

《淮南子》的人性論與教育觀

林玫玲

中華醫事科技大學通識教育中心助理教授

摘 要

《淮南子》共二十一卷，由西漢淮南王劉安及其門客所撰。其內容雖融合先秦諸子之說，但其中心思想是建基於老莊學說而形成的新道家理論。從卷一〈原道〉到卷二十〈泰族〉，可以窺知作者試圖由道入儒，從老莊道論談起，最後落實到儒者對人間世的應對，故，此書為儒道並進。《淮南子》雖然深受老莊無為論的影響，但也強調教與學。本文主要探討《淮南子》的人性論與教育觀。在闡釋教育觀之前，先述其人性論，因為對人性的論點，必然導引出不同的教育觀。由於《淮南子》兼容百家學說，且非一人所撰，故，在人性論方面，有三種不同觀點。從〈原道〉到〈人間〉篇，主張人性清靜無欲；〈脩務〉篇主人性三等；〈泰族〉篇認為人性具仁義之資。這三種觀點，從道家以無知、無欲、素樸、清靜為人之天性，轉變為儒家強調教化與孟子的性善說。在教育觀方面，主要探究因與學。「因」思想，主要從兩方面來說明：（一）因即順應；（二）因與無為。「學」思想，則從三方面來探討：首先，強調人能積極改變自然；繼之，說明學之重要；最後，批評崇古情結。

關鍵詞：人性、因、性、淮南子、學

The Theory of Human Nature and Education in *Huainanzi*

Mei-Ling Lin

Assistant Professor, General Education Center, Chung Hwa University of Medical
Technology

ABSTRACT

Huainanzi has twenty-one volumes, written by the Western Han Dynasty Huainan Liu An and his hanger-on. Its content is the integration of the pre-Qin philosophers, but the central idea is based on the theory of Laozhuang theory put forward the new Taoist theory. From the volume of 〈Yuan Dao〉 to the volume twenty 〈Tai Zu〉 can know the author trying to go from Taoism to Confucianism. From the Laozhuang's Theory of Taoism to the implementation of Confucianism to the world's response. This book is a combination of Confucianism and Taoism. *Huainanzi* Although deeply influenced by the inaction of Laozhuang, but also stressed that teaching and learning. This article mainly discusses the theory of human nature and education of *Huainanzi*. Because the argument of human nature will lead to a different concept of education, so before explaining the concept of education, we must first discuss its theory of human nature. *Huainanzi* is compatible with hundreds of theories, non-one written, in terms of human nature, there are three different views. From the 〈Yuan Dao〉 to 〈Renjian〉 articles advocate human nature quiet desire. 〈Xiu Wu〉 advocate three levels of human nature. 〈Tai Zu〉 articles that human nature has the righteousness of the qualification. These three views, from the human nature is Taoist ignorance, no desire, plain, quiet, into Confucianism emphasizes the teachings and Mencius's goodness. In the education concept to explore follow and learning. "Follow" thought mainly from two aspects to illustrate: (a) follow is to adapt; (b) follow and inaction. "Learning" thinking from three aspects to explore: First, stressed that people can actively change the natural; Moreover, the importance of learning; Finally, the criticism of worship the ancients complex.

Keywords: Follow; *Huainanzi*; Human nature; Learning; Nature

壹、緒論

《淮南子》是繼《呂氏春秋》後，又一部集體創作、汲取諸子學說的理論鉅著。《淮南子》，由西漢淮南王劉安及其臣僚編纂而成。劉安，博學多才、思維敏捷。《史記·淮南衡山王列傳》記載「淮南王安為人好讀書鼓琴，不喜弋獵狗馬馳騁」，¹班固引述《史記》所言，稱道劉安，²王逸曰：「昔淮南王安博雅好古」，³高誘亦言：「安為辯達，善屬文。」⁴劉安將《淮南子》稱為「劉氏之書」(〈要略〉)，⁵即自己的書，取名「鴻烈」(〈要略〉)。⁶《鴻烈》為《淮南子》之本名，漢代尚未有人將其稱為子書，高誘、劉向稱此書為《淮南》。⁷直至《西京雜記》，⁸才謂其「號為《淮南子》，一曰《劉安子》」。⁹後，《隋書·經籍志》以《淮南子》名，著錄此書。¹⁰至唐，有將「鴻烈」與「淮南」合為書名的，《舊唐書·經籍志》著錄《淮南鴻烈音》二卷，¹¹《宋史·藝文志》則著錄《淮南子鴻烈解》二十一卷。¹²東漢時期，出現五家注解本：許慎的《淮南鴻烈閒詁》、馬融的《淮南子注》、延篤的《淮南子注》、盧植的《淮南子注》、及高誘的《淮南鴻烈解》。今馬融注全佚，延篤注僅存一條，盧植注存四條，許慎和高誘兩家注雖較多，但亦不全。高誘釋「鴻烈」一詞，曰：「鴻，大也；烈，明也，以為大明道之言也。」¹³鴻即廣大，烈即光明，此書即是包含廣大而光明的道理。

論及《淮南子》的作者與主旨時，高誘謂：

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》，

¹ 司馬遷，《史記》卷 118，下冊，頁 1136。

² 《漢書·淮南衡山濟北傳》曰：「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。」見班固，《漢書》卷 44，顏師古注，上冊（臺北：臺灣商務，2010 臺 2 版），頁 589。

³ 王逸，《楚辭章句》卷 12（臺北：臺灣商務，1983），頁 73。

⁴ 高誘註，《淮南子》（臺北：藝文，2016），頁 4。本文引自《淮南子》者，皆以高誘註本為主。

⁵ 〈要略〉篇曰：「若劉氏之書，觀天地之象、通古今之事；……。」

⁶ 〈要略〉篇曰：「此《鴻烈》之〈泰族〉也。」

⁷ 〈淮南衡山濟北傳〉稱它為《內書》，〈藝文志〉則以《淮南內》著錄其中。見班固，《漢書》卷 30、44，顏師古注，上冊，頁 453、589。高誘在《淮南鴻烈解·敘》裡論及：「故夫學者不論《淮南》，則不知大道之深也。……光祿大夫劉向校定撰具，名之《淮南》。」見同註 4，頁 5。

⁸ 《西京雜記》的作者，向來有二說：一為西漢劉歆；二為東晉葛洪。

⁹ 《西京雜記》卷 3，《欽定四庫全書》1062 冊（臺北：商務，1967 臺 2 版），頁 10。

¹⁰ 魏徵，《隋書》卷 34（臺北：中華，1981），頁 5。

¹¹ 劉昫，《舊唐書》卷 27（西安：陝西人民，2007），頁 546。

¹² 脫脫，《宋史》卷 204（北京：中華，1997），頁 1347。

¹³ 同註 4，頁 5。

淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道。¹⁴

據高誘所言，《淮南子》以老莊哲學為本，察《淮南子·道應》篇，¹⁵其言確鑿，故，《淮南子》與先秦道家有極深的思想淵源，但亦有別，可謂秦漢黃老道學之集大成者。司馬談論道家學說之精神時，曰：

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。（〈太史公自序〉）¹⁶

司馬談心目中的道家，實際上是摻揉陰陽、儒、墨、名、法各家思想的黃老道學，此種融合各種思想的家是當時漢人對先秦道家的理解。〈俶真〉篇謂「以道為竿，以德為綸，禮樂為鈞，仁義為餌，投之於江，浮之於海，萬物紛紛，孰非其有」，形象地說明帝王兼用道、德、禮樂、仁義治國的思想。〈泰族〉篇言「無法不可以為治也」，更指出法家的法治思想是《淮南子》政治思想的指導原則之一。班固將《淮南子》歸類為雜家，曰：「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。」¹⁷由此可知，《淮南子》融合儒、墨、道、名、法等家思想，其旨近於道家。由於兼容百家學說，¹⁸思想內容龐雜，故，有人將其稱為雜家化之道家或道家之雜家化，或者，如班固直接將其歸之於雜家。然而，楊有禮對《淮南子》，給予極高評價，堅持《淮南子》不是雜家而是新道家，為「漢代新道家理論和實踐的總結」，¹⁹即「以道家思想為主體和核心，對儒墨名法各家思想有批判，有吸收，而吸收的部分大多置于新道家思想的統帥之下。」²⁰更主張撰寫《淮南子》者，可稱為淮南學派。²¹熊鐵基亦主張《淮南子》應為「新道家」，²²並歸納新道家之「新」，表現在

¹⁴ 高誘註，《淮南子》，頁 4-5。

¹⁵ 〈道應〉篇主要以往古之事，驗證老莊之術是合「得失之勢」者。〈要略〉篇曰：「〈道應〉者，攬掇遂事者之蹤、追觀往古之跡、察禍福利害之反、考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。」

¹⁶ 司馬遷，《史記》卷 130，下冊，頁 1225。

¹⁷ 班固，《漢書》卷 30，顏師古注，上冊，頁 453。

¹⁸ 熊禮匯指出，《淮南子》採摭宏富，「徵引材料遍及《老子》、《莊子》、《論語》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《墨子》、《子思子》、《公孫子》、《孟子》、《荀子》、《商君書》、《列子》、《尸子》、《管子》、《慎子》、《孫子》、《韓非子》、《晏子春秋》、《春秋》暨《公羊》、《穀梁》、《左氏》三傳、《戰國策》、《禮記》中〈檀弓〉、〈王制〉、〈樂記〉等篇、《尚書大傳》、《楚辭·天問》，以及漢人的一些著作。」見熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，上冊（臺北：三民，2001），頁 59。

¹⁹ 楊有禮，《新道鴻烈：《淮南子》與中國文化》（開封：河南大學，2001），頁 1。

²⁰ 同上註，頁 31。

²¹ 同註 19，頁 24、28。

²² 熊鐵基，〈從呂氏春秋到淮南子——兼論秦漢之際的新道家〉，《文史哲》143(1981.3)，頁 73。

三方面：(一) 由批判儒墨變成「兼儒墨、合名法」。(二) 由逃世變成入世。新道家不迴避現實矛盾，不輕率地對待矛盾，他們的代表作都認真的討論現實政治問題，可以說都是政論書。(三) 發展老子天道自然無為的思想，把它創造性地運用到人生和政治上。²³儘管《淮南子》兼容百家思想，但並非雜亂無章，而是有整體構想與指導原則，故，篇章的次序、主旨、欲解決之問題與表述方法皆有規劃，由門客分別撰寫，最後由劉安定稿。誠如梁啟超所言：「觀〈要略〉所提挈各篇要點及排列次第，蓋匠心經營，極有倫脊，非漫然獺祭而已。」²⁴筆者認同楊有禮、熊鐵基的觀點，主張《淮南子》思想為儒道並進，甚至是由道入儒。至於為何由道入儒，恐怕與漢武帝劉徹（西元前一五七年至前八七年）有關。漢武帝尊儒術、倡仁義，與竇太后篤信黃老道學完全不同。

熊禮匯根據《淮南子》的內容，認為寫作時間當於建元元年（西元前一四〇年）冬十月後至該年年底，約十一個月。²⁵寫作目的為：

通過總結前代帝王用黃老之術治國的經驗，為新登基的年輕皇帝（劉徹十六歲登基）提供治身治國的方略，希望他繼續實行前代帝王恪守的政治路線。可以說，劉安的寫作動機，和竇太后督導劉徹讀黃老書而尊其術的願望是一致的。都是希望武帝能以黃老之術治身治國。²⁶

建元二年，劉安將此書獻給漢武帝。²⁷劉安獻書的政治目的，與《呂氏春秋》如出一轍。武帝見書，「愛祕之」，²⁸對劉安禮遇有加，²⁹但畢竟不像先輩篤信黃老道學，至多視為百家之一言，因而才有採納董仲舒「罷黜百家」，³⁰獨尊儒術之行。呂不韋廣招食客，撰《呂氏春秋》，其中一個目的就是為秦始皇統一天下、治理國家提供策略。《淮南子》的寫作目的除了政教目標外，亦有針對個體之動機。〈要略〉

²³ 熊鐵基，〈從呂氏春秋到淮南子——兼論秦漢之際的新道家〉，頁 75。

²⁴ 梁啟超，〈中國古代學術流變研究〉（臺中：文叢閣，2010），頁 101。

²⁵ 熊禮匯注譯，〈新譯淮南子〉，上冊，頁 9。

²⁶ 同上註，頁 8。

²⁷ 同註 25，頁 7。楊有禮亦主張劉安獻書的時間當在建元二年。見楊有禮，〈新道鴻烈：《淮南子》與中國文化〉，頁 31。

²⁸ 〈淮南衡山濟北傳〉曰：「初，安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛祕之。」見班固，〈漢書〉卷 44，顏師古注，上冊，頁 589。

²⁹ 〈淮南衡山濟北傳〉曰：「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迺遣。……使為《離騷傳》，旦受詔，日食時上。又獻《頌德》及《長安都國頌》。每宴見，談說得失及方技、賦、頌，昏暮然後罷。」見同上註，頁 589-590。由此可知，武帝敬重劉安之才。

³⁰ 〈漢書·武紀〉：「贊曰：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。孝武初立，卓然罷黜百家，表章六經。」顏師古注：「百家謂諸子雜說，違背六經。六經謂《易》、《詩》、《書》、《春秋》、《禮》、《樂》也。」見班固，〈漢書〉卷 6，顏師古注，上冊，頁 72。

篇為《淮南子》的緒論和提要，對全書內容作簡扼說明。經由此篇，可窺知《淮南子》撰寫之目的。〈要略〉篇開宗明義：「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。」結論：「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。」「紀綱道德、經緯人事」是全書宗旨，即以道德規劃、治理人間事務，為治國安邦提供理論根據。從政教方面來說，國君需「上因天時、下盡地力、據度行當，……發號施令，以時教期。」（〈要略〉）因深受法家君主論的影響，力倡國君需「攝權操柄，以制群下；提名責實，考之參伍。……不妄喜怒也。」（〈要略〉）在君王掌握權勢、令行禁止之論點下，強調國君的修養：「德不內形，而行其法籍，專用制度，神祇弗應，福不歸，四海不賓，兆民弗化。故德形於內，治之大本。」（〈要略〉）從個體方面來說，是「使人知先後之禍福、動靜之利害」（〈要略〉）、「尊天而保真」（〈要略〉）、「堅守虛無之宅者也」（〈要略〉）、「不妄沒於勢利、不誘惑於事態，有符矚睨，兼稽時勢之變，而與化推移者也」（〈要略〉），故，認識自然現象的運行規律，是為了順應天時、遵循自然之物的特性，避免災禍，返歸本性。

貳、人性論

一、人性清靜無欲

〈原道〉、〈俶真〉、〈覽冥〉、〈精神〉、〈本經〉、〈齊俗〉、〈汜論〉、〈詮言〉、〈人間〉等篇，主張人性清靜，因外在事物的誘惑而無法復歸靜之本性，故，須以道為準則，「不以欲害性」（〈詮言〉），方能「全性保真」（〈覽冥〉）。然而，在〈脩務〉與〈泰族〉篇裡，人性論有明顯的轉變。關於人性，如果說〈原道〉等篇傾向於道家思想，那麼，〈脩務〉與〈泰族〉篇無疑地具有更多儒家色彩。《淮南子》共二十一篇（卷），暫且不論第二十一篇、作為全書提要的〈要略〉篇，〈脩務〉、〈泰族〉篇，依序為第十九、第二十篇，為最終兩篇。在此，可以一窺《淮南子》作者對全書的章節安排、整體結構與思想遞嬗之立意，即由道入儒、儒道並進。

老子認為，聖人之治為「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲。」（《老子·第三章》）³¹「常使民無知無欲」一詞，王弼注：「守其真也。」³²河上公注：「反朴守淳。」³³「無知」不是指無知無識，而是指無爭權奪利的聰明才智或詭詐之心；「無欲」則指無貪欲之念，而非全然沒有欲望。聖人倘能不從知和

³¹ 王弼，《老子王弼注》，載於《老子四種》（臺北：大安，1999），頁3。

³² 同上註。

³³ 河上公，《老子河上公注》，載於《老子四種》，頁5。

欲來擾亂人心，民德便會歸於淳厚，百姓便能過著不逞知能、不貪嗜欲的素樸生活。〈太史公自序〉曰：「李耳無為自化，清靜自正。」³⁴「無為自化，清靜自正」兩句，見於《老子》。《老子》曰：「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。」（〈第五十七章〉）³⁵老子的無為治道，就是好靜、無事、無欲，如此，百姓便能順性發展，自歸於淳樸。四句話中，「無欲」為根本，故，王弼總結：「上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者，崇本以息末也。」³⁶莊子認為，至德之世（即上古時代）是人類天性保存最完善的年代。在那個時代，「同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉，同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸。素樸而民性得矣。」（〈馬蹄〉）³⁷對莊子來說，無知、無欲是人類的天性。能夠像生絹和原木那樣保持自然本色，人類的天性就會完整流傳下來。因此，老莊皆以無知、無欲、素樸、清靜為人的天性。

〈汜論〉篇承繼老莊的人性觀，將人性視為清靜無欲，藉此探討為善、為不善的問題。其言：

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，無所誘惑，循性保真，無變於己，故曰為善易。越城郭，踰險塞，姦符節，盜管璽，篡弑矯誣，非人之性也，故曰為不善難。

高誘註曰：「為善，靜身無欲，信仁而已，順其天性，故易。為不善，貪欲無厭，毀人自成，戾其天性，故難也。」³⁸至於越城郭、踰險塞、姦符節、盜管璽、篡弑矯誣等行為，「皆非人本所受天之善性也」。³⁹故，人性本善。

二、人性三等

〈脩務〉篇認為「人性各有所脩短」，主張人性有三等：（一）品行端正的仁人，不用學習，言行就與大道相合，如堯、舜、文王等；（二）通過教育而能加以教導的人；（三）無法教化的人，如丹朱、商均等。其言：

且夫身正性善，發憤而成仁，憫憑而為義，性命可說，不待學問而合於道者，堯、舜、文王也；沉酗耽荒，不可教以道、不可喻以德，嚴父弗能正、賢師不能化者，丹朱、商均也。……夫上不及堯、舜，下不若商均，……

³⁴ 司馬遷，《史記》卷 130，下冊，頁 1235。

³⁵ 王弼，《老子王弼注》，載於《老子四種》，頁 49-50。

³⁶ 同上註，頁 50。

³⁷ 王先謙，《莊子集解》（臺北：東大，2004 臺 5 版），頁 81。

³⁸ 高誘註，《淮南子》，頁 401。

³⁹ 同上註。

此教訓之所諭也，……。

高誘註：

言有善性命可教說者，聖人不孝而知之者，堯、舜、文王。《詩》云「不識不知，順帝之則」是也。丹朱，堯子。商均，舜子。弗能化。《詩》云「誨爾諄諄，聽我藐藐」，是其類也。⁴⁰

「不識不知，順帝之則」二句出自《詩經·大雅·皇矣》，⁴¹是上帝向周文王說的話。由於文王天性具光明之德，雖不識古、不知今，卻能順天之法而行之，這是強調「天之道尚誠實，貴性自然」。⁴²〈脩務〉篇認為能與「不識不知，順帝之則」相合的，為堯、舜、文王。「誨爾諄諄，聽我藐藐」二句出自《詩經·大雅·抑》，⁴³此篇為「衛武公刺厲王，亦以自警也」，⁴⁴故，主要用來規諫周厲王。〈脩務〉篇以堯子丹朱、舜子商均不可教化，對比堯、舜不待學問而合於道者，當有深意。筆者認為，此篇作者或者想指出性是不可遺傳的，因為子不肖父者多也，故，以堯、舜、丹朱、商均為例；或者欲揭示帝位不一定要傳於子，理當率先考慮傳於賢者，如堯禪位於舜、舜禪位於禹，揭櫫傳賢之理念。

世上多數人皆屬第二等，即須通過教化，才能成為智者、賢人，故，教育對人來說，益形重要。筆者認為，〈脩務〉篇談「人性」，同於〈汜論〉篇，皆是從稟受於天而形成之性來論，只是前者主張人性三等，後者主張人性本善。李增認為，〈脩務〉篇所謂「人性各有所脩短」的「性」字，是指才質，人性是指「人的才質的聰明智愚的大小所有差別」，故，「人對知識吸收、成長、積增的能力也是不同，而其所得也有別異。由此而有聖人、智者、博士、愚人之差別。」⁴⁵故，李增是從才性釋「性」義。以才性品評人，依才性優劣分為上、中、下三等，可見於《論語》。子曰：「性相近也，習相遠也。」（〈陽貨〉）⁴⁶何晏注：「君子慎所習。」⁴⁷孔子此言，是針對中人，謂人性相近，又提點習字，意在警人慎習，非因論性而發，但「唯上知與下愚不移。」（〈陽貨〉）⁴⁸何晏注：「上知不可使為惡，下愚不可

⁴⁰ 高誘註，《淮南子》，頁 582。

⁴¹ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》（臺北：臺灣古籍，2001），頁 1213。這兩句話亦載於《列子·仲尼》篇。

⁴² 孔穎達語。同上註。

⁴³ 同註 41，頁 1381。

⁴⁴ 同上註，頁 1361。

⁴⁵ 李增，《淮南子》（臺北：東大，1992），頁 45。

⁴⁶ 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，下論（臺北：臺灣古籍，2001），頁 265。

⁴⁷ 同上註。

⁴⁸ 同註 46。

使強賢。」⁴⁹邢昺疏：

性，謂人所稟受，以生而靜者也，未為外物所感，則人皆相似，是近也。既為外物所惑，則習以善成。若習於善則為君子，若習於惡則為小人，是相遠也，故君子慎所習。然此乃是中人耳，其性可上可下，故遇善則升，逢惡則墜也。孔子又嘗曰：為上知聖人不可移之使為惡，下愚之人不可移之使強賢。此則非如中人性習相近遠也。⁵⁰

子曰：「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」（〈雍也〉）⁵¹中人「若才性稍優，則可以語上；才性稍劣，則不可以語上」。⁵²雖然「可以語上也」，卻無法達到上知；即使資質在中人以下，也絕非下愚。⁵³

〈脩務〉篇以西施、嫫母為例，闡述學習的可貴：

曼頰皓齒，形夸骨佳，不待脂粉芳澤而性可說者，西施、陽文也。嗔睽哆嗚，蓬蔕戚施，雖粉白黛黑弗能為美者，嫫母、佻倮也。……美不及西施，惡不若嫫母，……而芳澤之所施。

女人中有如沉魚落雁般的西施，亦有奇醜無比的嫫母，但多數女人上不如西施，下不及嫫母，卻能用脂粉、香油加以打扮，使自己看起來賞心悅目，學習亦是如此。〈脩務〉篇勸戒世人，不能因為學習者中有人犯錯就反對學習，這就如同犯了「以一噎之故，絕穀不食；以一躓之難，輟足不行」的謬誤。

在〈繆稱〉篇裡，有小人、中人、聖人之分：

言無常是、行無常宜者，小人也。察於一事、通於一伎者，中人也。兼覆而并有之、伎能而裁使之者，聖人也。

〈繆稱〉篇從言、行、判斷、技能等方面，說明三者之別，故，異於〈脩務〉篇從性與教的觀點談人性三等；其次，〈繆稱〉篇所謂小人與中人，似乎同屬〈脩務〉篇的第二等人，因為〈繆稱〉篇並未說小人是無法經由教育來引導的；再者，〈繆稱〉篇對三者的分別，隨興所至，故，立論根據薄弱。

三、人性具仁義之資

⁴⁹ 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，下論，頁 265。

⁵⁰ 同上註。

⁵¹ 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，上論，頁 87。

⁵² 《正義》所言。見同上註。

⁵³ 《正義》將人的才識分為九等，即上上、上中、上下、中上、中中、中下、下上、下中、下下。其言：「上上則聖人也，下下則愚人也，皆不可移也。其上中以下，下中以上，是可教之人也。中人，謂第五中中之人也以上，謂上中、上下、中上之人也，以其才識優長，故可以告語上知之所知也。中人以下，謂中下、下上、下中之人也，以其才識暗劣，故不可以告語上知之所知也。」見同註 51。

〈泰族〉篇對人性的看法，近於孟子的性善說。孟子主性本善，認為「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」（〈告子上〉）⁵⁴人之所以行惡，猶水般，「搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山：是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」（〈告子上〉）⁵⁵故，人皆有善性，為不善，「非順其性也，亦妄為利欲之勢所誘迫耳」。⁵⁶孟子進而主張人天生即有四個善端：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（〈公孫丑上〉）⁵⁷仁、義、禮、智四端須「擴而充之」（〈公孫丑上〉），⁵⁸方能保四海。趙岐論及四端，注曰：「言人之行當內求諸己，以演大四端，充廣其道，上以匡君，下以榮身也。」⁵⁹〈泰族〉篇亦認為人性具仁義之資，資即資質、天賦，相當於孟子所謂端。由於人性具仁義之資，聖人才能加以教導，使其趨向方正。其言：

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，因其所善以勸善，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。

善性，必須加以勉勵、培養；惡性，則須加以禁止、訓導。「無其性，不可教訓；有其性，無其養，不能遵道。」善性僅是一種潛能，其實現需仰賴教訓、養、治⁶⁰之功。教訓即教誨、訓導，養即培養，治則是治理。〈泰族〉篇以繭經女工「以熱湯而抽其統紀」而成絲，鳥蛋經慈鳥「嘔暖覆伏」而變為雛鳥等例，揭櫫人性具有的仁義之資必須經聖人的培育，才能趨於善。在此，聖人肩負教訓、養、治之責。禮樂之生成，因性而為，⁶¹「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。」（〈泰族〉）人類天性喜好容色、音樂、家庭和諧與朋友，聖人治天下，「非易民性也，拊循其所有而滌蕩之」（〈泰族〉），故，因民之性，「制婚姻之禮」（〈泰族〉）、「正『雅』、『頌』之聲」（〈泰族〉）、「教之以孝」（〈泰族〉）、「教之以悌」（〈泰族〉）以教化百姓，使「男女有別」（〈泰族〉）、「風俗不流」（〈泰族〉）、「父子有親」（〈泰族〉）及「長幼有序」（〈泰族〉），進而「入學庠序以修人倫」（〈泰族〉）。

⁵⁴ 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：臺灣古籍，2001），頁 347。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 趙岐注。見同註 54，頁 348。

⁵⁷ 同上註，頁 113。

⁵⁸ 同註 54。

⁵⁹ 同上註，頁 114。

⁶⁰ 〈泰族〉篇曰：「夫物有以自然，而後人事有治也。」

⁶¹ 〈泰族〉篇曰：「故先王之制法也，因民之所好，而為之節文者也。」

聖人考察人的德性，制定禮樂，推行仁義之道，「以治人倫而除暴亂之禍」(〈泰族〉)。五倫確立後，得聖人治天下，國家便長治久安。所謂五倫，即「君臣之義、父子之親、夫婦之辨、長幼之序、朋友之際」(〈泰族〉)。〈泰族〉篇的養、治之功，猶如孟子所謂「擴而充之」(〈公孫丑上〉)、⁶²「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」(〈公孫丑上〉)⁶³

〈泰族〉篇強調「物未嘗有張而不弛、成而不毀者也，唯聖人能盛而不衰、盈而不虧。」故，人性雖具仁義之資，但如何使其精神清和、返歸天然本心而不走向淫亂、作偽、掠奪與結黨營私，才是必須深思的課題。〈泰族〉篇所謂「天地之道，極則反，盈則損」，是對中國哲人智慧之承傳。〈繫辭下傳〉曰：「《易》窮則變，變則通，通則久。」(〈第二章〉)⁶⁴物極必反的觀念，在《呂氏春秋》、《鶡冠子》已明確論及。《呂氏春秋》言：「全則必缺，極則必反，盈則必虧。」(〈不苟論·博志〉)⁶⁵《鶡冠子》曰：「物極則反，命曰環流。」(〈環流〉)⁶⁶《淮南子》對聖王寄予厚望，在法令與聖王兩者間，最終以聖王作為社會治亂的決定因素。⁶⁷仁愛、智慧是才能中的美好之物。對君王來說，所謂仁，是愛人民；所謂知，是了解人。「愛人則無虐刑矣，知人則無亂政矣。」(〈泰族〉)《淮南子》認為聖王能夠「決其善志、防其邪心、啟其善道、塞其姦路」(〈泰族〉)，倡導聖王以身作則，與民眾同走一條道路，如此，則「民性可善、風俗可美也」(〈泰族〉)。

此外，〈泰族〉篇從處理事物本末的觀點，論君子與小人之分。所謂根本，指仁義、養生之事；所謂末節，則指法度、對死亡的探求。君子與小人的本性相同，只是對待本末的態度不同：「先本後末，謂之君子；以末害本，謂之小人。」

從〈原道〉篇主張的人性清靜無欲，到〈脩務〉篇的人性三等，再至最終〈泰族〉篇所倡人性具仁義之資，其思想演變有其意義。〈原道〉篇的人性論，近於道家思想。〈脩務〉篇雖然認為人性具有仁義，但並非人人皆如此。直到〈泰族〉篇，終於肯定人性皆具仁義之資，而與孟子性善說相合。〈泰族〉篇為《淮南子》書之總結，其人性論近於孟子性善說，可謂以儒家思想作總結。

參、教育觀

⁶² 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，頁 113。

⁶³ 同上註，頁 112。

⁶⁴ 王弼注，孔穎達疏，《周易正義》，下經（臺北：臺灣古籍，2001），頁 353。

⁶⁵ 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷 24，下冊（臺北：華正，1985），頁 1618。

⁶⁶ 黃懷信，《鶡冠子校注》卷上（北京：中華，2014），頁 82-83。

⁶⁷ 〈泰族〉篇曰：「三代之法不亡，而世不治者，無三代之智也。……故法雖在，必待聖而後治。」

一、「因」思想

(一) 因即順應

《淮南子》的「因」思想，主要源自道家「以虛無為本，以因循為用」⁶⁸的主張。關於道家哲學，〈太史公自序〉曰：

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。無成勢，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」。⁶⁹

所謂「因循」，即任自然。⁷⁰道家哲學，以虛無為理論基礎，以順應自然為實踐原則。張守節注：「無為者，守清淨也。無不為者，生育萬物也。」⁷¹「無為」一詞，常被理解為沒有欲望、沒有目的或順任自然，吳怡認為這些解釋或作法只是就現象而言。他認為，「道常無為，而無不為」(〈第三十七章〉)的重點在無不為，因為能無不為，才是真正的無為。其言：「就『道』來說，『常』仍然是一個關鍵字。『常』是『真常』、『恆常』的意思。『道』是真實不假，永遠如此，這才是真正『道』的『無為』。」⁷²故，道的無為，是真常的、恆常的：

它的「無為」，就是它的「為」，所以它「無為」，才能「無不為」。……所以「無為」和「為」並不是截然的毫不相關，事實上卻是一體的兩面，明乎此，我們才能體悟到「道」的「無為」，就是它的「無不為」。⁷³

由於做到無為，才能化育萬物，故曰「無為而無不為」。在司馬談對道家哲學的闡述裡，可以看到「因」的重要。「因時為業」強調順應時勢以成就功業，「因物與合」提倡根據萬物之形各成其度以與之相合，「因者君之綱也」則倡順應自然之律與百姓之心才是君王治國之道。

對「因」的強調，在《管子》裡，亦可見到。〈心術上〉篇言：「因也者，非吾所顧，故無顧也。……『無為之道』，因也。因也者，無益無損也。」⁷⁴所謂因，就是「舍己而以物為法者也」，⁷⁵行事不出於主觀臆測，而是根據事物本身的規律

⁶⁸ 司馬遷，《史記》卷 130，下冊，頁 1226。

⁶⁹ 同上註。

⁷⁰ 《史記正義》注。見同註 68。

⁷¹ 同上註。

⁷² 吳怡，《新譯老子解義》(臺北：三民，1998 臺 3 版)，頁 237。

⁷³ 同上註。

⁷⁴ 尹知章注，戴望校正，《管子校正》卷 13 (臺北：世界，1974)，頁 221。

⁷⁵ 同上註。

和原理去行動，故，「道貴因。因者，因其所能，言所用也。」⁷⁶《呂氏春秋》亦主「貴因」。〈貴因〉篇開宗明義：「三代所寶莫如因，因則無敵。」⁷⁷強調因時、因勢的重要。繼之，以禹通三江五湖是「因水之力」、舜三徙成國與堯禪位於舜是「因人之心」、湯武以千乘制夏商是「因民之欲」、從中原至秦越是「因其械」、墨子錦衣吹笙見荊王，是「因」荊王的喜好、孔子道彌子瑕見釐夫人，是「因」衛國當時的局勢等事例，揭櫫「因勢利導」的可貴，欲人將主觀能動性與客觀形勢結合起來，以臻於「因則功」、⁷⁸「因者無敵」。⁷⁹

《管子》與《呂氏春秋》皆是兼容各家學說的作品，儘管思想主體不同，但深受道家「因」思想的影響，無庸置疑，《淮南子》亦不例外。

（二）因與無為

「因」是《淮南子》無為政治的重要觀念。首篇〈原道〉曰：「是故天下之事，不可為也。因其自然而推之。」萬事萬物不可以人為的方式逆勢處理，必須順應自然或本性的趨勢去行動。末篇〈泰族〉言：「故先王之教也，因其所善以勸善，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。」強調施行政令必須因民之性。由此可知，「因」是貫串《淮南子》全書的重要思想。〈泰族〉篇以用兵事例，闡述人各有才，故皆可用，聖人量才任用他們。曰：

或輕或重，或貪或廉，此四者相反，而不可一无也。輕者欲發，重者欲止，貪者欲取，廉者不利非其有。故勇者可貪進鬪，而不可令持牢；重者可令填固，而不可令凌敵；貪者可令進取，而不可令守職；廉者可令守分，而不可令進取；信者可令持約，而不可令應變；五者相反，聖人兼用而財使之。

再者，以古代「法設而不犯，刑錯而不用」，強調適性、適才、適所對社會安定的作用。其言：

明於天道、察於地理、通於人情、大足以容眾、德足以懷遠、信足以一異、知足以知變者，人之英也。德足以教化、行足以隱義、仁足以得眾、明足以照下者，人之俊也。行足以為儀表、知足以決嫌疑、廉足以分財、信可使守約、作事可法、出言可道者，人之豪也。守職而不廢、處義而不比、見難不苟免、見利不苟得者，人之傑也。英俊豪傑，各以小大之材處其位、

⁷⁶ 尹知章注，戴望校正，《管子校正》卷 13（臺北：世界，1974），頁 221。

⁷⁷ 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》卷 15（臺北：華正，1985），頁 925。

⁷⁸ 同上註，頁 927。

⁷⁹ 同上註。

得其宜，……。

事實上，「因」思想與「天人相應」觀息息相關。人類之所以相信順應自然規律或萬物本性即能獲得成效，主要是肯定自然規律或萬物本性有其不變之理。順之，則成；逆之，則敗。

〈精神〉篇將宇宙演化分為「惟像無形」、「二神混生，經天營地」、「別為陰陽，離為八極」、「剛柔相成，萬物乃形」四個階段，「煩氣為蟲，精氣為人」，故，萬物中，唯有人由精氣所成。人的精神為天所有，骨骸則為地所有。⁸⁰人的形神來自天地，歷經十月孕育而成，生理結構與天地相副。其言：

故頭之圓也象天，足之方也象地。天有四時、五行、九解、三百六十日，人亦有四支、五藏、九竅、三百六十節。天有風雨寒暑，人亦有取與喜怒。故膽為雲，肺為氣，脾為風，腎為雨，肝為雷，以與天地相參也，而心為主。是故耳目者，日月也；血氣者，風雨也。

由於人副天數、天人相應，故，當天體運行異常或氣候發生變異時，地上就會出現與之相應的災害，如「日月失其行，薄蝕無光；風雨非其時，毀折生災；五星失其行，州國受殃。」（〈精神〉）因此，應「法天順情」（〈精神〉），即效法天道運行之法則，順應天性。

人與萬物的生命皆來自道，人是萬物中的一物，物也是萬物中的一物。生時，與他物一樣，是萬物中的一者；死去，不過復歸於無形的道中。⁸¹〈精神〉篇記載禹渡江，面對黃龍負舟，舟中人神色不定時所說的話：「我受命於天，竭力而勞萬民。生，寄也；死，歸也，何足以滑和！」堯住的是簡陋的房屋，吃的是粗米飯、豆葉湯，穿的是布製衣，世間的帝位，對他來說，只是沉重的負擔，故，「舉天下而傳之於舜，若解重負然。」（〈精神〉）面對生死與運命，《淮南子》懷抱一種聽其自然、恬淡愉悅的胸襟。由於道茫茫難辨，誰都無法真正理解它，故，「其生我也，不彊求已；其殺我也，不彊求止。欲生而不事，憎死而不辭，賤之而弗憎，貴之而弗喜，隨其天資而安之不極。」（〈精神〉）「其生也天行，其死也物化，靜則與陰合德，動則與陽同波。」（〈精神〉）「抱德煬和，以順於天。」（〈精神〉）高

⁸⁰ 〈精神〉篇曰：「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。是故精神，天之有也；而骨骸者，地之有也。」

⁸¹ 《淮南子》以製陶工匠用水和泥製作陶器一例，形象地說明道創造化育萬物，萬物死後回歸於自然之理。其言：「其取之地而已為盆盎也，與其未離於地也無以異，其已成器而破碎漫漶而復歸其故也，與其為盆盎亦無以異矣。」（〈精神〉）

誘釋：「煬，炙也。向火中炙和氣，以順天道也。」⁸²「抱德煬和」一詞，林希逸從律己的觀點來解釋，認為「抱德煬和，養其德而不露也。煬者，內自溫暖之義。」⁸³劉鴻典則從待人的角度來說明，釋為「抱其一視同仁之德，如暘和之煦育萬物，無所不周。」⁸⁴倘能「因時以安其位，當世而樂其業」(〈精神〉)，可謂聖人。

《淮南子》經由探討儒者的行為，揭發逼迫自己的性情、違反自然的本性，終難享其天年。其言：

今夫儒者，不本其所以欲而禁其所欲，不原其所以樂而閉其所樂，是猶決江河之源而障之以手也。夫牧民者，猶畜禽獸也，不塞其園垣，使有野心，系絆其足，以禁其動，而欲脩生壽終，豈可得乎！夫顏回、季路、子夏、冉伯牛，孔子之通學也。然顏淵夭死，季路蒞於衛，子夏失明，冉伯牛為厲。此皆迫性拂情而不得其和也。(〈精神〉)

即使如儒者般強迫自己的性情、禁閉自己的欲望、以禮義做自我防備，也無法使人沒有情欲、喜愛之心，故，探求欲望產生的根源，才是治本之道。所謂治本，即端正其性，以恢復人自然純樸的本性。儒家治人以禮義，為「以湯止沸」(〈精神〉)；道家依道養性，以天性去人欲，才是「去火」(〈精神〉)止沸、「知其本」(〈精神〉)。《淮南子》並非欲人完全摒棄情欲，而是認為適當節制情欲，有助於修身養性，亦能避免災禍。⁸⁵

〈齊俗〉篇以老莊哲學為主，批評仁、義、禮、樂、知是道德衰敗後，末世用以約束人的行為之產物。其言：

率性而行謂之道，得其天性謂之德。性（按：當為德）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。

故，仁、義、禮、樂、知，非人之天性所有。

總而言之，「因」思想，對國君而言，是順天應人的治國之道；對百姓來說，則是全生保真、安位樂業，或者如莊子所言安時而處順⁸⁶的生命智慧。

二、「學」思想

⁸² 高誘註，《淮南子》，頁 184。

⁸³ 引自熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，上冊，頁 316。

⁸⁴ 同上註。

⁸⁵ 〈精神〉篇以仇由、虞公、晉獻公、齊桓公、西戎君王，或貪圖財物，或眷戀美色，或鍾愛美味，或沉溺女樂，而招致身死國亡之例，指出「適情辭餘，以己為度，不隨物而動」的重要。

⁸⁶ 《莊子·養生主》曰：「安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」見王先謙，《莊子集解》，頁 29。

（一）人能積極改變自然

在因循自然的同時，《淮南子》強調人的主動性。曰：

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。（〈脩務〉）

在天（天然）與人（人為）之間，《淮南子》更強調何者？在〈原道〉篇裡，肯定天然而否定人為，認為「萬物固以自然，聖人又何事焉」，故，「循天者，與道游者也。」所謂天者，「純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。」所謂人者，「偶眩智故，曲巧詐偽，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，精通於靈府，與造化者為人。」然而，〈脩務〉篇強調人能積極改造自然：

夫馬之為草駒之時，跳躍揚蹏，翹尾而走，人不能制，齧咋足以嚼肌碎骨，蹶蹏足以破廬陷匈。及至圉人擾之，掩以衡扼，連以轡銜，則雖歷險超澗，弗敢辭。故其形之為馬，馬不可化；其可駕馭，教之所為也。

馬之為馬的形體，不可改變，為天，但圉人卻能掩以衡扼、連以轡銜，馴服馬的野性。相同事例，在〈原道〉篇裡，卻得出不同的結論：

故牛歧蹏而戴角，馬被髦而全足者，天也。絡馬之口、穿牛之鼻者，人也。……隨人者，與俗交者也。夫井魚不可與語大海，拘於隘也；夏蟲不可與語寒雪，篤於時也；曲士不可與語至道，拘於俗、束於教也。

在此，否定人為而肯定天然。關於天、人孰重孰輕，〈脩務〉篇與〈原道〉篇所言似乎矛盾。《淮南子》全書由劉安的門客分別撰寫，從撰寫到完成，約十一個月，並非歷經漫長過程，故，門客們的中心思想不可能因為這十一個月而產生重大轉變。因此，上述論點之所以相互矛盾，有兩種可能：（一）《淮南子》二十一篇既然由門客分別撰寫，難免理念不同。〈脩務〉篇作者強調人為的積極性與主動性，重人甚於天，〈原道〉篇作者著重天然或自然律則，反對人為造作；（二）兩篇殊途同歸，即宗旨相同，側重點不同。〈原道〉篇以老子道論為立言之本，道（或稱一）不可言說、⁸⁷無所不包、無所不在、無所不能、莫測高深、至高無上，「生萬物而不有，成化像而弗宰」（〈原道〉），為至人、聖人、帝王修身治國的效法對象。其言：

是故至人之治也，掩其聰明，滅其文章，依道廢智，與民同出於公。約其所守，寡其所求，去其誘慕，除其嗜欲，捐其思慮。約其所守則察，寡其

⁸⁷ 〈原道〉篇曰：「是故不道之道，莽乎大哉！」

所求則得。……是故聖人一度循軌，不變其宜，不易其常，放準循繩，曲因其當。

總之，只要掌握道的根本，便能立足於天地，「是故天下之事，不可為也，因其自然而推之」(〈原道〉)，因此，任何人為造作皆是擾亂自身與事物之本性。其言：「夫有天下者，……自得而已。……所謂自得者，全其身者也。全其身，則與道為一矣。」(〈原道〉)。〈脩務〉篇亦重無為，但主要針對體道不深、一味強調清淨、恬淡卻懈怠不學的人，倡導「通而無為」(〈要略〉)，使其能「孳孳以自幾」(〈要略〉)。〈脩務〉篇指出，所謂「無為」，不是無所作為，「得道之像」不是指能做到完全無所作為。⁸⁸繼之，以神農「教民播種五穀，相土地之宜」、堯「立孝慈仁愛，使民如子弟」、舜「築牆茨屋，辟地樹穀」、禹「平治水土」、湯「以致聰明，輕賦薄斂」等事蹟，結論天下盛主「勞形盡慮，為民興利除害而不懈」，故，「聖人憂民，如此其明也，而稱以無為，豈不悖哉！」再者，辨別「無為」與「有為」。所謂「無為」：

私志不得入公道，嗜欲不得枉正術，循理而舉事，因資而立功，推自然之勢，而曲故不得容者。事成而身弗伐，功立而名弗有。非謂其感而不應，而不動者。……若夫水之用舟、沙之用鳩、泥之用輶、山之用簣，夏瀆而冬陂，因高為臺，因下為池，此非吾所謂為之。

至於「有為」，則是「以火煨井，以甕灌山，此用己而背自然」。〈要略〉篇論及〈脩務〉篇的主旨時，以「無憂」、「無為」兩方面，說明狂者與聖人、通而無為者與塞而無為者的差異。其言：「今夫狂者無憂，聖人亦無憂。聖人無憂，和以德也；狂者無憂，不知禍福也。故通而無為也，與塞而無為也同。其無為則同，其所以無為則異。」故，〈脩務〉篇同於〈原道〉篇，皆以道、無為為最高要旨，只是〈脩務〉篇勉人學習以接近大道，誠如〈要略〉篇所言「知人間而不知脩務，則無以使學者勸力」。高誘釋「脩務」此一篇名，曰：「脩，勉。務，趨。聖人趨時，冠敝（按：不正）弗顧，履遺不取，必用仁義之道以濟萬民，故曰脩務，用以提篇。」⁸⁹可謂道出此篇的寫作目的與內容特點。因此，〈脩務〉篇與〈原道〉篇皆以老子道論、無為說為本，只是針對論說對象不同而導致側重點不同。再者，援引相同事例卻得出不同結論，或許是作者欲用心的主旨不同——〈原道〉篇著重闡明道

⁸⁸ 〈脩務〉篇論及「或曰：『無為者，寂然無聲，漠然不動，引之而來，推之不往。如此者，乃得道之像。』吾以為不然。」又曰：「故自天子以下，至於庶人，四肢不動，思慮不用，事治求澹者，未之聞也。」

⁸⁹ 高誘註，《淮南子》，頁 573。

的特性，欲人體道處世，〈脩務〉篇側重以學接近大道。⁹⁰故，〈原道〉篇與〈脩務〉篇援引相同事例卻得出不同結論，上述兩種觀點皆可能存在。

〈俶真〉篇以至人的作為，形象地說明無為與有為：

是故與至人居，使家忘貧，使王公簡其富貴而樂卑賤，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，迎縮卷舒，與時變化。外從其風，內守其性。耳目不耀，思慮不營。……道出一原，通九門，散六衢，設於無垓坵之宇，寂漠以虛無；非有為於物也，物也有為於己也。是故舉事而順於道者，非道之所為也，道之所施也。

至道無為，但萬物必須用它對自己有所作為。順乎自然，因勢利導，故，人生在世，大有可為，這就將老子消極的無為思想賦予積極之內容。⁹¹

（二）學之重要

人雖然是萬物中的一者，但由於人與人之間可以交流智慧，團結以發揮力量，故，即使是爪牙鋒利、筋骨強健的動物也必須受制於人。因為擁有智慧，人類才與他物不同。⁹²

人類文明的遞嬗是智慧不斷地創新、積累、承傳與交流，「非能一人而獨兼有之」（〈脩務〉）。古時，蒼頡發明文字，容成發明曆法，胡曹發明衣裳，后稷發明農業生產，儀狄發明酒，奚仲發明車，然而，自周朝以後，不曾出現像他們一樣才智卓越的人，但後人為何還能知道他們的道術，這是因為「教順施續，而知能流通」（〈脩務〉），故，「學不可已」（〈脩務〉）。〈泰族〉篇強調從師問學的重要，「曩不知而今知之，非知益多也，問學之所加也。」〈泰族〉篇主張多見聞、多實踐，當身處逆境時，自然能衝破難關。人之所以不能好好求學，是因為好玩樂。曰：

人皆多以無用害有用，故智不博而日不足。以鑿觀池之力耕，則田野必辟矣。以積土山之高修堤防，則水用必足矣。以食狗馬鴻雁之費養士，則名

⁹⁰ 根據〈脩務〉篇，人性分為三等。其中第二等人，就是通過教育而能加以教導者。

⁹¹ 關於《淮南子》的無為與有為，熊鐵基認為其論述是有點辯證法的，「它似乎看到了客觀規律性和主觀能動性之間的關係：第一，承認自然現象有其客觀法則，……；第二，強調客觀法則的決定作用，……；第三，但是要區別兩種『無為』，即所謂『通而無為與塞而無為』，……；第四，運用於政治上的『主術』，那就是君道圓，臣道方，所謂『乘眾人之智』，『用眾人之力』。」見熊鐵基，〈從呂氏春秋到淮南子——兼論秦漢之際的新道家〉，頁76。

⁹² 〈脩務〉篇曰：「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、奮翼攬肆、歧行蟯動之蟲，喜而合，怒而鬥，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。」

譽必榮矣。以弋獵博弈之日誦《詩》、讀《書》，則聞識必博矣。（〈泰族〉）困境能砥礪心志，建立功業，「夫瘠地之民多有心者，勞也；沃地之民多不才者，饒也。由此觀之，知人無務，不若愚而好學。」（〈脩務〉）主張經過勉力，可以建立名聲、功業及涵養德行。⁹³所謂名聲、功業，與聖人之道密切相關。聖人之道，即賢能、智慧。⁹⁴故，不學而思得知識，是「欲棄學而循性，是謂猶釋船而躐水也」（〈脩務〉）。〈脩務〉篇引《詩經·周頌·敬之》所言「日就月將，學有緝熙于光明」，⁹⁵強調持續學習的重要。〈脩務〉篇舉例說明學習是持續漸進，雖然一時見不到成就，但積累漸久，就會展現出來。其言：

是故生木之長，莫見其益，有時而修；砥礪礪堅，莫見其損，有時而薄。藜藿之生，蟬蟬然日加數寸，不可以為廬棟；梗、枏、豫章之生也，七年而後知，故可以為棺舟。夫事有易成者名小，難成者功大。君子脩美，雖未有利，福將在後至。

〈說林〉篇亦強調不懈的重要：「跬步不休，跛鼈千里；累積不輟，可成丘阜。」學習之所以重要，是因為能使人通於物、喻於道、察於辭、審於形，⁹⁶如此，便能正確認識事物，不受現象所迷惑。

此外，《淮南子》強調環境對識見的養成：

今使人生於辟陋之國，長於窮閭漏室之下，長無兄弟，少無父母，目未嘗見禮節，耳未嘗聞先古，獨守專室而不出門戶，使其性雖不愚，然其知者必寡矣。（〈脩務〉）

〈泰族〉篇亦有類似言論，從人視野的變化引起的情緒轉變，揭櫫求學的五種境界：一是「囚之冥室之中，雖養之以芻豢，衣之以綺繡，不能樂也」；二是「穿隙穴，見雨零」，「快然而笑」；三是「開戶發牖，從冥冥見炤炤」，「肆然而喜」；四是「出室坐堂、見日月光」，「曠然而樂」；五是「登泰山，履石封，以望八荒」，「其為樂豈不大哉」。〈泰族〉篇勉勵人們「觀六藝之廣崇，窮道德之淵深」，「其所以監觀，豈不大哉！」

（三）批評崇古情結

〈脩務〉篇論及當時社會的一個普遍現象，那就是尊古賤今，因而傾向將自

⁹³ 〈脩務〉篇曰：「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。」

⁹⁴ 〈脩務〉篇曰：「三代與我同行，五伯與我齊智，彼獨有聖智之實，我曾無有閭里之聞、窮巷之知者何？彼并身而立節，我誕謾而悠忽。」

⁹⁵ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，頁 1584。

⁹⁶ 〈脩務〉篇曰：「通於物者，不可驚以怪；喻於道者，不可動以奇；察於辭者，不可耀於名；審於形者，不可遜以狀。」

己的學說或創作假託為古代聖人，⁹⁷這是「見是非之分不明」(〈脩務〉)。故，「曉然意有所通於物，故作書以喻意，以為知者也」(〈脩務〉)，「不為古今易意、據書明指以示之，雖闔棺亦不恨矣。」(〈脩務〉)再者，當時極度崇拜古文物，無論真偽，只要說是古代名人使用過的，便會爭相使用。⁹⁸直至今日，人們對古文物仍然嚮往，不惜擲千金收購，可謂人類天生即具之崇古情結。故，「有符於中，則貴是而同今古；無以聽其說，則所從來者遠而貴之耳。」(〈脩務〉)因此，《淮南子》指出對待事物，應從實際或實用的觀點出發，而非盲目地尊古賤今：

服劍者期於銛利，而不期於墨陽、莫邪；乘馬者期於千里，而不期於驂騮、綠耳；鼓琴者期於鳴廉脩營，而不期於濫觴、號鍾；誦《詩》、《書》者期於通道略物，而不期於《洪範》、《商頌》。

肆、結論

《淮南子》書博大精深，儘管班固將其歸類為雜家，但顯然地，其篇章結構是經過策劃，其思想以儒道為兩大磐石，而非雜揉百家之說。由於此書是劉安及其門客共同撰寫，不免在某些議題上形成不同觀點，然而，經由上述探討，可知觀點雖異，仍有其宗旨，甚至其觀點演變有意為之。按照《淮南子》的篇章次序，關於人性，有三種觀點，即人性清靜無欲、人性三等與人性具仁義之資。人性清靜無欲，是從老莊以無知、無欲、素樸、清靜為人之天性發展而來。人性三等，近於孔子所謂「唯上知與下愚不移。」(〈陽貨〉)「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」(〈雍也〉)強調教育對中人的重要。人性具仁義之資，其旨更與孟子的性善說、四端說相近，因為具仁義之資，才能加以教導，使其趨向正道。從人性清靜無欲，導引出「因」思想，強調順應自然與本性的重要。「因」思想，對國君而言，是順天應人的治國之道；對百姓來說，是全生保真、安居樂業的生命智慧。故，《淮南子》的「因」思想，著重於政治、養性與處世方面，在教育方面，僅言因民之性、依道養性，這或許與其道家思維有關。人性三等、人性具仁義之資等觀點，傾向於儒家思維，引導出「學」思想，欲人積極改變自然，強調學不可已，從實用觀點對待事物。由於兼具儒道思維，致使其教育觀能融合

⁹⁷ 〈脩務〉篇曰：「世俗之人，多尊古而賤今，故為道者必託之於神農、黃帝而後能入說。亂世闇王，高遠其所從來，因而貴之。為學者，蔽於論而尊其所聞，相與危坐而稱之、正領而誦之。」又謂：「邯鄲師有出新曲者，託之李奇，諸人皆爭學之。後知其非也，而皆棄其曲。」

⁹⁸ 〈脩務〉篇論及「今劍或絕策贏文，齧缺卷鉏，而稱之以頃襄之劍，則貴人爭帶之。琴或撥刺枉橈，闕解漏越，而稱以楚莊之琴，則尚士爭鼓之。」

兩家特點——因民之性而教化之；至道無為，但人類必須以它而有所作為。

參考文獻

- 王先謙，《莊子集解》，臺北：東大，2004 臺 5 版。
- 王弼等注，《老子四種》，臺北：大安，1999。
- 王弼注，孔穎達疏，《周易正義》，臺北：臺灣古籍，2001。
- 王逸，《楚辭章句》，臺北：臺灣商務，1983。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏，《毛詩正義》，臺北：臺灣古籍，2001。
- 尹知章注，戴望校正，《管子校正》，臺北：世界，1974。
- 司馬遷，《史記》，臺北：臺灣商務，2011 臺 2 版。
- 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民，1998 臺 3 版。
- 何晏注，邢昺疏，《論語注疏》，臺北：臺灣古籍，2001。
- 李增，《淮南子》，臺北：東大，1992。
- 班固，《漢書》，顏師古注，臺北：臺灣商務，2010 臺 2 版。
- 高誘註，《淮南子》，臺北：藝文，2016。
- 脫脫，《宋史》，北京：中華，1997。
- 梁啟超，《中國古代學術流變研究》，臺中：文听閣，2010。
- 許慎，《淮南子注》，出版地不詳：藝文，1968。
- 黃懷信，《鶡冠子校注》，北京：中華，2014。
- 楊有禮，《新道鴻烈：《淮南子》與中國文化》，開封：河南大學，2001。
- 趙岐注，孫奭疏，《孟子注疏》，臺北：臺灣古籍，2001。
- 熊禮匯注譯，《新譯淮南子》，臺北：三民，2001。
- 劉昫，《舊唐書》，西安：陝西人民，2007。
- 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，臺北：華正，1985。
- 魏徵，《隋書》，臺北：中華，1981。
- 《西京雜記》，臺北：商務，1967 臺 2 版。
- 熊鐵基：〈從呂氏春秋到淮南子——兼論秦漢之際的新道家〉，《文史哲》143(1981.3)。