

## 回應：韓非的研究挑戰<sup>\*†</sup>

年輕學者朱弘道對 2008 年之拙文提出了嚴格細緻的檢討，至感其惠愛厚德與學術赤誠。大凡學者都以樹立己說為主，對於同道見解的摘述與討論不出於與己說有關者，朱文則以批判拙文為主體，附帶提出對韓非人論的看法。這種形式可能是基於文章開頭處說：

以往學者在論述《韓非子》學說時，「人性」並不是一個可以被大做文章或大加探討之主題，究其原因可能是由於「性」字在《韓非子》一書中並不多見；且以多數學者觀點來看，「性」在《韓非子》一書中並不具多層次意義，因此也較缺乏可供討論的向度。

我雖不同意（原因之一是朱文自限於「性」字），但朱文藉批判拙文而得成篇，對我實亦給足了面子。

我趁此機會，將拙文的構思重述一回，以就正於學界。質言之，是研究韓非不能以闡述其明顯率直之命題為足，以此為足的話，就迴避了他書中加予研究者的許多挑戰，而唯有辨析他對同一主題的種種說法並正視其中的衝突乃至於矛盾，才是廓清韓非真義的紮實研究。朱文幾乎無一段而非批評我，為盡學術討論之義，我逐點回覆，不少遺漏。由於有些批評涉及到我做學問的態度，這種批評不限於朱文才有，我也應將自己說明一番。最後，我想評論朱文對韓非人論的主張，

---

\* 作者資訊：詹康，國立政治大學哲學系教授，E-mail: kangchan@nccu.edu.tw。

† 感謝林慈涵、蔡孟潔同學給予本文修訂建議。

相互切磋，以回敬朱文對我的美意。

## 壹、回覆朱文的批評

### 1.

拙文從學界歷來對韓非的人論詮釋入手，依時間早晚分敘三說：一、性惡心惡。二、好利惡害而非關善惡。三、情勢決定。我指出三說皆依同於人是自利之簡單命題，雖有極少學者曾超出此命題，不過他們超出得有限，而拙文便是體認到超出之必要，而求徹底之超出。此一超出之必要，來自於韓非顯然說了三種心態與行為取向：

- 一、有的人遵守體制規範，合法的營生牟利，並願意適當吃虧以換取另一些利益。
- 二、有的人不遵守體制規範，追求非法的利益，盡力損人利己。
- 三、有的人在體制規範下，或沒有體制規範時，都做虧己利人的事。

舊有之三說並不能對應人在心志與行為上有程度差異之事實，這是孕育拙文的問題意識。我先確立三種行為與所從出之心態，然後分別賦予審慎利己觀、放肆利己觀、高貴利己觀之名，而由於第一種介於後兩種之間，所以我將第一種視為人的固有能力的，第二、三種則從第一種變化而來。接下來需要解釋這種變化何由發生，我以人由性情心氣所構成，性、情為固定的發用，心、氣為可變動的發用，它們合同作用的終局便成就了人的個性，比如說是守法合羣的人、違法亂羣的人、或奉獻自己以利羣的人。最後我對於人的心、氣何以會傾向於不利己，採用美感吸引力來解釋。

朱文對拙文有相當豐富之摘要，不過朱文從我的問題意識開始便

不同意，認為韓非所說之人的行為只有一種，那就是「追求最大利益」而已，不是我認為的三種。韓非反映出的人類行為極富多樣性，拙文在這上面鋪陳甚多，朱文挑出了一些加以反駁，可是也無聲略過拙文很多論述，這樣看來，拙文的問題意識仍然成立，非如朱文予人印象以為拙文全無是處。朱文是可主張拙文之三種利己觀念有理論缺陷，應該另起爐灶，而不是全然無睹於人類行為的多樣性，以「追求最大利益」一語概括。在我看來，朱文只是退守學界已有之人好利惡害的命題，然而此命題亦有愈來愈多學者認為不足了，朱文並沒有理解到韓非研究上的內在問題。

拙文的三種利己觀念是否本身有建構上的失誤，而又不符合韓非思想呢？接下來依朱文提出的次序來看。

## 2.

朱文說正直的行為和不正直的行為同樣本於「追求最大利益」的道理，如果正直的行為帶來最大利益則正直，而如果不正直帶來最大利益則不正直。在我看來，此說不再加以簡別，便是無用。例如公儀休拒絕收禮，以對照其他官員拼命收禮，如果兩種人都用「追求最大利益」來解釋，則這種解釋對人的差異就無能為力。這既是朱文對韓非思想的基本理解，則也是全文的通病，下文還會不斷提及。

## 3.

朱文認為我常言既有規範而忽略賞罰權力才是人計慮其做法的真正影響因素，規範若缺乏獎懲即對人心無效力。這是個好機會給我解釋我的觀念。第一，無論現代的法律命令，或是中國古代的禮或禮法觀念，以及戰國時代的律令實物，佔多數的規範都不結合賞罰，這是我們閱讀古書時應行帶入的理解，不然將錯會了古人之意。第二，規範到處都在，不限於國家制定的。例如農夫也有農業的規則要遵守，如果愚昧無識或妄想逆天行事，就不會有好收成。韓非說「法」

是「事之最適者」，應對此言從寬理解。第三，我創的「審慎利己觀」既云審慎，自有權衡利害的思慮在內，故即使我沒有每次必云賞罰，賞罰也必在人通盤考量之中，相信這是閱讀拙文不會錯失的意含。

4.

朱文進而主張人的固有能力應該是「趨利避害」而非審慎利己。拙文創的審慎利己觀接受所有利害犄角關係而平心計算有利之途，放肆利己觀則願意冒險以弋取審慎時不敢垂涎的更大利益，而高貴利己觀反之，情願自己不利。後兩者或甘冒奇險，或苛待自己，非人之常情，故我以審慎計算利害做為人的固有能力，而以後兩者為固有能力再行變化的新能力。

5.

至於指摘拙文「權力的誘惑扭曲了貴戚、官吏固有的人性，若無此強力的扭曲……」，這只是拙文的兩句話，朱文將此列為一點來批評，放大了這兩句話在拙文論述中的份量。所謂「扭曲了人性」，不過就是做出人性不會做的事之意，當我們形容奧斯威辛集中營的納粹軍人、文化大革命的狂熱人民在極端氛圍下人性受到扭曲而做出匪夷所思、駭人無比的事，並不意謂這些人養成了另外一種人性。朱文將我的話詮釋為變化人性，其實是來自朱文的障蔽，亦即朱文自己認為行為出自人性而不及其他，所以對拙文一切關於構成人之思想行為之來源，全都改以人性來理解，然後批評我到處不合理。這在後文還會說明。

6.

關於利他，經過朱文之批評，我發現拙文確有行文不謹，不過朱文以他人對利他主義之界定來範我，亦無必要。我對我的用詞有明晰的界說，以符合我解釋韓非的需要，令讀者能看懂我的研究，這就夠了，毋須援用他人學說來增加不必要的累贅，畢竟概念定義人人不同

是常態。不過我討論的情形裏，有的不是出於利他心，而是經由在上者之提倡或威嚇而做出利他的行為，這種「利他大於利己」的效果似乎除了稱為「利他」也別無善法，然而和存心利他究屬不同，拙文若能在適當處稍做說明，當可減少混淆。不過拙文進入這部分論述時，是請讀者先品嚐韓非「從不同層面述說人不考慮自身利益的現象」之各組言論，我在此階段並沒有說人是自發的存心利他，而只說人能考慮不利己，這種違背趨利避害之人性的原因可來自於內，也可來自於外，耐心讀書者自能往下看我論證的發展。

#### 7.

我取了衛人嫁女的故事，卻截掉故事最後關於父親思想的兩句話與韓非評論的一句話，單憑故事情節來做自己的分析，朱文便指我於文義未徹底把握以致截斷原文而完全錯誤。拙文此處未多說我有意去掉末三句不引，致遭朱文輕視我書讀不好，是我不慎，應在此處說明我當時為何不引。

衛人嫁女的故事說，衛人於嫁女時教其女一定要偷藏私房錢，理由是結婚後遭丈夫離棄是常態，白頭偕老卻是僥倖。女兒聽父命照做，她婆婆嫌她私房錢藏太多，果真將她休歸，這女兒帶回娘家的財產是她嫁奩的兩倍，也就是說娘家不但沒虧，還賺了一分嫁奩回來，因此這父親不但不怪自己教女兒錯誤觀念，反而還以為自己更有錢了。韓非引申評論說：「今人臣之處官者皆是類也。」譏諷官員皆以貪污為事，不以守職為目標。我將韓非數落這父親與韓非引申到為官者的話截掉，是因為離婚的結局給父親的感受，和他起初教女自私的理由，兩者沒有強烈的關連。他在結局處發現自己更富有了，可是開始時他希望的是女兒有私人的財富，倒不在於他想藉女兒而發財，因為女兒幸運的話不會遭到休離，也或許捱過許多年才休離而他自己已先死了，享受不到女兒帶回來的財富，所以他教女兒之際，是出自愛女之心，為女兒著想，這是我們閱讀故事時可以確定下來的。

一件事情的初心和後來回顧的意義可以分歧，對此我們可以看一個眼前的例子。今年 23 歲的荷蘭青年 Boyan Slat 從 17 歲發願清除海洋垃圾，一開始一個傻小子默默做研究，至演講受人注意，獲得金錢捐助和志同道合的人參與，19 歲從大學輟學，20 歲設立 The Ocean Cleanup 協會，今年在對馬海峽部署太陽能 and 潮汐驅動的圍圈設備，吸收經驗之後，預備 2020 年開始清除太平洋中間的垃圾。他們估計 2020 年全球海洋的塑化垃圾達 725 萬噸，經回收出售後可賺五億美元。Slat 說：「當我們了解改變的重要性遠大於金錢，金錢最終還是會來。」（不著撰人 2016）Slat 從一個遠大的夢想一步步邁向獲利，這如果按照朱文的邏輯，則他打從開始的心眼就是為了利益，可是我們大家都知道這非真。衛國父親的故事也是如此，他開頭是為女兒的幸福著想，後來變成了他自己得利，我們也不能以後來的發展而強說那是他的初衷。

## 8.

上陣救火和殺敵，是重賞嚴罰所激勵的行為，拙文以這些為利他的結果高於利己之又一例證，朱文則指出救火和殺敵未必會死，故賺取重賞和避免重刑是人的大利，奮勇的行為仍是出於自利。朱文甚辯，我也覺得這個議題還有文章可作。從一方面來說，朱文指出的可以成立，救火和作戰的確不必定會死，上陣的人奮勇達成任務，便是抱著生還的希望。1926 年 1 月國民革命軍第一軍軍長蔣中正在中國國民黨第二次全國代表大會提出「改良士兵經濟生活」案，內云：

當兵者處處皆有死機，非為求生，豈為求死？其所以捨生而求死者，亦即由死而求生也。（轉引自黃仁宇 2000：45）

1970 年電影「巴頓將軍」中巴頓的講詞以幾份真實講詞揉合而成，其起句云：

I want you to remember that no bastard ever won a war by dying for his country. He won it by making the other poor, dumb bastard die for his country. (Anonymous 2016)

我要你們記住，沒有一個混蛋打贏戰爭靠的是為他的國家戰死，他打贏靠的是叫另一個可憐的傻瓜混蛋為他的國家戰死。

這兩段話都說作戰的目標是殺死敵人及防止自己被殺，如果再輔以戰功獎勵與違紀處罰——軍隊也真有這些制度，那麼朱文所說救火與作戰仍是為求利己便似乎可以成立了。然而細思之，軍功與處罰制度在此時實為多餘，因為將士已自抱著死地求生路之心，不勞激勵與恐嚇，便已看到生機，打算活著回去，何需君主操心。

從另一方面來說，救火與作戰者亦可能是相反的心理，即以死為必然的命運，而大難不死是萬分僥倖。有太多從戰場歸來者如此體認，不勞具引。戰死的原因有千百種，很多在上陣廝殺之前就決定了，最根本的是指揮官戰術失敗，使全軍覆沒。戰國時代的著名大型戰役都由戰術決定勝負，全軍之勇武適成送死之資而已。也有原因很小的，像是一個士兵的失職造成一連或一營弟兄受屠戮，這是巴頓說的真實戰場狀況：

There are four hundred neatly marked graves somewhere in Sicily. All because one man went to sleep on the job. But they are German graves, because we caught the bastard asleep before they did. (Anonymous 2016)

西西里的什麼地方，有四百個標示整齊的墓，全是因為一人值班時睡著了。不過它們是德國人的墓，那是因為我們在他們之前查勤查到那個睡著的混蛋。

戰爭裏上到指揮官、下到小兵的人謀不臧，乃至於軍械彈藥設計不良或故障，都使人「英勇」殉國，這些原因發生得太容易，所以如果說

將士不是擔憂今天活下來了明天不知道能不能活，反而是天天作自己終將凱歸受賞的夢，我以為是不近情實的，戰國時代的韓非也不可能相信。

即使凱歸，仍有許多情形之不同，不都是幸福的。很多人受了肢體傷殘，或心理有創痛，那難用利益補償。如果問現在美國傷殘的退伍軍人，讓他們重新選擇一次人生，他們會不會選擇在鄉為良民，保有身心之健全呢？有多少人認為國家的獎賞值得他們付出身心的代價呢？

最後還要講行軍之苦。古代物質條件簡陋，徒步千里，享受陽光雨水、陰風白雪，在月光下入眠，與蟻蚤蠍蛇為伴，那份甘苦不要說習慣享受物質進步的現代人受不了，古代人也不以為樂。一有虎狼毒蛇來襲，失足掉入山谷激湍，侵染瘴癘疫疾，異地水土不服，就是命喪異鄉、終身殘疾、或元氣大傷，何如居家看著一塊田，日出而作日落而息，勤勞耕作而有收穫呢？西元前 506 年吳國攻佔楚都郢都，兩國都城（今蘇州與荊州）直線距離約 835 公里，真正路程來回應上二千公里，士兵帶著兵器裝備走過山川沼澤、莽野叢林，每日走到軍事計劃的里程，不能充足睡眠，那種辛勞誰又想追求，與換取的獎賞要多大才划算呢？征戍文學都言酸苦，不言喜樂，更不以軍功榮耀厚賜相勸勉，其中道理再明白不過。

以上辨析了人員面對救火或作戰時，預感的是必死還是不必死的問題。如果預感不必死，這非常好，不必再制定賞罰規定。而如果是必死，則賞罰對他們沒有吸引與恐嚇能力。再來是死亡以外還有其他代價也不能避而不談，有些代價高到沒有正常人願意付出，也有些代價必然豁免不了，這都會抵銷賞罰的吸引與恐嚇能力。

賞罰本身也有問題要商量。朱文說救火或殺敵不必然致人死，而君主的賞罰是必然得到的，所以權衡以後會勇敢投入危險。這裏有可議之處，因為人為的制度永遠做不到所有有功皆賞與有罪皆罰，並也



永遠做不到所有賞罰都公正。韓非所說的必然性只是理想，即使法家的理想君主也只能趨近之而無法達到。因此，韓非達不到公家賞罰能建立起必然性和公正性的地步，而戰爭與災變的無情做到了畏懼心神、沮喪意志的程度，這是我與朱文看法相反之處，我後文會再說說這一點。

驅使人員克服懼死心理，投入陣線奮不顧身，還有賞罰以外的方法，韓非便探索了其他一些。

9.

其中一個方法是以恩德結其心，使人員感戴圖報，而朱文接下來便反對此說。關於韓非的話：「王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。」一般讀作：「王良愛馬，越王勾踐愛人，是為了人能戰、馬能馳。」而我讀作：「王良愛馬，越王勾踐愛人，所以人為勾踐戰，馬為王良馳。」一般研究者按照注疏和白話翻譯來理解古書，然而徹底的研究者則依據辭書和訓詁學做出新的注疏，朱文與拙文從事於不同的層級，沒有是己非彼的必要。

10.

我的另一例證來自吳起的故事，吳起曾為一對父子當兵者吸膿，父親戰死，所以母親難過擔心兒子也會戰死。朱文說我犯了三個錯誤：

第一，這一段其實是在說明，吳起為了達到自己「戰勝」的目的，甚至自己幫士兵吸膿，故重點是吳起為達自己的目的不擇手段，而不是在士兵的心理狀態；第二，在文中沒有提及士兵及其父親在作戰時的心理狀態，因此如果妄自揣測，可能會有超出文本解釋的嫌疑；第三，就算這些士兵真的因為吸膿而奮勇作戰，在作戰的當下也應不會認為自己「必」死，否則應該無法作戰。

回答：第一，這個故事是「自為〔×へ、〕」主題下五個故事之一，

所以重點不是擺在吳起一人，而是在吳起與士兵間的相互關係。

第二，「自為」的意義是為了利己要先利他，也就是己方需先讓利，以恩惠相結後，對方便會積極回報。瞭解這個道理以後來讀故事，便知是用省略之筆法以一半的敘事含蘊未言的另一半，如見半輪明月而知全圓，這是讀者皆能讀出的省略，不能基於自己詮釋不了就說它不存在，反將正常讀書指責為妄自揣測。

第三，受到特別激勵而「發瘋似」的作戰，便是刻意往死地去。士兵之母哭其夫，其夫之死必不會像巴頓說，是哨兵睡著以致跟著全營在睡夢中就戮，否則這位母親所說的就沒有因果邏輯。母親所言，指向其夫因吳起的撫循而存心有死無回，戰至死而後已。韓非還說過勾踐激勵越人，得到十多人願將他們的頭效於勾踐，這些死士願意執行最危險的任務而且不準備活著回來。

11.

朱文至此說拙文全節既未證明人會求名聲也未證明人會損己利人，然而拙文該節材料甚多，朱文反駁的僅為一部分，即使扣掉這些不論，拙文再粗疏，也不至於前言不對後語，無中生有。

12.

朱文說仁義和讀書也能帶來實際利益，所以人是為了實際利益而行仁義與讀書。此說犯了多方面的錯誤。

第一，仁義和讀書所傳達的道理自始便是牟利不應做為人生目標，而且人應犧牲利益以成全其他價值。如果朱文隱含的見解是仁義、讀書與實際利益契合無間，則我無法理解朱文所談的仁義、讀書是什麼。

第二，再就韓非而言，綜觀他的全書，上至君主，中至百官，下至庶民，說的都是仁義與讀書有害於實際利益。君主誤信仁義與讀

書，結局是亡國，百官空談無用之學則不能治事，庶民則荒廢農桑。韓非無可能在〈五蠹〉這段話反而說仁義與讀書對匹夫有利有圖。

第三，朱文對〈五蠹〉這段話做了不當理解，以為「受事」和「顯榮」都出自國君。其實這段話是擺在一般脈絡裏，非專對政治而云然。舉個切當此文的例子，「受事」是像我要當兵打仗，將父母、妻妾、兒女託給有仁心的朋友照顧，令我不在時家人不致凍餒。萬一我戰死了，家人還得繼續靠他周濟，父母養生送死，兒女撫養成人，全都指望這位朋友。修仁行義的人平常「受事」是這類的事，是將錢從家裏往門外丟，若非如此，怎能稱為仁義！「顯榮」則是社會上對師道的尊敬，韓非對這種社會尊敬無法忍受，他認為辛勤務農、勤儉持家才是致富的最好方法，做老師收束脩哪裏會是致富的捷徑！古代老師需照管四方來學者的吃住，朱熹在建安，給學生煮脫粟飯，來求學的胡紘不高興，說山中何至於連酒與雞也沒有，就離開了，後來成為在政治上打擊朱熹的一人（《宋史·胡紘傳》，脫脫 1980：12023）。所以師道的顯榮也以葬送實際利益為代價。朱文似有個強制性，是對韓非批評「有害利益」的地方全都改為有益，造成韓非原是批評的文章變得不批評了。

### 13.

拙文從「愛利」進展到「過份愛利」，說對象雖有自己與他人之別，但又是同時與一套的事，因為愛利自己的是品格，而愛利他人的是給予實利。朱文批評說：

關於作者認為「過分愛利自己」與「過分愛利他人」是一件事情的論述，也十分有問題，因為作者此處的論述根據來自亞理士多德 (Aristotle) 的學說，而並沒有《韓非子》的實際論述作為證據。如果這一篇文章的目的是在普遍地探討人的行為，則引述亞理士多德甚至是其他西方思想家的想法，也是理所當然，但此文章是在探討「韓非」這位

中國思想家的想法，若無法在《韓非子》的文本中找到相關論述，則引述亞理士多德的學說就顯得不適合。

此批評未能符合拙文的文章結構。拙文此處是在建設一個分析概念，而要如何將這個概念說清楚，是我的責任，我援引亞里斯多德或任何哲學家，或誰也不援引，是我的裁斷。概念確立了之後，接著分析韓非的思想，而分析下來也看到此概念工具是有效的。朱文不管我的後文，只侷限在我用了亞里斯多德的一段，便作批評，而事實是文章很長，需分為多段撰寫，我總不能為了讓讀者看到全貌而不分段吧。

14.

朱文接下來批判拙文的「人的構造」，其第一個批評是我未界定我的用詞。實則我是照著日常用法來說話的，並非創立獨門術語，所以要向我索取定義的話，我只能舉辭典定義以報，例如教育部《重編國語辭典》網路版說「構造」是：「事物的組織。」而鑒於朱文已說：

作者認為人的「性」、「情」、「心」、「氣」的構造，而使得人有進入採取他種行為的可能。

「人」除了是由「性」構成之外，尚有其他構造作為組成成分，同時行為也會受到這些成分的影響（如同作者提出的氣、情、心）。

所以朱文懂得「人的構造」的詞義，那麼我不界定並無礙於閱讀和理解。

15.

朱文因我未界定「人的構造」而欲代我解釋，勉強歸納出意義為：

此物屬於人固有而不可分割的一部分，生來就內在於人之中，不會因為某些原因而突然消失。

朱文註 10 解釋它這段話就是大部分學者對「人性論」的用法，註 9 亦說我「人的構造」似乎就是我所說的「人性論」，然而這種理解不確。拙文題目取做「韓非論人新說」，特別說「論人」而不說「人性論」，即因拙文要談的比人性論廣。用「人的構造」一詞也是由於我要談性情心氣四個成分，故不能以「人性論」表示之。不過話說回來，朱文所謂的「人性論」也不限於人性，它說：

例如《荀子》認為人有「性」及「心」的部分，「性」中包含對於事物的追求，而「心」則具有認知、抉擇等功能，「性」與「心」從屬於人之中，為人本有的一部分，故為「人的構造」。而對於「人性」（包括「行為傾向」或「人的構造」）以及其他因素如何作用或交互作用影響人的行為的討論，就是「人性論」。

所以究其實質，朱文與我所說的相同，只不過以荀子的例子來說，應稱為心性論而不宜稱為人性論，移而例之於韓非，則要稱為性情心氣論了，這詞不通順，所以我用「人的構造」權宜名之。

16.

至於朱文批評我「人的構造」與「行為傾向」互為界定與循環論證的關係，我看不懂此一批評。朱文純由行為層面理解韓非，與我大相逕庭，所以後面許多從行為層面來批評我的，都與拙文不相應。

17.

朱文又說我對性情心氣沒有界定，所以不能知道它們是否屬於人的構造，這也是拙文的缺失。然而朱文已正確說到我認為愛是一種情與審慎利己是一種情，故我雖未界定情為何物，可是基於愛與審慎利己是人的兩種能力，則情是人的一種內在物，構成了人，應很明顯。

18.

拙文對「情」的用法並非完全不能把握，朱文真正想批評的不在於拙文無定義，而是它主張「情」是真實情況之義，不是情感義，所以不能做為人的內在物而構成人。

我先要說明，拙文全節並沒有「情感」或類似詞，朱文之行文有誤導讀者以為我以情感解「情」之嫌。即順著朱文的解法，當韓非說人的真實情況是能愛與能審慎利己時，此所謂的真實情況一定要從外部來理解，也就是行為層面，而不能往內理解為人一定有某些心理和思想嗎？朱文對我的一大爭執點便在這裏，朱文不承認韓非會談論人的內心世界，故也不會有任何理論概念關涉到人的內部。這違反了韓非學說的實情，而且也沒有任何學者贊同，我後面會再充分論述。

19.

朱文云，我提出「情」並未對人類行為增加更深入的理解，而在我觀之，這是朱文自身有障蔽，即以為韓非純談行為層面而不談內心層面，所以才有此批評。

20.

朱文論「心」亦與其立場一貫，雖然朱文勉強承認心有心思、思維、情感等心理作用與現象，可是又有意逃避這些，而只把握心的這一點：目的和意圖。目的和意圖直接生成行動，並在行動完成後消散無蹤，所以朱文說：

「心」非天生內在於人而不變的「構造」，而亦有有其生成與結束。

我們可把目的和意圖稱為一次性概念，它不能捨行動而獨存，而由於行動是一個一個的，故它也是一次一次的，前一次和下一次之間是心靈的空白。這看法的問題在此就出來了，試想輿人和匠人做好一個貨

品後，就希望買主趕快上門，然而貨品賣掉了，在做好下一個貨品之前，他們心裏便沒有想法了嗎？（以朱文所言，是沒有「心」。）抑或是他們天天都希望生意興隆，財源廣進？當然是後者，可知欲利心不只是執行行動以達成目標的意圖，它就是思維，是不展開行動也能有的思維。

21.

朱文不談人有思維的這一點，以致它對韓非的話有莫大隔閡。韓非說仁是「中心」欣然愛人，而愛人是希望別人有福而厭惡別人有禍：

仁者，謂其中心欣然愛人也。其喜人之有福，而惡人之有禍也。生心之所不能已也，非求其報也。（《韓非子·解老》，張覺 2010：354）

韓非是就心意來說仁，這種心意毋需化為愛人的行動，它放在心裏就已是仁。朱文卻有種強制性，要將一切從行動的角度來理解，以致愛人之心要讀為採取行動的意圖，可是韓非之語並不要求以行動為條件。凡是朱文咬定為行動意圖的話，都可以除去行動而在「存心」上成立，沒有必要接受朱文的讀法而予以窄化。

22.

然後朱文大方退讓一步，說即使不把心當成意圖和目的，拙文也未曾證明心能增強性情，以及未提出與性情相關的文證：

即使是不帶入「心」作為「意圖」與「目的」使用脈絡，筆者認為單從作者所挑選的引文來看，也完全無法導出「心增強性情」的想法，更沒有與「性情」相關的文本證據。

此一批評牽涉到有效論證是什麼。按照拙文對性情的講法，再接到對心的講法，則前後觀察心與性情在利害取捨上的作用，可見到心所發

出之求利或讓利的行為更強，所以在邏輯上是心對固定不變、人人均有的性情起了增強或變向的作用。雖然韓非沒有心與性情在同一句或同一段話供我引用，然而依各概念的含義，它們的邏輯關係（構造：事物的組織）只能如此。如果認為如此的琢磨出一個系統內各概念的組織關係是不合法的，非要哲學家對各概念的連結有他明確的陳述不可，那麼將有很多研究會變成無效，很多書可以束諸高閣，學者應該重新入學受教育。如果我與朱文對於什麼是有效論證的標準合不攏，則此文之回覆即無必要矣。

23.

朱文接下來否認在韓非的認知裏人有超乎利害的考量，說人永遠做利多於害的事。是耶非耶？一個官員決定守法以免受到懲罰羞辱，一個官員決定犯法並儘量規避懲罰羞辱，還有一個官員決定繩舉不法官員而不畏避危險，這三人處於同一國君的執法決心下，而有三種利害權衡的想法，朱文「利大於害」之唯一公式無法解釋這種多樣性，拙文則嘗試以心與氣來解釋。

24.

朱文初稿對拙文之「氣」原未批評，後來順應審查意見而增加。拙文的論述本沒問題，朱文為了不讓拙文殘留一塊淨土便什麼都不放過，做得太絕。

怒蛙的氣，只是勇氣、怒氣，還是精氣理論的氣？如果是對現代人說話，我絕對會說青蛙的氣是空氣，連勇氣或怒氣都不是。但換成解釋韓非的哲學，則我絕對不敢不視做精氣理論的氣。如果對這個核心概念字還不稍敏感的話，何足以言韓非。

朱文要自外於精氣論以研究韓非，我則不敢。



## 25.

朱文謂我與陳麗桂未證明「氣」與「精氣」兩概念之連結，這徒顯示出朱文對現代學術之陌生。精氣、精、氣是現代可互換的學術名詞（需區分時再區分），不需要研究者再證明什麼才能使用。

不過我就認真為朱文解惑吧。韓非沒有一個陳述中連結了精與精氣，可是請將兩個陳述合起來看：「身以積精為德。」（《韓非子·解老》，張覺 2010：407）「思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣日入。故曰：『重〔イメム〕積德。』」（《韓非子·解老》，張覺 2010：376）朱文檢索《韓非子》全文，凡查不到就視為有弱點可攻，卻讀書不精，不思索以貫通之。

## 26.

再回到怒蛙。怒蛙的故事有兩個版本，韓非用「一曰」做區隔，我用的是第一個。朱文指出：「作者所引用之段落，後應有另一段文字。」其說法的「應」字非常不好，隱含我有切斷文章之咎，實則我引出之文含有韓非的評語，已為完整段落。

韓非評語作：「由此觀之，譽之足以殺人矣。」朱文無力解釋這裏的思想，乃要求大家一起跟它看第二版本。第二版本後的評語是賞罰足以動人，這個思想在書中太尋常，無足再贅論。

朱文接著引出怒蛙故事所從屬的前面一段文字，說從「完整脈絡」來看，韓非是講重賞。朱文這裏犯了未細讀之過，此文說：「賞譽厚而信者下輕死。」明有「賞」和「譽」二事，非只有賞，而怒蛙故事兩個版本的不管哪個，勾踐用以致民獻出首級與生命者，是「譽」而已，非用賞。

朱文辯駁云，願將頭獻給君主是誇飾法，人實無可能不顧生命。這裏顯出朱文見肘處。朱文只有「利大於害」的唯一公式，無以容納死士為君國赴湯蹈火，遊俠逞兇鬥狠無畏死亡，戰士馬革裹屍的壯

志，君子捨身成仁取義，不令之民寧死也不穿上政治枷鎖，高士逢人讓以天下就自殺，法術之士為建設法家理想國家而前仆後繼。韓非給我們看到世間求死的羣像，而他要怎麼解釋他們？我從韓非的思想資源整理出足以解釋的理論，朱文則處處迴避，迴避不了時就說是誇飾法。

27.

朱文說勇氣、怒氣只是暫時性的心理狀態，不是生來具備、無法改變之人的構造。朱文對暫時性與永久性的二分法，來自於它以為人只能分離出人性和行為這兩者。可是當我們說某人是勇者時，我們講的不是他某一次的行為，而是他的個人特質，此個人特質又可能是後天培養的，不是天生不變的。因此在行為和人性之外，還有長期卻又可變的個人特質。

再者，勇氣、怒氣是精氣之展現，精氣之為物，量少則不發生效用，量多才發生，而這要靠儲積和節用。氣既不是一次性的東西，也不是生來具備而不變的東西，朱文好像完全不懂氣論的原理，以致閱讀拙文時疑惑叢生。

28.

朱文接著檢討拙文的「性」，首先批評拙文以「生」和「愛」解「性」是不同層次，亦即「愛」為「性」所含，而「生」為「性」的訓詁義。「愛」與「生」的意義層次誠然不同，可是既然二釋都對，我不理解兩者並舉為何成為嚴重缺失。且一字多義時，訓詁義不能干犯它義，何庸犯愁。

29.

朱文對於徐復觀舉出「性」為「生」的第三條例句，指責我以「生命」來解釋「性」不通順。

今答：第一，我是將徐復觀《中國人性論史：先秦篇》頁 439 的三條例句鉤出排比，徐復觀對這三條的性統以「生」或「生理地生命」為釋，我亦照他所言，不曉得這何錯之有。第二，朱文提醒我注意徐復觀在說第三條例句前，說了：「由此生理地生命所發生的作用，即生而即有，無法改變。」第三條例句是此說的文證。但是徐復觀引出此條時，在「智，性也」下加注，云：

按從純生理地生命來認定性，依然應承認性的智能潛力。

此為駁韓非語，然而他以「純生理地生命」來釋此文的「性」，則確然無可翻案。朱文既已翻這一頁書企圖駁我，卻遷就自己的詮釋，拿較遠的話凌駕較近的話，這既不忠於徐著，又徒生無謂爭論。

30.

朱文接著小結說，拿「生命」解釋「性」無法通解我所舉的文證。我在徐復觀的三個例句外又補充了四個，並對最後兩個做了白話解說。朱文只批評了第三條，對其餘六條無一語檢討，此時忽將所有七條一起否定，我很羨慕做學問可以無憑無據的否定兩人研究。

31.

朱文指我用以證明「利生」的三個文證沒有「性」字，所以「利生」說不能成立。這又回到有效論證是什麼的問題。如果性有生義，那麼韓非所有關於生命保存的言論都將有關，這不需要文句中有「生」或「性」字。朱文反對這種擴大研究，也不理解由幾部分合組起來的複雜論證，所以朱文自身對韓非人論的詮釋，跨不出韓非淺白說過的「追求最大利益」，然而韓非理論的全貌比這要複雜多倍，需要廣闊的目光才能看見與強健的鬪志以接受挑戰。

32.

利生與利己何者為本？拙文主張利生為本，擴之則成利己。朱文

則基於利己是唯一公式，所以主張利生含在利己之中。

今答：第一，從「人所急無如其身」、「萬物莫如身之至貴也」兩句看來，既說生命存續是最首要、最寶貴的，則超出生命所需的利己應為次要。例如人先求溫飽，然後才追求衣服飲食居室的華美。所以利己是利生的擴延。

第二，從「穰歲之秋，疏客必食」來看，滿足利生之後，可以不追求進一步的利己，而是將糧食分人，助人利生。這樣的話，利生不能含在利己之中。

拙文對利生與利己的差別已說清楚，邏輯關係上利生為本這一點亦也清楚，朱文只是據韓非「饑歲之春」一段話再說一遍，未曾真正思索利生與利己的邏輯關係。

### 33.

朱文的強制性在「愛」上又展現了一次，即堅持愛是「照護的行為」而不是「喜愛的情感」。我完全感覺不出韓非對愛字的用法要與他人有異，他人講愛也不得不涉及照護的行為，可是不能因為文義中有照護的行為便辯稱「愛」字不是喜愛的情感。

愛是情感而不涉及照護行為的文證，如：

父母之所以求於子也，動作則欲其安利也，行身則欲其遠罪也。（《韓非子·六反》，張覺 2010：1009）

父母希望兒子的，是兒子的行動能安利，兒子的行身能遠罪。這不牽涉到父母對（為）兒子做什麼，此願望一直都在，這就是父母之愛。

### 34.

朱文切割「照護的行為」與「喜愛的情感」是為了將前者接上「自利的意圖」以達成其詮釋上的一致，並反對拙文認為人有比行為更深

之內在構造的看法。但是我已指出韓非凡說到愛的地方（不限於「愛」字出現處）都含有情感，接下來對朱文主張之自利意圖做一評論。

愛要付出而不求回報，韓非並不違反大家共用的觀念和語言。他如若違反愛的通義，讀者馬上會感到他的文義很奇怪。

如果用利己的角度去讀韓非的愛，會化合出奇怪的意含，對韓非當下的論證扯後腿。

所以他談的愛，是和大家的理解一致，也即是不自覺到自己利益，有純潔的愛人情感，發為照護行為。

35.

我們該怎麼理解受刑人說子皋有「天性仁心」呢？

首先，既云「天」性仁心，則應屬生而具備、不能改變的。

這種天生的性質是子皋或一些人獨有，其他人沒有的嗎？如果採取這種看法，則韓非是主張有人性善、有人性不善的人性論，可是我相信學者難以接受這一詮釋。那麼只好採取統一的想法，即所有人都由此天生性質。

然而所有人都具有仁慈的天性，並不等於所有人都仁慈。一定有其他內在機能克制了仁慈的天性，造成有的人經常不以愛人之念存心，也無愛人之行。我以為內在的機能是心與氣。

朱文對我挑毛病，而不從體系的全局著眼。朱文堅稱人沒有心與性的構造（或任何構造），一再重覆對我做這一批判，為何不稍一收起定見，略加品味子皋的故事呢？子皋憐憫犯人，可是法令上無法開脫他，只好對犯人處刑，這正是只有心意而無行動的一例。以這個心意為一隅，則其他三隅可以推知，人之構造理論就水落石出了。我以性情心氣為這四隅，這四者本就是人的內在物，若說有錯列或是遺漏，應不太可能。對這四者間的組織關係拙文所論是否有當，有請專

家學者批評，然而如朱文完全否定有人的構造，不但不符合韓非對人的描述，也無法解釋韓非哲學中的羣生。

36.

朱文對我最後一部分的批判是關於美感。

朱文說，學識和德行在當時是自利的工具，只不過韓非不讚賞。我已在前文第 12 點評論過朱文的見解，略云：

第一，讀書和德行不拒絕利益，但反對牟利做為出發點。讀書、德行和牟利有潛在的矛盾，前兩者要求人在不能兩全時犧牲利益。

第二，讀書和德行不是求利的最好方法，如果人是單純追求利益的動物，則人不該受誘騙進入讀書和德行之路。

第三，讀書和德行所得的「顯榮」和「受事」通常是付出的金錢、時間、精力與回報不對等的，更別說極端情形裏要求人付出生命。

37.

朱文說，道德在「上古」有用，在「當今」無用。今人還採行道德與智謀是昧於歷史變化，而對道德與智謀的效用有錯誤的認知。

朱文的說法已經對韓非的話做了詮釋，增加了原文沒有的意思到裏面。其說仍又顯示了朱文所謂的仁義道德是贗品。仁義道德是為了它們是對的而做，不是為了它們有利，韓非或任何人都不能改變仁義道德的基本性格，不能違背此義來談仁義道德。

韓非見到當世的問題正是有人捨有利的事不做，卻做對的事。他們明知對的事不能最有效的創造利益，有時還會減少利益，但是對的事來自對的理由，要求他們做。

「用」和「對」不一致，而韓非既然提倡「用」，則他便不介意與「對」相反的姦邪。這不是說他寬容一切姦邪，因為臣民的姦邪不

會創造整體的利益，可是帝王應該摻用一點非法手段、一點不仁不義的決斷，以鞏固他們的權位，而他們權位的鞏固是全體福祉的大前提。

38.

我對「脂澤粉黛」一段話，取了關於女人部分的完整文義，而截斷韓非比況他自己法家哲學的話。這麼做的理由有：一、我的主題是仁義與讀書，韓非自己的意見與此主題無關，所以不必多引。二、韓非的譬喻有問題，我取來做另一種運用，是將他失敗的譬喻廢物利用。

這兩理由超過朱文所知解，自屬正常。朱文批評我拿化妝品比喻仁義和讀書對人起修飾的作用，是基於韓非說，仁義是天生的內在品質，不可由後天修為而取得，相對而言，人的行為可以接受法度之改變，故化妝品只能按韓非的意思用以比喻法度賞罰，不能比喻仁義。

朱文是韓非怎麼說它就再說一遍，拙文則針對韓非有欠說明的地方移植別處說法再企圖補足體系之完整，朱文無法欣賞重構的工作所必由之途，這已無可強求，但是它對韓非怎麼說欠缺反思，則令人惋惜。

就朱文舉以反對我的原文來反思，智與壽果真不可學、不可為（努力）嗎？事實應該相反，智力和知識可以經由學習和訓練而益增，延壽的辦法自古以來也都有。仁義和讀書亦不可學、不可事嗎？道德、教育理論上未聞此理。這非自我駁之，王靜芝早有此論：

韓非舉智與壽二者的屬於天然，非人力所能為，用以證明仁義二者也是與智壽一樣的，非人力所能為。在這一段話中，我們很遺憾的要指出，以韓非這樣一位哲人，舉出這樣的喻說，是一很大的敗筆。首先，智與壽也不見得全屬人力所不能為。同是一個人，給他好的教育，智慧就高；假如不讓他受教育，他便永遠不會和受教育的智慧相同。因此可見後天培養對智慧的高低是有決定性的，是極關重

要的。後天培育不正是屬於人力的嗎？至於壽，就更有人為的力量在內。同是一個人，給他的營養好，生活順適，運動得法，他便長壽。反之，營養壞，生活坎坷，自然壽短。甚至有人壯年遇險，便造成短命。如果這些若歸之於天賜的壽命，那就成了星相家的說法，怎能成為法家之言？因此，韓非所設的智與壽屬於人之所不能為，首先便站不穩。而用這一設定來譬喻仁義，證明仁義也是人力所不能為，尤為不類。……仁義正是人的本能，而智慧也不見得是人之所不能為。假如我們讀了韓非的駁斥儒家之說，不加詳察，或許直感的被他片面的設定所欺。若經深入探討，就有發現，有許多的地方是強詞奪理，並不可信。（1977：245-246）

除了王靜芝檢討韓非此論之無效，我們還可認為韓非也自知他在強詞奪理，因為光從「然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學」這種話，就已表明仁義和讀書是可學可做的，此外還有其他的話為證，如：「臣下飾〔通飭：整治，修治〕於智能。」（《韓非子·飾邪》，張覺 2010：340）故朱文說人的內在幾乎不可能改變成仁義，這不只是在道德和教育理論上無徵，韓非自己也不信。

回到「脂澤粉黛」的譬喻用途，我說到韓非設此譬喻有誤，因為法度與賞罰對國家起的作用，應該接近運動、鍛鍊肌肉對個人的作用，個人因此變得強壯有力，別人不敢欺負，反可威脅別人。國家實行法家治術後，也轉弱變強，他國不敢侵略，反可侵略他國。若將法家治術比成化妝品，只修飾門面而不起實質改變，顯然不當。

所以我說韓非設此譬喻是失敗的，王靜芝曾想挽救這個譬喻，辦法是將「人化妝」轉移為「人學化妝」：

韓非說談毛嗇西施之美，對吾人之美並無益處，用脂粉則能使吾人增益其美。這話說來，似是而非。我們可以說，



談毛嗇西施之美，對吾人之美大有益處。因吾人可以模仿毛嗇西施的化裝，然後脂粉才有助美之功。故而談仁義也就有益於治國，因知仁義之道，知先王成功之理，便可以由此仁義成功之道而行，乃可以使國家得治。從來孔孟談仁義，並無空談，都與人生國家融在一起，怎麼能指為無用？（1977：247）

王靜芝的讀法可從原文得到支持，我將化妝品比至仁義，與他相似。不過王靜芝挽救此譬用以反擊韓非，我則廢物利用，為失敗的譬喻找新的用途，也為增進他體系之完整改裝支架。

39.

「美」字是否一定有美學美感義？

毋勞朱文舉出文句，我亦知道對有的事物說某些性質，無可能在說美感，我野心再大，也不致對一切「美」字都不識，我自節制。

但是我想請朱文在批評我將「匹夫之美」的「美」以美感經驗來詮釋是「過於脫離文本原意的引申」之際，查考有何美學書籍說過，道德不能接受審美判斷，知識沒有美感，人格生命不是藝術品。韶樂「盡美矣，又盡善也」不光是評論音樂，而是隱喻虞舜既盡美也盡善。「文王之德之純」，文王的德行含有美感。

政治行動有沒有美的成分？對漢娜·鄂蘭有。

「美」字用於「匹夫之美」時就是這麼的奧妙，以一字而兼有道德的善義，有知識的優越義，還有美感愉悅義。不識此處的美感義，會錯失韓非思想的一個重要部分，這是拙文的主張。

朱文對「美」解釋為「好」，而好即是「帶來利益」，這就猶如朱光潛等人「不承認鄉下姑娘的美是美，而認為一個活潑可愛的女孩可以引起人的性慾，但不一定具備美的條件」（漢寶德 2004：49），

朱文以為韓非就像如此，而我以為否。即使朱文承認可以從美學角度研究韓非：

筆者並非表示《韓非子》全然不可以使用「美感經驗」等觀念來分析。

但它反對我以此分析不適當的文句，何者不適當呢？是那些它認為是出自於利己的，而那範圍無限大，等於《韓非子》全書。這便是我與朱文原初的爭執起點，我正是認為韓非說人的行為很多不利己，拙文對此早已做了清楚呈現。

40.

有非常少的學者曾研究過韓非的美學，朱文肯定他們而否定拙文，理由是那些學者是韓非有什麼就說什麼，而拙文則拿韓非的美學論述接到別的議題與領域去：

基本上，以上兩位學者皆是藉由《韓非子》文本與學說的分析，整理出《韓非子》關於美學的看法，但是，作者的論述，卻是藉由美學角度解釋《韓非子》關於其他議題的主張，這在《韓非子》極少論述美學相關議題的情況下，顯然是不適合的。

朱文的反對似含雙重意思，一是反對不同領域議題之互相交談，二是反對拿韓非所不重視而又談得甚少的美學來賦予解釋其他問題的重任。

對於這兩層反對態度，我都看不出合理性在哪裏。不同領域議題處在同一體系內，原就互相交談，為何禁止研究者令它們做更多交談呢？而韓非對美學談得比其他議題少，有什麼客觀尺度可以禁止研究者重視呢？況且韓非對美學涉及得多還是少，又是以何尺度得知的呢？1980年大陸編輯之《中國美學史資料選編》，選材多者如《淮

南子》23 段，莊子 19 段，少者如《尚書》2 段、《周易》3 段、《國語》《論語》墨老 5 段，而對《左傳》、孟、荀、《樂記》、《呂氏春秋》、《禮記》、劉向、王充選擇的章節在 10-15 個之間，對韓非選擇了 13 個，並不見韓非較他人他書貧乏。

一個體系的任何組成部分都可以接受詮釋而擴大、深化，端看讀者願否讀書思考而已。這在學術研究上很普遍，即以美學而論，例如杜維明說，徐復觀《中國藝術精神》與他探討孟子對人的觀念中之美學意義都是詮釋的建構，若照原文直接講則得不出：

由於無論是莊子還是孟子，他們的主要興趣都不在美學上，因而，我們必須借助於詮釋的重建去發現隱含在他們的豐富思想中的藝術理論。徐復觀先生通過對《莊子》文本語境的重建，成功地發現，《莊子》一書中確實具有豐富的美學見解。徐先生的這一成功努力，激發我去發現存在於諸如《孟子》這樣的著作裏有關人的自我形象的表述之中的真和美。（杜維明 2014：204）

按照朱文的標準，學術研究只許整理不許詮釋，則徐、杜的美學研究亦是非法亂為矣，區區之作出軌更甚。

41.

以上將朱文向拙文的批評逐項答覆完畢。朱文對韓非人論的見解自成一家（下詳），對任何學者研究都可發難攻擊，今不擇他人而擇我，是余之幸。除了朱文的見解我會等到本文第三節討論外，它的批評或來自於對韓非的強制性讀法，或來自於不接受現代學術方法與見解，或是偏頗閱讀學者著作，或不注意概念關聯與體系架構，或對詞語作異常解釋，或指向韓非其他的話以繞過我，或無論證而全盤否定等，無一有是。

在答覆工程的結尾，我想對朱文的寫作態度指出一點。拙文甚

長，搬出文證多，諸般意義詮釋也多。朱文對拙文每節都提出部分檢討意見，留下許多未予批評。既然對拙文各節都是局部批評，則即以它所未及之者而言，拙文對韓非人論建立新詮仍可成立。可是朱文並未承認拙文大部分內容它不反對，其寫法給人的印象是拙文無一段不錯、無一個論證不錯，這是不公道的寫法。

## 貳、做學問的態度、研究構想與設計

讀者讀完朱文，再讀本文至此處，可以明瞭朱文是嚴格的「照書講」派，韓非說什麼朱文就說什麼，韓非蘊藏而不說的它就認為不能說，兩個相關的東西如果韓非沒說到一起它也認為不可說到一起。

「照書講」到如此嚴格，好像在緊迫的時間內倉促介紹國學常識的做法，難以言學術。學術工作是從表面意義深入，思辨入微，消解混亂，析理透徹，蘊藏盡發。見一般讀者所不能見，言其所不能言，方顯出研究者的才學識見。

大家印象裏以為韓非的思想明確，其實大大不然，以 2008 年拙文而言，即認為韓非對人的客觀描述充滿歧異，無法以任何的單一公式（如性惡、或求利避害）貫通，情勢決定說亦似通而未通，所以應予重加研究。而由於韓非的人論未成體系，便需由我將幾個部分分別歸併完整，再將它們合起來，使彼此發生關係，彰顯組合的意義。這樣子就建構出韓非的人論，回應了研究韓非的挑戰。

這樣當然不是死板照書講的研究，承朱文指教：

〔作者〕也無法於《韓非子》文本中找到符合其主張的段落，使得許多部份僅能倚靠作者的推測以補足。

拙文相信並無無中生有的思想，而都是根據韓非的話，經過精心編排

安置，再由各部分合成體系。唯因韓非沒有串連幾個概念說過話，所以才要編排安置相關語句；唯因他沒有自造體系，所以才要將各部分清理完善，以供組合。相關語句編排妥當，就生出韓非未曾明言的進一層意思；各部分合為一體，就連結出他未曾明言的本末枝葉之扶持互維。今朱文將韓非蘊藏而未言的意思說成我的推測，也就是只要不在書上原句句義的都是我的推測，此抬舉太高，我未有其才與佞，未足以當此。

倫理學上對亞里斯多德與康德這兩大家的研究，早已是拆解又重組不知多少回，遺蘊發了又發，了無止境。在思辨的精密程度上，拙文何敢望西洋研究之項背，只求在抉出義蘊上不落人後。雖然朱文不容此種做法，我亦不敢故步自封，自限於照講韓非已講的話。

拙文刊登於八年前，就韓非予研究者的挑戰而言，拙文做了以下幾點努力：

- 一、將韓非講到的眾生相分類出不同的觀念與行為傾向。
- 二、以一個概念架構解釋數種觀念與行為傾向的變動。
- 三、將氣修養論結合到心性概念，整合出更完整的人論。
- 四、比他人更重視韓非的美學思想，並結合到人論與政治哲學。

這裏可以再舉「信賞必罰」做為研究設計的例子。如果做了國家希望你做的事，必然受到國家獎勵，而做了國家不希望你做的事，又必然受到國家處分，那麼國家就可以有效改變人的行為與劃一人的思想。可是這種「信」與「必」在現實上做不到，造成公共的獎懲有許多不公平，這使得「信賞必罰」仍居留於理想的境地，不然就托身到科幻小說，設置老大哥來達成。既然我們都知道這是事實，那麼韓非要例外嗎？韓非批評儒墨、談辯之士不實際，所以他對現實的自覺比別人強，他一定知道。那麼，在賞不信、罰不必的條件下，人的思想行為又是如何呢，是否仍有人遵照法令呢？細看韓非的書，會看到有

說法的。然後可以再究問，他對賞罰不理想時的思想行為，是否有個解釋的理論呢？他的書仍然也是有說法的。

所以，注意邏輯，保持開通的觀念，反覆閱讀，多思考，就會發現新題目，做出前人未做的研究。

韓非明說的，可以翻案再研究，而他可言而未言的，還有廣大的可能性。我這些年研究韓非，便大多是講出他可言而未言的話。但可言而未言又分兩種，一種是做韓非功臣，第二種則可言未必是他想言的。後者如我研究他的禪讓觀、術論、臣論，便從其言論導出蘊含之義不符合他之明顯主張，甚或完全敵對。因此韓非思想中有一些矛盾或兩面性，這導引到最終問題便是這正反兩面都是他想說的呢，抑或反面思想是他壓抑而未能完全扼抑的呢。儘管我們無從確知韓非著書立說的心意，但由他的言論導出蘊義以顛覆他之明顯主張，沒有什麼比這更增添其思想的豐富意義，也就沒有什麼比這更有研究的愉悅。

### 參、反思朱文的韓非人性論詮釋

朱文對韓非人性論的詮釋是「追求最大利益」，此乃重彈老派看法，其不足之處是連韓非所說「饑歲之春，幼弟不饑；穰歲之秋，疏客必食」這種變異也無力解釋，這在拙文已經指陳。現從概念分析的角度再進一批評。

「追求最大利益」的描述命題是用於所有人、不容例外的，不許有人昧於自己的最大利益而追求小利或不利。如朱文所說，追求道德和智謀的人犯的錯在於誤認道德和智謀之無功效為有功效，他們決非不想追求最大利益。可是如果一切相矛盾行為都得以「追求最大利益」做一貫解釋，則此命題顯然籠統無當。若它一邊能解釋當官求祿一邊又能解釋遯跡山林，一邊能解釋勇戰受賞一邊又能解釋逃亡降北，則

顯然等於沒解釋。「追求最大利益」成為廢話的原因來自於不願清楚界定利益，以致人格清高是利益，人格不清高也可是利益，能雙面解釋的便什麼也沒解釋。

其次，「最大」也欠缺界定。一般而言追求的利益愈大則伴隨的風險也愈大，而每人對他能接受的風險不一樣。高風險的事，有人退縮不做，安於小利或無利，有人卻甘冒奇險以求大利。所謂「最大」會因人對風險的容忍度而伸縮，則「最大」也成無用的廢話。

「追求最大利益」還有許多應用於韓非的困難，我在前文已經討論到一些。事實對韓非很明顯，不是人將無功效的錯解為有功效，而是他們對韓非的功效嗤之以鼻，信仰傳統以來的價值而不俯從時代的變化。

此處檢討朱文，還應指出朱文雖是老調重彈，卻逕自走上前人所無的極端，就是將「追求最大利益」限制於行為和直接產出行為的意圖，否定人有內心世界，也即否定人有不是一次性的思維與情感。前文說這是朱文的強制性，意謂它對韓非涉及人內在思維情感之處，都解釋為行為。朱文強意如此，對多處原文讀得不妥，相信是有目共睹。但還不只如此，它對我的概念建構，也讀不懂而猜想我有筆誤，以為我必須是在說行為。請看它為我做的更正：

作者對於文中「三種利己觀」的用詞有時並不精確，在一開始作者以言明「審慎利己觀」是一種「行為」，但在後段又言「韓非認為審慎利己觀是人的基本能力」（詹康 2008: 106），筆者推測，此處作者之意應為「行『審慎利己觀』的行為」是人的基本能力。

又：

事實上，作者在此處的論述中似乎尚有概念上的混淆，因為就作者本來的論述，「審慎利己」只是人行為的分類之

一，所以不應該會是人的「能力」，「做審慎利己的行為」才比較有可能是人的固有能力。

拙文說「審慎利己觀是人的基本能力」自是指觀念與思維能力而言，這是一次性意圖和行為的根源，朱文對這有障礙，故要將我的意思改為行為能力，它才能看懂。

朱文介紹人性和人性論時便說它們是「分析人行為的方式」，人性（與心）是人的構造，且又是人的行為模式或行為傾向。但在韓非哲學中，人性「從來沒有再進一步被解釋」，所以不成為人的構造，只用做人的行為模式。情字亦然。

這是朱文的強制性，實則性與情（和其他）在韓非用法裏是內在的品質與狀態，心是內在的心理活動，並非如朱文說是人的外部東西。可是朱文找出學者來贊成己說，如盧瑞鐘說韓非「純粹自描述性、經驗性的角度去觀察人性」，王邦雄說韓非的性惡論是出自「對於現實眾生相的具體觀察」。這裏朱文悄悄做了觀念的轉換，因這些學者說經驗層面，大於朱文說的行為層面。經驗層面還包含心理，當人沒有行為時，趨利避害之性仍存在。如果向盧瑞鐘和王邦雄詢問他們是否認同朱文說韓非的性是外顯的行為傾向義，而不是人的一種恆常性質，更明講則是心態，他們殆不會同意。

朱文又引述宋洪兵說人的行為傾向無法作為具有「先天色彩」的性論之依據，這種比附也很夾纏。宋洪兵所指的應該是孟子盡心知性知天、存心養性事天的理論，孟子的性既通於天，故不免徹上徹下，沾上先天色彩。即此而觀，韓非的性與道論沒有連結，所以可說沒有先天色彩或形上性格。可是宋洪兵也不會認為不是先天的就一定要行為的，它必須是行為背後的性質、心態。

黑夜中燈塔光炬周轉，觀察可見間歇的光明，然而燈塔只是間歇之光嗎？光炬轉向時，光炬還存在。光炬裝置於塔頂，而燈塔的塔身



在漆黑中也存在。將韓非的性縮減到行為傾向，就如站在定點將燈塔縮減到間歇放光。

所以說，朱文不僅是重拾舊說以及繼承了舊說的侷限，還縮限舊說到行為傾向之義，這是學者從前未曾想像過的，就這點而言，朱文首倡新說而不見得有人贊同。

我們還可以再進擊。所謂韓非只從經驗層面理解人性，似有兩重意義：韓非的性概念是經驗意義的，與韓非研究性概念是從經驗來做的。第一義可成立，然而第二義不穩固。韓非對人性、人情的簡潔界定，是以直接洞察的方式，如「人情皆喜貴而惡賤」（《韓非子·難三》，張覺 2010：897）或「子母之性，愛也。」（《韓非子·八說》，張覺 2010：1037），這些都不是提出行為或心理模式，而是以一字、一概念來做絕對的肯定。

當我們從人性概念擴大到人論，我們對韓非的認識也就跟著從經驗世界擴大到經驗以外。韓非的修養論落在氣，他對氣的講述方式是先天與後天均有的。學界早已接受氣論是韓非哲學的一部門，而拙文是首先將氣論與心性論合起來論述的，因此韓非研究中仍有這種以為他只是經驗性哲學的看法，都該修正了，再重覆這種看法只是不知進步而已。朱文認為論人不必論氣，甚至不承認韓非有氣論。這樣偏離韓非哲學，除了是個人不能研究得好的問題，還代表學術界的水平倒退到舊時。做為一個研究韓非有年的人，看到年輕新銳的見解如此，除了心焦，也只能老牛拖車，再寫再說了。

## 參考文獻

### 中文：

- 王靜芝 WANG Jingzhi, 1977, 《韓非思想體系》*Hanfei sixiang tixi*, 臺北 [Taipei]: 輔仁大學文學院 [College of Liberal Arts, Fu Jen Catholic University]。
- 北京大學哲學系美學教研室編 Beijingdaxue zhexuexi meixue jiaoyanshi ed., 1980, 《中國美學史資料選編》*Zhongguo meixueshi ziliao xuanbian*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua books]。
- 杜維明 TU Weiming, 2014, 〈孟子思想中的人的觀念：中國美學探討〉*Mengzi sixiang zhong de ren de guannian: zhongguo meixue tantao*, 收入《杜維明思想學術文選》*In Duweiming sixiang xueshu wenxuan*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 張覺 ZHANG Jue, 2010, 《韓非子校疏》*Hanfeizi jiaoshu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 脫脫 TUO Tuo, 1980, 《宋史》*Song shi*, 臺北 [Taipei]: 鼎文書局 [Tingwen shuju]。
- 黃仁宇 HUANG Ray, 2000, 《從大歷史的角度讀蔣介石日記》*Cong dalishi de jiaodu du jiangjieshi riji*, 臺北 [Taipei]: 時報文化出版企業股份有限公司 [China Times Publishing Co.]。

漢寶德 HAN Baode, 2004, 《漢寶德談美》 *Hanbaode tanmei*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版事業公司 [Linking publishing]。

不著撰人 Unknown author, 2016, 〈這個少年破世界紀錄，輟學後花 10 年清理半個太平洋！最後竟然賺了 128 億...〉 *Zhege shaonian po shijiejilu, chuoxue hou hua shinian qingli bange taipingyang! Zuihou jingran zhuanle 128 yi*, 引用自 <http://laughb ombclub.com/article/86551-這個少年破世界紀錄，輟學後花 10 年清理半個太平洋！最後竟然賺了 128 億...>。查閱日期：2016 年 6 月 12 日。

## 西文：

Anonymous. 2016. "George S. Patton." In Wikiquote, available from: [https://en.wikiquote.org/wiki/George\\_S.\\_Patton](https://en.wikiquote.org/wiki/George_S._Patton)。查閱日期：2016 年 6 月 12 日。

