

《淮南子》篇章結構考

王棕琦

中國語言及文學課程

哲學碩士論文

香港中文大學

2019年6月

論文評審委員會

張錦少教授（主席）

何志華教授（論文導師）

潘銘基教授（委員）

許子濱教授（校外委員）

Thesis Assessment Committee

Professor CHEUNG Kam Siu (Chair)

Professor HO Che Wah (Thesis Supervisor)

Professor POON Ming Kay (Committee Member)

Professor HSU Tzu-pin (External Examiner)

提要

目前西方學者多以為《淮南》二十篇由「本／道」和「末／事」兩部分組成，此說幾成定論。然而，《淮南》後序〈要略〉既然一方面要求讀者順序閱讀《淮南》二十篇，同時明確指出不欲讀者「離本就末」，然則《淮南》二十篇就不可能只由「本／道」和「末／事」兩部分組成。

本論文通過分析〈要略〉文義，抉發篇中內證，指出《淮南》二十篇實由「本／道」、「末／事」以及「大本／大道」三部分組成。第一部分由開首八篇組成，其論述主題為「天地之理」。第二部分則由第九篇到第十八篇組成，其主題為「人間之事」。第三組的地位最高，由第十九篇〈脩務〉和第二十篇〈泰族〉組成，其主題為「帝王之道」。而〈要略〉指出《淮南》乃「劉氏之書」，「劉氏之書」者，皇族之書、帝王之書也。由此可知闡述「帝王之道」的兩篇實為《淮南》之重心大本。

Abstract

In 139 BC, Liu An presented the *Huainanzi* to Emperor Wu. Nowadays, most Western scholars argue that the *Huainanzi* has a “root-branches” structure. However, given that the author of the *Yao Lue* chapter (probably Liu An himself) asks the readers to read the *Huainanzi* from the beginning to its end in a successive order, and given that the text is designed in such a way as to prevent readers from “departing from the root and moving closer to the branches” (離本就末), it would be self-contradictory if any “branch” chapters are placed towards the end of the *Huainanzi*.

This thesis examines the postface of the *Huainanzi* (Chapter 21, “Yaolue” [An Overview of the Essentials]) in detail. Based on the internal evidence, it is argued that the *Huainanzi* has a “root-branches-great root” structure. Chapters 1-8 of the *Huainanzi* belong to the “root” and discuss “the patterns of Heaven and Earth” (天地之理). Chapters 9-18 belong to the “branches” and discuss “the affairs of the human realm” (人間之事). Chapters 19 and 20 together form the “great root” (大本) and are devoted to the discussion of “the way of emperors and kings”. (帝王之道) Since the *Huainanzi* is “the book of Liu Clan”(劉氏之書), chapters 19 and 20 which outline the way of emperors and kings are obviously the most important and authoritative chapters.

目錄

第一章 緒論：研究《淮南》二十篇結構之目的.....	1
第一節 前人論《淮南》之難讀.....	1
第二節 目前研究之不足.....	4
第三節 本文的研究方法、研究範圍與主要觀點.....	6
第二章 〈要略〉的性質、撰作目的與文章結構.....	9
第三章 〈要略〉第一部分分析：從篇題之義及其押韻模式重探《淮南》結構.....	17
第一節 「又恐人之離本就末」解詁.....	17
第二節 從篇題之義看《淮南》二十篇之編排結構.....	25
第三節 從篇題押韻模式看《淮南》二十篇之結構.....	29
第四章 〈要略〉第二部分分析： 從〈要略〉介紹各篇所用關鍵詞之互補分佈看《淮南》結構.....	32
第一節 〈要略〉介紹首八篇所用的一系列關鍵詞.....	32
第二節 〈要略〉介紹中間十篇所用的四組關鍵詞.....	39
第三節 〈要略〉介紹最後兩篇所用的兩組關鍵詞 —— 兼論〈要略〉作者之儒家立場.....	43
第五章 〈要略〉第三部分分析：《淮南》三組文章主題考.....	55
第六章 論《淮南》三組文章之命名理據.....	62
第一節 「天地之理」釋名：重讀《淮南》開首八篇.....	62
第二節 「人間之事」釋名.....	76
第三節 「帝王之道」釋名：重讀《淮南》最後兩篇.....	92
第四節 小結：二十篇的三分之勢.....	106

第七章 從文學與政治史的角度解讀《淮南》編排結構	
—— 兼論《淮南》之成書過程與思想歸屬.....	107
第一節 曲終奏雅的賦體特色.....	107
第二節 獻書作為介入政治的行動.....	112
第三節 《淮南子》成書過程新探.....	116
第八章 餘論：《淮南》結構的理解與分解.....	122
第九章 結論	127
參考資料	131

第一章 緒論：研究《淮南》二十篇結構之目的

一、前人論《淮南》之難讀

公元前 139 年，淮南王劉安（179-122 B.C.）入朝將《淮南》內篇獻予在位只有兩年的少主漢武帝（141-87 B.C. 在位）：

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》，¹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，昏莫然後罷。²

《淮南》內篇即今本《淮南子》也。《淮南》一書，向稱難讀。《淮南》之難讀至少可從兩方面說明。在內容上，此書篇幅甚鉅（今本《淮南》正文二十篇，連後序一篇，共十三萬字），是百科全書式的著作，博引諸子百家之說立論。³ 後世讀者若非精熟先秦漢初典籍，固然難以洞察《淮南》立論之根據。尤有甚者，此書所述義理往往前後矛盾，難以調和，令人無法準確歸納、把握全書宗旨。⁴ 另一方面，在形式上，柳存仁指出《淮南》各篇結構迂迴繳繞：

¹ 依王念孫《讀書雜誌》，當作〈離騷傳〉，即〈離騷賦〉。

² 班固：《漢書》（北京：中華書局，1962 年），頁 2145。

³ 《漢書·藝文志》將《淮南》歸入「雜家」，並指出雜家著作「兼儒、墨，合名、法」，可見《淮南》熔鑄百家，取材甚博。班固：《漢書》，頁 1742。

⁴ 宋代學者已指出此書矛盾錯雜，駁然不一。參 Charles Le Blanc, *Huainantzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought* (Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985), pp.30-32.

《淮南子》二十一篇……每篇文體的結構就像穿珠花似地結成了一團花球，前後雖有照應，卻很不易提綱挈領說個要略。⁵

柳先生精研《道藏》，卻承認若要歸納《淮南》每篇的旨要，誠非易事。單篇主旨尚且難以闡明，可見若欲進而通讀全書正文，以求把握全書大旨，難度定必更高。徐復觀則在《兩漢思想史》指出：

我這篇文章對《淮南子》的研究，只能算是開其端，尚未竟其尾。不過我毫不掩飾地說，我對此書，斷續地花了不少時間，做了三次的資料整理。但一直到我拿起筆來寫這篇文章時，我還是抱著一副厭惡的心理……深入到古人的世界以讀通一部書，真是太困難了。⁶

當中「厭惡」二字下得甚重。若問徐先生的厭惡心理從何而生？答案可在文章另一處找到：

《淮南子》的另一特色，是他們在文字表現上所用的非常繁縟的形式，使讀者望而生畏，甚至是生厭……我以為是受了當時辭賦盛行的影響，他們不知不覺地，把作辭賦的手法用到著書上面。⁷

可見除了結構迂迴外，《淮南》諸篇文辭也極盡繁縟之能事，使讀者不得其門而入。台灣學者陳麗桂亦指出：

⁵ 柳存仁：〈道家與道術〉，收錄於氏著《道家與道術——和風堂文集續編》（上海：上海古籍出版社，1999年），頁2。

⁶ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》（北京：九州出版社，2014年），頁267。

⁷ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁172。

《淮南子》的語文形態，在歷代子書中，是有名的特殊與難讀。這些語文形態上的特殊與難讀，和後天版本的訛誤問題無關，它是先天性的，是劉安及其著作群特殊文字風格所造成。它使我們在今天儘管有了清代以下考據學者們校勘、辨偽、注釋的成果作後盾，仍然不見得能很順利通讀它。高似孫曾批評《淮南子》，其文「沿複」，「其字殊多新特」，「沿複」與「新特」的確是《淮南子》的文字特色。⁸

所言甚是。研究古籍，固然首重細讀原典、玩其文辭，繼而以意逆志。然而，要對篇幅極大、文辭繁縟、矛盾叢生的《淮南》進行細讀工作，容易陷於書中細節而終日不見大體。

近年，已有不少研究先秦兩漢文獻的學者強調文本之義不只存乎文辭之字面意思，更體現於文本的形式和結構。文本結構形成語境。不通語境，則對一字一句的理解亦可能出現偏差。⁹ 茲篇之撰，即旨在考察《淮南》全書之編排結構，務求能挈其裘領、「先立乎其大者」。何謂篇章編排結構？具體言之：根據劉安的設計原意，《淮南》正文二十篇由多少部分組成？¹⁰ 各部分的主題為何？各部分的地位是否平等？若能利用《淮南》書中內證準確回答這些問題，將有助我們跨越矛盾叢生的表象以及文字障礙，直接把握此書大旨，並為往後的全面細讀、重讀《淮南》的工作提供有利條件。

⁸ 陳麗桂：《〈淮南鴻烈〉思想研究》（新北市：花木蘭文化出版社，2013年），頁30。

⁹ Joachim Gentz and Dirk Meyer, "Introduction," in *Literary Form of Argument in Early China*, eds. Joachim Gentz and Dirk Meyer (Leiden: Brill, 2015), pp.17-18.

¹⁰ 《淮南》的後序〈要略〉多次以「《淮南》二十篇」稱呼此書之正文。

二、目前研究之不足

早期中國古籍文本多以單篇流傳。余嘉錫《古書通例》「古書單篇別行之例」：

古之諸子，即後世之文集，前篇已論之詳矣。既是因事為文，則其書不作於一時，其先後亦無次第。隨時所作，即以行世……迨及暮年或其身後，乃聚而編次之……秦、漢諸子，惟《呂氏春秋》、《淮南子》之類為有統系條理，乃一時所成，且並自定篇目，¹¹ 其他則多是散篇雜著，其初原無一定之本也。¹²

所言甚是。而劉安一反當時文本流傳之常態，自行組合二十一篇文章而成一書，如此，則此書之篇章順序、編排結構、乃至篇際關係或有其深意存焉。職是之故，以上種種理應成為學界不容忽視的研究課題。¹³ 然而，《淮南》編排結構素非學界（尤其是中文學界）關注重視的課題。不受關注的原因其實也不難理解：約早於《淮南》一百年前成書的《呂氏春秋》¹⁴和稍後成書的《史記》都是結構分明之作，當中司馬遷（145-90 B.C.）更在〈太史公自序〉明白交代其書之編排結構：

¹¹ 原注：《呂氏春秋》〈序意〉篇曰：「惟秦八年，歲在涪灘，秋，甲子朔，朔之日，良人請問《十二紀》。」《淮南子》〈要略〉篇，詳載二十篇篇名。

¹² 余嘉錫：《目錄學發微 古書通例》（北京：中華書局，2007年），頁265。

¹³ 《呂氏春秋》亦為編者自行編次之書，然學界對此書結構早已有不少精審深入的研究。相較之下，《淮南》結構研究則尚在起步階段。關於《呂氏春秋》結構問題，可參劉殿爵著、何志華譯：《〈呂氏春秋〉文本問題探究並論其對全書編排的意義》，載《採掇英華》編輯委員會編：《採掇英華：劉殿爵教授論著中譯集》（香港：香港中文大學出版社，2004年），頁259-287；何志華：《呂氏春秋管窺》（香港：中華書局，2015年），頁28-85。

¹⁴ 也就是劉安編書時模仿對象之一：劉安把其書稱為「劉氏之書」，切切呼應《呂氏春秋》之書名。然而箇中差異亦不可不辨。首先，著春秋乃僭天子之舉，劉安把其書稱為「劉氏之書」而非「劉氏春秋」，是稍自收斂的做法。其次，《呂氏春秋》之名無疑指向呂不韋一人，但「劉氏之書」則有雙重含義，可以指向劉向一人，也可指向整個劉氏皇族。可以說，劉安刻意保持低調，是為了避免落得呂不韋的下場。事實上，劉安在獻書之後仍平安活了十五年，比呂不韋成功。不少學者以為劉安因著書而落得被殺的下場（東漢王充可能是最早提倡此說之人），這恐怕是不符歷史實情的。而下文將指出，劉安著書其實是為了投武帝所好，而武帝也的確深好其書。

罔羅天下放失舊聞，王跡所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至於茲，著十二本紀，既科條之矣。並時異世，年差不明，作十表。禮樂損益，律曆改易，兵權山川鬼神，天人之際，承敝通變，作八書。二十八宿環北辰，三十輻共一轂，運行無窮，輔拂股肱之臣配焉，忠信行道，以奉主上，作三十世家。扶義倣儻，不令己失時，立功名於天下，作七十列傳。¹⁵

反觀《淮南》後序〈要略〉卻始終未曾明白道破《淮南》篇章分組情況，讀者若因此而斷定《淮南》正文二十篇根本不用再行細分，實亦可以理解。而過往一些西方學者雖曾嘗試探討《淮南》結構問題，但相關論述多為順帶提及式的片言隻語。¹⁶ 而且，當中不少學者都是依據主觀閱讀感受，為《淮南》二十篇進行分組，並且直接說出結論，卻未曾舉出充分證據和進行深入論證。這種以讀者自身為本位的印象式研究，其實缺乏客觀理據支持，而學者之間主觀閱讀感受不同，難免言人人殊。更嚴重的是，這種不重實證的研究方式無助我們理解劉安作為此書編者的設計原意。

而在眾多異說中，「道（本）—事（末）」二分結構之說（即將《淮南》二十篇分成「道／本」和「事／末」兩組）在近年漸成西方學界的主流意見，值得注意。溯其源本，此說最早由加拿大漢學家白光華（Charles Le Blanc）提出。白光華認為《淮南》開首八篇闡述抽象的道理原則，而其後十二篇則為這些道理原則的具體事例和釋述。¹⁷ 然而白光華直接言明結論，卻未曾舉出任何證據支

¹⁵ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），頁3319。

¹⁶ 相關專題研究甚罕見。就筆者耳目所及，唯一的專文是 Andrew Meyer, “Root-Branches Structuralism in the Huainanzi,” in *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, eds. Sarah A. Queen and Michael Puett (Leiden: Brill, 2014), pp. 23-41.

¹⁷ Charles Le Blanc, *Huainanzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*, pp.3-4.

持己說，是故雖有不少學者願從其說，¹⁸ 但亦不乏學者提出異見。例如陸威儀（Mark Edward Lewis）和羅浩（Harold Roth）雖然認同白光華二分之說，卻同時指出《淮南》第九篇〈主術〉應併入「基本原則」一組，然此說同樣缺乏堅實理據支持。¹⁹ 值得注意的是，或因缺乏實證而持論未堅，白光華後來也推翻己說，改為指出《淮南》二十篇實由六部分組成，卻依然未有提出具體書證。²⁰

三、本文的研究方法、研究範圍與主要觀點

可喜的是，近年以梅杰（John Major）為首的一眾西方學者嘗試利用〈要略〉篇中內證證成白光華二分之說。²¹ 這無疑揭示了正確的研究方向，此因〈要略〉乃《淮南》之後序，而古書後序往往能提供關於全書結構的資訊，《史記·太史公自序》便是顯例。然而，在細讀〈要略〉的過程中，筆者發現西方學者提出的書證其實並不能支持他們所得結論。而且，〈要略〉裏面尚有不少有關《淮南》結構的提示有待全面抉發。筆者不揣淺陋，撰成此文，望能拾遺補缺，就前輩學者未盡善處，略陳己見。

¹⁸ Harold Roth 指出西方學者普遍認同 Charles Le Blanc 將二十篇分成兩組之說。而最近出版的《牛津中國古典文學手冊》也指出“Eight ‘Core Chapters’ devoted more specifically to the Way and its workings, while the following twelve ‘Branch Chapters’ show applications and illustrations of the basic principles laid out in the first part”，可見 Le Blanc 之說幾成定論。詳參 Liu Xiaogan ed., *Dao Companion to Daoist Philosophy* (London: Springer, 2015), p.346；Wiebke Denecke, Wai-ye Li & Xiaofei Tian eds., *Oxford Handbook of Classical Chinese Literature* (New York: Oxford University Press, 2017), p.214.

¹⁹ 下文將反駁此說。Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), p.307 和 Liu Xiaogan ed., *Dao Companion to Daoist Philosophy*, p. 346.

²⁰ 他指出「《淮南子》的第一篇〈原道訓〉和〈俶真訓〉可看作是《淮南子》的總綱，表達了《淮南子》最重要、最普遍的原則；接下來的三篇〈天文訓〉、〈地形訓〉、和〈時則訓〉則表達了《淮南子》對天地四時以及整個宇宙的具體構造的看法；第六篇〈覽冥訓〉、第七篇〈精神訓〉和第八篇〈本經訓〉可劃為一組，這三篇所講的主要是宇宙的一般原則是如何跟人的精神和本質相通起來的；第九篇〈主術訓〉、第十篇〈繆稱訓〉、第十一篇〈齊俗訓〉、第十二篇〈道應訓〉、第十三篇〈汜論訓〉、第十四篇〈詮言訓〉、第十五篇〈兵略訓〉亦可劃為一組，這七篇所討論的都是社會與政治的具體問題；第十六篇〈說山訓〉、第十七篇〈說林訓〉和第十八篇〈人間訓〉都沒有明確的討論主題，可劃為「清談」一類；第十九篇〈脩務訓〉和第二十篇〈泰族訓〉是為儒家的兩篇，但這已不是純粹的儒家作品」，見白光華：〈我對《淮南子》的一些看法〉，載陳鼓應主編：《道家文化研究·第六輯》（北京：三聯，1997年），頁198。

²¹ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China* (New York: Columbia University Press, 2010), pp.13-20.

茲先略述本文之論述流程和主要觀點。本文第二章首先介紹當前學界對《淮南》後序〈要略〉性質的理解。本文第三至第五章則從文辭、用韻以及文章結構三方面著眼，逐一細讀〈要略〉各部分，務求全面抉發〈要略〉篇中有關《淮南》結構的提示。我們發現，〈要略〉各部分皆載有揭示全書結構的線索，並且指向同一結論：《淮南》二十篇實由三部分組成，其結構組合乃循三者之序列貫串而成，此即：「1 道（本）—2 事（末）—3 大道（大本）」三分法而非西方學者提出的「1 道（本）—2 事（末）」二分法。《淮南》第一部分由開首八篇組成，其主題為「天地之理」。第二部分則由第九篇到第十八篇組成，其主題為「人間之事」。第三組的地位最高，由第十九篇〈脩務〉和第二十篇〈泰族〉組成，其主題為「帝王之道」。過往學者一致將這兩篇視作「末事」，惟〈要略〉作者在介紹〈脩務〉和〈泰族〉時，其實明白指出兩篇致力論述「大本」、「大道」。可見兩篇並非一般的「道」、「本」，更不可能是更低層次的「事」、「末」。而〈要略〉作者藉一「大」字，強調兩篇持論與前篇迥異不同，亦立意表明〈脩務〉、〈泰族〉兩篇地位特殊，亦最為重要。由此可見，〈要略〉並非中立客觀的後序，其立場明顯傾向以儒學（尤以荀學為主）為宗的〈脩務〉、〈泰族〉兩篇。至於本文第六章則深入《淮南》二十篇正文搜證，詳論《淮南》三部分之命名理據。

無庸諱言，筆者於《淮南子》文本結構上的新發現，乍看令人難以接受和理解：「本」「末」二元往往相對展現，相反相成，本末自足。但在此之上，卻竟有「大本」存在，而成三元分立。若說「本」、「大本」二「本」並存於同一書中，似乎令人匪夷所思。更甚者，這個結構上的新發現顛覆了傳統對《淮南》思想歸屬的理解：自東漢高誘注《淮南》以來，學者多以為《淮南》以道家為本，此因《淮南》開首兩篇即開宗明義闡發老莊之道。一般而言，將全書重心置於書首而非書末，的確比較符合常人的寫作和閱讀習慣，但本文第七章將指出《淮南》之所以有二本並存、「大本」在後的奇怪編排，跟其成書過程密切相關。同時，《淮南》之特殊結構必須被放回西漢文學和政治史的脈絡之上理解，其意義方

顯。簡言之，已有學者指出，若合而觀之，《淮南》二十篇實乃一散體大賦。漢賦的一大特色正是「勸百諷一」、「曲終奏雅」，故《淮南》「大本」在後的編排結構其實符合漢賦的文體特色。而漢賦有「諷」的功能，所謂「勸百諷一」，「勸百」者，無關宏旨之言也；「諷一」者，大本也，此正好對應《淮南》最後「帝王之道」之部。而《淮南》中「帝王之道」所論正是儒學，由此可見，劉安蓋欲游說少主武帝以儒術治國。必須指出，劉安獻書之年實乃朝中儒、道對立的關鍵時刻，以竇太皇太后為首的守舊派多好黃老而排斥儒術，而武帝則欲以儒術治國。因此，劉安著書、編書、獻書之舉，明顯為介入中央政治之行動。可以推想，將以儒學為宗的「大本」之部置於書末之舉，實乃劉安面對政治迫害的潛在威脅下被迫採用的隱微書寫策略（persecution and the art of writing; esoteric writing）。²² 第七章最後提出相關書證，論證「本」、「末」成於文景之時，至於「大本」之部則是後來為投武帝所好而「僭建」出來的部分。在本論文最後部分，筆者將嘗試回應一個可以預見的質疑：東漢高誘精研《淮南》，為之作注，而且得見〈要略〉，為何卻指出此書「旨近老子」？又為何未嘗論及《淮南》之結構？通過考察《淮南》的早期接受史，本文發現，早在西漢之時，已有讀者在欠缺〈要略〉幫助的情況下完全無視《淮南》內部結構，並強行將《淮南》各篇內容按己意重新組合，《淮南》內部結構因而全面瓦解。及至高誘為之作注，雖然得見〈要略〉，卻因已然深受誤讀傳統影響，故未能洞察《淮南》大本在後的事實。

要之，筆者相信從結構角度切入《淮南》，可收牽一髮而動全身之效。重新考察並確定《淮南》結構，不但能為日後的全面細讀工作提供有利條件，更能為《淮南》之成書過程、成書年代、撰作動機、思想歸屬、接受史乃至如何歸納《淮南》哲學體系等議題帶來嶄新啟示。

²² Leo Strauss, "Persecution and the Art of Writing," *Social Research* Vol. 8, No. 4 (November 1941), pp. 488-504.

第二章 〈要略〉的性質、撰作目的與文章結構

〈要略〉乃《淮南》第二十一篇，亦即今本全書最後一篇。學者多以為〈要略〉由劉安本人親撰，²³ 故此，篇中所論能忠實反映此書責任編者、並且總其成者之劉安的看法與立場。作為《淮南》後序，〈要略〉每以「淮南二十篇」稱呼此書，可見《淮南》前二十篇自成一體，是正文，有一定的獨立性，而〈要略〉則不屬正文，只是依附於書末以為讀者理解此書之助。²⁴

〈要略〉不但是可供人靜心閱讀的文本，更是可供人誦讀的口頭表演文本。近年柯馬丁（Martin Kern）從美學特色、語言及用韻等角度論證〈要略〉實為漢賦，而賦在當時主要是供人誦讀的。²⁵ 因此，他推斷劉安在進獻《淮南》時，曾在武帝面前誦讀〈要略〉，以助武帝理解此一巨著之內容綱領。²⁶ 誦讀〈要略〉一事，雖史無明載，卻不失為符合情理的推論，此因《漢書》對劉安入朝獻書一事的簡略記載（「初，安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛祕之」²⁷）中有一疑點：如上所言，《淮南》篇幅極鉅，甚為難讀，試問為何武帝在收書之後（其載

²³ 陳麗桂：《淮南鴻烈思想研究》（新北市：花木蘭文化出版社，2013年），頁30註2；John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.13; Judson Murray, “A Study of ‘Yao Lue’, ‘A Summary of the Essentials’: The *Huainanzi* from the Point of View of the Postface,” *Early China* 29, 2014: 53. 這種推測有其理據，因為〈要略〉作為全書後序，是協助讀者閱讀正文的權威指引。若〈要略〉誤導讀者，則劉安必須負上言責。劉安因此很可能親撰此篇，以確保此篇觀點盡合己意。而且，最了解此書的人必然是編者本人，而〈要略〉正是介紹全書之篇，由編者親自執筆，自亦順理成章。

²⁴ 筆者懷疑今本《文子》作者所見的《淮南》版本正是劉安家藏本，由於乃劉安家藏而非獻予武帝之本，故此正正缺少〈要略〉一篇。理據詳下。

²⁵ 《漢書·藝文志》正言「不歌而誦謂之賦」。Martin Kern, “Creating a Book and Performing It: The ‘Yao lüe’ Chapter of *Huainanzi* as a Western Han Fu,” in *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, (Leiden: Brill, 2014), pp. 124-150. 此文之中譯〈《淮南子》的成書與奏書：論《要略》篇之為賦〉載《北京大學中國古文獻研究中心集刊》第九期（北京：北京大學出版社，2010年），頁436-451。

²⁶ 他同時指出「雖然它最初的創作只是為了某次特別的、甚至一次性的口頭游說，《要略》的寫本很快或者立刻就被附於二十篇之後，給將來的讀者提供指導。」柯馬丁：〈《淮南子》的成書與奏書：論《要略》篇之為賦〉，頁449。

²⁷ 《漢書·淮南衡山濟北王傳》。《漢書》，頁2145。

體是大量竹簡)，即能迅速作出反應？比較合理的解釋是，劉安在獻書之時，曾在武帝面前誦讀後序〈要略〉，以助其迅速了解《淮南》一書之性質。基於上述理由，本文同意並採納柯馬丁之說。²⁸

〈要略〉由四部分組成。第一部分總論《淮南》撰作理念和目標，並且列出二十篇的篇題：

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）[哉]，繁然足以觀終始矣。摠要舉凡，而語不剖判純樸，靡散大宗，則為人之惛惛然弗能知也；故多為之辭，博為之說，又恐人之離本就末也。故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道，則無以與化游息。故著二十篇，有《原道》，有《俶真》，有《天文》，有《地形》，有《時則》，有《(冥覽)[覽冥]》，有《精神》，有《本經》，有《主術》，有《繆稱》，有《齊俗》，有《道應》，有《汜論》，有《詮言》，有《兵略》，有《說山》，有《說林》，有《人間》，有《脩務》，有《泰族》也。²⁹

第二部分則分述《淮南》二十篇各篇的旨要：

《原道》者，盧牟六合，混沌萬物，象太一之容，測窈冥之深，以翔虛無之軫。託小以苞大，守約以治廣，使人知先後之禍福，動靜之利害。誠通其志，浩然可以大觀矣。欲一言而寤，(時)則尊天而保真；欲再言而通，則賤物而貴身；欲參言而究，則外欲而反情。執其大指，以內洽五藏，濺

²⁸ Martin Kern 的觀點已廣為西方學界接受。參看 John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.14 & pp.841-847.。

²⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》（香港：香港中文大學出版社，2013年），頁873-874。

(澆)[漬]肌膚，被服法則，而與之終身，所以應待萬方，覽耦百變也，若轉丸掌中，足以自樂也。《倣真》者，窮逐終始之化，羸垺有無之精，離別萬物之變，合同死生之形，使人知遺物反己，審仁義之間，通同異之理，觀至德之統，知變化之紀，說符玄妙之中，通(迴)[迴]造化之母也。《天文》者，所以和陰陽之氣，理日月之光，節開塞之時，列星辰之行，知逆順之變，避忌諱之殃，順時運之應，法五神之常，使人有以仰天承順，而不亂其常者也。《地形》者，所以窮南北之(脩)[長]，極東西之廣，經山陵之形，區川谷之居，明萬物之主，知生類之眾，列山淵之數，規遠近之路，使人通週周備，不可動以物，不可驚以怪者也。《時則》者，所以上因天時，下盡地力，據度行當，合諸人則，刑十二節，以為法式，終而復始，轉於無極，因循倣依，以知禍福，操舍開塞，各有龍忌，發號施令，以時教(期)[基]，使君人者知所以從事。《覽冥》者，所以言至精之通九天也，至微之淪無形也，純粹之入至清也，昭昭之通冥冥也。乃始攬物(物)引類，覽取(橋)[橋]掇，浸想宵類，物之可以喻意象形者，乃以穿通窘滯，決瀆壅塞，引人之意，繫之無極，乃以明物類之感，同氣之應，陰陽之合，形埒之朕，所以令人遠觀博見者也。《精神》者，所以原本人之所由生，而曉寤其形骸九竅，取象於天，合同其血氣，與雷霆風雨，比類其喜怒(與)[於]晝宵寒暑。(並明)，審死生之分，別同異之跡，節動靜之機，以反其性命之宗。所以使人愛養其精神，撫靜其魂魄，不以物易己，而堅守虛无之宅者也。《本經》者，所以明大聖之德，通維初之道，埒略衰世古今之變，以褒先聖之隆盛，而貶末世之曲政也。所以使人黜耳目之聰明，靜精神之感動，樽流遁之觀，節養性之和，分帝王之操，列小大之差者也。《主術》者，君人之事也，所以因(作)任督責，使群臣各盡其能也。明攝權操柄，以制群下，提名責實，考之參伍，所以使人主秉數持要，不妄喜怒也。其數直施而正邪，外私而立公，使百官條通而輻湊，(名)[各]務其業，人致其功，此主術之明也。《繆稱》

者，破碎道德之論，差次仁義之分，略雜人間之事，摠同乎神明之德，假象取耦，以相譬喻，斷短為節，以應小具，所以曲說攻論，應感而不匱者也。《齊俗》者，所以一群生之短脩，同九夷之風（氣）〔采〕，通古今之論，貫萬物之理，財制禮義之宜，擘畫人事之終始者也。《道應》者，攬掇遂事之蹤，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。《汜論》者，所以箴縷繚緞之間，櫛楔吮齟之郤也。接徑直施，以推本樸，而兆見得失之變、利病之（文）〔反〕，所以使人不妄沒於勢利，不誘惑於事態，有符矚睨，兼稽時世之變，而與化推移者也。

《詮言》者，所以譬類人事之指，解喻治亂之體也。差擇微言之眇，詮以至理之文，而補縫過失之闕者也。《兵略》者，所以明戰勝攻取之數，形機之勢，詐譎之變，體因循之道，操持後之論也。所以知戰陣分爭之非道不行也，知攻取堅守之非德不強也。誠明其意，進退左右无所擊危，乘勢以為資，清靜以為常，避實就虛，若驅群羊，此所以言兵也。《說山》、《說林》者，所以竅窈穿鑿百事之壅遏，而通行貫扃萬物之窒塞者也。假譬取象，異類殊形，以領理人之意，懈墮結（細）〔紐〕，說（捍）〔擇〕搏困，而以明事埒（事）者也。《人間》者，所以觀禍福之變，察利害之反，鑽脈得失之跡，標舉終始之壇也。分別百事之微，敷陳存亡之機，使人知禍之為福，亡之為得，成之為敗，利之為害也。誠喻至意，則有以傾側偃仰世俗之間，而无傷乎讒賊螫毒者也。《脩務》者，所以為人之於道未淹，味論未深，見其文辭，反之以清淨為常，恬（愜）〔淡〕為本，則懈（隨）〔墮〕分學，縱欲適情，欲以偷自佚，而塞於大道也。今夫狂者无憂，聖人亦无憂。聖人无憂，和以德也；狂者无憂，不知禍福也。故通而无為也，與塞而无為也（同），其无為則（通）〔同〕，其所以无為則異。故為之浮稱流說其所以能聽，所以使學者孳孳以自幾也。《泰族》者，橫八極，致高崇，上明三光，下和水土，經古今之道，治倫理之序，摠萬方之指，而歸之一本，以經緯治道，紀綱王事。乃原心術，理情性，以館清平之靈，

澄澈神明之精，以與天和相嬰薄。所以覽五帝三王，懷天氣，抱天心，執中含和，德形於內，以著凝天地，發起陰陽，序四時（之），正流方，綏之斯寧，推之斯行，乃以陶冶萬物，游化群生，唱而和，動而隨，四海之內，一心同歸。故景星見，祥風至，黃龍下，鳳巢列樹，麟止郊野。德不內形，而行其法藉，〔專〕用制度，神祇弗應，福祥不歸，四海弗賓，兆民弗化。故德形於內，治之大本。此《鴻烈》之《泰族》也。³⁰

第三部分力陳各篇之間的關係，強調二十篇乃必須順序閱讀的連續體：

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。故言道而不明終始，則不知所倣依；言終始而不明天地四時，則不知所避諱；言天地四時而不引譬援類，則不識精微；言至精而不原人之神氣，則不知養生之機；原人情而不言大聖之德，則不知五行之差；言帝道而不言君事，則不知小大之衰；言君事而不為稱喻，則不知動靜之宜；（以）〔言〕稱喻而不言俗變，則不知合同大指；已言俗變而不言往事，則不知道德之應；知道德而不知世曲，則无以耦萬方；知汎論而不知詮言，則无以從容；通書文而不知兵指，則无以應卒；已知大略而不知譬諭，則无以推明事；知公道而不知人間，則无以應禍福；知人間而不知脩務，則无以使學者勸力。欲強省其辭，覽揔其要，弗曲行區入，則不足以窮道德之意。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。其言有小有巨，有微有粗，指奏卷異，各有為語。今專言道，則无不在焉，然而能得本知末者，其唯聖人也。今學者无聖人之才，而不為詳說，則終身顛頓乎混溟之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。今《易》之《乾》、《坤》足以窮道通意也，

³⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 874-885。

八卦可以識吉凶、知禍福矣，然而伏戲為之六十四變，周室增以六爻，所以原測淑清之道，而摺逐萬物之祖也。夫五音之數，不過宮、商、角、徵、羽，然而五絃之琴不可鼓也，必有細大駕和，而後可以成曲。今畫龍首，觀者不知其何獸也，具其形，則不疑矣。今謂之道則多，謂之物則少，謂之術則博，謂之事則淺，推之以論，則无可言者，所以為學者，固欲致之不言而已也。夫道論至深，故多為之辭以（杼）〔抒〕其情；萬物至眾，故博為之說以通其意。辭雖壇卷連漫，絞紛遠（援）〔緩〕，所以洮汰滌蕩至意，使之无凝竭底滯，捲握而不散也。夫江、河之腐鬻不可勝數，然祭者汲焉，大也。一杯酒（白）〔甘〕，蠅漬其中，匹夫弗嘗者，小也。誠通乎二十篇之論，睹凡得要，以通九野，徑十門，外天地，捍山川，其於逍遙一世之間，宰匠萬物之形，亦優游矣。若然者，挾日月而不爇，潤萬物而不耗。曼兮洮兮，足以覽矣！藐兮浩浩，曠曠兮，可以游矣！³¹

第四部分則力陳《淮南》一書在學術史上的獨特性：

文王之時，紂為天子，賦斂无度，戮殺无止，康梁沉湎，宮中成市，作為炮格之刑，剝諫者，剔孕婦，天下同心而苦之。文王四世纍善，脩德行義，處（岐）〔岐〕周之間，地方不過百里，天下二垂歸之。文王欲以卑弱制強暴，以為天下去殘（余）〔除〕賊而成王道，故太公之謀生焉。文王業之而不卒，武王繼文王之業，用太公之謀，悉索薄賦，躬擐甲冑，以伐无道而討不義，誓師牧野，以踐天子之位。天下未定，海內未輯，武王欲昭文王之令德，使夷狄各以其賄來貢，遼遠未能至，故治三年之喪，殯文王於兩楹之間，以俟遠方。武王立三年而崩，成王在襁緇之中，未能用事，蔡叔、管叔輔公子祿父而欲為亂。周公繼文王之業，持天子之政，以股肱

³¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 885-888。

周室，輔翼成王。懼爭道之不塞，臣下之危上也，故縱馬華山，放牛桃林，敗鼓折（抱）〔抱〕，搢笏而朝，以寧靜王室，鎮撫諸侯。成王既壯，能從政事，周公受封於魯，以此移風易俗。孔子脩成康之道，述周公之訓，以教七十子，使服其衣冠，脩其篇籍，故儒者之學生焉。墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不（悅）〔悅〕，厚葬靡財而貧民，〔久〕服傷生而害事，故背周道而用夏政。禹之時，天下大水，禹身執藁畚，以為民先，別河而道九歧，鑿江而通九路，辟五湖而定東海。當此之時，燒不暇擯，濡不給扞，死陵者葬陵，死澤者葬澤，故節財、薄葬、閒服生焉。齊桓公之時，天子卑弱，諸侯力征，南夷北狄，交伐中國，中國之不絕如綫。齊國之地，東負海而北鄆河，地狹田少，而民多智巧。桓公憂中國之患，苦夷狄之亂，欲以存亡繼絕，崇天子之位，廣文、武之業，故《管子》之書生焉。齊景公內好聲色，外好狗馬，獵射忘歸，好色无辨，作為路寢之臺，族鑄大鍾，撞之庭下，郊雉皆响，一朝用三千鍾贛，梁丘據、子家嚮導於左右，故晏子之諫生焉。晚世之時，六國諸侯，谿異谷別，水絕山隔，各自治其境內，守其分地，握其權柄，擅其政令，下无方伯，上无天子，力征爭權，勝者為右，恃連與（國），約重致，剖信符，結遠援，以守其國家，持其社稷，故縱橫脩短生焉。申子者、韓昭釐之佐，韓、晉別國也，地墪民險，而介於大國之間，晉國之故禮未滅，韓國之新法重出，先君之令未收，後君之（今）〔令〕又下，新故相反，前後相繆，百官背亂，不知所用，故刑名之書生焉。秦國之俗，貪狼強力，寡義而趨利，可威以刑，而不可化以善，可勸以賞，而不可厲以名，被險而帶河，四塞以為固，地利形便，畜積殷富，孝公欲以虎狼之勢而吞諸侯，故商鞅之法生焉。若劉氏之書，觀天地之象，通古今之論，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，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，拘繫牽連於物，而不與世推移也，故置之尋常而不塞，（市）

〔布〕之天下而不窺。³²

值得注意的是，〈要略〉第一和第三部分的論述次序和結構十分相似，兩部分遙相呼應，互文相補。故下文第五章將並列分析這兩部分的内容。而〈要略〉既為誦讀表演而作，這意味著篇中交代的一些重要資訊必會重複出現，以確保聽者能準確把握這些資訊。

³² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 888-894。

第三章 〈要略〉第一部分分析

—— 從篇題之義及其押韻模式重探《淮南》結構

事實上，有關《淮南》二十篇結構方面的訊息確實在〈要略〉篇中屢屢重複出現。本章將集中討論〈要略〉第一部分所蘊藏的關乎《淮南》結構的信息。

一、「又恐人之離本就末」解詁

〈要略〉第一部分羅列了《淮南》二十篇之篇題。但在此之前，〈要略〉先用三段文字交代著書目標，當中明確包含兩組關鍵詞：「道」和「事」。

(A) 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，繁然足以觀終始矣。

(B) 摠要舉凡，而語不剖判純樸，靡散大宗，則為人之惛惛然弗能知也；

故多為之辭，博為之說，

又恐人之離本就末也。

(C) 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。³³

³³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 873。

當中所述「要」、「凡」、「大宗」、「純樸」和「本」皆為「道」的別稱，是原則、要領。³⁴ 道是抽象而難以言盡的道理原則，也是萬物的主宰，得道之人可與造化者遊息。然而大道高妙深奧，難以直接應用於實際人事。

道乃事之宗，道衍生各種人事。故「事」即「末」，也是在「剖判」、「靡散」大道後所分裂衍生出來的。人事繁複，不一而足，故必須「多為之辭，博為之說」。³⁵ 事乃道於人世的展現，務實具體，可以言語詮釋，但片面執滯，得之者雖可消極應付世事、「與世浮沉」，但未能上達「與化遊息」的積極逍遙境界。

為便省覽，現以圖表歸納和比較「道」、「事」的別稱、定義和特質。在往後的討論中，我們仍要不時回顧此表：

道	事
一體：要、本、凡、大宗、純樸	分散不一：剖判、靡散大道而成 數量甚多：多為之辭，博為之說
難以理喻：人之惛惛然弗能知	容易表述：多為之辭，博為之說
超凡入聖：得之可「與化遊息」	消極人世：得之可「與世浮沉」

而〈要略〉既然開宗明義指出著書旨在涵蓋「道」、「事」（段 A：「夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事」），以梅杰（John Major）為首的一眾西方學者因而援引此段以坐實白光華之說，以為《淮南》二十篇正正只由「道」、「事」兩

³⁴ 《淮南子·本經》有「今背其本而求之於末，釋其要而索之於詳，未可與言至也」之說，可見「本」乃「要」而「末」即「詳」。

³⁵ 《淮南子·本經》有「晚世學者，不知道之所一體，德之所總要，取成〔事〕之迹，相與危坐而說之，鼓歌而舞之，故博學多聞，而不免於惑」之說，可見「道」乃「總要」、「一體」而「事」、「迹」甚「博」。

部分組成，先言道而後論事。³⁶ 此說看似合理，卻忽略了（B）段所蘊藏的一項重要訊息。請再看（B）段：

1. 摠要舉凡，而語不剖判純樸，靡散大宗，則為人之惛惛然弗能知也；
2. 故多為之辭，博為之說， [月]
3. 又恐人之離本就末也。 [月]

在〈要略〉第一部分中，（B）段處於（A）、（C）兩段之間，亦即處於承上啟下的位置。麥笛（Dirk Meyer）考察先秦傳世和出土文獻，發現處於這個位置的文字往往帶有關鍵資訊。³⁷ 尤其值得注意的是，（B）段惟獨第二、三句押韻，可見劉安在朗讀時或會特別強調這兩句，使聽者留心箇中重要信息。但箇中究竟有何重要信息？嘗試論之，（B）段首句指出，若作者只「摠要舉凡」（言道舉要）而不「剖判純樸，靡散大宗」（解散大道，下達言事），那麼讀者就會因為大道、大原則過於抽象而迷惘。而（B）段第二句以「故」字領起，可見此句講述補救之法：只要作者解散大道，下達言事，多為之辭，博為之說，那就不怕讀者就會因大道過於抽象而迷惘了。但是，（B）段第三句隨即否決第二句的補救方法。值得注意的是，（B）段第二句其實有歧義。其中一個可能的解釋是，作者**乾脆放棄言道**，直接言事，「多為之辭，博為之說」。另一個可能的解釋是，作者在**言道之後，繼而言事**；先談抽象，繼而坐實之。然而只有後一種解釋才是正確的，

³⁶ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.15: “We agree with Le Blanc’s description of the structure of the text and his argument that the text shifts from basic principles to applications and illustrations. [...] It is further supported by the explicit language of the postface, which characterizes the change in emphasis in accordance with two complementary claims: that the work moves from explicating principles of the Way (dao 道) to illustrating its various applications in affairs (shi 事; that is, the ordinary tasks and concerns of human), and from roots (ben 本) to branches (mo 末).”

³⁷ 麥笛（Dirk Meyer）指出在早期中國文本中，若一對平衡論述之間被一段異質文字分隔開，那麼那段隔開了平衡論述的文字往往帶有至關重要的訊息，麥笛稱之為「principal insertion」。在這段〈要略〉裏，（A）、（C）都帶有「道」、「事」兩個關鍵詞，因此可被視為平衡論述；而（B）則為「Principal insertion」。關於「Principal insertion」的討論可參 Dirk Meyer, *Philosophy on Bamboo* (Leiden: Brill, 2012), p.99 以及 Dirk Meyer, “Truth Claim with no Claim to Truth: Text and Performance of the “Qiu shui” Chapter of the Zhuangzi” in Joachim Gentz and Dirk Meyer eds., *Literary Form of Argument in Early China* (Leiden: Brill, 2014), p.306 n.28.

理由是，細心思量（B）段第三句「離本就末」四字的涵意，當中「就」字，解作由某一點趨向、靠近另一點；而「離」字則暗示讀者本來已處於「本」這個起點，否則也就根本談不上「離本」了，就正如無家之人根本不能離家出走。所以，第二句的正確解釋只能是：在言道之後（在本），繼而言事（離本、就末）。但第三句隨即否決第二句所提出的「先言道、後言事」補救方法，指出「離本就末」仍不理想。討論至此，我們不難發現，（B）段並不是在重複（A）段所說明的《淮南》在內容上必須同時涵蓋「道／本」、「事／末」兩端的道理。因為正如作者在（B）段所言，即使在「摠要舉凡」後「剖判純樸，靡散大宗」，以求在內容上涵蓋「道」、「事」，仍可能會令讀者「離本就末」，可見（B）段已然觸及此書編排順序、閱讀次序和讀者閱讀體驗的問題。為何作者不希望讀者「離本就末」？唯一的合理解釋是，〈要略〉作者認為只言抽象之「本」固然行不通，但先言本而後再言末事，雖然在內容上看似完足，卻會使讀者的閱讀歷程停留在末事之部，由本趨末，末事變相成為全書結論定論。與此密切相關的是，〈要略〉另一處指出讀者必須順序閱讀此書，否則不能盡得其妙。正是西方學者最早點出〈要略〉規定了閱讀順序的事實，³⁸ 但他們卻並未想到，若然《淮南》二十篇真的只由兩部分組成，先言道而後言事，那麼讀者順序讀之，豈非正是「離本就末」？〈要略〉既已清楚指出讀者必須順序閱讀此書，又同時指出不欲讀者「離本就末」，那麼《淮南》一書就絕不可能只由「本」、「末」兩部分組成，否則便違反了作者的表述原則，自相矛盾。

³⁸ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.14: “There 【引者按：指〈要略〉】，readers will see that they are intended to proceed from the beginning of the work to its end, reading its chapters successively and reaping the benefits that each offers. Thus the *Huainanzi* constitutes a coherent work, following a purposeful organization that is anything but haphazard. The authors’ vision of the text is one of interlinked and overarching coherence built on a cumulative reading of its individual chapters.” 又參 Judson Murray, “A Study of ‘Yao Lue’, ‘A Summary of the Essentials’: The *Huainanzi* from the Point of View of the Postface,” in *Early China* 29, 2014: 75&78; Martin Kern, “Creating a Book and Performing It: The ‘Yao lue’ Chapter of *Huainanzi* as a Western Han Fu.” In *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, pp.134-136.

因此，我們可以根據「又恐人之離本就末」一語的提示作出推測：為免讀者「離本就末」而不歸本，《淮南》編者很可能在「末」部之後另設第三部分，而此第三部分必與「道」、「本」有關，以助讀者在順序閱讀的情況下回歸大本。³⁹

在體察〈要略〉第一部分（B）段「又恐人之離本就末」一語之深意後，我們可順勢重新審視（C）段中「而」字之義。「而」字作為連詞，可以表述並列關係（例如「圓而神」），此即「**並列連詞**」。⁴⁰「而」字也可用作「**順承連詞**」，譯作「而後」：「順承連詞連接謂詞性成分，所連接的兩項，一般在時間上有先後相承的關係」。⁴¹（例如「學而時習之」，先「學」而後「習」）。過往學者多以「而」字的「**並列**」用法理解〈要略〉第一部分（C）段，以為劉安是在說本末二端相反相成、缺一不可的道理：

故言道₁而不言事，則無以與世浮沉；

言事而不言道₂，則無以與化遊息。

根據傳統解法，道₁等於道₂。例如陳廣忠把此段譯成：

如果只談論大道而不談人事，那麼便沒有辦法和社會一起共處；

光談論人事而不談大道，那麼便不能和自然變化一起行止。⁴²

西方學者對這段的理解也跟陳廣忠相同。⁴³類似的句式是《論語》「學而不思則

³⁹ 至於第三部分所論的「道」、「本」跟《淮南》第一部分所論的「道」、「本」有何異同，目前線索仍然有限，只能暫時存而不論。討論詳下文第三、四章。

⁴⁰ 姚振武：《上古漢語語法史》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁312-313；317-318。

⁴¹ 姚振武：《上古漢語語法史》，頁321-322。

⁴² 陳廣忠：《淮南子譯注》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁1096。

⁴³ 如 Sarah Queen 和 Judson Murray 把此段譯為：

Thus, if we speak of the Way but do not speak of affairs,
There would be no means to shift with the times.

罔，思而不學則殆」。《論語》強調學、思缺一不可，而過往學者則以為劉安強調本、末缺一不可。必須指出，若脫離〈要略〉上下文語境，傳統解法表面上並無問題。⁴⁴ 但是，如果將(C)段放回〈要略〉第一部分的語境脈絡之上理解，(C)段理應承接並重申(B)段之意。從上文對(B)段的分析可見，《淮南》編者直言不欲讀者離本就末。這已不是在說「道」、「事」必須並存於一書的道理，而是已然涉及論述、閱讀次序的問題了。若按照傳統對「而」字的理解，(C)段只是著眼於內容，指出「道」、「事」必須並存，缺一不可，但(B)段在論述先後次序上的說明在(C)段中則找不到任何照應。傳統解法既然不盡理想，這迫使我們嘗試以「而」字的「順承」用法理解此句，全句意思變為：

在言道₁之後不繼而言事，則讀者無法與俗世浮沉；

在言事之後不繼而言道₂，則讀者無法與造化者遊息。

如此理解，則道₁並不全然等於道₂：道₁、道₂分別處於全書首尾，而「事」則居中。新解優勝之處在於可以充分承接、呼應(B)段之意。更重要的是，若從語境脈絡著眼，〈要略〉第一和第三部分在論述次序上十分相似，遙相呼應，互文相補。而用以表示相承關係的「而」的另一用例恰正處於〈要略〉第三部分中，且跟第一部分的(C)段處於同一「論述層次」，故可並列分析。何謂「論

[Conversely], if we speak of affairs but do not speak of the Way,

There would be no means to move with [to process of] transformation. (括號為譯者所加)

Sarah Queen 和 Judson Murray 對這段的理解其實跟陳廣忠並無二致，但英譯更能突顯問題所在。當中以「the Way」譯道₁和道₂，足見其以為道₁等於道₂，道₁和道₂指向同一大道 (the Way)。而「Conversely」一詞的出現更屬增字解經，尤其突顯了 Sarah Queen 和 Judson Murray 對「而」字用作表示平行關係的理解：因為只有「只言道而不言事」和「只言事而不言道」才是兩種相反的情況。如果 Sarah Queen 和 Judson Murray 是把「而」字理解成用以表相承之義的話，那「言道之後不言事」和「言事之後不言道」只是兩種不同而非相反的情況，那麼在翻譯時就不會加插「conversely」一詞了。John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, pp.848-849.

⁴⁴ 更何況《淮南》他篇亦有句式相近的語例。《淮南子·人間訓》「知天而不知人，則无以與俗交；知人而不知天，則无以與道遊」中的「而」字明顯是用作表示並列關係，表述必須同時兼知「天」、「人」的道理。劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 766。

述層次」？簡單言之，〈要略〉第一和第三部分的論述皆可細分成三段：

	第一部分(1)	第三部分(3)
層次 1	第一段(1.1)	第一段(3.1)
層次 2	第二段(1.2)	第二段(3.2)
層次 3	第三段(1.3)	第三段(3.3)

處於同一層次的文字的句式和意思往往相同，故可相互參證，互文見義。⁴⁵ 而〈要略〉第三部分用以表示相承關係的「而」字，正好跟第一部分的（C）段同處於「層次 2」。先看〈要略〉第三部分：

故言道 [按：指〈原道〉第一]
 而不明終始， [指〈倣真〉第二]
 則不知所倣依；
 言終始 [指〈倣真〉第二]
 而不明天地四時， [指〈天文〉第三、〈地形〉第四、〈時則〉第五]
 則不知所避諱……
 故著書二十篇……⁴⁶

此中「而」字只能分析成用以表示順承關係。全段意思是，如果只寫第一篇而不接續寫第二篇，那讀者就不明白某事；如果只寫第二篇而不繼而寫第三到五篇，那讀者就會不明白某事，如此類推，一氣直下，以見二十篇各篇前呼後應，環環相扣。柯馬丁指出上引這段〈要略〉把二十篇描述成一不斷之鏈，其說可從。⁴⁷

⁴⁵ 更詳細的文字和圖表分析見第五章。

⁴⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 885-886。

⁴⁷ 柯馬丁：《〈淮南子〉的成書與奏書：論〈要略〉篇之為賦》，頁 446。

現在並觀與上引〈要略〉第三部分相對應的第一部分的（C）段：

〈要略〉第三部分	第一部分（C）段
<p>故言道(而)不明終始， 則不知所倣依； 言終始(而)不明天地四時， 則不知所避諱…… 故著書二十篇……</p>	<p>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。 故著二十篇……</p>

兩處句式完全相同，都是「言 X 而不 Y，則 Z……故著（書）二十篇」，而且處於同一論述層次，故可以相互旁通參證，以彼律此。我們既已肯定〈要略〉第三部分中的「而」字只能分析成用以表示相承關係，一氣直下，以見二十篇各篇前呼後應，環環相扣。準此推論，第一部分（C）段中的「而」字也只能理解為用以表示相承關係的「順承連詞」，而（C）段也就只能解讀成：

故言道 [按：指《淮南》第一部分]

之後不繼而言事，[指《淮南》第二部分]

則無以與世浮沉；

言事 [指《淮南》第二部分]

之後不繼而言道，[指《淮南》第三部分]

則無以與化遊息。

此乃一氣直下的論述，而非「A 而不 B，B 而不 A」的迴環往復式論述。

二、從篇題之義看《淮南》二十篇之編排結構

前文已指出，〈要略〉第一部份開首段（B）第二句提出先論道而後論事的補救方法，但第三句隨即否決這個方案，此因如此編排，仍會使讀者「離本就末」。段（C）則再次重申目前困局，指出若作者在論事後不繼而論道，則讀者始終無法「與化遊息」。〈要略〉第一部份繼而隨即羅列《淮南》二十篇之篇題：

故著二十篇，有《原道》，有《俶真》，有《天文》，有《地形》，有《時則》，有《覽冥》〔覽冥〕，有《精神》，有《本經》，有《主術》，有《繆稱》，有《齊俗》，有《道應》，有《汜論》，有《詮言》，有《兵略》，有《說山》，有《說林》，有《人間》，有《脩務》，有《泰族》也。⁴⁸

以「故」字領起全段，可見劉安以為著成二十篇便可完全解決以上困局。由此可以推知，二十篇應該由本、末、本三部分組成，如此則讀者順序讀下，則先離本就末，最終得以返本。而二十篇篇題之命名確實透露了《淮南》二十篇的三分結構。我們觀察到的首個現象是，首八篇篇題多與「本」、「道」有關：

第一篇〈原道〉之「原」，本、源、始也；「道」，本也。

第二篇〈俶真〉之「俶」，始也；⁴⁹「真」，真宰也、宗也、道也。

第五篇〈時則〉之「則」，法則常道也。

第六篇〈覽冥〉之「冥」，亦道也。⁵⁰

⁴⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 873-874。

⁴⁹ 《爾雅·釋詁》「初、哉、首、基、肇、祖、元、胎、俶、落、權輿、始也。」宗福邦等主編：《故訓匯纂》（北京：商務印書館，2007年），頁 132。

⁵⁰ 〈要略〉指出〈原道〉「象太一之容，測窈冥之深，以翔虛無之軫」，太一、窈冥、虛無同為道之別稱。劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 874。

第七篇〈精神〉之「精」，亦道也。⁵¹

第八篇〈本經〉之「經」，常道也；「本」，道也。⁵²

可見此中各篇篇題多與「本」、「道」相關，此即上引〈要略〉所言之「純樸」、「大宗」也。至於第三篇〈天文〉和第四篇〈地形〉兩篇，《淮南子·俶真》已指出在「純樸（按：即大道）未散」之時，聖人「提挈天地而委萬物」，⁵³ 意謂懷道之人通曉天地之理。是以《淮南》在論道論本時，不忘討論天文地理。值得注意的是，如上所述，〈要略〉作者首先藉「又恐人之離本就末」一語暗示《淮南》由本、末、本三部分組成。及至設定篇題時，又刻意將首篇命名為〈原道〉，同時將第八篇命名為〈本經〉，藉此提醒聽者和讀者，論道、論本一組其實始於〈原道〉，並以第八篇〈本經〉為終結。兩篇的篇題，彷彿括號之兩端，標示論道、論本的首八篇其實自成一體。

〈要略〉已指出《淮南》言道之後隨即言事，以防讀者迷失於抽象大道之中。而〈要略〉亦已指出「事」的特色有三（請參第三章頁 18 之表）：其一是可以言詮，其二是數量甚多，其三是助人「與世浮沉」，作風務實。果然，《淮南》其後十篇的篇題正能反映這三個特色：

首先，第九篇〈主術〉、第十一篇〈齊俗〉、第十二篇〈道應〉、第十五篇〈兵略〉、第十八篇〈人間〉五篇篇題皆呼應「與世浮沉」、著重助人應付人世之事的「言事」定義：「主術」一語具法家色彩，⁵⁴ 暗示此篇針對現實世界之政治立論，

⁵¹ 徐復觀指出「精當是與道為同質的東西」。徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁 217。

⁵² 高誘解題云「本，始也。經，常也。」陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 322。又參宗福邦等主編：《故訓匯纂》，頁 1740-1741。

⁵³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 65。

⁵⁴ 用例有二，並皆出自法家人物之言。其中一例出自《韓非子·外儲說左下》：「而簡主之應人臣也失主術。朋黨相和，臣下得欲，則人主孤；群臣公舉，下不相和，則人主明。」梁啟雄：《韓子淺解》（北京：中華書局，2009 年），頁 295。另一例則出自《史記·李斯列傳》李斯之

與前篇詳論高妙玄遠之道的作風截然不同。〈齊俗〉之「俗」顯然指涉人世。〈道應〉者，道於人世之應用也。〈兵略〉者，言兵事，顯然指涉人世。而〈人間〉指涉人世，自不待言。

其餘五篇則呼應「多為之辭、博為之說」的「言事」定義：第十篇〈繆稱〉之「稱」、第十三篇〈汜論〉之「論」、第十四篇〈詮言〉之「言」、第十六、十七篇〈說山〉、〈說林〉之「說」並皆呼應人事可以言詮的定義。

至於〈汜論〉之「汜」呼應「多」、「博」，而〈說山〉、〈說林〉二題尤為傳神，暗示兩篇所載之言說豐如山林之無盡藏也。

由此可見，此十篇居中言事，分裂本道而成千枝萬葉，作風務實，自成一組。而這部分既論人間世之事，故〈要略〉作者重施故技，將此組首篇命名為〈主術〉，同時將此組之末篇命名為〈人間〉，藉此提示聽者和讀者，論人事的一組始於〈主術〉，並以第十八篇為終結。

言事一組既以第十八篇〈人間〉為終結，那麼之後的兩篇理應為論本論道之篇，以防讀者「離本就末」而不歸本。而〈脩務〉、〈泰族〉兩篇篇題確實跟人事再無關係。

先為「脩務」解題。〈脩務〉內文有「本業所修、方術所務」之說，「脩」、

言：「且夫儉節仁義之人立於朝，則荒肆之樂輟矣；諫說論理之臣閒於側，則流漫之志詘矣；烈士死節之行顯於世，則淫康之虞廢矣。故明主能外此三者，而獨操主術以制聽從之臣，而修其明法，故身尊而勢重也。凡賢主者，必將能拂世磨俗，而廢其所惡，立其所欲，故生則有尊重之勢，死則有賢明之謚也。是以明君獨斷，故權不在臣也。然後能滅仁義之塗，掩馳說之口，困烈士之行，塞聰揜明，內獨視聽，故外不可傾以仁義烈士之行，而內不可奪以諫說忿爭之辯。」司馬遷：《史記》，頁 2995。

「務」皆有積極經營、奮發上進之意。〈要略〉在介紹〈脩務〉時便指出此篇欲使「學者孳孳以自幾」、「使學者勸力」，⁵⁵ 而〈脩務〉內文又指出修學之人「覽物之博，通物之壅，觀始卒之端，見無外之境」，最終達致「超然獨立，卓然離世」的境界，⁵⁶ 由此可見〈脩務〉毫無「與世浮沉」（即〈要略〉對「事」的定義）的被動、消極、入世意味，故必不屬言事一組。

至於〈泰族〉之「泰」，大之又大也，足見此篇地位之超然。族者，湊也，⁵⁷ 湊合、會合也。合而言之，「泰族」者，「最大的湊合」，亦即全書之總綱提要。

「泰族」一語甚罕見，或典出《逸周書·作雒解》，篇中周公指出洛邑乃「天下之大湊」：

周公敬念於後曰：「予畏周室克追，俾中天下，及將致政，乃作大邑成周於土中。城方千七百二十丈，郭方七百里。南繫于洛水，地因於邠山，以為天下之大湊。」⁵⁸

「大湊」即「泰族」。如果說洛邑乃天下之大都，那麼〈泰族〉就是《淮南》全書的**大本大要**了。

綜上所述，通過考察篇題之義，我們發現首八篇篇題皆與本、道相關，其後十篇篇題皆與人事相關，至於最後兩篇篇題則皆與人事無關，自成一組。

⁵⁵ 陳廣忠也準確指出「脩務，就是勉勵人們要致力事業，及時奮進，為濟救萬民而立功」。陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 985。

⁵⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 797。

⁵⁷ 《廣雅·釋言》「族，湊也。」宗福邦等主編：《故訓匯纂》，頁 1000。

⁵⁸ 黃懷信、張懋鎔、田旭東撰：《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 524-529。

三、從篇題押韻模式看《淮南》二十篇之結構

最先提出從篇題押韻的角度考察《淮南》結構的學者是柯馬丁(Martin Kern)。

柯馬丁仔細分析了《淮南》二十篇篇題的押韻情況：

故著二十篇：

有〈原道〉，

有〈俶真〉，[真]

有〈天文〉，[真]

有〈地形〉，[耕]

有〈時則〉，

有〈覽冥〉，[耕]

有〈精神〉，[真]

有〈本經〉，[耕]（真耕合韻，標為韻A）

有〈主術〉，

有〈繆稱〉，[蒸]

有〈齊俗〉，

有〈道應〉，[蒸]（韻B）

有〈汜論〉，

有〈詮言〉，[元]

有〈兵略〉，

有〈說山〉，[元]

有〈說林〉，

有〈人間〉，[元]（韻C）

有〈脩務〉， [侯]

有〈泰族〉也。[屋]（侯屋合韻，標為韻D）⁵⁹

繼而指出：

韻律框架支持了白光華【引者按：即 Charles Le Blanc】的論點（原注：為馬絳【引者案：即 John Major】和其他合作者所接受），即第一到第八篇討論「基本原則」，而第九到第二十篇則是「應用和例證」——請看，第一組韻部恰好結束在第八篇的標題上。⁶⁰

此說一出，其他西方學者隨即援之以證成白光華之二分法。⁶¹ 然而，柯馬丁這個發現既有洞見，亦有所蔽。洞見者，過往學者未曾從篇題押韻角度考察《淮南》二十篇的結構。而〈要略〉既為朗誦表演而作，那麼如果說〈要略〉作者嘗試利用押韻帶來的聲音效果來提示篇章分組情況（例如凡屬同一組的篇章，其篇題就押同一韻），其聲音效果理應相當顯著。然而，柯馬丁以及接受其說的西方學者於此無視或迴避了一個問題：如果說開首八篇篇題押同一韻，因此屬於同一組的話，那麼其餘十二篇篇題其實押了三個不同的韻，難道又可細分成三組？這豈不是跟白光華的觀點（其餘十二篇皆論「事」）不符？柯馬丁沒有就此作出解釋。如此，這種攻其一點、不及其餘（cherry picking）的發現似乎沒有說

⁵⁹ 參考 Martin Kern, “Creating a Book and Performing It: The ‘Yaolüe’ Chapter of Huainanzi as a Western Han Fu,” in *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, p. 137.

⁶⁰ 柯馬丁：〈《淮南子》的成書與奏書：論《要略》篇之為賦〉，頁 444。

⁶¹ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.14: “We agree with Le Blanc’s description of the structure of the text and his argument that the text shifts from basic principle to applications and illustrations. It is supported by a consideration of the chapter titles. The titles of the first twenty chapters of the text rhyme; the first rhyme sequence ends with the titles of chapter 8, and the title of chapter 9 begins a new rhyme sequence.”

服力。但這並不足以全盤否定柯氏此一觀察所得的重大價值，因為通過上文對二十篇篇題的分析，我們可以肯定第九篇到第十八篇詳論人事，自成一組。而值得注意的是，這十篇的篇題由始至終都只有雙數句押韻。相反，開首八篇與最後兩篇篇題皆有單數句押韻的情況，押韻比較頻密。可以推想，除了利用換韻手段提示結構訊息外，〈要略〉作者同時亦以押韻頻率之差異來營造明顯的聽覺效果，藉以傳遞結構訊息。⁶² 更值得注意的是，上文首先通過分析「又恐人之離本就末」一語，推斷《淮南》在言「事」之後，必然繼之以另一組論「道」文章；繼而通過分析各篇篇題，指出〈脩務〉、〈泰族〉兩篇篇題確與「人事」無關。今考篇題之押韻模式，〈脩務〉、〈泰族〉兩篇篇題押同一韻，恐非巧合。這個發現再次印證〈脩務〉、〈泰族〉兩篇實同屬一組，而且不屬於「事」之部。分析至此，《淮南》只由「道」、「事」兩部分組成的舊說已然不能成立。

通過考察〈要略〉第一部分，我們發現三組證據同時指向《淮南》二十篇由三部分組成的結論，由此可見西方學者二分之說不符實情。而通過結合篇題之義和篇題押韻情況分析，可知首八篇自成一組，Mark Edward Lewis 和 Harold Roth 將《淮南》第一到第九篇視為一組之說也不能成立。

但是，分析至此，我們尚未回答一個關鍵問題：《淮南》第三部分的「本」、「道」跟第一部分的「本」、「道」究竟有何分別？〈要略〉第二部分將為我們提供答案。

⁶² 中間十篇篇題所押之韻雖由兩個韻部組成，但這大概只是因為作者在設定篇題時，致力兼顧音義，難度甚高，故在苦思冥搜之後仍無法為此十篇篇題營造押同一韻的效果，最終只能勉強分成兩韻（B、C）。

第四章 〈要略〉第二部分分析

—— 從〈要略〉介紹各篇所用關鍵詞之互補分佈看《淮南》結構

本章專論〈要略〉第二部分所蘊藏的關乎《淮南》結構的信息。〈要略〉第二部分逐一介紹了《淮南》二十篇各篇的內容，而本文發現〈要略〉在介紹首八篇時，運用了一系列關鍵詞，而這些關鍵詞並不見於之後各篇的介紹文字。至於〈要略〉在介紹中間十篇時則運用了另外三組關鍵詞，而這些關鍵詞也不見於前後各篇的介紹文字。最後〈要略〉在介紹〈脩務〉、〈泰族〉時則運用了另外兩組關鍵詞，而這些關鍵詞也不見於前篇的介紹文字。⁶³ 通過分析〈要略〉在介紹各篇時所用關鍵詞之「互補分佈」情況，將可進一步坐實《淮南》二十篇由三部分組成之新說。

一、〈要略〉介紹首八篇所用的一系列關鍵詞

〈要略〉作者用了一系列關鍵詞介紹《淮南》首八篇，揭示其論道家老莊自然之道的本質。現分述如下：

1. 道：作為萬物之祖及其特質

先秦諸子皆宣稱掌握大道，然則《淮南》第一部分所述之「道」是哪個學派的道呢？通過分析〈要略〉，可知《淮南》第一部分所述之「道」主要是道家自然之道。

⁶³ 這些關鍵詞能揭示該篇文章的性質，例如揭示該篇是論道還是論事。而且，這些關鍵詞必須多次出現，足以引起聽者、讀者的注意。下文所論的關鍵詞符合上述至少其中一項條件。

《老子》中的道是混沌窈冥的萬物之祖：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。⁶⁴

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。⁶⁵

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。⁶⁶

《莊子·大宗師》則推闡老子之言：

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。⁶⁷

老莊以為大道衍生萬事萬物，故此大道乃萬物之母、之始、之祖。而正因為道是無形質的窈冥虛空之物，潛藏無限可能，故此才能生出各式各樣的具體事物。

反觀《淮南》第一篇即以「原道」為篇名，意謂作為本源之道，而〈要略〉針對第一篇的介紹文字中亦見「混沌」、「太一」、「窈冥」、「虛無」等概念，⁶⁸此正為道家所言道之特質、別稱。

⁶⁴ 樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》（北京：中華書局，2008年），頁117。

⁶⁵ 樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，頁52。

⁶⁶ 樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，頁65。

⁶⁷ 王叔岷：《莊子校詮·上》（北京：中華書局，2007年），頁228。

⁶⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁874。郭店楚簡正有〈太一生水〉一篇，原本跟《老子》丙合編一冊，詳論太一如何生成天地萬物。

《淮南》第二篇則以「俶真」為篇名，意謂原始之真宰，其義與第一篇篇名相同。在第二篇的介紹文字中亦見「造化之母」之說，⁶⁹ 許慎指出其義與「太一」相同，「太一」正正見於第一篇的介紹文字中。⁷⁰

而在〈要略〉作者為第三篇〈天文〉而撰的介紹文字中有「和陰陽」之說，⁷¹ 在《淮書》書中此語只另見於第一篇〈原道〉內文，意謂得道之人擁有調和陰陽的能力。⁷² 由此可見，〈天文〉所探討、呼應、闡釋的正是第一篇「原道」之道。

在為第四篇〈地形〉而撰的介紹文字中則有「萬物之主」之說，⁷³ 此與上述「道」、「太一」、「俶真」和「造化之母」同義。

而《淮南》第六篇以「覽冥」為篇名，而介紹文字中亦見「冥冥」之說，「冥」即道也，呼應《淮南》第一篇〈原道〉的介紹文字以及上引《老子》中「窈冥」一語。

《淮南》第七篇則以「精神」為篇名，「精神」即道也。第七篇介紹文字中有「人之所由生」、「性命之宗」之說，⁷⁴ 意謂人的主宰、宗主，此與上述「原道」、「太一」、「俶真」、「造化之母」和「萬物之主」義同。

⁶⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 875。

⁷⁰ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1098。

⁷¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 875。

⁷² 「泰古二皇，得道之柄，立於中央，神與化遊，以撫四方……其德（優）〔覆〕天地而和陰陽，節四時而調五行。」劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 2-3。

⁷³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 876。

⁷⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 877-878。。

最後，《淮南》第八篇以「本經」為篇名，「本經」即本源、常道也。第八篇介紹文字中見「維初之道」之說，⁷⁵「維初」者，原始、開初也，⁷⁶此即上述「原道」、「太一」、「俶真」、「造化之母」、「萬物之主」、「原本人之所由生」、「性命之宗」和「虛無之宅」。此等「宗」、「主」、「母」、「原」之類與「道」相關的一系列用語未見於他篇介紹文字之中。⁷⁷

2. 天

莊子之道的特色是「蔽於天而不知人」。⁷⁸《莊子》有「聖人法天貴真」之說，⁷⁹而「尊天而保真」一語即見於第一篇〈原道〉的介紹文字，「仰天」則見第三篇〈天文〉的介紹文字，「天時」則見第五篇〈時則〉的介紹文字，「九天」、「純粹」（天之別稱）⁸⁰則見第六篇〈覽冥〉的介紹文字，「天」亦見第七篇〈精神〉的介紹文字。「天」字未見於其他篇章的介紹文字。⁸¹

3. 真

顧炎武在《日知錄》中指出「《五經》無一「真」字，始見於老莊之書。」⁸²可見「真」字帶有很濃厚的道家色彩。「真」可指「真宰」、「真性」。「真宰」是天，

⁷⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 878。

⁷⁶ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1103。

⁷⁷ 例外情況：〈道應〉，道之應用也，已非原道。〈繆稱〉「破碎道德之論」，破碎道德而成人事，已非原道。〈兵略〉將「因循之道」應用於兵事，已非原道。〈脩務〉、〈泰族〉則專論「大本」、「大道」而不是一般的「本」、「道」，討論詳下文。

⁷⁸ 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》（香港：中文大學出版社，2005 年），頁 195。

⁷⁹ 王叔岷：《莊子校詮·上》，頁 1238。

⁸⁰ 《淮南子·原道訓》「所謂天者，純粹樸素，質直皓白，未始有與雜糅者也。」劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 16-17。

⁸¹ 唯一例外是〈泰族〉，因為此篇乃全書之提要總結，故亦論及「天」。

⁸² 《日知錄》卷十八「破題用莊子」：「《五經》無一「真」字，始見於老莊之書。《老子》曰：「其中有精，其精甚真。」《莊子·漁父篇》：「孔子愀然曰：『敢問何謂真？』客曰：『真者，精誠之至也。』」《大宗師篇》曰：「而已反其真，而我猶為人猗。」……《說文》曰：「真，仙人變形登天也。」徐氏系傳曰：「真者，仙也，化也。從匕，匕即化也。反人為亡，從目從匕，入其所乘也。」以生為寄，以死為歸，於是有真人、真君、真宰之名。」顧炎武著；黃汝成集釋，樂保群，呂宗力校點：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006 年），頁 1056-1057。

「真性」則是上天賦予人之本性。在〈要略〉中，「真」字首見第一篇〈原道〉的介紹文字：「尊天而保真」，⁸³ 其後第二篇則直接以「俶真」作篇名，前呼後應。「真」字不見於其他組別的介紹文字。

4. 法則

今本《老子》第一章云「道可道，非常道。名可名，非常名」，⁸⁴ 足見老子重視常道、規律、法則。〈要略〉針對第一篇〈原道〉介紹文字中正有「法則」一詞，⁸⁵ 第二篇〈俶真〉則有「變化之紀」一語⁸⁶（紀者，法度也），⁸⁷ 第五篇〈時則〉則有「法式」一詞，可見此等篇章皆致力探求天地運行之法則。「法」、「則」等詞皆不見於其他組別的介紹文字。⁸⁸

5. 賤物、節欲、貴身、反己

《莊子·大宗師》記述悟道歷程的首兩個步驟是「外天下」和「外物」，意謂忘卻外物方能悟道。⁸⁹ 《莊子·大宗師》亦言「其耆欲深者，其天機淺」。「外物」意味著去除物欲，將注意力集中在一己之心。與此相關的論述屢見〈要略〉中首八篇的介紹文字。如第一篇〈原道〉的介紹文字中有「賤物」、「貴身」、「外欲」、「反情」之說，第二篇〈俶真〉的介紹文字中有「遺物反己」之說，第七篇〈精神〉的介紹文字中有「不以物易己」之說，第八篇〈本經〉的介紹文字中則有「樽流遁」、⁹⁰「節養性之和」之說。⁹¹ 此等關鍵詞皆不見於他組篇章的介紹文字。

⁸³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 874。

⁸⁴ 樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，頁 1。

⁸⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 874。

⁸⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 875。

⁸⁷ 宗福邦等主編：《故訓匯纂》，頁 1713。

⁸⁸ 〈泰族〉的介紹文字中有「法籍」一詞，但不作「常道」解。

⁸⁹ 王叔岷：《莊子校詮·上》，頁 235-238。

⁹⁰ 此語典出《莊子·外物》，成玄英曰「流蕩逐物，逃遯不反」。「樽流遁」者，意謂停止流蕩逐物。參王叔岷：《莊子校詮·下》，頁 1071-1072 以及陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1103。

⁹¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 878。

6. 陰陽

道生天地、陰陽。如上所述，得道之人擁有調和陰陽的能力。「陰陽」一詞見第三篇〈天文〉和第六篇〈覽冥〉的介紹文字。「陰陽」一詞不見於其他組別的介紹文字。⁹²

7. 無極

《莊子·大宗師》指出道「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」，意謂大道在空間和時間兩個維度上都是無極的。⁹³「無極」一詞見第五篇〈時則〉的介紹文字，指涉時間；「無極」一詞也見第六篇〈覽冥〉的介紹文字，指涉空間。⁹⁴「無極」一詞不見於其他組別的介紹文字。

8. 動靜

道家以為虛靜恬淡乃天道、天性。⁹⁵可見若欲持護天性，必須通曉動靜之道。

「動靜」一詞見第一篇〈原道〉、第七篇〈精神〉和第八篇〈本經〉的介紹文字。

⁹⁶「動靜」一詞不見於其他組別的介紹文字。

9. 精神、精

虛靜恬淡，不為外物所誘，便可保養精神、精氣於一體之內。「精神」、「精」見於第二篇〈俶真〉、第六篇〈覽冥〉、第七篇〈精神〉和第八篇〈本經〉的介紹文字。⁹⁷「精神」、「精」不見於其他組別的介紹文字。

⁹² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 875、877。唯一例外是〈泰族〉，此篇乃全書之總結提要。

⁹³ 王叔岷：《莊子校詮》上冊，頁 228。關於道家宇宙無窮觀念的討論，可參劉笑敢《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010 年），頁 203-208。

⁹⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 876-877。

⁹⁵ 徐復觀：《中國人性論史先秦篇》（北京：九州出版社，2014 年），頁 341。

⁹⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 874、878。

⁹⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 875、877-878。

現在我們利用圖表歸納上述關鍵詞之使用情況：

	道	天	真	法則	物/己	陰陽	無極	動靜	精
原道	★	★	★	★	★			★	
俶真	★		★	★	★				★
天文	★	★				★			
地形	★								
時則		★		★			★		
覽冥	★	★				★	★		★
精神	★	★			★			★	★
本經	★				★			★	★

《淮南子》編者通過重複使用這些關鍵詞來介紹啟首八篇，聽者自將明白《淮南》首八篇其實主題一致，自成一體，其旨在於詳論道家自然之道。而及至介紹第九篇〈主術〉以及隨後各篇時，上述九組關鍵詞已被完全摒棄，無一例外。⁹⁸ 如此分析，則第九篇〈主術〉與前八篇之截然不類，可謂一眼可辨。⁹⁹

⁹⁸ 「《主術》者，君人之事也，所以因（作）任督責，使群臣各盡其能也。明攝權操柄，以制群下，提名責實，考之參伍，所以使人主秉數持要，不妄喜怒也。其數直施而正邪，外私而立公，使百官條通而輻湊，（名）〔各〕務其業，人致其功，此主術之明也。」劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 879。

⁹⁹ 值得注意的是，〈要略〉介紹首八篇時多次引用《莊子》語句立論，如此修辭特色亦不見於其他篇章的介紹文字。詳細的討論見本論文第六章第一節。

二、〈要略〉介紹中間十篇所用的四組關鍵詞

〈要略〉作者運用了另外四組關鍵詞介紹《淮南》中間十篇，現分述如下：

1. 事、跡

過往學者並未注意〈要略〉在介紹第九至十八篇時，其實刻意以重覆用字的策略強調「事」、「跡」乃此十篇之共同論述重心：

《主術》者，君人之(事)也……

《繆稱》者……略雜人間之(事)……

《齊俗》者……擘畫人(事)之終始者也。

《道應》者，攬掇遂(事)之蹤，往古之(跡)……

《汜論》者……使人不妄沒於勢利，不誘惑於(事)態……

《詮言》者……所以譬類人(事)之指……

《說山》、《說林》者，所以窺窕穿鑿百(事)之壅遏……以明((事))埒者也。

《人間》者……鑽(脉)[脉]得失之(跡)……分別百(事)之微……¹⁰⁰

唯一例外是第十五篇〈兵略〉，然而我們可憑常理推斷軍事只屬人事之一隅。〈要略〉作者在介紹中間十篇的內容時，反覆強調其言「事」述「跡」之功能，提醒聽者讀者中間十篇其實自成一組。而在最後兩篇的介紹中則已再無這種提示，由此可再證最後兩篇自成一組，並不屬於言「事」之部。¹⁰¹

¹⁰⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 879-882。

¹⁰¹ 例外：〈要略〉指出〈時則〉「使君人者所以從事」，所謂「所以從事」就是行事之根據、原

2. 分裂、小

〈要略〉第一部分已指出言事之部乃「剖判純樸」、「靡散大宗」而來，剖判、靡散是分析、分散、分解的意思。〈要略〉作者在介紹第十篇〈繆稱〉時正云「破碎道德之論」、¹⁰² 在介紹第十一篇〈齊俗〉時則云「擘畫」（《廣雅·釋言》：「擘，剖也」）、¹⁰³ 在介紹第十四篇〈詮言〉時則云「解喻治亂之體」、¹⁰⁴ 在介紹第十六、十七篇〈說山〉、〈說林〉時則云「說捍搏困」（「說」通「脫」。王念孫《讀書雜誌》：捍當為擇，字之誤也。擇與釋同。脫、釋皆解也）、¹⁰⁵ 在介紹第十八篇〈人間〉時則云「鑽脉得失之迹」（章太炎《膏蘭室筮記》：按「鑽」借為「讚」。《方言》：「讚，解也。」《周語》注：「脈，理也。」讚謂解之也，脈謂理之也）、¹⁰⁶ 「分別百事之微」，¹⁰⁷ 以上「破碎」、「擘畫」、「解喻」、「說捍」、「鑽脉」、「分別」都有分析、分散、分裂、分解、剖析之義。

另一方面，「靡散大宗」意味著將大道分解成眾多零散細小之物，故與「小」有關的一系列關鍵詞則屢見於中間十篇的介紹中。如第十篇〈繆稱〉「斷短為節，以應小具」、¹⁰⁸ 第十三篇〈汜論〉則「箴縷繚綴之間、櫛楔吮齟之郤」、¹⁰⁹ 陳廣忠將此句譯為「像用針線穿插在衣縫之間，如同木楔補綴在齒縫之隙」、¹¹⁰ 「縫」、「隙」正有「小」的意思。第十四篇〈詮言〉「差擇微言之眇」、「補縫過失之闕」、¹¹¹ 「微」、「眇」皆有小義，而「補縫」亦有「小」之意。第十八篇〈人間〉「分

則，也就是道。此外，〈要略〉指出〈泰族〉「歸之一本，以經緯治道，紀綱王事」，意謂此篇所論之大本、最高原則可用於施政人事，如此，則〈泰族〉並非專門言事。

¹⁰² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 879。

¹⁰³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 880；陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1105。

¹⁰⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 881。

¹⁰⁵ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1108。

¹⁰⁶ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1109。

¹⁰⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 882。

¹⁰⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 880。

¹⁰⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 880。

¹¹⁰ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁 1106-1107。

¹¹¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 881。

別百事之微」，微者小也。¹¹² 這些關鍵詞未見於其他篇章的介紹文字。

3. 選擇

大道衍生萬事萬物，人事千變萬化，故此論事亦意味著不可能窮盡，必須有所選擇取捨。果然，與「選擇」有關的關鍵詞只見於專論人事的中間十篇的介紹文字中。如第十四篇〈詮言〉「差擇微言之眇」、第十二篇〈道應〉則「攬掇遂事之宗」，「差擇」、「攬掇」都具備選擇的意思。¹¹³

4. 論

上文第三章已指出「事」的特色是容易表述、可以言詮。果然，「論」一詞只見於專論人事的中間十篇的介紹文字中。如第十篇〈繆稱〉「道德之論」、「攻論」、第十一篇〈齊俗〉「古今之論」、第十三篇〈汜論〉之「論」、第十五篇〈兵略〉「操持後之論」。¹¹⁴

¹¹² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 882。

¹¹³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 880-881。

¹¹⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 879-881。

現在我們利用圖表歸納上述關鍵詞之使用情況：

		事、跡	分散、微、小、短、碎	選擇	論
9	主術	君人之事	-	-	-
10	繆稱	略雜人間之事	破碎道德之論、 斷短為節、 以應小具	-	道德之論、 攻論
11	齊俗	擘畫人事之終始	擘畫	-	古今之論
12	道應	遂事之蹤 、往古之跡	-	攬掇	-
13	汜論	不誘惑於事態	箴縷縈緞之間、 織楔吮齟之卻	-	汜論
14	詮言	譬類人事之指	差擇微言之眇、 補縫過失之闕	差擇	-
15	兵略	-	-	-	操持後之論
16-	說山	百事之壅遏、	說捍	-	-
17	說林	明事埒			
18	人間	分別百事之微、 得失之跡	鑽脉得失之迹、 分別百事之微	-	-

通過重複使用這些關鍵詞來介紹中間十篇的特點，聽者將明白此十篇其實自成一體。而及至介紹第十九篇〈脩務〉時，上述四組關鍵詞又再被摒棄不用，可見第十九篇〈脩務〉實已屬另一部分。

三、〈要略〉介紹最後兩篇所用的兩組關鍵詞

—— 兼論〈要略〉作者之儒家立場

〈要略〉作者運用了另外兩組關鍵詞介紹《淮南》最後兩篇，分別是「歸／反本」以及「大道／本」。

1. 從「離本」到「歸之一本」

〈要略〉作者開宗明義表明不欲讀者「離本就末」。避免讀者「離本就末」的最佳方法就是在言本道之後繼而言末事，並在言末事之後繼而言本道。如此，讀者順序讀下，則先離本就末，最終回歸大本。果然，返本、歸本的概念只見於〈要略〉作者為第十九篇的〈脩務〉和第二十篇〈泰族〉而撰寫的介紹文字中：

《脩務》者，所以為人之於道未淹，味論未深，見其文辭，反之以清淨為常，恬淡為本，則懈（隨）〔墮〕分學，縱欲適情，欲以偷自佚，而塞於大道也。

《泰族》者，橫八極，致高崇，上明三光，下和水土，經古今之道，治倫理之序，摠萬方之指，而歸之一本。¹¹⁵

可見兩篇同屬一組，前者破而後者立，一攻一守，引導讀者歸向全書歸宿之本。但這部分的本、道跟《淮南》第一部分的道、本（即第一到第八篇）究竟有何分別呢？要言之，在內容上，學者已指出第十九篇的〈脩務〉和第二十篇〈泰族〉所論之道乃儒家之道，而首八篇所論之道則主要為道家老莊自然之道。徐復觀

¹¹⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 883-884。

指出：

《脩務訓》一篇，乃站在儒家立場全面對道家思想作出反擊，而在學的問題上，多發揮《荀子·勸學》之旨。

《泰族》即是全書的總結。但寫這一總結的人，卻落在一位或一位以上的了不起的儒生手上，使全書的老莊思想，在儒道兩家的邊際思想上脫胎換骨，都總結到儒家思想方面。¹¹⁶

在《淮南》一書中發現儒、道對立的情況，似乎不足為奇，此因傳統以為此書乃雜家著作，而且書成眾手。但問題的關鍵是，劉安畢竟曾將此書獻予武帝，試問若《淮南》立論分歧，武帝將何所適從？故此，問題的真正關鍵在於此書的總其成者、編者（劉安本人）有否意識到書中存在矛盾？如果有，那他是如何向讀者解釋這些矛盾的呢？是嘗試調和，還是並列眾說、繼而表明傾向支持某一派別的觀點？我們發現，劉安在〈要略〉中並沒有平等對待書中不同的思想立場，反而表明支持第十九、二十篇的儒家觀點，可見他並不是中立客觀的撰序人。¹¹⁷嘗試論之，〈要略〉指出《淮南》各組的地位其實並非平等，當中第十九篇〈脩務〉和第二十篇〈泰族〉所論之道足以取代前篇觀點，是全書最具權威的部分。請看〈要略〉如何介紹第十九篇〈脩務〉：

《脩務》者，所以為人之於道未淹，味論未深，見其文辭，反之以清淨為常，恬（澹）〔淡〕為本，則懈（隨）〔墮〕分學，縱欲適情，欲以偷自佚，

¹¹⁶ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁 188、248。至於徐氏認為〈泰族〉儒家思想以《易傳》為中心，則仍可商。此因〈泰族〉主力發揮荀學，承接〈脩務〉繼續發明「天生人成」的積極有為治國理念。

¹¹⁷ 這個發現迫使我们反思傳統將《淮南》歸類為「雜家」或黃老道家著作之合理性。茲事體大，當另文再述。

而塞於大道也。今夫狂者无憂，聖人亦无憂。聖人无憂，和以德也；狂者无憂，不知禍福也。故通而无為也，與塞而无為也（同），其无為則（通）〔同〕，其所以无為則異。故為之浮稱流說其所以能聽，所以使學者孳孳以自幾也。¹¹⁸

單看這段文字，已可得知〈脩務〉不但不可能是屬於論事一組，而且也跟第一部分所論之道不同，此因〈要略〉筆下的〈脩務〉刻意與前篇保持距離，似乎是站在一個制高點上，回顧並批判前篇的觀點，並且教導讀者如何正確解讀此前各篇。所謂「於道未淹」者，意謂讀者未能透徹理解《淮南》第一部分論道的內容。所謂「味論未深」者，意謂讀者未能透徹理解《淮南》第二部分言事的內容。¹¹⁹〈要略〉作者在此權威地預視、宣告讀者在讀前篇時往往以辭害志，只看到其表面意思，而不得其真義、深意、言外之意。〈脩務〉之撰，旨在糾正讀者的誤解。換言之，〈脩務〉擁有前篇觀點的最高和最終詮釋權，〈脩務〉篇中所言才是全書定論。讀者必須理解〈脩務〉所言，才能避免誤讀。而〈要略〉作者認定讀者在閱讀的過程中將會錯誤把此書之旨要歸納為道家「以清淨為常，恬淡為本」之說，並因此而「塞於大道」，此說看似言之成理。但問題是「以清淨為常，恬淡為本」一句明明就出自《淮南》第一篇〈原道〉：

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。¹²⁰

而相似的論述亦見第二篇〈俶真〉：

¹¹⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 883。

¹¹⁹ 上文（頁 41）已指出「論」乃〈要略〉作者介紹中間十篇時所用的關鍵詞。

¹²⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 16。

是故聖人之學也，欲以反性於初【引者按：〈原道〉指出「人生而靜，天之性也」】，而游心於虛也。達人之學也，欲以通性於遼廓，而覺於寂漠也。若夫俗世之學也則不然，擢德奪性，內愁五藏，外勞耳目，乃始招螻振繿物之豪芒，搖消掉捐仁義禮樂，暴行越智於天下，以招號名聲於世。此我所羞而不為也。¹²¹

可見「以清淨為常，恬淡為本」一句其實是對《淮南》前篇觀點的忠實歸納，〈要略〉作者卻堅持此中尚有言外之意未為讀者所理解，其說牽強，幾近乎無理取鬧、強辭奪理。而〈原道〉指出「以清淨為常，恬淡為本」是「達於道」、「入于天門」的表現，〈要略〉作者在介紹〈脩務〉時卻刻意跟〈原道〉唱反調，指出「以清淨為常，恬淡為本」者將「塞於大道」。至於〈俶真〉標舉道家崇尚清靜虛無的「聖人之學」、「達人之學」，以為二者比儒家仁義禮樂「俗世之學」高明，〈要略〉作者卻跟〈俶真〉唱反調，指出「以清淨為常，恬淡為本」的「聖人之學」、「達人之學」會使人「懈墮分學」。由此可見，〈要略〉作者熟讀《淮南》各篇，因而得知各篇立場之重大差異，卻因偏袒〈脩務〉的儒學立場，故在介紹〈脩務〉時，立意維護並為其攻擊前篇道家觀點。¹²²

無獨有偶，〈要略〉作者同時也支持〈泰族〉的儒學立場。請看〈要略〉如何介紹第二十篇〈泰族〉：

《泰族》者，橫八極，致高崇，上明三光，下和水土，經古今之道，治倫

¹²¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 68。

¹²² 徐復觀早已指出「《脩務訓》一篇，乃站在儒家立場全面對道家思想作出反擊，而在學的問題上，多發揮《荀子·勸學》之旨」。有人或會質疑，〈脩務〉內文既然致力反駁前篇觀點，那〈要略〉在介紹〈脩務〉時即使替其攻擊了前篇觀點，也只能算是忠實反映〈脩務〉的內容，而不是偏袒〈脩務〉。但關鍵在於，〈要略〉在介紹跟〈脩務〉針鋒相對的〈原道〉等篇時卻未有替其反駁〈脩務〉，由此可知〈要略〉作者的確偏袒〈脩務〉，而徐先生並未留意到這現象。徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁 188。

理之序，摠萬方之指，而歸之一本，以經緯治道，紀綱王事……故德形於內，治之大本。此《鴻烈》之《泰族》也。¹²³

當中「橫八極，致高崇，上明三光，下和水土」一語，指涉《淮南》第一部分所論天地自然之道。至於「經古今之道，治倫理之序」一語，則指涉《淮南》第二部分所論的人間之事。〈要略〉指出〈泰族〉將前篇所論一一歸結到一本：「德形於內，治之大本」，那麼究竟何謂「德形於內，治之大本」呢？答案其實可在〈泰族〉內文找到：

故仁義者、治之本也，(令)[今]不知事脩其本，而務治其末，是釋其根而灌其枝也。¹²⁴

〈泰族〉說仁義是德，而仁義之德即「治之本」。〈要略〉作者卻恐怕讀者會將仁義之本與第一部分所論之本等量齊觀，故在介紹〈泰族〉時，將〈泰族〉內文的「治之本」改成「治之大本」，以示區別。而〈泰族〉提倡以仁義為管治之本，這其實又是在跟《淮南》第一部分唱反調了：

《淮南子·俶真》：道散而為德，德溢而為仁義，仁義立而道德廢矣。¹²⁵

《淮南子·俶真》：是故聖人內修道術，而不外飾仁義。¹²⁶

《淮南子·本經》：知神明然後知道德之不足為也，知道德然後知仁義之不足行也，知仁義然後知禮樂之不足脩也。今背其本而求[之]于末，釋其要而索之于詳，未可與言至也。¹²⁷

¹²³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 883-885。

¹²⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 862。

¹²⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 61。

¹²⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 63。

¹²⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 252-253。

當中〈本經〉更是跟〈泰族〉之說針鋒相對，各執一詞。由此可見，首尾二本所論南轅北轍，互相抗衡，毫無調和之可能。但〈要略〉作者指出〈泰族〉乃全書之歸宿、總結、大本、一本，地位特殊，故自然只有其所論才是最終定論。徐復觀是第一位明確指出〈泰族〉並非忠實地總結前篇內容的學者：

但寫這一總結的人【引者按：指〈泰族〉】，卻落在一位或一位以上的了不起的儒生手上，使全書中的老莊思想，在儒道兩家的邊際思想上脫胎換骨，都總結到儒家思想方面；而所謂「窮道德之意」的道德，不是虛無虛靜為體的道德，卻成為以仁義為體的道德。於是全書內容的結構上顯得是以老莊思想開其端，且似乎是全書思想的主流，卻以儒家思想竟其尾，無形中表示道家思想應歸結於儒家思想之上。¹²⁸

徐氏所論極確，足見卓識。但他同時指出：

我的推測，〈要略〉的全書敘目，是由一位道家執筆；〈要略〉中主要表現了道家的想法，是以道家的立場去貫通全書的，對於儒家的立場，多含混帶過去。¹²⁹

徐先生推測〈要略〉作者乃道家，故以道家立場貫通全書，此說誠可商榷。上文已指出〈要略〉作者（也就是本書編者劉安）儼然化身最終裁決人（**final arbiter**），宣判堅守儒家立場的〈脩務〉、〈泰族〉為獲勝一方。在介紹〈脩務〉、〈泰族〉時，〈要略〉作者不但以儒家仁義之道凌駕道家崇尚清虛恬淡之說，更指出只有

¹²⁸ 此乃學界定論。可參徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，頁 247；牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，（北京：人民出版社，2013 年），頁 160。

¹²⁹ 徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，頁 266。

〈脩務〉才有發明此前各篇言外之意的權力。由於〈要略〉作者跟〈脩務〉、〈泰族〉站在同一陣線，故此本文以為〈要略〉作者其實是以儒家立場去貫通全書的。以下將補充兩項證據證成此說。

第一，〈脩務〉、〈泰族〉以儒學（尤其是荀學）為宗，¹³⁰ 推崇仁、義、禮、學，而〈要略〉作者則經常採用〈脩務〉、〈泰族〉兩篇的觀點來貫通全書。例如荀卿勸勉世人積學修德、化性起偽，《荀子·勸學》：

君子曰：學不可以已。青、取之於藍而青於藍；冰、水為之而寒於水。木直中繩，輮以為輪，其曲中規，雖有槁暴，不復挺者，輮使之然也。故木受繩則直，金就礪則利，君子博學而日參省乎己，則智明而行無過矣。¹³¹

〈脩務〉贊同其說，並引用《荀子·勸學》立論，其言曰：

萬物至眾，而知不足以奄之。周室以後，無六子之賢，而皆脩其業；當世之人，無一人之才，而知（其）六賢之道者何？教順施績，而知能流通。由此觀之，學不可〔以〕已，明矣！¹³²

〈脩務〉繼而引申荀子之說，指出博學、「知能流通」之人見多識廣，不會少見多怪：

通於物者不可驚〔以〕怪，喻於道者不可動以奇，察於辭者不可耀以名，

¹³⁰ 〈脩務〉、〈泰族〉通篇發揮荀學，引述荀卿「天生人成」、「勸學」、「養心以誠」、「有治人無治法」、「化性起偽」、「天人之分」等核心學說立論。分析詳下。

¹³¹ 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 17。

¹³² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 794-795。

審於形者不可遜以狀。¹³³

〈要略〉作者則採納〈脩務〉的荀學觀點來解釋第五篇〈地形〉的存在意義，指出〈地形〉之撰「使人通週周備，不可動以物，不可驚以怪者」，¹³⁴ 此語即出自〈脩務〉「通於物者不可驚以怪，喻於道者不可動以奇」之說，可見〈要略〉作者於此採用了〈脩務〉的荀學觀點貫通全書。另一個更堪玩味的例子是〈要略〉作者竟利用荀學觀點來解釋反對荀學的第六篇〈覽冥〉的存在意義；〈要略〉作者在介紹第六篇〈覽冥〉時指出：

《覽冥》者，所以言至精之通九天也，至微之淪無形也，純粹之入至清也，昭昭之通冥冥也。乃始攬物（物）引類，覽取（橋）〔橋〕掇，浸想宵類，物之可以喻意象形者，乃以穿通窘滯，決瀆壅塞，引人之意，繫之無極，乃以明物類之感，同氣之應，陰陽之合，形埒之朕，所以令人遠觀博見者也。¹³⁵

〈要略〉指出〈覽冥〉述說感應之理，從而助人感通、推知天地萬物，增廣見聞。值得注意的是當中「博見」一詞正正出自主張積學成德的《荀子·勸學》：

吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也，吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠。¹³⁶

¹³³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 803。此語出自陸賈《新語·思務》「夫長於變者，不可窮以詐。通於道者，不可驚以怪。審於辭者，不可惑以言」。惟不但陸賈「私淑荀子」，漢初諸子如賈誼亦深受荀學影響，因此〈脩務〉往往援引漢初諸子相關論說闡述荀學。參王利器：《新語校注》（北京：中華書局，2012 年第 2 版），頁 1、182。

¹³⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 876。

¹³⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 877。

¹³⁶ 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 18。

但第六篇〈覽冥〉內文所論其實與荀卿立場相反：〈覽冥〉反對學習，並以為「耳目之察不足以分物理，心意之論不足以定是非」，¹³⁷ 此與荀卿「故治之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜……導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非、決嫌疑」的說法迥異。¹³⁸ 然而，〈要略〉作者竟利用荀卿積學博見的思路來解釋反對荀學的第六篇〈覽冥〉的存在意義，可謂強辭奪理，這就證明了〈要略〉作者明顯偏袒荀學立場，並視〈脩務〉、〈泰族〉兩篇為權威文本，不時採用荀學觀點凌駕、壓倒他篇異見，藉此貫通全書。至於〈要略〉作者既然同意〈脩務〉、〈泰族〉兩篇之說，並奉為圭臬，視為定論，進而以之取代前篇觀點，然則為何首十八篇仍被保留呢？本文第七章將集中回應這問題，在此先看〈要略〉所作的其中一個解釋：

萬物至眾，故博為之說以通其意。辭雖壇卷連漫，絞紛遠緩，所以洮汰滌蕩至意，使之无凝竭底滯，捲握而不散也。¹³⁹

此理念其實正正出自〈脩務〉：

萬物至眾，而知不足以奄之。周室以後，無六子之賢，而皆脩其業；當世之人，無一人之才，而知（其）六賢之道者何？教順施績，而知能流通。由此觀之，學不可以已，明矣！¹⁴⁰

〈要略〉同意〈脩務〉「萬物至眾」之說，並指出學者要窮究知識，方可通曉大道。故此《淮南》一書盛載大量知識供讀者學習，以致篇幅甚大。〈脩務〉所謂

¹³⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 199。

¹³⁸ 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 197-198。

¹³⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 887。

¹⁴⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 794-795。

「教順施續，而知能流通」，即〈要略〉「使之无凝竭底滯」之意。〈要略〉以〈脩務〉觀點解釋為何此書篇幅甚鉅，似乎言之成理，但我們不要忘記首十八篇當中不少篇章是推崇老莊之學、極力反對學習的。¹⁴¹ 要言之，〈要略〉作者利用荀學立場來解釋反對荀學之篇的存在意義，這證明了〈要略〉作者明顯偏袒荀學立場，異見聲音於全書後序之中，已被壓抑。

第二，〈要略〉作者於篇中多次化用孟子文辭來解釋《淮南》重心所在。〈要略〉在介紹〈泰族〉時指出：

《泰族》者……摠萬方之指，而歸之一本。

當中「一本」一詞射孟子之言：

且天之生物也，使之一本，而夷子二本故也。¹⁴²

「一本」一詞在先秦兩漢典籍中只見《孟》、《淮》二書。〈要略〉作者在介紹〈泰族〉時引用孟子用語立論，似非偶然無心之筆，此因孟子之說正正扣緊《淮南》的「二本」特殊結構。〈要略〉引用孟子用語立論，蓋欲暗示《淮南》表面上雖有首尾二本，但殿後的〈泰族〉才是真本，而此真本即仁義也。此外，〈要略〉也曾利用孟子用語加以解釋篇幅之鉅，其言曰：

今學者无聖人之才，而不為詳說，則終身顛頓乎混溟之中，而不知覺寤乎昭明之術矣。¹⁴³

¹⁴¹ 相關例子俯拾皆是，如〈倣真〉就有「真人……不學而知」之說。

¹⁴² 焦循：《孟子正義·上》（北京：中華書局，1987年），頁403-404。

¹⁴³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁886。

意謂學者悟性不高，故必須詳論道理。當中「詳說」一語實亦出自《孟子》：

博學而詳說之，將以反說約也。¹⁴⁴

〈要略〉於此引用孟子用語立論，亦非偶然無心之筆，此因孟子之說緊扣〈要略〉所述《淮南》的「返本」結構。孟子以為「博學而詳說」只是手段，「反說約」才是終極目的、重心所在。而所謂「反說約」者，亦即歸本、反本也。如上所論，〈要略〉作者正是利用了歸本、反本之說來介紹〈脩務〉、〈泰族〉兩篇，以此兩篇為全書重心所在。而此兩篇所論正是荀學，可見〈要略〉作者偏袒儒學。而〈要略〉作者重視修辭，細心經營微言大意，於茲可見一斑。

2. 大本、大道

《淮南》第一部分始於〈原道〉，終於〈本經〉。而〈要略〉在介紹〈脩務〉、〈泰族〉時，卻刻意強調〈脩務〉、〈泰族〉這兩篇的重心在引領讀者理解「大本」、「大道」，而不是一般的「道」（〈原道〉）、「本」（〈本經〉）：

《脩務》者，所以為人之於道未淹，味論未深，見其文辭，反之以清淨為常，恬（惓）〔淡〕為本，則懈（隨）〔墮〕分學，縱欲適情，欲以偷自佚，而塞於大道也。

《泰族》者，橫八極，致高崇，上明三光，下和水土，經古今之道，治倫理之序，摠萬方之指，而歸之一本，以經緯治道，紀綱王事……故德形於內，治之大本。此《鴻烈》之《泰族》也。

¹⁴⁴ 焦循：《孟子正義·下》，頁 560。

蓋欲藉一「大」字突顯此組的重要性。而此組兩篇所論正是儒學，可見〈要略〉作者偏袒儒學。分析至此，上引徐氏的推測大概已不能成立。

值得注意的是，過往學者在分析《淮南》結構時指出「本」是原始、根本、重要的，而「末」是由「本」衍生出來，因而較不重要。¹⁴⁵ 如今既知《淮南》實由「本」、「末」、「大本」三部分組成，那麼顧名思義，「大本」比「本」重要，而「本」又比「末」重要。有趣的是，筆者發現劉安對各組的重視程度也反映在〈要略〉第二部分介紹各篇所用的平均字數上：

組別	〈要略〉介紹組內各篇所用的平均字數	正文平均字數
本	84	4930
末	57	7642
大本	165	7205

從上表可見，「末」和「大本」各篇正文平均字數相約，都比「本」多約二千多字。惟〈要略〉介紹「大本」各篇所用的平均字數卻不合比例地比「本」整整多了一倍，又比「末」多了近兩倍。由此可見，三組的相對重要性亦反映在〈要略〉介紹組內各篇所用的平均字數上。

¹⁴⁵ Andrew Meyer 指出 “Distinguishing between ‘root’ and ‘branch’ delineates those values and phenomena that are original, fundamental, essential, and determinative from those that are derivative, secondary, degenerate, and of lesser significance[...] In the *Huainanzi*, ‘root and branches’ became a conceptual template overdetermining the text’s total doctrinal perspective and, indeed, structuring the composition of the *Huainanzi* itself.” Andrew Meyer, “Root-Branches Structuralism in the *Huainanzi*,” in *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, pp. 24-25.

第五章 〈要略〉第三部分分析 ——《淮南》三組文章主題考

我們現在知道《淮南》由本、末、大本三部分組成，當中大本是全書重心。而〈要略〉第三部分再次重複相關結構信息，並進而確切交代三組的具體主題。

〈要略〉第三部分和第一部分在結構和論述理路上極為相似，兩部分實乃平衡論述，必須並列分析，互相參照，方能得其要義。先比較兩部分的開首：

第一部分開首	第三部分開首
<p>夫作為書論者， 所以紀綱道德，經緯人事，</p> <p>上考之天，下揆之地，中通諸理。</p> <p style="text-align: right;">146</p>	<p>凡屬書者， 所以窺道開塞，</p> <p>庶後世使知舉錯取捨之宜適，</p> <p>外與物接而不眩，</p> <p>內有以處神養氣，</p> <p>宴煬至和而已自樂所受乎天地者也。</p> <p style="text-align: right;">147</p>

當中「作為書論」即「屬書」之意，而「外與物接而不眩」則對應「經緯人事」，「內有以處神養氣」則對應「紀綱道德」。兩段文字皆告訴我們《淮南》論理內外並重，並不偏廢於一端。接著，第三部分和第一部分皆說明《淮南》二十篇的論述次序：

¹⁴⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 873。

¹⁴⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 885。

第一部分	第三部分	
<p>故言道</p> <p>而不言事，則無以與世浮沉</p>	<p>故(A)言道而(B)不明終始，則不知所倣依；</p> <p>言終始而不明天地四時，則不知所避諱；</p> <p>言天地四時而不引譬援類，則不識精微；</p> <p>言至精而不原人之神氣，則不知養生之機；</p> <p>原人情而不言大聖之德，則不知五行之差；</p> <p>言帝道而不言君事，則不知小大之衰；</p>	<p>對應：</p> <p>A=〈原道〉；B=〈倣真〉</p> <p>〈倣真〉；〈天文〉〈地形〉〈時則〉</p> <p>〈天文〉〈地形〉〈時則〉；〈覽冥〉</p> <p>〈覽冥〉；〈精神〉</p> <p>〈精神〉；〈本經〉</p> <p>〈本經〉；〈主術〉</p>
<p>；言事而</p>	<p>言君事而不為稱喻，則不知動靜之宜；</p> <p>言稱喻而不言俗變，則不知合同大指；</p> <p>已言俗變而不言往事，則不知道德之應；</p> <p>知道德而不知世曲，則無以耦萬方；</p> <p>知汜論而不知詮言，則無以從容；</p> <p>通書文而不知兵指，則無以應卒；</p> <p>已知大略而不知譬諭，則無以推明事；</p> <p>知公道而不知人間，則無以應禍福；</p>	<p>〈主術〉；〈繆稱〉</p> <p>〈繆稱〉；〈齊俗〉</p> <p>〈齊俗〉；〈道應〉</p> <p>〈道應〉；〈汜論〉</p> <p>〈汜論〉；〈詮言〉</p> <p>〈詮言〉；〈兵略〉</p> <p>〈兵略〉；〈說山〉〈說林〉</p> <p>〈說山〉〈說林〉；〈人間〉</p>
<p>不言道，則無以與化游息。</p> <p>148</p>	<p>知人間而不知脩務，則無以使學者勸力。</p> <p>欲強省其辭，覽摠其要，弗曲行區入，則不足以窮道德之意。¹⁴⁹</p>	<p>〈人間〉；〈脩務〉</p> <p>〈泰族〉</p>

從上表可見，第一部分所論比較簡略，只是列出《淮南》道、事、道三部分的論述次序，及至第三部分則詳論二十篇的論述次序。值得注意的是，第三部分當

¹⁴⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 873。

¹⁴⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 885-886。

中亦有《淮南》結構的信息。〈要略〉作者在第三部分首先指出「故言道而不明終始，則不知所倣依」，之後則言「言帝道而不言君事，則不知小大之衰」，藉此提示聽者、讀者，言道一組始於第一篇〈原道〉而終於第八篇〈本經〉。繼而先言「言君事而不為稱喻，則不知動靜之宜」，及後指出「知公道而不知人間，則無以應禍福」，提示言人事一組始於第九篇〈主術〉而終於第十八篇〈人間〉。

〈要略〉作者最後指出「不知脩務，則無以使學者勸力」，可見〈脩務〉提倡勸力自勉之道，毫無「與世浮沉」(〈要略〉對「事」的定義)人事的消極意味，故必不屬人事一組。而〈泰族〉則「窮道德之意」，此語切切呼應〈要略〉第二部分介紹第十九篇〈脩務〉時指出讀者「於道未淹」之說：正因讀者於道未淹，故亟需窮究以求淹通。〈要略〉作者講究修辭，藉此提示聽者最後兩篇關係密切，並皆言道，而此組所論之道則比第一部分之道更為窮盡淹通、全面到位。

接著，〈要略〉第三部分和第一部分皆點明《淮南》二十篇的三分結構，但這次第三部分所論則較第一部分簡略，此因第三部分早已列出二十篇之次序，而第一部分至此尚未列出二十篇也：

〈要略〉第一部分	〈要略〉第三部分
故著二十篇	故著書二十篇，
有〈原道〉， 有〈倣真〉，[真] 有〈天文〉，[真] 有〈地形〉，[耕] 有〈時則〉， 有〈覽冥〉，[耕] 有〈精神〉，[真]	

有〈本經〉，[耕]	則天地之理究矣，
有〈主術〉， 有〈繆稱〉，[蒸] 有〈齊俗〉， 有〈道應〉，[蒸] 有〈汜論〉， 有〈詮言〉，[元] 有〈兵略〉， 有〈說山〉，[元] 有〈說林〉， 有〈人間〉，[元]	人間之事接矣，
有〈脩務〉， [侯] 有〈泰族〉也。[屋] ¹⁵⁰	帝王之道備矣。 ¹⁵¹

兩部分皆以「故著（書）二十篇」的句式啟首，益證其結構相同，兩部分平衡互映，必須並觀互證。上文第三章已指出〈要略〉作者在〈要略〉第一部分利用篇題之義以及其押韻模式提示讀者《淮南》由三部分組成。〈要略〉作者在〈要略〉第三部分則進而直接用三句交代三組文章的確切主題：第一組乃「天地之理」，第二組乃「人間之事」，第三組則為「帝王之道」。過往學者只是籠統指出《淮南》由本道、末事組成，卻未曾發覺〈要略〉其實已確切交代各組之具體主題。值得一提的是，上文已指出〈脩務〉、〈泰族〉是《淮南》之大本、權威文本、全書定論，如此，〈要略〉作者把〈脩務〉、〈泰族〉之主題命名為「帝王之道」，其實尚有一重深意：〈要略〉作者於〈要略〉第四部分指出《淮南》乃「劉氏之書」，

¹⁵⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 873-874。

¹⁵¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 886。

而「劉氏之書」者，皇族之書、帝王之書也。因此，闡述「帝王之道」的最後兩篇自然就是此書之重心大本。

最後，對比〈要略〉第四部分介紹「劉氏之書」的一段與上文第四節已分析過的〈要略〉為〈脩務〉和〈泰族〉而撰的介紹文字，不難發現三段的結構、論述次序十分相似，層層相應，可以並列而觀：

	第四部分	第三部分： 介紹〈脩務〉一段	第三部分： 介紹〈泰族〉一段
層次一	若劉氏之書，	《脩務》者，	《泰族》者，
層次二： 指涉「天地之理」	觀天地之象，		橫八極， 致高崇， 上明三光， 下和水土， [魚上]
層次三： 指涉「人間之事」	通古今之論， 權事而立制， 度形而施宜，		經古今之道， 治倫理之序， [魚上]
層次四： 指涉「帝王之道」/ 自我指涉	原道德之心， [侵平] 合三王之風， [侵平] 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，	見其文辭， 反之以清淨為常， 恬淡為本， 則懈墮分學， 縱欲適情， 欲以偷自佚， 而塞於大道也…… 故為之	摠萬方之指， 而歸之一本， 以經緯治道， 紀綱王事…… 乃原心術…… 所以覽五帝三王……

	應變化，通殊類， 非循一跡之路， 守一隅之指， 拘繫牽連於物， 而不與世推移也， 故置之尋常而不塞， 布之天下而不窳。 ¹⁵²	浮稱流說其所以能聽， 所以使學者孳孳以自幾也。	
--	--	----------------------------	--

作者於三處都採用了相似的論述結構，可見在作者眼中，「劉氏之書」、〈脩務〉和〈泰族〉都是同質的東西，皆有將天地、人事收歸於一本的特質：

層次二「觀天地之象」一語對應「於道未淹」和「橫八極，致高崇，上明三光，下和水土」，共同指向第一組「天地之理」。

層次三「通古今之論，權事而立制，度形而施宜」則呼應「味論未深」和「經古今之道，治倫理之序」，共同指向第二組「人間之事」。¹⁵³

層次四「原道德之心，合三王之風」則對應「經緯治道，紀綱王事」、「原心術……所以覽五帝三王」和「大道」，共同指向第三組「帝王之道」。

由此反推層次一，不難得出「劉氏之書 = 脩務 + 泰族」的結論，闡述「帝王之道」的最後兩篇已足以代表「劉氏之書」。至於《淮南》二十篇由三部分組成之說，至此亦成定論。值得注意的是，在上引〈要略〉為〈脩務〉和〈泰族〉而

¹⁵² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 893-894。

¹⁵³ 上文第四章已指出「論」乃〈要略〉作者介紹中間十篇時所用的專屬關鍵詞。而「通古今之論」一語亦見於〈齊俗〉介紹文字中，而〈齊俗〉正是論人事之篇。

撰的介紹文字中，押韻的兩句正是指涉「天地之理」和「人間之事」之句。至於上引〈要略〉第四部分押韻的兩句正好是介紹「帝王之道」的首兩句。換言之，押韻情況正好標示著轉折處（如上圖所示）。由此可以推想，劉安在朗誦〈要略〉時，很可能會在這些地方刻意強調，令聽覺效果更為明顯，以助武帝領略《淮南》三分結構之實。

第六章 論《淮南》三組文章之命名理據

〈要略〉中有關《淮南》結構方面的提示雖遍佈全篇，而且前呼後應，然皆隱而不顯，非經逐一點出、通盤考察，不易察覺。如此，讀者不免懷疑上文對〈要略〉的解讀是否有求之過深、捕風捉影之嫌。如欲釋除上述疑慮，唯一辦法是深入《淮南》正文二十篇取證，嘗試考察《淮南》正文二十篇在內容和形式上如何呈現三分之勢。此乃本章的主要任務。

一、「天地之理」釋名：重讀《淮南》開首八篇

先論第一組「天地之理」的命名理據。如本文第四章所論，〈要略〉作者在介紹這八篇時所用之關鍵詞多帶有道家色彩，由此可以推知此組主要闡發老莊道家之道。而且，前輩學者不約而同地指出《淮南》開首八篇中的不少篇章皆為述《莊》之篇。莊周之學的特色是「蔽於天而不知人」，可見〈要略〉以「天地之理」概括開首八篇之主題，實在貼切合理。

首先，徐復觀在《兩漢思想史》中指出《淮南》出現了不少來自《莊子》的觀念，而值得注意的是，他舉出的相關《淮南》書證甚多，卻集中出自開首八篇，即〈原道〉、〈俶真〉、〈覽冥〉、〈精神〉和〈本經〉五篇。¹⁵⁴ 及後，金春峰也在《漢代思想史》中指出：

《淮南子》論道，集中於《原道訓》、《精神訓》、《俶真訓》、《覽冥訓》，其基本精神是強調天人對立，充溢著《莊子》「不以人易天，不以智滅故」的消極避世和養性的情趣。¹⁵⁵

¹⁵⁴ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》（北京：九州出版社，2014年），頁179-180。

¹⁵⁵ 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2012年），頁181。

美國學者普鳴（Michael Puett）亦從思想角度論證〈原道〉、〈俶真〉、〈覽冥〉和〈精神〉四篇皆以莊周學說為宗。¹⁵⁶ 香港學者梁德華則通過全面統計《淮南》引用《莊子》的情況，指出〈原道〉、〈俶真〉、〈覽冥〉、〈精神〉四篇引《莊》尤多，佔《淮南》引《莊》總數的六成。¹⁵⁷ 值得注意的是，上述四位學者的研究未曾觸及《淮南》編排結構問題，故其不約而同的觀察實乃印證《淮南》開首八篇自成一體的最佳客觀佐證。

無獨有偶，我們發現〈要略〉作者在篇中介紹《淮南》開首八篇時，頻繁化用《莊子》文辭語句立論：

《要略》原文	所引《莊子》
<p>《俶真》者，窮逐終始之化，羸辱有無之精，離別萬物之變，合同死生之形，使人知遺物反己，審仁義之間，通同異之理，觀至德之統，知變化之紀，說符玄妙之中，通（迴）[迴]造化之母也。</p>	<p>〈漁父〉：子審仁義之間，察同異之際，觀動靜之變，適受與之度，理好惡之情，和喜怒之節，而幾於不免矣。謹脩而身，慎守其真，還以物與人，則無所累矣。今不脩之身而求之人，不亦外乎！¹⁵⁸</p>
<p>《精神》者，所以原本人之所由生，而曉寤其形骸九竅，取象於天，合同其血氣，與雷霆風雨，比類其喜怒（與）</p>	<p>〈徐无鬼〉：彼之謂不道之道，此之謂不言之辯，故德總乎道之所一。而言休乎知之所不知，至矣。道之所一者，德</p>

¹⁵⁶ Michael Puett, "Aligning and Orienting the Cosmos: Anthropomorphic Gods and Theomorphic Humans in the *Huainanzi*," in *To Become a God: Cosmology, Sacrifice, and Self-Divinization in Early China* (Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002), pp. 259-286; Michael Puett, "Violent Misreadings: The Hermeneutics of Cosmology in the *Huainanzi*," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 72 (2000): 29-47.

¹⁵⁷ 梁德華：〈《淮南子》詮釋《莊子》方法探究〉，香港中文大學中國語言及文學系學士論文，何志華指導，2005年，頁40注233。

¹⁵⁸ 王叔岷：《莊子校詮·下》，頁1237-1238。

<p>〔於〕晝宵寒暑。(並明)，審死生之分，別同異之跡，節動靜之機，以反其性命之宗。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。</p>	<p>不能同也；知之所不能知者，辯不能舉也；名若儒墨而凶矣。故海不辭東流，大之至也；聖人并包天地，澤及天下，而不知其誰氏。是故生無爵，死無謚，實不聚，名不立，此之謂大人。[……]夫大備矣，莫若天地；然奚求焉，而大備矣。知大備者，無求無失，無棄，不以物易己也。反己而不窮，循古而不摩，大人之誠。¹⁵⁹</p>
<p>《本經》者，所以明大聖之德，通維初之道，埒略衰世古今之變，以褒先聖之隆盛，而貶末世之曲政也。所以使人黜耳目之聰明，靜精神之感動，樽流遁之觀，節養性之和，分帝王之操，列小大之差者也。</p>	<p>〈外物〉：人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫其非至知厚德之任與！¹⁶⁰</p>

如此修辭之法卻並未見用於劉安為介紹《淮南》其餘十二篇而撰的文字之中。綜合上述各點，可知《淮南》開首八篇中的不少篇章皆與莊周學說關係密切，開首八篇在義理上的內部一致性、同質性於是得以確立。此外，考慮到莊周之學的特色是「蔽於天而不知人」，可見〈要略〉以「天地之理」概括開首八篇之主題，實在貼切合理。現以圖表歸納眾學者眼中開首八篇與莊周學說的關係：

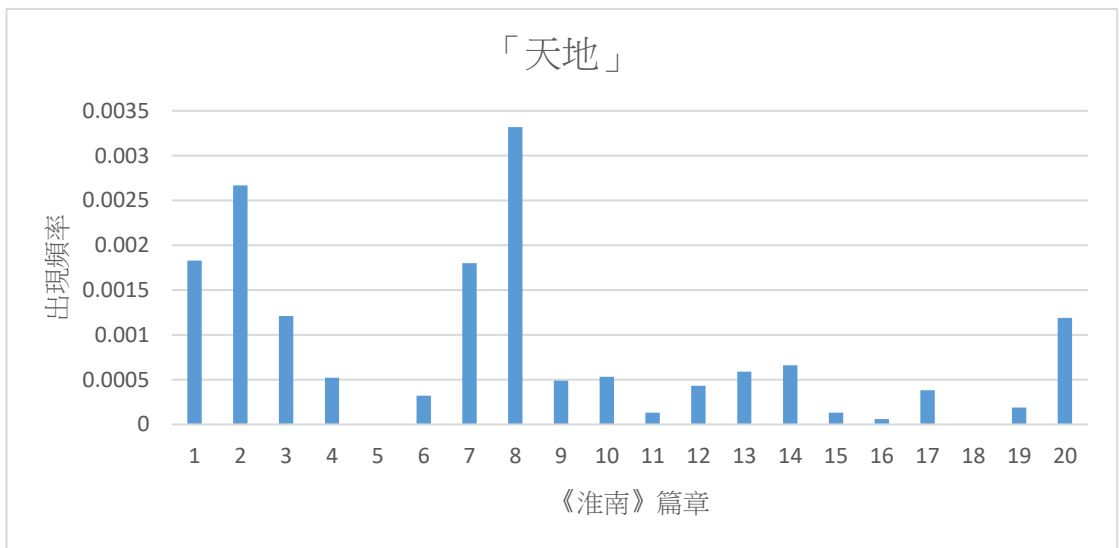
¹⁵⁹ 王叔岷：《莊子校詮·下》，頁 960-961。

¹⁶⁰ 王叔岷：《莊子校詮·下》，頁 1071。

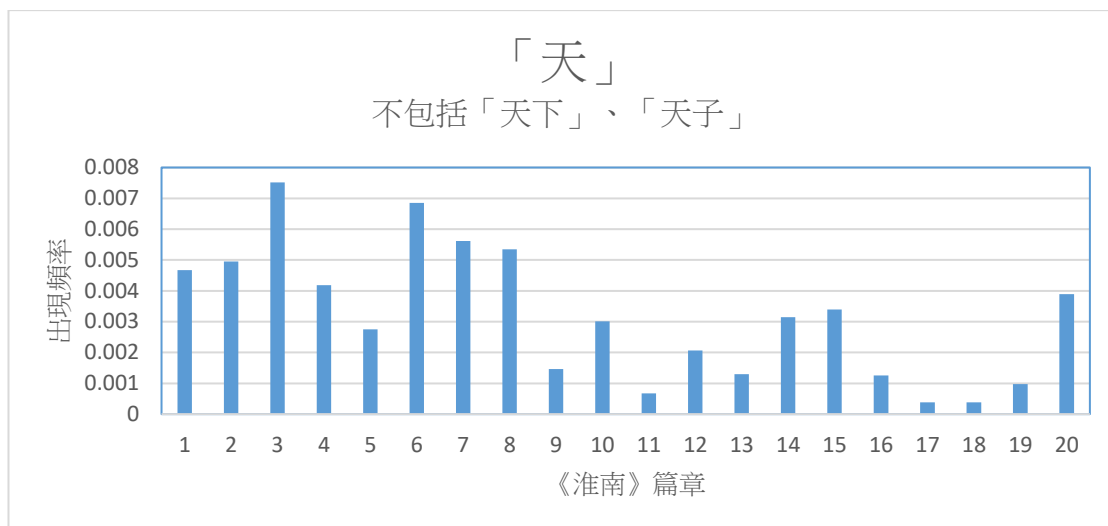
	原道	俶真	天文	地形	時則	覽冥	精神	本經
徐復觀	莊周	莊周				莊周	莊周	莊周
金春峰	莊周	莊周				莊周	莊周	
普鳴	莊周	莊周				莊周	莊周	
梁德華	莊周	莊周				莊周	莊周	
劉安		莊周					莊周	莊周

而第三到五篇雖然不引莊周學說立論，卻通篇專論天文地理專門知識，可見〈要略〉作者界定此組之主題為「天地之理」，十分貼切。

另一方面，我們可通過利用量化方法，考察「天地」和「天」二詞在《淮南》正文各篇的出現頻率，從而理解〈要略〉作者為何會將首八篇之主題界定為「天地之理」。下列圖表將分別顯示「天地」和「天」在《淮南》各篇中的出現頻率（出現頻率 = 該詞在某篇的出現次數 ÷ 該篇字數）¹⁶¹：



¹⁶¹ 利用漢達文庫檢索，並加以統計。



從中可見「天地」和「天」在首八篇的使用頻率明顯較高。由此可知，首八篇確乎關心「天地之理」。

理者，道也。「天地之理」者，天地自然之道也。的確，開首八篇在描述和定義「道」時，的確往往同時提及「天地」、「天」以及與之相關的自然概念，並且貶抑人事。此乃開首八篇自我定位、定義的策略：一方面力陳自己是甚麼（天地之理），同時強調自己不是甚麼（人道、人事）。先論第一篇〈原道〉，其開首便是一段論道文字，其言曰：

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……故植之而塞于天地，橫之而彌于四海，施之無窮而無所朝夕。泰古二皇，得道之柄，立於中央，神與化游，以撫四方。是故能天運地滯，輪轉而無廢，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……其德優天地而和陰陽，節四時而調五行。¹⁶²

有關天地、自然的關鍵詞充斥全段（以 標示），一目瞭然。由此可知，此

¹⁶² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 1-3。

篇所論之道乃天地之道。〈原道〉又云：

故達於道者，不以人易天，外與物化，而內不失其情。¹⁶³

循天者，與道游者也。隨人者，與俗交者也。夫井魚不可與語大，拘於隘也；夏蟲不可與語寒，篤於時也；曲士不可與語至道，拘於俗，束於教也。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。¹⁶⁴

可見至道乃天道，不涉人事。〈原道〉又云：

（脩）〔循〕道理之數，因天地之自然，則六合不足均也。……由此觀之，萬物固以自然，聖人又何事焉！¹⁶⁵

「道理之數」和「天地之自然」互文見義，可見此篇所論的道理乃天地自然之理。若能掌握此理，則人事可以廢矣。值得注意的是，「道理之數」和「天地之自然」二語同時出現的相似表述方式亦見於第九篇〈主術〉，其言曰：

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（修）〔循〕道理之數，雖神聖人不能以成其功，而況當世之主乎！夫載重而馬（羸）〔羸〕，雖造父不能以致遠。車輕〔而〕馬良，雖中工可使追速。是故聖人〔之〕舉事也，豈能拂道理之數，詭自然之性，

¹⁶³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 9。

¹⁶⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 17。

¹⁶⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 13。

以曲為直，以屈為伸哉？未嘗不因其資而用之也。¹⁶⁶

表面看來，〈主術〉立論跟〈原道〉十分相似。如此，第九篇〈主術〉似乎也屬「天地之理」一組？必須指出，〈主術〉此段之主旨是人事須循道理，而箇中關鍵在於「聖人之舉事」五字，由此已可知此篇立場其實不廢人事，只是主張行人事時不可違反天地自然之理。這跟上引〈原道〉「聖人又何事」一語所反映的人事盡廢、「蔽於天而不知人」立場截然相反，由此可知第九篇必不屬「天地之理」一組。回到〈原道〉，此篇及後又云：

是故得道者……形神氣志，各居其宜，以隨天地之所為。¹⁶⁷

可見此篇所論之道的實質內容就是天地之理。

《淮南》第二篇〈俶真〉在論道時亦往往同時提及天地，並且貶抑人事：

夫魚相忘於江湖，人相忘於道術。古之真人，立於天地之本，中至優游，抱德煬和，而萬物（雜）〔炊〕累焉，孰肯解構人間之事，以物煩其性命乎！¹⁶⁸

〈要略〉指出首八篇乃「本」、「道」、「天地之理」，而上引〈俶真〉中「天地之本」的「本」正是「道」的意思。而道者，理也。可見〈俶真〉描述的理想人物（真人）通曉天地之理而不顧人間之事。〈俶真〉作者藉此表明此篇重天廢人的定位和立場。〈俶真〉及後又指出大道至高無上，包涵一切，而世人卻往往執著

¹⁶⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 295-296。

¹⁶⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 40。

¹⁶⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 51。

於大道生成之物：

百家異說，各有所出，若夫墨、(揚)[楊]、申、商之於治道，猶蓋之(無)一捺，而輪之(無)一輻，有之可以備數，無之未有害於用也。已自以為獨擅之，不通之于天地之情也。¹⁶⁹

〈俶真〉作者批評這些認「末」作「本」之人「不通之于天地之情」。情者，理也。換言之，〈俶真〉昭示世人何謂「天地之理」，定位十分清晰。

《淮南》第三、四篇是〈天文〉和〈地形〉。兩篇的篇題已充分顯示其重天地自然的立場定位，無庸深論。至於第五篇〈時則〉，其實是一篇〈月令〉，仔細列出不同節氣的天象、大自然的變化、天子應行之事以及不依自然行事之惡果。以此篇開首論「孟春之月」的一段為例：

1. 孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中。其位東方，其日甲乙，盛德在木，其蟲鱗，其音角，律中太簇，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振，魚上負冰，獺祭魚，候鴈北。

2. 天子衣青衣，乘蒼龍，服蒼玉，建青旗，食麥與羊，服八風水，饗其燧火，東宮御女青色，衣青采，鼓琴瑟，其兵矛，其畜羊，朝于青陽左个，以出春令。布德施惠，行慶賞，省徭賦。立春之日，天子親率三公九卿大夫以迎歲于東郊，修除祠位，幣禱鬼神，犧牲用牡。禁伐木，毋覆巢，〔毋〕殺胎夭，毋麝，毋卵，毋聚眾，〔毋〕置城郭，掩骼薶骹。

¹⁶⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 57。

3. 孟春行夏令，則風雨不時，草木早落，國乃有恐。行秋令，則其民大疫，飄風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興。行冬令，則水潦為敗，雨霜大雹，首稼不入。正月官司空，其樹楊。¹⁷⁰

「孟春之月」一段可細分成三部分，第一部分充斥著跟天地自然有關的概念。第二部分則言天子依天理而行：春天乃萬物生長之時節，故天子行事亦禁絕殺伐。由此可見，人乃天地之附庸，天理包含人事，人無獨立地位。第三部分則言不依天理行事的惡果，主要集中反映在自然異象。而對比之下，第九篇〈主術〉開首卻開宗明義論「人主」之事：

1. 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。是故心知規而師傅諭〔導〕〔道〕，口能言而行人稱辭，足能行而相者先導，耳能聽而執正進諫。是故慮無失策，〔謀〕〔舉〕無過事，言為文章，〔而〕行為儀表於天下，進退應時，動靜循理，不為醜美好憎，不為賞罰〔喜怒〕〔怒喜〕，名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己。故古之王者，冕而前〔旅〕〔旒〕，所以蔽明也；黈〔纁〕〔纁〕塞耳，所以掩聰〔也〕；天子外屏，所以自障〔也〕。故所理者遠則所在者邇，所治者大則所守者〔少〕〔小〕。夫目〔安〕〔妄〕視則淫，耳〔安〕〔妄〕聽則惑，口〔安〕〔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。

2. 天氣為魂，地氣為魄，反之玄房，各處其宅。守而勿失，上通太一。太一之精，通〔合〕於天〔道〕。天道玄默，無容無則，天不可極，深不可測，尚與人化，知不能得。¹⁷¹

¹⁷⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 155-156。

¹⁷¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 275-277。

〈主術〉此段主力詳述「人主之術」，務實而不談天說地。而「事猶自然，莫出於己」中的「猶」字，暗示了此篇的立意在於將介紹一種模仿天地運作的人主之術，重心在人，不廢人事。「事猶自然」者，也就代表並非自然本身。而〈主術〉之後以一段文字補述天道作為人主之術的理據，可見其先人後天、重人輕天之立場：補述天道一段的篇幅畢竟比描述「人主之術」的一段少得多。更值得注意的是，〈主術〉開首先人後天的敘述次序跟第五篇〈時則〉開首先天後人的敘述次序其實恰正相反：

〈主術〉開首	〈時則〉開首
<p>1. 人主之術，處无為之事，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。是故心知規而師傳諭（導）〔道〕，口能言而行人稱辭，足能行而相者先導，耳能聽而執正進諫。是故慮无失策，（謀）〔舉〕无過事，言為文章，〔而〕行為儀表於天下，進退應時，動靜循理，不為醜美好憎，不為賞罰（喜怒）〔怒喜〕，名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己。故古之王者，冕而前（旅）〔旒〕，所以蔽明也；黈（纘）〔纘〕塞耳，所以掩聰〔也〕；天子外屏，所以自障〔也〕。故所理者遠則所在者邇，所治者大則所守者（少）〔小〕。夫目（安）〔妄〕視則淫，</p>	<p>1. 孟春之月，招搖指寅，昏參中，旦尾中。其位東方，其日甲乙，盛德在木，其蟲鱗，其音角，律中太蔟，其數八，其味酸，其臭羶，其祀戶，祭先脾。東風解凍，蟄蟲始振，魚上負冰，獺祭魚，候鴈北。</p>

<p>耳（安）〔妄〕聽則惑，口（安）〔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。</p>	
<p>2. 天氣為魂，地氣為魄，反之玄房，各處其宅。守而勿失，上通太一。太一之精，通〔合〕於天（道）。天道玄默，无容无則，天不可極，深不可測，尚與人化，知不能得。</p>	<p>2. 天子衣青衣，乘蒼龍，服蒼玉，建青旗，食麥與羊，服八風水，爨其燧火，東宮御女青色，衣青采，鼓琴瑟，其兵矛，其畜羊，朝于青陽左个，以出春令。布德施惠，行慶賞，省徭賦。立春之日，天子親率三公九卿大夫以迎歲于東郊，修除祠位，幣禱鬼神，犧牲用牡。禁伐木，毋覆巢，〔毋〕殺胎夭，毋麇，毋卵，毋聚眾，〔毋〕置城郭，掩骼薶骹。</p>

由此可見，〈主術〉著重人事，並援引天道以為人主之術的根據；〈時則〉則以天為本，納人於天，天地以外別無人事。

至於第六篇〈覽冥〉，其開首便指出能管理天地、胸懷萬物之人（必然是通曉天地之理、其德齊天之人）的水平最高：

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）〔官〕天墜，懷萬物，而友造化，含至

和，直偶于人形，觀九鑽一，〔一〕知之所不知，而心未嘗死者乎！¹⁷²

又指出最高之道，正是依從天地之理：

隱真人之道，以從天墜之固然。¹⁷³

又從反面立論，指出若大道不彰，則天地不寧：

是以至德滅而不揚，帝道揜而不興，舉事戾蒼天，發號逆四時，春秋縮其和，天地除其德。¹⁷⁴

可見此篇所論之道正是天地之理。

至於第七篇〈精神〉，其開首便將「人」解構還原為「天」、「地」兩大元素：

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？是故聖人法天順情，不拘於俗，不誘於人，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。¹⁷⁵

「人」由形、神組成。〈精神〉強調的是形乃地之有而神乃天之有，故三才之中，人其實並無獨立的地位。由此可見此篇重天廢人的立場。及後〈精神〉更直接交

¹⁷² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 194-195。

¹⁷³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 209。

¹⁷⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 210。

¹⁷⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 217-218。

代何謂天地之理：

夫天地之道，至絃以大，尚猶節其章光，(變)[愛]其神明，人之耳目曷能久熏〔勤〕勞而不息乎？精神何能久馳騁而不既(守)[乎]？¹⁷⁶

道者，理也。可見此篇所論之道確為「天地之理」。此篇所論之道既為「天地之理」，則持道者自然就是順從天理之人：

無所甚疏，而無所甚親，抱德煬和，以順于天。與道為際，與德為鄰。¹⁷⁷

再證此篇所論之道乃天道。

至於第八篇〈本經〉開宗明義指出最理想的上古治世中，人人皆與天地同體、通曉天地之理，換言之，人並無獨立的地位：

太清之治也，和順以寂(漢)[漠]，質真而素樸，閑靜而不躁，推移而无故，在內而合乎道，出外而調于義，發動而成于文，行快而便于物，其言略而循理，其行悅而順情，其心愉而不偽，其事素而不飾，是以不擇時日，不占卦兆，不謀所始，不議所終，安則止，激則行，通體于天地，同精于陰陽，一和于四時，明照于日月，與造化者相雌雄。是以天覆以德，地載以樂，四時不失其敘，風雨不降其虐，日月淑清而揚光，五星循軌而不失其行。¹⁷⁸

¹⁷⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 220-221。

¹⁷⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 226。

¹⁷⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 245-246。

古之人，同氣于天地，與一世而優游。¹⁷⁹

〈本經〉繼而列出四種不同水平的為政者，當中水平最高的「帝」正是深曉天地之理之人：

帝者體太一，王者法陰陽，霸者則四時，君者用六律。¹⁸⁰

（秉）太一者，牢籠天地，彈壓山川，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。¹⁸¹

是故體太一者，明於天地之情，通於道德之倫，聰明耀於日月，精神通於萬物，動靜調於陰陽，喜怒和于四時，德澤施于方外，名聲傳于後世。¹⁸²

〈本經〉將「天地之情」與「道德之倫」並列，可見此篇所論之道正是天地之道。而情者，理也，故「天地之情」即「天地之理」。由此可知，〈本經〉屬於「天地之理」一組，推崇「天地之理」，故將境界最高者定義為「明於天地之情」之人。

而當我們讀到第九篇〈主術〉，便會發現相當明顯的思想轉調：「人」的獨立地位在書中首次被確立，人得以與天、地鼎足而立：

法者，非天墮，非地生，發於人間而反以自正。¹⁸³

¹⁷⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 251。

¹⁸⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 259。

¹⁸¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 259-260。

¹⁸² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 261。

¹⁸³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 313。

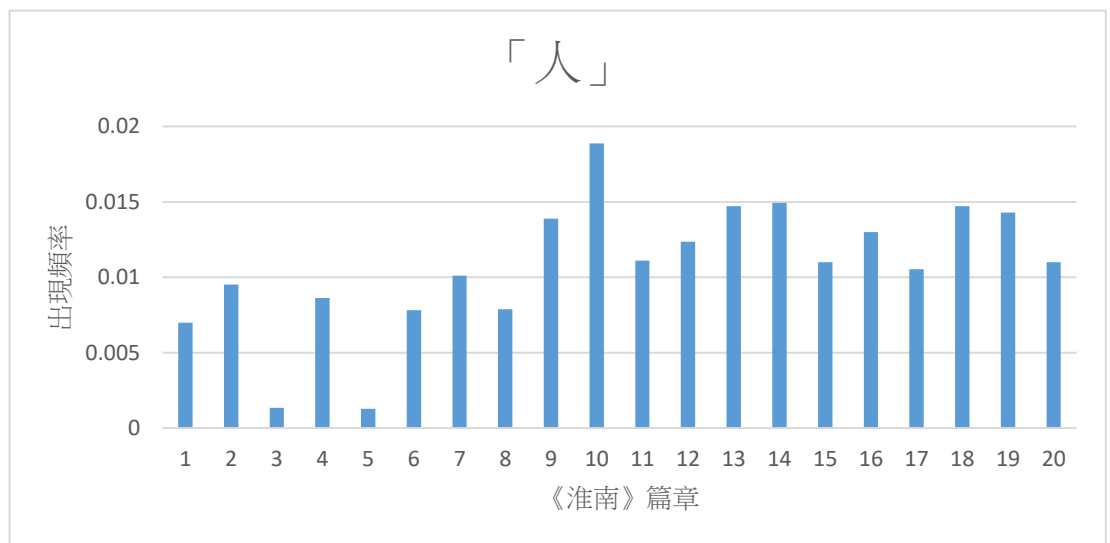
君人，上因天時，下盡地財，中用人力。¹⁸⁴

(偏)[徧]知萬物而不知人道，不可謂智。(偏)[徧]愛群生而不愛人類，不可謂仁。¹⁸⁵

其立場明顯異於上述八篇，故不可能屬於「天地之理」一組。

二、「人間之事」釋名

再論第二組「人間之事」之命名理據。首先，如本文第三章所論，中間十篇之篇題完全呼應〈要略〉對「言事」的定義（「與世浮沉」和「多為之辭、博為之說」）。可見〈要略〉作者在第三部分界定此組之主題為「人間之事」，十分貼切。而且，利用量化方法考察「人」在《淮南》正文各篇的出現頻率，可知〈要略〉作者為何此組主題界定為「人間之事」。下列圖表將顯示「人」一詞在《淮南》各篇中的出現頻率：



¹⁸⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 327。

¹⁸⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 336。

可見「人」在首八篇的使用頻率明顯較低，其出現頻率皆不超過 0.01。

再次，《淮南》他處對「人間之事」作了另一清晰定義，意謂「人間之事」由「破碎道德」而成、由「天地之本」分裂出來，故成「千枝萬葉」：

夫魚相忘於江湖，人相忘於道術。古之真人，立於天地之本，中至優游，抱德煬和，而萬物（雜）〔炊〕累焉，孰肯解構人間之事，以物煩其性命乎！夫道有經紀條貫，得一之道，連千枝萬葉。¹⁸⁶

《繆稱》者，破碎道德之論，差次仁義之分，略雜人間之事，摠同乎神明之德，假象取耦，以相譬喻，斷短為節，以應小具，所以曲說攻論，應感而不匱者也。¹⁸⁷

值得注意的是，徐復觀準確指出〈說山〉、〈說林〉、〈繆稱〉、〈汜論〉、〈詮言〉和〈人間〉六篇都帶有「箴言集的性格」，把當時流行的格言嘉話拼湊在一起。¹⁸⁸而徐氏所舉的六篇恰正同屬「人間之事」一組。可以說，在形式上，這十篇大多呈現了一種博雜零散、不成文章的特色，此因「人間之事」本由大道分化出來、「破碎道德」而成，本來就是「千枝萬葉」。而在內容上，這十篇頗為博雜，稱引儒、道、法各家思想，¹⁸⁹ 論述統治術¹⁹⁰和軍事¹⁹¹等不同人間世議題。因此，可以說，無論在取材上、題材上抑或在形式上，這十篇都呈現了一種博雜紛繁

¹⁸⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 51。

¹⁸⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 879-880。

¹⁸⁸ 參徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，頁 226-227。

¹⁸⁹ 如第九篇〈主術〉，安樂哲指出此篇融合儒家、道家和法家思想。參安樂哲著，滕復譯：《主術——中國古代政治藝術之研究》（北京：北京大學出版社，1995 年），頁 5。

¹⁹⁰ 〈主術〉。

¹⁹¹ 〈兵略〉。

的特色，這跟開首八篇和最後兩篇的相對嚴整本質恰成強烈對比。¹⁹²

必須指出，此組之首篇，即第九篇〈主術〉的文章結構比較嚴整，近於首八篇而不近於此組其後近乎不成文章而又互不呼應的各篇。然而，我們應該視第九篇〈主術〉為由本趨末的過渡，作者於此必須把握機會正面立論，在此組之首明確交代人事立場，至於之後各篇之博雜零散，則間接說明了「人間之事」之特色。由於之後各篇博雜零散是刻意而為的，先天上就令人難以把握其要旨（或根本無要旨可言），所以我們應將重心放在比較首八篇與第九篇在義理上的異同。

假設《淮南》中間十篇自成一組，那麼此組的首篇，即第九篇〈主術〉，理應跟首八篇有很大的不同。至於有何不同，也不難預測：如果說天人之分乃古代中國思想界共同關心的重要議題，¹⁹³ 那麼《淮南》一書內部正正體現了天人對立。〈要略〉指出《淮南》開首八篇之主題為「天地之理」，可見這組文章著力講述天地運行的原理，**並從天地的角度立論**，重自然而輕人事。而〈要略〉指出《淮南》其後十篇之主題為「人間之事」，由此可知這組文章重人事而輕自然，**並從人事的角度立論**。

上文已指出，大體而言，首八篇內文重天廢人，多引莊周，立論玄遠；下文將進一步指出「人間之事」一組的首篇〈主術〉則**從人事立場立論**，推崇法治，強調法由人生，並關注人世之實際政治操作，務實立論，而篇中詳論用人、賞罰、聽治、君臣關係、君人之道、立法之道、教民等議題，此等論述皆未見於首八篇。在語言層面上，〈主術〉襲用了不少開首八篇（尤其是首篇〈原道〉）的語句、表述和概念立論，乍看似乎與前篇關係緊密。但〈主術〉實際上是將天地之

¹⁹² 首八篇皆引《莊》立論，輔以《老子》和陰陽家思想，集中發揚天道。最後兩篇皆引《荀》立論，集中闡述帝王之道。而且，首八篇和最後兩篇都沒有徐復觀所謂「箴言集的性格」。

¹⁹³ 【英】葛瑞漢著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2013年），頁127。

理落實到人間世之上，因此不免對原本的天地之理作出大幅改動，使其焦點從天地轉到人身上。〈主術〉與前篇之差異、首八篇跟〈主術〉之間的斷裂，不可謂不分明，然學界對此尚未曾深入討論，以致無法斷定首八篇抑或首九篇自成一組。現試論之如下：

(1) 以法為本：從人事角度論「治之本」

上文第四章第三節已經指出，《淮南》開首八篇和最後兩篇皆嘗試論本，然而《淮南》首八篇採納道家學說，以道德為本；至於最後兩篇則採納儒家學說，以仁義為本。如果單看二十篇正文，讀者根本無法斷定哪個才是真本。〈要略〉則指出最後兩篇才是大本。讀者必須把握這點，才不會錯認此書宗旨。有趣的是，即使被〈要略〉貶抑為人事（即書中層次最低的一組）的〈主術〉，也曾論本。只要分析一下《淮南》各篇如何論本，《淮南》三部鼎立之勢便得呈現。

〈主術〉崇尚法治，並強調法由人所創，人法即本：

法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。故通於本者不亂於
〔未〕〔末〕，覩於要者不惑於詳。法者，非天墮，非地生，發於人間而反
以自正。¹⁹⁴

這是跟《淮南》論「帝王之道」的〈泰族〉唱反調。〈泰族〉另有主張，以仁義而不是「法」為「治之本」（「治之本」即〈主術〉「治之要」）：

故仁義者、治之本也，〔令〕〔今〕不知事脩其本，而務治其末，是釋其根

¹⁹⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 313。

而灌其枝也。¹⁹⁵

而《淮南》論天地之理的首八篇則又另有主張。如第二篇〈俶真〉以天地為本：

夫魚相忘於江湖，人相忘於道術。古之真人，立於天地之本，中至優游，抱德煬和，而萬物（雜）〔炊〕累焉，孰肯解構人間之事，以物煩其性命乎！¹⁹⁶

第六篇〈覽冥〉以道家之學為本，反對法和人事：

輔佐有能，黜讒佞之端，息巧辯之說，除（削刻）〔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。……今若夫申、韓、商鞅之為治也，捭拔其根，蕪棄其本，而不窮究其所由生。何以至此也？鑿五刑，為刻削，乃背道德之本，而爭於錐刀之末，斬艾百姓，殫盡太半，而忻忻然常自以為治，是猶抱薪而救火，鑿竇而（出）〔止〕水。夫井植生（梓）〔榦〕而不容甕，溝植生條而不容舟，不過三月必死。所以然者何也？皆狂生而無其本者也。¹⁹⁷

第七篇〈精神〉、第八篇〈本經〉亦皆以天地為本：

所謂真人者，性合于道也。故有而若無，實而若虛，處其一不知其二，治

¹⁹⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 862。

¹⁹⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 51。

¹⁹⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 214-216。

其內不識其外，明白太素，無為復樸，體本抱神，以游于天地之樊，芒然仿佯于塵垢之外，而消搖于無事之業。¹⁹⁸

古之人，同氣于天地，與一世而優游。當此之時，無慶（賀）〔賞〕之利、刑罰之威，禮義廉恥不設，誹譽仁鄙不立，而萬民莫相侵欺暴虐，猶在于混冥之中……是故知神明然後知道德之不足為也，知道德然後知仁義之不足行也，知仁義然後知禮樂之不足脩也。今背其本而求〔之〕于末，釋其要而索之于詳，未可與言至也。¹⁹⁹

由此可見，三組論本，所論各有不同。首八篇從天地自然角度立論，排斥仁義與法治。第九篇從人事角度立論，不廢仁義，²⁰⁰ 惟以法治為本。最後兩篇則以仁義為一切之本。

（2）對神農的評價的差異：人主應否深藏不露

〈主術〉從人事立場立論，推崇神農「省而不煩」的法治，以為在神農的統治下，四方之民「莫不聽從」：

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）〔試〕，刑錯而不用，法省而不煩，故其化如神。其地南至交趾，北至幽都，東至湯谷，西至三危，莫

¹⁹⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 226-227。

¹⁹⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 251-253。

²⁰⁰ 第九篇〈主術〉：「凡人之性，莫貴於仁，莫急於智。仁以為質，知以行之。」

不聽從。當此之時，法寬刑緩，囹圄空虛，而天下一俗，莫懷姦心。²⁰¹

神農乃上古聖王，極具權威，故後世思想家往往將一己見解依托於神農，以取信於人，〈主術〉作者也不例外。〈主術〉另一處正提出人主應如日月般普照天下，使萬民注目、聽從：

人主之居也，如日月之明也，天下之所同側目而視，側耳而聽，延頸舉踵而望也。²⁰²

又指出人主應為天下之典範：

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。是故心知規而師傅諭（導）〔道〕，口能言而行人稱辭，足能行而相者先導，耳能聽而執正進諫。是故慮無失策，（謀）〔舉〕無過事，言為文章，〔而〕行為儀表於天下。²⁰³

是故人主之立法，先（自）〔以身〕為檢式儀表，故令行於天下。²⁰⁴

然而，神農之治卻被講述「天地之理」的第二篇〈俶真〉批評：

及至神農、黃帝，剖判大宗，竅領天地……枝解葉貫，萬物百族，使各有經紀條貫，於此萬民睢睢盱盱然，莫不竦身而載聽視，是故治而不能和。

²⁰¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 278。

²⁰² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 306。

²⁰³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 275。

²⁰⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 314。

〈俶真〉以莊周為宗，強調統治者應深藏不露，不可有自己的主張，更遑論讓臣下意識到自己之主張而聽之從之。兩者持論差異甚大。

（3）御馬、御民

在設喻上，〈主術〉崇尚法治，指出理想的統治應如「造父之御」，主上對臣民有絕對的控制：

聖主之治也，其猶造父之御也，齊輯之于轡銜之際，而急緩之于脣吻之和，正度于胸臆之中，而執節于掌握之間……是故權勢者，人主之車輿也；大臣者，人主之駟馬也。²⁰⁶

然而，講述「天地之理」、崇尚自然無為的第六篇〈覽冥〉卻貶抑造父之御：

昔者，王良、造父之御也，上車攝轡，馬為整齊而歛諧，投足調均，勞逸若一，心怡氣和，體便輕畢，安勞樂進，馳驚若滅，左右若鞭，周旋若環，世皆以為巧，然未見其貴者也。²⁰⁷

〈覽冥〉繼續以御馬為喻，指出理想的統治方式是無為而治，主上應去除一切對臣下的控制，不設法度，讓臣民順應本性自由發展：

若夫鉗且、大丙之御也，除轡銜，去鞭棄策，車莫動而自舉，馬莫使而

²⁰⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 66。

²⁰⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 314。

²⁰⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 203。

自走也。²⁰⁸

夫鉗且、大丙不施轡銜而以善御聞於天下，伏戲、女媧不設法度而以至德遺於後世。²⁰⁹

〈主術〉則反對〈覽冥〉放任式的無為而治主張：

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。²¹⁰

夫民之好善樂正，不待禁誅而自中法度者，萬無一也。²¹¹

〈覽冥〉主張「除轡銜」、「不施轡銜」，〈主術〉則反對「無轡銜而馳」，可見兩篇持論差異極大。

（4）準繩、規矩、權衡

〈主術〉強調人主用法應大公無私。法律猶如準繩、規矩、權衡，是量度一切事物的客觀中立標準：

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)[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

²⁰⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 204。

²⁰⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 215。

²¹⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 316。

²¹¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 322。

道塞矣。²¹²

衡之於左右，無私輕重，故可以為平。繩之於內外，無私曲直，故可以為正。人主之於用法，無私好憎，故可以為命。夫權輕重不差蠹首，扶撥枉撓不失箴鋒，直施矯邪不私辟險，姦不能枉，讒不能亂，德無所立，怨無所藏，是任術而釋人心者也，故為治者〔智〕不與焉。……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。故國有亡主，而世無廢道；人有困窮，而理無不通。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。²¹³

同時，「法者，非天墮，非地生，發於人間而反以自正」，法乃人類社會的產物。將人間之法視作「準繩」、「規矩權衡」之說其實跟第五篇〈時則〉之說相牴牾。第五篇〈時則〉指出：

陰陽，大制有六度：天為繩，墜為準，春為規，夏為衡，秋為矩，冬為權。
繩者，所以繩萬物也。準者，所以準萬物也。規者，所以員萬物也。衡者，
所以平萬物也。矩者，所以方萬物也。權者，所以權萬物也。²¹⁴

第五篇〈時則〉以春夏秋冬、天地之理為「規矩權衡」。由此可見，〈天文〉隸屬「天地之理」一組，而〈主術〉則隸屬「人間之事」一組，故兩篇對「準繩」、「規矩權衡」的定義自然也是南轅北轍。

²¹² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 204。

²¹³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 312。

²¹⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 187-188。

(5) 因人與因天地

〈原道〉指出人力有其限制，故人類應視天地自然為師，不宜自作聰明：

夫峭法刻誅者，非霸王之業也；筮策繁用者，非致遠之（術）〔御〕也。離朱之明，察箴末於百步之外，〔而〕不能見淵中之魚。師曠之聰，合八風之調，而不能聽十里之外。故任一人之能，不足以治三畝之宅也。（脩）〔循〕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。²¹⁵

值得注意的是，〈主術〉亦有相似論述：

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。²¹⁶

夫乘眾人之智，則无不（仕）〔任〕也；用眾人之力，則无不勝也。千鈞之重，烏獲不能舉也；眾人相一，則百人有餘力矣。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。²¹⁷

湯、武、聖主也，而不能與越人乘（幹）〔軫〕舟而浮於江湖；伊尹、賢相也，而不能與胡人騎驢〔馬〕而服駒駘；孔、墨博通，而不能與山居者入榛薄、〔出〕險阻也。由此觀之，則人知之於物也，淺矣。而欲以偏照海內，存萬方，不因道〔理〕之數，而專己之能，則其窮不（達）〔遠〕矣。故智不足以治天下也。……而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

²¹⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 12-13。

²¹⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 292-293。

²¹⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 295。

為，則無不成也。²¹⁸

當中「天下不足有」對應上引〈原道〉「六合不足均」。「任一人之力」即〈原道〉「任一人之能」。而「因道理之數」亦即〈原道〉「循道理之數」。表面上，兩篇表述方式極為相近，然箇中的義理差異甚大，務需辨明。嘗試論之，〈原道〉和〈主術〉的確皆反對「任一人之能/力」，而兩篇亦皆提出「因/循道理之數」的解決方案。然而，〈原道〉對「循道理之數」的定義是「因天地之自然」，主張完全放棄人事。但〈主術〉對「循道理之數」的定義是「因人以知人」、「乘眾人之智」，堅持重人立場。兩篇論說迥然有別，立場相反。

(6) 對孔子的評價

同屬「天地之理」的第二篇〈俶真〉和第七篇〈精神〉皆曾批評孔子乃至所有儒者，此因他們破壞天性：

孔、墨之弟子，皆以仁義之術教導於世，然而不免於僂。身猶不能行也，又況所教乎？是何則？其道外也。夫以末求返于本，許由不能行也，又況齊民乎！誠達于性命之情，而仁義固附矣，趨捨何足以滑心！²¹⁹

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。²²⁰

²¹⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 287-289。

²¹⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 71-72。

²²⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 240-241。

從人事立場立論的〈主術〉則反其道而行，對孔子評價甚高：

湯、武、聖主也，而不能與越人乘（幹）〔軫〕舟而浮於江湖；伊尹、賢相也，而不能與胡人騎馱〔馬〕而服駟駟；孔、墨博通，而不能與山居者入榛薄、〔出〕險阻也。²²¹

孔丘、墨翟脩先聖之術，通六藝之論，口道其言，身行其志，慕義從風而為之服役者不過數十人。使居天子之位，則天下徧為儒墨矣。²²²

更曾引孔子之言立論：

是故人主之立法，先（自）〔以身〕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。²²³

可見〈主術〉奉孔子為權威。引孔子之言立論的情況未見於開首八篇。

(7) 兩種乘御之道

〈原道〉細述莊周「逍遙遊」的神遊境界：

昔者馮夷、大丙之御也，乘（雲）〔雷〕車，（入）〔六〕雲蜺，游微霧，驚（怳忽）〔忽怳〕，歷遠彌高以極往，經霜雪而無迹，照日光而無景，扶搖挾抱羊角而上，經紀山川，蹈騰崑崙，排閭闔，淪天門。末世之御，雖

²²¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 287。

²²² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 321。

²²³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 314。

有輕車良馬，勁策利（鍛）〔鍛〕，不能與之爭先。是故大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天為蓋，以地為輿；四時為馬，陰陽為御；乘雲陵霄，與造化者俱。縱志舒節，以馳大區。可以步而步，可以驟而驟。（今）〔令〕兩師灑道，使風伯掃塵。電以為鞭策，雷以為車輪。上游于霄霓之野，下出于無垠〔鄂〕之門。劉覽（徧）〔徧〕照，復守以全。經營四隅，還反於樞。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）〔勤〕，聰明不損。²²⁴

當中「扶搖挾抱羊角而上」一語明顯出自《莊子·逍遙遊》。再者，所謂「經霜雪而無迹，照日光而無景」，蓋因已然「離形」；而「恬然無思，澹然無慮」，亦即「去知」。合而觀之，「離形去知」實為莊周核心理念，莊周認為只有「離形去知」，忘卻世間一切分別相，齊同萬物，才可得道，而得道即可逍遙。至於「以天為蓋，以地為輿；四時為馬，陰陽為御」，亦即〈逍遙遊〉中「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」，兩文取意相同。〈主術〉則標舉另一種乘御之道：

夫人主之聽治也，清明而不闇，虛心而弱志，是故群臣輻湊並進，無愚智賢不肖，莫不盡其能。於是乃始陳其禮，建以為基。是乘眾勢以為車，御眾智以為馬，雖幽野險塗，則無由惑矣。²²⁵

〈原道〉主張乘天地而〈主術〉主張乘眾人之智，兩篇所論不同，儼然呈現天人對立之勢。

²²⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 5-8。

²²⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 292-293。

(8) 兩種「有天下」

同屬「天地之理」的〈原道〉和〈精神〉皆曾定義何謂「有天下」：

夫有天下者，豈必攝權持勢，操殺生之柄而以行其號令邪？吾所謂有天下者，非謂此也，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！²²⁶

夫〔無〕以天下為者，學之建鼓矣。尊勢厚利，人之所貪也。使之左〔手〕據天下圖而右手刎其喉，愚夫不為〔也〕。由此觀之，生（尊）〔貴〕于天下也。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。有天下，無天下，一實也。²²⁷

兩段的共通之處在於皆為莊周式的主觀幻想，相像天地與我並生，早已與天下為一，故不必在現實世界中「攝權持勢」才算「有天下」。〈主術〉則再三指出「攝權持勢」是有必要的：

權勢之柄，其以移風易（俗）矣。堯為匹夫，不能仁化一里；桀在上位，令行禁止。由此觀之，賢不足以為治，而勢可以易俗，明矣。²²⁸

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？

²²⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 37。

²²⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 236。

²²⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 299。

勢有使之然也。²²⁹

是故權勢者，人主之車輿也；大臣者，人主之駟馬也。體離車輿之安，而手失駟馬之心，而能不危者，古今未有也。²³⁰

攝權勢之柄，其於化民易矣。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）〔言〕輕重小大有以相制也。²³¹

可見兩篇立場南轅北轍。而且，〈主術〉定義何謂「有天下」時則較〈原道〉、〈精神〉更為務實，以為人主心繫天下百姓，不存私心：

堯之有天下也，非貪萬民之富而安人主之位也，以為百姓力征，強凌弱，眾暴寡，於是堯乃身服節儉之行，而明相愛之仁，以和輯之。是故茅茨不翦，采椽不斲，大路不畫，越席不緣，大羹不和，粢食不穀，巡狩行教，勤勞天下，周流五嶽。豈其奉養不足樂哉？（舉天下而）以為社稷，非有利焉。年衰志憊，舉天下而傳之舜，猶卻行而脫（蹤）〔蹤〕也。²³²

堯有志改變「強凌弱，眾暴寡」，卻被屬「天地之理」的〈覽冥〉貶抑：

昔者，黃帝治天下，而力牧、太山稽輔之，以治日月之行，律（治）陰陽之氣，節四時之度，正律歷之數，別男女，異雌雄，明上下，等貴賤，使強不掩弱，眾不暴寡，人民保命而不夭，歲時熟而不凶，百官正而無私，

²²⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 302。

²³⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 314。

²³¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 320-321。

²³² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 304-305。

上下調而無尤，法令明而不闇，輔佐公而不阿，田者不侵畔，漁者不爭隈，道不拾遺，市不豫賈，城郭不關，邑無盜賊，鄙旅之人相讓以財，狗彘吐菽粟於路而無忿爭之心，於是日月精明，星辰不失其行，風雨時節，五穀登熟，虎狼不妄噬，鷙鳥不妄搏，鳳皇翔於庭，麒麟游於郊，青龍進駕，飛黃伏皂，諸北、僂耳之國莫不獻其貢職。然猶未及虛戲氏之道也。

233

綜合上述八點，可知首八篇與第九篇〈主術〉持論差異極大，前者重天道而後者重人法。

三、「帝王之道」釋名：重讀《淮南》最後兩篇

最後是第三組「帝王之道」。有人或會這樣質疑：《淮南》當中另有不少闡述管治理念的篇章，例如第八篇〈本經〉和第九篇〈主術〉都是顯例；故此，〈要略〉第三部分「帝王之道」一語似乎並不專指〈脩務〉和〈泰族〉兩篇。更何況〈要略〉作者在介紹第七篇〈精神〉到第十篇〈繆稱〉的論述次序時指出：

原人情【按：指〈精神〉】而不言大聖之德【〈本經〉】，則不知五行之差；

言帝道【〈本經〉】而不言君事【〈主術〉】，則不知小大之衰；

言君事【〈主術〉】而不為稱喻【〈繆稱〉】，則不知動靜之宜。²³⁴

當中亦以「帝道」二字概括〈本經〉大旨。但是，必須留意「帝道」其實並不等於「帝王之道」。「帝道」一語在《淮南》中有只兩個用例。其一見於講述天地之理的第六篇〈覽冥〉：

²³³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 205-206。

²³⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 885-886。

逮至夏桀之時，……至德滅而不揚，帝道揜而不興，舉事戾蒼天，發號逆四時，春秋縮其和，天地除其德。²³⁵

可見「帝道」與天地之理相關。無獨有偶，〈要略〉也指出讀者若不讀第八篇〈本經〉則「不知五行之差」，可見〈本經〉所述的「帝道」跟五行有關，五行者，金木水火土也，亦即天地自然之理。故此〈本經〉顯然屬於第一組「天地之理」。而〈要略〉明確指出〈主術〉言「君事」而非道，可見〈主術〉顯然屬於第二組「人間之事」，其層次停留於事、術而不及本、道。而更重要的是，《淮南子·人間訓》亦對「帝王之道」一語作了清晰定義：

仁者、百姓之所慕也，義者、眾庶之所高也。……古者，五帝貴德，三（五）〔王〕用義，五霸任力。今取帝王之道，而施之五霸之世，是由乘驥（遂）〔逐〕人於榛薄，而蓑笠盤旋也。²³⁶

可見在《淮南》一書裏，「帝王之道」一語專指儒家仁義之道，而《淮南》只有〈脩務〉、〈泰族〉是通篇闡述儒家之道的，²³⁷ 故「帝王之道」之名號非〈脩務〉、〈泰族〉兩篇莫屬也。

進而論之，如果說首八篇之一貫特色是推崇天道，「蔽於天而不知人」，而中間十篇的特色是著眼人事，那麼〈脩務〉和〈泰族〉所論的「帝王之道」所著眼的應該只剩下一個可能性：人道。人道、天道之別，在於前者重人而後者重天。而人道、人事之別，在於前者著力於闡明構成體系的原則，而後者則著力於

²³⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 210。

²³⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 764-765。

²³⁷ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁 188、248。

遍舉人間世的事例。究竟〈脩務〉和〈泰族〉的作者會調動甚麼思想資源，藉以與發揮莊學、天地之理的首八篇抗衡，又同時可以避免中間十篇零散之弊？在先秦諸子中，只有荀卿批評過莊周「蔽於天而不知人」，同時又推崇人道，《荀子·儒效篇》：

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。²³⁸

劉安既欲以最後兩篇凌駕首八篇所論之天道，然則最順理成章的做法就是引荀立論。果然，我們發現〈脩務〉、〈泰族〉通篇發揮荀學，引述荀卿「天生人成」、「勸學」、「養心以誠」、「有治人無治法」、「化性起偽」、「天人之分」等核心學說，詳論「帝王之道」。關於《淮》《荀》關係，學界目前未有專門討論。學者多指出〈脩務〉承襲荀子「勸學」理念，²³⁹ 至於其它篇章與荀學之關係，則鮮有論及。即如近年 Paul Goldin 在《哈佛亞洲研究學報》發表“Xunzi and Early Han Philosophy”一文，專論荀子對漢初思想界的影響，於《淮》《荀》關係亦未置一辭。²⁴⁰ 最近 Michael Nylan 撰成“Xunzi: An Early Reception History, Han Through Tang”一文，亦未詳論《淮》《荀》關係。²⁴¹ 此概因不少學者以為《淮南》以老莊思想為宗，²⁴² 因而先入為主，以為《淮》《荀》兩書關係懸隔。《淮南》〈脩務〉

²³⁸ 《荀子集解》，頁 144。

²³⁹ 如徐復觀曾指出〈脩務訓〉一篇乃站在儒家立場全面對道家思想加以反擊，而在學的問題上，多發揮《荀子·勸學》之旨，其說可從。參徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，（北京：九州出版社，2014年），頁 188、212。

²⁴⁰ Paul R. Goldin, “Xunzi and Early Han Philosophy,” In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 67(1), 2007, pp. 135-166.

²⁴¹ Michael Nylan, “Xunzi: An Early Reception History, Han Through Tang,” in Hutton, Eric L. (Ed.) *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi* (London: Springer, 2016), pp. 395-433.

²⁴² 梁啟超：「《淮南鴻烈》實可謂集道家學說之大成。」又如楊樹達在《淮南子證聞》中指出「《漢志》列《淮南》於雜家，而其主旨實在道家」。參梁啟超：〈漢書藝文志諸子略考釋〉，收入《飲冰室合集·專集·第十八冊》（北京：中華書局，2015年），頁 9269；以及楊樹達：《淮南子證聞 鹽鐵論要釋》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁 1。

和〈泰族〉引《荀》的例子頗多，下文將提綱挈領，論其要者。²⁴³

先論〈脩務〉。先秦諸子多以為治國治身之理相通。²⁴⁴〈脩務〉亦由兩部份組成，先略論治國，然後詳論帝王治身之道。它是全書唯一以破論切入的文本，有明確的論證目標，這跟前一篇屬「人間之事」的〈人間〉，通篇以舉事例為綱的鬆散結構相比，形成極大落差：

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。²⁴⁵

其後又云：

世俗廢衰，而非學者多：「人性各有所脩短，若魚之躍，若鵲之駁，此自然者，不可損益。」吾以為不然。²⁴⁶

以權威的語調否定前篇道家無為理念。²⁴⁷可見〈脩務〉性質大異於此前各篇。在立論方面，〈脩務〉全篇闡述荀卿學說，其要旨則可歸納為兩點：

²⁴³ 筆者在 2016 年撰成的本科畢業論文中曾花不少篇幅討論《淮南》引荀情況。然而在此文撰成之後，學界對這方面仍未有深入研究。今將拙作中的相關材料略作修訂，並移入本節。

²⁴⁴ 例如孟子指出「有大人者，正己而物正者也」，莊子亦指出「治外乎？正而後行」。荀子指出「聞脩身未嘗聞為國也」《呂氏春秋·審分覽·審分》亦謂「夫治身與治國，一理之術也。」

²⁴⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 777。

²⁴⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 787。

²⁴⁷ 〈脩務〉所反對的觀點正正出自〈原道〉：「形性不可易，勢居不可移也。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。」傅武光準確地指出「儒道法三家之政治思想，並有無為之說，而言各有當……儒家之無為，以德化為前提；而德化之道在於正身，即統治者由德性之覺醒、修持，而完成其圓滿之人格，以為天下之表率……道家之無為，以自然為宗。蓋道家以道為本體，而道之本質，即自然；所謂道法自然也。故其政治思想即根據其本體論而主純任自然；純任自然即無為也」。見傅武光：《呂氏春秋與諸子之關係》（臺北：私立東吳大學中國學術著作獎助委員會，1993 年），頁 225。而〈脩務〉〈泰族〉皆以儒家之無為取代道家之無為。

第一，明「天人之分」，強調天生人成：帝王必須修身自強，方可建功立業。本篇極力批評〈原道〉所述道家無為之主張。〈原道〉曾以「四支不勤，聰明不損」表述莊周「離形去知」理念，又云「萬物固以自然，聖人又何事焉」，²⁴⁸ 這正是「蔽於天而不知人」。²⁴⁹ 〈脩務〉以荀學為宗，反對道家無為之主張，指出治國者任重道遠，若非全力以赴，實難勝任，並援引堯舜勞形盡慮、憂勞百姓之事迹，指出「四肢不勤，思慮不用，而事治求瞻者，未之聞也」，以見〈原道〉主張毫無事實根據。²⁵⁰ 而道家相信世間萬物各有天性，至人去其成心、順應自然則治。相反，人若以其智慧加以干預，則天下大亂。荀子不同意道家理念，故力陳人為努力的重要性：

願於物之所以生，孰與有物之所以成？故錯人而思天，則失萬物之情。

251

〈脩務〉顯然認同荀子「天生人成」之主張，故云：

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。²⁵²

可見在治國方面，帝王必須勉力而為，方能成事立功。

²⁴⁸ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 8、15。

²⁴⁹ 楊倞指出「『天』謂無為自然之道」。王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，2013 年），頁 464。

²⁵⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 782。

²⁵¹ 《荀子集解》，頁 375。馮友蘭指出，「荀況這裏所提出的批評，是確有所指的。『大天而思之』和『從天而頌之』都是指莊周一派說的。」參馮友蘭：《中國哲學史新編·上》（北京：人民出版社，2007 年），頁 542。

²⁵² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 782。

至於治身，其時武帝年少，正值儒家「志於學」的階段。道家卻以為人性猶如形體筋骨，不可通過教化改變。〈原道〉便有「形性不可易，勢居不可移也。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」之說。²⁵³〈脩務〉則指出此乃錯誤的推論，並以馬為例，指出化性起偽之可能：

其形之為馬，馬不可化；其可駕御，教之所為也。馬、犢蟲也，而可以通氣志，猶待教而成，又況人乎！²⁵⁴

至於闡述「天地之理」的〈精神〉卻指出真人「性合於道……不學而知」²⁵⁵，〈脩務〉則作出回應，承認「唯上知與下愚不移」：

不待學問而合於道者，堯、舜、文王也；沉湎耽荒，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。²⁵⁶

同時指出不得以此等極端例子否定教化之重要。至於〈原道〉指出後天教化不合人性，必將徒勞無功：

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……不能反諸性也。夫內不開於中而強學問者，入於耳而不著於心。²⁵⁷

²⁵³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 16。

²⁵⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 787-788。

²⁵⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 226。

²⁵⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 788。

²⁵⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 13-15、35-36。

〈脩務〉則援引荀卿理念，針對〈原道〉作出反駁。荀子嘗言「吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也……君子生非異也，善假於物也」，意謂後天禮樂之學習比天賦更為重要。²⁵⁸ 〈脩務〉承襲其意，反駁上引〈原道〉之說法，²⁵⁹ 並指出天賦不足恃：

各有其自然之勢，無稟受於外，故力竭功沮。夫鴈順風而飛，以愛氣力，銜蘆而翔，以避矰弋(按：此即「善假於物」之典範²⁶⁰)……今使人……目未嘗見禮節，耳未嘗聞先古……使其性雖不愚，然其知者必寡矣。²⁶¹

昔者，倉頡作書，容成造曆，胡曹為衣，后稷耕稼，儀狄作酒，奚仲為車……今使六子者易事，而明弗能見者何？萬物至眾，而知不足以奄之。當世之人，無一人之才，而知六賢之道者何？教順施績，而知能流通。由此觀之，學不可以已，明矣！²⁶²

當中「學不可以已」一語出自〈勸學〉。〈脩務〉其後繼續援引〈勸學〉之理念，指出人心具可塑性，藉以反駁道家人性不可損益之主張：

夫學，亦人之砥錫也。²⁶³

²⁵⁸ 出自〈勸學〉。《荀子集解》，頁 4-5。徐復觀曾指出〈脩務訓〉一篇乃站在儒家立場全面對道家思想加以反擊，而在學的問題上，多發揮《荀子·勸學》之旨，其說可從。

²⁵⁹ 最明顯的證據是，「稟受(授)於外」一語在《淮南》中只曾出現兩次，見〈原道〉、〈脩務〉，兩篇持論恰正相反，當中〈脩務〉更以破論起首，主動反駁。

²⁶⁰ 「避矰弋」一語又見《莊子·應帝王》。〈脩務〉作者蓋因熟讀《莊子》，故善於發掘書中適用的例子，用以詮釋荀子理念，可謂巧妙。由此亦可見〈脩務〉作者在論述「帝王之道」時，對「假想論敵」的帝王理念亦多所留意，乘虛而入，剽剝莊周以成己說。

²⁶¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 794。

²⁶² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 794-794。

²⁶³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 792。

木直中繩，揉以為輪，其曲中規，隱栝之力。(按：以上化引〈勸學〉)
唐碧堅忍之類，猶可刻鏤，以成器用，又況心意乎……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，以逍遙乎無方之內，仿佯於塵埃之外，超然獨立，卓然離世，此
聖人之所以游心。²⁶⁴

有趣的是，當中「逍遙」「仿佯」卻為莊周用語，意謂無為。²⁶⁵「無為」本乃儒道兩家皆有的、名同而實異的「邊際思想」。²⁶⁶兩家皆認為得道之人可以無為而治，惟對如何得道則持相反意見。莊子指出無為無慮，離形去智，便是逍遙。相反，荀卿在〈解蔽〉中指出君子全面掌握一切知識，藉此把心體修煉至「大清明」者，才可行道無為。²⁶⁷〈脩務〉則在兩家的邊際思想上弄手腳，以荀子「下學上達」之無為，取代莊周因循自然之無為，從而勸勉武帝積極學習，成就帝王大業。²⁶⁸至於學習之主要範圍，則下篇〈泰族〉才明確交代，由此可見兩篇論述連貫，必須比合而觀。方能有望得實。

第二，〈脩務〉勸勉君主積學起偽，解蔽去惑，黜黃老而興儒術。荀子指出

²⁶⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 796-797。

²⁶⁵ 〈逍遙遊〉「何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」、〈天運〉則云「逍遙，無為也」。見《莊子校註》，頁 37、528。

²⁶⁶ 「邊際思想」一詞乃徐復觀在分析〈泰族〉時所提出的概念。「邊際思想」是指儒道兩家對某一問題（如「法天」），既互相毗連而又各有分界的思想。徐氏進一步指出〈脩務〉作者干脆對道家思想作出反擊，而〈泰族〉的作者是在作總結，故不能把道家思想公然抹殺，只能在兩家邊際思想上弄手腳。（《兩漢思想史》第二卷，頁 248-249。）但徐氏忽略了〈脩務〉作者實際上是「軟硬兼施」：除了如徐氏所指「干脆對道家思想作出反擊」外，其實亦如〈泰族〉作者「在兩家邊際思想上弄手腳」，將莊子之無為轉換成荀子之無為。由此可見，〈脩務〉、〈泰族〉作者皆有「在兩家邊際思想上弄手腳」，此特色為《淮南》其它篇章所無。

²⁶⁷ 〈解蔽〉「故仁者之行道也，無為也；聖人之道也，無彊也。仁者之思也恭，聖人之思也樂。此治心之道也。」《荀子集解》，頁 477。

²⁶⁸ 有關邊際思想的轉換情況，徐復觀在討論〈泰族〉時論之頗詳。徐氏討論了〈泰族〉裏「法天」、「神化」、「因」、「簡」等儒、道兩家共有的、名同實異的邊際思想之轉換情況，卻忽略了〈脩務〉中「無為」概念亦是類似的轉換。詳參氏著《兩漢思想史》〈《淮南子》與劉安的時代〉中「由儒家所作的全書的總結——〈泰族訓〉的研究」一節。

世人莫不囿於成心己見，「蔽於一曲而闇於大理」。²⁶⁹ 若欲解蔽，則須努力學習，兼陳萬物，兼權熟計。故〈勸學〉指出「積善成德，而神明自得，聖心備焉」，²⁷⁰ 當中「積善」亦即積學，而「聖心」乃〈解蔽〉中「大清明」的無蔽心境。〈脩務〉承繼荀卿學說，首先勸勉武帝修學解蔽，「砥礪其才，自試神明，覽物之博，通物之壅」，最後圖窮匕現，指出：

通於物者不可驚以怪，喻於道者不可動以奇……世俗之人，多尊古而賤今，故為道者必託之于神農、黃帝而後能入說。亂世闇主，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。此見是非之分不明。²⁷¹

陳鼓應指出這段文字「很有對漢初其祖劉邦所行的黃老之學持有異議的味道」，其說可從。²⁷² 可以補充的是，這段引文利用了荀卿「法後王」²⁷³ 以及解蔽的理念作為武器，批判其時極為流行之黃老思想。所謂「尊古而賤今」，正是〈解蔽〉「古為蔽，今為蔽。凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也」的意思。²⁷⁴ 西漢初年，亂局初定，百廢待興，黃老思想大行其道。〈脩務〉以荀學為宗，反對黃老，故寄語武帝博文積學，破除蔽障，識破托古之邪說，其言曰：

有符於中，則貴是而同古今。无以聽其說，則所從來者遠而貴之耳。²⁷⁵

²⁶⁹ 《荀子集解》，頁 456。

²⁷⁰ 《荀子集解》，頁 8。

²⁷¹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 803-804。

²⁷² 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 111。

²⁷³ 上引〈脩務〉中「是非之分」一語又見〈荀子·不苟〉：「故千人萬人之情，一人之情是也；天地始者，今日是也；百王之道，後王是也。君子審後王之道而論於百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人，故操彌約而事彌大。」此段文字正好反映荀卿法後王之理念。《荀子集解》，頁 56-57。

²⁷⁴ 《荀子集解》，頁 458。

²⁷⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 805。

此即〈解蔽〉「無古無今，兼陳萬物而中縣衡」之意。²⁷⁶〈脩務〉繼而指出：

書傳之微者，唯聖人能論之……曉然意有所通於物，故作書以喻事，以為知者施也。誠得清明之士，執玄鑑於心，照物明白，不為古今易意，據書明指以示之，雖闔棺亦不恨矣。²⁷⁷

這段文字有自我標榜、宣傳的意味。作為《淮南》作者，劉安暗示自己「通於物」，學有所得，不為時代思潮所蔽，故作書垂訓。然而只有無蔽之人才能領略書中之微意，故他期望武帝通過修學，破除成見，做到「知者不惑」、「大清明」、「有符於中」，領略書中真意，《淮南》一書作者自可死而無憾。

再論〈泰族〉。〈泰族〉為《淮南》全書總結，地位之高，自不待言。徐復觀準確指出這篇總結並非對此前各篇之忠實概括，而是將多種道家概念暗中轉化成儒家理念。這跟〈脩務〉的情況相似。至於徐氏認為本篇儒家思想以《易傳》為中心，則仍可商。本文發現〈泰族〉主力發揮荀學，承接〈脩務〉繼續發明「天生人成」的積極有為治國理念。

首先，〈泰族〉承接〈脩務〉發揮儒門無為之原理，開宗明義闡述荀子誠心慎獨思想。徐復觀在討論〈泰族〉「聖人養心莫善於誠，至誠則能動化」一句時，特意指出「誠」為《易傳》、《中庸》及孟子所重理念，²⁷⁸ 卻忽略了此句實出荀子：

²⁷⁶ 《荀子集解》，頁 465。

²⁷⁷ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 807。

²⁷⁸ 《兩漢思想史》第二卷，頁 251。

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……君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威……夫誠者、君子之所守也，而政事之本也。²⁷⁹

〈泰族〉雖只明引此段首句，然全篇論述多緣此段「養心論」而發。²⁸⁰ 關於養心，荀卿又云：

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。²⁸¹

可見養心之道重在學禮行禮，專一精誠，化性起偽（人為努力），待養成後則可行道於天下，感化萬民，毫不著力（「無它事」、無為）。所謂「天德」只是一種比擬，旨在反映君子下學上達後之感化力量足以媲美造化之功。這跟莊子貫徹始終式的無為並不相同。而〈泰族〉以荀子之「天德」取代首八篇所述的天地之理，此即徐氏所謂「邊際思想之轉換」。

第二，承〈脩務〉所論，明天人之分，強調天生人成。《荀子·天論》指出「明於天人之分，則可謂至人矣。」²⁸² 〈泰族〉引荀立論：

凡學者能明於天人之分，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。治之所以為本者、仁義也，所以為末者、法度也。²⁸³

²⁷⁹ 出自《荀子·不苟》。《荀子集解》，頁 53-56。

²⁸⁰ 如論聖人靈活變法、以仁義為治國之本等，詳下。

²⁸¹ 〈脩身〉。《荀子集解》，頁 26。

²⁸² 《荀子集解》，頁 364。

²⁸³ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 861。

又云：

人之性有仁義之資，非得聖王為之法度而教導之，則不可使鄉方。²⁸⁴

意謂上天賜予人類仁義之資(天生)，然必須透過人為努力，如利用禮法為手段，方可成就仁義(人成)。這等理念全然出自〈性惡〉中「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質」、「禮義法度者，是聖人之所生也」等說法。²⁸⁵ 聖王以禮法化萬民之性而起其偽，然則聖王何以自修以達其道？〈泰族〉指出：

夫指之拘也，莫不事申也，心之塞也，莫知務通也，不明於類也。夫觀六藝之廣崇，窮道德之淵深，達乎无上，至乎无下，運乎无極，翔乎无形，廣於四海，崇於太山，富於江、河，曠然而通，昭然而明，天地之間无所擊戾，其所以監觀，豈不大哉！……故不學之與學也，猶瘖聾之比於人也。²⁸⁶

〈脩務〉〈泰族〉皆以為人心蔽塞，解救之法在於修學。〈泰族〉進一步指出君子當習六經，因六經乃道德之載體，學之即可心道合一。至於脩習六經即可「窮道德之淵深」、「天地之間无所擊戾」之理念，實亦出自《荀子·勸學》。²⁸⁷

第三，崇尚禮治，並發揚《荀子·君道》「有治人，無治法」、「法不能獨立，

²⁸⁴ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 825。

²⁸⁵ 《荀子集解》，頁 523、519。

²⁸⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 859。

²⁸⁷ 《荀子·勸學》云「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。」又云「《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》、《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間者畢矣。」，當為〈泰族〉理念所本。《荀子集解》，頁 14、16。

類不能自行，得其人則存，失其人則亡」之理。²⁸⁸ 荀子既以為「禮義法度者，是聖人之所生也」，則法由人出，人為法本，其理顯然。〈泰族〉承襲其意，指出「得其人則舉，失其人則廢」、「法者、治之具，非所以為治也」、「國之所以存者，非以有法也，以有賢人也；其所以亡者，非以无法也，以无聖人也」，此等理念全然出自荀子。²⁸⁹ 〈泰族〉指出治人重於治法之理由有二。一，法是固定的，聖人卻可因應形勢而變法：

天地之道，極則反，盈則損故聖人事窮而更為，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。²⁹⁰

《荀子》「誠心行義」則可「變化代興」的說法，當為此段〈泰族〉論說所本。²⁹¹ 二，聖人體道，兼容並包，取精用宏，不執一端。六經為儒者治國所本，〈泰族〉指出六經各有優點和不足，聖人卻能「兼用而財制之」，²⁹² 善於調和各經之長。此說實亦出自荀子：

《禮》、《樂》法而不說，《詩》、《書》故而不切，《春秋》約而不速。方其人之習、君子之說，則尊以徧矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人。

293

²⁸⁸ 《荀子集解》，頁 272。

²⁸⁹ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 827、838、842。

²⁹⁰ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 829-830。

²⁹¹ 荀子認為聖人善於應變。《荀子·不苟》云「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。」（頁 54）楊倞指出「猶天道陰陽運行則為化，春生冬落則為變」，可見荀卿以為天道變化，人若誠心慎獨，修養己身，亦可變化代興而不拘滯。而鄧小虎在分析《荀子》這段文字時則指出「『誠心行義則理，理則明，明則能變矣』說的就是以誠來行義，才能掌握其理，並能因明理而能變通……《儒效》的一段文字提到大儒應變曲當，並接著解釋大儒能夠根據時局世情改變、或俯或仰，其雖然千變萬變，但其道一也。由此可見變和應變的根據所在就是道」，其說可從。參鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》（北京：北京大學出版社，2015年），頁 150-153。

²⁹² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 831。

²⁹³ 《荀子·勸學》。《荀子集解》，頁 16。

聖人也者、道之管也，天下之道管是矣，百王之道一是矣，故《詩》、《書》、《禮》、《樂》之〔道〕歸是矣。《詩》言是，其志也；《書》言是，其事也；《禮》言是，其行也；《樂》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。故《風》之所以為不逐者，取是以節之也；《小雅》之所以為小者，取是而文之也；《大雅》之所以為大者，取是而光之也；《頌》之所以為至者，取是而通之也；天下之道畢是矣。鄉是者臧，倍是者亡，鄉是如不臧，倍是如不亡者，自古及今，未嘗有也。²⁹⁴

可見荀卿以為各經自有長短。聖人取長舍短，故云「學莫便乎近其人」，足見「治人」之可貴。

此外，〈泰族〉總結五帝三王施政原則（即〈要略〉所謂「帝王之道」），主張禮治，指出：

昔者，五帝三王之莅政施教，必用參五。何謂參五？

（1）仰取象於天，俯取度於地，中取法於人……此之謂參。

（2）制君臣之義，父子之親，夫婦之辨，長幼之序，朋友之際，此之謂五。²⁹⁵

當中（1）出自《荀子·禮論》：

²⁹⁴ 《荀子·儒效》。《荀子集解》，頁 156-158。

²⁹⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 825-826。

上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣²⁹⁶

(2) 則出自〈天論〉：

若夫君臣之義、父子之親、夫婦之別，則日切磋而不舍也。²⁹⁷

學者指出，〈天論〉雖曰「論天」，實則「論人」。²⁹⁸ 可見〈泰族〉提倡之帝王之道正是荀卿禮治、人道理念。²⁹⁹ 要之，〈泰族〉闡述帝王治國之道，先採納荀卿「有治人無治法」之旨以為核心原則，及至討論立法之具體原則時，其說亦盡出荀卿禮論。³⁰⁰

四、小結：二十篇的三分之勢

《淮南》開首八篇論本論道，其主題為「天地之理」，其內容多引莊周之說立論。此組各篇皆為首尾通貫、立論完整的文章。《淮南》中間十篇論末事，其主題為「人間之事」，以法為本，然其內容相對駁雜，不主一家。此組各篇多由故事箴言拼湊而成，不成文章。《淮南》最後兩篇則論大本大道，其主題為「帝王之道」，其內容多引荀卿之說立論。此組以駁論開首，反駁《淮南》前篇觀點。此組兩篇皆為首尾通貫、立論完整的文章。

²⁹⁶ 《荀子集解》，頁 442。

²⁹⁷ 《荀子集解》，頁 373。

²⁹⁸ 鄭麗娟：〈「莊子蔽於天而不知人」析論〉，載方勇主編：《諸子學刊·第二輯》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁 157。

²⁹⁹ 荀子指出「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」。《荀子集解》，頁 144。

³⁰⁰ 牟鍾鑒似乎沒有留意〈泰族〉提倡的「參伍」之法全然出自《荀子》，卻指出「〈泰族訓〉提出的『參伍』施政綱領，就把儒、道、陰陽三家思想巧妙地糅合在一起，渾然成為一個有體整體」（頁 15），其說似可商榷。

第七章 從文學與政治史的角度解讀《淮南》編排結構

—— 兼論《淮南》之成書過程與思想歸屬

一、曲終奏雅的賦體特色

如上所論，《淮南》既為「劉氏之書」，那麼「帝王之道」固然是全書重心所在，地位最高，是「大本」，其地位高於「本」和「末」。現在我們的問題是：「帝王之道」兩篇所論既為全書重心，那《淮南》一書為何仍要保留前面十八篇呢？難道劉安不擔心保留了前面十八篇會誤導讀者，使其錯失要旨嗎？事實上，自東漢高誘以來，不少學者都因《淮南》開首兩篇開宗明義主力闡述老莊之道，因而以為《淮南》乃道家著作。如楊樹達在《淮南子證聞》中指出：

《漢志》列《淮南》於雜家，而其主旨實在道家，觀此篇【按：指首篇〈原道〉】衍老，次篇〈俶真〉述莊，其明證也。高誘云：『物事之類無所不載，然其大較歸之於道』，信矣。蓋漢世道家思想最盛，風會所成，《淮南》不能異趣也。³⁰¹

陳麗桂也指出：

從全書整體架構看來，開宗明義兩篇——〈原道〉、〈俶真〉一以解老，一以解莊，此下幾乎篇篇孕含老、莊之旨。³⁰²

³⁰¹ 又如汪明際指出《淮南》「頗本《莊》、《列》」，張存心則指出「《淮南》之書，復祖述《老》、《莊》」。參楊樹達：《淮南子證聞·鹽鐵論要釋》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁1；何寧：《淮南子集釋》下冊（北京：中華書局，2011年），頁1506、1518。

³⁰² 陳麗桂：《漢代道家思想》（北京：中華書局，2015年），頁134。

卻不知《淮南》一書其實歸本於仁義，其「大本」兩篇詳論儒學、荀學。然則為何劉安不索性除去前面十八篇，又或者至少將「帝王之道」兩篇置於書首，以收開宗明義之效？本文認為必須同時從文學和政治兩個角度雙管齊下，才能充分理解劉安保留開首十八篇並將重心兩篇置於書末的做法。

嘗試論之，學者公認《淮南》一書具備賦的特質。例如徐復觀指出：

他們不知不覺地，把作辭賦的手法用到著書上面。……在《淮南子》中，不僅許多地方用了韻，並且全書的表現方式，也有似於劉彥和說漢賦是「極聲貌以窮文」，而劉彥和「逐使繁華損枝，膏腴害骨」的對賦的流弊的批評，也未嘗不可用在《淮南子》身上。甚至他們所用的奇字異文，也只有《子虛賦》這類的大賦中才可與其比擬。³⁰³

陳麗桂指出：

造成這種風格的主要原因，應該是由於撰作者劉安君臣知騷能賦，醉心《莊子》，因此，遣辭造境都脫不了它們的影響。詳細地說，漢代是賦的發展時期，當代文人無不知騷能賦，當代大思想家像賈誼、陸賈諸人也都有賦。而據《漢志》的記載，劉安原有賦八十二篇，群臣賓客在他的率領影響下，也曾各歌才智，分造辭賦四十四篇，劉安君臣本都是好賦能辭的。篤好既深，不免以寫賦的技巧去經紀道德人事，也是極其自然的事。

304

馬慶洲亦指出：

³⁰³ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》，頁 172-173。

³⁰⁴ 陳麗桂：《〈淮南鴻烈〉思想研究》，頁 33。

《淮南子》極具賦體特徵，這與劉安所沐浴的楚文化之風不無關係。³⁰⁵

袁行霈主編的《中國文學史》也指出：

《漢書藝文志》著錄淮南王賦 82 篇，淮南王群臣賦 44 篇。淮南王劉安及其門客既著書立說，又創作辭賦，由此而來，《淮南子》一書許多篇章採用的是辭賦寫法……都可以和同時期的辭賦相互印證，有的段落是典型的新體賦。³⁰⁶

《淮南》一書既有賦體的性格，³⁰⁷ 而〈要略〉第三部分又強調《淮南》二十篇構成一連環不斷之鏈，³⁰⁸ 可見劉安有意引導讀者視《淮南》二十篇為一長篇大賦。陳廣忠正正指出：

淮南王……成了把韻、散結合的大賦引入政論文中，形成鴻篇鉅製的第一人。洋洋洒洒二十餘萬言的《淮南子》，就是一篇形式完美的散體大賦。

309

所言是也。³¹⁰ 如此理解，則此書重心置後的原因也就變得顯而易見了。西漢末

³⁰⁵ 馬慶洲：《淮南子考論》（北京：北京大學出版社，2008年），頁175。

³⁰⁶ 袁行霈：《中國文學史》第一卷（北京：高等教育出版社，2014年第三版），頁153-154。

³⁰⁷ 康達維（David R. Knechtges）指出在漢代幾乎所有長篇押韻的作品都可被視為賦。現今學界對賦的定義是亦詩亦文、非詩非文，其特色為鋪陳羅列、鋪張揚厲、常用奇文瑰字、同義詞重覆使用、散韻交替相間、常用提頭接頭語詞如「其」、「於是」等。這些特色都能在《淮南》各篇找到，當中押韻情況更是無頁無之，詳參劉殿爵《淮南子韻讀及校勘》。關於賦的文體特色可參 David R. Knechtges, *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C.-A.D. 18)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976)、蹤凡：《漢賦研究史論》（北京：北京大學出版社，2007年），頁24-26以及簡宗梧：《漢賦史論》（東大圖書股份有限公司，1993年），頁129-143。

³⁰⁸ 柯馬丁：《〈淮南子〉的成書與奏書：論〈要略〉篇之為賦》，頁446。

³⁰⁹ 陳廣忠：《劉安評傳》（北京：中國文史出版社，2017年），頁174。

³¹⁰ 或許有人會認為賦乃文體，以篇為單位，而《淮南》則是由不同篇章組成的書，因此不能相提並論，也不能視《淮南》全書為一大賦。然而，先秦西漢的文本形態、流傳與聚散極不穩定，

年，揚雄（53 B.C.-18 A.D.）對賦的文體特徵和功能作了如此反省：

雄以為賦者，將以風也，必推類而言，極麗靡之辭，閎侈鉅衍，競於使人不能加也，既乃歸之正，然覽者已過矣。往時武帝好神仙，相如上《大人賦》，欲以風，帝反縹縹有陵雲之志。³¹¹

此非揚雄一家之言。《史記》在分析司馬相如〈天子游獵賦〉時也指出：

上讀《子虛賦》而善之，曰：「朕獨不得與此人同時哉！」得意曰：「臣邑人司馬相如自言為此賦。」上驚，乃召問相如。相如曰：「有是。然此乃諸侯之事，未足觀也。請為天子游獵賦，賦成奏之。」上許，令尚書給筆札。相如以「子虛」，虛言也，為楚稱；「烏有先生」者，烏有此事也，為齊難；「無是公」者，無是人也，明天子之義。故空藉此三人為辭，以推天子諸侯之範圍。其卒章歸之於節儉，因以風諫。³¹²

又云：

太史公曰：《春秋》推見至隱，《易》本隱之以顯，《大雅》言王公大人而德逮黎庶，《小雅》譏小己之得失，其流及上。所以言雖外殊，其合德一也。相如雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉，此與《詩》之風諫何異。揚雄以為靡麗之賦，勸百風一，猶馳騁鄭衛之聲，曲終而奏雅，不已虧乎？

即如司馬相如《天子游獵賦》，便是《子虛賦》與《上林賦》的合稱。更何況〈要略〉第三部分強調《淮南》二十篇構成一連環不斷之鏈，可見劉安有意引導讀者視《淮南》二十篇為一長篇大賦。

³¹¹ 《漢書·揚雄傳》。班固：《漢書》，頁 3575。

³¹² 司馬遷：《史記》，頁 3002。

余采其語可論者著于篇。³¹³

可見其時之賦的大部分內容都是「多虛辭濫說」，不反映作者之真意，只是到了篇末，才歸之於正，由博返約，曲終奏雅，道出諷諫之言。此乃漢賦之典型文體特徵，司馬相如的〈天子游獵賦〉和枚乘〈七發〉都是顯例。³¹⁴ 尤其值得注意的是司馬相如的〈天子游獵賦〉亦由三部分組成，卻只有最後「無是公」所言才是「明天子之義」，這跟《淮南》由三部分組成，卻只有「大本」兩篇所論才是「帝王之道」的情況極其相似。本文希望進一步指出，作為極為多產的漢賦大作手，劉安是有文體自覺的，而撰寫〈要略〉正是為了防止武帝沉溺於「虛辭濫說」：我們不要忘記〈要略〉在介紹全書重心〈脩務〉、〈泰族〉兩篇時所用的歸本意象，不但回應了〈要略〉篇首「又恐人之離本就末」之說，更同時指涉漢賦「歸之於節儉」、「曲終而奏雅」、「既乃歸之正」的結構特色：

《脩務》者，所以為人之於道未淹，味論未深，見其文辭，**反**之**以**清淨為常，恬淡為**本**[……]

《泰族》者，橫八極，致高崇，上明三光，下和水土，經古今之道，治倫理之序，摠萬方之指，而**歸**之一**本**[……]

武帝文學水平極高，對賦的愛好和認識可謂冠絕時人，³¹⁵ 因此也不難領略劉安

³¹³ 司馬遷：《史記》，頁 3073。關於《史記·司馬相如列傳》真偽問題的討論可參 Martin Kern, "The 'Biography of Sima Xiangru' and the Question of the Fu in Sima Qian's Shiji," *Journal of the American Oriental Society* 123.2 (2003): 303-316.

³¹⁴ 劉安也相當熟悉這些作品。近年公佈的北京大學藏漢簡中有〈反淫〉一篇，乃〈七發〉之早期版本，其結構也是曲終奏雅的。更值得注意的是〈反淫〉跟《淮南》有互見關係，劉安及其賓客或曾引用〈反淫〉立說。

³¹⁵ 參 David Knechtges, "The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han," in *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, ed. Frederick P. Brandauer and Chun-Chieh Huang (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 51-76.

的深意。

二、獻書作為介入政治的行動

進而論之，「賦者，將以風也」。漢賦有「諷」的功能，只是「勸百諷一」。「勸百」者，「多虛辭濫說」、無關旨要之言也，亦即《淮南》中較不重要、卻又篇幅較多的「天地之理」和「人間之事」兩部分。「諷一」者，大本也，正好對應作為劉氏帝王之書的《淮南》中「帝王之道」之部。而《淮南》中「帝王之道」所論正是儒學，由此可見，劉安蓋欲游說少主武帝以儒術治國。在了解劉安希望引導武帝採用儒學為帝王之道的事實後，我們不難發現，劉安之所以在書中保留了長篇無關旨要之說，除了符合賦的文體特徵外，更有其現實考慮：預防政治迫害。漢武帝在即位初年、劉安獻書之前便已顯露了改行儒術之志，此誠為漢初治國方針之大轉變，此前文景二帝都以黃老刑名之術治國，不重儒學。³¹⁶ 及至武帝即位，情況才有了改變。《漢書·武帝紀》：

建元元年冬十月，詔丞相、御史、列侯、中二千石、二千石、諸侯相舉賢良方正直言極諫之士。丞相綰奏：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」奏可。³¹⁷

此事發生在劉安入朝獻《淮南》的前一年，乃武帝聯合儒臣罷黜百家、獨尊儒術的先聲。³¹⁸ 但其時大權仍然在握的竇太皇太后甚專橫，好黃老，不好儒術，多

³¹⁶ 《史記·儒林列傳》：「孝文時頗徵用，孝文帝本好刑名之言。及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。」《史記》，頁 3117。

³¹⁷ 班固：《漢書》，頁 156。

³¹⁸ 夏長樸在分析此事時指出「首先黜治法術、縱橫者，尊儒術的跡象出現」，其說可從。夏長樸：《兩漢儒學研究》（臺北：國立臺灣大學文學院，民國六十七年），頁 12。

番打壓儒士，《漢書》更指她「好黃帝、老子言，帝³¹⁹及太子³²⁰、諸竇不得不讀《黃帝》、《老子》，尊其術」。³²¹ 武帝及身邊的儒臣卻希望「進用英雋，議立明堂，制禮服」，竇氏則大力反對。³²² 劉安獻書之年，正值朝中新舊兩派角力、儒道爭持對立的關鍵時刻，而劉安選擇於此敏感時刻獻書，實為介入中央政治之行動。職是之故，《淮南》首尾針鋒相對的特殊結構，以及作為行動者的劉安賦予其書如此特殊結構的動機，都必須被放置於如此歷史背景之上分析、理解，其意義方顯：劉安在這場政治博弈中顯然選擇投向年輕的武帝一方，但又懼怕因提倡儒學而獲罪於仍然掌權的竇氏，故此安排首八篇採老莊、陰陽學說以明「天地之理」，而其後十篇「人間之事」又滲雜儒法理念，³²³ 此正符合「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的黃老定義，³²⁴ 全書以黃老學說之包裝示人，掩人耳目，低調宣揚儒術，將風險降至最低。但是，低調立說、採用迂迴修辭之舉，一方面意味著讀者未必能穿透表象、把握重心，同時也意味著始終有可能被政敵揭穿動機，最終身陷囹圄。正因如此，因以文犯禁而懼禍以及因《淮南》過於迂迴而懼怕不獲理解的矛盾心情，竟同時流露在最有可能惹禍的第十九篇〈脩務〉之中：

是故鍾子期死，而伯牙絕絃（被）〔破〕琴，知世莫賞也……書傳之微者，唯聖人能論之……曉然意有所通於物，故作書以喻事，以為知者施也。誠得清明之士，執玄鑑於心，照物明白，不為古今易意，據書明指以示之，雖闔棺亦不恨矣。³²⁵

³¹⁹ 指景帝。

³²⁰ 「太子」指武帝。

³²¹ 《史記·外戚世家》。《史記》，頁 1975。

³²² 《漢書·禮樂志》的記載為「至武帝即位，進用英雋，議立明堂，制禮服，以興太平。會竇太后好黃老言，不說儒術，其事又廢。」見班固：《漢書》，頁 1031。

³²³ 如〈主術〉，安樂哲指出此篇融合儒家、道家和法家思想。參安樂哲著，滕復譯：《主術——中國古代政治藝術之研究》（北京：北京大學出版社，1995年），頁 5。

³²⁴ 《史記》，頁 3289。

³²⁵ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 807。

這段文字有自我標榜、宣傳的意味。作為《淮南》作者，劉安暗示自己「通於物」，學有所得，不為時代思潮所蔽，故作書垂訓。然而，只有無蔽之人才能領略書中微意，故他表明渴求知音，期望武帝能領略書中真意、微言，那作者也就死而無憾。同時，結合其時之政治形勢考慮，「闔棺亦不恨」一語尤其值得玩味。

《淮南》一書引用道家學說極多，此等論說完全符合時代思潮。真正出問題的是闡述「帝王之道」的兩篇，全為荀學。當中第十九篇〈脩務〉不但援引荀學攻擊道家，更將信奉黃老的君主稱為「闇主」。³²⁶ 在景帝時期，轅固生只是批評《老子》為「家人言」，已然觸怒竇氏，若非景帝苦心相救，或許早已命喪。³²⁷ 如今〈脩務〉對黃老之批評比轅固生更為直接和激烈，又其時竇氏仍當權，可知「闔棺亦不恨」一語實有所指，絕非虛言。而劉安不惜以文犯禁，於第十九篇〈脩務〉中冒死貶抑黃老，這也再次印證闡述「帝王之道」的兩篇實反映本書之大旨、作者之真意。

過往學者大多低估《淮南》對漢代政治的影響，以為此書主張近於老莊，過於消極，未曾被喜好儒術的武帝接納。例如 John Major 等西方學者指出：

Then with the death of Empress Dowager Dou in 135, Liu An's ambitions suffered a serious setback. Emperor Wu, now a strong-minded young man, set about purging the court of figures favored by the late Empress Dowager and her son Emperor Jing, men whose views, like Liu An's Huainanzi, privileged the canonical status of the Laozi. Liu An now found his position shifting from

³²⁶ 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁 804。陳鼓應指出這段文字「很有對漢初其祖劉邦所行的黃老之學持有異議的味道」。然而，此段亦同樣批評文景之好黃老。陳鼓應：《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》（臺北市：臺灣商務印書館，1995 年），頁 111。

³²⁷ 《史記·儒林列傳》記載「竇太后好《老子》書，召轅固生問《老子》書。固曰：『此是家人言耳。』太后怒曰：『安得司空城旦書乎？』乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言無罪，乃假固利兵，下圈刺豕，正中其心，一刺，豕應手而倒。太后默然，無以復罪，罷之。」見司馬遷：《史記》，頁 3123。

that of a would-be uncle/advisor to the emperor, to the compiler of a potentially seditious political work informed by a disfavored point of view. His gamble in presenting the *Huainanzi* to the throne had not succeeded, and he himself was in a dangerous position.³²⁸

又如 Harold Roth 指出：

In the end Wudi did not adapt the innovative Daoist syncretism in the *Huainanzi* and instead chose to ally his government with the Confucian bureaucratic and their own textual traditions.³²⁹

又如葛兆光指出「很早就有人指出，它（按：指《淮南子》）可能是最早將老莊並稱的著作，而莊子又有極強烈的反體制、反主流、追求個體自由與精神超越的取向，如『逍遙』、如『齊物』，都使《淮南子》有了很明顯的反中心、反一尊和追求自由的意味……如果真這如此，那應這種學說又如何能夠把國家、社會、君主與維護這一秩序的道德、倫理和政治置於不言自明的突出位置，以充當主流意識形態，成為官方的思想學說呢？」³³⁰ 又如劉愛敏指出「劉安向漢武帝提供的『帝王之術』，儘管自己認為是『置之尋常而不塞，布之天下而不窺』，但畢竟是道家的『無為而治』思想，所以最終沒被武帝採納。」³³¹ 又如牟鍾鑒指出「劉安著《淮南子》用以備帝王之道，但後來並未被武帝採納，而董仲舒的學說卻成為統治思想。其主要原因不在於武帝對諸侯王有戒備，以及後來所謂劉安謀反，而在於《淮南子》不能適應封建統一帝國進一步鞏固政權的需要……它

³²⁸ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, New York: Columbia University Press, 2010, p.12.

³²⁹ Liu Xiaogan ed., *Dao Companion to Daoist Philosophy*, London: Springer, 2015, p.343.

³³⁰ 葛兆光：《中國思想史》第一卷（上海：復旦大學出版社，2012年），頁232-233。

³³¹ 劉愛敏：《淮南子道論研究》（濟南：山東人民出版社，2013年），頁228。

的清靜無為的統治術，乃是漢初休養生息的暫時之策，並非長久之計。到武帝之時，國力強盛，政權鞏固，地主階級統治者轉而好大喜功，謀求宏業；而《淮南子》的道家思想不可避免帶有老子哲學的消極退讓的色彩，不適合統治階級的口味。」³³² 又如金春峰在《漢代思想史》中反覆強調《淮南》在政治上之消極傾向，又云「把它與《春秋繁露》的歷史作用等同看待，是不妥當的。」³³³

但實情很可能是剛好相反：此書最後兩篇以儒學建構「帝王之道」，有意迎合武帝復興儒術之志。故此，若把此書視為推動武帝採納儒術為治國方針的一股力量，或更能符合實情。而傳統歸《淮南》為雜家文獻，此因全書吸納各家說法，兼容並包，甚或前後矛盾。亦有學者認為《淮南》開宗明義闡述老莊哲理，故歸之為道家。³³⁴ 近年西方學者甚至指出《淮南》不能歸於任何一家。³³⁵ 相關爭論刺刺不休，迄今尚無定論。今既知《淮南》實為劉氏帝王之書，而此書重心在最後兩篇；且兩篇皆以荀學建構「帝王之道」，則學者今後或可循此線索入手，重新思考《淮南》學派歸屬問題。

三、《淮南子》成書過程新探

以上所論，有助我們重新理解《淮南》的成書過程。過往學者多以為《淮南》篇幅甚鉅，故不太可能在武帝即位後短短兩年之內寫成。此說誠然有理。他們

³³² 《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，頁 281-282。

³³³ 《漢代思想史》，頁 180。

³³⁴ 如楊樹達在《淮南子證聞》中指出「《漢志》列《淮南》於雜家，而其主旨實在道家，觀此篇（按：指首篇〈原道〉）衍老，次篇〈俶真〉述莊，其明證也。高誘云：『物事之類無所不載，然其大較歸之於道』，信矣。蓋漢世道家思想最盛，風會所成，《淮南》不能異趣也」。參楊樹達：《淮南子證聞·鹽鐵論要釋》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁 1。

³³⁵ 最新的討論見 Sarah A. Queen, "Inventories of the Past: Rethinking the School Affiliation of the Huainanzi." In *Asia Major*, Vol. 14, 2001, pp. 51-72. 和 Judson B. Murray, "A Study of Yao Lue, A Summary of the Essentials: The Huainanzi from the Point of View of the Postface." In *Early China*, Vol. 29, 2004, pp. 45-109.

進而推論此書之大部分內容乃為景帝而寫，且於景帝年間寫成。³³⁶ 也有學者提出書證，指出此書之編寫始於文帝末年。³³⁷ 以上兩說皆不無道理。但西方學者進而指出此書不可能專為武帝而寫。³³⁸ 然而，此書既然最終獻予武帝，那麼書中亦當有為順應新時勢而寫的部分。那麼究竟哪部分是為武帝而寫的呢？本文以為〈脩務〉、〈泰族〉正是成篇於武帝即位之後的作品，為武帝而寫。上文指出劉安嘗試引導讀者從賦的角度理解此書重心在末的特殊結構，但是，無論劉安如何努力解釋、彌縫，「本」和「大本」同處一書、而「大本」又反駁「本」的奇怪編排終究不合常理，令人費解。而且，「本末」理應自成一體，則「大本」的出現更屬突兀。但當我們考慮到《淮南》成書過程其實很可能橫跨文、景、武三代，那麼「大本」的出現也就變得不再突兀難解。嘗試論之，我們有理由相信，《淮南》中「天地之理」（本）和「人間之事」（末）十八篇本為文帝、景帝而作，「本末」自足，自成一書。此因《淮南》首八篇採老莊、陰陽學說以明「天地之理」，而「人間之事」又滲雜儒法理念，這正好符合「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的黃老定義，符合文景之喜好。張雙棣和李秀華指出：

關於《淮南子》之成書時間，《漢書》沒有確切記述，僅稱：「時武帝方好藝文，以安屬為諸父，辯博善為文辭，甚尊重之……初，安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛秘之。」此次入朝乃劉安首次覲見漢武帝，時間為建元二年。據「新出」一語，可知此時《淮南子》剛剛編撰完成。但高誘所記與班固略有不同：「初，安為辯達，善屬文。皇帝為從父，數上書，

³³⁶ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.10: “We believe it is much more likely that the Huainanzi was written during the reign of Emperor Jing, when Liu An was a talented and ambitious young man with a case to make for his own importance as a member of the imperial family and the ruler of a territorial kingdom. The strong indebtedness to the Laozi that characterizes parts of the work, including very conspicuously chapter 1, supports this interpretation, as the Laozi enjoyed substantial imperial patronage at the time.”

³³⁷ 參張雙棣和李秀華為《子藏·道家部·淮南子卷》而撰的「前言」：<https://www.weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404192430797789915&sudaref=www.baidu.com&display=0&retcode=6102>。（於2018年6月1日瀏覽。）未見原書。

³³⁸ John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, p.10: “[...]it seems most unlikely that the work was written specifically for Emperor Wu.”

召見。孝文皇帝甚重之，詔使為《離騷賦》，自旦受詔，日早食已，上愛而秘之。天下方術之士多往歸焉。於是……總統仁義而著此書。」(《淮南鴻烈解敘》)漢文帝在位時，劉安即被看重，之後很多能人異士歸附於他。據「於是」一詞，可知在賓客歸附之後劉安便著手安排和編撰《淮南子》了。若二人記述皆不背離史實，則《淮南子》于文帝末期開始編撰，至武帝即位之初(建元二年)終告完成，前後斷斷續續用去十多年時間。《淮南子》一些涉及時間的文句，蓋可為佐證。《天文》篇：「淮南元年冬，太一在丙子，冬至甲午，立春丙子。」高誘注云：「是則淮南王安即位之元年，以紀時也。」劉安即位年，即漢文帝十六年(西元前164年)。又《覽冥》篇：「逮至當今之時，天子在上位，持以道德，輔以仁義。」「天子」以黃老思想治國，當指漢文帝。故《淮南子》從漢文帝末期就開始編撰大致不差。³³⁹

所言甚是，然亦有兩點可以補充。首先，〈覽冥〉中「天子」也可兼指漢景帝，此因景帝亦以黃老治國。其次，張雙棣和李秀華所舉的兩個例子，即〈天文〉和〈覽冥〉，恰正同屬「天地之理」一組。另外，屬於「人間之事」的〈齊俗〉更曾引用景帝後元二年(142 B.C.)的一道詔令立論，此乃投景帝所好，而非為武帝而撰的最佳明證。³⁴⁰ 要之，目前掌握的證據顯示「本」、「末」之部皆成於武帝登位之前。

及後景帝駕崩，武帝即位。武帝即位之初便有意更張，此舉為以竇氏為首的守舊派所不喜。錢穆在《秦漢史》中對此事作了簡明扼要的分析：

³³⁹ 參張雙棣和李秀華為《子藏·道家部·淮南子卷》而撰的「前言」：<https://www.weibo.com/ttarticle/p/show?id=2309404192430797789915&sudaref=www.baidu.com&display=0&retcode=6102>。(於2018年6月1日瀏覽。)未見原書。

³⁴⁰ 詳參馬慶洲：《淮南子考論》，頁19。

然則武帝以十七齡少主，初即位，制詔賢良對策，已卓然有復古更化之意矣……是王臧嘗為武帝少傅，又特見親信。蓋帝之親好儒術，淵源於此……是年，又用趙綰為御史大夫。綰與臧同學，其拔用，殆亦臧所推薦……趙、王既用事，即議立明堂，安車蒲輪，徵其師魯申公。……帝即有意更張，疑若變易先帝之所立，事蓋為太后所不喜……明年，冬十月，趙綰請無奏事東宮，太后乃大怒，綰及臧皆下獄自殺……武帝遂罷明堂事，申公亦病免歸。是為武帝重用儒術一頓挫。³⁴¹

劉安既為宗室，定必瞭解武帝之志與竇氏之專橫。如上所論，在這場政治博弈中，劉安顯然希望投向年輕的武帝一方。但是此時《淮南》大體已成，本末自足。劉安於是物盡其用，一方面保留本為文景而撰的十八篇，使《淮南》得以黃老的包裝亂人耳目；另一方面在原有「本」、「末」的基礎上，「僭建」、加添「大本」之部，在武帝即位後的短短兩年之內撰寫〈脩務〉、〈泰族〉兩篇，置之書末，發揮荀學並有系統地反駁前篇觀點，以投武帝所好。〈脩務〉、〈泰族〉為武帝而作的證據是，如上所論，〈脩務〉將信奉黃老的君主稱為「閭主」，是一種呼應時局的政治表態。〈泰族〉更曾引用武帝建元元年（140 B.C.）的一道詔令立論，此乃投武帝所好的鐵證。〈泰族〉：

今商鞅之啟塞，申子之三符，韓非之孤憤，張儀、蘇秦之從衡，皆掇取之權，一切之術也，非治之大本，事之恒常，可博內而世傳者也。³⁴²

這段文字其實是針對獻書前一年的一件朝中大事而發的。³⁴³《漢書·武帝紀》：

³⁴¹ 錢穆：《秦漢史》（北京：九州出版社，2011年），頁77。

³⁴² 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，頁863-864。

³⁴³ 參考熊禮匯：〈《淮南子》的寫作背景和寫作時間〉，載《淮南子研究》編委會編：《淮南子研究》（合肥：黃山書社，2008年），頁4。

建元元年冬十月……丞相綰奏：「所舉賢良，或治申、商、韓非、蘇秦、張儀之言，亂國政，請皆罷。」奏可。³⁴⁴

此乃武帝聯合儒臣罷黜百家、獨尊儒術的先聲。當中五子並提者，在先秦兩漢文獻中只見於《淮南》和《漢書》，可見劉安熟悉朝中大事，故能在書中附和衛綰之奏。武帝作為當事人，讀之，定能領略劉安深意。

《淮南》結構雖然特殊而迂迴，然而劉安已為武帝撰寫並誦讀〈要略〉。〈要略〉一方面指出〈脩務〉、〈泰族〉乃「大本」、「帝王之道」，又指出本書為「劉氏之書」、帝王之書，則全書重心必為最後兩篇；另一方面利用漢賦「曲終奏雅」、「歸之於正」的結構特色提醒武帝全書重心實在最後兩篇。我們不要忘記，武帝文學水平極高，對賦的愛好更可謂冠絕時人，³⁴⁵ 故實為以賦體寫成的《淮南》的「理想讀者」，因此不難領略劉安的深意。相反，竇氏文學水平必定不如武帝（至少史書並無特別記載），其所好之老子五千言，相對而言，言簡易讀，而面對以賦體寫成的《淮南》，則想必難免如墮五里霧中，更談不上能偵破劉安的盤算了。

要言之，《淮南》一書內部的改弦易轍切切呼應了中央政府治國方針的改弦更張。根據目前掌握的內證，可知《淮南》首十八篇成於文景之時，至於最後兩篇則成於武帝之時。

最後，孟子說「頌其詩，讀其書，不知其人可乎？是以論其世也；是尚友

³⁴⁴ 《漢書》，頁 156。

³⁴⁵ 參 David Knechtges, "The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han," in *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, ed. Frederick P. Brandauer and Chun-Chieh Huang. (Seattle: University of Washington Press, 1994), pp. 51-76.

也。」上文通過「讀其書」，指出劉安以仁義為治道之真正主張見諸最後兩篇。至於「知其人」，一般以為劉安雅好莊老，求仙問道，好尚玄談，若謂《淮南子》以儒學為大本，似乎與其人格格不入。然而，若「論其世」，《淮南子》以儒學為大本，在當時固然有其在政治上的現實意義。而且，今人只能依靠史家之記載而非憑印象感覺了解劉安、「知其人」。史遷指出劉安「行陰德拊循百姓，流譽天下」，又記載儒臣田蚡曾稱許他「行仁義，天下莫不聞。即宮車一日晏駕，非大王當誰立者！」可見所謂「陰德」即為「仁義」。劉安聽後大喜，許為知言。及後封地見削，劉安不甘，起兵作反，更宣言「吾高祖孫，親行仁義，陛下遇我厚，吾能忍之；萬世之後，吾寧能北面臣事豎子」，可見漢人以為劉安自身暗中採納儒家仁義為得天下之「帝王之道」。故此，本文指出《淮南》一書採荀學為「帝王之道」，雖為新說，實亦不足稱奇。³⁴⁶

³⁴⁶ 參《史記·淮南衡山列傳》頁 3082、3084。

第八章 餘論：《淮南》結構的理解與分解

上文所論大多建基於〈要略〉一篇的提示。由此揭示出來的《淮南》結構迂迴而特殊，故可以斷言，在沒有充分理解〈要略〉的情況下，讀者如果直接閱讀《淮南》內文，幾乎不可能掌握此書大旨之所在：歷來學者多以為《淮南》以老莊、黃老為宗，正因被劉安精心設計的迂迴結構所惑。

然而，東漢高誘為《淮南》作注，已然得見〈要略〉一篇，而且去古未遠，為何卻未嘗論及《淮南》之結構、甚或似乎誤解其結構？（高誘指出此書旨近老子，易言之，即以老子之學為大本。）若本文不能解釋為何高誘在得見〈要略〉的情況下仍未嘗論及《淮南》結構，則始終難以完全自免於標新立異、求之過深、無中生有的嫌疑。現通過分析《淮南》的早期接受史，嘗試解釋高誘未嘗論及《淮南》結構、甚或誤解《淮南》結構的原因，以結束本文。

《淮南》的第一位讀者當然是漢武帝，而他顯然並未誤解《淮南》結構。《漢書》記載「安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛祕之。」³⁴⁷ 令人感到疑惑的是，既然武帝心愛此書，為何又要祕而不宣呢？³⁴⁸ 比較合理的解釋是，在劉安〈要略〉的提示下，武帝顯然體察此書重心在最後兩篇所述之儒家帝王道，故愛之。又因竇氏當權，排斥儒術，故祕而不宣，以免招致不滿。

《淮南》另一位早期讀者是今本《文子》作者。³⁴⁹ 今本《文子》全書超過

³⁴⁷ 《漢書·淮南衡山濟北王傳》。《漢書》，頁 2145。

³⁴⁸ 大部分學者認為「祕之」是藏之於祕府的意思。然而，考察《漢書》「祕之」一語的全部用例，皆為祕而不宣之意（如〈翟方進傳〉中「祕之」的用例），卻未見表示藏之於祕府之意的用例。武帝最終將《淮南》藏於中祕是理所當然的，但《漢書》此處「祕之」強調的是祕而不宣之意。

³⁴⁹ 當今學者多以為今本《文子》成書於《淮南》之後。而鹽鐵會議與會者曾引及今本《文子》，

八成內容都襲自《淮南》，³⁵⁰ 可見今本《文子》作者精熟《淮南》。但今本《文子》作者似已不甚理解《淮南》結構：第一，今本《文子》作者以為《淮南》首篇〈原道〉多直引老子之言，因而推論此書以老子為宗，故在引用《淮南》各篇時皆以「老子曰」啟首；第二，今本《文子》作者重新組合《淮南》內文，將源出屬於不同組別的文字並置，變相瓦解了《淮南》內部結構。最明顯的例子是今本《文子》作者竟將一對分別來自《淮南》「本」、「大本」兩部分的矛盾論述並置於一章之中。今本《文子·上禮》：

老子曰：昔者聖王，仰取象於天，俛取度於地，中取法於人，調陰陽之氣，和四時之節，察陵陸水澤肥墪高下之宜，以立事生財，除飢寒之患，辟疾疫之災，中受人事，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫。³⁵¹

此段引自推崇荀學、闡述「帝王之道」的《淮南·泰族》，當中首句「仰取象於天，俛取度於地，中取法於人」典出《荀子·禮論》：

上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。³⁵²

而從《文子·上禮》「中受人事，以制禮樂，行仁義之道，以治人倫」一句亦可見其重人事、重仁義禮樂的荀學立場。但是，今本《文子·上禮》緊接其後竟引推崇莊學、闡述「天地之理」的《淮南·精神》立論。今本《文子·上禮》：

可見今本《文子》很可能成書於漢昭帝（前 94 – 74 B.C.）鹽鐵會議（前 82 – 81 B.C.）之前。參何志華：〈今本《文子》詮釋《淮南子》考〉，收入氏著《〈文子〉著作年代新證》（香港：香港中文大學漢達古文獻研究計劃，2007 年），頁 171-173；龍文玲：〈《鹽鐵論》引書用書蠡測〉，載《中國典籍與文化》，北京：教育部全國高等院校古籍整理研究工作委員會，2010 年總 72 期，頁 49-57。

³⁵⁰ 陳廣忠：《中國道家新論》（合肥：黃山書社，2001 年），頁 171。

³⁵¹ 何志華，朱國藩，樊善標編著：《〈文子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》（香港：中文大學出版社，2010 年），頁 310。

³⁵² 何志華，朱國藩，樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 181。

老子曰：為禮者，雕琢人性，矯拂其情，目雖欲之禁（其）〔以〕度，心雖樂之節以禮，趨翔周旋，屈節卑拜，肉凝而不食，酒澂而不飲，外束其形，內愁其意，鉗陰陽之和而迫性命之情，故終身為哀人……夫禮者，遏情閉欲，以義自防，雖情心（咽）〔咽〕噎，形性飢渴，以不得已自強，故莫能終其天年。禮者，非能使人勿欲也，而能止之，樂者，非能使人勿樂也，而能防之。³⁵³

今本《文子·上禮》此段不但反對禮樂，當中「以不得已自強，故莫能終其天年」更是針對《荀子》一段作出反駁：

扁善之度，以治氣養生，則後彭祖；以脩身自〔強〕，（名則）〔則名〕配堯、禹。宜於時通，利以處窮，禮信是也……故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。³⁵⁴

荀子以為行禮可以養生，使人節欲而長壽；《淮南·精神》則闡發莊周之說，指出禮不合人性，勉強行之使人不得終其天年。今本《文子·上禮》這兩段矛盾論述雖然並皆出自《淮南》，但〈要略〉已指出〈泰族〉乃「大本」，足以取代屬於「本」的〈精神〉所論。今本《文子》作者卻摘取兩段分別來自《淮南》不同部分的矛盾論述，並將之置於一篇之中，難怪自柳宗元以來學者多以「駁書」稱之。³⁵⁵ 而今本《文子》之所以存在這種嚴重誤讀，大概是因為今本《文子》作者已經不甚理解《淮南》結構。而本文要進一步指出，今本《文子》作者之所以

³⁵³ 何志華，朱國藩，樊善標編著：《〈文子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 314。

³⁵⁴ 何志華，朱國藩，樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，頁 28-29。

³⁵⁵ 「駁書」兼指取材博雜、內容犯駁。柳宗元指出「《文子》書十二篇。其傳曰老子弟子，其辭時有若可取，其指意皆本《老子》，然考其書，蓋駁書也，其渾而類者少，竊取他書以合之者多。凡孟管輩數家，皆見剽竊，嶮然而出其類，其意緒文辭又牙相抵而不合，不知人之增益之歟，或者眾為聚斂以成其書歟。」柳宗元：《柳河東集》（上海：人民出版社，1974 年），頁 67-68。

不理解《淮南》結構，是因為他們依據的《淮南》版本欠缺〈要略〉一篇。過往學者相信西漢末年劉向（77–6 B.C.）校書時至少手持兩個《淮南》版本，一本來自中央中秘，另一本則來自劉安壽春王庭。³⁵⁶ 藏於中秘的那個版本乃當年劉安獻予武帝之本。〈要略〉既專為武帝而作，則中秘版本當有〈要略〉附於其末，以助武帝理解此書之結構和大旨所在。至於劉安自行保存的副本則很可能沒有〈要略〉：沒有人比劉安本人更清楚其書之結構。而考察《〈文子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，今本《文子》廣泛引用《淮南》各篇，卻不曾引及〈要略〉。由此可見今本《文子》作者依據的《淮南》版本很可能正是劉安家藏本，故缺少〈要略〉一篇。正因欠缺〈要略〉的幫助，今本《文子》作者雖然熟讀《淮南》正文，卻依然不了解《淮南》之特殊結構，誤以為《淮南》既為一書，當中必無重大矛盾，最終誤將《淮南》書中來自不同部分跟「禮」有關的矛盾言論並置於《文子·上禮》一篇之中，犯駁而不自知。

及後劉向校書，手持至少兩個《淮南》版本，一者來自中央中秘，有二十一篇；另一來自劉安壽春王庭，只有二十篇。劉向合眾本而成一權威版本，〈要略〉因此重新面世，有助世人重新認識《淮南》。³⁵⁷ 然而一個誤讀的傳統早已於今本《文子》成書後形成，影響深遠，根深蒂固，《淮南》結構已然瓦解。有充分證據顯示，及至東漢高誘為《淮南》作注，亦嘗參考今本《文子》所論。³⁵⁸ 或

³⁵⁶ Harold Roth, *The Textual History of the Huai-Nan-Tzu*. (Michigan: The Association for Asian Studies, 1992), pp. 56-58. Judson Murray 也指出 “Harold Roth remarks that Liu Xiang likely used two copies of the text in forming his recension: the one presented to Emperor Wu by Liu An which was kept in the imperial archives, and a second copy which was probably recovered from Liu An’s own library after the demise of his court and his kingdom. It was, therefore, Liu Xiang’s version of the Huainanzi that began to circulate outside the imperial archives during the first part of the Later Han Dynasty.” Judson Murray, “A Study of ‘Yao Lue’, ‘A Summary of the Essentials’: The *Huainanzi* from the Point of View of the Postface”, p.59.

³⁵⁷ 《漢書·藝文志》所載劉向本《淮南》正有二十一篇。

³⁵⁸ 參考何志華：〈高誘據《文子》注解《淮南子》證〉，收入氏著《〈文子〉著作年代新證》（香港：香港中文大學漢達古文獻研究計劃，2007年），頁1-32；何志華：〈論漢晉傳注訓詁與古籍異文之關係〉，收入氏著《經義叢考》（香港：香港中文大學中國文化研究所劉殿爵中國古籍研究中心，2015年），頁106-109以及何志華、林麗玲：《古籍傳注異文訓詁集證》（香港：香港中文大學中國文化研究所劉殿爵中國古籍研究中心，2015年），頁101-125

因深受今本《文子》的誤讀影響（凡引《淮南》即冠以「老子曰」、無視內部結構，肆意重組《淮南》段落），高誘即使得以參考〈要略〉，卻視而不見、習焉不察，先入為主地認定「其旨近老子，淡泊無為，蹈虛守靜，出入經道」，³⁵⁹ 其說影響至今。

³⁵⁹ 張雙棣：《淮南子校釋·上》（北京：北京大學出版社，2013年第二版），頁1。

第九章 結論

《淮南》書中存在不少明顯的內部矛盾，學者多以為此因《淮南》書成眾手，儒、道學者皆參與其中，各抒己見，甚或互相攻擊。更何況《漢書·藝文志》早已將此書歸入「雜家」，而研治古籍者又往往先讀《漢志》入門，³⁶⁰先入為主，那麼在閱讀過程中即使發現《淮南》書中存在矛盾，也會視之為理所當然，不再深究。但是，《漢志》的歸類畢竟只是西漢末年的一家之言，值得重視但不宜奉之為金科玉律。何況劉安畢竟曾將此書獻予武帝，試問若《淮南》立論分歧，這教武帝何以理解、何所適從？故此，問題的關鍵並不在於《淮南》此書曾由多少位作者執筆，也不在於他們的立場是否一致，而是在於：此書的總其成者、責任編者（劉安本人）有否意識到書中存在矛盾？如果有，那他是如何向讀者解釋這些矛盾的呢？是包含異見、有容乃大，還是選擇表明傾向支持某一派別的觀點？如果編者傾向支持某一派別的觀點，為何仍要在書中保留其他派別的觀點？這一系列問題的答案只能在〈要略〉中找到，此因〈要略〉篇中其實內蘊編者心聲。

通過仔細分析〈要略〉的文理與義理，本文指出《淮南》二十篇由三部分組成：第一部分是「天地之理」，是「本」，由首八篇組成；第二部分是「人間之事」，是「末」，由中間十篇組成。以上「本末」自足，成於文景之時。而第三部分是「帝王之道」，是「大本」，由最後兩篇組成，此兩篇成於武帝之時。〈要略〉既指出《淮南》為「劉氏之書」，亦即帝王之書，則全書重心必在闡述「帝王之道」的最後兩篇。而三組各有主題、立場，故此立論分歧亦不足為奇。而《淮南》一書之所以結構迂迴，「本」、「大本」並存於一書之中，正是為了眩人耳目，使

³⁶⁰ 王鳴盛於《十七史商榷》引金榜「不通《漢書·藝文志》，不可以讀天下書。〈藝文志〉者，學問之眉目，著述之門戶也」之說立論。（清）王鳴盛著；黃曙輝點校：《十七史商榷》（上海：上海書店出版社，2005年），頁162。

外界以為此書闡述黃老思想，從而降低游說、支持少主武帝施行儒術的政治風險。只有從隱微書寫的角度理解，我們才能明白為何〈要略〉雖然通篇佈滿《淮南》結構的提示，卻始終未曾一語道破此書之結構。

本文重在考察《淮南》結構，並在論述的過程中論及《淮南》之成書過程、成書年代、撰作動機、思想歸屬和早期接受史等議題。然尚有一端並未觸及，卻不得不提，此即如何歸納《淮南》哲學體系的問題。研究哲學思想的學者究心於從哲學文本中抽離提煉出思想體系，而在抽離過程中不免要對材料作出取捨，把握基調，排除例外情況，著眼大局。面對《淮南》如此矛盾紛陳的文本，如何為之提煉思想體系，實是難題。有一類學者如金春峰承認《淮南》「思想雜駁，沒有始終一貫的體系」³⁶¹，並在此前提之上，力求把握基調。他指出：

學術界有一種意見，認為〈脩務訓〉對「無為」做了新的解釋，因此《淮南子》與老、莊有別，是新道家。其實，〈脩務訓〉所闡述的新思想恰恰是儒家思想，它與《淮南子》的主導傾向是正相對立的。它游離於全書的基調之外，是儒家的「異端」或「新聲」，看作新道家思想，是弄混淆了。

362

金春峰又在討論人性論時指出〈泰族〉所論的儒家觀點在《淮南》全書中不佔主導地位。³⁶³ 金春峰的思路可以總括為「承認矛盾、把握重點」。另一類學者則堅持必須盡可能顧及書中所有材料，並且調和看似矛盾的觀點，才能為之建構圓融之哲學體系。³⁶⁴ 這種處理方式可謂因難見巧，而得出的結論往往予人耳目一

³⁶¹ 金春峰：《漢代思想史》，頁 197。

³⁶² 金春峰：《漢代思想史》，頁 210。

³⁶³ 金春峰：《漢代思想史》，頁 193 注 1。

³⁶⁴ 哲學學門的學者多採取如此研究方式。茲舉最近出版的兩篇文章為例，以概其餘：Jung Woojin & Moon Suk-Yoon, "Theoretical characteristics of the *Huainanzi*: Theories of human nature and governance," *Asian Philosophy*, 28:2 (2018): 183-195; Jung Woojin & Moon Suk-yoon, "A Study of

新之感。但是，本文已根據〈要略〉的提示，指出《淮南》不少篇章是針鋒相對、互相詰辯的，根本無法調和。劉安本人也無意調和，只是乾脆直接宣告〈脩務〉、〈泰族〉所論深得其意而已。無論如何，以上兩種敘述方式似乎都有其不足，原因在於「去脈絡化」、不重視全書內部的筋骨脈絡。

本文指出《淮南》由三部分組成，各有主題、立場，而且重心、定論在後。若本文所論不誤，則往後學者在敘述《淮南》之哲學時，似不宜同時混用三部分的材料立論，也不宜憑己意判定「主導思想」何在。比較可取的做法是利用「天地之理」八篇材料建構《淮南》「天」學、利用「人間之事」十篇材料建構《淮南》「人」學，並利用「帝王之道」兩篇材料建構《淮南》「帝王」之學、儒學、荀學。如此則可全面顧及書中各種立場，同時不必勉強調和書中矛盾觀點。

■

the Heart of the *Huainanzi*: With the Contradictory Evaluations of Emotions as Clues,” *Dao* 17 (2018): 153-167.

附表：《淮南》各篇字數

	篇名	〈要略〉介紹此篇所用的字數	正文字數
1	原道	139	6000
2	俶真	67	5253
3	天文	60	7452
4	地形	63	3824
5	時則	70	5462
6	覽冥	104	3082
7	精神	94	4443
8	本經	76	3924
9	主術	87	10242
10	繆稱	57	5651
11	齊俗	42	7478
12	道應	38	9162
13	汜論	71	8469
14	詮言	39	6016
15	兵略	91	7956
16-17	說山說林	58	5605+5211=10816
18	人間	85	10629
19	脩務	127	5144
20	泰族	203	9266

參考資料

專書

1. 【西漢】司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。
2. 【東漢】班固：《漢書》，北京：中華書局，2008年。
3. 【清】顧炎武著；黃汝成集釋，樂保群，呂宗力校點：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。
4. 王利器：《新語校注》，北京：中華書局，2012年第2版。
5. 王叔岷：《莊子校註》，北京：中華書局，2007年。
6. 牟鍾鑒：《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，北京：人民出版社，2013年。
7. 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈文子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，香港：中文大學出版社，2010年。
8. 何志華、朱國藩、樊善標編著：《〈荀子〉與先秦兩漢典籍重見資料彙編》，香港：中文大學出版社，2005年。
9. 何志華、林麗玲：《古籍傳注異文訓詁集證》，香港：香港中文大學中國文化研究所劉殿爵中國古籍研究中心，2015年。
10. 何志華：《經義叢考》，香港：香港中文大學中國文化研究所劉殿爵中國古籍研究中心，2015年。
11. 宗福邦等主編：《故訓匯纂》，北京：商務印書館，2007年。
12. 金春峰：《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
13. 姚振武：《上古漢語語法史》，上海：上海古籍出版社，2015年。
14. 柳存仁：《道家與道術——和風堂文集續編》，上海：上海古籍出版社，1999年。
15. 柳宗元：《柳河東集》，上海：人民出版社，1974年。
16. 夏長樸：《兩漢儒學研究》，臺北：國立臺灣大學文學院，民國六十七年。
17. 徐復觀：《兩漢思想史》第二卷，北京：九州出版社，2014年。
18. 馬慶洲：《淮南子考論》，北京：北京大學出版社，2009年。
19. 張雙棣：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，2013年。
20. 梁啟超：《飲冰室合集·專集·第十八冊》，北京：中華書局，2015年。
21. 梁啟雄：《韓子淺解》，北京：中華書局，2009年。
22. 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。
23. 陳廣忠：《淮南子譯注》，上海：上海古籍出版社，2016年。
24. 陳廣忠：《中國道家新論》，合肥：黃山書社，2001年。
25. 陳麗桂：《淮南鴻烈思想研究》，新北：花木蘭文化出版社，2013年。
26. 陳麗桂：《漢代道家思想》，北京：中華書局，2015年。
27. 焦循：《孟子正義·上》，北京：中華書局，1987年。
28. 黃懷信、張懋鎔、田旭東撰：《逸周書彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2007年。
29. 楊樹達：《淮南子證聞·鹽鐵論要釋》，上海：上海古籍出版社，2013年。
30. 葛兆光：《中國思想史》第一卷，上海：復旦大學出版社，2012年。
31. 葛瑞漢著，張海晏譯：《論道者：中國古代哲學論辯》，北京：中國社會科學出版社，2013年。

32. 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2010年。
33. 劉愛敏：《淮南子道論研究》，濟南：山東人民出版社，2013年。
34. 劉殿爵：《淮南子韻讀及校勘》，香港：香港中文大學出版社，2013年。
35. 樓宇烈校釋：《老子道德經校釋》，北京：中華書局，2008年。
36. 錢穆：《秦漢史》，北京：九州出版社，2011年。
37. 簡宗梧：《漢賦史論》，東大圖書股份有限公司，1993年。
38. 蹤凡：《漢賦研究史論》，北京：北京大學出版社，2007年。
39. Charles Le Blanc, *Huainantzu: Philosophical Synthesis in Early Han Thought*. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1985.
40. David. R. Knechtges, *The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung (53 B.C.-A.D. 18)*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
41. Dirk Meyer, *Philosophy on Bamboo*, Leiden: Brill, 2012.
42. Griet Vankeerberghen, *The Huainanzi and Liu An's Claim to Moral Authority*, Albany: State University of New York Press, 2001.
43. Harold Roth, *The Textual History of the Huai-Nan-Tzu*, Michigan: The Association for Asian Studies, 1992.
44. Joachim Gentz and Dirk Meyer eds., *Literary Form of Argument in Early China*, Leiden: Brill, 2015.
45. John S. Major et al. ed. & trans, *The Huainanzi: A Guide to the Theory and Practice of Government in Early Han China*, New York: Columbia University Press, 2010.
46. Liu Xiaogan ed., *Dao Companion to Daoist Philosophy*, London: Springer, 2015.
47. Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China*, Albany: State University of New York Press, 1999.
48. Michael Puett, *To Become a God: Cosmology, Sacrifice and Self-Divinization in Early China*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2002.
49. Roger T. Ames, *The Art of Rulership: A Study of Ancient Chinese Political Thought*. SUNY Press, 1994.
50. Sarah A. Queen and Michael Puett ed., *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, Leiden: Brill, 2014.
51. Wiebke Denecke, Wai-yee Li & Xiaofei Tian eds, *Oxford Handbook of Classical Chinese Literature*, New York: Oxford University Press, 2017.

文集論文

1. 熊禮匯：〈《淮南子》的寫作背景和寫作時間〉，載《淮南子研究》編委會編：《淮南子研究》第二卷，合肥：黃山書社，2008年，頁1-6。
2. 盧楊：〈論淮南子結構的嚴謹性〉，載俞曉紅主編：《充滿生機的沃土新芽》，蕪湖：安徽師範大學出版社，2012年，頁33-50。
3. Andrew Meyer, "Root-Branches Structuralism in the *Huainanzi*." In *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, ed. Sarah A. Queen and Michael Puett, pp. 23-41.

4. David Knechtges, "The Emperor and Literature: Emperor Wu of the Han," in *Imperial Rulership and Cultural Change in Traditional China*, ed. Frederick P. Brandauer and Chun-Chieh Huang. Seattle: University of Washington Press, 1994, pp. 51-76.
5. Dirk Meyer, "Truth Claim with no Claim to Truth: Text and Performance of the "Qiushui" Chapter of the Zhuangzi" in Joachim Gentz and Dirk Meyer eds., *Literary Form of Argument in Early China*, Leiden: Brill, 2014, pp. 297-340.
6. Martin Kern, "Creating a Book and Performing It: The 'Yaolüe' Chapter of Huainanzi as a Western Han Fu." In *The Huainanzi and Textual Production in Early China*, eds. Sarah A. Queen and Michael Puett, Leiden: Brill, 2014, pp. 124-150.
7. Michael Nylan, "Xunzi: An Early Reception History, Han Through Tang," in Hutton, Eric L. (Ed.) *Dao Companion to the Philosophy of Xunzi* (London: Springer, 2016), pp. 395-433.

期刊論文

1. 白光華：〈我對《淮南子》的一些看法〉，載陳鼓應主編：《道家文化研究·第六輯》，北京：三聯，1997年，頁193-199。
2. 龍文玲：〈《鹽鐵論》引書用書蠱測〉，載《中國典籍與文化》，北京：教育部全國高等院校古籍整理研究工作委員會，2010年總72期，頁49-57。
3. 鄭麗娟：〈「莊子蔽於天而不知人」析論〉，載方勇主編：《諸子學刊·第二輯》，上海：上海古籍出版社，2009年，頁157。
4. Judson B. Murray, "A Study of Yao Lue, A Summary of the Essentials: The *Huainanzi* from the Point of View of the Postface." In *Early China*, Vol. 29, 2004, pp. 45-109.
5. Jung Woojin & Moon Suk-Yoon, "Theoretical characteristics of the *Huainanzi*: Theories of human nature and governance," *Asian Philosophy*, 28:2 (2018): 183-195
6. Jung Woojin & Moon Suk-yoon, "A Study of the Heart of the *Huainanzi*: With the Contradictory Evaluations of Emotions as Clues," *Dao* 17 (2018): 153-167.
7. Martin Kern, "Western Han Aesthetics and the Genesis of the Fu." In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 63(2), 2003, pp. 383-437.
8. Paul R. Goldin, "Xunzi and Early Han Philosophy," In *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 67(1), 2007, pp. 135-166.
9. Sarah A. Queen, "Inventories of the Past: Rethinking the School Affiliation of the *Huainanzi*." In *Asia Major*, Vol. 14, 2001, pp. 51-72.

學位論文

1. 梁德華：〈《淮南子》詮釋《莊子》方法探究〉，香港中文大學中文系學士論文，何志華教授指導，2005年。
2. Zhang, Hanmo, "*Models Of Authorship And Text-Making In Early China*", Ph.D. diss., UCLA, 2012.