試析《黃老帛書》的理論體系

閻　鴻　中

壹、前　言

若要瞭解秦漢之間政治文化轉折的關鍵，黃老思想是一項必須探究的課題。《老子》是歷代相傳的道家經典；可是「黃帝、老子之術」[1]的另一部分——有關「黃帝」的思想學說——却久已文獻無徵，莫可究詰。直到一九七三年間長沙馬王堆漢墓出土了帛書《老子》甲、乙本，其乙本卷前有四篇古佚書，原題篇名是〈經法〉、〈十六經〉、〈稱〉和〈道原〉。[2]次年，唐蘭發表〈黃帝四經初探〉一文，指出這四篇古佚書思想一致，並且〈十六經〉還記載了黃帝的言行；他舉出若干理由推斷此即《漢書・藝文志》所著錄、而在《隋書・經籍志》中與《老子》並稱的《黃帝四經》。[3]唐蘭的說法雖或推衍稍過，但這四篇古佚書和黃老之學大有關係應該沒錯，因此近年學者多以《黃老帛書》一辭來稱呼這四篇古佚書。

《黃老帛書》既是關係黃老思想的一手材料，自堪重視。學者對此一問題的研究，大致可分爲三個階段：㈠自一九七四年起，唐蘭的歷史考證和程武的思想分析爲其開山。唐蘭除認爲這四篇即《黃帝四經》之外，並推測其著作時代在戰國中前期（西元前四世紀），可能是申、韓一派（所謂「韓國法家」）的作品。[4]這成

1　《史記・陳丞相世家》，標校本，頁 2062。

2　〈經法〉原題下註字數爲五千，〈十六經〉原注四千六〔百？〕餘字，〈稱〉原註千六百字，〈道原〉原註四百六十四字，各篇字數多寡懸殊。又〈經法〉和〈十六經〉皆分章，各有章名，章與章間脈絡分明，而首尾貫串，兩篇各是一完整作品。〈稱〉是一篇格言集，由若干短章組成，彼此間似無組織性。〈道原〉則是一整篇不分章的文字，長短略同於〈經法〉或〈十六經〉中的一章。其中〈十六經〉在最初被認做〈十大經〉，早期的論文、釋文均如此稱引；後來一九八〇年新修正的《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》已予更正，因此本文即在稱引早期論文內容時也改爲〈十六經〉的今名，以歸一律；但論文名稱則不改。

3　唐蘭，〈黃帝四經初探〉，《文物》，一九七四年第十期。

4　唐蘭，前引文；又，〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，一九七五年第一期。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲此後爭論的重點。程武則將《黃老帛書》放在「儒法鬪爭」的理論模式裏定位[5]，對此後數年有相當的影響。此外，龍晦的〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書探原〉[6]根據其中的成語、引文和用韻，認爲並非三晉一帶的作品（與唐蘭之說不同），而應出於楚人。這一階段大抵以對作者的時代、地域的分析爲主。[7] ㈡略自一九七八、七九年以後，隨著政治環境的轉變，大陸學者逐漸擺脫窠臼，較平實的分析《黃老帛書》的內容。裘錫圭首先提出其與《管子》中〈心術〉等四篇的密切關係，並掃除「儒法」成說的糾纏。[8] 鍾肇鵬著眼於《黃老帛書》和《老子》思想的關聯，就哲學思想做了較深入的討論；他將該書時代定於戰國晚期，並舉證反駁唐蘭之說。[9] ㈢自一九八四年以來，熊鐵基、吳光和金春峰各自綜合以往成果進行較有系統的研究，分別釐清了若干重要的問題。熊鐵基對四篇的主旨和結構做了較全面的分析，尤以對〈經法〉的析論最見功力。他提出《黃老帛書》中所說的「法」，應爲「法則」、「規律」之意，而非「法治」或「法令」。[10]這一見解突破了把屢說「法」的《黃老帛書》單純地視同法家思想的成見，可謂眼光獨到。吳光則對其中「刑名」一辭特具慧解，指出它「主要是哲學認識論」方面的問題。[11]金春峰雖沿舊說，認爲《黃老帛書》是戰國中前期由道入法時代早期法家的作品；但他對於其中「理」、「德」、「術」等概念都有相當細密的分梳。[12]

由於對《黃老帛書》的研究還在草創階段，所以在許多問題上都大有進一步探索的餘地。本文試求瞭解的是《黃老帛書》所標舉出的一種認知方式，以及它所應用的認知對象。先秦、秦漢時代各家學說的分野，多有其對事物認知方式上的差異；《黃老帛書》所呈現的思想不但清楚的意識到這方面的問題，而且它確有成一家言的獨到之處。由〈經法〉和〈道原〉兩篇的內容，可以見到由本體論而認識論、以至政治行動準則的一整套思想的展開，體系略備，論證分明。本文主要的內

5 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》，一九七四年第十期。

6 原載《考古學報》，一九七五年第二期；後收入《馬王堆漢墓研究》，本文所據即此書所收入者。

7 他如高亨、董治安的〈十大經初論〉，依據「十大經」一名推論此篇乃《漢書・藝文志》著錄的《黃帝君臣》十篇，見《歷史研究》一九七五年第一期。這也都是當時盲人摸象情況下容易發生的錯誤。今既已定其書名乃「十六經」，自可無庸置辯。

8 裘錫圭，〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法」家〉，《中國哲學》，第二輯。

9 鍾肇鵬，〈《黃老帛書》的哲學思想〉，《文物》，一九七八年第三期。此文刪改後收入《馬王堆漢墓研究》。又，鍾肇鵬，〈論黃老之學〉，《世界宗教研究》，一九八一年第二期。

10 熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》，〈《經法》四篇的再研究〉，頁 83～99。其論〈經法〉見頁 84～89；論〈十六經〉見頁 89～94。

11 吳光，《黃老之學通論》，第五章第一節，〈《黃老帛書》〉，見頁 129～150。

12 金春峰，《漢代思想史》，〈《黃老帛書》的思想和時代〉，見頁 21～51。

容就在分析這套思惟方式原有的系統。同時，在比較深入地瞭解其思想系統以後，我們也更能掌握這套思想所特別關心的現實課題，因此也有助於探討產生此一思想的時代背景爲何，這是本文附帶涉及的問題。

但是，先要說明的一點是，採取這樣的分析方式，必然也同時對《黃老帛書》四篇之間的輕重主從有了一定的取捨。因爲，如前所說，展現這種以認知方式爲核心的思想體系的，主要是〈經法〉和〈道原〉兩篇，如果以這個思想體系去衡量〈十六經〉和〈稱〉，便顯得它們比較駁雜，有些地方似乎削弱、甚至遠離了其思想的基本立場；然而在這四篇古佚書中，最直接環繞著「黃帝」立說、使四篇古佚書被認定是黃老之言的最有力證據的，乃是〈十六經〉。本文所採觀點顯然不過是某一種的可能，但如果我們從長時間複雜多元的歷史情境着眼，則一個有生命力的思想常是在不斷變化發展的過程中，在不同的時空條件下，這四篇古佚書的內容孰主孰從，自可別作討論，而與本文所說明的，或仍可並行而不悖。

貳、認知方法

一、「道」

《黃老帛書》提出了一種獨特的認知方法，這種認知方法的理論基礎是對事物自然規律的根源的說明；在這方面，它基本上承襲了《老子》做爲本體意義的「道」的概念。《黃老帛書》中〈經法〉的首、末兩章（「道法」和「名理」）以及〈道原〉對此有特別完整的陳述，尤其〈道原〉全文正是針對這個問題而發，學者們徵引疏證已多，這裏只略舉大端，以做後文討論之憑藉。

〈道原〉首先說：

> 恒無之初，迵同大虛。虛同爲一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不貳（熙）。古（故）未有以，萬物莫以。古（故）無有刑（形），大迵無名。天弗能復（覆），地弗能載。小以成小，大以成大。……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（形）。一者其號也，虛其舍也，無爲其素也，和其用也。……堅强而不擯，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。[13]

這裏由宇宙的原初狀態（「恒無之初」）開始說明，那是混同絕對、無形無色、無

13 《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》（修訂本），頁 87。本文所引《黃老帛書》，悉依此釋文，以下不復舉書名。唯此本標點偶有不當處則改之。

臺灣大學哲學研究所資料庫

可把捉的，故謂之「虛」；既然無物可指，自亦「無名」可稱。由此講到一切事物都由這個本體而發生，並進而形容這本體的若干特徵：絕對無待，故號之曰「一」；其存在狀態非感官所可觸及，故名曰「虛」；它有著不具意向的性質，故曰「無爲」；其運作，則以「和」的形態呈現。它包含一切對立的性質（堅强和柔弱，精微和稽極——由前後文看，「稽極」當爲終極、廣大之意——）而又不爲其所限。這個本體，〈道原〉下文便逕稱之爲「道」。這一概念顯然承襲《老子》而來，《老子》中最明顯的例子如：

> 有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道。[14]

這已簡括的描述出「道」的混成、周遍、無名，以及生成萬物等性質。《老子》其他類似意見尚多，亦無庸贅述。

有不少學者爭論〈道原〉所說的「道」是唯心論、或唯物論[15]；其實我們不妨換個角度來看這類描述：提出這種統苞天地、綜合萬有、無所不在、無可捉摸的道體，其用意何在？倘若其興趣是在形上學的探討，我們應該看得到一些當時的爭辯或者壁壘分明的意見的記載；可是並沒有明確的證據顯示古代道家對此有熱烈的辯駁探索。由此看來，道家理論的要點似別有所在。而〈道原〉在描繪出道體的特性之後，接著便說：

> 故唯耶（聖）人能察無刑（形），能聽無〔聲〕。知虛之實，后能大虛。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。明者固能察極，知人之所不能知，人（按，疑衍）服人之所不能得。是胃（謂）察稽知極。耶（聖）王用此，天下服。[16]

「精」是微渺不可得的構成天地萬物的共通的質素，萬物分析到這一地步，是混同的，也是虛的。這是道的情狀，也是存有的本然狀態。聖人能明乎此，也就能掌握人事的規律。這兩者間的關聯應在於：倘若宇宙是一混同的全體，那麼它必有其客觀的、本然的規律，人事也必合乎這樣的規律，或者，人事也有其客觀規律可得。因此，一切事物並不是依循主觀意願、價值好惡而發展的；人對事物的掌握當從明瞭這樣的宇宙實然開始，摒除個人的主觀好惡和一時的利害之見，虛靜理智地去面對客觀的世界、掌握自然的法則。而提出這種「道」的概念，目的就是要建立一個

14 《老子》，廿五章，《四部備要》本。下引《老子》同。

15 如前舉程武、鍾肇鵬、金春峰諸文，皆曾討論。程氏主「客觀唯心」說，鍾、金皆主道乃精氣，亦即爲物質性的。其他討論及之者尚多，意思略同，不備舉。

16 同註 13。

新的世界觀——也就是對客觀世界及自然法則的存在予以肯定——，若以這新的眼光來觀察人事（如上所引文，皆歸結到人事），自將引導出一番新的認知態度。這是《老子》首先提出、而爲《黃老帛書》所承襲的本體論的一項重要意義。

這一由宇宙本體聯繫到認知態度的論證，在〈經法・道法〉中陳述得相當清楚：

> 虛無刑（形），其袈冥冥，萬物之所從生。生有害，曰欲，曰不知足。生必動，動有害，曰不時，曰時而□。動有事，事有害，曰逆，曰不稱，不知所爲用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自誣，曰虛夸，以不足爲有餘。故同出冥冥，或以死，或以生；或以敗，或以成。禍福同道，莫知其所從生。見知之道，唯虛無有。……[17]

這裏所說的「萬物」由道而生，「萬物」是側就人事而言的。「生」、「動」、「事」、「言」是人的活動的幾個層次，而各有某些偏差可能出現，人事的死生成敗、吉凶禍福皆由此而生。正因爲這一切都有其自然軌迹，所以唯有去除主觀成見（「虛無有」），才能認識眞相。此段文字由道生萬物的本體理論說明了關於禍福成敗的自然規律的存在，從而提出了如何認知這自然規律的問題。這顯然是《老子》思想更趨細密的發展。

二、「法」和「理」

《黃老帛書》既然肯定了客觀世界和自然規律的存在，在這樣的認知前提下自當有其特殊的認知方法。要說明這一認知方法，便涉及《黃老帛書》所說的「法」和「刑名」的特殊意義。

對於「法」，在〈經法・道法〉開頭曾下一界說：

> 道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者殹（也）。[18]

其意謂「法」由「道」而來；如何得來？由事物的得失而得知。如前節所述，事物的死生成敗，禍福得失，其所以然皆有軌迹可尋；取此得失成敗相較，乃可得到一定的法則、規律，這便是「法」。「法」因而也是衡量事物的標準。熊鐵基曾指出《黃老帛書》中講法治的地方不多，全書大多講的是規律[19]，確有見地；至少〈經法〉一篇便是由這一定義的「法」字開頭，以貫串全篇的論旨。〈經法・道法〉接著說：

臺灣大學學術期刊資料庫

17 同註 13，頁 43。
18 同註 17。
19 同註 10，頁 85~88 及頁 97。

故執道者，生法而弗敢犯殿（也），法立而弗敢廢〔也〕。□能自引以繩，然后見知天下而不惑矣。[20]

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，所以人不敢違犯它；同時，人也可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」。《黃老帛書》中有時又稱這種法則爲「理」，物各有理，理由道出。如謂：

極而反，盛而衰。天地之道也，人之李（理）也。逆順同道而異理，審知逆順，是胃（謂）道紀。（〈經法・四度〉）[21]

總之，自然界充滿著各種相反而相成的法則、事理。人當摒除主觀，「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法爲符」（〈經法・名理〉）[22]，是非得失一循客觀法則而定。

《黃老帛書》中，特別是在〈經法〉裏，曾提出許多人事上的法則。以下略引數則，以見一斑：

㈠國失其次，則社稷大匡。奪而無予，國不遂亡。不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其央（殃）。（〈經法・國次〉）[23]

㈡陽竊者天奪〔其光，陰竊〕者土地芒（荒），土敝者天加之以兵，人埶者流之四方，黨別〔者〕□內相功（攻）。（〈經法・國次〉）[24]

㈢人主者，天地之□也，號令之所出也，□□之命也。不天天則失其神，不重地則失其根，不順〔四時之度〕而民疾，不處外內之立（位）、不應動靜之化，則事窘（窘）於內而舉窘（窘）於〔外〕。（〈經法・論〉）[25]

㈣以剛爲柔者栝（活），以柔爲剛者伐。重柔者吉，重剛者滅。（〈經法・名理〉）[26]

其所討論的都是政治問題，是些對內統治和對外戰爭得失成敗的法則。《黃老帛書》既然肯定這些客觀法則的存在，它自然也主張人當依「法」而行事，故謂：

有義（儀）而義（儀）則不過，侍（恃）表而望則不惑，案法而治則不亂。（〈稱〉）

---

20 同註 17。
21 同註 13，頁 51。
22 同註 13，頁 58。
23 同註 13，頁 45。
24 同前註。
25 同註 13，頁 53。
26 同註 13，頁 58。

臺灣大學學術期刊資料庫

「法」於是也含有另外一重意義，卽合理的擧措，[27]這有時稱之爲「度」，例如：

> 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。動而（按，二字疑衍）靜而不移，動而不化，故曰神。神明者，見知之稽也。……如燔如卒（淬），事之反也。如繇（由）如驕（矯），生之反也。凡萬物羣財（材），絀（佻）長非恒者，其死必應之。三者皆動於度之外而欲成功者也。（〈經法・名理〉）[28]

文云動於度之外者皆不能成功，然則度之內、外，卽常語所謂合度與否。此段大意謂自然的法則包含各種現象的禍福吉凶之應，凡恒能處於吉者，卽爲合乎「法度」或「度」，這卽是人事所應依循的準則。而明道之人不僅行事合乎這樣的準則、法度，並且對一切不合法度的事象也能料斷精確，此所謂「道者神明之原」。這是由「法」的法則義衍生出的概念，具有預測判斷的作用。

此一「法」字所含蘊的關於事物規律和法則的概念，論其淵源，當亦出於《老子》。《老子》不但提出了「道」、肯定自然事物的客觀存在，而且也指出不少事物規律和行爲準則，比如禍福相倚、知足不辱、柔弱勝剛强等皆是。錢賓四先生認爲，在莊子揭示出萬物變化無常之後，老子提出了「象」的概念，物雖無常，象則有常。如《老子》中所談的美惡、難易、長短、得失、强弱、雌雄、白黑、榮辱之類，皆是象名而非物名；唯知象乃可以知常。[29]根據這樣的分析，《黃老帛書》正是將《老子》中屬於「象」的常則、常軌推擴到更多也更具體的人事上，而〈經法〉一文卽將此軌則名之爲「法」。不僅如此，原本「象」的概念同時還衍伸出更具體的「刑名」說，和「法」相配合而構成一套特殊的認知方式。以下接著探討這個問題。

三、「刑（形）名」

「刑名」一辭在不同學派中有其各自特殊的用法，但大抵都和「名」、「實」（卽刑，通形）之辨有關，涉及如何解釋現象之意義的問題。[30]《黃老帛書》也不

---

27 金春峰專就此一意義的「法」來解釋《黃老帛書》，參見同註 12，頁 40～44。

28 同註 13，頁 58。

29 錢穆，《莊老通辨》，〈莊老的宇宙論〉，第十一節「老子論象」，頁158～161。

30 關於「刑名」一辭的各種涵義，參戴君仁，〈名家與西漢吏治〉，《臺大文史哲學報》，第十七期，頁69～76；亦收於《梅園論學集》。在《黃老帛書》中，「刑名」之「刑」多做「形」字解，是徵象之意。但是在〈十六經・觀〉中有「正名脩刑」、「先德後刑」、「正名施刑」等語，其「刑」乃刑罰義。戴君仁先生文曾說「刑名」一辭有時含刑罰義，於此可得一佐證。又，由辭例之不一，亦足顯示〈十六經〉可能較〈經法〉爲晚出、或駁雜。

例外，只不過它所關注的是如何將自然律則配合上具體的人事，也就是如何掌握「法」的適用性的問題，「刑名」的概念因而有其特殊的使用背景。

〈經法・道法〉對於「刑名」一辭也做了明確的說明。在論及「生」、「動」、「事」、「言」等人事活動中可能發生的種種偏差現象之後，它接著說：

> 禍福同道，莫知其所從生。見知之道，唯虛無有。虛無有，秋豪（毫）成之，必有刑（形）名。刑（形）名立，則黑白之分已……是故天下有事，無不自爲刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。[31]

其意謂：人欲知禍福，應去除主觀，冷靜觀察現象，如此則任何細微、初萌之事皆可透過「刑（形）名」的掌握而得以正確地認識；由此可知「刑名」一辭乃是其認知活動中的關鍵。該文又說：

> 凡事無小大，物自爲舍。逆順死生，物自爲名。名刑（形）已定，物自爲正。[32]

事物各有其自身的性質——「物自爲舍」一語應作此解——這也就是事物的「刑（形）」；而其「逆順死生」便由此而自然決定，所謂「名」，卽逆順死生之名。換言之，這仍是錢賓四先生所指出的《老子》中的「象」名，是概念性的、抽象性的描述，而非具體事物的名稱（如齊、楚、家、國、馬、牛等）。由此可以瞭解，《黃老帛書》所要掌握的事物性質仍然是吉凶、得失、成敗、禍福之類。其與《老子》爲同一家數，洵至顯然。

於是「刑名」之所以能使事物「無所逃迹匿正」，能够「名刑已立，物自爲正」，其道理便不難明白：

> （接上）故唯執〔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，而弗爲主。[33]

天道環周、物極必反，這是道家的根本概念，《黃老帛書》更廣爲應用（詳第叁節）。而落實到個別事物上，便見萬物各有其一定的變化軌迹，事物之死生成敗都因它自身的性質而決定，人不該、或亦不能介入它的發展，而只應客觀地省察其規律、明瞭其動態，根據事物的因以掌握事物的果，這便是由「刑」以定「名」的實質用意。〈經法・論約〉指出：

> 故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑（形）名。刑（形）名

31 同註 13，頁 43。
32 同註 13，頁 44。
33 同前註。

臺灣大學學術期刊資料庫

已定，逆順有立（位），死生有分，存亡興壞有處。然後參之於天地之恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下而無遺筴。[34]

當事物初萌之機，便當詳審情狀以定其歸趨（「審其刑名」）；然後又參以天地恒常之道以確實掌握其變化。如此在行動時才能眞正合乎自然之理路，而靡有差失。這一理論的前提便是前面所說的：個別事物皆依循自然的法則而演變；其最初的性質卽註定其最終的結果。《黃老帛書》既肯定了這種自然規律的存在，而且相信這些規律是可以爲人所認知的，那麼其相信掌握了「刑名」可望使事物「無所逃迹匿正」自是理所當然的結論了。

從這裏再出發，《黃老帛書》走入了一個和《老子》相當不同的認知世界：〈經法〉裏多數篇幅都用來陳述一些個別現象的「名」，而同時也就是呈現一些法則、規律。比如說「是胃（謂）天功」、「是胃（謂）□逆以芒（荒）」、「此胃（謂）五逆」、「〔是〕胃（謂）過極失當」（以上〈經法・國次〉）[35]；又如有「六逆」、「六順」（〈經法・六分〉）[36]、「逆」、「亂」、「逆」、「暴」、「天當」、「威（滅）名」、「逆陰陽之命」、「柔弱」、「失道」（〈經法・四度〉）[37]……，種種名目。文中對這每一種現象名目，都說明了它禍福成敗之應，以下姑舉兩例：

㈠主失立（位），臣不失處，命曰外根，將與禍鬬（鄰）；在强國憂，在中國危，在小國削。主失立（位），臣失處，命曰無本，上下無根，國將大損；在强國破，在中國亡，在小國威（滅）。主暴臣亂，命曰大芒（荒），外戎內戎，天將降央（殃）；國無小大，有者威（滅）亡。（〈經法・六分〉）[38]

㈡順治其內，逆用於外，功成而傷。逆治其內，順用其外，功成而亡。內外皆逆，是胃（謂）重央（殃），身危爲僇（戮），國危破亡。（〈經法・四度〉）[39]

這種將「法」和「刑名」結合運用，似乎是希望藉由得到人事變遷的公式以便認知事物和掌握未來。這種趨向「公式化」的思惟，可說是《老子》客觀觀察自然規律的主張的某種極端發展。

老子雖然是洞燭物情的人，像他的名言：「民不畏死，奈何以死懼之」、「民

34 同註 13，頁 57。
35 同註 13，頁 45。
36 同註 13，頁 49～50。
37 同註 13，頁 51～52。
38 同註 13，頁 49。
39 同註 13，頁 51。

臺灣大學學術期刊資料庫

不畏威則大威至」，皆可謂一針見血之論；但不容否認地，當他要求掌握事物的客觀規律時，確有把事物概念化的偏向。他主張摒除一切主觀好惡，專意觀察得失、強弱、利害、禍福的消長變化的軌迹，這種態度有部分近似科學家之於自然現象的觀察。而《黃老帛書》的認知方式則在應用方面更進了一步：它一方面直接探觸個別事物或特殊情境的法則（雖然它並沒有說明這些法則是如何由眞實的事例推出來的），另一方面又將事物更徹底的概念化處理，似乎想把現實狀況一一納入個別的公式中。驟然看來，《黃老帛書》這套理論也許顯得大膽突兀；但細加尋繹，它也是淵源有自的。

不過，《黃老帛書》的認知方式在理念上仍然强調自然現象的推陳出新和變動不息，它說：

㈠欲知得失請（情），必審名察刑（形）。刑（形）恒自定，是我兪（愈）靜。○事恒自匜（施），是我無爲。靜翳不動，來自至，去自往。能一乎？能止乎？能毋有己，能自擇而尊理乎？紆也，毛也，其如莫存。萬物羣至，我無不能應。我不臧（藏）故，不挾陳。鄉（向）者已去，至者乃新。新故不謬，我有所周。（〈十六經〉末章）[40]

㈡道無始而有應。其未來也，無之；其已來，如之。有物將來，其刑（形）先之。建以其刑（形），名以其名。其言胃（謂）何？（〈稱〉）[41]

「鄉（向）者已去，至者乃新」、「其未來也，無之；其已來，如之」，這種意態應該是很靈動活潑的，但並不意味著自然法則也會變動。案上引文意，會變動的是萬物，而刑名之理是不會變更的，是爲變中之常。「能毋有己，能自擇而尊理乎？」擇假爲釋[42]，人當棄己主觀而遵循自然之理，而萬物之刑、名皆由物自定，與我無涉。在《黃老帛書》之意，依從刑名法則並非是主觀的固執己見；恰恰相反，那乃是順從客觀眞實。以此故能料事如神：

刑名出聲，聲實調合，禍災（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。（〈經法・名理〉）[43]

所以，在此理論裏，公式化的思惟和不固執成見的主張乃是一體的兩面，並不互相矛盾。

但是，在《黃老帛書》所陳述的認知理論之後，還有些問題可以追問，如：怎

40 同註 13，頁 79。

41 同註 13，頁 81。

42 王叔岷先生說，見所著《莊子校詮》，〈序論〉，頁 21。

43 同註 13，頁 58。

臺灣大學學術期刊資料庫

知這些法則是正確的？怎知這些刑名聲號是名實相應、絲毫不爽的？事物的法則、刑名是否盡限於其所舉列的範圍？這一切又可總合成一句話：怎麼知道的？

《黃老帛書》對這些問題有若干解說，不過並不詳明。〈經法・道法〉曾指出：「法者，引得失以繩，而明曲直者殹（也）。」這似乎意味著「法」是由具體的成敗得失的事例歸納、綜合而得來的；按理說，《黃老帛書》應該是注重觀察事物的因果關係的。但此書雖然確實處處以得失成敗立論，可是眞正推理謹嚴、論證周密的思考過程却極其罕覯。事實上，不論是對「法」、「度」的識取，或是對「刑名」理論中名和實如何印證的問題，《黃老帛書》似乎主要都以同一種方法去達成，那就是虛己以待物。這種認知方式仍然是近於直觀的；而直觀的認知是否可靠，主要視其人當時的心理狀態是否澄澈無滓、不固執成見而定，外在形式（如嚴謹、清楚的推理和綜合）是比較次要的。直觀式的認知並且也傾向於認爲事物雖然變化無窮，但只要人自身能靜以待物、虛以察理，是可以掌握全體、智周萬物而應化無累的，此所以會說「萬物羣至，我無不能應」（〈十六經・順道〉）[45]及「是故萬舉不失理，論天下而無遺筴」（〈經法・論約〉）。在《老》、《莊》思想裏都有這種直觀式認知的特色，《黃老帛書》雖然發展出一套「公式化」的認知理論，却仍然未從道家先前的傳統中完全脫化出來；因此這個傳統的若干預設也成爲《黃老帛書》理論的預設，此所以它並未正面觸及我們會問的一些問題，而將去除主觀與掌握事理的過程一體以視之。不過，《黃老帛書》確也重視許多較支節的、個別的事理，這點不應忽略。

以上我們探討了《黃老帛書》特有的一套認知方法，其主要的特點是「法」和「刑名」的結合運用，以某些死生禍福的法則來預知事物的未來，並從而得出政事所當依循的「法度」。《黃老帛書》的政治理論便由此導出。但《黃老帛書》在面對對內統治和對外兼併這兩類狀況時，運用這套認知方法以制定政治措施的手段却有相當大的差異。以下便分就這兩方面進行討論。

參、政治主張

一、治國方針——「法度」的內容

〈稱〉說：「內事不和，不得言外。」[46]在先後次序上，《黃老帛書》認爲內

44 同註 13，頁 87。
45 同註 13，頁 79。
46 同註 13，頁 82。

臺灣大學學術期刊資料庫

政是外交和征伐的基礎，因而這一節首先討論其內政上的見解。

《老子》的思想認爲天地自然及人事都在不斷的變動中，人要求自保，應在變動中先居於退、後、卑、弱的一方。這種思想也包含在《黃老帛書》之中，如〈稱〉：

> 凡變之道，非益而損，非進而退。首變者凶。[47]

置於政治環境中，這種態度承續了《老子》懍於世變之甚而「不敢爲天下先」的用心。可是《黃老帛書》更爲着重的却是一方面因應事物的變化，而另一方面也遵循若干關於政事的法度或常道，例如說：

> 應化之道，平衡而止。輕重不稱，是胃（謂）失道。天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒立（位），畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四時、晦明、生殺、輮（柔）剛。萬民之恒事，男農，女工。貴賤之恒立（位），賢不宵（肖）不相放（妨）。畜臣之恒道，任能毋過其所長。使民之恒度，去私而立公。變恒過度，以奇相御。正奇有立（位），而名□弗去。凡事無小大，物自爲舍。逆順死生，物自爲名。名刑（形）已定，物自爲正。（〈經法・道法〉）[48]

因應變化，須在變動中維持平衡，這種思想和《老子》一意處於靜退之地是有所出入的。它强調人事有不可不循的常道，如生產上的耕織、社會地位上的尚賢、任用臣下時的適才適所，以及役使人民時的從公而不徇私。倘主動求變，則必失此常度，而落入刑名分析中下場不利的一方。（依引文之意，「應化之道」的「化」乃是外在環境的變遷；而「變恒通度」的「變」則近於有意求變的意思。二者意義有別。）比起《老子》來，《黃老帛書》是更直接而具體的指出社會本身所具有的正常機制，主張人事變化應該考慮到這種機制，不可爲了達成短暫的目的而破壞它。所以《黃老帛書》不但指出人事禍福成敗的法則，而且由這些法則又反轉過來再肯定了人事中有其恰當合宜、恒常不變的常軌、常道；認爲能够在事勢變化中不失此常軌、常道者方可恒吉而無凶。

這樣子，《黃老帛書》比起《老子》來，實質上更爲著重人事本身的某種特殊性。當《老子》中提到「復命曰常」時，只是說的物極必反的通則；而《黃老帛書》則說天地、萬民、貴賤……各各如何，〈經法・四度〉中又提到「用之稽」、「天之稽」、「地之稽」、「人之稽」如何如何[49]，這都顯然使自然的普遍原理

47 同註 13，頁 81。
48 同註 13，頁 43~44。
49 同註 13，頁 51。

臺灣大學學術期刊資料庫

消退成一種認知的背景或基礎，而人事的特殊性質則突顯成爲關注的焦點。於是道家理論由《莊》、《老》之側重天道自然、轉而更關注法度和人事。這種發展似不妨稱之爲道家的人世化或現實化。

這種人世化的道家既然重視人事現象的特殊性質，於是在政治上就表現出比較實際的傾向，不像《老子》主張小國寡民般具有某些反現實的意味。比如〈經法・四度〉便說：

> 君臣當立（位）胃（謂）之靜，賢不宵（肖）當立（位）胃（謂）之正，動靜參於天地胃（謂）之文，誅□時當胃（謂）之武。靜則安，正治，文則〔明〕，武則强。[50]

其肯定君臣分際且不諱言誅殺的立場，自較切近戰國以來的政治現實。又《老子》極力反對尚賢，以「絕聖棄知」爲說，而《黃老帛書》却以賢不肖當位爲「正」，已認同人才詮選的觀念。在〈十六經・立命〉中更曾藉黃帝之口說出：「吾句（苟）能親親而與賢，吾不遺亦至矣。」[51] 以親親和尚賢並舉，尤近儒家色彩。此外，〈稱〉中還說：

> 帝者臣，名臣，其實師也。王者臣，名臣，其實友也。鞏（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。[52]

這種認爲君主應該以臣下爲師友的言論，頗可以和〈十六經〉裏描述的黃帝君臣間的關係相印證。重道而不尊勢，顯然不違游士習尚，與《老子》之說不同。如果把《老子》當做道家政治思想最立場鮮明的代表，那麼《黃老帛書》無疑更參雜了一些其他學派的主張。

這種轉變並不等於是理想喪失，如前段引文已經透露出了消息；此外《黃老帛書》更對民生問題三致意焉，例如說：

> ㈠人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生。賦斂有度，則民富，民富則有佴（恥），有佴（恥）則號令成俗而刑伐（罰）不犯，號令成俗而形伐（罰）不犯則守固單（戰）朕（勝）之道也。（〈經法・君正〉）[53]
>
> ㈡夏起大土功，命曰絕理。犯禁絕理，天誅必至。（〈經法・亡論〉）[54]

50 同前註。
51 同註 13，頁 61。
52 同註 13，頁 81。
53 同註 13，頁 47。
54 同註 13，頁 55。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲政當照顧民生，否則就違反了天理；而且唯有寬養民力，使人民富裕而生財，然後人民能知恥而不犯法，這與《管子》的名言：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱」，實同其指歸。《黃老帛書》將它所主張的這些合理的、正確的政策和制度稱爲「法度」，「法度」亦由執道者所建立：

> 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。精公無私而賞罰信，所以治也。苛事，節賦斂，毋奪民時，治之安。無父之行，不得子之用。無母之德，不能盡民之力。父母之行備，則天地之德也。……號令闔（合）於民心，則民聽令。兼愛無私，則民親上。（〈經法・君正〉）[55]

這段話如抽取來看，幾莫辨其究屬何家之語，然而斷乎不同於法家以刑罰驅民的理論；賞罰雖重要，但民生問題和上下融洽的情感却是更根本的。在〈稱〉中還說到：「因地以爲齎（資），因民以爲師。」[56]這確乎是種平實、但也近於情理的政治態度；其中所包含的理想精神躍然可見。

在「法度」的基本構想之下，《黃老帛書》也曾考慮到刑罰的作用。它屢有刑德兼施之論：

> ㈠始於文而卒於武，天地之道也。……三時成功，一時刑殺，天地之道也。（〈經法・論約〉）[57]
>
> ㈡春夏爲德，秋冬爲刑。先德後刑以養生。（〈十六經・觀〉）[58]
>
> ㈢天德皇皇，非刑不行。繆（穆）繆（穆）天刑，非德必頃（傾）。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章。其明者以爲法，而微道是行。明明至微，時反以爲幾（機）。（〈十六經・姓爭〉）[59]

在這些文字裏的「刑」，比較偏向指用兵而言；但古代兵、刑不分，兵爲大刑，二者本可通說。[60]有趣的是上引的〈經法・論約〉說「三時成功，一時刑殺」，而〈十六經・觀〉則稱「春夏爲德，秋冬爲刑」，顯然它們所强調的只在於德刑兼行的概念，至於詳文細節則不甚嚴謹，未臻一致。一文一武、因時而反是自然的通則，《黃老帛書》主要的態度是如此，但另一方面它也提到「無刑」的理想：

> 善爲國者，大（太）上無刑，其〔次〕□□〔其〕下斷果訟果，大（太）下

55 同註 13，頁 47。
56 同註 13，頁 82。
57 同註 13，頁 57。
58 同註 13，頁 62。
59 同註 13，頁 69。
60 即據《漢書・刑法志》可證。

臺灣大學學術期刊資料庫

不鬬不訟有（又）不果。（〈稱〉）[61]

無刑固然理想，但列之爲「大（太）上」，則有著可望而不可及的意味。這和前引〈經法・君正〉所說的「民有佴（恥）則號令成俗而刑伐（罰）不犯」，都是在肯定刑罰功用之餘，再加上若干憧憬。法令是必須的，故謂賞罰乃同乎天地恒常之道：

行非恒者，天禁之。爽事，地禁之。失令者，君禁之。三者既脩，國家幾矣。……是故王公愼令，民知所繇（由）。天有恒日，民自則之，爽則損命，環（還）自服之，天之道也。（〈十六經・三禁〉）[62]

放在戰國中晚期新國家體制形成、軍國主義日益發展的背景裏來看，這應當是一種合乎現實的政治態度，但它並不像荀、韓般直接自天人分職的觀念劃分出人事活動的領域，而是持比較原始的觀念，認爲人的賞罰和天地自然的賞罰力量是同一性質的。但因爲《黃老帛書》主張爲政者所立的法度應當合乎人事本身法則，具有客觀性，故而法度並非統治者主觀意志的展現，也不以達成統治者的利益爲最重要的目標。它與法家的價值取向仍有差距。

綜合以上的討論，《黃老帛書》認爲人事和天地運行之道同樣具有恒常不變的軌則；施於政事上，則在因應變化中要能保持自然平衡的狀態而不失常軌、常則，亦卽不違「法度」，如此才合乎「道」的原理而免罹禍災。所謂「法度」，包含經濟生產活動的穩定和避免賦稅過重，以使民富而有恥；用人須使賢不肖各當其位，或兼顧親親和任賢之理；立刑罰號令以規範人民，但當刑德兼施而不偏廢。其論及這些政治主張時先後提到「兼愛」、「陰陽」和尙賢、親親，以及使人民知恥等等辭彙和觀念，顯然採取了墨、儒、陰陽各家部分思想；至於言刑罰和制度，又確乎與法家有關。就此看來，它確是富於雜家色彩的。[63] 雖然其「法度」的理論基礎表面上安放在道家的本體論和認知論上；但是，觀察《黃老帛書》對一國內部政治措施的主張，仍然很難斷定它們究竟是由於一種更爲注重個別事物、事理的態度（這是其認知理論具有的傾向——比起《老子》來——）而接受了這些各家已指出的常道，還是就直接採自各家學說主張然後再以「法度」一辭予以統會。

不過無論是何種情形，我們仍然可以確定一點：它基本上是以吉凶禍福爲着眼點來衡量事物，而這明顯是功利的觀點。由於這一傾向的發展，《黃老帛書》所代表的思想家們在考慮政治問題時便容易因現實利害關係而承認許多個別事物和措施

61 同註 13，頁 83。

62 同註 13，頁 74。

63 這點如熊鐘基、吳光等均已詳言之。

臺灣大學學術期刊資料庫

的必要性，因而如刑、德、人民生計、權力安定、社會組織[64]等問題均能受到重視。在價值觀念和現實情勢變動紛擾不斷之際，功利觀點可能是比較容易適應的一種辦法，或許這也是《黃老帛書》思想的潛力所在。

但是，談到對外兼併的主張，《黃老帛書》却又有另一番出人意表的面貌。

二、兼 併 理 論

《黃老帛書》兼併理論的前提仍是規律或法則。它認爲事物的發展都由其本身的性質所決定，外在的力量不足以影響一事物最終的結局。〈稱〉說：

有國存，天下弗能亡也。有國將亡，天下弗能存也。[65]

亦卽一國之存亡乃由其自身所決定；易言之，一國之亡必是由於它「變故亂常」（〈經法・國次〉）[66]，招致自然律則反動所造成結果。

那麼，是否可行兼併之舉呢？可以，而且應該；但必須不攖其鋒，掌握天時，當其國惡貫滿盈或氣數已盡之際順乎自然的反噬而用兵：

過極失〔當〕，天將降央（殃）。人强朕（勝）天，愼辟（避）勿當。天反朕（勝）人，因與俱行。（〈經法・國次〉）[67]

其意乃謂彼國之亡，並非爲我所滅，而是它自取滅亡（或者說爲天所滅），我之兼併乃是順乎天理而行。所以用兵須知天時，所謂「耶（聖）人不巧，時反是守」（〈十六經・觀〉）[68]，卽謂當與時偕行。如此可以戰無不克，事無不得；反之則或遭災禍，或無成功：

功洫（溢）於天，故有死刑。功不及天，退而無名。功合於天，名乃大成。（〈經法・論約〉）[69]

這是《黃老帛書》對兼併行爲的根本看法。

所謂「時反是守」、掌握天時，必須先能逆料一國的逆順死生，也就是要知道「刑名」。〈經法・論約〉所說的：「刑（形）名已定，逆順有立（位），死生有分，存亡興壞有處。……是故萬擧不失理，論天下而無遺筴。」卽在說明「刑名」認知的功用。但是隨著這種認知方式，也轉折生出一套權謀，比如說：

㈠逆節始生，愼毋〔先〕正，皮（彼）且自氐（抵）其刑。（〈經法・論

64 〈經法・君正〉曾提到「連爲什伍」的組織民衆的方式是必要的。見同註 13，頁 47。
65 同註 13，頁 81。
66 同註 13，頁 45。
67 同前註。
68 同註 13，頁 63。
69 同註 13，頁 57。

臺灣大學學術期刊資料庫

約〉）[70]

㈡天刑不薄，逆順有類。勿驚□戒，其逆事乃始。吾將遂是其逆而僇（戮）其身。（〈十六經・正亂〉）[71]

他國有過失必不可驚動它，要靜待它自招禍患，以利用兵。這與《老子》「兵者不祥之器」的態度似大不相同。但《黃老帛書》有它的理由：

當天時，與之皆斷。當斷不斷，反受其亂。（〈十六經・觀〉）[72]

時當如此，不武斷一切則反遭其蜚，也不容許人但存自保之心而退縮猶疑；漢初人尤習稱此後面兩句話。平心而論，當亂世，這其中也有難以否認的道理，所以〈稱〉說：

不埶偃兵，不埶用兵。兵者不得已而行。[73]

因此，果使聖人治國，自能統一天下；反之則其國終將滅亡，這是因爲「有國將昌，當罪先亡」（〈經法・論〉）[74]的緣故。故云：

取予當，立爲□王。取予不當，流之死亡。天有環（還）刑，反受其央（殃）。（〈稱〉）[75]

於是，天予之，必取之，斯爲聖人：

耶（聖）人不爲始，不剸（專）己，不豫謀，不爲得，不辭福，因天之則。（〈稱〉）[76]

只是因乎天則，不貪得、但也不辭讓。這雖較《老子》爲進取，但仍有節制。倘若戰爭不以其道，則是「取予不當」，也將「反受其央（殃）」的，甚至說：「興兵失理，所伐不當，天降二央（殃）。」（〈經法・亡論〉）[77]其所遭災禍將特見深重。總而言之，用兵之道當順乎自然而不繫於人心的主觀意願，〈十六經・本伐〉即分析道：「世兵道三，有爲利者，有爲義者，有行忿者」。爲利者乘人之危以取利，「唯（雖）無大利，亦無大害焉」；而「義者，衆之所死也」，但不能持久爲它犧牲，「非心之恒也，窮而反（返）矣」；行忿者出於非理性，「怒必有爲」，則必失常度而攖禍。所以這三者皆「非道也。道之行也，繇（由）不得已。繇（由）不

70 同前註。
71 同註 13，頁 67。
72 同註 13，頁 63。此語又見〈十六經・兵容〉，頁 71。
73 同註 13，頁 81。
74 同註 13，頁 54。
75 同註 13，頁 81。
76 同前註。
77 同註 13，頁 55。

臺灣大學學術期刊資料庫

得已，則無窮」。[78] 其意想中的「不得已」，卽是順乎天理自然之道，蓋亦含有校度敵我、掌握時機、思考後果等諸多內容，而非固採守勢之謂。

《黃老帛書》中「法」與「刑名」結合建構而成的認知理論和其治理國家的措施似乎沒有太多直接的關係，但跟兼併行動却密不可分。整部〈經法〉，除首末兩章以說明其理論架構爲主之外，其餘七節幾全是對逆順死生之國的界定（亦卽「刑名」）及對兼併行爲的討論；而〈十六經〉更大力宣揚「黃帝」的鼓舞用兵。內政則猶如附帶說到的問題。我們由此可以了解，《黃老帛書》主要想解答的政治課題當是如何兼併才正當且有效；於是其思想所形成的時代背景也就呼之欲出了。

然而《黃老帛書》雖然以「因天之則」爲名，其實它的功利立場仍極鮮明。這不單是指它以吉凶禍福爲認知準繩而言，它還表現出對「功」和「名」的嚮往，它屢屢說道：「功合於天，名乃大成。」（〈經法・論約〉）[79]「功成不廢，後不奉（逢）央（殃）。」（〈經法・國次〉）[80]「名功相抱（孚），是故長久。」（〈經法・四度〉）[81] 這樣的價值取向並不是《老子》的「道」所能直接引伸得出的。正因爲有了功利心，其議論也就往往不純粹，例如說：

> 逆順有理，則請（情）僞密矣。實者視（示）人虛，不足者視（示）人有餘。（〈經法・論〉）[82]

由於其自身以「刑名」察物，視他國之逆順死生以決定是否要發動戰爭及何時發動，因此他竟然也畏懼他國以其人之道反治其身來偵知自己的虛實，於是掩飾欺敵成爲生存壯大的必要手段。這是道家流爲陰謀的一個具體例證。至若直據利害，但求功名，如謂：「作爭者凶，不爭亦毋（無）以成功。」（〈十六經・姓爭〉及〈十六經・五正〉俱見是語[83]）其違離於《老子》憫爭止亂之意者亦遠矣。若作此見，似亦無須再談什麼理論、學說了。這是《黃老帛書》中偶亦見之的狠厲、歧出之言。

肆、結　　論

綜合以上的討論，我們可以說，《黃老帛書》提出了一種公式化的認知理論，

78 同註 13，頁 75。
79 同註 13，頁 57。
80 同註 13，頁 45。
81 同註 13，頁 52。
82 同註 13，頁 54。
83 同註 13，頁 65, 69。

臺灣大學學術期刊資料庫

它認爲事物依其性質會合乎自然地發展和終結。這種法則，它稱之爲「法」，有時也稱爲「理」，對於事物的性質和徵象則稱之爲「刑（形）」；由其性質以預測、推論此事物的發展和結果，便可賦予它逆、順、死、生之類的「名」。在《黃老帛書》裏一方面提出要審視事物的終結（也就是認識「法」）以了解事物的「刑名」；但它更強調認知事物時由賦予其「刑名」便可偵知其動向。〈經法〉中即具體陳述了許多政治事務上的「刑名」以及法則、規律。

在政治思想方面，《黃老帛書》認爲治國有其常道（「法度」），並提到諸如君臣關係、人才任用、民生經濟和德刑兼施等概念。《黃老帛書》在這方面顯然比《老子》更富現實性，不過那是雜糅各家學說而成的，較缺乏獨特性。但是對於兼併戰爭，《黃老帛書》却充分地發揮它的認知理論，主張首先當審知一國的逆順死生，然後以合乎自然法則的方式兼併當亡之國；這方面它是「成一家之言」的。

在這裏，我們可以進而思考《黃老帛書》所反映出的某些更廣闊的歷史問題。首先，我們已分析過《黃老帛書》公式化的認知方法乃是從《老子》的思惟方式發展成的。《老子》剝除道德判斷和主觀意願，經由掌握事物的某些抽象性質而發現一些辯證規律和客觀法則，這原是中國古代思想史上深具啓發性的創見。《黃老帛書》更進了一步，其「公式化」認知方法實際上乃是經由分析事物（主要是某個國家）的若干要點來斷定其未來動態。而且這並非是「可能性」的預估而已，它要求確定的結論，也唯有如此才能和軍事行動有效地結合。這種想法固然顯得穿鑿附會，若以魏晉人「得象而忘言、得意而忘象」的見解[84]衡之，恐難辭皮相之譏；但它可能並非是某一家派所獨有的問題。自戰國中晚期以來陰陽五行思想的流行普及，浸淫至於秦漢時代更有風行草偃之勢，這不也是一種過度推求「公式化」的表現嗎？「公式化」思惟的意義不應單從「將紛然事象予以簡化」這一方面去理解；其背後可能透露出了當時人對於追求世界上森羅萬象間的客觀法則具有强烈的興趣——近代科學的魔力、以及人文社會學界中的科學化的努力，也反映出了人們的這種心理——。而《黃老帛書》與陰陽家也許不是兩個不相干的個例；或許當時人普遍懷有希望掌握事物某種客觀規律的心理意識，而這兩家思想只是其特別顯著的表現罷了？這種可能性應該是值得考慮的。

其次，《黃老帛書》所關注的政治問題似乎主要是戰國相爭局面下的國家存亡以及相互兼併的現象，而一國內政當如何安排則比較居於次要地位。這縱或不必是該書寫成文字作品的確定時代，但至少顯示此派思想最關鍵的形成階段應該還是在

84 參湯用彤，〈言意之辨〉，收於《魏晉玄學論稿》。此語爲王弼《易略例・明象章》中語。

戰國時期。唯其借助「刑名」以較量敵我，尚有兵家的意味，但是靜待敵國演變至窮途而後伺機將之併滅的態度，却與《老子》以仁厚處物的用心有明顯的差異，其用世之意甚顯。至於在治國的主張方面，《黃老帛書》功利式的雜糅辦法置於先秦諸子間或似不足稱道；不過它倒不失爲一種淺近易行的道理——也可能就在這一點上，使得黃老思想容易被漢初政治人物所接受和施行。當然，由目前的《黃老帛書》看來，它並不像是針對漢初社會問題和政治環境所建立的政治學說，因此，它與西漢前期的政治文化間是如何聯繫的？甚至它是否卽是漢初黃老思想的主要內容？這都還有待進一步的驗證。[85]

徵引書目（依徵引先後爲序）

《史記》，臺北鼎文書局。標校本。

《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》，文物出版社，1974。

《馬王堆漢墓帛書〔壹〕》（修訂本），文物出版社，1980。

唐蘭，〈黃帝四經初探〉，《文物》，10 (1974)。

唐蘭，〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，1 (1975)。

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》，10 (1974)。

龍晦，〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書探原〉，《考古學報》，2 (1975)。並收入《馬王堆漢墓研究》。

湖南省博物館，《馬王堆漢墓研究》湖南人民出版社，1981。

高亨、董治安，〈十大經初論〉，《歷史研究》，1 (1975)。

裘錫圭，〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法家」〉，《中國哲學》，2 (1980)。

鍾肇鵬，〈《黃老帛書》的哲學思想〉，《文物》，3 (1978)。又刪改後收入《馬王堆漢墓研究》。

鍾肇鵬，〈論黃老之學〉，《世界宗教研究》，2 (1981)。

熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》，上海人民出版社，1984。

吳光，《黃老之學通論》，浙江人民出版社，1985。

金春峰，《漢代思想史》，中國社會科學出版社，1987。

《老子》，王弼註，臺灣中華書局，四部備要本。

錢穆，《莊老通辨》，臺北（自印本），1973。

戴君仁，〈名家與西漢吏治〉，《臺大文史哲學報》，17 (1968)。

王叔岷，《莊子校詮》，臺北中央研究院歷史語言研究所專刊，1988。

《漢書》，臺北鼎文書局。標校本。

湯用彤，《魏晉玄學論稿》，收於臺北里仁書局《魏晉思想》，1984。

閻鴻中，〈從崇尙「長者」的風氣看西漢前期政治〉，國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，未刊，1988。

臺灣大學學術期刊資料庫

85 參見閻鴻中，《從崇尙長者的風氣看西漢前期政治》，第三章第二、第三節，頁 72～134。