第三章　兩漢黃老的政治思想

第一節　黃老以政治思想為重心

春秋戰國時期，世衰道微，甚至是天下無道，周王朝的力量衰落，共主的實質地位喪失，已無法有效號令諸侯。因此，大欺小，強凌弱的戲碼接連上演。當時諸侯面臨如何求生存，如何富國強兵，如何成就霸業的問題，各國莫不致力於加強政治，發展經濟，擴充兵力，期能在競爭激烈的局勢中脫穎而出。各思想家也都不滿現實，針對社會遽變，政治黑暗、人民苦難的現實，向當政者展開激烈的批評，要爲統治者的長遠利益出謀獻策，似如醫生給病人開藥方，希望用自己的政治處方來診療社會弊病和人民疾苦。他們「言治亂之事以干世主」[1]，各執一端，自持一術，互相爭勝，「反以相非，反以相是」[2]，因此造成「處士橫議」[3]，「百家異說，則必或是或非，或治或亂」[4]的情形，於是各種思潮都興盛起來。

《尹文子・大道下》說：

> 雖彌綸天地，籠絡萬品，治道之外，非群生所餐挹，聖人錯而不言也。[5]

治道之外，聖人不言，道出了諸子思想的特徵。《淮南子》說諸子之興，起於救時之弊。如論孔子則與文王、周公聯繫在一起，說「孔子修成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，修其篇籍」；論墨子「背周道而用夏政」，指其節葬節用是對繁瑣禮儀的反動；論《管子》之書出於齊桓公「憂中國之患，苦夷狄之亂，欲以存亡繼絕，崇天子之位，廣文、武之業」；論晏子之諫與齊景公好聲色犬馬，不理國政有關；論縱橫修短則與六國紛爭有關；論申不害及刑名之書則源於「晉國之故禮未滅，韓國之新法重出，先君之令未收，後君之令又下」的矛盾；論商鞅之法，則與秦孝公欲成霸業相關[6]。儘管道術不同，卻都有共同的目標，「百家殊業，而皆務於治。」[7]即認爲各家關切的共同問題在如何從政治層面解決紛亂的變局，他們以政治思想爲核心，從出發點、落腳點都是政治問題。

司馬談(？－公元前 110 年)說：

> 《易大傳》：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。」夫陰陽、儒、墨、名、法、

---

1 《史記・孟子荀卿列傳第十四》，卷七十四，頁2346。

2 《呂氏春秋注疏・安死》，卷第十，頁1008。

3 朱熹《四書章句集注・孟子集注・滕文公下》，卷六，頁272，台北：大安出版社點校本，1986年4月初版。

4 《荀子集釋・解蔽第二十一》，頁472。

5 《尹文子》，頁2535。

6 《淮南子校釋・要略》，卷第二十一，頁2150-2151。

7 《淮南子校釋・氾論》，卷第十三，頁1349。

道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。

六家學說皆爲治天下而發，爲同歸，所言方法各異，爲殊塗。百家之言，各有不同，然其最後目的都是爲了治理好天下，都是一種治理天下的方法，不同的只有自覺與不自覺而已，其作用分別「不可失」、「不可易」、「不可廢」、「不可改」、「不可不察」[8]。

班固說諸子十家，「皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術，蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」儒家的特徵是「助人君，順陰陽，明教化者也。」陰陽家是「敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時。」法家是「信賞必罰，以輔禮制。」墨家是「茅屋采椽，是以貴儉；養三老五更，是以兼愛；選士大射，是以上賢；宗祀嚴父，是以右鬼；順四時而行，是以非命；以孝視天下，是以上同：此其所長也。」雜家是「兼儒、墨，合名、法，之國體之有此，見王治之無不貫」；這些看法都認爲諸子之說與政治密切。尤其道家是一種「君人南面之術」，一種駕馭臣下、管理民眾之術，君王統治的權術。再看《漢書．藝文志．道家類》著作其中一類多依託前代帝王卿相，如《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》、《管子》及託名黃帝大臣之流，透露著其內容必然與政道治術有所關聯。北齊劉晝(生於魏延昌中，北魏天統中卒)說：

九家之學，雖有深淺，辭有詳略，偕僪形反，流分乖隔，然皆同其妙理，俱會治道，跡雖有殊，歸趣無異。[9]

近人劉文典(公元 1889-1958 年)亦云：

周秦之際，士之治方術者多矣。百家之學，眾技異說，各有所出，皆有所長，時有所用。雖然，陰陽、儒、法、刑名、兵、農之於治道，譬猶橑之於蓋，輻之於輪也。[10]

這都說明，諸子的重心在於政治。

黃老爲道家一系，老子與黃帝的結合，從諸子爭勝的角度言，與站在依託更高遠歷史帝王以壓倒其他諸子有關，但就實質內涵言，無非是看到黃帝在政治方面具有高人一等的事功，可利於說服人君，使自己的主張更易於實施。這樣的傾向，使它異於道家各派的主張，如不同於《老子》、《莊子》。《老子》有功遂之說，但更重視身退的一面，認爲在紛亂的世局，應該隱居自保，迴避現實；《莊子》則連《老子》功遂的思想也摒棄，社會的生活僅會束縛人之心靈，舉凡一切制度都應廢除，強調逍遙而游，尋找精神的自由。黃老則以走向爲現實政治服務爲目的，注重探討治國理民的方針和策略，立足於當時，解決面臨的現實問題。尤其漢初黃老之徒，欲用清靜無爲之治術，以救六國嬴秦之煩苛，其宗旨以非保全小我而在安天下[11]。了解這一點，從黃老帛書的大部分內容覘之，就不會訝異於屢

8 《史記．太史公自序第七十》，卷一百三十，頁3289。

9 傅亞庶《劉子校釋．九流第五十五》，卷十，頁521，北京：中華書局，1998年9月第一刷。

10 許維遹《呂氏春秋集釋．序》，頁1，台北：世界書局，1975年3月四版。

11 蕭公權《中國政治思想史》，頁355，台北：聯經出版事業公司，1993年12月初版第八刷。

屢充斥的「王術」、「王天下之道」[12]、「霸王危亡之理」、「帝王之道」[13]、「立天子，置三公，而天下化之之謂有道」[14]等詞彙。而且可以知道爲什麼司馬談要說黃老是「立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」[15]更進一步能了解司馬遷於曹參說：

治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。[16]

於陳平說：

陳丞相平少時，本好黃帝、老子之術。[17]

於汲黯說：

黯學黃老之言，治官理民，好清靜」,「其治，責大指而已，不苛小。

治務在無為而已。[18]

因爲黃老的精神實質本來就是一種政術。

戰國末期，黃老思想大體已具規模，但在實際的政治層面上尚未能找到發揮的舞台。漢帝國建立，黃老之學，隨著形勢的需要，與總結秦王朝失敗的教訓，而逐漸占居統治地位，它是全國統一趨勢的明朗和人民要求休養生息呼聲的高漲，以及社會思想領域內，出現百家合流，要求思想定於一尊的趨勢，可以說秦王朝的產生和崩潰，是黃老思想成爲統治思想的契機[19]。此時的黃老具有既是政術又是學術的雙重性格。此術在時代需求下，成爲建設戰亂後的良方，政治家在其中找到治國的準則，思想家則在先秦黃老思想既有的基礎上，爲解決秦弊，提出一套更爲綿密細緻的政治理想，使得黃老政治思想在漢初進一步的完備。

大體而言，黃老政治理論，在漢初七十年間，被推闡至最高峰，當時所論的議題，可視爲兩漢黃老政治思想的代表。至武帝罷黜百家，獨尊儒術之後，一方面黃老政治理論不符合當局的需求，非利祿所在，已少有思想家研究或提出見解[20]；一方面則是就其內在理路而言，一項理論發展至最高點必然停滯不前，走進

12 《經法・六分》，頁49。

13 《論》，頁53。

14 《論約》，頁57。

15 《史記・太史公自序第七十》，卷一百三十，頁3289。

16 《史記・曹相世家第二十四》，卷五十四，頁2029。

17 《史記・陳丞相世家第二十六》，卷五十六，頁2062。

18 《史記・汲黯列傳第六十》，卷一百二十，頁3150。

19 吳光《黃老之學通論》，頁105-107。

20 此點可由武帝至哀帝時的相位，大都由儒生佔據，即可看出儒家勢力的發展。據《漢書・百官公卿表下》整理，武帝時田蚡、薛澤、公孫弘、李蔡、嚴青翟、趙周、石慶、公孫賀、劉屈耗、田千秋；昭帝時田千秋、王訢、楊敞、蔡義；宣帝時韋賢、魏相、丙吉、黃霸；元帝時于定國、韋玄成、匡衡；成帝時王商、張禹、薛宣、翟方進、孔光；哀帝時朱博、嚴當、王嘉、孔光，即可見出一斑。其次，從《漢書・藝文志》著錄道、儒兩家書籍存佚情形亦可得知。《漢志》道家類著錄三十七家，九百九十三篇，大部份早已亡佚。儒家類著錄五十三家，八百三十

死胡同。這也爲什麼黃老政治思想鮮見於西漢中期以後的著作中。

黃老思想是一種思潮，影響所及深遠，許多思想家如陸賈(約公元前 240 年—約前 170 年)、賈誼(公元前 200－前 168 年)、韓嬰、董仲舒(公元前 197－前 104 年)、劉安(公元前 179－前 122 年)、劉向(約公元前 77－前 6 年)、王充(公元 27－約 97 年)諸人，或多或少吸收了先秦黃老思想，從黃老的角度，就當時最迫切的問題提出解決之道。對於治國根本原則、治國理想、政治措施與政治實際操作技術的方法，有一套完善的理論。

第二節　兩漢諸子的黃老政治思想

一、陸賈

(一)、文武之道—兼論先秦、兩漢

黃老認爲治理國家的根本原理在於法道而爲，此於第二章已論之。本章要討論的是黃老思想中的政治策略。

就整個戰國史實來看，秦從商鞅變法，經過百餘年的努力，終於併吞六國，統一天下。秦國能殲滅各國，最主要依靠軍事武力。而如何由武力統一的成就來鞏固政治的統一，秦國當局的認識應是深刻的，從統一天下之後就實施書同文，車同軌，行同倫等一制度就能看出。但儘管已有這樣的認識，有助於統治，卻忽略了統一前與統一後人民心理的變化。

統一前，各國征戰，武力當道，人民身陷戰爭之苦，「近古無王者久矣」[21]，因此期望產生一個共主，能解決紛亂的局勢，創造一個安和樂利的社會。在此目標驅使之下，即使環境再惡劣，生活再不如意，尚有個理想可堪告慰，還能安於現實，而不至於冒死造反。統一之後，目的達成，情勢改觀了，人民以爲可「免於戰國」[22]，可以鬆一口氣。無奈秦國百餘年來，刑法治國，武力併鄰，成效卓著，因此專任刑武的觀念，已成爲根深蒂固的習慣，短時間想要轉變並不容易。

六篇。二者比較，道家少十六家，篇數卻多一百五十七篇。其中屬先秦部份，二家存佚相差不多，各存二家，而道家亡三十家，儒家亡二十九家。屬於漢代部份，道家僅著錄五家，均亡，儒家存、殘、亡計二十一家。二家相較，道家書數，相形見黜。

21 《新書校注・過秦下》，卷第一，頁13。

22 《漢書・嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳第三十四下》，卷六十四下，頁2811。

當天下統一之初，本應改弦易轍，讓百姓休息，使居其所，安其業，則帝國之業可高枕無憂。秦始皇統一天下之後，確實曾有「求其寧息」的意念，曾「收天下兵，聚之咸陽」[23]，「講武之禮罷爲角觝」[24]。只是這並於事無補，仍頻頻出巡，大興土木，築長城，反而大事更張，變本加厲，窮用民力，超過人民所能承受的範圍。當時有識之士，就曾發出警告，但因坑儒事件，舉國上下普遍畏懼以言獲罪，無人敢說真話。有一侯生因死罪諫言，秦始皇聽後，頗有悔改之意[25]，只是積弊已深，始皇不久亦崩逝，以至於無法更改以武刑爲文德來守住帝業。

歷史教訓是深刻的，當劉邦建立漢帝國，首先面臨如何治理的問題。漢初知識分子提出許多的治國方略，其中最根本的是來自於黃老政治思想中的文武、刑德之道。

黃老的文武、刑德思想，如果從歷史的考察，這是遠承西周至春秋的治國觀念。由黃老吸收將之融爲一體，提高至最根本的治國原則。

我們知道，西周強調「明德慎罰」[26]的傳統，主張威恩並施以鞏固政權。「德」爲周人政治思想的核心，在周人看來，「皇天無親，惟德是輔」[27]，只有「明德」或「敬德」者，才能得天命。「德」的基本含義，從《尚書》觀之，是「徽柔懿恭，懷保小民，惠鮮鰥寡」[28]，總而言之是「保惠於庶民」[29]，意指用慈善、寬厚、美好、恭謹的態度來愛護人民，連帶的鰥寡孤獨的人都可得到恩惠，就是有

---

23 《史記．秦始皇本紀第六》，卷六，頁239。

24 馬端臨《文獻通考．兵考一．兵制》，卷一百四十九，十通第七種，頁1037，台北：臺灣商務印書館，1987年12台一版。

25 見《說苑．反質》。侯生因毀謗獲罪，臨刑前說：「臣聞禹立毀謗之木，欲以知過也。今陛下奢侈失本，淫佚趨末。宮室臺閣，連屬增累；珠玉重寶，積襲成山；錦繡文采，滿府有餘；婦女倡優，數巨萬人；鐘鼓之樂，流漫無窮；酒食珍味，盤錯於前；衣服輕暖，輿馬文飾，所以自奉麗靡爛漫，不可勝極；黔首匱竭，民力單盡，尚不自知。又急誹謗，嚴威克下，下暗上聾，臣等故去。臣等不惜臣之身，惜陛下國之亡耳！聞古之明王，食足以飽，衣足以暖，宮室足以處，輿馬足以行。故上不見棄於天，下不見棄於黔首。堯茅茨不剪，采椽不斫，土階三等，而樂終身者，以其文采之少而質素之多也。丹朱傲虐，好慢淫，不修理化，遂以不升。今陛下之淫，萬丹朱而十昆吾、桀、紂，臣恐陛下之十亡也，而曾不一存。」始皇默然久之曰：「汝何不早言？」侯生曰：「陛下之意，方乘青雲，飄搖於文章之觀，自賢自健，上侮五帝，下凌三王，棄素朴，就末技，陛下亡徵見久矣。臣等恐言之無益也，而自取死，故逃而不敢言。今臣必死，故爲陛下陳之。雖不能使陛下不亡，欲使陛下自知也。」始皇曰：「吾可以變乎？」侯生曰：「形已成矣，陛下坐而待亡耳。若陛下欲更之，能若堯與舜乎？不然，無冀也。陛下之佐又非也，臣恐變之不能存也。」

26 《尚書釋義．周書．康誥》，頁115。

27 《左傳》僖公五年引《周書》。《春秋左傳注》，頁309。

28 《尚書釋義．周書．無逸》，頁155。

29 《尚書釋義．周書．無逸》，153。

德。而「慎罰」是德的重要內容，其作用也在於「保民」。《尚書》主張「治民祗懼」[30]，「祗懼」就是敬慎，也就是治民要敬慎，這是慎罰的表現。《尚書・康誥》又說，對人民要「義刑義殺」[31]，就是刑殺皆宜，刑殺皆宜則必須敬慎。

周人除了有刑德觀之外，又論及文武觀念，《國語・周語上》記載周穆王將征犬戎，祭公謀父諫說不可。並說：

> 先王耀德不觀兵。夫兵戢而時動，動則威，觀則玩，玩則無震。是故周文王之頌曰：「載戢干戈，載櫜弓矢。我求懿德，肆於時夏，允王保之。」先王之於民也，懋正其德以厚其性，阜其財求，而利其器用，明利害之鄉，以文修之，使務利而避害，懷德而畏威，故能保世以滋大。昔我先王世后稷，以服事虞夏。及夏之衰也，我先王不窋用失其官，而自竄於戎狄之間，不敢怠業，時序其德，纂修其緒，修其訓典，朝夕恪勤，守以敦篤，奉以忠信，奕世載德，不忝前人。至於武王，昭前之光明而加之以慈和，事神保民，莫弗欣喜。商王帝辛，大惡於民。庶民不忍，欣戴武王，以致戎於商牧。是先王非務武也，勤恤民隱而除其害也。[32]

意思說先王明德而不示兵，先王所以能守住事業而發揚光大，全因德厚，而用「文」修整得來；另一方面雖然以文修之，但也不放棄用兵，即是「武」。

周人的刑德、文武觀念，刑德強調運用於對人民的治理方式，文武則著重在取天下，建立國家時所用的政治戰略。刑德與文武雖說同樣重要，但在現實政治上有輕重之分，大抵重德文而輕刑武。

春秋時期，仍重刑德與文武，一方面延續西周固有觀點，重文德輕武刑，如《國語・周語下》記襄公有疾，召頃公而告之，說文是敬、忠、信、仁、義、智、勇、教、孝、惠、讓諸德的總名，認爲「能文則得天地」，「被文相德，非國何取」[33]。又《國語・晉語八》說：「霸王之勢，在德不在先歃」[34]。

另一方面則由於春秋講霸道，因此更講求文武並用，刑德兼行，二者無分輕重，不可偏廢。《國語・晉語四》記晉文公重耳亡於秦國，卜筮得屯、豫之卦，筮史都說不吉，司空季子則說吉，認爲是「利建侯，得國之務也」，又說震，雷也，車也，車有震，武也；水，勞也，眾也，眾而順，文也，文武兼具，厚之至，爲得國之卦[35]。這顯然跳脫出筮史經驗解釋，而轉以人的主動性爲主，更重要的是司空季子強調重耳如果能夠得國，建立強盛的霸業，文與武則是必要條件，缺一不行。又《左傳》僖公七年（公元前 653 年）管仲(？－公元前 645 年)對齊桓公說：

---

30 《尚書釋義・周書・無逸》，153。

31 《尚書釋義・周書・康誥》，頁118。

32 《國語》，頁1。

33 頁96-98。

34 頁466。

35 頁362。

夫諸侯之會，其德刑禮義，無國不記。[36]

指出德刑在稱霸中的作用。成公十七年（公元前 574 年），晉長魚矯向晉厲公指出：

御奸以德，御軌以刑。不施而殺，不可謂德；逼臣而不討，不可謂刑。刑、德不立，兼並至。[37]

要求晉厲公殺欒書，中行偃。這些事例說明春秋時期的基本看法。

春秋末至戰國時期，諸子學興起，「趨舍人異，各有曉心」[38]，「各引一端，崇其所善」[39]。《莊子・天下》認爲，學術本來是一個完美的整體，稱做「道術」。後來，「天下大亂，聖賢不明，道德不一」，諸子「各爲其所欲焉，以自爲方」，道術遂「天下裂」[40]。此時隨著學術發展，百家之學相互競爭。諸子爲了爭勝，不遺餘力攻擊他家思想，如墨家攻擊儒家，《墨子・非儒下》說：

夫儒，浩居而自順者也，不可以教下。好樂而淫人，不可使親治。立命而怠事，不可使守職。宗喪循哀，不可使慈民。機服勉容，不可使導眾。[41]

儒家攻擊楊、墨，如《孟子・滕文公下》說：

楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君，是禽獸也。[42]

《荀子》也說：

故墨術誠行，則天下尚儉而彌貧，非鬥而日爭，勞苦頓萃，而愈無功，愀然憂戚非樂，而日不和。[43]

道家、法家亦詆毀儒、墨，《史記・老莊申韓列傳》：

莊子者，……作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訾孔子之徒，以明老子之術。[44]

《韓非・八說》說：

博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不攻戰，則國何利焉？[45]

他們彼此對立和排斥，求異不求同，各自的特色鮮明，如「老聃貴柔，孔子貴仁，

---

36 《春秋左傳注》，頁318。

37 頁903。

38 《淮南子校釋・氾論》，卷第十三，頁1380。

39 《漢書・藝文志第十》，卷三十，頁1746。

40 《莊子集釋卷十下・天下第三十三》，頁1069，。

41 吳毓江校注，孫啓治點校《墨子校注》，卷之九，頁439，北京：中華書局，1993年10月第一版。

42 《四書章句集注・孟子集注・滕文公下》，卷六，頁272。

43 《荀子集釋・富國第十》，頁211。

44 卷六十三，頁2143-2144。

45 《韓非子釋評》，頁1616。

墨翟貴廉(兼)，關尹貴清，子列子貴虛，陳駢貴齊，陽生貴己，孫臏貴勢，王廖貴先，兒良貴後」[46]，「其學之相非也，數世矣」[47]。這些學說有部分見諸實行，於是在政治上發生衝突，因而立場漸趨於極端[48]。最明顯的莫過於儒、法兩家。

儒家積極推崇德治，孔子(公元前 551－前 479 年)以北辰譬擬爲政以德，又說：

> 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。[49]

其德治的具體內容是富庶且教，反對猛於虎的苛政，實行節用愛人、使民以時的措施，要求「謹權量，審法度」[50]，使民歸之。孟子(約公元前 372－前 289 年)認爲人皆有不忍人之心，仁政即是德政，來源於統治者的仁心，「推恩」是行仁政的方法[51]。雖然它們不完全排斥用刑，但遵德禮而卑刑罰，尚德不尚力是儒家一致的信仰。

法家則輕德文，尚武主戰，任法重罰而排斥仁義禮樂教化[52]。法家主張，國家強弱在於力量的多寡，力量得自於令行禁止的法治當中。韓非(約公元前 280－前 233 年)說：

> 上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。[53]
>
> 是故力多則人朝，力寡則朝於人，故明君務力，夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。[54]

商鞅(約公元前 390－前 338 年)也認爲德化與刑罰的關係，「刑生力，力生強，強生威，威生德，德生於刑。」「怯民使之以刑則勇，勇民使之以賞則死，怯民

---

46 《呂氏春秋注疏・不二》，卷第十七，頁2081-2092。

47 尸佼撰，鄧雲生校點《尸子・廣澤》，百子全書本，頁1607，長沙：岳麓書社，1994年9月第二刷。

48 此最明顯可由戰國初期，各國實施變法運動，以法治國的呼聲高漲，三晉法家主張嚴刑峻法看出。

49 《四書章句集注・論語集注・爲政第二》，卷一，頁53。

50 《四書章句集注・論語集注・堯曰第二十》，卷十，頁194。

51 《四書章句集注・孟子集注・梁惠王上》，卷一，頁209。

52 法家商鞅非常強調刑德之用，但刑與德非如黃老思想將之提升至治國的根本原則，它是在法術所運用之下的賞與罰。商鞅說：「賞者，文也；刑者，武也；文武者，法之約也。」(商鞅撰，楊雲輝校點《商子・權修第十四》，卷三，百子全書本，頁1565，長沙：岳麓書社，1994年9月第二刷)韓非也主張刑德並用，刑德稱爲二柄，爲君王裁制臣下的工具。《韓非子・二柄》說：「明主之所道制其臣者，二柄而已矣二柄者，刑德也。何謂刑德？曰殺戮之謂刑，慶賞之謂德。爲人臣者，畏誅刑而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。」可見韓非尚將刑德思想停留於君王權勢的運用方面。且就法家思想來看，黃老思想注重刑德使用的均衡性，而法家則對刑罰有強烈偏執性。

53 《韓非子釋評・五蠹第四十九》，頁1074。

54 《韓非子釋評・顯學第五十》，頁1785。

勇，勇民死，國無敵者，必王。」[55]國家強盛與否與道德仁義教化沒有關聯。治國以刑罰爲中心。

黃老興起於戰國中後期，看清了這樣的形勢，於是重新回歸春秋時期的主張，融合儒、法兩家思想，取中庸之道，認爲文德與武刑二者不可偏廢，必須相輔爲用，才能達到大治。

黃老帛書特別提出當時是「天下大爭」[56]的時代，列國要統一天下，就必須「審於行文武之道」,「文武並行」[57]才可。何謂文武？《經法・君正》說：

> 天有生死之時，國有死生之政。因天之殺也以養生，謂之文，因天之殺也以死，謂之武。[58]

即是國家生死存亡決定於天道，所以國家應根據天道來制定死生的政策，對於天道使存的國家，要順應天意去保護它，這被稱爲文；對於天道使亡的國家，要順應天意來討伐兼併它，這就稱爲武[59]。將文解釋爲養生，把武解釋爲伐死，就是「一立一廢，一生一殺」[60]。對於他國或養生，或伐死，視該國是否依循天道而爲。《論》說：

> 動靜不時，種樹失地之宜，則天地之道逆矣。臣不親其主，下不親其上，百族不親其事，則內理逆矣。逆之所在，謂之死國，死國伐之。反此謂之順，順之所在，謂之生國，生國養之。[61]

《經法・四度》又說：「動靜參於天地謂之文，誅禁時當謂之武。」[62]據陳鼓應的解釋，耕戰參合於天時地利就稱作文，伐亂止暴合於天道人理就稱作武[63]。可見黃老思想的文武觀念主要針對當時如何統一天下，如何聯合、兼併其他國家的政治策略。

從黃老帛書的文武觀來看，黃老思想贊成社會中人與人之間的積極爭鬥，在爭的過程中，最重要的支柱是軍事力量，也就是兵與刑，即是武。但它主張用正義戰爭伐亂誅暴、兼有天下，最終達到統一。因此誅伐無道，戡亂定鼎，離不開武力，《經法・六分》說：

> 積甲士而征不備(服)，誅禁當罪而不私其利，故令行天下而莫敢不聽。[64]

先用武力削平割據，掃除一切障礙。當這些任務完成之後，治理天下就應該改變

---

55 《商子・說民第五》，卷第二，頁1556。

56 《十六經・五正》，頁65。

57 《經法・君正》，頁47。

58 頁47。

59 陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，頁118。

60 《經法・論約》，頁57。

61 頁53-54。

62 頁51。

63 《黃帝四經今註今譯》，頁158。

64 頁50。

策略，注意到人民的休養生息，文治就是主要的目的，文治隨其後，才能鞏固天下，但同時也不能放棄武力，否則坐天下也不會穩定。《經法・六分》說：

> 文德廄(究)於輕細。武刃於當罪，王之本也。[65]

《經法・四度》說：

> 因天時，伐天毀，謂之武。武刃而以文隨其後，則有成功矣。[66]

行文武並行的策略，「就可以定天下，可安一國」[67]。

黃老帛書另有一個由文武觀念引出又互爲聯繫的是刑德觀念。《十六經・性爭》說：

> 天地已成，黔首乃生。勝爭已定，敵者生爭，不諶不定。凡諶之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，望失其當，環視其央。天德皇皇，非刑不行。繆繆天刑，非德必頃。刑德相養，逆順若成。[68]

即是說對於產生爭端的「黔首」必須予以戡正，而戡正的準則，就是採用刑德兩手。刑德相輔相成，沒有刑，天德難以保證，只有天刑，而沒有德輔助，那非垮台不可，所以二者不可偏廢。

黃老帛書所謂的刑，主要指刑罰法令，《十六經・五正》記載黃帝與閹冉君臣之間的對話說：

> 黃帝曰：「吾既正既靜，吾國家逾不定，若何？」對曰：「后中實而外正，何患不定？左執規，右執矩，何患天下？」[69]

規、矩乃指法而言，「法者，引得失以繩，而明曲直者也。」[70]黃老帛書認爲，「是非有分，以法斷之，虛靜謹聽，以法爲符。」[71]「恃表而望則不惑，案法而治則不亂。」[72]「法度者，正之至也，而以法度治者，不可亂也」[73]面對凶逆，應該「以刑正者，罪殺不赦也。」[74]但是如果生殺不當，或一味誇大法的作用，不但易於失人，而且「過皆反自及也」[75]。只有在使用刑法同時，加強德治，才能從根本上消弭邪心，保證「國無盜賊，詐僞不生」[76]。什麼是德呢？「德者，愛勉

---

65 頁49。此據陳鼓應《黃帝四今註今譯》補。

66 頁51-52。

67 《經法・四度》，頁51。

68 頁69。

69 頁65。

70 《經法・道法》，頁43。

71 《經法・名理》，頁58。

72 《稱》，頁81。

73 《經法・君正》，頁47。

74 《經法・君正》，頁47。

75 《經法・亡論》，頁55。

76 《經法・君正》，頁47。

之也。」[77]所謂德治，就是「優未愛民，與天同道」[78]，「正信以仁，慈惠以愛人」[79]以及「兼愛無私」[80]，最後的目標就是「無執也，無處也，無爲也，無私也」[81]的政治理想。這種刑德相養的觀點，同《老子》所說的「法令滋章，盜賊多有」[82]、「絕仁棄義」[83]的態度，有所不同。由此也可看出，黃老思想將儒家的仁政、墨家的兼愛、法家的法治融爲一爐，提出刑德相養的治國策略。《尉繚子・天官》曾說：「黃帝刑德」，「刑以伐之，德以守之」[84]，這兩句話，簡要的概括了黃老的政治思想，是治國原則的核心。

黃老帛書從自然秩序引申而出，認爲萬事萬物由天道而生，人德人刑，亦由天德天刑而來，因此須按照天地自然運行的模式，不可強自妄爲，「天地之道，寒熱燥溼，不能並立；剛柔陰陽，固不兩行」[85]。每一個階段各有特色，要呼應客觀的環境，「春夏爲德，秋冬爲刑」[86]。四時運行，先有春夏，後有秋冬，認爲文武與刑德雖然兼行，但天道並非四時並至，而是先後有序，人效法之，當然也有先後輕重之分，「君臣上下，交得其志，天因而成之，夫並時以養民功，先德後刑，順於天。」[87]「始於文而卒於武，天地之道也。四時有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時用殺，天地之道也。」[88]一將德置於前，刑置於後，所以應該是「先德後刑以養生」[89]。二則以德爲陽，置於明處，以刑爲陰，置於暗處，所以是「刑晦而德明，刑陰而德陽，行微而德彰」[90]。此告訴著人君治國以文德爲先，先行教化，使百姓感受到仁愛慈惠之德，而不是以刑罰鎮壓優先。帛書曾論及教化的過程，《經法・君正》說：

> 一年從其俗，二年用其德，三年而民有得。四年而發號令，五年而以刑正，六年而民知敬畏，七年而可以正。一年從其俗，則民知則。二年用其德，則民力。三年無斂賦，則民不幸。六年民敬畏，則知刑罰。七年而可以正，

77 《經法・君正》，頁47。

78 《十六經・觀》，頁63。

79 《十六經・順道》，頁79。

80 《經法・君正》，頁47。

81 《經法・道法》，頁43。

82 《老子註譯及評介》，五十七章，頁284。

83 《老子註譯及評介》，十九章，頁136。

84 《尉繚子》，卷上，頁1158。

85 《十六經・姓爭》，頁69。

86 《十六經・觀》，頁62。

87 《十六經・觀》，頁62。

88 《經法・論約》，頁57。

89 《十六經・觀》，頁62。

90 《十六經・姓爭》，頁69。

則勝強適。[91]

以七年爲一「積德」教程，循序漸進，使民能從容適應，而非要求朝令夕成。德教成然後知刑罰，知刑罰則人民可用，強敵可勝，國家也可保長久強大；否則「德薄而功厚者隋(墮)」[92]，雖能一時成功，必不能守住成果。

入漢以來，黃老文武刑德這個治國基本原則，首先由漢初的思想家陸賈提出。

當劉邦打敗群雄，通過戰爭，建立漢帝國政權，曾自得意滿聲稱馬上得天下，不必詩書禮樂，崇尚武力治國。陸賈總結秦朝滅亡及「古成敗之國」的歷史教訓，提出警告：「居馬上得之，寧可以馬上治之？」他舉商湯周武爲例，建立國家與治理國家不同道，所謂「逆取順守」，「文武並用」，才是長久之術[93]。

什麼是逆取順守，文武並用？這應分兩個階段來說，就建立新政權來說，陸賈認爲，逆取就是用非常手段取得政權，指在紛亂兼併時代，不能沒有武力，唯有武力才能解決問題，此時文德難以派上用場。秦以武力統一，建立全國政權，做法是必須而且正確的，此與楚漢戰火方酣，酈食其建議高祖復立六國後世，張良認爲不可行，以爲湯封紂後於杞，是天下一統，局勢安定後所行，所謂「殷事已畢，偃革爲軒，倒置干戈，覆以虎皮，以示天下不復用兵。」而今天正值干戈之際，楚漢相距，輸贏尚未定之數，非常時期豈能偃武行文的思維是一致的[94]；但建立了政權以後，形勢不同，如果欲安邦定國仍沿用原來打天下那一套方法，窮兵黷武，不讓百姓休息，就不行了。吳王夫差因用兵不輟，卒爲越所滅；智伯極武好勝，喪於三晉之手；秦始皇兼併天下以後，若能「行仁義，法先聖」就不會失去天下[95]。統一後進入了和平期，應當多順守，用文的一面，仍然用打天下的方式，結果必然失敗。陸賈此說，證驗於秦統一前荀子曾考察過秦國，認爲秦國人民質樸恭順，官吏恭儉敦敬，爲政者以立功受賞，權勢刑罰誘逼百姓從事農戰，缺點是「無儒」[96]；在檢視秦統一後這種「無儒」的政治持續施行，自然有很大的副作用。司馬遷說，秦統一前「取天下多暴」[97]，統一後仍然「矜武任力」[98]，取天下與守天下都用暴力，焉能不亡。陸賈總結歷史的教訓，提出這樣的觀點，用黃老帛書的話，就是「因天時，伐天毀，武刃而以文隨其後則有成功矣，用二文一武者王。」[99]這已不是如儒家孟子的「仁義而已」了，可見陸賈建議劉邦走的路子，仍是發揮了黃老思想。

---

91 頁47。

92 《經法・亡論》，頁55。

93 《史記・酈生陸賈列傳第三十七》，卷九十七，頁2699。

94 《史記・留侯世家第二十五》，卷五十五，頁2041-2042。

95 《史記・酈生陸賈列傳第三十七》，卷九十七，頁2699。

96 《荀子集釋・彊國第十六》，頁355。

97 《史記・六國年表第三》，卷十五，頁686。

98 《史記・太史公自序第七十》，卷一百三十，頁3302。

99 《經法・四度》，頁51-52。

陸賈認爲治國守成之道—文德，在於無爲。所謂「道莫大於無爲」，以「堯舜治天下」爲例，「寂若無治國之意，莫若無擾民之心，然天下治」，「故無爲者乃有爲也。」[100]秦朝之所以滅亡，就在於毫不掩飾地、赤裸裸地主張用暴力來解決一切問題，所謂「舉措眾暴而用刑太極故也」[101]。統治者應該在不擾亂民事，與民休息態度下，要清靜無爲而治，因而大大地宣傳了黃老中的清靜無爲而治的思想。

這種文武並用，刑德兼行的政策，受到劉邦的重視，也啓開了兩漢治國的根本方略。往後的思想家政治家所論，所依循大抵不出這個範圍。

賈誼也指出秦始皇「懷貪鄙之心，行自奮之智，不信功臣，不親士民，廢王道立私愛，焚文書而酷刑法先詐力而後仁義，以暴虐爲天下始。」[102]二世因循不改，「而重以無道：壞宗廟宇與民，更始作阿房之宮；繁刑嚴誅，吏治刻深，賞罰不當，賦斂無度。」[103]其所以速亡的原因是「仁義不施，而攻守之勢異也」[104]。

賈誼提出「守成之數，得之之術」[105]在於「兼併者高詐力，安定者貴順權」[106]。認爲兼併爲「攻」，講究詐力，需要用「武」，這是所謂的「專威定功」[107]；而安定爲「守」，講究順權，需要用「文」。順權即是「順天理人情自然之權衡」[108]，唯有在形勢變化之際，掌握百姓心理歸向，生死存亡的道理，才是「安危之統」[109]。他說：「寒者利裋褐而飢者甘糟糠」，「勞民之易爲仁」[110]，只要能夠施予恩惠，給予穩定的環境，順著百姓的願望，生活窮困則加以收恤，有自危之心則加以撫慰，國家就不難治理。「安民可以行義，而危民易與爲非」[111]，師旅之後，民心思靜，暴虐之後，仁愛易爲，所以牧民之道，「務在安之而已矣」[112]。

賈誼與陸賈都強調打天下與守天下不同術，主張文武並用，而對於守天下也認爲刑德兼行，法治仁義兼施，但更重視仁德的作用。賈誼曾爲漢初的統治者規

---

100 王利器《新語校注・無爲第四》，卷上，頁59，北京：中華書局，1997年10月第三刷。無爲的實際內容請參閱本章下一節。

101 《新語校注・無爲第四》，卷上，頁62。

102 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁14。

103 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁15。

104 《新書校注・過秦論上》，卷第一，頁3。

105 《新書校注・時變》，卷第三，頁98。

106 《新書校注・過秦論下》作「安危者貴順權」，《史記》則作「安定者貴順權」，此採用《史記》之文。

107 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁14。

108 王耕心語。見《新書校注》，卷第一，頁18。

109 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁17。

110 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁14。

111 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁15。

112 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁15。

劃了具體的仁政措施，即：

> 虛囹圄而免刑戮，去收帑污穢之罪，使各反其鄉里；發倉廩，散財幣，以賑孤獨窮困之士，輕賦少事，以佐百姓之急，約法省刑，以持其後，使天下之人皆得自新，更節循行，各慎其身，塞萬民之望，而以盛德與天下。[113]

對於君王要求「南面而清，虛而靜，令名自命，物自定。」表示以清靜之政與下民相安無事，當然條件是老百姓不要犯上作亂，犯上作亂還是要用刑法治罪的，「若夫慶賞以勸善，刑罰以懲惡，先王執此之政，堅如金石，行此之令，信如四時，據此之公，無私如天地耳，豈顧不用哉」。[114]他以屠牛坦一天殺十二隻牛爲例，認爲刀刃不曾折損，是因爲刀刃所剝割的都是肌肉節理，但遇到大骨頭，則非斤斧砍劈不可。進而說明「仁義恩厚者，此人主之芒刃也；權勢法制，此人主之斤斧也勢已定，權已足矣，乃以仁義恩厚因而澤之，故德布而天下有慕志。」[115]這種仁義輔以法制的主張，是典型的黃老之術。

《淮南子》總綰前人的說法，提出細密周全而合於時勢的論點。《淮南子》認爲事物的發展到極盛就轉而爲衰，過於盈滿就轉爲虧損，爲政之方也是如此，隨著時勢的變化而變化，時勢需要文治，文治就隨之而興，需要武治，武治就接著而來，但不可過於極端，二者交替爲用。〈氾論〉說：

> 聖人之道：寬而栗，嚴而溫，柔而直，猛而仁。太剛則折，太柔則卷，聖人正在剛柔之間，乃得道之本。積陰則沉，積陽則飛。陰陽相接，乃能成和。夫繩之為度也，可卷而懷也，引而伸之，可直而睎。故聖人以身體之。夫修而不橫，短而不窮，直而不剛，久而不忘者，其唯繩乎。故恩推則懦，懦則不威。嚴推則猛，猛則不和。愛推則縱，縱則不令。刑推則虐，虐則無親。[116]

一味寬柔仁直，表面上是愛民，其實使民易流於放縱，放縱則禁令而不能止；反之，專行嚴猛肅栗，刑罰過當，就變的暴虐，暴虐則人民就無法親近。最好的方法是剛柔並濟，陰陽相和，審度時變，不膠柱鼓瑟。

《淮南子》又說：

> 迨至高皇帝存亡繼絕，舉天下之大義，身自奮袂執銳，以為百姓請命皇天。當此之時，天下雄俊豪傑暴露於野澤，前蒙矢石，而後墮谿壑，出百死而紿一生，以爭天下之權。奮武厲誠，以決一旦之命。當此之時，豐衣博帶而道儒墨者以為不肖。逮至暴亂已勝，海內大定，繼文之業，立武之功，履天子之圖籍，造劉氏之貌冠，總鄒魯之儒墨，通先聖之遺教，戴天子之旗，乘大路，建九旂，撞大鐘，擊鳴鼓，奏咸池，揚干戚。當此之時，有

113 《新書校注・過秦論下》，卷第一，頁14。

114 《漢書・賈誼傳第十八》，卷四十八，頁2253。

115 《新書校注・制不定》，卷第二，頁71。

116 《淮南子校釋・氾論》，卷第十三，頁1368-1369。

> 立武者見疑。一世之間，而文武代為雌雄，有時而用也。今世之為武者，則非文也，為文者，則非武也。文武更相非，而不知時勢之用也。此見隅曲之一指，而不知八極之廣大也。[117]

這一段話有兩個要點需要注意，一是劉邦建國之時，天下豪傑冒死爭權，這時武力當道，儒、墨沒什麼作用；一旦天下底定，繼之以文，儒、墨的用處就顯現出來了。「文武代爲雌雄」，即指時勢不同，文武作用也不同，所謂「使天下慌亂，禮義絕，綱紀廢，強弱相乘，力征相攘，臣主無差，貴賤無序，甲冑生虮虱，燕雀處帷幄，而兵不休息，而乃使服屬臾之貌，恭儉之禮，則必滅抑而不能興矣。天下安寧，政教和平，百姓肅睦，上下相親，而乃始立氣矜，奮勇力，則必不免於有司之法矣。」[118]建國爭權，降服群雄用武，安幫定國，穩住政局用文，二者並用，正是「合之以文，齊之以武，是謂必取；威儀並行，是謂至強」[119]。二是《淮南子》批評當時文武相非的情形，不是過於文就是過於武，未能取得一個均衡點，這都有明顯的偏頗。漢初講求文武並用，刑德兼行，但總的而言，比較傾向於文德，尤其「至孝文皇帝，憫中國未安，偃武行文，則斷獄數百，民賦四十，丁男三年而一事」[120]，整個社會情勢有所改變，較之高祖、惠帝時期政局穩定許多，但隨之社會矛盾也加深，《淮南子》有鑑於此，不得不加強文武的使用程度。賀凌虛說的中肯：「這是他們參照當時實際的情形所歸納出來的原則。原因仁義禮樂雖有潛移默化，防患於未然的功用，不過卻缺少強制力。春秋以後，已日漸證明不能完全依賴他們來維持秩序，何況於西漢當時兼併已盛，貧富懸殊，奴隸普遍，任俠風行，社會問題甚多的情形下，更無法適應，所以他們不得不承認『法者天下之度量，……賞當賞也。』『法律度量者，而人主之準繩也。……反弄其上。』因此特別提出此一剛柔並濟、文武並用的原則予以調和、補充。這也就是他們主張立法度、慎賞罰及行義戰等治術的根源」[121]。

另一位西漢大儒董仲舒也提出著名的刑德觀。《漢書．董仲舒傳》記載他的「賢良對策」中解釋春秋「春王正月」的含意時說：

> 臣謹案春秋之文，求王道之端，得之於正。正次王，王次春。春者，天之所為也；正者，王之所為也。其意曰，上承天之所為，而下以正其所為，正王道之端云爾。然則王者欲有所為，宜求其端於天。天道之大者在陰陽。陽為德，陰為刑；刑主殺而德主生。是故陽常居大夏，而以生育養長為事；陰常居大冬，而積於空虛不用之處。以此見天之任德不任刑也。天使陽出布施於上而主歲功，使陰入伏於下而時出佐陽；陽不得陰之助，亦不能獨

117 《淮南子校釋．氾論》，卷第十三，頁1381。

118 《淮南子校釋．氾論》，卷第十三，頁1412。

119 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1608。

120 《漢書．嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳第三十四下》，卷六十四下，頁2832。

121 賀凌虛《西漢政治思想論集．淮南子的政道與治術》，頁191，台北：五南圖書出版公司，1988年1月初版。

成歲。終陽以成歲為名，此天意也。王者承天意以從事，故任德教而不任刑。刑者不可任以治世，猶陰之不可任以成歲也。為政而任刑，不順於天，故先王莫之肯為也。今廢先王德教之官，而獨任執法之吏治民，毋乃任刑之意與！[122]

董仲舒視天爲一最高上帝，有意志，有個性，能行慶賞刑罰。四時運行，都是天的作用。天道化爲陰陽，陰主殺爲刑，陽主生爲德，王者遵循天道而爲，因此也要效法天道陰刑陽德，以主生殺。這種將刑德結合陰陽的說法，在先秦典籍幾乎找不到先例，但在黃老帛書卻被強調著[123]。黃老帛書認爲人事皆由天道引申而出，各項法則都可以用「陰陽」來代表。《稱》說：

凡論必以陰陽　大義。天陽地陰。春陽秋陰。夏陽冬陰。晝陽夜陰。大國陽，小國陰。重國陽，輕國陰。有事陽而無事陰。信(伸)者陰者屈者陰。主陽臣陰。上陽下陰。男陽女陰。父陽子陰。兄陽弟陰。長陽少陰。貴陽賤陰。達陽窮陰。取(娶)婦姓(生)子陽，有喪陰。制人者陽，制人者制於人陰。客陽主人陰。師陽役陰。言陽黑(默)陰。予陽受陰。諸陽者法天，天貴正，過正曰詭□□□□祭乃反。諸陰者法地，地之德安徐正靜，柔節先定，善予不爭。此地之度而雌之節也。[124]

陰陽是一種模型、法式，涵括了整個宇宙與人事的整體，尤其著重貫徹到社會、政治、倫理各領域形成了一套理論系統。可見這即本之於黃老帛書的陰陽刑德觀念。

不過我們必須認識到董仲舒與黃老思想相異處，黃老思想認爲刑德與陰陽的關係是陰爲暗，爲後，陽爲明，爲先，刑德的使用只有先後。不可否認，黃老帛書已有尊陽卑陰的論點，但顯然未明確強調由此而展開的上下主從的絕對性，仍著重於彼此的平等地位，而沒有從屬關係。董仲舒則認爲刑德不僅只有明暗先後之分，尚有輕重從屬之別[125]。在董仲舒的思想體系，陰佐陽，陽助陰，形成一個和諧的世界，但天對待於陰與陽則不同，天將陽置於陰之上，陽居於主導地位，整個天道是尊陽卑陰，董仲舒說：

陽氣出於東北，入於西北，發於孟春，畢於孟冬，而物莫不應是。陽始出，物亦始出；陽方盛，物亦方盛；陽初衰，物亦初衰。物隨陽而出入，數隨陽而終始，三王之正隨陽而更起。以此見之，貴陽而賤陰也。[126]

天道既然是尊陽卑陰，因此，王者也應該尊德賤刑。由於天道不變，人道亦不變，

122 卷五十六，頁2501-2502。

123 此思想除在《管子・四時》說：「德始於春，長於夏；刑始於秋，流於冬。」《管子・勢》說：「先德後刑，順於天。」之外，未見於其它典籍的記載。

124 頁83。

125 薩拉・奎因〈董仲舒和黃老思想〉，《道家文化研究》第三輯，上海古籍出版社，1993年8月。

126 《春秋繁露義證・陽尊陰卑第四十三》，卷第十一，頁324。

天人之間關係牢固不可改，相對於刑德的使用顯現其絕對性，「天數右陽而不右陰，務德而不務刑。刑之不可任以成世也，猶陰之不可任以成歲也。爲政而任刑，謂之逆天，非王道也。」[127]黃老思想刑德觀強調並行兼用，並隨著客觀時勢轉變而轉變，並不是一成不變，董仲舒則認爲陰陽刑德的角色不可更改，而提出這樣的政治標準：統治者應該依靠仁德來移風易俗，而非依靠刑罰的威攝力量，否則是違逆天道。這就與黃老思想有差異。

這種觀點也反映在董仲舒的文武觀念。有人問及爲何《春秋》記載戰爭非常嚴謹，他說：

> 會同之事，大者主小；戰伐之事，後者主先。苟不惡，何為使起之者居下。是其惡戰伐之。且《春秋》之法，凶年不修舊，意在無苦民爾。苦民尚惡之。況傷民乎？傷民尚痛之，況殺民乎？故曰：凶年舊則譏。造邑則諱。是害民之小者，惡之小也；害民之大者，惡之大也。今戰伐之於民，其為害幾何？考意而觀指，則《春秋》之所惡者，不任德而任力，驅民而殘賊之。其所好者，設而勿用，仁義以服之也。詩云：「弛其文德，洽此四國。」《春秋》之所善也。夫德不足以親近，而文不足以來遠，而斷斷以戰伐為之者，此固《春秋》之所甚疾已，皆非義也。[128]

戰伐危害人民甚大，專以武事爲治，更是惡之大者，這不僅是苦民，更是殺民。武力兵刑設而不試，藏而不用，施以仁義文德，遠方自然來效。所以任文不任武，務德不務刑，是最高的治國目標。由此可見，董仲舒雖借用黃老思想陰陽刑德這項工具來論述其治國思想，對黃老思想有進一步發展，但最終結論卻扭轉入於儒家，這表明其思想內容流有黃老因子，只是這些因子被儒家思想吸收、涵攝，形成兩漢儒家思想特色而異於先秦儒家思想之處。

漢初七十年，可說是黃老主宰整個政治界與思想界，此時期的的黃老，雖保有主導地位，但也不是一直平順的，仍常常受到他家思想的挑戰，最著名的例子是轅固生同黃生爭論湯武革命與刺豕事件。《史記．儒林列傳第六十一》說：

> 清河王太傅轅固生者，齊人也。以治詩，孝景時為博士。與黃生爭論景帝前。黃生曰：「湯武非受命，乃弒也。」轅固生曰：「不然。夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不為之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？」黃生曰：「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者，上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弒而何也？」轅固生曰：「必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？」於是景帝曰：「食肉不食馬肝，不為不知味；言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。[129]

---

127 《春秋繁露義證．陽尊陰卑第四十三》，卷第十一，頁328。

128 《春秋繁露義證．竹林第三》，卷第二，頁48。

129 卷一百二十一，頁2122-2123。

黃生爲黃老人物，轅固生爲儒家人物，代表黃老與儒家之爭。同傳又說：

> 竇太后好《老子》書，召轅固生問《老子》書。固曰：「此是家人言耳。」太后怒曰：「安得司空城旦書乎？」乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言無罪，乃假固利兵，下圈刺豕，正中其心，一刺，豕應手而倒。太后默然，無以復罪，罷之。[130]

轅固生因竇太后召問《老子》而獲罪，竇太后爲有名信奉黃老思想者，足見黃老與儒家不容。另有貶黃老道家言而招禍者，《史記卷一百七．魏其武安侯傳第四十七》說：

> (竇)太后好黃老之言，而魏其、武安、趙綰、王臧等務隆推儒術，貶道家言，是以竇太后滋不說魏其等。及建元二年，御史大夫趙綰請無奏事東宮。竇太后大怒，乃罷逐趙綰、王臧等，而免丞相、太尉。[131]

又《史記卷一百二十一．儒林列傳第六十一》說：

> 太皇竇太后好老子言，不說儒術，得趙綰、王臧之過以讓上(武帝)，上因廢明堂事，盡下趙綰、王臧吏，後皆自殺。[132]

至武帝建元六年(公元前 135 年)，竇太后死，田蚡任相，「黜黃老、刑名百家言，延文學儒者數百人」[133]。元光二年(公元前 133 年)，董仲舒建言「諸不在六藝之科，孔子之術者，皆絕其道，勿使並進」[134]，武帝於是罷黜百家，獨尊儒術。之後，黃老在政治舞台告退，儒學勢力抬頭，尤其武帝之後，儒術成爲取得祿位的基礎，而社會弊端積重，爲控制社會秩序，法家重刑思想也隨著時勢演變而逐漸受重視。思想界對於文武、刑德的使用有一番爭論，最具代表性的在《鹽鐵論》中有所論述。《鹽鐵論》一書是昭帝始元六年(公元前 81 年)下詔，從二月到同年的七月所召開的會議，由丞相、御史、大夫，與賢良、文學爲討論當時的鹽鐵政策的紀錄。會議的兩大陣營—文學賢良與御史大夫，各自提出他們的看法。會中談論的主題雖然是各項經濟問題，但實際牽涉的層面甚廣，其中有德化與用武，刑治與德治的爭論[135]。

文學賢良認爲對於百姓嚴刑峻法，不可久用。任刑罰重法，會給社會帶來負面的作用。如誅連酷刑，「一人有罪，州里驚駭，十家奔亡，若癰疽之相濘，色淫之相連，一節動而百枝搖。」[136]。御史大夫則持反對意見，以爲：

---

130 卷一百二十一，頁2123。

131 卷一百七，頁2843。

132 卷一百二十一，頁2124。

133 《史記．儒林列傳第六十一》，卷一百二十一，頁3118。

134 《漢書．董仲舒傳第二十六》，卷五十六，頁2523。

135 此可參考徐師漢昌《鹽鐵論研究》，第四篇「征伐四夷功過的討論」與第五篇「刑治與德治的論爭」，台北：文史哲出版社，1983年8月初版。

136 王利器《鹽鐵論校注．申韓第五十六》，卷第十，頁580，北京：中華書局，1992年7月第一刷。

民者敖於愛而聽刑。故刑所以正民，鉏所以別苗也。[137]

令者所以教民也，法者所以督姦也。令嚴而民慎，法設而姦禁。罔疏則獸失，法疏則罪漏。罪漏則民放佚而輕犯禁。故禁不必，怯夫徼倖；誅誠，蹠、蹻不犯。[138]

強調嚴刑重法。

對於諸侯方國，文學賢良主張「去武行文，廢力尚德」[139]，「以道德爲胄，以仁義爲劍」[140]，即能建不可攻之城，不可擋之兵，可以天下賓服。御史大夫則強調以武力征伐是確保百姓安定的生活：

伯翳之始封秦，地為七十里。穆公開霸，孝公廣業。自卑至上，自小至大。故先祖基之，子孫成之。軒轅戰涿鹿，殺兩皞、蚩尤而為帝，湯、武伐夏、商，誅桀、紂而為王。黃帝以戰成功，湯、武以伐成孝。故手足之勤，腹腸之養也。當世之務，後世之利也。今四夷內侵，不攘，萬世必有長患。先帝興義兵以誅強暴，東滅朝鮮，西定冉、駹，南擒百越，北挫強胡，追匈奴以廣北州，湯、武之舉，蚩尤之兵也。故聖主斥地，非私其利，用兵，非徒奮怒也，所以匡難辟害，以為黎民遠慮。[141]

《鹽鐵論》當中的御史大夫與文學賢良這兩大陣營，代表儒家與法家觀點，一邊強調德治文事，一邊強調法治武功，二者尖峰相對，猶如戰國時期儒、法對立，各據一說，趨於極端。就刑德觀念來看，《鹽鐵論》所透出的思想意義，在於此時黃老政治思想，已不被時人重視，漢武帝獨尊儒術，罷黜百家的舉動影響到黃老與儒學的消長。

儘管鹽鐵論會議檢討的是漢武帝時期的各項政策，實際上是昭帝時期思想界的爭辯，代表當時的思想趨勢，儒、法二家勢力的競爭。此時雖然已不公然提倡黃老，但就政治層面的指導上，卻仍然採取黃老思想的精神，漢宣帝曾教訓漢元帝說：

漢家自有制度，本以霸王道雜之，奈何純任德教，用周政乎？[142]

普遍的解釋都說是王道是儒家，霸道屬法家，就其思想根原二分的確如此[143]，然

137 《鹽鐵論校注・後刑第三十四》，卷第六，頁419。

138 《鹽鐵論校注・刑德第五十五》，卷第十，頁565。

139 《鹽鐵論校注・世務第四十七》，卷第八，頁507。

140 《鹽鐵論校注・論勇第五十一》，卷第九，頁537。

141 《鹽鐵論校注・結和第四十三》，卷第八，頁480-481。

142 《漢書・元帝紀第九》，卷九，頁277。

143 如楊樹藩說：「漢高擁有天下，未改秦制，何以故？《漢書・百官表》有云：『秦兼天下，建皇帝之號，立百官之職，漢因循而不革，明簡易隨時宜也。』由此可見漢之所以不改秦制者，已一語道破，即在明簡易隨時宜也。因法家所立之制度，『約而詳，不煩而有功』(《荀子・強國》)，更配合時代需求，自然不需改動了。迨政局稍微底定，儒生有以秦法苛，所以速亡者進言，叔孫通又已儒者身分制朝儀而進用，於是西漢政制中頗雜有儒家之思想。且見漢宣帝

而這種「雜用」的型態則屬於黃老式的。

東漢在政治思想方面，重新提起黃老思想這個理論，以王充爲代表。他藉由批評儒家之言，說明修德不用刑，陳義雖高，僅是一種自我標榜的美詞，在實際的政治運作上並不可能。《論衡》說：

> 儒書稱：堯、舜之德，至優至大，天下太平，一人不刑。又言：文、武之隆，遺在成、康，刑錯不用四十餘年。是欲稱堯、舜，褒文、武也。[144]

儒家爲了誇大自己的政治主張，提高自己學說地位，不得不加以美化理想中的致治之世。所謂「爲言不益，則美不足稱；爲文不渥，則事不足褒。」[145]堯、舜、文、武雖號稱盛世，不可能連刑罰都不用。假如說犯刑的人少，用刑則少，這符合實際情形，但說無人犯法，刑錯不用，這是儒者增飾的說法。因此，國之所以治，非任德就可完成，他說：

> 刑與兵，猶足與翼也。走用足，飛用翼，形體雖異，其行身同。刑之與兵，全眾禁邪，其實一也。稱兵之不用，言刑之不施，是猶人耳缺目完。[146]

尚猶需以兵以刑，相互配合，才是一個完善的治國策略。

他也批評法家「專意於刑」，傷恩苛薄，不足以治國。「養三軍之士，明賞罰之命，嚴刑峻法，富國彊兵，此法度也。」[147]秦國所以強盛，六國所以殲滅，全拜法度之功。韓非主張衰世之政，當獨任刑法而廢德治，王充則反對這種說法，《論衡．非韓》說：

> 韓子豈不知任德之為善哉？以為世衰事變，民心靡薄，故作法術，專意於刑也。夫世不乏於德，猶歲不絕於春也。謂世衰難以德治，可謂歲亂不可以春生乎？人君治一國，猶天地生萬物。天地不為亂歲去春，人君不以衰世屏德。[148]

又舉周穆王之例：

> 周穆王之世，可謂衰矣，任刑治政，亂而無功。甫侯諫之，穆王存德，享國久長，功傳於世。夫穆王之治，初亂終治，非知昏於前，才妙於後也，

曾對其太子言：『漢家自有制度，本以霸王道雜之』一語，便可充分得知西漢政制，實受儒法兩家思想影響之雜合體。法家頗重尊君，儒家則較輕君，兩者折衷，所以西漢皇帝則有丞相進見聖主御坐爲起，在輿爲下之禮法。法家重刑政，儒家重德教，故漢天子有師、傅、保之設，以喻先王之盛德，用此稍矯法家專任刑政之偏。總之，西漢之制，可稱『霸王之典』，『霸』爲法家別稱，『王』爲儒家另名。《晉書．職官制》曾數語斷道：『秦變周官，漢遵嬴舊，或隨時適用，或因物遷革，霸王之典，義在於斯。』」(〈西漢中央政制與儒法兩家思想〉，《簡牘學報》第五期，1977年1月)

144 《論衡校釋．儒增第二十六》，第八卷，頁359。

145 《論衡校釋．儒增第二十六》，第八卷，頁359。

146 《論衡校釋．儒增第二十六》，第八卷，頁360。

147 《論衡校釋．非韓第二十九》，第十卷，頁436。

148 《論衡校釋．非韓第二十九》，第十卷，頁441。

> 前任蚩尤之刑，後用甫侯之言也。夫治人不能捨恩，治國不能廢德，治物不能去春，韓子欲獨任刑用誅，如何？[149]

雖在衰世，亦不能廢德，專任刑法，責誅百姓，並不足以爲治。

王充說儒、法二家對於治國根本大法都有偏頗，認爲二者不可偏廢，主張：

> 治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。此所謂文武張設，德力具足者也。[150]

此即德力並用。認爲「事或可以德懷，或可以力摧。外以德自立，內以力自備，慕德者不戰而服，犯德者畏兵而卻。」[151]強調可以德懷柔者可不戰而屈人，而不可懷柔者則需臨之以武威，方可達到止戰的目的。他舉徐偃王脩行仁義，朝者三十二國，卻滅於楚，「此有德守，無力備者也。」因此「德不可獨任以治國，力不可直任以御敵」[152]。韓非只重力而不養德，徐偃王重德不任力，二者各有不足。一個有無力之禍，一個有無德之患。

王充又進一步認爲「儒生，禮義也；耕戰，飲食也。貴耕戰而賤儒生，是棄禮義求飲食也。」[153]視禮義重於耕戰，並說德治的內涵，以禮義爲本，爲國家存亡的關鍵。「國之所以存者，禮義也；民無禮義，傾國危主。」[154]民棄禮義，足以導致兵革亂世，「夫世之所以亂者，不以盜賊眾多，兵革並起，民棄禮義，負畔其上乎？」[155]因此德治之本，在於教化民眾，導民以禮義，使之變化品德，日崇其善，民心自然純良，則可致治。

以上所舉，反映了兩漢黃老政治思想中的治國根本原則的情形。基本上文與武，刑與德扮演著一正一反的角色，猶如天道有明有暗，有陰有陽，一個是生養，一個是死伐，兩者不可偏廢。從陸賈、賈誼、《淮南子》到王充，這些思想家在這一個論點上是相同的。但因爲戰國征伐與秦苛政的歷史經驗，強調文武並用、寬猛並濟之術。到了兩漢則一轉而以文德守成爲各思想家注意的焦點。而根據這一個經驗，影響所及，兩漢治國之術比較重視採取中庸之道，如漢宣帝的王霸道雜治之說，這是由於王道貴文，以德治天下，霸道尚武，以力取天下。前者取柔，所以積弱易亡；後者取剛，所以積怨速亡，各有所偏。劉晝說：

> 白羽相望，霜刃競接，則文不及武；干戈既韜，禮樂聿修，則武不及文。不可以九畿慴然而棄武，四郊多壘而擯文，士用各有時，未可偏無也。五行殊性，俱為人用；文武異材，為國大益。[156]

---

149 《論衡校釋・非韓第二十九》，第十卷，頁441-443。

150 《論衡校釋・非韓第二十九》，第十卷，頁438。

151 《論衡・非韓第二十九》，第十卷，頁438。

152 《論衡・非韓第二十九》，第十卷，頁438。

153 《論衡・非韓第二十九》，第十卷，頁432。

154 《論衡・非韓第二十九》，第十卷，頁432。

155 《論衡校釋・治期第五十三》，第十七卷，頁771。

156 《劉子校釋・文武章二十八》，卷六，頁293。

先秦常論王、霸不同道，二者竭然不同，到了兩漢，在黃老思想兼綜的原則之下，形成融合而相輔爲用的特色。又如西漢雋不疑說：

凡為吏，太剛則折，太柔則廢，威行施之以恩，然後樹功揚名，永終天祿。[157]

剛性事物，性堅而容易破裂，易於進取而難守。柔性東西，性鈍而有韌性，易於守成而難於進攻。剛與柔各有長短，剛柔相濟，才會無往不利。此亦得力於黃老思想「人道剛柔，剛不足以，柔不足恃。」[158]的兩面手法，與文武並刑、刑德兼養的觀念有異曲同工之妙。

（二）、無為—兼論先秦

無爲而治是先秦道家提出的一個政治理想，它是道家各派共同命題。此一命題由《老子》開端，《莊子》與黃老繼其後，他們各自發展多個側面，提出若干基本原則及運用的技巧，爲當時動盪紛亂的局勢提供了可資借鏡的治國之術。其它如儒、法兩家對此觀念也有吸收與發揮。就先秦思想史來看，「無爲」無疑是一個影響力甚大的思想。降至兩漢，無爲的觀念直接影響到當時的政治，尤其在漢初七十年極顯功用，史稱這個時期爲無爲之治的時代[159]。相對的，政治上的需要也導致理論上的昌盛，思想界對此也多所關注，可以說無爲是兩漢黃老政治思想最突出的部份。

1、先秦黃老無為思想概說

「無爲」一詞出現很早，《詩經．兔爰》說：「我生之初，尚無爲；我生之後，逢此百罹。」[160]無爲爲無所作爲，指未有軍役之事。這裡的無爲還未成爲思想的範疇。成爲思想上一個重要範疇，是來自於《老子》[161]。《老子》爲了破除西周

157 《漢書．雋疏于薛平彭傳第四十一》，卷七十一，頁3035。

158 《十六經．三禁》，頁74。

159 此有專章論述，請參第五章。

160 《詩經釋義．兔爰》，頁104。

161 《論語．衛靈公》記載孔子的話說：「無爲而治者，其舜也與！夫何爲哉？恭己而正南面而已矣。」《禮記．哀公問》中也記載孔子對哀公之問時說：「無爲而物成，是天道也。」這表示春秋末期「無爲」是當時已流行的一種思想。但應該認識的是，《老子》完全肯定「無爲」是致治的前提，並且是與其道論直接相連，作爲貫徹其學說始終的一個內在組成部分而存在的，這是《老子》創造和發展。而孔子則僅對「無爲」簡短評說，而且他所謂「無爲而治者其舜乎？」只是將「無爲」政治視爲一種或然性或可能性，認爲僅表現於像舜當時那種個別偶然

以來，天命有常的思想，否認天帝的存在，認爲萬物生長，不受鬼神影響，因而提出天地不仁、不自生、無目的、無意識，進而以道、自然易天，認爲「人法地，地法天，天法道，道法自然」[162]。將「自然」視爲思想的最高範疇，而自然即是道。自然就是自己而然，非使之然，而這自己而然就是「道常無爲」[163]的「無爲」，換句話說遵循道的自然法則而爲就是無爲。天道自然無爲，人道亦當順其自然而無爲。

《老子》一書中共十二次講無爲，其中有六次是有關統治的。《老子》一再強調「爲無爲，則無不治」，這主張是就如何治天下所提出的。它說：

> 以無事取天下。[164]

又說：

> 取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。[165]
>
> 將欲取天下而為之，吾見其不得已。[166]
>
> 天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。[167]

治天下不可爲，不可執，常以無事，無事即無爲。所謂「侯王若能守之，萬物將自化」[168]，說明無爲的好處。

《老子》認爲要達到無爲而治，最根本的作法是要求爲政者「少私寡欲」[169]，不擾民，做到「不爭」、「不尚」的功夫，才能產生「其政悶悶，其民淳淳」[170]的社會。

《老子》說：

> 我無為而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自富；我無欲而民自樸。[171]

此語的「我」與「民」對立，明顯的「我」是指統治者，「民」爲受統治的百姓，它所告誡的對象在於「我」。而「好靜」、「無事」、「無欲」都是「無爲思想的寫狀及內涵」[172]。何以做到好靜、無事、無欲就是無爲，足以使百姓安居樂業？《老

出現的情況。說明他對無爲而治持一種懷疑的態度。

162 《老子註譯及評介》，二十五章，頁163。

163 《老子註譯及評介》，三十七章，頁209。

164 《老子註譯及評介》，五十七章，頁284。

165 《老子註譯及評介》，四十八章，頁250。

166 《老子註譯及評介》，二十九章，頁183。

167 《老子註譯及評介》，二十九章，頁183。

168 《老子註譯及評介》，三十七章，頁209。

169 《老子註譯及評介》， 十九章，頁136。

170 《老子註譯及評介》，五十八章，頁289。

171 《老子註譯及評介》，五十七章，頁284。

172 《老子注譯及評介・老子哲學系統的形成》，頁33。

子》說欲望爲罪惡的根源，「咎莫大於欲得」[173]，尤其是看到當時統治者多欲，貪得無饜，無限制的剝奪民力，實行「有爲」的擾民苛政，以至於難治。「民之飢，以其上食稅之多」；「民之輕死，以其上求生之厚」[174]，當百姓「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛」，[175]上位者卻「服文彩，帶利劍，厭飲食」[176]，因此，《老子》反對統治者貪欲。它說：

> 五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。[177]

外在五光十色的誘惑，會讓統治者不顧百姓的痛苦，不計任何代價取得可能的享受，爲上之計就是「去彼取此」，即是「少私寡欲」。統治者只要能恬靜寡欲，那麼百姓就能「自化」，處事正直，生活富裕，歸於簡樸，這就叫無爲。

《老子》認爲統治者多欲，有欲表現於外即有爭，爭則亂，因此要無爲之治，就要做到不爭的功夫。《老子》說「夫唯不爭，故無尤」[178]，「天之道，不爭而善勝。」[179]《老子》的不爭並非一無所爭，而是「爲而不爭。」[180]「以其不爭，故天下莫能與之爭」[181]的以不爭爲爭。不爭僅是手段，爲實現爭的手段，只是這爭要用在「利萬物」上，用在「爲而弗恃，功成而弗居」[182]的功成上，不應放在個人私欲上。其實際表現方式，首先要守弱用柔，以退爲進。「知其雄，守其雌」，「知其榮，守其辱」[183]，《老子》要人忍辱含垢，並說：

> 吾有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。夫慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。[184]

慈、儉、不敢爲天下先爲治國三寶，其中不敢爲天下先，爲持後，持後才能成「器長」，此與知雄守雌、知榮守辱皆強調要深得以進爲退的奧妙，方能在不爭的形勢中，求得預期的目標。其次是不自矜伐，不炫己能。

> 曲則全，枉則正；窪則盈，弊則新；少則得，多則或．是以聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。

---

173 《老子註譯及評介》，四十六章，頁244。
174 《老子註譯及評介》，七十五章，頁339。
175 《老子註譯及評介》，五十三章，頁268。
176 《老子註譯及評介》，五十三章，頁268。
177 《老子註譯及評介》，十二章，頁106。
178 《老子註譯及評介》，八章，頁89。
179 《老子註譯及評介》，七十三章，頁334。
180 《老子註譯及評介》，八十一章，頁361。
181 《老子註譯及評介》，六十六章，頁316。
182 《老子註譯及評介》，二章，頁64。
183 《老子註譯及評介》，二十八章，頁178。
184 《老子註譯及評介》，六十七章，頁318。

夫惟不爭，故天下莫能與之爭。[185]

企者不久，跨者不行，自見不明，自是不彰，自伐無功，自矜不長。其在道，曰餘食贅行，物或有惡之，故有道不處。[186]

不誇張自己功德，不彰顯自己長處，更不要自作聰明，讓自己「處眾人之所惡」[187]，自然就能得到百姓信任與愛戴。

除了要求統治者「去甚、去奢、去泰」[188]，無私不爭之外，造成爭的對象也要杜絕，不要推崇「可欲」的事物，甚至會誘發百姓欲望的措施都應避免，盡量保持百姓純樸之心。《老子》說：

不上賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不盜；不見可欲，使心不亂。[189]

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。[190]

賢能、難得之物、引起欲望之事，一概禁止。連統治者樂於標榜的聖智、仁義、孝慈、巧利等皆應屏棄。最好的政治是「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使智者不敢爲」[191]，讓人民弱於貪欲，僅求飽食體強，不求知識的增長。蓋知識之害甚大，知識愈滋，欲望愈大，巧詐機心隨之而來，人民汲汲於追求奢泰虛榮，樸實的美質就會乖離。所以，又說：「民之難治以其智多。故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。」[192]「智慧出，有大僞」[193]，從而主張「非以明民，將以愚之」[194]的愚民政策。《老子》的愚民政策，並非將統治者欲達到的政治目意識灌輸於人民，而是採取厭棄學習的態度，外界的一切知識只會對百姓有害，「絕學無憂」[195]，「多言數窮」[196]，唯有杜絕一切學習，才能使百姓如嬰兒般純潔。統治者「行不言之教」[197]，「民莫之令而自均」[198]，由統治者率先垂範，自覺拋棄知識欲望，讓百姓處在渾渾噩噩之中，無知無欲，自由自在，久而久之，民風自然純樸。

最根本的可欲問題如果解決了，那麼無爲另外要目一靜，就能迎刃而解。其

185 《老子註譯及評介》，二十二章，頁154。

186 《老子註譯及評介》，二十四章，頁161。

187 《老子註譯及評介》，八章，頁89。

188 《老子註譯及評介》，二十九章，頁183。

189 《老子註譯及評介》，三章，頁71。

190 《老子註譯及評介》，十九章，頁136。

191 《老子註譯及評介》，三章，頁71。

192 《老子註譯及評介》，六十五章，頁312。

193 《老子註譯及評介》，十八章，頁134。

194 《老子註譯及評介》，六十五章，頁467。

195 《老子註譯及評介》，十九章，頁136。

196 《老子註譯及評介》，五章，頁78。

197 《老子註譯及評介》，二章，頁64。

198 《老子註譯及評介》，三十二章，頁194。

實靜與欲是一刀兩面，統治者常因多欲，爲遂行一己之私，舉措乖張，不恤國本，作出勞民傷財的事情，恰恰違背讓百姓自化的原則。尤其《老子》告誡統治者，「民不畏死，奈何以死懼之。」[199]人民生活在水深火熱之中，統治者又不能爲之解除痛苦，到了他們不能負荷，生命已是一種折磨，死卻成爲一種解脫，殺戮也壓不住反抗。如果用此待民，無非自取滅亡，到時「待大匠斫，稀有不傷其手者矣。」[200]更不要擾亂百姓安寧的生活，「無狎其所居，無厭其所生」[201]，避免讓百姓對生活產生厭倦、絕望。其秘訣就是「治大國，若烹小鮮。」[202]意思說：

> 烹小魚者，不可擾，擾之則魚碎；治大國者，當無為，為之則民傷。[203]

此暗示統治者，爲政要清靜不擾，簡政安民，依道而行。換句話說，不可胡作非爲，不可爲所欲爲，不可與民爭利，保留人民自由，尊重民意，順乎自然，放任其發展，少事干涉，這也是無爲的方式。

由此可知，《老子》的無爲思想，其本質在於要求排除人主治國大計中的私志和嗜欲，他反覆強調不爭、退讓、收斂之德，並且要求統治者能順任自然，不因個人貪婪欲念而違逆自然法則強制妄爲，一切以安靜爲務。當身居高位，大權在握時，絕不是妄求興革，找事來做，而是以保持無事爲職事。以無事爲事，以無爲爲爲，並非消極怠惰，一無所爲，而旨在維持自然的完美秩序，使萬物都能循序發展，而不去揠苗助長，加以擾害。《老子》說「無爲而無不爲」[204]，其真諦在於輔助萬物之自然而不敢自爲，此順物之性而輔助之即是無爲。

《老子》的無爲思想後繼者有《莊子》。根據《史記》記載，莊子一生行爲近乎隱士，說他「寧遊戲汙瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕。」並說他「著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜蹠〉、〈胠篋〉以詆訾孔子之徒，以明老子之術。」[205]但今傳《莊子》三十三篇，是否全爲莊子所作，歷來多有爭議，姑且不論這個問題，單就從無爲觀念，似乎可印證前人認爲《莊子》當中參雜甚多莊子門人暨後學之作。

極力抨擊當時的政治，是《莊子》全書的主調。其中又集中於批判假仁義、好知慧的社會行爲，認爲這是對人類本性的破壞，只會亂人心，亂天下而已。《莊子》說：

> 待鉤繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德者也；屈折禮樂，呴俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。[206]

---

199 《老子註譯及評介》，七十四章，頁337。

200 《老子註譯及評介》，七十四章，頁337。

201 《老子註譯及評介》，七十二章，頁331。

202 《老子註譯及評介》，六十章，頁298。

203 蔣錫昌《老子校詁》，第六十章，頁369。

204 《老子註譯及評介》，四十八章，頁250。

205 《史記．老子韓非列傳第三》，卷六十三，頁2143-2144。

206 《莊子集釋．駢拇第八》，卷四上，頁321。

> 夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊。民能以此矣！及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踶跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。[207]

此藉仁義求名利，以束縛人民。又說：

> 上誠好知而無道，則天下大亂矣！何以知其然邪？夫弓弩畢弋機變之知多，則鳥亂於上矣；鉤餌罔罟罾笱之知多，則魚亂于水矣；削格羅落罝罘之知多，則獸亂於澤矣；知詐漸毒、頡滑堅白、解垢同異之變多，則俗惑於辯矣。故天下每每大亂，罪在於好知。[208]

因好智帶來的欺詐虛僞，導致了社會災難。爲了避免這樣災難，《莊子》主張根本否定這種仁、智之舉，連帶的人間的所有制度文明一並蠲除。

> 聖人者，天下之利器也，非所以明天下也。故絕聖棄知，大盜乃止；擲玉毀珠，小盜不起；焚符破璽，而民樸鄙；掊鬥折衡，而民不爭；殫殘天下之聖法，而民始可與論議；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，而天始人含其明矣。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。彼人含其明，則天下不鑠矣；人含其聰，則天下不累矣；人含其知，則天下不惑矣；人含其德，則天下不僻矣。彼曾、史、楊、墨、師曠、工倕、離朱，皆外立其德而爚亂天下者也，法之所無用也。[209]

聖人、符璽、鬥衡代表現實生活中的社會秩序和理論準則，都是殘賊天下之物，要「無所用天下爲」[210]破除這些迷思，人民才能真正聰明，至於玄同。

如果說《老子》幻想回到結繩而治，小國寡民的狀態，地域小，人口少，與外界不相交通，自然不需要多少統治手段、文化禮儀。《莊子》甚至連這樣的小國都拋棄了，他嚮往的是非政治式的社會形式。蓋文明與文化，社會所有制度，是牽絆人性的根源，《莊子》要人們捨棄這一切，回到原始狀態。「不知所之，居不知所爲」[211]，渾渾噩噩，逍遙自在，悠然自得。隱居避世，與俗沈浮，放浪形骸，超脫現實，齊萬物，一死生，泯滅是非得失，以追求精神的解脫。

> 徹志之勃，去德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利者，勃志也；容動色理氣意六者，謬心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者塞道也。此四六者不盪，胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。[212]

貴、富、顯、嚴、名、利、容、動、色、理、氣、意、惡、欲、喜、怒、哀、樂、

---

207 《莊子集釋・馬蹄第九》，卷四中，頁341。

208 《莊子集釋・胠篋第十》，卷四中，頁359。

209 《莊子集釋・胠篋第十》，卷四中，頁353。

210 《莊子集釋・逍遙遊第一》，卷一上，頁24。

211 《莊子集釋・庚桑楚第二十三》，卷八上，頁785。

212 《莊子集釋・庚桑楚第二十三》，卷八上，頁810。

去、就、取、與、知、能等二十四種心理活動影響人們的行爲，無爲就是要去除這些心理活動對行爲的干預，世人應該徹底的順任自然而無所作爲。尹振環說這是「復古倒退式的無爲」[213]，可說中肯的解釋。《漢書・藝文志》說道家末流「放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以爲治」[214]，就無爲觀來看，莊子就是這樣的放者。

《莊子》的無爲也不全然無所思慮，一概聽任自然，將無爲作爲最後目的的消極成分。由於《莊子》一書組成複雜，每一篇章並非都由莊子親著，有莊子和其後學之作，根據劉笑敢的意見，在〈天地〉、〈天運〉、〈天道〉、〈天下〉、〈在宥〉、〈刻意〉、〈繕性〉諸篇，並不是莊子的作品，而是莊子後學中的黃老派所爲。對於無爲這一問題，與其它篇章有截然不同的看法。他說莊子的思想基本上是逃脫現實，尋求自由之方，所以他的無爲是逍遙無爲，實即無心無情，自我陶醉。除了逃避現實以外，這種無爲沒有任何實際意義。但是這幾篇講的是君天下的基本原則，提出「君道無爲，臣道有爲」的理論，由消極的無爲轉爲積極的有爲。

《莊子》說：

> 有天道，有人道。無為而尊者，天道也；有為而而累者，人道也。主者，天道也；臣者，人道也。天道與人道也，相去遠矣，不可不察也。[215]

君臣南面之術分爲天道與人道兩部分，君行無爲之天道，臣從有爲之人道，君已無爲爲尊，臣以有爲爲累，二者涇渭分明，不可混淆。〈天道〉說：

> 上無為也，下亦無為也，是上與下同德，下與上同德則不臣；下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為天下用，此不易之道也。[216]

無爲與有爲是相輔相成的，君道之無爲必須以臣道之有爲爲補充。如果君臣皆有爲，則臣失其職；如果君臣皆有爲，則君失其尊。君必無爲，臣必有爲，君臣之道互爲補充，無爲有爲相末；無爲爲要，有爲爲詳。有爲之臣要以無爲之君爲核心，無爲之君要以有爲之臣爲輔翼。這就把無爲與有爲統一起來了，把道家的基本原則與儒、法的君權論巧妙地結合起來了[217]。

劉氏的見解獨到，這幾篇確實與〈大宗師〉、〈胠篋〉、〈知北遊〉諸篇所論不同。這幾篇強調君主靠一己之聰明勞於治事，不但治理不好國家，而且會損害形體精神，不如盡量利用臣下的才智，拱垂而治。君主要虛其心意，收斂聰明，「故古之王天下者，知雖落天地，不自慮也；辯雖彫萬物，不自說也；雖能窮海內，不自爲也。天不產而萬物化，地不長而萬物育，帝王無爲而天下功。」[218]盡量利

---

213 〈道家的無爲論〉，《中國哲學史研究》，1993年第4期。

214 卷三十，頁1731。

215 《莊子集釋・在宥第十一》，卷四下，頁401。

216 《莊子集釋・天道第十三》，卷五中，頁465。

217 〈莊子後學中的黃老派〉，《哲學研究》，1985年第6期。

218 《莊子集釋・天道第十三》，卷五中，頁465。

用臣下的才智，督責百官分職任事，也就是君靜臣動，「靜則無爲，無爲也，則任事責也。」[219]君主守靜無爲，絕不是無所用心，而只是不親理庶務，而專心於控制群臣，這就是守本持要。這是所謂的「本在於上，末在於下，要在於主，詳在於臣。」[220]

君無爲而臣有爲雖然其根源來自於《老子》，卻是理論改造和發展。此與法家說「使物者有所宜，材者有所施；」「使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事」[221]，「下君盡己之能，中君盡人之力，上君盡人之智」[222]的君無爲而臣有爲、循名責實思想密切。

除了《莊子》繼承《老子》思想外，黃老帛書與《管子》四篇也發展了《老子》無爲思想，代表了黃老的基本看法。

黃老帛書說「無爲，其(道)素也」[223]，認爲宇宙萬物總根源的道是無爲的，因此「抱道執度」[224]的聖人，在平治天下上，也理應無爲。黃老帛書所講的無爲，政治意義上有以下三項內容：

一是節制奢欲，恭儉待民。黃老帛書主張以「無欲」爲欲，「恭儉」爲福，告誡統治者生活必須節儉，不可過分。《道原》說：

> 上虛下靜而道得其正。信能無欲，可為民命。上信無事，則萬物周遍。[225]

意思說君王以無爲禦下，百姓則安靜聽上[226]。上位者能夠確實節制自己的欲望，即可使百姓安身立命，能夠無事無爲，則萬物普遍得到好處。《經法・六分》說：

> 不知王術，不王天下。知王術者，驅騁馳獵而不禽荒，飲食喜樂而不湎康，玩好寵好而不惑心。[227]

南面之術，最緊要是收拾好自己的情欲，不可須臾放縱。享受飲食玩好，雖無法完全避免，卻不可貪得無饜，所謂「宮室過度，上帝所惡」[228]，就是說，奢侈無度不僅百姓怨恨，連上天也會厭惡。「黃金珠玉藏積，怨之本也。女樂玩好燔材，亂之基也。守怨之本，養亂之基，雖有聖人，不能爲謀。」[229]無窮的欲望，帶來無窮的禍亂，即使有聖人輔佐，也難以謀救危亡。此即以無欲或節欲爲無爲的重要手段。

---

219 《莊子集釋・天道第十三》，卷五中，頁457。

220 《莊子集釋・天道第十三》，卷五中，頁467。

221 《韓非子釋評・揚榷第八》，頁322。

222 《韓非子釋評・八經第四十八》，頁1645。

223 《道原》，頁87。

224 《道原》，頁87。

225 頁87。

226 陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，頁418。

227 頁49。

228 《稱》，頁82。

229 《經法・四度》，頁52。

一是以剛爲柔，時當而爭。《老子》重柔斥剛，黃老帛書主張剛柔並用，但側重柔。柔雌以不爭爲基礎，「柔節先定，善予不爭」[230]。但柔並不是一味的柔，而是「以剛爲柔」[231]，不爭也不是絕對不爭，而是「常後而不失體」[232]。黃老帛書認爲天地間充滿「謀相傾覆」的爭鬥，這是「天制固然」[233]，先爭固然凶，但不爭亦無以成功，要人們重視以積極的態度去爭，「天下大事，時至矣，后能慎勿爭乎？」[234]要如何爭？何時爭呢？黃老帛書說事物都有正常的發展規律，「極而反，盛而衰，天地之道也，人之理也」[235]，人們應順應事物自然的發展，循序而爲。欲取得政治上的成功，就須順從時勢變化規律，準確把握時機，以靜制動，柔身以待，適時而行，「正以待天，靜以須人」，一旦時機成熟，「當天時，與之皆斷，當斷不斷，反受其亂」[236]。這種重時而爭，強調「毋先天成，毋非時而榮。先天成則毀，非時而榮則不果」[237]，適時與否決定事物生死的思維，就更深化了《老子》單純「柔弱勝剛強」[238]、「知其雄，守其雌」[239]的思想，又是對「天之道，不爭而善勝」做了修正，使消極的無爲變爲積極。

一是形名參同，各司其職。黃老帛書要求君主一切舉措都必須以天道作爲法則，「天道不遠」、「天爲之稽」[240]，人事是天道的表現，是代天行道。因此，黃老帛書無爲的另一個意義，也是要順應自然毋妄爲，「順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失所守」[241]，由依循自然之道，從而更強調自然和社會的固有秩序：「天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒位。」[242]天地萬物和人類社會的成員均各有其位，各有其職，各有其能，不可改易。實際的做法是用刑名參同的辦法以保證無爲政治的實現。黃老帛書說：

> 刑(形)名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。是故天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。[243]

---

230 《稱》，頁83。

231 《經法・名理》，頁58。

232 《十六經・順道》，頁79。

233 《十六經・姓爭》，頁69。

234 《十六經・五正》，頁65。

235 《經法・四度》，頁51。

236 《十六經・觀》，頁63。

237 《稱》，頁82。

238 《老子註譯及評介》，三十六章，頁205。

239 《老子註譯及評介》，二十八章，頁178。

240 《經法・四度》，頁51。

241 《十六經・姓爭》，頁69。

242 《經法・道法》，頁43。

243 《經法・道法》，頁43

欲知得失請(情)，必審名察形，形恒自定，是我俞靜，事恒自施，是我無為。[244]

即一切在法令秩序的條件各自做好自己本職工作，讓大家各得其所。如此無爲，實爲有爲。

至於《管子》四篇，也發展了黃老的無爲思想。

〈心術上〉認爲無爲之道就是「靜因之道」，是君王南面之術的根本，「有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。」[245]它說：

無為之道，因是。因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。[246]

又說：

因也者，舍己而以物為法也。感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也。[247]

意指對於客觀對象不參雜一點主觀的損益，按照事物本來面目來反映，從而給予名稱、概念，就是「因」。「靜」，與「因」術不異，同樣強調排除個人主觀意識介入，而以虛靜之心洞察事物，「天曰虛，地曰靜，乃不伐。絜其宮，開其門。去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治。」[248]這是「效天地之道」，放空自己，萬物雖變動不居，虛靜之心則能以不變應萬變，事來而制，物至而應，做出最合適的處置。

靜因之道，政治上運用多端，〈心術上〉指出：

物固有形，形固有名，此言名不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務名。[249]

強調名實相侔，兩不相傷，切實做到不過、不延。〈白心〉說：

聖人之制也，靜身以待之，物至而名自治之，正名自治之，奇名自廢，名正法備，則聖人無事。[250]

正名爲名實相當，奇名是名實不相當，統治者使名實相符，法治完備，就是無爲。〈心術上〉又說：

毋先物動，以觀其則；動則失位，靜乃自得。[251]

人主者立於陰，陰者靜，故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，

---

244 《十六經．順道》，頁79。

245 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

246 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1353。

247 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1354。

248 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

249 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1353。

250 《管子．白心第三十八》，卷十三，頁1355。

251 《管子．心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

故曰靜乃自得。[252]

以靜制動，君主先言先動就會性躁心搖，就無法細心觀察群臣和局勢，動則暗，作則卷，反而被臣下所制。因此人主立於暗處，人臣置於明處，人主要深藏不露，使臣下不可揣度，要「因其能言所用也」，發揮群臣之智之能，自己掩聰偃智，「不出於口，不見於色」[253]，使人難測，裝出神秘的樣子，使臣下畏懼頓生而竭誠效力。另外又說：「心術者，無爲而制竅者也，故曰君」[254]，「心處其道，九竅循理，」「心之在體，君之位也，九竅之有職，官之分也」[255]。認爲君爲心，可以指揮制動全身。臣爲竅，像眼鼻耳口，各司其職。因此君主之職在督責大臣，事不親躬，而不是代替臣下，「毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使弊其羽翼」[256]。大臣是任勞任事，君主是任虛任心。這種以心制竅，即君無爲而臣有爲之術。

由此可知，《老子》以去除統治者貪欲，讓百姓回歸於純樸不擾的正常生活就是「靜」，而「人法地」，順從天道，屏除一切人爲干預，使百姓無知無欲，就是無爲，其中講求順從天道即有「因」的意思在裡面。《管子》則注重按客觀規律辦事，要求統治者循名責實，明確社會分工，讓大家各得其所，借眾智眾力以致治。並且主張以心制竅，君逸臣勞，要求統治者運用權術，讓君道成爲一種神秘不爲人知的御下之術。這種無爲靜因之道，顯然對《老子》有了進一步發展。

先秦無爲思想，到了《管子》認爲無爲是一種靜因之道，是一種認識的方法。黃老帛書稱之爲「見知之道，唯虛無有」，也就是說，認識事物的根本方法就是沒有成見。把這種因循方法運用到政治上，即依據客觀規律做事，自身公正而不要作爲，即因循之道，不妄爲，天下自然而然地和美。所以，因或因循，說到底也就是無爲。《管子》對這一點說的極爲明確，因即無爲之道，無爲就是順道或因道而「不擅作事」[257]。尹文說：

人君之事，無為而能容下，事寡易從，法省易因。故民不以政獲罪也。[258]

慎到說：

君臣之道，臣有事，而君無事也。君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無與焉。[259]

簡言之，以因循爲用，這是黃老之學的基本理論之一。

2、陸賈的無為——以仁義為中心的無為思想

252 《管子・心術上第三十六》，卷十三，頁1353。

253 《管子・心術上第三十六》，卷十三，頁1353。

254 《管子・心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

255 《管子・心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

256 《管子・心術上第三十六》，卷十三，頁1352。

257 《十六經・順道》，頁79。

258 《說苑・君道》，卷一，頁545。

漢初面臨戰火蹂躪之後，社會殘破，經濟崩潰，人民流離失所的困境。這樣的社會再也經不起任何外力的摧殘，劉邦幸得陸賈(約西元前 240—前 170)的建議，實施文守的治國方策，紛擾的局勢終於穩定了，也立下漢帝國四百餘年穩固的基礎。《漢書・高帝紀下》說：「天下既定，命蕭何次律令，韓信申軍法，張蒼定章程，叔孫通制禮儀，陸賈造《新語》。」[260]這說明漢初爲了利於統治而作的幾項工作，律令、軍法、章程、禮儀是指具體的政制建設，有明顯的承秦色彩；《新語》則是抽象的政治原則，「每奏一篇，高祖未嘗不稱善」，甚至達到「左右呼萬歲」[261]的程度，可說陸賈的思想符合當時環境的需求，也代表了秦漢間政治指導思想的改變。他主張馬上打天，不能馬上治之的武攻文守思想，當中的文守政策，充分反映在《新語》一書裡面[262]，而根本的政治綱領正是來自黃老思想的「無爲而治」。

陸賈繼承了黃老自然無爲的觀點，認爲宇宙一切由「道」而成，但是陸賈所討論的重心並不在作爲宇宙本原的道，而是「寄之於天地之間」[263]的道，是指天地萬物一切律則。

陸賈將道分爲天道與人道。天道是自然規律，認爲天地都有自己一定的運行方式，不受天意或天命的影響，自然界的變化，如日月運行，四時更替，萬物的生滅，並非神秘不可知，而是可以認識的。他說：

> 張日月，列星辰，序四時，調陰陽，布氣治性，次置五行，春生夏長，秋收冬藏，陽生雷電，陰成雪霜，養育群生，一茂一亡，潤之以風雨，曝之以日光，溫之以節氣，降之以殞霜，位之以眾星，制之以斗衡，苞之以六合，羅之以紀綱。……故在天者可見，在地者可量，在物者可紀，在人者可相。[264]

他強調「天人合策，原道悉備」[265]，因此從天道推衍出人道，人道不過是自然規律的仿效：

---

259 慎到撰，劉柯校點《慎子・民雜三》，頁2543，長沙：岳麓書社，1997年8月第一刷。

260 卷一下，頁81。

261 《史記・酈生陸賈列傳第三十七》，卷九七，頁2699。

262 《新語》一書，歷來頗多學者疑其僞託，最具代表性如《四庫全書總目提要》認爲《漢書・司馬遷傳》說司馬遷取《戰國策》、《楚漢春秋》、《新語》作《史記》，但今本《新語》之文全不見於《史記》。又王充《論衡・本性》引陸賈：「天地生人也，以禮義之性；人能察己，所以受命則順，順謂之道。」今本亦無其文。又《穀梁傳》至漢武帝始出，而〈道基〉已引之，時代尤相抵牾。其實《提要》之說，多不能證明其僞，余嘉錫有精闢的辯解，可參《四庫提要辨證・新語》。(北京：中華書局，1980年5月第一版)

263 《新語校注・慎微第六》，卷上，頁95。

264 《新語校注・道基第一》，卷上，頁2-5。

265 《新語校注・道基第一》，卷上，頁18。

《傳曰》：天生萬物，以地養之，聖人成之。功德參合，而道術生焉。[266]

又說：

於是先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序，於是百官立，王道乃生。[267]

又說：

脩父子之禮，以及君臣之序，乃天地之道通。[268]

父子、君臣、夫婦、長幼的關係皆由聖人觀察天文地理所得而闡明的結果，換言之，人類社會中的法紀綱常根源於天道。聖人行事，「上訣是非於天文」[269]，「動應樞機，俯仰進退，與道爲依」[270]，「承天誅惡，克暴除殃」[271]，「因天時而行罰，順陰陽而運動」[272]，這就爲治國施政的原則尋得了理論基礎。

陸賈說：「夫道莫大於無爲。」[273]認爲無爲是道的最高品格，把道的本質說成是無爲。既然天道無爲，人道由天道而來，人道當效法天道的精神，「握道而治」[274]，即是實施無爲而治。陸賈心目中理想的治國之道是：

昔舜治天下也，彈五弦之琴，歌南風之詩，寂若無治國之意，漠若無憂天下之心，然而天下大治。周公制禮作樂，郊天地，望山川，師旅不設，刑格法懸，而四海之內，奉供來臻，越裳之君，重譯來朝。[275]

是以君子之為治也，塊然若無事，寂然若無聲，官府若無吏，亭落若無民，閭里不訟於巷，老幼不愁於庭，近者無所議，遠者無所聽，郵無夜行之卒，鄉無夜召之征，犬不夜吠，雞不夜鳴，耆老甘味於堂，丁男耕耘於野，在朝者忠於君，在家者孝於親，於是賞善罰惡而潤色之，與辟雍庠序而教誨之，然後賢愚異議，廉鄙異科，長幼異節，上下有差，強弱相扶，大小相懷，尊卑相承，雁行相隨，不言而信，不怒而威，豈待堅甲利兵，深牢刻令，朝夕切切而後行哉？[276]

這是一幅黃老道家式的理想社會，上位者無治國意圖，無擔憂天下之心，無事又無聲，寂寞清靜，刑罰不興，百姓各就其業，各安其居，天下就能自治。

只是陸賈所嚮往的這種無爲而治，又不同於《老子》所主張小國寡民、老死

266 《新語校注・道基第一》，卷上，頁1。

267 《新語校注・道基第一》，卷上，頁9。

268 《新語校注・慎微第六》，卷上，頁97。

269 《新語校注・思務第十二》，卷下，頁166。

270 《新語校注・慎微第六》，卷上，頁98。

271 《新語校注・道基第一》，卷上，頁28。

272 《新語校注・慎微第六》，卷上，頁95。

273 《新語校注・無爲第四》，卷上，頁59。

274 《新語校注・道基第一》，卷上，頁28。

275 《新語校注・無爲第四》，卷上，頁59。

276 《新語校注・至德第八》，卷下，頁118。

不相往來的自然狀態，也不是主張讓百姓自化、自正、自樸。從這裡反映出來的無爲政治的基本內容，在於強調忠於君，孝於親，重視上下差等，大小尊卑關係，而具體方法就是避免嚴刑峻法，代之以德治民，強調教化，注重潛移默化的作用。他所提倡的無爲而治看似不爲，其實並非真的不爲，他所謂無爲是「無爲者乃有爲」[277]，以無爲爲爲。

陸賈認爲無爲德治之道，最緊要是注重君主之德。首先，君主須注重身體，修養心性。他說：

> 形重者則心煩，事眾者則身勞；心煩者則刑罰縱橫而無所立，身勞者則百端迴邪而無所就。[278]

身心隨時保持清明狀態，不使心煩形重，要「尚寬舒以褒其身，行身中和以致疏遠，」[279]以寬舒、中和之道行之於身，這樣可以避免精神紛亂，面臨問題就不會不知所從，可免舉措不當，而失去法度。因爲在集權的社會裡，君主的一言一行繫乎國家命運，「安危之要，吉凶之符，一出於身；存亡之道，成敗之事，一出於言。」[280]其次，要求君主節欲尚靜，不與民爭利。認爲「據土子民，治國治家者，不可以圖利。」[281]「欲理之君」要「閉利門」[282]。花費大量財物民力，以滿足個人貪欲，是「釋農桑之事，入山海，採珠璣，求瑤琨，以快淫邪之心，豈不謬哉？」[283]高臺榭，廣宮室是「上困於用，下飢於食」，使「財盡於驕淫，力疲於不急」[284]，「所以疲百姓之力者也」[285]，結果是「事愈繁天下愈亂」。主張「國不興無事之功」，「稀力役而省貢獻」[286]，「遠熒熒之色，放錚錚之聲，絕恬美之味，疏嗌嘔之情。」[287]君主如果能以身作則，則百姓嚮然從風，蔚成良俗。他說：

> 夫王者之都，南面之君，乃百姓所取法則者也，舉措動作，不可以失法度。昔者，周襄王不能事後母，出居於鄭，而下多叛其親。秦始皇驕奢靡麗，好作高臺榭，廣宮室，則天下富豪制屋宅者，莫不倣之，設房閨，備廄庫，繕雕琢刻畫之好，博玄黃琦瑋之色，以亂制度。齊桓公好婦人之色，妻姑姊妹，而國中多淫於骨肉。楚平王多奢侈縱恣，不能制下，檢民以德，增駕百馬而行，欲令天下人饒財富利，明不可及，於是楚國逾奢，君臣無別。

277 《新語校注・無爲第四》，卷上，頁59。
278 《新語校注・至德第八》，卷下，頁118。
279 《新語校注・無爲第四》，卷上，頁64。
280 《新語校注・明誡第十一》，卷下，頁152。
281 《新語校注・懷慮第九》，卷下，頁129。
282 《新語校注・懷慮第九》，卷下，頁139。
283 《新語校注・本行第十》，卷下，頁149。
284 《新語校注・至德第八》，卷下，頁124。
285 《新語校注・本行第十》，卷下，頁148。
286 《新語校注・本行第十》，卷下，頁149。
287 《新語校注・輔政第三》，卷上，頁55。

故上之化下，猶風之靡草也。王者尚武於朝，則農夫繕甲兵於田。故君子之御下也，民奢應之以儉，驕淫者統之以理；未有上仁而下賊，讓行而爭路者也。故孔子曰：移風易俗。豈家令人視之哉？亦取之於身而已矣。[288]

君王的一言一行，動則觀瞻，上行下效，未有君王好奢，百姓崇儉，君王好色，百姓不淫之理，「成敗之事，一起於善行」[289]，「世衰道亡，非天之所為，乃國君者有所取之也。」[290]這不可不慎。

陸賈認為欲達到無為而治的理想境界，在於以德化民。這是因為在文守的內容中，德與刑兩兩並存，而且相互對立，德生刑殺，人民喜德畏刑，欲得民心，穩固統治，就須臨民以德，而非專任刑罰。他說：

天地之性，萬物之類，懷德者眾歸之，恃刑者民畏之，歸之則充其側，畏之則去其域。故設刑者不厭輕，為德者不厭重，刑罰者不患薄，布賞者不患厚，所以親近而致遠也。[291]

所謂「堯舜之民」，「豈畏死而為之哉，教化之所致也。」[292]只有德治的薰陶，才是無為根本之道。

陸賈認為德的內容在於「先仁義而尚道德」[293]的仁義之治。他說：

是以君子握道而治，據德而行，席仁而坐，仗義而彊，虛無寂寞，通動無量。[294]

又說：

仁者道之紀，義者聖之學。學之者明，失之者昏，背之者亡。[295]

教化的根據就在於儒家的詩書經藝，「夫世人不學詩、書，存仁義，尊聖人之道，極經藝之深，乃論不驗之語，學不然之事，圖天地之形，說災變之異，乘先王之法，異聖人之意，惑學者之心，移眾人之志，指天畫地，是非世事，動人以邪變，驚人以奇怪，聽之者若神，視之者如異，然猶不可以濟於厄而度其身，或觸罪□□法，不免於辜戮。」[296]聖人仁義之道存之於斯，君王本之而教育人民，可得「民畏其威而從其化，懷其德而歸其境，美其治而不敢違其政。民不罰而畏，不賞而勸」[297]之效，達到「萬世不亂」的目標。

對於無為德治實際操作，陸賈提出一些方法，也合於黃老思想。一是重因。

---

288 《新語校注・無為第四》，卷上，頁67。

289 《新語校注・明誡第十一》，卷下，頁142。

290 《新語校注・明誡第十一》，卷下，頁155。

291 《新語校注・至德第八》，卷下，頁117。

292 《新語校注・無為第四》，卷上，頁65。

293 《新語校注・懷慮第九》，卷下，頁134。

294 《新語校注・道基第一》，卷上，頁28。

295 《新語校注・道基第一》，卷上，頁34。

296 《新語校注・懷慮第九》，卷下，頁137。

297 《新語校注・無為第四》，卷上，頁64。

陸賈從歷史觀點出發，認爲「萬世不異法，古今同紀綱」，強調古時聖賢美政，並不一定保證適於當今的局勢，最好的治國主張必須符合於現實，厚古薄今，不重實際的看法應該調整。〈術事第二〉說：

> 世俗以為自古而傳之者為重，以今之作者為輕，淡於所見，甘於所聞，惑於外貌，失於中情。[298]

就是說輕信年代久遠的傳聞，而不去進行實情的檢驗，則難免昧於真相而盲從，唯有隨著現實情勢需要，選擇最佳的方法。

> 道近不必出於久遠，取其致要而有成。春秋上不及五帝，下不及三王，述齊桓、晉文之小善，魯之十二公，至今之為政，足以之成敗之效，何必於三王？故古之所行者，亦與今世同。[299]

無非要求統治者重視「致要」的良方，只要是可以幫助鞏固政權的都應該去做，無須拘泥於陳法，爲政要「因」，因循客觀規律，要因時因地制其宜，就能成功，「萬端異路，千法異形，聖人因其勢而調之」[300]，「聖人因變而立功，由異而致太平」[301]，「制事者因其則，服藥者因其良。書不必起於仲尼之門，藥不必出扁鵲之方，合之者善，可以爲法，因事而權行。」[302]一切以務實的政治態度，這正是對先秦黃老重因思想的繼承，司馬談用「因循爲用」解說黃老道家「無爲」，其原因就在於此。漢初號稱儒者的叔孫通曾說：

> 五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情而為之節文者也。

魯地的儒生非難他：

> 禮樂所由起，積德百年而後可興也，無不忍為公所為，公所為不何古。

叔孫通答說：

> 若真鄙儒也，不知時變。[303]

此與陸賈思維一致，間接也透露先秦儒家重古思想，較不強調因、變，而陸賈的主張來源則吸收自黃老思想。

二是賢人輔政。陸賈除建議君主要「廣思而博聽」、「聞耳欲眾」，廣泛地瞭解社會實際情況，要「因世而權行」，才能「進退循法，動作合度」外，另一方面需要搜羅具有政治才幹的人才，「求賢以自助，近賢以自輔」[304]。他說：

> 夫居高者自處不可以不安，履危者任杖不可以不固。自處不安則墜，任杖不固則仆。是以聖人居高處上，則以仁義為巢，乘危履傾，則以聖賢為杖，故高而不墜，危而不仆。昔者堯以仁義為巢，舜以稷契為杖，故高而益安，

298 《新語校注・術事第二》，卷上，頁39。

299 《新語校注・術事第二》，卷上，頁41。

300 《新語校注・思務第十二》，卷下，頁168。

301 《新語校注・思務第十二》，卷下，頁168。

302 《新語校注・術事第二》，卷上，頁44。

303 《史記・劉敬叔孫通列傳第三十九》，卷九十九，頁2722-2723。

304 《新語校注・資質第七》，卷下，頁114。

動而益固。處宴安之臺，承克讓之塗，德配天地，光被八極，功垂於無窮，名傳於不朽，蓋自處得其巢，任杖得其人也。秦以刑罰為巢，故有覆巢破卵之患，以李斯、趙高為杖，故有頓仆跌傷之禍，何者？所任者非也。故杖聖者帝，杖賢者王，杖仁者霸，杖義者強，杖讒者滅，杖賊者亡。[305]

歷史的事實告訴統治者，國家的興亡牽繫於所「杖」的對象，杖於仁義賢才，國家興；杖於刑罰佞人，國家亡，其中又以「任杖得其人」最爲重要。

陸賈認爲賢才能夠受到世用，貢獻所長，爲國理政，在於賢才能否被發掘。君王不怕沒有人才，重在能夠建立一個取得人才的管道。許多賢才終其一生填死於溝壑，聲名不顯，功業不著，關鍵是「無紹介通之」的環境。他以木喻人，批評「商賈所不至，工匠所不窺，知者所不見，見者所不知」的「楩柟豫章」不如「道旁之枯楊」[306]。那些公卿子弟，貴戚黨人，才能平庸，卻身居高位，而「懷不羈之能，有禹、皐之美」者，卻不容於世，這是「通與不通」[307]的差別。陸賈認爲，得到賢才之後，君王要真實信任，對於小人惡口陷害賢才，要有分辨的能力，不要聽信讒言而壓抑他們，這是天下傾覆的原因，如秦朝「鮑丘之德行，非不高於李斯、趙高也，然隱伏於盧之下而不祿於世，利口之臣害之也。」[308]應該信任而後賦予權位，有權才有勢，有勢才可以齊其政。故〈辨惑第五〉說：

孔子遭君暗臣亂，眾邪在位，政道隔於三家，仁義閉於公門，故作公陵之歌，傷無權力於世，大化絕而不通，道德施而不用，故曰：無如之何者，吾末如之何也已矣。夫言道因權而立，德因勢而行，不在其位者，則無以齊其政，不操其柄者，則無以制其剛。詩云：有斧有柯。言何以治之也。[309]

陸賈由於強調任賢的重要，連帶的也主張有才之士，應該挺身貢獻，不要自命清高，標舉不凡，到人跡罕至的深山隱居避世，甚至求不死之道。〈慎微第六〉說：

乃苦身勞行，入深山，求神仙，棄二親，捐骨肉，絕五穀，廢詩、書，背天地之寶，求不死之道，非所以通世防非者也。[310]

又說：

夫播布革，亂毛髮，登高山，食木實，視之無優游之容，聽之無仁義之辭，忽忽若狂癡，推之不往，引之不來，當世不蒙其功，後代不見其才，君傾而不扶，國危而不持，寂寞而無鄰，寥廓而獨寐，可謂避世，而非懷道者

305 《新語校注・輔政第三》，卷上，頁50-51。

306 《新語校注・資質第七》，卷下，頁102。

307 《新語校注・資質第七》，卷下，頁108。

308 《新語校注・資質第七》，卷下，頁112。

309 《新語校注・辨惑第五》，卷上，頁84。

310 《新語校注・慎微第六》，卷上，頁93。

也。故殺身以避難則非計也，懷道而避世則不忠也。[311]

陸賈不贊同出世的人生觀，主張積極進取，這就充分表現儒家之經世致用的精神。

通過以上的分析，陸賈在政治思想方面，是以無爲而治作爲最高的理國目標，要求統治者簡政省刑，節欲尚靜，減輕人民負擔，以創造安寧祥和的形勢，這可說是黃老思想的路線。但在實際內容方面，以仁義德治爲重心，教化人民，以德來遠人，一切須待「仁義」而後成，他賦予無爲新的內涵，以仁義詮釋無爲；同時也使仁義增多一層意蘊，行仁義即是無爲而治，尤其從無爲到教化，實在是一種積極的態度。他把儒家的仁義與黃老道家無爲之教，結合在一起，開啓兩漢儒道並行互用的學風[312]。這同先秦黃老帛書道法的系統比較起來，別具特色。而他的思想也影響了漢初的政治，王充說：

高祖既得天下，馬上之計未敗，陸賈造《新語》，高祖粗納采。[313]

錢福新刊新語序：

其書所論亦正，且多崇儉尚靜，似亦有啟文、景、蕭、曹之治者。[314]

陸賈是漢初第一個明確提出「無爲而治」政治原則的思想家，人稱之爲漢初第一位儒者，其實他的思想根源與黃老有密不可分的關係。

二、韓嬰

任賢使能，君佚臣勞的無為思想

《漢書卷．儒林傳第五十八》：

韓嬰，燕人也。孝文時為博士，景帝時至常山太傅。嬰推詩人之意，而作《內外傳》數萬言，其語頗與齊、魯間殊，然歸一也。淮南貴生受之。燕趙間言詩者由韓生。韓生亦以《易》授人，推《易》意而為之傳。燕趙間好詩，故其《易》微，唯韓氏自傳之。武帝時，嬰嘗與董仲舒論於上前，其人精悍，處事分明，仲舒不能難也。後其孫商為博士。孝宣時涿郡韓生，其後也。以《易》徵，待詔殿中，曰：「所受《易》，即先太傅所傳也。嘗受韓《詩》，不如韓氏《易》深，太傅故專以傳之。」[315]

《漢書．藝文志．六藝略．易類》下錄有《韓氏易》二篇；詩類下錄有《韓故》

311 《新語校注．慎微第六》，卷上，頁96。

312 徐復觀《兩漢思想史卷二》，頁101。

313 《論衡校釋．書解第八十二》，卷第二十八，頁1156。

314 《新語校注》附錄三，頁194。

315 卷八十八，頁3613-3614。

三十六卷，《韓內傳》四卷，《韓外傳》六卷，《韓說》四十一卷。班固稱：

> 漢興，魯申公為《詩》訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳或取《春秋》，采雜說，咸其本。與不得已，魯最為近之。[316]

從這些記載，得知韓嬰活動於文、景、武三朝，曾任博士官，有解《易》、《詩》之作，其思想以儒家爲主。而目前所能見到韓嬰的著作，《易》已全部亡逸，《詩》僅存《外傳》，故研究韓嬰思想，主要的根據就是《韓詩外傳》。《韓詩外傳》是一部解釋詩經之書，其體例是纂錄前人故事，最後引詩以證。其取材廣泛，遍及經、史、子諸部，根據研究，《韓詩外傳》全書凡三百章，互見於諸書者，凡十之七八，其見於經部者：有《尚書大傳》、《春秋左氏傳》、《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》、《春秋繁露》、《孟子》、《孝經》、《爾雅》、《禮緯含文嘉》；互見於史部者：有《國語》、《戰國策》、《史記》、《漢書》、《列女傳》、《高士傳》、《吳越春秋》；互見於子部者：有《管子》、《晏子》、《老子》、《列子》、《莊子》、《文子》、《荀子》、《尸子》、《韓非子》、《呂氏春秋》、《鄧析子》、《新書》、《淮南子》、《新序》、《說苑》、《孔子家語》、《孔叢子》。[317]不過，《韓詩外傳》儘管屬於解經之作，實際上與字句訓詁不同，更貼切的說，它更接近「賦詩言志」的傳統，借用《詩經》字句，來表達自己的思想。徐復觀說：

> 由先秦以及西漢，思想家表達自己的思想，概略言之，有兩種方式。一種方式，或者可以說是屬於《論語》、《老子》的系統。把自己的思想，主要用自己語言表達出來，賦予概念性的說明。這是最常見的諸子百家所用的方式。另一種方式，或者可以說是屬於《春秋》的系統。把自己的思想，主要用古人的言行表達出來；通過古人的言行，做自己思想得以成立的依據。這是諸子百家用作表達的一種特殊方式。[318]

《韓詩外傳》屬於《春秋》系統的表達方式，因此，此書雖然說「推詩人之意而作」，且多採前人文章而成篇，而由其採擷編輯，兼作釋說，「以之作爲教訓的證言，視爲格言法語，供人習效」[319]之意，適足以從中見出韓嬰的思想。

《韓詩外傳》的主體思想根植於儒家。它說「儒者，儒也，儒之爲言無也，不易之術也，千舉萬變，其道不窮，六經是也。」[320]認爲儒家之言是天地間不變的道理，六經是根據，將儒家提至最高的地位。全書強調「學」與「禮」，它說「禮者，則天地之體，因人情而爲之節文者也。無禮，何以正身？無師，安之禮之是也。禮然而然，是情安於禮也；師云而云，是知若師也，則是君子之道。言

316 《漢書．藝文志第十》，卷三十，頁1708。

317 賴炎元《韓詩外傳考徵》，頁195，台北：臺灣師範大學國文研究所叢書第一種，1963年7月初版。

318 《兩漢思想史卷三》，頁1，台北：臺灣學生書局，1993年9月初版第四刷。。

319 龔鵬程《漢代思潮》，頁226，嘉義：南華大學，1999年8月。

320 賴炎元《韓詩外傳今註今譯》卷五，頁209，台北：臺灣商務印書館，1986年4月五版。

中倫，行中理，天下順矣。」[321]尤其「禮」，是韓嬰思想的依歸，修身治國莫不以「禮」，他說：「禮者，治辯之極，強國之本也，威形之道也，功名之統也，王公由之，所以一天下也，不由之，所以隕社稷也。」其思想深受荀子影響[322]。但對於漢初瀰漫的黃老思潮，韓嬰並非耳充不聞，而是加以吸收，使之成爲思想的一部份。

丁原明認爲，韓嬰對於宇宙究竟的「天道」論述不夠彰顯[323]。這話是不錯的，其原因在於闡述形上究竟的道，往往不是儒家一系學者的興趣，他們偏重於人道，從孔子的性與天道不可聞，即預開了儒學的走向。至後來，因爲理論的需求，儒家才不得不重視這個問題，只是他們所言常吸收自道家，荀子的天道論就是一個例子。

韓嬰是西漢早期儒家型態的人物，他仍承襲先秦儒家的傳統，重人事而輕天道。在宇宙本體及形成的問題上幾無涉及，僅對於宇宙運行的規律稍有說明。如「天有四時，春夏秋冬，風雨霜露，無非教也。」[324]指四時的循環，風雨霜露生殺萬物，都是自然界的規律。而這天地間的自然規律，是不可拂逆，當政者必須「敬天而道」[325]，遵循並作爲施政的依據。他說：

> 《傳》曰：善為政者，循情性之宜，順陰陽之序，通本末之理，合天人之際。如是則天氣奉養而生物豐美矣。不知為政者，使情厭性，使陰乘陽，使本逆末，使人詭天，氣鞠而不信，鬱而不宣，如是則災害生，怪異起，群生皆傷，而年穀不熟。是以其動傷德，其靜亡救。故緩者事之，急者弗知，日反理而欲以為治。《詩》曰：「廢為殘疾，莫知其尤。」[326]

韓嬰所說的情性之宜、陰陽之序、本末之理都是天道的顯現，它表現於人世，就是禮，象徵人類共同遵行的法則。人由此禮行事，不妄恣而爲，即順應天道。此等順道意義，頗蘊含著黃老思想，但終究是隱而不顯，隔了一層，真正明白印上黃老思想標記的，就是無爲的政治要求了。

韓嬰主張的無爲而治，有兩層意義。一是對待百姓要無爲，這一點類似陸賈看到歷史的教訓，政險令苛，擾民無節，易導致民心背離，最後將致亡國。他說：

> 《傳》曰：水濁則魚喁，令苛則民亂；城峭則崩，岸峭則陂。故吳起峭行而車裂，商鞅峻法而支解。治國者譬乎張琴然：大弦急則小弦絕矣。故急轡銜者，非千里之禦也。有聲之聲不過百里，無聲之聲延及四海。故祿過其功者削，名過其實者損，情行合而名副之。禍福不虛至矣。《詩》云：「何其處也，必有與也。何其久也，必有以也。」故惟其無為，能長生久視，

321 《韓詩外傳今註今譯》，卷五，頁205。

322 徐復觀《兩漢思想史卷三》，頁22。

323 《黃老學論綱》，頁256-257，山東大學出版社，1997年12月第一刷。

324 《韓詩外傳今註今譯》，卷五，頁220。

325 《韓詩外傳今註今譯》，卷四，頁178。

326 《韓詩外傳今註今譯》，卷七，頁305。

而無累於物矣。[327]

他曾舉顏淵觀馭馬的故事說：

顏淵侍坐魯定公於臺，東野畢禦馬於台下。定公曰：善哉！東野畢之禦也。顏淵曰：善則善矣，其馬將佚矣。定公不悅，以告左右曰：聞君子不譖人，君子亦譖人乎？顏淵退，俄而廄人以東野畢馬佚聞矣。定公躐昔而起曰：趣駕召顏淵。顏淵至，定公曰：鄉寡人曰：善哉！東野畢之禦也。吾子曰：善則善矣，其馬將佚矣。不識吾子何以知之？顏淵曰：臣以政知之。昔者舜工於使人，造父工於使馬。舜不窮其民，造父不極其馬。是以舜無佚民，造父無佚馬也。今東野畢之禦，上車執轡，禦體正矣，周旋步驟，朝禮畢矣；歷險至遠，馬力殫矣；然猶策之不矣，所以知其佚也。定公曰：善，可少進乎？顏淵曰：獸窮則噬，鳥窮則啄，人窮則詐。自古今，窮其下能不危者，未之有也。[328]

說明用極民力，百姓不堪，則是國家傾覆之時。蓋君王之本在於民，「王者以百姓爲天，百姓與之則安，輔之則強，非之則危，倍之則亡。」[329]其職責在於養民愛民，所謂「有社稷者，不能愛其民，而求民親己愛己，不可得也。」[330]讓人民在清靜的環境各自而爲，不做過多干預，社會自然會循著本身的理序穩定下來。

另一層意義，主要表現在君王的心術上。韓嬰說虞舜彈著五絃琴，唱著南風歌，無所作爲，而天下太平。周公終日飲酒，鐘磬都懸掛在架子上，時常彈奏，天下也太平。[331]他認爲「事寡易爲功」，「聖人寡爲，故用物常壯也」，「易簡而天下之理得。」[332]治國注意「寡」、「簡」、「易」的原則，不要隨意攬事上身，先讓自身保持「平心氣」的狀態，要「原天命，治心術，理好惡，適情性」，如此則「治道畢矣。」[333]韓嬰強調身逸而國治，這樣的方式就是無爲。

韓嬰認爲要達到身逸而國治的無爲政治，根本方法就要用眾，進賢使能，各任其事，這樣子君臣相和，拱垂無爲。易言之，就是選擇賢良人才，使各依其力，各盡其職。他說：

夫霜雪雨露，殺生萬物者也，天無事焉，猶之貴天也。執法厭文，治官治民者，有司也，君無事焉，猶之尊君也。夫闢土殖民者后稷也，決江疏河者禹也，聽獄執中者皐陶也，然而有聖名者堯也。固有道以禦之，身雖無能也，必使能者為己用也。無道以禦之，彼雖多能，猶將無異於存亡矣。

327 《韓詩外傳今註今譯》，卷一，頁26。

328 《韓詩外傳今註今譯》，卷二，頁53-54。

329 《韓詩外傳今註今譯》，卷四，頁172。

330 《韓詩外傳今註今譯》，卷五，頁195。

331 《韓詩外傳今註今譯》，卷四，頁155。

332 《韓詩外傳今註今譯》，卷三，頁89。

333 《韓詩外傳今註今譯》，卷二，頁85。

334

天無事即天無爲，人貴天當即法天而行，君爲天而無事，有事者臣，即使君王不賢而無能，仍能藉由臣力維持政權而不墜，此全賴任人之功。因此無爲便成爲王者有眾賢在位所得的一種佚，即無須親身爲國事而操勞。韓嬰曾舉子賤與巫馬期兩種爲政的方式，子賤彈鳴琴，身不下堂，而單父治。巫馬期以星出，以星入，日夜不赴，以身親之，而單父亦治。一個是身逸而國治，一個是身勞而國亦治。但是兩者仍然有高下之分，子賤的訣竅是任人，任人是一種「數」，運用的當則「佚四肢，全耳目，平心氣，而百官理」；巫馬期則是任力，任力者勞，此凡事必躬身而爲，則「弊性事情，勞力教詔，雖治猶未治也。」[335]在這裡明顯看出，韓嬰的無爲思想有君臣異道，君臣分工，君逸臣勞的意義。不過需要指出的，韓嬰的君逸臣勞思想，並未有先秦黃老講求「因而不爲，責而不詔，去想去意，虛靜以待，不伐之言，不奪之事，督名審實，使官自司，以不知爲道，以奈何爲寶。」[336]以陰謀權術來駕馭臣下，亦非如法家君臣相待皆以利益作爲維繫的關係[337]，從這裡大可窺見黃老思想在漢初與儒家的結合，在先秦黃老帶有法家氣息的情形，明顯的轉爲儒家式的情形。

三、《淮南子》

（一）、集大成的無為思想

334 《韓詩外傳今註今譯》，卷二，頁51。

335 《韓詩外傳今註今譯》，卷二，頁72。

336 《呂氏春秋注疏．知度》，卷第十七，頁2034-2036。

337 龔鵬程說：「在韓嬰的理論中，君臣是有名份、有份際但很現實的關係。卷五：『朝廷之士爲祿』、卷六：『吾聞之：布衣之士不欲富貴，不輕身於萬乘之君；萬乘之君不好禮義，不輕身於布衣之士』。君臣關係建立在在非常現實的交換關係上，士出仕，是爲了祿；君用臣，是爲了行禮義治國家。然君臣關係既定之後便不能更改。故卷五：『君臣之義定矣。』但這是什麼義呢？事實上等於是一種職業道德。所以『殺身以彰君之惡，不忠也』(卷六)『善則稱君，過則稱己，臣下之義也』(卷三)『以道覆君而化之，是謂大忠也。以德調君而輔之，是謂次忠也。以諫非君而怨之，是謂下忠也。不恤乎公道之達義，偷合苟同，以持祿養者，是謂國賊也』(卷四)食君之祿，即須忠，但須忠於事，忠於義。反之，君用臣，旨在治國，故須賢使能，使各任其事而不應自己亂搞。」(《漢代思潮》，頁248，註解13)

《淮南子》爲漢代黃老之治的政治策略在學術上進行了理論總結，清人譚獻曾說：「漢初黃老爲治，大義具於《淮南》」[338]，今人馮逸、僑華在點校劉文典《淮南鴻烈集解》時說：「《淮南子》一書是對西漢前期道家思想的系統而詳盡的總結，是研究與文、景相適應的統治思想即黃老思想的極其寶貴而豐富的資料。」[339]可謂獨具慧眼。《淮南子》在黃老無爲治術方面可說集大成之作。

〈主術〉說：「無爲者，道之宗。」[340]可見「無爲」是《淮南子》治術總綱。其根據來自於道，道作爲天地萬物，人類社會，人生總根源的思想。《淮南子》認爲道是無爲的，〈原道〉說：

> 夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰，跂行喙息，蜎飛蠕動，待而後生，莫知之德，待而後死，莫之能怨。得以利者不能譽，用而敗者不能非。[341]

道自然無爲，因此「萬物固以自然，聖人又何事焉」，要求聖人「因天地之自然」[342]，實施無爲而治。

《淮南子》的無爲思想內容豐富，先秦道家各派的觀點都有顯現。其中有受到《莊子》影響者，如〈俶真〉的「能有天下者，必無以天下爲。」[343]要真人「忘肝膽，遺耳目」，「優其聰明」[344]。〈原道〉的「是故大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天爲蓋，以地爲輿；四時爲馬，陰陽爲御；乘雲陵霄，與造化者俱。縱志舒節，以馳大區。」[345]〈精神〉的「明白太素，無爲復樸，體本抱神，以游天地之樊，芒然仿佯於塵垢之外，而消搖於無事之業。」[346]有著消極的成分。也有隨自然之性，使民無欲無爭，復歸於純樸社會的《老子》思想，如〈本經〉說：

> 故至人之治也，心與神處，形與性調，靜而體德，動而理通，隨自然之性而緣不得已之化，洞然無為而天下自和，憺然無欲而民自樸，無禨祥而民不夭，不忿爭而養足，兼包海內，澤及後世，不知為之者誰何。[347]

不過，《淮南子》雖然對於《老子》、《莊子》這種消極，不強調人爲主觀努力的無爲觀有所吸收，更重要的是，又對無爲觀做出新的解釋，有著時代意義。

《淮南子》特別強調無爲並非不爲，也決不是無所作爲。〈脩務〉說：

---

338 《復堂日記》，卷五，頁2304，收錄於《半厂叢書》，台北：華文書局影本，1970年5月初版。

339 《淮南鴻烈集解・點校說明》，頁2，北京：中華書局，1989年5月第一版。

340 《淮南子校釋》，卷第九，頁912。

341 《淮南子校釋》，卷第一，頁2。

342 《淮南子校釋・原道》，卷第一，頁47-48。

343 《淮南子校釋・俶真》，卷第二，頁216。

344 《淮南子校釋・俶真》，卷第二，頁161。

345 《淮南子校釋》，卷第一，頁18。

346 《淮南子校釋・精神》，卷第七，頁747。

347 《淮南子校釋》，卷第八，頁828。

或曰：「無為者，寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往。如此者，乃得道之像。」吾以為不然。[348]

這是批評一任自然，不摻人爲的觀點。尤其對《莊子》的「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」[349]的消極無爲論進行了改進。它認爲古時聖人爲百姓憂勞，皆有所作爲，從上到下，四肢不動，思慮不用的人歷史上並不存在，故「自天子以至庶人，四肢不動，思慮不用，事治求贍者，未知聞也。」[350]神農、堯、舜、禹、湯、五聖澹精竭智，勞形盡慮，爲民除害興利而不懈的事例，說明絕對的無爲不可能成就任何事業。而社會要求生存與發展，對自然界「人必事焉」，「人必加功焉，不能聽其自流」[351]，說明人必有所作爲，是天道的必然要求，無所作爲而求治則是與道精神相違背。在〈要略〉說兩種無爲，儘管名稱相同，內涵卻完全不同。一是「通而無爲」，通於大道之爲；一則是「塞而無爲」，不通於大道之爲，是「於道爲淹，味論未深，縱欲適情，欲以偷自佚」[352]，即是無所作爲的無爲，並不是真正的無爲。

《淮南子》所主張的無爲，在書中許多篇章一再說明，其中最根本性的解釋，〈修務〉說：

若吾所謂無為者，私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立功，推自然之勢，而曲故不得容者，事成而身弗伐，功立而名弗有，非謂其感而不應，攻而不動者。

認爲不要以個人的私智和嗜欲而輕舉妄動，不以私害公，以欲枉正，要「循理」、「因資」、「推自然之勢」來行事，事成之後不居功，不擺好，不驕傲，不矜不誇，即是無爲；反之如不審慎時勢，而昧於個人私志行事，「若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之有爲。」[353]因此，我們可以說無爲乃遵循自然生化法則而爲，是因物之自然趨勢以推助之，使事物在不違背自然之理的前提下得到人的主體性的主導而盡其合理的發展，有爲即違背自然規律強行而爲。合於自然之理而爲，必然舉事得心應手，不合於自然之理，則必事事捍格難通，此無異於宣告他所說的無爲並非如《老子》、《莊子》建立在一系列的否定主張上，而是以開闊而寬容的態度來處理一切的社會行爲，進而築起有建設性的施政原則和規範體系。

就以上的解釋，《淮南子》所講的無爲，其核心概念在於「因」，因就是因循，就是遵循客觀規律，以客觀爲中心再加以人爲之功，「物有以自然，而後人事有

348 《淮南子校釋》，卷第十九，頁1939。

349 《莊子集釋．大宗師第六》，卷三上，頁284。

350 《淮南子校釋．修務》，卷第十九，頁1950。

351 《淮南子校釋．修務》，卷第十九，頁1950。

352 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十， 頁2118-2119。

353 《淮南子校釋．修務》，卷第十九，頁1950。

治也。」[354]其表現在於「去私而立公」上，由這兩方面架起了無爲的思想。〈原道〉說：

> 天下之事，不可為也，因其自然而推之。萬物之變，不可究也，秉其要歸之趣。夫鏡水之與形接也，不設智故，而方圓曲直弗能逃也。是故響不肆應，而景不一設，叫呼彷彿，默然自得。[355]

又說：

> 脩道理之數，因天地之自然，則六合不足均也。是故禹之決瀆也，因水以為師；神農之播穀也，因苗以為教。夫萍樹根於水，木樹根於土，鳥排虛而飛，獸蹠實而走，蛟龍水居，虎豹山處，天地之性也。兩木相摩而然，金火相守而流，員者常轉，竅者主浮，自然之勢也。是故春風至則甘雨降，生育萬物，羽者嫗伏，毛者孕育，草木榮華，鳥獸卵胎，莫見其為者，而功既成矣。秋風下霜，倒生挫傷，鷹鸇搏鷙，昆蟲蟄藏，草木注根，魚鱉湊淵，莫見其為者，滅而無形。木處橑巢，水居窟穴，禽獸有芄，人民有室，陸處宜牛馬，舟行宜多水，匈奴出穢裘，於、越生葛絺，各生所急以備燥溼，各因所處以禦寒暑，並得其宜，物便其所。由此觀之，萬物固以自然，聖人又何事焉！[356]

不設智故與因循天地自然而行事，是無爲的主要關鍵。〈原道〉又說：

> 所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為也。所謂無治者，不易自然也；所謂無不治者，因物之相然也。[357]

亦即此意。

《淮南子》的無爲論主要在說明「主術」之理[358]，也就是君王如何統馭臣民的方法。〈修務〉所言是基本綱領，在此綱領運用之下，《淮南子》提到甚多無爲政治的內容。

一是清靜無欲。這一點是西漢思想家共同的心聲。《淮南子》認爲有天下之人，並不是因爲它有勢位尊號，而是「養民得其心」，「運天下之力，而得天下之心」[359]。而治民之旨在於因順民性之自然，所謂「聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有而滌蕩之。」[360]《淮南子》認爲人性安靜恬愉，好靜惡動，好逸惡勞，好利趨福。〈原道〉說：

---

354 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2052。

355 《淮南子校釋》，卷第一，頁19。

356 《淮南子校釋》，卷第一，頁47-48。

357 《淮南子校釋》，卷第一，頁60。

358 《淮南子》有〈主術〉，此篇高誘注：「主，君也；術，道也。君之宰國，統馭臣下，五帝三王以來，無不用道而興，故曰主術。」

359 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2089。

360 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2052。

人生而靜，天之性也。[361]

〈詮言〉說：

凡人之性，樂恬而憎憒，樂佚而憎勞，心常無欲可謂恬矣，形常無事可謂佚矣。[362]

君王應當認清這個現實，政治上的措施，以「利民爲本」[363]，以清靜爲務，不能播擾，要因民之欲，因民之好，創造出一個利於百姓安居樂業的環境，如此則能無敵於天下。

其次，《淮南子》也同陸賈等人從歷史和現實著手，認爲末世之政「上好取而無量，下貪狼而無讓；民貧苦而忿爭，事力勞而無功。智詐萌生，盜賊資彰，上下相怨，號令不行。」[364]提出政治黑暗，百姓生活於倒懸，常致因於君王放縱欲望，追求物質享受，生活腐化墮落。所謂「人主好鷙鳥猛獸，珍怪奇物，狡躁康荒，不愛民力，馳騁田獵，出入不時，如此則百官政亂，事勤財匱，萬民愁苦，生業不修矣。人主好高臺深池，雕琢刻鏤，黼黻文章，絺綌綺繡」[365]，這是只爲了滿足君王個人私欲，竭用民力，而無所不至，則妨害生產，百姓愁苦。

《淮南子》要求君主節欲反性，〈泰族〉說：

心者身之本也，身者國之本也，未有得己而失人者也，未有失己而得人者也。故為治之本，務在於甯民，甯民之本，在於足用，足用之本，在於勿奪時，勿奪時之本，在於省事，省事之本，在於節用，節用之本，在於反性，未有能搖其本，而靜其末，濁其源而清其流者也。[366]

〈繆稱〉說：

福生於無為，患生於多欲。[367]

它還指出，「君人之道，處靜以修身，儉約以率下。靜則下不擾矣，儉則民不怨矣。下擾則政亂，民怨則德薄。」[368]此有待於君王從自身修養做起，進行感化政治。《淮南子》說：

聖主在上，廓然無形，寂然無聲，官府若無事，朝廷若無人，無隱士，無軼民，無勞役，無冤刑，四海之內莫不仰上之德，象主之指，夷狄之國重譯而至，非戶辯而家說之也，推其誠心，施之天下而已矣。[369]

如果統治者以身作則，做到了滅嗜欲、去奢侈、尚節儉，在政策上就可以省刑法、

361 《淮南子校釋》，卷第一，頁34。

362 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1527。

363 《淮南子校釋・氾論》，卷第十三，頁1341。

364 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁894。

365 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁949。

366 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2089。

367 《淮南子校釋》，卷第十，頁1102。

368 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁984。

369 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2044。

薄稅賦、寬繇役，就會減少對社會的擾動，也能建立公平合理的社會政治，不擾民亂民，則百姓發展生產，民生富裕。〈詮言〉說：

> 君道者，非所以為也，所以無為也。何謂無為？智者不以位為事，勇者不以位為暴，仁者不以位為患。[370]

至高無上的職位與權力即體現於不以位爲，不以位爲事、爲暴、爲忠。因爲「君好智則倍時而任己，棄術而用慮。天下之物博而智淺，未有能者也。獨任其智，失必多矣。故好智，窮術也。好勇則則輕敵而簡備，自負而辭助。一人之力以禦強敵，不仗眾多而專用其身，必不堪也。故好勇，危術也。好與則無定分，上之分不定，則下之望無止。若多賦斂，實府庫，則與民爲讎。少取多與，數未之有也。故好與，來怨之道也。」[371]即不以謀逞其私，要使人主正確地運用自己職權，排除使用這種職權中的個人目的與動機，則天下不擾，因而也就能使天下反於清靜。

另一項內容是君臣異道，君佚臣勞。〈主術〉說：

> 人主之術，處無為之事，而行不言之教，清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。[372]

這一段話表示人君能清靜無爲，必須依靠「任下」與「責成」之術。任下即是用眾，即任用眾人智力，所謂「積力之所舉，則無不勝也；眾智之所爲，則無不成也。」君王要「乘眾人之智」，「用眾人之力」[373]「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，百官同修，群臣輻湊。」[374]如此便可完成事務。蓋君王「深居隱處以避燥溼，閨門重襲以避姦賊，內不知閭里之情，外不知山澤之形，帷幕之外，目不能見十里之前，耳不能聞百步之外」[375]，卻必須下令決策，由於其智能有限，無法聽看天下所有的事，而眾人智能卻是無窮無盡。此猶如「天下無粹白之狐，而有粹白之裘，掇之眾白也。」[376]雖無純白的狐狸，但經剪裁拼接，即可成爲純白的狐裘，每個人也各有所長，各有所短，若能集合眾人之長，折衷起來，則無事不成。

《淮南子》認爲天地生人，必有所用，故人無棄才，只是人才各有修短，每個人的特性各有不同，用人必須針對他的專長，給予不同的職權，讓他有所發揮。

> 是故賢主之用人也，猶巧工之制木也，大者以為舟航柱梁，小者以為楫楔，修者以為榱椽，短者以為朱儒枅櫨。無小大脩短，各得其所宜；規矩方圓，

370 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1494。

371 《淮南子校釋・詮言》，卷第十四，頁1494-1495。

372 《淮南子校釋》，卷第九，頁889。

373 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁912。

374 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁960。

375 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁923。

376 《淮南子校釋・說山》，卷第十六，頁1708。

各有所施。[377]

瘖者可使圉，而不可使言也；形有所不周，而能有所不容也。是故有一形者處一位，有一能者服一事；力勝其任，則舉之者不重也，能稱其事則為之者不難也。毋小大修短，各得其宜；則天下一齊，無以相過也，聖人兼而用之，故無棄才。[378]

對於選擇才能要從大處宏觀而不拘泥於小支節。〈氾論〉說：

故人有厚德，無問其小節；而有大譽，無疵其小故。[379]

誠其大略是也，雖有小過，不足以為累；若其大略非也，雖有閭里之行，未足大舉也。[380]

同時，《淮南子》還強調用人要公正無私，不因人廢言，「使言之而是，雖在褐夫芻蕘，猶不可棄也；使言之而非也，雖在卿相人君，揄策於廟堂之上，未必可用。是非之所在，不可以貴賤尊卑論也。」[381]

君王能用眾，意味自己不親理國事，責成臣下去負責。〈詮言〉說：

厭文搔法，治官理民者，有司也，君無事焉。[382]

此在於朝廷任用百官，因人制宜，依其才能，因事授職，則君王可務虛不務實，權力下放。在不包攬，不干預臣下業務之下，讓他們發揮最大作用和功效。〈原道〉說：

道者，覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形。原流泉涬，沖而徐盈；混混滑滑，濁而徐清。故植之而塞于天地，橫之而彌于四海，施之無窮而無所朝夕。舒之幎於六合，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。甚淖而滒，甚纖而微。山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行，麟以之游，鳳以之翔。泰古二皇，得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。是故能天運地滯，輪轉而無廢，水流而不止，與萬物終始。[383]

無爲要像道的特性，適時適地隨之變化，國君用人亦當如用道，各隨其性而爲，如此能省力而不勞，身逸而國治。〈主術〉說：

故古之為車也，漆者不畫，鑿者不斲，工無二伎，士不兼官，各守其職，不得相姦，人得其宜，物得其安，是以器械不苦，而職事不嫚。夫責少者易償，職寡者易守，任輕者易權。上操約省之分，下效易為之功，是以君

377 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁954。

378 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁931。

379 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1419。

380 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1424。

381 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁960。

382 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1478。

383 《淮南子校釋・原道》，卷第一，頁1。

臣彌久而不相猒。[384]

運用君臣分工，各守職分，能大者責以大任，能小者受以小任。〈主術〉說：

主道圓者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先也。臣道圓者，運轉而無方，論是而處當，為事先倡，守職分明，以立成功也。是故君臣異道則治，同道則亂。[385]

上下異道，國事在一定軌道執行，才能達到安定的局面。

漢史上有名的例子，《史記．陳丞相世家第二十六》記載：

孝文皇帝既益明習國家事，朝而問右丞相勃曰：「天下一歲決獄幾何？」勃謝曰：「不知。」問：「天下一歲錢穀出入幾何？」勃又謝不知，汗出沾背，愧不能對。於是上亦問左丞相平。平曰：「有主者。」上曰：「者謂誰？」曰：「下問決獄，責廷尉；問錢穀，責治粟內史。」曰：「各有主者，而君所主者何事也？」謝曰：「臣！陛下不知其駑下，使待罪宰相。宰相者，上佐天子理陰陽，順四時，下育萬物之宜，外鎮撫四夷諸侯，內親附百姓，使卿大夫各得任其職焉。」文帝乃稱善。[386]

又《漢書·魏相丙吉傳第四十四》云：

吉又嘗出，逢清道群鬥者，死傷橫道，吉過之不問，掾史獨怪之。吉前行，逢人逐牛，牛喘吐舌。吉止駐，使騎吏問：「逐牛行幾里矣？」掾史獨謂丞相前後失問，或以譏吉，吉曰：「民鬥相殺傷，長安令、京兆尹職所當禁備逐捕，歲竟丞相課其殿最，奏行賞罰而已。宰相不親小事，非所當於道路問也。方春少陽用事，未可大熱，恐牛近行用暑故喘，此時氣失節，恐有所傷害也。三公典調和陰陽，職所當憂，是以問之。」乃服，以吉知大體。[387]

陳平、丙吉透過論丞相之職，說明天子的職責。「理陰陽，順四時，下育萬物之宜，外鎮撫四夷諸侯，內親附百姓，使卿大夫各得其位」，既是宰相輔佐天子做的事，也即是天子的職責。這是一個原則性的方向，由天子以及輔助的宰相主導，而具體的事，則由百官去做，使「各得任其職」，天子宰相只要抓主一些大原則，大綱要即可，不必事無鉅細，親自過問，一些具體問題則有專門專職官吏負責，丞相可以不理。強調職務分明，各盡其責，免得互相推諉，互相干擾。

無為最後一個內容就是用術，以法勢為衡，循名責實。這是一種權術，目的在於駕馭群臣。〈氾論〉說：

魏兩用樓翟、吳起而亡西河，湣王專用淖齒，而死於東廟，無術以御之也。文王兩用呂望、召公奭而王，楚莊王專任孫叔敖而霸，有術以御之也。[388]

---

384 《淮南子校釋》，卷第九，頁912-913。

385 《淮南子校釋》，卷第九，頁930。

386 卷五十六，頁2061-2062。

387 卷七十四，頁3147。

388 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1369。

〈詮言〉說：

> 無為者，道之體也。執後者，道之容也。無為制有為，術也；執後之制先，數也。放於術則強，審於數則寧。[389]

有術以御臣群，則正治安寧。《淮南子》認爲君王能夠無爲，尚需有一個客觀而標準的憑藉，以此來衡量群臣的一言一行，中程者賞，不中者誅，如此可使君王「不爲美醜好憎，不爲賞罰喜怒。」[390]這個客觀的標準就是「法」，代表人人所當奉行的公道[391]。〈主術〉說：

> 法者，天下之度量，而人主之準繩也。縣法者，法不法也；設賞者，賞當賞也。法定之後，中程者賞，缺繩者誅，尊貴者不輕其罰，而卑賤者不重其刑，犯法者雖賢必誅，中度者雖不肖必無罪，是故公道通而私道塞矣。[392]

凡事案法而治，不因貴賤尊卑而異。面對於執法，人主應不自恣，即去私志、嗜欲對於執法過程的干擾，所謂「衡之於左右，無私輕重，故可以爲平；繩之於內外，無私曲直，故可以爲正，人主之於用法，無私好憎，故可以爲命。」[393]即是用法當如衡繩的無私，爲治而不與。去除私志嗜欲的參與，是無爲的重要體現。

爲確保法能確實施行，《淮南子》強調權勢的重要性，〈主術〉說：

> 權勢者，人主之車輿也；大臣者，人主之駟馬也。體離車輿之安，而手失駟馬之心，而能不危者，古今未有也。是故輿馬不調，王良不足以取道；君臣不和，唐、虞不能以為治。執術而御之，則管、晏之智盡矣；明分以示之，則蹻、蹻之姦止矣。[394]

又說：

> 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。[395]

唯有君王能操握實權，「乘眾勢以爲車，禦眾智以爲馬」，群臣輻湊於君王，才能進行考核，賞善罰惡。

《淮南子》將君王考核臣下的功夫，稱爲「提名責實」，也就是「循名責實」之術。〈要略〉說：

> 主術者，君人之事也，所以因作任督責，使群臣各盡其能也。明攝權操柄，以制群下，提名責實，考之參伍，所以使人主秉數持要，不妄喜怒也。其數直施而正邪，外私而立公，使百官條通而輻輳，各務其業，人致其功，

389 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1520。

390 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁889。

391 論法部份，請參本章下一節。

392 《淮南子校釋》，卷第九，頁965。

393 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁911。

394 《淮南子校釋》，卷第九，頁972。

395 《淮南子校釋》，卷第九，頁946。

此主術之明也。[396]

〈主術〉也認爲君主無爲要「上操其名，以責其實，臣守其業，以致其功。言不得過其實，行不得踰其法。」[397]客觀看待事物的發展，再行定奪，讓臣下「名各自名，類各自類，」[398]即是以形名之術，督責臣下盡心職守，尊主效功。

《淮南子》認爲君王神聖，不容一絲差錯，而且君主在臣民心目中，必須保持一種神秘形象。它說：

故古之王者，冕而前旒，所以蔽明也，黈纊塞耳，所以掩聰也，天子外屏，所以自障。[399]

君王的意向與決斷，絕不能讓臣屬事先猜測揣摩，要深藏不露，密不可測，臣屬對君主莫測其高深，自然增加其畏懼感。因此，《淮南子》主張考核臣下要虛靜持後，以柔弱之道待之。自己不隨便發表意見，不急著解決問題，凡事先由臣下設想辦法，最後再進行取捨。〈主術〉說：

無為者非為其凝而不動也，以其言莫從己出也。

〈詮言〉說：

聖人內藏，不為物先倡。[400]

遇事以「滅想去意，淸虛以待不伐之言，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。」[401]基本上這是對《老子》貴柔持後思想的繼承。但不同的是《淮南子》強調變化，提出要「周於數，合於時」，以「應化揆時」的方式，要求利用事物轉化過程取得有利的著力點。因而又說：「欲剛者必以柔守之，欲強者必以弱保之，積柔即剛，積弱即強，觀其所積，以知存亡。」「夫執道以耦變，先亦制後，後亦制先。何即？不失所以制人，人亦不能制也。」[402]將《老子》的貴柔發展成一種策略思想。「隨時而舉事」[403]，「因其自然而推之」[404]，是這種君王南面之術的思想核心。

(二)、法論

1、漢初反秦苛法之聲

396 《淮南子校釋》，卷第二十一，頁2127。

397 《淮南子校釋》，卷第九，頁941。

398 《淮南子校釋》，卷第九，頁889。

399 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁889。

400 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1503。

401 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁980。

402 《淮南子校釋・原道》，卷第一，頁72-73。

403 《淮南子校釋・齊俗》，卷第十一，頁1157。

404 《淮南子校釋・原道》，卷第一，頁18。

漢初，在一片檢討秦亡聲中，共同認定了秦因苛法繁刑而亡，政治家、思想家對法在實施中的副作用做了充分總結。南宋洪邁曾對漢朝人的意見做了輯錄，可以清楚了解這樣的情形：

> 張耳曰：秦為亂政虐刑，殘滅天下，北有長城之役，南有五嶺之戍，外內騷動，頭會箕斂，重以苛法，使父子不相聊。……陸賈曰：秦任刑法不變，卒滅嬴氏。……張釋之曰：秦任刀筆之吏，爭以亟疾苛察相高，以故不聞其過，陵夷至於二氏，天下土崩。……賈誼曰：使趙高傅胡亥，而教之獄。今日即位，明日射人，其視殺人若刈草菅然。置天下於法令刑罰，德澤無一有，而怨毒盈於世，下憎惡之如仇讎。……晁錯曰：任不肖而而信讒賊，民力疲盡，矜奮自賢，法令煩慘，刑罰暴酷，親疏皆危，外內咸怨，絕祀亡世。……董仲舒曰：師申、商之法，行韓非之說，憎帝王之道，以貪狼為俗，賦斂亡度，竭民財力，群盜並起，死者相望，而姦不息。……吾丘壽王曰：秦廢王道，立私議，去仁恩而任刑戮，至於赭衣塞路，群盜滿山。……嚴安曰：秦一海內之政，壞諸侯之城，為知巧權利者進，篤厚忠正者退。法嚴令苛，意廣心逸。兵禍北結於胡，南卦於越，宿兵於無用之地，進而不得退，天下大畔，滅世絕祀。[405]

爲鞏固政權，維持專制統治，秦將法家的「法治」視爲唯一法則，用此進行牢固的政治控制。尤其到了秦始皇統一天下之後，「其道不易，其政不改」[406]，甚至變本加厲把法治帶到了極端，他對韓非的理論拳拳服膺，曾說「寡人得見此人與之游，死不恨矣」[407]的讚嘆。於是大小事情全決定於法，並且採取專任刑罰、輕罪重罰、以刑去刑的重刑原則，將人民逼到難以生存的死胡同，短短的十五年旋即滅亡。

震撼性的歷史教訓，深刻地烙在漢朝君臣百姓每一個人的心中，所以時人幾乎沒有不反對秦法的，大家談法色變。他們一致的要求除秦之弊，反秦之道，許多思想家極力說明專行法治之缺陷，不主張以法治國。陸賈說：

> 天地之性，萬物之類，懷德者眾歸之，恃刑者民畏之，歸之則充其側，畏之則去其域。故設刑者不厭輕，為德者不厭重，行罰者不患薄，布賞者不患厚，所以親近而致遠也。[408]

認爲人民歸附的根本原因在德，不在刑罰。又說：

> 事逾煩天下逾亂，法逾滋，而姦逾熾。[409]

法令只能用來誅暴，不能用來勸善，只能行於已然之後，而不能防於未然之前。因此若人心敗壞，再多法令，也難以收到效用。賈誼也說：

> 刑罰不可以慈民，簡泄不可以得士。故欲以刑罰慈民，辟其猶以鞭狎狗也，雖久弗親矣；故欲以簡泄得士，辟其猶以弧怵鳥也，雖久弗得也。[410]

---

405 洪邁撰，夏祖堯、周洪武校點《容齋隨筆》，卷五，「秦隋之惡」條，頁176-177，長沙：岳麓書社，1995年10月第三刷。

406 《新書校注．過秦論下》，卷第一，頁14。

407 《史記．老莊申韓列傳第三》，卷六十三，頁2155。

408 《新語校注．至德第八》，卷下，頁117。

409 《新語校注．無爲第四》，卷上，頁62。

410 《新書校注．大政下》，卷第九，頁347。

這與陸賈的看法相同。即使認爲必須許用刑法，必須慎重。他說：

> 誅賞之慎焉，故與其殺不辜也，寧失於有罪也。故夫罪也者，疑則附之去已；夫功也者，疑則附之與已。則此毋有罪而見誅，毋有有功而無賞者矣。[411]

只有罪疑不誅，寬刑不苛，方能收到懲惡勸善的功能。影響漢王朝學術甚鉅的大儒董仲舒亦認爲治理天下必由之路，在於以仁義禮樂等德教來化民，遠比刑罰的效用來的大。他說：

> 教，政之本也。獄，政之末也。[412]
>
> 道者，所由適於治之路也，仁義禮樂皆其具也。[413]

能以此來教化人民，則是避免人民作惡犯亂的最佳堤防：

> 凡以教化不立而萬民不正也。夫萬民之從利也，如水之走下，不以教化堤防之，不能止也。是故教化立而姦邪止者，其堤防完也；教化廢而姦邪並出，刑罰不能勝者，其堤防壞也。[414]

漢初許多思想家避免談法的問題，而高呼以仁義代替法的功效，此舉陳義雖高，終不能針對現實問題作一個解決。雖然此時在相當的程度是針對法家弊端而發，但卻不能否定法治的功效，因爲誰也無法擺脫不用法令制度來理政治民，尤其是適當的刑罰，有助於穩定社會秩序，利於中央威制以定天下，可以「百姓親附，邊境安寧，寇賊不發，邑無誦獄。」[415]只是這時的刑法，是史書所言的「約法省禁」，而非法家強調的法治所行的刑法。前人曾言：「刑爲盛世所不能廢，而亦盛世所不尚」[416]，即是維持社會秩序必要的刑法。

這種約法省禁的方式，是在黃老思想架構之下的產物。當時奉行黃老思想的執政者，如高祖、蕭何、曹參、呂后、陳平、文帝，在檢討秦以法治國帶來的缺失之後，選擇以黃老清簡爲主軸，就政治實施現實面，提出立法寬緩，執法不苛，讓人民從火中解脫，其效用，史書歌頌不絕。只是他們都是實踐家，對理論少有闡發。

黃老思想家身處這樣的時代，當然知道其中關鍵，他們看到的並不同於政治家著眼於實際操作面，而是追究到法的根本，徹底檢討法家的基本理論，進行理論再造的工作。他們回歸先秦黃老思想，發展出一套能適應當時的法學理論，提出治國不可缺少法，但不是唯一條件，需要在某種基礎及配合其它條件下，法才能真正彰顯功能。此時的法流著法家許多因子，卻不再是剛硬、不講人性式的，而是參以儒家柔和的一面，尤其是仁義之說。這方面的建樹，以《淮南子》最爲成熟完備。

2、先秦黃老重法與法家重法異同

---

411 《新書校注・大政上》，卷第九，頁339。

412 《春秋繁露義證・精華第五》，卷第三，頁94。

413 《漢書・董仲舒傳第二十六》，卷五十六，頁2499。

414 《漢書・董仲舒傳第二十六》，卷五十六，頁2503。

415 《春秋繁露義證・五行相生第五十八》，卷第十三，頁365。

416 《四庫全書總目・史部・政書類二》，卷八十二，頁1676。

法家崇尚法治，而黃老思想雖然從《老子》道家分化出來，卻不像《老子》那樣鄙薄禮法[417]，它論道與無爲，也崇尚禮義和法治，在《管子》四篇、《文子》及黃老帛書中可以清楚看到這種傾向。尤其黃老帛書中法論是最重要的議題之一，而且從正面立論。黃老帛書開宗明義就說：

> 道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也，立法而弗敢廢也。[418]

道是形上的本體，法是人間一切的生活法則或規律，法由本體的道派生而來，是區分是非曲直的規矩準繩，是生活的依據。換句話說，法由最高的存在——道產生，具有道的絕對確當的意義與無上的神聖性質。此落實於政治層面則是國家的法令制度是依據道這個客觀法則所制定，而不是統治者主觀的杜撰。因此治世就必須遵法而不敢犯，守法而不敢廢。所謂「案法而治則不亂。」[419]「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法爲符。」[420]強調法治的重要性。

如果從強調法治的相同面來看，黃老與法家並無兩樣，學者共同意見傾向於黃老與法，互爲表裡，由黃老帛書爲中心的考察，這是很中肯的見解。但爲何要分法家與黃老兩種不同的學說呢？主要還是彼此有著根本的區別。

首先，法家將法視爲唯一神明，有其絕對性；黃老則對法有所保留。法家信任法的功用的絕對性，在其思想體系中，法具有獨特地位，一是重視法令的程度是其他各家比不上的，另一是把法視爲終極標準，且是政治生活中的唯一標準[421]，無論世事如何變化，都可在法中尋得合理的解決與判斷是非的途徑。集法家大成的韓非主張「唯法爲治」、「一斷於法」。他認爲制定法律的目的純粹是爲了社會安定與國家強盛，法律是解決所有政治、社會問題的萬靈丹。韓非說：

> 夫嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂也。夫聖人之治國，不恃人之為吾善也，而用其不得為非也。恃人之為吾善也，境內不什數；用人不得為非，一國可使齊。為治者用眾而舍寡，故不務德而務法。[422]

其手段是嚴刑重罰，所謂「嚴刑重罰者，民之所惡，而國之所以治也；哀憐百姓，輕刑罰者，民之所喜，而國之所以危也。」[423]「明王峭其法，嚴其刑。」[424]這樣以法專制之下，百姓只有兩件事可做，一是像牛馬般的耕種，一是如虎狼般的去作戰，除此之外，一律禁止。人民所有的需求完全寓於在這兩項任務當中。

---

417 《老子》認爲天地間自有自然之理，「天之道，損有餘而補不足」，「天道無親，常與善人」，「天網恢恢，疏而不失」，爲善有福，爲惡有報，因此無須人爲法令，法令一生，則有人利用法令，「法令滋彰，盜賊多有」，因此根本之道在於杜絕之。

418 《經法・道法》，頁43。

419 《稱》，頁81。

420 《經法・名理》，頁58。

421 林聰舜《西漢朝前期思想與法家的關係》，頁18-19，台北：大安出版社，1991年4月第一版第一刷。

422 《韓非子釋評・顯學第五十》，頁1786。

423 《韓非子釋評・姦劫弒臣第十四》，頁483。

424 《韓非子釋評・五蠹第四十九》，頁1716。

黃老雖重法治，卻並未走向極端。不主張立苛法，更不容許濫用刑罰，對執法取慎重態度。黃老帛書認爲：

> 人亞（惡）荷（苛），……苛而不已，人將殺之。[425]

苛，指的是暴虐之政，暴虐到了極點，百姓無法忍受，自然傾覆它。強調治國之道在於「愛民」、「使民」，是「優(惠)愛民，與天同道」[426]。與此相較，韓非主張輕罪重罰，以刑去刑，以威嚇立威爲目的的政治，讓百姓不堪，可謂苛。帛書又說：

> 生殺不當胃(謂)之暴。……【暴】則失人。……失人則疾。[427]
>
> 誅禁不當，反受其殃。[428]

暴，指生殺不當，如此則失去民心，造成民怨，最後受害將是統治者自己。就表面觀之，這原本指法令執行層面是否得當的問題而已。但究其根源實亦與立法主張息息相關，法家用極刑繩民，不以民爲本，不顧民意，以君意爲意，完全站在君利的角度，也可說是一種暴，韓非說：

> 今不知治者，必曰：「得民之心」。欲得民之心而可以為治，則是伊尹、管仲無所用也，將聽民而已矣。[429]

此實不同於黃老。

其次，「道」爲黃老、法家思想共同的形上基礎，但黃老置道於至高無可替代的地位，爲主；法家則置道於法或君之後，爲次。法家與黃老都並言道、法，韓非認爲行法是治國唯一途徑，因此法的本質便格外重要。他說：

> 因道全法，君子樂而大姦止。澹然閒靜。因天命，持大體，故使人無離法之罪，魚無失水之禍。[430]

這裡的道，是所謂的自然之道，法要因道而全，法自然由天道而來。韓非雖然將法的來源推自道，看似以道爲最後究竟，其實在韓非眼中道只不過是他理論的基礎，作爲人君專制和法治的依據而已，所謂的「以道爲常，以法爲本」[431]，「法之爲道」[432]，其最大意義在於完成「援道入法」，以法釋道的理論結構，使法獲得本體意義[433]。韓非最在意的是現實政治，因此他關心的第一問題是「全法」，所以他雖談道，卻有極大的保留，如說：

> 道譬若諸水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生。[434]

可說道本身並非一種目的，而是一種技術條件，僅是作爲一切權術的基礎。反觀黃老也言法，但是法的地位從未超過道，從「道生法」的命題即可知悉，它是一個從屬關係，黃老之法，非一般法家所言法，而是服從道，以配德的法。看黃老帛書中多篇以道爲名，如〈道法〉、〈道原〉、〈前道〉、〈順道〉即可知黃老舉道爲

---

425 《十六經．行守》，頁78。

426 《十六經．觀》，頁63。

427 《經法．四度》，頁51。

428 《經法．國次》，頁45。

429 《韓非子釋評．顯學第五十》，頁1796。

430 《韓非子釋評．大體第二十九》，頁896。

431 《韓非子釋評．飾邪第十九》，頁583。

432 《韓非子釋評．六反第六十四》，頁1593

433 馮達文《回歸自然——道家的主調與變奏》，頁231，廣東人民出版社，1992年7月。

434 《韓非子釋評．解老第二十》，頁647。

鵠的。

韓非又據道的觀念，將君王的地位提到同道一樣的崇高，賦予君王絕對的權力，認爲道「弘大而無形」、「道無雙，故曰一。」「是故明君貴獨道之容。」[435]這是因爲君主是立法者又是執法者，而法由道出，故道只能由君王一人獨自行用。韓非這種貴「獨」的觀念，可說徹底表現出君王的極權思想。反觀黃老帛書則不然，《稱》說：

> 聖人不為始，不剸(專)己。[436]

不剸己就是不專己，就是君王不能專斷獨行，不顧臣民的意見，《十六經・前道》說：

> 聖人舉事也，闔(合)於天地，順於民，羊(祥)於鬼神，使民同利，萬夫賴之。[437]

主張舉事爲民。《經法・六分》說：

> 主得位臣福（輻）屬者，王。[438]

《稱》說：

> 因民以為師。[439]

這些都與韓非思想有不同之處。

最後，黃老雖崇尚法治，但同時承認如親親尊尊、仁愛慈惠之道德觀念，並將之與法融合一體，認爲提倡這些觀念可達到國治的目標。韓非以爲人性好利惡害，不可學習，「貴仁者寡，能義者難」[440]，「言先王之仁義，無益於治」[441]。君主造成國家危亡全因使用仁義智能所致，「故有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。」[442]只要守法從令即是善，而且法可以令他不得不爲善，故不期待道德之治而用法治。所以「不務德而務法」[443]，強調法治而貶低道德。而且「明君操權而上重，一政而國治。故法者，王之本也。刑者，愛之自也。」[444]法家的立場決沒什麼仁愛之政，也不主張主張施惠於民。所謂的仁愛之政只是國家任法行事，人民一切依法而行所得的富國強兵的政治。太史公批評法家「一斷於法」，「親親尊尊之恩恩絕矣」，即說明法家對於儒家親親尊尊觀念的破除，凡事任法而爲，而有嚴而少恩的殘暴傾向。黃老主張法治，但同時也注意道德。黃老帛書有「無

435 《韓非子釋評・揚榷第八》，頁331。

436 頁81。

437 頁76。

438 頁49。

439 頁82。

440 《韓非子釋評・五蠹第四十九》，頁1710。

441 《韓非子釋評・顯學第五十》，頁1790。

442 《韓非子釋評・說疑第四十四》，頁1522。

443 《韓非子釋評・顯學第五十》，頁1786。

444 《韓非子釋評・心度第五十四》，頁1848。

父之行，不得子之用；無母之德，不能盡民之力，父母之行備，則天下之德也。」[445]「德積者昌，殃積者亡」等德論；又言「正信以仁，茲(慈)惠以愛人，端正勇，弗敢以先人。」[446]仁和慈惠的說法，顯然與法家不合。更有甚者，「吾句(苟)能親親而興賢，吾不遺亦至矣」[447]「兼愛無私，則民親上。」[448]「親親」「兼愛」也是法家所不許。

平心而論，法家依據自己的願望制定法律，而不顧及道德的原則，實屬偏激。因爲法律與道德有密切關係，就標準上講，道德所認爲對的、善的，常成爲法律保護的對象。就效力上講，能獲得道德支持的法律，必定能受到一般人普遍的尊重與服從，因而能有效地加以實行。此乃漢初黃老思想家有所見而能大行的原因之一[449]。

3、兩漢黃老論法的代表

黃老思想崇尚法治，基本上與法家思想相合，同時又有與法家的法治不同，已如上述。兩漢黃老法治思想實沿襲先秦黃老而未有大的變更，它以自然天道爲法的根本，而法是道的表現，呈現出道法特色。它又有與先秦黃老法論不同之處，就是鑒於秦亡的教訓，避免訂立不合人性的嚴刑苛法，主張加入儒家仁義的精神，藉以沖淡法剛硬又霸道的氣息，因而形成以道家之道融合法家之法、儒家之義的思想，形成以道爲主而兼綜各家思想的的型態，充分表現出時代精神。

漢初七十年間，黃老思想大行，統治者高舉清靜無爲，與民休息的口號，實施約法省禁，輕徭薄賦的政策，在政治上收到實質的效益。此時期的黃老理論，經過漢初思想家如陸賈、賈誼、劉安等人的推闡，達到了最高峰。其中黃老思想中的法治理論，在《淮南子》中有系統而完整論述，爲兩漢的代表。

尚未論述之前，有個問題須先釐清，那就是《淮南子》對於法治態度是否有自相矛盾的疑慮[450]。《淮南子》以「言不合乎先王者，不可以爲道」爲理由，說

---

445 《經法・君正》，頁47。

446 《十六經・順道》，頁79。

447 《十六經・立命》，頁61。

448 《經法・君正》，頁47。

449 可參趙吉惠〈論黃帝四經的思想史文獻價值〉，《中國歷史研究文獻》第一輯。

450 安樂哲從〈主術〉引兩段文字，似乎有所衝突。「塊然保真，抱德推誠，天下從之。如響之應聲，景之像形。其所修者本也。刑罰不足以移風，殺戮不足以禁姦。」「所謂亡國，非無君也，無法也。」但如果自歷史的「式微說」而言，這兩段可以解釋爲政的兩個層次——遠古的理想政府和近日的實用政府，其實並無衝突。(〈《淮南子》「主術」篇中「法」的概念〉，

法治非治之大本，「非天下之通義」[451]，鼓吹法治亡國論。認爲「商鞅之法亡秦」，法治違背道德，「不過三月必死」[452]，「今重法而棄義，是貴其冠履而亡其頭足也。」[453]否定了法治。但另一方面又主張「因循而任下，責成而不勞」[454]，強調君主無爲，而君主之所以能無爲，其中一項重要的依靠就是法，則又肯定了法治。

這當如何解釋？通觀來看，《淮南子》以道治國爲最高理想，依次才是以仁義禮法治國。它認爲純樸的太古或上古之世「得道之柄」[455]，可以以「道」治之，到諸侯力征時的晚世，「世德益衰，民俗益薄，欲以樸重之法，治既弊之民，是猶無鏑銜橛，策錣而御駓馬」[456]，因此，「立政者不能廢法而治民」[457]，「無法不可以爲治」[458]，就必須使用法治。雖然以法治國「所以爲末」[459]，法令的作用僅是「罔其姦邪，勒率其蹤跡」[460]而已，非通治之道，不過至少可達到「利賞而勸善，畏刑而不爲非」[461]的效果，有規範人們行爲走向的作用，即使不得已而用之，基本上還是肯定的。《淮南子》反對的是「察於刀筆之跡」，「鑿五刑，爲刻削，背離道德之本，而爭於錐刀之末」的法治。此可從它批評商、韓及秦政得知：

> 申、韓、商鞅之為治也，捽拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生。何以至此也？鑿五刑，為刻削，乃背道德之本，而爭於錐刀之末。斬艾百姓，殫盡太半，而忻忻然自以為治。是猶抱薪而救火，鑿竇而止水。[462]
>
> 水濁者魚噞，令苛者民亂，城峭者必崩，岸崝者必陀，故商鞅立法而支解，吳起刻削而車裂。[463]
>
> 商鞅為秦立相坐之法，而百姓怨矣；吳起為楚減爵祿之令，而功臣畔矣。商鞅之立法也，吳起之用兵也，天下之善者也。然商鞅之法亡秦，察於刀筆之跡，而不知治亂之本也。吳起以兵弱楚，習於行陳之事，而不知廟戰之權也。[464]

《大陸雜誌》，第61卷第4期，註19，頁158。)

451 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2104。

452 《淮南子校釋．覽冥》，卷第六，頁710。

453 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2103。

454 《淮南子校釋．主術》，卷第九，頁889。

455 《淮南子校釋．原道》，卷第一，頁1。

456 《淮南子校釋．氾論》，卷第十三，頁1358。

457 《淮南子校釋．氾論》，卷第十三，頁1359。

458 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2078。

459 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2103。

460 《淮南子校釋．氾論》，卷第十三，頁1446。

461 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2074。

462 《淮南子校釋．覽冥》，卷第六，頁710。

463 《淮南子校釋．繆稱》，卷第十，頁1098。

464 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2109-2110。

趙政晝決獄而夜理書，御史冠蓋接於郡縣，覆稽趨留，戍五嶺以備越，築脩城以守胡，然姦邪萌生，盜賊群居，事愈煩而亂愈生。故法者，治之具也，而非所以為治也。而猶弓矢，中之具，而非所以中也。[465]

這些批評，清楚告訴世人，爲政不虐，治民不暴，才是治國長久之術。《淮南子》主張「治國之道：上無苛令，官無煩治。」[466]「嚴令繁刑，不足以爲威。」[467]都深具時代特色，其實也是黃老思想的基本精神。由此更可了解，《淮南子》不僅不反對法治，其所言正是漢初黃老的法治觀點。

《淮南子》全書雖沒有論法專章，法的思想卻隨處可見，它主要從學理出發，就法的各層面進行探討，因而形成一個較爲完整的系統。全書對於法的產生、運用、變易、及適用限度等問題都有深刻的認識，以下將分別敘述之。

(1)、立法

a、法的產生

定分、止爭，立禁的法律起源論，是先秦諸子共同的主張。商鞅說：

古者未有君臣上下之時，民亂而不治。是以聖人列貴賤，制爵位，立名號，以別君臣上下之義。地廣民眾，萬物多，故分五官而守之。民眾姦邪生，故立法制、為度量以禁之。[468]

荀子說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑法以禁之，使天下皆出於治，合於善也。[469]

韓非用人口論來解釋法的起源：

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，重刑不用，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。雖倍賞累罰，而不免於亂。[470]

---

465 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2069。

466 《淮南子校釋・齊俗》，卷第十一，頁1196。

467 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1561。

468 《商子・君臣第二十三》，卷第五，頁1576。

469 《荀子集釋・性惡第二十三》，頁547。

470 《韓非子釋評・五蠹第四十九》，頁1697。

此說明古今人口之多少，財資眾寡不同，爲爭亂本原，並用性惡說說明實行法治的必要性。

《淮南子》對此問題也取同樣看法，但更明確的從總根源指出，法乃根源於道，道是萬物之本，天地、人類社會及其法令都按照道化生出來。道本身沒任何目的與意志，法令的產生是根據人世間客觀的需求，由人制定。〈泰族〉說：

> 天之所為，草木禽獸；人之所為，禮節制度。[471]

同時又強調：

> 法者，非天墮，非地生，發於人間，而反以自正。[472]

法非玄學上、天理上或天道上的空洞抽象意義，卻是基於人類經驗所創造之物，無非是社會的客觀需要。這是純粹以人間世的觀點去闡明法的根源，排除虛無縹緲的宗教迷信，法非由一超越人間的聖人所設，法的產生是人心的普遍需求。

b、立法者

〈泰族〉說：

> 先王之制法也，因民之所好，而為之節文者也。[473]
>
> 聖人事窮而更為，法弊而改制。[474]
>
> 聖王之設教施政也，必察其終始，其懸法立儀，必原其本末。[475]

〈氾論〉也說：

> 聖人法與時變，禮與俗化。[476]
>
> 聖人作法而萬民制焉。[477]

可知《淮南子》主張「聖王」、「先王」立法，將立法權交付君王。此與法家觀點相同。商鞅說：「聖人之爲法，必使明白易知。」[478]又說：「聖人之爲國也，……因世而爲之治，度俗而爲之法。」[479]韓非心目中的聖人不是儒家能行仁義惠愛者，而是能信賞必罰者，韓非說：

---

471 《淮南子校釋》，卷二十，頁2103。

472 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁966。

473 《淮南子校釋》，卷第二十， 頁2052。

474 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2060。

475 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2109。

476 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1341。

477 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1359。

478 《商子・定分第二十六》，卷第五，頁1580。

479 《商子・壹言第八》，卷第三，頁1562。

> 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，而無死亡繫虜之患，此亦功之至厚者也。[480]

聖人立法或行法必不順同於世俗的看法，世俗的看法在於因民之所喜，從民之所好，故爲薄刑輕罰。「聖人爲法於國者，必逆於世，而順於道德。知之者，同於義而異於俗；弗知之者，異於義而同於俗。天下知之者少，則義非矣。」[481]因此，聖人立法強調嚴刑重法，所謂「重罰者，民之所惡也。故聖人陳其所畏，以禁其邪，設其所惡以防其姦。是以國安而暴亂不起。吾是以明仁義愛惠之不足用，而嚴刑重罰之可以治國也。」[482]

韓非心目中的聖人或是聖王[483]，與「明主」一詞同義，指的都是君主。「(明主)設民所欲，以求其功，故爲爵祿以勸之；設民所惡，以禁其姦，故爲刑賞以威之。」[484]「明主使其群臣不遊意於法之外，不爲惠於法之內，動無非法。峻法，所以禁過外私，嚴刑，所以遂令懲下也。」[485]此聖人與明主所主一同。韓非又認爲明主是「能立道於往古，而垂德於萬世者」，並舉堯、舜爲例子，明主之道在於「忠法」[486]。明主與聖人形象並無不同。因此，我們說法家的立法者是聖人，指的是君王。

但是韓非並無如何產生理想君主之設計[487]，而且也不企慕有聖王的出現，他認爲像堯舜這樣的聖君，或是桀紂這樣的暴君，千世才一出，具中庸之資的君王佔絕大多數。因此，國家機器只要由「中主」[488]，甚至是「庸主」[489]守法處勢即能操控。問題是韓非的立法者－明主，也就是聖君，聖君卻千世不一出，中主是否有足夠能力立一套適民之法，以備國用？且中主僅需抱法處勢即可，然法需因時而制宜，是否具備應變能力？如果不足則法安所立[490]?

---

480 《韓非子釋評・姦劫弒臣第十四》，頁483。

481 《韓非子釋評・姦劫弒臣第十四》，頁483。

482 《韓非子釋評・姦劫弒臣第十四》，頁491。

483 《韓非子釋評・守道第二十六》：「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以完法。」

484 《韓非子釋評・難一第三十六》，頁1361-1362。

485 《韓非子釋評・有度第六》，頁300。

486 《韓非子釋評・安危第二十五》，頁852。

487 如儒家、墨家與陰陽家對各君主權力之起源均有「君權神授」與「大德者受命」的基本概念，此等思想當係經由《尚書》與《詩經》中天命思想之理念流傳而來。

488 《韓非子釋評・用人第二十七》，頁871。

489 《韓非子釋評・難一第三十六》，頁1357。

490 王邦雄認爲《韓非子》書中，有關法之性質及其功能，與立法之根據及其原則，尚時有論及。至於法爲何者所立的根本問題，則似乎有意閃避，不願直接觸及。韓非似乎覺識到其法中心思

《淮南子》或許看到法家的矛盾，因此特別注重聖人－君王的養成。認爲道雖賦予聖人「身正性善」，仍需要「發憤而爲仁，喟憑而爲義」[491]而後可成，所以聖人並不是天生而就，人主也不是天生英明，而是需要經由後天成就。〈俶真〉說：

> 聖人之學也，欲以反性於初而游心於虛也；達人之學也，欲以通性於遼闊而覺於寂寞也。[492]

強調學習而返於性。成爲「聖人」的原因，在於他們比常人更加努力，付出更大代價。〈脩務〉說：

> 聖人知時之難得，務可趣也，苦心勞形，焦心怖肝，不避煩難，不違危殆。……此自強而成功者也。[493]

說明「聖人」本身都是積極發奮者。〈脩務〉又說：

> 且夫精神滑淖纖微，倏忽變化，與物推移，雲蒸風行，在所設施。君子有能精搖摩監，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，閒居靜思，鼓琴讀書，追觀上古，及賢大夫，學問講辯，日以自娛，蘇援世事，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。然而莫能至焉者，偷慢懈惰，多不暇日之故。夫瘠地之民多有心者，勞也；沃地之民多不才者，饒也。由此觀之，知人無務，不若愚而好學。自人君公卿至於庶人，不自彊而功成者，天下未之有也。[494]

想，與其理想歸趨，一碰觸到何者立法這一根本問題，必陷入難以兩全的困局。惟曰：「君之立法，以爲是也。」（〈飾邪〉）「聖人爲法於國者，必逆於世，而行於道德。」（〈姦劫弒臣〉）「聖人之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴，其備足以完法。」（〈守道〉）「聖人之爲法也，所以平不夷，矯不直也。」（〈外儲右下〉）此明言法立於君，立法權操之於人君之手。問題在，韓非言治，必曰中主之君可治；中主之君又上不及堯舜之賢智。如是，不待賢智之中主，所立之法，能否拋離其私心，代表一國之公利而趨於國之治強之目標？……據吾人了解，治國之法若由君所立，則非德慧兼備之上上之君，實不足以爲之。……韓非爲了消解這一存在的困結，故明示君之立法外，又倡言「聖人之立法」，「聖人之爲法」之說以救之。問題在，此所謂之聖人，有無特殊之涵義，是否專指德慧兼具之人主而言？若是，則人君固可立法而行，然聖賢則又千世而一出，豈非反落於彼所不及儒家待賢乃治之「千世亂而一治」之局，此即韓非政治哲學無以兩可之困結。其說甚是。(《韓非子的哲學》，頁240-242，台北：東大圖書公司，1993年3月第六版)

491 《淮南子校釋・修務》，卷第十九，頁1965。

492 《淮南子校釋》，卷第二，頁198-199。

493 《淮南子校釋》，卷第十九，頁1996。

494 《淮南子校釋》，卷第十九，頁1983。

這也就是說誰不努力奮鬥，誰就不能成功；換句話說，只要努力奮鬥，人人都可以成爲「聖人」，可以成爲「人君公卿」。由此可知，《淮南子》對法家理論的改進，表現了黃老思想的一面。

C、立法原則

(a)、以道統法

先秦諸子對立法的依據，各有不同的指導原則。儒家認爲「禮」是法的根源，荀子說：「禮者，法之大分，類之綱紀」[495]，禮表現人世間的綱常倫理，法必須符合禮的要求，法制需因禮而定。墨家則「以天之志爲法」[496]，將天視爲人間法令制度的依據。墨家的天是一個上帝的天，可以賞罰人間的一切，《墨子．天志上》說：

> 順天意者，兼相愛，交相利，必得賞；反天意者，別相惡，交相賊，必得罰。[497]

這個天，無疑有宗教的性質。因此，《墨子．天志中》說：

> 子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人為刑政也，下將以量天下之萬民為文學出言談也。觀其行，順天之意，謂之善意行，反天之意，謂之不善意行；觀其言談，順天之意，謂之善言談，反天之意，謂之不善言談；觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁，譬之猶分黑白也。[498]

天意是刑法的儀表，順天意爲善刑政，反之，稱爲不善刑政，是非黑白完全以天意爲基礎。法家則認爲天道產生法理，普及於群生，就呈現一切形名來，法爲其中之一。《韓非子．揚榷》說：「天有大命，人有大命。」[499]天有大命，是天地運轉之常行，晝夜寒暑之常態，一切宇宙間自然之常理都屬之。人有大命，是人類生活中飲食男女之事，生死否泰之機，一切人類應自然的常理而產生的人事動態

---

495 《荀子集釋．勸學第一》，頁10。

496 《墨子校注．天志下》，卷之七，頁323。

497 《墨子校注．天志上》，卷之七，頁294。

498 《墨子校注．天志中》，卷之七，頁307。

499 《韓非子釋評．揚榷第八》，頁322。

變化都屬之。天命是自然之理，人命是人與天合的事態。因此天命是永遠不變的常理，而人命又是永遠不能違背天道自然的事態。所以任何人爲的事態，都不能不合於天道自然的常理[500]。又說：

> 道者，弘大而無形。德者，覈理而普至。至於群生，斟酌用之。萬物皆盛而不與其寧。道者，下周於事，因稽而命，與時生死，參名異事，通一同情。[501]

道下周於天地間之萬事，法令制度亦由此而生。道家同法家主張自然之道是宇宙間的最高原則，因此強調「人法地，地法天，天法道，道法自然。」[502]

《淮南子》認爲立法的根本依據在於道，〈俶真〉說：「萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條蘖，皆本於一根。」[503]此「一根」就是道。道對於萬物無偏無頗，客觀公正，毫無私心，不因人的意志而改變。它是天地間一切是非善惡衡量的準繩。〈繆稱〉說：「道至高無上，至深無下，平乎準，直乎繩，圓乎規，方乎矩。」[504]道是治國的最高典範，治國者要以道爲師，因道爲範，「體道者逸而不窮，任數者勞而無功」[505]，「釋道而任智，必危」[506]。

基於此一前提，《淮南子》認爲：

> 有道以統之，法雖少，足以化矣；無道以行之，法雖眾，足以亂矣。[507]

「以道統法」，是立法的最高原則。

黃老帛書強調「道生法」，《淮南子》卻沒有直接由道承接法的說法。《淮南子》在由道到法的過程中，乃是從本源論直接引申出無爲觀，再由無爲觀落實於法，把無爲解釋爲政治的根本原則，要循理因資、應時去智，推自然之勢去行事，強調不要人爲的強加干預，也就是遵循自然生化的法則去辦事。這層意義的根本實質，運用於立法，則是要求不應摻入任何個人的主觀意識，所謂「法修自然，己無所與」[508]，無非希望統治者在自然的原則下，能夠克服私心，立一個不苛不繁，能夠寬政安民的法制。其實這種說法也是黃老思想的表現，黃老帛書說過：「故執道者之觀天下也，無執也，無處也，無爲也，無私也。」[509]只要統治者能因道而立法，順天而執法，那麼就可以獲得無爲而無不爲的效果，進而可以成爲「聖王」。

---

500 王靜芝《韓非思想體系》，頁140，台北：輔仁大學文學院，1988年10月五版。

501 《韓非子釋評・揚榷第八》，頁331。

502 《老子註譯及評介》，二十五章，頁163。

503 《淮南子校釋》，卷第二，頁172。

504 《淮南子校釋・繆稱》，卷第十，頁1031。

505 《淮南子校釋・原道》，卷第一，頁47。

506 《淮南子校釋・詮言》，卷第十四，頁1480。

507 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2070。

508 《淮南子校釋・詮言》，卷第十四，頁1458。

509 《經法・道法》，頁43。

(b)、合於人心

《淮南子》尚言法本誕生於人間，法因人而成，非由天授。主張現世的法令應該根據這樣的原則制定：「法生於義，義生於適眾，適眾合於人心。」[510]法要符合義的原則，義由「適眾」而生，指多數人的要求，眾人共同的利益，共同的要求[511]。「人心」指人的共同心理，即是人的本性，將立法的原則落實於人性觀。〈泰族〉說：「因民之所好，而爲之節文。」「因其所喜以勸善，因其所惡以禁奸。」「因其性則天下所從，拂其性則法懸而不用。」[512]強調法要適合百姓的心理，人民的需要，而不要有所拂逆，一切取決於人民公意，否則即使立了法也發揮不了作用。

至於人性到底是什麼樣的情形，又如何依據以爲法呢？

先秦諸子論人性者甚夥，較具代表者，如孟子從內心主體說明人類生來就具有良善的本性，此不待後天學習，「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不敬其兄也。」[513]「仁義禮智根於心」[514]，「仁義禮智，非由外鑠也，我固有也，弗思耳矣。」[515]仁義禮智爲人生來所本有，易言之，即指人生來皆有善質，是天賦的道德。

告子曾反駁孟子性善說，認爲仁義的善性乃後天成就，而非先天所有。他說「生之謂性」，「性，猶杞柳也；義，猶桮棬也，以人性爲仁義，猶以杞柳爲桮棬」，「性猶湍水也，決諸東方則東流，袂諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」[516]性無善無不善，猶如流水不分東西，杞柳未經加工不能成爲杯盤一樣。

《管子》則純粹從經驗論說明人性。《管子・禁藏》說：

> 凡人之情，得所欲則樂，逢所惡則憂，此貴賤之所同有也。[517]

〈形勢解〉說：

> 民，利之則來，害之則去。民之從利也，如水之走下，於四方無擇也。[518]

---

510 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁966。

511 徐復觀《兩漢思想史卷二》，頁252。

512 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2052-2053。

513 《四書章句集注・孟子集注・盡心篇上》，卷十三，頁353。

514 《四書章句集注・孟子集注・盡心篇上》，卷十三，頁355。

515 《四書章句集注・孟子集注・告子上》，卷十一，頁328。

516 《四書章句集注・孟子集注・告子上》，卷十一，頁325。

517 《管子・禁藏第五十三》，卷十七，頁1382。

主張趨利避害的人性觀。

戰國末期的荀子亦由經驗法則提出人之質性易於爲惡之說，認爲人一生下來，不但好利惡害，又有耳目生理之欲望。

> 生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。[519]
>
> 今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。[520]

主張有欲爲人的本性。

《淮南子》的人性論融合了先秦諸子之說，提出人性多面而複雜的看法。它認爲人性之中包涵兩個面相：一個是具有如至公無私、無爲無欲、相親相愛等道德良善的情操。此乃根源於道是至高之善，而萬物根源於道，人爲萬物之一，所謂人「身者，道之所託」[521]，人由道來成就。既然道性賦予在人身，因此人的自然本性也就是至善之性。由此可知，《淮南子》認爲人與生善質，有此善質，自然表現出合於道的要求。〈本經〉說：「心反其初而民性善。」[522]反其初即返回於道，人民據道性而爲，不必矯揉就可顯現其善。〈主術〉說：「凡人之性，莫貴於仁。」[523]〈泰族〉說：「人之性有仁義之資。」[524]此同於孟子人有仁、義、禮、智四個善端，因爲有仁義的質性，故教訓可成。

另一個面相則是對物欲的追求，如好利惡害、好色飲食之性等等。《淮南子》雖曾說：「人之性無邪」[525]，頗似告子之說，但又認爲「凡人之性，樂恬而憎憫，樂佚而憎勞。」[526]以爲人之好樂惡勞，也是出於人的自然本性。因此「民之好善樂正，不待禁誅，而自中法度者，萬無一也。」[527]

《淮南子》認爲表現人性善的一面，法令僅是懸而不用，人民可以不用法令規範，行爲自然合於法。從歷史的發展來看，這種情形只有在道治的「上世」或是「太古」之時才可能出現，此時「法設而不犯，刑錯而不用」，「無慶賞之利，

---

518 《管子・形勢解第六十四》，卷二十，頁1398。

519 《荀子集釋・正名第二十二》，頁506。

520 《荀子集釋・性惡第二十三》，頁538。

521 《淮南子校釋・齊俗》，卷第十一，頁1152。

522 《淮南子校釋》，卷第八，頁820。

523 《淮南子校釋》，卷第九，頁1024。

524 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2053。

525 《淮南子校釋・齊俗》，卷第十一，頁1132。

526 《淮南子校釋・詮言》，卷第十四，頁1527。

527 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁991。

刑罰之威，禮、義、廉、恥不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐。」[528]此時的法，以道爲核心。

到了晚世，「人眾財寡，事力勞而養不足，於是忿爭生，是以貴仁；仁鄙不齊，比周朋黨，設詐譆，懷機械巧故之心而性失矣，是以貴義。陰陽之情，莫不有血氣之感，男女群居雜處而無別，是以貴禮。性命之情，淫而相脅，以不得以則不和，是以貴樂」。[529]仁、義、禮、樂成爲治國不可或缺的工具。〈氾論〉說：

> 故法制禮義者，治人之具也，而非所以為治也。故仁以為經，義以為紀；此萬世不更者也。[530]

〈齊俗〉說：

> 法與義相非，行與利相反，雖十管仲弗能治也。[531]

仁、義、禮成爲法的基準。

所謂仁、義、禮，〈俶真〉說：

> 積惠重厚，累愛襲恩，以聲華嘔符嫗掩萬民百姓，使知之訢訢然人樂其性者，仁也。舉大功，立顯名，體君臣，正上下，明親疏，等貴賤，存危國，繼絕世，決挐治煩，興毀宗，立無後者，義也。[532]

〈繆稱〉說：

> 仁者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於適眾也。[533]

〈齊俗〉說：

> 禮者，實之文也；仁者，恩之效也。故禮因人情而為之節文，而仁發　以見容。[534]
>
> 義者，循理而行宜。禮者，體情制文者也。義者，宜也。禮者，體也。[535]
>
> 夫禮者，所以別尊卑，異貴賤；義者，所以合君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之際也。[536]

仁著重於人與人之間的愛惠恩德，尤其是統治者對百姓要有惻隱愛民之心；禮與義強調上下親疏之關係，義是依循道理使此關係相互合洽，禮則注重此關係的差異，而顯現於儀節。儒家認爲：

> 仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。[537]

---

528 《淮南子校釋・本經》，卷第八，頁819-820。

529 《淮南子校釋・本經》，卷第八，頁820。

530 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1350。

531 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1197。

532 《淮南子校釋》，卷第二，頁186。

533 《淮南子校釋》，卷第十，頁1031。

534 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1146。

535 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1151。

536 《淮南子校釋》，卷第頁十一，1109。

537 《四書章句集注・中庸》，頁28。

親親尊賢，仁義則在其中。又說：「樂合同，禮別異。」[538]「人之所以爲人者，……以其有辨也，……故人道莫不有辨，辨莫大於分，分莫大於禮。」[539]禮之功用即在於顯現貴賤尊卑長幼的不同。

《淮南子》以仁義注入於法，使之成爲立法的原則，這是以日常的倫理關係作爲準繩，來明親疏、等貴賤，以鞏固社會秩序。〈泰族〉說：

> 人之性有仁義之資，非聖人為之法度而教導之，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，故刑罰不用而威行如流，政令約省而化燿如神。故因其性，則天下聽從；拂其性，則法縣而不用。昔者，五帝三王之蒞政施教，必用參五。何謂參五？仰取象於天，俯取度於地，中取法於人，乃立明堂之朝，行明堂之令，以調陰陽之氣，以和四時之節，以辟疾病之菑。俯視地理，以制度量，察陵陸水澤肥墩高下之宜，立事生財，以除飢寒之患。中考乎人德，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍。乃澄列金木水火土之性，故立父子之親而成家；別清濁五音六律相生之數，以立君臣之義而成國；察四時季孟之序，以立長幼之禮而成官；此之謂參。制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。[540]

用參五以爲治國法度，此參五是把道家效法天地自然而立制度的思想，同儒家崇尚五倫的宗法思想結合起來，將法天地作爲總原則，將陰陽五行之性作爲根本依據，推衍出各種制度及人倫次序。把道、儒、陰陽各家學說巧妙地揉在一起[541]。而最終歸於儒家父子之親、君臣之義、長幼之禮、夫婦之辨、朋友之際之五倫，由此看出《淮南子》將法家的立法觀扭轉而入於儒家[542]。

《商子．畫策》說：

> 所謂義者，為人忠臣，為人子孝，少長有禮，男女有別。非其義也，餓不苟食，死不苟生。此乃有法之常也。聖王者不貴義而貴法，法必明，令必行，則已矣。[543]

商鞅也認爲臣忠子孝是義，但是他更認爲「以義教民則民縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡。吾所謂刑者，義之本也，而世所爲義者，暴之道也。」[544]將刑視爲義的根本，則大大不同於儒家，而成爲法家獨特見解。商鞅這種看法與《管子．任

538 《荀子集釋．樂論第二十》，頁463。

539 《荀子集釋．非相第五》，頁79-80。

540 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2053-2056。

541 陳德安、齊峰主編《道家道教教育研究》，頁47，北京：教育科學出版社，1997年9月第一版。

542 《淮南子》主張「法生於義，義生於眾適」，就其思想淵源而論，來自於慎到，然對於此之解說，則入於儒家，尤其不同於法家商鞅之說。

543 《商子．畫策第十八》，卷第三，頁1572。。

544 《商子．開塞第七》，卷第二，頁1560。

法》說：「所謂仁義禮樂者，皆出於法，此先聖之所以一民者也。」[545]站在同一個立場。徐復觀說：

> 把法與禮義結合起來，即是法與道德意識結合起來，由道德的主體性主動性，調和了法的強制性與被動性，這種立根於文化上的法的觀念，更為衛、晉法家所未有。[546]

這是《淮南子》獨到的見解，異於法家立法不重視傳統倫常，而嚴格區分了法與道德，刑與倫理的分際。這種將仁義納入法的體系之中，大大豐富古代法律的內容，協調了法治與社會道德的關係，有利於達到社會的綜合治理。而強調仁義，基本上，就是強調人情倫理，也可以緩和古代法律的野蠻和殘酷，多少增加了溫潤的色彩。

法家強調惡法亦是法，勝於無法，違反道德的法律仍然有效。《淮南子》認爲不合天道與仁義之法，不能承認其爲法，且不能發生效用，正與法家相反。以法治國之所以被漢朝人所否定，一是由於法律所具有強制力容易激化社會矛盾。二是以法治國過分貶低道德、教化等治理方法的地位，皆有法式的結果是窒息了人們對道德的追求。〈主術〉說：

> 府吏守法，君子制義。法而無義亦府吏也。不足以為政。[547]

明顯地在法的概念中注入了道德意識後，可改善秦亡之失，轉而更合於多數人的期求。

(c)、因時而變

《淮南子》主張事物都是變化的，沒有永固的東西。社會也是不斷往前發展，人們面臨不同的時代，不同的地域，就會面臨不同的問題，因而也表現出不同的特色。

〈氾論〉說：

> 古者民澤處復穴，冬日則不勝霜雪霧露，夏日則不勝暑熱蚊虻。聖人乃作，為之築土構木以為宮室，上棟下宇以蔽風雨，以避寒暑，而百姓安之。伯餘之初作衣也，緁麻索縷，手經指卦，其成猶網羅。後世為之，機杼勝復，以便其用，而民得以掩形禦寒。古者剡耜而耕，摩蚤而耨，木鉤而樵，抱甀而汲，民勞而利薄。後世為之，耒耜耨鉏，斧柯而樵，桔槔而汲，民逸而利多焉。古者大川名谷，衝絕道路，不通往來也，乃為窬木方板，以為

545 《管子・任法第四十五》，卷十五，頁1366。

546 《兩漢思想史卷二》，頁253。

547 《淮南子校釋》，卷第九，頁1023。

舟航。故地勢有無，得相委輸。乃為鞮蹻而超千里，肩荷負擔之勤也，而為之楑輪建輿，駕馬服牛，民以致遠而不勞。為鷙禽猛獸害傷人，而無以禁御也，而作為之鑄金鍛鐵以為兵刃，猛獸不能危害。故民迫其難則求其便，因其患而造其備。人各以其所知，去其所害，就其所利。[548]

上古人民的物質生活困難，人民受迫於困難，於是謀求合適的方法，各自運用彼此的智慧去解決而求得利益，愈到後來，愈是完備，其過程是由少至多，由簡至繁，隨著時間而變化。

人類外在的物質生活如此，內在的道德之心亦隨著社會的發展，逐漸變化，〈繆稱〉說：「道滅而德用，德衰而仁義生。故上世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩繩乎唯恐失仁義。」人類從具備崇高的道德之心到一味追求仁義與嗜欲，無非是時代改變了，因而人性的表現也各有特點。所謂「上世體道而不德」，此時之人體道而行，「無慶賀之利、刑罰之威，禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立。」因此，「道不拾遺，市不予賈，城廓不關，邑無盜賊」。到了中世，人們已偏離了道，據德而爲，私欲萌生，「嗜欲連於物，聰明透於外，而性命失所得」。迨及衰世，純樸之性盡失，巧詐機械之心滿懷，爲了一己之私，相互爭奪，致使天下紛亂不已。正是所謂的「人眾財寡，事力勞而養不足，於是忿爭生，是以貴仁；仁鄙不齊，比周朋黨，設詐譆，懷機械巧故之心而性失矣，是以貴義；陰陽之情，莫不有血氣之感，男女群居雜處而無別，是以貴禮；生命之情，淫而相脅，以不得已則不和，是以貴樂。」[549]

基於人類社會是變動不居，往前發展的事實，《淮南子》反對循舊保守、泥古不化。它痛斥「頌古非今」者爲「世俗之人」，這些人「多尊古而賤今」，會產生這種頌古的原因，是「暗主」故意製造混亂，誇耀自己，是「是非之分不明也」[550]。因此必須與時俱進，因時變法。治國之道，古今不同，古代典章制度雖然善備，卻盡非可考可靠，且隨時間空間的轉移，必然有其特殊之處，古不見得能爲今用，中原亦與南楚相非。「天不一時，地不一利，人不一事，是以緒業不得不多端，迻行不得不殊方。」[551]不同的時代，不同的地域，不同的民俗，都會造成不同的法制，法令的制定須審視現實情勢，不可違背時代需求。

〈氾論〉說：

夫殷變夏，周變殷，春秋變周，三代之禮不同，何古之從？大人作而弟子循，知法治之所由生，則應時而變；不知法治之源，雖循古，終亂今。世之法籍與時變，禮義與俗易。[552]

〈齊俗〉也說：

548 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1331-1332。

549 《淮南子校釋．本經》，卷第八，頁820。

550 《淮南子校釋．脩務》，卷第十九，頁2008。

551 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2062。

552 《淮南子校釋》，卷第十三，頁1359。

夫以一世之變，欲以耦化應時，譬猶冬被葛而夏被裘。夫一儀不可以百發，一衣不可以出歲。儀必應乎高下，衣必適乎寒暑。是故世異則事變，時移則俗易。故聖人論世而立法，隨時而舉事。尚古之王，封於泰山，禪於梁父，七十餘聖，法度不同，非務相反也，時世異也。是故不法其已成之法，而法其所以為法。所以為法者，與化推移者也。[553]

〈泰族〉又說：

天地之道，極則反，盈則損。五色雖朗，有時而渝；茂木豐草，有時而落。物有隆殺，不得自若。故聖人論事而更為，法蔽而改制。[554]

這說明儘管後來繁複的法令制度，不如原先簡單明確的法禁那樣符合「道」的「無爲」要求，但這是時代變化，社會發展的結果，體現著順時因勢的精神，並非任何個人所能改變的。以上所論，無非主張時代變遷，所需不同，立法應切合時代需要，方能順應時代潮流及生活環境的需求，前法良善合宜則保留，不合宜則更廢，否則所立之法，不審時勢，不切合實際，將會捍格難行，而無法收到法的功效。蒙文通說：

以因時變法言法，這就是司馬談所說的「無成勢，無常形，有法無法，因時為業，有度無度，因與物合。」這是黃老派言法的基本精神。《管子·白心》說：「孰能法無法乎？始無始乎？終無終乎？」都是黃老派言法的精義。[555]

其說有所見。漢史上有這樣一段對話：「杜周爲廷尉，善觀猜天子之意而決獄，有客謂周曰：君爲天下決平，不循三尺法，專以人主意指爲獄，獄者固如是乎？周曰：三尺安出哉？前主所是著爲律，後主所是疏爲令，當時爲是，何古之法乎？」[556]這一段話暴露了漢代法律的本質特點，及至高無上的的皇權，是立法的依據。另一方面也說明，漢律內容是隨著時間的推移和形式變化而隨時增刪、修訂的。這個修訂的基本原則，就是適應當時的統治需要。這也是基於黃老法的思想。

(d)、輕簡省約

《淮南子》非常重視以一治眾，以少統多，以簡御繁的統治之術。〈人間〉說：

發一端，散無竟，周八極，總一管，謂之心。見本而知末，觀指而睹歸，

553 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1157。

554 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2060。

555 蒙文通《中國哲學思想探原．略論黃老學》，頁378-379。

556 《史記．酷吏列傳第六十三》，卷一百二十二，頁3153。

執一以應萬，握要而治詳，謂之術。[557]

心術是黃老思想的核心論題，猶云主術[558]。主術之要在於執一握要，見本知末。所謂「事省而易治，求寡而易贍。」[559]「非易不可以治大，非簡不可以合眾。大樂必易，大禮必簡。」[560]無非要求君王治國的訣竅在於省、易、簡、寡，立法也應當如此。

先秦法家非常強調易知易行的立法原則，但並不重視簡約法令的主張[561]。此可從秦始皇治國重視凡事皆有法式的觀念獲悉，由此明白法家立法不厭繁雜。結果是法令繁多，人民易茫然無所適從，等於無法；法令嚴苛，人民易生反動之心，足招失位滅國之禍。秦亡就是一個例子，法令多如牛毛，全體人民被俘爲奴。

《淮南子》非常重視歷史的教訓，深懼行秦之道，而步上秦亡之路。它說當今之世，劉氏天子在位，「持以道德，輔以仁義」，「除刻削之法，去煩苛之事」[562]，可知《淮南子》反對繁刑苛法，主張懷柔百姓。〈主術〉說：

太上神化，其次使不得為非，其次賞賢而罰暴。[563]

〈泰族〉也說：

治國太上養化，其次正法。[564]

治國之道，最上策是以道化民，使人民打從內心自覺不會爲非，其次才是以法令來束縛百姓，使他們不敢爲非。最糟糕的是用嚴刑繁法捆範人民，使人民不遑終日。〈原道〉說：

夫峭法刻誅者，非霸王之業也；箠策繁用者，非致遠之術也。[565]

法峭策繁儘可行於一時，卻非長久之道，這些都是「釋大道而任小術，無以異使蟹捕鼠，蟾蜍捕蚤，不足以禁姦塞邪，亂乃逾滋。」[566]惟能「上無苛令，官無煩

---

557 《淮南子校釋》，卷第十八，頁1831。

558 張舜徽《周秦道論發微．管子四篇疏證．心術上篇疏證》，頁203，台北：木鐸出版社，1988年7月初版。

559 《淮南子校釋．主術》，卷第九，頁898。

560 《淮南子校釋．詮言》，卷第十四，頁1520。

561 王讚源說先秦法家不見簡約法令的主張。(〈淮南子與法家法論比較〉，臺灣師範大學《國文學報》第十四期，1985年6月)這種說法如果就商、申、韓而言則可成立，但如將《管子》屬法家篇章納入，則此說有待商榷。《管子．法法》曾提到：「求必欲得，禁必欲止。令必欲行，求多者其得寡。禁多者其止寡，令多者其行寡。求而不得，則威日損。禁而不止，則刑罰侮。令而不行，則下陵上。故未能有能多求而多得者也，未有能多禁而多止者也，未有能多令而多行者。」

562 《淮南子校釋．覽冥》，卷六，頁710。

563 《淮南子校釋》，卷第九，頁906。

564 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2074。

565 《淮南子校釋》，卷第一，頁47。

566 《淮南子校釋．原道》，卷第一，頁34。

治」[567]，人民才能在平穩的環境中安居樂業，不會肇生事端。〈主術〉也指出政苛則民亂，統治者對百姓「削薄其德，曾累其刑」，卻希望收平治之效，這無異拿著彈弓召喚飛鳥，必定事與願違，「亂乃愈甚」[568]。統治者憑藉重法而「侵漁百姓，以適其無窮之欲」，屢興「無用之功」，不但造成生民塗炭，而且使得下層民眾「飾智而詐上，犯邪而干免，故雖峭法嚴刑，不能禁其姦」，即造成民風欺僞，「使天下不安其性」。[569]〈齊俗〉也指出，統治者的嚴刑苛政逼得人民走投無路，人因以機智巧詐和統治者周旋，以求緩解暴政的重壓，並認爲這就是「人窮則詐」的道理[570]。《淮南子》得到的結論是：「水濁則魚噞，政苛則民亂」[571]「大政不險，故民道易遵；至治寬裕，故下不相賊。」[572]無非是總結歷史教訓所得到的治國方術。

基於以上的理由，《淮南子》對於立法的態度，非常重視簡約的原則。〈泰族〉說：

> 聖王之設政施教也，必察其終始，其縣法立儀，必原其本末，不苟以一事備一物而已矣。[573]

立法者應當知其本末，緊抓住大原則立法即可，不須事事皆有法式，讓法失去彈性，以至於法不足用，民不知所依。〈泰族〉又說：

> 位高者事不可以煩，民眾者教不可以苛。夫事碎，難治也；法煩，難行也；求多，難澹也。……故功不厭約，事不厭省，求不厭寡。功約，易成也；事省，易治也；求寡，易澹也。[574]

法令太過於繁雜，難以施行，而立法簡約，人民易知易行，可減少犯禁。否則維持社會秩序之範圍，必待法一一規定，勢必難以盡全，反召紛亂，更不可能有極龐大的主司能注視一切人民能一一守法。若真有此事，必如秦朝極權之治，最後無不招致崩潰。

(2)、用法

567 《淮南子校釋・齊俗》，卷第十一，頁1196。

568 《淮南子校釋》，卷第九，頁894。

569 《淮南子校釋》，卷第九，頁949。

570 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1182。

571 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁898。

572 《淮南子校釋・泰族》，卷第二十，頁2109。

573 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2109。

574 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2068。

孟子說：「徒法不足以自行」[575]，是說法需由人推動，否則人存政舉，人亡政息，有法等於無法。〈主術〉說：

> 所謂亡國，非無君也，無法也；變法者，非無法也，有法者而不用，與無法等。[576]

《淮南子》認爲法雖立，必需待人確實實行，才能發揮功效，否則法立而不行，刑設而不用，令禁而不止，等於無法。

《淮南子》用法的主張如何呢？首先，最根本的工作在於對百姓先行教化，建立一個良好風俗，使老百姓都有廉恥之心，自覺爲善，以仁義爲行動準則。良好風俗一旦形成，人們受到感染，積極則可改變人民的素質，讓人民發自內心不犯法，消極則能使之了解法令而不敢犯禁。〈泰族〉說：

> 水之性，淖以清，窮谷之汙，生以青苔，不治其性也。掘其所流而深之，茨其所決而高之，使得循勢而行，乘衰而流，雖有腐骴流漸，弗能汙也。其性非異也，通之與不通也。風俗猶此也。誠決其善志，防其邪心，啟其善道，塞其姦路，與同出一道，則民性可善，風俗可美也。所以貴扁鵲者，非貴其隨病而調藥，貴其撅息脈血，知病之所從生也。所以貴聖人者，非貴隨罪而鑒刑也，貴其知亂之所由起也。若不修其風俗，而縱之淫辟，乃隨之以刑，繩之法法，雖殘賊天下，弗能禁也。[577]

水之性，循勢之高下而流動，就不至於污穢。風俗亦如水性，導民爲之仁義，則向之而爲仁義，教以貪鄙，則趨之而爲貪鄙。所以說「上唱而民和，上動而下隨。四海之內一心同歸，背貪鄙而向義理。」[578]修風俗可使人民知義理，人民知義理，則法令明而能行。〈泰族〉說：

> 民不知禮義，法弗能正也；非崇善廢醜，不向禮義。無法不可以為治也，不知禮義不可以行法。[579]

法之能行，端視人民是否有禮、義、廉、恥之心，這是爲何《淮南子》強調行法以立良善風俗爲根本的原因。

其次，《淮南子》更重視的是執法者的品質要求，尤其是針對於「國之心」[580]—君主的要求，有細密而周全的見解。

《淮南子》說：「法雖在，必待聖而後治，律雖具，必待耳而後聽。」[581]又說：「得其人則舉，失其人則廢。」[582]法之行，人屬第一因素，也就是要特別注

---

575 《四書章句集注．孟子集注．離婁上》，卷七，頁275。

576 《淮南子校釋》，卷第九，頁966。

577 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2074-2075。

578 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2079。

579 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2078。

580 《淮南子校釋．繆稱》，卷第十，頁1031。

581 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2078。

582 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2056。

意執行者的品質。孔子曾說：「君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」[583]君子如欲化民成俗，必先從自身做起，否則儘管三令五申，結果則是民免而無恥。《淮南子》亦強調君王是法令的執行者，因此根本之道在於君王要隨時約束自己的行爲，使自己成爲萬民的表率，人民自然效法之，就能夠守法而不違法。〈主術〉說：

> 人主之立法，先自為檢式儀表，故令行天下。孔子曰：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」故禁勝於身，則令行於民矣。[584]

法爲規矩，欲用此規矩禁令人民，爲君者須以自身爲模範，先以法治身律己，這是所謂的「有諸己不非諸人，無諸己不求諸人。所立於下者不廢於上，所禁於民者不行於身。」[585]

法之所以能行，君令如風吹草偃，最關鍵是君王要用「精誠」的態度實施。〈泰族〉說：

> 賞善罰暴者，政令也；其所以能行者，精誠也。故弩雖強不能獨中，令雖明不能獨行。必自精氣之所以與之施道，故慮道以被民，而民弗從者，誠心弗施也。[586]

〈主術〉也說：

> 懸法設賞而不能移風易俗者，其誠心弗施也。[587]

徐復觀說「精」與「誠」意義一樣，大抵道家喜用精字，儒家喜用誠字，指心志完全集中於一點，而無半絲半毫雜念夾雜在裡面的精神狀態，一切言行，皆以忠信爲主，這便是誠。德教便是身教，統治者以自己的有德的生活行爲，作人民的榜樣，由此所發生的教化作用，這即是德教。一個統治者，在人民面前，由起心動念，到語言行爲，無半絲半毫虛僞，這便是德教、身教；做到極點，便是誠。[588]但誠和身教尚有不足，必有「情」而後應，〈繆稱〉說：

> 蓋情甚乎叫呼也。無諸己，求諸人，古今未之聞也。同言而民信，信在言前也；同令而民化，誠在令外也。聖人在上，民遷而化，情以先之也。動於上不應於下者，情與令殊也。[589]

同樣的言論，同樣的命令，人民只聽從他，也是因爲上位者的真情打動了民心，人民改變自身而服從教化。我們說君王立法行法需先檢式儀表，就是要求精心誠意，發於真情，一絲不苟，取得百姓信任，法之行方可不受阻礙，如此則不會有推行不了的政令，感化不了的人。

---

583 《四書章句集注．論語集注．顏淵第十二》，卷六，頁138。

584 《淮南子校釋》，卷第九，頁966。

585 《淮南子校釋．主術》，卷第九，頁966。

586 《淮南子校釋》，卷第二十，頁2045。

587 《淮南子校釋》，卷第九，頁905。

588 《兩漢思想史卷二》，頁234，269。

589 《淮南子校釋》，卷第十，頁1047。

君王真正實際行法時，有三個重點需要做到。一是克服君主之私欲，屏去私念私行，秉持公正。因爲公私的利害相反，故不能徇情苟私，以欲害法，達到公爾忘私的境地。只有大公無私，才能使人心悅誠服，法令必行，收到預期的效果。〈詮言〉說：

> 不妄喜怒，則賞罰不阿。[590]

〈主術〉說：

> 人主之於用法，無私好憎，故可以為命。[591]

喜怒好憎人之情，法容易因個人情感而左右，執法者應克制，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，上下離心而君臣相怨也。」[592]〈詮言〉也說：

> 人主好仁，則無功者賞，有罪者釋；好刑者有功者廢，無罪者誅。及無好者，誅而無怨，施而不德。放準循繩，身無與事，若天若地，何不覆哉！[593]

仁與刑的實施，應以法令爲依據，以國家最高利益爲前提，〈繆稱〉說：

> 明主之賞罰也，非以為己也，以為國也。適於己，而無功於國者，不施賞焉；逆於己，便於國者，不加罰焉。[594]

此非關人君個人喜好，因爲法的地位高於君。君主能做到這一點，即可「平而不險，均而不阿」[595]，也就是〈主術〉所說的：

> 衡之於左右，無私輕重，故可以為平。繩之於內外，無私曲直，故可以為正。[596]

在這平正的指導下，務求做到「賞一人而天下譽之，罰一人而天下畏之，故至賞不費，至刑不爛」[597]的境界，以收到法的最大功效。黃老帛書《經法・君正》說：「精公無私而賞罰信」[598]。《鶡冠子・度萬》說：「法者，使去私就公」[599]。《韓非子・有度》說：「當今之世，能去私曲就公法者，民安而國治；能去私行，行公法者，則兵強而敵弱。」[600]這種執法無私，是黃老和法家一項重要主張。

二是君主行法時，如果有成文法可依憑，可按法式而行之。如不在法之中，

---

590 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1474。

591《淮南子校釋》，卷第九，頁911

592 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁979-980。

593 《淮南子校釋》，卷第十四，頁1513。

594《淮南子校釋》，卷第十，頁1082。

595 《淮南子校釋・時則》，卷第五，頁625。

596 《淮南子校釋》，卷第九，頁911。

597 《淮南子校釋・氾論》，卷第十三，頁1441-1442。

598 頁47。

599 《鶡冠子・度萬第八》，卷中，頁2599。

600 《韓非子釋評・有度第六》，頁285。

則必須多聽各方意見，不可專擅獨行。《淮南子》主張立法簡約，講求原則性，不以一事立一法。此影響所及，在於無法可援，或操兩可之時，容易流於主觀判斷，而損及公正性，此當避免。〈主術〉說：

> 事不在法律中，而可以便國佐治，必參五行之。陰考以觀其歸，並用周聽以察其化，不偏一曲，不黨一事，是以中立而遍，運照海內，群臣公正，莫敢為邪，百官述職，務致其公跡也。[601]

意思是說所做的事情如果不在既有的法律規定之內，卻可以幫助國家治理的，則一定要參驗陰陽五行的奧秘，加以考核，觀察結果而廣泛施行，並聽取各方意見，不使偏於一隅。這也間接說明法的來源並非君王一人主觀的制定，而是來自各方的公意，所以法能成爲天下共同的標準。人君行法不能專己行私，必「乘眾人之智」[602]，否則「專用其心，則獨身不能保也。」[603]

最後則是尊重法律客觀齊一性，不分等級，依法而治。

> 是非之所在，不可以貴賤尊卑論也。……法者，天下之度量，而人主之準繩也。縣法者，法不法也；設賞者，賞當賞也。法定之後，中程者賞，缺繩者誅，尊貴者不輕其罰，而卑賤者不重其刑，犯法者雖賢必誅，中度者雖不肖必無罪，是故公道通而私道塞矣。[604]

《淮南子》認爲法的適用性在於君民一同，賞罰應以法爲依據，而「是非之所在，不可以貴賤尊卑論也」，就是在法之前，不分貴賤、尊卑、上下、遠近、貧富、賢不肖等階級，人人地位平等。換句話說，法是國家的，治人者與治於人者，貴族和平民都守法，所有人都在同一司法權之下，沒有任何人能例外。《管子》說：「國法法不一，則有國者不祥。」[605]法需齊一、平等，否則國家將受不祥之事。這種見解就與另一位漢初思想家賈誼不同，賈誼主張儒家親親尊尊的等級意識，同意「刑不上大夫」[606]。在他眼中，「天子如堂，群臣如陛，眾庶如地」[607]，人民最下層，懵懂無知，是所謂「民萌」[608]，與大臣等級不同，因此在刑法面前不能平等。如果大臣有過，「令廢之可也，退之可也，賜之死可也。若夫束縛之，繫紲之，輸之司空，編之徒官，司寇、牢正、徒長、小吏罵詈而榜笞之，殆非所以令眾庶見也。一旦吾亦乃可以加此也，非所以習天下也，非尊尊貴貴之化也。」[609]由此也可見出黃老法思想的特色。

---

601 《淮南子校釋》，卷第九，頁941-942。

602 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁931。

603 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁923。

604 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁960-965。

605 《管子・任法第四十五》，卷十五，頁1366。

606 王夢鷗《禮記今註今譯・曲禮上》，頁43，台北：臺灣商務印書館，1992年10月第五刷。

607 《新書校注・階級》，卷第二，頁79。

608 《新書校注・大政下》，卷第九，頁349。

609 《新書校注・階級》，卷第二，頁80-81。

(3)、法的目的

a、 以法禁君

《淮南子》的理想，是希望定出一套天下共遵共守的法，來作爲行爲規範，則天下可以艾安。它的適用性是不分君王、諸侯、大臣、人民的，在法的面前，所有人的地位平等。《淮南子》將立法權交給君王，無疑地，很容易落入所立之法，完全站在君利的角度，而不重視百姓的感受。但既然《淮南子》特別強調法由全民公義產生，實質上法不再出之於君，君王只是法產生的的一個媒介，則或多或少可以避免這個缺點。

如果《淮南子》僅論至此，則其思維並無跳脫出法家的模式。難能可貴的是，《淮南子》看出即使君王只是法產生的媒介，仍有可能干擾立法之正當性，則弊端亦無可避免，於是它進一步主張法最重要的目的在於「以法禁君」。

> 古之置有司，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以剌有司，無使專行也；法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。[610]

意思是說，百姓犯罪，由司法官處理；百官不法，由君王制裁；而約束君王的則是「法籍禮義」。明白高舉以法約束君權的大纛，可謂秦漢以來論法最可貴之處。

眾所週知，在專制政體之下，君王的權利被列爲優先考慮，而君王握有「國之利器」，法令刑罰也僅止於臣民，並無約束君王的力量，以至於爲所欲爲。先秦諸子對此皆有所見，因此都有一套制約君王濫權的方式，儒家以禮範君，墨家以天震君，陰陽家以天制君，道家以道範君，但這些都非強制性的措施，僅能視君王個人修爲而定，以期待性的心情視之。

法家則不同於以上諸家的說法，提出了「刑無等級」的觀點。商鞅說：「刑無等級，自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，罪死不赦。[611]」韓非則說：「法不貴阿，繩不撓曲」，「刑過不避大夫，賞善不遺匹夫。」[612]重視上下貴賤皆從法的要求和法不阿貴的原則。《管子》提出君王守法的要求，明確以法規君：「禁勝於身，則令行於民。」[613]「不爲君欲變其令，令尊於君。」[614]

---

610 《淮南子校釋・主術》，卷第九，頁965。

611 《商子・賞刑第十七》，卷第四，頁1569。

612 《韓非子釋評・有度第六》，頁300。

613 《管子・法法第十六》，卷六，頁1300。

要求君王要在法的規範下行事，不能因爲個人感情私欲而破壞體制。

法家雖然有這樣的主張，但是在理論上有無法克服的缺陷，那就是賦予君王絕對權力。他們所主張的法治，乃指帝王能創造法律，以管理人民。《管子》說：

生法者君也，守法者臣也，法於法者民也。[615]

生法指造法，其權專於君王；守法，指執行法律，其權專於各級有司；法於法，指人民必須服從法律，不得違犯。此絕對王權論到李斯之「督責書」臻於最高峰[616]，一意鞏固帝王之權，而不顧人民之死活及自由意志。因此法家將立法權與行政權都交給國君，致使司法權也不能獨立，終於事與願違，法也變成了專制國君逞一人之私欲的工具而已。這也就大大減弱了法的公正性，以及法尊於君的實質意義。黃宗羲批評說：

三代以上有法，三代以下無法。[617]

就是針對這弊端而發。

《淮南子》在法的面前，將君拉下與民同等，而且明確主張以法禁之，此導源於《淮南子》認爲君的產生並非由神授，而是由「道」得之，又加上足夠的努力，才能有這樣的地位。其次是看到秦始皇、二世以法治國，法令不僅不是利民愛民的工具，反倒成了製造百姓痛苦的根源，其原因在於君王極端專制，沒有制衡的力量。而《淮南子》不相信有一主宰能力的上帝，天只是一客觀自然的天，並不能進行賞罰，當然身爲天之子—天子就不受天約束，假使不另尋力量規範，勢將胡作非爲。天子既然也是由人間選出，那麼，如果能由世間全民公意所立之法令來約束君王—「義勝君」[618]，無非是最有力的依據。這也是爲什麼漢初君臣信奉黃老之學，講求「法者，天子與天下所公共也。」[619]將法置於君之上。有人說此意味不接受傳統法家之法規基於專制主君武斷指令的假定，而是法規爲基於眾人遵循合於普遍道德原則的行爲準則。與其說法規是一套自上而下強行加諸社會的制定系統；毋寧說是一套發自社會本身已節制其行爲的規範。人民普遍的心願優於主君的意志，從而將法家暴君的意像一變而爲對人民幸福負責的公僕[620]。在當時，可說是防止君主獨裁最佳的卓見。

法之不行，自上犯之。很早中國的思想家、政治家就有深刻的體認。只是並無明確立下一個規範約束。法家雖說「法者，君臣之所共操」[621]，講究法的公平

---

614 《管子・法法第十六》，卷六，頁1304。

615 《管子・任法第四十五》，卷十五，頁1366。

616 《史記・李斯列傳第二十七》，卷八十七，頁2554-2557。

617 黃宗羲《明夷待訪錄・原法》，頁5，台北：臺灣中華書局四部備要本，海山仙館叢書本校刊，1977年6台二版。

618 《淮南子校釋・繆稱》，卷第十，頁1047。

619 《漢書・張馮汲鄭傳第二十》，卷四十九，張釋之語，頁2310。

620 安樂哲〈《淮南子》「主術」篇中「法」的概念〉，《大陸雜誌》，第61卷第4期。

621 《商子・修權第十四》，卷第三，頁1565。

性，那只對臣民而言，君王大可超脫於外。《淮南子》以法禁君之論可謂從理論系統推闡所得到的必然結果，有意識地將君明確納入法之中，不再有法外之人，雖然在實際的操作上，是否能行又是另一個問題。但至少在政治思想意義上已表現其不凡的見解。這是黃老思想與法家思想大爲不同之處，也是黃老禁「暴」思想的發揮，尤其針對上位者的苛、嚴，無異於一記棒喝。由此更可了解漢代黃老思想的一個面貌。

b、 法輔仁義

《淮南子》強調以仁義爲基礎的道德政治，法治雖然也是無爲治術其中的一環，卻被置於最後不得已才行的方式。《史記．酷吏列傳序》說：

> 法令者，治之具；而非致治清濁之原也。

《淮南子》說：

> 法者治之具，而非所以治也。

又說：

> 治之所以為本者仁義也，所以為末者法度也。[622]

治理人民的步驟，在刑罰之前，應先行教化，以德教利之，若只是有誅殺而無教化，無德教利之，則爲暴虐之政，縱有嚴刑峻法亦無用。這說法承襲了孔子「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有侈且格」[623]的觀點。在同樣可能達到準則規範被遵守的目的之下，道之以德，齊之以禮的方法，能收的效果，比道之以政，齊之以刑來的好。換言之，爲達到同一目的，教化方面比刑罰方法好。

在此基礎之下，《淮南子》論立法、行法亦須具備仁義禮樂等道德原則，否則只求法律制度可達維持秩序之目的，卻欠缺道德的基礎，此法必定難以久存。這是由於法本身有侷限性，法令條文不能涵蓋所有的問題，社會秩序的維持普遍依賴人們平日的倫常關係。且法通常以刑罰爲主要手段，雖具有鎮壓性與強制性，可用於制裁一切違反的行爲來確保受遵循的規範，卻是行於已然之後，而不能禁於未然之前。「法能殺不孝者，而不能使人爲孔、曾之行；法能刑竊盜者，而不能使人爲伯夷之廉。」[624]這對治國而言只是救敗，非所以爲治之本。因此，《淮南子》將法定位於「法之生也，以輔仁義。」[625]認爲法只是仁義教化的輔助，

622 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2069。

623 《四書章句集注．論語集注．爲政第二》，卷一，頁54。

624 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，2078。

625 《淮南子校釋．泰族》，卷第二十，頁2103。

而不是治國核心，法只是手段，而非目的，法令離開仁義，就失去中心而無法實行，重法而拋棄仁義，就如同珍貴冠履卻忘了手足一樣可笑。

總的看來，《淮南子》對於法治的經驗是深刻的。一味相信法治至上者，則取高壓和重刑來解決問題，其中充滿野蠻與恐怖，並不符合人性，也不符合「道」。《淮南子》期待以「道」治國，使法與刑成爲虛設，懸而不用。但畢竟這僅是一種理想，法仍有其極爲重要的作用，治國不能無法是不能迴避的事實，因而法的作用應限制在最小的範圍內，讓法治附屬於德治，德主刑輔，此成爲兩漢法思想的主要旋律。

（三）、兵論

1、黃老論兵與兵家思想之差異

自周平王東遷，王室衰微，諸侯力征，「彊乘弱，興師不請天子」[626]，周天子徒有天下共主的空名，形成大國稱霸的局面。從此兼併戰爭連綿不斷，愈演愈烈。「春秋之中，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」[627]「自是之後，天下爭於戰國，貴詐力而賤仁義，先富有而後推讓。」「有國彊者或并群小以臣諸侯，而弱國或絕祀而滅世。」[628]「於是上貪民怨，災禍生而禍亂作。」[629]發展到後來，「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。」[630]給人民帶來顛沛流離深重的災難，亦嚴重影響經濟、文化的發展。「當今之世，濁甚矣，黔首之苦，不可加矣。天子既絕，賢者廢伏，世主恣行，與民相離，黔首無所告訴。」[631]「今周室既滅，而天子已絕。亂莫大於無天子。無天子則強者勝弱，眾者暴寡，以兵相殘，不得休息，今之世當矣。」[632]面對如此局勢，天子的出現以收拾紛亂的殘局，就成爲人民共同的願望，「天無二日，民無二王」[633]因

626 《史記・十二諸侯年表第二》，卷十四，頁509。

627 《史記・太史公自序第七十》，卷一百三十，頁3297。

628 《史記・平準書第八》，卷三十，頁1441。

629 《漢書・食貨志第四上》，卷二十四上，頁1124。

630 《四書章句集注・孟子集注・離婁上》，卷七，頁283。

631 《呂氏春秋注疏・振亂》，卷第七，頁721-722。

632 《呂氏春秋注疏・謹聽》，卷第十三，頁1324-1325。

633 《禮記・孔子閒居》，卷五十一

此，統一運動[634]，成爲一種「時代運動」[635]。

在百家爭鳴最爲激烈的戰國時代，各個思想家或學派都有自己一套說法。他們之間相互攻擊辯難，除了探討真知的目的，顯然都期望以己之道以易天下，將自己的學說作爲統一的綱領。孟子所謂的「定於一」[636]，荀子所謂「法後王，一制度」[637]。韓非的所謂「聖人執要，四方來效」[638]，以及《莊子》對「天下大亂，賢聖不明，道德不一」[639]的抱怨，《呂氏春秋》也堅持要「一心」[640]，以「一」聽政，「以一治天下」[641]，實際上都蘊含著統一思想意識的內在傾向。

對於實現統一的方法，卻是見仁見智，各有不同。孔子認爲「有文事者必有武備，有武事者必有文備」[642]，德治與軍事並重；墨子倡言「非攻」，強調「易攻伐，以治我國」，「若繁爲攻伐，此時天下之巨害也。」[643]指出「今天下之君子，忠實欲天下之富而惡其貧，欲天下之治而惡其亂，當兼相愛，交相利，此聖王之法，天下之治道也。」[644]以兼愛交利來消弭一切軍事行動，以不戰爲理想；宋鈃、尹文「禁攻寢兵」，以此「救民」「救世」[645]，以不鬥爲目標；孟子用王道統一天下，斷言「不嗜殺人者能一之」，而所謂的王道即是仁義，他說「國君好仁，天下無敵。」甚至主張「善戰者服上刑」[646]；荀子認爲要「一天下」[647]，「四海之內若一家」[648]，用什麼來統一四海呢？軍事是免不了的，他說：「彼仁者愛人，愛人者故惡人之害之也。義者循理，循理故惡人之亂也。彼兵者所以禁暴除害也。非爭奪也。故仁者之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯

634 統一的意義，據張金鑑《中國政治思想史(中)》：「所謂統一者，有縱橫兩方面的含義。就縱的關係言，中央對地方能作切實有效的指揮與控制。就橫的關係言，各地方需有共同意識與相互依需。」(頁720，台北：三民書局，1989年1月初版) 薩孟武說：「統一需要兩個條件，一是中心政權，二是強大武力。」(《中國社會政治史(一)》，頁52，台北：三民書局，1998年10月增訂七版)

635 梁啓超撰，賈馥茗標點《先秦政治思想史》，頁179，台北：東大圖書公司，1987年2月再版。

636 《四書章句集注．孟子集注．梁惠王上》，卷一，頁206。

637 《荀子集釋．儒效第八》，頁149。

638 《韓非子釋評．揚榷第八》，頁322。

639 《莊子集釋．天下第三十三》，卷十下，頁1069。

640 《呂氏春秋注疏．不二》，卷第十七，頁2094。

641 《呂氏春秋注疏．大樂》，卷第五，頁509。

642 《史記．孔子世家第十七》，卷四十七，頁1915。

643 《墨子校注．非攻下第十九》，卷之五，頁222。

644 《墨子校注．兼愛中》，卷之四，頁161。

645 《莊子集釋．天下第三十三》，卷十下，頁1082。

646 《四書章句集注．孟子集注．離婁上》，卷七，頁283。

647 《荀子集釋．強國第十六》，頁347。

648 《荀子集釋．王制第九》，頁175。

伐驩兜，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝皆以仁義之兵行於天下也。」[649]但最根本的東西是禮義，且需要用法來輔助，「治之經，禮與刑，君子以修百姓寧，明德慎罰，國家既治四海平。」[650]「義立而王，……主之所極。然帥群臣而首鄉之者，則舉義志也。如是，則下仰上以義矣，是綦定也。綦定而國定，國定而天下定，……天下爲一，諸侯爲臣，通達之屬，莫不服從，無它故焉，以義濟矣，是所謂義立而王也。」[651]法家主張富國強兵，提倡耕戰，積極用武力統一全國，商鞅說：「農，民之所苦；而戰，民之所危也」[652]。「民之欲利者，非耕不得；避害者，非戰不免。境內之民莫不先務耕戰，而後得其所樂，故地少粟多，民少兵強，能行二者於境內，則霸王之道畢矣。」[653]韓非也說戰國時期「爭於氣力」[654]，「力多則人朝，力少則朝於人，故明君務力。」[655]基本上，以武力遂行統一是大部分先秦諸子的想法，只是各有偏重及先後。兵學是戰爭經驗的總結，而且又迅速在戰爭中得到應用。在戰國兼併的時代，引起社會普遍的重視。

先秦黃老的治國原則，強調文武並用，不可偏廢。尤其面對紛亂不堪的局勢，他們類似法家懷著大一統的思想，殷切希望有一位像黃帝般的帝王能夠興起，用武力統一天下，創造相安的局面，拯救黎民於困苦之中。黃老帛書說：「今天下大爭」，「不爭亦無以成功」。因此，對於行武用兵的探討，無不顯現在先秦黃老著作當中。

兵學是黃老重要內容，此從黃帝、老子多言兵就能明白。黃帝時「天下有不順者，黃帝從而征之」[656]，「凡五十二戰而天下大服」[657]。「黃帝以戰成功」[658]的記載，先秦兩漢典籍屢不絕書，如黃帝戰蚩尤，《逸周書．嘗麥解第五十六》說：

> 蚩尤乃逐帝，爭於涿鹿之野，九隅無遺，赤帝大懾，乃說於黃帝，執蚩尤殺之於中冀。[659]

《戰國策》說：

---

649 《荀子集釋．議兵第十五》，頁514。

650 《荀子集釋．成相第二十五》，頁570。

651 《荀子集釋．王霸第十一》，頁230-231。

652 《商子．算地第六》，卷第二，頁1558。

653 《商子．慎法第二十五》，卷第五，頁1578。

654 《韓非子釋評．五蠹第四十九》，頁1074。

655 《韓非子釋評．顯學第五十》，頁1785。

656 《史記．五帝本紀第一》，卷一，頁3。

657 皇甫謐《帝王世紀》，引自清馬驌《繹史．黃帝紀》，卷五，頁2，台北：新興書局影清光緒金匱濟氏重修本，1983年10月。

658 《鹽鐵論校注．結和第四十三》，卷第八，頁480。

659 黃懷信、張懋鎔、田旭東《逸周書彙校集注》，頁782-783，上海古籍出版社，1995年12月第一刷。

黃帝伐涿鹿而擒蚩尤。[660]

又如戰炎帝，賈誼說：

皇(黃)帝者，炎帝之兄也。炎帝無道，黃帝伐之涿鹿之野，血流飄杵，誅炎帝而兼其地，天下乃治。[661]

王充《論衡．率性》：

黃帝與炎帝爭為天子，教熊、羆、貔、虎以戰于阪泉之野，三戰得志，炎帝敗績。[662]

《商子．畫策》說黃帝：「內行刀鋸，外用甲兵。」[663]《史記．五帝本紀第一》說黃帝平定天下之後，仍然「遷徙往來無常處，以師兵爲營衛。」[664]根據以上記載，清人馬驌《驛史．卷五．黃帝紀》就做這樣的評斷：

蓋自太古以來，以武功定天下，黃帝其首稱也。[665]

即認爲黃帝爲上古帝王用武力統一天下的第一人，間接表明黃帝在兵學領域的重要性。至於《老子》一書，兵論更是不勝枚舉，五十七章說：

以正治國，以奇用兵。[666]

六十九章說：

用兵有言：吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。……抗兵相若，哀者勝矣。[667]

三十一章說：

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬惔為上，故不美，若美之，是樂殺人。夫樂殺者，不可得意於天下。故吉事尚左，凶事尚右。是以偏將軍居左，上將軍居右。殺人眾多，以悲哀泣之；戰勝，以哀禮處之。[668]

前人說《老子》爲「言兵者師之」[669]，甚至認爲是「言兵之書」[670]，其中雖有誇張的成分，但《老子》的哲學思維確實蘊含了豐富的軍事思想內容，成爲兵家之師，對後來兵學影響深遠。

---

660 《戰國策新校注．秦策一》，卷三，「蘇秦使以連橫說秦章」，頁71。

661 《新書校注．益壤》，卷第一，頁57。

662 《論衡校釋．率性第八》，卷第二，頁78。

663 《商子．畫策第十八》，卷第四，頁1570。

664 卷一，頁6。

665 《繹史．黃帝紀》，卷五，頁32。

666 《老子註釋及評介》，頁284。

667 《老子註釋及評介》，頁323。

668 《老子註釋及評介》，頁191。

669 王夫之《宋論．神宗》，卷六，頁127，台北：漢京文化事業有限公司，1984年7月再版。

670 《魏源集上冊．孫子集注序》，頁226，台北：鼎文書局，1978年11月初版。

先秦代表黃老思想的著作，像《鶡冠子》頗多論兵之言，〈近迭〉言聖人之道「先人」,「人道先兵」。解釋說：「富則驕，貴則嬴。兵者不可百歲不一用，然不可一日忘也，是故人道先兵。」又說：「兵者，禮義忠信也」,「失道，故敢以賤逆貴；不義，故敢以小侵大。」[671]兵有維護社會道義、倫理秩序的意義。〈學問〉說聖人學問服師，有九道之解，其一處兵[672]，其它篇章，〈世兵〉、〈兵政〉、〈武靈王〉等通篇言兵。另一部黃老著作《文子》主張用兵爲王的思想：「以道王者德也，以兵王者亦德也。」[673]黃老帛書有更多用兵之道的論述。《經法・亡論》：

> 守國而侍其地險者削，用國而侍其強者弱。興兵失理，所伐不當，天降二殃。……大殺服民，僇降人，刑無罪，過皆反自及也。所罰當罪，其禍五之。所伐不當，其禍十之。國受兵而不知固守，下邪恒以地界為私者□，救人而弗能存，反為禍門，是謂危根。[674]

論及國家危亡的幾種表徵，其中涉及一些言兵的內容。《十六經・雌雄節》講求戰爭要用雌節，凡用雌節者，「以守則寧，以作事則成，以求則得，以戰則克」[675]。《十六經・兵容》有「兵不刑天，兵不可以動；不法地，兵不可措」[676]，也就是說，舉兵一定要合於天時地利，順於民心。《十六經・本伐》論兵道，「有爲利者，有爲義者，有行忿者」[677]之分，強調用兵唯義。

兵學是黃老思想當中非常重要的一環，這是無庸置疑，但有一疑問則是與兵家有何區隔？我們知道，《漢書・藝文志》未將兵家列在諸子略，而是另立一兵書略，並沿襲任宏分兵書爲四：兵權謀家、兵形勢家、兵陰陽家、兵技巧家。

兵權謀十三家，二百五十九篇：

> 權謀者，以正守國，以奇用兵，先計而後戰。兼形勢，包陰陽，用技巧者也。[678]

兵形勢十一家，九十二篇，圖十八卷：

> 形勢者，雷動風舉，後發而先至。離合背鄉，變化無常，以輕疾制敵者也。[679]

兵陰陽十六家，二百四十九篇，圖十卷：

---

671 《鶡冠子・近迭第七》，卷上，頁2593。

672 《鶡冠子・學問第十五》，卷下，頁2616。

673 《文子要詮・道德》，頁108。

674 頁55。

675 頁70。

676 頁71。

677 頁75。

678 《漢書・藝文志第十》，卷三十，頁1758。

679 《漢書・藝文志第十》，卷三十，頁1759。

陰陽者，順時而發，推刑德，隨斗擊，因五勝，假鬼神而為助者也。[680]

兵技巧十三家，百九十九篇：

技巧者，習手足，便器械，積機關，以立攻守之勝者也。[681]

足見論兵者亦成一「家」。兵雖自成一家，卻與諸子百家有密切關係。如說兵權謀家，「權謀者，以正守國，以奇用兵」，即《老子》所謂「以正治國，以奇用兵」[682]。在述及兵權謀家，班固自注說：

省《伊尹》、《太公》、《管子》、《孫卿子》、《鶡冠子》、《蘇子》、《蒯通》、《陸賈》、《淮南王》二百五十九種，出《司馬法》入禮也。[683]

《伊尹》、《太公》、《管子》、《鶡冠子》見道家；《孫卿子》、《陸賈》見儒家；《蘇子》、《蒯通》見縱橫家；《淮南王》則見雜家。可見以上各家著作都有兵法之論，《漢志》爲避免重複，特注明，以便參見。儒家荀子有《議兵》專論；《墨子》有守城等兵技巧者十二篇；《漢志》兵權謀類有《公孫鞅》二十七篇；列入道家實含兵家之論的有《伊尹》五十一篇，《太公》二百三十七篇。列入六藝略禮類的《軍禮司馬法》有一百五十五篇。可見諸子各家都有論兵之法，而且與兵家有所相通，成爲一致的現象。

但仍有些不同。通觀先秦黃老著作，黃老論兵與兵家論兵不同之處[684]，在於黃老沒有用較多的篇幅研究戰術，而是偏重於戰略，把用兵之道上升到戰略思想高度，從哲學上作了概括。如崇尚《老子》柔弱勝剛強、後發制人的戰略思想的基本觀點。又，兵家大部分講戰爭，關於政治的少，黃老恰好相反，講政治的多，戰略思想常從政治角度，或者和政治結合一起加以論述。強調戰爭以政治爲指導

680 《漢書．藝文志第十》，卷三十，頁1760。

681 《漢書．藝文志第十》，卷三十，頁1762。

682 《老子註譯及評介》，五十七章，頁284。

683 《漢書．藝文志第十》，卷三十，頁1757。

684 李訓詳《先秦的兵家．第二章兵家的出現》：「兵家與諸子百家之間固然相通，但若以相通而將其特質屬性輕輕帶過，百家亦復不成其爲家了。例如荀子只有〈議兵篇〉與軍事直接相關，其用兵理論，均由儒家立場而發，若置於兵家之列，並不恰當。又縱橫家論兵與兵家意趣頗有差距，將蘇子、陸賈劃爲兵家，也將失去其立場分野的線索。這裡就牽涉到兵家是否具有異於諸子的獨立特質的問題了。表面上看來，兵學是應用之學，是一種中性、工具性的學問，各家均可就其立場加以採擷運用。那麼兵家除了以知兵爲專長外，幾無獨立特質存在。其實不然，兵家人物之所以能成爲討論主題，成爲一種歷史現象，就因爲它們具有獨立特質：他們以軍事才能見重，他們以爭取軍事勝利爲主要關懷。就因爲這個特質，才使他們有別於諸子。舉例言之，諸子與兵家對人性均有探討。孟子道性善，荀子論性惡；兵家對此類先驗抽象的討論並無興趣，他們所構想的，是如何管理、控制人性，達到所欲的目的。又如《墨子．備城門》以下諸篇，討論城守器械，制度甚備，近於兵家言；但是墨者或秉非攻弭戰的悲懷而從事，而兵家研究城防技術，則大體是爲了爭取戰則勝，守則固的勳績。」(頁26-27，台北：國立臺灣大學出版委員會，1991年6月初版)

原則，政治路線決定戰爭路線，不把戰爭本身當作目的，戰爭只是達到一定政治目的的手段。如黃老帛書主張兼併，但進行軍事行動要從道義的角度出發，要「禁伐當罪」[685]及「動舉必正」[686]，而且「兵不得已而行之。」[687]軍事是最後不得已的手段。總體而言，黃老學說是一種政治哲學，包含謀略或軍事理論。而兵家則專以謀略或軍事理論爲主要論述的重心，此其差異之處。劉師培說：

> 戰國之兵學可以兵法學及戰法學該之。兵法學者，兵家之原理及兵家之權謀。戰法學者，用兵之法及攻守之方也。[688]

黃老兵學可說著重於兵法學的論述。

2、兩漢黃老論兵代表

漢王朝建立，是通過戰爭得來的，但大一統的帝國穩定之後，戰爭減少，相對的，關於兵論著述也減少[689]。兩漢論兵主要有《黃石公三略》,《淮南子·兵略》,劉向《說苑·指武》。其中《黃石公三略》爲兵家言，《說苑·指武》偏重於記載戰爭史實。惟獨《淮南子》薈萃各種思想於一身，而藉由道家思想進行統一。《淮南子·要略》說：

> 兵略者，所以明戰勝攻取之數，形機之勢，詐譎之變，體因循之道，操持後之論也。所以知戰陣分爭之非道不行也，知攻取堅守之非德不強也。誠明其意，進退左右無所失擊危，乘勢以為資，清靜以為常，避實就虛，若驅群羊，此所以言兵者也。[690]

這裡所說重心「體因循之道」、「操持後之論」、「乘勢」、「清靜」、「避實就虛」都是道家理論原則，可見《淮南子》的兵學思想，在道家思維的架構下闡述，代表著兩漢黃老道家論兵文化。

(1)、兵勝本於政

685 《經法·國次》，頁45。

686 《經法·亡論》，頁55。

687 《稱》，頁81。

688 《劉申叔遺書·周末學術史序·兵學史序》，頁513，江蘇古籍出版社，1997年11月第二刷。

689 雖然著述減少，但官府對兵書的整理卻出現了高潮。漢初命張良、韓信序次兵法。武帝時，命軍政官楊僕「捃拾遺逸」，「紀奏《兵錄》」。成帝時，又命步兵校尉任宏校兵書，編出兵書分類目錄《兵書略》，共著錄兵書六十三家，一千一百九十一篇，圖四十三卷。可見空前的規模。(見《漢書·藝文志·兵書略》)

求勝是戰爭最終目標，得不到勝利的戰爭，是不容發動的，因此論兵者莫不「明戰勝攻取」[691]爲第一要義，所有思想的指導，戰術戰略的應用皆以此爲依歸。

〈兵略〉認爲用兵求勝有不同的境界。最上的是：

> 治國家，理境內，行仁義，布德惠，立正法，塞邪隧，群臣親附，百姓和輯，上下一心，君臣同力，諸侯服其威而四方懷其德，脩政廟堂之上而折衝千里之外，拱揖指撝而天下響應。

不以武示人，而人自懼，不以力屈人，而人自服，當我方實力高出敵方甚多，無費列軍排陣，敵方即已知難不敢戰。其次是：

> 地廣民眾，主賢將忠，國富兵強，約束信，號令明，兩軍相當，鼓鐸相望，未至兵交接刃而敵人奔亡。

兩軍實力雖然相當，但我方國富兵強，無內政之憂，可以全心全意應付敵人，加上將帥賢能，兵士明令，列陣對壘，敵方即望之喪膽，無力可戰。此以實力爲基礎，進行心理恐嚇，達到兵不血刃，威懾屈人的目的。最下的是：

> 知土地之宜，習險隘之利，明奇正之變，察行陳解贖之數，維枹綰而鼓之，白刃合，流矢接，涉血屬腸，輿死扶傷，流血千里，暴骸盈場，乃以決勝。[692]

在政治、經濟各方面未能明顯優於敵方，但對於敵我的地理形勢，戰略戰術明白於胸，須於戰場上兩兵交接，白刃相搏，血流無數，才能決勝負，此戰爭雖然得勝，敵損兵一萬，我必喪師五千，同是兩敗俱傷的結局。

《淮南子》分析這三種勝利，認爲戰爭不僅要得勝，而且要得到全面的勝利。最好是「大兵無創」，「五兵不厲」，「建鼓不出」[693]，敵人不攻自服。可以說，這種完美的勝利是不存在戰鬥因素，真正的戰爭不會帶來創傷，這是深受《老子》哲學影響。

如何能達到這樣的目標呢？《淮南子》指出，用兵能夠幫助取勝的原因很多，但必定能取勝的很少。鎧甲堅固，武器優良，糧草充足，士卒眾多，明白用兵的詭秘之術，有良將在前，有順暢的後勤支援等等，這都只是幫助取勝的條件，而非勝利的必要條件。戰爭之所以能夠取勝，其根本在於政治，「兵之勝敗本在於政。」[694]「修政於境內，而遠方慕其德，制勝於未戰，而諸侯服其威，內政治也。」[695]想要求得軍事上勝利，首先要得到政治上的成功。政治重於軍事，軍事強大以

---

690 《淮南子校釋》，卷第二十一，頁2128。

691 《淮南子校釋・要略》，卷第二十一，頁2128。

692 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1560。

693 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1551-1552。

694 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1561。

695 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1552。

政治強大爲基礎，只有不斷進行政治改革，國家才能真正治理好，只有國家治理好，軍隊才能強大起來，即使國家雖小，能實施使國家得以長存的措施，仍能保持不敗。反之，如果實施使國家滅亡的措施，國家雖大也會滅亡，所謂「爲存政者，雖小必存；爲亡政者，雖大必亡。」[696]想要獲得勝利，應著眼於平時的政治而非戰時的軍事措施；而良好的政治，根本在於君主實施清靜無爲之治，任賢行德，教導百姓，歸於樸善。因爲政治良好，代表戰前的準備工作可以順遂進行，一旦戰爭發生，則士卒懷恩圖報，在戰爭中勇敢戰鬥，軍士士氣高漲，將領指揮作戰的戰略與戰術也比較靈活機動，就不容易陷於不利的地位，達到戰和不戰，都能在政治上屈人的目的。

政治的成敗，取決於民心的向背。相同的，軍事的成敗，也取決於民心的向背。所謂「政勝其民，下附其上，則兵強矣。民勝其政，下畔其上，則兵弱矣。故德義足以懷天下之民，事業足以當天下之急，選舉足以得賢士之心，謀慮足以之強弱之勢，此必勝之本也。」[697]《淮南子》舉例說地域最大，人口最多，軍隊最強的楚國，因失政而滅亡；秦二世因失政而被人民推翻，都是積怨於民的結果。商湯因修德善政以七十里地而王，武王伐紂因得政而勝利，都是積德於民的回報。這一怨一德，成爲民可用不可用的分野，兵強與弱的原因。

民心如何可得？《淮南子》認爲君民二者互有所求。君王求人民爲他勞作，爲他捐軀；人民期待君王，飢餓的人可以得到食物，勞累的人可以得到休息，有功的人可以得到恩澤。假如人民滿足了君王的願望，君王卻沒有實現人民的願望，那麼國家雖大，人口雖多，軍隊還是衰弱的。如果君王能滿足人民的願望，即使君王去田獵，欣賞鐘竽，玩六博，投壺戲，軍隊仍然可以強大，這是實施德政所建立威望的結果。由此能得民心，即可合眾人之力，眾人專心如一，萬事可成，所謂「千人同心則得千人力，萬人異心則無一人之用。」[698]此用於軍事，則是「將以民爲體，而民以將爲心」[699]，「故計定而發，分決而動，將無疑謀，卒無二心，動無墮容，口無虛言，事無嘗試，應敵必敏，發動必亟。」[700]「守有必固，而攻有必勝，不待交兵接刃，而存亡之機固以形矣。」[701]

從上述觀之，《淮南子》主張軍事上的勝利，取決於政治。如果政治清明，得人心，軍事力量自然會強；如果政治不得人心，上下離心離德，軍事力量自然就弱，軍事是現象，政治是根本，只有明白二者關係，才是勝負之道。唯有提倡禮義，尊賢使能，教化百姓，才能夠造就軍事上的強盛。軍事的失敗歸本於政治措施失當，軍事實力的積弱衰落取決於政治上的黑暗。這是將具體的政治觀點引

696 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1561。

697 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1561。

698 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1584。

699 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1584。

700 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1584。

701 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1584。

進軍事理論，這都有其一定合理性與積極的道理，因爲戰爭的確是政治活動的最高表現形式，名爲軍事較量，其實本質上是政治較量。尤其政治狀況對於分析判斷戰爭性質、理解戰爭的成敗，認識戰爭的宗旨具有密切聯繫。此如同軍事和政治爲枝幹與根基、表與裡的關係。戰爭從來都是以武力爲枝幹而以文治爲根基，或者以軍事爲表，以政治爲裡的，政治是用來辨明厲害之所在，而軍事則是用來付諸實施抗敵禁暴。也就是說政治才是戰爭的根本，而軍事是從屬於政治的。《淮南子》能從政治角度論軍事戰略，說明它的見解具有深度，非狹隘的軍事主義者。特別是他們能夠注意到民心向背對於戰爭勝負的影響。歷史也證明，軍事上的強大，並不等於政治上的穩定鞏固。失去了民心，儘管擁有最強大的軍隊，也要走向反面，也要垮台。

就這一觀點來說，同是黃老所主張的。黃老帛書認爲「內事不和，不得言外。」[702]主張內政無法做好，就應當避免用事於外，就是不要隨意興兵，否則百姓也不會順從。所謂「一年從其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而發號令，五年而以刑正，六年而民敬畏，七年而可以征則勝強敵。」[703]「若號令發，必究而上九，壹道同心，上下不　，民無他志，然後可以守戰矣。」[704]要百姓能夠響應君心，齊心一致，則必然施德於民，教導使之樂於爲君效命，號令一出，民無二致，才能克敵制勝，這就是兵本於政的原因。《商子·戰法》說：「凡戰法必本於政勝。」[705]戰爭問題上，軍事是末，政治是本。《尉繚子》也認爲：「夫土廣而任則國富，民眾而治則國治。富治者，車不發軔，甲不出橐，而威制天下，故曰兵勝於朝廷。」[706]制勝於未戰，政治爲用兵之本，這個基本觀點，是《淮南子》繼承先秦諸子的重要兵學思想，也是黃老重要思想之一。

(2)、以義戰為原則

《淮南子》認爲戰爭是無法避免的，既無法禁止，也無法停止。因爲戰爭的根源有二，一是來自於人類自然本性，「喜而相戲，怒而相害」，是無法改變的，尤其歷史上常有「貪昧饕餮之人，殘賊天下」[707]的情形出現，聖人不得不藉由兵力來平定。其次是物質不能滿足人類需求，不能滿足需求就爭，結果是強凌弱，

---

702 《稱》，頁82。

703 《君正》，頁47。

704 《君正》，頁47。

705 《商子·戰法第十》，卷第三，頁1563。

706 《尉繚子·兵談第二》，卷上，頁1158。

707 《淮南子校釋·兵略》，卷第十五，頁1541。

眾暴寡，此時不得不由兵來救危。基於這兩點理由，《淮南子》認爲即使上古之世，民心純樸，仍有黃帝戰炎帝於涿鹿之野，堯與南蠻戰於丹水之浦，舜伐有苗，啓攻有扈的事情發生，所謂「自五帝而弗能偃也，又況衰世乎！」[708]因此，兵不能廢，廢兵則國必亡，應該隨時做好戰爭準備，一刻不能疏忽。

《淮南子》不主張偃兵或廢兵之說，對於用兵，採取謹慎的態度。《老子》說：「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。」[709]又說：「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。」[710]《戰國策．秦策》：「夫戰者，萬乘之存亡也。」[711]戰爭會帶來巨大的破壞力，它是政治的最後手段。《淮南子》認爲鄰國無道，當以德懷之，其次威之，在用德與威都沒有效果之後，兵不得已才用之，「教之以道，導之以德而不聽，則臨之以威武。臨之威武而不從，則制之以兵革。」[712]正當的辦法進行統治就是政治，政治達不到目的時就用權勢，而權勢總要訴諸戰爭，只是戰爭畢竟是一種以暴力爲本色的手段，國家運用戰爭手段是不得已的事。很早以前，已有人明白提出戰爭的災難，「兵，民之殘也，財用之蠹也，小國之大菑也。」[713]戰爭殘害百姓，是財政上的蠹蟲，小國的災難。所以，應該慎戰，不可窮兵黷武。

《淮南子》認爲兵的作用鉅大，在於誅亂討暴，爲民除害，重建合理的秩序，維護天下和平。〈兵略〉說：

> 古之用兵者，非利土壤之廣而貪金玉之略，將以存亡繼絕，平天下之亂，而除萬民之害也。[714]

〈本經〉也說：

> 古者天子一畿，諸侯一同，各守其分，不得相侵。有不行王道者，暴虐萬民，爭地侵壤，亂政犯禁，召之不至，令之不行，禁之不止，誨之不變，乃舉兵而伐之，戮其君，易其黨，封其墓，類其社，卜其子孫以代之。……故兵者，所以討暴，非所以為暴也。[715]

戰爭非爲私利而發，而是以利民爲宗旨。戰爭應該有道德屬性，正當的戰爭應該是合乎道德原則，只有爲公利而發的戰爭才被允許。《淮南子》將這種被允許的戰爭稱之爲「義戰」。

---

708 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1541。

709 《老子註釋及評介》，三十一章，頁191。

710《老子註釋及評介》， 三十章，頁188。

711 繆文遠《戰國策新校注．秦策一》，卷三，「說秦王曰章」，頁87，四川：巴蜀書社，1992年5月第二刷。

712 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1544。

713 《左傳．襄公二十七年》，韓宣子語。《春秋左傳注》，頁1129。

714 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1541。

715 《淮南子校釋》，卷第八，頁879。

何謂「義」？〈繆稱〉說：「義者，比於人心而合於適眾也。」[716]〈齊俗〉說：「義者，循理而行宜。」[717]可知遵循道理而行就是義。而義戰，就是合於道理的戰爭。對於那些「攘天下，害百姓」的殘賊，尤其那些「加虐於民」的國君，都是不義之人，就是討伐的對象。

《淮南子》對於發義兵救百姓有理想性的看法：

> 聞敵國之君有加虐於民者，則舉兵而臨其境，責之以不義，刺之以過行。兵至其郊，乃令軍師曰：「毋伐樹木！毋抉墳墓！毋燔五穀！毋焚積聚！毋捕民虜！毋收六畜！」乃發號施令曰：「其國之君，傲天侮鬼，決獄不辜，殺戮無罪，此天之所以誅也，民之所以仇也。兵之來也，以廢不義而復有德也。有逆天之道，帥民之賊者，身死族滅！以家聽者，祿以家。以里聽者，賞以里。以鄉聽者，封以鄉。以縣聽者，侯以縣。」剋國不及其民，廢其君而易其政，尊其秀士而顯其賢良，振其孤寡，恤其貧窮，出其囹圄，賞其有功。百姓開門而待之，淅米而儲之，唯恐其不來也。此湯、武之所以致王，而齊桓之所以成霸也。故君為無道，民之思兵也，若旱而望雨，渴而求飲，夫有誰與交兵接刃乎！故義兵之至也，至於不戰而止。[718]

這說明「義戰」只針對爲政不仁的國君而不是無罪的老百姓，「剋國不及其民」，只殺少數應該殺的人；堅守「義戰」總和廣大民眾願望一致，往往能得到各方面的幫助，就如「湯武革命，順乎天命而應乎人」[719]，因而能固且強，勢如破竹地取得勝利；無義的戰爭，倒行逆施，失去各方面的支持，終歸要陷於失敗。

以義戰爲名，意味師出有名，而非牽強藉口，則弔民伐罪，誅暴亂，討不義，或者抵抗侵略，保衛國家時，才可以真正激勵起民心士氣，勝利才有保障。而軍隊在作戰中講究義，也是一種戰略的運用，〈本經〉說：「用兵有術矣，而義爲本。」[720]以義約束軍隊，就能累積好的德行，對民眾秋毫無犯，即使敵對的人民也能感受，如此可以爭取敵國民心，讓敵國民心轉向我方，有利於戰爭的進行，就容易有如孟子所說簞食壺漿以迎王師的情形。

關於義戰說，這是先秦諸子最響亮的口號。黃老思想也積極的提倡此一說法。黃老帛書強調兵不可隨意任用。《稱》說：

> 不埶偃兵，不埶用兵，兵者不得已而行。[721]

《十六經・本伐》又說：

> （兵）道之行也，繇不得已。[722]

---

716 《淮南子校釋》，卷第十，頁1031。

717 《淮南子校釋》，卷第十一，頁1151。

718 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1545。

719 《周易集解・革・彖》，卷十，頁241。

720 《淮南子校釋》，卷第八，頁879。

721 頁81。

戰爭情非得已，只能在合乎正義之下使用。《十六經．本伐》將戰爭分爲三種類型：「有爲利者，有爲義者，有行忿者」，其中爲義者的動機，就是「禁亂伐暴，起賢廢不肖」，「眾之所死」[723]，符合百姓願望的戰爭。由於義戰，「闔於天地，祥於鬼神，使民同利，萬夫賴之」[724]，是爲人民謀福利的戰爭，爲黃老所歌頌。反之爲利、爲忿的不義之戰就是「興兵失理，所伐不當，天降二殃。」[725]《文子》也認爲用兵有五種情形：

> 有義兵、有應兵、有忿兵、有貪兵、有驕兵；誅暴救弱謂之義，敵來加己不得已而用之謂之應，爭小故不勝其心謂之忿，利人土地、欲人財貨謂之貪，恃其國家之大，矜其人民之眾，欲見賢於敵國者謂之驕；義兵王，應兵勝，忿兵敗，貪兵死，驕兵滅，此天道也。[726]

義兵與應兵都是合乎天道的戰爭，這是被允許的，而興義兵之旗，則可爲王。《淮南子》強調義戰思想，正可代表黃老思想的說法。

(3)、德智兼修的為將之道

孫武說：「夫將者，國之輔也，輔周則國必強，輔隙則國必弱。」[727]又說：「知兵之將，民之司命，國安危之主也。」[728]將領的重要性，很早以前就有深刻的認識。將領是軍隊的指揮者，戰前的決策者，如果將帥庸懦無能，就會敗軍辱國，這關係到整個軍隊乃至於國家的興亡，因此論兵者莫不對將帥具備的才能和品質有特別的要求。

先秦諸子對於將領修養的標準，《孫子》提出爲將者須具備智、信、仁、勇、嚴五種特質[729]，否則不能打勝仗。這五種特質，智指指揮決策能力；信、仁、勇三者爲思想品德；嚴爲領導作風。《孫臏兵法》則更進一步主張義、仁、德、信、智[730]、忠、敢[731]、知道、數戰[732]爲將帥該有的品質，尤其把前五種品質比作軍隊

---

722 頁75。

723 頁75。

724 《十六經．前道》，頁76。

725 《亡論》，頁55。

726 《文子要詮．道德》，頁108。

727 曹操等注，郭化若譯《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．謀攻》，卷上，頁45，台北：里仁書局，1982年10月。

728 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．作戰》，卷上，頁32。

729 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．計》，卷上，頁7。

730 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．孫臏兵法．將義》，下編，頁69。

的首、腹、手、足、尾[733]。其中義指準確的做每件事，富有責任感；仁、德指高尚的品德；忠、敢則是不畏權勢；智與知道指懂得有關天地民敵陣各方面的作戰規律；數戰指長期豐富的作戰經驗。《六韜．龍韜．論將》認爲將領有五材：「所謂五材者：勇、智、仁、信、忠也。勇則不可犯，智則不可亂，仁則愛人，信則不欺，忠則無二心。」[734]基本上，這些說法無非要求將領要才德兼備、智勇雙全，既有自身修養與操守，又能謀略帶兵，平時謙恭廉潔，盡忠職守，戰時指揮若定，臨機果斷。

《淮南子》非常看重將領，認爲將領是總攝文武之人，國家得一良將，則興盛，反之則滅亡。《淮南子》在前人的基礎上，認爲將領的行爲準則，要有三遂、四義、五行、十守的要求。

所謂三隧者，上知天道，下習地形，中察人情。[735]

三隧，高誘說「凡此三事者，人所從蹊隧」[736]，意指三種通達之道。爲將者須通達天道、地形與人情。對於天道地形，無非將領要有天文、地理廣博的知識，由此去體會懂得各種作戰規律。《淮南子》論述明於奇正陰陽、刑德五行、望氣候星、龜策禨祥、相地形、處次舍、治壁壘、審煙斥、居高陵、舍出處爲作戰必須明白的基本條件，這都屬於天道與地形的範圍，這些知識可以幫助將領打勝仗。對於人情，則是要知人，知如何治軍，如何整齊士卒的心志。這明顯是繼承黃老帛書的思想：《十六經．兵容》：「兵不刑天，兵不可動。不法地，兵不可措。刑法不人，兵不可成。參□□□□□□□□□之，天地形之，聖人因而成之。聖人之功，時爲之庸，因時秉□，是必有成功。聖人不達刑，不襦傳。因天時，與之階斷。當斷不斷，反受其亂。天固有奪有予，有祥□□□□□弗受，反隨以殃。三遂絕從，兵無成功。三遂絕從，兵有成功，□不鄉其功，環受其殃。國家有幸，當者受殃。國家無幸，其延有命。弗弗陽陽，因民之力，逆天之極，有重有功，其國家以危，社稷以匡，事無成功，慶且不鄉其功，此天之道也。」[737]

所謂四義者，便國不負兵，為主不顧身，見難不畏死，決疑不辟罪。[738]

就是便利國家不專擅兵權，爲了君主不顧自身安危，遇見危難不怕死亡，決定疑難不害怕擔負罪責。這四種情形，強調注重正義的行爲，爲了眾利，應當犧牲個人私利，即使喪失個人生命也在所不惜。

所謂五行者，柔而不可卷也，剛而不可折也，仁而不可犯也，信而不可欺

---

731 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．篡卒》，上編，頁21。

732 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．孫臏兵法．八陣》，上編，頁25。

733 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．孫臏兵法．將義》，下編，頁69。

734 《六韜．龍韜．論將第十九》，卷二，頁1097。

735 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1613。

736 引自《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1614。

737 頁71。

738 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1613。

也，勇而不可凌也。[739]

五行，指柔、剛、仁、信、勇五種德行，將領須具備不缺，猶如自身骨肉，不可須臾分離，而且更重要是五種行爲必須強立不反，由內而外自然表現出爲將不可侵奪的氣勢。

所謂十守者，神清而不可濁也，謀遠而不可慕也，操固而不可遷也，知明而不可蔽也，不貪於貨，不淫於物，不嗑於辯，不推於方，不可喜也，不可怒也。[740]

十守指爲將的十項操守。「神清而不可濁」，爲神志清明而不被混濁，指將領對於自身職責與目標清楚，不受外界左右；「謀遠而不可慕」，謀略深遠不可近[741]，指揮作戰，戰術戰略佈局，不易讓人了解；「操固不可遷」，強調忠貞不二的德行，忠於國，忠於君，忠於民；「知明而不可蔽」，智慧足以洞燭事機；「不貪於貨，不淫於物」，廉潔不受物欲誘惑，不玩物喪志，不顯現自身可欲之事，則不易爲人所乘；「不嗑於辯，不推於方」，不追求口辯，不推衍到其他方域，指不逾越權限，安於分內之事；「不可喜也，不可怒也」，喜怒不形於外，不爲外物引動情緒，此爲善戰者不輕易動武，不被敵人所激怒。

由此可知，三隧是要求將領要有很高的軍事才能，能廣泛熟悉相關知識，此屬於靜態的「知」；四義與五行是強調爲將的思想品德，身爲將帥不僅能率領三軍爭取勝利，而且尚須在品德上堪爲三軍楷模。十守則綜論爲將之德與識，注重在遇事所表現的應變能力與操持。

《淮南子》理想中將領的條件需要有高人一等的修養與通達無礙的知識，二者缺一不可。但在眾多爲將之特質當中，特別提出良將必須要有獨到的見解和獨到的智慧。《淮南子》說：

良將之所以必勝者，恒有不原之智，不道之道，難以眾同也。[742]

又說：

夫將者，必獨見獨知。獨見者，見人所不見也；獨知者，知人所不知也。見人所不見，謂之明；知人所不知，謂之神。神明者，先勝者也。先勝者，守不可攻，戰不可勝，攻不可守，虛實是也。上下有隙，將吏不相得，所持不直，卒心積不服，所謂虛也。主明將良，上下同心，氣意俱起，所謂實也。若以水投火，所當者陷，所薄者移，牢柔不相通而勝相奇者，虛實之謂也。故善戰者不在少，善守者不在小，勝在得威，敗在失氣。夫實則

739 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1613。

740 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1613。

741 《淮南子校釋》云：「《爾雅・釋詁》云：『狎，習也。』慕與狎同訓，是『不可慕』猶『不可近』也。《禮記・曲禮上》『賢者狎而敬之』，鄭玄注云：『狎，近也。』是『不可狎』猶『不可近』也。」卷第十五，頁1615。

742 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1560。

鬥，虛則走，盛則強，衰則北。[743]

所謂良將，須能見人所不能見，知人所不能知，然後可謂之神明。又良將須明虛實，凡上下有隙，將吏不相得，士卒心不服，均屬於虛；至於主明將良，上下同心，即屬實，明虛實之結果，必將導致勝負。這已異於兵家的論點，而突顯出《淮南子》的兵學特點。

至於將帥與士卒的關係，將帥對於帶領士卒要文德與威武並行。《淮南子》說：

兵之所以強者，民也；民之所以必死者，義也；義之所以能行者，威也。是故合之以文，齊之以武，是謂必取；威儀並行，是謂至強。[744]

文德爲恩惠加諸士卒身上，讓士卒倍感恩暖，如此則在戰場上不畏艱險，樂於效命。其表現在視卒如子，爲士卒表率，同甘共苦，時時照顧士卒利益，而不能一味驅使。《淮南子》說：

上視下如子，則下視上如父；上視下如弟，則下視上如兄。上視下如子，則必王四海；下視上如父，則必正天下。上親下如弟，則不難為之死；下視上如兄，則不難為之亡。[745]

又說：

將必與卒同甘苦俟飢寒，故其死可得而盡也。故古之善將者，必以其身先之，暑不張蓋，寒不被裘，所以程寒暑也；險隘不乘，上陵必下，所以齊勞佚也；軍食孰然後敢食，軍井通然後敢飲，所以同飢渴也；合戰必立矢射之所及，以共安危也。故良將之用兵也，常以積德擊積怨，以積愛擊積憎，何故而不勝！[746]

威武指用刑罰法令整飭軍紀，賞罰嚴明，令下無人敢不遵行，言出則必有結果。《淮南子》說：

夫人之所樂者生也，而所憎者死也；然而高城深池，矢石若雨，平原廣澤，白刃交接，而卒爭先合者，彼非輕死而樂傷也，為其賞信而罰明也。[747]

這種帶兵思維，明顯是繼承兵家「令之以文，齊之以武」[748]，視卒如嬰兒，賞罰要適度分明的思想。然而《淮南子》對於文德與威武二者尚有先後輕重之分，特別要將領提高道德修養，「上足仰則下可用也，德足慕則威可立也。」[749]由德生威，注重文德的恩施，此頗似《尉繚子》「先禮信而後爵祿，先廉恥而後刑罰，

743 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1618。

744 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1608。

745 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1608。

746 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1609。

747 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1608。

748 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．行軍》，卷中，頁163。

749 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1609。

先親愛而後律其身」[750]的看法，只是《淮南子》更強調將領自身形象對士卒的影響，可說是另一特色。

《淮南子》尚有設計將領慶賀勝利的班師典禮。

> 凡國有難，君自宮召將，詔之曰：「社稷之命在將軍，即今國有難，願請子將而應之。」將軍受命，乃令祝史太卜齋宿三日，之太廟，鑽靈龜，卜吉日，以受鼓旗。君入廟門，西面而立；將入廟門，趍至堂下，北面而立。主親操鉞，持頭，授將軍其柄，曰：「從此上至天者，將軍制之。」復操斧，持頭，授將軍其柄，曰：「從此下至淵者，將軍制之。」將已受斧鉞，答曰：「國不可從外治也，軍不可從中御也。二心不可以事君，疑志不可以應敵。臣既以受制於前矣，鼓旗斧鉞之威，臣無還請，願君亦以垂一言之命於臣也。君若不許，臣不敢將。君若許之，臣辭而行。」乃仆鬠，設明衣也，鑿凶門而出。乘將軍車，載旌旗斧鉞，累若不勝。其臨敵決戰，不顧必死，無有二心。是故無天於上，無地於下，無敵於前，無主於後，進不求名，退不避罪，唯民是保，利合於主，國之實也，上將之道也。如此，則智者為之慮，勇者為之鬥，氣厲青雲，疾如馳驁，是故兵未交接而敵人恐懼。若戰勝敵奔，畢受功賞，吏遷官，益爵祿，割地而為調，決於封外，卒論斷于軍中。顧反於國，放旗以入斧鉞，報畢於君曰：「軍無後治。」乃縞素辟舍，請罪於君。君曰：「赦之！」退，齋服。大勝三年反舍，中勝二年，下勝期年。[751]

軍事儀式用喪禮，勝利無歡，這是兵不得已而用之，即使得勝，也是殺人之後所得到的勝利。殺人者，凶事，面對凶事，就要以悲痛的心情參與，勝利了也要以凶喪之禮對待這種殺人之眾的勝利，尤其是爲首的將領，更要有這種體認，不要喜悅慶賀，矜耀勝利。這是《老子》「勝而不美」、「戰勝以喪禮處之」[752]思想的發揮，正說明《淮南子》兵學思想的道家黃老的模式。

(4)、以「道」為核心的用兵之術

《淮南子》理想中的用兵情形：

> 義兵之至也，至於不戰而止。[753]

或是：

---

750 《尉繚子．戰威第四》，卷上，頁1160。

751《淮南子校釋．兵略》，卷第十五， 頁1624。

752 《老子註譯及評介》，三十一章，頁191。

753 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1545。

得道之兵，車不發軔，騎不被鞍，鼓不振塵，旗不解卷，甲不離矢，刃不嘗血。[754]

不戰就能屈人之兵，這是一個最高的理想，它必須根植於政治上的絕對優勢，才有可能實現。一般的情形，這幾乎是難以達到的目標。《淮南子》清楚的認識這樣的狀況，一個國家的威望不可能是憑空建立的，而必須憑著軍隊在戰爭中取勝。因此，「義兵必勝」僅是一種口號，一種戰略的運用，單靠這個名義，不一定就可以打勝仗。《淮南子》在強調這一主張之外，並沒有像孟子那樣理想化，認爲兵只要行義，即使用臨時取得的木棒，就可以打敗秦楚精良的武器而無敵天下[755]。對於用兵的方法，《淮南子》並沒有忽略， 而自有一套看法。

《史記．太史公自序》論孫子、吳起說：

非信廉仁勇不能傳兵論劍，與道同符，內可以治身，外可以應變，君子比得焉。[756]

司馬遷歸結論兵之人最終根源是據「道」而行，《淮南子》站在黃老道家的角度，也提出了以「道」爲用兵的中心的見解。在〈兵略〉中認爲戰爭勝敗的關鍵在道，所以說「兵失道而弱，得道而強」，「順道而動，天下爲響」。並把道推衍到決策層，兵必須「法天道」，「以道理制勝」[757]，即符合戰爭發展客觀規律的決策才能引向勝利。它把道推衍到戰術領域，要求將帥以「虛」、「靜」、「無形」的哲理爲指導，才能變化莫測，用兵如神。

用兵有道，這個觀念春秋時代即有，《左傳．定公五年》：

秦子蒲、子虎帥車五百乘以救楚。子蒲曰：「吾未知吳道。」使楚人先與吳人戰，而自稷會之，大敗夫概王子沂。[758]

這裡的道指作戰的方法。戰國時代，作戰知道是勝負的關鍵，如《孫臏兵法．八陣》：

夫安萬乘國，廣萬乘主，全萬乘之民命者，唯知道者。知道者，上知天之道，下知地之理，內得民之心，外知敵之情，陳則知八陳之經。[759]

〈備勢〉：

凡兵之道四：曰陣，曰勢，曰變，曰權。察此四者，所以破強敵，取猛將也。[760]

這裡所說的道內容所包甚廣，但仍不脫實際作戰的用兵原則。

---

754 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1552。

755 《孟子．梁惠王上》：「可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。」(《四書章句集注．孟子集注．梁惠王上》，卷一，頁206。)

756 《史記．太史公自序第七十》，卷一百三十，頁3313。

757 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1551。

758 《春秋左傳注》，頁1551。

759 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．孫臏兵法．八陣》，上編，頁25。

760 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法．孫臏兵法．備勢》，上編，頁29。

《淮南子》吸收了先秦兵家的觀點，認爲作戰要知道，但對於兵道，則異於兵家的方式，它以《老子》道的思想爲基礎。

> 所謂道者，體圓而法方，背陰而抱陽，左柔而右剛，履幽而戴明，變化無常，得一之原，以應無方，是謂神明。夫圓者，天也；方者，地也。天圓而無端，故不可得而觀；地方而無垠，故莫能窺其門。天化育而無形象，地生長而無計量，渾渾沉沉，孰知其藏！凡物有朕，唯道無朕。所以無朕者，以其無常形勢也。輪轉而無窮，象日月之運行，若春秋有代謝，若日月有晝夜，終而復始，明而復晦，莫能得其紀。制刑而無刑，故功可成；物物而不物，故勝而不屈。[761]

這著重抽象的本體依據，再與兵家實際用兵理論有機地揉合在一起，從而把對戰爭規律的認識上升到本體論的哲學高度。

《淮南子》的兵道包含天道、地理、民心、敵情、陣法，即整個戰爭的全體要素、過程及內在規律。用兵合於此道，上知天文，下察地理，體察民心向背，了解敵情，洞悉陣法變換，不打無把握的仗，即是「知道」。這方面，《淮南子》從各個角度作考慮，提出許多原則性的看法。

a、先廟戰

《淮南子》認爲除了時時留心政治，創造國富兵強的局面，爲兵勝的根本之外，一旦用兵行武，最緊要的第一步是戰前的準備工作。「全兵先勝而後戰，敗兵先戰而後求勝。」[762]用兵者，必須先強大自己的實力，而不僅企求敵人自亂；勝利的軍隊總是先有了勝利的把握才尋求機會與敵交戰，失敗的軍隊則是先同敵人交戰而後企求僥倖取勝。這種先做好充分準備，不打無把握的仗，使自己立於不敗之地的作戰指導思想，稱之爲「廟戰」。

顧名思義，廟戰是戰前在廟堂之上對戰爭進行謀畫預測，必須對敵我雙方基本條件作周密研究和比較，「主孰賢？將孰能？民孰附？國孰治？蓄積孰多？士卒孰精？甲兵孰利？器備孰便？」[763]根據這幾方面的分析，進而制定正確的戰略方向，以應付戰爭進行時的各種狀況，這是運籌於廟堂之上，而決勝乎千里之外的功夫。能夠先勝後戰，必須考慮是否具備戰勝敵人的力量，是否具備勝敵的有利戰機，這都要依靠「廟戰」的評估。「廟戰」準確周密，即使被迫應兵，與敵方力量有差距，仍可透過計劃周到、準備充分的防禦，也會讓來犯之敵望而卻步，止而不攻。《淮南子》這種強調「廟戰」的戰略原則，與孫子「先爲不可勝」、「未戰而廟算」的思想是一致的。

---

761 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1551。

762 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1569。

763 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1569。

b、無形

通過廟戰，認真對敵我雙方的各方面進行比較，決定面對戰爭之後，戰爭的原則和方法，就特別重要。《淮南子》認爲用兵要依道而行，道最重要的一項特性，就是無形，「所貴道者，貴其無形也。」[764]根據這一原則，《淮南子》特別強調用兵於無形。

> 兵貴謀之不測也，形之隱匿也，出於不意，不可以設備也。謀見則窮，形見則制。
>
> 無形，則不可制迫也，不可度量也，不可巧詐也，不可規慮也。智見者人為之謀，形見者人為之功，眾見者人為之伏，器見者人為之備。動作周還，倨句詘伸，可巧詐者，皆非善者也。善者之動也，神出而鬼行，星燿而玄逐；進退詘伸，不見朕垠；鸞舉麟振，鳳飛龍騰；發如秋風，疾如駭龍。當以生擊死，以盛乘衰，以疾掩遲，以飽制飢。若以水滅火，若以湯沃雪，何往而不遂？何之而不用達？在中虛神，在外漠志，運於無形，出於不意。與飄飄往，與忽忽來，莫知其所之。與倏出，與間入，莫知其所集。卒如雷霆，疾如風雨，若從地出，若從天下，獨出獨入，莫能應圉。疾如鏃矢，何可勝偶？一晦一明，孰知其端緒？未見其發，固已至矣。[765]

有形的東西，天下人皆得見而謀之，未若無形，人莫能應，所以「無形而制有形」[766]。無形重在用謀不拘常格，敵人不能猜測；慎密，敵人不能得知，陷敵人於無知無識，無聞無見的地步，這是《淮南子》論用兵最根本的思想；此與強調爲將者首重獨見之智，凡事有定見，不讓人看穿心中所想，「藏形於無而游心於虛」[767]的看法息息相關。

c、守靜持後

《淮南子》尚強調「無爲而應變」[768]的觀念，以無爲的原則，因應敵人的變化而採取作戰的方式。其表現在守靜持後，不主動，不先進，是一種後發制人的

---

764 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1578。

765 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1578。

766 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1593。

767 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1593。

768 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1592。

戰術。

《淮南子》說：

用兵者先為不可勝，以待敵之可勝也。[769]

又說：

敵先我動，則是見其形也；彼躁我靜，則是罷其力也。形見則勝可制也，力罷則威可立也。視其所為，因與之化；觀其邪正，以制其命；餌之以所欲，以罷其足。彼若有間，急填其隙，極其變而束之，盡其節而仆之。[770]

以無形應有形，靜應躁，待其力疲，間隙可見，即乘機而制之。當彼此僵持不下，也不可輕舉妄動，須忍耐等待機會，先讓對方露出弱點，「容未可見，以數相待」[771]，所謂「虎豹不動，不入陷阱；麋鹿不動，不離罝罘；飛鳥不動，不絓網羅；魚鱉不動，不擐蜃喙。物未有不以動而制者也。是故聖人貴靜。靜則能應躁，後則能應先，數則能勝疏，博則能禽缺。」[772]靜是爲了動，靜之極達到神不知鬼不覺的地步，誘使敵人現露其形，即能快速創造勝利條件。

《老子》說：「用兵有言：無不敢爲主而爲客，不敢進吋而退尺。」[773]《十六經．順道》：「立於不敢，行於不能。戰示不敢，明勢不能。」[774]不敢不能並非真的膽怯，而是有意忍讓示弱，如此敵人容易疏於防備，又容易起輕敵之心，疏於防備與驕兵二者，有其一則未有不敗的。這是一種不弄險，以至穩之兵取勝的用兵韜略。

d、以奇用兵

萬物之理有常有變，有正有奇。奇正相對。正指一般的、正常的；奇指特殊的、變化的。老子說：「以正治國，以奇用兵。」治國須用清靜無爲的正常手段，兵卻是詭道，無常勢，是一動態過程，因此兵貴變化，懂得出其不意，臨機多變。

《淮南子》認爲世間沒有千篇一律的攻守模式，強調「以異爲奇」的用兵觀念。

蓋聞善用兵者，必先脩諸己，而後求諸人；先為不可勝，而後求勝。脩己於人，求勝於敵，己未能治也，而攻人之亂，是猶以火救火，以水應水也，

769 《淮南子校釋．詮言》，卷第十四，頁1481。

770 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1592。

771 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1593。

772 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1593。

773 《老子註譯及評介》，六十九章，頁323。

774 頁79。

何所能制！今使陶人化而為埴，則不能成盆盎；工女化而為絲，則不能織文錦。同，莫足以相治也，故以異為奇。兩爵相與鬥，未有死者也；鷂鷹至，則為之解，以其異類也。故靜為躁奇，治為亂奇，飽為飢奇，佚為勞奇。奇正之相應，若水火金木之代為雌雄也。[775]

實施不被勝過的政治，才能勝過敵人，一切由清明政治做起。如果用自己昏亂的政治去攻伐別國的昏亂，就如同以火攻火，以水攻水依樣，是無法取勝的。同不能制同，異方能制異，同樣的戰法，不能取勝，採用不同的戰法才能出奇制勝。靜躁、治亂、飽飢、佚勞等互爲常變，互爲奇正。了解其中轉換的關鍵，就可用於了解敵我雙方的長短，有利不利的各種情況，而以有利的形式去對付不利的形式，由不利的形式去創造有利的形式。

《淮南子》認爲敵方同我方取靜取正，彼此條件相當，僵持不下，是用奇的良好時機，「敵若反靜，爲之出奇。」[776]用奇的原則：

示之以柔而迎之以剛，示之以弱而乘之以強，為之以歙而應之以張，將欲西而示之以東，先忤而後合，前冥而後明，若鬼之無跡，若水之無創。故所鄉非所之也，所見非所謀也，舉措動靜，莫能識也，若雷之擊，不可為備。所用不復，故勝可百全。與玄明通，莫知其門，是謂至神。[777]

這是《老子》「將欲歙之，必固張之，將欲弱之，必固強之，將欲廢之，必固興之，將欲取之，必固與之。」[778]「反者道之動」[779]的思想的發揮。

e、貴勢權

歷來論兵者都十分重視運用外在形勢條件以利於作戰，通稱爲「勢」。如孫武說：「善戰者，求之於勢」[780]，「勢者，因利而制權也。」[781]《孫臏兵法》說：「勢者，所以令士必鬥也」[782]；「勢便地利，則民自……。所謂善戰者，便勢利地者也。」[783]善戰者要依據對我有利的原則，製造易於勝敵之勢，然後再利用此

775 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1614。

776 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1592。

777 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1605-1606。

778 《老子註譯及評介》，三十六章，頁205。

779 《老子註譯及評介》，四十章，頁223。

780 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法・勢》，卷中，頁78。

781 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法・計》，卷上，頁11。

782 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法・孫臏兵法・威王問》，上編，頁10。

783 《十一家注孫子—附今譯、竹簡兵法・孫臏兵法・主客人分》，下編，頁59。

勢而擊敗敵人。這種觀念也出現於《淮南子》，稱之爲勢權。

依《淮南子》的論述，兵有三勢，有二權。三勢是氣勢、地勢、因勢；二權爲知權、事權。

> 將充勇而輕敵，卒果敢而樂戰，三軍之眾，百萬之師，志厲青雲，氣如飄風，聲如雷霆，誠積踰而威加敵人，此謂氣勢。

氣勢，指軍隊士氣，也是《淮南子》提到的「誠」，上下一心，精神旺盛，則爲可戰之師，「百人之必死，賢於萬人之必北也。」有氣勢則能勇，有勇則有威。

> 硤路津關，大山名塞，龍蛇蟠，卻笠居，羊腸道，發笴門，一人守隘，而千人弗敢過也，此謂地勢。

此指可因地利之便，創造便於擊敵的態勢。

> 因其勞倦怠亂，飢渴凍暍，推其搶搶，擠其揭揭，此謂因勢。

指因敵人士氣升降而制權。

> 善用間諜，審錯規慮，設蔚施伏，隱匿其形，出於不意，敵人之兵無所適備，此謂知權。

利用間諜，收集情報，熟悉敵方意圖，進而採取出乎敵人意料之外的謀略。

> 陳卒正，前行選，進退俱，什伍搏，前後不相撚，左右不相干，受刃者少，傷敵者眾，此謂事權。[784]

士卒的選擇與訓練專精，行動整齊，力量專一，不僅可以增加戰果，又可減少士卒傷亡。

《淮南子》說：

> 兵之所隱議者天道也，所圖畫者地形也，所明言者人事也，所以決勝者鈐勢也。[785]

又說：

> 勢如決積水於千仞之隄，若轉員石於萬丈之谿，天下見吾兵之必用也，則孰敢與我戰者！[786]

善於用勢，創造我方有利條件，是決定戰爭勝負的關鍵，這是用兵的重要方法之一。

f、專一

「專一」是《淮南子》用兵另一個重要觀念。《淮南子》說：「兵靜則固，專

784 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1587。

785 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1599。

786 《淮南子校釋．兵略》，卷第十五，頁1600。

一則威，分決則勇，心疑則北，力分則弱。」[787]「專」與「分」是兩個相反概念，用兵貴專一避分決。

《淮南子》認爲「專一」有兩層涵義，一是軍隊指揮如一，系統通暢，軍令統一，號令一致，全軍心志目標一同，如此可以產生巨大的力量。《淮南子》說：

> 故良將之用卒也，同其心，一其力，勇者不得獨進，怯者不得獨退，止如丘山，發如風雨，所淩必破，靡不毀沮，動如一體，莫之應圉，是故傷敵者眾，而手戰者寡矣。[788]
>
> 將卒吏民，動靜如身，乃可以應敵合戰。故計定而發，分決而動，將無疑謀，卒無二心，動無墮容，口無虛言，事無嘗試，應敵必敏，發動必亟。故將以民為體，而民以將為心。心誠則支體親刃，心疑則支體撓北。心不專一，則體不節動；將不誠心，則卒不勇敢。故良將之卒，若虎之牙，若兕之角，若鳥之羽，若□之足，可以行，可以舉，可以噬，可以觸，強而不相敗，眾而不相害，一心以使之也。故民誠從其令，雖少無畏；民不從令，雖眾為寡。故下不親上，其心不用；卒不畏將，其形不戰。守有必固，而攻有必勝，不待交兵接刃，而存亡之機固以形矣。[789]

一是集中我方兵力，分散敵方兵力，敵人雖眾，採各各擊破。《淮南子》不相信「少可以耦眾」[790]，認爲戰爭很大的程度要依靠人多勢眾，在同樣的條件下，總是「眾者勝寡」[791]，但並不認爲這是絕對的。要打破這種限制，則須要進行轉化。當敵方兵力高出我方，或是實力相當，要避免以少對多。必須先對敵分兵與分心，使敵方由盈變虛，眾變寡。「故能分人之兵，疑人之心，則錙銖有餘；不能分人之兵，疑人之心，則數倍不足。」[792]「夫五指之更彈，不若捲手之一捽；萬人之更進，不如百人之俱至也。今夫虎豹便捷，熊羆多力，然而人食其肉而席其革者，不能通其知而壹其力也。夫水勢勝火，章華之臺燒，以升勺沃而救之，雖涸井而竭池，無奈之何也；舉壺榼盆盎而以灌之，其滅可立而待也。今人之與人，非有水火之勝也，而欲以少耦眾，不能成其功，亦明矣。」[793]如能分敵之勢，雖寡亦眾，如果爲敵反分，雖眾亦寡。我專敵分，而形成我眾敵寡的局面，就易於取得戰爭的勝利。

---

787 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1548。

788 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1593。

789 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1548。

790 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1594。

791 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1569。

792 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1584。

793 《淮南子校釋・兵略》，卷第十五，頁1593。

四、 劉向

用賢的無為思想

劉向[794]，字子政，本名更生。豐縣人，漢高祖同父少弟楚元王劉交玄孫。宣帝年間，受《穀梁春秋》，講論五經於石渠，又拜爲郎中，給事黃門，遷散騎諫大夫給事中。

元帝初即位(初元元年，公元前 48 年)，蕭望之、周堪合薦劉向。向爲宗室，又能忠直明經，得以與侍中金敞拾遺於左右，四人同心輔政。以弘恭、石顯弄權，蕭望之自殺，向免爲庶人。

成帝即位(建始元年，西元前 31 年)，石顯等伏罪，劉向乃復進用，更名向。向以故九卿召拜爲中郎，使領護三輔都水，遷光祿大夫。是時帝元舅陽平侯王鳳爲大將軍秉政，倚太后，專國權，兄弟七人皆封爲列侯。劉向忠心皇室，數諫皇帝，甚至譏刺王氏。帝雖知向忠心，數度欲起九卿，終因王氏阻撓而罷。居列大夫官前後三十餘年，年七十二卒。卒後十三歲而王氏代漢。事見《漢書．楚元王傳》。

劉向爲人簡易，無威儀，廉靖樂道，不交接事俗，專積思於經術，晝誦書傳，夜觀星宿，或不寐達旦。其著述宏富，有《尚書洪範五行傳論》十一篇(今有清陳壽棋輯本三卷)、《五經通義》九卷(今有王謨等輯本一卷)、《別錄》二十卷(今有洪頤宣等輯本一卷)、《列女傳》八篇、《新序》三十卷、《說苑》二十卷、《文集》六卷、《周易劉氏易》一卷(王仁俊輯)、《樂記》一卷，(任兆麟、馬國翰輯)、《春秋穀梁傳說》一卷(馬國翰輯)，《孟子劉終疊注》一卷(王仁俊輯)、《孝子傳》一卷(茆泮林等輯)、《列仙傳》二卷、《稽疑》一篇、《劉向分新國語》五十四篇、《劉向說老子》四篇、《劉向讖》二卷[795]。可惜著述雖多，大部份已亡佚。

就其現存的著作中，與道家思想相關，僅《說苑》、《新序》二書而已。兩書的體例與《韓詩外傳》相同，同是編撰經、史、子資料[796]，但對於選材編排，並

---

794 劉向生卒年歲，說者不一，約有以下四說：一、生於元鳳元年辛丑(公元前80年)，卒於元延四年壬子(公元前9年)，葛啓揚主之。二、生於元鳳二年壬寅(公元前79年)，卒於綏和元年癸丑(前八)，錢大昕、吳榮光、錢穆等主之。三、生於元鳳三年癸卯(公元前78年)，卒於綏和二年甲寅(公元前7年)，姚振宗主之。四、生於元鳳四年甲辰(公元前77年)，卒於建平元年乙卯(公元前6年)，葉德輝、吳修、王先謙主之。(參劉杲〈劉子政生卒年月及其著述考辨〉，《文學年報》第二期)

795 此參廖吉郎《劉向》，收錄於《中國歷代思想家(四)》，台北：臺灣商務印書館，1999年2月更新版第一刷。

796 關於《說苑》與《新序》的內容來源，大都是先秦的事，漢代的事較少。以《說苑》而言，

加議論，亦知其思想寓於其中。劉向思想以儒家爲主，兼有各家思想。曾鞏說：

> 夫學之有統，道之有歸也。先王之遺文雖在，皆絀而不講，況至於秦，為世所大禁哉？漢興六藝，皆得於散絕殘脫之餘世，無復明先王之道，為眾說之所蔽，暗而不明，郁而不發，而怪奇可喜之論，各師異見，皆自名家者，誕漫於中國，一切不易於周之末世，其弊至於今尚在也。自斯以來，天下學者知折衷於聖人，而能純於道德之美者，揚雄氏而止耳。如向之徒，皆不免為眾說之蔽，而不知有折衷者也。[797]

曾氏所言先王之道，即是儒家六藝之道，其它各家皆爲怪奇之論，皆有所蔽。劉向爲眾說之蔽，就是看到劉向的思想成分不純屬儒家。黃錦鋐說：

> 劉向當元成之世，值王氏執政，憂外戚之傾危漢室，一面欲以陰陽災異之說，以動人主之心，又欲以法家思想以振起政綱，然其政治又慕道家無為之治，此道、法、陰陽思想之交錯，形成劉向之特殊觀念，為漢代儒者思想之典型人物。[798]

最足以概括劉向整個思想趨向。

史書記載，劉向父德，少修黃老術，常持《老子》知足之計，妻死，大將軍霍光欲以女妻之，不敢取，畏盛滿。家產過百萬，則以振昆弟賓客飲食，其言富，民之怨也[799]。在這種淵源之下，道家言固向所習。《漢書・藝文志》劉向說《老子》四篇，是向精於《老子》，其書已佚。從《說苑》引《老子》之言，如〈君道〉言司城子罕相宋，謂宋君賞賜讓與，君自行之；刑罰殺戮者臣當之，期年子罕逐其君而專其政，引《老子》「魚不可脫於淵，國之利器，不可以借人。」釋「無弱君而強大夫」[800]。〈政理〉引「見小曰明」言魯贖臣妾於諸侯之事[801]。〈敬慎〉言「剛與柔孰堅」，引老聃：「天下之至柔，馳騁乎天下之至堅。」「人之生也柔弱，其死也剛強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。」釋之[802]。引《老子》「得其所利，必慮其所害；樂其所成，必顧其所敗。」「禍兮福所倚，福兮或所伏。」釋「人爲善，天報以福；人爲不善，天報以禍」[803]。《新序・雜事第四》引《老子》「以德報怨」釋梁大夫宋就灌楚瓜「轉敗而爲功，因禍而爲服」之事[804]。

余嘉錫說：「以今考之，春秋時事尤多，漢事不過數條。」(《四庫提要辨正・新序》)如果將《說苑》細分爲六八七章，其中先秦時事六六二章，佔全書百分之九八，秦漢時事十六章，佔全書百分之二，可以說明其內容。

797 《新序・敘》，頁469。

798 《秦漢思想研究・西漢之儒家》，頁248，台北：學海出版社，1979年1月初版。

799 《漢書・楚元王傳第六》，卷第三十六，頁1927。

800 卷一，頁553，又見於《韓詩外傳》卷七之十。

801 卷七，頁595。又見於《淮南子・道應》。

802 卷十，頁616。

803 卷十，頁617。

804 頁494。

引「能受國之不祥，是謂天下之王也」釋宋景公時，熒惑在心，不殺民以自活，延壽二十一年[805]。即見一斑。其著作中也有同於黃老帛書者，如《說苑．君道》:「帝者之臣，其名臣也，其實師也；王者之臣，其名臣也，其實友也；霸者之臣，其名臣也，其實賓也；危國之臣，其名臣也，其實虜也。」[806]即與《稱》:「帝者臣，名臣，其實師也。王者臣，名臣，其實友也。霸者臣，名臣，其實賓也。危者臣，名臣也，其實庸也。亡臣者，名臣也，其實虜也。」[807]相同。《說苑．談叢》:「所伐而當，其福五之；所伐不當，其禍十之。」與《經法．亡論》:「所伐當罪，其禍五之(禍字似爲福字之誤)；所伐不當，其禍十之。」相似。《說苑．談叢》:「卑而正者可增，高而倚者且崩。」與《稱》:「埤(卑)而正者增，高而倚者傰(崩)。」相同。《說苑．雜言》:孔子說「人有三死而非命者，人自取之。夫寢處不時，飲食不節，佚勞過度者，疾共殺之；居下位而上干其君，嗜欲無厭而求不止者，刑共殺之；少以犯眾，弱以侮強，忿怒不量力者，兵共殺之。」[808]與《稱》:「天下有參死，忿不量力死，嗜欲無窮死，寡不辟眾死。」相似。

關於劉向政治思想受道家影響主張君道無爲之說者，主要繼承了漢初的黃老思想系統。《說苑．君道》說：

> 人君之事，無為而能容下。夫事寡易從，法省易因，故民不以政獲罪也。大道容眾，大德容下，聖人寡為而天下理矣。[809]

即是要求君王寡爲，一切以省易爲依據，實施簡政。《說苑．政理》記載武王問太公如何治國，太公認爲治國之道，愛民而已。而愛民之道就是:「利之而勿害，成之而勿敗，生之而勿殺，與之而勿奪，樂之而勿苦，喜之而勿怒」,「民失其所務，則害之也。農失其時，則敗之也。有罪者重其罰，則殺之也。重斂賦者，則奪之也。多繇役以疲民力，則苦之也。勞而擾之，則怒之也。」利、成、生、與、樂、喜，爲愛民原則，其具體措施就在於輕賦斂、減繇役、簡刑罰、不失農時，否則如果法令繁苛，胡亂興事，擾民不止，則百姓鋌而走險，而有「輕死」、「難治」的情形。太公又說：

> 賢君之治國，其政平，其吏不苛，其賦斂節，其自奉薄，不以私善害公法。賞賜不加於無功，刑罰不施於無罪；不因喜以賞，不因怒以誅；害民者有罪，進賢舉過者有賞。後宮不荒，女謁不聽；上無淫慝，下不陰害，不幸公室以費財，不多觀游臺池以罷民，不雕文刻鏤以逞耳目。[810]

節賦斂，輕繇役，這是爲使減輕人民負擔，讓人民在清平的環境下安穩生息，則能藏富於民。否則君王不勵行儉約，徒知橫徵暴虐，以滿足私欲，未有不招致禍

805 頁497。

806 卷一，頁548-549。

807 頁81。

808 卷十七，頁669。

809 卷一，頁545。

810 卷七，頁589。

患的。《新序・雜事第一》叔向說晉六軍中行氏將先亡，因爲中行氏「以苛爲察，以欺爲明，以刻爲忠，以計多爲善，以聚斂爲良。」[811]這就像「桀作瑤臺，罷民力，殫民財」而亡，「紂作炮烙之刑，戮無辜，奪民力」，天下畔之。[812]因個人私欲而陷民於水火，人民不會沒有反應的，蓋「天之生人也，蓋非以爲君也；天之立君也，蓋非以爲位也。夫爲人君，行其私欲而不顧其人，是不承天意，忘其位之所以宜事也。」[813]最後將是民怨之，天棄之。

無爲的另一內容就是任賢。《說苑・君道》說：

> 人君之道，清靜無為，務在博愛，趨在任賢，廣開耳目，以察萬方，不固溺於流俗，不拘繫於左右。廓然遠見，踔然獨立，屢省考績，以臨臣下。[814]

這裡劉向將「清靜無爲」與「趨在任賢」聯繫起來，認爲欲達到無爲政治，任用賢才是根本因素，人存政舉，人亡政息，得人者昌，失人者亡。《說苑・尊賢》強調君王欲平天下而垂榮名者，必尊賢而下士，朝無賢人就如鴻鵠卻缺少羽翼，雖有千里之望，仍不能致其意之所欲至，因此古之能成霸王者，莫不託於賢人。商湯託於伊尹，武王託於呂尚，齊桓公託於管夷吾，秦穆公託於百里奚，皆是如此[815]。《新序・雜事第一》也記載秦欲伐楚，使使者觀楚之寶器，楚王說賢臣爲楚國之寶器[816]。就說明了君王所託的重要。《新序・雜事五》又指出：

> 天子居閨闕之中，帷帳之內，廣廈之下，旃茵之上，不出襜幄而知天下者，以有賢左右也。[817]

同樣在表明舉賢任賢是「無爲而治」的依據。故尊賢使能，就成爲無爲政治的內容之一。

劉向說君主的職務就是求人任官，《說苑・理政第七》：

> 政有三而已，一曰因民，二曰擇人，三曰從時。[818]

擇人就是選擇賢能之士而善用之，《新序・雜事四》說：

> 王者勞於求人，佚於得賢。舜舉眾賢在位，垂衣裳，恭己無為，而天下治。[819]

善爲人君者，勞於論人，佚於官事，於是無爲便成爲一種依靠賢人的政治，即無須親身爲國事而操勞，只要賢能在位，人君可以拱手而治，而天下不亂。此從《說

---

811 頁475。

812 《新序・刺奢第六》，頁508。

813 《說苑・君道》，卷一，頁552。

814 卷一，頁545。

815 卷八，頁596。

816 頁474。

817 頁503。

818 卷七，頁594。

819 頁491。

苑・君道》所言，更能明白這一層意涵：

> 當堯之時，舜為司徒，契為司馬，禹為司空，后稷為田疇，夔為樂正，倕危工師，伯夷為宗秩，皋陶為大理，益掌殿禽。堯體力便巧，不能為一焉。堯為君而九子為臣，其何故也？堯知九職之事，使九子者各受其事，皆勝其任，以成九功，堯遂成厥功以王天下。是故知人者，王道也；知事者，臣道也。王道知人，臣道知事，毋亂舊法，而天下治矣。[820]

君王最重要是知人，知臣下之所能，臣下最重要是知事，知事務之原委；君王僅執其綱領，臣子則各掌實際事物，君臣分工合作，各職所司，此即是無爲，其真義在於君逸臣勞的思想。

劉向主張任賢即無爲之說，與陸賈、韓嬰的思想是一脈相傳的，不過劉向很明確的提出任賢即是無爲，卻更進了一步，無爲成爲尚賢的結果和理由。這裡明顯看出劉向把《尸子・分》所謂「身逸而國治，用賢也。」[821]與舜的無爲聯繫起來，對無爲範疇作了另一番解釋。有儒家之爲政以德，譬諸北辰，眾星拱之的德治精神，但更重要是完全反映了「君無爲，臣有爲」的黃老思想特徵。融會各家的說法，有兼合的傾向，尤其吸收更多儒家之說，此乃兩漢黃老無爲治術的特徵，《漢書・藝文志》說：

> 道家君人南面之術，合於堯之克讓，《易》之謙謙。

就是看到黃老學風的時代特色。當然，這種特色，並不僅限於此，劉向的著作中，有相當的比重闡述儒道思想相通之處，如《老子》之三寶，慈、儉、不敢爲天下先，與孔子之仁、儉、讓大致相合。《說苑・敬慎》：

> 孔子讀《易》，至於《損》、《益》。則喟然而嘆。子夏避席而問曰：「夫子何為嘆？」孔子曰：「夫自損者益，自益者缺，吾是以嘆也。」子夏曰：「然則學者不可以益乎？」孔子曰：「否，天下之道，成者未嘗得久也。夫學者以虛受之，故曰：得，苟不知持滿，則天下之善言不得入其耳矣。昔堯履天子之位，猶允恭以持之，虛靜以待下，故百載以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而滿意，窮高而不衰，故當時面虧敗，迄今而逾惡。是非損益之徵與？吾欲曰，謙也者，致恭以存其位者也。夫豐明而動故能大，苟大則反虧矣，吾戒之。故曰：天下之善言不得入其耳矣。日中則昃，月盈則食，天地虛盈，與時消息。是以聖人不敢當盛，升輿遇三人則下，二人則軾，調其虛盈，故能長久也。」子夏曰：「善！」請終身誦之。

又說：

> 孔子曰：「持滿之道，挹而損之。」子路曰：「損之有道乎？」孔子曰：「高而能下，滿而能虛，富而能儉，貴而能卑，智而能愚，勇而能怯，辯而能訥，博而能淺，明而能闇，是謂損而不極。能行此道，惟至德者及之。」

820 卷一，頁547。

821 《尸子》，卷上，頁1600。

《易》曰：「不損而益之，故損自損而終，故益。」[822]

這兩個例子就說明了這個現象。

第三節　小　結

兩漢黃老的重心思想依舊與先秦黃老一樣在政治議題。從西漢初期的陸賈、韓嬰、《淮南子》，到中後期的劉向等皆可見，他們不僅繼承了先秦既有的部分，並更加發揮而有了新一步的進展。其中《淮南子》可說集黃老治術之大成。

此時期以文武之道的建國治國的原則，被奉爲圭臬。而鑑於暴秦的教訓，在文治方面更受到重視。其中的的無爲思想影響既深且廣，成爲思想家極力探討與頌揚的核心觀念。對於法治，黃老也不抹煞法家強調政治法律等強制性規範在維持社會秩序等方面的作用，但在吸收法家思想之後，對於法的本質，卻有很大的改變。從整體來看，司馬遷說道家黃老容納各家思想的特性，主要表現在政治思想方面。對於各家思想的取捨上，道家黃老在兩漢的發展過程中，不僅摻雜了法家的刑名思想，更多的是吸收了儒家的仁義之學。劉向說黃老道家「秉要執本，清虛無爲，及其持身接物，務崇不競，合於六經。」[823]視道家思想合於儒家思想，大概是看到黃老道家思想中有濃厚的儒家思想成分在。尤其像兩漢黃老的「君主無爲」完全與儒家仁義相結合，主張「寧民」、「順民」、「利民」、「愛民」，將「無爲而治」看成是「賢人政治」；立法者立法不僅要「合於天道」，尚應注入仁義精神，不使違反道德教化，將法令看成是仁義的化身。由這些大方向就能夠明白，先秦以黃老帛書爲中心強調的「道法」緊密結合的特性，到了兩漢由於歷史的因素，轉而偏重於「道儒」的傾向。

822 卷十，頁615-616。

823 《列子敘錄》，《全上古三代秦漢三國六朝文・全漢文・劉向》，卷三十七，頁333。