

兼儒墨、合名法 ——《尸子》的哲學思想及其論辯

王曉波*

摘 要

劉向《別錄》曰：「楚有尸子，疑謂其在蜀，今按《尸子》書，晉人也，名佼，秦相衛鞅客也。衛鞅商君謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規之也。商君被刑，佼恐並誅，乃亡逃入蜀。自為造此二十篇書，凡六萬餘。卒，因葬蜀。」

自一九七三年長沙馬王堆出土《黃帝四經》以來，學者漸認識先秦及漢初所謂「黃老之學」的全貌，才漸理解太史公所謂「道家」為「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，其實是戰國時代興起了一般整合春秋以來各家學術思想的學風。《尸子》書正如班固所言「兼儒墨，合名法」，其實還包括了老子哲學和脫離不了陰陽思想，是一本戰國時代的著作，班固無以歸類而歸類之於「雜家」。

老子的「道」是一種抽象普遍的原理原則或規律，並不是人的感官感覺所能認識的，也不是人的主觀意志所能改變的。所以，老子強調「無為」、「自然」，而「輔萬物之自然而不敢為」、「為之於未有，治之於未亂」。故《尸子》亦言：「執一之道，去智與巧。」（〈分〉）「愛民、好士，力於朝」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。」（〈發蒙〉）「年老者使塗隙戒突，故終身

* 王曉波，臺灣大學哲學系教授。

投稿：96年11月10日；修訂：97年2月29日；接受刊登：97年3月5日。

無失火之而不知德。」(〈貴言〉)「不出戶而知天下，不下其堂而治四方，知反之於己者也。」(〈處道〉)「明君不用長耳目，不間諜，不強聞見，形至而觀，聲至而聽，事至而應。」(〈發蒙〉)《尸子》以這種客觀普遍的原理原則或規律來擷取和論述各家的學思想而建立自己的學說。故研究《尸子》須首先掌握其文本，進而與道、儒墨、名、法各家思想比較，以完整詮釋其思想及其論辯。

關鍵詞：尸子、神、道、一、正名、名分、正己、貴心

Incorporating Confucianism & Mohism, Combining Min & Fa: “Shi Zi's” Philosophical Thoughts and His Contentions

Hsiao-Po Wang^{*}

Abstract

In Liu Xiang's "Other Records", it is said: "Shi Zi was in the State of Chu, but probably in (Shu) Sichuan. Now according to the book 'Shi Zi', he has the name 'Jiao' and originally from the State of Jin. He became an adviser to Wei Yang, the prime minister of Qin. He was always consulted in the administration and legislation that Wei Yang (Lord Shang) contemplated and implemented. Later, When Lord Shang was executed, Jiao fearing complicity in and fled to Sichuan. Since then, he completed this book containing 60,000 words in 20 chapters. He died in Sichuan."

Since the excavation of *Four Texts of the Yellow Emperor* at Ma Wang Dui in Chang Sha in 1973, scholars have come to understand the full aspect of the "School of Huang Lao" from the period before Qin to the beginning of Han. What the Royal Historian, Tai Shi Gong had characterized about "Daoism" as "bending to the alternation of Yin and Yang, adopting the positive aspects of Confucianism and Mohism, summing up the essentials of the school of Min (Names) and Fa (Legalist)," the scholars have come to appreciate this being essentially an integration of thoughts at the time of the Warring States from all previous schools since the period of Spring and Autumn. As Ban Gu said about

^{*} Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

"Shi Zi", it "incorporates Confucianism and Mohism, combining Min and Fa." In fact, it also includes the thoughts of Lao Zi and Yin Yang, and is a work from the Warring States period. Ban Gu classified it as one of the "Miscellaneous Schools."

Lao Zi's "Dao" is an abstraction of prevalent principles and laws. It is not something that could be understood through sensory perception or that could be altered subjectively. Thus, Lao Zi emphasizes "non-intervention", "natural", "not to go against the nature of things", "cause over effect". Hence, "Shi Zi" also says in the chapter "Feng": "Once on the right track, no longer need wisdom and techniques." : "(care for the people, appreciate advisers, govern diligently) may appear different, but really belong to the same principle. And thus, in chapter "Fa Mung" : "Once the right analysis is made, it is applicable to every matter; once the right regulation is established, everything is so regulated." In the chapter "Qui Yan": "The old lived in a house without chimney and crack knows no fire alarm all his life." In the chapter "Chu Dao": "Know the world without setting foot outdoor, govern the world without descending his court, for the principles are the same." In the chapter "Fa Mung": "An aware Lord does not need to enhance his hearing and sight, does not need espionage, does not expressly find out; for he observes when formations appears, listens when sound arrives and reacts when events transpire." "Shi Zi" assume the objectivity and universality of these principles and laws in order to distill and describe the thoughts of the different schools so as to establish its own school of thought. So it is in the study of "Shi Zi", one must grasp what in the original text and then proceed to compare it with Daoism, Confucianism, Mohism and Fa in order to fully interpret its thoughts and contentions.

Keywords : Shi Zi, Sheng, Dao, Yi, Zheng Ming, Ming Feng, Zheng Ji, Gui Xin.

兼儒墨、合名法 ——《尸子》的哲學思想及其論辯

王曉波

一、尸子與《尸子》書

《史記·孟子荀卿列傳》云：「楚有尸子、長盧。」《集解》引劉向《別錄》曰：

楚有尸子，疑謂其在蜀。今按《尸子》書，晉人也，名佼，秦相

衛鞅客也。衛鞅商君謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規之也。

商君被刑，佼恐并誅，乃亡逃入蜀。自為造此二十篇書，凡六萬

餘言。卒，因葬蜀。」《索隱》云：「尸子名佼，音絞，晉人，事

具《別錄》。¹

《漢書·藝文志》列《尸子》二十篇於雜家類，自注：「名佼，魯人，秦相商君師之。鞅死，佼逃入蜀。」並言：「雜家者流，蓋出於議官。兼儒墨，合名法，知國體之有此，見王治之不賁，此其所長也。及盪者為之，則漫羨而無所歸心。」²隋、唐志並同。

劉向〈荀子敘錄〉云：「楚有尸子、長盧子、芋子皆著書。然非先王之法也，皆不循孔氏之術。」³《後漢書·宦者列傳·呂強》注：「尸子，晉人也，名佼，秦相衛鞅客也。鞅謀計，未嘗不與佼規也。商君被刑，恐并誅，乃亡逃入蜀，作書二十篇，十九篇力陳道德仁義之紀，一篇言九州險阻，水泉所起也。」⁴

¹ 司馬遷，《史記》，（台北：明倫出版社，1972）：2349。

² 班固，《新校漢書集注》，（台北：世界書局，1972）：1741-42。

³ 王先謙，《荀子集解》，（台北：世界書局，1966）：367。

⁴ 范曄，《後漢書》，（台北：宏業書局，1973）：2530。

《尸子》至宋，全書已亡，故《尸子》一書的原始史料已畢。尸子究竟是「晉人」還是「魯人」，汪繼培謂：「晉、魯字形相近，未能定其然否云。」⁵呂思勉則云：「晉、魯形近，今《漢·志》作魯人，蓋訛字也。」⁶錢穆也認為：「今按劉向云：『疑謂其在蜀』，知非魯人故稱楚矣。則尸子實晉人，其時晉已不國，而魏沿晉稱，尸佼殆為魏人耶？」⁷

以政治言，尸子不但是「秦相衛鞅客也」或「秦相商君師之」，且「衛鞅商君謀事畫計，立法理民，未嘗不與佼規之也」，可見尸佼的施政政策和商君一致，是法家之政。故錢穆說：「今姑據同時學風以為推測，則尸子之學，固當與李悝、吳起、商鞅為一脈耳。」⁸水渭松則謂：「然而，有一點是可以肯定的，即尸子在學術思想上曾給商鞅以一定的影響。這

⁵ 汪繼培輯，《尸子》序，（北京：中華書局，1991）：2。

⁶ 呂思勉，《經子解題》，（香港：三聯書店，2001）：157。

⁷ 錢穆，《先秦諸子繫年》，（香港：香港大學出版社，1956）：272。

⁸ 同上注，頁273。

從今所傳《尸子》與《商君書》(此書非商鞅自撰，而出於法家者流掇拾商鞅餘論而成)中是可以窺見其端倪的。……可見他們是一脈相承的。」⁹

李悝、吳起、商鞅皆是主張變法的法家，當然是「非先王之法也，皆不循孔氏之術」。

但《漢書·藝文志》並沒有將《尸子》列入法家類，而列為雜家類，且言雜家是「兼儒墨，合名法」。《後漢書·宦者列傳》注又說：《尸子》有「十九篇力陳道德仁義之紀」，道德是道家的主張，仁義是儒家的主張。所以，《尸子》的思想內涵除了「兼儒墨，合名法」外，還有道家的道德。

此外，今本《尸子·仁意》云：

燭於玉燭，飲於醴泉，暢於永風。春為青陽，夏為朱明，秋為白藏，冬為玄英。四時和，正光照，此之謂玉燭。甘雨時降，

⁹ 水渭松注譯，《新譯尸子讀本》，(台北：三民書局，1997)：2-3。另，本文所引用《尸子》文本，除特別註明外，皆以此為據。

萬物以嘉，高者不少，下者不多，此之謂醴泉。其風，春為發生，夏為長嬴，秋為方盛，冬為安靜。四氣和為通正，此之謂永風。

這正是《史記·太史公自序》所謂「大祥而眾忌諱，使人拘而多所畏；然其序四時之大順，不可失也」的「陰陽之術」。

儒、墨、名、法再加上道德和陰陽，《尸子》思想所包括的內容，不正是《史記·太史公自傳》中〈論六家要旨〉所言「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的道家嗎？其實，太史公所言道家，乃是戰國以後之學者，以老子哲學整合了各家學說之長而形成的，或稱「黃老」。這種學術思想的整合，不僅道家，而是遍及各家的，只是偏重不同，《尸子》也不例外，只是班固不能了解，而將《尸子》歸類為雜家。整合或有不周，而出現《漢書·藝文志》所言：「及盪者為之，則漫羨而無所歸心。」

尸佼「衛鞅客也」，衛鞅的學術就不止於法家。衛鞅說秦孝公，第一次是「說公以帝道，其志不開悟矣」，第二次「說公以王道而未入也」，第三次才「說公以霸道，其意用之矣」，所以衛鞅告訴推荐他的景監曰：「吾說君以帝王之道比三代，而君曰：『久遠，吾不能待。且賢君者，各及其身顯名天下，安能邑邑待數十百年以成帝王乎？』故吾以彊國之術說君，君大說之耳。然亦難以比德於殷周矣。」（《史記·商君列傳》）可見衛鞅的學術知識，除了「霸道」的法家外，還包括「帝道」和「王道」。

由於進入戰國時代之後，各家思想由交流、交鋒，進而整合，而有「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的道家，也有「自道以至名，自名以至法」（《文心雕龍·諸子》，清黃叔琳注引，掃葉山房本）的名家《尹文子》，還有「初本黃老，而末流迪於刑名」（陸佃，《鶡冠子》

序) 的道家《鶡冠子》，更有儒家荀子的學生而「歸本黃老」(《史記·老子韓非列傳》) 的法家韓非。

這種整合各家學術的學風，正是朱海雷所言：「《尸子》一書的內容特點為『兼儒墨，合名法』，而雜家之『雜』并非揉雜拼湊之意，而是擇各家之所長，是一種新型的學術思想。」¹⁰

至於水渭松所言：「我們似可作這樣的推測；尸佼本為法家，及至商鞅罹難之後，使他對法家思想進行反思，發現了其中的不足與弊害，因此變而吸收各家之所長，將之融為一體，從而實現了他學術思想上的重要轉折。」¹¹以商鞅的學術知識而言，本來就包括「帝道」、「王道」和「霸道」，只是應秦孝公的需要而推銷「霸道」而已，尸佼無論為「衛鞅客」或「商君師之」，須要在商鞅罹難之後，才「吸收各家之所長」嗎？

¹⁰ 朱海雷，《尸子譯注》導言，(上海：上海古籍出版社，2006)：4。

¹¹ 同注9，頁2。

《尸子》書的內容究竟是尸子一貫的思想，還是「反思」的結果，則不得而知了。

至於《尸子》書，汪繼培說：「宋時全書已亡，王應麟《漢志》攷證云：『李淑書目存四卷，館閣書目止存二篇，合為一卷。』其本皆不傳，近所傳者，有震澤任氏本，元和惠氏本，陽潮孫氏本。任本凡三篇，曰仁意、曰君治、曰廣釋（即「廣澤」），實皆攢摭佚文，傳會舊目。」汪繼培後得惠孫之書，與任氏本「以相比較，頗復有所疑異，迺集平昔疏記，稍加釐訂，以《群書治要》所載為上卷，諸書稱引與之同者，分注於下，其不載《治要》，而散見諸書者，為下卷；引用違錯，及各本誤收者，分別為存疑，附於後。」¹²呂思勉稱，汪繼培以任、惠、孫三氏之

¹² 同注 5，頁 1。

輯本參校之《尸子》版本「實最善之本也」。¹³朱海雷也說：「從現存明清諸輯本的質量來看，汪氏輯本較其他輯本為優。」¹⁴

至於《尸子》書的真偽問題，承上世紀《古史辨》疑古學風的錢穆即曾提出質疑說：「《爾雅》疏引《尸子·廣澤》云：『皇子貴衷，田子貴均，其學之相非數世而不已。』田子貴均乃田駢，為齊稷下先生，在尸子後。《山海經》注《史記》集解諸書引《尸子》，稱述徐偃王，亦後尸子。則所謂《尸子》二十篇者，在當時固已非出尸子自為。今則亡逸已多，并不足以見尸子為學之大綱也。」¹⁵

錢穆所質疑當是，但由於《尸子》「亡逸已多」，究竟是《尸子》之誤或後人引述之誤已無從考證。或為《尸子》之誤，亦可能傳抄者所雜入，亦無從考證矣。欲究其竟唯待二十篇《尸子》原本有重新出土之

¹³ 同注 6，頁 157。

¹⁴ 同注 10，頁 3。

¹⁵ 同注 7，頁 273。

一日。我們認為《尸子》書雖已殘缺，或有雜入，但其為先秦古籍應無疑義。¹⁶

二、神、道、一和「去智與巧」

《尸子》「力陳道德仁義之紀」，「道德」是二個相關而不相同的範疇。

《老子·五十一章》謂：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

什麼是「道」？《老子·二十五章》云：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰道，強為之名曰大。」「道」如何「為天下母」，《老子·四十二章》曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」《老子·一章》又曰：「無，

¹⁶ 呂思勉曰：「此書（《尸子》）雖闕佚特甚，然確為先秦古籍，殊為可寶。」（同注 6，頁 157。）

名天地之始；有，名萬物之母。」及「天下有始，以為天下母」(《老子·五十二章》)，可見老子的「道」是產生天下萬物的，也是天下萬物之「始」。

但是，在現存的《尸子》中卻沒有以「道」為產生天下萬物的「始」或「母」，而言「神也者，萬物之始，萬事之紀也」(〈貴言〉)和「天地生萬物，聖人裁之」(〈分〉)。

什麼是「神」？《周易·繫辭上》說：「陰陽不測之謂神。」但《尸子·貴言》云：「治於神者，其事少而功多。干霄之木，始若蘖足，易去也；及其成達也，百人用斧斤，弗能償也。爍火始起，易息也；及其焚雲夢、孟諸，雖以天下之役，抒江漢之水，弗能救也。夫禍之始也，猶爍火、蘖足也，易止也；及其措於大事，雖孔子、墨翟之賢，弗能救也。」

「神」能「治」，顯然就不是「不測」，而爍火、蘖足及「禍之始」的說法，不正是《老子·六十四章》「其安易持，其未兆易謀，其脆易泮，

其微易散。為之於未有，治之於未亂」嗎？故「為之於未有，治之於未亂」當指體「道」者的作為，故「治於神者」，其實就是「治於道者」，而「神也者」其實就是「道也者」。

《尸子》沒有「道生」說，而只有「土積成嶽，則梗_音豫章生焉；水積成川，則吞舟之魚生焉」(〈勸學〉)。「梗_音豫章」和「吞舟之魚」並不生於「道」，而是生於「土積成嶽」、「水積成川」，果然是「天地生萬物」。

《尸子》沒有「道生」說，沒有深究宇宙生成論，只是「神也者，萬物之始，萬事之紀」就完了。除了《尸子》外，《尹文子·大道下》還明言：「雖彌綸天地，籠絡萬品，治道之外，非群生所餐挹，聖人錯而不言也。」《尸子·恕》(以下引《尸子》僅注篇名)亦言「慮之無益於義而慮之，此心之穢也；道之無益於義而道之，此言之穢也；為之無益於義

為之，此行之穢也。」¹⁷「義」當為「治道」之內，而非「治道之外」的「彌綸天地，籠絡萬品」。

《尸子》論「道」曰：

天地之道，莫見其所以長物而物長，莫見其所以亡物而物亡。聖

人之道亦然，其興福也，人莫之見而福興矣；其除禍也，人莫之

知而禍除矣，故曰：「神人」。(〈貴言〉)

「莫見」是看不見。《老子·十四章》言「道」為：「視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。此三者不可致詰，故混為一。……是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。」故《尸子》「莫見」的「道」當來自老子哲學。

¹⁷ 「道之無益於義」的「道」，水渭松作「言說」(見注9，頁83)，朱海雷作「言語」(見注10，頁29)，李守奎、李軼作「談論」(見《尸子譯注》，(哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003)：33。)，〈恕〉接著即言「慮中義則智為上，言中義則言為師，事中義則行為法」。故諸家所言皆是。

老子的「道」不但「莫見」，並且還是「聽之不聞」、「搏之不得」的，而且這三者又是「混而為一」的，即三位一體。這也就是說，「道」是不能用感官感覺來認識的，但它又不是不存在的，故曰「無狀之狀，無物之象」，並且，它還確實是「物長」、「物亡」的「所以」。

「道」是「物長」、「物亡」的形而上的「所以」，也就是「物長」、「物亡」的本體。這個形而上的本體是看不見、聽不到、摸不到的。具體的事物是可以用感官感覺認識的，唯抽象的「道」是不能用感官感覺認識的。

「聖人」要如何成為「神人」，那就必須是能體「道」而「為之於未有，治之於未亂」，故能「人莫之見而福興矣」、「人莫之知而禍除矣」。所以，尸子說：「聖人治於神，愚人爭於明也。」（〈貴言〉）這也就是說，聖人要深究於「莫見」的本體的「神」；而一般人只能為看得見的「明」的表相去爭論。

此外，尸子還指出，「晝動而夜息，天之道也」(〈佚文〉)這是說，「晝動而夜息」的生活規律是來自「天之道」的。或言，「使星司夜，使月司時，猶使雞司晨也」(〈佚文〉)，這些都是自然而然的「天之道」。

尸子還以「道」為「器」為工具，〈勸學〉說：「夫子曰：『車唯恐地之不堅也，舟唯恐水之不深也。』有其器則以人之難為易。夫道，以人之難為易也。」「人之難」是指人的主體；「易」是指人掌握了事物「所以」之本體，也就是掌握了「道」，其從事就「易」了。因此，尸子引舜曰：「從道必吉，反道必凶，如影如響。」(〈佚文〉)這樣的「道」已具有客觀規律或原理原則的意含了。

掌握了「道」即「知此道也」，就能輕易的把國家治理好。尸子說：

執一以靜，令名自正，令事自定。賞罰隨名，民莫不敬。周公之

治天下也，酒肉不撤於前，鐘鼓不解於懸。聽樂而國治，勞無事

焉；飲酒而賢舉，智無事焉；自為而民富，仁無事焉。知此道也者，眾賢為役，愚智盡情矣。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。(〈分〉)

周公、虞舜、湯武和「仁」是儒家的主張，「賢舉」是墨子「尚賢」的主張，「無事」是道家老子的主張。老子云：「無為而無不為，取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」(〈四十八章〉)「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」(〈五十七章〉)「為無為，事無事，味無味。」(〈六十三章〉)

《慎子·民雜》亦言：「君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞。臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已。故事無不治，治之正道然焉。」《申子·大體》亦云：「凡因之道，身與公無事，無事而天下自

極也。」(《群書治要·卷三十六》)《韓非子·揚權》則云：「使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。」慎到、申不害、韓非皆學承「黃老」。

「自為」是指人均各自為自己的趨利避害而作為。「自為而民富」就是讓人民自求幸福，而努力致富。《黃帝四經·稱》有云：「天有明而不憂民之晦也，百姓闢其戶牖而各取昭焉；天無事焉。地有財而不憂民之貧也，百姓斬木刈薪而各取富焉；地亦無事焉。」「地有財而不憂民之貧也」即「自為而民富」。「自為而民富」，人主當可「無事」。以「無事」治國還不「易行」嗎？這也正是「以人之難為易」的「道」。

人主之可以「無事」，乃是「賢舉」而「眾賢為役」，也就是「因賢」。

尸子說：

凡治之道，莫如因智；智之道，莫如因賢。譬之猶相馬而借伯樂也，相玉而借猗頓也，亦必不過矣。」(〈治天下〉)

已亡《尸子》的內容不得而知，現存《尸子》論「道」的本身實在太少。唯見〈分〉言：「執一之道，去智與巧。」及〈發蒙〉言：「三者雖異¹⁸，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，人君之所獨斷也。」

老子是主張去「智」與「巧」的，例如「智慧出，有大偽」(〈十八章〉)，「絕聖棄智，民利百倍，……絕巧棄利，盜賊無有」(〈十九章〉)，「民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福」(〈六十五章〉)，「人多伎巧，奇物滋起」(〈五十七章〉)。

老子反對「智」、「巧」的理由多為「智」「巧」鼓動了人的欲望，而「民之難治」，故唯「絕巧棄利」，才能「盜賊無有」。所以，老子主張去「智」「巧」的對象是「民」和「盜賊」。

¹⁸ 三者，指「愛民」、「好士」和「力於朝」。

尸子和老子不同，尸子「執一之道」的主體是指周公、皋陶、虞舜、湯、武等聖人和明王，故「去智與巧」的對象不是「民」和「盜賊」，而是「聖人」或「明王」。其「知此道也者」的「道」是指「執一以靜，令名自正，令事自定。賞罰隨名，民莫不敬」。可見尸子的「去智與巧」已是老子哲學的改造了。

「令名自正，令事自定」，可見「名」是由客觀事物自己產生的。「賞罰隨名」是指人君所施的賞罰是根據客觀的「名」，而能施「賞罰」的「名」已具有強制性的法律作用了。能根據客觀的「名」來「賞罰」，其賞罰才能客觀公正，才能「民莫不敬」。其「知此道者也」的「此道」即「令名自正，令事自定」和「賞罰隨名」了。

什麼是「執一以靜」¹⁹、「執一之道」、「道一也」²⁰、「審一之經」、「審一之紀」的「一」，其實就是「名實判為兩，合為一」的「一」。「名」雖是「令名自正，令事自定」屬客觀，但畢竟是人主體的概念；「實」指客體自身的存在，故「判為兩」。「合為一」是指人主體概念的「名」與客體自身存在的「實」一致，亦即「名實相符」。這種「名實相符」的賞罰是客觀的，而非主觀的。所以，要客觀的「執一之道」，就必須去主觀的「智與巧」。換言之，去主觀的「智與巧」才能執客觀的「一之道」。

能「執一之道」也就是名實「合為一」的「名實相符」，有了「名實相符」的客觀的「名」，事物也就容易判斷了。〈發蒙〉謂：「賢不肖、治

¹⁹ 水渭松以「執一」為「掌握正名一事」(見注9, 頁51), 是。李守奎、李軼譯為「執守簡易」(見注17, 頁22), 誤。朱海雷注「執一」為「遵守固定的規律或法則」(見注10, 頁18), 義近, 而未明。

²⁰ 水渭松注：「道理相一致。指求得名實相副(即愛民且利、好士且知、力於朝且治)之理相一致。」是也。

不治、忠不忠，以道觀之，由白黑也。陳繩而斲之，則巧拙易知也。夫觀群臣亦有繩，以名引之，則雖堯舜不（必）服矣。」²¹

如何判斷名實「合為一」，尸子還說：「水試斷鴻雁，陸試斷牛馬，所以觀良劍矣。」（〈佚文〉）由於佚文殘缺無以窺其全貌，唯「歸本於黃老」的法家《韓非子·顯學》有言：

夫視鍛錫而察青黃，區冶不能以必劍；水擊鵠雁，陸斷駒馬，則臧獲不疑鈍利。發齒吻形容，伯樂不能以必馬；授車就駕而觀其末塗，則臧獲不疑駑良。觀容服，聽辭言，仲尼不能以必士；試之官職，課其功伐，則庸人不疑於愚智。

²¹ 水渭松注：由通「猶」；不服，疑「不」為「必」之誤，甚是。唯其注：「道，指名分」及「名，名分」，（均見注9，頁76）不當，因其文後言「苟能正名，天成地平」，故名當指名實「合為一」，即正名。「道」亦應為「執一之道」。

良劍之名是否與其實「合為一」，居然以斷鴻雁和牛馬來判斷，這當是早於培根的實驗方法論，亦早於韓非矣。

「去智與巧」當屬於認識主體的修養，故尸子說：

其本不美，則其枝葉莖心不得美矣，此古今之大徑也。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〉)

「其本不美」是指人的主體未能「去智與巧」；「謹修其身」是指人的主體謹修「去智與巧」。如何「謹修其身」？尸子曰：「未有不因學而鑑道，不假學而光身。」(〈勸學〉)這也就是說，人必須經由「學」的過程，才能「謹修其身」而「去智與巧」，才能「鑑道」，才能「光身」，使「其本不美」而成為「美」。

「因學而鑑道」的說法，又與老、莊不同，《老子·四十八章》謂：「為學日益，為道日損。」《莊子·養生主》亦言：「吾生也有涯，而知也無涯；以有涯隨無涯，殆已。」可見，尸子的「因學而鑑道」不但和老子不同，也與莊子有異。

三、正名、明分和「案法以觀其罪」

《尸子》中的「名」有二種，有名實之「名」，有名分之「名」。

「名實判為兩，合為一。是非隨名實，賞罰隨是非」(〈發蒙〉)，這是說「名實」是分別為兩項不同的東西，而須「合為一」，「合為一」就「是」，不「合為一」就「非」，並根據是非而行賞罰。

「名」是指謂「實」的。「名」指謂的對象是「實」，「實」後設的稱呼是「名」，「名」和「實」是分別屬於後設層次和對象層次的，故「判為兩」。但在使用的時候會發生語意的歧義(ambiguity)和混含(vagueness)，

而使得「名」不符「實」。「名」不符「實」，我們就不能透過「名」來認識「實」了，「名」或語言的功能就喪失了。「名」的功能喪失，就無以判斷「實」的是非，不能判斷是非，就不能施行賞罰，不能施行賞罰就不能實行統治了。所以，「名」和「實」必須「名」「實」相符的「合為一」，才能實行統治。

孔子老早就抱怨過：「名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無以措手足。」（《論語·子路》這是孔子對「名」「實」不符的反面陳述。

《管子·宙合》亦言：「夫名實之相怨久矣，是故絕而無交，患者知其不可兩守，乃取一焉，故安而無憂。」「絕而無交」指「名」「實」不符；

「名實判為兩」，故「名」「實」不符即「不可兩守」；「乃取一焉」²²當指「合為一」，使之「名」「實」相符，亦即「正名」。

由於「名」與「實」不符而產生的歧義，《尸子·佚文》存有二例如下：

齊有田果者，命狗曰富，命子為樂。將欲祭也，狗入室，果呼之曰：「富出！」巫曰：「不祥也！」家果大禍，長子死，哭曰：「樂乎！」而不似悲也。

宋人有公斂皮者，適市，反呼曰：「公斂皮！」屠者遽收其皮。

「正名」其實就是對「名」的定義或界說（definition）。在激烈變遷的春秋戰國時代，許多原來的「名」所指謂的對象（「實」）已發生變化

²² 安井衡注：「名實不可兩守，乃擇取一焉，謂務實。」（見所著《管子纂詁》，卷四，（台北：河洛圖書出版社，1976）：6。）湯孝純語譯：「深知名實不能兩相兼顧，便只取其一實，所以能安然無憂。」（見所著《新譯管子讀本》，（台北：三民書局，1995）：205。）兩者均義不能明。

或消失，但「名」仍然留存，故先秦諸子雖同言「正名」，但其內容卻有不同，孔子主張「克己復禮」(《論語·顏淵》)，其「正名」也者，當是恢復「名」原有的「實」，故言：「君君，臣臣，父父，子子。」(同上)

《管子·心術下》則不然，而曰：「凡物載名而來，聖人因而財之。」

「名」的定義是由「物」「載」來的，「物」就是「實」。《韓非子·主道》亦云：「令名自命也，令事自定也。」或「使名自命，令事自定」(《韓非子·揚權》)

《尹文子·大道上》有言：「有形者必有名，有名者未必有形。形而不名，未必失其黑白方圓之實；名而不形，不可不尋名以檢其差，故亦有名以檢形。形以定名，名以定事，事以檢名，察其所以然，則形名與事物，無所隱其理矣。」

「物」有「形」，「物」為「實」。這是說，有「實」必有「名」，即使尚未定「名」也不失其「實」。但有「名」未必一定有「實」，而有「名」「實」不符的情形。「名」是由「實」定義的（「形以定名」），然後「名以定事」，回過來再「事以檢名」。若「名」「實」不符（「名而不形」），就必須根據「名」去檢查「名」和「實」差距在那裡（「不可不尋名以檢其差」），「察其所以然」，那麼「名」「實」是不是一致而相符的道理就明白了。

《尸子·分》亦云：「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。」

有「形以定名」才有「凡物載名而來」，才能「令名自命也」，能「自命」，才能「令名自正」。故尸子說：「正名去偽，事成若化；以實核名，百事皆成。……正名覈實，不罰而威；達情見素，則是非不蔽；復本原

始，則言若符節。良工之馬易御也，聖王之民易治也，其此之謂乎！」

(〈分〉)

「正名去偽」、「以實核名」、「正名覈實」、「言若符節」正是太史公所言「正名實」和「控名責實，參伍不失」而「不可不察」的名家(《史記·太史公自序》)。

除了尹文子的「名而不形」外，尸子還發現有「實一」而名異者，他說：

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，數世矣而不已，皆舛於私也。天、帝、皇、后、辟、公，皆君也。弘、廓、宏、溥、介、純、夏、幬、塚、啗、阪，皆大也，十有餘名而實一也。若使兼、公、虛、衷、平易，別囿一實也，則無相非也。(〈廣〉)²³

²³ 即〈廣澤〉，唯張之純云：「湖海樓本『廣』下有『澤』字。今按『澤』字無著，刪之。」見

郭齊勇解讀這一段《尸子》說：

尸子認為，諸子百家彼此相非是不必要的。在他看來，墨子主張

「兼」、孔子主張「公」，皇子主張「衷」，田子主張「均」，列子

主張「虛」，宋子主張「別囿」，其實是異名同實，相互一致的。

正像訓詁學上把「天、帝、皇、后、辟、公、弘、廓、宏、溥、

介、純、夏、幬、冢、咍、𠂔」諸字都解釋為「大」字一樣，「兼、

公、衷、均、虛、別囿」都是一個意思——「公」，或曰「去私」。

可以認為，以上數字既概括了各家宗旨，更反映了尸子自己的學

術主張。²⁴

由此亦可見尸子已是自覺的整合各家學術思想而建立自己的學術主張。

注 9，頁 114-15。「皆君也」三字為張純之據《爾雅·釋詁》補。見注 9，頁 113。

²⁴ 郭齊勇，〈《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〉，《中國文化復興月刊》第 134 期（1990 年 12 月）。郭齊勇未補「皆君也」三字。

但尸子還說：「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〉)原來尸子之治天下以「名」，劉向言尸子「非先王之法也，皆不循孔氏之術」，實不我欺也。尸子與名家末流不同，現存《尸子》中並無「苛察繳繞，使人不得反其意」(《史記，太史公自序》)的名家之言，也許是尸子認為「道之無益於義而道之，此言之穢也」罷。

除了「名實」之「名」外，「實」也可以是「分」，故尸子還有「名分」之「名」，他說：

若夫名分，聖(明王)之所審也。造父之所以與馬交者，少操轡，馬之百節皆與。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。無(夫)過其實，罪也；弗及，愚也。是故情盡而不偽，質素而無巧。故有道之君，其無易聽，此名分之所審也。(〈發蒙〉)

「少」，稍微；「無」當作「夫」。²⁵這是說，「名分」是聖人必須仔細審察的，因為「少審名分」就可以「群臣莫敢不盡力竭智矣」，且「天下之可治，分成也；是非之可辨，名定也」。《禮記·禮運》云：「故禮達而分定。」又注「男有分」曰：「分，猶職也。」什麼是「分定」，慎到有言：「今一兔走，百人逐之，非一兔足為百人分也，由未定。……積兔滿市，行人不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定人雖鄙不爭。故治天下及國在乎定分而已矣。」（《呂氏春秋·慎勢》）

然何謂「名分」？尹文子有言：「故曰，名分不可相亂也，五色、五聲、五臭、五味，凡四類，自然存焉天地之間而不期為人用，人必用之，終身各有好惡而不能辯其名分，名宜屬彼，分宜屬我，我愛白而憎黑，韻商而舍徵，好膾而惡焦，嗜甘而逆苦，白黑、商徵、膾焦、甘苦，彼

²⁵ 水渭松據汪繼培「聖」當作「明王」，又注：「少，稍微。」見注9，頁63。

之名也，愛憎、韻舍、好惡、嗜逆，我之分也，定此名分，則萬事不亂也。」(《尹文子·大道上》)

「黑白」色之「名」也，「屬彼」；「愛憎」「我之分也」，「屬我」。「賢」臣之「名」也，「屬彼」；「愛」，「我之分也」，「屬我」。「彼」臣有「賢」之「名」，「我」則有「愛」之「分」，即「審名分」；臣不賢而愛之，則其名分亂矣。「審名分」就是要名分相合，而有一致性。故《尸子·分》曰：

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。愛得分曰仁，施得分曰義，慮得分曰智，動得分曰適，言得分曰信，皆得其分，而後為成人。明王之治民也，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。

這是說，分別各種物「以制分」；便利處理各種業務「以立官」。「物」為賢臣，就當制定愛的「分」；「物」為邪臣，就當制定憎的「分」。故聖人使得「君臣、父子、上下、長幼、貴賤、親疏」皆「得分」就是「治」。愛、施、慮、動、言，皆「得分」就是仁、義、智、適、信。

此外，《尸子·發蒙》又言：「君明則臣少罪。夫使眾者，詔作則遲，分地則速，是何也？無所逃其罪也。言亦有地，不可不分也。君臣同地，則臣有所逃其罪矣。故陳繩則木之枉者有罪，措準則地之險者有罪，審名分則群臣之不審者有罪。」²⁶

「君明」是指「陳繩」、「措準」及「審名分」；「使眾」未能課以其「分」故「遲」，將地的耕作課其「分」於每個人故「速」，因為每個人都不能逃避其罪責。有所建議（「言」）也和耕作土地一般，不能不各有

²⁶ 李守奎、李軾注：「詔作：詔令耕作公田。」及「分地：把公田分給個人承包。」（見注 17，頁 27）。唯「分地」之說與「審名分則群臣之不審者有罪」沒有關聯，故「分地」之「分」應同於「名分」之「分」，「猶職也」，作動詞用。

各的「分」，君臣亦須各有各的「分」，臣就不能逃避其罪責，而必須按照其「分」行事，故不會有罪。這就是「君明則臣少罪」。因此「分」亦應含「職責」、「負責」之義。

除了「分地」外，《尸子》還說有「分天下」、「分萬物」，〈貴言〉云：

益天下以財為「仁」，勞天下以力為「義」，分天下以生為「神」。

修先王之術，除禍難之本，使天下丈夫耕而食，婦人織而衣，

皆得戴其首，父子相保，此其分萬物以生，益天下以財，不可

勝計也。

「正名」是尸子的「治天下之要」，其實「明分」亦不多讓，〈發蒙〉云：

正名以御之，則堯舜之智必盡矣；明分以示之，則桀紂之暴必止

矣。賢者盡，暴者止，則治民之道不可以加矣。聽朝之道，使人

有分。有大善者必問孰進之，有大過者必問孰任之，而行賞罰焉，且以觀賢不肖也。今有大善者不問孰進之，有大過者不問孰任之，則有分無益。已問孰任之而不行賞罰，則問之無益。

「正名」就是「名」與「實」必須相符，一旦「名實」相符，人主就不能被欺騙，再聰明的人也不能欺騙人主，而只能努力從事，故「正名以御之，則堯舜之智必盡矣」；「明分」，就是明白誰該做什麼事，該負什麼責。再暴虐的人，要他負責，他也不敢暴虐為非了，故「明分以示之，則桀紂之暴必止」。所以，人主的「聽朝之道」要「使人有分」，就是要課人以責任。有大善者或大過者必須要問出是誰進任的責任來，而行賞罰。如果不去責問誰該負責，「則有分無益」（課以責任也無益處）；問出誰的責任而不行賞罰，「則問之無益」。

明君要如何「正名」「明分」以治，〈發蒙〉說：

明君之立也正，其貌莊，其心虛，其視不躁，其聽不淫，審分應辭以立於廷，則隱匿疏遠，雖有非焉，必不多矣。明君不用長耳目，不行間諜，不強聞見，形至而觀，聲至而聽，事至而應。

尸子以為只要「正名」、「明分」就可以是「治民之道不可以加矣」，就可以「不用長耳目，不行間諜，不強聞見」，但韓非則不然，《韓非子·定法》云：「人主以一國目視，故視莫明焉；以一國耳聽，故聽莫聰焉。」這正是「長耳目」；「卑賤不待尊貴而進，論大臣不因左右而見。百官修通，群臣輻湊。」（《韓非子·難一》）這不正是「行間諜」嗎？「明君之道，賤得議貴，下必坐上，決誠以參，聽無門戶，故智者不得詐欺。」（《韓非子·八說》）這也正是「強聞見」。

尸子言「正名」、「明分」而「行賞罰」，「行賞罰」也不是國君可以主觀恣意而為的，〈分〉言：「諸治官臨眾者，上比度以觀其賢，案法以

觀其罪，吏雖有邪僻，無所逃之，所以觀勝任也。」〈發蒙〉亦謂：「若夫臨官治事者，案其法則民敬事。」²⁷什麼是「法」？〈恕〉云：「慮中義則智為上，言中義則言為師，事中義則行為法。」

尸子是以「事中義」為「法」，但法家《慎子·威德》言：「法雖不善，猶愈於無法。所以一人心也。」

尸子力陳「道德」而與老子所有不同；「合名法」又與法家有異，先秦各家「其學之相非」，又豈是簡單的「皆弇於私」而已。

四、德和仁義

尸子言「德」曰：「德者，天地萬物得也。」（〈處道〉）這是說「德」是天地萬物之所以成天地萬物之所「得」。又〈勸學〉言：「夫德義者，視之弗見，聽之弗聞，天地以正，萬物以適，無爵而貴，不祿而尊也。」

²⁷ 水渭松注：「案，考察。」（見注9，頁65）。唯李守奎、李軾注「案法以觀其罪」說：案法：依法。」（見注17，頁24）。

「視之弗見，聽之弗聞」，指不是感官感覺所能認識者；「天地以正，萬物以適」，指其正當性和普遍性；「無爵而貴，不祿而尊」，指其自主性。

《管子·心術上》亦言：「故德者，得也。得也者，其謂所以然也。」

《管子·戒》又言：「所以謂德者，不動而疾，不相告而知，不為而成，不召而至，是德也。」《莊子·德充符》謂：「德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」注云：「事得以成，物得以和，謂之德也。」²⁸《韓非子·揚權》也稱：「德者，覈理而普至，至於群生，斟酌用之，萬物皆盛，而不與其寧。」

這些「德」的意義都不出《老子·五十一章》所言：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之；長之育之，亭之毒之，養之覆之。」

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋》，（台北：河洛圖書出版社，1974）：215。

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」這就是說，「德」是萬物「得」之為其然的所以，亦即人物所具有的性質、功能、作用、才能。

但《黃帝四經·經法·君正》謂：「德者，愛勉之也。有得者，發禁弛關市之徵也。」故「德」又有愛護人民、勉勵人民之意。

以儒家的立場而言，《禮記·樂記》謂：「知樂則幾於禮，禮樂皆得謂之有德。德者，得也。」又云：「樂行而民鄉方，可以觀德矣。德者，性之端也；樂者，德之華也。」《禮記·大學》說：「有德此有人，有人此有土，有土此有財。德者，本也；財者末也。」《禮記》的「德」還是在「故德者，得也」的範圍內。

孔子言「德」，雖也說過：「君子之德風，小人之德草，草上之風，必偃。」（《論語·顏淵》）表示小人也有「德」，但又言：「君子懷德，小人懷土；君子懷刑，小人懷惠。」（《論語·里仁》）「泰伯可謂至德也已矣，三

以天下讓，民無得以稱焉。」(《論語·泰伯》)「巧言亂德。」(《論語·衛靈公》)「鄉原，德之賊也。」(《論語·陽貨》)「道聽而塗說，德之棄也。」(同上)這些「德」應有道德意含，唯孔子反對「以德報怨」，而主張「以直報怨，以德報德」(《論語·憲問》)的「德」應有「愛勉之」之意。

《尸子·貴言》云：「屋焚而人救之，則知德之；年老者使塗隙戒突，故終身無失火之患，而不知德也。入于囹圄、解於患難者，則三族德之；教之以仁義慈悌則終身無患，而莫之德。夫禍亦有突，賢者行天下而務塞之，則天下無兵患矣，而莫之知德也。故曰『聖人治于神，愚人爭於明』也。」這個「德」則與「愛勉之」義近之。尸子主張的「莫之知德」之治亦《老子·六十四章》所言「為之於未有，治之於未亂」之意。

尸子反對宗法封建世襲的「爵列」，而主張「德行」。〈勸學〉說：「桓公之舉管仲，穆公之舉百里，比其德也。此所以國甚僻小，身至穢汙，

而為政於天下也。今非比志意也而比容貌，非比德行也而論爵列，亦(不)可以卻敵服遠矣。農夫比粟，商賈比財，烈士比義。是故監門、逆旅、農夫、陶人皆得與焉。爵列，私貴也；德行，公貴也。」²⁹

他甚至於認為宗法封建的人君和天子，如果沒有「德行」，也只是「爵列非貴」。尸子說：

人君貴于一國而不達于天下，天子貴于一世而不達於後世，惟德行與天地相弊也。爵列者，德行之舍也，其所息也。《詩》曰：「蔽芾甘棠，勿剪勿敗，召伯所憩。」仁者之所息，人不敢敗也。天子諸侯，人之所以貴也，桀紂處之則賤矣。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

²⁹ 「亦可以卻亂服遠矣」，汪繼培云：「『可』上疑脫『不』字」（見注9，頁12）。或「亦」改為「不」，亦可通。

貴，不祿而尊也。(同上)

尸子的至德是「分天下以生為神」，是「修先王之術，除禍難之本，使天下丈夫耕而食，婦人織而衣，皆得戴其首，父子相保，此其分萬物以生，益天下之財，不可勝計也」(〈貴言〉)；下焉者也得「則終身無患」、「則天下無兵患矣」。尸子的「德」都跟利害有關，〈發蒙〉云：「夫愛民，且利之也，愛而不利，則非慈母之德也。」

尸子除了力陳「道德」外，還力陳「仁義」、「兼儒墨」，「仁義」是儒家的主張。

什麼是「仁」？有子曰：「孝弟也者，仁之本與。」(《論語·學而》)「孝」是父子之間的倫理規範，「弟」是兄弟之間的倫理規範，父子兄弟都是親屬關係。「仁」其實是宗法封建社會中的倫理規範。所以孟子說：「親親，仁也。」(《孟子·告子下》)但孟子主張「推恩」，而言：「老吾老，

以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」(〈梁惠王上〉)故又言：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。」(〈盡心上〉)「親親」才是「仁」，「仁民」是「推恩」的結果。孟子雖主張「推恩」而「仁民」，但卻反對墨子的「兼愛」說：「墨氏兼愛是無父，無父無君是禽獸。」(〈滕文公下〉)

《禮記·大傳》云：「上治祖禰，尊尊也；下治子孫，親親也；旁治昆弟，合族以食。序以昭穆，別之以禮義，人道竭矣。」又言：「是故人道親親也，親親故尊祖。」(同上)〈中庸〉亦言「仁者，人也。親親為大。」

「親」是血緣關係，「親親」正是血緣關係的自然之情，「親親，仁也」遂成為由血緣關係構築的宗法封建制的最核心的規範和價值。為了

保衛這項核心價值，孔子說：「志士仁人無求生以害仁，有殺身以成仁。」

(《論語·衛靈公》)

對於這一項孔子可以生死以之的「仁」，在尸子看來，卻是「益天下以財為仁」(〈貴言〉)，而不是只限於「親親」，甚至於仁者不敢輕視權貴，是因為只有擁有最高權力的人才能「利天下」。〈明堂〉說：

夫高顯尊貴，利天下之徑也，非仁者之所以輕也。何以知其然耶？

日之能燭遠，勢高也；使日在井中，則不能燭十步矣。舜之方陶

也，不能利其巷下；南面而君天下，蠻夷戎狄皆被其福。目在足

下，則不可以視矣。天高明，然後能燭臨萬物；地廣大，然後能

載任群體。

「夫愛民，且利之也」，但愛也得恰得其分，故〈分〉曰：「治愛得分曰

仁。」「仁」不僅只是「愛」，還要能「得分」。

尸子還列舉了古代聖人的禹、后稷、皋陶、舜等人，認為他們都是「仁者」，他們不但「利天下」，而且還為了「仁」這項善德選擇賢能來「利天下」。〈仁意〉有言：

治水潦者，禹也；播五種者，后稷也；聽獄折衷者，皋陶也。舜無為也，而天下以為父母，愛天下莫甚焉。天下之善者，惟仁也。夫喪其子者，苟可以得之，無擇人也。仁者之於善也亦然。是故，堯舉舜於畎畝，湯舉伊尹於雍人。內舉不避親，外舉不避讎。仁者之於善也，無擇也，無惡也，惟善之所在。

何以「舜無為，而天下以為父母，愛天下莫甚焉」？那不但是「治愛得分曰仁」，而且是「自為而民富，仁無事焉」(〈分〉)，亦即「不施而仁」(〈神明〉)。並且，尸子稱讚「使天地萬物皆得其宜，當其體者，謂之大仁。」(〈處道〉)

墨子主張兼愛而受到反對者質疑：「兼即仁矣，義矣。雖然愛可為哉？吾譬兼之不可為也，猶挈泰山以超江河也。」但能堅持主張「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」（《墨子·兼愛下》）尸子所言的「治水潦」、「播五種」、「益天下以財為仁」，不正是墨子「興天下之利，除天下之害」的「仁人之事」嗎？

但孔子卻沒有把「益天下之財」、「使天地萬物皆得其宜」的「大仁」為「仁」。《論語·雍也》載：「子貢曰：『如有博施於民，又能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。』」可見尸子的「仁」和「大仁」，並不是孔子的「仁」，而是「聖」。尸子把墨子的兼愛塞進孔子「仁」的概念中了。

又，「舜無為」、「仁無事」、「不施而仁」，又何「仁」之有？其實只能是「不仁」，然卻可以民「自為而民富」，可以「使天地萬物皆得其宜」，

當其體」又是「大仁」。正是《老子·五章》所言「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」之義。尸子究竟要聖人「仁」還是「不仁」？這項矛盾，尸子並沒能解決。這項老子與孔子的矛盾，或許只能以「不仁之仁是為大仁」來解決了。

何謂「義」？尸子曰：「義者，天地萬物宜也。」（〈處道〉）又言：「勞天下以力為義。」（〈貴言〉）及「施得分曰義。」（〈分〉）。

《禮記·中庸》云：「義者宜也。」《禮記·祭義》亦云：「義者，宜此者也。」均為「天地萬物宜也」之義。《禮記·禮運》言：「義者，藝之分，仁之節也。」注曰：「藝，猶才也。」疏曰：「協於藝者，斷才得分即是義能合藝也。」³⁰這也就是說，「義」是使才得乎其「分」，使仁合乎其「節」。《禮運》的「義」也不出乎「宜」的範圍。「義」既是「藝之分，仁之節」，故《禮記·表記》說：「義者，天下之制也。」

³⁰ 阮元，《十三經注疏·禮記》，清嘉慶二十年重刊宋本，卷22，頁20-21。

孔子言「義」則僅及於君子，《論語·里仁》載：「子曰：君子喻於義，小人喻於利。」這是把「義」與「利」對立起來，又云：「見利思義。」（《論語·憲問》）「見得思義。」（《論語·季氏》）唯「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（《論語·里仁》）的「義」或有一般性的「宜」的意含，其他孔子言「義」莫不具有道德意含。

孟子更是把「仁義」和「利」尖銳的對立起來，據《孟子·梁惠王上》載：

孟子見梁惠王，王曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎。」

孟子對曰：「王何必曰利，亦有仁義而已矣。王曰：何以利吾國。」

大夫曰：何以利吾家。士庶人曰：何以利吾身。上下交征利，而

國危矣。萬乘之國，弑其君者，必千乘之家。千乘之國，弑其君

者，必百乘之家。萬取千焉，千取百焉，不為不多矣。苟為後義

而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。

王亦曰：仁義而已矣。何必曰利。」

孟子不但把「仁義」和「利」尖銳的對立起來，甚至於在不可兼得的必要情況下，還得「舍生而取義」。《孟子·告子上》云：

孟子曰：魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也。使人之所惡莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也。由是則生而有不用也，由是則可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之。

《墨子·經上》曰：「仁，體愛也。」「義，利也。」〈經說上〉解為「仁，愛己者非為用己也，不若愛馬者。」「義，志以天下為芬，而能利之，不必用。」可見墨家雖未反對「仁」，卻把仁限定在「愛己者非為己用也」，而「義」卻是「志以天下為芬，而能利之」與孟子的「親親，仁也」和「王，何必曰利，亦有仁義而已矣」顯然有所不同。

尸子亦重「義」顯然偏重《墨子》並非孟子而言：

賢者之治，去害義者也。慮之無益於義而慮之，此心之穢也；道之無益於義而道之，此言之穢也；為之無益於義而為之，此行之穢也。慮中義則智為上，言中義則言為師，事中義則行為法。

(〈恕〉)

目之所美，心以為不義，弗敢視也；口之所甘，心以為不義，弗敢食也，耳之所樂，心以為不義，弗敢聽也；身之所安，心以為不義，弗敢服也。(〈貴言〉)

眾以虧形為辱，君子以虧義為辱。(〈佚文〉)

賢者之於義，曰：貴乎？義乎？是故堯以天下與舜。曰：富乎？義乎？是故子罕以不受玉為寶。曰：生乎？義乎？是故務光投水而殞。三者，人之所重，而不足以易義。(〈佚文〉)³¹

但是，尸子亦有言：「義必利，雖桀殺關龍逢、紂殺王子比干，猶謂義必利也。」(〈佚文〉) 關龍逢、王子比干雖被殺，猶認為「義必利」於人主。如何解決「義」「利」矛盾的是法家，並且，其實儒家的「義利」矛盾也只是一個假相。《商君書·開塞》云：

³¹ 此段佚文，請見注 5，頁 50。

今世之所謂義者，將立民之所好，而廢其所惡；此其所謂不義者，將立民之所惡，而廢其所樂也。二者名實實易，不可不察也。立民之所樂，則民傷其所惡；立民之所惡，則民安其所樂，何以知其然也？夫民憂則思，思則出度；樂則淫，淫則生佚，故以刑治則民威，民威則無姦，無姦則民安其所樂，以義教則民縱，民縱則亂，亂則民傷其所惡，吾所謂利者，義之本也；而世所謂義者，暴之道也。夫正民者：以其所惡，必終其所好；以其所好，必敗其所惡。

「世所謂義者，暴之道也」，因會「民傷其所惡」，是害；「吾所謂利者，義之本也」，故其能「民安其所樂」。「利者，義之本也」，「義」的內容必須要是「利」才行。韓非在答堂谿公的勸告時更言：

臣明先生之言矣。夫治天下之柄，齊民萌之度，甚未易處也。然

所以廢先王之教，而行賤臣之所取者，竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也，憚亂主闇上之患禍，而避乎死亡之害，知明夫身而不見民萌之資利者，貪鄙之為也。臣不忍嚮貪鄙之為，不敢傷仁智之行。（《韓非子·問田》）

「貪鄙之為」、「仁智之行」，何者為「義」不亦明矣，並且「仁智之行」的內容即是「利民萌，便眾庶」，是有「利」於平民眾庶的。難道韓非不是一副「殺身成仁」、「舍身取義」的架勢嗎？韓非的「利民萌，便眾庶」，當然不是「立民之所好，而廢其所惡」，而是「立法術，設度數」。

《孟子·盡心上》說：「可欲之謂善。」難道「可欲」不是「欲利惡害」嗎？孟子真的只言「仁義」而不及「利」嗎？國君是一國之大宗，為全國宗族所「親」；國君也是一國之最貴，為全國臣民所「尊」。故「未

有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也」，全國上下皆「仁義」，即大家都「尊尊，親親」君也。這難道不是國君的大「利」嗎？孟子又何嘗不及「利」？而是「可欲」的對象不同，孟子「欲」宗法封建，韓非「欲」法治專制，孟、韓之不同，只是孟子「仁義」的宗法封建之「義」和韓非「仁智」的「立法術，設度數」之「義」不同而已。

尸子言「義必利」，又言「十萬之軍，無將軍必大亂。夫義，萬事之將也。國之所以立者，義也。人之所以生者，亦義也。」(《佚文》)「國之所以立」、「人之所以生」，這難道不是「利」嗎？只是尸子言「利」沒有《商君書》和韓非子那麼雄辯而已。

尸子「力陳道德仁義之紀」，擇取了儒道二家的思想，但也改造了原「道德仁義」的內含。

五、正己、貴心和學

自子產鑄刑書，時至戰國，各國多已實行法治，但孟子說：

離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員。師曠之聰，不以六律，不能正五音。堯舜之道不以仁政，不能平治天下。今有仁心仁聞，而民不被其澤，不可法於後世者。不行先王之道也。

故曰徒善不足以為政，徒法不能以自行。（《孟子·離婁上》）

孟子並沒有反對法治的規矩、法度，而是認為客觀標準的「法」不能「自行」而實現，而必須要有主體者的人去執行。因此，執法的人有問題，法治還是不能實現。因此，治民必先治己。《尸子·處道》云：

仲尼曰：「得之身者得之民，失之身者失之民。」不出於戶而知天下，不下其堂而治四方，知反之於己者也。以是觀之，治己則人治矣。」

「治己則人治矣」即孔子所言：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正。」

(《論語·顏淵》)「不出於戶而知天下」原是《老子·十七章》：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。」「知反之於己者」，是統治者要自我反省和檢討。

統治者要「治己」以為民之表率，有「帥以正」的統治者，雖不必然所有的人都可以為善，但大多的人還是可因統治者的表率而為善的，〈處道〉有段論述說：

孔子曰：「欲知則問，欲能則學，欲給則豫，欲善則肆。」國亂，則擇其邪人而去之，則國治矣；胸中亂，則擇其邪欲而去之，則德正矣。天下非無盲者也，美人之貴明目者眾也；天下非無聾者也，辨士之貴聰耳者眾也；天下非無亂人也，堯舜之貴可教者眾也。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？昔者勾踐好勇而民輕死，靈王好細腰而民多餓。夫死與餓，民之所惡也，君誠好之，百姓自然，而況仁義乎？桀紂之有天下也，四海之內皆亂，而關龍逢、王子比干不與焉，而謂之皆亂，其亂者眾也；堯舜之有天下也，四海之內皆治，而丹朱、商均不與焉，而謂之皆治，其治者眾也。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。

尸子不但主張統治者要「德正」，而且還言要「聖人正己」、「政也者，正人者也」，〈神明〉有言：

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？是故，天覆之，地載之，聖人治之。聖人之身猶日也，夫日圓尺，光盈天地。聖人之身小，

其所燭遠。聖人正己，而四方治矣。上綱苟直，百目皆開；德行苟直，群物皆正。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。今人曰：「天下亂矣，難以為善。」此不然也。夫饑者易食，寒者易衣，此亂而後易為德也。

雖然「治己則人治」、「聖人正己」，皆非「法治」的主張，並且，尸子不認為「治己」就必然「人治」，故有言：「堯舜之有天下也，四海之內皆治，而丹朱、商均不與焉。」「不與焉」怎麼辦？師尸子「為刑者，刑以輔教，服不聽也」(〈佚文〉)之意，那就當是「案法以觀其罪」(〈分〉)，「而行賞罰焉」(〈發蒙〉)，「是非隨名實，賞罰隨是非，是則有賞，非則有罰」(〈分〉)了。不過，尸子除「合名法」外，如此的強調「治己」和「正己」，則是法家之所無。

尸子認為統治者要「治己」、「正己」首先要反省「心」，〈勸學〉引子罕言曰：「古之所謂良人者，良其行也；貴人者，貴其心也。今天爵而人，良其行而貴其心，吾敢弗敬乎？」〈發蒙〉亦有言：「明君之立也正，其貌莊，其心虛，其視不躁，其聽不淫，審分應辭，以立於廷，則隱匿疏遠，雖有非焉，必不多矣。」「其心虛」當為《老子·十六章》所言「致虛極，守靜篤」之義。³²唯「致虛極，守靜篤」才能「萬物並作，吾以觀其復」（同上）是指心中沒主觀的成見才能認識客觀事物的真實或「道」。

此外，〈明堂〉所言：「其本不美，則其枝葉莖心不得美矣。此古今之大徑也。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。」此處之「聖王」亦應為道家形象的聖王。

³² 《老子·三章》有「虛其心」，詞更近「其心虛」，唯其所指為被治的民，十六章的「虛」才是指聖人。

《管子·心術上》言：「夫聖人無求之也，故能虛無，虛無無形謂之道。」³³「唯聖人能得虛道。」「虛者，無藏也。」「無求」指沒有主觀的欲望；「無藏」指沒有主觀的定見或成見，故也才能「天道至焉，地道稽焉，萬物度焉」。

「心」為什麼那麼重要？〈貴言〉說：「然則令於天下而行，禁焉而止者，心也。故曰：『心者，身之君也。』天子以天下受令於心，心不當則天下禍；諸侯以國受令於心，心不當則國亡；匹夫以身受令於心，心不當則身為戮矣。」

如何的「心」才是「當」，〈貴言〉又曰：「目之所美，心以為不義，弗敢視也；口之所甘，心以為不義，弗敢食也；耳之所樂，心以為不義，弗敢聽也；身之所安，心以為不義，弗敢服也。」並言：「慮之無益於義

³³ 「聖人」原作「正人」，王念孫疑作「聖人」，據改。見湯孝純，《新譯管子讀本》，頁六六五，三民書局，一九九五年，台北。

而慮之，此心之穢也；道之無益於義而道之，此言之穢也；為之無益於義而為之，此行之穢也。慮中義則智為上，言中義則言為師，事中義則行為法。」(〈恕〉)

「義」是「宜」，「當」也是「宜」，這也就是說，「心」必須要合乎「義」。

「心」要「慮中義則智為上」外，尸子還認為作為統治者「心」要「公」，「公」則「無私」矣。在〈廣〉中尸子論述了「公心」和「私心」。他說：

因井中視星，所視不過數星；自丘上以視，則見其始出，又見其入。非明益也，勢使然也。夫私心，井中也；公心，丘上也。故智載於私，則所知少；載於公，則所知多矣。何以知其然？夫吳越之國，以臣妾為殉，中國聞而非之，怒；則以親戚殉一言。夫智在公，則愛吳越之臣妾；在私，則忘其親戚。非智損也，怒奔

之也。是故，夫論貴賤、辨是非者，必且自公心言之，自公心聽之，而後可知也。匹夫愛其宅，不愛其鄰；諸侯愛其國，不愛其敵。天子兼天下而愛之大也。

「因」是黃老和法家很重要的概念。尸子言「因」還有「謀事則不借智，處行則不因賢，舍其學不用也。此其無慧也，有甚於舍舟而涉，舍車而走矣。」(〈治天下〉)「未有不因學而鑑道。」(〈勸學〉)「凡治之道，莫如因智；因智之道，莫如因賢。」(〈治天下〉)

老子的「無為」，從消極的「無為而無以為」(〈三十八章〉)被轉化為積極的「無為而無不為」(〈四十八章〉)就是黃老家後來還提出了「因」的概念。³⁴

³⁴ 參見王曉波，《道與法——法家思想和黃老哲學解析》，(台北：台大出版中心，2007)：177-79。

「勢使然也」，其實就是「因勢」。「夫私心，井中也」，指人被主觀所侷限，就如同在井中被限制；「公心、丘上也」，指人超越了主觀的侷限。「故智載於私，則所知少；載於公，則所知多矣」，是指不能超越主觀侷限的「智」「所知少」；唯能超越主觀的「智」才「所知多」，故「論貴賤、辨是非者，必且自公心言之，自公心聽之，而後可知也」。「愛」亦如此，「匹夫愛其宅，不愛其鄰，諸侯愛其國，不愛其敵。天子兼天下而愛之大也」。「兼天下而愛之大也」，這是墨子的「兼愛」。

尸子除言「其心虛」(〈發蒙〉)，亦言「心」能「公」而「無私」，就能「所知多」，且能「兼天下而愛之大也」。尸子還主張以「無私」的「兼愛」治天下曰：

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，無私百智之宗也，忠愛父母之行

也。奚以知其然？父母之所畜子者，非賢強也，非聰明也，非俊智也，愛之憂之，欲其賢己也，人利之與我利之無擇也，此父母所以畜子也。然則愛天下，欲其賢己也，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。有虞氏盛德，見人有善，如己有善；見人有過，如己有過。天無私於物，地無私於物，襲此行者，謂之天子。（〈治天下〉）

雖孟子曰：「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。人之有四端也，猶其有四體也。」（《孟子·公孫丑上》）認為仁、義、禮、智是人生而有之的善「端」。但黃老和法家多言人情「好利」和「自為」，《商君書·君臣》言：「民之於利也，若水之於下也，四旁而無擇也。民徒可以得利而為之者，上與之也。」

這是說，民之好利、自利是一種自然。故尸子才會說：「自為而民富。」

(〈分〉)「自為」就是「自利」就是「私」。

「自為」是人情，人情不可泯滅，如何讓「自為」之私和公利結合為一致，《商君書·弱民》提出「利出一孔」，「一孔」就是讓人民以耕、戰致私利而「自為」，國家亦可得到富強的「公利」。

人人都「自為」而「私」，先王也是人，又如何才能「無私」而「公」呢？這是先秦黃老和法家主張國君專制，又人情好利自為，而沒有能回答的問題，只有尸子沒迴避這個問題，而言：

堯養無告，禹愛辜人，湯武及禽獸，此先王之所以安危而懷遠也。

聖人于大私之中也為無私，其於大好惡之中也為無好惡。舜曰：

「南風之薰兮，可以解吾之慍兮。」舜不歌禽獸而歌民。湯曰：

「朕身有罪，無及萬方；萬方有罪，朕身受之。」湯不私其身而

私萬方。文王曰：「苟有仁人，何必周親？」文王不私其親而私萬國。先王非無私也，所私者與人不同也。（《緯子》）

先王不是不「私」而是「大私之中也為無私」，「大私」是「私萬方」、「私萬國」，以至於私天下。以天下為「私」，亦即「公」也，「公」即「無私」。故天子之「私利」即天下之「公利」。天子為了維護自己的「私利」，就必須實現天下的「公利」。

尸子言「治己」、「正己」而「貴其心」。「貴其心」則「貴」在義，「貴」在「兼愛」，「貴」在「無私」而「公」。如何「貴其心」，而「治己則人治」，以至治天下。《禮記·大學》說：

古之人欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；

欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，

先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，

知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身脩，身脩而後家齊，
家齊而後國治，國治而後天下平。

「格物」，東漢鄭玄注：「格，來也。」³⁵這是說，有「物」（對象、客體）「來」了，才能「知至」（產生認識）；產生了認識，才能有「意誠」（真實的意念）；有了真實的意念，才能「心正」（心裡有正確的知識），心裡有了正確的知識，才能脩身、齊家、治國、平天下。反之，要能平天下、治國、齊家、修身就必須要能正心、誠意、致知、格物。

「物格而後知至」，是指人的認識是來自客觀存在的客體；「知至而後意誠」，是說有了來自客體的「知」主體的「意」才得有其真實認識的「誠」；「意誠而後心正」，當謂有了「意誠」而來自「物」的「知」，主體的心裡才能有正確的知識。

³⁵ 謝冰瑩，《新譯四書讀本》，（台北：三民書局，1997）：3。宋明理學諸家言「格」多演繹而分歧，鄭玄注當近《大學》原意。

「格物致知」是屬於外在客體的範疇；「誠意正心」是屬於內在主體的範疇。這是指，由外在客體的感性認識進而形成內在主體的理性認識。對外在的客體須「學」，內在主體的作用則是「思」。

孔子論「學」、「思」言：「學而不思則罔；思而不學則殆。」（《論語·為政》）及「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」（《論語·衛靈公》）可見，孔子「學」「思」並重，而更重「學」，故《大學》「格物致知」之說當師承孔子才是。

從格物致知到治國平天下，正是尸子所言「治己則人治矣」（〈處道〉），尸子「治己」、「正己」而「貴其心」，「心」要如何能「貴」而能「治己」？尸子也認為要「學」。他說：

學不倦，所以治己也；教不厭，所以治人也。夫繭，舍而不治，則腐蠹而棄；使女工繅之，以為美錦，大君服而朝之。身者繭也，

舍而不治則知行腐蠹；使賢者教之，以為世士，則天下諸侯莫敢不敬。是故子路，卞之野人；子貢，衛之賈人；顏涿聚，盜也；顓孫師，跂也。孔子教之，皆為顯士。夫學譬之猶礪也，昆吾之金，而銖父之錫，使干越之工，鑄之以為劍，而弗加砥礪，則以刺不入，以擊不斷。磨之以礪礪，加之以黃砥，則其刺也無前，其擊也無下。自是觀之，礪之與弗礪其相去遠矣。今人皆知礪其劍，而弗知礪其身。夫學，身之礪砥也。（〈勸學〉）

尸子的「學」不是「格物致知」，而是「身之礪砥」，劍「以刺不入，以擊不下」，問題不在劍的本身，而在於「砥礪」。但劍的「其刺也無前，其擊也無下」其實並不存在於「砥礪」，而存在於劍自身。「砥礪」只是把劍原已存在於其自身中「其刺也無前，其擊也無下」的能力呈現出來而已。繭能為「美錦」的本質來自繭本身，而不是來自「使女工織之」。

「使女工織之」只是把能成「美錦」的繭成為「美錦」而已。「孔子教之」也只是把能成為「顯士」的子路、子貢、顏涿聚、顓孫師成為「顯士」而已。

蘇格拉底認為知識來自靈魂，靈魂是不死的，只是人出生以後把靈魂獲得的知識忘記了，學習只是重新獲得靈魂已忘記了的知識。他說：「但是我想如果我們在生前獲得了知識而在出生的時候把它丟掉了，可是在以後通過我們的感覺又重新獲得了我們以前所有的知識，那麼這一個我們叫做學習的過程，實際上不就是恢復我們自己所已經有的知識嗎？我們稱之為回憶是不是呢？」所以，「那些所謂學習的人只不過是在回想，而學習不過是回憶罷了。」³⁶因知識是人生而具有的，只是忘記了，蘇

³⁶ 《古希臘羅馬哲學資料選輯》，（台北：仰哲出版社，1987）：190-91。

格拉底只是幫人恢復知識的記憶，把生而具有的知識接生出來，故其自稱他的方法是「接生術」。³⁷

孟子也認為仁、義、禮、智是「心」生而具有的，「猶其有四體也」。人之所以失去仁、義、禮、智，是因為「心」走失了。「心」走失了要找回來，故他說：「仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉。人有雞犬放，則知求之，有放心而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」（《孟子·告子上》）

故尸子「學」的哲學當有類於蘇格拉底和孟子，而有異於孔子和《大學》。

³⁷ Frederiek Copleston 著，傅佩榮譯，《西洋哲學史（一）——希臘與羅馬》，（台北：黎明出版社，1986）：137。

六、結論

一九七三年，長沙馬王堆出土了《黃帝四經》，經學者研究，才能有「黃老」之「黃」，而了解了戰國以來的「黃老」和太史公所謂「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的道家，原來是以老子的「道」整合了各家學術思想而成的。

「陰陽之大順」，指自然界變化的規律；「儒墨之善」，指儒墨二家的道德規範；「名法之要」，指名法二家統治方法的要點。

這一種學術思想的整合運動，不僅形成黃老道家，而滲透到各家之中，只是偏重不同，而無不具有學術思想整合的痕跡。尸子亦然。

對各家學術思想的整合，或有邏輯系統完整者，或有不夠周密者，故有《漢書·藝文志》所言之「及盪者為之，則漫羨而無所歸心」。

尸子在〈廣〉中論各家學術思想，就自覺的想要以「公心」將各家思想「實一也，則無相非也」。《尸子》書即是尸子自覺在這思想整合運動中的作品。林俊宏也從統治術的切面指出：

《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，我們可以很清楚的看出，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。³⁸

宗法封建制至春秋時代而「禮崩樂壞」，遂有倡「克己復禮」的儒家孔子，有倡「無為」「自然」的道家老子，有倡「兼愛」「非攻」的墨子。有「吾以救世」而「鑄刑書」變法的子產。(《左傳·昭公六年》)因「鑄刑書」而有作「竹刑」的名家鄧析。(《左傳·定公九年》)

子產變法獲得空前的成功³⁹，故尸子亦言：「子產治鄭，城門不閉，國無盜賊，道無餓人。」(《佚文》)子產後，接著晉「鑄刑鼎」(《左傳·昭公二十九年》)也實行了公佈法的法治。至戰國，李悝在魏「撰次諸國法，著法經」(《晉書·刑法志》)，新的專制法治遂代替了宗法封建而一發不可收拾。

³⁸ 林俊宏，〈尸子的政治思想〉，《政治科學論叢》第12期(2000)：52。

³⁹ 請參見王曉波，〈先秦法家思想史論〉，(台北：聯經出版事業公司，1991)：24-26。

孔子是反對晉「鑄刑鼎」的（《左傳·昭公二十九年》），但孟子只能說：「徒法不能以自行。」甚至還說：「入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恒亡。」（《孟子·告子下》）法治至戰國，除了莊子之類外，已普遍為各家所接受，至少不反對了。這也是現實政治的使然。

春秋各家有各家不同的政治立場和主張，至戰國要整合也不是那麼容易，因此，整合也要經過一個改造的過程。

雖然宗法封建制已漸消失，代之而起的是專制法治。例如，維繫宗法封建的道德規範是「仁」，是「親親」，至〈中庸〉即被改造為「仁者，人也。親親為大。」在宗法封建的社會裡，人要做人；在專制法治的社會裡，人還是要做人，不過「親親為大」而已。

雖尸子「兼儒墨，合名法」，又「力陳道德仁義之紀」，但他所言的儒、墨、名、法、道德也都經過他改造而整合。他把老子要求對待

人民的「去智與巧」，改造成要求統治者的「執一之道」。他把孔子要「克己復禮」的「正名」，改造成客觀的「令名自正，令事自定」。他把儒家義務論的「仁義」，改造成效益論的「益天下以財為『仁』，勞天下以力為『義』」。他肯定了法家的「自為」，更要求統治者能以「大私」為「公」。

《尸子》雖為整合各家學術思想之著，但並非「漫羨而無所歸心」，他認為統治者當從「治己」而「正己」，「因智」而「因賢」，用名實「合為一」的方法⁴⁰，「案法以觀其罪」，「聖人于大私之中也無私」能「兼天下而愛之大也」，以達成「使天地萬物皆得其宜，當其體者，謂之大仁」。又誰能說尸子是「無所歸心」的呢？

⁴⁰ 「名」其實即概念 (concept)，「實」為外在存在之實在 (reality)。名實「合為一」，即概念符合實在。概念是人所認識的外在實在「是」，外在實在「實」，故名實「合為一」，亦即「實事求是」也，亦我們認識的實（「是」）與客觀存在的事物（「實」）一致。

參考書目

- 汪繼培輯，《尸子》，北京，中華書局，1991。
- 水渭松，《新譯尸子讀本》，台北，三民書局，1997。
- 朱海雷，《尸子譯注》，上海，上海古籍出版社，2006。
- 李守奎，李軾，《尸子譯注》，哈爾濱，黑龍江人民出版社，2003。
- 阮元，《十三經注疏》，清嘉慶二十年重刊宋本。
- 司馬遷，《史記》，台北，明倫出版社，1972。
- 班固，《新校漢書集注》，台北，世界書局，1972。
- 范曄，《後漢書》，台北，宏業出版社，1973。
- 謝冰瑩，《新譯四書讀本》，台北，三民書局，1997。
- 安井衡，《管子纂詁》，台北，河洛圖書出版社，1976。
- 湯純孝，《新譯管子讀本》，台北，三民書局，1995。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北，河洛圖書出版社，1974。
- 王先謙，《荀子集解》，台北，世界書局，1966。
- 錢穆，《先秦諸子繫年》，香港，香港大學出版社，1956。
- 呂思勉，《經子題解》，香港三聯書店，2001。
- 期刊論文
- 郭齊勇，〈《尸子》廣譯、《莊子·天下》、《荀子·非十二子》與《呂氏春秋·不二》中的真理史觀異同〉，《中國文化復興月刊》第134期，1990年12月，台北。
- 林俊宏，〈尸子的政治思想〉，《政治科學論叢》第12期，2000，台北。

