

從常變、古今看荀子與韓非之歷史觀的差異*

陳禮彰**

（收稿日期：106年9月30日；接受刊登日期：106年12月14日）

提要

本文旨在由常與變、古與今兩組相對概念檢視荀子與韓非歷史觀的差異，並釐清二人思想學說的若干糾葛。在荀子「體常盡變」的歷史觀中，「常」與「變」構成的是體用關係；而在韓非「變古易常」的歷史觀中，「常」與「變」構成的是對立關係。溯其源流，荀子的「體常盡變」繼承了儒家「守經通權」的思維模式，而韓非的「變古易常」則援引轉化老子並以「道，無常操」作為其理論根據。對歷史發展過程中所形成的「古」與「今」，荀子透過「古今一也」的論述，彰顯了「古」與「今」在主體精神方面的互為主體性；而韓非古今互異的論述，揭櫫的是「古」與「今」在客觀事實方面的認知意義。

關鍵詞：荀子、韓非、歷史觀、常與變、古與今

* 對於兩位論文審查委員具啟發性的寶貴意見，謹此致謝。

** 陳禮彰，國立澎湖科技大學通識教育中心副教授。

一、前言

歷史是人類已往的活動紀錄，歷史觀是就其現象與過程，加以省思所獲致的觀點。對思想家而言，此一觀點通常只是用來作為證立其學說的依據，而非究竟的研究成果。換句話說，歷史觀往往只是思想家們建構其政治哲學、社會哲學、經濟哲學、教育哲學或其他相關學說的理論基礎。因此，我們既可由分析研究對象的歷史觀，探索其思想學說的義蘊；反之，亦可由其思想學說的終極關懷，檢視其何以有如此的歷史觀。

由於韓非曾經「與李斯俱事荀卿」（《史記·老子韓非列傳》），¹因此多數學者研究韓非思想時，難免會將其部分觀點上溯至荀子，並將儒家列為其思想的次要淵源之一。但是，如果對荀子思想缺乏全面而正確的了解，在由韓非向上追溯思想淵源時，往往容易產生錯誤的連結，「變古」與「法後王」便是其中一項。要解開荀子「法後王」與韓非「變古」思想的錯誤連結，首先要清楚掌握荀子思想中「法後王」與「法先王」的關係，其次要能清楚分辨「後王」與「今主」的差別。

本文第二節，嘗試由歷史原理中「常」與「變」的關係，探究荀韓二人歷史觀的差異，並說明在「體常盡變」的歷史觀中先王與後王的關係，以及在「變古易常」的歷史觀中何以也有託先王以自重的情況。進而由思想淵源分析兩種歷史觀的差異，以及其據以建構的理論依據。第三節，嘗試由荀韓二人對歷史進程中「古」與「今」的態度，與對古與今所作的或「一」、或「異」的詮釋，探究古與今在兩種歷史觀中的意義，並釐清「後王」與「今主」的區別。

二、從常與變看荀子、韓非詮釋歷史原理的差異

（一）荀子的「體常盡變」觀

「常」與「變」是中國哲學範疇中與「時間」關係密切的一對概念，尤其是後者。由於只有存在於空間的具體事物才能被人類的感官所覺知，而時間是空間以外構成世界的另一個向度，所以當我們想要認識無形無相的時間時，只能藉由天地間各種事物之生成與發展的變化現象去覺察它的存在。正因為日常生活中我們是從事物的各種變化覺察時間的存

¹ 漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，2002年，新校標點本），卷63，頁2146。

在，「變」理所當然地，就成為外在客觀時間的特質；然而，若超越具體的感知，對變化現象進行抽象的反省，歸納出變化背後不變的規律，則不變的「常」，反而是綿延不絕且無始無終的內在主觀時間的特質。

日月運行，可以自陰陽寒暑、盈虧朔望的變化，歸納出周而復始的規律，即荀子所謂「天行有常」者。而作為人類活動紀錄的歷史，荀子所謂「非天之道，非地之道，人之所以道」（〈儒效〉），而為君子所特別強調的人文歷史之道的規律又是如何？〈天論〉云：

百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂，不知貫不知應變。貫之大體未嘗亡也，亂生其差，治盡其詳。故道之所善，中則可從，畸則不可為，匿則大惑。水行者表深，表不明則陷。治國者表道，表不明則亂。禮者表也；非禮，昏世也；昏世，大亂也。故道無不明，外內異表，隱顯有常，民陷乃去。²

荀子指出，治亂興衰的關鍵，在於歷代先王是否能夠隨著時代移易而「應變」，但貫穿在變革的文物制度背後，卻有個不變的道理作為因應時變的原則。能掌握此常理以因應時變，方能「理貫」而「不亂」，反之，「不知貫」則「不知應變」。然而，這個不變的道理雖然落實在現象界時必須因應時空差異而調整變化，但是其本質卻是超越時空而不變的。〈解蔽〉云：

夫道者，體常而盡變，一隅不足以舉之。曲知之人，觀於道之一隅而未之能識也，故以為足而飾之，內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上；此蔽塞之禍也。

梁啟超認為，引文中的體與盡均為動詞，「體常盡變者，言以常為體，而盡極其變化也」。³因此，「體常而盡變」說明了人文歷史之「道」作為形上本體的存在，具有一貫不變的本質，但落於現實世界的實踐，卻須因應不同的時空需求而加以變化調整以盡其用，否則便會被一隅之見所蔽塞。而此人文世界運作時，由原則性的「常」與靈活性的「變」相結合所呈現的體用關係，顯然與天地自然運行時，「天行有常」的「列星隨旋，日月遞炤」與「天地之變」的「日月之有蝕」、「怪星之黨見」，其中的「常」與「變」所呈現的相反關係者，並不相同。

² 本文所引《荀子》原文皆以清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年）為據，除非有改易增刪原文字句，否則僅於引文前後標示篇名，不另出注。

³ 梁啟超：《荀子簡釋》（北京：中華書局，2012年），頁292注引。

就作為形上層面的道理原則而言，「常」的本體地位當然優於「變」；而就生活世界的待人接物而言，「變」的致用效果每每大於「常」。雖然從時宜性的角度，「變」在日常生活的應對進退中不可或忘；但是本體超越義的「常」畢竟是為人處世的價值根源，是非善惡的判斷依據，尤須加以肯定。〈天論〉云：

天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常而小人計其功。

於此荀子不僅以「常」貞定天、地、君子的根本原則，而且由道其常與計其功的對比中，顯示君子與小人的關鍵差別。因此，固守常道與否足以作為判別君子、小人的依據，〈不苟〉云：

上則能尊君，下則能愛民，物至而應，事起而辨，若是，則可謂通士矣……言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是，則可謂小人矣。

通士之所以能於事起物至時明辨對應而無滯礙，在於能守道義之常以應變；小人卻為私利所蒙蔽，以致言行反覆無常。由此可見，君子之應變守常與小人之道怪反常，差別在於前者以道義為原則，後者以功利為判準。而此正儒、法差別之所在。

常固然是檢驗變的標準，是變的形上依據，所謂「宗原應變，曲得其宜，如是，然後聖人也」（〈非十二子〉）是也。然而企圖重建禮樂制度的荀子，顯然不將學說重心放在如何體悟常道，即非以體常代替盡變；而致力於如何實現常道，即如何由盡變以臻體常。由於荀子關懷的焦點不在反省體悟常道的超越性為何，而在如何於現實生活中實現常道，所以《荀子》書中提及常時往往較為輕描淡寫，而關於變的論述往往較為精采重要。⁴此乃因為現實生活中物我、人己的互動並非一成不變，待人接物必須辨別時空差異而因時制宜，正因為應變的關鍵在於時空差異，所以荀子於〈非相〉、〈儒效〉兩篇都提及「與時遷徙，與世偃仰」。

瞭解了常與變的體用關係，再來看百王中的先王與後王，才不至於對荀子既強調「法後王」，又暢言「法先王」感到困惑。一般人由於見到荀子於〈非十二子〉篇用「略法先王而不知其統」批評子思、孟子，遂誤以為荀子提倡「法後王」為的是反對「法先王」，

⁴ 《荀子》是先秦儒家典籍論及變、權最多者，卻往往被忽略。參見陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2005年），頁96。

其實不然。由《荀子》一書「後王」與「先王」出現的比例約為一比三看來，⁵顯然「先王」比「後王」更常為荀子所提及。而且《荀子》書中論及「先王」時所涵攝的內容與意義，都是正面且值得肯定的，例如：

不聞先王之遺言，不知學問之大也。（〈勸學〉）

故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼以差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。（〈榮辱〉）

凡言不合先王，不順禮義，謂之姦言；雖辯，君子不聽。（〈非相〉）

故勞力而不當民務，謂之姦事；勞知而不律先王，謂之姦心。（〈非十二子〉）

彼先王之道也，一人之本也；善善惡惡之應也，治必由之，古今一也。（〈疆國〉）

綜合上舉各例所言，先王之道不僅是學問思辨的基礎，言談舉止的標準；更是治理國家的方針，安定社會的原則。反之，若言談思慮與先王乖迕而不符合禮義，則是不利於施政為治的「姦言」、「姦心」。由此可見，「先王」在荀子心目中的評價不僅是正面的、積極而有意義的，甚至可說是，居於「歷史文化之主導的地位」。⁶由〈大略〉的「人主仁心設焉，知其役也，禮其盡也。故王者先仁而後禮，天施然也」、「君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也」可知，荀子強調師法禮義以化性起偽的目標是要成就仁義，所謂「反本成末」即為返回仁義之本而成就制度之末；而明王施政必須先仁而後禮，如此方合於天道。亦即是說，粲然明備的禮樂制度雖重要，但始終只是「原先王，本仁義」時用來「正其經緯蹊徑」的防表、槩括、南針而已，此所以荀子既提倡法後王，更暢言法先王。也唯有先後王兼容並法，才不致捨「古今一度」的道理之本，而逐「世易備變」的文物之末，或因只執守後王粲然明備的制度，而導致不知變通，或因只追求「古今異道」，而淪為法家之徒。

能清楚掌握先王與後王在客觀時間的所顯示的先後次第關係外，更有主觀時間所象徵的常變體用關係，才不致在注解或詮釋〈儒效〉篇時，承楊倞之誤，硬是將屬於大儒作為的「法先王」改為「法後王」。⁷也才能明白，內在的道理原則亙古不變，須以先王為法，

⁵ 關於先王、後王二詞出現的次數以及兩種計算方式，請參看陳禮彰：〈荀子「法後王」說究辨〉，《國文學報》第37期（2005年6月），頁34正文及注33、34。

⁶ 周群振：《荀子思想研究》（臺北：文津出版社，1987年），頁98。

⁷ 清·王先謙：《荀子集解》，頁140。

外在的文物制度與時俱進，則以後王為法。⁸換句話說，法先王是法禮義所依據的情理，即「玉帛云乎哉」、「鐘鼓云乎哉」（《論語·陽貨》）的根源；⁹法後王則是法依據情理而制訂的禮義，即「玉帛」、「鐘鼓」等文物制度。所以荀子對於法先王與法後王並非「含混不清」，或「未自覺地加以鑒別」；¹⁰反而是刻意藉此相輔相成的不同向度，以成就「禮義之統」的完整架構。

除了仁義德治的王道理想是體常盡變的歷史觀付諸實踐時的具體內容外，荀子的歷史觀，不僅以「法後王」繼承了孔子「郁郁乎文哉，吾從周」（《論語·八佾》）的精神，又以「體常盡變」繼承了孔子「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世可知也」（《論語·為政》）所蘊含的因革損益的精神。而且發揮了「為了批判『現在』或引導『未來』的方向，而回顧『過去』的歷史經驗」，以及「強調在『價值』脈絡中堅持『事實』並解讀『事實』的意義」的儒學特質。¹¹此外，古治與今亂對立的情況實亦承自孔子，如「古之學者為己，今之學者為人」即是直接套用《論語·憲問》中孔子的話語；又《論語·陽貨》中孔子所說的，「古者民有三疾，今也或是之亡也。古之狂也肆，今之狂也蕩；古之矜也廉，今之矜也忿戾；古之愚也直，今之愚也詐而已矣。」亦是出自對古治而今亂的感慨。

而荀子體常盡變的思維模式，亦承繼自儒家守經通權的思維模式。將由時間覺察體悟到的「常」與「變」應用在人際關係的處理時，可用「經」與「權」取而代之，《韓詩外傳·卷二》的「夫道二，常謂之經，變謂之權」即為明證。¹²不過，「經」兼具抽象之人倫常道與具體之行為規範的義涵，且與「權」成為相對觀念，恐怕是戰國末年至西漢初年的事情。¹³而在《論語》、《孟子》中與「權」相對的是「道」與「禮」，如《論語·子罕》的「子曰：『可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。』」《孟子·離婁上》的「淳于髡曰：『男女授受不親，禮與？』孟子曰：『禮也。』曰：『嫂

⁸ 關於法先王與法後王的並行不悖，梁啟雄以為，「在道理原則上他是掌握著無變的道貫」，「在法術政教上他是隨時靈活變革的」（梁啟雄：《荀子簡釋》，頁 230）。魏元珪以為，「一指法先王之人格光輝，及其學統之根源，二指法後王之政制，以便配合當今之時勢，以適當今社會之需要」（魏元珪：《荀子哲學思想》（臺北：谷風出版社，1987 年），頁 217）。周群振以為，「以先王所示之價值理念為宗綱，以後王所成之具體實務為榜樣」（周群振：《荀子思想研究》，頁 98）。

⁹ 本文所引《論語》原文皆以宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2005 年）為據，僅於引文前後標示篇名，不另出注。

¹⁰ 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年），頁 11。

¹¹ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：臺大出版中心，2016 年），頁 102、275。

¹² 賴炎元：《韓詩外傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年），頁 41。

¹³ 張端穗認為，經權觀念的整合在戰國末期已展開，而完成於西漢前期。見張端穗：〈《春秋公羊傳》經權觀念的緣起〉，《東海中文學報》第 10 期（1992 年 8 月），頁 72。

溺則援之以手乎？」曰：『嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。』」¹⁴《孟子·盡心上》的「孟子曰：『楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。子莫執中，執中為近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。』」皆是其例。

《荀子》中做衡量輕重義使用的「權」字，一如《論語》、《孟子》，並列對舉的對象是「禮」與「道」，而非「經」。與「禮」對舉的「權」如〈大略〉：

禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。故人無禮不生，事無禮不成，國家無禮不寧。

至於與「道」對舉的「權」則如〈正名〉：

故人無動而不可以不與權俱。衡不正，則重懸於仰而人以為輕，輕懸於俛而人以為重，此人所以惑於輕重也。權不正，則禍託於欲而人以為福，福託於惡而人以為禍，此亦人所以惑於禍福也。道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之所託。

行權應變所需考慮的因素固然包括人、事、時、地、物等，但就典章制度而言，時間因素卻顯得特別重要。《禮記·禮器》之所以強調「禮，時為大」，¹⁵原因即在於禮樂制度若是一成不變，則將無法適應新的時代，而徒具形式。因此必須把握其內在精神，因時制宜，修改更新，這正是孔子所說「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益可知也」（《論語·為政》）、「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕」（《論語·衛靈公》）的涵義。特重禮樂制度的荀子於〈儒效〉篇表示，聖人須具備「脩百王之法若辨白黑，應當時之變若數一二」的知能，可見其對時間因素的重視，所以不僅在上引〈不苟〉篇文中提及「與時屈伸」外，在〈非相〉篇則提出「與時遷徙」。凡此莫非守經通權的顯現。

（二）韓非的「以變代常」觀

¹⁴ 本文所引《孟子》原文皆以宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2005年）為據，僅於引文前後標示篇名，不另出注。

¹⁵ 清·孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁627。

「常」與「變」這組相對概念，具有若干不同的涵義。¹⁶首先，常可以用來指稱事物靜態的本質，如「生之所以然」的「性」；而變就用來指稱事物運動發展過程中的質或量的變化，如「心慮而能為之動」的「偽」（〈正名〉），此時，變可以成就常。其次，常也可以用來指稱事物在動態發展過程中表現出的規律或必然性，如「日月遞炤」的「天行有常」；而變則用來指稱偶然性的異常狀況，如「日月之有蝕」的「天地之變」（〈天論〉），此時，變可視為常的破壞狀態。其三，常可以用來指稱文物制度所依循的普遍性原理，即「體常盡變」中的常；而變則用來指稱對文物制度所做的因革損益，即「體常盡變」中的變，此時，常與變呈現的是體用關係。至於韓非「變古易常」的歷史觀中，常與變呈現的關係為何？〈五蠹〉云：

古者文王處豐、鎬之間，地方百里，行仁義而懷西戎，遂王天下。徐偃王處漢東，地方五百里，行仁義，割地而朝者三十有六國。荊文王恐其害己也，舉兵伐徐，遂滅之。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，而不用於今也。故曰：「世異則事異。」當舜之時，有苗不服，禹將伐之。舜曰：「不可。上德不厚而行武，非道也。乃修教三年，執干戚舞，有苗乃服。共工之戰，鐵鋸距者及乎敵，鎧甲不堅者傷乎體。是干戚用於古，不用於今也。故曰：「事異則備變。」上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。¹⁷

其實，韓非於〈五蠹〉篇一開始，即舉出「上古之世」、「中古之世」、「近古之世」三者的時代問題的差異性，以證成其「聖人不期循古，不法常行，論世之事，因為之備」的論斷。接著又以古今物資財貨分配多寡之差異，再次證成君主施政必須「稱俗而行也。故事因於世，而備適於事」。然後就在上述引文，以文王與徐偃王俱行仁義，結果卻南轅北轍，前者因此「王天下」，後者竟因此「喪其國」，以及舜降服苗族與共工，分別採用「干戚」或「鐵鋸」不同的裝備，除了第三度證成「世異則事異」，「事異則備變」的歷史原則，並藉由「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」明白指出，當今君主施政的重點，不在於強調仁義的「道德」與由辯說彰顯的「智謀」，而在於有利於攻戰的「氣力」。

韓非除了在〈五蠹〉篇藉「聖人不期循古，不法常行」的正面論述外，又在〈南面〉篇以「不知治者，必曰：『無變古，無易常。』」的反面敘述，提出了其「變古易常」的

¹⁶ 張立文於《中國哲學範疇發展史（天道篇）》（臺北：五南圖書公司，1996年）一書第四章，列舉四種常變範疇的涵義，請參看該書頁119-120。

¹⁷ 本文所引《韓非子》原文皆以陳啟天：《增定韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1985年）為據，除非有改易增刪原文字句，否則僅於引文前後標示篇名，不另出注。

歷史觀。在荀子「體常盡變」的歷史觀中，常與變因為是體用關係，所以常有別於存在於時空現象的變，是超越時空現象的不變本體。然而在韓非的「變古易常」的歷史觀中，常就是不變，變就是不常，常與變都落實在時空現象中而呈現對立關係。因此，《韓非子》一書中所出現的「常」，我們往往可用與時間相關的持續不斷、經常、長久、永遠等，或與空間有關的固定不變、普通、一般、一定等詞語來加以解釋，例如：

有常，則羿、逢蒙以五寸的為巧；無常，則以妄發之中秋毫為拙。（〈問辯〉）
語曰：「家有常業，雖飢不餓；國有常法，雖為不亡。」夫舍常法而從私意，則臣下飾於智能……故先王以道為常，以法為本。（〈飾邪〉）
國無常強，無常弱。奉法者強，則國強；奉法者弱，則國弱。（〈有度〉）
群臣守職，百官有常，因能而使之，是謂習常。（〈主道〉）
聖人之道，去智與巧；智巧不去，難以為常。（〈揚榷〉）
主上不神，下將有因；其事不當，下改其常。（〈揚榷〉）
夫物有常容，因乘以導之。因隨物之容，故靜則建乎德，動則順乎道……（〈喻老〉）
是以聖人無常行……隨時以舉事……（〈喻老〉）
治也者，治常者也；道也者，道常者也。（〈忠孝〉）

上述引文中，〈問辯〉的「有常」是指「有固定的箭靶」，可引申為「有一定的標準」；〈飾邪〉的「常法」是指「固定的法則」；〈有度〉的「常強」是指「長久的強盛」；〈主道〉「百官有常」、「習常」與〈揚榷〉「難以為常」、「下改其常」中的「常」都可解釋為「一定的規範」；〈喻老〉「物有常容」指「萬物都有一定的性態」，「聖人無常行」是說「聖人沒有永遠不變的行為」；〈忠孝〉中被治理、被引導的「常者」，指的是「一般的大眾」。

儘管我們在解讀韓非思想時，有時會將上述引文如〈飾邪〉、〈主道〉、〈揚榷〉等例中，或《韓非子》一書中其他的「常」，翻譯或詮釋為「常道」，似乎屬於形上本體的範疇。但是當我們明瞭《韓非子》書中的「道」是與天地萬物「俱生」，而非「先天地生」，所以「道」只是現象世界的原理、規律。陳啟天於注解上引〈主道〉：「習常」中所謂的「習常二字，初見於老子。老子云：『見小曰名，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是謂習常』。按習與襲通，有反復遵循之意。老子以道為常道，德為常德，則其所謂常者，有不變之意。習常者、即反復遵循此不變之道也。至於本篇則以『群臣守職，百官

有常，因能而使之』，為主道之常則；習常、即反復遵循此常則也。」¹⁸即是此意。於是，「常」也只能是現象世界的連續性或常態性，而非超越時空的永恆性或普遍性。至於「變」，也只是「常」的反義詞，所以無論是〈難勢〉「夫勢者，名一而變無數者也」、〈揚摧〉「勿變勿易，與二俱行」¹⁹，或〈解老〉「四時得之以御其變氣」中的「變」，都是對連續性或常態性的改變。由此可知，韓非「變古易常」的歷史觀中，常與變並非不同層次的體用關係，而是同屬實踐層次中的對立關係，而且通常必須「以變代常」。

在韓非「變古易常」的歷史觀中，要變的「古」與要易的「常」，只是強調仁義道德與重視智能辯說的古與常，若是有助於法治攻戰而能富國強兵的古與常，是不需要改變的。因此，韓非在〈南面〉篇明白表示：「不知治者，必曰：『無變古，無易常。』變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之毋易，在常古之可與不可。」此即是說，常與古的變或不變，關鍵在於是否合乎治國之道，合則不變，不合則變。所以，《韓非子》一書中雖然經常反對儒者假借法先王以宣揚仁義道德，但有時自己卻也利用先王宣揚法術刑賞，例如：

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。（〈顯學〉）

故舉先王、言仁義者盈廷，而政不免於亂。（〈五蠹〉）

夫稱上古之傳頌，辯而不慤，道先王仁義，而不能正國者，此亦可以戲，而不可以為治也。（〈外儲說左上〉）

為人臣，常譽先王之德厚而願之，是誹謗其君者也。（〈忠孝〉）

夫垂泣不欲刑者，仁也；然而不可不刑者，法也。先王勝其法，不聽其泣，則仁之不可以為治，亦明矣。（〈五蠹〉）

古者、先王盡力於親民，加事於明法。彼法明……弱亂者亡，人之性也；治強者王，古之道也。（〈飾邪〉）

故先王明賞以勸之，嚴刑以威之……故曰：公私不可不明，法禁不可不審，先王知之矣。（〈飾邪〉）

先王以三者為不足，故舍己能，而因法數，審賞罰。先王之所守要，故法省而不侵。（〈有度〉）

且先王之所以使其臣民者，非爵祿則刑罰也。（〈外儲說右上〉）

¹⁸ 陳啟天：《增訂韓非子校釋》，頁 689，注 7。

¹⁹ 「二」字、疑為「之」字之誤。陳啟天：《增訂韓非子校釋》，頁 698，注 5。

由前四例可以清楚看出，韓非認為儒者假借先王以宣揚仁義道德，對於解決當前各國衰亂的政治困境，緩不濟急，因此於〈五蠹〉篇中不僅以「猶無轡策而御駢馬」為喻，更以「守株待兔」的寓言，來嘲諷譏評「欲以先王之政，治當世之民」的儒家。而由後五例其實不難看出，韓非所稱美的先王，皆是重視刑賞法術者，據此侯外廬乃謂，「韓非也學荀子理想先王的方法，倒過來反講先王不羞貧賤，不左親族，貴在明法，借以為『重言』」。²⁰所以實在沒有必要像劉汝霖，因為看到〈飾邪〉、〈有度〉等篇出現「先王」，便斷定該篇不出自韓非，或即疑為偽作。²¹

既然強調「變古」，既然反對儒墨託先王以立說，何以韓非自己偶爾也將理想中明法尚刑的聖君形象假託於先王？是不自覺抑或有意為之？難道是因為託先王以立說時，係以歷史上曾經存在的先王作為抽象理論的具體佐證，既符合一般人的認知型態，又合於自己重參驗的理念，所以韓非有時亦不自覺而為之？抑或因為在先秦諸子紛紛託先王以立說的情況下，世人已習慣於此一推闡理論以建構學說的方式，使得韓非不得不偶爾也得順著世人的習慣，寄理想於先王以推闡其強調法治的革新理論？

此外，古法常規的變還是不變，既然在於它們的可行還是不可行，而可行不可行的判斷標準，又在於是否能夠正確地治國理民。也就是說，其實只要是能夠正確地治國理民的法度規範，無論是古是今，都是可行而不需變易的。有了如此的理解，才不會對韓非於〈解老〉篇解釋《老子》的「治大國若烹小鮮」（〈六十章〉）時，²²提出了「是以有道之君，貴虛靜而重變法」的說法感到疑惑。因為「重變法」意謂必須慎重看待變法，也就是不可輕易變法，所以馮友蘭即指出，從「表面上看，這句話的意思是反對變法的，似乎與法家的精神不合」；²³但只要深入了解，就知道韓非「重變法」的本意是，在避免「烹小鮮而數撓之，則賊其澤；治大國而數變法，則民苦之」，即在福國利民的前提下，對於已經符合法治精神而能正確治國理民的政策制度，無需再講求變法革新，以免擾民。換句話說，在韓非的思想裡，儒家德治的效用是有限的，是不符合現今時代而需要變革的；而法家法治的效用則是無窮的，是符合任何時代而不需變革的。如果韓非真有法治是萬世不變的想法，那麼將與其變古易常的歷史觀有所扞格。

許多學者認為韓非反古的變革思想得自荀子的啟發，本文則取保留態度。儘管荀子是先秦諸子中最常提及「變」者，然而諸子學說中具有「變」的思想者，並非除了荀子絕無僅有，張立文於《中國哲學範疇發展史（天道篇）》一書中，在儒家典籍的《周易》、《尚

²⁰ 侯外廬等：《中國思想通史》第一卷（北京：人民出版社，2011年），頁553。

²¹ 劉說見陳啟天：《增訂韓非子校釋》，頁200、249之考證。

²² 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年），頁244。

²³ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊（臺北：藍燈文化事業公司，1991年），頁482。

書》、《詩經》外，還舉出了老子、孫子、商鞅等人。²⁴向世陵在《變》一書中，除了上列之外，還增加了《左傳》、《國語》、孔子、孟子、莊子、公孫龍、管子等。²⁵之所以有這麼多，或許與「變」是很容易從生活世界獲得的感官經驗有關，或許也與春秋戰國以來社會型態的演變以及舊制度的崩潰日趨激烈有關吧。

韓非思想的主要淵源來自法家，應無爭議。此不僅可由其變法務力的政治哲學的內涵，如重勢、尚法、任術的思想體系，與富國強兵所主張的重農主義與軍國主義，可見一斑；而且其建立變古易常的歷史觀的論述方式，也與以商鞅為代表的先期法家如出一轍。例如〈五蠹〉篇開端，將古代分為「上古之世」、「中古之世」、「近古之世」三個階段，與《商君書·畫策》將古代分為「昊英之世」、「神農之世」、「黃帝之世」三個階段，雖然分段點有異，但就三分法而言，卻有異曲同工之妙。又〈五蠹〉篇中的「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」，與《商君書·開塞》的「上世親親而愛私，中世上賢而悅仁，下世貴貴而尊官」，²⁶同樣是以三分法，描繪出社會發展演變的過程，以建立他們的歷史觀。²⁷

比起論述方式，更重要的應該是內容主張。例如，《商君書》的「聖人不法古，不修今」（〈開塞〉）、「治世不一道，便國不必法古」（〈更法〉），與《韓非子》的「聖人不期循古，不法常行」（〈五蠹〉）；《商君書》的「民道弊而所重易也，世事變而行道異也」（〈開塞〉）、「當時而立法，因事而制禮」（〈更法〉），與《韓非子》的「論世之事，因為之備」（〈五蠹〉）、「稱俗而行也。故事因於世，而備適於事」（〈五蠹〉）、「世異則事異」，「事異則備變」（〈五蠹〉）、「法與時轉則治，治與世宜則有功」（〈心度〉）；《商君書》的「反古者未可必非，循禮者未足多是」（〈更法〉），與《韓非子》的「變與不變，聖人不聽，正治而已。然則古之無變，常之無易，在常古之可與不可」（〈南面〉）等等，承襲關係極為明顯。²⁸

或許是為了鞏固變古易常的歷史觀以及由此而建立的法家學說，韓非援引《老子》並加以改造，俾便作為其法治思想的哲學根據，於是而有〈解老〉、〈喻老〉之作，因此司馬遷在《史記》中便將其與老子合傳，又因為被改造後的思想，「跟黃老之學是一致的」，²⁹所以司馬遷稱韓非其學「歸本於黃老」。³⁰然而，韓非是如何改造《老子》以鞏固自己

²⁴ 張立文：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》，頁121-124。

²⁵ 向世陵：《變》（臺北：七略出版社，2000年），第一章。

²⁶ 以上兩處《商君書》引文，依次見賀凌虛：《商君書今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁142、73。

²⁷ 鄭良樹：《韓非之著述及思想》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁461-465。

²⁸ 本段所引《商君書》文共五處，依次見賀凌虛：《商君書今註今譯》，頁75、6、73、6、6。

²⁹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，頁476。

的學說？〈解老〉云：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「道，理之者也。」物有理，不可以相薄。物有理，不可以相薄，故理之為物之制，萬物各異理。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操。無常操，是以死氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興廢焉。天得之以高，地得之以藏……凡道之情，不制不形，柔弱隨時，與理相應。萬物得之以死，得之以生；萬事得之以敗，得之以成。道，譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故曰：「得之以死，得之以生；得之以敗，得之以成。」

凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍生乍死，初盛而後衰者，不可謂常。惟夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常。而常者無攸易，無定理。無定理，非在於常所，是以不可道也。聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然而可論，故曰：「道可道，非常道也。」

上述兩段引文，分別是韓非對《老子》佚文「得之以死，得之以生；得之以敗，得之以成」，與通行本第一章「道，可道，非常道」的詮釋。其中我們特別需要注意的是「道」、「理」、「常」三字的涵義，以及「道」與「理」、「道」與「常」的關係。

首先，就「道」的涵義言。從韓非將「道可道，非常道也」中與「道」聯結結合的「常」，侷限在「與天地之剖判也俱生，至天地之消散也」可知，韓非「無常操」的「道」與老子「先天地生」的「道」已不可同日而語。儘管並非先天地而有，而是與天地俱生，然而因為是「萬物之所然」，是「萬物之所以成」，所以學者普遍認為，韓非的「道」仍是存在於萬物之上總體規律。例如，馮友蘭認為，「道」除了「一方面是構成萬物的物質實體」，「另外一方面是作為一切客觀規律的根據的總規律」；³¹廖名春則表示，「這是說道是恆常的，但不是『先天地生』的，而是普存於萬物之中的普通規律」，「這種由遵從道的『先天地生』至高無上性到注重道的規律性含義的轉變，正是韓非對老子道論所進行的唯物的改造」；³²王曉波亦認為，「『道』只能是天地萬物自身的規律和性質了」，於是「韓非

³⁰ 漢·司馬遷：《史記》，頁 2146。

³¹ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，頁 480。

³² 見張岱年主編的《中國唯物論史》（鄭州：河南人民出版社，1994 年）第十三章，由廖名春執筆的〈韓非的唯物論思想〉，頁 211。

則將老子具有價值判斷的『道』，改造成『不制不形』的客觀規律的『道』。³³

其次，就「理」的涵義言。雖然「理」範疇的提出，韓非並非第一人；因為韓非之前的慎到、商鞅、荀子等人皆已將「理」納入各自學說的論述中。但是以「理」的概念詮釋老子哲學，韓非也許是第一人。從「理」是「成物之文」、「物之制」、「萬物各異理」、「不可以相薄」看來，「理」應該是各類不同事物本身的規律，而從「凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也」、「定理有存亡，有死生，有盛衰」看來，被「分」、「定」之「理」則成為個別事物的性質，也就是所謂的「德」了，理一旦落實在個別具體事物，就有了存亡、生死、盛衰的現象。至於「道」與「理」的關係。從「道」是「萬理之所稽」、「道盡稽萬物之理」、「理定而後可得道」看來，就作為事物的客觀規律而言，「道」儘管是比「理」更高一層次的規律。然而「『道』是離不開『理』而獨立存在的，『理』是離不開事物而獨立存在的。作為事物的總規律的『道』，以及作為事物的特殊規律的『理』，都存在於事物之中」。³⁴

復次，就「常」的涵義言。從將「常」定義為「與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰」看來，韓非認為「常」是天地間唯一不隨時間變化者，超越於萬物之上。因為「無攸易，無定理」，而「非在於常所」，且「不死不衰」，所以具有「一存一亡，乍生乍死，初盛而後衰」特性的萬物，都「不可謂常」。至於「道」與「常」的關係。從常的特性是「無攸易，無定理」，而道的特性是「理定而後可得道」、「盡稽萬物之理，故不得不化。不得不化，故無常操」看來，在韓非的思想中「道」與「常」並非一物，而且「常」的形上意味比「道」來得濃厚。如果「非在於常所」的常是超越現象的原則原理，則「不制不形」的「道」是存在於萬物而助萬物成就其自己的原理原則。於是，道的「無常操」、「柔弱隨時，與理相應」的想法，「應用在政治方面就是斷言沒有永恆不變的制度，這就為他的變法思想提供了理論的根據」。³⁵

三、從古與今看荀子、韓非詮釋歷史進程的差異

（一）古今合一而互為主體

³³ 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁10。

³⁴ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，頁481。

³⁵ 馮友蘭：《中國哲學史新編》第二冊，頁480。

強調主客對立以成就科學知識的思想文化體系，其時間觀往往偏重一往不復但可以分割的客觀時間；主張主客不分以實踐倫理道德的思想文化體系，其時間觀每每偏重具可逆性而不可分割的主觀時間。從感官經驗來看外在客觀時間，往往呈現直線單向的特質，亦即人是由時間的過去來到現在且迎向未來；³⁶從思維反省來看內在主觀時間，每每呈現雙向往來的特質，亦即古是今的基礎而今是古的完成。

相較於從自然經驗的客觀時間來看古與今，而將古與今視為斷裂的對立關係，荀子更重視由人文精神的主觀時間來看古與今，而將古與今視為交融的互補關係。所以他屢屢提及「古今一也」：

聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一也。（〈非相〉）

凡兼人者有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者……故曰：以德兼人者王，以力兼人者弱，以富兼人者貧。古今一也。（〈議兵〉）

故尊聖者王，貴賢者霸，敬賢者存，慢賢者亡，古今一也。故尚賢使能，等貴賤，分親疏，序長幼，此先王之道也。（〈君子〉）

上述引文中，荀子藉由道、德、禮等人文價值的滲透轉換，將「古」與「今」由現實層面而言的對立關係轉化為義理層面的合一關係。為何如此？應是周初人文意識崛起後，由詮釋歷史事件而賦予道德價值，日漸取代藉觀察自然事物以尋求天帝垂象，成為指導人類行為的準則。荀子沿續之，即以「古今一也」的命題將他「所主張的『現在』以及『未來』的『應然』與『過去』歷史上的『實然』結合為一，並且常常在『應然』的基礎上論述『實然』」。³⁷

「古今一也」的另一個表述方式是「自古及今」：

其有法者以法行，無法者以類，舉聽之盡也；偏黨而無經，聽之辟也。故有良法而亂者有之矣；有君子而亂者，自古及今，未嘗聞也。（〈王制〉）

君者，國之隆也；父者，家之隆也。隆一而治，二而亂，自古及今，未有二隆爭重而能長久者。（〈致士〉）

³⁶ 將時間說成「由過去來到現在且迎向未來」，是以人為主動而時間為背景的看法，若將時間表述為「從未來流經現在然後到過去」，則是以時間為主動而人是靜態的見解。參見黃宣範：〈從中文看國人的時空概念〉，《中華文化復興月刊》第11卷第4期（1978年4月），頁17-18。

³⁷ 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，頁102。

逐賢相而罪孝兄，身為刑戮，然而不知，此蔽塞之禍也。故以貪鄙背叛爭權而不危辱滅亡者，自古及今，未嘗有之也。（〈解蔽〉）

細玩「古今一也」與「自古及今」的差異有二：就語氣而言，「古今一也」表達的是堅決的語氣而出現在肯定句，「自古及今」則與「未嘗」、「未有」等否定語氣相銜接。就含義而言，「古今一也」表達了「古」與「今」主觀時間的一致性，「自古及今」則表達了「古」與「今」客觀時間的連續性。正因為「古」與「今」既在道德方面取得了一致性，又在時間方面具有連續性，所以不僅可由先王的歷史教訓指導現在的行為，如〈儒效〉所謂「法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬」，即是以簡樸專一的「古」來掌握複雜多變的「今」；而且也可由當今後王粲然明備的制度上溯千歲以往的先王之道，如〈非相〉所說「欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子」，則是由「今」的時間之近、空間之一、聖人君子之微來推知千歲之遠、億萬之博、綿延而巳然的「古」。

由於先王之道為經常之體，後王之制為盡變之用；所以荀子雖提倡法後王，更需暢言法先王。否則，只談法後王雖亦足以成就禮義之統，卻易眩於粲然明備的文物制度而不知變通，捨人情事理之本而就鐘鼓玉帛之末。唯有兼談法後王與法先王，才能「體常而盡變」，「兼陳萬物而中縣衡焉」，方不致甫跳脫「古為蔽」，又陷溺「今為蔽」（〈解蔽〉）。〈非相〉云：

夫妄人曰：「古今異情，其以治亂者異道。」而眾人惑焉。彼眾人者，愚而無說，陋而無度者也。……聖人何以不欺？曰：聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡。古今一度也，類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。

如果法後王與法先王不能兼顧合一，只強調粲然明備的文物制度，往往易落入經驗主義的歷史進化論，或許韓非「世異則事異，事異則備變」的主張，即是由現實的層面誤解荀子的法「後」王為法「今」王；但更有可能的是基於救亡圖存須先鞏固君勢的考量，而刻意扭轉法後王為尊今王。所以在〈五蠹〉中，不僅將後王「文武」亦劃歸先王行列，而謂「今有美堯、舜、禹、湯、文、武之道於當今之世者，必為新聖笑矣」，且認為法先王無異「欲以寬緩之政治急世之民，猶無轡策而御驛馬」，類似守株待兔的愚行。然而，荀子於上述引文中所稱的「妄人」，即指藉時移世易、古今異道欺惑眾人的法家之徒。至於聖人之所

以不受迷惑，則因為能掌握「古今一度」而體常盡變。由此可見，荀子實欲由法後王的盡變之用，成全法先王的經常之體；而且，既法後王亦法先王的主張，正足以駁斥法家由世易備變、時移道異而導出的「法今王」說，正足以彰顯變法不變道的儒家與法道俱變的法家不同之處。

（二）古今二分而互相對立

除了由主觀思維的整體性所凸顯之古今的一致而不可分割、相反相成的部分外，《荀子》論述中的古今二字當然亦有屬於客觀經驗而可以切割、前後相對的部分。例如「古者桀、紂長巨姦美」（〈非相〉）、「古者匹夫五十而士」（〈大略〉）、「今有人於此」（〈儒效〉）、「今巨楚縣吾前」（〈疆國〉）中的「古」與「今」。

然而《荀子》一書中，「古」與「今」除了上述因道的超越性而呈現互動往來的和諧合一關係，與純屬發生次序的先後早晚而不含價值判斷的相對關係外，亦不乏因實際現象的差異性而產生古治與今亂的對立關係。例如：

古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。
（〈勸學〉）

古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂可貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。今之所謂仕士者，汙漫者也，賊亂者也，恣睢者也，貪利者也，觸抵者也，無禮義而唯權執之嗜者也。（〈非十二子〉）

凡刑人之本，禁暴惡惡，且徵其未也。殺人者不死，而傷人者不刑，是謂惠暴而寬賊也，非惡惡也。故象刑殆非生於治古，並起於亂今也。治古不然，凡爵列官職賞慶刑罰皆報也，以類相從者也。（〈正論〉）

上述引文中，「古」的方面都是正向的、值得肯定的行為，而「今」的部分則都是負面、應予批判的行為。為何如此？原因在於荀子對所處時代風氣的強烈不滿，於是將理想寄託於古代。

就歷史文化的傳承發展而言，古與今各有其意義與價值而不可偏廢，所以荀子不僅在〈解蔽〉篇明白指出「古為蔽，今為蔽」，而聖人必須「無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉」以解除心知的蔽塞。因此荀子一方面重視先王於道德規範上的常理意義，另一方面大力揭舉後王於典章制度上的應變價值。既然如此，何以《荀子》一書中與古連結的人與事都倍受肯定，與今連結者則不然？原因即在，對於現實人生的不滿，或可將理想投射於「天」，

或可將理想投射於「古」，荀子學說中的天凸顯的是客觀意義的自然規律，主觀價值的道德理想理所當然只能由人文歷史意義的古來承擔，〈大略〉所謂「疾今之政，以思往者」雖是評論《詩經·小雅》之語，卻也是荀子心情的寫照。

荀子對於自身所處現實政治的失望不滿，除了由古治與今亂的對比，充分顯現外，尚可見諸〈正名〉篇的兩段論述，其文云：

今聖王沒，名守慢，奇辭起，名實亂，是非之形不明，則雖守法之吏，誦數之儒，亦皆亂也。若有王者起，必將有循於舊名，有作於新名。

今聖王沒，天下亂，姦言起，君子無執以臨之，無刑以禁之，故辨說也。

由「今聖王沒」的浩歎中，不難體會荀子對亂今現實的無奈，因此對於「生乎今而志乎古」者大加推崇，〈君道〉云：

故人主欲疆固安樂，則莫若反之民；欲附下一民，則莫若反之政；欲修政美俗，則莫若求其人。彼或蓄積而得之者不世絕，彼其人者，生乎今之世而志乎古之道。

在「反之民」、「反之政」、「求其人」的層層遞進中，荀子明白地告訴為君之人，欲求國家強固安樂，除了愛民修政外，能任用「生乎今之世而志乎古之道」的君子聖人才是關鍵。

然而，《荀子》書中亦有幾處論述，對今的肯定似乎更勝於古：

故千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統……（〈不苟〉）

彼後王者，天下之君也，舍後王而道上古，譬之是猶舍己之君而事人之君也。故曰：欲觀千歲則數今日，欲知億萬則審一二，欲知上世則審周道，欲知周道則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明。此之謂也。（〈非相〉）

坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。（〈解蔽〉）

故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人。凡論者，貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行。（〈性惡〉）

「善言古者」之所以必須「有節於今」，並非因為今在主客內外各方面皆優於古，而是就現實的制度面而言，古由於歷時久遠以致具體事證湮沒無存而難知其詳，即如〈非相〉所謂「五帝之外無傳人，非無賢人也」、「五帝之中無傳政，非無善政也」、「禹湯有傳政而不若周之察也，非無善政也」，因此只能以具體存在且粲然明備的今來印證「文久而滅，節族久而絕」的古。因為今是具體可見的現實存在，所以藉以比況有「辨合、符驗」可以依循而付諸實踐的聖王禮義；反之以古之年久代湮實證失傳，比況空有理想而無具體制度方法以助實現的孟子性善說，於是就「無辨合符驗」而稱其「坐而言之，起而不可設，張而不可施行」。

相較於荀子「體常盡變」的歷史觀中「古」與「今」的多元關係，既從主觀精神的互為主體性而謂「古今一也」，又從客觀經驗的連續性而謂「自古及今」；以及既從對現實的失望與寄理想於往古而謂「治古」與「亂今」，又不忘從文物制度的詳備而肯定今的實用價值勝於古。韓非「變古易常」的歷史觀中，「古」與「今」情況又是如何？從〈五蠹〉篇的「仁義用於古，而不用於今也」、「干戚用於古，不用於今也」、「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」、「古今異俗，新故異備」，與〈八說〉篇的「古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力」等可以清楚看出，古與今的關係是間斷性的而非延續性的，³⁸是對立的而非一致的。而此一歷史分期的斷裂與對立關係，是建立在何種基礎上？〈五蠹〉云：

古者，丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用，而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫。是以人民眾而財貨寡，事力勞而供養薄，故民爭……是以古之易財，非仁也，財多也。今之爭奪，非鄙也，財寡也。輕辭天子，非高也，勢薄也。重爭士橐，非下也，權重也。故聖人議多少，論薄厚而為之政。故薄罰不為慈，誅嚴不為戾，稱俗而行也。故事因於世，而備適於事。

於此，韓非以物資分配的多寡來論述歷史發展過程，以及因此產生的爭與讓的差異，而導出其「事因於世，而備適於事」的歷史原則。而其「變古易常」的歷史觀中「古」與「今」的對立關係，也就建立在人口與物資分配的關係上。

由於古代百姓的「不爭」，是因為物資有餘而人口稀少，所以付出的勞力雖少，所得

³⁸ 周熾成以為，韓非跟他的老師荀子注重歷史的延續性不同，韓更為注重歷史的間斷性。周熾成：《荀子韓非子的社會歷史哲學》（廣州：中山大學出版社，2002年），頁164。

的財貨酬勞卻多；現今百姓之所以「爭」，是因為物資有限而人口眾多，所以付出的勞力雖多，所得的財貨報酬反而少。因此，「爭」與「不爭」在韓非看來，無關道德的「仁」或「鄙」、「高」或「下」。儘管「爭」與「不爭」與個人道德無關，然而「民自治」與「不免於亂」卻是事實，也正是由於「今之爭奪」，所以才要變法以求治。那麼，從古的不爭而治與今的爭而亂看來，韓非反而可說是荀子「治古」「亂今」的繼承者。然而在表象背後，荀子以為造成今亂的主要原因，是君王的不行仁義，所以企圖由法後王的禮樂教化，成就法先王的仁義德治；而韓非卻認為造成今亂的主要原因，是君主聽信儒家學者的意見而施行仁義，所以企圖由變古易常的歷史觀，成就法家爭於力的法治思想。

雖然韓非認為道德的「仁」或「鄙」、「高」或「下」，與「爭」或「不爭」沒有必然關聯，但是「爭」與「不爭」，終將導致「仁」或「鄙」、「高」或「下」的差別。在「爭於氣力」的時代，人性呈現出來的自然不會是「仁」與「高」，而是「鄙」與「下」，加上民智漸開，不復「古者黔首愧密蠢愚」，而是「今民僂訥智慧，欲自用，不聽上」（〈忠孝〉）。或許是在現實政治中，對於提倡法古與強調仁義的失望，韓非只能在自利的人性觀支持下另覓出路，在「民者，固服於勢，寡能懷於義」（〈五蠹〉）、「民固驕於愛，聽於威矣」（〈五蠹〉）、「今人臣多立其私智」（〈飾邪〉）的情況下，選擇改革創新，以務法不務德的法家思想尋求立竿見影的急效，試圖挽救韓國於危急存亡之際。

由於荀子強調「法後王」，且《荀子》書中有若干處表達對「今」的肯定更勝於「古」，所以有不少學者認為，韓非「變古易常」的歷史觀是由荀子「法後王」思想擴充而來。然而，首先應該注意的是，今雖因在制度方面的粲然實存而受到肯定，但與古只有詳略之別而無本質之異，即今之所以可以印證古，並非由於與古存在客觀經驗上的對比性，而是由於二者在主體道德方面具有一致性。或更準確的說，荀子之肯定今日，是因為後王能本一致性的常道而與時遷徙、以義變應，既守常通經又因革損益以成就粲然明備的制度。制度雖然隨物質文明的發展愈晚近愈詳細，但治國的道理原則卻是一成不變的，此所以荀子於〈非相〉篇反對妄人所提「古今異情，其以治亂者異道」的主張。正因為古與今在常理方面具有不變的一致性，所以才能「審後王之道而論於百王之前」、「欲知上世則審周道」、「處於今而論久遠」，亦即才可以由「推禮義之統」而「以近知遠」，而「知其情」、「通其度」。

其次應該注意的是，明白「古為蔽，今為蔽」而不執著古亦不偏廢今的荀子，儘管將價值理想寄託於往古而稱述古，然而亦因文物制度必須與時俱進日趨完備而肯定今。只不過，其用以印證古的今，並非荀子親見的聖王已沒而名實淆亂的戰國末年，而是由其立身處世的年代延伸為整個周代。因此，在上引〈非相〉例中「今日」即與「周道」排比並列，

又〈不苟〉、〈非相〉例中另一與「今日」比列的「後王」，自然並非指東周末葉的周顯王、慎靚王、赧王，或任何一位當時僭號稱王的諸侯國君，而是西周初年的文王、武王。

39

四、結論

荀韓二人的歷史觀同樣強調「變」的重要性，而其差別在於：荀子為重建周道於禮壞樂崩之際所提出的「體常盡變」，屬漸變式的歷史觀，在變化的現象之上，有一不變的本體作為典範；而韓非為挽救韓國於危急存亡之際所提出的「變古易常」，則是突變式的歷史觀，將變化視為歷史的必然，且以現象代替本體。

在荀子「體常盡變」的歷史觀中，「常」與「變」構成的是體用關係。就作為形上層面的道理原則而言，「常」的本體地位當然優於「變」；而就生活世界的待人接物而言，「變」的致用效果每每大於「常」。雖然從時宜性的角度，「變」在日常生活的應對進退中不可或忘；但是本體超越義的「常」畢竟是為人處世的價值根源，是非善惡的判斷依據。所以，荀子既重視「以義應變」，又要強調「與時遷徙」；既要主張「法先王」，又要提倡「法後王」。至於在思想淵源方面，荀子「體常盡變」的歷史觀，除了繼承孔子「從周」與因革損益的思想外，並結合了儒家「守經通權」的思維模式。對歷史開展過程中所構成的「古」與「今」，荀子透過「古今一也」的論述，將外在客觀時間轉換為內在主觀時間，彰顯了「古」與「今」在主體精神方面的互為主體性，將古與今視為交融的互補關係，「古」具有典範的意義，而「今」具有參驗的價值。

在韓非「變古易常」的歷史觀中，「常」與「變」構成的是對立關係。就作為經驗層面的時空現象而言，「常」就是不變，「變」就是不常，落實在生活世界的為人處事上，「常」代表守成，「變」代表創新。儘管守成有穩定局勢的作用，然而一成不變容易導致因循苟且，不求創新容易導致陳腐退化，因此，創新求變成為追求進步、推動改革的不可或缺的動力。然而，韓非「不期循古，不法常行」的歷史觀，雖然因為強調「世異則事異」與「事異則備變」而反對法先王，但偶而也會將自己的法治思想加諸先王。至於在思想淵源方面，韓非「變古易常」的歷史觀，除了承襲商鞅的論述方式與思想內涵，還援引老子的思想，並加以改造以作為其理論根據。對歷史開展過程中所構成的「古」與「今」，韓

³⁹ 陳禮彰：〈荀子「法後王」說究辨〉，頁 33。

非則從感官經驗的客觀時間來看「古」與「今」，將古與今視為斷裂的對立關係，「古」僅僅是過往的客觀紀錄而只具有認知意義，「今」才是必須詳加審視而因時制宜的對象與依據。

至於荀子「法後王」中的「後王」，若從人文價值的主觀時間而言，在體常盡變的體用關係中，古與先王皆用以象徵永恆不變的常體，而今與後王皆代表因時制宜的變用；但就感官經驗的客觀時間而言，則可以據時間先後次第的有別於堯舜禹湯等先王，而確認後王具體指向周初的文王、武王。因此，荀子的法後王是效法周道的燦然明備以求德治，與韓非的強調變古而反對法先王，欲藉「推尊當代君王」以鞏固君主勢位，並搭配法術以求富國強兵者，旨趣大不相同。

徵引文獻

一、古籍

- 漢·司馬遷 Sima Qian：《史記》*Shi Ji*（北京 Beijing：中華書局 Zhunghua Book Company，2002 年）。
- 宋·朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*（北京 Beijing：中華書局 Zhunghua Book Company，2005 年）。
- 清·王先謙 Wang Xianqian：《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie*（北京 Beijing：中華書局 Zhunghua Book Company，1997 年）。
- 清·孫希旦 Sun Xidan：《禮記集解》*Li Ji Ji Jie*（臺北：文史哲出版社 Wen Shi Zhe Publishing house，1990 年）。
- 朱謙之 Zhu Qianzhi：《老子校釋》*Lao Zi Jiao Shi*（北京 Beijing：中華書局 Zhunghua Book Company，2000 年）
- 陳啟天 Chen Qitian：《增定韓非子校釋》*Zeng Ding Han Fei Zi Jiao Shi*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press，1985 年）。
- 梁啟雄 Liang Qixiong：《荀子簡釋》*Xun Zi Jian Shi*（北京 Beijing：中華書局 Zhunghua Book Company，2012 年）。
- 賀凌虛 He Lingxu：《商君書今註今譯》*Shang Jun Shu Jin Zhu Jin Yi*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press，2000 年）。
- 賴炎元 Lai Yanyuan：《韓詩外傳今註今譯》*Han Shi Wai Zhuan Jin Zhu Jin Yi*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press，1991 年）。

二、近人論著

- 王曉波 Wang Xiaobo：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》*The Dao and the Law: An Analysis of Legalist Thought and the Philosophy of Huang-Lao*（臺北 Taipei：臺大出版中心 Taiwan University Press，2007 年）。
- 向世陵 Xiang Shiling：《變》*Bian*（臺北 Taipei：七略出版社 Qu Lue Publishing house，2000 年）。

- 周群振 Zhou Qunzhen：《荀子思想研究》*Xun Zi Si Xiang Yan Jiu*（臺北 Taipei：文津出版社 Wen Jin Publishing house，1987 年）。
- 周熾成 Zhou Chicheng：《荀子韓非子的社會歷史哲學》*Xun Zi Han Fei Zi De She Hui Li Shi Zhe Xue*（廣州 Guangzhou：中山大學出版社 Sun Yat-sen University Press，2002 年）。
- 侯外廬等 Hou Wailu：《中國思想通史》*Zhong Guo Si Xiang Tong Shi* 第一卷（北京 Beijing：人民出版社 People's Publishing house，2011 年）。
- 韋政通 Wei Zhentong：《荀子與古代哲學》*Xun Zi Yu Gu Dia Zhe Xue*（臺北 Taipei：臺灣商務印書館 The Commercial Press，1985 年）。
- 張立文 Zhang Liwen：《中國哲學範疇發展史（天道篇）》*Zhong Guo Zhe Xue Fan Chou Fa Zhan Shi (Tian Dao Pian)*（臺北 Taipei：五南圖書公司 Wu-Nan Book Inc.，1996 年）。
- 張岱年 Zhang Dainian 主編：《中國唯物論史》：*Zhong Guo Wei Wu Lun Shi*（鄭州 Zhengzhou：河南人民出版社 Henan People's Publishing house，1994 年）。
- 張端穗 Zhang Tuansui：〈《春秋公羊傳》經權觀念的緣起〉“Chun Quie Gong Yang Zhuan Jing Quan Guan Nian De Yuan Qi”，《東海中文學報》*Tunghai Journal of Chinese Literature* 第 10 期（1992 年 8 月），頁 61-79。
- 陳昭瑛 Chen Chaoying：《儒家美學與經典詮釋》*Ru Jia Mei Xue Yu Jing Dian Quan Shi*（臺北 Taipei：臺大出版中心 Taiwan University Press，2005 年）。
- 陳禮彰 Chen Lichang：〈荀子「法後王」說究辨〉“Probing Shun Zi's‘Modeling after Latter Kings’”，《國文學報》*Bulletin of Chinese* 第 37 期（2005 年 6 月），頁 21-48。
- 馮友蘭 Feng Youlan：《中國哲學史新編》*Zhong Guo Zhe Xue Shi Xi Bian* 第二冊（臺北 Taipei：藍燈文化事業公司 Landeng Culture Business，1991 年）。
- 黃俊傑 Huang Chunchieh：《儒家思想與中國歷史思維》*Ru Jia Si Xiang Yu Zhong Guo Li Shi Si Wei*（臺北 Taipei：臺大出版中心 Taiwan University Press，2016 年）。
- 黃宣範 Huang Xuanfan：〈從中文看國人的時空概念〉“Cong Zhong Wen Kan Guo Ren De Shi Kong Gai Nian”，《中華文化復興月刊》*Chinese Cultural Renaissance Monthly* 第 11 卷第 4 期（1978 年 4 月），頁 15-18。
- 鄭良樹 Zheng Liangshu：《韓非之著述及思想》*Han Fei Zhi Zhu Shu Ji Si Xiang*（臺北 Taipei：臺灣學生書局 Student Book Co.，1993 年）。
- 魏元珪 Wei Yuanguai：《荀子哲學思想》*Xun Zi Zhe Xue Si Xiang*（臺北 Taipei：谷風出版社 Gu Feng Publishing house，1987 年）。

On the Differences of Historical Views between Xunzi and Han Fei from the Perspective of Constant Change

Chen Lichang

(Received September 30, 2017; Accepted December 14, 2017)

Abstract

The purpose of this paper is to examine the fundamental differences between Xunzi's and Han Fei's two historical concepts by comparing two pairs of relative ideas: "Constant" vs. "Change" and "Ancient" vs. "Modern" as an attempt to clarify some of the disputes.

In Xunzi's historical concept of "constant changing" view, "constant" and "change" constitute a relationship between thinking and practice; and in the historical concept of Han Fei's ethical concept, "constancy" and "change" constitutes an antagonistic relationship. Tracing back to its source, Xunzi's ethical system is inherited from Confucian concept of "keeping the constant and make adjustments" whereas Han Fei's "constantly changing" is originated from Lao Tzu's "Road, impermanence" as its theoretical basis.

The "ancient" and "present" formed in the process of historical development, Xunzi's discourse highlighted the "ancient" and "modern" are mutually autonomous in the subjective spirit of the subjectivity through the discourse of "ancient and present are the same"; through Han Fei's discussion on "the ancient and the modern are different", it is emphasized that the cognitive significance of "ancient" and "modern" are in its objective facts.

Keywords: Xunzi, Han Fei, Historical Concept, Constant and Change, Ancient and Present

