中正漢學研究
2024 年第二期（總第四十四期）
2024 年 12 月　頁 161~188
國立中正大學中國文學系

重探慎到勢論：「自然」或是「人之所設」？♠

蕭振聲*

摘　要

慎到屬先秦法家「勢治」一系。「勢」即人主的君位、權力、威信之謂。慎到倡勢治，意即以獨處君位、掌握權力、展示威信為人主為政的首務。至其型態，論者多從《韓非子・難勢》「自然」和「人之所設」的對列，將「自然之勢」歸諸慎到，復視「人設之勢」為韓非對慎到的駁正。當然，並非沒有論者提出他說。如有謂慎到之「勢」是「形勢」、「情勢」和「政權」（位勢）的統合，或有謂其「勢」是指「主權」或「統治權」，甚或將之歸入「人設之勢」，有類於韓非之學。這篇文章試接續這些反論，對慎到勢論作一重探。

關鍵詞：法家、慎到、韓非、自然之勢、人設之勢

♠ 拙文初稿曾於國立臺灣大學哲學系主辦的「中國古代思想中的『禮』與『法』概念國際學術研討會」（2023 年 11 月 25 日）宣讀。會上承蒙佐藤將之教授、末永高康教授、金渡鎰教授、李雨鍾博士惠賜寶貴意見，特此鳴謝。此外，兩位審查委員精細批閱，提出許多修訂建議，受益匪淺，謹致謝忱。同時也感謝研究助理李昕蓉小姐和學報編輯協助校對定稿。

* 國立中興大學中國文學系副教授。

Shen Dao's Theory of Shi Revisited: "Shi as Naturally Received Positional Power" or "Shi as Positional Power Established by Human Artifice"?

Chun-Sing Siu*

Abstract

As one of the representatives of pre-*Qin* Legalism, Shen Dao, who exceedingly emphasizes the concept of *shi*, refers to consolidating positional power as one of the main businesses for every ruler. It has been traditionally claimed that, according to *Nan Shi Pian* (the chapter of "A Critique of Positional Power") written by Han Fei, Shen Dao's considered viewpoint of *shi* can be categorized as one naturally received from royal family or the sage (*zi ran zhi shi*). And the other type of *shi*, which refers to positional power set up by human artifice (*ren she zhi shi*), has always been seen as Han fei's rectification of Shen Dao's thought. This article, based on a task of literature reviews, attempts to make a disagreement, arguing instead that it may be a feasible way to define Shen Dao as claiming *ren she zhi shi*.

Keywords: Legalism, Shen Dao, Han Fei, Positional Power as Naturally Received, Positional Power as Established by Human Artifice

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University, Taiwan.

一、引言

慎到屬先秦法家「勢治」一系。「勢」即人主的君位、權力、威信之謂。慎到倡勢治，意即以獨處君位、掌握權力、展示威信為人主為政的首務。至其型態，論者多從《韓非子·難勢》「自然之勢」和「人設之勢」的對列，將「自然之勢」歸諸慎到，復視「人設之勢」為韓非對慎到的駁正。據此，先秦法家的「勢治」主義，便似乎有著一條由「自然之勢」調整至「人設之勢」的線索。這個觀點為古今學人廣泛接受，在法家研究中很有影響力。

當然，對於這個主流觀點，也有不少論者提出反對意見。例如陳啟天先生對於慎到的「勢」觀念，並不採取「自然之勢」這個表述，而將之理解為君王的「主權」或「統治權」。[1]陳復先生則指出，慎到所言之「勢」涉及不同面向，基本上是「形勢」、「情勢」和「政權」（位勢）的統合，[2]不能單單化約為「自然之勢」。高柏園先生甚至主張慎到的勢治主義在本質上是一種「人設之勢」，有類於韓非所倡。[3]這篇文章的目的，就是嘗試接續這些反論，對慎到的勢論和人設之勢的聯繫作一重探。

二、「慎到倡自然之勢」的理據及其檢討

「自然之勢」這個概念，是韓非在〈難勢〉篇中接續儒者對慎到的辯難所提出來的。文中有「堯舜生而在上位，雖有十桀紂不能亂者，則勢治也；桀紂亦生而在上位，雖有十堯舜而亦不能治者，則勢亂也」[4]一語。據此，「自然之勢」主要涉及「君勢的取得途徑」，特別是賢者禪讓或父子相承。「自然」一詞，旨在強調君勢的授受必由某種制度或血緣所決定，非人為努力所能獲致。

論者多主張慎到的勢論正是這種「自然之勢」。其所持的理據，約有三項。

第一個理據是：慎到言「勢」，本就具有「自然之勢」的含義或傾向。鄭良樹先生是此論代表。他說：

> 其實還有一種先天的「勢」；它是與生俱來的，與人君個人才智毫無關係的，是「不幸而命中」的，那就是天生而為人君了。最早提出勢的先天論的，應該是慎到，……慎子認為賢智不足以治理國家；只有處勢，天下才能風從影隨。

[1] 陳啟天：《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1982），頁 63。
[2] 陳復：《慎子的思想》（臺北：唐山出版社，2001），頁 79。
[3] 高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，1994），頁 111-112。
[4] 陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁 888。

> 就如堯為匹夫時，連三人都管不好；一旦成為南面天子，令行禁止；就如暴虐庸才的桀，身為天子，所以能亂天下，可見處勢是多麼的重要。很明顯的，慎到是「勢的絕對論」的提倡者，也可以說是「勢的先天論」的發揚者了。[5]

堯和桀的史例，見於《慎子・威德》[6]，而為韓非在〈難勢〉篇中所複述。這個史例旨在表明：要支使和掌控天下人，不是看你的德行和才幹，而是看你是否處於天子的位勢，並緊握無上的權柄。換言之，鄭先生是以「慎到重位勢權柄而非重德行才幹」為理由，將慎到的「勢」界定為「自然之勢」。所謂「勢的先天論」，即「自然之勢」的別名。

唯上述史例的寓意，或可容許另一詮釋。應該先指明一點：韓非所說的「自然之勢」，或者說論者所理解的「自然之勢」，主要是針對「君勢之所從出」發言。「生而在上位」的「生」字，有「非人力所可左右」之意——此即君勢的獲得，不是出於當事人的努力，而是出於在當事人以外獨立運作的傳位制度，例如非血緣性的禪讓，或血緣性的子承父業。簡言之，「自然之勢」著眼於君勢的來源問題。然而，在慎到的〈威德〉篇和韓非的〈難勢〉篇這些文本中，慎到所要彰明的，似非君勢的來源問題，而是君勢的功能問題——所謂「令行禁止」和「能亂天下」，是要說明君勢使得堯和桀發揮了一般人所沒有的影響力，這是針對「功能」發言。至於君勢要如何獲得，文本似乎缺乏明顯的說法。可以說，從「慎到重位勢而非才德」這一點出發，既推不出「慎到的勢是自然之勢」，也推不出「慎到的勢不是自然之勢」。因為「慎到重位勢而非才德」這一論旨，和「慎到的勢是否自然之勢」這一問題，乃是互不相干的。至少，前一論旨並沒有供應充足的資訊讓我們著手解答後一問題。

君勢的「來源」和「功能」的區分，以及慎到對君勢的「功能」而非「來源」的強調，在「騰蛇遊霧，飛龍乘雲」的譬喻中更能清楚看出：

> 故騰蛇遊霧，飛龍乘雲，雲罷霧霽，與蚯蚓同，則失其所乘也。(《慎子・威德》)[7]

察慎到之意，雲霧是龍蛇在空中翱翔的憑藉。一旦雲霧消散，龍蛇失其依託，便得墜於泥上。在此，慎到顯然要凸顯雲霧具有「使龍蛇翱翔」的「功能」。至於龍蛇通過什麼途徑

[5] 鄭良樹：《韓非之著述及思想》(臺北：學生書局，1993)，頁 492-493。
[6] 許富宏：《慎子集校集注》(北京：中華書局，2013)，頁 9。
[7] 同前註。

取得雲霧，則為慎到所未及言。這也從一個側面反映了慎到未必主張「勢的先天論」。

第二個理據是：慎到以人事交託於天道的思路，決定了其勢論只能取「自然之勢」一義。王邦雄先生是此論代表。他說：

> 老子自然之道，其超越的形上意味，慎子把握不住，沉落為現象的物理之勢。……使人如無心無知之物，唯「與物宛轉」，以求不有患累。……反成迫壓萬物不可違抗之物勢。故去知棄己，旨在打消人之主體性，使成為無知塊然之物，而完全「緣自然之不得已」，聽任外在物勢的安排。……使萬物在自然之勢下，唯有「決然無主」、「與之俱往」。……慎子之哲學，……然把握不住道之超越精神，而沉落為自然之勢。[8]

> 慎子既以為人在自然世界中，要聽任物理之勢的推移，在政治社會中，自要接受政治權力的安排。……治天下當因人情之自為。足見其法實為因人情之自然法，而非講求實效之實證法，其勢亦一自然之位勢，而非控御萬民之威勢。[9]

案《莊子．天下》所記慎到、田駢一派的學術，有「公而不黨，決然無主」、「棄知去己，而緣不得已」、「與物宛轉，舍是與非」、「與物無擇，與之俱往」諸說。[10]就字面言之，這是主張放棄個人的心智和前見，讓所有意念和言行，順應萬物的態勢，與之同步運轉。在某意義上，這是一種將人事託付於天道的思路。所謂「天道」，即王邦雄先生所稱的「物理之勢」。王先生據此主張，慎到既認為人事不必主動，只需純粹被動迎合物理之勢；那麼君勢的傳承，當然也由客觀的形勢所決定，個人努力在此不起作用。

王先生從不同文本的對讀入手，借《莊子．天下》關於慎到哲學性格的論述，將《慎子．威德》的「勢」界定為順從客觀態勢的「自然之勢」，並由此呼應韓非子之說。這是一個很值得注意的進路。它提醒我們《慎子》中的勢論只是和儒家的「賢治」在理論表層上進行對照比較的一種應機的表達。作為理論表層上應機的表達，慎到只作重點的提示即可，實無需交代其勢論的理論出發點或其他細節。而從《莊子．天下》可見，慎到言「勢」的理論出發點，就是人事上只能順任物勢的移轉。由此出發，也才能補充《慎子》中的勢論只講枝節而不言基源的問題，同時也能更好地瞭解韓非子「自然之勢」的含義。

---

[8] 王邦雄：《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1993），頁 42-44。
[9] 同前註，頁 84。
[10] 〔清〕郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2004），頁 1086-1088。

王先生之說，有兩點值得討論。

首先，王先生對慎到「以人事交託天道」的基本立場的說明，未必能充分支持慎到主張「非人力所能左右的君勢傳承關係」。

應當先指出，當慎到建言人必須聽任物勢的推移時，他並不是建言人要盡棄人為努力，讓事情停擺作罷。「人事託付天道」這個主張，毋寧是要表示天道構成了人事的範圍。人事上的一切活動，以不違反天道為原則。根據這個意思，慎到不必排斥人為努力。甚至可以說，慎到是以天道來規定人事努力的範圍。例如慎到發現人的本性是「人莫不自為」，要求統治者「用人之自為，不用人之為我」(《慎子・因循》)[11]，意思就是人類永遠為私益盤算的本性（天道的一項內容），構成了統治者的管理原則：不要妄想改變人「自為」的本性，以期百姓為國家作無私奉獻；而應該在接受這種本性的前提下，思索如何運用這種本性，達到政治效益最大化。在此，慎到不是教統治者在面對天道時（人之情莫不自為）對一切罷手不管；相反，他是要統治者在規劃人事時，不要牴觸天道，要對天道加以順應。這反映了慎到「聽任物勢」之旨，和人事努力不必衝突。王先生說慎到主張「聽任物勢安排」和「取消人的主體性」，似乎把當中的意思放大為「否定一切人為努力」，「不去做任何事情」。然後再根據這個放大了的意思，主張慎到所言之「勢」，乃是聽任政治權力安排的「自然之勢」。而從上面的析述可見，慎到的「天道觀」或「物勢觀」並不否定人為努力。這樣一來，我們便似乎難從此處入手，宣稱慎到在「君勢傳承」的問題上，也否定人為努力，因此必須歸諸「自然之勢」。

其次，《莊子・天下》有關慎到、田駢一派的論述，除了王先生立基於君位來源的詮釋外，尚可容納其他詮釋。

王先生認為，根據〈天下〉篇，慎到主張物勢至上。人在物勢之前，要消除智巧、絕棄人事，才能過一種理想的生活。循此立場檢視慎到，就是說君勢的傳承，只能是消極接受安排，而非積極的執取；如同人絕無能力帶動物勢，而只能被動地因應之、隨逐之。這一觀點，主要建基於王先生對〈天下〉篇相關論述的詮釋。唯在其他詮釋下，〈天下〉篇的慎到之學，或涉及立法原則、政務分工原則及國家成員守法得以鞏固君勢的問題。這裡僅以「公」(公而不黨，易而無私）和「棄知」(棄知去己，舍是與非，不師知慮，無建己之患，無用知之累）這兩個觀念作出說明。「公」即公平無私、一視同仁。「棄知」即不濫施智能，不以己度物，這可被看作是一種清除前見，從而真切認識事物的要求。而《慎子》言法治，實與這兩個觀念相通。例如〈威德〉篇有言：「法制禮籍，所以立公義也。凡立

[11] 許富宏：《慎子集校集注》，同註 6，頁 24-25。

公，所以棄私也。」[12]這種藉由法制的施設以立公棄私之說，和「公而不黨」一語顯然互相呼應。此外，〈民雜〉篇說：「臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已。」[13]〈君人〉篇又說：「君舍法而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。」[14]這兩段文字，同樣要求統治者不顯智能，而理由有別：前者的不顯智能，目的在善盡人力；後者的不顯智能，目的在依法斷事。當中的「無與」（不以己智介入政務）和否定「以心裁輕重」，換個方式說就是〈天下〉篇的「棄知」。根據《慎子》的說法，「法」的公正性有如「分馬者之用策，分田巨者之用鉤」，沒有任何人為因素，一切客觀透明。因此所施行的賞罰，都是各人分所應得，所以不生爭議（〈君人〉）。而統治者不以私智干預百官政務，以及避免「以心裁輕重」，則可分別得到「治」（〈民雜〉）和「怨不生而上下和」（〈君人〉）的結果。而應注意的是：政務的妥善進行（治）和社會局面的穩定（怨不生而上下和），從另一角度看就是君勢得到鞏固。由這個角度檢視〈天下〉篇「公」和「棄知」等觀念，可以這樣看：慎到的勢論，在王先生所說的「自然之位勢，而非控御萬民之威勢」一義外，也涉及君勢如何得以鞏固的問題。

第三個理據是：慎到之「勢」屬於「自然之勢」，是韓非在〈難勢〉篇中所認證的一項事實。許多學者指出，〈難勢〉篇的結構由三個部分組成：首先從慎到的角度出發，以明「勢治」高於「賢治」；其次從儒者的角度出發，以明「賢治」反較「勢治」為優。而緊接著的「復應之曰」一段，則是韓非對慎到（也包含儒家）的「自然之勢」提出批評的一個總論。如徐漢昌先生說：

> 第三段，韓非回到法家的立場，再度強調勢的重要，而尤以否定賢智者應得勢為主旨。首先提出「人設之勢」的新觀點，他認為慎子和儒家者流所爭的是先天的、無可改變的「自然之勢」，再爭下去也沒有結果，不如賦予「勢」一個人力可以左右的新內涵，那就是「人設之勢」。[15]

姚蒸民先生亦說：

> 韓子既認定「勢」為治國不可或缺之工具，故極端重視其正面效果；……基此，乃提出「勢」之名一，而變則無數之說，以為慎子之所言者，乃至人之質難於

[12] 同前註，頁 18。
[13] 同前註，頁 32-33。
[14] 同前註，頁 52。
[15] 徐漢昌：《韓非子釋要》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1986），頁 108。

> 慎子者，皆無非「自然之勢」而已。……韓子本人則認為「勢必於自然，則無為言於勢」；慎子之以「勢為足恃」，詰難者之言「勢必待賢而治」，殆均為「兩末之議」。[16]

> 韓非將勢分為自然之勢與人設之勢，蓋以為慎到所言者，無非「自然之勢」而已，徒以自然之勢，尚不足以為大用；必其以法與術，運用此自然之勢，而成為不可違抗之「人設之勢」，乃可收治強之功，而建霸王之業。[17]

簡言之，徐、姚二先生俱認為：慎到和儒者之間，雖有「勢治」和「賢治」之別，但同被韓非認證為「自然之勢」則無二致。韓非倡「人設之勢」，正是出於對慎到和儒者的批駁和修正。此說接受者眾，稱得上是對韓非〈難勢〉篇的主流詮釋。

這裡試指出：韓非在段落中的回應是否針對慎到，或「自然之勢」是否也將慎到包括在內，或者尚有可思索的空間。以下分析四條文例，藉此說明韓非的「自然之勢」似只針對「賢治」而發。

文例一：

> 復應之曰：「其人以勢為足恃以治官。客曰『必待賢乃治』，則不然矣。夫勢者，名一而變無數者也。勢必於自然，則無為言於勢矣。吾所為言勢者，言人之所設也。今曰：堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、舜為不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。故曰：『勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。』此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得設也而已矣，賢何事焉？」[18]

案：「復應之曰」的主詞是韓非本人。「其人」是指慎到。「客」是指反駁慎到勢論的儒者。「則不然矣」代表韓非的立場。由於「則不然矣」緊接著「客曰必待賢而治」而發。可初步判斷，韓非所要否定（不然）的說法，乃是儒者的「客曰必待賢而治」，而不是慎到的「以勢為足恃以治官」。據此，接下來的「勢必於自然，則無為言於勢矣」一語，乃是以

[16] 姚蒸民：《法家哲學》（臺北：三民書局，2006），頁 96-97。
[17] 姚蒸民：《韓非子通論》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999），頁 139。
[18] 陳奇猷：《韓非子集釋》，同註 4，頁 888。

「自然之勢」詮釋儒者的「賢治」，並批評儒者這種「勢」的理論在政治上沒有太大的實用性。

或許可提出一疑問：「則不然矣」也可被看作是同時針對「以勢為足恃以治官」和「必待賢而治」兩者而發。如果這樣，則韓非所批駁者，實兼及慎到的勢治和儒者的賢治。依此，「勢必於自然，則無為言於勢」一語是對慎到的「勢治」和儒者的「賢治」的總括。也就是說，慎到的「勢治」，在韓非亦屬「自然之勢」。然而這疑問其實是可以消解的。因為韓非在文例一最後數句明確指出：「自然之勢」和「人設之勢」是不同的。如果真能實行他所提出的「人設之勢」，「賢」還有用武之地嗎？應注意的是：韓非這裡反對的「自然之勢」，僅針對「賢」字而發。這便構成一強烈的理由，讓我們主張「則不然矣」僅針對「客曰必待賢而治」。要之，韓非認為言勢若只及於「自然之勢」，則此種勢論實質上是沒有實用性的（無為言於勢）。而韓非同時又說一旦實行「人設之勢」以取代「自然之勢」，便不需期待賢智之士充當我們的君主（賢何事焉），亦即「賢」的提倡亦屬多餘。「無為言於（自然之）勢」和「賢何事」的對照，反映出韓非的反論，只是扣住「客曰必待賢而治」提出。在這條文例中，「自然之勢」限於儒者而未及於慎到。

文例二：

> 不可陷之楯，與無不陷之矛，為名不可兩立也。夫賢之為勢不可禁，而勢之為道也無不禁；以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛楯之說也。夫賢勢之不相容亦明矣。[19]

案：這是韓非著名的「矛盾」之喻，其主題是「賢治」和「勢治」的某種關係——能刺穿一切硬物的矛，和能抵擋所有攻擊的盾，明顯是不能同時存在的二物，所以「不可陷的盾」和「無不陷的矛」這兩個概念是彼此衝突的。韓非正是藉由矛和盾的「不可兩立」，表達「賢勢之不相容」的主張。「賢」字指儒者之賢治。「勢」字若指慎到的勢論，則這裡的主題旨在表達慎到和儒者的不同，其中並無「慎到倡自然之勢」的意含。而「勢」字若指韓非的「人設之勢」，則這裡的主題旨在表達韓非對儒者的否定態度，而這一以儒者為說話對象的論述，可作為把「則不然矣」視為針對「客曰必待賢而治」所發批評的佐證。換言之，「矛盾」這個譬喻，其意不在連結「慎到」和「自然之勢」，而在說明韓非只以儒者的賢治為檢視範圍。而由於「人設之勢」是對「自然之勢」的駁正，則可以推想韓非所說的

[19] 同前註，頁 888。

「自然之勢」乃是對儒者的「待賢而治」的概括。文例二有「賢之為勢」一語，恰好指示了「賢治」是「自然之勢」。韓非的這個斷定，和慎到的「勢」是否「自然之勢」的問題，至少從字面上看，並沒有太深的連結。

文例三：

> 夫棄隱栝之法，去度量之數，使奚仲為車，不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯、舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。而曰必待賢則亦不然矣。且夫百日不食，以待粱肉，餓者不活；今待堯、舜之賢，乃治當世之民，是猶待粱肉而救餓之說也。[20]

案：韓非明確指出：「勢」本身便足夠在政治上發生影響。儒者的錯誤（不然），在於他們認為國家必須交由賢智之士來治理（必待賢）。韓非的立場，顯然是一「重勢治而輕賢治」的立場。「勢之足用亦明矣」一語，有助於我們回頭審視文例一「復應之曰」後的幾句話：既然韓非所說的「則不然矣」，是針對「必待賢」而發，那麼，韓非所「不然」的，便不是兼括慎到的勢治和儒者的賢治，而僅僅限於賢治。同時也可注意：韓非舉出了「花時間烹調美食來救濟瀕死的饑民」的情形來比喻儒者「賢治」的多餘和缺乏實效，而對於慎到的「勢」則沒有任何批評性的例釋。這亦反映了「自然之勢」這個貶詞只及於儒者而不及於慎到。

文例四：

> 夫良馬固車，五十里而一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！且御，非使王良也，則必使臧獲敗之；治，非使堯、舜也，則必使桀、紂亂之。此味非飴蜜也，必苦萊亭歷也。此則積辯累辭，離理失術，兩末之議也。奚可以難夫道理之言乎哉？客議未及此論也。[21]

案：韓非此處提出「兩末之議」一概念。「兩末之議」是一種非黑即白的錯誤思維。這種思維對事物作出簡單的二分，排斥了在兩個極端之間的其他可能性。例如宣稱「食物不是極甜，就是極苦」，便是一種兩末之議——它漠視了甜苦之間，尚有酸、辣、鹹等其他味道。韓非循此指出：國家的前景，除了「堯舜的致治」和「桀紂的致亂」這兩種極端的情

[20] 同前註，頁 888-889。
[21] 同前註，頁 889。

形外，還有其他可能性存在，這就是韓非本人針對中等才質的君主所提出的「人設之勢」。這裡有兩點值得注意：一，韓非最後歸結為「客議未及此論也」。「客」即「客必曰待賢而治」中反對慎到之學的儒者。可知韓非反對的人物或管治方式，只限於儒者及其賢治。二，「客議未及此論」中的「論」字，指的是「兩末之議」。而「兩末」在文例中，涉及「堯舜的致治」和「桀紂的致亂」。韓非的意思是：儒者（客）不曉得自己的主張，會落入「不是等堯舜來平治天下」或「就是等桀紂來禍亂天下」這兩種極端的「兩末之議」的謬誤中。而韓非在文例一對「自然之勢」的說明，正是扣住「堯舜勢治不可亂」和「桀紂勢亂而不可治」的對比而提出的。根據這些分析，「賢治」而非「勢治」方屬「自然之勢」。[22]

上述四條文例的引用和討論，反映了「復應之曰」到篇末的「客議未及此論也」，應是韓非對儒者所作的批評，而不是韓非對儒者和慎到所作的共同批評。其所謂「自然之勢」，內涵之一是「勢治不可亂，勢亂不可治」，這是儒者（客）主張的「兩末之議」。甚至可以進一步宣稱，考慮到韓非接受慎到反對賢治之說，亦強調「勢之足用」；因此，〈難勢〉篇「復應之曰」一大段，可被理解為是韓非站在慎到「勢治」的立場上對儒者的「賢治」所作的反批評。「人設之勢」是立足於慎到勢論的一個新提法。把「人設之勢」視為對慎到勢論的深化，比起把它視為對慎到勢論的駁斥，或許更能呈顯慎到和韓非之間的思想傳承關係。

三、「人設之勢」及慎到的勢論

針對儒者的「自然之勢」，韓非特提「人設之勢」一說。根據韓非對「人設之勢」的規定，可以說慎到的勢論，某意義上亦屬「人設之勢」，或至少具備「人設之勢」的雛型。

總結韓非的說法，「人設之勢」至少有三個必要條件。

---

[22] 這裡補充說明一點。韓非所說的「自然」，除了「君主位勢受之先人」的面向外，更重要的是「賢不肖非人力可致」的面向。位勢受之先人，非關人為努力，這和社會的治亂沒有太直接的關係。決定社會治亂的，只能落在被傳承位勢的君主所具備的先天才質上說。因此，「自然之勢」雖與「生而在上位」有關，但此或非重點所在。重點是「誰」生而在上位──如果生而在上位的是先天賢智的堯舜，則社會治而不亂；如果生而在上位的是先天不肖的桀紂，則社會亂而不治。據此，「自然之勢」的定義，可在「君勢之自然傳承」這一通用的版本上，增修為「繼承君勢者的賢與不肖所造成的或治或亂的社會狀態」。同時，在這一增修的定義中，韓非顯然更著重堯舜之「賢」所導致的「勢治而不可亂」。這可從他所說的「人之所得設也而已矣，賢何事焉」可知──意思是，君主真能實行我（韓非）所提出的「人設之勢」，則社會亦可致治，無需被動地等待先天的賢聖降臨。由此可知，韓非反對「自然之勢」，主要是反對儒者的「待賢而治」。

（一）「人設之勢」的三個必要條件

第一個必要條件是：「自然之勢」和「人設之勢」是互不相容的。相關論述如下：

> 故曰：『勢治者，則不可亂；而勢亂者，則不可治也。』此自然之勢也，非人之所得設也。若吾所言，謂人之所得設也而已矣，賢何事焉？[23]

> 以為不可陷之楯，與無不陷之矛，為名不可兩立也。夫賢之為勢不可禁，而勢之為道也無不禁；以不可禁之賢與無不禁之勢，此矛楯之說也。夫賢勢之不相容亦明矣。[24]

所謂「自然之勢」，是指君主先天本具的賢智或不肖所造成的或治或亂的社會狀態。根據這種看法，賢智的君主一旦在位，則社會必可致治。但韓非則指出，憑藉建立嚴密的法治，社會致治的目的亦可達到，所以「賢」和社會致治沒有必然關係。這種藉著建立嚴密的法治所獲得的社會致治，是「人之所得設」的，亦即是立足於人為的努力和施設之上。韓非進而指出這種「人設之勢」和「自然之勢」的不相容性。所謂「賢之為勢也不可禁」是說：「待賢而治」這種「自然之勢」不可強求，即不能通過人為努力而達致。人們只能被動地等待賢者成為君主，社會致治才有可能。「勢之為道也無不禁」則反之，它是說：以「人設之勢」作為治國的要道，期求社會致治，這是可以強求而得之的。亦即人設之勢可藉由人為努力來掌握，而社會致治亦可藉由掌握人設之勢而得實現。要之，「賢治」不可強求，只能決之於天——被動地等待賢者成為君主，屆時社會方得致治；「勢治」則可強求得之，操之在人——積極地建立法治，由此達致理想政治。在此，「賢治」是「自然之勢」，「勢治」則是「人設之勢」，前者「不可禁」（不可強求得之），後者「無不禁」（可強求得之），兩者性質對反。如同「可刺穿所有盾」的矛和「可抵擋所有矛」的盾一樣，是不能同時成立的。

第二個必要條件是：君勢必須和「法」相參並用。相關論述如下：

---

[23] 陳奇猷：《韓非子集釋》，同註 4，頁 888。
[24] 同前註，頁 888。

抱法處勢則治，背法去勢則亂。[25]

夫棄隱栝之法，去度量之數，使奚仲為車，不能成一輪；無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯、舜戶說而人辯之，不能治三家。夫勢之足用亦明矣。[26]

在此，韓非肯定「勢之足用」——即「勢」的運用，能充分達成社會的致治。但這個「勢」字，並非僅含有「君勢」這一個孤立的意思。它是「人設之勢」一詞的簡化。而「人設之勢」，則是「勢」和「法」的結合和相維並用。「法」字的內涵，可從韓非所舉的例子中探知。它基本上含有兩個元素：一是約束被統治者，使其言行整齊劃一的法律系統。如「隱栝之法，度量之數」即和此元素有關：「隱栝」即矯正的工具，「度量」即尺寸的標準。倘若缺乏「隱栝」和「度量」這些工具的幫助，就算你有奚仲般精巧的手藝，也無法把眾多原料切割成相同的樣式，從而完成車輪的製造。韓非是要以此為喻，提出一個建言：如果沒有嚴密的法律系統規定言行的範圍，就算君主再賢明，也無法單憑一人之力就能讓所有被統治者安守本分。二是賞罰系統的建立和執行。如「慶賞之勸，刑罰之威」即和此元素有關：「慶賞」是鼓勵被統治者盡力完成任務，增加國家的利益；「刑罰」是對統治者的阻嚇，讓他們產生畏懼的心思，不敢為非作歹，破壞國家安寧。韓非指出，如果不憑藉君勢去嚴厲執行賞罰，就算以堯舜之賢，也難以治理僅僅幾戶人家。這裡要注意的是：韓非說「釋勢委法」的結果是「不能治三家」，最後的總結則是「勢之足用，亦明矣」。顯然，「勢之足用」的「勢」字，是兼「勢」（君主位勢）和「法」（齊一言行的法律系統和賞罰系統）兩者而言。或可這樣看：和「法」相對的「勢」，單指「君勢」；「勢之足用」的「勢」，則是「勢」和「法」相參並用的「人設之勢」。

應當補充一點。「勢」和「法」相參並用的「人設之勢」，和憑藉這種「人設之勢」而達成的「治」的社會狀態，是不可分離的二事。甚至可以說，後者的「治」作為一種社會狀態，也是一種「人設之勢」。這種用法，可從〈難勢〉篇中若干句子中探知。韓非以堯舜和桀紂為例闡明儒者的「自然之勢」時，「勢」便隱約展現了兩個層次：一是生而在上位的「勢」。例如「堯舜得勢而治，桀紂得勢而亂」[27]二語所示。此一層次中的「勢」，可暫稱為「位勢」。另一是作為社會治亂狀態的「勢」。例如「夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂

[25] 同前註。
[26] 同前註，頁 888-889。
[27] 同前註，頁 888。

也。……此自然之勢也，非人之所得設也」[28]數語所示。這是說，堯舜是天生的賢智，他們所營造的良好社會狀態，不會那麼容易就被壞人們推翻。所謂「良好的社會狀態」，即文中「即勢治也」的「勢治」一詞。在這個詞中，「治」是對「勢」的形容詞。而這個「勢」字顯然不是指堯舜的位勢或權力，而是堯舜所營造的社會狀態。韓非亦以「自然之勢」稱之。此一層次中的「勢」，可暫稱為「態勢」。[29]據此，韓非言「勢」，有時指「位勢」，有時指「態勢」。「位勢」是主觀的條件，「態勢」是客觀的結果。依此二義，所謂「自然之勢」，實可分拆為兩個不同而又相關的意思：當強調「生而在上位」時，「自然之勢」實指「自然之位勢」；當強調君主憑藉其先天條件而造成或治或亂的社會狀態時，「自然之勢」實指「自然之態勢」。

「人設之勢」也可作如是觀。當強調「勢」和「法」的參合時，韓非是要表示君勢可經由推行法治而得到鞏固。在此層次中，「人設之勢」實指「人設之位勢」。「勢之足用」的「勢」字，主要是指「人設之位勢」。而正如「自然之位勢」可造成「自然之態勢」，「人設之位勢」也可達致「人設之態勢」——所謂「抱法處勢則治」的「治」字，就是指經由「人設之位勢」（抱法處勢）的運用而建立起來的「人設之態勢」。

第三個必要條件是：「人設之勢」（人設之位勢）只對中等才質的君主有效。相關論述如下：

> 且夫堯、舜、桀、紂千世而一出，是比肩、隨踵而生也。世之治者不絕於中。吾所以為言勢者，中也。中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。抱法處勢則治，背法去勢則亂。今廢勢背法而待堯、舜，堯、舜至乃治，是千世亂而一治也。抱法處勢而待桀、紂，桀、紂至乃亂，是千世治而一亂也。[30]

> 夫待越人之善海遊者以救中國之溺人，越人善游矣，而溺者不濟矣。夫待古之王良以馭今之馬，亦猶越人救溺之說也，不可亦明矣。夫良馬固車，五十里而

[28] 同前註。

[29] 以「位勢」和「態勢」區分慎到言「勢」的兩個面向，蓋受 Eirik Lang Harris 所啟發。Harris 以 “positional power” 翻譯慎到的「勢」字。用中文表達，可謂之「位勢」。Harris 也指出，當韓非討論「自然之勢」時，「勢」字也涉及發生於客觀世界中的事態，他稱為 “circumstantial power”，或簡稱為 “circumstances”。用中文表達，可謂之「態勢」。不過，Harris 並未說明慎到的「勢」是否也有「態勢」一義。文中嘗試運用 Harris 此一區分，說明慎到學說中「法」和「勢」的關係。Harris 的相關討論，請參讀 Eirik Lang Harris, *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation* (New York: Columbia University Press, 2016), pp. 90-91.

[30] 陳奇猷：《韓非子集釋》，同註 4，頁 888。

> 一置，使中手御之，追速致遠，可以及也，而千里可日致也，何必待古之王良乎！[31]

韓非指出：就歷史常態和政治現實而言，人們所遇到的君主，一般只具備中等才質。君主要像堯舜般賢明或像桀紂般不肖，是非常極端的少數例外，也許經歷千個世代才會出現。因此，社會如何治理，君勢如何鞏固，只需考慮中等才質的君主的條件，因為這才較能適用於絕大多數的情形。所謂「人設之勢」，其實正是針對中等才質的君主而發——中等才質的君主不像桀紂那樣胡作非為，可也不像堯舜等賢聖那樣單憑天生秀異的德行才幹就能治理天下。中等才質的君主要有所作為，必依靠賞罰的法度、健全的政制來輔助個人才德的不足。根據這一構想，人們不必坐等賢聖的出現，只要發揮人為的努力，也可以建立像堯舜之治般良好的政治社會秩序。

這情形如同「御車」。要馬車日行千里，其實不需等待像王良這種難得的善御者。只需每五十里設一驛站，呈示明確的路線，那麼御者即使僅具中等才質，也可依循路線快速抵達目的地。這也就是說，中等才質的御者，可在客觀明確的路線指示的輔助下，做到了善御者方能做到的事情。此喻社會致治，實無需等待像堯舜那種可遇不可求的賢聖來擔任君主。只需建立嚴密的法律系統，設置公正的賞罰制度，那麼中等才質的君主，也能憑藉這些法治的手段達到社會致治的理想目的。

上述三點，是韓非「人設之勢」的三個必要條件。其要點可概括如下。一，排斥「自然之勢」。二，「勢」和「法」的參合並用。三，為中等才質的君主所特設。這三個必要條件的相加，便構成了「人設之勢」的充分條件。這樣的一個分梳，有助於重審慎到學說中和「人設之勢」有關的論述。

（二）重探慎到對「勢」的論述

先從第一個必要條件檢視慎到的論述。論者多謂慎到倡自然之勢，唯其所持之理據，或未能充分支持該說。第二節對此有詳論。這裡試針對慎到兩條論述，說明「自然之勢」似非慎到關心的重點。

《慎子・逸文》中有這樣一條論述：

---

[31] 同前註，頁 889。

> 離朱之明，察秋毫之末於百步之外，下於水尺，而不能見淺深。非目不明也，其勢難覩也。[32]

這是說，雖然離朱的視力極佳，但是在朦朧的環境中，他也和其他人一樣無法看得清楚。「其勢難睹」的「勢」字，表「形勢」之義。這句話是說：離朱缺乏有利的客觀形勢，致使其視力無法及遠。此例可和〈威德〉篇「堯為匹夫」[33]一例作對照——堯雖然才德俱佳，但當沒有位勢之時，連幾戶人家也無法妥善安頓。可以說，在「離朱之明」一例中，慎到是以「其勢難睹」比喻「堯為匹夫」一例中的「權輕」。兩例的重點均是：和個人的主觀優越條件相比，「勢」的掌握更有利於獲致理想的結果——這是關於「勢」的功能問題，而非「勢」的來源問題。換言之，這一條「勢」的論述，可在某種詮釋下，避免向「自然之勢」傾斜。

再看〈威德〉篇這一段文字：

> 故無名而斷者，權重也；弩弱而矰高者，乘於風也；身不肖而令行者，得助於眾也。……此得助則成，釋助則廢矣。夫三王五伯之德，參於天地，通於鬼神，周於生物者，其得助博也。[34]

「無名」、「弩弱」、「身不肖」三組語句共同表達一層義理：自身條件雖然貧乏，但可通過工具的運用或立足於某些憑藉，使原先難以達成的目的獲得滿足。「助」就是工具或憑藉。當中，我們尤需注意「身不肖而令行者，得助於眾也」一語。庸主的政令得以推行，固然是由於他處於君主的尊位，如同篇稍前「賢而屈於不肖者，權輕也」[35]一語所示。然而在這裡，慎到有意把我們的焦點轉移到「得助於眾」上面。「得助」，就是得到某種態勢的支撐；而「得助於眾」，乃至使三王五伯做出大功業的「其得助博也」，則是說這種態勢的支撐，是由於「眾」和「博」——即是善用廣大的人力，使政務的執行產生效率，君主的位勢遂在強盛的國力中得以鞏固。這種「得助於眾」、「得助博」的思想，約有三個層次。第一層是群策群力的重要性。如〈知忠〉篇謂堯和桀在事業上有成敗之別，關鍵是「得人與失人」。「得人」通於「得助於眾」，其結論是「治亂安危，存亡榮辱之施，非一人之力也」

[32] 許富宏：《慎子集校集注》，同註 6，頁 71。
[33] 同前註，頁 9。
[34] 同前註，頁 9-10。
[35] 同前註，頁 9。

[36]，即國家的存續發展，單靠一二人之力實無法做到，而必須立足於社會成員的共同努力。第二層是君臣的分工原則。如〈民雜〉篇的「臣事事而君無事」和「人君苟任臣而勿自躬，則臣皆事事矣」這兩個論旨，意思是君主要在掌握人力，其工作性質是分派職務；臣下則是君主的代理人，其工作性質是執行各種職務，並做出良好的業績。這種分工的結果是「事無不治」，乃是「治之正道」。[37]第三層是包容不同的專業技能，使眾人各展所長。這一層的說法也是出自〈民雜〉篇：「民雜處而各有所能。所能者不同，此民之情也。……而皆上之用也。」人民專業技能互異，從不同的領域對國家作出貢獻。君主必須對各種專才加以「兼畜」，給予最大的容受，如此才能「多下」，在眾力的輔助下，方能居於最高的統治地位，此謂「多下之謂太上」[38]。

以上「得助於眾」或「得助博」的思想，不是關於「君勢如何取得」的問題，而是關於「君勢如何維繫和加強」的問題。如果這個說法不誤，那麼「自然之勢」便不是對《慎子》的〈民雜〉、〈知忠〉諸篇的勢論的良好詮釋。「得助」一詞及其含義，和《慎子・逸文》言「勢」的一個段落可互相比較：

> 今之重錙銖，投千仞之水，窮泥然後止，勢然也。吳舟之重，錯之千鈞，入水則浮，輕於錙銖，則勢浮之也。[39]

重物落水，只會沉於水底。除非它被置於舟中，方能借助水的浮力而現於水面。「勢浮之」的「勢」是針對水的浮力而言。但要注意的是：水的浮力不能架空或孤立來說，它必須通過「舟」方得呈現。沒有「舟」，水便不能展現其浮力。應該這樣說：重物要浮於水面之上，首先必須處於舟中，然後舟再置於水面之上，水才會發生浮力的作用，從而達到被承托的目的。上述重物、舟、浮力（勢浮之）三者的關係，可用來檢視「身不肖而令行者，得助於眾也」這句話：君主要其政令被絕對服從（令行），單靠其君勢本身不足以達成目的。他必須利用其君勢，役用、指揮眾多的專才。這樣一來，眾人的配合和各種專業技能的展現，可反過來使君勢得以維繫和強化。可以想像，如果君主不善於用眾，人的專業能力便缺乏展現的管道，這樣就意味君勢無法在眾專才的受命和服從中得到維繫和強化。情形如同舟中的重物和水的關係——即使重物置於舟中（比喻君主處於其位勢），但如果舟沒有和水接觸（比喻君主不知用眾），則水的浮力便缺乏展現的形式，如是重物便無法被

[36] 同前註，頁 44-45。
[37] 同前註，頁 33-36。
[38] 同前註，頁 30。
[39] 同前註，頁 76。

承托起來（比喻君主令不行禁不止）。

由這些分析看來，「得助」應可理解為「得勢」。「得助於眾」，換個方式說，就是君主善用廣大的人力，然後這些人力的發揮，遂反過來凝聚成承托君勢（位勢）的態勢。「得助於眾」（或「博」），就是使不肖者（重物）及其位勢（舟）浮於水面的「浮力」。顯然，這種「助」或「勢」，並非自然而有，而是君主通過政治計算、廣納專才、合理分工等手法而設立和獲得的。其實這正是一「人設之勢」——藉由君臣分工、容受不同專業以展現廣大人力，是「人設之態勢」；立足於這態勢，君主的位勢趨於鞏固，則是「人設之位勢」。換言之，「得助於眾」之說及「勢浮之」之喻，反映了慎到認為「勢」的經營離不開人為努力。根據這種觀點，慎到的勢論，近於「人之所設」，而和「自然」相遠。

「人設之勢」的第二個必要條件是：在「勢」和「法」的參合並用中，藉由法治的成果以鞏固君勢。事實上這種主張，正是慎到學說的一個重點。先看這一條論述：

> 法之功，莫大使私不行；君之功，莫大使民不爭。今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法；立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。故有道之國，法立則私議不行，君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也。（〈逸文〉）[40]

在此，慎到以「法」和「君」並言。其所謂「法」，是指公開的律例條文，主要涉及國家成員的言行、生活各方面的規定及權利、責任的歸屬或分配等。至其所謂「君」，實是針對君主的「位勢」而言。理由是：慎到在此把「君」和「賢」（儒家所倡的才德兼備者）視為不相容的對反關係。參以〈威德〉篇「位勢足以屈賢」的主題，把「君」字視為表達「位勢」的意思應是合理的。

經這一轉譯，上述引文的「法」和「君」並言，實質上就是把「法」和「勢」並言——它要表達的意思是：要達成理想的政治，既要「法立」，也要「君立」。「法立」是為國家成員的生活界劃出一個參照的標準，以利建立社會秩序。「君立」是君主處在最高的位勢，凝眾民眾的向心力。「法」和「君」（位勢）的並言，反映了慎到在位勢以外，也瞭解法治對理想政治的達成所起的作用。倘再結合另一條論述，慎到以「法」輔助「勢」的思路當更為明顯：

---

[40] 同前註，頁 64。

以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道變法者，君長也。(〈逸文〉)[41]

這裡有兩個重點。一，只有君主有權力對「法」作出制訂和更革，這表示君主獨掌權柄；二，官員執法和百姓遵法，同皆表示對君主的命令的服從。必須要指出：第一個重點的「獨掌權柄」和第二個重點的「服從君令」，正符合〈威德〉篇言「位勢」至上的立場——它們分別對應〈威德〉篇中「權重」和「令行禁止」[42]兩個概念。從這些論述可知，慎到言「勢」，實亦表現出與「法」相參互用的理論傾向。

事實上，慎到對君主提出的要求，往往和「法治」的主題有關。例如以下幾條：

明君動事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由禮。(〈威德〉)[43]

大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分，蒙其賞罰而無望於君也。是以怨不生而上下和矣。(〈君人〉)[44]

為人君者不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言，不聽於耳；無法之勞，不圖於功；無勞之親，不任於官。官不私親，法不遺愛，上下無事，唯法所在。(〈君臣〉)[45]

法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。……我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也；骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。(〈逸文〉)[46]

根據這幾條論述，慎到言「法治」有幾個內容特色，例如對賞罰的制訂、對言行範圍的限定、建立公正不偏的標準、杜絕怨恨建立和諧等。當中最重要的主張，乃是君主亦受「法」的約束，不得帶頭破壞法治。唯必須注意，這樣一個主張，與其說是對君權設限，不如說是由君主率先樹立一「守法」的典範，引導臣民納入法治的系統。如是，君勢遂在全體國

[41] 同前註，頁 78。
[42] 同前註，頁 9。
[43] 同前註，頁 21。
[44] 同前註，頁 54。
[45] 同前註，頁 57。
[46] 同前註，頁 108。

家成員為「法」所統合的局面中趨於牢固。當然，慎到的「勢」、「法」關係，實未如韓非之完整和系統化。但通過文本的分析和篇章、逸文之間的互涉對讀，慎到無疑早關注到「法治」對「位勢」的重要性。[47]這一點，至少佐證了「自然之勢」無法限定慎到的勢治論。

最後看「人設之勢」第三個必要條件：特為中等才質的君主而設。其實「中」的說法，慎到早發其端：

> 厝鈞石，使禹察錙銖之重，則不識也。懸於權衡，則髦髮之不可差，則不待禹之智，中人之知，莫不足以識之矣。(〈逸文〉)[48]

慎到指出，工具所能達成的效用，實遠超人的自然能力。舉例說，就算你有禹的才智，也無法單靠眼睛看出某物之輕重。只消把它置於秤桿（權衡），重量便一目瞭然。而最重要的是：要運用秤桿，並不需要特別聰明，中人之智就應付有餘了。慎到旨在表達：當你面對難題時，與其被動地等待有能者的出現，不如積極發明工具，讓僅具中人之智的大部分人都能使用，這樣問題的解決方能顯示公正及形成效率。而「權衡使中人察識物之輕重」云云，顯然是一個譬喻——政務的施行如官職的任免升黜、或業績的問責及相關的賞罰等，如果沒有首先建立法度去訂出標準或劃定範圍（權衡），即使有禹的聖明也無法妥善處理。相反，法度一旦建立，君主雖僅具中才，亦能據此治事。因此，法度正是中人治理國家的工具。作為工具，它讓才質平庸的君主做到了連聖人也沒有把握的事情。

由此得知，慎到認為法治的推行，中人便足以當之，無需等待賢聖的降臨。就這一點而言，韓非在否定「賢治」的「人設之勢」概念中納入「中」的元素，應是對慎到觀點的承續。當然，慎到和韓非之言「中」，也有些明顯的差異：慎到主張「法治高於賢治」的理由，是前者可達成後者所無法達成的政治效果，而法治的運用，剛好適用於中等才質的君主，故賢智實非政治之必須。韓非則認為「法治」和「賢治」俱能達成「治」的政治效果，但他推崇前者而反斥後者，是由於「世之治者，不絕於中」，即人們所遇到的君主之

---

[47] 案一：《上海博物館藏戰國楚竹書（六）》的〈慎子曰恭儉〉，是目前唯一一篇關於慎到學說的出土文獻。當中有「精法以異勢」一語。雖然此語的確義尚未得一善解，但若只求約略的精神、大意，它將「法」和「勢」連言，似乎是要表達兩者之間的某種關係：專注於「法」的建立和施行，將有便於對「勢」的掌握和運用。這個理解，或可呼應上文的一個看法：慎到的法治學說，乃是其勢治學說的一個重要組成部分。案二：「精法以異勢」一語，竹書整理者李朝遠先生原本校讀為「精濛以異藝」。這裡參考多數論者及許富宏先生的總結性看法，把「藝」的本字讀為「勢」。相關出處分別是：馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（六）》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 274；許富宏：《慎子集校集注》，同註 6，頁 125。

[48] 許富宏：《慎子集校集注》，同註 6，頁 61。

才具，一般只屬中等，所以只能透過建立法制，彌補其能力的不足，如是社會才得致治。換言之，慎到是先肯定法治的重要性，然後推崇「中」(中人之智)；韓非則是先肯定「中」的歷史和政治現實，然後據此論證法治之所以可用。這些差異，或許可看做是韓非在其歷史觀的引導下對慎到勢論的修正和理論擴展。

從上述的分析可見，慎到的勢論，實亦符合韓非「人設之勢」的三個必要條件，至少在大方向上粗具「人設之勢」的雛型。希望這個考察的結果，有助於重審慎到學說和「自然之勢」的關係。[49]

四、餘論

最後想提出若干間接的佐證。不少先秦子書，均曾引述或評論慎到的勢論。而這些引述或評論，和「自然之勢」似無明顯連繫。例如《商君書》的〈禁使〉篇，論者多認為和慎到之學有密切關係，[50]唯篇中所言君勢，似非自然之勢：

> 今夫飛蓬，遇飄風而行千里，乘風之勢也。……故目之見也，託日之勢也。得勢之至，不參官而潔，陳數而物當。……通數者不然，別其勢，難其道。故曰：「其勢難匿者，雖跖不為非焉。」故先王貴勢。[51]

「其勢難匿」的「勢」字，主要是指明確劃分官吏職權的法制及相關的賞罰系統。這種法制和賞罰系統能起到監督和懲處的作用，使臣民不敢稍存僥倖之心，就連盜跖也不敢作惡。先王所貴之「勢」，質實言之，就是執行公正嚴厲的法治及由之形成的對言行的強制性。這樣一個從「法治」切入的勢論，並無「自然之勢」的含義，反而和上文所述的慎到「法治」之說相近。正如上文所指出，慎到的「法治」，涉及「人設之態勢」。而「其勢難匿」的「勢」，當然是採「態勢」義，因為只有「態勢」才有「難匿」之可言。先王所看重的，

---

[49] 根據以上的論述，儒、法二家在「法」、「勢」關係上的分別，可作出這樣的釐定：就儒家而言，其所言之「勢」屬「自然之勢」。根據這種勢論，要社會致治，只能被動地等待賢聖成為君主，「法」這種管治的工具實無用武之處。也就是說，在儒家的勢論中，「法」和「勢」沒有理論的關連。而就法家而言，其所言之「勢」則屬「人設之勢」。根據這種勢論，要社會致治，不能像儒家那樣處於被動；必須掌握某些現實的條件，設立並執行健全的法制，這樣才能營建穩定的社會狀態，此即「人設之態勢」。君主的位勢，便在「人設之態勢」中得到立足點。這種被「人設之態勢」所支撐的位勢，得經由人為努力所獲致，乃「人之所得設」者，所以稱為「人設之位勢」。據此，在法家的勢論中，「法」和「勢」之間有著理論的關連。這是韓非所理解的儒、法二家之分判所在。

[50] 扼要討論參讀賀凌虛註譯：《商君書今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1987)，頁 178-179。

[51] 朱師轍：《商君書解詁定本》(臺北：鼎文書局，1979)，頁 86-87。

就是這種經由法治的執行所形成的有利於統治的「態勢」。

《呂氏春秋》的〈慎勢〉篇，尤為敘述慎到勢論的專題論文。篇中亦無「自然之勢」的說法或思想傾向。其所謂「勢」，是指君主的「位勢」、「威權」，如篇首「權鈞則不能相使，勢等則不能相并」[52]二語所示。值得注意的是，〈慎勢〉篇感興趣的問題，並非君勢是否承先人而有，而是君勢應該採用何種方法維繫和強化。亦即，〈慎勢〉篇的勢論，或曰其所理解的慎到的勢論，並非「自然之勢」，反而和「人之所設」有關：

> 眾封建，非以私賢也，所以便勢全威，……王者之封建也，彌近彌大，彌遠彌小，海上有十里之諸侯。以大使小，以重使輕，以眾使寡，此王者之所以家以完也。……位尊者其教受，威立者其姦止，此畜人之道也。故以萬乘令乎千乘易，以千乘令乎一家易，以一家令乎一人易。……權輕重，審大小，多建封，所以便其勢也。王也者，勢也；王也者，勢無敵也。勢有敵則王者廢矣。[53]

這裡論及「便勢全威」或「便其勢」的問題。「便勢」，就是有利於君主位勢的鞏固；「全威」，就是讓君主的威權得以伸展。方法就是推行封土建國制度，把國土分配給各路諸侯，由實力較強的諸侯駕御實力較弱的諸侯。藉由自上而下的逐層牽制，最後達到「尊位」、「立威」的目的。有別於《商君書・禁使》強調「勢」的「態勢」義，焦點在「人設之態勢」；〈慎勢〉篇則著重「勢」的「位勢」義，核心在憑藉制度性的手段所確立的「人設之位勢」。

荀子對慎到的批評，也反映了他如何理解慎到的勢論。〈解蔽〉篇對慎到作出如下的評論：

> 慎子蔽於法而不知賢。……由法謂之道，盡數矣。[54]

根據 Soon-Ja Yang 的研究，慎到言「法」遠多於「勢」，這使人質疑在戰國時代，慎到是否真以「勢治」的學說見稱。荀子從「法」字理解慎到，為上述質疑添上一證。[55]Yang 這個看法的優點是擺脫「自然之勢」的定見，揭示慎到學說中和人為努力有關的「法治」的

---

[52] 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988），頁 1108。

[53] 同前註，頁 1108-1109。

[54] 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1981），頁 392。

[55] Soon-Ja Yang, “Shen Dao’s Theory of *fa* and His Influence on Han Fei.” In Paul R. Goldin, ed., *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei* (New York: Springer, 2012), pp. 47-63.

面向。事實上，從這個角度出發，我們可以進一步說，「勢治」和「法治」不必然互相排斥，甚至是可以相容的。因為慎到言「勢」的一個重點，就是藉由法制的施行，例如君臣分工、善盡人力，公正賞罰等，努力地建立一致治的局面。這一致治的局面，慎到也稱之為「勢」——前文稱之為「人設之態勢」。君勢，就在這一致治的局面中，得到了鞏固和強化——前文稱之為「人設之位勢」。

由「勢」這兩個面向檢視荀子對慎到的評論，有一個狀況值得注意：慎到在〈威德〉篇中，是以其「勢治」否定儒家的「賢治」。亦即，在〈威德〉篇中，慎到是把「勢」和「賢」對立起來。而荀子說慎到「蔽於法而不知賢」，其實就是說慎到把「法」和「賢」對立起來——可以說，荀子所看到的「法」，就是慎到的勢論中「人設之態勢」的面向。至少，在荀子的理解中，慎到的偏蔽不在消極地主張「位勢受之於先人」，反而是在積極利用形式化的法治手段加強統治，無視於運用賢德推行禮治方是管治的正途。

最後請以《管子》的簡單探討作結。《管子》是齊國稷下學宮的一部文集，其成書在戰國中晚期齊宣王（西元前 319 年至西元前 301 年）、齊湣王（西元前 300 年至西元前 284 年）之世。[56]而宣、湣二朝，正是慎到在學宮中擔任稷下先生、學術活動最為活躍的時候。[57]據此可以合理設想，慎到的法家思想，應當會對《管子》發生影響，至少在《管子》中多少有所反映。的確，慎到的反對巧智的態度、因循自然物性的論旨、人性好利的主張、君臣分工的建言、對賞罰公平性的重視、以及最重要的部分——法治精神和勢治學說，都遍見於《管子》的〈心術上〉、〈心術下〉、〈任法〉、〈法法〉、〈牧民〉、〈形勢解〉、〈明法解〉諸篇。而在這眾多的篇文中，卻似乎查找不到有關「自然之勢」的任何支持性或質疑性的說法。如果「自然之勢」確是慎到的「招牌」，那麼上述情況是頗難理解的。這或許從反面印證了「自然之勢」未必是慎到勢論的重點。[58]

---

[56] 案一：有關《管子》成書年代的討論，參讀白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：三聯書店，1998），頁 220-221。案二：宣王、湣王在位的西元紀年，轉引自楊寬：《戰國史》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁 714-717。

[57] 司馬遷在《史記．田敬仲完世家》說：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。」「上大夫」就是稷下先生的別名。據此，齊宣王曾委任多位稷下先生，慎到是其中之一。此外，西漢中期桓寬著《鹽鐵論》，當中的〈論儒〉篇，有這樣的說法：「及湣王，奮二世之餘烈，……矜功不休，百姓不堪。諸儒諫不從，各分散，慎到、捷子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。」這是一則關於稷下先生在湣王當政時四散逃亡的記載。可知慎到擔任稷下先生，是始於宣王，而下及於湣王。上面兩條引文，分見（日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：大安出版社，1998），頁 720；王利器校注：《鹽鐵論校注（定本）》（北京：中華書局，1992），頁 149。

[58] 單就《管子》的勢論來看，它旨在強調「勢」的三個面向。一，必須為君主所獨掌，如「權勢者，人主之所獨守也」（〈七臣七主〉）、「人主，天下之有勢者也，深居則人畏其勢」（〈形勢解〉）。二，君主制服臣下的工具，如「人君之所以為人君者，勢也。故人君失勢，則臣制之矣。勢在下，則君制於臣矣。

引用書目

一、傳統文獻

〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1981 年。

〔清〕郭慶藩著，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2004 年。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（六）》，上海：上海古籍出版社，2007 年。

二、近人論著

Harris, Eirik Lang, *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*. New York: Columbia University Press, 2016.

Yang, Soon-Ja, “Shen Dao’s Theory of *fa* and His Influence on Han Fei.” In Paul R. Goldin, ed., *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*. New York: Springer, 2012.

〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，1998 年。

王利器校注：《鹽鐵論校注（定本）》，北京：中華書局，1992 年。

王邦雄：《韓非子的哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，1993 年。

白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998 年。

朱師轍：《商君書解詁定本》，臺北：鼎文書局，1979 年。

姚蒸民：《韓非子通論》，臺北：東大圖書股份有限公司，1999 年。

———：《法家哲學》，臺北：三民書局，2006 年。

高柏園《韓非哲學研究》，臺北：文津出版社，1994 年。

徐漢昌：《韓非子釋要》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1986 年。

勢在上，則臣制於君矣」（〈法法〉）、「人主之所以制臣下者，威勢也。故威勢在下，則主制於臣；威勢在上，則臣制於主」（〈明法解〉）。三，功能在頒布法令和施行賞罰，如「百姓之爭用，非以愛主也，以畏主之法令也」（〈明法解〉）、「人主者，擅生殺，處威勢，操令行禁止之柄，以御其群臣，此主道也」（〈明法解〉）。而這三個面向，恰好也見於慎到之說。如「立天子者，不使諸侯疑焉」（〈德立〉）、「兩貴不相事」（〈逸文〉），是說「勢」必須為君主所獨掌；「臣兩位而國不亂者，君在也，恃君而不亂矣，失君必亂」（〈德立〉）、「君臣之間，猶權衡也。權左輕則右重，右重則左輕」（〈逸文〉），是說「勢」是君主制服臣下的工具；「大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分，蒙其賞罰而無望於君也」（〈君人〉）、「為人君者不多聽，據法倚數以觀得失」（〈君臣〉），是說「勢」的功能在頒令和施行賞罰。當然，《管子》和慎到在勢論上的相近性，可能只是「諸子言公」的背景反映，不一定表示兩者互相影響；然而當考慮到《管子》和慎到在地緣（稷下）、時代（戰國晚期）、學派（法家）幾方面的密切關係，《管子》不含「自然之勢」的思想，無疑在很大程度上支持了慎到的勢論未必屬於此一類型。前述《管子》原文，參讀黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004）。

許富宏：《慎子集校集注》，北京：中華書局，2013 年。
陳奇猷：《韓非子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974 年。
———：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1988 年。
陳　復：《慎子的思想》，臺北：唐山出版社，2001 年。
陳啟天：《增訂韓非子校釋》，臺北：臺灣商務印書館，1982 年。
賀凌虛註譯：《商君書今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1987 年。
楊寬：《戰國史》，臺北：臺灣商務印書館，1997 年。
鄭良樹：《韓非之著述及思想》，臺北：學生書局，1993 年。
黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。

WORKS CITED

Bai, Xi. *Jixia xue yanjiu: Zhongguo gudai de sixiang ziyou yu baijia zhengming* [*A Study of Jixia Scholarship: Freedom of Thought and the Contention of a Hundred Schools of Thought in Ancient China*]. Sanlian shudian, 1998.

Chen, Fu. *Shenzi de sixiang* [*The Thought of Shenzi*]. Tangshan chubanshe, 2001.

Chen, Qitian. *Zengding Han Feizi jiaoshi* [*Revised Collated Explanations of Han Feizi*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 1982.

Chen, Qiyou. *Han Feizi jishi* [*Collected Explanations of Han Feizi*]. Heluo tushu chubanshe, 1974.

Chen, Qiyou. *Lüshi chunqiu jiaoshi* [*Collated Explanations of the Lüshi Chunqiu*]. Huazheng shuju, 1988.

Gao, Boyuan. *Han Fei zhexue yanjiu* [*A Study of Han Fei's Philosophy*]. Wenjin chubanshe, 1994.

Guo, Qingfan. *Zhuangzi jishi* [*Collected Explanations of the Zhuangzi*]. Edited by Xiaoyu Wang, Zhonghua shuju, 2004.

Harris, Eirik Lang. *The Shenzi Fragments: A Philosophical Analysis and Translation*. Columbia University Press, 2016.

He, Lingxu. *Shangjun shu jinzhu jinyi* [*Modern Annotation and Translation of the Book of Lord Shang*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 1987.

Li, Xiangfeng. *Guanzi jiaozhu* [*Collation and Annotation of Guanzi*]. Zhonghua shuju, 2004.

Ma, Chengyuan, editor. *Shanghai bowuguan cang Zhanguo Chu zhushu (liu)* [*Warring States Chu Bamboo Slips Stored in the Shanghai Museum (Vol. 6)*]. Shanghai guji chubanshe, 2007.

Takigawa, Kametaro. *Shiji huizhu kaozheng* [*Records of the Grand Historian with Collected Commentaries and Textual Research*]. Da'an chubanshe, 1998.

Wang, Bangxiong. *Han Feizi de zhexue* [*The Philosophy of Han Feizi*]. Dongda tushu gufen youxiangongsi, 1993.

Wang, Liqi. *Yantie lun jiaozhu (dingben)* [*Collated and Annotated Discourses on Salt and Iron (Definitive Edition)*]. Zhonghua shuju, 1992.

Wang, Xianqian. *Xunzi jijie* [*Collected Explanations of the Xunzi*]. Edited by Xiaohuan Shen and Xingxian Wang, Zhonghua shuju, 1981.

Xu, Fuhong. *Shenzi jijiao jizhu* [*Collected Collations and Annotations of Shenzi*]. Zhonghua shuju, 2013.

Xu, Hanchang. *Han Feizi shiyao* [*Essentials of Han Feizi Explained*]. Liming wenhua shiye gufen youxiangongsi, 1986.

Yang, Kuan. *Zhanguo shi* [*History of the Warring States*]. Taiwan shangwu yinshuguan, 1997.

Yang, Soon-Ja. "Shen Dao's Theory of fa and His Influence on Han Fei." *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, edited by Paul R. Goldin, Springer, 2012.

Yao, Zhengmin. *Fajia zhexue* [*Legalist Philosophy*]. Sanmin shuju, 2006.

Yao, Zhengmin. *Han Feizi tonglun* [*A General Discussion of Han Feizi*]. Dongda tushu gufen youxiangongsi, 1999.

Zheng, Liangshu. *Han Fei zhi zhushu ji sixiang* [*The Writings and Thought of Han Fei*]. Xuesheng shuju, 1993.

Zhu, Shizhe. *Shangjun shu jiegu dingben* [*Definitive Edition of Exegesis on the Book of Lord Shang*]. Dingwen shuju, 1979.