

《國立政治大學哲學學報》第三十六期 (2016 年 7 月) 頁 113-158

©國立政治大學哲學系

# 對詹康〈韓非論人新說〉 的反思

朱弘道

國立臺灣大學哲學研究所碩士

地址：10617 台北市大安區羅斯福路四段 1 號

E-mail: r01124022@ntu.edu.tw

## 摘要

詹康在〈韓非論人新說〉中，整理並認為以往學者對於「人論」的研究，無法解釋「人有不同行為」的情況。作者認為，人有「審慎」、「放肆」與「高貴」三種利己行為，是因人「性情心氣」等不同的構造以及對於「美」的嚮往而產生，而人則應該要回到「審慎利己」的原始狀態。

作者雖然在對《韓非子》的研究方法上提出新主張，但是其成果卻與《韓非子》的文本不相符。首先，《韓非子》中的「利己行為」難以找到要將其一分為三的必要性及根據；其次，「性情心氣」四者

---

投稿日期：2015.07.21；接受刊登日期：2016.03.01

責任校對：劉鑑銘、劉又仁

就文本而言也並非完全屬於「人的構造」；最後，對於「美」的討論，則受到錯解「道德」的影響而有偏誤。雖然有以上的缺失，但仍可以藉著對作者的反思，重新思考以「《韓非子》人論」進一步解釋「人的行為」的必要性。

**關鍵詞：**詹康、韓非子、韓非論人新說、利己、人論

# 對詹康〈韓非論人新說〉 的反思\*

## 壹、前言

以往學者在論述《韓非子》學說時，「人性」並不是一個可以被深入探討之主題，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，這兩點，使得《韓非子》的「人論」或是「人性論」相較於「法術勢」而言，缺乏「人性自為」以外的深入探討。〈韓非論人新說〉一文作者詹康教授即以此為基礎，對以往有關《韓非子》人性論的探討進行反省。

詹康教授透過四層面的分析，得到不少研究成果。但是，在檢視成果之餘，筆者同時注意到此篇文章中出現的許多問題，包括「對文義的解釋」與「對《韓非子》思想整體把握」都有可商榷之處，進而連帶影響整篇文章的論述是否可以成立。因此，本文嘗試分析〈韓非論人新說〉中有疑義之處，並提出筆者對《韓非子》人論之主張。

本文欲以三個部分進行反思。第一部分，是簡述〈韓非論人新說〉

---

\* 本文為修習國立臺灣大學哲學系李賢中老師所開設之「韓非哲學研究」課程時所撰寫，後於 2015 CTCT 校際研究生哲學論文發表會發表。感謝撰寫期間李賢中老師對筆者的指導，並要特別感謝詹康教授於論文發表會撥冗親來點評此文，給了筆者許多想法。最後，感謝兩位審稿人為本文提出許多極具參考價值的建議，令筆者獲益良多。

的研究大綱，並對其貢獻稍作闡述；第二部分，則是針對〈韓非論人新說〉一文的三個缺失進行反思；第三，對「反思」的部分做結論，並藉此處的結論審視以「人論」解釋「行為」的必要性。在研究方法上，則是以文本分析為主，二手文獻佐證為輔，詳細探討作者對於《韓非子》學說的把握是否切中肯綮，同時以此方式爬梳《韓非子》一書如何看待人的行為。

## 貳、〈韓非論人新說〉之概念說明、結構分析與貢獻

### 一、〈韓非論人新說〉之「人」相關概念釐清

〈韓非論人新說〉一文使用到許多關於「人」的概念，然可能因為部分詞語在以往脈絡中已有許多討論，使得作者並未針對這些概念重新爬梳，但為避免在後段分析時可能會造成的意義出入，筆者認為在陳述此文章的研究架構之前，認為有必要先對文中的幾項相近用詞作概念上的分析。

首先，此文通篇在討論「人論」，所謂「人論」在〈韓非論人新說〉中，包含了兩個層面。第一個層面在於分析人有什麼樣的行為；第二個層面在於分析人為何有這樣的行為。

就第一個層面來說，《韓非子》說的「產男則相賀，產女則殺之」（〈六反〉）或是「爭國而殺其兄」（〈難四〉）等就是具體的行為；而就第二個層面來說，「人性」及「人性論」即是分析人行為的方式。「人性」指「人生來就有的東西」，可以是一種「行為模式」或「行為傾向」，例如「總是為自己的利益打算」的一種固有行為方式；也可能是一種「構造」，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」。

## 二、〈韓非論人新說〉之研究架構

首先，著眼於以往研究成果的回顧。作者認為，以往學者對於《韓非子》人論的主張，約略可分為三種：其一是基於《韓非子》「人自利自為」的說法而認為人「性惡」；其二則認為《韓非子》雖言人利己，但可導向善行或惡行，故「人性」本身應為「善惡中立」；其三則認為人行為受到許多作用力影響，此為「形勢決定說」。其中，作者認為「情勢決定說」的包含範圍最大，同時亦最為合理，但仍帶有「無法解釋人為何會在相似的情勢下，會有不同行為模式」的缺失。（詹康 2008: 99-105）

其次，作者指出若分析《韓非子》文本，可以得出三種不同行為，分別是「放肆利己觀」、「審慎利己觀」與「高貴利己觀」。「審慎利己觀」是指人在體制或法規內藉由合作來獲得更大的利益；「放肆利己觀」則是忽略客觀規準的存在而求取最大利益；（詹康 2008: 106-110）而「高貴利己觀」則是人過份的「愛」自己或他人，因而做出成就別人利益而求名的行為。（詹康 2008: 115-127）其中，「審慎利己」是每個人人生來具有的能力且合於國家利益，<sup>1</sup> 其他兩者都是

<sup>1</sup> 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。

不符合國家利益的，因此需要矯正，使所有人們回到「審慎利己觀」的行為之中。

但問題尚未解決，如果所有人生來就具備了「審慎利己」的行為能力，那為何還會出現其他兩種不同的行為呢？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。在《韓非子》中，「性」與「情」為同義字，而其中包含了「愛己」與「愛他人」的兩種行為傾向；「心」具有增強行為傾向的能力，同時也具有選擇能力；而「氣」即是「精氣」則是審慎思考的能量來源，如果人的「精氣」匱乏，則人就無法審慎思考，進而會使「心」增強「性」與「情」的本有的「愛自己」與「愛他人」的兩種傾向，因而造成「審慎利己」之外的行為。（詹康 2008: 115-127）

最後，就「高貴利己」來說，既然高貴利己損耗了自己的利益（求名而給予他人利益），為何人會採取這種行為呢？《韓非子》認為人有一種「趨向美好東西」的性質，而正是因為「名」、「仁義」、「道德」具有這樣一種「美」的性質，因此會被「趨向美好」的人所追求，最後遠離了「審慎利己」的行為。這即是作者提出的第四種概念，「美感性質」。（詹康 2008: 127-145）

### 三、〈韓非論人新說〉之研究貢獻

筆者認為〈韓非論人新說〉在方法論上有兩個最主要的貢獻：

#### （一）回歸文本分析

許多學者會因《史記》中的記載，而認為韓非與荀子確有師徒與學說上的傳承關係。並以這一層關係為基礎，將《荀子》思想帶入《韓非子》思想的脈絡，或是從《韓非子》思想逆向推測《荀子》思想具

有某些面向。<sup>2</sup> 作者在這一點上確實的避免了可能有的疑義，從文本分析下手，且在行文脈絡之中，也徹底地避免了以學派等缺乏確定性的證據作為論證基礎。

## (二) 嘗試就「人的構造」解釋人的不同行為傾向

提出人行為的不同面向之後，作者藉由「人的構造」解釋人性與「人的不同行為」，此方向的理論發展也十分嶄新。雖然在文章中並未提及，但是的確在許多先秦思想家的學說當中，「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）。因此，若依據前段「人性自為」無法解釋人所有行為的結論來看，將會產生兩種可能，如果不是因為「人性」不只「自私自利」的面向，那就是人的行為不只有受「人性」的影響。

據此，筆者認為作者在「回歸文本分析」與「以構造解釋人的行為」兩個面向都有了重要的看法。但在此處需要注意的是，作者在此處的重要貢獻皆是「新的研究方法」的提出，至於這些新的研究方法是否真的有其效用，分析的結果是否有說服力，就必須經過更詳細的檢驗，而這也是本文的寫作目的之一。

---

<sup>2</sup> 以荀韓關係作為學說繼承之基礎的說法已有十分豐富的論述，勞思光(1981: 340-343)即認為，《韓非子》分別從「師法之改造作用」、「性惡」與「肯定君權」三面向承繼了《荀子》思想。其中也不乏認為《韓非子》之人性論受《荀子》之人性論影響者，例如傅玲玲(2007: 81-82)即認為《韓非子》的人性論受《荀子》「性惡」之影響頗深。但無論是「荀子性惡」的說法，抑或是「韓非與荀子的師徒關係」在近期已漸漸受到多位學者的反思，張涅(2006: 299-309)即明確點出「韓非為荀子學生」的證據不夠明確，不可被視為兩者學說關係之證據。

## 參、研究反思

〈韓非論人新說〉的脈絡是由以往研究分析開始，點出以往研究的不足，接著再區分三種不同的行為(詹康將之定義為「三種利己觀」)，並藉由「人的構造」與「美感性質」說明為何有不同行為。其中，以後半段「三種利己觀」、「人的構造」與「美感性質」三部分較為重要，為文章的核心要旨。而在「研究反思」的章節中，筆者嘗試說明作者在這三個部分皆有十分嚴重的誤解，也因此影響了本篇文章的有效性。

### 一、「三種利己觀」的謬誤之一：以「審慎利己」與「放肆利己」為中心

作者在區分三種行為(三種利己觀)時，用以區分「審慎利己」與「放肆利己」的標準，是「在體制內遵守規則」與否，並認為之所以「放肆利己」不遵循既定規則，是因為外在因素扭曲了既有的，會遵循既定規則的人性。<sup>3</sup>

以上的敘述有四個十分嚴重的問題。第一，作者認為之所以會有這兩種不同的行為傾向，是因為「人性」有異；第二，過分地強調「既有規則」的重要性，而忽略了其在《韓非子》中的主要用途；第三，

---

<sup>3</sup> 「放肆的利己是指，為追求自我利益的極大化不得不侵犯他人和公共的利益，故也不顧道德的約束、不畏法律的制裁。...第二種利己是審慎的利己，這是指在體制內依規則而追求自我利益的極大化，不敢為了非分的利益而冒險犯法或違反善良風俗等。...因此韓非的政治世界所反映的，是愈接近權力重心的就愈以權力做為奮鬥的標的，而愈遠離權力重心的就愈無非分的冀想，可見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，一般人的言行並不見得有道德上的惡或犯了國法上的罪。」(詹康 2008: 106-107)

作者認為「審慎利己」是人的固有能力或天性；第四，認為人性是可以因為某些因素而改變的。

首先就第一點來看，筆者認為雖然確實有兩種不同的行為，但是若僅觀察這兩種不同的行為，無法歸納出「人性不同」的結論。因為這兩種不同的行為完全可以用「追求最大利益」的相同人性來解釋。

故與人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非  
與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，  
情非憎人也，利在人之死也。（《韓非子·備內》）

夫君臣非有骨肉之親，正直之道可以得利，則臣盡力以事  
主；正直之道不可以得安，則臣行私以干上。（《韓非子·  
姦劫弑臣》）

從以上兩段引文可以看出，輿人與匠人的心態不同，是因為對他們來說，某些情況所帶來的利益更大，因此會期望該情況發生。若套用到君臣間的相處，則可以發現，如果行「正直之道」可以為臣帶來利益，則臣會依「正直之道」而行為；相對的，如果正直之道沒有辦法帶來大利，則臣子就會有「干上」的行為。就這個面向來看，即使有看似兩種不同的行為，事實上也有著相同的行為考量，就是要追求自己的利益。

作者在此處的的第二個理論缺失，即是過於看重「既有規範」（也就是「法」或是「賞罰二柄」），而忽略了在《韓非子》的脈絡中既有規範的作用，也因為過於看重既有規範，所以在文章中，才會不斷強調「份內／非分」、「合法／非法」、「體制內／體制外」的區分，並且以這些區分作為不同行為的判準。同時，作者也認為，「合法的利益」在行為者做決定時，在行為者心中有本然的價值，所以理想的行為者應該會「忠直堅定地」依照既定規範行為，不會流於放肆的利己。（詹康 2008: 108）

但是就《韓非子》文本來看，「既有規範」在行為者行為的時候，並不會被列入考量的主要因素，真正被列入考量因素的，是隨附於既有規範之賞罰二柄所間接帶來的利與害。

法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。（《韓非子·定法》）

夫嚴刑者，民之所畏也；重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。…故善為主者，明賞設利以勸之，使民以功賞，而不以仁義賜；嚴刑重罰以禁之，使民以罪誅而不以愛惠免。（《韓非子·姦劫弑臣》）

所謂重刑者，姦之所利者細，而上之所加焉者大也；民不以小利蒙大罪，故姦必止者也。所謂輕刑者，姦之所利者大，上之所加焉者小也；民慕其利而傲其罪，故姦不止也。（《韓非子·六反》）

由此可見，《韓非子》主張人之所以對於「法」抱持敬畏與尊重的態度，是因為在權衡利害之後，發現刑罰所帶來的損害大過其可以獲得的利，所以不願違法而求己利；相反的，如果在權衡之後，發現所獲得的利益大於損害，就會願意違法而追求利益。同樣的文本證據，也可以反駁作者對於「客觀規範」的另一項論述。

審慎利己和放肆利己兩者都需要客觀規範，但是用途的差別很大。在放肆利己觀中，客觀規範與放肆利己心對立，用來克服放肆利己心。（詹康 2008: 107）

若依照以上證據來看，無論是「放肆利己」或是「審慎利己」，客觀規範都是某種程度的限制，之所以會有不同的行為，是因為利害的計算結果有所不同所致，而此利害計算的結果，則會受客觀規範所影響。因此，既有規範與賞罰二柄的作用，即是在人民不願意從事某些行為

時，以「獎賞」的方式增加該行為可以帶來的利益，使人民願意行動；而在人民想要從事某些違法行為時，以「刑罰」的方式增加行為帶來的損害，使人民不願意行動。而在這兩個狀況下，人民都同樣是採取追求最大利、避免最大害的方式行為，因此客觀規範並不具有「增加利益或損害」之外的特別意義。

依照上段，若「審慎利己」與「放肆利己」實是採取相同的方式行為，則作者認為「審慎利己是人固有的能力」的想法似乎就不盡正確。<sup>4</sup> 因為事實上「審慎利己」與「放肆利己」的行為本質上是相同的，之所以會有行為上的差別，是導因於賞罰的輕重，與計算利益的結果不同所致，但仍然都是基於「趨利避害」這一個固有能力的相同行為。<sup>5</sup>

最後，或許是基於認為「審慎利己」是人固有能力的緣故，作者認為之所以會有「放肆利己」的出現，是因為本性被扭曲。如果對於「扭曲」的理解無誤，此處的「扭曲」之意應為「改變」了本性，而若作者認為「放肆利己」的原因是本性經過改變，除了有前段敘述的問題之外，也違反了《韓非子》對於人性的主張。

夫智、性也，壽、命也，性命者，非所學於人也，而以人之所不能為說人，此世之所以謂之為狂也。謂之不能，然則是諭也。夫諭、性也。（《韓非子·顯學》）

<sup>4</sup> 詹康在文中說明：「韓非認為審慎利己觀是人的基本能力，但是實存的人不以此自滿，會更加進取，而接受放肆利己觀或高貴利己觀。」（詹康 2008: 106）明顯認為「審慎利己」為一項「能力」。

<sup>5</sup> 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。

有關於《韓非子》性不可變的思想，基本上在學術界已有定論。其中，佐藤將之教授所闡述的論點十分詳盡。佐藤將之（2013: 253-255）認為，就《韓非子》的「性」的用法與「化」的用法來看，其中並沒有出現主張「性」可以轉變的篇章；反而可以很明顯的看到，《韓非子》的「化」，是用以描述統治者藉由人不變的趨利性格，以賞罰使人民改變其行為，而這也與「人性改變」相去甚遠，反而加強了「人性不可改變」的論據。

總結而言，雖然作者對於人行為的區分可能存在某些意義，但是對於「審慎利己」與「放肆利己」二種行為傾向的比較與定位，皆與《韓非子》的文本有許多不相合之處，因此，關於這兩種行為傾向的區分，並無法對於深入理解《韓非子》人性論有幫助，在《韓非子》文本中，亦找不到做此區分的理論根據。

## 二、「三種利己觀」的謬誤之二：以「高貴利己」為重心

作者對於高貴利己觀的主要定義，是由於人過於愛利自己或他人，因此會給予他人利益以助人的一種行為。有關於高貴利己的陳述，主要落在第四章與第七章兩個章節。其中，第四章為泛泛之論，第七章則是針對「德行」與「名」作更深一層的探討。以下先就第四章進行探討。

高貴利己觀是韓非對人的第三種描述，...是以利益濟助他人、為自己博得美善之名的**行事風格**，通常也稱為利他主義。（詹康 2008: 110）

此種行為模式特殊的地方在於，它似乎與人「趨利避害」的行為有些許相異，因為相對於「審慎利己」與「放肆利己」皆是求取實際的利益，「高貴利己」似乎更傾向求取「聲名」。作者於第四章對「高貴利己」的主要論述方法，就是舉出《韓非子》所提及的諸多例子，以

證明《韓非子》文本中的確有「趨利避害」無法徹底解釋的行為，包括親子關係、社會固有價值觀、「死士」的存在等。筆者同意《韓非子》中的確有描述到這些人物或行為，但也認為作者錯誤地解讀了這些文本，因此造成陳述「高貴利己」時有許多錯誤與不合理之處。

首先，作者似乎認為，所謂「利他主義」，是「以利益濟助他人、為自己博得美善之名的行事風格」，但是這個定義，似乎並非學界的共識，甚至可以說是極其小眾的看法，Kristen Monroe (1996c: 6-7) 於其作品中，認為「利他主義」(Altruism) 應具有以下特徵：

- (1) Altruism must entail action. It cannot merely be good intentions or well-meaning thoughts.
- (2) The action must be goal-directed, although this may be either conscious or reflexive.
- (3) The goal of the act must be to further the welfare of another. If another's welfare is treated as an unintended or secondary consequence of behavior designed primarily to further my own welfare, the act is not altruistic.
- (4) Intentions count more than consequences. If I try to do something nice to you, and it ends up badly or with long-term negative consequences for you, this does not diminish the altruism of my initial action. Most analysts now consider motivation and intent critical, even though motives and intent are difficult to establish, observe, and measure objectively.
- (5) The act must carry some possibility of diminution in my own welfare. An act that improves both my own welfare and that of another person would not be altruistic but would fall instead into the category of collective welfare.
- (6) Altruism set no condition; its purpose is to further the welfare of

another person or group, without anticipation of reward for the altruist.<sup>6</sup>

就以上的 (2)、(3)、(6) 三點來看，作者所說的「高貴利己」與「利他主義」並不相似，而更近似於「利己主義」(Egoism)。除此之外，筆者認為作者在第四章中所舉的例子與其分析，也並不同於自己對於利他主義「為自己博得美善之名」的定義，反而更相近於不能預期任何回報 (without anticipation of reward) 的利他主義，因為在作者所舉的例子中，絕大部分是與「名」無關，也看不到任何回報的。<sup>7</sup>

其次，從作者所提出的例證中，並非全部的例證皆可以作為「利他行為」的根據，這可以從三個層面作論述。第一，作者在部分引用文本的地方未對於文義有徹底的把握，以致於其引用錯誤；

衛人嫁其子而教之曰：「必私積聚。為人婦而出，常也。其成居，幸也。」其子因私積聚，其姑以為多私而出之，其子所以反者倍其所以嫁。（《韓非子·說林上》）

根據作者所言，這一段話中表現出了父親對於女兒的「溺愛」與「強烈的愛」，（詹康 2008: 111）但其實在此段落之後，尚有一小段話：

---

<sup>6</sup> 此段中文翻譯為「①利他主義必須付諸行動，換句話說，只有良好的企圖心而不實踐，並不合乎利他主義的標準；②利他的行為必須是目標取向，其目標是提升他人的福祉，如果行為者在追求自己利益的時候，無意中或順便為他人創造了一些好處，換句話說，他人的利益只是次要的或附帶的，這樣的行為也不是利他的行為；③在利他的行為中，意圖比結果重要，如果張三存心要幫助李四，但是長期的結果卻反而對李四不利，這並沒有減損張三行為的利他性；④利他的行為必然會造成行為者自己可能的損害；⑤利他是無條件的，行為者不能預期任何回報。」（林火旺 1999: 66-67）

<sup>7</sup> 這些例子包括衛人嫁女、有關「母與子」相處的數段等，而作者在此也未以「為自己求名」來解釋這些行為。有關這些段落，在下文會有更多篇幅的分析，故在此先不贅述。

其父不自罪於教子非也，而自知其益富。今人臣之處官者皆是類也。（《韓非子·說林上》）

這段話的意思是說，這個父親不曾覺得自己對女兒的教導有誤，而只在意自己比以前更為富有，這樣的行為與當今許多官吏是相同的。<sup>8</sup>因此，這一段文本完全無法說明這個父親有「愛」自己的女兒，反而是透過女兒，使自己更加富有，因此為徹底的自利行為。

第二，在作者所舉的例子中，僅能看到「行為的結果是使他人得到利益」的行為。但是，這樣的現象並不足以證明這些行為出自於利他的目的，因為，即使是看似利他的行為，也有可能是起於利己的心態，就如同造車的工匠雖然看似是希望大家富貴，但其實是為了自己的利益作考量。所以，如果要證明明確有人可以為了他人的利益而放棄自己的利益，必須要在凸顯出「自身」與「他人」兩者利益確實衝突的情況下才有可能。在此前提下，作者唯一近似凸顯出衝突的段落，僅有作者提出的「第三組言論」。第三組言論舉出了四個例子，說明人可以犧牲自己的性命，做出某些對他人有利的行為，據此證明人確有利他的行為。這四段例子在《韓非子》中的對應段落如下：

故越王將復吳而試其教，燔臺而鼓之，使民赴火者，賞在火也，臨江而鼓之，使人赴水者，賞在水也，臨戰而使人絕頭剖腹而無顧心者，賞在兵也，又況據法而進賢，其助甚此矣。（《韓非子·內儲說上》）

仲尼曰：「事急，不及以賞，救火者盡賞之，則國不足以賞於人，請徒行罰。」哀公曰：「善。」於是仲尼乃下令

---

<sup>8</sup> 就陳啟天（1958: 631-632）、陳奇猷（1977: 445-446）的註解來看，兩人皆將此例釋為喻人臣賄賂，可知在言人臣有心聚斂。

曰：「不救火者比降北之罪，逐獸者比入禁之罪。」令下未遍而火已救矣。（《韓非子·內儲說上》）

故王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。（《韓非子·備內》）

挾夫相為則責望，自為則事行。…故桓公藏蔡怒而攻楚，吳起懷瘡實而吮傷。（《韓非子·外儲說左上》）

吳起為魏將而攻中山，軍人有病疽者，吳起跪而自吮其膿，傷者之母立泣，人問曰：「將軍於若子如是，尚何為而泣？」對曰：「吳起吮其父之創而父死，今是子又將死也，今吾是以泣。」（《韓非子·外儲說左上》）

作者認為，對於人來說，「生命」是最珍貴的東西，無法用之與任何東西交換，所以如果為了某些「自己生命」以外的原因而投入極度危險的處境，似乎就可以證明人的確有「利他」的傾向。（詹康 2008: 112-113）也因此，作者舉出以上文本，作為犧牲生命而利他的例證，但筆者認為作者誤解了以上文本的意思。

第一個例子，作者認為「透過重賞與重罰，使人奮勇救火與奮勇殺敵」的想法是非利己的，因為人是理當是最看重生命的，所以無論多豐厚的獎賞或是多嚴重的逞罰，應該都無法使人拋棄自己的生命。筆者認為，此論述顯然忽略了《韓非子》中「必」的概念。

荊南之地、麗水之中生金，人多竊采金，采金之禁，得而輒辜磔於市，甚眾，壅離其水也，而人竊金不止。夫罪莫重辜磔於市，猶不止者，不必得也。故今有於此，曰：「予汝天下而殺汝身」，庸人不為也。夫有天下，大利也，猶不為者，知必死。故不必得也，則雖辜磔，竊金不止；知必死，則天下不為也。（《韓非子·內儲說上》）

所謂的「必」是指刑賞發生到人身上的必然性，如果一個可以獲得大利的行為，伴隨相當嚴重的懲罰，但懲罰非必然發生，則也會有人甘冒風險去做；但如果懲罰必然發生，則不會有人願意去做。李增（2001: 728-730）即認為，「必罰」是將「不獲罪」的或然率降至最低，以斷絕人民因計算利害而帶來的僥倖心態，使其不敢犯罪。所以，人在評估要不要從事某行為時，除了考量到所帶來的利害，也會考量到得利與害的可能性。回到例子中，筆者認為人民之所以願意因為賞罰而去殺敵、救火，是因為賞或罰是必然會得到的，而殺敵、救火導致的死亡則非必然，所以兩相權衡之下，就會願意為了「避免罰」與「得到賞」而去救火或殺敵。

第二個例子，作者認為因為勾踐對人民懷柔，所以使人民願意為之作戰。據文本語句結構來看，作者誤解了此段文本的意思。「故王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳」一句話，可以分解為「王良愛馬，與馳」與「勾踐愛人，為戰」兩句，而這兩句話的意思分別是「王良之所以對馬好，是因為馬可以載他奔馳」與「勾踐之所以對人民好，是因為人民可以為他作戰」（邵增樺 1982: 195），再一次凸顯了「利己」的色彩。就此來看，作者錯解了這兩句話，導致論述有所偏差。

第三個例子，作者認為吳起幫士兵吸膿，使士兵願意為之奮勇作戰，因此士兵表現出「利他」的精神。但事實上，此段落只有極為簡單的兩部分：首先，士兵受了傷，吳起親自跪下幫傷者吸膿，希望士兵趕快好；接著，士兵的母親哭了，說她丈夫被吳起吸膿之後就戰死了，現在他兒子被吸膿，應該也會戰死。

作者在這個地方犯了三個錯誤：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。

就以上數點而言，作者雖然聲稱人有「將利益給予他人，而為自己求名聲」的行為，但是關於「求名聲」的部分，在此章中沒有出現，而關於「犧牲自己利益，而為他人求利」的部分，在所引的文本之中，也看不出端倪。

在結束第四章的分析之後，以下將就第七章稍作論述。第七章同樣是在談論「高貴利己」，但第七章談論的方式較為接近其於第四章對高貴利己的定義。筆者認為，在第七章中，作者仍舊沒有成功避免舊有的問題，也就是其在《韓非子》的文本中，並沒有找出可以對應其主張的原文。

從第六章與第七章的脈絡看來，作者似乎認為人的「性」與「情」中本來就有「愛自己」與「愛他人」的傾向，而透過「心」與「氣」的加強，使這兩個傾向超出了應有的限度，而導致「仁義」行為產生。其中，「過分愛利自己」與「過分愛利他人」其實是同一件事，因為過分愛利自己，其實就是愛護自己的完美品格。(詹康 2008: 127-128)

以上的說法，其實並無法證明真的有所謂「利他」的行為存在，原因在對於第四段的分析已經提及。在第七章需要另外強調的是，即使是看似帶有仁義道德等正向價值的行為，這也不代表這些行為真正的拋棄了自己的「實際利益」，因為在有了「仁義」的聲名之後，很有可能對自己取得實際利益有所幫助，特別是在國君也同樣稱頌「聲名」時，「擁有聲名」就可以為自己帶來利益。

然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學。行義脩則見信，  
見信則受事；文學習則為明師，為明師則顯榮；此匹夫之  
美也。（《韓非子·五蠹》）

這一段文本很明確的說出，「脩行義」可以帶來「見信」，「見信」

則可以得到「受事」的實際利益。因此，在作者的論述中，看不出為何一定要「聲名」與「實際利益」分開論述的理由，因為無論表面上是想要取何者，最後的目的可能都是為了求取自身的實際利益。

另外，關於作者認為「過分愛利自己」與「過分愛利他人」是同一件事情的論述，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。

至此，對於作者關於「三種利己觀」的反省大致上告一段落。筆者認為，雖然的確如同作者所述，可以在《韓非子》文本中發現三種不同的行為（或是作者所說的「行事風格」），但以作者的論述，並沒有辦法有效的證明這三種不同的行為，是起源於不同的考量或是「人性」。反而可以發現《韓非子》似乎主張人的所有行為都是為了自己實際利益而考量的「同一種行為」，只是因為所處的情況不同，而有不同的行動或方法，但是最終的目的，仍舊是自己的實際利益。

在對於「三種利己觀」的反省最後，有件事情必須在此點出。作者文章的中心脈絡，是以三種不同的行為為經，區分出三種不同的利己觀或人性，並藉由解釋這三種利己觀的成因，開展出「人的構造」與「美感性質」這兩部分。但是根據本段的分析，已經可以清楚發現，作者所說的三種行為，基本上僅是看似不同的同一種行為。因此，在前提不成立的情況下，筆者認為此篇文章的主軸論證已是難以成立，但是顧及本文尚有其他疑義之處，故暫將此處擱置，以拓寬討論的廣度與深度。

### 三、「人的構造」的謬誤

作者在將行為傾向分類並陳述之後，認為接下來所應該探討的問題是「人是如何構成的？」而這樣的理解也透露出作者認為「不考慮私利的行為」可以藉由「人的構造」解釋。然而，蕭振邦與高柏園認為，《韓非子》一書根本就不關心「人的構造」或是「人性論」等問題，<sup>9</sup> 因此，作者提出了三個理由嘗試說明「韓非不談人性論」的說法是錯誤的。第一，作者認為，許多先秦諸子都對人的構造有深入的研究，因此，在時間上身處戰國末期的韓非，理應承繼了許多對於人的構造的學說；第二，作者認為，韓非少提人的構造，是因為同時代沒有其他人針對此議題與他論辯，因此並無法代表韓非覺得此議題不重要；第三，《韓非子》中經常提及「情」與「性」，這表示了《韓非子》仍有對於「人的構造」的論述。（詹康 2008: 115-116）

在這三個論證中，前兩點並沒有理論效力，因為韓非究竟是不是藉由「人的構造」來說明人不考慮私利的行為，終究要從文本中找尋證據，但即使是看似應從文本中找證據的第三點理由，作者也並沒有對其做出論證。

如果要使第三個論證具理論效力，筆者認為有三點必須先加以說明：第一，所謂「人的構造」在作者的定義下是什麼東西？第二，「情性」或是「心性情氣」在《韓非子》的論述中扮演什麼樣的角色？第三，「人的構造」與「心性情氣」的關聯在什麼地方？唯有當這三個問題都加以澄清之後，方能確定「心性情氣」代表的是否為「人的構

---

<sup>9</sup> 在文中雖然沒有明確做出定義，但作者所提及關於「人的構造」等種種問題或說法，似乎就是作者所定義的「人性論」，在本文中時常出現兩者混用的狀況，而為避免「人性論」與後段關於「性」的分析混淆，因此後段皆以「人的構造」稱之。

造」，以及《韓非子》書中究竟是否提及「人的構造」這個觀念。

然作者在整個段落，以至於整篇文章中並沒有明確定義所謂「人的構造」為何義。陳述中唯一相關的論述，就是「人性論」，但即使納入這項陳述，仍舊無法理解「不考慮私利的行為傾向」與「性情心氣」的關係。在這樣的前提下，就算可以發現「性情心氣」與「行為傾向」在意義上有所連結，也無法證明「性情心氣」就是「人的構造」，因此仍然無法證明《韓非子》的理論中確實關心「人的構造」的問題這件事。

或有人主張，雖然作者沒有明確定義「人的構造」，但可根據作者行文的脈絡，歸納何謂「人的構造」。筆者可以接受這項作法，並認為根據「人」與「構造」兩詞，可為此詞語勉強歸納出一些性質，也就是「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」。<sup>10</sup> 歸納出以上性質之後，尚有一個極為重要的部分必須被強調，就是根據作者的定義，「人的構造」不可以僅是「行為」或是「行為傾向」的歸納或整理，因為作者在文中除了認為「人的構造」是用以解釋「行為傾向」之外，也明確提出《韓非子》的學說不僅僅是「歸納人類行為傾向」（詹康 2008: 115-116），因此，如果又以「行為傾向」定義「人的構造」，除了會有循環論證的問題之外，也會與作者自己的陳述不相符。

---

<sup>10</sup> 這樣的定義與大部分學者的定義有相近之處，大部分學者在定義「人性論」（也就是作者所謂「人的構造」）時，會將其定義為「關於人生秉性與人的本質的理論」（黃開國等，1999: 6-7）或是「人的類本質」（方克立，1994: 466）等義，若僅就一點來評論，作者所謂「人的構造」與一般學界所定義的「人性論」確有相通之處。同時，若就作者於後段強調「人的構造」要可以解釋「行為傾向」的特徵來看，這個定義也與蕭振邦（1988: 37）的定義相近，認為「人性論」（或人性觀）不可僅只是「經驗上的觀察」。

至此，可以歸納出作者關於「人的構造」的段落中兩件需要注意的重點。第一，「心性情氣」是否可以符合方才對於「人的構造」給出的定義；第二，經過分析「心性情氣」可否成功解釋「不考慮私利的行為傾向」。以下筆者將嘗試以《韓非子》文本分析「心性情氣」四字是否能夠達到以上兩點要求，需要注意的是，作者關於「人的構造」的論述，是認為「心氣」加強了「性情」的性質，因此，如果此四字有一者非「人的構造」，作者的論述自然也就難以成立。

在此開始分析之前，筆者認為作者在分析「心性情氣」四字時，有一共同的缺失，就是作者在分析此四字時，並沒有先給予定義，而僅是分析這一個字的用法。以對於「情」字的分析為例，作者認為「情」的意義是「愛」與「審慎利己」，但是這樣的陳述並非意指在《韓非子》中看到「情」字時，可以直接把「情」這個字替換為「愛」或「審慎利己」，而是透過前後文，可以歸納出《韓非子》有「『愛』的這一種『情』」與「『審慎利己』的這一種『情』」，但是「情」這個東西到底是什麼，則不見於作者文中。而此項缺失所導致的問題，就是使讀者無法從作者的文章中知道「心性情氣」是否屬於「人的構造」，因為文中既沒有定義「人的構造」，亦沒有定義「心性情氣」。

消極的點出作者的論證無法證明「心性情氣」是「人的構造」之後，接下來則進入對於「心性情氣」四字的分析。

### （一）「情」的分析

首先，作者認為有「愛」與「審慎利己」兩種「情」，<sup>11</sup> 之所以

---

<sup>11</sup> 「其第一種意義和以愛為性相通，同樣是指基於親屬關係的恩愛。…情的第二種意義是審慎利己，也就是以隨順外部條件為前提，儘量追求自己的利益與避免不利。」（詹康 2008: 119）

會有此結果，是建立在忽略部分文本的前提之下。<sup>12</sup> 筆者針對這一點，嘗試探討了先秦時期與《韓非子》全書中的「情」字使用脈絡，發現「情」字的用法，在先秦時期多釋為「真實」或「情況」等義，用以從事實的面向上描述客觀之「狀態」。<sup>13</sup> 除此之外，尚有部分「情」與「情感」義相關，<sup>14</sup> 但事實上可解為人心所展現出的「真實情況」，而並非專指「情感」。

回到文中分析關於「審慎利己」所舉出的例子，可以發現此處的「情」皆可以解釋為「真實情況」。而之所以在句義上看似與「人」相關，是因為作者所舉出的「情」皆與「人」或「臣」連用，但基本上「人情」絕非指「人的構造」，而僅是客觀描述關於人的「真實情況」；同樣的，分析關於「愛」的例子，也可以發現，雖然許多的「情」在句中看似與「情感」相關，但是實際上也可以用「真實情況」來解釋。

夫人之情莫不愛其身。（《韓非子·十過》）

<sup>12</sup> 『「情」這個字在《韓非子》書中出現較多，有七十五次，有些用法與此處的討論無關，而用以表達個人特質的有兩種意義。』（詹康 2008: 119）以此段來看，足見作者在分析時略去了部分「非個人特質」的用法，在後段會舉出其中部分例證。

<sup>13</sup> 王志樞（2011: 38）認為「從性情不分到後來出現的感性之「情」概念獨立發展，應是經過了一個時間的過程，且先秦時文獻中「情」字用法，大多指事物或人們行為品德的真實、本質、情況、內容等。」陳景玲（2010: 237）也認為『情，實也，與「偽」相對，情偽類似於真偽。「情」作為「實情」、「情實」義，多見於先秦文獻中。「情」字於《論語》凡兩見，皆為實情義，於《孟子》、《左傳》等皆可見其用例。』雖然兩人對於部分文本中「情」的解釋，與「情」意義在先秦時期的流變皆與筆者有相異之處，但是兩人皆承認以「情」作「實情」解，是先秦思想中「情」字解釋的最大宗。

<sup>14</sup> 「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者，弗學而能。」（《禮記·禮運》）。「人有六情：喜、怒、哀、樂、好、惡。」（《左傳·昭公十二年》）。

情非憎人也，利在人之死也。…情非憎君也，利在君之死也。（《韓非子·備內》）

禮者，所以貌情也。…中心懷而不諭，故疾趨卑拜而明之。（《韓非子·解老》）

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。（《韓非子·姦劫弑臣》）

「夫人之情莫不愛其身」是指對於人來說，「愛其身」這件事是行為的「真實情況」；其次，「情非憎人」與「情非憎君」是指這件事情的「真實情況」並不是這些人「憎人」與「憎君」，而是對他們來說，「人死」或「君死」所帶來的利益更大；再次，「禮者，所以貌情也」是在說明，「禮」的作用在於表現「真實狀態」，而非特指「愛」，因此如果「心中懷」，就要「疾趨卑拜」，此句在〈解老〉篇有十分相近的段落：

禮為情貌者也，文為質飾者也。夫君子取情而去貌，好質而惡飾。夫恃貌而論情者，其情惡也；…（《韓非子·解老》）

從這段文本者可以得知，「禮」與「情」的對比如同「文」與「質」的對比一樣，著重點在於「表面情況」與「真實狀態」的對照；最後，「安利者就之，危害者去之」一句，說明如果人確實了解「貞信」的行為無法為自己獲得利益，則人就不會選擇這樣的行為，這說明「趨利避害」就是人行為「真實情況」。

除了以上的例子之外，以「真實、情況」來解釋「情」，同樣可以解釋作者無法解釋的文本：

且夫世之愚學，皆不知治亂之情，譎諛多誦先古之書，以亂當世之治。（《韓非子·姦劫弑臣》）

這句話就是在說明，最下等的學說，無法知道當下社會的「真實情況」

是什麼，而只是一昧的學習不合於當時代的學說，並嘗試以之來治理社會。

不慎其事，不掩其情，賊乃將生。（《韓非子·主道》）

這句話則是在說明，作為君主，不可使臣下知道有關於君主意圖、行為、政策等事情整體的「真實情況」，否則就會有人藉由猜測這些事情謀害君主以求己利。

從以上的例子可以發現，無論是作者所舉出的例證，或是作者將之排除在外的諸項文本，同樣「真實」、「實情」的解釋都能妥善的解釋之，韓東育（2003: 330-332）也認為，「人情」即是從「後天」去把握的「人的實情」，而不同於孔孟談人性本質時的「先天把握」。而若能以真實、實情等意義解釋「情」，似乎就不符合原先對於「人的構造」的定義。更重要的事情在於，作者所舉出看似「愛」或是「審慎利己」的行為，在加入對於「情」字的分析之後，讀者對於這些行為的理解也並沒有因此變得更加深入，而仍舊停留在人有某些行為傾向之上，因此也沒有達到進一步了解「不考慮自身的行為傾向」的目的，也與對「人的構造」的之定義有所衝突，而這也就凸顯出將「情」歸納於「人的構造」的不必要，而至於應該如何看待「情」字的意義，與筆者對《韓非子》人論的看法相關，故暫時留置本文末段再做處理。

## （二）「心」的分析

作者認為「心」的作用有超乎「性情」之處，而有加強「性情」的作用，從而使人的行為從平衡的「審慎利己」到達「放肆利己」與

「高貴利己」。<sup>15</sup> 在此，筆者認為「心」之所以會有不同的功能，是因為在《韓非子》及先秦諸子的使用脈絡中，「心」所代表的東西本來就與情性不同。在其他先秦文獻中，「心」的確比「情」更常用於表示「人的構造」，或用以指設「心思」、「思維」、「情感」等心理作用或現象，《韓非子》的「心」亦有部分用例屬於此。但若在《韓非子》中，就作者所舉「與行為相關」的例子來看，筆者認為其中的「心」是特別用於表示從事某行為的「目的」或「意圖」。以下略舉數例：

是以不免於欲利之心，欲利之心不除，其身之憂也。（《韓非子·解老》）

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》）

凡說之難，在知所說之心，可以吾說當之。（《韓非子·說難》）

君有二心於狄。（《左傳·成公十三年》）

「欲利之心」是指想要「利」的「意圖」；「其中心欣然愛人」是指「仁者」能夠擁有「愛人」（對人好）的「意圖」；「所說之心」意為要了解「所要說服對象」的「意圖」，如果意圖得到利益者，不可用名聲來說服他；反之亦然；「二心」則是代表有效忠君王之外的「意圖」。以下可再引數段文本為例證：

---

<sup>15</sup> 「心在增強人的本有性情之同時，卻打破了愛人和利己之間原有的統合關係，轉變成愛利他人獨強或愛利自己獨強的極端情形。」（詹康 2008: 125）

凡姦臣皆欲順人主之心以取親幸之勢者也。（《韓非子·姦劫弑臣》）

我不以清廉方正奉法，乃以貪污之心枉法以取私利，是猶上高陵之顛，墮峻谿之下而求生，必不幾矣。（《韓非子·姦劫弑臣》）

諸用事之人，壹心同辭以語其美，則主言惡者必不信矣。此謂事劫。（《韓非子·三守》）

第一句意為奸臣皆會順從於君王的所有「意圖」而藉此親近君王；第二句意為以貪汙的「意圖」作枉法之事求私利；第三句意為所有的人皆使「目的」同一。就以上數例來看，與「行為」相關「心」大多用以表示「意圖」、「目的」。

既然「心」作「意圖」、「目的」甚或是其他心智作用解釋，則「心」就不可以被視為「人的構造」，因為從以上所有的例子來看，「心」非天生內在於人而不變的「構造」，而亦有有其生成與結束。

此外，作者於「心」的段落尚有兩處值得討論。第一，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；第二，作者認為「心」有「逾越體制規範」與「打破利人與利己的統合關係」的效果。此想法的錯誤在於，「體制規範」與「利人利己的平衡」在《韓非子》中並不是一個超乎利益而存在的規範，不會以「帶來利害」以外的方式對人做出影響。換句話說，只要「利大於弊」，則違反「體制規範」與「利人利己的平衡」對人來說是一件理所當然的事，因此，若說「心」有以上的效果，是不符於文本的陳述。

### （三）「氣」的分析

與「心」相同的是，作者同樣認為「氣」具有增強「性情」的作用，但兩者在功能上有更進一步的差異。「心」在作用上，是使人可「超越對於外在規範與情勢之顧慮」的根源；而「氣」則是使人將此根源化為實際行動的推動因素，包括實踐行為的「勇氣」以及「計慮」等。

有關於「氣」的段落，存在兩個最大的問題。其一，作者認為「氣」在《韓非子》中，其實就是「精氣」，且在具體的文本中，「氣」、「精」、「和」代表的都是「精氣」；<sup>16</sup> 其二，認為「氣」所引導出的行為並不是「審慎利己」的行為。

就第一點來看，作者在文中唯一以含「氣」字的段落證明「氣」的作用的段落為出現於〈內儲說上〉：

越王慮伐吳，欲人之輕死也，出見怒蛙乃為之式，從者曰：「奚敬於此？」王曰：「為其有氣故也。」明年之請以頭獻王者歲十餘人。由此觀之，譽之足以殺人矣。（《韓非子·內儲說上》）

張覺(2011: 565-566)、陳啟天(1969: 411-413)、邵增華(1982: 454-455)等人皆未將此段落的「氣」解釋為「精氣」，而多釋為「勇氣」或是「怒氣」，就此來看，將「氣」等同於「精氣」並不是一個學界中有定論的說法；以實際的文本證據來看，《韓非子》中共出現 20 次「精」字，其中也未有任何一次與「氣」自連用或出現相近段落。就以上兩點來看，作者若希望連結「氣」與「精氣」兩概念，尚需要更進一步

---

<sup>16</sup> 作者雖然並沒有明言至此，但是作者有提到「韓非既也繼承了精氣理論，他便論述到氣的確有使人徇私從公的力量」，顯見作者認為兩者是等同的；此外，在作者引述文本其他段落中，無論是「和」、「精」或是「氣」，皆會被解釋為「精氣」。（詹康 2008: 125-127）

的證明。但即使是作者提及的陳麗桂（1991: 198-206），對此問題的處理亦有瑕疵，因其在陳述「氣」概念時，也未將等同「精」與「氣」的理由加以闡明，故此論證仍舊缺乏效力，無法證明「氣」與「精氣」是相同的。

而就第二點來看，作者認為他所引〈內儲說〉的段文字，可證明「氣」可使人「徇私從公」，並不畏死亡，若回到作者所引用之段落，後應有另一段文字：

一曰。越王句踐見怒蛙而式之，御者曰：「何為式？」王曰：「蛙有氣如此，可無為式乎？」士人聞之曰：「蛙有氣，王猶為式，況士人之有勇者乎！」是歲人有自剄死以其頭獻者。故越王將復吳而試其教，燔臺而鼓之，使民赴火者，賞在火也，臨江而鼓之，使人赴水者，賞在水也，臨戰而使人絕頭剖腹而無顧心者，賞在兵也，又況據法而進賢，其助甚此矣。（《韓非子·內儲說上》）

而此兩段文字，皆為對〈內儲說上〉前處「賞譽三」一段的註解：

賞譽薄而謾者，下不用也，賞譽厚而信者下輕死。其說在文子稱若獸鹿。故越王焚宮室，而吳起倚車轅，李愔斷訟以射，宋崇門以毀死。句踐知之，故式怒蛙。昭侯知之，故藏弊褲。厚賞之使人為賁、諸也，婦人之拾蠶，漁者之握鱸，是以效之。（《韓非子·內儲說上》）

筆者認為，若就完整脈絡來看，此段落之重點論述顯然在於「若要使人民冒險，就要給予足量的獎賞」，而文中所說的「足以殺人」、「自剄死以其頭獻者」、「絕頭剖腹而無顧心者」皆是一種誇飾法，用以說明人因有重賞而「輕死」。「輕死」並不同於「以生命換取獎賞」，而是使人願意嘗試以自己「死亡的可能性」，換取必然獲得的巨大獎賞，因此是一個十足的利己行為，似乎也符合作者對於審慎利己的定

義。

由以上兩點來看，作者並無法證明「氣」是「精氣」，而若「氣」僅是「生氣」或「勇氣」之意，頂多僅能說其為一種暫時性的心理狀態，與生來具備、無法改變之「人的構造」相去甚遠；且即使人會因為「氣」而影響行為，這樣的行為也不會脫離利己行為的範疇。

#### (四) 「性」的分析

最後，關於「性」字，作者認為有「生」與「愛」兩義。「生」被理解為「生命」；而「愛」則是「對某對象懷有喜愛的情感」。(詹康 2008: 117-118) 此處，作者同樣未給予「性」定義，但更嚴重的缺失在「生」與「愛」是不同層次的解釋。以「愛」解釋「性」，就作者的文義來看，與「情」的脈絡相同，是表示《韓非子》中「有『愛』的這一種『性』」；但是以「生」解釋「性」則已經代表在其脈絡下所有的「性」字都可以用「生」字來替換，因此，這兩個解釋在層次上是截然不同的。

下來，可以開始檢視作者對於「性」的把握是否正確。首先，筆者想先檢視作者從徐復觀處引用的三段文本：

桀、紂…為炮烙以傷民性。(《韓非子·難勢》)

民之性，有生之實，有生之名。(《韓非子·八經》)

夫智、性也，壽、命也，性命者，非所學於人也。(《韓非子·顯學》)

若從第三個例子來看，「性」與「生命」的解釋相去甚遠，且文意也並不通順。事實上，此處「性」與「命」的意思是「生來就具備且不可改變」，藉此說明人的「智慧」與「壽命」無法由自己做主。<sup>17</sup> 徐復觀（1969: 439）於《中國人性論史》一書中也有同樣的看法：

但其所以在「生」字外另用「性」字，乃表示由此**生理地生命所發生的作用**，為生而即有，無法改變。所以顯學第五十...

由此可見，至少在〈顯學〉中所言及的「性」，在徐復觀的想法中並不純粹以「生命」來解釋，而是強調「生來就具備且不可改變」的性質，這樣的解釋與《韓非子》的原文也較一致。因此，若僅將「性」解釋為「生命」或僅言「以生為性」，這可能是對徐復觀的一種誤解。

處理完與徐復觀相關的問題之後，筆者認為，作者純粹以「生命」解「性」使用的方式也並不理想，最主要的問題，在於若將「生命」套用至文本中，根本無法通順解釋作者所引用的文本。此點於上段的三個例子已然述及，故不贅述。

以「生命」解釋「性」的另一個問題，在於「利生」的概念。第一，此處的脈絡是「人的構造」之一，也就是「性」的分析，但而若仔細檢視文本，會發現「利生」的觀念事實上是由「人所急無如其身」、「萬物莫如身之至貴也」與「饑歲之春，幼弟不饑」等三句所推衍出的概念，（詹康 2008: 117）而與含有「性」的文本脈絡沒有聯繫，也就是說「利生」的行為並無法由「性」的文本導出；第二，作者認為，從以上三句，雖可以推演出「利生」的概念，但從「利生」卻無

---

<sup>17</sup> 本文作者所參考的陳奇猷（1977: 1100）之注本引《荀子·性惡篇》「凡性者，天之就也，不可學、不可事。」可見其立場亦認為此處的「性」為「不可學、不可事」。

法推演至「利己」的觀念。筆者認為，從作者所引的文本中，已經蘊含「利己」的觀念，最明顯為第三個例子。

…以是言之，夫古之讓天子者，是去監門之養而離臣虜之勞也，古傳天下而不足多也。今之縣令，一日身死，子孫累世絮駕，故人重之；是以人之於讓也，輕辭古之天子，難去今之縣令者，薄厚之實異也。…故饑歲之春，幼弟不饑；穰歲之秋，疏客必食；非疏骨肉愛過客也，多少之實異也。…（《韓非子·五蠹》）

人從古到今都在追求自己的好處（也就是「利己」），之所以會有不同的行為，則是因為資源的多寡有異。如同在沒有食物的時候，就不會將食物分予任何人。因此我們當然不需要從「利生」推演至「利己」，因為《韓非子》顯然認為「利生」就是「利己」行為的一種展現。

至於「性」字中第二點有關「愛」的解釋，在文中引用的文本是這三段：

子母之性，愛也。（《韓非子·八說》）

人之情性，莫先於父母，皆見愛而未必治也。（《韓非子·五蠹》）

非私臣而然也，夫天性仁心固然也，此臣之所以悅而德公也。（《韓非子·外儲說左下》）

作者將以上的「性」解釋為「人」的構造之一，同時也將「愛」與「仁心」解釋為「人對人的情感」。因此，人在「天性」就「愛人」（無論是愛自己或他人），如果加深這種天性，則會使人有「放肆利己」或是「高貴利己」的行為產生。

但事實上，就前兩個例子來說，如果把「愛」解釋為「人對人產

生的情感」其實並不適當，因為此兩例的重點，是人君對百姓「行仁義」無法使人民「治」，如同父母「照護」子女也無法使子女「治」，故此處的「愛」應是在敘述「照護的行為」（白話說法就是「對某人好」）而不是「對某對象懷有喜愛的情感」。

但如果僅是有「愛的行為」，仍然無法證明「愛的情感」是內化在「人的構造」中的成分，因為如同前節所述，「愛的行為」有可能也是起於自利的意圖等其他目的；事實上，就算「愛」的意義真的帶有「情感」的層面，也有可能僅是因為某樣東西「可以帶來利益」所以才愛它，而不是因為人的「性」中就包含著「愛」，因此也無法使用較「行為層次」更深入的方式對之進行分析。

因此，看似最與「人的構造」相關的段落，在「天性仁心」。一個曾被子皋行刑的受刑人，因為感受到子皋的仁德，而認為子皋具有「天性仁心」。作者似乎認為，此處的「天性仁心」（嚴格來說應為「仁心」）就是人的構造之一。因此，似乎也可以將之此構造推展至全部人，而認為全部的人都有行仁義的可能性，但是這與《韓非子》文本是不相合的。

恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。（《韓非子·顯學》）

因為即使真的有可以行仁義的人，其數量也十分的稀少，多數的人並沒有這樣的「構造」，也無法變化自己的構造，使自己從「無法行仁義」的性變成「可以行仁義」的性，所以我們並無法以子皋有「天性仁心」來推及所有人都有「天性仁心」的「性」的構造。<sup>18</sup>

<sup>18</sup> 作者在此處曾對林義正的說法提出反駁，主張《韓非子》認為「多數人在觀念上是偏向仁義的」（詹康 2008: 115）。筆者認為，在這項陳述中，作者並沒有明確定義

據以上所述，筆者認為「性」在《韓非子》中，不僅在意義上與作者有些許差異，甚至也非前段所定義的「人的構造」，所以，當然也無法達至預想的理論成果。

總結而言，作者嘗試使用「人的構造」解釋之為何會有三種不同的利己觀，但是對於「性」、「情」、「心」、「氣」四詞語在文本中使用脈絡的了解不夠深入，以至對原文產生了部分錯解與扭曲；同時，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，諸如「心氣」與「性情」的關係，或是「性情心氣」與「人的構造」的關係等，也因此，筆者認為作者無法達到以人的構造解釋三種利己觀的目的。

#### 四、「美感性質」的謬誤

作者認為，人之所以會崇尚「德行」、「學識」，是因為此兩者提供了眾人所喜愛的「美感」與「表象的裝飾」。而因為人的本質不夠美，所以企圖以德行學識來修飾自身、美化自身，而使自身可以被社會接受，如同女性化妝以求自身外表的美化。（詹康 2008: 140）就此而言，筆者認為作者的主張誤解了《韓非子》所認知的「人性」與「德行」間關係，以及之所以排拒「德行」的原因。

首先，在學識與德行的「效果」方面，筆者認為無論是對個人，

---

「觀念偏向仁義」是指「行為上偏向仁義」或是「人性上偏向仁義」。但如果是指「行為上偏向仁義」，則行為上的傾向無法證明行為者心理確實是以仁義為考量；而如果作者是主張「人性上偏向仁義」，則與《韓非子》文本不相符。《韓非子·五蠹》認為「然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學。行義脩則見信，見信則受事；文學習則為明師，為明師則顯榮；此匹夫之美也。」即很明顯地指出，人的「仁義」也僅是為了私利而已，此段落在後段尚有說明，此處暫不贅述。

或是對國家而言，《韓非子》一書皆不認為「學識」與「德行」是完全沒有實用性的。對個人而言，學識與德行在當時確實可以成為自利的工具（雖然這樣的情形不被《韓非子》一書所讚賞），此處在前段已提及故不贅述；對國家而言，德行在過去也是有用處的，只是不適用於《韓非子》一書的時代。

故文王行仁義而王天下，偃王行仁義而喪其國，是仁義用於古不用於今也。…上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。（《韓非子·五蠹》）

從以上引文可以看到，道德在「上古」仍有用處，只是在「當今」無用，所以不列入使用的範圍。而如果當下還有人覺得「道德」與「智謀」是有用的，就是錯誤地以為現在的情況與以前的情況是相同的。

其次，作者認為「學識」與「德行」是「表象的裝飾」，會使人覺得「美」而被接受。筆者認為作者之所以這樣主張，主要是因為以下的兩段文本：

故善毛嗇、西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛則倍其初。（《韓非子·顯學》）

古者蒼頡之作書也，自環者謂之私，背私謂之公，公私之相背也，乃蒼頡固以知之矣。今以為同利者，不察之患也。然則為匹夫計者，莫如脩行義而習文學。行義脩則見信，見信則受事；文學習則為明師，為明師則顯榮；此匹夫之美也。（《韓非子·五蠹》）

但是，若就第一段文本來看，其實原文於所引的部分之後尚有一段：

故善毛嗇、西施之美，無益吾面，用脂澤粉黛則倍其初。言先王之仁義，無益於治，明吾法度，必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。（《韓非子·顯學》）

在這個比喻之中，代表「化妝品」的，並非仁義道德，而正好是法度準則，所以若要說何者為「表象」，「法度」才應該是「表象」。此外，仁義的作用就《韓非子》一書的脈絡來看也不是要矯飾表象，而是要改變「內在」。

今或謂人曰：「使子必智而壽」，則世必以為狂。夫智、性也，壽、命也，性命者，非所學於人也，而以人之所不能為說人，此世之所以謂之為狂也。謂之不能，然則是諭也。夫諭、性也。以仁義教人，是以智與壽說也，有度之主弗受也。（《韓非子·顯學》）

雖然仁義的目的改變內在，但是改變內在是幾乎不可能做到的事情，所以相較之下，從外在去影響人行為的法度有用的多，故明主應該用法度治理國家，這才是《韓非子》一書的主張。

若就第二段文本來看，作者似乎認為，上位者（或統治者）因為覺得學識與德行「美」，所以才會給予修習德行與文學的人好的待遇。但事實上，「美」字代表的意義，不僅有「覺得...是美的」這樣的意義，而也常有「好的；善的」這樣的含意。<sup>19</sup> 所以，覺得某件事情「美」，只是認為這件事情是「好的」，而如果認為某件事情是好的，在《韓

<sup>19</sup> 將「美」解釋為「好」在《韓非子》中也有其他用例，〈內儲說上〉即有「臣入王之境內，聞王之國俗曰：君子不蔽人之美，不言人之惡，誠有之乎？」，其中「美」與「惡」分別是指人的「優點」與「缺點」，而非美麗與醜陋。除此之外，在許多先秦文本中皆有相關用例。如楚辭的「紛吾既有此內美兮，又重之以脩能。」（《楚辭·離騷經》）吳福助（2007: 16-17）解為「先天之厚資」，五臣注亦直接言「內美」為「忠貞」（洪興祖 1983: 4），可見「美」即指向人所具備的「好的道德」；管子的「美金以鑄戈劍矛戟，試諸狗馬。惡金以鑄斤斧鉏夷鋸耨，試諸木土。」（《管子·小匡》）則代表將「優質的金屬」（也就是「好的金屬」）製為兵器。但即使不引用其他文本作為解釋「美」的根據，光從作者將「匹夫之美」的「美」以「美感經驗」來詮釋，就已經是過於脫離文本原意的引申了。

非子》中似乎就代表認為這件事情是「帶來利益」的。雖然《韓非子》中並不主張修習德行與文學會帶來實際利益，但從文本不難歸納出許多君主覺得德行與文學對治理國家有所幫助，否則文本也不會強調「事異則備變」，並認為君主不可以按照上古的方式治理國家。

根據以上論點，作者無法以「美感性質」說明人為何會有自利之外的行為。<sup>20</sup> 究其原因，除了作者無法證明確有「自利」以外的行為存在，亦因於對「美」字字義的誤解，以及對於「仁義」等德行之功效的誤解。作者認為「美」僅有「覺得...是美的」的意思，所以認為《韓非子》學說中有「美感性質」的存在，並因為認為德行與文學有美化表象的功用，所以認為此二者正是因為「美」而被接受，但若回到《韓非子》的文本分析之中，可以發現這樣的看法是無法成立的。

#### 肆、結語暨《韓非子》論人的觀點與意涵

〈韓非論人新說〉以分析過去學者對《韓非子》人性論的說法開始，接著區分三種人的「利己」行為，接著再以「人的構造」解釋人為何會有非利己的行為產生，最後以「美感性質」說明為何人會有追

<sup>20</sup> 在此，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，事實上，亦有部份學者以「美學」的角度切入，也獲得了獨見。例如林金龍(1996: 3082-3088)就藉由文本分析，整理出《韓非子》對於藝術(包括巧工、繪畫)的看法，進而認為《韓非子》的美學體系建構並不完整(當然，作為一個富政治思想的思想家，可以合理推測他可能根本沒有這個意圖)，多是藉由寓言的形式表達；更重要的是，以《韓非子》一書的主張而論，「美感」的價值必須排在「功利」之後，因此也並不重要。丁冬雨(2010: 88)也認為《韓非子》的美學是一種「反美學的美學」，因為與「功利」的立場不相合而被貶低。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。

求「名聲」或「利他」等行為的出現。

經過分析文本與其他學者的研究成果，可以發現，作者所說的三種利己觀皆是採取相同的行為模式，也就是求取自己的最大利益，所以沒有區分三者的必要性；在「人的構造」方面，也可以發現在嘗試利用「性情心氣」四字解釋人的利己行為時，無法證明「性情心氣」即為「人的構造」，也無法於文本中找到相應段落；最後，作者嘗試用「美感性質」解釋本來利己的人為何會轉而崇尚「德行」與「文學」，認為德行與文學的作用僅是使表象有「美」的性質。但事實上，德行與文學之所以被社會或是上位者接受，是因為此兩者在過去有效用，以至於統治者誤以為此二者在現在也有效用，而不是因為「美感性質」。

總結而言，本文的三個主要論述皆無法成立。也因此，筆者認為作者沒有辦法以這一篇文章，對以往學界對於「《韓非子》人論」的看法做出「修正」。

結束對作者的反思，我們可以從中彙整出《韓非子》對「人論」的看法。其中，最關鍵者為對「三種利己觀」與「人的構造」的反思，筆者在對作者的反思中，指出區分「三種利己觀」並無實質意義，因為這三種行為的相異之處，顯然不若作者所說在於「人性」之上，而僅僅是表面上有所差異，而這項反思也帶出了筆者對《韓非子》人論的主張。

筆者認為，就行為來說，《韓非子》主張絕大部分人的所有行為，皆是以「趨利避害」為唯一的行為準則，而這樣的行為準則，無法經由學習而有所改變，這在前段中的引文已有說明，故此處不再贅述。問題是，在確認了人在行為是依據這樣的行為準則之後，我們是否可以如作者所述而主張這是一種「性」或「情」呢？這個答案是肯定的，即使在《韓非子》的文本也有明確證據。因此，筆者認為關於「利己行為」的討論重點並不在於它是不是一種「性」或「情」，而是在於

這個「性」與「情」或這個行為究竟適不適合以作者所謂「人的構造」的方式來看待或是進一步分析，而這也是筆者與作者的主張最不相同的地方，作者認為應該為之，筆者則認為沒有必要。

因為，若重新檢視《韓非子》的「性」概念，可以發現「性」字的意義明顯不只一項。除此之外，若檢視「性」中與「行為」相關的用例，可以發現，這些用以解釋行為的「性」從來沒有再進一步被解釋，或是再對「性是什麼」這件事加以說明，而僅是用「對行為的歸納」作為「性」的內容。

夫民之性，喜其亂而不親其法。故明主之治國也，明賞則民勸功，嚴刑則民親法。（《韓非子·心度》）

夫民之性，惡勞而樂佚，佚則荒，荒則不治，不治則亂，…故治民無常，唯治為法。…故聖人之治民也，法與時移而禁與能變。（《韓非子·心度》）

由此可見，雖然《韓非子》明確指出「喜其亂而不親其法」與「惡勞而樂佚」兩者為人的「性」，但歸納出結果後，也僅是陳述在政治上要如何應對這樣的「性」，沒有再進一步說明「性」是什麼樣的東西，亦沒有探討「性」對行為會以何種方式造成什麼樣的影響。這種陳述的方式，在與「行為」相關的「情」字中亦可得見：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今為臣盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害；為姦利以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤；人焉能去安利之道而就危害之處哉？（《韓非子·姦劫弑臣》）

君以計畜臣，臣以計事君，君臣之交，計也。害身而利國，臣弗為也；富國而利臣，君不行也。臣之情，害身無利；君之情，害國無親。（《韓非子·飾邪》）

若暫且忽略掉筆者在前段對於「情」作為「真實情況」的分析，可以發現，「情」也同樣是對於人行為的歸納或解釋，其所衍生出的學說，也僅止於統治者應該要怎麼樣行為，而不包含對「人」內部構造之分析。

據此，筆者認為，雖然對「性」或是「情」的觀察，無法推導出「《韓非子》無人性論」的論述；但可以確定的是，《韓非子》在討論「人」時，顯然將討論範圍限縮在接近於「行為」的範疇（包括「行為」及「行為傾向」），進而從旁開展出「統治者該如何治理」等問題的探討；而非進一步追究「性」或是「情」的形上學意涵，宋洪兵（2010: 14）也認為，人的行為傾向在此無法作為具有「先天色彩」的性論之依據。

總結而言，在探討《韓非子》人論時，的確可以對「性」或「情」做出陳述，即為「人之性（情）為趨利避害」等看法。但在此需特別註明的是，此「性」與「情」所著重之處，並不是形上學上的陳述，而僅僅是藉由「行為的歸納」所構成的結論。<sup>21</sup> 因此，「人之『性』為趨利避害」這句話的意義與「人的行為總是趨利避害」或是「人有趨利避害的行為傾向」並沒有太大的差異，而如果在討論《韓非子》人論時，嘗試向比「行為」更深層的方向諸如「構造」處求索探詢，可能並不合於《韓非子》文本，當然，也難以證明是一個正確的論述。

---

<sup>21</sup> 事實上，《韓非子》所謂的「人性論」僅有經驗上的歸納這項看法，有許多學者都有注意到，除了作者已然提及的高柏園與蕭正邦之外，盧瑞鐘（1989: 94-95）也認為《韓非子》「純粹自描述性、經驗性的角度去觀察人性」。王邦雄（1988: 108）亦認為《韓非子》性惡的結論，是出自「對於現實眾生相的具體觀察」。

## 參考文獻

中文：

- 丁冬雨 DING Dongyu, 2010, 〈韓非子功利主義美學思想的哲學根源〉 Hanfeizi gonglizhuyi meixue sixiang de zhexuegenyuan, 《中州大學學報》 *Jouranal of Zhongzhou University*, Vol. 27 no. 1 : 88-89。
- 方克立 FANG Keli, 1994, 《中國哲學大辭典》 *Zhongguo zhexue dacidian*, 北京 [Beijing]: 中國社會科學出版社 [China Social Science Press]。
- 王志楣 WANG Zhimei, 2011, 〈論戰國時期「情」概念的發展—以《孟子》、《莊子》、〈性自命出〉、《荀子》為範圍的考察〉 Lun zhanguoshiqi qing gainian de fazhan yi Mencius Zhuangzi xingzimingchu Xunzi weifanwei de kaocha, 《先秦兩漢學術》 *Xianqing lianghan xueshu*, Vol. 16 : 33-60。
- 王邦雄 WANG Bangxiong, 1977, 《韓非子的哲學》 *Hanfeizi zhexue*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書 [Grand East Enterprise Ltd.]。
- 佐藤將之 Masayuki Sato, 2013, 《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子研究》 *The Theory of Ritual and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*, 臺北 [Taipei]: 國立臺灣大學出版中心 [National Taiwan University Press]。
- 吳福助 WU Fuzhu, 2007, 《楚辭註釋》 *Chuici zhushi*, 臺北 [Taipei]: 里仁書局 [Liren book]。

- 宋洪兵 SONG Hongbing, 2010, 《韓非子政治思想再研究》 *Hanfeizi zhengzi sixiang zai yanjiu*, 北京 [Beijing]: 中國人民大學出版社 [China Renmin University Press]。
- 李 增 LI Zeng, 2001, 《先秦法家哲學思想—先秦法家法理、政治、哲學》 *Xinqing fajia zhexue sixiang xiangqing fajia falì zhengzi zhexue*, 臺北 [Taipei]: 國立編譯館 [National Institution for Compilation and Translation]。
- 林火旺 LIN Huowang, 2004, 《倫理學》 *Ethics*, 二版, 臺北 [Taipei]: 五南圖書 [Wunan books]。
- 林金龍 LIN Jinlong, 1996, 〈韓非美學思想探析〉 *Hanfei meixue sixiang tanxi*, 《哲學與文化》 *Monthly Review of Philosophy and Culture*, Vol. 23, no. 10: 3073-3089。
- 林義正 LIN Yizheng, 1989, 〈先秦法家人性論之研究〉 *Xianqing fajia renxinglun yanjiu*, 《臺大哲學論評》 *National Taiwan University Philosophical Review*, no. 12: 145-173。
- 邵增華 SHAO Zenghua, 1982, 《韓非子今註今譯》 *Hanfeizi jinzhu jinyi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press]。
- 洪興祖 HONG Xingzu, 1983, 《楚辭補注》 *Chuici buzhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 徐復觀 XU Fuguang, 1969, 《中國人性論史》先秦篇 *Zhongguo renxinglunshi xianqing pian*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [The Commercial Press]。
- 高柏園 GAO Boyuan, 1994, 《韓非哲學研究》 *Hanfei zhexue yanjiu*, 臺北 [Taipei]: 文津出版社 [Wenjin publish]。

- 張 涅 ZHANG Nie, 2006, 《先秦諸子思想論集》 *Xianqing zhuzi sixiang lunji*, 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]。
- , 2011, 《韓非子校疏析論》 *Hanfeizi jiaoshu xilun*, 北京 [Beijing]: 知識產權出版社 [Intellectual Property Publishing House Co., Ltd.]。
- 陳麗桂 CHEN Ligui, 1991, 《戰國時期的黃老思想》 *Zhanguo shiqi de huanglao sixiang*, 臺北 [Taipei]: 聯經出版事業股份有限公司 [Linking publishing]。
- 陳奇猷 CHEN Qiyou, 1977, 《韓非子集釋》 *Hanfeizi jishi*, 臺北 [Taipei]: 華正書局 [Hua Cheng book shop]。
- 陳啟天 CHEN Qitian, 1958, 《韓非子校釋》 *Hanfeizi jiaoshi*, 臺北 [Taipei]: 中華叢書委員會 [Zhonghua zongshu weiyuanhui]。
- 陳景玲 CHEN Jingling, 2010, 〈先秦之「情」〉 *Xianqing zhi qing*, 《安徽文學》 *Anhui wenxue*, Vol. 10: 237-238。
- 勞思光 LAO Siguang, 2010, 《新編中國哲學史》(一) *Xinbian zhongguo zhexueshi Vol. 1*, 四版, 臺北 [Taipei]: 三民書局 [Snamin]。
- 黃開國等 HUANG Kaiguo, 1999, 《諸子百家大辭典》 *Zhuzi baijia da cidian*, 成都 [Chengdu]: 四川人民出版社 [Sichuan people's publishing house]。
- 楊伯峻 YANG Bojun, 2009, 《春秋左傳注》 *Chunqiu zuozhuan zhu*, 三版, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

- 詹 康 ZHAN Kan, 2008, 〈韓非論人新說〉 *Hanfei lunren xinshuo*,  
《政治與社會哲學評論》*Zengzhi yu shehui zhexue pinlun*, Vol. 26:  
97-153。
- 黎翔鳳 LI Xiangfeng, 2004, 《管子校注》 *Guanzi jiaozhu*, 北京  
[Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 盧瑞鍾 LU Ruizhong, 1989, 《韓非子政治思想新探》 *Hanfeizi zengzi  
sixiang xintan*, 臺北 [Taipei]: 著者出版 [Zhuzhe chuban]。
- 蕭振邦 XIAO Zhenbang, 1988, 〈韓非哲學的人性觀探論〉 *Hanfei  
zhexue de renxingguan tanlun*, 《鵝湖月刊》*Ehu yuekan*, Vol. 155:  
30-38。
- 韓東育 HAN Dongyu, 2003, 《日本近世新法家研究》 *Riben jinshi  
xinfajia yanjiu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

## 西文：

- Monroe, Kristen R. 1996. *The Heart of Altruism*. Princeton, N.J.:  
Princeton University Press.

# Reflections on Kang Chan's “A New Approach to Han Fei on Personhood”

CHU Hung-Tao

M. A. Student, Department of Philosophy, National Taiwan University.

Address: No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Da'an Dist., Taipei City 10617,  
Taiwan

E-mail: r01124022@ntu.edu.tw

## Abstract

Kang Chan in his “A New Approach to Han Fei on Personhood” reviews scholars’ studies on Han Fei’s account on human beings before him, and argues that all the scholars’ proposals cannot account for that human behaviors are divergent. According to Kang Chan, there are three kinds of self-interested behaviors: An unrestrained, self-aggrandizing pursuit of self-interest, a prudent pursuit of self-interest conducted within the framework of rules and a noble pursuit of self-interest through attaining goodness and beauty in oneself and by acting altruistically. All these three kinds of behaviors are coming from human’s having human nature, innate dispositions, hearts and vital energy and pursuit of beauty. And humans should go back to the original state, which is, behaving in accord with a prudent pursuit of self-interest conducted within the

framework of rules.

Although Kang Chan's proposal is innovative, his idea does not match Han Fei Zi. In the first place, we can hardly finding any reason for distinguishing three kinds of self-interested behaviors. Secondly, it cannot be said that human nature, innate dispositions, hearts and vital energy are constituents of a human being. Last but not least, the discussion of beauty is based on a basic misunderstanding of the aim of morality.

Although Kang Chan's proposal is unsatisfactory, we might get the answer to whether it is necessary to offer an account of human behaviors from Han Fei Zi's account of constituents of a human via reflecting Kang Chan's proposal.

**Keywords: Kang Chan, Han Fei Zi, A New Approach to Han Fei on Personhood, self-interest, personhood**