

On Shenzi's Legal Thought and Its Dilemma

Qingping KONG

Abstract: Shenzi is often regarded as a figure between Daoism and legalism, and the essence of Shenzi's thought is its unique Dao. He regards Dao as the holistic construction of all things in the world, during which all things have their unique value of existence, but their unique value lies in the common construction of the holistic order. Therefore, his Dao itself is public. Therefore, the establishment of the order of the world should be based on the law to establish justice, maintain the public nature of the order of the world, transcend the private interests of anyone, and follow the actions of everyone. The authority of the state, on the other hand, lies in the combination of the masses, and does not have to look forward to an outstanding monarch. The monarch, the minister, and the people are all divided into individuals, each in his own position, and each in his own way. However, Shenzi realized that the monarch had the impulse to destroy the rule of law for his own sake, so he warned the monarch to "abandon knowledge and abandon himself" and replace the Confucian positive monarch with the negative monarch to maintain the certainty of law. However, in his public order system, the monarch was ultimately required to control the legislation, and there was no better way to maintain the public nature of the world than to warn the monarch that if he followed his own selfish interests, he would eventually lose his power and lead to the death of the country. The public order established on the basis of Dao was in a dilemma and became a virtual hanging when it could not ensure the private interests of the monarch. However, Shenzi ultimately contributed to the unique idea of why the order of the world is public.

Keywords: Shenzi, Publicity, Comprehensiveness, Structure

Author: Qingping KONG, Law school, Peking University, Ph.D (Legal History, 2003), Associate Professor of Legal History and Jurisprudence, Law School, Shenzhen University. His research focuses on the transformation of Chinese law and pre-Qin legal philosophy. Representative works include Kong Qingping: Gaizao yu shehui: Zhongxi eryuan jingguanzhong falv de lilunzhisi (1911-1949) [Reform and Adaptation ---Chinese and Western Binary Perspective's Legal Theory (1911-1949)], (Shanghai: SDX joint publishing company, 2009).

論『慎子』的法律哲學與困境

孔慶平

[摘要] 慎子常被視為道法之間的人物，而慎子思想的根本是其獨特的道。他將道看做天地萬物的整體性建構，其間萬事萬物都具有其獨特的存在價值，但其各自的獨特價值，又在於共同構建了整體性秩序。因之，他的道本身即具公共性。故此，人世秩序的建立，則應由法來立公義，維持天下秩序的公共性，超越於任何人之私，以因循各人之自為，明各人之分。國家權威則在眾合而成的勢，而不必期待於傑出的君主。君、臣、民，都只是以個人之分，居各人之職，行各人之事。但慎子意識到君主有因其私破壞法治的衝動，因而告誡君主“棄知去己”，以消極性君主代替儒家積極性君主，來保持法的確定性。然而，在他的公共性秩序體系中，終究需君主掌握立法，而除警告君主循一己之私，終將失去其勢，導致身死國亡以外，並無更好的方式維持天下的公共性。其依據道而建立的公共性秩序，便在無法確保去君主之私的情況下，陷入困境，成為虛懸。但『慎子』終究貢獻了獨特的天下秩序何以具有公共性的思想。

[關鍵詞] 慎子 公共性 整體性 結構

[作者簡介] 孔慶平，北京大學法學博士，現為深圳大學法學院副教授，研究集中於中國法的近現代轉型和先秦法律哲學，代表作『改造與適應——中西二元景觀中法律的理論之思（1911—1949）』。

引言

慎子在先秦的學術影響，恐怕是至深且巨的。因此在先秦的兩部學術批判中——『莊子·天下』和『荀子·非十二子』，都見到了他的身影。但是，由於『慎子』一書的遺失，現在的『慎子』，只是斷簡殘篇，已很難窺其全貌。故此，近代以來，對慎子的研究，既不熱烈也不充分。梁啟超的『先秦政治思想史』、蕭公權的『中國政治思想史』和楊鴻烈的『中國法律思想史』都未列專章論述，只是在法家思想中，順帶加以論說。因『漢書·藝文志』沿襲『荀子·非十二子』將之列入法家，『莊子·天下』將慎子、田駢和彭蒙歸為一類，以批評其思想，但並未將之稱為道家，也未言及黃老，司馬遷延續『莊子·天下』，將慎子、田駢、環淵並列，稱之為“皆學黃老道德之術，因發明序其指意”。^①故，近代以來，學界對慎子思想的歸屬和類型發生了極大的興趣，郭沫若首先稱慎子把道家向法理方向發展了，為純正的法家，而貶低韓非子為法術家。^②儘管先秦並無道家之名，但似乎，如果不將其歸諸道家，似乎他的思想便不易理解。因此，將其命名為某家，成為了討論慎子思想的一大特色。陳鼓應通過與長沙出土的帛書『黃帝四經』進行比對，認為慎子為黃老家。^③裘錫圭沒有逕直認為慎子為黃老家，卻認為他應該深深影響了『黃帝四經』的黃老道家，甚至『管子』的「白心」、「心術」兩篇，亦有可能出自慎子學。^④近來出土的簡帛有「慎子曰恭儉」一篇，更是增加了這種可能性，而且還帶有儒家思想的色彩，這使慎子的思想更形豐富和複雜。^⑤因此，在文史學界，不僅論辯慎子思想歸屬，而且樂於討論慎子思想前後影響關係，所謂學黃老道德之意，是從何而學？又影響及何人？武內義雄主張老子思想有取於慎子，而引發連番爭論，徐建良則連寫三篇文章，對兩者思想進行異同分別，堅決否定武內氏的觀點。^⑥

除文史學界的研究以外，受現代學術分科影響，政治學界和法律學界則更多關注慎子本身的思想性質。劉澤華繼郭沫若之後，稱慎子是“最先把道法思想結合起來的人物”，在中國政治思想上，空前絕後。^⑦許雅棠、高燕先後都論及了慎子由道入法的思想，^⑧由此，慎子被看做道法之間的轉圜人物，幾為共識。相反，法律史學界則基本不怎麼關心慎子思想中明顯的道法二重性的特徵，馬作武明確否定慎子思想由道入法的過渡性，並且認為其思想“既不是法家的，也不是道家的，而是他個人自己的”。^⑨因之，對慎子思想的理解，既不能依賴於學派歸屬，也不能依賴於其思想史序列上的定位。這兩種研究，雖然有助於慎子思想的理解，但是依然是在其週邊進行掃雷工作。況且正如唐君毅所言：“人類思想亦進退無常，則思想史中先後問題，或終有不可決者。然此固不礙其思想形態之異同，可直本其所言之義理而決也。”^⑩

因此，更需要關注的是，慎子所思考的問題是什麼？慎子的思想，只是他所關心的事物的認識和表達，無論其自身帶有怎樣的的思想印跡，都未必能夠妨礙其作為獨特思想的境地，只是一味地尋求其思想的歸屬和前後影響，可能恰好失去了對於慎子本身的理解。唐君毅說慎到“即其言

① 〔西漢〕司馬遷：『史記』（北京：中華書局，1962），第4982頁。

② 參見郭沫若：『十批判書』（北京：人民出版社，1982），第167頁、第343頁。

③ 參見陳鼓應：「先秦道家研究的新方向（續）——從馬王堆漢墓帛書『黃帝四經』說起」，『管子學刊』2（1995）：66。

④ 裘錫圭：「馬王堆『老子』甲乙本卷前後佚書與“道法家”——兼論『心術上』『白心』為慎到田駢學派作品」，『裘錫圭學術文集：古代歷史、思想、民俗卷』，（上海：復旦大學出版社，2012），第271~285頁。

⑤ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第119~137頁。

⑥ 參見：許建良：「從“法”看老子與慎到法家的關聯性——武內義雄中國思想研究」，『湖南科技學院學報』1（2013）：1-7；許建良：「從“勢”看老子與慎到法家的關聯——武內義雄道家研究系列」，『湖南科技學院學報』3（2013）：1-7；許建良：「從“愚”看看老子與慎到法家及愚民政治的關聯性——武內義雄道家研究系列」，『湖南科技學院學報』8（2014）：1-5。

⑦ 劉澤華：『中國政治思想史集（第一卷）』（北京：人民出版社，2008），第129頁。

⑧ 參見許雅棠：「聖人無事——慎到政治思想試說」，『政治科學論叢』19（2013）：35-56；高燕：「道法關係論——慎子法哲學思想探源」，『西南民族大學學報（人文社科版）』8（2008）：219-222。

⑨ 馬作武：「論慎到的法律觀」，『法學家』6（2003）：55。

⑩ 唐君毅：『中國哲學原論·原道篇（一）』（北京：九州出版社，2016），第217頁。

道，皆以其生命面對天地萬物之全體，而言人之所以應之之道”。^①當然，前人對於他所言的應之之道，已經討論過很多。凡是討論慎子法律觀或法理學和政治思想的學者，都關注到了“公”的思想和“勢”，沈青松闡釋了慎子以道家的立場在政治生活與社會生活中公共化建構，而轉出法家法、術、勢的政治哲學。^②可以說，到今天為止的慎子研究，都或多或少地抓住了其思想的核心——公共性，然而，先秦諸子的思想，從孔子、墨子、孟子、荀子，哪一家思想不是在關注此公共性？甚至在學者眼中最不受接受的韓非子的論說，亦在在處處關注此“公共性”。

因此，只注意到慎子思想的“公共性”，還不足以清晰地闡釋慎子的思想，也不足以說明慎子思想的獨特品質。因此，本文試圖以慎子政治法律思想的公共性為基礎，更進一步地追問：慎子思想的公共性基礎是什麼？公共性得以實現的方式是什麼？在此實現公共性的過程中，是否存在困境？困境是什麼？此種困境能否得以克服？克服的方式是什麼？回答了這些問題，我們才能清楚理解慎子的關懷，也才能更清楚地瞭解其思想實現的可能性，而不是僅僅對其思想的無法實現，而感到深深遺憾。因此，我們既應該擺脫將慎子思想搖擺於道法兩家之間的舊途，更應該超越將慎子的思想肢解分割為所謂的哲學、政治和法律思想來對待的現代學術分科。本文將慎子思想作為整體進行思考，結合『慎子』一書並其佚文及『莊子』『荀子』的評論，分疏、闡釋其對於世界及人世的理解，以圖接近慎子思想的本來面目。為免於文獻歸屬的困境，故標為『慎子』，而不標為慎子，對於收入『慎子』一書的佚文，甚至存疑的佚文，也不完全排斥，並加以運用。

一 公的獨特性

慎子號為稷下先生，“不治而議論”，^③司馬遷說他“學黃老道德之術，因發明序其指意”，“言治亂之事，以幹世主”。^④從這幾個簡單的描述和評論來看，其思想所關注的核心，應該是治亂，至於黃老道德之術，是不是就是講治亂之術，我們已經不能完全確定，但至少在漢初司馬遷的時代，應該是非常清楚明白的。因此，關於慎子的思想，在司馬遷看來，就在發揮闡釋黃老道德的根本宗旨，並在黃老道德宗旨之上，有所推進，而他所“發明”，並“序”的指意，應該就是“言治亂之事”。因此，『慎子』一書本是關心治亂之書，究竟是否以黃老道德言治亂，當然是可研究的話題。那麼，我們尤需要關注的就是『慎子』究竟如何講治亂，因為並不是只有慎子講治亂，若我們認同司馬談的觀點，“夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳”，^⑤那麼，我們就還需要清晰辨別和分析，慎子的講治亂之不同於別家之處。

而“治亂”，在今天看來，在某種意義上講可以被稱為政治哲學或法律哲學，也就是講論和探討人類應該採用什麼樣的方式來過公共生活，採用什麼樣的政治和法律制度建構人類生活，或者辨別怎樣的規範才是人類公共生活所應依止和遵循的。故此，近代以來，對慎子的研究，往往冠名為政治哲學或法律哲學，是確實有所根據的。因其所言重點在治亂，故其思想的根本旨趣，非在所謂的宇宙論、本體論或形而上學，^⑥而是世間秩序的得失所在。當然，因為是對人類生活的思考，至於將什麼包括在世間之中，不同的思想家便可能有所不同，但無論如何不同，其意仍在探討人類生活的秩序與規範，此之所謂“治亂”。

既然治亂是關於人類公共生活的秩序問題，當然，此問題本身即具有我們所稱的公共性，那

① 唐君毅：『中國哲學原論·原道篇（一）』（北京：九州出版社，2016），第214頁。

② 參見沈青松：「論慎到政治哲學中的‘公共性’」，『哲學與文化』6（2004）：5-20。

③ 〔西漢〕司馬遷：『史記』（北京：中華書局，1962），第3687~3688頁。

④ 〔西漢〕司馬遷：『史記』（北京：中華書局，1962），第4978~4979頁。

⑤ 〔西漢〕司馬遷：『史記』（北京：中華書局，2010），第7636頁。

⑥ 參見沈青松：「論慎到政治哲學中的‘公共性’」，『哲學與文化』6（2004）：8。

麼，凡言治亂的或務為治的，不都具有公共性？何來慎子思想具有公共性便是其獨特的品質？很顯然，將慎子思想視為具有公共性的特質，便意味著他家並不具備此公共性。沈青松先生便是如此定義公共性的。“我所謂「公共性」，是一超越人的主體性、互為主體性，而指向對於社群大眾的共同性、公平性的一般性考量，關切其共同利益或福祉，並訴諸客觀規則以為依循。由於所謂公共利益或福祉難免出自個人想像，以自己所認為者為公共，也因此所謂「公共性」中總要指涉群體本身及全體成員；由於群體行為需要有規則可循，但規則總難免出自人為建構，為此必須允許規則成長或變遷的可能性，且最終需得指涉自然或終極實在，以為最後依歸”。^①很顯然，沈氏試圖以公共性的概念，來解釋『慎子』“公”的思想，而且此公共性被其看作客觀的，獨特的，以區別於其他思想家。在某種意義上，『慎子』的公，確實意在強調排除“私”，就是人的主觀意志。劉澤華也認為『慎子』主要反對儒家的身治，就是人治，強調尚法貴公，公是超越於君主之上的，君主並不是公的化身。^②馬作武則指出“慎到的所謂‘公’，就是‘公義’、‘公正’、‘公理’，如同權衡、度量一樣，是從社會生活中提煉出來的客觀準則。值得注意的是，慎到的‘公’，排斥了主觀性的君主甚至國家意志的內容，具有純客觀性和普遍性的社會公理的意味”。^③上述幾位作者如此申說『慎子』的貴公思想，是有根據並相當正確的，但是並不能因此否定其他思想所具有的公共性。『慎子』的不同之處，不僅在於公共性，而且在於著力為公共性提供了一個有別於其他思想的理論。

除了馬作武沒有直接強調慎子公共性思想的客觀性，主要有別於儒家以外，沈青松和劉澤華都直言不諱，稱此公共性的客觀性，區別於儒家的思想，當然也就意味著，儒家思想並不具有公共性。沈青松進一步解釋為什麼儒家思想不具有公共性：“比較起來，儒家雖有社會責任，但在慎到看來其公共性不足，主要由於儒家是由人的主體性、互為主體性出發，強調人主體能力的卓越化與關係的和諧化，推己及人，由自己到家庭、到社區、到國家到天下，形成多重同心圓的擴大。比較起來，慎到一開始就設法避免圈限於主體性於相互性之內，直接指向自然的客觀性、規律性，也就是所謂的‘道理’，以及具普遍性的人情”。^④可以說，沈氏清晰地把握了儒家與慎到思想的區別。但是，他卻錯誤地將儒家實現公共性的基礎和方式，當做了公共性本身。因而，沈氏所看到的儒家與慎到思想的區別所在，並不是公共性問題，而是公共性實現和根據的差別。兩者思想都具有公共性，則是無疑的。且不說『禮運』大同篇的天下為公，^⑤以及『孔子閒居』的“天無私覆，地無私載，日月無私照”^⑥的三無私，即便在早期的孟子思想中，對此公共性，亦是多所論述。儘管儒家提出了三無私，是中國古代“法天”思想的反應，但是，儒家強調的依然不是公共性的根據，而是著力於如何實現此公共性。如果說儒家的法天之論和三無私之說，確實也是為公共性提供根據的思想，其與慎到的不同則在於，儒家的法天之論和三無私之說，皆採取比拟的方式，也就是人類生活的行為方式，應該以天地為法，不能為有私之事，為有私之事，則是悖天反地，必不能有良好結果。換句話，就是違反了天地無私的根本秩序規範。但實際上，儒家論說的重點，並不如此錨定在公共性的根據，而是更加強調如何實現此種公共性。孟子的王道實際上就是對此政治實踐。歸之於仁，便是將此無私展現在政治結構和禮樂規範中，具體講，是將君主納入到公共結構中，與眾樂樂，文王的苑囿即便大，而民不以為大；齊王不能與眾樂樂，苑囿即便小，而民反以為大，^⑦正是在強調君主應該遵循什麼規範行動，才能維繫此公共

① 沈青松：「論慎到政治哲學中的‘公共性’」，《哲學與文化》6（2004）：7-8。

② 劉澤華：「論慎到的勢、法、術思想」，《文史哲》1（1983）：13-14。

③ 馬作武：「論慎到的法律觀」，《法學家》6（2003）：54。

④ 沈青松：「論慎到政治哲學中的‘公共性’」，《哲學與文化》6（2004）：8。

⑤ 參見〔元〕陳澧：『禮記集說』（南京：鳳凰出版社，2010），第169頁。

⑥ 〔元〕陳澧：『禮記集說』（南京：鳳凰出版社，2010），第402頁。

⑦ 參見李學勤：『孟子注疏』（北京：北京大學出版社，1999），第30-34頁。

性。如不能按此規範行動，則會破壞此公共性，因而“聞誅一夫紂也，未聞弑君也”。^①當萬章問是不是堯把天下授與給舜，孟子直接回答“天子不能以天下與人”。更加明確了天下非一人之私，是天下人的公共事務，若欲實現此公共性，則需“民為貴，社稷次之，君為輕”。^②因而，從孟子可以看出，天下的公共性是不言自明的前提條件。其思想的旨趣，並不重視論證為什麼天下具有公共性，而旨在於遵守什麼規範，如何行為才能維持此公共性。如果違反此規範，或直接說不能行仁政，君不能為輕，民不能為貴，則天下的公共性喪失，最終只能是身死國滅，國破家亡，天下大亂。公共性的實現方式，才是儒家關注的重點。这也正是沈青松強調的儒家通過互為主體性而實現的目標，何以說不是公共性呢？

近代以來往往將仁政視為人治或身治，實際是錯解了儒家的仁義之道。仁義，即便孟子、荀子皆強調心的重要性，但那不過是仁義的根基而已，從其本意而言，仁義不過是像孔子一樣，被作為禮的根基而已，儘管強調本之於心的善端，但是那只是論證其實現的可能性的，並非是心的善變與不確定和摧毀規範的，因而，不能責之以不具客觀性。所以，從孟子思想的大體而言，強調善端而推己及人，正是在說明實現公共性的基礎，當然就不能說儒家思想之公共性不足。但是，儒家的思想並不十分重視，為什麼天下具有此公共性？因此，正如沈青松所言，慎子的公共性思想，確與儒家不同。不是儒家思想公共性不足，也不是儒家的思想缺乏客觀性，而是慎子著重闡述為什麼天下具有此公共性，因之才能言及實現此公共性的方式。

先秦諸子，除少數如韓非子很少言及天以外，大部份都將人世秩序的思想奠定在天的基礎上，但是，慎子卻將人世秩序推及到宇宙（用今天的概念）的廣闊境域中，而且並不像別的思想家一樣法天、法地，而是看到了無論天、地、君、臣、人、物，各自本身都是不充分的、有限的、不完整的，但是又都具有其存在的價值，都是構成整個宇宙或稱天地萬物的因素，儘管任何事物都不能成為宇宙、世界或天地萬物的主宰，但是，每一事物都是這個整體結構的構成部份，缺一不可。因之，天不像在儒家那裏具有一定的主宰性和公正性，當然就不是所法的對象。天也是有限的，“天能覆之而不能載之”，地也是有限的，“地能載之而不能覆之”，天地之為天地，或天地能有天地的功用，在於天地之共同構成的天地，非只有天或地可成的。“大道能包之而不能辯之”，即便大道也只是包容了這一切事物，但大道本身卻不能對所有事物進行區別和使之獲得秩序，^③需由所有的事物按其自身而發展，而形成秩序。但是，道確實涵容了這一切事物，因此說“道則無遺矣”。

因之，他的道並不是世人所言的老子的作為客觀規律的道，而是一個結構，是一個整體性的結構，天地萬物都在這個整體性的結構當中，天離開這個結構，就不成其為天，地離開這個結構，就不成其為地，天地萬物離開這個結構，就不成其為天地萬物。因而，天地萬物之為天地萬物，是因為包含在道中，就是存在在這個整體性結構中。因此，儘管天地萬物，都以其各自的方式存在和發揮作用，但是，其各自的功用，又有所不足，任何一物都不是這個結構的主宰者。任何一物，只有在這個大道中，才能成其為物，成其為天，成其為地，成其為人。離開這個整體性的結構，就沒有天地萬物。因之，道就成為是世界成就秩序和萬物各成其萬物的場域。

這個整體性的結構才是慎子的所謂“道”。因為在道之中，在這個整體結構之中，所以天才能成為天，地才能成為地，人才能成為人，君才能成為君，臣才能成為臣。任何一物離開這個整體性結構，就不能成其為物，因此，可以說物不自物，因它者而成為物；人不自人，因物而為人；君不自君，因臣而為君，臣不自臣，因君而為臣；天不自天，因地而為天；地不自地，因天

① 李學勤：『孟子注疏』（北京：北京大學出版社，1999），第53頁。

② 李學勤：『孟子注疏』（北京：北京大學出版社，1999），第387頁。

③ 辯的含義，在歷代的注解中，歧義紛紜，顧實、馬敘倫取『尚書堯典』之平章、辨章義，做“等平”講，錢基博則以為是“眡”，高亨則取『說文』：“辨者，治也”，言大道能包萬物而不能治萬物。參見張豐乾：『莊子天下篇註疏四種』（北京：華夏出版社，2016），第41頁、第119頁、第200頁、第273頁。

而為地。所以，他所描畫的世界，是整體構成性的，其中沒有任何事物，具有主宰性，而是因其構成了整體，才能顯示為其自己，並發揮其功用，所以稱“塊不失道”。因為，離開這個整體性結構，任何一物，都不成其為物，失去了其作用。當然，『莊子·天下』譏其道為“非生人之行，而至死人之理”，慎到“不知道”，可見這位作者並未完全理解慎子道的含義。其實慎子的“齊萬物以為首”之含義，根本在於說明：天地萬物，沒有誰是具有主宰性的，都是道的構成者，因為任何一物，都是不充分的，不具有決定性，但每一物又是構成整體不可缺少的，他並不會也不應為整體所吞沒。故此說“知萬物皆有所可，有所不可”。^①

正因如此，慎子的道，是一個別開生面的概念，後世以老子的道加以闡釋，當然是不能得其真正面目的。它並不是超越天地萬物以外的客觀存在，也不是具有決定性的規律，並且還不是後世孜孜以求加以體究，通過功夫修養可以獲得的，反而是天地萬物彼此相互為用，彼此共在因而得以自成的整體性結構。這個結構自身是由分化為諸多面向的事物共同組成，因此，儘管分化出諸般事物，諸般事物本身並不因為共存於結構中，而喪失其各自的獨立地位，但其獨立地位之存在，恰恰因為在整體性結構中的作用而有。這個整體性結構的存在，就在於每一事物的不具主宰性、不具決定性，若這個整體性結構的存在，依賴於任何一物，那麼，這個整體性結構所依賴的公共性就被消解了，正因如此，人世秩序的維繫，就在於維持其公共性，而不能由某一事物獨佔其操控的位置。道本身也不具有此操控的功能。因此，慎子的因道而展現出世界或說宇宙的公共性，才是道本身。故慎子的道就是個整體的存在，依靠萬事萬物各自的獨立共存而在，若其中任何一物成其主宰，則是離道或背道。這正是慎到不同於老子的所在，老子的道有生發性，慎子的道沒有生發性，老子的道有規律性，但慎子的道沒有規律性。慎子的道只是因萬物的各自存在和保持各自的存在而成為道，因此才稱為因循，是物各自在道中成為物，不是道成就了物，但是物若離了道，也就是脫離了這整體性結構，就難於成為物了，所以，才說塊不失道。故此，我們才說慎子因道而成公，在先秦諸子公共性思想中是獨具特色的。

因此，所謂天下，其本質上是個天下事物共同構成的整體秩序，不能依賴某個人來實現其秩序，任何人都無法進行操控和主導。所以，天下秩序的實現，是各個事物相互結合相互助力而形成的，不是任何一個事物所能致力的。換一句話說，對於整體秩序而言，其中任何一個事物所能為力的，都是不充分的，連天地也是如此。天下的治亂都非一人之力：“亡國之君，非一人之罪也。治國之君，非一人之力也……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”，^②“桀、紂之有天下也，四海之內皆亂，關龍逢、王子比幹不與焉，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。”^③因此，從其公共性的思想出發，他當然不會期待賢聖降臨拯救世間，所以，他被稱為“謏無任，而笑天下之尚賢也；縱脫無行而非天下之大聖”，^④就不為怪了。

因為在他看來，秩序並不出自任何事物之手，而是在整體結構的建構中，各自事物所起到的作用。故此，他說天子、國君、官長也並不是秩序的決定性因素，其存在本身依賴的仍然是整體性的結構。故說：“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，非立官以為官長也。”^⑤天子之所以為天子，是因為有天下，因而，天下重於天子，沒有天下，當然就沒有天子，因此，是為天下立天子，而不是為天子立天下。但是，同

① [清]郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1086頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第44-45頁。

③ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第94頁。

④ [清]郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1088頁。

⑤ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第16頁。

時他也肯定了，天下必須有天子，沒有天子，又如何有天下呢？因有國這個建構，方有國君這個名位，沒有國，就沒有國君這個名位。國君是為國而有，國卻不是因國君而有。因而，他似乎從未思考過沒有天子、國君的秩序建構，在他看來，有天下則必有天子，有國則必有國君。但是，他也不可能期待柏拉圖的哲學王或中國上古的聖王。更為奇怪的是，他也沒有像希臘政治理論一樣，去討論政制優劣的問題，甚至於，在他的世界裏永遠只能是君主制一樣，不會也不應該發生什麼變化。問題在於，我們沒有更多的資料用來說明，他的天子、國君和官長，是如何產生的，但是，顯然他所強調的重點在於：天子、國君、官長的存在，是存在在這個公共性的結構中，因之，其作用也應該服務於這個公共性結構，而不是公共性結構服務於天子、國君、官長。因此，天子、國君、官長的存在，就必須公而無私，如果謀私，便破壞了天下、國、官的公共性結構，破壞了這個公共性結構，便是破壞了自己之為自己的存在基礎，也就背離了道。

在這樣的整體性存在中，需要堅定地將天地萬物視為不充分的，在不充分、不完整的意義上，天地萬物、天子、國君、官長都是平等的，他們對於整體秩序的實現，都不具有決定性作用，但又都具有不可缺少的作用。相互為助，成就為整體，方能發揮其作用。“毛嬙、西施，天下之至姣也。衣之以皮裘，則見者皆走。易之以玄錫，則行者皆止。由是觀之，則玄錫，色之助也。姣者辭之，則色厭矣。走背跋踰窮穀，野走千里，藥也。走背辭藥，則足廢”。^①就連美人之為美，也不是單純由其自己決定為美的，而是衣裝與人共同構成的。因此，不是所謂的堯舜這樣的聖人，維繫了天下的公共性，而是在結構中自然形成的“勢”，整合了事物的各個部份，而維繫了結構的公共性。

所以，他認為整體性的結構，具體地說，天下的結構，是由一個個具體的事物相互助合而成的，不是由一個人或一個事物，主導而成的。因此，也出現在『韓非子』中的那段引文，恰好說明了慎子對於天下秩序根基的認識：“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，不慢於藥；愛赤子者，不慢於保；絕險歷遠者，不慢於禦。此得助則成，釋助則廢矣。”^②這就是後世異口同辭而承認的慎子勢治論的基本表述。韓非子在『難勢』中針對賢聖之治，為勢治進行了辯護。但是韓非子的辯護，實際上改變了慎子的“勢”的基本含義。盧瑞容指出了兩者的區別：慎子的勢是自然之勢，而韓非子的勢卻是人為之勢，^③但卻未能指出，慎子的勢之所以是自然之勢，而非人為之勢，恰恰是因為慎子思想的公共性的表現。而韓非子將勢改造為人為之勢，是在於強調君主固守勢，才是整頓政治秩序的重要性。因之，在慎子看來，天子君主的勢，在於維持天下國家的公共性，而韓非子則認為需要通過一定的機制和法術，來維護天子國君的勢。^④

因此，儘管兩者都否定了儒家賢聖君主才是天下良好秩序的根本，但是，韓非子的勢，可能演變為專制權力，而慎子的勢，卻不可能成為人為之勢，也不會轉變為專制權力。因為，在他看來，勢就是天下事物運行中，交匯相助而成的，非人力可以改變，甚至也不是法所能夠保護的，勢的保持，在於天子君主能維繫此天下國家的公共性。天子君主無法通過主宰和操控其他事物，而維護自己的勢，因為，天子君主的勢，也並非是因他自己而有，人的個體性特徵，在其中所起到的作用是微乎其微的，這正是他否認賢君聖主的根據所在。天子君主如果不能維繫其

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第7頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第9~10頁。

③ 盧瑞容：「戰國時代‘勢’概念發展探析」，『臺大歷史學報』25（2000）：53-83。

④ 關於慎子的勢與韓非子的勢的區別，因限於篇幅和本文的論述主旨，不便在正文中展開，可參看拙文：「『韓非子』的勢——政治秩序的基礎？」，『荆楚法學』5（2023）：134-147。評審專家質疑文中對慎子的勢與韓非子的勢之區分不夠充分，則請參看盧瑞容：「戰國時代‘勢’概念發展探析」，『臺大歷史學報』25（2000）：71-72。

公共性，而試圖將自己放在其他事物之上，以為他本人可以對天下秩序起到特殊的作用，那麼，勢就會自然失去。因此，在簡帛“慎子曰恭儉”中說“精法而順勢”，^①並未說精法而守勢。故慎子認為天子君主所擁有的勢，是公共性的賦出，因此，天子君主只是個公共性存在，與其他事物一樣，都只是公共性存在，不可能試圖以私人性存在的方式維持。人世秩序或說政治秩序，只能在公共性的實現中自然存在，若此公共性不能維繫，妄圖將勢通過某種方法控制在某一人之手上，那是萬難做到的。所以，他才會說：“聖人之有天下也，受之也，非取之也”。^②其意實際是沒有人能夠憑藉一己之力而佔有天下國家。其勢之所成，在物與物的相互作用而發生的，不依賴於人的智慮和作為。所以，才說：“不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往。”^③因為人的智慮和作為，不僅不能維繫此公共性，促使整體性結構實現，反而會以此智慮和作為，破壞此整體性結構。因此，『莊子天下篇』評論他的思想為：“公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩。”^④無論任何人，在世界中的存在方式和行動方式，都應該是隨順事物，而非凸顯其個人的作為。所謂“椎拍輓斷，與物宛轉；捨是與非，苟可以免。不師知慮，不知前後，魏然而已矣。推而後行，曳而後往。若飄風之還，若羽之旋，若磨石之隧，全而無非，動靜無過，未嘗有罪”。^⑤

道便是整體性結構，就是公共性本身。並不是人的智慮和作為所能為力的。

二 立法以成公

故慎子的思想，其獨特的所在，便是天下秩序的公共性。只有維繫天下作為一個整體性結構的公共性，才能實現天下秩序或我們現在常稱的政治秩序。但他不同於儒家的天下秩序，並不是因為儒家的天下秩序，不具有公共性，而是儒家的天下秩序，總是帶著著倫理和道德秩序的色彩，慎子的天下秩序更加具有現在稱為的客觀主義的色彩；儒家的天下秩序公共性的實現，主要依賴聖王的仁義之行——所謂王道，而慎子的天下秩序，則是道的根本要求或運行方式，並且尤其需要避免所謂聖王的期待。

按照慎子的道，實際上就是公，實現公，就是循道而行。而任何人或物，本身都不是公，更有可能以一己之私而害公。正因如此，個人的智慮和己私，是需要加以防範的。故“棄知去己”，實際是保證公的實現。公共性的實現，就需排除天下萬物中某物或某人的主宰性，任何人的知，都會形成對公共性的阻撓，所以，不能有所偏尚，故不黨、無主。^⑥換句話說，在他看來，儒墨兩家尚賢之舉，恰恰是破壞此公共性的，因為有所主、有所尚，便會將天下公共性秩序仰賴於個別人物。仰賴個別人物，便很難擺脫個別人物的“私”，因此，在慎子的思想中，對“私”有著深刻的提防。當然，他更不能同意，墨子為了一同天下之義而尚同於天，因為，在他看來，天也是不充分的、有限的。儘管墨子同他一樣嚴格地防範私，為此而不惜“摩頂放踵以利天下”，以一己無私來實現天下的公共性。其行固然可佩，但是，正如『莊子·天下』所評論的：“其生也勤，其死也薄，其道大艱，使人憂，使人悲，其行難為也，恐其不可以為聖人之道，反天下之心，天下不堪。墨子雖獨能任，奈天下何！”^⑦

而慎子非常自信地認為，按照他的道來說，易而無私，棄知去己，既可以無私，又十分容

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第119~137頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第3頁。

③ 〔清〕郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1086頁。

④ 〔清〕郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1086頁。

⑤ 〔清〕郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1088頁。

⑥ 也有人釋黨為尚，唐君毅先生認為“然不黨亦自有心無所主尚之旨”，故黨與尚，皆有共同之意。參見唐君毅：『中國哲學原論·原道篇（一）』（北京：九州出版社，2016），第203頁。

⑦ 〔清〕郭慶藩：『莊子集釋』（北京：中華書局，1961），第1075頁。

易。^①之所以容易，在於有恆常可守的常道、常法，而不將期待放在某個特別人物身上，那樣不僅不能解決秩序的困境，並且會將天下秩序的公共性結構，拱手讓與某個人物，則其偏弊不言而喻。即便如墨子一般，不僅難行，而且於天下秩序，無濟於事。因為天下秩序並不是哪個人如何如何，便可實現的。換句話說，天下秩序的確定性，仰賴於各種存在事物的不可偏廢、共同作用中，一旦將此秩序的希望寄託在某個人或某些人身上，那麼，天下秩序的確定性和公共性，便不復存在了。因為，即便是身為天子、國君、官長，也是具有有限性，有所不足的。天下秩序，當然不能寄託於他們，因此，可以實現公共性的規範才是重要的。因此說：“棄道術，捨度量，以求一人之識識天下，誰子之識能足焉？”^②故此，因於道術，求之度量規範，正是其道作為整體性結構的自然結果。

他的理論，在一定程度上，意在批判儒家、墨家的治理觀念，從期待賢聖之君，轉而求助於使公共社會得成秩序的規範標準，確立天下人共同依據此標準，以杜絕所謂賢智的一心之用。

“今也國無常道，官無常法，是以國家日繆。教雖成，官不足；官不足，則道理匱矣；道理匱，則慕賢智；慕賢智，則國家之政要在一人之心矣。”^③如此捨棄實現天下秩序的根本，試圖將希望放在聖君賢主的身上，恰如孟子所說不僅等同於緣木求魚，而且尚有後災。

因此，在慎子看來，天下公共性秩序建立的根本，不僅不在聖賢王者，反而，聖賢王者恰可能是導致天下失序的所在。因為，道作為整體性結構，本身的實現有賴於公共性，並不是導因於某個人或某些人主導，所以“決然無主，趣物而不兩”，就是要建立一個統一的公共性標準。簡言之，就是法，不能讓某個人或某些人的主導性與此標準相抗衡。天下秩序的形成，不依賴於個別人的賢能，而依賴於普遍確定的規範。“今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法。立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君。”^④所以，道是使萬事萬物在其中各得其所，而不被任何事物所左右。因此，法就是在人世秩序中，維持人世或政治的公共性的標準，或者說，法，就是道在人世政治上的化現，是形成和鞏固人世秩序的整體性建構的規範。因為，法是用以維持人世整體性建構之公共性的，人世秩序的整體性結構，是因法而造就的。因有法作為整體性結構的標準，故稱其為公，以杜絕私的空間。“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。”^⑤其根本在超越人心，也就是超越人心的私。故說“易而無私”。在慎子看來，沒有任何人能夠超越一己之私，因此，也就沒有任何人能夠超越法來實現天下秩序的公共性。所以，天下根本之道在於立公，“凡立公，所以棄私也。明君動事分功必由慧，定賞分財必由法。”^⑥

那麼到底什麼是私呢？這個概念顯然非常複雜，也是中國歷史上少有的為人貶斥的概念。一般而言，凡為一己利益考慮，皆可謂之私，韓非子說“自環謂之私”。^⑦但是，無論韓非子還是慎子，都認可人皆有自為之心，也就是他們都承認這種自為之心或自為之行，而且是應該被允許的，因此，並不是所有的自為，都是私，但自為本身依然是以私為基礎的。“能辭萬鐘之祿於朝陛，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”。^⑧因此，私在慎子看來，是人類的根本衝動，但是，慎子將自為與私加以區別，並非所有的自為都是私。從此意義上而言，一定程度的私是正當的，而且必須被尊重。只是這裏的私換成了另外的概念而已。

① 唐君毅：『中國哲學原論·原道篇（一）』（北京：九州出版社，2016），第203頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第82頁。

③ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第13頁。

④ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第64頁。

⑤ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第18頁。

⑥ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第18~21頁。

⑦ 〔清〕王先慎：『韓非子集解』（北京：中華書局，1998），第450頁。

⑧ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第106頁。

因而，立公，就是確定自為的正當邊界，換句話說，就是私的正當邊界。正當邊界以內的，就不是私，正當邊界以外的，便是私。正當邊界以內的稱其為“分”，正當邊界以外的則稱其為私，謀取正當邊界以外的私的基礎，是知和己。因此，慎子實際將私這樣的根本衝動，分解為數個概念，以分別其正當與否。“是以分馬者之用策，分田者之用鉤，非以鉤策為過於人智也，所以去私塞怨也。”^①所以，法作為一種規範，就在於防範個人在其中謀取私利，因為，天下秩序是公共性的，落入任何人之手，都難免其謀私。每一個人的自為之心，在確定性邊界不清之時，私是個基本衝動和目標。每個人的私，當然毀掉的就是公。從慎子的觀點來看，天下秩序本來具有公共性，此私的動力如不被遏制，那麼，只有天下公共性的淪落，而天下公共性的淪落，自然就會導致道作為整體性結構的崩塌，即為背道而行。

因而，立法即在棄私，棄私就是建立自為的邊界。建立自為的邊界，就是立公。“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。”^②法之最大的功用，在於不容私。棄私，是因為天下萬物，皆有所不可；肯定自為，是因為天下萬物，皆有所可。公、私表面上看似水火不容，實際上肯定自為便是對私的部份肯定。因此，私作為被貶斥的概念，是指超越於規範之外的私。在慎子看來，每一物都有其自足，因而每一物都有其不足，每一物皆有其私，又不能只有其私。故立法為公，便是建立正當的以自為為根本的相互關係，這種關係，並不是任何人的私所成就的，是眾人的“私”——自為所成就的。任何人的私，都會妨礙公共性的實現。在建立公共秩序的意義上講“私”，實際上就變成了“分”，“分”是因法而有的。故此，公因“私”而成，無“私”則不成公。“私”因公而有，無公何以成“私”。他對整個天下秩序的建構，本身正是奠定在他對公私關係的認識上的。

這是從一般意義上講的私。慎子所拒斥的私，恐怕不止於此。慎子在稷下雖只是不治而議論，但是，他並不是不通世務的書生，而是對人世有著深刻認識的。他所防範的私，在更具體的層面上，實際上應該是君主的私心、私意，用我們現在的概念應該是個人意志。我想慎子非常清楚在人世秩序中，君主，也就是天子、國君最有可能也最有能力私心自用。這種以個人意志行事，勢必會破壞人世秩序的公共性，可能將人世秩序淪為個人意志的實現場。^③換一句話說，他所看到的人類最需防範的私，恐怕是人的野心。而君主恰恰是最有機會展現他的野心的。

從此意義上講，我們就更能體會，他為什麼批評儒墨兩家的尚賢思想。在他看來，天下和人世，不是哪個人可以掌控的，當然就更不是哪個人應該掌控的。一旦被某個人掌控，隨其私意，揮灑個人意志，那麼，就會破壞天下秩序的公共性。因此，所謂的他所宣導的聖人無事的思想，^④實際是去君主之私的思想。只有去掉君主的私，才能真正立公。因此，最能破壞法的，是君主。法具有確定性，而君主的個人意志具有不確定性。如果任由君主的意志凌駕於立公的法之上，那麼，天下就變成了君主個人意志的玩物。“君人者，捨法而以身治，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。君捨法而以心裁輕重，則同功殊賞、同罪殊罰矣。怨之所由生也。”^⑤如此，則破壞了天下秩序的公共性，天下便成為君主手中行私的工具，君主也會因此喪失其權勢和地位。因為，他的權勢和地位，並不是其本人的才能的結果，而是天下的公共性建構的結果。

若任由君主行其私，破壞其有以成的法律地位，那麼，他就會因此被天下所拋棄。天下秩序

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第54頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第108頁。

③ 對於君主個人意志對於政治秩序或法律秩序的破壞，先秦諸子多有所見。『莊子·人間世』開篇即言：“回聞衛君，其年壯，其行獨；輕用其國，而不見其過；輕用民死，死者以國量乎澤若蕉，民其無如矣”。〔清〕郭慶藩：『莊子集解』（北京：中華書局，1961），第132頁。只是莊子解決此問題的思路，不同於慎子，我想慎子對人世秩序的認識，蓋有見於此。

④ 許雅榮：『聖人無事——慎到政治思想試說』，『政治科學論叢』19（2003）：35-56。

⑤ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第52頁。

不是依靠他得以建構，而它本身則是依靠天下秩序得以建構的。因此，守法就是守護這種天下秩序建構，也才能守護君主的地位，而若拋棄法律，任由憑藉其個人意志行事，那麼，君主也就喪失了其為君主的基礎。而君主之為君主所憑藉的勢，恰恰是公共性建構的結果，不是君主本身的賢能所致。其之所以有勢，依賴公共性本身。一旦以私破壞了此公共性，那麼，君主就會失去勢。失去勢的君主，就如他所說像失去雲霧的騰蛇與飛龍。如果這樣來看，慎子的法實在是限制君主權力的。在這個意義上，與孟子強調行王道，否則就會淪為獨夫民賊，則有異曲同工之處。只是孟子強調以仁義為基礎的規範，而慎子則強調實現公共性的法，甚至於，在他看來，即便不能很好地實現公共性的法，也優於沒有可依據的法，而全憑君主的個人意志。故此，他說：“法雖不善，猶愈於無法。”^①

三 因循而明分

道家思想向來被認為“其術以虛無為本，以因循為用”。^②因此，慎子被視為道家，當然有其道理。但是，慎子的因循思想，儘管殘篇只剩下一段話，然其根本，實在於他視萬物皆有所可之一面。在天地萬物的整體性結構中，維繫其公共性是至關重要的。公共性的維繫，根本在於天地萬物各成其自身，也就是自為，天地萬物若不能各成其自，也就無所謂整體性建構了。換句話說，天下的整體性建構，是在一個差別化的世界中，不同的事物在其中各自處於不同的地位，發揮不同作用，而共同構成一個整體性秩序。這個整體性秩序，包容了所有的差別與特殊，但是因為存在共同的規範，而成為一個統一性的秩序。其中任何事物都具有獨立的地位和作用，只有任何事物都具有獨立的地位和作用，才能共同形成統一性的公共性建構。如果其中某些事物和個人佔有獨特的地位，發揮獨特的作用，統攝和掌控一切，那麼，此種建立在差別性基礎上的整體性建構的公共性，便消失了。在慎子的世界裏，沒有任何事物具有這種地位和能力，這就是他所強調的萬物皆有所不可。因此，他無法想像，天下秩序能夠通過墨子式犧牲自己，無條件地向他人付出來實現；也無法想像，天下秩序能夠通過堯舜禹式聖王完全掌控的方式來實現。因為，他不認為天下秩序能夠在消除事物的獨立性情形下實現。因此，天下秩序的實現，在於整體性建構的公共性，而公共性建立在事物的獨立性和差別性之上。即便是天、地、君王，也應該只安於其為天、地、君王，在整體性建構中發揮其作用，保持其獨特的作用，而不能削減或擴大自己的作用。

因此，他說：“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，百姓准上而比於下，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。”^③也就是說，天下這個公共性建構，並不是某個事物、某個人物所能為力的。因而，應該任万物自為。天下秩序，不是天地或聖人能夠給予的，但是天地聖人卻在其中起著應有的作用。此作用，也是不可或缺的。因此，關鍵就在於遵循一套公共的標準，使存在於整體性結構中的事物，依其標準，發揮各自的作用。這一秩序，依靠每一事物具有的自利、自為的獨立性而成就，不可能以放棄他自己，成就他人而實現整體性建構。並且依賴天地、聖人僅守自己的作用，而不過分干涉而成就，故才能稱其為因循。因此，天下秩序，應該在其整體化建構中，使每一事物都能得其所。在。“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。”^④

所以，天下秩序，並不掌控在君王手上，如果君王通過控制他人為我，是無法實現秩序的。

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第18頁。

② 〔西漢〕司馬遷：『史記』（北京：中華書局，1962），第7646頁。

③ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第2~3頁。

④ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第24~25頁。

天下秩序在於法，法之所以能實現公共性，在於因循，在於使每一事物能在其中得以自為，而不是消除此種自為，強制其為秩序的建構犧牲自己的利益。犧牲自己的獨特地位，這在慎子看來是違逆人之情，實際就是違反道的。在他看來，只有在公共秩序的建構中，維繫個人的“私”，才能實現公。而不能強調人的公而忘私，來實現秩序。因此，因循，就是順應事物自身或具體講“人之情”，而在自為的情形下，自然地實現秩序。這種秩序本身便具足公共性。天下秩序的形成在於其公共性，沒有任何事物能夠掌控，惟一的實現方式便是順應事物本身而發展。所以，他才會強調“是故先王見不受祿者不臣，祿不厚者不與入難。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”。^①

天下秩序本來就具有公共性，但這個公共性，卻奠定在“私”的基礎上。當然，這個私是指自為。只有在保持自為的情況下，才能維持其公共性。也就是天下秩序的實現，依靠的是所有事物和所有人共同建構的，其中任何人也無法通過操控他人為我而實現。故“因”就是准事物和人的差別而成就公共秩序。通過保持其可的一面，而補其不可的一面，實現天下的整體性建構。正是從這個角度，我們才會理解，為什麼慎子不像楊朱一樣宣導貴己。楊朱的貴己雖意在說明個人生命的重要性，不應將個人生命犧牲在外在的事物中。這只看到了個人獨立的一面，卻忘記了個人恰恰是在整體性生存中，獲得其獨立性。此獨立性離不開公共性或說與他人和事物的聯繫而有，或者說，按照慎子的觀點，己與天下間，並不像楊朱所看到的只有失去的一面，還有獲得的一面，天下不只會拖累個人的生命，個人的生命恰恰是在與萬事萬物的連結中實現的。如此說來，慎子應該宣導貴己，何以卻提倡“棄知去己”和“無建己之患”？既然去己，何以實現其獨立的一面？缺乏獨立的一面，如何實現天下的公共性？又如何稱為因循？

仔細思索方能發現，他所說的棄知去己，並不是針對一般事物而言。如果我們接受慎子思想與黃老思想相關，就能明白慎子思想是一種君主治理術，也就是對君主的教誨。那麼，這個棄知去己的教誨，恰恰是因循思想的自然落實。其實質是告誡君主應該因循天下萬物之自為，而實現天下的公共秩序。君主不能以自己的個人意志的掌控，來實現天下的公共秩序。因此，只有君主棄知去己，才能“因則大”，才能成就天下秩序。如果不能棄知去己，就只能“化則細”，將天下秩序置於困境之中。所以，君主必須要明瞭：天下秩序，並不是由自己締造的，而是自己在因循萬物中僅守自己的位置和作用所成就的。他說：“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”。^②

實際上，他是在告誡君主，他所寄身的天下秩序的維繫，不是依靠他的智慮，更不能依靠他的個人意志，而實現。天下秩序的實現，在於他能夠明瞭道作為整體性的存在，無論任何人不過是在其中佔有一個位置，實現他的自為，以實現整體性建構而已。君主因為掌有權力，更容易誤會自己之於天下的作用，所以，若欲實現天下秩序，穩定其權力，更需要削減和收斂自己的個人意志——智與私。此等個人意志不僅不有助於天下秩序的形成，適足以破壞天下秩序的公共性。因為，君主也具有其不可的一面。如果以為君主可以超越其不可的一面，而妄以為其無所不能，則是對天下秩序最大的傷害。同時，他也並不否認君主的地位和獨特的不可取代的作用，最重要的是要明瞭君主發揮作用的正確方式，這可能也是他從未懷疑君主制的原因。所以，君主棄知去己，才能因循，而不是君主自以為能夠生養萬物，養育黎民。無論君、臣、民，不過各有分職而已。“小人食於力。君子食於道”，“先王之訓也。故常欲耕而食天下之人矣，然一身之耕，分諸天下，不能人得一升粟，其不能飽可知也；欲織而衣天下之人矣，然一身之織，分諸天下，不

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第25頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第103頁。

能人得尺布，其不能暖可知也。故以為不若誦先王之道而求其說，通聖人之言而究其旨，上說王公大人，次匹夫徒步之士。王公大人用吾言，國必治；匹夫徒步之士用吾言，行必修。雖不耕而食饑，不織而衣寒，功賢於耕而食之、織而衣之者也。”^①

因此，無論君主、大臣還是民眾，都各自因其自為，安於其位，各守其職，謹守法度，明其本分，而成就天下秩序的公共性。故，棄知去己、無建己之患，實際上就是教誨君主安其分。分之內，為公。分之外，為私。君主不能以己私而亂天下秩序，也就是不能超越法律所確定的“分”。因此，去私累，強調的是因民之情，而守君主之分。我們現在已經看不到太多慎子關於“分”的論述，只剩下此條佚文：“今一兔走街，百人逐之，非一兔足為百人分也，由未定。由未定，堯且屈力，而況眾人乎？積兔滿市，行而不顧，非不欲兔也，分已定矣。分已定，人雖鄙不爭。故治天下及國，在乎定分而已矣。”^②過去我們常常以此來解釋慎子強調對個人私產的保護，實際上，他的“分”可能要比此廣闊得多。荀子稍後於慎子，也強調定分以止爭，進而能群，而他則將君主作為“管分之樞要”。^③很顯然，荀子像之前儒家一樣，一如既往地將君主視為形成天下秩序的核心力量，而且是積極的力量。慎子的分，可能恰恰相反，更多地強調君主作為消極的力量的意義。因此，慎子的分，是從因循萬物的角度，試圖將君主置於對天下秩序實現更為恰當的地位上。既然天下秩序的實現在於其公共性，當然君主就不可能成為樞要，也就是天下秩序並非成就於君主。但是，慎子也非常清楚，君主破壞天下秩序的能力，是超乎凡人的。因此，他才強調君主棄知去己，來守其分。

所以，在他看來，君主只有安於他的分，就是守法，方不會過度發揚他的野心，才有利於天下秩序。只有如此，天下的公共性才不會被君主的個人意志所傾覆。所以，我們可以明白，對於君主而言，儒家常常將其理解為積極的角色，而慎子則將其理解為消極的角色。因此，儒家慕賢君，而慎子則要求君主一定要守法。其主要原因便是，儒家視君主為實現天下秩序的主導力量，而慎子則傾向於天下秩序的實現，非一人之力，而是眾人所成，其實現不在賢，而在法。“法之功，莫大使私不行；君之功，莫大使民不爭。”所以，法是因民之情，而明分成公。法所立之分，非僅及於民，而更及於君。因此，君主守法緊守己分，就成為天下秩序實現的根本所在。

君主的分，就在於守法，因此，他批評“今立法而行私，是私與法爭，其亂甚於無法”。^④君主之為君主，就不是因為他的賢能，而在於守法。故此才會說，天下秩序成就於勢，而不在於君主的才能。因此，固守天下秩序，不能期待君主的賢能，若期待君主的賢能，那麼，君主不賢能就會衍生亂局，是為“立君而尊賢，是賢與君爭，其亂甚於無君”。^⑤所以，君主之於天下秩序，雖然不是不重要，但是，其根本的重要性在於，君主能否真正認識到自己作用的有限性，而能夠明白天下秩序成就於眾人，而不成就於自己。“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。”^⑥從此段論述，可知慎子對於政治社會權威的觀察，是相當清醒的。這種認識，實際上來自於他對於道的認知，從而看到了天下秩序的實質：在於所有事物的各盡其道，而不在於君主的賢能。期待依靠君主的賢能，實現天下的秩序，其不良的後果，則是君主即便傾盡己力，不僅無濟於事，而且還產生政事荒蕪。因此，他對君主的教導就是棄知去己，棄知去己方能因循，因循方能守分。

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第93頁，第101~102頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第79頁。

③ 〔清〕王先謙：『荀子集解』（北京：中華書局，1988），第179頁。

④ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第64頁。

⑤ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第64頁。

⑥ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第36頁。

君主之分，就在於因民之情，而用其能。因此，最忌君主事必躬親。事必躬親，除了顯示君主的特殊和野心以外，實際上會導致其他人不能正常恪守其分，履行其職，以一己之力與天下爭名而已。君主之本分，不過是因民之所能，而共成天下秩序。“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。”^①所以，君主的職分，就像道一樣，能夠包容所有的人在天下秩序中發揮其作用。因此，絕不標舉任何一種人物為模範，那麼，便可使所有人在天下中實現其自為，而其自為則有助於天下秩序的實現，這便是道作為整體性建構的實現方式。君主無需，也不能包攬天下間所有事物，更不能以自己的才能去與臣下一爭短長，因而，君主才能從與他人的競爭關係中，解脫出來。從根本上說，這也是令君主從私與智中解脫出來。君主的職分，在慎子的架構中，就只是掌握法律、守護法律和制定法律。

故，慎子根據道，以法而成公，來實現天下秩序的公共性。公共性的實現，恰恰以因循民之情，而呈現天下乃天下之共同構成。因民之情與能，定其各自之分，既肯定其自為，又需防範其私。因以法定分，君主與臣民，共守其法，以各盡其分，實現公共性的天下秩序。此天下秩序的實現，當然有別於儒墨，恐怕也不同于其他的所謂道家。

四 規範與秩序的困境

慎子思想的核心是法，其根基卻是道。因道是整體性建構，包容天地萬物，而不取操控與主導。以天地萬物，互相為用，共成一體，而成就公共性秩序。然而，落實於人間的天下秩序，則需法來使個人各安其位，維繫人間的整體性建構，也就是維繫道，來共同實現公共性秩序。因此，稱法具有公正、公義等等含義。從慎子的觀念來看，似乎不會質疑法所當具有的公正性，因為法作為規範所建立的結構，不可能流於偏私。同時，他也並未完全否認法的不完善性，也就是說法未必如人所願那樣，必然具有完全的公共性。但是，他依然堅持認為，法作為規範的作用是超越於任何個人意志的，具有建構整體性結構的功能，而作為整體性的結構，則必然具有某種公共性。所以他說“法雖不善，猶愈於無法”。

因此，法的公共性，似乎確保道的包容性，而不為任何人的私意所壟斷。從而，法本身就是公正、公義，在這個意義上，守法則等於實現了公共性、公正性。但是，慎子並未清楚說明，為什麼法的公共性如此具有確定性，他也並未將此特徵與自然相連。也就是他沒有將法的公共性，建立在自然的基礎上，也沒有建立在天或地的基礎上。因此，他的法並不是某種自然法，以自然來確保其公共性。同時，也不含有宗教的成分，因此，也不是神法，以神來確保其權威性。從根本的意義上來講，他的法屬於人法，“法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已”，^②所以，法是因循人心的自為，而產生的建構整體性秩序的標準，但也並非單純的任憑人的意志而制定。

在某種意義上看來，他認為人的意志是無法對抗道的，只有順應道，才能實現天下秩序。但是，人的意志似乎對於法而言，也不是毫無影響，否則法就不會有所謂不善的問題。更何況，法在他的思想中，也並不是一成不變的。而法的變化並不是自己發生變化，而是人力在其中使其發生變化。“故治國無其法則亂，守法而不變則衰，有法而行私謂之不法。以力役法者，百姓也；以死守法者，有司也；以道變法者，君長也。”^③因此，法是使國家、天下實現結構化的標準，將不同的人置於不同的地位，發揮不同的作用，這種結構化本身就意味著公共性。其間法的變化，是必然的，換言之，國家天下的結構是恒常變化的，不變的是其公共性，因而，即便君長負

① 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第30頁。

② 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第102頁。

③ 許富宏：『慎子集校集註』（北京：中華書局，2013），第78頁。

有變法的責任，卻也不能違反道，而任憑其個人意志。

但是，法被君主掌握為私人的工具，的確不是不值得憂慮的。法是公共性、公正性的標準，因而，君主在某種意義上，掌握制定法的權力，也就意味著應該是公共性、公正性的代表。以此，君主不能有所謂私，也就是君主儘管掌握立法的權力，但是，君主之立法，應該代表公共性、公正性，而不能是私意或個人意志的表達。因為，從慎子的思想看來，法受到道的約束，不應該成為君主個人意志的工具。但是，慎子並沒有提供任何保證，來排除君主將法作為個人意志的工具。他除了警告君主如果以個人意志左右了法，將破壞公共性結構，而破壞了公共性結構，君主的地位也會隨之而潰敗。也就是君主之權勢地位，將因公共性的破壞而喪失。這也正是他屢屢勸告君主棄知去己的原因。

但是，問題在於，僅僅將立法的權力，放在君主的手中，而君主與他人一樣，皆有自為心，這便將天下秩序公共性所依賴的根本所在，置於一種兩難的境地：君主必須持公，而君主又有自為的根本衝動。那麼，如何防範君主的私呢？除了告誡君主應該循道而行以外，如果沒有任何可以限制其行為的方式，那麼，很顯然，法就很可能淪為君主謀私的工具。而他之確保君主具有權力的勢，本身實際上是因君主能夠因法而確保秩序的公共性——公正性而有。換句話講，他清楚地認識到，政治社會的權力並不在個人的品質，而實際是結構化產生的結果，是人世結構化形成的機制所產生的一種力量，而此種力量，當然可以超越任何個人。此種對權力的認識，非常類似於韋伯所說的法理型權威。^①但是，此種權威的鞏固或說勢的維繫，依靠奉守形成結構化的法律，以此維持結構的公共性，方能始終如一。一旦喪失公共性，則將導致君主的失勢。因而，勢的維繫在君主能夠尊重法。尊重法，就是維繫秩序的公共性。君主的壞法、任私、心治，則會破壞秩序的公共性，最終導致君主失去其權威或勢。但是，如何防範君主能夠有足夠的明智，為保其勢，而棄知去己，不以私累己，保證法的公正性呢？更明確地講，君主的行為應該遵循什麼規範？他所屢屢言說的君主之道，其根本在君主的“無事”，也就是君主的“分”。然而，且不說君主能否按照他的教導遵守法律，更無法保障君主在制定法律中，是否能夠保持公心，而不謀私。

從此而言，儘管慎子解釋了政治社會的秩序，並不應該依靠某個人的聰明才智，而應該依靠一套制度，確保其公共性。但是，他同時也面臨著他所擔心的問題：任何一個人都有可能因其私而破壞秩序的公共性。而他並未解決這個問題。他試圖以道的整體性建構，來確定天下秩序公共性。但是，既然他承認，人莫不自為，那麼，他的理論就面臨蘇格拉底之問：一個人更愛自己，還是更愛他人的困境。因此，柏拉圖在『理想國』，才會進一步地追尋，只有具有智慧的人成為國王，才不會具有私心，只有哲學王的統治，才能形成最好的政治秩序。^②儘管慎子依然沒有解決這個理論難題，但是，他的理論自然認為『理想國』的想法是很荒謬的。

既然天下秩序不能依靠賢能之士，而法的制定又要放在這些並非賢能的人手上，那麼，如何確保法足夠具有公正性呢？這正如荀子所批評的“蔽於法而不知賢”。^③儘管天下秩序之真正成就於法之建構，但是，法終究還是要成就於君主之手，那也就仍然逃不出人心，既然逃不出人心，那麼，君主的心就成為了法的重要標準。儘管慎子強調君主也要守法，而不能任心治。實際上，天下秩序就無法真正像慎子所說的那樣，是完全基於勢，完全排除賢所能實現的。正如荀子所批評的，君主所憑藉的勢，首先是因君主自身具有的賢能，而獲得的，並不是任何人都能獲得的。這正是韓非子『難勢』篇中第一段，韓非子所設定的客難的主題。儘管韓非子設定了矛盾之說，似乎駁倒了儒家對勢的批評，但是，依然表現了賢、勢不兩立的狀態。儘管我們不確定慎子對此批評會如何回應，但是，我們可以清楚地知道，僅僅強調公共化結構所形成的勢，作為最高

① [德]馬克斯·韋伯：『經濟與社會（第一卷）』（上海：上海人民出版社，2010），閻克文譯，第322頁。

② 參見[古希臘]柏拉圖：『理想國』（北京：商務印書館，1986），郭斌和、張竹明譯，第215頁。

③ [清]王先謙：『荀子集解』（北京：中華書局，1988），第392頁。

權威的來源，則無法解釋為什麼勢在不同人手上獲得或失去。所以，勢的擁有實際是個結果，而不是原因。強調勢，本身未必需要摒棄賢，強調賢，則未必不承認政治權威，不在於個人的品質，但也不意味著與個人品質毫無關係。同時，很顯然慎子及後世都誤會了儒家對聖王的期待。儒家所期待的聖王，儘管具有積極作為的特徵，但更為重要的恐怕是遵守和實踐先王之道。實際上，儒家的聖王，是能夠遵守優良法律的政治權威，並不是柏拉圖筆下的具有絕對智慧的哲學王。

所以，從這個意義上講，儒家未必不承認勢之作為政治權威，只是他們會更加強調：勢的獲得，實由於奉行先王之道。這與慎子強調勢是因公共性的實現而有，也會因公共性的喪失而無，並無太多齟齬。只是儒家常將政治權威建立在德的基礎上，但也並非只在德的基礎上，儘管孟子當時並未用勢來加以表述，但其實質相當類似。“莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜、禹而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世而有天下，天之所廢，必若桀、紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。”^①故此，公共性並非能夠憑空而有，倏然而無，都會有個漸進的過程，孟子對此所作論斷，更為切實。是以，荀子批評慎子“有見於後，無見於先”^②，也是批評慎子只看到了政治權威形成的一種方式，而忽略了他本身的複雜性。當然，慎子的勢，更多強調的是權威的法律基礎。然而，勢的擁有，並非完全與人無關。慎子有鑒於人所主導秩序的弊病，而將結構化所得的勢作為政治秩序的基礎，儘管有效的解釋了法律的權威所在，但是，僅僅將儒家積極的君主，轉換為消極的君主，並不能成功的排除儒家的賢能政治，也不足以使自己擺脫君主私心自用的困境。

當然，從慎子的觀點而言，勢的擁有和維繫，在於守法，維護結構化的公共性，及其整體結構中的部份在其中獲得公正待遇。但是，君主能否實現這個目的，在於能否確立此公正性，而能否確立此公正性，在於能否棄知去己，而不在於賢能。但是，按照慎子所說，賢能無法保證棄知去己，也就是儒家的理想不能實現，慎子也並未能提出更高明的方式，約束君主的野心，保證公正性的實現。他只是在理論上提出了，君主之為君主是結構化的結果，如果破壞了此結構，則君主不為君主。從一定程度上而言，慎子所面臨的困境，正如同他所批評的儒墨所面臨的困境，一般無二。儒墨的賢能君主，不能從實際上保證天下的公共性，慎子的手握立法大權的君主，又憑什麼能保證天下的公共性？

從另一面看來，慎子將天下秩序放在法的標準上，以其合道而具普遍性，而實現天下的公共性建構，否定儒家將希望寄託在聖王身上。從認識到君主自身的局限性意義上，不能不承認慎子看到政治秩序的核心困境，因此，將儒家積極性的君主，轉變為消極性君主。但是，他依然被困於君主權力的限制，而只能寄希望於君主棄知去己。儒家儘管常將堯舜之道掛在嘴邊，希望君主能奉行堯舜的王道，這常被後世誤解為人治或心治，但實際上，儒家所強調的恰好是以仁義為核心的規範進行治理。從『孟子·離婁』將規矩繩墨與先王之道相提並論，便可知仁義並非是心治，而是規範之治。只是孟子所說的規範，並非是法，而是比法具有更深厚歷史背景的禮^③——先王之道。不僅有其要求君主效法的模範意義，而且有約束君主的規範意義，且其正當性的根據深埋在歷史當中。因此，儒家的仁義之道，儘管有慎子所抨擊的“尚”，但是，他之抨擊“尚”，意在救所尚之偏，即強調仁義，則導致多假仁義之名的後果，並非仁義本身的公道和王道。因此，他試圖以法，取代已經幾乎不具實際內容，而只餘空名的仁義，來建構天下秩序的公共性，當然並非毫無根據與意義。

但是，無論仁義已經墮落至怎樣的境地，先王之道依然有著歷史的正當性，即便君主已完全

① 李學勤：『孟子註疏』（北京：北京大學出版社，1999），第259頁。

② 〔清〕王先謙：『荀子集解』（北京：中華書局，1988），第319頁。

③ 孟子曰：“離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方圓；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。”仁政與規矩、六律並舉，可看出其所蘊含著規範的含義。李學勤：『孟子註疏』（北京：北京大學出版社，1999），第185頁。

無意於仁義之道，但還有著假仁義之名的熱情。相反，慎子所欲實現秩序公正性的法，儘管他一直強調其公正性的特徵，但此種公共性，實在只是相對於君主的心治而言的公共性，其本身之為公共性，如何保證？荀子批評他“上則取聽於上，下則取從於俗”，儘管法仍因於習慣而成，而習慣之中並非不含有歷史傳統，但是，如果向上則服從君上的意志，且不說君上意志與民俗如何取捨，只是將君上意志如此推重，便已難保非賢能之主如何受到限制？因而，荀子批評他雖然尚法，卻實際上無法。從一個角度講，荀子認為他將法狹義為君主的命令，而消滅了法更深厚的基礎和範圍。當然，荀子即便批評他“終日言成文典，反紂察之，則偶然無所歸宿，不可以經國定分”，仍然堅持認為“其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾”^①。也就是其理論自成一體，從一定意義上解釋了人類秩序與規範，但是，仍未能避免陷入自身的困境之中^②。

結語

慎子思想的根基，建立在他對道和萬物的獨特認識上。因為看到了萬物皆有所可，有所不可，既保存了萬物存在的獨立性，又發明了萬物存在的有限性。因此，把道看作為一個整體性結構，肯定了世間萬物的不足和相合為用。保證整體性結構，實現於世間萬物的差別和多樣性。道只是在保持物各自為物所形成的一體化秩序，物各自為物，實現了萬物的獨立存在和多樣性；一體化秩序的包容，實現了萬物的相合為用和公共性。可以說他建構了一個獨一無二的天下秩序思想體系，即便在同被稱為道家的人物中間，也具足其特殊性。

因之，天下秩序的建立，當然就是在因循人之情的基礎上，使其間千差萬別的人各居其位，各守其分，以基於道的包容性而呈現的法，來建立公共性秩序，實現世間的公義、公正，從而消除儒墨兩家將天下秩序，建立在對聖王不切實際的期待上。試圖以消極性君主，守其無為，尊其法律而實現天下秩序的公共性，防止君主冒以仁義之道，聖王之名，而行盜竊之實。儘管其法號稱公義所在，然除其因於民俗，對於傳統規範尚有所因循外，又將其立法之權，拱手讓於君主。則其以法之公共性，蕩滌和約束私的衝動的努力，受到了頗為重大的懷疑。所以，儘管他屢屢告誡君主不以私累己，棄知去己，然終只是類似於儒家對聖王的孜孜以求。

後人常常將慎子看作道家、道家、黃老家或法家，甚至將其定位為道法之間的轉圜人物。此類研究，或對慎子思想的探索，有所幫助。然從慎子所遺文本而言，可以看出他試圖重新建構有別於傳統思想的秩序基礎，將秩序的基礎由以前的天，轉向了道。建構秩序的規範，由以前的禮，轉向了法。因此，可以說他開始從一個全新的角度，思考天地萬物及人類處身的世界秩序，從而也思考了天地萬物存在的意義及其在秩序中的實現。無論其思想中具有怎樣的傾向和困境，我們都需要珍視，他對於人類良好生活和正當秩序的思考。

[責任編輯：黃奇琦]

① [清]王先謙：『荀子集解』（北京：中華書局，1988），第92~93頁。

② 此文中我所欲探討的困境，只是依循『慎子』所見文獻，從其理論思路而言的困境，這個困境的根本實際是“私”，儘管慎子的思想中極力強調了道和法的公共性，但是僅僅通過棄知去己，無建己之患，是不足以解救這個困境的。這正是荀子批評他“蔽於法而不知賢”的原因所在。換句話說，我們從現有的文獻中，還無法推尋到從他的思想邏輯中解決君主制下的權力濫用問題。如果從先秦諸子尤其是黃老學派所強調的“無為而治”思想來看，恐怕這一思想的根本宗旨，都是有關如何解決規範與權力問題的，凸顯君主無為、無事，都是對君主權力的限制，因為不如此，則不能確保國家、天下不淪為君主的私意、私產，只是慎子提供了一個思路：他認為君主實際上沒有這樣的能力將天下國家掌控為私有之物，因為君主之為君主所仰賴的勢，會隨時通過調整君主的個體性，也就是具體君主的變化，來解決私而恢復公。此處所提的“無為而治”思想，可參看張舜微：『周秦道論發微』（武漢：華中師範大學出版社，2005）。其中有更為詳細的論說。而外審專家認為文中慎子思想如我所說面臨之困境，便不僅僅是慎子思想的困境，而是“按此思路，當代的人類政治實踐又何嘗不深處‘困境’之中”？這個看法是有一定道理的。但這不能說我們從規範的角度來理解和解釋慎子的思想，就是不合適的。因為這種解釋的角度，並不是我選取的，而是慎子的文獻中，有跡可循的，他確實在從這角度來解釋政治法律問題，而且還不限於政治法律，因此，我從慎子所遺殘篇及佚文入手進行解釋，這是個可以依賴和根據的角度。儘管說“權力與規範之間的張力甚至悖論，古今皆同。”但是，這種討論的思路也並不一定相同，慎子所面臨的困境是君主的無法規範問題，而韓非子的困境是君主既需要被限制，又需要突破限制，即便在民主制的討論中，盧梭則深切的告誡眾人皆為私利，法律不能只是眾意，而應該成為公意。但是，法律如何成為公意，恐怕是永恆的困境。