

# 淮南子的無為思想

李 增

(作者為本校哲學系專任副教授)

## 摘 要

春秋戰國是百家爭鳴的時代，儒、道、法三家互相批評論辯，各揭他方之短而顯自家之長。淮南子為集賓客們所寫的一本書，他們各據儒、道、法之立場互相辯論，本文從無為之治術以見他們之爭辯與融合。

## 一、緒 論

淮南子這本書是漢朝淮南王劉安集合各家賓客——其中有道家「蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山，小山之徒。」(註一)所以這本書就像司馬談所說的道家，其「為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」(註二)的綜合思想。

因此，這本書的思想是雜家的性質，所以全書各篇思想並不一致，而彼此有所衝突，但是却以道家為其主幹。淮南子的主作者雖是劉邦的孫子——劉安，然而從他的家世來說，却是受委屈而不得志的一支。其中各篇操筆的賓客，却又是沒有掌權當政的在野派，因此他們的政治思想就站在平民的立場出發。他們距離秦朝滅亡之後不久，因而也感受到暴政壓迫的痛苦。所以他們非常痛恨暴秦，故對於助紂為虐的法家思想展開了猛烈的攻擊。自春秋戰國迄於楚漢相爭，人民受戰爭與苛政之塗毒已久，尤其在暴秦時代，將人民當作富國強兵的工具，且視人民的生命如草芥。這種富國強兵的耕戰政策，純粹是以國家極權，君主專制的利益為其出發點，而不是為人民的幸福着想。在秦專制時代，人民的幸福並不是政治的目的。人民反而被法家——尤其是韓

非，商鞅——看作是一羣貪利避害的受賞罰二柄鞭打驅策的牛馬，而將其當作耕戰的工具。因此所謂「富國」，富的只是君主與官僚，受統治的人民是窮困極了；所謂「強兵」，只是一羣受賞罰驅策的烏合之眾的野狼。他們只爲君主與官僚所役使而完全漠視百姓的意願。這種兵——只是一羣貪利怕刑之徒，完全沒有爲保衛人民，保衛國家的中心思想。他們本身沒有目的，只是一個被使用的工具。然而，一旦他們的理性覺悟到他們只是被人當做「物」般地利用，則他們是不甘願的，他們本身也是受暴政驅策的受害者，而尤其當把他們當做屠宰自己同胞的利刃時——倘若理性的話——則更是不甘願。因此一旦獸籠的檻干腐蝕了，一旦奴役鞭子短短不成了，他們便會像老虎般地衝出來，反咬那殘暴的驅策者，打倒暴政，爭取自由。因而便有了陳勝，吳廣的揭竿起義，阿房宮一炬，秦庭也隨之而滅。由於受了秦暴政的迫害，與楚漢相爭戰爭的塗毒，他們殷切的渴望生活在一個無政府桎梏、暴虐的天地裏；他嚮往一個自由、安定、寧靜、和平的社會。因此他們更不願意政治干涉他們的生活，而希望讓他們喘口氣而能得着休息。讓他們自由，解脫枷鎖與束縛，這便是他們的心聲，所以他們希望政府無爲。而漢初政治也針對人民的願望而實行了少干涉人民自由的黃老政治。這些，淮南子的賓客們也有這種嚮往，並且也看得透徹。所以他們根據道家的尊重人性、尊重個人的自由；也根據儒家「民爲貴，君爲輕，社稷次之」的立場來對暴秦——也就是推行法家思想，尤其是商鞅，韓非的思想——做嚴厲的批判或修正。再者，淮南子的作者們（註三）又是依附於劉安下的一羣賓客幕僚。劉安——一個開國皇帝漢高祖劉邦的皇孫——也是一個具有可能登基皇位的人物。所以他們具有相當大的政治野心，希望能攀龍附鳳仗恃劉安的權勢抓權把勢。換句話說，他們是在野派的一批政客，一方面以平民的身分懷抱道家個人主義，自由逍遙，厭棄暴政的心態，希望政府當局不要壓迫他們，桎梏他們；不要干涉他們的生活自由，侵犯他們的生命與財產；而提出道家無爲而治的理想做爲理論根據。倘若不能，則退而求其次，寄望君主爲聖爲賢，胸懷仁義，對他們寬容與和善，實行儒家的仁政。但在另一方面，他們既想抓權當家，當然也了解道家所嚮往的伏羲民，神農氏絕對放任自由，不干涉的無爲而治的政府——幾乎無政府組織的時代——再也不重現。中國的社會，經過了伏羲、神農、黃帝、堯、舜、夏、商，等部落時代，再經春秋戰國的國家兼併，以及秦漢大一統帝國的形成；政治團體由無變有，由弱小變得強大，由散多變成統一；政治組織由粗疏變成嚴密，政府對人民的控制是扼勒得越來越緊了。政治權勢的膨脹越來越大，政府對人民有絕對的生、殺、予、奪、驅、策、使役之權，並且對人民形成

了嚴密的控制，人的一切活動都納入政治的體系中；因此他們也根據儒，法的思想看出道家無爲的烏托邦——政府對人民採放任自由不干涉的態度——在那時代是行不通的；老子小國寡民的理想也不能存在了，那只有根據儒，法的思想再提出修正。在大帝國政府與人民的關係上，他們根據儒家希望君主行仁義。在統治行政與制度方面，他們根據法家的法來統治帝國，但反對將法家的法做爲推行富國強兵政策的工具，做爲實行君主意志的鞭策，甚至到了秦二世胡亥胡作非爲，爲了縱慾恣睢驕暴，把法當作壓迫人民的手鎖脚梏的繩索；把刑做爲宰割人民的刀刃。淮南子看透了這種弊病，反而把「法」當作限制君主，檢式儀表禁君的正義力量的準則，這時的法才是公正而合理的。因此在他們的政治思想裏，既帶有個人自由主義的道家思想；也涵蓄法家要組成一個大帝國的理想，以及包容儒家仁愛，親親之道的渴望。淮南子的政治思想便是要融合這道、儒、法三家的特長。雖然他們儘量攝取了各家的優點，淘汰其粗劣雜蕪，也要儘量調和各派的歧異，但因其有基本的論點及其特殊性，因而不能補綴得天衣無縫；所以在全書各篇文章當中，乃有許多扞格不一，牴牾不通之處，因而產生了三家的論戰。

在先秦道、儒、法三派當中，他們所出現的時代先後不同，道儒在先，始於春秋；法家在後，集大成者爲韓非（298B.C.—233B.C.）死於戰國末年。道儒在法之先，此爲定論，然而道儒之先後，則爭議紛紛，若根據老莊申韓列傳記，「孔子適周將問禮於老子。」則道家始祖在孔子之前，不過近代學者對於儒道之先後議論不決，各執一端，不見有一致之定論。（註四）據史記，我以為儒道同時並立，難論先後，不論如何，這兩家之學術總是在法家韓非之前，這倒沒有異義。由於時代不同，他們所經歷的社會也不同，老莊所處是春秋，雖也處於列國紛爭之勢，但兼併之風尚不如戰國時代激烈。老子所嚮往的是無爲而治的「雞犬之聲相聞，民至老死不相往來」（註五）的小國寡民之治。而孔子所夢寐以求的是周公「禮樂之治」。商鞅，韓非所處已是戰國時期，秦國獎勵耕戰的富國強兵政策，對於列國蠶食鯨吞，而將要實現大一統的大帝國的時候了。再者，道、儒、法各派諸子之身份地位也是影響他們學說紛歧的原因。老子之身世行事，正如孔子所說的「老子其猶龍」是個恍兮惚兮，惚兮恍兮的人物，所以老子是誰？太史公司馬遷在老莊申韓列傳中也只能用或曰，或言，或云地撲朔迷離地不知所云。但說了「周守藏室之史也」。不過道家第二臺柱莊周，史記言「莊子者，蒙人也，名周，周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王，齊宣王同時。其學無所不闕，然其要本歸於老子之言。」再看楚狂接輿之歌鳳兮之隱（註六），與楊朱之貴己等；道家人物大都不是當政抓權顯赫之徒，而

是在野人士或隱君子。他們飽受諸侯力政，列國互鬥之攻掠，燒殺、戰禍之苦。他們站在無辜受害的平民立場，眼看政治帶給他們迫害與苦難，所以他們都渴望有一個桃花源，以趨避暴政。因而他們希望最好是無政府，倘若不能，也希望政府對他們越少干涉越好，由是提出了無爲而治的觀念。儒家孔子當了魯國三個月的司寇，是沒落的貴族，他所嚮往的並不是大一統帝國絕對的君主專制。因爲君主極權，自然不容許貴族強大，必然要對他們削權無禮。但孔子之時代，貴族已趨向沒落，慢慢地走向強幹弱枝君主集權於一身的趨勢，對貴族不再尊重了，而犯法與民同罪，已非刑不上大夫的時代了。所以孔子才嚮往周初親親之道的禮治，對貴族要以禮相待。而法家人物，大都是當權派，權勢赫赫如商鞅、申不害、李斯都是當時一人之下萬人之上炙手可熱的人物。韓非也是韓之公子，尙未抓到大權就死了，但他的意願也是要抓權的。所以他們要推展大一統，富國強兵，集大權於君主一身的思想。他們站在君主極權的立場，對於沒落貴族之禮治與平民個人主義，無政府主義，絕對放任自由的無爲而治之道家，當然不能容納接受。這是在先秦道、儒、法三家由於時代背景，身份地位，嚮往理想之政治各有不同，因此他們的立論彼此水火互相矛盾對抗。在道家，講道德，廢仁義「以詆訛孔子之徒」(註七)，他們不僅譏諷儒家之禮，且更厭棄法家之法令滋章。在儒家，孔子評長沮，桀溺避世之士爲「鳥獸不可與羣，吾非斯人之徒而與誰與？」(註八)而且也批評法家爲「齊之以刑，民免而無耻。」孟子罵墨翟楊朱爲「無父無君」；荀子批判莊子「蔽於人而不知天」(註九)。法家則揚棄儒家之仁義與禮治，韓非嘲弄徐偃王行仁義而亡國。對於隱士則贊美姜太公對「齊有高節之士曰狂譎士，華氏二人昆弟，」以爲「聞不上用之路」爲其不爲之用而殺之。(註一〇)由此可見儒、道、法三家人物的出身、地位、人生觀、政治思想有很大的差異，故其衝突對立是很尖銳的。

雖然道、儒、法各家彼此衝突，然而他們也有思想傳承，也彼此吸收其精華而消化爲己有。孔子也讚美管仲之仁，也說「無爲而治」。道家於莊子天下篇承認儒者有其地位。集大成之法家韓非後出，便是吸收了儒道之精華。韓非是荀子的學生，韓非之人性論追隨荀子，其法由荀子之「禮」脫胎而來。韓非有解老、喻老要給法、勢、術找形上之根據。並且他也講無爲，只是扭曲其形而已。這種各家各派——儒、道、墨、名、法、陰陽相互溶合的情勢，到了漢代更爲明顯。這便是淮南子所處的思想背景——一方面他們承受的是各家的對立矛盾衝突；另一方面却又處在大融合的大一統時代——因此他們要吸取各家精華，

而消融其矛盾對立而另成一個爲將來實現其野心，統治帝國的大憲章。然而，淮南子因爲作者紛雜，各有立場，各持己見，在補綴時並非天衣無縫，仍可見其裂痕，仍存有牴牾不相統一連貫之處，此爲難免。雖然雜家並陳，然而其主持者劉安，是以道家爲主，因此仍想以道家之道，與無爲貫穿其政治學說。下文就「無爲」之說探討其矛盾與調和之處。

## 一、道家之無爲

淮南子承繼先秦道家老莊之「道」而加以具體化，曰：

「夫道也者，覆天載地。廓四方，柝八極，高不可際，深不可測；包裹天地，稟受無形；源流泉滄，沖而徐盈；混混汨汨，濁而徐清；故植之而塞於天地，橫之而彌於四海，施之無窮，而無所朝夕。舒之愜於六合，卷之不盈於一握，約而能張，幽而能明，弱而能強，柔而能剛。橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光；其淖而溥，其纖而微。山以之高，淵以之深；獸以之走，鳥以之飛；日月以之明，星辰以之行；麟以之游，鳳以之翔。」（原道訓）

從這段話而言，淮南子描述從天地開創到生萬物，萬物羣生之所以成，道無所不見，至大無外，至小無內，且永恆不變。道本無形，然爲萬物具體有形持續不絕的泉源，萬物之原始來源是幽冥無形之渾沌，且付以萬物之性質，萬物因得道而形成獨特明顯之個別性。這個「濁而徐清，幽而能明」便是道生萬物由渾沌而具體有形，由無而有的過程。

雖然，道生萬物，並施與萬物之本質，使萬物得其本質而成其性。然而道雖生萬物且施授其本性，但不據爲己有，也不爲主宰者。誠如老子云：

「大道泛兮，其可左右。萬物恃之（得之）而（以）生而不辭，衣養（被）萬物而不爲主。常無欲，可名於小矣。萬物歸焉而不爲主。可名爲大矣。以其終不爲大，故能成其大。」（註一一）

「是以聖人處無爲之事，行不言之教，萬物作焉而不恃，功成而弗居，夫唯弗居，是以不去。」（註一二）

淮南子也說：

「夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰。蠖飛蠕動，待而後生，莫之知德。待而後死，莫之能怨。」（原道訓）

這是說，道生萬物，但不主宰萬物。道付與萬物本性，然並不據爲己功。不僅如此，道在施與萬物本性時，並不刻意雕琢而讓萬物自得。並且，道亦不德而萬物亦不知其所以得，故萬物皆謂我自然。且生之後，不據私有，亦不主宰控制，而讓萬物自化。這就如同父母生育兒女一般。當父施母受之後，父母之精卵已付與胎兒之本性。然而父母雖將精卵結合爲胎兒，但是胎兒爲男爲女，爲美爲醜，爲健全爲畸形，爲聰明爲愚痴，頭腦四肢，五臟皮膚之形成，父母雖施受之，却無權決定，且不能加以意志地雕琢改良。而胎兒自身也不能有意志地扶擇自己，且父母兩方不必操心焦慮，受精而後之形成變化，皆是胎兒之自化，此謂稟受自然。父施精，母受卵；父之精，母之卵不再據爲己有，而爲胎兒所有。這即是功成而不有。當胎兒形成及出生爲嬰兒之後，父母只供其溫暖、慈愛、營養，這即是衣養之，而胎兒之內臟四肢之發育，心臟之跳動，血液之循環，內分泌之產生，肚腸之消化，肛門之排泄，神經之傳遞，思想之運作，這些都是極其神妙而不可思議。這些爲父母者，對於這些如何之來？如何之形成？如何地運作不能加以主宰，且不知其所由，而日後嬰兒成長之後如生、老、病、死只有讓其自化，自成，自長，自生，自死。父母雖愛之，憫之也無可奈何，這便是老子五十一章所說：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之，長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

「道之尊，德之貴，夫莫之命，而常自然。」

淮南子在政治思想上，就承繼老莊的思想，法道法天，而主張無爲而治。他說：

「萬物固以自然，聖人又何事治焉？」（原道訓）

如此，聖王之治就要「法天順情」，順其自然。所以聖人之治在能「得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方，無爲爲之，而合於道；無爲言之，而通於德。恬愉無矜而得於和。有萬不同，而便於性。」（原道訓）因此道付與萬物之本性，是謂天；得之後而不主宰使萬物自化，是謂自然。道雖生之、畜之、長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之，衣被萬物，然並不干涉、妨礙、破壞、輔助、操心、焦慮而讓萬物自化，順其自然，則是無爲。所以聖人於政治上之神化也即是保留其天，而去其人爲。「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。所謂人者，偶墜智故，曲巧僞詐，所以俛仰於世人，而與俗交者也

。故牛歧蹠而戴角，馬被髦而全足者，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）

因此聖人表現在政治方面；是絕對尊重萬物之本性，而避免以人爲破壞其自然。對於治理衆人方面，絕對尊重人之本性，保其純樸質真自然，「不以人易天」，不加以人爲之破壞，也不以人爲地絡馬首，穿牛鼻加以主宰與控制，更不以仁義加以誘引，也不以禮俗加以陶化，更甯說以刑罰桎梏其自由，以殺戮殘賊其性命，避免因智巧而破壞其純樸天真，而使其自由自在。因爲仁義、禮俗、刑罰、殺戮、智巧皆非自然本有，仍是人爲自製自用自套的籠頭枷鎖。這一套東西都不是人類所固有，反而限制人之自由。「於是在上位者，左右而使之，毋淫其性；鎮撫而有之，毋遷其德；是故仁義而不布，而萬物蕃殖；賞罰不施，而天下賓服；使故魚相忘於江湖，人相忘於道術。」（俶真訓）

由此而言，道家之「所謂無爲者，不先物爲也。所謂無不爲者，因物之所爲。所謂無治者，不易自然也，所謂無不治者，因爲之相然也。」（原道訓）因此淮南子改良老莊原始道家的小國寡民的絕對無治主義而爲尊重人性。無爲即是順沿萬物之本性，不加入爲破壞矯揉，完全讓人民按照其自性、自治、自爲、自化、自由，不破壞其自然之樸直天真。「萬物固以自然，聖人又何事焉。」（原道訓）此即是無爲，以不治治之。

然則，道家聖人無爲而治之境爲如何？其目的在於——「反於清淨，究於物者，終於無爲，以恬養性，以漠處神，則入於天門。」（原道訓）「脩道理之數——因天地之自然。」（原道訓）舉事而順於道，法道之施與萬物，而養之、育之、亭之、毒之、長之也，取法道之無爲，不加矯飾，不加干涉，不加控制，不違人性，保其純樸，順其自然，存其天真。使人民「處混冥之中，神氣不蕩於外，萬物恬漠以愉靜，攬搶衡鈞（註三）之氣，莫不彌靡，而不能爲害。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，食於地德，不以曲故是非相尤——茫茫沈沈是謂大治。」（俶真訓）

在這種社會裏，幾乎是完全無政府的社會，沒有制度、風俗、法令、權勢，也沒有貴賤、地位、尊卑、主奴之分別。也幾乎是沒有文化的一種純樸社會。所謂的自由平等，博愛的概念對他仍是茫然不知，因爲他們已生活在絕對之自由，絕對之平等，絕對之博愛當中，他們已經具有，而且本來就有，且是自然就有，就像空氣對生命本來就有，自然就有，用不着去煩惱其缺

乏，更用不着去可貴他。「魚相忘於江湖，人相忘於道術。」水對魚絕對是可貴的，可是魚用不着去論就其可貴。只是當缺乏了，當人失去了，才覺得可貴。人之自由、平等、博愛本來就有了，只是被人爲的暴君、專制、庸俗之禮教破壞而喪失了，之後才覺得可貴。倘若淮南子的道家尚在，這些可惡的人爲，專制暴虐，攻城野戰，核武毒氣，死光最好都沒有，盜賊奸詐最好不要；有了這些人爲，不會對人有好處；沒有了這些，對人類素樸天真的本性更是好得多。尊重人性之尊嚴，尊重個人之自由，尊重人之善良樸質天真，尊重自然所賦予人之生命，尊重人性之愛好恬愉清靜和平；不要破壞人性之樸素，不要干涉個人之自由，不要限制桎梏人之活動，不要摧殘人之性命，這是道家無爲而治的嚮往。發明核武、毒氣、死光、洋槍大砲不是偉大的，發明墮胎之技術也不是善良的，這些歌功頌頌科技萬能的人是聰明？而那些提倡絕聖棄知是愚蠢？那些爲獨夫暴君高呼萬歲的人，看着他殘殺百萬生民而歌功其偉大？讓人民自由，讓人民和平，讓人民相愛，不要讓暴君，專制的塗毒，束縛、殘害，這便是在野道家代理人民所做的呼喊：不要浮僞巧詐，苛政繁法，讓他們與社會，大自然協和與天地一體。淮南子說：

「古之人，同氣於天地，與一世而優游。當此之時，無慶賀之利，刑罰之威。禮義廉耻不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵暴虐，猶在於混冥之中。」（本經訓）

這便是道家無爲而治的最高境界。

### 三、儒家之無爲

淮南子說：

「逮至衰世——人衆財寡，事力勞而養不足，於是忿爭生，是以貴仁；仁鄙不齊，比周朋黨，設詐譖，懷機械巧故之心，而性失之矣，是以貴義。陰陽之情，莫不有血氣之感，男女羣處而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，以不得已則不和，是以貴樂。」（本經訓）

時代轉移，社會的演化也跟着變異。太古二皇之時代地廣人稀，穀菓禽獸足可衣食，人間少有往來，無舟車之用，弓箭之利。此時尚未有文化，故雖有后羿之知，無所用之。因此也用不着知識與社會風俗制度，一切可循自然而無爲——這是沒有人



爲之巧，且也用不着人爲，這是可說無爲而治。

逮至商、周，人衆財寡物不贍，則爭。爭則有立帝王以禁暴討亂，而事煩繁多，「一人之力不足以治，故立三公九卿之官府以治之。」因此政治組織制度就成必需了。這就需要人爲了。再者，人總是有異於禽獸，即是有其聰明能擁有知識、語言、思想，發明符號交通以表心意，設計工具以便利用，這時必然就會產生文化。而文化是人類必然之具有，不能拋棄的。因爲要拋棄一種文化，就必然又要產生另一種文化；那是依據另一種新文化以拋棄舊文化，所以永遠不能拋棄文化。因此，絕聖棄知是不可能的事。再者，人有食色之性，物不贍，則必爭。且欲望是無底淵，永不能滿足，淫發泛濫，若不有一套制度以防範其邪心，則釀成災禍。不有仁義禮樂以啓其善道，則是淤滯不通而塞阻成災。儒家即是體認到時代不同，社會進化的事實，以及根據人性之需求，而肯定人爲設置之仁義禮樂爲必然之需要。然而這些設置也並非背性逆情，而是其人情循其理路，而設禮成俗。故淮南子說：

「聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有……因民之欲。……故先王之制法也，因民之所好，而爲之節文者，因其好色，而制婚姻之禮，故男女有別。因其善音，而正雅頌之聲，故風俗不流。因其寧家室，樂妻子，教之以順，故父子有親。因其喜朋友，而教之以悌，故長幼有序。然後脩朝聘，以明貴賤；鄉飲習射，以明長幼。……入學庠序，以脩人倫，此皆人之所有性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。繭之性爲絲，然非得工女煮以熱湯而抽其統紀，則不能成絲。卵之化成雛，人之性，有仁義之資，非聖王之法度而教導之，則不可使鄉方。故先王之教也，因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦，故刑罰不用，而威行如流，政令約省而化耀如神。故因其性，則天下聽從（順性而制度教化）。聖人變習易俗，民化而遷善，此必有爲。」（秦族訓）

再者，人是生活在大自然的環境當中，大自然有天災水患，當堯舜之時，天下洪水氾濫成災，雖然中國之「地勢水東流，人必事焉，然後水潦得谷行。」此爲大禹疏導河流，以避免其災禍，這也是人爲所不可少，因而不作爲之無爲不可行。

且人有衣食之情，天然之五穀，不足贍給，則「禾稼春生，人必加功焉，故五穀得遂長；聽其自然，待其自生，則蘇禹之功不立，而后稷之智不用。」（脩務訓）由此可見，人工以輔助天工，人爲以輔助自然之不足，這在人衆物不贍的社會上也是

必需的。儒家就以人口之繁殖，物質不足，社會進化之事實，人性之需求，以說明人爲之必要。當然儒家也是主張因自然之性，但他們認爲人性是具有仁義禮樂性善之端，且有接受教化之潛能，所以他們更進一步主張自然之性要受人爲之陶化然後爲善，因而人爲的工夫是必要的。由此他們反對他們所謂的道家的不作爲之無爲。所以說：

「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，嘗試問之矣——若夫神農堯舜禹湯可謂聖人乎？有論者必不能廢。以五聖觀之，則莫得無爲明矣。」（脩務訓）

這裏，儒家將道家之無爲解釋成靜止，不動作。這種解釋並非道家之原意。道家厭棄外在的制度，暴君之專制，以及僞君子之虛仁假義，與不近人情之庸俗禮教之矯情拂性。他們不喜歡這些干涉人類之愛好自由，寧靜的天性，與污染了人類的純樸質直之本質。其實道家們所攻擊的對象是桀紂之暴虐，與田成子殺齊君而盜其國，「盜其聖知，以守其盜賊之身」之假仁假義，對於堯舜禹並不加以抨擊；只是道家將他們崇拜的對象更提升到堯舜之上的泰古二皇，其次則至德之世的「容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏。」（註一四）道家所提的這些時代，還是在未開化的部落時代，最多是「民結繩而用之，民至老死而不相往來」的小國寡民時代。所以政治制度的組織粗疏而不嚴密，社會風俗樸素而不繁瑣，人民天真而不奸詐，文化簡陋而民智單純。這時代人爲設置很少，對人之設限干涉也幾乎沒有。人們生活在絕對自由和平寧靜純樸當中，甚少有善惡是非之爭端。所以道家之無爲並非不作爲之意，而是順着自然本性而爲，儘量不用人爲干擾人們所渴求的恬愉清靜之生活而已。儒家在這點是誤解道家無爲之意義了。

其次，儒家認爲道家之「絕聖棄知，大盜乃止，擗玉毀珠；小盜不起；焚符破璽，而民朴鄙；搥斗折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可論議，」（註一五）是行不通的。儒家認爲人之所以爲萬物之靈，而禽獸「爪牙雖利，筋骨雖強，不免制於人者，知不能相通，才力不能相一也。各有自然之勢，無稟受於外，故力竭功沮。」所以，人能駕牛服馬者，爲人獨能知，能學。或「世俗衰廢，而非學者多，人性各有脩短……此自然不可損益。吾以爲不然，馬可駕御，教之所爲也。馬龔蟲也，而可以通志義，猶待教而成，又況人乎？」（脩務訓）此人之所以高於禽獸者。人不僅能知，且又能得其所知傳遞於他人，這便是能「通」，利用言語「通己於人」，利用聞見「通人於己」。如此人能根於有受教化之能力，利用教育接受前人之經驗，擴

而充之，並能綜合之，且能再創造，而後再傳續下去。並且「知亦無涯，而人生有涯」，個人之能力，不能博知，只能偏知一技，然而人能藉教育而集合個別之知而形成整體之知識，而為人類全體之利用厚生。淮南儒者說：

「昔者蒼頡作書，容成造曆，胡曹為衣，后稷耕稼，儀狄作酒，奚仲為車，此六人者，皆有神明之道，聖智之迹，故人作一事而遺後世。非一人而獨兼有之。各悉其知，貴其所欲達，遂為天下備。今使六子者易事，而明弗能見者何？萬物至衆，而知不足以奄之。周室以後，無六子之賢，而皆脩其業；當世之人，無一人之才，而知其六賢之道者何？教順（訓）施（延）續，而知能流通。由此觀之，學不可已，明矣。」（脩務訓）

由此可見，人能知，並能學，因而能創造文化。由於能學，即能通，因而能繼往開來傳遞文化。此人之所以高於禽獸，異於禽獸者。再者，若民本來無知，然可待教化而使之知，人待學而後能成一技之長。淮南子儒者說：

「今天盲者目不能別晝夜，分白黑，然而搏琴撫弦，參彈復徽，攬援標拂，手若覆蒙，不失一弦，使未嘗鼓瑟者，雖有離朱之明，攬撥之捷，猶不能屈伸其指。何則？服習積貫之所致。」（脩務訓）

再者，儒者反對道家使民無知無欲而歸於樸，而認人民若愚昧無知則不知真理，易受欺詐。而「學」與教化使其聰明睿智，而於政治措施行為，得以運用自如，往來相通，不受蠱惑。其次，「學」也可修身養性，陶冶性情。因而淮南子儒者說：

「君子有能精搖（精進）靡覽，砥礪其才，自試神明，覽物之博，通物之壅，觀始卒之端，見無外之境，以逍遙仿佯於塵埃之外，超然獨立，卓然離世，此聖人之所以游心。若此而不能，閉居靜思，鼓琴讀書，追觀上古及賢大夫，學問講辯，曰以自娛，蘇（索也）援世事，分白黑利害，籌策得失，以觀禍福，設儀立度，可以為法則，窮道本末，究事之情，立是廢非，明示後人，死有遺業，生有榮名。如此者，人才之所能逮。」（脩務訓）

然而，淮南子於這段話裏，其中一些是道家對知的理想。比如要「通物之壅，觀始卒之端，見無外之境，以逍遙仿佯於塵埃之外，超然獨立，卓然離世……籌策得失，以觀禍福」以及「窮道本末，究事之情」此正是道家要超脫萬物之旋轉，不與物糝，擺脫萬物生死，是非，彼此之對立與有限，而直達無終始，無限，絕對獨一之道。這是離世獨立的立論根據，而不是儒家積極的入世態度。這種智慧，並不是道家所揚棄的，反而是積極所追求的。因而老莊准之道家所謂之「絕聖棄知」，這裏之聖，是

聖巧之聖，並非老子，莊子天下篇所說聖人之聖。知，有知識，智巧，智慧之意義。道家並不反對「得道」「窮道本末」之智慧；而是反對「有機械之心者，則純白不備」，即是發明死光，毒器之知識，以及田成子竊國者侯之聖知。但淮南子所引這段話並不代表春秋論語當中孔子罕言天命與生死之心態，而是顯示漢景帝，武帝當時儒者已雜家化的思潮。淮南子、董仲舒、司馬遷都要「究天人之際，通古今之變」，這些則是受道家很大的影響。但是「設儀立度，可以爲法則……立是廢非，明示後人，死有遺業，生有榮名」則爲孔子所傳下來儒家的學風，這是道家莊子逍遙遊，齊物論所要超脫揚棄的。因爲他們不喜歡受俗世的浮華虛榮，名位利祿的煩擾而走入山林隱名埋姓爲隱士，而放棄了塵俗的榮華富貴，追求寧靜祥和的生活。總而言之，在知方面，道家較重離世獨立的智慧，不尚機械之智巧；而儒家則較重用世之知識，也注重修齊治平之知。可以說，道家較注重「爲道日損」之智慧，而儒家則強調「爲學日益」的好處。

職是之故，淮南子之儒家肯定知識與學，在人類生活上是必然需要而且是重要的；文化文明是時代進化必然之發展與結果。因此他們很猛烈地攻擊道家「絕聖棄知」之主張。他們說：

「且子有弑父者，然而天下莫疏其子，何也？愛父者衆也。儒有邪辟者，而先王之道不廢，何也？其行之者多也。今以爲學者之有過，而非學者，則是以一飽（噎）之故，絕穀不食……惑也。」（脩務訓）

所以他們反對以田成子，盜跖之竊取聖知而爲盜賊的個別例子，而連帶地否定了堯舜仁聖治國之知，正是因噎廢食大爲不可。其次，他們認爲道家所舉例子爲偶然與極端，不可以取法，舉例應適用於普遍，才是公平之論。他們說：

「所謂言者，齊於衆而同於俗，今不稱九天之頂，則言黃泉之底，是兩末之端議，何可以公平論乎？」（脩務訓）

再者，若是要「絕聖棄知」返樸歸真，則人民愚笨固陋，廢除科技之便利，這點行不通，所以淮南子批評說：

「欲棄知而循性，是謂猶釋船而欲蹇（履也）水也。」（脩務訓）

再更進一步，淮南子儒家們更認爲時代是進步了，更必須要根據現實狀況立論，託於太古而言是不切實際與不合真理的。他們說：

「世俗之人，多尊古而賤今，故爲道者必託之於神農，黃帝而後能入說。亂世闇主，高遠其所從來，因而貴之，此見是非

之分不明。」（脩務訓）

總而言之，淮南儒家們認為道家要從「絕聖棄知」而使人民返歸於樸而達至無爲而治，如此是行不通且不切實際的。況且這種論說更易受野心政客所利用，而變爲「愚民政策」。雖然「民之難治，以其智多」，固然也有這種情況，但若民無多智，則白黑不辨，是非不明，不能把握真、善、美而愚蠢無知，也會被野心家所愚弄，所奴役。再則人民若無抗暴之智，也是舉義而大事不成。後來法家就充分推展這種使民固陋無知，蠢頑愚笨的政策；李斯的焚書坑儒、愚民政策的暴政就產生了；清朝愚弄漢人的博學鴻儒之乾嘉學風就雷厲風行了。結果是：鴉片戰一爆發朝廷便束手無策了，只有受喪權辱國割地賠款的羞侮。這些真不是當時老莊提倡不使民多智「絕聖棄知」所能預料的。儒家就體會到民多智則能通，通則能辨白黑是非，把握真理，才不會被暴君所愚弄。另外，民多智則有益於「利用厚生」。所以儒家一向主張要興辦學校，推展平民教育，這是儒家的真知。

雖然我們也承認知識會被田成子，盜跖應用於邪惡，但堯舜亦可以用之於治民。由此可見知識是中性的，就像菜刀本身並不具有善惡可言，然使用者之居心有正邪，而應用之者則有了善惡。菜刀可用於切菜，但也可用之於兇殺；有罪無罪不在菜刀，而在使用菜刀者而已。因此，使知識用之於善，其關鍵並不在於廢棄知識，而是在「正其使用知識者之心」，若是使用者有仁義公正之心，則知識正是可爲利也。這是淮南儒者以仁義用智而反對「絕聖棄知」之理由。

淮南子之儒既然揚棄不作爲之「無爲」與絕聖棄智之主張，而主張「有爲」與智，崇聖重智，則其無爲又如何？此須從老子之道德無爲言之。老子三十八章云：

「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無爲而無不以爲，下德爲之而有以爲。上仁爲之而無以爲，上義爲之而有以爲，上禮爲之而莫之應，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。」

從老子的思想中「上德不德，是以有德」，即上德不得，是以有得。道與萬物是生之，施之而不有，故不據爲己有，亦不爲之主，更不爲之宰。對萬物既生，既育，然而不加以控制、指使、奴隸；由萬物自主、自宰、自化。既生而不有之，亦不爲之宰

，如慈母之育子女，其德大矣哉。此上德以道爲母，故不得。既不爲萬物主宰，亦不私據己有，而讓萬物自化、自主，不加以干涉，此卽爲無爲。故上德無爲而無以爲。下德於萬物自化、自主、自宰而有所爲。上仁有所作爲而爲之主宰，已具人之作爲，然其爲博愛無私，其功不爲己而普施大衆，故無以爲。無以爲者，王弼注云：「無所偏爲也」。上義有所作爲並有所偏爲，已不能博施濟衆了。禮，本意在表現內在之忠信；其表現在外，則爲華文，然而往往文勝於質，其有假節詐僞尤甚矣！故爲誘人虛僞，亂之首也。

淮南子之道家們承繼老莊思，也將道德仁義等次排列。淮南子說：

「是故道散而爲德，德溢而爲仁義，仁義立而道德廢矣！」（倣真訓）

「是故仁義禮樂者，可以救敗，而非通治之至也。」（倣真訓）

「知道德，然後知仁義之不足行也。知仁義，然後知禮樂之不足行也。」（倣真訓）

其實淮南子之道家並非絕對地揚棄仁義，而只是說仁義是在道德之下，道德爲最高，仁義次之而已。但他們認爲，仁義禮樂是爲人爲的設立，既爲人爲就有主宰、控制、干預，而不能使萬物自主自化，而以「人」破壞「天」，使人不能保其自然，按其自性生活；而就有被限制，被干涉、被使喚、被束縛。禮樂則使人矯飾虛僞，如此對於純樸之人性是個破壞，而對於不受干涉之自由主義及無政府主義之理想是種威脅，所以在野的有智之士或隱士們都不樂意接受。

儒家的政治制度是嚮往「郁郁乎文哉！吾從周」（註二六）要隨從周初的封建制度。這時的封建是由部落過渡到國家政制趨向君主專制，組織嚴密的轉型。在部落社會，維持社會秩序的是風俗而不是法律，領導人是族長，而非由權勢爭戰而來的。所以部落仍保留大家族之雛型，所講的是父子兄弟夫婦親族之仁義，而非重刑，酷法的制度。孔子生於春秋，春秋時國家組織已頗爲嚴密，然而却也開啓了列國兼併之風而戰禍連綿，民不聊生。政府組織已官僚化，而領導權是由權勢，武力鬥爭而來。這時由家長，族長式的領導已日趨式微。在官僚政客當中，政治鬥爭本來就是冷酷而現實的，子弑其父者有之，臣弑其君者有之，父子相殘，兄弟相殺，君臣相鬥，春秋多有記載。所以這時社會——尤其君臣間——只講利，而不講義。梁惠王對孟子的「叟，不遠千里而來，亦將以利吾國乎？」就是趨利之言，根本就缺乏仁愛。然而仁義是人生的春天陽光，使人覺得美而溫暖，

沒有仁愛，這人間是冷酷可憎可恨的，使人覺得人生乏味而無意義。孔子就是生在已不再仁愛親親而只講權勢冷酷鬥爭父子相殘的春秋，當然他「夢想周公」而欲回到宗法封建的統治方式，以父子、兄弟、夫婦、朋友人倫「親親之道」為基礎，而發展為一套仁政；並且將君臣關係擬想成父子之親。然而，畢竟君臣之關係與父子關係大有差異，淮南子就指出此點。父子血氣相連，自有父子之親情，不可割離；而君臣只是爵祿所維繫的關係，合則從，不合則離。君主駕馭臣子的是刑賞二柄，而非仁愛，這點韓非說得最清楚。再者，真理是非之標準是依附於仁愛，然而在君主統治下，真理之標準受權勢之控制，法之標準變成「朕即國家，朕即法律。」在這種情形下，可憐的是百姓，也就沒有公正法律之保障了。所以淮南子基於在野之地位要求法之標準在於義，在於公正與真理，在於適合普遍人心之理則。

孔、孟生在以權勢為主導的國家組織，一切以君主權勢為主，這是一種時代潮流，時勢所趨已是澎湃洶湧不可遏止的浪潮了。他們並沒有認清堯舜不復返於春秋戰國的現實，而還夢見周公，雖周遊列國想要推展實行仁政，結果孔孟都失敗了。而後法家根據了這時潮，就展開了以法、勢、術為主的理論，來推展富國強兵的政策以促進秦朝之大統一。

儒家根據以家族仁愛倫理為重心的周初家族部落封建政治，展開對道家的反駁。他們認為國家、政府、制度政治組織的形式，已是時代潮流，不可避免的，絕對自由的個人主義，無政府主義已是行不通了。時代之時勢已是不同了，社會結構也跟着改變，若以遠古之神農、軒轅為標準而非薄堯舜，那是不知是非了。因此，恬愉清靜，純樸質真之自然無為是不可能的，必須要建立人為的政治制度與組織。儒者認為最理想之政治是仁政與王道；而反對以權勢、武力為後盾之霸道。然而法家却以彼論批判儒家之嚮往堯舜之治過於迂腐不切實際。不過，他們講無為，但其內容與根據却大有不同；其中儒家是以仁義為根據來論無為。

首先，淮南子之儒者們不贊成人性是恬愉清靜。他們認為「人之性有仁義之資」（泰族訓），「凡人之性，莫貴於仁，莫急於智」（主術訓），認為「民性善」（本經訓）。由此可知，他們接受了孟子人性有仁義禮智四端的性善論。然而，性雖有仁義之資，不過性如禾，善如米；性如繭，善如絲，性雖有善之資，然而並非善，必有工女之抽絲而絲出。因此性「非聖王為之法度而教導之，則不可使鄉方。故先王之教也，因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦，故刑罰不用而化耀如神，故因其性天下

聽從。」（秦族訓）

然則，所謂仁義，即是根據「父子有親」之道擴而充之而來的，亦即是孟子所說的「惻隱之心，人皆有之」之論點。因而淮南子儒者們說：「仁者愛其類也……唯惻隱推而行之。」（主術訓）而義即合乎公正，合乎人心，合乎真理之謂，這也是根據人之「是非之心」為其理論的基石。

仁者愛人，然而行仁必配合以智，才能避免形成慈母之溺愛，雖曰愛之，適足以害之；智者不惑，所謂不惑，即是能徹底地認識了解，把握到真理與公正而後行之不偏。換言之：即是知義，謂之智。故「知（智）者不妄發，擇善而為之，計義而行之，故事成而功足賴也。」（秦族訓）再者，「人之性，莫貴於仁，莫急於智。仁以為質，智以行之，兩者為本，而加之以勇力、辯惠、捷疾、劬錄、巧敏、遲（犀）利、聰明、省察、盡眾益也。」（主術訓）這也就是說知識、科技、技術、聰明、敏捷……等附屬於仁智之下應用，則可盡其好處而完美。若是這些「伎藝曲備而無仁智以為表率，而加之以眾美則益其損。」（主術訓）因此，「雖有知能，必以仁義為之本，然後可立也。」這點便是儒者以仁義主宰知識，對於道家「絕聖棄知」強而有力的反擊論證。

當國家成立後，維持社會秩序，當依循由仁義禮樂所形成的純美善良之風俗，在這風俗之下，人非無知而愚，然其懷仁、知義、守禮、樂天。故聖人之治也，「誠決其善志，防其邪心，啓其善道，塞其姦路，與同出一道，則民性可善，而風俗可美也。」（秦族訓）因此，「國之所以存者，仁義也；人之所以生者，行善是也。國無義，雖大必亡；人無善志，雖勇必傷。」（主術語）此為儒者之德治。然德治貴在聖人，君主以身作則，「政者正也，子帥以正，孰敢不正」，「君子之德風，小人之德草，草上之風必偃」（註二七），此即是德化。故「聖人懷天氣，抱天心，執中含和，不下廟堂而衍四海，習俗變易，民化而遷善。」（秦族訓）聖君之德足以配天，可風化天下，而使民勸善，不必刑罰，此堯舜獨能為之。子亦曾云：「無為而治，其舜也歟！」（註二八）

統而觀之，淮南儒者終究以仁義為根本，而君主用之以推行仁政，實施教化，用知識以創造文化文明以利用厚生。而其目的在於「利民」，這種完全依恃仁義而為之有為，便是儒家之無為。因此，淮南儒者就為「無為」下了個定義，曰：



「若吾所謂無爲者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立權，自然之勢，而曲故（巧詐也）不得容者；事成而身弗伐，功立而名弗有。非謂其感而不應，攻而不動者。」（脩務訓）

這種便是以道德爲基礎，完全依恃仁義，依乎真理以智來行之有爲之「無爲」。如此所開展出來的政治仍是禮治或德治，是依於仁義之王道的。這種仍是「有爲」之「無爲」；只是這種「有爲」完全不滲雜個人之私慾，一切按照道德之標準而爲。君主不可肉慾橫流，放縱恣睢，乃是要「不踰距」，不可違背仁義，這便是儒家之「無爲」。這種「無爲」，認爲人爲設施，文化文明仍有必要，只是要以仁義道德主宰之。這種「無爲」與道家反對人爲設施、智識文明，風俗禮儀，一切順其自然之「無爲」是不同的。又與法家的潛御羣臣，陰險狡詐君人南面之術的「無爲」更不同。

#### 四、法家之無爲

法家是很重視現實的，這「現實」即是「現」與「實」：「現」是「現在、現世、現象」；「實」是「實有、實在、實際、實用、實踐」等。換句話說，法家的人物，都是很注重實際，他們的理論都是講究「實有、實在、實用、實踐的」，並不崇尚空談與理想，也沒有浪漫的情調。他們又注重「現世」的生活，對於生前死後不加以討論，並且他們的立論都建基於當時之「現象」，根據當時之時勢以擬定政策，因而他們並不法古。這是法家理論的特色。法家理論後起於儒、道；重要人物有商鞅、慎到、申不害、韓非、李斯。實際負責推展秦之富國強兵而實行農戰，連坐法之商鞅與集理論之大成的韓非最具代表性。他們的理論是很注重以上所說的「現實」：不尚空談、不崇道德、不嚮往往古、不求未來的烏托邦——這與儒、道兩家大異其趣——而僅是根據當時時代的潮流，社會的狀況，國家的需要提出其理論。

商鞅對於社會的進化提出「上世親親而愛私，中世上賢而說仁，下世貴貴而尊官。」（註一九）韓非也說：「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」（註二〇）不論商鞅是從社會制度，或是韓非從人口經濟說明上古人口少而衣食之物足用，當近世民衆而貨財寡則民爭（註二）以說明社會狀況亦因經濟變動而改觀，因而事變則備變。不管如何，這種進化觀就被淮南賓客們所默認而接受的；只是他們的執着點不同而已。道家所嚮往的是上世親親而競於道德。儒家所根據的中世上賢而說仁而

逐於智謀。法家所把握的是當世爭於氣力之下世貴而尊官。他們各有所據，而展開了論戰。當然，法家後出於儒、道；老子、孔子來不及對申、韓批判。但法之演變其源也甚早，管仲、子產皆已發其端。老子對於「法令滋彰」與孔子對於「齊之以刑」（註三）表示輕視與厭惡。但法家理論之成熟與推展，則是在戰國時期，而獲得完全之實行，則是在秦之商鞅與李斯。但其暴虐殘酷，為禍之烈也是空前的。這是老、孔所見不到的。淮南子的作者們去秦不遠，甚至這個暴政災害也是他們所身經歷受的。以他們所受的切膚之痛，所以對於暴秦都深痛惡絕。他們對於法家之性惡理論、重典酷刑、權謀奸詐、耕戰連坐法深為反對，因之作了一百八十度的扭轉。法家到了韓非已將法、勢、術做為控制臣民的手段，而失去其真理標準性，將農戰做為推展富國強兵的工具而非在於利民。淮南子却將法籍禮義轉變為合於道德人心而為君主檢式儀表的標準；甚至說：「法者，所以禁君毋擅斷也。」將農戰之經濟政策本為富國，轉為富民。將兵本為拓地攻城、野戰兼併與控制壓迫人民的手段轉為禁暴討亂之義兵，並且是討伐桀紂暴君之武器。淮南子說得好：「兵者，所以討暴，非所以為暴也。」（本經訓）這些都是對法家正確的修正。但是時代潮流畢竟由小國寡民轉成秦、漢大帝國，再回到泰古二皇的時代已是遙遠不可及，再夢想做逍遙自在的葛天氏、容成氏之民是不可能的。而今帝國之龐大政治組織之嚴密，政府對人民控制之緊迫；這點淮南子儒道派都無可奈何地默認這是事實。但他們絕不喜歡暴秦那種社會，恐懼再過那種暗無天日的日子；而在野與平民身份提出希望漢帝國能够善待他們的生括；另一方面，這個集團總想假借劉安之勢而當官抓權；所以他們也為將來如何治理龐大帝國的理論與方法而預備；將儒、道之無為加以轉化以便能適用於統治。這是淮南法家們立論的旨意。

首先，他們依據戰國末期、秦、楚漢當時的社會情況：在政治紛亂方面：

「晚世務廣地侵疆，并兼無已。舉不義之兵，伐無罪之國，殺不辜之民，絕先聖之後，大國出攻，小國城守；驅人之牛馬，僇（繫）人之子女，毀人之宗廟，遷人之重寶；流血千里，骨骸滿野以贍貪主之欲。」（本經訓）

在經濟剝削方面：

「末世之政、田漁重稅、關市急征、澤梁畢禁、網罟無所布、耒耜無所設。民力竭於徭彼、財用殫於會賦、居者無食、行者無糧、老者不養、死者不葬、贅妻鬻子、以給上求、猶弗能贍。愚夫愚婦、皆有流連之心、悽愴之志。」（同上）

在社會風俗方面：

「晚世風流俗敗，嗜慾多、禮義廢。君臣相欺，父子相疑；怨尤充胸，思心盡亡。被衰戴經，戲笑其中，雖致之三年，失喪之本也。」（同上）

在這種社會情況下；要回歸到老莊的恬愉清靜、純樸自然，淮南道家也在倏真訓自歎「當此之時，豈獨無聖人哉？然而不能通其道者，不遇其世。由此觀之；體道者，不專在於我，亦有繫於世矣。」如此無可奈何，只有走歌「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，來者猶可追，已而！已而！今之從政者殆而，趨而辟之」（註三）山林遁世埋名隱居了。甚至儒家的仁義禮智也被認為不能救世，只有以外的刑罰治理。儒家叔向責備子產鑄刑書說「……民知爭端矣，將棄禮而徵於書；錐刀之末，將盡爭之。」子產回覆說：「吾以救世也。」（註四）法治，對那個時代是勢在必行了。但不幸的，戰國的商，韓却不是用法來救世，而是變成控制人民的工具，驅趕人民耕戰如牛羊進屠宰場的鞭策。這是淮南子所深痛惡絕的。但是，勢到如今；道家的自然無為，儒家的仁義無為已難以推行；那只有採取法家的變法更新以治理漢帝國了。

如此「世異備變」；淮南法家也就抄襲商君變法的主張：（註二五）

「先王之制，不宜則廢之；末世之事，善則著之；是故禮樂未始有常也。故聖人制禮樂而不制於禮樂。治國有常，而民利為本；政教有經，而令行為上。苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循舊。夫夏商之衰也？不變法而亡，三代之起也，不相襲而王，故聖人法與時變，禮與俗化。衣服器械便其用，法度制令各因其宜。故變古未可非，而循俗未足多也。」（

汜論訓）

在這段話，其要求變法的態度與商君相類似；然而到底與之不同；商韓變法的目的是為君主之利益而富國強兵；淮南子變法之立場為「治國有常，而以民利為本」，「苟利於民，不必法古」；純粹以人民的利益為主。再者，除了法以外，淮南子法家尚提出「禮與俗化」而欲為善；提出禮治與法治混合並重，而異於商、韓之反對仁義。在治理方面，其目的仍注重道德之善，而非專重於「耕戰之利」；這點與商、韓大為不同。總而言之，淮南子體認到應用純粹不雜的道、儒、法之學——因為他們各據一偏——不足以應付大帝國之情勢；必須融合各家之長以應世變。這一點淮南子是對的。

再則，思想傳承上；法家的慎到、韓非都接受道家的「道」與「無爲」的思想；只是以自己的模子將其變形與扭曲。而漢初學者承續這種遺緒，大都有將老、莊、申、韓的思想列爲一條路子。太史公司馬遷就將老莊申韓列爲一傳（註六），而且說申韓承愛老子的思想。淮南子在這種學風下；也戴有儒、道的透鏡接受法家法、勢、術三大法寶，而講統治帝國之術的無爲。首先，漢初黃老之治就是黃老與刑名之結合，將無爲轉變爲「君人南面之術。」（註七）這種「無爲」目的是在君人權位的自保與管理臣下之術；分別詳述之：

在治術方面，淮南法家之「無爲」是君主用於駕馭臣下之術與管理分工之法，他說：

「人主之術，處無爲之事而行不言之教（註八）；清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。是故心知規而師傳諭導，口能言而行人稱辭，足能行而相者先導，耳能聽而執正進諫；是故慮無失策，舉無過事；言爲文章，行爲儀表，進退應時，動靜循理；不爲醜美好憎，不以賞罰喜怒；名各自名，類各自類；事由自然，莫出於己。故古之王者，冕而前旒，所以蔽明也；黈纆塞目，所以掩聰；天子外屏，所以自障。故所理者遠，則所在者邇；所治者大，則所守者小。夫目妄視則淫，耳妄聽則惑，口妄言則亂。夫三關者，不可不慎守也。若欲規之，乃是離之；若欲飾之，乃是賊之；天氣爲魂，地氣爲魄，反之玄房，各處其宅；守而勿失，上通太一。太一之精，通於天道；天道玄默，無容無則，大不可極，深不可測，尙與人化，知不能得。」（主術訓）

由此觀之，淮南子融合了儒、道、法三家但以法家爲主而構成了「君人南面之術」的「無爲」。首先，君主之無爲乃是「通於天道」而天道玄默，無容無則，卽是「道恍兮惚兮，惚兮恍兮，不可爲象」，使人視之而不見，聽之而不聞，搏之而不得。由此君效法之而爲「不測之術」，使臣不敢有侵上之邪想。韓非子說：

「君見惡，則羣臣匿端；君見好，則羣臣誣能；人主欲見，則羣臣之情態得其資矣。人臣之情，非必能愛其君也，爲重利之故也。今人主不掩其情，不匿其端，而使入臣有緣以侵其主；則羣臣爲子之、田常不難矣。故曰：去好、去惡，羣臣見素，則人君不蔽矣。」（註九）

由此可見君臣之利益相衝突，君守臣奪，凡姦臣皆欲順人主之心，以取信幸之勢也，是以「君臣上下一日百戰」；故要奉行無

形無象，莫測高深之無爲。否則，「主有所善，臣從而譽之；主有所惡，臣因而毀之。」「此人臣之所以取信幸之道也。」（註三〇）因此君主一言一行，要不露聲色，使臣下莫測高深；否則「且君上者，臣下之所爲飾也。好惡在所見，臣下之飾姦物以愚其君必也。明不能燭遠姦，見隱微，而待以觀行，定罰賞，不亦弊乎？」（註三一）所以淮南子說人君要「大不可極，深不可測，尚與人化，知不能得」，而「進退應時，動靜循理，不爲醜美好憎，不爲賞罰喜怒。」否則「喜怒形於心者，欲見於外；則守職者離正而阿上，有司枉法而從風，賞不當功，誅不應罪，上下離正，而君臣相怨也。……是故君人者，無爲而有守也，有爲而無好也，有爲則纒生，有好則諛起。」（主術訓）此爲舉止無形不測之無爲。

在政治之運作上，君臣異道。「主道員者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先者也。臣道方者，論是而處當，爲事先倡，守職分明，以立成功者也。」因此，君主不自己當事而是由羣臣分工任職，自己當事則勞而無功，爲而常敗；譬如徒步行走，而走不疾、行不遠，不如乘車輿，手執轡佩而駕御之；則力省而行疾速、致遠。若涉水馮河，則不僅不能游渡，且有溺斃之患；不如乘舟船，身佚兩安。臣者，卽爲舟車也，任勞守職也；君之職爲執御而已，然駕馭之術不可爲臣下得窺；故「主道運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先也。」（主術訓）因而君之御臣，「其用人也鬼，」（註三二）故無爲。倘若「君人者，釋其所守而與臣下爭，則有司以無爲持位，守職者以從君取容；是以人臣藏智而弗用，反以事轉任其上矣。……君人者，不任能而好自爲之，則智曰困而自負其責也。」（主術訓）此爲駕馭任能之無爲。

故君主之道貴在能因乘勢。所謂「因也者，因人之情也」（註三三）與「因其資而用之」。（主術訓）此卽令雞司晨，令貓執鼠，各任其能，各處其事。凡物皆有偏能，因而只能因其所能而用之，蓋「形有所不周，而能有所不容也」。「是故有一功者處一位；有一能者服一事。力勝其任，則舉之者不重也；能稱其事，則爲之者不難也。毋小大脩短，各得其宜；則天下一齊，無以相過也。聖人兼而用之，故無棄才。」「是以積力之所舉，無不勝也；而衆智之所爲，無不成也。」「是故賢主之用人也，猶巧工之制木也。大者以爲舟航柱楔，小者以爲楫楔。……無大小脩短，各得其所宜，規矩方圓，各有所施。」所謂因人之情者，卽不任己之耳目聰明，而任天下之知能；「故人主者，以天下之目視，以天下之耳聽，以天下之智慮，以天下之力爭；是故號令能下究，而臣情得上聞，百姓脩通，羣臣輻輳。……所以然者，何也？得用人之道，而不任己之才者也。」（主術

訓）此即因人而已無爲。

所謂乘勢？「權勢者，人主之車輿；爵祿者，人臣之轡銜也。是故人主處權勢之要，而持爵祿之柄。審緩急之度，而適取予之節，是以天下盡力而不倦。」（主術訓）是故「乘衆勢以爲車，御衆智以爲馬，雖幽野險塗，則無由惑。」「夫乘衆人之智，則無不任也，用衆人之力，則無不勝也。千鈞之重，烏獲不能舉也，衆人相一，則百人有餘力矣。是故任一人之力者，則烏獲不足恃，乘衆人之勢者，則天下不足有也。」（主術訓）此爲乘勢任力之無爲。

又人主處事當執簡御繁；處位高者，事不可以煩，煩則「精神勞而越，耳目淫則竭。故有道之主，滅想去意，清虛以待。不伐之言，不奪之事，循名責實，使有司任而弗詔，責而弗教，以不知爲道，以奈何爲寶（註三四）。如此則百官之事，各有所守矣。攝權勢之柄，其於化民易矣。」（主術訓）此則分官任事，以簡馭繁之無爲。

再者，人主任法而無爲。所謂法，即是一套法制。設法立制之後，一切卽爲之準繩，一切根據於法。而當立法之後，不論是君主、臣民、貴賤一概要遵守法。這本是法家最精要的思想。淮南子繼承了這種思想說：

「今夫權衡規矩，一定而不易；不爲秦楚變節，不爲胡越改容，常一而不邪，方行而不流，一旦刑之，萬世傳之，而以無爲爲之。」（主術訓）

雖然法家堅持「法」必要具有標準性，然而這種標準性却不一定合於真理與道德。慎子說：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策爲均也。使得美者不知所以德，使得惡者不知所以怨，此所以塞怨也。」（註三五）從慎子所言；則法之本身內容就不一定合乎真理，合乎美善。換句話說，不合於義，也不一定合乎人心。譬如桀紂之炮烙之刑與漢文帝之肉刑，既不合於義，亦不合於人心；然而人君却引據以爲標準，這便是不合於真理與正義的「惡法亦法」。然而淮南子却認爲法必須要合於義，合於人心。他說：

「法生於義，義生於衆適，衆適合於人心。」（主術訓）

另一方面，持用法者本身不公正，便破壞了法之公平與正義。趙高指鹿爲馬，胡亥驕暴恣睢，而使法黑白不分，喪失其眞理性。先秦法家亦主張君主立法之後亦要守法，管子說：「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物

；然後身佚而天下治。……君臣上下貴賤皆從法，此謂大治。」（註三六）然而，法家却無法提出一套使君主必然要守法之法；所以「法之不行，自上犯之，」（註三七）却又奈何？所以要使法合於真理標準是一回事，要使君主依據法是一回事，而希望君主本身要守法又是一回事。淮南子看出了法家在使君主必然要守法上並無強迫性因而無能為力，例如秦二世終究不守法，而法家却無可奈何。所以淮南子更進一步主張；法不僅是君主行為依據的標準，而且是強迫君主守法的依據。他說：

「法者，天下之度量，而人主之準繩也。縣法者，法不法也。……法藉禮義者，所以禁君使無擅斷也。人莫得自恣，則道勝，道勝而理達矣；故反於無為。無為者，非謂其凝滯而不動也，以言其莫從己出也。……是故人主之立法，先自為檢式儀表，故令行於天下。」（主術訓）

此為淮南子提倡「法」當以真理與道德為標準；法的權威超乎君主之上；君主當奉法為圭臬不得已之私，不得任恣睢犯法；是完全任法為準之「無為」。

再者，淮南子在管理臣下之「術」上，一方面接受先秦法家之統御術；認為「術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御羣臣者也。」（註三八）另者為「因任而授官，循名而責實，操殺生之權，課羣臣之能者也，此人主之所執」之審核術。（註三九）在駕御羣臣上，「有術則制人，無術則制於人」。但淮南子所謂的駕御術並不同於韓非所認為君臣上下一日百戰，純粹以利害為主，以陰謀狡詐交往而形成君臣兩端對抗之術。而是人主在用術時，必須要依據公正合義的法律為基準，而推行光明正大之術。否則，反而有害。淮南子說：

「故法律度量者，人主之所以執下，釋之而不用，是則無轡銜而馳也，羣臣百姓反弄其上。」（主術訓）

另一方面，對於羣臣之參驗審核也必須依據客觀公正之法，而非君主之私意，若不在法之內，也要居心公正。淮南子說：

「言事者必究於法，而為行者必治於官。上操其名，以責其實，臣守其業，以效其功。言不得其實，行不得踰其法，羣臣輻奏，莫敢專君。事不在法律之中，而可以便國佐治，必參（伍）行之。陰考以觀其歸，並用周聽以察其化，不偏一曲，不黨一事；是以中立而徧，運照海內，羣臣公正，莫敢為邪，百官述職，務致其公也。」（主術訓）

如此，據法行術而奉公無私，便能達至清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞獲得無為之效。此為據法任術

之無爲。

總而言之，法家所謂的「無爲」有：君人不測之無爲，駕御治術之無爲，因人任事之無爲，乘勢任力之無爲，以簡御繁之無爲，任法公正之無爲，以及參伍審核之無爲。由此可見淮南子改革了法家無爲的觀念；將其君臣相對立，陰謀潛御羣臣的南面術更正爲據法公正，光明正大的管理術，而做到無己無私之無爲。另外也改革了戰國法家將法附庸於「勢」、「術」而喪失其公正與真理性；而將「君主之權勢」與「統御術」都要受「法」之約束與控制。並且將法之標準提至以真理正義爲最高的標準，將法的權威變成至高無上，不但臣民要守法，要受法律的管轄，而且君主也要受法律的約束，法律也在禁君爲非，使毋擅斷。一切行爲完全依法爲準，而後君主無爲。所以，先秦法家之「無爲」，其結果形成陰謀狡詐的「君人南面之術」；其流弊形成秦始皇，二世之暴政與覆亡。而淮南子之任法無爲却是人人奉公守法，法律至上的法治，可爲近代民主法治的借鏡。這便是淮南法家們最具真知灼見之處。

## 五、結 論

綜觀言之：淮南子這本書是由劉安率領賓客所寫的治國大典。它結合了道、儒、法、陰陽、兵家的思想，而以前三者的思想爲主。因其作者的成員複雜，立場不同，所以全書的思想體系呈顯出分歧、衝突、牴牾、矛盾處很多，雖然淮南子劉安要以道家一以貫之，要去各家之蕪雜，擷取精粹，調和衆美，熔鑄爲一，然而其結果並非盡善盡美。不過，借此亦可資鑑先秦諸子百家之優劣短長，故此書亦有可觀之處。此書從社會各階層以論政治，反映各階層對政治之希望與看法，此亦吾人可資治通鑑的價值。

在立論上；道家崇尚上古伏羲、神農之社會爲理想，這點充分表現出人民受不了春秋戰國戰禍連綿，生靈塗炭之苦；厭惡痛恨專制暴政之壓迫、殘害、桎梏、束縛而要求個人充分自由解放。他們唾棄國家政府之被君主暴君所利用爲壓榨百姓的工具，法令滋彰之繁苛而被使用以綑縛人民手足的繩索。因此他們主張小國寡民的自然無爲。

這種極端的順從自然而不以人爲干涉的無爲，雖在秦漢時代不可行，然而提醒了當政的官吏，人民是希望政府尊重個人的



人格、生命與自由；倘若政府完全要抹殺個人尊嚴，拊制人民的自由，危害人民的性命，則這種政府該被唾棄，甚而該被革除的。這是從道家觀點所見透徹真理的一面。

在儒家的立論點方面，儒家從堯舜的仁愛社會上著論：即是無論君主的行爲，法律的制定，政治的推展都要合乎人心，合乎道德。倘若君主的行爲，法律的標準，政治的措施不以利民；則這君主便不是好君主而是該被革命的暴君；法律便不是好法律而是該被揚棄的苛法；政治不是好政治而是該被改革的暴政。政治的目的與利益不是爲君主一人，亦不是爲空名之國家政府，而是完全要落實在人民的幸福。倘若政治違背了道德，違背了民心，則這政治是該被改良的，甚至該被革除的，這是儒家所見的真知。

在法家的立論方面：先秦法家提出「時異備變，事變備異」的進化觀。政治社會制度之設施是要跟隨時勢不同而更動，這一點法家的立論是對的。提出法、勢、術三大法寶以凝結民力以推展富國強兵而致秦帝國的大一統，這一點，在事功上，先秦法家的理論是有成效的。然而不旋踵秦帝國就崩潰瓦解，可見其中亦有弊病。淮南法家把其脈而知其病，以爲商、韓將法附庸於君勢與陰謀術，則法失其正義公正反而成爲桎梏人民之「惡法亦法」。如此淮南法家將真理、道德變成爲法的最高標準而能適合於民心。法爲至高無上之權威、君主、貴族、官吏、平民一概遵繩於法，如此便能避免君主恣睢淫威而酷虐人民，並剷除特權與階級不平等，這點充分發揮了法治之功能，亦爲吾人有參考之處。

雖然三家爭論很多，但其優點皆有可取之處。因爲政治是要顧到人民、官吏、政府、統治者各種層面，不能偏執於一方。淮南子於三家論戰中並不取自極端。他們並不採取道家小國寡民的無爲。亦不採用法家的國家集權，君主專制，抹殺個人的學說。而採取儒家的中庸之道：一方面希望政府推行德治教化，使風俗祥美，道德善良以達至仁義彰著的堯舜無爲而治。另一方面承認政府存在之必要，與大一統之必然趨勢；而希望統治者推行仁政，注重人民之福利、使鰥、寡、孤、獨、廢疾者皆有所養；使男有分，女有歸。於政治之推展上，務必「人盡其才，貨暢其流，地盡其利」而「以利於民，以進大同」之社會。這是中庸可行的辦法。若是儒家再能設計一套使君主必然能成爲聖君，或者若爲聖君則擁戴；昏君暴主則不必必然要以暴力革命之法取代之，而可藉法籍禮義而罷免之；則儒家的學說將更爲完美。

在治術無爲方面，道家強調尊重人之自然與自由，而希望政府採取絕對放任之自由主義，這點在近代國家組織強化的時代，在實行上有其困難。而法家完全以國家集權，君主專制的利益至上而抹殺個人，將人民當作耕戰之工具，視民如草芥而形成君主政府與人民百姓相對立，亦非適宜。然而淮南子改良先秦法家之法，使君主守法而無爲，君主臣民上下一概以法爲準繩，服從以正義、真理爲標準之法，亦有可取之處。儒家之治術要以仁義道德爲基準而不任私慾，要以道德純美、風俗善良、開誠心、佈公道、君臣人民上下和協祥美，這是很完美的社會，然則這只是理想，亦須採道家之純樸自然，以防僞飾仁義而有子之、田常之徒與盜跖假仁假義之行。另者亦須擷取法家之法，公正無私，講平等，去特權而推行法治，轉化爲近代民主政治之美善。

在知識方面：道家的「絕聖棄知」，揚棄機械文明；法家的「焚書坑儒」的愚民政策皆非善策。儒家主張知識本身無善惡，而善惡在於應用知識者。知識是中性的，可被使用者用之。善者用之而善，惡者用之而惡。故要以「仁」主「知」使之爲善；「以智輔仁」使善更彰著。這一點改善了道、法兩極端——這兩極端阻礙了文化文明之進展——並進一步鼓勵對於知識之追求與熱愛，促進文化之進步。但更強調道德修養的重要，使智識用之於人類全體之幸福而促進世界大同。這一論點，實是精彩而有可貴之處。

總而言之：從淮南子的賓客們彼此相互批評、協調當中，我們更能看出先秦儒、道、法三家彼此的缺點與特長，而使我們可斟酌取捨，並如何取長補短，可做爲資治通鑑，並加以發揚光大。這是研究淮南子的無爲思想所得可貴的啓示。

（李增於政大哲學系七十二年三月）

## 註 解

註 二：請參見司馬遷、史記、卷一百三十、列傳第七十、太史公自序。司馬談論六家要旨。

註 一：請參見淮南鴻烈解、劉安撰、河洛圖書出版社。高誘注，淮南

鴻烈解，頁一——四。其詳論請參考徐復觀先生著，兩漢思想史卷二、頁一七七——一八八。臺灣學生書局。徐先生對淮

南子劉安傳及著書經過介紹詳細，本文不另贅述。

註 三：書中各篇是由那一位賓客所執筆，已難以考證。本文不加分辨，僅於用詞上，本文若用道、儒、法或道家、儒家、法家是指先秦原始道、儒、法之思想。若是於道、儒、法加上淮南子或淮南，譬如淮南儒者、淮南子道家們，或淮南法家們則專指淮

南子中賓客的思想。

註四：見司馬遷、史記卷六十三、老莊申韓列傳第三。史公於傳中提及「孔子適周將問禮於老子」事，然而史公對老子其人其事則加疑詞，猶豫不決，近人如梁啟超、胡適等論辯最爲激烈，然未有一致定論，讀者可參閱顧頡剛所編古史辨，本文不加贅述。

註五：請參閱老子八十章。

註六：請參閱論語、微子篇。

註七：見史記卷六十三、老莊申韓列傳第三。

註八：論語、微子篇。

註九：荀子、解蔽篇。

註一〇：請參閱韓非子、五蠹篇。及參閱王充、論衡卷十、非韓篇。

註一一：老子、三十四章。

註一二：老子、二章。

註一三：商誘注云：「攬搶、慧字也、惡星也。衡杓：北斗柄第七星。

註一四：莊子、胠篋篇。

註一五：莊子、胠篋篇。

註一六：莊子、胠篋篇。

註一七：論語、顏淵篇。

註一八：論語、衛靈公篇。

註一九：商鞅著、商君書、開塞篇。

註二〇：韓非子、五蠹篇。

註二一：請參閱韓非子、五蠹篇。

註二二：老子、五十七章：「法令滋彰，盜賊多有。」論語、爲政第二：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」

註二三：論語、微子篇。

註二四：左傳，昭六年三月，鄭鑄刑書。

註二五：請參閱，商君書，更法篇。「公孫鞅曰：前世不同教，何古之法？……。」

註二六：史記卷六十三，老莊申韓列傳第三。

註二七：漢書、藝文誌。

註二八：高誘注云：「教合也，謂不言而事辦也。」

註二九：韓非子、二柄篇。

註三〇：韓非子、姦劫弑臣。

註三一：韓非子、有度篇。

註三二：韓非子、八經篇。

註三三：慎子、因循篇。

註三四：高誘注云：「道貴無形，無形不可奈何，道之所以爲貴也。」

註三五：慎子、威德篇。

註三六：管子、任法篇。

註三七：史記卷六十八，商君列傳第八。

註三八：韓非子、難三篇。

註三九：韓非子、定法篇。

#### 參考書目：（本文引文所用之參考書）

- 一、淮南鴻烈解、劉安撰、高誘注、河洛圖書出版社。
- 二、論語、臺灣中華書局、四部備要。
- 三、孟子、臺灣中華書局、四部備要。
- 四、老子、王弼注、臺灣中華書局、四部備要。
- 五、莊子、郭象注、臺灣中華書局、四部備要。
- 六、管子、臺灣中華書局、四部備要。
- 七、商君書、臺灣中華書局、四部備要。
- 八、慎子、臺灣中華書局、四部備要。
- 九、韓非子、臺灣中華書局、四部備要。
- 一〇、史記、司馬遷著、廣文書局。
- 一一、漢書、班固著、鼎文書局。

國立政治大學學報第四十八期

一二、論衡、王充著、臺灣中華書局、四部備要。

一三、左傳會箋、廣文書局。