

## 《呂氏春秋》「貴因」思想 及其在秦官箴中的對應

張 銘\*

戰國中晚期，諸子思想的競逐攀向高峰，經歷熱議交辯後，各家思想也逐漸走向融通。兼具道法特質、傳布在權力高層左右的黃老思潮，可謂是當時學說融合的代表性註腳。而值得注意的是，在此一時期的諸多黃老典籍中，「因」字開始被賦予了前所未見的哲學意義，發揮了重要的思想承轉功能。這在《黃帝四經》、《管子》四篇，以及慎到、申不害為主的等稷下學說中皆可得見。直至秦統一前夕，《呂氏春秋》更直接以「貴因」為名，專篇論述了以「因」為中心的法政思想系統。

本文聚焦戰國中晚期權力層峰與《呂氏春秋》所關注的黃老「貴因」思想，盤整載錄於《黃帝四經》、《管子》，以及《慎子》、《申子》的相關論述，藉以爬梳「貴因」思想的根基。繼而連結睡虎地秦簡《為吏之道》、嶽麓秦簡《為吏治官及黔首》的內容，嘗試探看這一法政學說是否在秦國官箴文書中得到相應的接納。

究竟戰國中晚期的「貴因」思想內容如何？在當時的諸子爭鳴的學術市場中，「貴因」思想如何溝通哲學理想與政治現實，繼而為權力層峰所採納？這一具有重要影響力的主張又以什麼樣的面貌進入秦國官箴之中，隨政治權力傳布各級官僚？本文將環繞前述各項問題，逐步開解之。

關鍵詞：黃老、官箴、貴因、《為吏之道》、《為吏治官及黔首》

---

\* 北京理工大學珠海學院民商法律學院講師、國立政治大學法律學系博士候選人。

## 一、前言

自馬王堆漢墓帛書出土以來，引動了一系列的研究。環繞著對《黃帝四經》的剖析，<sup>1</sup>學界對戰國中晚期黃老一路的法政思想內容，<sup>2</sup>有了更深入的認識。尤其是針對「道生法」概念的展開，從一開始側重「道」、「法」關係的二元架構研究，<sup>3</sup>發展到後來進一步強化對「形名」的重視，從而形成了「道」、「名」、「法」共構的三元理論架構，<sup>4</sup>在在豐富了我們

- 1 歷來學界習將《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》等四篇「馬王堆漢墓出土老子乙本卷前古佚書」合稱《黃帝四經》。此說起自唐蘭的相關研究，後來得到余明光、陳鼓應、鄭開、張慧姝、谷斌、澤田多喜男等人的支持，成為學界的多數慣稱。參見唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》1974：10（北京），頁48-52；余明光，《黃帝四經與黃老思想》（哈爾濱，黑龍江人民出版社，1989）；余明光，《黃帝四經今注今譯》（長沙，嶽麓書社，1993）；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）；鄭開、張慧姝、谷斌，《黃帝四經今譯·道德經今譯》（北京，中國社會科學出版社，1996）。然而，學界亦有反對將「馬王堆漢墓出土老子乙本卷前古佚書」認作、稱作《黃帝四經》的意見。參見裘錫圭，〈馬王堆帛書〈老子〉乙本卷前古佚書並非〈黃帝四經〉〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第3輯（上海，上海古籍出版社，1993），頁249-255；李零，〈說“黃老”〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第5輯（上海，上海古籍出版社，1994），頁142-157；丁原明，《黃老學論綱》（濟南，山東大學出版社，1997）。另外，對於將前述古佚書認作是《黃帝四經》是否合適，學界或有抱持懷疑的立場，並改以《黃帝書》稱之。參見魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》（北京，中華書局，2004）；王沛，《刑書與道術：大變局下的早期中國法》（北京，法律出版社，2018）。
- 2 余明光曾經點出，「黃老」一詞的使用是存在疑義的。其謂：「“黃老”這個名稱，其實是很不科學的，正確的名稱應該稱為“黃帝”或“黃學”。因為“黃學”和“老學”實屬兩個不同的學派，是不能把它們混同在一起的。」又謂：「“黃學”和“老學”一樣，認為宇宙的最高本體是“道”。」參見余明光，〈黃老思想初探——讀長沙馬王堆三號漢墓出土的古佚書《黃帝四經》〉，《湘潭大學學報（社會科學版）》1985：1（湘潭），頁71-77；余明光，《黃帝四經與黃老思想》，頁139以下。本此，筆者在循用學界迄今仍習見的「黃老」一詞的同時，也謹慎認知「黃」與「老」實為根本同源卻又存在差異的兩個學派。
- 3 諸如：張增田，〈“道”何以“生法”——關於《黃老帛書》“道生法”命題的追問〉，《管子學刊》2004：2（淄博），頁18-23；荊雨，〈試析帛書《黃帝四經》“道生法”思想的內涵及意義〉，《中國哲學史》2005：4（北京），頁84-90；關志國，〈論“道生法”的法哲學內涵〉，《北京理工大學學報（社會科學版）》2007：6（北京），頁12-15。
- 4 從二元結構到三元結構的說法，參見曹峰，〈“名”是《黃帝四經》最重要的概

對戰國中晚期法政理論的了解。而在「道生法」概念之外，於其他時代相近的出土文獻與傳世經典中，「因循」理論也是另一個值得關注的關鍵要點，歷來同樣引動了研究者的關注。<sup>5</sup>

在戰國黃老相關論述中，「道生法」與「因循」都扮演著不容忽視的角色，二者在根本立論關懷上也相輔相成，彼此之間存在重要的參照意義。更具體的說，在「道名法」三元系統的架構下，「因循」進一步凸顯了作為思考主體的人（尤其是與「執道者」形象大部分重合的統治者）所該相應具備的動態思考模式。在黃老政治理想藍圖的建構過程中，「因循」分別在形而上的政治哲學根源、形而下的社會管理方針兩個層面中，對統治者的思維運作產生了重要指導意義。

在戰國晚期政治經典中，意欲作為秦國統治寶鑑的《呂氏春秋》特別設立了〈貴因〉一篇。該篇結構井然、立論雄渾，在明白揭示編寫者對於「因循」思想的看重之餘，所述也與戰國中晚期以來「道法」治國理論有著千絲萬縷的連結，可說是一個時代的法政思潮縮影，深具研究意義。細究《呂覽》的「貴因」思想，其與多次提到「因」、「貴因」的《黃帝四經》、《管子》四篇，<sup>6</sup>以及慎到、申不害的「因循」思想，在體

---

念之一——兼論《黃帝四經》中的“道”“名”“法”關係，收於徐炳生編，《黃帝思想與道、理、法研究》（北京，社會科學文獻出版社，2013），頁 244；曹峰，〈《黃帝四經》所見“執道者”與“名”的關係〉，《湖南大學學報》2008：3（長沙），頁 15-20。

- 5 曹峰，〈從因循萬物之性到道性自然——“自然”成為哲學範疇的演變歷程〉，《人文雜誌》2019：8（西安），頁 9-20；苗玥，〈稷下道家“因循為用”的時代意義——《管子·心術上》探微〉，《中國哲學史》2017：1（北京），頁 32-38；許建良，〈“輔”——因循哲學的始發論〉，《雲南大學學報（社會科學版）》2008：3（昆明），頁 39-43、95；許建良，〈《黃帝四經》因循思想探析〉，《湖南科技學院學報（社會科學版）》2007：8（永州），頁 1-52、201；許建良，〈《管子》因循思想探析〉，《諸子學刊》2010：2（上海），頁 277-298。
- 6 關於《黃帝四經》的成篇性質，學界多認為並非一時一人的作品，年代應落在戰國中晚期至漢初之間。參見國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》（北京，文物出版社，1980），頁 2。另外，曹峰依據其內容與「名思想」的深切關聯，認為其年代應當不會早於戰國中期。參見曹峰，〈“名”是《黃帝四經》最重要的概念之一〉，頁 272。至於《管子》四篇的年代考證，學界也尚未有定論，但是多數意見以為最早應不會早於戰國中期。張岱年，《中國哲學史史料學》（收於氏著，《張岱年全集》第 4 卷，石家莊，河北人民出版社，1996），頁 316-317；吳光，《黃老之學通論》（杭州，浙江人民出版社，1985），頁 99。《黃帝四經》與《管子》四篇的成書年代雖未有定論，但基本上都是戰國中期以後的著作。二

系內涵、時代背景等面向上都有相當的重疊，彼此間具有一定程度的參照意義。與《四經》研究者近年熱議的「道生法」系統，實可融通看待。

對於《呂氏春秋》的君王治道、貴因思想，學界已有豐富撰述。然而，其與其他戰國典籍中的因循論述的連結，仍有進一步詳析的空間。諸如在認識方法論上的對接、政策具體化的渠道，甚而是其與「道生法」理論的系統對比等等，皆值得進行更系統化的探尋。本此，站在前述研究基礎上，筆者擬嘗試將《呂覽》「貴因」思想更深入地連通其他相關的戰國中晚期典籍，期能奠下一個更堅實的認識基本面。另外，呼應「因循」哲思對國政現實管理的重視，在完成了思想面的爬梳與對照後，筆者擬進一步將目光延伸到睡虎地秦簡《為吏之道》與嶽麓秦簡《為吏治官及黔首》，探看《呂氏春秋》對「因循」的推重立場，是否同樣體現在秦國官箴之中。

## 二、戰國中晚期思潮下的《呂氏春秋》

### 「貴因」思想

經歷了長時間的交戰論辯，先秦各派思想逐漸從對立走向交融。為了站穩論述根基、呼應統治現實，諸子往往取彼之長以補己短，乃至戰國中晚期，各個學派的主張皆已多少雜有彼此的身影，企圖在融通舊說的基礎上探尋新創的破口。例如，諸子諸派中，溝通道法二家、兼談理論與應用、在戰國中晚期一路茁壯的黃老思想，是說明此一現象的絕佳註腳。

在戰國中晚期的諸子融通過程中，整合思想是一要務，呼應政治現實需求更是重中之重的著眼點。宋鈞、尹文、田駢、慎到，都帶著這樣的風向特徵。這幾位與道、法、黃老都有一定牽連的思想家，同游稷下、為君獻策，彼此的學說都有並陳可觀之處。而在這些思想家之外，部分

---

者所揭示的「貴因」思想，與戰國晚期的《呂氏春秋》「貴因」內涵多有互通之處，在對《呂覽》相關思想的理解上實具依定程度的借鑑意義。

手握資源、企圖宏大的名流權貴，更進一步透過纂輯工作將千流百川集結起來，在嘗試為戰國晚期的思潮做出終局總結之餘，也企圖將爭鳴諸說爬梳為具體的治國方針。與稷下諸子思想密切相關的《管子》，<sup>7</sup>流轉政商、長袖善舞的呂不韋及其領頭完成的《呂氏春秋》，都是此類著作中的要角。

《呂氏春秋》是戰國終局思想走向融合的代表性產物，不僅收錄當時兼具能見度與話語權的關鍵思想，更可能間接透露出秦廷高層所默示認許、甚或積極推展的重要治國理念，重要性不言可喻。《呂氏春秋》的主張與稷下思潮存在不少暗合之處，共同指出了當時思潮的取向。

對比《管子》與《呂氏春秋》，首先不難發現二者「匯流諸家以為國用」的時代特徵都十分顯明。其次，兩個分別與齊、秦統治當局過從甚密的時代產物，其實質論述也存在不少通合之處。其中的關鍵治國主張——「貴因」，不僅和稷下「因循」思想相通，更可以與出土文獻中的《黃帝四經》與秦國官箴互證。從時代走向、思想脈動、統治需求等各方面來看，這樣的類通斷非偶然。如欲了解戰國晚期的法政論述潮流，深究出土秦國官箴、法律文獻的源頭養分，《黃帝四經》、《管子》四篇、《呂氏春秋》實為貫通始末的指路明針。

以下將嘗試融貫《黃帝四經》、《管子》四篇，爬梳《呂氏春秋》「貴因」思想的內容。

## （一）道為本：客觀的規律與客觀的認識方法

哲學思考必有靠山，妥善尋得根源依託，後續思考才能順理成章地展開。對於包括黃老在內的道家思想各個流派來說，兼括萬物客觀之理的「道」是理論體系中最高的依託。黃老哲人一方面繼承了此一傳統論據，另一方面更透過各種理論渠道的建立，嘗試將抽象的「道」轉化為

7 通說認為《管子》四篇出於戰國稷下學者之手。相關研究可參見：陳鼓應，《易傳與道家思想》（臺北，臺灣商務印書館，1994），頁156；顧頡剛，〈“周公制禮”的傳說和《周官》一書的出現〉，《文史》6（北京，1979），頁1-40；陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，頁6。

更具體的治國準繩。發展出「執道者」應該如何認識、運用「道」的種種具體辦法。在《黃帝四經》中，種種對於「因」的論述，都呼應了這樣的關切。

《四經》所講的「因」，都與統治者思維運作存在一定的連結，大致可以歸納為兩個面向：一方面是「因天道」，談的是執道者如何經營自己的思維，達到順應客觀大道、應接四時陰陽的理想。《經法·四度》謂：「因天時，伐天毀，謂之武。」說的便是這一因應天道的基本立場。另一方面，《四經》所講的「因」，也指向了「因人情」，談的是如何切實掌握統治對象的本性、本理。《十大經·果童》所謂：「人有其才，物有其形，因之若成。」即是因應人民才性的例證。

《呂氏春秋·貴因》指出「審天道」、「察晦朔」是「因」之道的重要內容，也歷舉夏商周三代興亡的歷史經驗來說明「因人情」的重要性。尤其依託周武克商的故事，指出「讒慝勝良」、「賢者出走」、「百姓不敢誹怨」等負面民情的累加，終於肇致了殷商的敗亡。

〈貴因〉一篇的篇幅固然簡略，但是清楚地將「因」指向了「因天道」與「因人情」兩個面向。串接《呂覽》全書對「因循」思想的整體設定的同時，也呼應了《四經》、《管子》四篇對「因」的兩個治道討論層次。統合看來，戰國「因循」理論與「道」的關係非常密切，以下擬先從因循理論的根本——「道」談起。

## 1. 《黃帝四經》「善度內外」的靜素治道

老莊哲學對於「道」的概念的闡發，多集中在精神層次，確實為道家哲人找到重要的根據地。然而，隨著時代的發展，當政治社會的現實壓力越見急迫，單靠這樣的精神根據已不足以支應實際需求。於是，到了戰國中晚期，黃老思想便在此一背景下應運而生。黃老哲人在細察現實後，進一步強化了「道」與人群社會、君王統治的聯繫。例如《黃帝四經》中，連結「道」與「聖人治天下之道」的論述，顯然就是對《老子》說法的補述擴充：

恒先之初，迥同太虛。<sup>8</sup>

一者，道其本也。……夫百言有本，千言有要，萬【言】有蕙（總）。

萬物之多，皆閱一空。夫非正人也，孰能治此？<sup>9</sup>

是以守天地之極，與天俱見，盡□於四極之中，執六枋（柄）以令天下，審三名以為萬事□，察逆順以觀於霸王危亡之理，知虛實動靜之所為，達於名實【相】應，盡知請（情）偽而不惑，然後帝王之道成。<sup>10</sup>

首先，從《四經》的反覆言說之中，可以見到「道」、「一」、「太虛」是一義多詞的概念，是自然萬物與人群社會的共同依歸。在此，若將儒家的「天道」與道家的「道」對比，不難發現二者在根本內涵上存在重大區別。儒家的「天道」富含人文精神，更富含道德人倫的意涵。有德者方可配天，統治的正當性必須合乎道德標準的檢核，天道與人道的聯通渠道由此而定，這是西周以來的政治哲學傳統；相對而言，道家論述中的「道」恰是翻其反矣。申言之，在道家思想中，「道」之所以可以統包萬物，並不是因為它符合特定的主觀道德標準，反而正是因為它擺脫了一切主觀標準的桎梏、具備了純粹的客觀性，由是才得以兼括萬物、無所不在。舉凡從鳥飛魚游、獸走人行，到國定民治、君安臣樂，功成之道並不是因為掌握了合宜的是非判斷，反而是因為徹底地脫離了是非判斷、不裁不切地順應了事物的本來面目，由是才在純粹的客觀中遠離了各言其是、永無定數的苦思迴圈。

其次，即便大道無所不在、客觀簡明，但是要懂得真正順應大道並不簡單。在人群治理方面，唯有「正人」、「聖王」、「帝王」才具有領會、援用大道的充分能力。事實上，《老子》中本就已經存在對通曉大道的至人至聖的形象描繪，但相較之下，《四經》重合至人至聖與統治君王的傾向，似乎更見直白不諱。可見《四經》一如其他戰國中晚期經典，說理內容已透露對政治現實的密切關注，說理客群也更密切積極地鎖定了掌握權力的統治者們。

8 《黃帝四經·道原》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 87。

9 《黃帝四經·十六經·成法》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 72。

10 《黃帝四經·經法·論》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 53。

其三，由於這個融通自然、人群的「道」，是無聲無形、客觀虛靜的，所以懂得順應大道以進行統治的「執道者」，當然也必須以「虛靜無為」的方式來呼應大道。但是，這玄奇高妙的人主理想如何在現實人世中可得而行？《四經》以為竅門在於仿效大道的客觀兼括，人主須以冷徹練達、去除私念的察見能力，去統理出萬事萬物、人情百態的運行規則。這在《四經》中也有具體解釋：

道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。

處於度之【內】者，不言而信；見於度之外者，言而不可易也。

處於度之內者，靜而不可移也；見於度之外者，動而不可化也。

靜而不移，動而不化，故曰神。神明者，見知之稽也。<sup>11</sup>

所謂「度」，指的是萬事萬物的客觀準則，也就是「天道運行的準度」；<sup>12</sup>而「神明」，指的是「人的認識能力」，包括「度之內」的思維整理，以及「度之外」的事物掌握。<sup>13</sup>一旦這內理外攝、融通於道的客觀規律被妥善掌握，人主自然可以好整以暇地「執柄以令天下」、「審名以稽萬事」。從而「靜而不移」、「動而不化」，於是「無事之事」、「不為之為」的政治理想自然也可以順利達成。《四經》謂：「欲知得失請（情），必審名察刑（形）。刑（形）恒自定，是我俞（愈）靜。事恒自包（施），是我無為。」<sup>14</sup>理亦在此。

總結《黃帝四經》的「道」，是萬事萬物與個人社會的來由與依歸，是一個不偏不倚的客觀規律。作為社會最高位置的君王必須整頓好自己的「神明」，也就是認識能力，以「善度內外」的方式維持自己的客觀性，如此方得以達成應接客觀大道的基本政治理想。

## 2. 《管子》四篇「潔宮開門」的虛靜君道

無獨有偶，前述《黃帝四經》中「以虛靜之道通達帝王之政」的種種說法，在作為齊國政論精萃的稷下《管子》中亦可得見。尤其在〈內

11 《黃帝四經·經法·名理》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 58。

12 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，頁 233-236。

13 王曉波，《道與法：法家思想與黃老哲學解析》（臺北，國立臺灣大學出版中心，2007），頁 160-161。

14 《黃帝四經·十六經·順道》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 79。



業〉、〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉（合稱「《管子》四篇」）<sup>15</sup>等政論核心篇章中，人主必須緊隨於「道」的政治理想，也被反覆申論言說。茲擇要錄述之：

彼道不遠，民得以產。彼道不離，民因以知。<sup>16</sup>

上離其道，下失其事。毋代馬走，使盡其力。毋代鳥飛，使弊其羽翼。毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得。……

必知不言無為之事，然後知道之紀。……

虛之與人也無間，唯聖人得虛道，故曰並處而難得。<sup>17</sup>

凡物載名而來，聖人因而財之，而天下治，實不傷不亂於天下而天下治。……執一而不失，能君萬物。<sup>18</sup>

考察《管子》四篇中對於「道」的論述，可以發現幾個與《四經》論述一致的重要特徵：一、「道」是萬物所始所依，而且無所不在、廣袤兼括、純粹客觀、不容任意裁切。二、在人群社會層面，「道」雖然流布於民，卻又難以被一般人覺知。唯有聖王能夠充分領會、順應、援用這樣的虛靜大道。三、人主理政如欲呼應於「道」，首先必須保持內在心境的中立客觀、在大道面前「去私毋言」，以被動之姿靜觀萬物的運行法則，善察物形、形名得當，「不傷不亂」地面對天下既存事物。如此便能執一合道，最終得以行「不言無為之事」、掌握合乎「道之紀」的決策方法。<sup>19</sup>

《管子》四篇一如《黃帝四經》，以客觀的道作為根本，並期許君王修明自己的客觀認識能力來順應大道。因此，《管子》也特別強調君王需在「心」與「耳目」上積極「去私」，也就是去除主觀干擾，以求維繫與客觀大道通合的能力，這在〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉中皆可得見：

15 不論就內容或篇目名稱來說，此四篇都以統治者心法作為論述主軸。參見郭沫若，〈宋鉞尹文遺著考〉，收於氏著，《青銅時代》（收入氏著，《中國古代社會研究（外二種）》上冊，石家莊，河北教育出版社，2000），頁 529-530；陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》（臺北，三民書局，2003），〈序言〉；王曉波，《道與法》，頁 205-206；陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》（臺北，聯經，2005），頁 113-117。

16 《管子·內業》。見黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》（北京，中華書局，2004），頁 935 按：以下《管子》引文皆用此版本，不再贅引。

17 《管子·心術上》，頁 759、764、767。

18 《管子·心術下》，頁 778-780。

19 王曉波，《道與法》，頁 226-227。

凡心之刑，自充自盈，自生自成。其所以失之，必以憂樂喜怒欲利。<sup>20</sup>

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。……

天曰虛，地曰靜，乃不伐。絜其宮，開其門，去私毋言，神明若存。<sup>21</sup>

專於意，一於心，耳目端，知遠之證，能專乎？能一乎？<sup>22</sup>

心在內，耳目在外。二者往往因為「憂怒喜樂欲利」、「嗜欲」受種種主觀上的偏好取捨而陷入煩亂，無法看清客觀真相，繼而遠離大道。君王唯有掃除這些負面影響，讓「心處其道、九竅循理」，才能專一於客觀治道。所以《管子》期許君王整頓內外認識能力，讓主觀的思想判斷都歸於平和冷徹（潔其宮），同時也整頓自己對外在事物的察知手段（開其門），以「潔宮開門」作為應接大道的法門。

老子的道原來是先驗形而上的，這樣的道固然提供了重要的哲學基礎，但是對於戰國時期的現實需求來說，依然是不夠的。因此，為了強化道家思想此一弱項，戰國黃老學派對道的理解一再發生轉化與新創，於是出現了「如何透過經驗去認識的道」的各種思考。這在《黃帝四經》、《管子》中對「神明」、「耳目」的解析中可以充分得見。

對照前述《黃帝四經》所論政治理想，不難發現《管子》四篇實可與之互證互補。從對「客觀的道」的把握，到對人主修明自己「客觀認識能力」的講究，不難發現兩部經典站在同一思考脈絡之上，共同投射當時具有一定話語權與能見度的思想潮流。

### 3.《呂氏春秋》「中烏外閉」的虛靜君道

如前所述，戰國中晚期思想走向匯通，所以這時代的大部分著作也很容易帶有融合氣息。道、法、黃老取向特質明顯的《黃帝四經》、《管子》皆是如此。而相對於前面兩部經典，《呂氏春秋》的駁雜程度似乎又

20 《管子·內業》，頁 931-932、938。

21 《管子·心術上》，頁 759、764。

22 《管子·心術下》，頁 780。

更大得多，故《漢書·藝文志》稱其「兼儒墨、合名法」而將之歸入雜家。然而，以雜家概念掌握《呂氏春秋》究竟是否合宜？歷來說法不一，並在當代研究中引發了不少定性爭議。首先，追同《漢書》「雜家說」，認為《呂氏春秋》難以歸屬特定學派的代表觀點有徐復觀、馮友蘭。徐復觀認為《呂氏春秋》是諸子百家的大綜合。<sup>23</sup>馮友蘭則認為《呂氏春秋》執著於形式上的統一，卻未做好內容的統一。<sup>24</sup>相對之下，晚近則出現越來越多不盡同意《漢書》「雜家說」的觀點，認為《呂氏春秋》在實質內容、編輯形式，乃至於知識建構方法上其實「不雜」，甚至可以直接被歸入「道家」或「新道家」。<sup>25</sup>

筆者以為，學派歸屬的討論固然有其積極意義，是爬梳思想的方便法門，但是歸屬的標準畢竟充斥著後設理解，若是執著學派劃分而忘卻思想的流動本質，不免落入削足適履之憾。得魚尚需忘筌，充分掌握某一哲思、特定文本是目的，學派路線的對照劃分只是達成目的的手段方法。保持一定的靈活彈性，在探看一個你中有我、我中有你的思想交融時代，顯得尤其重要。放下學派歸屬的定性問題，適度游放在宏觀與微觀的二元角度之間，是掌握《呂氏春秋》的前提要點。

細察《呂氏春秋》，其在自然世界觀、人群政治觀方面的根源論述，確實與戰國黃老哲思存在重大關聯。尤其是「道」與「君主虛靜無為」這兩項論述，更是在書中反覆提及，這一點是連持「雜家說」的徐復觀與馮友蘭都加以肯認的。<sup>26</sup>質言之，《呂氏春秋》一如《黃帝四經》與《管子》四篇，在政治哲學的根源論述方面也深受黃老觀點影響，在全書各處可以找到大量的證據。擇要舉隅如下：

道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一。<sup>27</sup>

23 徐復觀，《兩漢思想史第二卷》（香港，香港中文大學，1975），頁1、4。

24 馮友蘭，《中國哲學史新編》第2冊（北京，人民出版社，1983），頁469-471。

25 抱持這種「不雜」觀點的有：熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》（上海，上海人民出版社，1984），頁42、45；張雙棣、張萬彬、殷國光、陳濤注譯，《呂氏春秋譯注》（長春，吉林文史出版社，1993），頁4-6；黃漢光，《黃老之學析論》（臺北，鵝湖出版社，2000），頁14-18。

26 徐復觀，《兩漢思想史第二卷》，頁42、45-55；馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，頁470-471；黃漢光，《黃老之學析論》，頁18。

27 《呂氏春秋·仲夏紀·大樂》。漢·高誘注，《呂氏春秋》（北京，中華書局，

夫一能應萬、無方而出之務者，唯有道者能之。<sup>28</sup>

在《呂氏春秋》中，「一」、「太一」、「道」也是一義多辭的互通概念。前引相關論述，不管是字詞句構或是根源觀念，都與《老子》或《黃帝四經》、《管子》中的戰國中晚期常見的黃老論述互通。在這樣的世界觀裡，「道」是一切的本源，投射自然萬物，也投射人群社會。個體養生需參循大道，社會管理亦復如是，故為君者如欲妥善地治國理政，首要之務便是深察於「道」。《呂氏春秋》一如《黃帝四經》與《管子》，如是這般地將「道」與「君道」連通了起來。

除了道與君道的關聯之外，《呂氏春秋》也和《黃帝四經》、《管子》一樣，大量論述了君王維繫客觀認識能力的重要性：

中欲不出謂之扃，外欲不入謂之閉。……故曰：不出於戶而知天下，不窺於牖而知天道。其出彌遠者，其知彌少。<sup>29</sup>

至智棄智，至仁忘仁，至德不德。無言無思，靜以待時，時至而應，心暇者勝。<sup>30</sup>

在《老子》的世界裡，想要認識理解「道」，竅門在於「收手」，因為人類的所思所為本身就是干擾。在尋道的過程中，往往因為這種不自知的習性干擾落入南轅北轍、緣木求魚的困境。《老子》說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」<sup>31</sup>為了尋道，人類發展出了「德、仁、義、禮」各種派生論述，看似燦然華美，卻沒有意識到整個過程都是層層就下的淪喪與退守。周公明德、孔曰成仁、孟云取義、荀學隆禮，這一整套儒家的救世理論系統放在《老子》面前，不但是徒勞無功，甚至還會越攪越亂。直至隆禮主張的出現，其實標誌著整個倒行逆施的悲劇已經走到了難以挽救的局面。前開《呂氏春秋》所講到的「至智棄智、至仁忘仁、至德不德」與「不教之教、無言之詔」正是呼應了《老子》的這種「收手」觀點。

1954），頁47。按：以下《呂氏春秋》引文皆用此版本，不再贅引。

28 《呂氏春秋·審分覽·君守》，頁202。

29 《呂氏春秋·審分覽·君守》，頁201。

30 《呂氏春秋·審分覽·任數》，頁205。

31 《老子·三十八章》。王弼，《老子注》（北京，中華書局，1954），頁23。按：以下《老子》引文，若未標明，皆用此版本，不再贅引。

除了對外在世界需以「收手」的方式追求簡明客觀的大道之外，《老子》對內在世界、思維運作的經營，也要求務須「翦除枝蔓」來應接大道。《老子》：「為學日進；為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」<sup>32</sup>在《老子》的思考中，道的認識方法與儒家的理想追求方式大相逕庭。苦推道德建設，終究是無益甚而有害的。唯有點點滴滴地削除各種執著不放手的言論與作為，才能真切與最高理想接合。因此，相應之下，《老子》也提出了比較合宜的認識建構方法：

**不出戶知天下；不闚牖見天道。其出彌遠，其知彌少。**

是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。<sup>33</sup>

文中提到盡可能地削減外界的干擾，以不遠行、不出戶、不窺牖的方式來潔淨自己的認識。對照前述《呂氏春秋》的相關文句，其不僅照錄《老子》原句，更以「中扃外閉」一詞加以呼應，足見其已接受了「杜戶閉牖」的認識門道。而呂覽一如《老子》所述，之所以強調扃、閉，要杜絕的也是各種干擾。<sup>34</sup>

然而，必須追問的是，在經驗認識的經營上，《老子》與《呂氏春秋》的「中扃外閉」，與《管子》四篇的「潔宮開門」，二者是不是有所扞格？在耳目經驗的經營上，《管子》認為人主必須敞開自己的經驗認知範圍，並強調以「設耳目」、<sup>35</sup>緊握「耳目之所見」、<sup>36</sup>「耳目之制」、<sup>37</sup>追求「耳目穀」，<sup>38</sup>藉此達到積極「開門」的目標。這似乎與「杜戶閉牖」一路的

32 《老子·四十八章》，頁 29。

33 《老子·四十七章》，頁 29。

34 相類似的說法亦見於《韓非子》與《淮南子》。《韓非子·揚權》：「上固閉內扃，從室視庭，參咫尺已具，皆之其處。」清·王先慎，《韓非子集解》（北京，中華書局，1954），頁 32-33，按：以下《韓非子》引文，皆用此版本，不再贅引。《淮南子·主術》：「中扃外閉，何事之不節！外閉中扃，何事之不成？弗用而後能用之，弗為而後能為之。」漢·高誘注，《淮南子》（北京，中華書局，1954），頁 144。

35 《管子·七法》：「金城之守者，用財貨、設耳目也。」（頁 120）

36 《管子·九守》：「用賞者貴誠，用刑者貴必。刑賞信必於耳目之所見，則其所不見，莫不闇化矣。誠暢乎天地，通於神明，見姦偽也。」（頁 1042）

37 《管子·君臣上》：「主身者，正德之本也；官治者，耳目之制也。」（頁 554）

38 《管子·禁藏》：「氣情不營，則耳目穀、衣食足，耳目穀、衣食足則侵爭不生，怨怒無有，上下相親，兵刃不用矣。」（頁 1013）

說法完全相反？<sup>39</sup>

要解釋這樣的矛盾，可以參看《老子河上公章句》的說法：「聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下也。」又謂：「聖人不上天，不入淵，能知天地，以心知之。」<sup>40</sup>面對天下時，聖主應該退而反躬自視、清明自己的認知，以求能用不受干擾的冷徹目光看透百態，並通於最高理想。而觀其根本，之所以退而「不出戶」，最終目的也在於「知天下」、「見天下」。「聖人原小知大，察內知外。」後退、內觀只是方法手段，知見才是真正的目標，最後還是自許達於無所不知、無所不見的境地。《呂氏春秋》也說到：

使人不能執一者，物感之也。故曰：通意之悖，解心之繆，去德之累，通道之塞。<sup>41</sup>

追求耳目之精是《呂氏春秋》與《管子》的共同目標，掃除一切對心思的負面影響也是二者一貫的追求。之所以「中扃外閉」是為了能夠掃除不必要的人為干擾，以盼「宮潔」，為「門開」之時積聚查見天下的理想條件。匯通《管子》「專於意，一於心，耳目端，知遠之證」<sup>42</sup>的說法，「中扃外閉」與「潔宮開門」實為一體兩面，在人群社會、政治思想的經營目標上，二者還是可以相互融通的。

綜上所述，經由對《黃帝四經》、《管子》四篇、《呂氏春秋》的互證分析，三者呈現出一套完整的政治哲學思維：以「客觀的道」作為統治管理的仰望目標，並以修明君王的「客觀認識能力」來應接大道。當中逐步將《老子》書中的自然之道，引入經驗世界之中，為人間世界具體規則的建立奠下重要根基。

39 王曉波，《道與法》，頁 252。

40 《老子河上公章句·德經·鑒遠》。鄭成海，《老子河上公注輯理》（臺北，臺灣中華書局，1971），頁 291、293。

41 《呂氏春秋·似順論·有度》，頁 321。

42 《管子·心術下》，頁 780。

## (二) 因為用：對社會管理規則的橋接

在前開述及的思想理路中，「道」是《老子》思想中形而上的根本；而經由戰國中晚期黃老思想的承轉努力，「道」也與現實經驗中的「君道」益發緊密結合，推展出一路簡明客觀的政治哲學。然而，只將「道」與君主個人的內外認識方法聯繫起來顯然還是不夠，需要更多論述補充才能化為具體國策，這正是戰國黃老哲人著眼所在。

換言之，在「道為本」的思想確立後，如何與統治現實完成更具體的對接？《老子》對此所述尚不夠淋漓盡致，對於身居戰國炭火之上的君王們來說，還需要更豐富的決策指導。相對之下，後出黃老一派的關鍵貢獻，就在於補述了五千精妙之未竟，不僅為「道」的內涵做出完整詮釋，更架起了「由道生法」的橋樑，由是將老子的虛靜無為、無為而無不為，更具體地轉入了政治現實的應用層面。

為了建立妥切的連結，黃老論述將一切的轉關聚焦到了一個「因」字之上。<sup>43</sup>為了能夠同時在理論與現實、治身與治國等方方面面貼近無所不包的客觀大道，為君者勢必需要翦除來自主觀思維的雜亂干擾，以「因循」的方式跟隨大道。於是，為何因循？如何因循？自然都成了相關論究的重點所在，種種說法也被當時相關典籍所闡述：諸如《慎子》專篇論述「因循」，<sup>44</sup>《申子》講述「因之道」，<sup>45</sup>《管子》謂「道貴因」，<sup>46</sup>《呂氏春秋》特立〈貴因〉一篇。<sup>47</sup>凡此種種，都是此一思潮流布所及的代表性產物。

所謂「因」者，自然指因於道，以及因於應道所生的萬事萬物。具

43 「因」字的使用原初並無特殊意涵；但在戰國中晚期黃老思想勃興的時代，「因」字的使用逐漸轉為深刻，成為黃老思想的特殊關鍵用語。參見王爾敏，〈先秦貴因思想〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》27（臺北，1999），頁 1-16。

44 《慎子·因循》。清·陳熙祚校，《慎子》（北京，中華書局，1954），頁 3。按：以下《慎子》引文，皆用此版本，不再贅引。

45 《申子·大體》。唐·魏徵等，《群書治要》（北京，中華書局，2014）卷 36，頁 885-886。按：以下《申子》引文，皆用此版本，不再贅引。

46 《管子·心術上》，頁 776。

47 《呂氏春秋·慎大覽·貴因》，頁 174-176。

體地說，就是勸勉新時代的有道統治者在管理國家之時，除了要能因循大道，更要懂得充分理解、駕馭民性的方法，同時也要懂得藉助官僚體系之所能。準此，以下分就「治民」與「治吏」兩個兩個面向，更進一步歸整、探究貴因思想在實用層面的相關努力。

### 1. 治民思想方針：因民

在戰國中晚期黃老思想勃興的年代，許多重要典籍都以「因」的概念作為「道」與「治道」的具體連結。這在《黃帝四經》裡已經可以看到：

取（聖）人不為始，不割（專）己，不豫謀，不為得，不辭福，因天之則。……因地以為齋（資），因民以為師，弗因无軸也。<sup>48</sup>  
一年從其俗，則知民則。二年用【其德】，民則力。三年無賦斂，則民有得。四年發號令，則民畏敬。五年以刑正，則民不幸（倖）。六年□□□□□□□□。【七】年而可以正（征），則朕（勝）強適（敵）。俗者順民心毆（也）。德，愛勉之【也】<sup>49</sup>

道生萬物，賦予世間萬物本有之性。物有物性，民亦有民性，作為人類社會最高統治者的君王，不可「專一己之意」，而是應該謹守「放手」策略，尊重並掌握人民本有的特質，順民性、民俗而為，不假人為干預。如此自然可以妥善步上理想的統治節奏，這便是《四經》的「因民」觀點。而《四經》中對「因」的重視，同樣可以在《管子》中看到清晰直白的呼應：

道貴因，因者，因其能者，言所用也。<sup>50</sup>

清神生心，心生規，規生矩，矩生方，方生正，正生曆，曆生四時，四時生萬物，聖人因而理之，道徧矣。<sup>51</sup>

從抽象的道，到具體國策方針的擬定，須仰仗因的運作；而因的運作，考量的則是對象之所能，也就是可以生來便已具備的本有能力。作為君

48 《黃帝四經·稱》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 81。

49 《黃帝四經·經法·君正》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 47。

50 《管子·心術上》，頁 776。

51 《管子·輕重己》，頁 1529。



王，就應該本於對客觀的道的掌握，因民能、用民能，而有意識地剔除各種主觀思考的干擾。順著這樣的思考，人間社會的各種規範也都是「因於客觀之道」的種種應用：

禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。……殺僂禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。

無為之道，因也。因也者，無益無損也。以其形，因為之名，此因之術也。

因也者，舍己而以物為法者也。<sup>52</sup>

在「道」與「禮法」之間，人主扮演著關鍵的中介權衡角色，將抽象的道轉化為具體的人間規範。但是值得注意的是，人主在此的權衡依據不是個人的主觀意見，更不是與任何道德論述相連的人情、義理，而是遠離是非判斷、與道相連、不容私心損益的「民性本理」。《管子》說「因便而教，准利而行。教無常，行無常。兩者備施，動乃有功。」<sup>53</sup>說的也是為君者理應具備的客觀權衡立場。

言簡意賅的說，《管子》的「貴因」政治思想，講求的就是「任聖人之慮，用眾人之力，而不自與」。<sup>54</sup>理想統治者應該慮天道、察民俗，<sup>55</sup>為政立範「因俗而動」。<sup>56</sup>不論是君王之慮或是眾民之力，依循的都是民俗中已然體現、客觀既存的道，當中都不應該存在主觀好惡、是非判斷的牽絆。如此，人君若能依照這樣的理念建立起人間的法度，則治者與被治者皆能在合道的政治理想中共享從容。

呼應著《四經》與《管子》的「因民」政治理想，同樣的觀點也在《呂氏春秋·慎大覽·貴因》中以專篇特論的形式展現出來：

三代所寶莫如因，因則無敵。禹通三江、五湖，決伊闕，溝迴陸，注之東海，因水之力也。舜一徙成邑，再徙成都，三徙成國，而

52 《管子·心術上》，頁 770、771、776。

53 《管子·兵法》，頁 320、322。

54 《管子·形勢解》，頁 1179。

55 《管子·正世》：「古之欲正世調天下者必先觀國政，料事務，察民俗，本治亂之所生，知得失之所在，然後從事故法可立而治可行。」（頁 919）

56 《管子·正世》：「古之所謂明君者，非一君也，其設賞有薄有厚，其立禁有輕有重，跡行不必同，非故相反也，皆隨時而變，因俗而動。」（頁 920）

堯授之禪位，因人之心也。湯、武以千乘制夏、商，因民之欲也。如秦者立而至，有車也；適越者坐而至，有舟也。秦、越，遠塗也，崢立安坐而至者，因其械也。<sup>57</sup>

首先，一如《黃帝四經》與《管子》、《呂氏春秋》也把「因」推舉到無比重要的位置。過往君王之所以可以所向披靡，憑藉的就是對「因」的妥善掌握。想要成事，就必須「因人之心」、「因民之欲」。《呂氏春秋》謂：「性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」<sup>58</sup>物性不容損益，民性也不容裁切，為政者只能因其固然，順之、應之。

再者，在這個「因人心」、「因民欲」的概念裡，顯然也不涉及道德標準的討論。換句話說，人主因民，不是從修明主觀仁德入手，而是要熟練於如何駕馭客觀民性，就像「因水之力」、「因械之便」那般自然順理成章。循旱路赴秦者立而行車、循水路赴越地者坐而行舟，處處都是因地制宜、因俗而動的應變思考。治國之道，就該隨順客觀之理來進行彈性調整，跳脫主觀標準的對錯掙扎。<sup>59</sup>

從客觀的道，到君王的客觀認識能力，再到立法設範以駕馭民性的客觀因循之道，《黃帝四經》、《管子》、《呂氏春秋》共同呈現出戰國黃老思想的努力成果，將原本抽象的道越來越具象地貫通到社會管理的層面。在這個理想的政治藍圖裡，所謂治道不過就是妥善地順應民眾之能、人情之理，當中不涉及道德桎梏、沒有是非迷宮。這就是黃老思想為戰國時局所勾畫的理想君民關係。

## 2. 治吏思想方針：因術

如前所述，管理人民應該以審知民能、順應民性等種種「因民」思想作為根本原則。而想要達成這樣的治理目標，單靠君王一個人的力量

57 《呂氏春秋·慎大覽·貴因》，頁 174。

58 《呂氏春秋·不苟論·貴當》，頁 315。

59 可對應《呂氏春秋·審分覽·慎勢》：「水用舟，陸用車，塗用輻，沙用鳩，山用櫟，因其勢也者令行。」（頁 212）；《慎子》逸文：「行海者，坐而至越，有舟也；行路者，立而至秦，有車也。秦、越遠途也，安坐而至者，械也。」（頁 7）。

是不夠的，還需要駕馭整個官僚體系作為佐助，具體表現為駕馭臣下的「因術」理論。除了見於《管子》，也見於申不害思想：

主處其大，臣處其細。以其名聽之，以其名視之，以其名命之。  
鏡設精，無為而美惡自備，衡設平，無為而輕重自得。凡因之道，  
身與公無事，無事而天下自極也。<sup>60</sup>

在這段論述裡，可以看到君臣的地位、功能被清楚地區隔開來。由於君王執掌了因術、是人間社會中唯一可以應接大道之人，所以永遠居於最高的位置。《黃帝四經》說「君臣當立（位）胃（謂）之靜」，<sup>61</sup>《管子》謂：「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治」<sup>62</sup>說的都是君王「執因處大」方得「無事處靜」的道理。相對而言，居於執因君王之下的臣子，其職能便是服膺於君王訂定的方針，從而進行各項人間規範的執行，同時也接受各項官場規範的考核。

申不害的「因術」理論，是戰國中晚期君臣關係的經典論述。這樣的論述顯然被《呂氏春秋》所接受，故而在〈任數〉篇中直接引述、詮釋申不害的說法：

古之王者，其所為少，其所因多。因者，君術也；為者，臣道也。  
為則擾矣，因則靜矣。<sup>63</sup>  
夫不敢議法者，眾庶也；以死守者，有司也；因時變法者，賢主也。<sup>64</sup>

在《呂氏春秋》的政治藍圖裡，一個穩當的社會必然是君、臣、民各歸其位的。為君者是大道與社會管理規則之間的轉軸關鍵，是「因術」的壟斷者，也是法權的最高職掌者；為臣者位處執因君王之下，肩負死守王法的重要職責，同時也受到各種督名審實規範的考核。《呂氏春秋》說：「奚仲作車、蒼頡作書、后稷作稼、皋陶作刑、昆吾作陶、夏鯀作城，此六人者所作當矣，然而非主道者，故曰作者憂，因者平。惟彼君道，

60 《申子·大體》，頁 227-228。

61 《黃帝四經·經法·四度》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 51。

62 《管子·任法》，頁 900。

63 《呂氏春秋·審分覽·任數》，頁 205。

64 《呂氏春秋·慎大覽·察今》，頁 178。

得命之情，故任天下而不彊，此之謂全人。」<sup>65</sup>奚仲、蒼頡、后稷、皋陶、昆吾、夏鯨六人皆有重要貢獻，但最多只能說是勞心勞力優秀臣子，而這些優秀臣子之所以有所成就，背後都有個「全人」作為「主道者」。換句話說，優秀臣子的憂勞，不過只是在將「執因之主」的法政方針具體化而已。

綜上所述，《呂氏春秋》的「貴因」思想與戰國中晚期的「因循」學說有著千絲萬縷的聯繫。不僅其「因民」思想可以在《黃帝四經》與《管子》中找到對應，其「因術」理論也直承自申子學說，匯流了各路相關學說的精華。這一「以道為本、以因為用」的法政主張，切合了司馬談「以虛無為本、以因循為用」<sup>66</sup>的描述，在當時深具影響力。以下將進一步把目光轉向出土文獻，探看這一思想原則在秦國官箴中的延續表現。

### 三、秦官箴中的「貴因」思想

隨著二十世紀出土素材的大量湧現，為數頗豐的律令、案牘彌補了秦漢法史的研究。除此之外，乘載統治者意志治國以及戰國晚期法政思潮的秦國官箴，也是了解當時法文化流動發展的重要素材。秦官箴內容多元，引人入勝。但是，這樣駁雜的內容，往往也是研究最為困難的所在。探究既有研究，對於秦官箴的思想定性，蓋有四種理解方式，包括：儒學說、<sup>67</sup>墨學說、<sup>68</sup>黃老說、<sup>69</sup>不作學派劃分說。<sup>70</sup>各說均全力闡發自

65 《呂氏春秋·審分覽·君守》，頁 203。

66 司馬談〈論六家要旨〉：「道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。」漢·司馬遷，《史記》（北京，中華書局，1999）卷 130，〈太史公自序〉，頁 2488。

67 王德成，〈從《為吏之道》看儒學與秦代的政治道德〉，《中北大學學報（社會科學版）》24：3（太原，2008），頁 13-16；吳榮政，〈睡虎地秦簡法律文書檔案凸顯儒家思想〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》36：4（南寧，2007），頁 127-132；歐陽禎人，〈《為吏之道》的儒家思想發微〉，收於謝啟容編，《郭店楚簡與早期儒學》（臺北，臺灣古籍出版社，2002），頁 273-281。

68 江慶柏，〈“睡簡”《為吏之道》與墨學〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》1983：4（西安），頁 111-115。

69 劉天奇，〈黃老政治的初次實踐——從秦簡《為吏之道》看秦國的黃老政治〉，《唐都學刊》10：5（西安，1994），頁 28-32。

己所關注的面向，遺落了彼此交相對話的可能，乃至流於各說各話。

筆者立於過往研究的基礎，在肯認秦官箴多元特質的前提之下，嘗試探看《呂氏春秋》所推重的「貴因」思想是否也同樣投射在官箴文書之中。在《四經》、《管子》、《呂氏春秋》相關論述的基礎上，以下將進一步連結其他與貴因思想密切相關的同代哲思典籍，借助慎到「因性任物」、「因道全法」<sup>71</sup>的治民思想系統，以及申不害「守靜無為」、「君逸臣勞」的治吏思想系統，嘗試體系性地還原秦官箴的治民、治吏原則總綱，期能藉此構畫一個相對完整的統治哲學脈絡。

目前出土的秦官箴文書有四，內容與形制皆高度相關，包括：睡虎地秦簡《為吏之道》、<sup>72</sup>嶽麓秦簡《為吏治官及黔首》、<sup>73</sup>王家台秦簡《政事之常》、<sup>74</sup>北大秦簡《從政之經》。<sup>75</sup>其中，由於目前《為吏之道》及《為吏治官及黔首》的簡文釋讀與研究成果較為豐碩，研究對話的渠道也較為明晰，故本文將此二者採為主要的研究素材。至於以郭店、上博簡、清華簡為代表的楚地文獻，考量其在地域背景、實質內容上，與《呂氏春秋》的對應性相對較弱。為緊握論述軸線，在此暫且略去不論，待將秦地情形釐清，未來或再另文補述。

## （一）秦官箴中的因民思想：因性任物、因道全法

經過各家思想的激盪，戰國晚年的黃老哲人逐漸將老子的「自然之道」詮釋為因應現實、符合統治所需的「治國之道」。從田駢對「道術」

---

70 魯晉平，〈秦簡官箴文獻研究〉（重慶，西南大學碩士論文，2014），頁55；余志慧，〈秦簡《為吏之道》的思想史意義——從其集錦特色談起〉，《浙江社會科學》2007：6（杭州），頁140-146。

71 「因道全法」原詞，見於《韓非子·大體》，頁157。此一概念實是經典的黃老概念，與慎到、申不害學說之精華多有相通，故以此援比。

72 睡虎地秦墓整理小組，〈《睡虎地秦墓竹簡》〉（北京，文物出版社，1990），頁167以下。

73 朱漢民、陳松長主編，〈《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》〉（上海，上海辭書出版社，2010）。

74 劉德銀，〈江陵王家台15號秦墓〉，《文物》1995：1（北京），頁37-43；王明欽，〈王家台秦簡概述摘要〉，收於艾蘭、邢文編，〈《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會文集》〉（北京，文物出版社，2004），頁26-49。

75 朱鳳瀚，〈北大藏秦簡《從政之經》述要〉，《文物》2012：6（北京），頁74-80。

闡釋中，可以窺見這樣的轉化：

變化應來而皆有章，因性任物而莫不宜當。<sup>76</sup>

田駢告訴齊王，自己所說的「道術」就是「因性任物」的應世之道。戰國晚年的黃老思想，已然將老子的「自然之道」轉為滌去一切主觀道德爭議的客觀「政治物理」，體察的是萬事萬物的本來之理。如果將同樣的邏輯放到社會之中來理解，對於一個君臨萬民、問政求治的統治者來說，只要能夠體察民人百姓的本來質性、進一步駕馭它，就是呼應了「道」。

無獨有偶，與田駢同在稷下講學的慎到也作如是說：

民雜處而各有所能，所能者不同，此民之情也。……大君因民之能為資，盡包而畜之，無能去取焉。<sup>77</sup>

百姓有各自的「物性」、「能力」，君王如果能夠兼容並蓄地盡數收為己用，那麼老百姓就是君王取用不竭的資產，君王也能就此保享尊位。那麼，在慎子思想中，君王應該怎麼達到蓄用民力的統治理想呢？答案就是推生一個「下以接物」、「上以應道」的「質樸之法」。《四庫全書總目提要》對《慎子》作如此評說：

因物理之當然，各定一法而守之……法所不行，勢必刑以齊之。道德之為刑名，此其轉關。所以申、韓多稱之也。<sup>78</sup>

從中可見，慎子之學已然為「自然之道」找到一個人世間的統攝代理——「法」，人主的治道蘊含在「因道全法」四字之中，積極催促君王認識民性、蓄納民能，並經由法度管理來接近「道」。巧合的是，遠在函崑之西、時代稍晚的秦官箴，也顯現不少與遙相呼應的記述，具體表現為對民力的關注，以及細瑣繁密的社會管理。

## 1. 審察民力、細瑣繁密的「法」

承前所述，在黃老思想中，百姓是君主的維繫統治的重要資產，作為官員，應該時時刻刻、方方面面地了解人民的能力所在。在《為吏之

76 《呂氏春秋·審分覽·執一》，頁215。

77 《慎子·民雜》，頁3。

78 清·永瑤、紀昀等，《四庫全書總目提要》（臺北，臺灣商務印書館，1983）卷117，〈子部二七·雜家類一·雜學〉，頁543。

道》、《為吏治官及黔首》中，有兩段幾乎完全一致的記述：

聽問（諫）勿塞，審智（知）民能，善度民力，勞以衛（率）之，正以橋（矯）之。<sup>79</sup>

聽問（諫）勿塞，審智（知）民能，善度黔首力，勞以率之，正以橋之。<sup>80</sup>

兩段論述在字詞使用上稍有出入，但實質內容完全一致，直指了解「民能」、「民力」的重要。而欲充分掌握民能、民力，第一線官員必須保持言路的通暢，同時付出勞力、親為表率，持中守正、使社會力量的運轉不偏離常道。

此外，《為吏治官及黔首》簡 59-1 至 84-2 還有一段不見於《為吏之道》的記述，細密繁雜，不易連貫通讀。篇幅甚大的內容，絮絮叨叨地提到官員管理社會運作時會接觸到的事項。包括：度量衡的管理校正、畜牧業管理、政府的罰款與貸款業務、土地開墾、官有物品的遺失賠償。還有交通、奴隸、糧食、租稅、城門、行道樹、田地定界等管理事務。以及農商漁獵、女子在家生產、繇役工作、弱者照拂、官家物品的儲藏收管等各種事項都在其內。

這些細雜之事，泰半與人民的生產活動直接或間接相關，由官員承擔監督管理之責。事務如此龐雜分殊，背後理當存在一套制度與運作規範。秦官箴文書對「民力」、「監管」的重視，恰與稷下田、慎所言相合。

## 2. 避免極端、守馭民心的「勢」

先秦黃老的法政理論中，雖然已經可以看到其與法家思想的許多聯通之處；但是黃老思想對於治道的斜出、走向極端苛刻，始終抱持著一個戒慎迴避的態度。一如《黃帝四經》所言：「極而反，盛而衰，天地之道也，人之李（理）也。」<sup>81</sup>這些黃老論述表現的是一種「物極必反」的世事走向，所以即便人主應該「因物理之當然，各定一法而守之」，但

79 《為吏之道》簡 17-1 至 21-1，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 167。

80 《為吏治官及黔首》簡 57-2 至 58-2、簡 1-3 至 6-3，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 27。

81 《黃帝四經·經法·四度》，收於《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 51。

也不樂見暴政苛法的出現。《為吏之道》記載了一段對官員的警醒勉勵：

怒能喜，樂能哀，智能愚，壯能衰，慝（勇）能屈，剛能柔，仁能忍，強良不得。<sup>82</sup>

此八句講的是做人不走極端。而最後一句「強良不得」與帛書《老子》、今本《老子》所說的「強良者不得死」、<sup>83</sup>「強梁者不得其死」<sup>84</sup>義理相通，說的都是不願見到「暴虐」現象的出現。《為吏之道》、《為吏治官及黔首》記載：

凡為吏之道，必精絜（潔）正直，慎謹堅固，審悉毋（無）私，微密鐵（織）察，安靜毋苛，審當賞罰。嚴剛毋暴，廉而毋別，毋復期勝，毋以忿怒決（決）。寬俗（容）忠信，和平毋怨，悔過勿重。茲（慈）下勿陵，敬上勿犯。<sup>85</sup>

精絜（潔）正直，慎謹擊（堅）固。審悉毋私，微（微）密咸祭（察）。安情（靜）毋苛，審當貧罰，嚴剛毋暴，廉而勿帑（？），復悔其（期）勝，毋忿怒以決（決）。寬俗（裕）忠信，禾（和）平毋怨，悔過勿重。茲（慈）下勿凌（陵），敬士〈上〉勿犯。<sup>86</sup>

這裡所使用的「安靜毋苛」、「嚴剛毋暴」、「廉而毋別」、<sup>87</sup>「慈下勿陵」諸語，都與後來強調「嚴家無悍虜，而慈母有敗子，吾以此知威勢之可以禁暴，而德厚之不足以止亂」<sup>88</sup>這種帶有嚴苛傾向的法家思想有很大的不同。<sup>89</sup>

然而，這種「安靜」、「寬容」、避免「嚴苛」，只是在民心議題上的消極談法而已。黃老談「民心」，更多的時候講求的還是積極的治理。這種積極的治理必須回歸到黃老思想「因道全法」的理論基礎，從對「民

82 《為吏之道》簡 30-1 至 37-1，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 167。

83 帛書《老子甲本》：「強良（梁）者不得死，我【將】以為學父。」見《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，頁 3。

84 《老子·第四十二章》：「強梁者不得其死，吾將以為教父。」（頁 27）

85 《為吏之道》簡 1-1 至 16-1，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 167。

86 《為吏治官及黔首》簡 44-2 至 58-2，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 32-34。

87 今本《老子》作「廉而不劌」。《老子·五十八章》，頁 36。

88 《韓非子·顯學》，頁 355。

89 秦官箴強調對人民感受的小心照顧，在《呂氏春秋·季秋紀·順民》中也可得見，不過順民篇的談法與黃老理路相距較遠，與儒家思想的對話較多（頁 86 以下）。



心之理」的認識出發，依憑一套「齊民之法」來達到定分止欲、駕馭人心以為治的目標。《慎子》逸文：

以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道變法者，君長也。一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以兔為未定分也。積兔滿市，過而不顧。非不欲兔也，分定之後，雖鄙不爭。<sup>90</sup>

「法」是齊物軌民的一切根據，君主只要穩穩執掌了「因道全法」的道理，為社會定分止爭，那他不僅可以安邦定國，更能永遠穩居各級有司、黎民百姓之上。君主萬不可以私廢法，更不能隨意把制法權讓渡出去，因為這是為自己創造「勢位」的重要依據。

慎子揚名立萬的勢論，就是這樣從「因性任物」、「因道全法」的理論基礎催生出來的。《呂氏春秋》完全接受了慎到「道、法、勢」三位一體的論說，除了直接舉用慎到「百人逐兔」的說明，更點出了統治者即便賢明如堯，在定分標準未能明訂之前，都會顯得束手絀力。因此，唯有深明「民心之理」、謹守「定分之法」才是齊民、治國的正理。

無獨有偶，同時代的《為吏之道》還將這樣的道理化為韻文詩歌，隨官箴流布傳唱：

操邦柄，慎度量，來者有稽莫敢忘。賢鄙溉辭，祿立（位）有續孰啓上？邦之急，在體（體）級，掇民之欲政乃立。上毋間陸，下雖善欲獨可（何）急？<sup>91</sup>

前句強調，規範法度是官吏有司的一切論據，只要事事有法可稽、考核確實，就不用擔心官員素質的賢或不肖，亂臣賊子更是無由亂上。後句則謂，君在上、民在下，只要上下有別，君主懂得「掇民之欲」、使法無間隙，則自然無政不立。申言之，規物治民的要領有三：制民之欲、無隙之法、守法之吏，深明此理就是掌握君勢。凡此種種，盡合於田駢、慎到思想的精髓。而這裡點出的「守法之吏」，更說明治民與治吏是一體的兩面。順是，以下將進一步探究治吏思想在黃老與官箴中的體現。

90 《慎子》逸文，頁9。

91 《為吏之道》簡5-5至8-5，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁173。

## (二) 秦官箴中的因術思想：守靜無為、君逸臣勞

戰國黃老諸子，都看重君臣關係的平衡，例如慎到把君臣關係比為「權衡」，也就是一種我弱則彼強的相對消長關係，警告為人君者必須小心處理。<sup>92</sup>這樣的觀點，為申不害所繼承，發展為君主面對臣下、駕馭臣下的「術論」。

申不害認為，人君應該杜絕一切表露自己的管道，以免被臣下所洞察掌握。也就是說，只有「虛己不露」、「示以無為」才是上策。反之，君主對於臣下的言行舉止，則應該不動聲色地打開一切接收訊息的管道，仔細監聽每個臣子的作為。這便是申子政治觀中的「靜因術」。從而，配合這樣的靜因術，申不害也進一步發展出因任授官、循名責實的「刑名術」，<sup>93</sup>提供君王考核臣子的客觀標準。

其實，比較慎到「治民」與申不害「治吏」的觀點，二者都強調對臣民能力的審知，也都透過滌去道德判斷的「法」來考察、監督每一個臣民角色，確保他們各安其位、各守其職。這樣看來，慎、申思想無疑是在同一條理路之上的。只要君王確保馭下之「法」的妥善運行，自己就可以不費心神、以逸待勞地任由「法」去執行考核臣民任務，君王自身也就能達到「守靜」、「無為」的理想。《慎子·民雜》說得很清楚：

君臣之道，臣事事而君無事；君逸樂而臣任勞。<sup>94</sup>

在慎到、申不害的眼中，「君逸臣勞」是治道之必然、撥亂反正的關鍵。如果我們把目光拉回秦官箴所在的時空，可以發現前述種種君王術，也存在於務力闡明「君道」的《呂氏春秋》之中；<sup>95</sup>而旨在申明「臣道」的《為吏之道》、《為吏治官及黔首》，所論雖然未見「君之所逸」，但是卻也看到滿滿的「臣之所勞」。

92 《慎子》逸文：「君臣之間，猶權衡也。權左輕則右重，右重則左輕。輕重迭相概，天地之理也。」（頁9）

93 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，頁188-192。

94 《慎子·民雜》，頁3。

95 劉天奇，〈黃老政治的初次實踐〉，頁28。

## 1. 上下分明、君主臣副的「君臣論」

如前所述，申、慎都認為君主應該謹慎待下，強調君臣關係的上下分際。為了警醒君王，黃老諸子都不厭其煩地反覆比喻申述。《申子》謂：

明君如身，臣如手；君若號，臣如響。君設其本，臣操其末；君治其要，臣行其詳；君操其柄，臣事其常。<sup>96</sup>

君王是一切的根本，壟斷治國的大原則，也掌理號令的主動權；反之，臣下只能在君主政策的大方向之下，被動地處理派下、細微的瑣事，就像是四肢受身體的號令一般。這樣對主從號令關係的比喻，在《呂氏春秋》中亦能得見：

人之有形體四枝，其能使之也，為其感而必知也，感而不知，則形體四枝不使矣。人臣亦然，號令不感，則不得而使矣。有之而不使，不若無有。<sup>97</sup>

申言之，人主的地位與號令是絕對的，絕對不容許臣下的絲毫違逆挑戰。從申慎到《呂氏春秋》所述，足見黃老思想對於君主地位的推重與法家傳統是一樣的。

這個君上臣下的重要設定，在秦官箴之中，也被反覆申述。在《為吏之道》、《為吏治官及黔首》所條列的「五善」之中，都期許官員「忠信敬上」；<sup>98</sup>反之，更將「犯上不知害」、<sup>99</sup>「受令不儻」<sup>100</sup>列為「五過」、「五失」。「善非其上則身及於死」<sup>101</sup>列為「五則」。的確，秦官箴所申述的上下關係，是申慎黃老、商鞅法家都一致強調的。但是，從官箴起首所講究的「安靜無苛」、「嚴剛毋暴」、「寬容忠信」、「和平毋怨」、「悔

96 《申子·大體》，頁 227-228。

97 《呂氏春秋·季春紀·圖道》，頁 32。

98 《為吏治官及黔首》簡 28-3，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 121。《為吏之道》簡 7-2 作「中（忠）信敬上」（《睡虎地秦墓竹簡》，頁 168）。

99 《為吏治官及黔首》簡 45-3，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 129。《為吏之道》簡 17-2 作「犯上弗智（知）害」（《睡虎地秦墓竹簡》，頁 169）。

100 《為吏治官及黔首》簡 38-3，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 125；《為吏之道》簡 22-2，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 169。

101 《為吏治官及黔首》簡 52-3，收於《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，頁 132。《為吏之道》簡 32-2 作「非上，身及於死」（《睡虎地秦墓竹簡》，頁 169）。

過勿重」等理想看來，秦官箴所呈現的面貌，是相對質樸和緩的。另外，《呂氏春秋》也論道：

天道圜，地道方，聖王法之，所以立上下。……主執圜，臣處方，方圜不易，其國乃昌。<sup>102</sup>

據此觀之，君臣之所以需要有上下之別，乃是因為君與臣各有自己的角色。唯有各自勝任角色，君不殘戮、臣不奪權，如此「因道而行」，便可國昌民治。這裡所說的君臣上下，不徒為合理化統治權威的背書工具，更是為了構建一個合乎「素樸之道」的秩序理想，希望君臣依其生來本質，各自安守其自然本位。<sup>103</sup>

在一個共通理念的指導下，秦官箴以官吏為對象，內容講究的是「吏道」；而《呂氏春秋》的對象是統治者，所論述的乃是「君道」。兩份文獻因讀者設定不同，因而闡述面向各異，但其根本並不衝突，必須合和並觀才能真正理解其所屬時空下的君臣角色理想。

## 2. 因任授官、循名責實的「馭下術」

如前所述，慎到、申不害均主張審慎面對臣下。申不害更具體提出以「刑名考核」來達到「君主守靜」的理想，而申子「術」論，被韓非詮釋的非常清楚：

術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。<sup>104</sup>

從中看來，所謂的「術」，無非就是君主以「因任授官」、「循名責實」為手段，達到「課臣之能」與「防範逆臣」的近程目的，從而接近君主得以「守靜無為」的遠程理想。這樣折合道法的黃老治吏術論，也被《呂氏春秋》繼承下來：

---

102 《呂氏春秋·季春紀·圜道》，頁 31。

103 《申子·大體》：「鼓不與於五音，而為五音主。有道者不為五官之事，而為治事之主。君守其道也，官知其事也。十言十當、百為百富者，人臣之事也，非人君之事也。」（頁 227-228）其理同。

104 《韓非子·定法》，頁 76。

有道之主，因而不為，責而不詔，去想去意，靜虛以待，不伐之言，不奪之事，督名審實，官使自司，以不知為道，以奈何為實。<sup>105</sup>探看《呂氏春秋》在這段話裡所表述的典型君道理想，是要統治者「去想去意」，意即稟除自身的念想評斷，專由客觀的法律承擔「督名審實」的職能，如此君王不再需要庸碌勞形於考核、防範臣下，從而可以「靜虛以待」，「以不知為道」。這個說法，與申不害最富盛名的術論主張相同；其追求「靜因」的終極目標，也與申、慎統治理想殊無二致。

通觀《呂氏春秋》，這樣的馭下術處處可見：

百官各處其職、治其事以待主，主無不安矣。以此治國，國無不利矣；以此備患，患無由至矣。<sup>106</sup>

本此，君王馭下，一如王良馭馬。而審核名實的刑名法度，正是君王馭臣不可遺廢的銜轡。果能運用得當，可以善用群臣之所能，並使百官各職如音律般調諧；而從另一方面來說，還能防微杜漸，細察臣下的種種不軌，無使放悖、備患無虞。

進一步將目光移回秦官箴的內容，前面提過《為吏之道》篇末的韻文詩歌下闕，把這一馭下思想表述得很清晰：

審民能，以賃（任）吏，非以官祿夬助治。不賃（任）其人，及官之啓豈可悔？申之義，以毆（擊）畸，欲令之具下勿議。彼邦之傾（傾），下恒行巧而威故移。<sup>107</sup>

君王必須要知人善任，才能妥善地將治民的職責交付給官員；如果所任非人，等到亂事發生、禍延上下，那已是追悔莫及了。設範治吏，目的就在排除歧異，客觀的法律是駕馭臣民的根基，斷斷不容任意議論。如果開了臣下巧言妄議的不法姦門，君王的權威勢必將會開始下移，國家的傾頹便在旦夕之間了。短短兩句話，涵括了「治民」與「治吏」，構畫了一個非常鮮活的具體圖像。

105 《呂氏春秋·審分覽·知度》，頁 209。

106 《呂氏春秋·季春紀·園道》，頁 33。

107 《為吏之道》簡 9-5 至 12-5，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 173。

### （三）與秦法制實證材料的對應

結合戰國中晚期以來的思潮，以及秦官箴中的相關論述，可以發現二者在「貴因」思想上存在聯繫。秦官箴在庶民與官吏的管理思維上，確實映射了不少「貴因」學說的重要主張。在這樣的基礎上，筆者擬進一步將目光延伸至出土文獻中的法制實證材料，探看相關治民、治吏方針是否也在秦律令與奏讞文書中留下鴻跡。

#### 1. 與規範材料的對應

在現今出土的秦國或秦代史料中，可以發現與法制相關的材料特別豐富。包括睡虎地秦簡、龍崗秦簡、王家台秦簡、青川郝家坪秦牘、里耶秦簡、嶽麓秦簡中，都直接保存了秦國或秦代的規範素材。以睡虎地秦簡為例，隨葬的《秦律十八種》、《秦律雜抄》、《效律》就已經涉及到多面向的社會生產與調控，從自然資源、農牧生產，到糧食存發、貨幣交易，都有具體規範，涵括了庶民生活的方方面面。而在睡簡之後出土的其他秦簡，讓我們看到律令以外的多元規範形制，所涉面向也超脫了睡簡的秦律內容。這些個別摘抄的隨葬物尚且只是秦律的部分而已，秦規範的整體面貌或更蔚然可觀。

秦規範的豐富繁密，印證了《史記·秦始皇本紀》所述「治道運行，諸產得宜，皆有法式」<sup>108</sup>的景象，也對應了「貴因」學說中客觀兼括的法政理想，以及《為吏之道》、《為吏治官及黔首》中與社會運行管理相關的廣雜記述。對法的推重，是戰國中晚期的黃老、法家思想的一貫立場，秦規範、官箴所勾劃的法律生活面貌都是思想潮流下的產物，不僅呼應於兼包客觀的大道哲思追索，也吻合了帝王治國的現實需求。

治國尚法，也不能忽略了人的要素。如上所述，法是君主統御社會的關鍵，那麼在帝國各個角落代行君王意志的各級官吏，自然也是不容輕忽的要點。君王藉由規範統御社會，也藉由規範控管官吏的養成組織、

<sup>108</sup> 《史記》卷6，〈秦始皇本紀〉，頁173。

考核獎懲，這在出土秦律中也反映了這一點。例如《秦律十八種》「內史雜律」點明只有獲准習法的「史子」（官吏弟子）<sup>109</sup>才能進入「學室」向正式吏員傳習法律，說明秦律不但重視官吏培育，更將培育階段的管理細節化為規範。《秦律雜抄》中的「除弟子律」<sup>110</sup>是涉及習法階段學徒的任用規範；「除吏律」<sup>111</sup>則是涉及成為正式官吏後的任用規範。此外，秦律還有更多官吏的考課規定，在在顯示立法者以細緻規範落實官僚培育與考核的決心。凡此種種，都與《為吏之道》與《為吏治官及黔首》本身作為官吏培養教材、確保官吏品質的根本目的一致。

總而言之，民眾與官吏都是秦規範鎖定的目標。主政者透過規範系統駕馭臣與民的基本立論，不僅與黃老思潮合契，也與法、術、勢一體並觀的韓非思想相通。當中，官吏作為君王法權駕馭的對象，同時又是君王法權對社會發生作用的轉軸點，在頂層君王與底層百姓之間扮演了一個耐人尋索的中介角色。

## 2. 與審判材料的對應

在官吏諸多的考核項目中，官吏是否嫻習審判依據、是否能夠一絲不苟地論證連結法條要件與個案事實，繼而充分展現司法職能，這顯然是一個不容忽視的要項。《為吏之道》與《為吏治官及黔首》一方面從正面期待官吏「審令律令」，一方面也從反面舉出「受令不儻」、「擅折割」等不依法辦事的負面過失，列舉在「五過」、「五失」之中。<sup>112</sup>

秦官箴所憎惡的官吏不依法論治的情形，恰在張家山漢簡《奏讞書》的一則秦案中被生動地反映出來。本案導源於於秦始皇 27 年（220 B.C.）的蒼梧郡利鄉的一樁討伐「群盜」失利的事件，主審官員庫肩負依法追究相關吏民的敗戰責任，但卻因為同情理解當地社會的處境，並未按照秦令以「儻乏不鬥」論辦敗戰人民，反而上書要求減免人民罪責。因此下獄之後的庫被審判者認為事犯「繹（釋）縱罪人」。所謂「繹（釋）」，

109 邢義田，〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，收於氏著，《治國安邦：法制、行政與軍事》（北京，中華書局，2011），頁 18-19。

110 《秦律雜抄》簡 6，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 80。

111 《秦律雜抄》簡 1 至 3，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁 79。

112 《睡虎地秦墓竹簡》，頁 169。

當指「釋法」而言，亦即擅自廢棄法律。<sup>113</sup>這樣的行為對應了《法律答問》中的「法（廢）令」<sup>114</sup>與《二年律令》中的「篡遂」，<sup>115</sup>是秦漢律令所不能忍受的行為，即便離職（免）、調職（徙）之後，事方揭露，亦當逮捕追究。律令之外，有法不遵的情形也切中了《為吏之道》與《為吏治官及黔首》所列五種官吏過失中的「受令不儻」與「擅折割」。庫的行為後來以「篡遂縱囚」論罪，判處黥城旦。

綜觀本案，庫不依法令論罪的理由不外兩點：其一，事涉眾多散逃於山林中的戰敗民兵，欲逐一追捕確有困難，而且這也不是根治社會問題之道；其二，戰敗的主要原因出於領兵官員錯估敵情，民兵實無理由擔此重罪。庫的供詞中，多次提到了人民的處境與恐懼，其體恤百姓、為民喉舌的用心實在讓人動容。隱隱符合了《為吏之道》「毋使民懼」和「因而徵之、將而興之、雖有高山、鼓而乘之」的期待，也切中了《呂氏春秋》等戰國經典所揭示的相對柔緩的「貴因」政治理想。然而，這終究敵不過秦律對「受令不儻」與「擅折割」一類「廢令」行為的仇視，以令人喟嘆的無奈結局收場。<sup>116</sup>

在上開秦案之外，嶽麓秦簡中的奏讞文書也是值得關注的審判材料。尤其是原始簡牘的第二類群，專將乞鞫案件與官員的褒舉推薦書歸為一類，皆蘊含了統治高層對官吏審判職能的糾正與獎勵意義。囿於篇

113 《商君書·修權》：「世之為治者多釋法而任私議，此國之所以亂也。」參見嚴萬里校，《商君書》（北京：中華書局，1954），頁24。《漢書·馮野王傳》：「今釋令與故事而假不敬之法，甚違闕疑從去之意。」顏師古曰：「釋，廢棄也。」見漢·班固，《漢書》（北京，中華書局，1996）卷79，頁3304。據此可以認為「釋法」即是指有法不依的行為。參見蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》（桂林，廣西師範大學出版社，2006），頁79。

114 《法律答問》簡142-143，收於《睡虎地秦墓竹簡》，頁126。

115 《二年律令·具律》簡107-108，見彭浩、陳偉、王藤元男主編，《二年律令與奏讞書：張家山漢簡二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》（上海，上海古籍出版社，2007），頁135。「篡遂」一詞，歷來已有字義上的相關討論。有力見解指出，「篡遂」一語應理解為官員辦事違法違命擅自裁斷，而本案中，庫「釋法」「獨財（裁）新黔首罪」正是一種「篡遂」行為。參見戴世君，〈“自尚”、“篡遂”義解〉（「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=807](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=807)，2008.3.22，讀取2020.2.6）。

116 本案詳細解析，參看張銘，〈張家山漢簡《奏讞書》探微〉（臺北，國立政治大學法律學系碩士論文，2008），頁64-72。



幅與本文主軸，在此不擬深論，其與前述「貴因」法政理想和秦官箴的對應情形，留待未來進一步專文展開。

## 四、結論

《呂氏春秋》的「貴因」思想可謂是對戰國中晚期哲思的一次總結。經過戰國思想的激盪，黃老思想發展出重要的「貴因」理念，使得道家思想中形而上的「道」逐步轉為現實應用層面的君王治國之道。這個以道為本、以因為用的法政思考，首先強調客觀規律的重要性，同時也重視統治者理應具備的客觀認識能力，藉此讓國家人群的管理盡可能脫離主觀道德面向的無盡紛爭。相關論述可以在《黃帝四經》、《管子》等戰國中晚期思想典籍中找到系統性的對應。其次，《呂氏春秋》「貴因」思想也可依關注對象分為治民、治吏兩個層面，表現為「因民」、「因術」兩個二元一體的治國理論，可與慎到、申不害的思想相互融通。

除了思想典籍之外，戰國晚期的官箴文獻《為吏之道》、《為吏治官及黔首》也呼應了同時代的「貴因」哲思潮流，可與《呂氏春秋》通聯並觀。說明《呂氏春秋》在這一方面的政治理想，在秦國的統治現實中並不孤單。結合《呂氏春秋》與秦官箴的內容，說明「貴因」學說在當時的秦國是有一定的影響力的。

隨著墓葬沉睡兩千年的秦國官箴，載錄了相對柔和大度的黃老治國思想，融通了戰國中晚期的思想激盪成果。雖與戰國終局的實際制度面貌之間存有落差，卻也如是將那個思想多元的時代定格留存。即便駁雜，即便古奧，即便殘泐，依然是映對古今傳世文獻的貴重資產。叨叨絮絮地訴說一個時代的攀峰與落幕。

## 徵引文獻

### 一、文獻史料

- 漢·司馬遷，《史記》，北京，中華書局，1999。
- 漢·班固，《漢書》，北京，中華書局，1996。
- 漢·高誘注，《呂氏春秋》，北京，中華書局，1954。
- 漢·高誘注，《淮南子》，北京，中華書局，1954。
- 曹魏·王弼，《老子注》，北京，中華書局，1954。
- 唐·魏徵等，《群書治要》，北京，中華書局，2014。
- 清·嚴萬里校，《商君書》，北京：中華書局，1954。
- 清·王先慎，《韓非子集解》，北京，中華書局，1954。
- 清·永瑢、紀昀等，《四庫全書總目提要》，臺北，臺灣商務印書館，1983。
- 清·錢熙祚校，《慎子》，北京，中華書局，1954。
- 朱漢民、陳松長主編，《嶽麓書院藏秦簡〔壹〕》，上海，上海辭書出版社，2010。
- 國家文物局古文獻研究室編，《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，北京，文物出版社，1980。
- 彭浩、陳偉、工藤元男主編，《二年律令與奏讞書：張家山漢簡二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，上海，上海古籍出版社，2007。
- 睡虎地秦墓整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》，北京，文物出版社，1990。
- 鄭成海，《老子河上公注輯理》，臺北，臺灣中華書局，1971。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》，北京，中華書局，2004。

### 二、近人著作

- 丁原明，《黃老學論綱》，濟南，山東大學出版社，1997。
- 王沛，《刑書與道術：大變局下的早期中國法》，北京，法律出版社，2018。
- 王明欽，〈王家台秦簡概述摘要〉，收於艾蘭、邢文編，《新出簡帛研究：新出簡帛國際學術研討會文集》，北京，文物出版社，2004，頁 26-49。

- 王爾敏，〈先秦貴因思想〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》27，臺北，1999，頁 1-16。
- 王德成，〈從《為吏之道》看儒學與秦代的政治道德〉，《中北大學學報（社會科學報）》24：3，太原，2008，頁 13-16。
- 王曉波，〈道與法：法家思想與黃老哲學解析〉，臺北，國立臺灣大學出版中心，2007。
- 朱鳳瀚，〈北大藏秦簡《從政之經》述要〉，《文物》2012：6，北京，頁 74-80。
- 江慶柏，〈“睡簡”《為吏之道》與墨學〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》1983：4，西安，頁 111-115
- 余志慧，〈秦簡《為吏之道》的思想史意義——從其集錦特色談起〉，《浙江社會科學》2007：6，杭州，頁 140-146。
- 余明光，〈黃老思想初探——讀長沙馬王堆三號漢墓出土的古佚書《黃帝四經》〉，《湘潭大學學報（社會科學報）》1985：1，湘潭，頁 71-77。
- 余明光，《黃帝四經今注今譯》，長沙，嶽麓書社，1993。
- 余明光，《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱，黑龍江人民出版社，1989。
- 吳光，《黃老之學通論》，杭州，浙江人民出版社，1985。
- 吳榮政，〈睡虎地秦簡法律文書檔案凸顯儒家思想〉，《廣西民族大學學報（哲學社會科學版）》36：4，南寧，2007，頁 127-132。
- 李零，〈說“黃老”〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第 5 輯，上海，上海古籍出版社，1994，頁 142-157
- 邢義田，〈秦漢的律令學——兼論曹魏律博士的出現〉，收於氏著，《治國安邦：法制、行政與軍事》，北京，中華書局，2011，頁 1-61。
- 苗玥，〈稷下道家“因循為用”的時代意義——《管子·心術上》探微〉，《中國哲學史》2017：1，北京，頁 32-38。
- 唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》1974：10，北京，頁 48-52。
- 徐復觀，《兩漢思想史第二卷》，香港，香港中文大學，1975。
- 荊雨，〈試析帛書《黃帝四經》“道生法”思想的內涵及意義〉，《中國哲學史》2005：4，北京，頁 84-90。
- 張岱年，《中國哲學史史料學》，收於氏著，《張岱年全集》第 4 卷，石家莊，河北人民出版社，1996。
- 張銘，〈張家山漢簡《奏讞書》探微〉，臺北，國立政治大學法律學系碩士論文，2008。

- 張增田，〈“道”何以“生法”——關於《黃老帛書》“道生法”命題的追問〉，《管子學刊》2004：2，淄博，頁18-23。
- 張雙棣、張萬彬、殷國光、陳濤注譯，《呂氏春秋譯注》，長春，吉林文史出版社，1993。
- 曹峰，〈“名”是《黃帝四經》最重要的概念之一——兼論《黃帝四經》中的“道”“名”“法”關係〉，收於徐炳主編，《黃帝思想與道、理、法研究》，北京，社會科學文獻出版社，2013，頁242-272。
- 曹峰，〈《黃帝四經》所見“執道者”與“名”的關係〉，《湖南大學學報》2008：3，長沙，頁15-20。
- 曹峰，〈從因循萬物之性到道性自然——“自然”成為哲學範疇的演變歷程〉，《人文雜誌》2019：8，西安，頁9-20。
- 許建良，〈“輔”——因循哲學的始發論〉，《雲南大學學報（社會科學版）》2008：3，昆明，頁39-43、95。
- 許建良，〈《黃帝四經》因循思想探析〉，《湖南科技學院學報（社會科學版）》2007：8，永州，頁1-52、201。
- 許建良，〈《管子》因循思想探析〉，《諸子學刊》2010：2，上海，頁277-298。
- 郭沫若，〈宋鉞尹文遺著考〉，收於氏著，《青銅時代》，收入氏著，《中國古代社會研究（外二種）》上冊，石家莊，河北教育出版社，2000，頁525-551。
- 陳鼓應，《易傳與道家思想》，臺北，臺灣商務印書館，1994。
- 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。
- 陳鼓應，《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北，三民書局，2003。
- 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，臺北，聯經，2005。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》第2冊，北京，人民出版社，1983。
- 黃漢光，《黃老之學析論》，臺北，鵝湖出版社，2000。
- 裘錫圭，〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書並非《黃帝四經》〉，收於陳鼓應主編，《道家文化研究》第3輯，上海，上海古籍出版社，1993，頁249-255。
- 熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》，上海，上海人民出版社，1984。
- 劉天奇，〈黃老政治的初次實踐——從秦簡《為吏之道》看秦國的黃老政治〉，《唐都學刊》10：5，西安，1994，頁28-32。

- 劉德銀，〈江陵王家台 15 號秦墓〉，《文物》1995：1，北京，頁 37-43。
- 歐陽禎人，〈《為吏之道》的儒家思想發微〉，收於謝啟容編，《郭店楚簡與早期儒學》，臺北，臺灣古籍出版社，2002，頁 273-281。
- 蔡萬進，《張家山漢簡《奏讞書》研究》，桂林，廣西師範大學出版社，2006。
- 鄭開、張慧姝、谷斌，《黃帝四經今譯·道德經今譯》，北京，中國社會科學出版社，1996。
- 魯晉平，〈秦簡官箴文獻研究〉，重慶，西南大學碩士論文，2014。
- 戴世君，〈“自尚”、“篡遂”義解〉，「簡帛網」，[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=807](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=807)，2008.3.22，讀取 2020.2.6。
- 魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京，中華書局，2004。
- 關志國，〈論“道生法”的法哲學內涵〉，《北京理工大學學報（社會科學版）》2007：6，北京，頁 12-15。
- 顧頡剛，〈“周公制禮”的傳說和《周官》一書的出現〉，《文史》6，北京，1979，頁 1-40。

## **The Guiyin Theory of Qin: A Study Based on *Lüshi Chunqiu* and the Admonitions to Officials of Qin**

CHANG Ming\*

Since admonitions to officials of Qin was discovered, abundant achievements have been brought out to our eyes. However, due to the complexity of these historical materials, most of the relevant studies merely focused on certain words or parts of the sayings in the documents, leaving out the main idea of the entire texts.

In order to coherently understand the content of these precious historical materials, this study shall firstly analyze the idea of Guiyin, a political theory suggested by Huang-Lao philosophers in the late Warring States period and widely accepted by contemporary rulers. Secondly, in view of the Guiyin theory recorded in classic texts of Huangdi Sijing, Guanzi, Lushi Chunqiu, and the philosophy books of Shen Dao and Shen Buhai, this article shall try to figure out the same spirit underlying the writings of the admonitions to officials of Qin.

What is the essential idea of Guiyin theory? How did the Huang-Lao philosophers introduce the metaphysical ideal of Taoism to the practical field? In what way did the Guiyin theory exert its influences on the shaping the admonitions to officials of great powers in that period? Furthermore, was the Guiyin ideal genuinely embodied in political or legal practices subsequently? Hopefully, this article shall find out the proper answers to these questions.

Keywords: Huang-Lao, the admonitions to officials, Guiyin, *The Way to Be an Official*, *The Way of Governing the Officials and the Common People*

---

\* Lecturer, School of Civil and Commercial Law, Beijing Institute of Technology, Zhuhai. PhD Candidate, College of Law, National Chengchi University.