立君’或‘立礼’来管理它，即使民勿失其‘性’，其性也会淫乱。‘民性’与‘民心’不同，‘民心’为顺，而‘民性’可化，化民之性，是谓圣化。”（刘刚、李冬君，2014：21）因此为了制约人性，“圣”出现的意义，就是引导人性，对人性提出规范。此时，也因周天子势衰，其“德”不再足以把握天命、与天沟通，而人们也意

识到“德”是能被人力及意志所推到的，有一种远在“德”之上的更高原则在顺着时代变动，于是进而提出了“道”的概念。“如果说周公开创‘德’文化，为圣化的源头活水，那么春秋时期的‘道’文化，则以必然将圣化再度提升起来，形成以‘道’为核心的圣化文化。”（刘刚、李冬君，2014：24）此时的一切学说，都归根于“道”，诸子将天道用于人事，“道”为最高的法则，与之相应的就是圣人，“圣”在战国末期的意义，就是“道”与“民”之间连接的桥梁。

综而观之，“圣”之字有“听治”之意，是上位者对下位者的管理，而“圣”的观念一直往上追溯至殷商时期，由神权、王权乃至圣化，逐渐转化，然后定型。“圣”就是人性的导引，或能说是理想人格。其亦掌握了“道”的规则，对于先秦诸子来说，其同为“道”的一种人格化的体现，为“民性”之榜样，但也因此成了“虚名”，诸子托“圣”只是为了宣扬自家的学说而已。这等观念定于春秋战国时期，乃至韩非也是按这基础来创作自己理想中的“圣”。

第二节 先秦诸子之“圣”

春秋时期百家争鸣，诸子纷纷都以自己的见解去解释何谓“道”，进而塑造符合自家学说的理想人物，其则为“圣”。因为其能说是有多少种学说，就会出现多少种相符的圣人观。

先以儒家为例，孔子所推崇的圣，都是虚构的理想人物。据《论语·雍也》载：

“子贡曰：‘如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？’子曰：‘何事于仁，必也圣乎！尧舜其犹病诸！夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。’”（【宋】朱熹，2012：91-92）

孔子的思想的核心为“仁”，而圣更在仁之上，其理想中的圣为“博施于民而能济众”（【宋】朱熹，2012：91）、“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（【宋】朱熹，2012：160），其“修己”乃至“安百姓”，尧舜都难以达到，只能变成作为圣人的参考样本而已，由此可见，孔子并未具体指出哪一位历史人物或说先王是“圣”，其将圣人的地位放得很高，是虚构的存在。

再者，孟子的“圣”强调的是“圣人，人伦之至也。”（【宋】朱熹，2012：282），意为圣人乃人伦道德的极致，是内在心性完美的人格。而孟子“圣”则较为“亲民”，其圣人乃人民中最为杰出的人，“值得注意的是，孔子既未‘圣化’自己，也未‘圣’化古人。而孟子则把历史上的一些具体人物认定为圣人。”（白峰，2013：16）孟子继承了孔子的“圣”的观念，两者的“圣”都注重于“德”的作用，但孟子的“圣”不再是虚构的理想人格，而且真实存在的人物。继而到荀子，其圣也属继承了孟子，使圣人还原至现实人物，但相对于孟子的“性善”、荀子则强调“性恶”，所以其阐述圣则为“性者、本始材朴也；伪者、文理隆盛也。无性则伪之无所加，无伪则性不能自美。性伪合，然后成圣人之名，一天下之功于是就也。”（【清】王先谦，1988：366）最主要就是必须做到“化性起伪”，而且“圣人备道全美者也，是县天下之权衡也。”（【清】王先谦，1988：325），其圣人也是最高的道德及智慧典范。简而言之，儒家的圣人强调的是人伦道德的极致，即站在一个绝对的高度，接受世人的膜拜之余，人们亦

可靠着自己的努力，进而成为圣人。

道家的代表老子，其主张无为，“是以圣人之治，虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲。使夫知者不敢为也。为无为，则无不治。”（朱谦之，2000：15-16）就是摒除杂念、返璞归真，而无为乃其最高境界，及统治者不去干预民众的生活，世间万物都会因为“道”的缘故而自行运作。因此其亦提出了“绝圣弃智，民利百倍”（朱谦之，2000：74），所以老子并未托“圣”于何人，认为圣人之治，就需无为，毋用干涉，从而达到无所不为，一再强调“道”的绝对性。庄子继承了老子，将其学说推向极致，认为世界上一切都为人们的束缚，需摆脱其方得逍遥，所以有言：“小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣人则以身殉天下。”（【清】郭庆藩，2004：323）其亦认为黄帝用仁义，依然有人造反；三代先王用礼仪、刑罚，还是有人作乱，所以在其观念里，所有的制度，都是束缚、是扭曲人性的东西，对维持社会的运作并无很好的帮助，所以“至人无己，神人无功，圣人无名。”（【清】郭庆藩，2004：17）所以其圣人就是不用智谋、仁义，一切顺应自然，回到天地与我并生的状态。

墨家的代表应只属墨子一人。当时儒墨为两大显学，两者在思想上有着许多相合及相对的地方。

“这两家思想在一些政治、伦理观点上是针锋相对的。例如，墨子提出的‘兼爱’、‘非乐’、‘非命’、‘节葬’等观点，都是明显地针对儒家的有关思想而言的。在圣王观问题上，儒、墨两家思想也表现出一定的对立性。”

（李英华，2005：21）

所以墨子的圣人观的核心在于“兼相爱、交相利”，其圣人十分注重实用，如音乐，厚葬等，一些不能带来实际意义的都可废除，所以能说是十分“节俭”。其圣人存在的作用就是为了确保天下富裕、安定。

最后，乃是法家。其圣人观是以“法”为核心，就如商鞅所言“圣王者，不贵义而贵法；法必明，令必行，则已矣。”（蒋礼洪，1986：113）其圣人与法，被紧紧扣在一起，并且“圣人知必然之理，必为之时势”（蒋礼洪，1986：112）其相较于之前三家最为不同的是，法家的历史观是“进步”的。对于儒、道、墨三家，冯友兰分析道：

“他们的历史观却有一个共同点：人类社会的黄金时代在过去，而不在将来。自古代的‘黄金时代’以来，历史是在日渐退化。因此人的拯救不在于创立新的，而要靠退回到古代去。”（冯友兰，2005：143）

对此，韩非亦多次于书中批评这倒退的史观，其十分拒绝“法先王”之说，认为圣人必须因时制宜。大约概括法家之圣，就是重“法”且重现实。

第三节 《韩非子》中“圣”¹⁵

“圣”字在《韩非子》中共计出现了 107 次¹⁶。因此本论文对其中所出现的

¹⁵ 详见附录表（一）：《韩非子》中“圣”的分类。

¹⁶ 根据陈奇猷的《韩非子新校注》及周钟灵、施孝适、许惟贤的《韩非子索引》进行统计。

“圣”，按照其在该段所表达的意思，做出一个大致的分类，主要可分为是一种，以下将对其中所出现的类别，做出大致的介绍。

其一、处静自律的“圣”。此处能说是韩非从老子的思想中延伸过来的。韩非所强调的是必须掌握权力，并且要去掉智谋、巧诈。同时其亦要求圣人要知足自律，因为只有完成以上条件，才能达到处静而治。权力握于手，民众只得屈服；知足便少欲，于圣人而言便难以被诱惑或遭人欺骗，而于民众而言少欲便不会有人犯罪；无用智与诈，便会避免尔虞我诈的社会乱象。圣人“处静”，便能处于一个绝对的高度来观察这个社会，民众便难以猜测其心思，进而起到了“神化”的作用。

其二、自然无为。其与上段相似，都是老子学说的引申。其主要是韩非对老子“无为”背后的“道”这一种形上概念做出了自己的诠释，认为“无为”所依据的乃是“法”。韩非认为的自然规律的“道”，就是圣人得以借鉴，从而立法的标准。人民有了法为生活标准，有了依靠，那么圣人便能达到无为而治。这“道”按韩非的思想脉络，或许可称之为“局势”。

其三、重法重制。其乃韩非思想中，最为核心的概念。人心难测，那些礼仪、仁爱等并不能有效地规范民众的行为，所以韩非不断地强调法治的重要性，以及法制的必然性。圣人以法为标准，彻底地执行赏罚，相较于扬善，韩非更着重于抑恶，因为他相信人性本恶，只有通过法治才能制约众人，进而达到专制。

其四、御臣之术。韩非以圣王为名，分析了君臣之间的关系。他认为圣人是能够去除掉身边那些难于任用、不怀好意的奸臣，从而更有效地管理手下。同时，圣人为能是用，是能够很好地统领大众的。

其五、洞鉴古今。这圣人最为明显的特征就是通晓古今之事，拥有很好的大局观，并能看清当下时局。他们拒绝法古，不会按照古人的那一套，而是通权达变，按照当下局势，制定一套更好的治国方案，也就是“法”。

其六、观察入微。韩非的圣人是有预知祸福的能力的，他们见微知萌，任何事情只要有一点苗头，他们便能推演事情往后的发展。如观察君主的喜怒，他们便能得知君主的深浅，从而决定是否对其进行辅助。

其七、怀才不遇。韩非的圣人颇为独特的一点是，他们往往与常人无异，他们得想尽办法去博得君主欢心，并且需要他人的引荐才得以发挥所长。因此，韩非的圣人并无光环，他们与常人一样，都活在同一个世界、同一套规则里。

其八、难避祸害。承如上段，韩非认为的圣人是会被陷害的，他们在面对世俗的排挤时，常会难以脱身，从而遭到杀害。

其九、攻瑕索垢。这主要是韩非对儒、墨二家圣人的批评。如其反对孔子的德化，认为德化的效率太低，并且批评泛爱、兼爱这种太过于依赖人心作用的说法，不切实际。

其十、他人之言。此处所出现的“圣”，都是韩非转引的，属他人的言论中的圣。这部分的“圣”思想杂糅，并不能代表韩非的思想。

其十一、其他。这一类属难以分类的“圣”，其有说圣人都懂得正面思考、富有智慧，难以归纳为以上十类，故此有这一分。

第三章 《韩非子》的圣人观

根据过往的研究，经常都会将《韩非子》的“圣”与“君”并谈¹⁷，认为其中的“圣”乃是“君王”的理想型，此种说法虽然无误，但却把韩非“圣”的概念给局限了。“韩非从学，荀子言帝皇之术，但韩非不取荀子‘圣王’，反而挑战儒、墨，选择立竿见影的商鞅治法。”（邓国光，2010：189），其言韩非之“圣”是从荀子之“圣王”在糅合商鞅之“法”而产生出来的君王形象。但如若翻阅全文，当中只有少数能明显看出其位阶之别，如“故圣人治吏不治民”、“是以圣人不亲细民，明主不躬小事”（【战国】韩非子，2000：829-830）等，能够了解到此处的“圣”乃“圣王”，也就是理想中的君王之外，绝大部分的“圣”并无明确的身份指向。因此更多时候“圣”未必是指君主，其身份可以是多元的，甚至比之“君王”都来得要高，所以不应直接定义为君王，其涵义更像是理想中的“立法者”、“执法者”，都是以“法治”为基本核心。

在韩非的观念里，愚昧的人占了大多数，而君王或许也只是中人之资，但只要他们能奉行法治，便能让社会也能顺利运作。其中关系则是“法”是高于“君”的，君王不必用任何智慧，只要掌握法，便能治理天下。然而关于圣人与法的关系，两者像是共生的，君王还得向圣人学习法，而“法治”在《韩非子》中也常被称作“圣人之术”，所以圣人的地位是较高。然而这地位并非是现实中的社会地位，而是在对于“法”的认识及执行能力上，也就是智慧的差别。

“法家宣称只要具有中人之资，便能治国，而实际上，只有圣人，才能具备君王的资

¹⁷ 例，周勋初于《韩非子校注》中《奸劫戮臣》篇：“人主诚明于圣人之术”注“圣人：道德才智杰出的人，指理想中的君主，以此来尊崇君主，安定国家。”（周勋初，2009：105）等数处，认为圣人乃理想中的君主，即“圣王”之意。

质。”（冯友兰，2005：147）所谓的“圣”，只是君王的资格之一，因此其能说是圣人可以是君王，但君王未必是圣人。

但值得注意的是，虽说圣人乃法治的一大推手，但韩非认为“法”无论在何种情况下，地位依然是最高的，圣人并非是创造“法”，而是观察了自然的规律而制定法，“法”是一切得以正常运作的根据。

因此，本章将基于第一章第三节的分类，再根据其中特点进行整理，从构造出韩非理想中的“圣”，探讨其中的“圣”是以何种功能、或是何种面貌出现的。

第一节 常人之圣

常人之意乃是指平常人，就其作息、际遇等，都与一般人无异。他们都生活在这个社会中，都是被局限的，并无任何特权。韩非的“圣”经常都有此等状况，其透露出了一种对现实的无力。

虽说《韩非子》中的圣人智慧是较高的，但很多时候他们常在现实社会中推行法治时，常会受制于“君权”，进而遭到阻碍。韩非的思想主旨，主要是为巩固君权而成立的，乃至圣人也不能且不应该动摇君权，所以圣人在推行法治之时，不单要面对君王的不理解，还有就是来自世俗的唾弃，他们并未因“圣”而拥有光环，而是一个推崇“法治”的“平常人”而已。

于《说难》有载：“伊尹为宰，百里奚为虏，皆所以干其上也。此二人者皆圣人也；然犹不能无役身以进，如此其污也！”（【战国】韩非子，2000：261），伊尹和

百里奚低身事君，迎合君王的喜好，为的只是要博取君王的信任，从而求取进用。由此可见，圣人在君权底下也只能低头。

韩非提及绕朝一事¹⁸，说“其为圣人于晋，而戮于秦也。”（【战国】韩非子，2000：267）指出把握时机的重要性。虽说绕朝有远见洞悉了晋人的计谋，但其进言的时机拿捏得不恰当，也得不到君王的欢心。从中亦可看出，所谓“圣”是很主观的，是周遭条件所成立，即是哪怕某人有圣人之能，一旦不被认同，那此人就与常人无异。

韩非认为在圣人推行法治、或是任何见解时，君王常会对圣人的言行抱有不信任的态度，如若圣人言行中有何冲撞，其所进言不但不会被接纳，更甚者会惨遭杀害。《说难》中又言“故谏说谈论之士，不可不察爱憎之主而后说焉。”、“人主亦有逆鳞，说者能无婴人主之逆鳞，则几矣！”（【战国】韩非子，2000：269），哪怕是圣人，进言时的先决条件，就是要察觉君王的喜恶，并且顺其心意，让君王宠爱你，那你的言论才会被接纳。

然而，除了君权的钳制，还有来自世俗的不认同。法治于战国时期，可谓是破坏了以血缘为枢纽的宗族分封制，而当时人们面对一个如此强硬的制度，必然会无法接受。譬如正史上的法家人物：商鞅“秦惠王车裂商君以徇”（【汉】司马迁，1982：2237），遭车裂之刑；韩非“李斯使人遗非药，使自杀”，（【汉】司马迁，1982：2155）遭李斯毒害，“被”自杀；李斯“具斯五刑，论腰斩咸阳市。”（【汉】司马迁，1982：2562）被赵高所害，遭腰斩。排除一些私人情感，法家人物的下场如此凄凉很多时候是因他们设立了一套以君权至上的“绝对的

¹⁸ 详见《韩非子·说难》。旧注：晋人谄取士会于秦，绕朝赠之以策曰：“吾谋适不用。”其言非不当也。晋人虽以为圣。后秦竟以言戮之，是亦处知失宜也。奇猷案：……可知韩非谓绕朝为戮于秦为实事。绕朝是因谗被杀，而旧注谓“以言戮”与因谗不符，可知旧注非有所据，乃因左传与韩非此文而傅会也。”（【战国】韩非子，2000：268）

法治”，乃至太子都不能逃过刑罚，破坏了当时贵族的利益。当其所辅助的君王身亡时，他们即会失势，从而被世俗大众所针对，乃至自身都无法逃脱杀戮。

因此，《奸劫戮臣》有言：“圣人为法国者，必逆于世，而顺于道德。知之者，同于义而异于俗；弗知之者，异于义而同于俗。天下知之者少，则义非矣。”（【战国】韩非子，2000：287-288）世上懂的法治好处的人很少，大部分不晓固中道理的人，会因世俗偏见而抗拒法治。因此“游居厚养，牟食之民也，而世尊之曰‘有能之士’……赴险殉诚，死节之民，而世少之曰‘失计之民’也。”（【战国】韩非子，2000：1000）韩非于《六反》中举出对比，背离法度的人被称为“有能之士”，但奉行法治的却被称为“失计之民”。当中所强调的是世俗言论的可怕，他们只考虑私立，排除掉如法治这般对自身不利的状况，这体现了圣人并不一定会得到世人的谅解，反而会被排斥，认为所谓的“法治”只是一支异端。

再者，《功名》中有提及“圣人德若尧、舜，行若伯夷，而位不载于世，则功不立，名不遂。”（【战国】韩非子，2000：552）其强调了地位的重要性，而这地位也可理解为“势”。韩非认为如若圣人没有相应的地位，哪怕其智慧及德行再高，也无人会拥戴他。同时，韩非亦言“以管仲之圣而待鲍叔之助”（【战国】韩非子，2000：509）管仲虽圣明，但仍需要鲍叔牙的推荐才得以发挥所长，故其续道“此鄙谚所谓‘虜自卖裘而不售，士自誉辩而不信’者也。”（【战国】韩非子，2000：509）这能发现，圣人虽然拥有很高的智慧，但很多时候他们更需要的是“被认可”，一个不被认可的圣人就会毫无作为，由此发现韩非的圣人像是一直活在现实当中，会被陷害、需被认可、是一个不能拒绝世俗洪流的常人而已。

这也反应了韩非重视现实社会的观念。

同时，韩非笔下的圣人是会“死”的。书中所描述的圣人，在面对危险、陷害时，往往不能自主。于《难言》有此一段：

故文王说纣而纣囚之；翼侯炙；鬼侯腊；比干剖心；梅伯醢；夷吾束缚；而曹羁奔陈；伯里子道乞；傅说转鬻；孙子臝脚于魏；吴起收泣于岸门，痛西河之为秦，卒枝解于楚；公叔痤言国器反为悖，公孙鞅奔秦；关龙逢斩；苾弘分脰；尹子阱于棘；司马子期死而浮于江；田明辜射；宓子贱、西门豹不斗而死人手；董安于死而陈于市；宰予不免于田常；范雎折肋于魏。此十数人者，皆世之仁贤忠良有道术之士也，不幸而遇悖乱暗惑之主而死。（【战国】韩非子，2000：52-53）

以上列举的二十四人皆被称为“仁贤忠良有道术之士也”（【战国】韩非子，2000：53），《韩非子》分析他们之所以会遇害，并未是本身才能的不足，而是遇上了昏庸的君主，从而有言“然则虽贤圣不能逃死亡避戮辱者，何也？则愚者难说也，故君子难言也。”（【战国】韩非子，2000：53）这些君主只会针对言行的缺点做出判断，杀害这些良臣。然而这情况不止是发生在庸君的身上，韩非亦言“以至智说至圣，未必至而见受，伊尹说汤是也；以智说愚必不听，文王说纣是也。”（【战国】韩非子，2000：52）“至智”的圣人向“至圣”的君主进言，可能都难以被解释，更不用说是想庸君进言。虽说《难言》此章主旨在强调忠言逆耳，但从中亦不难看出，圣人在君权底下也只能屈服，这让圣人与常人无异，而这一点亦在《五蠹》篇亦有所体现，其用孔子与鲁哀公作为对比，言：

“仲尼，天下圣人也，修行明道以游海内，海内说其仁、美其义而为服役者七十人。盖贵仁者寡，能义者难也。……鲁哀公，下主也，南面君国。仲尼非怀其义，服其势也。故以义则仲尼不服于哀公，乘势则哀公臣仲尼。”（【战国】韩非子，2000：1096-1097）

韩非认为尽管鲁哀公是为庸君，孔子虽“圣”但都必须臣服于他，这一切都是权势的使然。

除此之外，《奸劫弑臣》中也有提及：“君臣之相与也，非有父子之亲也，而群臣之毁言非特一妾之口也，何怪夫贤圣之戮死哉！”（【战国】韩非子，2000：290）除了君主的喜恶之外，奸臣或君主妃妾的陷害，也会让圣人难逃一死。《韩非子》中的圣人，是乎都没了一种理想化的光环，他们都无力应对现实的迫害，尽管圣人被韩非冠上了“圣”之名，但他们的际遇与一般人无异，如要论有何不同者，则是圣人比起常人聪明些许而已。

第二节 以法治世之圣

“法”¹⁹乃是韩非思想中，也是其中圣人之所以存在的因由。其认为人性是

¹⁹据张素贞《韩非子思想体系》解释：“法有四呈，一曰不变之法，主‘正名定分’。二曰齐俗之法，能鄙同异是也。三曰治众之法，庆赏刑罚是也。四曰平准之法，律度量量是也。法家所谓法，盖以此文之第一二四种为体，而以其第三种为用。‘治众之法’，庆赏刑罚，乃狭义之法。韩非言法每每兼论赏罚，其间区分，极为不明。法以赏罚为其制裁，赏罚以法为具体根据，二者相待而成，诚有密切之关系。”（张素贞，1985：87）由此可见，韩非之法，乃是与赏罚并存的。

自利的，为了满足私欲，就会引发叛乱、犯罪等事，所以韩非执意“立法”，并设立一套赏罚系统，用以限制，矫正人们不当的行为。韩非理想中的“圣”，都是与“法”画上等号的，他们明白“法”的本质，像是“法”的代言人，上至君主，下至庶民，都应该向圣人学习“法”、尊崇“法”，从而确保社会能顺利运作，是强国建邦之本。

韩非称“法”为“圣人之术”，于《奸劫戮臣》中提及“人主诚明于圣人之术，而不苟于世俗之言，循名实而定是非，因参验而审言辞。”（【战国】韩非子，2000：282）通晓法治的圣人，乃是君王学习的对象，承如上节所述，圣人难免受世俗的眼光所排挤。所以为了保护圣人的利益，韩非也提出了的形名概念，以其为参照来审视世人言论的可靠性，观其言论是否能化为实用，进而也强调了“法”的可行性。同时“故圣人陈其所畏以禁其邪，设其所恶以防其奸。”（【战国】韩非子，2000：293）、“椎锻者所以平不夷也，榜槩者所以矫不直也，圣人之为法也，所以平不夷矫不直也。”（【战国】韩非子，2000：832），然而圣人设立法的用意，就是为了防范奸邪，避免这些奸邪威胁到君王的地位。制定法就是要有一套“平等”的制度，并让人民能够在“法”的庇护之下生活。

韩非十分注重“功利”，圣人所行之“法”，不只是一套单纯的制度，其必能带来利益，故韩非曰：“圣人之治也，审于法禁，法禁明着则官法；必于赏罚，赏罚不阿则民用。官官治则国富，国富则兵强，而霸王之业成矣。”（【战国】韩非子，2000：1007）法治让君王富国强兵提供了基础，维持了庶民乃至官僚的政治体系。

于韩非的论述中，不断提及“圣人之术”、“圣人之为法”、“圣人之治”等，由此可见，韩非所言之“圣”与“法”的关系十分密切，或者可以去理解

其“圣”就是“法”人格化的表现。因此“圣”能说是韩非为“法”而设计出来的寄托对象，韩非在造圣时，与先秦其他诸子无异。因此韩非之“圣”更不应该被忽略，借由“圣”之讨论，更能表现韩非学说核心的理想世界，“圣”是一种值得被学习的榜样。

然，除了学习圣人治国，除了推行法治之外，亦要做到“圣人之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我也。”（【战国】韩非子，2000：282-283）韩非认为人性自利²⁰，人心太难以预测，故其常提及“仁义无用，不可谓明”（【战国】韩非子，2000：1154）、“言先王之仁义，无益于治”（【战国】韩非子，2000：1143）等，批评依靠仁爱治国无用，因为人心太难以规范，所以就得以“法”去规范行文。故此，不能依赖人们爱我，所以拥戴我的方法来治国，而是通过赏罚制度，促使人们不得不爱我。其在《显学》亦有类似言论：“夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。”（【战国】韩非子，2000：1141-1142）其中所强调的非人们对于做好事的自觉，而是以法律让人们不得做坏事。

故《奸劫戮臣》道：“而圣人之治国也，赏不加于无功，而诛必行于有罪者也。”（【战国】韩非子，2000：290）要有效的执行法，就得排除一切来自人心、智慧的判断，以功过论赏罚，迫使人们因趋利避害的性格，往圣人靠拢，“故至治之国，有赏罚，而无喜怒，故圣人极”（【战国】韩非子，2000：549）韩非一再强调所谓治国，就是要摒除个人私欲，哪怕是圣人也不得按由自己的判断去定夺人们的对错，一切皆依循法度来进行判断。于是韩非有道：“圣人之道，去智与

²⁰ 《韩非思想的历史研究》有言：“由韩非的人性论的具体内容来看，由于人有好利的‘自为心’，诚然有匠人之‘欲人之夭死’，甚至连父子都可以‘离且怨’；但是，却也有舆人之‘欲人之富贵’，甚至连大道亦可以‘不掇百溢’，还可以‘相忍以饥寒，相强以劳苦’。我们不能以后者称韩非主张性善，又何以前者称韩非主张性恶。”（张纯、王晓波，1986：79）总结而言，韩非人性自利并非出于性善或是性恶，全是“利益”使然，无关“人性”之事。

巧，智巧不去，难以为常。”（【战国】韩非子，2000：145）认为如若以智巧治国，那便是主观的判断，所以“难以为常”，因为上位者会用智巧管理手下，下位者亦会以智巧应对之。因此只有笃信法治，依循“法”所给予的客观条件，才是通晓“圣人之道”。

同时，韩非于《心度》亦言：“故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。”（【战国】韩非子，2000：1179）解释“法”虽是神圣且不允许被动摇的，但其也存在可变性的。圣人能够明察局势，懂得因时制宜，故“上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。”（【战国】韩非子，2000：1092），从上古到战国末期，因为时代的不同，用以治理的方法不同。然，“法家的圣人，既不是德者，亦非智者，而是个尚力的霸者。”²¹（刘刚、李冬君，2014：93），此等解读多是，但不甚深入，若论其细节则显得所谓“尚力的霸者”是有所偏差的。因为这当中值得注意的是，韩非只是在分析取得天下的手段，并非以“力”为圣人标准，而且他未有否定“上古”之仁义，也并未说圣人无需仁义，而是认为仁义在战国末期，效率太低，无用于治，所以提倡法治。归根究底，韩非十分注重效率，其圣人观里要强调的是“因时制宜”、“通权达变”，所谓的“力”也只是一种手段而已。

故其亦曰“当大争之世而循揖让之轨，非圣人之治也。故智者不乘推车，圣人不行推政也。”（【战国】韩非子，2000：1030），尽管古时的制度再好，但圣人会观察其是否符合现状，不会墨守成规，因为每一个时代皆有“法制”，这些制度是会随时代而改变，但其核心“法治”，即是君民对于“法”的执行意志及原则，则不能变的。这点在《五蠹》中有较为详尽的描述：

²¹ 详见于刘刚、李冬君（2014），《中国圣人文化论纲》，太原：山西教育出版社。页93。

“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有圣人作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病，有圣人作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。中古之世，天下大水，而鲧、禹决渚。近古之世，桀、纣暴乱，而汤、武征伐。今有构木钻燧于夏后氏之世者，必为鲧、禹笑矣。有决渚于殷、周之世者，必为汤、武笑矣。然则今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期修古，不法常可，论世之事，因为之备。”（【战国】韩非子，2000：1085）

上古有巢氏、燧人氏为圣人，他们教会了人们在树上造巢、钻木取火；中古有大禹治水；近古有武王伐纣，韩非要阐明的是，倘若他们都选择去效仿古人大禹去钻木、武王去治水，他们必定不得民心，相反还会被耻笑。其中提及了“新圣”，亦是韩非所推崇的懂得通权达变的圣人。其亦圣人不会“法古”，因此没有永恒的制度，只有符合实际的政策。

《外储说右下》有载“故吏者，民之本纲者也，故圣人治吏不治民。”“是以圣人不亲细民，明主不躬小事。”（【战国】韩非子，2000：829）韩非认为圣人的力量毕竟有限，难以做到“无微不至”，所以不应理会小事，治理国家时只需管理好官吏即可。上节有提及韩非的观念里，大多数人都是愚昧的，而这也是圣人无法“亲细民”“躬小事”的原因，因为这没效率并且不符合利益。同时韩非也认为“是以圣人之书必著论，明主之法必详事。”（【战国】韩非子，2000：1040）法治能普及，靠的并不是其有多繁琐详尽，而是简单，就如圣人的著作一般，

法律必须简而易明。这是因为治理国家不能只考虑上层知识分子而已，圣人执法求的是在法治之下人人平等，所以法律规条必须让底下阶层的人都能明白，这样就能达到良好的治理效果。

因此，韩非的“圣”是具有历史进步意义的。其能洞察古今，从而找到最好的方式来行“法”。若追根究底，韩非之“圣”，要的是国家社会能够顺利运作，哪怕是“集权”、“专制”，若从韩非“圣”的角度出发，就是为了让人民不犯罪，并往利益靠拢，借此达至“和谐”社会。

第三节 处静无为之圣

韩非以自己的角度去解读《老子》，以“法”来诠释老子的“道”，而《解老》和《喻老》中也出现了许多“圣”。此等“圣”包涵了浓厚的道家“无为而治”的思想，但在韩非的诠释底下，要达至“无为”，必须得依靠“法”。

《扬权》中有述“圣人执要，四方来效”（【战国】韩非子，2000：137），圣人此处能解读为君王，其所展现的就是一种中央集权制。此篇继而述“故圣人执一以静”（【战国】韩非子，2000：145），而陈奇猷解释说：“明君守始以知万物之源，治纪以知善败之端。故虚静以待。令名自命也，令事自定也。虚则知实之情，静则知动者正。有言者自为名，有事者自为形。形名参同，君乃无事”（【战国】韩非子，2000：146）所为的“执要”就同“执一”，用以形名之术去核对人们的功过，再以二柄来给予赏罚。因为圣人处于这法治体系的核心，无法给国内所有发生的事都给予裁判，所有必须要任命官吏来为自己做事，不要依赖不可

靠的“忠诚”，而是让人们在有利可图的赏罚制度底下，为圣人效命。

再者，“圣人之用神也静，静则少费，少费之谓啬”（【战国】韩非子，2000：395）圣人只要“虚静”便能达到所谓“啬”，其实乃一种方法，是洞悉了自然规律自然规律并且遵循之。这里要强调的是圣人不必用智用谋去治理国家，而是设立了法度，并掌握大权后，那么社会便会自然运作，圣人更无需费神去多加干涉。因此“圣人之道，去智与巧，智巧不去，难以为常。”（【战国】韩非子，2000：145）若说最为理想的，就是圣人之治国是无需使用任何智慧或诈术，事物皆会自行运作。这点无需智慧去治国是乎与之前所述存有冲突，但实则不然。韩非认为，倘若君王对臣子用智用诈，那么反之亦然。为了避免这情况的发生，便只能“去智去巧”，这貌似为圣人设置了一个十分低的门槛，是乎不用任何智慧便可治国。其也是韩非一直强调的世上圣明的人少，所以必须要设定一套无需有太多智慧执行的制度，只要能依循“法术”且占有“势”，哪怕是平庸的人，也能治理天下。同时“去智去巧”的要点是，必须要有智和巧，才能“去”，所以圣人的地位依然是很高的，其一直都是供人参考的榜样，在《韩非子》中虽然提出不法古，但其中所出现的圣人皆为尧舜、孔子、管仲等人，而接近韩非时代的并无一人被其称为“圣”。故此，韩非实际上是认同古人的功绩，他所反对的只是“法古”。圣人在韩非现在的地位仍然很高，至少在其时代里，并没有一人能被称为圣，所以圣人必定是有莫高的智慧，而非无智，平庸的人也只能效仿，但很难达至圣人的层次。相较于常人之圣，这更能诠释韩非“理想”的圣人观，因为韩非十分重视现实效率，所以他为了将“法治”普及化，所以把门槛放得很低，但观其对圣人的定义，圣人的地位仍然是超然的。

《主道》有言“道在不可见，用在不可知。虚静无事，以暗见疵。”（【战国】

韩非子，2000：74）圣人处于虚静时，别人便无法揣测其行动，正如臣子无法揣测君王的法术。若以君王为例，其用意在于当权者必须要以无欲无念的态度，也就是“静”，于“暗处”观察臣子的举动，但臣子却对此一无所知。圣人始终保持神秘，让人们无法知其能耐深浅，这“静”能让圣人起到“神秘化”乃至“神化”的作用，佐以形名二柄，对世人进行裁断，确立自身无上的地位。

同时“圣人之于万事也，尽如慈母之为弱子虑也，故见必行之道，见必行之道则明，其从事亦不疑，不疑之谓勇。”（【战国】韩非子，2000：421）圣人就像母亲爱孩子一般地爱“法”，从而要设法保护它，并让它远离祸害，进而体会当中的道理，陈奇猷解释道：“此节说明人当勇于断事，人君慈于其民，则必勇于变法”

（【战国】韩非子，2000：421）承如之前所述，因为法治会剥夺当权者的利益，并且难以被世俗所接受，所以难免会被遭人破坏。因此所谓的“虚静”的用意，并非老子所言之“处下”、“抱柔”，而是掌握其自然的规律，从而制定合适的法律，但倘若这套法律受到迫害，圣人亦不会坐视不理，而是其对法的“爱”将转化为“勇”，用以对抗世俗的愚昧，所以韩非之“圣”还是十分积极的。

同时，《解老》亦载：“道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也……圣人得之以成文章……圣人以诛暴则福成。”（【战国】韩非子，2000：411）道乃天地万物之规律，理则是具体的法则，韩非认为圣人得道便能规划制度，除去祸害，所以这“道”在韩非眼中是能被圣人运用的。“圣人尽随于万物之规矩”（【战国】韩非子，2000：422）圣人所制定的法，并未无中生有，而是随着万物的规矩而成的。由此可见，“道”到了韩非手中，变成能被运用的，其转换

成为了“法”，从而圣人便能以法为根基以达到“无为而治”。

然其亦道“圣人在上则民少欲，民少欲则血气治，而举动理则少祸害。”（【战国】韩非子，2000：402）圣人之治是能让人民“少欲”的，因为一切奖赏，皆在制定的范围之内，人民无法再有私欲去做违法之事，自然就会少欲；同时也因为惩罚，人民会有所顾忌而不犯罪，也会压抑私欲，进而减少祸害的发生。

从以上的论述可知，圣人在韩非心中的地位是很高的。其更像是一种超越君王的存在，所以才能成为君王的楷模。韩非未有提及其生活的年代何人为圣，由此可知到了战国末期，圣人几乎不复见，而韩非心中也有理想化的圣人形象，也就是“法”的代理人，其要求的是效仿圣人的态度、行为，而非圣人所推行的制度。虽说《韩非子》是一部君王专制的著作，但追根究底，其最终目的就是社会和平，就如圣人之治，再无私欲、祸害。

第四章 《韩非子》中“圣”于秦之体现

此篇章将专注探讨《韩非子》中“圣”的概念对秦的影响。然而之所以会选择秦这个时代，因为据《史记》记载，秦始皇十分欣赏韩非的文章至于，所以其可能会从中吸收了韩非的思想。但秦朝短短十余年便灭国了，而后的汉朝到了汉武帝时期发生了“罢黜百家”之事，奠定了往后中国思想以儒家为主流，而法家则就此被融入儒家主流之中，固有“内儒外法”之说，即韩非的影响，更多是外化，也就是制度、政策上的表现，而非内在修养。虽说韩非几乎不提内在修养之事，然，所谓“圣”也当属理想化的内在人格培养，但相较于儒、道的“内心”，韩非子的学说于这一块则显得相当薄弱，故其影响难以长久，但从秦始皇身上，却能看出韩非“圣”的影子。

再者，秦朝当时以法家治国理论为基础，设立的制度虽说被往后的朝代传承了下去，但法家思想某程度上是遭到排斥的。以《韩非子》一书为例，其从秦代一直流传到唐代都没被怀疑过，而到了宋代，这疑古之风强烈的年代却也没人怀疑过此书的真伪，仅有程迥怀疑过《初见秦》，认为其出于范雎之手。虽然程迥最先提出了《韩非子》的真伪问题，但他的说法未必正确，且影响不大。到了清代考据之风复盛，也没人对《韩非子》的真伪进行考究。²²

从这疑古考究之风可以得知，《韩非子》或说是法家思想，在中国思想史发展上并未得到很好的重视，其多是运用在设立政治制度、管理或是治理之上，于精神层面的建构上，没有丝毫贡献。乃至韩愈等人论道统时，都是以儒家为主要脉络，所发展的都是儒家的“圣”，从而排斥了法家那过于现实、功利的

²² 整理自《韩非子导读》。（陈奇猷、张觉，1990：52-53）

“圣”，所以关于韩非“圣”观念的影响，最深却最明确者应属秦代。

正因如此，此章才会着重于秦始皇作为讨论对象，先是讨论秦始皇对于《韩非子》的接受等问题，看秦始皇是如何吸取韩非之“圣”的，并且将以秦始皇之言行作为论证，看“圣”之影响体现在何处。

第一节 秦始皇对韩非思想之接受

若要讨论秦始皇是否有受韩非的思想所影响，那么先得回顾历史，探讨秦始皇是如何吸取韩非之学说的。据《史记·老子韩非列传》载：

“人或传其书至秦。秦王见孤愤、五蠹之书，曰：「嗟乎，寡人得见此人与之游，死不恨矣！」李斯曰：「此韩非之所著书也。」秦因急攻韩。韩王始不用非，及急，乃遣非使秦。秦王悦之，未信用。李斯、姚贾害之，毁之曰：「韩非，韩之诸公子也。今王欲并诸侯，非终为韩不为秦，此人之情也。今王不用，久留而归之，此自遗患也，不如以过法诛之。」秦王以为然，下吏治非。李斯使人遗非药，使自杀。韩非欲自陈，不得见。秦王后悔之，使人赦之，非已死矣。”（【汉】司马迁，1982：2155）

当中提及秦始皇十分喜欢韩非的著作，且记载了其读过《孤愤》、《五蠹》两篇作品，但这两篇作品应该只属例举，秦王所见必定更多。然而关于秦始皇是于何时见过这两篇文章，林纬毅曾分析说：“秦王见到〈孤愤〉、〈五蠹〉等篇后，

有‘得见此人与之游，死不恨矣’之叹应该属于未亲政前当小皇帝时的口气。仰慕之情中带有冲动的成分，缺乏政治上深思熟虑的智慧。”（林纬毅，2010：237）其分析认为秦王是在九年（前238年）亲政之前阅读了韩非的这两篇文章。那么秦王早期对韩非著作的喜爱，在其亲政之后，应当会搜集保存其著作。但从史料文献上来说，很难去证明秦王是否有看过《韩非子》全书，而且当时所流传的版本与现今的必然存在着差异。

韩非的著作至少在司马迁之前已编订成书，不然他何以得知此书“十万余言”。另，汉景帝时期的韩安国自幼学习《韩非子》，故此可见，韩非著作应已编撰成书。故此，在秦王时期所见的应该更多。据林纬毅考究，秦代所流通且被秦王所见的，应有《史记·老子韩非列传》中所提及的《孤愤》、《五蠹》、《内外储》、《说林》、《说难》等；李斯与秦二世对话所引用的《五蠹》、《显学》；另有《定法》中讨论将商鞅、张仪等人法治之不足，其内容对秦朝是有针对性的，应为秦王所关心的课题，故秦王应有见此篇；再者，《史记》记载韩安国向驸田学习《韩非子》曾引用了《备内》和《扬权》中的内容，所以当时流传的版本应已收录此二篇，且《韩非子》在秦之际被视作官学，应不会被焚书所毁，故韩安国所见，应为秦代所流传下来的版本。²³

从以上所述，至少能证明在秦王时期，有九篇韩非的著作是在流传着的。另林纬毅继而分析道：“……不论是秦王政在亲政前、或是韩非在秦和死后，甚至统一天下后读到韩非著作，都可以成为影响秦始皇的治秦思想。因此，《主道》、《八经》、《人主》、《扬权》、《备内》等，也可能影响秦始皇。”（林纬毅，2010：242）因此，共计十二篇韩非的著作，可能对秦始皇起到了影响。

²³ 整理自《韩非法儒思想传统的历史考察》。（林纬毅，2010：241-242）

第二节 韩非初见秦始皇

据《史记·韩世家》记载：“王安五年，秦攻韩，韩急，使韩非使秦，秦留非，因杀之。”（【汉】司马迁，1982：1877）王安五年（前 234 年），该是韩非出使秦国之年，而其前去的目的只有一个，即是“存韩”，而此时正是韩非之学说，最能直接地影响秦始皇的时候。

首先先得分析秦始皇在未见及见到韩非，前后态度态度的差异。早期秦王看见韩非的《孤愤》、《五蠹》二篇，说道：“得见此人与之游，死不恨矣”（【汉】司马迁，1982：2155），可见其对韩非是充满崇拜之意的，但其进见秦王之时，所呈上的是《存韩》篇，此时秦王的反应则是“秦王悦之，未信用”（【汉】司马迁，1982：2155），秦王得以见韩非是开心的，但其却没有任用韩非。其归根究底，就是在韩非进见秦王时所呈上的篇章出了问题。

《孤愤》及《五蠹》对秦王的影响颇深²⁴，就其内容而言，《孤愤》是强调权臣的祸害，会聚众并迷惑君王，造成法术之士难有用武之地；《五蠹》则是批评学者、言谈家、带剑者、患御者及商工之民，认为该除去这“五蠹”，而从中也反映了韩非的历史进化观及法治主张。这两篇文章批评了社会乱象，强调了法术之士及法治的重要性，其理论也可用于现实。但关于《存韩》篇之前强调了“灭韩”之确定以及“存韩”的重要性，与之前两篇相比之下，格局及视野就显得较小，所以秦王看见韩非本人时，可能会觉得失望，因为韩非并未将其

²⁴ 于《嬴政青睐<韩非子·孤愤>和<五蠹>的原因——兼论秦始皇对法家思想的接受》有提及：“总之，这一切无不是围绕着在《五蠹》基础上阐发的法家思想而实施的国家行为。因此，《五蠹》是被嬴政作为新王朝的施政纲领使用的。既是施政纲领，就要广泛宣传，大力弘扬，所以不仅李斯，就连秦二世都可以随口大段引用《五蠹》。而和《五蠹》一起受到嬴政青睐的《孤愤》因为所讲乃是君臣之间的矛盾斗争，更适合君王自己阅读、揣摩，所以嬴政不会向众人推荐，故而传播就没有《五蠹》那么广泛，在秦国及秦朝宫廷中知道的人就很少了。”（杨玲，2013：21）简而言之，乃秦王将《五蠹》的内容大力宣传，并化为实用；而《孤愤》则留给自己揣摩。由此可见，此二篇影响之广。

学说中最为精髓的部分交给秦王。

再者，《抱朴子·广譬》有言：“贵远而贱近者，常人之用情也；信耳而疑目者，古今之所患也。是以秦王叹息于韩非之书而想其为人……”（杨明，1997：348-349）认为人之通病就是“贵远贱近”，所以韩非才会在进见秦王之后，因李斯的诬陷，而遭牢狱之灾，最后被迫服毒自杀。

由此可见，韩非并没很好地把握时机，将其学说推荐给秦王，所以说韩非并没有在此刻影响秦王。然，于韩非入狱之后，“秦王后悔之，使人赦之，非已死矣。”（【汉】司马迁，1982：2155）秦王突然后悔但为时已晚。从而可以发现，秦王对韩非还是欣赏的，但是他所欣赏的并不是韩非这个“人”，而是韩非的“学问”。由此也可以证明为何韩非并不在第一时间被秦王重用，因为韩非所呈上的《存韩》让秦王对这个“人”失望。而且韩非入秦之后便被关进牢狱，其后无法再与秦王对话，所以关于“见面”这一事，这么短的时间内，毋用说韩非“圣”，连其“法治”的思想，也无法传达给秦王。但很明显的是，从秦王想要赦免韩非一事，能证明秦王确实自己发现了韩非学说中精华的部分，从而自行去吸收韩非的学说。

除了秦王的视角，其亦可反从韩非的视角出发，看其出使秦国之心态。郑良树则分析道：

“就在这样的国际形势之下，韩非奉命出使秦国，希望通过游说的方式，诱使秦国将兵力用到赵国去，让韩国得一苟延残喘的生机。其实，对才华洋溢、眼光锐利的韩非而言，他肯定知道此次出使任务的艰难和成功机会的渺茫；他肯定也知道韩国再得一苟延残喘，也无法风发图强，保存

社稷于子子孙孙。”（郑良树，1993：562）

由此可见，韩非其实是抱着十分消极的态度出使秦国的，他的目的并不是为了宣扬其学说，而是出于单纯的爱国才接受此事。韩非无意推广其学说，也让秦王无法直接地吸收其中奥妙，所以秦王对韩非学说之用，是出于自己的解读、理解，或许会有所偏离，但亦无碍去证明韩非的学说是会对秦王造成影响的。

从以上的论述可以得知，韩非在秦王对其“圣”的接受，是没起到任何作用的，是秦王透过最基本的方式，通过文本去了解韩非所倡导的“圣”，再透过自己的理解，将之引到现实中使用。因此秦王对韩非学说之接受，乃出于自行的理解，与韩非无直接的关系。

第三节 秦始皇的“圣”

之前统计了共有十四篇作品，可能会对秦始皇产生影响。而此节将以其中所出现的“圣”为主要论点，再借《史记·秦始皇本纪》中，秦始皇的言行相互印证，从而探讨《韩非子》中的“圣”对其造成了何种影响。

承如上章所述，《扬权》中述：“事在四方，要在中央。圣人执要，四方来效”（【战国】韩非子，2000：137）秦始皇统一六国之后，一改前朝的宗族分封制，立君主集权制，据《史记·秦始皇本纪》载：

臣等谨与博士议曰：“‘古有天皇，有地皇，有泰皇，泰皇最贵。’臣等昧死上尊号，王为‘泰皇’。命为‘制’，令为‘诏’，天子自称曰‘朕’。”王曰：“去‘泰’，着‘皇’，采上古‘帝’位号，号曰‘皇帝’。他如议。”制曰：“可。”追尊庄襄王为太上皇。制曰：“朕闻太古有号毋谥，中古有号，死而以行为谥。如此，则子议父，臣议君也，甚无谓，朕弗取焉。自今已来，除谥法。朕为始皇帝。后世以计数，二世三世至于万世，传之无穷。”（【汉】司马迁，1982：236）

始，意指第一；皇，意指大；帝，意指主宰。从秦始皇自立始皇帝三字——第一大主宰，可见其野心。他将大权握在手中，认为自己就天下唯一且最高大的存在，正如“圣人执要”之意。另，《外储说右下》中：“故吏者，民之本纲者也，故圣人治吏不治民。”（【战国】韩非子，2000：829）就强调了圣人使用官僚来达到最好的治理效果，其对秦始皇的影响则在于“通过对云梦秦简中官吏考核的分析，可以看到秦统治者坚持以法治国：一是坚决依法从德、能、绩等方面对官吏进行考核；二是坚决按照考核结果，对官吏进行奖优惩劣。”（李金鲜，2013:48）早在秦代就已设立了完整且严谨的官僚体系，可见秦始皇对官吏的重视，其明白“是以圣人不亲细民，明主不躬小事。”（【战国】韩非子，2000：829）哪怕自己是最高且唯一的存在，也无法处理天下所有事情，所以十分重视官僚体系的建构。

再者，《五蠹》载：

“故明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私

剑之捍，以斩首为勇。是境内之民，其言谈者必轨于法，动作者归之于功，为勇者尽之于军。是故无事则国富，有事则兵强，此之谓王资。既畜王资而承敌国之豊，超五帝，侔三王者，必此法也”

（【战国】韩非子，2000: 1111-1112）

当中所提及的不效仿先王凡事都依循法治、有功者赏等，都是韩非所塑造的圣人形象，其中总结能做到这些事的圣人“超五帝、侔三王者”。然而《秦始皇本纪》李斯曾道：

“五帝不相复，三代不相袭，各以治，非其相反，时变异也。今陛下创大业，建万世之功，固非愚儒所知。且越言乃三代之事，何足法也？异时诸侯并争，厚招游学。今天下已定，法令出一，百姓当家则力农工，士则学习法令辟禁。……若欲有学法令，以吏为师。”

（【汉】司马迁，1982: 254-255）

虽然这段话出自李斯之口，用以奉承秦始皇，但其内容和《五蠹》篇十分接近，都是认为如若奉行法令，百姓为求功，自然会为自己卖命，并且都是“以吏为师”。同时，司马迁也评秦始皇道：“始皇自以为功过五帝，地广三王……”（【汉】司马迁，1982: 276），其表达了秦始皇其实早已认为自己已是圣人，因为他十分推崇法令，并且重用管理，所以他才会认为三皇五帝皆不能让他效仿，自己是“前无古人，后无来者”的存在。由此可见，韩非的“圣”观念对其影响颇深。

另，《显学》载：“夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。恃人之为吾善也，境内不什数；用人不得为非，一国可使齐。”（【战国】韩非子，2000：1141-1142）因为治理法度的明确，圣人能够使人不敢犯罪，强调了法的重要。《秦始皇本纪》中亦多次提及秦王立碑歌颂自己立法、执法、扬法等事，从而使天下太平。虽然这是秦始皇的自我观点，但其是乎已认为自己已是至圣，为天下最聪明的人。同时，《显学》亦有载：“夫求圣通之士者，为民知之不足师用。”（【战国】韩非子，2000：1147）当中不断提及韩非的观念里，绝大部分人都是愚昧的，其世俗浅见不足以听取。反观秦始皇，其在登上地位之后，将人民都更名为“黔首”，虽然里面包含了法治底下，除君王外，人人皆平等的观念，但秦始皇这一举动能解释为，他认为世人都一样，而自己则是唯一的，所以世人的声音不足以听取。这点反映在秦始皇称帝前后，他在称帝前懂得忍辱且虚心请教，但在其称帝之后便显得高傲自大不再听取别人的意见，就如同“为民知之不足师用”一般。

同时，秦王登之罘刻石歌颂自己的功德时，有此几句：

“大圣作治，建定法度，显著纲纪。”

“圣法初兴，清理疆内，外诛暴强。”

“常务既定，后嗣循业，长承圣治。”

“群臣嘉德，祇咏圣烈，请刻之罘。”（【汉】司马迁，1982：249-250）

尽管刻石之文字，有美化之意，但其中所述：秦王称自己为“大圣”；其所行之法谓“圣法”；人民都依循自己的“圣治”；自己的功德为“圣烈”等。秦

王不断地强调“圣”，而韩非又常提“圣人之治”、“圣人之法国”，从中亦能看出，秦王很可能是受了韩非的影响，而在达成这一些“治”、“法”之时，才会认为、并且称呼自己为“圣”。

以上所述，能看出秦始皇或多或少都受到了韩非的“圣”观念影响，但秦王却按自己的理解，扭曲了韩非的思想，发挥过度从而变得骄傲自大。就如韩非推崇不法古的，是表明圣人懂得判断局势，从而制定合适宜的“法制”，但亦秦王却将之推至极端，认为自己早已超越三皇五帝，世上只有自己能给别人作为榜样。然而韩非的“圣”之所以不法古，只是因为古法不合时宜，并非自己成为圣人去创造法治，因为法早已存在于自然当中，圣人只是去发现再加以运用而已。同时，韩非拒绝“人心”于法治上的作用，认为圣人不应该按喜怒来定赏罚。但秦王“执要”后，集权于自己身上，然后就不断以私欲行事。

因此，秦王可能按自己的意志，去理解了韩非“圣”的概念，但其却有所扭曲。虽然秦王不能完全代表着韩非“圣”，但其却将韩非“圣”概念的某些部分，具体地实现了出来。

第五章 结论

先秦诸子人人造“圣”，儒、道之圣讨论得最为热闹，然，韩非思想中的“圣”，却一直都被人所忽略。这是因为韩非的学说过于现实、功利，对于这种精神层面上的人格培养，并未深入发挥。从以上所述，不难发现韩非“圣”之特色，即其“圣”是以法，为主要核心，但并不代表圣人高于“法”，而是圣人是清楚的理解何谓法治之核心，故能将“法”普及于世。

再者，韩非之“圣”并无圣人光环，际遇都与常人无异。他们都是活于现实中的“法术之士”，但韩非之“圣”不全然是现实的存在，他是以现实为基础，从而构造出理想之“圣”，即将“圣”的门槛放得很高，圣人懂得观局势进而通权达变；睿智却不显露，不强调以“智”治国，而是坚守“法治”为原则，摒除人心的作用；圣人观“道”以制“法”，按照自然规律去治理社会。

同时，韩非之圣，不应于君王画上等号。其因君王由中人之资的人即可担任，但能带来盛世者，必属圣人担任的君王不可。故，圣人可以君，但君未必是圣。然而韩非认为圣人数量十分稀少，不可能单纯等待圣人出世来治国，所以他又设计了一套能用于中人之资的君王的“君主集权”的“法治”系统。这就是为何在韩非的描述里会出现在现实社会中，圣人依然要臣服于君权之下。韩非所意识到的现实情况，和其理想中的世界其实并无违背，现实与理想实为一体，从韩非所论述的“圣”，亦能看出其的理想世界：

“在《韩非子》中，人们甚至还能找到终极的普世乌托邦的轮廓，它们超越了法家较为直接的现实目标。一旦人们能使具备了合理性的国家的法律和方法内

化到人民的习惯中，那些陈旧的以‘自私行为’的信念为基础的不良态度就将消失殆尽。”（【美】史华兹，2003：353）

哪怕韩非再注重现实功利，其必定也会有一幅“理想国”的蓝图的，但韩非却以现实之“法”为外衣来包裹住其中的“理想国”。其因韩非拒绝虚谈，所以他并没对其虚构的蓝图多加着墨，而是不断强调“法治”的重要性，但归本溯源，韩非拼命地强调“君权”、“专制”，不就是为了能以其来达至天下太平。

关于秦王之事，他是接受了韩非之学说，但秦王所学习的对象，并不是从韩非这个“人”的身上所学回来的，而且通过阅读韩非的作品，再按自己的理解去实行的。同时秦王言行中也不自觉地对应上了韩非“圣”的概念，就如他认为自己“功过五帝，地广三王”，都与韩非所述的，依循圣人之道，便是“超五帝，侔三王者”等事，秦王将韩非之“圣”转化到了自己的身上，但秦王毕竟是按自己的理解去解读韩非的学说的，故其所表现出的“圣”亦有所偏差。

如若言及本论文不完善之处，乃是本论文碍于篇幅与时间的限制，无法按韩非“圣”的类别进行详谈，而是选择了整理重构的方式，去分析韩非的圣人观。再者，如若言及本论文往后发展的部分，就是拿韩非之“圣”与其他诸子之“圣”作比较，看其异同、继承、革新之处，并且也可以尝试以韩非之“圣”，去分析其之所以产生的原因。

简而言之，韩非之“圣”就是“法”的代表，从“圣”的探讨，能更直接地看见韩非思想的核心，就是一切以大局为重，不要以私欲治国，并且没有最好的“法治”，一切都得顺应自然局势，因时制宜，从而无灾祸、达至天下太平的理想世界。

参考书目

一、古籍

1. 【清】郭庆藩（2004），《庄子集释》，北京：中华书局。
2. 【战国】韩非子著、陈奇猷注（2000），《韩非子新校注——上下册》，上海：上海古籍出版社。
3. 蒋礼洪（1986），《商君书锥指》，北京：中华书局。
4. 【汉】司马迁撰，《史记》，北京：中华书局。
5. 【清】王先谦撰，《荀子集解》，北京：中华书局。
6. 【汉】许慎撰、【清】段玉裁注（2006），《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社。
7. 杨明（1997），《抱朴子外篇校笺》，北京：中华书局。
8. 【清】朱骏声（1937），《说文通训定声》，上海：商务印书馆。
9. 朱谦之（2000），《老子校释》，北京：中华书局。
10. 【宋】朱熹（2012），《四书章句集注》，北京：中华书局。
11. 周勋初（2009），《韩非子校注》，南京：凤凰出版社。

二、专书

1. 陈奇猷、张觉（1990），《韩非子导读》，成都：巴蜀出版社。
2. 邓国光（2010），《圣王之道——先秦诸子的经世智慧》，北京：中华书局。
3. 冯友兰（2005），《中国哲学简史》，天津：天津社会科学院出版社。
4. 顾颉刚（1979），〈“圣”、“贤”观念和字义的演变〉，《中国哲学（第一辑）》，北京：三联书店
5. 林纬毅（2010），《韩非法儒思想传统的历史考察》，新加坡：新加坡青年书局出版。
6. 刘刚、李冬君（2014），《中国圣人文化论纲》，太原：山西教育出版社。
7. 【美】史华兹著、程钢译（2003），《古代中国的思想世界》，南京：江苏人民出版社
8. 徐中舒（2006），《甲骨文字典》，成都：四川辞书出版社。
9. 张纯、王晓波（1986），《韩非思想的历史研究》，北京：中华书局。
10. 郑良树（1993），《韩非之著述及思想》，台北：台湾学生书局
11. 张素贞（1985），《韩非子思想体系》，台北：黎明文化事业公司印行。
12. 周钟灵、施孝适、许惟贤（1982），《韩非子索引》，北京：中华书局。

三、期刊论文

1. 陈仁仁（2011），〈‘圣’义及其观念溯源〉，《伦理学研究》，2011年11月第6期，页48-53
2. 李金鲜（2013），〈从云梦秦简看秦官吏的考核〉，《渤海大学学报》，2013年第6期，页45-48
3. 李英华（2005），〈先秦诸子圣王观探析——兼与柏拉图哲学王思想比较〉，《中国哲学史》，2005年第1期，页19-25
4. 杨玲（2013），〈嬴政青睐〈韩非子·孤愤〉和〈五蠹〉的原因——兼论秦始皇对法家思想的接受〉，《海南师范大学学报（社会科学版）》，2013年第7期第26卷，17-21

四、学位论文

1. 白峰（2013），《春秋战国时期“圣王”观念的建构与嬗变》，（硕士学位论文），山西大学历史文化学院，山西省。

附录

大类	篇章	原文	提要
处静自律	《扬权》	事在四方，要在中央。 圣人 执要，四方来效。虚而待之，彼自以之。	掌握权力。
		故 圣人 执一以静，使名自命，令事自定。不见其采，下故素正。因而任之，使自事之。	辅以形名之术，处静观察而治。
		谨修所事，待命于天。毋失其要，乃为 圣人 。	辅以形名之术，掌握权力。
		圣人 之道，去智与巧，智巧不去，难以为常。	不用智谋与巧诈。
		若地若天，孰疏孰亲？能象天地，是谓 圣人 。	公正无私。
	《解老》	圣人 在上则民少欲，民少欲则血气治，而举动理则少祸害。	以道治理天下，无人犯法。
		民犯法令之谓民伤上，上刑戮民之谓上伤民；民不犯法则上亦不行刑，上不行刑之谓上不伤人；故曰：“ 圣人 亦不伤民。”	天下无犯罪、祸害之事
		是以 圣人 不引五色，不淫于声乐，明君贱玩好而去淫丽。	去除欲望。
		是以智士俭用其财则家富， 圣人 爱宝其神则精盛，人君重战其卒则民众。	“节俭”。

		故圣人衣足以犯寒，食足以充虚，则不忧矣。	知足自律。
		至圣人不然，一建其趋舍，虽见所好之物不能引，不能引之谓不拔。	知足自律。
自然无为	《解老》	众人不肯问知听能，而圣人强以其祸败适之，则怨。众人多而圣人寡，寡之不胜众，数也。今举动而与天下之为讎，非全身长生之道也，是以行轨节而举之也。	遵循自然规律，但却被世俗憎恨。
		圣人之用神也静，静则少费，少费之谓嗇。	节俭；遵循自然规律。
		圣人虽未见祸患之形，虚无服从于道理，以称蚤服。	遵循自然规律。
		天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其变气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。	得道以规定制度。
		譬之若剑戟，愚人以行忿则祸生，圣人以诛暴则福成。	得道以除去祸害。
		今道虽不可得闻见，圣人执其见功以处见其形，故曰：“无状之状，无物之象。”	通过推测而知“道”。
		圣人观其玄虚，用其周行，强字	通晓道的规

		之曰道，然而可论，故曰：「道之可道，非常道也。」	律。
		是以圣人爱精神而贵处静。	节俭；遵循自然规律。
		此非独谓野处之军也， 圣人 之游世也无人害之心，无人害之心则必无人害，无人害则不备人。	己不犯人，人亦不犯己
		圣人 之于万事也，尽如慈母之为弱子虑也，故见必行之道，见必行之道则明，其从事亦不疑，不疑之谓勇。不疑生于慈，故曰：“慈故能勇。”	笃信“道”。
		圣人 尽随于万物之规矩，故曰：“不敢为天下先。”	遵循自然规律。
重法重制	《奸劫弑臣》	人主诚明于 圣人 之术，而不苟于世俗之言，循名实而定是非，因参验而审言辞。	不与世俗同流，辅以形名之术。
		从是观之，则 圣人 之治国也，固有使人不得不爱我之道，而不恃人之以爱为我也。	以法达到专制。
		圣人 为法国者，必逆于世，而顺于道德。	不与世俗同流，却顺应道德。
		而 圣人 之治国也，赏不加于无功，而诛必行于有罪者也。	明确地执行赏罚。
		重罚者，民之所恶也。故 圣人 陈其所畏以禁其邪，设其所恶以防	设立刑罚。

		其奸。	
	《守道》	圣王之立法也，其赏足以劝善，其威足以胜暴，其备足以必完法。	实行赏罚，扬善抑恶。
	《用人》	故至治之国，有赏罚，而无喜怒，故圣人极；有刑法而死，无螫毒，故奸人服。	符合法制的赏罚。
	《外储说右下》	故吏者，民之本纲者也，故圣人治吏不治民。	重视官僚制度。
		是以圣人不亲细民，明主不躬小事。	以法御众。
		椎锻者所以平不夷也，榜檠者所以矫不直也，圣人之为法也，所以平不夷矫不直也。	设立法制。
	《功名》	圣人德若尧、舜，行若伯夷，而位不载于世，则功不立，名不遂。故古之能致功名者，众人助之以力，近者结之以成，远者誉之以名，尊者载之以势。	尧、舜；“势”的重要性。
	《诡使》	圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名。	治国之道。
	《六反》	圣人之治也，审于法禁，法禁明着则官法；必于赏罚，赏罚不阿则民用。	制定法规、实行赏罚。
		圣人权其轻重，出其大利，故用法之相忍，而弃仁人之相怜也。	重法治、弃仁爱。
	《八说》	书约而弟子辩，法省而民讼简。是以圣人之书必著论，明主之法必详事。	普及法规。

	《五蠹》	故圣人议多少、论薄厚为之政，故罚薄不为慈，诛严不为戾，称俗而行也。故事因于世，而备适于事。	因时制法。
	《显学》	夫圣人之治国，不恃人之为吾善也，而用其不得为非也。	以法抑恶。
	《心度》	圣人之治民，度于本，不从其欲，期于利民而已。	制度重民之利益、非欲望。
		故圣人之治民也，法与时移而禁与能变。	因时制法。
御臣之术	《说疑》	此十二人者，或伏死于窟穴，或槁死于草木，或饥饿于山谷，或沉溺于水泉。有民如此，先古圣王皆不能臣，当今之世，将安用之？	不任用不重名利、不畏刑罚的臣子。
		如此臣者，先古圣王皆不能忍也，当今之时，将安用之？	不任用侮辱自己的臣子。
		如此臣者，唯圣王智主能禁之，若夫昏乱之君，能见之乎？	识破结党营私的臣子。
		有臣如此，虽当圣王尚恐夺之，而况昏乱之君，其能无失乎？有臣如此者，皆身死国亡，为天下笑。	防备阿谀奉承的臣子。
		故曰，谄谀之臣，唯圣王知之，而乱主近之，故至身死国亡。	识破阿谀奉承的臣子。
		圣王明君则不然，内举不避亲，外举不避讎。	为能是用。

		<p>虽古之所谓圣王明君者，其勤身而忧世不甚于此矣。</p>	知人善用。
		<p>故曰：人臣有五奸，而主不知也。为人臣者，有侈用财货赂以取誉者，有务庆赏赐予以移众者，有务朋党徇智尊士以擅逞者，有务解免赦罪狱以事威者，有务奉下直曲、怪言伟服瑰称、以眩民耳目者。此五者明君之所疑也，而圣主之所禁也。去此五者，则噪诈之人不敢北面谈立，文言多、实行寡、而不当法者不敢诬情以谈说。是以群臣居则修身，动则任力，非上之令、不敢擅作疾言诬事，此圣王之所以牧臣下也。彼圣主明君，不适疑物以窥其臣也。见疑物而无反者，天下鲜矣。</p>	去除奸臣，从而更有效地统治众臣。
洞鉴古今	《奸劫弑臣》	<p>夫世愚学之人比有术之士也，犹蚁垤之比大陵也，其相去远矣。而圣人者，审于是非之实，察于治乱之情也。</p>	看清局势，深知法的重要性。
	《南面》	<p>不知治者，必曰：“无变古，毋易常。”变与不变，圣人不听，正治而已。</p>	通权达变。
	《喻老》	<p>此言智周乎远，则所遗在近也，是以圣人无常行也。</p>	头尾兼顾、洞悉全局。

	《外储说左 上》	故墨子为木鸢，讴癸筑武宫。夫 药酒用言，明君 圣 主之以独知 也。	洞悉事物之利 益。
	《八说》	处多事之时，用寡事之器，非智 者之备也；当大争之世而循揖让 之轨，非 圣 人之治也。故智者不 乘推车， 圣 人不行推政也。	不法古。
		先 圣 有言曰：“规有摩，而水有 波，我欲更之，无奈之何！”此通 权之言也。是以说有必立而旷于 实者，言有辞拙而急于用者，故 圣 人不求无害之言，而务无易之 事。	通权达变；务 实。
	《五蠹》	然则今有美尧、舜、汤、武、禹 之道于当今之世者，必为新 圣 笑 矣。是以 圣 人不期修古，不法常 可，论世之事，因为之备。	通权达变。
观察入微	《喻老》	夫事之祸福亦有腠理之地，故 曰： 圣 人蚤从事焉。	见微知萌。
	《说林上》	圣 人见微以知萌，见端以知末， 故见象箸而怖，知天下不足也。	见微知萌。
	《说林下》	故曰：“崇侯、恶来知心而不知 事，比干、子胥知事而不知心。” 圣 人其备矣。	知君知政。
	《观行》	时有满虚，事有利害，物有生 死，人主为三者发喜怒之色，则 金石之士离心焉。 圣 贤之揆浅深	知人主之深 浅。

		矣。	
	《六反》	故先圣有谚曰：“不蹶于山，而蹶于垤。”山者大、故人顺之，垤微小、故人易之也。	警惕别在小事上犯错。
怀才不遇	《难言》	上古有汤至圣也，伊尹至智也；夫至智说至圣，然且七十说而不受，身执鼎俎为庖宰，昵近习亲，而汤乃仅知其贤而用之。故曰以至智说至圣，未必至而见受，伊尹说汤是也；以智说愚必不听，文王说纣是也。	商汤；智者之见未必受用。
		且至言忤于耳而倒于心，非贤圣莫能听，愿大王熟察之也。	忠言逆耳。
	《说难》	伊尹为宰，百里奚为虏，皆所以干其上也，此二人者，皆圣人，然犹不能无役身以进，如此其污也。	伊尹、百里奚；卑身以求进用。
	《说林上》	以管仲之圣，而隰朋之智，至其所不知，不难师于老马与蚁，今人不知以其愚心而师圣人之智，不亦过乎。	管仲；虚心学习。
	《说林下》	以管仲之圣而待鲍叔之助，此鄙谚所谓“虜自卖裘而不售，士自誉辩而不信”者也。	管仲；需要他人协助。
	《安危》	闻古扁鹊之治其病也，以刀刺骨；圣人之救危国也，以忠拂耳。刺骨，故小痛在体而长利在	伍子胥；忠言逆耳。

		身；拂耳，故小逆在心而久福在国。故甚病之人利在忍痛，猛毅之君以福拂耳。忍痛，故扁鹊尽巧；拂耳，则子胥不失；寿安之術也。病而不忍痛，则失扁鹊之巧；危而不拂耳，则失圣人之意。如此，长利不远垂，功名不久立。	
	《外储说右上》	今人主之于治亦然，非不知有苦则安；欲治其国，非如是不能听圣知而诛乱臣。	忠言逆耳
难避祸害	《难言》	然则虽贤圣不能逃死亡避戮辱者何也？则愚者难说也，故君子不少也。	遭受祸害。
	《奸劫弑臣》	君臣之相与也，非有父子之亲也，而群臣之毁言非特一妾之口也，何怪夫贤圣之戮死哉！	遭人诋毁。
攻瑕索垢	《难一》	仲尼叹曰：“耕、渔与陶，非舜官也，而舜往为之者，所以救败也。舜其信仁乎！乃躬借处苦而民从之，故曰：圣人之德化乎！”……“然则仲尼之圣尧奈何？圣人明察在上位，将使天下无奸也。今耕渔不争，陶器不窳，舜又何德而化？舜之救败也，则是尧有失也；贤舜则去尧	孔子；其推崇德化；韩非反对之。

		之明察， 圣 尧则去舜之德化；不可两得也。……”	
	《诡使》	先为人而后自为，类名号，言，泛爱天下，谓之 圣 。	批评儒之泛爱、墨之兼爱。
		上有私惠，下有私欲， 圣 智成群，造言作辞，以非法措于上。	反讽批评。
	《八说》	今学者之言也，不务本作而好末事，知道虚 圣 以说民，此劝饭之说。	不切实际。
	《五蠹》	仲尼，天下 圣 人也，修行明道以游海内，海内说其仁，美其义，而为服役者七十人，盖贵仁者寡，能义者难也。故以天下之大，而为服役者七十人，而仁义者一人。	孔子；论其仁义服众的效率太低。
他人之言	《十过》	张孟谈曰：“臣闻 圣 人之治，藏于臣不藏于府库，务修其教不治城郭……”	他人人口中之 圣 。
		由余出，公乃召内史廖而告之，曰：「寡人闻邻国有 圣 人，敌国之忧也。今由余， 圣 人也，寡人患之，吾将奈何？」	他人人口中之 圣 。
	《内储说下》	群臣谏曰：“以王之贤 圣 与国之资厚，愿荆王之贤人。王何不深知之而阴有之，荆以为外用也，则必诛之。”	形容秦王。

	《外储说左上》	墨子之说，传先王之道，论圣人 之言以宣告人，若辩其辞，则恐 人怀其文忘其直，以文害用也。	形容墨子推行的学说。
	《外储说右下》	造父过而为之泣涕曰：“古之治人 亦然矣。夫赏所以劝之而毁存焉， 罚所以禁之而誉加焉，民中立而 不知所由，此亦圣人之为泣也。”	形容没有法制会令人无所适从。
		今人主以其清洁也进之，以其不 适左右也退之，以其公正也誉之， 以其不听从也废之，民惧，中立而 不知所由，此圣人之为泣也。	形容没有法制会令人无所适从。
	《问田》	徐渠问田鸠曰：“臣闻智士不袭下 而遇君，圣人不见功而接上。令 阳成义渠，明将也，而措于毛伯； 公孙亶回，圣相也，而关于州部； 何哉？”	形容逐级提拔任人的重要性。
	《说疑》	曰：“古之所谓圣君明王者，非长 幼弱也及以次序也。以其构党与， 聚巷族，逼上弑君而求其利也。”	被奸臣误导、扭曲的“圣”。
其他	《主道》	其行罚也，畏乎如雷霆，神圣不 能解也。	形容至高无上。
	《说难》	故绕朝之言当矣，其为圣人于 晋，而为戮于秦也。此不可不察。	形容晋国重视绕朝。

	《解老》	众人虽贰， 圣人 之复恭敬尽手足之礼也不衰，故曰：“攘臂而仍之。”	重视礼节。
	《喻老》	故曰：“ 圣人 之不病也，以其不病，是以无病也。”	正面思考。
	《外储说右上》	今为人主而漏其群臣之语，是犹无当之玉卮也，虽有 圣智 ，莫尽其术，为其漏也	形容智慧。
	《五蠹》	上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇，有 圣人 作，构木为巢以避群害，而民悦之，使王天下，号曰有巢氏。	有巢氏。
		民食果蓏蚌蛤，腥臊恶臭而伤害腹胃，民多疾病，有 圣人 作，钻燧取火以化腥臊，而民说之，使王天下，号之曰燧人氏。	燧人氏。
	《显学》	夫求 圣通 之士者，为民知之不足师用。	学习圣人的智慧。

表（一）：《韩非子》中“圣”的分类