

聖人無事

——慎到政治思想試說

許雅棠*

摘要

慎到，一向被視為只是道法之間的過渡性人物，而也許是文獻殘缺零散，除了戰國時期，二千年來也幾乎沒什麼人注意到他，近來情況雖已有變化，但討論上不是說得太簡，就是推得太過，本文則期望能做到持平之論。本文以為，做為參與老子思想發展的一名大將，慎到一些創造性的思考，如因勢自為的觀人之道、「助」論的提出、公私兩立，定分止爭的法治觀、賢勢對峙的思考、排除忠孝仁義的道德牽絆等等，都成為後來道法、黃老和名法家一再出現和借用的思想論題。所以常被看成只是過渡性思想人物的慎到，其所展現之思想的想像和創造力也能獨樹一幟，成為先秦思想一顆閃亮的明星。

關鍵詞：因勢自為、公私和賢勢對峙、助論、聖人無事

前言

老子曾說到：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」(《老子 第五十七章》)，這「無事」二字，可說道盡了老子治道思想的精髓，其義可有多種說詞，如「無為」、

*東吳大學政治系專任副教授。本文承審查人的仔細閱讀和指正，特此致謝。
收稿日期：92年6月13日；通過日期：92年10月23日

「清靜」、「知足」、「無私」、「寡欲」等等。¹ 可是儘管老子用了各種說詞和比喻來指引世上主政者無事無為之可貴，對於如何才能使主政者得以無事而取天下的具體究竟之道則是一無所說。雖無所說，老子人道法天的政治比附以及由此而有之「無以取有」的治理期望卻啟發後人無窮想像的空間，不僅足與孔子治道相互頡抗，其思想吸引力看來也遠遠大於孔子中規中矩，平實無趣的思想。² 相對於孔子之後零星的擁護者，延續與開展老子思想的，如講求解放的莊子及其學派，以及講求因道全法的道法和黃老學派等等，則是洋洋大觀。後者還成為左右戰國末期、秦朝和漢初政局甚鉅的重大力量。

慎到，也是參與老子思想發展的一名大將。《四庫全書總目提要》稱慎到思想為道法的「轉關」，這是很有見地的說法，也得到學界普遍同意。³ 不過，也許是文獻殘缺零散，除了戰國時期，二千年來幾乎沒什麼人注意到他，⁴ 近代以來似乎情況有了些變化，只是我總以為，目前的討論不是說得太簡，就是推得太過。本文則期望能做到持平之論。在思考的大方向上，我是把慎到的思想放在回應孔子「為政以德」之政治思考的不是，⁵ 並且觀察其如何承繼老子「無以取有」之治道思想的想像，進一步具體落實於治理實踐的思考。我們會發現，常被看成只是過渡性思想人物的慎到，其所展現的想像和創造力也是十分驚人的。⁶

¹ 還可以列舉更多，如「不言、成功弗居、不尚賢、守中、退其身、外其身、不爭、功成身退、不宰、為腹不為目、貴言、絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利、見素抱朴、不自見、不自是、不自伐、不自矜、去甚、去奢、去泰、自謂孤寡不穀、以賤為本、無心、被褐懷玉」等等。

² 關於老子，我的心得見於〈無以取有 老子政治思想試說〉一文。

³ 《四庫全書總目提要》的全文是：「今考其書，大旨欲因物理之當然，各定法一而守之，不求於法之外，亦不寬於法之中，則上下相安，可以清靜而治。然法所不行，勢必刑以齊之，道德之為刑名，以此轉關。」當代學人有此見者也多，如劉澤華稱贊慎到思想：「貴勢而不尚獨斷，尚法而不崇苛嚴，任術而不貴陰謀。整個思想顯得莊重、深沉——是法家中最先把道法結合起來的人物。」（劉澤華，1996: 271）白奚則以「內道外法，道法結合」來概括（白奚，1998: 147）。亦可參考陳啓天的《中國法家概論》頁61；丁原明的《黃老學論綱》，頁134；姚蒸民的《法家哲學》，頁64等的簡要說明。至於這種結合是不是只是一種不穩定的過渡（如侯外廬說：「慎子是由道到法的過渡人物」（侯外廬，1957: 601），還是自成一完整的學說（如郭沫若言：「慎到一人才是真正的法家」（郭沫若，1996: 169；亦請參閱王曉波的說明（王曉波，1991: 257）），我的理解是偏向後者。另外，除了道法結合的角度，也有視之為雜揉了道法儒名（如王叔岷的《先秦道法思想講稿》，頁176-91），或是視之於道法之外，還能包容儒家的倫理觀（如陳麗桂的《戰國時期的黃老思想》頁161、179；徐文珊的《先秦諸子導讀》，頁286）。

⁴ 關於慎到及其文獻的歷史考証可參閱陳復的《慎子的思想》。

⁵ 關於孔子政治思想的特質與問題，我自己的心得發表於〈常道 《論語》政治思想試說〉一文。

⁶ 陳麗桂在《戰國時期的黃老思想》有一段說法值得引述：「大抵黃老學家稟承老學傳統，基本上都主張絕聖棄智，虛己無為，因物任性；也同時試著要用一些較為具體可把握的手

壹、無以取有

如同老子以常（恒）道論治，提出「知常曰明。不知常，妄作凶」（《老子第十六章》）的警示，慎到也說：「國無常道，官無常法，是以國家日繆」（威德）。但什麼是常道常法呢？他曾以鳥、魚和人類肢體器官的活動為例，指出：

鳥飛於空，魚游於淵，非術也。故為鳥為魚者，亦不自知其能飛能游。苟知之，立心以為之，則必墮必溺。猶人之足馳手捉，耳聽目視，當其馳捉聽視之際，應機自至，又不待思而施之也。苟須思之而後可施之則疲矣。是以任自然者久。得其常者濟。（〈逸文 五十九〉）

這段話點出，鳥獸人體的活動，愈是不必刻意用心，愈是無意識操慮，表現起來也就愈能力道十足，持久有效。反之，若是心思猶疑，事事刻意，就什麼事也做不好，也撐不久了。像這樣刻意排除「心」「思」的作用，才能「任自然」和「得其常」，並且歸結為「任自然者久，得其常者濟」。慎到這些話其實意有所指，也就是有政治治理的意涵，亦即若以此思量政治治理，難道不是也得來模仿這種無心而有常的自然事理，求得久久長長的治理常道？有趣的是，究竟那一種治道才當得起這種無心而有常的美妙事態呢？

對此，慎到有三段引人入勝的名論，值得一一引述。

首先是「聖人無事」論：

天有明，不憂人之暗也。地有財，不憂人之貧也。聖人有德，不憂人之危也。天雖不憂人之暗，闢戶牖必取己明焉，則天無事也。地雖不憂人之貧，伐木刈草必取己富焉，則地無事也。聖人雖不憂人之危，百姓準上而比於下，其必取己安焉，則聖人無事也。故聖人處上，能無害人，不能使人無己害也，則百姓除其害矣。聖人之有天下也，受之也，非取之也。百姓之於聖人也，養之也，非使聖人養己也。則聖人無事矣。（〈威德〉）

法或技巧，去詮釋或實際運作這些老學理論。慎子循此，終於拈出一些外的客觀標準來依據。這些標準一是法，一是刑名，一是勢；慎子也就是用這法、勢、刑名去具體化那個『道』與『理』，而堂堂由道家邁入了法家。」（陳麗桂，1991: 178-179）陳麗桂看到了本文所看到的，也就是慎到如何具體化老子思想的治理運用。不過在慎到思想的鋪陳上，本文有不同的發揮。

天有明，地有財，看起來威勢廣大無邊，卻不去干預和教導人如何取光，如何生財，而是信賴人會自謀生路，自尋己利，所謂「闢戶牖必取己明焉」、「伐木刈草必取己富焉」，天地因而無事自在。同理，主政者雖承受天下人的奉養，威勢無窮，也是要學習天地放開的姿態，一方不要害人，一方則不必干預介入，焦心憂慮如何愛人，如何使之避害保全，如此底下人也自然會「取己安焉」、「除其害矣」，會生養自己（「非使聖人養己也」）。所以如同天地無事，聖人也無事，這就是主政聖人的「德」。⁷

其次是「多下」論：

民雜處而各有所能，所能者不同，此民之情也。大君者，太上也，兼畜下者也。下之所能不同，而皆上之用也，是以大君因民之能為資，盡包而畜之，無能去取焉。是故不設一方以求於人，故所求者無不足也。大君不擇其下，故足。不擇其下，則易為下矣。易為下則莫不容，莫不容故多下。多下之謂太上。（〈民雜〉）

每個人各有所能，這是慎到從能力的表現上，看到人自然多元的面相。⁸ 所以為人主者若要實得「大君」的美名，太上之道就是能「盡包而畜之」，使各種人的各種才能都有發揮的餘地。慎到相信，只有採取「莫不容」的寬容策略，「不設一方以求於人」，不同的人才能充分展現不同的能力特長，如此多下豐富，盡為一國所用，一國的所求所需才能「無不足也」。

最後是「因循」論：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者，不與人（人）難。人不得其所以自為也，則上不取用焉。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣。此之謂因。（〈因循〉）

「人莫不自為也」，慎到終於明白揭示了內含在前述「聖人無事論」和「多下論」的人情行為常態。依此思考為政治理，則有因循之說，也就是因應順合自為自利的常人之情。慎到相信，只有讓人只為自己努力而不是為了別人，也不是為了異己的目標，人才願意全心的付出，全幅的展現。如此眾人雖以私利相集結，結果反

⁷ 「無事」之說散見於黃老著作，如《管子·白心》：「名正法備，則聖人無事」；《申子·大體》：「善為主者一藏於無事」；《尹文子》：「凡能用名法權術，而矯抑殘暴之情，則己無事焉。」韓非亦說：「皆用其能，上乃無事。」（〈揚權〉）等等。至於如何無事則各有側重點。

⁸ 這種多元並不在乎現代個人主義興起，因而看重各種存在殊異的表現。

而可以促成大功大用，所謂「用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣。」這豈不美妙十分？

「聖人無事」、「多下」與「因循」三段名論，無疑都承襲了老子「弗為而已，則無不治」（《老子 第三章》）之「無以取有」的思想特質，期盼人主的無為無事得以獲取豐厚多下的結果。不同的是慎到表現出來的是更為功利的期待，亦即相對於老子比較單純期盼於人民的自富自正自樸自靜，慎到則明顯流露出臣民能盡責努力，而且都能納入為人主（國家）⁹ 所用。不僅如此，慎到提出人莫不自為的常性，利用人的自為自利做為治道的基石，可以說為老子「無以取有」之政治想像的運用開了門，後來也成為黃老和法家人士運用老子政治思想者的共通門路。

毫無疑問的，利用眾人的自為自利，即可以使之成為國家治世的基礎，像這樣的自然便利，相對於孔子孳孳於鼓吹仁義道德的辛苦勉強來說，當然是吸引人得多。不過，做為道法之「轉關」的思想家，慎到思想的精彩和編排老子「無以取有」的實際治理內涵還不止於此，從中也許才可以看出先秦諸子看待慎到思想的癥結所在。

貳、自為與情勢（因勢自為）

「人莫不自為也」（因循），是慎子對人一句簡單的速寫。自為，意思與自利相近，¹⁰ 但慎子真正的著眼點其實不在於人性或人情的本身，雖然他清楚注意到了人自為自利的通性，不過既是通性或常性，他的觀看之道就不在此用心，而是從人所處情勢的變化來觀看人的自為常性所自然產生因應的變化，我們看看他的三段觀察：

⁹ 慎到言臣民盡責努力，皆從能否為人主所用論之，如「下之所能不同。而皆上之用也」（《民雜》），從今天的眼光來看，是很難忍受這種效忠於一人的說法。不過為了澄清慎到的人主觀，就如同多數先秦諸子的人主觀一樣，雖是因應當時君主統治的現實而說，卻都以禮、道、法、天志等嚴格的規範予以框限或責求，其中實在有濃濃的公是公非義，不能以君主政治的實踐必然淪於一人之私的現實予以誤解。所以正文中我以「人主（國家）」說之，即是因應現代人思想狀態的注釋補充，以減少不必要的錯解。

¹⁰ 自為的意義較寬，當慎子說：「匠人成棺，不憎人死。利之所在，忘其醜也。」這是利之所在的自利，但是如說：「能謹百節之禮於廟宇，不能不弛一容於獨居之餘。蓋人情每狎於所私故也。」（《逸文 五十四》），則狎於所私的自為則只是人情在私下場合的自然表現；又如說：「先王見不受祿者不臣。祿不厚者。不與人難。人不得其所以自為也。則上不取用焉。故用人之自為。不用人之為我。則莫不可得而用矣。此之謂因。」（《因循》），則自為之意又有些自主自由的意思。雖然如此，「自為」一事多半指涉人善於自謀自利之意。

匠人成棺，不憎人死。利之所在，忘其醜也。（〈逸文 二十六〉）

家富則疏族聚，家貧則兄弟離。非不相愛，利不足相容也。（〈逸文 三十八〉）

能辭萬鐘之祿於朝陞，不能不拾一金於無人之地。能謹百節之禮於廟宇，不能不弛一容於獨居之餘。蓋人情每狎於所私故也。（〈逸文 五十四〉）

同樣是自利，一般人所忌諱厭惡的「死」事，買賣棺木的匠人反而「不憎人死，忘其醜也」；而原本應該結合一體同甘共苦的家族之人，卻因貧富環境的不同而有聚有散；至於那些能在公開場合推辭厚祿以明志的人，也會在無人之地拾取別人所遺失的金錢。所以雖說人是自為自利，卻是個別因應情勢的變化而隨之起舞，可以只是改變，也可以完全相反，並無定形定狀可言。所以「人莫不自為也」所說的只是人的常性，是人不變的常數，至於外在情勢，則是變化莫定的變數，也才是決定人具體言行表現的關鍵所在。故慎到說人，重點並不擺在人性人情的身上，而是抓住人「因勢自為」這樣的現實。

說到情勢，就抓到慎到思想的精彩處了。慎到很喜歡觀察情勢的影響力，如以下幾個說法：

河之下龍門，其流，駛如竹箭。駟馬追，弗能及。（〈逸文 六〉）

離朱之明，察秋毫之末於百步之外。下於水尺，而不能見淺深。非目不明也，其勢難睹也。（〈逸文 十〉）

燕鼎之重乎千鈞，乘於吳舟，則可以濟。所託者，浮道也。（〈逸文 十七〉）

鷹，善擊也。然日擊之，則疲而無全翼矣。驥，善馳也。然日馳之，則蹶而無全蹄矣。（〈逸文 五十三〉）

黃河水流原本紆緩，流經狹窄的龍門山峽時，卻如箭矢，即使馬兒善跑也追趕不及；目力絕佳的離朱，一旦落入水中，就分不清水深幾許；千鈞之重的鼎器，卻能浮游過水，靠的是運載的舟船；善於搏擊的老鷹，若日日搏擊不已，也會力竭折翼；而善跑的千里馬，若是每天奔馳，也會倒蹶傷蹄。

像這些不以人物、水流、鳥獸、物器本身的情態為意，卻把焦點放在影響、左右和改變此人事物原本情態之時機和情勢的觀察，其實代表了慎到獨特的眼光和思想偏好。把這種眼光偏好推到人事問題的思考，如前述對匠人、家人和辭祿之士

的描繪一樣，就不會著眼於人本身的賢否智愚，而會擺在左右人言行表現與回應的外在情勢。以此思考為政治治理也不例外，如以下一段 逸文：

桀紂之有天下也，四海之內皆亂，關龍逢王子比干不與焉，而謂之皆亂其亂者眾也。堯舜之有天下也，四海之內皆治，而丹朱商均不與焉，而謂之皆治。其治者眾也。（〈逸文 四十四〉）

慎到以為，桀紂主政而天下亂，堯舜主政而天下治，所以如此，並不關乎桀紂堯舜本人的賢劣，也不關乎如關龍逢和王子比干等少數良臣或如丹朱商均等少數頑劣逆子的表現（傳說兩人分別為堯舜的不肖子），而是亂之眾勢已成，或者治之眾勢已成，治亂因而隨之，不是一二人的好壞可以左右改變的。¹¹ 所以當吾人讀到慎到另一段名論：「賢而屈於不肖者，權輕也。不肖而服於賢者，位尊也。堯為匹夫，不能使其鄰家。至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。」（威德）的時候，吾人所看到的就不僅是比論賢不肖與權勢這兩種力量的輕重大小，更是看到了一個以情勢為重的思想家在思考人事與政治問題的時候，那種輕人重勢的特殊方式。¹²

參、助與分

既以情勢為重，以人為輕，並且也只單純鎖定人自為自利的面向，則如何設計情勢，來導引人的自為天性，就成了慎到政治思想的主要內涵。前述「聖人無事」論，所謂「聖人雖不憂人之危，百姓準上而比於下。其必取己安焉，則聖人無事也」，看起來輕鬆自在，不過，對執政者來說，除非就是把「無事」單純看成「無所事事」的不做為，否則也等於空話一句，讓人摸不著頭緒。所以正如老子「弗為而無不治」

¹¹ 陳復釋「眾」為多數人民的民心和態度（陳復，2001: 69-70、93-94）。我想是推想過度，慎到言「身不肖而令行者，得助於眾也。」不肖還能令行，足見不是民心所歸，而是代表更大的勢力威力。

¹² 許多學人都看到了慎到思想中「勢」的重要性，在解釋法家思想的傳承上，商鞅的「法」、申不害的「術」、慎到的「勢」，大概已成了一種通說。不過，慎到的「勢」固然可以單指權力威勢，如「勢位」之說，但更多是用來指涉人事和自然界足以左右影響人與物活動表現的力量和環境。多數學人則重視慎到之「勢」乃尊君之用（姚蒸民，1984: 70-71；陳啓天，1984: 61），從慎到強調貴賤有別，認定「害在有與，不在獨也」（〈德立〉）來看，尊君乃勢所必然，不過一方慎到所尊之君實為道法的肉身，並無自性，一方慎到論勢也還有權勢之外的重要意義，所以此處並不從尊君的角度論勢（這兩點正文中都有更清楚的說明）。這裡亦可參閱陳麗桂（陳麗桂，1991: 177-178）和王曉波的討論（王曉波，1991: 248-257）。

的思惟並非期望主政者放任不理，¹³ 慎到的無事論當然也是有事乎其中，不過討論慎到如何規劃具體的行事以使聖人無事之前，有兩個觀念必需一提，一個是助，一個是分。先說助，他說：

毛嬙、西施，天下之至姣也。衣之以皮裘，則見者皆走。易之以元錫，則行者皆止。由是觀之，則元錫色之助也。姣者辭之，則色厭矣。走背（背負而走）跋踰（涉），窮谷野，走十里，葯也（背負之物能捆綁良好好）。走背辭葯則足廢。故騰蛇遊霧，飛龍乘雲，雲罷霧霽，與蚯蚓同，則失其所乘也。故賢而屈於不肖者，權輕也。不肖而服於賢者，位尊也。堯為匹夫，不能使其鄰家。至南面而王，則令行禁止。由此觀之，賢不足以服不肖，而勢位足以屈賢矣。故無名而斷者，權重也。弩弱而矜高者，乘於風也。身不肖而令行者，得助於眾也。故舉重越高者，不慢於葯。愛赤子者，不慢於保（保姆）。絕險歷遠者，不慢於御。此得助則成，釋助則廢矣。夫三王五伯之德，參於天地，通於鬼神，周於生物者，其得助博也。（〈威德〉）

「助」就是假借。這段話指出人的美得借助於誘人的衣裳；負物行走要能持久，得捆牢所負之物；龍蛇要能威風八方，得賴雲霧相助；而一人要制眾人，就只有靠使人折服的權勢，如同箭要飛得高，得借風之力一樣等等，這些都是「得助則成。釋助則廢矣」。

「助」論是典型輕人重勢思考的表現。¹⁴ 但是慎到論「助」，並不是單純的人事物觀察，正如荀子以「善假於物」（《荀子 勸學》）來勸勉君子修身與治國之用，慎到也意在人主治國。¹⁵ 易言之，人主治理，若要求得如老子「弗為而已，則無不治」之無事而事成的高妙，就不能依賴人主的賢明才德，只有借助外力，也就是外在情勢的設計規劃才行得通。至於如何具體規劃，發揮使聖人無事的「助」力，慎到引進了「定分止爭」的人情觀察。

慎到有個著名的比喻：

一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以免為未定分也。積兔滿市，過而不顧，非不欲免也，分定之後，雖鄙不爭。（〈逸文 二十一〉）

¹³ 可參閱許雅棠的討論〈無以取有 老子政治思想試說〉。

¹⁴ 有學人也看到慎到這方面思想的特點，如徐文珊說：「慎子於法之外，亦重憑藉。」（徐文珊，1990: 286-288）不過他沒有進一步發揮。

¹⁵ 荀子言「君子善假於物」（〈勸學〉）之「假」的用法，可能即是荀子游學於齊國稷下時受到慎到「助」論的影響，雖然，荀子的重點是擺在如何「善」假的思量斟酌之上，仍以人為重，而慎到則擺在所欲假助之「物」的上面，則以物為重。

這是名法或道法家常引用的例子，重點在傳達人心是否安定不爭，得看世上外在的有價物有沒有公認的歸屬而定，也就是看有沒有「定分」。所謂「分」，應指個人的職責與酬報，所以「定分」之意即是指每個人都有清楚的職責（相對於他的身分、地位）以及相稱的酬報之意。¹⁶ 身分地位和職責清楚並且酬報相稱，則人心可安，浮念可息，相互之間也不會再起爭執，這是群體秩序穩定的基石。也是相信人心以情勢為轉移的典型思考。所以如何規劃「定分」的制度、程序和法規就成了根本的問題。¹⁷

慎到的思考大致包含兩類，一是分別尊卑貴賤的身份等級以及專職分工的規定；一是分別公私的法制，做為貫串身份等級與專職分工之階層體系的神經系統。

肆、貴賤與分職

一、貴賤上下

「兩貴不相事，兩賤不相使」（逸文 三十七）是慎到注意到的人事現實，也就是你不能期求同樣地位權勢的人能平等互動，共同形成和平的生活秩序。所以分別上下貴賤的地位層級就成了形成秩序的必要條件：

立天子者，不使諸侯疑焉。立諸侯者，不使大夫疑焉。立正妻者，不使

¹⁶ 劉澤華說：「所謂“分”就是分清每個人的職守，分清每種行為的界限。」（劉澤華，1996: 279）他並且列舉了君臣、職守、權限、賞罰、父子、嫡庶、妻妾等各種的「分」。這麼解是偏重於職位與責任來說（亦可參考陳復，2001: 123-128），不過，我以為依人心自利的傾向，職位與責任若沒有關聯於相稱的酬報，那是無法吸引人積極從事的，所以這裡加上相對應的利益酬報。另外，也有學人以「私有財產權」來理解「分」的意義，並且以為慎到的「定分」說反映了中國思想界少有對私有財產權的尊重（郭沫若，1996: 173-174；謝宗林等譯，1995：前言）。不過由於慎到公私兩立的思想鮮明，對於是否放任民間互動自為我還是感到不安。如《商君書 定分》中提說：「一兔走，百人逐之，非以兔也。夫賣者滿市，而盜不敢取，由名分已定也。故名分未定，堯舜禹湯且皆如驚焉而逐之；名分已定，貪盜不取。今法令不明，其名不定，天下之人得議之，其議人異而無定。人主為法於上，下民議之於下，是法令不定，以下為上也。此所謂名分之不定也。夫名分不定，堯舜猶將皆折而姦之，而況眾人乎？此令姦惡大起，人主奪威勢，亡國滅社稷之道也。今先聖人為書，而傳之後世，必師受之，乃知所謂之名；不師受之，而人以其心意議之，至死不能知其名與其意。故聖人必為法令置官也，置吏也，為天下師，所以定名分也。名分定，則大軸貞信，民皆愿惡，而各自治也。」從這段話，可以了解法家引用「兔」例，所著意的是由上而下之法的規定能否使人定分而止爭，並不是來傳達自由財產權的觀念。

¹⁷ 至少有兩種方法：一是分配的方法；一是交換的方法。

嬖妾疑焉。立嫡子者，不使庶孽疑焉。疑則動，兩則爭。雜則相傷，害在有與不在獨也。故臣有兩位者國必亂。臣兩位而國不亂者，君在也。恃君而不亂矣。失君必亂。子有兩位者家必亂，子兩位而家不亂者，父在也。恃父而不亂矣。失父必亂。臣疑其君，無不危之國。孽疑其宗，無不危之家。（〈德立〉）

人與人權勢地位相當，則互相猜疑，兩相拮抗，心思因而時時浮動不安，若沒有更高地位的人出來裁決掌控，結果就是互爭而亂，所謂「疑則動，兩則爭，雜則相傷，害在有與不在獨也。」像這樣觀察自為之人如何在權勢情境中的具體表現，的確是道地的慎到心法。所以地位的平等既然無法形成安定的生活秩序，那麼在政治治理（包括治理階層本身與治與被治者之間的分別¹⁸）的「國」與生活領域的「家」分別上下貴賤尊卑的層級，即是支持慎子政治秩序的骨架鋼樑。¹⁹

二、分職與分工

支撐慎子政治秩序的另一個重要基石是自上至下嚴格分工專職的想法。首先是君臣分職，慎到於此有段名論：

君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已，故事無不治，治之正道然也。人君自任，而務為善以先下，則是代下負任蒙勞也，臣反逸矣。故曰：君人者，好為善以先下，則下不敢與君爭為善以先君矣，皆私其所知以自覆掩。有過，則臣反責君，逆亂之道也。君之智未必最賢於眾也，以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。若使君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復反於不贍之道也。是以人君自任而躬事，則臣不事事，是君臣易位也，謂之倒逆，倒逆則亂矣。人君苟任臣而勿自躬，則臣皆事事矣，是君臣之順。治亂之分，不可不察也。（〈民雜〉）

前述「聖人無事」是以人的自為自利為背景，此處「君無事」則與「臣事事」對，則以君臣分職為重點。這種分職固然是功效性的考慮，因為無論人君賢與不賢，

¹⁸ 慎子另一段話：「小人食於力，君子食於道」（〈逸文 五十〉），即是分別治與被治者。

¹⁹ 慎子言：「國有貴賤之禮，無賢不肖之禮。有長幼之禮，無勇怯之禮。有親疏之禮，無愛憎之禮也。」（〈逸文·四〉）以貴賤、長幼、親疏的客觀社會分劃做為支撐政治社會的骨架，而非訴諸賢不肖、勇怯和愛憎等屬於個人特質和主觀情感，仍是反映慎到重勢輕人的思想特色。

只要參與治事都會造成無法面面周到的「不贍之道」，²⁰但除了功效性的計量，慎到明分君臣二職，也是用來維護等級尊卑，以確立秩序的基石，否則「君臣易位」則是倒逆，倒逆就亂了。²¹

其次慎到把這種分工專職的主張從官府職責的分配進一步嵌入民間甚而跨越世代：

古者，工不兼事，士不兼官。工不兼事則事省，事省則易勝。士不兼官則職寡，職寡則易守。故士位可世，工事可常，百工之子，不學而能者，非生巧也，言有常事也。今也國無常道，官無常法，是以國家日繆。（〈威德〉）

把在朝的官職和民間的工匠職事視為同質，要求從事者一生經營世守，心無旁騖，甚至應該傳之後代，求其純粹精熟，慎到主要是想來獲致「事省易勝」的成效。這麼想不僅是為了從事者本人可以駕輕就熟，更是慎到對治理整體的要求。我們看到慎到把這種想法拉高到國家得以致治的常法常道，就知道分工分職用為定分止爭之具，以及用為「聖人無事」之助，都是不可少的關鍵。不過進一步說就涉及他的法治理念了。²²

伍、法與公

慎到高抬法治，說：

法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。我喜可抑，我忿可窒，我法不可離也。骨肉可刑，親戚可滅，至法不可闕也。（〈逸文 五十六〉）

²⁰ 這還是反映慎到不以人之賢愚為意，轉以外在互動利害為著眼的思考特色。

²¹ 慎到有言：「君臣之間，猶權衡也。權左輕則右重，右重則左輕，輕重迭相槪，天地之理也。」把君臣關係比喻為容易晃動的權衡，其意在於警示人君要能勢重，臣下必須勢輕，此已見慎到已感受到君臣實際權力關係的緊張性。

²² 慎到此處所說的「士位可世，工事可常」實涵有世代承繼的意思，有學人因而疑慮會造成人民自由的限制，因而刻意分別「士位」與「士」，「工事」與「工」，認為慎到所說的可世可常只及於「士位」與「工事」，不及於「士」與「工」（見陳復，2001: 126-127）。不過，慎到本來即無今日個人自由的思想，他所設想的是一個具有客觀治世的分工框架，其重點在於如何納人人於此框架之內，得其應得之酬報，而不是個人選擇的自由。

律法之下，人不得越法而謀議，不能有離法的功名、人的喜怒和親情也都得擺一邊，這真是個律法至上，澈底依法而治的國度。

只是這麼崇高的法究竟從何而來？又是誰來解釋運用？誰來更改變動呢？慎到於此有兩段語焉不詳的逸文：

法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已。（〈逸文 五十一〉）

以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長也。（〈逸文 二十〉）

第一段話說法發於人間，合乎人心，在現代民主當道的世界中是很容易引生聯想的。但是若看到第二段話，說百姓和官吏之於法只是力行和貫徹，可以變法的只有人君。則吾人就不必聯想過度。²³ 雖然，人君變法也只限於「以道變法」，有嚴格的限制，絕非隨興可為。至於說這勝於法的道所指何事，從目前留下的慎到文獻大概找不到直接明確的答案，不過仔細揣摩，應該是回到前頭分別上下貴賤和專職分工即為國之常道常法的認識，也就是說，道是一種體制性的設想，一種人人在尊卑貴賤的地位上，以及職責事務、名利酬報的分劃上都能居於一席之地的政治社會秩序的想像。有這種體制性的想像，人相對來說只是個棋子，雖可自為自利，卻是得放在此一想像體制中的自為自利，並不是我們現在所讚美享受的自由。

對此慎到以「公私」兩立的對比來說明：

法制禮籍，所以立公義也。凡立公，所以棄私也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由法，行德制中必由禮。故欲不得干時，愛不得犯法，貴不得踰親，祿不得踰位，士不得兼官，工不得兼事。以能受事，以事受利。若是者，上無羨賞，下無羨財。（〈威德〉）

這段話展示了一個公私對立的格局，明言禮法規制就是劃定人各有貴賤地位，也各有職司專業，每一地位和專職都有其明定的職司差事與相應的名利和賞罰，人

²³ 所謂「發於人間，合乎人心」，綜觀慎到的法制內涵，亦即一套各有定分的嚴謹政治社會經濟體制，即可知實與民心民意無關，我同意王曉波和劉澤華把它解釋為合乎人情自利自為的意思（劉澤華，1996: 277；王曉波，1991: 262）。也可參閱陳麗桂的《戰國時期的黃老思想》，頁 175-176 和白奚的《稷下學研究》，頁 146。我偶然翻到《貞觀政要 論禮樂》收錄唐朝禮官一段話：「禮所以決嫌疑、定猶豫、別同異、明是非者也，非從天下，非從地出，在人情而已矣。」在這裡之「禮」同樣也非指合乎民心民意，可以拿來與慎到的話相參看。不過，徐文珊則以「順乎人情，合乎人民意旨」解之（徐文珊，1990: 284），相同的意見也見於姚蒸民（姚蒸民，1984: 76）、陳復（陳復，2001: 70）等人的著作。蔡英文也認為慎到所說之法的根源是「來自人間，來自於人普遍的要求。」（蔡英文，1986: 180）

主於此在分工上固然須先審慎明智，只是一旦拍板定案，則臣民只能依分職所為各自承擔賞罰利害的後果。上位者依法而治，沒有踰法之外的濫賞，下位者依法而得，也沒有職分以外的餘財。法，因此成了貫串此一公私嚴明之體制的神經系統，如此法的本身不僅是單純賞罰的工具條文，它其實也是整體貴賤與職司的劃分，公私與是非之思想和體制的化身，成了上與下，人與人互動往來唯一的公共媒介：

君人者，舍法而以身治，則誅賞予奪，從君心出矣。然則受賞者雖當，望多無窮。受罰者雖當，望輕無已。君舍法，而以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣。怨之所由生也。是以分馬者之用策，分田者之用鈎，非以鈎策為過於人智也。所以去私塞怨也。故曰：大君任法而弗躬，則事斷於法矣。法之所加，各以其分，蒙其賞罰而無望於君也，是以怨不生而上下和矣。（〈君人〉）

為人君者不多聽，據法倚數以觀得失。無法之言，不聽於耳。無法之勞，不圖於功。無勞之親，不任於官。官不私親，法不遺愛，上下無事，唯法所在。（〈君臣〉）

慎到相信，人心的怨，也就是不滿於自己的所得和處境乃人為不公所致，或是人心的望，亦即巴望他人垂愛的眼光，都會引生人的浮燥不安、蠢蠢欲動，因而破壞秩序的後果。所以若能一切依於法而不依於人，那麼只要法的規定是公平的，使人視法有如「分馬者之用策，分田者之用鈎」的鈎和策那樣單純的工具性，²⁴ 不摻雜任何人的私慮私意，如此只要法治嚴謹，擺脫人的意志好惡，「法之所加，各以其分，蒙其賞罰而無望於君也。」就會達到「怨不生而上下和矣」以及「上下無事，唯法所在」的美妙神奇。

²⁴ 鈎與策都是古時用以分配財物類似抽籤的辦法。不過，把賞罰意義的法比為富於機運成分的抽籤，恐怕不是慎到強調「法之所加，各以其分，蒙其賞罰」的意義，因為後者涵有強烈賞罰得當的要求，而抽籤的得失將不免於慎到批評人主因私心賞罰所造成「同功殊賞。同罪殊罰」的後果。慎到另說：「法雖不善，猶愈於無法，所以一人心也。夫投鈎以分財，投策以分馬，非鈎策為均也。使得美者，不知所以德。使得惡者，不知所以怨。此所以塞願望也。故著龜，所以立公識也。權衡，所以立公正也。書契，所以立公信也。度量，所以立公審也。法制禮籍，所以立公義也。凡立公，所以棄私也。故欲不得干時，愛不得犯法。以能受事，以事受利。若是者，上無羨賞，下無羨財。」（〈威德〉）這段話提到鈎策、著龜、權衡、書契和度量，它們共同的特質都是排除人為的干擾介入，因而造成人心人情搖動不安的單純工具性質，胡適因而說這是「主張廢去主觀的私意，建立物觀的標準。」（胡適，1991: 301）但是若說要能「以能受事。以事受利」，則法之為中性的工具不僅是單單排除人為的裁量，也要能做到賞罰恰如其分的效果。

陸、私

法既為公義體制的化身，法與公合一，所以慎到指出「法之功，莫大使私不行。立法而行私，是私與法爭」所以問什麼是「私」，就等於問什麼是慎到認為與「法」違背的事。²⁵ 例如前引慎到之言：「智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名，臣不得背法而有功。」（逸文 五十六）這些謀、議、名、功都是私，都是剋法之物。不過，在目前殘留下來的慎到文獻，還有三種私值得進一步討論，藉由它們也可以使我們更了解慎到思考群體秩序的性質。

一、何必忠

慎到對「忠」的思考有「知忠」一段長論。大約可以分別三段。第一是分析一國的治亂與人臣對人主效忠的關係：

亂世之中，亡國之臣，非獨無忠臣也。治國之中，顯君之臣，非獨能盡忠也。治國之人，忠不偏於其君。亂世之人，道不偏於其臣（國家太平之時，人臣盡忠的對象並不偏重於君主一人；而國家混亂之時，治國之道也不偏寄於幾個賢臣之身）。然而治亂之世，同世有忠道之人，臣之欲忠者不絕世，而君未得寧其上。無遇比干子胥之忠，而毀瘁主君於閻墨之中，遂染溺滅名而死。由是觀之，忠未足以救亂世，而適足以重非（人臣盡忠，反而加重人君的過失）。何以識其然也，曰：父有良子而舜放瞽叟。桀有忠臣而過盈天下。然則孝子不生慈父之家，而忠臣不生聖君之下（惡父雖得有孝子在家，仍不免受放逐之厄，惡君雖得有忠臣在朝，亦不免失天下之過，足見忠孝無益於父君，君父地位的安榮穩固並不依靠忠孝之行）。

這段話指出，人臣效忠君主與否，其實與國家的治亂和人主地位的安危並沒有關係，反而孝子忠臣還會帶給人父人君更大的惡名。這也是再一次提醒政治思考的重心不宜擺在依於人心人情，因而性屬不確定也不可靠的德性。慎到接著說：

故明主之使其臣也，忠不得過職，而職不得過官。是以過修於身，而下不敢以善驕矜（君主若能修正己過，底下人也就不敢驕矜自大）。守職

²⁵ 私不是自私，「而是與法相違背的或破壞法制規定的行為。」（劉澤華，1996: 278）

之吏，人務其治，而莫敢淫偷其事。官正以敬其業，和順以事其上。如此，則至治已。（〈知忠〉）

治世的關鍵在於好好規劃官職，使任事者能職務清楚，能一心固守，所謂「忠」只能說及任事者盡忠於職務本身，不必涉及他人。所以治世的關鍵不在於人與人際之間的情感或道義關聯，而在於職務情勢的明確分劃，在於使人如何使上全力的工作環境。慎到因而進一步說：

亡國之君，非一人之罪也。治國之君，非一人之力也。將治亂，在乎賢使任職而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君。忠盈天下，害及其國。故桀之所以亡，堯不能以為存。然而堯有不勝之善，而桀有運非之名。則得人與失人也（桀因不能任賢使能而亡，堯若如此也同樣無法生存，即使堯本身有特別偉大的善行，而桀則背負著不能任賢使能的罪名。所以關鍵在於看制度的規劃是能得人之力還是把人才排除）。故廊廟之材，蓋非一木之枝也。粹白之裘，蓋非一狐之皮也。治亂安危，存亡榮辱之施，非一人之力也。（〈知忠〉）²⁶

既以制度規劃為重點，則成功與否就是看這個制度能否引發群體正向的效應，而不是少數一二人的表現。這種群體效應以成眾勢的思考即是前述慎到討論桀紂之世亂，「關龍逢王子比干不與焉 其亂者眾也。」而堯舜之世治，「丹朱商均不與焉。 其治者眾也。」（逸文 四十四）從「眾」因而也是從勢的思考。

二、賢勢不兩立

「國有貴賤之禮。無賢不肖之禮。」（逸文 四）慎到這段話反對的是進德修業以致於名譽聲望上「賢」與「不肖」的分別，但不是反對治國不需要有專職才能的賢士能人。²⁷ 前述「將治亂，在乎賢使任職而不在於忠也。故智盈天下，澤及其君。」（知忠）又說「臣盡智力以善其事」（民雜）即明白表示能人賢才對國之治亂的關鍵性。慎到反對的是踰越法度的智謀表現以及與他所規劃設想的法度情勢相對立的慕賢或尚賢的行為：

古者，工不兼事，士不兼官。工不兼事則事省，事省則易勝。今也國

²⁶ 慎到對忠孝之無益而有害的批評，可以用來注解老子所說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（《老子 第十八章》）

²⁷ 似乎從墨子開始，孔子講求德慧兼修的君子，就已經轉變成講求致事立功的能人才士。可參考韋政通關於墨子思想的說明。（韋政通，1979: 122）

無常道，官無常法，是以國家日繆。教雖成，官不足，官不足則道理匱，道理匱則慕賢智，慕賢智則國家之政要，在一人之心矣。（〈威德〉）

致治之道在於眾官吏分職任事，各盡其才，若官才不足，無法勝任，則治國之道不能全備（有虧），勢將仰慕求助於體制外賢能智慧之人，如此等於把治亂的要害交付於一二人的心思揣摩和仁慈善意，既不確定，也不可靠，所以慎到批評「國無常道。官無常法，是以國家日繆」。不僅如此，尋求體制外的賢智之士其實還直接危害前面慎到用來定分止爭的整體設計，他說：

立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。故有道之國，法立則私議不行，君立則賢者不尊。民一於君，事斷於法，是國之大道也。（〈逸文五〉）

慎到想像「上下無事」的群體秩序，人君掌握唯一的權勢，而公私分明的律法則是運用權勢的尺度規矩。所以「法」其實是上下臣民共通也是唯一的言行標準和是非，也是眾人在此體制中賞罰貴賤貧富的唯一權衡。所以若在體制之外，因而也是「法」之外，以「尊賢」之名使眾人知道另有名利榮辱的泉源，則將使名彰於道，²⁸ 也就是向眾人表明天外有天，法外有人，不僅突顯法的不足與不是，也等於另立一個更高的標準是非，剝落了君主依法論事的權威與尊嚴。如此則又回到前述「兩貴不相事，兩賤不相使」，「兩則爭，害在有與不在獨也。」（〈逸文三十七〉）的致亂之道。所以慎到的擔心：「立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君」，看來是理所必然的。

三、人主的智與情

人主的責任就是依法賞罰，依法任人治事。在前述君臣分工論中，慎到已明白指出人主無論聰不聰明，智與不智，都不可以插手干政，自己挽起袖子親手操持政務。人主的工作主要就是依法賞罰，把賞罰的權全攬在手裡，而把做事的權全放給人臣，這是慎到版的權能區分，如此才能做到「臣事事而君無事」。法因而代替了

²⁸ 慎到提說：「夫道，所以使賢無奈不肖何也，所以使智無奈愚何也。若此，則謂之道勝矣。」（〈逸文二十九〉）又說：「道勝則名不彰。」（〈逸文三十〉）慎到所說的道即是法，是通貫上下言行尺度的標準，所謂「有權衡者，不可欺以輕重。有尺寸者，不可差以長短。有法度者，不可巧以詐偽。」（〈逸文七〉）這些都說明在法的分工分職之下，人人依其職分所定，只有戮力以赴，以表現的得失好壞來得賞取罰，慎到相信此種明確分職的政治社會，人人只專注於自己的職分工作上，自負成敗之責，彼此之間因而沒有賢不肖的名聲較量，如此則不會因嫉妒不滿而引生非分之想的覬覦和不安。

人主的智，而人主藉由法之「助」也才能以一人之身治理一國之人。²⁹

除了人主的智，法也排除了人主的好惡，前引言「君人者 以心裁輕重，則同功殊賞，同罪殊罰矣，怨之所由生也。」（君人）以及「明君 欲不得干時，愛不得犯法。」（威德）等都做此警示。所以人主雖是生殺予奪的大權一把抓，但如何使用，若不是為法所框限，就是為道所範圍，人主自己既不可有私己的主張，又不能有自身的好惡，所謂「不聰不明，不能為王，不賢不聾，不能為公」（逸文 三），說穿了就只是道法的人肉化身。雖有實無，如天之於萬物，雖至高至大，卻不使人懼伏害怕。慎到因說立君之意：

古者立天子而貴之者，非以利一人也。曰：天下無一貴。則理無由通。通理以為天下也。故立天子以為天下，非立天下以為天子也。立國君以為國，非立國以為君也。立官長以為官，非立官以為長也。（〈威德〉）

設立官職，無論天子國君，都不是用來滿足為官長者的意欲，而是為了公共職事所需，這話說得多麼漂亮。不過，若把「以為天下」，「以為國」牽扯上民意民心的現代民主想像，則是推過了頭，慎到始終堅持的總是他那一套公私兩立的體制想像，不是儒家的民之所欲欲之，不是以人民為政治主體或中心，更不是表達順從西方選舉式的多數民意。雖然人民大眾生活的安定順遂和富足本是他想像的規制中所預期包含在內的。³⁰

柒、聖人無事一代結論

關於慎到所設想的理想治世，慎到逸文中有一段意味深長而也韻味十足的描

²⁹ 反過來說，慎到指出：「棄道術，舍度量，以求一人之識識天下，誰子之識能足焉。」（〈逸文 二十四〉）

³⁰ 學者如賀凌虛指出慎到的政治思想「人民才是政治的主體。」（賀凌虛，1970: 46），陳復也說慎子「把人民當做組成國家的基本要素，…把客觀而公正的政治理想，具體落實在人民的生活，而不是放在虛幻的強國思考裡。」（陳復，2001: 104）並且引用慎子逸文佐證：「善為國者，移謀身之心而謀國，移富國之術而富民，移保子孫之志而保治，移求爵祿之意而求義，則不勞而化理成矣。」（〈逸文 五十七〉）我不否認富民是慎到的思想主張，也不否認慎子第五十七段〈逸文〉有比較濃厚以民為重的儒家情懷，但如果因而即認定慎到如同儒家民本思想一樣把人民的民生生活當成治理的首要關切或施政重心，恐怕就推繹過度，因為回到慎到的整體文脈，求取一客觀長效的治世結構和法定秩序，以此安頓和確認自上而下，自君而民每一個人的角色言行或如今日所謂的權利義務，才是他治世思想的根本焦點。在此治世之中，治安民富自然可期，但那是治理上預期的盤算，而不是思想家把人民民生福利放在中心的體恤要求。

述：

古之全大體者，望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動。不以智累心，不以私累己，寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡。不逆天理，不傷情性，不吹毛而求小疵，不洗垢而察難知，不引繩之外，不推繩之內，不急法之外，不緩法之內。守成理，因自然，禍福生乎道法，而不出乎愛惡。榮辱之責在乎己，而不在乎人。故至安之世，法如朝露，純樸不欺。心無結怨，口無煩言。故車馬不弊於遠路，旌旗不亂於大澤，萬民不失命於寇戎，豪傑不著名於圖書。不錄功於盤盂，記年之牒空虛。故曰利莫長於簡，福莫久於安。（〈逸文 五十二〉）

慎到以天地、江海、山谷、日月、四時、雲風為喻，想像規範人世間的法也能如此恒久有序，所謂「法如朝露，純樸不欺」，只要人主敬謹行法，「不以智 不以私」，則法治之下，人人雖無所不受約束，卻也能人人無冤無屈，成敗禍福自為自受，做到「心無結怨，口無煩言」，如此國泰民安，外患消弭，人人民生順遂，自然無所用於沙場豪傑。

這幅美妙的治世景象，慎到最後以「利莫長於簡，福莫久於安」收尾，其中「簡」之一字，可說是本段文眼，道出主政聖人何以無事的關鍵。《慎到 威德》曾說百官百工若能專職致事，則「事省易勝」，此理亦通於主政聖人。相對於孔子論治的複雜，慎到以法貫之，人主只要機械性的依法操課，則一切簡易輕鬆。不僅可以擺脫孔子治道終究依賴君子賢人仁心善意之人治的困難與危險，也可以排除孔子依賴民情民風應該敦厚親善的紆緩難耐。依法而治，因而是使聖人何以能簡，何以能無事，以至於上下無事的關鍵所在。³¹

這種法治觀其實假定了人的活動都可以納入一個簡易計算的大羅網，其中利害得失判然分明，賞罰的機制因而可以有效便捷的運作，人主也才能依法機械性的操課。他說：

厝（措）鈞石，使禹察錙銖之重，則不識也（若放置十斤百斤之物，則即使以大禹之智來揣測真確的分量輕重，也無法辦得到）。懸於權衡，則蒼髮之不可差，則不待禹之智。中人之知，莫不足以識之矣。（〈逸文 二〉）

³¹ 慎子的理想世界仿如一座鐘，人人依法各有其位，依法各盡其職，彼此心無波瀾，也無相牽涉，如此以成就太平治世，Schwartz 即以「自行運轉的機械」說之（Schwartz, 1985: 246）。像這種無我無己也無情無義的存在狀態，難怪莊子譏之：「非生人之行而至死人之理」《莊子 天下》。而從荀子的角度觀察，慎到一以法為依，以為如此機械操作即可完全擺脫君子賢人之仁德慧心的干擾則是「蔽於法而不知賢」《荀子 解蔽》。

如此所謂的聖人，其實可以只是普通聰明的人，運用普通的智慧即可以稱之。而所謂無事，則指只要能依法按表賞罰，即可坐享其成，國治民安。

但問題有那麼簡單嗎？慎到的思想所引起的一項根本質疑是：人世間個個人的所言所行真的可以明確一一對應於國家公共的成敗利害？看來，慎到公私兩立的法治思想恰恰是建立在這種盤算之上，而這種盤算則是建立於一種封閉或說固定之「公利」內涵的想像之上。因為公利的內涵一旦可以確實固定，每個人言行的得失以及相應的賞罰就可以一一清楚的衡定，所以即使是中人之資，隨時上手治理也沒問題。只是一旦這種盤算無法如意，慎到公私兩立的法治思想大廈也就搖搖欲墜，而臣民的言行如何對應於國家的公共利害得失也會變得猶疑難定，此時如果還把這種判別是非利害的責任交給少數幾人，甚至君主一人之身，那麼所耗費的心思和智慧不僅非等閒之輩可以輕鬆無事地承擔，其所導致的錯誤風險恐怕也將無法想像。所以慎到原本心儀的中人之治，以為人主只要常人一般，即可依法治理，無事而坐享其成的想像也就跟著不靈光了。

另外，慎到雖然自己也警覺「守法而不變則衰」（逸文 二十），認識法必須因應環境情勢的變化才行，但是他又明白規定：「以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長也。」（逸文 二十）亦即變法者只限於為人主君者一人，廣大的臣民則只能死守行法，如此人主又擔負變法立法的千鈞萬鈞之重，所謂「明君動事分功必由慧」（威德），一個「中人之知」的人主無論如何還是承受不起慎到所賦予的重責大任的。

慎到「聖人無事」之思無疑承繼了老子「無以取有」的美妙想像，期盼可以「無中生有」。不過如同老子「無以取有」終究滑入「無以取其特定之有」，慎到也無法堅持純粹的「無」。觀其分別尊卑貴賤，嚴格的分工分職，要求法外無私議私論，人人得一生世守來說，比較起老子，固然是更為具體可用，但因此所顯露和所執持的「有」也就更為的堅實嚴苛，對人的限制禁令，所謂「智者不得越法而肆謀，辯者不得越法而肆議，士不得背法而有名」（逸文 五十六），也就愈加的緊迫了。

雖然如此，慎到為了「聖人無事」所做的思考重點，如鎖定人因勢自為的常性，把焦點放在左右人自為言行的情勢，提出輔治的「助」論，以定分止爭確立致治的內涵，進而呈現公私對立的法治觀，以及盡納臣民於公開確定之得失利害的網羅，使治理化繁為簡，因而反對人民議法，譏笑人臣效忠，反對人主慕賢因而壞法害勢等等，則都成為後來道法、黃老和名法家一再出現和借用的思想論題。慎到的影響是深遠而廣泛的。

參考書目

一、期刊論文

- 許雅棠，2001， 常道 《論語》政治思想試說 ，《東吳政治學報》，13: 175-223。
- ，2003， 無以取有 《帛書老子》政治思想試說 ，《政治科學論叢》，18: 171-190。

二、專 書

- 《老子》
- 《管子 白心》
- 《商君書 定分》
- 《莊子 天下》
- 《荀子 解蔽》
- 《申子 大體》
- 《尹文子 大道》
- 《韓非子 楊權》
- 《貞觀政要 論禮樂》
- 高流水等譯注，2001，《慎子、尹文子、公孫龍子》，台北：古籍出版社。
- 丁原明，1997，《黃老學論綱》，山東：山東大學出版社。
- 王叔岷，1992，《先秦道法思想講稿》，台北：中研院文哲所。
- 王曉波，1991，《先秦法家思想史論》，台北：聯經出版社。
- 白 奚，1998，《稷下學研究》，北京：三聯書店。
- 胡 適，1991，《中國古代哲學史》，台北：遠流出版社。
- 徐文珊，1990，《先秦諸子導讀》，台北：幼獅出版社。
- 侯外廬，1957，《中國思想通史》，第一卷，北京：人民出版社。
- 章政通，1979，《中國思想史》，（上），台北：大林出版社。
- 姚蒸民，1984，《法家哲學》，台北：三民書局。
- 陳啟天，1985，《中國法家概論》，台北：台灣中華書局。
- 陳麗桂，1991，《戰國時期的黃思想》，台北：聯經出版社。
- 陳 復，2001，《慎子的思想》，台北：唐山出版社。
- 郭沫若，1996，《十批判書》，北京：東方出版社。
- 賀凌虛，1970，《中國古代政治思想論集》，南投：霧峰出版社。

蔡英文，1986，《韓非的法治思想及其歷史意義》，台北：文史哲。

劉澤華，1996，《中國政治思想史 先秦卷》，浙江：浙江人民出版社。

謝宗林等譯，1995，《不要命的自負》，台北：遠流出版社。

Schwartz, B., 1985, *The World of Thought in Ancient China*, Harvard Univ. Press.

The Easy Governing of the Sage Ruler

-- On the Political Thoughts of Shen Tao

Ya-tang Hsu*

Abstract

Shen Tao have always been looked as a transient thinker between the Taoists and the Legalists, and owing to the incompleteness of his writings, he had been passed over for a long time. Recently there have some changes, but the discussions about Shen Tao seems too little or too much, the text hopes to treat his fragmentary writings more wholly and more honestly.

Just like the Confucius' ardent conviction that there exists certain constancies of human sociopolitical order, Shen Tao' conviction builds up on the Lao-tzu' political imagination of wu-wei (無為). The originality and uniqueness of Shen Tao' political thoughts lies in these ideas: act for oneself according to the situations, the antithesis of public / private and men of worth / men of power, the theory of "utilities", society as a structure of stringent functional specificity etc. So without claiming that Shen Tao is the father of Legalism in all its aspects, it is indeed most remarkable to discern how many of the themes of Legalism are touched upon by him in these ideas. Shen Tao is far more influential than is expected.

Key words: act for oneself according to the situations, the antithesis of public and private / men of worth and power holder, the theory of "utilities", the easy governing of the sage ruler, society as a structure of stringent functional specificity

*Associate Professor, Department of Political Science, Soochow University, Taipei.