

南 華 大 學

哲學系碩士論文

《黃老帛書》治術思想研究

研 究 生：張炳磊 撰

指 導 教 授：謝君直博士

中 華 民 國 96 年 06 月

南 華 大 學

哲學系所

碩 士 學 位 論 文

《黃老帛書》治術思想之研究

研究生：張炳磊

經考試合格特此證明

口試委員：常明亭

陳政揚

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：劉滄龍

口試日期：中華民國 96 年 6 月 4 日

# 《黃老帛書》治術思想研究

## 摘要

本文認為《黃老帛書》的出土和研究，不僅能佐證支持漢初七十年治局的黃老治術是能切實可行的治術，而此治術所依賴的不是只有「清靜無為」而已，而是在「清靜無為」背後的「無所不為」。當然《黃老帛書》治術產生有其歷史及文化的依據，因此，在第二章中本文從黃老思想盛行的戰國時代背景切入，以當時匯集各國菁英的齊國稷下為背景，並探討黃老治術昌盛的思想淵源。

第三章中以文本為對象，探討《黃老帛書》治術的理論基礎，並從其根源—「道論」開始論述，本文認為《黃老帛書》將「道」與「法」作了一適度調和，成為其「道論」的特點，一方面轉化老子的「道」使之落實為「法」，另一方面將法家法治的觀念滲入老子無為的主張，一變而為黃老性格的無為。

在黃老治術理論的內容部分，本文分別從虛靜、因循與無為作一歸納性的論述，認為當君主以「虛」的無欲無為對待臣下，而臣下則以「靜」應上，二者的結合使得「道」得其所。而「因循」，即捨棄主觀的臆斷，將客觀的事物作為效法的對象，依照事物本身的規律而行動，不妄自尊斷、刻意妄為，而能「物至則應，過則舍矣」。「無為」則是《黃老帛書》的「執道者」所依據的客觀律則，其運轉的方式是獨立於人的主觀意願之外，執道者以一種純粹客觀，不雜主觀的冷靜觀物態度把握此一客觀規律，之後得以以控制萬物，而為萬物歸服的「無不為」。

第四章則探討黃老思想如何具體落實運用在政治操作上，本文分從「刑名法度」、「刑德兼用」、「王霸雜陳」及「用兵強國」治術運用上論述之。《黃老帛書》中認為執道之君王要能統一天下並教化之，其關鍵就是要參照天地自然規律，才能舉措合理，而此天地的客觀規律反映在人事之理上，即是審其形名，審察「形名」此一客觀的法度標準上。在國家治理的政策運用上，《黃老帛書》乃提出「文武並重」、「刑德兼用」的調和政治。在政治手段上的運用是「刑德兼用」，而用於定天下、安一國的策略即是「文武並立」，呈現在王天下的治術上即是「王霸雜陳」。最後的「用兵強國」，不僅是《黃老帛書》中的重要命題，更是為達到一統天下的必要手段。

關鍵字：黃老帛書、黃帝四經、稷下學宮、治術、道法家、無為、虛靜、因循、形名法度、文武、刑德、黃老刑名、黃老思想

# 《黃老帛書》治術思想研究

## 目錄

第一章、緒論.....	1
第一節、研究背景與動機.....	1
第二節、研究方法、對象與論文結構.....	4
第二章、《黃老帛書》形成的歷史背景及其思想淵源.....	9
第一節、齊國的歷史、地理環境背景.....	9
第二節、齊學與稷下學宮.....	14
第三節、《黃老帛書》的思想淵源.....	17
第三章、《黃老帛書》治術的理論基礎.....	21
第一節、《黃老帛書》治術思想的形上根據—「道論」.....	21
第二節、虛靜之術.....	36
第三節、因時之法.....	42
第四節、無爲之術.....	47
第四章、《黃老帛書》治術理論的實踐之道.....	52
第一節、刑名法度.....	53
第二節、刑德兼用.....	57
第三節、王霸雜陳.....	60
第四節、用兵強國.....	64
第五章、結論.....	70
第一節 論文回顧.....	70
第二節 本文的研究與展望.....	72
參考書目.....	75

# 第一章、緒論

## 第一節、研究背景與動機

一般研究漢代哲學思想的學者，認為漢初時期的統治思想乃採行所謂的「黃老之治」，如陳麗桂先生在《秦漢時期的黃老思想》一書中提到：「...入漢以後，因應著時勢的需求，黃老思想竟體現為實際的治術，主導著西漢前期七十年的政局。在短短七十年中，...政治上，也有文、景兩朝百代稱頌的治績，真正地有體有用，把黃老思想的價值功能推展到了頂峰。...」<sup>1</sup>，也因為如此，漢代自劉邦立而為王後，歷經惠、呂、文、景至漢武帝初年，其間六十餘年創造了漢朝前所未有繁榮，就如陳德和先生所言：「...做為漢帝國開基立萬之政治最高指導原則，就是具統合性的黃老道家思想。歷史證明了，正是這種統合性的思想為漢帝國的王權奠定穩固的基礎，也給久經戰禍、凋弊不堪的民生社會重新帶來新機...。」<sup>2</sup>，而從史家的記載上，可略見一、二，如：

（曹參）聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜民自定，推此類具言之。...其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。...參為漢相國，清靜，極言合道。然百姓離秦之酷，後參與休息無為，故天下俱稱其美矣。《史記·曹相國世家》<sup>3</sup>

孝惠皇帝、高后之時，黎民得離戰國之苦，君臣俱欲休息乎無為。故惠帝垂拱，高后女主稱制，政不出房戶，而天下晏然，刑罰罕用，罪人是希。民務稼穡，衣食滋殖。《史記·呂后本紀》<sup>4</sup>

竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸竇，不得不讀《黃帝》、老子，尊其術。《史記·外戚世家》<sup>5</sup>

<sup>1</sup> 陳麗桂著，《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津，1997，p.4。

<sup>2</sup> 陳德和著，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999，p.27~28。

<sup>3</sup> 下列所引《史記》原文皆出自《史記》，台北：藝文，1982，p.809。此《二十五史》本乃據清乾隆武英殿刊本景印。

<sup>4</sup> 同上註，p.189。

<sup>5</sup> 同上註，p.785。

周秦之敝，罔密文峻，而姦軌不勝。漢興，掃除煩苛，與民休息。至於孝文，加之以恭儉。孝景遵業，五六十載之間，至於移風易俗，黎民醇厚。周云成康，漢言文景，美矣！《漢書·景帝紀》<sup>6</sup>

由上可見，漢初承大亂之後，統治者不得不採取寬厚柔和的政策，如曹參向河上丈人的五傳弟子膠西蓋公學習黃老之術，他在齊國輔佐悼惠王時，國境安集政績令人稱道；蕭何死後，曹參代為相國，政治一循常規，舉事無所變更，百姓因感念其德還歌之曰：「蕭何為法，顛若畫一；曹參代之，守而勿失。載其清靜，民以寧一。」（《史記·曹相國世家》）其後，呂后垂簾聽政七年，在政治上還是依無為而治，令天下晏然，刑罰罕用。文帝及景帝則以德化民，掃除繁苛的稅法及刑法，讓人民得以休養生息，因之漢興五、六十年間，移風易俗，黎民敦厚，甚至史上每將之媲美成康之治。

在漢初眾多的思想中因何選擇以「黃老思想」為指導，並落實在政治實踐上得以「國富庶、民好禮」，白奚先生認為「其道法結合的政治主張致力於用道家哲理論說法家政治，緊扣著社會發展變化的脈搏，適應了列國富國強兵、變法圖強的時需要...」<sup>7</sup>，也就是說，黃老思想符合著時代的需要及社會的變化，其不僅成就漢初的治世，也引領戰國學術發展的潮流，因此，「黃老思想」在政治及學術思想上都有其研究的必要性；換言之，如果秦、漢時期的制度與統治思想，奠定日後二千年來帝制中國的基礎<sup>8</sup>，則影響漢初時期的統治思想—「黃老之學」，其重要性不在話下。

而「黃老之學」的興起之因及出現時間等研究，從大陸學者方面來看，幾乎皆指向是齊國田氏自稱為黃帝後裔並利用稷下學者造說，這個論點首先是由郭沫若先生在〈稷下黃老學派的批判〉中指陳出<sup>9</sup>，其後則有劉蔚

<sup>6</sup>參考班固著，《漢書》，台北：藝文，1982，p.83。

<sup>7</sup>參考白奚〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉《文史哲》，第5期，2005，p.36。

<sup>8</sup>這是普遍為學者所接受的看法，如徐復觀先生在〈封建政治社會的崩潰及典型專制政治的成立〉一文中認為秦漢是中國典型專制政體成立時期。《兩漢思想史》卷一，台北：學生，1974，p.63；另外，西嶋定生在〈中國古代統一國家的性質—皇帝統治之出現〉研究中，認為秦漢帝國在中國史上之所值得重視，是因為其具備了統一國家的特徵，此一特徵分別是：一、出現皇帝統治；二、封建制轉為郡縣制；三、完成官僚制的中央集權機構；四、採用個別人身統治的理念。杜正勝先生編《中國上古史論文選集》，台北：華世，1979，p.729。

<sup>9</sup>郭沫若先生乃根據《史記》〈田敬仲完世家〉及〈孟子荀卿列傳〉中齊宣王招攬文學遊說之士，和陳侯因銘中宣王稱黃帝為「高祖」的線索中推論。《十批判書》，北京：東方，1996，p.156

華、苗潤田、胡家聰先生等人認同此一說法<sup>10</sup>；而鍾宗憲先生從《管子》一書的研究中，發現齊王企圖稱霸稱帝的論據，並以此佐證稷下學者確實在政治上服務於齊王。<sup>11</sup>另外，李零先生則從戰國七雄自稱為黃帝苗裔的背景，認為此乃依託風氣的來源<sup>12</sup>；而如這樣的依託風氣，在當時不只道家一系如此，陰陽家一派也有此現象，鍾肇鵬先生在〈論黃老之學〉中論及諸子中稱說黃帝最多者為道家、陰陽家，其中陰陽家始祖鄒衍乃以黃帝為中國歷史開端<sup>13</sup>。而劉毓璜先生及知水先生則認為，從《越絕書·計倪內經》與《管子》〈幼官〉、〈四時〉、〈五行〉諸篇中的五行流轉模式中皆可發現「炎帝傳黃帝」的想法，而這些都是稷下諸子為討好齊君的傑作<sup>14</sup>。另有學者陳麗桂先生從黃帝傳說的流變，說明先秦齊學主要有陰陽家一系的黃帝之學及道家一系的黃帝之學，此兩大派別勢力互有起伏，一直到漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」後，道家黃帝之學退出歷史舞台，開陰陽家黃帝之學獨盛之局，並下啓東漢末年的道教<sup>15</sup>。

關於黃老之學出現的年代問題，像鍾肇鵬先生、蒙文通先生等學者，或認為黃老之學起於戰國末年<sup>16</sup>，或認為稷下諸子集成為黃老一派，然後田、慎、宋、尹諸人從黃老出<sup>17</sup>。而唐蘭先生則認為黃老學派應當形成於稷下學宮之前，約為西元前四世紀上半段<sup>18</sup>。

由上述學者所論證，黃老之學的興起之因，或是依託黃帝而為討好齊君，或是為黃帝傳說流變而發展出的先秦齊學，似乎都與戰國時期的齊國文化及其稷下學宮有著直接關係。而年代的發生，不管是戰國末年、初年，或是稷下學者所創等等，誠如陳鼓應先生所指出，黃老之學並不只是一個名詞，而是實際興盛於戰國中期的學說思潮，「黃老」之學以老子哲學為基礎，寓托黃帝以進行現實政治的改革，這股政治哲的思潮興起於戰國中期，其淵源於齊或楚越固有爭議，但它昌盛於齊，為稷下道家所倡導並

<sup>10</sup>可見於劉蔚華、苗潤田〈黃老思想源流〉《中國哲學史》，第2期，1986年，p.51；胡家聰先生《管子新探》，北京：中國社會科學，1995，p.77。

<sup>11</sup>鍾宗憲《黃帝研究》，台灣輔仁大學中文所博士論文，1999，p.178。

<sup>12</sup>李零先生提到此種依託風氣及時人把偉大的發明歸於黃帝君臣名下，是因為黃帝族後人特別發達的原因。〈說黃老〉，《道家文化研究》，第5輯，1994，p.146。

<sup>13</sup>鍾肇鵬〈論黃老之學〉，《世界宗教研究》，第2期，1981，p.77~78。

<sup>14</sup>劉毓璜《先秦諸子初探》，南京：江蘇人民，1984，p.193；知水先生〈關於「黃帝之言」的兩個問題〉，《管子學刊》，第1期，2000，p.39~40。

<sup>15</sup>陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991，p.27。

<sup>16</sup>鍾肇鵬，前揭文，p.81~82。

<sup>17</sup>蒙文通〈略論黃老學〉，《道家文化研究》，第14輯，1998，p.233。

<sup>18</sup>唐蘭〈黃帝四經初探〉，《文物》，第10期，1974，p.50。

在稷下學宮取得主導地位，當無疑義<sup>19</sup>。

因此，如果影響二千年帝制中國的是秦漢的政治思想及制度，其中又以能成功為漢代統治奠定基石的漢初黃老之治起著關鍵作用，則與黃老之學息息相關的齊國文化和齊王所成立的稷下學宮則有探究的必要。稷下學宮機構何以產生於戰國齊國？其所處的文化場域為何？此一問題的回答除了能讓我們了解稷下學官，亦能更深入黃老思想興盛的要素。

而在黃老之學興盛時所產生的諸多文本中，本文試以《黃老帛書》為主要研究對象，因為，《黃老帛書》、〈伊尹九主〉與帛書篆、隸兩種字體本的《老子》，一般推斷即是漢代道家黃老合卷的明證，是漢代黃老思想、黃老治術的主要理論依據，也是戰國、秦漢時期黃帝之學中，道家一系思想內容的主要資料<sup>20</sup>，而從其內容觀之，道法合流並略摻陰陽、儒、名、墨思想，相當符合司馬談所說的「道家」特質<sup>21</sup>。因此，本文以《黃老帛書》為據，申論其中所蘊含的黃老「治術」思想，作為黃老之學研究的開端，除了對黃老思想作進一步的耙梳，亦從中建構起「黃老治術」的理論架構和實踐運用，由此證成黃老之學實為中國思想史及政治史上重要的思想理論。

## 第二節、研究方法、對象與論文結構

### 壹、研究方法

本文的研究方法乃依傅偉勳先生所提出的「創造的詮釋學」(Creative Hermeneutics)為方法，作為「一般方法論的創造的詮釋學」共分五個辯

<sup>19</sup>陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，台灣：商務，2004，p.7。

<sup>20</sup>雖然有學者提出不同的看法，如朱曉海先生的《黃帝四經考辨》中推論《黃帝四經》當歸偏法家之雜家。(台大中文所碩士論文，1977，p.14)，或有認為是唯物的(滕復)、唯心又唯物(葛晉榮)、法家的(唐蘭)、或是道、兵為主的(祝瑞開)；各家說法皆有所據(參考陳麗桂，前揭書，p.30)。但如以司馬談〈論六家要旨〉中所述的道家為標準，則推斷其為「道家」一系，似無不可，就如學者熊鐵基先生將黃老學稱為「新道家」，他認為「新道家」之所以為道家，乃因其具有道家的基本特色，也就是自然無為的道，而其之所以為「新」道家，一乃因其由批儒、墨變成兼儒墨，合名法；二為由逃世轉成入世；三則是將自然無為思想運用到人生和政治上。氏著，《秦漢新道家略論稿》，上海人民，1984，p.5~6。

<sup>21</sup>司馬談在〈論六家要旨〉一文中提到：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。…」《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，p.3289。從上可知，如以司馬談對於道家描述的思想特徵來看，則漢初道家乃是兼綜各家思想的優點，不偏執於一端，並以術的施事操作為主要內容的「道家」思想。



證層次，即：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次、必謂層次<sup>22</sup>。

按傅偉勳先生所言，只要能批判的繼承創造的發展，每個哲學的研究者皆可成爲創造的詮釋學者。究其實，每個人皆有其成長的背景和閱讀研究的經歷，筆者依照自己的前理解來閱讀《黃老帛書》，必然與他人所理解的文本在小細節上有所不同，這就是傅偉勳先生所提的「詮釋學差距」（a hermeneutic gap or distance）。但這並不意謂我們可以隨意地詮釋文本，讓學術研究越來越主觀，反而是應該想辦法向客觀靠攏。因此，本文將遵循詮釋的善意原則（the principle of charity）作爲論文的方法論原則；依此原則，作者在對待文本的詮釋上將盡量採用邏輯上一致，且具有最大解釋範圍的詮釋來疏解黃老學說；另外，儘可能避免與文本不具一致性之假設，或是刻意忽略及輕視文句的解釋。

不過客觀性的追求只是一個開始，研究的目的還是在於問題的解決。換言之，要探究一個思想爲何會存在，往往也意謂著了解那個思想所代表的文本的時代問題爲何，因此，對於思想發生之時代背景的陳述是必要的，而在掌握這基本的脈絡後，才能回過頭探究我們當初要研究的思想學說；在詮釋思想學說的過程中，有時爲了疏解文義或哲理的必要，則會引用同時代或是同一學派的其他論著互爲說明，以期更能客觀掌握思想產生的背景及其哲理的脈絡。

當然面對所有文本的詮釋工作，都會面臨當代詮釋學所說的詮釋循環（hermeneutic circle）問題：人不能不以部分來理解整體，但又不能不以整體來理解部分<sup>23</sup>。因此，一般學者多同意，在對文本進行詮釋時，會涉及一個思想的辯證過程，也就是，詮釋者先以某種預設或成見（Gadamer 稱爲視域 horizon）來理解文本的部分及整體，然後在閱讀的過程中逐步修正原先所持的觀點（Gadamer 稱這個過程爲視域融合 fusion of horizon）<sup>24</sup>，最後達到詮釋者認爲最合理、最可接受的詮釋。當然，本文盡其可能的反回文本，通過經典本身的文字來詮釋經典的思想內容，在實謂層次的努力中，進而創造的詮釋文本。

## 貳、研究對象

<sup>22</sup>詳見傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大，1990，p.44~46。

<sup>23</sup>帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯，《詮釋學》，台北：桂冠，1992，p.28。

<sup>24</sup>朱立元主編《當代西方文藝理論》，上海：華東師範大學，2005，p.280。

1973年12月於大陸湖南長沙馬王堆3號漢墓所出土的文獻，有四篇古佚書寫於《帛書老子》乙本卷前，分別是《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》，也就是本研究所稱《黃老帛書》文本，自從此一佚書問世後，學界無不將目光集中在黃老學說的研究上，各方學者在此一領域中或有針對「黃老名義」問題提出不同看法<sup>25</sup>，或是對「黃老學說的形成」有其意見<sup>26</sup>，或是論及「黃老人物」<sup>27</sup>，或是「黃老之作」<sup>28</sup>，或關注「漢初政治與黃老之學」，但學界在考證之外，多將《黃老帛書》視為黃老學其中的一部分作論述，尚未有以《黃老帛書》的治術作為專論的研究，而在對此四篇古佚書的定名、成書時間及作者的考證上，同樣有看法不一的問題，未有定論。雖然如此，卻無礙於《黃老帛書》治術思想探討，畢竟，它的出現不僅為黃老思想帶了新的探討角度，也能從此書中，一窺讓齊國稱霸七國、讓漢初得以安治之黃老治術的面貌，而這也正是本研究在黃老思想研究中的價值。

本文乃以唐蘭所考證之《《老子》乙本卷前古佚書釋文》<sup>29</sup>為主，並參考陳麗桂著《戰國時期的黃老思想》<sup>30</sup>與丁原明著《黃老學論綱》<sup>31</sup>及陳鼓

<sup>25</sup>「黃老」合稱最早見於《史記》，但它究竟是人名、學說或專門著述等，學界多有探討。在《黃老帛書》出土後，大家爭論的是黃老到底是黃？是老？還是不同於黃，也不同於老的新學說？余明光認為《黃老帛書》是「黃學」代表作，也是黃老思想的集中反映。「黃老」這個名稱，應稱為《黃帝》或「黃學」。（《黃老思想初探》，《中國哲學史》，第5期，1985）熊鐵基認為黃老異於老莊道家，應為「新道家」。（《從《呂氏春秋》到《淮南子》——論秦漢之際的新道家》，《文史哲》，第2期，1981）鍾肇鵬則從《老子》與佚書成書的歷史關係，認為應稱「老黃」。（《黃老帛書的哲學思想》《文物》，第2期，1987）；裘錫圭及趙雅博認為應稱之為「法道家」或「道家」。（《秦漢之際的黃老學派思想》，《中國國學》，第20期，1992）。

<sup>26</sup>對於黃老學說形成的問題，學界在形成的何時何地，爭辯最多，目前還未能得到更好解決。本文乃參考鄭國瑞先生彙集諸家學說論點後的結論，他認為佚書應是戰國晚期的作品，重要的理由是佚書採合各家的主張，這種兼融各家思想的歷史趨勢，只能在戰國末期，或更晚。但在沒有得到更明確證據前，培植於齊，發育於齊，昌盛於齊的意見，應是可以參考的。（《近年黃老學說研究情形述議》，《中山中文學刊》，第2期，1996，p.176。）

<sup>27</sup>過去對黃老人物的認定多依據《史記》中的記載，不過其中有些人物引起學者的討論，像吳光認為慎到、田駢、接予、環淵等人還未建立黃老之學理論體系，所以不具有黃老之學的基本特點，而是早期道家學派。（《黃老之學通論》，浙江人民出版社，1985，p.80）；馮友蘭認為慎到是從道家分化出來的法家。（《新編中國哲學史》，第2冊，p.210）；而林麗娥、黃釗、莊萬壽等人則將這些人置所謂的「稷下黃老學派」之下。（參考鄭國瑞，〈近年黃老學說研究情形述議〉，《中山中文學刊》，第2期，1996，p.179）。

<sup>28</sup>目前學界公認為黃老之作的是《黃老帛書》，其他如《管子》、《尹文子》、《列子》、《莊子》、《荀子》、《文子》、《鶡冠子》、《呂氏春秋》等還尚被討論中。（鄭國瑞，前揭文，p.181-183）因本文研究對象為《黃老帛書》，故其它部分暫不予討論。

<sup>29</sup>此釋文出自唐蘭著，《馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究——兼論其與漢初儒法鬥爭的關係》，考古學報第一期（總第四十二期），1975，p.28-32。

<sup>30</sup>陳麗桂著《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，2005。

<sup>31</sup>丁原明著《黃老學論綱》，濟南：山東大學，1997。

應所註譯之《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》<sup>32</sup>為參考文本。

而關於《黃老帛書》的諸多爭議，本研究乃採取較保守的說法：

1、就書名而言：一般分為《黃帝四經》、《黃老帛書》、古佚書三種說法。雖從其內容觀之為漢初流行之黃老思想，但卻也無法明確指出那些是黃老書籍，如根據《漢志》的收錄，在道家三十七種有關黃帝的書中：《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇、《雜黃帝》五十八篇、《力牧》二十二篇來看，將此四篇視為《黃帝四經》也僅是強附其篇數，並無更直接的證據證明之。所以，依謝君直先生的看法，他認為應從質（包括書的材質）來命名之，稱此四篇為《黃老帛書》較為恰當<sup>33</sup>。

2、成書時間：我們應將黃老學說的出現與《黃老帛書》的寫成時間作區隔，因為在經歷始皇焚書、項羽火燒阿房宮和連年戰亂後，書的保存極其困難，因此應以墓之下葬年代與文本書寫字體來論據，就如唐蘭先生所考證，此書的成書應在漢初；而若從本書與其他先秦古籍對照觀之，則成書時間可再往前推到戰國末期，像吳光先生所說：「如果帛書古佚書果真在戰國時代影響很大致使各家著作都去徵引其中內容的話，那麼它也必定會像《詩》、《書》、《易》或《論語》《老子》一類書籍那樣被後代奉為經典而不致失傳」<sup>34</sup>。而若從其雜揉各家的內容來看，或有可能與《呂氏春秋》年代相近。

3、作者部分：關於作者部分，在學界亦未有定論，如丁原明先生從《黃老帛書》所接受老子思想的部份來看，認為《黃老帛書》代表老子思想向後一路徑的發展，屬於戰國黃老學的早期表現形態，他再由《史記》、《漢書》的記載來分析，認為「老子之後的一些道家書都是由其弟子或楚人撰寫成的。…帛書很可能是經過楚地的老子的一些弟子或再傳弟子陸陸續續地寫成的。」<sup>35</sup>，但陳鼓應先生從文本的概念及詞句所考證的結果，認為此書乃是一人一時之作，因為文體、文風、思想等的一貫與獨特性可證之。<sup>36</sup>由於《黃老帛書》是否為一人一時之作，或是多人多時寫成，並非本文所要考證的，然從本研究中所掘發帛書對於《老子》思想的繼承與轉化，可知作者即使非老子弟子，亦當是對於老子思想有所吸納轉化的道

<sup>32</sup>陳鼓應著《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》，台灣：商務，1995。

<sup>33</sup>謝君直《〈道德經〉與《黃老帛書》「道論」的比較研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，1990，p.8。

<sup>34</sup>氏著，《黃老之學通論》，浙江：人民出版社，1985，p.131。

<sup>35</sup>丁原明，《黃老學論綱》，山東：山東大學，1997，p.51~52。

<sup>36</sup>陳鼓應，前揭書，p.35。

家之徒。

### 參、論文結構

為達到上述研究目的，本論文的結構首先從黃老之學興盛的齊國歷史、政治背景及稷下學宮與《黃老帛書》思想淵源談起，將黃老治術及《黃老帛書》的傳承脈絡作一概述。接著在第三章「《黃老帛書》的治術」部分，先對治術的思想根據「道」作一討論，從它對老子「道」的繼承與轉化架構出其「道論」，繼而從「虛靜之術」、「因時之術」及「無為之術」三方面建立其治術的理論方向。而在第四章「《黃老帛書》治術的實踐」則立基於治術的理論之上，分從「刑名法度」、「刑德兼用」、「王霸雜陳」及「用兵強國」四部分的政治實踐上著手，耙梳君主應世之用的操作手段。

## 第二章、《黃老帛書》形成的歷史背景及其思想淵源

《史記·孟荀列傳》中提及：「慎到，趙人。田駢、接予，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術」田駢、慎到、接予、環淵等學者本非齊國人，但其皆學黃老道德之術，並以此得以列位為齊國稷下上大夫，又如《史記·田敬仲完世家》描述的：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。…」<sup>1</sup>。我們或可說，黃老之學雖非獨興於齊，但在齊國君王提倡稷下之學的號召下，本來分散於各地喜黃老之術的知識份子多聚於齊，也由此使得黃老道德之術興盛於齊。

因此，在考證上我們或難論斷黃老之學產生於何時、何地，但從文獻上所顯示，齊國稷下學宮在黃老之學的盛行上，確實有著相當的影響力。而學術的自由開放及對黃帝的造說何以大盛於齊，是我們瞭解黃老思想的背景的一個外部因素，以下則分別從齊國的歷史、地理環境及政治特色論述之，說明齊國建國之初從封建制度的解體，並經戰亂爭伐後，由太公依齊國的地理、經濟等背景，來說明齊國建國的善治富國強兵之道。再從其政治之企圖與目的，建立「不治而議論」、「著書言治亂之事，以干世主」的開放政治文化學風。並進一步從齊學與稷下學宮的成立條件因素來說明其思想的因應變化，進而從中去探討《黃老帛書》的思想形成淵源及實效性。

### 第一節、齊國的歷史、地理環境背景

齊國的建立乃自太公望受封之日起，始於周初，後經春秋戰國相互爭伐過程，其領域之變動大，於此封建制度的解體下，齊國領地處地於東與東南臨黃海，北臨渤海，固其富饒魚鹽之利；內又有黃河、濟、淄、濰、系水利於農業發展；於泰山、商山、牛山、稷山等富含植、礦等資源，故在當時各國經濟多以農業生產為主業時，齊國因環境地利因素發展其工商，此比農業更容易致富強國，如《史記·貨殖列傳》提到「夫用貧求富，農不如工，工不如商，刺繡不如依市門。」<sup>2</sup>齊國因有其特殊的地理經濟環

<sup>1</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.1158。

<sup>2</sup>同前註，p.2112。

境與政治變動因素，造就其必須發展強大的商業經濟為後盾，而此一優勢也成為稷下學宮之所以能成為百家爭鳴之研究環境的重要原因，亦使齊國成為當時學術文化會通中心，及後來各派學說醞釀的淵藪。

從齊國建國之初的時代背景來看，在齊國發源齊地之文化起源已有遠古時期的各文明出現，如於1946年及1978至1979年山東滕縣發掘的北辛類型文化<sup>3</sup>，1959年於山東泰安大汶口等多處陸續發掘的黃帝少昊時期的大汶文化<sup>4</sup>，及可能接續或關聯大汶口文化在1930年於山東歷城縣等發掘的虞夏時期的龍山文化<sup>5</sup>，與承繼龍山文化於1960年山東平度縣的東岳石文化<sup>6</sup>，及1980年在山東泗水伊家城發掘商代初期的伊家城第二期文化<sup>7</sup>……，另外，《漢書·地理志》中對於齊地沿革，曾記載道：

齊地，虛、危之分野也。…少昊之世，有爽鳩氏；虞、夏時，有季荊；湯時有逢公柏陵，殷末有薄姑氏——皆為諸侯。國此地，至周成王時，薄姑與四國共作亂，成王滅之，以封尚父，是為太公。<sup>8</sup>

當武王伐紂後，東方的殷商同族仍保有相當強大實力，因而使武王不得不封紂子祿父於其故都，以安商奄、薄姑諸邦人心。但殷商集團還是乘周室主少國疑之時興兵叛周，在周成王平定亂事後，即封太公於此，太公的入齊乃尊重當地舊有文化的政策治理齊國，如「太公以齊地負海負鹵，少五穀而人民寡，乃勸以女工之業，通魚鹽之利，而人物輻湊。」（《漢書·地理志》）<sup>9</sup>。而太公安撫齊國的六字要訣就是「因其俗，簡其禮」（《史記·齊太公世家》）<sup>10</sup>，且在五個月內即收近悅遠來，上下相安的效果，其餘蔭所蔽，讓齊國百餘年間無兵革之禍。而太公的「因其俗，簡其禮」乃是因時因地制定的原則，也就是維持當時東方民族<sup>11</sup>固有之文化習

<sup>3</sup>參見郭克煜、李啓謙〈魯國建國前曲阜一帶的歷史考察〉，《齊魯學刊》，第1期，1982。

<sup>4</sup>參見何德亮〈大汶口文化的文明過程〉，收入於《大汶口文化討論集》，濟南：齊魯，1981。

<sup>5</sup>參見嚴文明〈龍山文化與龍山時期〉，第6期，北京：文物，1981。

<sup>6</sup>參見高廣仁〈山東地區史前文化概論〉，《齊魯學刊》，第3期，1982。

<sup>7</sup>參見蔡鳳書〈山東龍山文化去脈之推論〉，台北：文史哲，1982。

<sup>8</sup>班固撰，顏師古注《漢書》，台北：洪氏，1978，p.1659。

<sup>9</sup>同前註，p.1660。

<sup>10</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.916。

<sup>11</sup>殷末時的東方大國為少皞氏的苗裔，也就是當時所稱薄姑國、商奄；渤海沿岸一帶本是少皞氏所開發定居的地方，在春秋末期，其嫡系子孫猶在今日曲阜一帶，也就是郟國。郟國國君曾在昭公十七年訪問魯國，並在昭公問他何以少皞氏為鳥名官時，述及其族譜來源，他說「吾祖也，我知之。昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名。炎帝氏以火紀，故為火師而火名。共工氏以水

俗。

於此沈剛伯先生在〈齊國建立的時期及其特殊的文化〉一文中論及，文化習俗本是由於適應並利用天然環境而逐漸形成的，也因此，我們或可說，齊國建立的時期及太公彼時所處環境決定了他治國的獨特政策，而此一政策亦培養出齊國的特殊文化<sup>12</sup>。齊國依恃靠海的魚鹽之利而從事商、工，太公深明此理，乃在利用魚鹽之外，復進而課桑麻「勸其女功，極技巧，通魚鹽」<sup>13</sup>，遂使「故齊冠帶衣履天下，海岱之間斂袂而往朝焉」（《史記·貨殖列傳》）<sup>14</sup>。春秋時期的管仲即推太公之成規「設輕重九府」<sup>15</sup>以九府輕重之法，通過控制錢幣的幣值及兌換率來調節商品，平衡物價，讓齊國得有財力稱霸天下、九合諸侯。即使在齊國失去霸業後，其工商業仍是繁榮不衰，更成為他國巨富爭相投資之處，如范蠡、子貢等；蘇秦曾說：「臨菑之塗，車轂擊，人肩摩，連袵成帷，舉袂成幕，揮汗成雨，家殷人足，志高氣揚。」（《史記·蘇秦列傳》）<sup>16</sup>，可見其之為一工商大城的樣貌。

此外齊國在用人方面的特殊性，從太公主張「舉賢而尚功」，例如在《太公陰謀篇》中有言：「武王問太公曰：「賢君治國教民，其法如何？」太公對約：「賢君治國，不以私害公，賞不加於無功，罰不加於無罪。……」<sup>17</sup>太公主張國君應以事功之實作為賞罰的標準；另外的舉賢之道則是「將相分職，而各以官名舉人。按名督實，選才考能，令實當其名，名當其實，則得舉賢之道也。」<sup>18</sup>如此即使是庶民階級也能參政，位與世卿、公族分享政權，因為一切的用人標準在於「選才考能」及「事功成就」；這實是自西周以至戰國初期別的國家所沒有出現過的制度，也因為這樣開明的用人標準和開放的工商業社會環境，管仲纔能以商人而任政相於齊，而晏嬰能以東萊市民歷事三君，越石父則能由負薪而致顯貴<sup>19</sup>。這些舉

---

紀，故為水師而水名。太皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞擊之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。」（杜預注《春秋經傳集解》（相臺岳氏本），台北：新興，1981，p.332）。

<sup>12</sup>參考沈剛伯〈齊國建立的時期及其特殊的文化〉，收入杜正勝編《中國上古史論文選集》，台北：華世，1979，p.1216。

<sup>13</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.2111。

<sup>14</sup>同上注，p.2111。

<sup>15</sup>同前注，p.2111~2112。

<sup>16</sup>同前注，p.1387。

<sup>17</sup>參見阮廷焯〈太公遺書考佚〉，收入《先秦諸子考佚》，台北：鼎文，1980，p.107。

<sup>18</sup>《六韜·文韜·舉賢》，劉拱宸直解武經七書本，台北：廣文，1988，p.1148

<sup>19</sup>有關管仲、晏嬰、越石父等事跡參見〈管晏列傳〉，張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.1319。

賢用人之道可以說齊國社會在實際上已大部分脫離封建制度的束縛規範，此「舉賢而尚功」之風到了田氏篡齊後更爲之開放。簡言之，齊國依其所佔有魚鹽的地利之富，由農業轉向工商發展，並於當時開創以工商業立國的特殊文化基業，造就齊國成爲經濟文化強勝之國。

而齊國物質文化的興盛及開放的社會風氣，也直接促進學術的自由之風，這除了是齊國姜、田兩家的政策外，也得力於歷史傳統與地理便利。也就是說，精神文明的形成乃由於社會的開放與海外交通的頻繁，當衣食足後人的精神及求知慾提高，倉廩實後能近悅遠來，商旅交往雲集，則各種諸子百家思想、殊俗新知、奇談神話等則易於流通並傳入，此如騶衍的陰陽家學說即盛行於齊，而神仙之說<sup>20</sup>和黃帝傳說亦盛行齊地。另外，太公以其謀略而強兵強國，不僅如此，「呂尚陰謀修德以傾商政，其事多兵權與奇計，故後世之言兵及周之陰權皆宗太公。」（《史記·齊太公世家》）<sup>21</sup>也因太公的知兵善戰，亦使兵家之學亦成爲齊國文化的特色。

從上所述可看出齊國的歷史在其地理環境的條件因素下，而能成一富有魚鹽之利的強國，進而得以在自由的風氣下，彙集成其特殊特有的兼揉文化。<sup>22</sup>而從齊學的特點來分析，齊國所產生的諸多思想學說中，常見以黃帝傳說爲據，其中包含重要並且影響深遠的「黃老之學」亦託名黃帝，但這眾多思想學說爲何要託名黃帝？黃老之說產生的齊國政治特色爲何？將是以下進一步所要探求的。

關於「黃帝」一詞，據鍾宗憲先生所論是戰國時期才出現的，在《國語·周語下》稱鯀、禹、共工、四嶽、杞、郟、申、呂、齊、許等「皆黃、炎之後也」，在《國語·晉語》還另有黃帝有二十五子、十二姓的記載，而到西漢司馬遷作《史記·五帝本紀》，開始以黃帝爲民族共祖，所有

<sup>20</sup>聞家驊在〈神仙考〉中提到，一般研究者認爲神仙說之出於齊地乃是因齊地濱海，但他認爲齊的神仙說當是其種族來源之故。齊姜姓，乃與姜戎同種，姜戎在血統上乃屬羌族，故齊人應爲西方羌族，而羌族所居甘肅新疆一帶也是「不死」傳說的發生地，齊人的不死觀應從西方來，而神仙說亦是來自西方的崑崙山，並非產生於齊，而是流寓於齊。杜正勝編《中國上古史論文選集》，台北：華世，1979，p.1069~1070。

<sup>21</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.915。

<sup>22</sup>林麗娥在《先秦齊學考》中提及齊國「在人材的運用上，能接受少爲商賈、並曾傷桓公中鈞的管仲爲相；能接受東萊野人的晏嬰，歷事三君，顯揚諸侯；能接受販牛的甯戚爲大夫；能接受負薪的越石父致其顯貴；乃至鄉長可以進賢，僕役可以爲大夫等等。在政權上，能接受田氏的篡齊，開拓齊國國勢的另一顛峰。在思想上，更能接受四方而來的迂怪之說、不同思想……這些都是因齊國民性濶達，思想自由開放，故周秦諸子、百家爭鳴，獨能在齊國稷下形成盛況。」（台北：商務，1992，p.128~129）。也就是說，即使春秋戰國時期，政治軍事的權力中心不斷移轉，但是思想學術的重鎮，卻因爲齊國的開放風氣，讓齊國獨領風騷。這也是本研究對於黃老思想的探討，以齊國及稷下學宮作爲歷史背景論的重要原因。



像堯、舜、夏、商、周，及秦等皆是黃帝後裔，各諸侯國如吳、魯、燕、宋、晉、楚、鄭、趙等，幾乎可算是黃帝子孫；而鍾宗憲先生認為不管史籍的記載如何，「黃帝」這個詞彙事實上只是一個「符號」，而「黃帝」這個詞彙在戰國時期已經形成了一種符號性的意義，並有大約三種幾近固定的形象，第一是有德承命、討伐失德、救平亂世的建國始祖；第二則是修道求仙的帝王；第三是文化開創之祖。但值得注意的是，對於黃帝的記載中，春秋時期多出自姬姓（周、晉）國人之語，而自從田齊篡奪姜齊、齊威王稱祖黃帝之後，戰國諸子好言黃帝，各種黃帝造說在當時泉湧而出<sup>23</sup>，甚至日籍漢學研究者森安太郎先生還說「由來說黃帝之事的多是山東省的人」<sup>24</sup>。

鍾宗憲先生進一步申述，戰國以後關於黃帝戰蚩尤的各種說法，應該是陳田篡奪姜齊所假借創造出來的政治造說，再透過稷下學者流傳於各國。而齊威王（陳侯因于次月）之所以稱祖黃帝，一是為了表示自己的血緣地位與王室姬姓相同；其二是藉以對抗姜姓的始祖炎帝，顯示自己優於姜姓；三則是為自己稱霸天下的野心，尋找輿論基礎。也就是說，田氏為掩飾陳完逃亡赴齊、田和篡國立侯等不名譽的事實，以確立自己的「正統」地位<sup>25</sup>。

而黃帝之說除了為田氏的政治目的外，也開展出戰國中期前後興起於齊的黃帝之學。齊國在宣、威之世，憑藉厚實的國力，開康衢、建高第，懸以上大夫之位，招聚天下能談善論之士至齊，如《史記·田完世家》所說的：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」<sup>26</sup>，在〈孟荀列傳〉中也說：「自騶衍與齊稷下先生如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶爽之徒，各著書言治亂之事，以干世主，豈可勝道哉？」創造出「不治而議論」、「著書言治亂之事，以干世主」的學風。

在所列稷下諸子當中，騶衍是陰陽家的創始者，騶爽亦是陰陽家；慎到、田駢、接子、環淵等「皆學黃老道德之術」<sup>27</sup>；而淳于髡，在太史公對他的記載中，一方面具有縱橫家察言觀色、隨機應變的靈活頭腦，另一

<sup>23</sup>鍾宗憲《先秦兩漢文化的側面研究》，台北：知書坊，2005，p.127-136。

<sup>24</sup>森安太郎著，王孝廉譯《黃帝的傳說—中國古代神話研究》，台北：時報，1988，p.185。

<sup>25</sup>鍾宗憲，前揭書，p.153。

<sup>26</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.1158。

<sup>27</sup>同上注，p.1446。

方面則是尚功、言法，兼有道法色彩<sup>28</sup>。其顯現出糠秕功名權位性格，大抵是介於縱橫家與道家間的人物。也就是說，著名稷下諸子中，不是縱橫家，就是陰陽家或介於道、法的黃老人物，而能言善辯的縱橫之術本是入幕稷下的條件。因此，從學風來看，陰陽家與道法（黃老）之學乃是齊學的傳統，而這兩支齊學傳統又與黃帝學說的發展路線一致；由此，國內學者陳麗桂先生指出，陰陽與黃老學的黃帝著作，不但是戰國、秦、漢以來一切依托的黃帝之學總代表，同時亦是齊學的主要內容。其中，道家一路的黃帝學說，因為結合《老子》和法家思想，逐漸演成圓熟的政術，這便是流行於戰國、秦、漢之際，乃至前漢七十年間的「黃老思想」與「黃老治術」<sup>29</sup>。

## 第二節、齊學與稷下學宮

研究齊學中《黃老帛書》的思想流變或淵源根據，一切都必須從歷史演變的及文獻資料等做研究，其中最重要的包含當時極盛的「齊學」、「稷下學宮」。稷下學宮為齊國的思想學術匯集中心，其思想百家雜陳並爭鳴，整個學術思想的大融會形成的盛極一時的齊學。而當時的稷下學宮是以黃老思想為中心的道家，故以「稷下黃老道家」或「稷下道家」稱之。而「稷下」一詞，首見於《韓非子·外儲說》「兒說，宋人，善辯者也。持白馬非白馬也服齊稷下之辯者，乘白馬而過關，則顧白馬之賦。故籍之虛辭則能勝一國，考實按形不能謾一人。」<sup>30</sup>有關稷下學之探討，林麗娥於《先秦齊學考》中亦提到：

「稷下」一名，史見於史記田敬仲完世家所說的「齊稷下學士」及孟荀列傳中之稱鄒衍等為「齊之稷下先生」，它是位在戰國齊國首都臨淄城旁邊的一個國家特別文化區，……在先秦思想上有承先啟後的作用，直接間接地影響了戰國中後期的許多學派，是諸子思想發展中一個不可忽視的環節，弄不清楚稷學的實況，要想理清春秋戰國時期各派思想發展演變的線索是因

<sup>28</sup>張秉楠輯注《稷下鉤沉》，上海：古籍，1991，p.17。

<sup>29</sup>陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991，p.37。

<sup>30</sup>參考傅武光、賴炎元《新譯韓非子》，台北：三民，2003。

先秦諸子的思想的大彙集，發生在時代變革的戰國時期，而在各諸侯公子競行養士中，齊國的稷下為戰國時期精英聚集嚮往之地，更為當時學術思想及言論的中心，其言論思想的自由與競技，讓先秦思想達到的歷史上的高峰，這些稷下思想所匯聚成的百家之學實為歷史上所少見。

如前所提到，齊國在宣、威之世，其憑藉厚實的國力商業資源，開康衢、建高第，懸以上大夫之位，並廣招聚天下能談善論之士至齊國，如《史記·田完世家》所說的：「宣王喜文學游說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」<sup>32</sup>，廣納本來分散於各地喜好黃老之術的能談善論之士，並在齊國君王提倡稷下之學成立「稷下學宮」的號召下分聚於齊國，使得稷下黃老之術興盛於齊。

稷下學宮的成立雖與齊王之政治目的相關，卻也因順應歷史潮流。如戰國時期魏文侯師事子夏、田子方、段干木等，先後晉用魏成子、翟璜、李悝為相國，進行政治、經濟改革，開啓重視學術研究培養人材的風氣。繼而，李悝的同學吳起由魏入楚，李悝的學生商鞅由魏入秦，先後為楚、秦兩國所重用<sup>33</sup>。

另外，齊國從桓公聽管仲之言，效法「先王」開設議政機構「噴室之議」，也對當時聚集人才、禮賢下士產生正面的作用。在《管子·桓公問》中，桓公問管子要如何能擁有民眾及獲得天下？管子回答他說：「…察民所惡，以自為戒。黃帝立明臺之議者，上觀於賢也；堯有衢室之問者，下聽於民也；舜有告善之旌，而主不蔽也；禹立諫鼓於朝，而備訊也；湯有總街之庭，以觀民誹也；武王有靈臺之復，而賢者進也。此古聖帝明王所以有而勿失，得而忘者也。桓公曰：『吾欲效而為之，其名云何？』對曰：『名曰噴室之議』…。」<sup>34</sup>管子建議桓公效法前朝帝王設立議事機構及制度，讓各種政治意見、建議都能被公開討論，藉此以了解百姓的意見，並聽取諫言，讓賢才得以晉用。這也正是稷下學宮設立及架構制度的重要歷史傳承。

稷下學宮最為興盛時期是宣王、湣王在位時（約公元前319~284年）

<sup>31</sup>林麗娥《先秦齊學考》，台灣：商務，1992，p.123。

<sup>32</sup>張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990，p.1158。

<sup>33</sup>胡家聰〈稷下學宮史鈎沉〉，《文史哲》，第4期，1981，p.25。

<sup>34</sup>湯孝純注譯《新譯管子讀本》，台北：三民，1995，p.922~924。

，宣王所復興的稷下學宮，據胡家聰先生所歸納，約有三個特色：

第一：是稷下學宮為容納師生近千人的齊國最高學府。在這學府中，除了有上大夫官位如田駢的稷下先生外，還有從事教學和著述活動的先生，另外，則是學習於此的稷下學士，像田駢就有「徒百人」。

第二：稷下先生為想統一天下的齊君設立各種典章制度。

第三：則是稷下之學乃兼容各家學說，透過百家爭鳴，有力地促進學術思想的交流和發展<sup>35</sup>。

而各家的交流發展，開展出以陰陽家與道法（黃老）之學為主的「齊學」傳統，也興起戰國中期前後於齊國興起的「黃帝之學」。而齊學雖包含有陰陽家、道家、法家的思想，卻不同於他們的特殊性，另外還整合及兼納了如儒家、墨家、名家等學說。也顯見在當時，有各家學者聚集於此，而造就出齊國稷下學宮獨特的「齊國稷下之學」。

但從稷下學風形成的因素林麗娥先生則從三點來說明：

第一：政治因素（一）諸國爭勝，競謀富強。（二）效魏文侯，優禮學者。（三）田氏篡齊，為求擁護。（四）重視教育，培養人才。

第二：社會因素（一）齊地富庶，崇尚學術。（二）齊俗闊達，思想自由。

第三：學術因素（一）王官失守，學術普及。（二）諸子遊學，四方來集。（三）百家爭鳴，互相影響。<sup>36</sup>

由此來看，百家齊集在稷下，亦是針對周文疲弊後，所造成的戰爭、政治、社會、思想、民生提出解決之道。齊國處於爭戰中力謀圖存圖強，並發展富國強兵之競謀，這樣複雜的戰國時期，不論是軍事、經濟、思想等競爭，都急需專業的人才獻策匡助，故求才禮賢唯才適用，此成為齊國殷切設稷下學的重要原因，亦激發當時人才蔚盛風潮，並開啓百家學術爭鳴風光。

<sup>35</sup>胡家聰，前揭文，p.30。

<sup>36</sup>林麗娥《先秦齊學考》，台灣：商務，1992，p.123~132。

像儒家的代表人物孟子，就曾為稷下學者，如《鹽鐵論》中提到：「齊宣王褒儒尊學，孟軻、淳于髡之徒受上大夫之稱，不任職而論國事，蓋稷下先生千有餘人。」另外，還有顏觸、王斗、田過、列精子高、匡倩、能意、閻丘先生、孔穿、徐劫、魯仲連、公孫固等人<sup>37</sup>。而道家表人物有環淵、接予、季真、黔婁子、告子等，而告子則有學者認為他始學墨而叛墨<sup>38</sup>，或說具有道家思想傾向而兼采儒、墨的學者<sup>39</sup>。在陰陽家方面，其主張陰陽四時的生殺之理為刑德並用的根據，代表人物如鄒衍，司馬遷在〈田完世家〉及〈孟荀列傳〉中，將他列為稷下諸子之首，說他「深觀陰陽消息而作怪迂之變。〈終始〉、〈大聖〉之篇十餘萬言」。

另外，還有主張「循名責實，審察形名」的名家，人物有尹文、田巴、兒說等人，如《史記正義》中引《魯連子》云：「齊辯士田巴，服狙邱，議稷下，毀五帝，罪三王，服五伯，離堅白，合同異，一日服千人。」。還有縱橫家，如淳于髡，除擅於縱橫捭闔之術，亦是稷下學宮中最具代表性的學者。而在稷下學宮中最活躍的為「采儒墨之善，撮名法之要」的黃老學者，如慎到，司馬遷說他學黃老道德之術，班固卻視其為法家，在法家中，慎到重勢，也正表現了黃老之學將道法結合的特點。其他，還有田駢主張「貴均」、「貴齊」、「齊萬物」及「尚法」等，也是如此<sup>40</sup>。

由上來看，齊國的稷下之學，不僅在先秦思想史上起了承上啓下的作用，直接或間接地影響了戰國中後期的許多學派，更是政治及思想發展史上不可忽視的重要環節。

### 第三節、《黃老帛書》的思想淵源

從上述黃老思想昌盛的齊國之歷史、地理及政治背景來看，我們可以有幾點推論，齊國之富有魚鹽之利，因而重視商業活動，而商業的交易往來中，最需要的就是度量衡的交易工具及法律的保障，加上商業活動重實效及利益，因此，齊國稷下學宮盛行尚法度用刑名的「黃老治術」，是其來有自的。而依托黃帝造說，不僅為求田氏政權取得的合理根據，其所採行之黃老學說，以「道」兼揉各家學說，實有利於其一統天下的野心。

而除了上述的歷史背景陳述外，黃老學說如從思想史來看，主要是由

<sup>37</sup>孫以楷〈稷下人物考辨〉，《齊魯學刊》，第2期，1983，p.35~36。

<sup>38</sup>孫以楷，前揭文，p.37。

<sup>39</sup>張秉楠輯注，前揭書，p.77。

<sup>40</sup>孫以楷，前揭文，p.36~37。

道家衍化出來，但又不同於道家，依黃漢光先生所言：

基於以上理由，我認為還是把戰國時代年至西漢初年這一與的  
道家哲學有所關聯，又在內容上與道家哲學是不同方向，融合  
各家入世有為的思想學派，直接用黃老之學來定名，反而使人  
眉目清楚，不致使人迷惑。<sup>41</sup>

本來每個學術思想的演變，會因為他們要面對當代的問題不同，處理  
的方式也必不相同，但歷史上改朝換代時，每個君主執政，必擇其適當善  
用之法來因應。而道家哲學所面對的問題，主要是因應周文罷弊而帶來對  
亂世民生動盪的反省。當老子看到社會的問題，實於人爲造作的限制產生  
太多的問題無法解決，故發現解決之道在於解消現實人爲造作上的一切有  
爲限制。而因應當時代的黃老之學，其所要面對的問題是從戰亂至全國統  
一的趨勢，且正是人民要求休養生息的時機。其實戰亂多爲少數人之爭霸  
戰，因而造成戰事不斷民生潦苦。因此，黃老之學從現實上的尊君，進而  
在理想上因循尊道，消極地的將君主權力有所限制，如「法」、「道」爲  
因循之本。於此黃漢光先生指出：

但六國君主要面對全國，秦、漢又是大一統的局面，現實上必  
須進行很多的創制立法，不可能真正的無爲，即先秦道家那種  
消極的無爲，在大破壞後已無必要。所以另一方面更要重視的  
是無不爲。在這種情況下，一切任賢任法，舉凡一切在治國經  
邦上有所作為的都網羅進用，所以就顯出尊儒、墨，合名、法  
，變逃世爲入世之思想了。<sup>42</sup>

由此來看，黃老確有異於道家的特點，並顯出其兼融儒、墨、名、法  
的治世思想。更進一步的說，黃老之學應是「百家爭鳴」的產物，先秦的

<sup>41</sup>黃漢光《黃老之學析論》，台北：鵝湖，2000，p.30~31。

<sup>42</sup>黃漢光《黃老之學析論》，台北：鵝湖，2000，p.32。黃漢光先生提到的「先秦道家那種消極的無爲」及「變逃世爲入世之思想了」的說法，筆者另有其他看法，如《道德經·四十一章》「反者道之動，弱者道之用」、《道德經·三十八章》「上德無爲而無以爲，下德無爲而有以爲」、《道德經·八十一章》「天之道，利而不害；人之道，為而不爭」，只是舉一些《道德經》中的內容，老子的無爲動機是相對於有爲，而有爲則是針對統治者而言。故「無爲」非是逃世消極，「無不爲」本不離於老子的說法，如《道德經·三十七章》「道常無爲而無不爲」、《道德經·三章》「為無為，則無不治」，因此問題非本主題所討論之重點，所以不進一步做說明。

百家爭鳴起於春秋之末，興盛於戰國中期，當時諸子並起，百家各馳其說，這樣的自由學風，讓各種思想有相互滲透交流的機會，思想家以不同的需要改造傳統的理論，建構新學說。也因為當時思想借托古之風盛行「為道者必托於神農、黃帝而後能入說」（《淮南子·修務訓》）<sup>43</sup>。

我們也可以從史書的記載上，看到戰國中期在齊國興起的一批黃老學派思想家。其見諸史策的如：慎到、田駢、宋鈞、尹文、接予、環淵、申不害、淳于髡、鶡冠子、文子、季真等人受稷下學宮的齊學有著相當影響，可見黃老之學在戰國中期已成為一個有實效實用及影響力的學派，才會出現許多治黃老之術的學者。

本研究參考上述黃老學者的著作、佚文及旁證資料，發現《黃老帛書》其從道為本而於法有據，貴天道因循天時之分位，一切依法定刑名而治天下，其與法家之不同在於以德輔之，並歸納出戰國黃老學的基本內容有下列幾點：

- 一、尊道：黃老之學乃以「道」為本，這也是黃老之學理論的起點，如〈道法〉「道生法」，它的政治、社會哲學也是由此為本源導引而出。
- 二、貴因：在《經法·論約》中亦提及貴因的天地之理與人事之理的因循為用：「四時有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不代，常有法式，〔天地之理也〕。一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始，人事之理也。」而管子以因循為用為黃老道家的分位之術說明「無為之事，因也。因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。」（《管子·心術上》）。
- 三、尚法：崇尚法治是黃老學派特點，由道而法，這是黃老學派的創造，也是對老學的重大改革。如〈道法〉「法者，引德失以繩，而明曲直者毆（也）」。
- 四、德為輔：黃老之學主張刑德並施。此外，戰國時期的黃老之學也兼采儒、墨、名、法、陰陽各家學說，但以道及法為核心，此為戰國黃老之學的基本特點。

雖然在史策上對黃老之學的一般論述，是以上述稷下學派之人士為主要，但他們的作品大多已散佚，不然就是被認為是偽書，其思想的整體面

<sup>43</sup>劉蔚華、苗潤田在〈黃老思想源流〉一文中說明：「當時思想界的托古之風非常盛行…促使道家學派在改造老學的過程中，也不得不尋找一個崇拜的對象。儒家崇堯舜，墨家尊大禹，農家祖神農，都影響很大。道家則把注意力轉向了比堯舜禹更久遠、更偉大的黃帝。」《文史哲》，第1期，1986，p.26-27。

貌還是不甚清楚。一直到一九七三年大陸湖南長沙馬王堆三號漢墓出土大批帛書，其中有篆、隸兩種《老子》抄本，在隸書《老子》之前，有《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》等四篇佚書；唐蘭先生認為這四篇佚書內容具有整體性，應屬一書，而且是《漢書·藝文志》所列《黃帝四經》，作者為鄭隱者先生<sup>44</sup>。而龍晦先生認為此四篇非一書，也非一時一人所作，且根據書中多江淮方言及楚音等，而斷為是江淮地區楚人作品，再由齊稷下學者所匯編<sup>45</sup>。魏啓鵬先生則合二人說法，稱此四篇為《黃帝》四經，又斷其為南國黃帝學派之作，而以齊稷下學宮為交流場域<sup>46</sup>。胡家聰先生則認為是淵源於田齊稷下之學<sup>47</sup>。吳光先生則說是楚國黃老學派作品<sup>48</sup>。高亨、董治安先生說是法家之作<sup>49</sup>。鍾肇鵬先生認為是從河上丈人到蓋公等一批齊國黃老學者所為<sup>50</sup>。朱曉海先生則懷疑四篇是一部書，認為不宜斷為《黃帝四經》，更肯定非一人之作<sup>51</sup>。高祥先生認為四書思想體系各有分工，相互呼應，即使非一部書，至少是同類性質的文字，作者應為齊國黃老學者<sup>52</sup>。諸人論證皆有相當理據，但不管是源於楚或成於齊，從《黃老帛書》出土的影響來看，稷下之學實成為黃老之學重要的發展根據及影響。

而從《黃老帛書》的內容中，我們約可歸納以下幾點事實，一是《史記》所說的「黃老治術」是確實存在；二是從《黃老帛書》的內容分析可知，《史記》所稱的「道家」與「老/莊道家」確有不同之處；三是《黃老帛書》中所呈現的黃老思想乃是結合道、法，兼揉陰陽、儒、墨、名等家思想的龐雜體系。就如曾春海先生所認為，帛書作者所關心的是民生疾苦，重視社會、政治、經濟的改革和發展，面對當時諸子各有的盲點，帛書能不自我侷限於一家之言，而能出入各家，針對安邦定國之旨，兼採眾家之常，得以鑄造一視域交融的淑世哲學<sup>53</sup>。也因此，我們得以透過《黃老帛書》的出土重新檢視戰國時期黃老思想的實質內容，進而探究《黃老帛

<sup>44</sup>唐蘭，〈黃帝四經初探〉，《文物》，第10期，1973，p.48。

<sup>45</sup>龍晦〈馬王堆出土老子乙本卷前古佚書探源〉，《考古學報》，第2期，1975。

<sup>46</sup>魏啓鵬〈黃帝四經思想探源〉，《中國哲學》，第4輯，1980。

<sup>47</sup>胡家聰〈稷下爭鳴與黃老新學〉，北京：中國社會科學，1998。

<sup>48</sup>吳光《黃老思想通論》，浙江：人民，1985，p.133。

<sup>49</sup>高亨、董治安〈十大經初探〉，《歷史研究》，第1期，1975。

<sup>50</sup>鍾肇鵬〈黃老帛書的哲學思想〉，《文物》，第2期，1978，p.65。

<sup>51</sup>朱曉海〈黃帝四經考辨〉，台大中文所碩士論文，1977，p.4~7。

<sup>52</sup>高祥〈戰國末秦漢之際黃老學說之探討〉，師大國文所碩士論文，1988，p.7。

<sup>53</sup>曾春海〈〈繫辭傳〉與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《哲學與文化》，第34卷第1期，2007.1，p.147。



書》在當代現實政治需求的實用與重要性，以及其承先啓後影響中國歷史文化的研究價值。

## 第三章、《黃老帛書》治術的理論基礎

### 第一節、《黃老帛書》治術思想的形上根據—「道論」

作為「黃老思想」或「黃老治術」研究重要參考著作的《黃老帛書》，其如何結合道家的思想作為其治術理論的根據？並由此建構出一套切實可行的「治術」之道？本文將深入探討作為《黃老帛書》治術根源的「道論」。

從通篇來看，《黃老帛書》在《經法》的第一篇〈道法〉中即提出「道生法」的概念，對「道」加以論述，另在最末章《道原》篇中，將「道法」所依據的「道」再加以補充的敘述作為總結，由此可知，就此書結構而言，我們可以發現《黃老帛書》對道的重視。而從內容來看，除了「道」乃是作為道家學派的理論核心外，黃老學說所兼儒、墨、名、法的綜合，之所以尚具有系統性，乃是因以老子自然無為而無不為的「道論」作為一主架構，使各家思想要素，得以兼揉於同一處。就如吳光先生所認為，黃老思想乃是以道家思想的「無為」理論為基礎，雜採眾家之言<sup>1</sup>；而陳麗桂先生也主張，黃老思想特色的共通處在於其充滿道法色彩，從天道上講治道，透過下降老子的「道」以牽合刑名，為「刑名」找到合理的根源，並用「刑名」詮釋老子的「無為」<sup>2</sup>。另外，如丁原明先生亦將黃老之學的特點規納為三：一是道論（「氣化」論或規律論）。二為「虛無為本，因循為用」的無為論。三是以「采儒墨之善，撮名法之要」的態度對待百家之學<sup>3</sup>。陳德和先生更進一步依稷下黃老道家作品和《黃老帛書》的內容，綜述黃老之學的共同特徵約有以下幾項：

- 1、道的精氣化：確定道即精氣而將道明白實體化。
- 2、君的威權化：強調尊君，主張君臣異道；君虛壹靜因而無為，臣適才適用而無不為。換句話說，國君以一套具有絕對威權的統御之術來因任授官、循名責實，而讓眾臣甘受指使而不得不努力地有所做為，並以此來成就國君的大有為。
- 3、術的多元化：從陰陽四時的消息生殺，主刑德並用、王霸雜陳的南面之術。此南面之術明顯綜合了儒、法、名、陰陽的心得

<sup>1</sup>吳光《儒道論述》，台北：東大，1994，p.31~46。

<sup>2</sup>陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991，p.4。

<sup>3</sup>丁原明《黃老學論綱》，山東：山東大學，1997，p.3~4。

，至於墨家功利自然寄寓其中，但無論如何諸子百學都只能是「術」的地位，只有道家才處於「道」的地位。

4、法的必然化：黃老給予了法的形上基礎，視刑名法術皆出於「道」而有其必然性，如曰「事督乎法，法出乎權，權出乎道」（《管子·心術上》）、「道生法」（《經法·道法》）。這和老子「法令茲彰，盜賊多有」（五十七章）的立場並不一致。<sup>4</sup>

由上述學者們的觀點可知黃老之學為其「法」的根據，將形上之「道」透過「精、氣」而將其實體化，將「道生法」的根據變成了必然性的因循之道，而非以價值的實現為首出。於此道作為法的根據，而人則依「道」來遵循「法」存在的必然性，於此「法」上溯有「道」為其根源，而從人事來看，則依法來明確分位因循的必然性。但更進一步來說，尊君之道，在黃老之學中由「執道者」的角色之「勢」，更清楚明確其目的，由「事督乎法，法出乎權，權出乎道」（《管子·心術上》）此可更清楚黃老在人事、法、權、道的治術之道，故尊君的靜因無為、君臣異道、循名責實、舉賢尚功等等，治國之道方能落實實行，且基於當時聚會於稷下的百家爭鳴，並非某人或一家之學可以治國並治天下，亦不全然主張黃老道法思想，而其落實就要由兼採百家之學的「道」來達成君王的要求。於此黃老治術乃表現在「刑德並用」、「刑名法度」和「采善撮要」及無不為的「無為」上，而此一治術的形上基礎則是「道」。而《黃老帛書》中的「道」有什麼樣的特色？其所繼承於老子「道」的部份是什麼？而轉化的又是什麼？《黃老帛書》的「道」是否真如某些學者所言，是萬物的第一因，是「存有者的存有」，具有絕對性、至上性及終極性<sup>5</sup>？如從「道生法」《經法·道法》與「道生一，一生二，二生三，三生萬物」《老子·四十二章》中「道」與「生」的看法，如袁保新先生提出從「客觀實有」之「道」究竟是獨立自存的「形上實體」或宇宙創生的「第一因」？還是「主觀境界」僅是主體修養所證的「境界」，一種說明價值世界所以可能的「玄理」？袁先生並從方東美先生對中國哲學「既超越復內在」的特徵理解為「無限實體」，一樣可以通過「

<sup>4</sup>陳德和《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999，p.38。

<sup>5</sup>如趙中偉在《道者，萬物之宗—兩漢道家形上思維研究》（台北：洪葉文化，2004）一書中提及：「《黃帝四經》是以「道」作為其形上本原，全書出現八十六次，為萬物的第一因。即是其「道」，就是「存有者的存有」，具有絕對性、至上性及終極性。……」（p.37）

分享」的觀念內存於世界<sup>6</sup>。陳政揚先生於此提出「道」是否將會面對作為普遍必然的「存有原理」無法與人生實踐的「應然原理」構成邏輯推導關係的問題<sup>7</sup>？對這些不同思想與思路的思考與反省，於此筆者將回歸到從《黃老帛書》與《道德經》的互文比較出發，試圖從《黃老帛書》對於老子「道論」的繼承著手探討，繼而釐清《黃老帛書》對於老子「道」的轉化為何？由此，不僅可建構出《黃老帛書》中黃老思想的「道論」，並可進一步說明《黃老帛書》中道的意義。

當然，在談論兩個文本間的傳承時很難避免論及流派發展之種種考證，但為求哲理思辨上的流暢，本文將不在此考證問題上多著墨，而是以司馬談《論六家要旨》所描繪黃老之學的樣貌，承認老學乃早於黃老之學而存在。

### 壹、《黃老帛書》對老子「道」的繼承

若老子的《道德經》中所開設遮撥的智慧型是順著儒家思想而講，應是回歸到反省周文疲弊與禮樂僵化進而遮撥的無執無為而說，所以對老子「道」中應先要探究老子的「無」有何意義？這就是要直接面對到生命與實踐的課題，此必須對中國的文化生命智慧有相當相應的理解方可。老子在《道德經》首章就說：「道可道，非常道；名可名，非常名」，表現出其拒用言語限定「道」的真意。在此一前提下，老子的「道」除具有無限豐富的意義外，也蘊含著無數的詮釋可能。因此，我們如要了解「道」在老子中所呈現的整體意義時，就必須扣緊老子時代的特殊機緣，也就是面對周文疲弊的問題，以此留意老子透過「道」概念所欲解決的問題。就如牟宗山先生說的，要理解道家的興起以及老子的「道」、「無」、「有」等概念，必須要扣緊其時代的特殊機緣—「周文疲弊」，也就是說，老子哲學所反應的時代課題乃是繼周文崩解後重新尋找價值秩序的形上基礎。而在道家方面，牟宗三先生在《中國哲學十九講·第七講》道之「作用的表象」中提到：

---

<sup>6</sup>袁保新先生提到「客觀實有」與「主觀境界」區分之說明，參見《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1991，p.149

<sup>7</sup>陳政揚先生提出：由於「道」概念在《老子》中的這個特殊之處，所以，討論黃老思想繼承《老子》「道」概念的那些部份，也應該從對於「道」的種種性質的外在描述和「道」的實踐性格，這兩個部份來了解。參見《《管子四篇》的黃老思想研究》，南華大學哲研究所碩士論文，2000，p.21。

在道家，實有層和作用層是沒有分別，此一義含著另一義，就是道家只有「如何」（How）的問題，這還牽涉到其他概念，……牽連到聖、智、仁、義這方面，道家只有「如何」（How）的問題，沒有「是什麼」（What）的問題。這個就是因為道家的「實有」和「作用」沒分別。…<sup>8</sup>

如將《道德經·第一章》「無名天地之始，有名萬物之母。」，又如《道德經·第四十章》「天下萬物生於有，有生於無」，若將此「有」之根據「無」往實有形態之形而上學去認知，這樣的看法是無法得到以「無」的作用來理解「道」的真切之意義，因為「道」是從體天地萬物存在之「有」，再從「有」中透過「無」的作用體現「道」。所以不論「有」、「無」、「道」其真實義都須從作用層面的關係性去決定，如此決定後才能了解道的真實義涵，因為「道」的體悟或體證有其整體性，如「無名天地之始，有名萬物之母。」中，「道」的存在與證成乃透過「無」與「有」的體現，而對於「道」之作用，老子乃以「始」與「母」來說明之。

牟宗三先生提出道家從作用層上透顯出「無」來，即以無為本，作本體，從這裏講形而上學，講道生萬物，此「生」是不生之生<sup>9</sup>。此無是指無礙無執之意，而非是斷滅虛無，否則如何名天地之始，而「道生之，德畜之。」（《道德經·五十一章》），就如牟先生所說：「此生不是實有層上肯定一個道體，從這個道體之創造性來講創生萬物<sup>10</sup>。」，而是要從道之「生化」天地萬物上來看，所謂生化天地萬物，也就是無執於萬物之現象作用的差別，而從道之本來說「不塞其源，不禁其性」，此等「無執」的生化萬物，即等於「道之生」以保全萬物而無礙。

而「無」在「道」的作用，則是化掉那些造作不自然，化掉那些人為造作後才能自然無礙，因此，「無執」即是顯道之虛，也就是「無」，此「無」的作用即從此處彰顯。牟先生說：「道家即拿此『無』作為它的本體，所以它只有一層，即作用層，並其將作用層當實有層。其實嚴格說，是拿作用層上所顯的那個『無』作為本（虛說而為本因而視為實有），來保障天地萬物之存有，這就是拿無來保障有，（有與物為一即指物言）<sup>11</sup>。」所以陳政揚先生認為與其將「道」視為就「是」價值秩序的形上基礎，毋

<sup>8</sup>牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生，1997，p.127。

<sup>9</sup>同上注，p.145。

<sup>10</sup>同上注，p.145。

<sup>11</sup>同上注，p.146。

寧將「道」理解為「如何」重新建立價值秩序的形上基礎<sup>12</sup>。此是對當時時代背景下的反省，回歸到人在天地萬物之間的存在關係與問題，天地萬物本都本自然亦不離「道」，人因機心背離道而造作不自然，種種問題因而不斷出現，太多的造作反而遏止道之生機，萬物一切都因而失序，所以老子更重視「如何」復歸於自然無為，故道家言「道」之「無為而治」或可曰：「無為而無不治。」

雖然我們強調老子思想的「道」，具有作為重建價值秩序的實踐性格，重視如何實踐的工夫，其中有部分亦含有對「道」種種性質的描寫，袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》中，從唐君毅先生的六義比觀與嚴靈峯先生的四分說<sup>13</sup>，進一步將《道德經》中涉及對「道」的認識與掌握的語句，應該予以獨立的看待之說明，並將「道」的涵義略為擴張，分成三個層面來談：

一、就「道」的認識論意義而言：

1、道超越名言概念的思考。

「道可道，非常道。」《道德經·第一章》

「道隱無名」《道德經·第四十一章》

2、道不是感覺經驗的對象。

「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」《道德經·第十四章》

二、就「道」的形上意義而言：

1、道乃萬物生化的根源。

「道生一，一生二，二生三，三生萬物」《道德經·第四十二章》

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德」  
《道德經·第五十一章》

「大道犯兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」《道德經·第三十四章》

<sup>12</sup>陳政揚先生依牟宗三先生的《中國哲學十九講》提到從老子時代的特殊機緣「周文疲弊」出發，我們可以知道老子的時代課題是，繼周文崩解之後重新尋找價值秩序的形上基礎。參見《管子四篇》的黃老思想研究》，南華大學哲研究所碩士論文，2000，P.21。

<sup>13</sup>袁保新先生提到當代學者對老子「道」之內涵的剖析，應以嚴靈峰先生的四分說，與唐君毅先生的六分說，最具代表性。參見《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1997，p.20~23。

2、道的生化作用沖虛無窮，以自然為法，以反為動，以若為用，具有主宰性、常存性、先在性、獨立性、遍在性。

「道沖而用之或不盈。淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先」《道德經·第四章》

「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」《道德經·第二十五章》

「反者，道之動。弱者，道之用。」《道德經·第四十章》

3、道又內在於天地萬物之中，為天地萬物所同具。

「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」《道德經·第三十九章》

4、道乃一切事物活動的規律。

「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀，天網恢恢，疏而不失」《道德經·第七十三章》

三、就「道」在實踐哲學中的意義而言：

1、道乃人生最高之價值歸趣。

「失道而後有德，失德而後有仁，失仁而後有義，失義而後有禮」《道德經·第三十八章》

「大道廢，有仁義」《道德經·第十八章》

2、道乃人格修養的法則，兼指修養所得的人格或心境。

「孰能有餘以奉天下？唯道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢」《道德經·第七十七章》

「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，妄作兇。知常容，容乃公，公及王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆」《道德經·第十六章》

3、道又指政治理想實現的方法或原則。

「以道佐人主者，不以兵強天下」《道德經·第三十章》

「道無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」《道德經·第

### 三十七章》<sup>14</sup>

袁保新先生列舉出《道德經》中老子有關對「道」一概念的基本陳述，並於此中說明老子「道」的歧異性。所以在老子的年代中，對道的用意並非是僅限於形上思想的詮釋，亦涉及到道的超越性、實踐性、法則性、政治性、價值性、……等等，老子是從多方面談道，亦從多方面談聖人與實踐的工夫境界，因為生命不是只有一個道路，亦不限於一個單項思考，所以應該先回文本內容對道的歧異性多層面的理解，這才是生命的學問，而不是邏輯性的思考層面知識。

在《道德經》中是以「道」來貫通整個老子的思想，此「道」字在《道德經》中出現七十三次之多，而道之說明也因其遮顯而有種種不同意指，那老子的道是什麼呢？此可從《道德經·第二十五章》中「人法地，地法天，天法道，道法自然」的實現原理說起。老子於《道德經·第一章》開宗明義就已言明「道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有；欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」吳怡先生於此《老子》書中的「道」規列大約有七種意義：

- 1、真常：「道可道，非常道；名可名，非常名。」《道德經·第一章》
- 2、創生：「道生之，德蓄之，物形之，勢成之。」《道德經·第五十一章》
- 3、動力：「反者，道之動；弱者，道之用。」《道德經·第四十章》
- 4、周遍：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆。」《道德經·第二十五章》
- 5、規律：「執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」《道德經·第十四章》
- 6、準則：「孔德之容，惟道是從。」《道德經·第二十一章》
- 7、自然：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」《道德經·第二十五章》<sup>15</sup>

<sup>14</sup>袁保新著《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1997，p.23~25。

<sup>15</sup>吳怡《新譯老子解義》，台北：三民，2003，p.3。



近代學者對老子「道」的詮釋系統，最完備的首推唐君毅先生的「客觀實有形態」與牟宗三先生的「主觀境界形態」：

- 一、唐君毅先生的論述主要是以其著作《中國哲學原論·原道篇》來說明唐先生對「道」根本義的看法。唐先生依其看法可依「形上實體之道」為基本義，於此延展「道相之道」、「同德之道」、「貫通意理之道」、「脩德或生活之道」、「作為事物及人格心境狀態之道」，以此來開顯「形上實體」具有獨立存在義，並堅持此「道」的優先性，以人所能直覺的客觀實有，將老子的形上學定名為「客觀實有型態」<sup>16</sup>的形上學。
- 二、牟宗三先生對老子的「道」是依歷史，因周文疲弊而老子首要關切的是面對社會的失序，戰亂所帶來的宰制及剝削，反省到「道何以失落」、「道何以回歸」兩個主要問題，試圖以此來解決生民的問題，此非是「道」的純粹形上學。牟先生認為世間萬物的自然美好，是因為決定在真實「物在其自己」，萬物也能以此本來的面目呈現主觀的實踐心靈，將主觀心靈與客觀世界化合而為一就能徹底自由自在。此是實踐修養的工夫與境界差異，若價值世界最後的歸宿是真實美好的自由自在，其價值世界總歸是一，這也是東方哲學以價值來決定存在的特質。將「道」定位在主觀的心靈基礎上，這種「境界型態形上學」<sup>17</sup>是對價值存有世界的一種觀照說明，更是透過「致虛極，守靜篤。」的實踐方法或工夫。

「道」與「自然」應是以實現原理為主，老子「道法自然」首次是於《道德經·第二十五章》中提出，在上述四次的提及「自然」，皆未言以自然為實體做說明，只是依順應存在的自然而然是「道」，此道的存在狀態就是顯天地萬物存在之態，是萬物的本來面目原來存在的自然之態，從天生自然而言道。老子於《道德經·第十六章》中亦提到「歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」讓我們反省常名之道就是回到生命的根本，回歸素樸自然之路。所以老子首先以《道經》開宗明義言「道可道，非常道；名可名，非常名。」來反思，而知其僵化之弊，以「正言若反」來復歸自然之路。

而從《黃老帛書》對道的描寫比對上述老子「道」的特徵，我們發現

<sup>16</sup>唐君毅《中國哲學原論》，（原道篇），台北：學生，1993。

<sup>17</sup>牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生，1997。

其所繼承的約可分為以下三個部分來探討：

### 1、「道體」作為萬物的本源

如《道原》中寫道：

恒無之初，迴同大虛。虛同為一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不配。古未有以，萬物莫以。古無有刑，大迴無名。天弗能覆，地弗能載。小以成小，大以成大。盈四海之內，又包其外。在陰不腐，在陽不焦。一度不變，能適規僥。鳥得而蜚，魚得而流，獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名，人皆用之，莫見其刑。

前四句話可視為重新詮釋老子「有物混成，先天地生」的「道」之根源性。在最初一切皆無的渾沌中，宇宙乃處於混同的狀態，「道」之存有樣態乃為「一」，而此「一」與「虛」乃是根源的不同呈現；也就是說，先於天地之生的開始，其顯達為虛的情狀而混同為「一」，故確立「一」乃是「道」的本源展現。

而此「一」之混沌未分，神妙精微，周密盈滿，精細寧靜，隱藏不顯，看似不存，萬物也並不依賴它；既無固定形態，又茫然混同沒有名稱。作為整體性的「一」，天地之間無能覆載之，其成就於大小對立之間，充斥寰宇卻又能在對反的陰、陽元素中不會發生質變。在不變的平衡中能使各種動物適宜地生存，不僅鳥得而飛、魚得而游、獸得而走、萬物得以生、百事得以成，作為萬物之靈的人類，更是需要它，不可一日離開。

作為萬物本源之「道」，除了本章外，在其它章中亦有所描述，如「虛無形，其寂寞冥，萬物之所從生」（《經法·道法》）意指「道」的虛空無形，寂靜幽遠，萬物依之而生，因其而成。另在《十六經》的〈果童〉及〈成法〉中，分別述及「陰陽備物，化變乃生」和「萬物之多，皆閱一空」；其前者意指「道」乃透過陰陽變化，產生萬有，因為「道」所兼具陰陽合和之狀乃屬於混合形態，陰陽未分，是以必須陰陽變化，方能化生一切萬物。後者乃言「道」創造萬物，因為萬物為「道」所化生，因此，「道」即具有化蘊萬物的能力和作用。

而道作為萬物化生的本源論述，又可見於《經法·論第六》：「天執一，明三，定二，建八正，行七法，然後施於四極，而四極之中無不聽命矣。岐行喙息，扇蜚需動，無□□□□□□□□□□不失其常者，天之一。天執一以明三，日信出信入，南北有極，度之稽也。月信生信死，進退有常，數之稽也。列星有數，而不失其行，信之稽也。」此言「天道」生成日月星辰，並使陰陽定位，建立「七法」「八政」，使天下萬物能各安其性，且不違背各自生存的法則，各別法則背後的總原理就是「道」；同時，「道」恆一而定，讓太陽總能按照確定時間東升西落或是南行北折，而此乃由於其運行度數所決定的客觀規律；而月亮十五時飽滿圓亮但初一卻消失不見，這樣的盈虧損滿亦是有常規而循，乃由其生滅氣數所決定之客觀規律，而眾星的運行，從不離失其軌道，乃是由其各自的位置所決定之客觀規律。

從以上說明中，我們或可歸納《黃老帛書》視「道」為天地萬物化生的根源，也是存亡的依據，又可以稱為「一」，這是對老子所說道「混而為一」的繼承。

## 2、「道」的不可限定及不可感知

道的不可感知在《道德經·第十四章》中說明：「視之不見，名約夷；聽之不聞，名曰希；博之不得，名約微。此三者不可致詰，故混而為一。」道乃是無形無色、不可限定、感知的「太虛」，但也是普遍存在的東西，其具有無形、無名、虛靜、無為的特點，而其作用卻是無限且無所不在、無遠不至，其支配萬物讓萬物賴以發生，且讓百事得之以成。如《道原》中寫道：

一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可則（測）也。顯明弗能為名，廣大弗能為刑（形）。

本來在《道德經·第一章》中是以：「道可道，非常道。名可名，非常名。」來說明道本不可名以定之。而在《韓非子·揚權》中提到：「道

無雙，故曰一」<sup>18</sup>，《道原》中對道的不可限定上來看，大道無名以一號其名，道本不離不棄，故以虛為舍，自然之道素樸無為為本，綜合其道無實名，無可限定，自然無為的造化，皆為道的作用，而非以此來說明或限定何為道？因為道本就有其不可限定與不可感知的一切，就是「道」。如《道德經·第十四章》：「其上不皦，其下不昧。繩繩希不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」但如此的道在《黃老帛書》中更進一步將道的特質具體描述，如《道原》中寫道：

獨立不偶，萬物莫能令。天地陰陽，四時日月，星辰雲氣，規（玦）行僥（繞）重（動），道根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗為益多。堅強而不潰，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。

此顯現出「道」的獨特性，道之獨特不在其形而上或形而下，天地萬物離道不存，天地陰陽、四時日月、星辰雲氣，一切無非是道的展現，存在於天地間的動物、植物其生長化育，亦顯道之生機。但是道的獨特在於，化生天地、陰陽、四時、日月、星辰、雲氣、孕育動物、植物等等萬物，「道」並不會因此而減少；但反過來將這一切天地萬物的造化都回歸於「道」，道亦不會因此而增多。道之剛毅而不潰，柔弱而不可化之，如再精微亦達不到「道」的境界，再至極端的一切也無法超過「道」。由此「道」的獨特性可看出「道」的不可限定。

由上可知「道」既然是不可限定與不可感知，那《黃老帛書》中又是如何來說明或落實呢？在《道原》中寫道：

故唯聖人能察無刑（形），能聽無聲。知虛之實，後能大虛；乃通天地之精，通同而無間，周襲而不盈。服此道者，是胃（謂）能精。明者故能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是胃（謂）察稽之極。聖王用此，天下服。

由於人為的一切必有其限制，一般人要體察不可限定與不可感知的「道」亦是不可得，只有貫通天地人的「聖王」是一個知稽者，能感知無形無聲之道。因為聖王以其無為之虛，而知有為之實用，對於「虛實」的無執無礙，方能達虛靜至極的境界。能達此境界，則通天地之精，通同而

<sup>18</sup>賴炎元、傅武光注譯《新譯韓非子》，台北：三民，2003，p.56。

無間，周襲而不盈，一如《道德經·第二十五章》所言：「周行而不殆(怠)」。  
聖王能執持此道，則能窮一切現象之極，才能知人所不能知，服人之所不能得，成爲察稽知極的執道者，則能將不可限定與不可知的「道」落實，所以《道原》中說：「聖王用此，天下服。」

由上可知在《黃老帛書》形成的時期，以聖王統一天下的治世思想常被拿來做一最高的原則與道的體現。

### 3、「道」爲宇宙萬物的客觀總律則

「道」除了在作爲萬物本源的「道體」、「道用」繼承老子之「道」；其作爲事物活動的總律則，亦是有所承繼。如丁原明先生在述及南方黃老學<sup>19</sup>時提到，南方黃老學主要是在法則或規律上對老莊哲學有所突破，其發展老子哲學中關於規律的思想，把「道」理解爲外在於人類精神的客觀規律，並以此作爲人之思想、行爲和制定刑名法術的客觀依據<sup>20</sup>。就如《經法·四度》說「順則生，理則成，逆則死」，即視老子之「道」爲事物的客觀規律。又在《經法·論》中有言：

物各合於道者，謂之理。理之所在，謂之道。物有不合於道者，謂之失理。失理之所在，謂之逆。逆順各自命也，則存亡興壞可知也。

「理」在此從「治玉」一義<sup>21</sup>，引申爲治理，再引申爲規律，也就是具體事物所具有的規律，而「道」乃是各種事物的總規律。事物之本質與「道」相合，可稱爲理，即「順」也；不合於道者則爲「失理」，即「逆」也；此一理的內在規定性與「道」一致，如此來看，道乃等同於理，也就成爲事物的「總規律」<sup>22</sup>。另外，在《經法·名理》中則對「道」之爲

<sup>19</sup>丁原明先生將戰國時期的黃老學分成南（楚）北（齊）兩支，他認爲南方黃老學是通過老莊道家的內分化而發展出來的，稷下黃老學則是在道家系統外實現道與其他各家的結合。《黃老學論綱》，濟南市：山東大學，1997，p.154~156。在他的分法中，將《黃老帛書》視爲南方黃老學。

<sup>20</sup>丁原明，前揭書，p.154~159。不過依陳政揚先生對《管子四篇》的研究，他認爲不管是南方黃老學或是稷下（齊）黃老學，皆視老子的「道」爲客觀事物的規律秩序，此爲其共同特色。陳政揚《管子四篇的黃老思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2000，p.19。

<sup>21</sup>參考東漢許慎著，湯可敬撰《說文解字今釋》，三冊，長沙市：岳麓書社，2000，上：四五。

<sup>22</sup>「總規律」的觀念參考余明光《黃帝四經與黃老思想》，黑龍江：人民，1989，p.265。

一定則及判斷事物的客觀規則，對其神妙作用更進而說明，它說：

道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。  
處於度之內者，不言而信；見於度之外者，言而不可易也。處  
於度之內者，靜而不可移也；見於度之外者，動而不可化也。  
靜而不移，動而不化，故曰神。神明者，見知之稽也。

引文在表示，道的神妙作用既存在於事物的適度之內又表現於事物的外在限度中，不管是處於穩定的適度中，或是處於運動變化的極度中，都不需用語言去表述，萬物即自有其定則，「道」在其中透過不同階段及形式持續發揮其作用，其對於事物的作用和指導是永恆的，而此一道的神妙作用，便是人們所要認識及取法的標準。

既然道作為一切事物的總規律，則「執道循理，必從本始」（《經法·四度》）執守天地之道，遵循人事之理，必須從最基本的事情開始做起；又「當者有數，極而反，盛而衰：天地之道也，人之理也。逆順同道而異理，審知逆順，是謂道紀。」（《經法·四度》）此一規律是有一定數，就是至極時就開始走向反面，盛極則衰，這不僅是天地自然的規律，也是人類社會的規律。逆、順兩種陰陽定律為天道所決定，但人類卻有不同的對應之理，詳細辨析逆、順兩種定律，即是在總體上把握了道的準則。在此以「極而反，盛而衰」作為天地自然及人事的客觀律則，可說進一步將老子「反者道之動」作闡揚。

## 貳、《黃老帛書》對老子「道」的轉化

雖然，《黃老帛書》在「道」為萬物的本源及其作為事物客觀總律則上，對於老子「道」有所繼承，但《黃老帛書》所承載的黃老思想之所以還是不同於老子的道家思想，必然有其相異之處，其中的黃老特色依謝君直先生所言，乃因著老子對人文之域的界定與超越，又一種新的人文規範的探討，也就是「道法」<sup>23</sup>。黃老之學既不同於道家也相異於法家，它之所以不同於道家，乃在於它雖尊道，並主張「無為」，但「道」只是自然

<sup>23</sup>謝君直《〈道德經〉與《黃老帛書》「道論」的比較研究》，南華大學哲研所碩士論文，2000，p.78。

的運轉規律、形上本體而非修養之境界；在政治上更重視「無不爲」的創制立法。而其之異於法家，則是它把法的地位提升，不再只憲令著于官府的層次，而上提到由道直接生發的高度；施行的對象，也不只限於人民，而包括君主。另外也沒有法家嚴而少恩的殘暴傾向，主張施惠于民<sup>24</sup>。

綜而言之，黃老思想之不同於老子之「道」，乃是「以道全法」，其強化「道」的客觀規律性，使其成爲禮、法或一切人間秩序的實然根據，作爲降天道以爲治道的根源<sup>25</sup>。或者可以說是「發展老子天道自然無爲的思想，把它創造性地運用到人生和政治上」，這不僅可以說是對老子之「道」的轉化，亦可以說是《黃老帛書》「道論」的特色。

就如《黃老帛書》首章《經法·道法》所論述的：

道生法。法者引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。故能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。

其將「道」和「法」作爲客觀律則的一體兩面，「道論」即由此下貫到「治論」，法的必然性與合理性透過「道」予以充分的肯定，並形成法的絕對權威性。但「法」並非由「道」創生，應是說法是人從自然規律中歸納出來的<sup>26</sup>。從這裏來看《黃老帛書》的「道論」，其並非萬物創生的「第一因」，「道生法」非是由道創生法，而是兩者皆是客觀律則之意，「道」是就律則作爲萬物之來源處說，即其爲萬物的形成原則而非創生原則或第一因<sup>27</sup>。「法」與「道」都是客觀存在的形成原則，其乃成爲規範個人和國家的度量衡，而因爲法以「道」作爲超越性的內涵，因此，此一理論也應普及至君主身上，所以執道者（君主）「生法而弗敢犯也」，又「法度者，正之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。而賞罰勸，所以治也。」（《經法·君道》）人主除以法自我奉行外，其雖把持立法的權力，但卻必須依「道」制法，最重要的是，法一旦訂定

<sup>24</sup>黃漢光《黃老之學析論》，台北：鵝湖，2000，p.43。

<sup>25</sup>曾春海先生也提及《黃老帛書》的作者「以形上的類比推理效天地間的自然理序爲準，而建構與之對應和象徵意義的政治社會之位階層級機制」，他並進一步說明「在治道上，本天道立治道，人爲法以自然法爲準據」。（哲學與文化，第34卷第1期，2007.1，p.142）。

<sup>26</sup>閻鴻中在〈試析《黃老帛書》的理論體系〉一文中說：「雖說『道生法』，實際上『法』是人由自然現象中歸納得知的，故亦可說是『執道者』所『生』。自然法則有其必然性，所以人不敢違反它；同時，人也可以用它來衡量現實事物和預測其未來，以此故能『見知天下而不惑』。」（國立台灣大學歷史系學報，1990，p.5）。

<sup>27</sup>黃漢光，前揭書，p.83。

，除了不可擅自廢除，人主本身亦要遵守。法令雖高於統治者，但並未損於君主的威權性，因為「道生法」的關係，固然客觀之形上根據「道」凌駕統治者，可是也只有統治者能體道、執道與生法；統治者的嚴守法律，一方面代表法由「道」而來的絕對性，另一方面也象徵君主向百姓施展威權的憑藉。

而《黃老帛書》對法的重視雖類於法家，但還是有所不同，就如丁原明先生所指陳，正由於《黃老帛書》以往復的天道觀作為其法治主張的理論支持，所以它並未如後期法家韓非等人那樣把「法」推向極端，更未像李斯等人那樣濫用刑罰。而是一再強調「操正以正名」（《道原》）嚴格按法律條文行事；又要不違背「天極」、「天當」，如「內外皆順，命曰天當」（《經法·論度》）、「毋失天極，究數而止」（《道原》）、「過極失當，天將降殃」（《經法·國次》）。如此，《黃老帛書》既接納法家思想的長處，又用道家的「道」對法家思想偏激的一面予以糾正和調節，從而對道家和法家思想進行了「雙重改造」<sup>28</sup>。

從上可知，《黃老帛書》將「道」與「法」作了一適度調和，成為其「道論」的特點。可是將「道」與「法」結合的前提，卻明顯與老子反法的立場不同。也就是說，《黃老帛書》一方面轉化老子的「道」使之落實為「法」，另一方面將法家法治的觀念滲入老子無為的主張，一變而為黃老性格的無為，這也就造成《黃老帛書》會針對現實政治的實踐提出相關論述，這就是「治術」。

## 第二節、虛靜之術

根據許慎《說文解字》的解釋：「術，邑中道也，从行，求聲。」段玉裁注云：「術，引申為技術。」（段玉裁《說文解字注》四卷二篇下行部），以今義言之，凡有「推行之實踐操作」皆謂之「術」。而「術」本自「道」中衍生，故「治術」得以成為「道論」中之發展。「術治之說」據姚蒸民先生所言乃始於申不害，他說：

術治成於申子，雖亦與尊君有關；溯其本源，則尤與世卿制度

<sup>28</sup>丁原明，前揭書，p.34。



廢棄後之政治需要相應。就立國之道言，君不專制，臣必擅主；此所以春秋之世，弑君專國之事屢見。第其時因有所謂階級宗法之標準，君不得任意進退其臣，致其臣之誠偽，君亦少所鈎稽。比及戰國時代國少世臣，棄親用羈，君位日尊。然而人臣窺伺君心，則無須臾之休。人君若無術以察忠姦，其禍患將視已往世卿之日為烈。於是，論君道者莫不倡言術治，而其最著之代表則為申子<sup>29</sup>。

治術之道在春秋戰國時期更顯出其重要性，如上所言：「就立國之道言，君不專制，臣必擅主；此所以春秋之世，弑君專國之事屢見。」君臣之間所存者已非忠義之道，君不君而臣亦不臣，所以為人主者必須有術，此方能安國治天下，而尊君則轉成執道者依法治世，此執道者之君道實為君人南面之術，此也是黃老治術思想興起的重要條件因素。以下筆者從執道者的面向來探究黃老治術：

### 壹、執道者的南面之術

《黃老帛書》中的「治術」主張本就是對上位者講，凡提到「主」、「人主」、「帝王」、「聖王」、「王公」、「執道者」等皆與君人南面之術有關，因為抽象的「道」要讓它在人事社會及政治運作上產生功用，當中作為「執道者」的君主成為關鍵。如《經法·六分》中有言：

王天下者之道，有天焉，有地焉，又人焉，參者參用之，然後而有天下矣。為人主，南面而立。臣肅敬，不敢蔽其主。下比順，不敢蔽其上。萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾兵強，天下無敵。

君主要能南面而立，乃是參合天道、地道及人道，因為道的具體體現即在此「三才」，也就是作為國君要上知天時、下知地利、中知人事；如此，大臣恭敬、下屬和順皆不敢欺蒙君上，百姓能和睦並樂於為國君效力，此時能地廣、人眾且兵力強盛，可無敵於天下。因為「不知王術，不王

<sup>29</sup>姚蒸民《法家哲學》，台北：東大，1986，p.62。

天下」(《經法·六分》)，一個能參合三才之道者，即是知王術之主，而知王術者，其「驅騁馳獵而不禽芒，飲食喜樂而不面康，玩好畧好而不惑心，俱與天下用兵，費少而有功，〔戰勝而令行，故福生於內，則〕國富而民〔昌。聖人其留，天下〕其〔與〕。」(《經法·六分》)不管是田獵、飲食皆能有所節度，不讓珍寶、女樂誘惑其心，在發動天下人征戰時，就會費力少而成效多，且能戰必勝、令必行；如此，不僅會得到福祐使國富民昌，聖人還會居處在他的國內輔佐之，天下之人亦會追隨他。但如果不知王術者，則「驅騁馳獵則禽芒，飲食喜樂則面康，玩好畧好則或心，俱與天下用兵，費多而無功，單朕而令不〔行。故福〕失〔於內，財去而倉廩〕空〔虛〕，與天〔相逆〕，則國貧而民芒。〔至〕聖之人弗留，天下弗與。如此而有不能重士而師有道。則國人之國已矣。」(《經法·六分》)不僅田獵、飲食無度，珍寶、女色迷失其心，且財物散盡而倉廩空虛，使得國家窮困人民荒貧，有才德的人會遺棄他，而天下人也要背離他。

由上可知，所謂術，乃是在時局紛亂中，為避免人臣窺伺君心而擅主的方法，也就是所謂「人君御臣之術」。而作為講道法的黃老思想，將天道下降為治術的根源，更對此多所重視。但其術並不僅是御臣之術，更進而使國家平安、人主妥妥的「治術」。亦如司馬談在〈論六家要旨〉中所論的黃老道家思想的要旨：

道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不可朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。羣臣並至，使各自明也<sup>30</sup>。

司馬談認為黃老道家思想的重點乃在於「治術」，其以虛無為本，因循為用，察以時變，方能由無為而無不為。亦如班固在《漢書·藝文志》論及道家時所云：「……秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」由此可知漢人所知的黃老道家，其內容乃重於虛靜無為的道轉化為君人南面之術的主張。

<sup>30</sup> 《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，p.3289。

## 貳、正道循理

因此，所謂的「王術」、「南面之術」或「治術」皆強調君主統治天下要有方法。在《黃老帛書》君主行治術的客觀標準在「道」，它認為君主要依道而行，「見正道循理，能與曲直，能與冬（終）始」（《經法·名理》）當能體察天道並遵循事理，就能定事物之是非善惡，把握事物始末之理。但一個執道者，要如何開始以道施政呢？

在《十六經·五正》中，黃帝問闞冉說：「吾欲布施五正，焉止焉始？」闞冉回答說：「始在於身，中有正度，後及外人。」也就是統治者施政要以「身」先，從自身的功夫開始，而後才能兼善天下；但要如何才能回應「道」實現的本然，而轉化為人君的修養功夫？

就如司馬談所言「其術以虛無為本」可知，「虛無」乃為其治術之本。從老子曾言「聖人之治，虛其心」（〈三章〉），又云「不欲以靜，天下將自定」（〈三十七章〉）中可證「虛」、「靜」乃為道家治身的修養工夫，而透過此一修養功夫再反回到聖人治國上，如《道德經·二十六章》所說：「重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行，不離輜重，雖有榮觀，燕處超然。如何萬乘之主，以身輕天下？輕則失本，躁則失君。」老子要國君立身行事以「靜重」為本，才能以「道」治理天下。而在《道德經·十六章》所言：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物云云，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」於此，「虛」不只是「虛同為一」的「道」之始源情狀，因為「虛」故能長養及包容萬物，萬物在這當中亦無法察覺它的存在，所以「虛」的另一面則是「靜」，「靜」並非與「動」相對，乃是生命在對立運動中，復反觀察之，發現其本根乃處於一種非對立性的寂靜狀態，於此「道」的「虛靜」在老子成為一種理想境界。

然而，「虛靜」發展到黃老思想就變得非常現實性，在帛書的《經法·名理》中也說：「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符．．．唯執道者能虛靜公正，乃見〔正道〕，乃得名理之誠。」在是非的分際有所確定後，用法度裁決之，但主事者要如何能客觀明斷是非？則要以虛靜審慎的態度面對之，且要以法度為依據，而當執道者出於公心的虛靜觀照，更可以依法公正地處理事物，繼而能知自然人事的規律，並把握名理的實質。這裏的「虛靜」已不只是一種修養境界，還是輔助法的心態，幫助「

執道者」施行公正與判斷的工具。

道既爲虛、無形、爲一、爲無爲。則執道者之法「道」則能得「神明」<sup>31</sup>而知人所不能知，以成帝王之道。它說：「能察無形，能聽無〔聲〕。知虛之實，後能大虛；乃通天地之精通同而無間，周襲而不盈。服此道者，是胃能精。明者固能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是胃察稽知極。聖王用此，天下服。」（《道原》）聖王體悟無形、無聲之「道」，懂得虛靜的實質內涵，而後能達到虛靜之道；此時即能融通天地、和同萬物而無有間隙，並能運轉周行無有懈怠。而掌握此虛靜之道，才稱得上是精明，而精明的聖王自然能察知人們所不能知的東西，把握人們不能把握的東西。聖王施行此道，則天下皆歸服。當「神明」作用於內，則其所化爲外在的法令典章制等不可更易。因爲「至神之極，〔見〕知不惑。帝王者，執此道也。是以守天地之極，與天俱見，盡〔施〕於四極之中，執六枋（柄）以令天下，審三名以爲萬事〔稽〕，察逆順以觀於霸王危亡之理，知虛實動靜之所爲，達於名實〔相〕應，盡知請（情）僞而不惑，然後帝王之道成。」（《經法·論》）內心的神明讓帝王不會迷惑而能執道，把握天地的運行規律而能動靜皆取法於天，並將此規律廣施於天下，考察悖逆天道或順應天道的客觀史實以明王霸存亡之理，了解虛實動靜的不同施爲，通曉名實相應道理，而能審知真僞而不迷惑，如此，則帝王之道成。

### 參、至正至靜之聖王

〈道法〉曰：「至正者靜，至靜者聖」，又云：「聖人正以待之，靜以須人」（《十六經·觀》），一個聖王即能達到至正至靜之人，乃能以公正的態度善守天道，而以虛靜之心對待人事；當「正」能內藏誠信以達於「靜」時，「正」於「靜」而不爲外因素所遷移，其顯發於外的就是「君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正」（〈四度〉）君臣及賢不肖皆各安其位時，則不失其序，因而「靜則安，正則治」（〈四度〉）；當「正靜」朝向「靜」的狀態中，這個「靜」也非與「動」相對的性質，乃是體「

<sup>31</sup>「神明」乃指一種執道者之知稽至極，爲君主所獨擅，類似於「術」的概念，如「神明者，見知之稽也」（《經法·名理》）；而在《經法·道法》另有云：「斗石已具，尺寸已陳，則无所逃其神，故曰：度量已具，則治而制之矣。絕而復屬，亡而復存，熟知其神。」在此的「斗石」及「尺寸」意指行之於外的法，而「神」則是知稽於心的術。

靜」之後的觀照心態，也就是「安徐正靜，柔節先定」（《十六經·順道》）的概念，類似老子所云：「大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。……」（〈六十一章〉），乃以謙下的態度反映「靜」的狀態，才能使天下歸於我，當對天下事物採以「靜」的態度，則「以其不爭，故天下莫能與之爭」（〈六十六章〉），但老子「不爭」非是以陰謀的觀點視之，而可從「水善利萬物而不爭，處重人之所惡，故幾於道」（〈八章〉）來看，也就是人因效法天道的「不爭」，守柔與處靜之勢，讓萬物各安其位而得治，此因循道法令天地萬物各安其位，是屬黃老靜因治術的一面，其另一方面則是無為而無不為的彰顯其積極政治的態度。

另外，在《道原》中亦有提及聖王以道之「虛靜」特質作為治術，而讓天下萬民不爭、萬物自定。它說：

無好無惡，上用□□而民不廩惑。上虛下靜而道得其正。信能無欲，可為民命；上信無事，則萬物周扁；分之以其，分而萬民不爭；授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解。廣大，弗務及也；深微，弗索得也。

「虛」即是心之「無好無惡」，不以先入為主的觀念去限制什麼，因為虛而後有能神，神則靈；而「靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神」（〈論〉）因無欲無事、無好無惡，則心得有神，而神的靈明讓心能平靜，心寧靜後才能專注思慮，思慮專注則謀事深遠周遍，如此事才能成。當君主以「虛」的無欲無為對待臣下，而臣下則以「靜」應上，二者的結合使得「道」得其所。因為上位者的無貪無欲，才能幫助百姓安身立命，並讓萬事萬物得以各安其性；具體而言，即是按照人們各自的名分確定其適當的職分，人民就不會相爭；而依事物各自的名稱給予界定，則一切萬物都安然靜定。在「虛靜」之下，就不會為治理國家而執意努力，或是因國家有亂而茫然無措。因為執「虛靜」則「道正」，不需趨行及索求即可達「道」。

### 第三節、因時之法

爲政者雖以「虛靜」之勢而制躁動，但「至正者靜」（〈道法〉）是君主應處之勢及所立之位，其手法卻是「動靜」相輔的，因爲天地間本就存在著陰陽、晦明、山澤、黑白、美惡、動靜，如《十六經·果童》中所言：「夫天有〔恒〕幹，地有恒常。合〔此幹〕常，是以有晦有明，有陰有陽。夫地有山有澤，有黑有白，有美有亞。地俗（育）德以靜，而天正名以作。靜作相養，德虐相成。兩若有名，相與則成。陰陽備物，化變乃生。」天地間所存在的運作法則是君主所應參照的，比照這個法則運用在人事上，如同地以靜的方式來生養其德，而天以運動方式來正定名分一樣，「動靜」與「生殺」乃相互涵養及相成的，此「陰陽、動靜」相對之法皆存在於萬物之中，而二者的相互作用才能使萬物生生不息。

#### 壹、動靜因時

但何時該動？何時該靜？因爲動靜的運用並非憑著主觀意志任意妄爲，就如同天地的運行是有客觀的衡量標準一樣，《黃老帛書》中的「天」或是「天極」<sup>32</sup>、「天當」<sup>33</sup>、「天理」<sup>34</sup>等，皆有客觀的外在規則之意。依著客觀標準去作爲是「得天」，反之則爲「失天」，《經法·亡論》中有言：「…贏極必靜，動舉必正。贏極而不靜，是胃失天。動舉而不正，是胃後命。…」也就是動靜進退都必須符合適度，如果事物發展超過極點而無法止息下來，則會失去天助，如果動靜進退不合節度，即是違反天命，如〈四度〉所說的：「動靜不時謂之逆……逆則失天……」。因此，要以什麼來衡量動靜的變化？〈君正〉提出：「動之靜之，民無不聽，時也。」能令人民不管是動之以征戰，或是靜之以農務，民皆聽命，乃是因爲君主「遵循天時」之故。於此，遵循外在客觀規律的「因／循」治術觀念得到進一步發揮，就如司馬談所論黃老道家的治術特點，乃是以「因循爲用」。

<sup>32</sup>如《經法·國次》云：「不盡天極，衰者復昌。」。

<sup>33</sup>《經法·道法》曰：「稱以權衡，參以天當。」。

<sup>34</sup>《經法·四度》云：「執道循理必從本始，順爲經紀，禁伐當罪，必中天理。」。

作為黃老治術中很重要的黃老性格，就是此「因／循」的方法。概而論之，所謂「因」，就是《管子·心術上》所言「舍己而以物為法者也」，捨棄主觀的臆斷，將客觀的事物作為效法的對象，依照事物本身的規律而行動，就不會妄自擇取。「無為之事，因也。因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。」（《管子·心術上》）不需刻意為之的事，就是「因循」，因為不用刻意去做，完全的效法客觀對象，所以無增無減，只是根據事物的形態給予相稱之名，這就是因循之法。而正因為不妄自專斷、刻意妄為，而能「物至則應，過則舍矣」不會發生巧詐及混亂，所以「道貴因」，道以「因循」為貴。在《稱》也提到：「因地以為齋，因民以為師；弗因無軸也。」因任地宜以為資財，而順應民心以為師旅，如果不知因循之，則是不明智的。

而此一「因循」之道運用在政治施為上，一如《慎子·因循》所言：

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<sup>35</sup>。

慎子認為用人的自然法則，在於因循人的天性，將人只會為自己籌畫的天性，改變為替君主謀算，而其方法就是賜與他們高官厚祿，因循人人為己的常性，如此則所有人皆能為君王所用。因此，如能因循人情之常，則人莫不可得而用矣。其所因循者，乃為人情之常，其實也就是人情之「理」，此一「理」也是外在客觀規則。

而在《黃老帛書》中，其所因循者，就是前段所論的「天時」，也就是所謂「外在客觀律則」的代稱，此一名稱也是所謂的「道」、「理」及「法」，因為其所意指的皆是一非主觀意志的外在客觀的律則，本篇雖以「天時」稱之，但其實指「外在客觀律則」之意，因黃老道家的重時，使其善於掌握時機。根據謝君直先生的歸納，在帛書中「因」的表現瀰漫全書，其正面的論述如：有度、循理、究理、中天理、稱、當、得時、得天、宜、順、循名、合於道、合於天、循道、從道、則道、盡天極、文、武、應化、能用天當、物自為名、物自為正、和、不逢殃、生等等的概念；

<sup>35</sup>參考張秉楠輯注《稷下鈞沉》，上海：古籍，1991，p.108。

而「因」的負面表現有：過度、過極、不稱、失理、失天、失本、天刑、逆、動靜不時、陽竊、無時等概念<sup>36</sup>。

但「天時」的存在又如何可知？《稱》一文中言：「毋先天成，毋非時榮。先天成則毀，非時而榮則不果。日為明，月為晦；昏而休，明而起。毋失天極，廢數而止。」「天時」存在自然界的花開花落中，就像自然界的植物，它不能違背自然生長規律而提早成熟，也不能不適時地開花茂盛一樣，如果不順應其該有的時機而開花，則往往不會有好的結果。「天時」也存在每天的日出落中，太陽升起時為白天，月亮出來時就是夜晚；夜晚就是人要休息的時候，而白天則是人要起而勞作的時候。人在此一客觀的天道運行律則中也一樣，不能超過天道的準度，一旦過度則要及時罷手。

## 貳、天地本有之綱紀

而人事之理乃是對自然之天時、天道取法的再現。如在《經法·論約》中提及：

四時有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不代，常有法式，〔天地之理也〕。一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始，人事之理也。

四時的更替運行皆有其規則，日月星辰的位置、運轉亦有其周期，這些就是天地本有的綱紀；像四時變化中，有春夏秋三季的生長收穫和冬季的枯萎凋落，這些交替運行既已確定，則永無差池，法則常定。此一生、殺、廢、立的交相行事，乃是終而復始，循環不息，而人類社會的運轉法則就是承啓天時運轉的終而復始—「反復」。

同樣地，在《十六經·姓爭》中論道：

明明至微，時反以為幾。天道環〔周〕，於人反為之客。爭（靜）作得時，天地與之。爭不衰，時靜不靜，國家不定。可作

<sup>36</sup>謝君直，前揭書，p.67。



不作，天稽環周，人反為之〔客〕。靜作得時，天地與之；靜作失時，天地奪之。

透過「反復」的觀念，將天道運行的規律體現在人事的運作上，這個天道的規律就是陰陽、動靜的轉化，而體現在人事上的就是刑德、賞罰、天人及主客的對立轉化。如果一味地爭勝，該靜時而不靜，國家就無法被安定治理；相反地，該動而不動，那在此一天道的運行規律中，人就會處於被動的地位。因此，當動、靜合於「天時」，則會得到天地的幫助，如果動、靜未依天時的運作規律，則會失去天地的福祐。由上來看，把握天道的變化規律及因循時機，乃是君主處理天下事務的態度。

而既然天時「終而復始」作為天地及人事的律則，則因循天時，即是因循此一「動靜」、「興衰」、「陰陽」、「廢立」、「生殺」的天道環周規律。因此，君主運用在統治手段上時，即當「文武兼施」，就如〈四度〉中所說：

君臣當立（位）胃（謂）之靜，賢不肖（肖）當立（位）胃（謂）之正，動靜參於天地胃之文，誅〔禁〕時當胃之武。靜則安，正〔則〕治，文〔則〕明，武則強。安則得本，治則得人，明則得天，強則威行。參於天地，闔於民心。文武並立，命之曰上同。

君臣各安在其位叫做位次整肅、不失其序，而賢與不賢之人的各安其位，稱為貴賤正定；耕戰之動靜參合於天時地利謂之「文」，伐亂止暴合於天時人理稱作「武」。當君臣各安其位則上下安定，賢與不肖各定其正則國家能得到治理；合於天時地利的耕戰則國家政令清明，而合於天道的伐亂止暴才能令國家強大。上下安定則國家得以長治久安，國家安治則能招徠人才；政令清明則會得天助，國家強大則能威懾天下。而要能把握以上的「靜」、「正」、「文」、「武」，其關鍵乃在於它們有如天地運行的客觀規律，並符於民心之「人理」，如此，以「文武」之「生養、征伐」並行，即是「上同」於天時，以天時為所依循之客觀標準的表現。

### 三·文武并行

而「文武并行」觀念也出現在《經法·君正》中，它說：「天有死生之時，國有死生之正（政）。因天之生也以養生，胃之文；因天之殺也以伐死，胃之武；〔文〕武并行，則天下從矣。」天下萬物的死生決定於天時，而國家治理的成敗則在於國政，而國政的治亂端賴於是否「因天時」；如因循天道而存之國，則要順應天意去保護它，這就稱為「文」；而對於天時使亡之國，則也順應天意去討伐它，這就稱為「武」。而對它國的該養該伐，乃取決於該國內政是否動、靜合時，如《經法·論》所云：「動靜不時，種樹失地之宜，〔則天〕地之道逆矣。臣不親其主，下不親其上，百族不親其事，則內理逆矣。逆之所在，謂之死國，〔死國〕伐之。反此之謂順，順之所在，謂之生國，生國養之」讓百姓不合天時，在該農忙時違背農令，令其爭戰，因而失去農作耕種收成之時，這即是違反自然規律；而大臣不尊其君主，下屬不近其上級，百業從事者不專心於本職工作，則違反社會規律。凡違逆自然及社會規律的國家，就是將亡之國，也就是會被討伐的國家。而作為一個「文武並施」的君主，則天下各國無不順從，因為他順應天時的「生殺、廢立」，讓該生者生、該死者死。

但誅伐死國之後，又該如何？《經法·四度》又云：「因天時，伐天毀，謂之武。武刃而以文隨其後，則有成功矣，用二文一武者王。」當因循著天道而誅伐必然要滅的國家，弔伐那些當亡之人，這就是「武」；但只有「武」的「廢」與「死」並不符合天道「反復」的規律，因為天道是「終而復始」，所以，在誅亡其國後，要以「文」之「生」與「養」去安撫它，如此才是「成功之道」，能「用二文一武」之如此重視「生養」者，就是足以稱王天下的人。

由此可見，作為所「因」之「時」，其重要性不言可喻。在《十六經·觀》提到：「聖人不巧，時反是守。優未受民，與天同道。．．．當天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。」身為君主如果能因循天時而持守此客觀律則，並如天地廣被德澤一樣地惠愛人民，則不需要智巧機心也能讓國家安治，因為他能順應天時，而能當機立斷，如果未能因應時機下決斷，則反而會自取其禍。〈兵容〉中亦有言：「天地刑之，聖人因而成之。聖人之功，時為之庸，因時秉〔宜〕，〔兵〕必有成功。聖人不達刑，不襦傳。因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。」聖人的成功乃是順

應天時並為之用，當因循天時把握時機，運用在作戰也能夠成功。因為他們能夠恰當掌握軍紀刑法，而且處事不背信忘約，其關鍵即在於順應天時，而能當機立斷。

總而言之，「因天時」之因循天道的往復規律，即為君主所法之道，這個所依循的客觀律則是不會有誤差和混亂的，就如《稱》中所說的：「有義（儀）而義（儀）則不過，侍（恃）表而望則不惑，案法而治則不亂。聖人不為始，不勦（專）己，不豫謀，不為得，不辭福，因天之則。」依照儀器來測量就不會有誤差，根據儀表來觀測就不會有所迷惑，而按照法度來治理國家就不會混亂。作為一聖明之君，最重要的就是「因天之則」，因順上天的法則，他能夠不先時而動，不偏執主觀的己見，也不會時機未到即先行謀劃，因應天時能不為而有所獲得，不強求謀取而能蒙受福被。能做到「時至而取，福至不辭」，不僅是因為「因循天時」，其不取、不為、不謀的治事態度，就是下一節所要論及的「無為」之術。

#### 第四節、無為之術

作為道家治天下思想最重要的觀念，《黃老帛書》與老子同樣提出「無為」，司馬談在〈論六家要旨〉中提到道家時說：「道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。」<sup>37</sup>，從起首所言的「道家無為，又曰無不為」來看，黃老思想承續老子「道家」無為思想的理論重心，但探其語意，似乎「無為」與「無不為」並無分別，其「無為」又可說是「無不為」，這似與老子「無為而無不為」有所區別；而「其術以虛無為本」，則是將「無為無不為」視為一種「術」，也就是一種策略或方法，似與老子的「無為」有所不同。那《黃老帛書》的「無為無不為」與老子「無為」之說有何關係？本文將先檢視老子及其他黃老思想家的「無為」理論，再申論《黃老帛書》的「無為」之說，以此觀黃老「無為」治術的特色。

老子曾說：

道常無為而無不為。侯王若能守，萬物將自化。化而欲作，吾

<sup>37</sup>《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，p.3289。

將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。《道德經·三十七章》

……我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。《道德經·五十七章》

其主張除了以「靜」作為面對處理治事的態度外，更重要的關鍵在於「道常無為而無不為」，而「樸」、「無欲」、「好靜」、「無事」等都是「無為」的內涵，統治者透過真樸、不貪欲、持守清靜、不騷擾百姓，則人民萬物就會「自化」、「自定」、「自正」、「自富」、「自樸」，也就是能自我發展、生成一切，天下自能復歸於安定。

以此來解讀「無為而無不為」，乃是從「無」「不」的雙重否定來說明「無為」還是「為」，由此來說明「無不為」，乃是將「道」下拉到形下作用層面來談，如河上公注所言：「道以無為為常也，侯王若能守「道」，萬物將自化效於己也」<sup>38</sup>，王弼則注說：「順自然也。萬物無不由為以治以成之也。」<sup>39</sup>。但老子的「無為」應不只如此，在〈三章〉中他說：「為無為，則無不治」依無為的原則去做，則沒有不能治理的；此一「無為」並非什麼都不做、放任不管，或全然否定人為的建構，而是在通過消除人偽造作的「有為」規範，極力解消人為的限制性，就如〈二章〉中所言：「…聖人處無為之事，行不言之教；萬物作而不為始，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」超越世間所充滿主觀執著之人為活動與價值，聖人之處事及行教化，乃是「無為」無人為造作，及「不言」不主觀專斷；如此，才能讓萬物順著其自身的才能「生」、「為」、「功成」。

而「道」之「無」既是在解消「有為」的限制性，則老子認為要「損之又損，以至於無為」（〈四十八章〉）以「無為」面天下事務，並以「處無為之事，行不言之教」回應世間人為造作的規範和專斷，以「不有」、「不恃」、「弗居」的「無」達成「功成」及「不去」的「無不為」。如此，以「無為」取天下，才能「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」（〈五十七章〉），也因此，老子一再強調體「道」聖人能「無為，故無敗，能無執，故無失」（〈六十四章〉）

<sup>38</sup>鄭成海《老子河上公注輯理》，台北：台灣中華，1971。

<sup>39</sup>王弼等注《老子四種》，台北：大安，1999。

)。

就如袁保新先生所說：

如果「大道」在人間的失廢，如果主要是因「始制有名」及「散樸為器」的過程中，定名引起心知的執取，器用誘發情慾的追逐，則重建人間價值以回歸「大道」的方法，首先就是撤銷製造鬥爭對立的根源——主觀心知與情欲所糾纏的虛妄主體——予以撤銷。<sup>40</sup>

從老子所言道本如是，要想體道則須解銷此人為造作虛妄主體之道，《道德經·二十五章》「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為。」聖人不論其體道或為道，即在於「損之又損」的工夫，以無執、無為、虛靜、自然的修養化解之，所謂以重返生命原本之素樸、復歸無為自然的狀態，故從幾於道至復歸於道。

如從化掉人為之執著來看，《黃老帛書》則繼承了「無為」解消人為的「有」，而讓萬物各順其性的「自化」、「自取」，如《稱》所云：「〔夫〕天有明而不憂民之晦也，〔百〕姓辟（闢）其戶牖而各取昭焉；天無事焉。地有〔財〕而不憂民之貧也，百姓斬木劉新（薪）而各取富焉；地亦無事焉。」君主就像天地一樣，天地不需要人為造作，百姓自會因任自然而取得所需。就如天毋需憂慮人活在黑暗中，因為百姓自會開鑿窗戶來取得光亮，地也不需要煩惱人活在貧困中，因為人民自會伐樹砍柴來取得財貨。這裏的「無事」乃與老子的「無為」一樣，以「無」解消造作的「有」後，形成以「無」輔「有」的情況。

但老子與黃老思想中以「無」治理天下的策略還是不一樣的；就老子而言，治天下是「為」，但應「為無為」，透過「無」的解構作用，減少人自為的紛擾。而就黃老思想來看，天下雖是「為」，但君王南面之術是「不得不為」（有），「無」應該來為「有」服務，「無」成為「工具性的操作」<sup>41</sup>。

比較《管子·心術上》說：「．．．君子不怵乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。其應也，非所設也；其動也，非所取也。過在自用，罪

<sup>40</sup>袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1991，p.95。

<sup>41</sup>參見史華慈（Schwartz）〈黃老學說：宋鉞和慎到論評〉，收入陳鼓應主編《道家文化研究》，第4輯，上海：古籍，1992，p.130。

在變化。是故有道之君，其處也，若無知，其應也，若偶之：靜因之道也。」<sup>42</sup>君主不為自身主觀好惡所誘迫，而是去掉人為的智巧與偽作，以清靜無為的態度應和事物，不自恃己見，也不盲從變化，而是以虛靜循理為宗，完全摒除主觀成見嗜欲，一切順應客觀事物的規律；以此，就是操作「無為」的去智與故，而成就「有道」之君的方法。

《慎子·民雜》直接把君臣之間的分際，以「無為」與「有為」作區別，他說：

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。<sup>43</sup>

慎子認為君主不必有為，也不要干預，讓臣下貢獻其智以盡力從事，如此，反而無事不治，沒有任何事不能治理的，這是「君無為」的為治之術。慎子主張君要無為的理由在於：「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。」（〈民雜〉）人君如果什麼都搶著去表現，則臣下便不敢有所主張，一旦治事成效不彰，反而讓人臣有責怪君主的藉口；再加上「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。」（〈民雜〉）人君的智慧未必最賢，即使最賢，也沒有足夠的精力應付所有的政務。因此，慎子認為君主應「無為」、「無事」，才能讓臣下「事事」、「有為」，而達到「無不治」的目標。可見黃老思想的文獻，面對老子的觀念，皆傾向表現出「工具性思維」。

在《道原》也論述這樣的「無為」之術，它說：

無好無亞（惡），上用□□而民不麋（迷）惑。上虛下靜而道得其正。信能無欲，可為民命；上信無事，則萬物周扁：分之以其分，而萬民不爭；授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂解（懈）。……

作為君主不是用主觀去臆斷好壞、是非，他能以無為馭下，並真正做

<sup>42</sup>湯孝純注譯，《新譯管子讀本》，台北：三民，1995，p.668。

<sup>43</sup>《慎子》（錢熙祚校本），台北：世界書局，1975。

到沒有貪欲，才能讓百姓安身立命，讓萬物各安其性；而「無為」的具體作為，就是讓人們依各自的名分來確定其適當的職分，人民就不會相爭；而根據事物各自的名稱予以正確的界定，則一切都安定下來。君主不妄為妄作，或是名分不審，就不會違背「無為」的原則。由上觀之，《黃老帛書》進一步說明「無為」之術的實際內容，就是循名責實的「分之以其分」、「授之以其名」。這部份筆者在第四章會再詳談。

另外在《經法·道法》亦同樣說明「無為」之術的作為及內涵，它指出：

故執道者之觀於天下毆（也），無執毆（也），無處也，無為毆（也），無私毆（也）。是故天下有事，無不自為刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，無所逃迹匿正矣。

執道者（君主）所示於天下的作為，就是要無所執、不自恃、不妄為、不彰己意，此為君主所操之「無」（無執、無處、無為、無私），但要達到天下有所治的「無不為」，其實質內容則是要先做到刑名確立、名實相符，當刑名法度設立，名分、官職才能有所建置，當此時天下萬物就都在君主的掌握中，而能「無不為」。

由此來看，《黃老帛書》的「執道者」所依據的乃是一客觀律則，在來源處稱為「道」，由自然律則上來看則是「法」，而就政治活動的規範而言就是「刑名」。其運轉的方式是獨立於人的主觀意願之外，因此，執道者的「無為」乃是由於察於無形、聽於無聲、知虛之實，以一種純粹客觀，不雜主觀的冷靜觀物態度把握此一客觀規律，之後得以以控御萬物，而為萬物歸服的「無不為」<sup>44</sup>。因此，《黃老帛書》的「無為」思想，不同於老子「為無為」，它更明白指出「無為」只是政治操作的策略及工具，而其實質的內容則在「刑名」的確立，只有在「刑名」此一客觀律則訂定後，君主才能「無不為」。同時，就如唐君毅先生所說的：「道家厭棄辯難，亦厭棄人之重名，同時謂聖人無名」<sup>45</sup>，由此相較黃老的「重刑名」，更呈顯黃老與老子「無為」思想的不同。

<sup>44</sup>參考黃漢光《黃老之學析論》，台北：鵝湖，2000，p.79。

<sup>45</sup>唐君毅《中國哲學原論》原道篇卷二，香港：新亞，1973，p.550。

## 第四章、《黃老帛書》治術理論的實踐之道

《黃老帛書》對帝王在施政的態度與方法上，本文歸納為上一章所述的三大部分：虛靜之術、因循之術及無為之術；知此帝王南面之術者，才能王天下。而王天下有道，君王要統一天下及治理國家有其方法，此為黃老治術法天道而行治道的特色，而其治術要能在政治上實踐的最重要關鍵，即是「聖人」或說「執道者」、「聖王」、「人主」、「帝王」等實踐者典範的證立，就如《經法·國次》云：「故唯聖人能盡天極，能用天當。」及《經法·道法》說的：「唯執道者能上明於天之反，而中達君臣之半，富密察於萬物之所終始，而弗為主。故能至素至精，性彌無刑，然後可以為天下正。」只有執道者能體悟自然反復運行的規律，並了解君臣分際的界限，又能不抱主觀操控的態度，詳察萬事萬物的發生始末，因此，他能合理地（也就是服應天道）成為天下的統治者；而〈論〉也說：「人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也。」君主是為天地之則，制定各項法令政策，讓人民得以安身立命的執行者。這當然也顯示上章所指出黃老思想在「君的威權化」的特色。

如張增田先生從帛書的時代背景來說明治道的思考是立于一般現實基礎上的，也是作者對於治道應世現實的自覺性<sup>1</sup>，而《黃老帛書》中所謂的治道的主體就是君主，既然君主既是天道所繫，則關係著國家天下的安危，要「能為國則能為主，能為家則能為父」（〈六分〉）也就是有條理地能將國家治理好的人，才是一國之君；而要考察一個國家是否治理得好，在〈六分〉中有明確的判斷標準，它指出：

凡觀國，有六逆：其子父。其臣主。雖強大不王。其謀臣在外立（位）者，其國不安，其主不悟，則社稷殘。其主失位則國無本，臣不失處則下有根，〔國〕憂而存；主失立（位）則國芒（荒），臣失處則令不行，此之胃（謂）頽國。〔主暴則生殺不當，臣亂則賢不肖并立，此謂危國〕。主兩則失其明，男女掙（爭）威，國有亂兵，此胃（謂）亡國。

<sup>1</sup>張增田《黃老治道及其實踐》中提出：「…表明帛書作者關於治道的思考是立于一般現實基礎上的，即不是對所居之國（或強、或中、或小）作各別觀察、描述和判斷，而是把國家之間的差異情況都考慮在內，從而透顯出這一思考的高度自覺性。」，廣州：中山大學，2005，p.137。



有六種悖道現象出現時，則是國家危亡的指標。一是身為太子卻有君父的權勢；第二是作為大臣卻有君主的權力；三是謀臣有反叛之心，不能盡忠本國君主，而君主又未能意識到這個現象，則國家有頹敗問題；第四是君主失去權位，則國家就失去依靠，但如果大臣尚能堅守其位、克盡職守，國家還能生存；如果君政已荒殆不治，而大臣又失其職守，讓政令無法下達，則稱為「頹國」；五是君主暴虐無道，而大臣的位次混亂，讓賢者與無能者並立，則叫做「危國」；第六是君主與后妃同時掌政，政令歧出，讓人無所適從，加之以相互爭權，則將導致國家內亂，這便稱為「亡國」。總地來說，導致國家危殆的原因在於「君不君、臣不臣、父不父、子不子」，是權力與責任的混亂與互相干涉，是名實的不相符應。

反之，如果有六種順當的現象時，就是君主之可以王天下的標準，〈六分〉說：

主不失其立（位）則國〔有本，臣〕失其處則下無根，國憂而存。主惠臣忠者，其國安。主主臣臣，上下不越者，其國強。主執度，臣循理者，其國霸昌。主得〔位〕臣福（幅）屬者，王。

一是君主不失其位，則國家便有存在的根基，即使大臣不能盡職，國家還能憂患中繼續生存；二是君主慈惠愛下，大臣忠心事上，則國家安定；三是君臣皆名實相符；四是君臣各守職分、不相僭越，則國家強盛；五是君主乘法執度，大臣遵循事理，則國家昌盛而稱霸四方；六是君主得其位，而大臣歸聚在君主身邊，則能稱王天下。

由上可知，會導致國家滅亡的「六逆」，其問題在於權力與地位的不相當，甚至是混淆不清；而要王天下的「六順」關鍵，則在於君臣關係的權責分明，且彼此恪守分際。而要能讓君臣恪守職分的要件為何？其首要即在「刑名法度」的訂立。

## 第一節、刑名法度

所謂「刑名之學」本是「名實之學」，原本並不涉及政治或統治技術，如高祥先生提出：「王鳴盛在《十七史商榷》的刑名條便說：「刑非刑罰之刑，與形同，古字通用。刑名猶言名實，故其《史記·老子韓非列傳》論

云：『申子卑卑，施之於名實。』…但是黃老學說中的形名旨趣，並不限於討論各種事物的名實關係。而是借一定的名實關係，來規範世間的秩序，使之不相逾越。」他並進一步的說明：「黃老學說的認識論僅簡單地探討了形，名的關係。進而循名察實，尊君卑臣，崇上抑下，以達到規範秩序的目的。但是對於形名的本質，形名的種類，形名的可能性都未有深刻的反省。」<sup>2</sup>而白奚先生確有其不同的觀點，他認為：「所謂“名”的政治含義，乃是名分、名位，為的是確認和維護特定的等級秩序。……而在《黃帝四經》中，則明確提出了“名實相應”的命題，並明確指向了標示等級秩序的名分、名位。」<sup>3</sup>關於此點，本研究認為作者在亂世中面對君臣無道的環境條件下，想借由尊君之上仍有其不能違犯的天道當尊循，以期在無道中仍然有崇敬並能法「聖王」及「執道者」的思想與目標可據，而「形與名」、「天與道」都是《黃老帛書》的作者在無道的春秋戰國中找一個更高、更本質的一個依據，如《十六經·成法》：「昔天地既成，正若有名，合若有刑，〔乃〕以守一名」，天地初成的時候，萬物都是通過名分來定其形質以使名刑相符，如此以名正刑，使刑名相符正名定分的原則，稱為守道。當然，其真正目的是運用於現實的治術，所以對「形、名」的本質和種類等等，並非作者所真正要面對和解決的問題。

張增田先生則從《經法·論》：「凡事無大小，物自為舍。逆順死生。物自為名。名形已定，物自為正」及「物自正也，名自命也，事自定也。」來說明「名由天成」<sup>4</sup>。另外，《黃老帛書》中認為天下萬物先有刑（形）而後名隨之。如《稱》有言：「有物將來，其刑（形）先之。建以其刑（形），名以其名」人們根據事物的形質給予適當的稱謂以定名，當刑名已立、聲號已建，則不可隨意更改。因為「刑名」關係是客觀而固定不移的外在規律，就算世間事物有一般（正）和特殊（奇）之分，但「刑名」關係還是一必然存在，如《經法·道法》所言：「正、奇有立（位），而名〔形〕弗去。凡事無大小，物自為舍。逆順死生，物自為名。名刑（形）已定，物自為正」不管事物多大、多小，其存在有其確定的空間，不受人的意志干擾，即使逆、順、生、死，也都是由事物本身來決定。因此，當事物的形

<sup>2</sup>轉引自高祥，《戰國末秦漢之際黃老學說之探討》，〈台灣師範大學中文所碩士論文〉，1987，p.81~84。

<sup>3</sup>參考白奚〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉，《文史哲》，第5期，2005，p.39。

<sup>4</sup>張增田《黃老治道及其實踐》中提出：「關於“名”的內在依據，帛書作者實際上是執定名由天成的。這主要就是“名”的自然形成以及“名”完全反應事物本質特徵方面而言的…」，廣州：中山大學，2005，p.124。

名確定，其標準尺度就確立了，以此標準尺度去觀察事物，則是非曲直都受其規範，人們就有判斷的依據，而不能隨意更動。此種觀念的特色就顯示為上章所指出「法的必然化」。

這樣的客觀規範，在政治事物上，《黃老帛書》乃以「刑名」稱之，而「刑名」也是「法」的內涵。陳麗桂先生於此提到從「道」和「理」常是雜同不別的來說明「道理與刑名法」的關係<sup>5</sup>，如《經法·道法》一開始說：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者毆（也）。故執道者，生法而弗敢犯毆（也），法立而弗敢廢〔也〕。〔故〕能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」作為客觀規範的「道」與「法」就像繩墨一樣辨明曲直，決定著事物的成敗得失，所以進而由說明執道者，也就是君主，就是制定此一客觀法度的人，一旦法度被設立，就不能違犯它甚至廢除它。陳麗桂先生於「理」的人事上來說明「刑名」或「法」，並說明「道」是依「刑名」或「法」而在人事社會及政治上體現<sup>6</sup>。要能明白死生禍福之道而無所迷惑，就是要能以法度自正。此一法度的內容，就是「刑名」，因此〈經法〉隨後加以說明道：「刑名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下毆（也），無執毆（也），無處也，無為毆（也），無私毆（也）。是故天下有事，無不自為刑名聲號矣。刑名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」作為是非黑白之客觀判斷標準，即是「刑名」，當天下之事都能刑名確立、名實相符，執道者去除主觀的執著與臆斷，依法令制度的設立循名責實，就能讓天下得治。

而這樣的客觀法則規範其實無所不在，在《經法·四度》中有云：

規之內曰員（圓），拒（矩）之內曰〔方〕，〔懸〕之下曰正，水之〔上〕曰平。尺寸之度曰小大短長，權衡之稱曰輕重不爽，斗石之量曰小（少）多有數。八度者，用之稽也。日月星辰之期，四時之度，〔動靜〕之立（位），外內之處，天之稽也。高〔下〕不蔽（蔽）其刑（形）。美亞（惡）不匿其請（情），地

<sup>5</sup>陳麗桂先生於此提出「道」和「理」其範圍大小，層次高低，仍是有別。在《戰國時期的黃老思想》中說明：「…只不過在講到天地自然律則時，黃老帛書較常用『道』字（如『天地之道』、『天之道』）；而在偏指人事存亡、興壞、治亂之尺度時，每用之『理』字（如『人事之理』、『循名究理』、『犯禁絕理』）。」，台北：聯經，1991，p.64。

<sup>6</sup>陳麗桂先生在《戰國時期的黃老思想》中提到：「有時候更干脆直稱它的實際內容—『刑名』，或『法』，以示其所指為一種人類社會行為的律度、標準，或事物本身內質與外稱的切合情況。換言之，『法』和『刑名』基本上也是一種人事之『理』，它們是『理』在人類社會的體現。」，台北：聯經，1991，p.65。

之稽也。君臣不失其立（位），士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。美亞（惡）有名，逆順有刑（形），請（情）偽有實，王公執〔之〕以為天下正。

作為客觀的法則規範，呈現在人們日常生活中所用的度量標準，像規用來畫圓，矩用來畫方，懸用以測垂直線，而水用以測水平線，還有尺寸能度量短長小大，權衡則稱量輕重，用斗石來比量多寡，用繩準來測量曲直。而呈現在天道的法則，則是日月星辰遵循固定的運行周期，四時更迭有一定時序，自然的盈虛進退和事物的合節與否，皆有其分際。大地的規律，則顯現在地勢高低各有其不同，土地肥瘠亦不能被隱匿。以上皆是意指在人的主觀意志外，有一客觀的法則存在，不管是生活日用或是自然變化等；而反應在政治上的客觀法則，稱為「人之稽」，也就是人應遵守的客觀律則，其實質內容就是，君臣間應各居其位，以各行其政，士人能得其所，在人才的拔擢上應衡量其能力以任之，摒除私心自用而秉公辦事。如果君主能掌握好「刑名」及「循名責實」的客觀法則，則善惡、是非、對錯、逆順、真虛等皆有判斷的依據，如此則「達於名實〔相〕應，盡知請（情）偽而不惑，然後帝王之道成」（《經法·論約》）。

由此可知，黃老學說中的刑名旨趣，已不限於討論各種事物的名實關係，而是藉一定的名實關係，來規範世間的秩序，使之不相逾越，「刑名法度」乃以互為表裏的關係，作為治理天下的依據。在《經法·名理》中有言：

天下有事，必審其名。名〔理者〕，循名廢（究）理之所之，是必為福，非必為示才（災）。是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。審察名理冬（終）始，是胃（謂）廢（究）理。唯公無私，見知不惑，乃知奮起。故執道者之觀於天下〔也〕，見正道循理，能與曲直，能與冬（終）始。故能循名廢（究）理。刑（形）名出聲，聲實調合。禍示才（災）廢立，如景（影）之隋（隨）刑（形），如向（響）之隋（隨）聲，如衡之不臧（藏）重與輕。故唯執道者能虛靜公正，乃見〔正道〕，乃得名理之誠。

要判定是非對錯，首先要能審覈其名，並因名知實，因實察理；當名

理確定是非的分際後，執道者要抱持著客觀無執的立場，以律法為憑來決斷之。君主能循名究理，乃是其能先審察名理之實，依法辦事而無所偏私，如此才能定事物之是非善惡、把握始末之理。既然，所有事物的具體名稱皆能與其實情相合，則福禍興衰之理亦能就此掌握；這就像影子隨著形體移動，音響則應和著聲，而衡器決定重輕一樣。只要執道者乃虛心觀照萬物，依法秉公處理事物，如此，即是明瞭自然人事的規律，並把握「名」、「理」、「法」的實質內涵。

因此，〈論約〉結論說：「故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其形名。形名已定，逆順有位，死生有，分存亡興壞有處，然後參之於天地之恆道，乃定禍福生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下無遺策。故能立天子，置三公，而天下化之。」執道之君王要能統一天下並教化之，其關鍵就是要參照天地自然規律，才能舉措合理，而此天地的客觀規律反映在人事之理上，即是審其形名，審察「形名」此一客觀的法度標準上，當形名確定後，則死生、存亡、興衰皆有定位及分際。而執道者只要能審形名，就是參合天地之恆道，也就能立天子、置三公且化成天下。

綜合上述，《黃老帛書》認為萬事萬物皆應通過名分來定其形質，當名刑相符並確定後，則人們判定是非的客觀標準成立。而「刑名」之稱，如在政治事物上運用之，則是「法」的內涵，因為「法」就是判斷人們是非對錯的外在客觀標準，君主制定此一法度讓天下人得以遵循之，當然，就君主本身也應摒除私心自用，掌握「刑名法度」的客觀法則，作為治理天下的依據。

## 第二節、刑德兼用

在「刑名法度」此一客觀標準建立後，成就了法治的國家，但在國家治理的政策運用上，《黃老帛書》乃以較法家緩和的方式提出「文武並重」、「刑德兼用」的調和政治，它說：「凡謀之極，在刑與德」（《十六經·觀》）凡生殺、伐正的準則皆在刑與德。但何以要刑、德兼用，《黃老帛書》中認為，「刑德兼用」乃是因循著天道的自然法則。張增田先生主張黃老學派吸取了陰陽家的刑德理論，而賦予該學派的刑德並用手段以獨特的規定

<sup>7</sup>。但崔永東先生認為帛書確實是以刑德問題為其理論核心，並且把刑德與陰陽結合起來，以陰陽作為刑德的自然根據<sup>8</sup>。如從帛書原文來分析，《黃老帛書》中說天地之間也是陰陽、明晦、晝夜並行，如《十六經·果童》說：「天有〔恒〕幹，地有恆常。合〔此幹〕常，是以有晦有明，有陰有陽。夫地有山有澤，有黑有白，有美有亞（惡）。地俗德以靜，而天正名以作。靜作相養，德虐相成。兩若有名，相與則成。陰陽備物，化變乃生。」天地間存著永久不變的法則，從這個法則中，可以知道晦明、陰陽、山澤、黑白與美惡等對立體的存在；地以靜的方式養育其德，天以動的方式以定名分。動靜、生殺、德刑間是相互涵養，相互依賴的，而萬物皆備有陰陽二氣，其二氣之化變使得萬物生生不息。黃老思想乃從此天道的恆常性轉化為人間法則的規範性，因此，刑德的根據固在自然的陰陽變化，但刑德只是運用於人間的政治手段，其理論核心還是依據「道生法」的原理，達到一統天下的目的。

因此，人還是要依自然生生不息之則，實踐在人事上則為剛柔並濟、刑德相成。如〈觀〉所說：

……今始判為兩，分為陰陽，離為四〔時〕，□□□□□□□〔德虐之行〕，因以為常。其明者以為法，而微道是行。行法循□□□□牝牡。牝牡相求，會剛與柔。柔剛相成，牝牡若刑（形）。下會於地，上會於天。得天之微，時若□□□□□□□□□□寺（恃）地氣之發也，乃夢（萌）者夢而茲（孽）者茲（孽），天因而成之。弗因則不成，〔弗〕養則不生。

天地為二，陰陽既別，又離析為春、夏、秋、冬四季，既然陰陽有代、春秋之生殺有所更迭，則獎懲賞罰也須兼行並舉，將其作為常規。張增田先生也提到：「以《黃老帛書》為代表，黃老學派將刑德訴諸四時和陰陽，從而使二者並用模式獲得合乎天道的證明。進而根據天道法則來規式刑德的施用過程。」<sup>9</sup>而獎懲的施行則是取法自然規律，二者相互配合。像輕清的陽氣向下與重濁的陰氣會合於地，而生就五穀草木；重濁的陰氣向上與輕清的陽氣會合，而生成日月星辰，此為天道陰陽聚合、剛柔相濟的自

<sup>7</sup>參見張增田《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學，2005，p.243。

<sup>8</sup> 崔永東〈帛書《黃帝四經》中的陰陽刑德思想初探〉，《哲學與文化》，第29卷第4期，2002.4，p.342。

<sup>9</sup>參見張增田《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學，2005，p.243。

然運行規律，以此形成定則，萬物得到天地的養護，該萌生時萌生、該孳長時孳長，如不因循天地之則將萬事不成。也因此，如取法自然法則，人事的運行及國家的治理，也必須剛柔並濟，德刑相輔。換句話說，治理國家並非一味地嚴懲，以嚴刑重法來威嚇人民，也要輔以德治教化，讓人民也能在德化的柔性教導下生長，如此方是符應天道的治國之法。

而刑德間的相互關係及特質為何？在《黃老帛書》中也有所記載，〈姓爭〉中提及：「刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其央（殃）。天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德必頃（傾）。刑德兼用，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德彰。其明者以為法，而微道是行。」刑罰與德賞是昭彰明白的，其兼行並舉應適當；天德平正，但沒有刑罰配合是無法實行的，而天刑威嚴，也要有德賞作依托。所以刑罰與德賞是相互涵養且彼此配合的，偏執任一方則是「逆」，而能相輔相成則是「順」；刑罰屬於陰的範疇，所以具有晦暗的特質，德賞屬陽，因此具有明彰的特性。故要以明彰者的「德」為法度，而施行時要以「刑」的隱晦為依。換句話說，要使天下長治久安，不只要有被動的法律刑則作處罰依據，更要有主動的德化與獎賞作為表彰的根據，讓人民不是只被動地規避懲戒，而是願意主動地遵循法度。

而刑德兼用的運用方式為何？何者為先？何者為後？在「刑德兼用」的政治實踐中，還有一個重要觀念，即是「先德後刑」。如《十六經·觀》有言：

是〔故〕羸陰布德，〔重陽長，晝氣開〕民功者，所以食之也；宿陽脩刑，童（重）陰長，夜氣閉地繩（孕）者，〔所〕以繼之也。不靡不黑，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。

因為陰氣盛時陽氣便萌生，此時長養之德散佈，陽氣逐漸積累成就萬物，人類因而得到飲食養育。陽氣積久後陰氣便開始萌動，此時肅殺之刑即開始醞釀，陰氣逐漸積累夜氣閉合，生機被孕育，人類因而得到後繼繁衍。所以，在治理百姓時，不要人為地對人民約束羈縛，要因順刑德生殺的自然律則去行賞罰，而使人民回歸正道。就像春夏之長養在四季之先，而秋冬肅殺在後一樣，人亦當取法此自然法則，始於德教，而繼之刑罰，四時節序的交替更迭長養萬物，而人事的德賞在先、刑罰在後則以教化生

養人民。換句話說，要先透過德化獎賞讓人民願意主動回歸正道，如當人民未能合於法度規範時，才以刑罰懲治在後。

如果違反了此一客觀規律，讓刑德混亂，則人們無法則可循，國家亦將被戮受刑。如《十六經·姓爭》所云：「夫天地之道，寒涅（熱）燥濕，不能并立。剛柔陰陽，固不兩行。兩相養，時相成。居則有法，動作循名，其事若易成。若夫人事則無常，過極失當，變故易常；德則無有，昔（措）刑不當。居則無法，動作爽名，是以僂（戮）受其刑。」因為天地間的規律是寒與熱、燥與濕不能同時並立；剛與柔、陰與陽也不能同時並行。張增田先生提出「刑是法的派生形式」來說明「刑」的消極與「德」的積極<sup>10</sup>，它們是相互涵養、相輔相成。靜時有法度，動時則循名，而如果人事的律則變化不定，超過天道的法則，擅自更改常規，則德賞就沒有成效，刑罰也不會適當。

所以，「德刑相養」且「先德後刑」乃是參於天地之道，就如〈觀〉說的：「先德后刑順於天」。如此，參於天地之道而成的治術，在政治手段上的運用是「刑德兼用」，而用於定天下、安一國的策略即是「文武並立」，如《經法·君正》提到：「文武並行，則天下從矣。」，其以「文」之因天之生以養生，及以「武」之因天之殺以伐死，呈現在王天下的治術上即是「王霸雜陳」。

### 第三節、王霸雜陳

一個可以懂得文武之道的君主，即是秉道而行的「執道者」，順於道則能興盛，逆於道則會敗亡，如《經法·論》所說的：「察逆順以觀於霸王危亡之理。」，能順天之道則能稱霸天下，所謂能順天道，即是如〈四度〉所云：「動靜參於天地胃（謂）之文，誅〔禁〕時當胃（謂）之武。靜則安，正〔則〕治，文〔則〕明，武則強。安〔則〕得本，治則得人，明則得天，強則威行。參於天地，闔（合）於民心。文武并立，命之曰上同。」也就是君主之觀念與行為要能合於天地，其文德能使臣民信服，而所謂「武」則是對當罪者之誅禁合時，對境外當伐之諸侯用兵，而對國內犯罪者用刑，這樣的「文武並立」，以「文」之文德與文明而「王」，也以

<sup>10</sup>參見張增田《黃老治道及其實踐》中說明「中國古代一直以來就存在着刑德並提的論治傳統，黃老學派繼承了這一傳統，強調用刑必須與德相比照，講究刑與德在施用中的“平衡”。」，廣州：中山大學，2005，p.242。



「武」之武刃與威強而「霸」，陳麗桂先生提出「生養」叫「文」，「伐死」叫「武」，「文武」便是「刑德」。文武並行即是刑德兼顧、恩威並用。……而不論「德」或「刑」，「文」或「武」，作者都將它們歸於「天地之道」，都是「因天」而來，「參於天地」之道而成的<sup>11</sup>。如此即為「上同」於天地之道，也就是「參於天地、合於民心」。

而文德武力、王道霸道並重，為「王天下之術」，是為達到王天下的目的。如不知王術者，則不能王天下，在《經法·六分》中有言：

文德廢（究）於輕細，〔武〕刃於〔當罪〕，王之本也。然而不知王述（術），不王天下。知王〔術〕者，驅騁馳獵而不禽芒（荒），飲食喜樂而不面（湏）康，玩好晬（嬾）好而不惑心，俱與天下用兵，費少而有功，〔戰勝而令行，故福生於內，則〕國富而民〔昌。聖人其留，天下〕其〔與〕。〔不〕知王述（術）者，驅騁馳獵則禽芒（荒），飲食喜樂則面（湏）康，玩好晬（嬾）好則或（惑）心，俱與天下用兵，費多而無功……。

要成為一個王者，其根本在於慶賞公正、誅禁當罪，但不知道王術還是不能王天下，一個知王術的君主，即使是喜好驅獵、好玩、飲食、喜樂、用兵等，都不礙其「王天下」，重點在於「不過度」。此外，在這裏「王天下」之目標的方法被稱之為「術」，作為統治之道的「王術」，唯有恒德之君才能掌握天道律則，並在處理方針大計及對待具體政策時，以「王術」禦之。黃老之學即以此「文武並重」之術，成就「王霸雜陳」之大業。在《經法·六分》繼續論道：

王天下者有玄德，有〔玄德〕獨知〔王術〕，〔故而〕王天下而天下莫知其所以。王天下者，輕縣國而重士，故國重而身安；賤財而貴有知，故功得而財生；賤身而貴有道，故身貴而令行。〔故王〕天下〔者〕天下則之。霸主積甲士而征不備（服），誅禁當罪而不私其利，故令行天下而莫敢不聽。自此以下，兵單（戰）力掙（爭），危亡無日，而莫知其所從來。夫言霸王，其〔無私也〕，唯王者能兼復（覆）載天下，物曲成焉。

<sup>11</sup>陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991，p.87。

君主之能稱王天下，其術在於以下幾點，一是把人才的歸附看得比城地的得失還重，這樣國家就能穩固而自身安逸；二是強調智慧而不重財利，才能功成且財生；三是尊重有道之人而自謙己身，則能通達顯貴而令行天下。如果能做到上述的王術，以此行於天下，則當以「霸」道行之，征討不聽令的諸侯國，並誅伐當伐之國而不圖私利時，就能令行天下而沒有人敢違抗。而「霸王」之能為霸，並非只為私利而窮兵黷武，而是他們能效法天地覆載天下，公平無私，使天下萬物各得其所。於此，一個「霸王」的正面形象被清楚描繪，這個能天下無敵的霸主，似已成為「王之本」，甚至成為《黃老帛書》中能王天下的理想君主。就如〈六分〉中所言：「主上執六分以生殺，以賞〔罰〕，以必伐。天下大（太）平，正以明德，參之於天地，而兼復（覆）載而無私也，故王天〔下〕。」更明白指出，一個能依客觀標準來施行生殺、賞罰，甚至果決地爭戰的人，是能讓天下太平的君主，而他如天地覆載萬物般無私，並能執法公正以彰明其德的人，就是稱王天下的人。也就是，能發動正義之戰的霸主，才是能讓天下太平，且稱王天下的君主。

《黃老帛書》雖主「王霸雜陳」，但實際上黃老之學的典範帝王乃是能兼併天下的「霸王」，就如陳麗桂先生所指出，儘管《黃老帛書》主張先德後刑，極力要標出一個刑德相濟、王霸兼治的理想政治目標，但實際上，他們仍是「因道全法」的堅持者，帶著濃厚的法家氣質。因此，不經意流露出來的還是深重的霸氣，「文」和「德」只是過程和潤滑，而非目的<sup>12</sup>。藉由《黃老帛書》中所呈現的理想帝王—黃帝的形象描寫，也可以說明這一點；例如在《十六經·正亂》中記載黃帝伐蚩尤戰爭的準備、交戰、獲勝、涇醢蚩尤到為民立禁的過程，其中充滿十足的霸氣。

在一開始蚩尤戰勝黃帝六十次，其「逆」勢未顯，而太山之稽則勸說：「勿驚〔勿〕戒，其逆事乃始。吾將遂是其逆而僇（戮）其身。更置六直而合以信。事成勿發，胥備自生。我將觀其往事之卒而朵焉，寺（待）其來〔事〕之遂刑（形）而私（和）焉。壹朵壹禾（和），此天地之奇也。以其民作而自戲也，吾或使之自靡也。」勿需驚恐，只要蚩尤開始倒行逆施，其惡行就會受到懲治；先讓他惡貫滿盈再殺掉他，讓他們把壞事做盡了再採取行動，我們只要靜觀其變就好，憑藉他們人民的去推翻他，使他

<sup>12</sup>陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991，p.96。

自取滅亡。而當等到時機成熟時，太山之稽說：「可矣」，黃帝於是「出其鏘鉞，奮其戎兵」，生擒了蚩尤。可見黃老思想借用古代偉大統治者之名，其實只是強化他們思想的權威，以顯得黃老思想的道理在歷史上似乎有所本。

號稱「因天道」以興「義」師的黃帝，他處決「反義逆時」的蚩尤時，「剝其□革以為干侯，使人射之，多中者賞。剪其髮而建之天，名曰之（蚩）尤之旌。充其胃以為鞠（鞠），使人執之，多中者賞。腐其骨肉，投之苦醢，使天下啞之。」剝下蚩尤的皮製成箭靶，讓人射之，還給予射中多的人獎賞；剪下他的頭髮以裝飾旗竿並高掛之，稱為「蚩尤旗」；在他們的胃中用毛塞滿製成皮球讓人踢，還把他們的骨肉剝碎，摻在加苦菜的肉醬中，令天下人來吸吮。並還下了一道戒令，要求人民謹守他所建立的制度：「其上帝未先而擅興兵，視之（蚩）尤共工。屈其脊，使甘其命，不死不生，怒為地程。帝曰：謹守吾正名，毋失吾恒刑，以視（示）後人。」只要違反法度和天道而擅自興兵者，都要像蚩尤一樣受到刑罰，這刑罰是將人的背脊彎曲，在脊骨兩邊的穴道披枷穿索，使其生不如死，還伏貼在地面上當地楹。由此，我們不僅看到原始的上古酷刑，也同時看到屬於商鞅式的法家風格。

因此，《黃老帛書》中的理想帝王，並非講德治的仁君，而是在刑德調和、王霸兼摻下，更傾向「霸」王的政治。不過，雖然實質上就如陳麗桂先生所言是「霸」者的成分多，但在理念上，為了將所兼揉的儒、道、墨、法等思想作一調和，它仍標舉出一個高乎「霸」的「帝」和「王」作為最高標準。如《稱》所說：

帝者臣，名臣，其實師也；王者臣，名臣，其實友也，霸者臣，名臣也，其實〔賓也。危者〕臣，名臣也，其實庸也；亡者臣，名臣也，其實虜也。

能做為「帝」的大臣，雖名義上是臣子，其實是他的老師；身為「王」的大臣，名義上是臣子，但卻是他的朋友；做為「霸」的大臣，雖名義上是臣子，其實只是他的賓客；瀕危國家君主之臣，名義上是臣，但其實只是為我所用；而流亡君主的大臣，雖名義上是臣子，但實際上只是僕人罷了。因為帝者率然無為，王者乃有無相濟，而霸者卻是有為，依此清楚說明了《黃老帛書》中，理想君主的區分及治術

高下。

綜合上述，王霸雜陳其實如上章所指出，這是黃老思想統治之術的多元化，因為處春秋戰國之亂世，君主所要面對的治國問題及弊病也是多樣的，並非用一種手段或方法就得以達到為治的目標，像儒家的「仁治」、墨家「兼愛」等都是有所偏重的。而《黃老帛書》則透過多元化的治術運用，讓「王」的時候，以「文」、「德」稱王天下，但面對該「霸」的時候，就如黃帝面對蚩尤的倒行逆施時，則以「武」與「刑」，讓天下得以治、人民得以安。

#### 第四節、用兵強國

《黃老帛書》是以王天下為其目標，其在刑德兼用及王霸雜陳的基礎上，不僅不反對戰爭，甚至暢言兵道。在《十六經》不但塑造了一個以武力殲滅強敵、兼併天下的帝王—黃帝，在〈姓爭〉、〈五正〉、〈兵容〉、〈本伐〉各篇也都極力敘述爭與用兵的必要和要領。李增先生從〈十六經〉中「靜作相養，德虐相成，兩若有名，相與則成，陰陽備物，化變乃生。」說明道雖在沖氣以為「和」，然而有一陰一陽在交互而往來不窮之相蕩、相摩、相反，或者此為陰陽相爭而沖「和」，爭中有和，和中潛有爭鬥<sup>13</sup>。雖然，書中強調恩威並重、薄賦惠愛恤民，並以德惠潤飾法治，還以「安徐正靜，柔節先定，善予不爭」（《稱》）的雌節為倡，但並不反對用兵作爭，處於春秋戰國之亂世，認為該爭的還是要爭，如〈姓爭〉所言：「作爭者凶，不爭者亦毋（无）以成功。」雖作爭必然引發相殘，不值得鼓勵，但如是順天而刑殺，該相爭時則必須無畏迎戰，否則亦是逆天道而致失敗。

老子曾說：「大軍所過，必有凶年」（〈三十章〉）並且「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之……」（〈三十一章〉）對於用兵作戰要抱持非常謹慎的態度，如果不得已要應戰則要「以喪禮處之，殺人之眾，以悲泣之」（〈三十一章〉）以此無奈及肅穆的心情來看待。在《稱》中同樣提到：「□□不執偃兵，不執用兵；兵者不得已而行。」並非一味反對用兵，也不是一味用兵，戰爭的手段是在不得已的情況下才使用；《十六經·兵容》也說：「兵不刑天，兵不可動；不法地，兵不可昔（措）；刑法不人，兵不可成。參□□□□□□□□□□之，天地刑之，聖人因而成之。聖人

<sup>13</sup>李增〈《黃帝四經》王術之研究〉，《國立政治大學哲學學報》，第5期，1999，p.191。

之功，時為之庸，因時乘〔宜〕，〔兵〕必有成功。聖人不達刑，不禱傳。因天時，與之皆斷；當斷不斷，反受其亂。」要興兵作戰，即是要以天時地利為據，聖人要能夠因順天道、地道、人道並把握時宜以為所用，如此方能成功，如果在衡量敵我之後，不能順應天時、當機立斷，在該發動功伐時不功伐，則反而因失去戰機而自取其禍。所以，用兵的謹慎，不僅是在決定作爭的動機，也在是否掌握了天時。因為順應天時即是順天之則，如果「因民之力，逆天之極，又重有功，其國家以危，社稷以匡，事無成功，慶且不鄉（饗）其功。此天之道也。」〈兵容〉借助民力去違反天之則，又加上好大喜功，則國家即會遭遇危險，天下惶亂不安，即使慶賞再多也不會有戰績，因為天道決定了用兵的合理性及合時性。

而用兵是否具有合理性則成為用兵的原則條件，出兵征戰的不同原則亦將導致不同的結果。《十六經·本伐》將不同的用兵原則歸納為三類，它說：

世兵道三：有為利者，有為義者，有行忿者。所胃（謂）為利者，見〔生民有〕饑，國家不暇，上下不當，舉兵而裁之，唯（雖）無大利，亦無大害焉。所胃（謂）為義者，伐亂禁暴，起賢廢不肖（肖），所胃（謂）義也。〔義〕者，眾之所死也。是故以一國攻天下，萬乘〔之〕主□□希不自此始，鮮冬（終）之；非心之恒也，窮而反矣。所胃（謂）行忿者，心唯（雖）忿，不能徒怒，怒必有為也。成功而無以求也，即兼始逆矣，非道也。道之行也，由不得已。由不得已，則無窮。

第一種是為謀利而用兵的，當別的国家正逢荒年，國家不安定，君臣上下又不和睦時，乘機發兵誅伐，在這種原則之下用兵，其結果雖不能獲得什麼大的利益，但也不會有何大的災害。第二種則是為正義而征戰者，為討伐他國的叛亂和禁止君主暴行而出兵，這是所謂正義之戰。如為正義而戰，人們都會為之獻身，幾乎所有超級大國君主在兼併他國時都是打著正義的旗號，以一國的力量去攻伐天下的叛亂暴虐，但很少能將正義之戰的原則貫徹到底的，如果，未能持守為正義而戰的決心，則反而最後會得到不好的結局。第三種是為了逞泄私憤而發動戰爭，當內心懷有私憤者，他不僅僅只是忿怒，而將內心之怒外化為戰爭，但這種戰爭根本不會成功，因為，這樣兼併他國的動機一開始就是違背天道常理，不符合用兵之

道。李增先生從〈十六經〉中「諸庫藏兵之國，皆有兵道。世兵道三：有為利者，有為義者，有行忿者。」說明出兵之目的各有不同<sup>14</sup>。但不管是為利、為義、為行忿，這些用兵都是不得已的，只有當不得已而用兵時，作戰才會成功。可見用兵是治術之一，知道用兵的觀念與時機，方才成為合於天道的統治者。

而所謂的「由不得已」而用兵，國家有那些問題才讓人不得已發動戰爭呢？在《經法·亡論》中提到「當罪當亡」之國的問題，即導致這些國家危亡及被兼併的因素，也就是犯禁絕理、六危、三壅、三不辜、三凶、五禍之國，它說：

國受兵而不知固守，下邪恒以地界為私者□。救人而弗能存，反為禍門。是胃（謂）危根。聲華實寡，危國亡土。夏起大土功，命曰絕理。犯禁絕理，天誅必至。六危：一曰適（嫡）子父。二曰大臣主。三曰謀臣〔外〕其志。四曰聽諸侯之廢置。五曰左右比周以壅塞。六曰父兄黨以拂。〔六〕危不朕（勝），禍及於身。〔三〕不辜：一曰妄殺賢。二曰殺服民。三曰刑無罪。此三不辜。三壅：內立（位）朕（勝）胃（謂）之塞，外立（位）朕（勝）胃（謂）之拂；外內皆朕（勝）則君孤直（特）。以此有國，守不固，單（戰）不克，此胃（謂）一壅。從中令外〔謂之〕惑，從外令中謂之〔賊〕。外內遂諍（爭），則危都國。此謂二壅。一人擅主，命曰蔽光。從中外周，此胃（謂）重壅。外內為一，國乃更。此謂三壅。三凶：一曰好凶器。二曰行逆德。三曰縱心欲。此胃（謂）〔三凶〕。〔昧〕天〔下之〕利，受天下之患；抹（昧）一國之利者，受一國之禍。約而倍之，胃（謂）之襦傳。伐當罪，見利而反，胃（謂）之達刑。上殺父兄，下走子弟，胃（謂）之亂首。外約不信，胃（謂）之怨媒。

國家在受到侵犯時，君主不能堅固防守，下屬又隨意劃分管界以求自保，又援救他國時不能使之免於危難，反給自己帶來禍害，這是使國家招致危險的根源；不具實力卻又虛張聲勢地攻打他國，讓國家危險、喪失土

<sup>14</sup>李增於《〈黃帝四經〉王術之研究》中提到：「其間行忿不可取，取利無可言，而以義戰為上。『義』者，眾之所死也。何則？為其合於道也。」，《國立政治大學哲學學報》，第5期，1999，p.193。

地，在農忙時節卻大興土木，違背農時，做了以上這些不該做又違背天理的事，必會受到誅伐。而所謂「六危」，則是一讓太子行使君父權力；二是大臣具有君主權力；三是謀臣懷有異心；四是國家君主和官吏的任免聽任諸侯意願；五是群臣勾結蒙蔽君主；六是君主的叔伯兄弟各自結黨，違抗君命。「三不辜」則是一肆意殺害賢良；二殺戮已歸降之人；三是對無罪者濫施刑罰。

「三壅」所論者，乃是指以后妃代表的外戚勢力及大臣各自專權的狀況，它說外戚勢力過大，叫做閉塞不通；朝臣的權威過大稱為逆上；如兩者都過於強大，則君主就會勢單力薄。在這情況下，國家防守就不牢固，攻戰亦不會取勝，此為「一壅」。如果外戚權臣假藉中央名義命令地方，則使地方混淆；如地方勢力挾制中央，則稱亂臣賊子；中央與地方的爭權導致國家危害，叫做「二壅」。后妃一人控制君主，就像日光被遮蔽；以后妃為首的外戚勢力及朝官勢力對君主實行封鎖，就形成嚴重壅蔽問題，當這兩種勢力勾結一起時，國家也就要更換君主了，此為「三壅」。另外，所謂「三凶」，一是恃勇好戰，專嗜殺伐；二是倒行逆施，妄殺賢良；三是無視法紀，隨心放縱。

而「五禍」則是指昧利、孺傳、達刑、亂首、怨媒等五種大患，也就是當國君在處理國家利益時有所貪圖，與盟國簽下盟約卻又背叛人家，與盟國共同討伐有罪之國時，又因私利而退出，還有殺害自己親屬及不守與大臣所立的盟約等等，這些都是會因別人的怨恨而讓國家滅亡。

凡是犯了上述問題的國家，即是「天誅必至」、「違逆天時」且「天將降殃」之國，也就是可以兼伐的國家，因為這些國家即是「上下不當」的暴亂之國。但要能出兵征伐其他國家，也要有一套教民戰守的計畫，才能戰無不勝、攻無不克。在《經法·君正》中設計有七年的遠程計畫，作為兼人之國而天下一統的基礎，它說：

一年從其俗，二年用其德，三年而民有得。四年而發號令，〔五年而以刑正，六年而〕民畏敬，七年而可以正（征）。一年從其俗，則知民則。二年用〔其德〕，民則力。三年無賦斂，則民有得。四年發號令，則民畏敬。五年以刑正，則民不幸。六年〔民畏敬，則知刑罰〕。七年而可以正（征），則朕（勝）強適（敵）。俗者，順民心毆（也）。德者，愛勉之〔也〕。〔有〕得者，發禁挖（弛）關市之正（征）毆（也）。號令者，連為什伍，巽（選）

練賢不肖(肖)有別殿(也)。以刑正者，罪殺不赦殿(也)。(畏敬者，民不犯刑罰)殿(也)。可以正(征)者，民死節殿(也)。

第一年遵從百姓風俗習慣，乃是為順應民心；第二年握用賢德之人為官吏，則是通過施愛於民以激勵之；第三年為使人民衣食富足，要廢除山澤之禁及關口市場稅賦；第四年如要有效地發號施令，則要按嚴密的單位形式將人民組織起來，並挑選人才管理之，讓賢者與不肖者各有差等；第五年以法律治理百姓，有罪必罰，不能姑息；第六年百姓有了畏敬之心，便不敢觸犯刑罰；到了第七年當人民的敬法、畏法成為慣性而取代原有民俗時，則可以率民出征並戰勝強敵，因為人民會誓死效忠國家，且不惜犧牲生命以保持氣節。經過這樣長期訓練的百姓及軍隊，必然攻無不勝。但是在用兵之後，要「兼之而勿擅」(〈國次〉)因為兼併他國是根據「天當」、「天極」，所以稱為「天功」，因此君主不能專擅之。

並在伐人之國後，應該「隋(墮)其城郭，焚(焚)其鐘鼓，布其資(資)財，散其子女，列(裂)其地土，以封賢者，是胃(謂)天功。功成不廢，後不奉(逢)央(殃)。」(〈國次〉)要拆毀其城郭，才不會導致死灰復燃的機會，焚毀它的鐘鼓、均分它的資產，才不會落入「為利」伐國的問題中；散居其子女後代，分割土地賞賜給賢德之人，因為這些戰勝的功績是天道促成的。如此，才能功成而不失，又無後患，此為《黃老帛書》兼人之國特殊之方式。

總之，「用兵強國」不僅是《黃老帛書》中的重要命題，更是為達到一統天下的必要手段。帛書中講求國之攻守於道，非地險兵強，由此，我們也發現在書中，有一半以上的內容是談「誅禁」、「戰守」的問題，以「誅禁時當」和「誅禁不當」作為區分標準，當則有福，不當則有禍；而當與不當端賴是否「因天時」、「合天當」，有否依於一客觀標準審慎評估之。陳麗桂先生提出：「顯然，在爭與不爭之間，它們也是作過一番詳細斟酌的。」<sup>15</sup>而合於天當的戰爭是「動」、是「武」、是「有為」，其作為手段，目的還是要統一天下，讓天下「寢兵」安治的「靜」、「文」與「無為」，此才是「參於天地、合於民心」的戰爭。

《黃老帛書》本身所呈現的治術實踐，為一個有系統的方法論，當然

<sup>15</sup>陳麗桂於《戰國時期的黃老思想》中提到：「『爭』必然引發相殘相傷，是不值得鼓勵的；但是，一旦形式迫來，相爭相鬥成為不可避免的事實時，只有無畏無懼迎上前去，接受挑戰，才是順應天道和情勢。而且，從另外一個角度來說：不爭，是不願冒然涉險；作爭，是不願坐失良機。…」這可看出「用兵強國」是當時代黃老盛行的一個事實與背景。台北：聯經，1991，p.91~92。



其治術實踐的理想人物係為「聖王」、「執道者」，但在現實世界中作者面對的為一國的「人主」、「帝王」，因此，一國之君如何從「盡天極，用天當」而訂定治國規範之本呢？這也必落實到現實層面上的問題來解決不可。

《黃老帛書》的出現時代前提為春秋戰國之際，作者於亂世中發現了國之安與危的原因，如〈六分〉中所說國家敗亡原因為六逆，及〈亡論〉中所提犯禁絕理、六危、三壅、三不辜、三兇、五禍等等，這些多是當時導致國家被兼併及危亡的因素。如要治理好一個國家，則必須具備〈六分〉中所言六順的條件，而為達到王天下的條件，其首要條件即是以順應「天道、天理」來定「刑名、法度」，凡事本有規矩方圓，何況所面對處理的是治國治人事的方法，因此，訂定法度作為治國依據為首要，而在「刑名法度」的分位準則下，接著必須要能「刑德兼用」。

因為，久經春秋戰國等亂世，人民本就希望能有一個「聖王」，而且是秉道而行的「執道者」出現，讓天下太平並能讓百姓得安樂，但其治術之法落實上則須是「文、武、刑、德」兼用，君主所要面對的治國問題及弊病也是多樣的，並非用一種手段或方法就得以達到為治的目標。而《黃老帛書》則透過多元化的治術運用，讓「王」的時候，以「文」、「德」稱王天下，但面對該「霸」的時候，則以「武」與「刑」，讓天下得以治，並透過用兵來強國，使人民、國家得以安。此也是作者本身在理想的「聖王」與現實的「君主」中，藉以會通之處。

簡言之，《黃老帛書》乃是將老子的「道」落實為一可具體實踐的治術之「道」，由此可見黃老思想在繼承老子虛靜之道外，得以開展出黃老治國之術的獨有見地。

## 第五章、結論

總結前文的論述，《黃老帛書》出土和研究，不但清楚解說了司馬談〈論六家要旨〉中對於「道家」的論述，也讓我們了解司馬遷在〈老莊申韓列傳〉所論及黃老刑名法術的具體內容。而透過對《黃老帛書》的治術思想分析，不僅能佐證支持漢初七十年治局的黃老治術是能切實可行的治術，而此治術所依賴的不是只有「清靜無為」而已，而是在「清靜無為」背後的「無所不為」。

誠然，對於《黃老帛書》的起源、作者等尚有爭議，但卻無礙於它在思想史上所掀起的波瀾，從《黃老帛書》中所表現的黃老思想，其能綜合各家學說之長以達到治天下的目的，不只與稷下學宮的目的相呼應，也足以作為其他各家的借鏡；而黃老思想在政治史上所造成的影響，不只是讓戰國齊國成就霸業，讓漢朝能安治七十年，亦影響後代帝王統治之學。

### 第一節 論文回顧

本文從《黃老帛書》治術的根源—「道論」開始論述，認為《黃老帛書》將「道」與「法」作了一適度調和，成為其「道論」的特點，而將「道」與「法」結合的前提，卻明顯與老子反法的立場不同。也就是說，《黃老帛書》一方面轉化老子的「道」使之落實為「法」，另一方面將法家法治的觀念滲入老子無為的主張，一變而為黃老性格的無為。

而作為黃老治術的內容，本文分別從虛靜、因循與無為作一歸納性的論述，認為當君主以「虛」的無欲無為對待臣下，而臣下則以「靜」應上，二者的結合使得「道」得其所。因為上位者的無貪無欲，才能幫助百姓安身立命，並讓萬事萬物得以各安其性；具體而言，即是按照人們各自的名分確定其適當的職分，人民就不會相爭；而依事物各自的名稱給予界定，則一切萬物都安然靜定。在「虛靜」之下，就不會為治理國家而執意努力，或是因國家有亂而茫然無措。因為執「虛靜」則「道正」，不需趨行及索求即可達「道」。

而「因循之術」乃是作為黃老治術中很重要的黃老性格。概而論之，所謂「因」，就是捨棄主觀的臆斷，將客觀的事物作為效法的對象，依照

事物本身的規律而行動，就不會妄自擇取。不需刻意為之的事，就是「因循」，因為不用刻意去做，完全的效法客觀對象，所以無增無減，只是根據事物的形態給予相稱之名，這就是因循之法。而正因為不妄自專斷、刻意妄為，而能「物至則應，過則舍矣」不會發生巧詐及混亂，所以「道貴因」，道以「因循」為貴。

「無為之術」則認為，《黃老帛書》的「執道者」所依據的乃是一客觀律則，在來源處稱為「道」，由自然律則上來看則是「法」，而就政治活動的規範而言就是「刑名」。其運轉的方式是獨立於人的主觀意願之外，因此，執道者的「無為」乃是由於察於無形、聽於無聲、知虛之實，以一種純粹客觀，不雜主觀的冷靜觀物態度把握此一客觀規律，之後得以以控御萬物，而為萬物歸服的「無不為」<sup>1</sup>。因此，《黃老帛書》的「無為」思想，更明白指出「無為」只是政治操作的策略及工具，而其實質的內容則在「刑名」的確立，只有在「刑名」此一客觀律則訂定後，君主才能「無不為」。

掌握上述三大治術原則後，如何具體落實運用在政治操作上，本文繼而在第四章分從「刑名法度」、「刑德兼用」、「王霸雜陳」及「用兵強國」治術運用上論述之。

《黃老帛書》中認為執道之君王要能統一天下並教化之，其關鍵就是要參照天地自然規律，才能舉措合理，而此天地的客觀規律反映在人事之理上，即是審其形名，審察「形名」此一客觀的法度標準上，當形名確定後，則死生、存亡、興衰皆有定位及分際。而執道者只要能審形名，就是參合天地之恆道，也就能立天子、置三公且化成天下。

而在「刑名法度」此一客觀標準建立後，成就了法治的國家，但在國家治理的政策運用上，《黃老帛書》乃以較法家緩和的方式提出「文武並重」、「刑德兼用」的調和政治，它說：「凡謀之極，在刑與德」（《十六經·觀》）凡生殺、伐正的準則皆在刑與德。

此一參於天地之道而成的治術，在政治手段上的運用是「刑德兼用」，而用於定天下、安一國的策略即是「文武並立」，其以「文」之因天之生以養生，及以「武」之因天之殺以伐死，呈現在王天下的治術上即是「王霸雜陳」。不過，《黃老帛書》雖主「王霸雜陳」，但實際上黃老之學的典範帝王乃是能兼併天下的「霸王」，儘管《黃老帛書》主張先德後刑，極

---

<sup>1</sup>參考黃漢光《黃老之學析論》，台北：鵝湖，2000，p.79。

力要標出一個刑德相濟、王霸兼治的理想政治目標，但實際上，他們仍是「因道全法」的堅持者，因此，不經意流露出來的還是深重的霸氣。

《黃老帛書》在刑德兼用及王霸雜陳的基礎上，不僅不反對戰爭，甚至暢言兵道。在《十六經》不但塑造了一個以武力殲滅強敵、兼併天下的帝王—黃帝，在〈姓爭〉、〈五正〉、〈兵容〉、〈本伐〉各篇也都極力敘述爭與用兵的必要和要領。雖然，書中也強調恩威並重、薄賦惠愛恤民，並以德惠潤飾法治，但並不反對用兵作爭，認為該爭的還是要爭。當然，「用兵強國」不僅是《黃老帛書》中的重要命題，更是為達到一統天下的必要手段。

## 第二節 本文的研究與展望

由於近代考古出土的文獻改寫了對古代歷史、文學、思想的改寫，而《黃老帛書》的出土，也就是 1973 年 12 月在大陸湖南長沙馬王堆 3 號漢墓所出土的文獻中以道家黃老之學的古佚書為最多，如其中有四篇古佚書寫於《帛書老子》乙本卷前，其內容分別是《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》等，此一佚書問世後，學界無不將目光集中在黃老學說的研究上。畢竟，它的出現不僅為黃老思想帶了新的探討角度，也能從此書中，一窺讓齊國稱霸七國，並讓漢初得以安治之黃老治術的面貌，而這也正是本研究在黃老思想研究中的價值。

雖然黃老思想的出現，是戰國前各家思想經商、周、春秋、戰國的印證與淬煉後所產生兼揉百家的思想，其目的是從現實的一切條件中為國家、君主、人民找到一個安頓之道，因為歷史的教訓與久經戰亂的事實，總會找一個最實際最好用的方法，就是治術，而黃老思想就是應當時的一個特殊治術思潮。

然而，此一治術思潮似乎到了漢武帝時漸為儒家學說取代，如張增田先生論及：「隨著以丞相為中心的朝臣集團的自然損耗，至文帝後期其勢已頹，而諸侯王國的勢力也在與中央皇權的較量中被逐漸擠壓和抑損，相應地，皇權力量則向絕對化方向發展。…只要皇權上升，武帝遲早要成為“武帝”；而在根本上，則是相對皇權格局消失的必然結果。沿此因果鏈條，…黃老學難以在中國歷史上長盛不衰，是由皇權一貫獨強的政權品格所決定的。」<sup>2</sup>。除了皇權力量的集中化及絕對化後，所導致統治階層內部、

<sup>2</sup> 張增田，前揭書，p.284~285。

及被統治階級間的矛盾，而無法再以黃老清靜無為的態度面對外，學者林聰舜先生則認為「黃老思想到了武帝時，畢竟不能不讓位給儒家思想。…黃老思想在作為國家學說上，仍然有所欠缺。一個成熟的國家學說，應該能夠作為社會的上層建築之核心，它能有效化解社會矛盾，取得人民主動服從。在此一要求下，應該能夠解決更深層、更根本的社會、政治問題。」他提到所謂根本上的社會與政治問題，如賦予統治權力「正當性」；能深入各生活領域，作為行動的指導原則；具有籠罩一切的世界觀，能成為人民理解周圍事物的基礎；表面上能顧及各階級的利益等。<sup>3</sup>就上所述，林聰舜先生認為黃老思想在這些問題的解決上，無法勝任良好的國家學說的工作。但我們要問的是，「儒家」思想就可以解決上述的問題嗎？

而高祥先生則認為從外部因素來看，「黃老學說一味保守清靜，不能因應時勢，也不能投合漢武帝的嗜好。更加以儒家學說體系完密，和儒生積極進取，黃老學說終不得不上沒落的命運。」<sup>4</sup>再從黃老學說的內在限制來看，「黃老學說中無為的先決條件，是形名的設立，及道體無為的特性。道體無為的觀念，原本只是虛設；而論形名如何建立，卻不講如果帝王破壞形名時，應如何處置？以致形名不能確守，自然無法落實『無為而治』的理想。…黃老的有為卻似乎只用於打天下，不施於治天下。所以漢初清靜政策，只在一遵約束，無所變更，而不能興禮樂，成教化，結果弊端叢生不說，民俗亦因之大壞。」<sup>5</sup>由上，高祥先生推論，黃老學說有其內在的限制，原本便不足以作為政治的主導思想，而君主以之而不能守，用之而不能更張，所以弊端叢生，不足以言治，而為儒家學說取代。對此，我們同樣要反問的是，如果黃老本不足以作為政治的主導思想，則何以能在漢初實行有成？當然，每一家學說定有其不完滿之處，所謂思想及哲學思潮多有其指導性的意義，就如儒家學說也是一樣，但如一定要將此兩家分別比較，其比較的基準點又在那裏呢？如果帝王自己破壞法制時或未行仁義之治，則「儒家」學說中就有具體解決之道嗎？

因此，我們進一步要問的是，黃老到底有沒有被儒家取代？這個問題的背後，我們要再進一步問的是，「黃老治術」是什麼？如果黃老是一個時代契機契理的治術思想，其兼揉百家為用，我們或可說黃老本身非一家之說，所以不論其為黃帝、老子、法家、甚至以儒家方法來治天下，其黃

<sup>3</sup> 林聰舜，《西漢前期思想與法家的關係》，台北：大安，1991·P.230~231。

<sup>4</sup> 高祥，前揭書，p.122。

<sup>5</sup> 高祥，前揭書，p.126。

老治術之本質真的有被取代掉嗎？因為，不論因循天道或權由天授，都只是為尊君集權而找一個該當性。是否只要有統治與被統治的關係存在，黃老治術即存在於此？

黃老的轉化既然歷經春秋戰國思想的累積，到戰國時齊、楚的黃老之說，至秦奉法家而到漢獨尊儒家，黃老治術是否僅為《黃老帛書》或是《管子》等書所言才是？因為不論那一國、那一位帝王或是先秦諸子不論那一家，他們無一不是為了天下一統、國安民樂的目標而努力，而當治術思想在歷史的淬煉下不斷修正，其目的並非奉那一家學說為唯一至上圭臬，而是視當時用何種思想方法或手段能達成治世的成效為本，由此視之，不論君或臣如運用黃老治術中「兼揉百家」的本質為其所用，則從古至今我們或可說這治術方法從未消失過，只是看執行者的手法為何。

當然，本文對《黃老帛書》的治術理論及運用研究只是進入學術堂奧的開始，不僅期望能將黃老治術的原則方法作一釐清及耙梳，也希望由此開始，進一步窺探各家的統治之術，並將之與黃老治術作一比較研究，以期能重新檢視所謂治術的本質為何，並由此深入掘發「東方治術之道」的整合性研究。

## 參考書目

### 一、古籍原典

- 姜太公《六韜·文韜·舉賢》(劉拱宸直解武經七書本),台北:廣文,1988。
- 《老子道德經注》(王弼注,台北:新興,1961。)
- 《音注河上公老子道德經》,台北:廣文,1980。
- 《新校本史記三家注》,台北:鼎文,1978。
- 《新校本漢書集注》,台北:鼎文,1978。
- 《韓非子集解》(王先慎,台灣:時代書局,1975。)
- 《尹文子校正》(王愷鑾,上海書店,出版年不詳。)
- 《鄧析子校正》(王愷鑾,上海書店,出版年不詳。)
- 《老子義疏》(成玄英,收於嚴靈峰編《無求備齋老子集成·初編》〈第22冊〉,台北:藝文,1965。)
- 《四書集注》(朱熹,台北:學海,1988。)
- 《春秋經傳集解》(杜預注(相臺岳氏本),台北:新興,1981。)
- 《文子續義》(杜道堅,北京:中華書局,1985。)
- 《墨子校注》(吳毓江,台北:廣文,1978。)
- 《漢書》,《漢書補注》,《二十五史》本,(班固,台北:藝文,1982。)
- 《漢書》,班固撰(顏師古注,台北:洪氏,1978。)
- 《說文解字注》,許慎著(段玉裁注,台北:黎明,1991。)
- 《新學僞經考》(康有為,北京:中華書局,1933。)
- 《說文解字注》(段玉裁,台北:天工,1987。)
- 《國語》(韋昭注,台北:藝文,1974。)
- 《春秋繁露》(凌曙注,北京:中華書局,1991。)
- 《春秋左傳注》(楊伯峻修訂本,台北:洪葉文化,1993。)
- 《鶡冠子解》(陸佃,台北:世界,1979。)
- 《春秋左傳注》(楊柏峻編,北京:中華書局,1981。)
- 《慎子》,慎到(錢熙祚校本,台北:世界書局,1975。)
- 《慎子三種合帙附逸文》,(慎懋賞,台北:廣文,1975。)
- 《戰國策集注彙考》,(諸祖耿,江蘇:古籍,1985。)

《慎子》附逸文（錢熙祚校，北京：中華書局，1985。）

## 二、當代專書

- 馬王堆漢墓帛書整理小組《馬王堆漢墓帛書經法》，北京：文物，1976。
- 馬王堆漢墓整理小組《馬王堆漢墓帛書(壹)》，北京：文物，1980。
- 丁原植《郭店竹簡《老子》釋析與研究》增修版，台北：萬卷樓，1999。
- 丁原明《黃老學論綱》，山東：山東大學，1997。
- 上海博物館商周青銅器銘文選編寫組《商周青銅器銘文選》，北京：文物，1986。
- 王孝廉《中國的神話世界》，台北：時報，1987。
- 王博《老子思想的史官特色》，台北：文津，1993。
- 王暉《商周文化比較研究》，北京：人民，2000。
- 古銘、徐古甫編《兩周金文選》，上海：上海書畫，1986。
- 古棣、周英《老子通(上)：老子通》，吉林：吉林人民，1991。
- 白奚《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯書店，1998。
- 司馬遷原著，張大可編著《史記全本新注》，西安：三秦，1990。
- 朱謙之釋、任繼愈譯《老子釋譯》，台北：里仁書局，1985。
- 朱伯崑《易學哲學史》，第一卷，北京：北京大學，1986。
- 牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1997。
- 任繼愈主編《中國哲學發展史：先秦》，北京：人民大學，1983。
- 余明光《黃帝四經今注今譯》，岳陽：岳麓書社，1989。
- 余明光《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民，1989。
- 吳光《黃老之學通論》，杭州：浙江人民，1985。
- 李存山《中國氣論探源與發微》，北京：中國社會科學，1990。
- 李杜《中西哲學思想中的天道與上帝》，台北：聯經，1978。
- 李零《中國方術考》，北京：人民中國，1993。
- 李學勤《李學勤集》，哈爾濱：黑龍江教育，1989。
- 李學勤《簡帛佚籍與學術史》，台北：時報，1994。
- 杜而未《老子的月神宗教》，台北：學生，1978。
- 阮廷焯〈太公遺書考佚〉，收入《先秦諸子考佚》，台北：鼎文，1980。



- 林麗娥《先秦齊學考》，台北：商務，1992。
- 周法高《三代吉金文存補》，台北：台聯國風，1980。
- 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學，1995。
- 姚蒸民《法家哲學》，台北：東大，1986。
- 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，台北：台灣商務，1990。
- 高亨《重訂老子正詁》，北京：古籍，1956。
- 高明《帛書老子校》，北京：中華書局，1996。
- 高鴻縉《中國字例》，台北：三民，1990。
- 袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津，1991。
- 唐君毅《中國哲學原論·導論篇》，台北：學生書局，1986。
- 唐君毅《中國哲學原論·原道篇》卷二，香港：新亞，1973。
- 許抗生《帛書老子注譯與研究》，杭州：浙江人民，1985。
- 許慎著，湯可敬撰《說文解字今釋》三冊，長沙：岳麓書社，2000。
- 黃漢光《黃老之學初議》，台灣：鵝湖，2000。
- 張立文主編《天》收於《中國哲學範疇精粹叢書》，台北：七略，1996。
- 張立文主編《道》收於《中國哲學範疇精粹叢書》，北京：中國人民大學，1989。
- 張西堂《尚書引論》，陝西：人民，1958。
- 張榮明《中國古代氣功與先秦哲學》，台北：桂冠，1992。
- 張秉楠輯注《稷下鈞沉》，上海：古籍，1991。
- 張雙棣《淮南子校釋》，北京：北京大學，1997。
- 張舜徽《管子四篇疏證》，收於氏著《周秦道論發微》，台北：木鐸，1983。
- 郭沫若《甲骨文字研究》，北京：科學，1962。
- 郭沫若主編《甲骨文合集》，上海：中華，1977。
- 湯孝純《新譯管子讀本》，台北：三民，1995。
- 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，上海：學林，1984。
- 陳德和《淮南子的哲學》嘉義：南華管理學院，1999
- 陳鼓應《老子註譯及評介》，北京：中華書局，1984。
- 陳鼓應《老莊新論》，台北：五南，1993。
- 陳鼓應《易傳與道家思想》，台北：台灣商務，1994。
- 陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務，1995。
- 陳鼓應《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》，台北：三民，2003。
- 陳夢家《尚書通論》，上海：商務，1957。

- 陳夢家《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988。
- 陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經，1991。
- 陳麗桂《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津，1997。
- 森安太郎著，王孝廉譯《黃帝的傳說－中國古代神話研究》，台北：時報，1988。
- 傅武光、賴炎元《新譯韓非子》，台北：三民，2003。
- 傅佩榮《儒家哲學新論》，台北：業強，1993。
- 傅佩榮《儒道天論發微》，台北：學生書局，1985。
- 湯一介《儒道釋與內在超越問題》，江西：江西人民，1991。
- 馮時《出土古代天文學文獻研究》，台北：台灣古籍，2001。
- 蔣鴻禮《商君書錐指》，北京：中華書局，1986。
- 蔣錫昌《老子校詁》，台北：東昇，1980。
- 劉文典《淮南鴻烈集解》，台北：文史哲，1992。
- 劉信芳《荆門郭店竹簡老子解詁》，台北：藝文，1998。
- 劉翔《中國傳統價值觀念詮釋學》，台北：桂冠，1993。
- 劉翔、陳抗編著《商周文字讀本》，北京：語文，1989。
- 鍾宗憲《先秦兩漢文化的側面研究》，台北：知書坊，2005。
- 蕭艾《中國古代相術研究與批判》，長沙：岳麓書社，1996。
- 錢鐘書《管錐編》，北京：中華，1979。
- 羅振玉《增訂殷虛書契考釋》，台北：藝文，1984。
- 顧頡剛《中國上古史研究講義》，北京：中華書局，1988。

### 三、碩博士論文參考

- 艾文君《黃老帛書政治思想之研究》，政治大學政研所碩士論文，1996。
- 朱曉海《黃帝四經考辨》，台大中文所碩士論文，1977。
- 李芝瑩《《墨子》天志思想研究》，華梵工學院人文所碩士論文，1996。
- 林靜茉《帛書《黃帝書》研究》，台灣師範大學國研所博士論文，2000。
- 房慧真《陰陽刑德研究－黃學、陰陽與黃老三者之間的交會融通》，台灣師範大學國研所碩士論文，2002。
- 吳智雄《西漢前期經學思想研究》，中正大學中文研究所博士論文，2002。
- 吳清華《書法藝術中的道家精神》，南華大學哲研所碩士論文，2006。

- 高祥《戰國末秦漢之際黃老學說之探討》，師大國文所碩士論文，1988。
- 張忠宏《戰國黃老的「天道」與「道」—以《黃帝四經》與《管子四篇》為中心》，台灣大學哲研所博士論文，2002。
- 郭應哲《戰國至漢初黃老學說的政治思想》，台灣大學政研所博士論文，1995。
- 黃武智《「黃老帛書」考證》，中山大學中文所碩士論文，1998。
- 陳政揚《《管子四篇》的黃老思想研究》，南華大學哲研所碩士論文，2000。
- 陳佩君《〈十大經〉中的黃帝與黃老之學研究》，輔仁大學哲研所碩士論文，2000。
- 楊芳華《漢初黃老學說的經世觀及其實踐》，中山大學中文所碩士論文，2005。
- 劉文星《君人南面之術：先秦至西漢中葉黃老思潮影響下的修身思想與治國學說》，文化大學史學所博士論文，2004。
- 鄭國瑞《兩漢黃老思想研究》，政治大學中文所博士論文，2002。
- 謝君直《《道德經》與《黃老帛書》「道論」的比較研究》，南華大學哲研所碩士論文，2000。
- 簡國智《縱橫家哲學研究》，南華大學哲研所碩士論文，2005。

#### 四、 期刊與單篇論文

- 王世舜〈略論尚書的整理與研究〉，《聊城師範學院學報》，第 1 期，2000。
- 王博〈黃帝四經和管子四篇〉，《道家文化研究》，第 1 期，上海：上海古籍，1992。
- 王博〈論黃帝四經產生的地域〉，《道家文化研究》，第 3 輯，上海：上海古籍，1993。
- 王博〈關於郭店楚墓竹簡《老子》的結構與性質：兼論其與通行本的關係〉，《道家文化研究》，第 17 輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 史玉民、魏則雲合著〈中國古代天文學機構考略〉，《安徽史學》，第 4 期，2000 年。
- 白奚〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉《文史哲》，第 5 期，2005，p.36。

- 朱伯崑〈《管子》四篇考〉，《中國哲學史論文集》，第1輯，濟南：人民，1979。
- 阮廷焯〈太公遺書考佚〉《先秦諸子考佚》台北：鼎文，1980。
- 池田知久〈尚處形成段的《老子》最古文本〉，《道家文化研究》，第17輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 余明光〈帛書伊尹九主與黃老之學〉，《道家文化研究》，第3期，上海：上海古籍，1993。
- 余明光〈黃帝四經書名及成書年代考〉，《道家文化研究》，第1期，上海：上海古籍，1992。
- 何德亮〈大汶口文化的文明過程〉，收入於《大汶口文化討論集》，濟南：齊魯，1981。
- 李紹連，〈殷與「上帝」與周的「天」〉，《史學月刊》，第4期，1990。
- 李學勤〈《管子·心術》等篇的再考察〉，收於《古文獻叢論》，上海：上海遠東，1996。
- 李學勤〈再論楚文化的傳流〉，收於氏著《李學勤集》，哈爾濱：黑龍江教育，1989。
- 李啓謙、郭克煜〈魯國建國前曲阜一帶的歷史考察〉，《齊魯學刊》，第1期，1982。
- 沈剛伯〈齊國建立的時期及其特殊的文化〉，杜正勝編《中國上古史論文選集》，1979。
- 唐蘭〈馬王堆出土老子乙本卷前古佚書的研究—兼論其與漢初儒法鬥爭的關係〉，《考古學報》，第1期，1975。
- 唐蘭〈黃帝四經初探〉，《文物》，第10期，1974。
- 夏淥〈卜辭中的天、神、命〉，《武漢大學學報》，（哲學社會科學版），第2期，1980。
- 高亨、董治安〈十大經初論〉，《歷史研究》，第1期，1975。
- 高廣仁〈山東地區史前文化概論〉，《齊魯學刊》，第3期，1982。
- 張衛中〈左傳占夢、占星預言與春秋社會〉，《史學月刊》，第4期，1999：8-13。
- 許抗生〈略說黃老學派的產生和演變〉，《文史哲》，第3期，1979。
- 郭沫若〈先秦天道觀之進展〉，收於《青銅器時代》，北京：人民，1954。
- 郭沫若〈宋鉞尹文遺著考〉，收於《青銅器時代》，北京：人民，1954。
- 郭沫若〈稷下黃老學派的批判〉，收於《十批判書》，北京：東方，1996。

- 黃漢光〈黃老之學初議〉，《鵝湖》，第 283 期，1999。
- 黃漢光〈黃老之學與漢初自由放任的經濟政策〉，《鵝湖》，第 276 期，1998。
- 陳德和〈淮南道家與黃老道家的對比性考察〉，《鵝湖》，第 8 期，1999。
- 唐蘭〈《黃帝四經》初探〉，《文物》，第 10 期，1974。
- 唐蘭〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，第 1 期，1975。
- 陳鼓應〈先秦道家研究的新方向—從馬王堆漢墓帛書《黃帝四經》說起〉，收於陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務，1995。
- 陳鼓應，〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》，第 17 輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 凌襄(李學勤)〈試論馬王堆漢墓帛書伊尹·九主〉，《文物》，第 11 期，1974。
- 曾春海〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《哲學與文化》，第 34 卷第 1 期，2007.1，p.142。
- 程武〈漢初黃老思想和法家路線—讀長沙馬王堆三號漢墓出土帛書札記〉，《文物》，第 10 期，1974。
- 崔永東〈帛書《黃帝四經》中的陰陽刑德思想初探〉，《哲學與文化》廿九卷第四期，2002.4，p.342。
- 裘錫圭〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法家」一兼論〈心術上〉〈白心〉爲慎到田駢作品〉，收於氏著《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》，上海：上海遠東，1996。
- 裘錫圭〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書並非《黃帝四經》〉，《道家文化研究》，第 3 輯，上海：上海古籍研究，1993。
- 裘錫圭，〈郭店《老子》簡初探〉，《道家文化研究》，第 17 輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 楊儒賓〈論管子四篇的學派歸屬問題一個孟子學的觀點〉，《鵝湖學誌》，第 13 期，1994。
- 雷敦鈺，〈郭店《老子》：一些前提的討論〉，《道家文化研究》，第 17 輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 蔡鳳書〈山東龍山文化去脈之推論〉，台北：文史哲，1982。
- 蒙文通〈略論黃老學〉，收於氏著《古學甄微》，四川：巴蜀書店，1987。
- 蒙文通〈楊朱學派考〉，收於氏著《古學甄微》，四川：巴蜀書店，1987。
- 鄭國瑞〈近年黃老學說研究情形述議〉，《中山中文學刊》，第 2 期，1996。

- 劉蔚華、苗潤田〈黃老思想源流〉，《文史哲》，第 1 期，1986。
- 劉節〈管子書中所見之宋鉞一派學說〉，收於《古史考存》，北京：人民，1958。
- 蔣立甫〈《詩經》中「天」、「帝」名義考〉，《安徽師大學報》，第 23 卷 4 期，1995。
- 錢玄同〈左氏春秋考證書後〉，收於顧頡剛編《古史辨》，第 5 冊，上海：開明，1940。
- 閻鴻中〈試析《黃老帛書》的理論體系〉，《國立臺灣大學歷史系學報》，第 15 期，1990。
- 龍晦〈馬王堆出土老子乙本卷前古佚書探原〉，《考古學報》，第 2 期，1975。
- 鍾肇鵬〈黃老帛書的哲學思想〉，《文物》，第 3 期，1978。
- 魏啓鵬〈帛書《十大經》補箋〉，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究兩岸學術研討會》，輔仁大學哲學系，1999。
- 魏啓鵬〈前黃老形名之學的珍貴佚篇—讀伊尹·九主〉，《道家文化研究》，第 3 期（馬王堆帛書專號），上海：上海古籍，1993。
- 羅浩〈郭店《老子》對文中一些方法論問題〉，《道家文化研究》，第 17 輯（「郭店楚簡」專號），北京：三聯書店，1999。
- 嚴文明〈龍山文化與龍山時期〉，第 6 期，北京：文物，1981。