



國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Sciences

National Taiwan University

Master's Thesis

《淮南子》的政治觀——以養生而治國為核心

The Political Thought of *Huainanzi*:

From Health Cultivation to Political Governance

黃泓文

Hong-Wen Huang

指導教授：林俊宏博士

Advisor: Chun-Hung Lin, Ph. D.

中華民國 115 年 2 月

February, 2026

謝辭



在寫這篇論文的時候，常常會有「我真的能夠寫出來嗎？」的懷疑，這個疑問由於一直以來怠惰而致的緩慢進度，也因為擔心妄自解釋聖哲語言與智慧的憂慮。雖然最後有機會能完成，這份不安並沒有因此隨之散去，仍有待往後繼續地接觸，不敢期望由技入道，但求能夠彌補這些年來的不夠精進。

一路上走來有許多跌跌撞撞，雖然多半是我不夠用心自食其果，但能夠在路上少些磕碰、多些坦途，必須感謝身邊眾多的愛與包容。

首先感謝指導教授——林俊宏老師。與老師的緣分從大學開始，但當時的我迷惘而沒有機緣更深入認識，很慶幸能在研究所時期再次遇到老師。在老師的鼓勵與開導下，從對話中回顧《淮南子》與道家思想，除了在知識上撥雲見日，老師言行的生命智慧也為我破迷啟悟，非三言兩語能道盡，然而不肖弟子塵勞關鎖，徒增老師困擾，深感愧疚。

接著感謝袁承維老師、郭應哲老師與許雅棠老師三位口試委員。袁老師雖遠在千里，但除了線上，也在好不容易回台的空閒親自指導，從老師的身分與過來人學長的身分給予我勉勵，指出許多我可以努力的方向與相關建議。郭老師從思想的層面指出「雜」的多元性，也提醒實際身體修養的問題，讓我深刻體認學問需要關注多元面向與層次問題。口試時因程序的更動讓郭老師舟車勞頓多跑一趟，至感抱歉。同樣也很感謝許老師在身體抱恙時，仍然指出許多關鍵的問題，讓我重新回顧問題意識的釐清，和反省治學必須採取嚴謹的文本解讀態度。十分感謝三位老師辛苦悉心的指導。

這篇文章能夠以論文面世，還須感謝系上的王辰元助教，常在時間緊迫下給助教添了不少麻煩，實在有愧於心也感激不盡。

在長時間進行論文書寫的時候，身邊的邀約常被我以忙著寫論文為由拒絕，也疏於關心朋友的近況，然而幾位好友並不以此為忤，不斷的關心讓我備感溫暖，元皓、鈞智、奕傑、仲耘、霍御、宇昕、竣元、Hinata、宗頤，謝謝你們不離不棄地

打氣和鼓勵。

然後想要謝謝我的家人，阿公、阿嬤、爸爸、媽媽、兩位姐姐和其他家族成員，讓你們操心了那麼久，感謝你們一直以來對我的包容和支持。





中文摘要

本篇論文透過「身體治理」的視角，探討《淮南子》的政治思想。以身體治理為切入點，說明被班固及部分研究者歸類為雜家的《淮南子》，是可以由「道」作為核心，貫通《淮南子》相對駁雜的書寫。

在《淮南子》中，氣是闡釋大道開展、宇宙化生的關鍵概念。氣的思考在戰國以來的學術界快速的發展，《淮南子》對氣的論述富有與《管子》四篇、《帛書·黃帝四經》等黃老道家相近的思考路徑。從物質性的氣之聚散變化，構建了能夠聯繫形而下現象世界的物質存有，與形而上精神相通的思考框架。因此，從氣的角度解讀《淮南子》的身體治理，即能跨越物質與精神層次的治理，達致身心安頓，並指向復歸於大道存有的路徑。

《淮南子》的政治思想始於統治者對自身的身體治理，統治者的修養延伸至對群體身體的治理，形成由養生通往治國一貫的進路。因此完成修養的統治者，對應於不斷變化的政治現實所進行之治理行動，會根據不同層次的「身體」採取相應的治理策略。在身體的面向上，由物質而精神，「性命之情處其所安」的復歸，即在政治治理上，從有為的治理行動，逐步走向「萬物固以自然」的無為秩序。

職是，從身體治理、養生而治國的觀點而言，《淮南子》之「雜」正是以把握「道」為核心，藉由多層次的思考回應身體治理的需求，同時也是在治國的面向上，採取多元的方法，以期達成復歸於無為的理想治理。

關鍵字：淮南子、身體治理、道、氣、養生、黃老、無為、內聖外王

ABSTRACT



This thesis explores the political thought of the *Huainanzi* from the perspective of "body governance." Taking this perspective as a point of departure, this study demonstrates that the *Huainanzi*—traditionally classified as "Eclectic" (*Zajia*)—possesses a coherent internal logic centered on the Dao, which serves to bridge and integrate the text's heterogeneous writings.

Qi serves as the key concept in the *Huainanzi* for elucidating the unfolding of the Dao and the transformation of the cosmos. The discourse on qi in the *Huainanzi* aligns with Huang-Lao Daoism found in the "four chapters" of the *Guanzi* and the *Huangdi Sijing*. The aggregation and dispersal of material qi serves to link the material existence of the phenomenal world with metaphysical spirituality. Consequently, interpreting body governance from the perspective of qi enables a mode of governance that transcends the divide between the material and the spiritual, achieving the cultivation of body and mind while pointing toward a path for returning to Dao.

The political philosophy of the *Huainanzi* begins with the ruler's governance of their own body. This self-cultivation extends to the governance of the bodies of others, and further expands to the governance of the collective body, forming a consistent progression from health cultivation to statecraft. Accordingly, a ruler who has attained self-cultivation adopts governance strategies tailored to different levels of the "body" in response to shifting political realities. On the level of the body, the movement from the material toward the spiritual—allowing one's innate nature and vital essence to return to a state of repose—mirrors the shift on the level of political governance from active intervention (*youwei*) toward a "non-active" (*wuwei*) order where "all things follow their own nature."

In conclusion, from the perspective of body governance and the continuity between self-cultivation and statecraft, the "eclecticism" of the *Huainanzi* is revealed as a multi-layered response to the requirements of body governance, centered on the mastery of the Dao. It employs diverse methodologies in statecraft to realize the ideal of a return to *wuwei*.

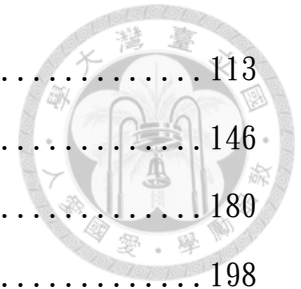
Keywords: *Huainanzi*, Body Governance, Dao, Qi, Health Cultivation, Huang-Lao Daoism, Non-active (*Wuwei*), Inner Sageliness and Outer Kingliness

目次



謝辭	i
中文摘要	iii
英文摘要	iv
目次	v
第一章 緒論	1
第一節 研究動機.....	1
第二節 文獻回顧.....	8
第三節 章節安排.....	34
第二章 《淮南子》的道論、氣論與修養觀	36
第一節 道論.....	36
壹、道的體性.....	40
貳、存有的本源.....	44
第二節 氣論.....	50
壹、宇宙論.....	50
貳、氣體現道的特性.....	55
參、陰陽.....	61
第三節 氣論的身體修養觀.....	68
壹、養氣.....	68
貳、養心.....	78
參、形神相養到太上養神.....	85
肆、養性.....	93
小結.....	107
第三章 內聖治理者的培養	109
第一節 身體治理到政治治理.....	109
第二節 《淮南子》與先秦身體政治觀的對話.....	111

壹、淮南道家與老莊道家的身體政治觀.....	113
貳、淮南儒家與先秦儒家的身體政治觀.....	146
參、淮南道法家與先秦道法家的身體政治觀.....	180
小結.....	198
第四章 外王的治理實踐	200
第一節 統治者君道的工夫.....	202
壹、無私欲.....	203
貳、虛心智.....	208
第二節 治理的策略.....	213
壹、無為的治理原則.....	213
貳、治理方法.....	225
小結.....	245
第五章 結論	250
第一節 研究心得.....	250
第二節 研究展望.....	254
參考文獻	255





第一章 緒論

本文欲探討《淮南子》身體治理與政治治理的思想概要，談論《淮南子》透過身國一體的思考，將身體治理的個人關懷，過渡到社會秩序治理建構的過程，並嘗試循此養生到治國的觀點，理出一條能夠調和《淮南子》相對駁雜的思想之路徑。

第一節 研究動機

《淮南子》（又稱《淮南鴻烈》，後續如無特殊意指，使用《淮南子》稱之）。成書於西漢景、武帝間，¹回溯《淮南子》書寫的時代，政治與社會秩序處於相對穩定的狀態，²淮南王劉安編纂此書的用意，已有諸多評論，³在此僅以《淮南子》

¹ 《漢書·淮南衡山濟北王傳》記述：「淮南王安為人好書，鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽。招致賓客方術之士數千人，作為內書二十一篇，外書甚眾，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。時武帝方好藝文，以安屬為諸父，辯博善為文辭，甚尊重之。每為報書及賜，常召司馬相如等視草乃遣。初，安入朝，獻所作內篇，新出，上愛祕之。使為離騷傳，旦受詔，日食時上。又獻頌德及長安都國頌。」據《漢書》記載，劉安獻書武帝《淮南》內篇，推知當時《淮南》內篇已著述完成。高誘《淮南鴻烈解敘》云：「……初，安為辯達，善屬文，皇帝為從父，數上書，召見。孝文皇帝甚重之，語使為《離騷賦》。自旦受詔，日早食已。上愛而祕之，天下方術之士多往歸焉。於是遂與蘇飛、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，共講論道德，總統仁義，而著此書。其旨近老子，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。言其大也，則燾天載地，說其細也，則淪於無垠，及古今治亂、存亡、禍福，世間詭異環奇之事。其義也著，其文也富，物事其類，無所不載。然其大較，歸之於道。號曰鴻烈，鴻，大也；烈，明也。以為大明道之言也。」高誘。淮南鴻烈解敘。載於張雙棣（校釋），淮南子校釋（敘頁1）。北京大學出版社。《漢書》劉安新出者為《淮南》內篇，高誘敘版本新出者乃《離騷傳》，張氏認為當以高誘敘版本為是。金春峰據《漢書》版本，認為《淮南子》應是繼中篇以後寫作，成書約在武帝建元二年前。金春峰（1987，頁216）。徐復觀認為〈要略〉自稱「劉氏之書」，推論劉安作《淮南子》是以統治天下的「劉氏」所作，因此武帝初即位，即獻上新出的內篇，「一經獻上，便成定篇」。引文自徐復觀（1976，頁179）。本文認為總上學者所採的年代，雖依據《漢書》、高誘《淮南鴻烈解敘》的獻書時間有所出入，仍約在武帝即位初年，因此視為成書於武帝初年以前。

² 《淮南子》寫作於西漢景武年間，相較戰國時的政治、社會動亂，漢初尚黃老與民休養生息，是相對穩定的狀態。《史記·呂太后本紀》：「太史公曰：孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為，故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然。刑罰罕用，罪人是希。民務稼穡，衣食滋殖。」《史記·外戚世家》：「竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。」《漢書·景帝紀》：「漢興，掃除煩苛，與民休息。至于孝文，加之恭儉，孝景遵業，五六十載之間，至於移風易俗，黎民醇厚。周云成康，漢言文景，美矣！」《漢書·武帝紀》：「漢承百王之弊，高祖撥亂反正，文景務在養民，至于稽古禮文之事，猶多闕焉。」戴君仁認為，《淮南子》是以文景時期的政治背景而作成的，呈現的是漢初的政治現實背後的思想，所描寫的是文景之治的思想因素。戴君仁（1979，頁7）。

³ 高誘《淮南鴻烈解敘》：「……共講論道德，總統仁義，而著此書。……，及古今治亂、存亡、禍福。」任繼愈認為《淮南子》的寫作包含兩方面動機，從個人言，是避禍求福、養生保身為目的；從社會論，是總結先秦至秦漢的興敗經驗，為統一的帝國提供較完備的理論學說，以〈要略〉「若劉氏之書」一段，定宗旨為向統治者貢獻治國方略。任繼愈（1985，頁247）。牟鍾鑒所採觀點也從



書中語句略述。《淮南子·要略》(本文後續引用《淮南子》原典僅列篇名)篇章首句即表達著作目的：

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理。

雖未能抽引玄妙之中才，繁然足以觀終始矣。〈要略〉(頁 2170)⁴

由此可見《淮南子》立論之目的，在於以「紀綱道德」為核心思想，考驗天地自然的規律，達到通於形而上思想和現實世界運作理則的玄妙。用這種「通諸理、觀終始」的智慧「經緯人事」，傳遞出其對個人身心安頓和社會秩序和諧安排的期盼：

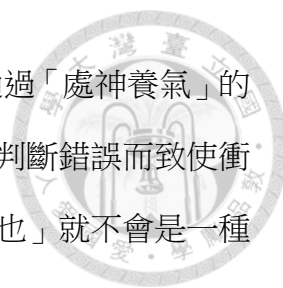
凡屬書者，所以窺道開塞，庶後世使知舉錯取捨之宜適，外與物接而不眩，內有以處神養氣，宴煬至和，而已自樂所受乎天地者也。……故著書二十篇，則天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣！〈要略〉(頁 2193)

〈要略〉在此顯示前述「經緯人事」所關注的一個向度，乃是於個人層次的修養上。運用「處神養氣」的工夫，調和內外事物達到安然自樂的狀態，由此再接下往「經緯人事」的另一個向度開展。

在古代的中國，「氣」從自然的現象，逐漸演變成以氣作為理解自然秩序的媒介，而後更發展出氣作為化生、組成萬物的本源等思考，在西漢立國前已是具有豐富討論的主題(李存山，1990，頁 3)。《淮南子》的氣論繼承了先秦道家對氣的討論，也開啟了成書略晚的《黃帝內經·素問》關於「氣」的醫療理論(福永光司，1980，頁 128, 139)。

個人、社會兩面入手，集中於貢獻統治者帝王之道，與任繼愈論點相近。牟鍾鑒(1987，頁 156-157)。李增認為劉安是劉室成員，也有統治的野心，就〈要略〉言《淮南子》總括「道、天地、地道、人道、帝王之道」。李增(1985，頁 3)。

⁴ 本文引用之《淮南子》原文援引自張雙棣(2013)。淮南子校釋。北京大學出版社。引用段落後註明該書頁數。



〈要略〉以氣論的觀點處理個人層次的修養議題。當個人通過「處神養氣」的工夫達到自我的身體治理，與外物的溝通就不會因此迷惑、產生判斷錯誤而致使衝突發生。安頓己身與外界的和諧關係之際，「自樂所受乎天地者也」就不會是一種飄渺而無法企及的理想狀態。

循著〈要略〉的身體治理路徑，修養工夫的影響範疇「外與物接」乃至「宴煬至和」，意味修養主體的身體治理具有擴及對外和諧關係的趨勢。〈要略〉認為當統治者完善自身的身體治理，不僅能夠通曉天地之理，對外和諧關係也能擴散至治理所及範圍，此即是《淮南子》理想統治的「帝王之道」。

〈要略〉「經緯人事」的兩大主軸於此清楚地表露，其一是個人層次身心安頓的養生主張；一是社會秩序和諧穩定的治理，能同時完成兩種目標的能動者所指向的是統治者自身。⁵《淮南子》提出人體類比天地宇宙的思想（胡貽湘，1993，頁497-498），並在這種觀點下進一步連結統治者個人養生與治理：

天地宇宙，一人之身也；六合之內，一人之制也。〈本經〉（頁833）

蛟行喙息，莫貴於人。孔竅肢體，皆通於天。天有九重，人亦有九竅。天有四時，以制十二月；人亦有四肢，以使十二節。天有十二月，以制三百六十日，人亦有十二肢，以使三百六十節。〈天文〉（頁411）

夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。……。故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十六日，人亦有四支、五藏、九竅、三百六十六節。天有風、雨、寒、暑，人亦有取、與、喜、怒。故膽為雲，肺為氣，肝為風，腎為雨，脾為雷，以與天地相參也，而心為之主。

⁵ 無論從《淮南子》成書時代背景所需，或史家認為《淮南子》是劉安本人透過學術思想的建立展現政權爭奪的野心。詳見註3。徐復觀（1976，頁74）。戴君仁（1979，頁12）。從文本本身解讀，《淮南子》基本上是以統治者作為書寫的目標受眾，這也是本文以下討論所採取的預設態度。

是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。〈精神〉（頁 733）



這種將人和天數做出比附，認為人體內在與外在世界相通、人體的運作也和自然世界運行規律同步聯繫。據此，《淮南子》致力從自然世界規律中，尋找身體治理方式的可能。李增認為這是「大宇宙（天）與小宇宙（人）的合一，……，襯托出其『理』的一致性，因而襯說人的作為與倫理道德行為當與天的規律相一致」（李增，1992，頁 16）。陳麗桂認為這種比附方式缺乏客觀條件的論證，應是《淮南子》受當時陰陽家五行比附風氣影響而產生的論述，然而《淮南子》基於相關的理論，「竟推演出了無限神秘詭異的天人關係」（陳麗桂，1997，頁 85）。徐復觀將這種天人相通的對應關係與「天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也」（《本經》）互相對照，說明《淮南子》接受了《莊子》的立場：「為了人而始強調天」，因此吸取了當時流行的天人關係說法，進而予以轉化，從「以天為中心的天人關係，轉到以人為中心的天人關係」。⁶

《淮南子》天人相通的比附關係，於個人層面的身體治理提供了可以參照的對象，於社會層面甚至可運用於秩序安排的方式，抑或是生產活動，進而對統治活動給出指引。諸如〈天文〉、〈墜形〉、〈時則〉等所闡述的自然規律，涵蓋自宇宙化生的觀點，到自然運行法則，逐漸跨入統治活動的範疇：

人主之情，上通于天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，
令不收則多淫雨。〈天文〉（頁 277）

統治者根據自然律則制訂政令。在與天地相通的情境下，統治者的情性、統治行動的良莠，將影響天給國家降下災異或是祥瑞。乍看之下，似乎人間政治取決於天的

⁶ 徐復觀（1976，頁 219）。戴黍（2015，頁 43）。金春峰雖然認為《淮南子》具有人之精神可動天的想法，但就《淮南子》對整體社會政治的態度是消極的，「曾未得出人主應該勤於學習、理政、關心修身鍛鍊等正面的討論。」引文見金春峰（1987，頁 223）。

力量，但《淮南子》對天人關係的轉化，讓討論的重心依舊關注於人，尤其落在統治主體上（戴黍，2005，頁 44-45）。以天人相通的視野觀看政治統治的場域，推行出的是社會秩序和諧與否的條件，取決於統治者是否妥善安排自身的治理：

主者，國之心。心治則百節皆安，心擾則百節皆亂。〈繆稱〉（頁 1058）

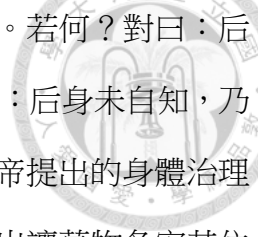
〈繆稱〉進一步將天人相通的主題聚焦於統治者和國家的對應關係上。中樞的「心」統攝人體的總體運作，心的治亂影響著身體百節的健全。據此，《淮南子》透過個人養生的身體治理，結合天人相通的思想，落實到政治的實際運作中，將身體治理與政治治理連結在一起。這種思考把戰國末到漢初流行的天人合一、天人相通的說法，納入身國一體的治理觀點中。

身體與自然秩序的類比，進而推展到身體治理和社會秩序間的關聯，在黃老思想中並不罕見。這種類比思考中，人體與自然秩序的想像是雙向互通的。例如《鶡冠子·度萬》所云：「天地陰陽，取稽於身，故布五正以司五明，十變九道，稽從身始；五音六律，稽從身出。」《鶡冠子》認為人的身體體現天地陰陽的自然規律，因此於人類社會實施的制度儀則，可以從人體運作的機制中尋找並歸納而出。

《管子》將人體器官在生理機能運作的職司，對應於政治統治的秩序框架也有所闡發。〈心術上〉篇首即道出這種思考：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。故曰：上離其道，下失其事。」〈心術上〉將心之於身體與統治君主之於國家的思考方式，和上引〈繆稱〉的論述幾乎如出一轍。

《黃帝四經》雖然沒有如《管子》、《鶡冠子》等直接比附的身國觀，但也不乏強調統治者完成對自身的修養在先，後能安定國家秩序的說法。⁷如《十大經·五

⁷ 《黃帝四經》是帛書《老子》的前四篇古佚書，題篇名為〈經法〉、〈十六經〉（或稱十大經）、〈稱〉、〈道原〉的總稱。然而學界目前對這四篇古佚書尚未有定見，有學者認為這四篇古佚書就是《漢書·藝文志》記載的《黃帝四經》，有些學者並不認同而以《黃老帛書》稱呼之。對於《黃帝四經》（或



正》黃帝與闍冉的對話：「黃帝曰：吾既正既靜，吾國家愈不定。若何？對曰：后中實而外正，何患不定？……黃帝曰：吾身未自知，若何？對曰：后身未自知，乃深伏於淵，以求內刑。內刑已得，后乃自知屈其身。」闍冉對黃帝提出的身體治理方式為「內刑」，統治者完成自我虛靜的工夫後，始具備能夠做出讓萬物各安其位的正確判斷，而這樣過程才是闍冉所謂的「始在於身，中有正度，後及外人」（林俊宏，2000，頁 51-52）。

許多學者認為《淮南子》是漢初時期集黃老學大成的著作（吳光，1985，頁 195，197；陳麗桂，1997，頁 4；任繼愈，1985，頁 294），然而在個人身體治理的修養，和全身、無為而能治天下的思想，《淮南子》也呈現出與老莊道家相近的風格。⁸如〈道應〉對大王亶父避戎狄而成國於於岐山之下的態度：

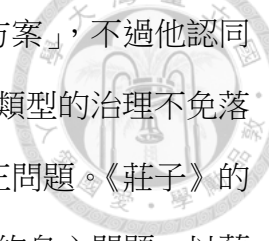
大王亶父居邠，翟人攻之。……大王亶父曰：「……且吾聞之也，不以其所養害其養。」杖策而去，民相連而從之，遂成國於岐山之下。大王亶父可謂能保生矣。雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形。〈道應〉（頁 1267）

《淮南子》肯定大王亶父保生、貴身的做法，據此闡釋《老子·十三章》：「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」頗合於《老子》「貴身而能天下治」的觀點。

《莊子》的政治思想並沒有給出具體的實踐方案，因此可能讓論者質疑《莊子》不斷挑戰既有制度的真實，是落入相對主義而求個人逍遙的避世作法。蔡明田認為

《黃老帛書》的考究不是本文關注的題旨，因此本文概括採用《黃帝四經》之稱呼，惟所引用文獻若使用《黃老帛書》之稱，為避免混亂，相關段落也依照引用文獻使用《黃老帛書》的稱呼。

⁸ 同見註 1，高誘《淮南鴻烈解敘》：「於是遂與蘇飛、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，共講論道德，總統仁義，而著此書。其旨近老子，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。」任繼愈分析《淮南子》所據的思想資料來源，以繼承闡發《老子》思想為最多，對《莊子》思想的發揮，在全書思想所佔的比重僅次《老子》。其他尚有對儒家、法家、墨家、黃老著作、呂氏春秋等思想來源。任繼愈（1985，頁 249-250）。管道中認為《淮南子》論修養的說法，大致繼受自老莊。管道中（1979，頁 83）。



「明王之治」的可惜之處是「未曾置意於政治設計或具體施政方案」，不過他認同這「正為其博大高明處」。《莊子》所提出的不是儻、忽之治，這類型的治理不免落入「胥易技係，勞形忧心者」的治理，無法從致亂的本源處修正問題。《莊子》的明王之治是直指「世亂的根源——心」，從根源處直面個體存在的身心問題。以蔡明田之言，明王之治是「經由內聖工夫，以成就一顆至人之心」，再由內聖而外王，治理的徑路由自身治理的完成，始具備擴展到人間世的條件，至人不得已而應天下，卻是「無己、無功、無名」的。⁹

同為《莊子·應帝王》，論明王之治的前一段，天根向無名人「請問為天下」，不得而又復問，無名人曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」無名人言述治天下的方法，是無為的順物自然，應天下的至人是「用心若鏡」，讓物自然運作其本來的樣貌，所以能無容私、物我兩不相傷而天下治。這種無為而天下大治的情貌，在《莊子·逍遙遊》藐姑射之山的神人呈現過，「其神凝，使物不疵癘而年穀熟」、「之人也，之德也，將旁礴萬物，以為一世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事」。徐復觀認為如《老子》貴身而可寄天下，或是《莊子》「神人」無為、「至人」遊心無容私而天下治，都具有貴身全德、清淨無為，而使天下大治更隆於三代的神祕思想，「這種思想，為《淮南子》中的道家所繼承」（1976，頁 222-223）。〈原道〉「執玄德於心」的聖人（統治者），儼然就是《淮南子》繼承老莊道家的寫照。

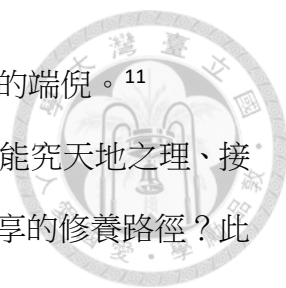
從個人的養生（身體治理、身心關懷）到治國、治天下的推展，本文認為《淮南子》分別繼承了老莊道家和黃老道家的思想，發展出「處神養氣」的修養方式。

《淮南子》行文多引《老子》的語言，其思想亦由《老子》的道論開展等自不待言。

¹⁰ 《淮南子》與《莊子》的關係除了引用之外，也能由俞正燮考據，推論劉安與門

⁹ 蔡明田（1980，頁 59-63）。原引文自《莊子·應帝王》：「陽子居蹴然曰：『敢問明王之治。』老聃曰：『明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測，而遊於無有者也。』」

¹⁰ 本文引用的《老子》為王弼編纂的通行版。雖然從年代論，王弼註《老》晚於《淮南子》，而簡本與帛書等出土文獻的年代應早於劉安，然而通行本的內容，是否在王弼前就已流傳，而在王



下賓客曾整理、編纂《莊子》，可見《莊子》對《淮南子》影響的端倪。¹¹

《淮南子》是如何透過處神養氣的工夫、理身治國的修養，能究天地之理、接人間之事、備帝王之道？能否在不同理論的篇章中，理出一條共享的修養路徑？此為本文所欲討論的旨趣。

第二節 文獻回顧

本文欲討論的主題，主要環繞於《淮南子》身體修養與政治治理間的關係，因此本節將選擇當代數個對《淮南子》的哲學思考，開展出與身體修養和政治治理相關的研究成果進行回顧。

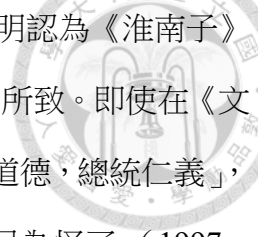
從回顧《淮南子》的研究中，須經常面對相同文本在詮釋上的差異。尤其《淮南子》內容廣泛而駁雜，基於不同學術派別脈絡，所看到的《淮南子》面貌大有不同。因此本節的第二個部分將回顧對《淮南子》學術定位的研究，並提出本文詮釋《淮南子》所採取的立場。

因本文探討的要旨，不僅止於身體修養和政治治理的關係而已，更欲尋找《淮南子》跨接兩主題間的思考聯繫，也簡單回顧古代中國思考身體與國家、身體與政治、治身與治國的關係。一方面確立此命題的成立，同時也增加討論《淮南子》身體修養與政治治理的議題時，可以參照和比較的不同觀點。

另外，有關《淮南子》與傳世本《文子》高度重疊的問題，在成書先後與是否

弼時固定下來？又《淮南子》成書時所見的《老子》版本為何未能得知。這個疑義雖然可能影響討論思想承繼與流變的精確，但這點並非本文主要處理的問題，也非筆者目前能力所能處理，因此本文主要掌握《老子》的思想核心，暫且擱置《淮南子》思想原由於何種版本《老子》的問題。

¹¹ 俞正燮：「唐陸氏經典釋文，言司馬彪注本二十五卷、五十二篇，是彪本莊子為漢志全文也。……《文選》謝靈運〈入華子岡詩〉、江文通〈擬許詢詩〉、陶淵明〈歸去來辭〉、任彥升〈齊竟陵王行狀〉注並引〈淮南王莊子略要〉：「江海之士，山谷之人，輕天下細萬物而獨往者也。」又引司馬彪曰「獨往任自然不復顧世」，則彪本五十二篇中有〈淮南王要略〉，或《漢志》五十二篇為淮南王本人秘書讎校者。」（1937，頁 333-334）。張恒壽據俞正燮與武內義雄的考證，認為：「司馬彪本《莊子》中還有淮南王的《莊子略要》。既然五十二篇的《莊子》中另有淮南王的《後解》和《要略》兩篇，而今存淮南王所著的《淮南王內篇》，又多採用《莊子》書文，這樣《莊子》書一定經劉安和他的門客們的編纂和整理，無可懷疑。」（1983，頁 22-24）



相互抄襲的論斷上是有困難的（陳麗桂，2000，頁 230）。丁原明認為《淮南子》與傳世本《文子》高度重複，可能是由兩部書有相同的學派歸屬所致。即使在《文子》成書早於《淮南子》的前提下，高誘序云《淮南子》「共講論道德，總統仁義」，因此「其繼承《文子》的一些思想，沿用《文子》的一些話，就不足為怪了」（1997，頁 215）。《淮南子》引用前人思想在全書並不少見，在其對各家思想的整理、揉合而形成其「劉氏之學」，筆者認為對《淮南子》的討論仍是具有價值的。

壹、《淮南子》研究

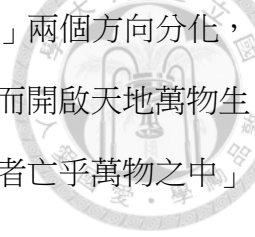
一、《淮南子》的哲學思想

「道」是《淮南子》的論述主體，如果套上西方哲學語言的話，道是《淮南子》形而上學與本體論的源頭。對「道」的討論是許多學者研究《淮南子》首要處理的主題。《淮南子》的道論源流主要承襲自道家傳統，徐復觀認為《淮南子》道論承繼自老莊道家（1976，頁 211）。與此相應的研究如吳光（1985，頁 200）、任繼愈（1985）、李增（1997，頁 44）、陳麗桂（1997, 2013）等皆指出《淮南子》接受老莊道家思想認為道是萬物的根源之說。

道作為萬物的本根，具有生化萬有卻不死不生（陳麗桂，1997，頁 63；趙中偉，2004，頁 82）、與超越一般質性的絕對性（陳麗桂，1997，頁 62-65）。道是超越的存有，但卻是恍惚無形，因此不受制於物（李增，1997，頁 52；趙中偉，2004，頁 82）。同時，道是無限的存在（任繼愈，1985，頁 253；趙中偉，2004，頁 82）。

道既是萬物的根源，也是宇宙生成的始點（趙中偉，2004，頁 83）。任繼愈認為以宇宙生成的角度而言，道是宇宙最原初的狀態，萬物皆由道自然化生。道的化生不具有目的及意識，事物的變動也是以道為依據（1985，頁 254）。李增解釋這種道化生萬物的過程，不是母生子女而產生兩個相對的個體，「生」乃是道自身的化，因此道的化生是「有」自身生化不息（1997，頁 60）。

以任繼愈分析〈天文〉的宇宙生成為例。道是世界原初的狀態，經歷了「虛霏」、



「宇宙」、「元氣」等幾個階段。原始的元氣往「輕清」和「重濁」兩個方向分化，「清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」，天地乃形，也由此而開啟天地萬物生於氣的討論。道化生天地萬物後，就消融於萬物之中，即「物物者亡乎萬物之中」（〈詮言〉）（1985，頁 257）。

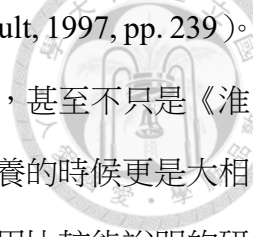
陳麗桂論證《黃帝四經·道原》已經對《老子》道論的唯心觀點，進行唯物的轉化，而展現出接近物質性型態的道論思想。及至《淮南子》的道論，更是以物質性的氣解釋道體的創生過程，發展了《淮南子》的氣化宇宙論理解（1997，頁 69）。

《淮南子》受到《易傳》思想的影響，將自老莊思想繼承而來的道論限制於時空之中。〈天文〉：「道始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生氣。」說明《淮南子》認為萬物生成是在時空形成的先決條件之後發生。時空之中，「道」就是「氣」，則在時空條件下，萬有的生成就是一氣之聚散轉化的結果（李增，1997，頁 71；陳麗桂，1997，頁 74）。《淮南子》天道理論中的「道氣關係」、或道體創生萬有的層面，具有與《管子·內業》相近的思考，甚至即是承繼自稷下道家的精氣說而來（陳麗桂，1997，頁 75；陳德和，1999，頁 66）。

牟鍾鑒解釋《淮南子》陰陽氣化的作用除發生於宇宙生成，仍延續到四時、自然現象與萬物生滅，從〈精神〉一章的觀點，也作用於人的身上。對《淮南子》而言，外在的氣息和內在氣息之間的關聯，是陰陽之氣相蕩相通的同氣感應，因此能夠將自然規律套用並解釋人的社會活動（1987，頁 189）。

二、《淮南子》之修養觀

本文所談的身體修養，僅就理論層面討論《淮南子》文本的修養觀。礙於筆者能力不及，無法進行實修層面的研究，此為本文討論身體修養的一大限制。所以本文討論的身體修養，用一種不太恰當、但可能在某些程度上能夠稍微類比的說法，借現代西方的語言來說明本文討論的修養，可能以傅柯在談論自我技術概念（Technologies of the Self）時舉出斯多葛學派的「修煉」或「工夫」（akesis），即主



體透過練習，以在應對事件時能展現合乎倫理的應有行為(Foucault, 1997, pp. 239)。

當然，《淮南子》的身體修養與這邊舉傅柯的說明有很大的差距，甚至不只是《淮南子》，東西方對身體的概念本身就有極大的落差，談論身體修養的時候更是大相徑庭。這裡只是舉以表明在無法進行實修層面研究的前提下，借用比較能說明的研究方式，來探討文本上理論。

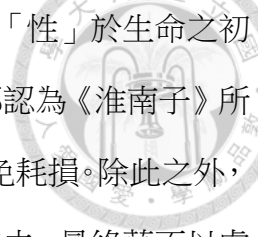
後續在《淮南子》的身體政治觀部分，將檢視幾位學者在身體政治觀的視野下，討論《淮南子》修養的觀點。下面就普遍對《淮南子》身體和修養觀的研究略作回顧。

在氣化的宇宙觀下，陰陽二氣相薄的作用也發生在人身上，形成氣化的人體觀。〈原道〉即提出「形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位則二者傷矣」的說法。可以看出《淮南子》主張形、氣、神相養，不過，「養神」當有其高位性。然而如同胡奐湘所言：「養神是養生的最高層次」，〈泰族〉：「治身，太上養神，其次養形」道出了神制形從的態度（1993，頁 508）。任繼愈引用〈精神〉：「心者，形之主也；而神者，心之寶也。」說明了精神乃是指導有形生活的源頭（1985，頁 271）。

心與神是《淮南子》修養觀中時常出現的概念。陳麗桂認為在《淮南子》中，心、神有時並舉連用、有時也會混用。心統領內外形骸臟器，同時制馭血氣和精神活動，意即心所統領的乃是形下的官能、和形上的活動，神明的高妙智慧即是心的作用。因此陳麗桂理解《淮南子》的養生內容，即是養心（2013，頁 85）。

徐復觀則是從「精」的角度梳理《淮南子》「精、氣、神、心」之間的關係，他認為《淮南子》的「精」是特殊而純一的氣，心純粹專一的狀態即是精。精與神，即是指人的心，但必須透過「執玄德於心，則化馳若神」的工夫，才能讓心的作用同於神。心為形之主，對生命的其他部分具有統率地位（1976，頁 237）。

何謂養心、或是「執玄德於心」的工夫？徐復觀引用〈詮言〉：「能原其心者，必不虧於性；能全其性者，必不惑於道。」說明這就是將「道落實於性，性落實於



心」、「性合於道，即是反其性」（1976，頁 230-231）。恢復「性」於生命之初的工夫，即是掃除擾亂人本來恬愉天性的阻礙。李增與陳麗桂都認為《淮南子》所提出的反性工夫是消解內在嗜欲、平和血氣與情緒波動，進而避免耗損。除此之外，李增更提到棄絕機械詐巧的知識，而陳麗桂則歸納所有的修養工夫，最終莫不以虛靜為依歸（李增，1997，頁 100-104；陳麗桂，2013，頁 84）。

三、《淮南子》的政治思想

「百家殊業而皆務於治」，〈汜論〉這句話呈現了《淮南子》往用的方向開展的一大目的，甚且可以說是《淮南子》一書的最終目標。歷來對《淮南子》政治思想的研究不在少數，在此回顧幾篇當代較具代表性的著作。

徐復觀〈《淮南子》與劉安的時代〉一文，特闢一節論及道家的政治理想在思想與現實實現的貫通。因道家的政治理想是以「無為」為核心的統治，礙於實踐的問題，不得不融合其他思想，徐復觀認為〈主術〉一章即是《淮南子》的道家作者們精心刻意所撰。《淮南子》的政治理想是無為的神化治理，但神化治理在現實實踐的難度太高，因此〈主術〉融合了「法」的思想。〈主術〉中「法」的制度是符合客觀的自然秩序，以客觀性的法取代統治者的主觀意志，讓實踐上能接近無為而無不為的理想政治。更甚者，徐復觀認為〈主術〉的法可以和禮義、道德制度連結起來。使得《淮南子》的政治，從理想政治的無為基調，跨到以客觀性法的制度統治，最後收束於徐復觀〈泰族訓〉研究的要點——禮義的移風易俗與教化（1976）。

陳麗桂的博士論文《《淮南鴻烈》思想研究》，也深入討論《淮南子》的政治思想。同樣認為《淮南子》求「用」的氣息，與傳統老莊道家反對實際為治的干預互相矛盾，因此不得不援引儒家民本、法家刑名思想為統治方法。陳麗桂認為《淮南子》的「為治之本務在寧民」（〈泰族〉）。即使理想的「太上神化之治」不易，退而採取「法」的規範，此法也必須根源於以民為本的思考。為了達致公平而設的統治工具，法的位階高於君主，此為《淮南子》兼容道、儒、法三家的理論調和



(2013)。

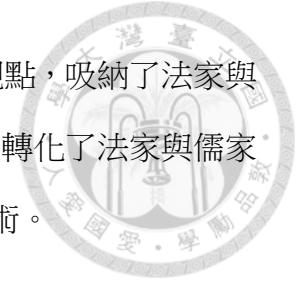
林聰舜《西漢前期思想與法家的關係》中獨立一章討論《淮南子》的政治思想。文章論述《淮南子》政治思想的核心是「無為」，並區分為「承自先秦道家徹底的消極無為——「通往精神消解」以及「無為而無不為的治理」兩類。通往精神消解的無為政治，與先秦道家較為接近，是統治者對自身意志的消解使民自化，達到神化之治的無為。無為而無不為的治理則主要透過「貴因」，吸納儒家、法家有為的方式並做出轉化。「法生於義、合於人心」的敘述，明顯異乎法家傳統而可融於因自然的道家思維。即使如近於儒家義理的〈脩務〉批判道家式的徹底無為，也仍標榜著無為的旗幟，而能歸於無為而無不為的範疇（1991）。

安樂哲《中國古代的統治藝術：《淮南子·主術》研究》，從歷史觀點出發，認為在歷史退化論觀點下，道家的理想君主治理是上古的無為政治，描繪出理想聖人「神化」的治理模式。不過，相較於神化治理，〈主術〉中聖人的統治方式以法家思想占主導地位，同時借鑑許多儒家的統治理論融於其中。即便如此，〈主術〉與傳統法家思想仍有不同之處。主張君主利益是服從於人民的利益，統治的目的與正當性均落在人民，反應出以「義」的概念思考權力的想法，進而出現了以法節制君主權力的解釋面向。這融合了儒家與道家內容於〈主術〉之中，展現統治的主要目的是服務於人道的樣貌（2018）。

戴黍著有《《淮南子》治道思想研究》，闡明《淮南子》政治思想的理想，肯定可以達到以道為治的可能，而不是回復到蒙昧無知的原初社會。他分析《淮南子》的聖王可區分為「無為義的聖人」與「無不為義的聖人」，無為義的聖人強調統治者的內在修養。但與先秦道家不同的是，無為與無不為同樣受到重視，更往無不為義的聖人開展。無不為義的聖人則是因循為用、應時偶變，興人民利益的統治者（2005）。

綜觀上述幾位學者對《淮南子》政治思想的研究，不難發現對《淮南子》理想政治的分析幾乎對應於神化治理的途徑。但又因為神化之治的操作太不明顯、甚至

沒有統治手段可言，因此在「無為」的前提下，以因循自然的觀點，吸納了法家與儒家的統治操作方法。這一種援引，在因循自然的指導原則下，轉化了法家與儒家的思想，在無為而無不為的思想中體現出一種特有形態的統治術。



貳、《淮南子》的學派討論

意欲討論《淮南子》的修養論和政治思想，不得不面對其繁複多變的言辭，及書中包含不同先秦諸子思想的延伸。高誘《淮南鴻烈解敘》云：「其義也著，其文也富，物事其類，無所不載」，自是《淮南子》一書包羅眾家的最佳註腳，同時也預告閱讀和處理書中資料的龐雜。定義《淮南子》的學派不是本文欲討論的主題，惟文本解讀，採不同觀點所解釋的義理差異分殊頗大，故於下略述《淮南子》的思想源流。又該主題已有不少學者著書嚴謹地討論過，故僅就較具代表性的學者研究結果說明，並解釋本文解讀文本所採取的態度。

《漢書·淮南衡山濟北王傳》記載：「淮南王安為人好書，鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁，亦欲以行陰德拊循百姓，流名譽。招致賓客方術之士數千人，作為內書二十一篇，外書甚眾，又有中篇八卷，言神仙黃白之術，亦二十餘萬言。」文中雖然無法確定「神仙黃白之術」所言指的是《淮南》內書、外書抑或中篇，¹²然而大致能推測劉安的思想應有部分承襲神仙黃白之術。神仙黃白之術屬於當時道教的神仙思想（黃忠慎，2003，頁 176-178），¹³熊鐵基引葛洪《神仙傳》之說：「淮南王安，好神仙之道，海內方士從其遊者多矣。」認為劉安當時有進行大量的道教活動，屬於黃老道派一系。雖然劉安編纂神仙黃白之術甚眾的《淮南》中篇與外書已亡佚，但熊氏認為集黃老學大成之作的《淮南》內篇也能歸類於道教經典範疇（2019，頁

¹² 陳麗桂認為《淮南》中篇、外書皆已亡佚，今本《淮南子》即《淮南》內書。陳麗桂（2013，頁 12）。

¹³ 如葛洪《抱朴子·黃白》：「抱朴子曰：神仙經黃白之方二十五卷，千有餘首。黃者，金也。白者，銀也。古人秘重其道，不欲指斥，故隱之云爾。或題篇云庚辛，庚辛亦金也。然率多深微難知，其可解分明者少許爾。世人多疑此事為虛誕，與不信神仙者正同也。余昔從鄭公受九丹及金銀液經，因復求受黃白中經五卷。鄭君言，曾與左君於廬江銅山中試作，皆成也。然而齋潔禁忌之勤苦，與金丹神仙藥無異也。」



123-126)。

高誘《淮南鴻烈解敘》直言「其旨近老子」，道出《淮南子》和《老子》思想的親近性。然《淮南子》的作者群當中，蘇飛等八人屬道家，尚有諸儒大山、小山之徒。因此即便旨近老子，儒家思想也在《淮南子》思想中佔一定比例。徐復觀則認為《淮南》內二十一篇沒有方術之士參與著作，方術之士的思想見於外書、中篇等（徐復觀，1976，頁 179）。

《漢書·藝文志》記：「淮南內二十一篇。淮南外三十三篇。」將《淮南子》歸類於雜家。班固所謂雜家的定義是，「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。」即便沒有加入方術之士思想的《淮南》內二十一篇，也同樣包含著儒、墨、名、法等諸多思想。胡適評「淮南王之書是一個大混合折衷的思想集團。這就是司馬談說的『道家』。」（2011，頁 7）也因為《淮南子》思想的駁雜，馮友蘭將其歸類於「無中心觀念之著述，即所謂雜家之書」（1961，頁 26），但又在之後表示「……不能說劉安是雜家，他有一個中心思想，那就是黃老之學。」（1991，頁 148-150）。造成馮友蘭態度轉變的原因，或許可以同在《中國哲學史新編》找到解釋：「司馬談所說的道德家就是漢初的黃老之學，這是不錯。但他的意思是說：道德家兼有別家的長處，並不是說道德家是一個拼盤，……」、「《淮南子》所講的，正是司馬談所說的道德家的思想內容。《淮南子》所體現的，正是黃老之學的體系。」（1991，頁 148-150）

胡適和馮友蘭不謀而合地都將《淮南子》的「雜」，和司馬談的「道家」聯繫在一起。司馬談眼中的道家，就具有集各家所長的特質：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。《史記·太史公自序》



道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。群臣并至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之窾。窾言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成。乃合大道，混混冥冥。光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神形，而曰「我有以治天下」，何由哉？《史記·太史公自序》

司馬談說道家「采儒、墨之善，撮名、法之要」，和班固所謂雜家「兼儒、墨，合名、法」乍看所歸類者是同一類兼採眾家所長的思想，但司馬談對道家的態度是肯定的，而班固對雜家持保留態度。雜家固然兼、合諸家之善，班固卻也說了「及盪者為之，則漫羨而無所歸心」，這如同馮友蘭早期對雜家之書「無中心觀念之著述」的評論，帶有強烈的貶意。胡適同也是用樣這種態度評述道家、評述「大混合折衷的思想集團」代表的《淮南子》：

道家是一個雜家，吸收的成分太多。「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」，遂成了一部垃圾馬車。垃圾堆積的太高了，遂把自己的中心思想自然主義的宇宙觀埋沒了。(2011，頁 85)¹⁴

¹⁴ 垃圾馬車一詞用法同見於《淮南王書》前述，胡適說：「戰國晚年，老子之外，又跳出了個黃帝；黃帝是上海化所謂「垃圾馬車」，什麼荒謬的迷忌都可以向這裡裝塞進去。」胡適（2011，頁 78）。



胡適認為道家原先的中心思想應在於自然主義的世界觀。道家的中心思想之所以被埋沒，是吸收太多不同的成分所致。胡適所認知的道家，乃是班固所言「盪者」而無所歸心的形象；而馮有蘭後期則修正對《淮南子》的態度，以班固言即已非「盪者」，所歸心者乃是黃老之學的體系。

胡適於《淮南王書》所指的「道家」，是司馬談於《史記·太史公自序》提出的稱呼，經學者考證後，歸納《史記》裡所出現的「道家」（或稱「道德家」、「黃老」、「黃帝、老子」、或僅是以「老子」的稱呼，要之，大都指涉的是黃老思想。雖然《史記》之中，老、莊、申、韓被歸類於同傳，但司馬遷也說《莊子》「要本歸於老子之言」，而申、韓則是歸於「黃老」，顯示司馬遷區別「老子」與「黃老」思想，卻也認為兩者具有共享的「道德」思想（陳伯适，2004，頁 150-153）。

戴君仁作〈雜家與淮南子〉一文進行「雜家」的釋名、進而評述《淮南子》的思想定位。他提出了一條在雜與不雜的中間路徑，將雜區分為「融合的雜」和「集合的雜」。一反胡適「淮南王之書是一個大混合折衷的思想集團」之言，認為集合多家思想成一個集團，屬於集合的雜，雜眾家湊成一部書並不能成一家言；《淮南子》由諸儒共講、劉安折衷修訂，戴氏認為此有「調和融攝之處」，是在時代風氣下有意混合折衷而成的一部子書（1979，頁 1-5）。

對於《淮南子》是否即是承襲自黃老之學而來，也有諸多爭議。徐復觀認為《淮南子》少有將「黃帝」與「老子」並舉、全書引述黃帝來伸張理想政治的也少見，甚至「黃帝所代表的政治理想，還不及伏羲所代表的分量」因此認定《淮南子》中的道家並非黃老一系的思想而另成一派（1976，頁 185）。金春峰也評論《淮南子》具有棄厭政治的否定態度，和黃老思想積極治國的態度有天壤之別（1987，頁 216）。陳德和也從統治者的權威性、和法律的絕對性兩點，比較《淮南子》跟黃老道家的差異。他評述《淮南子》吸收了當時時代風氣的黃老道家思想，展現與黃老學的相似性，但絕不完全等同於黃老學（1999，頁 34-45）。另有不少研究者認為《淮南子》即是西漢時期黃老思想的代表，如吳光（1985，頁 195-199）、陳麗桂（1997，頁 3-

4)、熊鐵基(2001,頁329)、曾春海(2012,頁208)等,皆採取《淮南子》集漢初黃老學之大成的態度。

上述僅簡單略述學者對《淮南子》學派分類議題之研究,目的是藉由學者對《淮南子》思想源流、及其成書是否具有一貫思想的爭議,呈現《淮南子》思想的駁雜,以及關於此議題的爭議仍然未解(抑或無法解)。惟本文欲討論《淮南子》理身治國的思想,勢必在理論和思想上,援引對「養生」討論多有著墨的道家(老莊道家與黃老道家)思考途徑。因此本文從身體與政治治理的觀點來討論《淮南子》的文本,則由淮南道家為主要的視角切入,然而面對文本本身雜取各家,如淮南儒家、淮南道法家等的論述,仍不放棄由文本詮釋去思考其養生義理的多元探索,此為本文開啟以下討論的思考態度。


從《淮南子》各章的分別,本來就可以用各自獨立的思想去呈現「雜」的多元樣貌,然從〈要略〉篇末總結全書的角度,本文嘗試在「非循一跡之路,守一隅之指」的複雜文本中,來討論編纂者可能是有意識地將諸多思想合輯成書,也許能從養生而治國的視野,找到可以「理萬物,應變化,通殊類」以解釋《淮南子》的其中一條路徑。

在文本判定上,不免碰到學派歸屬的問題,然而不同學派與思想的發展,時常是交互對話或偶有重疊。本文無法避免難以清楚廓清學派歸屬的疑難,因此在討論學派的類別上,採取核心清晰,但邊界模糊的態度,主要以核心思想為判別的標準。

參、身體與政治研究

身體與政治的關係討論,在古代中國的文本裡並非少見。《漢書·藝文志》有「論病以及國,原診以知政」的說法;《黃帝內經素問·靈蘭秘典論》也有將五臟之於身體的地位,比附於政治統治中對應官職之說:

心者,君主之官也,神明出焉。肺者,相傳之官,治節出焉。肝者,將軍之



官，謀慮出焉。膽者，中正之官，決斷出焉。膻中者，臣使之官，喜樂出焉。脾胃者，倉廩之官，五味出焉。大腸者，傳道之官，變化出焉。小腸者，受盛之官，化物出焉。腎者，作強之官，伎巧出焉。三焦者，決瀆之官，水道出焉。膀胱者，州都之官，津液藏焉，氣化則能出矣。

身體與政治的討論並不止於身體和國家的比附就完成，更透過修養的論述，將身體的治理和政治統治一同聯繫起來。《荀子·君道》即有此例：「請問為國？曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者，儀也，（民者景也），儀正而景正。」透過君主的修養，傳遞君主端正自身而成為天下之儀表，就能收到風行草偃的效果，為國的治理在君主正己修身而民正的工夫中完成。《老子河上公注·安民》直接以「聖人治國與治身同也」，詮釋《老子·第三章》的「聖人之治」，更直截地將修身和治國畫上等號。

近年來學者對傳統中國思想中身體觀的討論越趨多元，如賴錫三認為「臺灣近年來在中國思想範疇的研究領域中，最為重要的學術突破和影響，恐怕非身體議題莫屬，……」（2012，頁 62）。身體觀的研究中，關於身體與政治的討論不在少數。如楊儒賓著有《儒家身體觀》、所編的《中國古代思想中的氣論及身體觀》；黃俊傑所著《東亞儒學史的新視野》；周與沉的《身體：思想與修行》等，均有專章論及身體與政治的相關討論。劉芝慶著有《修身與治國—從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變》的身體政治觀專論。其他的討論也廣泛散佈在不同文本和思想家的研究中。

一、原初的身體觀

古代中國的身體觀很大的比例上與「氣」的論述相關（杜正勝，1991，頁 61；楊儒賓，1993，頁 3）。楊儒賓認為「氣——身體觀」的關係可見於玄學、理學、道教的內丹傳統、戰國諸子、春秋甚至上溯到西周時期（1993，頁 3）。根據杜正勝的考究，氣和人的關係應完成於春秋中期以後，在甲骨文和金文裡都尚沒有發現氣



的文字或概念出現。在「氣——身體」關係出現前，應具有更早的身體視野，而氣——身體關係在西元前六世紀中葉明朗化後，成為身體觀論述的發展主軸（1991，頁 23, 39）。

杜正勝表示「人體之氣的概念恐怕是由天地之氣來的」（1991，頁 25）。楊儒賓也持相同的觀點，並藉由《國語·周語上》伯陽父感慨三川地震而見周室將亡之例，¹⁵說明天地之氣的不宣通影響自然災害，也經由這層關係看出政治統治的殃禍。另外楊儒賓認為在虢文公諫周宣王的記載之中，¹⁶隱含了「宇宙如同一身」的隱喻（1993，頁 4-6）。

伯陽父或是虢文公之例——「宇宙如同一身」的隱喻。所比較的是人體和宇宙的自然現象，再借自然現象的變動喻周室政治社會的變化。楊儒賓將這類描述和後世氣化的宇宙觀區分開來。認為這類原初素樸的書寫描述的是自然現象，卻用含有超自然的神聖成分，來隱喻原初社會的政治狀態；相對而言，氣化宇宙觀點下的身體、自然與政治的聯繫，是經由高度思辨後而發展出的結果（1993，頁 6）。

從超自然的神聖關係發展到經由思辨而推論身體與政治間的關係，需經過政治持續發展，身體與自然、身體與國家關係理論化的過程，從而演化出經由思辨而推導的身體觀。王建文、林素娟從《公羊傳》「國君一體」的詮釋，將封建秩序的正體確保權力核心中軸線的作用，¹⁷和家庭中的「父子一體」、封建諸侯的「國君一體」聯繫起來（王建文，1993，頁 237；林素娟，2013，頁 15）。除了以國君一體維繫權力核心，王建文也在《穀梁傳·莊公二十四年》的記載：「大夫，國體也。」找到借大夫的職能，隱喻為國家肢體的關係，作為鞏固權力正體論述（1993，頁

¹⁵ 幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，于是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。」《國語·周語上》。

¹⁶ 虢文公諫曰：「……古者，太史順時視土，陽瘳憤盈，土氣震發，農祥晨正，日月底于天廟，土乃脈發。先時九日，太史告稷曰：『自今至于初吉，陽氣俱蒸，土膏其動。弗震弗渝，脈其滿眚，穀乃不殖。』……先時五日，警告有協風至，……稷則遍誡百姓，紀農協功，曰：『陰陽分布，震雷出滯。』土不備壅，辟在司寇。」《國語·周語上》。

¹⁷ 正體的解釋，見於王建文同文前述：「同樣與父為一體，但其中有正不正之別，繼父者（為父後者，一般為嫡長子）為正體。」王建文（1993，頁 235）。

247)。

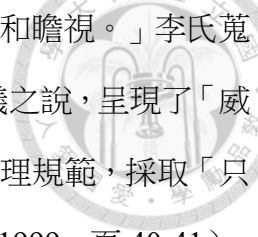
在疾病身體觀的視野下，把身體與國家關係理論化的案例可見於晉平公的病案。《左傳》記載「晉侯求醫於秦」，卜醫認為晉平公之疾是鬼神作祟，醫和不認同鬼神作祟之說而謂：「疾不可為也，是謂近女室，疾如蠱，非鬼非食，惑以喪志，良臣將死，天命不祐。」李健民認為醫和所說的六氣、六疾之間是有所聯繫的，疾病的造成是氣鬱不通，同時也是房中「不節」、「不時」的緣故（2000，頁 124-126）。醫和後來更將晉平公的疾病與晉國的政治彼此關聯：

……（醫和）出告趙孟，趙孟曰，誰當良臣，對曰，主是謂矣，主相晉國，於今八年，晉國無亂，諸侯無闕，可謂良矣，和聞之，國之大臣，榮其寵祿，任其寵節，有菑禍興而無改焉，必受其咎，今君至於淫以生疾，將不能圖恤社稷，禍孰大焉，主不能禦，吾是以云也。《左傳·昭公元年》

金仕起從子產論晉侯之病的角度，詮釋晉平公違反封建君子的起居出入之禮，而且濫娶同姓，也是破壞封建秩序之舉。站在封建禮俗與秩序維護的角度思考，晉平公之疾，和破壞了封建秩序所隱含的族群間的和諧關係有關，甚至更與政權的衰亡有所關聯（2009，頁 24）。林素娟概括子產和醫和的觀點，解釋晉平公之疾是欲望過度導致氣的失序，而氣的失序則是疾病發生的主因，凸顯了「節宣其氣」乃是達到身安國治的條件與方法（2013，頁 11）。

從禮制規範的視野觀看身體與國家的關係，可以發現，「禮」從原始帶有神聖性的祭祀規範，轉變為對日常生活行為規範的準則。《左傳》呈現的禮，即強調禮論傳統、儀式等的重要性，其中包含身體儀態所展現的神聖意義。¹⁸李健民認為先

¹⁸ 甘懷真觀察到春秋戰國時期「禮」的觀念雖有「人文化」的傾向，但認為當時人文化「禮」的觀念，是有一套宗教觀念的保證，因此不可將之視為「禮的去宗教化」而概括之。她引《左傳·成公十三年》劉子曰：「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。……」說明每個人的身分，都是受某種自然力量（命）而命定的。每種身分都具有對應的一套行為規範以論禍福，行為規範的強制性來自「天命」神聖領域的保證。這個聯繫在孔子之時不再受人們重視，



秦時期「威儀」的概念所指的是「封建貴族的儀容、舉止、言語和瞻視。」李氏蒐集《左傳》記載劉子、北宮文子、魯大夫孟獻子、叔向等人的威儀之說，呈現了「威儀不類，人之云亡」的概念。楊儒賓對威儀觀於修身、心性的倫理規範，採取「只是社會性的身體之意義，缺乏『主體性』的真實內涵」的看法（1999，頁 40-41）。劉芝慶雖同意楊儒賓的觀點，卻也認為威儀的身體觀傳遞了一種「修身可以治國」的預設立場。劉芝慶同樣引上述《左傳》劉子、北宮文子之例，加之以《國語·晉語》記載：「夫貌，情之華也；言，貌之機也。身為情，成于中。言，身之文也。言文而發之，合而後行，離則有釁」，說明威儀觀與修身和心性的關係。（劉芝慶，2009，頁 55-57）

二、儒家的身體政治觀——以孔孟荀為例

甘懷真認為「孔子一生『從周』之志業在於重建禮儀與神聖領域的聯繫」（2004，頁 17）。前述國君一體、疾病的身體觀和威儀身體觀的敘述，都是涵蓋於禮的秩序之下所發展的論述，如此讓身體的修養和國家的關係，在封建秩序維繫的觀點下因而有所聯繫。楊儒賓將這些一點一滴的發展，視為累積成為春秋時期的思想突破——「內省的道德意識」興起的背景。這種內省性道德意識經過長時間的醞釀、累積，提供了孔子「仁」的思想發展的條件，「仁」成為重要的問題意識，讓身國關係的命題在思想的發展上取得重要位置（1993，頁 18-20）。

黃俊傑以身體轉化的角度切入對儒家修身議題思考的討論。「在儒家思想裡，『我的身體』經由一套程序，可以延伸擴大而為『社會的身體』與『國家的身體』。……『治國平天下』這一類涉及『世界的轉化』的事業，必須從自我身體的轉化開始。」（2015，頁 325）這即是一條從對自身的修養開始，再推展到治國的路徑。劉芝慶也持接近的看法，他舉《論語》中孔子與子路的對話為例：

孔子「從周」的志業即是重建禮儀與神聖領域的聯繫。《左傳》呈現出戰國時期，儒家以禮治（如對威儀觀、儀態的強調）的秩序建構方式，對抗當時法家以成文法典作為統治工具的思想鬥爭。參見甘懷真（2004，頁 14-17）。



子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」
曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」

《論語·憲問》

孔子認為「修己以敬」是最基礎的修養。修己的活動是內外兼具的，君子的行動不僅止於修身，修己為始，更要層層向外推展，修己以安人進而安百姓(劉芝慶，2009，頁 62)。修己向外推展的過程，行為主體也由君子，逐漸轉化為儒家期待的理想聖人。

儒家後繼的身體政治觀在《孟子》、《荀子》中也有眾多的論述(楊儒賓，1993，頁 24-27；黃俊傑，2015，頁 337-339；林素娟，2013，頁 16；張再林，2008，頁 64；劉芝慶，2009，頁 21-23)。黃俊傑認為孔子「修己」的主體是從倫理學的角度所界定的，不是從形上學的角度討論(2009，頁 43)。孟子、荀子的修養觀，則納入了氣的思想於其中(楊儒賓，2009，頁 25-27)。黃俊傑說：「孟子主張以理性來轉化原始生命，把生理意義的『氣』，¹⁹轉化為具有人文理性內容的『浩然之氣』。」並採王陽明「致良知」的解釋，將孟子的養氣工夫：氣是「集義所生者」，與養心連結起來；而黃俊傑解讀另一邊的荀子「強調以『禮義師法之化』完成『治氣養心』的工夫。」《孟子》、《荀子》中的內聖工夫取徑雖有異，但在政治上發揮「化民成俗」的作用卻是接近的，黃俊傑因此認為儒家的「化」具有「導引的哲學」之特質(2009，頁 45-48)。

三、老莊道家的身體政治觀

中國古代思考身體政治觀的另一條重要的路徑是道家式的。楊儒賓表示：「談

¹⁹ 黃俊傑：「在孟子之前思想家對『氣』的構想，多半只具有自然意義，所謂『氣，體之充也』可以綜括孟學以前所流行的自然義的『氣』思想」。黃俊傑(2015，頁 368)。

到中國的身體觀，首先就不能不考慮到道家的立場。」即便不同思想家對身體觀重視的要點不一，但楊氏認為道家的身體觀具有高度同質性，可能的原因是具有共同的文化基磐，亦即從西周春秋時期的思潮到老子奠定的理論基礎（1993，頁 21）。

蕭公權謂：「老莊之政治思想並非完全消極，而自有其積極之成分」，並認為「全生適性」就是老莊政治哲學積極的最終目的。他以「反」的原則視為老子全生處世的準則，歸納五種全生處世之術：「濡弱、謙下、寬容、知足、見微」。這些看似消極地強調「弱者道之用」，實蘊含「反者道之動」不斷變動而積極的循環生機於其中（1947，頁 125）。林俊宏認為透過《老子》「反」的思維，所開展出的統治術是「消解」而非「益生」（1999，頁 179）。丁亮也認為《老子》透過「無身」之身，不是循益生的路徑，卻能完成全生目標。無身所強調的意涵是心理層面而非物理層面的，無所代表的工夫是消解「五色、五音、五味、馳騁田獵與難得之貨」所代表的價值（2006，頁 216）。《老子·第十三章》傳達出「無身則無患」的思考：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。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。《老子·第十三章》

陳佩君將《老子》的「身」視為基於政治社會的相對價值標準，所判定置身於政治社會中的主體自我。消解了在政治社會中的主體自我，則能貴生、全生（陳佩君，2008：70）。劉芝慶也從相似的角度詮釋《老子·第七章》的修身工夫：「是以聖人後其身而身先；外其身而身存。」修身是為了達到無身的境地，唯有無身才能貴身，能貴身的聖人，可以託以天下（劉芝慶，2009，頁 108-109）。從修身的「無身而貴身」，到貴身而可託天下，所指向的是無為統治，串起了《老子》內聖與外王的連結。林俊宏說：「『無為』是有所行動的，這樣的行動指的不是益生的有為，而是消

解，……不論是『虛其心，弱其志』或是『為腹不為目』都指向了統治者對於本身的要求。」統治者對己的修身，讓「為治」之心不斷剝落，直到主觀心知徹底消解。統治者修己而無為的治理，與人民順任本性兩條路徑合致於「自然」，才是達致「太上，不知有之」無為的終極（1999，頁 186-189）。

同樣關於「益生」與身體觀的討論出現於《莊子·德充符》：

惠子謂莊子曰：「人故无情乎？」莊子曰：「然。」惠子曰：「人而无情，何以謂之人？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？」惠子曰：「既謂之人，惡得无情？」莊子曰：「是非吾所謂情也。吾所謂无情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」惠子曰：「不益生，何以有其身？」莊子曰：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。今子外乎子之神，勞乎子之精，倚樹而吟，據槁梧而暝。天選子之形，子以堅白鳴！」

劉滄龍詮釋莊子與惠子這段對話，認為莊子並不反對人自我保存的生命本能，而是反對過度的益生活動。違背本能自然的活動，將產生導致「內傷其身」的好惡之情。劉氏舉《莊子·養生主》秦矢弔老聃之例與之並論，從生死與好惡之情，說明莊子看待身體不僅止於養，還能更進一步達到生命的通。得道者是安時處順，「『生命身體』通於宇宙大化，『個體身體』的流轉生成即是天地循環之道」（2014，頁 189-191）。

據劉滄龍的詮釋，這兩段對話所呈現的層次由莊子批判惠施過度的益生活動，到「常因自然而不益生」，及至「安時而處順」的古之得道者，是從養形而內傷其身，發展到劉氏所用「個體身體」的主體順任自然，究竟於「生命身體」在存有上通於宇宙的大化。筆者將其與賴錫三對道家自然觀的理解對照比較，生命的進程是由傾向靜態性主體觀照的「任其自然」，進入到具有流動性「自然而然」的存有活力；從「純觀照、唯心靈」的靜態美學，進入到身體向度也參與存有的整合的動態



美學（2012，頁 60-61）。

吳光明用更強烈的語氣表示「不以好惡內傷其身」是人生最重要的準則，超越道德理想，更甚是判斷道德的唯一準則。他認為專心致志於身體包含「『體』現人生的理想，以及與宇宙萬有合為一『體』」兩個層次的活動（1993，頁 400）。賴錫三和劉滄龍的觀點與其不謀而合。

畢來德也提到惠子耗費精力於堅白的爭論，是落入了低級的機制而令人疲憊不堪，²⁰並舉庖丁解牛「官知止而神欲行」與之對照，庖丁是從人的機制轉換到天的機制（2011，頁 36-38）。賴錫三評畢來德所謂的高級活動機制，是形神一如的體知作用，一方面是身心的互滲、另一方面是身體和物質世界的互滲。當意識肉身化時，意識也被遺忘，但意識又能成為活動的觀察者，而培養出無知之知，賴錫三說：「『無知』是指對一般心知意識的解離（解心），而解離心知之後所產生的洞察（釋神），乃是一種形神合一的狀態」（2012，頁 72-73）。

賴錫三在另一篇文章中說明由「官知」轉化出「神行」的解心釋神，是養生的根本關鍵。解心釋神轉化出的遊化主體，是逍遙於人際牛體之中，而非脫於人際牛體之外；對應於主體的構成無法離開的倫理與政治的人間世，其中佈滿「各種細微權力的滲透與變異」，遊化主體即是能在複雜的倫理、政治網絡中遊刃有餘而致逍遙（2015，頁 58-59）。

這種權力展現於倫理、政治的滲透，是潛伏於知識與日常生活的語言之中（林俊宏，2001，頁 122；賴錫三，2013，頁 39）。在一般的知識活動中，知識的形成無法離開語言，也無法脫離語言背後的結構。林俊宏從《莊子》對儒家「正名」行動的批判，詮釋《莊子》對語言於論述面向所持的態度：「……『正名』基本上就是關於定制化的語言關係的描述，背後潛藏著一種權力關係的描述，因此是不容有開展性的或是不容有可詮釋性的。」知識所隱含的權力關係，是以語言作為更基礎

²⁰ 「機制」一詞轉譯自法語 *régime*，畢來德使用機制比喻主體的不同活動方式。詳見瑞·畢來德（Jean Billeter）（2011，頁 7）。

的根源。因此他說：「《莊子》關於政治的批判，反映在知識的批判上，而根基於對語言的批判之上。」（2001，頁 120-122）

從《莊子》對語言批判的觀點回顧惠施之所「外乎之神，勞乎之精」的原因，即在惠施糾結於益生與堅白等，由語言所構成的倫理政治迷宮的陷阱之中。《莊子》的養生是讓遊化主體以解心釋神的無知之知，游刃於語言、知識、權力交織的人間世。林俊宏認為，「虛」與「忘」正是斷絕一般語言而致真知的示現，以這種工夫往政治統治方向移動而開展出「不得已的應」，是虛與忘體現於人間世的成就之一（2001，頁 124）。

四、戰國、秦漢黃老學的身體政治觀

如前述提及，《淮南子》被不少學者歸類於黃老學，甚至集漢初黃老學之大成，無論這個敘述是否能夠成立，可以確定的是《淮南子》的思想內容與黃老學關係匪淺。陳麗桂將「黃老」界定為「戰國秦漢間的道家後期思想」（1991，頁序頁 2）。吳光也認為黃老學派繼承了早期的道家學說，並對其做出改造與發展，呈現為獨具風格的道家新流派（1985，頁 100）。自 1973 年長沙馬王堆漢墓帛書出土後，補上了先秦諸子到西漢武帝尊儒之間的思想謎團。許多學者對戰國、秦漢之際黃老學文獻的討論集中於《黃帝四經》、《管子》四篇、《呂氏春秋》等。

閻鴻中認為「《黃老帛書》既是關係黃老思想的一手材料，自堪重視。」（1990，頁 1）陳麗桂對《黃老帛書》與《管子》四篇的完成年代孰先孰後持保留態度，然而因為一般公認《黃老帛書》是戰國時代黃老思想的典型代表，在陳氏寫作《戰國時期的黃老思想》一書時，將其列為第一討論的對象（1991，頁序頁 5）。本文也採相同態度，依序略述《黃帝四經》、《管子》四篇、《呂氏春秋》的身體政治觀。

劉芝慶分析《黃老帛書》相對於《管子》四篇，或是其他的黃老學著作，修身治國思想的成分相對模糊也較為稀薄。大致以道法和講求形名的方式達到君無為、臣有為的治理。君主採取「虛」、「正靜」的修身之道以取得「萬物自定」的無為治



理效果（2009，頁 125-133）。林靜慧也認為《黃帝四經》相對《老子》、《莊子》先聖後王的路徑略有不同，從對黃帝統治身分的認同，和《黃帝四經》多使用執道者之稱來稱說統治者，偏重於執用的成分較高（2013，頁 134）。

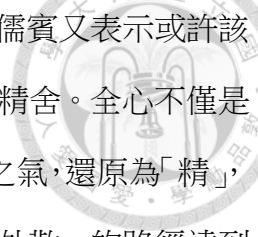
然而袁翊軒闢了一條從「神明」的概念分析《黃帝四經》的詮釋，檢視聖人在不同階段的修養狀態，達致不同層次神明的討論。由此連結了心、身與國，也串起了《黃帝四經》修身與治國的聯繫。聖人藉由屈身、虛靜等持守雌節的做法，對己身內刑的向內消解，方能「上虛下靜而道得其正」。在這神明逐漸趨於內在化發展的進程，聖人持守「公、至正、無私」的態度達到明智靜定。透過「強生威、威生惠、惠生正、正生靜」的操作，讓人民靜定而內在自我作用，終極於「精則神」，達到混沌義神明的無為治理（2007，頁 96-142）。²¹

林俊宏認為《黃帝四經》的無為展現與老莊道家不同的基調，強調「無不為」目的。這目的讓往理想性的君主自身，和這個理想君主與政治社群的互動兩層次開展。守雌節是因應人世與修身治國的準則，但同時也呈現「夫作爭者凶，不爭者亦無成功」的積極面向。「虛靜」是理想君主對自身的基本要求，虛以消除君主的主觀心知，使其掌握道的律動，達到因循順勢的無為治理（2000，頁 46-54）。

相對《黃帝四經》，論者認為《管子》四篇對修身與治國的討論更為清晰（袁翊軒，2007，頁 107；劉芝慶，2009，頁 133）。《管子》四篇尤其強調對「心」的討論，修身與治國往往與治心互相聯繫，心安則國安（周貞余，2012，頁 74；張鴻愷，2009，頁 219；陳佩君，2008，頁 246）。

楊儒賓在〈論「管子·白心、心術上下、內業」四篇的精氣說與全心論〉一文中認為，《管子》四篇所重視的「心」與「氣」是同質的，但《管子》所謂的心分為兩層次，《管子·內業》：「心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，

²¹ 袁翊軒將神明之義區分為三種：渾沌義、神祇義與內在義，神明的概念即是在三種義的相互連繫下構築而成。人群透過祭祀表達對「神」的敬意，或利用卜筮探知「神」的意向，為神明的神祇義。人在通靈活動時，內在精神體驗的理想境界，接近於神明的內在義。倘若人體之氣可以「搏氣如神，萬物備存」接近復歸於渾沌的狀態，則對應於神明的渾沌義。詳見袁翊軒（2007，頁 94-95）。



意然後形，形然後思。」修養的「全心」即是將「心」復原（楊儒賓又表示或許該說是擴充）至前知覺心靈的「彼心之心」之完整境界，此心即是精舍。全心不僅是對彼心之心的修養，也是對形體的修養，即是讓「身之充」的一般之氣，還原為「精」，達到整體存在的全身思考。楊氏認為《管子》藉由「內靜」和「外敬」的路徑達到全心，外敬的主要工夫為正形，內靜的工夫則近於《老子》「為道日損」的路子，達到精氣貫穿身心，整體的存在和瀰漫於六合的精氣貫通，而「昭知天下，通於四極」（1991，頁 185-204）。張鴻愷也採接近的「全心」詮釋，認為《管子》潛藏著「身即是心、心即是身，身心一如」的觀點。從潛藏到朗現須通過修養，讓經驗意義的心可以被「彼心之心」的精氣滲透，達到兩心復合為一，治心而治身，身心一如而治天下，終於治心以治國（2009，頁 217-219）。

除了《管子》四篇外，也有學者探討《管子》其他篇章的身體觀。陳鼓應〈《管子》〈形勢〉〈宙合〉〈樞言〉〈水地〉諸篇的黃老思想〉一文，認為此數篇雖與〈心術〉等四篇的內容差異，但也呈現出重視君主修身、身正的活動以隱喻國家政治，也具有精氣之說的論述等黃老思想的特質（2002，頁 1-26）。陳瓊霞從〈戒〉、〈禁藏〉、〈七法〉、〈權修〉、〈君臣上下〉等篇章，討論人君的肉身身體轉化為政治社會的身體。由身體所在的空間，延伸到國體空間的隱喻，說明了人君藉「治身」提升對身體的掌控，跨越到經由「全身」體察天道的修身與治國路徑。相對《管子》四篇多言「道」、「心」、「精氣」的討論，〈戒〉等篇更著重於操作實用性的說明（2018，頁 41-57）。

任繼愈、牟鍾鑒認為自戰國中期到西漢前期，對先秦思想整合有三次較大的嘗試，表現在三部著作中，分別是在齊稷下學宮時期集結而成的《管子》、在秦統一六國前兼採諸子之長的《呂氏春秋》、和西漢前期的《淮南子》（任繼愈，1985，頁 295；牟鍾鑒，1987，頁 279）。陳麗桂認為《呂氏春秋》繼承了戰國黃老學家的思想，以天道、養生之道論治國，展現與《黃老帛書》、《管子》四篇等一致的精神（1997，頁 28）。這大抵也是許多學者同意的論點（熊鐵基，2001，頁 201；王璟，2001，



頁 94；周貞余，2013，頁 93；林素娟，2013，頁 16)。

日人館野正美從《呂氏春秋》以精氣構成世間萬有的世界觀，將人視為「神」和「形」的統合體，從而更進一步由人和萬有的精氣相通，解釋自然運行的世界和形神統合的人之間的溶合（1993，頁 489-490）。徐復觀認為《呂氏春秋》受到鄒衍陰陽思考的影響極大，甚至形成了《呂氏春秋·十二紀》紀首的骨幹。徐復觀對《呂氏春秋》「帝者同氣」的詮釋即說：「作為最高政治理想人物的『帝』，他的以仁義節儉為內容的生活與施為，是與四時中所體現出的陰陽之氣，完全相符應的。」同氣的觀點在徐氏解讀《呂氏春秋》的養生中，指向人君的身體修養，一方面節欲能讓人民自養其生，另一方面則可以「全其天」與天地相通。人君生命的精，與天地之精相通，發生精誠感應使萬物自化的效果，此為養生的積極工夫（1976，頁 12-47）。熊鐵基從〈本生〉、〈貴生〉、〈先己〉、〈執一〉等篇，說明《呂氏春秋》養生的基本道理。他認為《呂氏春秋》乍看有點接近於儒家「修、齊、治、平」的道路，是基於《老子》「長生久視之道」發展而來的，其目的不只停留在養生，而是由養生往貴生，再向治國的方向延伸出去（2001：201）。此即合於《老子·第十三章》：「貴以身為天下，若可寄天下」的路徑。

五、《淮南子》的身體政治觀

胡奐湘從《淮南子》繼承先秦的整體觀與天人統一觀，說明《淮南子》提出了人體是一個小宇宙的看法。因此「孔竅肢體，皆通於天」，這種天人比附的視野結合《淮南子》的養生思考，最終能夠推向治身、體道和經世的統一。胡氏認為《淮南子》的人體觀和宇宙論相應。《淮南子》的宇宙觀分為三大層次：道、氣和有形之物；人體的三大層次則由〈原道〉：「夫形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位則二者傷矣」，一語道出人體的三個層次都不容忽視。但「神」乃是「生之制」，養神是養生的最高層次，養神最後以致體道。在天人比附的觀點下，社會國家是身體的放大，「身者，事之規矩也」。統治者自身的修養能推及於國

家之事，養身而體道，可以反於清靜、終於無為，而天下自服。胡奐湘認為《淮南子》雖主要繼承道家思想，但也吸取了儒家的成分。《淮南子》的無為並非超然離世，而是因循自然規律、破私為公的無為而無不為（1993，頁 497-513）。

劉芝慶也認同胡奐湘論述《淮南子》以身體比喻國家、修身與治國的關係，並認為《淮南子》屬於「君佚臣勞」式的身體政治論。劉氏據此將《淮南子》比之於《呂氏春秋》身體政治論的路徑，詮釋循此路徑是《淮南子》吸納仁義禮樂之說的源流。這也讓《淮南子》如《呂氏春秋》一般，無法迴避在儒與道，勞與佚之間的矛盾。劉芝慶評論這種矛盾的發生，是兩種身體政治觀互相取用以壯大自身而導致的（2009，頁 181-196）。劉芝慶以「君佚臣勞」和「為政以德」分析身體政治論的觀點確實具有洞見。他將《淮南子》與《呂氏春秋》擺放在君佚臣勞一類，又將為政以德的論點納入，使得兩部著作的部分論點呈現矛盾的這一視角，把知識分子在秦漢之時面對政治秩序逐漸整合，亟欲尋求思想上整合的態勢表露出來。然而這樣的觀點似乎直接否定劉安編纂《淮南子》，在思想整合上可以發揮的能動性。儒、道，勞、佚之間所呈現的是靜態的矛盾，亦或是動態融合過程的觀點，似乎在這預設的視野下相對扁平。

王璟《黃老思想治身治國一體之理論研究——以《淮南子》為中心》的碩士論文（2001），所探討的即是《淮南子》身體與政治、修身與治國的關係。王璟從形、氣、神三者兼養論述《淮南子》的養生思考。以「人性本靜、嗜欲害之」的論點，討論養生的工夫正是要滌除嗜欲的阻礙、復返本性；從氣化論的觀點，說明《淮南子》繼承《莊子》氣化思想的生死觀，形成主體消解的修養工夫。在修身往治國的討論上，王璟討論《淮南子》與《老子》、《莊子》、《管子》四篇、《黃帝四經》和《呂氏春秋》文本上的相合，說明治國之本在於治身。從〈繆稱〉述及儒家反己修德的觀點，呈現《淮南子》以道家的立場融合儒道思想的特性。王璟的詮釋表現更多《淮南子》在儒道特質交融的樣貌，但對比於治理術的融合，王璟在《淮南子》的修養論上，似乎較無法看出道家思考路徑以外的其他養生敘述。

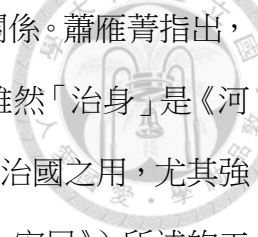


六、其他身體政治觀討論

秦漢的身體政治觀除了《呂氏春秋》、《淮南子》等較接近黃老道家的觀點外，尚有與仁義、德治較親近儒家的一路。劉芝慶以陸賈《新語》、韓嬰《韓詩外傳》、董仲舒《春秋繁露》為例，說明相對於《呂氏春秋》、《淮南子》「君佚臣勞」的身體政治觀，陸賈、韓嬰和董仲舒主要採取「為政以德」的身體政治觀為主，兼納「君佚臣勞」的觀點。這類思考在漢武帝親政後，逐漸成為陽儒陰法用以緣飾儒術的工具之一，而漢初黃老思想的影響力也與此同時，在政治場域漸漸退去（2009，頁247）。然而在思想領域中，身體政治觀的論點仍持續地被後代的思想家闡發。熊鐵基表示新道家的養生論，在東漢仍然受到重視與凸出（2001，頁202）。李剛討論相關議題時，認為身國同治的解釋，常經由《道德經》的注疏，表達出這個視野下的君人南面之術。他舉例從漢代的《老子河上公注》、唐末杜光庭《道德真經廣聖義》到北宋陳景元《老子注》都屬這個範疇（2009，頁93）。以下略舉數例說明。

熊鐵基舉嚴遵之《老子指歸》的無為思想，論及治身、治家、治國、治天下之無為。治身之無為與養生有關，治國的無為則提到數項要求：修身正法、審實定名、參伍左右、隨時循理等。熊氏認為嚴遵似乎沒有新的見解或理論，多與漢初的黃老著作相關，雖並非抄襲但也沒太多新意（2001，頁400）。林俊宏以思考統治的角度之觀點檢視之，則《老子指歸》跳脫過往比較偏重統治者的視野，以林俊宏的話而言：「自然存有與政治社會存有的對偶性理解，或者是治者與被治者的對偶性理解，在《指歸》的政治思維中所佔的份量幾乎是同等的……透過『身國關係』，《指歸》補充了在政治角色論中君、臣、民的線性思維的不足。」《老子指歸》呈現的不只是統治者面對政治決策的指導方針，同時也論及被治者面對政治活動的基本態度，這影響《老子指歸》的應世態度在極端情況下往「輕物重身」的方向傾斜（2004，頁112-113）。

成書時間可能與嚴遵的年代同時，或略晚於嚴遵的《老子河上公注》（熊鐵基，



2001:437)(以下簡稱《河上公注》),同樣也關注著身國政治的關係。蕭雁菁指出,《河上公注》即以「治身為本、治國為用」來敘述聖人的實踐。雖然「治身」是《河上公注》的最終依歸,但在形神養生的論述上轉化出黃老思想的治國之用,尤其強調「氣」的精煉工夫。「聖人治身與治國同也」(《老子河上公注·安民》)所述的工夫,是經由「氣化」不斷向「道體」回歸的過程(2011,頁658-662)。林俊宏解釋《河上公注》的養生操作,在於人所秉受於道的精氣之還原過程。去除干擾之氣,復歸於本來的運作,於個人言是對待自身之氣、對待己身的無為,推展至四海天下則成為無為的政治(2003,頁30)。

晚唐杜光庭《道德真經廣聖義》(以下簡稱《廣聖義》)在經過佛教的傳入、道家思想宗教化和魏晉玄學的交流影響下,呈現與漢代《道德經》注疏不同的色彩。林俊宏即說:「《廣聖義》一書在佛學的深刻影響之下統整了魏晉到隋唐道家、道教與佛學思想的互動對於重玄思想的影響,進而開啟了宋明理學關於『理』本體的思維形式與論述基礎」(2008,頁129)。李剛認為《廣聖義》發揮了唐玄宗注疏《道德經》的「聖義」——「身國同治」,此即為唐玄宗注疏中的核心內容,因而推其為漢代以來道教老學的集大成者。李氏歸納《廣聖義》的身國同治綱要為幾點,大致以「大道」為指導,對身國行無為的治理,修身的方式取《老子》之「三寶」、《莊子》的「坐忘」、閉塞嗜欲、以和為貴、防範於未然等作為指導原則(2007,頁30-35)。林俊宏認為《廣聖義》透過「氣」,串起精神與肉體、思慮與行為、人與道、自然人與社會人、凡人與神仙等諸多主題。在修養途徑上,除了道家的理解,杜光庭也肯定儒家在人群治理層面的積極態度,並在究竟的義理往佛家「空義」的方向移動。《廣聖義》修養的目的,是身國合一、政教合一,也同時是神聖和世俗合一,「『一』所代表的是『道』與道的統攝」(2008,頁146-161)。

身體與政治的關係,隨著時代更迭、與不同思想交流對話,不斷地增損而呈現出豐富的樣貌。及至晚清劉鶚的《老殘遊記》(許暉林,2014,頁261)、民國初年的梁啟超(伍小濤,2014,頁13),都仍論及身體政治觀的討論,但面貌已大不相

同。撇除受西學東漸後的身體觀，身體政治觀的討論一直具有圍繞著以「氣」的概念為核心的思想特質。以「氣」的觀點切入討論《淮南子》治理身體和治理國家的思考，亦是本文採取的主要途徑之一。



第三節 章節安排

本論文定名為「《淮南子》的政治觀——以養生而治國為核心」，章節安排如下：

第一章、緒論

本章說明本論文之概要，分為三個小節。第一節研究動機，旨在說明從《淮南子》文本中大量出現自然與身體、天與人、人與國的比附，在如此對身體的關注下，從養生作為帝王書的統治指導，讓本文想要進一步討論《淮南子》的養生是如何過渡到治國的思考。

第二節文獻回顧從思想研究出發，大致回顧《淮南子》思想的相關研究，以呈現《淮南子》思想大致的概念。接著正理關於《淮南子》學派之研究，而從論養生的觀點有較高親近性的道家思想切入，但不排除以文本多元思想解讀的可能。最後回到本文關注的主題，對身體觀的思想，乃至不同學派的身體政治觀研究進行回顧。

第三節為全文章節安排簡介。

第二章、《淮南子》的道論、氣論與修養觀

本章分為三個小節。第一節從《淮南子》思想的核心談起，《淮南子》承繼《老子》道論為思想的本源，探討「道」在《淮南子》呈現的特質。

第二節則討論《淮南子》透過氣的觀點呈現的氣化宇宙觀，在這樣的宇宙觀下，氣成為道在現象界中的體現，展現出哪些特質。

第三節透過氣的物質特性，帶出《淮南子》思考氣的運作與身體的關係。從具有雙重面向的心，討論物質存有的形，與抽象精神在物質性的氣的溝通下聯繫，而

這樣的運作機制在《淮南子》也可以用「性」來表示，藉由氣闡述修養的途徑。



第三章、內聖治理者的培養

本章分為兩小節。第一節首先討論經過修養的統治者，在政治過程中對他者進行的身體治理，就是《淮南子》的政治治理，養生而治國由此串通。

第二節則是《淮南子》與老莊道家、先秦儒家、先秦道法家於身體政治觀的對話。以《老子》道論為核心的《淮南子》，和老莊道家共享，或自老莊道家承繼了許多思想，是《淮南子》整個思想體系的基礎，因此以淮南道家為主要的視角，觀看淮南儒家與淮南道法家的篇章，不同的治理途徑其實殊途同歸，皆欲復歸於無為，只是在方法與層次上有所差異。

第四章、外王的治理實踐

本章分作兩小節。第一節重新回到有為的治理行動能夠達到無為治理的關鍵，即是對統治者的要求。因此君道首先不是治理的方法，而是統治者的工夫，在這些君道的工夫影響著治理品質的良莠，與能否真的達到無為。

第二節探討治理策略，由無為治理的兩大原則——因循與權變，發展出不同的治理方法。雖說為治理方法，但《淮南子》揭示的並非規範性條文，因此討論的為原則性治理方法的指導。

第五章 結論

總合前四章所述，《淮南子》處神養氣的工夫在身體上，指向了恬淡虛靜以致神明的方法；在治理言，則開啟無為的統治者透過不同層次的治理，成就符合於無為的統治技術。這是一條由處神養氣之技而體道的路徑；也是由治理身體之技，去除統治者專己之欲，以致照映萬物的神明，發展出無為而天下治的政治思想。

第二章 《淮南子》的道論、氣論與修養觀

意欲討論《淮南子》的養生思想，首先要就進行修養活動的主體——人的思考著手，《淮南子》對人的思考，著落在《淮南子》對存有的理解之中。

這種始於存有，往後開展論及一切的思考方式，是古代中國哲學思考常依循的途徑（徐復觀，1976，頁 209；陳德和，1999，頁 58）。即便《淮南子》在部分內容上，因為多人共同著作的緣故，呈現多元分殊的立場，但是以「道」作為萬物存有的始源，並開展宇宙生成變化的觀點並無二致。

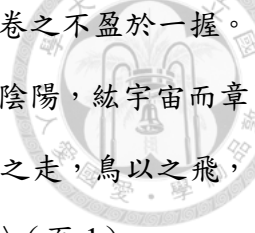
《史記·太史公自序》所言的道家「其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，……道家無為，又曰無不為，……乃合大道，混混冥冥。光耀天下，復反無名。」這在《淮南子》兼採陰陽、儒墨、名法的術用，而歸本於「道」的思想中表露無遺。

雖然諸多學者對於《淮南子》的道論，《淮南子》與老莊道家、戰國時期黃老學道論的比較，做了相當完整的研究與討論，但作為《淮南子》整部著作的哲學思考基礎，道論仍是本文無法迴避的要點。除了掌握《淮南子》思想的基礎，也能在後續討論身體修養的觀點時，思考修養活動在道論的理解與在存有層面的意義，因此以下仍簡略爬梳《淮南子》的道論。

第一節 道論

《淮南子》以〈原道〉為首篇，顯示作者們對〈原道〉內容的重視。高誘註：「原，本也。本道根真，包裹天地，以歷萬物，故曰原道，因以題篇。」也揭示了〈原道〉的題名傳遞以「道」為本體的思考。〈原道〉一開始就說：

夫道者，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。原流泉淖，沖而徐盈，混混汨汨，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。舒之愔於六合，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。甚淖而滂，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，星曆以之行，麟以之遊，鳳以之翔。〈原道〉（頁 1）

天地、四方、八極，都是始因於道而發生的，甚至在萬物未生之前的「無形」，也是道所授予，將道提升至超越性的存在，是所有存有的始源。這樣超越的存有，是「高不可際，深不可測」、「日月以之明，星曆以之行」，超越於時間、空間概念之外，又充塞於天地、四海之間。高山、深淵、走獸、飛鳥，甚至日月星曆，萬物都因為道，得以展現其自然之性。

〈原道〉首段表述「道」就是存有的根源。「道」為本體存有的說法，也能見於其他黃老學的著作，甚至在部分內容和語句的排列上，有高度的相似性（陳麗桂，1997，頁 66；林明照，2007，頁 208）。例如被學界認為是戰國時期黃老學代表之一的《黃帝四經·道原》，題名為「道原」，無非是對「道」的本源進行探究。甚且可以猜測相對《黃帝四經》後出的《淮南子》以〈原道〉為名，在題名的設定和思想內容，未始沒有受到《黃帝四經》的影響。〈道原〉說：

恒无之初，迥同太虛。虛同為一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙。故未有以，萬物莫以。故无有形，大迥无名。天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。在陰不腐，在陽不焦。一度不變，能適蛟螭。鳥得而飛，魚得而游，獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形。〈道原〉

〈道原〉同樣描述了「道」先於萬物，超越、且充塞於天地之間，「萬物得之以生」的始源圖像。同為戰國黃老學代表的《管子》四篇中，也提出了「道」無形而超越、



無根而為本原，萬物本根於道而生成的原始存有：

天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所位趕。無所位趕，故偏流萬物而不變。德者，道之舍，物得以生生，知得以職道之精。《管子·心術上》

道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也，所以脩心而正形也。人之所失以死，所得以生也。事之所失以敗，所得以成也。凡道，無根無莖，無葉無榮。萬物以生，萬物以成，命之曰道。《管子·內業》

白奚認為《黃帝四經》和《管子》的相關篇章對黃老學有重要的貢獻，同時兩部著作的道論，基本繼承了《老子》以「道」為宇宙最高存有而開展的哲學思想（1998，頁97, 222）。《老子·二十五章》即說：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。《老子·二十五章》

「道」是真實的存有，而且是先於天地、超越時空。雖然「道之為物，唯恍唯惚」（《老子·二十一章》）、「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微」（《老子·十四章》）無象無形而不能以有限的感官經驗去把握，但「忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物」（《老子·二十一章》），這樣超越經驗的存有乃是真實，並且「獨立不改，周行而不殆」，更是絕對的存在。《老子》認為如此超越經驗、獨立而真實的存有，即是萬物生化的起源，可以追溯到的第一因，因此稱之「可以為天下母」。

《淮南子》的道論接受了來自黃老學，甚至更早的《老子》對「道」的理解，反應了《淮南子》「考驗乎老、莊之術」的思想繼承。《莊子》內篇對「道」的本體



描述，除了道的本源意涵，更將關注轉向於在大道中的個體存有，如何在生命實踐上消解物我的張力，達到參與、融入整個共構存有而致逍遙(林明照，2010，頁 26)。雖然《莊子》內篇討論道體的內容不多見，關注重點也出現轉向，但對道體的理解仍延續《老子》的道論，如《莊子·大宗師》的一段：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深；先天地生而不為久，長於上古而不為老。稀韋氏得之，以挈天地；伏犧氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。《莊子·大宗師》

前半段描述了道的存有、超越與化生天地萬物的體段。後半段記載傳說或上古人物因道而得其所的排比，在《黃帝四經·道原》、〈原道〉也可看到相似的鋪陳。陳麗桂認為〈原道〉部分段落可能參考自《莊子·大宗師》，或《韓非子·解老》而來(1997，頁 67)。〈原道〉是否仿製了《莊子》或《韓非子》也許無法可考，但《淮南子》的道論接受了老莊道家與黃老學，承繼道是本體存有的核心思想卻是有跡可循的。

「山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星曆以之行，麟以之遊，鳳以之翔。」(〈原道〉)除了描述道的始源意涵外，也傳遞出萬物因道而適得其所的理解。道與萬物在生成關係之外，還有指導關係的聯繫。〈原道〉認為：「夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰。」這種化生與指導的關係，並不是主體與主體間的從屬與宰制，而是經由道的特性所聯繫起的自然規律。《淮南子》

透過對道的特性的思考，推演出道的指導規律，建立了後續身體修養依循的關鍵理論。關於道的特性之討論，出現於《淮南子》的不同篇章中，以下進行簡略的整理。



壹、道的體性

「道」具有「無」的特性。「無」的觀念不是寂然不動的虛無或沒有，而是超出感官經驗體知的範疇、超乎理性思維所能想像的超越，並展現無限生機的生生不息。《老子》說：「道常無名樸」(〈三十二章〉)、「天下萬物生於有，有生於無。」(〈四十章〉)《莊子》在〈大宗師〉中闡述「夫道，有情有信，無為無形。」《黃帝四經·道原》也說：「故無有形，大迴無名。」都強調了「道」具有「無」的基本性質。《淮南子》的「道」同樣表現了「無」的特性：

魄問於魂曰：「道何以為體？」曰：「以無有為體。」〈說山〉(頁 1661)

夫太上之道，……。忽兮恍兮，不可為象兮；恍兮忽兮，用不屈兮；幽兮冥兮，應無形兮；遂兮洞兮，不虛動兮；與剛柔卷舒兮，與陰陽俯仰兮。〈原道〉(頁 2)

夫無形者，物之大祖也。無音者，聲之大宗也。其子為光，其孫為水，皆生於無形乎？……是故清靜者，德之至也。而柔弱者，道之要也。虛無恬愉者，萬物之用也。肅然應感，殷然反本，則淪於無形矣。〈原道〉(頁 96)

「無」表現為「無形」與「不可為象」。沒有形象可以掌握，以理性思考、感官經驗堆砌出的標準都無法拿來限制「道」。「舒之輒於六合，卷之不盈於一握」、「神託于秋豪之末，而大宇宙之總」，這種「芥子納須彌」的描述，顛覆了大小的概念，同時「道至高無上，至深無下」(〈繆稱〉)、「高不可際，深不可測」(〈原道〉)，超



乎了想像所能窮盡的邊界，因此〈齊俗〉謂：「樸至大者無形狀，道至妙者無度量」。

《淮南子》以無形之道的視野，回過頭來描述宇宙：

故以天為蓋，則無不覆也；以地為輿，則無不載也；四時為馬，則無不使也；陰陽為御，則無不備也。是故疾而不搖，遠而不勞，四支不動，聰明不損，而知八紘九野之形埒者何也？執道要之柄而游于無窮之地。〈原道〉(頁 20)

張天下以為之籠，因江海以為罟，又何亡魚失鳥之有乎！故矢不若繳，繳不若無形之像。〈原道〉(頁 38)

夫藏舟于壑，藏山於澤，人謂之固矣。雖然，夜半有力者負而趨，寐者不知，猶有所遁。若藏天下於天下則無所遁形矣。〈俶真〉(頁 164)

有限邊界「八紘九野」的萬事萬物，都能涵容於道之中。〈俶真〉也幾近於完整地借用《莊子·大宗師》「藏天下於天下」的敘述，藉此表現無形的道不僅顛覆了大小的觀點，更是超越於空間概念之外。

相對於有形的空間，沒有形象可以體知卻能夠經驗的時間，於道而言如何視之？〈原道〉認為道「施之無窮而無所朝夕」，道本身是超越時間概念的。換言之，時間因為道而發生。〈原道〉這麼說：

是故一之理，施四海；一之解，際天地。……萬物之總，皆閱一孔；百事之根，皆出一門。其動無形，變化若神；其行無跡，常後而先。〈原道〉(頁 96)

「常後而先」字面上是基於時間順序先後的敘述，然而《淮南子》關注的焦點並不是時間，而是時間如何體現道的特性。進一步言，《淮南子》著重於道在時間所展



現的特性，以此判斷行動時所應採取的態度。

守柔、處後的主張為《老子》所提倡。從行動的結果立論，以居後的態度能達到「身先」、「上民、先民」的效用，而這種居後的態度，同時包含以「柔」與「弱」處世的意涵。這與《老子》尚水的取徑相近，從水「處眾人之惡」卻能夠「利萬物而不爭」，歸結出「柔」、「弱」與「後」接近於「道」的性質：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。《老子·七章》

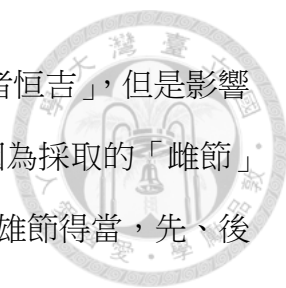
我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。《老子·六十七章》

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。《老子·八章》

道家與黃老學的思想經過戰國到漢初的演變，於「處後」的思考發生轉向，如《黃帝四經·十大經》雌雄節的部分：

皇后屯歷吉凶之常，以辨雌雄之節，乃分禍福之向。憲傲驕倨，是謂雄節；宛變恭儉，是謂雌節。夫雄節者，盈之徒也。雌節者，兼之徒也。《黃帝四經·十大經》

凡彼禍難也，先者恒凶，后者恒吉。先而不凶者，恒備雌節存也。后而不吉者，是恒備雄節存也。先亦不凶，後亦不凶，是恒備雌節存也。先亦不吉，後亦不吉，是恒備雄節存也。《黃帝四經·十大經》



〈十大經·雌雄節〉雖然認為在普遍的狀況下，「先者恒凶，后者恒吉」，但是影響結果吉凶的變因又多了一重：是否「備雌節」或「備雄節」。因為採取的「雌節」或「雄節」，先者可能不凶，後者也不一定吉，而當採取的雌、雄節得當，先、後都能趨吉避凶，反之亦然。

「雌節」與「雄節」涉及採取的態度與立場，《黃帝四經》對於守柔、處後的觀點已經出現鬆動。這種鬆動並不意味著對《老子》「處後」思想的否定，〈十大經〉的描述中，能夠趨吉避凶的是「恒備雌節存也」。雌節相對於雄節，仍然具有柔弱與後的意義，但〈十大經〉卻不是一味地標榜守柔、處後的雌，這就讓「備雌節」出現了一些可以判斷的空間。林俊宏認為，《黃帝四經》相對於《老子》對「柔、弱、後」的價值強調，「重雌節」注重於結果導向，所要求的是明確的判斷力（2000，頁 55）。

《淮南子》接受了《老子》守柔、處後的思想，但在內涵上更接近於《黃帝四經·十大經》「重雌節」的態度。對於「常後而先」的「後」，〈原道〉有清楚的解釋：

所謂後者，非謂其底滯而不發，凝竭而不流，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。是何則？不失其所以制人，人不能制也。

〈原道〉（頁 79）

〈原道〉更細緻的拆解判斷活動的種種環節，「後」是判斷時所執的道理，其依據的，乃是能否「周於數」、「合於時」。《淮南子》的「後」，從《老子》守柔、處後的價值命題，轉向於合乎依據的判斷問題。但究竟所謂「周於數」、「合於時」又是怎麼樣的標準，〈俶真〉認為：「是故至道無為，一龍一蛇，盈縮卷舒，與時變化。」

《淮南子》由道的特性、其超越時間的體段，對依據時間而來的價值判斷進行解構，得出掌握自然規律與時變化，庶幾能提供判斷的標準，而使任何行動都能合乎於道

的結論。



貳、存有的本源

道本體「無」的特性展現了「寂靜」、「虛無」、「素樸」的性質。《老子》說道「寂兮寥兮」，由本源的道化生的萬物，經由「致虛極，守靜篤」的工夫，而「各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」(〈十六章〉)，復返於本源寂靜的道。《淮南子》也說：

是故達於道者，反於清靜；究於物者，終於無為。以恬養性，以漠處神，則入于天門。所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。(〈原道〉
(頁 65))

是故虛無者，道之舍；平易者，道之素。(〈俶真〉)(頁 212)

雖然本體的「無」呈現虛靜、素樸的性質，然而這乃是涵容汨汨生機的寂靜，往動的方向開展則萬事萬物皆由此化生：

其全也，純兮若樸；其散也，混兮若濁。(〈原道〉)(頁 96)

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。……故動而為之生，死而謂之窮，皆為物矣，非不物而物物者也，物物者亡乎萬物之中。(〈詮言〉)(頁 1494)

「渾沌為樸」的道，「未造而成物」，萬物的化生，並不是刻意有為之，而是道自然而然的開展。這回應了〈原道〉說：「夫太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰。」道化生萬物的無為，應該是在整部《淮南子》相當重要且一致的理解。(〈俶真〉)也

說：



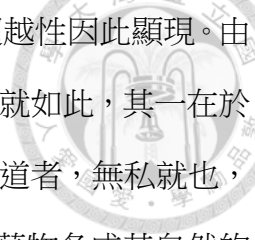
道出一原，通九門，散六衢，設於無垓坳之宇，寂漠以虛無。非有為於物也，物以有為於己也。是故舉事而順于道者，非道之所為也，道之所施也。〈俶真〉（頁 194）

道作為萬物的本源，是萬化存有的原因。然而這樣超越的原因，並不在道與萬物之間，形成母與子的對立關係。《老子》說：「無（，）名天地之始；有（，）名萬物之母」（〈一章〉）、「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。」（〈五十二章〉）萬物因道而化生，道也同時內在於萬物，形成道與萬物的共構存有，是以〈詮言〉說「物物者亡乎萬物之中」。然而這並不意味物物者從此消亡，高誘註：「物物者，造萬物者也。此不在萬物之中也。」物乃是「動而謂之生，死而謂之窮」，而道則是「夫化生者不死，而化物者不化」（〈俶真〉）。因此物物者的道不在萬物之中，同時萬物也都呈現為道的一部分，道乃具有內在於萬物，而又超越萬物的特性。

道超越的特性，不僅在物質現象上，也超越於概念、價值。除前述於空間、時間概念的超越外，「不死、不化」的道，也超越於限量的概念之外。《老子》以「道沖，而用之或不盈。淵兮，似萬物之宗。」（〈四章〉）呈現道的不可限量。《淮南子》也接受道有如此的特性：

收聚畜積而不加富，布施稟授而不益貧。旋縣而不可究，纖微而不可勤，累之而不高，墮之而不下，益之而不眾，損之而不寡，斲之而不薄，殺之而不殘，鑿之而不深，填之而不淺。〈原道〉（頁 2）

雖然前述道是可大可小，但同樣道也不可大小比量，因此在化生萬物上，不能用增



減損益的概念去衡量道因此而增加或減損多少，道在無限量的超越性因此顯現。由是，萬物化生於道之時，不會有一主觀意志強加於個體存有。成就如此，其一在於道無所限量，因此沒有取此捨彼的問題；另外，〈覽冥〉言：「天道者，無私就也，無私去也。」道無為而沒有偏好、無私無就，因此道的化生是讓萬物各成其自然的狀態，各自展現其稟受道而來的特性：

同出於一，所為各異，有鳥有魚有獸，謂之分物。方以類別，物以群分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物，莫能及宗。〈詮言〉（頁 1494）

雖然萬化「同出於一」，然而當「一」開展為萬化，萬物就此分別而各呈現其自然特性，因此能夠「名各自名，類各自類」（〈主術〉）。「隔而不通」，是因萬化分殊而在普遍性質發生差異，雖然能夠以類別群分，但微觀層面而言，個體與個體間終究是相對的存在，所以彼此「隔而不通」。然而就宏觀或道體層面來說，萬物之間未必無以相通。如〈俶真〉說：

夫道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉。……道出一原，通九門，散六衢。……今夫萬物之疏躍枝舉，百事之莖葉條榦，皆本於一根，而條循千萬也。〈俶真〉（頁 181-195）

萬物百事雖然「條循千萬」，但也「皆本於一根」，言下之意是否隱含，「隔而不通」源自個體相對存在的限制所致？從萬化內在於道的層面而言，萬物百事都有同出的根源，這也是他們相通的路徑。在《淮南子》其他篇章，也許有萬物相通的徵兆可循：

馬，聾蟲也，而可以通氣志。〈脩務〉（頁 2007）



天之與人有以相通也。故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺現，萬物有以相連，
精稜有以相蕩也。〈泰族〉（頁 2076）

人與馬、天與人皆有以相通，萬物有以相連，勢必有其互通的憑藉與依據。以任何有限的憑據，欲通達無限超越的道所化生的萬物，都在能力上有所不足。循此，能觀萬物相通，或者能通萬物的，勢必是由道的層次進行的：

故達於道者，不以人易天，外與物化，而內不失其情。至無而供其求，時騁而要其宿。小大脩短，各有其具。萬物之至，騰踴肴亂而不失其數。〈原道〉
（頁 38）

夫天地運而相通，萬物總而為一。能知一，則無一之不知也；不能知一，則無一之能知也。〈精神〉（頁 748）

「萬物總而為一」之「一」即是道。²²能知一、達於道者，面對「小大修短、騰踴肴亂」的萬事萬物，才能「無一之不知」。這是憑藉萬物所以相通的，達到能通萬

²² 以「一」釋「道」的敘述根源於《老子·四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」雖然諸家對道、一、二、三的解釋莫衷一是，但約莫有幾種解釋比較廣泛地流傳。例如司馬光《道德真經論》：「道生一，自無入有。」結合《老子》〈一章〉與〈四十章〉的無與有，以「無」釋「道」；以「有」釋「一」。然而也有將「道生一」解釋作「道即是一」，因此「一」就具有雙重意涵，其一是道的本體，也就是「無」；另外一重的一，則作道派生（產生）自己解釋，而此派生的一，是道能夠化生萬物的一面，是「有」。在許多思想的表達中，時常直接以「一」釋「道」，例如《莊子·天地》：「泰初有无无，有无名，一之所起，有一而未形」。《莊子·天下》：「古之所謂道術者，果惡乎在？曰：『无乎不在。』曰：『神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一』」。《黃帝四經·道原》：「恒无之初，迴同太虛。虛同為一，恒一而止。……一者其號也，虛其舍也，无為其素也，和其用也」。另外也有稱作「太一」者，如《呂氏春秋·大樂》：「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之，謂之太一」。道尚有其他別名，上述僅略舉與「一」有關的幾個稱呼，皆是《淮南子》常使用的，如〈天文〉：「道始於一。」；〈詮言〉：「洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一」等。關於道的別名稱呼，可參趙中偉（2004）。道者，萬物之宗：兩漢道家形上思維研究（頁 43-47）。洪葉文化事業有限公司。陳麗桂（2014）。「道」的異稱及其義涵衍化——「一」與「互」。成大中文學報，（46），頁 4。

物，而在面對萬物時能夠「各有其具」、「不失其數」。「道」就是萬化所以能夠相通所憑據的根本。

萬化分殊而又具有內在相通的根本，即是萬物生機本源的道。此不僅讓萬物之間有以相通，也是萬物與大道存有相接的聯繫。《老子·四十章》說：「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」大抵自《老子》提出道的開展與復歸，道家思想的道論莫不呈現道的復反特性。萬物因稟賦與道相通的道性，具有能夠復歸本始的可能。《淮南子》說：

太古二皇，得道之柄，立於中央。神與化游，以撫四方。是故能天運地滯，轉輪而無廢，水流而不止，與萬物終始。……鬼出電入，龍興鸞集；鈞旋轂轉，周而復匝；已彫已琢，還反於樸。〈原道〉（頁 1）

大道坦坦，去身不遠，求之近者，往而復反。〈原道〉（頁 110）

所謂真人者，性合于道也。……淪于不測，入於無間，以不同形相嬗也。終始若環，莫得其倫，此精神之所以能登假于道也。〈精神〉（頁 758）

萬物稟受自道「動而謂之生」的動力，並不在物「死而謂之窮」而消散無跡。〈精神〉云「故曰『其生也天行；其死也物化，靜則與陰俱閉，動則與陽俱開。』」²³物之死，是所憑藉形體的自然而不可抗拒之變化，但稟受自道的動力（或稱之為「德」），仍然在「物化」的蛻變中不斷運而作循環不已。萬物在無盡的循環中，不是只有任其自然的消極與虛無，更具有體道而冥合於大道存有的可能。雖不離「動而生、死

²³ 據王念孫考證，〈精神〉此處以《莊子·天道》（與《莊子·刻意》篇同）為本。詳見張雙棣（2013，頁 756）。《莊子·天道》原文「莊子曰：『吾師乎！吾師乎！齧萬物而不為戾，澤及萬世而不為仁，長於上古而不為壽，覆載天地、刻雕眾形而不為朽，此之謂天樂。故曰：知天樂者，其生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波。……』」。



而窮」的物化律則，但能夠自在的逍遙於生死物化之境。萬物復歸本始不是任何存有的終點，而是在萬化的大千世界中，周流循環的一段過程。《莊子·寓言》說：

萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。天均者，天倪也。《莊子·寓言》


萬物在「周而復匝」的開展與復歸過程中「始卒若環」，如此的終始乃是不斷滾動的循環變化。這種變化在《莊子·逍遙遊》裡，開頭即以鯤化為鵬、「搏扶搖而上者九萬里」的意象呈現。〈寓言〉稱這種變化為「天均」與「天倪」，也意謂萬物終始無盡的變化（林明照，2016，頁 272）。從〈精神〉借用《莊子·寓言》的語言，《淮南子》的道論接受如此的循環觀點也不言而喻了！

《淮南子》的道，在存有論與道的性質大致接受《老子》所開創的道論。然而徐復觀認為，〈原道〉只在文字羅列鋪陳顯得繁瑣，而於哲學思維層面無所幫助。之所給予如此強烈的批評，徐氏說〈原道〉雖然繼承《老》、《莊》在道與化生的思想，但在推論上比起《老》、《莊》對道動態的理解，更偏向靜態的描述。此起因於《淮南子》在化生的過程中，導入了「氣」的概念，「道」化生時的動態轉移到「氣」的作用，因而道體的動態變化趨於隱沒。²⁴

「氣」的概念廣泛出現於中國文化的傳統，在概念演變發展上也產生許多不同的意義（小野澤精一，1980，頁 29-40）。前引述的《黃帝四經·道原》描述道「濕濕夢夢，未有明晦」，已經賦予無象無形的道一種原始物質的概念。²⁵《莊子·知北

²⁴ 此處參考徐復觀的段落，原以「創生」作為道生化萬物的說法。本文認為創生一詞，可能容易發生對於道生化萬物的誤解。此源於「創」具有產生與創造的意涵，似乎暗示生化階段的完成，形成道與萬物的脫離和對象化。因此本文以「化生」代替「創生」或「生成」，以期表達道與萬物在生化過程的內在涵容與持續狀態。徐氏原文詳見徐復觀（1976，頁 213）。

²⁵ 分別見金春峰（1987，頁 24）。陳麗桂（1991，頁 56）。金春峰直陳《黃帝四經·道原》的敘述，是一種「混沌狀態的氣」，然而關於〈道原〉的思想是否能直接歸在氣論的範疇，學者對此仍有疑慮。陳盈全認為與陳麗桂和丁原明說法有所保留，並不直接以「氣」釋「道」，而只稱稱為「原始物質的狀態」。據當前《黃帝四經》的文本，尚不應輕易主張為氣論的說法。詳見陳盈全（2012，頁 36）。



遊》謂「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死」、「通天下一氣耳」，明白地以「氣」為人的物質組成與生命來源立論。《管子·內業》繼承《老子》的道論，開創了「精氣說」，開宗明義即稱「凡物之精，此則為生。下生五穀，上為列星。」把「精氣」視為生化萬物之源（白奚，1998，頁 222）。時間略早於《淮南子》的《呂氏春秋》也採精氣說，「精氣之集也，必有入也，集於羽鳥、與為飛揚，集於走獸、與為流行，集於……。」（〈盡數〉）呈現了物質性的精氣具有相當於道體化生的角色傾向。

《淮南子》使用「氣」來描述「道」的化生，是延續自戰國以來已相當流行的討論方式。道體的動態性表現，很大部分在《淮南子》其他篇章以氣的方式呈現，徐復觀批評這是在形而上學的墮退。然而將視野放回漢代的歷史脈絡，《淮南子》的書寫，固然有形而上學的發揮，但在邁向大一統的政治秩序，《淮南子》作者們需要關注形而上學外，更極力於開創符合時代的統治方式，避免步上秦的後塵。經過漢初六十年採黃老學的休養生息，社會與政治活力的恢復暗示治國方針的鬆動，同時政權中央逐步剷除異姓諸侯王、收緊同姓諸侯的生存空間，劉安和門下賓客面臨學術上、也更是政治上的鬥爭。因此〈要略〉言：「故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化遊息。」從本體的道往氣的開展轉向、從道體往道用的方向移動，實乃《淮南子》在其時代背景所不得不為之事。徐復觀也認為《淮南子》反應了在學術與政治上的危機感，因此雖提出批評，但也表達對《淮南子》作者們的同情（1976，頁 182-186, 286）。

第二節 氣論

壹、宇宙論

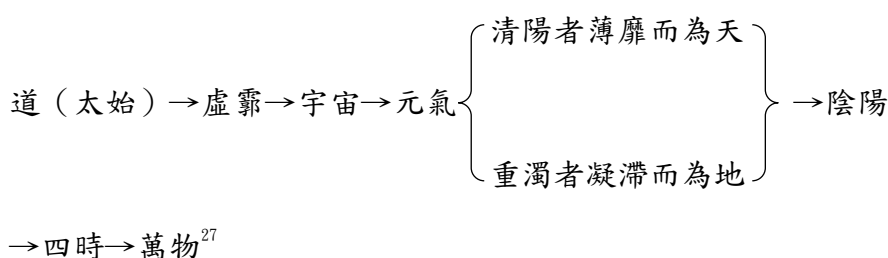
《淮南子》的宇宙圖式描繪了以「氣」代「道」在現象界化生萬有的理解。最常被引用說明其宇宙論的段落，出現於〈俶真〉、〈天文〉、〈精神〉三篇，〈天文〉



的一段話很清楚地陳述宇宙展開的階段：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始于虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣。²⁶元氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月。日月之淫為精者為星辰。天受日月星辰，地受水潦塵埃。〈天文〉（頁 276）

上述的化生過程可以簡化為下列簡示：



〈天文〉所述的開展過程，以「太始」描述本體的無。在太始、虛霏、宇宙、元氣之間的「生」，本文以為這不是由一個階段化生為另一層次的關係，而是從形而上的道，即將往形而下世界開展的變動而言。〈齊俗〉謂：「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」，「宇宙」標舉出時空的出現，「元氣」也於此同時發生。〈天文〉透過這樣的變動，描繪《老子·四十二章》「道生一」的過程。此「一」而未分、無形的元氣向下落實，即開展為無數變化的大千世界。元氣中「清陽者薄靡而為天，重濁

²⁶ 原作「宇宙生氣。氣有涯垠，……」王念孫、王叔岷、于大成據《太平御覽》、《記纂淵海》、《群書通要》校為「宇宙生元氣。元氣有涯垠，……」本文從此說。詳見張雙棣（2013，頁 278-279）。

²⁷ 類似的簡式在許多《淮南子》研究中可見，內容大致接近。詳見徐復觀（1976，頁 217）；陳麗桂（2013，頁 47）；楊菁（2015，頁 42）；周貞余（2018，頁 185）；李慶豪（2022，頁 35）。



者凝滯而為地」，出現了有形事物的分化，分化之氣的精粹、聚合與再分化，演變為陰陽、四時，到變化無窮的萬物生化。

同樣描述宇宙的開展，〈精神〉提供了《淮南子》描繪宇宙論的另一種視角：

古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕蒙鴻洞，莫知其門。
有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息。於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。〈精神〉
(頁 792)

〈精神〉描述的第一階段，未有天地之無形無象，「窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕蒙鴻洞」，高誘註：「皆未成形之氣也」。當此之際「有二神混生」，仍是「莫知其所終極」、「莫知其所止息」。由二神「經天營地」到下一階段，世界便「別為陰陽」、「離為八極」而形成萬化。

比較〈天文〉與〈精神〉兩段敘述，「窈窈冥冥，芒芟漠閔，瀕蒙鴻洞」的未成形之氣，即是〈天文〉中無形而未分的元氣。這個階段的「二神」，²⁸是一而未分的元氣所具有的陰陽兩種性質，但並不同於「天地之襲精為陰陽」的陰陽二氣。²⁹及至「經天營地」，元氣落實於形而下現象界中「別為陰陽」，元氣的陰陽兩種性質才剖判分殊為陰陽二氣。

相對〈天文〉與〈精神〉數個階段的描述，〈俶真〉使用極長的篇幅，嘗試更細膩的在宇宙開展不同階段予以定位，其語言是借用《莊子·齊物論》對於有、無

²⁸ 高誘註：「二神，陰陽之神也。」詳見張雙棣（2013，頁 730）。

²⁹ 徐復觀說：「按『有二神混生』，高注以『陰陽之神』釋之；在此處的分位，應當指的是道；道是無對之一，『有二神混生』的意思，是已有陰陽二氣，但尚未剖判，或者可稱為元氣。」徐復觀（1976，頁 217）。王環說：「所謂的『二神』，即是指陰陽二氣。」王環（2001，頁 36）。本文認為以「陰陽二氣」釋「二神」可能造成誤解。徐復觀以二神的分位屬道，稱為元氣，陰陽是尚未剖判的，是本文所接受而採的觀點。然而陰陽尚未剖判，就不該稱呼以陰陽二氣，以與離為陰陽後的陰陽二氣作出區別。至於一而未分的元氣，何以又稱之為「二」神？陰陽應是元氣所具備兩種對偶的特性，但因尚未分殊，所以仍在元氣的範疇，而不以「二氣」稱之。



的層層翻轉延伸而來：

有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者。有有者，有無者，有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者。

所謂有始者，繁憤未發，萌兆牙孽，未有形埒垠堦，無無蠕蠕，將欲生興而未成物類。有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合，相與優游，競暢于宇宙之間，被德含和，繽紛籠蔕，欲與物接而未成兆朕。有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霏，無有仿佛，氣遂而大通冥冥者也。

有有者，言萬物摻落，根莖枝葉，青蔥苓蘢，萑葦炫煌，蠓飛蠕動，蚊行噲息，可切循把握而有數量。有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也，儲與扈冶，浩浩瀚瀚，不可隱儀揆度而通光耀者。有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閔廣大，不可為外，析毫剖芒，不可為內，無環堵之宇而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之間於無有，退而自失也。〈俶真〉（頁 155-156）

〈俶真〉之論著實細緻而繁複，但正如陳麗桂指出，〈齊物論〉原意是藉著有、無的不斷翻轉，來打破知識論上絕對的有與無。〈俶真〉將這樣的翻轉鋪敘為宇宙開展階段的描述，是「強借了《莊子》的『筌』，當『兔』來詮釋」，比起〈天文〉與〈精神〉的敘述，反倒更加模糊（1997，頁 72）。日本學者金谷治也認為，不能斷言〈齊物論〉的「有、無」具有實體的意義，並且強調「無」是生成的絕對根源屬於後起之事（1993，頁 46）。

李增認為〈俶真〉所描繪相對具體的面貌，相對《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的抽象描述更加落實。然而無論是《老子》或《淮南子》的陳

述，都超越了人類能夠經驗、想像的極限。因此〈俶真〉雖然用力地以相對具體的語言鋪敘，但對於人類經驗所能觸及的範疇，於釐清的作用等同《老子》，沒有更加超越。也由於〈俶真〉加諸於〈齊物論〉上的描述，推到「有未始有夫未始有有無者」已超越經驗想像，在宇宙開展階段的思考，反而是落在〈齊物論〉原始文字上的邏輯分析。

李增在「有未始有夫未始有有無者」之上，加上「無無」階段，給予兩種解釋，其一為不存有、不可想不可言的絕對虛無；其二為貫通有限與無限的永恆存有（1997，頁 65-68）。對此，陳德和認為〈俶真〉以「天地未剖，陰陽未判，四時未分」為「有未始有夫未始有有無者」的解釋，已屬於形而上層次，本身即是超越無待，不必再加上「無無」（1999，頁 122）。

本文認為李增與陳德和對〈俶真〉生成階段解讀的差異，是對〈齊物論〉文字的不同解讀所致。「有未始有夫未始有有無者」之上還有沒有「無無」的問題，可能與《老子·四十二章》「道生一」的詮釋問題接近。在「有未始有夫未始有有無者」階段，李增說：「這個階段已經是無限無極」，與陳德和主張此屬形而上層次並無二致。若嘗試釐清，「無無」相對於「有未始有夫未始有有無者」，也許接近於陳德和主張形而上超越無待的「道」，與其相對「道即是氣」之間的關係吧！³⁰

本文無意判斷兩種主張的優劣，或提出超越的觀點，這不是本文的關注所在。〈俶真〉借用了〈齊物論〉的語言，若糾結於此，也許正落入了〈齊物論〉期望打破的語言陷阱。本文認同陳麗桂指出《淮南子》將宇宙論加諸於〈齊物論〉形成的模糊，也認同在文本的對應下，「有未始有夫未始有有無者」此一階段即屬形而上

³⁰ 陳德和對於「道即是氣」與「道之氣」作出區分，大抵他將氣區分為形而上與形而下的：「宇宙論意義下的氣是形而下的，所以它不是本根道體，形而下的氣之上，還有一個氣之實然的所以然的道，這個道才是萬物本根，……形上的氣是絕對而普遍的，……〈覽冥訓〉說：『至陰颺颺，至陽赫赫』，如此一來連陰陽也有形上和形下兩類」。由此，關於「無無」相對於「有未始有夫未始有有無者」，或許就可以從他對形而上和形而下氣的區分，來解釋「道生一」的論述得到解釋。他說：「『道始於一』猶如說『道生一』或是說『道生天地之一氣』，這種生是存有論意義的生，而不是宇宙論意義的生，換句話說道是氣之實然的所以然，但道不是形而下的氣」。從他的解釋，道與一，都屬於形而上的範疇，不是宇宙論的形而下之氣。那麼道與一的關係，即是本根的道與形而上之氣的關係，恰如李增的「無無」和「有未始有夫未始有有無者」的關係。



層次，此為李增與陳德和所同意，以此為本文在這個論題所採取的立場。

貳、氣體現道的特性

《淮南子》的宇宙論，以元氣為體現道生化萬物的關鍵概念。從元氣剖判為陰陽二氣、精氣、和氣等許多不同的分殊之氣。《淮南子》中使用「氣」的詞語種類繁多，涵蓋不同名稱與種類。已有學者對此進行統計與相關研究。³¹以下就《淮南子》「氣」的思想，由道體化生萬物，到不同之氣化生萬物的轉變，於其中體現道的特性進行探討。

從前述，道體具有寂靜、虛無，卻又充滿汨汨生機的特性。在導入氣的思考後，〈俶真〉所謂「有未始有夫未始有有始者，天含和而未降，地懷氣而未揚，虛無寂寞，蕭條霄霏，無有仿佛，氣遂而大通冥冥者也。」元氣分化為清陽者、重濁者，此時的氣表現為「虛無寂寞」。李增認為這時是靜止的，陰陽相交後才有具體萬物的展現（1997，頁 67）。虛無寂寞的陰陽之氣，實乃隱含動而發現萬物的生機，因此當「有未始有有始者，天氣始下，地氣始上，陰陽錯合」，具象萬物的生化就此展開。相近的敘述也有：

道曰規，始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。〈天文〉
（頁 370）

故至陰颺颺，至陽赫赫，兩者交接成和而萬物生焉。〈覽冥〉（頁 653）

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。

³¹ 福永光司引述平岡禎吉的《淮南子中出現的氣之研究》，《淮南子》包含氣的常用詞與有：天地之氣、天氣、地氣、陰氣、陽氣、春氣、秋氣、蒸氣、神氣、正氣、生氣、煩氣、偏氣、賊氣、人氣、民氣、食氣、含氣、吐氣、合氣、同氣、養氣、專氣、懷氣、望氣、皆氣、損氣、失氣等。詳見日·福永光司（1978，頁 128）。

《莊子·田子方》



〈覽冥〉的敘述明顯出自《莊子·田子方》。在〈天文〉、〈覽冥〉與《莊子·田子方》，陰陽相交的「和氣」是萬物生化關鍵：

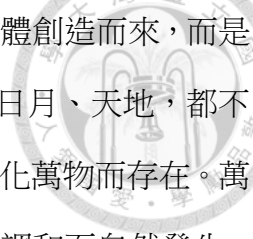
天地之氣，莫大於和。和者，陰陽調，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之與成，必得和之精。〈沚論〉（頁 1396）

這裡的「和」不免讓人聯想到「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《老子·四十二章》）的敘述。《老子》抽象「一、二、三」的敘述是否含有氣的概念，或僅是抽象邏輯的推理，雖具爭議，然而以「陰、陽」和「沖氣以為和」，說明「氣」的概念出現於萬物化生的過程中，應該是較寬鬆而能廣泛被接受的解釋（竹田健二，2016，頁 41）。

萬物因陰陽二氣以不同比例交互作用調和而化生，這樣的「和」氣，應當是《淮南子》中，萬物由氣化生後，所稟賦最接近於自然特性的狀態。〈泰族〉說：

天致其高，地致其厚，月照其夜，日照其晝，陰陽化，列星朗，非有道而物自然。故陰陽四時，非生萬物也；雨露時降，非養草木也；神明接，陰陽和，而萬物生矣。故高山深林，非為虎豹也；大木茂枝，非為飛鳥也；流源千里，淵深百仞，非為蛟龍也。致其高崇，成其廣大，山居木棲，巢枝穴藏，水潛陸行，各得其所寧焉。〈泰族〉（頁 2085）

河以透蛇故能遠，山以陵遲故能高，陰陽無為故能和，道以優遊故能化。〈泰族〉（頁 2112）



天地日月的運行、草木鳥獸的生生，並不是受到具有主導性的主體創造而來，而是「非其道而物自然」。具體的物理世界中，生存之必須的雨露、日月、天地，都不是因為萬物所需而出現；更為基礎的陰陽、四時，也不是為了生化萬物而存在。萬化存在，即是「神明接，陰陽和，而萬物生矣」，陰陽交相作用調和而自然發生。〈泰族〉的描述提供了兩個方向的解讀，萬化存有是「非生」與「非養」的。「氣」作為體現道在形而下世界化生萬物的基礎，並無受到道的主觀主宰，同時氣本身也不具主觀意志以生養萬物，所以說：「陰陽無為故能和，道以優遊故能化」。

萬物稟無為的陰陽二氣調和而化生，陰陽二氣自元氣剖判而來，但是氣是否無所現量，而不至發生枯竭，導致陰陽二氣失調的局面？〈天文〉說：「宇宙生元氣，元氣有涯垠。」似乎在最原始的元氣，即出現某種「涯垠」的限制。但如前所述，從道（太始）、虛霫、宇宙到元氣，是在「道生一」往世界開展方向的變動過程，究其實，元氣是道一而未分、即將發生變動的狀態。因此「元氣有涯垠」，是相對於獨立而超越的道而給的敘述。丁原明對此有另一番解釋：

「氣」（道）是無限大與無限小的統一。……但《淮南子》認為，道雖可無限大和無限小，卻具有連貫性和統一性，它是混然一體的。……因此，所謂無限小，是指氣的微粒形而言，所謂無限大，是指氣的整體性而言；而道作為一種存在，它就是無限大與無限小的統一（1997，頁 267）。

除丁原明的說法，陳麗桂也認為「在時空中，『道』就是『氣』」（1997，頁 74）。無論是以整體性和微粒性、無限大與無限小的統一，或是直截地說時空中「道就是氣」，都表現了氣，或更精確地稱「元氣」，是道在現象界中的體現與媒介，也呈現出道無所限制、無所限量的特性。如〈本經〉曰：

秉太一者，牢籠天地，彈厭山川，含吐陰陽，伸曳四時，紀綱八極，經緯六

合，覆露照導，普汜無私，蠓飛蠕動，莫不仰德而生。〈本經〉（頁 863）

元氣即是現象界中秉太一之道的示現，〈本經〉給予「秉太一者」的描述，充分表現元氣無所限制的特性。元氣之無所限量，是造就「陰陽和而萬物生」的無為基礎。

「蠓飛蠕動，莫不仰德而生」，萬物所稟受的，即可追溯至最初的元氣，而「各得其所寧」。萬物內在之氣共同來源，也是《淮南子》認為感應能夠發生的關鍵。

關於《淮南子》感應論的探討，有諸多學者在此下了許多工夫專文研究，殊分為氣類感應（類同／異類）、天人感應、精誠感應等名稱不一而足，³²本文僅在此概述「氣」在《淮南子》感應論的思考。

前節指出道為萬化相通的依據之本，人與馬、天與人因此有以相通。感應發生於萬化相通之時，因為彼此的交互作用而出現相對應的反應。〈天文〉說：

毛羽者，飛行之類也，故屬於陽。介鱗者，蟄伏之類也，故屬於陰。日者，陽之主也，是故春夏則群獸除，日至而麋鹿解。月者，陰之宗也，是以月虛而魚腦減，月死而羸虵臄。火上萇，水下流，故鳥飛而高，魚動而下。物類相動，本標相應，故陽燧見日則燃而為火，方諸見月則津而為水。虎嘯而谷風至，龍舉而景雲屬，麒麟鬪而日月食，鯨魚死而彗星出，蠶珥絲而商弦絕，貴星墜而勃海決。〈天文〉（頁 276-277）

〈天文〉藉由對事物陰陽屬性的觀察，歸納出同為陰／陽類屬彼此間的交互作用。毛羽飛行之類屬陽、介鱗蟄伏之類屬陰；火屬陽、水屬陰；日屬陽、月屬陰等，循此，「春夏則群獸除，日至而麋鹿解」；「月虛而魚腦減，月死而羸虵臄」。類似於〈天

³² 陳麗桂區分《淮南子》的感應思想為肯定天人災異（天降禍福）、氣類相動、精誠感通與氣的交流激盪（精誠感通與氣類相動合一）；陳平坤則精簡提出氣類相動（類同／異類）與天人感通；楊菁提出物類同氣相動、天副人數、天人之氣相感與精誠相感；林明照則以因循的觀點，指出《淮南子》透過虛以感應與精誠感通。上舉之例可參陳麗桂（2001，頁 240-250）；陳平坤（2006，頁 193-209）；楊菁（2015，頁 51-56）；林明照（2018，頁 215-218）。



文〉的說法，還可見於〈覽冥〉：

夫陽燧取火於日，方諸取露於月，天地之間，巧歷不能舉其數，手徵忽恍，不能覽其光。然以掌握之中，引類於太極之上，而水火可立致者，陰陽同氣相動也。〈覽冥〉（頁 653）

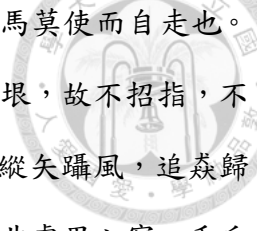
〈覽冥〉的陳述在類屬交互作用的根源上又釐清了一些，感應的作用乃是源於「陰陽同氣相動」。〈泰族〉也有類似說法：

故天之且風，草木未動而鳥已翔矣；其且雨也，陰暄未集而魚已噉矣，以陰陽之氣相動也。故寒暑燥濕，以類相從；聲響疾徐，以音相應也。〈泰族〉（頁 2075）

類屬之間能夠以「陰陽同氣相動」（或稱「陰陽之氣相動」），但是萬物當然並非都是只屬於陰或陽，而是由一定比例的陰陽合和，因此感應的作用是更為複雜的。然而物類既已區分，不同類屬之間難免因為陰陽組成比例差異、屬性分殊，使得感應產生一定的隔閡。〈說山〉謂：

鍾之與磬也，近之則鍾音充，遠之則磬音章。物固有近不若遠，遠不若近者。……。月盛衰於上，則羸蠃應於下，同氣相動，不可以為遠。執彈而招鳥，揮稅而呼狗，欲致之，顧反走。〈說山〉（頁 1685-1688）

雖然不同屬性阻隔了類屬間的交通，但是《淮南子》在屬性之外，更提出了其他感應方式的可能：



若夫鉗且、大丙之御，除轡銜，去鞭棄策，車莫動而自舉，馬莫使而自走也。日行月動，星耀而玄運，神奔而鬼騰，進退屈伸，不見朕垠，故不招指，不咄叱，過歸雁於碣石，軼鶉雞于姑餘，騁若飛，驚若絕，縱矢躡風，追焱歸忽，朝發搏桑，日入落棠。此假弗用而能以成其用者也，非慮思之察、手爪之巧也；嗜欲形於胸中，而精神踰於六馬，此以弗御御之者也。〈覽冥〉（頁 681-682）

人主之情，上通于天，故誅暴則多飄風，枉法令則多蟲螟，殺不辜則國赤地，令不收則多淫雨。〈天文〉（頁 277）

故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波。……故國危亡而天文變，世惑亂而虹蜺現，萬物有以相連，精稜有以相蕩也。〈泰族〉（頁 2075-2076）

《淮南子》認為感應可能打破類屬的邊界，提出在人與馬、天與人、人與萬物之間感應的可能。使這種超乎類屬邊界，能相通於不同種類之間的憑藉，必定是所有類屬都共享共有的。從類屬內部的感應方式，也許就能嗅出超越類屬感應為可能的端倪。《淮南子》說：「陰陽同氣相動」，是經元氣所分化的陰陽二氣為由，再追溯回去，元氣為萬物構成的本質與來源，以元氣作為萬物同氣相動的貫通，即能超越由陰陽二氣分化而來的類屬差異。〈本經〉說：

天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也。〈本經〉（頁 833）

在《淮南子》宇宙論的理解中，萬物皆乘的「一氣」，即是宇宙生之「元氣」。李慶豪指出萬物因「同質」與「同源」，而被納入宇宙先天的關係網絡中，使得宇宙成



為一個能夠發生感應的場域（2019，頁 300）。

天地萬物一氣的說法，在《莊子》的思想中已然出現。《莊子·大宗師》說：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」〈大宗師〉沒有說明「天地之一氣」的變化，在〈知北遊〉說了出來：

故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。《莊子·知北遊》

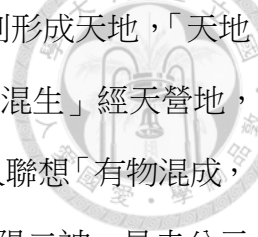
東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。《莊子·知北遊》

東郭子問道於莊子，莊子給予的回答中，從螻蟻到稊稗、瓦甃甚至屎溺每下愈沉，道都無所不在。以氣作為道在形而下化生萬物的示現，氣就無所不在。臭腐與神奇「物化」的關鍵，是因為「通天下一氣耳」。這樣內在於萬物的「一氣」（元氣），是所有類屬同質同源、共享共有的變化基礎，同時也是在《淮南子》中，萬物能夠感應交通的原因。

參、陰陽

《淮南子》宇宙論開展的氣，大致可分為幾組對應的名稱：「清陽、重濁」；「陰陽」；「精氣、煩氣」。大抵「清陽、重濁」之氣屬於元氣分化的初始階段，在《淮南子》的討論中並不常見，而陰陽二氣與精煩二氣為《淮南子》突出的論題，以下試論《淮南子》陰陽概念。

在〈天文〉與〈精神〉的宇宙論，「陰陽」是宇宙開展、萬物生化的關鍵之一。



〈天文〉的敘述很清楚地傳達元氣分化時，清陽者與重濁者分別形成天地，「天地之襲精為陰陽」，此為陰陽二氣。但是〈精神〉卻描繪「有二神混生」經天營地，而後才別為陰陽，離為八極。〈精神〉的二神是「混生」，不免讓人聯想「有物混成，先天地生」（《老子·二十五章》）的超越道體。在〈精神〉的陰陽二神，是未分元氣的兩種對偶的屬性，而不同於元氣剖判後的陰陽二氣。《淮南子》關於陰陽的討論，多是就元氣分殊的陰陽二氣而言，以下如無特別說明，以陰陽二氣的解讀為主。

如前節「氣」體現「道」在宇宙開展的生化之機，「陰陽和而萬物生」，此生化之氣多以陰陽二氣表現，相關討論見前節，此不贅述。本節將重心關注於在《淮南子》思想中，陰陽化生萬物展現的特性。

《莊子·天下》在評述六藝時說：「《易》以道陰陽」。但是在《周易》本文中，陰陽連用並無可尋，只有〈中孚·九二〉爻辭提到「鳴鶴在陰，其子和之，我有好爵，吾與爾靡之」，甚且這只是單獨舉出「陰」，而不是陰陽對偶的概念。朱伯崑論《周易》的陰陽變易說時，提到：

按《易經》中並無陰陽詞句，春秋時期的人解易亦無「陰陽」詞句。……《老子》的陰陽說在戰國時代起了很大的影響。道家老莊學派和黃老學派都以陰陽範疇說明萬物的性質及其變化的過程。……戰國前期和中期，陰陽學說是由道家倡導起來的。（1994，頁 35-36）

《老子》八十一章中，僅〈四十二章〉提到「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，卻開展出了後續蓬勃發展的陰陽思想。〈精神〉即引《老子》的這段話，說明精神與形體稟受天地陰陽二氣而為人：

夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。故曰一月而膏，二月而肤，三月而

胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。〈精神〉(頁 733)



《淮南子》的陰陽思考受《老子》所影響，自不待言。相對後世學者對《老子》做出許多宇宙論的解釋，承繼《老子》道論的《莊子》，在內篇幾乎不談宇宙論。不過《莊子》內篇倒明確地說出陰陽二氣，並隱約地傳遞出，人依藉著陰陽二氣而生的想法：

陰陽之氣有沴，……陰陽於人，不翅於父母。《莊子·大宗師》

到《莊子》的外雜篇，就是以氣論、宇宙論並雜的方式論說陰陽二氣了！除了〈覽冥〉借用「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉」(《莊子·田子方》)一段外，也可見於其他外雜篇章：

(北海若)自以比形於天地而受氣於陰陽。《莊子·秋水》

是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。《莊子·則陽》

陰陽的概念由《老》到《莊》，明顯地與氣論結合，成為生化萬物的本源。而在黃老道家的著作《黃帝四經》中，是否已具氣論的思考學界看法不一，然而《黃帝四經》的宇宙圖式已出現「陰陽」的二元概念：

群群□□，(窈窈冥冥)，為一困。无晦无明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四時，(剛柔相成，萬物乃生)，德虐之

行，因以為常。其明者以為法，而微道是行。〈十大經·觀〉



陰陽備物，化變乃生。〈十大經·果童〉

從「判為兩，分為陰陽」到「剛柔相成，萬物乃生」，幾乎可以說剛柔即是陰陽的代詞，萬物因陰陽而生。到〈十大經·果童〉說：「陰陽備物，化變乃生」，明白地確立了陰陽化生萬物的功能。

《黃帝四經》對陰陽化生萬物的部分所言不多，但以與文武刑德結合，形成對陰陽另一部分的理解：

刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德彰。〈十大經·姓爭〉

文武刑德因天之陰陽四時，配合時變而形成一種順應天時，又具有彈性的統治方式，是成就《黃帝四經》政治思想相對法家更為溫潤的核心（林俊宏，2000，頁 49）。

《淮南子》的陰陽刑德多出現於從對外在物理世界的理解（金春峰，1987，頁 223），但也有自外在自然理解脫胎而來，放置於對社會乃至對政治的實踐方式：

陰陽刑德有七舍。何謂七舍？室、堂、庭、門、巷、術、野。十二月德居室三十日，先日至十五日，後日至十五日，而徙所居各三十日。德在室則刑在野，德在堂則刑在術，德在庭則刑在巷，陰陽相德則刑德合門。八月、二月，陰陽氣均，日夜分平，故曰刑德合門。德南則生，刑南則殺，故曰二月會而萬物生，八月會而草木死。〈天文〉（頁 326）

故至精之所動，若春氣之生，秋氣之殺也。〈主術〉（頁 923）



是故聖人者能陰能陽，能弱能彊，隨時而動靜，因資而立功，物動而知其反，事萌而察其變，化則為之象，運則為之應，是以終身行而無所困。〈汜論〉
(頁 1438)

雖然《淮南子》繼承了戰國、秦漢黃老學的思想，但是在刑德文武的關注，似乎不若《黃帝四經》來得重視，陰陽與刑德文武的結合也僅是點到為止。

循著〈天文〉的文字，陰陽二氣是元氣分化的清陽與重濁之氣，所形成的天地聚精而來。雖然無法得知天地聚精的實際內容，但至少陰陽二氣發生的過程，有著分化、聚合的動態運動。這讓陰陽二氣兩者對立的概念獲得鬆綁，陰陽不一定是僵固不動，而是有動態變化的可能。李增就陰陽區分萬物類屬的思考立論，認為陰陽表現的性質，是相對性而非絕對性的原則，由分類特性來說明陰陽的變動性（1997，頁 73）。然而陰陽的動態變化不只在分類的意義上，從〈覽冥〉借用的《莊子·田子方》可以看出一些端倪：

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎无端，而莫知其所窮。《莊子·田子方》

《素問·陰陽應象大論》曰：「故清陽為天，濁陰為地」。至陰出乎清陽的天，而至陽發乎濁陰的地，陰陽如果是絕對的對立，天地又如何生化出對立的陰陽呢？〈天文〉也有類似的說法：

日冬至則斗北中繩，陰氣極，陽氣萌，故曰冬至為德。日夏至則斗南中繩，

陽氣極，陰氣萌，故曰夏至為刑。〈天文〉（頁 326）



除了刑德的觀點外，陰陽消息所展現的動態不僅是此消彼長的流動，在陰極陽生、陽極陰生的敘述所表現的，是陰陽二氣互相涵容、交通變化的可能。〈天文〉說：

天地以設，分而為陰陽，陽生於陰，陰生於陽，陰陽相錯，四維乃通，或死或生，萬物乃成。〈天文〉（頁 411）

「陽生於陰，陰生於陽」直接道出這種陰陽相互轉化的現象，這可由元氣的分化與再聚和解釋。〈本經〉說：「天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也。」一氣為萬物、陰陽二氣的生生之源，也是使萬物與陰陽二氣有以相通，同源同質之根本元氣。陳德和藉〈天文〉的一段話，說明陰陽二氣之轉化：

天道曰圓，地道曰方。方者主幽，圓者主明。明者，吐氣者也，是故火曰外景。幽者，含氣者也，是故水曰內景。吐氣者施，含氣者化，是故陽施陰化。
〈天文〉（頁 276）

一氣因吐氣、含氣，而能為火為陽、為水為陰，以此陽施陰化。所意味地也是一氣能變而為陰，也能變而為陽，端看變動時的契機所致（陳德和，1999，頁 112）。

萬物既為陰陽化生，也將體現陰陽二氣的特性與規律。《淮南子》對陰陽指導規律的觀察，首先來自陰陽於外在環境的表現，接著與四時的循環和陰陽消息結合，由循環的規律歸納出陰陽特性與指導律則：

夏日至則陰乘陽，是以萬物就而死。冬日至則陽乘陰，是以萬物仰而生。晝者陽之分，夜者陰之分，是以陽氣勝則日脩而夜短，陰氣勝則日短而夜脩。



〈天文〉(頁 347)

制度：陰陽大制有六度，天為繩，地為準，春為規，夏為衡，秋為矩，冬為權。〈時則〉(頁 637)

以天為父，以地為母，陰陽為綱，四時為紀。天靜以清，地定以寧，萬物失之者死，法之者生。〈精神〉(頁 729)

《淮南子》在氣論的理解，觀察陰陽二氣的於四時的變動與化生，脫胎出萬化依循的規律，再放到人類社會成為事物依循的標準，進一步依此標準作為修養與治理的原則。

前述提及陰陽相交調和的「和」氣是萬物生化的關鍵，所以〈汜論〉稱：「天地之氣，莫大於和。和者，陰陽調，日夜分，而生物。」人的修養換個視野，可以理解為陰陽二氣 的調和與否：

人大怒破陰，大喜墜陽，薄氣發瘡，驚怖為狂；憂悲多患，病乃成積；好憎繁多，禍乃相隨。〈原道〉(頁 105)

夫得其得者，不以奢為樂，不以廉為悲，與陰俱閉，與陽俱開。故子夏心戰而懼，得道而肥。聖人不以身役物，不以欲滑和。是故其為權不忻忻，其為悲不憊憊。〈原道〉(頁 113)

陰陽二氣容易受到人的情緒、好惡與嗜欲活動的攪擾，打亂原本的和諧相調。「和」是《淮南子》思想中接近於道的理想狀態：



材不及林，林不及雨，雨不及陰陽，陰陽不及和，和不及道。〈道應〉(頁 1243)

夫天之所覆，地之所載，六合所包，陰陽所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而閱一和也。〈倣真〉(頁 195)

個體修養上，「和」意味著個體稟受的陰陽二氣之調和。在宏觀層次上，萬物與他者的互動的理想方式，應該是意識到自我到他者的萬物「皆生一父母」，因此個體與萬物本即具有能復歸於萬物一體的渾沌之樸，而能與萬物「閱一和」的內在本質（李慶豪，2019，頁 321）。《淮南子》在陰陽與修養的思想，所傳遞的不僅是個體修養的理想狀態，更描繪出對原始太和狀態的想像與期待。

第三節 氣論的身體修養觀

壹、養氣

《淮南子》氣化宇宙敘述中，〈精神〉提到「煩氣為蟲，精氣為人」，是繼陰陽二氣之外，所標示出一對舉之精氣、煩氣概念。雖然，煩氣在《淮南子》中僅此一見，可想提出精氣與煩氣，大抵著重於稟受精氣而生的人，相較於煩氣之蟲可能具有某些特殊意涵。精煩不似陰陽二氣一般著重於其對偶、變動且相互包含的意義。而是藉精氣與煩氣，指出氣有精粗之分的區別（牟鍾鑒，1987，頁 182）。

據李存山考究，精氣的概念首見於《管子·水地》與《易傳》的內容中，但並不是其中重要的哲學思想，也尚未有明確的意義（1990，頁 159）。然而在黃老學著作《管子·內業》等四篇中，將精氣與《老子》道論結合，於精氣論的思想產生重大影響（白奚，1998：220）。

《管子·內業》等四篇的精氣論，多以「精氣」詮釋「道」（李存山，1990，頁 159；楊儒賓，1991，頁 183；白奚，1998，頁 220），《管子·心術上》說：



天之道，虛其無形。虛則不屈，無形則無所位。無所位，故偏流萬物而不變。德者，道之舍，物得以生，知得以職道之精。故德者，得也。得也者，其謂所以然也。以無為之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間，故言之者不別也。《管子·心術上》

作為本體與萬物本源的「道」，其超越性無法被觀察體知，《老子·二十五章》也只以「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大」姑且予以稱呼。〈心術上〉謂道體現於萬物的種種特性，是萬物「所以然也」，萬物所得即是道流遍萬物而留駐、也即是萬物所稟受而生的「德」，因此稱「無為之謂道，舍之之謂德」。

《管子》的理解儼然承繼自《老子》「道生之，德畜之」(〈五十一章〉)的原型(楊儒賓，1994，頁78)。然而《管子》在《老子》的思考上，融入了戰國以來學術思想流行之「氣」的概念，形成以物質性的氣來詮釋道的「精氣」說。《管子·內業》開頭便說：

凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神。藏於胸中，謂之聖人。《管子·內業》

〈內業〉幾乎是對〈心術上〉「物得以生」之德，轉而以「精」稱呼之的改寫。〈內業〉進一步說：「精也者，氣之精者也。」賦予〈心術上〉敘述中抽象的德，更濃厚的物質性意涵。雖說「無為之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間」，但是大道終究是「虛其無形」，萬物所得、所稟受的是德的體現。精氣的物質性意涵使其具有被觀察、體知的特性，在道與德之間，毋寧是更接近德的敘述。然而在「道之與德無間」的理解下，方便地以精氣來詮釋道，也是不錯的。〈內業〉與〈心術下〉分別說：



夫道者，所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍。……凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。《管子·內業》

氣者，身之充也。《管子·心術下》

上述即是《管子》以精氣釋道的說法。雖然，從〈內業〉的敘述裡：「夫道者，所以充形也，而人不能固」，可以看出《管子》對於人是否全然為精氣構成，是持保留的態度。或者以寬鬆的解釋言，假若人全由精氣構成，〈內業〉也認為需要透過一定的修養工夫才能使精氣留駐於人，抑或經此修養工夫，滌除人在「覺也形開」之後，對精氣造成的遮蔽與干擾。然而此修養，並不是主體汲汲營營於精氣的獲取與持守的活動，〈內業〉說：

是故此氣也，不可止以力，而可安以德。不可呼以聲，而可迎以音（意）。
敬守勿失，是謂成德。德成而智出，萬物果得。《管子·內業》

〈內業〉以精氣作為道在現象界發生作用的示現，精氣與形而上道體固然不能同一而論，但也不能以現象界中對象物的方式持守精氣。應透過「安以德、迎以音（意）」的修為，才能讓人所不能固之精氣，停駐或除去遮蔽，以顯露人自然稟受的本始氣質（郭梨華，2008，頁 68）。

《淮南子》直言「精氣」之處並不多見，但學者多謂其繼承了黃老思想或稷下道家的精氣說（陳麗桂，1997，頁 61；丁原明，1997，頁 270）。在《淮南子》文本中，以「精」一字表達氣之精者的論述就不罕見，據此，《淮南子》接受精氣說的觀點，應是合理且合適的。並且〈精神〉「煩氣為蟲，精氣為人」，所道出關於人的理解、與開展出的修養觀至為關鍵，是閱讀《淮南子》氣化宇宙思想時，不能把



精氣思考存而不論的緣由。〈精神〉與〈內業〉對人的理解提出的敘述，從語言的使用到思想的內容都有相似之處：

是故精神者，天之有也；而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？〈精神〉（頁 729）

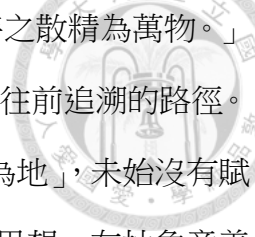
夫精神者，所受於天也；而形體者，所稟於地也。故曰一生二，二生三，三生萬物。萬物背陰而抱陽，沖氣以為和。故曰一月而膏，二月而肤，三月而胎，四月而肌，五月而筋，六月而骨，七月而成，八月而動，九月而躁，十月而生。形體以成，五臟乃形。〈精神〉（頁 733）

凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。和乃生，不和不生。《管子·內業》

〈精神〉所言，將人區分為精神與物質的形體骨骸，這種形與神的思考在古代中國，甚至當代的哲學思想，乃至文學作品都非罕見。據前所述，〈內業〉之「精」不僅只是抽象的精神意義，「天出其精」在〈內業〉精氣化生萬物的脈絡下，尚且有「氣之精者」的意涵。換言之，〈內業〉思考人的構成，除了「地出其形」的物質形體外，尚有另一具物質性意義之精氣所形成的部分。³³

除此，〈精神〉以「精氣為人」在「精神，天之有也；而骨骸者，地之有也」的解讀，也如同〈內業〉的思考，精神的抽象意義，與具有物質性的精氣脫不了關係。

³³ 除物質性的形體外，《管子·內業》提到由具物質意涵的精氣所構成的部分，馬非百直接將此部分解讀為精神：「在本篇（〈內業〉）及〈心術上、下篇〉所使用的道、精、神、氣、性等字，都是可以互相通用，都是指「精神」而言。而所謂「精」者，又是「氣之精者也」。……可見著者認為精神乃是一種極其細微的流動性物質。」詳見馬非百（1990，頁 15）。



〈天文〉描述「天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」提出了天地聚精氣、精氣散為萬物，指出了「精氣為人」在宇宙論往前追溯的路徑。同時在元氣分化的敘述中，「清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地」，未始沒有賦予天地物質性的意義。緣此，《淮南子》對人的理解，藉由氣的思想，在抽象意義的精神與物質意涵的精氣間建立了聯繫。這種聯繫的作用可以從精氣與身體器官功能的關係，見到最基礎的理解。〈本經〉云：

精泄於目則其視明，在於耳則其聽聰，留於口則其言當，集於心則其慮通。

〈本經〉（頁 873-874）

於此可見，精氣是耳、目、口等物質生理感官運作產生功能的關鍵，此當是《淮南子》對於物質身體運作的基礎認知。並在此基礎上，精氣「集於心」，不只在心作為臟器的面向產生功能，更進一步轉化出心理精神層面的意義，達到思慮通徹的效果。這是物質的精氣，在抽象的精神向度上展現出的能量。〈精神〉有一段類似的敘述，呈現氣於物質身體官能的作用：

是故血氣者，人之華也；而五藏者，人之精也。夫血氣能專于五藏而不外越，則胸腹充而嗜慾省矣。胸腹充而嗜慾省，則耳目清、聽視達矣。耳目清、聽視達，謂之明。〈精神〉（頁 741）

這裡出現的「血氣」一詞，是《淮南子》描述生命活動時，用以形容「氣」在物質性構成能夠聚集、流行的說法（陳麗桂，1997，頁 82）。然而在「精氣為人」的理解後，再標舉出血氣，自然應與精氣有所不同。徐復觀認為〈本經〉的「耳目口心」當由氣所構成，但「精」則與耳目口心之氣有所不同，因此推論在《淮南子》思想中，人之氣並不全然都是精（1976，頁 232）。楊菁以〈脩務〉的敘述解釋對



血氣的理解：

夫天之所覆，地之所載，包於六合之內，託於宇宙之間，陰陽之所生，血氣之精，含牙戴角，前爪後距，奮翼攖肆，蚊行蟻動之蟲，喜而合，怒而鬪，見利而就，避害而去，其情一也。〈脩務〉(頁 2024)

〈脩務〉認為天地萬物受血氣之精，凡由陰陽二氣所生之生命，其物質構成的主要質素視為血氣(楊菁，2015，頁 44)。伴隨血氣而來「見利而就，避害而去」，是生命根據生理活動，以維持物質身體延續的趨利避害行為。如此，物質意義的血氣容易受到外物的影響：

夫聲色五味，遠國珍怪，瓌異奇物，足以變易心志，搖蕩精神，感動血氣者，不可勝計也。〈本經〉(頁 875)

血氣受到外物影響而擾動，就會產生「喜而合，怒而鬪」等相應的效果。〈精神〉以風雨比喻血氣，「血氣者，風雨也。……風雨非其時，毀折生災。」大抵《淮南子》認為血氣的調和，與自然和諧秩序展現相應的規律，血氣不調、風雨非其時則生災。因此在人身上，五藏得血氣的流行，可以維持物質身體的延續，但在此身的維持之際，趨利避害的生存本能，加上易受干擾的種種特性，意味生命極可能耽於由此物質身體而來的習性染汙。〈精神〉一段呈現身體在物質給養的照顧下，生命與外界交涉的境況：

是故五色亂目，使目不明；五聲譁耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也，然皆人累也。故曰：嗜欲者，使人之氣越；而好憎者，使人之心勞。弗疾去，則志氣日耗。〈精神〉(頁 742)



生命延續不代表身體官能必定在與外物交相涉時，使精神動搖、血氣滔蕩。然而在氣的層面，血氣容易在物質給養過程受到激盪，產生超越分寸的傾向；在精神層面，隨此傾向而來的，是在給養取予的過程，發生的張力與摩擦而耗損。〈原道〉舉出了血氣與精神動盪而「志氣日耗」，致使生命毀折生災之例：

今人之所以眊然能視，瞢然能聽，形體能抗，而百節可屈伸，察能分白黑、視醜美，而知能別同異、明是非者，何也？氣為之充而神為之使也。何以知其然也？凡人之志各有所在而神有所繫者，其行也，足躓越堦，頭抵植木而不自知也，招之而不能見也，呼之而不能聞也，耳目非去之也，然而不能應者，何也？神失其守也。……今夫狂者之不能避水火之難而越溝瀆之險者，豈無形神氣志哉？然而用之異也。失其所守之位而離其外內之舍，是故舉錯不能當，動靜不能中，終身運枯形于連屨列埒之門，而躓蹈於汗壑陷阱之中。

〈原道〉(頁 140)

顯然〈原道〉認為生理機能與精神思慮的運作，在於「氣為之充而神為之使」。對比於〈精神〉即是「血氣專於五藏」、「胸腹充而嗜慾省，則耳目清、聽視達矣」。血氣動盪，導致形氣神志「失其所守之位」，視聽知行等皆盡失常，生命的危殆亦不遠矣。

如果以生命的延續作為修養最基礎的根本，則應在物質身體得到給養的前提下，避免因為血氣滔蕩不協調，發生危殆生命之災。〈精神〉與〈原道〉舉以反面之例，呼籲消除嗜欲引發血氣滔蕩的種種物質干擾。此也可在〈精神〉借用《老子》的論述，找到相同的修養要求：

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

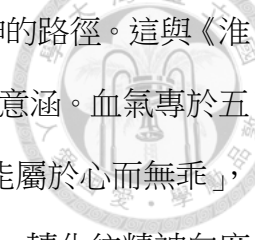
得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。《老子·十二章》

從基本的給養、欲望的追求、官能的失序，再到精神的馳放，物質身體過度的給養，正是《老子》要以「損」的工夫所予以去除的，並透過「取此」、「以此」的修養，在身體層面回歸於「為腹」（丁亮，2006，頁 207-208）。在《淮南子》的氣論中，這道損的工夫，即是〈精神〉所謂「夫血氣能專于五藏而不外越，則胸腹充而嗜慾省矣」。血氣「專于五藏」，庶幾能損去此身容易受嗜欲干擾而超越分寸的傾向。

血氣「專于五藏」的說法，在今本《老子》文本少數言氣的段落中，可以找到相關原始氣的討論：「專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」（〈十章〉）「柔」與「嬰兒」都是《老子》思想中，接近於原始質樸狀態與性質的隱喻。《老子》指出這條復歸的路徑，是透過「專氣」而來。與專氣工夫並列的是「滌除」而致「玄覽」，依此讓「心靈深處明澈如鏡」（陳鼓應，1970，頁 71）。專氣與滌除這兩道原始氣論的修養工夫發展到漢初，則是《淮南子》分殊的氣論思想中，血氣「專于五藏」能「耳目清、聽視達」，此和「精泄於目則其視明，在於耳則其聽聰」，展現相同的效果。這正是讓已然開展為一般物質性的身體，透過「專」的修養工夫，滌除滔蕩血氣的物質性干擾，精粹化或復歸於原始精氣充滿的身體。

在前述〈原道〉與〈精神〉段落中，動盪的血氣不只造成生理官能的失常，同時也導致精神的馳放。換言之，物質性的氣，不僅只對人的物質形體具有意義，也影響著精神層面。〈精神〉在血氣專於五藏的官能作用之後，進一步說：

夫血氣能專于五藏而不外越，……。耳目清、聽視達，謂之明。五藏能屬於心而無乖，則教志勝而行不僻矣。教志勝而行之不僻，則精神盛而氣不散矣。精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神，神則以視無不見，以聽無不聞也，以為無不成也。〈精神〉（頁 741）



此處兩層面的「能」，恰是《淮南子》修養論由物質身體通往精神的路徑。這與《淮南子》對「心」的理解有關，心同時具有物質身體與精神的雙重意涵。血氣專於五藏在生理身體，體現為官能的完善運作；功能完善運作的五藏「能屬於心而無乖」，則是透過「五藏之主」的心，在物質身體統領五藏、血氣、四支，轉化往精神向度引領志不教而精神盛。³⁴專氣，正是透過氣的精粹化，貫通物質身體與精神兩個向度的工夫。

氣之精粹化的修養途徑，也可以在《淮南子》承繼自《管子》「精氣說」的內容中，找到以「搏氣」為修養工夫的思想來源，〈內業〉云：

搏氣如神，萬物備存。……四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。《管子·內業》

〈內業〉的「搏氣」，即是氣的精粹化工夫，在搏氣的過程逐漸使血氣靜而四體正。當身體之氣經過修養轉化為一精氣充滿、精氣之極的身體，精神之思慮透過精氣的身體與流行於天地之間的精氣、精氣所生的萬物共振相通，思慮因此神妙清明而通達。

循此，《淮南子》於「精神」這個語彙的解釋大致可理解為，心理精神在精氣充滿的身體活動所展現出的神妙清明之特質；同時在此抽象特質外，精神「所受於天」、天地為具有物質意義的元氣所化成，精神因此也含有物質性的意涵。換言之，精神一詞是由物質而精神，具雙重意涵而又一體的理解。這種理解可以在關乎「精神」一詞的使用方式中看出端倪：

夫孔竅者，精神之戶牖也，而氣志（血氣）者，五藏之使候也。〈精神〉（頁741）

³⁴ 心為五藏之主的論述，屢見於《淮南子》的不同篇章中。如〈原道〉：「夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血氣，馳騁于是非之境，而出入于百事之門戶者也」；〈精神〉：「故膽為雲，肺為氣，肝為風，腎為雨，脾為雷，以與天地相參也，而心為之主」等。在許多古典文獻中，心使役五官的觀點，也不只限於道家或黃老道家的思想，諸如《荀子·天論》、《帛書·五行》、《黃帝內經·五藏生成》、《春秋繁露·天地之行》、《論衡·變動》等。相關討論可參見劉暢（2009，頁104-114）。



唯神化為貴，至精為神。〈主術〉(頁 915)

血氣專於五藏在於滌除滔蕩而產生干擾的血氣，如此氣的精粹工夫，使官能可以完善運作，即同於精氣之於耳目口心發生的作用。孔竅作為精神出入的門戶，恰恰乃是精氣作用於其間。緣此，精神向度開展之神妙清明，以物質性的觀點解釋，當身體之氣精粹為至精，此精氣充滿的身體、身體與外界相接的孔竅、乃至由精氣所構成的萬物，都為此物質性的精粹之氣一併貫通而達至神明。因此抽象意義的精神，實具有物質性精氣的意涵。以這個理解重新閱讀《管子·心術上》「德者，道之舍，物得以生。」精氣充滿的身體在精神向度上展現的特質，就是精神，也就是德的體現。除此之外，《韓非子》也提出精神與德之關係的相應解釋：

凡所謂崇者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。鬼不崇人則魂魄不去，魂魄不去則精神不亂，精神不亂之謂有德。《韓非子·解老》

《韓非子》雖不以氣論的方式論道，然而〈解老〉仍是在《老子》開展之道的討論上立論。「精神亂則無德」、「精神不亂之謂有德」，即是精神是為德之體現的另一種說法。徐復觀亦就《淮南子》「神」的用法考究，並進一步提出「精」與「神」和道的聯繫關係：

《淮南子》中所用的神字，作形容詞用時，是指微妙不測的作用。……但作名詞用時，所謂神即指的是人的精神。……老莊以精說明道的存在，以神說明道的作用；道分化其一體以為人的德，人的性，則精與神進入於人的生命之中，而為人的精，人的神；精與神乃人與天地萬物所共有，人即憑此而與天地萬物相感通。(徐復觀，1976，頁 235-236)



本文同意徐復觀在此理解精、神與精神的觀點。「精神」同時具備物質性與精神性的概念，接通了在《管子》與《淮南子》的修養工夫中，透過物質性氣之精粹化工夫，在物質形體層面排除生理身體受到的干擾，達到功能的精粹化；同時也在精神向度，經由精氣與萬物相感通，指出精神與萬物、與大道相接的可能。

貳、養心

氣的精粹工夫於人，體現在形體與精神兩個向度的修養作用，與《淮南子》理解「心」的雙重意涵有關，〈原道〉說：

是故內不得於中，稟授於外而以自飾也，不浸于肌膚，不浹于骨髓，不居于心志，不滯于五藏。故從外入者，無主於中不止；從中出者，無應於外不行。……夫心者，五藏之主也，所以制使四支，流行血氣，馳騁于是非之境，而出入于百事之門戶者也。是故不得於心而有經天下之氣，是猶無耳而欲調鐘鼓，無目而欲喜文章也，亦必不勝其任矣。〈原道〉（頁 114）

心作為五藏之主，能夠「流行血氣」，就其生理意義輸送血氣，流衍於四支、五藏，是生理身體活動的根源。同時也在此身體活動根源，演繹出「馳騁於是非之境、出入於百事之門戶」的精神作用。李增將《淮南子》思想中「心」的功能歸納為：感與覺、思與慮、智與知、志與制，這些功能都與精神活動相關。其中「志」，常和心連用合稱為「心志」，是指心的意向而言，即意志（李增，1992，頁 27-31），陳麗桂則將「心志」解為心的發用（2013，頁 86）。〈原道〉與〈精神〉分別言：

凡人之志各有所在而神有所繫者，……。〈原道〉（頁 140）

故心者，形之主也；而神者，心之寶也。〈精神〉（頁 755）



人的心志，是精神所牽繫的。對照〈精神〉的敘述，可以梳理出心的雙重意涵，一方面是物質身體的「形之主」，此與前述「制使四支，流行血氣」，即清楚秉明。另一方面，心是人精神活動作用的處所。修養在於滌除血氣的干擾，讓氣復歸於本始純然的狀態，此氣的品質越精粹，作用於心而發用為形體與精神的功能就更加完備、通達。

《管子·內業》一系對於氣作用於心的理論多有闡發，《淮南子》心的雙重意涵思想，未始沒有從《管子》精氣論獲得啟發，在此略述《管子》論心的思考，以為參照。〈內業〉言：「凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。」據前述，此可止之「道」，以「舍之為德」的方式生化萬物，更以帶有物質性意涵的精氣落實於現象界。此可止之道，或在現象界中稱為可止的精氣，究竟「舍」於何處？〈內業〉說：

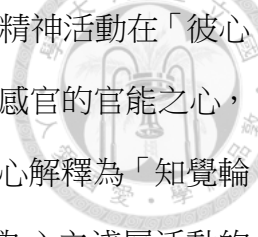
定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。《管子·內業》

可以為精舍之心，是經過工夫剝除干擾，使受到遮蔽之心復歸於本然、可為精氣留駐的定心。精氣貫穿此心而發用出「耳目聰明，四枝堅固」，即為《淮南子·本經》謂精集於耳目口心，能使作用通達所承繼。如何經由氣的精粹化，顯現出定心之中的本然精氣，〈內業〉的修養功夫有更細緻的描述：

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，音以先言，音然後形，形然後言。

言然後使，使然後治。不治必亂，亂乃死。《管子·內業》

〈內業〉提出「心以藏心，心之中又有心焉。」兩層之心的思考方式，讓精神活動



的解釋，不只停留在，以心作為能夠發揮思慮功能的場域，更讓精神活動在「彼心之心」的論述與形而上思考相接合。陳鼓應認為第一層心是主導感官的官能之心，第二層心為形而上的超越本心（2006，頁 45）。楊儒賓將兩層之心解釋為「知覺輪轉」與「前知覺」的兩種心靈（1991，頁 188）。郭梨華將其釋為心之淺層活動的心，與心之深層活動，稱之為「意」（2008，頁 67）。本文認為三人解法皆可從，並能互相補充。在兩層之心的理解下，〈內業〉描述心的本始狀態為：

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。能去憂樂喜怒欲利，心乃反濟。彼心之情，利安以寧，勿煩勿亂，和乃自成。《管子·內業》

心是「自充自盈，自生自成」，心之本然所充，即是定心在中的精氣。此精氣充滿的心是自生自成，精氣乃人心所本有（白奚，1998，頁 176）。這本然精氣充沛之心的失落，「必以憂樂喜怒欲利」。至此，能感受知覺的官能之心已然顯現，而心的「反濟」，在於「能去憂樂喜怒欲利」，即是剝除憂樂喜怒欲利於官能之心的干擾，使其復歸於本始自充自盈之心。精氣可以「安以德、迎以意」，彼心之心正是以本然安寧、無煩亂的意，迎精氣而留駐。換言之，此心中之心，是「定心在中」的狀態而可以作為精氣留駐之處，這便是「全心在中」(〈內業〉)(郭梨華，2008，頁 68)。循此，官能之心復歸為本始自充自盈之心，即是復歸為彼心之心。

〈內業〉首段表明精氣在理想修養人格的描述：「凡物之精，此則為生，……藏於胸中，謂之聖人。」此理想修養人格的呈現，是達於官能之心復歸於彼心之心的境界，使精氣充滿於胸中的全心狀態。「全心」則於內於外都發生作用，〈內業〉說：

心全於中，形全於外。不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。……全心在中，不

可蔽匿。和於形容，見於膚色。善氣迎人，親於弟兄。惡氣迎人，害於戎兵。
不言之聲，疾於雷鼓。心氣之形，明於日月，察於父母。《管子·內業》



剝除憂樂喜怒欲利的干擾，不只是心的復歸，也是對形體習染的剝除。精氣充滿於心而全於中，同時也由心滲透到外表、顯見於形容，朗現於形體而全於外，從內心到外形，都是為精氣一併貫通的身體。於此，官能之心復歸於彼心之心的修養，即是氣的精粹化工夫，滌除習性染汙後使本然精氣朗現。這層修養工夫在〈內業〉與〈心術上〉有相似的敘述：

敬除其舍，精將自來。《管子·內業》

虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。《管子·心術上》

如前述，〈內業〉所清理的，是剝除官能之心的干擾，使其復歸為以意迎精氣的彼心之心。在不提精氣的〈心術上〉，則是以「神」的留處立論。〈心術上〉云：

世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣。靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉。故曰：不潔則神不處。

《管子·心術上》

潔其宮，闕其門。宮者，謂心也。心也者，智之舍也，故曰宮。潔之者，去好過也。門者，謂耳目也。耳目者，所以聞見也。《管子·心術上》

大抵虛其欲、掃除不潔、去欲、潔其宮、闕其門等是作修養的工夫言，心經過這些工夫達到通達、平靜、專一、純粹、清明而能神而具微妙不測智慧的境界。此神妙



的智慧是作用於經過修養而復歸之心，自不能與感官經驗堆砌出官能之心的理性同一而論。神在〈內業〉精氣論的思想呈現為：

搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。《管子·內業》

官能之心的理性反覆重思而不通時，是「鬼神將通之」在另一層次打通精神活動。〈內業〉一開始即指出精氣「流於天地之間，謂之鬼神」，透過工夫滌除干擾，收攝聚精專一達「精氣之極」，作用於從官能之心復歸的彼心之心，在精神向度上轉化出的神妙智慧，就是打通官能之心滯礙精神活動的神。

總上〈內業〉與〈心術上〉兩層之心的修養論，官能之心到彼心之心的轉化，對應於氣的精粹化，是剝除種種習氣的干擾，使本心的精氣能夠朗現的過程；彼心之心所朗現的精氣，作用於本心轉化出「神」，與流於天地之間的精氣接通，即是在精神向度上，能「照乎知萬物」的神妙精神智慧。此精氣充塞的本心轉化的神妙智慧，庶幾就是「德成而智出」在精神向度的展現。

在《管子》四篇的修養脈絡中，楊儒賓認為治氣與養心，是「兩種本質上相同、重點稍有差異的工夫」（1991，頁 189），本文同意此看法。《管子》四篇藉由治氣與養心的工夫，於物質向度，通於德落實在現象界中的精氣；於精神向度，與德在精神面輝映的高妙智慧相契，由此指出人透過修養工夫，在物質與精神上與大道接通的路徑。

《淮南子》雖沒有提及《管子》四篇雙層之心的理論，但是〈精神〉：「心者，形之主也；而神者，心之寶也」，相當清楚揭示心的雙重意涵，指向形體與精神向度。對於心的修養，即透過氣的精粹化工夫，與精氣在心之於形體、心之於精神兩個向度發生作用，鋪衍為養形與養神的工夫。這與《管子·內業》所謂「心全於中，



形全於外」相去並不甚遠。陳麗桂認為《淮南子》在論心時，「所謂『養生』，其實就是『養心』」（2013，頁 85）。在《淮南子》養生與養心的工夫，未始沒有呼應《管子》論心的思想：

故得道者志弱而事強，心虛而應當。〈原道〉（頁 79）

是故虛無者，道之舍；平易者，道之素。〈俶真〉（頁 212）

反性之本，在於去載。去載則虛，虛則平。平者，道之素也；虛者，道之舍也。〈詮言〉（頁 1502）

夫靜漠者，神明之宅也，虛無者，道之所居也。〈精神〉（頁 729）

虛心、弱志，即對應於「虛其欲、掃除不潔」的養心工夫。經此修養的虛無之心，乃可為「道之舍」，也是此虛無之心，才符應於道平靜素樸的性質。經過修養之心，去除官能理性的主觀思維，復返為虛無、靜漠的素樸自然，方為「神明之宅」，而能作為神明高妙智慧作用的場域。這一徑的修養論述，連結了《淮南子》與《管子》的養心觀。

把養心的思考放到《淮南子》的氣論脈絡下，血氣干擾的滌除、精氣的復歸與朗現，作用於心所發用出物質身體的完備與精神的通達，正是融會養心、養氣與養生為一的工夫。

除了與《管子》兩層之心互相對話外，在《淮南子》許些段落，也有承襲自《莊子》發衍心的思考而成的修養觀。相較於《管子》強調彼心之心的復歸，與精氣的留駐，承襲自《莊子》的修養，更關注於虛心的工夫，與「神」的密切關聯，見於〈俶真〉與《莊子·人間世》：

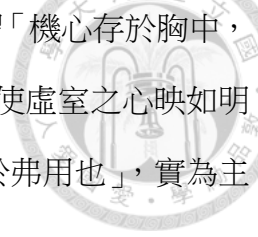


是故神者，智之淵也，淵清則明矣。智者，心之府也，智公則心平矣。人莫鑒於流沫而鑒於止水者，以其靜也。莫窺形於生鐵而窺於明鏡者，以觀其易也。夫唯易且靜，形物之性也。由此觀之，用也必假之於弗用也。是故虛室生白，吉祥止也。夫鑒明者，塵垢弗能藹；神清者，嗜欲弗能亂。〈俶真〉
(頁 243)

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「一若志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」顏回曰：「回之未始得使，實自回也；得使之也，未始有回也。可謂虛乎？」夫子曰：「盡矣。……聞以有翼飛者矣，未聞以无翼飛者也；聞以有知知者矣，未聞以无知知者也。瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！……」《莊子·人間世》

〈俶真〉之論明顯是借用《莊子·人間世》「心齋」工夫而來的延伸。從〈俶真〉與〈人間世〉的文本脈絡，「虛室生白」其中一解，是透過虛心的工夫達到「生白」的境界。循《管子》的觀點，因其虛而可以迎精氣留駐。精氣發用於心的精神向度「照乎知萬物」，這是以神的智慧感通映照萬物而來的光明。循〈俶真〉的路徑，虛室之心之所能形物之性，在其「易且靜」，這項要求即是〈精神〉的靜漠、虛無，而能達到「神明之宅」與「道之所居」的境界。

止水、明鏡之喻，形容心之易且靜，在於除去心對物進行任何主觀的擾動，使神發用於心而生的智慧能夠清明，此清明而不具主觀心知的虛室之心，即能映照出客觀公正的智慧，使物之本性無所遁逃於虛室之心。這個明鏡之喻，也是《莊子·應帝王》所謂「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」雖然



「用心」，但不是「與接為構，日以心鬪」之用。《莊子·天地》謂「機心存於胸中，則純白不備。」使機心存於內、官能之心涉於外，則無以生白；使虛室之心映如明鏡則遍照萬物。因此雖談用，卻是〈俶真〉所言「用也必假之於弗用也」，實為主觀心知的退位。

《莊子·人間世》的虛室呈現心齋境界的虛空義，並在其中以明晰、無遮蔽的光亮視覺，隱喻由心齋而來的真知意涵於虛室之中（林明照，2012，頁26）。真知即如鬼神與人都將來舍，但所藉之徑非在於心知，而是使「耳目內通」與「外於心知」。孔子回答顏回心齋之聽的三個層次：聽之以耳、聽之以心、聽之以氣，當中，以官能之耳聽則止於耳，以主觀之心聽則侷限於心境，無論外馳於物或內反於心的聽皆有所限，惟以能流遍萬物、「虛而待物」而呈現物之本性的氣聽，才是能虛室生白而致真知；而惟以心齋的工夫，外於主觀心知，才能集虛，從聽之以心轉化到聽之以氣的心齋之境。

〈人間世〉經虛心、「未始有回」、「以无知知」等工夫後達於虛室生白的境界，在心的精神向度是透過無我、主觀心知退位的工夫，使精神能力與大道之妙相通。此為「外於心知」的徑路，然而「徇耳目內通」卻也饒有意趣地隱約指出一條暢達的途徑，聽之以氣即是循此途徑，使氣於專一的虛室之心，經由身體通暢的途徑，能與道妙相通而無所滯礙。心齋，於氣的觀點是虛室、身體與大道的一氣貫通而致神明真知。「體合於心、心合於氣」的身體，經心齋工夫的「聽之以氣」，更進一步達「氣合於神」的境界（賴錫三，2008，頁152）。前述《淮南子》謂「夫孔竅者，精神之戶牖也」（〈精神〉），與「得道者志弱而事強，心虛而應當」（〈原道〉），也含有虛心使氣合於神的意涵。

參、形神相養到太上養神

《淮南子》接受先秦道家的思想，大抵道家的修養是以精神超越為依歸，這也是《淮南子》身體修養的關鍵指導。先秦道家自《老子》提出「吾所以有大患者，

為吾有身，及吾無身，吾有何患？」(〈十三章〉)即在生命修養的路上，開啟許多貴神而輕形的精神修養論述。

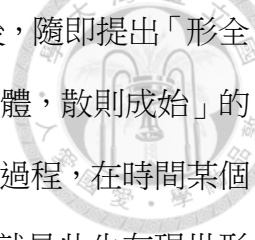
《莊子》內篇〈養生主〉題名直陳生命修養之論題，³⁵是先秦道家養生思想之要。王先謙謂〈養生主〉篇題「此莊子養生之宗主也」，於〈養生主〉篇末一段「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」則解為「形雖住，而神常存，養生之究竟。薪有窮，火無盡」(2012，頁 41-45)。此形為賓而神為主，自然帶出養生當以養神為貴、養形為輕的思想(陳麗桂，2006a，頁 38)。〈人間世〉、〈德充符〉當中「才全而德不形」的兀者們，其形雖虧，卻能成就神全與德全而體道。在〈大宗師〉中，能夠「同於大通」的，是「墮肢體，黜聰明，離形去知」的顏回。《莊子》的這些寓言中，是從精神層面談論生命修養能夠超越無待而上體大道，亦即體道是由養神的修養工夫而致。

即使強調養神進而體道之路，《莊子》並沒有忽略身體的重要性。〈德充符〉對惠施的忠告：「道與之貌，天與之形，无以好惡內傷其身。」即顯示對身體的關注。然而養形的照顧並不在無微不至的身體給養，而是對生命形神的一體關懷，不因好惡價值、自覺知識的追逐而勞神傷身。這種形神一體修養的關懷，在〈達生〉一段敘述中弔詭地呈現：

夫欲免為形者，莫如棄世。棄世則无累，无累則正平，正平則與彼更生，更生則幾矣。事奚足棄而生奚足遺？棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。《莊子·達生》

此段前半「棄世無累、遺生不虧」的論述，和《老子》以身為大患表達相同的思考，

³⁵ 雖然關於《莊子》內七篇篇名是否為莊子所擬仍有爭論，但從〈養生主〉的思想內容而言，開宗明義即言「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」餘下也不離養生思想。無論篇名為莊子本人所擬與否，以「養生主」作為全篇題旨並無不妥。



莫不是在形神的修養傾向養神的一端。然而在強調養神遺形之後，隨即提出「形全精復，與天為一」似乎打破遺形棄世的修養要求，而從「合則成體，散則成始」的周流循環，提出生命的開展、形與神的結合，是氣之聚散的循環過程，在時間某個斷點上的狀態。當生命受氣之和合落實於現象界，生命的修養，就是此生在現世形體與精神的一體修養。

形被視為生命之累，是因物質身體的延續與給養伴隨而來的種種習性染汙，使生命可能陷落於物質追逐的干擾與泥濘。在「始卒若環」的循環視野下，《莊子》的體道與超越固然在於精神修養，但在大化循環而落實形體於現世的此生，養形是維繫精神所賴之軀體的基本。更甚者，在形神皆是氣化一體的思維下，經由養形進而完成形神的一體修養不無可能。《莊子》中的庖丁、梓慶、呂梁游者等由技入道的體道者，正是在形神一體、形神一如的身體與技藝操作的活動中修養，而進入於形神相忘的境界。

《莊子》這種形神一體到形神相忘、從身體修養而致精神修養的思想，也為《淮南子》所繼承，〈原道〉展現了「全身」能進而體道的信心：

所謂自得者，全其身者也。全其身，則與道為一矣。〈原道〉（頁 123）

能夠「與道為一」的，勢必指能體形而上大道的精神向度而言。換言之，「全其身，則與道為一矣」，是在全身之外，同時兼具形與神兩個向度修養的完備。

除了形神關係的修養論述外，〈原道〉中出現過有一組形、氣、神的說法：

是故不以康為樂，不以慊為悲，不以貴為安，不以賤為危，形神氣志，各居其宜，以隨天地之所為。夫形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位則二者傷矣。是故聖人使人各處其位，守其職，而不得相干也。故夫形者非其所安也而處之則廢，氣不當其所充而用之則泄，神非其所宜而

行之則昧。此三者不可不慎守也。……是故聖人將養其神，和弱其氣，平夷其形，而與道沈浮俛仰。〈原道〉（頁 124-141）



〈原道〉特舉出形、氣、神，並各賦予生之舍、生之充、生之制，又說「一失位則二者傷矣」。直觀地閱讀文本語句，似乎可以歸納〈原道〉分別強調修養的三個向度，從而可以演繹為形、氣、神三者的修養思想，將養生分為三個層次（胡奐湘，1993，頁 504）。就前述《淮南子》的氣論思想，形、氣、神都是修養應所應關注，這是不錯，但是氣和形神應隸屬不同層次的概念，抑或從氣論的角度，形與神都可以納入在氣的理論體系中。因此形、氣、神三個養生層次，歸根究底仍可收束到以氣思考形神修養的兩個向度上（袁信愛，1996，頁 1887；陳德和，1999，頁 179）。所以在《淮南子》關乎形神的修養理論，有時不見「氣」的敘述於其中，或氣並不和形神並列，並不是氣在修養思想的缺席，而是所關注的層次不同，氣已然包含於形神理解的基礎。無論養形養神，皆與養氣相關。

在《淮南子》氣論觀點下的修養觀，抽象意義的精神與物質的身體自始脫不了關係。物質身體與精神可雙向作用並相互關聯，〈精神〉與〈本經〉說明了相關的思考：

耳目淫於聲色之樂，則五藏搖動而不定矣。五藏搖動而不定，則血氣滔蕩而不休矣。血氣滔蕩而不休，則精神馳騁於外而不守矣。精神馳騁於外而不守，則禍福之至，雖如丘山，無由識之矣。〈精神〉（頁 741）

人之性，心有憂喪則悲，悲則哀，哀斯憤，憤斯怒，怒斯動，動則手足不靜矣。人之性，有侵犯則怒，怒則血充，血充則氣激，氣激則發怒，發怒則有所釋憾矣。〈本經〉（頁 893）

〈精神〉所舉修養的反例中，一連串的連鎖反應，肇始於耳目淫於聲色之樂，使生理身體到精神向度皆盡崩壞。〈本經〉則是始由精神層面的情緒，擾動和諧流行的血氣，終致物質生理層面的手足不靜、有所釋憾。這種物質身體與精神的雙向作用關係也見於《管子·內業》：

凡食之道，大充傷而形不臧，大攝骨枯而血涸。充攝之間，此謂和成。精之所舍，而知之所生。飢飽之失度，乃為之圖。飽則疾動，飢則廣思，老則長慮。飽不疾動，氣不通於四末。飢不廣思，飽而不廢。老不長慮，困乃遯竭。

《管子·內業》

〈內業〉從物質身體照顧基礎的飲食說起，飢飽失度，傷及物質層面的骨、血而使形不臧。然而飽之於疾動、飢之於廣思，皆在物質軀體的活動、氣之流行與精神思慮間形成複雜的交互運作，甚至形體肉身存在的時間與老化，也與精神活動的消息相關。物質形體與精神之間，具有相互影響的作用，在這段話應是相當清楚的。此外，「充攝之間，此謂和成」，傳遞了〈內業〉在物質身體生命給養的觀點上，並不是一味的給予無限制的照顧，而是在充攝之間，尋求一符合「和」之平衡。「和」為生命開展的關鍵：

和乃生，不和不生。察和之道，其精不見，其微不醜。《管子·內業》

此處的「和」可以解作「天出其精，地出其形，合此以為人」之和合；或從「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（《老子·四十二章》）的和氣之解（陳鼓應，2006，頁123）。以和氣解，則萬物以不同比例之陰陽特質，在現象界中以陰陽二氣相調為和氣化生。而特以萬物之中的人而言，還有天地間氣之精粹的精氣與物質形體和合為人之解。則人的生命開展，是精氣與形體之和；對此生命的修養，當也在此和的理



解下，同時兼顧物質形體與由精氣而精神的照顧。

此物質身體與精神相互關聯、雙向作用的理解，於《淮南子》修養論，呈現同於《管子》精氣與形體和合的思考，因而是形體與精神照顧都需兼具的修養工夫。

〈要略〉總結以修養為篇旨的〈精神〉時，云：

〈精神〉者，……所以使人愛養其精神，撫靜其魂魄，不以物易己，而堅守
虛無之宅者也。〈要略〉(頁 2173)

固然「愛養其精神」是就養神一端而言，但「撫靜其魂魄」在「天氣為魂，地氣為魄」(〈主術〉)與精神屬天、形體屬地的思想中，相當清楚地指向形神兼養。形體與精神間又存在雙向作用的關係，因此形神兼養也具有形神相養的意涵。

以現實的角度而言，《淮南子》論修養是從具有人之物質形體互相溝通的起點開始，至少在能夠閱讀這本著作而產生對話的境況是如此，因此精神修養是建立在物質身體修養的基礎以為始點。從《淮南子》寫作目的之一——「帝王書」的關懷，乃是以統治者為生命修養的主體，對應於身國一體而指向政治治理藍圖的擘畫。在形神兼養與形神相養的思考中，作為理想治理人格的統治者，是在完備物質身體與精神修養兼具之前提，開啟此一身體對其他身體在形與神的照顧與安排。此一思想可能承繼自《老子·十三章》：「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」《淮南子》理想治理人格形神兼備的修養可見於：

夫聖人量腹而食，度形而衣，節於己而已，貪污之心奚由生哉！〈俶真〉(頁 243-244)

若夫至人，量腹而食，度形而衣，容身而游，適情而行，餘天下而不貪，委萬物而不利，處大廓之宇，游無極之野，登太皇，馮太一，玩天地于掌握之



中，夫豈為貧富肥躍哉！〈精神〉（頁 805）

聖人食足以接氣，衣足以蓋形，適情不求餘。〈精神〉（頁 791）

理想治理者在現實層面仍不脫「量腹而食，度形而衣」，作為一個物質身體而言，對於此身的給養不能免除；作為一名治理者，治理的基礎也是建立於治者與被治者的基本生存能被照顧，再進一步討論人際關係的和諧安排。然而不能忽略由身體給養、物質層面的重視，可能在生命存續被滿足之際，因過度給養帶來物質性干擾的模糊：

夫人之所以不能終其壽命而中道夭於刑戮者，何也？以其生生之厚。夫惟能無以生為者，則所以脩得生也。〈精神〉（頁 742）

身體給養不是在「貧富肥躍」的物質干擾中打轉，其中「適情而行」的分寸拿捏，正是修養工夫的關鍵。〈精神〉指出不能完全自然生命壽數的人，是因過度地厚生，超越適情而行的分寸，導致其中道夭折。此處「夫惟能無以生為者，則所以脩得生也」，當然不是反人類的遺生棄世，而是在適情給養生命之時，也不煩憂於適情能為生之事。當出現給養活動適情與否、會不會妨礙到生命的煩惱時，就已離開「脩得生」的道路而危殆生命了。這種矛盾弔詭的思考，以當代的語言說，生命主體在修養過程，已然將適情而行內化於日常的給養活動，因此無論在精神或物質身體的延續，都不再為生命存續一事左右。

在形神相養乃至形神一體的脈絡下，〈精神〉這種「無以生為，所以脩得生」的內化思考，不只是針對物質身體給養所發出的工夫，生命於精神層面的修養，同樣也不該放在有意為之的活動中。〈俶真〉說：



事其神者神去之，休其神者神居之。〈傲真〉（頁 182）

夫人之事其神而媯其精，營慧然而有求於外，此皆失其神明而離其宅也。〈傲真〉（頁 212）

「無以生為」、「休其神」的不事與不為，是把形神放到道家無為的脈絡下，所提出的修養要門。正如同《管子·內業》不以對象物的方式持守精氣，而是「安以德、迎以意」，那麼生命的修得與神的留駐，也是在修養過程滌除不潔，迎其自來而安之。箇中迎、安的為，也就蘊含於「無以生為」的損與滌除的不為工夫之中。

從厚生、適情到無以生為而修得生，《淮南子》的關注逐漸從物質身體的給養，轉向精神對物質身體適切的調理，乃至形神一體的生命安頓。精神相對物質身體修養，在生命不同層次的發用逐漸浮現。能無不切中適情之分寸而超越於物質身體，更進一步能夠「容身而遊」、「玩天地於掌握之中」而使生命遊於無境。這是透過精神修養，在精神向度所開展的安適而逍遙。〈原道〉說：

是故聖人內修其本而不外飾其末，保其精神，偃其智故。〈原道〉（頁 66）

《淮南子》的修養論雖於形於神並無偏廢，但仍在形神之間作出本末之區分，形神相養互濟，在修養上有一體的影響；但於適情的形體給養外，能出離物質干擾的，則是在精神向度上脫胎出超越的可能：

故以神為主者，形從而利；以形為制者，神從而害。〈原道〉（頁 141）

是故形傷于寒暑燥濕之虐者，形苑而神壯；神傷乎喜怒思慮之患者，神盡而形有餘。〈傲真〉（頁 165）



治身，太上養神，其次養形。〈泰族〉(頁 2119)

從神制形從的觀點而言，精神是左右形體行動表現的關鍵因素(陳麗桂，2013，頁 75；陳德和，1999，頁 181)；以氣論的觀點思考，養形是氣的精粹化在形體的表現，而此精粹之氣也同時作用於精神修養上。因此雖是形神一體的修養，但在神制形從的影響下，是由物質而精神的轉化，才能超越並離開物質干擾。《淮南子》之所以養神為本、養形為末，是因精神相對物質形體的修養，能夠使生命開放到更超越的層次。

肆、養性

《淮南子》的修養論步隨先秦道家以精神超越為依歸，於神主形從、養神以超越物質身體，或於形神一體、全身而與道為一，都指向精神的超越而上體大道。而此超越，在提出「精神屬天、骨骸屬地」的生命開展之時，就已指出「精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？」的復歸之境。

人的生命隨大化「合則成體，散則成始」的周流循環、氣的因緣聚散而展開。但是生命的起始，不就是「骨弱筋柔而握固」(《老子·五十五章》)，修養所欲復歸為「精之至」的嬰兒？《淮南子》也說：「三月嬰兒，未知利害也」。如此，習性染汙是怎麼透過形體物質的干擾而涉入自然生命？修養如何使復歸可能？我們不忘《老子》謂「樸散則為器」(《二十八章》)的天性崩壞，但也寄望於「反者道之動」(《四十章》)的回歸。《莊子·應帝王》裡「日鑿一竅，七日而渾沌死」也並不是歷史的終結，反而在陷落的悲觀中，具有開啟批判主體之我、修養而能處世逍遙的可能。承繼先秦道家思想的《淮南子》，在至德之世遠去，樸散道雜而喪性命之際，提出「反性于初」、「體道反性」的呼籲。或許由「性」的角度切入修養思考，可串起《淮南子》歸根復命法門。



〈精神〉對「精氣為人」、「精神受於天，形體稟於地」做了大量鋪衍，這類討論可歸屬於氣化思想中，生命存有的架構與機制。在此機制上存有的生命運行，《淮南子》以「性」與「命」的討論帶出：

性遭命而後能行。〈倣真〉（頁 264）

夫性命者，與形俱出其宗。形備而性命成，性命成而好憎生矣。〈原道〉（頁 124）

上兩段的引言中，存有是在性、命、形三緣聚合而展開生命。若以性、命為生命在精神向度形構的特性，存有之所能運行或呈現出相應的特性，在於性與命落實於現世的物質形體之上。《莊子·庚桑楚》云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。」生命即是「德」留駐於萬物的發用，而「性」則作為生命本質的表現。本文同意徐復觀解釋性、命，與性命連用時所採的觀點：

（《淮南子》）……絕大多數的性字，同於《老子》及《莊子》內七篇之所謂德，《莊子》外篇之所謂性。即是分得道之一體以為每一生命中之德，以為每一生命中之性；此處的性字，同於今日之所謂本質。……只稱為「德」，是沒有具體生命的限制；稱為性，這便指明它（性）是被乘載於人的具體生命之中，憑具體生命以實現，但同時也就受到具體生命的牽連或限制。不過性之自身是可以直通於道，冥合於道，而與道為一體，這是與德相同的。……《淮南子》受《莊子》的影響，更多用「性命」一詞；將性與命連為「性命」一詞。……《淮南子》中，也和《莊子》一樣，將性與命對舉時則有分別。……將性與命連稱為「性命」時，性命即指的是作為所受於天而為人所固有的性。（徐復觀，1976，頁 226-227）



性通於德，可冥合、直通於道，正是反性之所能體道，生命能復歸於本體始源的路徑。性、命、形三緣聚合的整體就是生命的展現，而生命具體的運行，則是以前述形、神、心、氣的機制呈現。反性於初，在另一面角度觀看，存有經過形神心氣機制的修養，使物質身體與精神皆能「形全精復，與天為一」而上體大道。

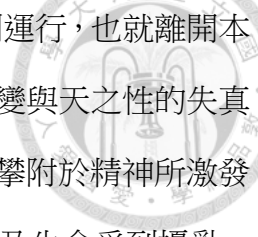
從《淮南子》宇宙論的道氣關係而言，性、命、形三者皆「俱出其宗」，現象界一切的開展與生發固然能歸因於形而上的本體，此不言而喻。這也同時意味著，性、命、形的運行與相應的機制，也體現道的特性與規律。不過〈原道〉指出在此提出三緣聚合而「性命成」後，生命就出現與大道規律相悖離的可能。《淮南子》常以水的汨亂混濁，喻生命與始源狀態的分離：

人生而靜，天之性也；感而後動，性之害（容）也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。
〈原道〉（頁 38）

水之性真清，而土汨之；人性安靜，而嗜欲亂之。〈倣真〉（頁 243）

〈倣真〉今萬物之來擢拔吾性，撻取吾情，有若泉源，雖欲勿稟，其可得邪！……今盆水在庭，清之終日，未能見眉睫，濁之不過一撓，而不能察方員。人神易濁而難清，猶盆水之類也。況一世而撓滑之，曷得須臾平乎！〈倣真〉（頁 255）

從水清喻人性本然的安寧，《淮南子》認為生命始源於道，本始即具有和生命由來的本體之道相同的性質。「人生而靜，天之性也」，此性出於道之宗，是恬淡靜漠、無為素樸的。然而隨著遭遇外物，知覺產生相應的機制活動，本為清明的神識，即



蒙上知覺附著於精神上的自覺意識而混淆，生命依此改動的機制運行，也就離開本然的天之性。陳靜以「變得雜蕪失真而邪偽」，說明人的現狀改變與天之性的失真和偽飾是同時關聯的（2004，頁 260）。隨此與外接的種種知覺攀附於精神所激發的精神活動，就出現嗜欲、好憎，而汨亂了生命。前述〈本經〉提及生命受到擾亂，導致血氣動盪、精神馳放，生命循此受擾亂的機制而為運行，體現為人性的崩毀，逐步把生命帶向「天理滅矣」的境地：

夫聲色五味，……，足以變易心志，搖蕩精神，感動血氣者，不可勝計也。……。
凡人之性，心和欲得則樂，樂斯動，動斯蹈，蹈斯蕩，蕩斯歌，歌斯舞，歌舞節則禽獸跳矣。人之性，心有憂喪則悲，悲則哀，哀斯憤，憤斯怒，怒斯動，動則手足不靜矣。人之性，有侵犯則怒，怒則血充，血充則氣激，氣激則發怒，發怒則有所釋憾矣。〈本經〉（頁 875-893）

知覺與外物相接而感動於聲色五味，人性就與自然的安寧發生悖離，因此落到現象界的憂樂喜怒欲利之中攪和而永無寧日。「知與物接」對應於生命機制的的作用，使本為平和的血氣滔蕩不休，影響「五藏搖動而不定」，虛室之心的精氣也受到血氣的攪渾遮蔽，則「精神馳騁於外而不守」而清明不再。離於本性的生命運行，便在嗜欲、好憎的活動中，逐步向下墜落。

人性由安寧本性滑落到折騰於現世的開展之性，在性命安處與得樂的方式，產生兩種截然不同的養性思維。其一是以現世物欲的追逐為核心：

是故五色亂目，使目不明；五聲譁耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也，然皆人累也。〈精神〉（頁 742）

這類的養性，雖然「心和欲得則樂」，然而之所能樂，是建立於一時追逐的獲得，



但生命卻在競逐的過程中，加深了對天性的遮蔽，與對運行機制擾亂的程度，馳放精神於外，也傷及生命所賴的物質形體而不自知。這類競逐外物的養性活動，實乃人之負累。〈原道〉說：

夫建鐘鼓，列管弦，席旃茵，傅旒象，耳聽朝歌北鄙靡靡之樂，齊靡曼之色，陳酒行觴，夜以繼日，強弩弋高鳥，走犬逐狡兔，此其為樂也，炎炎赫赫，恍然若有所誘慕。解車休馬，罷酒徹樂，而心忽然若有所喪，悵然若有所亡也。是何則？不以內樂外，而以外樂內，樂作而喜，曲終而悲，悲喜轉而相生，精神亂營，不得須臾平。察其所以不得其形而日以傷生，失其得者也。是故內不得於中，稟授於外而以自飾也，不浸于肌膚，不浹于骨髓，不留于心志，不滯于五藏。故從外入者，無主於中不止；從中出者，無應於外不行。……所以然者何也？不能反諸性也。夫內不開於中而強學問者，不入於耳而不著於心，此何以異於聾者之歌也？效人為之而無以自樂也，聲出於口則越而散矣。〈原道〉（頁 113-114）

建鐘鼓、列管弦等恣意縱情向外追逐的嗜欲活動，固然有一時的快樂，然而這種「以外樂內、無主於中」的競逐活動，不能帶來生命的安適，反而在「悲喜轉而相生」的混亂中，使「精神亂營，不得須臾平」。〈原道〉歸究其原因在「不能反諸性也」，此性就是「人生而靜」的本然天性。生命安適即是回歸自然本性，是有所主於中，「以內樂外」之內。安寧本性「不得於中」的蒙蔽與遺落，也表現於肌膚、骨髓、心志、五藏等機制的不安寧。

因此，有一類人察覺在現世磨難的人性帶來的損傷與痛苦，而出離於塵世的紛擾，用保護形體機能的工夫，以期達養性的目的：

王喬、赤松去塵埃之間，離群慝之紛，吸陰陽之和，食天地之精，呼而出故，



吸而入新，□虛輕舉，乘雲遊霧，可謂養性矣，而未可謂孝子也。〈泰族〉
(頁 2106)

今夫王喬、赤誦子，吹嘔呼吸，吐故內新，遺形去智，抱素反真，以遊玄眇，
上通雲天。今欲學其道，不得其養氣處神，而放其一吐一吸，時詘時伸，其
不能乘雲升假亦明矣。〈齊俗〉(頁 1185)

王喬、赤誦子透過呼吸吐納的工夫，可以「乘雲遊霧」、「上通雲天」，的確已異於
追逐物欲的境界。但就如《莊子·逍遙遊》稱「夫列子御風而行，泠然善也……此
雖免乎行，猶有所待者也。」王喬、赤誦子的修養，仍然未竟於無待之超越而逍遙，
充其量只是相對較好地對待現世生命的養形之人，未臻真正的養性（楊菁，2015，
頁 60-61）。〈精神〉就對這種養形之人，與表面保護形體的工夫提出批判：

……此精神之所以能登假于道也，是故真人之所游。若吹嘔呼吸，吐故內新，
熊經鳥伸，鳧浴鰲躍，鷗視虎顧，是養形之人也，不以滑心。〈精神〉(頁 758-
759)

王喬、赤誦子的修養雖是以「人性安靜」為依歸，但離於塵世，伸展與呼吸吐納的
工夫，僅是在安寧人性對應的運行機制中，基礎的養形工夫而已。精神能「登假于
道」的真人，並不執著於養形層面。執泥於養形反而干擾其精神、混淆其本性。金
谷治指出，《淮南子》的養性，實乃包攝了養生，調和了《莊子·齊物論》超越生
死的精神主義立場，和執著生命的養生思想之間的矛盾（1993，頁 44）。因此欲臻
本然清靜的人性安養，應包含更深層的修養：

神清志平，百節皆寧，養性之本也；肥肌膚，充腸腹，供嗜欲，養生之末也。

〈泰族〉(頁 2119)

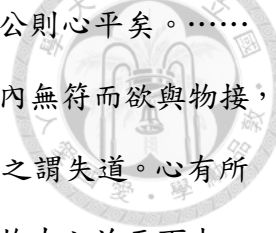


〈泰族〉清楚地表明形體給養只能算是「養生之末」，養性之本在於「神清志平」。據前述〈原道〉說：「凡人之志，各有所在，而神有所繫者。」〈精神〉謂：「故心者，形之主也；而神者，心之寶也。」則養性之要，在於精神的清明，而精神清明與心的修養脫不了關係。〈本經〉也說：

天愛其精，地愛其平，人愛其情。天之精，日月星辰雷電風雨也。地之平，水火金木土也。人之情，思慮聰明喜怒也。故閉四關，止五遁，則與道淪。是故神明藏於無形，精神反於至真，則目明而不以視，耳聰而不以聽，口當而不以言，必條達而不以思慮，委而弗為，和而弗矜，真性命之情，而智故不得雜焉。精泄於目則其視明，在於耳則其聽聰，留於口則其言當，集於心則其慮通。故閉四關則身無患，百節莫苑。莫死莫生，莫虛莫盈，是謂真人。

〈本經〉(頁 873-874)

人之性情，在「知與物接」開展為「思慮聰明喜怒」，對應於官能的發用，乃是耳之聰、目之明、官能之心的理性思慮和感性情緒，大抵是〈本經〉所指的「四關」。〈本經〉以「天愛其精，地愛其平」，表述天地尚且愛惜其自然的光明靈秀，何況人之於其性。這呼應了〈精神〉：「夫天地之道，至紘以大，尚猶節其章光，愛其神明，人之耳目曷能久熏勞而不息乎？精神何能久馳騁而不既乎？」強調對於官能與精神的節制。透過「閉四關，止五遁」的工夫，讓「神明藏於無形，精神反於至真」，使性命之情復歸本真，即是真人能夠「身無患」，不受死生、盈虛所惱的本性安寧之境。〈俶真〉則透過另一種理想修養的人格——聖人，道出心與精神修養，和性命之情的關係：



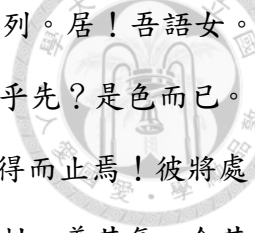
是故神者，智之淵也，淵清則明矣。智者，心之府也，智公則心平矣。……精神已越於外而事復返之，是失之於本而求之於末也。外內無符而欲與物接，弊其玄光而求知之於耳目，是釋其炤炤而道其冥冥也，是之謂失道。心有所至而神喟然在之，反之於虛則消鑠滅息，此聖人之游也。故古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也。〈俶真〉（頁 243）

能夠通達性命之情的聖人，是經過心與神復反於虛的工夫，以映照出的客觀公正智慧進行治理。性命之情的通達，是合於道才能展現出的狀態，也正是〈原道〉說：「夫性命者，與形俱出其宗」的本始之境。另外，〈俶真〉也以修養的內外本末串起養性的論點：

靜漠恬澹，所以養性也。和愉虛無，所以養德也。外不滑內，則性得其宜；性不動和，則德安其位。養生以經世，抱德以終年，可謂能體道矣。若然者，血脈無鬱滯，五藏無蔚氣，禍福弗能撓滑，非譽弗能塵垢，故能致其極。〈俶真〉（頁 255）

以「靜漠恬澹」養性，是防止與外物相接的知覺攀附於官能之心，導致精神馳放於外，而汨亂內在自然本性。池田知久認為〈俶真〉的「性」與「德」是人稟受於終極根源的「道」而來，「以『靜漠恬澹』、『和愉虛無』之心境為方法，通過養『性』、養『德』，復歸終極根源之『道』」。(2009，頁 428)。據本節關於養心的討論，心與神的修養，乃是氣的精粹化在心的精神向度所呈現的進路。養性不只關乎心與神，同時也關乎物質身體，更是氣的精粹化之修養工夫。這種觀點在《莊子·達生》有相關的敘述：

子列子問關尹曰：「至人潛行不窒，蹈火不熱，行乎萬物之上而不慄。請問



何以至於此？」關尹曰：「是純氣之守也，非知巧果敢之列。居！吾語女。凡有貌象聲色者，皆物也，物與物何以相遠？夫奚足以至乎先？是色而已。則物之造乎不形，而止乎无所化，夫得是而窮之者，物焉得而止焉！彼將處乎不淫之度，而藏乎无端之紀，遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无郤，物奚自入焉！……」

《莊子·達生》

至人所達的境界，源於「是純氣之守也」。守此純和之氣的工夫，在於「壹其性，養其氣」達到「合其德」而通乎道。此處並列純一本性與頤養其氣，庶幾是《淮南子》在不同觀點層面談論生命，而發展為聚焦於形神心氣之運作機制的修養。透過「純氣之守」以至於「壹其性」，正是「合其德」的關鍵，也說明了「因其固然的命」與「道畜之德」相通之處。生命的修養在本性返回於安寧之境，正是「德安其位」、「通乎物之所造」的復歸其宗。如此，才有開展理身治國的可能。

然而嗜欲活動使人遠離自然本性，與德、與大道漸行漸遠。〈俶真〉指明「人性安靜，而嗜欲亂之」，安寧人性的遺落，是知覺的浮現與嗜欲活動的擾亂所侵蝕。復性反情的修養之一，就是除去嗜欲對本性的干擾，即是從現世物欲的競逐，轉向對於形神心氣的修養：

內便於性，外合於義，循理而動，不繫於物者，正氣也。推於滋味，淫於聲色，發於喜怒，不顧後患者，邪氣也。邪與正相傷，欲與性相害，不可兩立，一值一廢，故聖人損欲而從事於性。目好色，耳好聲，口好味，接而說之，不知利害嗜，慾也。〈詮言〉（頁 1525）

所謂嗜欲，「目好色，耳好聲，口好味」，是建立於身體與外物的喜好與攫取上。〈原道〉說：「物至而神應，知之動也，知與物接，而好憎生焉。」因此除嗜欲，根本



於去好憎；而去好憎，則是不讓主觀意識遭遇外物時，產生相應的知覺攀附於心。

「損欲而從事於性」，以《管子·內業》的話說，是讓官能之心復歸於彼心之心，也是《莊子》與《淮南子》所謂能生白的虛室之心。

返回虛室之心，不是外於與物交接、安於不被外物所干擾的一方清淨，而是在於自我情緒與嗜欲的覺察，透過虛靜的修養，從而與物接而能不滯於物（李慶豪，2022，頁 154）。〈原道〉與〈精神〉洞察內在情緒的發動，是由內而外對安寧自然本性的干擾：

夫喜怒者，道之邪也；憂悲者，德之失也；好憎者，心之過也；嗜欲者，性之累也。人大怒破陰，大喜墜陽，薄氣發瘡，驚怖為狂；憂悲多患，病乃成積；好憎繁多，禍乃相隨。故心不憂樂，德之至也；通而不變，靜之至也；嗜欲不載，虛之至也；無所好憎，平之至也；不與物散，粹之至也。能此五者，則通於神明。通於神明者，得其內者也。是故以中制外，百事不廢，中能得之，則外能收之。中之得，則五藏寧，思慮平，筋力勁強，耳目聰明；疏達而不悖，堅強而不韞，無所大過，而無所不逮；處小而不逼，處大而不窳；其魂不躁，其神不嬈，湫漻寂漠，為天下臬。〈原道〉（頁 105）

人大怒破陰，大喜墜陽，大憂內崩，大怖生狂，除穢去累，漠若未始出其宗，乃為大通。清目而不以視，靜耳而不以聽，鉗口而不以言，委心而不以慮。棄聰明而反太素，休精神而棄知故，覺而若昧，以生而若死，終則反本，未生之時，而與化為一體。死之與生，一體也。〈精神〉（頁 797）

〈原道〉將情緒與嗜欲並列為說，喜怒、憂悲、驚怖等內在情緒發動，造成陰陽二氣混亂，對於自然本性的妨礙，不下於嗜欲好憎的影響。心離憂樂之情，即反本清淨之性。陳麗桂認為《淮南子》對「性」、「情」二字時常混淆、未有嚴格的區分（2013，

頁 73)。復性反情的修養工夫，目的即是讓生命本性復歸而能與大道冥合一致。

生命本性的復歸，不僅止於王喬與赤誦子所修行的呼吸、吐納與伸展等物質身體層面的養形工夫，更是進一步契於《莊子·養生主》中的庖丁，由身體技藝的修練，體會「臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」官能不再為主觀心知所佔據，而轉化為心齋中「循耳目內通而外於心知」的敞開身體。「知與物接」，也在形神一如、官止神行的狀態下，不再滯於外物，而是以「虛而待物」之心與物相化。〈原道〉言：「達於道者，不以人易天，外與物化，而內不失其情。」〈齊俗〉說：「故聖人體道反性，不化以待化，則幾於免矣。」皆是復性反情於內，同時也是生命與物交接而不為嗜欲所載。內反其性、外與物化，實為一體的反性修養。

以虛靜為本的復性工夫，其要在「棄聰明而反太素，休精神而棄知故」，使主觀心知退位而復返於虛。〈精神〉的清口、靜耳、鉗口、委心等，即是循此衍伸，在形神心氣不同機制的工夫條目，而達於「五藏寧，思慮平」等效用。生命於修養中成為一精氣與天地萬物貫通的身體，此身體與本性的復返皆能通於神明。這是〈原道〉裡，聖人處民之所淫泆流湏、形植黎累、憂悲不得志之世，仍不亂精神、不易情性而能自樂之由：

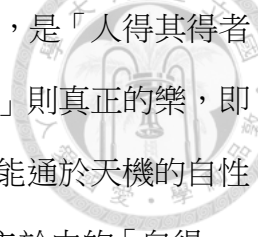
故雖游於江潯海裔，馳要裊，建翠蓋，目觀掉羽、武象之樂，耳聽滔朗奇麗激拵之音，揚鄭、衛之浩樂，結激楚之遺風，射沼濱之高鳥，逐苑囿之走獸，此齊民之所以淫泆流湏；聖人處之，不足以營其精神，亂其氣志，使心怵然失其情性。處窮僻之鄉，側谿谷之間，隱于榛薄之中，環堵之室，茨之以生茅，蓬戶瓮牖，揉桑為樞，上漏下濕，潤浸北房，雪霜滾灑，浸潭菰蔣，逍遙于廣澤之中，而仿洋於山峽之旁，此齊民之所為形植黎累，憂悲而不得志也；聖人處之，不為愁悴怨懟，而不失其所以自樂也。是何也？則內有以通于天機，而不以貴賤貧富勞逸失其志德者也。〈原道〉（頁 124）



體道聖人於此中的自樂，不同於「夫建鐘鼓、列管弦」等之以外樂內、無主於中的外樂。〈原道〉很清楚地表明，致自樂乃「內有以通於天機」。這呼應了《莊子·大宗師》說：「其嗜欲深者其天機淺。」嗜欲剝除的修養，使本性復歸、精氣的朗現而有得於內、有主於中，即能通於神明、通於天機。因此聖人能外與物接不營亂其精神，處眾之所惡而內不憂悲，是因是自然性能夠復歸於本然的安寧，生命有以通於神明、通於天機，內外皆安適於本然天性而自樂。在〈原道〉中，對真正「樂」的態度，關聯著修養、人性與生命的超越：

迫則能應，感則能動，物穆無窮，變無形像，優游委縱，如響之與景；登高臨下，無失所乘；履危行險，無忘玄仗。能存之此，其德不虧。萬物紛糅，與之轉化，以聽天下，若背風而馳，是謂至德。至德則樂矣。古之人有居巖穴而神不遺者，末世有勢為萬乘而日憂悲者。由此觀之，聖亡乎治人，而在于得道；樂亡于富貴，而在于德和。知大己而小天下，則幾於道矣。所謂樂者，豈必處京台、章華，游雲夢、沙丘，耳聽九韶、六瑩，口味煎熬芬芳，馳騁夷道，釣射鷓鴣之謂樂乎？吾所謂樂者，人得其得者也。夫得其得者，不以奢為樂，不以廉為悲，與陰俱閉，與陽俱開。故子夏心戰而懼，得道而肥。聖人以身役物，不以欲滑和。是故其為懼不忻忻，其為悲不愀愀，萬方百變，消搖而無所定，吾獨忼慨遺物，而與道同出。是故有以自得之也，喬木之下，空穴之中，足以適情。無以自得也，雖以天下為家，萬民為臣妾，不足以養生也。能至于無樂者，則無不樂，無不樂則至極樂矣。〈原道〉(頁105-113)

逐物於外的樂「亡乎富貴」，真正的樂在於「德和」，德和則遊於與物轉化之境。物我交接導致嗜欲所產生的黏滯與張力，在德和之境轉化為游刃有餘的相忘、兩不相



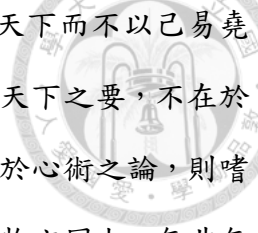
傷，而達至德之境，「至德則樂矣」。從另一角度而言，所謂的樂，是「人得其得者也」。〈原道〉之後也說：「吾所謂得者，性命之情處其所安也。」則真正的樂，即是人性的安適，也就是聖人所以內外不失其情性、不離於自樂，能通於天機的自性復歸。換言之，「人得其得」，是由己身修養而致，有得於內、有主於中的「自得」。自得，足以適情、養生，不滯於外樂，而致真正的安性自樂。於此，〈原道〉所謂的樂，是至德與自得所由致。對照於前提及《管子·心術上》：「德者，道之舍，物得以生生，知得以職道之精。故德者，得也。得也者，其謂所以然也。」那麼〈原道〉的自得，於身體機制是「至德天地之精也」(〈俶真〉)；於人性，就是所得於大道的本然自性。復性反情修養的極致，是身體與生命所得能通於神明、達於至德的本性復歸。

《淮南子》以性、命、形三緣聚合為生命的展開，透過復性反情使生命返回於初，呼應《老子》所謂「歸根曰靜，是謂復命」(〈十六章〉)的生命復返。也承繼《莊子·天地》云：

泰初有无无，有无名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然无間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性修反德，德至同於初。《莊子·天地》

從德到性的生命開展，經由性的修養一步步「反德」，讓生命「同於大通」，回歸到與萬物玄同的德(馮達文，1995，頁73)。《淮南子》裡修養的體道者，即在此歸根復命的自得之境，與物遊化而致精神的逍遙與生命的自在。

體道者在物我關係遊化的自得，於人我關係亦同。特當此修養的體道者作為一名治理者時，就成為《淮南子》從治理者的養生出發，開展出「聖亡乎治人，而在於得道」，能不滯於治，而使治理者與被治理者兩不相傷的政治思想。〈原道〉說：



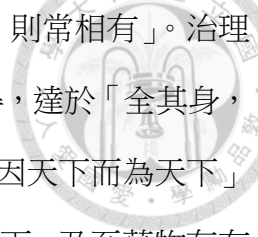
故天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。夫許由小天下而不以己易堯者，志遺於天下也。所以然者何也？因天下而為天下也。天下之要，不在於彼而在於我，不在於人而在於我身，身得則萬物備矣。徹於心術之論，則嗜欲好憎外矣。是故無所喜而無所怒，無所樂而無所苦，萬物玄同也，無非無是，化育玄耀，生而如死。夫天下者，亦吾有也，吾亦天下之有也，天下之與我，豈有間哉！…吾所謂有天下者，非此謂也，自得而已。自得則天下亦得我矣。吾與天下相得，則常相有已，又焉有不得容其間者乎？所謂自得者，全其身者也。全其身，則與道為一矣。〈原道〉（頁 123）

這段敘述衍伸自《老子·二十九章》而來：

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。夫物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或載或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。《老子·二十九章》

〈原道〉以「因天下而為天下」解釋不可以己為天下的治理模式。這種不以己為、因天下而為的治理關鍵，則在治理者自身的修養，「身得則萬物備矣」。治理者對自身的治理，可以透過政治統治的權力與制度外延，同時於治理者與被治者產生效果。換言之，「為者敗之，執者失之」，即是妄用己身的統治者，其嗜欲好憎不只亂己之精神性情，也經由統治權力輻射於被統治者上而攫取無度，自外影響被統治者使其失安寧自性，造成以己為天下之治的敗亡。身得的治理者，經由修養外於嗜欲好憎、喜怒是非，達致「天下者，亦吾有也，吾亦天下之有也」，其主觀的我消融於天下、也消融於萬物之中。以己為天下之治，也就轉化為「因天下而為天下」的無為治理。

除此之外，〈原道〉亦以治理者有天下，不在其所持的權柄，而是「自得而已」。據上述，自得是內有主於中，因「性命之情處其所安」而樂。治理者自得的重點，



就不在已有天下，而是自得且「天下亦得我矣。吾與天下相得，則常相有」。治理者的安性自樂，是在自我生命修養的存全過程，身得而全身自得，達於「全其身，則與道為一矣」的生命超越。同時在政治上，從個人修養擴及於「因天下而為天下」的治理，並不因此無為治理而妨其本然天性，以迄於治理者與天下、乃至萬物存有的整體存全。循此，本文將討論從生命修養而能內聖的治理者，如何將生命安適的個人修養，推及於不同的治理層面，使天下能夠安其性。

小結

本章概述《淮南子》承繼先秦道家的道論，並引入氣的思想於宇宙的開展與化生，以具有物質性的氣為道在現象界中的示現（或稱為德的體現）。萬物稟氣而化生，也因內在的氣而具有與大道存有相接通、與萬物相感應的可能，《淮南子》循此發展出以氣為主軸的修養論。

宇宙開展後，元氣分殊為不同性質的氣，人與萬物皆由氣化生，氣是人的生命基礎。《淮南子》接受《管子·內業》等四篇的精氣說，認為「煩氣為蟲，精氣為人」(〈精神〉)，並區分人的組成為精神與物質形體兩個層面，因此精氣的觀點，使精神除了抽象的意義外，同時帶有物質性的意涵。生命的開展，使人所稟之精氣遭到其他物質干擾的遮蔽，導致生命的衰敗與墮退。透過氣的精粹化修養，能逐步滌除遮蔽精氣的物質干擾，使本然的精氣得以朗現。精氣作用於物質形體，能使身體官能良善運作；於精神方面，能展現出神明高妙的智慧。這是源於物質干擾的滌除使精神清明，同時在精神的物質性意涵中，透過精氣的貫通，精神能冥合於大道存有、產生與萬物相通的共振感應。

人的精神與物質形體能經由心的作用聯繫，「心者，形之主也；而神者，心之寶也」(〈精神〉)。心的形之主面向，產生影響形體的主導能力；神為心之寶，則是心能發用出精神層面的作用。養心，是透過虛其心，排除主觀之心的干擾，達成能朗現精氣的虛室之心的復歸。精氣作用於虛室之心，能達致「心全於中、形全於外」，



達到氣和於神的境界。

修養所關乎的形體與精神向度，並非全然無關的兩端，而是相互作用的聯繫。然而即使形神相養在現實層面等同重要，在道家思想中，精神修養是使生命能超越與逍遙的關鍵，因此《淮南子》雖於形神修養無所偏廢，卻也認為「治身，太上養神，其次養形」(〈泰族〉)，而作出本末之分。

除了氣作用於心，發用為形神兩個向度的觀點，《淮南子》還提出生命運作機制外的另一層的思考，即是體道反性的修養觀。人的生命是在性、命、形三緣聚合而展開，性是生命本質的展現。「人生而靜，天之性也」(〈原道〉)，人性是本然安寧，但生命因「知與物接」，知覺的攀附改動了自然人性，導致生命離於本然安寧。體道反性的修養，透過虛靜為本的工夫滌除嗜欲，達到自樂於內、有得於中的本然安適。與此同時，生命也復歸至與萬物玄同的至德之境而與道為一。

《淮南子》從不同觀點敘述的修養觀，乍看繁複又龐雜，然而《莊子·達生》的「壹其性，養其氣，合於德」，實可為《淮南子》修養思考相當適切的註腳。經由專氣的工夫，達致純一本性，讓本性合於德而與道通為一。這是源於氣為人的生命基礎，而在不同觀點都發展出相當一致的修養思考。專氣於心，是透過氣的精粹工夫，潔淨主觀之心的知覺攀緣所引起的血氣滔蕩，掃除紊亂血氣的物質干擾，使可以留駐精氣的虛室之心得以朗現，達到能聽之以氣的心齋之境。專氣於神，在精神的物質意涵觀點中，主觀知覺造成的血氣干擾，遮蔽了精氣與外交通的途徑。滌神，正是以氣的精粹工夫，排除遮蔽精氣的物質干擾，使精氣與外的交通暢達，而此暢通的精氣，作用於淨潔之心則在精神層面表現出神明高妙的智慧。透過專氣潔心滌神，擺落知覺的攀緣，使人性回歸於「知與物接」前的本然安寧，能致純一本性。生命也透過淨潔的心神，經由精氣的貫通而與德相通。《淮南子》由道而氣的理解，指出一條透過氣的精粹化，「專氣、壹性、合德」，由物質到精神而冥合於道的修養路徑。本文之後將討論《淮南子》的理身治國，透過完成修養的內聖治理者，由物質而精神的修養身體觀，開展為對應不同身體的治國思想。

第三章 內聖治理者的培養

第一節 身體治理到政治治理

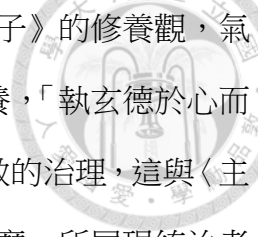


循「專氣、壹性、合德」之次序，《淮南子》指出了由物質到精神，進而冥合於大道的修養途徑。除了生命自我的存全外，也同時擘劃出「自得則天下亦得我矣。吾與天下相得，則常相有已」(〈原道〉)。由個體到萬有整體存全的理想境地。「全其身，則與道為一矣」所描繪的理想修養狀態，除個人的範疇外，擺除習染而「與道為一」，意味身體在人我、物我乃至與大道存有的聯繫一併貫通，也傳遞出《淮南子》的修養所涵蓋的整體與社會向度：

昔舜耕於歷山，暮年而田者爭處堯堦，以封壤肥饒相讓；釣於河濱，暮年而漁者爭處湍瀨，以曲隈深潭相予。當此之時，口不設言，手不指麾，執玄德於心而化馳若神。使舜無其志，雖口辯而戶說之，不能化一人。是故不道之道，莽乎大哉！夫能理三苗，朝羽民，從裸國，納肅慎，未發號施令而移風易俗者，其唯心行者乎！法度刑罰何足以致之也？是故聖人內修其本而不外飾其末，保其精神，偃其智故，漠然無為而無不為也；澹然無治也而無不治也。所謂無為者，不先物為也；所謂無不為者，因物之所為。所謂無治者，不易自然也；所謂無不治者，因物之相然也。(〈原道〉)(頁 66)

故聖人事省而易治，求寡而易贍；不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成；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，唯神化為貴。至精為神。……故太上神化，其次使不得為非，其次賞賢而罰暴。(〈主術〉)(頁 909-924)

〈原道〉描述「舜」的治理，並非依靠法度刑罰等外在的言行或命令。「其唯心行



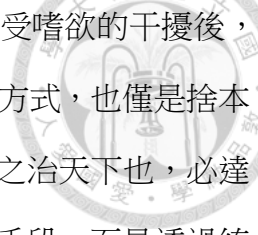
者乎」，指明了「不道之道」的治理如何完成的路徑。循《淮南子》的修養觀，氣作用於心而發用於形與神兩個向度，因此，統治者透過內在修養，「執玄德於心而化馳若神」，於通於大道的虛室之心中，朗現神明高妙的智慧所致的治理，這與〈主術〉中所稱理想的「神化」治理遙相呼應。「口不設言，手不指麾」所展現統治者「無為」、「不為物先」；「無治」、「不易自然」，實隱含對統治者治身與修養的要求（林明照，2018，頁 214）。此與〈主術〉「不施、不言、不求、不為」式的「應為帝王」，所言並無二致。統治者「漠然無為」、「澹然無治」，到群體的「無不為」、「無不治」，是一種基於個人修養，到群體皆因其自然的治理途徑。

循此，「全其身」而「自得」的修養，是生命所得於大道之本然自性的復歸：

吾所謂得者，性命之情處其所安也。……是故得道者……是故不以康為樂，不以慊為悲，不以貴為安，不以賤為危，形神氣志，各居其宜，以隨天地之所為。夫形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位，則二者傷矣。是故聖人使人各處其位，守其職，而不得相干也。〈原道〉（頁 124-140）

水之性真清，而土汨之；人性安靜，而嗜欲亂之。……精神以越於外而事復返之，是失之於本而求之於末也。外內無符而欲與物接，弊其玄光而求知之於耳目，是釋其炤炤而道其冥冥也，是之謂失道。心有所至而神喟然在之，反之於虛則消鑠滅息，此聖人之游也。故古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也。〈俶真〉（頁 243）

從「性」與「形神心氣」作為生命開展相對應運作機制的解釋，「性命之情處其所安」以及「形神氣志，各居其宜，以隨天地之所為」，表現了修養使生命在兩個方向的運作機制所達成的安頓，使生命復返其稟受於道的本然狀態。透過「水之性真



清，而土汨之」的比喻，〈俶真〉揭示了人性的本然原是清靜，受嗜欲的干擾後，導致精神馳放，利令智昏，「弊其玄光」。此際「求知於耳目」的方式，也僅是捨本逐末，終致「釋其炤炤而道其冥冥」的修養與治理困境。「故古之治天下也，必達乎性命之情」，指明了政治治理的根基不在於外在的法度或強制手段，而是透過統治者對自身身體與精神的修養，復歸清靜本然，並由完成個人身體治理的統治者，推展到群體的身體治理。「使人各處其位，守其職，而不得相干也」。這不僅是政治職位的設計，同時也是修養論在群體身體層次的擴展。即透過一個身體到群體的身體治理，復歸契合於「天地之所為」的自然律則，讓群體達到「形神氣志」的安頓，與「性命之情處其所安」的復性，即是復歸自然秩序的無為治理。

完成身體治理的統治者，透過政治治理使他者身體的形神氣志與性命之情皆能處其所安，在政治過程中達到對群體的身體治理。統治者「全其身」而與道為一，百姓亦能「自得」其性，即「吾與天下相得，則常相有」，所有身體皆自得於「與到為一」的自然活動，達於「因天下而為天下」的無為治理。

第二節 《淮南子》與先秦身體政治觀的對話

自身體修養「專氣、壹性、合德」，由物質而精神的修養次序，統治者「全其身」的身體治理在不同層次上有著對應的修養途徑。這也為通往理想政治的路徑上，從統治者個人的身體治理，到政治社群的群體身體治理，描繪出不同層次的治理圖像。

帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。〈本經〉(頁 863)

故太上神化，其次使不得為非，其次賞賢而罰暴。〈主術〉(頁 924)

治身，太上養神，其次養形。治國，太上養化，其次正法。〈泰族〉(頁 2119)



〈本經〉由宇宙圖式的道氣關係，導出帝、王、霸、君四種統治者，和與之相應的治理層次。從太一、陰陽、四時到六律，和〈天文〉由道而陰陽、四時乃至萬物的開展幾乎是一致的。就復返本源的修養而言，「體太一」是《淮南子》治理的理想自不待言。陰陽以降、四時乃至六律，具有越來越清楚可以依循的治理律則，但所涵蓋的範圍與治理層次相對而言也逐步地遞減並產生限制。然而卻也由於治理律則愈加清晰，因此成為最容易入手治理起始的一環，形成以六律為基礎，逐步復返四時、陰陽而到太一的途徑。³⁶

相應於〈本經〉的道氣關係，〈主術〉對治理方式的層次上做出區分。理想的「神化」治理，當在治理者達到「唯神化為貴。至精為神」(〈主術〉)，達到身體與大道一氣貫通的修養才能成就。這在〈泰族〉對治身與治國的次序再次獲得印證。逐漸向下的次第，是從抽象的「神化」逐步落實為具體的治理手段。《淮南子》區分治理的方式，自有標定治理層次的意義，然而這並非否定某些治理方式，只取理想卻抽象的無為治理，具體的方式不失為一種展開實質治理的開端。安樂哲對〈主術〉的不同治理方式間表達如下看法：

儘管調和道家、儒家和法家之思想構成了〈主術〉的基本內容，但是它一系列關於法與刑罰的簡短議論給我們的第一印象是，這些議論之間並不具有一致性。……一旦我們深入地認識到，它的這些相互矛盾的論述是對治世不同水準的分別表述時，就能夠以一種一致性將它們實際地貫通起來。……

〈主術〉一方面認為神化是真實可行並能夠達到的，另一方面則又承認，使這樣一種模糊的原則制度化，有著實質性的種種困難。因此，它又試圖進一步提供某種能夠實際起到控制作用的政治制度，在這一制度中，抽象的思想

³⁶ 陳麗桂認為《淮南子》承繼《管子》、申子、韓非等先秦法家與黃老學的理論，予以充分發揮：「以刑名去施治是最客觀、最便捷的，這便是法家以及黃老學家政治上所說的『無為』」。陳麗桂（1997，頁 112）。

原則也能孕育和發展。(安樂哲, 2018, 頁 207-210)



面對晚世與末世之政的衰敗，由「體太一」的治理者所開展的「神化」治理，在執行上有「體道者不專在於我，亦有繫於世矣」(《俶真》)的困難(李增, 1997, 頁 330)。《淮南子》提出不同的治理途徑，一方面指明現實政治可操作的具體方式，一方面也未放棄理想治理而對現實妥協。《淮南子》具有能夠貫通一致的核心思想，讓即使實踐的不是最理想的治理方式，也具有復歸「體太一」與「神化」治理的可能。

壹、淮南道家與老莊道家的身體政治觀

一、淮南道家的身體政治觀

《淮南子》的身體修養，是一套從物質身體到精神超越的連續性工夫。「形神氣志，各居其宜」(《原道》)，庶幾表達了身體治理的基本主軸。對於「身之所」的物質形體，《淮南子》並不脫離現實，固然「人之情不能無衣食」(《主術》)，維持物質身體的存續與給養仍是身體治理的基礎，然而〈精神〉謂「五色、五聲、五味、趣舍滑心」等乃「天下之所養性也，然皆人累也」，直指對形體過度的給養反而造成物質形骸、乃至精神的失序，〈主術〉也說：

夫目妄視則淫，耳妄聽則惑，口妄言則亂。夫三關者，不可不慎守也。若欲規之，乃是離之；若欲飾之，乃是賊之。〈主術〉(頁 904)

物質汲取應有節制，目、耳、口三關，「不可不慎守也」。身體給養過度的滿足，導致隨官能作用誘發諸多的嗜欲，此即因向外的過度追逐而「足以變易心志，搖蕩精神，感動血氣者」(《本經》)。即使沒有過度給養，由嗜欲引發的好憎，也足以使人的精神在追隨好憎馳放時而「志氣日耗」。因此，如何「適情」地物質給養則是身



體治理之要：

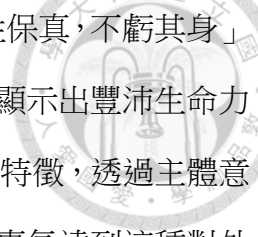
聖人食足以接氣，衣足以蓋形，適情不求餘，無天下不虧其性，有天下不羨其和。〈精神〉(頁 791)

《管子·內業》云：「充攝之間，此謂和成」，而〈精神〉以「血氣能專于五藏而不外越，則胸腹充而嗜慾省矣」來表達物質給養的「適」，透過滌除過度的嗜欲、好憎，在合理範圍地使用與照顧間的平衡，使血氣能專于五藏達到身體官能的清明。

滌除嗜欲，專氣而精粹化是《淮南子》強調的身體修養工夫，透過此一工夫，能讓身體官能乃至生命能量產生強大的能力：

昔者，師曠奏白雪之音，而神物為之下降，風雨暴至，平公癱病，晉國赤地。庶女叫天，雷電下擊，景公臺隕，支體傷折，海水大出。夫瞽師、庶女，位賤尚慕，權輕飛羽，然而專精厲意，委務積神，上通九天，激厲至精。由此觀之，上天之誅也，雖在壙虛幽閒，遼遠隱匿，重襲石室，界障險阻，其無所逃之亦明矣。武王伐紂，渡于孟津，陽侯之波，逆流而擊，疾風晦冥，人馬不相見。於是武王左操黃鉞，右秉白旄，瞋目而撓之曰：「余任，天下誰敢害吾意者！」於是風濟而波罷。魯陽公與韓構難，戰酣日暮，援戈而撓之，日為之反三舍。夫全性保真，不虧其身，遭急迫難，精通于天。若乃未始出其宗者，何為而不成！夫死生同域，不可脅凌，勇武一人，為三軍雄。彼直求名耳，而能自要者尚猶若此，又況夫宮天地、懷萬物，而友造化，含至和，直偶于人形，觀九鑽一，知之所不知，而心未嘗死者乎！〈覽冥〉(頁 643)

〈覽冥〉舉師曠、庶女之例，說明透過形軀的調養、專氣的粹煉，「專精厲意，委務積神」的工夫，行為主體集中精神、凝聚意志，能達到生命能量的高度充盈，產



生強大的感應能力，展現對外在世界的特殊影響力。而經由「全性保真，不虧其身」的工夫保全生命整體的完整狀態，如武王之止波、魯陽之退日，顯示出豐沛生命力對自然秩序的撼動作用。這兩種工夫都以強化自我、積蓄能量為特徵，透過主體意識的專注與生命力的凝聚，達到「感應撼物」的效果。然而經由專氣達到這種對外在展現影響力的生命樣態，並非《淮南子》修養的理想。這兩種狀態本質上是主體對客體單向的「感應撼物」，以主體為中心的宰物控制，是等而下之。〈覽冥〉指出理想修養是「宮天地、懷萬物，而友造化，含至和」，消解主體意識的執著，破除物我的對立隔閡，使生命回歸「未始出其宗」的本然狀態，而與萬物無所障礙的感通關係（李慶豪，2022，頁 295-305）。

〈原道〉指出生命離於「未始出其宗」的本然狀態，不僅是嗜欲攀緣的遮蔽，更有源於好憎的知識與價值之萌生：

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，叫呼仿佛，默然自得。人生而靜，天之性也；感而後動，性之害（容）也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己，而天理滅矣。〈原道〉（頁 20-38）

且人之情，耳目應感動，心志知憂樂，手足之蠱疾蠱、辟寒暑，所以與物接也。〈倣真〉（頁 255）

天下是非無所定，世各是其所是，而非其所非，所謂是與非各異，皆自是而非人。由此觀之，事有合於己者，而未始有是也。有忤於心者，而未始有非也。故求是者，非求道理也，求合於己者也。去非者，非批邪施也，去忤於心者也。忤於我，未必不合於人也；合於我，未必不非於俗也。至是之是無非，至非之非無是，此真是非也。若夫是於此而非於彼，非于此而是於彼者，

此之謂一是一非也。此一是非，隅曲也；夫一是非，宇宙也。今吾欲擇是而居之，擇非而去之，不知世之所謂是非者，不知孰是孰非。〈齊俗〉(頁 1202)



〈原道〉的「鏡水」為喻，揭示未被認知介入的映照狀態，與「人生而靜，天之性也」的生命本然相同。「知與物接，而好憎生焉」，和「耳目應感動，心志知憂樂」的活動，實已將主體置於與客體對立的位置。當主體基於此做出「合於己」或「忤於心」的判斷時，即〈齊俗〉所述，便是陷入「各是其所是而非其所非」的認知困境，形成「一是一非」的對立視野，與「至是之是無非，至非之非無是」的「兩行」背道而馳，最終將導致「知誘於外，不能反己，而天理滅矣」，自然天性本然狀態的亡失：

人大怒破陰，大喜墜陽，大憂內崩，大怖生狂，除穢去累，漠若未始出其宗，乃為大通。清目而不以視，靜耳而不以聽，鉗口而不以言，委心而不以慮。棄聰明而反太素，休精神而棄知故，覺而若昧，以生而若死，終則反本，未生之時，而與化為一體。死之與生，一體也。〈精神〉(頁 797)

此處提出了由形軀修養進而精神消解，復歸「未始出其宗」生命本然的進路。除了清目、靜耳、鉗口(「除穢去累」)的滌除嗜欲，也將感官知覺到思慮判斷，透過「委心而不以慮」式地全面消解，解決對外在認知能力與內在思慮主觀性的懸置，打破由官能與物接的「認識」框架。這一系的修養呼應《莊子·大宗師》的「坐忘」工夫，不僅是「墮肢體，黜聰明」，也由精神的消解，實踐「覺而若昧，以生而若死」的意識轉化。從而「離形去知，同於大通」。於大道自然物化的運行，體知「死之與生，一體也」乃大化流行，進而實踐「反本未生之時，而與化為一體」的復歸。

《淮南子》雖然否定由「知與物接」而產生的主觀認識，但並未否定〈精神〉：「精神盛而氣不散則理，理則均，均則通，通則神，神則以視無不見，以聽無不聞



也，以為無不成也」，由精致神的神明智慧：

萬物有所生而獨知守其根，百事有所出而獨知守其門。故窮無窮，極無極，照物而不眩，響應而不乏，此之謂天解。〈原道〉(頁 66)

無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛，天下為之圈，則名實同居。〈原道〉(頁 96)

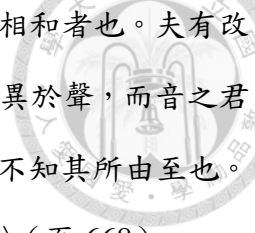
相較於「知誘於外」的形成，「天解」之神明智慧，數見於「不設智故」的映照特性，與「止水明鏡」的鏡水之比喻中。這些喻象揭示神明智慧的「靜」與「易」，唯有如此，方能「以視無不見，以聽無不聞」，也才能「照物而不眩，響應而不乏」。此不同於感官知覺向外攀緣的捕捉，而是映照事物之本然的「知」。這樣的思想即是「大音希聲」(《老子·四十一章》)與「夫吹萬不同，而使其自己也」《莊子·齊物論》的闡發。

透過「虛心」工夫剝除嗜欲好憎的情識攀緣與主觀心知的成見框架這兩重遮蔽，使認知活動轉化為「虛室生白」的大道自然映照，便能回歸如「天籟」般讓萬物「使其自己」，「名實同居」地如實呈現。這種透過修養達致神明智慧不僅是個人修養的究竟，也是理想治理的關鍵：

壺子持以天壤，名實不入。〈精神〉(頁 775)

是故體道者不哀不樂，不喜不怒，其坐無慮，其寢無夢，物來而名，事來而應。〈繆稱〉(頁 1058)

故聖若鏡，不將不迎，應而不藏，故萬化而無傷。其得之乃失之，其失之，



非乃得之也。今夫調弦者，叩宮宮應，彈角角動，此同聲相和者也。夫有改調一弦，其於五音無所比，鼓之而二十五弦皆應，此未始異於聲，而音之君已形矣。故通於太和者，惛若純醉而甘臥，以游其中，而不知其所由至也。純溫以淪，鈍悶以終，若未始出其宗，是謂大通。〈覽冥〉（頁 668）

〈精神〉所載的壺子「持以天壤，名實不入」，和〈繆稱〉「物來而名，事來而應」的體道者，都是主觀意識消融後，個體生命復歸「未始出其宗」與大道「大通混冥」的展現。完成身體修養的統治者，即是在「惛若純醉」的無為狀態中，「不將不迎，應而不藏」，不強加個人意志而任萬物自化，讓政治秩序呈現大道自然的和諧。治理因而只是大道運行的自然顯現，被治者在其間能復歸其性命之情，各得其所。統治者個人修養的完成，同時是治理上「萬化而無傷」理想呈現的保證。治理者與被治者在此關係中超越主客對立，如「同聲相和」般自然共鳴的有機整體，回歸太和之境的本然存在。

對於《淮南子》而言，達於太和之境意味政治上的理想治理，也是萬物復歸自然本源的證成：

古之人，有處混冥之中，神氣不蕩于外，萬物恬漠以愉靜，攬槍衡杓之氣，莫不彌靡，而不能為害。當此之時，萬民猖狂，不知東西，含哺而游，鼓腹而熙，交被天和，食于地德，不以曲故是非相尤，茫茫沈沈，是謂大治。……夫天之所覆，地之所載，六合所包，陰陽所响，雨露所濡，道德所扶，此皆生一父母而閱一和也。〈俶真〉（頁 165-195）

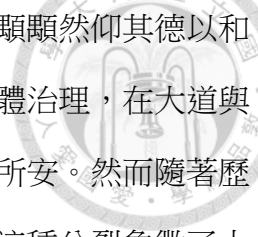
〈汜論〉謂「天地之氣，莫大於和。……生之與成，必得和之精」，揭示「和」是大道開展後，陰陽二氣調和的狀態，同時也是萬物生成的根本條件，亦即萬物在氣化的物質性基礎上共享同源的存有本源，因此「天之所覆，地之所載，……皆生一

父母而閱一和也」。³⁷這樣的氣化宇宙論顯示了身體政治的實踐路向，當體道的統治者以「毋淫其性、毋遷其德」的無為治理，使「魚相忘於江湖，人相忘於道術」，群體身體便能復歸於「萬物一圈」、「大通混冥」的本始存有，此即〈俶真〉太和之境之大治，這是《淮南子》治身與治世的活動冥一的思維。

在《淮南子》的歷史觀中，萬物「形神氣志」與「性命之情」的安頓，是在「道生之，德畜之」狀態下的自然和諧。然而世衰漸離太和及至陵夷，乃遠大道之宗本：

至德之世，甘暝于溷濶之域，而徙倚於汗漫之宇。提挈天地而委萬物，以鴻濛為景柱，而浮揚乎無畛崖之際。是故聖人呼吸陰陽之氣，而群生莫不顛顛然仰其德以和順。當此之時，莫之領理決離，隱密而自成，渾渾蒼蒼，純樸未散，旁薄為一，而萬物大優。是故雖有羿之知而無所用之。及世之衰也，至伏羲氏，其道昧昧芒芒然，吟德懷和，被施頗烈，而知乃始昧昧眈眈，皆欲離其童蒙之心，而覺視於天地之間，是故其德煩而不能一。乃至神農、黃帝，剖判大宗，竅領天地，襲九竅，重九竅，提挈陰陽，搏捩剛柔，枝解葉貫，萬物百族，使各有經紀條貫。於此萬民睭睭眈眈然，莫不竦身而載聽視，是故治而不能和下。棲遲至于昆吾、夏后之世，嗜欲連于物，聰明誘於外，而性命失其得。施及周室之衰，澆淳散樸，雜道以偽，儉德以行，而巧故萌生。周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而訟，於是博學以疑聖，華誣以脅眾，弦歌鼓舞，緣飾《詩》、《書》，以買名譽於天下。繁登降之禮，飾紱冕之服，聚眾不足以極其變，積財不足以贍其費。於是萬民乃始惛眊離歧，各欲行其知偽，以求鑿柄於世而錯擇名利。是故百姓曼衍於淫荒之陂，而失其大宗之本。〈俶真〉（頁 224-225）

³⁷ 簡松興曾就《淮南子》的「和」之三義分析，「天和」為初始義；「和」多為發展中的多元和諧義；而「太和」為終極究竟的和諧義。簡松興（1995，頁 102）。



在理想治境「至德之世」下，「聖人呼吸陰陽之氣，而群生莫不顛顛然仰其德以和順」，聖人與群生皆與天地、陰陽相契合。此時聖人與萬物的身體治理，在大道與天地萬物「純樸未散，旁薄為一」，自然和諧的共構存有中處其所安。然而隨著歷史的推進，「知乃始」離散了純樸，覺視之知代童蒙之心而出，這種分裂象徵了人性與萬物逐漸脫離相契的自然和諧。「嗜欲連于物，聰明誘於外」的知覺官能開展，遮蔽人性而偏離其本然清靜之本，也就「失其所安」。

面對性命之情失其所安的衰世，思想家亟欲對秩序的崩解進行挽救，「儒、墨乃始列道而議」，然《淮南子》認為這類挽救衰敗的治理，徒能救末而不能治本，有不見問題核心之失：

古之人，同氣于天地，與一世而優游。當此之時，無慶賞之利、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，猶在于混冥之中。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。是故仁義禮樂者，可以救敗而非通治之至也。
〈本經〉(頁 833)

夫天不定，日月無所載；地不定，草木無所植；所立于身者不寧，是非無所形。是故有真人，然後有真知。其所持者不明，庸詎知吾所謂知之非不知歟？今夫積惠重厚，累愛襲恩，以聲華嘔符姬掩萬民百姓，使之訢訢然，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，決挈治煩，興毀宗，立無後者，義也。閉九竅，藏心志，棄聰明，反無識，茫然仿佯於塵埃之外，而消搖於無事之業，含陰吐陽，而萬物和同者，德也。是故道散而為德，德溢而為仁義，仁義立而道德廢矣。〈倣真〉



〈本經〉以「古之人，同氣于天地」的混冥之境為參照，揭示衰世的「忿爭生」而「性失矣」，仁義禮樂作為補救措施被提出，然其僅是「救敗」之術，未能觸及「道散德溢」的根本癥結。仁義標誌著以「正名」為核心的治理邏輯：「舉大功、立顯名」的價值判斷與「明親疏、等貴賤」的社會區隔。這種治理模式依賴主體認知對「是非」、「貴賤」的判斷，將政治秩序建立在「知與物接」的主觀認識框架上。《淮南子》並非全盤否定仁義的現實功能，「閉九竅、棄聰明」的「萬物和同」之境界已難在衰世復現，仁義確能「存危國、繼絕世」，但問題在於透過仁義進行名分區隔的治理，雖維持了基本的秩序，卻加劇了「德煩而不能一」的狀態。《淮南子》認同《老子》「大道廢，有仁義」(〈十八章〉)的思想，認為這種試圖基於用「知」而生起的規範，來矯治「知」本身造成的純樸瓦解的悖論，恰是「仁義立而道德廢矣」的表現：

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。今世之為禮者，恭敬而忤；為義者，佈施而德；君臣以相非，骨肉以生怨，則失禮義之本也。故構而多責。夫水積則生相食之魚，土積則生自穴之獸，禮義飾則生偽匿之本。夫吹灰而欲無眯，涉水而欲無濡，不可得也。古者，民童蒙不知東西，貌不羨乎情，而言不溢乎行。其衣致煖而無文，其兵戈銖而無刃，其歌樂而無轉，其哭哀而無聲。鑿井而飲，耕田而食。無所施其美，亦不求得。親戚不相毀譽，朋友不相怨德。及至禮義之生，貨財之貴，而詐偽萌興，非譽相紛，怨德並行。於是乃有曾參、孝己之美，而生盜跖、莊躄之邪。故有大路龍旂，羽蓋垂綵，結駟連騎，則必有穿窬、拊楨、抽箕、踰備之姦；有詭文繁繡，弱錫羅紈，必有管屨跣躄、短褐不完者。故高下之相傾也，短脩之相形也，亦明矣。〈齊俗〉(頁 1135)



夫三年之喪，是強人所不及也，而以偽輔情也。三月之服，是絕哀而迫切之性也。夫儒墨不原人情之終始，而務以行相反之制，五絰之服。〈齊俗〉(頁 1173)

透過仁義禮樂進行的治理，將人際關係納入「別尊卑，異貴賤」倫理關係，正是建立於本就隱藏了因主觀心知的認識運作而形成的價值與權力陷阱，在別異「尊卑貴賤」的認知上，必然產生「高下相傾」的價值對立與人事傾軋。正如《老子》「天下皆知美之為美，斯惡已」(《二章》)的情境，當「曾參、孝己之美」被標舉時，「盜跖、莊蹻之邪」的對立項即隨之而生，形成「詐偽萌興，非譽相紛」的惡性循環。這導致禮制的實踐淪為「恭敬而伎」的表面儀軌，義德變為「佈施而德」的利益交換而「失禮義之本」。此為〈本經〉認為「是故仁義禮樂者，可以救敗而非通治之至也」的原因，〈齊俗〉也視其為「夫吹灰而欲無眯，涉水而欲無濡，不可得也」。

「古者，民童蒙不知東西」，是《淮南子》認為素樸的原始狀態描寫，排除了人為的禮義價值體系，主張本然的自然倫理。「衣致煖而無文」、「鑿井而飲，耕田而食」保持了生活實踐中手段與目的真實一致，與「哭哀而無聲」的情感真實性，構成的是「貌不羨乎情，而言不溢乎行」的本真存有樣態。此應是仁義禮樂的倫理規範的本質來源，如「三年之喪」本為「思慕之心」的自然表達，然當其被制度化為強制規範時，就成為「強人所不及」、「以偽輔情」，實乃將活生生的情感僵化為與之「相反之制」的形式。關於禮文的本質與情感真實的關係，《淮南子》認為：

故鍾鼓管簫，干鍼羽旄，所以飾喜也。衰絰苴杖，哭踊有節，所以飾哀也。兵革羽旄，金鼓斧鉞，所以飾怒也。必有其質，乃為之文。〈本經〉(頁 893)

故哭之發於口，涕之出於目，此皆憤於中而形於外者也。……禮者，實之文也；仁者，恩之效也。故禮因人情而為之節文，而仁發併以見容。禮不過實，仁不溢恩也，治世之道也。〈齊俗〉（頁 1164-1173）



誠達于性命之情而仁義固附矣，趨捨何足以滑心！〈倣真〉（頁 244）

〈本經〉指出「鐘鼓管簫」等禮樂儀軌實為「飾喜」之文，「衰經苴杖」等喪禮規範則是「飾哀」之文，強調「必有其質，乃為之文」的根本原則。這一觀點在〈齊俗〉進一步發揮：「哭之發於口，涕之出於目，此皆憤於中而形於外者」，揭示禮文應當是內在情感的自然外顯。當禮文脫離「憤於中而形於外」的實質基礎，就會淪為權力框架下的標準化規訓，這種治理即是「不原人情之終始」，最終導致「禮義飾則生偽匿之本」的弊端。因此，仁義禮樂作為「存危國、繼絕世」的「救敗」之道，應往存有的自然倫理方向而為，讓存有之實質自然成其自己。及至究竟，則是作為倫理規範的仁義無限貼近於其實質基礎，則「達於性命之情」，自然「仁義固附矣」，實為忘仁義地呈其自然之性。

在仁義禮樂外，由知覺萌生所建構的認識活動，或是由其衍生而成之潛移默化的教化，乃至日常的風俗慣習，都隱含著由主觀心知造就主客價值對立的網羅，正是「人之性無邪，久湛於俗則易」：

衰世之俗，以其知巧詐偽，飾眾無用，貴遠方之貨，珍難得之財，不積於養生之具。澆天下之淳，析天下之樸，犝服馬牛以為牢，滑亂萬民，以清為濁，性命飛揚，皆亂以營。貞信漫瀾，人失其情性。〈齊俗〉（頁 1226）

原人之性，蕪滅而不得清明者，物或堞之也。羌、氏、僂、翟，嬰兒生皆同聲，及其長也，雖重象狄駉，不能通其言，教俗殊也。今令三月嬰兒生而徙



國，則不能知其故俗。由此觀之，衣服禮俗者，非人之性也，所受於外也。……人之性無邪，久湛於俗則易。易而忘本，合於若性。〈齊俗〉（頁 1158）

「衰世之俗」透過認知框架與價值符號的滲透，構築「以清為濁」的顛倒秩序，即以主觀心知的認識活動所制定的規範「滑亂萬民」，導致「性命飛揚」，益加遠離本始之淳樸。這一套以衣服禮俗等「所受於外」的規範系統，如塵埃般漸積的浸潤，將人為矯飾的規範，以及隱含在「知與物接」的活動中而形塑的知識權力結構運作，內化為人世的價值體系，此正是導致人性「蕪濊而不得清明」而「失其情性」的原因。

欲從失其情性的衰世，復返「未始出其宗」的混冥之中，則需明辨「湛於俗則易」的人性與被建構的人性，絕非同一個概念。《淮南子》認為在規範中「齊一」與「移易」的「性」並不是純然的人性，更何況必須兼顧人物殊萬與「各便其性」：

夫華騶、綠耳，一日而至千里，然其使之搏兔，不如豺狼，技能殊也。鷓夜撮蚤蚊，察分秋豪，晝日顛越，不能見丘山，形性詭也。〈主術〉（頁 930）

廣廈闊屋，連闥通房，人之所安也，鳥入之而憂。高山險阻，深林叢薄，虎豹之所樂也，人入之而畏。川谷通原，積水重泉，鼃鼃之所便也，人入之而死。咸池、承雲、九韶、六英，人之所樂也，鳥獸聞之而驚。深谿峭岸，峻木尋枝，猿狖之所樂也，人上之而慄。形殊性詭，所以為樂者，乃所以為哀；所以為安者，乃所以為危也。乃至天地之所覆載，日月之所照認，使各便其性，安其居，處其宜，為其能。……各用之於其所適，施之於其所宜，即萬物一齊，而無由相過。〈齊俗〉（頁 1147-1148）

故伊尹之興土功也，脩脛者使之跣履，強脊者使之負土，眇者使之准，偃者

使之塗，各有所宜，而人性齊矣。胡人便於馬，越人便於舟，異形殊類，易事而悖，失處而賤，得勢而貴。〈齊俗〉（頁 1210）



對於存有因形體與性情的差異，《淮南子》提出「形殊性詭」的概念，不同存有具有各自適合的生命樣態與行為方式。如〈齊俗〉之人、鳥與虎豹居處安危的差異，〈主術〉以「華騮、綠耳」等駿馬與豺狼描述伎能之別，說明存有因形體特質的不同而有各自適合的「形性」。陳麗桂謂此為「萬物所自具以別於他類的基本特質，先天上有不可改動的絕對性」（2013，頁 189）。在「胡人便於馬，越人便於舟」之例，胡、越之民因地域與文化產生各自適宜的生活方式，這是因所處的生活情境導致慣習的差異，然這種慣習的自然形勢可因生活情境的轉變而改動。萬物形性之不齊，與因生活情境延展出多樣的形勢與風俗習慣，兩者在本質上有所區別，此特舉出說明不可同一而論。

《淮南子》承認萬物的「形性」有所區別，也會因為生活情境的導致差異，然而若萬物能就其所適與所處之境「各便其性，安其居，處其宜」，即將萬物從「形殊性詭」的差異與不齊，轉化為能順各自的形性，「各用之於其所適，施之於其所宜」，價值上無所差別的「萬物一齊」。換言之，正因尊重萬物形性的不齊，才能達到秩序與價值的「一齊」，萬物互不相傷、各適其性的身心安頓，而這點正是道家關於「治理」的核心理念。

生命有不同的「形性」，以及根據生活情境發展成對應各自適合的生命樣態，是顯而易見的分別。但即使萬物形性不齊是必然（人為入而物為物），這種多樣性正是道家關於「道生之，德畜之」的理念核心：

故日月欲明，浮雲蓋之；河水欲清，沙石濺之；人性欲平，嗜欲害之。惟聖人能遺物而反己。夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。夫性，亦人之斗極也。有以自見也，則不失物之情；無以自見，則動而惑營。〈齊俗〉（頁



《莊子·庚桑楚》云：「性者，生之質也」。性作為生命本質的自然展現，是「人之斗極也」，是生命通乎德、冥合於道的根本。〈齊俗〉強調人性自然是「無邪」，然而卻容易受到外在環境、情境以及嗜欲的干擾。這表明當人長期沉浸在俗務之中，本性逐漸為外物所引發，嗜欲和習染會讓人錯將外在的攀緣視為自己的本性。遮蔽了與生命本然相通的「人生而靜，天之性」(〈原道〉)，失去其本質的清明安定。證成身體修養的聖人「能遺物而反己」，能不失情性、反其所宗之自然本質核心。這是一條萬物自大道開展化生，又能復歸「生之質」本然的修養路徑：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異，有鳥有魚有獸，謂之分物。方以類別，物以群分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物，莫能及宗。故動而為之生，死而謂之窮。皆為物矣，非不物而物物者也，物物者亡乎萬物之中。稽古太初，人生於無，形於有，有形而制於物。能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。

〈詮言〉(頁 1494)

天地萬物的起源皆出於渾沌未分的太一，萬物雖「同出於一」，然而卻因分化而有所區別，「方以類別，物以群分」，形成不同形性的生命存有。在道的開展過程中，萬物必然從渾沌一體化生為具體的形態與類屬，這由道氣關係陰陽剖判分化就清楚地揭示。然而，縱然這種分化的過程不可避免，但萬物並非單向地向著分殊與異化發展，而是存在「能反其所生」的可能性。這意味著，儘管生命因形性與環境限制而受制於物，但透過修養工夫，仍能回歸本然，復反於未有形之境。「物物者亡乎萬物之中」，以此而言，大道雖在萬物化生而隱於萬物之中，然道與萬物之間並非母子、彼此的對立關係。因此，儘管「人生於無，形於有，有形而制於物」，但



若透過修養實踐「能反其所生」，使主體消融於萬化，則可超越「動而謂之生，死而謂之窮」的有限性，超越於化為物之後的形質隔閡，重新趨近於太一，復歸於共構的整全，這是道家聖人的治身工夫。

之於萬物而言，從分殊「隔而不通」到「能反其所生，……未始分於太一者」，正是在存有層次上的政治治理：

夫聖人者，不能生時，時至而弗失也。輔佐有能，黜讒佞之端，息巧辯之說；除刻削之法，去煩苛之事；屏流言之迹，塞朋黨之門；消知能，脩太常；隳枝體，絀聰明；大通混冥，解意釋神，漠然若無魂魄，使萬物各復歸其根，則是所脩伏羲氏之迹而反五帝之道也。〈覽冥〉（頁 721）

聖人的治理，並非透過強制性的規範或人為操控改造萬物。聖人經由身體修養，「隳肢體，絀聰明」，從嗜欲的滌除、氣精粹化的專一，「忘肝膽，遺耳目」（〈俶真〉）、「齊死生，同變化」，到精神與知識的消解，「掩其聰明，滅其文章，依道廢智」（〈原道〉）而「塊然保真」（〈主術〉），復歸個體存有的自然本性，「反宗」而通於大道。進而將這種身體治理推及政治群體的身體，如同大道自然讓生命各呈其形性的不齊，又同時讓群體身體復歸於彼此同出於一的「齊」而「各復歸其根」。《淮南子》透過體道的理想修養與治理人格，來闡述從一個完成治理的身體到群體身體治理的運作：

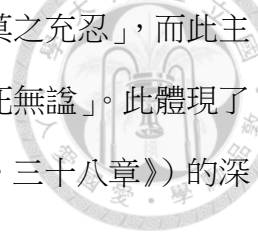
故至人之治也，心與神處，形與性調，靜而體德，動而理通，隨自然之性而緣不得已之化，洞然無為而天下自和，澹然無欲而民自樸，無襪祥而民不夭，不忿爭而養足，兼苞海內，澤及後世，不知為之誰何？是故生無號，死無諡，實不聚而名不立，施者不德，受者不讓，德交歸焉而莫之充忍也。〈本經〉（頁 841）



是故與至人居，使家忘貧，使王公簡其貴富而樂卑賤，勇者衰其氣，貪者消其欲。坐而不教，立而不議，虛而往者實而歸，故不言而能飲人以和。是故至道無為，一龍一蛇，盈縮卷舒，與時變化。外從其風，內守其性，耳目不耀，思慮不營。其所居神者，臺簡以遊太清，引楯萬物，群美萌生。是故事其神者神去之，休其神者神居之。道出一原，通九門，散六衢，設於無垓垓之宇，寂漠以虛無。非有為於物也，物以有為於己也。是故舉事而順于道者，非道之所為也，道之所施也。〈俶真〉（頁 182-194）

至人體道的狀態意味其生命與大道存有相通，其變化消息是「隨自然之性而緣不得已之化」，更是與大道消融為一體。如此，至人的政治實踐並非透過主動作為的道德教化或制度規訓，而是有如創造了一個消解物質遮染與知識權力結構的場域，世俗的價值判準消解於此場域中，群體得以擺脫「忿爭」、「貪欲」等異化與分離於本真的狀態，自然回歸「純樸本然」的存有樣態。這正是「與至人居」所能產生「不言而能飲人以和」的轉化效應，使王公「樂卑賤」、貪者「消其欲」，非乃使用言語勸說或任何強制壓迫，而在於讓存有本身成其自然。

在此必須強調的是，前述「有如創造了一個消解物質遮染與知識權力結構的場域」，是為了解釋「洞然無為而天下自和，澹然無為而民自樸」的運作機制所舉出不太恰當的比喻。筆者認為借用這樣的說法，比較不會馬上跳躍到抽想的理解，使得解釋過為飄渺。〈本經〉謂至人「靜而體德，動而理通」，「隨自然之性而緣不得已之化」，理想修養的至人與道冥合。「不言而能飲人以和」並非至人「創造」了消解物質遮染與知識權力結構的場域，至人反宗冥合於道，無非是體現了大道之德，換言之，這個消解物質遮染與知識權力結構的場域，非至人「有為於物也」，同時也「非道之所為也，道之所施也」，僅是大道自然運行，萬物於其中自然地消解遮染與價值的桎梏，任「物以有為於己也」。這也是〈本經〉所謂「不知為之誰何」



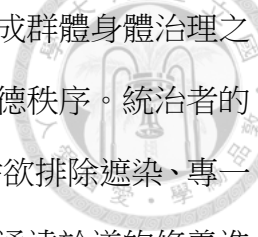
的原因，至人正如《莊子·德充符》的體道者，「德交歸焉，而莫之充忍」，而此主體性消融於大道之德「施者不德，受者不讓」，因此「生無號，死無諡」。此體現了至人「德不形」（《莊子·德充符》）與大道「上德不德」（《老子·三十八章》）的深刻意涵。

至人之治的無為，是當萬物能復歸於自然本性，則「物以有為於己也」，因此無為而「天下自和、民自樸」。比起理想修養的至人，《淮南子》全書更加強調聖人做為統治者的角色。作為一部帝王書，或作為在已然離於至德之世、失大宗之本的時代而成的思想，《淮南子》期望透過統治者內聖的修養，來進行外王的治理，讓政治社群，乃至於萬物存有都能各適形性，同時復歸自然本性，共融於「生一父母閱一和」之玄德的秩序：

是故達於道者，反於清靜；究於物者，終於無為。以恬養性，以漠處神，則入于天門。所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。所謂人者，偶嗟智故，曲巧偽詐，所以俛仰於世人而與俗交者也。……故聖人不以人滑天，不以欲亂情，不謀而當，不言而信，不慮而得，不為而成，精通于靈府，與造化者為人。〈原道〉（頁 65-66）

率性而行謂之道，得其天性謂之德。〈齊俗〉（頁 1135）

這種治理的根本是「不以人滑天，不以欲亂情」（〈原道〉），在於消除人為的矯飾與干預，讓萬物依循自身、順其天性，展現自然之德。如此「不為而成」的無為治理，如「膠漆相賊，冰炭相息」（〈說山〉），讓萬物復歸其自然天性。「率性而行謂之道，得其天性謂之德」，復歸自然天性，即是回歸《老子》「道生之，德畜之」（〈五十一章〉）的玄德。此即從統治者身體治理的「自得」，到萬物復歸玄德的「與天下相得」，萬化能「性命之情處其所安」的理想秩序。



綜上，《淮南子》提出統治者由完成身體治理的內聖，到達成群體身體治理之外王，讓萬物順其天性「各復歸其根」，實現「萬物一齊」的玄德秩序。統治者的身體治理是一套從物質形體到精神超越的修養思想。透過滌除嗜欲排除遮染、專一精氣充達於心，由心對形神的作用，達到官能清明、由精致神而通達於道的修養進路。

在大道開展為萬化，個體生命「性命者，與形俱出其宗。形備而性命成，性命成而好憎生矣」(《原道》)，這是由於「知與物接，而好憎生焉」(《原道》)，導致「天理滅矣」。因此統治者應「虛心」滌除主觀心知的攀緣與判斷，以「鏡水」作比，回歸無涉智巧的映照狀態，方能如實呈現萬物本性，通於大宗之本。歷史的發展也是如此，萬物皆出自同一根源，至德之世「旁薄為一」的純樸，在「知乃始」的主觀認識活動發生後，巧故萌生、性命隔而不通，使萬物偏離本然清靜，「其德煩而不能一」。循此，統治者應解構根植於主觀認識、容易產生價值對立的知識權力結構，尊重萬物形性與形勢的多樣性，讓萬物各適其性。透過無為的治理解釋神，如「魚相忘於江湖」，使群體自然回歸「同氣於天地」的太和之境，使萬物各復歸其根。體現從個人到群體「各適其性，共融太和」的終極關懷。

二、老莊道家身體修養觀

道家的修養觀固然是以精神修養為終極依歸，但不忘卻物質身體照顧給養的重要性，甚且可由物質身體修養的操作，進而通向精神的超越上體大道，本文第二章討論形神修養一節已有略述，此不贅舉。³⁸道家的政治觀也一如修養，不忽略但也不止於物質身體的給養與照顧。「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」(《老子·八十章》)是《老子》理想政治的一種描繪，可是要達到這般的理想，又或在這樣的政治環境中所達的「安」、「樂」，具有比經濟、安全等物質層面更深入的意涵。如前曾提及《老子·十二章》所述：「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口

³⁸ 詳見本文第二章第三節——形神相養到太上養神部分。



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。「為目」的心知介入聲、色、味與財貨汲取，區別出五色、五音、五味的給養欲求，導致身心失序與和諧崩潰。

《老子》對身體形軀與生命的理解，並非以主體追求割裂於整體的身體官能滿足作為修養的進路：

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。《老子·十三章》

含德之厚，比於赤子。蜂蠆不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。《老子·五十五章》

道家對器官的否定，是對於由分殊的器官構成的身體認識之否定，但在個體身體與道的關聯中，翻轉為對形軀整體的肯定（祝平次，1993，頁 295；周與沉；2005，頁 143）。因此「為腹不為目」的物質身體修養，不只是單純的給養活動，更是如身體消融於道的回歸，官能也回歸於身體。如此，即是消融至整全的身體，透過「知覺者與知覺對象合一」，當下的「以此」之知，取代感官知覺對「彼」之外物的認識方式，從而既然無「有身」而來的感官知欲，也就無「有身」之患（丁亮，2006，頁 204-216）。

循此，從《老子》「無身」反致肯定的身體，是以「為道日損」（《老子·四十八章》）的工夫，不斷去除主觀意識的心知認識，和感官知覺發動欲求的身體。透過「損」的修養工夫來排除「心使氣曰強」的身之患，即是在物質修養上「專氣致柔」（《老子·十章》），復歸於赤子的「精之至也、和之至也」，亦是復歸於「沖氣



以為和」的和諧。

《老子》雖倡「小國寡民。使有什伯之器而不用」(《老子·八十章》)，但並不否認統治者在政治治理上的意義。萬物自道化生，生命與生俱來稟受自道的素樸無為之性，本就自然成其秩序。統治者並非以「常心」以求為治，而是「無為」來「以輔萬物之自然」(《老子·六十四章》)：


道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。《老子·三十七章》

在「周行而不殆」的不斷流衍中，「此一『化而欲作』，尚留在自然順遂的階段，雖欲求漸顯露而猶未構成大病，若與『始制有名』一碰觸交接，則人的生理本然，在心知的介入下，被強化助長，轉成情識的纏結，生命本真即被拉引而去」(王邦雄：2004，頁94)：

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。
《老子·十八章》

本始生命對物質給養的基本欲求，屬萬物「順物自然」的生理本能。當此原初「無名之樸」受到心知介入，產生對「名」的區別，則「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已」(《老子·二章》)。主觀意識的價值浮現，即是身體「患」的開始，也是存有在「彼」的認識下，由主觀意識的區別，乃至人偽價值形成的割裂，使得整全「樸」的散落，：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德無



為而有以為。上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。《老子·三十八章》

從身體「為腹不為目」的身體修養脫胎而來的政治思考，《老子》以「侯王若能守之，萬物將自化」，「萬物得一以生；侯王得一以為天下貞」（《老子·三十九章》），為復歸於樸的無為治理。透過統治者「得一」的身體治理，損去其身體之患，及「不失德」的主觀為治之心，以「此」的當下之「實」，「歛歛為天下渾其心」，讓「百姓皆注其耳目」（《老子·四十九章》）的群體身體，返璞歸真復歸於嬰兒的和諧狀態。

乍看《老子》使用的語言，似乎以一種以無名、無欲、無為的價值，壓制透過主觀心知產生有名區別與自覺的情狀。然而，「鎮」不是主體與客體間的對立和強勢的壓制，而更著重於透過「無名之樸」取消主觀心知發動所導致的價值分辨、與由之而來的爭端：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。《老子·三章》

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足。故令有所屬；見素抱樸，少私寡欲。《老子·十九章》

離開以名為務的身體，才有機會解消於自覺心知所建構的外在標準、與有別價值誘發的欲望競逐，使生命重獲自主性開展更多可能，讓精神回到無名之樸的本真之境，



契於「修之於身，其德乃真」（《老子·五十四章》）的回歸。

從統治者到群體身體的治理，便是由個人「虛心、弱志」，到群體以「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利」，排除賢與不賢、貴與賤、欲與可欲的價值對立，成就「實腹、強骨」，在物質身體層面回歸生命本質的自然。據此而來的政治思想，取消主觀心知所為的價值判別，能夠「取實去名」，使美醜善惡的價值緊張對立，復返於「未制有名」的原始狀態，其中美善者當自美善，不美不善者也能安處自存（張其賢，2018，頁 587）。此即據無欲不爭、體道自化，「為腹不為目」的身體修養觀，擊劃了自統治者「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」（《老子·五十七章》），到群體身體復歸於樸的無為治理思想。

《莊子》的「壹其性，養其氣，合其德，以通乎物之所造。」（《達生》）已表於前一章節。修養於個人的生命實踐，《莊子·養生主》開宗明義就明白揭示「緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。」使生命能夠解消於現實中不可逃避的物我關係張力。《莊子·人間世》中借孔子之口說出的：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。」此命當然不只存在於親子關係。同樣借孔子所說：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也。」（《莊子·德充符》）即指出命之無所逃，如何「知（其）不可奈何而安之若命」（《人間世》、《德充符》），不得已而應之，是所有存有都需面對的生命課題。

政治中的無所逃之命，也同樣廣及於關係中的所有個體，臣之事君如此，君之待臣亦然。「為人臣子者，固有所不得已」（《莊子·人間世》）；對於治理者而言，「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。無為也，而後安其性命之情。」（《莊子·在宥》）。在不得已之中，莫若以無為的治理而能安之若命。此境猶如作為君主的治理者「受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生」（《莊子·德充符》）。苟不正身，不只是眾人的生命遭遇災禍，治理者也在關係網絡之種種摩擦中耗損毀亡。

無為治理即由正生的修養而來，也是身體在種種的權力網羅中，如何面對「不



可解於心」的無所逃之命。《莊子》意識到身處人間世的無可避免，不得已而以迂迴、有策略性地回應，顏回的「入遊其樊」(〈人間世〉)、庖丁之「遊刃有餘」(〈養生主〉)，皆是面對權力「入室操戈」的姿態。可是《莊子》並非走向主體間硬碰硬的對抗，而是謹慎地觀照自我察覺，才能認清錯綜複雜權力之中的身體，找到回應的空隙(賴錫三，2013，頁 44-45)：

戒之慎之，正汝身也哉！形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶。心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為无町畦，亦與之為无町畦；彼且為无崖，亦與之為无崖。達之，入於無疵。《莊子·人間世》

戒慎正身，當是要入其樊之前所應完成的修養工夫。「形莫若就，心莫若和」，「就不欲入，和不欲出」，正是在自我的察覺中，不陷於彼此的假我之中，同時讓物我真我存立相融的兩行之理(郭應哲，1991，頁 100-101)。

在「彼且為」，我「亦與之」的對應中，即如「一以己為馬，一以己為牛」(〈應帝王〉)的擺落假我之偽，同時讓彼此心和的真我在「道術」之中相忘而兩行不傷。既然人間世之心不可解，不如以「遊心」的放鬆狀態面對(漢斯·梅勒、德安博，2019，頁 227)：

且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。《莊子·人間世》

「游心」涉及於心的轉化，〈人間世〉中，孔子提醒顏回「師心」的危險，即使以「端」、「勉」的主動求道意志來應世，仍是師己主觀有為之心，而非以無我的虛心，能遊於任氣往來變化的人間世(劉滄龍，2019，頁 274)。由「心齋」工夫脫落而出「未始有回」的嶄新主體，才是能「入遊其樊而無感其名」兩行不傷的關鍵：



回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「一若志，无聽之以耳而聽之以心，无聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」《莊子·人間世》

嶄新主體之「聽之以氣」，是對「聽之以心」的「成心」虛靜待之，方能映照出「虛室生白」的真知。「心齋」的「集虛」，已含有「樞始得其環中，以應無窮。」（《齊物論》）能夠上體大道的意涵。然而《莊子》除了感於主觀成心涉入檯面上權力病毒的凶險，更意識到潛伏於日常生活的語言與知識的權力陷阱：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則无好也，化則无常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」《莊子·大宗師》

自「心齋」工夫放下的「成心」，可謂放下了「為是」的主觀性而「寓諸庸」，但是身體在日常生活中，仍被不同層次的語言、知識潛藏的權力網羅涵蓋。相似的，「坐忘」則透過「墮肢體，黜聰明，離形去知」，忘卻在「仁義禮樂」等日常生活中的角色倫理規範，到其他一般語言與所形成的「非真知」的知識體系而「同於大通」。《莊子》藉心齋、坐忘的養生修養工夫，提出一條從一般語言使用的斷絕而致真知的體道之路（林俊宏，2001，頁124）。

經過心齋、坐忘工夫，擺落主觀心知、語言、知識的干擾脫胎而出的，是嶄新的、能夠「聽之以氣」、「氣合於神」而能「同於大通」的身體。這即是文惠君「聞



庖丁之言，得養生焉」的體悟：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，道大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軫乎！《莊子·養生主》

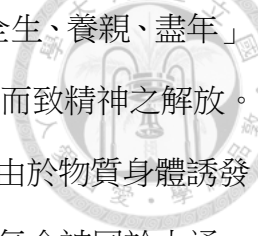
《莊子》體道者應世得成為治理者，在於「不得已」一句上，〈在宥〉云：「故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為。」正是此意，而「無為」庶幾代表了政治治理亦是人間世其一的「不得已」之回應。體道者不得已的治理，自非統治者「胥易技係，勞形忧心」消耗己身，「以己出經式義度」來對群體的身體「黥汝以仁義，而劓汝以是非」。治理應由己之遊心，乃至萬物之逍遙：

无名子曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉，而天下治矣。」
《莊子·應帝王》

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而遊無朕，盡其所受於天，而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。《莊子·應帝王》

體道者的應世，是身體修養工夫的延伸，「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏」，映照出此種「遊心於淡」到「順物自然」的身國治理理念。治理者與被治理者在無主觀意識價值、無權力陷阱枷鎖的「虛靜」中，相互映照出自然而能交融相和的兩不相傷之境，是一種既「游心於德之和」也「相忘乎道術」的「在宥」。

《莊子》深感世間生活遭遇的種種苦難，是由於主體間對立形成的緊張關係，



以及潛在於語言、知識下的權力暗流造成的。進而主張「保身、全生、養親、盡年」的修養「生之主」，存續生命也消解生命中之諸多「相刃相靡」而致精神之解放。透過「虛」、「忘」斷絕主觀心知干擾與形構之緊張之餘，也撥掃由於物質身體誘發的諸多外在遮蔽，讓「聽之以氣」的純粹成為可能，開放身體由氣合神同於大通。對立的消解，能使主體「遊心」於人間世的不得已，並交融於互相肯認的真我而兩行之。這樣的工夫讓不得已而應為帝王的體道者，得「以應無窮」，至「勝物而不傷」，成就無為之治的理想。

綜合而言，老莊道家的身體政治觀，皆以「復歸於樸」為核心，透過「損」，消解由官能欲求到價值區別造成的緊張與對立，成就個別身體與群體身體、個別存在與大道的和諧。《老子》「為腹不為目」的物質身體修養工夫，強調消融感官欲望與心知干擾，以「專氣致柔」而歸於赤子的純和。這種修養工夫不僅是個人生命的調和，亦是統治者以「虛心、弱志、實腹、強骨」的方式長養萬物的自然無為治理。

《莊子》則面對人間世「無所逃之命」，提出「心齋」、「坐忘」的工夫，透過「離形去知」解構語言、知識隱含的權力網羅，使身體透過「聽之以氣」而與道同通。統治者基於如此的身體修養，在「不得已」的應世中「遊心於淡」，以「至人用心若鏡」的虛靜，映照萬物自然之理，體現萬物自理的無為之治。

三、《淮南子》自老莊道家開展的無為治理

就《淮南子》的時代而言，戰國至秦末的戰亂仍歷歷在目。漢之立國與初期的休養生息，讓所有人得到一絲喘息，也對政治產生了一線希望。這反映在《淮南子》批評時政的歷史退化觀中，沒有否定復反至德之世的可能：

逮至當今之時，天子在上位，持以道德，輔以仁義，近者獻其智，遠者懷其德，拱揖指麾而四海賓服，春秋冬夏皆獻其貢職，天下混而為一，子孫相代，此五帝之所以迎天德也。夫聖人者，不能生時，時至而弗失也。……則是所

脩伏羲氏之迹而反五帝之道也。〈覽冥〉(頁 720-721)



〈覽冥〉這段話除了肯定能透過治理「反五帝之道」、「使萬物各復歸其根」，甚至幾乎誇張地比附當時的政治環境於「天下混而為一」的理想治理。這當然可能是為了獻書武帝所加之辭，但也顯示了《淮南子》一書仍對政治寄託的期望。

然而面對晚世不能通其道的境遇，〈俶真〉道出個人修養與群體治理的困境：

靜漠恬澹，所以養性也。和愉虛無，所以養德也。外不滑內，則性得其宜；性不動和，則德安其位。養生以經世，抱德以終年，可謂能體道矣。……非有其世，孰能濟焉？有其人不遇其時，身猶不能脫，又況無道乎！……古者至德之世，賈便其肆，農樂其業，大夫安其職，而處士脩其道。當此之時，風雨不毀折，草木不夭，九鼎重味，珠玉潤澤，洛出丹書，河出綠圖。故許由、方回、善卷、披衣得達其道。何則？世之主有欲利天下之心，是以人得自樂其間。四子之才，非能盡善，蓋今之世也，然莫能與之同光者，遇唐、虞之時。逮至夏桀、殷紂，燔生人，辜諫者，為炮烙，鑄金柱，剖賢人之心，析才士之脛，醢鬼侯之女，菹梅伯之骸。當此之時，峽山崩，三川涸，飛鳥繳翼，走獸擠腳。當此之間，豈獨無聖人哉？然而不能通其道者，不遇其世。夫鳥飛千仞之上，獸走叢薄之中，禍猶及之，又況編戶齊民乎？由此觀之，體道者不專在於我，亦有繫於世矣。〈俶真〉(頁 255-264)

對比於桀紂之時，「至德之世」不只在物質、安全、秩序各安其位，許由、方回、善卷、披衣等也能讓物質身體達到血脈、五藏的暢通無滯，並超越於非譽、禍福的憂患以致精神解脫，臻至體道的境界。在道術為天下裂、澆淳散樸的晚世，非當沒有能及許由等聖人的賢人、才士。〈俶真〉以「不能通其道者，不遇其世」解釋古今歷史發展的差異，對晚世的賢人、才士表達惋惜與同情外，也傳達出《淮南子》

治理的理想，除回歸到「人得自樂其間」，也進一步期望是眾人能「得達其道」的境地。

「體道者不專在於我，亦有繫於世矣」的感嘆，乍看似乎讓個人經過修養而體道的路徑，加上了所在時代與統治者素質的前提限制。以性命對舉的話語來說：

古之聖人，其和愉寧靜，性也；其志得道行，命也。〈俶真〉（頁 264）

性者，所受於天也；命者，所遭於時也。有其材不遇其世，天也。太公何力，比干何罪，循性而行指，或害或利。求之有道，得之在命。〈繆稱〉（頁 1105）

即使聖人透過修養能夠復歸素樸的本真天性，然能否「志得道行」、「遇其世」，並非所能控制的變數，而是「得之在命」。如此，則帶有無法掌控之「命運」的意味（徐復觀，1976，頁 227）。面對志之不行、時之不遇，《淮南子》尚有另種觀點：

是故性遭命而後能行，命得性而後能明。烏號之弓，谿子之弩，不能無弦而射。越舡蜀艇，不能無水而浮。今矰繳機而在上，罟罟張而在下，雖欲翱翔，其勢焉得？〈俶真〉（頁 264）

「性遭命而後能行」，解釋了生命在精神向度上運作的機制，然而精神發展的境界，則端視「性」的修養而決定。因此，「命得性而後能明」，即可能是面對無法決定的「命」，所展現的積極態度。

弓、弩不能無弦而射，舡、艇，不能無水而浮，固然可以是性之於命的無可奈何，但也可能是命之於性能否成就精神清明的關鍵。在命定論與精神修養之間，《淮南子》更貼近《莊子》：「知其不可奈何而安之若命，德之至也」（〈人間世〉）的思想。提出「命」的論題並不在慨嘆命運難以捉摸、時不我與，而是承認、也正視「命」



確實不可奈何。透過修養以「安之若命」，不只是精神上困頓的解消，更是實現積極應世的基礎：

自信者不可以誹譽遷也，知足者不可以勢利誘也。故通性情者，不務性之所無以為，通命之情者，不憂命之所無奈何；通於道者，物莫不足滑其調。〈詮言〉（頁 1500）³⁹

聖人常後而不先，常應而不唱；不進而求，不退而讓；隨時三年，時去我走；去時三年，時在我後；無去無就，中立其所。天道無親，唯德是與。有道者不失時與人，無道者失於時而取人。直己而待命，時之至不可迎而反也；要遮而求合，時之去不可追而援也。……君子為善，不能使福必來；不為非，而不能使禍無至。福之至也，非其所求，故不伐其功；禍之來也，非其所生，故不悔其行。內修極而橫禍至者，皆天也，非人也。故中心常恬漠，累積其德；狗吠而不驚，自信其情。故知道者不惑，知命者不憂。〈詮言〉（頁 1560-1561）

「通（知）命之情」之所能不憂，在於對禍福來自憂慮的精神解消。〈詮言〉闡發《老子·七十九章》說：「天道無親，常與善人」，排除任由個人主觀意志恣意妄為，遵循大道運行的律則而行動，才能「中心常恬漠，累積其德」，因此對自天而至、非己所生之禍「不悔其行」。即便「內修極而橫禍至者，皆天也，非人也」，道出了福禍的到來無法撼動的事實，《淮南子》仍重視不任己妄行招致禍端的行動原則。面對天致的禍福可以「自信其情」，正是因為所通的性、命之情，是通于道，冥合於大道的精神。循此，「直己而待命」，乃是《淮南子》面對不可奈何之命的安處的

³⁹ 相似的語言也見於〈秦族〉：「故知性之情者，不務性之所無以為；知命之情者，不憂命之所無奈何。」



態度，同時也是積極做好準備，待「時之至」能成就「命得性而後能明」的根柢。

從身體的角度而言，當人的生命在性、命、形三緣聚合開展後，「知與物接」，精神離於恬淡靜漠，隨知覺攀緣而至的干擾也逐一發現：

且人之情，耳目應感動，心志知憂樂，手足之蟲疾蠱、辟寒暑，所以與物接也。蜂蠆螫指而神不能憺，蚊虻嚙膚而知不能平。夫憂患之來撓人心也，非直蜂蠆之螫毒而蚊虻之慘怛也，而欲靜漠虛無，奈之何哉！夫目察秋毫之末，耳不聞雷霆之聲；耳調玉石之聲，目不見太山之高。何則？小有所志而大有所忘也。今萬物之來擢拔吾性，撓取吾情，有若泉源，雖欲勿稟，其可得邪！今夫樹木者，灌以潔水，疇以肥壤。一人養之，十人拔之，則必無餘榦，有況與一國同伐之哉！雖欲久生，豈可得乎！今盆水在庭，清之終日，未能見眉睫，濁之不過一撓，而不能察方員。人神易濁而難清，猶盆水之類也。況一世而撓滑之，曷得須臾乎！〈倣真〉（頁 255）

人的感官知覺遭遇「蜂蠆螫、蚊虻嚙」等外在萬物對物質身體的滋擾，尚且不得須臾的平靜，更遑論「靜漠虛無」的精神清明？徐復觀認為此段包含前後脈絡之意，顛覆了〈倣真〉前述發揮《莊子》而來的「真人之道」，將真人體道而致逍遙之境斥為夢想。⁴⁰有此突然的轉變，乃源自於《淮南子》作者們感受自當時朝廷的壓迫，轉化為對現實狀態的危機意識後，籠罩著迷惑、無可奈何的虛無主義氣氛。與此相應的，徐氏看待《淮南子》修養之究竟，是形、氣、神各得其位，「全其身則與道

⁴⁰ 徐復觀論述此段時所引述與刪節的段落為：「非有其世，孰能濟焉？有其人不遇其時，身猶不能脫，又況無道乎？……夫憂患之來撓人心也，非直蜂蠆之螫毒……而欲靜漠虛無，奈之何哉？……人神易濁而難清，猶盆水之類也。況一世而撓滑之，曷得須臾乎！古者至德之世，賈便其肆，農樂其業，大夫安其職，而處士修其道，……逮至夏桀、殷紂，燔生人，辜諫者……當此之時，豈獨無聖人哉？然而不能通其道者，不遇其世。夫鳥飛千仞之上，獸走叢薄之中，禍猶及之，又況編戶齊民乎？由此觀之，體道者不專在於我，亦有繫於世矣。……故世治則愚者不能獨亂，世亂則智者不能獨治。身蹈於濁世之中，而責道之不行也，是猶兩絆騏驎，而求其致千里也……今矰繳機而在上，罟罟張而在下，雖欲翱翔，其勢焉得？故《詩》云：『采采卷耳，不盈傾筐，嗟我懷人，置彼周行。』以言慕遠世也。」徐復觀（1976，頁 183）。

唯一矣」(〈原道〉)，因此認為《淮南子》也否定了《莊子》中「形虧」卻能「德全」的可能(1976, 頁240)。

〈俶真〉描寫了現實中「萬物之來，擢拔吾性，撓取吾情」的苦難，與「體道者不專在於我，亦有繫於世矣」之感嘆，反應了《淮南子》作者們於其時代處境與心理狀態的解讀並無不可。然而，從《淮南子》對真人的描述，可以看出精神修養始終是《淮南子》究竟的體道法門：

所謂真人者也，性合于道也。故有而若無，實而若虛；處其一不知其二，治其內不識其外；……是故死生亦大矣，而不為變；雖天地覆育，亦不與之拵抱矣。審乎無瑕而不與物糅，見事之亂而能守其宗。若然者，正肝膽，遺耳目，心志專于內，通達耦于一；居不知所為，行不知所之，渾然而往，邈然而來；形若槁木，心若死灰，忘其五藏，損其形骸；不學而知，不視而見，不為而成，不治而辯；感而應，迫而動，不得已而往，如光之耀，如景之放；以道為紉，有待而然。……大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒也，大雷毀山而不能驚也，大風晦日而不能傷也。……以死生為一化，以萬物為一方，同精於太清之本，而游於忽區之旁，……此精神之所以能登假于道也，是故真人之所游。(〈精神〉)(頁758)

種種通過與物接之知覺、由外向內而來的干擾，可由「正肝膽，遺耳目」，遺忘形骸、超越死生的工夫消解。《淮南子》自始自終肯認精神修養能超越於物質身體的干擾與障礙。這種真人與至人的描述，體現《淮南子》個人修養的理想狀態，但終究只有少數人能夠自精神修養，實現理想身體治理並臻於道境。〈俶真〉篇末對現實的無能為力，與發出「奈之何哉」之感嘆，不單是對現實政治的反應，也是《淮南子》作者們對武帝，亦或是淮南賓客們對劉安在政治上的呼籲，期許統治者完成自身的治理，體於真人之道而陶冶萬物，將身體治理帶向群體，讓眾人能回歸如「至

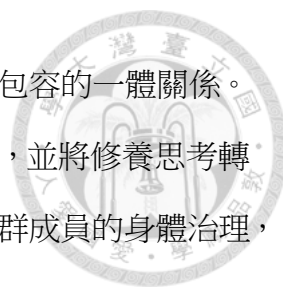


德之世」一般的秩序中，得以「自樂其間」、「得達其道」。

「養生以經世」所表現《淮南子》的理想，是讓眾人在治理的政治環境中，不至於為「萬物之來，擢拔吾性，撓取吾情」即耗損殆盡，而能在身體存全的治理情境中「各便其性，安其居，處其宜，為其能」(《齊俗》)，有機會透過身體治理的修養體道反性以致逍遙。因此《要略》說：「故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化遊息。」不只傳遞「紀綱道德」的理想，也要實現「經緯人事」的治理。這可能是《淮南子》中，真人與至人的角色不若為治的「聖人」受到強調的原因。

《淮南子》道出「內有以處神養氣，宴煬至和」(《要略》)，由精神修養體道之徑，又期待從統治者經由修養達致「天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣」(《要略》)，透過身體治理掌握道德，貫通依循自然無為治理的綱要，其黃老學的實用性格表露無遺。但也因此，後世學者閱讀《淮南子》時，由不同的觀點切入，便看到《淮南子》不同的面貌。徐復觀認為精神解放和政治理想是《淮南子》的兩大骨幹，發展為貫徹無為的政治思想，批判現實政治一系；與從虛靜之心轉化為「以仁智或仁義為主體之心」，「由道家而法家，由法家而儒家」的思想(1976，頁244-263)。金春峰則關注在《淮南子》追求精神自由、對現實政治的批判，以保養個人生命為最高目標，因此評《淮南子》為「遺世避俗」、是「劉安無所事事、沒有明確目標和理想的精神寫照」(1987，頁220-221)。吳光與陳麗桂從道與事(用)的角度，認為《淮南子》從修養入手，根本於保養精神的虛靜而體寧靜本性之道，由此體察自然變化的規律以指導人事，將所體之道往術用方向推展，成為依循虛靜之道以統天下的治理思想(吳光，1985，頁198-207；陳麗桂，2013，頁89)。

《淮南子》的確關注精神的解放逍遙並批判現實政治，但並未否定在「非有其世」的環境，由精神修養而體道的可能，卻也不是僅以個人的精神體道為最終目標。丁原明評：「《淮南子》並沒有把『道』，與百家之學對立起來，而是認為它們是一種包容與被包容的『一體』關係。」所言極是(1997，頁299)。放到修養與治理關



係上，精神修養以致體道，與人間之事、帝王之道也是包容與被包容的一體關係。

《淮南子》期望治理者透過修養，實現對物質身體與精神的治理，並將修養思考轉化為現實政治的治理哲學，從治理者的身體治理，擴及於政治社群成員的身體治理，達成於外在秩序與內在調理皆能「得達其道」的太和之境。

循此，《淮南子》發展出面對相異的時空與背景環境，對應於不同的身體，進行不同層次的修養治理：

故聖人事窮而更為，法弊而改制，非樂變古易常也，將以救敗扶衰，黜淫濟非，以調天地之氣，順萬物之宜也。〈泰族〉（頁 2102）

具言之，《淮南子》未曾捨棄無為治理的理想。這一方面顯示出黃老思想的務實性格，另一方面也呈現了承繼自道家思想而來的涵容與開放。從核心的關懷出發，不繫於一定的法式，雖然有具體的治理行動，但其究竟是在不同層次上實現無為的治理：

故聖人所由曰道，所為曰事。道猶金石，一調不更；事猶琴瑟，每終改調。故法制禮義者，治人之具也，而非所以為治也。〈汜論〉（頁 1379）

由道而事，一如《淮南子》宇宙圖式的道氣關係。〈俶真〉云：「至道無為」。「道」為存有的本源而無為，但自道剖判的陰陽之氣「合和而萬物生」（〈天文〉），實際地呈現出萬物生化的動態活動。具體的「法制禮義」與治理行動，是達到治理所使用的工具，根據面臨的現實而成立。〈俶真〉所謂「古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也」，即是適切的註腳。「所以為治」的理論源頭即是「所由曰道」的一貫之理，終能致上體大道的理想神化治理。然而只要掌握「一調不更」的原則，治理所為之事「舉錯未必同」，也最終復歸「合於道一也」。這打開

了《淮南子》治理行動的運作方式，也對不同層次的修養治理提供能達於理想治理的理論支持。



貳、淮南儒家與先秦儒家的身體政治觀

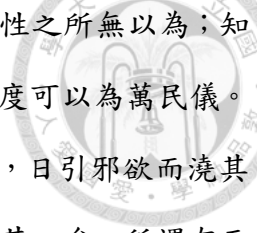
一、淮南儒家的身體政治觀

《淮南子》的政治治理思想深植於統治者自身的身體修養。統治者經由「養神」的身心修養達致精氣朗現的狀態，當此精氣充盈之體施於政治場域時，能夠引發政治治理上的群體感應（林明照，2018，頁 215）：

治身，太上養神，其次養形；治國，太上養化，其次正法。……民交讓爭處卑，委利爭受寡，力事爭就勞，日化上遷善而不知其所以然，此治之上也。利賞而勸善，畏刑而不為非，法令正於上而百姓服於下，此治之末也。〈泰族〉（頁 2119）

在感應的環境與風氣中逐漸形成風俗慣習，「日化上遷善」，甚至不自知其所以然，這正是「化」在此的精義。相對而言，確保物質形體之安養，一如「利賞畏刑」的「正法」之治，依靠外在規約以維持軀層面的行為約束，僅能達到「法令正於上而百姓服於下」機械秩序的末治。〈泰族〉中呈現出一種節用養民、身治得民的治理身體觀，無疑是接近儒家式品味的主張：

欲成霸王之業者，必得勝者也；能得勝者，必強者也；能強者，必用人力者也；能用人力者，必得人心者也；能得人心者，必自得者也。故心者，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。未有能搖其



本而靜其末，濁其源而清其流者也。故知性之情者，不務性之所無以為；知命之情者，不憂命之所無奈何。……直行性命之情，而制度可以為萬民儀。今日悅五色，口嚼滋味，耳淫五聲，七竅交爭，以害其性，日引邪欲而澆其身夫調，身弗能治，奈天下何？故自養得其節，則養民得其心矣。所謂有天下者，非謂其履勢位，受傳籍，稱尊號也。言運天下之力而得天下之心。〈泰族〉（頁 2134-2135）

「能得人心者，必自得者也」，指出欲「得人心」，統治者首要「自養得其節」，方能開展有效的治理民。若恣情聲色，「七竅交爭，以害其性」，導致性命之本的混亂與流失，己身之性命尚不能存，遑論對他者的身體治理。進一步而言，〈泰族〉之「得己」，以層遞邏輯揭示「得人心」的治理之道：「反性」為節用之本，「節用」為省事之本，以至於「勿奪時」、「足用」、「寧民」，乃至「為治之本」，皆由此一線索貫通。此指明《淮南子》政治治理奠基於統治者身體修養對性命之情的體會，從根本至末節、由統治者的身體推及於群體身體的踐行，其所施行的制度方能「直行性命之情」而成為「萬民儀」。換言之，「得人心」之道，實繫於統治者能否透過反性的修養「得己」，使其所制定的制度合乎性命之情，從而化民成俗，建立「養化」之治。

統治者之修身構成一種可為制度模範的「儀」，並非外在強加之法度：

夫道，有形者皆生焉，其為親亦戚矣；享穀食氣者皆受焉，其為君亦惠矣；諸有智者皆學焉，其為師亦博矣。射者數發不中，人教之以儀則喜矣，又況生儀者乎！人莫不知學之有益於己也，然而不能者，嬉戲害人也。……故不學之與學也，猶瘖聾之比於人也。凡學者能明于天下之分，通於治亂之本，澄心清意以存之，見其終始，可謂知略矣。天之所為，禽獸草木；人之所為，禮節制度，構而為宮室，制而為舟輿是也。〈泰族〉（頁 2144-2148）



統治者之身心調和，方能為天下立本。「故心者，身之本也；身者，國之本也」，此一由性命修養至制度的進路，〈泰族〉指出須由「學」以成之。學之所為，不只是技藝的增益，於治理則能「明于天下之分，通於治亂之本」。循此，統治者由學而知「天之所為」與「人之所為」，則所制之「禮節制度」，即非雜亂無本的形式拘束之具，乃是出於自然、合於道理之制。通達道理後，於天地自然之外加以制度規範，「構而為宮室，制而為舟輿」，使萬物得其所安。若統治者未嘗學道而妄為制度，不啻為「瘖聾之比於人也」。具言之，「學」正是將「道」轉化為「制度」之關鍵，透過學而明自然理則，所制之度方能讓性命之情於人世秩序「禮節制度」中的顯現與落實：

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，閑居靜思，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。……名可務立，功可彊成，故君子積志委正，以趣明師，勵節亢高，以絕世俗。〈脩務〉（頁 2025-2148）

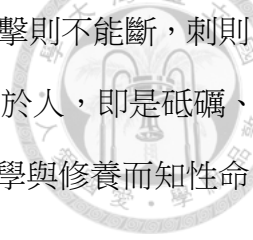
「學」可能始於知識的獲取與技藝的熟習，然〈脩務〉謂「學」更是統治者達成治理的根基與精神超越的要途。透過學的歷程，統治者須精勤砥礪、通覽萬物，才能「見無外之境」，明性命之情，識事變之理。於是所施之政，便非徒法度之施，而為道術之度量。由身體修養進入「精神滑淖纖微，倏忽變化，與物推移」的精神觀

照之境，超越俗累而治。即便無法臻於超越之境，由學而能「設儀立度」以為法則，即是一種由學而生的政治判斷力。透過「學」能以「道術度量」（《汜論》），「窮道本末，究事之情，立是廢非」，或許可以視為是對於「為學日益」的另一種詮釋。

〈脩務〉論學與治之關係時，特別闡明「性」之未成與透過「學」而可成的關連：

世俗廢衰，而非學者多。人性各有所脩短，若魚之躍，若鵠之駁，此自然者，不可損益。吾以為不然。夫魚者躍，鵠者駁也，猶人馬之為馬，筋骨形體，所受於天，不可變。以此論之，則不類矣。夫馬之為草駒之時，跳躍揚蹄，翹尾而走，人不能制，齧咋足以嚙肌碎骨，蹶蹄足以破顱陷匈。及至圉人擾之，良御教之，掩以衡扼，連以轡銜，則雖歷險超塹弗敢辭。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！……今無五聖之天奉，四俊之才難，欲棄學而循性，是謂猶釋船而欲躡水也。夫純鈞、魚腸之始下型，擊則不能斷，刺則不能入，及加之砥礪，摩其鋒剗，則水斷龍舟，陸割犀甲；明鏡之始下型，矇然未見形容，及其粉以玄錫，摩以白旃，則鬢眉微毛可得而察。夫學，亦人之砥錫也，而謂學無益者，所以論之過。……夫天之所覆，地之所載，包於六合之內，託於宇宙之間，陰陽之所生，血氣之精，含牙戴角，前爪後距，奮翼攫肆，蚊行蟻動之蟲，喜而合，怒而鬪，見利而就，避害而去，其情一也。雖所好惡，其與人無以異。然其爪牙雖利，筋骨雖強，不免制於人者，知不能相通，才力不能相一也。各有其自然之勢，無稟受於外，故力竭功沮。……教順施續，而知能流通。由此觀之，學不可已明矣。〈脩務〉（頁 2007-2025）

以馬為喻，若任其自然之性，則其性剛烈而不可御，反致於害人。但若能因材施教，施以衡扼轡銜，則其性可順，其力可用。人之性命初形有其天賦之所受，如任其「喜



怒合鬥，見利避害」，終不免於制於人。「純鈞、魚腸之始下型，擊則不能斷，刺則不能入」，加之以「砥礪」，則能「水斷龍舟，陸剗犀甲」。學之於人，即是砥礪、摩拭的修養工夫。由此，性是天成而可經雕琢之材，統治者透過學與修養而知性命之情，並制度化為儀則以教化導引群體的身體。

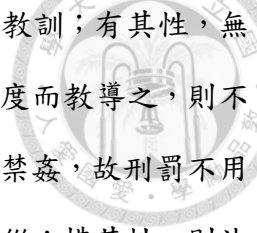
〈脩務〉並非否定萬物先天材質的功能，與趨利避害的自然本能，然其肯認透過後天「學習」的修整與潤飾。如此學而成性的理解，是否打破了《淮南子》復返自然天性的修養思考，讓人性在治理活動下，雕琢而成為「所謂人者，偶嗟智故，曲巧詐偽，所以俛仰於世人而與俗交者也」(〈原道〉)的人為之性？回顧〈俶真〉所言：「古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也」。在因應不同層次的身體治理，與對應不同的群體性質、社會環境與時代條件，《淮南子》的無為治理是以涵容的態度，回應以實際且適合的治理方式，但這些治理策略的多樣性並不意味對復歸性命之情的背離。如此之學，強調「循天」，同時也「俛仰於世人而與俗交」，不失對現實人俗之照應，是「利用先天、依順自然」，能夠充分發揮先天的材質功能(陳麗桂，2013，頁 183)。循此，〈脩務〉對「無為」之義作出另一種詮釋：

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。嘗試問之矣：若夫神農、堯、舜、禹、湯，可謂聖人乎？有論者必不能廢。以五聖觀之，則莫得無為明矣。……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，懷知而不以相教，積財而不以相分，故立天子以齊一之。……夫地勢，水東流，人必事焉，然後水潦得谷行。禾稼春生，人必加功焉，故五穀得遂長。聽其自流，待其自生，則鯀禹之功不立，而后稷之智不用。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，權自然之勢，而曲故不得容者，政事成而身弗伐，功立而名弗

有，非謂其感而不應，攻而不動者。若夫以火熯井，以淮灌山，此用己而背自然，故謂之有為。若夫水之用舟，沙之用肆，泥之用輻，山之用藁，夏瀆而冬陂，因高為田，因下為池，此非吾所謂為之。〈脩務〉（頁 1982-1993）

「無為」並非「寂然無聲，漠然不動」之消極不作，也不是「以火熯井，以淮灌山」的人定勝天。〈脩務〉之「無為」，具體地體現在「水之用舟，沙之用鳩，泥之用輻，山之用藁」等比附之中，以此揭示治理之作為如同技藝之合物性，「因高為田，因下為池」，因勢而不逆其自然。面對「天下強掩弱，眾暴寡，詐欺愚，勇侵怯，懷知而不以相教，積財而不以相分」的失序，在政治實踐中的無為治理，需由統治者經歷身體修養，「私志不得入公道，嗜欲不得枉正術」，使其所行不為一己的情志所妄動，於修養體悟性命之情與自然理勢，而能「權自然之勢」，發動合乎物之自然、符合人性與應對時勢的治理行動。此治之所為，是「循理而舉事，因資而立功」，乃「憑藉客觀條件固有的可能和趨勢以求得成功」（金春峰，1987，頁 253）。換言之，「無為」並非靜觀萬物之演變而不涉行動，而是統治者之身體修養得安其性，以此發動合乎「自然之勢」的治理行動，使群體身體能安其性，實現不背自然的治理：

聖人之治天下，非易民性也。柅循其所有而滌蕩之，故因則大，化則細矣。……。夫物有以自然，而後人事有治也。……。駕馬服牛，令雞司夜，令狗守門，因其然也。民有好色之性，故有大婚之禮；有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓箎絃之音；有悲哀之性，故有衰經哭踊之節。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；因其甯家室、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，時搜振旅以習用兵也，入學庠序以脩人倫。



此皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。故無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。……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，政令約省而化耀如神。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，察陵陸水澤肥墾高下之宜，立事生財，以除饑寒之患。中考乎人德，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍。〈泰族〉（頁 2094-2098）

聖人的治理並非自外於性而加之以禮節制度，經由「杼循其所有而滌蕩之」，點明治理並非改造人性（林明照，2018，頁 204）。〈齊俗〉謂：「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」。透過禮樂教化以節情，訂定倫常名分以為序，正是「因民之所好而為之節文」的展現，這樣一來，情感表現循禮文儀則便不流於過度。除禮樂倫理的教化，〈泰族〉進一步指出，人之性雖有「仁義之資」，但「非聖人為之法度而教導之，則不可使鄉方」，指出仁義之資需聖人之教以成其用。五帝三王「參五」的治理，「仰取象於天，俯取度於地，中取法於人」，也明示治道須合於天地之自然，並審人德以制禮樂、行仁義。三者相貫，治理既順應自然，亦通於人性之本，使人之「仁義之資」得以教化而成。

《淮南子》所論的仁義，不僅視之為人之有所於性，亦視其為政治教化與倫理秩序實踐的內在意涵。禮樂制度是「因民之所好而為之節文」，先王之治亦為「因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦」，聖人所為之治，乃根源於「此皆人之所有於性」，即因民之性，順性而「匠成」。以仁義來闡發此自然之性，〈泰族〉曰：「所謂仁者，愛人也」；〈齊俗〉則謂：「義者，循理而行宜也；……義者宜也」。自統治者的自身的身體修養伊始，到對群體身體之治理，非改易自然，而是因其自然，循理順性以

為治：



夫知者不妄發，擇善而為之，計義而行之，故事成而功足賴也，身死而名足稱也。雖有知能，必以仁義為之本，然後可立也，知能躡馳，百事並行。聖人一以仁義為之準繩，中之者謂之君子，弗中者謂之小人。〈泰族〉(頁 2129)

……。此五聖者，天下之盛主，勞形盡慮，為民興利除害而不懈。……且夫聖人者，不恥身之賤，而愧道之不行；不憂命之短，而憂百姓之窮。……夫聖人之心，日夜不忘于欲利人，其澤之所及者，效亦大矣。〈脩務〉(頁 1982-2002)

統治者經由修養反性而通達治亂之本，其「循理而舉事」的行動，奠基於對人「性命之情」的體認，以合乎人之有所於性的自然理勢，即以仁義為準繩，「擇善而為之，計義而行之」。〈脩務〉言：「夫聖人之心，日夜不忘于欲利人」，正是「愛其類」而「以仁義為之本」的擇善、計義，將私志化為公義，「勞形盡慮，為民興利除害而不懈」。聖人治理行動的內核，乃發於人自然所循的仁義之性，由此進行對群體的身體治理：

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，雖有腐穢流漸，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，塞其奸路，與同出一道，則民性可善，而風俗可美也。所以貴扁鵲者，非貴其隨病而調藥，貴其擘息脈血，知病之所從生也。所以貴聖人者，非貴隨罪而鑿刑也，貴其知亂之所由起也。若不脩其風俗，而縱之淫辟，乃隨之以刑，繩之以法，雖殘賊天下，弗能禁也。〈泰族〉(頁 2119)



經由修養的統治者「參五」通乎天地自然，順乎仁義之性，是一種與天地相參、契合自然運行之生命實踐。以其身體治理，透過禮樂制度與風俗教化，使群體身體在「因民之性」而設的制度與風俗教化，導引修整以成人之性，讓仁義之性得以朗現，而「民性可善，風俗可美」。

總之，統治者透過學習與修養砥礪人性，「明于天下之分，通於治亂之本」，並以此為基礎制定合乎性命之情的制度。透過學所進行的修整，並非隨意改動人性，教導與規範是因其性對天賦材質雕琢與潤飾，使其趨於完善。因此，治理的實踐是對群體的身體「柎循其所有而滌蕩之」。禮樂制度之設乃「因民之所好而為之節文」，使自然之情得以節制而不流於混亂。統治者透過自身修養與學習，達成與天地相參的生命實踐，以合乎人性與自然之理的方式設立禮樂制度與風俗教化，以此為基礎推動群體的身體治理。透過禮樂教化與風俗變易，使民性趨善，實現不待法令之嚴而民自化的無為治理。

二、先秦儒家的身體政治觀

先秦儒家的修養觀，自孔子提出「仁」的思想，開啟孔門以內省的道德意識，突出人作為具有主體性的存在，反思人的身心行動與存在性德目「仁」的關係，發展出以仁為修養依歸的身體觀（楊儒賓，1993，頁 18-20）。黃俊傑引金谷治對先秦儒家看待「人」的看法：

正如金谷治（1920-2006）所說，在孔子之前，中國思想家對於「人」的思考，首先表現為對於作為生物體的「人」之缺乏興趣，而以「人」存在於社會與政治脈絡中的思考為主流；孔子主張「人」的獨特性是建立在社會道德之上，同時又與神或「自然」保持聯繫。（金谷治，1997，頁 268-286，引自黃俊傑，2017，頁 108）



孔子關於人的思想，在儒家發展修養思考時，有兩條可以依循的路徑，一是人在社會關係中依其倫理角色所應服膺的道德規範，另一則由具有生物性的人，與神或自然的聯繫而會通於形而上的天命與天道，論者以「社會化的身體」和「氣化的身體」為先秦儒家身體觀的兩條主線（楊儒賓，1999，頁 81；伍振勳，2001，頁 340）。循此，物質身體在儒家修養觀也呈現兩種進路，其一是身體在關係網絡中合於倫理規範的修行，進而達致個體到群體的安養；其二則是以人作為一生物體，由神與自然繼受而成的特性為論，尤其以「氣」為連繫的媒介，談論物質身體與形上道德相契的修養觀。

《莊子》中無所逃於天地之間的親子之命與君臣之義，也是儒家思想中，人之立身處世該如何行動的場域。這樣的場域之所重要，因為儒家是在關係網絡中思考人的倫理意涵：

齊景公問政於孔子。孔子對曰：「君君，臣臣，父父，子子。」公曰：「善哉！信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，雖有粟，吾得而食諸？」《論語·顏淵》

父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。《孟子·滕文公》

君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。《荀子·王制》

人在不同的關係網絡中呈現為不同的社會角色，據其社會角色而有相應的行為方式。《論語》對處世的德目有繁多的描述，《論語·顏淵》：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，將行動規範含括與禮之中。「『禮』是為人規矩的總稱，也

是規矩的本身」(許雅棠, 2001, 頁 180)。禮的原始意義, 據許慎《說文解字》: 「禮, 履也, 所以事神致福也。从示从豊, 豊亦聲。」本應源自具宗教性的祭祀意涵而來。周初周公重視儀節本身的意義, 禮的觀念因此被顯著凸出, 在祭祀儀節上加入了政治制度的儀則(徐復觀, 1963, 頁 42-43)。

禮雖然重要, 然孔子強調禮的根源之核心價值, 是從「仁」的精神而來。《論語》中的理想「君子」, 是以仁為內在根本, 而能於外在行為合乎禮, 禮則是實踐仁的方式(余英時, 2003, 頁 122-123):

君子無終食之間違仁, 造次必於是, 顛沛必於是。《論語·里仁》

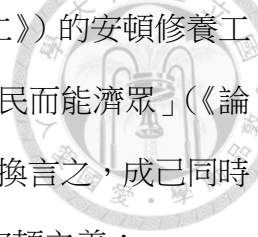
子曰:「人而不仁, 如禮何? 人而不仁, 如樂何?」《論語·八佾》

如果禮的儀則沒有以仁為其內涵依據, 這樣的禮樂制度, 也只是徒具虛文的儀式符號(甘懷真, 2004, 頁 20)。徐復觀對《論語》中具有諸多意義的仁之思想有此陳述:

仁的自覺地精神狀態, 即是要求成己而同時即是成物的精神狀態。此種精神狀態, 是一個人努力於學的動機, 努力於學的方向, 努力於學的目的。同時, 此種精神落實於具體生活行為之上的時候, 即是仁的一部份的實現; 而對於整體的仁而言, 則又是一種工夫、方法。(徐復觀, 1963, 頁 91)

成己同時成物的內涵, 是「君子義以為質, 禮以行之」(《論語·衛靈公》), 在禮的實踐之際所應本著之恰當且合宜的指導精神。⁴¹

⁴¹ 關於仁禮之先後、本末抑或體用關係, 後世儒者對仁禮的貫通與滲透, 和由之而來的緊張關係有更深入的討論, 詳見黃俊傑(2017, 頁 135-210)。



「仁」的自覺精神所「成」，具有「仁者安仁」(《論語·里仁》)的安頓修養工夫之義，並落實到「親親」、「愛人」的社會倫理，以及「博施於民而能濟眾」(《論語·雍也》)推行於天下的仁政之成(黃俊傑，2017，頁148)。換言之，成己同時成物之仁，具有經過修養工夫，由己層層擴及至他人乃至社會安頓之義：

克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？《論語·顏淵》

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」《論語·雍也》

「克己復禮為仁」，自與對「己」的修養有關。朱子解之為「仁者，本心之全德。克，勝也。己，謂身之私欲也。復，反也。禮者，天理之節文也。……故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣。」朱子將「克己復禮」解為克勝己身之私欲，因此成為去主體之己，僅存天理之本心的詮釋。朱子之解引發明清儒者對其將己之私欲與天理本心對立，因而取消主體能動性的批判。趙紀彬認為孔子特別以「為仁由己」來申明「克己復禮為仁」之義，因為「己」是「為仁」的主體，倘若以「去己」之解取消了主體，則無法「為仁」，因此「克己」是與「由己」相近之義。趙氏並引王夫之對《禮記·中庸》：「率性之謂道」所訓之「率」，取「率由」之解來釋「由己」，則「克己」乃具有「率己」之義，因而重新肯定了主體性(1962，頁418-423)。另外，韓儒丁若鏞雖然也與朱子一般將「克」釋為「勝」，但丁氏的「克己」之解，並非去己之私欲，而是以「道心克人心」，以「大體克小體」，是用具有「靈明之性」的「道心」，能夠率性地「以己克己」，作為心之主體的道心在道德活動中具有其自主性(蔡振豐，2010，頁123-137)。船山與茶



山雖取殊途，但都肯定了「克己」的主體性。孔子之「我欲仁，斯仁至矣！」（《論語·述而》），實為克己之發用。

「克己復禮為仁」，是以一種主體自覺的精神，完成對己身的修養，而以此據主體性的修養身體，使修養的德性滲透於生物性的物質身體，更擴及於對社會、國家、世界的轉化（黃俊傑，2015，頁 330）。所謂「仁之方」的「己欲立而立人，己欲達而達人」，正是從成己到成物的實踐：

子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸？」
《論語·憲問》

從「修己以敬」，到「安人」乃至「安百姓」，是仁的自覺精神之發用。能完成仁的實踐，則在發用意涵之外，尚有能夠推行仁的精神之修養工夫，而這種修養是從己身到貫徹到政治的思考。孔子轉化以階級區分君子小人的傳統，以「克己復禮」的能動性，而可以透過修養的品德界定君子小人之分，並以此為取得政治職位的標準，形成讓有德的君子以身作則為政的德治思想（徐復觀，1963，頁 65-66）。循此，德行是在不同生活情境的實踐，「德」是在平俗的倫理實踐中完成（佐藤將之，2013，頁 74）。

君子的德行從修身到日常與社會生活的實踐，即言正己到政治的治理。修身以不同的德目為標準來正己之行自不待言，在治理上，也期望以德治推行仁政：

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。《論語·為政》

以權力之政、法制之刑為治，雖能收治之效，未免是等而下之的操作。若能以德為

本，以禮為方，在倫理秩序下成己也成人之德，才是能使天下歸仁的理想政治。

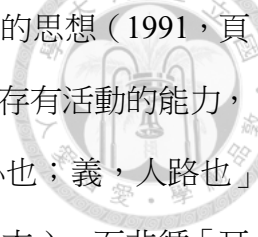
在周文疲弊、舊的禮制流於形式，導致禮崩樂壞而引起社會動盪不安，孔子期待透過君子以「克己」為仁的主體自覺精神發用，開展成為德治的理想而「復禮」重建新的禮制，新的「禮的秩序」是以德治思想為內涵的「仁的秩序」。從物質身體的修養觀而言，君子的養成到發揮的成物之用，是從安放個人在社會關係中的適當位置「修己以敬」，達到個人的安養。進而由個體身體，透過主體性的發用，德行的實踐，逐步擴及於安放人我，乃至安放百姓，而達致群體身體的安養。循此，物質身體的修養，在孔子擘劃的德治理想中，從個體身體擴及於他人的身體，在政治上形成以仁為基礎的倫理秩序安排，轉化為具有倫理意涵的身體。

除了從物質身體轉化為倫理意涵身體的修養思考，儒家思想的另一種身體修養路徑，則是以氣作為人的生物體特性所形成的修養觀。雖然孔子的年代已然有氣的觀念，但在《論語》中只有少數段落提到氣，如《論語·季氏》提到「君子有三戒」的「血氣」。然而孔子提出「仁」的思想，促成了傳統觀念與內省思考的結合，開啟儒家在氣與身體思想的原型（楊儒賓，1993，頁20）。先秦儒家的氣論思想，在《孟子》與《荀子》的思想中廣為發展（陳麗桂，2006b，頁6-8）。

《孟子》的氣化身體觀，在〈公孫丑〉的知言養氣章可見其對氣與人的思考之基本敘述：

告子曰：「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣。」不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可。夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志，至焉。氣，次焉。《孟子·公孫丑》

「氣，體之充也」，清楚地說明人身是由氣所組成的思考，但《孟子》在氣為身體的組成基礎之前，又加上一層「夫志，氣之帥也」。如此，氣在生命的根源意義，則被收攏在「志」的價值導引下。黃俊傑認為，這顯示生理意義的「氣」，須接受



「志」的心志或理性指導，呈現出《孟子》倫理學優先於存有論的思想（1991，頁51）。「志」對生命存有層面的「氣」，具有透過價值方向引領帶動存有活動的能力，是價值實踐的根源。《孟子》所強調的價值根源，是「仁，人心也；義，人路也」（《告子》）、「從其大體為大人」（《告子》），能夠實踐仁義大體之本心，而非循「耳目之官」的「小體」。如果只是從其小體，不免讓生命落入食色之性引領的欲望競逐，而與禽獸無異了！

對《孟子》而言，仁義本心是人與生俱來就具備、根源於心的先天良知良能，也是人之所為人，與禽獸相異的僅僅分別：

惻隱之心，人皆有之。羞惡之心，人皆有之。恭敬之心，人皆有之。是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也。是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也；弗思耳矣。《孟子·告子》

人之所以異於禽於獸者，幾希！庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。《孟子·離婁》

當本心的價值信念能引領存有的生命動能結合，《孟子》的「形—氣—心」則可在大體引導小體之際通而為一：

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛；以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。」《孟子·公孫丑》

作為生命動能的存有之氣「配義與道」，在本心價值引導與之結合，成為「至大至

剛」、「直養而無害」的「浩然之氣」，能夠顯現在身體的形色，使自然的感官身體轉化為具有德性象徵的精神化的身體：



形、色，天性也；唯聖人然後可以踐形。《孟子·盡心》

君子所性，仁義禮智根於心；其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。《孟子·盡心》

心、氣、形在本心價值引導的貫通，除了「踐形」而「生色」於四體，同時，這股具有價值方向的浩然之氣，使道德主體貫通身心的能量，擴散並跨越了身體，打通人我、物我的邊界，達到神、化之境：

可欲之謂善；有諸己之謂信；充實之謂美；充實而有光輝之謂大；大而化之之謂聖；聖而不可知之之謂神。《孟子·盡心》

夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉？《孟子·盡心》

從己之充實「踐形」而發出德性的光輝，透過浩然之氣充滿於天地之間潤澤於外，主體的倫理關懷在實踐的過程擴及萬物而感通。在存有之氣的層面而言，這是經由「我善養吾浩然之氣」的工夫，使自身的浩然之氣「上下與天地同流」，與「塞於天地之間」的浩然之氣感通、與天命契合而致「神」之境。氣的體驗是《孟子》在倫理與存有能通而為一的媒介（賴錫三，2013，頁 3-6）。從身體修養工夫層面而言，「踐形」是通過「養氣」的工夫所致，而養氣則是實踐本心延伸而來，此為《孟子》的「盡心」工夫。在心（或「志」）透過價值方向引導氣的實踐之思想中，擴

充四端的「盡心」工夫是《孟子》的主要關懷（楊儒賓，1999，頁 53）。盡心之於養氣，即是以具優先性的「心」，引導生理意義「體之充」的氣，轉化為具有人文理性特質的「浩然之氣」。此「心」不僅是認識能力的心，更是道德心，即是《孟子》所謂「大體」。因此，作為氣所構成的人，不只是自然的存在，更是道德的存在（黃俊傑，1991，頁 64-65）。

關於養氣、盡心與道德的根源，《孟子》說：

盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。

夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。《孟子·盡心》

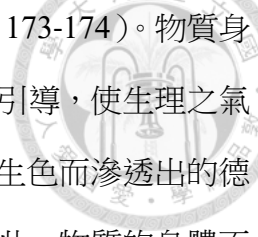
存心養性，對人心之四端的擴充，能使人性顯露而漸知人性。若存養的擴充能「盡心」，就能知人性中仁義禮智的內在懿德，而此內在懿德，即是道德性的天道本體（杜保瑞，1999，頁 133）。循此，當氣和心的價值信念結合時，養氣即是盡心。生命在存有向度循氣的感通進路，與在倫理向度循工夫修養進路，終會通於「上下與天地同流」和「知天」「立命」相契的道德本體。

雖然，《孟子》的修養觀並非由道德形上本體開始而推展出工夫論，而是在生活情境的當下體驗中，發覺四端之心的湧現，因而肯定道德本心的「良能良知」（賴錫三，2013，頁 21）。換言之，《孟子》思想雖提出了德性天的道德本體，然是在人性思考與盡心工夫的實踐中，才確立了道德本體（杜保瑞，1999，頁 133-136）。

42

《孟子》視野下的身體觀，為孔子倫理意涵的身體提供了存有觀點的解釋，和本體論上的延伸。《孟子》以「人乍見孺子將入於井」（《公孫丑上》）的生活情境，顯露無意間擺脫生理欲望而發出的四端之心。此四端之心是「我固有之」，因而發

⁴² 雖然《孟子》不避談天命，思想內容也略帶神秘主義色彩，不過《孟子》之天命以宗教範疇視政權的變動居多。詳見蕭公權（1982，頁 103-104）。



現心的獨立自主活動，是人的道德主體所在（徐復觀，1963，頁 173-174）。物質身體的修養，經由「志，氣之帥也」的道德主體以「不忍人之心」引導，使生理之氣在倫理實踐過程中「集義」而轉化為浩然之氣。浩然之氣踐形、生色而滲透出的德性光輝潤澤並感通萬物，達「上下與天地同流」的神化之境。據此，物質的身體不僅是具有倫理意涵的身體，更轉化為和道德本心身心一如之道德的身體，而冥合於形上的道德本體。

《孟子》思想中倫理與存有的結合，讓道德本心引領氣的轉化，踐形「充實而有光輝」，能致美、大之境。此即君子以「不忍人之心」的主體性發動，在充實善端與倫理實踐的過程擴及為「不忍人之政」。並且「從其大體」的大人，「正己而物正者也」（《盡心上》）。跨越了物我的隔閡，及至德潤萬物、感通萬物的神、化之境。這正是《孟子》「親親而仁民，仁民而愛物」（《盡心上》）的道德關懷。

《孟子》以盡心、養氣、踐形的思想，在孔子不言的「性與天道」開闢出一條倫理結合存有，從工夫論而致形上本體道德根源的途徑。然此心性論的推展，可能加大了理論與經驗世界的隔閡。《荀子》的氣化身體觀，則開啟了一條貼近現實的禮制復歸之路，重新地往經驗世界靠攏。《荀子》思想中的氣，與《孟子》的「氣，體之充也」一般，也是存有的基礎構成：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。《荀子·王制》

人與水火、草木、禽獸等萬事萬物，都「有氣」為共同的基本要素，此處為「生之元」義（陳麗桂，2006b，頁 7）。人之所以為天下貴，對比於「禽獸有知而無義」，是因為人「有知，亦且有義」。及此，和《孟子·離婁》：「人之所以異於禽於獸者，幾希，……察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」似有相近之處，但《孟子》的四端，乃是人在生活情境中發現「固有之」的先驗道德本性，而《荀子》的自然人性，

未必是「有義」的：



今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。……若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也。《荀子·性惡》

今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。

《荀子·性惡》

不可學、不可事而在人者謂之性，可學而能、可事而成之在人者謂之偽。是性、偽之分也。《荀子·性惡》

《荀子》以人類身體的生物本能來界定自然人性。「義」對比於自然人性，並非人先天所具備，而是「彊學而求有之」、「可學而能，可事而成」的「偽」。「義」的重要性凸顯在人是特別注重群類的社會性存在：

凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。《荀子·禮論》

力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物，故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。《荀子·王制》

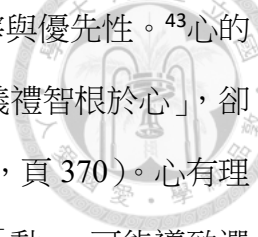


人愛其類而「群」，人因能群而高於其他血氣之屬，但這也同時是人有更強烈秩序需求的原因。「有義」是人能夠在感官的「知」之外，具有能知更高層次「義」的能力。進而於人類「能群」的生活情境中，透過人理性的知所支撐的義，在「禮」的正當性配置下，完成適當的「分」，並達到「和」的秩序（林俊宏，1998，頁 203-204）。而人之所能從「有知」，經過學與事，達到「有義」的「偽」，是因為有「心」的作用：

性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽。慮積焉、能習焉而後成謂之偽。《荀子·正名》

心能夠感受自然本性的情感，同時心具有理性知慮選擇的功能。人可以「有義」，即是在學與事的過程，經過心的理性知慮，長期的反省與積累而達到的人為結果。《荀子》對心的知慮有更深入的描述：

故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也，然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀。故心未嘗不動也；然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。作之：則將須道者之虛則人，將事道者之壹則盡，盡將思道者靜則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。《荀子·解蔽》



《荀子》的「心」除了具有「知」的能力，同時也對身體的主宰與優先性。⁴³心的優先性是《荀》、《孟》思想的相似處，然而《孟子》所謂「仁義禮智根於心」，卻是《荀子》所不信賴的（徐復觀，1963，頁 242；黃俊傑，2015，頁 370）。心有理性知慮選擇的能力，但這不保證心的向善。心之「臧」、「兩」、「動」，可能導致選擇的混亂，抑或主動選擇一味追求自然之性的欲望滿足，唯有「虛壹而靜」而致「大清明」之心可以知道。

「虛壹而靜」是針對心的工夫，但《荀子》從氣的層面指出，理性知慮的活動，是「血氣之精也，志意之榮也。」（《賦》）言下所揭露的身體，是物質的血氣、理性知慮，以及志意縮合為一的統合身體觀（伍振勳，2001，頁 5）。因此，「虛壹而靜」的工夫，尚且由物質的身體「治氣」，從生理的修養通往心理的「養心」（曾暉傑，2017，頁 16）：

治氣養心之術：血氣剛強，則柔之以調和；知慮漸深，則一之以易良；勇膽猛戾，則輔之以道順；齊給便利，則節之以動止；狹隘褊小，則廓之以廣大；卑溼、重遲、貪利，則抗之以高志；庸眾駑散，則劫之以師友；怠慢僿棄，則炤之以禍災；愚款端慤，則合之以禮樂，通之以思索。凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。《荀子·修身》

「治氣養心」所收之效，乃是血氣、知慮等生理機制，乃至心理活動的調和，這實為心在物質形體，與思慮的精神能夠「虛」、「壹」且「靜」的工夫。換言之，治氣養心的調和工夫，是「大清明心」所以能夠發用「神明」而能知道的前置條件。《荀子》同時也指出治氣養心的方式「莫徑由禮，莫要得師」，可是禮作為一種外在的倫理規範如何能夠達到心氣的治理？這關乎人無論如何，在存有的概念下是「血氣

⁴³ 《荀子·解蔽》：「心者，形之君也，而神明之主也」；《荀子·天論》：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君」。

之屬」，血氣之屬有知、莫不愛其類而「群」。因此《荀子》思想中個體修養的發動，仍須回到社會的脈絡下理解。



《荀子》描繪社會中的自然人性為：

人之性惡，其善者偽也。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。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。

《荀子·性惡》

當人以「生而有」的自然之性，「順是」活動於人類社會，導致社會性的動亂，與對個人的生命威脅。物質身體在人人以自然之性「順是」活動的社會中，與「禽獸有知而無義」相差無幾。在求生之際尚欲「治氣養心」、「虛壹而靜」而致「大清明」是難上加難。循此，「治氣養心之術，莫徑由禮」，是較實際的作法：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求；求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者，養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢、刻鏤、黼黻、文章，所以養目也；鐘鼓、管磬、琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房、檼頹，越席、牀第、几筵，所以養體也。故禮者，養也。

《荀子·禮論》

禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮能固，加好

者焉，斯聖人矣。故天者，高之極也；地者，下之極也；無窮者，廣之極也；
聖人者，道之極也。故學者，固學為聖人也，非特學無方之民也。《荀子·
禮論》

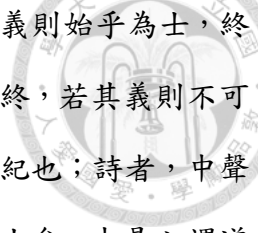


《荀子》明白指出「禮」在「治氣養心」發揮的基礎之效，是對物質身體干擾的排除，並透過禮義的分配達到給養的需求，逐漸達致血氣的調和。在「欲必不窮乎物，物必不屈於欲」的社會環境下，「治氣」的基礎有所以養，「虛壹而靜」的「養心」也逐步具備。而聖人在「禮之中」的思索知慮能致「道之極」，庶幾是在禮之中完成「虛壹而靜」的修養，方能以「大清明心」知道的展現。「治氣養心之術，莫徑由禮」至此也不言而喻了！

雖然，自然人性下的「臧」、「兩」、「動」之心，如何決定以禮來治氣養心？如何決定以聖人為學，而非以無方之民為學？因此《荀子》的治氣養心之術，在「莫徑由禮」之外，更特別指出「莫要為師」，強調師法的重要：

禮者，所以正身也；師者，所以正禮也。無禮何以正身？無師，吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師，以身為正儀而貴自安者也。《荀子·修身》

「禮」雖有治氣養心之效，然而「無師吾安知禮之為是」？透過外在師法的力量，「得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯之道也」(〈性惡〉)。《荀子》視「君師」為「禮有三本」之一，重視師法的態度遍及全書，正因為透過「師法之化」，才能化「本始材朴」之性，而起「文理隆盛」之偽。從化性到起偽，則由「學」的工夫所致：



學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入，學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之，人也；舍之，禽獸也。故書者，政事之紀也；詩者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也，故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。《荀子·勸學》

先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。《荀子·儒效》

透過外在「師法之化」，人之所學「始乎誦經，終乎讀禮」。在學禮之中所知的義，是人之所以為人的基礎，「為之，人也；舍之，禽獸也」。《荀子》所擘劃的學人，不停留在僅知禮義的外在層面，而是在能夠化性起偽的人格中，「始乎為士，終乎為聖人」。換言之，學可以不斷積累，「真積力久則入」，是儒者從外在的師法、學禮，逐步內化所學為人格內容，即使「終乎為聖人」，學仍然是無止盡地「至乎沒而後止也」（伍振勳，2001，頁18）。這樣的「真積力久」，是「並一而不二，所以成積也」（《荀子·儒效》）的專心一志，也即是治氣養心工夫「莫神一好」所致的「壹」。身體修養在《荀子》思想的究竟，正是聖人專心一志不斷地學與積累，「習俗移志，安久移質。並一而不二，則通於神明，參於天地矣」（《荀子·儒效》），而達到「道德之極」。

《荀子》修養觀「通於神明，參於天地矣」的「道德之極」之究竟，和大清明心的「虛壹而靜」工夫，與道家的關聯是個謎團。徐復觀認為《荀子》可能受道家的影響，但經過消化而形成其思想。以虛靜否定仁義為道德之心的觀點，與道家相近，然而《荀子》卻用虛靜保障並發揮心知的活動，則與道家相反。同時心知不具道德的發端，使得師法在《荀子》思想中，遠比心知的分量更加為重（1963，頁284）。師法的學與積，從外在的禮，逐漸觸碰到蘊藏其中超越義的「道」。這條修養的路

徑在究竟處指向「道」的回歸。同時，完成修養的體道者，也具備了以道為治的高度治理技巧，成為「內聖外王」的理想人格（林俊宏，1998，頁 219-220）。

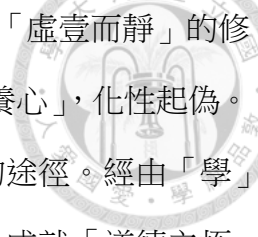
《荀子》在人類為血氣之屬而能群的社會脈絡下發展其修養觀。「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」物質身體在自然人性的社會下，需要透過禮的規範，達致身體的給養與調和。而因為自然人性不具內在的道德，作為外在規範的禮，需要經由師法之化，才能佈於人心、實踐禮治，因此「學」是物質身體達到治理的基礎工夫。同時，《荀子》認為能夠透過專心一志，不斷學習的積累，將禮的外在規範內化為主體的內在道德。透過「治氣養心」修養的身體，即能由「虛壹而靜」的工夫而致「大清明」之心，而回歸於超越的「道」。修養在《荀子》思想中的完成，是由物質的身體走向外在規範的倫理身體，並在不斷學習的積累下，轉化為道德的身體。此道德的身體在修養過程具備了師法之化的治理技巧，更以大清明心認識超越的道，成為能夠以道為治、以禮為治的理想治理人格。

先秦儒家的身體政治觀，於孔子「仁」之思想開啟，展現人作為主體性的存在，於社會關係與自然聯繫中，建構以仁為依歸的身體修養觀。其中可由「社會化的身體」與「氣化的身體」兩脈討論。

以孔子思想為核心的「社會化的身體」觀，強調人在倫理網絡中的秩序安放。孔子提出「仁」作為內在道德自覺的基礎，透過「克己復禮」的主體性發用，使行為合乎「禮」的規範。循此修養進路，從「修己以敬」的個體安頓，延伸至「安人」、「安百姓」，指向以仁為內涵的德治治理思想。

以「氣」為媒介的「氣化的身體」觀，體現在《孟》、《荀》的思想中。《孟子》指出「氣，體之充也」，然「志，氣之帥也」，氣化的身體需受具有道德性的「心」所引導。通過日常道德實踐擴充「四端」之心，存心養性，可以培養「浩然之氣」，此氣與仁義道德相結合，能「踐形」、「生色」，使物質身體轉化為彰顯德性的精神化身體，進而感通天地萬物，達致「上下與天地同流」的道德身體。

《荀子》認為「氣」為身體構成的基礎，但認為仁義禮智並非先天固有，而是



後天學習的結果。《荀子》強調「心」具有知慮功能，但需經由「虛壹而靜」的修養工夫，透過「禮」的外在規範和「師法」的教化，才能「治氣養心」，化性起偽。禮不僅「以養人之欲，給人之求」，更是學習與積累通向道德的途徑。經由「學」的不斷積累，個體能內化禮義，最終「通於神明，參於天地」，成就「道德之極」的理想人格，氣化身體循此成為透過學習與外在規範而臻於完善的道德身體。

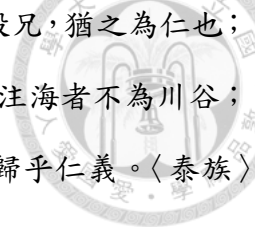
先秦儒家的身體政治觀雖有不同的進路，然皆經由主體性發用與相應的修養工夫，將個體的物質身體轉化為承載倫理價值，乃至契合於形而上本體的道德身體，於個體至群體之實踐中實現德治的治理。

三、《淮南子》自先秦儒家開展的無為治理

《淮南子》論仁義與禮樂制度的治理，由「因民之性」、因人性之資，開出一條根據「權自然之勢」以成文理的論述：

治之所以為本者，仁義也；所以為末者，法度也。〈泰族〉（頁 2184）

「治之所以為本者，仁義也」，是因仁義為人性所原具，而非外鑿的偽飾。因此禮節制度的設立，是因其所有於性而為之節文，權其勢而為順其性之用。〈泰族〉言：「人之性有仁義之資」，就仁義之資內在於人性而言，與《孟子·盡心》之「君子所性，仁義禮智根於心」相仿。但此仁義之資，「非聖人為之法度而教導之，則不可使鄉方」，則顯示仁義雖內在於人之性，然未經教導則難自達於善。此與《荀子·性惡》所謂「人之性惡，其善者偽也」，強調透過「學」化性起偽的工夫積累相近，統治者也近於「君師」的角色而為萬民之儀。然而對《淮南子》而言，學之雕琢、制度與教育所成者非偽之善，而是成就其性、因資為用。仁義之資於日常實踐的展現見於：



夫觀逐者於其反也，而觀行者於其終也。故舜放弟，周公殺兄，猶之為仁也；文公樹米，曾子架羊，猶之為知也。……故百川並流，不注海者不為川谷；趨行踏馳，不歸善者不為君子。故善言歸乎可行，善行歸乎仁義。〈泰族〉

（頁 2128-2129）

偏知萬物而不知人道，不可謂智；偏愛群生而不愛人類，不可謂仁。仁者愛其類也，智者不可惑也。……凡人之性，莫貴於仁，莫急於智。……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。治國上使不得與焉。孝於父母，弟於兄嫂，信於朋友，不得上令而可得為也。釋己之所得為，而責于其所不得制，悖矣！士處卑隱，欲上達，必先反諸己。上達有道，名譽不起而不能上達矣。取譽有道，不信於友，不能得譽。信於友有道，事親不說，不信於友。說親有道，修身不誠，不能事親矣；誠身有道，心不專一，不能專誠。道在易而求之難，驗在近而求之遠，故弗得也。〈主術〉（頁 1049-1050）

〈主術〉之「孝於父母，弟於兄嫂，信於朋友」，是根源於人性中具備的仁義之資所發揮的行動。「善言歸乎可行，善行歸乎仁義」，透過個人的修養與實踐所發用的仁義之資，成為推動善行的原動力。〈泰族〉明言「所謂仁者，愛人也」，並進一步指出「仁者愛其類也」，即仁的核心內涵在於「愛人」，此一情感基礎並非後天強加，而是源自於人性自然的真誠情感。「誠身有道，心不專一，不能專誠」，即是《淮南子》強調剝除個人巧知、詐偽而能專一心志的修養工夫，是真誠情感發用的開始。而此仁義亦非僅止於對特定對象的感情傾注，更是擴及對整體群類，乃至所有存有的關懷。「國之所以存者，仁義是也」，由個人身心修養推及社會群體秩序的倫理進路，仁不僅是情感的表達，也是倫理秩序之根本，政治即在出於仁義之資的善行活動中達到治理。



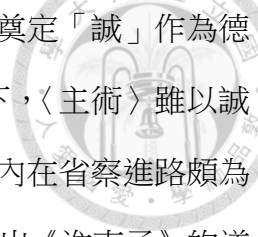
如此，「誠」不僅是經過修養達致的狀態，也是貫通倫理秩序的實踐根本。修身能專誠是承擔親情、朋友、君臣等倫理關係達成秩序的前提。《禮記·中庸》與《孟子》也有相關的說法：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。……自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。《禮記·中庸》

居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣。信於友有道；事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道；反身不誠，不悅於親矣。誠身有道；不明乎善，不誠其身矣。是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。《孟子·離婁》

雖然〈主術〉：「誠身有道，心不專一，不能專誠」，與〈中庸〉、《孟子》之「誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣」呈現略微差異，但〈中庸〉、《孟子》與《淮南子》，皆以「誠」為一條通往倫理秩序的共通徑路。然而，〈中庸〉與《孟子》更進一步揭示「誠」與天道本體的關聯。〈中庸〉指出：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」；《孟子》亦有「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」。兩者雖在道德實踐的修養關注旨趣有所不同，⁴⁴然無論「誠身」作為道德實踐修養工夫所關注的要

⁴⁴ 《禮記·中庸》關注由「誠之」的工夫達到「誠」的修養。亦是由「人之道」，依「擇善而固執」



點為何，〈中庸〉與《孟子》皆以「誠者，天之道也」為論據，奠定「誠」作為德性實踐的依據，其道德實踐根源於形而上的天道本體。相較之下，〈主術〉雖以誠為實踐倫理秩序的關鍵，其修養也與〈中庸〉、《孟子》所強調的內在省察進路頗為相似，但《淮南子》並未指出「誠」是天道本體的顯現，這顯示出《淮南子》的道德實踐與〈中庸〉、《孟子》在形上根源與實踐面向上的差異：

說之所不至者，容貌至焉；容貌之所不至者，感忽至焉。感乎心，明乎智，發而成形，精之至也，……慈父之愛子，非為報也，不可內解於心；聖人之養民，非求用也，性不能已；若火之自熱，冰之自寒，夫有何脩焉？及恃其力、賴其功者，若失火舟中。故君子見始斯知終矣。媒妁譽人，而莫之德也；取庸而強飯之，莫之愛也。雖親父慈母，不加於此，有以為，則恩不接矣。故送往者，非所以迎來也；施死者，非專為生也。誠出於己，則所動者遠矣。

〈繆稱〉（頁 1066）

《淮南子》對出於仁義之行動的理解，不僅建構於倫理秩序的規範之上，更深層地出於人之性情的自然發動。「慈父之愛子，非為報也，不可內解於心；聖人之養民，非求用也，性不能已」。仁義行動的發生，是來自存有間無可遏止的性情自然發動，如「火之自熱，冰之自寒」，呈現出道德行動不假矯飾的純粹本質。《淮南子》的道德，無關乎「誠者，天之道也」的道德價值本體，並且道德行動也不是根源於道德本體的價值判斷而為，而是在「道生之，德畜之」的整全，體乎道、通乎德的自然活動。因此，《淮南子》的仁義並非在「善」的層次進行價值判斷，而是以「真」

的道德實踐，達於「天之道」而能「盡其性」。《孟子》的「誠其身」也是由「明乎善」來達成。《孟子》謂「思誠者，人之道也」，闡述「誠」乃是透過思考而得到的道德概念，關注於心具有價值思辨的能力，「心之官則思」（〈告子〉），因此修養以「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（〈盡心上〉）的進路，以「能思之心」擴充「為善之心」。〈中庸〉與《孟子》在「誠」的思想意義非本文討論之要點，謹以此呈現《淮南子》關於「誠」的思想與〈中庸〉和《孟子》根源於道德本體之「誠」有所不同。關於《禮記·中庸》與《孟子》的「誠」之思想討論，詳見日·佐藤將之（2007，頁 105-109）；伍振勳（2019，頁 27-31）。



為其詮釋重點（李慶豪，2022，頁 243）。仁義之所以能感人，乃源於其出自心的專一與真誠。「誠出於己，則所動者遠矣」，這種由內而發的真誠，猶如慈母愛子之情，自然而然流露於行為之中。

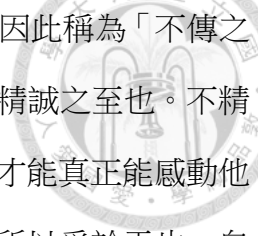
如此「誠」的思想，使《淮南子》的仁義觀，呈現為存有以真誠為中介的情感倫理互動方式。情感的傳達與身體的關聯，則表現於「感乎心，明乎智，發而成形，精之至也」。身體不僅是倫理行為的執行者，真誠的情感會以身體為媒介，發用出超越外在禮法規範活動的感應：

昔雍門子以哭見於孟嘗君，已而陳辭通意，撫心發聲，孟嘗君為之增歎歎吧，流涕狼戾不可止。精誠形於內，而外諭哀於人心，此不傳之道。使俗人不得其君形者而效其容，必為人笑。〈覽冥〉（頁 643）

孔子愀然曰：「請問何謂真？」客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。……禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此，不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。」《莊子·漁父》

三月嬰兒，軒冕在前，弗知欲也，斧鉞在後，弗知惡也，慈母之愛諭焉，誠也。故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬥也。說與治不誠，其動人心不神。《呂氏春秋·具備》

雍門子的哀情發自內心，真誠而無偽，因此能引起他人情感的深度共鳴。真誠所動



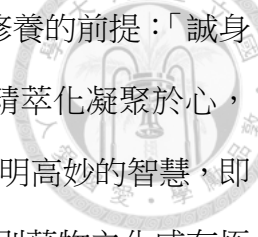
人者，是植根於存有內在的真切情感，而非具有可習得的技巧，因此稱為「不傳之道」。如此以「真」詮釋「誠」，亦見於《莊子·漁父》：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人」。比起強為之的形式模仿，誠達至極的「真」才能真正能感動他人，喚起他者相應的共鳴。因此「誠」是超越形式化的禮俗，「所以受於天也，自然不可易」的本性。《莊子·漁父》之「精」和「誠」是對儒家之「仁義」與「禮」的價值批判，而在《呂氏春秋·具備》，「誠」和「精」概念的結合，是可「通於天」而能動人的一種統治術（佐藤將之，2005，頁 230-241）。

「誠」的真實情感與「精」在氣化的身體修養思想結合，在《淮南子》形成存有感應發生的基礎：

天有四時，人有四用。何謂四用？視而形之，莫明於目；聽而精之，莫聰於耳；重而閉之，莫固於口；含而藏之，莫深於心。目見其形，耳聽其聲，口言其誠，而心致之精，則萬物之化咸有極矣。〈繆稱〉（頁 1128）

夫大生小，多生少，天之道也。故丘阜不能生雲雨，滎水不能生魚鱉者，小也。牛馬之氣蒸生蟣虱，蟣虱之氣蒸不能生牛馬。故化生於外，非生於內也。夫蛟龍伏寢於淵，而卵割於陵；騰蛇雄鳴於上風，雌鳴於下風，而化成形，精之至也。故聖人養心，莫善於誠，至誠而能動化矣。〈泰族〉（頁 2086）

君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣；誠心行義則理，理則明，明則能變矣；變化代興，謂之天德。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉。夫此有常，以至其誠者也。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。《荀子·不苟》



「誠」以真摯的情感動人。欲達到「誠」的狀態，〈主術〉指出修養的前提：「誠身有道，心不專一，不能專誠」。透過修養專氣、滌神達到氣的精萃化凝聚於心，「精……集於心，則其慮通」(〈本經〉)，精氣作用於心發揮出神明高妙的智慧，即〈繆稱〉言：「目見其形，耳聽其聲，口言其誠，而心致之精，則萬物之化咸有極矣」。這是自然而然流露的真摯情感，經由精氣運化能通於萬物之理。〈泰族〉言：「聖人養心，莫善於誠，至誠而能動化矣」，即呼應「感乎心，明乎智，發而成形，精之至也」，當誠之真摯情感達於精之至，精作用於心通於大道，自然生發出氣的感應而產生「動化」的效果。亦即，至誠之所以能動化，在於其根源於專一精氣，從而生發出感通之效。

《荀子·不苟》雖稱：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣」。同樣強調「治氣養心」(《荀子·修身》)、「虛壹而靜」(《荀子·解蔽》)專一心志而化物，但其根源於與《孟子》思想相近的道德力量，強調誠心「守仁」、「行義」，以實踐仁義之道(佐藤將之，2007，頁111-116)。《荀子》中的誠仍不離道德價值規範之善，帶有較強的教化與實踐倫理規範的味道，並未與「精」的氣化思想有關連。《淮南子》之精誠動化，則是真摯情感在身心氣化思想中，心氣的自然運化而發揮的感應力量。這樣的進路明顯不同於荀子。

在《淮南子》的氣化宇宙思想中，氣為貫通天地與萬物的基礎，並在自然的氣化運行存在感應的現象：

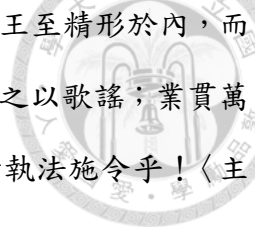
夫濕之至也，莫見其形，而炭已重矣；風之至也，莫見其象，而木已動矣。日之行也，不見其移，騏驥倍日而馳，草木為之靡，縣夔未轉，而日在其前。故天之且風，草木未動而鳥已翔矣；其且雨也，陰曠未集而魚已噞矣，以陰陽之氣相動也。故寒暑燥濕，以類相從；聲響疾徐，以音相應也。故《易》曰：「鳴鶴在陰，其子和之。」高宗諒闇，三年不言，四海之內，寂然無聲，一言，聲然大動天下，是以天心喆嗷者也，故一動其本而百枝皆應，若春雨

之灌萬物也，渾然而流，沛然而施，無地而不澍，無物而不生。故聖人者，懷天心，聲然能動化天下者也。故精誠感於內，形氣動於天，則景星見，黃龍下，祥鳳至，醴泉出，嘉穀生，河不滿溢，海不溶波。……天之與人，有以相通也。〈泰族〉（頁 2075）

「陰陽之氣相動」是存有在宇宙間自然發生的感應現象。透過修養專一心氣，統治者的政治實踐超越於法令教化的外在施加，更深層地根植於真摯情感引發天地萬物的共鳴。「精誠感於內，形氣動於天」，此時「精誠」不僅是心理情感或仁義之資的顯現，同時也是心志的專一，在物質上剝除遮蔽達到氣的精萃，朗現精氣而與大道貫通。聖人以此朗現精氣通乎大道的心，消融於宇宙之大化而自然地與天地萬物有機互動，因而「天之與人，有以相通也」。政治行動在自然秩序之中「一動其本而百枝皆應」的氣化感通，「若春雨之灌萬物也，渾然而流，沛然而施，無地而不澍，無物而不生」：

聖主在上位，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，非戶辨而家說之也，推其誠心，施之天下而已矣。……夫矢之所以射遠貫牢者，弩力也；其所以中的剖微者，人心也。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，必自精氣所以與之施道。故摠道以被民，而民弗從者，誠心弗施也。〈泰族〉（頁 2086）

故至精之所動，若春氣之生、秋氣之殺也，雖馳傳驚置，不若此其亟。故君人者，其猶射者乎？於此豪末，於彼尋常矣。故慎所以感之也。夫榮啟期一彈而孔子三日樂，感于和。鄒忌一微而威王終夕悲，感于憂。動諸琴瑟，形諸音聲，而能使人為之哀樂，縣法設賞而不能移風易俗者，其誠心弗施也。

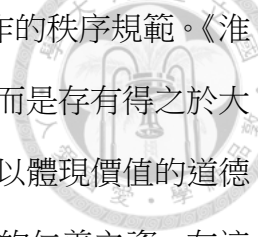


甯戚商歌車下，桓公喟然而寤，至精入人深矣。……古聖王至精形於內，而好憎忘於外；出言以副情，發號以明旨；陳之以禮樂，風之以歌謠；業貫萬世而不壅，橫烏四方而不窮；禽獸昆蟲，與之陶化，又況于執法施令乎！〈主術〉（頁 923）

〈主術〉舉榮啟期一彈而孔子三日感樂，鄒忌一徼而威王終夕悲者，以示真情動人，「至精入人深矣」的感應。此「精」是精神上的虛寧純淨，同時也是生命氣機高度流行，成為與自然和存有交通最好的情境（陳麗桂，1997，頁 89）。因此「誠心」能貫通天人、感通萬物，非單只是情感的流露或個人道德的裝飾。治理行動「其所以能行者，精誠也」，關鍵因素在於統治者誠心所發的精氣感應，「必自精氣所以與之施道」，亦即讓「誠心」成為政治效能運作的樞紐：

故大人者，與天地合德，日月合明，與鬼神合靈，與四時合信。故聖人懷天氣，抱天心，執中含和，不下廟堂而衍四海，變習易俗，民化而遷善，若性諸己，能以神化也。……故陰陽四時，非生萬物也；雨露時降，非養草木也；神明接，陰陽和，而萬物生矣。故高山深林，非為虎豹也；大木茂枝，非為飛鳥也；流源千里，淵深百仞，非為蛟龍也。致其高崇，成其廣大，山居木棲，巢枝穴藏，水潛陸行，各得其所寧焉。〈泰族〉（頁 2081-2085）

〈泰族〉的「神化」治理，藉由「誠」的概念表現，以回歸自然情性的「真」為核心，透過專一心志與之併發相通於天地的氣化感應，由此推展出不同於先秦儒家，成其德性的感應實現。統治者經由身體修養「懷天氣，抱天心，執中含和」，揭示出一種心在精神情感面向，與物質氣化面向與大道自然相通，而能由「心致之精」發揮「精誠感應」的治理。這樣的實踐，使移風易俗的意義從外在倫理規範對身體進行的規訓，轉化為使人「若性諸己」般自然向善的回歸。



如此一來，《淮南子》的教化，就不是根源於一價值體系而作的秩序規範。《淮南子》所言的「德」，也不同於先秦儒家源自價值本體的道德，而是存有得之於大道的自然之德。循此，政治的關鍵不循善端擴充、「知善而為」，以體現價值的道德的途徑。透過「誠心」感應，引導群體的身體自發地展現其本有的仁義之資，在這種治理模式中，群體的身體不是被動的規訓對象，聖人精誠感之而「變習易俗」者，是讓群體身體回歸於「有仁義之性」的存有，而致「各得其所寧」的和諧自然秩序。

較於先秦儒家將道德實踐建立於天道或價值本體之上，《淮南子》自氣化自然的基礎，主張統治者基於真誠的情感，透過修養達至「誠」以通乎道德，而達到政治行動的感通效果。「誠」不僅是倫理實踐的基礎，更是在精誠感應的心氣運化中，可通於天地萬物的媒介；仁義亦非外設強加的制度價值，而是源於人內在的自然情感，由專一的修養工夫而逐漸流露於行動。統治者對於群體身體的治理，並非自上而下地施加道德規範，而是強調由「誠出於己」的本真情感，以精誠感發群體身體內在的自然之性，使人民「若性諸己」地發揮仁義之資，社會在群體身體自然地發揮仁義之資所為的善行活動中達到治理。

參、淮南道家與先秦道法家的身體政治觀

關於《淮南子》中與法家氣質較接近的內容，本文以「道法家」的觀點進行討論。雖然後出的《淮南子》未始沒有論及先秦法家治術的成分，然而無論從理論上，《淮南子》是以「道論」為核心，開啟身體與治理的討論，或在成書的時代背景下，漢初鑒於秦亡於苛法，因此採取黃老治術而不言法來看，以「道法家」作為討論的方向，相對更廣泛的法家，或許能夠更貼近於《淮南子》論法的思考脈絡。

《史記·老子韓非列傳》言：「申子之學本於黃老而主刑名」，也說：「韓非者，……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」。《史記·孟子荀卿列傳》：「慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。」田駢、環淵等人著作與《申子》亡佚或僅存斷簡，《慎子》尚有明人輯佚（陳麗桂，

1991，頁 150)。循此，本段討論先秦道家，以《慎子》和集法家之大成的《韓非子》為主要討論文獻。另外《管子》作為稷下黃老思想的學術集合，也是影響道家思想的重要著作，在《韓非子》可見受《管子》影響之跡（王叔岷，2007，頁 288）。

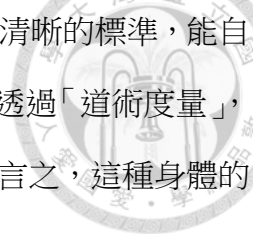
《管子》一書雜揉黃老、刑名法術兵戰爭伐，亦重含攝儒家的禮義教化，與《淮南子》頗為相似（郭應哲，2018，頁 38-41），然本文第二章有就《管子》黃老思想的〈心術〉上下、〈白心〉、〈內業〉四篇與《淮南子》的修養觀進行對話，在此按下不表。

一、淮南道法家的身體政治觀

《淮南子》在〈本經〉道氣關係與治理層次中提到「帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律」，最基礎的治理是採取「生之與殺也，賞之與罰也，予之與奪也」、「伐亂禁暴」（〈本經〉）的方法，「用六律」指的是以禁制的方式移除擾亂秩序的因子所進行的治理。基於「人性安靜，而嗜欲亂之」（〈俶真〉），對於嗜欲的節制，就成了治理身體的基礎。

生命的活動，本應對「生之形」進行適當的給養。修養的聖人即根據自身的實際需要「量腹而食，度形而衣」，「食足以接氣，衣足以蓋形，適情不求餘」（〈精神〉）的適性。不過這種主動進行節制，又能「適情」的理想要求，與現實間是有落差的。〈主術〉道出普遍的現象是：「夫民之好善樂正，不待禁誅而自中法度者，萬無一也。」因此對於物質身體的修養，《淮南子》提出更貼近現實的治理方式：

故達道之人，不苟得，不讓福，其有弗棄，非其有弗索，常滿而不溢，恒虛而易足。今夫雷水足以溢壺榼，而江、河不能實漏卮，故人心猶是也。自當以道術度量，食充虛，衣御寒，則足以養七尺之形矣。若無道術度量而以自儉約，則萬乘之勢不足以為尊，天下之富不足以為樂矣。〈汜論〉（頁 1472）



理想通達於道的修養者，「不苟得，不讓福」，對於物質的得失有清晰的標準，能自我約束而不為外物所惑。然而對於尚未完成修養的治理者，則須透過「道術度量」，以「自儉約」的方式，達到「食充虛，衣御寒」的適切狀態。換言之，這種身體的修養，是向道靠近以實現「足以養七尺之形」的身體治理。

據此，透過「法」作為規範就成了對於物質身體治理的基礎：

法者，天下之度量而人主之準繩也。縣法者，法不法也；⁴⁵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。古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以制有司，使無專行也；法籍禮儀者，所以禁君，使無擅斷也。人莫得自恣則道勝，道勝而理達矣，故反於無為。無為者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從己出也。〈主術〉（頁 988）

統治者在法的規範下「莫得自恣」，離開「夫目妄視則淫，耳妄聽則惑，口妄言則亂」（〈主術〉）的妄為，是藉由外在規範的法，對感官知覺妄動、嗜欲之妄發產生一定的限制，此即「以道術度量」的過程之一。〈主術〉強調法並非為了統治者的私利產生，法對統治者一樣具有約束性，「法籍禮儀者，所以禁君」。由此，統治者審視「中程者賞，缺繩者誅」，而作「法不法、賞當賞」的刑名文武，透過法制律令的具體施為，對群體身體產生適切的規範與限制而達到政治治理，社會秩序因此得以貫徹。

憑恃作為規範的法，由統治者自身的約束作為起點，向復反於道的無為秩序接

⁴⁵ 「縣法者，法不法也」，據王念孫，上二「法」皆當為「罰」，與「設賞者，賞當賞也」相對為文。楊樹達謂「法」字古人多作動詞用，因此「法不法」，上「法」亦作動詞用。兩者於字面上雖有不同，然於《淮南子》文本所傳達的意義卻無異，本文認為兩者皆可從。詳見張雙隸（2013，頁 989），註二。



近，也是對被治者進行身體治理：

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，故令行於天下。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。
〈主術〉（頁 988-989）

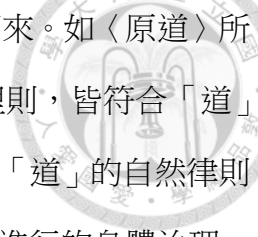
以法作為外在規範的度量標準，作為道術在治理實踐中的延伸，整個過程是以「人主之立法，先自為檢式儀表，故令行於天下」為始，即自「法籍禮儀者，所以禁君」，到「其立君也，所以嗣有司」，乃至「置有司也，所以禁民」，從統治者的個人身體到多個身體治理，循法而致無為的實踐過程。

統治者與政治社群得以透過「法」這一外在規範，對物質身體進行治理而往太一復歸，是因為法本身符合於「道」，並源自於「道」。依循「法」而為的治理，實際上就是依循「道」而為。如此，符合於「道」的身體治理才成為可能：

道者一立而萬物生矣。是故一之理，施四海；一之解，際天地。其全也，純兮若樸；其散也，混兮若濁。濁而徐清，沖而徐盈。澹兮其若深淵，汎兮其若浮雲，若無而有，若亡而存。萬物之總，皆閱一孔；百事之根，皆出一門。其動無形，變化若神；其行無跡，常後而先。〈原道〉（頁 96）

古之為度量輕重，生乎天道。〈天文〉（頁 371）

法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。……法者，非天墮，非地生，發於人間而反以自正。〈主術〉（頁 988）



「道」是萬物存有的根源，世間的萬有萬化皆由「道」的開展而來。如〈原道〉所言：「一之理，施四海；一之解，際天地。」表明萬事萬物的理則，皆符合「道」的自然律則。統治者「以道術度量」進行的身體治理，正是遵循「道」的自然律則而達到個人修養。循此，統治者透過法對自身的治理，到對他者進行的身體治理，所依循的即是符合道的自然律則而形成的規範。

另外，從法的合宜與正當性言，〈主術〉明白地指出法的來源「非天墮，非地生，發於人間」，並且需符合「義」、「眾適」，最終以「人心」作為其根據，肯定了法對人間之事的現實與合理性（戴黍，2005，頁 113）。其中「發於人間」、「合於人心」，並非《淮南子》對民粹思維的證成。〈主術〉云：「是故聖人舉事也，豈能拂道理之數，詭自然之性，以曲為直，以屈為伸哉！」說明了人間之事的基礎，是以「道理之數」、「自然之性」為理則。此處的自然之性，非當僅論人這個類屬，而指更廣泛的存有。然而即便以自然人性為釋，〈原道〉也清楚的點明「人生而靜，天之性也」，生命本始即具有源於道之宗的性質。因此，作為現實政治與身體治理的方式，「法」是源自於「道」而生的人為規範。

儘管法度刑罰的作用多是針對物質身體予以限制，和聖人「節於己」、「適情不求餘」的理想尚有差距，但以物質身體作為修養的基礎，卻是較為容易的切入點。相應地，透過法治律令進行的政治治理也更具可操作性：

古者人醇工龐，商樸女重，是以政教易化，風俗易移也。今世德益衰，民俗益薄，欲以樸重之法，治既弊之民，是猶無鑄銜繫策鍍而御駢馬也。昔者神農無制令而民從，唐虞有制令而無刑罰，夏后氏不負言，殷人誓，周人盟。逮至當今之世，忍詢而輕辱，貪得而寡羞，欲以神農之道治之，則其亂必矣。……夫神農、伏羲不施賞罰而民不為非，然而立政者不能廢法而治民。舜執干戚而服有苗，然而征伐者不能釋甲兵而制強暴。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。〈汜論〉（頁 1387）



對《淮南子》而言，即使循法而治屬於〈本經〉所謂「六律」、「賞賢而罰暴」之治，被稱之為治理層次之末。但在道德衰敝的晚世，對應已然流敗的風俗、薰染之民性，應「論民俗」、「因時變」而制權變合適的治理是必要的，此間，以法的制度律令為治，能相對快速、有效地在一定的範圍內產生禁限的功效。也因為法是源自於道而為的規範，循「法」而進行的治理，不僅維繫了社會秩序，也從對統治者、對政治社群的身體治理途徑，使得復歸於「道」的治理成為可能。

二、先秦道法家的身體政治觀

〈主術〉的道法思想，乃承繼自黃老思想，以治道法天道，貫通現實治理與自然無為之道（陳麗桂，1997，頁 112）。細究先秦的法家思想淵源，與黃老學的關係有跡可循，司馬遷將老、莊、申、韓並列為傳，並指出慎到、申不害與韓非之學本於黃、老，顯示法家思想與黃老學關係匪淺。⁴⁶由黃老學理論源頭之「道」，推而成為現象萬有生化的自然律則，乃至人類社會的法制規範，「道生法」的系絡指出法的統攝意涵與正當性基礎，也推演出治理者應具備「依法而治」的基本要求。以黃老學融合法家思想精神的源頭，徐復觀指出：「從《史記·老子申韓列傳》看，法家言法，而『本於道德(指老子)之意』，當始於慎到；韓非則本之以言『主道』」。

47

現存《慎子》雖僅斷簡，但結合《莊》、《荀》的評論，也許能捕捉身體觀在慎

⁴⁶ 《史記·孟子荀卿列傳》謂：「慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢、接子皆有所論焉。」《史記·老莊申韓列傳》云：「申不害者，京人也，……申子之學本於黃老而主刑名。著書二篇，號曰申子。韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」關於司馬遷論法家思想本於黃老的詳述，可見王叔岷（2007，頁 171）。

⁴⁷ 詳見徐復觀（1976，頁 251）。《史記·老子申韓列傳》雖載明韓非「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」，卻未提到慎到的人事。不過《史記·孟子荀卿列傳》即提到「慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。」又《荀子·解蔽》：「慎子蔽於法而不知賢」；《荀子·非十二子》：「尚法而無法，下修而好作。……是慎到、田駢也」；《韓非子·難勢》也引慎子作討論。徐復觀的論述可能在慎到這方面省略未談，但在時序上、《荀子》和《韓非子》對其思想的引用上，以慎到作為早期談論黃老學的法家代表應屬合理。



到思想中的蛛絲馬跡。對於《慎子》而言，治理的常道在於「法」：

法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也；骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。《慎子·逸文》

《慎子》將「法」推崇至極高的地位，在政治的場域中，行為者不得背法而為；在倫理的情境裡，親戚、骨肉的關係也無法挑戰法的規範；甚至在個人的自我情緒，也應當受到法的制約。《慎子》的「法者，所以齊天下之動，至公大定之制也」，和《莊子·天下》所述的「齊萬物以為首」，與《莊子·齊物論》有相近的說法。然而《莊子》所齊之物論，抑或所論之齊物，是對萬物「恢恠憭怪」不齊的解消，成就兩行不傷、「咸其自取」的自然之齊，達致應物無窮、「道通為一」的逍遙。相對《莊子》強調萬物就其不齊個性的「寓諸庸」，《莊子·天下》謂慎到：

公而不當，易而无私，決然无主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物无擇，與之俱往，古之道術有在於是者。彭蒙、田駢、慎到聞其風而說之。齊萬物以為首，曰：「天能覆之而不能載之，地能載之而不能覆之，大道能包之而不能辯之。」知萬物皆有所可，有所不可，故曰：「選則不徧，教則不至，道則无遺者矣。」是故慎到，棄知去己，而緣不得已，泠汰於物以為道理，曰：「知不知，將薄知而後鄰傷之者也。」謏騫无任而笑天下之尚賢也，縱脫无行而非天下之大聖，椎拍輓斷，與物宛轉，舍是與非，苟可以免，不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往，若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而无非，動靜无過，未嘗有罪。是何故？夫无知之物，无建己之患，无用知之累，動靜不離於理，是以終身无譽。故曰：「至於若无知之物而已，无用賢聖，夫塊不失道。」豪桀相與笑之曰：「慎到之

道，非生人之行而至死人之理，適得怪焉。」《莊子·天下》



慎到的「齊萬物」是「棄知去己」、「不師知慮，不知前後，魏然而已矣」、「至於若無知之物而已，无用賢聖，夫塊不失道」，成為如土塊一般無知、無思慮，將萬物扁平化到如土塊一樣的均齊。因此〈天下〉評為「非生人之行而至死人之理」，而《荀子·非十二子》也說：「尚法而無法，下脩而好作，上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紂察之，則偶然無所歸宿，不可以經國定分；……是慎到田駢也。」簡言之，慎到的「法」所齊之天下，是萬物都約束在法的律則之下，排除心、思的作用所達到自然，傾向於生物性、機械性的本能運作，此即《慎子》「任自然」的常道。⁴⁸此等「舍是與非」、「不師知慮」的自然，並不同於解消語言、知識和主觀心知的束縛，萬物成其自己的自然。徐復觀認為慎到的「齊萬物」，乃抹去萬物精神境界的個性與價值，憑著「法」與「勢」強制性的要求萬物在客觀世界達成沒有個性的均齊，如此則「慎到的『去己』，乃是把自己的精神向下壓，壓到成為原始生物性質的存在」（徐復觀，1963，頁 433-434）。參照《莊子·天下》所描述的慎到，徐復觀的評論應不失公允。

綜合《慎子》與《莊》、《荀》對慎道的評論，慎到注重「去己」，排除心思，乃至「至於若無知之物」，透過法以「齊天下之動」。慎到「任自然」的身體政治觀，即是物質身體在強調摒除精神、僅存法的律則所領導下，達到生物本能式的自然調和而能久能濟的治理。

慎到透過法所均齊與排除的心、思，是壓制人在爭取「利」之時產生的自為特性。「自為」的態度可以超越倫常，成為人行動的判斷準則。⁴⁹慎到對人性自為的觀

⁴⁸ 《慎子·逸文》：「鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故為鳥為魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以為之，則必墮必溺。猶人之足馳手捉耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思之而後可，施之，則疲矣。是以任自然者久，得其常者濟。」飛之於鳥、游之於魚，和人的「足馳手捉耳聽目視」，是《慎子》所謂「不待思」而「應機自至」的自然本能。排除「心」與「思」的作用，才能「任自然」並「得其常」。《慎子》從身體的活動，隱喻藉著這種無心、有常的自然事理，當能於其中找到政治治理的常道。詳見許雅棠（2003，頁 37）。

⁴⁹ 《慎子·逸文》：「家富則疎族聚，家貧則兄弟離，非不相愛，利不足相容也」。

察，在相近時代受稷下黃老學影響的數個學術思想，如宋鉞、尹文、田駢，以及在《管子》與《荀子》中，皆承認「人性欲利」的存在（陳伯适，2000，頁 91-94）。此「人性欲利」的自為心，成為稍晚集先秦法家之大成者——韓非，其思想發展的一塊重要基石。《慎子·逸文》云：「匠人成棺，不憎人死，利之所在，忘其醜也。」匠人成棺而欲人死以為利的情境，即見於《韓非子·備內》。⁵⁰這指出了人性的趨向是利之所在，而擱置了欲利之心在不同情境中孰善孰惡的道德判斷。相較於人性善惡的討論，韓非注重的是人的自為常性，透過對自為心的掌握，在日常生活觀察到人性本質的經驗，也能運用在政治場域中，權力關係交涉的探討，而開展更加現實的政治思想（林俊宏，1999，頁 24-26）。

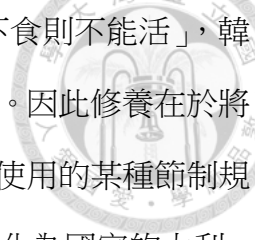
雖然慎到與韓非都指出了人性的自為，並在現實政治場域相繼運用於治理情境中，但韓非在人性自為的理解上建立的修養思考，則走出了慎到「齊萬物」、「任自然」的路徑。《韓非子》云：

人無毛羽，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心，欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。《韓非子·解老》

天有大命，人大有命。夫香美脆味，厚酒肥肉，甘口而病形；曼理皓齒，說情而損精。故去甚去泰，身乃無害。《韓非子·揚權》

有別於慎到透過法、勢的強制力將人的欲利之心、思慮乃至精神扁平化為如土塊般的生物性存在，〈解老〉呈現了源於物質身體本能需求而產生「欲利之心」的一般

⁵⁰ 《韓非子·備內》：「醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故與人成輿，則欲人之富貴，匠人成棺，則欲人之夭死也。非與人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也。故人主不可以不加心於利己死者。」



身體，以及經過修煉而能免於「身之憂」的修養身體。固然「不食則不能活」，韓非不否認人的物質身體需求，然而過度給養反而導致病形、損精。因此修養在於將過度的欲利之心，轉化為適度的汲取（這個部分有對於資源適度使用的某種節制規範義），並從中把握人具有欲利之心的自然，將自為的私利，轉化為國家的大利，同時成為統治者的大利。《韓非子》說：

今上下之接無子父之澤，而欲以行義禁下，則交必有鄰矣。且父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎！今學者之說人主也，皆去求利之心，出相愛之道，是求人主之過父母之親也，此不熟於論恩詐而誣也，故明主不受也。《韓非子·六反》

聖人之治也，審於法禁，法禁明著則官法；必於賞罰，賞罰不阿則民用。官官治則國富，國富則兵強，而霸王之業成矣。霸王者，人主之大利也。《韓非子·六反》

國家大利的完成，能夠確保政治社群物質身體的妥適給養與秩序安全的保障，這也是韓非認為統治者最大利益所在。

《韓非子》文本中，常以「聖人」、「明主」、「明君」的形象表現完成修養的統治者。但如堯、舜等賢君乃是「千世而一出」，千世之間多半是「中人之資」的君主進行治理，就必須仰賴「人設之勢」的輔助，往理想治理與國家大利的完成靠近。

勢位的重要性，是人民之所對統治者治理服從的基礎，從《慎子·威德》舉出「賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣」，在《韓非子·難勢》得到辯護，乃至《韓非子·功名》也提出「明君之所以立功成名者四：一曰天時，二曰人心，三曰技能，四曰勢位。」無不強調統治者具備充分的勢位，才能實踐出有效的治理。而《韓非

子》極少直接談論的修養，則隱含於統治者將自然之勢轉化為人設之勢所應具備的特質之中。韓非對自然的理解，承繼了原始道家思考「道」的本體與規律意涵，並進行了改造與發揮（丁原明，1997，頁 180）。除了〈解老〉闡發《老子》道論之義，以「道」為基礎而發展的理论廣泛出現在其他篇章：

夫道者，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。《韓非子·揚權》

道有積而德有功，德者道之功。《韓非子·解老》

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「道，理之者也。」《韓非子·解老》

《韓非子》中的「道」與「德」，固然是由《老子》：「道生之，德畜之」（〈二十一章〉）延伸，並另外提出了「理」以說明道的律則性意涵。聖人與「道」合致，勢必依循「德」與「理」兩條路徑（袁承維，2014，頁 131）。理想治理的達成，在於將自然之勢，轉化為利於治理的人設之勢，亦即是對「道」的充分的理解與掌握：

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待令，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之其情。
《韓非子·主道》

明君「守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端」，從萬物生化的「德」，和事物規律的「理」，體悟大道的自然之勢。把握萬物自為「形名」的準則，讓事理依照自然



的趨勢，成就符合各自特性的發展，即為理想治理的法門。然而「形名參同」的操作，除了掌握事理，也包含統治者節制自我主觀意志的涉入，「令名自命、令事自定」的「虛靜」修養：

虛靜無為，道之情也；參伍比物，事之形也。參之以比物，伍之以合虛。根幹不革，則動泄不失矣。動之溶之，無為而改之。喜之則多事，惡之則生怨。故去喜去惡，虛心以為道舍。上不與共之，民乃寵之。上不與義之，使獨為之。上固閉內扃，從室視庭，參咫尺已具，皆之其處。以賞者賞，以刑者刑。因其所為，各以自成。善惡必及，孰敢不信！規矩既設，三隅乃列。《韓非子·揚權》

統治者以大道的「虛靜」為準則依歸，治理的行動是「循名實而定是非，因參驗而審言辭」（《韓非子·姦劫弑臣》），應避免個人的喜好愛惡涉入治理活動，改動了萬物名事自定的自然秩序。正如身體對「香美脆味、曼理皓齒」給養的偏好，適度節制才能「去甚去泰，身乃無害」（《韓非子·揚權》），治理活動中的主觀愛惡也是表面上順遂了統治者的意志，卻實質地妨礙了萬物隨順本性的自然發展。虛靜的修養，從物質身體到好惡心志的去除，是統治者從個人身體到群體治理能與大道合致的關鍵。當事物的形名關係也符應大道理則就能「因其所為，各以自成」，而能成就韓非的無為治理。

韓非治理藍圖的規劃，除要求統治者個人身體與心志的虛靜修養，也注重從修養領略的事理，將自然之勢轉化為人設之勢，發展為維繫治理有效與穩固的統御術。「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。」（《韓非子·二柄》）。能夠運用刑德二柄（刑賞）是統治者初始具備的自然之勢，然而「以賞者賞，以刑者刑」的權力，在統治者不以個人意志涉入治理的名實對應，能收「去好去惡，群臣見素」（《韓非子·二柄》）的有效治理。統治者從「形名參同」的體悟，發用為



務實的治理方法：


先王以道為常，以法為本。《韓非子·飾邪》

術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。法者，憲令著於官府，刑罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也，此臣之所師也。君無術則弊於上，臣無法則亂於下，此不可一無，皆帝王之具也。《韓非子·定法》

韓非認為，「法」作為能夠適用於全體臣民的客觀標準，正是因為法是「道」在政治層面的具體落實，「因道全法」。此能夠實際掌握、易於運用的明確標準，能讓治理行動更加容易操作，而能致效率更高的治理（陳麗桂，1991，頁 218-221）。循此，依法之必然而治，即是循道之自然而行。法與術的有效性與重要性，正在於名實能夠對應相符，也即是「形名參同」能夠落實。「因任而授官，循名而責實」，與刑賞依著「著於官府」的法律而為，避免因個人愛惡判斷導致執行政令官員的能力與治權不符，也防範賞罰與明訂的規範出入。在此基礎上更透過法與術，強化治理的穩定與效用：

人主之大物，非法則術也。法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。術者，藏之於胸中，以偶眾端，而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。《韓非子·難三》

是以賞莫如厚而信，使民利之；罰莫如重而必，使民畏之；法莫如一而固，使民知之。《韓非子·五蠹》



故有智而不以慮，使萬物知其處；有行而不以賢，觀臣下之所因；有勇而不以怒，使群臣盡其武。是故去智而有明，去賢而有功，去勇而有強。群臣守職，百官有常；因能而使之，是謂習常。故曰：寂乎其無位而處，謬乎莫得其所。明君無為於上，群臣竦懼乎下。《韓非子·主道》

法、術的運用鞏固了統治者的自然勢位，使形名在客觀的法治環境，和統治者權變的統御術下更恰當有效的適合與對應。換言之，統治者透過自然之勢的初始權力，執行人設之勢的法、術，產生法、術的運用再度增進了治理權力的影響，形成穩固治理的正向循環。法治之「刑罰必」與權變術用的特性，被後世利用為君主權謀詭譎、透過法律刑罰壓迫的理論來源，使得韓非的政治思想因此蒙上極權的陰影。然而從韓非思想的根源處尋，統治者對權力及人設之勢的運用，是出於體悟大道運行的理則，掌握人設之勢並加以轉化，以期完成國家大利、促進公共秩序的協調。《韓非子·大體》即顯示韓非別於極權的治理想像：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性；不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知；不引繩之外，不推繩之內；不急法之外，不緩法之內；守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡，榮辱之責在乎己而不在乎人。《韓非子·大體》

韓非的政治觀雖不由修養立論，但統治者的修養倒是理想治理完成不可或缺的一環。統治者虛靜修養的完備，名實對應才可能在不受主觀意志干擾的情況下落實，法、術的運用才有機會達成穩定勢治，形成無為治理的成果。韓非跨出慎到基本生物性質的身體觀，擘劃出統治者將私利自為的物質身體，轉化為以國家大利思考的修養身體。從道為「萬物之所然也，萬理之所稽」的角度，推演出名實對應的協調

秩序，將自然之勢轉化為人設之勢。統治者的修養與道合致之際，也是國家大利與公共秩序得以實踐之時。



三、《淮南子》自先秦道法家開展的無為治理

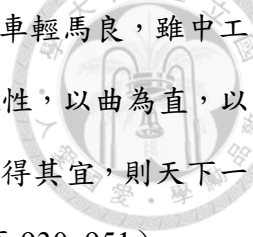
《淮南子》透過「法」實現「以道術度量」，進而通向統治者與政治社群的身體治理，儘管在治理策略上與先秦道法家的思想有相似之處，但在對身體的理解、實現治理的途徑，以及理想目標上，《淮南子》展現了另一種循法而治的無為治理思想。

作為生命存有在現世行動的基礎，《淮南子》與先秦道法家皆承認人具有物質生物性的身體特質。慎到與韓非的思想把握了人「趨利避害」的生物性需求，藉此推導出人的「自為心」。慎到以「法」壓制人性自為，將其扁平化為如土塊般的生物性存在；韓非則擱置對「自為心」的道德判斷，利用其特性鞏固統治者的人設之勢，以此將個人私利轉化為統治者與國家大利。

對《淮南子》而言，物質身體在法治規範下並非扁平且毫無精神意義，而是在符合「道」的自然律則下得到自由發展的空間，成其自然人性、抑或任何存有的自然之性。這樣符合「道術度量」的法制規範，亦非以統治者之私利為目的。除了以法為「人主之準繩」，也強調「法籍禮儀者，所以禁君，使無擅斷也」，將統治者納入此因循自然理則而成的規範體系中。

因此，讓人在順其自為心，以趨利避害為導向來達致政治穩定，成就人主大义的情境，不是《淮南子》所欲的治理。《淮南子》的法並不是服務於統治者，而是生於「眾適」、合於「人心」，以符合「道理之數」與「自然之性」為原則，令萬物在法治規範下成其自然之性的秩序：

夫螭蛇游霧而動，應龍乘雲而舉，猿得木而捷，魚得水而驚。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



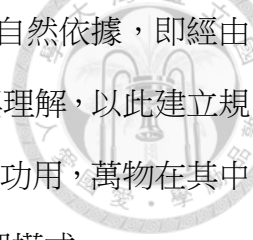
宜，物得其安，……夫載重而馬羸，雖造父不能以致遠；車輕馬良，雖中工可使追速。是故聖人舉事也，豈能拂道理之數，詭自然之性，以曲為直，以屈為伸哉？未嘗不因其資而用之也。……毋小大脩短，各得其宜，則天下一齊，無以相過也。聖人兼而用之，故無棄才。〈主術〉（頁 930-951）

是故人君者，上因天時，下盡地財，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，肥瘠高下，各因其宜。丘陵阪險不生五穀者，以樹竹木，春伐枯槁，夏取果蓏，秋畜蔬食，冬伐薪蒸，以為民資。是故生無乏用，死無轉尸。〈主術〉（頁 1026）

《淮南子》的法治能體現往理想秩序的復歸，關鍵在於規範制度的設立源自「道理之數」。因此統治者依法而治，即是以「因其資而用之」，順應萬物之性為治理原則。「聖人舉事也，豈能拂道理之數，詭自然之性」，明確點明法治絕非對自然之性的強制干預，而是尊重形性的差異，根據其自然之性從而施以恰當之用。這體現於統治者的治理「上因天時，下盡地財，中用人力」，使萬物「各因其宜」，而達致「人得其宜，物得其安」的政治秩序。此與慎到壓制人性的思想有本質上的差異，也和韓非的「因勢利導」有所不同：

凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣。《韓非子·八經》

韓非強調因人情之好惡而置賞罰，雖也有合於「眾適」、「人心」的意義，然而韓非重在將制度作為駕馭人欲的外在約束，並用「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也」（《韓非子·定法》）來加強制度，形成一種可計算、可控制的設計以強化統治者的自然之勢。換言之，法令規範是一



種因人情而建構的人設之勢。相對而言，〈主術〉更強調法治的自然依據，即經由修養的統治者體會的自然律則，與對每個身體形性差異的尊重與理解，以此建立規範制度。因此身體在此制度中，依據其自有的形性與資質發揮其功用，萬物在其中各安其位、各適其性，從而實現政治秩序與自然秩序契合的治理模式。

相對於韓非對統治者的修養要求，是透過統治者的修養而達到強化人設之勢的目的；《淮南子》是以完成身體治理，復返大道為基礎，統治者則在身體修養的過程，逐步體會無為之理：

進退應時，動靜循理，不為醜美好憎，不為賞罰喜怒，名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己。〈主術〉（頁 904）

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。……衰世則不然。一日而有天下之富，處人主之勢，則竭百姓之力，以奉耳目之欲，……是故使天下不安其性。〈主術〉（頁 970-971）

所立於下者不廢於上；所禁於民者不行於身。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。〈主術〉（頁 988）

統治者「處靜以修身，儉約以率下」，身體經由內在嗜欲的滌除而歸於安寧，才能達成對群體身體治理，達到和諧的秩序。若統治者耽溺於嗜欲，於己則失其性命之情。透過統治者的權力「竭百姓之力，以奉耳目之欲」，群體身體也在政治結構的權力傳遞下，因而「天下不安其性」，身體與政治秩序陷於混亂與失序。基於此，《淮南子》不若慎到、韓非對統治者權勢的尊崇。法制律令是統治者依據修養所推及於群體身體的制度，本就是內化於統治者的修養要求。因此，規範不僅規訓百姓，法度也由不自外於修養規範的統治者遵循（安樂哲，2018，頁 90），以符合「道理



之術」的規範，使萬物「名各自名，類各自類」，而形成「事猶自然，莫出於己」，循法而治的無為秩序。

雖然，《淮南子》在面對亂世治理的思考中，對法治所能發揮的實效表現出深刻的反思：

今人所以犯囹圄之罪，而陷於刑戮之患者，由嗜慾無厭，不循度量之故也。何以知其然？天下縣官法曰：「發墓者誅，竊盜者刑。」此執政之所司也。夫法令者罔其姦邪，勒率隨其蹤跡。無愚夫蠢婦，皆知為姦之無脫也，犯禁之不得免也。然而不材子不勝其欲，蒙死亡之罪，而被刑戮之羞。然而立秋之後，司寇之徒繼踵於門，而死市之人血流於路。何則？惑於財利之得，而蔽於死亡之患也。……故人之嗜慾，亦猶此也。齊人有盜金者，當市繁之時，至掇而走。勒問其故曰：「而盜金於市中，何也？」對曰：「吾不見人，徒見金耳。」志所欲則忘其為矣。〈汜論〉（頁 1472）

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。〈泰族〉（頁 2123）

〈汜論〉明言法度雖能建立行為邊界，對物質身體形成外在規範。然其效力往往止於表層，難以滲透人心。即使人人皆知「犯禁之不得免」，但「志所欲則忘其為矣」，可見嗜欲的根本未除，即使法律明確，亦難禁絕越矩的行為。這揭示徒法之不足，尤其在面對嗜欲膨脹與人心動搖之時，法治無法達到真正治理的效果。

〈泰族〉則指出，「民不知禮義，法弗能正也」。法治若脫離禮義的輔佐，則僅能應急而無長效。《淮南子》並未否定法的必要性，然而在「古之治天下也，必達乎性命之情。其舉錯未必同也，其合於道一也」（〈俶真〉）的思想基礎上，融攝儒



家的倫理傳統，提出一種法與禮義並行的治理方式。這種方式不僅由外設規範，也將規訓透過禮義內化。當禮義與法令由內外皆發揮規範意義，應能收更廣泛的治理之效。

《淮南子》雖承繼先秦道法家的脈絡，主張循法而治以作為德衰俗薄的晚世最為快速有效的治理手段，然其思想核心是植根於統治者的身體修養，透過「道術度量」，法治不僅是外在規範，更是統治者經由修養體悟自然秩序，實踐「無為而治」的具體延伸。此與慎到「齊萬物」之強制均齊的扁平化人性，和韓非因人之「自為心」而為的權勢駕馭有所不同。《淮南子》強調「因其資而用之」，尊重萬物形性差異，使法治成為順應「道理之數」的工具，而非壓抑或利用「趨利避害」的生物本性。

統治者由滌除嗜欲、「處靜以修身，儉約以率下」的身體修養，使「名各自名，類各自類」，達到「事猶自然，莫出於己」的無為之治。同時《淮南子》亦體察外在所為的法治規範有其限制，縱然法令嚴明，但對於「嗜欲無厭」的身體，「犯禁」仍難以禁止。因此《淮南子》跳脫先秦道法家的思想，以復歸「性命之情」的身體治理為核心，基於統治者修養以為根植於道術的法治，融攝禮義與仁義以補法治的不足，使規範由外在規範而透過倫理風俗內化於群體身體，以實踐合於自然秩序的無為治理。

小結

《淮南子》承襲先秦道家思想，以身體作為政治的起點，政治治理始於統治者對其身體的治理與修養。循「專氣、壹性、合德」的修養工夫，統治者透過滌除嗜欲、專一精氣，由物質身體而精神以致「全其身」而與道為一，復歸「未始出其宗」的生命本然。完成修養的統治者透過政治治理過程，將修養推展至群體身體，以虛心「不設智故」的鏡水神明智慧自然映照，使萬物消解於物質遮染與知識權力結構而能「性命之情處其所安」，達成「吾與天下相得，則常相有」的理想之治，實現



自然無為的政治秩序。

雖然《淮南子》承繼老莊思想以為主幹，但對仁義禮樂，乃至法制律令，並非全然否定。「仁義禮樂者，可以救敗而非通治之至也」，《淮南子》以道家的涵容開放，把握「達乎性命之情」的核心，將「其舉錯未必同」的有為行動，納入「合於道一也」，開展不同層次的無為治理。

循此，《淮南子》揭示了透過「學」而知「天之所為」與「人之所為」，以「柎循其所有而滌蕩之」，因循自然之道轉化為禮樂制度，對人性的自然之材雕琢與潤飾。因此，透過學而制的規範僅是「因民之所好而為之節文」，以合乎自然之理。同時，人之性所有的「仁義之資」，是出於心理情感的真實表達。由是，統治者以真實情感而致精誠感應的神化之治，是透過心理與物質的氣化感動，讓群體身體「若性諸己」，因而能收「不下廟堂而衍四海，變習易俗，民化而遷善」治理之效。

在治理層次之末，《淮南子》規劃以源於「道」的自然律則，對基礎的物質身體形成外在規範的治理。法雖為末治，但在道德衰敝之世，對應俗弊民性，為快速有效之治。統治者透過「道術度量」，由外在限制感官妄動與嗜欲，不僅維繫秩序，也使個人與群體身體達到基本的治理，並在法治的秩序下，使萬物得以發展其自然形性，從而讓復返合於道的自然之性成為可能。

〈本經〉的道氣關係道出了「帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律」的治理層次關係，揭示《淮南子》對不同修養層次的統治者及治理情境、乃至對應於不同層次的身體所規劃的治理思考。然而這樣的治理層次也指明了復歸理想秩序的途徑。從「用六律」的法治規範和禮義並行的結合，由外在的強制規範往性命之情的復歸，《淮南子》的身體修養與政治治理，由把握「一之理」的核心，雖「其散也，混兮若濁」，亦能「濁而徐清」，層層復歸以致讓萬物成其自然秩序的無為治理。

第四章 外王的治理實踐



《淮南子》的宇宙圖式是由道而氣的開展，化生出世界的萬事萬物。在已然開展的世界，欲達理想治理之境，即是向道的自然秩序復歸。〈原道〉開宗明義點出的「夫道者，覆天載地，廓四方，栝八極……日月以之明，星曆以之行，麟以之遊，鳳以之翔。」萬物稟受由大道而來的德，自然流轉的運作，即是理想秩序。在理想治理中：

太古二皇，得道之柄，立於中央，神與化遊，以撫四方。是故能天運地滯，轉輪而無廢，水流而不止，與萬物終始。風興雲蒸，事無不應；雷聲雨降，並應無窮；鬼出電入，龍興鸞集；鈞旋轂轉，周而復匝；已彫已琢，還反于樸。無為為之而合于道，無為言之而通乎德，恬愉無矜而得于和，有萬不同而便于性，神託于秋豪之末，而大宇宙之總。〈原道〉(頁 1)

無論〈原道〉所述的「太古二皇」是否指涉具體的歷史人物，其象徵的是經由身體修養，從物質到精神與道德相通的理想治理人格，以此揭示理想治理的根本不在於制度的創設與權力的運作，而是從統治者滌除嗜欲，與排除專己之能、以知慮為用，讓「知與物接」的向外開展，能「已彫已琢，還反于樸」，由自身體道，使修養的身體與自然之理無間，因此掌握「道」的自然律則，由是而來的治理即不需強為造作，「無為為之而合于道，無為言之而通乎德」，導引萬民復歸於性命之本，循此達成萬物自然得其所安，順其本然而合於大道之治。

這樣的「無為」治理，根源於其對宇宙論的體悟：

稽古太初，人生於無，形於有，有形而制於物。能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。〈詮言〉(頁 1494)



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。……物莫不因其所有而用其所無，以為不信，視籟與竽。

〈說山〉(頁 1664)

〈原道〉云：「夫無形者，物之大祖也。無音者，聲之大宗也。」萬物皆出於「無」，《淮南子》承繼《老子》「天下萬物生於有，有生於無」(〈四十章〉)的思想，無形、無聲雖是感官所不能執，然而「無」乃是萬物所稟受的、萬物化生之源。這樣的宇宙觀貫穿治理的基本態度，體道的「真人」，即是能使自身復歸其形於有的本源，消融、合於與大道未分之前的「太一」。政治實踐亦當循此以為準則，統治者若能「載無」，透過身體的虛靜修養，消除嗜欲與智故，使心神歸於「未始分」的純一狀態，修養的身體與萬物之原初秩序契合無間，則能回歸虛靜本性，將此修養推及於群體的身體，達致萬物皆得其所安之治。

循此，《淮南子》的「無為」之治，是統治者經由身體修養工夫而達成的「身體治理學」：

是故聖人內修其本而不外飾其末，保其精神，偃其智故，漠然無為而無不為也；澹然無治而無不治也。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。……是故至人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智，與民同出于公。去其誘慕，除其嗜欲，損其思慮。約其所守則察，寡其所求則得。〈原道〉(頁 66-96)

無為的治理，藉由統治者對嗜欲與誘慕的節損，消解智故遮蔽與感官知覺的攀緣外物，使其身體不再被嗜欲與智巧所擾動，集體性地回歸於無私的自然大公，進而使其性命之情安住於虛靜。這種不以主觀意志加諸萬物之上，「去其誘慕，除其嗜欲，

損其思慮」的治理，是「因物之所為」、「因物之相然」，讓萬物依道之自然來運作。陳麗桂謂：「『無為』的內容，說穿了就是『因循』」（1997，頁 101）。換言之，即是「因循自然」回歸自然秩序，順應萬物之勢以成其治。

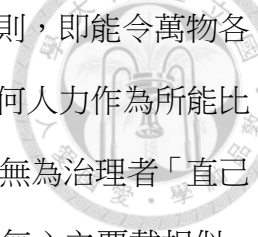


第一節 統治者君道的工夫

〈原道〉言：「萬物固以自然，聖人又何事焉！」指出無為之義，正是萬物自存自行於自然之理。然而，樸散智開的結果，造成了之於自然狀態的疏離與跌宕，所以才有器制雕琢的人世治理，這是〈泰族〉中所說：「夫物有以自然，而後人事有治也」。《淮南子》說明了「樸散為器後的強力矯正」的發展與省思，認為理想之治不應當是「增益」式的管制，應當是「減損」式的解構和消解。理想的治理理應摒棄主觀造作，剝除制度與價值之桎梏，返歸萬物原有的自然本性以復歸於道。因此，政治的正當性，在依循自然秩序，還萬物的「本然面目」（自然之性）：

天有明，不憂民之晦也，百姓穿戶鑿牖，自取照焉；地有財，不憂民之貧也，百姓伐木芟草，自取富焉。至德道者若丘山，塊然不動，行者以為期也。直己而足物，不為人贖，用之者亦不受其德，故寧而能久。天地無予也，故無奪也；日月無德也，故無怨也。喜德者必多怨，喜予者必善奪。唯減迹於無為而隨天地自然者，唯能勝理，而為受名，……人主好仁，則無功者賞，有罪者釋；好刑，則有功者廢，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，何不覆載。故合而舍之者君也，制而誅之者法也，民已受誅，怨無所減，謂之道。道勝則人無事矣。……是故減欲則數勝，棄智則道立矣。〈詮言〉（頁 1536-1541）

天地雖無言無為，百姓自能「穿戶鑿牖」、「伐木芟草」以得遂其生命。理想的治理不必依靠外加的強制、指導或施惠。統治者若能端正自身，無私欲、無所營為，如



大道、如丘山般「塊然不動」，讓萬物自得、通於大道的自然理則，即能令萬物各適其性，依此而得到更優質的治理正當性，這樣的正當性不是任何人力作為所能比擬，說明了依循自然之理的自身治理，也就是善治的同源範式。無為治理者「直己而足物，不為人贖，用之者亦不受其德，故寧而能久」，與天地無心之覆載相似，並非出於個人主觀意志的施與。統治者一旦以主觀喜好為施政根據，則賞罰將失其準，反致政治失序。如「天地無予、日月無德」，統治者「無好」，不以愛憎喜怒為施政標準，依循自然的理則，「放準循繩，身無與事」，即便有所賞罰，亦「誅而無怨，施而不德」，因為施誅是依循大道自然之理運行，不是出於私情，循此「道勝則人無事矣」。

「滅欲則數勝，棄智則道立矣」，揭示實踐無為治理的身體修養工夫所在。統治者唯有從個體修養中損除私欲、斷除智巧，方可令身體復歸於自然本性，外放至治理，便能使其所行不違道理、不擾萬物性命之情。這是治身與治世的貫通。

壹、無私欲

《淮南子》認為「人生而靜，天之性也」(《原道》)。此安靜、無為的本性原為自然所賦之天性，寧靜而無欲自得。然而「人性安靜，而嗜欲亂之」(《俶真》)，天賦的安靜本性，卻因精神受感官與嗜欲的干擾所激馳騁於外而招致動盪。當精神隨嗜欲好憎馳放，則「足以變易心志，搖蕩精神，感動血氣」(《本經》)，而致身心不安：

故情勝欲者昌，欲勝情者亡。……福生於無為，患生於多慾，害生於弗備，穢生於弗禱。〈繆稱〉(頁 1128)

天下莫易於為善，而莫難於為不善也。所謂為善者，靜而無為也；所謂為不善者，躁而多欲也。適情辭餘，無所誘或；循性保真，無變於己，故曰為善



易。〈汜論〉(頁 1471)

人本稟受道德之虛靜，受嗜欲的干擾而遮蔽其本性，使人「志氣日耗」，離喪本然之樸。唯有「適情辭餘，循性保真」，滌除嗜欲而守持本性，才能復反無為之本。〈詮言〉言：「未嘗聞身治而國亂者也，未嘗聞身亂而國治者也」，道出個人身體的和與亂，直接關聯於治理的良窳與成敗，「得諸己與行善治」高度相關：

夫縱欲而失性，動未嘗正也，以治身則危，以治國則亂，以入軍則破。是故不聞道者，無以反性。故古之聖王，能得諸己，故令行禁止，名傳後世，德施四海。〈齊俗〉(頁 1159)

故有仁君明王，其取下有節，自養有度，則得承受於天地，而不離饑寒之患矣。若貪主暴君，撓於其下，侵漁其民，以適無窮之欲，則百姓無以被天和而履地德矣。〈主術〉(頁 1019)

君主若不能節制私欲、調和本性，不僅危害自身，更將造成國政混亂，軍政敗亡。《淮南子》承繼《老子》「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」(〈五十七章〉)之旨，〈本經〉解經為：「洞然無為而天下自和，澹然無欲而民自樸」，唯有統治者能「反性」、「自得」，君主自身無為無欲，百姓自然不受干擾，卸去繁瑣政令與教化，天下自能安於本性，各適其分。

仁君明王之所以能讓百姓「被天和而履地德」，在於「取下有節，自養有度」，節制對臣民的索取，不過度耗損民力。統治者調攝自身生活，不沉溺於奢靡享樂，對自身的適情治理，不僅安身自保，也使國家避免內亂與匱乏。若人主沉溺嗜欲，「侵漁其民，以適無窮之欲」，百姓將無所依歸而離於天地之和。

再者，針對治者的必要性，《淮南子》強調設立統治者的根本目的，並非為了



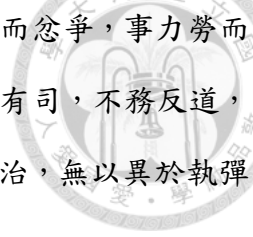
滿足個人享樂，而是為了解決因人性嗜欲與資源不均所產生的社會紛爭。〈脩務〉陳述了這種「天生君以為民萌」的看法：

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，懷知而不以相教，積財而不以相分，故立天子以齊一之。〈脩務〉（頁 1992）

人有衣食之情，而物弗能足也，故群居雜處，分不均，求不贍則爭。爭則強脅弱而勇侵怯。人無筋骨之強，爪牙之利，故割革而為甲，爍鐵而為刃。貪味饕餮之人，殘賊天下，萬人搔動，莫寧其所。有聖人勃然而起，乃討強暴，平亂世，夷險除穢，以濁為清，以危為寧，故不得不中絕。〈兵略〉（頁 1569）

應對「強掩弱，眾暴寡，詐欺愚，勇侵怯」的混亂人間狀態，產生透過統治者的政治權威「齊一」失序之必要。「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」，明確否定統治者以地位謀求私利的君權至上論述。在《淮南子》對於善治的思考與設計中，君主只能是有條件的存在與角色而已。

此亦見於〈兵略〉，面對「強脅弱，勇侵怯」的紛爭，「貪味饕餮之人，殘賊天下」導致的戰亂與破壞，「有聖人勃然而起」，以「討強暴，平亂世」。此不僅將用兵視為無為中治理的一種不得已的矯治方法，同時表現《淮南子》並不否認統治權的權威性，但此權威並非天賦的特權，而是回應現實政治中，人民對安定的需求才成立。〈詮言〉就君民角色有所說明：「立君以一民。君執一則治，無常則亂」，《淮南子》雖肯認統治者的必要性，但要求君主必須適情修身，與民「同安於和」、「同出於公」。若統治者貪淫無度，導致政令偏私，反成為「貪味饕餮之人」，重演「強掩弱，眾暴寡」，則失其立君「齊一」的原意：



末世之政則不然。上好取而無量，下貪狼而無讓；民貧苦而忿爭，事力勞而無功；智詐萌興，盜賊滋彰；上下相怨，號令不行。執政有司，不務反道，矯拂其本，而事脩其末，削薄其德，曾累其刑，而欲以為治，無以異於執彈而來鳥，捭稅而狎犬也，亂乃愈甚。〈主術〉（頁 909）

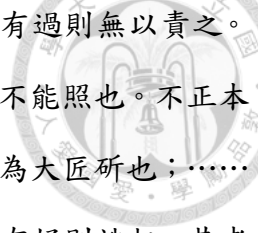
衰世則不然。一日而有天下之富，處人主之勢，則竭百姓之力，以奉耳目之欲，志專在宮室臺榭，陂池苑囿，猛獸熊羆，玩好珍怪。是故貧民糟糠不接於口，而虎狼熊羆獸芻豢；百姓短褐不完，而宮室衣錦繡。人主急茲無用之功，百姓黎民顛顛於天下，是故使天下不安其性。〈主術〉（頁 971）

末世之政，田漁重稅，關市急征，澤梁畢禁；網罟無所布，耒耜無所設；民力竭於徭役，財用殫於會賦；居者無食，行者無糧；老者不養，死者不葬；贅妻鬻子，以給上求，猶弗能贍，愚夫蠢婦皆有流連之心，悽愴之志，乃始為之撞大鍾，擊鳴鼓，吹竽笙，彈琴瑟，失樂之本矣。〈本經〉（頁 893）

《淮南子》對「末世之政」與「衰世之主」的批判，譴責統治者以民脂民膏奉其耳目之欲的荒淫政治。君主無節制的嗜欲，透過權力結構的傳遞，導致「民貧苦而忿爭，事力勞而無功」，進而滋生「智詐」、「盜賊」之亂象。形成上下相怨、法令不行的惡性循環，斷喪政權與治理的正當性，將「使天下不安其性」。

因此，《淮南子》屢次強調，治理首要在統治者能滌除私欲、澹然無為。君主之所以應運而生，是歷史與人性條件交織下的結果，而其存在的正當性，亦繫於其能否「為民除害」、「不以奉養其欲」的實踐。職是，「政治」不在於權力之運作，而在於「身無與事」般的虛靜。〈主術〉就說：

喜怒形於心，耆欲見於外，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。是以執政阿主而有過則無以責之。有罪而不誅，則百官煩亂，智弗能解也；毀譽萌生，而明不能照也。不正本而反自修，則人主逾勞，人臣逾逸。是猶代庖宰剝牲，而為大匠斫也；……是故君人者無為而有守也，有為而無好也。有為則讒生，有好則諛起。昔者齊桓公好味，而易牙烹其首子而餌之。虞君好寶，而晉獻以璧馬釣之。胡王好音，而秦穆公以女樂誘之。是皆以利見制於人也。故善建者不拔。夫火熱而水滅之，金剛而火銷之，木強而斧伐之，水流而土遏之。唯造化者，物莫能勝也。故中欲不出謂之扃，外邪不入謂之塞。中扃外閉，何事之不節！外閉中扃，何事之不成！弗用而後能用之，弗為而後能為之。〈主術〉(頁 1003)

統治者若多事多欲，勢必招致奸佞之徒迎合阿諛，使政事偏失。〈主術〉歷舉齊桓公、虞君、胡王等史事為例，因其嗜好珍寶、聲色、美味而為人所制，終致國政混亂、身敗名裂。一旦顯露所好，便容易受制於物，成為能被他人操弄的把柄。與此相對，「唯造化者，物莫能勝也」，造化者之所以無所不能，正在於其「無」。「弗用而後能用之，弗為而後能為之」，即如〈原道〉所言：「虛無恬愉者，萬物之用也」，「無為」方能契合大道自然：

精神勞則越，耳目淫則竭。故有道之主，滅想去意，清虛以待，不伐之言，不奪之事，循名責實，使有司，任而弗詔，責而弗教，以不知為道，以奈何為寶。如此，則百官之事各有所守矣。〈主術〉(頁 1003-1004)

若能「滅想去意，清虛以待」，摒除私欲、斷絕誘惑的干擾，則「何事之不節」、「何事之不成」？這不僅是《淮南子》對統治者要求的治身工夫，也是無為治理的具體實踐方式。「不伐之言，不奪之事」，反對苛察與多擾，讓職官各司其職，無需事事親為，「任而弗詔，責而弗教」，避免上擾下勞，造成不必要的混亂：



夫水濁則魚噉，政苛則民亂。……是以上多故則下多詐，上多事則下多態，上煩擾則下不定，上多求則下交爭。〈主術〉（頁 914-915）

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。政亂則賢者不為謀，德薄則勇者不為死。〈主術〉（頁 970）

政令繁苛，如魚處混濁之水而無所安居，之於政治社會則民無所安存。苛政非但不能強化治理，反而統治者的多故、多事、多擾與多求，會引發百姓的巧詐、虛偽、躁動與爭奪，致使政治失去安定根基。因此，《淮南子》強調施政應當從簡，統治者自身無欲、治理上無為，排除過度干預與繁瑣的規條，不以好惡為政事之標準，不以嗜欲為施政的動機，則臣民自然無怨。此即「有道之主」的修身與治理之道，身體虛靜無欲，具體的治理施為便能因循自然而簡約，使百姓各得其所、安於本性。


貳、虛心智

〈原道〉云：「天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之。」所謂「為者敗之」，正因統治者若以私欲、人智的妄動，出於個人意志施為，將破壞治理的根本。

〈詮言〉所言「滅欲則數勝，棄智則道立矣」，一方面，統治者的治理「非以奉養其欲」，另一方面〈泰族〉亦云：「神明之事，不可以智巧為也」，治理不能依賴權術與巧計的智巧為之：

故機械之心藏於胸中，則純白不粹，神德不全。在身者不知，何遠之所能懷！

〈原道〉（頁 38）



是故事其神者神去之，休其神者神居之。道出一原，通九門，散六衢，設於無垓坳之宇，寂漠以虛無。非有為於物也，物以有為於己也。是故舉事而順于道者，非道之所為也，道之所施也。〈俶真〉（頁 182-194）

當官能之心涉於外物，染著覺識攀緣而成具有主觀價值判斷的「機械之心」，由此而來的人為智巧與計慮，已然離於虛無的無為之道。一如〈俶真〉點出精神的凝聚不在於強制或操控，唯有內在虛靜方能精神清明。大道的運行亦非主觀的介入以主宰一切，萬物各「有為於己也」，依循自然而化。統治者之治己，乃是不斷地減損，絕棄智巧與妄思的「機械之心」，才能由內而外達致能動化群體身體的治理。若以感官與智巧為治：

夫任耳目以聽視者，勞形而不明；以知慮為治者，苦心而無功。是故聖人一度循軌，不變其宜，不易其常，故准循繩，曲因其當。〈原道〉（頁 96）

故耳目之察，不足以分物理；心意之論，不足以定是非。故以智為治者，難以持國，唯通于太和而持自然之應者，為能有之。〈覽冥〉（頁 654）

人為的認知即如《莊子·養生主》所云：「吾生也有涯，而知也無涯」，感官層次僅能見事物表象，智巧的推論終為主觀所限，無法臻達事理之本。統治者若妄圖以有限之知統攝天下之事，不但無法掌握萬物的事理，也會落入「自以為是」的自我判斷陷阱。理想的治理並非仰賴統治者一人的知慮，唯有體道而通達「太和」，依循自然之道，「一度循軌，不變其宜，不易其常」，方能因應萬物變化：

君人者不任能而好自為之，則智日困而自負其責也。數窮於下則不能伸理，行墮於國則不能專制，智不足以為治，威不足以行誅，則無以與天下交也。



〈主術〉(頁 1003)

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。〈主術〉(頁 904)

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，仁者不以位為惠，可謂無為矣。夫無為則得於一也。一也者，萬物之本也，無敵之道也。〈詮言〉(頁 1522)

統治者若偏好事必躬親，專己而治，這種「不任能而好自為之」的施政方式，不僅受限於個人能力，導致自身日益困竭，無以應對萬變之事，同時亦難辭國政失效之咎。「人主之術」之所能「無為」而成大治，正因有效的政治分工讓「有一形者處一位，有一能者服一事」(〈主術〉)，統治者不執著於權位與能事，讓「智者不以位為事，勇者不以位為暴，仁者不以位為惠」，令有能者依其才性自然發揮(楊菁，2014，頁 56)。積極地言，「因循而任下」之理，即是讓每個身體能夠各適其性的活動，不以強力干預與集中施為，恢復萬物本然使各適其性，政治順理自成合於大道的自然秩序。《淮南子》的「無為」治理之道，是以「順道」取代「任智」，並「任能」，避免「自為」之失。「無為」是「得於一」而合乎「萬物之本」，掌握「一」，順應自然而治。

人智的局限無法承載天下之大治，唯有體道無為，才能應物無窮，這樣的論證遍布於《淮南子》諸多篇章：

夫舟浮於水，車轉於陸，此勢之自然也。木擊折轆，水戾破舟，不怨木石而罪巧拙者，知故不載焉。是故道有智則惑，德有心則險，心有目則眩。……故得道之宗，應物無窮；任人之才，難以至治。……由此觀之，則人知之於



物也，淺矣。而欲以徧照海內，存萬方，不因道之數，而專己之能，則其窮不達矣。故智不足以治天下也。……慧不足以大寧，智不足以安危。與其譽堯而毀桀也，不如掩聰明而反修其道也。〈主術〉（頁 929-942）

……君好智，則倍時而任己，棄數而用慮。天下之物博而智淺，以淺贍博，未有能者也。獨任其智，失必多矣。……由此觀之，賢能之不足任也，而道術之可脩明矣。〈詮言〉（頁 1523）

夫釋大道而任小數，無以異於使螻捕鼠，蟾蝓捕蚤，不足以禁姦塞邪，亂乃逾滋。……故體道者逸而不窮，任數者勞而無功。〈原道〉（頁 38-53）

察一曲者，不可與言化；審一時者，不可與言大。日不知夜，月不知晝，日月為明而弗能兼也。唯天地能函之。能包天地，曰唯無形者也。〈繆稱〉（頁 1128）

萬物各因自然的理則活動，「舟浮於水，車轉於陸」，順勢則能安。若舟遇急流而破、車撞木石而毀，「不怨木石而罪巧拙者」，正在於木石、湍流並無機心，「知故不載焉」。「道有智則惑，德有心則險，心有目則眩」，專用有限的感官與心知，則必然陷於片面而無法超越，即便日月亦不能互知、明不能兼照。當統治者「專己之能」，試圖以個人智巧「徧照海內」，必然陷入「窮不達」的困境。「唯天地能函之」，「唯無形者」能包天地，只有無象無形的大道，才是「物之大祖」、「萬物之用」。因此，「掩聰明而反修其道」，即是棄小數而從大道。「賢能之不足任也，而道術之可脩明矣」，掌握「無形之道」的理則，才能掌握變化，順應萬物之性使其自化。

循此，對於統治者在修養工夫上虛心、不專己、不用智的要求，不僅是就統治者一時的主觀思慮而言，同時也包含治理實踐上，種種由人為的「知慮」而來的思

想、價值與制度：



太清之始也，和順以寂漠，質真而素樸，閑靜而不躁，推移而無故，在內而合乎道，出外而調於義，發動而成于文，行快而便於物；……當此之時，……機械詐偽，莫藏于心。……夫至大，天地弗能含也；至微，神明弗能領也。及至建律歷，別五色，異清濁，味甘苦，則樸散而為器矣。立仁義，脩禮樂，則德遷而為偽矣。〈本經〉（頁 815-841）

〈本經〉的歷史觀中，描繪著世界剛開展之際，萬有皆順性而行，不涉人為干預，「在內而合乎道，出外而調於義」，人心純淨無偽皆無矯揉造作，「機械詐偽，莫藏于心」。然而，隨著人類社會的發展，文明的建立也標誌著原始之樸的離喪。「建律歷，別五色，異清濁，味甘苦」，這些分類之舉，即是以人知對萬物做出的區別。雖表面上為規範與分類的知識與制度，卻是對本然一體的「太和」的切割與加諸價值標準的開始。「樸散而為器」，素樸的原始道境，演變為以制度劃分的文明社會，萬物不再各適其自然之性，而是被歸類、賦名並規約。「立仁義，修禮樂，則德遷而為偽」，更將人為制度提升為道德範式。《淮南子》將仁義禮樂視為「德遷而為偽」的象徵，乃因其所蘊含的價值判斷與倫理規範，源於有限的人知所設，而非萬物自然流行之理。因此，《淮南子》反對統治者「專己之智」，以己之聰明的「小數」度萬物之「大數」，以人為構築的仁義禮樂矯飾群生，離散純樸的自然本性：

道者，物之所導也；德者，性之所扶也；仁者，積恩之見證也；義者，比於人心而合於眾適者也。故道滅而德用，德衰而仁義生。故尚世體道而不德，中世守德而弗壞也，末世繩繩乎唯恐失仁義。君子非仁義無以生，失仁義則失其所以生；小人非嗜欲無以活，失嗜欲則失其所以活。故君子懼失仁義，小人懼失利，觀其所懼，知各殊矣。〈繆稱〉（頁 1058）



性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣，是非形則百姓眩矣，珠玉尊則天下爭矣。凡此四者，衰世之造也，末世之用也。〈齊俗〉（頁 1135）

《淮南子》承繼《老子·十八章》「大道廢，有仁義」的批判，道為萬物根本，德承道而成萬物之性，仁義則是德失之後的補救方法，是喪失本性導致自然秩序亡佚後的倫理秩序安排，即試圖維繫政治秩序所作的權宜修補。然而仁義禮樂等制度本身即源於「機心」、「智巧」的介入，一旦標立出是非、尊卑與價值階序，反而可能造成更深的分裂與爭奪。循此，仁義禮樂實際上是隱藏著知識權力結構的工具，以仁義禮樂為治終非治理的究竟。

總之，《淮南子》反對「以文滅質」，僅以文飾強加於人的仁義禮樂。〈俶真〉云：「聖人內修道術，而不外飾仁義……誠達于性命之情而仁義固附矣」。當統治者經由身體修養，復歸性命之情的本真，真正的仁義即「固附」於性命本真的展現。如此，才能致使仁義禮樂之施，可以作為不失其本、不違背自然的無為治理。

第二節 治理的策略

壹、無為的治理原則

一、因循

《淮南子·要略》綜〈原道〉與全書宗旨，簡括其體道之要以「欲一言而寤，則尊天而保真」為首。所謂「尊天」，並非將「天」當作人格化對象物的神祇崇拜，而是將「天」視為自然之代名詞，強調因循自然之勢，不以人為智巧妄為。正如〈原道〉所舉「萍樹根於水，木樹根於土，……並得其宜，物便其所」，萬物皆本於自然之性各適其位，則「萬物固以自然，聖人又何事焉」的無為之治，即是效法自然，

萬物成其自然秩序的大治：



是故天下之事，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。〈原道〉(頁 20)

聖人之治天下，非易民性也。柎循其所有而滌蕩之，故因則大，化則細矣。……故能因則無敵於天下矣。夫物有以自然，而後人事有治也。〈泰族〉(頁 2094)

「因其自然而推之」，正如鏡水之所能映照無遺，統治者若能虛心不滯於物，因其「不設智故」而能「純白不備」，達致「虛室生白」自然映照，則天下方圓曲直皆可如實呈現。這樣的「無為」，正是出自「無智故」的虛靜。《淮南子》借《慎子·因循》「因則大，化則細」說明「因循之道」的無為治理應用，並非以統治者的權力，透過制度改造人民性情，而是「柎循其所有而滌蕩之」。循此，現實中的政治治理，乃是「夫物有以自然，而後人事有治也」。說穿了即是因循萬物之自然，使其復歸本真：⁵¹

聖人無思慮，無設儲，來者弗迎，去者弗將。……故不為善，不避醜，遵天之道；不為始，不專己，循天之理；不豫謀，不棄時，與天為期；不求得，

⁵¹ 「因」的概念並非始於黃老學。丁原明認為「它(『因』)作為合規律性與合目的性相統一的範疇而加以使用，卻是黃老學的創造。」諸如帛書、《管子》四篇、《慎子》與《呂氏春秋》等都討論了因循客觀規律的重要性。詳見丁原明(1997, 頁 199)。袁翊軒指出《莊子》內篇也討論了「因」的概念，如〈養生主〉庖丁解牛一段：「依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。」而在《莊子·養生主》中的「因」，有「順」於外的意義，顯示了「黃老」與「老莊」學術走向的差異。袁氏：「『因循』與『因順』兩種理解的最大差異，在於執『因』之聖人與所『因』對象的關係，『因循』乃是依循而用之，所因的對象帶有工具性的意義，『因順』則是試著與所『因』的對象一致，『因順』的對象就是『因順』的目的。」詳見袁逸軒(2007, 頁 131)。



不辭福，從天之則。〈詮言〉(頁 1512)

〈詮言〉的聖人之道與自然法則密不可分。此處援引自《黃帝四經·稱》而發揮的「遵天之道、循天之理、以天為期、從天之則」，是萬物自有的自然理則。⁵²若能掌握事物自然變化的依據，便能知所進退、應物無窮。在政治治理層面，即是要求其施政應建立於對事物自然的洞察與尊重：

是故人君者，上因天時，下盡地財，中用人力。……先王之所以應時脩備、富國利民、實曠來遠者，其道備矣。〈主術〉(頁 1026-1027)

因循自然的無為政治觀，具體落實於對時間、空間與人力三種條件的把握與運用。「上因天時，下盡地財，中用人力」，為政者當以順應時節變化、善用自然資源與妥當調配人力為根本，如此順時應物、審勢因循的治理方式，既避免以主觀智巧在治理上的人為僭越，也使政治的運行能調和於天地之理。並且《淮南子》也不反對適當的因循為用，「循理而舉事，因資而立功」來建立事功。

《淮南子》對因循自然的治理極為重視，除了以〈天文〉、〈墜形〉、〈時則〉等篇專門探討天時、地勢等客觀自然環境外，其餘篇章中亦顯示相關的治理原則：

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。〈原道〉(頁 53)

禹決江疏河，以為天下興利，而不能使水西流。稷辟土墾草，以為百姓力農，然不能使禾冬生。豈其人事不至哉？其勢不可也。夫推而不可為之勢，而不脩道理之數，雖神聖人不能以成其功，而況當世之主乎！〈主術〉(頁 951)

⁵² 《黃帝四經·稱》：「聖人不為始，不專己；不豫謀，不棄時；不為得，不辭福。因天之則。」



得在時，不在爭。〈原道〉（頁 66）

聖人因時以安其位，當世而樂其業。〈精神〉（頁 748）

萬物與自然形勢各有其本然不可違之理，正如〈主術〉所論，禹雖能「決江疏河」，卻不能使水逆流西行；稷能「辟土墾草」，但不能令禾冬生，這些都屬「不可為之勢」。如能「修道理之數，因天地之自然」，尊重抽象的義理，與由抽象理則所顯現出具體可循的規律與趨勢，因循事物自然的內在之性與外在之勢，則天下自可大治。

此處所揭示的「勢」不僅是自然界與人事運行中的客觀條件，同時也是對時機的順應與把握。「得在時，不在爭」(〈原道〉)總括《淮南子》對於把握時勢的理解，應在適當的時機順勢而行。此即〈精神〉云：「聖人因時以安其位」，並不只是消極地等待，而是應積極掌握時勢、適時應物。

「上因天時、下盡地財」多著墨於順應自然時勢與資源利用，而「中用人力」則直接關涉政治治理之核心：

故世治則愚者不能獨亂，世亂則智者不能獨治。身蹈于濁世之中，而責道之不行也，是猶兩絆騏驥，而求其致千里也。置猿檻中，則與豚同，非不巧捷也，無所肆其能也。舜之耕陶也，不能利其里；南面王，則德施乎四海。仁非能益也，處便而勢利也。〈俶真〉（頁 264）

〈俶真〉以舜為例，「舜之耕陶也，不能利其里；南面王，則德施乎四海。」此一對比，說明即便舜已然體道而成為理想治理人格，在沒有掌握適當的權勢之時，亦無從發揮治理，當居於相應的統治地位，才能「處便而勢利」，使治理普及天下。若無施展之境，即便修身自得，也只能在個人層面的體道究竟。由此，《淮南子》



所強調的因循自然、順勢而為，包含著統治者自身所處的「勢」與「位」，得其位以行其道。此為《淮南子》對「中用人力」所必先備之勢的理解：

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。夫臣主之相與也，非有父子之厚、骨肉之親也，而竭力殊死，不辭其軀者，何也？勢有使之然也。〈主術〉（頁 967）

攝權勢之柄，其于化民易矣。衛君役子路，權重也；景桓公臣管晏，位尊也。怯服勇而愚制智，其所託勢者勝也。故枝不得大於榦，末不得強於本，則輕重大小有以相制也。〈主術〉（頁 1009）

治理者與臣民「非有父子之厚，骨肉之親」，然之所能有效的統御其中之一的關鍵，即是掌握權勢之節、取予之度。透過權勢，明辨適度合宜的賞罰操持，能用天下之力，化為群力。進一步言，《淮南子》認為權勢不僅可以統御群臣，也關係到政治教化的可能性（戴黍，2005，頁 77-79）。「攝權勢之柄，其于化民易矣」，明確指出能更容易地憑藉統治者之「勢」，達到政治教化。「衛君役子路」，「景桓公臣管晏」，皆由於「權重」、「位尊」，使下服於上，無涉其人賢愚，端視權勢所繫所在。

這種因勢的思想常見於先秦法家，如《韓非子·難勢》：「賢人而詘於不肖者，則權輕位卑也；不肖而能服於賢者，則權重位尊也。」《淮南子》吸收因勢而治的思想，然其關注的意義不止於統治者對權勢的掌握，而是將此納入因循以致無為的治理，即是在掌握權勢之後，是透過權勢進行因循自然之治：

今使烏獲、藉蕃從後牽牛尾，尾絕而不從者，逆也。若指之條桑以貫其鼻，則五尺童子牽而週四海者，順也。夫七尺之橈，而制船之左右者，以水為資。

天子發號，令行禁止，以眾為勢也。〈主術〉（頁 1014）



統治者運用權勢之所能「發號施令，令行禁止」，並非單憑一己之威能，而是「以眾為勢也」。群眾的承載，如水之於船、桑條之於牛鼻。若違逆民情，猶如「後牽牛尾」，違背自然而難成其用，如能順應自然、不違民情，則弱亦可制強：

人主深居隱處以避燥溼，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，天下之物無不通者，其灌輸之者大而斟酌之者眾也。是故不出戶而知天下，不窺牖而知天道，乘眾人之智，則天下之不足有也；專用其心，則獨身不能保也。是故人主覆之以德，不行其智，而因萬人之所利。……夫人主之聽治也，虛心而弱意，清明而不闇。……夫乘眾人之智，則無不任也；用眾人之力，則無不勝也。……是故任一人之力者，則烏獲不足恃；乘眾人之制者，則天下不足有也。……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。……所以然者何也？得用人之道，而不任己之才者也。〈主術〉（頁 942-983）

面對治理事務的龐雜與變化多端，統治者既不能遍觀天下形勢，也不具以一己之力對應萬千事務的能力，君主本身的視聽與能力所及終屬有限。因此治理無法依恃個人才智獨斷專行，倘若因循人主的權勢，乘眾智、用眾力，使群臣各司其職、各盡其智，則可形成有效的治理。要實踐「乘眾人之智」，統治者自身亦須具備相應的修養，「夫人主之聽治也，虛心而弱意，清明而不闇」，即謂統治者當屏除私欲與成見，以虛無清明之心來治理。古之帝王「冕而前旒，所以蔽明也；黈纆塞耳，所以掩聰；天子外屏，所以自障」(〈主術〉)，即是為掩個人之聰明，因循自然勢理以乘眾智。若統治者心有所執，則眾人之智難以暢達。



循此，治理的成效有賴經由統治者的修身工夫，不專行己見，能夠廣納眾智眾力，以應對更多變化的情境：

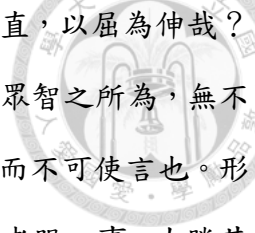
由此觀之，無為者，道之宗。故得道之宗，應物無窮；任人之才，難以至治。……君人者不下廟堂之上，而知四海之外者，因物以識物，因人以知人也。故積力之所舉，則無不勝也；眾智之所為，則無不成也。……故千人之群無絕梁，萬人之聚無廢功。〈主術〉（頁 929-930）

夫人主之情，莫不欲總海內之智，盡眾人之力，然而群臣志達效忠者，希不困其身。〈主術〉（頁 983）

戎翟之馬，皆可以馳驅，或近或遠，唯造父能盡其力；三苗之民，皆可使忠信，或賢或不肖，唯唐虞能齊其美。必有不傳者。中行繆伯手搏虎，而不能生也，蓋力優而克不能及也。用百人之所能，則得百人之力；舉千人之所愛，則得千人心；譬若伐樹而引其本，千枝萬葉則莫得弗從也。〈繆稱〉（頁 1066）

統治者居處廟堂之上，且深居隱處，全憑「因物以識物，因人以知人也」，藉助人才作為知識傳遞的中介，再輔以對事理與人情的整理解，由人性與物性的特質合理推論，從而成就全面、客觀的政治判斷（林明照，2018，頁 206）。這種方法，正是對任一人之才難以至治，以及統治者身處之位，知識來源受限的回應。即便非一人力能勝者，亦可「總海內之智，盡眾人之力」轉化為可行之事。

因循自然的治理，強調統治者需「乘眾人之智」、「因人以知人」。更指出欲達致理想治理，關鍵在於能否洞察萬物與人才之稟性，並依其性而適其用：



是故聖人舉事也，豈能拂道理之數，詭自然之性，以曲為直，以屈為伸哉？未嘗不因其資而用之也。是以積力之所舉，無不勝也；而眾智之所為，無不成也。聾者可令唯筋，而不可使有聞也；瘖者可使守圉，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。毋小大脩短，各得其宜，則天下一齊，無以相過也。聖人兼而用之，故無棄才。〈主術〉（頁 951）

物莫無所不用，天雄烏喙，藥之凶毒也，良醫以活人；侏儒瞽師，人之困慰者也，人主以備樂。是故聖人制其剝材，無所不用矣。〈繆稱〉（頁 1066）

萬物皆有其自然形性與內在資質，治理的施行亦應順其所資，不妄加干預、違逆其性。此一觀點在政治治理上推展為選才用人的基本原則，如同聾者、瘖者，人在能力上有所不同，雖「形有所不周而能有所不容」，但未必不可用，「天雄烏喙，藥之凶毒也，良醫以活人；侏儒瞽師，人之困慰者也」，萬物皆有適用之理，關鍵在於是否能知人善任，使其所長得以發揮。統治者若能在萬物形性的差異中發現所適之務，則「有一形者處一位，有一能者服一事」，皆能量材適用。治理也因此不只流於表象的均齊，而能在「毋小大脩短，各得其宜」的因材施用中，達到萬物各適其性、價值無所差別的「天下一齊」。

這不單是治理安排的智慧，也是「無為」的思想實踐。不強加人為價值、不曲折事物本性，尊重生命形性、稟賦的差異，因循自然而各得其宜：

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，修者以為櫓棹，短者以為朱儒枅榦。無小大脩短，各得其所宜；規矩方圓，各有所施。天下之物，莫凶於雞毒，然而良醫橐而藏之，有所用也。是故林莽之材，猶無可棄者，而況人乎！……是故有大略者不可責以捷巧；有小智



者不可任以大功。人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百而尚輕。〈主術〉（頁 976）


統治者由虛心弱志的工夫因循自然而尊重形性，在治理上轉化為識別人才，因任授官的發揮。如〈主術〉舉巧工制木之例，大小修短皆因其材質與形制，被安排於最合適之處，治理之要也在於審材適用，展現為無為治理中，「無棄才」與「稱其能」的兩重原則。因循用眾之無為，並非泛任不擇，實重視才與能的匹配，「人有其才，物有其形，有任一而太重，或任百而尚輕」。進一步言，才能與自然之性「各用之於其所適，施之於其所宜」，正是使「萬物一齊」、「各便其性」，合於自然秩序的不二法門。

《淮南子》因循用眾的思想要點，由循性因資而用到的因任而受官，從不同形性與稟賦各適其用而無棄才，到治理實踐上，因能而授事的有效政治分工，讓萬物能在因循自然的治理情境中，復歸其自然秩序下安適的本性，是治理運作可臻於通達之境的核心。

二、權變

「因循」重視順應自然之理、掌握時勢變化的治理原則。人、勢、時都是實踐因循之道的參考，然而在時間向度上，「因循」並不侷限於對當前或既有條件的回應。隨著時勢推移，必須掌握時機與形勢的流變，以調整因循而用的治理方式，使之合於當下與未來的需求。《淮南子》的因循思想回應時間向度上的問題時，強調因時制宜、隨勢權變：

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[德]之心，合三王之風，以儲與扈冶。〈要略〉（頁 2200）



因循並非僵固如鐵板一塊的應對，〈要略〉的「觀天地之象」、「通古今之事」，正說明治理必須根據情境審時度勢，做順勢而為、因時制宜的靈活應變。「時」與「勢」皆會隨著自然的運行發生變化，所以因循自然，必然需要「權事而立制，度形而施宜」，應時權變才能貼近所循的自然情境：

是故世異即事變，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。〈齊俗〉（頁 1185）

聖人者隨時而舉事，因資而立功，滂則具擢對，早則脩土龍。〈說林〉（頁 1865）

聖人不以一成不變之法應對「時世異」的萬變之事。《淮南子》強調「世異即事變，時移則俗易」、「論世而立法，隨時而舉事」。隨著事物變易的權變之道，是在道法自然的核心原則下，洞察形勢的變遷，進而因應而動的變化開展。換言之，隨時勢而權變，正是發揮於「因循」的一種體現。

由此，「因循」而能夠「權變」，立基於統治者具備通達變化、見微知著，對形勢感知而能做出契合於自然之道的回應之治理原則：

昔者，《周書》有言曰：「上言者，下用也；下言者，上用也。上言者，常也；下言者，權也。」此存亡之術也，唯聖人為能知權。……是故聖人論事之局曲直，與之屈伸偃仰，無常儀表。時屈時伸，卑弱柔如蒲葦，非攝奪也；剛強猛毅，志厲青雲，非本矜也；以乘時應變也。……故孔子曰：可以共學矣，而未可以適道也；可與適道，未可以立也；可以立，未可與權。權者，聖人之所獨見也。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。……是故聖人者，能陰能陽，能弱能強，隨時而動靜，因資而立



功，物動而知其反，事萌而察其變，化則為之象，運則為之應，是以終身而無所困。〈汜論〉（頁 1428-1438）

權變並非任意妄為，而是統治者觀察時勢、審度情勢之後的合理回應。「權者，聖人之所獨見也」，統治者之所能掌握權變之道，當是在「虛心」的工夫中，映照自然的本然，憑藉其對自然變化的深刻體悟以靈活調適。因此，聖人論事「無常儀表，時屈時伸」，不拘泥於既定的標準，因時制宜、隨勢而動。這也傳達出「權變」的內涵，是因自然之道而隨之變化。究其實，「權變」有一「重要的原則不能變，事物本身所賴以存在的基本理據不能變」（陳麗桂，1997，頁 105）。

《淮南子》一方面高度重視「乘時應變」的權變靈活性，另一方面也嚴肅強調，治理的根本原則是建立於「道」，此為恆常不變的。《老子·四十章》：「天下萬物生於有，有生於無。」「無」為萬物之所由，事為「有」的現象，是萬物之所為。虛無、無形的大道，為一切變化的依歸。因此，「道猶金石，一調不更」，是不可變易的根本，也是治理的終極依據，而「事猶琴瑟，每終改調」，則是具體的治理行動，能依時變來靈活調整。「變」的正當性，建立在把握「不變」的原則之上。權變之所以不陷於統治者個人知慮為用而致混亂，是因為權變終須以虛無的常道為其依歸。

法制禮義等「治人之具」，並非治理核心的根本原則，乃是由人為「知慮」而來的價值規範標準。不過《淮南子》雖然認為這樣的人為智巧是「衰世之造也，末世之用也」，但面對現實複雜局勢或人性未臻純樸之時，並不否定在具體治理實踐中適時採用禮法制度作為權宜的治理工具，關鍵即在於體道的統治者能不離於因循大道自然的核心，讓禮法的使用成為順應自然與應對時勢的權變：

先王之制，不宜則廢之；末世之事，善則著之。是故禮樂未始有常也。故聖人制禮樂而不制於禮樂。……苟利於民，不必法古；苟周於事，不必循



舊。……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。〈汜論〉（頁 1370）

夫神農、伏羲不施賞罰而民不為非，然而立政者不能廢法而治民。舜執干戚而服有苗，然而征伐者不能釋甲兵而制強暴。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。〈汜論〉（頁 1387）

故禮者，實之華而偽之文也，方於卒迫窮遽之中也，則無所用矣。是故聖人以文交於世而以實從事於宜，不結於一迹之途，凝滯而不化，是故敗事少而成事多，號令行于天下而莫之能非矣。〈汜論〉（頁 1429）

統治者權衡民情與時勢，端視是否「利於民」、「周於事」，因時制宜來安排禮法制度。一時所為的權宜制度，在時間向度上並非恆常不變，適用於傳統的「先王之制」，未必合於當下的民俗，應視時勢變遷而隨之調整。即統治者可以權變而「制禮樂」，但應「不制於禮樂」，因為聖人並非形式地固著於特定的儀文與制度，而是以「從事於宜」的態度，在「道」的根本原則下，對「因循」現實的情況，「權變」而建立禮法來積極使用。

循此，《淮南子》對禮法制度的使用本身即為一種權變，同時，制度也應隨時制宜，亦屬另一層權變。這體現了因循之道於政治實踐中的靈活彈性，也打開了對不同層次身體的具體治理方法：

是故仁義禮樂者，可以救敗而非通治之至也。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。神明定於天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地陰陽從而包之，則財足而人贍矣，貪鄙忿爭不得生焉。由此觀之，則仁義不用矣。……是故德衰然後仁生，行沮然後義

立，和失然後聲調，禮淫然後容飾。〈本經〉（頁 833-834）



若秩序已是本然和諧、性命之情處其所安，那麼仁義禮樂便非必要的治理工具。甚且不出於人性本真自然而強加的仁義禮樂，反而成為自然秩序下導致道滅德衰的機械詐偽之智。然而，在道德敗壞、素樸的自然秩序離散之世，僅以虛無靜漠為無為治理的方策，反易淪為空談。「基於政治現實，執行現實政治的思考是不得不然的，必須先將混亂的秩序導正」（徐復觀，1976，頁 245）。面對亂世，仁義禮樂等制度仍有其補救功能，透過適當的制度引導，剝除遮蔽的嗜欲干擾，是能讓群體身體漸復其自然純樸之性，以致「神明定於天下而心反其初」，回歸理想太和秩序具體可行的進路。《淮南子》以實用的態度，把握「道」的根本，指出能認制度可用，但不執著於制度，以無為為核心的救敗的治理之道。

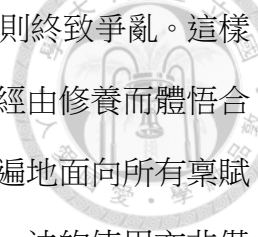
貳、治理方法

一、人主之于用法，無私好憎

《淮南子》認為「法制禮義」可以是體現「道」的準則而為的治理之「事」，當統治者需任法以「救敗扶衰」時，對「法」所構成的強制力必須加以掌握：

夫釋職事而聽非譽，棄公勞而用朋黨，則奇材佻長而干次，守官者雍遏而不進。如此，則民俗亂於國而功臣爭于朝。故法律度量者，人主之所以執下。釋之而不用，是猶無轡銜而馳也，群臣百姓反弄其上。是故有術則制人，無術則制於人。〈主術〉（頁 995）

「法律度量」作為治理的標準，在純樸離喪的晚世釋之而不用則難以為治。「法」一方面是「權勢之柄」，是治理行動之所能有效進行的工具，釋之不用猶如「無轡銜而馳」，使治理失其所馭。另一方面，法是體現道的準繩，棄法而不用，則是統



治者釋職事而徇私，就人為的標準聽信非譽，棄公義而用朋黨，則終致爭亂。這樣的「法制禮義」，不是出自君主個人的智巧與好惡，而是統治者經由修養而體悟合於自然與人心的客觀準則。《淮南子》所主張的法，是平等、普遍地面向所有稟賦「道」而化生的萬物，所以法的設立絕不是為了鞏固君主的專權，法的使用亦非僅是賞罰的強制所形成的約束，當所有身體道都在合乎法的規範下運作，因為「法」體現了「道」的理則，也就意味所有身體合乎於「道」自然活動：

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。古之置有司也，所以禁民，使不得自恣也；其立君也，所以制有司，使無專行也；法籍禮儀者，所以禁君，使無擅斷也。人莫得自恣則道勝，道勝而理達矣，故反於無為。無為者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從己出也。……法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。……法者，非天墮，非地生，發於人間而反以自正。……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。〈主術〉（頁 988）

法作為統治者對身體治理與政治治理時所因循的標準，是高於統治者的。換言之，法是符合於道的準則，統治者的意志自然同受規範，「法籍禮儀者，所以禁君，使無擅斷也」（安樂哲，2018，頁 211-213）。《淮南子》強調循法而治的客觀與公正，「犯法者雖賢必誅，中度者雖不肖必無罪」，無論尊卑、賢愚、貴賤，都應平等面對法律規範。

法既合乎道，自然合乎由大道運化開展的自然秩序，合於「義、眾適、人心」與萬物的公共利益。因此統治者以公正的態度依法而治，即是以符合於所有存有的自然秩序之理則為治，則偏失之道當行不通，而不違自然，符合政治社會、甚至更



大範疇存有的公正之道當能推行無礙，是以「公道通而私道塞矣。」在人性的治理上，透過法的規範，則人偽的價值判準不能恣意妄行，成就「道勝、理達」，順應於「道」而無為的自然秩序，性命之情也因此得處其所安：

今夫權衡規矩，一定而不易，不為秦楚變節，不為胡越改容，常一而不邪，
方行而不流，一日刑之，萬世傳之，而以無為為之。〈主術〉（頁 929）

知法治所由生，則應時而變；不知法治之源，雖循古終亂。〈汜論〉（頁 1387）

如此，「法」是客觀的制度，廣泛地適用於秉受道而化生的萬物，因此「常一而不邪，方行而不流」。能「無為為之」，也正因不受統治者個人的好惡來影響制度的設立，「無為者，非謂其凝滯而不動也，以其言莫從己出也」，因此可以達致循法而無為的治理。

然而，法治同樣也要「應時而變」，這與「權衡規矩，一定而不易」之間存在著一定的張力。如前所述，體道的統治者要把握大道虛無的核心理則，為一切「有」的變化的依歸，在「一定而不易、方行而不流」與「應時而變」之間權衡出適合時宜的無為法治之道。

二、循名責實、形名參五

循法而治作為無為治理實踐的方法，表現在刑賞運用上，「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」。賞罰不僅具有懲惡賞善的功能，更重要的是藉由明確依循的標準、不涉主觀的操作，使治理得以推展而不繁苛：

明主之賞罰，非以為己也，以為國也。適於己而無功於國者，不施賞焉；逆



于己而便於國者，不加罰焉。〈繆稱〉（頁 1108）

古之善賞者，費少而勸眾；善罰者，刑省而姦禁；善予者，用約而為德；善取者，入多而無怨。〈汜論〉（頁 1466）

賞罰的原則應從國政整體考量出發，而非以統治者個人的意志與情感為標準。換言之，賞罰不是君主個人意志在權力上的延伸，其所成立的正當性在於成就國家的公義與秩序，亦即符合於道的自然秩序。《老子·四十九章》：「聖人無常心，以百姓心為心」，在《淮南子》表現為修養的統治者以虛無明澈的智慧映照現實，以達公共利益的實踐。

「費少而勸眾、刑省而姦禁」的賞罰之道，乃因其建立於明確、公正、不以一人私欲私智，而復歸於道的律則為裁制原則。因循事理，則賞罰取予都能簡約且不生怨懟：

天下多眩于名聲，而寡察其實，是故處人以譽尊，而游者以辯顯。察其所尊顯，無他故焉，人主不明分數利害之地，而賢眾口之辯也。治國則不然。言事者必究於法，而為行者必治于官。上操其名，以責其實；臣守其業，以效其功。言不得過其實，行不得踰其法，群臣輻湊，莫敢專君。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，是以中立而徧運照海內，群臣公正，莫敢為邪，百官述職，務致其公迹也。〈主術〉（頁 963）

刑賞的治理所因循的具體策略，即是「名實相符」。在政治場域中常見人以辯術、虛名之偽來謀己之私欲，而實際才能與課與之責任無以相匹，造成政務的紊亂。《淮南子》主張「言事者必究於法，而為行者必治于官」，強調言辭與行動皆須有制度



根據，合乎法理。其所考驗之理，即是「上操其名，以責其實；臣守其業，以效其功」，在名位與實績之間建立明確對應關係，使百官不得以虛名占據高位、以巧言飾蓋無能。進一步言，「名實相符」不只是權位與職能的對應，事物本身的運作即是文以符情、「名實同居」：

人主之術，……進退應時，動靜循理，不為醜美好憎，不為賞罰喜怒，名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己。〈主術〉（頁 904）

故有道之主，滅想去意，清虛以待，不伐之言，不奪之事，循名責實，使有司，任而弗詔，責而弗教，以不知為道，以奈何為寶。如此，則百官之事各有所守矣。〈主術〉（頁 1004）

「循名責實」並不是刻意為之的治理術，作為一種治理策略，是出於對道之自然理則的體認。「名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己」，正是萬事萬物能各安其位，此時沒有人為給予事物之「實」加上虛假的價值來稱其名。因法而治的具體操作，即是以刑賞為工具，秉持「循名責實」的原則設官分職，使賞罰分明。即便「事不在法律中」，統治者也可參驗、揆伍，兼聽多方，不偏一曲，不黨一事，以審慎合宜的方式應對實際的治理情境，使事物回歸自然的名實一致。

這種治理術與《韓非子》的思想有關，〈定法〉：「術者，因任而授官，循名而責實」，而〈姦劫弑臣〉云：「人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言，循名實而定是非，因參驗而審言辭」，強調君主應依「名實」進行政治的裁決與任用（林聰舜，1991，頁 131）。然《淮南子》的「循名責實」並非機械式名實關係對應的操作，法度是根源於「道」的自然展現，「名」則是依據事物自然之「實」而來。因此，「循名責實」的治理，重視統治者需「滅想去意，清虛以待」，不任己之私智私欲，「不為賞罰喜怒，不為醜美好憎」，回歸自然的「名實同居」，治理便不必藉由



人為強力推動而能無為。

總之，「名實相符」、「循名責實」貫穿於用人與施政兩大層面。其一，在人事任用上，統治者據職授責，各以其才能對應其職務，讓能稱其事。其二，不以統治者私智、好惡為施政之準，根據事物本然之理，「名各自名，類各自類」，讓治理回歸自然秩序的名實一致。循此，治理可化繁為簡：

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，是以君臣彌久而不相厭。〈主術〉（頁 930）

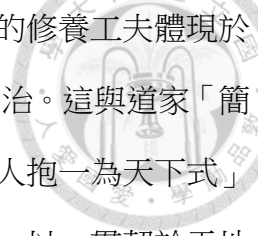
統治者量能以授責，臣下所守之事不繁，所負之責不過其能，則職務能合理分工，任事者可以盡其所能而不負其職。「上操約省之分，下效易為之功」，上下不相壓迫，君臣關係能持久安定，政治也能穩固長久。

三、易故能天，簡故能地

「夫釋大道而任小數，……不足以禁姦塞邪，亂乃逾滋。」《淮南子》認為治理必須掌握「大道」，若拘於瑣碎的「小數」，則「勞而無功」，終將致亂。體道的統治者得「一」之理，把握道的理則以應對萬端，「施四海」、「際天地」而能夠「逸而不窮」，正如〈原道〉言：「得一之道，而以少正多」，掌握根本的大道，即可簡馭繁、以不變應萬變：

非易不可以治大，非簡不可以合眾。大樂必易，大禮必簡。易故能天，簡故能地。大樂無怨，大禮不責，四海之內，莫不繫統，故能帝也。〈詮言〉（頁 1584）

治理的簡易一同身體修養，減損過多人為瑣碎的攀緣干擾而能反本清源，掌握大道。



「是故達於道者，反於清靜；究於物者，終於無為。」清靜恬愉的修養工夫體現於治理的策略中，其中之一即是合於大道體性，清靜無為、簡易為治。這與道家「簡易」、「素樸」的思想合致，如《老子》云「少則得，多則惑。聖人抱一為天下式」（〈二十二章〉）；「儉故能廣」（〈六十七章〉）。體道聖人「抱一」，以一貫契於天地自然之性的律則簡化治理，而能朗現回歸大道的清明，是以《史記·論六家要旨》評道家「指約而易操，事少而功多」。從「體道」、「得一」而來，易簡而無為的治理，形成符合萬物自然之性的治理方式。

〈泰族〉也舉例說明，治理應避繁就簡，過度精細複雜的算計反而容易造成治理的困境：

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，難贍也。寸而度之，至丈必差；銖而稱之，至石必過。石秤丈量，徑而寡失；簡絲數米，煩而不察。故大較易為智，曲辯難為慧。故無益於治而有益於煩者，聖人不為；無益于用而有益於費者，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，易贍也。……事愈煩而亂愈生。〈泰族〉

（頁 2111-2112）

治大國不可以小道。這一方面就直觀的治理規模談起，「小」指的是規範不夠全面，不可用狹隘的制度規範治理廣泛的疆域。一方面則是不夠廣泛的制度可能需要更多詳細的規定，然而面對龐大的政治體系時，若執著於細節與瑣事，反而容易累積誤差，「寸而度之，至丈必差；銖而稱之，至石必過」而無法掌握全局，造成錯誤與偏失。因此「功不厭約，事不厭省，求不厭寡」，簡約且宏觀地掌握，才是治理的易為之道。

這種簡省不煩的理路，即是「因天地之資，而與之和同。是故威厲而不殺，刑

錯而不用，法省而不煩」(〈主術〉)，掌握大道、尊重自然的具體落實。統治者宏觀地觀察自然之勢，「因其自然而推之」，自可化繁為簡，毋需多加施作。當此易簡之治反映在政治運作機制上時，〈詮言〉舉「尸祝」之喻說明：



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，守官者如祝宰。尸雖能剝狗燒彘，弗為也，弗能無虧；俎豆之列次，黍稷之先後，雖知弗教也，弗能無害也。不能祝者不可以為祝，無害於為尸；不能御者不可以為僕，無害於為佐。故位愈尊而身愈佚，官愈大而事愈少。(〈詮言〉)(頁 1547)

祭祀儀式中象徵性的主持者，雖身居尊位，卻不親自操作一切祭事。同樣的，統治者無為而治不需凡事親力親為，因才任人、慎守其位才是無為制度的運作要理。不妄加干涉，令分工的能力與責任匹配分任得當、執掌分明，故能「位愈尊而身愈佚，官愈大而事愈少」。由此成就的易簡之治，是以掌握無為的核心，行有為的效用，在體道的基礎上完成以簡御繁的理想治理。

四、君臣異道則治

如《老子·二章》所言：「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。」《淮南子》將無為轉化為「君逸臣勞」，統治者所守的是制度方略的根本，臣下所任則是具體實施與日常執行：

君人者不任能而好自為之，則智日困而自負其責也。……不正本而反自修，則人主逾勞，人臣逾逸。是猶代庖宰剝牲，而為大匠斫也。與馬競走，筋絕而弗能及，上車執轡，則馬死於衡下。故伯樂相之，王良御之，明主乘之，無御相之勞，而致千里者，乘於人資以為羽翼也。(〈主術〉)(頁 1003)



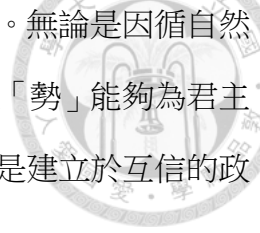
水下流而廣大，君下臣而聰明。君不與臣爭功，而治道通矣。……君，根本也；臣，枝葉也。根本不美，枝葉茂者，未之聞也。有道之世，以人與國；無道之世，以國與人。〈繆稱〉（頁 1105-1108）

統治者「不任能而好自為之」，妄任一己之智以制萬物，不僅徒增君主自身之勞，也導致臣下閒逸，職責紊亂、上下失序之弊。「有道之世，以人與國；無道之世，以國與人」，因人之才任能以事，君臣各守其道、安其位，循此「君不與臣爭功，而治道通矣」。所以「根本美、枝葉茂」的無為之道，須透過「乘於人資以為羽翼」，才能達到「君逸臣勞」的治理分工，來實踐有為之政。

關於君臣之道的分工，〈主術〉有明確地區分：

主道員者，運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先也。臣道方者，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。各得其宜，處其當，則上下有以相使也。夫人主之聽治也，虛心而弱意，清明而不闇，是故群臣輻湊並進，無愚智賢不肖莫不盡其能者，則君得所以制臣，臣得所以事君，治國之道明矣。〈主術〉（頁 950）

「主道員者」與「臣道方者」對舉的治理結構，表現兩者職能的根本差異，統治者「因循」而不自為，臣民守職分明、推動政務，實際執行治理所「為」。此與〈詮言〉：「處尊位者如尸，守官者如祝宰」，皆是藉由職責與定位的精準區分，來確保治理的有序運行。「君臣異道則治，同道則亂」的思維，是建立於統治者「不與臣爭功」，持守自然運作的律則，「乘於人資以為羽翼」，讓人各盡其才，而能致「群臣輻湊並進，無愚智賢不肖莫不盡其能」。這種君臣異道、各盡其能的治理結構，是《淮南子》虛無因循的思想，透過君臣職責與事功規劃，能夠無為而落實無不為的具體實現。



君不與臣爭功、臣能盡其職事，是在因「勢」的機制中成立。無論是因循自然之勢、統治者所掌握的權柄之勢，或是因循用眾人才能之勢，此「勢」能夠為君主所把握，並不取決於血緣、情分，也不僅是政治權力的高下，而是建立於互信的政治關係網絡：

夫臣主之相與也，非有父子之厚，骨肉之親也，而竭力殊死，不辭其軀者，何也？勢有使之然也。……夫疾風而波興，木茂而鳥集，相生之氣也。是故臣不得其所欲於君者，君亦不能得其所求於臣也。君臣之施者，相報之勢也。是故臣盡力死節以與君，君計功垂爵以與臣。是故君不能賞無功之臣，臣亦不能死無德之君。君德不下流於民，而欲用之，如鞭蹄馬矣。是猶不待雨而求熟稼，必不可之數也。〈主術〉（頁 967-968）

「相報之勢」，一方面依靠由權力關係構成的制度化賞罰設計；一方面「君不能賞無功之臣，臣亦不能死無德之君」，則取決於統治者的個人修養。臣民之忠逆變化，關乎「人之恩澤」與「主之義德厚」等因素。

《淮南子》之「德」，是萬物所稟受得於大道的自然之性，與〈原道〉所謂「是故清靜者，德之至也。而柔弱者，道之要也」的修養之「德」相關。〈原道〉謂之「所謂自得者，全其身者也。全其身，則與道為一矣」，〈齊俗〉也說「身者，道之所託，身德則道得矣」。經由身體修養，復歸本性、體道而消融於大道，統治者之「自得」，亦可視為君主之「德」。

在治理實踐中，〈泰族〉云：「欲成霸王之業者，必得勝者也；能得勝者，必強者也；能強者，必用人力者也；能用人力者，必得人心者也；能得人心者，必自得者也。」從統治者的身得，到天下皆能披覆以德，《淮南子》接受「君德下流於民」的方式，統治者以「執玄德於心，而化馳若神」，讓「德」推及於萬民，以成就統治者自得並與天下相得的無為治理（戴黍，2005，頁 127-130）。



五、制禮義，行至德，而不拘於儒墨

「性失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，禮樂飾則純樸散矣，是非形則百姓眩矣，珠玉尊則天下爭矣」(《齊俗》)。《淮南子》固然認為以「仁義禮樂」為治，終究是「末世之用」，將導致「詐偽萌興，非譽相紛」。然而當仁義禮樂能夠體現並漸復人的自然本性，仍可作為「救敗扶衰」的實際治理方法：

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，……故因其性，則天下聽從；拂其性則，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，以辟疾病之蓄。俯視地理，以制度量，察陵陸水澤肥墪高下之宜，立事生財，以除饑寒之患。中考乎人德，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍。(《泰族》)(頁 2095-2098)

聖王以「參五」制教的法則，「仰取象於天，俯取度於地，中取法於人」，可謂因天地自然時序以制宜用，並因人性之理為制度之綱紀。關於人性，《淮南子》強調「中考乎人德」，接著才是「以制禮樂，行仁義之道，以治人倫而除暴亂之禍」。具言之，「考乎人德」者，是治理的原則，而「制禮樂，行仁義」則是治理的方法。循此，當「存危國、繼絕世」之際，單憑素樸的德化不足以救敗，因此《淮南子》接受藉由制度之文來「治人倫而除暴亂之禍」。統治者經由修養而自得，即便以仁義禮樂為具，形成可循之規範，然其根本在於「人之性有仁義之資」，「仁義之資」是固附於性命之情的自然倫理之展現。因此仁義禮樂之治是「因其所喜以勸善，因其所惡以禁姦」，亦即因人之性而為之。

《淮南子》雖然對依據禮義制度治世認可，但它們並非一成不變的規範，應順



應時代風俗、因循人性情理以制具體實施之法：

禮者，實之文也；仁者，恩之效也。故禮因人情而為之節文，而仁發併以見容。禮不過實，仁不溢恩也，治世之道也。……義者，循理而行宜也；禮者，體情制文者也。義者，宜也；禮者，體也。……故制禮義行至德，而不拘於儒墨。……所謂禮義者，五帝三王之法籍風俗，一世之迹也。……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。〈齊俗〉（頁 1173-1185）

故五帝異道而德覆天下，三王殊事而名施後世，此皆因時變而制禮樂者。譬猶師曠之施瑟柱也，所推移上下者無寸尺之度，而靡不中音，故通於禮樂之情者能作。音有本主於中，而以知槩覆之所周者也。〈汜論〉（頁 1370）

禮義是根據情感而對實質行為予以節文的制度規範，目的是因循人之本性，形成能節制而不過度的規範，以達致適時適宜的政治秩序。《淮南子》否定儒墨對於既定禮義與成法的定執。統治者所立之法、所行之禮，不是拘泥於儒墨舊說，而是觀時察勢，因應變化所制定之事。「法其所以為法」，正是體察法之所以成法的條件，亦即「與化推移者」，在核心的大道理則下，辨別人事的實際變動與趨向，在恆常與權變之間尋得合宜的應對方法。

循此，五帝三王雖「異道」、「殊事」，卻能「德覆天下」，正因其制禮作樂皆因時變而為之。制度施行的關鍵，在於掌握其中變與不變的根本，有「本主於中」以「行至德」，考量現實的條件「制禮義」來應對，寓「無為」於「有為」，此即《淮南子》因循自然、體道應變的體現：

故大人者，與天地合德，日月合明，與鬼神合靈，與四時合信。故聖人懷天



氣，抱天心，執中含和，不下廟堂而衍四海，變習易俗，民化而遷善，若性諸己，能以神化也。〈泰族〉（頁 2081）

民有好色之性，故有大婚之禮；有飲食之性，故有大饗之誼；有喜樂之性，故有鐘鼓箎絃之音；有悲哀之性，故有衰經哭踊之節。故先王之制法也，因民之所好而為之節文者也。……此皆人之所有於性，而聖人之所匠成也。〈泰族〉（頁 2094）

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，而風俗可美也。〈泰族〉（頁 2119）

統治者體道合於天地自然，執此玄德，不下廟堂而能「變習易俗，民化而遷善」的理想，是建立於對人性、情感與習俗的深刻洞察之上。正因「人之所有於性」，聖人才「因民之所好而為之節文」，因順情性而立禮樂教化，才能致「民性可善」、「風俗可美」。

循此，禮義制度以「決其善志，防其邪心，啟其善道，塞其姦路」的教化，並非從外部強加，而是因循自然性情來勸善止惡。對應於多元的社會、人的形性與風俗習慣的差異，治理之具的禮義也不拘於統一的形式：

故公西華之養親也，若與朋友處；曾參之養親也，若事嚴主烈君；其於養一也。故胡人彈骨，越人契臂，中國歃血也。所由各異，其於信一也。三苗髻首，羌人括領，中國冠笄，越人鬻髮，其於服一也。帝顓頊之法，婦人不辟男子於路者，拂之於四達之衢；今之國都，男女切蹠，肩摩於道，其於俗一也。故四夷之禮不同，皆尊其主而愛其親，敬其兄；獫狁之俗相反，皆慈其子而嚴其上。夫鳥飛成行，獸處成群，有孰教之？〈齊俗〉（頁 1164）



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。今世之為禮者，恭敬而忤；為義者，佈施而德；君臣以相非，骨肉以生怨，則失禮義之本也。故構而多責。夫水積則生相食之魚，土積則生自穴之獸，禮義飾則生偽匿之本。……由此觀之，廉有所在而不可公行也。故行齊於俗，可隨也；事周於能，易為也。矜偽以惑世，伉行以違眾，聖人不以為民俗。〈齊俗〉(頁 1135-1142)

儘管「四夷之禮不同」，禮制內容因地域、風俗而異，但其根本目的一致皆出自本真性情，如「尊其主、愛其親、敬其兄」即是。禮制並非價值本身，僅是輔以讓人適情於自然之性的治理工具，依其性情建立能致社會與人倫關係穩定的和諧秩序。然而，如「廉有所在而不可公行也」，「廉」雖是一種美德品行，但這樣的品行不能夠被當作單一尊崇的價值來推廣（張羽軍，2018，頁 211）。如果把禮制當作目標價值，透過禮制建構出的價值區別來「別尊卑，異貴賤」，反而成為矯偽之具，導致「禮義飾則生偽匿之本」，遮蔽了自然本性。失其本性而崇尚仁義的價值，「性失然後貴仁，道失然後貴義」，此為《淮南子》所反對：

故事不本於道德者，不可以為儀；……聖王之設政施教也，必察其終始；其縣法立儀，必原其本末，不苛以一事備一物而已矣。〈泰族〉(頁 2149-2155)

治理的制度與規範設置，應「本於道德」，即依循大道的自然理則。統治者使用仁義禮樂作為治理的儀則，所「本主於中」者，是讓人能夠適於本真性情，不過度也無不及，因此能「率性而行謂之道，得其天性謂之德」，復歸自然本性。「禮不過實，仁不溢恩」，禮制文飾等治世之方法乃發源於性命之情的真實，最終仍是以體現自然本性為依歸。統治者若能體察這點，則所設之政教與制度，將不再是自上而下的



價值施加，而是使人「誠達于性命之情而仁義固附矣」的內發秩序。

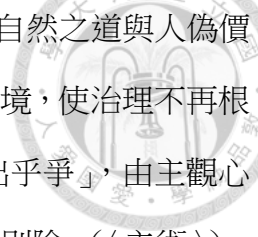
是以即便《淮南子》接受以仁義禮樂為治理之具，亦不得使其成為外於人性本真的價值：

為善則觀，為不善則議，觀則生貴，議則生患。故道術不可以進而求名，而可以退而修身；不可以得利，而可以離害。故聖人不以行求名，不以智見譽，法修自然，己無所與。慮不勝數，行不勝德，事不勝道。為者有不成，求者有不得。人有窮，而道無不通，與道爭則凶。……君子脩行而使善無名，布施而使仁無章，故士行善而不知善之所由來，民贍利而不知利之所由出，故無為而自治。善有章則士爭名，利有本則民爭功，二爭者生，雖有賢者弗能治。故聖人揜跡於為善，而息名於為仁也。〈詮言〉（頁 1512-1516）

一旦仁義被標舉、善惡被公開評價，將導致人偽價值的名與利之爭。本應因情性而制的制度，轉而成為標舉價值的機制，成為「觀則生貴，議則生患」的根源。標舉仁義，離開了「道德」所蘊含的自然理則與性命之情，則「仁義立而道德廢矣」：

名與道不兩明，人受名則道不用，道勝人則名息矣。道與人競長。……欲尸名者必為善，欲為善者必生事，事生則釋公而就私，背數而任己。欲見譽於為善，而立名於為質，則治不脩故，而事不須時。治不脩故則多責，事不須時則無功。責多功鮮，無以塞之，則妄發而邀當，妄為而要中。功之成也，不足更責；事之敗也，不足以弊身。故重為善若重為非，而幾於道矣。天下非無信士也，臨貨分財必探籌而定分，以為有心者之於平，不若無心者也。……人能接物而不與己焉，則免於累矣。〈詮言〉（頁 1515）

「名」本來並不是以主觀意志加於萬物之上的人偽價值，大道「非有為於物也」，



實為「物以有為於己」。但當「名」受到人為主觀知的介入，則自然之道與人偽價值間的根本張力就無法避免。為善以立名、建立事功來邀譽的情境，使治理不再根基於對性命之情的體察。《莊子·人間世》云：「德蕩乎名，知出乎爭」，由主觀心知與感官聰明建構的人偽價值追求，導致「道有智則惑，德有心則險」(〈主術〉)。大道自然之「上德」，往人為價值德性的「下德」(《老子·三十八章》)開展，終致萬物離於太和自然秩序之德。

因此若不得已必須要予以「名」來辨別萬物，作為仁義禮樂救敗治理的一環，也是「名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己」，萬物在共構的大道之中自然呈現的「名實同居」而已。則「制禮義，行至德」，須由統治者虛心智、「接物而不與己」的修養工夫，能夠「虛己以游於世」，才能在不得已的治理上「入遊其樊而无感其名」(《莊子·人間世》)。以遵照自然律則的執守，「不以行求名，不以智見譽」，在無心無爭中達致因循自然的無為治理(趙中偉，2004，頁133)。

六、養民以公、志不忘于欲利人

《淮南子》的治國思路，由統治者個體身體修養起始，涵化於個人日常活動的適性簡約，最終推及於群體身體而成政治秩序。治理制度之設來自身體修養的延伸，根源於性命之情而契合於大道：

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。未有能搖其本而靜其末，濁其源而清其流者也。故知性之情者，不務性之所無以為；知命之情者，不憂命之所無奈何。故不高宮室者，非愛木也；不大鐘鼎者，非愛金也。直行性命之情，而制度可以為萬民儀。〈泰族〉(頁2134-2135)

〈泰族〉指出現實治理「為治之本」的目標在於「寧民、足用」。從「寧民、足用」

推及於「勿奪時」、「省事」、「節用」，最終歸結於「反性」，顯示出治理過程每一層的究竟皆在於回歸自然與人的本性。這並非只是由修養觀而來的理論推演，在實際的治理之道亦有清楚可循的進路：



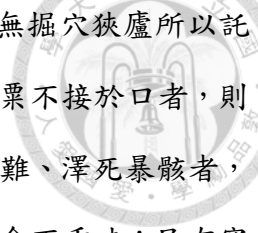
國主之有民也，猶城之有基，木之有根，根深則本固，基美則上寧。〈泰族〉
(頁 2149)

食者，民之本也。民者，國之本也。國者，君之本也。〈主術〉(頁 1026)

《淮南子》對現實政治的治理根基於以民為本的關懷，食乃人民生活的基礎，人民構成國家之本，因此國家之穩固，終歸於人民的存與安（吳光，1985，頁 213；吳淑珍，2002，頁 126-129）。「根深則本固，基美則上寧」，不僅說明政治的結構關係，更強調治理是由下而上，以回應人民實際生存與情感需求的具體實踐。除基礎的保障生命、衣食的物質給養，也強調在節用、寡欲、減役、簡政等多重層面上，構築一套利於民、節於政的整全治理之道：

古者聖人在上，政教平，仁愛洽；上下同心，君臣輯睦；衣食有餘，家給人足；父慈子孝，兄良弟順，生者不怨，死者不恨；天下和洽，人得其願。夫人相樂，無所發貶，故聖人為之作樂以和節之。末世之政，田漁重稅，關市急征，澤梁畢禁；網罟無所布，耒耜無所設；民力竭於徭役，財用殫於會賦；居者無食，行者無糧；老者不養，死者不葬；贅妻鬻子，以給上求，猶弗能贍，愚夫蠢婦皆有流連之心，悽愴之志；乃始為之撞大鍾，擊鳴鼓，吹竽笙，彈琴瑟，失樂之本矣。〈本經〉(頁 893)

人主租斂於民也，必先計歲收，量民積聚，知饒饉有餘不足之數，然後取車



與衣食供養其欲。高臺層榭，接屋連閣，非不麗也，然民無掘穴狹廬所以託身者，明主弗樂也。肥醲甘脆，非不美也，然民有糟糠菽粟不接於口者，則明主弗甘也。匡床蒞席，非不寧也，然民有處邊城，犯危難、澤死暴骸者，明主弗安也。故古之君人者，其慘怛於民也，國有飢者，食不重味；民有寒者，而冬不被裘。歲登民豐，乃始縣鐘鼓，陳干戚，君臣上下，同心而樂之，國無哀人。……故有仁君明主，其取下有節，自養有度，則得承受於天地，而不離飢寒之患矣。若得貪主暴君，撓於其下，侵漁其民，以適無窮之欲，則百姓無以被天和而履地德矣。〈主術〉（頁 1019）

面對治理的現實，《淮南子》接受治理需要有一定的施為，也由此承認政治權力體系與支應治理行動所需賦稅的正當性，然權力的使用與適當的汲取合宜與否也因此成為完善治理的關鍵。

古代的理想之治建立於統治者不爭名、不過度索取而民能富足的基礎上。隨著樸散智開，清明本性耽於嗜欲貪求，導致政教失調，「田漁重稅，關市急征」，酷役苛法致使人民愈發困頓。〈主術〉指出仁君明王不應以自身享樂為先，「國有飢者，食不重味；民有寒者，而冬不被裘」。統治者之自律，乃至修養而適情性，在治理權力關係的作用下，是影響人民能否安身立命，「被天和而履地德」的關鍵：

先王之所以應時脩備，富國利民，實曠來遠者，其道備矣。非能目見而足行之也，欲利之也。欲利之也不忘於心，則官自備矣。心之於九竅、四支也，不能一事焉，然而動靜聽視皆以為主者，不忘于欲利之也。故堯為善而眾善至矣，桀為非而眾非來矣。善積即功成，非積則禍極。〈主術〉（頁 1037）

若夫神農、堯、舜、禹、湯，可謂聖人乎？……此五聖者，天下之盛主，勞形盡慮，為民興利除害而不懈。……聖人之從事也，殊體而合於理。其所由

異路而同歸，其存危定傾若一，志不忘于欲利人。〈脩務〉（頁 1982-2001）

先王之「志不忘于欲利人」，並不是指統治者創造主觀價值之利施之與民，「欲利」是出於對性命之情的體悟，透過清簡之政來回應民性，治理行動有所「本主於中」，而能仁義自附於其外的實踐。因此，《淮南子》的「利民」思想，自不同於「欲尸名者必為善，欲為善者必生事」。雖呈現以有為的施政，然實以「道術可公行」，回歸無為的自然之道為治理之本：

昔者神農之治天下也，神不馳於胸中，智不出於四域，懷其仁成（誠）之心。甘雨時降，五穀蕃植，春生夏長，秋收冬藏。月省時考，歲終獻功，以時嘗穀，祀于明堂。明堂之制，有蓋而無四方，風雨不能襲，寒暑不能傷。遷延而入之，養民以公。其民樸重端慤，不忿爭而財足，不勞形而功成，因天地之資，而與之和同。是故威厲而不殺，刑錯而不用，法省而不煩，故其化如神。……末世之政則不然。上好取而無量，下貪狼而無讓；民貧苦而忿爭，事力勞而無功；智詐萌興，盜賊滋彰；上下相怨，號令不行。……是故上多故則下多詐，上多事則下多態，上煩擾則下不定，上多求則下交爭。不直之於本，而事之於末，譬猶揚堞而彈塵、抱薪以救火也。故聖人事省而易治，求寡而易贍；不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成；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，唯神化為貴。至精為神。……故民之化也，不從其所言而從所行。〈主術〉（頁 909-923）

故不言而信，不施而仁，不怒而威，是以天心動化者也。施而仁，言而信，怒而威，是以精誠感之者也。施而不仁，言而不信，怒而不威，是以外貌為之者也。〈泰族〉（頁 2112）



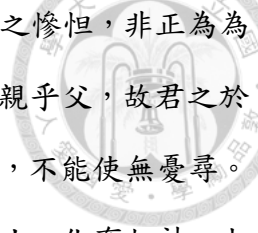
對比於末世之政，神農之治描繪統治者，因循天地之資、自然之勢而成興利之功。這樣的「利人」，是由完成修養的統治者去己之嗜欲，避免個人欲求造成的權力壓迫，乃至去除過多的制度設計與政令繁擾，以清簡之政順時應物，讓人民能不失天時，自能完成其生養。換言之，統治者「欲利人」，即是在不同層次上「為民興利除害」的治理。〈泰族〉云：「治身，太上養神，其次養形。治國，太上養化，其次正法。」一方面肯定能透過統治者對人民具體的指導行為來達到治理，統治者之施治必須「先自為檢式儀表」，以自身作為儀則，強調某些價值道德判准來感化，以精誠感之，能夠達到「禁勝於身，則令行於民矣」。然而「法令正於上而百姓服於下」雖亦可致治，仍屬「其次」治理方法，可能再度引發偏執一方的人為價治追求，終非究竟。

《淮南子》認為治理之本在於「反性」，是由統治者自身的修養「塊然保真」，以本真情感「抱德推誠」的自然呈現，因而能「不施、不言、不求、不為」，透過存有間相應的共鳴，「以天心動化」，達成自統治者的身體推及群體「約其所守，寡其所求，去其誘慕，除其嗜欲，損其思慮」，反性回歸自然的身體治理：

故聖人懷天氣，抱天心，執中含和，不下廟堂而衍四海，變習易俗，民化而遷善，若性諸己，能以神化也。〈泰族〉（頁 2081）

治身，太上養神，其次養形。治國，太上養化，其次正法。……民交讓爭處卑，委利爭受寡，力事爭就勞，日化上遷善而不知其所以然，此治之上也。利賞而勸善，畏刑而不為非，法令正於上而百姓服於下，此治之末也。〈泰族〉（頁 2119）

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，



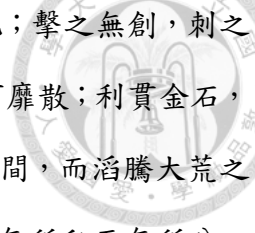
情以先之也。動於上不應於下者，情與令殊也。……君子之慘怛，非正為形也，諭乎人心，非從外入，自中出者也。義尊乎君，仁親乎父，故君之於臣也，能死生之，不能使為苟易。父之於子也，能發起之，不能使無憂尋。故義勝君，仁勝父，則君尊而臣忠，父慈而子孝。聖人在上，化育如神。太上曰：「我其性與！」其次曰：「微彼其如此乎！」故《詩》曰：「執轡如組。」《易》曰：「含章可貞。」動於近，成文於遠。〈繆稱〉（頁 1073-1080）

治國之「太上」，是由統治者自身之修養，達致「同言而民信，信在言前也。同令而民化，誠在令外也」，不待制度號令，自內而外，超越權威與制度的神化之治。這種治理，並非單向的統治與被統治關係，而是依靠統治者自然之性的真誠情感，貫通於天地之精氣，「懷天氣，抱天心，執中含和」所引發存有的感應契合。雖然其中亦能見到有統治者可鑑，顯現出「微彼其如此乎」的治理效應，不過《淮南子》強調的是由統治者到群體身體復歸「我其性與」的自然，由物質到精神消解存有間的對立與緊張，回歸於自然本性，此即經由統治者到群體身體「反性」（返）達致的無為治理。

七、柔弱處後、志弱事強

《淮南子》「以柔制剛」的思想承襲《老子》之道論，並體現在「水」對大道體性的發揮，水雖顯為柔弱，但終能勝剛強（陳麗桂，1997，頁 92）。正如〈原道〉引《老子·四十三章》：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有人無間，吾是以知無為之有益。」如此柔弱無定形的水，正體現大道「弱者道之用」的至用：

天下之物，莫柔弱於水。然而大不可極，深不可測；脩極於無窮，遠淪於無崖；息耗減益，通於不訾；上天則為雨露，下地則為潤澤；萬物弗得不生，百事不得不成；大包群生而無好憎；澤及蚊蟻而不求報；富贍天下而不既，



德施百姓而不費；行而不可得窮極也，微而不可得把握也；擊之無創，刺之不傷，斬之不斷，焚之不然；淖溺流遁，錯繆相紛，而不可靡散；利貫金石，強濟天下；動溶無形之域，而翱翔忽區之上；遭回川谷之間，而滔騰大荒之野；有餘不足，任天地取與，稟授萬物而無所前後。是故無所私而無所公，靡濫振蕩，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紜，與萬物始終；是謂至德。夫水所以能成其至德於天下者，以其淖溺潤滑也。〈原道〉（頁 80）

《淮南子》沿襲《老子》，也更詳細地描繪水之無所不包、無所不潤的特質：「萬物弗得不生，百事不得不成。」水不爭、無私，「德施百姓而不費」，正是統治者應當效法的治理典範。這股「淖溺潤滑」的力量，不以剛強之力施之於外，而是由水之濡物，在無為中成就萬物。由此，「柔弱勝剛強」的思考，形成一條貼近於大道體性，透過包容對立、潤化剛強而能貫通萬物，利民、無爭的理路：

故得道者志弱而事強，心虛而應當。所謂志弱者，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。是故貴者必以賤為號，而高者必以下為基。託小以包大，在中以制外，行柔而剛，用弱而強，轉化推移，得一之道，而以少正多。……是故欲剛者，必以柔守之；欲強者，必以弱保之。積於柔則剛，積于弱則強。……是故柔弱者，生之幹也；而堅強者，死之徒也。先唱者，窮之路也；後動者，達之原也。……所謂後者，非謂其底滯而不發，凝竭而不流，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。……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，攻大礪堅，莫能與之爭。〈原道〉（頁 79）

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。〈詮言〉(頁 1547)



由水的「柔弱」啟發，得道者自大道體悟轉化為治理準則。「志弱而事強，心虛而應當」，雖不爭先，然而在處後、處下的退讓之中，也能以「動不失時」的應變智慧，自柔弱之徑發展與時俱進的能動性，形成積極的治理策略。

「柔弱」體現了大道的自然性質，但從「積於柔則剛，積于弱則強」的經驗歸納中，「柔勝出於己者，其力不可度」，以柔制剛不僅是自然的法則，也能成為指導統治者「守靜」、「後動」，而能因循應變的實踐方式。如此「志弱而事強，心虛而應當」，即從統治者個人內在修養的意義，轉化為「無為制有為，執後之制先」，審時度勢的積極治理術，並能調和剛柔，發揮為更靈活的治理方法：

天地之氣，莫大於和。和者，陰陽調，日夜分，而生物。春分而生，秋分而成，生之與成，必得和之精。故聖人之道，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。〈汜論〉(頁 1396)

天地萬物的化生與成就，皆根源於陰陽調和的精微運行。「和」作為自然運作的根本，是身體修養與政治治理因循的原則與依歸。聖人之治，正是剛柔之間得其中道以致「和」。這種和的境界並非抹平差異，而是允許相異的萬物共融於太和的整全之中（陳景黼，2012，頁 42）。如〈汜論〉所言，「寬而栗，嚴而溫，柔而直，猛而仁」，看似對立，實能成為統治者執一的綜合把握，以一種具備靈活調節的智慧，因時制宜，實現剛柔並濟、平衡而無所偏執的治理之道。

《淮南子》雖將柔弱處後轉化為「志弱事強」的治術，但其根本精神，仍回應了水之至德，「大包群生，而無好憎」、「無所私而無所公」的不爭與無私。以弱制強，非為圖謀逞能勝制萬物，治理若能調和剛柔，體現水的柔弱、包容而潤澤萬物，便能實現回歸自然、共融於大道，終能達致不爭而勝、不為而成的理想治境。



小結

《淮南子》認為統治者的修養工夫是治理實踐的基礎。經由身體修養，滌除私欲與智巧，去除對名利的攀附，復歸虛靜本性，以此掌握對自然秩序的深刻體悟，透過「因循」、「權變」等策略，順應萬物之性，進而實現「無為」的理想治理。

「無為」的治理並不完全否定治理行動，而是主張統治者須要「去人之偽」、「棄知之巧」，不以己意干預萬物，因循萬物自然的情性，使其自得其所。因此治理的實踐，並非將人民導向某種人為的價值理想，僅是讓人民在合乎本性與生活需求的情況下自然安頓。

在政治實作層面，《淮南子》提出「因循」與「權變」兩種策略。統治者的行動回應於時勢與萬物的自然情性，使政令貼近現實，把握「道」為核心準則，並根據實際狀況作出合宜的調整。因此，《淮南子》認為道衰德滅之際，以權宜「治人之具」，公正地任法以「救敗扶衰」，配合時宜施用，未使不能在不夠理想的治理中維持穩定的秩序，而使復歸自然秩序成為可能。此外，《淮南子》也未完全拒斥仁義禮樂與倫理規範，當這些制度與教化的形式根基於人之性情，不失為一種對應現實政治的治理方法。統治者依據人民的自然需求與情感基礎，從慣習與所好之處加以引導，透過風俗教化，讓倫理與儀則成為切合於自然真實情感的規範，以此達致穩定且不違自然的人倫秩序。

同時，《淮南子》也重視「循名責實」與「易簡」以為治。統治者「不設智故」，客觀辨明事物之名與其實際狀況，依著事物之自然，「名各自名，類各自類」，考察以致讓事物能夠「名實同居」，回歸本然。並減損不必要的制度設計與行政干預，讓治理同樣回歸簡易清靜，其重點不在於繁密的政令與制度，而是透過「循名責實」貼近實情，回應人民的需要。

當具體的治理行動成為回歸自然秩序的方法途徑，在執行治理的分工上，《淮南子》主張「君逸臣勞」、「君臣異道」。統治者不必親自涉入繁瑣的政事，守其無

為之位，讓臣民依各依其能職掌政務，把握大道的理則，因循自然而乘眾勢、用眾智，自然能令人各司其職，事物各得其所、各安其位。

循此，治理活動是統治者經內在修養，藉由自身「減欲棄智」，損棄對名利的執著，從而以真誠而簡政不干擾的方式，依循大道，讓事物回歸自然秩序的調和。因此治理雖呈現為統治者養民、安民，乃至「欲利人」的情境，但這不是外在的恩惠或主觀價值的道德教化，僅是使萬物、百姓皆「被天和而履地德」，安於性命之情，回歸本然。

至此，《淮南子》的治理思想，從統治者去欲棄智、保真守道的身體修養，到政務上簡化制度、因循權變的治理實踐，其無為而能致治，一如水為「至德」的體現：柔弱不爭而能勝剛；雖處後居下，卻能大包群生、澤潤萬物，正在於其無所爭、無所私而能成其功。此即統治者體道而治的指導，在不施、不求之中，安其位而能感應萬民，使群體身體復歸自然、各安其性。這種以柔制剛、志弱事強的工夫，統攝了統治者的修身，也回應了治理的現實需求。

總之，《淮南子》以「無為」貫通個體身體修養到群體的政治治理。從統治者修身出發，治理者體道因循自然以應物，把握核心而守中，便能貫通自然法則與現實政治秩序，達成萬物「固以自然」、性命之情處其所安的理想之治。



第五章 結論

第一節 研究心得

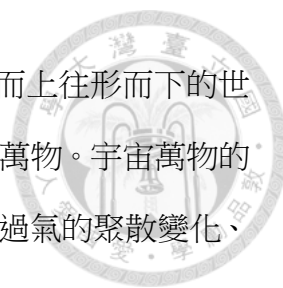
本文旨在從身體與政治的視角，梳理《淮南子》說明透過統治者完成身體修養，來達到「養生而治國」的核心觀念。作為一本帝王書，《淮南子》面對的是戰國以來的思想交融的學術背景，與秦漢帝國愈發廣袤的幅員與政治體制，在治理活動必不能免的情境下，提出了藉由統治者的養生之方進而治國的途徑。對應於不同的修養身體，與時代環境相異的政治現實，《淮南子》採取了因循自然、隨勢權變的實用治理方法，卻也因此導致思想過於駁雜凌亂，甚至相互衝突的批評。

本文嘗試討論《淮南子》在身體修養與政治治理上，能夠由「道」統攝整部書的核心，貫通自養生到治國，成為有系統與主軸的思想。〈要略〉總述全書：

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事，上考之天，下揆之地，中通諸理。……故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化遊息。……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，拘系牽連於物，而不與世推移也。〈要略〉（頁 2170-2200）

表明了透過「言道」與「言事」，來「紀綱道德，經緯人事」。以「道」作為最高規範，以「原道之心」，闡述復歸於道，「統天下，理萬物，應變化，通殊類」的「劉氏之書」。因此所成的劉氏之學，即是透過把握「指約而易操」的核心，去博採眾家的思想，「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，達到「與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜」之效。

《淮南子》發展自《老子》道論而來的氣化宇宙論，為宇宙萬物化生的思想提



供了一個完整的體系。由虛無的大道化生無無、無有而有，自形而上往形而下的世界開展，有物質性的元氣的出現，再剖判為陰陽二氣而成四時、萬物。宇宙萬物的運作不離於道，或者說萬事萬物自然活動的共構存有即是道。透過氣的聚散變化、共振感應等方式，形成聯繫物與大道的關鍵。

《淮南子》的修養觀以復返自然、消融於大道為依歸。氣化宇宙論的觀點，提供了一條能夠讓已然「隔而不通，分而為萬物」，由氣所構成的形體，經過身體修養，滌除嗜欲、好憎的染遮，乃至主觀成心的情識攀緣，達到血氣的調和與精粹化，而能由此精粹的氣作用於心，發用為形體官能的完善，以及在精神層面上，透過與大道存有的一氣貫通，「虛室生白」能「形物之性」，映照出感通、照見萬物的神明高妙智慧。如此，由不同機制所解釋的生命，在《淮南子》中又以「人生而靜，天之性」說出「性」作為生命與生俱來的本質，是本然安寧、清靜。從形、神、心、氣所解釋的身體修養，能夠讓性命之情處其所安。換言之，經由修養讓物質身體到精神同於大通，即是「率性而行謂之道，得其天性謂之德」，復歸於「道生之，德畜之」的本然自性。

從本文的討論中，《淮南子》雖然在氣的面向上開啟更細微的討論，但如此循「專氣、壹性、合德」，減損式的修養思考，自老莊道家一脈相承的思想有跡可循。準此，由一個完成修養的身體，對其他身體所進行的治理，因應於政治環境的變遷、治理者乃至被治者的修養層次的差異，採取更加實用，發展為養生而治國、內聖而外王，注重核心、關注於聖人，因循與權變為用的無為治理。此則在老莊道家的底蘊上，加上許多富有黃老味道的思想。本文以淮南道家來指稱貫徹《淮南子》的主要核心思想，並以淮南儒家、淮南道法家來解讀《淮南子》對應不同修養層次的的身體與政治治理。

淮南道家的身體政治觀，強調統治者經由「靜漠恬澹，所以養性也。和愉虛無，所以養德也」的修養，「隨自然之性而緣不得已之化」，解消於物質遮染與知識權力結構，來達成回歸自然而能無為、萬物自化的治理。因此淮南道家批評倫理教化與



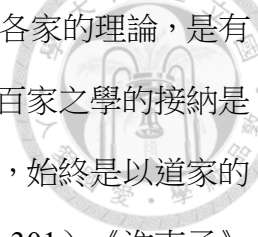
外在法制規範的治理，僅能達到外在物質身體的制約，和以特定道德化的價值規範體系亂人自性之失。然而《淮南子》本著道家思想的涵容與開放，和黃老的務實性格，發展出由修養的身體把握大道的自然理則，以所朗現的神明智慧，因應時勢權變，而能從因循無為，蛻變出以合乎自然，回歸本然之性、消融於大道的治理實踐。

統治者的修養與把握大道自然理則的思想核心，是貫徹不同「有為」的治理活動能達到「無為」的關鍵。因此，淮南儒家指出了一條透過「學」，「拊循其所有而滌蕩之」的道路。先秦儒家所強調的倫理，乃至道德化的價值規範體系，在淮南儒家強調復返本真的人性，循自然之理的理解下，人之性所有的「仁義之資」，本來即是「誠達于性命之情而仁義固附矣」。由是，倫理儀則與風俗教化之可用，乃是因為其所本著的根源與目的，在於以真實情感的精誠感動，讓身體復歸於「人之所有於性」的本然。

當「世德益衰，民俗益薄」，淮南道法家則提出以符合於「道」的自然律則，循「法」而進行治理。雖然作為治理層次之末，僅侷限於對物質身體產生限制，然而面對末世流敗的風俗，尚且能快速有效地維繫社會秩序，並在依循大道理則的法制當中，遵循外在法制規範，即是因循自然律則的活動，從而能作為復返自然之性的治理。

從外在的法制規範，倫理秩序的互動方式，到復歸自然秩序，身體的治理是由外在的強制矯正來符合自然理則，到透過倫理儀則、風俗教化以適情性，合於適度的真實情感，以至由存有的身體「固以自然」，共融、共構於大化的太和秩序。淮南儒家所認可的仁義禮樂等倫理儀則，與淮南道法家透過形名文武制定的法制規範，都可納為對應於不同層次的身體治理實踐。本文雖以淮南道家、淮南儒家、淮南道法家為主題進行討論，但不同的治理途徑並非相互矛盾格而不通，而是在「所由曰道」核心的一貫關懷下，讓「所為曰事」方法的分殊，最終都能夠收束到無為治理的理想。

如此是否意味集結《淮南子》的編纂者，或在本文討論中的淮南道家，以其思



想為中心，貶抑了淮南儒家與淮南法家的理論？《淮南子》對於各家的理論，是有意識的直接或間接引用前人的思想。丁原明也謂：「《淮南子》對百家之學的接納是相當廣泛的，應視作漢代的一次學術總結。又由於它的這種總結，始終是以道家的『道』為觀照的，故應屬於漢初黃老學的理论總結」(1997, 頁 301)。《淮南子》的書寫，可以由政權與社會發展需求，在大一統的中央集權、主張尊重風俗的地方分權，與強調制度禮義合理的儒家、休養生息的道家的脈絡下討論；或在《淮南子》與其引用或未曾引用的思想學說的對話下，形成這部著作在當時發展成形的價值。然而無論《淮南子》博採各家從政權或學術上的目的有哪些，其書寫的一大目的由「百家殊業而皆務於治」明白地道出，因此循《淮南子》文本所開啟討論的基本理解，全書有很清楚的理論源頭，即是從《老子》發展而來的道論，這並非淮南道家所專有，而是與淮南儒家、淮南法家等共享的理論基礎。同時，不同的理論中也都找到關於身體治理的內容，但取徑與治理層次有所差異。換言之，透過身體治理往大道自然復歸的目標是相同的，然而面對欲治身體的層次，開啟的身體修養與政治治理有次第的差異。意即理論不分高低優劣，只是在以道為核心的理論發展，有取向與氣質和核心貼近的距離差異。

以「養生而治國」為詮解《淮南子》的觀點，一如司馬談以「道家使人精神專一」，開啟道家的討論，經由完成內聖的統治者，不只是單純博採諸家治理之長，以道理為法、形名參伍、易簡任使，乃至基於性命之情而作能適情的倫理儀則，均不脫以復歸自然為旨。統治者不忘於欲利人，採取有為的治理方式，也是欲從實際寧民、足用的「不失德」，使所有身體復性反情，達致統治者「不德」而能「與天下相得」，人民復返於「我其性與！」的太上之治。本文認為《淮南子》於此的黃老性格表露無遺。以「志若事強」言，所「事強」者，正是以靈活調節，因循權變的智慧，來處理不同的治理情境。而「事強」的治理策略，即是以滌除、減損的工夫，終致無為，復歸、消融於大道。

第二節 研究展望



《淮南子》承繼自《老子》以「道」為宗的思想發展，然隨著政治形態愈來愈遠離「小國寡民」，以「道」為宗的思想發展出從《老子》到《莊子》的為道日損、解構逍遙，透過層層剝除成心、是非，來逍遙於無境、虛己以游世，以及黃老以關注實用治理為思想核心，雖然也強調去己私欲、除己智巧，但將重點放在以此映照的神明智慧來因循自然達致無為之治。《淮南子》對聖人的強調，對統治者的肯定，以及對仁義、禮法等外在規範的接受，和《莊子》「乘物以遊心，託不得已以養中」，「不得已而臨蒞天下」的味道有顯著的區別。《莊子》與《莊子》後學和黃老學因為歷史的演變、政治環境的差異，造成同樣承繼自《老子》道論的無為產生去中心思想，與明顯的中心之轉變，應可以更細緻地從思想史上討論兩者思想的發展與差異。《淮南子》作為漢初黃老道家的代表作，引用了許多《莊子》文本的敘述，〈俶真〉也多闡發《莊子》的思想，《淮南子》在思想的底蘊是否更接近於《莊子》，與劉安與門下諸客期待的漢帝國政治體制的關係，有待筆者日後思索。

《淮南子》的氣化宇宙論不僅為身體的修養觀提供了系統性的討論方向，同時也透過〈天文〉、〈墜形〉、〈時則〉等諸篇建構了對客觀世界的認識。以方術為思考路徑對《淮南子》的氣和宇宙觀進行的對話，也許較能彌補本文討論身體修養的限制，也就是縮減理論與實修層面的距離。因為作為《淮南子》討論身體修養重要途徑的氣，是在許多醫書、道藏與各種方術會使用的理論基礎，再與陰陽等概念結合，雖然仍舊無法傳遞實際身體修養的體知，但應更貼近了一些。這是筆者力有未逮之處，也望在日後更進一步的探索。

參考文獻（依姓氏筆畫排列）



古典文獻：

- 干祖望等編（2013）。重廣補注黃帝內經素問。學苑出版社。
- 王先謙（1988）。荀子集解。中華書局。
- 王先謙（1998）。韓非子集解（二刷）。中華書局。
- 王先謙（2012）。莊子集解（二版）。中華書局。
- 王明（1985）。抱朴子內篇校釋。中華書局。
- 史次耘註（1973）。孟子今註今譯。臺灣商務印書館。
- 司馬遷（2014）。史記。中華書局。
- 河上公章句（2017）。老子道德經。鳳凰出版社。
- 林品石（2011）。呂氏春秋今註今譯（上下二冊）。臺灣商務印書館。
- 俞正燮（1937）。癸巳存稿（四）。商務印書館。
- 南懷瑾、徐芹庭註（1983）。周易今註今譯（七版）。臺灣商務印書館。
- 班固（1962）。漢書（二刷）。中華書局。
- 許富宏（2013）。慎子集校集注。中華書局。
- 陳鼓應（1970）。老子今註今譯及評介。臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（2016）。黃帝四經今注今譯。中華書局。
- 張雙棣（2013）。淮南子校釋。北京大學出版社。
- 黃淮信（2014）。鶡冠子校注。中華書局。
- 程樹德（2017）。論語集釋。中華書局。
- 黎翔鳳（2004）。管子校注。中華書局。

近人專書：

- 丁原明（1997）。黃老學論綱。山東大學出版社。



- 王邦雄（2004）。老子的哲學（二版二刷）。東大圖書。
- 王叔岷（2007）。先秦道法家思想講稿。中華書局。
- 白奚（1998）。稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴。生活·讀書·新知三聯書店。
- 甘懷真（2004）。皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究。臺灣大學出版中心。
- 朱伯崑（1994）。易學哲學史。華夏出版社。
- 任繼愈（1985）。中國哲學發展史：秦漢。人民出版社。
- 牟鍾鑒（1987）。《呂氏春秋》與《淮南子》思想研究。齊魯書社。
- 李存山（1990）。中國氣論探源與發微。中國社會科學出版社。
- 吳光（1985）。黃老之學通論。浙江人民出版社。
- 余英時（2003）。中國思想傳統的現代詮釋（二刷）。江蘇人民出版社。
- 李健民（2000）。死生之域：周秦漢脈學之源流。中央研究院歷史語言研究所專刊。
- 李增（1985）。淮南子思想之研究論文集。華世出版社。
- 李增（1992）。淮南子。東大圖書股份有限公司。
- 李增，（1997）。淮南子哲學思想研究。洪葉文化事業有限公司。
- 李澤厚（1990）。中國古代思想史論（修訂本）。風雲時代出版公司。
- 林明照（2007）。先秦道家的禮樂觀。五南。
- 金春峰（1987）。漢代思想史。中國社會科學出版社。
- 周與沉（2005）。身體：思想與修行。中國社會科學出版社。
- 林聰舜（1991）。西漢前期思想與法家的關係。大安出版社。
- 胡適（2011）。淮南王書。岳麓書社。
- 徐復觀（1963）。中國人性論使·先秦篇。東海大學。
- 徐復觀（1976）。增訂兩漢思想史·卷二。臺灣學生書局。




- 張再林（2008）。作為身體哲學的中國古代哲學。中國社會科學出版社。
- 張恒壽（1983）。莊子新探。湖北人民出版社。
- 陳鼓應（2006）。管子四篇詮釋——稷下道家代表作解析。商務印書館。
- 陳德和（1999）。淮南子的哲學。南華管理學院。
- 陳靜（2004）。自由與秩序的困惑：《淮南子》研究。雲南大學出版社。
- 陳麗桂（1991）。戰國時期的黃老思想。聯經。
- 陳麗桂（1997）。秦漢時期的黃老思想。文津出版社。
- 陳麗桂（2013）。《淮南鴻烈》思想研究。花木蘭文化。
- 馮友蘭（1961）。中國哲學史（全二冊）。中華書局。
- 馮友蘭（1991）。中國哲學史新編（第三冊）。藍燈文化事業股份有限公司。
- 曾春海（2012）。中國哲學史綱。五南圖書。
- 黃俊傑（1991）。孟學思想史論·卷一。東大圖書公司。
- 黃俊傑（2015）。東亞儒學史的新視野（修訂一版）。臺灣大學出版中心。
- 黃俊傑（2017）。東亞儒家仁學史論。臺灣大學出版中心。
- 楊儒賓編（1993）。中國古代思想中的氣論及身體觀。巨流圖書公司。
- 楊儒賓（1999）。儒家身體觀。中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 趙中偉（2004）。道者，萬物之宗：兩漢道家形上思維研究。洪葉文化事業有限公司。
- 熊鐵基（2001）。秦漢新道家。上海人民出版社。
- 蔡振豐（2010）。朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論。臺大出版中心。
- 劉暢（2009）。心君同構：中國古代政治思想史的一種原型範疇分析。南開大學出版社。
- 賴錫三（2008）。莊子靈光的當代詮釋。清大出版社。
- 蕭公權（1947）。中國政治思想史第一冊。國立編譯館。



- 戴黍 (2005)。《淮南子》治道思想研究。中山大學出版社。
- 日・池田知久 (2009)。道家思想的新研究：以《莊子》為中心・下冊 (王啟發, 曹峰譯)。中州古籍出版社。
- 日・佐藤將之 (2013)。荀子——禮治思想的淵源與戰國諸子之研究。臺大出版中心。
- 日・金谷治 (1993)。漢出道家思想的派別。載於劉俊文 (編), 日本學者研究中國史論著選譯・第七卷思想宗教 (頁 28-50)。中華書局。
- 瑞・畢來德 (Jean Billeter) (2011)。莊子四講 (宋剛譯)。聯經。
- 美・安樂哲 (Roger T. Ames) (2018)。中國古代的統治藝術：《淮南子・主術》研究 (滕復譯)。江蘇鳳凰文藝出版社。
- 德・漢斯—格奧爾格・梅勒、美・德安博 (2019)。游心之路：《莊子》與現代西方哲學 (郭鼎譯)。北京聯合出版公司。
- Foucault, M. (1997). *The Essential Works of Michel Foucault 1954-1984, Volume 1, Ethics: Subjectivity and Truth* (H. Robert, Trans.; 1994 ed). The New Press.
(Original work published 1994)

期刊論文：

- 丁亮 (2006)。《老子》文本中的身體觀。思與言, 44 (1), 頁 197-246。
- 伍小濤 (2014)。試析梁啟超的身體政治觀。東方論壇, 2014 (2), 頁 13-19。
- 伍振勳 (2001)。荀子的「身、禮一體」觀——從「自然的身體」到「禮義的身體」。中國文哲研究集刊, (19), 頁 317-344。
- 伍振勳 (2019)。〈中庸〉「誠」論的思想史意義。臺大中文學報, (66), 頁 1-42。
- 杜正勝 (1991)。形體、精氣與魂魄——中國傳統對「人」的認識。新史學, 2 (3), 頁 1-65。

- 
- 李剛（2007）。杜光庭《道德真經廣聖義》「身國同治」的生命哲學。《道教研究》，（74），頁 30-36。
- 吳淑珍（2002）。《淮南子·主術訓》中君主統御觀之初探。《輔大中研所學刊》，（12），頁 113-131。
- 李慶豪（2019）。「本始關係」的遺落與復歸：《淮南子》感應論略探。《淡江中文學報》，（40），頁 295-328。
- 金仕起（2009）。晉平公病案鉤沉。《國立政治大學歷史學報》，（33），頁 1-50。
- 林明照（2010）。莊子的道論與反身性。《哲學與文化》，37（10），頁 25-45。
- 林明照（2012）。觀看、反思與專凝——《莊子》哲學中的觀視性。《漢學研究》，30（3），頁 1-33。
- 林明照（2016）。《莊子》「兩行」的思維模式及倫理意涵。《文與哲》，（28），頁 269-292。
- 林明照（2018）。論《淮南子》的因循之道。《思與言》，56（1），頁 191-221。
- 林俊宏（1998）。荀子禮治思想的三大支柱。《政治科學論叢》，（9），頁 195-224。
- 林俊宏（1999）。從「自為心」論韓非政治思想中的「法」、「術」、「勢」（上）。《孔孟月刊》，37（10），頁 24-29。
- 林俊宏（2000）。《黃帝四經》的政治思想。《政治科學論叢》，（13），頁 27-60。
- 林俊宏（2001）。《莊子》的語言、知識與政治。《政治科學論叢》，（15），頁 101-134。
- 林俊宏（2003）。氣、身體與政治——《老子河上公注》的政治思想分析。《政治科學論叢》，（19），頁 1-34。
- 林俊宏（2004）。《老子指歸》之政治思想試論。《政治科學論叢》，（22），頁 91-138。
- 林俊宏（2008）。杜光庭的「經國理身」思想——以《道德真經廣聖義》為核心。《政治科學論叢》，（35），頁 127-180。



- 周貞余 (2012)。《管子》四篇心學考察。宗教哲學，(62)，頁 71-84。
- 周貞余 (2013)。《呂氏春秋》對《管子》四篇之繼承與開展。宗教哲學，(65-66)，頁 91-107。
- 周貞余 (2018)。「尊天而保真」——論《淮南子》的道論及其精神修養之義涵。應用倫理評論，(64)，頁 173-197。
- 林素娟 (2013)。疾病的隱喻——先秦及漢代禮教論述中的身體思維與倫理課題。成大中文學報，(41)，頁 1-46。
- 袁承維 (2014)。《韓非子》中的聖人論——從黃老學的角度切入。國家發展研究，13 (2)，頁 115-146。
- 袁信愛 (1996)。《淮南子》中的人學思想。哲學與文化，23 (8)，頁 1885-1897。
- 陳平坤 (2006)。《呂氏春秋》與《淮南子》的感應思維。國立臺灣大學哲學論評，(32)，頁 167-222。
- 陳伯适 (2004)。《史記》中的黃老之學析論。台中師院學報，18 (2)，頁 125-154。
- 陳麗桂 (2000)。試就今本《文子》與《淮南子》的不重襲內容推測古本《文子》的幾個思想論題。道家文化研究，(18)，頁 200-231。
- 張其賢 (2018)。郭店《老子》思想管窺。人文及社會科學集刊，30 (4)，頁 571-609。
- 郭梨華 (2008)。道家思想展開中的關鍵環節——《管子》「心一氣」哲學探究。文史哲，2008 (5)，61-71。
- 許雅棠 (2001)。常道——《論語》政治思想試說。東吳政治學報，(13)，頁 175-223。
- 許雅棠 (2003)。聖人無事——慎到政治思想試說。政治科學論叢。(19)，頁 35-56。
- 陳景黼 (2012)。工匠與聖王——《淮南子》中的兩種體道類型。漢學研究，30



(1), 頁 27-60。

許暉林 (2014)。論《老殘遊記》中的身體隱喻。成大中文學報, (44), 頁 225-290。

陳鼓應 (2002)。《管子》〈形勢〉〈宙合〉〈樞言〉〈水地〉諸篇的黃老思想。漢學研究, 20 (1), 頁 1-26。

郭應哲 (2018)。《管子》新國家理論的務實思維：權力集中並尊重社會本體。政治科學論叢, (76), 頁 31-60。

張鴻愷 (2009)。《管子》四篇中的黃老思想--以「道」、「氣」、「心學」為中心。臺北大學中文學報, (6), 頁 197-223。

陳麗桂 (2006a)。道家養生觀在漢代的演變與轉化——以《淮南子》、《老子指歸》、《老子河上公章句》、《老子想爾注》為核心。國文學報, (39), 頁 35-80。

陳麗桂 (2006b)。先秦儒道的氣論與黃老之學。哲學與文化, 33 (8), 頁 5-18。

陳麗桂 (2014)。「道」的異稱及其義涵衍化——「一」與「互」。成大中文學報, (46), 頁 1-32。

陳瓊霞 (2018)。《管子》「治身即治國」的身體觀—以〈戒〉、〈禁藏〉、〈七法〉、〈權修〉、〈君臣上下〉等為核心。哲學與文化, 45 (7), 頁 41-57。

黃忠慎 (2003)。葛洪《抱朴子·內篇》之形上理論與神仙思想。國文學誌, (7), 頁 163-184。

黃俊傑 (2009)。先秦儒家身體觀中的兩個功能性概念。文史哲, (313), 頁 40-48。

楊菁 (2014)。乘時因勢 —— 《淮南子》的時勢觀探析。彰化師大國文學誌, (28), 頁 33-65。

楊菁 (2015)。《淮南子》氣論及其天人感應思想。彰化師大國文學誌, (30), 頁 33-67。



- 馮達文 (1995)。陳獻章心學的道家品味。孔子研究，1995 (1)，頁 70-76。
- 曾曄傑 (2017)。禮導形·形入心·心正身·身心合--論荀子的身體觀及其修養論中的身心關係。漢學研究，35 (3)，頁 1-30。
- 楊儒賓 (1991)。論「管子·白心、心術上下、內業」四篇的精氣說與全心論。漢學研究，9 (1)，頁 181-209。
- 楊儒賓 (1994)。論《管子》四篇的學派歸屬問題——一個孟子學的觀點。鵝湖學誌，(13)，頁 63-105。
- 熊鐵基 (2019)。西漢時期的道教——黃老道再考。華中師範大學學報 (人文社會科學版)，58 (3)，頁 121-127。
- 蔡明田 (1980)。莊子應帝王篇的應治思想。國立政治大學學報，(42)，頁 53-65。
- 劉滄龍 (2014)。身體、隱喻與轉化的力量——論莊子的兩種身體、兩種思維。清華學報，44 (2)，頁 185-213。
- 劉滄龍 (2019)。「內在他者」——論莊子思想中「生命的有限性」與「實踐的可能性」。清華學報，49 (2)，頁 267-292。
- 閻鴻中 (1990)。試析《黃老帛書》的理論體系。臺大歷史學報，(15)，頁 1-20。
- 賴錫三 (2012)。身體、氣化、政治批判——畢來德《莊子四講》與〈莊子九札〉的身體觀與主體論。中國文哲研究通訊，22 (3)，頁 59-102。
- 賴錫三 (2013)。《孟子》與《莊子》兩種氣論類型的知識分子與權力批判。清華學報，43 (1)，頁 1-52。
- 賴錫三 (2015)。《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化。中國文哲研究集刊，(47)，頁 49-90。
- 蕭雁菁 (2011)。從「氣」看《老子河上公注》身與國的聯繫與擴展。有鳳初鳴年刊，(7)，頁 645-670。

- 
- 簡松興（1995）。《淮南子》的整體和諧說—試析《淮南子》「和」、「天和」、「太和」之意。輔大中研所學刊，（5），頁 93-104。
- 日・竹田健二（2016）。戰國時代的氣概念——以出土文獻為中心。東亞觀念史集刊，（11），頁 23-59。
- 日・佐藤將之（2005）。戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心。清華學報，35（2），頁 215-244。
- 日・佐藤將之（2007）。荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索。國立臺灣大學哲學論評，（34），頁 87-127。
- 瑞・畢來德（Jean Billeter）（2012）。莊子九札（宋剛譯）。中國文哲研究通訊，22（3），頁 5-39。

專書論文

- 王建文（1993）。國君一體——古代中國國家概念的一個面向。載於楊儒賓（編），中國古代思想中的氣論及身體觀（頁 227-260）。巨流圖書公司。
- 吳光明（1993）。莊子的身體思維（蔡麗玲譯）。載於楊儒賓（編），中國古代思想中的氣論及身體觀（頁 393-414）。巨流圖書公司。
- 李剛（2009）。身體政治，道教詮釋《道德經》的主線之一：以陳景元《老子注》為例。載於劉笑敢等（編），中國哲學與文化（第五輯）（頁 93-121），廣西師範大學出版社。
- 祝平次（1993）。從禮的觀點論先秦儒、道身體／主體觀念的差異。載於楊儒賓（編），中國古代思想中的氣論及身體觀（頁 261-324）。巨流圖書公司。
- 胡奐湘（1993）。《淮南子》的人體觀和養生思想。載於楊儒賓（編），中國古代思想中的氣論及身體觀（頁 497-513）。巨流圖書公司。
- 馬非百（1990）。管子・內業篇》之精神學說及其他。載於尹達等（編），紀念顧頡剛學術論文集・上冊（頁 15-19）。巴蜀書社。

陳麗桂 (2001)。《淮南子》的感應思想。載於陳鼓應、馮達文 (編)，道家與道教·第二屆國際學術研討會論文集 (道家卷) (頁 240-254)。廣東人民出版社。

趙紀彬 (1962)。仁禮解故——《論語新探》補編初稿之一。載於哲學研究編輯部 (編)，孔子哲學討論集 (頁 412-445)。中華書局。

管道中 (1979)。淮南子中休養之要旨。載於陳新雄、于大成 (編)，淮南子論文集 (頁 82-90)。西南書局有限公司。

戴君仁 (1979)。雜家與淮南子。載於陳新雄、于大成 (編)，淮南子論文集 (頁 1-26)。西南書局有限公司。

日·小野澤精一 (1978)。齊魯之學中氣的概念——《孟子》和《管子》。載於日·小野澤精一、日·福永光司、日·山井涌 (編)，氣的思想 (李慶譯；三刷；頁 29-75)。上海人民出版社。(原著出版於 1978)

日·福永光司 (1978)。道家的氣論和《淮南子》的氣。載於日·小野澤精一、日·福永光司、日·山井涌 (編)，氣的思想 (李慶譯；三刷；頁 119-139)。上海人民出版社。

日·館野正美 (1993)。由《呂氏春秋》看中國古代身心相關醫學思想 (林宜芳譯)。載於楊儒賓 (編)，中國古代思想中的氣論及身體觀 (頁 485-495)。巨流圖書公司。

學位論文：

王璟 (2001)。黃老思想治身治國一體之理論研究—以《淮南子》為中心。國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文。

李慶豪 (2022)。《淮南子》「瓌異型王政論」之展開暨其思想史流衍。國立臺灣大學文學院中國文學研究所博士論文。

林靜慧 (2013)。《老》、《莊》與《黃帝四經》政治觀研究。中國文化大學中國文



學系博士論文。

袁翊軒（2007）。《黃帝四經》中的政治思想。國立臺灣大學政治學研究所碩士論文。

張羽軍（2018）。《淮南子》中的「治道」問題研究。香港浸會大學哲學博士學位課程論文。

陳伯适（2000）。韓非之學歸本於黃老析探。國立政治大學中國文學系碩士論文。

陳佩君（2008）。先秦道家的心術與主術——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心。國立臺灣大學哲學研究所博士論文。

陳盈全（2012）。《鶡冠子》的「道生法」思想——從「天」、「地」、「人」、「命」「四稽」談起。國立臺灣大學政治學系碩士論文。

郭應哲（1991）。莊子思想的明王之治。國立臺灣大學政治學研究所碩士論文。

劉芝慶（2009）。修身與治國——從先秦諸子到西漢前期身體政治論的嬗變。國立臺灣大學歷史學研究所碩士論文。