

戰國時代「明主」觀念探析

——以「聖人」的對比為切入點

青山大介^{*}

摘 要

此文探析戰國時代「明主」觀念之特質及其與「聖人」觀念之關係。由於「明主」的原義淵源於月光通過窗戶照亮屋內的樣子，其涵義以「視覺」為主要象徵。因此，它係指能夠明察同一時空間裡的事物，辨明善惡的能力。戰國早期的文獻中「聖人」和「明主」都意指「聖」、「明」兼備的理想君主，而在《商君書》的論述中，將理想君主分成「聖人」（立法）和「明主」（緣法）兩部分。《管子》和《韓非子》的論述中則將此兩詞個別呈現為「明主＝使役者＝君主＝上位」跟「聖人＝被使役者＝臣子＝下位」的職責分擔關係，而在其格局中「明主」係國君，並且他有能力善用比自己優秀的「聖人」這樣的人材而稱霸。到了戰國晚期的思想中，君主已不需要他本人身為「聖人」而直接治國；他可以將治理國家的職責交於稱得上是「聖人」程度的臣下。如此，戰國時期國家一方面維持既存的身分秩序且能夠避免「禪讓」或「篡奪」所引起的社會混亂，一方面在政治的實務方

^{*} 作者現任南榮科技大學應用日語系助理教授。

面能夠活用「聖人」的能力且加強競爭力。

關鍵詞：明主、聖人、《商君書》、《管子·形勢解》、《韓非子》

The Concepts of “Luminous Monarch” (明主) in the Warring States Period:

Compare with the Idea of “Sage Ruler” (聖人)

Daisuke Aoyama

Abstract

This article analyzes the characteristics of the concept of “sage ruler” (聖人) and “luminous monarch” (明主) with a close focus upon the concept of “wiseness” (聰明性). It also inquires into the process and development of their conceptual relationship during the Warring States period. My observation is as follows: Firstly, the concept of “sageness” has originated in the tradition of ancient image of shaman, symbolizing “ears with hearing ability” to perceive everything beyond any space-time limitation. The concept of “luminous monarch” originated in the term “vision” which symbolized a state of a room bright with moonlight through windows. With such a vision, the ruler was invested with the ability to distinguish between truth and falsehood accurately and instantly. Secondly, in the early Warring States period, “sage ruler” and “luminous monarch” were viewed as an image of ideal monarch with the capacity of the sageness (聖) and luminosity (明). Nevertheless,

in *the Book of Lord Shang*, the concept of sagemess was associated with the concept of creator, while that of a luminous monarch with followers. Thirdly, in the later Warring States period, Legalist thinkers proposed the relationship between “luminous monarch-employer-master” on the top versus “sagemess-employee-vassal” below. Legalists have proposed an image of the monarch who were released from the duty to lead the nation by himself as a sage rule, accordingly imposing the duty for the statecraft to his minister “the number two”. In this way, the ruler had an opportunity to obtain the model for safe and effective way to enhance his country, in which the sage minister would actually take charge of all the works for attaining that purpose.

Keywords: luminous monarch, sage ruler, *the Book of Lord Shang*, “Xingshijie” of *Guanzi*, *Hanfeizi*

戰國時代「明主」觀念探析

——以「聖人」的對比為切入點^{*}

青山大介

前 言

在中國哲學史上，許多思想家以「聖人」一詞為實踐的目標，而且為探討的關鍵議題。與追求「真理」的西方哲學傳統相比，中國知識分子不斷熱衷探討與「聖人」相關的問題，實為構成中國哲學史的一大特質。

筆者對於戰國時代「聖人」觀念演變之主題曾經發表了兩篇論文。在第一篇〈中國先秦「聖人」與「賢者」概念探析：以「預先性」和「創造性」的能力為線索〉中，筆者依據顧頡剛（1893-1980）將中國古代「聖人」分成「聰明性」、「道德性」、「神秘性」三種內涵的觀點，也特別以其中「聰明性」為線索，由比較「聖人」和「賢

^{*} 原文在2013年6月25日、26日於臺灣大學文學院舉辦的「先秦兩漢出土文獻與學術新視野國際研討會」，以〈戰國時代「聖」概念發展的意義：從《為吏之道》的「為人上則明，為人下則聖」談起〉為題宣讀。接著在2016年7月9日於日本京都產業大學舉辦的「中國古代觀念史研究會」中也宣讀過。修改過程中幸獲學者和專家們的許多寶貴意見，筆者謹致衷心的謝意。本文是中華民國科技部研究計畫（編號103-2410-H232-001）的部分成果。

者」兩詞義涵之間的異同，試圖闡述戰國時代「聖人」觀念的特質。¹

第二篇：〈早期儒墨兩家「聖人」觀念新探：將「聖人之身分」為中心〉則針對過去研究所觀察過的戰國時期「聖人」範圍擴大現象的問題，試圖提供思想史上的說明。該文先觀察「聖人」之社會身分往下層擴大的現象之後，聚焦於戰國早期儒墨學派的言說探討其範圍擴大的原因。該文主張，孔墨嫡傳弟子為了將他們崇拜的教祖提升為「聖人」，將「聖人」稱號的條件由已「擁有的功績」（結果）轉換成「未來會有的資質」（可能性），「無位之聖人」的觀念隨之產出。如此，直到孟子（B.C.372-B.C.289）的時候，理論上可以存在的「聖人」數量亦增加了。²

基於如上筆者對相關問題之理解，本文則進一步討論中國古代「聖人」觀念和「明主」觀念二者之間的關係。本文由三個部分構成：第一、本文試圖闡明「明主」之特質。筆者先評論過去研究對「聖人」觀念的理解，而釐清「明」字的原義，並且由此理解「明主」的觀念之特質。在此理解的基礎上，本文也比較分析「聖人」和「明主」涵義之間的異同。接著，筆者列出先秦諸子文獻中「明主」（明王、明君）一詞被使用的情況，並指出此詞在《商君書》、《管子》、《韓非子》等文獻中比較獨特的用例。

第二、本文探討《商君書》、《管子》、《韓非子》三部文獻中「明主」和「聖人」兩概念之間的關係。本文主張，正如林義正的研究所示，《商君書》中的「明主」和「聖人」均是等於理想君主的同義

¹ 青山大介：〈中國先秦「聖人」與「賢者」概念探析：以「預先性」和「創造性」的能力為線索〉，《經學研究集刊》第18期（2015年1月），頁19-40。在本文第一部分中將提供該文的主要觀點。

² 青山大介：〈早期儒墨兩家「聖人」觀念新探：以「聖人之身分」為中心〉，《漢學研究集刊》第20期（2015年6月），頁137-175。本文在第二部分介紹該文的主要觀點。

詞，差別在於前者有「守成」後者所「創立」的法、術之角色。³

第三、《管子》和《韓非子》則將「聖人」跟「明主」做出區分，由個別「明主=使役者=君主=上位」和「聖人=被使役者=臣子=下位」的職責分擔構思兩者之間的角色差異。

一、「明主」概念的特質

「聖人」與「明主」在中國古代思想史中，體現出個別思想家主張的理想人物。但兩者的涵義是否屬於不同類？還是兩者的差別只是在程度上，實屬同質而已？的確，古籍之中出現「聖」與「明」齊名的用例，讓我們對兩個概念有重複的印象。然而，若我們視兩者為完全同質的話，從語言用詞的角度上，將會碰到一些難以合理說明的狀況。譬如說，「聖」字可能與指各種身分的漢字構成語詞——「聖王」、「聖主」、「聖君」、「聖相」、「聖臣」、「聖人」等。相對的，「明」字基本上則只與君主身分的漢字構成詞語——「明王」、「明主」、「明君」等；與臣民身分的漢字構成語詞——「明相」、「明臣」、「明人」、「明民」等，在先秦傳世文獻之中幾乎未曾出現。「明」字後接「臣」、「人」、「民」字的時候，幾乎無例外，其「明」字不是意指「聰明」的形容詞，而是意指「闡明」、「表明」、「明確」等其他動詞，譬如說「黃帝正名百物以明民共財」（《禮記·祭法》），⁴罕見的例外是漢代《白虎通·五行》的「明臣可為君，君不可更為臣。」⁵提到出土文獻的話，在《上海博物館戰國楚竹書（三）·恆先》中出現「明士」的用例一次。這些使用上的差異，暗示「聖」與「明」之間

³ 林義正：〈商君書的明主論之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第4期（1981年12月），頁261-268。

⁴ 孔穎達等：《四部備要·禮記正義》（上海：中華書局，1936年）卷46，頁8。

⁵ 班固：《白虎通義》，收於《文淵閣四庫全書》冊85（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁24。

存在著彼此不同的性質，此種性質上的差異會支配「聖」、「明」兩個概念所個別結合具身分指稱義涵的字，方能引起「聖人」和「明主」關係之演變。不過我們跳到如此論點之前先需要釐清「聖人」和「明主」兩個概念的特質，並且釐清兩個概念之間個別特有的不同涵義。

關於「聖人」觀念的特質，由於本人已在〈中國先秦「聖人」與「賢者」概念探析〉一文中闡述其特色，下面只列出從中觀察到最顯著的思想特色。首先，「聖」含有「聽」的意思，「聖人」淵源於古代巫師，而「預見能力」也就成爲「聖人」屬性之核心。隨著「聖人」概念的去宗教化以及與此並進的思想化過程，神秘的預言能力也逐漸轉換成根據邏輯思考而非迷信的「推理能力」。不但如此，「聖人」所推理的對象也從「未來」擴大到時間軸上的「過去」，甚至是「空間」的領域。如此，他可以「預知」不同時空裡發生的事件。至此，筆者進一步推論，這種「推理能力」的發揮，也能發展成爲應付新的狀況而規定新制度或機制的「創造能力」。「聖人」的能力主要應付「未知」之事態而發揮。他根據微小的先兆，以邏輯思考推理將來發生的事情，爲了解決目前的問題，能夠發明工具或規定制度。因此，就思想上的意義而言，「聖人」概念的特質，是在無人走過的荒野上開闢一條安全路線的先驅。

接下來則探討「明主」概念的特質。「明」字原寫爲「𠄎」。關於「𠄎」字的原義，東漢許慎（ca.58-ca.147）《說文解字》說：「𠄎，照也。从月从囧。」⁶釋「𠄎」字爲「照」，段玉裁（1735-1815）《說文解字注》說：「从月囧。从月者，月以日之光爲光也。从囧，取窗牖麗慶闔明之意也。」⁷根據兩者的解釋，「明」原來表現著一片漆黑的房間裡，有人打開了窗牖，月亮的光線立刻從窗牖進來照明房間的樣子。此原義衍生出了「明察」的含義，即是在模糊的情況下能夠清楚地掌握對象的能力。〈大雅·大明〉：「明明在下，赫赫在上」，〈毛

⁶ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》（揚州：廣陵書社，1997年），頁314。

⁷ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，頁314。

傳》云：「明明，察也。」⁸《大雅·常武》：「赫赫明明」的解說為「明明然察也」。⁹又衍生出「闡明」之意，即能使曖昧的事情變清楚的能力。《禮記·大學》：「大學之道，在明明德」，鄭玄注云：「明明德，謂顯明其至德也。」¹⁰又衍生出「明辨」之意，即能夠分清真假的能力。《禮記·曲禮》：「夫禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。」¹¹最後綜合這些能力延伸出「聰明性」的意義。

因為「明」字的原義來自於光線照著微暗空間的樣子，因此「明」跟「視覺」有著密切的關係。而且因為「視覺」是比得上「聽覺」而同屬非常重要的知覺，因此古代文獻中頻頻看到了將「視覺」跟「聽覺」配成對的例子，比方說「視遠惟明，聽德惟聰」（《尚書·太甲中》）；¹²「君子有九思：視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭，言思忠，事思敬，疑思問，忿思難，見得思義」（《論語·季氏》）；¹³「故唯毋以聖王為聰耳明目與。豈能一視而通見千里之外哉，一聽而通聞千里之外哉。聖王不往而視也，不就而聽也」（《墨子·尚同下》）；¹⁴「堯乃老，視不明，聖（聽）不聰」（《上博楚簡·容成氏》）；¹⁵「目不兩視而明，耳不兩聽而聰」（《荀子·勸學》）；¹⁶「故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也」（《莊子·天道》）；¹⁷「故病視而目弗見，疾聽而耳弗聞蒙」（《鶡冠子·天權》）；¹⁸「聞而知

⁸ 孔穎達等：《四部備要·毛詩正義》（上海：中華書局，1936年），卷16之2，頁1。

⁹ 孔穎達等：《四部備要·毛詩正義》，卷18之5，頁1。

¹⁰ 孔穎達等：《四部備要·禮記正義》，卷60，頁1。

¹¹ 孔穎達等：《四部備要·禮記正義》，卷1，頁60。

¹² 孔穎達等：《尚書正義》（京都：中文出版社，1989年），卷46，頁8。

¹³ 邢昺疏：《四部備要·論語注疏》（上海：中華書局，1936年），卷16，頁5。

¹⁴ 畢沅注：《四部備要·墨子》（上海：中華書局，1936年），卷3，頁12。

¹⁵ 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹簡（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁263。

¹⁶ 楊倞說：「兩『不』字下，宋本具有『能』字，與《大戴》同，元刻無。」見楊倞注：《四部備要·荀子》（上海：中華書局，1936年），卷1，頁3。

¹⁷ 郭象注：《四部備要·莊子》（上海：中華書局，1936年），卷5，頁18。

¹⁸ 注：「或無蒙字」。陸佃校：《四部備要·鶡冠子》（上海：中華書局，1936

之，聖也，見而知之，智也」（《文子·道德》），¹⁹ 真是不勝枚舉。

但是就古代人而言，「視覺」跟「聽覺」的認知範圍依然需要分出優劣，因為「聽覺」的範圍比「視覺」廣大。《文子·道德》：「聞未生聖也，先見成形智也。」²⁰ 「聽覺」是能掌握「未生」狀態的事情，但是「視覺」是在事情「成形」之後才能掌握的。

如《孟子》中出現：「由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。」（《孟子·盡心下》）²¹ 《孟子》以「見而知之」和「聞而知之」對照，筆者認為「見而知之」並不限於如字面那樣的意義，舜、伊尹、周公旦、萊朱、太公望、散宜生因為都個別服侍堯、湯王、文王而不只有直接看得到其行為舉止，而且也直接聽得到發言，因此「見而知之」一句指出他們六位透過直接接觸實在的聖人，才能掌握聖人之道。²² 理所當然，除了此六位以外，許多人也個別直接接觸過此三位聖王，但是最後其他人都無法掌握聖人之道，因此孟子稱揚此六位「見而知之」。不過，我們不得不說此六位「見而知之」的聖人比不了三位「聞而知之」的聖人，因為後者同時代沒有先前的聖人，不能直接接觸實在的聖人，只能根據所傳聞的聖人之言行，自己掌握聖人之道。「見」（視覺）的認知範圍只限於同一時代且同一地方的對象，

年），卷上，頁30。

¹⁹ 錢熙祚校：《四部備要·文子》（上海，中華書局，1936年），卷上，頁30。定州竹簡《文子》應為先秦古籍。今本《文子》之中〈道德〉一篇對應定州竹簡《文子》，參陳麗桂：〈試就今本《文子》與《淮南子》的不重襲內容推測古本〈文子〉的幾個思想論題〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》第18輯（北京：三聯書店，2000年），頁214。

²⁰ 錢熙祚校：《四部備要·文子》，卷上，頁30。

²¹ 孫奭疏：《四部備要·孟子注疏》（上海，中華書局，1936年），卷14下，頁6。

²² 關於「見而知之」的「見」，請參閱末永高康：《性善說的誕生：先秦儒家思想史の一断面》（東京：創文社，2015年），頁62。

「聽」（聽覺）的範圍無限。換言之，「見」是處理直接情報，「聽」則是處理間接情報。

值得注意的是，因為「視覺」要求觀察者跟對象共有時間與空間，因此與「視覺」有密切關係的「明」也一定有類似的限制。無論「明察」或「闡明」、「明辨」，「明」能力發動的時候大致需要對象儼然地存在於主體眼前。其與「聖」具有將未出現事情具體化的能力不同，「明」因對尚未發生之事不能掌握而沒有創造能力，猶如從窗戶照進屋子裡的月光照出來的事物並不是月光所產生的，而是原來一直存在於屋子裡，只不過是在夜色裡看不清楚而已。

另外，「明」字有「神明性」的內涵，與宗教相關的名詞則將「明」字冠上，葬器稱為「明器」，神水稱為「明水」，祭上帝的房子稱為「明堂」。關於「明」的原義，日本白川靜（1910-2006）從古代建築方式的角度提出令人感興趣的意見。²³ 根據白川靜說法，古代黃土地帶的住宅是先向正下方挖方坑，並以方坑為中央，再從中央向四方挖了橫穴作為居室。各自居室在面對中央方坑的地方設置「囧」（窗戶），因為此「囧」是外界的光線照進很暗的居室裡的唯一的亮窗。因此我們不難想像「囧」的重要性跟在後世木造建築物的四方所設置有開放性的「窗戶」是完全不一樣。結果古代人將神龕安設在「囧」，供奉神靈。通過所供奉神靈的「囧」照進來的月光照亮室內的樣子就是「明」，因此「明」字獲得了「神明」性的含義。如上所述將地下式住宅移到地上的才是「明堂」。²⁴ 確實，白川靜的學說一直以來被批判為缺乏實證性，但卻給我們豐富的啟發性。

我們需要想到古代社會是祭政一致體制，用「明器」祭奠祖靈的則是部族的領袖，在「明堂」裡祭上帝的就是天子，難怪具有「神明

²³ 白川靜：《字統》（東京：平凡社，1984年），頁848。

²⁴ 《禮記·明堂位》孔穎達疏：「其祖以配上帝者也。夏后氏曰世室，殷人曰重屋，周人曰明堂。東曰青陽，南曰明堂，西曰總章，北曰玄堂，中央曰太室。」孔穎達等：《四部備要·禮記正義》，卷31，頁1。

性」的「明」概念跟為政者階級聯繫起來。孔子對子張（B.C.503-?）的提問回答說：「浸潤之譖，膚受之愬，不行焉。可謂明也已矣。」（《論語·顏淵》）關於此「明」字的意涵，劉寶楠（1791-1855）《論語正義》說：「明者言任用賢人能不疑也。」²⁵以「明」為君德，日本荻生徂徠（1666-1728）《論語徵》也說：「明者為人上之德也。故古言明者，以為人上者言之。此章是也。」²⁶認為古代人所提及的「明」都指出「人上之德」。²⁷如上所述，的確先秦傳世文獻中係指所謂「明」的人物大約限於「明主」、「明王」、「明君」等偏向「人上」（為政者階級）。反過來說「明人」、「明臣」等屬於「人下」（被支配階級）的用例罕見，細看之下，西漢文獻中所能確認「明臣」的用例僅一件，即《白虎通·五行》：「明臣可為君，君不可更為臣。」²⁸但是這段中的「明臣」一詞意指「可為君」的臣子，因此此「明」字果然也係「君德」，不然這段的文章將無法成立。²⁹

總而言之，「明」就是屬於君主階級的人對面前的對象——在多數情況之下，君主所賜見的臣子、學者跟他們的建議內容——「明察」或「闡明」、「明辨」的能力，此能力就是「明主」聰明性的本

²⁵ 劉寶楠：《論語正義》，收於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁177。

²⁶ 荻生徂徠：《論語徵》，收於嚴靈峯主編：《無求備齋論語集成》冊6（臺北：臺灣藝文印書館，1966年），頁240。

²⁷ 但是荻生徂徠未及看到的新出土文獻中遽然有「明士」的用例一件，上博楚簡〈恆先〉云：「天下之明王、明君、明士，庸有求而不患。」雖然原整理者解釋說：「王是天下之主，君是一國之主，士是仕於王、君者。」但是此篇中沒有描述此「士」臣事王或君的樣子，而且此篇是道家所說明的宇宙論，因此筆者懷疑果真是此篇所承認的「明士」要當臣下。請參見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹簡（三）》（上海：上海古籍出版社，2003年），頁298。

²⁸ 班固：《白虎通義》，頁24。

²⁹ 另外，《左傳》昭公六年的記事，晉叔向向鄭子產主張統治人民的方法云：「求聖哲之上，明察之官，忠信之長，慈惠之師，民於是乎可任使也，而不生禍亂。」孔穎達等：《四部備要·春秋左傳正義》（上海：中華書局，1936年），卷43，頁9。晉叔向所列舉的「聖哲」、「明察」、「忠信」、「慈惠」四種都是統治階級對人民發揮的德目。

質，和「聖人」聰明性的本質並不一樣。

在本節最後筆者整理戰國諸子文獻中係指「明」的人物（即「明主」、「明王」、「明君」）的用例之使用情形（表一）。³⁰

表一：「明」字係指「明」的人物之用例

	明主	明王	明君	明公	合計		明主	明王	明君	明公	合計
韓非子	94	6	31	1	132	公孫龍子	0	2	0	0	2
管子	56	23	39	1	119	吳子	1	1	0	0	2
商君書	16	30	11	2	59	尉繚子	2	0	0	0	2
荀子	18	4	18	0	40	三略	0	0	2	0	2
鄧析子	1	1	8	0	10	呂氏春秋	0	0	2	0	2
墨子	0	2	3	0	5	孟子	0	0	1	0	1
莊子	0	4	1	0	5	鶡冠子	1	0	0	0	1
申子	0	0	4	0	4	鬼谷子	1	0	0	0	1
慎子	1	0	2	0	3	論語	0	0	0	0	0
孫子	1	0	2	0	3	老子	0	0	0	0	0
尹文子	2	0	1	0	3	列子	0	0	0	0	0
文子	1	0	1	0	2	六韜	0	0	0	0	0

雖然所有的諸子文獻中都出現了「明」字，但是「明主」（明王、明君）觀念即所謂「明」的人物觀念則集中於《商君書》、《管子》、《韓非子》。雖然《呂氏春秋》是先秦諸子文獻之中記載最多的文字，讓人感到意外的反而是其中並沒有出現「明主」、「明王」的詞彙，只有「明君」出現兩次。³¹《孟子》只有「明君」一次，《論語》

³⁰ 本圖主要根據電子文獻檢索結果製作。其中排除如「明，王」不成詞的例子以及係指他動詞的「明」（如「明君臣之義」）的用例。中國哲學書電子計劃：<http://ctext.org/zh>，檢索日期2016年12月6日。

³¹ 第一則是「明君者，非遍見萬物也，明於人主之所執也。……明於人主之所執，故權專而姦止。姦止則說者不來，而情論矣；情者不飾，而事實見矣」（《呂氏春秋·知度》），認為「明君」的特質必須具備看穿事實的眼力。畢沅校：《四部備要·呂氏春秋新校正》（上海：中華書局，1936年），卷17，頁11。第二則是，公孫枝向繆公推薦百里奚時說：「信賢而任之，君之明也；讓賢而下之，臣之忠也；君為明君，臣為忠臣」（《呂氏春秋·慎人》），認為明主的特質必須具備信任賢者的能力。畢沅校：《四部備要·呂氏春秋新校正》，卷14，頁15。

和《老子》都沒有出現。總而言之，「明主」（明王、明君）觀念只是被具有某種思想傾向性的諸子偏好使用。

由於如此「明主」觀念的使用情況，本文想要將注意力集中於《商君書》、《管子》、《韓非子》三書，釐清文獻中「聖」與「明」同時使用的情況，闡明「聖人」與「明主」兩觀念之間的關係。如上所述，「明」概念跟君主的身分有著密切聯繫，以「明主」一詞為首，所謂「明」的人物大致係一貫地屬於為政者階級。與其相反，「聖人」雖在戰國早期時如「明主」一樣限於為政者階級，但是隨著時代推移，卻向下層擴大。³²原來「聖」跟「明」兩種德目都歸於為政者，「聖人」跟「明主」兩觀念個別表達為政者的不同方面，但是隨著「聖人」之身分向下層擴大，「聖人」跟「明主」分成了上下級，重新構成新的關係。下面我們探討「聖人」跟「明主」兩個觀念在戰國時代的思想史上發揮何等作用。

二、戰國早期「明主」和「聖人」關係

我們首先探討戰國早期諸子文獻「聖人」與「明主」兩個觀念之間的互相關係，將提及《論語》、《墨子》、《老子》、郭店〈五行〉等文獻。

如拙文〈早期儒墨兩家「聖人」觀念新探：以「聖人之身分」為中心〉一文中所闡述，就孔子而言，「聖」是在政治上已經成就了偉大業績的人物才可以獲得的稱號，因此孔子所謂「聖」的人物屬於為政者階級是必然的。而且由於「明」也係「任用賢人能不疑」（劉寶楠《論語正義》）³³的人物才可以獲得的稱號，因此孔子所謂「明」的人物也應該需要屬於為政者階級。確實是，《論語》中沒出現「聖人」

³² 關於中國早期「聖人」之身分擴大過程以及原因，請參閱拙文：〈早期儒墨兩家「聖人」觀念新探：以「聖人之身分」為中心〉。

³³ 劉寶楠：《論語正義》，收於《續修四庫全書》，頁177。

和「明主」兩詞，但是我們可以推測在孔子的概念上理想的君主肯定兼具「聖」、「明」兩種德目。另外，《墨子》也將「聖人」視為為政者階級。由於《墨子》將「聖人」和「聖王」兩詞混在一起使用且未分別兩詞的情況，《墨子》必定將「聖人」和「聖王」同等看待。而且憑藉「古者明王聖人，其所以王天下正諸侯者，此也」（《墨子·節用中》）³⁴等以「明王聖人」四字意指理想君主的用例，我們能夠了解在《墨子》概念上理想君主也兼具「聖」和「明」兩種，因此巫馬子提問墨子說：「鬼神孰與聖人明智。」（《墨子·耕柱》）³⁵墨子回答說：「鬼神之明智於聖人，猶聰耳明目之與聾瞽也。」（同上）³⁶巫馬子和墨子兩位都認為「聖人」當然具有「明」的聰明性。

如人所悉，《老子》的「聖人」也係屬於為政者階層，³⁷而且兼備「明」的德目，譬如說：「是以聖人抱一為天下式，不自見，故明。」（《老子·二十二章》）³⁸讓人感到興趣的是，此「明」則意指廢除「主觀」（「自見」）的態度，它要求為政者階級按照「客觀標準」（「一」）認識問題。「聖」和「明」或者「聖人」和「明主」的兩觀念同時使用的用例在戰國諸子文獻之中廣泛出現，不必局限於早期文獻，是因為後世還存留屬於為政者階級的「聖人」概念，儘管「聖人」之身分經由戰國時代往下層擴大。譬如說：「此古聖帝明王所以有而勿失，得而勿忘者也」（《管子·桓公問》）；³⁹「夫藥酒用言，明君聖主之以獨知也」（《韓非子·外儲左上》）；⁴⁰「聖王明君則不然，內舉不避親，外舉不避讎」；或者「古之所謂聖君明王者，非長幼弱也及以

³⁴ 畢沅注：《四部備要·墨子注》，卷6，頁2。

³⁵ 畢沅注：《四部備要·墨子注》，卷11，頁8。

³⁶ 畢沅注：《四部備要·墨子注》，卷11，頁8。

³⁷ 陳俊輝：〈老子的「道」與聖人政治〉，《哲學與文化》第26卷第1期（1999年1月），頁15-23。

³⁸ 王弼注：《四部備要·老子》（上海：中華書局，1936年），上篇，頁12。

³⁹ 房玄齡注：《四部備要·管子》（上海：中華書局，1936年），卷18，頁4。

⁴⁰ 佚名注：《四部備要·韓非子》（上海：中華書局，1936年），卷11，頁1。

次序也」(《韓非子·說疑》)⁴¹等。

郭店楚簡〈五行〉可謂是戰國早期文獻之中最詳細地提及「聖」和「明」概念的互相關係。馬王堆帛書也有〈五行〉，而且由與郭店〈五行〉相同的〈經〉和其解說的〈說〉部分構成。由於《荀子·非十二子》對於〈五行〉說：「子思唱之，孟軻和之」，⁴²而推測〈五行·經〉的作者是子思(B.C.483-B.C.402)或者孟子，但是既然郭店墓主的生存年代跟孟子大約重覆，墓主生前擁有孟子的著作且陪葬的可能性很低，因此我們可以判斷〈五行·經〉的作者是子思的可能性比較高。⁴³

前文指出在郭店〈五行〉中「聖」和「明」觀念不完全地對應，如「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。……見賢人，明也。見而知之，智也」(〈經〉十七章)⁴⁴中，「聞—聰—聖」和「視—明—智」有對應關係，但「聖」和「明」觀念之間竟然有一段水平的差異。不過概括起來，即是「聽覺」(聞—聰—聖)和「視覺」(視—明—智)的對應關係。以下我們探討〈五行〉中的「聖」和「明」兩個觀念之間的關係。

〈五行〉之中的「明」觀念只是發現到「賢人」的能力而已。對於〈經〉十七章「見賢人，明也」⁴⁵一句，〈說〉十七章解釋說：「同

⁴¹ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷17，頁10。

⁴² 楊倞注：《四部備要·荀子》，卷3，頁9。

⁴³ 關於〈說〉的作者，陳來認為是年輕時候的孟子，見陳來：〈竹帛〈五行〉為子思、孟子所作論〉，收於氏著：《竹帛〈五行〉與簡帛研究》(北京：三聯書店，2009年)，頁96-109。陳麗桂卻認為是孟子後學，見陳麗桂：〈再論簡帛《五經》經、說文之歧異〉，收於氏著：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》(臺北：五南圖書出版公司，2013年)，頁228-241。末永高康將〈說〉跟孟子「性善說」對照，下了結論認為〈說〉的作者是提出「性善說」之前的孟子。見末永高康：〈孟子と『五行』〉，收於氏著：《性善說の誕生：先秦儒家思想史の一断面》(東京：創文社，2015年)，頁77-97。

⁴⁴ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998年)，頁150。

⁴⁵ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁150。

之見也，獨色然辯於賢人，明也。」⁴⁶ 值得注意的是〈五行〉的「明」觀念依然留於觀辨「賢人」的階段。對於〈經〉十八章所提及的「見而知之，智也」⁴⁷ 一句，〈說〉十八章解釋說：「智也者，言由所見知所不見也。」⁴⁸ 此「所見」一詞意指「賢人」，「所不見」一詞係指「賢人」所遵守的行為原則。此兩章意謂如果某人能觀辨「賢人」的話，則他可謂之為「明」的人物；若是藉由所直接觀察的「賢人」之言行，便掌握「賢人」之行為原則的話，可謂他升等為「智」的人物。也許〈五行〉也認為「明」及「智」等有關「視覺」能力必須對象事物（「賢人」）儼然存在眼前。

〈五行〉中的「聖」觀念係藉由「聰」的能力所聽得分出的「君子之道」，能夠掌握「天之道」的能力。對於〈經〉十七章「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也」⁴⁹ 一句，〈說〉十七章解釋說：「同此聞也，獨色然辯於君子道，〔道者〕聰也。聰也者，聖之藏於耳者也」；「聞之而遂知其天之道也，是聖矣。」⁵⁰ 根據末永高康的指出，此「聞君子之道」的「聞」不是指主體直接地聽到「君子」之聲音，而係指主體透過傳承之類間接地聽到「君子」之言說，末永高康主張〈五行〉將「直接情報」包含於「見」詞的範圍，而將「間接情報」包含於「聞」詞的範圍。因此〈十七章〉的含意為若是某人能夠透過傳承或書籍之類來掌握上古君子所遵守的「天之道」的話，則他可稱作「聖」的人物。⁵¹ 也許〈五行〉也認為「聰」及「聖」等有關「聽覺」能力不必要對象事物（「君子」）存在眼前。

郭店〈五行〉中的「聖」和「明」觀念之間有如何關係呢？爲了

⁴⁶ 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》（北京：中華書局，2014年），頁84。

⁴⁷ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁150。

⁴⁸ 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁86。

⁴⁹ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁150。

⁵⁰ 以上同見裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁83。

⁵¹ 末永高康：〈郭店楚簡〈五行〉〉，收於氏著：《性善說の誕生：先秦儒家思想史の一断面》，頁48-76。

回答此提問，我們要關注〈經〉十六章，它引用〈大雅·大明〉說：「見而知之，智也。聞而知之，聖也。明明，智也。皦皦，聖也。『明明在下，皦皦在上』，此之謂也。」⁵²〈說〉十六章有許多缺字，⁵³ 很可惜我們無法知道〈說〉的寫作者如何解釋「在下」、「在上」兩詞的含意。但是根據〈五行〉整體的脈絡，「明明在下」和「賢人」；「皦皦在上」和「天之道」有密切關係。筆者認為「明明」（智）觀念以「形而下」的「賢人」為對象，「皦皦」（聖）觀念則以「形而上」的「天之道」為對象，換言之，以「君主」之身分為標準，位於下面的「賢人」（人臣）則是「明明」（智）觀念的對象，位於上面的「天之道」則是「皦皦」（聖）觀念的對象。另外，我們可以參考馬王堆帛書〈德聖〉中「知人道曰『知』（智），知天道曰『聖』」⁵⁴ 一句。如上所述，〈五行〉所提出的理想君主之形象也「聖」、「明」兼備，「明」則能夠掌握眼前的「賢人」所堅持之「行為原則」，「聖」則藉由所傳承的「君子之道」能夠體現「天之道」。

總而言之，戰國早期文獻中的「聖人」與「明主」兩個觀念大致同時歸屬於為政者之身分，而且同時係「聖」、「明」兼備的理想君子之形象。

三、《商君書》的「明主」和「聖人」關係

據筆者所悉，林義正已經提供了《商君書》中的「聖人」與「明主」觀念之間的關係，我們以林義正的研究切入進行探討。林義正說：「商君書中論及『明主』一詞甚多，凡措詞如：『明君』、『明王』、『聖人』、『聖王』、『君子』等均可視作『明主』之同謂詞。」⁵⁵

⁵² 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》，頁150。

⁵³ 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁83。

⁵⁴ 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，頁119。

⁵⁵ 林義正：〈商君書的明主論之研究〉，頁261-263。

他以「明主」此詞作為理想君主的總稱，因此他所謂的「明主」觀念的內涵包含著「聖人」或「聖王」等觀念。實際上，《商君書》與其它戰國早期文獻一樣，將「聖人」跟「明君」等同，譬如說：「故聖人明君者，非能盡其萬物也，知萬物之要也。」（《商君書·農戰》）⁵⁶

值得注意的是，林義正儘管將係指理想君主的觀念統合成「明主」一個觀念，可是又將此「明主」觀念重新分成「立法之明主」跟「緣法之明主」兩種觀念，而且將前者視為「創立者」；將後者視為「守成者」。讓人感到興趣的是，根據林義正所舉的「明主」觀念的用例，前者的「創立者」以所謂「聖」的人物出現；後者「守成者」以所謂「明」的人物出現，譬如說，作為「立法之明主」的用例其所列舉如下：

- 一、故聖人之為國也，觀俗立法則治，察國事本則宜。（《算地》）
- 二、聖人惟能知萬物之要也，故其治國，舉要以致萬物。故寡教而多功。（《賞刑》）
- 三、聖人之為國也：壹賞，壹刑，壹教。（《賞刑》）
- 四、惟聖人之治國，作壹，搏之於農而已矣。（《農戰》）
- 五、聖人知必然之理，必為之時勢；故為必治之政，戰必勇之民，行必聽之令。……聖……人見本然之政，知必然之理，（略）聖人有必信之性，又有使天下不得不信之法。……聖王者，不貴義而貴法；法必明，令必行，則已矣。（《畫策》）
- 六、聖人審權以操柄，審數以使民。（《算地》）

一眼就看出了六條用例的主詞都係「聖人」。另外，作為「緣法之明主」的用例其所舉如下，主詞大致係指所謂「明主」（明者）：

⁵⁶ 嚴萬里校：《四部備要·商君書》（上海：中華書局，1936年），卷1，頁10。

- 一、明主不蔽之謂明，不欺之謂察。（〈修權〉）
- 二、所謂明者，使眾不得不為。（〈畫策〉）
- 三、所謂明者，無所不見，則群臣不敢為姦，百姓不敢為非。
是以人主處匡室之上，聽絲竹之聲，而天下治。（〈畫策〉）

據林義正所論，《商君書》中的「明主」（緣法之明主）觀念係指「不為部屬所欺騙、所矇蔽」的君主，「明主」（緣法之明主）按照「聖人」（立法之明主）所制訂的「術」（技術）能夠正確地明察、明辨對象事物。筆者認為由於一個國家無法同時擁立兩位君主，而且由於「立法」及「緣法」、「創立」和「守成」之間突顯了時間先後的關係，因此可謂《商君書》之論述中「明主」觀念和「聖人」觀念互相分離，個別擔任不同角色，其理想君主的形象也不是「聖」、「明」兼備。

四、《管子》的「明主」和「聖人」關係

本節主要關注《管子·形勢解》一篇，蓋此篇中的「明主」和「聖人」兩個觀念之間有獨特的關係。值得注意的是，「經言」的〈形勢〉之中沒有出現「明主」和「聖人」等語詞，而且〈形勢〉只以「君」一字及「上」一字意指人主，因此「解言」的〈形勢解〉獨自使用「明主」、「聖人」兩個詞。

管仲（B.C.725-B.C.645）是春秋初期的人物，因此《管子》也包含著淵源於春秋時代以來口傳下來的思想內容。但是據筆者所悉，大多數學者以「解言」的成書年代為戰國中期，如郭沫若認為〈明法〉係稷下學宮裡所使用的課本，且〈明法解〉係師徒之間所傳授的講義錄。⁵⁷ 羅根澤（1900-1960）由於〈形勢解〉中有「五伯」一詞，而

⁵⁷ 〈明法篇〉別有〈明法解〉，逐句解釋，如一經一傳，分明是師徒之間所傳授的講義錄，至少一篇或許即是慎到在稷下學宮裡的教本。郭沫若：〈後記之後〉，收於氏著：《十批判書》（臺北：古楓出版社，1986年），頁

指出了此篇由管仲後學所寫，且以〈形勢解〉為「雜家」之作。⁵⁸ 胡家聰認為「解言」係管子學派在稷下學宮裡以「經言」為課本所講課的講義錄，〈形勢解〉則將原來哲學性的〈形勢〉篇從法家的觀點重新解釋並靠近現實性，可謂「再創作」，且以〈形勢解〉的成書年代為齊襄王或王建，即公元前284年到公元前221年。⁵⁹ 谷中信一一邊繼承羅根澤與胡家聰的說法，一邊將〈形勢解〉的特色跟齊國的地域性結合起來，對於〈形勢解〉的作者修正羅說表示：「具有雜家的傾向，而且跟田齊氏有密切關係的管子學派的作品。」對於〈形勢解〉的思想批判胡說「並不是與胡先生所說的韓非學派的法家思想相連的」，而是齊國獨特的法家思想在管子學派裡加深。⁶⁰ 總而言之，大約學者認為所謂「管子學派」係為一群學者世代代繼承著管仲的思想，然後以「經言」的形式製作了課本，使用此課本在稷下學宮裡舉辦講座，最後此講義錄以「解言」的形式製了解說。

關注《管子·形勢解》之論述中將「明主」和「聖人」兩個觀念對照的用例，我們會發現與郭店〈五行〉以及《商君書》等戰國早期文獻相當不同的新關係：

一、明主之舉事也，任聖人之慮，用眾人之力，而不自與焉，故事成而福生。亂主自智也，而不因聖人之慮；矜奮自功，而不因眾人之力；專用己，而不聽正諫，故事敗而禍生，故曰：「伐矜好專，舉事之禍也。」⁶¹

486-488。

⁵⁸ 〈形勢〉篇曰：「入則務本疾作，以實倉廩。」顯為以農為本。以農為本，源自戰國之末，而盛於西漢之初，則此篇時代可以推知矣。羅根澤：〈管子解五篇——並戰國末秦未統一前雜佳作〉，收於氏著：《管子探源》（臺北：里仁書局，1981年），頁118。

⁵⁹ 胡家聰：《管子新探》（北京：中國社會科學出版社，2003年），頁137、141。

⁶⁰ 谷中信一：〈管子學派の聖人宰相論〉，收於氏著：《齊地の思想文化の展開と古代中国の形成》，（東京：汲古書院，2008年）。

⁶¹ 房玄齡注：《四部備要·管子》，卷20，頁9。

- 二、明主與聖人謀，故其謀得。與之舉事，故其事成。亂主與不肖者謀，故其計失。與之舉事，故其事敗。夫計失而事敗，此與不可之罪，故曰：「毋與不可。」⁶²
- 三、明主不用其智，而任聖人之智；不用其力，而任眾人之力；故以聖人之智思慮者，無不知也。以眾人之力起事者，無不成也。能自去而因天下之智力起，則身逸而福多。亂主獨用其智，而不任聖人之智；獨用其力，而不任眾人之力，故其身勞而禍多，故曰：「獨任之國，勞而多禍。」⁶³
- 四、明主之治天下也，必用聖人，而後天下治。婦人之求夫家也，必用媒，而後家事成。故治天下而不用聖人，則天下乖亂而民不親也。求夫家而不用媒，則醜恥而人不信也。故曰：「自媒之女，醜而不信。」⁶⁴

值得注意的是〈形勢解〉中「聖人」與「明主」分擔職責，而且不管在「公」的身分秩序上還是「私」的人際關係上，大致將「聖人」配到「明主」的下位。如上所述，戰國早期文獻中「聖」和「明」都係指理想君主應該兼備的能力，「聖人」和「明主」兩詞都係為理想君主的稱號，兩個觀念基本上都指向君主。根據過去研究所指出，諸子文獻之中的「聖人」觀念之社會身分透過戰國時期往下層擴大。但是據筆者所悉，「明主」觀念一貫屬於君主身分，⁶⁵因此筆者在上面章節之中提及了此差異方能引起「聖人」和「明主」之間關係的演變。實際上，〈形勢解〉一篇提出與過去的「聖人」和「明主」兩個觀念之

⁶² 房玄齡注：《四部備要·管子》，卷20，頁13。

⁶³ 房玄齡注：《四部備要·管子》，卷20，頁14。

⁶⁴ 房玄齡注：《四部備要·管子》，卷20，頁15。

⁶⁵ 當然有例外，譬如說：「不識王之不可以為湯武，則是不明也。」（《孟子·公孫丑下》）尹士批判孟子因為「不明」而不知道齊宣王無法成為相等於殷湯王、周武王之人。孫奭疏：《四部備要·孟子注疏》，卷4下，頁5。

間關係相當不同的新關係，明顯地表現出「明主＝使役者＝君主＝上位」跟「聖人＝被使役者＝臣子＝下位」的職責分擔關係。⁶⁶

但是被使役者「聖人」的能力並非不如使役者「明主」的能力，〈形勢解〉賦予「聖人」比「明主」優越的地位，此篇說：「明主之舉事也，任聖人之慮，用眾人之力，而不自與焉」；「明主不用其智，而任聖人之智；不用其力，而任眾人之力」，將「聖人之智（慮）」和「眾人之力」對照，理所當然，「明主」一個人的臂力絕對不能匹敵「眾人之力」，從「眾人之力」的用例類比推理，〈形勢解〉認為「明主」的智力也不能匹敵「聖人之智（慮）」。

反過來說，〈形勢解〉中的「明主」儘管完全地掌握比自己優秀的「聖人」存在，可是並沒有表達讓位的態度，⁶⁷就〈形勢解〉一篇

⁶⁶ 睡虎地秦墓竹簡〈爲吏之道〉有「爲人上則明，爲人下則聖」、「上明下聖」等句子，此「人上」與「上下」意指「身分」的高低。原整理者解釋此「聖」字說：「聖，疑譴爲聽，聽從命令。」參睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1990年），頁169-170。不知可否以〈形勢解〉所提供「明主」任用「聖人」分擔職責的關係解釋〈爲吏之道〉「上明下聖」關係。

⁶⁷ 戰國中早期（公元前300年代）各國陸續試圖撤換公室，例如，公元前391年，齊田和將姜齊的康公逐出海濱自己登基了，僅過五年田和被周安王正式分封爲齊公。公元前376年，魏趙韓的三晉攻滅了舊主的晉國，將舊主的領土佔爲己有割據成三分。公元前316年，燕王噲讓位給子之。其他還有以未遂而告終的例子，如：公元前348年，秦孝公向商鞅試探讓位，被謝絕了。公元前334年，魏惠王也向惠施試探讓位，被拒絕了。不管實行或未遂，爲了討論該不該撤換現在君臨的公室，而需要共有某個概念，即是國內最優秀的人物應當成爲君主的概念，這就是公元前300年代的政治熱潮。關於戰國早期儒家的禪讓論，請參閱黃武智：〈論上博楚簡〈子羔〉之禪讓觀及其文獻性質〉，《慈惠學報》第9期（2013年12月），頁1-12。郭梨華：〈「禪讓」之說的哲學意義：試就「唐虞之道」的內容解析〉，《哲學論集》第33期（2000年6月），頁145-161。淺野裕一：〈上博楚簡「容成氏」中的禪讓與放伐〉，《清華學報》第33卷第2期（2003年12月），頁377-397。另外，日本學者井上了認爲戰國中早期的儒家基本上都支持「禪讓論」，反過來說，痛斥「禪讓論」的孟子卻是當時儒家之中屬於少數派的。請參閱井上了：〈孟子における世襲王朝擁護論：その反禪讓・反放伐説を通じて〉，《種智院大学研究紀要》第4期（2003年3月），頁17-33。

而言，君主支配的正當性和君主個人能力的優劣性之間幾乎消失了關連性。而且〈形勢解〉中的「明主」幾乎沒有表達以「聖人」為師的態度，⁶⁸ 猶如「明主與聖人謀，故其謀得」同樣，卻是「明主」以「聖人」為心腹部下，為了成就自己做出的「事」，而只要利用「聖人之智（慮）」。

根據〈形勢解〉的解說，「聖人」和「明主」之間的主導權係完全地歸屬於「明主」的掌握之中，「聖人」只不過是君主（明主）的「霸道」協助。由於〈形勢解〉所提出的「聖人」、「明主」兩個觀念之間的新關係，國家能夠一方面邊維持既存的身分秩序且能夠避免「禪讓」或「篡奪」所引起的社會混亂，一方面在政治的實務得充分地活用「聖人」的能力且加強競爭力。

順道一提，《管子》之中實際被稱為「聖人」的人物大致係臣子，即是管仲（〈小稱〉）、東郭郵（〈小問〉）、中婦諸子（〈戒〉）等三位而已，任用三位「聖人」的齊桓公肯定係「明主」。我們在《管子·小問》之中看到象徵性故事：

桓公與管仲闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國矣。桓公怒謂管仲曰：「寡人與仲父闔門而謀伐莒，未發也，而已聞於國，

⁶⁸ 《孟子·盡心下》說：「由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也。」孫奭疏：《四部備要·孟子注疏》，卷14下，頁7。孟子自認為是孔子一百年後「聞而知之」的聖人，但是他不願意自己登基聖王，而是仿照聖人伊尹說：「與我處畎畝之中，由是以樂堯舜之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉！吾豈若使是民為堯舜之民哉！吾豈若於吾身親見之哉！天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。予，天民之先覺者也；予將以斯道覺斯民也。非予覺之，而誰也？」（〈萬章上〉）孫奭疏：《四部備要·孟子注疏》，卷9下，頁3。孟子計畫教導齊宣王成為「聖王」，讓齊宣王實現「王道」。反過來說，齊宣王為了順利地成為「聖王」，而必須以當今聖人的孟子為師，若齊宣王忠實地聽從孟子所指導的話，齊宣王就會成為「見而知之」的聖人。但是齊宣王只有提出了「中國而授孟子室，養弟子以萬鍾，使諸大夫國人皆有所矜式」（〈公孫丑下〉）的待遇（孫奭疏：《四部備要·孟子注疏》，卷4下，頁4），最終並沒有表接受孟子想法的態度，孟子終於在失意中離開了齊國。筆者認為齊宣王希望跟孟子建立〈形勢解〉所提出的「明主與聖人謀，故其謀得」（房玄齡《四部備要·管子》，卷16，頁14）的關係。

其故何也？」管仲曰：「國必有聖人。」桓公曰：「然。夫日之役者，有執席食以上視者，必彼是邪。」於是乃令之復役，毋復相代。少焉，東郭郵至。桓公令儻者延而上，與之分級而上，問焉，曰：「子言伐莒者乎。」東郭郵曰：「然，臣也。」（《小問》）⁶⁹

此故事向我們暗示兩點問題：第一點，齊桓公計畫伐莒的消息傳開之時，管仲立即掌握真相指出：「國必有聖人」；第二點，齊桓公看穿了前幾天的「役者」（＝東郭郵）係預知開戰的「聖人」。值得注意的是，雖然管仲知道「聖人」存在於國內，但是他不知道自己所謂的「聖人」是誰，儘管他也是一位「聖人」。為何《管子》不讓管仲向齊桓公推薦另外一位「聖人」東郭郵呢？為何要齊桓公自己猜中說：「必彼是邪」呢？筆者認為，由於《管子》中「聖人」和「明主」兩個觀念之間分擔職責的關係，此故事也使得「明主」齊桓公看辨了「聖人」的東郭郵，就《管子》而言，看辨人材的任務應該歸屬於君主的職分。⁷⁰

五、《韓非子》的「明主」和「聖人」關係

我們首先界定本節的分析範圍，是因為本文以戰國時代的觀念為主要對象。今本《韓非子》包含由後學寫成的幾篇，容肇祖（1897-1994）曾經將全五十五篇分成十三類剖析，分清楚韓非之自著

⁶⁹ 房玄齡注：《四部備要·管子》，卷16，頁14。

⁷⁰ 與齊國相關的史書《晏子春秋》有「聖人」和「明主」同時出現的例子，但是兩者的關係跟《管子·形勢解》有些不一樣。《晏子春秋》記載著晏子所說的「孔子，聖相也」（《外篇下·仲尼相魯景公患之晏子對以勿憂》）出現了「聖相」一詞。但是另外記載著晏子諫景公所說的「臣聞明君望聖人而信其教」（《諫上·景公信用讒佞賞罰失中晏子諫》），這句所提出的明君以聖人為師的關係卻是與《孟子》類似的。分見孫星衍校：《四部備要·晏子春秋》（上海：中華書局，1936年），卷7，頁14、卷1，頁5。

和後學之作品。⁷¹對於容肇祖的判定，張心澂提出了異議。⁷²町田三郎參考過去研究，將五十五篇重新分類。⁷³本文根據町田的分類，以〈孤憤〉、〈說難〉、〈和氏〉、〈姦劫弑臣〉、〈五蠹〉、〈顯學〉等六篇為韓非子之自著，探討分析此六篇中的「聖人」和「明主」觀念之間有何等錯綜複雜之關係。

根據詹康的指出，過去的《韓非子》研究少有以「聖人」觀念為主題。⁷⁴他先介紹周勛初和茂澤方尙的研究，周勛初以《韓非子》的「聖人」為「聰明人」、「智者」；茂澤方尙以為「社會立法的人」，再批判此兩位學者都忽略了《韓非子》的「聖人」觀念所具的「超越面」——即「知天命」、「畏天命」、「體天道」、「法天道」的方面。雖然詹康的批判有片面的道理，但是他也忽略了茂澤方尙明言將分析對象限於「能推測韓非子的自著」的幾篇；⁷⁵反過來說，詹康的批判支持韓非之自著缺乏「超越面」的「聖人」概念。

町田三郎按照文體上的差異將《韓非子》五十五篇更分成三個群組：

I 組：〈初見秦〉1—〈大體〉29：通過和現實的妥協，達到對其它思想的容認和寬容。可稱為法家中重視現實的說客派的作品。

⁷¹ 容肇祖：《韓非子考證》（上海：上海商務印書館，1936年）。

⁷² 張心澂：《偽書通考》（上海：上海商務印書館，1957年）。

⁷³ 町田三郎提出了中日兩種分類，日文是〈解題〉（《韓非子（下）》，東京：中央公論社，1992年，613頁），中文是〈關於韓非子的編成〉，《中國人民大學學報》1991年6期，實際上兩種分類有些差異，但是關於「韓非子的自著」沒有差異。

⁷⁴ 詹康：〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，《漢學研究》第22卷第2期（2004年12月），頁155-188。

⁷⁵ 詹康將《韓非子》五十五篇提出加以分析。實際上，為了批判周勛初和茂澤方尙之說，詹康引用〈揚權〉：「為謹備所事，待命於天。毋失其要，乃為聖人」，但是對於此篇，他自己說明說：「今天如再沿用民初辨偽的論調，稱《韓非子》的〈主道〉、〈揚權〉、〈解老〉、〈喻老〉應非韓非所作，而將其排除在討論之外，恐難得到大部分學者的認同。」見氏著：〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，頁159。

II組：〈內儲說上〉30—〈難四〉39：說話群。

III組：〈難勢〉40—〈制分〉55：從理論上徹底排除他派。可概括法家理論派著作。

根據町田三郎的分類，I組（本文限於〈孤憤〉、〈說難〉、〈和氏〉、〈姦劫弑臣〉四篇）主要描述理想君主的「明主」觀念。據悉《韓非子》所提出的理想君主採取所謂「法家」主義，「明主」以法度賞罰當作「國之脂澤粉黛」。⁷⁶如同化妝使得美貌加倍同樣，法度賞罰能使得國益加倍，因此「明主」爲了使人民周知法律，而使用簡單明瞭的「夫婦所明知者」的說法明確地表現條文，避開了含糊其詞的「微妙之言」，⁷⁷而且爲了強迫臣民遵守法律，以嚴罰爲宗旨。⁷⁸

III組（本文限於〈五蠹〉、〈顯學〉）主要描述理想臣子的「法術之士」觀念。《韓非子》中理想臣子的稱號其它還有「智術之士」、「修術之士」、「智法之士」、「有術者」等，本文以「法術之士」統一名稱。此「法術之士」代替君主執行「法術」。值得注意的是，《韓非子》中的「主用術」一句不是君主自己運用「法術」的意思，而是指君主任用「法術之士」的意思，⁷⁹因此「群臣士民」的怨聲只是集中

⁷⁶ 《韓非子·顯學》：「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。故明主急其助而緩其頌，故不道仁義。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁3。

⁷⁷ 《韓非子·五蠹》：「所謂智者，微妙之言也。微妙之言，上智之所難知也。今爲眾人法，而以上智之所難知，則民無從識之矣。……夫治世之事，急者不得，則緩者非所務也。今所治之政，民間之事，夫婦所明知者不用，而慕上知之論，則其於治反矣。故微妙之言，非民務也。……故明主之道，一法而不求智。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁5。

⁷⁸ 《韓非子·五蠹》：「故明王峭其法、而嚴其刑也。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁4。

⁷⁹ 《韓非子·和氏》：「主用術則大臣不得擅斷，近習不敢賣重；官行法則浮萌趨於耕農，而游士危於戰陳。則法術者乃群臣士民之所禍也。人主非能倍大臣之議，越民萌之誹，獨周乎道言也。則法術之士雖至死亡，道必不論矣。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁11。《韓非子·姦劫弑臣》：「夫有術者之爲人臣也，得效度數之言，上明主法，下困姦臣，以尊主安國者也。是以度數之言得效於前，則賞罰必用於後矣。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁13。

於「法術之士」，卻未擴及「明主」。

《韓非子》所舉的「法術之士」具體的例子就是伊尹、管仲、商鞅、百里奚、吳起，此六位運用「法術」提高了君主的權威以及擴大了君主的領土。⁸⁰就本文而言，絕對不可忽略的事情係此六位「法術之士」都被《韓非子》稱為「聖人」的事實。譬如說：「伊尹為宰，百里奚為虜，皆所以干其上也，此二人者，皆聖人也，然猶不能無役身以進，如此其汙也。」（〈說難〉）⁸¹「此管仲之所以治齊，而商君之所以強秦也。從是觀之，則聖人之治國也，固有使人不得不愛我之道，而不恃人之以愛為我也。」（〈姦劫弑臣〉）⁸²「君臣之相與也，非有父子之親也，而群臣之毀言非特一妾之口也，何怪夫賢聖之戮死哉。此商君之所以車裂於秦，而吳起之所以枝解於楚者也。」（〈姦劫弑臣〉）⁸³

為何《韓非子》以「法術之士」稱為「聖人」呢？《韓非子》回顧人類的歷史說：

上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇，有聖人作，構木為巢以避群害，而民悅之，使王天下，號曰有巢氏。民食果蓏蚌蛤，腥臊惡臭而傷害腹胃，民多疾病。有聖人作，鑽燧取火以化腥臊，而民說之，使王天下，號之曰燧人氏。（《韓非子·五蠹》）⁸⁴

《韓非子》以「聖人」觀念的特質作為「創造性」，如此「聖人」則

⁸⁰ 《韓非子·姦劫弑臣》：「伊尹得之湯以王，管仲得之齊以霸，商君得之秦以強。此三人者，皆明於霸王之術，察於治強之數，而不以牽於世俗之言；適當世明主之意，則有直任布衣之士，立為卿相之處；處位治國，則有尊主廣地之實；此之謂足貴之臣。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁17。

⁸¹ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁9。

⁸² 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁14。

⁸³ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁15。

⁸⁴ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁1。

係所謂「文化英雄」(culture hero)，「聖人」透過「構木為巢以避群害」或「鑽燧取火以化腥臊」造就了人類生活環境的「革新」(innovation)，急劇地改善了人民的生活水平。就《韓非子》而言，「聖人」象徵著「革新」的精神，並非守舊的態度，也就是說「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備」，指出了「聖人」為了解決當今社會碰到的現代性問題，而創制出新的方法。值得注意的是，《韓非子》同時指出了上古之「聖人」所為的技術革新也一定會落後，若是有人固執於上古之「聖人」所創的「構木鑽燧」，必遭中古之「聖人」鯀、禹嘲笑；中古也必遭新古嘲笑，因此有人固執於堯、舜、禹、湯、武等過去的「聖人」之道的話，必遭「新聖」嘲笑。⁸⁵就《韓非子》而言，如上的伊尹、管仲、商鞅、百里奚、吳起等六位大致相當於「新聖」，但是由於伊尹、管仲、百里奚、吳起都早於儒墨兩家成立年代，因此實際上只有商鞅一位能夠符合《韓非子》的「新聖」觀念。

那麼，商鞅因創作什麼功績，而被《韓非子》稱為「聖人」？根據「夫有術者之為人臣也，得效度數之言，上明主法，下困姦臣，以尊主安國者也。是以度數之言得效於前，則賞罰必用於後矣。人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言，循名實而定是非，因參驗而審言辭」(《姦劫弑臣》)，⁸⁶我們能得知「有術者」的「術」即是「聖人之術」，因此「新聖」所創作的即是「法術」。「聖人之術」的作者絕無可能是堯舜，是因為《韓非子》說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」(《五蠹》)，⁸⁷堯舜的時代君主依據「道德」就足夠了，「聖人」不用創作「法術」之類。也絕無可能是孔子，是因為

⁸⁵ 《韓非子·五蠹》：「今有構木鑽燧於夏后氏之世者，必為鯀、禹笑矣。有決瀆於殷、周之世者，必為湯、武笑矣。然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。」佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁1。

⁸⁶ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁13。

⁸⁷ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁2。

《韓非子》在下文提及「子貢辯智而魯削」的故事，揶揄子貢的「智謀」已不合於當今。因此《韓非子》即使說：「仲尼，天下聖人也」（〈五蠹〉），⁸⁸ 卻也輕視孔子且將他視為過時落後的「聖人」，以孔子不是「聖人之術」之作者。以此推論，「聖人之術」的作者就是「新聖」的商鞅。

那麼，商鞅這位「新聖」所創制的「法術」是否改善了人民的生活環境？「法術」是否合於「聖人」稱號之功績？上古之「聖人」所發明的「構木鑽燧」讓人民能夠「避群害」、「化腥臊」因而感到高興。與其相反，「法術」是被臣民所討厭的，而說：「大臣苦法而細民惡治也」（〈和氏〉）、⁸⁹「夫嚴刑重罰者，民之所惡也。」（〈姦劫弑臣〉）⁹⁰ 那麼為何製作了臣民都憎惡的事物，也可以被稱為「聖人」？由於〈顯學〉說：「民智之不可用，猶嬰兒之心也。夫嬰兒不剔首則腹痛，不搦痤則寢益，剔首、搦痤必一人抱之，慈母治之，然猶啼呼不止，嬰兒子不知犯其所小苦致其所大利也。」⁹¹ 此句的內涵係人民的怨聲猶如嬰兒的哭聲同樣缺乏道理，因此不用加以考慮人民的心情。君主爲了不讓人民陷入邪惡而採納嚴罰主義，反而使得人民批判君主過於嚴苛。⁹² 根據《韓非子》的主張：

夫世愚學之人比有術之士也，猶螻蛄之比大陵也，其相去遠矣。而聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。（姦

⁸⁸ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁3。

⁸⁹ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁11。

⁹⁰ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁15。

⁹¹ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁12。

⁹² 《韓非子·顯學》：「修刑重罰以爲禁邪也，而以上爲嚴。」參佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁12。

劫弑臣)⁹³

「法術之士」（有術之士）即「聖人」透過嚴正地施行「法術」，使得社會的混亂平定下來，救濟弱勢，讓君臣父子互相和諧，避免遭遇不測的事故死去。總之，可謂「法術」也是與「構木鑽燧」相同，改善了人民生活水平，不得不承認是合於「聖人」的功績。

「法術之士」即「聖人」（新聖）從事實際的政治實務，君主可以信任他。君主只要清楚地理解「聖人」的「法術」真有功能，一直信任「法術之士」的話，「法術之士」就可以實際運用「法術」統治國內。但是根據《韓非子》所指出：「凡人臣者，有罪固不欲誅，無功者皆欲尊顯。而聖人之治國也，賞不加於無功，而誅必行於有罪者也。然則有術數者之爲人也，固左右姦臣之所害，非明主弗能聽也。」（《韓非子·姦劫弑臣》）⁹⁴ 因為「法術之士」（有術數者），即「聖人」的治國就是對一般人臣不利，左右姦臣一定會毀謗「法術之士」（即「聖人」），所以君主必須堅決排斥姦臣造謠的中傷。如果君主能抵擋左右的要求，而繼續任用「法術之士」（即「聖人」）的話，就可稱此君主爲「明主」。

如上所述，《韓非子》中的「明主」（理想的君主）和可稱「聖人」的「法術之士」（理想的臣下）有兩位一組搭檔的協助關係，因此《韓非子》中的「明主」做出的行爲即「故明主之國，無書簡之文，以法爲教；無先王之語，以吏爲師；無私劍之捍，以斬首爲勇。是境內之民，其言談者必軌於法，動作者歸之於功，爲勇者盡之於軍。」（《五蠹》）⁹⁵ 和《韓非子》所介紹的商鞅曾經施行的「變法」即「商君教秦孝公以連什伍，設告坐之過，燔詩書而明法令，塞私門之請而遂公家之勞，禁游宦之民而顯耕戰之士」（《和氏》）⁹⁶ 大約一致。

⁹³ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁14。

⁹⁴ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁14。

⁹⁵ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷19，頁6。

⁹⁶ 佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁11。

商鞅帶來秦國社會「革新」(innovation)使得秦國登上戰國霸主，由於此革新性而被稱為「聖人」；秦孝公則是堅決信任商鞅，⁹⁷由於此眼力，值得被稱為「明主」。君主跟「法術之士」組成搭檔，互相協助各自成爲「明主」跟「聖人」。

結 語

本文回溯「明」字的原義，闡明了「明主」觀念的特質，並接著比較分析戰國諸子文獻中「明主」和「聖人」兩個觀念之間含有的關係。藉由五個章節，所掌握的結論歸納如下：

一、「明主」和「聖人」都體現中國古代思想中的理想人物，不過，兩者的涵義實屬異質。「聖人」以「聽覺」爲主要象徵，能夠掌握遙遠時間或空間裡的事情，用語言具體地表現出推理能力，以及用實在的東西或制度等表現出創造能力；「明主」的特質淵源於月光通過窗戶照亮屋內的樣子，其涵義以「視覺」爲主要象徵，能夠明察同一時間且同一空間裡的事物，辨明此善惡的能力。

二、戰國早期諸子文獻中的「明主」和「聖人」都屬於爲政者階級，且爲「明」、「聖」兼備的理想君主。《商君書》將理想君主分成「明主」(緣法之明主)和「聖人」(立法之明主)兩部分，但是因爲一個國家無法同時擁立兩位君主，因此兩者之間突顯時間先後的關係。

三、戰國中期「聖人」所屬的階級往下層擴大，齊國稷下學宮的講義錄《管子·形勢解》將「明主」和「聖人」分開，而且呈現出「明主=使役者=君主=上位」跟「聖人=被使役者=臣子=下位」的職責分擔構思。跟《商君書》不同，〈形勢解〉的「明主」和「聖

⁹⁷ 《韓非子·姦劫弑臣》：「於是犯之者其誅重而必，告之者其賞厚而信，故姦莫不得而被刑者眾，民疾怨而眾過日聞。孝公不聽，遂行商君之法。」
佚名注：《四部備要·韓非子》，卷4，頁15。

人」因互相屬於不同身分，而可以同時存在且可以互相協辦。「明主」善用比自己優秀的「聖人」而稱霸。

四、戰國晚期《韓非子》採取跟〈形勢解〉同樣的構思，將「明主」和「聖人」分開，將後者當作臣子身分。《韓非子》將秦孝公跟商鞅當作是理想的「明主」和「聖人」，兩者一組搭檔的協辦關係。若「明主」一直信任「聖人」，則「聖人」從事政治的實務，又創制「法術」，終能使得社會平定。

整體而言，我們藉由對「聖人」和「明主」關係演變的理解，則能推測戰國中期之後，君主已不需要他本人身為「聖人」而直接治國；他可以將治理國家的職責交於稱得上是「聖人」程度的臣下。如此，戰國時期國家一方面維持既存的身分秩序且能夠避免「禪讓」或「篡奪」所引起的社會混亂，一方面在政治實務能夠活用「聖人」的能力且加強競爭力。

徵引書目

- 井上了：〈孟子における世襲王朝擁護論：その反禪讓・反放伐説を通じて〉，《種智院大学研究紀要》第4期，2003年3月，頁17-33。
- 孔穎達等：《四部備要・毛詩正義》，上海：中華書局，1936年。
- 孔穎達等：《四部備要・春秋左傳正義》，上海：中華書局，1936年。
- 孔穎達等：《四部備要・論語注疏》，上海：中華書局，1936年。
- 孔穎達等：《四部備要・禮記正義》，上海：中華書局，1936年。
- 孔穎達等：《尚書正義》，京都：中文出版社，1989年。
- 王弼注：《四部備要・老子》，上海：中華書局，1936年。
- 末永高康：《性善説の誕生：先秦儒家思想史の一断面》，東京：創文社，2015年。
- 白川静：《字統》，東京：平凡社，1984年。
- 佚名注：《四部備要・韓非子》，上海：中華書局，1936年。
- 町田三郎：〈關於韓非子的編成〉，《中國人民大學學報》1991年6期，頁45-53。
- 町田三郎：《韓非子（下）》，東京：中央公論社，1992年。
- 谷中信一：《齊地の思想文化の展開と古代中国の形成》，東京：汲古書院・2008年。
- 房玄齡注：《四部備要・管子》，上海：中華書局，1936年。
- 林義正：〈商君書の明主論之研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》第4期，1981年12月，頁261-268。
- 青山大介：〈中國先秦「聖人」與「賢者」概念探析：以「預先性」和「創造性」的能力爲線索〉，《經學研究集刊》第18期，2015年1月，頁19-40。
- 青山大介：〈早期儒墨兩家「聖人」觀念新探：以「聖人之身分」爲中心〉，《漢學研究集刊》第20期，2015年6月，頁137-175。

- 胡家聰：《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 孫星衍校：《四部備要·晏子春秋》，上海：中華書局，1936年。
- 孫 奭：《四部備要·孟子注疏》，上海：中華書局，1936年。
- 容肇祖：《韓非子考證》，上海：上海商務印書館，1936年。
- 班 固：《白虎通義》，收於《文淵閣四庫全書》冊850，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（三）》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 張心澂：《僞書通考》，上海：上海商務印書館，1957年。
- 淺野裕一：〈上博楚簡「容成氏」中的禪讓與放伐〉，《清華學報》第33卷第2期，2003年12月，頁377-397。
- 畢沅校：《四部備要·呂氏春秋》，上海：中華書局，1936年。
- 畢沅注：《四部備要·墨子》，上海：中華書局，1936年。
- 荻生徂徠：《論語徵》，收於嚴靈峯主編：《無求備齋論語集成》冊6，臺北：臺灣藝文印書館，1966年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，揚州：廣陵書社，1997年。
- 郭沫若，〈十批判書〉，臺北：古楓出版社，1986年。
- 郭梨華：〈「禪讓」之說的哲學意義：試就「唐虞之道」的內容解析〉，《哲學論集》第33期，2000年6月，頁145-161。
- 郭象注：《四部備要·莊子》，上海：中華書局，1936年。
- 陳 來：《竹帛〈五行〉與簡帛研究》，北京：三聯書店，2009年。
- 陳俊輝：〈老子的「道」與聖人政治〉，《哲學與文化》第26卷第1期，1999年1月，頁15-23。
- 陳麗桂：〈試就今本〈文子〉與〈淮南子〉的不重襲內容推測古本〈文子〉的幾個思想論題〉，收於陳鼓應主編：《道家文化研究》

- 第18輯，北京：三聯書店，2000年，頁200-231。
- 陳麗桂：《近四十年出土簡帛文獻思想研究》，臺北：五南圖書出版，2013年。
- 陸佃校：《四部備要·鶡冠子》，上海：中華書局，1936年。
- 黃武智：〈論上博楚簡〈子羔〉之禪讓觀及其文獻性質〉，《慈惠學報》第9期，2013年12月，頁1-12。
- 楊倞注：《四部備要·荀子》，上海：中華書局，1936年。
- 裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，北京：中華書局，2014年。
- 詹康：〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，《漢學研究》第22卷第2期，2004年12月，頁155-188。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，1990年。
- 劉寶楠：《續修四庫全書·論語正義》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 錢熙祚校：《四部備要·文子》，上海：中華書局，1936年。
- 羅根澤：《管子探源》，臺北：里仁書局，1981年。
- 嚴萬里校：《四部備要·商君書》，上海：中華書局，1936年。
- 《中國哲學書電子計劃》，網址：<http://ctext.org/zh>，檢索日期：2016年12月6日。