

# 淮南子道德論

李 增\*

## 提 要

本文論述淮南子之道德思想，其範圍限定在個人道德之研究。其主調以「道」與「德」為核心，而根據道之用；虛無，無為，自然，素樸與真誠，以闡述其道德之意義與成德之方，以返性於恬愉清靜而達至於真人之道德最高境界。

再者，淮南子之道德思想源自老莊，雖承繼有所同本，然而亦多有所改異之處。行文中，本文僅對個人，道德人格成德之闡述以及與老莊之異同多有分辨與研究。

## 本 論

淮南子於要略篇云：「夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事。上考之天，下揆之地，中通諸理。」淮南子的「原道訓」基本上是形上學（包括宇宙論、本體論）的理論。道作為萬物之本根，而倫理道德亦由之引申而出，其道德修養、道德行為、道德規範亦本根於此而演繹而出。

## 壹、道德之意義

淮南子認為道為萬物之本根、賦與萬物存有與本質，並為規範萬物之理。人之本根即是道，根據道的道理，完成人的本性即是德。淮南子說：

「道者，物之所導也；德者，性之所扶也。」（繆稱訓）

---

\* 作者為本校哲學研究所教授

「率性而行之謂道，得其天性謂之德。」（齊俗訓）（註一）

由此觀之，指導萬物之成者其本根即為道，得成就其性者為德。人能依道之所導而行，「居知所為，行知所之，事知所秉，動知所由，謂之道。」（人間訓）得其人性之全者是為德。

然而淮南子所說的「性」並不是就物之所以為物之本性（或本質）而言性。其所以在人之人性亦非就人之所以異於禽獸者而為人之本質而言性，而卻是由人心所欲求的性向而言性。換言之，即以欲望所喜好者，亦即人之本性所追求者的傾向而言性。淮南子說：

「清淨恬愉，人之性也。」（人間訓）

「人生而靜，天之性也。」（原道訓）

「人性安靜，而嗜欲亂之。」（俶真訓）

「人性欲平，嗜欲害之。」（齊俗訓）

由此可見人心之性向清靜，而避免嗜欲之亂，能得恬愉清靜者即為德。由此「聖人之學也，欲以反性於初而游心於虛也。」（俶真訓）游心於虛，即是學道，由道而導之，反性於初，即是有德。通過「法天順情」（法，效法也）而有德。「法天」即是學道之虛無，無為、素樸、自然與真誠。有所達則至道德最高境界而為真人。分別論之。

## 貳、虛 無

淮南子之虛無於道德之修養上，是在處理在內之嗜欲、生理機能、巧知之干擾。在外則排除萬物之誘惑，與社會世俗價值觀之纏繞而使心得能恬愉清靜。

淮南子接受管子書中道為虛無與遍佈於宇宙之概念。管子曰：

「虛無無形謂之道。……道在天地之間也，其大無外，其小無內。……無為之謂道。道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以德。」（註二）

---

註一：本文所據之版本為河洛圖書出版社，民國六十五年三月影印初版，書名為淮南鴻烈解，漢劉安與賓客著，高誘註。淮南鴻烈書名又稱淮南子。書中有二十一卷，皆有篇名。本文之引文僅註其篇名。若引用他書者，即另作註解註其出處。又（註：某某）其括弧內之註，指高誘所註。

註二：管子心術篇上。

淮南子曰：

「道出一原，通九門，散六衢、設於無垓坳之宇，寂寞以虛無。」（俶真訓）

淮南子以爲道爲普遍，而其形式之展現卻在於虛無。曰：

「虛無者，道之所居也。」（精神訓）

「虛無者，道之舍。」（俶真訓）

「虛者，道之舍也。」（詮言訓）

而淮南子借著「法天順情」將形上學之道展現爲虛無轉化爲倫理學上道德體現之方法。「以反性於初，而游心於虛」（俶真訓）而「保於虛無」（詮言訓）而其在於「靜漠恬澹，所以養性也；和愉虛無，所以養德也。」（俶真訓）這是結合道家之虛無與荀子之「虛壹而靜」的道德修養方法論。

然則何謂虛無？在淮南子之道論上，虛無是道之無形之用的狀態，仍爲無形之有，亦爲不具內涵之有，猶如無所容裝之器皿也。而非絕對的無與零。在倫理學裡，用於道德德性之養成上，藉著「治心術、理性情」，使在心理上、精神上產生虛無之心境，以便「靜漠恬澹，所以養性也」，而「達於道，反於清靜。」（原道訓）因此這種虛無，也不是絕對的無與零，而是猶如洞中之空無，內無一物，或一器皿中之空間之無所容受一物，其在「治心術、理性情」上則是以「弗載」、「無藏」的形式表現其「虛無」。淮南子認爲真人（真正有道德者之稱）之修養「欲反性於初」而至「恬愉清淨」則須「游心於虛」，而「反性之本，在於去載，去載則虛。虛則平。平者，道之素也。虛者，道之舍也。」（詮言訓）「若夫真人，則動溶於至虛，而游於滅亡之野。」（俶真訓）由此可見，虛無在治心術，理性情上則是去其污垢之物與不受擾動，而保於清淨。

雖然，真人之道德理想在於反性於恬愉清靜，然而人內在的生理氣志、嗜欲、情緒、好惡常是滑亂心之性傾向於恬愉清靜而未能成其德。在外則有外物五色、五味、五音之引誘，與社會世俗價值，貴富貧賤名利等滑亂。在此之下則淮南子如何「游心於虛」，而使「反性於初」得其恬愉清靜？

## 一、心

淮南子認為道德之修養在於「原心反性」（繆稱訓），而「達至道者，……理性情、治心術、養以和、持以適」（原道訓），道德養成之關鍵便在於「存乎一心」。淮南子認為心的功能為：

「心者，形之主也。而神者，心之寶也。」（精神訓）

「心者，身之本也。」（泰族訓）

「心者，五藏之主也，所以制使四支、流行血氣，馳騁于是非之境，出入于百事之門戶者也。」（原道訓）

「耳目鼻口，不知所取去，心為之制，各得其所。」（註言訓）

「目好色、耳好聲、口好味，接而說之、不知利害，嗜慾也。食之不寧於體、聽之不合於道、視之不便於性，三官交爭，以義為制者，心也。」（詮言訓）

「知人之性，其自養不勃。知事之制，其舉錯不惑、發一端、散無竟，周八極，總一筦，謂之心。見本而知末，觀指而睹歸，執一而應萬，握要而治詳，謂之術。……是故使人高賢稱譽己者，心之力也。使人卑下誹謗己者，心之罪也。」（人間訓）

由此可見，心之功能為身形之主，主宰生理血氣，指揮四支之行動，控制感官之嗜慾，判斷是非，思考處置事物之主宰者，道德善惡行為之主體。心有術，能思慮、審判、斷惑、決定之能力。心之思慮，為行為之主導與主宰。其與行為結果之善惡禍福有莫大的關係。淮南子說：

「凡人之舉事，莫不先以其知，規慮揣度，而後敢以定謀。其或利或害，此愚智之所以異也。……是故知慮者，禍福之門戶也。動靜者，利害之樞機也。百事之變化，國家之治亂，待而後成。」（人間訓）

既然道德之善惡，行為之禍福，事物之利害，其決定性之樞機便是心之知慮動靜。而心在知慮動靜之時，最忌內在嗜欲偏見之誘引與干擾而有誤導，也恐外物勢利之牽累而昏亂，因而要保持心神之清明、欲保持心神之清明，則必掃除塵垢嗜欲、欲掃除塵垢嗜欲，則在「游心於虛」而能體道。因此淮南子說：「能脩其身者，必不忘其心，能原其心者，必不虧其性。能全其性者，必不惑於道。」（詮言訓）此者證言治心術為成德之樞機也。而「虛無」為道

德之通道也。

淮南子所謂的修身成德，即是欲反歸性原初之清靜恬愉。然而奈何在內有生理感性之嗜慾擾亂其氣志，在思慮上有知故機械之巧詐蒙蔽其真知。在外有物質之欲求與社會人爲世俗價值之誘惑而迷亂，種種內外交侵紛擾而使氣志不能平。生理欲望和情緒與理性意志發生交爭而使心不得其和，理性思慮認知不能清，心理嗜慾擾動不能靜。這些種種生理、心理、情緒、情感、感覺、理性、意志在心中交互激蕩，能調適於和則是德，否則敗而爲惡。使這些種種干擾之因素，於心中虛而弗載，德之至也。是以淮南子以「虛無」爲體道成德之方法也。

淮南子欲游心於虛，反性於初，其成德之方：「理性情、治心術」之綱領則是：

「治其內，不識其外。……心志專于內，通達耦于一。」（精神訓）

「內修其本，而不外飾其末。」（原道訓）

所謂治其內之「內」，便是心；修其本之「本」，則是性；不識其外之「外」，便是物；不外飾其末之「末」，則爲社會世俗價值。淮南子的內修其德，則是游心於虛無，其本則在性之恬愉清靜而不受「外」、「末」之累。而總歸其要便在於「虛無」。

## 二、嗜 欲

淮南子總論內在情緒，嗜慾與外在之物對於心之激蕩與心如何能「靜」、「虛」、「平」、「粹」上云：

「夫喜怒者、道之邪也。憂悲者，德之失也。好憎者，心之過也。嗜慾者、性之累也。人大怒破陰，大喜墜陽。薄氣發瘡、驚怖爲狂。憂悲多患，病乃成積。好憎繁多，禍乃相隨。故心不憂樂、德之至也。通而不變、靜之至也。嗜欲不載、虛之至也。無所好憎、平之至也。不與物散、粹之至也。能此五者，則通於神明，通於神明者，得其內者也。」（原道訓）

由此可見，心是道修養之主體，而其關鍵則在於虛無。再就人內在的生理與感覺欲望對於心之衝激。其言曰：

「夫孔竅者，精神之戶牖也。而氣志者，五藏之使候也。耳目淫於聲色之樂，則五藏

搖動而不定矣。五藏搖動而不定，則血氣滔蕩而不休矣。血氣滔蕩而不休，則精神馳騁於外而不守矣。精神馳騁於外而不守，則禍福之至，雖如丘山，無由識之矣。使耳目精神玄達而無誘慕，氣志虛靜恬愉而省嗜慾，五藏定寧充盈而不泄。精神內守形骸而不外越，則望於往世之前而祝於來世之後，猶未足為也，豈直禍福之間哉，……夫精神之不可使外淫也。是故五色亂目，使目不明，五聲譁耳，使耳不聰。五味亂口，使口爽傷。趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下所養性也。然皆人累也。故曰：『嗜慾者，使人之氣越，而好憎者，使人之心勞。弗疾去，則志氣日耗』。」（精神訓）

淮南子在此描述生理刺激、感覺欲望對於精神、性與心的激蕩進而說明性與欲、正與邪之對立，又曰：

「君子行正氣、小人行邪氣。內便於性，外合於義。循理而動，不繫於物者，正氣也。重於滋味、淫於聲色，發於喜怒，不顧後患者，邪氣也。邪與正相傷，欲與性相害，不可兩立。一置一廢，故聖人損欲而從事於性。食之不寧於體、聽之不合於道、視之不便於性。三官交爭，以義為制者，心也。」（諡言訓）

由此可見淮南子認為嗜欲擾亂精神之恬愉清靜，且是敗德的緣因，的確為「人累」。因此效法老子以「致虛極、守靜篤」（註三）「捐情去欲，五內清淨至於虛極，守清淨、行篤厚。」（註四）因而要「虛其心」（註五）以「除嗜欲，去亂煩」（註六）而「常使民無知無欲」。但是淮南子雖然要使「心虛」，其目的並非在於「無知無欲」而是在不受其亂而使神、智、心之「通於神明」而能「以義為制」而合乎道德之行爲。其言曰：

「夫人之所受於天者，耳目之於聲色也。口鼻之於芳臭也。肌膚之於寒燠也，其情一也。或通於神明，或不免於癡狂者。何也？其所為制者異也。是故神者，智之淵也。淵清則智明矣。智者，心之府也。智公（明也）則心平矣。人莫鑑於流沫而鑑於止水者，以其靜也。……是故虛室生白，吉祥止也。夫鑑明者，塵垢弗能蕪（污也），神清者，嗜欲弗能亂。」（俶真訓）

註三：老子十六章。

註四：老子十六章「致虛極、守靜篤」河上公註。

註五：老子三章。

註六：老子三章「虛其心」，河上公註。

淮南子在此認為耳目感官之慾，人人皆相同，然而有些為癡狂，有些則神明。其所形成差異的關鍵便是在於節制五官之欲的「心」之顯用有所不同。心之智、心之神明、卻是人人異殊，差別性相當大。因而心之顯用彼此差異，由此顯用之差異，或神明、或昏愚、或智慧、或蠢暴、或勤勉、或懈怠，種種別異，造成道德行為的差異，人格的不同。但無論如何，淮南子則強調要保持「智明心平」、「鑑明神清」，排除內在情緒與嗜欲的干擾，而後才能恬愉清靜。

由此可見，淮南子基本上認為「邪與正相傷、欲與性相害、不可兩立」，邪是嗜欲之亂，正是道德之正。淮南子以為「人多欲虧義、多憂害智、多懼害勇。」（繆稱訓）「今人所以犯囹圄之罪而陷於刑戮之患者，由嗜慾無厭，不循度量之故也。」（汜論訓）另外，嗜慾對於人性之性向於恬愉清靜是一種侵害，兩者不可兩立。因而「嗜欲者，性之累也。」（原道訓）「水之性真清而土汨之。人性安靜，而嗜慾亂之。」（俶真訓）在此須加說明者，即是淮南子雖然與老莊有點類同者，即是認為「欲」對於道德之正，對於「恬愉清靜」有其侵害性，老子主張要無欲（註七），但淮南子在欲字冠上「嗜」字而提出「嗜欲」，便是認為「欲」為「人之所受於天者」，不可使之「無」，而耳目之欲亦未必為邪，亦未必有害於性，換言之，未必為邪惡而傷害道德。只是在耳目之好，「接而說之，不知利害，嗜慾也。」過份地放縱感官感性之慾，才對道德造成傷害性。因此淮南子對於欲的態度並不是使之「無欲」，或「寡欲」（註八），或「節欲」而是以「心為之制」「持以適」，而去其「嗜」而已。其方法便在「徹於心術之論，則嗜欲好憎外矣。」（原道訓）其心術便是「游心於虛」而排除嗜欲，「嗜欲不載，虛之至也。」（原道訓）而使「嗜欲弗能亂」，以便「反性於初」，「反性之本，在於去載，去載則虛，虛則平，平者，道之素也。虛者，道之舍也。」（詮言訓）如此使「心無所載」（俶真訓）「而嗜慾省、則耳目清、聽視達矣。耳目清、聽視達謂之明。」（精神訓）如此神清目明便能「虛室生白，吉祥止也。」（俶真訓）

---

註七：老子三章：「不見可欲、使民心不亂。是以聖人之治，虛其心、實其腹，……常使民無知無欲。」又三十七章：「無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」又五十七章：「我無欲而民自樸。」老子認為欲為亂之根源，因而欲以無欲治民。

註八：孟子、盡心篇下：「養心莫善於寡欲。」

### 三、知

淮南子的「知」有兩方面的意義：一者指認知，二者指知巧（或知故）之知識。前者指人在對「道德」之認知過程中精神、心智受了內外因素之交迫而干擾神明之思慮以至於妨礙對道之體認。後者指不正當的智故（即奸詐、智巧）之使用而污染了道德。所以淮南子在認識道德之過程中要去掉雜質之污染，「去載至虛」。另一方面使「機巧之知、弗載於心」使其致虛而能清明。

前者所言之精神、氣志、心境要避免受內在嗜慾之侵害，與外在物質之牽累而要「去其誘慕，除其嗜欲，省其思慮」（原道訓），「抱其太清之本，而無所容與（高誘注：無所容與情欲也），而物無能營。廓倘而虛，清靜無思慮。」（精神訓）「靜漠者、神明之宅也。」（精神訓）如此則能「心虛而應當。」（原道訓）

在「致虛極」之過程中，最能達至「虛其心」之境者：一者為「虛其欲」（註九），「嗜欲不載」，其次為「無求之」（註一〇）也。最高境界為「無思慮」。淮南子描述這種情狀為「清目而不以視、靜耳而不以聽。鉗口而不以言。委心而不以慮，棄聰明而反太素、休精神而棄知故。」（精神訓）而所謂「無思慮」之意義也者，即是「心有所至，而神喟然在之。反之於虛，則消礫滅息。」（俶其訓）而心之最虛者，即是連「虛」字都不要去念慮，若「常欲在於虛，則有不能為虛矣。若夫不為虛而自虛者，此所慕而不能致也。」（齊俗訓）好一個「『所慕』而不能致」，因為有「所慕」，即會起思慮，起思慮即有「念」（觀念），有念則為有實而非為虛矣。若是想要「虛」，即有「虛」之念，有虛之念即有實，有實即不為虛了。禪宗講「無念」（註一一），即為徹底的虛。淮南子之「無思慮」，那連「思慮」都不起動，更甯說說到「念」了，連念字都不去想，那更是為「虛無」了。到此境界，

---

註九：管子心術上：「虛其欲、神將入舍、掃除不潔、神乃留處。」

註一〇：全上。

註一一：「悟此法者，即是無念、無憶、無著。」見壇經、般若品第二。又壇經定慧品：「善知識、於諸境上、心不染、曰無念，於自念上，常離諸境、不於境上生心。」禪宗講無念，更是徹底的「虛」。



根本無所營擾於心之事了。

再就知識之「知」而言之，雖然淮南子提倡「機巧之知，弗載於心」，排除了「知故、知巧」，但並非棄絕知識與真知。知識與知故兩者不同，知識是合乎真理且有系統之思想者，知故為知巧，奸詐之想法。（註一二）老子在行文間主張「絕聖棄知」（註一三），誤認為知識即是為智故，即能構成智巧詐偽（註一四）。對人有負面的害處，因而要使「民無知無欲」。莊子亦然。（註一五）淮南子在知識上有兩方面的態度，一者為積極的，肯定正確的知識有助於人類文明的進步，改善人類的生活。（註一六）另一方面為消極的，跟隨老莊的主張，認為人類以智故用之於欺詐、作偽、戰爭。人類智巧越是發達、其用之於鬥爭上之武器與手段對人類的災害越大。（如石器時代，民以石頭為武器，其傷害有限。今有聰明發明核武，其殺傷力難以估計）故要去其「智巧」。

淮南子在知識與道德之交互關係上，認為人類越往後演化，其道德之水平與品質愈趨卑下。就以演化論的觀點而言，認為知識之演化，亦即人類離開自然社會而進入文明社會。根據歷史之演變，越往後知識越是開化越是分析精細，即離純樸之社會越遠，則人類之道德越是失去純樸而「德遷而偽」則道德越是偽巧墮落，兩者剛好成反比。因而發展出欲求道德之完美，則反於「虛無」之論。

淮南子認為知識隨著人類歷史而演化（註一七），亦即人類個別游離於大自然環境，與草木禽獸並生之時而後漸漸形成群居，再由自然原始社會而進入文明社會，根據中國古代歷史記載的演變、歷史朝代越往後發展，知識文化越是繁多與複雜而越是分類或分析詳細，即離自然純樸社會越遠，文明越是發達，對自然純樸社會之破壞越大，而人類之道德越是喪失純真而更是趨向於偽詐奸巧。這種知識越是發達，道德越是墮落，兩者恰成反比。道家厭棄

---

註一二：見李增、淮南子思想之研究論文集，頁七一—七二。華世出版社，民七十四初版，台北。

註一三：老子十九章：「絕聖棄知、民利百倍。……絕巧棄利、盜賊無有。……見素抱樸，少私寡欲。」

註一四：老子十八章：「慧知出、有大偽。」

註一五：參見莊子、馬蹄篇、在宥篇、駢拇篇。

註一六：參見，淮南子、脩務訓。

註一七：參見下文，倣真訓。

人文偽詐之擾亂而嚮往古之時道德純樸之美。因而借用虛無之論欲求反性於初。

淮南子認為知識隨著歷史朝代之發展而演化，而道德隨著被破壞純樸而墮落。其演化之歷程敘述如下：

「古之人，有處混冥之中，神氣不蕩于外。萬物恬漠以愉靜。……當此之時，萬民猖狂，不知東西。含哺而游、鼓腹而熙（戲也），交被天和，食于地德。不以曲故是非相尤，茫茫沈沈，是謂大治。……寂寞以虛無。……

至德之世、甘暝于溷濁之域（高註：無垠虛之貌），而徙倚于汙漫之宇。……當此之時，莫之領理。決離隱密而自成。渾渾蒼蒼、純樸未散。旁薄為一，而萬物大優。是故雖有羿之知，而無所用之。

至伏羲氏，其道昧昧芒芒然吟德懷和，被施頗烈，而知乃始，其道昧昧淋淋，皆欲離其童蒙之心，而覺視於天地之間，是故其德煩而不能一。

乃至神農、黃帝、剖判大宗、竅領天地。……提挈陰陽，轉梘剛柔，枝解葉貫萬物百族。使各有經紀條貫。於此萬民睢睢盱盱然。莫不竦身而戴聽視。是故治而不能和。下棲遲至于昆吾、夏后之世。嗜欲連於物、聰明誘於外，而性命失其得。

施及周室，澆淳散樸，雜道以偽、儉（險）德以行，而巧故萌生。

周室衰而王道廢。儒墨乃始列道而議。分徒而訟。於是博學以疑聖。華誣以脅眾。弦歌鼓舞、緣飾詩書以買名譽於天下。繁登降之禮，飾紱冕之服。……於是萬民……各欲行其知偽，以求鑿枘於世，而錯擇名利，是故百姓曼衍於淫荒之陂（野）而失其大宗之本。

夫世之所以喪性命（註一八），有衰漸以然，所由來久矣。是故聖人之學也，欲以反性於初而游心於虛也。達人之學也，欲以通性於遼廓而覺於寂寞也。」（俶真訓）

由此可見，人類在知識愈是進步，其道德愈是退步，兩者成反比，其對比簡化如下（註一九）

---

註一八：性命為人性欲靜，與天命之謂性之意義。

註一九：淮南子對知識在人類歷史社會中，在脩務訓中是受荀子之影響，肯定知識是進化的。在俶真訓中以老莊的色調與以道德的觀點抨擊知識。不過其真意卻是認為知識進化，道德退化，兩者不相調和而成反比。

淮南子道德論

時 代	太古之時—至德之世—伏羲之世—神農黃帝—周室之時—春秋戰國—當今之世
知 識 之 進 化	知識不辨 渾沌未知 而知乃始 嗜欲連物 澆淳散樸 百家爭鳴 反性於初 無是無非 莫之領理 離其童蒙 聰明外誘 雜道以僞 知僞雜陳 游心於虛
道 德 之 退 化	恬漠愉靜 純樸未散 吟德懷和 內惑外引 險德以行 僞行荒淫 反歸性命 寂寞虛無 旁薄為一 德煩不一 性命失德 巧故萌生 迷失大宗 恬愉清靜

在這歷史時代，知識進化，道德退化的對比裡，顯然地，淮南子是以道家的道德退化觀去描述知識也是一種墮落，帶有退化的色彩，其實其真正的涵義，知識越往後的時代則越是發展，其所知的範圍擴大，其所探究的越分類詳細與深奧。因而知識當是進化的。但是人類的知識越是發達，對於與道德之交互影響下，卻未必促進人類道德更臻於善的正面作用，卻反而有促使道德更加墮落於惡的反面影響，這一點，淮南子的看法是對的。

淮南子對於這種知識愈發達，行為愈巧詐，道德愈墮落而使人喪失性命之情，大為感慨，因而「欲以反性於初，而游心於虛」，以「虛」去其僞巧之知以保持自然純樸之性而得恬愉清靜之德。然則又如何游心於虛？淮南子並不採納老子之絕聖棄知，棄絕知識以保持自然純樸，亦不絕學無憂以無知無欲而得寂寞清靜。亦不效法莊子廢棄一切人文制度與文化文明以歸於自然世界的至德之世。而僅以治心術之「游心於虛」，將其不正當而有侵害道德的假知識，以「弗載」而虛的方式不存於心，以免受其妨害而保持其恬愉清靜。

嚴格地說，就知識本身（必定要含具真理之知識）而言，客觀知識本身並沒有所謂的善或惡。善或惡之道德價值判斷是產生於倫理道德範疇裡，是根據行為者本身之善意或惡意之動機而後展現之行為。知識本身是中性的、無善無惡、也是工具性的，行為者可借助知識而增強或減弱行為之效果善或惡。因而道德行為者之善或惡取決於行為者的善或惡的動機與其所產生的善或惡的行為效果，而無關乎工具性或手段性的知識。例如知識猶若菜刀，可用之於廚房切菜，亦可用之於凶殺，其善或惡在於使用者本身而與菜刀本身無關，換言之，都與知識本身無關。再言之，知識僅是有真理與錯誤之分，道德則是有善與惡之分。知識與道德

之關係為若知識為真理，則能有助於道德行為判斷正確而更強化其趨善避惡之效果；反之，若為錯誤之假知識，則誤導行為者趨惡去善。故淮南子說有道德者（真人）必有真知。並且，知識或可分類為對道之知識、社會行為科學之知識，工技之知識，藝術之知識。道的知識可成為目的性的知識，即是行為者可依據「道」而從事於道德，而且以追求「道」為目的，並希望「精神登假於道」而與之相結合而為真人（有道德者之稱）。後三種知識為工具性的，本身不具有善惡之性質而僅有正確與錯誤的性質。其所謂工具性的，即是此等知識可助堯為善，亦可助紂為虐，其效果之善或惡即根據行為者本身之動機而非知識本身。不過，知識（工具性的）既然有強化或減弱善或惡之效果，則行為者本身若不是具有這些工具性的知識（機械之巧），便不至於強化或減弱行為善或惡之效果。一個惡人，若知識（機械之知）很淺，則其為惡之惡行效果之惡亦隨之減弱。若是他聰明而又多知（機械巧詐之知）則其惡行之惡愈大。譬如打鬥，愚者不懂用槍，僅知用手搏，智者知用槍及毒藥或核子武器，則其殺人作惡之惡行愈大。故其惡行之大小與否，其關鍵便在於是否具有「機械之知」。所以老莊為防止人之惡行之擴大，利用釜底抽薪的辦法，便要絕學棄知，就是這個道理。但是，知識（後三種）為工具性的，固然有可能助紂為虐，但亦可能轉而為善，反而有助益於人類生活而不必絕棄。至於道的知識，對道家而言，那是絕對的善，此者道家稱之為真知，則又是達至聖人、真人、至人必具之知識，此等知識不僅不「絕棄」反而是追求之對象。再者，若是一種假知識能誤導使人偏邪，則這種假知識便要絕棄。但絕棄一種知識，更需依據為另一知識之見以絕棄之，如此循環無端，其結論是知識絕棄不了。所以老莊的絕學棄知是在某一層面可行，在另一層面又不可行，那是有條件性的說法而不能普遍性的涵蓋。淮南子有見於「真知」不可絕棄，唯在於「智故」之弗載，使其虛無而勿干擾恬愉清靜。這便是在知識愈進化而道德愈退化的歷史觀中所採取的態度。

因此淮南子所要棄絕的並不是前述的四種知識（道、社會、工技、藝術），只要是知識（合乎真理，知識必須合乎真理，否則不能稱之為知識），他並不棄絕。他所絕棄的是假的、錯誤的，偽詐的知識，這些是「偶嗟智故、曲巧偽詐」（原道訓）的。這些假知識能助人為惡，「及偽之生也，飾智以驚愚、設詐以巧上。」（本經訓）這種假偽之知巧便要棄絕。由此，淮南子欲「棄聰明而反太素，休精神而棄知故，」（精神訓）「機械之心，藏於胸中

，則純白不粹，神德不全。」（原道訓）是故「機械之心，弗載於心。」（精神訓）「機械詐僞，莫藏於心。」（本經訓）這種「棄」、「弗載」、「莫藏」便是致虛極的工夫，而其目的在於「和愉虛無，所以養德也。」（俶真訓）

以上所述為淮南子「治心術、理性情」過程對於內在之嗜欲與知故之處理。以下則敘述心術對於外在之物與世俗價值之誘引中如何游心於虛。

#### 四、外 物

淮南子於外在中的外物與社會人為的世俗價值對於德性的關係則是以內為本，以外為末，以內主外，以本統末，本先末後。所謂內，即是心或精神；所謂外，即是外物與社會價值。所謂本，即是道德；所謂末，即是外在價值。淮南子認為真人注重內在道德的修養。外在事物「弗載於心」使勿滑亂於內而游心於虛便能達至真人之境。淮南子說：

「所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛。處其一、不知其二。治其內，不識其外。明白太素、無為復樸。體本抱神，以游於天地之樊（註：崖也。），茫然仿佯于塵垢之外，而消搖于無事之業。浩浩蕩蕩，機械之巧，弗載於心。……心志專于內，通達耦于一。……抱其太清之本，而無所容與。而物無能營、廓倘而虛，清靖而無思慮。」（精神訓）

這段引言充分說明了有德者（真人）是以內制外，以虛處實，以無置有，以本統末，以治心術，「心志專于內，通達耦于一」之方式處理外在事務，而不外營惑亂於物。在此亦可看出淮南子並非否定外物之存有性而認為外物為絕對之虛無。亦非否定外物固有之本質之價值性，而是承認外物於人的生活則是必需的。外物與人之關係為人內在感官欲望所欲求之對象。外物並無善或惡，欲望亦非為惡。所謂惡，是欲望過份放縱、欲求過當便成為嗜欲，嗜欲太深則心反受其牽累、干擾、控制。「而欲與物接，弊其玄光。」（俶真訓）這時便為物所役而不能役物，而心便受其擾，這便是「人性安靜而嗜欲亂之」的意義。

因此，淮南子認為「嗜欲連於物、聰明誘於外，而性命失其得。」（俶真訓）故「聖人損欲，而從事於性。」（詮言訓）「是故至（聖人）人之治也。心與神處、形與性調。靜而體德，動而理通。」（本經訓）「聖人有所達（道），達則嗜欲之心外（註，棄也）矣。」（

傲真訓)因此「道德定……而純樸，則目不營於色、耳不淫於聲。坐俳而歌謠、被髮而浮游。雖有毛嫵、西施之色，不知悅也。掉羽武象，不知樂也。淫佚無別，不得生焉。」(本經訓)

因而在外物之處理態度上，則是「食足以接氣、衣足以蓋形、適情不求餘。……適情辭餘，以己為度，不隨物而動。」(精神訓)「凡治身養性，節寢處，適飲食，和喜怒，便動靜。使在己者得，而邪氣因而不生。」(詮言訓)「忘肝膽、遺耳目、獨浮游無方之外，不與物相弊搬(註：猶雜糅也)。」(傲真訓)

總之，淮南子對於外物之態度上，基本上並不絕棄而是接受，在其心態上，不受其誘惑與干擾、適情辭餘，「人能接物而不與己焉，則免於累矣。」(詮言訓)役物而不役於物，「寂寞以虛無，非有為於物也。」(傲真訓)

## 五、世俗價值

再就外在世俗社會一般價值而論，淮南子認為尊勢、名位亦足以使精神擾亂，而使人迷失。其言曰：

「貪饕多欲之人，漠暗於勢利，誘慕於名位。冀以過人之智、植于高世，則精神日耗而彌遠，久淫而不還，形閉中距，則神無由入矣。是以天下，時有盲妄自失之患，此膏燭之類也。火逾然，而消逾亟。夫精神氣志者，靜而日充者以壯，躁而日耗者以老。是故聖人、將養其神，和柔其氣、平夷其形，而與道浮俛仰。」(原道訓)

「尊勢厚利，人之所貪也。」(精神訓)「各欲行其知僞，以求鑿柎於世，而錯擇名利，是故百姓曼衍於淫荒之陂，而失其大宗之本。夫世之所以喪性命、有衰漸以然。」(傲真訓)然而聖人處之不為愁悴怨懟(註：病也)而不失其所以自樂也。是何也？則內有以通于天機而不以貴賤貧富勞逸、失其志德者也。」(原道訓)由此可見，聖人不為外在社會價值尊勢名利所誘惑，仍是以「內有以通於天機」，即是以內在心的主宰性與以心徹通，其主宰性即是「天下之要不在彼而在於我，不在人而在於身。身得則萬物備矣。徹於心術之論，則嗜欲好憎外矣。」(原道訓)

所謂「徹於心術之論」也者，仍是「心與神處、形與性調、靜而體德、動而理通，」(

## 淮南子道德論

本經訓)使心游之於虛而就能排斥外在世俗價值觀之誘惑。其言曰：「若夫神無所掩，心無所載，通洞條達，恬漠無事，無所凝滯，虛寂以待，勢利不能誘也。辯者不能說也、聲色不能淫也。美者不能濫也，知者不能動也，勇者不能恐也。」(倣真訓)「夫貴賤之於身也，猶條風之時麗也。毀譽之於己，猶蚊虻之一過也。」(倣真訓)「是故視珍寶珠玉，猶石礫也。視至尊窮寵，猶行客也。視毛嬙西施，猶顛醜也。以死生爲一化，以萬物爲一方。同精於太清之本而游於忽區之旁。有精而不使，有神而不用。契大渾之樸，而立於至清之中。…此精神之所以能登假於道也，」(精神訓)「此真人之道也。」(倣真訓)

總而言之，真人之道，其要在「游心於虛無」而使「性合於道」。以虛無爲主要，在內使嗜欲與機械之巧「弗載」「弗藏」於心而使之虛無。在外在之外物與社會世俗價值觀方面則以內爲主，以本統末之心術使之歸諸於一心之虛無而使之不營、不累。此者以虛無達至於道、反歸於恬澹清靜之德，以虛無爲道德之方，即是真人之道也。

## 參、無 爲

淮南子道德之方在內在方面以心術之虛無爲主持，在外在發之於行爲則以無爲爲指導，在中則以自然素樸爲本，其主脈則以真誠貫透，整體則以道爲本根，而其主要色調則以「無」。所以無爲之論與虛無之言共成一體，不可分也。

淮南子倫理學中的無爲概念與虛無連線而皆以「無」爲論，以道德爲歸宿。淮南子曰：

「無爲爲之而合於道。無爲言之而通乎德也。」(原道訓)

「無爲者，道之體也。」(詮言訓)

「至道無爲，……道出一原，……寂寞以虛無。」(倣真訓)

「人無爲則治，有爲則傷。無爲而治者，載無也。爲者不能有也。不能無爲者，不能有爲也。」(說山訓)

這是以道爲體而展開之顯用則爲無爲之道德論。

淮南子道德之無爲論表現在三個論點：一者，道德之行爲自然地利他而非在於利己之無爲。再者，爲道德之行爲爲至公至正而無私之大公無爲。最後，爲不道德之行爲莫爲之諸惡

無爲，莫爲名而爲善之無爲。

淮南子之無爲的意思並非是不動作、莫作爲、死滅靜止而不爲。淮南子就否認這種論調。其言曰：

「或曰：無爲者，寂然無聲、漠然不動，引之不來，推之不往，如此者，乃得道之像。吾以爲不然。」（脩務訓）

實際上，無爲並非是消極的無所作爲，沒有行爲，不動不作之意思，而是在道德上積極的作爲。

### 一、道德無爲

淮南子道德的無爲論述，源自老莊之無爲思想。尤其是自然利他之無爲更是吸收老莊的精髓而發揚光大。老子三十四章曰：

「大道汎兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成而不名有，衣養萬物而不爲主。常無欲可名於小；萬物歸焉而不爲主，可名爲大。以其終不自大，故能成其大。」其中，「恃之而生」、「功成」、「衣養」可以說是道之作爲。而道之「不辭」、「不名有」、「不爲主」即是「不自爲大」之無爲，如此仍能成其大。再看老子五十一章：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊、德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之、育之、亭之、養之、覆之。生而不有、爲而不恃、長而不宰是謂玄德。」

在這一章中，道之「生、長、育、亭、養、覆之」則是道之有爲（有作爲），而「不有、不恃、不宰」則是無爲。依老子而言之，道之「無爲」並非「無作爲」，而是道之「所爲」不執持以爲「己爲」之功，不將其功據爲己有，不居其德、不求其報、不恃其能、不宰制他物，以其終不自爲大。換言之，道不以己利爲目的，不以「所爲」爲手段，而將「被所作爲之客體對象者」作爲滿足自利的犧牲物。而是將其所爲之對象爲目的，輔助其畜德而成其德，得其本性。其作爲則順其自然（自然如此），而不加以佔據、宰制爲己有，全然地爲對方之德著想，這是何等崇高之「爲」，故「名之曰大。」

而淮南子之「無爲者、道之體」其實際之意義爲無爲爲道體所開展的道之用。這種無爲



是普遍顯用於萬物。淮南子曰：

「至道無爲，……道出一原，通九門、散六衢、設於無垓坵之宇。寂寞虛無，非有爲於物也。物以有爲於己也。是故舉事而順于道者，非道之所爲也。道之所施也。」（俶其訓）

這種「通九門、散六衢、設於無垓坵之宇」正如同老子的「大道汎兮，其可左右之爲」。而「寂寞虛無」中的虛無則比老子的「爲吾有身」（十三章）尚以「有身」爲念則更加徹底的虛無。淮南子更加以「虛無者、道之舍」而使「吾無身」，使己不爲「有」而虛無，則無有「己有」之在者，更可不以己爲念而有「己累」。而道全然在「所施」而「非道之所爲」，而使「物以有爲於己」，「因物之所爲」（原道訓）而順其自然而輔其成德。這是淮南子根據老子思想而有更進一步之發展者。

由此觀之，淮南子在道德之上無爲並非是「漠然不動」的意思，而是一者「所爲不爲己」，即是「施者不德」（本經訓）。二者，不爲某一目的而以另一物爲手段，即爲成全萬物之德而不爲己自身之愛而把他物當做手段。「聖人之養民，非求用也。」（繆稱訓）養民即在愛民、養民之本身即是目的而非手段。這點與法家「愛民爲求其用」（註二〇），將道德當做富國強兵的手段不同。三者，道德之行爲本身即爲道德，不求其他。「聖人爲善，非以求名」（繆稱訓）、「有以爲則恩不接矣。」（繆稱訓）並且道德行爲是自發而且是自然而然的，甚而亦不以道德爲念，即是「至德不德」，以德爲念則常不德，唯順自然，即是有德。淮南子曰：「日月無德也，故無怨也。喜得者，必多怨，喜予者，必喜奪。唯滅跡於無爲而隨天地之自然者，唯能勝理。」（詮言訓）

## 二、至公無私

再者，淮南子無爲之第二種論點爲大公至正，而無自私自利、私智、私見之情。淮南子曰：

「吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜慾不得枉正術。循理而舉事，因資而立，權自然之勢，而曲故（巧詐也）不得容者，政事成而身弗伐，功立而名弗有，非謂其感而

---

註二〇：參見管子牧民篇與修權篇，其主旨在於「凡牧民者，欲民之可御也。」

不應，攻而不動者。」（脩務訓）

由此可見，所謂「無爲」即是排除「己」之私志、嗜慾，而循道理，因其所資而扶立，依其自然而率真不欺，由此而弗伐、弗有。以公爲準而去自私自利，並全然依據道之至公至正之理而爲而減損其私智，除其私慾而依道而行之。淮南子曰：

「至人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智、與民同出于公。去其誘慕，除其嗜慾，損其思慮。約其所守則察，寡其所求則得。」（原道訓）

在其中的「掩、滅、廢、去、除、損、約、寡」皆是「損」即是發揮了老子的「損之又損，以至於無爲」的方法，即是「以損之而益」，以去除爲「得」，以「無」爲「有」以「虛」爲「實」的成德方法。而掩、滅、廢、去、除、損、約、寡皆以損至於「無」而至於「無私」以至於大公之境界。故曰：「處尊位者，以有公道而無私說，故稱尊焉。」（詮言訓）

### 三、善惡莫爲

道家貴無，於道德論上，則以「無」爲德。無惡則爲善，無禍則爲福，不喪則爲利，無疾則爲全，不德則爲德。而善行與惡行皆因「爲」而顯發。若「無爲」則無惡行，無惡行則爲善。是故諸惡無爲則無惡行而爲善。所以說「聖人不爲可非之行。」（詮言訓）

凡人之性，常以恃才而傲物，恃其才能、勢位而不遵道德而爲，則爲惡行。甚而自恃爲智仁勇而爲，則反而爲爲暴之本而不若無爲。淮南子於此多有深見曰：

「何謂無爲。智者不以位爲事，勇者不以位爲暴。仁者不以位爲惠。可謂無爲矣。……君好智、則倍（陪，背也）而任己。棄數而用慮。天下之物博而智淺。以淺瞻博，未有能者也。獨任其智，失必多矣。故好智窮術也。好勇則輕敵而簡備，自負而辭助，一人之力，以禦強敵，……必不堪也。……好與則無定分，……故好與，來怨之道也。」（詮言訓）

由此可見，不多事、不爲暴，不爲惠而仁，莫若無爲。是以淮南子曰：「所謂善者，靜而無爲也。所謂不善者，躁而多欲也。」（汜論訓）

再者，淮南子認爲若是爲另一目的而爲善，則此善則就不是爲善。此等之善則同若爲非。淮南子曰：

「欲尸名者、必爲善。欲爲善者、必生事。事生則釋公而就私。貨數而任己。欲見譽於爲善，而立名於爲質。……則妄發而邀當，妄爲而要中。功之成也，不足以更責（償也），事之敗也，不足以弊身。故重爲善，若重爲非。」（詮言訓）

爲「善名」而爲善，則將「善」當做手段而非目的，因而常有不擇手段者在。所以常有妄發、妄爲之舉。「故聖人不以行求名，不以智見譽，法循自然，己無所與。」（全上）並且亦不爲了彰揚其善而爲善，「善有章（彰也），則爭生。」（全上）故「君子脩行，而使善無名，布施而使仁無章。……無爲而自治。……故聖人捨跡於爲善，而息名於爲仁也。……唯滅跡於無爲，而隨天地自然。」（詮言訓）

總而言之，淮南子於道德論中之無爲，仍是以道之「無」爲本根，而無爲並非無爲（不作爲，毫無作爲），而是以「無爲」爲「爲」，仍是「有爲」。而無爲爲無所不爲，仍爲大爲。故淮南子說「人無爲則治，有爲則傷。無爲而治者，載無也。爲者不能有也。不能無爲者，不能有爲也。」（說山訓）

## 肆、素樸自然

淮南子受了老莊思想的影響，認爲太古之人素樸自然，最合於道德。其言曰：

「太清之始也，和順以寂寞。質真而素樸，閑靜而不躁，推而無故。在內而合乎道，出外而調于義（註：義或作德也），發動而成於文，行快而便於物。其言略而順理，其行佚（註：不覺也）而順情，其心愉而不僞，其事素而不飾。」（本經訓）

本來，太一即是「洞同天地、渾沌爲樸，未造而成物」，及至知識開化，化爲人文，「及至建律歷、別五色、異清濁、味甘苦、則樸散而爲器矣。立仁義、脩禮樂，則德遷而爲僞矣。……及僞之生矣，飾智以驚愚、設詐以巧上。」（本經訓）

「樸」之意義爲物尚未受人爲彫塑之自然質材，在人之樸則指尚未受人爲文化污染而仍然保有質真之本性。樸與素爲合詞，「素也者，謂其無所與雜也。」（註二一）素樸與自然常爲連線，自然在名詞指涉自然界，或本然如此，自然而然。素樸與人文對立，自然與人爲抵觸。這是道家通常的用法。

註二一：莊子刻意篇。

老子認為「常德乃足，復歸於樸，樸散則為器。」（註二二）「無名之樸，夫亦將無欲。」（註二三）老子以人之無欲為樸。莊子的素樸是指出生活於自然界，尚未有知識開化的原始社會，其後人為文明開展便破壞了素樸，也破壞了道德。其言曰：

「至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。及至聖人、蹙蹙為仁、踉蹌為義，而天下始疑矣；澶漫為樂、摘辟為禮，而天下始分矣。故純樸不殘，孰為犧尊！……道德不廢，安取仁義！性情不離，安用禮樂，五色不亂，孰為文采！五聲不亂，孰應六律！夫殘以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。」（註二四）

由此觀之，莊子除了接受老子的「以無知無欲」為樸的概念外，他再附加上以人類尚未有文化文明的發展而在與禽獸並處的自然狀態的生活為至德之世。另外也將人為文化的價值觀，倫理規範、藝術、社會制度、工技的文明與自然之樸對立，而認為這些「皆多駢旁枝之道，非天下之至正也。」（註二五）而所謂「正正者，不失其性命之情。」（全上）因此莊子便過激地要「絕聖棄知、大盜乃止；摘玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；培斗折衡，而民不爭。殫殘天下之聖法，而民始可論議。擢亂六律，鑠絕竽瑟，塞瞽曠之耳，而天下始人含其聰矣！滅文章、散五采，膠離朱之目，而天下始人含其明矣。毀絕鉤繩而棄規矩，攄工倕之指，而天下始人有其巧矣。故曰『大巧若拙』。削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣！」（註二六）莊子要拋棄這些人文價值，是因「恐天下之淫其性也。……恐天下之遷其德也。」（註二七）因此主張「君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也而後安其性命之情！」（全上）所以莊子在道德論說：「吾所謂臧者，非所謂仁義之謂也，任其性命之情而已矣！」（註二八）將道德反歸於自然性命之情的「樸」。

---

註二二：老子二十八章。

註二三：老子三十七章。

註二四：莊子、馬蹄篇。

註二五：莊子、駢拇篇。

註二六：莊子、肱篋篇。

註二七：莊子、在宥篇。

註二八：莊子、駢拇篇。

然而淮南子對於自然素樸與性命之情的看法雖然受了老莊的影響，但他認為人要完全「無欲」是不可能的，只能以閑靜而不躁地「持以適」，不要受「嗜欲亂之」。也不認為樸散則為器，以器為不好，而認為人必然「發動而成於文，行快而便於物」，「文」、「物」是人類文化文明中必然的發展，不可能全然保持「樸」而不「散而為器」的狀態。

因此淮南子並不贊成莊子對「文」、「物」的全然「絕棄、摘毀、焚破、掙折、殫殘、擢亂、鏢絕、塞膠、滅散」的過激論調，也認為人類不可能完全「推之不動，引之不來」的「無為」，而是必然要有某種程度的「有為」，而這些「有為」則必然要發展出「文」、「物」。只是不要「淫於文」而致使「紋（文）亂真」而為「偽」而「遷其德」，失其樸之「質真」，亦不反對人為之製造物，只是不要有「嗜欲」而受外物之誘惑而「以物易其性」（註二九），「嗜欲連於物，聰明誘於外，而性命失其得」（俶真訓）而已。對於儒家所提出的仁義禮樂，淮南子亦不像莊子那樣偏激，雖然認為仁義禮樂雖非至德，然而在「世異則事變，時移則俗易，故聖人論世而立法，隨時而舉事」（齊俗訓）的社會演化歷史過程中亦為必需而且又必然的道德要素。只是「道德廢而後仁義」比「道德」等而下之而已。

在自然與人文（文化）之關係上，莊子傾向於天與人（即自然與文化）的矛盾對立。其論調有偏於離棄文明而返歸原始自然的至德之世的生活。而淮南子認為人類再也不可能重回原始自然世界。人類文化文明已是存在的事實且是持續地演化發展。只是道德的發展與文明物人文的發展並非是齊頭並進，反而有減損「質真」而德遷而為偽的危機。人在這種文明物發展中當儘量「法循自然」、「脩道理之數，因天地之自然」（原道訓）保持素樸之性。在人事方面，如同「聖人裁制物也。猶工匠之斲削鑿枘也。……剖之、判之、離之、散之，已淫已失，復揆以上，既出其根，復歸其門，已雕已琢，遂反於樸。合而為德」（齊俗訓）「順理而其事素而不飾。」這些便是以「素樸」與「因其自然而推之」（原道訓）為德之真義。

在自然之理論上，淮南子承繼老莊的學說而有所改造。老子主張「道法自然」（註三〇

---

註二九：莊子、馬蹄篇。

註三〇：老子、二十五章。

註三一：老子、五十七章。

），「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（註三一），「以輔萬物之自然而不敢爲。」（註三二）其自然之意義爲自然如此，自己本然如此也。莊子之自然是與人爲世界的價值相對立。自然與人爲之對立，莊子稱之爲天與人；「牛馬四足是謂天，落馬首，穿牛鼻是謂人。」（註三三）

莊子認爲要尊重自然而勿以人爲文明，智故詐巧而妨礙道德云：

「天在內，人在外，德在乎天。知天人之行，本乎天，位乎得。……故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得徇名。謹守而勿失，是謂反其真。」（註三四）

由此可見，莊子認爲道德之根據在於「天」，而其德性即在反歸於真。

如同莊子，淮南子在道德上要在「能於天下之分。……天之所爲，禽獸草木，人之所爲，禮節制度。構而爲宮室，制而爲舟輿是也。」（秦族訓）並且也承認物有其本性與自然之理。其言云：

「夫萍樹根於水，木樹根於土。鳥排虛而飛。獸蹠實而走。……天地之性也。兩木相摩而然（燃），……員者常轉，竊者主浮，自然之勢也。」（原道訓）

但是淮南子並不像莊子主張天與人相對立矛盾，要絕棄人爲文明而回歸自然，而是認爲「人之所爲」要「脩道理之數，因天地之自然。」（原道訓）以「因」「萬物固以自然」（原道訓）

因此淮南子在人與天的關係與解釋上則與莊子不同。莊以自然與人文對立，淮以人格善惡對比，「所謂天者，純粹樸素、質直皓白，未始有與雜糅者也。所謂人者，偶嗟智故、曲巧僞詐，所以俛仰於世人，而與俗交者也。故牛歧礪而戴角，馬被髮而全足者，天也。絡馬之口，穿牛之鼻者，人也。循天者與道游者也。隨人者與俗交者也。」（原道訓）由此可見淮南子在樸素的意義上即與莊子不同。莊子的樸素是指「至德之世、同與禽獸居、族與萬物並，惡乎知君子小人。」此者指謂大自然界尚未受到知識，價值觀，欲望所發展而出的人爲文化之污染與破壞之自然狀況。而淮南子的樸素卻是指謂人的道德之純潔無垢，尚未受到世俗污染的道德素質。另者，在「人」的意義上，莊子將人解釋爲人爲的文化文明；而淮南子

---

註三二：老子、六十四章。

註三三：莊子、秋水篇。

註三四：莊子、秋水篇。

## 淮南子道德論

並不反對人爲的文化文明，卻是反對「人僞」，反對「偶嗟智故，曲巧僞詐」對道德人格與社會之污染與傷害性。而非倡言人爲文化文明對人類之殘害。因而淮南子並非要像莊子之「攘棄仁義禮樂」，而是保留「人之所爲，禮節制度」，亦要發展宮室、舟輿之工匠必具的「機械之知」。這是淮南子在自然與文化調和的天人協同而大渾爲一之論述，此者與莊子不同。

總之，淮南子道德論上於內在之素質要保持素樸，於外在行爲上要尊重自然。

## 伍、真 誠

總觀以上所述，淮南子的道德論歸納在「尊天而保真」(要略訓)上。其本根爲道(天)，其精神爲「真」而貫其脈絡。在虛無方面，主要在於「嗜欲弗戴」、「不與物相雜糅」而保其純真。於無爲上，發揮道德在於「利他」而不爲己。道德之行爲純爲道德之緣故而非爲其他。而無爲亦在於「無僞」而勿德遷而爲僞。這便是「塊然保真，抱德推誠」的意義。在素樸自然上，爲自然已受人爲人文切割分別後，剖判離散，已淫已失之人性素樸，抱素反真，遂反於樸，合而爲道德。……抱素反真，」(齊俗訓)「無所誘慕，循性保真，無變於己。」(汜論訓)這種尊天保真即是尊道之虛無無爲，自然素樸而至「全性保真」(覽冥訓)，是爲道德。

## 陸、真 人

在淮南子的道德論中，能達至道德最高境界者爲真人。真人是「有真知」(俶真訓)，也是得道者而「未始分於太一者也。」(詮言訓)所謂得道，即是能游心於虛無，「動溶于至虛」而能恬愉清靜而得其性者。亦是德行于無爲，性合于素樸自然。在內不受嗜慾、智故之亂，於外則免於物累，亦不爲勢利名位所誘。純樸保真，即爲真人。精神訓中描述最爲詳盡，其言曰：

「所謂真人者，性合於道也。故有而若無，實而若虛。處其一不知其二。治其內，不識其外。明白太素，無爲復樸。體本抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于塵垢之外；而消搖于無事之業。浩浩蕩蕩乎、機械之巧，弗載於心。……審乎無瑕(註，覺也)

。見事之亂，而能守其宗。若然者、正肝膽、遺耳目、心志專于內，通達耦于一。…  
…以道爲訓、有待而然。抱其太清之本而無所容與，而物無能營，廓惝而虛、清靖而  
無思慮。……以死生爲一化，以萬物爲一方。同精於太清之本而游於忽區之旁。有精  
而不使，有神而不用。契大渾之樸；而立至清之中。……此精神之所以能登假于道也  
。」（精神訓）（註三五）

這種真人之境界，即是淮南子對個人道德之德性之最高境界。

## 柒、結 論

總而言之，淮南子根據道家的道德思想、虛無、無爲、自然、素樸所闡述的真人道德  
。這種基本上是注重個人內在德性的修養達至恬愉清靜。借著「治心術、理性情、持以適、  
調以和」之方法與修持以游心於虛而在內超脫生理、情緒、好惡、情欲、不正當知識之干擾  
，在外則不受物累與受世俗之牽引而煩憂其心。雖然淮南子在外不受物累與人間俗事所誘引  
，卻不是消極要絕棄萬物之價值與擺脫人群社會而遺世索居，而是積極入世而不受其累。這  
點與莊子不同。

再者，淮南子改造老莊的無爲，認爲無爲並非無作爲，而是道德行爲中最高境界的作爲  
。道德行爲不是爲利己而是利他而不求其報。道德是自然、自主、自發的行爲而非爲他律，  
或其他目的所驅使者。道德亦在惡行無（莫）爲與爲名無（莫）爲。

而且，道德之本質是自然與素樸的，不爲人爲的「僞飾」、爲名譽、世俗禮儀所拘束誘  
引而矯揉其性，應返歸於自然素樸。

而在道德精神上，最重要的是在於「真誠」，以真誠貫通其脈絡，而其終極理想在於達  
至「真人」的道德最高境界。

後論，本文論述在個人道德德性之得道。至於人與人之關係的道德行爲的德目，淮南子  
並不接受老莊一樣要「絕仁棄義」、「毀壞禮樂」而是採納儒家的仁義禮智道德論。而在人  
與社會或人民與政府關係上，淮南子改良了商鞅、韓非子的法，而加以道德化做爲社會行爲

---

註三五：這段引文與壹、四外物之引文相同。前引文指真人成道之方，後引文指真人成德之境界。兩者指  
謂有異。



## 淮南子道德論

共同要遵守的標準規則。後兩者將另文論述之。

### 參考書目

- 一、淮南鴻烈解、劉安撰、高誘註。河洛圖書出版社。台北。
- 二、老子，河上公註：廣文書局，台北。
- 三、莊子，郭象註：台灣中華書局，四部備要，台北。
- 四、管子，台灣中華書局，四部備要。
- 五、李增，淮南子思想之研究論文集，華世出版社。台北，民國七十四年。