

韓非子的〈解老〉與〈喻老〉篇思想意義之解析

노재철* · 김경진**

【目 录】

1. 前言
2. 韓非子〈解老〉篇涵義解析
3. 韓非子〈喻老〉篇涵義之概述
4. 結論

【摘要】

韓非子是法家的代表人物，是集法家之大成的思想家。他以法家思想對道家思想的理解，在基礎理念及政治經驗上都有體現。本文將從〈解老〉與〈喻老〉兩篇文章來考察韓非子的思想之意義。本文先對《韓非子·解老》篇的涵義進行分析，將其與《老子》相對應處進行解析；再對《韓非子·喻老》篇涵義進行解析，同上將對《老子》中相對應與解釋的部分進行考察。從對比中可以看出韓非了解老子思想是輕重於〈德經〉的，並以德經思想為基礎，開展現他的眾多學術思想。

【關鍵詞】韓非；法家；解老；喻老；道德。

* 호서대학교 사회복지학부 교수 (noh-jc@hanmail.net)

** 호서대학교 국제협력원 조교수 (jjz867@naver.com)

1. 前言

韓非子(BC281-BC233)是法家的代表人物，同時也是集法家之大成的思想家。司馬遷(BC145-BC86)在《史記》雖稱韓非思想其本歸於黃老，¹⁾但他法家的思想性格使其對於道家思想的理解，不是出於探尋法的形上根基，便是在現實政治經驗中尋找並檢證呼應於法家思想的內涵。本文從韓非子〈解老〉與〈喻老〉兩篇章，探索韓非理解老子思想的真正用意何在？《老子》今本〈道經〉在前，〈德經〉在後，韓非子〈解老〉篇只解說《老子》〈德經〉第三十八、五十八、五十九、六十、四十六、五十、六十七、五十三、五十四等九章；韓非以解說第一章和第十四章來明析「道」的原理。〈喻老〉篇解說〈道經〉第二十六、二十七、三十三和三十六等四章；解〈德經〉有第四十六、五十四、六十三、六十四、五十二、七十一、四十七、四十一等八章。從這裡可了解韓非解老子思想輕重於〈德經〉的思想，相較於〈道經〉思想哲學原理探討，〈德經〉老子較從社會政治層面的現實問題去鋪陳，此可說與韓非的生命性格傾向較能投緣，也較能理解韓非的身世立場。

從〈道經〉在韓非〈解老〉、〈喻老〉兩篇中只解說六章看，而此六章在處世及政治操作應用上，也較能契合韓非思想性格。

《老子》一書共八十一章，但韓非只解其中二十三章，而且也不是以全章來解，可以想像韓非可能想借老子思想來印證法家思想的有效性，以及人生理想的可實踐性。

2. 韓非子〈解老〉篇涵義解析

韓非子解老篇首先針對老子第三十八篇闡述其義，《老子》第三十八章言曰：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。」²⁾韓非解釋為：

德者，內也；得者，外也。上德不德，言其神不淫于外也。神不淫于外則身全，身全之謂得。得者，得身也。凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。為之欲之，則德無舍；德無舍則不全。用之思之則不固，不固則無功，無功則生於德。德則無德，不德則有德，故曰：上德不德，是以有德。³⁾

1) 史記《老子韓非列傳》言：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」

2) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 93。

3) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 326。

韓非首先對「德」給予明確定義：「內也」此一內在性，非僅僅只內而不顯，而是此內在性確立之後，能彰顯其外顯性，故而韓非接著提出「得者，外也」的說明，也就是韓非理解到老子所謂德是內在實存從而能夠展現於外的特質。此一特質落實在人的生命具體表現上，即是無為的展現，再更具體地說就是人的心神全於內的體現。所以韓非說明上德之所以不德，指的是「神不淫於外」，神不淫於外的生命狀態，才是完整的生命狀態。

韓非以「身全之謂得」闡述此一具體的生命狀態，並進一步補充解釋：「得者，得身也。」內在的德具足，外在的身則可得，相反的若內在的德不聚，用之思之，反而內失其德，從而外生無功之德。可見韓非子對於德的理解，有兩個層次，一為內德，是真正的德；一為外德，是出於為之、欲之的心，將心思用於外以求德，反而使內德喪失。可知韓非對於德的喪失的理解與老子無為自然的思想，完全相符，他的詮釋卻很有次第性，能夠把握心的有為和無為與德的存在或不存的關聯性。

對於「上德無為，而無以為。」的解釋，韓非從虛的概念討論無為的意涵與功能：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，所謂其意所無制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德。故曰：上德無為而無不為也。⁴⁾

韓非認為真正的無為、無思是無所制的，因此連無為、無思的想法都必須出脫，也就是「不以無為為有常」，同時也強調無為的超脫是沒有底線的，即便是「虛」，也是要超脫的對象，若意念還有虛，則又被虛所限制了，因此連虛的意念或是不該有虛的意念也都要超脫，才是真正的虛，這才是真正的無為，真正的無為無所制，因此無不為。在這樣的解釋內容裡，我們仍是可以看出韓非條理清晰而徹底的法家思維特質。

接著在韓非解讀老子對於仁義禮信的看法中，我們還是可以清楚地看到韓非的條理分明、層次清楚的思辯方式：

上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。⁵⁾

韓非對這段內容的解讀如下：

4) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 328。

5) 王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 93。

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。故曰：上仁為之而無以為也。⁶⁾

韓非對於仁的解釋，從人們內在欣然而起的愛人之心定義起，解釋此愛人之心的內涵是「喜人之有福，惡人之有禍」，即儒家的「己欲立而立人」、「己所不欲，勿施於人」落實於世人所在意禍福趨避上，非常務實卻又不違儒家仁德的基本精神，「生心之所不能已」的認知，也呈現儒家仁德的生生本質，非求其報也。

義者，君臣上下之事，父子貴賤之差也。知交朋友之接也，親疏內外之分也。臣事君宜，下懷上宜，子事父宜，賤敬貴宜，知交友朋之相助也宜。親者內而疏者外宜。義者，謂其宜也。宜而為之，故曰：上義為之而有以為也。⁷⁾

對於義的解釋，韓非以儒家貴賤親疏有差的原則，界定君臣、貴賤、朋友、親疏關係的對待分際，著重於下對上的合宜態度，事君宜懷、事父宜敬、朋友宜助、親者宜內、疏者宜外，以「因其宜而為之」闡述「為之而有以為」，此解讀與道家的有為概念相較，可以看出韓非的法家思想性格，把道家廣義的有為定義明確的落實於他所關心的具體事項上的應為，使人行而有據。⁸⁾對於禮的詮釋，韓非認為禮是義的裝飾，也著重在君臣父子與貴賤階層之間的區別：

禮者，所以貌情也，羣義之文章也，君臣父子之交也，貴賤賢不肖之所以別也。中心懷而不論，故疾趨卑拜而明之；實心愛而不知，故好言繁辭以信之。禮者，外飾之所以論內也。故曰：禮以貌情也。凡人之為外物動也，不知其為身之禮也，眾人之為禮也，以尊他人也，故時勸而時衰。君子之為禮，以為其身；以為其身，故神之為上禮；上禮神而眾人貳；聖人之復恭敬盡手足之禮也不衰，故曰：攘臂而扔之。⁹⁾

韓非首先指出禮的本質是情感的表達，所謂「群義之文章」即所有合宜行為的美感呈現，亦即因內藏於人心中的感受，藉由禮的特定行為規範，展現人們心中的真實情感。但一般人不了解禮的本義，以為禮只是一種對應外在境況的行為，不解禮是由內而外的真情

6) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 329。

7) 同前註，p. 330。

8) 高明說：「老子主要以道觀察德、仁、義、禮，四者不同層次，以德為上……以無為做標準，以無為而無以為最上，為之而無以為其次，為之而有以為再其次。」可見此有以為意指有意之為，韓非子則定義於合宜的君臣父子朋友內外交接之宜。

陳鼓應註譯，《老子今註今譯及介評》，台灣商務印書館，2000，p. 192。

9) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 331。

展現，是一個人心靈涵養的言行流露，因此以為行禮只是為了表現對他人的尊敬。所以一般人的行禮「時行時衰」；而君子行禮為修身，從而用心行禮。由於一般人行禮缺乏用心只剩形式，因此韓非解釋「攘臂而扔之」為：「聖人見此更加恭敬手足之禮。」這種解釋與老子對於禮的強制性批判，並不相同，是站在闡述儒家禮的內涵而解釋的。把心中的情感透過合宜的行為舉止表現出來，所以禮是身行，其內涵在於心靈，將內在的精神以手足的肢體展現傳達出來，才是儒家禮儀的真髓。每一舉手投足都需合禮的要求，若不建立在內在真實的情感基礎，禮的意義就會失落。

不過韓非在這一段的論述，雖然也點出儒家禮由內而外的精神內涵，他畢竟是法家不是儒者，因此他的解讀與儒家之禮不同處，在於聚焦在禮的飾情、與區分貴賤賢與不肖的作用上。雖然觸及儒家禮的內在精神涵養層面，卻不以此為詮釋重點，可見韓非是以儒家思想解讀老子，但是聚焦的重心則在他的法家關懷所在，也就是透過合宜的行為建立秩序，因此定義「禮」為群義之飾。

道有積而德有功，德者，道之功。功有實而實有光，仁者，德之光。光有澤而澤有事，義者，仁之事也。事有禮而禮有文，禮者，義之文也。故曰：「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」¹⁰⁾

韓非認為人積累對於道所體悟，自然內在之德就能顯現，所以德是道的實存展現，能展現實存的道，就能自然體現仁心，所以仁是德的光輝顯耀，故而合宜的行事必然是仁德實踐的結果。具仁德展現的行事一定具備光華的美感，從而說禮是義的文彩。韓非把仁、義、禮之文歸因於道德的自然展現。這與老子本義並不相違，但是分明的層次性區別闡述，又再度顯現其法家思維的特色。

老子思想在貴道而後有德，於三十八章中申訴其意。老子因為言簡意賅，所以韓非乃不得不深入解剖其思想意韻。仁、義、禮乃儒家思想要義，三者是環環相扣；對道家來說，無為虛心才可以說是道的真韻。韓非認為老子所批判的「禮者，忠信之薄，亂之首也。」出自於禮的修飾作用：「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；須飾而論質者，其質衰也。」¹¹⁾禮的本質在於情的表達，表達形式有修飾的作用，但不可本末倒置，所以韓非強調取情去貌，假設本末倒置，禮過於情，反而暴露情不美的真相。所以韓非說：「其質至美，物不足以飾之。夫物之待飾而後行者，其質不美也。是以父子之間，其禮樸而不明。故曰：禮，薄也。」¹²⁾韓非認知到禮的修飾的作用，也瞭解面對美的追求，人們容易迷失於表象的心理迷思，所

10) 同前註。

11) 同前註，p. 334。

12) 同前註，p. 335。

以強調樸素不繁的禮，才是質美的禮。

論說至此，韓非再進一步闡釋說，「凡物不并盛，陰陽是也；理相奪予，威德是也；實厚者貌薄，父子之禮是也。由是觀之，禮繁者實心衰也。」¹³⁾然而，當禮失去道德內涵的實質來源，只剩表面形式時，反而顯現行禮者缺乏道德的窘境，所以直言「禮繁者實心衰也」。

接著韓非又分析時人失禮的種種現象：「然則為禮者，事通人心之樸心者也。眾人之為禮也，人應則輕歡，不應則責怨。」這樣的禮已經和人內在真實的感情脫節，反而引起不當的情緒，從而產生社會的紛爭，「今為禮者事通人心之樸心，而資之以相責之分，能毋爭乎？有爭則亂，故曰：夫禮者，忠信之薄也，而亂之首也！」¹⁴⁾失去道德本質的禮，為人心所駕馭，形成人應則歡，不應則怨的情緒反應。至此，禮不再著重於通達於人的初心，反而成為相責之資，形成情緒性反應的爭亂，因此反映出人性忠信之質的欠缺與涼薄，成為紛亂的源頭。

韓非對《老子》〈德經〉開頭的繁複闡釋，其用意在提醒他人不要虛化妄為，對「道」的真切掌握，就不會落入「道之華、愚之首」的窘困。所以韓非認為：「所謂大丈夫者，謂其智之大也，所謂處其厚不處其薄者，行情實而去禮貌也。所謂處其實不處其華者，必緣理不徑絕也。」¹⁵⁾真正有智慧的人能把握道的本質，行禮也能出自於對人真實情感，而非表面的禮貌行為，此是韓非所謂「去彼取此者」，即「去貌徑絕而取緣理好情實也。」¹⁶⁾

韓非〈解老〉思想的喜好，較傾向於政治和人生有關的篇章，如《老子》第五十八章：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正？正復為奇，善復為妖，人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剷，直而不肆，光而不耀。」¹⁷⁾

韓非解析「禍兮福之所倚」認為，「人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則得事理。行端直則無禍害，無禍害則盡天年；得事理則必成功。盡天年則全而壽；必成功則富與貴；全壽富貴之謂福。而福本於有禍。」¹⁸⁾韓非從人基於對禍害的畏懼心理，從而在行為上特別端直，端正行為須建立在成熟的思慮基礎上。而人思慮成熟行事自然和於事理，故而能免於禍害、獲得成功，免於禍害可盡天年，獲得成功可得富

13) 同前註。

14) 同前註。

15) 同前註，p. 340。

16) 同前註。對此原文，陳奇猶認為當作「去禮貌，不徑絕，而取緣理，行情實也。」相對為文，與上「行情實而去禮貌，必緣理，不徑絕」相應。今本脫禮不二字，行字譌為好。p. 341。

17) 王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，pp. 151-152。

18) 陳奇猶校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 341。

貴。這種經驗法則的推論，反映韓非理性思考的特徵，雖沒有理論上的必然性，但有人性上的最大可能性，因其語路非常清晰可解，又有可實踐性。

接著分析「福兮禍之所伏」其語路一樣清楚而明了。他說「人有福則富貴至，富貴至則衣食美，衣食美則驕心生，驕心生則行邪僻而動棄理。行邪僻則身死夭，動棄理則無成功。夫內有死夭之難，而外無成功之名者，大禍也。而禍本生於有福」¹⁹⁾ 與由禍生福的論述相同，韓非再度由心理狀態的變化，指出世人普遍會在富貴所致的優渥物質環境下迷失初心。驕傲的心態導致邪僻的行為與違背世理的舉止，從而導致身死或失敗，韓非認為的大禍，是生命受威脅又無法在社會上取得成功。因此韓非認為禍福相依伏，有其道理可尋，他依循人心對應現實生活，為物所遷之後的心理變化，說明良好的處境容易改變人心，導致去理、棄理。由內心引發的偏離道德，以至於外行背德，於是禍生於福，如老子所言「孰知其極」，亦即要能懂得「物極必反」的道理，否則人的迷惑便顯現於此。

從韓非解《老子》喜好的篇章來看，大抵離不開政治和人事的治理，如五十九章、六十章、四十六章等這些章節。老子對世道的呼籲是一種弦外之音，韓非當然要用很直白的話把它表達出來。如「治人事天莫若嗇」²⁰⁾和「治大國者若烹小鮮」²¹⁾，韓非認為，「所謂治人者，適動靜之節，省思慮之費也。所謂事天者，不極聰明之力，不盡智識之任。苟極盡則費神多，費神多則盲聾悖狂之禍至，是以嗇之。嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。」²²⁾把老子抽象的概念具體闡述，使之能夠有確實入手處，是韓非解老的特色，層次分明的論述也是韓非喜用的解說方式，老子講治人事天，韓非就從行為和思想兩方面凸顯嗇的概念提出「適動靜、省思慮」的具體作法。老子講「治大國若烹小鮮」韓非就從現實的國家治理層面，講變法對人民的影響強調：「治大國而數變法則民苦之，是以有道之君貴虛靜而重變法。」²³⁾認為治理國家最重要的是針對人民動靜節奏調整，而非人君一己之思慮為主，將治人與事天同論，都不宜以一己為中心，反而需要虛己以應，所謂莫若嗇的基本原則在於約束己慮、己思、己智、己神，呼應神不外淫的守神存道的為君之道。

韓非〈解老〉挑第一章和第十四章來解說「道」的原理。韓非說：

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，故物之為物之制。²⁴⁾

19) 同前註，p. 342。

20) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 155。

21) 同前註，p. 157。

22) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 349。

23) 同前註，p. 355。

24) 同前註，p. 365。

道與萬物之間的關係，韓非仍是以次第分明的理路呈現。首先說明道是萬物的根源，萬理的標準，既是世間的創造者也是世間的規範者，因此道即是理，物各有理且各有準度，然而道涵蓋了萬物各理：

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；無常操是以死生氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之以興天地統，聖人得之以成文章。²⁵⁾

今道雖不可得聞見，聖人執其見功以處見其形。故曰：無狀之狀，無物之象。²⁶⁾

韓非將道的存在性、規律性、理則性、本原性展現於具體的現象世界，以分明的層次表達，且條理清晰，顯現其法家思想性格。天地萬物四時運行、人事變化都在「道」的涵攝中，不可須臾離矣。因此道的掌握對人而言非常重要，能夠掌握道的理則，即可成就人間功業。韓非又說：

凡理者，方圓、長短、羸靡、堅脆之分也，故理定而後物可得道也。故定理有存亡，有死生，有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常。唯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，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：道之可道，非常道也。²⁷⁾

掌握道的理則固然可由事物的分別性入手，但不可僵化，若僵化則限於定理。以現象世界的定理呈現道的規律性，再以現象世界的有限性對比道的無限，說明可言說的道與不可言說的道之間的差異性。

韓非在結束〈解老〉之前，提出「道」的重要性和不可替代性，但如何能在理解老子思想之下，有全真全善的理想境界？韓非認為唯有虛靜、寡慾、慈檢的人生態度，才能致之。老子說：「我有三寶，持而保之。」²⁸⁾這如一記警鐘敲醒我們迷惑的心靈。

25) 同前註。

26) 同前註。

27) 同前註，p. 369。

28) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 170。

3. 韓非子〈喻老〉篇涵義之概述

韓非〈解老〉是以義理解釋老子，〈喻老〉是以事件解釋老子思想。²⁹⁾換句話說，韓非生前所聽聞的事件，那些發生過的國家興衰等現象，以老子思想來解釋其中的道理，因此皆與政治事件有關。現在舉列幾個例子，以證老子思想的先見之明：

《老子》第四十六章

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。³⁰⁾

韓非在《解老》篇中有如下解釋：

有道之君，外無怨讎於鄰敵，而內有德澤於人民。夫外無怨讎於鄰敵者，其遇諸侯也外有禮義；內有德澤於人民者，其治人事也務本。遇諸侯有禮義則役希起，治民事務本則淫奢止。凡馬之所以大用者，外供甲兵而內給奢也。今有道之君，外希用甲兵，而內禁淫奢。上不事馬於戰鬪逐北，而民不以馬遠通淫物，所積力唯田疇，積力於田疇必且糞灌。故曰：天下有道，卻走馬以糞也。³¹⁾人君無道，則內暴虐其民，而外侵欺其鄰國。內暴虐則民產絕，外侵欺其兵數起。民產絕則畜生少，兵數起則士卒盡。出生少則戎馬乏，士卒盡則軍危殆，戎馬乏則將馬出，軍危殆則近臣役。馬者，軍之大用，郊者，言其近也。今所以給軍之具於將馬近臣。故曰：天下無道，戎馬生於郊矣。³²⁾

以有道之君與無道之君的內政外交，具體施政內容做對比，國家人民對於馬匹的使用自然有所不同，以此說明老子的點出國家大患在於不知足的奧義。比對韓非在〈喻老〉篇解釋「天下有道，無急患則靜，邊傳不用，故曰：卻走馬以糞。天下無道，攻擊不休，相守數年不已，甲冑蟻蝨，鸞雀處帷幄，而兵不歸，故曰：戎馬生於郊。」³³⁾的義理式詮釋，可以看出〈喻老〉的闡述指出很多當時諸侯的政治現實。

以義理解釋老子和以事實現象解釋老子的不同詮釋，有如以簡馭繁和以繁化簡的差別。以事件現象來解釋老子思想，是較容易使一般人了解的一種方式。韓非對於老子「禍

29) 陳啓天先生說：「解老以義釋老子，喻老以事釋老子，此其大別。」

陳啟天，《韓非子校釋》，台灣商務印書館，1974，p. 764。

30) 王弼注，樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 125。

31) 陳奇猷校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 387。

32) 同前註，p. 360。

33) 同前註，p. 387。

莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」一語，就以當時人君諸侯好戰和貪婪，最後弄得名裂身亡，來曉喻老子思想的先見之明。所以韓非說：「邦以存為常，霸王其可也；身以生為常，富貴其可也。不欲自害，則邦不亡，身不死。」這是韓非說的「知足，知為足矣。」³⁴⁾對於「邦以存為常，霸王其可也，身以生為常，富貴其可也」的解釋，各家註解有異，總合言之，解讀為可得或是以為「可」是「奇」或「寄」之誤。陳奇猶以為，「可」是法家的觀念，順著國家發展的永存之道治國，霸王將可得，「霸王其寄也」則是道家之言。³⁵⁾但無論是霸王可得還是霸王其寄，都建立在知足的前提下。

《老子》第五十四章有云：「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。」³⁶⁾此是五十四章前幾句，而韓非在《解老》篇解說：「人無愚智，莫不有趨舍。恬淡平安，莫不知禍福之所由來。得於好惡，怵於淫物，而今也玩好變之，外物引之，引之而往，故曰拔。至聖人不然，一建其趨舍，雖見所好之物不能引，不能引之謂不拔。一於其情，雖有可欲之類，神不為動，神不為動之謂不脫。為人子孫者，體此道以守宗廟不滅之謂祭祀不絕。」³⁷⁾在《解老》中韓非強調，心神要不為外境所拔脫，才能長久，同樣的後代子孫能體會「不為外物所引」，「神不為動」之理，得以守宗廟而不滅。但此理中的神不動，如何與現實連結？在《喻老》篇中以歷史記載解釋此理，韓非說：「楚莊王既勝，狩于河雍，歸而賞孫叔敖，孫叔敖請漢間之地，沙石之處。楚邦之法，祿臣再世而收地，唯孫叔敖獨在。此不以其邦為收者，瘠也，故九世而祀不絕。故曰：善建者不拔，善抱者不脫，子孫以其祭祀，世世不輟。孫叔敖之謂也。」³⁸⁾孫叔敖受封時，刻意請求沙石之地，是能了解事理的本質，因此其他祿臣的封地被收回去時，孫叔敖的子孫仍享有其祿。

這說明人要有遠見，要能為長遠之事謀計，不貪圖眼前利益，才能世世代代保持家業，不致被拔除。韓非在《喻老》以現實的例子說明，這就是老子思想給予世人的智慧明燈。

然而要有遠見需要有智慧，面對現實能明智判斷與選擇，不受外境的影響，卻非常困難，如何能有此智慧？《老子》第三十三章曰：「知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富，強行者有志，不失其所者久，死而不亡者壽。」³⁹⁾這是要人的生命向內自求，而非向外求索，此理較超越，難為世人所理解，韓非子引一段故事說：「子夏見曾子，曾子曰：『何肥也？』對曰：『戰勝故肥也。』曾子曰：『何謂也？』子夏曰：

「吾人見先王之義則榮之，出見富貴之樂又榮之，兩者戰於胸中，未知勝負，故臞。」

34) 同前註。

35) 同前註。

36) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 143。

37) 陳奇猶校註，《韓非子集釋》，河洛圖書，1974，p. 384。

38) 同前註，p. 390。

39) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 84。

今先王之義勝，故肥。」是以志之難也，不在勝人，在自勝也。故曰：「自勝之謂強。」⁴⁰⁾藉由子夏的心路歷程，說明自我超越對於個人的影響，先王之義與富貴之樂，不獨子夏交戰，世人也多為二者不可兼得而苦，究竟自我的生命發展該以何為目標，志往何方？子夏在富貴與義理之間交戰時，自苦而驪，待得以義理超越自我後，自勝而肥。自勝者強很抽象，但現實中自勝而形肥的子夏，就是具體的說明，和清驪的孱弱相較之下形肥當然是強。

好勝好強是人之通病，尤其年輕人為甚；逞強好鬥在一般人來說，都是內心裡一股躁動在醞釀著，善惡之事經常在內心裡交戰，善如果能常勝的話，心寬體胖自然形成，也未嘗不是件好事，能自知就是能超越。

《老子》第四十六章曰：「咎莫罪大於欲得」⁴¹⁾。在〈喻老〉中提到，有個翟人把大狐、黑豹的皮進獻給晉文公。文公接受客人的獸皮後感歎道：「狐豹因為皮美給自己帶來了禍害。」國君因為名號而帶來禍害的，徐偃王就屬於這種情況；因城池與地理造成禍害的，虞、虢就屬於這種情況。

所謂“菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃。”中國古人“無欲則剛”的智慧內核是值得深思的。〈喻老〉將因欲生禍的義理事例化，生動地闡釋出了低至走獸、高至國君，都可能因貪戀外在的物質形式招致禍端，這與老子無欲的哲學思維是相吻合的，去除了過度的欲念，就能變得更加無懈可擊。

《老子》還提到：「禍莫大於不知足。」⁴²⁾〈喻老〉提到，智伯購並範氏、中行氏後，又不停地進攻趙氏，韓、魏背叛智伯，智伯的軍隊在晉陽戰敗，智伯死在高梁東邊，他的封地終於被瓜分，他的頭骨被塗漆後用作飲器。

貪得無厭是所欲的進一步擴張，人的欲望是無止境的，一旦放任欲望膨脹，人將墮於萬劫不復。老子告誡世人，不知足將惹來橫禍。智伯不停發動戰爭，只因不滿足於自己一再擴張的疆土，最終落得地裂顛覆，這樣的下場當令世人警覺。

《老子》曰：「重為輕根，靜為躁君。」「是以聖人終日行不離輜重」⁴³⁾。〈喻老〉強調，國家即是君主的輜重。趙武靈王活著就傳比特給兒子，這就是離開了他的“輜重”，所以雖然有代和雲中之地的樂事，飄飄然已失去趙國了。武靈王是大國君主，卻讓自己被天下人所輕視。失去權勢叫做輕，離開君比特叫做躁，因此被活活囚禁而餓死了。所以《老子》說：輕，就會失去臣下；躁，就會丟掉君。說的就是趙武靈王這類情況。

這裡〈喻老〉強調的是守靜持重的智慧，這也與佛教“禪定”的義理不謀而合。所舉

40) 同前註，p. 416。

41) 王弼注、樓宇烈校釋，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，p. 125。

42) 同前註，p. 125。

43) 同前註，p. 69。

出的事例是武靈王因不持重而遺失大國社稷的悲劇。人能守靜持重，就能沉心靜氣應對客觀世界的紛繁變化。曾國藩在會見英國顯要時喝茶嗑瓜子，幾個時辰後離座，旁人驚訝地發現他的座位下厚厚的瓜子皮中有兩個腳印，這是何等的定力。也正是這樣的重和靜，鑄成了治國的棟梁之器。人若失去了本分中的靜和重，就將立於危牆之下，失去自己生活的節奏。

《老子》提到：「魚不可脫於淵。」「國之利器，不可以示人。」⁴⁴⁾

〈喻老〉解釋到，權勢是君主的深潭，君主的權勢落到了臣下手裡，失去後就不可能再得到了。齊簡公權勢落到田成子手中，晉國君權落到六卿手中，終於國亡身死。賞罰是國家的銳利武器，握在君主手中就能控制臣下，握在臣下手中就能制服君主。君主表示要行賞，臣子就扣除一部分用作自己的私賞；君主表示要行罰，臣子就加重刑罰來炫耀私人威風。君主表示要行賞，而臣子利用了他的權勢；君主表示要行罰，而臣子憑藉了他的威風。

所謂君子藏器於身，待時而動。尋常君子有治世利器都應懷於身不輕易示人，何況是治國的權威，這是君主立於不敗之地的天然屏障。自古高高在上的君權劃分開了君主和臣下的階級關係，一旦君主混淆了社稷權力的執行內容，就會動搖臣下對君主的服從度和國家機器的秩序。老子在治國理念上強調君權的權威性和獨佔性，這也是對國家秩序穩定的一種合理規劃，畢竟古今中外都有推崇聖人獨裁治國的理念。從國家穩定的角度來看，君主應該保持權威和國家覈心權力的把控。

4. 結論

韓非子所謂的「德者，道之功」，如前所言，〈解老〉篇只解說《老子》的〈道經〉中的一部分，從這些資料來看，韓非了解老子思想還是輕重於〈德經〉的思想。如此這般，後來又形成了秦朝的「帝王之學」與漢朝的「黃老之學」。

綜觀韓非〈解老〉、〈喻老〉的內涵，可以看出韓非以自己的思想解讀老子，並非有意探詢老子思想真義，反而是藉由老子思想印證或闡述自己的法家觀點。但是他層次清楚條理分明的析論方式，往往能將老子玄妙深蘊的意涵，讓人在現象世界的具體事物中尋繹，也能在不同層次中顯現老子思想的深厚度。此為其解讀老子的優點，但也因此往往限縮了老子思想的高度與廣度與老子思想不符，此為韓非解讀老子的缺點。

如果對老子思想想要有一番透徹的理解的話，不能以望文生義的方法去閱讀，要能掌

44) 同前註，p. 89。

握老子簡潔的語句背後的深義，這必須要能參閱先人和前輩的研究成果加以思索而成。韓非的〈解老〉〈喻老〉雖不是全面在詮釋老子思想，卻能看出韓非以一個荀學背景的法家思想家，如何從他的法家立場裡探索出老子思想，並詮釋出屬於法家的道家韻味，上面的探索老子思想是以韓非的看法為主概述一番，望先進們能不吝指教。

【參考文獻】

司馬遷，《史記》，鼎文書局，1986，p. 770。

【魏】王弼注，樓宇烈 校譯，《老子道德經注校釋》，中華書局，2008，pp. 69-416。

陳啟天 著，《韓非子校釋》，台灣商務印書館，1974，p. 764。

陳奇猷 校註，《韓非子集釋》，河洛圖書出版社，1974，pp. 326-390。

葛兆光，《中國思想史》，復旦大學出版社，2001，pp. 1-1226。

【논문초록】

키워드	중문	韓非, 法家, 解老, 喻老, 道德				
Key Words	영문	Han Fei, Legalist, Jie Lao, Yu Lao, Tao				
<div>An Investigation into the Meaning of Jie Lao and Yu Lao Thought in the <i>Han Feizi</i></div> <div>Noh, Jae-Chul · Jin, Jing-Zhen</div> <p><i>Han Feizi</i> was part of the Legalist school and a thinker who brought together its great achievements. His understanding of the Legalist and Taoist schools is reflected in both his foundation and political experience. This study examines the significance of his thought from two chapters in the <i>Han Feizi</i>, "Jie Lao"(解老) and "Yu Lao"(喻老). The author first analyzes the meaning in the Han Feizi and the Laozi, and then analyzes the meaning in "Jie Lao"(解老) and "Yu Lao"(喻老). It can be seen from comparison that Han Feizi's understanding of Laozi's thought is biased towards the philosophy described in the <i>Dejing</i>, which led to the formation of many academic thoughts later on.</p>						
저 자 인적사항	성 명	노재철 / 盧在哲 / Noh, Jae-Chul			김경진 / 金敬眞 / Jin, Jing-Zhen	
	소 속	湖西大學 社會福祉學部			湖西大學 國際協力院	
	Em@il	noh-jc@hanmail.net			jjz867@naver.com	
논문작성일	투 고 일	2020.11.02	심 사 일	2020.11.28	게재확정일	2020.12.14