

拉曼大学

中华研究院中文系

从<解老>篇及<喻老>篇论韩非归本与 黄老之思想

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：谢秋婷

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：余曆雄师

成交日期：2015 年 11 月 26 日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

目次

题目	I
宣誓	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	3
第三节 研究范围与方法	6
第四节 研究难题	8
第二章 韩非与其时代思潮背景介绍	9
第一节 法家与各家世界观之差异	10
第二节 韩非与老子思想之渊源	16
第三章 <解老>篇	20
第一节 化无为为德	21
第二节 化弃智为守法	30

第三节 化敛欲为重刑	38
第四章 <喻老>篇	49
第一节 化无为为有为	50
第二节 化弃智为顺应时势	61
第三节 化敛欲自持为强国自保	69
第五章 结论	77
参考书目	84
一、古籍	84
二、专书	86
三、期刊论文	88
四、学位论文	89

从<解老>篇及<喻老>篇论韩非归本与黄老之思想

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，无论是书面文字、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：12ALB00862

日期：26-11-2015

摘要

法家主主干涉，道家主无为，两家的宗旨与理论原本应该是差天共地的。但是韩非子的<解老>篇及<喻老>篇中对老子《道德经》作注解，司马迁基于此将韩非列入《史记·老子韩非列传》，言韩非“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。故本论文以<解老>篇及<喻老>篇为主，探究韩非子与老子之间的思想关联。

本论文会先论述韩非子所生活的社会思潮，再进一步探讨韩非与老子的渊源。本文以<解老>篇为主，探究韩非对于道家理论的继承及改造。论完<解老>篇之后，笔者会接以<喻老>篇，探究在不同篇章中，虽同样是解释老子，但韩非以不同的解释方法所呈现出来的老子思想。最后，本文经过以上的研究，将会对归本于黄老的韩非思想有更深入的了解。

关键字：韩非子；老子；解老；喻老；老子韩非列传；归本于黄老

致谢

致谢是感恩亦是惜福的表现，一份论文的完成，除了笔者本人的努力背后也少不了众人的帮助。从制定方向到确定题目，从策划大纲至动笔完工，指导老师余曆雄师一直循循善诱，他是我第一个要感谢的人。对于写毕业论文，我的经验为零，在选题目时更是毫无头绪。在老师的指导下，我将自己感兴趣的古籍阅读一遍，从中发现可研究的课题。此论文的题目初定为《论归本于黄老的韩非思想》，在与老师讨论后，老师指出此题目范围太广，可以尝试将之缩小。一番讨论后，才将题目定为《从〈解老〉篇及〈喻老〉篇论归本于黄老的韩非思想》。除了写作范畴以外，老师也时常对我提出问题，引发我思考，让我在写作时能够更加深入。同时，老师也很有耐心的回答我的疑问，让我了解完成一份论文应该有什么内容及书写方式。我最为感谢的是当我失意迷茫时，老师对于我的安慰及鼓励。当我在写作时遇到瓶颈，一度想要放弃，当我完全否定自己时，是老师拉了我一把，肯定了我，让我继续前进。无论是学术上的指导亦或心理上的辅导，老师从来没有放弃过我，可以说没有余老师就没有这份论文的存在。非常非常感谢余老师无私的指导，在此致上万分谢意，谢谢您！

再者我要感谢我的家人，谢谢他们对于我的体谅与包容。在我闭关期间曾经有过压力过大的时候，对于我的烦躁，家人从不解到包容，一直默默地在背后支持我。我也要感谢我的同学们，在困苦的时候大家互相帮助，在迷茫的时候大家互相讨论。在心累时，大家互相鼓励，为彼此打气，督促彼此前进。有了这群好朋友，令我觉

得 FYP 之路，并不孤单。最后，对所有给予帮助的老师以及同学们，无以为报，只能再次致谢。

第一章 绪论

本论文题目为《从〈解老〉篇及〈喻老〉篇论韩非归本与黄老之思想》，其中着重在于探讨韩非子与老子之间的关联。笔者将从〈解老〉篇及〈喻老〉篇中里下功夫，探析韩非子对于道及法之间的辨析，并研究韩非子对于道家思想的接受及改造。

第一节 研究动机

本论文主要研究韩非子的政治思想与老子政治思想中的关联。韩非子是法家集大成者，而中国历代统治者治理国家多使用阳儒阴法的方式。故要知道中国的政治思想，绝不能忽略韩非子。韩非法治思想主要体现在《韩非子》中，由法、术、势三者相辅相成，形成一个霸王专制体系。韩非这种学说刚好顺应了大时代的趋势，也即顺应了秦始皇富国强兵以统一天下的志愿，所以秦以求韩非的原因攻打韩国。虽然得到韩非后秦始皇并没能放心重用韩非，但自秦以下历代统治者都“阴用其言”。（陈奇猷，2000:254）“由是观之，韩非学说对于历代封建王朝统治政策来说，其地位和作用实与儒家学说相表里。”（王旭艳，2009:5）韩非的政治思想不但为秦国的统一天下起了指导性的作用，更是为历代中央集权统治者所“阴用”，他的影响力丝毫不下于孔子。不太为人所知的是，在秦朝，韩非也被称为“圣人”。李斯与秦二世回话时曾言：“韩子曰：‘慈母有败子而严家无悍虏者……今不务所以不犯，而事慈母之所以败子也，则不察于圣人之论矣。’”（司马迁撰、裴骃集解，1959:1277）韩非被李斯称为圣人，标示着他的思想成为了那个时代的思想标志，于是笔者选择了韩非作为此论文的研究对象。

史上最早并最全面评价韩非的人，是司马迁，言韩非之学说皆归本于黄老，并将韩非与老子合传，成《老子韩非列传》。老子是道家的代表，韩非则是法家的集大成者，两人一个提倡“无为而治”，一个提倡“以法治国”，无论是在学术上亦或是思想上都有着重大的差异。老子的哲学思想在世界思想史上占有重要的地位，他不但被《纽约时报》列为十大古代作家之一，他所流传下来的《道德经》被日本、苏联、英国及德国等多个国家翻译出版。可以说老子对世人的影响是广大而深远的，要研究韩非的思想，老子是不可割除的一部分。而韩非本身著有<解老>篇及<喻老>篇两大注解《道德经》的篇章，研究韩非归本于黄老的思想，便得从此处着手。

笔者希望通过这次研究，探讨韩非与老子的思想之渊源以及司马迁把韩非与老子合传的原因。除此以外，笔者发现个别研究韩非子和老子的学者很多，但研究二人思想渊源的人却不多。对于韩非的思想是否源自于老子，各家各派并没有研究出一个确定的答案。所以笔者希望通过整理前人的研究成果，在这个课题上再进一步。

第二节 前人研究成果

韩非归本于黄老之学，讲的其实就是道法同源。前人对这个主题的关注不大，除了司马迁外，讨论此事的还有苏轼，他在《韩非论》中有言：“自老聃之死百余年，有商鞅、韩非著书，言治天下无若刑名之贤，及秦用之，终于胜、广之乱，教化不足，而法有余，秦以不祀，而天下被其毒。后世之学者，知申、韩之罪，而不知老聃、庄周之使然。”（苏轼撰、孔凡礼点校，1986:102）苏轼此言肯定了司马迁道法同源之论。清人钱大昕曾在《廿二史考异》里表示司马迁虽然将韩非和老子列在《老子韩非列传》，但在《太史公自序》里却将道德与名、法各为一家，司马迁主要目的是“言其似同而实异。”（钱大昕，2008:49）那些说韩非不应该与老子同传的人，其实“盖未谕史公微旨。”（钱大昕，2008:49）

近代学术体系兴起后，研究韩非子思想的学者便越来越多，对于道法同源的考察，也逐渐被世人所注重。如郭沫若在《韩非子的批判》中表示韩非子为各大思想的集大成者，在面对老子思想时，虽然也逆袭了它，但还是顺从的成分为多。“韩非子个人思想上的成就，最重要的似乎就在把老子的形而上观，接上了墨子的政治独裁的这一点。”（郭沫若，1982:349）而范文澜先生在《中国通史简篇》中也表示虽然韩非在著述中多引老子言论，甚至在《解老》、《喻老》两篇阐发道家本意，但老子主张柔弱无为，韩非却推崇刚强有为，“可见韩非仅取老子的法术，并不采取老子的宗旨。”（范文澜，1964:281）

关于<解老>篇及<喻老>篇，学者们也持不同看法，梁启雄认为韩非主要是以老家思想为主，法家思想及儒家思想为辅来解老。梁先生在《韩子浅解》中评：

“本篇虽以‘解老’名篇，但作者不是全用道家思想来解老，而夹杂一些儒家思想和法家思想于其间。”（梁启雄，1960:138）而张素贞先生则认为韩非<喻老>篇一半在解老一半在解法，“喻老用故事传说来比喻老子，夹叙夹议，含有道家思想，更含有法家思想。”（张素贞，1975:2）周勋初先生则在《韩非子校注》中明确指出韩非继承了黄老学派的政治思想，但并不是完全接受而是将老子的唯心主义哲学思想改造成唯物主义和无神论的世界观。

除此以外，认同或研究过韩非归本于黄老思想的还有侯外庐先生在《中国思想通史》提出韩非改造老子的理念、冯友兰先生在《中国哲学史新编》提出韩非将老子自然观改成了唯物主义的自然观、陈奇猷先生在《韩非子新校注·前言》指出韩非子根据老子小国寡民的理想社会引导出法治社会，是韩非对老子思想的引申。另外，同意韩非归本于黄老的还有李泽厚《孙老韩合说》、谷方的《韩非与中国文化》、金春峰《汉代思想史》、王宏斌的《中国帝王术--<韩非子>与中国文化》及施觉怀的《韩非评传》。由于数量众多，笔者便不一一赘述。

反对韩非归本于黄老的学者也是有的，其中，刘知几便在《史通》中斥《老子韩非列传》为“舛谬”。可见虽然同为史学家，司马迁与刘知几持不同意见。王元化也表示韩非虽然表面上看来是全盘接受老子学说，但他将老子的宇宙朴素观附会到法家政治观上，完全违背老子本义。也有学者是完全否认韩非与道家的渊源的，他们甚至认为<解老>篇与<喻老>篇非韩非所著。如胡适在《中国古代哲学史》中云：“依我看来，《韩非子》十分之中，仅有一二分可靠，其余都是加入的。那可靠的诸篇如下：显学、五蠹、定法、难势、诡使、六反、问辩。此外如孤愤、说难、说林、内外篇，

虽是司马迁所举的篇章，但是司马迁的话是不很靠得住的……大概‘解老’‘喻老’诸篇，另是一人所作。”（胡适，1961:82）

容肇祖根据胡适的观点进一步考察《韩非子》书中是否非韩非所作，他在《韩非子考证》中将<解老>、<喻老>、<主道>、<扬权>定为黄老或道家之言杂混入韩非子书中，其实此四篇根本不是韩非所作。因此司马迁言韩非归本于黄老的学说，难以成立。自胡适及容肇祖的考证后，学者们在研究韩老之时，不得不对《韩非子》书中的道家思想存疑。如陈启天先生的《增订韩非子校释》、王协的《老子研究》以及唐敬杲的《选注韩非子绪言》等作品里怀疑《韩非子》<解老>、<喻老>篇有后人的作品夹杂在期间。

有关于韩非子的研究甚多，本论文中笔者以陈奇猷先生的《韩非子新校注》为底本，并以梁启雄先生的《韩子浅解》、张觉先生的《韩非子校疏》、周勋初先生的《韩非子校注》以及王先慎先生的《韩非子集解》为辅。另借鉴之专书及论文甚多，受益匪浅铭记于心，在此便不一一列明了。透过这些学者的研究，使笔者能更深入的探究韩非之思想，在此向以上学者致以谢忱。

第三节 研究范围与方法

本论文主要通过研究古籍文献来探讨韩非的哲学思想与政治思想，也就是以《韩非子》为主要范围，〈解老〉篇及〈喻老〉篇为重点研究，并以《道德经》为辅助材料。因此本论文题目为《从〈解老〉篇及〈喻老〉篇论韩非归本于黄老之思想》，着重哲学及政治思想方面的研究。

本文第一部分会先探究韩非的思想背景，从当时的诸子思想中研究出当时的时代背景以及韩非所受的影响。除此以外笔者亦会从《史记·老子韩非列传》着手，探讨司马迁对于道、法之辨析，分析韩非对于老子思想的定义、接纳以及改造。笔者希望通过司马迁的角度去窥探道法同源的原因，并研究韩非子对各家学说的接受及反对。

本文的第二部分则是从〈解老〉篇入手，探讨韩非子解老过程中，对于老子思想的诠释。其主要分成两个方向，三个部分。第一个方向为韩非的哲学观，第二个方向则是观察韩非的政治观。三个部分为韩非对于老子“无为”及“德”的加工、韩非化“弃智”为“守法”的过程以及韩非在解释老子敛欲观时引申而出的重刑观。

本文的最后一个部分是从〈喻老〉篇中探讨韩非对老子言论的改造。笔者会注重研究韩非的角度，探析韩非是从道家角度“喻老”亦或是从法家角度“喻老”。由于〈喻老〉篇的特色是以民间传说及历史故事譬喻老子言论，此部分将会涉及较多的历史资料。笔者将此部分分为三个小题分别研究韩非化“无为”作“大有为”、化“弃智”为顺应时势以及化敛欲自持为强国自保的三种主题思想。

本论文的章节分类大致如上，笔者主要以文本细读为研究方法，通过研究不同版本的韩非子校注来深入探讨韩非的思想，务求剖析出韩非与老子之间的思想撞击。最后本论文将根据所研究出来的结果对这个命题进行总结，并尝试指出其未来发展的可能性。

第四节 研究难题

本次研究所面对的第一难题是关于《韩非子》的版本及真伪的讨论非常多，笔者难以取舍。在经过导师的分析与商讨，笔者学会如何辨别以及参考各方面的资料。笔者在完成初稿后，才发现初稿内容零散，不够集中，于是在导师的指导下，将内容化整为零，从新编排。此为本文最大难关，笔者需先将整份论文打散，进行分析、归类、排列再重组。重组后发现架构不稳，便将以上步骤再重复一次，最终才完成这项工程。

再者，笔者在对<解老>篇及<喻老>篇中的主题内容经行划分时，发现两篇主题类似，难以完全分开，但若放在同一篇章探讨，又会混乱无章，若不放在同一章探讨又难以全面。除此外，两篇内容涉及甚广，若要一一探讨，则心有余而力不足。笔者只能从中抽出篇幅较为重的主题，即弃智无为以及敛欲自持为主要探讨对象。

虽然一份论文的产生令笔者耗尽心力，但收获却比付出的多。在期间笔者学会了划定范畴、掌握核心，以及让论文能前呼后应的写作方法。笔者也学会研究古籍的种种方法，从注释、校注及校疏中窥探前人的思想。在写作的过程中，笔者除了要以韩非的角度研究“解老”，也以老子、司马迁的角度观看韩非“解老”，以全面的角度研究韩非，能令人更加深入地了解古人的思想。

第二章 韩非背景介绍

要研究韩非子的思想必须先要了解其思想背景，研究韩非生存的先秦时代诸子百家的理念与特色。这是因为在一个时代中，各家是互相影响的，各家理念之间的冲突与撞击也会造成思想界的波动。梳理清楚这种波动后，才能更加了解韩非言论背后的原因。看清楚法家与各家之间的特色后，才能参透法家与道家，韩非与老子之间晦暗不明的关联。“韩非的思想十分广博…他的思想，不仅仅集先秦法家的大成，而且也是先秦各种思想成果在他脑海中经过深刻反思后的产物。”（张觉，2010:3）因此，要了解韩非，必须对各家有一个基本的了解。基于此原因，本章第一节将探讨法家与各家的特色与差异，最主要是为了更进一步了解韩非子的背景。本章第二节则会探讨韩非子与老子之见的关联，司马迁是第一个将二者相提并论的人，所以笔者第二节将会围绕《史记·老子韩非列传》来分析二者之间的继承。

第一节 法家与各家世界观之差异

“法”在《说文解字·廌部》中写为“灋”字，“灋，刑也。平之如水，从水；

廌，所以触不直者；去之，从去。”（许慎原著、汤可敬撰，1997：1334）“廌”

（zhì）是传说中的独角兽，能分辨是非曲直，看到人决斗，会以角去触碰理亏的人。所以法的意思在于惩罚做错事之人，去掉世间的恶，天下则能太平。这也是法律、法纪、法则意义的来源。

法家一词不源于韩非子，笔者在阅读《韩非子》时，发现韩非并没有使用过“法家”这一词，不只是韩非，先秦各家学派学者都没有提及“法家”一词。庄子评彭蒙、田骈、慎到：“公而不当，易而无私，决然无主……古之道术有在于世者。彭蒙、田骈、慎到闻风而说之。”（庄周撰，郭象注，1986：224）庄子不以“法家”、“儒家”、“墨家”等名词去分析先秦学派，而是以“方术”、“道术”去区分学术问题。彭蒙、田骈、慎到是被列入“道术”一派的。由此可见，战国时期无“法家”一说。

“法家”一词最早出现在汉代，但却并不出现在《史记·老子韩非列传》而是出现在《史记·太史公自序》中。“法家严而少恩，然其正君臣上下之分，不可改矣。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：3289）司马迁认为法家主张严法，不分亲疏贵贱，一旦犯错便依照严峻的法令来决断。如此一来便将法理凌驾在人情之上，可治一时乱世，却不能长久。在司马迁笔下，法家是冷情严酷并刻薄寡恩的，但它的存在自有其独特的存在价值。它使得“若尊主卑臣，明分职不得相逾越，虽百家弗能

改也。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：3291）法家推崇君主独裁，上下阶级分明，各个职位分工明确，不得争权逾越。这个特点是其它家所不能及的。

对于法家这个派别，班固持有与司马迁相同的见解。《汉书·艺文志》记：

“法家者流，盖出于理官，信赏必罚，以辅礼制……及刻者为之，则无教化，去仁爱，专任刑法而欲以致治，至于残害至亲，伤恩薄厚。”（班固撰、颜师古注，1962：1736）

班固指出法家一开始的优点是信赏必罚，可以用来辅助礼制，但发展到后来，法家开始去礼制而行法制。他们舍弃了仁爱，专攻刑法，以达到治国有功的目的。基于以上原因，班固认同司马迁“法家严而少恩”的弱点，认为他们无仁爱之心，就算至亲犯法，亦处以严刑，如此作为，有违仁德之性。

在定义完何谓“法家”后，笔者将通过分析法家与各家的渊源与差异来彰显法家之特色。虽然先秦诸子并没有针对自己作出精确的分派，然汉人却将其分为十家九流，其中最主要的派别只有儒家、墨家、道家及法家四派。而法家与其它三家的差异将会是笔者在背景介绍中探讨的要点之一。

笔者尝试从世界观着手，探析法家与三家的差异以构成韩非生活时代中的思想背景。世界观即人们对整个世界的总的看法以及对于人与世界关系的观点探讨。思想家从自身生活实践中进行概括并给予理论上的论证，进而形成一种独特的世界观。世界观拥有鲜明的目的性，和个人理想、信念是密不可分的，例如儒家的世界观是要维护家族主义；墨家的世界观是要维护世界主义；道家的世界观要推广个人主义；法家的世界观则要施行国家主义。四家在对于人生探讨、生活实践、基本立场的不同，造就了世界观的差异。

儒家论：“其为人也孝弟”（朱熹，2013：48）、“孝乎！惟孝友于兄弟，施于有政。”（朱熹，2013：59）从以上可见儒家以孝为本，因为儒家认为家族是社会的基本组织，先齐家才能治国进而平天下。家族为世界中的根本，孝便成了维护世界和平的必需品德，其它一切道德，都是从孝中延伸而来的。例如儒家强调的“仁”，便是源自于孝。先有“亲亲而仁民”，才有“仁民而爱物”。故儒家在汉代便推行孝治，不但移孝作忠，更以孝治天下，实行了“举孝廉”。《汉书·武帝纪》记载元朔六年冬十一月，武帝下诏说：“公卿大夫，所使总方略，壹统类，广教化，美风俗也……复孝敬，选豪俊，讲文学，稽参政事，祈进民心，深诏执事，兴廉举孝，庶几成风……其与中二千石、礼官、博士议不举者罪。”（班固撰、颜师古注，1962：166）有关部门在讨论后回奏说：“……今诏书昭先帝圣绪，令二千石举孝廉，所以化元元，移风易俗也。不举孝，不奉诏，当以不敬论。不察廉，不胜任也，当免。”（班固撰、颜师古注，1962：167）武帝正式批示“奏可”。这里的“举孝廉”才正式成为专有名词，即后来真正意义上的“举孝廉”——“孝”和“廉”是同一个人，不是分开的，主要考察的是“孝”，一个人只要“孝”，就可被举为“孝廉”。由此可鉴，儒家以家族为世界，以孝为先。

陈启天于《国民丛书·中国法家概念》云：“儒家要用家族主义的孝道推到国家，而法家则要用国家主义的霸道，力保国家。”（陈启天，1936：13）与儒家重宗法孝治的世界观不一样，法家以君国为重。《商君书·开塞第七》曰：“强国事兼并，弱国务力守。”（商鞅撰、贝远辰注释，1996：78）法家的世界观是围绕着国家而转的，声明要生存于这个世界便必须增强国力，达到富国强兵者才得以生存下去。儒家的孝弟及宗法对法家的强国、法治而言，属于不同的两个世界。《商君书·去

疆》明白指出：“国有礼有乐，有诗有书，有善有修，有孝有弟，有廉有辩——国有十者，上无使战，必削至亡；国无十者，上有使战，必兴至王。”（商鞅撰、贝远辰注释，1996：41）儒家以“家”为单位，而法家以“国”为单位，法家的世界里不需要儒家的礼乐诗书孝弟，甚至认为这些东西会使得国家衰弱，导致在战争中失败。法家需要的是“行刑重轻，刑去事成，国强”、“国好生粟于境内，则金粟两生，仓府两实，国强。”（商鞅撰、贝远辰注释，1996：46-47）从以上可见，法家言论多出现“强国”的字眼，故法家需要的是使到国家强盛的方法。法家不推孝治而推法治，认为以法治国方为强国之法。法家施行刑法，觉得“以刑去刑”国家便得以治平，将重罚加于轻罪，人民就不会生事，国家便能强大。这也是商君所谓的“刑生力，力生强”。

若说法家以本身的国家为主要服务对象，那么墨家则是以世界为服务对象。墨家认为全世界的国家都是自己的国家，爱世界亦爱所有的国家，这是一种大爱无私的世界观。《墨子·兼爱中》有一句将这种爱清楚指出：“兴天下之利，除天下之害。”（墨翟原著、吴毓江撰，2006：155）墨家以天下为己任，视人之国若其国，爱人之国若爱其国，故墨家主推兼爱、非攻。若说法家是使尽办法要让自己的国家在战争中胜出，墨家便是用尽脑筋要止战。墨家认为国与国相争对天下有害无利，而推以兼爱，是一种大爱无私的世界观。法家认为墨家兼爱之理论不切实际。国与国之间从来只有相争不会有相爱，故终其一生追求富国强兵，以求有战必胜，形成一种以国为重的世界观。世界观不但会影响人的个性，也会决定一个人的价值观和人生观。法家与墨家虽然世界观不一样，但人生观却有相似之处。与儒家的中庸、

道家的消极不同，他们对于人生都十分地积极，可谓积极分子。墨子一生积极游说国君止战，认为战争为天下带来伤害。百姓不是一国之百姓，而是天下之百姓，因为国战，百姓“居处之不安，食饭之不时，饥饱之不节，”（墨翟原著、吴毓江撰，2006：199）实为有害于天下。墨子不认同儒家的孝治及法家的法治，反推“天治”。法家定制律法，行赏善罚恶，墨家却认为依人所定之法不若依天之法。墨子在《墨子·天下志上》中提出：“顺天意者，兼相爱，交相利，必得赏；反天意者，别相恶，交相贼，必得罚。”（墨翟原著、吴毓江撰，2006：289）墨家的法和法家的法亦是两种不同的法，墨家站在天下的角度指出顺天意者，如禹、汤、文、武等人，得到上天的奖赏，贵为天子，富有天下，世代称颂。不顺天意者如桀、纣、幽、厉，会得到上天的惩罚，不但不得善终，死后还会被后世称为暴王，遗臭万年。

道家的人生观不同于法家、墨家的积极，而是偏向消极的无为，这源自于极其不同的世界观。笔者窃以为法家以“国”为世界，道家却以“人”为世界，欲将人生返于自然。《老子》曰：“人法地，地法天，天法道，道法自然”（陈鼓应，2000：145），从个人为主，通往地、天、道，欲返回自然无为之道。若法家是国家主义，道家便站在个人主义上。道要重回自然，须做到道常无为而无不为。道家的世界观在无为理论影响下，便成为了消极的个人主义，与法家积极的国家主义可算是在天秤的两端。道家主张无治，即无为而治，对于治国处于一种放任的心态。他们认为：“民之难治，以其上之有为，是以难治。”（陈鼓应，2000：306）上位者的为便是人民的苦难根源。只要上位者无为为为，人们便能自化、自正、自富，最终自朴。治

理国家最好的办法不是法家所谓的重刑罚，也不是儒家的孝治、礼治，而是不治。放任人民，不干涉他们，让人民自然发展。

从中国学术发展的次序而言，法家较其他家晚成，对于其他家既有不同之处，也有取用之处。探讨了法家的定义以及四家的特色后，下一节笔者将会探讨本论文之主人公韩非子与老子之间的关联，也就是法家与道家的关联。

第二节 韩非与老子之渊源

上文提及法家与儒墨道三家的不同，接下来笔者将分析道家与法家两位代表，即韩非子与老子的渊源。《韩非子思想体系》曾云：“道家尊自由，宗虚无，法家主干涉，核名实，其说似不相伴。然史记以韩非与老庄合传，韩非子有解老、喻老两篇专释老子，又有主道、扬榷等篇杂有道家思想。”（张素贞，1974:65）一家重自我，一家重国家，明明两家不同，却被放在一块讨论，这是因为《史记》将韩非子列入老子之传讨论，成《老子韩非列传》。因此，韩非子与老子的渊源还得往《史记》上去追源探索。

老子是一位高人隐士，充满神秘气息，身份成谜，如神龙见首不见尾。相较而言韩非子较真实，身份得以确认。老子或许是李耳，是楚苦县厉乡曲仁里人，或许是老莱子，一名隐士，也或许是儋，周国太史。无论如何，司马迁确认不了他的身份，只能说他是“隐君子”，同时也确认不了他的年寿，只能说“盖老子百有六十余岁，或言二百余岁”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2124）司马迁唯一可确认的是老子的思想学说，“老子修道德，其学以自隐无名为务”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2141），并赞老子“无为自化，清静自正”。司马迁这两句赞美是源自于《老子》“我无为，而民自化；我好静，而民自正；我无事，而民自富；我无欲，而民自朴。”（陈鼓应，2000：256）“我”指的不是老子自己，而是君王，只有君王无为清静，人民才能自化自正。老子著书五千字，只这段获得司马迁赞美，可见迁是以政治角度看老子的，他最为赞赏的不是老子提出的修身养性、“致虚极，守静笃”的哲学观，而是无为治国的政治思想。

笔者认为要探讨韩非是以法家看道家或以道家看道家，先得知道前人眼中的道家是怎样的。若前人眼中的道家本就涉及南面之术，韩非以政治的角度看道家，其实就是以道家的角度看道家。班固《汉书·艺文志·诸子略》言道家：“清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。”（班固撰、颜师古注，1962：1732）也就是说班固认为道家的虚无，其实就是君王驾驭群臣的手法。君王示人以虚无，不显山露水，是一种权术。由此可鉴，前人观道家，往往把道家哲学与政治思想挂钩，修身养性的无为，便是君人南面之术。而韩非〈解老〉、〈喻老〉二篇便是阐明老子之权术思想。若古人都与班固一样，将老子之论看作帝王之术，那么老子思想便是帝王之术。韩非以法家角度看老子思想，即以道家角度看老子思想。但值得注意的是韩非之〈解老〉篇及〈喻老〉篇在司马迁及班固之前，也有可能是韩非以法家言解老影响了后人对道家的看法。

古代关于韩非子的记载很少，但却比老子准确。韩非子的身份被确认是战国后期韩国的宗室公子。最为详细的记载是《史记·老子韩非列传》：“韩非者，韩之诸公子也。喜刑名法术之学，而其归本于黄老。非为人口吃，不能说道，而善著书。与李斯俱事荀卿，斯自以为不如非。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2146）在此，韩非子的身份有两点是清楚无疑的，第一，是韩国的贵族公子。第二，韩非是荀卿的学生，是李斯的同学。而本篇的研究重点在于“喜刑名法术之学，而其归本于黄老。”

¹ 韩非为法家集大成者，纳商鞅、申不害及慎到之学为一家。商鞅所书号法，申不

¹ 集解新序曰：“申子之书言人主当执术无刑，因循以督责臣下，其责深刻，故号曰‘术’。商鞅所为书号曰‘法’。皆曰‘刑名’，故号曰‘刑名法术之书’。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2146）

害学说重君王御下之术，所以称其为刑名法术之学。即是刑名法术之学，又言归本于黄老，再次鉴证司马迁重老子的政治观。

《老子韩非列传》中共探四人，除老子韩非外，还有庄子和申不害。以次序、师承排列，为“老子→庄子→申不害→韩非子”。老子修道德，自隐无名，庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2143）这与韩非的“归本于黄老”是不一样的。笔者窃以为司马迁将老子分为二，一为哲学方面，二为政治方面。庄子归本于老子，只是承了老子的哲学思想，而韩非归本于黄老，则是承揽了老子的政治学说。从两方面而言庄子归本于老子之学，一为庄子诋毁孔子之徒，以明老子之术；二为其推拒楚威王所提供的名利并扬言：“我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2145）庄子这种举动，与老子“隐君子”的归隐志同道合，却与韩非的入仕之志相反，故笔者才大胆猜测司马将老子分为哲学与政治两面，韩非子与庄子各承其一。以申不害为证，司马迁评“申子之学归本于黄老而主刑名。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2146）在《老子韩非列传》中，韩非、申不害主刑名，皆归本于“黄老”，只有庄子归本于“老子”，一字之差，意义深远。

回到韩非背景介绍，在战国后期的韩国在七国之中是最为弱小的，韩非眼见韩国常遭遇强秦的欺凌，外忧内乱不断，可谓是濒临亡国之际。由〈存韩〉中可见韩非子评韩国：“夫韩，小国也”（陈奇猷，2000：29），“韩事秦三十余年……与郡县无异也。”（陈奇猷，2000：29）可见当时韩国摇摇欲坠。韩非忧国家之忧，急国家之急，多次向韩王上书劝谏，望韩王以法术势治国，都不被接纳。他劝韩王“立

法术，设度数，所以利民萌便众庶之道”（陈奇猷，2000:955），但韩王却听信虚言，尊儒重侠。韩非认为韩王所养非所用，所用非所养，愤怒之下，针对时世弊病，立下〈孤愤〉、〈五蠹〉等十万多字，将满腔怨愤化作不朽之言，其中便包括〈解老〉篇及〈喻老〉篇。韩非的这些著作被秦始皇所见，秦王赞赏不已，言：“寡人得见此人与之游，死不恨矣。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：2155）

李斯对秦始皇言明书的作者是韩非后，秦始皇便派人攻打韩国以得到韩非这个人才。韩王始终不用韩非，便把韩非派往秦国。韩非在到秦国后便上书秦始皇建议保存韩国，也就是〈存韩〉篇。因其身份问题，秦始皇未信任他，后来在李斯及姚贾的陷害下，认定了韩非“终为韩，不为秦”。秦始皇将韩非交给狱吏去惩治，李斯乘机派人毒害，最终韩非死于云阳狱中，只得《史记·秦始皇本纪》中寥寥数字：“韩非使秦，秦用李斯谋，留非，非死云阳。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：232）

韩非虽死，学说犹存。他的学说受到秦始皇赏识，造成了秦始皇的反儒意识及霸君专制，为秦始皇统一天下提供了有力的理论。法家也在韩非手上大成，并世代流传。至两汉时期，被司马迁将其与老子相提并论。老子治国讲究去繁华，君王清简无为，臣民自正。韩非子去浮淫，推法制无私，名实相称。两家颇有相似之处，故司马迁称其归本于黄老。最为重要的是韩非子有〈解老〉、〈喻老〉二篇，奠定了他在后世探讨道家中的地位。

第三章 <解老>篇

<解老>篇是韩非子对老子思想的解释，也是史上最早出现的老子注解。此篇为《韩非子》第六卷第二十篇，<解老>篇较长，共分卅二节，比<喻老>篇多了十节。韩非子的<解老>篇对老子道德经加以解释，说的都是道家概念。<解老>篇及<喻老>篇是现存解释老子最古的文字，“解”为解释；喻通“谕”，指告知，两者都是解读老子思想的意思。两篇的主题一样，但表达方式不同，“《解老》通过议论性语言阐释、推理的方式，而《喻老》则列举更为具有具象性的故事。”（管宗昌，杨莉，2014：13）故笔者将其分为两个不同的篇章加以探析。

<解老>篇及<喻老>篇都是对老子道德经的解释，主题有所重叠，但处理方式不一样。笔者抽出两者重叠之主题，即弃智无为和敛欲自持加以分析，发现在不同篇章里，韩非对这两个主题有着不一样的改造。在此章，笔者发现韩非子将无为改作集德，弃智改造成守法以及敛欲改作法家重刑之观念。笔者将此章分为三节，以便对以上三点作出详细的解析，以阐明韩非子是以什么立场及角度在“解老”。

第一节：化无为为德

无为是老子最重要的思想标志，司马迁亦以“无为自化”品评老子，故笔者将其放在第一节探讨。无为是“能够顺任万物的自然发展而不对这种自然发展过程加以强制和干涉。”（王威威，2013:42）实际上无为指的就是安守本分，不特意去追求或有所作为。“道是有所积聚而成的，积聚了就有功效；德就是道的功效。”（周勋初，2009:152）

“德”其实就是“道”的具体显现，大道无形，是以通过“德”去了解。而“德”又通过“无为”去实行，故韩非先言：“上德不德，是以有德”（陈奇猷，2000：370）再言“上德无为而无不为也。”（陈奇猷，2000：372）韩非将无为化作德，对于德的定义分三层次，从自身、家族及国家三个方面谈。“身以积精为德，家以资财为德，乡国天下以民为德。”（陈奇猷，2000:428）身体累积精气，家族积蓄财产，国家保养人民，做到这三样，才谓之有德，德才能够彰显在个人、家族及国家的身上。

韩非将“无为”化作显现“德”的一种过程。他在《解老》第一段便开章明义地说：“德者，内也。得者，外也。上德不德，言其神不淫于外也。神不淫于外则身全，身全之谓德。德者，得身也。凡德者，以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固。”

（陈奇猷，2000：370）韩非将“德”与“得”放在两个对立面中探讨，一在内；一在外。一个是向外求来，一个是与生俱来。如果说“得”是身外之物，那么“德”便是身内之物。精神不淫游在外，无为无欲便可以德。不去有所作为也不要去思考，不去用你的智慧也不要去求“得”，那么便是有德。若是有欲、有为、用智、

思考、去追求德，便会造成“德无舍”。“为之欲之，则德无舍。德无舍则不全。”

（陈奇猷，2000：370）因为身体一直处于活动（有为）的状态，精神一直在思考如何获得，无论是精神还是身体都被外物所占据，“德”便无法安其身。由此可见，身是德的“舍”，德住在身体中，所以“德者，内也。”（陈奇猷，2000：370）过度地使用身体去作为去思考，德便不能安稳的在身体里居住。这便是韩非所谓的“德不固”，精神一直处于混乱的状态，德则无法固定下来，长此下去便会无所成，也就是“无功”。

“德”外游是因为人们一直想要用“德”来建功立业，属于有为。正是这一种有为、有意识地去运用德而造成了无德无功，所以韩非说“无功则生于德。”（陈奇猷，2000：370）人们想要用“德”去达到“有功”的状态，便得先寻求“德”。当人们思考“德”的存在，想方设法寻求“德”的时候，他们其实在寻求“得”。人们忽略了“德”是存于自身的，是“以无为集，以无欲成，以不思安，以不用固”（陈奇猷，2000：370）。人们越是运用智慧，想尽办法地去追“得”，便会离“德”越远。若是人民弃智无为，不去求也不去想“德”，“德”自然便会显现。这便是老子所谓的“上德不德”。第二个“德”字其实是“得”，“据下句‘言其神不淫于外’和上句‘得者外也’，下‘德’字借为‘得’。”（梁启雄，1960：138）上等的德是精神不放荡到外界，不必从外界求得。人的德要是从外界求得的，那便是无德；要是不从外界求得，那便是有德。韩非有云：“德则无德，不德则有德”（陈奇猷，2000：370）其实便是“得则不德，不得则有德”。追求得到便是无德，无为无求才是有德。梁启雄先生也持有同样见解，他在《韩子浅解》中指明：“这

两句的前两个‘德’字都借为‘得’。”（梁启雄，1960：139）韩非是在劝勉人们不要去追求德，只要无为，“德”自然的便存在，有为反而会令人们看不见它的存在。

无为可以化作“德”中间是有一个过程的，那就是通过“虚”。“虚则德盛。德盛则谓上德。”（陈奇猷，2000：372）将心中所思所为都放下，让内心虚无，藏在心里的德便可以显现出来。韩非在解释无为而无不为时提到“虚者，谓其意无所制也。”（陈奇猷，2000：372）虚是虚无的意思，在此可以分为两种解释。以道教的观念而言，“虚者，无藏也……不以所已藏害所将受谓之虚。”（梁启雄，1960：139）以法家政治的观念而言，虚是指意不外溢。“心不虚则意溢于外，溢于外则受束缚。”（陈奇猷，2000：372）这是两种对于虚的解释，前者指人弃智无为，无思无欲，心灵自然呈现一片虚无。本质是空，便无所藏。后者指心中有自己的意见和观念，要把它深深埋藏，不呈现出来。他的本质是满的，只是把所有思想都隐藏起来，呈现出来的便会是虚。这是因为法家认为“君无见其意，君见其意，臣将自表异。”（陈奇猷，2000：67）君王要有自己的主义，但不能让臣下清楚自己的想法，不然臣下便会因要迎合君王之意而改变初心，表现异常。道家的“虚”是内外皆“虚”，无所作为；而法家心中的“虚”，是表面的“虚”，内里是“有”的。法家和道家对于虚的看法在于虽然最终呈现出来的都是虚，但是本质上是完全相反的。

韩非认为弃智无为可以达到虚的境界，因为无为无思者，意志不会受到约束。身体不做任何违反自然的动作，精神上也不会思虑过甚，这样无论是身体还是精神都可以得到解放。人身上的束缚绝大部分都是自己强加于自身的，想要追求好的成

绩，便会被压力所约束；想要追求财富，便会被工作给捆绑。一切的制约都来自于“想”以及“要”。没有了“想”以及“要”，便会没有制约，抛开了所有的制约便能达到真正的虚。只有在内心做到真正的“虚无”，“德”才得以显现出来。但老子道义深远，世人往往只是明白虚的表面意义，想要得到虚便努力地逼自己弃智无为。他们会故意地弃智无为，不去做事情，以为这样便可以做到虚。“夫故以无为无思为虚者，其意常不忘虚，是制于为虚也。”（陈奇猷，2000：372）其实一个人故意地去追求某样东西，无论他追求的是无为还是虚，这都不是真正的虚，也不是真正的无为。他的心被制约，当他想要做某样事情的时候，他的心会告诉他：“别做，我们要无为，我们要虚。”这时候，其实他的身心都被“虚”所约束，违反了虚的本质，也可以说是违反了本心。他们的心要时常记着无思，他们的身体要时常记着无为，这便是“制于为虚”。可以说韩非子提倡以无为而虚，但却反对将“虚”当做一种“为”。“这是因为以‘虚’为‘为’仍是一种主观的‘为’，并非‘无为’。”（张纯、王晓波，1986:47）真正的虚是意无所制，应“为”则“为”，当“虚”则“虚”。无术者为“虚”所制，所以他们达不到真正的虚。本心被“虚”所约束，“虚”已经从“无为”变成一种“有为”，“德”便难以呈现出来。

真正的虚者，“不以无为为有常。”（陈奇猷，2000：372）所谓的常有两种解释。第一种解释为“经常性”，第二种解释为“永存”。根据梁启雄先生对于常的看法，常是一种经常性，以无为为常指的是将无为当成是一种经常性使用的工具或工夫。虚者的无为是不将无为当成是“一种具有经常性的工夫，如果做到不把无为当作是一种经常性的工夫，那就是虚了。”（梁启雄，1960：140）而无术者之所以做

不到虚便在于他们不懂得无为，将无为当作一种为，也就是一门工夫来学或做。在这样的情况下，无为变成了一种外在性质，需要经常从外去追求。真正的虚者不把无为当作一门功夫来做，也不将无为当作一门学问来修，才可以呈现出“虚”的状态，进而显现“德”，最终“得道”。

相较于“经常性”，笔者比较偏向于第二种解释，也就是“常”是一种永存。在万物存在的状况中，万物有生必有死，有盛必有衰，不可能永恒常在。只有道才能够做到无生无灭，不盛不衰，方谓之常。“唯夫与天地剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者谓常。”（陈奇猷，2000：373）无术者把弃智无为当作是过程，是一种为了得到“虚”而使出的手段，好比一种得到虚的方法。他们以为这样的无为可以长存，但这样的无为其实是有限的，不但有时间限制，还带有某种目的性。无术者的无为因为人想达到某种目的而生，因为人已达到某种目的而灭，违反了道不生不灭，不盛不衰的本质。真正的虚者“不以无为为有常”，也即以无为为无常。“道”是一种永恒的变动，一切事物的变动都是“道”，而这种变动（无常）是永恒（常）的。虚者明白无为的性质，不去强求于无为，不强求无为，无为便不会对本心造成约束，心中没有无为的存在，便可以达到真正的虚。这便是“不以无为为有常则虚。虚则德盛。”（陈奇猷，2000：372）

无为其实也就是所谓的道法自然，如自然界的一棵树，天生天长，时间到了，自然枯死。来年春天，又再发芽成长。人们不过于看重它，也不过于追求它，它能够自己存在于世间一角。若人们因为想要追求虚，就等同于把自然界的树硬是移植到院子里，日日围绕着它打转，不停浇水、捉虫、修剪、施肥，以求此树长青，

那么那棵树很快就会枯萎。即便不枯萎，也已经变化本质，不再是自然界中天生天长的树了。以上是无术者的所为，真正的虚者，会让树在原本的地方自然生长，无为即不去移植它，也不围绕它打转，树自然便会存在，虚也自然存在。

可以说一切有为的动作都会阻扰人们内心呈现虚，内心被“为”所占霸，便没有精神去现德、悟道。韩非认为人弃智无为便可以做到虚，做到虚后，身体内的德便会显现出来，大量的德显现出来便是最高等级的德——“上德”。上德并不是做人追求的最高境界，而是人本身应该显示出来的本性。人们不需要去往外追寻，它本身就存在于每一个人的体内、心中。弃掉智慧及违反自然的行为，身体和心灵呈现空虚的状态，内心的德便会得以显现。这便是韩非眼中老子所谓的：“上德无为而无不为也。”（陈奇猷，2000：372）上德不需要特地去做什么事情（无为），也不需要特地不去去做什么事情（无不为）。若是为了虚而特地不去做事情，那其实不是无为，而是“有为”。

韩非费尽心思将无为化作“德”是因为在法家理论里，“德”是摆在“刑”的对立面的。〈二柄〉篇中提出：“明主之所导制其臣者，二柄而已。二柄者，刑德也。杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”（陈奇猷，2000：120）明主用赏罚两种方法来统御臣下，惩罚是君王对臣子的“刑”，而赞赏则是君王对臣子有“德”的展现。陈奇猷先生有云：“执庆赏者为君王，故德是内；得庆赏者是臣民，故得是外。”（陈奇猷，2000：370）君王手中握有奖赏臣子的权力，将之展现出来就好比人们将自身里的德展现出来一样。君王将自身内的德展现出来，得到外在好处的则是臣民。据陈奇猷先生所说，所谓的“德者，内也。得者，外也。”（陈奇猷，2000：370）指的是

君王内心掌握庆赏的权力，运用这项权力去奖赏下臣，下臣便会得到外在的利益。同样的，如果二柄中的“刑”是“内也”（执杀戮者为君王，故刑是内），那么被杀戮的下臣便是“外也”（得杀戮者是臣民非君王本身，故得是外）。由此可鉴，韩非心中所谓的内也和外也重点不在于德或刑，而是拥有这项权力的人及被这项权力所支配的人，也就是统治者及被统治者的关系。君王使到臣子无欲无为，没有违法的意向，便能以功赏之。“赏是君之德，但以功受赏则不感君恩，故曰上德不德。”（陈奇猷，2000：370）从“无为集德”至“上德不德”，君王做到这个地步便是有德之君。表面看韩非是在解释老子，但从深层去看，韩非有借解释老子来推广法家概念的意涵在内。

陈奇猷先生对上德无为而无不为有另一番注解，他在《韩非子新校注》注曰：“韩非所谓无为，是无为于法之外，亦无为于法之内。”（陈奇猷，2000:373）君王要做到的无为是专对臣子的，不对臣子偷赏、赦罚²，不做违反主道之事。君主大公无私，隐藏私人喜好，那么臣子便不会做违法的事，也就是可以做到“无为”。“至于臣民努力劳作致富，为公立功得赏，皆当为之。此不是为，乃为人者分内之事。”（陈奇猷，2000：373）所谓的上德不德是以功受赏，臣不德君，臣民努力为国，得到的任何奖赏都是应得的，是法内之事，所以上德无为指的是无“私为”。而只要不犯法，任何为国家好的事都可为，做了过后再从君主处得到奖赏，这便是“无不为”。

² 〈主道〉篇有云：“故明君无偷赏，无赦罚。偷赏则功臣堕其业，赦罚则奸臣易为非。”（陈奇猷，2000:81）即无为偷赏，无为赦罚。

笔者认为“上德无为而无不为也”是少了一个“所”字，应该是“上德无为而无所不为也”。君王只要牢牢控制所有臣子，什么都不需要做（无为），但所有事情都会有臣子帮他安排妥当（无所不为），也即是君王没有做不到的事。此为君王御臣之术。在解释“无为”及“无不为”时，韩非分析了两种人，一种是虚者，一种是无术者。虚者的特点在于无为无思意无所制；无术者的特点是故意无为无思，意不忘虚，为虚所制。简单一点来看，所谓的虚者，就是有术者。君王以法术治国，不得法术者，做不到真正无为无思，就算故意装作无为无思还是会被臣子看穿。无法术的君主一直提醒自己要做到“虚”，不能让臣子看出自己的“意”和“为”，其实是受制于“为虚”，也是受制于臣子。无术者一直想着要如何装得高深莫测，隐藏自己的喜好，让臣子猜不透君心，就会一门心思围绕着臣子转，反而容易被臣子猜透，这种无术者违反了弃智无为，也违背了御臣之术。有术者应该要让臣下围绕君王打转，猜测圣心，而不是君王围绕臣子转，猜测臣下的心意，做到这样方谓之“上德”。

法家中的弃智无为还有另一个解释，君主心中没有任何私心及喜恶，呈现真正的虚。君主不用想办法去隐瞒臣子，不用将自己的“为”及“智”收起来，不受制于臣子，这便是有术者，也是真正的虚者。君主做到真正的大公无私，恩德便会显现在臣子心中，臣子自己心甘情愿为君主卖命，帮君主把所有事情都处理好，这便能够显现“上德无为而无不为也。”（陈奇猷，2000：372）笔者认为韩非将无为化作德，主要用以便是用以论证法家的帝王之术，让君王弃掉私心，在奖赏臣子时不存有个人喜恶，那么臣子便会对君王忠心，君王的“德”也得以显现。老子的无为

思想经过韩非加工后，添加了“虚”及“德”的成分，已经从老子君王无为而民自正转换为君王无私心而德自盛。德之盛主要是让臣子看见，所以也可以说是“从治民之术转化为驭臣之术。”（胡安武，2008:43）

除此以外，韩非化无为作德也是因为韩非认为君王“积德而后神静，神静而后和多，和多而后计得，计得而后能御万物，能御万物则战易胜敌，战易胜敌而论必盖世，论必盖世故曰‘无不克’。”（陈奇猷，2000:396）君王累积德便能够心神平静谋略得当，谋略得当自然地使用万物能达到天时地利人和，进而用兵如神，战胜强敌。战胜强敌后便能兼有天下、位于高位。地位高了，言论、功绩也跟着提升，高出当代，人民也会服从高位者的言论。站在政治角度看，笔者觉得韩非的思维模式是：“积德→神静→和多→计得→能御万物→战易胜敌→论必盖世→无不克→兼有天下、人民臣服”。笔者大胆假设，在韩非心中，弃智无为是一个名目，用神静是一个方法，积德是一个过程，攻无不克战无不胜才是最终目的。韩非并不是单纯地解老，而是凭借解老添枝接叶融道法为一家。

第二节：化弃智为守法

所谓的“弃智”并不是在实体上要把智慧从人类的肉体中抽出并丢弃，而是不卖弄自己的聪明才智。他认为卖弄才智会令人类陷入欲望中，从而变得贪诈作伪。老子有云：“以智治国，国之贼也。”（陈鼓应，2000：281）老子认为摒弃智慧可以使人们无忧无虑进而回归自然无为的状态。而韩非子也赞同弃智，因为百姓没有智慧便没有那么多阴谋诡计，便于君王的控制。韩非子所言的弃智有顺应自然之智，为自然之为的含义在。“聪明睿智，天也；动静思虑，人也。”（陈奇猷，2000:394）韩非认为人的智力是天所给的，天给的智慧无限，但人的使用度或时间是有限的，因此人类不要过分思虑。人只要跟随上天的意志，也就是自然的规律去走，便能够趋吉避凶，保全自身。

智力是天生的，而使用智力来思考是人为的。从韩非的观点来看，人进行思考，是以非自然的方法来使用大自然所赋予的能力。这种违反自然的动作是不能过度的，一旦过度使用，便会造成不好的结果。真正的自然思考是一种观念，该懂得的时候便会自然懂得，该悟道的时候便会自然而然的顿悟了。若是一味思考追求，反而会陷于泥泞中，不能跳脱出外界。

韩非认为天是主，人是次，人类的一切都离不开天道自然。因为天赋于了人类光明，人类才能视物；因为天道赐予这世界声音，人类才能听见；因为天给了人类智慧，人类才能思考。正因为人类的一切都是天道赋予的，人类才更加要顺应天道，顺应自然。一切违反自然的动作，都不要去做。而怎样才算是违反自然呢？韩非有自己的一套标准。视强、听甚及思虑过度都属于违反自然的范围里面。一个人若是

要知道自己是否超越了自然的界限，只要检查自己是否有违反自然的后遗症就好。

“故视强则目不明，听甚则耳不聪，思虑过度则智识乱。”（陈奇猷，2000:394）以非自然的方法来使用自然之力的后果便是视力、听力受损，精神恍惚，难以正确地思考。

现代人近视、眼花都是由于过度使用眼睛所造成的，而很多精神分裂病患也是因为思虑过度。这些人都是违反自然而不自知。这是现代人的二十一世纪病，古人的后果韩非也说明了，分别是盲、聋及狂。盲者，目不能视，不能分辨是非黑白；聋者，耳不能听，不能分辨清浊之声；狂者，脑不能思考，不能审判得失的分别。大自然赐予人们眼睛、耳朵及脑，是为了让人们活得更好，现在人们过度使用，便会使到这些东西失去功能。盲人、聋人及狂人都是不自然之人，他们身上失去了一部分大自然赋予的东西，已经是不齐全的了。值得注意的一点却是如果一个人是天生残障的，那个人是自然的，因为那是上天所赐下来的。韩非之文中的残障人士都是后天人为的，是过度思虑及过度使用所带来的后果。很多人都会将大自然的东西以不自然的手法来使用，韩非正是看出了这种风气才会劝勉人们弃智。

盲人、聋人及狂人失去了大自然赋予他们的能力，便会容易遇险，不能保全其身。无论是白天还是黑夜，盲人都不能视物，因此不能避开眼前的危险。聋人则不能听到打雷的声音从而躲在家里避免被雷劈中。韩非及老子非常注重“无祸害则尽天年”³的全身之道的。而这些盲人和聋人不但不能够避免祸害保持全身，还有可能会主动招惹祸害，这是最不被韩非所同意的一点。“盲则不能避昼日之险，聋则不

³行端直则无祸害，无祸害则尽天年，得事理则必成功，尽天年则全而寿，必成功则富与贵，全寿福贵之谓福。（陈奇猷，2000：386）

能知雷霆之害，狂则不能免人间法令之祸。”（陈奇猷，2000:394）所以韩非将会主动招惹祸害的狂人放在盲人及聋人之后作为压轴。他认为最值得注意的是思虑过度的狂人不能作出正确的判断，很容易因为触犯法律而招致祸害。夜晚时无论一个人是否瞎了都会看不清楚事物，而聋的人只要不瞎就能够看见闪电。昼日之险及雷霆之害是天灾，人间法令之祸却是人为，前者是难以避免，后者则是自招的。所以一个人若是用智过度变成狂人，会比盲人和聋人处在更危险的处境。“心中迷乱，无知妄行，近于为物所蒙，谓之曰‘狂’。”（梁启雄，1960：148）思虑过度便会胡思乱想，心中迷乱便会在意识不清醒的情况下轻举妄动，被外物所蒙蔽便容易触犯法律，进而招惹杀身之祸。

若要顺应天道便得弃智，要顺应人道便得守法，人生在世有所为有所不为，事事无为反而是有为。天道的无为是要适动静之节，省思虑之费。不是故意什么都不做，而是要适度的做，要懂得调和动静举止的节度。如果要顺应天道，便得“不极聪明之力，不尽智识之任。”（陈奇猷，2000:394）在韩非的观念里头，人的精神智识都是有限的，若无节制地使用，便会将额数用尽。不要将自己的才智给用到极尽，耗尽自己的精神，应该要省着用，爱惜自己的精神才智。“治人事天莫如嗇。”（陈奇猷，2000:394）所谓的“嗇”指吝嗇，爱惜心神。要乘天明来视，寄天聪来听及托天智来思虑，也就是顺应自然之道来做，便能做到真正的弃智无为。顺应自然的“为”便是无为，而弃掉自己的巧智（也就是人为的智），顺应自然的“大智”（无为的智）及人道的“法律”，才是弃智真正的意义。

反之而言，人若是过度耗费心神，便会智识乱，“智识乱则不能审得失之地。”

（陈奇猷，2000:394）也就是说人会因脑袋迷糊而做出黑白不分，是非不明的行为，便会犯法惹祸。不尊天道而行，便会有“人间法令之祸”，韩非在此将弃智之天道与守法的人道结合，化弃智为守法。法家向来以法治国，最不喜欢奇淫巧智。在这点上，老家也持同样观点的。韩非曾引用老子的话说：“以智治国，国之贼也。”

（陈奇猷，2000:914）可见二人都不喜欢巧智，但老子是小国寡民的支持者，一心希望全球人类都过着朴素自然的生活，而韩非却是为君主服务的人，他希望人民愚笨一点以容易控制。

为人君主只要无思无为，便会无所不为，若是以聪明才智治国，在韩非看来是下下之策。“为人主之道，不劳智虑，更不苦心伤神，‘以智治国，国之贼也’，若以妄意度为治，较之以智为治更而下之，是愚蠢之极，故是愚之首也。”（陈奇猷，2000:385）如果说以智治国是下下之策，那妄意度便是胡思乱想，比下下之策还要不如。若说以智治国是愚笨，那以妄意度治国则是愚笨中的极品，所以称之为“愚之首也”。“詹何坐，弟子侍，有牛鸣于门外。弟子曰：“是黑牛也而白题。”詹何曰：“然，是黑牛也，而白在其角。”使人视之，果黑牛而以布裹其角。”（陈奇猷，2000:383）韩非以詹何的事件为鉴，论证主观猜度的心理是华而不实的，进而提倡实事求是地检验的言论。詹何便是卖弄聪明的人，他在听到牛鸣但还没有看到牛的实体之前，便断定屋外的牛“是黑牛也，而白在其角。”（陈奇猷，2000:383）这是一种主观猜度，单凭牛的叫声，便随意判断。这并不是一个人的前识，而是一派人或一个集团的人的作风，他的弟子也有同样忘意度的习惯，甚至，弟子是第一个开口猜测的

人。弟子猜错了黑牛身上白色的部位，詹何身为老师不但没有指正这种胡乱猜度的作风，反而与弟子一起猜度。由此可见詹何这一派的作风便是“无缘而忘意度”

（陈奇猷，2000：383），偏偏还有一群人会被他的这种歪道给迷惑，觉得詹何很厉害。这种轻道理而妄举动的风气正是韩非所深痛恶绝的风气，所以韩非将詹何与五尺之愚童子来比较，主要是嘲笑此种风气。

詹子之术乍看之下很厉害，可以迷惑众人的心，使众人万分佩服，韩非子却是看透了的人，把他这种作风评作“以詹子之术，婴众人之心，华焉殆矣。”（陈奇猷，2000：383）王先慎对“华焉殆矣”做了以下评价：“竭其聪明，役其智力，使众人之心为之营惑，如华之末……”（王先慎，2000:135）这种用尽心思要表现自己的聪明才智的人违背了韩非子弃智无为的观点，所以韩非言其术虽华，却殆矣。韩非在〈难三〉篇也讽刺这些人“不明度量，恃尽聪明、劳智虑而以知奸，不亦无术乎。”

（陈奇猷，2000：914）这些人苦心伤神得出来的结果其实与五尺愚童子没差别。拿一个自恃聪明的人和一个还没启蒙的笨小孩来比较，无疑对那位聪明人的一个讽刺。詹何用了那么多心神去猜度门外的牛，还不如一个笨小孩跑出去瞧来得快又方便。偏偏他还沾沾自喜，却不知后人把他称为“愚之首也”。韩非认同老子的说法觉得前识是道术中的虚华，也是愚蠢的源头，什么聪明才智都是假的，只有弃智才能够真正的得道。这是因为“物众而智寡，寡不胜众，智不足以偏知物。”（陈奇猷，2000:914）无论是治国或做人都必须弃掉巧智，以法来治国。对于一个隐者（詹何）尚且如此，何况是身系万千生命的君王。君王若是不能抛弃主观意度，那便是陷国于不义之中。好比君王若是在战场上以先识之术猜度敌方的兵力，所得之结果与派

兵去观察是一样的，那又何需先识。若是猜度错误，所要付出的代价便是数以万计士兵的生命。所以韩非认为君主要去掉臆想臆断的观念，提倡实事求是的方法。

若是以智至治国为下等治国方法，什么才是上等的治国方法呢？韩非认为以法治国才是最好的治国方法。而以法治国其实是最需要弃智无为的。法律就好比道家的道的存在，恩威并重，一视同仁，它们自然存在，不因人为而生灭。君主作为法律的执行人同时也受法律所制约，天子犯法与民同责。万物在道法的照耀下自然生长，人民在法律的制约下和平生存。君主应该做的事是弃智无为，在立定法律后让人民在法律下生存。“前识者，无缘而忘意度也。”（陈奇猷，2000：383）妄意度指不遵循法理而妄自行动，不但“苦心伤神”还“与五尺之愚童子同功”，是“愚之首也。”此可见韩非虽然同意了道家弃巧智的理念，但主要的目的是以此论证法家以法治国的思想。

巧智之所以会转换为守法是因为韩非子偷换了老子“道理”的概念。“夫能嗇也，是从于道而服于理者也。众人离于患，陷于祸，犹未知退，而不服从道理。圣人虽未见祸患之形，虚无，服从于道理，以称蚤服。”（陈奇猷，2000:395）韩非表面上讲弃智无为即是遵循道，道即是弃智无为，圣人能够看破此间道理，所以爱惜精神，少思少为，早日服从道理。圣人还没有看见祸患便能够服从道理，达到虚无，相较而言，普通人却陷于祸患不知进退。其实圣人看到的灾祸便是犯法后所得到的刑戮，所以圣人用神静，内心清明，可以服从法律，避开刑罚。众人若是不能达到圣人“用神也静”的状态，应该尽早弃智无为，免得招惹灾祸。此文原本带有养生之术，《道德经》曰：“‘嗇’是长生久视之道……养生而能嗇，则可以长生。”（陈鼓

应，2000:264)但笔者认为此段文除了劝勉世人要弃智无为以达到养生之效果以外，更多的是蕴含了深远的政治意味在里头。最为明显的是韩非以圣人对比众人。圣人向来有君王的意义在，所谓圣人作而万物睹，圣人便是天下间的典范。法家眼中的圣人，非君王不立。韩非子在<扬权>篇为圣人下定义言“谨修所事，待命于天。毋失其要，乃为圣人。圣人之道，去智与巧。智巧不去，难以为常。”(陈奇猷，2000:145)所谓圣人虽指君王，但并非每一位君王都能够成为圣人。君王以国为重，小心谨慎地处理国事，顺应自然天命，去掉巧智，方能称其为圣人。去掉巧智之后，不是单靠自然之道治国，而是依靠法律。

圣人用神静，众人用神躁，韩非子暗示君王应以静制动。君王定下法则，臣下便能依循前进，实在不需要多加思考。君王以静养神便能够达到“啬”，进而达到服从道理。道理在这里的概念被换为法则、规律，也就是指法律。韩非此段偷换了老子对于“道理”的概念，明为解老，实质暗为解法。众人不服从道理便会陷于祸患之中，所谓的不服从道理便是指触犯法律。“赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也。”

(陈奇猷，2000:957)法家强调要奖赏守法之人，惩罚触犯法令之人，故“不服从道理”便会“离于患，陷于祸”。圣人用神注重“静”、虚无及服从于道理才能免于灾祸，服从道理便是服从法律。服从法律和弃智无为的关联便在于立下了法令后，全国都必须遵守，不得有任何私心之为，也不能有巧智更改。人民依照法律而生，犯法后依照法律而死，不需要君王特地去做任何事情，更不需要“以智治国”。不服从法律的人，自有法律来定罪惩罚，这样国家便能够在法律的治理下平定安稳。笔者大胆假设，在韩非心中，弃智是一个名目，用神静是一个开始，用神静便可以

分辨是非黑白，不触犯法律，这样便可以达到“法治”的目的。这是以道家名目，行法家思想。

法家“寄治乱于法术，托是非于赏罚，属轻重于权衡”（陈奇猷：2000:555）因此国君只需要用法治来治国，不必用个人的聪明睿智，便可以将国家治好。国家昏乱便运用法术来治理，这样便能节省君王的精神。要知道个人的才智有时而穷，而‘道’与‘理’是无穷尽的。有了法律的运行，就算是治理大国乱世，也可以治大国若烹小鲜。

第三节：化敛欲为重刑

人们认为欲望是一种罪过，却不能摆脱欲望，这是因为人“上不属天，而下不著地，以肠胃为根本，不食则不能活。”（陈奇猷，2000:407）此话何解呢？说的是人类之特性。“太田方韩非子翼彘：‘日月星辰，上系于天；草木金石，下著于地。唯人不然，非借他物，则不能活矣。’”（邵增桦，1990：388）人类不像天上星辰，永恒发光，也不如地上花草，自生自长。人类必须依靠衣物来抵抗寒冷，必须进食喝水才能够存活下去。这便注定了人类和别的动物一样，必须抢夺世间上的资源才能活下去。物竞天择弱肉强食，这是人类的天性。就是因为人类必须依靠外物才能存活，所以人类必定会有利欲之心，必须去求、去抢，才能够生活。甚至是越强的人才能活得越好。欲利之心人人有之，但却是危生之道，因为争夺而起争执，犯法度，进而罹难。

韩非提倡法治的原因便在于使人的欲利之心回归正道。人民依法求存，便会少了很多的灾害。《韩非子·六反》中便曾提起要做到“民以力得富，以事致贵，以过受罪，以功致赏。”（陈奇猷，2000:1017）其实是要人民在法律的控制下合法地追求财富。他并没有阻止人民追求富贵荣华，而是认为人民要从法，从君王手里求得。法家要做到“民有功而受赏”（陈奇猷，2000:1017），君王依靠恩威并施来控制臣民。所谓重赏之下必有勇夫，君王正是利用了人民的贪心来让他们为其服务。若是人民都无欲无求，君王便不能控制人民了。君王以重赏引诱人民为其服务之余，还得用重罚来压制人民，避免人民利欲昏心，作出伤天害理之事。

韩非要依靠重刑来让人民敛欲，因为他相信“人处疾则贵医，有祸则畏鬼。”

（陈奇猷，2000:402）人在生病的时候就会尊重医生，在有灾祸的时候就畏惧鬼物。鬼神的存在目的在于让人民觉得惶恐，不敢作恶怕会有报应，有灾难降临。同样的，严法峻刑的存在目的也是为了让人民心怀恐惧，不敢犯法，以免惹来重刑。一位明君应当使用以刑去刑的重刑法，让人民收敛贪欲，安分守法。民众不敢犯法，君王就不用刑罚，这样便能够做到“圣人在上则民少欲。”（陈奇猷，2000:402）

在韩非子的定义而言，欲便是人类追求享福，是求功名利禄、富贵全寿的本性。“人莫不欲富贵全寿，而未有能免于贫贱死夭之祸也。心欲富贵全寿，而贫贱死夭，是不能至于其所欲至也。凡失其所欲之路而妄行者之为迷。”（陈奇猷，2000:387）所谓的“欲”，便是人内心的“迷”。《说文解字》曰：“迷，或也。”（许慎原著、汤可敬撰，1997：255）所谓迷指的是心已经惑乱，分辨不清是非，失去了判别事物的能力。因为人天性追求富贵全寿，但现实是人总有身死贫困的灾祸，人们看不清现实才会为欲望所迷惑。敛欲则是指求去掉“痲疽瘰疬之害”（陈奇猷，2000:402）及“刑罚法诛之祸”。（陈奇猷，2000:402）可以说纵欲者追求享福，敛欲者则追求避祸。韩非将痲、疽、瘰、疬和刑、罚、法、诛八者用来形容人的祸害。痲、疽、瘰、疬指皮肤病、毒疮、劳累病及痔疮，韩非认为这四种病都是因为人内心充满欲望，导致血气不调而造成的。刑、罚、法、诛是国家制裁犯罪的手段，在这里也指人被欲望所蒙蔽，触犯法律而最终被诛罚。人们称富贵全寿为“福”，死夭贫困为“祸”，一直以来，追福避祸是人的天性。但韩非子却认为追福是一种欲望，这种欲望会导致祸害降临。他在解释老子的敛欲思想时便注重点出“福兮祸之所伏”及“祸兮福之所倚”。这种祸与福之间的转换是敛欲与纵欲之间的差别，

一念之差，祸可以变成福，福可以变成祸。“先秦法家对这种矛盾互变的‘逻辑’运用得最多，此乃‘严刑峻法’的‘逻辑’根据。”（张纯、王晓波，1986：51）这种对立面祸福之变动是有条件限制的，要按照社会规律，也就是按照法律而变动。所以韩非才说“缘道理以从事者无不能成”，而“轻弃道理而妄举动者”是不知道祸福之间深大阔远的关系。

贪图富贵会使到心里充满各种欲望，进而令人作出邪恶之事。“有欲甚则邪心生，邪心生则事经绝，事经绝则祸难生。”（陈奇猷，2000:407）韩非一直强调邪恶之事会带来严重的祸害，暴露了韩非子提倡严刑的观念。依法家霸主专制观念来说，善有善报恶有恶报的行善观，对韩非的约束不大。据此，笔者私以为韩非所言不只是报应论，更是法家严刑峻法思想，不只是修身养性，更是政治上的谨言慎行。行邪恶之事会带来祸害，但这种祸害不是上天所降下的，而是帝王所赐予的。以上我们讨论到祸福的转换最重要看一个人能否秉持本心，遵循道理，也就是事物的法则。韩非所言的“道理”向来暗指国家的“法律”，而不是自然界的法则。富贵令人迷，迷则弃道理并妄举动，弃道理则触犯法律，妄举动则冒犯圣心，就算富且贵，也会招受祸难。触犯法律、冒犯圣心，所得到的后果便是被施以重刑，贫贱早夭。

韩非将“福”定义为人能够得享富贵，华衣美食，身体长寿无病。“祸”则被定义为身体受损害，寿命不长，生活得贫穷地位卑贱，并且做任何事都无法取得成功。此两者一个好比天堂，另一个犹如地狱，众人莫不追求天堂而弃地狱的。“人莫不欲富贵全寿”（陈奇猷，2000:388），韩非早已看穿世人的心理欲望，趋吉避凶是人民的天性，也可以说人本身就是有欲望的。人民追求福，以为福能带来富贵

全寿，却不知道除此以外“福”还能带来“祸”。因为人有了福气便能得享富贵，每天享受奢侈的生活，而奢侈的生活最能消磨人的志气，令人沉沦其中，不可自拔。这种富贵会令人忘记自己的地位，自以为高高在上，会培养出骄傲、放纵的心理。这种心理会蒙蔽人的眼睛，就算大道显现也视而不见。所谓“富贵至则衣食美，衣食美则骄心生，骄心生则行邪僻而动弃理。”（陈奇猷，2000:387）一个人若是产生了骄傲的心理，便会不遵循道理，上文提过韩非模糊了道理与法律概念，遵循道理即守法。行为邪僻动作弃理既是触犯法律，对身体带来伤害既是招惹刑罚，而行动不守法事情便不会成功，这是祸患。由福转为祸，韩非论证了福祸互相转换的历程，也论证了人类得福后的心理变化。好事和坏事间的互相转变最主要的原因来自人心，人在面对财富时不能够把持本心，生出了放纵的心态，也即是邪心。行为举止随心而改变，变得轻狂自傲，如此心性容易触及法律招惹祸害，导致大难临头而犹不自知，所以才称之“福兮祸之所伏”。

相反而言，人若是不贪图富贵，保持本心，便不会触犯法律，招致重刑。人在艰辛的环境里会害怕惹祸，所以韩非云：“人有祸则心畏恐，心畏恐则行端正。”

（陈奇猷，2000:135）祸会使得人的心理产生变化，在艰难的环境中，人变得更小心谨慎，思虑更加成熟，言行举止都会遵照法则。如此便不会轻举妄动，而祸害也不会降临。祸害越是严重，人民越是惶恐，刑罚越是严肃，人民便越是战战兢兢不敢轻易犯法。只有人民遵循道理，便能够尽享天年，行事不越矩，便能够事事顺利成功，如此一来祸也会转为福。福会带来祸，祸会变成福，其中最主要的关联在于“道理”也就是“法律”。“行邪僻而动弃理”的人，福会转换成祸；“行端直得

事理”的人，祸会转换为福。祸福之间转换的关键词便在于“理”。韩非强调的是无论处于顺境逆境，遵循道理而行事，那么便能够富贵全寿。而人民活在严刑的环境里就好比活在有祸的环境里，不但不是祸，反而是一种福气。因为“人有祸则心畏恐，心畏恐则行端直，行端直则思虑熟，思虑熟则得事理。”（陈奇猷，2000:386）人民害怕重刑，才会安分守法，国家才能够太平，这又何尝不是一种福气呢？所以，真正的“福”不是让百姓活在轻松的法律下，而是让百姓活在严法重刑之下。韩非子暗示人们以刑去刑看起来是“祸”，其实是“福”，可以带来法治及和平盛世。

每个人都希望可以活在轻松的环境里，最好是在自己犯错时法官可以网开三面，但这种宽容会养成人的骄逸之心。可以说在法家的概念里不用重刑，人们不会害怕法律，不会害怕法律便会犯法，而犯法又源于内心欲望的驱使，所以想要让人民控制欲望不伤法害国，必须用重刑。人民若说知道追求享福是会带来很大的灾祸或刑罚便不会过分贪求享受。人民若是不纵欲便不会招来重刑，所以重刑其实是一种“福”，它的存在是为了让不犯法的人安乐过活，而犯法的人为之付出极大的代价。韩非认为人民犯法而被屠杀，其实是应该的。因为“鬼崇也疾人之谓鬼伤人，人逐除之谓人伤鬼也。民犯法令之谓民伤上，上行戮民之谓上伤民。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。”（陈奇猷，2000:402-403）在韩非的心目中，鬼作祟让人民生病叫做“鬼伤人”，人民触犯法律叫做“民伤上”。所谓的“上”，便是指“上位者”，也就是君王。人民触犯法律便是伤害到了国家的利益，伤害到了君王的威严。伤害到了君王的威严必须接受君王的刑罚，这是理所当然的。君王刑戮人民，也同时在伤害人民，这也称为“上伤民”。这是一个互相伤害的局势，也是韩非子对于法家以刑去刑的解释。《商君书·靳令》：“重刑

少赏，上爱民，民死赏……刑罚重其轻者，轻其重者，轻者不至，重者不来，此谓以刑去刑，刑去事成。罪重刑轻，刑至事生，此谓以刑致刑，其国必削。”（商鞅撰、贝远辰注释，1996：116）以刑去刑是法家相对于以德去刑而提出的，以严酷的刑戮令人民心怀畏惧，进而不敢作乱，没有人作乱也就没有刑罚了。这种以刑去刑的观念显然与儒家的“宽刑说”处于对立面，儒家处于一种仁道立场，相信“好生之德”，量刑时能从轻则不从重。法家的以刑去刑并不是滥用刑法，随意轻重，而是有一套严格的法律系统的。法家一向推崇“轻罪重罚”，对于轻的罪处较重的刑罚，对于重的罪处更重的刑罚，只有法律，没有人情。从上文可见韩非子认为上位者对于触犯法律的人民处重罚是因为“民伤上”，只要民不伤上，上位者便不会行刑，也不会伤民。做到这一点的，便是圣君，所以才说“圣人亦不伤民”。一切灾害的源头在于人民贪婪的欲望，只要去掉这种欲望，便可以国治民安了。去掉欲望的方法便是以重刑让人民感到恐惧，纵使人民天性爱趋吉，也不得不注意避凶。

原本老子提出“*以道莅天下，其鬼不神。*”的理论是基于“治大国若烹小鲜”的基础上的。《老子》第六十章：“治大国，若烹小鲜。以道莅天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不伤人；非其神不伤人，圣人亦不伤人。夫两不相伤，故德交归焉。”

（陈鼓应，2000：268）老子的本意是要言无为之政，将道法自然用在治国为政中，让君王治国时处无为之事，行无言之教。君王若是可以做到民忘于治，若鱼忘于水，就不需要宗教理论来辅助政治。如此一来，鬼神便不会被人民重视，也不会再有所作为。不但鬼神不再起作用，圣人也不会侵越人民，圣人、鬼神和人民能够互不相害，相安无事。老子排除鬼神作用的概念，认为祸患全在于人民，为政之道若安静

无扰，便能够让人人各遂其生相安无事。如此一来，外在的一切力量都不至于发生祸难的作用。

韩非将“其神不伤人，圣人亦不伤人”换为“民不犯法则上亦不行刑，上不行刑之谓上不伤人”（陈奇猷，2000:402），也就是将老子“无为治国”化作“敛欲重刑”，将借老家言说法家术，说的是“民不敢犯法，则上内不用刑罚，而外不事利其产业。”（陈奇猷，2000:402）“利”，是贪求的意思，指的是若是人民安守本分，不触犯法律，君王便不会对人民的身体进行刑罚，对人民的产业也不事诛求。人民只要敛欲自持便能够守护自己的身躯及产业，如此一来就可以繁衍兴旺，国家亦能够畜积丰盛。韩非认为人民的一切都掌握在君王手里，君王应以严刑约束人民，让他们不贪图利益，惶恐度日。老子却是认为君王不应该约束人民，只要君王自己清静无为，人民便会自动学习君王的朴素，各在其位，各谋其职。虽然韩非与老子想要达到的目的都是人民敛欲，但所用的手段却差天共地。而韩非让人民敛欲只是为了让国家兴盛，并不是让人民修生养性，所以才会提倡重刑，借重刑警戒纵欲伤国之人能够收敛自己的欲望。

宽刑之所以不能控制人民，压抑邪心是因为“人有欲则计会乱，计会乱而有欲甚，有欲甚则邪心胜，邪心胜则事经绝，事经绝则祸难生。”（陈奇猷，2000:407）宽刑不足以镇压被欲望蒙蔽的脑袋，他认为人只要心中充满了欲望，思虑便会混乱，思虑一旦混乱更加不能把持本心，做到敛欲自持。本心被强烈的欲望影响，邪心就会猖狂无度，也会造成“事经绝”。“经”与“径”通，“陆行不缘理为‘径’……水行不缘理为‘绝’。”（王先慎，2003：145）事经绝便是指不走正道，走邪僻之路，

此邪僻之路当然也包括行违背法纪之事。在韩非子的眼里，一旦违背法纪，无逃脱的可能，必定会受到重罚，灾难也就降临了。所以灾难的降临不怪执法者，而怪人民本身的欲望及邪心，这也是韩非所谓的“祸生于欲”。欲望一旦滋长便会快速蔓延，改变人心，这也因为人的意志不够坚定。所以良民一念起可以为非作歹变成奸民，忠臣一念起可以谋朝篡位变成奸臣。再往外延伸，则是会伤害到不作恶的善人。“然则可欲之类，上侵弱君而下伤人民。夫上侵弱君而下伤人民者，大罪也。故曰：‘祸莫大于可欲。’”（陈奇猷，2000:407）欲望所带出来的灾祸只有重刑才能够阻止，最主要是重刑能够起威吓的作用，让人民清醒，去除邪心，用“以刑去刑”的方法让弱君与人们和平共处，不侵害彼此的利益。

世人皆贪名好利，但老子却认为：“名与身孰亲？身与货孰多？得与亡孰病？甚爱必大费，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以长久。”（陈鼓应，2000:216）老子认为世人多过分贪婪而不顾自身危亡，为了争名夺利往往失去生命。若是人们能够知足，精神便不会受到折辱，在追寻的道路上知道适可而止，便能够维持生命长存。追寻名利便会带来杀身之害，在此点上老子和韩非持同一意思。但老子并没有把敛欲自持与重刑、严法混为一谈，韩非子却将其扯上关系，将道与法两家言融合在一起，造成平民在严法下追寻名利为合法之举的现象。在不侵害到君王的利益前提下，韩非认为人类本身依靠外物存活，追求外物本身并没有错。君王为了保护自身利益，以重刑来控制人民的欲望不使其滋长蔓延超出控制，这也并没有错，真正的错是行“宽刑”，轻易放过那些犯法的人，因为“大奸作则小盗随，大奸唱则小盗和”（陈奇猷，2000:424），一人犯法不严惩便会成为坏榜样，万人便会跟着犯法，全民皆盗。

那些被欲望操控犯法之人，若是没有受到重刑，便能够不断累积财富，私家富足。这些财富便是从平民身上来的，平民被掠夺财富后，就算去诉讼也不会被腐败的朝廷接受。长久下去便会造成贫者更贫，富者更富的现象。别的平民见此状况，不得不去效仿富者的巧诈及手段，这便是韩非所谓的“愚民不得无术而效之。”

（陈奇猷，2000:424）“术”解作法，在此处不指法律，而指办法。愚民不得不设法效仿那些犯法致富的人，因为松宽的法律不足以阻止他们想要“私家富资货有余”的欲望。最重要的是若他们不设法效仿，便会成为贫者更贫，富者更富里的“贫者”。这样下去影响是巨大的，人人都贪欲，便会造成淫奢的国风。淫奢的国风就会造成“狱讼繁、仓廩虚、而有以淫侈为俗，则国之伤也若以利剑刺之，故曰：‘带利剑。’”（陈奇猷，2000:424）若是一国民风皆邪侈，法律不足以威吓百姓，愚民不去掠夺贫者，便会被富者所掠夺。如此一来，民间诉讼案件会变得繁多，耕种之事会被忽略，国库变得虚空，对国家的伤害非常之大。

“带利剑”老子《道德经》中指的是国家腐败，民不聊生，而那些生活奢靡的人还穿着华丽的衣物，佩戴锋利的宝剑。老子主要以“带宝剑”来指贵族生活之华丽淫靡，批评的是朱门酒肉，臭路有冻死骨的状态。而韩非却是指国家因为邪道的盛行而受到的伤害，“欲望”就好比一把利剑，砍在国家的身上，而人民对伤口视而不见，继续奢靡度日，最终只会流血身亡。而要让人民重视这种伤害，只能依靠严法峻刑，让他们感同身受。两者虽然所要批评的目标一样，但说法不一样。虽然说法不一样，但目标最终还是相同的。

国家越是贫困，犯法抢掠的人便会越来越多。愚民若是效仿富者去掠夺别人，他们便从愚民转为“小盗”。那些富者若是通过作奸犯科而得到财富，那么小盗看见了也会跟着为非作歹。就好比竽先吹奏，其他各种乐器便跟着响起。大奸生而小盗起，竽先唱诸乐和。最终便是造成满室乐声，全国皆贼。故为了国家安宁，最好的办法就是杀一儆百，以刑去刑。老子认为人民之所以会被欲望牵引，步入邪道是因为邪道华丽诱人。“书之所谓“大道”也者，端道也。所谓貌施也者，邪道也。所谓径大也者，佳丽也。”（陈奇猷，2000:424）《老子》书中所谓的“大道”是指正道，而“所谓貌施也者，邪道也”则是解释《老子》中的“唯施是畏”。王先慎认为：“貌，饰也，下文所谓饰巧诈也。”（王先慎，2003:153）“施，邪；斜行”（陈鼓应，2000:243）在《老子》中“施”所代表的意义则是邪行，在行于大道中，畏惧误入邪道。韩非在“施”字前加上“貌”，意义便成为外形上的“施”是邪道。何谓外形上的“施”呢？那便是指人们巧饰自己，多加打扮，其实也就是指人们生活奢侈。

韩非明言人们把“径”，也就是“小路”当成大路看待，是因为这种小路外貌上精美华丽，而华丽的小路也是邪道的一部分。所以人们会把小路看成大路，把邪道看作正道，便是因为被华丽的外表所迷惑了本心。本段注重解释《老子》第五十三章“使我介然有知，行于大道，唯施是畏。大道甚夷而民好径。”（陈鼓应，2000:243）里头的“大道”、“施”以及“径”。老子畏“施”而民好“径”，韩非认为“施”和“径”都是与“大道”相对立的邪门左道，依靠华美的外貌去迷惑人们误入歧途。虽然他在“施”前加上了“貌”，将“邪道”化成“邪貌”，但从

深入研究，韩非这样的解读其实并不背离老子本意，因为《老子》的下文批评邪道之行为乃“服文采”，两者意思相差不大。韩非有离老子本意的是在敛欲的基础上加上重刑。老子提出敛欲，韩非提出能够让百姓敛欲的方法，也就是重刑，不但要以刑去刑，也要以刑去欲，唤醒人们的理智，远离邪道歪理。

第四章 <喻老>篇

<喻老>篇是韩非以历史故事及民间传说为例子，阐释老家微妙深远思想的作品。可以说<喻老>篇较<解老>篇更为容易理解。但<喻老>篇在故事叙述的过程中偏引老子的概念，通过嫁接理念暗度陈仓的方式，将法家理念插入，和<解老>篇一样，都是明为解老，暗为解法的作品。“《喻老》已不是解老之作，而是作者的法家宣言。”（管宗昌，杨莉，2014:16）

<喻老>篇全文共分二十二段，分别解释了《老子》十二章的若干论点。笔者将其归门别类后，抽出最为主要的弃智无为及敛欲自持观作为研究方向。这两种理念被韩非分割加工，成为了不一样的新观念。韩非化“无为”为“有为”、化弃智为顺应时势以及化敛欲自持为强国自保，笔者据此将本章分为三节，分别讨论这三个变化。

第一节：化无为为有为

对于无为的定义，在第三章第一节已经探讨过，笔者便不再赘述。此章的无为除了是行为举止，也包括思想及精神上的无为。韩非认为精神如果淫游于外，中心便会没有主宰，内心没有主意，平日行事做人便会糊里糊涂。就算面前明显的可以看见祸、福，都会视而不见听而不闻。此话何解呢？就好比现代低头一族、耳机一族，在马路上低头玩手机、戴上耳机听歌，心神皆被声色所诱引，车子从眼前冲过来，也视而不见，最终造成车祸。对于外界的诱惑会使到精神混乱，因此行为及思想上都要一致地保持无为。

“空窍者，神明之户牖也。耳目竭于声色，精神竭于外貌，故中无主。中无主则祸福虽如丘山无从识之。故曰：“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道。”此言神明之不离其实也。”（陈奇猷，2000:453）“空窍”通“孔窍”，指的是人身上的空洞，也就是人的耳、目、鼻、口等器官。所谓的神明，指的不是神仙，而是人的精神，也就是人的心灵、意识、灵魂等。“《淮南》精神：‘夫孔窍者，精神之户牖也。’”（梁启雄，1960:179）所以韩非子的“神明”与《尚书》、《左传》、《礼记》中的“神明”不一样，比较偏向于《庄子》、《荀子》的神明，也就是现代所谓的精神。耳、目、鼻、口等器官是精神的门窗，用来把持或保护精神。如果耳目的作用全部用在追寻声色上，那么精神的作用便会全部放在外物上，白白浪费了精神不说，还会使到内心混乱。

韩非子注重“神明”，即注重个人修为。个人修为以自然无为为主，人们若是耗费精神去追求外在的五光十色，便会忽略了自身的修为。而精神和肉体间的关系

亦十分重要，不是说花费精神追求物质享受便会把精神与肉体切除，而是说只有不追求外在物质，才可以将精神用于反省自身。韩非于〈解老〉篇一开始便说：“德者，内也。得者，外也。”（陈奇猷，2000:370）无为之德，在内而不在外。追寻外在的“得”，便会失去内心深处的“德”。精神离于外其实是一种“为”，无论是有意或无意，都属于一种特意为之的行为。这种“为”带来的只有“祸福虽如丘山无从识之”。山丘那么大的祸福都看不见，眼睛的功能完全丧失了。这是因为眼力黏在美好的事物身上收不回来，一味追寻美好，反而忽略了身边的一切。

精神如果能够一直在体内，不离于外，便是不为外界所摇动，心如明镜，意志坚定之人。这种人比起“祸福虽如丘山无从识之”（陈奇猷，2000:453）的人，韩非认为他们可以做到“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道。”（陈奇猷，2000:453）因为天下间的道理源自于天道，也就是自然无为之道。而天道隐于人的内心中，只有抛弃外界诱惑，内心的道德才能够显现出来。而懂得了内心的无为之道，外界万物之道也能够一理通百理明了。人如果弃智无为便能够做到思虑专一、精神内敛，便能通万物之理。天地万物之理皆为“道理”，一切道理法则源自于自然无为。人若是理解天道，便能够通晓天下万物之“道理”。这便是精神不游于外，专一精纯之的好处。精神之户牖指人之耳目，不出于户、不窥于牖，也就是不必用耳、目、鼻、口等接触外界的器官，便可以通过“心”去“知天下”、“知天道”。这便是韩非所提出的精神离于外和精神“不离其实”的差别。

“中无主”及“祸福虽如丘山无从识之”蕴含着法家的奥妙深意。先说为人臣，为人臣者若是贪名好利，便会起欲望。一旦习惯了追名夺利，便连明主也不放在眼

里。精神若是放在利益上，怎么还会看得见百姓之苦，更加看不见明主。所以中无主也可以解释为目中无人，这个“人”可以是百姓，也可以是君王。而如山丘的祸福便是指明主要对臣子的奖赏以及惩罚。法家认为：“明主之所导制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。”（陈奇猷，2000:120）君王用赏罚二柄治国治人。若是臣下的精神全用在追求利益、欺上瞒下，那么君王对臣子的奖赏，臣子不会感恩；君王对臣子的惩罚，臣子也不会害怕，因为臣子的心早已被利益所蒙蔽了。而这种不被“赏罚二柄”所控制的臣子，恰恰是法家所留不得的人，帝王该早日除去他们。故不但为君者应无为，为臣者更应该无为，他们只要当一个遵循法律，遵循皇令的无为之人就好。

韩非言明只要神明不离其实，便可以做到不出门而知天下事，这其实是法家君王无为之术。〈主道〉篇曰：“明君无为于上，群臣竦惧乎下。明君之道，使智者尽其虑，而君因以断事，故君不穷于智……有功则君有其贤，有过则臣任其罪，故君不穷于名。”

（陈奇猷，2000:67）明君应该行无为，那样臣子才会因为猜测不了圣意而诚惶诚恐，更加尽心办事。君王的无为在于他不会在臣子面前显现其心意，因为君王一旦显现心意，臣子便会根据君王的心意去表现自己，这样君王便会被臣子所瞒骗。心意被臣子所知道了，喜怒哀乐便会被臣子给掌控，这是韩非子所厌恶的。韩非推崇君王无为，因为如此才能使臣下竭尽思虑为明君所用。只有聪明人竭尽思虑，君王据此决断事情，君王才能节省自己的精神。贤者们猜度不了君王的心思，才可以尽力发挥才干，君主利用他们的才干治国，才能保持自己的精力。这样做，有功劳则明君得到贤名，流芳百世；有过失则臣子承担罪名，遗臭万年。如世人只知秦桧十二道金牌毁岳飞而不知宋高宗才是下令之人，又如崇祯帝叹：“君非亡国之君，臣

皆亡国之臣”，与“有功则君有其贤，有过则臣任其罪”（陈奇猷，2000:67）有异曲同工之理。

韩非云“不出于户，可以知天下；不窥于牖，可以知天道。”（陈奇猷，2000:453）指的对象是明君。要知道的是“天下”及“天道”，此二词暴露了君王欲掌控一切的野心。君王贵为天子，天下是君王的天下，只有君王能清楚了解；天道是君王之道，也不容许别人窥视。而君王之道便是法家融合道家哲学所提出的无为之术，要“以天下之目视，以天下之耳听，以天下之智虑”。（陈奇猷，2000:189）故君王弃智无为，实质上是以天下人的智慧去为自己谋虑，以天下人为自己的耳目去为自己视听。表面上看是道家的无为，其实已经化无为为政治手段，将无为化作有为。君王以无为之名，暗中用督责秘术，让天下人为他所为，为他竭尽所能，而君王安享其成，其中根本不需要有所作为。君王一人之智有限，而天下臣民之智无限，君王以有限换得无限，以无为换得全天下人为其所为。以天下人德智慧做他的智慧，所思所虑是最全面最精准的。君王一人之耳目，所能见到的有限，以天下人做他的耳目，所见所闻都是最完整、最灵敏的。因此韩非主张精神不脱离身体，全神专注施展无为之术，化道家为法家，这才是韩非弃智无为的精妙之处。

韩非子以赵襄主学御的寓言点出无为而御臣的道理。寓言中的赵襄主即赵襄子（无恤）是春秋末期晋国六卿之一。王子期即王良，乃赵襄主的家臣，善于驾驭马车。赵襄主向最会驾马车的臣子学习御马，才学不久便要求与王良比赛。从寓言中可见赵襄主之心性未稳，是一个急性之人。赵襄主“三易马而三后。”（陈奇猷，2000:454）比赛三次，与王良交换马匹三次，三次都败落，便认为是王良没有尽心

教导。可见此人学习方法不正确，从外界寻找问题而不懂得从自己身上找失败的原因。他比赛输了，便认为是马匹不好。交换马匹后，任然落后，便认为是老师没有教好。这是一种错误的学习态度，其实真正不好的是自己。为君之道要控制本心，不能够被臣下所影响。韩非子借王良之口提醒君王，赵襄主在比赛时，心围绕着王良而动，便会落于下乘。赵襄主比赛时，“后则欲逮臣，先则恐逮于臣。”（陈奇猷，2000:454）他如果位于王良的前方，便害怕被王良所超越，要是位于王良的后方，便一门心思要超越王良。无论是处于什么环境，赵襄主的心思都不离王良，便没有心思去御马。这样就好比君王把心思都放在臣子身上，时时要担心提防臣子，便没有心思治理国家。这种举动在韩非眼里属于精神外淫，也是所谓的“中无主”及“神明离实”。所以赵襄主要赢得比赛，首先得把外游的心思收回，专心于御马。君王想要把国家治理好，也必须要把心思从臣子身上收回，精神不显现于外，便能够无为而治。

韩非认为妄用巧智，想得越多的人，失去的反而是越多。特地去学一样伎巧，也未必能够带来好的结果。赵襄主本就拥有了最会驾驶的司机，安分享受着司机带来的便利就好，实在是不必要特地去学驾驶。身为明君也一样，只要使得底下的人都在其位，谋其职，知人善用便好。不必要去学会每个人的特长及本事。学会了某人的技巧后，还要一门心思放在如何在某人的专业上胜过那个人，更是下下之策。身为君王要懂得无为而治，只要使得将军尽力练兵，农夫尽力耕种，人人分工合作就好，不需要亲自学会操兵、耕田等技巧。“能并智，故曰：‘不行而知。’能并视，故曰：‘不见而明。’随时以举事，因资而立功，用万物之能而获利其上，故曰：‘不而为成。’”（陈奇猷，2000:454）君王只要让天下人的技巧都为其所用，天下人

的智慧都为其所掌控，便能够不为而成。自己什么都“不为”，身边的人会帮你“为”，如此做事便能够成功。这并不是真正的不为，而是化无为作大为，明面上是无为，实际上所为非常多。这就好比大智若愚，明面上看起来好像愚笨，其实所思所言含有大智慧在内。

所谓并智、并视便是不偏知，不偏视。不能够只学自己所想学的、只看自己所想看的，也不能够只听自己所想听的。这里无疑是对君王的要求。普通人当然能够只学一门专科，如农夫只需要学习如何耕种就好，士兵只需要学习如何作战就好，但君王并不能够。君王并不能够只看自己所想要看的、美好的东西，否则容易被事物所蒙蔽。考虑问题时，君王必须考虑远事也考虑近事，观察问题时看远处也看近处。唯有如此，治理国家时才能够不陷于片面，而得以全面。君王本身的精力有限，因此需要依靠朝廷中不同的部门去管理国家，有效利用手下的人去办事，才能够做到面面俱到，不偏知偏视。

不能只专注于近事其实就是韩非子“圣人无常行”的历史进化论。明君治国需因时制宜，要随时观察时势，把握契机。韩非言只有“并视”、“并知”才能“不为而成”。而“并视”、“并知”必须先做到“随时以举事，因资而立功，用万物之能而获利其上。”（陈奇猷，2000:454）谈到因资而“立功”，便可以确定这是化道家无为之哲理而成法家无为之术。想要无为而成便需要了解时势，根据不同的情况去处理事情，不一味从古。除此以外，因为一人之力有限，还必须依循自然的法则来建功立业。最后，利用天地万物的资源获得利益。当这三个先决条件成立了，

便可以做到“不为而成”。已经把能利用的事物都物尽其用了，还有什么是不能够成功的呢？这便是韩非转借老子清静无为为控制利用之秘术，换无为为有为。

老子是真心的不想有所作为，也不稀罕功成名就，但韩非却是以无为为手段，要达到成功的目的。就好比“楚莊王莅政三年，无令发，无政为也。右司马御座而与王隐曰：“有鸟止南方之阜，三年不翅不飞不鸣，嘿然无声，此为何名？”王曰：“三年不翅，将以长羽翼。不飞不鸣，将以观民则。所无飞，飞比冲天；虽无鸣，鸣必惊人。子释之，不穀知之矣。”处半年，乃自听政，所废者十，所起者九，诛大臣五，举处士六，而邦大治。举兵诛齐，败之徐州，胜晋于河雍，合诸侯于宋，遂霸天下。莊王不为小害善，故有大名，不蚤见示，故有大功。故曰：“大器晚成，大音希声。”（陈奇猷，2000:456）

楚莊王临政三年，既不处理政事也不发布命令，他的臣子便假借猜谜问他：“有一只鸟停止在南面的山丘上，三年里即不飞也不叫，连拍动翅膀的动作也没有，这是什么道理呢？”楚莊王知道这位臣子是假借大鸟来比喻自己，便让臣子不用担心，鸟之所以不飞不叫，是因为要观察臣民的态度，不挥动翅膀，是为了等待翅膀上的羽毛能够长丰满。他安慰臣子说那只鸟现在不飞不代表一辈子都不飞，而是会一飞冲天；现在不叫，是为了将来能够一鸣惊人。在这个故事中，鸟借来比喻帝王原本应该展翅高飞，在天上一展所长，对国家及政事有所作为。现在鸟不飞，君王也无所作为，其实是浪费了上天赐予它的能力，也是违背了自然之法则。提醒君王的臣子，其实是世间普通人的代表，代表着人民的好奇心，也代表着人民认为鸟不飞不鸣，是一件异常的事。楚莊王作为韩非选出来的圣人，为这件异于常人的事作出了最合理的解释，鸟现在的不飞，是为了将来飞得更远，现在的不鸣是为了将来

能够鸣得更响亮。这话其实也解释了君王现在的无为，并不是真正的、永恒的无为，这暂时性的无为，是为了将来能够大有作为。

楚莊王之所以无为并不是他的本心顺应自然，而是为了等待一个适合的时机大有作为。他无为的那三年，其实是将所有的为都摆在黑暗处，不轻易示人。所谓养兵千日用在一时，人们往往只看到那一时的用兵，却看不到以前那千日的操练。楚莊王其实在三年时间里，把所有因素都参考了，把所有东西都准备好了，才出来作为的。那三年里，他并不是众人所以为的什么也没做，而是暗中偷偷地做。就是因为有了三年的准备时间，他才能够一鸣惊人。三年后他一次过废除了十样事情，举办了九样措施，诛罚了五个大臣，选拔了六个处士，治平了自己的国家后，又去打别人的国家，取得大大的佳绩。依笔者所见，这些事情绝对不是一个休息了三年的君王所能够作出的。因此笔者合理怀疑在那三年时间里，楚莊王并不是无为，他只是让别人觉得他无为，明面上无为，暗中动作不断。

韩非心目中的君王绝对不是道家所谓的小国寡民、清静无为的圣王。从韩非所选之角色楚莊王来看，法家心目中的明君绝对是向楚莊王那样有雄才大略，有心计，有能力的霸君。他认为一个霸君最重要的任务就是做到“邦大治”、“遂霸天下”。楚莊王治平国家后，派兵讨伐齐国，在徐州把齐兵击败。他过后又在河雍击败了晋国，在宋国召集了诸侯会盟，称霸天下。无论过程中楚莊王是有为或无为，从结果来看，他不但是有为，还取得极大的成功。而明面上的无为，最后的成功，便是韩非心目中的“不为而成”。韩非子称赞楚莊王“不为小害善，故有大名；不蚤见示，故有大功。”（陈奇猷，2000:456）楚莊王不因小失大，才能得到大名声；不过早

暴露自己的意图，才能成就大功业，这些都是韩非所推崇的行为。在韩非心中，“大名”、“大功”才是一位霸王所应该追求的终身目标，与民同朴、清静无为，从来都不是目标，顶多算是为了达到目标所使用的手段而已。

不蚤见示指不对外人显露自己的意愿及才能，君王隐藏自己的能力，才能够做到知己知彼百战百胜。以无为示人，自己既可以在暗中收集敌人的资料，又可以借“无为”迷惑敌人，让敌人轻敌。韩非重视“一鸣惊人”、“一飞冲天”，“惊人”和“冲天”便暴露了霸王之心。要冲天指要登上至高无上的位子，而要惊人更值得玩味。欲“惊人”，那个“人”可以分三人，第一个“人”指敌国。楚莊王示人以弱，让敌人以为楚莊王能力不足而放松戒备，当楚莊王将能力展现时，敌国才知道自己估计错误，最后输在轻敌。第二个“人”指自己的臣子。臣子与君王的关系时常都会处于复杂的状态下，臣子可以是与君王并肩作战的好伙伴，也可以是君王欲除之而后快的敌人，而君王很难分辨自己的臣子是前者或后者。当君王对自己的臣子展示“无为”时，便可以暗中观察臣子对于君王无能的反应，进而推断出哪些臣子是伙伴，哪些臣子是敌人。若是臣子以为楚莊王是真正无为，便会意图掌控政事，欺君犯上，楚莊王便能够将其捉出来伏罪，就好比那五个被诛罚的大臣。所以对臣子隐瞒能力，其实是楚莊王将自己化明为暗，暗中对臣子的测试。第三种“人”指的是平民百姓。让习惯了自己国君昏庸无能的臣民忽然看见国君的能力，就如黑夜中忽然看见光芒，就算光芒只有一点，也会被看到希望的平民无限放大。当君王对人民展现自己的能力时，惊喜的平民会放大君王的能力，进而产生敬畏之心，楚莊

王便能顺利得到民心。化无为为隐忍之道不但能让明君一鸣惊人，还一惊三人，可谓名利双收了。

最后韩非子以老子之句称赞楚莊王“大器晚成，大音希声”。这两句话来自《老子》四十一章，“上士闻道，勤而行之；中士闻道，若存若亡；下士闻道，大笑之。不笑不足以为道。故建言有之：明道若昧，进道若退，夷道若類。上德若谷；大白若辱；广德若不足；建德若偷；质真若渝；大方无隅；大器晚成；大音希声；大象无形；道隐无名。夫唯道，善贷且成。”（陈鼓应，2000:204）此段言道是隐奥难见的，它所呈现出来的特质，与普通人所喜欢的特质或所以为的特质是不一样的。有人喜欢便会有人讨厌，有人嘲笑，才能够称之为道。因为道并不能够被所有人所接受，就好比世人所喜欢光明大道就只有光芒，却不知道真正的明道好似暗昧，平坦的道路好像崎岖。世界上最方正的东西东西没有菱角，最崇高的德好似低下的川谷，最广大的德好像不足，这些都是指道的难得及伟大。大器晚成，指的是最贵重的“道”，很难得可以见到，大音希声则是指最贵重的“道”很难才能听到。追寻“道”的道路上，将会遇到很多疑惑，老子其实是在言“道”之精深奥妙之处。道的显现也从来就不是光彩夺目的，而是内敛深邃，“以为明乎，其物冥冥。”（陈鼓应，2000:411）世人总是以为最复杂、最华丽的音乐就是最好的，站在道家的角度上，最简单的音乐才是最能够撼动心灵的。

韩非子将大器晚成、大音希声解释为君王运用隐忍之道，忍一时之气，最终能够在政事及战事上取得成功。楚莊王就好比世间上最宏大的声音，不经常发出声音，但却会一鸣惊人。最贵重的器物都是最后才制成的，因此要取得成功，不必急在一

时。君王要学会隐忍，才能在政治的道路上走得更远，大展宏图。在此很明显可以看出韩非子已经化道家无为哲学为法家帝王之术，失去了老子无为的本意，换成了法家隐忍一时以待大有作为的手段。

第二节：化弃智为顺应时势

韩非子向来推崇不法古人，顺应时势，“随时以举事，因资而立功。”（陈奇猷，2000:454）他推崇因时制宜，与时并进，十分排斥效仿古人的举动。就算效仿的是上古圣人，也不可以。“今有美尧、舜、汤、武、禹之道于当今之世者，必为新圣笑矣。是以圣人不期脩古，不法常可。”（陈奇猷，2000:1085）巢氏发明树上搭窝，燧人氏发明钻木取火，鲧和禹疏通河道，这些都是对人类社会一大贡献。但这些行为要顺时而为，人们若是因为见到他们的贡献而想去效仿，便会被嘲笑。若是燧人氏学巢氏搭窝，便不会有钻木取火了；若是鲧和禹学燧人氏钻木取火，便没有大禹治水的事情发生了。商汤及周武王起兵推翻暴君，也是顺应时势之为，若是现在有人效仿，恐怕不得成功。法家向来反对墨守成规，也反对儒家追源朔流。道家虽然也追源朔流，但并不法古，要追的也不是古代圣人，而是万宗之源——道。与儒家、道家不同在于韩非认为历史是不断发展进步的，要治国必须顺应当时的时代趋势，根据当代的特点来定制政策。弃智是道家及法家所提倡的，顺应时势却是韩非在弃智的基础上发展起来的概念。

《史记》记载，“老子者……周守藏室之史也。”（司马迁撰、裴骃集解，1959:2139）老子身为周守藏史，自然博览群书，对于阅读及书籍有着异于常人的看法。他提出了“学不学”的概念，此概念意味深远，其中奥妙深藏，韩非子以王寿与徐冯的故事来讲解。“王寿，古好书之人”（张觉，2010:437），代表着世人眼中正确的求学态；而徐冯则被韩非安排为道家的代表，站在王寿的对立面，也即是站在世人的对立面。

王寿负书而行，见徐冯于周塗。冯曰：“事者，为也。为生于时，知者无常事。书者，言也。言生于知，知者不藏书。今子何独负之而行？”于是王寿因焚其书而僂之。故知者不以言谈教，而慧者不以藏书篋。此世之所过也，而王寿复之，是学不学也。故曰：“学不学，复归众人之所过也。”（陈奇猷，2000：449）

王寿背书而行，遇见徐冯，在徐冯的劝解下将书烧毁并喜乐起舞。背书而行代表的是追求学问的态度或境界，一日也不放弃，一旦背起，便无时无刻不离书。这是世人眼中的勤劳，代表着读书人的坚持，也代表着追求知识的心境。而王寿最终决定烧书，是对于追求智慧的解放，是弃智的行为。与王寿不同，徐冯是“世人皆醉我独醒”的代表，他认为世界上所有的事情都是人为的。既然是人为的，那么决定权便在人的身上。而时间和空间是人们赖以生存的两大要素，影响着人们的决定。“为生于时，知者无常事。”（陈奇猷，2000：449）所以人们会顺应时势有所作为，只要顺着时势，那么万事皆能成功。这其实反映了韩非化道家的顺应自然、弃智无为概念为顺时势而为。世间没有固定不变的局势、没有固定不变的行为，不需要多想多做去模仿古人。世人要知道时间是一直在改变的，春去秋来是一种自然，顺应这种自然去行事便是无为。知道时间特质的人（知者/知时者），便能知道世事无常，而不行“人为”，也就是模仿前人所为。

世人之所以爱惜书本，是因为书本中记载着前人的智慧、知识。人们可以通过阅读去理解并参考前人的智慧。人们一味追求读书、追求前人的智慧，反而忽略了智慧的来源。书出自于智者的言论，化言论为文字才能成书。而言论则生于知者，这里的知者与上段的知者有不一样的地方。根据陈奇猷先生注曰：“‘知’下当依

《淮南道应训》补‘时’字。知时者无常事，谓知时者权时而应变也。”（陈奇猷，2000：450）而“言生于知，知者不藏书”的“知者”指有智慧之人。“知通‘智’，智慧”（汤敬昭、李仁安，1982：225）此谓言论是由智慧而生的，因此有智慧的人不需要藏书。所谓的智慧在于了解事理后，用语言说出再集成书。若是已经了解事理，又何须再看书呢？人若是能够自己去悟道，了解事理，便能够抛开书本。这里的“不藏书”并不是指将书或智慧显现出来，而是将书及智慧抛弃掉，回归自然无为。因此王寿才会焚其书而儻之。

道家认为真正有大智慧之人，不会以言谈来教化世人，更不会借藏书来学习。当今世人早已习惯从言谈及藏书中学习，盲目跟从书中所言。道家的言论，对世人而言，是荒谬的。世人认为不读古书，不模仿古人的言行是错误的，这种不读古书的观念不值得学习。而王寿却效法了那世人认为不值得学习的谬举，这便是老子所谓的“学不学，复归众人之所过也。”（陈奇猷，2000：449）

韩非与道家的这个观念无疑是与天下人为敌，学习所有人认为不值得学习的，其实便是不学习所有人认为应该学习的。这是一种“人弃我取，人取我弃”的概念。道家的弃智无为在此升上一个更高的境界，不再单单的什么也不做、什么也不学、什么也不想，而是不做世人之所做而做世人所不做，学世人所不学而不学世人之所学，思世人所不思而不思世人之所思。真正的学者所学习的，便是“不学”；真正的智者所做的便是“不做”；真正的思想家所思考的，便是“无思”。这便是韩非口中，道家的弃智无为。

韩非主张因时制宜的进化理论，他在商鞅礼法以时而定的基础上提出“论世之事，因为之备”（陈奇猷，2000:1085）。韩非认为时世变幻莫测，崇古、法古的行为，必须被杜绝。从政治上来说，知时者无常事、知智者不藏书，恰恰是韩非变道家为法家之词。陈先生有云：“知时者无常事，谓知时者权时而应变也，亦五蠹篇‘世异则事异，事异则备变’之意。”（陈奇猷，2000：450）知道时事的人便知道世间上没有永恒的真理，理论随着时间变化，人应该审时度势，跟着变化。同样的，世间上也没有一成不变的治国之法，无论是所谓的“以孝治天下”、“无为而治”亦或是“以法治国”，只要符合当世的要求，便能够运用。而韩非子所处的战国末期是乱世，治乱世当用严法，韩非子才会力推以法、术、势治国。

“学不学，复归众人之所过也”指走向众人认为错误的路。《老子》第六十四章记载为“复众人之所过，以辅万物之自然而不敢为。”（陈鼓应，2000:278）指的是挽救众人的过错，辅助万物的自然发展而不加以干预。少了一个“归”字，意义便大有不同。韩非指走向众人认为错误的路，而老子则指挽救众人的错误。一字之别，意思便有差。走向众人所认为错误的路便是指不效仿古人，因为当时的风气以读圣贤书为主，所谓读圣贤书便是学习古人。老子“学不学”原本只是指大自然运行不息，万物随着道而生长，人类遵循道，无需再特地学什么做什么，一切与自然合轨。道家本主张虚静无为，韩非却将其化为智者应该随机应变，不一味遵循古人。他认为智慧来自于人类，而人类的智慧是无穷无尽的，崇古不仅是为自己套上枷锁，同时也将自己的思想锁住。韩非推广这种理念，与道家的理念不同，看似无为，实则是化无为为大有为，此举属于偷换概念。

韩非〈喻老〉篇与老子名同实殊，他在老子“学不学”的基础上，提出知者不以言谈教，慧者不以藏书篋。不听古言、不看古书，那如何学习世间的道理呢？韩非在此篇没有明言，但在〈五蠹〉篇却提出“夫古今异俗，新故异备…无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师。”（陈奇猷，2000:1096）后人多以为韩非将老子“学不学”放入“以法为教”中，故认为韩非化道为法。“喻老这段文字隐然是由道家转变为法家的依托之词。”（张素贞，1975：32）韩非提出不学古人，不看古书，是希望君王以法为教，以法治国，排斥已经不适合的以礼为教，以礼治国。这是因为韩非所生存的时代背景中，秦国独强，韩国羸弱，一直是战争中的受害者。“上古竞于道德，中世遂于智谋，当今争于力气。”（陈奇猷，2000:1087）上古重视道德，中世中世智谋，现在却重兵力的强弱。以前的治国策略已经不舍和用于当今的国家，人们若是一味法古，其实是看不清现实，最终只会害了自己。

万物有其性态，顺应其本态，无论动、静，都是无为。天地有其智慧，弃掉人为的巧智，顺应天道，人人都是智者。韩非子举出了一个用巧智、弃无为的人，分析并批评了此人的所作所为。“宋人有为其君以象为楮叶者，三年而成。丰杀茎柯，毫芒繁泽，乱之楮叶之中而不可别也。此人遂以功食禄于宋邦。列子闻之曰：“使天地三年而成一叶，则物之有叶者寡矣。”（陈奇猷，2000:451）此言宋国有一自以为聪明的人，为他的国君用象牙雕制一片叶子。花费了三年的时间，将一块象牙变质成为一片叶子。叶子上的脉络、纹路、大小、色泽无一不精致，混杂到真的楮叶中，很难分辨出真假。但是人为的始终是人为的，无论外表多么相似，它的本质始终是一块象牙而非一片叶子。所以，以象牙当叶子，只是人们用巧智将一样事物的本质掩盖。

韩非子以此暗指卖弄巧智及人为的行为。国君不但不能看穿事物的本质，反而还被那宋国人所蒙骗，认为此人手艺巧夺天工，加官进爵，养以为用。

众人以为宋人能化象牙为楮叶，是有巧夺天工之本事，这种行为是韩非所不能接受的。韩非子借列子之口提出叶子本身顺应天地自然而生，人们妄想取代天意，制造叶子。每天有无数叶子生长、凋零，这都是天道，若是天地如人一样有为，花尽心力雕制叶子，三年一成，那么世间上有叶子的植物就寥寥无几了。人类以自身的能力雕制叶子，其实是违反无为天道的，偏偏人们还自以为聪明手巧。韩非在此以人为与天道比较，人为的叶子虽然可以以假乱真，但本质是象牙，这一点是不变的。它不会像真的叶子一样长大、枯萎。其二，人为的人费尽心思雕制叶子，所制造的数量始终比不上天道无为自生自长的叶子多。万物自有造化，自然绝对比人为的好。

韩非子曰：“夫物有常容，因乘以导之，因随物之容。”（陈奇猷，2000:451）容者，法也。像宋国人雕制楮叶的作法，是逆行天道，滥用巧智。万物有自己的形态，这是天道；人们只能够顺应它自己的法则作出适当的引导，这才是顺应天道。顺应万物的本性便是让其听顺自然，各成其态。让叶子成为叶子，让象牙成为象牙，不加以干涉。如此一来便能够做到“静则建乎德，动则顺乎道”（陈奇猷，2000:453），动静皆宜，无论是动还是不动，都是无为。

从个人修行说至治国之法，韩非认为治国不能单靠一人的巧智，而是要利用天地之间的自然物资。国君如果不利用天地自然生成的物资，只是利用一人之巧智，不依循自然地法则，却学习个人的智慧，这些作为和雕制楮叶没有差别，都是不可

取的行为。“故不乘天地之资，而载一人之身；不随道理之数，而学一人之智；此皆一叶之行也。”（陈奇猷，2000:453）而利用天地之资就是顺应时势，就好比农耕需要顺时而为，春耕夏收。若是想以个人之智，扭转乾坤，是行不通的。在冬天耕种，就算是种田能手后稷，也不能使到收成丰裕；在丰年种植稻禾，就算是由最愚笨的农夫来种，也可以有好的收成。韩非指出光凭一个人的力量，就算那人多么聪明睿智，也不足以成功。要是顺应时势，那么就算是愚笨之人，也可以获得成功。因为愚人并不是孤军作战，顺应时代的趋势，自然能够得到“时代”与他站在同一阵线，有“自然”之力相助，便可以轻易取得成功。

治国之道在于“恃万物之自然而不敢为也”。要恃万物之自然首先便得弃智无为，人们有巧智便会有心计，有心计便会起贪欲。老子曾言：“人多伎巧，奇物滋起。”（陈鼓应，2000:256）人重用巧智了，就会制造很多巧物，例如三年一成的象牙叶子。这种巧物，会令人心起邪念，有了欲望便会做坏事，国家便会多了很多盗贼。韩非认为治国之道，去智与巧，这一点除了要求臣民以外，也要求君王。君王要去掉私智与私心，秉持公正无私的法。个人的智慧有限，光凭一个人的才智不足以治理繁忙的国事。若是只依靠某个才智特出的臣子，更是如同把国位双手奉上。因此治国之道“与其用一人，不如用一国。”（陈奇猷，2000:66）用一人的巧智不足以治天下，用一国的智去治理一个国家方为上策。而一国如何用？便靠天地之法则了，也就是顺应天时地利人和。如“故冬耕之稼，后稷不能羨也；丰年大禾，臧获不能恶也。以一人之功，则后稷不足；随自然，则臧获有余。故曰：“恃万物之自然而不敢为也。”（陈奇猷，2000:451）无论是耕种还是治国都必须顺应天道，顺应万物之自然，而顺应万物之自然便是顺应时代之发展。所谓“释法而任智，惑乱之道也”

（陈奇猷，2000:345）韩非要实行法治，最先要的便是去掉乱国的智者。因此，韩非认为国家不需要像后稷那样聪明的耕种能手，而是需要像愚笨的农夫那样，顺应自然之人。若是一国的人都那么的愚笨但顺应时势，那么这一国便得以依靠时势而发展起来。用现代的观念而言，将一个国家当作一个集团，韩非认为一个集团里面不需要个人英雄主义的存在。老板并不需要太过聪明的员工，需要的是认清现实，因时制宜的员工。

韩非人为君王本身也未必需要有巧智，只要有了公平公正之法，就算是中庸之才，也可以依靠法律将国家治理好。韩非所谓“以一人之功，则后稷不足”（陈奇猷，2000:451），强调了只有顺应自然之法，才能够成功治理国家。“恃万物之自然而不敢为也”（陈奇猷，2000:451），并非君王不做任何事情，而是君王不凭一己之私而任意妄为。非不为，而是不敢逆势而为。

第三节：化敛欲自持为强国自保

法家虽然强调法、术、势，但三者只是手段，是为了达到富国强兵，成就霸业的手段。上文已探讨韩非对于历史、时代的划分，上古竞道德、中古竞智谋、当今竞力气。韩非处于争于“力气”的“当今”历史阶段，他承认并肯定以道德、以智谋治国，但那是在上古阶段。“当今”阶段要实行的是治乱世用重刑。从韩非的三个阶段来看，应该还有一个未来的阶段才能形成“过去、现在、未来”的时空论。“我们从他以‘争于气力’作为‘当今’这一历史阶段的特征看，下一个阶段应该是实习法治，达致富国强兵。”（林伟毅，2010:24）

法家最主要的目的是达到“国富者兵强，兵强者战胜。胜者地广。”（黎翔凤，2004：924）法家历代提出了一系列可以实现富国强兵的措施，甚至在喻老时也转敛欲自持为强国自保。敛欲自持本义为收敛欲望，秉持本心，但经过〈喻老〉篇的加工改造后，转换为看清欲望的存在并看清自身的柔弱，在不够强悍时，不贪求物欲，也不让别人知道自己拥有的宝物。增强自身的力量，保护好自己立于不败之地后，才有资格去享福。“西汉末年的刘向曾经把战国时期概括为‘上无天子，下无方伯，力功争强，胜者为右’（《战国策书录》）的时代，由此可见，战国时期的突出点就是战乱频仍。”（孙晓春，2014:3）当时君王最大的目的便是兼地略土，统一天下。七国中注定了只能有一个胜利者，失败的便是邦亡身死。故法家弃奢靡淫欲，而推富国强兵，就算不能战胜天下也务求有足够的力量自保。

韩非子举了三个例子论证一个国家若是没有实力，只能够任人宰割。“翟人有献丰狐、玄豹之皮于晋文公。文公受客皮而叹曰：‘此以皮之美自为罪。’夫治国者以名

号为罪，徐偃王是也。以城与地为罪，虞、虢是也。故曰：‘罪莫大于可欲。’”（陈奇猷，2000:433）翟人赠皮中文中所云的大狐狸及黑豹子是翟人常有的猎获物，将其送人表示敬意。晋文公收到翟人送来的大狐狸及黑豹子不但没有因为其漂亮而感到高兴，反而是充满感慨。晋文公的感叹是属于老家思想的感叹，狐狸和黑豹在大自然中自生自长，人们却因为它们拥有漂亮的皮毛而去捕捉它们，行扒皮之刑。它们遵守法则，却遭到杀害何其无辜。自身虽然无辜，但却是自己华丽的皮毛给自己带来了灾害。这当中蕴含了老家守柔内敛弃欲的思想，也含有法家强国自保之理念。

“夫治国者以名号为罪，徐偃王是也”（陈奇猷，2000:433）说的是徐偃王因为仁义之美名而遭祸。徐偃王是周穆时徐国的国君，他以仁义治国，仁义的美名远播，在得到朱弓后，认为自己得到天瑞而自封徐偃王，前来归顺的国家有三十六个。周穆王知道他的威名远播后，便派楚国攻伐徐国。徐偃王因美名而引来杀机，又因为爱民的美德而不忍争斗，遂而邦亡身死。徐偃王行仁义，本来是美好的德行，但他豪不收敛，认为当时还是远古时候以仁德治国。所以他是死于“行仁义”、“称王”以及“不斗”的。就亡国的因素分辨，行仁义并不足以招来祸害，但行仁义而称王便足够条件引发别人的不满及戒备。而引来了别人的攻击后，还要“不斗”，也没有能力自保，便会被强大的敌人所歼灭。

“以城与地为罪，虞、虢是也。”（陈奇猷，2000:433）说的则是虞国及虢国因为城地而灭亡的故事。晋献公用国宝屈产之乘及垂棘之璧来拉拢虞国，想向虞国借路攻打虢国。虞君被宝物所迷惑，对于宫之奇唇亡齿寒的分析视而不见听而不闻。晋国在灭了虢国后，回过头来把虞国也灭了。此事可以从两面看，一面是虞君被欲

望所操控，贪求别国的宝物，才会遭难。从第二面看虞国、虢国的城池和土地就是宝物，但他们国力薄弱，不足以保护自己的国家，反而引来强国的觊觎，加速亡国。虞国兵力不足也不尽力自保，反而是觊觎别人的宝物而不见自身的宝物，可以说是自取灭亡。

三个故事的相同之处在于都拥有某些世人眼中美好的事物，而这种美好的事物人人都想得到，但他们自己没有足够的力量保护，最终不但宝物被夺走，还因为外物而使到自身罹难。从这三个故事可以得知老子内敛之意，以及韩非子自保之心。内敛与自保，一消极，一积极，反映了两家的特色。老子本意内敛，尽管身怀异宝亦不外露，甚至不以宝为宝。韩非之意为若身怀异宝便得努力富国强兵，自保最为重要，莫要如大狐黑豹一样被捕猎杀害，无力反抗。

韩非子其实并不阻止人类追求富贵，他阻止的是人不知本身之弱尚不足以自保，却被欲望所蒙蔽，贪求别人的宝物最终导致以卵击石。如“虞君欲屈产之乘，与垂棘之璧，不听宫之奇，故邦亡身死，故曰：‘咎莫憯于欲得。’”（陈奇猷，2000:434）虞君不顾自身国家之弱小而贪求晋国两大国宝屈产之乘及垂棘之璧，最终中了晋献公的权谋，导致灭国。晋国是大国，忽然向虞国这种小国献礼，本就是反常之事。宫之奇已经对虞君说明事有反常即为妖，虞君却被欲望冲昏了头脑。他认为晋国与自己同宗，必不会害他，却看不见虢国与晋国的关系其实比虞国与晋国更密切。他又以自己祭祀之祭品丰洁为由，说服自己神灵会庇佑虞国，却不想若是晋国并吞了虞国，祭品一样可以丰洁。虞君对所有反常的事都视而不见，因为他的眼睛早已经被宝物所迷惑，他的脑袋只是充满了利益。

晋献公深明“将欲取之必故与之”的道理，就算再不舍也把国宝送上，只为了谋取更大的利益。虞国贫，晋国也贫，同样是贫为何会有不同的结局呢？因为晋国本身国家富强，而虞国却是国家弱小。晋国有资本去追求富贵，而虞国却是不见自己国家的羸弱一味贪婪，最终招致祸害。“邦以存为常，霸王其可也。身以生为常，富贵其可也。不欲自害则邦不亡身不死，故曰：“知足之为足矣。”（陈奇猷，2000:434）韩非认为国家最主要是先令自己强盛以自保，若是以保持生存为根本，那么称霸称王也是有可能的。身体以保存生命为根本，也有可能享受富贵。只要不以贪欲自害，便能够保存国家及自己生命。虞国的实力尚且未能自保，虞君便贪图一时的利益，他的国家灭亡主要原因不是因为贪欲，而是因为实力不足。基本条件“生存”能够做到“常”，那么更进一步要求其他的利益，也会“可”。在此韩非并没有阻止人们求名利，而是劝勉人不要只追求一时的名利，要追求永恒的存在。

韩非换道家为法家，将知足与治国联合在一起，其实先求存邦再求霸业，先求生身再求富贵，已经远离老子知足之本意了。他认为想要国家长治久安，便不能够贪图一时的名利，主要是让国家富国强兵。但韩非要求君王富国强兵其实也是为了在战争之时成就霸王之业。想要让身体长寿健全，便不能贪婪一时的荣华富贵，韩非认为，人追去身体长寿便是为了有朝一日可以享尽荣华富贵。老子要求的是一种青山永存，不争不贪的理想，韩非要求的却是“留得青山在不愁没柴烧”的手段。先强国自保，以后才能成就霸业，富贵全寿。

法家概念中，国家要长存不是行朴素无为之道，而是力争图强，不以名利为先，以求生存为主，先将自己立于不败之地，便可以进一步的求霸求王。如虞国应该要

先让自己的国家强富，才能够获得更多的利益，而不是在自己国家微弱的时候，还去贪利。人要长存，也必须先解决了维持生命的基本条件，过后才能进一步追求富贵荣华。若是处于危险状态还一味求富贵，便是本末倒置。就好比“楚莊王欲伐越，杜子谏曰：“王之伐越何也？”曰：“政乱兵弱。”杜子曰：“臣愚患之。智如目也，能见百步之外而不能自见其睫。王之兵自败于秦、晋，丧地数百里，此兵之弱也。莊蹻为盗于境内而吏不能禁，此政之乱也。王之弱乱非越之下也，而欲伐越，此智之如目也。”王乃止。故知之难，不在见人，在自见。故曰：“自见之谓明。”（陈奇猷，2000:457）

楚莊王因为想要扩展土地而打算派兵攻伐越国，他自认为看清了敌人的弱点。越国的确是政治絮乱，兵力疲弱，正是攻打的好时机。但楚国本身内忧外乱不断，先是自从被秦国及晋国打败后失地百里，莊蹻又在国内作乱，文武百官无能力阻止。楚国政治之絮乱，兵力之疲弱，不在越国之下。楚国之国力自保尚且不足，楚莊王却只看见别国的弱点，认为有机可乘，就好像人的眼睛只看到别人却看不见自己一样。所谓“知人者智，自知者明”，楚莊王只能“知人”、“见人”，却不能够“自知”、“自见”，证明他只能够做到“智”，不能做到“明”。

此事证明了人难以看清自己身上的优缺点，这是因为当局者迷，也是因为眼睛长在人身上，只能看到前方，盲点太多。若是眼睛能够脱离人体，便能三百六十度毫无盲点。但人类是做不到这种事的，所以人总有看不清楚自己弱点的时候，这种时候，便需要像莊子那样的谏臣。这便是所谓的以铜为鉴，可以正衣冠；以人为鉴，可以明得失；以史为鉴，可以知兴替。楚莊王有了莊子这个谏臣，就好像有了一面镜子一样，能够把自身上的弱点看清。知人者智，自知者明，韩非子认为楚莊王在经过莊子的劝谏后明白自己国家的弱点，便是“明”，反过来看，老子又是如何解

释明的呢？“塞其兑，闭其门，终身不勤。开其兑，济其事，终身不救。见小曰明，守柔曰强。用其光，复归其明，无遗身殃；是为袭常。”（陈鼓应，2000:240）老子认为塞住欲望的孔穴，终身无忧；打开欲望的孔穴，则无药可救。能从小的欲望身上看到其严重的后果，便能在后果形成之前阻止它，这便叫做“明”。见人者的“智”，就好像光一样，向外照耀，但自见者的“明”，却是向内透亮。前者照亮外物，后者照亮自己。老子敛欲自持所强调的其中一点是将外照之光回照自己，将外游之心复返而归藏于其体内。智慧不是用来追求物欲的，而是用来自我鉴照，长保内心的清明的。内心清明了便不会被欲望所操控蒙蔽。所以“自知者明”讨论的是个人修养，运用智慧使得心神不在外游荡，而是回归返视。最后才能精神长存，保身与心。

为人君王不但要知道敌国的弱点，也要能够看清自己国家的弱点。这与兵家之道知己知彼是相同的道理，不但要知道自己，还要知道敌人。但笔者经过细读，发现韩非心中“知人者智，自知者明”与“知己知彼”有一处不同。“知己知彼，百战百胜”中认为知道自己不难，最重要的是知道敌人。而韩非则突破盲点，认为知道敌人不是最难，认清自己才是最难的。也就是说韩非认为知道外在的东西是很容易的，只要用眼睛去看就好，而知道自身很困难，因为眼睛看不见，要从别人身上去了解。人要接受自己的缺点很难，君王要接受自己的缺点更加困难，因为生长环境，阶级地位及从小所受到的教育等外来的因素，君王较一般人更加难接受自身的缺点。最为难得的是君王要在认清自己的弱点后，加以弥补，改正自己。很多人喜欢从别人身上去寻找解决问题的方法或认为自己的失败是别人造成的，却不知道自己才是问题的根源。帝王更是如此，要让他们接受自己的缺点，承认自己的错误，

难如登天，需要的是如莊子这样的谏臣，婉转提醒，旁敲侧击，说“患智之如目也。”（陈奇猷，2000:457）

在先秦时期一共只出现过两次国君下罪己诏，向天下人承认并反省自己的过错，可见当时要国君看清自己是多么的困难。古籍中第一篇类似“罪己诏”的文章是《尚書》中记载的《汤诰》，但《汤诰》其实是商汤王打败夏桀后，乘各方诸侯朝贺之际所发出的申明。所言多是他推翻夏桀的道理，指出自己是遵循上天的道理而推翻夏桀。虽是说自己“一人有罪”，不会连及万方诸侯，但更多的却是说夏王“灭德作威”，志不在罪己。而第二份罪己诏则是秦穆公在攻打郑国时不听臣子谏说，导致全军覆没而写的《秦誓》。秦穆公对官员承认错误说自己没有听从忠臣的劝告，反而轻信奸臣，才导致全军覆没。认真来说，《秦誓》不是一篇罪己诏而是秦穆公自我责备的言辞被记录下来而已，史上第一个真正发下罪己诏的，是汉武帝。可见先秦时期，君王要见到自己的错误是多么困难，而能见到君王错误并出言劝谏的臣子，是韩非所需要的；出言劝谏并且被君王接纳，如楚莊王与莊子，更是韩非心中一直以来的理想，遗憾的是韩非自己本身做不到让君王纳谏，所以才有《说难》篇问世。

若是心中只有各种欲望，眼里只见华衣美食，便会如楚莊王一样，只看见越国之弱及胜仗之后所能获得的好处，完全不见自己国家的虚弱以及败仗之后的损失。明君时时自审才能避免被欲望、敌国、臣子以及自己蒙蔽。“自见之谓明”出自老子三十三章“自知之谓明”，原意说个人的修养及自我建立。人以坚强的意志力克制自己，时时自省，做到“自知”、“自胜”、“自足”、“强行”，才能够进一

步开拓他的精神与思想。韩非子将“自知”换成“自见”，从“了解自己”换成“看见自己的弱点”，表面上来讲含义变得浅了，但笔者认为自知和自见，包含的本意其实是一样的。表面上来看，了解和看清自己，一个是用脑，一个则是用眼，但深入思考若是不用脑只用眼睛是不能够正确地看清自己的。所以韩非言“智如目也”，便是将自知和自见合二为一。

从〈喻老〉篇中可见在韩非的理念中，富贵本身并不是祸，是“可”，人“以欲自害”才是祸。只要先保证“邦不亡身不死”，才“可”追求功名利禄。就好比国王若是能够控制自己的私欲不去加重赋税（知足），便不会逼迫百姓造反。百姓安居乐业，国家便能够富足，国王便能够长居君位，永远的享福（为足）。此谓“知足之为足矣”，虽然不是正真的“知足”，但却是在安全的状态下永恒的“常足”。

第五章 结语

所谓学派渊源都来自后人的总结，论“韩非归本于黄老”必须知道这是司马迁所说的，韩非子本人并没有这种学派的自觉。他更愿意立于学派之外，凡我所用的思想，都可进入我的视野，故称之为集大成者。思想可以同出一源，见解可以分享互用，老子的主张可以拿来成为韩非的理论，韩非的言论也可以用来丰富老子的思想，呈现出一种交叉的关系。只要是符合时代的需要，符合韩非的需要，无论是儒、道、墨哪家的言论都可以搬过来，完善自己的宗旨。

要探究道与法之间的辨析，不只要从〈解老〉篇及〈喻老〉篇看韩非以什么立场解老，还要从道法同源的提出人——司马迁的立场来看。韩非子与司马迁的本位不一样，前者是法家本位，后者是史家本位，两人所看到的道与法之变是不一样的。而老子是哲学家，所看到的道与法亦是不一样的。先从韩非及老子之见的道法辨析来看，此论文归纳了三大要点，从两个不同的方向即〈解老〉篇及〈喻老〉篇去探讨这三个要点。首先，无论是〈解老〉篇亦或是〈喻老〉篇，都持有相同的主题，也就是韩非对于老子的《道德经》的主题归纳。

第一个主题是无为。韩非吸纳老子的无为，却主张以赏罚二柄治国。他将无为化作“德”，再将“德”化作“二柄”，其实最主要的目的是要论证他法家“术不欲见”的主张。君王以术御臣，藏之于胸中，潜御群臣。所以术之无为，其实便是有为，只是示人以无为而已。对此，谷方先生曾云：“无为术是与君权世袭制度相适应。它既可以掩盖君主的低能，又可以为君主卸责夺功。它容许君主不操事，不动脑经，

却能够维护君主的权势。”（谷方，1996:152）可见韩非的“无为”只是表面，目的是要维护君主的权势，并不是要向老子一样回归自然，而是要候机而为，控制人心。

第二个主题是弃智。韩非继承了老子的反智论，并进一步将其发展为顺应时势。老子只是抽象的提出“学不学”，韩非便将其化为“为生于时，知者无常事。”（陈奇猷，2000:345）老子提出弃智是因为“学”与“道”是对立的，“为学日益，为道日损”，学得越多的知识，离道就越远。韩非子继承了老子弃智的理念，却是因为觉得“儒以文乱法”，人民学得越多，便越难控制。思想上的自由，是破坏法度的因素。可以说韩非不是“解老”，而是“借老”，借老子之言来抨击儒家，抨击思想自由及言论自由。无论是老子亦或韩非都要愚民，“古之善为道者，非以明民，将之愚之。”（陈鼓应，2000:281）人民拥有越多的智慧越难以控制，所以最好的治国之道便是弃智无为。韩非与老子的不同之处在于老子要求明君与臣民一起弃智，韩非只是要求愚民，不包括愚君。君王要英明，制法、定法、用法，借以控制臣民。

第三个主题是敛欲自持。老子的思想以朴质为上，舍弃一切华丽的技术、文化、物品，让人民回归自然淳朴的生活，使到国家回归小国寡民，安居乐业，与邻国相望相闻却老死不相往来。韩非虽然接受了这种敛欲自持的观念，却只接受一部分，他要的并不是小国寡民，而是富国强兵、耕战双赢、以刑止刑的法治社会。他要求的是人民朴质，一心为国耕种打战，对于君王，他要求的是先有自保之力，才有资本去追求富贵，成就霸业。

韩非解老、喻老其实是为了发挥法治思想，并非真的解老。《老子》一书只有短短五千字，给予了韩非子很大的发挥空间。道家可以分为老学、庄学及黄老学派，

论道法同源主要还是从与韩非思想紧扣的老学和黄老学。老子是道学的开山鼻祖而黄老学则是老学的继承者，韩非子即继承了老学，也完善了黄老学。〈解老〉篇及〈喻老〉篇是韩非对于老子学说继承及改造的证据，而《史记·老子韩非列传》则是司马迁眼中，韩非完善黄老之学的结果。

从法家的角度而言，韩非子借老子的思想论证自己的言论，发展巩固法家思想的同时亦丰富了道家思想。但从司马迁的角度看，司马迁是从后世的结果，也就是从韩非死后，法家的发展及道家学说的演变来看，这是韩非所看不到的。从韩非来看是法家对道家的继承及改造，虽说老子《道德经》是韩非思想的先导，但韩非将老子模棱两可的话变成了具体的政策建议，可以将韩非视为老子的升级版，也可以说韩非丰富改善了老子的学说并一举两得地论证了法家学说的可行性。从司马迁来看除了韩非对黄老之学的继承还有的是黄老之学对法家的继承。

韩非看到的最远是“援道入法”，法家学者将道家的“道论观念”引入法家视野中，为法家学说找到了形上学的基础。司马迁比韩非晚，看得比韩非远，他看到的是“援法入道”。黄老学者将法家的“法治”观念引入道家，汉代稷下道家的主要思想便是在做这一工程，避免了道家思想因远离政治而被边缘化。韩非之前的法家很少关注“法”的哲学根基的问题，韩非则不然，他继承了道家尤其是黄老学的“道生法”理论，着力为“法”寻找形上学的依据。黄老之学在司马迁眼中，其实与道家之学是一体的，这点在本论文第二章第二节的背景介绍时，笔者便提及了。司马迁言庄子“其要本归于老子之言”，申不害及韩非子“归本于黄老”，四人一同被列入《老子韩非列传》。可见在司马迁心中，老子之学和黄老之学是不能分开

的。再者韩非〈解老〉篇与〈喻老〉篇引用的全是《道德经》而非《黄帝四经》，司马迁依然将其归入黄老之学而非“老子之言”，可见司马迁认为黄老之言属于老子之言的一部分。

现代人因为上世纪七十年代《黄帝四经》的出土，将老子、道学与黄老学分割出来，将黄老学当作独立的派系来看待，并提出“司马迁混淆了老子思想与黄老学，所以并没能具体、明确的指出道家对韩非的影响究竟是怎样的。”（陶佳，2014：17）但笔者认为与其说司马迁混淆了老学与黄老学的概念，不如说在汉代时期，老子思想与黄老学是密不可分的。黄学、老学以及黄老学三者在先秦时期是不同的，但在汉朝却是有着千丝万缕的关系。无论是法家、道家还是黄老学，作为名词最早出现的年代在汉初，也就是说黄老学这个观念，在汉代才正式确定下来。

汉初年代黄帝之学与老子之学混为一谈，并称黄老。与其说是司马迁混淆了两家概念，不如说在那个时代背景下，在汉人的眼中，两家其实就是同一家。可以说黄老之学是道家的一个流派，但不能将其分为两个完全不同的派系。“黄老之学就是在改造老子道家思想的基础上，兼收并蓄百家之学，尤其是法家思想，从而形成的一个比老子道家积极、比韩非法家平稳的独具特色的思想体系。”（江荣海，1989:111）最重要的一点是黄老之学发展到了汉初，无为的逻辑不再反对法治。在汉前，《老子》的无为思想是“道法自然→无为而治→反对人为法→抨击礼治和法治”的。老子的无为与法治是站在对立面的。但经过韩非的加工，在汉代黄老学的无为从与法治对立变成了与法治互为前提、彼此依靠的关系，也就是“道生法”的关系。大道无形，道是客观世界的总规律，这种规律是看不见的，而无为却要求人们遵循这种看不见

的规律。在韩非的加工后，这种规律找到了呈现方式，即以法律为载体，要求人民在法律的统治下无所作为。所以法是无为的实现，无为亦是法的运作前提。没有了“道”，“法”难以服众；没有了“法”，“道”难以显露。两者的完美结合体现在黄老之学与法家学说当中，形成了“以法无为”及“法内无为”。前者是后者的源头，后者是前者的发展。

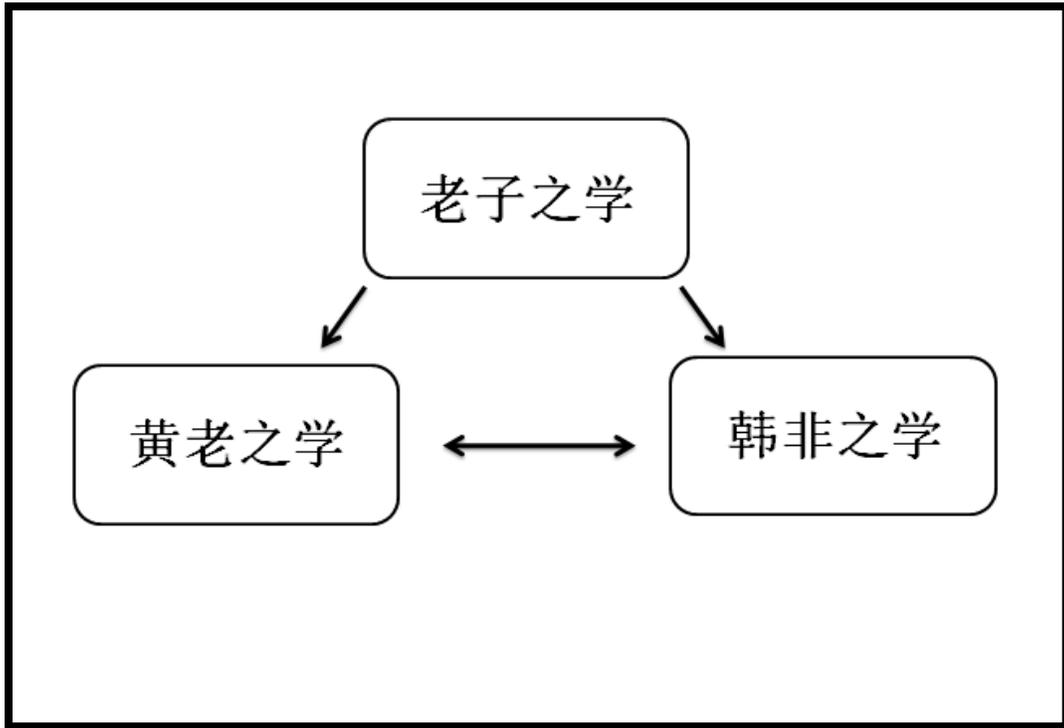
指导秦代政治的是法家思想，但使到秦丧失了天下的也是它。所以西汉王朝的建立不能不对“以法为本”的思想进行反思。汉初的统治者选择了黄老之学为稳定政治及恢复经济的指导思想。直到汉武帝时期，政治及经济和平发展，儒家思想才在汉武帝的支持下打败黄老之学，成为了统治阶级的正宗思想。这种思想文化的演化，正是符合了韩非顺应时势的观念，什么思想符合了当代需求，便会成为当代的主流，所以每一派思想其实都是承百代之流，而会乎当今之变。

汉代的黄老之学以“文武兼备、刑德并用、清静无为、与民休息”（余明光，1989：57）为主旨。这是因为时代背景的需要，从公元前476年至公元前202年刘邦成立汉朝为止，中国一共有274年生活在水深火热中。秦始皇统一中国的过程中，战争不断，统一中国后，仅仅和平了十二年的时间，又再次爆发了以陈胜及吴广为首的农民起义。农民起义后，楚汉之争又打了七年，刘邦成立汉王朝时，国家早已满目疮痍。黄老之学的四大主旨正是那个时代所需要的，于是黄老之学便成为了当时的社会主要思潮。《史记·吕太后本纪》记载当时的经济萧条，人口死亡过半，人民流离颠沛，农民聚集造反，“君臣俱欲休息乎无为。”（司马迁撰、裴骃集解，1959：214）那个时代无论是统治者亦或被统治者都急需要休养生息，稳定政治以

及解决经济危机，让农民安分耕种，不再起二心造反。这一点单靠儒家德治、道家无为而治或法家法治是不能做到的。只有黄老之学，德刑兼备、与民休息才是为政者迫切所需。老子的无为而治观被世人所需要，韩非的法治观则被帝王所需要，两者相结合，黄老之学这名词便诞生了。刘邦以黄老之学治世，果然出现了“偃兵息民，天下大安”的政绩。黄老之学可以说以道为主，以法为辅，而韩非的法家理论却是以法为主，以道论证法，两者同中有异，异中有同。黄老之学盛极一时的影响，是司马迁所见而韩非所不能见的。

《史记》、《汉书》中记载，汉文帝刘恒崇尚黄老之学，轻徭薄赋、与民休息、崇尚俭朴。《史记·儒林传》却说他：“本好刑名之言。”（司马迁，1959：3117）这点与韩非、申不害在《史记·老子韩非列传》时被评为“归本于黄老而主刑名”是一样的。刑名之学在司马迁眼中不是法家之学而是黄老之学的重要内容之一。故笔者大胆推测，司马迁认为韩非归本于黄老，其实是以黄老之学为主，法家之学为辅，言法家之言论出自黄老。而韩非子本身却是以法家之学为主，以老子学说为辅，以法论道，以道证法。两者所见所论不同是因为在韩非的年代还没有黄老之学盛行，盛行并且被需要的是法家言论，而司马迁比韩非晚了近百年，正是处于重黄老而轻法儒的年代，黄老之学已经深入人心，影响巨大，所见所闻自然以黄老之学为主。所以黄老之学源自于老子，而韩非之学源自于黄老却又与黄老之学互补不足，司马迁眼中的学派梳理应该是如图（一）所示的。

图（一）：



笔者认为从〈解老〉篇及〈喻老〉篇论韩非归本于黄老，所论证的是韩非对于老子言论的继承以及改造。韩非借解老为自己法家思想辨析，借〈解老〉及〈喻老〉两篇论证《韩非子》其他篇章里的法家理论。在这两篇中，他先是以道论道，以道家的立场论道家的观点，过后再以道证法，借道家的言论论证法家观点，最后将道家及法家的言论合二为一，化道为法。“归本于黄老”之论主要来自于司马迁之口，从史家的立场而言，老子之学可以分为哲学部分及政治部分，哲学部分由庄子继承，而政治部分则由申不害及韩非子继承。而黄老之学盛行时间后于韩非（秦盛韩非之学，汉盛黄老之学），但司马迁却说韩非之学归本于黄老，其实说的是黄老及韩非的思维，“皆原于道德之意，而老子深远矣。”（司马迁，1959:2156）溯本追源，其实一切皆源自于“道德”。

参考书目：

一、 古籍

- 1) 班固撰、王先谦注（2008），《汉书补注》，上海：上海古籍出版社。
- 2) 班固撰、颜师古注（1962），《汉书》，北京：中华书局出版。
- 3) 贝远辰注译；陈满铭校阅（1996），《商君书》，台北市：三民书局印行。
- 4) 陈鼓应（2000），《老子今注今译及评介》，台北市：台湾商务印书馆。
- 5) 陈奇猷（2000），《韩非子新校注》，上海：上海古籍出版社
- 6) 黎翔凤撰、梁运华整理（2004），《管子校注》，北京：中华书局。
- 7) 梁启雄（1960），《韩子浅解》，北京：中华书局。
- 8) 钱大昕撰、方诗铭，周殿杰校点（2004），《廿二史考异》，上海：上海古籍出版社。
- 9) 商鞅原著、张觉译注（1997），《商君书》，台北：台湾古籍出版社。
- 10) 邵增桦（1990），《韩非子今注今译》，台湾：台湾商务书局出版社。
- 11) 司马迁撰、裴骃集解（1959），《史记》，北京：中华书局。
- 12) 苏轼撰、孔凡礼点校（1986），《苏轼文集》，北京：中华书局。
- 13) 谭家健（2009），《墨子今注今译》，北京：商务印书馆。
- 14) 汤敬昭，李仕安（1982），《韩非子校注》，江苏：江苏人民出版社。
- 15) 王先慎（1900），《莊子集解》·刘武（1900），《莊子集解内篇补正》，北京：中华书局。

- 16) 王先慎（2003），《韩非子集解》，北京：中华书局。
- 17) 吴毓江撰、孙启治点校（2006），《墨子校注》，北京：中华书局。
- 18) 许慎原著、汤可敬撰（1997），《说文解字今释》，长沙：岳麓书社。
- 19) 许慎撰、段玉裁注（2006），《说文解字注》，郑州：中州古籍出版社。
- 20) 张觉（2010），《韩非子校疏》，上海：上海古籍出版社。
- 21) 周勋初（2009），《韩非子校注》，南京：凤凰出版社。
- 22) 庄周撰、郭象注（1900），《莊子》，台北市：金枫出版社印行。

二、专书

- 1) 曹谦（1948），《韩非法治论》，北京：中华书局。
- 2) 陈奇猷、张觉（1990），《韩非子导读》，成都：巴蜀出版社。
- 3) 陈启天（1936），《中国法家概论》，北京：中华书局。
- 4) 陈启天（1995），《商鞅评传》，台北：台湾商务印书馆。
- 5) 范文澜（2010），《中国通史简编》，北京：商务印书馆。
- 6) 冯友兰（2007），《中国哲学史新编》，北京：人民出版社。
- 7) 谷方（1996），《韩非与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社。
- 8) 郭沫若（1982），《十批判书·韩非子的批判》，北京：东方出版社。
- 9) 侯外庐（1957），《中国思想通史》，北京：人民出版社。
- 10) 金春峰（1987），《汉代思想史》，北京：中国社会科学出版社。
- 11) 李泽厚（2000），《中国古代思想史论》，台北：三民书局。
- 12) 梁启超（1971），《中国学术思想之变迁》，台湾：台湾中华书局。
- 13) 林伟毅（2010），《韩非法儒思想传统的历史考察》，新加坡：新加坡青年书局。
- 14) 林尹（1975），《中国学术思想大纲》，台湾：台湾学生书局。
- 15) 施觉怀（2002），《韩非评传》，南京：南京大学出版社。
- 16) 王宏斌（1995），《中国帝王术——〈韩非子〉与中国文化》，开封：河南大学出版社。
- 17) 谢无量（1932），《民国丛书·韩非》，北京：中华书局出版社。

- 18) 杨义 (2011), 《韩非子还原》, 北京: 中华书局。
- 19) 余明光 (1989), 《黄帝四经与黄老思想》, 黑龙江: 人民出版社。
- 20) 张纯、王晓波 (1986), 《韩非思想的历史研究》, 北京: 中华书局。
- 21) 张素珍 (1974), 《韩非子思想体系》, 台湾: 黎明文化事业股份有限公司。
- 22) 郑良树 (1993), 《韩非之著述及思想》, 台北: 台湾学生书局。

三、期刊论文：

- 1) 管宗昌，杨莉，〈《韩非子·喻老》确是借老子言论为法家思想张本〉，
《周口师范学院学报》，2014年11月，第31卷第6期，页13-16。
- 2) 胡安武（2008），〈老子韩非合传论〉，《文学教育》，2008年5月，页
43
- 3) 江荣海（1989），〈慎到应是黄老思想家一兼论黄老思想与老子、韩非的
区别〉，《北京大学学报（哲学社会科学版）》，1989年第1期，第111
页。
- 4) 乔健（2008），〈论韩非对老子的修正〉，《思想战线》，2008年第3期
第34卷，页64-68
- 5) 孙晓春（2014），〈先秦法家富强观念的现代反思〉，《南开大学政府管
理学院学报》，2014年第5期，页3-10
- 6) 陶佳（2013），〈形上与形下：韩非之法的老子渊源〉，《湖北第二师范
学院学报》，2013年11月，第30卷第11期，页59-63
- 7) 王威威（2013），〈老子与韩非的无为政治之比较〉，《哲学研究》，
2013年第10期，页42-48
- 8) 韦感恩（1985），〈老子和韩非的朴素矛盾观之比较〉，《汕头大学学报
人文科学版》，1985年第1期，页82-91
- 9) 尉更尘（1987），〈老子政治思想略论〉，《理论探讨》，1987年第2期，
页100-102

四、学位论文

- 1) 乔松林（2010），《韩非老子思想渊源研究》，（硕士论文），河南大学专门史学院，河南省。
- 2) 陶佳（2014），《援道入法：韩非法律思想之道家渊源初探》，（硕士论文），苏州大学，苏州。
- 3) 王旭艳（2009），《韩非法制思想研究》，（硕士论文），山东大学，山东。
- 4) 夏阳（2013），《老子政治思想研究》，（硕士论文），安徽大学中国哲学学院，安徽省。
- 5) 周剑林（2006），《老子政治思想研究》，（硕士论文），湘潭大学哲学与社会学学院，湘潭省。