

比较政治思想

韩非的际遇思想^① ——兼与马基雅维利比较

詹康

摘要:以“际遇”概念来比较韩非与马基雅维利的思想,可以发现:马基雅维利称际遇为“命”,韩非未对际遇提出普遍化的理论,但有“自然之势”一词,代表超越人为安排的环境力量,限定国家治乱的趋向。此外,他对治乱之资、君臣遇合的讨论,也应属于际遇的范畴。韩非与马基雅维利均认为,个人的“德”是应付际遇的根本,不过韩非主张君主必须坚守客观的法度,不像马基雅维利提倡弹性,游走于善恶两边。韩非从性格上将君主分为严厉和懦弱的两型,与马基雅维利的相通处很多。然而,韩非将君臣遇合当作最严重的问题来研究,加深了君主的危机感和孤寂感。在韩非思想中重新安立际遇概念的位置,将会改变我们对韩非的理解。

关键词:韩非;际遇;自然之势;马基雅维利;命运

一、前言

韩非哲学思考的宗旨,是如何建立一强有力的政治社会秩序,以求在国

作者简介:詹康,台湾政治大学哲学系副教授,哈佛大学东亚语言暨文明系博士。

① 本文繁体字版刊于台湾《政治与社会哲学评论》(2002年第2期),政治大学中文系刘又铭教授对本文初稿提出宝贵的改进意见,台湾大学政治系林俊宏副教授与《政治与社会哲学评论》两位评审人刺激我作更深入的思考,而增加了第三、六节。此次重刊,添补了新的研究成果,并对古文加入注释。

际体系中生存及扩张。他思考的结果，是以君主为核心，凭借君位之势以行赏罚，运用术以整顿官僚体系，及推行法令以统御臣民。韩非肯定国君抱法处势用术便可成功，否则便遭败亡，把理论效验讲得如此斩截，有意无意之间，挤压了理论可有的模糊空间，对理论建构而言不一定是好事。说得更明白点，机运的角色在韩非思想中颇为萎缩，而一般学者研究韩非，也很少触及机运之说。

本文的目的即在论证机运之说在韩非思想中虽然萎缩，但可以推知其存在，并且与他的君王理论有不少关联。机运存在的根据，是在于种种不同的际遇，有的际遇为人创造好运，而有的则带来厄运。如能认知到际遇制造机运并产生现实的后果，那么就有利于创造出理论必须有的模糊性，譬如符合法家理想的君主，能否如愿成功，还要视际遇的顺逆而定。而未达到法家理想的君主，有的也侥幸获得成功，这更要从际遇来寻求解释。政治行动会由于际遇不同而有不同的结果，此一不确定性，在韩非思想中的确存在。

比较哲学的视角也有助于我们发掘韩非思想中的际遇概念和机运之说。韩非常与西洋的马基雅维利(Niccolò Machiavelli, 1469—1527)相提并论，马基雅维利的思想主轴可以称为以德制命。现代中文用语里的命，有偏向命定、命运之意，但是在古代中文里，命有其他的界定。例如，荀子提出“节遇谓之命”（《荀子·正名》），所谓节遇，是偶遇^①或当时所遇^②之意。王充也提出：“命，吉凶之主也，自然之道，适偶之数，非有他气旁物厌胜感动使之然也。”^③节遇、适偶是古语，换作今天的话来讲，可说是际遇或境遇（所遇之境）。马基雅维利所谓的命（意大利文 *fortuna*，英文 *fortune*）不是命定之义，通常是指意外事件（accident）^④，因此，命是人在现实中所遇到的适然状况。在这点上，马

① 王忠林：《新译荀子读本》，台北：三民书局，1978年，第337页，注20；李涤生：《荀子集释》，台北：学生书局，1979年，第509页，注17。

② 王先谦：《荀子集解》，中华书局，1988年，第413页。

③ 《论衡·偶会》。参见唐君毅：《中国哲学原论：导论篇》，台北：学生书局，1986年，第554页。

④ Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli*, Seattle: University of Washington Press, 1958, pp. 216, 223. 与施特劳斯之见解处于相反的两极者，为帕雷尔认为马基雅维利接受当时的宇宙观，因此天体运行的规律决定了人事发生的次序，天（宇宙）是有秩序、有目的的，不容许有意外事件。参见 Anthony J. Parel, *The Machiavellian Cosmos*, New Haven: Yale University Press, 1992, ch. 4.

基雅维利和中国哲人荀子、王充相似,所以我们可以把他的“*fortuna*”翻译为“命”,而这么翻译,可以为中西政治哲学比较搭起一座新的桥梁。由于命只是际遇,尚非事件的结局,所以人的主观作为对未来应可有所影响,马基雅维利因而指出,若有超凡之德,就可履险如夷,长享成功。

在词语概念层次上,韩非与马基雅维利不同,他不把所遇之境称作命。他恐怕和荀子以外的先秦哲人一样,把人与环境遇合后应当如何作为,才称作命,关于这一层,我拟另撰文讨论。不过,论到尽一切力量对付环境现实,克服适然因素,追求事功与名誉,两人几乎是有志一同。因此,本文论述的方法,是通过马基雅维利以德制命的显性理论,来发掘韩非思想中克服际遇的隐性题材,并在适当处比较二人的差异。

二、韩非“自然之势”含有际遇之义

韩非对际遇的讨论,是系属于“自然之势”。自然之势与人设之势是相对的一组概念,其说仅见于《难势》篇,相关之上下文有不可通读者,历来学者均怀疑有讹夺脱误。^①今先引其文于下^②:

反应之曰:其人以势为足恃以治官(国家)。客曰“必待贤乃治”,则不然矣。夫势者,名一而变无数者也。势必于自然,则无为(wèi)言于势矣。吾所为(wèi)言势者,言人之所设也。今日:“尧舜得势而治,桀纣得势而乱。”吾非以尧、桀为不然也。虽然,非一人之所得设也。夫尧舜生而在上位,虽有十桀纣不能乱者,则势治也;桀纣亦生而在上位,虽有十尧舜而亦不能治者,则势乱也。故曰:“势治者则不可乱,而势乱者则不可治也。”此自然之势也,非人之所得设也。若吾所言,谓人之所得势也而已矣,贤何事焉?《《难势》,第1048页)

其中因文字脱讹而意义恍惚者,既无善本可校,不必勉强臆改求顺。但还是看得出来,从“今日尧舜得势而治”至“而势乱者则不可治也”95个字,是对自

^① 陈奇猷:《韩非子新校注》,上海古籍出版社,2000年,第947页,注3—5。

^② 本文对《韩非子》征引颇繁,所据版本为张觉的《韩非子校疏》(上海古籍出版社,2010年),标明篇名与页码。古文中所含简注为参考众家后所作,为求简明,不写出注者姓氏。

然之势的解释，大旨是说尧舜居于君位，则天下平治，再坏的人也无法作乱，而桀纣居于君位，则天下大乱，再贤圣的人也无法使天下复治。引文中“故曰”以下二句，又见于《商君书·定分》，原文为：“势治者不可乱，势乱者不可治。”韩非此处是否承《商君书》而发为议论，亦难以确言。

19世纪(含)以前的《难势》篇古注对自然之势并无说明，现代学者根据上述的95个字而提出对自然之势的诠释有两种，差别来自于尧舜桀纣生而为君是否即为自然之势本身，抑或为自然之势的数个例子而已。前者是狭义诠释，后者是广义诠释。狭义诠释为，获得君位(指世袭，但也不排斥其他方式)的人，其天资人品如何，乃是偶然因素，因此，治世和乱世也是偶然造成的。陈启天是此种诠释的宗主，认为自然之势指“主权之传袭，出于自然，业经确定，莫可如何”，相对于人设之势指“主权之运用，治国不可或缺，而又为人所易为力者”。^① 追随者甚众。^②

广义诠释是把人君禀赋的偶然性看成自然之势的一个例子，因此，自然之势不限于谈君主因素，而是包括世间所有偶然性。熊十力是最早从广义来诠释的人，他的发挥也最具哲学性。

韩子所谓“势治不可乱，与势乱不可治”，此中势字，颇与后来陈同甫所谓“天下大势之所趋，天地鬼神不能易也”之势字，意义相同。虽谓之自然，而实由群力交推，成其如此，本非自然。……凡势已成，不可遽易，

① 陈启天：《增订韩非子校释》，台北：台湾商务印书馆，1969年，第71页，注4。

② 黄秀琴：《韩非学术思想》，台北：华侨出版社，1962年，第107页；赵海金：《韩非子研究》，台北：正中书局，1966年，第64页；王赞源：《韩非与马基雅维利比较研究》，台北：幼狮文化事业公司，1972年，第98页；王赞源：《中国法家哲学》，台北：东大出版社，1989年，第148页；谢云飞：《韩非子析论》，台北：大林出版社，1973年，第62页；张素贞：《韩非子思想体系》，台北：黎明文化出版社，1974年，第74、187页；封思毅：《韩非子思想散论》，台北：台湾商务印书馆，1975年，第54页；姚蒸民：《韩非子通论》，作者自印，1978年，第125页；吴秀英：《韩非子研议》，台北：文史哲出版社，1979年，第87页；陈大络：《韩非思想》，台北：正中书局，1988年，第45页；郑良树：《韩非的著述及思想》，台北：学生书局，1993年，第492—494页；高柏园：《韩非哲学研究》，台北：文史哲出版社，1994年，第111、193、220页；王宏斌：《中国帝王术：〈韩非子〉与中国文化》，河南大学出版社，1995年，第35页；谷方：《韩非与中国文化》，贵州人民出版社，1996年，第173—174页；傅武光、赖炎元：《新译韩非子》，台北：三民书局，1997年，第51—52页；卢瑞容：《战国时代“势”概念发展探析》，《台大历史学报》，第25期（2000年6月），第68页；林纬毅：《法儒兼容：韩非子的历史考察》，台北：文津出版社，2004年，第127、130页；陈蕙娟：《韩非子哲学新探》，台北：文史哲出版社，2004年，第162页等。

则谓之自然,似无不可耳。夫群力交推,不可测其端绪,亦不可诘其终究。……势之已成,不可遽易,要非不可易也。^①

熊十力以后对自然之势有所阐释的还有法国学者朱利安(François Jullien),认为自然之势是压倒性的形势,如丰年或重大灾难等,所以个人力量很难扭转势治或势乱。但这些情形不常发生,在大多数时间里,环境对人所加的限制并不严酷,因此,君主的人设之势可以产生效果。^②李文标^③、朱瑞祥^④以时势、趋势释之。王静芝以事有必至之势释之,视为天然的限制,人只能回避或因应,无法改变。^⑤安乐哲(Roger T. Ames)释自然之势为“不可避免的自然际遇”(inevitable natural circumstances),不在人的掌控之内,更不受人所影响。^⑥穆盘石(Peter R. Moody, Jr.)亦解释是人为控制所不适用的情形。^⑦此外,黄公伟提出气势、形势^⑧,孙实明谈到产生某种结果、制造某种事态的客观形势、必然趋势^⑨,两人虽未曾指明是对自然之势的解释,似亦可归入本类。

此外,尚有数种诠释,并不依据这95个字,亦应介绍。

第三种诠释是张纯、王晓波所提出,认为韩非提出自然之势是用在慎到的理论,而慎到主张主观愿望的达成,需要借助于客观条件及其规律,因此,自然之势是指客观的存在物及规律,而利用自然之势即相当于“守道”。^⑩最近,李苏平除了征引慎到的学说,并从《韩非子》文本中摘寻势字的用法,企图证明韩非的势有道的意思,因此,自然之势也就是自然之道。^⑪

第四种诠释根据《难势》篇第一段所引慎到的言论,将政治势位本身(如

① 熊十力:《韩非子评论》,台北:学生书局,1978年,第64页。

② François Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, trans. Janet Lloyd, New York: Zone Books, 1995, p. 43.

③ 李文标:《韩非思想体系》,台北:幼狮文化事业公司,1977年,第54页。

④ 朱瑞祥:《韩非政治思想之剖析》,台北:黎明文化事业公司,1990年,第23页。

⑤ 王静芝:《韩非思想体系》,台北:辅仁大学文学院,1977年,第128—129页。

⑥ 安乐哲:《主术:中国古代政治艺术之研究》,滕复译,北京大学出版社,1995年,第89页。

⑦ Peter R. Moody, Jr., "Rational Choice Analysis in Classical Chinese Political Thought: The Han Feizi," *Polity*, Vol. 40, 2008, p. 108.

⑧ 黄公伟:《法家哲学体系指归》,台北:台湾商务印书馆,1983年,第402页。

⑨ 孙实明:《韩非思想新探》,湖北人民出版社,1990年,第20、102页。

⑩ 张纯、王晓波:《韩非思想的历史研究》,台北:联经出版事业公司,1983年,第116页。

⑪ 李苏平:《韩非》,台北:东大出版社,1998年,第178—181页。

君主之位、主权等)当作自然之势,而将在位者之运用称为人设之势,唐君毅^①、王邦雄^②、徐汉昌^③、许老雍^④、蔡英文^⑤、陈丽桂^⑥主之。

这两种诠释回归慎到的思想以求解,看似优点,实为失着。这是因为《难势》篇分三段,第一段引慎到之论,第二段设辞驳慎到,第三段再设辞驳第二段,自然之势与人设之势的区分,位于第三段,因此,不见得是用于慎到。张纯、王晓波等人从《慎子》其他篇章寻绎出自然规律之说,离开《难势》篇文本太远,而唐君毅等人虽然以《难势》篇第一段为依据,但第一段未必是第三段讨论所本。总之,他们都脱离了《难势》篇第三段的那95个字,其原因或许是那95个字有脱讹舛误,所以向外寻求灵感,但从文本来讲,不免丧失了依据。

再就论证意图而言,如果依张纯、王晓波、李苏平之说,自然之势指守道,那么,韩非不应该有憾辞,而另提出人设之势。唐君毅等人将制度之位与在位之人分离,以前者为自然之势,是中性的权力,视在位者之不同而可为善为恶,而将人设之势解释为自然之势与法的结合。错误出在韩非通常所说的势,就是制度之位及其附带的权力、权威,他认为,光有势不能成就善治,必须与法、术结合,因此,法术势是三个独立的概念。如果说人设之势是自然之势与法结合,那是混淆了法和势两个概念。说自然之势是制度之位,则自然之势成为势的同义赘词,没有引进新义。说慎到只知有势而不知有法,主张势的行使可以独立于法度之外,也误解了慎到。^⑦

第五种诠释是日本学术界常见的,如板野长八^⑧、稻田孝^⑨、小野泽精一^⑩等人,推测韩非指涉的是命、数、时。日本学者对命、数、时是什么意思,

① 唐君毅:《中国哲学原论:原道篇弑》,台北:学生书局,1986年,第521—522页。

② 王邦雄:《韩非子的哲学》,台北:东大出版社,1977年,第84页。

③ 徐汉昌:《韩非的法学与文学》,台北:维新书局,1979年,第74页。

④ 许老雍:《韩非法治思想中之势论》,《高雄师院学报》,1984年第12期,第33页。

⑤ 蔡英文:《韩非的法治思想及其历史意义》,台北:文史哲出版社,1986年,第190—193页。

⑥ 陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,台北:联经出版事业公司,1991年,第231—232页。

⑦ 参见胡适:《中国古代哲学史》,第三册,台北:台湾商务印书馆,1968年,第65页;王晓波:《先秦法家思想史论》,台北:联经出版事业公司,1991年,第254页;罗独修:《先秦势治思想探微》,台北:中国文化大学出版社,2002年,第67—68页。

⑧ 板野长八:《中国古代にちいて人间观の展开》,东京:岩波书店,1972年,第307页。

⑨ 稻田孝:《不信の哲学——韩非子》,东京:新人物往来社,1973年,第94页。

⑩ 小野泽精一:《法家思想》,收于宇野精一编:《中国思想(三):墨家、法家、逻辑》,林茂松译,台北:幼狮文化事业公司,1977年,第89—188页。

未作进一步说明,恐怕命定论占了其中很大的成分,而命定论却与韩非的哲学精神有所出入。

第六种诠释是刘泽华说:“自然之势指客观条件既成条件下掌权和对权力的运用,人设之势是指可能条件下能动地运用权力。”^①大陆哲学界提出“客观规律性”和“主观能动性”两个术语,前者可以概括传统哲学中的命、天、自然等概念^②,刘泽华显然是将这两个术语套到自然之势与人设之势上,如此诠释,可以通吃前述五种诠释,但失之笼统。

我所见的学者中,唯有李增尝试综合各种诠释分歧。他本人倾向用“万物物性本然如此”的自然之道界定自然之势,以前者包涵后者,“前者偏重道理、性理、规律之义,后者着重在自然物所展现的‘力’道之描述”。^③然而,他又想兼容其他诠释,所以综合提出自然之势的五种意义:1. 天道、地道、人性之自然规律。2. 物性之力量,如水能载舟等。3. 人之本性,如趋利避害等。4. 君主的天生自然资质,与君主世袭传位。5. 社会的时势、运命的趋势。^④以前文区分的六种诠释来看,李增是以第三种为主,而欲兼容第一、二种。可惜他仅是并列诸说,并未解释性理之道如何能涵摄属于偶然性的时势、运命、君主资质,可见兼容并存的解决方案也不理想。

六种诠释之中,后四种诠释皆有其不能成立之处,而前两种诠释肯定了高于主观意志的环境力量,合乎文本的意向,应为正解。其中,广义诠释又可涵盖狭义,所以较为可取。另外,考察《韩非子》书中的自然一词,绝大部分是指自然界的规律(《喻老》,第438页;《守道》,第529页;《功名》,第554页)^⑤,除此之外,还有“守成理,因自然”(《大体》,第560页)两句话,其中的自然除可指自然界的规律,也可合于王充所说,“自然之道,适偶之数”。因此,狭义诠释以君主的贤愚不肖来理解自然之势,真的是取象太窄了点。

我们所肯定的广义诠释,是以不可逆转的时势、趋势来理解自然之势。依此界定,自然之势构成了人所面临的际遇,且弥天盖地,威力雄厚,由不得人抗拒抵御。按照朱利安的解释,外在环境有常态和变态的不同,变态是像

① 刘泽华:《先秦政治思想史》,南开大学出版社,1984年,第296页。

② 参见萧蓬父、李锦全:《中国哲学史》,上卷,人民出版社,1982年,第235页。

③ 李增:《先秦法家哲学思想:先秦法家法理、政治、哲学》,台北:“国立”编译馆,2001年,第659—660页。

④ 李增:《先秦法家哲学思想:先秦法家法理、政治、哲学》,第665页。

⑤ 参见李增:《先秦法家哲学思想:先秦法家法理、政治、哲学》,第659页。

丰年和重大灾难等，这就称作自然之势，常态则是外界力量尚未大到不可抗拒的状况。其说可从韩非言论中得到部分印证：

明君之所以立功成名者四：一曰天时……非（违）天时虽十尧不能冬生一穗……故得天时则不务而自生。（《功名》，第554页）

朱利安举丰年之例与韩非谈的天时，意义相去不远。丰年造成势治，也就是自然之势有利于治，即使不去努力耕种，也能坐享收成，结果物阜民丰，易于为治。反之，重大灾难造成势乱，即自然之势有利于乱，虽百般救护，亦难以为功，民生凋敝，乱自易生。

熊十力用“群力交推，成其如此”解释自然，是说每人每物都有其行动的理由或原因，彼此交叉激荡之后，织成一片盘根错节的因果网络。每个时间点上的每一位置的事态，其背后的成因是多头的锁链，分析起来没有穷尽，所以说“不可测其端绪”，而从这一时间点、这一位置往下发展，也开放接受所有因素的施力，所以结局非任何人所能逆料，“不可诘其终究”。总体情势的趋向和能量，是由无数个体贡献而来，由于能量巨大，所以不会骤然改向，“凡势已成，不可遽易”。但也由于预定的计划或终点并不存在，所以个体行动的改变，对总体造成的细微变化，日久可以导致总体的转向。渺小的个人面对总体情势时，采取回避或因应之道较为容易，但也未尝不可逆其锋而扭转之，这就需要超凡的才德方能做到。

熊十力的诠释饶有哲学的理趣，虽然犯了过度诠释之嫌，但有两个要点是应予肯定的。第一，将视野扩大到所有过去与未来的因果关系，表明背后没有单独一位命之者或主之者，这就是自然的意思。第二，过去的种种，既无从分析，未来的变化，也无从预测，因此，人仅需要就当下斯须所遇，而思应对之策。际遇的重要，正在于它的“当下”性，必须立即对其反应。

三、自然之势对人的辅翼与箝制

韩非讲的自然之势是已经成形、难以更易的外在形势，对行动构成了巨大的限定作用，犹如正之不可倾、倾之不可正，遭逢此种际遇，只宜因循应付或因势利导。自然之势的概念，只在《难势》篇出现了一次，犹如灵光一闪即逝，没有任何开展。不过，除了前面举出的天时之说，韩非还有一些相关的说法和例证，可以汇集起来，阐释自然之势的若干内涵。

韩非直接用到“势”字，而与自然之势有点关系的，有以下的一段话，颇值

玩味：

惠子曰：“置猿于柙中，则与豚同。”故势不便，非所以逞能也。（《说林下》，第486页）

惠施举猿做例子，或许是因为猿最接近人。韩非本人从不用猿做例子，但常用虎豹来比喻君主，其爪牙就像是君主的势，可以制服百兽。（《二柄》，第110页；《解老》，第397页；《八说》，第1159页；《人主》，第1276—1277页）我们如果把虎豹换入惠施的句中，意思仍然成立。虎豹虽然凶猛，人类可以制作樊笼，捕捉虎豹，使其无所施其爪牙，类推起来，君主的威势虽大，也不可能大到操控一切，有的时候权力会遇到阻碍，无法发挥。换言之，自然之势有时会形成君主势位有所“不便”的状况，此时君主就无法逞能。

所谓不能逞能，是主观意愿不能恣肆地加诸客观环境，而应虚心任由客观环境带动。连带而来的是，自己的智能没有发挥的舞台，即便有，能居的功也不大。韩非由当时各国国情的不同，来说明这个道理：

鄙谚曰：“长袖善舞，多钱善贾。”此言多资之易为工（巧）也。故治强易为谋，弱乱难为计。故用于秦者十变而谋希（通“稀”）失，用于燕者一变而计希（通“稀”）得，非用于秦者必智，用于燕者必愚也，盖治乱之资异也。（《五蠹》，第1225—1226页）

韩非认为，当时秦国已经治强，而燕国久经弱乱，所以在秦国用事的人，易于筹划，而且政策容易收效，而在燕国用事的人，难于筹谋，且计策很难奏效，两国用事之人之智商都差不多，不同的是所凭借的治乱之资。此处治乱之资，与《难势》篇谈的治乱之势，应该是指同一个事物，只是侧重有所不同：从客观的存在来讲是势，而从行动的条件来讲是资。

不同国家有不同的治乱之资、治乱之势，有时是自然给予的，有时则是前人开创的。以秦国的情形来说，是先人的遗泽比较重要。韩非不只一次称道秦国的治强、地广而主尊。（又见《奸劫弑臣》，第262页；《饰邪》，第331页；《外储说左上》，第728页）在他的理解里，秦国的治强完全是100年前商鞅变法（公元前359年）所奠立的，在商鞅入秦之前，秦国和其他国家一样，也是风俗恶劣，以致国乱兵弱而主卑。（《奸劫弑臣》，第262页）从当时看来，商鞅得到秦孝公（公元前361年—公元前338年在位）的信任，以绝大魄力改造秦国，是逆转自然之势的成功典范，这是大大的逞能，大大地表现了个人的智慧和才华，因此，韩非尊商鞅为圣人（《奸劫弑臣》，第261—262页），有以然哉。这也就是熊十力说自然之势“要非不可易也”的最佳脚注。而从事后的角度来看，商鞅变法的遗产，成为

后人治理秦国的有利资具，可以不用苦心筹谋，就坐享成果。如或不然，即如韩非所批评的，从张仪、甘茂、穰侯、应侯到当时的用事大臣，一个个都殉国力以图利于己，100年来，“强秦之资”也没有削弱减少（《定法》，第1069页），这又得从自然之势来理解商鞅的遗产为后人所加的限制了。

《韩非子》书所收的《初见秦》篇，不是韩非所作，但其中的国情分析，与韩非见解相若，可以提出来作为补充。其论秦国曰：

秦出号令而行赏罚，有功无功相（视）事也（有功无功，视事论定）。出其父母怀衽（怀抱）之中，生（有生以来）未尝见寇耳。闻战，顿足（跌足）徒（脱去上衣，露出肉体）裻（xī，露臂），犯白刃，蹈炉炭（犯火攻），断死于前者皆是也。……今秦地折长补短，方数千里，名师数十百万。秦之号令赏罚、地形利害，天下莫若也。以此与（通“举”）天下，天下不足兼而有也。（《初见秦》，第10页）

这里说到了秦国民风的强悍，与地形上的优势。作者拿来和赵国比较：

赵氏，中央之国也，杂民所居也。其民轻而难用也。号令不治，赏罚不信，地形不便，下不能尽其民力。彼固亡国之形也。（《初见秦》，第21页）

这是从赵国人口结构、民风、政情、地理位置来分析，而认为其国应亡。这些因素，有的是可由人为影响的，有的则否（如地理位置和地形），都可并入自然之势的概念，成为主政者严肃面对的际遇，并从中发掘佐治之资，羽翼自己带领国家前进。

韩非对秦国发迹的理解，可以和马基雅维利论罗马史互相发明。罗马的第一任国王罗穆卢斯（Romulus）建立了法制，第二任国王努马（Numa Pompilius）建立了宗教。马基雅维利评论说：

考虑所有情形之后，我认为罗马城幸福的第一批原因中，包括了努马引进的宗教，因为它带来良好的秩序，良好的秩序带来好命，而好命又造成志业的幸福成功。（D. I. 11, p. 35）^①

注意马基雅维利把命（*fortuna*, *fortune*）放在居间的地位，它是先王间接创造出来的，而又对后王有深远的影响。这与韩非理解商鞅变法，使秦国上下由混乱进入秩序，渐渐积蓄成为自然之势，使后人易于为治、难于为乱，有异

① 马基雅维利《李维史论》（Niccolò Machiavelli, *Discourses on Livy*, trans. Harvey C. Mansfield, Jr. and Nathan Tarcov, Chicago: University of Chicago Press, 1996）以下简称为D，罗马数字为卷次，阿拉伯数字为章节，页码为英译文页码。

曲同工之妙。马基雅维利也很注重国家的地理位置、土壤丰瘠、出海便利,对国运的影响(D. I. 11),这是国家先天所得到的命,可以和上引《初见秦》篇段落相辉映。

依牟宗三历史哲学式的分析,战国诸雄中,唯有秦国基于独特的民族性,中原文化积累不深,能接受法家学说,行之而有大成。^①此种意见自不符合韩非的心意,他必当以为自己的学说可行于任何国家。我仍提出牟宗三的看法,为的是指出秦国的势治局面,有其更久远的历史根源、特殊的民族文化等作基础,这些线索可以更加充实自然之势的概念内涵,只是韩非没有深究而已。

韩非之时,秦国势治,山东各国势乱,是以秦国统一天下的趋势愈来愈明显。秦国本身的势治,固然是胜战之资,而山东各国的势乱,假借给秦国,也有积分加乘的效果。换言之,敌国之势乱乃是本国攻伐成功的一个助缘,也就是好的机运。回到《难势》篇原来所举的史例,是桀纣生而在上位,造成势乱,虽有关龙逢、王子比干等忠臣在朝,也挽回不了势乱之局。天下大乱,造成了其他诸侯可乘之机,最后汤武取桀纣而代之。韩非的确把汤武革命归因于桀纣作乱:“桀纣作乱,汤武夺之。”(《难二》,第972页)并对汤武以臣弑君的行为加以脱罪,提出“天子失道,诸侯代之”是应当的,是失天下的人有过,而得天下的人无罪。(《难四》,第1018页)这些看法,都可与自然之势相承接。

综上所述,自然之势供给治乱之资,共有两种通路:一种是在国内政治上,如势治则不可乱,势乱则不可治;另一种是在国际政治上,如势治之国有实力对外用兵,势乱之国只会招引邻国不断入侵。从这些例证可以看到,自然之势对行动者有巨大的限定作用,寻常的行动者只能跟随自然之势划定的动向而推波助澜,只有少数的道术之士例外,他们可以破坏既有的自然之势,创建新的自然之势,限定后人的行动。

四、际遇的应付之道

韩非的自然之势是一种特殊的际遇,是含有巨大限定能量的趋势,至于泛泛的一般局势,他基本上不作讨论。我们可以这么说,对韩非而言,际遇分成两种:非常性的际遇特称为自然之势;而平泛的际遇则没有任何名号。如

^① 牟宗三:《历史哲学》(第九版),台北:学生书局,1988年,第131—137页。

此厘清以后，可以和马基雅维利作进一层的比拟。马基雅维利所说的命是际遇之命，他将命比喻为波浪汹涌奔腾不息的河流，而河水流动可以分出和缓与强暴等两种情形：

当它怒号时，泛滥于平原之上，冲倒树木房屋，把这一边的土卷到另一边。每个人在洪水之前惊惶逃命，每件东西臣服于水的冲力之下而无力阻挡。虽然河是如此，但这不是说当它平静之时，人不能加上堤防与水坝，以后水涨之时，就能流进运河，或其冲力不致太猛太危险。（P. 25, p. 98）^①

同一条河流有平缓的时候，也有泛滥肆虐的时候，后者是人无能为力的，只有回避以保住自己的安全，韩非的自然之势蓄积了不可抗拒的威力，亦是如此。然而，当流势平缓时，是可以接受人工整治的，这就有如一般的时势温敦祥和，容许君主借其势位作威作福。

当我们把讨论主题从自然之势扩大到一般的际遇，就立刻发现韩非和马基雅维利有理论广度的不同。马基雅维利将所有的际遇变化都纳入命的概念之下，因此，其意念的涵盖很全面，举凡地理与气候、国际政治角力、国内贵族与平民的对峙、教会与商人的势力，乃至个人的健康与子嗣等，任何牵动客观局势变化的因素，都包括在内，构成一种动态的发展，时时创造机会和限制。际遇之命是马基雅维利思想的核心之一，我们看命字在马基雅维利著作中出现之多，便知其应用之广。反观韩非仅仅提出自然之势的观念，来概括含有巨大限定能量、常人只能因循接受的趋势，至于更广泛的际遇，则缺乏名言表达，也就没有专门的讨论。

两人对际遇认知的详略不同，可从文化传统上得一同情的理解。司命之神(Fortuna)是罗马人的神祇，一方面民间崇拜之风极盛，另一方面文人骚客也多有谈论，提出德与命互为敌体的命题。在中古时代，基督教取代了罗马人的信仰，但是司命之神却保存了下来，变成奉上帝之命而行事。往后到文艺复兴时代，司命之神依旧是文学、哲学、历史、艺术中不可或缺的角色。^②

① 译文依据何欣 1966 年中译本(《君王论》，台北：“国立”编译馆)，简称为 P，阿拉伯数字为章节，参考曼斯菲尔德英译本(*The Prince*, trans. Harvey C. Mansfield, Jr., 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press, 1998)修改，并标注页码，下同。

② 参见 Thomas Flanagan, “The Concept of Fortuna in Machiavelli,” in *The Political Calculus: Essays on Machiavelli's Philosophy*, Anthony Parel ed., Toronto: University of Toronto Press, 1972, pp. 130–133; Wayne A. Rebhorn, *Foxes and Lions: Machiavelli's Confidence Man*, Ithaca: Cornell University Press, 1988, p. 171.

在如此长远传统的熏陶下,无怪乎马基雅维利将思考的主轴放在个人才能(德)与际遇(命)的遇合问题上,而提出一己之说。韩非比马基雅维利早生1,500年,他接受的文化传统要比马基雅维利短得多,而且战国时代思想争鸣,对际遇的处置有不同的态度,对成败兴衰的现象也有不同的理论,很多思想理念尚未定于一尊,对他形成约束。他处在当时思想竞争的环境,而自出机杼,设计出一套兴利除弊、富国强兵的办法,我们本就不应强求他会和马基雅维利一样,会将际遇放到理论的核心位置,以此来分析问题、理解世界。

虽然如此,马基雅维利承袭西洋传统中以德制命的看法,与韩非有某种形似。在前面的引文中,马基雅维利提出人的德(意大利文 *virtù*, 英文 *virtue*)可以为命设下堤防与水坝,命只能在德没有设限之处展现其力量。至于一般、温和性的际遇,很容易处置得宜,轻松克服。因此,命与德的势力是互相消长的,当德的力量愈大,命的力量就愈小。韩非一方面承认,势乱之际,需要绝大力量才能导正,可是另一方面,又主张中等资质的君主抱法处势则国治,不要求君主贤如尧舜(《难势》,第1051—1052页),明白表示了资质品德并非对付际遇所必须。^①两说似有矛盾。其实后一说法未必属实,韩非的中主之说,乃是为了推销其说而易之之辞,萧公权评论说:

韩子所谓中主,就其论法术诸端察之,殆亦为具有非常才智之人。身居至高之位,手握无上之权,而能明烛群奸,操纵百吏,不耽嗜好,不阿亲幸,不动声色,不挠议论,不出好恶,不昧利害。如此之君主,二千余年之中,求其近似者寥寥无多,屈指可数。其难能可贵殆不亚于尧舜。^②

韩非的理想君主不用智能,不发议论,并不是要养成老子的朴道或慎到的土块,而是要借由精气神的充养,更加聪明睿智,了悟万理,以身合道,神鬼莫测。法术势等概念是治国的实际手段,位阶应在德之下,以德为根本。因此,韩非应如同马基雅维利,以为德愈厚者愈能与机遇周旋,只不过两人所理解的德不同,在韩非而言是“身以积精为德”(《解老》,第407页),而在马基雅维利而言则是“有勇有谋,以成功为目的,利用道德、宗教的伪装而不受其羁绊”。

从西洋医学传统来理解马基雅维利,那么,他所谓的德,乃是根源于身体内的四种体液。因此,我们也可说,韩非和马基雅维利所谈的德,都有生理或物质的基础,在韩非而言是精气,而在马基雅维利而言是体液。不过,帕雷尔

^① Jullien, *The Propensity of Things: Toward a History of Efficacy in China*, p. 55.

^② 萧公权:《中国政治思想史》,台北:联经出版事业公司,1982年,第262页。

认为，马基雅维利对人的理解容不下理性(reason)和智能(intellect)，“人一定得依自己的体液而行动”^①，这却把四体液说对马基雅维利的影响推测得太过分了。我们不应该忽视马基雅维利在可以说是体液的时候，却说天性，甚至还说到习惯养成的第二天性(见下节)，所以德不好理解为纯是物质性的东西。韩非方面比较没有疑义，他相信精气的累积可以使人更加聪明睿智，且还能利用别人的聪明智慧，以发生最大的功效。^② 德来自于物质性基础，但本身并不限于物质。

马基雅维利所谓的德，必须在必要时行恶，所以对伦理道德或法律宗教皆不尊重：

一位君王，尤其是一位新王国的君王，不能遵行人们认为是美好的所有东西，因为他保护他的国家时，出于必要，可以不信、不慈、不仁、不敬宗教。因此他必须有一种精神，去顺应命运的风向和事物的变化，且如我上面所说，尽可能不要离开善的轨道，但在必要的时候也不辞为恶。

(P. 18, p. 70)

马基雅维利在短短的一段话里两度强调“必要”(意大利文 *necessità*，英文 *necessity*)，但是我们知道他真正的想法是不管必不必要，都需要用行恶来点缀行善。这是说，君王可以间歇性的为恶于民，以衬托他的义行；可以偶尔对臣民当赏不赏，甚至妄加处罚，这样等到臣民因功受赏时，才更珍惜君王的德惠。^③

韩非虽然认为伦理道德和宗教不可作为国家的基础，但他仍认为国家需要客观的标准，这一标准就是法令。他主张法令必须明文公布，使臣民知所遵循，且赏罚必须依法执行，才能维持一切的公正性。工匠须有规矩绳墨，治国也需要有客观的标准，“法不信则君行危矣”。(《有度》，第104页)像马基雅维利主张君王必须曲法为恶，用血腥的手段震惊其人民等，非韩非所能同意，对君主而言是“罚不辜之民，非所谓明也”(《说疑》，第1075页)，玷污了人君的治国能力，对人民而言是“用刑过者民不畏”(《饰邪》，第337页)，反而收不到治效。

① Parel, *The Machiavellian Cosmos*, p. 98.

② 冯友兰：《中国哲学史新编》，第二册，台北：蓝灯文化事业股份有限公司，1991年，第475—476页。

③ Harvey C. Mansfield, Jr., *Machiavelli's Virtue*, Chicago: University of Chicago Press, 1996, p. 15.

五、性格与际遇的顺逆

当我们进一步看君主与他们的环境如何遇合的细节,马基雅维利提出一个规则,是德与命的顺逆:“我认为这可能是真的:命决定了我们的一半行动,但她还留下另一半左右的行动给我们支配。”这两半要如何协同呢?有的人慎谋有耐心,做事讲求技巧,另有的人卤莽,用直接的手段迅速达成目标,只要时机场合对,审慎操盘的人和卤莽从事的人都可以成功。可是时机和事务是不断变化的,因此一向慎谋的人,遇到需要英勇果断的场合,却逡巡徘徊,或一向卤莽的人,遇到需要稳扎稳打的场合,却冒险猛进,二者都会遭到失败。人不能适应时机和环境的改变,“是因为他不能背离其天性,或也因为他是走一条路而发达起来的,故而不能说服自己离开那条路”,换言之,如果不是天性如此,过去成功的甜美也会造就第二天性,使人难以改变作风。只有能随时调换慎谋和卤莽作风的人,才能永远成功,但是这种人很稀少。(P. 25, pp. 98—100)

除了慎谋和卤莽以外,马基雅维利还提出了若干种对立的作风,包括慷慨和吝啬、大方和贪婪、残酷无情和心慈面软、言而无信和忠诚可靠、懦弱胆怯和大胆勇敢、谦恭有礼和傲慢不逊、荒淫和贞洁、坦率和狡诈、刚强和柔顺、严肃和轻浮、宗教虔诚和缺乏宗教信仰(P. 15)、受人爱戴和令人畏惧(P. 17)、法律与武力、人与禽兽(P. 18)、道德或不道德等。这些对立的作风也应该如同慎谋和卤莽一样,最好能兼备,视时机不同而调用。但可以想见的是,一般人善于此就不善于彼,落于一偏,特别是期望自己符合道德规范,以致怯于为恶,不能尽一切手段达到目的。

如果很难期望一个人调换不同的作风,还有一个办法可以让领袖的作风符合时机的变化,那就是共和国的领袖可以换人做。马基雅维利分析罗马与迦太基的战争,认为罗马很幸运,当年轻的汉尼拔(Hannibal, 公元前247年—公元前182年)横扫意大利时,它任命法比乌斯(Fabius Maximus Cunctator, 公元前275年—公元前203年)领军,其人温吞小心,正好率领罗马人与汉尼拔僵持。待后来罗马人有机会赢得胜利时,他们又很幸运地任命西庇阿(Scipio Africanus, 公元前236年—公元前182年)率军远赴非洲出击,其卤莽进取的战斗风格击败了汉尼拔。(D. III. 9, pp. 239—240)

以上对马基雅维利的介绍，是成功失败要由性格与际遇的顺逆来解释，性格有两大类，际遇也有两种。在很大程度上，韩非也可作如是观。首先，在人的性格方面，韩非提出严与懦两种典型：

子产相郑，病将死，谓游吉曰：“我死后，子必用郑，必以严莅人。夫火形严，故人鲜灼；水形懦，人多溺。子必严子之形，无令溺子之懦。”（《内储说上》，第 597 页）

这则故事原载于《左传·昭公二十年》，原文并没有“形”的概念^①，可知韩非做的更动，是把为政的宽猛系属到形相之严厉与懦弱。韩非在《亡征》篇列举国家衰亡的征兆，其中有若干是关于君主性格的，如“缓心而无成，柔茹而寡断”、“很刚而不和，愎谏而好胜”、“怯懦而弱守，蚤见而心柔懦”、“简侮大臣，无礼父兄，劳苦百姓，杀戮不辜”、“变褊而心急，轻疾而易动发”、“多怒而好用兵”、“藏怒而弗发，悬罪而弗诛”等，其中似有刚严狠燥和怯懦温厚的大区别。

严厉和懦弱的两种人格，会有不同的施政风格。我们知道在韩非思想中，治国的权力分析起来，无非赏与罚。为政的宽猛，也就是重用赏和重用罚的不同，因此，这两种权力与性格有关：“凡物不并盛，阴阳是也。理相夺予，威德是也。”（《解老》，第 360 页）“威”指罚，“德”指赏。赏是赏予他人，罚是夺于他人，所以其理相反。韩非介绍了齐简公（公元前 484 年—公元前 481 年在位）和一位宋国国君，分别代表偏好行罚和偏好行赏的两种人格。齐简公“罚重而诛严，厚赋敛而杀戮民”，大臣田常以宽厚接待群臣，又以谷物施予百姓，在官僚和民间树立私恩，得到了民心，卒弑简公。宋国国君不详其名号^②，大臣子罕建议他：“夫庆赏赐予者，民之所喜也，君自行之；杀戮刑罚者，民之所恶

① 《左传》原文为：“郑子产有疾，谓子大叔曰：‘我死，子必为政。唯有德者，能以宽服民，其次莫如猛。夫火烈，民望而畏之，故鲜死焉。水懦弱，民狎而翫之，则多死焉，故宽难。’”

② 古今注释者以为是春秋时代的宋平公（公元前 575 年—公元前 532 年在位）。参见陈奇猷：《韩非子新校注》，第 123—125 页，注 16。然而，据韩非记载，宋君将刑罚权交予子罕之后一年，子罕杀宋君而夺其国（《外储说右下》，第 894 页；又《内储说下》，第 679 页，云皇喜杀宋君，皇喜亦即子罕），与宋平公获得善终的情形不合。较符合的是战国时代的宋辟公（桓侯），后为剔成所逐，其在位年间，钱穆考订为公元前 380 年—公元前 340 年（钱穆：《先秦诸子系年》（增订版），香港：香港大学出版社，1956 年，第 196—198 页）；杨宽考订为公元前 362 年—约公元前 355 年（杨宽：《战国史料编年辑证》，台北：台湾商务印书馆，2002 年，第 71—73、90、300、336—339 页），与孟子同时。如为宋辟公，还需另行考证剔成与子罕为同一人，才能完全吻合韩非所述之始末。韩非称为宋君而不名，不知因何理由隐讳，《淮南子·道应训》、《韩诗外传》、《说苑·君道》转载韩非的记述，亦不指明宋君为何人。今依诸书之例，亦只称为宋君。

也,臣请当之。”宋君答应了,以后有关于诛杀大臣的事,宋君都说:“问子罕。”一年以后,举国上下知道杀生大权操在子罕手上,于是子罕杀宋君而夺其国。(《二柄》,第110—111页;《外储说右下》,第894—895、897页)这两位国君正好代表两种极端的人格典型,一个专好刑杀而不事庆赏,另一个爱行庆赏而远离刑杀,说明了“理相夺予”的道理。一般正常的君主都会并用赏罚,不致像齐简公和宋君那样极端,但是人格差异还是可以观察得到的,所以韩非的人格分类应该可以成立。

懦弱善赏和严厉善罚的两种人格,是不是也与际遇有协同的问题,如果两者一致,就可相得益彰,否则就会失败?韩非对际遇也曾分出过两种情形,但两者都是负面的,乃是君王统治所受到的不同干扰。他讨论的方式是训练马匹驾车:

造父御四马,驰骤周旋而恣欲于马。恣欲于马者,擅辔策之制也。然马惊于出彘,而造父不能禁制者,非辔策之严不足也,威分于出彘也。王子于期为駉驾(使用8—16匹副马来拉车的特技表演),辔策不用而择欲于马,擅刍水之利也。然马过于圃池而駉马(疑“驾”误)败者,非刍水之利不足也,德分于圃池也。(《外储说右下》,第891页)

此处的主题是,训练马匹驾车的方法有两种,而各有其弱点。造父所用的方法,是用辔策约束马匹,使其畏于鞭刺,但是马车驶出,突然遇到路旁奔出的猪,马只受到惊吓,有似于陡然吃了一鞭一刺,于是车驾就乱了。王子于期用饥渴来控制马,而车驾驶出,路过草地或水池,水草吸引马只转头过去,车驾也败了。韩非好用车马比喻君主之势(《外储说右上》,第837页;《外储说右下》,第918页;《难势》,第1047页;《人主》,第1276页),因此,这则故事中的辔策等于诛罚赋敛,刍水等于慈爱宽厚,有政治的寓意。

故事中的奔彘、草圃、水塘等路况,应该都不是人谋设计,而为际遇,因此可供我们探讨际遇与人的遇合问题。故事所说的情形是,造父驾出遇到出彘,或王子于期驾出遇到圃池,平常以什么机制来训练马匹的,马匹在路上遇到相同的机制也会作同样的反应,所以猪分去了辔策的威严,而圃池分去了刍水的仁厚。放到政治上来说,偏好行赏的懦弱君主(宋君)如果遇到田常这样的大臣,两人就形成竞争的关系,国君行赏必须根据法令,有功才能受赏,但田常施惠没有法令绑缚,无功亦可施赏,人民冀望于田常之心,便会超过其

冀望于国君者。偏好行罚的严厉君主（齐简公）如果遇到子罕这样的大臣，也会形成竞争关系，子罕可以用私刑要挟人民，于是人民畏惧子罕，甚于畏惧国君。

还有一种遇合的情形，是造父驾出遇到圃池，或王子于期驾出遇到出彘。韩非认为这也同样危险，造父的马匹虽然是用辔策训练的，看到圃池还是会想就水草而食；王子于期的马匹虽用饥渴控制，但猪来得出其不意，还是要吓一跳。齐简公与田常、宋君与子罕，正是这样的关系，齐简公等于人民的辔策，田常就是人民向往的圃池，而宋君等于人民的刍水，子罕就是惊吓人民的出彘。（《外储说右下》，第 894—895、897 页）为政不能宽猛相济的话，君位就岌岌可危。

为什么韩非只考虑出彘和圃池这两种逆境？这是因为他把眼光摆在君臣的紧张关系上，相信君王与其周遭人员的利益永远是敌对的（《孤愤》，第 227 页），“上下一日百战”（《扬摧》，第 144 页），而且君位的最主要威胁便是来自大臣，所以他把君主如何控御臣下当作最重要的问题来研究，以致很少谈到其他的际遇。如果纯粹以驾马车的例子而言，当然不可能每一趟马车都会遇上不良的路况，有时路况好的话，还可以加快速度，提前到达，这就是遇上了顺境。韩非知道君臣遇合也有传为美谈的，例如后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、百里奚、范蠡、文种等人，均是通明道法，忠勤任事，破私从公，尊主而卑己（《说疑》，第 1084 页），古代君主得到这些臣子，就相当于马车遇到好的路况。可是这种理想情形毕竟罕见，所以上策还是对臣子采取一体提防的做法。韩非以齐恒公（公元前 685 年—公元前 643 年在位）为例，齐恒公充分信任管仲，赋予全权，幸而管仲未做欺君之臣。管仲卒，恒公又以同样方式信任竖刁、易牙，二人非管仲之比，恒公死后二人逼走储君，造成五子争立，宫中无人敢为恒公殓棺，以致尸虫流出户牖（《难二》，第 968 页）。因此，韩非主张君主不必一一明察臣子之贤否，只要有术以御臣，就可以令群臣尽为己用。这也就是说，君主应将自己与臣子遇合的情形永远假设为逆境，此一假设虽不总是符合实况，但是对君主所提供的行为方针则是万无一失的。

马基雅维利虽然认为天性固定之人如果不能随所遇之境而改变，就会失败，但他又补充说凶莽比慎谋好，因为司命之神是女人，喜欢别人用暴力征服她。（P. 25, p. 101）同样的建议，还有残酷比仁慈好，令人畏惧比受人爱戴好。

(P. 17)巧合的是,韩非也曾在刑赏之间作过抉择,提议多用刑而少用赏^①,等于是推崇严酷的君主优于仁慈的君主。前面已看到子产分别用水火比喻宽严,火的形相严厉,所以很少有人灼伤,水的形相懦弱,所以溺水的人多(《内储说上》,第597页),比较起来是严苛之政较好。此处隐然有批评老子的意思。韩非还另有分析:

刑胜而(则)民静,赏繁而(则)奸生,故治民者,刑胜、治之首也,赏繁、乱之本也。(《心度》,第1289页)

这里,严酷的君主何以胜出呢?韩非作的选择是,宁可社会平静,国力停滞不成长,也不要社会不安伴随着国力成长。因为不赏有功,国力就不会增长;只罚有罪,国力至少维持现状。结果人民只求不犯法,不求获赏,“是以其民重法而畏禁,愿毋抵罪而不敢胥(通“须”;待)赏”。(《制分》,第1296页)从际遇的观点来看,韩非选择的是稳而不选择险。马基雅维利有类似的意见,仁慈的作风会使乱事持续下去,不如用酷刑杀几个人示儆,可以加速促进社会团结,且反而可为君王博得仁慈之名。(P. 17, p. 65)

总观韩非与马基雅维利两人,均有人格理论以搭配不同的际遇,且两人的人格理论颇有相通之处,也同样推荐严酷刚猛的人格。马基雅维利对于际遇与人的顺逆关系,提出较为完整的说法,韩非则远不够周全,有意以假设性的逆境取代实际的顺境,以使君主战战兢兢,无时无刻不在思索要如何巩固自己的权势。这造就了法家君主的悲壮性格,因为下面臣奸民惰,外有大国虎视眈眈,法家君主以一人的意志逆流而行,与所有不利的因素相抗衡,法家君主的危机感、孤寂感与悲壮情怀,是马基雅维利的著作中看不到的。

六、以际遇变化重估韩非的学说

我们从韩非的自然之势出发,确立了自然之势是指超越人力的趋势,是属于际遇的一种,以此而衔接马基雅维利对际遇之命的看法。我们比较了两人克服际遇的策略,并且借助马基雅维利的提示,探索了韩非思想中性格与

^① 诸家中,似仅李文标提出此点(李文标:《韩非思想体系》,第65页)。萧公权认为,商鞅主张罚恶而不赏善,而韩非主张赏刑并重,与商鞅不同(萧公权:《中国政治思想史》,第253页),此说似应修正。

环境的遇合关系。撇开韩非与马基雅维利的差异不谈，本文最主要的目的是证明际遇在韩非思想中有其位置，不管是一闪即逝的也罢，或是作为隐性主题的也好，总之际遇若存在，则机运就存在，人除了需要自觉的努力，也要暗祷机运向自己送秋波，才能成事。际遇为什么重要？因为任何学说都应有些模糊性，韩非思想也不应例外，这种模糊性是人类生存经验的反映，我们平日有太多的机会反省到自己改变不了过去，也掌握不了未来。然而，一旦为韩非学说增加适度的模糊性，终必要触动我们重估韩非的学说。

我们想重估韩非的学说，是因为际遇的存在，与韩非给我们的印象不合。他反复解说法术势的内涵，鼓吹法术势的效验，把学理和经验的必然性说得十足，主张依他的学说去做，不只可以建立霸业，甚至可以“超五帝、侔三王”。（《五蠹》，第1221页）他刻意把他的学说塑造成完全向人开展，唯有人的面向，而没有超自然、或不可知的面向。他将人的面向推扩到极致，以致成为实力政治。

上古竞于道德，中世逐于智谋，当今争于气力。（《五蠹》，第1203页）

力多则人朝，力寡则朝于人，故明君务力。（《显学》，第1249页）

牟宗三形容战国时代的精神是“尽物力之物量精神”，意为“一任其原始的物质生命之粗狂与发扬”^①，而秦用商鞅变法，又“由物量凝结为数量，以成为否定的整齐划一之机械或浑同”^②，征诸韩非的尚力之说，正是以一可以量化的实力概念作为计较一切成败的门径。如此看来，韩非极力论证的一切，皆是清清楚楚，首尾相应，没有一丝的模糊。

可是，自然之势的概念，纵然是一闪即逝，的确拆穿了韩非本人苦心营造之政治万能的假象。我们应该如何调和两边的落差？也许可以看成是韩非本人的论证意图与学说全貌不完全重叠，而产生的现象。

韩非的论证意图，是将一国的改革希望，寄托到权力结构顶端的君主一人身上。君主一人扛起了完全的责任，而完全的责任预设了完全的能力，因此，必须否定有凌驾于君主之上的力量存在。为了拉抬君主掌控的人设之势，他说同样名为势的东西，变化有很多，如果只有自然之势，那就谈不下去了，让我们谈谈人设之势吧（原文见第二节之引文）。如此就把自然之势丢到一边了。又为了巩固君主的权位，他把后妃、近信、人臣全都设定为君主的潜

^① 牟宗三：《历史哲学》（第九版），第106页。

^② 牟宗三：《历史哲学》（第九版），第141—142页。

在敌人,以至于君主切近的际遇已是危机重重。许多言论都是依据这样的意图而展开的。

他的学说全貌,则多少反映了政治的全貌,所以他只能把自然之势搁到旁边,却不能否定其存在。他一再恫吓国君提防身边的人,却也不能否认古今有少数道法之士是“霸王之佐”(《说疑》,第1084页),这些人的好是自己好,而不是因为他们的主子御下有方。^①这就是说,际遇变化这回事是存在的。

本文开始之处曾设想两种状况:一种是法家的君主可能需要好的机运;另一种是未达到法家理想的君主,可能得到好的机运而侥幸成功。我们在第三节已经依韩非的思想解说了第一种状况,下面要证立第二种,以兹结束本文。

我们分析的史实是三家分晋,这是结束春秋时代、开启战国时代的大事,韩非在《十过》篇详述其经过。话说晋国原有六氏重卿,智伯瑶先率领赵、韩、魏三家灭了范氏和中行氏。休兵数年以后,智伯向韩、魏、赵三家索取土地,韩康子和魏宣子畏惧智伯的军力,答应割地,独赵襄子不答应,于是智伯约了韩魏两家伐赵。赵襄子知道智伯将要来伐,听谋臣张孟谈建议,移居晋阳,因为从前襄子的父亲简子派遣能臣董阏于把晋阳治理得很好,现在治绩仍在。襄子在晋阳储积钱粟,缮修城廓,制造甲兵,作好接战准备。三家之兵至晋阳,鏖战三月,不能拔城,遂围于城外,决晋阳之水以灌之。围了三年,晋阳财食将尽,士大夫羸病,赵襄子打算投降,张孟谈说:“如果亡不能存,危不能安,就不用以智谋为贵了。且让我潜出会见韩魏之君。”遂至敌阵中见韩魏之君,说明赵氏若灭,韩魏亦将不存,韩康子和魏宣子然其言,便约定时日倒戈起事。张孟谈回报赵襄子,襄子迎孟谈而再拜之,且恐且喜。后,韩魏二君过辕门之外,智过见二君神色有异,禀告智伯:“二君貌将有变。”智伯却觉得城破在即,不必怀疑二君。次日,智过又在辕门遇到二君,入见智伯说:“君以臣之言告二主乎?”智伯说:“何以知之?”智过说:“今早二主见臣而色动,而视属臣,此必有变。君不如杀之。”智伯仍不听,智过又说:“如果不能杀之,就亲之。”智伯问什么是亲之,智过说:“透过二主的亲信家臣与二主约,破赵国之后,加封城池给二主。”智伯说:“已约好破赵后三分其地,如再加封城池给二人,则我所得者少,不行。”智过见其言不听,就离开阵地,将族人改姓为辅氏。

^① 参见李增:《先秦法家哲学思想:先秦法家法理、政治、哲学》,第478—479页。

到了约定之日的夜晚，赵氏杀智氏守堤之吏，决水灌智伯军。智伯军救水而乱，韩魏从左右击之，赵襄子亲自率军攻其前，大败智伯军，生擒智伯而杀之。韩魏赵遂三分智伯之地。（《十过》，第185—188页）

赵襄子看起来不是法家理想的君主，他靠父亲的余荫，才有晋阳的城池可以坚守。张孟谈更不是法家的能臣，他用大话哄住赵襄子不要投降，怀着投机的心，希望韩魏之君能够变节。他的计谋很行险，因为智伯的家臣智过确曾看穿韩魏之君有变节的打算，如果智伯听用智过，狠一点杀掉韩魏之君，或用更多的地笼络二君，那么，二君有可能继续合作，围攻晋阳，张孟谈就会成为误国误君的罪魁祸首。按照韩非的定律，“国小而不处卑，力少而不畏强……可亡也”（《亡征》，第288页），赵氏本应灭亡的。符合法家思想的正确处置，应该是答应献地给智伯，换取时间，励精图治，使得国虽小，而大国不敢攻，“天下得其地则其利少，攻其国则其伤大，万乘之国莫敢自顿于坚城之下”，这才是“必不亡之术”。（《五蠹》，第1226页）像张孟谈引导主君濒临灭亡的边缘，又无万全的计策转危为安，如豪赌般把命运托付给不可知的因素，非但不足取，且应该严词谴责，使后人臣知戒。

韩非却无一言谴责张孟谈，这岂不奇怪！他得到的历史教训，是把失败者再羞辱一番，说智伯“贪愎好利，则灭国杀身之本也”（《十过》，第188页），这是说智伯舍不得几座城池，以致挽回韩康子和魏宣子。这样的批评丧失了法家的立场，但也不无见地，那么可不可以接着说，智伯贪愎好利，转而成为赵襄子的好机运，使他亡而复存？这样讲当然合理。遇到对手，是你的际遇；对手有弱点，则是你的机运。如此一来，数量化的实力不是决定胜负的唯一依据，还有一些不能预先安排的偶然因素，启动了胜负移转的契机。

韩非以尧舜桀纣生而在上位，作为自然之势的例证，还可由智伯的败亡再加以思考。晋国六卿中智氏最强，由数代建立起势治的局面，当时任谁都以为智氏终将吞并其他五氏。然而智伯一念之差，却在一夕之间葬送自己，可见即使自然之势是势治的格局，其中的一个小罅隙，可能在最关键时刻迅速碎裂开来，造成势治格局的崩解。这一小罅隙是智伯性格上的偏狭，他并不像桀纣般暴虐无道，所以不能说他死有余辜，他只是在最关键时刻，需要作利益上的让步，而未做到，历史便把他淘汰了。若换到其他时机和处境，智伯的贪愎未必会令他丧命。反过来说，自然之势是势乱的格局，也可能在环境

压力滚动倾轧之间,抓住一个脱身的空档,而侥幸生存下去。赵国不但生存了下来,而且瓜分智国三分之一的土地,成为一个强大的诸侯。因此,势治与势乱的格局,有时是由贤圣如尧舜、峻恶如桀纣的君主一手造成的,但通常的君主没有大善大恶,有时是特殊的际遇放大了君主的小善小恶,而造成治乱形势的转移。

韩非说:“难之从内起,与从外作者相半也。”(《说疑》,第1096页)由内部产生的危难,与由外部产生的危难,各占一半的情形。智伯的败亡,应以外部原因为主。模仿韩非之言,我们可以说:福之从内起,与从外作者相半也。赵襄子未行法家之教而罹于祸患,他的福是智伯送来的。

我们重估韩非的学说,是要超越他本人的论证意图,发掘他未明讲的意涵,以追求他学说的全貌,修正我们对他的通行理解。我们提出,际遇变化与机运弄人,为法术势的万能蒙上一层模糊性,为实力政治添加不能量化的变项,也为人的向度环绕一圈不可知的薄纱,这是韩非观察政治、反省历史所应有之义。这样所理解的韩非学说,才更周延,也较为合乎普遍的经验。

(责任编辑 刘学斌 刘训练)

sympathy mechanism for virtue and struggle for recognition as consistent meta-ethical foundation emerge. For its suitability for commercial society, Smith reshaped the rhetoric discourse in a modern fashion.

Key words: Adam Smith; republicanism; virtue; sympathy; rhetoric

Discovering Fortune or Circumstances in Han Fei's Philosophy

—Compared with Machiavelli

CHAN Kang

Abstract: Fortune, understood as circumstances in which men found themselves while the future is yet to be written, is a key to form a parallel between Han Fei and Niccolò Machiavelli, the two philosophers who have often been associated and compared. Han Fei's idea of fortune partly expresses itself through the notion of "natural authority," referring to the congregation of all contingencies that might fundamentally affect a country beyond human influences. In addition, his discussions on the capitals of well-orderedness and disorder, and on prince-minister relations, also belong to the category of fortune.

While the two philosophers apparently agree that "virtue" is the power to cope with all circumstances, Han Fei also attributes worldly successes to the objectivity of laws and decrees, unlike Machiavelli who advocates the flexibility of crossing the line of good and evil. Han Fei's typology of imperfect princes—including the harsh punishing type and the benevolent rewarding type—is similar to Machiavelli's typology of men of action. However, Han Fei's concentration on prince-minister relations is distinctive in rendering the prince isolated and trusting no one.

Putting fortune back in Han Fei's philosophy will rescue us from the dominant understanding that he believes in the omnipotence of political actions and the superiority of physical force. For him, fortune is always present; its aid and impediment to human action cannot be dismissed.

Key words: Han Fei; fortune as circumstances; natural authority; Niccolò Machiavelli; fortune