

《呂氏春秋》論「君道無為」之雜家特色*

蕭振聲**

摘 要

「無為」是先秦各學派言「君道」的核心主張。唯對於何謂「無為」，則是百家異說，難求一致。《呂氏春秋》作為集先秦思想大成的雜家文獻，在「君道無為」的主題上，自然作了不少探討。職是之故，拙文擬以道、儒、法三家為主線，建立以下論點：《呂氏春秋》「君道無為」思想之「雜」，不僅體現於其若干篇章可依不同學派性質作道、儒、法三類之區分，更體現於其若干篇章具有調和三家思想而備成一系的強烈傾向。前者之「雜」是量的「湊合」，後者之「雜」是質的「綜合」。必循「雜」之二義反覆相喻，於《呂氏春秋》論「君道無為」之雜家特色，方見得其全貌。

關鍵詞：呂氏春秋、君道、無為、雜家

* 拙文初稿曾於國立中興大學中國文學系主辦的「2016 經學與文化全國學術研討會」（2016年12月2日）上宣讀。會上蒙講評人張清泉教授賜予寶貴意見，獲益匪淺，特此致謝。對於兩位匿名審查委員之批評指正，在此亦深表謝意。

** 國立中興大學中文系助理教授。

On the Craft of Rulership in the *LushiChunqiu*: Its relation with the Concept of *Wuwei* and Its Miscellaneous Characteristics

Siu, Chun-Sing*

Abstract

Although being intensionally different among schools in pre-*Qin* period, *wuwei* or “action without acting” has still been a key concept referring to the core of *jundaowuwei* or the craft of rulership. Thus, it is reasonable to say that, *LushiChunqiu*, the most miscellaneous representative which holds a comprehensive viewpoint of pre-*Qin* thoughts, has also provided a theory on the very issue. Based on an analysis of the elements including Confucianism, Daoism, and Legalism, this article attempts to argue that the Miscellaneous (*za*) characteristics of the thought of *jundaowuwei* in *LushiChunqiu* includes not only a “quantitative collection” of Confucian, Daoist, and Legalist viewpoints, but also a “qualitative integration” of these three schools. In some sense, a combination of these two senses of *zaca* can be said to help exhausting the miscellaneous characteristics of the thought of *jundaowuwei* in *LushiChunqiu*.

Keywords: *LushiChunqiu*, The Craft of Rulership, Action without Acting, Miscellaneous School

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

《呂氏春秋》論「君道無為」之雜家特色

蕭振聲

一、前言

太史公言先秦六家皆「務為治」¹。所謂「治」，不單指理想意義的「大治」，更重要的是指實踐意義的「所以治」，即達致大治之方法、途徑。對於後一種意義的「治」，先秦文獻名目甚眾，如「君道」、「主道」、「主術」、「君守」、「王鈇」、「王制」之類，這裡概以「君道」一名統括之。

先秦各家既言君道，《呂氏春秋》²作為先秦思想的集大成著作，自然不會例外。撇除若干枝節不論，《呂氏春秋》對君道的討論，主要是圍繞「無為」一觀念展開。當然，以「無為」言「君道」並不意味《呂氏春秋》必然是採道家立場。如同許多論者指出，「無為」雖是道家的核心觀念，但並非道家所專屬，它毋寧是先秦諸子的共同話題，儒、道、法、黃老諸家對之均有不同詮釋。³如果這一說法成立，那麼或可冒險猜測，《呂氏春秋》號稱「雜家」，它很有可能從雜家的立場對「君道無為」提出了一套有別於其他學派的詮釋。唯必須承認，古今論者對何謂「雜家」⁴其實尚未形成共識，但假若不求嚴格的定義，而僅去釐定其精神、大

¹ 語見司馬談〈論六家要指〉，參閱漢·司馬遷：〈太史公自序第七十〉，《史記》（北京：中華書局，1959年），卷130，頁3288。

² 文中凡引《呂氏春秋》，悉據陳奇猷：《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988年）。為行文簡便，節省篇幅，僅隨文附以篇名，不贅註明。

³ 有關這一議題較詳盡的討論，參閱高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁255-272；葛榮晉：〈論「無為」思想的學派性〉，《齊魯學刊》第160期（2001年1月），頁20-28；張分田：〈秦漢之際法、道、儒三種「無為」的互動與共性——兼論「無為之治」是中國古代的一種統治思想〉，《政治學研究》（2006年第2期），頁88-96；周云芳：〈老子的「無為」政治與先秦其他無為思想的區別〉，《管子學刊》（2012年第3期），頁125-128；王剛：〈漢初政治中的儒家「無為」與道家「無為」〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》第41卷第4期（2008年8月），頁75-79。

⁴ 所謂「雜家」，可有「目錄學之雜家」和「思想史之雜家」之分。思想史之雜家以哲學

要，那麼可以說，雜家乃是以「博採諸家之長」為其思想特色，如《漢書·藝文志·諸子略》謂雜家「兼儒、墨，合名、法」⁵所示。但一部雜家文獻要稱得上「博採諸家之長」，則最少可容納兩種情況：一是諸家重要思想之湊合（collection），一是諸家重要思想之綜合（integration）。「湊合」是就「量」言，即堆疊各具不同學派思想的篇章，而成文獻之主體。其缺點是「漫羨無所歸心」，屬雜家中之「蕩者」，此為「雜」之劣義。「綜合」則是就「質」言，即調和百家異學，而獨成一系統。其優點是「見王治之無不貫」，可依「無不貫」一語而稱其為雜家中之「貫者」，此為「雜」之勝義。據陳志平先生分析，雜家之「雜」，既是指摻雜、混雜，亦是指組合、會集。⁶這裡所區別的「量的湊合」和「質的綜合」，即分別循此二義作申論。⁷

前述兩種「雜」的特色，可見於《呂氏春秋》有關「君道無為」的說法：一，若干談論「君道無為」的篇章，可依學派性質大抵區分為「道家式」、「儒家式」、「法家式」三類。二，若干談論「君道無為」的篇章，力圖融會「道家式」、「儒家式」、「法家式」三類「君道無為」思想而備成一說。前者是從「湊合」的角度「博採諸家之長」，後者是從「綜合」的角度「博採諸家之長」。以下即循這兩方面展開探討，以明《呂氏春秋》「君道無為」思想之雜家特色。

二、道家式之君道無為

思想為主，如《呂氏春秋》、《淮南子》之屬；目錄學之雜家包含而不限於哲學思想。有些文獻如《博士臣賢對》、《臣說》、《解子簿書》等，性質模糊，無可歸類，〈諸子略〉竟列入「雜家」了事。拙文討論的「雜家」，以「思想史之雜家」為限。有關前述兩種雜家之仔細分際，請參閱陳志平：〈雜家考論（下）〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第六輯（上海：上海古籍出版社，2012年），頁311-324。

⁵ 班固對雜家的完整介紹是：「雜家者流，蓋出於議官。兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫，此其所長也。及盪者為之，則漫羨而無所歸心。」參閱漢·班固撰，唐·顏師古注：《新校漢書集注》第二冊（臺北：世界書局，1973年），頁1742。

⁶ 陳志平：〈雜家考論（下）〉，頁311-312。

⁷ 這裡旨在援用陳志平先生言「雜」之二義以明雜家文獻之思想特色，而未接納其以此二義分指不同類型的雜家文獻之主張。據陳先生之見，第一義（摻雜、混雜）的「雜」指稱目錄學之雜家，第二義（組合、會集）的「雜」則指稱思想史之雜家。相關討論參閱陳志平：〈雜家考論（下）〉，頁311-315。按：唯細察之，「雜」的第一義其實亦見於思想史之雜家。蓋思想史之雜家雖以融會百家之學而成獨立體系為理想，但其文獻之主體部分，往往只是由代表各種思想流派的多個篇章堆疊而成。在此狀況中，百家之學並列互陳，孰主孰從無可辨識，亦可云摻雜、混雜也。

《呂氏春秋》言道家式之君道無為，主要有〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉、〈情欲〉、〈論人〉諸篇。大略言之，這些篇章承續了道家論君道的兩個傳統：一，人君必須從事清除知、欲的剝落工夫。如劉笑敢先生所指出，《老子》中有許多以否定形式表達「無為」思想的字詞，⁸其中，「無知」、「無欲」兩者正和清除知、欲的剝落工夫有關。二，人君去知、欲之累，則民眾自然來歸，不需大費周章，這是「無為而無不為」在治道上的應用。《老子》中「專氣致柔，能如嬰兒乎？……明白四達，能無知乎」（10章）、「貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下」（13章）、「致虛極，守靜篤」（16章）、「去甚、去奢、去泰」（29章）、「不欲以靜，天下將自定」（37章）、「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」（57章）諸論，⁹足代表上述兩個傳統。

（一）無知無欲

就第一個傳統言，《呂氏春秋》認為知、欲不淨，必有礙人君之修身治國。〈本生〉由人性論的角度說明這一點：

天子之動也，以全天為故者也。此官之所自立也。立官者以全生也。今世之惑主，多官而反以害生，則失所為立之矣。……物也者，所以養性也，非所以性養也。今世之人，惑者多以性養物，則不知輕重也。不知輕重，則重者為輕，輕者為重矣。若此，則每動無不敗。以此為君悖，以此為臣亂，以此為子狂。三者國有一焉，無幸必亡。

這裡所謂「性」，主要從人類與生俱有的生理機能及相關的生理需求立論。依《呂氏春秋》，人類的生理需求實有一天然的合理限度，在限度之內得到滿足，方有助於生理機能的運作，這是〈情欲〉所謂「行其情」、「由貴生動則得其情」；一旦溢出此限度，則百害而無一利，此即〈情欲〉所謂「俗主虧情，故每動為亡敗」。依《呂氏春秋》的用語，前者是「性」，後者則為「欲」。可以說，「性」指基本的生理需求，而「欲」則指這些生理需求的過度或不合理的膨脹。簡言之，「欲」乃是

⁸ 劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》（臺北：東大圖書公司，2005年），頁111-112。

⁹ 文中凡引《老子》，悉據樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年）。

「性」的越軌或異化。根據這個關係，「欲」和「性」當是互不兩立者。依此，所謂「以性養物」，就是放任生理機能於外物的追求上，使生理需求變質為物欲。〈本生〉認為，人君一旦如此，不但有害其生，也會攪擾秩序（悖），於身於國，至為不利。

對此，〈重己〉正式標示出「適欲」之重要：

今吾生之為我有，而利我亦大矣。……有慎之而反害之者，不達乎性命之情也。……此之謂大惑。若此人者，天之所禍也。以此治身，必死必殃；以此治國，必殘必亡。……凡生之長也，順之也；使生不順者，欲也；故聖人必先適欲。

和〈本生〉一樣，〈重己〉主張人君若不識天性的限度，不論治身治國，只會自取敗亡。因此，〈重己〉要求人君必先「適欲」——讓生理需求維持在合宜的範圍，使「性」不致異化為「欲」。〈重己〉末句的「節乎性」，以及〈情欲〉的「聖人修節以止欲」，皆與此有相通之誼。

去欲之外，還有去知。〈論人〉曰：

適耳目，節嗜欲，釋智謀，去巧故，而游意乎無窮之次，事心乎自然之塗，若此則無以害其天矣。

「適耳目」、「節嗜欲」屬「去欲」，「釋智謀」、「去巧故」則屬「去知」。說「釋智謀」、「去巧故」可獲得「無以害其天」的果效，便意味著說智謀不釋、巧故不去，就會「害其天」——對本性有所損害。合言之，人君以無為之道修身治國，除了「去欲」，尚待「去知」，故〈去宥〉謂「別宥則能全其天矣」。

或曰：即使依道家傳統，知、欲之清除乃屬「無為」工夫，但《呂氏春秋》是否持此立場，則不能武斷。對此問題之解答，必須回歸到《呂氏春秋》對「無為」一詞的界說。〈先己〉曰：

昔者先聖王，成其身而天下成，治其身而天下治。……故反其道而身善矣；行義則人善矣；樂備君道，而百官已治矣，萬民已利矣。三者之成

也，在於無為。無為之道曰勝天，義曰利身，君曰勿身。勿身督聽，利身平靜，勝天順性。

此段以「勝天」標示「無為之道」的內涵。「勝天」之義，論者之間各有說法，高誘讀作「勝於天」¹⁰，即君能無為而治民，勝於天無為而化。何志華先生則讀作「聽任天道」¹¹，張雙棣先生主持注釋的《呂氏春秋譯注》依《莊子·天地》「無為為之之謂天」一語持相同觀點，認為「勝天」是「聽憑天道」、「符合天道」之義。¹²陳奇猷先生同意王念孫、楊樹達所論，將「勝天」讀作「任天」，¹³又認為法與任、勝義近，故黃老帛書的「法天地之則者」猶〈先己〉的「勝天」。¹⁴前述諸論，除高誘之說不足取外，餘皆重視「客觀性」或「客觀條理」，而此義確為「勝天」之「天」一詞所涵，唯仍未盡《呂氏春秋》言「天」之全義。案《呂氏春秋》常以「天」指涉人性的自然狀態，如〈本生〉的「天子之動也，以全天為故者也」及「聖人之制萬物也，以全其天也」，〈大樂〉的「能以一治其身者，免於災，終其壽，全其天」、〈侈樂〉的「制乎嗜欲無窮則必失其天矣」，當中的「天」字皆屬斯義。故「勝天」也者，在「順任客觀條理」一義外，尚包「順任本性」一義。事實上在引文之末作者以「勝天」和「順性」連言，已可為「勝天」含「順任本性」一義之佐證。倘此分析不差，則考慮到〈本生〉、〈重己〉、〈情欲〉、〈論人〉諸篇以「適欲」、「止欲」、「釋智謀」、「去巧故」等清除知、欲之舉作為「養生」、「養性」、「全天」、「無以害其天」之法，而「養生」、「養性」、「全天」、「無以害其天」又是在生命、本性的天然限度內進行，故其義實通於作為無為之道的「勝天」。也就是說，〈本生〉、〈重己〉、〈情欲〉、〈論人〉諸篇有關人君清除知、欲的說法，可被視為人君以無為之道修身治國的某種表達方式。

（二）無為而無不為

而就第二個傳統言，《呂氏春秋》肯定人君以清除知、欲修身有成，不必苦心

¹⁰ 轉引自陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁 149。

¹¹ 何志華導讀及譯注：《呂氏春秋》（香港：中華書局，2013 年），頁 134。

¹² 張雙棣、張萬彬、殷國光、陳濤注釋：《呂氏春秋譯注》（吉林：吉林文史出版社，1996 年），頁 75。

¹³ 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁 149。

¹⁴ 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁 150。

經營，而天下自然賓服。以老子語釋之，知、欲之清除屬「無爲」，天下賓服則屬「無不爲」。〈貴生〉舉子州支父及王子搜二例證之：

堯以天下讓於子州支父。子州支父對曰：「以我為天子猶可也。雖然，我適有幽憂之病，方將治之，未暇在天下也。」天下，重物也，而不以害其生，又況於它物乎？惟不以天下害其生者也，可以託天下。

越人三世殺其君，王子搜患之，逃乎丹穴。越國無君，求王子搜而不得，從之丹穴。王子搜不肯出，越人薰之以艾，乘之以王輿。王子搜援綏登車，仰天而呼曰：「君乎，獨不可以舍我乎！」王子搜非惡為君也，惡為君之患也。若王子搜者，可謂不以國傷其生矣，此固越人之所欲得而為君也。

這兩個事例有一共通點：子州支父與王子搜之所以推辭君位，是由於他們洞察陷足於政治必妨害生命的品質。由於君位可為私欲的滿足提供最大的便利，二子不願為之，適反映二子在修身上已然清除「君位至上」的偏知和「執掌權勢」的大欲。而這恰好是堯帝和越人甘願賓服其下的根由。此一看法，和《老子》13章之旨非常接近：

何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身。及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

所謂「有身」，如張舜徽先生所云，是「自私其身」之意，「私」的內容即「貪權位而恐失之」。如是所謂「無身」，即「不自私其身」。¹⁵人君能不貪權戀位，便不會損人利己，而對己與天下人一律平等看待。這是其人所以可寄託天下者。32章「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓」亦是同義——侯王像道一樣自甘卑微，人民才會像萬物歸順於道一樣自願賓服其下。這種不求積極進取而成效甚鉅的狀況，可用《老子》37章和46章「無為而無不為」一語稱之——子州支父之「未暇在天下」和王子搜之「惡為君之患」是「無為」，「堯

¹⁵ 張舜徽：《周秦道論發微》（北京：中華書局，1982年），頁173。

讓天下」和「越人欲得而為君」則是「無不為」也。

與〈貴生〉之例相似，〈審為〉記載太王亶父辭君位而另立國度一事：

太王亶父居邠，狄人攻之，事以皮帛而不受，事以珠玉而不肯，狄人之所求者地也。太王亶父曰：「與人之兄居而殺其弟，與人之父處而殺其子，吾不忍為也。皆勉處矣，為吾臣與狄人臣奚以異？且吾聞之：不以所以養害所養。」杖策而去，民相連而從之，遂成國於岐山之下。太王亶父可謂能尊生矣。能尊生，雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形。

面對狄人的脅迫，太王亶父不欲開戰，連累國民，所以自願放棄君位，將土地讓與虎狼，結果反而在人民的跟從下在岐山建立新的國家。〈審為〉的評語是「太王亶父可謂能尊生矣」。「尊生」，是指太王亶父物欲清淨，不以外物害其生，而這正是人民願意放棄家業捨身相隨的原因。換句話說，太王亶父做到「無為」（尊生），故達成「無不為」（民從而成國）的果效。

當然，〈貴生〉、〈審為〉的三個事例並不盡然合於老子本意。老子意在藉由修身有成作為取天下、治天下的策略，而在這三個事例中，與其說重點在子州支父、王子搜和太王亶父「可以託天下」、「欲得而為君」或「成國於岐山」，不如說重點在「不以天下害其生」、「不以國傷其生」或「雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形」。易言之，這三個事例雖不排斥「修身有身則天下可得」的老學義理，但它更傾向於主張「天下可得而不必得」，以「得天下」與「養生」難以相容故也。由這角度看，〈貴生〉、〈審為〉似偏離了老子的「君人南面之術」，而轉入了莊子將投身政治活動和維繫生命品質視為互相矛盾的路數上去。事實上，這三個事例正重出於《莊子》的〈讓王〉，益見《呂氏春秋》所受莊學之影響。但無論〈貴生〉是有合於老義還是取資於莊學，皆不礙其為「道家式之君道無為」也。¹⁶

¹⁶ 《呂氏春秋》言道家式之君道無為，著重知、欲之清除及其賓服天下之成效，雖然所論確當，唯僅屬道家言君道無為之一端，未免失諸片面。案老子言君道無為，尚有施政清簡、尊重民意、處事低調諸論。特別是老子主張人君行無為之道，則民眾皆能「自均」（32章）、「自化」（37章）、「自定」（37章）、「自正」（57章）、「自富」（57章）、「自樸」（57章），這種跳過「臣」的中介地位而將「君」、「民」關係直接連結起來的思維模式，以及民眾本身具備完善的自治能力的理論預設，皆未被《呂氏春秋》所汲取。可以說，在《呂氏春秋》中，道家式之君道無為在內容上稍嫌單薄，材料的取捨，亦稱不上均衡中節。

三、儒家式之君道無為

與道家相較，儒家式之君道無為特重踐仁行義、進德修業，繼而遍潤萬物、化成天下，是故論者恆以「德化」一名歸之。如高柏園先生說：

我們說儒家的「無為而治」乃是一種德化的無為，主要乃是要指出，儒家乃是由道德而達致一種「無為而治」的境界。……以其盛德化民，而不重在以政治命令使之治也，此其所以為德化的無為。既是以德化民，則重點便在表現以德正己而人自正。¹⁷

劉錦賢先生之說尤為剔透精微：

吾人乃一帶有氣質之現實生命，氣質在生命中往往形成若干結習，成為障道因緣。儒家無為之工夫，主要便是在化除此等結習，使道德實踐行之有效。¹⁸

就儒家言，在個人修持方面，首先要化去個人之成見與執著，才能使德性精純，以保障道德心體現之暢通無阻。……落在政治方面說，所謂「無為而治」、「無為而成」，乃因人君「為政以德」、「恭己正南面」，臣民受其感化，自然各就其位，各事其事，不必大費周章，而國家得以平治。若要達到此一境地，則人君本身首先必須有「有天下而不與」之修養，然後其仁德之感潤乃能純粹，「無為而治」之理想，方能真正達成。¹⁹

合二先生所論，儒家式之君道無為，乃是採納道德導向模式，論其旨歸，則是修身、治道並立：在修身上，人君理當以德正己，掃除障蔽結習，如是道德本心，方得暢發朗現。在治道上，人君理當以德正人，消解政令脅迫，臣民風行草偃，自然樂守本份。唯治道之有成，必待修身有成而後可也。

《呂氏春秋》中儒家式之君道無為，實可循此二線索而得一分梳。質實言之，

¹⁷ 高柏園：《韓非哲學研究》，頁 258。

¹⁸ 劉錦賢：〈儒家之無為觀〉，《興大中文學報》第 16 期（2004 年 6 月），頁 29。

¹⁹ 劉錦賢：〈儒家之無為觀〉，頁 50。

人君修身，首重「善學」，善學也者，正所以激發理義之心，其為一以德正己工夫，至為顯明。又人君治國，務為「德化」，德化也者，己正人正、育成萬物之謂。在此，《呂氏春秋》特標「賢」一觀念以貫其說。

（一）善學與修身

《呂氏春秋》論修身，在清除知、欲以外，「善學」亦是重點之一。「學」的目的，就是要將人心中實踐理義的內在傾向引導出來。由於「學」是對本有傾向的一種引導，而非一種扭曲，因此，「學」亦可被視為「勝天」的展現。易言之，人君從事學習，乃是以無為之道修身的一種方式。

然而問題在於，《呂氏春秋》是否承認人心本具實踐理義的內在傾向？這種內在傾向又是否屬於「性」？必須指出，《呂氏春秋》對此雖無明晰說明，但綜合書中相關文句，答案則是肯定的。首先《呂氏春秋》言「心」，嘗從「性」的脈絡上立論，〈尊師〉對「性」和「學」之關係的討論表現了這個觀點：

且天生人也，而使其耳可以聞，不學，其聞不若聾；使其目可以見，不學，其見不若盲；使其口可以言，不學，其言不若爽；使其心可以知，不學，其知不若狂。故凡學，非能益也，達天性也。能全天之所生而勿敗之，是謂善學。

此段將耳、目、口、心並提，認為「不學」則無法使四者發揮其應有的功能。但它進而指出，所謂「學」²⁰並非讓四者取得非本性固有的額外的增益，而是「達

²⁰ 《呂氏春秋》的「學」，涵蓋師承、歷史、制度三層面，而這三層面皆和儒家的道德要求有關。師承層面的學以老師之身教為主。如〈誣徒〉指出，老師必先具備優越德性，然後有以教人，而「達師之教」的結果就是使弟子在學習上「邪僻之道塞矣，理義之術勝矣」。歷史層面的學主張學習古代聖賢的善言善行，如〈尊師〉謂「此十聖人、六賢者，未有不尊師者也」，復舉子張、顏涿聚、段干木、高何、縣子石、索盧參這六位歷經刑戮死辱而終成天下名士的古人為例，以言「學」之重要。至於制度層面的學則涉及先王的禮樂制度。如〈適音〉曰：「故先王之制禮樂也，非特以歡耳目、極口腹之欲也，將以教民平好惡、行理義也。」「教」是相對於「學」而言，故「行理義」是來自對先王的「禮樂」的學習，這一說法意味著學習禮樂制度有助於導出內藏於人心的理義傾向。扼要言之，無論是哪個層面的學，都是以學習和理義有關的物事為主，而所謂「理義」，正為儒家所特重。由於《呂氏春秋》認為學習理義正所以「全天」或「達天性」，而這正是作為「無為之道」的「勝天」之表現；故人君之「善學」，

天性也」，讓本性充份展露而已。顯然的，此處的「天性」是涵蓋耳、目、口、心四種官能而言。亦即，不僅耳、目、口這些生理機能，連心亦為「天性」之一環節。一個善於為學的人，就在於通過學習，使包括心在內的各種官能充份發揮功能。並且，如〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉諸篇所示，生理需求滿足過度，反會耗損身體機能。照此看來，「達天性」一語在主張充份發展各種官能的同時，也意味著官能的充份發展是在其所能承受的天然限度內進行，否則逾越了界線，物極而反，造成官能的衰敗，便不可謂之「達」。這就是何以〈尊師〉一方面主張「學」旨在「達天性」，另一方面又宣稱「善學」就是「全天之所生而勿敗之」。而更重要的是，前文已論證「全天」和「勝天」義近，而「勝天」又為「無為之道」，那麼，以「善學」可致「全天」之目的，便涵蘊「善學」屬於無為之道。並且，〈尊師〉又謂「成身莫大於學」、「為人君弗強而平矣」，故「學」乃人君所以修身者。合言之，「善學」乃是人君修身必遵的無為之道。

學習的目的既在於「達天性」，而人心又屬天性之一，那麼下一個問題就是：學習旨在讓人心的什麼性質充份展露出來？此問題可循兩方面分析。一是「理義」和「心」之關係，一是「狂」和「心」之關係。

就前者來說，〈勸學〉云：「不知理義，生於不學。」不學則不知理義，正表示理義乃經由學所知之者。而由於「學」是「非能益也，達天性也」，可知對理義的認同、喜好²¹並非經由學習而外加於人心，而只是順人心之固有傾向而將之引導出來而已。換言之，對理義的認同、喜好乃是人心本具的內在傾向，在未經學習前，它處於隱默狀態，一經學習，才會轉化為實質的行動力。至若所謂「理義」，

可列入儒家式之君道無為。

²¹ 必須補充說明，「不知理義，生於不學」的「知」不一定是事實意義或科學意義的「認知」，也可從寬解釋，將之讀為「認同」、「喜好」，整句的意思是「不認同、不喜好理義，是由於尚未學習的緣故」。根據這一釋讀，人心經學習後，才會自發性的認同理義、喜好理義。這個解釋主要是考慮到「理義」一詞在《呂氏春秋》中的用法。在《呂氏春秋》中，扣除兩例「不知理義」，「理義」一詞約有七例，其使用脈絡主要和「認同」、「喜好」理義有關，如〈誣徒〉謂弟子「安焉、樂焉、休焉、游焉、肅焉、嚴焉」是「理義之術勝」，又曰「王者有嗜乎理義也」，〈離俗〉則以「理義」為「民情之所貴」。當中「安」、「樂」、「休」、「嗜」、「貴」皆表認同義、喜好義，而非認知義。至於〈適音〉的「行理義」、〈知度〉的「召理義」和「理義之士」，依文脈看，皆表示對理義的認同態度。即使就「不知理義」一語來看，亦當將之理解為含有對理義的不認同或不喜好的意思。這是由於不懂得理義或理義的價值，就不會將求取理義視為行為的目標或生命的方向，亦即是說，不知（不認同）理義或理義的價值，就談不上認同或喜好它。

古今論者多將之理解為儒家的道德價值，如高誘以仁、慈、忠、孝等德目作例釋，²²何志華先生則同意金春峰先生所論，認為《呂氏春秋》之「理義」可上溯自《荀子》之「禮義」，並深化其說。²³佐藤將之先生則把「理義」的主要意涵總結為「秩序性」和「合理性」兩者。²⁴事實上，無論是高誘的儒家德目，還是何志華先生的禮義，就其普遍意義而言，皆在求生活上的秩序和合理，因而可被納入佐藤將之先生的詮釋中。如此，當《呂氏春秋》主張人心具有實踐理義的內在傾向時，等於主張人心具有求秩序、求合理的內在傾向。而這一點，正可從《呂氏春秋》對「狂」和「心」之關係的說明中得到印證。

〈尊師〉如此看待「狂」和「心」之關係：「使其心可以知，不學，其知不若狂。」在未經學習前，人心所認同、喜好的，甚至連「狂」字也無法形容。這個句子可被視為運用了誇飾法，「不若狂」的「不」字其實旨在加深「若狂」的語意，故此句的大意是：在未經學習前，人心只會認同、喜好被稱得上是「狂」的物事。而依《呂氏春秋》不同脈絡，「狂」字主要有四種用法。一是「行為邪僻」。〈本生〉謂「以性養物……以此為子狂」，由於子之德在孝，參以〈孝行〉「夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也」數語，子孝則邪去，可知子不孝則邪至。「邪」是指行為上的邪僻，依此，「狂」作為「不孝」之表現，便涵有「行為邪僻」一義。二是「心智錯亂」。如〈序意〉曰「私慮使心狂」，以一人之私智思慮萬事，必不能勝任，而使心智運作錯亂，故曰「狂」。又〈君守〉曰：「故思慮自心傷也，智差自亡也，奮能自殃，其有處自狂也。」此段是說人君必須善用群力，若每事親躬，心智難以負荷，終必惑亂，故「狂」字是順「思慮自心傷」、「智差自亡」而言。三是「主觀武斷」。〈任數〉記申不害以「何以知其聾？以其耳之聰也。何以知其盲？以其目之明也。何以知其狂？以其言之當也」批駁韓昭釐侯之「以耳斷事」，後以「此言耳目心智之不足恃」作點評。心智不足恃，是由於以私智斷事，易流於主觀武斷，故「狂」字即「主觀武斷」之義。四是「是非不分」。〈壅塞〉指出，若有人看不清某物是牛是羊，不理會這是自己站得太遠所致，反而責怪牛羊體積太小，就是「狂夫之大者」。顯然的，此例的主人翁對於事理的是非對錯並

²² 陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁 197。

²³ 何志華：《呂氏春秋管窺》（香港：中華書局，2015 年），頁 191-192。

²⁴ 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013 年），頁 213。

沒有客觀準確的判斷，故「狂夫」一詞乃是對其人之是非不分的一個負面評價。

約略地區分，「行爲邪僻」和「心智錯亂」二義與「秩序性」之缺乏有關，「主觀武斷」和「是非不分」二義則與「合理性」之缺乏有關。合言之，《呂氏春秋》的「狂」，與「秩序性」和「合理性」之缺乏有關。依此，「不學則心狂」的主張，遂意涵著除非經過學習的引導，否則人心無法向秩序性和合理性的方向發展。根據〈勸學〉「不知理義，生於不學」、「古之聖王，未有不尊師者也」、「聖人生於疾學」、「爲師之務，在於勝理，在於行義」諸語，對理義的認同和實踐是來自於「學」。由此可知，「理義」和「狂」實有著對反的關係。如果「狂」是指「秩序性」和「合理性」之缺乏，則「理義」自屬「秩序性」和「合理性」的代表。經此分析可見，佐藤將之先生認爲《呂氏春秋》的「理義」涵有「秩序性」和「合理性」二義，確實有文獻上的根據。

藉前文所論，在《呂氏春秋》的構想中，「學」的作用在於讓本性充份的展現。由於對理義的喜好、認同來自於學，則似乎可以說，對理義的喜好、認同乃是隱藏在人心中內含的傾向，而爲人的天性的一部分。由於「學」之於「理義」乃是順人性之固然而導引之，而非外燦而添益之，是故「學」未嘗不可被看作爲「勝天」的「無爲之道」。在〈尊師〉中，這稱作「全天之所生而勿敗之」的「善學」。如果我們同意以「善學」引導內在的理義傾向乃是「以德正己，朗顯本心」，則人君之「善學」，正可作爲《呂氏春秋》中儒家式之君道無爲的例釋。

（二）德化與治國

人君藉善學使德性完備，然後方可言德化之治。這一由修身以德及於治國以德的步驟，無疑是承續孔子「德化」之說。而除此以外，《呂氏春秋》言人君之治道，似亦接受了荀子的「尚賢」觀。茲從這兩方面試作申論。

1. 德化

儒家之君道無爲爲一「德化」取向，主要由孔子開創格局。要之，孔子以爲人君道德純備，無需向外逐馳，群眾自然聞風景從：

季康子問政於孔子。孔子對曰：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」

(《論語·顏淵》)²⁵

季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」(《論語·顏淵》)

子曰：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」(《論語·為政》)

三段引文所提到的「正」、「善」、「德」，均指涉人君道德修養之功。有此修養之功，則己正人正，風行草偃，如北極星恆處中位，受眾星拱托。此一由己及人、從內而外之德化之治，孔子直以「無為而治」稱之：

子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」(《論語·衛靈公》)

「恭己」亦道德修養之有成，《論語·子路》「上好禮，則民莫敢不敬；上好義，則民莫敢不服；上好信，則民莫敢不用情」的「上好禮」、「上好義」、「上好信」，可為「恭己」注腳。孔子主張舜能恭己，無需事事照料，天下自然大治，此一「無為而治」，正表「德化」的神奇功效。

《呂氏春秋》多個篇章，正是取此由「德」而「治」的儒家路數。如〈功名〉曰：

由其道，功名之不可得逃，猶表之與影，若呼之與響。……善為君者，蠻夷反舌殊俗異習皆服之，德厚也。……人主賢則豪傑歸之。故聖王不務歸之者，而務其所以歸。

此謂人君德性純厚，近可得豪傑歸附，遠可致異族服從，正是「恭己正南面」的「無為而治」之顯例。由於豪傑、異族之歸從是人君具有賢德之成果，故人君修身治人，必以作為「所以歸」之賢德為入手處。

〈精通〉指出人君之「德」和人民之「歸」有互相感應的關係：

²⁵ 文中凡引《論語》，悉據宋·朱熹：《四書章句集注》(臺北：大安出版社，1996年)。

聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。

德也者，萬民之宰也。月也者，群陰之本也。月望則蚌蛤實，群陰盈；月晦則蚌蛤虛，群陰虧。夫月形乎天，而群陰化乎淵；聖人形德乎己，而四方咸飭乎仁。

「愛利民」即人君之「德」。人君具備此德，只需安坐堂上，不必發號施令，民皆四方而至。有如月亮上動於天，蚌蛤必下化於淵。〈應同〉所謂「堯為善而眾善至，桀為非而眾非來」，與〈精通〉此段意旨全同，顯然同屬儒家式之君道無為。

〈上德〉亦採相同的儒家立場：

為天下及國，莫如以德，莫如行義。以德以義，不賞而民勸，不罰而邪止，此神農、黃帝之政也。

一般地說，《呂氏春秋》的「德」常與「賢」並言，而「義」則常和「理」並言，這幾個字詞之所指，和儒家價值有非常密切的關係。此段指出，人君無需實行賞罰等有為之舉，只消治天下以德義，自然民勸而邪止。〈上德〉續舉舜禹德服三苗之事以證「德化」之功：

三苗不服，禹請攻之。舜曰：「以德可也。」行德三年，而三苗服。孔子聞之曰：「通乎德之情，則孟門、太行不為險矣。故曰德之速，疾乎以郵傳命。」

舜認為制服三苗，推行德教即可，無需動用武力，結果行德三年而三苗服。〈上德〉借孔子提出「德之速」的評價，正足反映此文主張德治之優先性。

強調君德可致群眾來歸，這是消極地說君道無為；強調人君取悅於民，則是積極地說君道無為。《呂氏春秋》不乏相關探討，如〈順民〉曰：

先王先順民心，故功名成。夫以德得民心以立大功名者，上世多有之矣。失民心而立功名者，未之曾有也。得民必有道，萬乘之國，百戶之邑，民

無有不說。取民之所說而民取矣，民之所說豈眾哉？此取民之要也。

在引文中，所謂「以德得民心」，是依「取民之所悅」立論。「取民之所悅」，即合乎人民的期待，人君做到這點，即可成就功名。〈順民〉列舉商湯下詔罪己以求雨、文王辭地而求撤刑、越王與民同其艱苦三例，說明人民對人君的期待，包括主動承擔政治責任、保障民眾免受恐懼之權利、體恤民間疾苦諸項。且再引〈愛類〉作例釋：

人主有能以民為務者，則天下歸之矣。王也者，非必堅甲利兵選卒練士也，非必隳人之城郭、殺人之士民也。上世之王者眾矣，而事皆不同。其當世之急、憂民之利、除民之害同。

所謂「以民為務」，就是人君作事，處處為人民著想。人君為民之務，有「當世之急」、「憂民之利」、「除民之害」三者，簡言之，就是做對人民有利之事，如此即「天下歸之」。故〈愛類〉又曰「聖王通士不出於利民者無有」。

2. 尚賢

《呂氏春秋》言儒家式之君道無為，在循「君德」立論外，尚有不少篇章段落加入了「尚賢」的元素。這是說，人君修德，固是凝聚民眾之先決條件，唯必待賢者輔助，繁瑣的國事方能妥善處理，如此人君在上位之無所作為，方有實踐上的保證。言君德，是取自孔學；言尚賢，則取自荀學。

韋政通先生對「尚賢」在荀子君道思想中的地位有深入探討。根據他的研究，荀子之尚賢觀主要有四項特色：一、國君必須論賢使能，否則以一人之力，無法兼聽天下。二、國君舉用賢能，不必泥於常法，不應介懷其地位之卑下。三、國君尚賢使能，則臣民忠信，境內太平。四、國君任用賢能，可建立大功名。²⁶韋先生的說法可歸納為三點：第一項是講尚賢之必要，第二項是講尚賢之態度，第三、四項是講尚賢之成效。《呂氏春秋》中和「尚賢」有關的君道無為之說，基本上可由這三點來概括。

首先是尚賢之必要。〈謹聽〉曰：

²⁶ 韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992年），頁102-107。

昔者禹一沐而三捉髮，一食而三起，以禮有道之士，通乎己之不足也。通乎己之不足，則不與物爭矣。……亡國之主反此，乃自賢而少人。……太上知之，其次知其不知。不知則問，不能則學。……學賢問，三代之所以昌也。不知而自以為知，百禍之宗也。名不徒立，功不自成，國不虛存，必有賢者。

此處藉禹為例指出，人君之所以要禮待賢者，是由於一己所能有限。由賢者補足己所不及處，就無需事事干預。承認自己有所不知、有所不能，從而問學於賢者，未嘗不是人君有德的表現。如是所謂「不與物爭」，正透顯一立基於尚賢觀的君道無為思想。〈察賢〉立意更明：

立功名亦然，要在得賢。魏文侯師卜子夏，友田子方，禮段干木，國治身逸。天下之賢主，豈必苦形愁慮哉？執其要而已矣。……堯之容若委衣裘，以言少事也。

賢主治國所以不需苦形愁慮，是由於得賢者之助。堯之「委衣裘」，與古文獻常見的「垂拱」同義，均表一拱手以待、手無所執的無事形象，這是對「無為而治」的形象化表述。²⁷而堯之能垂衣而治，除了德行純備，賢者之力當然亦是主因。〈察賢〉續謂：

宓子賤治單父，彈鳴琴，身不下堂而單父治。巫馬期以星出，以星入，日夜不居，以身親之，而單父亦治。巫馬期問其故於宓子。宓子曰：「我之謂任人，子之謂任力。任力者故勞，任人者故逸。」宓子則君子矣，逸四肢，全耳目，平心氣，而百官以治義矣，任其數而已矣。

宓子賤和巫馬期皆使單父大治，唯二子入路有別：宓子賤身不下堂，純任人力；巫馬期晝夜辛勤，諸事親躬。所謂「任力」，就是聽任一己之力，唯國事紛繁，故任己力者勞；所謂「任人」，就是憑藉賢者之助，國事由眾賢主理，故任人者逸。

²⁷ 黃煌：《「無為」與「治道」：後儒學視域內的「無為」》（武漢：華中科技大學出版社，2015年），頁72。

綜言之，在《呂氏春秋》，尚賢之必要，既在補人君知能之不足，亦在助人君分攤萬事，如是人君遂可高處無為之地。

得賢之力，固是構成儒家君道無為之重要環節，唯如何得賢，則涉及人君對待賢士應有之態度。對此，荀子提出「賢能不待次而舉」（《荀子·王制》）²⁸的主張。所謂「不待次」，韋政通先生認為兼含「不遵循一定的官序」和「不必管他原來的社會地位」二義。²⁹《呂氏春秋》主張人君以禮待賢，在某意義上正是對荀子「不待次」的吸納。

禮賢的具體表現，主要有二：一是不恥下問，二是求賢於山野陋巷。如〈下賢〉曰：

堯不以帝見善綰，北面而問焉。堯，天子也；善綰，布衣也。何故禮之若此其甚也？善綰得道之士也，得道之人，不可驕也。

所朝於窮巷之中、甕牖之下者七十人。文王造之而未遂，武王遂之而未成，周公旦抱少主而成之，故曰成王，不唯以身下士邪？

堯知善綰為得道之賢者，故放下帝王身段北面事之。周初有七十賢士隱於市井，文武二王訪之而未得，周公抱少主以示尊重，終得見。〈下賢〉尚舉齊桓公見小臣稷、魏文侯見段干木之例，以示人君不拘常規招納賢才之重要。

〈求人〉亦曰：

先王之索賢人無不以也，極卑極賤，極遠極勞。……堯傳天下於舜，禮之諸侯，妻以二女，臣以十子，身請北面朝之，至卑也。……禹東至樽木之地，……以求賢人，欲盡地利，至勞也。得陶、化益、真窺、橫革、之交五人佐禹，故功績銘乎金石，著於盤盂。

堯、舜、禹諸先王，為求得賢之佐，不惜自居卑賤，東奔西走。綜言之，《呂氏春秋》要求人君舉用賢士，不應計較身份，不應泥於成法，而涵有荀子「不待次而

²⁸ 文中凡引《荀子》，悉據清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2007年）。

²⁹ 韋政通：《荀子與古代哲學》，頁104。

舉」之君道精神。

至若尚賢之成效，《呂氏春秋》以爲人君只待求賢，不需董理萬事，一旦得賢之佐，自此一勞永逸。故政治上一切成效，推根究柢，悉來自人君之無爲。在尚賢之成效上，《呂氏春秋》主要提出二說。

一是賢者和人民之關係。《呂氏春秋》肯定人民對賢者有嚮往之心，如〈先識〉謂：

地從於城，城從於民，民從於賢。故賢主得賢者而民得，民得而城得，城得而地得。夫地得豈必足行其地、人說其民哉？得其要而已矣。

此謂人民必以賢者爲馬首。依此，人君若要取得民眾支持，可先取得賢者支持。又由於人民必和土地相連，則取得賢者支持，等於取得土地。至若如何得賢？如前文所謂以禮待之可也。照此邏輯，人君欲周有天下，無需蠢蠢欲動，以攻伐殺戮爲務，但以德正己，待賢以禮，而後爲民所趨矣。

二是賢者和致治之關係。對此，《呂氏春秋》持肯定態度：

National Chung Hsing University
人主有能明其德者，天下之士歸之也。國不徒安，名不徒顯，必得賢士。

（〈期賢〉）

身定國安天下治，必賢人。得賢人，國無不安，名無不榮；失賢人，國無不危，名無不辱。（〈求人〉）

功名之立，由事之本，得賢之化也。其本在得賢。（〈本味〉）

國雖小，其食足以食天下之賢者，其車足以乘天下之賢者，其財足以禮天下之賢者，與天下之賢者為徒，此文王之所以王也。今雖未能王，其以為安也，不亦易乎？……古之大立功名與安國免身者，其道無他，其必此之由也。（〈報更〉）

根據引文，在國家是否致治和賢士是否得用之間，存在著充要條件的關係——得賢則國治，這是把「得賢」規定爲「國治」的充份條件；失賢則國危，這是把「得賢」（失賢之否定）規定爲「國治」（國危之否定）的必要條件。合言之，「得賢」是「國治」的充要條件。《呂氏春秋》更指出，只要重用賢士，一旦遭受國難，無

需刻意做作，危害自會消弭於無形。〈召類〉如此描述得賢之功效：

趙簡子將襲衛，……史默曰：「謀利而得害，猶弗察也？今蘧伯玉為相，史鱒佐焉，孔子為客，子貢使令於君前，甚聽。《易》曰：『渙其群，元吉。』渙者，賢也；群者，眾也；元者，吉之始也；渙其群元吉者，其佐多賢也。」趙簡子按兵而不動。……賢主之舉也，豈必旗債將斃而乃知勝敗哉？察其理而得失榮辱定矣。故三代之所貴，無若賢也。

趙簡子意欲伐衛國，但史默告知衛國多賢，遂罷兵不動。在這起事件中，衛君根本未作任何軍需調配，但得賢良相佐，就從根解除外患。故賢主應為者，並非臨危才以兵力硬拚，而是以任賢使能為治國基本原則。〈期賢〉有類似記載：

趙簡子晝居，喟然太息曰：「異哉！吾欲伐衛十年矣，而衛不伐。」……簡子曰：「不如而言也。衛有士十人於吾所。吾乃且伐之，十人者其言不義也，而我伐之，是我為不義也。」故簡子之時，衛以十人者按趙之兵，歿簡子之身。衛可謂知用人矣，遊十士而國家得安。簡子可謂好從諫矣，聽十士而無侵小奪弱之名。

前則記載僅謂趙簡子因衛國多賢而罷兵不伐，這則記載則加入「義」的元素作為解釋：以大國伐小國是侵小奪弱的不義之舉，趙簡子不欲蒙此惡名，故雖欲伐衛而終不為。在此，衛君僅起用十賢即可止暴息亂。然十賢為衛君所用，可推知衛君必為一禮賢之主。〈求人〉載鄭國因子產之賢而免卻晉之攻伐，與〈期賢〉述衛國得賢而存其國同旨。要之，《呂氏春秋》主張尚賢可致國治，而此成效之所以可能，又端賴人君以德得賢，是又可見儒家之君道無為思想穿插其中也。

四、法家式之君道無為

法家言君道無為，不如道家看重去知、欲之累及其身重於國的「養生」、「重己」觀念，亦不採儒家「德化」、「尚賢」之道德取徑。法家所重者，概括言之，主要有二：一是制定國家制度之基本原則，一是人君役使臣下之基本原則。前者

是「因時變法」的觀念，後者是「設官用人」的治術。這兩個基本原則，皆涉及法家的君道無為思想。《呂氏春秋》若干篇章，受法家這兩方面影響甚鉅。

（一）因時變法

「因時變法」是法家制定國家制度之基本原則。「時」即「時機」、「情勢」、「局面」之義。據法家傳統，一個作為者若要實現某種目標，必要條件之一是：他的手段或做法是對其當前的時機、情勢、局面的一種利用或順應。此一基本原則施之於「變法」，就是說理想的國家制度乃順應時勢所需而制定。

1. 先秦法家文獻中的「因時變法」觀念

先秦法家文獻不乏對「因時變法」的討論，例如《管子》³⁰即已提出初步觀念。〈正世〉曰：

故古之所謂明君者，非一君也，其設賞有薄有厚，其立禁有輕有重，跡行不必同，非故相反也，皆隨時而變，因俗而動。

〈正世〉指出古代明君甚眾。其設賞有厚薄之分，其立禁有輕重之別。他們的施政不可謂不相反。但何以都稱得上是「明君」呢？這是因為他們的制度並非肆意為之（非故相反也），而是隨著時代的要求和因循民俗的標準而加以調整的（隨時而變，因俗而動）。若此解釋不誤，《管子》確然已主張因循時勢的變動而施行不同政治制度，亦即有了「因時變法」的初步觀念。〈國准〉中齊桓公和管仲的對話亦觸及此一議題：

桓公問於管子曰：「國准可得聞乎？」管子對曰：「國准者，視時而立儀。」……管子對曰：「……時至則為，過則去，王數不可豫致。此五家之國准也。」

「國准」即國家衡量輕重上下的準則，泛指政治制度、法律條文等。國准要「視

³⁰ 文中凡引《管子》，悉據黎翔鳳撰；梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004年）。

時而立儀」，即根據時勢而設定規範和標準。也就是說，國准是在瞭解時勢後才能籌劃（時至則為），不應事先憑空想像（不可豫致）。這種對國准的說法顯有「因時變法」的內涵。

《商君書》³¹亦持相同立場。〈更法〉記載商鞅、甘龍、杜摯於秦孝公前辯論「正法之本，使民之道」。甘龍、杜摯倡「法古」，一仍秦舊。商鞅則主「變法」：

前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農教而不誅，黃帝堯舜誅而不怒，及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜，兵甲器備各便其用。臣故曰：『治世不一道，便國不必法古。』湯武之王也，不循古而興；殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未可必非，循禮者未足多是也。君無疑矣。」

商鞅以為從前存在過許多世代。各個世代的領導者都是依據其當時的民情制定禮法。正如湯武不循前朝，國家照樣興盛；而夏、商末期，拘泥國家成法，終走向滅亡，此即「治世不一道，便國不必法古」。〈開塞〉的「世事變而行道異」、「興王有道，而持之異理」、〈壹言〉的「凡將立國，制度不可不時也」、「故聖人之為國也，不法古，不修今，因世而為之治，度俗而為之法」，都反映出商鞅抱持「因時變法」之理念。《韓非子》³²中〈南面〉的「伊尹毋變殷，太公毋變周，則湯、武不王矣。管仲毋易齊，郭偃毋更晉，則桓、文不霸矣」、〈五蠹〉的「事因於世，而備適於事」、「世異則事異，事異則備變」、「聖人不期脩古，不法常可，論世之事，因為之備」諸論，正是接續了法家「因時變法」的傳統。

2. 《呂氏春秋》論「因時變法」

然而，《管子》、《商君書》、《韓非子》僅備有「因時變法」的觀念，而未標舉「因時變法」一名。這要到《呂氏春秋》才被正式提出。〈察今〉是站在法家立場上討論「因時變法」的一篇專文：

凡先王之法，有要於時也，時不與法俱至。法雖今而至，猶若不可法。故

³¹ 文中凡引《商君書》，悉據蔣禮鴻：《商君書錐指》（北京：中華書局，1986年）。

³² 文中凡引《韓非子》，悉據陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年）。

擇先王之成法，而法其所以為法。……先王之所以為法者，人也，而已亦人也。故察己則可以知人，察今則可以知古。古今一也，人與我同耳。有道之士，貴以近知遠，以今知古，以益所見，知所不見。

此謂先王訂立法度，乃針對其所處情勢而為。故每一種法度，悉有其特定的時空因素。一旦時空轉換，該法度之有效性便隨而失喪。故後代人君所應效法的，不是先王既成的法度，而是「其所以為法」——其賴以訂立法度的依據。這一依據就是「人」，即所治理的人民的各種要求、意欲。以「人」作為「所以為法」，並稱此為「要於時」，就意味著人民的各種要求、意欲，乃是構成人君身處其中的「時」的要件。

由法度之有效性取決於特定時空因素這一點，〈察今〉嘗試把「因時」和「變法」兩者結合起來：

世易時移，變法宜矣。譬之若良醫，病萬變，藥亦萬變。病變而藥不變，嚮之壽民，今為殤子矣。故凡舉事必循法以動，變法者因時而化。若此論則無過務矣。

案此段是以藥喻法、以病喻時：藥物的使用取決於所患何疾。由於世上並不存在萬靈丹，是故罹患不同疾病，所服藥物亦當互異。同理，法度的設立取決於時勢何如。鑑於世上並無普遍適用的法度，面對不同時勢，所用法度自亦不同，故云「變法者因時而化」。

〈察今〉甚至直接以「因時變法」一語概括上述思想：

因時變法者，賢主也。是故有天下七十一聖，其法皆不同，非務相反也，時勢異也。……楚人有涉江者，其劍自舟中墜於水，遽契其舟曰：「是吾劍之所從墜。」舟止，從其所契者入水求之。舟已行矣，而劍不行，求劍若此，不亦惑乎？以此故法為其國與此同。時已徙矣，而法不徙，以此為治，豈不難哉？

此段提出刻舟求劍的譬喻：楚人墜劍於江水，在舟桅上刻下記號，但卻無視遺劍

的真實位置，竟然按舟楫的記號在江水另端搜索。這是要比喻不知因時變法的弊病：不考察時世的真實情況而拘泥古制，好比忽視遺劍的真實位置而執著於舟楫的記號一樣。按照舟楫的記號尋找遺劍，結果只會白費力氣；同樣地，使用舊的法制而行於新的時世，結果也只會無濟於事。〈察今〉指出，歷史上諸位聖人所採用的法制互不相同，這不是刻意標新立異，而是大家所處時勢不一之故。其背後的精神是：建立何種法度，不能草率預定，必須法應時生，也要法隨時轉。能為此，就是「因時變法」的「賢主」。

這裡有必要作一點補充說明。在《管子》、《商君書》、《韓非子》中，「因時變法」和「無為」的關係並不明顯。首先《管子》、《韓非子》言變法，皆不從「無為」立論，「無為」一詞更不見於《商君書》。其次，雖然《管子·心術上》以「因」界定「無為之道」，《韓非子》的〈主道〉、〈揚權〉言「無為」之術亦和「因」有密切關係；但二書言「因」，旨就君臣關係立論，而未及於變法問題。由此推之，《管子》、《韓非子》之言君道無為，似未涵蓋「因時變法」觀念。換句話說，二書之「因時變法」觀念，即便屬於「君道」，亦未必屬於君道中的「無為」之術。

與此不同，《呂氏春秋》主要由三方面把「無為」和「因時變法」連結起來。首先是〈先己〉的「無為之道曰勝天」一語。「勝天」即「順任自然」之謂。然所謂「自然」，除上述修身層面的「本性」一義外，尚有治國層面的「客觀性」一義。人君創設法度，必先參考民情，掌握局面，瞭解限制，斟酌取捨之間，方能打好根基。民情、局面、限制作為「時」的內容，正是人君從事變法前所面對的客觀性。由是「因時變法」遂可被視作「勝天」之個例（instance），而為人君執守的「無為之道」。其次是「因」和「無為」之密切關係。〈知度〉謂「有道之主，因而不為」，「因」和「不為」（無為）在此被視作一體兩面的概念。〈任數〉在「因者，君術也」後，又言「君道無知無為」，可見「因」義近於「無為」。根據這些用法，「因」可被視作「無為」的某種表達方式。依此，所謂「因時變法」，遂可被理解為「君道無為」的一種落實。最後，〈察今〉以「有道之士」稱呼能「因時」者。而在〈重己〉、〈情欲〉、〈審分〉、〈君守〉、〈勿躬〉諸篇，「有道者」或「有道之主」乃是具備「適欲」、「無方」、「無知」、「無事」諸條件的領導者。由於「適欲」、「無方」、「無知」、「無事」均可統攝於「無為」，這或可作為「有道之士」的「道」是指「無為之道」的佐證。合言之，《呂氏春秋》的「因時變法」思想，自有其法家傳統的背景；而它正式標舉「因時變法」一語，並將之規定為「君道無

為」的一項重要內容，乃是對自《管子》、《商君書》以來的法家變法觀念的發展。

（二）設官用人

所謂「設官用人」³³，是指人君劃分層級職別，由臣下專司任責。這是先秦法家的「君道無為」思想中最關鍵的環節。大體言之，「設官用人」可涵兩個原則，一是「君逸臣勞」原則，一是「量材授職」原則。《慎子》、《申子》、《管子》、《韓非子》等先秦法家文獻均有相關說法。此一思想，亦見於《呂氏春秋》的〈審分〉、〈君守〉、〈分職〉諸篇。

1. 先秦法家文獻中的「設官用人」思想

《慎子》³⁴雖不言「無為」，但其屢言「無事」，實涵有「無為」觀念。〈威德〉以「天無事」、「地無事」類比「聖人無事」，意謂聖人處上，無所事事，而使百姓自安。之所以如此，是由於人君設官用人，責成百官處理萬事。〈民雜〉曰：

君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞。臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已。故事無不治，治之正道然也。

National Chung Hsing University

所謂「君無事」，是指各項具體政事，悉由相關專才負責，人君不必指手劃腳，只需靜待績效即可。在此，「臣事事而君無事」運用了「君逸臣勞」原則，而「臣盡智力以善其事」則預設了「量材授職」原則。假如同意「無事」屬於「無為」，則慎子有關設官用人之說，遂可歸入其「君道無為」思想。

《申子》有「無為」之說。申不害論「無為」，主要有二義：一是人君處上無事，政務悉由臣下均分的治術；二是人君隱匿知欲，以便窺測臣意的心術。現僅就第一義進行申論。〈大體〉云：

鏡設精，無為而美惡自備；衡設平，無為而輕重自得。凡因之道，身與公

³³ 「設官用人」乃借用自詹康先生的用語，參閱詹康：〈韓非論君術之窮〉，《政治學報》第48期（2009年12月），頁41。

³⁴ 文中凡引《慎子》及《申子》，悉據劉殿爵編：《申子逐字索引；尸子逐字索引；慎子逐字索引》（香港：商務印書館（香港）有限公司，2000年），香港中文大學中國文化研究所先秦兩漢古籍逐字索引叢刊·子部；第38-40種。

無事，無事而天下自極也。

申不害以爲人君當如明鏡和權衡，只要建立公心，不以偏智私欲亂政，則百臣盡其才，天下自然可定，此之謂「無爲」或「因之道」。〈大體〉續言其具體操作：

明君如身，臣如手；君若號，臣如響。君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。

有道者不為五官之事，而為治事之主。君守其道也，官知其事也。十言十當、百為百富者，人臣之事也，非人君之事也。

設其本、治其要、操其柄、守其道，乃是人君無事；操其末、行其詳、事其常、知其事，乃是人臣事事。當中顯然預設了「君逸臣勞」原則。而「美惡自備」、「輕重自得」，似是譬喻人君對百官不同的性情才能充份掌握。若是，則人臣之行其詳、知其事，亦預設了「量材授職」原則。

《管子》論君道無爲，亦依循「設官用人」的脈絡。〈心術上〉「無爲」一詞凡六見，明顯對應「君逸臣勞」和「量材授職」兩項原則：

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。……故曰：心術者，無為而制竅者也。故曰：君，無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能，能不與下誠也。毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，言動之不可以觀也。

人君和百官之關係就像心和九竅的關係。心旨在指令九竅的運作，但心不代行九竅之事，故謂心術是「無爲而制竅」。以此例之，人君旨在指令百官的運作，但人君不代行百官之事，這正是人君之「無爲」。這一「無爲」採取的是「君逸臣勞」原則，觀其謂人君「不奪能」可知。〈心術上〉又曰：

無為之道，因也。因也者，無益無損也。以其形，因為之名，此因之術也。

在此，「無爲之道」被界定爲「因」。「因」即不以偏智私欲損益眼前的事實。此概

念應用於役臣，就是依其才性（以其形）委任相稱的職務（因為之名）。此段的「無爲」則是採取「量材授職」原則。至若《韓非子》中〈揚權〉的「權不欲見，素無爲也。……聖人執要，四方來效」和「物者有所宜，材者有所施。各處其宜，故上下無爲」、〈主道〉的「人主之道，靜退以爲寶。不自操事而知拙與巧」和「形名參同，君乃無事焉」諸論，亦皆涵「君逸臣勞」和「量材授職」二原則。

2. 《呂氏春秋》的「設官用人」思想

從〈審分〉、〈君守〉、〈分職〉諸篇看來，《呂氏春秋》的「君道無爲」，亦涵有法家的「設官用人」思想。〈審分〉曰：

人與驥俱走，則人不勝驥矣；居於車上而任驥，則驥不勝人矣。人主好治人官之事，則是與驥俱走也，必多所不及矣。夫人主亦有居車，無去車，則眾善皆盡力竭能矣，諂諛諛賊巧佞之人無所竄其姦矣，堅窮廉直忠敦之士畢競勸聘驚矣。

這裡以人馬關係譬論君臣關係：人馬競賽，人必不勝於馬，但人居車上指揮駕馭，則人馬同速。同理，人君治人臣之事，必不及於人臣；但人君居高施令，則百官無不盡其力。此喻顯屬「君逸君勞」原則。〈審分〉又曰：

王良之所以使馬者，約審之以控其轡，而四馬莫敢不盡力。有道之主，其所以使群臣者亦有轡。其轡何如？正名審分，是治之轡已。故按其實而審其名，以求其情；聽其言而察其類，無使放悖。

王良是戰國有名的善御者。王良之善御，在於固握轡繩，如此四馬莫不盡其力。而正名審分，正是人君役使群臣的轡繩。所謂「正名審分」，就是按照群臣的實際才能賦與其相稱的官職，並根據他所提出的預期成果而求其功績。此喻顯屬「量材授職」原則。對於此兩項原則，〈審分〉以「得道忘人，乃大得人」概括——「得道」是順著前文「名正則人主不憂勞矣。不憂勞則不傷其耳目之主。問而不詔，知而不爲」來說的。「不憂勞」、「不傷耳目」、「不詔」、「不爲」屬於「無爲」，故「得道」的「道」，是指「無爲之道」。能行無爲之道（得道），意味著去除知欲之

蔽（忘人），如此才能客觀地任人使物（大得人）。可知〈審分〉言君道無為，乃順法家設官用人之脈絡提出。

〈君守〉亦屬法家立場的專文，其起首即以「得道者必靜。靜者無知」描述「君道」的內涵。所謂「靜」或「無知」，就是人君勿自恃智能之意。有別於〈審分〉認為自恃智能造成人君之憂勞，〈君守〉認為人君自恃智能，則人臣便有了攀附人君的憑藉：

人主好以己為，則守職者舍職而阿主之為矣。阿主之為，……則人主日侵而人臣日得。……尊之為卑，卑之為尊，從此生矣。此國之所以衰而敵之所以攻之者也。

人君好以己為，等於暴露好惡，如是人臣就有了討好人君的憑藉。其結果就是君權旁落，國勢日衰。這一說法，顯然是取自《申子·佚文》的「上明見，人備之。……其知見，人惑之。……其有欲見，人餌之」之說，亦有類於《韓非子》的「君見其所欲，臣自將雕琢；……君見其意，臣將自表異」（〈主道〉）和「今人主不掩其情，不匿其端，而使人臣有緣以侵其主」（〈二柄〉）諸論。其為法家立場甚明。

由於人君不現智能，所以著重群策群力：

故善為君者無識，其次無事。……今之為車者，數官然後成。夫國豈特為車哉？眾智眾能之所持也，不可以一物一方安車也。

造車尚且仰賴不同的專家，而論複雜程度，治國又較造車遠甚，可知治理國事，必賴眾智眾能。君者無識無事，逸也；眾智眾能之所持，勞也。故此段是言「君逸臣勞」。而「大聖無事而千官盡能」、「奚仲作車，蒼頡作書，后稷作稼，皋陶作刑，昆吾作陶，夏鯨作城，此六人者所作當矣」二語，則是言「量材授職」。文末以「作者憂，因者平」為「君道」，乃是兼此二原則而說。

〈分職〉更顯然把法家的「設官用人」思想，規定為「君道無為」之要目：

先王用非其有，如己有之，通乎君道者也。夫君也者，處虛素服而無智，故能使眾智也；智反無能，故能使眾能也；能執無為，故能使眾為也。無

智、無能、無為，此君之所執也。

先王建立事功，在能結集群力為己所用，此乃為君之要道。但群力如何結集？〈分職〉主張人君不顯智能，事不躬親，百官方敢展現智能，貢獻辛勞。也就是說，人君必「無智」、「無能」、「無為」，方能得到「眾智」、「眾能」、「眾為」。可知「用其非有，如己有之」，亦涵「君逸臣勞」原則。在此基礎上，〈分職〉又涉及「量材授職」原則：

武王之佐五人。武王之於五人者之事無能也，……故武王取非其有，如己有之，通乎君道也。通乎君道，則能令智者謀矣，能令勇者怒矣，能令辯者語矣。

武王手下有才士五人。武王雖乏五人之才，但將他們安排在合適的位置，便無異於武王本人具備相關的專業能力。掌握此一「君道」，可使智者謀、勇者怒、辯者語，總之就是讓不同的才士盡展所長。當中顯有「量材授職」原則之預設。由於「無智」、「無能」可納入「無為」，這是「用其非有，如己有之」的「君道」；而「用其非有，如己有之」又涉及「設官用人」的思想，則可知〈分職〉之言「君道無為」，實以「設官用人」為要目。

五、《呂氏春秋》融會三家之「君道無為」

前文分從道家、儒家、法家三種立場析論《呂氏春秋》的「君道無為」思想。這種採納諸家異說，使之並行而雜的「量的湊合」，在雜家文獻中，其實並非罕見。但在「量的湊合」的基礎上，嘗試進行「質的綜合」，將諸家異說熔鑄為一獨立系統，亦未嘗不是雜家努力的目標。《呂氏春秋》若干探討「君道無為」的篇章，具有集道、儒、法三家為一論的強烈動機，³⁵其所反映的，正是這樣的一種努力。

³⁵ 說《呂氏春秋》若干篇章「集道、儒、法三家為一論」只是一概略的講法。事實上，《呂氏春秋》言君道無為，所涉及的元素絕不止道、儒、法三家。譬如論及儒家時，《呂氏春秋》常結合陰陽家立論。以〈精通〉、〈應同〉為例，其「聖人形德乎己，而四方咸飭乎仁」和「堯為善而眾善至」諸說，雖以儒家「德化」之無為觀作為主線，但其理論背景，實預設了陰陽家的同類感應思想。又如論及法家時，《呂氏春秋》亦

〈勿躬〉、〈知度〉二篇，集道儒法三家為一論的特色較為明顯。〈勿躬〉首先指出，「人君而好為人官」是「非君道也」，這即意味著「君道」就是「人君不行人官之事」，此為篇名「勿躬」之義。而這樣一種「君道」，實兼具道、儒、法三家言「無為」之特色：

此二十官者，聖人之所以治天下也。聖王不能二十官之事，然而使二十官盡其巧、畢其能，聖王在上故也。聖王之所不能也，所以能之也；所不知也，所以知之也。養其神、脩其德而化矣，豈必勞形愁弊耳目哉？……故善為君者，矜服性命之情，而百官已治矣，黔首已親矣，名號已章矣。

「二十官之事」借代各種不同的專業。聖人之為聖人，不在通曉全部專業，而在任用各種人才，使其在相關專業領域畢盡巧能。在這種意義上，聖王的有所不能、有所不知，反而成爲了他成功遂事、掌握萬象的條件。這一套無為觀，顯然是取自法家的「設官用人」思想。

唯聖人所以能放任二十官各行其事，聖人非修行有成，實不能爲之。換言之，聖人之足以治國，必涵一穩固的修身基礎。對此，〈勿躬〉提出「養其神」、「脩其德」以輔其說。「養神」，是指「矜服性命之情」，主要涉及知、欲之清除，其屬道家致虛守靜之剝落工夫甚明。「脩德」，是指「以德正己」。《呂氏春秋》言「德」，常與「仁」(《精通》)、「義」(《上德》)、「先識」(《先識》)、「禮」(《懷寵》)、「愛人」(《愛士》)、「得民心」(《順民》)諸儒家價值理想並舉。可知「脩德」，應屬儒家德化之無為。事實上「黔首已親」一語，正表「脩德」所達成的「風行草偃」之成果。合言之，〈勿躬〉言君道無為，在修身的層面，要求儒道二家雙管齊下：一方面，人君要認清人性的事實，去除扭曲人性常態的偏知、情欲(屬道家)；同時，人君必正己以德，使理義之心對行爲起作用(屬儒家)。合此「養神脩德」之功，方能在治國層面一本客觀、公正的態度，將各種職務交付不同的專才負責(屬法家)。其「黔首已親」之政治果效，又顯從儒家立論。依此，〈勿躬〉言君道，乃是在「質」上

常結合名家立論。以〈審分〉為例，其「名正則人主不憂勞」、「因形而任之」諸說，雖以法家「設官用人」之無為術為主線，但其理論背景，又和名家的刑名之學息息相關。拙文僅舉道、儒、法三家說明《呂氏春秋》「君道無為」之雜家特色，只是取其重要性或顯要處立論，並非謂其「雜」止此三家也。

綜合道、儒、法三家思想的一種嘗試。而不論修身治國，人君皆「不必勞形愁弊耳目」，是又突顯一君道無為之精神。〈勿躬〉文末復就三家之君道無為，再作一綜合性的總結：

凡君也者，處平靜、任德化以聽其要，若此則形性彌羸，而耳目愈精；百官慎職，而莫敢愉縱；人事其事，以充其名。名實相保，之謂知道。

「處平靜」為道家去健羨、黜聰明之修為，而「任德化」是儒家己正人正、遵理行義之表現。至若「百官慎職，而莫敢愉縱；人事其事，以充其名」，則是法家量材授職、駕御群臣之治術。「若此」二字，反映出〈勿躬〉把道儒二家之修身成果規定為法家治術的根基。這種將三家的君道無為思想冶於一爐的表達方式，先不管完善與否，其在「質的綜合」上所作的努力，實顯然易見。

〈知度〉亦有相同傾向，其首段曰：

明君者，非遍見萬物也，明於人主之所執也。有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也。明於人主之所執，故權專而姦止。

此處開宗明義指出，「明君」是「明於人主之所執」，「有術之主」是「知百官之要」。衡之於〈分職〉「能執無為，故能使眾為也。無智、無能、無為，此君之所執也」一語，可知「明君」之所執，乃是毋恃己智己能、不代行官事的「無為之道」，而這恰好是「非一自行之，知百官之要」的「有術之主」所為者。依此推之，「明君」和「有術之主」乃是異名同謂，皆指涉持守無為之道的理想君王也。

首段僅標示出「君道無為」之綱領，其學派歸屬並不明顯。後段所論，則同時涵攝道、儒、法三家：

君服性命之情，去愛惡之心，用虛無為本，以聽有用之言，謂之朝。凡朝也者，相與召理義也，相與植法則也。上服性命之情，則理義之士至矣，法則之用植矣，枉辟邪撓之人退矣，貪得偽詐之曹遠矣。故治天下之要，存乎除姦；除姦之要，存乎治官；治官之要，存乎治道；治道之要，存乎

知性命。

和〈勿躬〉一樣，〈知度〉主張人君修身之要，在「服性命之情」。其做法有二，一是「去愛惡之心」，一是「用虛無為本」。前者是去欲，後者是去知，同屬道家工夫。而在此道家工夫基礎上，人君方有資格主持朝會，與百官「召理義」、「植法則」——商討理義標準，創設法制規範。這又同涉儒家的價值理想和法家的政治哲學。人君順任性命之情，可得理義之士支持，並落實法制規範，更足證〈知度〉是以道家工夫作為推廣儒、法兩家思想的起步。「除姦」是理義彰顯，而理義要彰顯，取決於「治官」——百官各當其任，維持社會良好運作。這兩點分別代表儒、法兩家之君道。而此兩家之君道，同皆以道家之「知性命」為根本。「知性命」的「知」，或可讀為「主」，主者主導之謂。故「治道之要，存乎知性命」一語，可解為「人君治國之道，重在以性命之情為主導」。和把「知」解作「知道」、「瞭解」相比，以「知」為「主」更能表達順任本性之義，從而呼應《呂氏春秋》眾多要求人君通達本性、回歸本性、服從本性的言論，如〈重己〉「達乎性命之情」、〈謹聽〉「反性命之情」、〈有度〉「通乎性命之情」等。這種對「知性命」的詮釋，正合於〈先己〉「勝天」之義，是故「治道之要，存乎知性命」的「道」，正是指的「無為之道」。從修身的層面，此「無為」屬道家工夫（知性命、服性命之情）；從治國的層面，此「無為」既表現為儒家之價值（召理義、理義之士至），亦落實為法家之治術（植法則）。合言之，〈知度〉此段所涵的「君道無為」思想，實可看作是對道、儒、法三家的「質的綜合」。

順此，〈知度〉這樣規定「有道之主」的內涵：

故有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不代³⁶之言，

³⁶ 此句原作「不伐之言」。王念孫、陶鴻慶主張「伐」當作「代」，楊樹達則以為「不伐之言」不誤，「不伐之言」即「不以言自矜伐」。參閱陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁1101。案「不代之言」較「不伐之言」義長，故從其說。「不代之言」，意謂人君不代臣下議論，蓋分職既定，絕不插手干預，俾使臣下盡其才。〈知度〉各段的「非一自行之」、「各當其任」、「任人」、「託於賢」諸論，正是人君「不代之言」之不同表達。反觀「不伐之言」，若如楊樹達解作「不以言自矜伐」，即人君不當因其善辯生驕矜之心，而以折服論敵為樂，則此義雖為「無為」之所涵，卻與〈知度〉篇旨並不相干。楊樹達更認為若原句為「不代之言」，則「之」字遂表「有司」。但由於「上文未語及有司，不當此忽及有司」。楊樹達此論謬甚。一謬是雙重標準：若「上

不奪之事，督名審實，官使自司，以不知為道，以奈何為寶³⁷。堯曰「若何而為及日月之所燭」？舜曰「若何而服四荒之外」？禹曰「若何而治青北、化九陽、奇怪之所際」？

根據「因而不為」一語，「有道之主」的「道」可被詮釋為「無為之道」。依此，這段話的主題亦屬「君道無為」思想。作為一位有道之主，首先必須「去想去意，靜虛以待」，亦即具備道家的清除知、欲之工夫；然後必須「不代之言，不奪之事，督名審實，官使自司」，亦即掌握法家的君逸臣勞、量材授職的用人之術。再者，在「奈何為寶」後，又言及堯、舜、禹三位儒家的聖人請教如何平治異族之事，當中隱然涵有藉德治化育境外之民的儒家式之君道無為思想。由於「以奈何為寶」正是「去想去意，靜虛以待」，可知〈知度〉實以儒家的聖人為「有道之主」。於此，所謂「有道之主，因而不為」，既涉及道家的修身工夫，亦涉及法家的用人之術，也涉及儒家的德化之治。而前數節已論證道家的修身工夫、法家的用人之術和儒家的德化之治分別屬於其學派的「君道無為」之重要內容。依此，〈知度〉之言「君道無為」，並非特主一家，實是三家縱橫交錯，成獨立之系統也。

除了〈勿躬〉、〈知度〉外，〈為欲〉亦有集三家為一說的傾向。如〈為欲〉謂「人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；無欲者，不可得用也」，這顯然是取自法家治國必先掌握民欲的御民之術，《商君書》的〈說民〉、〈錯法〉，以及《管子》的〈權修〉、〈立政〉等，皆有此主張。但〈為欲〉話鋒一轉，指出古聖王藉由「聞道」而「去非性」，其結果就是「審順其天而以行欲，則民無不令矣，功無不立矣」。而所謂「審順其天而以行欲」，意即順民之性以行民之欲，這其實是結合「治國令其民爭行義」來說的。於是「審順其天」之「天」，乃是指人

文末語及有司」可證「不代之言」亦不當語及有司，則上文亦未語及「以言自矜伐」之意，何以「不伐之言」卻可作此解？二謬是有悖文意：〈知度〉首段謂「有術之主者，非一自行之也，知百官之要也。知百官之要，故事省而國治也」，正是人君不代行有司之專責（不代之言）的明顯主張。且「不伐之事」同段稍前，以「人主自智而愚人，自巧而拙人，若此則愚拙者請矣，巧智者詔矣」為「將何以君人乎」，正是從反面表述人君不代有司之道理。此足證楊樹達「上文未語及有司」之說，大違文意，絕難成立。

³⁷ 此句原作「以奈何為寶」。畢沅、俞樾、劉文典、許維通分別從文獻（《淮南子·主術訓》作「以奈何為寶」）、義理（作「實」於義不通）、聲韻（道、寶為韻）三角度論證「實」為「寶」之誤。今據改。相關討論參閱陳奇猷：《呂氏春秋校釋》，頁1101-1102。

民的理義之性；而在此脈絡下，人君所掌握的「人之欲」，也被規定為人民「爭為義」的道德欲望。通過這樣的嘗試，〈為欲〉可說是初步結合了法、道、儒三家之說——掌握民欲屬於法家之君道無為，以「爭為義」為民欲的內容屬於儒家之君道無為，人君「去非性」的「聞道」之舉則屬於道家之君道無為。

但也必須指出，「質的綜合」除了集道儒法三家為一論外，尚有其他較簡約的形態：或集道法為一論，或集道儒為一論，或集儒法為一論。如〈園道〉、〈任數〉、〈執一〉將道、法兩家合論，〈大樂〉、〈貴當〉、〈有度〉將儒、道兩家合論，〈愛類〉則將儒、法兩家合論。但無論是依何種形態綜合諸家，都從不同程度上反映了《呂氏春秋》「君道無為」之雜家特色。

六、餘論

總之，「雜家」的「雜」字主要有兩個意思：一是「量的湊合」，一是「質的綜合」。當具有不同學派性質的篇章堆疊成文獻的主體部分，這就是「量的湊合」。當不同學派的思想經過調和折衷而融會成一個系統，這就是「質的綜合」。一般來說，所謂「雜家」，乃是兼就這兩項特色而言的。

循「雜」之二義入手，有助於探討《呂氏春秋》「君道無為」之雜家特色。就「湊合」言之，《呂氏春秋》中以「君道無為」為旨歸的學派性篇章，主要有道家式、儒家式、法家式三類。道家式的篇章主要有〈本生〉、〈重己〉、〈貴生〉、〈情欲〉、〈論人〉等，其「君道無為」思想，以老子之「無知無欲」和「無為而無不為」為主，間涉莊子否定政治之立場。儒家式的篇章主要有〈勸學〉、〈尊師〉、〈功名〉、〈精通〉、〈上德〉、〈順民〉、〈謹聽〉、〈察賢〉、〈下賢〉、〈求人〉、〈先識〉、〈報更〉、〈期賢〉等，其「君道無為」思想，以孔門「善學」、「德化」之修身治人思想為主，亦含荀子「尚賢」觀念。法家式的篇章主要有〈察今〉、〈審分〉、〈君守〉、〈分職〉等，其「君道無為」思想，既吸收《管子》、《商君書》「因時變法」的觀念，亦繼承了自《慎子》、《申子》、《管子》以來「設官用人」的先秦法家治術傳統。用此觀之，就「君道無為」一主題來說，《呂氏春秋》確然在「量」上湊合了道、儒、法三家之說。

而就「綜合」言之，《呂氏春秋》有些以「君道無為」為主旨的篇章，並沒有明顯的個別學派劃分，反觀其論述表現出作者有意調和折衷不同思想，從而成立

一家之言的強烈動機。例如〈勿躬〉以爲人君同以儒道修身，則能培養公心，一本客觀程序按能授官，從而獲致民心歸附、主名顯赫之政治果效。又如〈知度〉以爲人君去知去欲，則可招致理義之士，建立法制規範，使有職者各按其位而施其能。再如〈爲欲〉建議人君以「聞道」（無爲之道）去除「非性」（偏知和情欲），如此方能一本公心考察民欲，而加以役用駕馭。而對於所謂「民欲」，除了好利而惡害的本能外，〈爲欲〉更引入「爭爲義」的道德本性。綜言之，〈勿躬〉、〈知度〉、〈爲欲〉三篇對於「君道無爲」的論述，實是在「質」上對道、儒、法三家思想的一種刻意綜合。總之，無論雜家之「雜」是「量的湊合」還是「質的綜合」，《呂氏春秋》的「君道無爲」思想皆表現出鮮明的雜家特色。

最後還想指出一點。學界普遍認爲，雜家的「兼儒、墨，合名、法」和道家（黃老道家）的「因陰陽之大順，採儒、墨之善，撮名、法之要」同具「博採諸家之長」之思想特色。若此論爲是，則在雜家和黃老道家之間，就似乎難以嚴格識別。這樣一來，即使證明了《呂氏春秋》的「君道無爲」思想「博採諸家之長」，但卻難由此推導出它應當歸入「雜家」還是「黃老道家」。這對於全文的立論根基來說，即使不算有力衝擊，最少也成一大疑點。事實上，許多論者對於兩家之區別已提出不少卓見。如陳麗桂先生主張相較於黃老道家來說，「雜家以『國體』、『王治』爲關切焦點，『議政』爲經常職責，與政治緊密結合，有濃厚外王質性」³⁸；潘俊杰先生則以爲黃老道家和雜家有兩方面不同：一、黃老道家以「道、法」爲主旨吸取百家，雜家則以「王治」爲主旨吸取百家；二、在雜家體系中，宇宙論、養生論、認識論諸思想成分均是爲「王治」服務，而在黃老道家中，這些思想成分較具理論獨立性，不必然和治國之道有關；³⁹陳靜先生在討論《淮南子》的學派歸屬時，則謂「『雜家說』強調《淮南子》的立場並不純一，不同的思想立場之間實際上存在著衝突，……『道家說』強調《淮南子》具有在道家的思想立場統攬全書的意圖」⁴⁰。要之，依陳靜先生看來，「雜家」和「道家」是異名同謂，它們只是從不同角度指涉同一對象的兩個稱呼。

³⁸ 陳麗桂：《漢代道家思想》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013年），頁33。

³⁹ 潘俊杰：〈先秦雜家的特徵〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第38卷第1期（2008年1月），頁155-156。

⁴⁰ 陳靜：《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》（雲南：雲南大學出版社，2004年），頁170。

有別於前述學人的做法，前文區分「雜」之二義，在某種意義上亦提供了識別雜家和黃老道家的判準——當人們以「博採諸家之長」評價黃老道家時，意思往往是黃老道家對諸家作「質的綜合」，而不及於「量的湊合」。例如《管子》常被視為黃老文獻，這和它在許多議題上綜合了道、儒、名、法諸家而有了「質」上的新突破有關，至於它是否在「量」上由不同思想流派的篇章湊合而成，往往不是被考慮的重點。然而，當人們以「博採諸家之長」評價雜家時，其理據並不只於雜家對諸家作「質的綜合」，更在於雜家對諸家作「量的湊合」。例如人們視《呂氏春秋》和《淮南子》為雜家文獻，當然是由於二書對諸家思想作了「質的綜合」，但另一個同樣重要的原因恐怕是二書對諸家思想也作了「量的湊合」。依此，根據「雜」之二義，雜家文獻必同時是黃老文獻，但黃老文獻不必然同時是雜家文獻——一部文獻若缺乏「量的湊合」這一元素，就無法取得雜家的身份。例如《黃帝四經》公認黃老，但無人視為雜家。細察其故，正是其書並非量的湊合所致。用此觀之，區別「雜」之二義，既能顧及黃老道家和雜家的密切關係，又能為兩者之界限提出一識別判準。當然，這一判準仍然相當粗糙，在應用上定會面臨許多限制；至於如何修正改善，使它具有較大的可操作性，只好留待另文作專門探討了。

National Chung Hsing University

徵引文獻

一、古籍

漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。

漢·班固撰，唐·顏師古注：《新校漢書集注》，臺北：世界書局，1973年。

宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年。

清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2007年。

清·黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。

何志華導讀及譯注：《呂氏春秋》，香港：中華書局，2013年。

陳奇猷：《韓非子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。

_____：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1988年。

張雙棣、張萬彬、殷國光、陳濤注釋：《呂氏春秋譯注》，吉林：吉林文史出版社，1996年。

蔣禮鴻：《商君書錐指》，北京：中華書局，1986年。

樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983年。

劉殿爵編：《申子逐字索引；尸子逐字索引；慎子逐字索引》，香港：商務印書館（香港）有限公司，2000年，香港中文大學中國文化研究所先秦兩漢古籍逐字索引叢刊·子部；第38-40種。

二、近人論著

王剛：〈漢初政治中的儒家「無為」與道家「無為」〉，《江西師範大學學報（哲學社會科學版）》第41卷第4期，2008年8月，頁75-79。

何志華：《呂氏春秋管窺》，香港：中華書局，2015年。

佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：臺大出版中心，2013年。

周云芳：〈老子的「無為」政治與先秦其他無為思想的區別〉，《管子學刊》，2012年第3期，頁125-128。

韋政通：《荀子與古代哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。

高柏園：《韓非哲學研究》，臺北：文津出版社，1994年。

陳志平：〈雜家考論（下）〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第六輯，上海：上海古籍出版社，2012，頁311-324。

陳靜：《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》，雲南：雲南大學出版社，2004年。

陳麗桂：《漢代道家思想》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013年。

張分田：〈秦漢之際法、道、儒三種「無為」的互動與共性——兼論「無為之治」是中國古代的一種統治思想〉，《政治學研究》，2006年第2期，頁88-96。

張舜徽：《周秦道論發微》，北京：中華書局，1982年。

黃煌：《「無為」與「治道」：後儒學視域內的「無為」》，武漢：華中科技大學出版社，2015年。

詹康：〈韓非論君術之窮〉，《政治學報》第48期，2009年12月，頁33-57。

葛榮晉：〈論「無為」思想的學派性〉，《齊魯學刊》第160期，2001年1月，頁20-28。

潘俊杰：〈先秦雜家的特徵〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》第38卷第1

期，2008年1月，頁154-156。

劉笑敢：《老子：年代新考與思想新詮》，臺北：東大圖書公司，2005年。

劉錦賢：〈儒家之無為觀〉，《興大中文學報》第16期，2004年6月，頁29-50。



