

題目：《淮南子》的無為思想

中文摘要：

本文透過對於《淮南子》核心概念--「無為」的分析，說明處於中國思想史「雜化」或是「混同化」時期的思想變動，特別是關於道家、儒家與法家的思想互動，並進而說明一個政治思想典範的逐漸成形。前言部分討論淮南王書的作者與其生平，並加以分析淮南王書成書的動機，由其中引出道家、儒家與法家思想爭勝和並列的原因。

關於無為思想的道家部分，處理了道家基本的無為觀點，同時也說明淮南王書中的「無為」應是道家式的「無為」之延伸，至少在第一義上是道家色彩的，其次討論「虛無靜默」與「柔弱處後」的道家無為觀。關於無為思想的儒家部分，處理了儒家式無為與政治秩序之間的關係，並進而討論「崇尚仁義」、「為公興利」與「為學日益」的轉換性無為的意義。關於無為思想的法家部分，處理的是有關於「法」的至公特性與君主的統治之術，討論了「任法公正」、「易簡任使」與「權變因勢」的無為觀。

結論部分歸納了三家思想的無為意義，說明存在著一個時代的思想匯集趨勢，從漢初開展而延伸至魏晉，其目的在於完成一個政治思想典範，淮南王書正是這樣趨勢在漢代的起始點，同時並說明道家思想在這個典範中的重要地位。

壹. 前言

先秦諸子百家的學說，於周秦之際風起雲湧，蔚然可觀，而各家之成派立說壁壘分明，這樣的現象說明了整個潛藏的社會力在時代的鉅變中，從舊有的結構中一一被釋放出來；各家的思想誠如《莊子》的〈天下篇〉所言「其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱道之……天下多得一察焉以自好……雖然，不該不偏，一曲之士也……天下之人各為其所欲焉以為方，悲夫，百家往而不反，必不合矣，後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」這樣燦爛且原創的發展固然造就了先秦的「超越性的突破」（註一），但是，同時卻也免不了形成了諸子之間的傾軋與攻訐，再加上秦火的影響，到了秦漢之際，諸子學說多非原有的面貌，而是經過了時間歷鍊之後的修正，有的甚且自此絕跡於中國政治舞台。諸子雖然式微，但是仍具有一定的影響力，祇是較少以一家之名義出現，而是以混合的形式出現在政治舞台，這就是秦漢之際的雜家，揆諸雜家，幾乎是先秦思想的結合，因此可以視為先秦思想與學術的總結，而同時又是漢代學術思想的開端；雜家的地位可以從《呂氏春秋》與本文所要討論的《淮南子》一書的努力看出大概，兩書的努力大體是朝統一先秦的思想的方向發展：

人以自是，反以相謗，天下之學者，多辯言利辭，不求其實，務以相謗，以勝為故
（註二）

既然學說的傾軋如此，則在諸子學說的陵夷之後，自當以統一為務，而其目的則直指為

世用：

若劉氏之書，觀天地之象，通古今之事，權事而立制，度形而施宜，原道之心，合三王之風，以儲與扈治，玄眇之中，精搖靡覽，棄其畛挈，斟其淑靜，以統天下，理萬物，應變化，通殊類，非循一跡之路，守一隅之指，拘繫牽連之物，而不與世推移也。故置之尋常不而塞，布之天下而不窳（註三）

因此，在世用與成一家之言的期許之下，雜家的形成背景可以得窺一二，從這樣的認識出發，我們可以進一步討論《淮南子》一書的形成過程與背後的一些基本意含。

討論《淮南子》一書，不能不談劉安其人，劉安為劉長子，而劉長為高祖之幼子，文帝時被誣反，廢徙蜀而卒於道中，劉安在後來又封為淮南王自不無補償之心理，漢書淮南王傳曰「淮南王安為人好書鼓琴，不喜戈獵狗馬馳騁，亦欲以自行陰德，拊循百姓，流名譽，招致賓客方術之士數千人，作為內書廿一篇，外書甚眾，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言，時武帝方好文藝，以安屬為諸父，博辯善為文辭，甚尊重之」（註五），武帝即位之時，劉安入朝進獻所著淮南內篇，用意似乎在獲得新皇帝的信任，此與前面所言「拊循百姓，流名譽」自不無關連，惜在元狩年間仍坐詐偽之口實而伏法，由此而見《淮南子》一書自有極重的政治意義在其中，自非僅為學術而學術而已。

其次，《淮南子》是由淮南王劉安的賓客集成的一部書，在這樣的一部書主要集合了儒、道、法三家的論說，成書的人除了劉安之外，還包括了「蘇飛、李尚、左吳、田由、雷被、毛被、伍被、晉昌等八人，及諸儒大山、小山之徒」（註四），當然這樣的組成很清楚地跨越儒道二家的畛域之分，其目的如上所說，是要創作一部可以應世變、統各家之說的著作，因此在立論上並不侷限於何家何流，表面上看來似乎是凌亂不已，然而事實上是有著一定的邏輯貫穿其間，所以，很像司馬談論道家所言「為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」（註六），因此在本質與內容上，《淮南子》一書的駁雜是可想而知的，不過，以劉安「言神仙黃白之術」的性情來看，則書中呈現出的以道家思想為主的特色是可以理解的，同時也可以視為漢初整個思潮的反映；而除了其本身喜好道術與時代的特色之外，道家的退隱哲學事實上提供了政治避難的場所，從兩任淮南王的遭遇來看，道家的色彩存在於《淮南子》一書中很可能有著一定的政治意義。

因此從《漢書》〈淮南王傳〉與《淮南子》的形成來看，《淮南子》一書的內容在以道家思潮為主導的前提下，含有幾層意義：第一，標舉出對政治的退出與柔弱態勢；第二，對於時政的建言，故而有儒家民本重君的觀念；第三，並未全然放棄執政的意念，故而持法家之言護君主之術（註七）。

由此而下可以看出道家思維不過是意圖保身的個人修養，藉以說明政治野心的泯除，而儒家思維則說明了為政之道，這點說明了整個時代的政治思潮很明顯地已逐漸有從黃老之說中跳出的趨勢，隱合了董氏春秋的思想主導意義，同時也是一種理想政治的鋪陳，而法家思想則是真正的治術，同時也是《淮南子》中潛藏的政治意圖，事實上可能是劉

安坐實政治之害的主因，蓋一方面透露了可能是子虛烏有的政治野心，一方面則說中了武帝心中權力集中的慾望，點出了陽儒陰法的有為典範或是君主之學。由此來看，《淮南子》一書事實上存在著許多潛藏的意識，然而卻將重點始於「無為」，本文對於淮南王書的討論正是基於這樣的觀察，意欲從無為思想中解讀潛藏背後的意識，而基於上述的認識與推論，本文所定義的無為是立基於黃老思想之上的無為，這樣的無為很明顯地與先秦道家的無為有了一個相當的差距，再加上漢初政治思潮的演變，整個《淮南子》呈現的無為思想，無疑地已具有整合的意義，同時是一個創新意義的無為，這是在論述之前必須要作的說明。而對於《淮南子》一書的考證則力有未逮且非關本文的旨趣，基本上仍從現有考證之成果，而在篇數上以現有刊行的二十一篇為本文論述的範圍。

貳. 《淮南子》中道家色彩的無為思想

在提到《淮南子》的無為思想之前，先要對於其退化論的歷史觀作一個簡要的說明，關於這點，《淮南子》的史觀是承襲自先秦道家：

太清之始也，和順以寂漠，質真而素樸，閑靜而不躁，推而無故。在內而合乎道，出外而調於義，發動而成於文，行快而便於物……逮至衰世，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，設詐譎，懷機械巧故之心，而性失之矣，是以貴義；陰陽之情，莫不有血氣之感，男女群處而無別，是以貴禮；性命之情，淫而相脅，以不得已則不和，是以貴樂（註八）

這樣的論述與老子所談論的歷史發展觀點並無二致「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首也」（註九），從這裡所要傳達的是一種與自然契合狀態的消退，制度的出現視為一種社會的演變但卻是一種自然契合狀態的退化，同時藉此說明了君主等制度的出現之合法地位與必要性，而也一方面說明了在道的主導意義下，仁義的取代地位自有其歷史的必然性，由此而與儒家的思想冥合，標舉出有為政治典範的思想，如此看來，在道家思潮的主導地位中，的確隱約透露了向政治趨勢與政治現實妥協的兩難情狀（dilemma）；不過，在其思想中存在的道家與儒家的質素由此得到初步的結合，同時也再次說明了道家色彩的主導性意義，而這也反映了黃老之說在漢初的作用力。

一. 虛無靜默之無為

莊子思想中透過「形若槁木，心若死灰」（註一〇）以及「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大同」（註一一）的話語傳遞一種虛靜的觀念，目的在於透過這樣虛靜的工夫達成思想沈澱的功效，進而促使人能夠藉由思想的沈澱以精神來上體自然的無為大道，而老子也一再傳達虛靜與無為的作用，觀之於《淮南子》，也承繼了先秦道家的這個特色，主張以無為作為行事的最高準則，祇是，《淮南子》很明顯地著墨於無為的「用」，這點則偏離了先秦道家的意旨而有著黃老的影子（註一二）：

人無為則治，有為則傷，無為而治者，載無也，為者不能有也，不能無為者，不能
有為也（註一三）

由此看來，《淮南子》關於無為的論說是站在一個功用的層面來立論的，因而「無為」
祇不過是「有為」的工具而已，在這個意義上，已然與先秦道家的思維作了一個分界，
雖然如此，但是在本質上我們依然得承認這樣的無為是根源於先秦的；從這樣的無為觀
點出發，《淮南子》在名目意義上仍然承繼了先秦道家相對於無為的一些質素，首先是
虛無：

稽古太初，人生於無而形於有，有形而制於物，能反其所生，若未成形，謂之真人
…不為謀府，不為事任，不為智主，藏無形，行無跡，遊無朕，不為福先不為禍始，
保於虛無（註一四）

這樣的虛無除了清楚地說明以「無」為主軸的思考方式之外事實上還隱有一種「欲天下
治」的心態，因此從其中呈現出兩種面貌，在對於個人的保生意義上是主張「全生不毀，
應物無傷」的生命哲學（這點與先秦道家在本質上較為相近），此即所謂「聖人行於陰
而眾人行於陽，聖人行於水而眾人行於霜」（註一五），在這種意義下，故能涉物而不
留跡，因此能夠不著於物而不為物形所制，從而全生適性；而在政治的統治意義上，卻
是在於強調透過虛無的手法達成統治天下若
乎定的狀態：

天設日月，列星辰，調陰陽，張四時，日以暴之，夜以息之，風以乾之，雨露以濡
之，其生身也，莫見其所養而物長，其殺物也，莫見其所喪而物亡，此謂之神明，
聖人象之…聖主在上，廓然無形寂寞無聲，官府若無事，朝廷若無人（註一六）

這種純然一幅「人法地，地法天，天法道，道法自然」的樣態（註一七），完全是老子
思想的呈現，祇是在《淮南子》中，虛無更明顯地成為一種政治藝術的展現，雖然在本
質上是先秦道家的思維，但是從執於「用」的角度出發，已然有所區隔。伴隨著虛無的
概念而至的是靜默的概念，靜默的意義在於從靜中體現道的真義，一如老子思維中所展
現「致虛寂，守靜篤」的工夫（註一八），同時與莊子思想中強調「靜則無為」與「靜
而聖」的意義是一致的：

是故大丈夫，恬然無思，澹然無應，以天為蓋，以地為輿，四時為馬，陰陽為御，
乘雲陵霄，與造化者俱…上遊於霄霓之野，下出於無垠之門，劉覽偏照，復守以全，
經於四隅，還反於樞（註一九）

這樣的靜默是符合於大道的，同時也是自然在人身上的體現，因此「人生而靜天之性也，

感而後動性之害也」(註二〇)，而「反性之本，在於去載，去載則虛，虛則平，平者，道之素也，虛者，道之舍也」(註二一)，而這樣的認識正是老子所謂「清靜為天下正」的基本意含(註二二)，一旦如此，自然「唯止能止眾止」(註二三)，而符合「治者無治」的無為真義，因此對於《淮南子》一書而言，「虛無」與「靜默」實是相連的概念，蓋「貴虛者，以毫末為宅」(註二四)，而欲以毫末為宅自然必須靜默以從事之，這樣的主張事實上與先秦道家的主張是契合的，除了應乎「不躁」與「正己以形物」的兩重意義之外(註二五)，同時也與老子「反者道之動」的辯證哲學有著密不可分的關係，雖然《淮南子》在無為主張上另闢蹊徑，但是在這點上卻無法跳脫出先秦道家的思維。

二. 柔弱處後之無為

《淮南子》體現了老子關於「反者道之動」的哲學，同時也有著強烈的「循天保真」的色彩，這兩點很明白地揭示出以自然秩序為人間秩序範本的基本命題，而當進一步觀照自然界的秩序建構時，《淮南子》又很清楚地將「反者道之動」的哲學孕化為一種手段，一種建構人間秩序的手段，這樣的手段呈現在於「處弱」與「處後」的方法論之上，當然這種處弱與處後的思維，無疑地是老子哲學的翻版，而在本質上更近於一種「弱勢思維」(*inferior thinking*)，正是這種弱勢的思考方式，構成了老子以降道家思維的方法論：

故得道者，志弱而事強，心虛而應當，所謂志弱而事強者，柔毳安靜，藏於不敢，行於不能，恬然無慮，動不失時，與萬物回周旋轉，不為先唱，感而應之，是故貴者必是賤為號，而高者必以下為基，託小以包大，在外以制中，行柔而剛，用弱而強……是故欲剛者，必以柔守之，欲強者必以弱保之，積於柔則剛，積於弱則強(註二六)

弱與柔的背後意義，在於老子而言，原是時代動亂平息征伐應對之策，目的在於說明「兵強則滅，木強則折，革固則裂，齒堅於舌而先之敝」的原理(註二七)，同時以一種經驗論證的方式出現，也在於強化說明力，然而到了《淮南子》一轉而為「以柔弱致強大」的方法，在吸取了柔弱勝剛強的經驗之後，以權謀的方式論證柔弱得易剛強的過程：

先者難為知，而後者易為攻也，先者上高，則後者攀之，先者踰下，則後者躡之，先者隕陷，則後者以謀，先者敗跡，則後者違之，由此觀之，先者則後者之弓矢質的也(註二八)

但是如果止於此的認知還算是「俗世庸民之所公見」而已，更進一步須得懂得合於周數時機之掌握，如此才能有效掌握勝利與強大：

所謂後者，非謂其底滯而不發，凝結而不流，貴其周於數而合於時也，夫執道理以

耦變，先亦制後，後亦制先……先之則太過，後之則不逮……是故聖人守清道而抱雌節，因循應變，常後而不先，柔弱以靜，舒安以定（註二九）

這種寓強於弱之中的哲學，一旦成為一種實施統治的方法論時，在本質上可能多少已然跳離了先秦道家思維中的「不得不」的範疇，而是另外一種建構的方法，這樣一來落入權謀的意圖，就難免不被坐實，職是，原本道家意義鮮明的處弱與處柔之論，一而成為強者戒慎以保強的命題，因此，消極意義的自保自全，已然轉化為致強取勝的最高秘訣（註三〇），原為道家處亂世的至高原則，不露跡痕地轉為漢初政權從生養至強大的指導思想，由此可見《淮南子》的雜揉色彩；如此一來，先秦道家無為思想的質素在《淮南子》無為思想中的意義就十分清楚了，除了先前所言作為一種個人修養的指導原則以及政治退避的表態之外，實質上卻成了統合法家治術與儒家式無為的基本要素，〈詮言訓〉中所謂「無為制有為，術也，執後之制先，數也，放於術則強，審於數則寧」，應當是極佳的註腳。

參. 《淮南子》中儒家色彩的無為思想

《淮南子》的無為思想，除了具有先秦道家的質素之外，反映了整個時代的背景，亦帶有極濃厚的儒家色彩，當然，這樣的色彩和整個中國文化面向中的「秩序情結」有著密切的關連（註三一），而濃厚的儒家色彩同時也宣告了漢初黃老思想的逐漸勢微，對於一個即將大有作為的君主與休息有年的國家而言，清淨簡約的政治已然不符合整個時代的需求，而且對於一個逐漸進入穩定的政治秩序來說，儒家思想的重新抬頭並成為政治教化的主要手段，似乎是一個可以預見與為人接受的發展，《淮南子》無為思想中的儒家色彩正是在這樣的情況下漸次開展的。

一. 崇尚仁義之無為

時代的變遷成就了政治制度的發展，對於道家而言這是一種歷史退化的展現，然而對於儒家而言，社會制度的逐漸繁複卻是意味著不得不的發展：

古之人同氣於天地，與一世而優游，當此之時，無慶賀之利，無刑罰之威，禮義廉恥不設，毀譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐，猶在於混冥之中，逮至衰世，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，設詐譎，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，以不得已則不和，是以貴樂。（註三二）

這是道家的歷史觀，但是卻看不到道家對於仁義禮樂的批判，也就是說，在《淮南子》中儒家色彩的仁義，並沒有如同在先秦道家典籍所遭受的待遇，在這裡，仁義的合法性地位完全來自於對時代變遷的附合上頭，如此一來，道家的歷史退化論一轉而成為一種文化相對論，亦即相應於一個時代的變遷自有一套與之因應的文化產生，俾以整合時代的秩序，同時提供一套安生立命的準則，自此，道家思想中「順應」的自然觀完全為儒

家所接收，因此，仁義的出現除了說明時代變遷與人性之惡的特色之外，完全是立基於自然的變化上，而沒有一絲一毫的造作，由此，歷史的退化與社會制度的出現之進化竟被合理化地轉接在一起，而成就了《淮南子》無為思想的儒家色彩，雖然「德衰而後仁生，行沮然後義立，和失然後聲調，禮淫然後容飾」（註三三），但是仁義之行卻有其應自然的立論根據：

聖人之治天下，非易民性也，拊循其所有而滌蕩之……故先王之制法也，因民之所好而為之節文者也，因其好色而制婚姻之禮，故男女有別；因其喜音而正雅頌之聲，故風俗不流；因其寧家室樂妻子，教之以順，故父子有親；因其喜朋友而教之以悌，故長幼有序，然後脩朝聘以明貴賤，饗飲習射以明長幼……入學庠序以脩人倫，此皆人之所有於性，而聖人所匠成也，故有其性無其養，不能遵道……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，政令簡約，而化耀如神，故因其性則天下聽從。（註三四）

如此的立論雖然應了道家大化流行的道理，但是純然已是儒家的口吻，人性的善惡固然前後有所抵觸，然並非要點，重要的是聖人已然是儒家思想中的君子，所謂「君子之德，風，小人之德，草，草上之風必偃」正是這樣的說明，所有應天然之性的論述，不過是為了讓原始歷史的退化轉而成為文化進展之所必然，而且成為國家存在的基礎要件：

國之所以存者，仁義是也，人之所以生者，行善是也，國無義，雖大必亡，人無善志，雖勇必傷（註三五）

因此，這樣的無為不過是黃老「無為而無不為」與儒家「垂拱而治」的結合，所以「聖人變習易俗，民化而遷善，此必有為」乃是極佳的註腳（註三六），其所論述者不過是儒家德治思想的再呈現而已（註三七）。

二. 為公興利之無為

上節論及《淮南子》的歷史觀承襲了道家的史觀，展現出一種退化的觀點，然而，卻自儒家處一轉而成社會發展的觀點，由此而開展的是關乎於制度的設立：

且古之立帝王者，非以奉養其欲也，聖人踐位者，非以逸樂其身也，為天下強掩弱、眾暴寡、詐欺愚、勇侵怯，懷智而不以相教，積財而不以相分，故立天子以齊一之，為一人聰明而不足以偏照四海，故立三公九卿以輔翼之，絕國殊俗僻遠幽閑之處，不能被德承澤，故立諸侯以教誨之（註三八）

這裡所強調的是關乎封建制度的設立，同時也說明了君主諸侯的地位與角色，政治的設立由此而可見是為了時代變遷後的社會事實，除了呈現應時之特點之外，事實上仍是君

主參照天地人的關係而立制的，《史記》之〈太史公自序〉中所言「道家使人精神專一……因陰陽之大順……立俗施事，無所不宜」（註三九），已然說明了這個漢初黃老思想的特色，然而又當如何從事呢？〈秦族訓〉中有所說明：

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……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，此謂之參；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；乃裂地而州之，分職而治之，築城而居之，割宅而易之，分財而衣食之，立大學而教誨之，夙興夜寐而勞力之，此治之綱紀也。（註四〇）

然而立制的目的又為了什麼呢？從上面的論述中可以看出政治制度的設立完全在於人民，也就是「為公」，這點說明了《淮南子》無為思想對於政治起源的看法，這點可以從講仁義的基本特質說明：

夫仁者，所以救爭也，義者，所以救失也，禮者，所以救淫也，樂者，所以救憂也（註四一）

因此，為公的終極關懷處是落在「秩序」的追求意義之上的，所以說，從政治秩序的角度出發，《淮南子》無為思想的儒家色彩似乎致力於政治秩序的重建，而且在強調仁義之餘，總不免將君臣、父子的倫理關係再三論述，因此這種的無為在基本意義上與先秦尊君民本的儒家思想是一致的，這是在看待儒家無為色彩時必須注意的。

從為公的角度出發，自然必須提到「利民」，亦即在無為卻有為的儒家邏輯中，君主的地位固然有其歷史意義的尊崇，然而一切施政的目標要不能偏離民本與利民的宗旨，蓋如此一來方能不悖於天為生民立君的自然之義：

治國有常，而利民為本，不必法古，政教有經，而令行為上，苟利於民，不必法古，苟周於事，不必循舊（註四二）

由利民的角度出發，一切利用厚生之說及與民休息之說自然隨之而生：

食者，民之本也，民者國之本也，國者君之本也，是故人君者，上因天時，下盡地利，中用人力，是以群生遂長，五穀蕃殖，教民養育六畜，以時種樹，務脩田疇，滋植桑麻，肥壤高下，各因其……先王之所以應時脩備，富國利民，實曠來遠者，其道備矣（註四三）

人主租斂於民也，必先計歲收，量民積聚，知饑饉有餘不足之數，然後取車輿衣食供養其欲（註四四）

因此，薄賦稅與務農業之說自然成為淮南儒者的基本主張，然而，這樣的利民或是與民休養之說必不是足夠的，要之，尚得節用與簡政，所以整個利民的措施或是主張，事實上有著積極與消極的兩個面向，消極面本來就是清簡的無為之道，而積極面卻是淮南儒者創造性地解釋無為之義，因此，在這樣的認知中，淮南儒者的利民主張自然呈現出一種節然有序的治道：

故為治之本，務在寧民，寧民之本，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（註四五）

歸諸於本，則在於人性的回歸，淮南儒者在這樣的立論中才算是又回到了無為的清靜義上，而這樣的回歸事實上正是漢初政治基本特色的延續，以此而論淮南儒者的利民為公思想實是有為而非無為，〈脩務訓〉所言「此五聖者，天下之盛主，勞形盡慮，為民興利除害而不懈……聖人憂民如此其明也，而稱以無為，豈不悖哉」當是極佳的證言了。

三. 為學日益之無為

先秦對於自然所蘊涵的道理是深信不疑的，同時對於大自然所展露的玄機與妙理亦認為是一切知識的總和，大凡知識都潛藏於大自然的運作之中，因此，對於人類以自我意識而創造出來的知識都以「智」視之，蓋盡皆屬於智巧的範疇之中，因為承繼了先秦道家的思想，《淮南子》亦主張去智，特別是專指主觀意念的產物：

是故至人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智……損其思慮……夫任耳目以聽視者，勞形而不明，以知慮為治者，苦心而無功（註四六）

這樣的作為，基本上是要將主觀思慮的創造性活動減低，因為透過感官經驗而以主觀詮釋的知識，不僅傷生而且往往與正道相去愈遠，且不足以體認大自然客觀的知識：

故耳目之察，不足分物理，心意之論不足定是非，故以智為治者，難以持國，唯通於太和，而持自然應者，為能有之（註四七）

在這樣的前提底下，反智已是不得不發的立論，若是依循莊子的主張，則以有涯的生命追逐無涯的學習，勢必殆然而已矣，當然，莊子並未反對學習的活動，至少對於「知」的活動是這樣的，而老子甚且主張「為道日損，為學日益」，因此，淮南儒者在這樣的前例下，主張以「學」的活動來擴展人的知識，一方面是反智的主張，另一方面則主張加強學習的活動：

今使人生於辟陋之國，長於窮櫪漏室之下，長無兄弟，少無父母，目未嘗見禮節，耳未嘗聞先古，獨守專室而不出門，使其性雖不愚，然其知者必寡……萬物至眾，而知不以奄之……由此觀之，學不可以已明矣（註四八）

至此，淮南儒者一反「以有涯逐無涯，殆矣」的莊子學說，反而主張積極擴充知識產能，進一步體會自然之道，如此一來，在「智」與「知」的兩重悖論中，淮南儒者很明顯地自道家思維中跳離，予以學習更廣義的詮釋及空間：

且夫身正性善，發憤而成仁，帽憑而為義，性命可說，不待學問而合於道者，堯舜文王也，沈緬耽荒，不可教以道，不可喻以德，父弗能正，賢師不能化者，丹朱商均也……不待脂粉芳澤而性可說者，西施陽文也……雖粉白黛黑，弗能為美者，嫫母妣侏也。夫上不及堯舜，下不及商均，美不及西施，惡不若嫫母，此教訓之所諭也（註四九）

夫馬之為草駒之時，跳躍揚蹄，翹尾而走，人不能制，齧咋足以剔肌去骨，蹶踢足以破廬陷匈，及至圉人擾之，良御教之，掩以衡軛，連以轡銜，則雖歷險超澗弗敢辭，故其形之為馬，馬不可化，其可駕御。教之所為也，馬，聾蟲也，而可以通氣志，猶待教而成，又況人乎（註五〇）

這種關乎後天的修整，已是學習與教化的基本用意，蓋透過後天的修整已然不是用己，而是順天，在這樣的解釋之下，淮南儒者將教化與學習合理化了，同時也將道家的「知」予以儒家化的詮釋，一旦如此，則所有的教化與學習都直指世用。

在前言中我們提及，《淮南子》中的儒家色彩多少是現實政治面的呈現，因此，當淮南儒者將「去智--非學」的道家主張轉變為「反智--勸學」的主張時，正好說明了儒學思學的復興，甚且是一種「借屍還魂」的樣態，在此，淮南儒者透過對於「知」與「智」論證的弔詭，將政治教化加在無為的思想中，而且以「用己」作為區隔，充分掌握了漢初黃老治術與先秦道家二者之間「純然」與「駁雜」的間隙，將君人之術移植其間，如此一來，欲持守天真則歸理想，而欲求世用則非有限度的修整不可，當然，修整的範圍祇限於因循人性，這就是〈泰族訓中〉所謂的「夫物有以自然，而後人事有治……故因其性，天下聽從」，所以，「因資用眾」與「因資施教」成了淮南儒者對於百姓的基本主張，這樣的主張正是政治教化的準則，因此，從這個角度而言，淮南儒者把非學轉而為勸學是極有深意的；而從「重仁義」以至於「為公利民」乃至「為學日益」，整個淮南儒者關於無為的主張除了為現實的政治理出一個有效的治術之外，已然失去了「無為」的原有面貌，而在無為之中反對了無為（註五一），展現的是一種積極的治術原則，是以〈脩務篇〉中淮南儒者給了無為一個儒家式的定義：

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，因資而立權，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。

從這個角度來理解《淮南子》的無為思想，或許更能夠明白淮南王書竟然呈現了這麼多的樣貌的原因，蓋一方面看似承沿，但是實質上卻是一個混成的產物。

肆. 《淮南子》中法家色彩的無為思想

前面曾經說過，《淮南子》的無為思想包括道家、儒家與法家的三個質素，關於這點事實上正是西漢政治思想轉變過程的一個濃縮，黃老思想在漢初的宰制性使得道家色彩得到一定地位的尊崇，但是在淮南王書中的道家色彩多少已然是漢初黃老陵夷的徵兆而已；而儒家色彩同時也不意味著先秦儒家思想的再興，充其量具備的是一個功能性政治教化的工具而已，事實上很難從提倡者的言談與統治者的舉止中看出所謂的「相關」來，因此，儒家色彩的出現說明了中國史上第一個具有持續歷史的王朝的君主們，有意於從儒家思想中找尋合理化的口實，雖然儒生們仍然透過天命等觀念性的政治工具來抑制君主；法家色彩的出現方式顯然較為隱諱，而且從表面上看來也較不得勢，這一方面固然是秦王朝的實踐經驗使然，政治風氣不願一下子由寬柔走向剛猛，想必也是漢武帝在表面上獨尊儒術，而私下卻是儒法並用的主因之一（註五二）；從這個思考角度出發，整個淮南王書很明顯地引用韓非「援道入法」的方式，將法家的治術觀念潛藏在道家（嚴格說是黃老）的無為思想之中，因此《淮南子》無為思想的法家色彩可以從這方面來解讀。

一. 任法公正之無為

淮南王書中的法家思維在「法」的意義上得到極好的闡發，形成「法」的觀念得以介入無為思想的原因，無疑地與「法」的客觀性與公平性有著極大的關連（註五三），關於這一點我們可以從「法」的客觀性與道的「平等性」之間看出一定的連繫，從這點出發，淮南法家將此論證連接到君主的治術上頭：

法者天下之度量，而人主之準繩，縣法者，法不法也……法者非天墮，非地生，發於人間（註五四）

但是這樣的「法」並不是出於君主，而是高於君主的，因此，整個淮南法家的論說對於「法」的觀念已然不是先秦法家的原型，而是經過時間淬煉的產物：

古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；立君也，所以制有司，使無專行也，法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也，人莫得自恣則道勝，道勝而理達矣（註五五）

因此，「法」可以為治國之利器，不完全在於其本身的強制性意義上，對於淮南法家而言，更重要的是法能夠體證道的公平性，這樣的公平性呈現在對於「法」約束性的遵守

上：

法生於義，義生於眾適，眾適而合於人心，此治之要也，故通於本者不亂於末，觀於要者不惑於詳……是故有諸己不非諸人，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……是故人主之立法，先自為檢式儀表（註五六）

令人驚訝的是，淮南法家對於「法」的詮釋，由此而轉為君主本身的修養論，除了先秦法家刻板印象的修正之外，儒家思維同時存在於淮南王書之中，也是這個轉變的原因所在，至此，在「法」的先行意義之下，君主、法、與國家之間的關係，作了一個極大的修正：

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（註五七）

既然法在基本意義上與道是相通的，如此一來，先秦的商鞅、韓非重法制民的策略顯然是淮南法家是不願接受的，不論是從有秦一朝的實踐結果來看，抑或是從歷史演進的觀點來看，都是如此：

由此觀之，法度者，所以論民俗而節緩急也，器械者，因時變而制宜適也……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（註五八）

正是因為世異備變，所以徒法顯然亦不足應付日益變動的人心與世俗，所以淮南法家主張法與禮義並行：

民無廉恥，不可治也，非脩禮義，廉恥不立，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。（註五九）

很明顯的，淮南法家所論的法已然跳開了先秦法家論法的範疇，而在道家思想的主導下，配合了儒家的禮義觀念，形成了另外一種新的「法」的概念，不過這樣的轉變事實上仍舊是統治的一種方式而已，所謂的「故法制禮義者，治人之具也」（註六〇），正好說明了這種轉變的心態，而究其實，不過是人治的另一種面向而已，法的實行除了在於本身的公正性之外，事實上仍有相當的成分須要依賴於君主本身的自正才可，如此，依還在於「明君聖主」的期待邏輯之中，法的公平性充其量還是一劑煙幕彈而已。

二. 易簡任使之無為

從法的公平性解讀出發，我們不難明白在淮南法家的觀點，君主的色彩仍是極為重要，甚且可以說是最為重要的部分，而在整個淮南王書的法家部分，雖然經過了一定程度的修正，但是仍然到處充滿了先秦「法、術、勢」並重的影子，而這個混合體直指君

主的統治基石。

道家的無為思想中主張「清簡」，因此在根本上反對察察為明的政治風格，特別是對於「簡」與「易」的主張，從淮南道家的言論中我們可以清楚地看出這一點：

故治大者道不可以小，地廣者制不可以狹，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，寸而度之，至丈必差，銖而稱之，至石必過，石秤丈量，徑而失寡，簡絲數米，煩而不察，故大較為智，曲辯難社慧。故無益於治，而有益河煩者，聖人不為，無益於用，而有益於費者，智者弗行也。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（註六一）

這種守約求寡的清簡之術，同樣也是一種統治的基本要求，從這個角度出發，則無疑是一種治術：

非易不可以為治，非簡不可以合眾，大樂必易，大禮必簡，易故能天，簡故能地（註六二）

這樣的治術除了在道家的思維中呈現之外，事實上更被淮南法家引為治術之本，特別是用於任人與使人之術上：

以一人兼聽天下，日有餘而治不足，使人為之也，處尊位者如尸……故位愈尊而身愈佚，身愈大而事愈少，譬如張琴，小弦雖急大弦必緩（註六三）

基於這樣的原則，一個聖明的君主，正是須要透過「以簡御」以及「以無為任有為」的方式來達成所謂的無為之政：

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（註六四）

人主者，以天下之目視，以天下之耳聽，以天下之智慮，以天下之力爭，是故號令能下究，而臣情得上聞……是故威立而不廢，聰明先而不蔽，法令察而不苛，耳目達而不闇……是故賢者盡其智，而不肖者竭其力……近者安其性，遠者懷其德，所以然者何也，得用人之道而不任己之才者也。（註六五）

原先道家主張簡約可行的政治，目的在於透過輕簡之政來達成無為，不料，淮南法家的轉借之後，竟而一轉成為以簡御繁的人君治術，由此可見淮南王書中欲為世用的急切心態事實上仍然存在，從〈詮言訓〉所界定的無為中，我們可以很清楚地看出這樣的心態：

「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」

三. 權變因勢之無為

淮南道家的思維很明白地揭露了一種歷史的退化觀，這樣的觀點說明「貴古賤今」的思想，然而，整個淮南王書並不是極度地稱許過往，反而卻主張以一種因時而變的觀點來看待歷史，這點與其思想的駁雜自然大有關連，因此，在時空變遷的條件下主張「貴是」（註六六），因此，雖然歷史在上古之世固然較為美好，然而，因時而變的觀念卻是主導歷史演進的重要因素：

夫殷變夏，周變殷，春秋變周，三代之禮不同，何古之從（註六七）

故聖人法與時變，禮與俗化，衣服器械各便其用，法度制令，各因其宜，故變古未可非，而循俗未足多也（註六八）

從這樣的因時權變的貴是觀念中所延伸出的是「以實從事於宜，不結於一跡之塗，凝滯而不化；是故敗事少而成事多」（註六九），所以，淮南法家承襲了這樣的認知主張君主的統治亦應當應時而知變：

權者，聖人之所獨見，故忤而後合者，謂之知權，合而後舛者，謂之不知權，不知權者，善反醜矣。（註七〇）

而唯有知權變者能夠獨見統治之道，所以在淮南法家的眼中，權變是君主上體大道而以實踐配合的展現：

主道員者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先者也，臣道員者，運轉而無方，論是而處當，為事先倡，守職分明以立成功者也（註七一）

這種透過承認事物內在對立和對立轉化的普遍性，在基本上就意味著承認事物變化的永恆性（註七二），而淮南法家從道家的色彩中孕化自己對於自然大道的本質的觀察，進而化為一種君人統治時的應變法則，由此可見淮南王書對於先秦道家無為思想的積極性改造，同時，也可以看出法家思想的潛藏與蟄伏。

除了權變的觀點之外，淮南法家還積極主張「因勢」而成的無為，雖然「貴因」的思想很明顯地主宰了淮南王書的邏輯，然而對於「因勢」的重視，則可以看出淮南法家的色彩，而這點事實上與權變是相輔而成的：

權勢者，人主之舟輿，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（註七三）

夫乘眾人之智，則無不任也，用眾人之力，則無不勝也，千鈞之重，烏獲不能舉也，眾人相一，則百人有餘力矣，是故任一人之力者，則烏獲不足恃，乘眾人之勢者，則天下不足有也（註七四）

這種乘勢任力的無為，基本上仍然處於「因」的邏輯之中，除了因人之情與因人之資而任使而制法之外，因勢的功夫可以說是淮南法家無為之術的重點，至此，淮南法家在無為思想的屏蔽下，幾乎完全改造了無為的意義而符合了先秦法家關於「法、術、勢」的主張，吾人以為在這樣的改造下，淮南法家相當程度臆測了漢以後統治的模式，特別是將淮南儒者與道家色彩作一番有效的統合之後，這個意義更加明顯，事實上我們從漢武帝之後的政治史，似乎也看出了這點。

伍. 結語

勞思光先生在其大作《新編中國哲學史》的導言中指出「漢代哲學思想之衰亂，有兩大特徵，其一為混淆，其二為偽作」（註七五），姑且不論漢代哲學思想是否呈現出衰亂的面貌，但是混淆偽作的情形倒是時代的徵記，不過從另一個思想發展的角度來看，這個時期所呈現的特色或許可以視為「中國政治思想典範」的形成期，這個特色事實上可以從戰國末年以至漢初的統一性活動看出一些相似點，亦即，整個政治思想的一統與政治的一統有著十分一致的時間序列，漢初黃老思想的過渡性意義，隨著漢武帝的親臨政事而結束，歷史選擇了儒家成為歷二千年的政治正統，然而這是表面上的呈現，而整個「中國政治思想典範」事實上也不是完全由儒家一派來擔綱，這樣的事實說明了漢初的思想整合有著極其重要的意義（而整個整合活動也一直持續到魏晉以後），因此，整個時期視為思想過渡性的時期可也，以衰亂視之則有待商榷。

《淮南子》一書反映了戰國末期以降，不同思想相互吸收與相互融合的特色（註七六），整個淮南王書以無為思想為主軸，這是黃老思想為時代主導的影響所致，然而，這個無為思想已非先秦道家思想的原貌，而是一種儒、道、法三家相互融合與合理化的組合方式出現，這樣的合理化除了前言部分所論有著一定的政治背景之外，更大的因素當落在政治思想與時代關連上來探究，如前所言，黃老的思想完成了階段性目的而逐漸式微，經學適時而興成為政治教化的工具，這點固然與儒生的數目龐大，隱然形成為主導時代思潮工具的代言者有關，但是，政治實力的積累與有秦一朝政治實踐的失敗，事實上促成了儒家為主導而卻陰以法家治術為輔的情況，這樣的轉變從淮南王書中三家思想雜呈，但是法家思維卻明顯地與時代「務為治」的思想緊緊配合的樣貌上可以窺出端倪，亦即，從淮南王書中我們所看到的思想樣貌，事實上已然明顯地預測了時代的思想走向，雖然無為思想仍存，雖然民本、利民思想仍在，然而通篇所言卻已走向了君主統治的立基所在，這樣的思想轉變不可不察。

當然，從雜家的思想來看待《淮南子》時，所有的思想衝突與整合，恐怕會在「雜」的色彩中被淡化，但是當我們從一個思想發展的進程面向作思考時，我們或許得承認，思想的衝突與整合原是時代發展與歷史演進的原始樣貌，從淮

南王書中我們似乎也看到了這樣的過程，然而，一如前言所論，這樣的衝突與整合究竟是政治的一種掩飾，抑或是現實面、理想面與趨勢面的展現呢？而在無為思想背後所潛藏的儒、法論證，是否祇是單純的思想匯集（convergency）而已？當然，這或許已經不是本文所要討論的重點了，然而在我們解讀《淮南子》無為思想的同時，恐怕會是另一個知識上的解謎（puzzle solving）重點，而這種解謎的活動正是思想史不斷前進發展的主因，正如我們試圖找出存在於中國政治史背後的思想結構一樣，這些解謎的活動與思想結構的背後都存在著待我們探尋的「典範」，從這個角度思考，則《淮南子》的無為思想恐怕就不是單純的雜家與混成物而已，整個淮南王書所代表的意義，恐怕就是一個時代思想轉向的標誌了，由此而論，淮南王書的無為思想或許就不難如同「庖丁解牛」一般地解讀了，雖然，它呈現了三個面向，但其間卻有著與時代共進的脈絡，這樣的面貌，事實上也正好促使我們重新審視道家思想在這個年代中的地位，畢竟從一個長遠的思想史發展脈絡來說，道家的思維正是本文屢次提到的「典範」概念極為重要的部分，而《淮南子》正如《呂氏春秋》一般，無疑地是我們掌握道家思想在兩漢魏晉之際變動的重要典籍。

註 釋

註 一：參余英時著，中國知識階層史論（古代篇），台北，聯經出版社，民國六十九年八月初版，頁三三，註七五。超越的突破意指人類文化由原始階段突入高級文化的階段，古代四大文明的宗教與哲學在此一「樞紐階段」（axial-age），各有了突破的發展，而形成了特殊的文化傳統；此觀點是由Karl Jaspers所提出的。

註 二：呂氏春秋，察今篇

註 三：淮南子，要略訓

註 四：淮南子，敘言

註 五：史記，淮南王傳

註 六：史記，太史公自序

註 七：參李增著，淮南子的無為思想，國立政治大學學報，四十八期，民國七十二年十月，頁五九

註 八：淮南子，本經訓

註 九：老子，第三十八章

- 註一〇：莊子，齊物論
- 註一一：莊子，大宗師
- 註一二：參陳麗桂著，淮南子的無為思想，國文學報，第十七期，民國七十七年六月，頁九三至九四
- 註一三：淮南子，說山訓
- 註一四：淮南子，詮言訓
- 註一五：淮南子，說林訓
- 註一六：淮南子，泰族訓
- 註一七：老子，四十章
- 註一八：老子，十六章
- 註一九：淮南子，原道訓
- 註二〇：同上
- 註二一：淮南子，詮言訓
- 註二二：老子，四十五章
- 註二三：淮南子，說山訓
- 註二四：淮南子，原道訓
- 註二五：陳麗桂，前文，頁九八至九九
- 註二六：淮南子，原道訓
- 註二七：同上
- 註二八：同上
- 註二九：同上
- 註三〇：參陳麗桂，前文，頁一〇九
- 註三一：有關秩序情結與儒家的思想結構之關係，參張德勝著，儒家倫理與秩序情結，台北，巨流圖書公司，民國七十八年三月，儒家思想結構對於穩家的政治秩序提供了強控制的手法，特別是透過政治教化的有效推行，有助於一個穩定秩序的發展，甚且是一個正面的發展，同樣的論述可見金觀濤與劉青峰合著，《興盛與危機》一書，谷風出版社，民國七十九年一月
- 註三二：淮南子，本經訓
- 註三三：同上
- 註三四：淮南子，泰族訓
- 註三五：淮南子，主術訓
- 註三六：淮南子，泰族訓
- 註三七：參賀凌虛著，西漢政治思想論集，台北，五南圖書 出版公司，民國七十七年一月初版，頁一九三
- 註三八：淮南子，脩務訓
- 註三九：史記，太史公自序
- 註四〇：淮南子，泰族訓
- 註四一：淮南子，本經訓

- 註四二：淮南子，汜論訓
註四三：淮南子，主術訓
註四四：同上
註四五：淮南子，泰族訓
註四六：淮南子，原道訓
註四七：淮南子，覽冥訓
註四八：淮南子，脩務訓
註四九：同上
註五〇：同上
註五一：參薩孟武著，中國政治思想史，台北，三民書局，民國六十八年三月增補三版，頁二一七
註五二：關於儒法爭勝之說請參賀凌虛，前書，頁二四至四二
註五三：參陶建國著，兩漢魏晉之道家思想，台北，文津出版社，民國七十九年三月初版，頁二六三
註五四：淮南子，主術訓
註五五：同上
註五六：同上
註五七：同上
註五八：淮南子，汜論訓
註五九：淮南子，泰族訓
註六〇：淮南子，汜論訓
註六一：淮南子，泰族訓
註六二：淮南子，詮言訓
註六三：同上
註六四：淮南子，主術訓
註六五：同上
註六六：參祝瑞開著，兩漢思想史，上海古籍出版社，一九八九年一月初版，頁一〇六
註六七：淮南子，汜論訓
註六八：同上
註六九：同上
註七〇：同上
註七一：淮南子，主術訓
註七二：陳遠寧著，淮南子的辨證思想，中國文化月刊，第一一四期，民國七十八年四月，頁五九
註七三：淮南子，主術訓
註七四：同上
註七五：勞思光著，新編中國哲學史，台北，三民書局，七十七年十一月增訂四版，第二冊，頁三

註七六：參李宗桂著，《淮南子》與《春秋繁露》的同異沈浮，鵝湖月刊，第十五卷第十期，民國七十九年四月，頁四五

參考書目：

王先謙著，莊子集解，台北，世界書局，民國七十二年八版
司馬遷著，史記，台北，德興書局，民國七十一年二月初版
余英時著，中國知識階層史論（古代篇），台北，聯經出版社，民國六十九年八月初版
呂不韋著，呂氏春秋，台北，台灣商務印書館，人人文庫，民國七十一年八月五版
金觀濤、劉青峰合著，興盛與危機，台北，谷風出版社，民國七十九年一月
胡適著，中國中古思想史長編，台北，遠流出版社，民國七十二年十月二版
祝瑞開著，兩漢思想史，上海古籍出版社，一九八九年一月初版
高誘注，淮南子，台北，世界書局，民國七十三年九月十一版
陳鼓應註譯，老子今註今譯，台北，台灣商務印書館，民國八十年十版
張德勝著，儒家倫理與秩序情結，台北，巨流圖書公司，民國七十八年三月初版
陶建國著，兩漢魏晉之道家思想，台北，文津出版社，民國七十九年三月初版
賀凌虛著，西漢政治思想論集，台北，五南圖書出版公司，民國七十七年一月初版
勞思光著，新編中國哲學史，台北，三民書局，七十七年十一月增訂四版
薩孟武著，中國政治思想史，台北，三民書局，民國六十八年三月增補三版

期 刊

李宗桂著，《淮南子》與《春秋繁露》的同異沈浮，鵝湖月刊，第十五卷第十期，民國七十九年四月
李 增著，淮南子的無為思想，國立政治大學學報，四十八期，民國七十二年十月
陳麗桂著，淮南子的無為思想，國文學報，第十七期，民國七十七年六月
陳遠寧著，淮南子的辨證思想，中國文化月刊，第一一四期，民國七十八年四月

關鍵詞：無為、典範、弱勢思維、思想匯集