

# 主一以尊異——《淮南子》風俗立場論析\*

李慶豪\*\*

教育部大學社會責任推動中心

## 摘 要

《淮南子》提出「齊俗」之說以作為自身對「天下風俗的理想籌劃之道」問題的回應。然倘檢視所論，它實際兼有二種立場：一主多元並立，一屬統綜歸一；本文名前者為「尊異」，稱後者為「主一」。後世之主流觀點乃普遍以「尊異」定位《淮南》風俗立場，而視「主一」說為學人對其思想之誤讀。本文之目的要有三端：一則揭顯《淮南》風俗觀二說並見之現實；次則立基於對此現實之正視，進一步釐清二說之關係；末則追探《淮南》風俗觀的實踐之道，尤其聚焦詰問「無所宰制」的「主一」（統一風俗行動）籌劃在實踐上如何可能。本文認為，《淮南》風俗立場實係透過「主一」以保「尊異」，故純定位它作「主一」或「尊異」，恐都不免落於一偏。

**關鍵詞：**《淮南子》，《鴻烈》，齊俗，風俗，劉安，漢代

---

\* 本文承兩位匿名審查人惠賜寶貴建議，特此申謝。惟文章有任何疏漏，概由筆者自行負責。

\*\* 教育部大學社會責任推動中心博士後研究員，電子郵件信箱：[qinghao459@gmail.com](mailto:qinghao459@gmail.com)

## 一、前言

風俗安頓自古為王者蒞政之重要課題；<sup>1</sup> 漢初，淮南王劉安（179 B.C.-122 B.C.）率領賓客作《鴻烈》，<sup>2</sup> 同樣將風俗安頓列為重要課題之一，<sup>3</sup> 除散論外，也設立專章〈齊俗〉集中申議。而倘「齊俗」便係劉安對天下風俗的籌劃理念，那麼究竟何謂「齊俗」？

實際上，古今論者對此已有相當多的討論，不過綜觀所論，普遍存在一項問題，即所揭《淮南》風俗觀之面目落於一偏。質言之，《淮南》以體系恢弘而所承多方，<sup>4</sup> 因而在風俗論的表現上立場實不純一，雖〈齊俗〉亦然；其中至少兼存「尊異」（尚多元）與「主一」（貴一統）二系主張，此為辨鑑《淮南》風俗立場所亟待梳理之問題。不過就當前研究看，正視《淮南》風俗論所內隱之矛盾者不多，能合宜解釋以消解矛盾者更少，相關問題仍深待考論。<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 此徵諸古者官司執掌可知，如《周禮·天官冢宰》記大宰所司：「六曰禮俗以馭其民。」〈地官司司徒〉記大司徒所司：「六曰以俗教安，則民不偷。」鄭元注，賈公彥疏，阮元審定，《周禮注疏》，《重刊宋本十三經注疏附校勘記》第3冊（新北：藝文印書館，1965，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊本），卷2，頁27下；卷10，頁151上-151下。又《大戴禮記·盛德》：「教訓失道，風俗淫僻，百姓流亡，人民散敗，曰危也，危則飭司徒。」孔廣森撰，王豐先點校，《大戴禮記補注：附校正孔氏大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013），《大戴禮記補注》，卷8，頁158。

<sup>2</sup> 《鴻烈》為《淮南子》最初書名。〈要略〉云：「德形於內，治之大本。此《鴻烈》之泰族也。」高誘（生卒年不詳）〈淮南鴻烈解敘〉釋「鴻烈」一詞云：「鴻，大也；烈，明也；以為大明道之言也。」張雙棣，《淮南子校釋（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2013），卷21，頁2175；頁2。下凡引《淮南子》皆依該書，並據校釋修改引文；書名省作《淮南》，僅繫篇名、頁碼，不更立注；又，今傳本篇名下皆有「訓」字，疑為高誘所加，故下引篇名皆去「訓」字。

<sup>3</sup> 據劉安〈要略〉自道，《淮南》的撰作係以輔治為根本目的：「著書二十篇，則天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣」（頁2193）、「誠通乎二十篇之論，……其於逍遙一世之間，宰匠萬物之形，亦優游矣」（頁2194）、「劉氏之書，……以統天下，理萬物，應變化，通殊類」（頁2200）。

<sup>4</sup> 〈要略〉述全書撰作宗旨云：「非循一跡之路，守一隅之指」（頁2200）。

<sup>5</sup> 當代學者對《淮南》風俗觀投予關注者不少，其中較具代表性之研究如下：陳麗桂，《〈淮南鴻烈〉思想研究》（新北：花木蘭文化出版社，2013），〈《淮南子·齊俗》對《莊子·齊物論》的因承與轉化〉，頁162-172；丁毅華，〈《淮南子》的風俗論〉，《學術月刊》，6（上海：1991），頁67-71；李增，《淮南子》（臺北：東大圖書，1992），〈《淮南子》人論·人之風俗〉，頁53-68；戴黍，〈日常生活與社會治理——試析《淮南子》中所見風俗觀〉，《學術研究》，12（廣州：2010），頁20-25；池田知久，〈睡虎地《語書》與《淮南子·齊俗》篇——圍

本文之目的，在於顯題化《淮南》風俗論之矛盾情況，藉由正視此情況，進一步思索對該套風俗籌劃的合宜理解之道。換言之，本文乃在承認《淮南》風俗論兼具「尊異」與「主一」之雙重立場下，嘗試理解該種提法成立的原因，並試圖消解橫互其間之矛盾性。而如此梳理，固也意謂在面對《淮南》風俗觀自來被普遍標建之定位上，本文立基點自始便有不同，並不認為《淮南》只追求風俗的自由發展；不過相對於此，本文也不認同把「齊俗」理解作「統一風俗」的一系觀點。筆者認為，《淮南》所走的實為更務實的文化安頓策略：於尊重多元之下，同時訴求風俗開展的不遠於「樸」之價值，故此呈現作「尊異而主一」的風俗觀面目；而這係對老子「歸根復命」、「知子守母」思想之繼承與落實。至若該種風俗籌劃的實踐體式，則具現為無為神化之治的展開。

底下，本文首先揭示《淮南》風俗立場的複義性；其次考釋其成因，嘗試為橫互其間之矛盾性尋取一消解之道；最終則就〈齊俗〉所呈現之治世圖像，分析該種風俗論所被設想的具體實踐策略。期藉如上梳理，能廓清《淮南》風俗觀之面目，並發掘其所蘊藏之更足以回應現實政治實踐的一面。

## 二、《淮南》風俗論「尊異」與「主一」之複義性

《淮南》將自身對於天下風俗之方向籌劃，於〈齊俗〉作更集中之講論；不過前此，《淮南》實已於〈要略〉提出相關之理念規擬。<sup>6</sup>今分析所述，可以發現風

繞著“風俗”的中央集權和地方分權》，《湖南大學學報》（社會科學版），27.6（長沙：2013），頁 5-17；王效峰，〈“混一”與“齊同”——《淮南子》的“齊民化俗”觀〉，《唐都學刊》，30.6（西安：2014），頁 108-113；宋霞，〈齊與不齊之間——《淮南鴻烈》中的風俗、人情、禮樂〉，《黑龍江社會科學》，6（哈爾濱：2017），頁 96-100；王威威，〈《淮南子》對《莊子》“齊物”觀念的闡發——以《齊俗訓》為中心〉，《四川大學學報》（哲學社會科學版），5（成都：2021），頁 38-45。凡此皆為吾人掌握《淮南》風俗觀提供不少值得重視的觀點；然其中也存在一些共同情況，即普遍對《淮南》肯定風俗多元開展之面向授予高度關注，而較少重視它對天下秩序亦有訴求統一的一面。《淮南》風俗論所形現的內在理念衝突問題，於王效峰、宋霞之研究中被較為明確地點出，並得到紓解回應，值得重視；惟二文之切入視角與探論深度，尚有待辯議，故《淮南》風俗觀的思想體性與立場仍是值得關注之課題。對王、宋二家觀點的省思，詳下文注 24。

<sup>6</sup> 于大成認為，《淮南》一書先有〈要略〉之規劃，乃有二十篇之撰作：「二十篇旨意一貫，必是安先擬為大綱，使蘇飛諸人分別蒐輯材料，分篇撰寫，最後由安為之潤色而總其成。」于大成，《淮南鴻烈論文集》上冊（臺北：里仁書局，2005），頁 73。今就《淮南》二十篇之先後結構看，明顯有刻意經營之勢，于氏推論具一定之合理性。

俗籌劃的複義性便已存在其中：

〈齊俗〉者，所以一群生之短脩，同九夷之風氣，通古今之論，貫萬物之理，財〔案：通「裁」〕制禮義之宜適，擘畫人事之終始者也。（頁2174）

所謂「一」、「同」、「通」、「貫」，訓義相同，皆「齊平等列」義。然所指究竟是何種意義上之齊平等列？此不難解：就現象界來看，「群生」、「九夷」、「古今」、「萬物」彼此不能無別，故要一同通貫之，並無可能；據此，知〈要略〉並非在實然層上說差異之解消，而是在應然層上進行差異之弭平，也即正視差異、正視一切存有者皆於價值上齊等並列；而作為風俗籌劃方針，此欲開建者，即風俗的多元平等觀。不過當語及〈齊俗〉之立篇目標，〈要略〉則曰：「財制禮義之宜適，擘畫人事之終始」，將風俗籌劃帶往另一理念，即訴求控制風俗的一路。

事實上，倘以「正視差異」為標準，那麼「裁制風俗」要同時具有實踐的合理性，就必須有一先在情況，即：各存有者之價值的伸展遭受束縛而不得朗暢。如此，一種由超然者所進行的裁制行動，乃能因具有「保障各存有者，使之獲得價值的自在伸展」作用，而顯現積極意義。反之，當離開此情境，則一切裁制不免都要轉成對他者之侵抑，而有走向抹平差異之可能。那麼，〈要略〉所指「財制禮義之宜適，擘畫人事之終始」又係何種意義下對他者的介入裁劃呢？根據「財制禮義之宜適」語，可知此終不能屬於前義，因「禮義」是對行為者的外在規範，禮義之存在性即是秩序。當禮義即秩序，此所謂「宜適」之義，即不能指向秩序的消解；換言之，「財制禮義之宜適」必然指向對禮義的重構，即新秩序的確立。而當〈要略〉以此規擬〈齊俗〉之立篇目的，即顯示《淮南》已先在地肯定「禮義」約束規範天下秩序之價值；而反省來看，此必然與前述「一群生之短脩，同九夷之風氣」的「正視差異」之理念形成衝突。

而該種緊張性不只出現於〈要略〉對〈齊俗〉的旨意規擬，也實際呈現在〈齊俗〉的內部論述中。例言之，如下一類之「尊異」理念，即頻繁被申論：

故魯國服儒者之禮，行孔子之術，地削名卑，不能親近來遠。越王句踐勸髮文身，無皮弁搢笏之服，拘環拒折之容，然而勝夫差於五湖，南面而霸天下，泗上十二諸侯皆率九夷以朝。胡、貉、匈奴之國縱體拖髮，

箕倨反言，而國不亡者，未必無禮也。楚莊王裾衣博袍，令行乎天下，遂霸諸侯。晉文君大布之衣，羴羊之裘，韋以帶劍，威立于海內，豈必鄒魯之禮之謂禮乎？（頁 1164-1165）

如稍予辨析，可見此間所用「禮」字實具二種指涉：一是「儒者之禮」、「鄒魯之禮」等一系的禮，它是由魯儒所傳承的一套儀節制度，可姑名作「儒禮」；另一則是「未必無禮」、「豈必鄒魯之禮之謂禮乎？」等一系的禮，乃泛指一切能夠體現禮義<sup>7</sup>的儀節表現，可姑名作「俗禮」。實際上看，「儒禮」也是「俗禮」，因為二型禮儀同樣生成於特定時空條件，都具高度獨特性、有限性，故儒禮僅是俗禮之一個案。〈齊俗〉不視俗禮的此種獨特性、有限性為缺憾，因對它而言，禮本是一文化共同體在訴求表現禮義之目的下，因應自身所處時空條件而逐漸積累成之一套展演模式；此種獨特性與有限性，讓處在差異環境中之文化群體能依自身所處條件獲得最大的活動成效，故該種獨特與有限性應被保留，猶云：

陸處宜牛馬，舟行宜多水，匈奴出穢裘，干、越生葛絺，各生所急以備燥溼，各因所處以御寒暑，並得其宜，物便其所。由此觀之，萬物固以自然，聖人又何事焉！（〈原道〉，頁 53）

反之，那於本質上屬「俗禮」的「儒禮」，一旦欲超脫自身之有限性，轉為通一切條件而適用的普遍之禮，進而欲取代外於己之各種俗禮的存在，此則為〈齊俗〉所極力反對。

表面來看，此段對天下風俗籌劃方向的申論，所要批判的只是儒禮（個殊之禮）被立作天下禮（普遍之禮）一事；但從結構來看，它係要反對一切將特定俗禮普遍化，以致其吞沒天下一俗禮的作法，因此，其背後的價值理念明顯是「尊異」的。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 此指儀節的內在精神，即《禮記·郊特牲》所謂「禮之所尊，尊其義也」之「義」。鄭元注，孔穎達等正義，阮元審定，《禮記正義》，《重校宋本十三經注疏附校勘記》第 5 冊，卷 11，頁 504 下。

<sup>8</sup> 此處可對〈齊俗〉的「尊異」論證稍作反省：就本段引文來看，用以否定儒禮之根據如「地削名卑，不能親近來遠」、「勝夫差於五湖，南面而霸天下，泗上十二諸侯皆率九夷以朝」云云，乃是就風俗所能帶給統治者之即時政治紅利的多寡而考量，具有甚高程度之功利主義性格。然衡諸《淮南》全書之價值理念，實與此不甚吻合，故毋寧看作〈齊俗〉在舉證上的一時權變，未必要將之劃入功利主義之列。

再如：

有虞氏之禮，其社用土，祀中霤，葬成畝，其樂《咸池》、《承雲》、《九韶》，其服尚黃。夏后氏【之禮】，其社用松，祀戶，葬牆置翬，其樂《夏籥》九成，《六佾》、《六列》、《六英》，其服尚青。殷人之禮，其社用石，祀門，葬樹松，其樂《大護》、《晨露》，其服尚白。周人之禮，其社用栗，祀竈，葬樹柏，其樂《大武》、《三象》、《棘下》，其服尚赤。禮樂相詭，服制相反，然而皆不失親疎之恩，上下之倫。今握一君之法籍，以非傳代之俗，譬由膠柱而調瑟也。（〈齊俗〉，頁 1178）

故當舜之時，有苗不服。於是舜脩政偃兵，執干戚而舞之。禹之時，天下大雨。禹令民聚土積薪，擇丘陵而處之。武王伐紂，載尸而行，海內未定，故為三年之喪。禹遭洪水之患，陂塘之事，故朝死而暮葬。此皆聖人之所以應時耦變，見形而施宜者也。（〈齊俗〉，頁 1184）

倘前例係自空間面論證禮之存在本相，指出凡禮都受空間限制、都為「俗禮」，那麼此二例係自時間面論證禮之存在本相，指出凡禮都受時間限制、都為「時禮」。禮的存在必然受限於時空條件，故禮必具時空特質，以適應其所由生之情境。禮的時空特性，是它使一文化群體獲得與環境之間最理想之適應性、同時取得最大生活便利的根據。禮既都是有限、獨立且特殊的，既都提供所屬文化群體的生活之便，那麼各種禮乃無高下之別，而俱在價值上歸於等齊。相對於此，「握一君之法籍，以非傳代之俗」係要將特殊轉為普遍，把生成於特定時空背景下之制度禮法升抬為跨時空的普遍秩序，〈齊俗〉認為，該種後造的、漠視時空適應關係的普遍秩序，對文化群體之運作效益而言，「譬由膠柱而調瑟」，無法讓他們「應時耦變，見形而施宜」。

除就時、空二面向來凸顯個別風俗存在的必然性與合理性，〈齊俗〉最後更就階級面向來論證「俗」的存在價值：

子路撻溺而受牛謝，孔子曰：「魯國必好救人於患矣。」子贛贖人而不受金於府，孔子曰：「魯國不復贖人矣。」子路受而勸德，子贛讓而止善。孔子之明，以小知大，以近知遠，通於論者也。由此觀之，廉有所

在而不可公行也。故行齊於俗，可隨也；事周於能，易為也。矜偽以惑世，佞行以違眾，聖人不以為民俗。（頁 1142）

這是相當有意思的一段對比：撻溺之功小而牛謝之禮大，子路以小功受大禮，顯露人性貪財好利的一面，然孔子美其事；反之，贖人之功大而府金之謝小，子贛以大功辭小謝，顯露人性道德光輝的一面，而孔子非其行。那麼，孔子是厭惡道德而肯定財利嗎？顯然不是。〈齊俗〉說此，係在標明社會各階級之風俗信念的殊異。在社會結構中，位居底層的庶民百姓是多數群體，他們有其自身的風俗慣習與價值信念；相對於此，社會的上層結構也有其自身的慣習與標準。普遍來說，上層階級在生活條件相對優越之情況下，更易培植較高之道德標準，<sup>9</sup> 加以其接受之教育程度較高，因此也更易形塑一套較庶民階級更高之道德信念。

〈齊俗〉於此，並非要否定社會上層階級所形構之道德，而係要思考：進入差異社群時，行動者必須暫時擱置自身所屬群體的一套文化與價值信念；他必須融入新接觸的他者群體、遵循他們的文化慣習與價值規範。因此，在這段事例中，並不是子路、子贛行為有絕對的對錯；他們行為的對錯，必須由其所接觸之群體的風俗而決定。具言之，當他們所採取之行動能合乎所接觸群體的文化慣習，則其所行為是；反之則非。因此，子路兼取義、利之舉，符合社會多數群體（庶民階級）所共造之價值標準，有利往後社會在不失利益之誘因下，積極給予他者幫助；而子贛的作法則相反，他以更高超且合乎自身文化社群的標準——貴義而賤利——回應、對待普羅大眾，於是形成對他者群體的道德壓迫，反而導致後續社會無人再願繼軌。因此，《淮南》稱行為者對待異俗之理想方式，應該是「行齊於俗」，這方是對異俗的最大尊重，故云：

是故入其國者從其俗，入其家者避其諱，不犯禁而入，不忤逆而進，雖之夷狄徒保之國，結軌乎遠方之外，而無所困矣。（〈齊俗〉，頁 1165）

故禹之裸國，解衣而入，衣帶而出，因之也。今夫徙樹者，失其陰陽之

<sup>9</sup> 生存環境與道德人性之間的辯證關係，先秦時期早為思想家所重視，如《管子·牧民》云：「倉廩實則知禮節，衣食足則知榮辱」。黎翔鳳撰，梁運華整理，《管子校注》（北京：中華書局，2009），卷 1，頁 2。而在〈齊俗〉，同樣有相當深刻的說明：「夫民有餘即讓，不足則爭。讓則禮義生，爭則暴亂起。扣門求水火，莫弗與者，所饒足也；林中不賣薪，湖上不鬻魚，所有餘也。故物豐則欲省，求贍則爭止。」（頁 1227）

性，則莫不枯槁。（〈原道〉，頁 53）

當行為者堅持以自身之文化標準來應對異俗時，縱未直下地強人從己，實質上卻綻現自我之文化優越性，而間接造成對異俗之迫害，卒陷己於「困」，迫人「失其陰陽之性」。藉此，〈齊俗〉示意治人者需能洞悉差異社群之風俗體性，採取與之相應的管理措施；否則，當治人者一概以自身標準來要求、約束下層階級，必將引生價值落差所帶出之嚴峻後果，故云：「矜偽以惑世，伉行以違眾，聖人不以為民俗。」

如此，透過空間、時間、階級等三大面向，〈齊俗〉建立起它對異俗之存在價值的論證，說明了「差異」原即是風俗的存在性，一種風俗總是以差異於其他風俗來建立、證成其自身，故它必然是有限而特殊的。總結而論，〈齊俗〉於這些論證中，將「尊異」凸顯為核心理念，而開展出風俗之多元並列的方向籌劃。

風俗多元論也是當代學人對《淮南》風俗觀的普遍理解，而「齊俗」被認為即劉安採擷莊子「齊物論」思想，將之落實在風俗課題的成果，如周駿富（1924-2017）云：

〈齊俗〉篇言一死生脩短之變，通古今始終之理，達是非貴賤之情，同遠近夷夏之風，此乃發揮《莊》書齊物論之旨。<sup>10</sup>

任繼愈（1916-2009）云：

《齊俗訓》以“齊俗”命篇，其真意是以不齊為齊，承認差別，統而包之。<sup>11</sup>

戴黍云：

《淮南子》主張要正確看待風俗的差異，否認某一種文化樣態下的風俗比其他類型的風俗具有更高的價值或權威，並且反對以主流風俗壓制邊

<sup>10</sup> 周駿富，〈淮南子與莊子之關係〉，收入陳新雄、于大成主編，《淮南子論文集》（臺北：文光出版社，1975），頁 27。

<sup>11</sup> 任繼愈主編，《中國哲學發展史（秦漢）》（北京：人民出版社，1998），頁 291-292。



緣風俗。<sup>12</sup>

此外，也有學者在此種認知基礎上，進一步縮合西漢初中期之政治情勢，將劉安所以提建「齊俗」，視為淮南王國內部訴求地方分權的一種政治籌謀，其根本目的乃在對中央之權力擴張進行一場自學術文化面展開之抵抗，如徐復觀（1904-1982）云：

他們又對於當時朝廷所倡導的作為天下統一標準的禮，提出各地之俗以相抵抗。……《齊俗訓》……實則是要由承認各地方之俗的價值平等，而無須由朝廷所制之禮來加以統一，以保持諸侯王在所封之國內，有自由活動之可能，亦即有獨立存在之可能。<sup>13</sup>

池田知久云：

從齊俗篇來看，西漢帝國的中央集權，是將儒家所倡導的“禮樂”作為主要方法來推進的。因此作者在猛烈地批判了要讓“禮樂”與全地方、全地域一律適用那種表面上絕對的、普遍主義的同時，提出了自己堅信的地方分權思想。<sup>14</sup>

然而，倘就《淮南》風俗論的總貌來看，如上觀點儘管未必太為錯謬，至少也是不夠周延的，因為除「尊異」外，「主一」同時也是《淮南》的風俗主張，甚至是政體主張。

於政治體制上，如〈覽冥〉即曾將「七國異族，諸侯制法，各殊習俗，從橫間之，舉兵而相角」（頁 703）的歷史階段，看作是道德的末世表現，而盛讚漢家對天下的統一：

逮至當今之時，天子在上位，……天下混而為一，子孫相代，此五帝之所以迎天德也。（頁 720）

<sup>12</sup> 戴黍，〈日常生活與社會治理〉，頁 23。

<sup>13</sup> 徐復觀，〈兩漢思想史〉第 2 卷（上海：華東師範大學出版社，2004），頁 121-122。

<sup>14</sup> 池田知久，〈睡虎地《語書》與《淮南子·齊俗》篇〉，頁 14。

所謂天下「混而為一」即天下「統一」。<sup>15</sup> 可證就政體層面言，《淮南》並不反對天下一統，那麼指《淮南》力求對地方分權的維繫，便需再商榷；至少必須釐清所謂「地方分權」係何種層次之意義——是政治體制還是文化結構上的？

另者，就風俗層面而言，《淮南》同樣也對統一風俗抱有肯定態度，曾藉由古史敘事把社會文化的理想模型描構為四海一俗之圖像：

昔者，神農之治天下也，……其地南至交趾，北至幽都，東至暘谷，西至三危，莫不聽從。當此之時，法寬刑緩，囹圄空虛，而天下一俗，……。（〈主術〉，頁 909）

相應理念也出現於《淮南》對聖王才具的描繪中：

凡人之論，心欲小而志欲大，智欲員而行欲方，能欲多而事欲鮮。……志欲大者，兼包萬國，一齊殊俗，并覆百姓，若合一族，是非輻湊，而為之轂。（〈主術〉，頁 1034）

凡此，無不顯示「主一」一路的風俗籌劃，同樣也是《淮南》所秉持的重要理念。

於〈齊俗〉，劉安並對王者所扮演之角色有明確論述，認為其肩負規擬天下風俗之責：

故聖人財制物也，猶工匠之斲削鑿柄也，宰庖之切割分別也，曲得其宜而不折傷。……剖之判之，離之散之，已淫已失，復揆以一。既出其根，復歸其門，已雕已琢，還反於樸。（頁 1179）

分析來看，〈齊俗〉將聖人之「財制物」類比為「工匠之斲削鑿柄」、「宰庖之切割分別」，可知此所謂「財制」指的是一種介入性、干預性之籌劃。工匠、宰庖總是在其對器物的斲削、對食材之切割烹煮中，始證顯其為工匠、宰庖；相應於此，王者也正在其能變化風俗一事上，證顯其為王者。這是〈齊俗〉對王者在風俗籌劃

<sup>15</sup> 「混一」即「統一」，可徵諸《戰國策·楚一》：「而欲經營天下，混一諸侯，其不可成也亦明矣！」《論衡·宣漢》：「四海混一，天下定寧。」諸祖耿編撰，《戰國策集注匯考：增補本》中冊（南京：鳳凰出版社，2008），卷 14，頁 754；黃暉，《論衡校釋（附劉盼遂集解）》第 3 冊（北京：中華書局，2011），卷 19，頁 822。

問題上之角色的貞定。

當然，對於王者此種介入性的風俗籌劃，〈齊俗〉並非毫不規定其運作型態，否則即無由批判儒墨系統之籌劃理念（一種宰制性之籌劃理念）。〈齊俗〉不反對介入性籌劃，但指出該種介入性必須能保障「曲得其宜而不折傷」。此「不折傷」兼有二層意義：首先指裁制的行動方（工匠、宰庖、聖人）的無傷，即化物而不自傷；其次，在更深一層意義上，也指裁制的承受方（器物、食材、天下）的無傷，即受化然無傷。此受化而無傷的原因，就《淮南》所指來分析，乃在於它所承受的由他者而來之裁制變化，恰恰使它完善、展現其自身，猶如藝術家藉由刻繪而召喚出受刻繪物更本真之面目。關於此種特殊的介入性籌劃，且留俟後文再予闡論。<sup>16</sup>

要之，由上可見所謂「聖人財制物」在《淮南》並非一種虛說，而確實要求王者介入裁制天下風俗，此裁制即是王者之責。〈齊俗〉指出王者對天下風俗有「剖之判之，離之散之，已淫已失，復揆以一。既出其根，復歸其門，已雕已琢，還反於樸」的規擬之責，需導天下風俗使歸於「樸」。

〈齊俗〉認為風俗籌劃直接關係到天下治亂：

故（仕）【仁】鄙在時不在行，利害在命不在智。……秦王之時，或人殖子，利不足也；劉氏持政，獨夫收孤，財有餘也。故世治則小人守正，而利不能誘也；世亂則君子為姦，而刑弗能禁也。（頁 1227）

要之，並不存在放任風俗而不予籌劃之聖王；世之治亂，繫於王者對風俗的規擬。易言之，王者有裁制風俗之職責。

至此，可徵於「尊異」理念外，《淮南》確兼有「主一」之理念，而後者尤其被許慎（58?-147?）所指出。許氏題解〈齊俗〉云：

齊，一也。四字之風，世之眾理，皆混其俗，令為一道也。（頁 1136）

所謂「皆混其俗，令為一道」即統一風俗。

風俗統一論屢見於漢魏之風俗論，如陸賈（240 B.C.-170 B.C.）《新語·明誠》：「聖人承天之明，……同好惡，一風俗。……故絕國異俗，莫不知□□□，

<sup>16</sup> 詳第三、四節對王者裁制風俗以接引本性之探討。

樂則歌，哀則哭，蓋聖人之教所齊一也。」<sup>17</sup> 班固 (32-92)《漢書·地理志下》：「……聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末，此混同天下一之虛中和」，<sup>18</sup> 又應劭（生卒年不詳）《風俗通義·序》：「……言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。聖人作而均齊之，咸歸於正；聖人廢，則還其本俗。」<sup>19</sup> 乃至六朝時期，《劉子·風俗》亦云：「……四夷之異俗也。……先王傷風俗之不善，故立禮教以隔其弊，制禮樂以和其性，風移俗易，而天下正矣。」<sup>20</sup> 都係同一思想潮流。許慎題解〈齊俗〉時，是否受此潮流影響，未能確知；不過倘指他確係見出《淮南》風俗論存在著「主一」一路之思想故有如此論斷，則也未必不然。<sup>21</sup> 然而許說在今日之評議中普遍遭受否定，如楊樹達 (1885-1956) 云：

然則齊謂齊同，注云混一風俗，似非其義。<sup>22</sup>

池田知久云：

關於《淮南子·齊俗》篇的宗旨，許慎注云：……據此，“齊俗”，即是“用政治來統一世間的風俗”之意。然而，這種解說是錯誤的。筆者以為許慎生於儒家的“移風易俗”思想成為正統的東漢時代，所以受其影響，無意識中做出這種錯誤的解釋。<sup>23</sup>

<sup>17</sup> 王利器，《新語校注》（北京：中華書局，2012），卷下，頁 175-176。

<sup>18</sup> 班固撰，王先謙補注，上海師範大學古籍整理研究所整理，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2016），本志卷 8，頁 2819。

<sup>19</sup> 應劭撰，王利器校注，《風俗通義校注》上冊（北京：中華書局，2019），頁 8。

<sup>20</sup> 王叔岷，《劉子集證》（北京：中華書局，2007），卷 9，頁 206。

<sup>21</sup> 有意思的是，許慎在《說文》中釋「齊」作「禾麥吐穗上平也，象形」，段玉裁注：「从二者，象地有高下也。禾麥隨地之高下為高下，似不齊而實齊。參差其上者，蓋明其不齊而齊也。引伸為凡齊等之義。」即以「齊」為平等。許慎撰，段玉裁注，《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化，2003），第 7 篇上，〈齊部〉，頁 320 下。然題解〈齊俗〉時，許氏則釋「齊」為「一也」。綜合來看，無論許氏釋「齊」作「一」之原因為何，當他將〈齊俗〉之「齊」與平等義做出區隔，正顯示他對〈齊俗〉所謂「齊」抱有相當程度之理解自覺；具言之，他並不唯以文字學者的身分對詞彙進行一成不變之解釋，而是以一注者身分，乃至詮釋者身分，針對文本傳述自身之理解。

<sup>22</sup> 楊樹達，《淮南子證聞 鹽鐵論要釋》（上海：上海古籍出版社，2013），《淮南子證聞》，卷 4，頁 102。

<sup>23</sup> 池田知久，〈睡虎地《語書》與《淮南子·齊俗》篇〉，頁 13。

但反省來看，此類批判實質上不具太多積極性，因為它無法確證許慎對〈齊俗〉意旨做出如此論斷的原因為何；並且，當論者忽視《淮南》風俗論中確有「主一」一路的觀點，那麼持取一偏之見來批判許氏之說，批判便難免失其力道。

上揭《淮南》風俗論所兼具之「尊異」、「主一」二種籌劃立場，借〈齊俗〉之言而說，前者的訴求即「行齊於俗」，而後者則是「還反於樸」。初步來看，這兩系立場相互矛盾，因其中所牽涉的乃是價值層次的對立，故一端無法輕易消融另一端。<sup>24</sup> 然則導致《淮南》風俗論呈現如此面目之原因，究竟為何？該種矛盾果真無可解消嗎？若可，當如何解消？底下將嘗試予以考論。

### 三、「俗」義考釋與「齊俗」指義辨析

「齊俗」無疑是《淮南》面對風俗安頓問題所設之根本籌劃理念，故反過來

<sup>24</sup> 晚近，王效峰、宋霞也發現《淮南》風俗論存在內部矛盾的問題。王氏云：「《淮南子》一方面……認為應當是行齊於俗；但在另一方面卻表現出其又想改善風俗的強烈主觀願望。……這與其“行齊於俗”的主張看起來形成了一定的矛盾」，此一觀察相當敏銳。然而對於所謂「矛盾」的內涵及其化解，王氏所見猶不夠徹底，云：「從實質上來講，它又是不矛盾的，因為在《淮南子》看來，衰世末世渾濁墮落的社會風氣，恰恰是因為儒墨那些膠柱調瑟的做法所造成的，它認為民性民俗不可強制而為之，相反需要採用道家式的不齊之齊的做法，才能真正實現對於濁世風氣的改造」。王效峰，〈“混一”與“齊同”〉，頁 112。這是說〈齊俗〉「改善風俗」之主張實以實現「行齊於俗」為內容，故「改善風俗」與「行齊於俗」雖然表面上看來有所矛盾，然實僅一事。事實上，真正使《淮南》風俗論呈矛盾趨向者，並不在其既主張「行齊於俗」，又主張「改善風俗」，而在其所訴求之「改善風俗」即確然指向「還反於樸」此具體價值；換言之，使《淮南》風俗論陷入矛盾的根本原因，係「行齊於俗」與「還反於樸」間之立場對撞：前者主張尊順殊風異俗，故自然趨向多元化之風俗籌劃；後者崇尚以樸制俗，故不免有走向風俗一元論之虞。據此而論，王氏以「行齊於俗」充作「改善風俗」之內涵，以圖消解二者間之矛盾，此作法實際上並未真正解決問題，未能發現矛盾的真正原因。另者，宋霞對於《淮南》風俗觀，認為其中存在劉安試圖調容禮樂制度及地域風俗之對立的努力，云：「……“齊”的含義不僅包含了尊重有差異的地方風俗，也包含在價值上地方風俗和中央禮樂的平等地位」。宋霞，〈齊與不齊之間〉，頁 99。反省來看，宋氏對《淮南》風俗觀的理論矛盾問題，是將其扣連向歷史現場上劉安對中央秩序與地方秩序之平衡問題來看待的。她所提出的對《淮南》中「禮樂」與「風俗」之衝突性化解的理解，係認為《淮南》乃將二者看作於價值上等齊；又認為「禮樂」與「風俗」地位之所以平等，係因它們各在「宜適」之原則下（即是否為一地之群體所接受）擁有獨立之存在定位。但以上這種理解，於論證尊禮樂與尊風俗間之理念衝突而言，並不成功，因她係將「禮樂」與「風俗」二種政策方向籌劃間的衝突性，交由「宜適」原則來化解，也即把理論層次上的問題拋向現實層次，以求其自行解消。這論證層次的紊亂，使宋氏未能真正解答問題。換言之，宋氏隱約看到《淮南》風俗觀存有矛盾色彩，並自始即嘗試予以消化；但在實際操作上，卻混淆了理論層次、現實層次、歷史層次，故成果未盡理想。

說，該詞也是人們可藉以掌握《淮南》風俗立場的一種快捷方式。不過實際看來，要掌握此詞意涵，過程卻未必簡易快捷；理解它，乃是一個相對繁瑣的過程。

就目前研究成果看，「齊俗」之指義常被藉由字義訓釋的方式來理解，「齊」字並且是更受注目之語詞，因它代表《淮南》對風俗的籌劃方向指示。就上節所論來看，學人對其有二種解義：一釋為「平」；循此，「齊俗」乃指風俗於價值上皆為齊平等列，此係「尊異」一路的理解。另則釋為「一」；循此，「齊俗」乃指統一風俗，此為「主一」一路的理解。此外，楊樹達釋「齊」作「儕」或「同」，似屬第三種解釋：

本篇云：「行齊於俗可隨也，矜偽以惑世，佞行以違眾，聖人不以為民俗。」然則齊謂齊同，……《史記·游俠傳》云：「今拘學或抱咫尺之義，久孤於世，豈若卑論儕俗與世浮沉而取榮名哉！」儕俗與齊俗同。<sup>25</sup>

不過就此解釋的內部宗旨看，實不異於將「齊」釋為「平」，蓋此所謂「儕」或「同」乃指「向……而遷就」，則「齊俗」是遷就、循順他者之俗之義，基本上仍屬「尊異」一路的理解。

倘據上節所論來審視，不免顯示此種字義訓釋工作實際上難為理解《淮南》風俗觀提供多少幫助，因「字義訓釋」作為一種方法，忽略了「齊俗」是《淮南》針對風俗問題而提出之行動（政策、籌劃路線）說明，它乃是指向所表達之對象的、是直達對象本身的；換言之，「齊俗」並不以語彙（字義）為目的而被言說，而是指向行動。因此，理解《淮南》所謂「齊俗」為何，不應對此二字作「字義訓釋」而以其結果來規定風俗論的所指，而是該用《淮南》風俗論的所指來規定「齊俗」一詞的內涵；後一種作法才真正探向語彙的「所指對象」，即風俗籌劃行動的本身。據上節所析，可知《淮南》風俗籌劃實兼有「尊異」、「主一」二路理念，這故使「齊俗」所謂「齊」在文字學層次上必然要能被「平」、「同」、「儕」、「一」等義所釋；也就是說，「齊」（籌劃行動）在《淮南》風俗論中的複義性，已先在地規定該字字義具有兼義特徵，因此想要透過掌握「字義」來消解《淮南》風俗論的內部矛盾（亦即：透過字義訓釋來辨識、貞定《淮南》風俗論的實際所指），基本上並無可能，蓋它錯亂了理解的先後次第。於是，如何理解「尊異」、「主一」間之關係？其中之矛盾有無消解可能？索解需另尋他途。此中，「『俗』

<sup>25</sup> 楊樹達，《淮南子證聞 鹽鐵論要釋》，《淮南子證聞》，卷4，頁102。

之所指為何？」此問題則轉成重要關節，因它指向一種可能：此「俗」同樣具有複義性。當「俗」是複義的、是指向不同對象的，「尊異」、「主一」二種籌劃行動的並在便可以不相矛盾，因其係針對個別對象而起之個別籌劃。

而實際上看，《淮南》所謂之「俗」確是複義的，且不唯《淮南》如此，傳統語境下所謂之「俗」，基本上都存在複義性。下且先自後者說起，再返以追探《淮南》。

作為所指對象的「俗」有諸多稱法，例如「風」、「風俗」、「風流」、「風土」、「民風」、「民俗」、「人俗」、「國俗」、「習俗」等，它們同屬一組概念群，可稱為「風俗概念群」。風俗概念群在日常言說交通中，其指涉便是複義的，亦即它至少存在二種意義維度：一指「生成於特定條件下之文化」，二表「對價值秩序的引出」。就前義而言，如《呂氏春秋·知化》云：

吳王夫差將伐齊，子胥曰：「不可。夫齊之與吳也，習俗不同，言語不通，……夫吳之與越也，接土鄰境，壤交通屬，習俗同，言語通，……。」<sup>26</sup>

《史記·貨殖列傳》云：

中山地薄人眾，猶有沙丘紂淫地餘民，民俗懷急，仰機利而食。<sup>27</sup>

《東觀漢記·傳九·張堪》云：

上嘗召見諸郡計吏，問其風土，及前後守令能否。<sup>28</sup>

《後漢書·西域傳》云：

班固記諸國風土人俗，皆已詳備《前書》。今撰建武以後其事異於先

<sup>26</sup> 陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，2004），卷 23，頁 1552。

<sup>27</sup> 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，2004），卷 129，頁 1358 上。

<sup>28</sup> 劉珍等撰，吳樹平校注，《東觀漢記校注》下冊（鄭州：中州古籍出版社，1987），卷 14，頁 573。

者，以為〈西域傳〉，……。<sup>29</sup>

凡此所語之「俗」（習俗、民俗、風土、人俗），都表生成於特定環境中之文化實體，故學者或如此定義風俗：

風與俗是古人對一定時空範圍下人們生活模式的概括，……風俗是地方文化的表徵，……。<sup>30</sup>

指出風俗即「地方文化」之展演面目。又或者因見促引風俗生成的條件至為多元，而不僅時空要素而已，故云：

風俗有地域性、民族性、階級性，有的風俗還與人們的性別、行業、宗教信仰有關，總之，風以眾成，俗由群分，所謂風俗，……就是在一定人群中得到普遍認可和遵行的習慣性行為方式和活動項目。<sup>31</sup>

將階級、性別、行業、宗教等也納作風俗生成的內部成因。要之，凡此所指之「俗」，都道出文化實體與該文化存在之獨特性，而伴此同出者，是對他異文化之存在的召引；換言之，該層「俗」在意義維度上乃指向多元並列的各文化實體的存在。

然除了如上意義維度外，「俗」尚有另一層指義，係與言說者對特定價值秩序的蘄向相綴結，而具有引出秩序、對既存秩序作反思批判之意義；這是說，在該層維度中，「俗」雖不表價值秩序之自身，但恆帶著言說者朝特定價值秩序的追求意向，它成言說者「蘄向秩序」之標記；他對風俗的一切講論，都同時要帶出新的秩序籌劃，以更替既有之「俗」。比如《新語·道基》云：

禮義不行，綱紀不立，後世衰廢；於是後聖乃定《五經》，明《六

<sup>29</sup> 范曄撰，李賢等注，司馬彪補志，劉昭注補，《新校本後漢書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編·新校本後漢書并附編十三種》第4冊（臺北：鼎文書局，1981），卷88，頁2912-2913。

<sup>30</sup> 蕭放，〈中國傳統風俗觀的歷史研究與當代思考〉，《北京師範大學學報》（社會科學版），6（北京：2004），頁33。

<sup>31</sup> 丁毅華，〈《淮南子》的風俗論〉，頁68。



藝》，……以節奢侈，正風俗，通文雅。<sup>32</sup>

《韓詩外傳》云：

夫當世之愚，飾邪說，文姦言，以亂天下，……則是范睢、魏牟、田文、莊周、慎到、田駢、墨翟、宋鈃、鄧析、惠施之徒也。……十子者之工說，說皆不足合大道，美風俗，治綱紀，……。<sup>33</sup>

《春秋繁露·俞序》云：

故善宋襄公不厄人，不由其道而勝，不如由其道而敗，《春秋》貴之，將以變習俗而成王化也。<sup>34</sup>

《鹽鐵論·本議》云：

是以盤庚萃居，舜藏黃金，高帝禁商賈不得仕宦，所以遏貪鄙之俗，而醇至誠之風也。<sup>35</sup>

凡此，風俗一詞之重點，已不落在表出或標記特定文化的性格體貌，而是落向對價值秩序的揭示；「俗」之所以被點出，係為接引秩序之降生而準備，以說秩序對既有之文化狀態的規擬、校正，此即「俗」的另一意涵：「對價值秩序的引出」。

於《淮南》，所謂「俗」同樣兼有如上二種義項，表前義者如：

故四夷之禮不同，皆尊其主而愛其親，敬其兄；獫狁之俗相反，皆慈其子而嚴其上。（〈齊俗〉，頁 1164）

表後義者如：

<sup>32</sup> 王利器，《新語校注》，卷上，頁 21。

<sup>33</sup> 賴炎元註譯，《韓詩外傳今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1986），卷 4，頁 174。

<sup>34</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2014），卷 6，頁 162。

<sup>35</sup> 王利器校注，《鹽鐵論校注》上冊（北京：中華書局，2021），卷 1，頁 4。

亂國則不然，言與行相悖，情與貌相反，禮飾以煩，樂擾以淫，崇死以害生，久喪以招行，是以風俗濁於世而誹譽萌於朝，是故聖人廢而不用也。（〈齊俗〉，頁 1174）

據此，顯示《淮南》對「俗」的用法合乎當時普遍慣習，亦即既指「生成於特定條件下之文化」，又指「對價值秩序的引出」，並不特殊。

針對「俗」在傳統日用中的如上指義維度，岸本美緒亦指出：

“風俗”的概念裡面，我們可以發現它包含了對多樣性的認識和對普遍性的指向。這雙重側面可說是“風俗”概念的一個特色。請讓我解釋一下。傳統的風俗論一方面強調“風俗”因自然條件的不同而不同。風俗紮根在鄉土，所以“百里不同風，千里不同俗”……因此人應該“入境問俗”，地方官上任時需要“體問風俗”。從這方面來說，“風俗”好像在擁護地方固有文化的正當性——我們有我們的風俗，誰能改變我們的做法？但從另一方面來說，古代人講“風俗”的目的並不在於提倡文化相對主義，而在於“移風易俗”。“聖人作而均整之”，“聖王在上，統理人倫，必移其本，而易其末”。“風俗”應該向一個普遍的目標而變化。<sup>36</sup>

此間所謂「對多樣性的認識」，即上論「俗」的「生成於特定條件下之文化」義；而所謂「對普遍性的指向」，即上論「俗」的「對價值秩序的引出」義。要之，風俗概念群在傳統社會實際的言說運用中，實具有二層意義維度。

至漢魏六朝，班固、應劭、劉子（舊傳劉晔，514-565）等對「風俗」另予具體定義。班氏《漢書·地理志下》云：

凡民函五常之性，而其剛柔緩急，音聲不同，繫水土之風氣，故謂之風；好惡取舍，動靜亡常，隨君上之情欲，故謂之俗。<sup>37</sup>

應氏《風俗通義·序》云：

<sup>36</sup> 岸本美緒著，梁敏玲等譯，《風俗與歷史觀：明清時代的中國與世界》（桂林：廣西師範大學出版社，2022），頁 50。

<sup>37</sup> 王先謙補注，《漢書補注》，本志卷 8，頁 2819。

風者，天氣有寒煖，地形有險易，水泉有美惡，草木有剛柔也。俗者，含血之類，像之而生，故言語歌謳異聲，鼓舞動作殊形，或直或邪，或善或淫也。<sup>38</sup>

《劉子·風俗》云：

風者，氣也；俗者，習也。土地水泉，氣有緩急，聲有高下，謂之風焉；人居此地，習以成性，謂之俗焉。<sup>39</sup>

凡此，皆將風俗約束為表「地方文化」之詞；這是對風俗概念群之指義內涵的限縮，並非其在日用過程中之本貌。然今世學人慣常據此理解《淮南》所謂「俗」，而將《淮南》風俗論的要點解讀為爭取地方文化之存續或地方分權之實現，這不唯是對《淮南》風俗論的狹隘化理解，也導致對其風俗論之總體面目的誤讀。

事實上，《淮南》係在當時社會對「俗」的日用語境中，展開對風俗籌劃問題之思索，故其所謂「齊俗」，本指向兩種面向：一為對四海古今風俗的尊重與肯定，一為對天下整體秩序之裁制與安頓。具言之，它於「俗」所表之「特殊文化」義上建立「尊異」之風俗籌劃之旨，而於「俗」所表之「引出秩序」義中建立「主一」的秩序安頓之說；也即，它籌劃行動的複義性（「齊」的複義性），乃正配合其關懷對象的複義性（「俗」的複義性）而立。

然則，《淮南》「齊俗」一語所指示的二種風俗籌劃路徑要如何並存？換言之，對殊風異俗的尊重與肯定，及對天下秩序的統一與安頓，二者如何並行？這涉及《淮南》對「俗」存在層級的區分；具言之，《淮南》認為俗具有「精神」與「表現」的內、外層級區分：

故胡人彈骨，越人契臂，中國歃血也，所由各異，其於信一也。三苗鑿首，羌人括領，中國冠笄，越人劓鬚，其於服一也。帝顓頊之法，婦人不辟男子於路者，拂之於四達之衢；今之國都，男女切蹠，肩摩於道，其於俗一也。……夫鳥飛成行，獸處成羣，有孰教之？（〈齊俗〉，頁1164）

<sup>38</sup> 王利器校注，《風俗通義校注》上冊，頁8。

<sup>39</sup> 王叔岷，《劉子集證》，卷9，頁203。

道德之論，譬猶日月也，江南河北不能易其指，馳騫千里不能改其處。趨舍禮俗，猶室宅之居也。東家謂之西家，西家謂之東家，雖臯陶為之理，不能定其處。（〈齊俗〉，頁 1218）

「胡人彈骨」、「趨舍禮俗」云云，於《淮南》而言，屬俗之「表現層級」，是諸俗各異的；至如「信」、「道德」云云，在《淮南》看來，乃俗之「精神層級」，為諸俗所通同。事實上，該種對風俗內、外層級的劃分，當代學者也有類似觀點，如岸本美緒即指出：

“風俗”一方面意味著具體的地方性習慣。地方志的風俗卷包括有關歲時、冠婚喪祭、占候、方言等的詳細敘述。可是“風俗”的含義並不限於這些具體的行動方式本身。“風俗”概念的核心卻在於，人們通過這些行動方式表現出來的精神質量。換句話說，“風俗”就是從“人們精神的性質”這種角度出發，被評價的某個地方或者某個時代的整個行動方式。<sup>40</sup>

王曉葵亦云：

風俗既表現為生活世界中的一些生活方式，如年節禮儀、婚喪嫁娶的做法，又體現在整個社會的精神風尚的方面。我們或可認為，中國傳統意義的“風俗”實際上可以說是薩姆納 (Sumner, W. G.) 的“mores”和“folkways”的綜合體。薩姆納把在社會生活中基於生活的需要，社會集團周而復始的行為，經過固定化、程式化而演化成為集團的慣習的部分，稱為 folkways。而更為重要的在社會無意識形成的對社會“有益”的這一基準下，對 folkways 進行選擇和調整的是 mores。……日本學者神道二郎對薩姆納的上述概念有進一步的解說：folkways 就是生活經驗沉澱而成的行動樣式，而 mores 則是從中昇華上來的行動基準。兩者共同構成了我們的生活世界。<sup>41</sup>

<sup>40</sup> 岸本美緒，《風俗與歷史觀》，頁 52。

<sup>41</sup> 王曉葵，〈“風俗”概念的近代嬗變〉，《文化遺產》，3（廣州：2010），頁 131。

二家所論，無論是稱「具體的行動方式／精神質量」、「行動樣式／行動基準」，又或者“folkways/mores”，要之，都認為風俗可被析為「表現」與「精神」二層級。然則，在個別風俗彼此之「精神層級」為異為同之問題上，《淮南》顯與當代學者所見有別。具言之，當代學者多認為一種風俗之「精神層級」總是相連於「表現層級」，所謂：「folkways 就是生活經驗沉澱而成的行動樣式，而 mores 則是從中昇華上來的行動基準。」因此，當一種風俗在「表現層級」上與其他風俗有所差異，其「精神層級」必然同樣形現差異，此係文化本質的多元論觀點；然在《淮南》正好相反，它認為各種風俗儘管在「表現層級」上各具性格，但其背後存在一普遍共通之「精神層級」，此為文化本質的一元論觀點。正因《淮南》對文化本質持一元論主張，因此在風俗籌劃問題上，乃於「尊異」之外，另立「主一」的一路；「主一」於《淮南》言，並非高標某一風俗以壓迫、宰制、變化他異風俗，而係讓一切風俗本即共通之精神恆護持、作用其各自之表現形式。故此，「尊異」、「主一」雖乃齊俗的二路籌劃，但彼此並不衝突，因「尊異」係就俗之「表現層級」而立義，而「主一」則就俗之「精神層級」而論說；前者要在肯定各種風俗之表現形式的獨立性，而後者則在保障一切開展不離於共通之精神母源。

至此，可進一步追問：何以《淮南》將作為價值根源的「一」規定為「樸」？或者說，何以《淮南》將「樸」作為對天下風俗「主一」籌劃時之價值歸趨？此則源於《淮南》之風俗論為「依性建俗」之說，即它是依循本性論之理論邏輯來思索、構設其風俗論的，是據人之本性及其變化，來思索文化之本性及其變化。而人之本性於《淮南》而言，即道德、即樸：

率性而行謂之道，得其天性謂之德。德失然後貴仁，道失然後貴義。是故仁義立而道德遷矣，……。（〈齊俗〉，頁 1135）

《淮南》將天性得其實現之狀態，名作「道德」。就主體層次言，道德是生命最屬本初之形貌，也是生命境界最屬周備之狀態。然〈齊俗〉此處顯然不只在說行動主體之本性，也在說文化風俗之本性，蓋後一課題才是〈齊俗〉之立篇宗旨，故此間對本性的討論，乃是兼就「主體生命」及「文化生命」二面而說的；或者當言，主體生命即文化生命的個體化縮影，而文化生命則是主體生命的集體化展開。那麼，該段文字也同時表出文化風俗的理想面目：它是未受「條件」介入而最本初、最赤

裸的文化之自身；<sup>42</sup> 此在其自身之文化，同時也是道德的充盡朗現之文化，故可名為「道德性文化」或「本性文化」：

古者，民童蒙不知西東，貌不羨乎情，而言不溢乎行。其衣煖而無文，其兵銖而無刃，其歌樂而無轉，其哭哀而無聲。鑿井而飲，耕田而食，無所施其羨，亦不求得。親戚不相毀譽，朋友不相怨德。（頁 1135）<sup>43</sup>

不過，道德性文化又是極易失墜的。於《淮南》而言，一旦一個群體進入「條件」當中而與之展開適應活動，原初之道德性便要進入或弱或強的異化運作，或者導生重仁文化，或者導生貴義文化，乃至其他千般萬態之文化體貌，而逐漸疏離於本性，此即「風俗」的形成，故風俗又可名為「異化文化」，此「異化」係相對於「本性」而說。對《淮南》而言，能促引道德性文化走向異化之條件，幾無處不在，它或者起於宇宙事件：

逮至堯之時，十日並出，焦禾稼，殺草木，而民無所食。猘、兪、鑿齒、九嬰、大風、封豨、脩蛇皆為民害。堯乃使羿誅鑿齒於疇華之野，……萬民皆寧其性。是以稱堯舜以為聖。……有賢聖之名者，必遭亂世之患也。（〈本經〉，頁 852）

或者起於自然形勝：

土地各以類生人，是故……衍氣多仁，陵氣多貪，輕土多利，重土多遲，……湍水人輕，遲水人重，中土多聖人。皆象其氣，皆應其類。……東方有君子之國，西方有形殘之尸。（〈地形〉，頁 471）

<sup>42</sup> 此以「條件」一詞指涉含括時間、空間、階層、性別、宗教等在內的一切存在；事實上，經驗界之一切足可帶來影響之物事，都可名為「條件」。

<sup>43</sup> 除〈齊俗〉外，另如〈俶真〉云「至德之世，甘暝于溷瀾之域，而徙倚于汗漫之宇，……渾渾蒼蒼，純樸未散，旁薄為一，而萬物大優」（頁 224）、〈本經〉云「太清之治也，和順以寂漠，質真而素樸，閑靜而不躁，推移而無故」（頁 815）、〈覽冥〉云「當此之時，臥倨倨，興盱盱；一自以為馬，一自以為牛；其行踟蹰，其視瞑瞑；侗然皆得其和，莫知所由生；浮游不知所求，魍魎不知所往」（頁 688）等，所論皆然，都係對遠古至德之世的圖像描構，《淮南》以此呈現自身對文化最屬本初之面目（道德性文化、本性文化）的想像。

又或者起於人為禍災：

晚世之時，七國異族，……從橫間之，舉兵而相角，攻城濫殺，覆高危安，掘墳墓，揚人骸，大衝車，高重京，……故世至於枕人頭，食人肉，菹人肝，飲人血，甘之於芻豢。（〈覽冥〉，頁 703-704）

條件形塑了人性的後天變化，也模造出文化的多元體式。本性，無論就人或就文化而言，儘管都至為完滿，但條件是天地中無可解消之氣變；因此，《淮南》風俗觀儘管重視一、樸、道德等本性文化之面目，但也正視與條件相滾而轉出的異化文化之價值，因為若無此異化，群體亦無以在各條件中安然生存。

而「主一」作為對風俗的一種籌劃路徑，則在強調凡諸異化文化（風俗），都應適當地歸返於最初的本性母源，以保障自身不在與條件的長期滾動中迷失方向：

原人之性，蕪濺而不得清明者，物或堞之也。羌、氏、夔、翟，嬰兒生皆同聲，及其長也，雖重象狄騃，不能通其言，教俗殊也。今三月嬰兒生而徙國，則不能知其故俗。由此觀之，衣服禮俗者，非人之性也，所受於外也。……人之性無邪，久湛於俗則易。易而忘本則若性。故日月欲明，浮雲蓋之；河水欲清，沙石濺之；人性欲平，嗜欲害之。惟聖人能遺物而反己。夫乘舟而惑者，不知東西，見斗極則寤矣。夫性，亦人之斗極也。（〈齊俗〉，頁 1158）

「人之性無邪，久湛於俗則易。易而忘本則若性。」倘就人性而說，俗鑄造了人的第二性、後天之性，而人必得朝先天道德本性而逆覺，乃能讓當下生命獲得方向之校正而再次充盈自身；那麼風俗亦然，風俗必得適度抽離於條件，返身而重新浸潤於本性，始能獲致運作之新力，不至深陷於條件之牽引，而有永續開展之可能。此間，〈齊俗〉云：「夫性，亦人之斗極也。」性固不唯是人之斗極，也是文化族群之斗極、風俗開展之斗極；而王者之責，正在鑑知此斗極，<sup>44</sup> 並執此斗極以校正

<sup>44</sup> 於《淮南》而言，王者有鑑知本性之真的能力，所謂「惟聖人能遺物而反己」；或者更質實地說，《淮南》認為王者必須有鑑知本性之真的能力，為此，《淮南》頻繁展開對修養工夫之討論，以指導王者，使之能去蔽而返性：「為治之本，務在於安民；安民之本，在於足用；足用之本，在於勿奪時；勿奪時之本，在於省事；省事之本，在於節欲；節欲之本，在於反性；反性之本，在於去載。去載則虛，虛則平。平者，道之素也；虛者，道之舍也。」（〈詮言〉，頁

天下風俗文化，故云：「剖之判之，離之散之，已淫已失，復揆以一。既出其根，復歸其門，已雕已琢，還反於樸。」王者職責即在接引天下異化文化適時返諸樸。

《淮南》該種理念，事實上乃承《老子》歸根復命、知子守母之說而來：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。<sup>45</sup>  
天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。<sup>46</sup>

《老子》此二說，既是修養論，也是宇宙論，或者更確切來說，乃老氏深觀自然人事之變所提煉出之人間行事的理想守則；所謂理想，指它可保障諸存有活動的穩定運作，而避免趨向非自然之衰頹。

首先，就第十六章歸根復命說而觀，老子認為：「萬物並作，吾以觀復。」「作」是萬有的顯性活動，而作為活動之效果，它以其活動與成效之間的直接相應性，故易於被觀察掌握。「作」的此種徵性，使它成為人們普遍肯定之價值，並立為指導行動之守則，如《易·繫辭上》云：「日新之謂盛德，生生之謂易。」<sup>47</sup>《禮記·大學》云：「湯之盤銘曰：『苟日新，日日新，又日新』、《康誥》曰：『作新民』、《詩》曰：『周雖舊邦，其命惟新』，是故君子無所不用其極。」<sup>48</sup>「作」表徵著創造、進取、陽剛、向上之精神。

然而，宇宙在「作」之運動以外，實際上尚有「復」之運動。「復」是使萬有獲穩定存在的力量，它是潛隱且難被察覺的，唯當生命主體處在足夠虛寧之時，其感知進入某種躍升，乃可能洞見宇宙間之「復」的運動；「復」以其作為宇宙法則的隱微性，易受遺忘，《老子》便是要對此更作召喚，使人憶起。他認為，萬有之

1502)「神明定於天下而心反其初，心反其初而民性善，民性善而天地陰陽從而包之，則財足而人贍矣，貪鄙忿爭不得生焉。」（〈本經〉，頁 833）換言之，此所謂王者的「能遺物而反己」，實即就「反己」而鑑知自身之本性。於《淮南》，鑑知自身之本性，即知人之本性、知萬有之本性，也即鑑知道德之本身；王者正是在此種對道德的鑑知當中，確立對天下的治掌方向，而引領天下不遠於道德。

<sup>45</sup> 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論（附《老子》五種原文對照逐字通檢）修訂版》（北京：中國社會科學出版社，2009），第 16 章，頁 226。

<sup>46</sup> 同前引，第 52 章，頁 539。

<sup>47</sup> 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義，阮元審定，《周易正義》，《重校宋本十三經注疏附校勘記》第 1 冊，卷 7，頁 149 上。

<sup>48</sup> 孔穎達等正義，《禮記正義》，卷 42，頁 984 上。



可不已生生，關鍵不在其純然朝「作」運轉，而在它們於「作」之過程中，也時時朝其源頭而「復」，故保障了不已生生之可能。據此，《老子》將「復」確立為人間行事之當然守則，謂：「復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。」

與此相應，老氏又云知子守母。子，是顯、是物事之完成、是事物的定形定勢；母，是隱、是物事之未生而將生、是萬有的可能性本身。老子認為，「天下之始」萬有未形之時，此一渾沌之中便蓄有化生萬有的動能，它乃可能性之淵泉；以萬物俱本此而生，故此淵泉又可名為「天下母」。而萬有既成之後，亦唯在能不遺其母源，始能確保自身之穩定存蓄；反之，當其未能浸潤於母源，將難免於陷入生命力之枯竭。<sup>49</sup>

《老子》藉由對周遭世界運作理則的深觀，提出如上一種以返本為核心之守則。此旨為《淮南》所承而據以建置一存有論，它以「反宗」為一切行事之守則：

洞同天地，渾沌為樸，未造而成物，謂之太一。同出於一，所為各異，有鳥有魚有獸，謂之方物。方以類別，物以羣分，性命不同，皆形於有。隔而不通，分而為萬物，莫能反宗。故動而為之生，死而謂之窮。皆為物矣，非不物而物物者也，物物者亡乎萬物之中。稽古太初，人生於無，形於有，有形而制於物。能反其所生，若未有形，謂之真人。真人者，未始分於太一者也。（〈詮言〉，頁 1494）

此中，《淮南》指，既存之萬物都先天攜帶一種離道性，亦正因傍附著該種離道性，萬物始得綻顯其自身。換言之，一項事物獲得其自我存在，乃是因它出離於渾沌太一的原始未分，確立下與他者間之差異，而形構出我他邊界，遂得形現其自身。

然則萬物的證顯其自身，就價值本體來看，實際又隱含一深層危機。此危機起於萬物彼此間的「隔而不通，……莫能反宗」。此隔而不返，在「關係」層面上，將導致萬事彼此間之懸隔性，而懸隔性將引生衝突敵對之危機；在「個體」層面上，則將使物事陷入不已競進之運作，而走向生命力的耗竭。故此，《淮南》一方面固肯定「性命不同，皆形於有」的萬物本身之價值，因為這是宇宙運作的必然結

<sup>49</sup> 《老子》守母存子說是道家內部深具智慧底蘊的一種對宇宙的理解及對人世的指導，以「回歸」、「再出發」為精神核心，對後世思想影響深遠。關於道家該種回歸思想，可參賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：國立清華大學出版社，2012），〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，頁 167-228。

果；但另一方面，也強調應適時走向「反宗」，蓋此方能讓已然「不同」之生命，可復見彼我原所同出之「一」，而建立我他關係的和諧，也確立自我存在的穩定性。

《淮南》毋寧是將自身得自老氏的「復反」之旨，用作對於風俗籌劃問題之指導。故當其語「主一」籌劃，雖將道德性文化作為天下風俗之母源，但它實際不在訴求取消他異文化之價值，而在保障天下異俗之活性，使其能一一恆穩展開。故此，《淮南》風俗論必須被指為是「尊異」而「主一」、「主一」以「尊異」的；「一」與「異」之間適呈一互輔之結構，而共同達致對天下秩序與四方風俗的雙向互成、一體朗暢。

以上說明了《淮南》如何運用「齊」、「俗」二詞之複義性以綜攝「尊異」、「主一」二路風俗籌劃之道的作法，也指出二路籌劃路徑於《淮南》之風俗觀中，不唯不相矛盾，且為相輔互成之系統。然最後尚有一問題待解：《淮南》將自身的「主一」籌劃視為有別於儒墨風俗統一論的一系，介入而不宰制，但該種籌劃在實踐上究竟如何可能？將「主一」之「一」指為本性，難道便可解消他者對於此籌劃加諸己身所興的受控感受嗎？它能迴避他者對其猶具宰制性之質疑嗎？以下將進一步探論：《淮南》所建之「主一」的實踐之道如何？此「介入而不宰制」是如何展開的？

#### 四、消沒宰制性的「主一」型風俗籌劃之道

《淮南》對儒、墨二家曾有如下批判：

禮不過實，仁不溢恩也，治世之道也。夫三年之喪，是強人所不及也，而以偽輔情也。三月之服，是絕哀而迫切之性也。夫儒墨不原人情之終始，而務以行相反之制，五纒之服。悲哀抱於情，葬薶稱於養，不強人之所不能為，不絕人之所不能已。度量不失於適，誹譽無所由生。  
(〈齊俗〉，頁 1173-1174)

儒者尊孝，主親死而守喪三年；墨者崇用，主親死而服喪三月。《淮南》舉出此例，除了意在批判儒墨，其實更在以小見大，批判一切漠視人情之常而唯本特定秩序來範宰天下的作法。然而，《淮南》本身也有「主一」之論，此勢必使天下異俗

與此「一」產生相當程度之對撞，那麼何以《淮南》自視有別於儒墨，而不淪為對天下異俗的宰制強暴？對此問題，可分就「價值層面」及「實踐層面」而論說。

首先，就「價值層面」言，「主一」之所以不對天下風俗構成宰制強暴，乃因《淮南》所立之「一」即本性，「主一」係在接引天下風俗使各返其本性，而非迫其屈從外己之秩序，故不成為對天下風俗之宰制；反之，風俗（異化文化）正是在王者的「主一」籌劃中，被引導反視其異化前之面目，而體見了自身的本真之性（本性文化、道德性文化），進而獲得更充盈實現自身之可能。此旨固已見於上文論析。

然而，就「價值層面」替「主一」籌劃所作的「非宰制性」論證，其實對於受籌劃者（各殊風異俗）未必有太多說服力，因為無論王者對天下風俗的裁制是否確然引之以返其本性，但實際上這種裁制活動都訴求讓風俗適度出離其自身之常規運作，而進行一定程度的改變；因此凡裁制都是干妨，無涉於該種干妨是否在最終意義上有助風俗轉出更本真之自身。於是，這裡浮現一個問題：王者的「主一」籌劃如何可能向風俗顯現為非宰制性者？此須轉就「實踐層面」證說。換言之，《淮南》必須要能自證自身的「主一」籌劃在實踐上對他者、他異文化確實不具強暴性、宰制性。

對於上述問題，《淮南》係以「神農之法」為入路，展開對「主一」籌劃之實踐之道的說明：

故神農之法曰：「丈夫丁壯而不耕，天下有受其飢者；婦人當年而不織，天下有受其寒者。」故身自耕，妻親織，以為天下先。其導民也，不貴難得之貨，不器無用之物。是故其耕不強者，無以養生；其織不力者，無以揜形；有餘不足，各歸其身。衣食饒溢，姦邪不生；安樂無事，而天下均平。故孔丘、曾參無所施其善，孟賁、成荊無所行其威。（〈齊俗〉，頁 1226）

此所謂「神農之法」，實是《淮南》所擬構之歷史圖像。整體來看，先秦知識分子每好託古立言，以替自身思想或私人意圖建立合理根據。《淮南》曾批判云：「世俗之人，多尊古而賤今，故為道者必託之於神農、黃帝而後能入說。亂世闇主，高遠其所從來，因而貴之。」（〈脩務〉，頁 2050）不過應當指出，儘管《淮南》對世人「尊古而賤今」的態度不甚認同，卻十分重視此既存之事實，故託古立說在

《淮南》同是常有之論述策略，係撰者群基於「行齊於俗」之理念、配合世俗眼界而展開之活動。

然排除託古立說的普遍意圖，該幅歷史圖像值得重視的是其展示之治道體式，它係《淮南》在提挈對天下風俗的「主一」籌劃下而作的實踐之道之況說。<sup>50</sup> 略可注意的是，神農之世在《淮南》並不被視為道德完滿之世，如〈俶真〉云：「及世之衰也，……乃至神農、黃帝，剖判大宗，竅領天地，……於此萬民睢睢眈眈然，莫不竦身而載聽視，是故治而不能和下。」（頁 224-225）同樣地，法在《淮南》也不被看作理想的治世工具，如〈泰族〉云：「故法者，治之具也，而非所以為治也，而猶弓矢，中之具，而非所以中也。」（頁 2112）既然神農之世非至善之世、法度律令非至善之具，何以《淮南》況說「齊俗」實踐的理想樣態時，仍將神農之法立為典範？換言之，何以是「神農」？何以是「法」？這值得追探。

首先，何以是神農？之所以立神農為風俗籌劃之典範，與《淮南》對天下經濟安頓方向的思索有關；《淮南》在立國理念上，原貴耕織而視之為立國之本：

夫天地之大，計三年耕而餘一年之食，率九年而有三年之畜，十八年而有六年之積，二十七年而有九年之儲，雖有涇旱災害之殃，民莫困窮流亡也。故國無九年之儲，謂之不足；無六年之積，謂之閔急；無三年之畜，謂之窮乏。故有仁君明主，其取下有節，自養有度，則得承受於天地，而不離飢寒之患矣。（〈主術〉，頁 1019）

夫雕文刻鏤，傷農事者也；錦繡纂組，害女工者也。農事廢，女工傷，則飢之本而寒之原也。夫飢寒並至，能不犯法干誅者，古今之未聞也。（〈齊俗〉，頁 1227）

而《淮南》這種觀念，不唯基於對漢初社會情勢之省思，且與漢家對天下的經濟籌劃有密切關聯，那既是漢初劉邦 (r. 202 B.C.-195 B.C.)、孝惠 (r. 195 B.C.-188 B.C.)

<sup>50</sup> 《淮南》對於風俗的多元開展，態度是正面且鮮明的，如云：「故堯之治天下也，……其導萬民也，水處者漁，山處者木，谷處者牧，陸處者農。地宜其事，事宜其械，械宜其用，用宜其人。澤臯織網，陵阪耕田，得以所有易所無，以所工易所拙。是故離叛者寡，而聽從者眾。」（〈齊俗〉，頁 1154）然而《淮南》另也懷有約抑天下風俗之恣肆開張的態度，而「神農之法」之歷史圖像的營構，即表現此後一種態度；在「神農之法」中，訴求天下歸趨之目的，即不再是「水處者漁，山處者木，谷處者牧，陸處者農」的「地宜其事，事宜其械」的各因其宜之目標，而係以「法」為核心總攝引領天下，它是一「主一」之籌劃行動。

所訂之經濟路線，<sup>51</sup> 也是文景以來之政策路線，<sup>52</sup> 它務在透過對農桑的扶植以復甦民生、消弭兼併，進而使天下秩序趨於穩定。在此種意識主導下，神農作為傳說中創制農業的上古帝王，<sup>53</sup> 才成為《淮南》思索天下總體秩序籌劃時，足為代表之典範人物。

其次，何以是法？周末戰國，李悝著《法經》而商鞅傳之，<sup>54</sup> 法作為以賞罰為手段的成文公共律則，漸受時人關注。當時社會對法所抱持之態度頗為兩極，其中持肯定態度者，如《管子》謂：「法者，天下之程式也，萬事之儀表也。」<sup>55</sup> 《慎子》云：「法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。」<sup>56</sup> 縱在《淮南》，亦曾言：「法者，天下之度量而人主之準繩也。」（〈主術〉，頁 988）然而在此之前，法作為維繫社會秩序的工具，地位實不甚高，它大抵是附禮而行的，如程樹德 (1877-1944) 即曾謂：

<sup>51</sup> 西漢初年，因長年戰亂、民生凋敝，漢高祖、孝惠、呂后 (c. 241 B.C.-180 B.C.) 實行一系列與民休息的政策，以圖恢復經濟民生。史載：「漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業，而大饑饉。凡米石五千，人相食，死者過半。」王先謙補注，《漢書補注》，本志卷 4，〈食貨志上〉，頁 1579。

<sup>52</sup> 文景之世，社會元氣未盡復原，然在漢室休養生息的經濟政策下，不少人轉而從事商業買賣致富，促使社會貧富差距擴大，引發統治階層的危機意識；當時賈誼 (200 B.C.-168 B.C.) 論云：「生之者甚少而靡之者甚多，天下財產何得不蹙！漢之為漢幾四十年矣，公私之積猶可哀痛。失時不雨，民且狼顧；歲惡不入，請賣爵、子。既聞耳矣，安有為天下阡危者若是而上不驚者！」晁錯 (200 B.C.-154 B.C.) 亦云：「今法律賤商人，商人已富貴矣；尊農夫，農夫已貧賤矣。故俗之所貴，主之所賤也；吏之所卑，法之所尊也。上下相反，好惡乖迕，而欲國富法立，不可得也。方今之務，莫若使民務農而已矣。」同前引，頁 1580、1588。耕織之業於孝惠之後仍是漢家經濟政策的主要走向，文景在位期間，曾頒勸農詔書不下十次，並提出多種農事獎勵政策，可見對於耕織之重視。學者甚而將重農、輕徭薄賦、崇儉三項原則看作西漢前期之三大基本經濟政策。趙靖主編，《中國經濟思想通史》第 1 卷（北京：北京大學出版社，2002），頁 483。《淮南》對耕織的重視，既奠基於統治集團對當時社會課題之關懷，同時也配合漢代中央經濟政策之主要走向。

<sup>53</sup> 《淮南·脩務》云：「古者，民茹草飲水，采樹木之實，食羸虵之肉，時多疾病毒傷之害。於是神農乃始教民播植五穀，相土地燥濕肥瘠高下之宜，嘗百草之滋味，水泉之甘苦，令民知所避就。」（頁 1982）

<sup>54</sup> 《晉書·刑法志》云：「悝撰次諸國法，著《法經》。以為王者之政，莫急於盜賊，故其律始於〈盜〉〈賊〉。盜賊須劾捕，故著〈網〉〈捕〉二篇。其輕狡、越城、博戲、借假不廉、淫侈、踰制以為〈雜律〉一篇，又以〈具律〉具其加減。是故所著六篇而已，然皆罪名之制也。商君受之以相秦。」房玄齡等，《新校本晉書》，收入楊家駱主編，《中國學術類編·新校本晉書并附編六種》第 2 冊（臺北：鼎文書局，1980），卷 30，頁 922。

<sup>55</sup> 黎翔鳳，《管子校注》，卷 21，〈明法解〉，頁 1213。

<sup>56</sup> 許富宏，《慎子集校集注》（北京：中華書局，2013），〈慎子逸文存疑〉，頁 108。

三代皆以禮治，孔子所謂殷因於夏禮，周因於殷禮，是也。《周禮》一書，先儒雖未有定說，而先王遺意，大略可見。其時八議八成之法，三宥三赦之制，胥納之於禮之中，初未有禮與律之分也。<sup>57</sup>

事實上，倘在法、禮問題之間更納入俗以說其關係，則就歷時面看，三者發展乃略呈先俗、而禮、而法之次第結構。俗是社會穩定內部秩序之最初手段，而後乃有禮；俗、禮並為人處於一文化群體中首先必須認識之課題，故《周禮》記大司徒之職有「以俗教安」一項，而記大宰之職曰「禮俗以馭其民」，《禮記·曲禮》云「入國而問俗」，<sup>58</sup> 都顯示俗、禮對古者生活介入之深。法則相對晚出，係斟酌禮俗、以禮俗為基礎而裁劃轉出者，<sup>59</sup> 故《管子》云：「法出于禮，禮出于治。」<sup>60</sup> 《商君書》云：「因世而為之治，度俗而為之法」、「觀俗立法則治，……不觀時俗，……則其法立而民亂」。<sup>61</sup>

法以其晚出性，尤其它作為一種秩序體系成文化的、依傍賞罰而行的，更大有別於故舊禮俗秩序的運作模式；因此，當法在周末崛起，乃成對列三代傳統最顯爭議的治道工具之一，故當時反對者同樣不少，而儒、道（老莊）係其中批判至力者。相反於此，法家則是以法為貴；在秩序問題上，他們甚而主張聖人「立法化俗」，<sup>62</sup> 也即雖然承認法出於俗，但仍認為法在秩序位階上較俗更崇高，故可反以正俗；於茲，法在社會整體秩序系統中之地位，乃被積極凸顯出來。

然則《淮南》講論風俗時標舉神農之「法」，難道意在承繼法家理念，以推尊法於風俗籌劃中之作用與地位？此問題的答案可說是，也可說不是；具言之，《淮南》一方面肯定法作為「天下之度量」的秩序價值的絕對性，然另一方面又透過對法之運作模式的重塑，消解它對天下之宰制性。於是，便在該種對法的特殊肯定中，它轉化了法的存在型態，使之成為地位崇高之秩序體，但同時又是不具宰制性

<sup>57</sup> 程樹德，《九朝律考》（北京：商務印書館，2012），頁17。

<sup>58</sup> 孔穎達等正義，《禮記正義》，卷3，頁59上。

<sup>59</sup> 葉國良另自共時性角度說明俗、禮、法三者之關係，同樣指出法相對於禮、俗的晚出性：「大略言之，我們可以說禮是在較大範圍施行的，俗是在較小範圍施行的；禮是大傳統，俗是小傳統，禮往往經過國家的規範而成為法律、制度，俗只在民間施行，不具強制性。」葉國良，《中國傳統生命禮俗》（臺北：五南圖書出版，2014），頁3。

<sup>60</sup> 黎翔鳳，《管子校注》，卷4，〈樞言〉，頁246。

<sup>61</sup> 蔣禮鴻，《商君書錐指》（北京：中華書局，2006），卷3，〈壹言〉，頁63；卷2，〈算地〉，頁48。

<sup>62</sup> 同前引，卷3，〈壹言〉，頁60。

之秩序體。而法的此種存在型態，即是《淮南》對自身之「主一」籌劃的一種代言；換言之，它標誌所謂「主一」籌劃的特殊實踐之道。底下且針對《淮南》所書神農之法之運作結構細予分析。

傳統上，法作為秩序體，其存在性乃是向下宰制的，並且是報復懲罪的；也即，法透過朝社會群體行強制規訓、懲罰違抗秩序者來展現其自身。故《管子》云：「夫法者，上之所以一民使下也。」<sup>63</sup>《淮南》亦云：「故法律度量者，人主之所以執下。」（〈主術〉，頁 995）不過〈齊俗〉所設神農之法則異於此：「故神農之法曰：『丈夫丁壯而不耕，天下有受其飢者；婦人當年而不織，天下有受其寒者。』」或者可指，此神農之法略要簡樸，不足以反映其徵性。但事實上，歷史上確也曾出現類此的極度略要之法，即劉邦初入關中時所立之三章法：「殺人者死，傷人及盜抵罪。」<sup>64</sup>三章法即最典型地反映於時社會對法之存在性的普遍共識，它是宰制的，同時也是懲罪的；<sup>65</sup>且此前墨家內部即有「殺人者死，傷人者刑」<sup>66</sup>之法，《荀子》也有「殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也」<sup>67</sup>之說。如此，可見《淮南》所論神農之法，乃係刻意構建以區隔時俗認知的特殊體性之法，它是不顯向下宰制性或報復懲罪性的法。

具言之，神農之法「丈夫丁壯而不耕，天下有受其飢者；婦人當年而不織，天下有受其寒者」，此與法度律令的常態論式是有所區別的。常態之法度律令乃如「……殺人先自告，及吏坐受賂枉法，守縣官財物而即盜之，已論命復有笞罪者，皆棄市」，<sup>68</sup>它是直下地指示規範的，在該種正面律定之句式中，法於是向群眾展現其權威性、不可侵犯性，並浮現它對天下的宰制力道；但神農之法之論式則異

<sup>63</sup> 黎翔鳳，《管子校注》，卷 15，〈任法〉，頁 905。

<sup>64</sup> 《漢書·刑法志》云：「漢興，高祖初入關，約法三章曰：『殺人者死，傷人及盜抵罪。』」王先謙補注，《漢書補注》，本志卷 3，頁 1539。

<sup>65</sup> 三章法的設置目的本在攏絡人心，故劉邦當時立至簡之法，以求別於秦法之繁瑣刻削。史載：「漢元年十月，沛公兵遂先諸侯至霸上。……召諸縣父老豪桀曰：『父老苦秦苛法久矣。誹謗者族，偶語者棄市。……吾當王關中。與父老約，法三章耳。……餘悉除去秦法。諸吏人皆案堵如故。……』……秦人大喜，……唯恐沛公不為秦王。」瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 8，〈高祖本紀〉，頁 168 上-169 上。關於秦代法律面目，可參富谷至著，柴生芳、朱恒曄譯，《秦漢刑罰制度研究》（北京：商務印書館，2021），頁 15-66。三章法極度簡約的性格正好反映時人對法之基本徵性的認知與訴求。

<sup>66</sup> 陳奇猷校釋，《呂氏春秋校釋》，卷 1，〈去私〉，頁 56。

<sup>67</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，2010），卷 12，〈正論〉，頁 328。

<sup>68</sup> 王先謙補注，《漢書補注》，本志卷 3，〈刑法志〉，頁 1542。

此，它是一雙重否定的表達式，僅指出「不如何，則無法獲致什麼結果」，它不是命令或直下指示規範的，而是論理、以理勸引的，故在該種論式中，所升起的是法對他者之強制範宰力的解消，而以勸引來展示其自身。神農之法故不是宰制性的法，而是勸引性之法。

然而，失去宰制性而僅具勸引性的法，又是如何對天下起積極規約之作用呢？就《淮南》而論，此規約作用的生成之源要有二端：一乃法之真理性，二則執法者之自我奉身性。

首先論法之真理性。於《淮南》而言，法應昭示真理。故神農之法定以：不耕則無食，無食則天下飢；不織則無衣，無衣則天下寒。這是來自庶民群體之普遍經驗，而法之作用，便在將此道理再予顯題化，使明確昭示於天下人。因此，法雖卸除自身之宰制性與懲罪性，但仍昭示特定時空下之群體所共同體認之理則，故對其照鑑之萬民恆具規約性。此規約性不起於法之暴力懲罪，而起於法昭示當下時空之真理，故云：

法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。……法者，非天墮，非地生，發於人間而反以自正。（〈主術〉，頁 988）

要之，法並不以它具「法」之名而具真理性；相反，法乃以它即反映真理（眾適人心），故證顯了它之為法之價值與意義。法也不以它之為王者所立故具權威性；相反，法係以它為眾適民心之具形故具權威性。在《淮南》，法之真理性，成為它在消沒宰制性後猶能對天下起規約作用之原因。

其次論執法者之自我奉身性。此所謂「奉身」，指的是向法奉身，讓自身接受法的約管。神農之法記神農「身自耕，妻親織，以為天下先」，展示法的理想運作：執法者面對法，首先即是讓自身成為奉法者而向法獻身；換言之，倘法具有權宰性，那麼此權宰性的首要權宰對象即執法者，而非天下百姓：

法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。人主莫得自恣則道勝，道勝而理達矣，……是故人主之立法，先自為檢式儀表，故令行於天下。（〈主術〉，頁 988-989）

法正在執法者「以為天下先」的迴身奉法中，向天下顯現積極之勸引性，而形現規



約作用。

法之真理性與執法者的自我奉身性，為《淮南》對「勸引性之法對天下的規約作用如何可能？」的兩大解答。當《淮南》以勸引性取替宰制性，法的常態面目也被改易了——它雖猶具法之名，但又不同於常俗之法，而係一不行宰制、不語懲戒之法，故又可被指為是法而非法；相應於此，神農之世則可被指為有法而無法之世。故《淮南》每將神農之治描摹為法立而不施或法行而無跡之樣態：

昔者，神農之治天下也，……是故威厲而不試，刑錯而不用，法省而不煩，教化如神。（〈主術〉，頁 909）

昔者神農無制令而民從，……夫神農、伏羲不施賞罰而民不為非，……。（〈汜論〉，頁 1387）

倘將神農之錯刑省法、不施賞罰而天下治的治道型態，結合〈齊俗〉所述神農之法來看，那麼可以說《淮南》意識的神農之治，實際也即神化之治。關於神化，〈主術〉云：

不施而仁，不言而信，不求而得，不為而成；塊然保真，抱德推誠；天下從之，如響之應聲，景之像形，其所修者本也。刑罰不足以移風，殺戮不足以禁姦，唯神化為貴，至精為神。（頁 915）

神化之治是宰制性退出的一種治道模式，它以治人者的人格與生命型態為治道開展之核心，透過其心行，以感召、邀約天下，使共朝一共同體秩序而服循。故神化之治中的人主，即是天下秩序之表徵，人主即是肉身化之法；同時，神化之治下的制度禮法也是人主精神的具顯，法即是理體化之人君。<sup>69</sup> 故當《淮南》將神農之法用作對「主一」之風俗籌劃的實踐表徵，即可知《淮南》所意識的「主一」，其實也即是一種神化之治。

綜此，《淮南》風俗籌劃上雖建有「主一」的一路，但此「主一」為一不顯宰制性之治。之所以不顯宰制性，其因有二：首先，就價值面言之，《淮南》「主

<sup>69</sup> 關於《淮南》神化之治的內涵以及在神化實踐中人主之生命型態表現，可參李慶豪，《〈淮南子〉「瓊異型王政論」之展開暨其思想史流衍》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，2022），〈《淮南》神化之治之理論邏輯與實踐工夫〉，頁 285-317。

一」之籌劃，乃在導使風俗朝自身未始異化的本初真性而歸返，並非朝外己之文化體性而變改，故就此而言，「主一」不盡可指為對風俗之強暴宰制。其次，就實踐面而言，《淮南》「主一」之籌劃，乃透過以真理為昭示、以執法者之向法奉身為典範，召引天下朝其所指方向共同奉循，故就此而言，「主一」雖以特定價值為標的，但終有別於強力屈人從己之一路。《淮南》因此形構了獨特的「介入而不宰制」的「主一」風俗籌劃模式，而與儒墨之風俗統一論拉開距離。該種「主一」之道，確實能在護全天下總體秩序之穩健中，同時保障四方風俗不受壓抑而自在開展。

## 五、結語

《淮南》重視風俗籌劃問題。所謂「風俗籌劃」，指的是王者對天下風俗開展方向之規劃，〈齊俗〉即《淮南》對該課題集中講論之篇。《淮南》風俗觀之所以值得討論，主要在於它存在著相當程度的矛盾性格，使其整體面目含糊不清；而當前研究則在該問題上重視不足，使《淮南》風俗觀幾乎顯現作性格單純，而實際則是受高度化約之狀態，不唯讓此風俗觀之豐富面目被掩抑沉埋，並且也使該思想轉成現實性懸空的一系。本文目的則在：一、重新揭示《淮南》風俗觀內部的「尊異」、「主一」之理念對衝，以展現該套思想之豐富內涵與旺盛活力；二、嘗試考究隱諸此種衝突表象背後的理念之實質關係，以消解其對立；三、就此「介入而不宰制」之風俗觀而追探其實踐模式，確立其治道本質。

綜上所析，本文認為《淮南》內部恆存在「尊異」與「主一」兩種風俗籌劃觀：前者訴求讓天下風俗皆得自在開展，而後者則要求裁制而劃一風俗。不過，倘予細繹，則可指《淮南》此二路籌劃實際並不矛盾，它們共享著「齊俗」之名，而實際乃指示不同層次之事。具言之，它既指對四海古今風俗的尊重與肯定，也意指對天下總體秩序的裁制與安頓。且在《淮南》而言，天下風俗皆在本質上具有普遍共通之精神、反映一致通同之價值（道德、樸），因此王者對天下風俗的「主一」籌劃，亦正所以保障天下風俗穩健而自在之開展。而在實踐上，該種「主一」籌劃也確被《淮南》以神化描述，因此它本質上即不是宰制者，而係勸引者；因此，《淮南》「主一」之風俗籌劃在維繫天下秩序的同時，也為四海古今異俗之健全發展提供了有效保障。

綜此，可見《淮南》風俗立場實際並非純主「尊異」的，也非純主「主一」的；純主「尊異」則天下整體之秩序與價值無可建立，純主「主一」則一切文化實體之開展將遭消泯，而凡此於現實上皆不具可行性，於是《淮南》風俗觀開展出「尊異」而「主一」、「主一」以「尊異」的一路，它既要讓天下風俗能夠自在健全發展，也要讓天下秩序能貞一而穩定運作。可說，《淮南》就「尊異」以說自由，就「主一」以言秩序；然此自由與秩序則非彼此對衝的二項訴求，而是互補共濟之一體政策，它們一同為四海風俗的蓬勃開展、與天下秩序的穩健運作，提供了積極條件，故《淮南》風俗觀當被指為「尊異」、「主一」兼體共榮的一系。

據此，倘將周秦漢思想家對秩序安頓的思索作為一種視角，那麼相對於儒家之主「禮治」、法家之主「法治」，《淮南》可被指為主「俗治」的一系。「俗治」有別於「治俗」，後者係把俗看作一待予變化之對象而對俗投予關注，強調移風易俗；而前者則是承認俗本身之價值，視之作直下地便是理想秩序的體現，而予以貴重。《淮南》對俗的重視，正體現在它更多地朝「俗治」提出主張；另者，其「治俗」之論又落實作「主一」之風俗籌劃，因而可指整體仍屬在「俗治」脈絡下開展之治道系統。這說的是，俗在《淮南》，原即指著二種秩序體：本性文化（異化文化的本真之性）、異化文化（本性文化與條件相滾而生之結果）；《淮南》的主一以尊異，正在對此二種秩序體的兼予肯定、無所遺棄。

《淮南》之所以尚俗，可指乃是因俗作為一種秩序體系來自群體之自主協調，它是一種由下達上、自然自發且未墜形式框架的秩序體，體現著自由與規範的兼體共融，是文化自主性與社會總體理序性的並時體現，因而它是一極度靈活而生機湧現之秩序體。相對於此，禮、法則走向秩序的僵滯與固化，它係一人造秩序，是挾宰制性為其輔持之後天秩序。《淮南》對禮、法秩序，始終懷抱著曖昧態度，因一方面，就應對亂世局面而言，禮、法確有顯明之效益性；但禮、法就實而論乃係一救弊機制，是道德既衰之後所被構建出之秩序體，而非秩序本身的如理開展。就此而論，俗方乃秩序之如其本然的展開而最遠離於造作有為者。綜此而觀，高標「俗」之價值而思循「俗」為治，在相當意義上，可指為《淮南》於政治思想史上頗具意義之貢獻。

《淮南》尚俗的秩序觀，就思想源流之層次言，為受道家尊樸、貴重無為任然之思想影響所轉出之結果；不過，倘就歷史語境之層次言，則毋寧起於對漢初延續周末秦世而來的對天下政體的論探而有之思索，實際上涉及對三代封建、嬴秦郡

縣、漢初封建郡縣雙軌並行制等作為天下政體之得失的追探。惟此等考索涉及對歷史脈絡之清理，非此文所能詳述，當另文梳理。

（責任校對：吳克毅）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 孔廣森 Kong Guangsen 撰，王豐先 Wang Fengxian 點校，《大戴禮記補注：附校正孔氏大戴禮記補注》*Da Dai liji buzhu: fu jiaozheng Kongshi Da Dai liji buzhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2013。
- 王弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo 注，孔穎達 Kong Yingda 等正義，阮元 Ruan Yuan 審定，《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，《重校宋本十三經注疏附校勘記》*Chongkan Songben shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第1冊，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊本 Qing Jiaqing ershi nian (1815) Jiangxi Nanchang fuxue kanben。
- 王先謙 Wang Xianqian 撰，沈嘯寰 Shen Xiaohuan、王星賢 Wang Xingxian 點校，《荀子集解》*Xunzi jijie*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2010。
- 王利器 Wang Liqi，《新語校注》*Xinyu jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2012。
- 王利器 Wang Liqi 校注，《鹽鐵論校注》*Yantielun jiaozhu* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2021。
- 王叔岷 Wang Shu-min，《劉子集證》*Liuzi jizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2007。
- 房玄齡 Fang Xuanling 等，《新校本晉書》*Xinjiabben Jinshu*，收入楊家駱 Yang Jia-luo 主編，《中國學術類編·新校本晉書并附編六種》*Zhongguo xueshu leibian, Xinjiabben Jinshu bing fubian liu zhong* 第2冊，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1980。
- 范曄 Fan Ye 撰，李賢 Li Xian 等注，司馬彪 Sima Biao 補志，劉昭 Liu Zhao 注補，《新校本後漢書》*Xinjiabben Houhanshu*，收入楊家駱 Yang Jia-luo 主編，《中國學術類編·新校本後漢書并附編十三種》*Zhongguo xueshu leibian, Xinjiabben Houhanshu bing fubian shisan zhong* 第4冊，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1981。
- 班固 Ban Gu 撰，王先謙 Wang Xianqian 補注，上海師範大學古籍整理研究所 Shanghai shifan daxue guji zhengli yanjiusuo 整理，《漢書補注》*Hanshu buzhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2016。
- 張雙棣 Zhang Shuangdi，《淮南子校釋（增訂本）》*Huainanzi jiaoshi (zengdingben)*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2013。

- 許 慎 Xu Shen 撰，段玉裁 Duan Yucai 注，《新添古音說文解字注》*Xintian guyin shuowen jiezi zhu*，臺北 Taipei：洪葉文化 Hongye wenhua，2003。
- 許富宏 Xu Fuhong，《慎子集校集注》*Shenzi jijiao jizhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2013。
- 陳奇猷 Chen Qiyou 校釋，《呂氏春秋校釋》*Lüshi chunqiu jiaoshi*，臺北 Taipei：華正書局 Huazheng shuju，2004。
- 黃 暉 Huang Hui，《論衡校釋（附劉盼遂集解）》*Lunheng jiaoshi (fu Liu Pansui jijie)* 第3冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2011。
- 楊樹達 Yang Shuda，《淮南子證聞 鹽鐵論要釋》*Huainanzi zhengwen Yantielun yaoshi*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2013。
- 劉 珍 Liu Zhen 等撰，吳樹平 Wu Shuping 校注，《東觀漢記校注》*Dongguan Hanji jiaozhu* 下冊，鄭州 Zhengzhou：中州古籍出版社 Zhongzhou guji chubanshe，1987。
- 劉笑敢 Liu Xiaogan，《老子古今：五種對勘與析評引論（附《老子》五種原文對照逐字通檢）修訂版》*Laozi gujin: wu zhong duikan yu xiping yinlun (fu Laozi wu zhong yuanwen duizhao zhuzi tongjian) xiudingban*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehui kexue chubanshe，2009。
- 蔣禮鴻 Jiang Lihong，《商君書錐指》*Shangjunshu zhuizhi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006。
- 諸祖耿 Zhu Zugeng 編撰，《戰國策集注匯考：增補本》*Zhanguoce jizhu huikao: zengbuben* 中冊，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2008。
- 鄭 元 Zheng Yuan 注，孔穎達 Kong Yingda 等正義，阮元 Ruan Yuan 審定，《禮記正義》*Liji zhengyi*，《重槩宋本十三經注疏附校勘記》*Chongkan Songben shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第5冊，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊本 Qing Jiaqing ershi nian (1815) Jiangxi Nanchang fuxue kanben。
- 鄭 元 Zheng Yuan 注，賈公彥 Jia Gongyan 疏，阮元 Ruan Yuan 審定，《周禮注疏》*Zhouli zhushu*，《重槩宋本十三經注疏附校勘記》*Chongkan Songben shisanjing zhushu fu jiaokanji* 第3冊，新北 New Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965，清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刊本 Qing Jiaqing ershi nian (1815) Jiangxi Nanchang fuxue kanben。
- 黎翔鳳 Li Xiangfeng 撰，梁運華 Liang Yunhua 整理，《管子校注》*Guanzi jiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2009。
- 賴炎元 Lai Yan-yuan 註譯，《韓詩外傳今註今譯》*Hanshi waizhuan jin zhu jin yi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1986。

- 應 劭 Ying Shao 撰，王利器 Wang Liqi 校注，《風俗通義校注》*Fengsu tongyi jiaozhu* 上冊，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2019。
- 瀧川龜太郎 Takigawa Kametarō，《史記會注考證》*Shiji huizhu kaozheng*，臺北 Taipei：萬卷樓圖書 Wanjuanlou tushu，2004。
- 蘇 輿 Su Yu 撰，鍾哲 Zhong Zhe 點校，《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2014。

## 二、近人論著

- 丁毅華 Ding Yihua，〈《淮南子》的風俗論〉“*Huainanzi de fengsulun*”，《學術月刊》*Xueshu yuekan*，6，上海 Shanghai：1991，頁 67-71。
- 于大成 Yu Da-cheng，《淮南鴻烈論文集》*Huainan honglie lunwenji* 上冊，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，2005。
- 王威威 Wang Weiwei，〈《淮南子》對《莊子》“齊物”觀念的闡發——以《齊俗訓》為中心〉“*Huainanzi dui Zhuangzi ‘qiwu’ guannian de chanfa: yi ‘Qisuxun’ wei zhongxin*”，《四川大學學報》（哲學社會科學版）*Sichuan daxue xuebao (zhexue shehui kexue ban)*，5，成都 Chengdu：2021，頁 38-45。
- 王效峰 Wang Xiaofeng，〈“混一”與“齊同”——《淮南子》的“齊民化俗”觀〉“*Hunyi’ yu ‘qitong’: Huainanzi de ‘qimin huasu’ guan*”，《唐都學刊》*Tangdu xuekan*，30.6，西安 Xi’an：2014，頁 108-113。
- 王曉葵 Wang Xiaokui，〈“風俗”概念的近代嬗變〉“*Fengsu’ gainian de jindai shanbian*”，《文化遺產》*Wenhua yichan*，3，廣州 Guangzhou：2010，頁 129-138。
- 任繼愈 Ren Jiyu 主編，《中國哲學發展史（秦漢）》*Zhongguo zhexue fazhan shi (Qin Han)*，北京 Beijing：人民出版社 Renmin chubanshe，1998。
- 池田知久 Ikeda Tomohisa，〈睡虎地《語書》與《淮南子·齊俗》篇——圍繞著“風俗”的中央集權和地方分權〉“*Shuihudi Yushu yu Huainanzi, Qisu pian: weiraozhe ‘fengsu’ de zhongyang jiquan he difang fenquan*”，《湖南大學學報》（社會科學版）*Hunan daxue xuebao (shehui kexue ban)*，27.6，長沙 Changsha：2013，頁 5-17。
- 宋 霞 Song Xia，〈齊與不齊之間——《淮南鴻烈》中的風俗、人情、禮樂〉“*Qi yu bu qi zhijian: Huainan honglie zhong de fengsu, renqing, liyue*”，《黑龍江社會科學》*Heilongjiang shehui kexue*，6，哈爾濱 Harbin：2017，頁 96-100。
- 李 增 Lee Tseng，《淮南子》*Huainanzi*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1992。

- 李慶豪 Li Qing-hao, 《《淮南子》「瓌異型王政論」之展開暨其思想史流衍》  
*Huainanzi "guiyixing wangzhenglun" zhi zhankai ji qi sixiangshi liuyan*, 臺北  
Taipei: 國立臺灣大學中國文學研究所博士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo  
wenxue yanjiusuo boshi lunwen, 2022。doi: 10.6342/NTU202202628
- 周駿富 Chow Tsin-fu, 〈淮南子與莊子之關係〉“*Huainanzi yu Zhuangzi zhi guanxi*”,  
收入陳新雄 Chen Hsin-hsiung、于大成 Yu Da-cheng 主編, 《淮南子論文集》  
*Huainanzi lunwenji*, 臺北 Taipei: 文光出版社 Wenguang chubanshe, 1975, 頁  
27-30。
- 岸本美緒 Kishimoto Mio 著, 梁敏玲 Liang Minling 等譯, 《風俗與歷史觀: 明清時  
代的中國與世界》*Fengsu yu lishiguan: Ming Qing shidai de Zhongguo yu shijie*,  
桂林 Guilin: 廣西師範大學出版社 Guangxi shifan daxue chubanshe, 2022。
- 徐復觀 Hsu Fu-kuan, 《兩漢思想史》*Liang Han sixiang shi* 第 2 卷, 上海 Shanghai:  
華東師範大學出版社 Huadong shifan daxue chubanshe, 2004。
- 陳麗桂 Chen Li-kuei, 《《淮南鴻烈》思想研究》*Huainan honglie sixiang yanjiu*, 新  
北 New Taipei: 花木蘭文化出版社 Huamulan wenhua chubanshe, 2013。
- 富谷至 Tomiya Itaru 著, 柴生芳 Chai Shengfang、朱恒曄 Zhu Hengye 譯, 《秦漢刑  
罰制度研究》*Qin Han xingfa zhidu yanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu  
yinshuguan, 2021。
- 程樹德 Cheng Shude, 《九朝律考》*Jiu chao lü kao*, 北京 Beijing: 商務印書館  
Shangwu yinshuguan, 2012。
- 葉國良 Yeh Kuo-liang, 《中國傳統生命禮俗》*Zhongguo chuantong shengming lisu*,  
臺北 Taipei: 五南圖書出版 Wunan tushu chuban, 2014。
- 趙 靖 Zhao Jing 主編, 《中國經濟思想通史》*Zhongguo jingji sixiang tongshi* 第 1  
卷, 北京 Beijing: 北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe, 2002。
- 蕭 放 Xiao Fang, 〈中國傳統風俗觀的歷史研究與當代思考〉“*Zhongguo chuantong  
fengsuguan de lishi yanjiu yu dangdai sikao*”, 《北京師範大學學報》(社會科學  
版) *Beijing shifan daxue xuebao (shehui kexue ban)*, 6, 北京 Beijing: 2004, 頁  
31-40。
- 賴錫三 Lai Hsi-san, 《莊子靈光的當代詮釋》*Zhuangzi lingguang de dangdai  
quanshi*, 新竹 Hsinchu: 國立清華大學出版社 Guoli qinghua daxue chubanshe,  
2012。
- 戴 黍 Dai Shu, 〈日常生活與社會治理——試析《淮南子》中所見風俗觀〉  
“*Richang shenghuo yu shehui zhili: shi xi Huainanzi zhong suo jian fengsuguan*”,  
《學術研究》*Xueshu yanjiu*, 12, 廣州 Guangzhou: 2010, 頁 20-25。



## Unifying Customs to Preserve Respect for Diversity: An Analysis of the *Huainanzi*'s Stance on Customs

Li Qing-hao

Center for University Social Responsibility  
Ministry of Education  
qinghao459@gmail.com

### ABSTRACT

The *Huainanzi* 淮南子 put forward the idea of “*qisu* 齊俗” (integrating customs) as a response to the issue regarding “the ideal way to coordinate different customs of the whole country.” However, an examination of the arguments advanced in the text reveals that it actually involves two stances: one concerns the coexistence of diverse customs, and the other is about the unification of customs under one umbrella; the former is referred to in this article as “respect for diversity” and the latter as “unification of customs.” In the mainstream view of later generations, the prevailing stance on customs in the *Huainanzi* is “respect for diversity,” and the concept of “unification of customs” reflects a misinterpretation of its ideas by scholars. The purpose of this article is threefold: first, to reveal the reality that the two stances on customs in the *Huainanzi* are concurrent; second, to further clarify the relationship between the two stances based on a proper examination of this reality; and finally, to explore the way in which these two stances were put into practice, with a special focus on the question of how “unifying customs” without domination could be implemented. This article argues that the *Huainanzi*'s stance on customs is to preserve “respect for diversity” through “unification of customs.” For this reason, to simply define the text's stance as “unification of customs” or “respect for diversity” is likely to be biased.

**Key words:** the *Huainanzi* 淮南子, the *Honglie* 鴻烈, *qisu* 齊俗, customs, Liu An 劉安, Han Dynasty

(收稿日期：2023. 5. 10；修正稿日期：2023. 7. 11；通過刊登日期：2023. 9. 25)

