

《尸子》的政治思想

前言

《尸子》作為一部佚失而重輯的戰國著作，顯現了戰國時期的思想特色，就著作本身而言，關於儒家、墨家、法家與道家以及在先秦極受重視的名學思想，都可以在《尸子》一書中看到，這樣的思想被班固列為「雜家類」的著作（見《漢書·藝文志》），固然是可以理解的，不過，並沒有突顯出《尸子》思想在整個時代系絡中的意義，本研究的動機正在於就此書的思想內容進行討論，並希望透過思想的討論從中彰顯出整個時代氛圍對於思想的影響。

《史記·孟子荀卿列傳》載「楚有尸子、長廬」，就思想的形態而言，《尸子》並沒有傳統的楚學風格，反而有著濃郁中原文化浸染的痕跡，因此，太史公所言恐怕有所誤，而劉向在《別錄》中則說「司馬遷言『楚有尸子』疑謂其在蜀。今案：《尸子》書，晉人也，名佼，秦相衛鞅客也。．．．商君被刑，佼恐並誅，乃亡逃入蜀，自為造此二十篇書，凡六萬言。」就內容而論，三晉法家的思想顯然對於《尸子》是有深厚的影響，如果就時代大勢與思想變遷的互動性來看，基於法家在秦實踐的經驗與時代需求，進行思想的改造並且吸納了各家學說的精華，現存的《尸子》所呈現出的雜揉樣貌，應當就可以瞭解，這樣的雜家表面看來是一種「兼儒墨，合名法，知國體之有無此，見王道之無不貫」的思想（註一），然而，就整個時代的思想而論，斯時一種綜論各家的氛圍已然在形成，這是政治現實與政治意識形態之間互動的結果，《尸子》的雜揉或是正確的，不過卻不一定僅限於儒、墨、名、法，其中尚有道家的思想成分更待釐清析述。

壹、正名思想

討論《尸子》的政治思想，自然得從正名思想談起，這裡的正名，事實上應該指的是與形相對的名而言，或者說，正名的主張應該是來自於形名相對的精確性，就《尸子》而言，當然也有著先秦諸子重視名學的傳統，我們在這裡所要深究的倒不是這個傳統的承繼，而在於討論《尸子》正名思想的出現及其意義。首先，《尸子》一書以為名分是定制的安排，是自然不可混亂的，重要的這是整個治理行為的依循標準：

治天下之要，在於正名，正名去偽，事成若化，苟能正名，天成地平 發蒙

先王之祠禮也，天子祭四極，諸侯祭山川，大夫祭五祀，士祭其廟 佚文

在這裡，正名指涉到兩個層次的意義，第一個是名分的定制化，也就是說，《尸子》所主張的正名，帶有孔子所主張的反僭越問題，這點與儒家「正名」的精神是一致的（註二）；第二個層面則涉及了去偽的問題，當然這就是標準的形名問題，《尹文子·大道》中言「名者，名形者也，形者，應名者也。．．．故形名者不可不正也。」說的正是如此。從這兩個層次起始，《尸子》的正名論述往下逐一開展：

若夫名分，聖之所審也。．．．明王之所以與臣下交者，少審名分，群臣莫敢不盡力竭智矣。天下之可治，分成也；是非之可辨，名定也。．．．故有道之君其無易聽，此名分之

所審也 發蒙

「是非之可辨，名定也」在於陳述價值與事實的統一；「天下之可治，分成也」則說的是政治階層的分化的定制化，《荀子·榮辱》言「夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則勢不能相容，物不能相贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜，然後使穀祿厚薄之稱，是夫群居和一之道也。」正是這種「分成」的可欲秩序，這種分成可欲的秩序就是《荀子·王制》所論說的秩序：

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。故喪祭朝聘師旅一也，貴賤殺生與奪一也，君君臣臣父父子子兄兄弟弟一也，農農士士工工商商一也《荀子·王制》

這裡的「一」除了揭示符應於「禮」（事實上更是「道」）的基本原則之外，又將社會存在的差等狀況予以合理化了，很顯然的，尸子與荀子主張的社會樣態清楚地擺脫了人人平等的預設，價值的差異與衝突就必然地存在於階層之間，透過名分的區隔，不祇標示了「維齊非齊」

的社會觀，同時也間接地提醒我們價值與階層之間的關連性（註三）：

兩智不能相救，兩貴不能相臨，兩辨不能相屈：力均勢敵故也 佚文

這種價值與階層的關連性事實上可以從另一個方向得到證實，其實，就《尸子》而言，正名工作的操持者正是君主本身：

君人者苟能正名，愚智盡情，執一以靜，令名自正，令事自定，賞罰隨名，民莫不敬 分

同樣的話在以黃老思想為特色的著作中也出現（註四），無形中這說明了一種君主術的操持，它不但區隔了君臣民的政治角色（位階），進而，這樣的區隔衍化成君主定義是非、進行賞罰的重要理論依據：

夫愛民，且利之也，愛而不利，則非慈母之德也。好士，且知之也，好而弗知，則眾而無用也。力於朝，且治之也，力而弗治，則勞而無功矣。三者雖異，道一也。是故曰：審一之經，百事乃成，審一之紀，百事乃理。名實判為兩，合為一。是非隨名實，賞罰隨是非，是則有賞，非則有罰，人君之獨斷也 發蒙

君臣同地，則臣有所逃其罪矣．．．審名分，則群臣之不審者有罪 發蒙

這與韓非在《二柄》中陳述的這種獨斷性君術的必要性是一致的，「賞罰二柄」已然不是跟隨著名實來展現，反而帶有十足的「術」的意含：

明主之所道制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者，畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。 . . . 人主者，以刑德制臣者也《韓非子·二柄》

是非既然可以從名實的確立入手，而是非復又是君主所獨佔的價值（詮釋權），如此一來，正名的思想不單是位階定制化的理論需求，同時，《尸子》將之轉化成一種君主術，在這裡，正名的開展使之喪失了儒家（孔子）維繫體制的用心，進而突顯了法家化的「術」味，這個隨著正名而來的「術」味，結合了儒家政治教化的強調，使得《尸子》的正名思想作為統治術融合的特色（道法家化）更加地清楚：

言寡而令行，正名也 分

天子忘民則滅，諸侯忘民則亡 佚文

孔子曰：「君者盂也，民者水也，盂方則水方，盂圓則水圓。」上何好而民不從 . . . 故曰：君誠服之，百姓自然；卿大夫服之，百姓若逸；官長服之，百姓若流、夫民之可教者眾，故曰猶水也 處道

儒家溫潤的君臣民關係，或是從民本中逐層崩解（當然《尸子》存有民本的色彩是無庸置疑的），或是從君臣衝突的突顯中滑落，正名思想作為統治術的一環與理論先驅，可能就是我們看待《尸子》時必須注意的。

貳、賢能政治

賢能政治作為中國政治傳統中極為重要的一環，帶有一種「差異管理」的意含，它代表了一種與聖人文化相對應的架構，當然這種思維與來自於西周的「以德取命」的天命觀在某個層次上，有著極重要的關連性，因為賢能政治所著重的政治實效，與「以德取命」所強調的「成就」意含是相同的，就這個面向而言，尚賢使能是人治主義的強調，對於孔子與孟子而言，「賢」在某個意義上指的是一種道德上的超越（在層次上當然次於聖），《中庸》說得很清楚「為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」說的正是如此，然而就時代的進程來看，荀子對於「才智」的強調可能有著較大的成分（相較於孔孟而言），《荀子·富國》中的「能不能兼技，人不能兼官」以及《荀子·王霸》中的「彼持國者必不可獨」可能都是不錯的註腳；儒家作如是觀，墨家的看法事實上與荀子較為相近，強調的則是才能的層次，

天子立，以其力為未足，又選擇天下之賢可者，置立之以為三公，天子三公既以立，以天下為博大，遠國異土之民，是非利害之辨，不可一二而明知，故畫分萬國，立諸侯國君，諸侯國君既以立，以其力為未足，又選擇其國之賢可者，置立之以為正長 尚同上

之所以有如此的差異，很顯然與墨子就政治組織與分工的觀點解析賢能政治有關：「令王公大人有一衣裳不能制也，必藉良工；有一牛羊不能殺也，必藉良宰，故當若之二物者，王公大人皆知以尚賢使能為政也」 尚賢中，尚賢在逐層中都展現：「里長者，里之仁人也 . . .

鄉長者，鄉之仁人也．．．國君者，國之仁人也」 尚同上 （這裡的「仁人」當是賢人的同義詞才是，因為就墨子的觀點而言，這裡所強調的應當是才能層面，而不是道德層面的，道德層面的問題應該與天子或是儒家的聖人有關才是），而就尚賢的層次而言，其目的亦在於分憂解勞，實現政治事務的推行，似乎看不出任何的道德性意含：

賢者之治國也，早朝晏退，聽獄治政，是以國定治而刑法正．．．收斂關市山林澤梁之利，以實官府，是以官府實而財不散 尚賢中

試觀《尸子》的賢能政治也是才能的意義大於道德的意義：

古者明王之求賢也，不避遠近，不論貴賤，卑爵以下賢，輕身以先士，故堯從舜於畎畝之中，北面而見之，不爭禮貌、此先王之所以能正天地、利萬物之故也．．．故度於古，觀於先王，非求賢務士而能立功於天下，成名於後世者，未之嘗有也；夫求賢不遵其道而能致士者，未之嘗見也。然則先王之道可知已，務行之而已矣 明堂

政治秩序顯然是《尸子》討論賢能政治時的重要考量， 治天下 中言「治天下有四術：一曰忠愛；二曰無私；三曰用賢；四曰度量。度量通，則財足矣；用賢，則多功矣；無私，百姓之宗也；忠愛，父母之行也。」進一步言，賢能政治其實是關於「維齊非齊」的社會一種描述，也可以視為君主相對於社會資源的另一種形式的「汲取」（*extraction*），人材的甄拔自然得「論德而定次，因能而授官」（註五），就才能的層次談賢能政治，那麼在 恕 中所言「農夫之耨，去害苗者也；賢者之治，去害義者也」，是不是也一樣帶有成就的意含呢？答案應該是肯定的，因為這裡所談的「義」顯然不將重點放在道德層次上的「義」而是一種集體性的秩序（這裡涉及的是事功與分配），與「農夫之耨」都是明顯地強調事功的，在這個面向上，墨子的「義」顯然與《尸子》是相通的（而非孟子的義利之辨中所強調的義的面向）（註六），雖然《尸子》一書仍有道德性的「義」：

十萬之軍，無將軍必大亂。夫義，是萬事之將也；國之所以立者，義也；人之所以生也，義也 佚文

莒國有可焦原者，廣尋，長五十步，臨百仞之谿，莒國莫敢近也。有以勇見莒子者，獨卻行劑踵焉。此所以服莒國也。夫義之為高原也亦高矣，是故賢者之於義也，必且劑踵焉，此所以服一世也 佚文

然而其重點或是最終的依歸卻在於道德性的「義」所能得致的後果，這就是 佚文 中所言「義必利，雖桀殺關龍逢、紂殺王子比干，猶謂之義必利也。」，正也由於這種「義」的群體性意含，所以《尸子》中才有貴、富與生皆不能「易義」的崇高命題（註七）。

肯定了《尸子》思想中的賢能政治是作為一種事功的成就取向的思維，同時也是關於義的性質的再現之後，政治的管理與秩序的得致自然可以透過這種途徑來建立，進一步《尸子》談到了方法：

國之所以不治者三：不知用賢，此其一也；雖知用賢，求不能得，此其二也；雖得賢，不能盡，此其三也。 發蒙

慮事而當，不若進賢，進賢而當，不若知賢，知賢又能用之，備矣．．．為人臣者以進賢為功，為人君者以用賢為功．．．便進賢者必有賞，進不肖者必有罪，無敢進也者為無能之人，若此，則必多賢矣 發蒙

知道賢能對於政治的貢獻，當然得進一步知道如何甄拔賢能之士與分辨人才，《尸子》所呈現的思維顯然是戰國時代不重勢（世）卿的氛圍：

人知用賢之利也，不能得賢，其故何也？夫買馬不論足力，以白黑為儀，必無走馬矣；買玉不論美惡，以大小為儀，必無良寶矣；舉士不論才，而以貴勢為儀，則管仲、伊尹不為臣矣 佚文 - 言不重勢（世）卿，一以才能為重

這種以人才不是勢位與血統的時代氛圍，正是先秦理性主義的重要呈現，在《荀子·君道》中所言的人才辨用之術，正是戰國賢能政治思想的再現：

原慤拘錄，計數纖嗇，而無敢遺喪，是官人使吏之材也。修飭端正尊法敬分，而無傾側之心，守職循業，不敢損益，可傳世也，而不可使侵奪，是士大夫官師之才也。知隆禮義之為尊君也，知好士之為美名也，知愛民之為安國也，知有常法之為一俗也，知尚賢使能之為長功也，知務本禁末之為多材也，知無與下爭小利之為便於事也，知明制度權物稱用之為不泥也，是卿相輔佐之材也．．．能論官此三材者而無失其次，是謂人主之道。

除了對於才能而非血統憑藉的強調之外，《尸子》以為爵祿制的配合才是整個賢能政治得以有效開展的重要因素，事實上，從「政由方伯」到「陪臣執國命」的時代轉折，已然從戰國人君的正當性了揭示「布衣卿相」的時代格局，使得這種時代格局得以延續的正是包括了實質資源與代表身分屬性的爵祿制，因為它代表了政治社會階層的流動以及重置的可能：

君子量才而受爵，量功而受祿 佚文

如果與尸子所輔佐的商鞅比較而言，《尸子》關於賢能、爵祿與秩序的看法，很可能正是受了《商君書》關於人性、一孔政策與爵祿的描述影響（註八），關於賢能的甄拔，則與墨子所談的幾個方法是相近（註九）。正如本節一開始所言，賢能政治對於政治秩序的影響與其事功意義的強調，無疑是戰國時期氛圍使然，《尸子》的思想當然不是純然受到儒家或是墨家的影響，不過對於實質政治的理解上，《尸子》依然將整個政治秩序建立在賢能政治與聖人政治合致的期待之中，於是在統治術上呈現的就是一種德刑合一的統治方法。

參、德刑合一的統治術

孔子在《論語·為政》中言「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」，從中揭示了儒家關於政治秩序重建的張本，一種建基在個體自覺而後作為政治實踐主體的期待，這種作法在於轉化刑政治民的不良政治風氣，以道德性的訴求潤飾已經緊張的層級關係。就孔子而言，禮的秩序是周代封建所賴以維繫的主因，不過由於制度性的僵化與社會流動使然，使得原始的禮不再具有調整的功用，於是寄望個體覺醒的「仁學」主張作為禮的回復機制，這顯然是原始儒家對於周代政治的重要繼承（註一〇），從孔子對於政治描述中可以看出，德治固然是極為重要的概念，不過顯然是一種理想的統治形態，失去了「刑」的矯正作用，世俗的統治形態，就會變得不可能（雖然「子為政，焉用殺」），《尸子》在德的層次上毫無疑問的是儒家的繼承者，不過為了因應時代的政治局勢，加入刑的統治工具，就《尸子》而言，無寧是必要的：

為刑者，刑以輔教，服不聽也 佚文

車輕道近，則鞭策不用，鞭策之所用，道遠任重也。刑罰者，民之鞭策也 佚文

這裡看到的是《尸子》對於人性的認識，如果說商鞅的思想與《尸子》一書有著明顯的互動的話，那麼，《尸子》對於人性的主張與《商君書》或是法家論述的主張可以說是相當一致的，這種一致性明白地在刑的使用上展現，然而如果以為《尸子》就如傳統法家祇重視法與刑的使用，可能就有所偏失，因為正如上面所談的，《尸子》就儒家德治的主張明顯有所繼承：

德者，天地萬物得也；義者，天地萬物宜也；禮者，天地萬物體也，使天地萬物皆得其宜、當其體者謂之大仁 處道

《詩》曰：「蔽芾甘棠，勿剪勿敗，召伯所憩。」仁者之所息，人不敢敗也、．．．是故曰：爵列，非貴也；今天下貴爵列而賤德行，是貴甘棠而賤召伯也，亦反矣。夫德義也者，視之弗見，聽之弗聞，天地以正萬物以遍，無爵而貴，不列而尊也。 勸學

這種繼承還十分清楚地從「仁」上發皇， 仁意 中言「天下之善者，惟仁也．．．仁者之於善也，無擇也，無惡也，惟善之所在。」是極好的說明；也就是說，《尸子》一方面將孔子的「仁學」視為是統治上的重要憑著，一方面卻也不忘強調刑的必要性，這裡宣示出《尸子》的統治術是德與刑合一的；在這裡我們有必要將《黃帝四經》中的幾段話與這種德刑合一的統治術作一個連繫：

天有死生之時，國有死生之正（政），因天之生也以養生，胃（謂）之文，因之之殺也以伐死，胃之武，文武並行，則天下從矣 道法．君正

春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生，姓生已定，而適（敵）者生爭，不謀不定，凡謀之極，在刑與德 十六經．觀

《黃帝四經》的理論顯然較為系統化，就成書時間的考察來看，來自於南方的道家學說，有

著較為深刻的發展，不論就形上的承繼與討論，或是統治術的理論化，《黃帝四經》顯然指陳了中國南方道法合一的思維是較為系統化地發展，這種系統化的發展，不僅在理論的深度上遠遠超前，同時也在整合上較為細緻，它同時也將陰陽的思維納入整個思想系統之中（註一一），這與來自於南方楚學的《道德經》的系統化與哲學化較之於北方《論語》的對話式思想整理，有更深的发展，顯然是一致的，《尸子》說出了這種思想匯集的特色與氛圍並不是南方的專有產物，不過在發展上，顯然是以南方道家為理論整合根源的，而且這樣的整合還呈現出一種特色 - 以「道」作為整合的上位概念：

刑德皇皇，日月相望，以門其當，望失其當，環視其央（殃），天德皇皇，非刑不行，繆繆（穆穆）天刑，非德必傾，刑德相養，逆順乃成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章（彰）。 十六經·姓爭

始於文而卒於武，天地之道也。．．．三時成功，一時刑殺，天地之道也 道法·論約

《黃帝四經》對於刑德問題的討論，提供了一個觀察政治思想的重要基點，它說明了在道家思想的主導之下，關於統治術的整合呈現出一個人本主義的關懷，不是法家純然任法用勢的苛刻，也不是儒家過於著重道德的理想期待，在道家自然主義的思維之中，在天道對於人世與人事的指導作用之下，「始於文而卒於武。．．．三時成功，一時刑殺」的概念，在在地點出了對於人的關懷與政治秩序的治理可以是合致的，雖然在這裡顯現的不是世俗政治的否定，反而是一種肯定（這點與老莊道家的看法顯然是有所出入的），然而還是存在著更多對於人的關注與對於人心的溫潤熨貼（註一二），這種從天道的觀點來解釋刑德與剛柔的思維，不是來自於儒家的道德主體的強調（事實上儒家的道德主體有著濃厚的為治而立論的意含），反而是著重在自然主義與人的互動或是呼應，《黃帝四經》如此，《尸子》亦然：

喻之水焉，水有四德：沐浴群生，流通萬物，仁也；揚清激濁，蕩去滓穢，義也；柔而能犯，弱而能勝，勇也；導江疏河，惡盈流謙，智也 君治

以水的特性將各種德性涵蘊其中，正是道家概念為上位整合儒家道德統治的一個描述，所謂「王者承天意以從事，故務德而省刑罰。」以及「聖王立禮，則天之明，因地之性也，刑罰威獄，以類天之震曜殺戮也；溫慈惠和，以效天之生殖長育也。」（註一三）說的正是如此。

《尸子》一書固然有著戰國時期會通儒道法的特色，不過對於儒家教化的強調卻是十分突出的，這點很清楚受到了孔子「政者，正也」觀念的影響，或者，《尸子》重視的是政治教化對於秩序穩定的實際貢獻：

仲尼曰：「得之身者得之民，失之身者失之民。」．．．以是觀之，治己則人治也 處道

這是關於「恕」的概念的延伸，將原先儒家「推」的原意擴張地使用，恕 中言「恕者以身為度者也。己所不欲，毋加諸人；惡諸人，則去諸己；欲諸人，則求諸己，此恕也。」其

實是孔子論恕的本意，然而一旦延伸到行為層次時，事實上帶有分寸拿捏的意含：

行有四儀：一曰志動不忘仁；二曰智用不忘義；三曰力事不忘忠；四曰言不忘信．．．志不忘仁則中能寬裕，智不忘義則行有文理，力不忘忠則動無廢功，不忘信則言若符節。 四儀

這種行為準繩的確立，終點不在於個人的完成，而在於一個群體秩序的建立，這點固然先秦儒家也有同樣的關懷，不過並沒有將重點放在秩序的事功面向上，《尸子》的目的似乎是透過政治教化的影響建立秩序，重點顯然在秩序，而非在道德主體：

夫知眾類，知我，則知人矣 佚文

孔子曰：「惡人者，人惡之。知得之己者，亦知得之人。所謂不出環堵之室而知天下者知及之己者也。」 佚文

事功面向的態度，可以視為《尸子》在接受儒家觀念時的重要參考，於此，再一次說明了這個階段的統治術融合是事功導向的。這種強調教化的作用與作為統治術主軸的想法，可以從兩個方向來談，一個是君主的面向（這點在聖王政治的部分討論），一個則是一般人的學習面向，它傳達了透過學習以得致教化的可能，這也是儒家強調教化的重要因素：

學不倦，所以治己也；教不厭，所以治人也．．．是故，子路，卞之野人；子貢，衛之賈人；顏涿聚，盜也；顓孫師，駟也；孔子教之，皆為顯士．．．夫學，身之礪砥也。

勸學

土積成嶽，則榘柎豫章生焉。水積成川，則吞舟之魚生焉。夫學之積，亦有所生也，未有不因學而鑿道，不假學而光身者也 勸學

治己與治人在儒家的思考架構之下，其實是一體的兩面，在某個意義上，「教」還帶有「治人」的意味，治己除了具有菁英主義的色彩之外，還是對於聖王的期待（這裡說的是期待而非要求）。《尸子》的統治術正是在德（教化與學）及刑合一的面貌中開展，雖然不談陰陽、天道，不過整體而言卻是一種剛柔並濟的統治形態，從理論的內容與發展而言，固可視為黃老道家（道法家）影響的產物，當然其中的關連性如何，尚有待更多的證據證明。

肆、聖王思想與無為政治的完成

德刑合一指涉的是統治術上的合致，就《尸子》一書而論，這還不是理想政治形態的描述，從德的使用開展，《尸子》中顯然有一個理想君主的思想因子，這樣的思想因子並不是儒家政治思想的特有物，《老子》中的「聖人」或是《莊子》中的明王之治，乃至於墨子心目中上體天志的「天子」或是韓非理論中處人設之勢高點的君主，事實上都是這種聖君的形象（當然各家的理想君主未必都有道德性的意含），祇是《尸子》中的聖人或是明王，在形態上較為接近儒道二家聖王的樣貌，更精確地說，《尸子》思想的聖君，事實上是具有明顯

的道家形象（註一四），這個可以從《尸子》理想政治的形態 - 無為（道家式而非儒家式的無為）主張中看出，二者的連繫在在的說明了《尸子》在雜揉的思想特色背後，有著清楚的黃老道家的身影。就治道而言，首先重視的是名分的確分以及對於賢能政治的遵從：

是非不得盡見謂之蔽，見而弗能知謂之虛，知而弗能賞謂之縱，三者亂之本也；明分而不蔽，正名而不虛，賞賢罰暴則不縱，三者治之道也 發蒙

治天下有四術：一曰忠愛；二曰無私；三曰用賢；四曰度量。度量通，則財足矣；用賢，則多功矣；無私，百姓之宗也；忠愛，父母之行也 治天下

此外，對於《尸子》而言，群體秩序的重建張本在於公共利益的追求以及公共生活的安排，這些都需要一個「公心」對待，也就是說，作為統治者在思考的衡量上，務必以建立群體生活的安定為前提：

因井中視星，所視不過數星；自邱上以視，則見其始出，又見其入，非益明也，勢使然也；夫私心，井中也；公心，邱上也。故智載於私則所知少，載於公則所知多矣．．．是故論貴賤、辯是非者，必且自公心言之，自公心聽之，而後可知也 廣

這裡涉及到兩個層次的問題，一個是客觀性，一個公共性，《尸子》從「公心」的概念中從要傳達的應該不是簡單的客觀性問題，因為就客觀性而言，祇是就認識論的方向切入，容或可以得到一個真實的知識或是辯論的立足點，但是這不是真正的開闊或是關於群體生活的究竟，吾人以為，《尸子》所要傳達的應該有更為深刻的公共性問題，也就是說，避免以私見私利妨礙公共生活的安排：

人利之與我利之無擇也，則天下之畜亦然矣，此堯之所以畜天下也 治天下

這是一種「視人之身若其身」的墨子式的政治關懷，《尸子》在 子綽 篇中所言「聖人於大私之中也為無私，其於大好惡之中也無好惡．．．舜不歌禽獸而歌民．．．湯不私其身而私萬方．．．文王不私其親而私萬國。先王非無私也，所私與人不同。」正是此意，公利與私利的認知如此，學識上的差異亦然， 廣澤 中提到的「墨子貴兼，孔子貴公，皇子貴衷，田子貴均，列子貴虛，料子貴別囿，其學之相非也，數世矣而已，皆弇於私也．．．若使兼、公、虛、衷、平易、別囿一實也，則無相非也。」也在找尋一個理論的上位概念整合這些思想上實同而名異的概念，這兩種對於「公」的追求，在道的統攝下得到解決；「道」作為最高依歸的論述是十分清楚的：

明堂日之能燭遠者，勢高也，使日在井中，則不能燭步也．．．天高明，然後能燭臨萬物；地廣大，然後能載任群體．．．是故聖王謹修其身以君天下，則天道至焉，地道稽焉，萬物度焉 明堂

舜曰：「從道必吉，反道必凶，如影如響。」 佚文

在道的指導之下，不管是知識上或是政治實踐原則的問題都能得到解決，從 廣澤 這篇《尸子》的學術史論證中，可以窺見時代的經濟、政治與學術氛圍所呈現出的統一或是融合趨勢，已然勢不可免（註一五），道的上位與統攝地地位自不待言，由此，隸屬於道的特性自然成為統治者在治理時所必須具備的特質以及依循的原則：

禍之始也易除，其除之不可者避之，及其成也，欲除之不可，欲避之不可。治於神者，則事少而功多．．．夫禍者猶燹火、孽足也，易止也，及其措於大事，雖孔子、墨翟之賢弗能救也．．．故曰：聖人治於神，愚人爭於明也。 貴言

「治於神」是聖人的表現，何謂「治於神」？其實就是關於「齋」的延伸：

治人事天莫若齋，夫唯齋是謂早服，早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母可以長久，是謂深根固柢長生久視之道 五十九章

《說文》中言：「齋，愛澆也，從來，從 ，來者 而藏之，故田夫謂之齋夫。」《說文通訓定聲》也說：「齋字本訓當為收穀，即穡之古文也。」就此，齋本收藏之義，衍為愛而不用之義，進一步言，《老子》之意當為收藏其神形而不用，，這樣說來，「齋」的收斂固然如同「虛靜」帶有消極的意含，卻在其中透出蓄藏的積極性，也有一種自根本固藏的動機，王弼云「圖其根然後營末，乃得其終也」（註一六），點出了《老子》蘊積極於消極之中的深意；透過「齋」的概念讓我們或許可以替《老子》（道家）的「無為」先作個辯解，至少「無為」就不當從「無所作為」一義上理解，從「早服」、「重積德」、「可以有國」到「長生久視之道」，說的並不是什麼事都不做，反而有「知機蓄藏」的深意，「知機蓄藏」是明白「千里之行始於足下」之後的深化，也就是「能知古始，是謂道紀」的說明（註一七）從這裡可以知道，《尸子》的「聖人」不僅有儒家那種「正己而後正人」的道德自覺與政治教化的意含，進而更應當有道家的聖人的味道：

孔子曰：「大哉，河海乎！」下之也、夫河下天下之川故廣，人下天下之士故大。故曰：下士者得賢，下敵者得友，下眾者得譽。」 明堂

「下」是道的屬性，同時也是一個聖王所應該具備的屬性，這正是「貴以賤為本，高以下為基」以及「將欲歛之，必固張之，將欲弱之，必固強之，將欲廢之，必固興之，將欲奪之，必固與之，是謂微明」所傳達的理念（註一八），所以《尸子》的聖王應當是教化者與虛下者兩種特性都兼備的政治人物才是，更甚的，儒家的政治教化與道家的自然主義或是無為之治，事實上《尸子》有著清楚的高下之分：

聖人畜仁而不主仁，畜義而不主義，畜勇而不主勇，畜智而不主智．．．仁則人親之，義則人尊之，勇則人畏之，智則人用之。喻之水焉，水有四德：沐浴群生，流通萬物，仁也；揚清激濁，蕩去滓穢，義也；柔而能犯，弱而能勝，勇也；導江疏河，惡盈流謙，智也 君治

所以說，真正做到「夫馬者，王良御之，則和馴端正，致遠道矣；僕人御之，則逸奔毀車矣。民者，警之馬也，堯舜御之，則天下端正，桀紂御之，則天下奔放。」的政治人物（註一九），就《尸子》而言，當不是純然儒者的堯舜，而是一個以道為基實的明王：

明王之治民，事少而功立，身逸而國治，言寡而令行。事少而功多，守要也；身逸而國治，用賢也；言寡而令行，正名也 分

夫用賢，身樂而名附，事少而功多，國治而能逸。凡治之道，莫如因智，智之道莫如因賢，警之猶相馬而借伯樂也，相玉而借猗頓也，亦必不過矣 治天下

懂得用賢、因智以及正己而後正人，不過是事少而功多、國治而能逸的基礎而已，《尸子》的真正用意其實在於陳述一種新的政治秩序與統治形態，這種新的統治形態是建立在道家式聖王的本質之上的治理形態，在「明王之治民，事少而功立，身逸而國治，言寡而令行」的同時，也能夠「周公之治天下也．．聽樂而國治，勞無事焉；飲酒而舉賢，智無事焉；自為而民富，仁無事焉。」（註二〇）《尸子》的聖王因而可以是「仁義聖智參天地，天若不覆，民將何恃何望？地若不載，民將安居安行？聖人若弗治，民將安率安將？夫故天覆之，地載之，聖人治之．．聖人正己而四方治矣．．政也者，正人者也，身不正，則人不從，是故不言而信，不怒而威，不施而仁，有諸心而彼正，謂之至政。」（註二一），而最高妙處卻是 佚文 所描述的：

神農氏七十世有天下，豈每世賢哉？牧民易也

子貢問於孔子曰：「古者黃帝四面，信乎？」孔子曰：「黃帝取合己者四人，四方不計而耦，不約而成，此之謂四面也。」

這種境界的聖王政治當然就是明王之治，而政治形態無疑的就是「無為」，祇是《尸子》更為注重道家政治哲學中「用有」的一面（註二二），這是對於老子「反」的哲學的一種體認與運用（註二三），不過呈現出的味道就是黃老的而不是老莊的無為與明王之治， 分 中所言當是極佳的註腳：

明王之道易行也，勞不進一步，聽獄不後皋陶；食不損一味，富民不後虞舜；樂不損一日，用兵不後湯武．．執一之道，去智與巧 分

天地生萬物，聖人裁之，裁物以制分，便事以立官，君臣、父子、上下、長幼、貴賤、親疏皆得其分曰治 分

結語

《尸子》作為戰國中期以後的思想著作，系統地整合了儒家關於道德教化的統治精神、墨家對於賢能與公利政治的觀點、法家關於刑罰與名法的使用，以及道家柔下靜一的主術，

我們可以很清楚地看出，這樣的思想與黃老思想基本上並無很大的出入，究其實，從荀子、慎到、韓非等戰國中晚期的思想身上，我們不難得到思想在時代的匯集趨勢下，呈現出向道法合致的輻輳，這不是說明儒墨的思維變得不重要，而是在道家強大形上系絡的統攝之下，戰國中晚期的思想特色已然有了一個共識 - 朝向統治術的整合，儒家的荀子、法家的慎到乃至於韓非，或是周秦之際的《呂氏春秋》，在在的，都說明了這樣的現象是政治現實使然，集體的秩序重建既然成為思想家的集體共識，在思想的系絡中需要著力的就不是挑戰或是致力於建構形上的指導，反而是進行統治方法的整合能夠達到立竿見影的功效，於是在強調事功的成就取向之下，明確而實在地建立秩序或是鋪陳出一套異於戰國的新秩序，事實上成了思想家的共同關注，這正是《漢志》所言「（諸子百家）皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蜂出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」我們以為《尸子》一如其他時代的著述一樣，都具有這樣的關懷，也朝著這樣的方向前進，因此「雜揉化」成為時代的思想進程需求，同時也是這個時代思想的特色，有趣的是，當漢初的黃老思想成為統治場域中的官定意識形態進而與漢武罷黜百家繼踵發生，告知了這樣一場思想匯集的成就與終結，成就的面向是「戰國以來的思想匯集已然有所成且有了切實實踐的場域」，終結的面向是「當《淮南子》與《春秋繁露》的相繼進呈，告知了以陰陽神學與經學為主導的國家宗教改造了先秦儒學，成為一統帝國的真實需要（固然這樣的需要事實上帶有濃厚的道法家思想特色與因子），於是來自於民間蓬勃的思想創造力逐漸消耗殆盡」，這兩個面向對於先秦諸子的原創與雜揉作了一個總結。《尸子》的重要性當然無從與《黃帝四經》或是《韓非子》、《呂氏春秋》等相比，不過它提供了我們解釋「思想匯集」這樣的時代努力的另一個證據，就兩漢出現的道法家思想主軸而言，一如其他同時的著作，《尸子》清楚地告訴我們：「形上道家」與「統治術儒道法」的基本思想間架，應當是整個中國政治思想典範建構的第一階段成就。

註 釋

- 註 一：《漢書·藝文志》，論者以為就《尸子》的總體思想而論，則分明是「兼儒墨，合名法」的，這樣的看法固然是接續了班固對於雜家的論斷而下的結論，不過，本文並不以為這樣的說法是可以接受的，至少就戰國中期即已成為系統化思想的黃老學說而言，也呈現出這樣的特色，然而不論是就司馬談在《論六家要旨》中所言，或是班固在《藝文志》所言，這樣的特色在他們定位的「道家」思想身上，同樣也都具備，試觀「因陰陽之大順」、「采儒墨之善」、「措名法之要」等話，較之於雜家思想特性的描述，差別可能是不大的，況且，《尸子》一書中還提及「事少而功多」，實在很難以「兼儒墨，合名法」將之規範。「兼儒墨，合名法」的主張請參水涓松注譯，尸子讀本，台北，三民書局，民國八十六年一月，導讀，頁三。
- 註 二：這裡的所謂的儒家正名理論，事實上不僅說到「君君臣臣父父子子」的陳述，更進一步，帶有濃厚的資源分配與使用的意含，這就是隱藏在正名背後的重要思維 - 禮治思想，關於這點，在荀子的論述中，儒家的禮治思想得到很好的發揮，荀子以為秩序的可能與和諧的出現完全在於階層之間的穩定性與定制化，而這種定制化的合理性源頭來自於「禮」的規範，也就是說，透過「禮」的定制，社會所有成員都被安放在一個個穩定的位置上，這樣的穩定性則來自於「禮」是依據同樣的原則來對

待所有的成員，當然規範不同階層的成員有著不同的實質內容，然而作為一個客觀性的規範，「禮」有著其內在的一致性；於是在荀子的思想中，禮具備了雙重性格：一方面它通過度量分界而化解了社會的緊張與衝突，另一方面，它又作為公正的原則而保證了社會分界的合理性，或者我們可以說，「禮」在某個意義上神聖化了宗法制度下的社會階層分界。有關荀子的禮治思想，請參拙著，荀子禮治思想的三大柱，台灣大學，政治科學論叢，第九期，民國八十七年六月

註 三：《尸子》的論述與《荀子》的論述有著十分密切的關係，從《尸子·佚文》的出現與尸子先於荀子的年代來看，可能這是後學者附會《荀子》的言論所致，不過，同時也證明了《尸子》的思想的確存在著承襲儒家思想的可能《荀子·王制》言「夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能相澹則必爭。爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。書曰：『維齊非齊。』此之謂也。」

註 四：《韓非子·主道》言「故虛靜以待，令名自定也，令事自定也。．．有言者自有名，有事者自為形。」《申子·大體》言「動者搖，靜者安，名自正也，事自定也，是以有道者自名而正之，隨時而定之也。」

註 五：《荀子·君道》

註 六：大取 中言「義，利；不義，害；志功為辯」，其所指涉的對象正是就整個政治社群而言，也就是說，符合公利的作為與價值就是「義」，孟子所言的義利之辨在墨子的理論中是不衝突的，因為公利透過尚同的過程將使得利的私人性下降，所以說，墨子的「義」事實上帶有濃厚的「集體性秩序」色彩，亦即為透過反覆實踐建構的集體性秩序，這個秩序無庸置疑是理性的產物），而「義」的實質性指涉意含（即利）事實上有其歷史上的論述根源：《易經》言「利者，義之和也」《國語》言「民之有君，以治義也，義以生利，利以豐民」、「夫義，所以生利也，祥所以事神也；仁，所以保民也」、「利制能義」，「義」在這個意含上說明了關於群體生活的合理性安排，其主要目的在於「生利」進而使得政治社群的成員都能享受「生利」的後果（consequence）（「豐民」），不過，這樣的合理性安排並不是一個終點，因為真正的目標是在政治社群成員對於社群產生的認同（identity），這種由合理安排到認同所形成的政治秩序，應該才是墨子真正的關懷，所以幾乎是十分明白的

註 七：佚文：「賢者之於義，曰：『貴乎？義乎？』曰：『義。』是故堯以天下與舜，曰：『富乎？義乎？』曰：『義。』是故子罕以不受玉為寶。曰：『生乎？義乎？』曰：『義。』是故務光投水而殞、三者人之所重，而不足以易義。」就這個層面來說，義應當是事功與道德兩個層次都具備的，不過，顯然事功的面向意含，就戰國的思想家而言，要遠為重要的，雖然我們必須承認孟子思想中的道德層面的「義」是清楚地彰顯出來的，不過其最終處卻仍不免要將之世俗化 - 談事功，這可以從他談仁政時所提的各種經濟政策中看出，或者說，義在某個面向上是內在覺醒，事功是這種覺醒的外在化（實踐），就社群的福祉而言，不談利或是事功是虛幻與不真實的，就原始儒家，特別是孔孟二人而言，內在覺醒的強調，其實是對於人心的一種矯正與期待，並不是不談事功的，祇是相對於許多戰國的思想家而言，就時代的變遷的觀點，不得不著重於「利」的描述（特別是公利），從這個意義上來將義再

現，所呈現出的反而更接近「義」的原始意義。

註 八：利出一空，其國無敵，利出二空，其國半利，利出十空者，其國不守 靳令
故曰農戰之民千人，而有詩書辯慧者一人焉，千人者皆怠於農戰矣；農戰之民百人，
而有技藝者一人焉，百人者皆怠於農戰矣；國待農戰而安，主待農戰而尊 農戰
民之性，饑而求食，勞而求佚，若則索樂，辱則求榮，此民之情也 算地

註 九：墨子言尚賢強調三個面向：

第一、眾賢 - 其法又在以厚祿待之（以義為依歸）

將在於眾賢而已，然則眾賢之術將奈何哉？．．．有賢良之士，亦必且宙之、貴之、
敬之、譽之。．．．不義不宙，不義不貴，不義不親，不義不近（尚賢中）

第二、進賢 - 任人一以才為主，且須重任之

賢者舉而上之。．．．以為官長，不肖者抑而廢之，以為徒役。．．．此謂進賢（同上）

自貴且智者為政乎恩且亂者，則治；自愚且賤者為政乎貴且智者，則亂（同上）

高予之爵，重予之祿，任之以事，斷之以令（同上）

第三、事能（因才任使）

聽其言，跡其行，察其所能而慎予官，此謂事能，故可使治國者使治國，可使長官
者使長官，可使治邑者使治邑（同上）

註一〇：關於孔子的德治思想事實上可以視為周代以德取命觀念的延伸與世俗化，代表了人
類理性的覺醒與強調，這裡的德不應該單純地以為是道德的「德」，它顯然還帶有一
種「得」的意含，在這樣的意含之下，德的成就取向與實踐性才是可能的，也就
是說，除了「子率以正」的道德教化之外，德必須還能體現為一定的政治實效，否
則就會掉入純粹的心性空談，失去了原始儒家的重要理論內涵。

註一一：漢初的政治思想也有同樣的思維，董仲舒的《春秋繁露·王道通三》言「陽為德，
陰為刑。」《天辨在人》言「是故天數右陽而不右陰，務德而不務刑。」同時也傳
達了戰國中期對於刑德的看法，這與《尸子》一書所傳遞的觀念是相近的，可見這
是一種自戰國中期即進行的統治術上的會通。

註一二：參陳麗桂著，秦漢時期的黃老思想，台北，文津出版社，民國八十六年二月，頁一
五五至一五六

註一三：語出《漢書·禮樂志》與《漢書·刑法志》

註一四：很明白的，《尸子》思想中的道家成分，應該是北方道家的思維產物，這與書中提
到的仁義有極大的關係，就南方道家與北方道家的差異而言，南方的道家明顯地不
談仁義，或是不主張仁義，北方的道家則是在道家原始理論間架之下仁義並提，請
參王博著，論黃帝四經的起源，道家文化研究，第三輯，帛書專號，頁二二三至二
四〇

註一五：郭齊勇著，《尸子·廣澤》、《莊子·天下》、《荀子·非十二子》與《呂氏春秋·
不二》中的真理史觀之異同，中國文化月刊，第一三四期，民國七十九年，十二月，
頁一七

註一六：《老子注》 五十九章

註一七：《老子》 十四章

註一八：《老子》 三十九章 及 三十六章

註一九：《尸子·佚文》

註二〇：《尸子·分》

註二一：《尸子·神明》

註二二：論者以為『《老子》的政治哲學裡，「用無」並不排斥「用有」，但是「無為」則不容「有為」』這樣的理解儼然是極為正確的，因為，對《老子》而言，「作用」是極為重要的，而在整個《老子》的思維中，「道」並不是一個真正具有實踐力的行動者，真正代替或是實踐「道」的是「聖人」，所以一如先秦諸子的政治思想特色，「人」才是整個政治活動的主體，「人治」才是整個政治思想的擘劃的核心，就政治思想的理路來看，《老子》的聖人自然有著極為吃重的角色扮演，「無為」當然是聖人代替「道」的一種治理，這種治理一如《莊子》所言是帶著「不得已」的（應帝王），因此，「作為」是必要的，不過不是「為有為」，而是「為無為」，所以，「為無為」是「無為」理念的一個面向，就「無為」的底蘊看，無為與自然的合致當是《老子》的終極關懷。請參劉福增著，老子思想奧晦的起源：有、無和無為無不為，國立編譯館館刊，二十三卷二期，民國八十三年十二月，頁三八至三九

註二三：關於「反」的含義，大致上不脫「相反」、「對反」與「返回」三義，就第一義來說，包括「高下」、「長短」、「是非」、「美醜」等等概念之間的對立性，就認識的層次而言，所呈現出的正是「相反」這個面向；然而《老子》的「反」當不止於此，於是第二個層次的出現在「對反」的意含之上，「對反」是關於正反兩個面向的呈現，它說明了一個常態的概念，一如二章所言：「天下皆知美之為美，斯惡已，皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相合，前後相隨。」對立的概念是相生相成的，這樣的認識是關於有限認知的解構，所以「相反對立」加上「相生相成」正是「對反」的真義，「對反」因此是真實世界的全面展現，而非偏於一曲的認識；「對反」是一種認識的全面展現，不過還不是動態的，對於《老子》而言，「周行而不殆」的動態才得見「反」的運動，由此，我們可以從「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」看出「道」透過「反」所呈現出的運動與普涵性（註一四），進一步說，「反」有「旋」的意思，王念孫在《讀書雜誌》中言「反，亦旋也」，這個「旋」即「循環」的意思，不過「循環」還不是《老子》就「反」所提的究竟義，「反」的終極處應當是在「歸根復命」的回歸上，復歸於「獨立而不改」的大道。就《老子》的「反」來說，是透過「返復」消解掉「用反」的「術」味，用意在於開展出一套「採消極而成積極」的方法，正如《易傳》豐卦象：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」所言，《老子》清楚地掌握了「對反返復」的原理，目的在於透過認識上對立的消除化，進而解構行為上的異化，而後再向終極的秩序（無為與自然）邁進。請參拙著，老子政治思想的開展，台灣大學，政治科學論叢，第九期，民國八十七年六月，及參台灣開明書店編輯，老子正詁，民國五十七年三月，台一版，頁九一；嚴靈峰著，老子的「正言若反」的邏輯及其歷史淵源，東方雜誌，復刊第二十一卷第十二期，民國七十七年六月，頁一五

參考書目

史記

漢書

水滸松注譯，尸子讀本，台北，三民書局

老子

論語

孟子

荀子

墨子

莊子

韓非子

申子

易經

國語

商君書

春秋繁露

王 弼著，老子注

朱 熹著，四書集注

何 晏著，論語集解

余明光著，黃帝四經與黃老思想，黑龍江人民出版社

台灣開明書店編輯，老子正詁

許倬雲著，西周史，台北，聯經出版社

楊 寬著，戰國史，台北，台灣商務印書館

陳麗桂著，秦漢時期的黃老思想，台北，文津出版社

陳麗桂著，戰國時期的黃老思想，台北，聯經出版社

陳鼓應主編，道家文化研究，第三輯，香港道教學院

期刊論文

林俊宏著，荀子禮治思想的三大支柱，台灣大學，政治科學論叢，第九期

林俊宏著，老子政治思想的開展，台灣大學，政治科學論叢，第十期

郭齊勇著，《尸子·廣澤》、《莊子·天下》、《荀子·非十二子》與《呂氏春秋·不二》
中的真理史觀之異同，中國文化月刊，第一三四期

劉福增著，老子思想奧晦的起源：有、無和無為無不為，國立編譯館館刊，二十三卷二期，

嚴靈峰著，老子的「正言若反」的邏輯及其歷史淵源，東方雜誌，復刊第二十一卷第十二期，