

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士論文

老子與馬王堆黃老帛書的政治觀之比較研究



研究生：蘇上毓

指導教授：謝君直

中華民國 101 年 5 月

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子與馬王堆黃老帛書的政治觀之比較研究

研究生：蘇上銘

經考試合格特此證明

口試委員：陳章錫

陳政揚

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 101年 4月 25日

《老子與馬王堆黃老帛書的政治觀之比較研究》

摘要

本篇論文主要研究的對象為《道德經》和《黃老帛書》論述上對於政治觀的比較。本文認為中國哲學於政治觀上的論述，並非是把政治問題作為一生命外部的問題來處理，即如同老子於政治觀上的論述，也是離不開對於生命價值實踐的問題。本論文論述的結構分為三：一是以探討《道德經》的政治觀為主要論述，試論其理論基礎、哲學義理和思想特色等等。二是探討《黃老帛書》思想的出現、思想的特色與政治上論述的哲學義理。三則是立基於前面二、三章中對於《道德經》和《黃老帛書》的論述，對於此兩者於「政治觀」上的異同、承繼、轉化的部份進行哲學的思考和比較。

首先就老子哲學問題的發生探討起，並且延伸論述老子思想於其治道理論的形上根據產生。本經由老子對於「治道」的形上體悟，進一步論述到「道」和「德」之間的分別，藉由此來探討老子於政治觀上的體虛無之道以為人君之道，更進一步由人君向德的回歸到人民向德的回歸。道家的治道的關鍵是在於統治者自身的修養上，即是否能達至成為「聖人」典範。馬王堆《黃老帛書》於「治術」上的形上根據「道論」。黃老思想結合了道家思想中「道」的觀念為其理論核心，再兼於儒、墨、名、法的綜合，以建構出一套切實可行於統治者的「治術」之道。《黃老帛書》將道和法於此作了一適度的調和，成為其「道論」不同於老子論述的根本差異之處。《黃老帛書》轉化了老子的「道」使之以法來落實，亦將法家法治的觀念以老子「無為」的主張來實現，「無為」轉化為黃老思想性格的一部份，造就出《黃老帛書》中對於政治實踐上「治術」的論述。《黃老帛書》循著法家的路線來論政治上君臣的關係，以「刑名」行「無為」政術的內容。筆者經由對於《道德經》和《黃老帛書》的析論，得以確認兩者之間於論述上存在著差異和關聯性，由形而上道論的論述、政治觀上的術，以至於聖人觀，可以得知黃老思想和老子思想有其繼承和轉變。

關鍵字：老子、黃老帛書、政治觀、道、無為、虛靜、治術、刑名、靜因、聖人、南面之術

《老子與馬王堆黃老帛書的政治觀之比較研究》

目錄

第一章、緒論	1
第一節、研究動機與目的	1
第二節、研究現況	4
第三節、研究方法和論文結構	18
第二章、老子的政治觀	24
第一節、治道的形上基礎	24
第二節、由「道」至「德」的治道	40
第三節、無為而治	45
第四節、聖人作為政治實踐典範的意義	53
第三章、馬王堆黃老帛書的治術思想	61
第一節、《黃老帛書》治術的形上根據	61
第二節、君王的靜因和無為	67
第三節、刑德兼用與王霸雜陳的南面之術	77
第四章、老子與黃老帛書政治觀之比較	86
第一節、老學與黃老學當代哲學詮釋上的比較	86
第二節、道與法	92
第三節、無為與無不為	100
第四節、聖人觀與虛靜	106
第五章、結論	112
參考文獻	118

第一章、緒論

第一節、研究動機與目的

老子於《道德經》一書中，所處理的問題是相當的多，而本文以老子政治觀作為研究的起始方向，這也是本文主要動機的開始。根據袁保新先生《老子哲學之詮釋與重建》中，於《道德經》文獻的理論還原提出了四項的主要課題：（一）如何建立理想政治？（二）如何成為聖人？（三）如何向上實現生命之善與大？（四）「道」何以失落？¹在處理老子哲學的眾多理論時，本文題旨主要從老子哲學反省的起點來反映其政治觀的部份，進而探討老子的政治觀和其政治哲學又有何種地位？何種研究價值？

老子的《道德經》在思想史的觀點看來，是反映著時代，這種面對社會現狀反省的政治哲學，其面對著一個時代性的問題，也就是先秦諸子所共同要去關懷的一主要課題，即「周文疲弊」，根據牟宗三先生的說法，「周文疲弊」「不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它就是這個『周文疲弊』問題。²」其更進一步論述道：「這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說：『郁郁乎文哉，吾從周』。可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候出現問題，所以我叫做『周文疲弊』。³」。由牟宗三先生的論述中表示出老子所要面對的政治社會問題，在於周文不但已經無法成為實現規範政治社會的秩序，反而也成為規範政治社會秩序的一大障礙。王邦雄先生於《老子的哲學》中亦分析了老子所必需面對且反省的社會問題，其分四類：（一）禮的僵化與刑的肆虐。（二）大規模的戰爭，各國競相吞併，生命面呈現無比的卑弱。（三）工商業的興起，慾望普遍增長，民心為之浮動。（四）士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮。⁴透過上述的四點問題，吾人推論老子觀察到了種種的社會現狀，再更進一步推論了其背後所具有的政治意義，了解是何種政治觀造成如此的社會現象。然而再由此四點來看，老子所必需解決

¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁88。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1981，頁60。

³ 同上註，頁60。

⁴ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書有限公司，1980，頁48。

的主要問題，便是前文所論的袁保新先生所舉出的第四課題，「道何以失落？」。袁保新先生論述道：

老子的哲學確實是由現實人生的深切關懷開始，但是，當他發現政治的混亂與人生的困頓均是因為「失道」的緣故之後，他所探問的每一個問題—如何實現理想的政治？如何成為聖人？如何向上實現生命之善與大？⁵

由上述所論，筆者認為老子哲學是以反省當代政治社會現狀為其出發，是以政治哲學為其起點，不過其關懷並非統治者本身，而是在於被統治者與統治者之間如何有理想的關係。老子於文獻中雖論述統治者該如何才得以成功，但其實質上卻是以促成人民的自我實現為主，而人之所以沒有應有的價值實現，即「大道廢，有仁義」，這也就是處理「道何以失落？」的問題。只有在人民能成功的回歸於道，那統治者的統治才得以算是為成功。徐復觀先生曾論述道：「老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸。⁶」由此筆者認為，對老子哲學來說，政治哲學並非只是其哲學反省的起點，更是整個哲學實踐得以落實的所在。

由以上所述，筆者強調老子政治觀和其政治哲學的重要性。因此本文研究動機有二，其一是在於客觀的還原老子政治觀其思想原貌。這其中包含對社會現況的反省，指出當時統治者乃是以「爭」為本的有為政治，由君主至人民，由下至上都以價值心靈之外的名利事物為標準所在，失去生命自身價值的自主性，所以老子以無為而治來相對治，這其中即可探析其治道的形上基礎和其聖人的典範。其二是，確立老子政治觀的本質後，來探析馬王堆《黃老帛書》⁷對老子政治哲學的承繼和轉化。

⁵ 同註 1，頁 91。

⁶ 徐復觀，《中國人性論史(先秦篇)》，台北：臺灣商務印書館，1979，頁 351。

⁷ 「一九七三年底，在湖南長沙馬王堆三號漢墓的發掘中，發現了一批極有價值的古代帛書，尤其《老子》乙本卷前的古佚書《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》四篇最為重要。據唐蘭等學者考訂，認為這便是見於著錄而九已失傳的《黃帝四經》。此帛書的發現，引起學界普遍關注，並先後出版過幾種校釋、整理的本子。」陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁 1。

《黃老帛書》的出現反映漢初直到漢武帝親政為止，在政治上實行所謂「黃老之治」是有文獻上的根據。從思想史背景來看，黃老之學的產生，是由於老子哲學中無為而治的政治哲學出現，由此可說是由道家衍化出來的，再加上黃帝一名的傳奇色彩，來強調其重要性。後來的人便將現實的真實人物老子和傳說人物黃帝加以合稱為黃老。黃老合稱為黃老之學，便作為當時老學於戰國末期至西漢初期道家學說的代表，所以也有學者把黃老之學稱為秦漢之際的新道家。熊鐵基先生於其《秦漢新道家》中論述：

- (一) 新道家之所以仍為道家是因為它具有道家的基本特色，即它的指導思想和中心思想是自然無為而無不為的道。
- (二) 至於道加之所以為新，則首先由批判儒、墨變成了兼儒、墨，合名、法。
- (三) 由逃世變成了入世。
- (四) 發展了老子自然無為的思想，把它創造地運用到人生和政治上去。⁸

首先，熊鐵基先生上述對老子哲學的論述，對於文中的一些問題，如是否真為批判儒墨之理和道家逃世或入世先不對此加以論述。由上述新道家的說法可顯示黃老之學的學說和道家於哲學的思想史上是有確切的關聯。至於老子的哲學為何會發展成黃老之學？黃老之學對老子哲學的承繼和轉化為何？以新道家來論述黃老之學有何問題？黃老之學和老子哲學於政治觀上是否能互補和兩者的政治觀論述是否有問題，這些都是本文所要進行比較和研究的目的。

老子的政治觀和馬王堆《黃老帛書》其中心思想和論述，皆為無為和無不為的「道」。然而僅對於「道」的形而上意義，對於二者於「道」是否具有形而上的客觀實體上，即有很大的區別，這也便和其政治觀上的論述有其目的和理論上的差距。既然是分為二者，代表老子哲學和馬王堆《黃老帛書》上於理論和政治觀上必然有所不同，兩者要處理的問題也是不同，處理的方式自然也不為相同。如前文論述，老子《道德經》所面對的時代問題是由「周文疲弊」引起的政治社會動蕩，其由此反省。而黃老之學面對的問題是為全國即將統一，人民需休養

⁸ 熊鐵基，《秦漢新道家》，上海：上海人民出版社，2001，頁1。

生息的階段。⁹面對兩者於面對問題的不同，解決的方法和思辨上也必然有差距。本文意圖於兩者間於政治觀的異同上進行相關哲學研究，探討的問題如，老子哲學中對「道」的形上基礎和《黃老帛書》中對「道」的政治工具上的轉換、「無為而治」政治觀的異同、老子和《黃老帛書》的聖人觀，本文將由此論述來對於兩者進行相互比較的工作，考察馬王堆《黃老帛書》於老子哲學政治觀的承繼和轉化，藉由此研究探討，來論述二者於政治觀上的問題和是否能互補，此為本文主要目的。

第二節、研究現況

老子是中國哲學史上重要的哲學家，老子《道德經》雖僅五千言，但卻是充滿任何事物發展規律和與大道相契的久存之理。然而，《道德經》的作者究竟是誰？成書於何時？迄今仍是學術的公案。即便是最古老的史料中，司馬遷於《史記》道：「老子者，處、苦縣、厲鄉、曲仁里人也。…字聃周守藏室之史也。著書上、下篇，言道、德之意五千餘言。」對此處的措詞形文，早於宋朝，葉適便已懷疑此篇傳記的可靠性。¹⁰而於民國以來，學者們更是眾說紛紜，各有各的說法和論述。如錢穆先生認為《道德經》的作者即為老子問禮的老萊子，梁啟超先生則認為成書年代應為戰國末期，甚至有人認為此書非為一人一時之作。¹¹然而對於此類眾多說法中，真相為何？因本文並非老子《道德經》文本的考據，故未加以詳述。但由文本中思想內容和哲學特徵中，老子對於「聖智仁義」觀念的批判，其思想應該成熟於儒墨之後，所處年代大至約在春秋戰國之際。

在當代老子思想的研究中，各家學者都相繼提出讓人難以忽視的不同論述。例如，牟宗三先生對老子哲學的論述遍及其

⁹ 陳德和先論述黃老之學為：「做為漢帝國開基立萬之政策最高指導原則，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立穩固的基礎，也給久經戰禍、凋弊不堪的民生社會帶來新機。」由陳德和先生的論述中，可以得知黃老思想於漢代所達到的效用，並涉及當代的問題，於後面章節再詳述。陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999，頁27。

¹⁰ 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，2006，頁13。

¹¹ 嚴靈峰，《老子研讀須知》，台北：正中書局，1996，頁25。

各項著作，其對於老子哲學的詮釋是為「主觀境界」。「主觀境界」詮釋下的「道」著眼於實踐主體的修養工夫。牟宗三先生對比中西哲學的差異處，認為中國儒釋道的形上學都同樣重視生命理想的實現，也同樣調經由實踐以保住天地人我的實現，所以能印證具有存有論意義的理想境界。¹²關於牟宗三先生「主觀境界」的論述，筆者於第二章會加以詳述。而方東美先生對老子的詮釋則是特別著重在「道」的觀念上。方東美先生認為老子不僅從本體論(ontology)的立場探究萬物之所以然之理，更在「有」之後又提出一個更根源性、非相對性的「無」，於此形成「超本體論」(meta-ontology)。¹³方東美先生將此「超本體論」性格的「無」解讀為具有上下雙迴向的第一原理：它的下迴向是開顯萬有及萬有之有，上迴向則是超越此萬以及萬有之有而歸於無；總之，就是下開本體界、上證超比體界，並統一兩者而為一大智慧。¹⁴老子學說中的形上之道，即是能同時實現本體界與超比體界的「無」。

唐君毅先生根據《道德經》中「道」的文句脈絡，而觀其義之分析，其分析「道」有六義，是為「貫通義理之道」、「形上實體之道」、「道相之道」、「同德之道」、「修德或生活之道」、「作為事物及人格心境狀態之道」。唐君毅先生以「虛實」為標準，將「形上實體之道」作為「道」的基礎義，由此為基礎再開展出其它的五義。¹⁵而徐復觀先生則對《道德經》詮釋，老子於《道德經》中以「道」、「德」兩個觀念貫通整本文本。道創萬生萬物即須分化而為德，萬物之得自於道者即為德，所以道和德僅有全與分之別。¹⁶袁保新先生則透過對當代主要詮釋系統的反省，認為老學的天道思想所建立的形上世界，其風貌應是一個有機的整體世界，即道體與人的實踐活動要能形成互動的網絡。若將「道」論為宇宙發生論的「第一因」或形上學中的「無限實體」或「自然律則」，依此字面來對「道」來加以詮釋，都會忽略了老學的整體性和特殊性，即為將西方哲學的概念架構來強加於老學之上，如此詮釋只會造成不夠周全且造成老學的破裂不夠完整。老子也並非如西方哲學家般，意志於

¹² 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997，頁130。

¹³ 方東美，《中國人的人生觀》，台北：幼獅文化，1980，頁14。

¹⁴ 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984，頁170。

¹⁵ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北，臺灣學生書局，1986，頁387。

¹⁶ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1969，頁358。

追求最終原理，透過形上原理為整個世界提供理論的說明，《道德經》所關懷的，是政治人生之價值的問題，非為追尋第一因和宇宙生化的過程。¹⁷這部份筆者於第二章會加以詳述。下面便對《黃老帛書》的研究現況加以論述。

對於一般研究漢代哲學思想的學者來說，認為漢初時期的統治思想是行「黃老之治」。然而從《漢書·藝文志·諸子略》中，並沒有黃老的學派，就連傳說中屬於黃老之學的著作也沒有完整留下，所以對黃老之學的特色，和對於老莊道家的關係為何的種種問題，即沒有比較明確的文本依據。但自從馬王堆漢墓出土的黃老帛書出現之後，黃老之學便有了一本代表性的著作，黃老之學也成為學術上能夠有依據討論的哲學派別。

「黃老」一詞首先出現於《史記》。《史記·老莊申韓列傳》中述：「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。」而王充於《論衡·自然》中述：「賢之純者，黃、老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也。」¹⁸根據上述，大多數的學者便因此認為「黃老」便是黃帝和老子的合稱。然而，在先秦的著作中並沒有「黃老」這名稱，「黃老」並稱是漢代人的說法，黃是指「黃帝」，老是指「老子」，但黃老之學並非就和上述兩者為同一思想體系。黃老之學主要可以說是由道家衍化而來，也因此強化了這一類道家作品的重要性，將「黃帝」此一傳說人物塑造成代表道家的理想人物。後來的人將兩者相結合後，黃老合稱，以作為道家學說的代表，所以也有學者將黃老之學稱為秦漢之際的新道家。然而，可以確定的一點是黃老之學和黃帝、老子並非為同一個思想體系。也因此黃老是怎麼結合的，有其必要去對此詳加了解。

對於黃老的結合，首先便由對「黃老」的「黃帝」來對其了解和論述。陳麗桂先生於其《戰國時期的黃老思想》中對於黃帝的形象、著作、名稱、內涵，有作一深入的探討，其先論述道：

從現存的典籍或上古資料，春秋以前的甲、金文或五經經文均不見有關黃帝的任何紀載。春秋以前的著作，提

¹⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁98。

¹⁸ 王充，《論衡·自然》，台北：中華書局四部備要本，第十八卷，1989，頁4。

到前代的事，至多上及堯、舜、禹、稷（《尚書》），堯、舜以前一無所及。有關黃帝的記載，較早見於《左傳》和戰國時代的陳侯因資鐸，此外便是《逸周書》、《國語》、《國策》、《竹書紀年》、《世本》、《山海經》、《大戴禮》、《易》繫傳，乃至秦、漢諸子的著作中。¹⁹

由陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》中對黃帝的論述，筆者將以此來探討黃老聯結的歷史契機和黃老思想形成的起源，其分為兩段來對其探討。第一段為，黃帝事績和形象的轉變。於前文引述中可以得知，春秋以前的典籍資料中，尚不見有關黃帝的記載。而於春秋末期至秦、漢之際時，和黃帝相關的典籍紛紛出現，而黃帝的事蹟和形象上也出現各種不同的轉變。陳麗桂先生於文中舉出，《易·繫辭傳》：「黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治」和相傳為戰國魏書的《竹書紀年》：「黃帝既仙去，其臣有左徹者，削木為黃帝木像，帥諸侯朝奉之。」由其上述來推論，可以得知於此一時期，黃帝為堯舜以前的古帝王，這些說法尚未將黃帝超出神話的範圍，然而也同時將黃帝轉化為華夏民族的共同祖先。到了秦、漢諸子的著作中，黃帝的形象便相當紛歧複雜。於《大戴禮》中儒家後學口中的黃帝，便成為一好德親賢，近悅遠來，事功赫赫的聖王典型。於兵家的論述，由《竹簡兵法》、《呂氏春秋·蕩兵》、《淮南子·要略》中的黃帝，成為兵法始祖，是高明軍事家，也為驍勇戰神。法家的論述，於《管子·任法》、《韓非子·揚權》中，黃帝成為法家的代言人，身黯權術運作。而在道家的眼中，黃帝便成為雖不是契道真人，卻是個崇尚自然，一心以道為治的古帝王。在陰陽家的學說中，黃帝便成為是人帝，也是人神，中國歷史上第一位帝王，也是他們所推衍排列的主帝和主神。陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》中論述道：

戰國中期以下，各家的黃帝，面貌是很紛歧的。各家顯然各依自己的需要去傳述黃帝。黃帝既是戰勝一切邪惡，統一四方的英雄，也是華夏文明的締造者和權威代表。黃帝被恣意地塑造和附會，各家說黃帝因此也都帶著濃厚的自家色彩。《淮南子·脩務》說：「為道者必託之神農、黃帝而後能入說」，很足以說明戰國以下黃帝面目和事績大事膨脹的主要原因。因此，先儒稱堯、舜，後儒卻必須在堯、舜之上再加個黃帝，才能「高遠其所

¹⁹ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁2。

從來」。道家《莊子》說，中央之帝是「渾沌」，陰陽家卻說是黃帝。火的發明，《韓非子》說是燧人氏，《管子》、《此本》、《逸周書》卻都歸之黃帝。井的發明者，《世本》根本不能斷定是誰，只好兩存其說。可見種種盛行的黃帝傳說，主要還是托古、附益而成的。目的不同，說法有異，有關黃帝的傳說由是而日趨龐雜。²⁰

由上述可以推得知，在諸子論述中的黃帝，因各家的需要，而產生不同的傳說附會，而主要的傳說附會，是集中於後儒、道、陰陽、神話這四種，且比道和陰陽兩家為最大宗，所以於後續黃帝傳說影響較深遠的，也是此兩家。而由種種黃帝的事績和形象的轉變上，從此處我們首先便會遇到一個優先性的問題，便是各家於黃帝其人的虛實，和這些傳說源起的真實性。對於這個問題，筆者認為，若全然的接受各家各派的說法，肯定其真實性，是有很大的問題的，畢竟由各種說法的差異中，可以得到出現種種的轉變都是有其目的性。然而相對來說，若全然否定將黃帝視為一神話，這也非為確實的作法，各家各派雖有其目的性的代出黃帝此一人物，就此全然否定，也非為正確的作法。所以由此，筆者認為對於這問題，我們應當承認於有此古帝王的存在，但黃帝本身各種事績和傳說的真實性上，應多為只是依托和附會而來，關鍵在於，「黃帝」一詞是各家派用來「詮釋」各自思想的觀念。

第二段為黃老思想和稷下學宮。由第一部份的論述中，可知戰國以來的黃帝學說中，主要是循著陰陽家和道家這兩系在發展的。相較於陰陽家學說僅停留在宗教和迷信的階段，道家這一系的發展已成為較圓融的政治哲學。道家這一系結合了老子清靜無為的思想，由此得到較為穩固的理論基礎，進一步發展為了政治哲學。陳德和先生於〈黃老哲學的起源與特色〉中論述道：

黃老——以老子思想為根據、黃帝事功為理想的一套統治哲學，「尊黃帝，重道法，用禮義，尚無為」是它的外延或型式上的意義。黃老之學屬於北方老學，當在老學流行後即已出現，然完整意義之黃老主要則蘊釀發皇於齊國稷下，至西漢漢初乃成為一代之顯學，而從《史記》來看，「黃老」一詞亦應到漢初才出現。又《史記》、《漢

²⁰ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁2。

書》中所說的「道家」事實上就是形式義和內容義兩者兼具之完整義或嚴格義的黃老，可見道家中的莊學在漢初時並無特別地位。今大陸學者或視黃老為「秦漢新道家」之一，或以為是「雜而有統」的雜家，筆者根據歷史的事實區分道家為六類，並稱此一重政術之道家為「黃老道家」，簡稱曰「黃老」。²¹

由上述內容可以歸納出，稷下道家於學術上的淵源是屬於戰國道家的黃老此一系，這系的論點在於以老子哲學為其基礎，發展出一套富有時代精神的政治哲學。而於《史記》和《漢書》中所論述的「道家」即指為「黃老」此一系。稷下黃老於治身治國的論點上也有其符合時代需求的趨勢，於治身上提倡養氣及精氣於生命的重要性，於治國上則是強調君臣分職，以法入道的政治哲學。而對於此黃、老的結合，和符合時代趨勢思想的論述，黃老思想和稷下學宮的關係便成為一個需探討的問題。陳鼓應先生於《《管子》四篇詮釋》中論述道：

黃老思想可能在戰國初即開始蘊釀，這可溯源至范蠡的思想源頭中。至於其起源究竟是在齊地還是楚越，晚近學者仍持有不同意見。至於戰國中期，黃老思想在齊國的稷下學宮，經由道家學者之著述、講學與討論，乃達於極盛。黃老思想所以興盛於齊國稷下，一方面由於春秋末的老子身處首都並擁有史官之地位，且為當時學界之領袖，故其思想至戰國時期流傳廣遠，流傳於齊國稷下，並結合各家之言而發展出因的思想面貌是必然之事。其中，范蠡晚年入齊，將老學帶入齊國或是老學流傳於齊國的因素之一；其次，老學言及治身與治國，治身正是離不開治國的考慮，《老子》五千言緊扣治道而論，正可具體作為君道層面的指導；再者，老學的無為治道結合齊法家的治國原則，展現出君臣分職、臣勞主逸之具體而明確的治術，正合於齊國統治者的要求。其後隨著齊國的衰亡，秦國一統天下，黃老思想亦隨著稷下學者之輾轉入秦，而轉移至秦地，繼而體現在呂不韋所召集編纂的《呂氏春秋》一書中。因此黃老思想可謂興盛於戰國稷下，綿延至秦，並進一步延續至漢初的思想潮流。至於稷下道家，雖可說是黃老之學的代表，然

²¹ 陳德和，〈黃老哲學的起源與特色〉，第三屆比較哲學學術研討會論文，2002，嘉義：南華大學，頁2。

正因黃老之學是指一綿延有时的思想潮流，而稷下道家則是黃老之學在戰國時期發展最為興盛之階段，因此二者有所分別。²²

依照上述說法，所謂稷下道家是指活動於齊國稷下學宮而發揚黃老之學的道家學者，然而黃老思想則是早已流傳有一段時間的思想。所以可歸納得知，稷下道家是黃老思想發展的一部份，稷下道家的論述是因有黃老思想而發展的，兩者這之間的關係是確切的。陳政揚先生於〈稷下黃老思想初探〉²³中將稷下學宮的形成歸納為四點，筆者將其統整為下：一、雄厚的經濟基礎。姜尚封齊時，採取了因其俗，簡其禮，通工商之業、漁鹽之利的措施，為齊國打下了良好的經濟基礎。管仲輔佐桓公時，又修舊法廢除井田制，積極發展工商，促成齊國成為經濟大國。因此便為成立稷下學宮這種旁大的學術提供了強大的經濟條件。二、良好的思想傳統。桓公聽管仲之言，效法「先王」開設一個議政機構，為「噴室之議」這對於學術風氣的活躍、人材的聚集都產生積極的作用。三、時代的趨勢。《史記·太史公自序》：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數」。由此可得知整個社會的動蕩和國家的競爭，國君為了鞏固自己的地位，養士之風便成為春秋戰國無法避免的趨勢。四、政治的需要。田和將齊康公流放到海外，進而取代為齊王。田氏取代齊之後，為了鞏固剛到手的政權，便採取了一系列的措施，其中最重要的便是為自己正名。而田氏尊黃帝的目的的一方面是以黃帝戰勝炎帝而有天下的傳說來論證自己取代理行為的合理性，另一方面也為日後的王霸之業製造輿論。而關於此處，陳鼓應先生的論述中，范蠡引老學入齊的說法，實有問題。范蠡應該為春秋末期之人，和老學目前版本時間有所誤差。此處為，《黃老帛書》中〈經法〉依托古人說法於《國語·越語》中的論述，其所記載為透過范蠡和越王的對話，來呈顯黃老的思想。此處即如同依托黃帝之名的托古論述般，藉由托古的說法來加強自身的論述。

歸納前面兩部份所述，對於黃老聯結的歷史契機和黃老思想形成的起源，筆者認為有關黃帝的傳說和著作，其實是戰國前後興起的一種托古學風。在此學風中，製造出了一個更高於

²² 陳鼓應，《《管子》四篇詮釋》，台北：三民書局，2003，頁5。

²³ 陳政揚，〈稷下黃老思想初探〉，《鵝湖月刊》第二十五卷第十期，2000，頁25。

堯、舜、禹、稷的傳說古帝王「黃帝」，藉此來依托出自己的論述和學說，所以說各家各派的黃帝都有了各自的色彩。最後主要路線發展卻是為陰陽家和道家，主要發展也在齊，其也成為齊學的主要部份。進一步由此看黃老思想的起源，陳德和先生於〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉中論述道：

從思想史看，到了戰國中期之初(約公元前 340 年前後)，對於老子其人其書的義理發揮就明顯形成兩大主流，此即是北方齊國的稷下道家和南方楚地一帶的莊子思想。稷下道家思想由於側重在君人南面之術的發揮，屬於領袖國家的政治管理學，所以筆者稱它為「事功化的老學」或「政治化的老學」。²⁴

總而言之，在此一時期發展出來的黃老思想，托名於黃帝之名，是黃帝學說的一部份，也是齊學的一部份，其是以道家為主的哲學或政術，是一種兼採名、法、陰陽各家的學說，可以說是托名黃帝的「政治化的老學」。

西元 1973 年湖南長沙馬王堆三號漢墓所出土的漢墓中，其中有四篇古佚書寫於《帛書老子》乙本卷前，分別是〈經法〉、〈十大經〉、〈稱〉、〈道原〉，此即為本研究中所論的馬王堆《黃老帛書》。此《黃老帛書》的出土對於研究道家和黃老哲學思想，是非常重要的發現，其研究的重要性和原因，陳鼓應先生論述道：

七十年代，考古工作者在漢代的墓葬中發現了大批古代文獻，其中尤以一九七三年山東臨沂銀雀山出土的竹簡《孫子兵法》、《孫臏兵法》以及湖南長沙馬王堆出土上的帛書《老子》甲乙本最受海內外學術界的矚目。但我個人以為從思想史的角度來看，帛書《老子》乙本卷前的四種古佚書《經法》、《十大經》、《稱》和《道原》的重要性，要超過帛書《老子》及兩種《孫子兵法》。之所以如此說，乃是基於如下的理由：

- 1、《經法》等四篇是現存最早的一部黃老學著作。
- 2、《經法》等四篇作品與作為稷下論叢重要代表作的《管

²⁴ 陳德和，〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第三十五期，2005，頁 3。

- 子》，在概念、思想以至文句上都有非常多的鄉同或相似處。它和《管子》應是同類書，似乎出於同一個作者群。
- 3、先秦到漢初引用它的古代典籍近三十種，多達一百餘處，由此可見其影響之大。
 - 4、在黃老學派系統中，《管子》、《慎子》、《文子》、《鶡冠子》等都引用或大量引用此書。
 - 5、法家的申不害和韓非都受到此書的重大影響。此外儒家的荀子及法家的尉繚子等，也受到它的影響。
 - 6、兩漢獨尊儒術的董仲舒，許多思想都來源於此書。由此我們可以了解黃老之學是董仲舒的一個重要思想來源。
 - 7、司馬談心目中的道家即是稷下黃老之學，他論道家主旨在很大程度上是基於此書。
 - 8、由於《經法》等大量引用了范蠡的思想，因而此書（《國語·越語》）的發現，實顯出范蠡在哲學史、思想史上的重要地位。
 - 9、該書引用了《老子》的大量文句，是老子思想的重要發展。由此我們可以知道，《老子》書形成得相當早，它在春秋末期即影響了范蠡，以後入齊更結合了齊法家傳統。老子思想本就是入世的，這時就更為積極，這方面的一個重要表現就是道和法的結合。用我們現在的話來說，就是古代民主與法制的結合。²⁵

由上述陳鼓應先生的論述中，可以了解到此《黃老帛書》的重要性，而此《黃老帛書》的出土也的確引發了道家黃老學的研究熱潮，故本文亦由此來與《老子》進行政治觀比較的研究。《黃老帛書》的出現可以說對於黃老思想給出新的探討角度，也得以了解由戰國後期至漢初這一段時間中，對於治術和政治觀的面貌，本論文才有其和《老子》進行比較的價值。然而對於此出土的四篇古佚書，其定名、成書時間和作者考證上，一直都有看法不一的問題，雖然其並無礙於對其黃老思想政治觀的探討，然而本文既以此為其論述重點，實有其論述的需要。以下便以《黃老帛書》的成定名和成書、作者考證來論述其研究現況。

《黃老帛書》此出土的古佚書其作者和書名是都為不詳，

²⁵ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁29。

而如今學界對此四篇古佚書的書名共分為有四種意見，是為《黃帝四經》、《黃帝書》、《經法》等四篇、《黃老帛書》，而其中以《黃帝四經》之名最為流行，而其始於唐蘭先生對此四篇古佚書的考證。唐蘭先生認為此四篇古佚書就是為《漢書·藝文志》道家裡的《黃帝四經》。其根據的理由為，這四篇在思想體系上，為互相聯繫的，〈經法〉所講是法，〈十大經〉主要是講兵，〈稱〉主要是講辨證法，〈道原〉所講是道，四篇是一聯繫的整體。再者，帛書抄寫於黃老之學盛行的漢初此一背景來看，於國家提倡黃老之學時，《老子》乙本卷前會冠以此四篇，只有《黃帝四經》有此可能。最後，《漢書·藝文志》道家三十七種中有論及黃帝的有五種，其中僅有《黃帝四經》稱「經」，而此四篇古佚書中，〈經法〉和〈十大經〉也稱為「經」，〈稱〉和〈道原〉也為經的體裁。對於此說法，陳鼓應先生於《黃帝四經今注今譯》中也認同唐蘭先生說法，其論述：

從目前來看，仍然是唐蘭先生的說法論據為最強，影響也最大，為多數學者所接受。如徐明光先生著書即以《黃帝四經》為名，後又撰文加以考證。現在看來《經法》等四篇就是《漢書·藝文志》記載的《黃帝四經》，應無大問題。只有這樣，我們才能理解這四篇在古代思想上的重要地位，才能理解司馬談在論述道家時，為什麼在很大程度上是依照了這四篇的文字。²⁶

然而，本文卻以《黃老帛書》為其名，而非以《黃帝四經》稱其書名，是為依謝君直先生的從質(包括書的材質)來命名的說法，其於《《道德經》與《黃老帛書》「道論」的比較研究》中論述道：

由內容觀之當為漢初所流行之黃老思想，不過就司馬遷的記載，其從未明確指出那些書籍是黃老之學，而根據《漢志》的收錄，道家三十七種中有關黃帝的書共有五種：《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。若從篇數符合來談，只能視為旁證。第二，若為《黃帝四經》，四篇古佚書中只有《十大經》有黃帝與其臣子的談論，至於其他三篇，通篇未見黃帝之名，若說四篇古佚書為《黃

²⁶ 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁31。

帝四經》，稍嫌證據不足。所以筆者認為應從質（包括書的材質）命名，稱四篇古佚書為《黃老帛書》應較為恰當。

27

於本論文中，亦較採取此一說法，既然此四篇被稱為古佚書，便可得知是不見於任何流傳的文獻中，因為如此，對於此四篇筆者認為應採取多作保留的說法。儘管以《黃帝四經》為名較廣為流行，也有其的考據，然而沒有絕對證據的前提下，還是應對此定名採取保留態度。然而此四篇於黃老思想的內容上相較於命名上，是相對沒有問題的，故本文便採取從質命名的論述，本論文也以《黃老帛書》為主要其定名。

上段論述完定名上的各種說法和本文的主要對此四篇的定名後，再來便論此四篇古佚書的作者和成書。關於《黃老帛書》的作者，在學界上並未有一定論，各有各的觀點和論述，丁原明先生認為《黃老帛書》代表老子思想繼承轉化一路的發展，此屬於戰國黃老學早期表現的形態，其論述道：

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撰寫成的。²⁸

由此處的論述可得知，丁原明先生認為《黃老帛書》並非為單一作者所著。魏啟鵬先生亦認為四篇古佚書並非一時一地一人之言，其道：「

我們認為，這四篇雖然內在的思想體系比較一致，但不是一本書，也不是一時一地一人之作，祇是由齊國稷下學者整理而彙編為《黃帝四經》。黃老並稱是漢人的提法，而不見於先秦著作。《黃帝四經》的發現，使晦沒已久的黃帝之言重新顯現於世。可以看出，黃帝之言別是家，它的宇宙觀、刑名學說在中國哲學史上有其獨特地位。²⁹

然而，陳鼓應先生則抱以相反的觀點，認為《黃老帛書》

²⁷ 謝君直，《《道德經》與《黃老帛書》「道論」的比較研究》，嘉義：南華大學哲學研究所碩士論文，1990，頁7。

²⁸ 丁原明，《黃老學論綱》，山東：山東大學，1997，頁51。

²⁹ 魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局，2004，頁307。

乃為一人一時之作，其論述：

先秦諸子作品多非一人一時之作，這個觀點目前已被學者們普遍接受。但是帛書《黃帝四經》則打破這個一般觀念。這部書主要是一人一時之作。實際上諸子中的《老子》也是一人一時之作，司馬遷說老子自著道德之意五千言，應該是正確的。文體、文風、思想等的一貫與獨特可以幫助說明這一點。³⁰

陳鼓應先生之所以抱持此觀點，其認為《黃老帛書》中的四篇在思想上是為一個整體，整體內容上以道、法為主，道是來源和基礎，法則是準則。除此之外，此四篇亦貫穿著天道、動靜、刑名、陰陽等等的思想觀念。再來便是《黃老帛書》中有許多特殊詞語和概念在四篇中重復地出現，這更是加以表現出整本書的內在聯繫。《黃老帛書》是否為一人一時之作，並非本文所要考證的，而筆者於文中對《黃老帛書》內容中，對於老子思想上的繼承轉化是抱持肯定的態度。因此筆者推論，即便《黃老帛書》的作者即使並非老子的弟子或再傳弟子，也應當是對於老子思想有所研究，並對道家思想吸納轉化的。

而關於《黃老帛書》的成書，筆者於此將其分為年代和地域兩部份來加以論述。關於《黃老帛書》的成書年代，唐蘭先生根據司馬遷於《史記》中「申子之學，本於黃老而主刑名」的記載和《申子》受《黃老帛書》的影響情況，由此認為《黃老帛書》應為紀元前四世紀初的作品³¹。而陳鼓應先生則認為《黃老帛書》為戰國中期的作品，亦經由《黃老帛書》中「因」無獨立抽象的概念，而《管子四篇》則將「因」提升來作為一重要概念，由此思想史進路的脈絡，來加以主張《黃老帛書》是早於《管子四篇》的戰國中期之作品，並且斷定《黃老帛書》是先期稷下學宮的作品。³²而吳光先生則有別於前兩者，認為《黃老帛書》若與其它先秦古籍對照，則成書時間應為戰國末期，其論述道：「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

³⁰ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁33。

³¹ 唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》，第10期，1974，頁48。

³² 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁38。

而不致失傳。³³」由上述各作者的論述，可以得知關於《黃老帛書》的出土年代，實為各有其不同的看法和論述，而經由陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》中所綜合台灣及大陸各學者的說法，其年大多於春秋末近至西漢出這一範圍。³⁴其中這間隔相距有兩、三百年，但大致上仍以主戰國未到秦漢之際者為多。

《黃老帛書》於成書地域上，蒙文通先生於〈略論黃老學〉一文中指出，「以虛無為本」是道家的共同宗旨，而北方道家則又加入「因循為用」的主張，南方道家則無類似相關的論述。此處北方道家所指即為齊地，而南方道家為楚地，蒙文通先生於此引出南北道家之說的論述，此部份於第四章第一節的部份筆者會加以詳述。³⁵吳光先生則於《黃老之學通論》中，將黃老學派分為三大流派，其為：楚國黃老學派、齊國黃老學派、《呂氏春秋》學派。吳光先生於此主要是經由地域上來加以區分黃老學派的發展，並沒有對三者於思想上作不同的區分。³⁶而丁原明先生則將戰國時期的黃老學分為南北兩支，其論述道：

由於兩支黃老學分別生長在楚國和齊國的社會環境中，故它們的思想必然帶有地區社會和文化的特點。另外，從這兩支黃老學的形成來看，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到與其它各家的結合。³⁷

丁原明先生認為南北兩支的共通特色是將老子思想的「道」視為客觀事物的規律秩序，然而稷下道家又將「道」與「氣」的概念相結合，由此發展出帶有氣化的道論。除此之外，稷下黃老學還進一步將「道」作一政治論述上的轉化，此明顯和南方黃老學有所差別。

由上述綜合各相關學者的論述中，可以從中得知一結論，此《黃老帛書》的作者，大部份的學者認為非一人之作，而其

³³ 吳光，《黃老之學通論》，浙江：人民出版社，1985，頁131。

³⁴ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁43。

³⁵ 此處詳見蒙文通先生《中國哲學思想深源》中的〈周秦學術流派試探〉和〈略論黃老學〉此二篇。

³⁶ 吳光，《黃老之學通論》，浙江：浙江人民出版社，1985，頁121。

³⁷ 丁原明，《黃老學論綱》，山東：山東大學，1997，頁121。

成書地大致在齊楚之間，且以齊稷下學宮學者為其淵源的說法較多。陳鼓應先生也對此說法有所論述：「戰國中後期黃老思想發展的中心仍在稷下，其發展規模及顯學地位也集中表現於稷下。從這方面來推測，作為黃老學派經典著作的《黃帝四經》作成於稷下是很有可能³⁸」其對於(《黃帝四經》)為稷下作品提出三點理由，一為書中的一些觀念與齊國文化特徵相合。二為《黃老帛書》依托黃帝，同時又以老子為其思想為基礎，這正好和田氏齊國有特殊的聯繫。三為《黃老帛書》與《管子》在一系列基本觀念上都十分相同或相近，表明它們很可能是同一或相近作者群的作品。陳鼓應先生認為基於以上的理由足以使我們相信，《黃老帛書》可能是齊國稷下的作品。對於前面所述的說法，筆者認為，對於此四篇古佚書其於內容和思想上，即便不是由一個人所論著，也並不影響其一致性。對於各家論述我們可以確定的是此四篇是黃老學派的重要著作，而且可能為齊稷下學宮所作，但因無確切證據，筆者採保守態度，但可確定的是這四篇古佚書對於黃老思想有其一致性和內容價值。

目前近代碩博士論文的研究現況中，鄭國瑞先生於其博士論文《兩漢黃老思想研究》中，探討黃老的政治思想，主要表現在文武並用的治國根本原則、無為之治的理想、法治的理論革新、不廢用兵的軍事思想。並探討黃老思想在現實面的功用，其認為黃老思想不單是史書記載在漢初政治彰顯其作用而已，往後各階段多少仍受其影響，而且黃老思想除了用諸政治之外，作為個人修養、行事準則，對兩漢士人也有很深的影響。³⁹而劉文星先生亦於其論文《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》中則經由論回顧黃老之學的源流，並論及古史上黃帝信仰的問題。此外，還比較了諸家對前述修身思想與治國學說中單一議題看法的異同，並點出這些理論的淵源。其論述，黃老思想論述的主軸，就是以修身無為作為起點，以治國無為作為目的。人主治國若無修身的基礎，國便不能治；若以修身為基礎，就能無為而治。然此種理論的淵源，並非一時一地而生，而是有其悠久的傳統。如欲窮本探源，便應多加留意黃帝的言論與故事。倘使以種種黃帝傳說為純屬依託，而非基於對古史的追述，便容易陷入「黃帝乃老子

³⁸ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁38。

³⁹ 鄭國瑞，《兩漢黃老思想研究》，政治大學中文系博士論文，2002。

化身」的迷思中。這也是迄今黃老學研究出現瓶頸的主因。⁴⁰

郭應哲先生則於其博士論文《戰國至漢初黃老學說的政治思想》論述道，黃老思想頗有為統一大帝國之形成立說之色彩，則其兵學亦屬重要。黃老用兵首以內政優劣為先；之後，則以詭變為策略。但是，義戰說仍是黃老所真正堅持的。在結論部份，主要從學術與政治之互動角度上觀察黃老政治思想；此外，並單就理論形成之本身探討其成敗之處。最後認為，黃老政治思想可稱是統一天下的「帝王學」，對戰國至漢初的各家之學，以及之後傳統中國知識系統，均有重大影響。⁴¹張忠宏先生於《戰國黃老的「天道」與「道」——以《黃帝四經》及《管子四篇》為中心》一文中，透過《老子》到戰國黃老道家的思想演變，以「天道」與「道」的對立與發展為主軸。在《老子》、《黃帝四經》及《管子四篇》等不同的作品中，「天」因應各種不同的需要，而扮演各種不同的理論角色。而「道」，自從第一次在《老子》中獲得形上學的意義之後，雖然未必否定天可以做為信仰對象，但是，以形上之道為核心所建立的理論不以天做為理論最後根基的做法，是在理論的建構上否定了天的根源性。從《老子》到戰國黃老的思想演變過程裡，並不是形上道論在《老子》中興起之後，天就從此變成純粹的自然之天，也不是形上道論興起之後，形上之道就成了主導性的思想。⁴²

第三節、研究方法和論文結構

本篇論文主要研究的對象為《道德經》和《黃老帛書》中的政治觀部份，對於以政治觀為主要對象時，筆者首先遭遇的問題便是為何是以政治觀為主要對象？中國哲學的特色是在於對生命的重視，由先秦儒道兩家、隋唐佛學、和宋明理學等等，都可以由其中的論述來推論出中國哲學對於生命的關懷，其追求精神生命的提升，於反省中作出有價值的貢獻。王邦雄先生

⁴⁰ 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》，中國文化大學史學研究所博士論文，2004。

⁴¹ 郭應哲，《戰國至漢初黃老學說的政治思想》，台灣大學政治學研究所博士論文，1996。

⁴² 張忠宏，《戰國黃老的「天道」與「道」——以《黃帝四經》及《管子四篇》為中心》，台灣大學哲學研究所博士論文，2003。

於《老子的哲學》中亦論述道：「吾國學術思想，不管是儒家或道家，總是站在人之有限存在的體驗感受，再反省人之生命何以成為有限的問題，並試圖就精神的修養，與道德的實踐，去打開即有限而可無限的可能之路。⁴³」然而本文則是將重點落在於對於政治之上，這是因為筆者認為中國哲學於政治觀上的論述，並非是把政治問題作為一生命外部的問題來處理，而是將政治作為一生命內部的問題。對於政治觀上種種問題的處理，也可以作為對於生命關懷的一部份。袁保新先生於中論述：

根據老子對現實政治的反省，忌諱、利器、技巧、法令這些統治威權的運作，非但不足以為治，反而是使國家益趨敗亂的原因。因此，一個政權的存在，如果要藉助統治威權的運作才能達成統治目的，那麼，即使百姓由衷感戴執政者的恩澤，也稱不上理想政治。換言之，在老子的觀念中，『清靜為天下正』（四十五章），政治的最高成就即在於能否做到無為無事，亦即讓保障人民生活的秩序，完全來自於百姓的自發自主。⁴⁴

由這一段論述中，筆者認為人民的自我完成、回歸於道是為老子政治觀所關懷的核心所在。徐復觀先生於《中國人性論史(先秦篇)》中也論述道：「老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸。⁴⁵」這樣來推論，探討老子政治觀所關懷的問題，也是離不開對於生命價值實踐的問題。只有產生生命實踐的智慧，則老子的政治觀才能得到建立。因為人民的自我完成和回歸若沒有從現實層面提升至道的層面來加以實現，則老子的政治觀的建立也無所落實。所以筆者認為老子的政治觀不但是其哲學論述的起點，也是其論述得以落實的形式關鍵。因此，筆者亦認為老子其政治觀亦非為僅是一形式性的問題，不應於此將其政治觀的論述排除於價值實踐之外。而於《黃老帛書》中，亦將一天道放置於君王之上，要求國君於施政時有所顧忌，要求國君的內涵為施政之本，國君作為得道者，乃是由以天道論治道，到刑德兼用之術，所以本文認為黃老思想的政治觀亦是老子道家實踐理論的論述範圍。

⁴³ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書有限公司，1980，頁74。

⁴⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁204。

⁴⁵ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1979，頁351。

根據上述，本論文的結構主要是分為三個主軸：第一是以探討《道德經》的政治觀為主要論述，試論其理論基礎、哲學義理和思想特色等等。第二是探討《黃老帛書》思想的出現、思想的特色與政治上論述的哲學義理為主。第三，既然前面對於《道德經》和《黃老帛書》此兩者於政治觀的哲學義理有其論述，那在此部份的主旨即對於此兩者於「政治觀」上的異同、承繼、轉化的部份進行哲學的思考。

進行哲學的思考時，如何能充份詮釋古籍文本義理，研究方法的運用上便是很重要的基礎。運用適當的研究方法，使本論文內容的義理得以開顯，避免論文內容鬆散，使得論文研究目的得以達成，且結構上得以著於重點、陳述得體。所以說研究方法和論文的論述上有著相當的關係，研究方法能提供不同的詮釋視角，對於整篇論文研究目的得以完成的過程中，有其重要的價值。

對於古典文獻的研究方法，當代學者多半是從文獻學、思想史、詮釋學這三者來以入手，以此三者之一為主或三者參雜為用，都不脫離此三種方法的研究範圍。然而筆者認為此三者於方法的使用上皆有各自的優點和困難。以下筆者便對三者的利弊上簡單的加以陳述。文獻學主要是以語言學的觀點，企圖藉由文字、訓詁、聲韻在辭章的考據中，還原古典文獻的文句本意，以解決思想史上的疑難弊端，即為「就其字義，疏為理論⁴⁶」。然而其困難處在於過於注重字辭，使得許多結論流於猜測，造成文獻本身理論張力不足。

思想史研究方法上，則主張古典文獻的產生往往與其時代背景息息相關，文獻作者對於時代課題的體認，以及對時代課題提出解決之道，都是促成文本發生的重要機緣。及如黃俊傑先生道：「採取思想史研究進路者，則主張將文獻與其所發生的時代背景相結合，將文獻置於歷史或文化史脈絡加以考察，探討其思想史的地位與意義。⁴⁷」然而其困難處則是在於將文獻或思想家放置於歷史背景來理解其思想意義，便得面對不同學者間對於歷史解讀上的差異處。且易造成以古人作為今代學說

⁴⁶ 傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：新文豐出版公司，1985，頁12。

⁴⁷ 黃俊傑，《孟學思想史論(卷二)》，台北：東大圖書公司，1991，頁39。

的打手，造成論述上內容的鬆散。

而關於詮釋學，高柏園先生道：「所謂詮釋，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義家已抉發與建構。⁴⁸」由其論述可知，詮釋學有別於文獻學和思想史，其論述道古典文獻之詮釋是無法獨立於詮釋者而具客觀意義。高柏園先生將中國哲學特有對於生命的體會與西方的哲學詮釋相互結合。而袁保新先生則更在細節上條列出合理之詮釋所必備的形式條件，共提出六點原則：

1. 一項合理詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能還原到經典中，取得文獻得印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的觀點愈廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑異的文獻來解釋有疑異的章句，用清楚的概念來解釋不清楚的概念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於他們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能抽釋出他不受時空局限的思想觀念，而且儘可能的用現語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應該有充份的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。⁴⁹

袁保新先生以上述六點原則來作為一項合理詮釋所須具備的條件，此六點亦是將詮釋學方法運用於古典文獻解讀時，該注意的事項。袁保新先生於此處，比起西方的詮釋學方法，更家地廣泛使用詮釋一詞，將歷史研究法和文獻研究法融入於經典的詮釋上

由前述可知，研究方法能幫助論文的進行，且確保於論述上的

⁴⁸ 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991，頁50。

⁴⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁77。

效力，這是進行論文研究上所不可或缺的。筆者於本論文的研究上，對於上述三種研究方法，將不僅只採用一種研究方法，是採取三者參雜為用的方式。筆者認為研究方法應視作為論文研究的工具，而非目的。筆者將依據論文研究的須要來使用此三種不同的研究方法，避免執著於特定的研究方法，而忽略研究的議題。因此，筆者採取此方法，亦是為避免論文的結論在某特定研究方法底下，便被限定了結論，造成論文研究的論述上失去客觀性和開放性。筆者欲通過論文研究方法之輔助，在論述的過程中，保證論證的有效性，務使本文於論證上不致超過文獻本身的效力。下面便簡單描述本論文的結構。

本文於第一章中，主要是論述研究動機與目的、研究現況、研究方法與論文結構，然而於這些小節中，主要是為加強老子《道德經》和馬王堆《黃老帛書》政治觀的論述，和政治觀的重要性，故亦由其中老子面對「周文疲弊」的時代問題於政治觀上的反思、黃和老結合、《黃老帛書》的背景與相關研究等，由此來強調其政治觀的重要性。最後亦以為何選擇政治觀的此問題作一總結。

本文於第二章中，主要論述老子《道德經》的政治觀。首先論述的是治道的形上基礎。老子於其政治觀，以無為而治為其主要論述，然而支持其論述的除了基於現實政治的狀況外，還有便是老子於形上學上的洞見，所以為了解其政治觀，其治道的形上基礎便為一重要的論述。再來便試論其「道」於「德」的治道上的轉化，和其無為而治的政治理想。最後以其政治實踐的典範，「聖人」來作一總結。其於推論中，可能遇到其於現代性和有治道無政道的問題，筆者亦試圖由和《黃老帛書》的比較中推論這些論述。

本文第三章中以論述馬王堆《黃老帛書》的政治觀為主要論述。先論其《黃老帛書》治術的形上根據，以其法天道以明人事、陰陽與刑德、四時與五行的論述為起始，由此為出發加以論述其於制度設立上的刑名與號令，和君王本身的靜因和無為的修養。於此章中主要問題會點出《黃老帛書》其對於老子《道德經》的承繼和轉化，其主要便是試論其轉化的差別所在，和承繼之處。

本文第四章中以試論老子與黃老帛書政治觀之比較。主要

先以其於「道」的承繼和轉化來論述，再推論兩者於「無為」和「無為而無不為」上的差異。此章節是為前兩節的一整理和總節，既然本文主旨是在於探索《道德經》和《黃老帛書》兩者於政治觀上的異同和其相關的哲學思考，那便應對於兩者於政治觀上的論述其異同有所界定，這是此章主要試圖去處理的主要哲學論述。要完成主要論述便是要靠第二和第三章中所確立的基礎，才能於此章中作出比較的論述，透過此比較去考察《黃老帛書》於政治觀上對於老子學說的承繼和轉化，和試圖由《黃老帛書》來探討老子哲學的現代意義，及其有政道無治道的困難點，便為本論文的主要目標，試圖除了作一結論外，還可由比較中處理哲學上的問題。

第二章、老子的政治觀

「道」是老子形上哲學的中心，其整個哲學系統都是由「道」此觀念來展開的。筆者經由老子於《道德經》中的論述，輔以王弼的注和當代學者的詮釋，來對「道」的形上概念作一探討。筆者提出牟宗三先生的「主觀境界的形上學」和唐君毅先生的「客觀實有的形上學」藉由此兩者於論述方法上對於《道德經》內文的詮釋，來論述「道」的形上基礎。最後，舉出袁保新先生價值理序的論述，來對上述兩位學者的詮釋作一回應。之後經由老子對於「治道」的形上體悟，進一步論述到「道」和「德」之間的分別，藉由此來探討老子於政治觀上的體虛無之道以為人君之道，更進一步由人君向德的回歸到人民向德的回歸。「無為而治」可以說是代表著老子心目中的理想政治，而老子所敘述道的「無為」概念，都直接和間接的和聖人有關，老子所言的聖人都是指理想國君的典範，也就是體現道與德的聖人，由此可推論出「無為」的概念即是為聖人安治天下的原則，亦為老子心目中的理想政治。

第一節、治道的形上基礎

道家的興起和先秦諸子的起源，乃是針對於周文疲弊而發起。老子思想的產生，必有其多方面的背景和因素，如其處於一動蕩時代中，此時代的課題、史官的背景皆對其產生影響。本節先從老子哲學問題的發生探討起，並且延伸論述老子思想於其治道理論的形上根據產生。亦即老子體悟到人間原有的價值體制（周禮）不足以規範人世間一切時，即以史官身份對歷史和自然界加以觀察，所以提出形上之「道」作為理論根據。

春秋後期在歷史上是社會和政治動蕩不安的時代，舊有的政治秩序逐漸瓦解、天子地位的衰弱、諸侯各自勢力的崛起，面對這樣的時代狀況，身為史官的老子更是能感受此動蕩。徐復觀先生於其《中國人性論史》中對此論述道：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治，早經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦早已

開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。當時不僅已出現了平民的知識份子；並且也出現了在論語中可以看出的「避世」的知識份子。在這種社會劇烈轉變中，使人感到既成的勢力，傳統的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。於是要求在劇烈轉變之中，如何能找到一個不變的「常」，以作為人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久，這是老子思想最基本的動機。¹

而在當代老學的研究中，牟宗三先生曾論述道：「先秦諸子的思想是針對周文之疲弊而發。²」由上述的前輩學者的見解中即可得知，這些哲學思想往往為哲學家們針對所處時代背景的問題，所提出的解決方案。老子的哲學思想亦同此，和其所處的時代問題有密切相關。因此筆者於起便以考察其所面對的問題，來分析其治道的形上基礎的形成過程。根據老子對現實政治的反省，利器、技巧、法令這些統治威權的運作，反省其非但不足以為治，反而是使國家益驅敗亡的原因，所以需要另外提出相應的理論以為解決問題。以下分兩點來加以論述。

一、 禮的僵化

夫禮者，忠信之薄而亂之首也。（〈第三十八章〉）

大道廢，有仁義。智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣。（〈第十八章〉）

民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。（〈第七十五章〉）

法令滋彰，盜賊多有。（〈第五十七章〉）

由上述《道德經》的內文可得知，於周文崩解、禮文虛設

¹ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1979，頁327。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983，頁60。

的時代現況中，原本施行於政治和社會中的道德觀念和禮制規範已然僵化。面對如此的現況，老子提出質疑，故提出「絕仁棄義」(〈第十九章〉)的說法。牟宗三先生於《中國哲學十九講》中論述道：「道家說『絕聖棄智』、『絕仁棄義』，並不是站在存有層上對聖、智、仁、義予以否定。³」跟據牟宗三先生的論述，道家並非是由存有層面上來對聖、智、仁、義來加以否定，而是於其作用層上來對其否定。王邦雄先生亦對於牟宗三先生的說法論述道：「凡此所謂，絕棄聖智仁義，並不是本質的否定，而是作用的保存；不是否定道德踐履的價值，而是開拓道德的形上根源，來保住聖智仁義的可能。⁴」由此論述中，可以推論老子並非否定價值本身，而是針對徒具形式的周禮提出批判。當春秋戰國之時的「禮」失去原本的精神時，便已成為統治者宰制的一種工具。而此政治化的運用，也並非使國家人民得以安身安命，「禮」不再能發揮其維護政治秩序的道德規範意義，只是一種擾民的設置。故老子提出「無為而治」政治觀，試圖解開「禮」對人民的規範與束縛。換言之，老子哲學的政治觀為試圖通過「無為而治」放下「禮樂文制」，替亂世中的人民尋找安頓存在價值的生機。

二、 社會上的爭名奪利

不尚賢，使民不爭，…常使民無知無慾，使夫智者不敢為也。(〈第三章〉)

民之難治，以其智多，故以智治國，國之賊。不以智治國，國之福。(〈第六十五章〉)

寵為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。(〈第十三章〉)

袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》中論述道：「尚賢政治是春秋晚期禮崩樂壞之後逐漸發展的政治觀念，可是事實告訴我們，布衣卿相之局並未能遏阻政治社會的失序，只是每況愈下。⁵」老子認為社會的動蕩和人心的浮動，都難脫於人對慾望的追求。這種情況於人民而言，便是民心的失真和盜賊興

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983，頁133。

⁴ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1999，頁63。

⁵ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》台北：文津出版社，1991，頁87。

起；於國家政治上，便是各國以利相爭，和臣下對於權的爭奪。因此，老子向君王提出安治天下的論述，由君王自身放下爭民奪利、尚賢好貨之心，使國家的政治和社會上的人民，能由爭民奪利轉為和諧自然。由君王以至人民皆可回歸於「自然」。由此，筆者認為老子哲學的政治觀其所關懷的重心並非君王或權力本身，而是在於安頓所有人。老子雖於《道德經》中由其面對的現實上的爭名奪利中，論述君主如何統治才算成功，然而理論意義上則是論證人的價值實踐實現。只有人回歸於「道」，那理想的統治才得以實現。老子的政治思想，是以君王來體虛無之道，來使君王自身回歸於「德」的自然和諧，再進一步促成人民亦回歸於「自然」。

根據上述，老子由時代的問題和現實的狀況中體悟到人間原有的規範「周禮」不足以安置人世間一切時，所以以史官身份對歷史和自然界加以觀察，提出以形上的「道」作為規範依據，如此對當時的政治社會有所主張，而且對整個社會秩序也有新的反省，老子的政治觀即是面對周文疲弊這問題下，針對此時代背景所產生的哲學。老子體悟到，政治與軍事的擴張並不能實現治理上的目的，對於此，老子有其從形上學而來的洞見，即從形上之道體悟到，萬物之所以能生長生育是為彼此相依相存，是為一自然和諧的秩序，使萬物得以自己實現的根源。老子欲將此形上體悟得以返回社會和人民之中。此即如同袁保新先生所論述：「老子思想的基源問題，就是對『道』的失落與回歸的反省。⁶」

「道」是老子形上哲學的中心，其整個哲學系統都是由「道」此觀念來展開的。老子的「道」是宇宙萬物的根源，從古至今很多人對《道德經》做過注釋、論述及論證，而於《道德經》中，老子於所言之「道」可以說是貫穿整部經典之要，由此可得知「道」於探討老子哲學思想的重要性。本文著重於老子政治觀的哲學論述和研究，便該進一步對其形上哲學加以說明，了解是何強而有力的思想，來支持其於政治觀上的主張。而《道德經》中「道」於實然上存有原理的描述和應然於價值原理上的描述實常夾雜在一起，加上「道」概念具有難以言說、不可捉摸的特性，所以若要於義理上尋求得一致性的詮釋，可說是非常困難的哲學研究。近代學者如胡適、馮友蘭、勞思光、徐

⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁91。

復觀、牟宗三、唐君毅、方東美等諸位先生，都對老子「道」的義理性格，發表過諸多不同的詮釋，而其中若以完整性和深刻性上，則屬牟宗三先生的「主觀境界的形上學」和唐君毅先生的「客觀實有的形上學」的詮釋最為完備，然而「主觀境界」和「客觀實有」上亦有對立的問題。下面筆者先從《道德經》內文論述「道」作為形上基礎的意義，再藉此展示「主觀境界」與「客觀實有」之詮釋進路的抉擇。

《道德經》第一章便開宗明義的來探究「道」的意涵：

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。

王弼注曰：

可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之育之，亭之毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成，而不知其所以然，玄之又玄也。⁷

由上述王弼的注中進一步推論，王弼認為「有」起於「無」，這個「無」是指沒有具體形象，不可名狀之無，也就是「道」。而當「道」落實為有形有名時，便是表現在對萬物的生長和養育，所以稱「道」為萬物之始。王弼於此的論述是以「道」的形象來加以說明，當我們對始源之「道」加以確立，將可識可見有形象的具體事物稱之為「道」時，便已界定了「道」，便與本然的始源之「道」有所區別，不是那原來之「道」了。「名」亦是相同的情況，此處的「名」是一種顯現、呈顯的自己的意義，當人們將始源之「名」加以規定下來時，便已經界定了「名」，且與本然之「名」的呈現有所分別，不是原來那「名」了。王弼此處所述的「無名」是對於「名」採取消極的方式，以便來指出「名」的根源。而「有名」則是為了確定「名」，以「母」來追指出其根源性。老子將「道」和「名」作為同一事物的兩方面來提出論述，「道」是形而上的實存之道，並非可經視、聽、觸摸來得知，也非可經由一般文字語言和概念來表達或稱謂。

⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁1。

雖然如此，老子還是用「有」「無」一對範疇來說「道」。對於「有」和「無」之於「道」，牟宗三先生於《才性與玄理》中論述道：「道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始為母，俱就道而言。此是道的雙重性。⁸」道之「無」為天地之始，即天地總是返其始為本，「有」為萬物之母，萬物前看以言物之成。由此推論，老子以「無」為體，以「有」為用，就「道」而言，「有」和「無」體用是一，並非二。而若將「有」和「無」分開看，「有」為萬物之母，「無」為萬物之始，「有」不停於有，必尋其根本之始，「無」非定於無，否則便無內容，僅為空殼。老子思想由此雙向渾圓的作用而說玄，玄代表道的雙重性的作用和過程。牟宗三先生論述道：

道有兩相，一曰無，二曰有。無非頑空，故由其妙用而顯向性之有。有非定執，故向而無向，而又不失其體。自其為無言，則謂之始。自其為有言，則謂之母。實則有無渾圓為一。渾圓為一，即謂之玄。有無之異名是由渾圓之一關聯著始物終物而分化而出，故曰同出而異名。

綜合上述，「道」是為萬物最高存在依據，「有」和「無」是按照著「無而不無，有而不有」的即體即用原則，產生雙向的渾圓作用之玄，此有無相通的玄道，既是始也是母，所以「道」可說是形而上的本體。

「道」雖然是形上本體，但是它也具有難以言傳的性質，老子云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。（〈第二十五章〉）

王弼注曰

混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰混成也。不知其誰之子，故先天地生。寂寥，無形體也。無物之匹，故曰獨立也。返化終始，不失其常，故曰不改也。周行無所不至而免殆，能生全大形也，故可以為天下母也。名以定形，混成無形，不可得而定，故曰，不知其名也。

⁸ 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1997，頁131。

夫名以定形，字以稱可，言道取於無物而不由也。是混成之中，可言之稱最大也。吾所以字之曰道者，取其可言之稱最大也。責其字定之所由，則繫於大，大有繫，則必有分，有分則失其極矣。故曰，強為之名曰大。⁹

由上可知老子將「道」描述為原始混沌的狀態。這混成之「道」是生於天地之先，無法知其聲形，但其動靜有常，返化終始。故雖不知其名，可論其為永恆無窮，至大無外，無所不在。且運行不息，返復循環，得以生成萬物，可論其為一循環運行且尚未分化的渾沌之「道」。老子更進一步描述「道」：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉！以此。（〈第二十一章〉）

王弼注曰：

恍惚，無形不繫之歎。以無形始物，不繫成物，萬物以始以成，而不知其所以然，故曰恍兮惚兮，其中有象也。窈冥，深遠之歎，深遠不可得而見。然而萬物由之，其可得見，以定其真。故曰，窈兮冥兮，其中有精也。信，信驗也。物反窈冥，則真精之極得，萬物之性定。故曰，其精甚真，其中有信也。至真之極，不可得名，無名則是其名也。自古及今，無不由此而成，故曰，自古及今，其名不去也。眾甫，物之始也。以無名說萬物始也。¹⁰

「道」之所以稱恍惚，是因「道」的「夷」、「希」、「微」。窈者，幽之極，微不可見，言其小也。冥者，明之藏，深不可測，言其隱也。可知這些描述中，都形容道的恍惚難以得名。然而至精無象，故曰窈者冥者，其中有精也。由此可得之，「道」雖恍惚，然而其精甚真，至真之極，雖不可得名，然而不去之名，乃常名也。因此「道」為萬物之所由也，萬物之所然也，萬物之所成也，故「道」於萬物，為無所不在。這邊可得知，老子意味著「道」為包容萬物、先於天地的。老子曰：

⁹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁63。

¹⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁52。

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。（〈第六章〉）

王弼注曰：

谷神，谷中央無谷者也。無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，谷以之成而不見其形，此至物也。處卑而不可得名，故謂天地之根，綿綿若存，用之不勤。門，玄牝之所由也，本其所由，與極同體，故謂之天地之根也。欲言存邪，則不見其形，欲言亡邪，萬物以之生。故綿綿若存也，無物不成，用而不勞也。故曰，用而不勤也。¹¹

本章論述「道」其作用為無窮無盡，可論其為道體至虛，靈妙不可測，這邊形容「道」的虛靈，且自古長存，作用無窮。「道」為恍惚，是故「欲言其邪」，便不見其形。然而「欲言亡邪」，萬物則以之為生，是故「道」綿綿不絕，愈動愈出，用之不竭。老子曰：

道者，萬物之奧。（〈第六十二章〉）

河上公注曰：

奧，藏也。道為萬物之藏，無所不容也。¹²

「道」為萬物所蘊藏，無所不包容。「道」可將天下萬物包含於內，是因其，並無增減，無量無邊，且包容於一切。

由上述對《道德經》本文中對「道」的探討，可以得知老子的「道」為先天地生的混成存在，當天地未生之時，便獨立而不變，周行而不息。雖為難以得知其聲形，但「道」於恍惚之間，便綿綿而存。故可述「道」為似虛而實，似無而有，其中有精，其精甚真，至真之極，所以不可得名。且「道」為包容萬物，可論其為無所不含，無所不有，也無所不在。「道」以「無」為體，為天下萬物存在的最高依據，此可論述為道的超越義，又以「有」在玄道中的作用生成萬物，此為道的內在義。

¹¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁16。

¹² 河上公注，《老子道德經》，台北：五洲，1980，頁5。

「無」就道的超越義來說是體，「有」就道的內在義來說就是用。由以上對「道」的說明中，筆者推論老子其造化萬物的形上之「道」便是以「無為」、「不主」的方式實現對萬物的包容、化育。老子曰：

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生不辭，功成而無不有，衣養萬物而不為主。（〈第三十四章〉）

這邊述說大道流行汎濫，萬物都靠著它而生長，「道」成就萬物卻不主宰於萬物，「道」雖滋長了萬物而不加以主宰。而對於「道」和萬物之間的關係，牟宗三先生於《中國哲學十九講》中有所論述：

在道家生的活動的實說是物自己生自己長。為甚麼還說「道生之，德畜之」呢？為甚麼又說是消極的意義呢？這裡有個智慧，有個曲折。王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此他自己自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順他的本性，反而禁制歪曲伐賊它的本性，它就不能生長。「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開源暢流它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上，是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義。¹³

由上述可得知，老子以「生」來聯繫道和萬物的關係，「不塞其源」和「不禁其性」雖都是一種消極的表示，然而其代表著使「物自生」、「物自濟」的意涵。其言使物順其本然，使其各有其德而不知其主，而此玄德之生，便是「不生之生」。由此推論，以「無為」之「道」使萬物得以自化自生自長，即為「無不為」那「無為」對於萬物便有一作用的保存作用，「道」便可論其為一沖虛之玄德。前述說明即是本於牟宗三先生所謂的「境界型態形上學」。牟宗三先生於《中國哲學十九講》中對於「境界型態的形而上學」論述道：

英文裡邊沒有相當於「境界」這個字眼的字。或者我們可以勉強界定為實踐所達至的主觀心境（心靈狀態）。這心境是依我們的某方式……下實踐所達至的如何樣的心靈狀態。依這心靈狀態可以引發一種「觀看」或「知見」

¹³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997，頁106。

(Vision)。境界型態上的形上學就是依觀看或知見之路講形上學(metaphysics in the line of vision)。我們依實踐而有觀看或知見；依這觀看或知見，我們對於世界有一個看法或說明。這個看法所看的世界或這個說明所明的世界，不是平常所說的既成的事實世界…而是我們的實踐所觀看的世界。這樣所看的世界有升進，而依實踐路數之不同而亦有異趣…而所謂有昇進有異趣的世界都屬於價值層，屬於實踐方面之精神價值的。¹⁴

由上述中，可得知「境界型態形上學」是透過一種實踐方法上的工夫而有的對價值世界的觀照。雖不同個體之間的修養功夫和境界上或有差異，然而若世界中的萬物都能以主觀的實踐心靈得以自由自在，那萬物便能以自己本來面目來呈現，於此時主觀的實踐心靈便可和客觀世界為一，主客間便交融了。因此，「道」不能是一個創生的實體，其只是不塞不禁，讓萬物得以「自生自長」之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界，故道之實現性只是境界型態的實現，而實現原理也只是境界型態的實現原理。這樣推論「道」便只是一沖虛之玄德，並沒有創生萬物，而為萬物的「實現原理」。由此再來推論「道法自然」的實現原理，老子曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（〈第二十五章〉）

王弼注曰：

法，謂之法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓則法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。¹⁵

牟宗三對此注於《才性與玄理》中論述道：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德，一虛無明通之妙用。吾人須

¹⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997，頁130。

¹⁵ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁65。

通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」(entity) 觀念了解之……若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。以沖虛之止起觀，「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其為主為本之意。故亦不是存有形態之實物而為主為本者。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德……故其言「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。¹⁶

由上述而論，若「道」是以「自然」為其法則，而「道」本身亦為一沖虛之玄德，所以「道」非為一實體，「自然」也非為一實體。而道家對於自然的意涵，牟宗三先生論述道：「道家講的自然，就是自由自在，自己如此，就是無所依靠，精神獨立。¹⁷」如此便得以推論，「道法自然」是說「道」的存在是自然而發，是萬物生長發育的實現原理。因此，道的存在狀態，便是表現在萬物的本來的存在狀態。上述經由牟宗三先生「主觀境界的形上學」對於「道」的義理詮釋，可得知「道」雖創生萬物，為萬物之宗主，但我們並不能將它當作客觀存在的實體來理解，更不認為客觀世界裡有個實物叫做「道」。「道」必本於主觀體證，其由實踐所開顯的是一種對於價值世界的觀照。

而相較於牟宗三先生於「主觀境界的形上學」對於「道」的詮釋，則有唐君毅先生「客觀實有的形上學」對於「道」的詮釋來論述。唐君毅先生對於「客觀實有的形上學」的相關論述，主要是在《中國哲學原論（原道篇）》。唐君毅先生根據《道德經》中「道」的文句脈絡，而觀其義之分析，其分析「道」有六義，是為「貫通義理之道」、「形上實體之道」、「道相之道」、「同德之道」、「修德或生活之道」、「作為事物及人格心境狀態之道」。唐君毅先生以「虛實」為標準，將「形上實體之道」作為「道」的基礎義。由此為基礎再開展出其它的五義。其六義簡述如下：

1. 第一義為有通貫義理之用的道，唐君毅先生認為老子書中的這第一義為如同現今所論述的自然律則，宇宙原

¹⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1997，頁154。

¹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1997，頁90。

理，也可以說是萬物所共同相依之理。

2. 第二義為形上道體，在這邊唐君毅先生則明顯指出這是一個形而上存在的實體或實理，即非假法，亦非抽象的有，而是具有真實作用及實相之真的實存在之實體或義理。
3. 第三義為道相之道，道也可以說是道相，道相也是道體的意思，人是萬物的其中之一，人知道在萬物之上有一更溯本源始的道體，只有靠著向上追尋才能得道體的相，得到的道相即為道體的意義。
4. 第四義為同德之道，道是為萬物所依循的共理，而德則是人和物各自得以自生和自循的。
5. 第五義為修德之道及其它生活之道，這第五義是為人都會追求於有德和修德，這裡面所包涵的，是人的為人處事上的生活之道和軍事政治上的治國之道。
6. 第六義為事物及心境人格狀態之道，這是指一種事物的狀態，也可以是一種人的心境或人格的狀態。以「道」來代表這事物的狀態或人格的心境。

唐君毅先生舉出此六義，並試圖由這六義中擇一義為起點，來對其它五義來加以順通，其以淘汰的方式來加以選出此一義。其可以說為用一排除法，來加以找出一核心意義。對於這六義，唐君毅先生先以虛實來加以淘汰，其先舉出第一義，此為一自然律則，由上述的內容可得知其乃虛非實的。第三義的道相，道相是離道體而只依循於道相，來面對世上的事物，但其實亦無法由此得實體義之道。第五義則是以生活方式、修養方式來論修德，只是一種方法，也是為虛而非實。第六義則是由事物或心境上來論，但也只是一種狀態，若和道本身相對來看，也還是虛而非實。唐君毅先生認為以上四義皆無法直接的順同於老子文中道的實體義。

那由上述來看，能直接通於道的實體義的，便是第二義的形上道體之道和第四義的同德之道。而在這兩義中擇一時，唐君毅先生在文中論述道：「人之所以有得於道，乃由於形上道體之先在，於是唯有第二義之道，堪為吾人次第通順其它諸義之始點。¹⁸」若順其文中義理和其它幾義的內容，筆者整理如下，因形上道體的確立，才可使得以確立出道相，確立出道相之後才可得以論述萬物之德如何合於道而得同德之道，那萬物和人

¹⁸ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北，臺灣學生書局，1986，頁 387。

們才有一可依循的道和律則，有了律則之後人有求於道才有一修德的生活方式，由此理路去了解便可合於其他幾義所論述。而於《中國哲學原論（原道篇）》中對於此六義的論述中，唐君毅先生認為「直覺」是答覆「形上道體如何建立」的問題。其論述道：

老子之所以能直覺道體之存在，則必源於老子自己的心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子修養之工夫。此工夫，吾意謂其要在老子之致虛守靜等。¹⁹

亦即此直覺是由實踐工夫來保證的。然而，這又如何面對「道」兼具有形上存有之道與實踐價值之道的問題，唐君毅先生論述道：

對此二問題，吾人首可如是答：即老子所言之生活律，正主要為人順其對自然律之了解而建立；而宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自做主宰之生活律；人之自行建立其生活律，亦為人求其生活，合於形上道體，而使其生活具形上道體之玄德之事，亦即形上道體之表現於人之事也。

由上述可知，唐君毅先生認為老子所言人和形上道體間，並非互相抵觸，「道」是為人們所能直覺的客觀實有的存在。其堅持形上道體的優先性，認為形上道體乃吾人直覺所對的客觀實有，所以唐君毅先生對於老子形上義理的詮釋系統便可名為「客觀實有的形上學」，此即是「客觀實有的形上學」肯認「道」的客觀實有的詮釋中，從唐先生的說法而言，「道」是可以超越人類心靈之外而獨立自存的。對此，袁保新先生對於「道」之形上意涵有其不同見解：

對「道」的形上性格而言，如果我們確信老子思想是完整而一致的，而且「道」的義涵之間並無矛盾抵觸；則鑑於老子形上之「道」並不必然涵具老子人生政治的主張，也就是說「存有原理」無法導出「應然原理」，我們應該慎重考慮是否仍將形上之「道」逕自理解為西方形

¹⁹ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：臺灣學生書局，1993，頁 389。

上學的第一因、無限實體、自然律，……因為，這些形上原理的必然性、普遍性，與實踐之「道」所肯定的主體自由，顯然屬於異質質異層，沒有邏輯的推導關係。如果勉強將二者納入理論系統中，則徵西方哲學史，形上原理必需軟化為價值原理，或如柏拉圖的「善」之理型，或如中世紀哲學的上帝之「意志」、「愛」。換言之，如果我們要合理地詮釋「道」的歧異性，則必須採取方東美先生「存有論即是價值論」、或牟宗三先生認為老子的形上學乃是對價值世界隨實踐而有的關照，等類似的立場，否則，不免陷老子的思想於破裂的邊緣。²⁰

換言之，於「客觀實有」的詮釋下，在面對西方傳統哲學「實然」(存在)與「應然」(道德)的二分下，採取「客觀實有」的立場便會有割裂《道德經》文本的問題，此問題造成老子哲學的互相矛盾。因此，袁保新先生認為只有在詮釋理路上接受牟宗三先生從思想史的路線，確定老子哲學的基本關懷在於因應周文疲弊的時代問題，而昇華為實踐智慧，同時也將所謂道體的客觀性問題也收攝在主觀境界的功夫修養上。²¹再者，袁保新先生對於唐君毅先生以「直覺」來答覆「形上道體如何建立」的問題，亦提出商榷。袁先生認為「形上道體」作為超離經驗的實在，或宇宙生成的第一因，如何在心靈觀照下朗現，而不喪失其超離經驗的第一因性格，令人困惑；另一方面，這種「直覺」並不是一項具普遍性的理解經驗，以它證成「形上道體」，恐不具說服性。²²然而，袁保新先生雖然對於「客觀實有的形上學」的詮釋進路有所反省，但對於「主觀境界的形上學」的老學詮釋理路，亦指出應避免落入主觀主義的可能，其云：

牟先生「存在詮釋」所豁顯的「境界」，一方面必需待主觀實踐而顯，但所顯的境界卻是一項「前主客二分」(pre-predicative)的經驗，直屬於價值世界的最後根源「道」。

²⁰ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁78。

²¹ 此處，袁保新先生認為方東美先生雖關注到老子哲學的價值性實踐問題，但其亦指出方東美先生於超越形上學的詮釋方法上，對於老子的實踐功夫只是附於道體之下，而沒有互動關係。

²² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁71。

袁保新先生雖肯定「主觀境界的形上學」可以有效的詮釋老子思想，但仍需反省到這實踐境界所體會的心境並非就是「道」的本然面貌。然而人透過「道」看到形上世界，體悟「道」是價值世界的形上基礎，於價值中心存有論觀念下，袁保新先生肯定如此是可以維持「道」的形上和實踐意涵。於牟宗三先生「主觀境界的形上學」的詮釋架構下，便無須面對西方傳統形上學本體與實踐二分的區別問題，且得以掌握「道之創生天地萬物」的「不生之生」的意涵，面對天下萬物生於有無的表述，並不是從實體性的關係來理解，而是就實現原則的態度來體認「道的雙重性」和作用。然而當我們從主觀心境的來領會「道的雙重性」時，並非去採取與形上世界決裂的主觀主義，儘管牟宗三先生說「道」的創生在「不生之生」的境界型態的運作下不具備創造意義或實有形態，但是對人的生命來說，這個世界依然是「道」所開顯出來的，其內容不外乎以價值意義為其主要蘊含。所以，袁保新先生透過這些對當代主要詮釋系統的反省，對老學的形上之道有兩個主張：

1. 老子形上之「道」的建立，是立於基於人生實踐的修養之上。
2. 形上之「道」與人生實踐之「道」，可以從「價值中心的存有論」觀點，加以統合。²³

由上述可得知，袁先生認為老學的天道思想所建立的形上世界，其風貌應是一個有機的整體世界，即道體與人的實踐活動要能形成互動的網絡。若將「道」論為宇宙發生論的「第一因」或形上學中的「無限實體」或「自然律則」，依此字面來對「道」來加以詮釋，都會忽略了老學的整體性和特殊性，即為將西方哲學的概念架構來強加於老學之上，如此詮釋只會造成不夠周全且造成老學的破裂不夠完整。因為無論「道」是「第一因」、「無限實體」、「自然律則」，這些普遍性必然的存有原理都無法和於人生實踐的「應然原理」形成邏輯推導的關係，且老子也並非如西方哲學家般，意志於追求最終原理，透過形上原理為整個世界提供理論的說明，由前文的論述可得知《道德經》所關懷的，是政治人生之價值的問題，非為追尋第一因和宇宙生化的過程。對於不將「道」作為「第一因」、「無限實體」、

²³ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁98。

「自然律則」，牟宗三先生便以「主觀境界」將「道」收於主觀心性的沖虛玄德來了解，進一步將「道生之」詮釋為「不生之生」，取消了「道」的實體性和客觀性。然而對於牟宗三先生的說法，便要避免使老學陷於主觀主義的困境之中，如此依實踐之觀照所說明的價值世界，應是為不分主客，或可說是超越主客的。對此，袁保新先生論述道：

整個存在界即是價值世界，而「道」也就是規範這一切事物的地位即關係的價值之理。亦即從後設反省的觀點來看，所謂「道」也就是老子心目中，人類理解自己在存在界中的地位，決定自己與其它人、物、鬼、神、天地之間關係底意義基礎，或規範一切的價值理序。²⁴

「道」是價值世界的形上基礎，當我們順從「道」這價值之理時，於政治或人生之上便能自化、自樸、自正。如此看來，「道」作為作為意義的根源，除了實踐主觀心境的修養外，更得以顯發萬物本然的秩序。如此說來，主觀心境成了「道」所顯現的場所，非為「道」本身，這樣「道」的形上意涵便不會僅落於一種單純的內在觀照。筆者認為若將此形上之「道」返回人間，面對現實政治上的問題時，便成為支持其政治觀上治道的基礎，即通過政治上的「無為而治」，才可使人民自我實現。對於老子的形上哲學來說「道」為價值世界的形上基礎，若實踐者順從此價值，一切萬物便能自化，萬物順其本來的秩序，這便是為「道法自然」。因此自然除了以無為化解了人們主觀所產生對於宰制萬物的緊張關係外，還在實踐自然中，重新建立價值內涵，回復人和萬物之間的和諧。筆者認為老子造化萬物的的形上之道，而在治道的實踐，便是以「無為」、「自然」的方式來實現「聖人之治」來表達實踐的方向。而「聖人」之所以能作為一種治世典範，乃因其以「道」為內蘊，並實踐無為以化除消極的有執有為。老子由形上體悟返回人間，面對當時現實的政治，其忠告便是使一切人我、物我都各安其位。

²⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991，頁102。

第二節、由「道」至「德」的治道

本節接續於前章所論述的治道的形上基礎，由老子對於「治道」的形上體悟，進一步論述到「道」和「德」之間的分別，藉由此來探討老子於政治觀上的體虛無之道以為人君之道，更進一步由人君向德的回歸到人民向德的回歸。徐復觀先生於《中國人性論史》中對於「道」和「德」論述：

德是道的分化。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的源；各物的根源，老子即稱為德。…老子的人生論，是要求回復到「德之畜」的德那裡去，由「德」發而為人生的態度，才是在大變動時期安全長久的態度。²⁵

由上述看來，萬物存在依據是道，萬物的天真本德由道而來，道的內在化即為德。王邦雄先生亦述：「道與德之別，就在一超越，一內在之分。²⁶」由此兩論述看來，萬物之內在的天真本德，即如同於萬物之所以為萬物的真實性，而若以老子的政治觀來看，由道至德，即強調人民自身的天生本德，促使人民回歸到自身的德之上，是為由君王至人民向德的回歸的治道。下面筆者先論老子於道和德之間關係的描述，藉此更深一層論老子於德的治道思想。《道德經》中〈第五十一章〉中，論述道：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

王弼注曰：

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何因而形？物也。何使而成，勢也。唯因也，故能無物而不形；唯勢也，故能無物而不成。

²⁵ 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1969，頁337。

²⁶ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1999，頁81。

凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。²⁷

由上述內容推論，萬物由道的而生，是為「道生之」。道內於萬物，之後成為萬物自身本性所畜養的，便為「德畜之」。萬物依據自身本性，彰顯出自身形態，為「物形之」。而萬物之所以能以自身形態所彰顯，是由外在環境的他者不加以干涉，各自成全保存，是「勢成之」。此即為「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」由此推論萬物之所以得以生成保存，「道」和「德」是為最根本的，沒有「道」，萬物無所生成，沒有「德」，萬物沒有自身的本性。王邦雄先生亦於《老子的哲學》中論述：

道是超越之體，德是內在之用，道是無，德是有，道以其實現原理，內在於萬物。此一生化作用，周流偏在，就是萬物所得於道的德。再細加簡別，德就個別體說，玄德就整體言。此老子云：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（十章）此玄德之有別於德者，就在全與分，全者不為器所限定，故謂玄德。是全與分之別，當在玄德與德，而道與德之別，就在一超越，一內在之分。故老子云：「道生之，德畜之。」（五十一章）²⁸

由上可知，「德畜之」的畜有具有、涵養的意思，道以實現原理，內在於萬物，而德則是道在於萬物的本性。萬物需要靠「德」來涵養，然而亦離不開「道」，否則便失其根源性。袁保新先生亦論述：

德不但內在於萬物之中，而且擔負著每一事物的實現與成長。但值得深究的是，德作為個別事物的內在動力、原理，並不能終極原滿的保障事物的自我實現，它必需尊從於道，事物才能夠德到最後的貞定。……在老子的觀念裡，道與德的尊貴，正在於「莫之命而常自然」，亦即不以任何宰制的方式使一切事物發育成長。²⁹

德是得自於道，所以只有德沒有道，萬物也將無法生之，

²⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁136。

²⁸ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大，1999，頁81。

²⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁160。

也難以實現，故老子云：「孔德之容，惟道是從。」（〈第二十一章〉）道是德的本體，德是道的作用，道是得之主，德是道之從，而德是道內在的方式，以畜養成全萬物，是為「道生之」和「德畜之」。「道」生，得以實現了天下萬物，繼而由道內在化的「德」畜養之，萬物於德之中得以發育生長。而萬物亦離不開「道」，其為不生之生的源頭，是故萬物都是由「道生之」，繼而「德畜之」，因而萬物得以自化自育。因為「道生之，德畜之」，使萬物能「不塞其源」及「不禁其性」的化育成長，實現萬物沒有任何偏私，畜養萬物沒有任何偏愛，得以「生而不有，為而不恃，長而不宰」，此用於政治觀之上，即是君王至人民向德的回歸，以人民為主體的政治思想。

老子所言「道」和「德」並非僅作為形上學原理，也無意於建構一個高高在上的抽象和概念的形上體系，而是對自然的觀察以反應到實際的生活。老子於《道德經》中論述：

大道汎兮，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，常無欲，可名於小。萬物歸焉，而不為主，可名為大，以其終不在大，故能成其大。（〈第三十四章〉）

王弼注曰：

言道汎濫無所不適，可左右上下周旋而用，則無所不至也。萬物皆由道而生，既生而不知其由，而力使不知其所由，此不為小故，復可名於大矣。為大於其細，圖難於其易。³⁰

所謂「大道汎兮，其可左右」，說明了「道」隨時莫不覆育著萬物，而卻不自以為主宰，萬物都靠它生長，卻不居其功不以為主。這種無欲、可大、可小的道，作用於至大之中，亦可作用於至小之內，亦可流行於生活之間。人效大道而行，以自然為師，棄智用事，去除一己的私見，讓大道貫注於自生的生活和生命之中，才是老子心目中有德的聖人。在此即說明了「生而不有，為而不恃，長而不宰」的玄德，即為以「道」化育萬物而言，並非只是為個體事物內在之「德」，只為成全一己而論。「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」此即說明了聖人

³⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁 86。

亦可修養至「玄德」的境界，使人間社會得以自化、自正、自樸、自富。袁保新先生亦於《老子哲學之詮釋與重建》論述道：

「德」以「道」為形上基礎，但「道」的作用卻必須通過「德」的充分實現，以顯現其涵煦化育之功。換言之，所謂「德」，亦即價值理序籠罩下每一事物自我實現的內在動力，它是屬於個別具體事物的，與「道」之超越萬物復周遍於萬物，在層次上應有所區分。但是，「道」雖然高高在上，乃存在界得以生續之形上基礎，可是「道」之生化萬物卻是「不著地」、「非因果地」，以「無為」、「自然」、「不主」的方式，令物自生自化。因此，「道」的涵煦化育必須通過各個事物之復規常德，才顯其大用。³¹

由上述的內容，可呼應關於上節論述中袁保新先生透過對當代主要詮釋系統反省所論的價值理序的論述。由此推論，袁保新先生認為老子的形上思想乃是針對周文崩解，和時代的危機，通過實踐修養，所建立的一種對於政治、人生上的洞見。「道」於此便不宜視作第一因、「無限實體」、「自然律則」，應理解為規範著存在界中一切人物的地位與關係的形上基礎。此種有形上學基礎的洞見，可以說是老子基於存在界價值的關懷，對存在界所呈顯的價值理序有其根源性的理解後，所開的一套有關政治和人生價值意義的說明。如此說來，老子對形上之「道」的論述，便是其對於實踐聖人的格中，基於價值理序的實踐所提出的一種觀於存在界的解釋。「玄德」除了來說明形上之「道」的生化萬物，也可以視作一切人生修養的最高境界，因為若人於實踐修養上無法達至「聖人」的境界，那有關「道」的理論性解釋都便只是一種單純的概念。由此來看《道德經》中論及德的篇章：

孔德之容，惟道是從。（〈第二十一章〉）

是天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。（〈第二十八章〉）

善者無善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者無亦信之，德信。（〈第四十九章〉）

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之于身，其德乃真。修之于家，其德乃余。修之于鄉，其德乃長。修之于邦，其德乃豐。修之于天下，其德乃普。（〈第五

³¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁107。

十四章》)

含德之厚，比於赤子。(《第五十五章》)

治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極。(《第五十九章》)

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。(《第六十五章》)

《第五十五章》和《第二十八章》用赤子、嬰兒來比喻修養境界，則德自然內在於主體，嬰兒和赤子都是比喻人格修養，雖然生命柔弱，卻精神純粹血氣飽滿，代表著內在之德的充實純厚。《第五十九章》中談的嗇德即為可修養的個人德性，凡事儘量充實內在修養，於此不僅使個人德性圓，更可求得國家的長治久安。《第六十五章》在於消除人為的巧偽心智，回復人性中本然的德。《第五十四章》中，談修德不單是個人生命的實現，更可觀照天下。《第四十九章》言人應稟棄私心，以善心誠心來對待萬物，此更帶出老子對於執道者的期待。對於上述所論及德的篇章中，老子於《道德經》的論述中，其對於生活律上的追求，是順道的自然律所建立的，自然律亦並未對其造成限制。人本身的意義在於德，人的內在本德秉受天地大道為主體之內在，不假人為造作以成，純任生活流露出自然的本身，以充實生命的自我完成。因為道生萬物卻無心無為，不加以干涉，而成就了萬物的成長發展，這便是於內在的德。德做為人內在之主體，足以呈顯人性本質，而此本質亦未和形上道體之玄德相違背。袁保新先生亦論述道：

在老子的觀念裡，道與德的尊貴，正在於「莫之命而常自然」，亦即不以任何宰制的方式使一切事物發育成長。但諷刺的是，在人類文明日趨繁盛的過程中，人心卻可能因仁義這些相對的價值而迷失自我，背叛道德，最後步入自我毀滅的命運。因此，德在老子形上思想，雖然近似亞里斯多德的實體性概念，但卻並不負責說明一個事物何以如此(What-it-is)。它作為事物自我實現的內在動力、原理，與道作為萬物生養的最後根源，一方面迥然有別，但另一方面又相互隸屬。其微妙深奧的關係，簡言之，即是：德固然因道而使每一事物得以自我實現，但道對萬物一切付諸自然的造化方式，卻又必須通過每

一事物的各正其德，這才成為可能。³²

老子的「道」和「德」，並非像是基督教的上帝有著主宰義的創生，而是要排除掉一切人為妄作和私欲妄為，使萬物能在無為自然的沖虛境界上，自然生長、自化自育，所以要尊道且貴德。由前述《道德經》論及「德」的篇章中，亦帶出了老子對於「德」的治道。由前面「道」轉「德」的內容所述，可以得知，老子於政治觀上，對於人性，即德本身，有其根本的信賴，更於此推即於其治道上，而由其對於德的信賴，可以得知，老子的政治思想是為以人民為主體的。德是為道之一體，其所述便為以體虛無之道，以成為人君之道，當人君於治道上，向德回歸，人民也便因此成就自身的德。如前面的引述「古之善為道者，非以明民，將以愚之。」於此並非指行愚民政策，而是以「愚民」為其理想境界，也以此為人民生活的理想境界。此「愚民」是指為將修於自身之德，亦推之於民，接著的論述「民之難治，以其智多。」人民智多，便會欲多，也因此不合於德的內在修養。人民的智多，便是因君王而起，是故「以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」君王不以智治國，代表自身向德的回歸，亦幫助了人民向德的回歸。老子主張愚民、無知，是去掉以自我為中心的知，以打通自我和萬物之間的通路，用於治道上便是打通君王和百姓的通路，百姓原本的生活形態，可視為一「德」的表現，應對其平等對待並肯定，而於此亦有一條件，即百姓應在由德所賦予的自然之內，不突破自然、互相競爭。是故，君王其治道所作的，亦僅為使百姓之德得以成其德，並非以做為去替百姓成其德，此亦為無為而治。

第三節、無為而治

「無為而治」可以說是代表著老子心目中的理想政治，此「無為」於政治觀的核心概念是以不爭作為本質的人民中心的政治觀，然而此「無為而治」雖以人民為主，但並不表示統治

³² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁161。

者與人民無關，老子於政治上的主張其「無為」是體道證德的真實完成，是故於此「無為而治」中，無論是統治者還是人民，都是可以實現不爭，如「不尚賢，使民不爭」(《第三章》)。老子所關注的是道的實現，在政治上也就涉及統治者和人民的存在意義，所以其政治觀念亦離不開統治者和人民兩方面的因素，因此本論文既以研究老子和黃老帛書的政治觀比較為主，實有必要探討老子其「無為而治」的理想政治。

「無為」是老子的哲學和其政治觀中一個重要的概念，於《道德經》中，共提及十二次，而在這論及「無為」的十個章節中，老子所敘述道的「無為」概念，都直接和間接的和聖人有關，老子所言的聖人都是指理想國君的典範，也就是體現道與德的聖人，由此可推論出「無為」的概念即是為聖人安治天下的原則，亦為老子心目中的理想政治。有關「聖人」觀的部份於下文會加以詳細論述，這裡先探討「無為而治」的觀念如何產生。

老子的道以「無」為本，牟宗三先生於《才性與玄理》中論述道：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。³³

由牟宗三先生的論述中可得知「無」是從「無為」中所引出，而「無為」可說是「無」的動詞表現，其主要對應的即為無掉、化掉人為的有為造作，由此可以論述老子的「無為」是針對「有為」而來，而「有為」所包含的即為自然生命的紛馳、心理的起伏和人為的造作，即人有執有為時產生的紛紛擾擾。因此老子認為化掉太多的有為造作，回歸無為無事之道才為應為，而「好靜、無事、無欲」其實都含有「無為」的意涵。陳鼓應先生於《老子今註今譯》中論述道：

事實上，「好靜」「無事」「無欲」就是「無為」思想的寫狀。「好靜」是針對統治者的騷亂攪擾而提出的；「無事」是針對於統治者的煩苛政舉提出的；「無欲」是真對於統治者的擴張意欲而提出的，可知「好靜」「無事」「無欲」

³³ 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，2002，頁162。

都是「無為」的內涵。如果為政能做到「無」為，讓人民自我化育，自我發展，自我完成，那麼人民自然能夠安平富足，社會自然能夠和諧安穩。³⁴

「好靜、無事、無欲」，是希望能拋掉人為的有為妄作，回歸事物原本的原貌，由此推論《道德經》是以「無為」為實踐，而「無為」是針對人的「有為」而來，例如妄為造作、欲望官能、情緒發作等，去掉這樣的「有為」即是做到不干擾、不爭功、不生事，即如《道德經·第二章》論述：「是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。」聖人以「無為」態度來處事，行「不言」的教，任萬物自然生長不加干涉，生養萬物而不據為己有不，作育萬物而不自恃其能，有所成就亦不居其功。故此，「無為」便有其工夫義，即是消解掉私欲的妄想，排解自以為是的自我中心想法，消融有為造作，達至不干擾、不恣意和不任己的工夫。陳德和先生論述道：

先說「無」，作為工夫義的「無」是「無掉」的意思，「無掉」是說使原先存在的變成不存在，這和「亡」字的本義很接近，《道德經·第六十四章》說「為者敗之，執者失之，是以聖人才能無敗無失，無執故無失。」「為」和「執」是「敗」與「失」的原因，凡人有為有執都將難逃失敗的惡運，惟有除去了「為」和「執」的聖人才能無敗無失，「無掉」就是除去的意思，《道德經》中還有許多其它的否定詞，如：不、絕、棄、去等，都可歸於「無掉」一語以表示「無」的工夫義……。作為工夫義的「無」就是要「無掉」生命中不乾淨的東西，使生命回復原來的「清明」，而當真能將生命中的渣滓去除殆盡，以還其本來面目時，即是充份實現了自己而顯一生命境界。³⁵

由上述可知，無、不、絕、棄這些代有否定意味的字辭並非單只表面單純的否定意涵，其所呈顯的是道家的無，並非是客觀實有層，而是主觀實踐的作用層，由生活實踐上的有為來否定人的私欲，欲求統治者和人化掉自身的造作妄為。然而老

³⁴ 陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2004，頁29。

³⁵ 陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》總號第189期，1991.03，頁32。

子亦非否定「為」，由前面的論述中雖較偏重「無」的部份，然而於《道德經》中亦談及「為」，如《道德經·第三章》：「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」由上述，可得知「為」於老子的哲學中亦有其重要的地位，否則便非為「為無為，則無不治」，而為「無為，則無不治」。筆者認為「無為」和「為」所論述，是為無掉造作，化掉私心後的實踐，即「為無為」。陳鼓應先生亦於《老子今註今譯》中對此論述道：

「為『無為』」是說以「無為」的態度去「為」。可見老子並不反對人類的努力，他仍然要人去可為的。老子又說：「為而不恃」（二章）「為而不爭」（八十一章）。他鼓勵人去「為」，去做，去發揮主觀的能動性，去貢獻自己的力量，同時他又叫人不要把持，不要爭奪，不要對努力的成果去伸展一己的佔有欲。³⁶

由上述的論述，可推論「為無為」的「為」，非指蠻橫任意的有欲有為，也非為妄作強行的為，而是以「無」為本的「為」，是無心無執的「為」，而此無為相較於有為，不只可以化解有為的問題，而且可以實現更高的價值，如此才能達至「無為而無不為」。「無為」即蘊涵實踐性，故《道德經·第三章》：「為無為，則無不治。」再者，「無為」作為道的實現，如《道德經·第三十七章》中論述：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。

「道常無為而無不為」，王弼對此段注曰：「道常無為，順自然也；而無不為，萬物無不由之以始以成也。³⁷」就「道」來述，「道」必需是真實不假，且恆常如此，如此才是為「道」的無為。由前節的論述，道體既然為既超越又內在，那「無為而無不為」即可論述為道內在於萬物，萬物的生長，即為道的發展，所以道的「無為」即為自然，而萬物自然即道的「無不為」。而統治者若能除自身人為的執著，便不會以自身的觀念來去判斷萬物，亦不會以自身的意欲影響人民，則人民順其本身

³⁶ 陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2004，頁30。

³⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006，頁92。

的「德」發展，自然得化育，以達統治者無為而人民無不為的效果。牟宗三先生亦論述「無為」與「無不為」的體用之關係：

「無為」，王弼注：「順自然也。」「無為」就等於頭一章的「無」。道無為，但它又不停在無為，它又「無不為」。「無不為」等於頭一章，「有名，萬物之母」「常有欲以觀其微。」那個微向之「有」。「無為」、「無不為」，總是兩個在一起。假定只是「無為」，那就死掉了，它沒有作用了嘛。假定停在「無不為」，它就沒有本，它所以能「無不為」，那是它以「無為」作本，你為了這一個，就不能為那一個。所以，「無為」與「無不為」這兩個體用是分析地在一起，不是綜合地在一起的，拆不開的，是同義語。所以，頭一章說：「此兩者，同出而異名。同謂之玄。」這個「無為而無不為」就是玄。它無不是無，無而又有；有不能停於有，它又是無。它就來回這麼轉。「道常無為，而無不為。」就呼應頭一章，也呼應「道法自然。」順「自然」就是無為。順「自然」不是死在這嘛，它是在教你「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違。」這樣你就能「無不為」嘛。所以，「無為而無不為」不是分成兩段。³⁸

如上述，「無為」和「無不為」應是互為體用的關係，以「無為」為本，一切回歸於「無為」的為，如此「無為」便能「無不為」，而順應「自然」即為「無為」，「無為」也應此帶有著「自然」的意涵。由此，可推論老子於此章將形上境界作為支持其政治觀的主張，「無為」可說是對「有為」而發，於本章亦是為針對統治者所論述的治道。「無為」乃是不干擾、不恣意、不任己，如天地化育萬物般，一切順依自然而行，任天地萬物自生自長、自化自滅，所以無為中是涵「自然」的義理。牟宗三先生論述道：

道家老莊所說的自然不是「西方自然」這個意思，它就是自己如此，就是無待。所以講無為涵著自然這個觀念，馬上就顯出它的意義之特殊。它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通過去掉，由此而解放

³⁸ 牟宗三，〈老子《道德經講演錄》(六)〉，《鵝湖月刊》總號第 339 期，2003.09，頁 2。

解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次，道家就在這個意思上講無為。³⁹

《道德經》中，老子言及「自然」一詞有五次，以下便由此分述「自然」的意義。《道德經》中〈第十七章〉論述：

悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。

王弼注曰：

居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知，其所以然也。⁴⁰

此章乃在說明君王在施行治理時，若能把握順物自性發展，不以人為因素來去多加干擾，則人民受其恩澤，得其所養，而不知其所以然。此處所論述，可對照於〈第二章〉：「聖人處無為之事，行不言之教。」君王無為無事，不言為教，以此為其施政方針，則能成其不有、不恃、不宰的功德，使百姓得以自生自長，而百姓亦不知此乃為君王「處無為之事，行不言之教。」的功效，而君王所行亦符合於聖人。《道德經》中〈第二十三章〉論述：

希言自然。

王弼注曰：

聽之不聞名曰希。下章言道之出言，淡乎其無味也，視之不足見，聽之不足聞，然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也。⁴¹

「希言」即是少言、不多言，此處亦形容「道」不是能以言語巧辯來去理解，它乃為「自然而然」。此處「自然」即是代表一種「天生如此」、「自然而然」的狀態。《道德經》中〈第五十一章〉論述：

³⁹ 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄〉（六），《鵝湖月刊》總號第 339 期，2003.09，頁 2。

⁴⁰ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006，頁 41。

⁴¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006，頁 57。

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。

王弼注曰：

道者，物之所由也；德者，物之所得也。由之乃德，故不得不失；尊之則害，故不得不貴也。⁴²

「所由」是指萬物由「道」而生，「所得」是指萬物因「德」而養。萬物經由「道」、「德」的作用得其生養，也因此使萬物能順其先天本性自然發展，所以說是「夫莫之命而常自然」。《道德經》中〈第六十四章〉論述：

是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲無欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。

此處的「自然」，即如同〈第二十三章〉中的：「希言自然。」所意指的，是對萬物的本來狀態作一描述，即代表著「天生如此」、「自然而然」的意思。凡事以「無為」為之，使人民萬物任其自性發展，不受人為干擾便是「以輔萬物之自然，而不敢為」。《道德經》中〈第二十五章〉論述：

人法地，地法天，天法道，道法自然。

王弼注曰：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道法自然，天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。王之所以為主，其主之者也。⁴³

⁴² 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006，頁137。

⁴³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006，頁65。

王弼稱「自然」為「無稱之言」、「窮極之辭」，是指「自然」非為語言文字概念能加底形容。「自然」是內存於萬物的本性之中，萬物經由「自然」此能顯其性，所以「自然」並非為「道」之上的實體，而是「道」遵循著自身存在的法則，能顯自身的「自然」之性。而由前面所述，可知「無為」和「自然」、「道」是互有關係的，牟宗三先生於《圓善論》對此論述道：

「道」的本質是「無」，「道」的作為是「無為」；但是，「道」雖然屬自然，雖然不像人間世的追逐名利的有為，其「無為」的成果和功德卻是有為的，而且是無所不為的，因此說出：「道常無為而無不為」（《道德經·第三十七章》）因此，道之所以為最高以其「法自然」，無為而無不為，無為故無敗（為者敗之），無執故無失（執者失之）之故也，此明示「道」為圓滿之境。⁴⁴

由上述可推得知，自然、無為、無不為此三者可視為相同，它們其實都指涉著「道」，只是因為所指涉的面象不同才有不同的說法。此三者都以「無」或「無為」為本，而「無」及「無為」又回歸屬於「道」。所以說「自然」是內存於「道」，是「道」的一種面向，而「道」在運行時，便表現出「自然」此一面象，若無遵循表現此面象，便無法發揮「道」的作用。下述筆者將由《道德經》的內容來論述老子「無為而治」的治道思想。

「無為而治」作為老子心目中的理想政治，對比看來「有為」的政治即代表其所反省的現實狀況，是以統治者為中心的「有為」政治觀。其「有為」代表著統治者的強作妄為，忌諱、利器、技巧、法令這些統治權威的運作下，非但不足以為治，更是使國家敗亂的主因，而老子在觀查到現實政治上的「有為」後，開展出其「無為」的治道思想。《道德經》中論述：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？
以此。天下多忌諱，而民彌窮。民多利器，國家滋昏。
人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云，
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。（〈第五十七章〉）
民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有為，是以難治。（〈第七十五章〉）

⁴⁴ 牟宗三，《圓善論》，台北：臺灣學生書局，1985，頁280。

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭其食，財貨有餘，是謂盜誇。非道也哉。（〈第五十三章〉）

統治者設立許多法令制度，將使得人民束縛越來越多，而嚴刑重法、課徵重稅更使得民不聊生，上位者浪費公帑、吞食稅賦，使人民限於貧困，以上這些種種都是統治者「有為」為主因所產生的。而〈第五十三章〉中更進一步描述專制者奢侈的情景，統治者藉徵收人民的血汗來過奢靡的生活，人民無田可耕，無物可炊食。為上者壓榨百姓使其無所喘息，必會引發大亂。

民不畏威，則大威至。（〈第七十二章〉）

民不畏死，奈何以死懼之。（〈第七十四章〉）

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。（〈第五十七章〉）

統治者的有所作為，可以說是妄自作為，造成人民的災難。老子面對當時的時代問題，深深體會統治者的所作所為便是造成人間不平和殘暴的根源，所以主張「無為而治」的治道，才是治理國家的理想方式。「好靜」、「無事」、「無欲」就是「無為」之內涵。「好靜」意指統治者不標新立異影響人民生活，也因此民風自然便能純正。「無事」是指統治者不憑自身所向，使人民勞役、無暇耕重，並失其自然的本性。「無欲」是指統治者不為自身所欲，人民的心亦自然歸於素樸。如此，才是使天下安定的根本。老子的「無為而治」便是根據現實政治的反省，所開展的治道，一個政權存在若要藉助威權的運作才得以達成統治目的，那即使百姓由衷感謝統治者的恩澤，也便非為理想政治。老子認為政治的最高成就即在於是否能做到無為無事，即「無為而治」的治道，保障人民生活的政治秩序，完全來自於百姓的自發自主。

第四節、聖人作為政治實踐典範的意義

由前述章節的論述中，可以得知老子的理想政治的主張為「無為而治」，而此「無為而治」是基於對形上之道的體悟。此

體悟即是為，萬物的自我實現在於存在界原始和諧的秩序是否能不受人為的干擾，然而若於政治實踐上來看，老子亦提出其具體的主張來約束統治者的為政表現，使其不受人為的干擾。牟宗三先生於其《政道與治道》中，將道家的治道論述為「道化的治道」，是由統治者於自身的自適、自化上退開一步，讓人民得以各適其性。由此加以推論，「道化的治道」的關鍵在於統治者是否具備「聖人」的修養，由此即能針對混亂的社會提出一套解決之道。而牟宗三先生於《政道與治道》亦論述道：

道化的治道或德化的治道，實不是今日所謂政治的意義，而是超越政治的教化意義，若說是政治的意義，亦是高級的政治。政治的意義與教化的意義，並不衝突對立，因此不能因為要轉出政治意義，必抹殺或否定教化的意義。⁴⁵

由上述可加以推論道，道家的治道的關鍵是在於統治者自身的修養上，即是否能達至成為「聖人」典範。而對於「聖人」的期望和修養上的教化、政治實踐的警示上，老子於《道德經》中，幾乎有一半的篇幅都用於對此論述，這說明了此對於老子政治哲學的重要性。此處便以「聖人」作為政治實踐的典範上，論述老子的政治思想。

由前面論述「無為而治」的治道的篇章中，談及了《道德經》中對於「自然」的論述有五處，而此五處除了「道法自然」外，其它四處為「悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然」、「希言自然」、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」、「以輔萬物之自然，而不敢為」，此四處皆有一個共同的特色，即為使人民萬物任其自性發展，不受人為干擾便是「自然」，亦可論其為「不爭、守柔」，而在此亦可視為老子於「聖人」的政治實踐的典範，亦為對統治者的期望。而「不爭」於《道德經》文本中，亦總共出現三次：

水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。（〈第八章〉）

夫唯不爭，故無尤。（〈第八章〉）

⁴⁵ 此處「德化的治道」是指儒家的治道，以「尊尊親親尚賢」三目為體，再轉以「正德利用厚生」三目為用。牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1996，頁41。

以其不爭，故天下莫能與之爭。（〈第六十六章〉）

於前面的論述中，道家的治道乃為「道化的治道」，由此來看《道德經》對於「不爭」的論述。得「道」者得人心，失「道」者失人心，而「不爭」者是得「道」而不離「道」者，此亦符合「反者道之動，弱者道之用」的律則，使得「不爭」者天下莫能與之爭，此就是合於老子「聖人」的理想人格。而除了「不爭」外，「守柔」亦是「聖人」的修養。《道德經》中對「守柔」論述道：

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。（〈第八章〉）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。（〈第七十八章〉）

人之生也柔弱，其死與堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。（〈第七十六章〉）

由〈第八章〉、〈第七十八章〉中，可得老子於「水喻」的思維，老子認為水供養萬物，卻不會多有主張，水利萬物而不爭，自然的往下流且處人所惡，此正是符合於「弱者道之用」的意涵。此「水喻」將水的性質幾乎就是如同道性的「幾近於道」，亦於此開展出老子對於統治者的期望。統治者於政治實踐上亦如同水般「柔弱」，能「利萬物而不爭」使萬物各依其性，又能「處眾人之所惡」消解自身的所欲。而〈第七十八章〉、〈第七十六章〉中又論述「柔弱勝剛強」的描述，由「水喻」中得知水一般「柔弱」的特性，此幾乎便即是「道性」所指，然而「道生之，德畜之」，「道」貫於「德」的「玄德」，使得萬物得以「生而不有、為而不恃、長而不宰」，萬物需要靠「道」的「玄德」來涵養，然而亦離不開「道」，否則便失其根源性。然而此處「柔弱」亦由此帶出如同「不爭」的道理般。「柔弱」即代表著具有生命和無往不勝的強大，「柔弱勝剛強」在於「柔弱」得於「道」，而剛強失於「道」，萬物於其成長發展的過程來看，於新生時，雖幼小柔弱，但亦是最具生命力之時，於此可得「守柔」所意欲所指。而除了「不爭、守柔」外，老子亦由「不尚賢」來論述「聖人」的修養和政治實踐的戒律。

春秋戰國之際，周文崩解有兩個特徵，為貴族的沒落和井田制度的瓦解。貴族的沒落，使得士人成為君王為了爭奪霸權的一項工具，廣徵賢相為其效力。井田制度的瓦解，使百姓得以自由買賣土地，加上戰亂造成人口遷移，工商業也變得發達，促成市井小民追逐名利的風氣。對此歷史背景，老子提出「不尚賢」的主張，亦期使聖人遵其以消弭相爭所帶來的災禍。《道德經》中論述道：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音無相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（〈第二章〉）

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；若其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（〈第三章〉）

老子於此處所述的「不尚賢」是針對「尚名」而說，不貴難得之貨則是針對「美物」而說的。「不尚賢」並非反對聖哲賢良之人，而是反對以賢能為標榜，而造成人們互相競逐所產生的現象。尚賢的政治風氣本是為宗法制度崩潰後的產物，任人唯親的世襲制度被打破，統制者為了完成其霸業，而競逐有賢之人而產生的風氣。然而，此風氣的結果不但激起民爭，更造成有賢之人僅為能幫統治者開疆闢土之人，真正關懷生民之人，則不受重用。老子由此現實狀態，察覺到用人貴在平實和順乎自然，不應在乎是否被標榜為賢，若是有了人為的標榜，亦只是使多機巧智之人的操控工具，尊賢的心態和風氣，也就僅是士民爭名的主因。袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》中論述道：

根據老子對現實政治的反省，忌諱、利器、技巧、法令這些統治威權的運作，非但不足以為治，反而是使國家益趨敗亂的原因。因此，一個政權的存在，如果要藉助統治威權的運作才能達成統治的目的，那麼，即使百姓由衷敢戴執政者的恩澤，也稱不上理想的政治。⁴⁶

⁴⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁204。

老子並非反對賢人，其反對的是以人為之力去標榜賢人，於此便完全合於其「無為而治」的治道，亦代表著對於統治者的期待。《道德經》中〈第五十七章〉亦論述道：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉，以此。天下多忌諱，而民彌貧。民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起。法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自僕。

上述是老子對當時現實政治反省提出的主張，認為忌諱、利器、技巧、法令，這些都是統治者「有為」的運作，非但沒有為人民帶來福祉，反而是使國家混亂的主因。老子期免統治者的是合於「聖人」般的無為、好靜、無事、無欲，則百姓得以自然自化、自正、自富。由此可得知老子認為的最高政治成就，是來自人民的自發性，所以如何維持不擾民的政治環境，對於統治者來說是首要思考的目標。老子於《道德經》的〈第六十章〉亦論述到一重點：

治大國如烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。

此處，老子論述治大國不應用「有為」的方法大肆變革，如此只是擾民，而要以烹小鮮的方式，如同烹煮小魚般，不要一再地翻覆它。由前面章節中可得知《道德經》中「道」是作為萬物存在的最高形上依據，以「生而不有、為而不恃、長而不宰」的方式作為萬物生長的實現原理，即「玄德」。老子「無為而治」治道的形上基礎中，萬物之所以能夠得到生養化育，即是在於存在中每一事物彼此相依相存，共同形成一個和諧的存在秩序，若不多加人為造作，萬物便能各安其位，得以實現自我。順著此論述，老子提出「治大國如烹小鮮」的政治實踐論述，以「以道蒞天下」說明使人、鬼、神各安其位的道理，維持萬物之間自生自濟的道理。由上述可以得知，「聖人」是老子政治實踐的典範，亦是理想人格的化身，下面便再加以提出老子對「聖人」的描述來看老子的政治觀。

聖人抱一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。（〈第二十二章〉）
聖人無為，故無敗；無執，故無失。（〈第二十九章〉）
聖人不行而知，不見自明，不為而成。（〈第四十七章〉）
聖人無常心，以百姓心為心。（〈第四十九章〉）
故聖人云，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。（〈第五十七章〉）
聖人方而不割，廉而不剷，直而不肆，光而不耀。（〈第五十八章〉）

由上面《道德經》的論述中可得知「聖人」總是守「道」而不離「道」。「抱一以為天下式」中的「一」所指即為「道」，而「為天下式」則是指以「道」作為治理天下時的典範。而在文中所述的「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」、「無為」、「無執」、「不割」、「不肆」、「不耀」便是描述聖人順從「無為而治」的律則，「在方而法方，在圓而法圓」則是「不爭」的展現，顯現出守道而不離道。依照老子對於現實政治的反省，國家政治的失序，主要是來自於統治者的有為造作，使百姓失去素樸純真的本性，最後演變為人間的對立與鬥爭。因此，解決的方法，只有依賴統治者「為道日損」，「以至於無為」放棄私智和自身欲求的作為，行「以百姓心為心」，且「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」、「使民無知無欲」讓人民重返天真的自然本性。

《道德經》的〈第八十章〉論述道：

小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

王弼注曰

國既小，民又寡，上可使反古，況國大民眾乎？故舉小國而言也。言使民雖有什佰之器，而無所用，何患不足也。使民不用，惟身是寶，不貪貨賂。故各安其居，重

死而不遠徙也。無所欲求。⁴⁷

在此章老子對「小國寡民」的描述，便是其心中「聖人」之治下的理想國的寫照。王邦雄先生於《老子的哲學》中，對此章有一具體描述：

其一，使人復結繩而用：此言聖人之清靜無為，不僅「始制有名，夫亦將知止」，且「吾將鎮之以無名之樸」。聖人自家不起造作之心，且帶百姓歸於「不欲以靜」之境。其二，使有什博之器而不用：此言由無為無事而無知無欲，樸散則為器，聖人守樸，萬物自賓，故雖有利器巧智，亦無所用。

其三，使民重死而不遠徙：心知不造作，不起可欲之心與欲得之志，生命自不外逐，由是而知足常足。故安土重遷，而不流落於外。

其四，雖有舟輿，無所承之；雖有甲兵，亦無所陳之。其五，甘其食，美其服，安其居，樂其俗：此為無狎其所居，無厭其所生之正面的陳述。侯王清靜無為，百姓之甘食美服，乃自甘自美；聖人不傷人，天下之安居樂俗，亦自安自樂。甘美安樂，皆就心之自在說。由是可知，道家之理想國，乃反樸歸真，而非倒車開回原始的野蠻。

其六，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來：此鄰國相望，意謂並非遺世獨立，在國與國間，仍面對相望，以其虛靜相照，而顯其距離的美感，此一照顯相知而有的精神溝通，就是所謂的雞犬之聲相聞。然雖相照相知，卻不往來頻繁，亦不相互干擾，而維持其自我獨立與整體的和諧。⁴⁸

由上述的論述中，老子於「小國寡民」的描述，其理想國並非為反文明或是意在返回古之部落社會。其觀察到社會和戰亂出於欲望和人為意志的造作，「兵器」和「舟輿」在這象徵著文明的意義，在使用文明或發展文明時，必須基於自然無為的心去行使，否則文明將會反過來役使人類自身的生命，造成社會和人自身的扭曲。雖然和鄰國相望，雞犬之聲相聞，卻不往來頻繁，此處象徵著往來要基於無造作的素樸之心，不相干擾、

⁴⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992，頁190。

⁴⁸ 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1999，頁176。

不相宰制。由這些描述，可以得知老子理想國的描述建構，是來自對於當時社會的反省。「小國寡民」所代表的是一個非建立在權力之上的政治表現，「雖有舟輿，無所承之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。」的描述是代表擁有文明卻不被文明所害的理想狀態，由此可以推論，老子所提出的「無為而治」的治道「聖人」之治，並非是關乎於制度上，或組織運作上的政治理念，而是扣緊著文明社會生活上所糟遇到的戰爭、人和人之間的虛偽，所提出的一種人生自我實現，並得以保存自我的生活方式。



第三章、馬王堆黃老帛書的治術思想

本章首先從《黃老帛書》治術的根源，「道論」來開始論述。《黃老帛書》將「道」與「法」作一適度的調和，成為其「道論」的特點。《黃老帛書》轉化老子的「道」使之落實為「法」，一方面將法家法治觀念滲入老子無為的主張，形成具有黃老性格的無為。而關於黃老治術的內容，筆者分別從虛靜、因循、無為來作一歸納性的論述。《黃老帛書》中的「治術」主張是對於上位者所講。黃老思想主要是為了提供國君在政治的治理上有一套方便的統治方法，所以說黃老想主要是以政治為其最終目的。也因此，最後分別從「刑名法度」、「刑德兼用」、「王霸雜成」來加以論述。黃老思想所謂的「治術」、「君王南面之術」是強調君王在行治術時，其客觀標準應是在於「道」，這是為了使國君能完成統御這目的，使執道者得以「王天下」。

第一節、《黃老帛書》治術的形上根據

本節主要論述馬王堆《黃老帛書》其於「治術」上的形上根據「道論」。黃老思想如何結合道家思想中「道」的觀念為其理論核心，再兼於儒、墨、名、法的綜合，以建構出一套切實可行於統治者的「治術」之道，此為本文所欲探討論述的重點。由前文中對於老子政治觀的論述中，可以得知「無為而治」乃為老子政治觀的核心概念，而對於黃老思想，陳德和先生於《淮南子的哲學》一書中綜述了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作為，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。從此南面之術明顯綜合了儒、法、名、陰陽的心得，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》）。這是老子「法令滋彰，盜賊多有」（五十七章）的立場並不一致。¹

由上述可得知，黃老思想將形上的「道」透過「精、氣」而將其實體化，將「道」作為「法」的根據，人依「道」尊「法」，「法」因「道」有其根源性。由此可以得知，黃老思想於治術的表現是為「刑德並用」、「刑名法度」、「王霸雜陳」，而這些治術的形上基礎則是「道」。但是有些研究者指出黃老思想是道家思想的雜家化，或是傾向法家思想，揉合了法家的觀點來轉化了道家的思想，乃至成為「道法」家。²但是道家推崇於天道，倡導無為；法家推崇治道，講究的則是刑名和法治。而黃老思想則進一步統合了兩者，推崇於天道是為了從中強調出治道；倡導自然無為，則是治術方法，為了替刑名和法治找尋一個支撐理論，因而從雜家化或道法家都不足以概括黃老思想。這邊筆者先以由「道論」的部份來論述黃老思想。

首先，先由馬王堆《黃老帛書》中看〈道原〉對於「道論」的論述，黃老思想關於天道論的部份。《黃老帛書》中〈道原〉

¹ 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999，頁38。

² 關於「道法」的概念，白奚先生論述道：「最早進行道法結合、以道論法這一理論嘗試的，是黃老學的奠基之作帛書《黃帝四經》。《黃帝四經》的第一句話，就是「道生法」，可謂開宗明義。這一命題集中地表達了黃老學的學術主張，確立了黃老學的基本思路。它將道家的核心概念「道」與法家的核心概念「法」結合了起來，揭示了道與法的基本關係——法是由道派生的，是道這一宇宙間的根本法則在社會領域的落實和體現。「道生法」命題的抽象或表面的意義，是為法治確立天道觀或形而上方面的依據，借此來伸張法的權威性；其具體或潛隱的意義，則在於申明君主的權力和意志也必須符合大道的要求，試圖用大道這頂高帽來制約君權，避免來自高層的政治權力對法治的干擾和破壞。從「道生法」這一命題出發，《黃帝四經》推衍出了它的法治主張，此後的黃老學者無不循著這一路數論證他們的法治主張，如「以道變法者，君長也」，「憲律制度必法道」，「事督乎法，法出乎權，權出乎道」等等。「道生法」的命題首開整合道家與法家理論的先河，從「道」的高度論證了法治的必要性、可行性、公正性和權威性，堪稱是黃老學的第一命題，在戰國學術思想的發展史上具有突破性的意義。」而關於「道法」的論述後面有其詳述，筆者於此便先提出白奚先生的論述，點出此概念，於後續再詳述。白奚，〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉，《文史哲》，第五輯，2005。

對宇宙始源狀態有深刻的描述：

恒無之初，迥(洞)同大虛。虛同為一，恒一而止(己)。濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙。故未有以，萬物莫以。故無有形，大迥(洞)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，能適蚊虻。鳥得而飛，魚得而流(游)，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，莫見其形。

陳鼓應先生在《黃帝四經今注今譯》中論述：「『道原』，就是對『道』的本體和功用進行探源。」³這樣來看文句中的涵意是指道來生化萬物，「道」內在於天地萬物之中，不時的在萬物之中運作著，「溼溼夢夢，未有明晦」是指在渾沌的狀態中，道無止息地在萬物的生化中運行著。「神微周盈，精靜不熙」是說道雖充盈於世，高深莫測，但卻是為處在一種渾沌不顯的狀態。這樣看來《黃老帛書》在這強調了「道」是萬物生成之源，且它是無名無形的充滿在天地之間。陳麗桂先生將〈道原〉中敘述的道歸納了下列五點：

- 一， 道是宇宙、天地、萬物生成之源。
- 二， 道是使萬有顯性的唯一根源，鳥獸蟲魚得而生機旺，同時也是百年成敗的絕對關鍵。這裡說萬物百事得之而「生」、而「成」，〈經法·道法〉說道是「禍福之所從生」。
- 三， 道無具體形象，卻又是一種類似原始物質的狀態，「濕濕夢夢，未有明晦」，而且有規律可尋。〈十大經·前道〉說道是「有原而無端，…，循之而有常。」
- 四， 道是絕對的無限存在，至高深、至廣大、既剛強、又柔弱，既大又小，不腐不焦，不益不損，獨立不偶，無與之相對者，在它之前，一切的對立都通為一。
- 五， 所謂「一」、「虛」、「無為」都在不同的情況或需要下，用來詮釋指稱「道」的。⁴

³ 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁469。

⁴ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文經出版社，1991，頁56。

依照上述，可以從中理解到，《黃老帛書》所論及的「道」雖然繼承了老子對於「道」絕大部份的特徵，但可由〈道原〉「溼溼夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙」這段推論得知，《黃老帛書》的道已經和精氣較為接近。所以到了《淮南子》之時，便將「道」的生化萬物視為了一種氣化的過程，形成一種「氣化宇宙論」的形上論述。〈經法·論〉中對於「道」作為萬物本源亦有論述：

天執一，明三，定二，建八成，行七法，然後施於四極，而四極之中無不聽命矣。岐(蚊)行喙息，扇蜚(飛)需(蠕)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。

此段論述「天道」生成日月星辰，使日月於盈虧損滿有其常規而循，有其生滅氣數的客觀規律，使得天下萬物各安其性，不違背自身的生存法則，此法則的因循則是因「道」。由這段便可以得知於《黃老帛書》中，「道」為使天地萬物生成化育的根源，也是其存亡的依據，這可以說是承於老子所論的「道」。而《黃老帛書》對於「道」亦於〈道原〉中描述其特質：

獨立不偶，萬物莫之能令(離)。天地陰陽，四時日月，星辰雲氣，規行僥重(動)，戴根之徒，皆取生，道弗為益少，皆反焉，道弗為益多。堅強而不攢(韞)，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。

此處描述「道」的性質，天地萬物離道即不存，陰陽四時，日月星辰都是道的展現，道存於天地萬物之間使萬物使其得以生長化育，展現道的生機。可以說是萬物得之以生，道雖非能名，非為有形，卻是貫徹於天地萬物之中。然而道卻非為因此而有所增減，「堅強而不攢，柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。」此正論述出道的不可限定性。而於〈經法·名理〉中更進一步將「道」論為判斷事物的客觀準則：

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，動而不化也。靜而不移，動而不化，故曰神。神明者，見知稽也。

由此處得知「道」既是內在的判準，也是外在的法度，黃老思想於此將「道」此一形上根源的論述訴諸於形下的作用。「神明」作用於內，非用語言表述，萬物便自有其規律，「神明」作用於外，則法令典章便不可更易。「道」於此便透過不同形式發揮其作用，其對天地萬物的作用是為永恆，更為人們取法的標準。於此，「道」便不僅是作為天地自然間的準則，也是人類社會規範典章的準則。

〈經法·四度〉說：「周遷動作，天為之稽。天道不遠，入與處，出與反。」這段述說著人在進退之時，都應該以天道作為準則，人所為的一切都應與天道有所協調。這說明了《黃老帛書》是肯定了自然和人之間的變化是有一種規律的，大自然的現象和人們的生活是為息息相關的，所表現出來的是有一種周期現象，面對這周期現象，《黃老帛書》將其運用到了人事的處理上，便即是以天道之規律作為國君安立天下秩序的指導原則。由這邊可以看出，黃老思想是有整合了陰陽家以陰陽四時的生殺，主張刑德並用的思想。以陰陽四時的運行道理作為刑德實施的根據，將四時和政治實踐加以結合了。由〈經法·論約〉中更可引出其中所述：

始於文而卒於武，天地之道也。四度有度，天地之李(理)也。日月星辰(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，不爽不忒，常有法式，… [天地之理也]。一立一廢，一生一殺，四時代正，冬(終)而復始，人事之理也。

上段文中指出，人事之理是取法於天地之道的，所以人事活動的運作，應該相應於四時，由春夏秋冬的運作行生養刑殺。《黃老帛書》在這發展出了一種架構，將陰陽四時為其規律，試圖將人間事務應用此規律上，構成一個將自然和人間事務都加以整合的大規律，在這規律之上，便可更加方便且順遂去管理和控制。

《黃老帛書》的天道除了有運用到人事處理的這方面之

外，還有一個部份，便是「法」，也就是所謂「刑德」的思想。丁原明先生對「道法」論述：「帛書以環周往復的天道觀念作為其法治主張的理論支持。」筆者認為這便點開了天道轉於治道的部份。〈十大經·觀〉論述：「春夏為德，秋東為刑。先德後刑以養生。姓生已定，而敵者生爭，不戡不定。凡勘之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈絀無枉。」這裡強調了人間的刑罰是依據天地運行之道而設，且引出了「道生法」的立論立場。〈道法〉說：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者直也。故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。故能自引以繩，然後見之天下而不惑矣。」由這段看「法」是由「道」所出，「法」是「道」這一始源於天地萬物的準則於人間社會的規則化。這樣說來，這便是由天道的運行貫聯到人間社會治道的建立，強調了法的必然性，且以天道替「法」給了一個合理性的說法，這合理性的說法還俱有一絕對的威權。丁原明先生對這段論：

所謂道生法，不僅表明帛書把道與法視作一種衍生與被衍生的關係，並且也表明法是從道的客觀性特點中所引伸出來的一個社會性範疇。正因為法源自道的客觀本性，故而法就成為判定得失曲直的度量與標準。⁵

如此說來，《黃老帛書》以「道」論「法」，「道」成為了「法」的根據，使法成為人間社會和國家、國君，全體的最高準則。國君即執道者，其一面以「道」來立定「法」，但「法」也在另一方面對其有所約束，執道者自身也必然是依循法的對象。那這樣是否會有損於執道者，即國君自身的威權性？謝君直先生對此論述：

這在《黃老帛書》並不損於君的威權性，法令雖籠罩主上，這是因為「道生法」的關係，超越現實界的形上實體當然凌駕於統治者，可是也只有我這個統治者能體道、執道與生法，統治者本身刻守於法律，一方面代表法律由「道」而來的絕對性，一方面也象徵著君主向下施展威權性的憑藉。⁶

⁵ 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997，頁94。

⁶ 謝君直，《道德經與黃老帛書「道論」的比較研究》，南華大學研究所碩士論文，2000，頁86。

這樣看來「道生法」其實是更加強調了對於執道這的威權性，執道者遵循於道，刻守於法，其實是更加的加強了自身的威權性。筆者認為《黃老帛書》所述的天道觀，根據「道」氣化萬物的過程，聯繫萬物和人間社會的關係，以天道作為天地萬物的準則，轉化為治道，建立了兩種利於國君統治的概念。其一，將陰陽四時的運行的規律和人間社會的人事處理相結合，給了人們一個統一的規律，依天道而行人事，給出一個安立天下秩序的指導原則。即如陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》中所論述：

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」。⁷

黃老思想的「道論」是以老子的「無為」論述作為基礎，再綜合採納其它眾家之言，由天道上講治道轉化，由黃老思想的天道論中加由天道四時轉化為一種強化帝王威權和利於執道者統治的依據。「刑名」的思想再以「德刑相養」和「先德後刑」的論述來強調黃老思想除了同時彰顯君的威權，更由「道論」來加強其合理根源。靜因到刑名便順著黃老思想的「道論」論述，統治者如何以此來統合出一套使天下長治久安的統治之術。再來以「道」為依據，使「法」和「君的威權化」有一絕對依循的根據。《黃老帛書》由天道到治道，一連串下來給出了一層一層由上至下的規則和規律，到最後其實便是給予執道者一個至高的權力，即君的威權化。

第二節、君王的靜因和無為

由上節中對於《黃老帛書》治術的形上根據的論述中，可以得知《黃老帛書》對法的重視雖然有類同於法家之處，但還是有其根本性的不同。⁸《黃老帛書》將天道觀作為其法治主張

⁷ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁4。

⁸ 孫以楷先生對於黃老、法的差異上論述道：「《黃帝四經》給法下的定義是：『法者引得失以繩而明曲直的標準』；『法度者，正之至也』」（《經

的支持，所以其並未如同法家的論述中，將法推向絕對化。黃老思想雖強調了法律刑名的重要性，如於〈道原〉中「操正以正名」，但亦提出「毋失天極，究數而止」(〈道原〉)、「過極失當，天將降災」(〈經法·國次〉)，以天道觀的論述來調適法家思想，避免產生極端偏激的觀念。黃老思想將道和法於此作了一適度的調和，成為其「道論」不同於老子論述的根本差異之處。此將道和法作結合的前提，明顯是和老子於「道論」的論述立場不同⁹。《黃老帛書》轉化了老子的「道」使之以法來落實，亦將法家法治的觀念以老子「無為」的主張來實現，無為即轉化為黃老思想性格的一部份，造就出《黃老帛書》中對於政治實踐上「治術」的論述。以下即分成兩部份來論述，一是治術的實踐者，一是治術的內容，包括虛靜、因時、無為、靜因等。

《黃老帛書》中的「治術」主張是對於上位者所講，凡提到「主」、「人主」、「帝王」、「聖王」、「王公」、「執道者」等，這些都是對於上位者所論述的君王南面之術有關，對於黃老思想來說，「道」須在政治運作上產生作用，「執道者」的作為是一個關鍵。即如〈經法·六分〉中的論述：

王天下者之道，有天焉，有地焉，又(有)人焉，參者參用之，〔然後〕而有天下矣。為人主，南面而立。臣肅靜，不敢蔽(蔽)其主。下比順，不敢蔽(蔽)其上。萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾兵強，天下無適(敵)。

執道者之所以能南面而立，乃是作為上位者要上知天時，下知地利，又知人事，如此便能臣屬不敢欺蒙上位者而，百姓

法·君正》)。以法作為是非得曲直的標準，當源於文子的法是『天下之繩準』說。《黃帝四經》由此出發要求法的制定者、實施者無私守法、嚴格依法行政：『生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也』。由此處的論述中可得知，黃老思想相效於法家思想的論述上，其嚴格的指出「廢令者亡」的論述。孫以楷先生後續又論述道：「倫語中指出：『導之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之禮，有恥且格』(《倫語·為政》)，把德與刑對立起來。《黃帝四經》作者不僅要解決道與法的矛盾，統一道法，而且要回答孔子及其弟子關於德刑矛盾的責難。為此《黃帝四經》又將法治與德治統一於一體，在刑德之間無偏無向，二者並重。」由此處的論述中即可見黃老思想和法家思想之間的另一差異處，黃老思想主張刑與德相互配合，缺一不可，執道者於人世治道上，其主張於「刑德相養」。此處的論述於後續會加以論述，此處便不加詳述。孫以楷，《道家與中國哲學(先秦篇)》，北京：人民出版社，2004，頁262。⁹ 此部份論述請參見第四章第二節。

亦能和睦樂於為君王效力，如此便能民多兵強，無敵於天下。於此亦可見得，黃老思想以天道觀提升為治術的根源，所謂「治術」便不僅可只論為人君御臣之術，而是使國家平安，百姓人民得以安妥的「治術」，此即如司馬談於〈論六家要旨〉中所論的黃老道家思想：

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。無成勢，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。故曰聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱也。群臣並至，使各自明也。其實中其聲者，謂之端；實不中其聲者，謂之竅。竅言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。在所欲用耳，何事不成？乃合大道，混混冥冥，光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死，死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？¹⁰

於此司馬談認為(黃老)道家思想的重點乃是在於「治術」，其治術以虛無為本，以因循為實用原則。現象上沒有既成不變之勢，沒有常存不變之形，所以能夠得以探求萬物的情理，因循於萬物其自性，便能成為萬物的主宰。有法而不任法以為法，要順應時勢以成其業；有度而不恃度以為度，要根據萬物之形各成其度而與之相合。之所以論「聖人不朽」，就是在於聖人能順應時勢的變化，順天應人是國君治國理民的綱要。於此便得知，黃老道家的內容乃是將虛靜無為的道轉化為君王南面之術的主張，以虛無為本，因循為用，察以時變，便能由無為而無不為。¹¹

因此，黃老思想所謂的「治術」、「君王南面之術」便是強調君王在形治術時，其客觀標準應是在於「道」，即如〈經法·

¹⁰ 《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，頁 3289。

¹¹ 此處司馬談所論述的道家，和班固於《漢書·藝文志》中所論及的道家，即漢人所表述的道家已經和老莊的道家學說有所差異，故此處以黃老道家來論述。《漢書·藝文志》中論及道家時所云：「…秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」由此處的論述可知，漢人所表述的道家，乃是內容重於虛靜無為的道轉化為君人南面之術的黃老道家。

名理〉中所述：「見正道循理，能與曲直，能與冬（終）始」，當執道者能體察天道並因循事理，便能定事物之是非善惡，把握事物之理，所以說政治運作上的關鍵還是在於執道者本身的修為。而《黃老帛書》中的「虛靜」即是說明君主自身的基本涵養，強調「虛靜」價值觀對執道者的重要影響。《十大經·名刑》中論述：

欲知得失，請必審名察刑（形）。刑（形）恒自定，是我俞（愈）靜。事恒自施，是我無為。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？紓也，毛也，其如莫存。萬物常至，我無不能應。我不臧（藏）故，不挾陳。鄉（嚮）者已去，至者乃新。新故不廖，我有所周。

這邊是說執道者應從審名察形開始做起，統治的秩序也由此而來，而執道者之所以能夠明察刑名，是因為其能夠實踐「虛靜」的緣故，陳鼓應先生對於此篇亦論述，本篇立論的次第是為審名察形、正定虛靜、清靜無為、順任自然、與物宛然。¹²事物運行的都自有其發展的規律，因此人更應「虛靜」不妄為，事物的發生和消逝都有其客觀的依據，人們只要能靜定無為，便能「虛靜」，使物宛然、順物自然。此處「能自擇而尊理乎」的「自擇」的「澤」通「釋」，「自擇」即「毋有己」，是去小我而存大我，捨己而就道的黃老道家思想。這篇的主旨是為正靜無為、與物同在、因循自然，然而此「虛靜」和老子所論述的「虛靜」亦為有所差距。在黃老思想的論述中，虛靜是變得非常現實性的，〈經法·名理〉中亦論述：「是非有分，以法斷之；虛靜僅聽，以法為符…唯執道者能虛靜公正，乃見（正道），乃得名理之誠。」此段的論述進一步指出，執道者要以「虛靜」的態度客觀明辨是非，且要以法度為依據，公正處理事物，繼而能知自然人事的規律，並把握名理的實質。於此「虛靜」便不只是一種修養境界，還是輔助法的心態。〈道原〉中即提到執道者以「虛靜」作為治術：

無好無惡，上用〔察極〕而民不廩（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（便）：分之以其分，而萬民不爭；授之以其名，

¹² 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁401。

而萬物自定。不為治勸，不為亂解（懈）。廣大，弗務及也；深微，弗所得也。

「虛」是指不以先入為主的觀念去面對事物，當君主以「虛」的無為對待臣下，並且使百姓得以安身立命，就如同真的作到無為，使萬物各安其性。這邊是把老子的無為給具體化和工具化了，用無為是臣下們依各自的名份來確定他們適當的職份，群臣在職能上便不相爭。於是，「虛靜」已不只是一種主觀修養境界，還是輔助治理的方法，幫助執道者施行公正與判斷的工具。

黃老思想認為執道者除了懂得「虛靜」外，還要懂「靜因」。「因」是《黃老帛書》中很重要的論述，而先秦文獻最早有「因」觀念的當屬《管子·心術上》的「靜因之道」和《慎子·因循》。《管子·心術上》云：

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。故曰：上離其道，下失其事。毋代馬走，使盡其力，毋代鳥飛，使弊其羽翼。毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得，道不遠而難極也。與人並處而難得也。虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。人皆欲智，而莫索其所以智乎。智乎智乎，投之海外無自奪，求之者不得處之者，夫正人無求之也，故能虛無，虛無無形謂之道。化育萬物謂之德。君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。簡物小末一道，殺僂禁誅謂之法。大道可安而不可說，直人之言，不義不顧。不出於口，不見於色，四海之人，又孰知其則。天曰虛，地曰靜，乃不貸。潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。紛乎其若亂，靜之而自治。強不能遍立，智不能盡謀。物固有形，形固有名，名當謂之聖人。故不言無為之事，然後知道之紀。殊形異執，不與萬物異理，故可以為天下始。人之可殺，以其惡死也，其可不利，以其好利也。是以君子不述乎好，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。

上述是對「靜因之道」整全的論述，有著治身推及治國的色彩。首先，其論述君王於國家中所處的位置及如同人之心，掌控著身軀的思考和活動，而身軀的各部位有其本然的運作，若心智有所失常，身軀上的行為必也狂亂。此處所指即為君王若背離了「道」，臣下處事必也失序，使臣下各安其職份，不多加干涉，使臣民得以自靜。因此，君王便要將「虛靜」的功夫實踐到人事之中。「虛靜」以為用，不以強智謀取，使臣民各安於應有的分位，這一方面是君王的工作，亦是「聖人」該有的表現。「靜因之道」就是「虛靜」的治心工夫與「因」思想的結合。《管子·心術上》：「因也者，舍己而以物為法者也。」此處的「因」便帶有捨棄主觀成見，而以萬物自然之理為效法的意涵。而捨棄主觀成見，便是「虛靜」的治心工夫。假若不能捨棄主觀成見，便不能棄合於道，便會使物失序。「因」在於去智，以「虛靜」來應物，便能「無為」以對，而成「靜因之道」。

由前段得知，黃老思想中「因」所要述說的即是要執道者的人事之理要因於天時，在這邊法於天道的說法又再度出現。〈經法·四度〉論述：

君臣易立(位)胃(謂)之逆，賢不宵(肖)并立胃(謂)之亂，動靜不時胃之逆，生殺不當胃(謂)之暴。逆則失本，亂則失職，逆則失天，〔暴〕則失人。失本則〔損〕，失職則侵，失天則几(饑)，失人則疾。周遷動作，天為之稽。天道不遠，人與處，出與反。

這段是說執道者不因循於天道會發生的狀況來告戒於執道者，如果君臣之間得以各安其位，那便可以安定，合於天時地利可使國家強大且長治久安，這邊可以知道，國家得以長治久安的原因在於因循天道的運行，在人事的治理上也不例外。這種「靜因」的統治術，是要避免執道者過於主觀造成錯誤的判斷，然後透過臣下百姓順於天時的運作，這也同時避免君主免於事必躬親的情況。而此處亦論述「天為之稽」、「天道不遠」，即執道者所行的人事是天道的映現、是代天行道，此處表現出黃老思想的兩個主要觀念，一為天道的至上，一為強調人事的表現。陳鼓應先生對此段亦論述道：「黃老之說，在某種意義上講，有天道設教的味道，對矯正控制君主的偏執肆行具有少許作用。¹³」即黃老思想對於執道者人事努力表現了肯定，但亦

¹³ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995，頁

為執道者的肆意妄為有所規範，即「因循」天道。

在上述中，可以得出作為黃老治術中很重要的黃老性格，就是「因」，亦可述為「因循」。於此即如同司馬談所論的黃老到家的治術特色，乃是以「因循為用」。而動靜的運用並非憑著主觀的意志任意妄為，是如同天地的運行般有客觀的標準。即如「不盡天極，衰者復昌。」(〈經法·國次〉)、「稱以權衡，參以天當。」(〈經法·道法〉)、「執道循理必從本始，順為經紀，禁伐當罪，必中天理。」(〈經法·四度〉)此中所述皆是代表著有客觀的外在規則之意，依此客觀標準即為「得天」，反之則為「失天」。〈經法·君正〉中亦論述：「動之靜之，民無不聽，時也。」能使人民聽命於上位者，乃是因為國君因循天時，遵循於外在客觀規律，於此「因循」的治術觀便得以進一步發揮。而此一「因循」運用於政治施為上，即如〈慎子·因循〉中的論述：

天道因則大，化則係。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，祿不厚者不與之難。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。¹⁴

上述論述中，慎子認為執道者於人事上，應因循人的天性，將人只會為自身籌劃的天性，改變為替君主所謀算，而方法即是為賜與其高官厚祿。因此，因循此人之常情，便能人人受君王所用。這樣的人情之常，於黃老思想來論述，即是為人情之理，即是為一外在客觀規則。根據謝君直先生於《《道德經》與《黃老帛書》「道論」的比較研究》對於《黃老帛書》「因」的歸納，其正面論述如：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；負面的論述為過度、過極、不稱、失理、失天、失本、天刑、逆、動靜不時、陽竊、無時等概念。¹⁵《黃老帛書》因順天道而施治的主張，貫徹在於「因天時」而動的「因循」論述上，具體來說，就是執道者必須隨

154。

¹⁴ 張秉楠輯注，《稷下鈞沉》，上海：古籍，1991，頁108。

¹⁵ 謝君直，《道德經與黃老帛書「道論」的比較研究》，南華大學研究所碩士論文，2000，頁67。

順天時，根據天時所包含的時機決定行為的內容和方向，從而使國家的治理上能憑藉天時的推助。執道者的人事之理乃是對自然之天時、天道取法的實踐運用。如在〈經法·論約〉中論述：

四時有度，天地之李(理)也。日月星辰(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，四時代正，冬(終)而復始，人事之理也。

四時的更替運行皆有其規則，日月星辰的運轉亦有其周期，這便是天地本有的綱紀，四時的變化亦是如此，這些交替運行是永無差池，法則常定。而執道者的人事之理，則將天道運行的規律體現在人事的運作上。如〈十大經·姓爭〉中論道：

明明至微，時反(返)以為幾(機)。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。

天道的規律便是陰陽、動靜的轉化，體現在執道者的人事上便是刑德、賞罰的運作上。如果一味爭勝，該靜不靜時，國家便不能安定治理。然而，若該動而不動，亦不合於天道運行的規律。因此，把握天道的變化規律及因循時機，乃是執道者處理天下事務的態度。〈經法·君正〉中便以天時與政治之間的對應關係來論述：「天有死生之時，國有死生之正(政)。」此處的「死生之政」是為對應於「死生之時」的施政手段。下文論述道：「因天之生也以養生，胃(謂)之文；因天之殺也以伐死，胃(謂)之武；文武并行，則天下從矣。」此段內容指出因循天道而存之國，便順應天道加以養護，便是「文」；而對天時使亡之國，便順應天意去討伐，便是「武」。對於它國是養或伐，乃取決於其國政是否動靜合時。由前述所論，天之「生時」與「死時」是根據四時之於萬物的不同作用來劃分，其實也就是以是否合於道來劃分。「生時」利物之生長，「死時」則阻止物生長的繼續。「因天時」便是要求於「生時」執道者所促使的治理活動必須得以生民養民的目的，以達成天時的持續性。而於「死時」便是施行具有威嚴、懲罰特性，以中斷來維持整體的持續性。《黃老帛書》中將因「生時」而動稱作「文」，因「死時」

而動稱作「武」。文、武的論述即作為黃老思想「因天時」的內容於文中加以論述。張增田先生於其《黃老治道及其實踐》一書中，將《黃老帛書》中「文武并行」的論述整理為四點，筆者整理歸納如下：

一、《黃老帛書》將文、武稱「命之曰上同」，實即表示其「因天」和「因天時」之義，表明文、武依從於天道，因而具有正當性和合理性。

二、關於文、武的實質，文因天之生時，以「助」為目的；武因天之死時，以「誅」為特徵。除此之外，尚有一個傾向，即文還包括「動靜參於天地」。而從廣義的角度來看，「因天之生」與「因天之殺」皆屬動靜。這樣就有將文、武都歸於「文」，從而使「文」具有廣汎的行為指導意義。但《黃老帛書》並沒有在此論述的傾向上有更多論述，其基本上是把「文」放置在「武」的對立面使「文武」成為一個不可分割的對立性整體。

三、文、武皆兼備對內和對外的功能。文以治內，生民養民，存國續國；對外則隨於武刃之後對被征服者加以安撫。武以治內，誅禁罰罪；對外則伐國併地。然而對於執道者為治時，只單純依賴「文」或「武」其中之一時，是不可能取得成功。所謂「文武并行」，是指將「文」和「武」結合加以運用的。

四、「文」和「武」是作為「因天時」而為治的兩種具體方式。執道者行為主體的能動性限定在對「四時」的絕對順從之中。「因」是對行為主體，即執道者本身自覺性的要求。¹⁶

由上述的四點，可以了解《黃老帛書》中「文武并行」的論述，「文」和「武」之間的關係，和執道者對於「因天時」而治的具體論述。筆者認為「因天時」所論述的因循天道的往復

¹⁶此處張增田先生於文中引《黃老帛書》的內文為：「因天之生也以養生，胃(謂)之文；因天之殺也以伐死，胃(謂)之武；文武并行，則天下從矣。」、「審于文武之道，則天下賓矣。」、「文武并立，命之曰上同。」、「動靜參于天地謂之文，誅□時當謂之武。」、「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。」張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁89。

規律，即為君王所法之道，這個執道者所依循的客觀規律是不會有誤差和混亂的，即如〈稱〉中論述：「有義(儀)而義(儀)則不過，恃(恃)表而望則不惑，案法而治則不亂。聖人不為始，不剽(專)己，不豫謀，不為得，不辭福，因天之則。」此段論述道，依法度來治理國家即如同依照尺規去側量，不會有誤差或疑惑。作為執道者，最重要的便是「因天之則」，因順上天的法則，不先時而動、不偏執主觀、不先行謀劃、不強求謀取，便能達至不取、不為、不謀的治事態度，此處便帶出了黃老思想「無為」的治術觀念。

黃老思想的「無為」是和道家所說的「無為」有所不同的，其「無為」僅只是作為執道者治理上的工具。〈經法·道法〉中論述：

故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。是故天下有事，無不自為刑(形)名聲號矣。刑名立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。

這邊說執道者於天下的作為，是要無所執、不自恃，但要是天下得以治而執道者「無不為」，必需要作到刑名確立、名實相符。由上述看來，執道者的「無為」之術就是事不躬親的靜因之術，其具體的操作方式，便是使臣下各安其位，使職個有其司，自己則免於事必躬親的刑名術。黃老思想乃是面對實際政治事物而形成論述，所以「無為」於〈經法·道法〉這段中亦涵有「無執」、「無處」、「無私」的論述，形成以「無」輔「有」的情況。對黃老思想來說，天下雖是「為」，但君王南面之術是「不得不為」的「有」，「無」應該工具化來支持執道者於統治的「有」。所以「天下有事，無不自為刑(形)名聲號。」此段論述處理天下的事務要「有」，還要能以「無」的態度來確定事物的形名，如此看來「無不自為」即為「靜因之術」的「無為」。黃老思想認為一個政治穩定的國家，必然是刑名法制發展成熟的。執道者得以不必事必躬親，是因為循於靜因之術，因循天道運行到人事上，使各類臣下各安於適當的職位上，由此百姓也不會不知該如何去行事，讓天下各安其位。所以，黃老思想的執道者所依據的乃是一客觀律則，其運行方式是獨立於人的主觀意願之外。因此執道者以「無執」、「無處」、「無為」、「無私」來面對天下「本然」有的事，進而使天下有事「無不自為」。〈十大經·名刑〉中亦論述道：「欲知得失，請必審名察形。形

恆自定，是我愈靜。事恆自施，是我無為。靜翳不動，來自至，去自往。」執道者以「虛靜」觀照事物，事物便恆常不改變，且因執道者有著「無為」的觀念，事物便始終本著自己的應然來施為。由此處論述，可以加以推論出「靜因之術」的一整合。執道者以「虛靜」為用來體現物，物因「虛靜」而與其相應，不擅加變化；執道者以「無為」來面對物，物有職能，便順其所能而應用，使其安於其位。如此，執道者雖看似什麼都不知道，什麼不加以為之，然而其所為即是「因天時」的「靜因之術」。這樣看來「虛靜」便可以說是執道者的內在精神，對外施予「無為」的方法，使人民事物得以「因天時」，使其個安其位，如此便能達至「靜因之術」。

第三節 刑德兼用與王霸雜陳的南面之術

由上節關於黃老思想的「虛靜」、「因循」、「無為」這些論述中，可歸納出《黃老帛書》對帝王於施政上的態度和其方法論，而知此君王南面之術者，才能得以王天下而有道。換而言之，「執道者」在統一天下和治理天下實有其方法，此為黃老思想治術上的法天道而行治道的特色。換言之，治術於政治上得以施行的關鍵，在於「執道者」自身於政治上的實踐理論，即如〈經法·國次〉云：「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，悒(浩)彌無刑，然後可以天下正。」執道者體悟自然反復的規律，了解君臣之間的分際，不抱持自身主觀控制的態度來面對萬事萬物，便能符應於天道。〈經法·論〉云：「人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也。」執道者是為天地間的準則，制定法令政策，使人民得以安身立命；由此亦可得出，黃老思想於「君的威權化」的特色。

在第三章第一節的論述中，筆者指出《黃老帛書》揉合了陰陽家天人合於一路的思想，貫通了天道和治道。本節則論述《黃老帛書》循著法家的路線來論政治上君臣的關係，並如何以刑名行無為政術的內容。〈十大經·立命〉：「無受命於天，定立於地，成名於人。唯余一人德乃配天，乃立王、三公，立國

置君、三卿。數日、曆月、計歲，以當日月之行。允地廣裕，吾類天大明。」這段很清楚的述說了《黃老帛書》是要建立一套政治理論，裡面很清楚的說明帝權天授和順應天道這兩種思想，將刑名思想融入國家制度和治國的手段。〈經法·道法〉：「刑名立，則黑白之分已。故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。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。」這邊看來，「刑名」是作為是非黑白的判斷標準，世間上所有的事都能由刑名確立，執道者去除自身的固執，使法令和人事都能循名責實。黃老思想所說的「刑名」，是藉著名實關係，作為規範世間的秩序，是一種治理天下的依據。在〈經法·名理〉中說：

天下有事，必審其名。名□□循名廢(究)理之所之，是必為福，非必為材(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，見正道循理，能與曲直，能與(終)冬始。故能循名廢(究)理。刑名出聲，聲實調合。禍災廢立，如景(影)之隋(隨)刑(行)，如向(響)之隋(隨)聲，如衡之不臧(藏)重與輕。故唯道者能虛靜公正，乃見〔正道〕，乃得名理之誠。

由上述可知，君者之所以可以說是循名究理，是能先審查名理之實，並且依法辦事無所偏私，有這些前提之下才可以說是判定事物的是非善惡，如果事物的具體名稱都能和實情相合，福禍興衰的道理才可以掌握和彰顯。所以說執道者若能虛心以觀照萬物，一切依法而行，便是行自然人事的規律，把握住「刑名」的實質內容。〈經法·論約〉說：「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，然後參之於天地之恆道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。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。之胃(謂)有道。」執道者參照天地萬物的自然規律，將這規律反映在人事的處理上，便是審其刑名，刑名確立後，人事上即有正確的定位，得到該有的效果。執道者只要能審「刑名」，便能合於天地之恆道，便能立天子置三公並化天下。陳麗桂先生在其《戰國時期的黃老思想》中說：

黃老帛書論「道」主要是為了推衍「刑名」，其所謂「道」往往就是指「刑名」，它說「執道者」觀天下，一定先「審其刑名」，又說「天下有事，必審刑名」〈經法·名理〉。「刑名」的定否，關鍵著人事的禍福、死生、存亡、興壞，乃至政治法令的成敗、良窳，「刑名立，則黑白之分已」〈經法·道法〉。在作者眼裡，「刑名」簡直是處事治政的萬靈丹。它內以定是非、別嫌疑，外以建功名、推政令，天下事物都可納入它的統攝範圍，它是規範天下事物最便捷有效的法寶。¹⁷

由上述可以推得《黃老帛書》主要是要建立起一套可順利執行的政治理論提供給統治者，因此無論有道論還是刑名都是為此而論述。《黃老帛書》中，「刑名」是一個很重要的部份，由上段所述，可以論述「法」是「道」的一種具體化的表現，所以說君、臣、民的關係和制度都是依照「循名責實，按實定名」的刑名思想。在先前由天道到治道，可以確立出法和君的威權化的關係，在這一環，已經確立了尊君的思想，而到「刑名」的思想順著法家的思想來看，「法」是為「道」的具體化表現，這也可以說是將「道」給工具化了。「道」的規律性於自然萬物之上，用「刑名」來說便是國家的體制，百官的制度上，都推向應有的秩序，便成只具有工具的性質。在「刑名」的思想中，可以看出帝權天授的尊君思想，但也有順應天道的思想，從將「道」工具化的角度來看，雖然在上位者有治理天下的依據，不僅鞏固了自身權力，但也有一套行人事管理和法令實施的標準。筆者認為，黃老思想在其中亦考慮到民眾的因素，這邊看來並非純粹只是出於法家的思想，黃老思想於此有一定程度的綜合色彩。照上文所述，在彰顯君的威權的同時，還是給出了讓民可安身立命的天道秩序。

在「刑名」標準建立之下，可以說是成就了法治國家，但黃老思想並非只是單純的行法家的思想，而是以「刑德兼用」的方式緩和法家的立場，而「刑德兼用」乃是因循著天道的自然法則。〈十大經·觀〉道：

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。

¹⁷ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁72。

形法循□□□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(孳)者茲(孳)，天因而成之。弗因則不成，〔弗〕養則不生。

此處論述，天地為二，陰陽有別，分為春、夏、秋、冬四季。既然春秋之生殺都有其更迭，那賞罰亦需兼行並舉。由此可知，黃老思想乃從天道之恆常性轉化為人間法則的規範上。刑德的根據乃是緣由於自然的陰陽變化。對此，張增田先生於《黃老治道及其實踐》中論述：「黃老學派吸取了陰陽家的刑德理論，從而賦予該學派的刑德並用手段以獨特的規定。以《黃老帛書》為代表，黃老學派將刑德訴諸四時與陰陽，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。¹⁸」換言之，於「刑名法度」的客觀標準建立後，成就了法治國家，然而黃老思想採取較法家和緩的方式提出「文武并行」、「刑德兼用」的調和政治。此調和政治的施行取法於自然法則，人事的運行及國家的治理上，必需剛柔並濟，德刑相輔。

〈十大經·姓爭〉中論述：「刑德皇皇，日月相望，以明其當。忘失其當，環視其央(殃)。天德皇皇，非刑不行；繆(穆)繆(穆)天刑，非德必頃(傾)。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章(彰)。其明者以法，而微道是行。」這段說明了刑德間的相互關係，刑罰和德賞是相輔相成的，亦即使天下得以長治久安，兩者是缺一不可的，不只是要有法律上的處罰作為依據，還要給予獎賞作為表彰的鼓勵。張增田先生對於「刑德兼用」論述道：

中國古代一直以來就存在著刑德並提的論治傳統，黃老學派繼承這一傳統，強調用刑必須與施德相比照，講究刑與德在施用過成中的「平衡」。「刑」是消極的、否定的、懲罰的，具有剝奪、破壞、抑止等性質的管理行為；「德」屬於積極的行為方式，指國家管理者採取鼓勵性的、慶賞性的，具有給予、幫助、促進等徵的措施開展為治活動。¹⁹

¹⁸ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁243。

¹⁹ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁

由上述的論述中，張增田先生於此強調了「刑」和「德」的「平衡」觀念，此兩者可以說是相互涵養，亦為相輔相成。靜時有法度，動時則循名，執道者行人事規律時，若超越天道的法則，擅自改動常規，那德賞亦缺乏成效，刑罰亦不適當。

而於政治實踐上，亦有「先德後刑」的觀念。〈十大經·觀〉中論述道：「是〔故〕羸陰布德，〔重陽長，晝氣開〕民功者，所以食之也；宿陽修刑，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。姓生已定，而適(敵)者生爭，不謹不定。凡謹之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈〔紂〕無匡。」這邊在說執道者在治理百姓時，要如同四時一般，先如同四季中春夏，以德賞在先，使人民得以教化，而秋冬的肅殺，法治上的刑罰在後。德教和刑罰之間的運行就如同四時的交替般，有其順序。這順序的交替於自然可以長養萬物，而在人事上德教刑罰上也是互為作用，先透過德教的獎賞使百姓願意主動歸於正道，如果未能合於正道的法度，便有刑罰逞治。所以說，「德刑相養」和「先德後刑」是合於天地之道。即如〈十大經·觀〉云：「先德后刑順於天。」黃老思想乃參於天地之道的治術，於政治手段的運用為「刑德兼用」，而用於安定天下、安一國的策略，即同上節所論述的「文武并行」。²⁰〈經法·君正〉云：「文武并行，則天下從矣。」「文」因天之生以養生，「武」因天之殺以伐死，呈現在王天下的治術上即「王霸雜陳」。

一個懂得文武之道的執道者，參於天地之道便能興盛，逆於天道則會敗亡。〈經法·君正〉云：「因天之生也以養生，胃(謂)之文；因天之殺也以伐死，胃(謂)之武；文武并行，則天下從矣。」此也便是執道者之觀念和行為要能合於天地，其文德便能使臣民信服，而對於犯罪者則用於刑，此即為「刑德兼用」的「文武并行」，以「文」之文德而成「王」，以武之刑威而成「霸」。此「上同於天地之道」也就是「參於天地」，又「闔於民心」。此文德武力、王道霸道並重，以為「王天下」。對於此，陳麗桂先生論述道：

242。

²⁰ 此段對於「文武并行」的論述，請詳見第三章第二節的部份。

黃老帛書儘管先德後刑，極力地要標出一個刑德相濟、王霸兼治，不太剛也不太柔，合理合度的模式，來做為理想政治目標；但實際上，他們卻仍是「因道全法」的堅持者，帶著濃厚的法家氣質。因此，不經意間所流露出的，往往是深重的霸氣，「文」和「德」只是過程和潤滑，不是目的。²¹

黃老思想在「先德後刑」這部份，筆者認為由此可以得知，黃老思想已經由尊君的法家轉到考慮民眾的思想。丁原明先生在《黃老學論綱》說道：

帛書的這些主張雖是為戰國新興地主階級實現天下統一和建立封建政權服務的，但卻浸透著濃重的民本思想。而在先秦思想史上，法家是不談民本問題的，真正把民的問題作為重點因素加以考慮並由此倡導民本主義的是儒家。帛書將其刑德、文武思想與民本主義相結合，這顯然是受了儒家思想的影響。²²

由本文最前面即說明，黃老的思想是道家思想的雜家化，尤其是法家化，揉合了法家的觀點來轉化了道家的思想。²³然而在「先德後刑」這段，我們可以看到黃老思想和法家關鍵的差異處，即是為由尊君到民本的部份。筆者認為黃老思想在君、臣、民的關係之間，在除了「法」之外更加入了「德」這個思想，這是和法家思想最大的差異之處。黃老思想在論述到「法」之時，加入了「德」這觀念便不只是一種尊君的思想，有了進一步的轉化。而這進一步的轉化，便是「德」這思想的彰顯，

²¹ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁96。

²² 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997，頁102。

²³ 戴君仁主張雜家是身通眾學的，如《隋書·經籍志》所說：「雜者通眾家之意」。許多家湊成一部，是不能成家的，這是有所見的。但他又說班固說「兼儒墨，合名法」而不提道字，正由於雜家是以道家為本質，而兼儒、墨、名、法的，則是自我作解之言。」。此處戴君仁先生亦提出所謂的「雜」是有分為「集合的雜」和「融合的雜」兩種意思，集合的雜即如字面所述，是堆積拼湊的，而「融合的雜」即是讓各家的思想相互融合，即如《呂氏春秋》和《淮南子》。而《黃老帛書》是以道家思想作為本質，再進一步去「兼儒墨，合名法」（《漢書·藝文志》）。戴君仁，《梅園論學集·雜家與淮南子》，台北：台灣開明，1970，頁275。

是一種將關懷於民的「德」，所以說黃老思想雖以刑名去行統治和治國，但在法和民之間，加入了「德」這觀念；換句話說，相比於黃老思想，刑德於法家的論述上，則完全成為君主控制臣下的權術。對於此，張增田先生亦論述：「『民有得』於內是形名制度建設和推行法治、施用刑罰的重要前提，甚至還被提到『治之安』的高度；於外，則是守戰征罰的基本條件。²⁴」由此可得知「德」對於執道者的重要性，和此一轉化對於黃老思想於論述上的必要性。黃老思想是以老子思想為其主軸，推崇老子的虛靜之理，也推崇法家的法令制度，但對於兩者都有一定層度的轉化。黃老思想將「因」作為處事的一個最高要領，本文從第一段至最後一段都脫離不了「因」的思路，在「因」的思路下，我們可以簡單來論述，以「因」來處事時，面對事物並沒有一種固定的方法，一切都只要看實際狀況的需求，而處理的時間點也是十分重要，這樣說來是由事物本身變化和需要來作調整。²⁵而黃老思想主要是為了提供國君在政治的治理上有一套方便的統治方法，所以說黃老想主要是以政治為其最終目的。也因此，我們可以說黃老思想提出的種種各家的揉合和轉化，對於天道觀的設定，和「因」這字的思路，「刑名」的確立，都是為了使國君能完成統御這目的。

黃老思想便即以此「文武并行」之術，以成就「王霸雜陳」的「王天下」之大業。如於〈經法·六分〉中論述道：

王天下者有玄德，有〔玄德〕獨知〔王術〕，〔故而〕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，故功德而財生；賤身而貴有道，故身貴而令行。〔故王〕天下〔者〕天下則之。霸王積甲士而征不備（服），誅禁當罪而不私其利，故令天下而莫敢不聽。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。

執道者之能「王天下」其術在於，重人才而輕城地，重智慧而輕財地，尊有道之人而自謙於己見。如果執道者能行上述所言，便能以此而得以「王天下」。當以「霸」道之武力行於征

²⁴ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁242。

²⁵ 此部份的「因」於上一節筆者有詳述。

討，誅伐當伐之國而不圖私利，便能令天下服。執道者之所以能「霸王」行於天下而天下服，並非只為天下而窮兵黷武，而是為效法天地覆載天下，公平無私，使天下萬物各得其所。由上述，黃老思想中「霸王」的正面形象被清楚描繪，成為《黃老帛書》中「王天下」的理想君王，即如〈經法·六分〉中所云：「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。」執道者依客觀標準來施行生殺、賞罰，甚至行於爭戰，便是能「王天下」的君主。執道者如天地覆載萬物般無私，並能執法公正以彰其德，便是稱王於天下之人。

陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》中論述道：

「養生」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。而且從敘述的順序上看來，顯然是先「文」後「武」，先「德」後「刑」，德恩重於刑威。…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。〈果童〉說：「先德后刑順于天」。這樣一方面使那個「刑」顯得合理合度，另一方面，以「二文」夾「一武」，以二「德」輔一「刑」，「刑」又「參於天地，闔於民心」，這樣的「刑」自然顯得溫潤，可以避免極端「刑」「武」的弊害。而且「參於天地」之外，又「闔於民心」，便明顯地摻雜有儒家民本德惠之類觀念，呈現著濃厚的王霸雜治色彩。²⁶

由上述可得知，黃老思想雖主「德刑兼用」、「王霸雜陳」，但實際上黃老之學的典範帝王，乃是能「王天下」的「霸王」。《黃老帛書》中的理想帝王亦非為如儒家講德治的仁君，而是在刑德調和、王霸兼備得以「王天下」，更傾向於「霸」的治術。然而雖然陳麗桂先生所論述，黃老思想中雖言「霸」的論述較為強烈，但亦不可排除其理念下，將儒、道、墨、法、陰陽等思想作一調和的雜家化。由此筆者推論，黃老思想所提出的，是一揉和各家的論述的治理方式，面對治國的問題和弊病，並非只能施行一手段而得以為治。因此「刑德兼用」和「王

²⁶ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1991，頁87。

霸雜成」所代表的，即為揉和各家論述，而以一種多元化的手段、方法，由治國得以「王天下」的「霸王」之術。

第四章、老子與黃老帛書政治觀之比較

此章，首先經由當代學者對老學和黃老論述，由此來看老學至黃老學上的繼承和轉化。筆者於此章藉由，老學和黃老學於流派的發展上、時代的考證上、理論的延續上，探討老學和黃老學必定是有其傳承和轉化的過程，並著眼於於「政治化」發展的論述。點出筆者於此章欲透過對於兩者傳承和轉變的發展上，來對此二者於政治觀的部份，進行比較研究的論述。

第一節、老學與黃老學當代哲學詮釋上的比較

本章主要是要談論馬王堆黃老帛書和老子於政治觀上的比較，而由前文的論述中，可以得知黃老思想和老子思想中，有其傳承和轉化。無論是關於形而上道論的論述，和政治觀上的術，以至於聖人觀，都有其繼承和轉變的論述。於第二章和第三章對於《道德經》和《黃老帛書》的析論，得以確實兩者之間存在著差異和關聯性，然而在談論此兩者時，便實在難以脫離流派發展的考證問題。蒙文通先生於〈略論黃老學〉中，對於考察黃老思想的脈絡時，提出了一個研究方法上應有的觀念，其論述道：

百家之學都應該分別它前後期議論的不同之點。(太)史公作傳，把(老、莊、申、韓)這些極端之人，極端之論，重點突出，是可以的，但在今天研究學術思想，就須得仔細分析前後變化和各種錯綜之跡，才能處理適當。¹

蒙文通先生亦於此學術上的發展，提出其南北道家之說。其認為「以虛無為本」可以說是道家思想上的共同宗旨，然而於學術史來加以論述，分為南北兩派道家的不同發展，此兩者即為黃老與莊學。蒙文通先生認為，北方道家最先出現者為揚朱，後分全生、自貴兩派，全生一派經田駢、接予而衍為黃老，南方道家則是老莊。²對於蒙文通先生南北道家之說，陳德和先生亦於〈黃老哲學的起源與特色〉一文中提出論述：

¹ 蒙文通，《中國哲學思想探源》，台北：台灣古籍出版社，1997，頁276。

² 此處詳見蒙文通先生《中國哲學思想深源》中的〈周秦學術流派試探〉和〈略論黃老學〉此二篇。

從學術立場略言之，黃老與莊學實即戰國初中期起，老學在北方齊地、南方楚地重點發展後的成果。黃老是居廟堂之上的政治哲學，意在君王南面之術的闡述，所以性格上屬於「政治道家」，又可稱為「政治化的老學」，它每每假托黃帝以為號召，重事功而講實利；莊學是處江湖之下的逍遙思想，以生命的解放、精神的自由為關懷，輕外物而批流俗，尚老子甚於黃帝，因此筆者名其為「境界化的老學」或「人間道家」。³

由陳德和先生的論述中，可得知其認為發展上是老學先於黃老學之前，而老學亦於傳承和發展上，於戰國初中期起，發展為「政治化」和「境界化」的兩種不同發展。對於此南北道家的兩者論述，由前文可得知黃老思想乃是以老子思想為根據，借以黃帝事功為其理想而所發展出的一套統治者哲學。而老學於過去的論述中，關於政治觀的部份亦較受冷落。對此陳德和先生亦論述道：「假若老子果真是位史官，而史官本是離不開政治權力中心，那麼老子思想即很有可能一開始就是一種為統治者之能平天下而獻策的『帝王學』。⁴」由此，陳德和先生認為黃老思想於道家思想史中，亦自當是原始老學之正宗或嫡系。筆者於前文中，所舉到的《漢書》和於《史記》中所論述的「道家」一詞，事實上就是形式義和內容義上所論述的黃老。由此亦可更確切的得知，黃老思想和老子思想於政治觀上的傳承和轉化。然而相較於《莊子》的內七篇部分，仍以老聃為體道、見道者，然而黃帝，則非為最高境界之人。又《莊子·天下》中論述老子為：「古之博大真人。」由此可見黃老學和莊學的種種差異，而莊學於漢初，亦相較於黃老，較無特別地位。⁵

陳麗桂先生於《戰國時期的黃老思想》和陳鼓應先生於《黃帝四經今註今譯》中，兩者皆主張《黃老帛書》是戰國中期之作品，且是戰國中期之作品而早於《管子四篇》，斷定《黃老帛

³ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005，頁198。

⁴ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005，頁199。

⁵ 丁原明先生對於漢初黃老學興盛的概況論述道：「黃老學在漢初盛行，是以《文子》一書和陸賈、賈誼等人物的傳播和醞釀為前奏的。漢王朝建立後，由於統治者中的一些重要人物如曹參、陳平、文景二帝、竇太后的提倡，而使黃老學發展到極盛。」由此處的論述，可得知漢初時黃老學的興盛，筆者亦於此推論莊學於此和黃老學相論下，較無地位。

書》是稷下學宮早期的作品。⁶大部份的學者在於年代上的先後上，皆認為《黃老帛書》是先於《管子四篇》的存在，而《黃老帛書》亦大部份認為是戰國中期前後的作品。筆者於此強調《黃老帛書》成書時間上的論述，主要是本文在比較老子思想和黃老思想的政治觀比較之時，其兩者之間於流派上的發展，於傳承和轉化上，是須要對其加以論述的。丁原明先生於分析黃老學時，亦有其概念上分別前後期的論述，其道：

司馬談對「黃老學」的理論界定是立足於漢代成熟的黃老思想。從結構論和系統論的立場上看，他是從「共時態」存在(即從橫斷面存在狀態)對「黃老學」作出界說的……共時態結構是同歷時態結構相依存，並在歷時態存在中發展和實現其自身的。從這意義上說，包括四種古佚書在內的戰國「黃老學」，就是它的歷時態存在形式。⁷

由上述丁原明先生的論述中，可以得知《黃老帛書》其實只是一個時代的橫向觀點，換句話說，黃老思想是有著其長時間上的發展，在此過程中發展而成。若由司馬談《論六家要旨》來得以認識黃老學整體架構，便得以認知到老子思想是先於黃老思想所存在的。而於前述的第二章和第三章關於《道德經》和《黃老帛書》的論述中，亦可確實兩者存在明顯的差異和關聯，而本文亦可於此對兩者的政治觀有其比較論述的空間。而丁原明先生更繼續論述道：「處在各個不同形成和演化階段的『黃老學』，又以其獨特的思想偏重展現了『黃老學』的共性特徵，它們都是『黃老學』這個『大共名』下的具體表現形態。」由此處可以得知，在於黃老思想，是有由某些共同的特徵下，所得以「大共名」展現出來的具體形態，而筆者認為，此共同的特徵的其中之一，即為對於老子思想的繼承與轉化，即如陳德和先生所論述的「政治化的老學」。

筆者於此，對於南北道家之說的論述較為認同，亦對於黃老思想於「政治化的老學」的論述上較為接受，於論述上亦以黃老學於老學的傳承和轉變上，於此脈絡來對其政治觀的論述

⁶ 此處請參見陳麗桂《戰國時期的老學思想》，台北：聯經出版社，1997。陳鼓應，《黃帝四經今註今譯·關於帛書黃帝四經成書年代等問題的研究》，台北：台灣商務印書館，1995。本文於第一章亦有對此兩書於《黃老帛書》成書年代的論述。

⁷ 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997，頁4。

加以比較。所以於黃老學的形成之時，亦較認同黃老思想是於戰國早期到中期之時，由處在各個不同形成演化階段的「黃老學」所共名而成的。然而，亦有學者有不同的論點，如郭沫若先生從《史記》的記載中，認定了黃老思想是「培植於齊，發育於齊，而昌盛於齊的」，而吳光先生則由學術演變的趨勢來認定黃老之學的形成是於戰國末期和秦漢之際。⁸然而即使各學者對於黃老學形成之年代上有不同的論述，但這仍須更多考古與文獻證據才能對此問題論斷。本文主要是針對於黃老學對於老學思想和政治觀上，是否真有一確切的傳承和轉化，而由上述的種種內容，已經可確切的知道，老學在戰國中期到戰國末期之間，應該有著某方面的轉變，而其政治化方面的老學即為黃老學，對於兩者於繼承和變化上的轉變，即是為本章所要探討的主要內容。

本文於第一章第二節的部份，曾論述關於黃、老聯結的歷史契機，本節即進一步推述，並論述兩者結合的理論背景。關於黃、老結合上，黃帝的崇拜可以說是一先要契機。陳德和先生對此亦論述道：「春秋時代有關黃帝之記載，僅《左傳》、《國語》和《逸周書》中出現寥寥數處，戰國以後則陸續出現黃帝的傳說和神話，《管子》、《呂氏春秋》和《莊子外雜篇》尤其多見，前二書並嚴然視黃帝為理想帝王之象徵。⁹」由上述論述，即可確切認定「黃」和「老」的結合上，對於黃帝的崇拜，可以說是由老學於黃老學傳承上的一轉化的契機。本文於第一章第二節的研究現況論述中，對於《黃老帛書》的黃帝形象的部分，指出文獻中許多對於黃帝理想帝王形象的推崇。而由前文關於陳德和先生將老子思想視作一種為統治者平天下獻策的「帝王學」的說法，亦可作一呼應。老子在思想史的角色可以說是一帝王師，其中施教對象可以說是以帝王為主，此亦為《道德經》所蘊含的政治觀。《道德經》中關於聖人一詞可指為人格上的典範，亦指為理想君主。《道德經》中提及「聖人」處約計有二十六章共三十餘次，例如〈第二章〉曰：「是以聖人處為為之事，行不言之教。」〈第三章〉曰：「是以聖人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫知者不敢為也。」〈第四十九章〉說：「聖人常無心以百姓心為心。」〈第六十六章〉說：「是以聖人處上而民不重，處前而民不害。」

⁸ 此處參見於郭沫若，《十批判書》，頁 157。吳光，《黃老之學通論》，浙江：人民出版社，1985，頁 100。

⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005，頁 201。

由上述這些《道德經》中的篇章，可以得知其中對於聖人的論述，顯然都是指出一理想的統治者而言的。老子於《道德經》中對於聖人的論述，既然大多是以帝王作為「聖王」的意義為多，那黃老思想由其傳承之下，發揮其義亦是恰當不過。然而此傳承亦非僅為單純的完全按老子《道德經》思想理路去論述，黃老學為其政治化的老學，其自身亦有其轉變，其對於聖人的論述，除了引以黃帝的形象外，其對於聖人的定義亦有所轉變，這正是其政治觀上和老子思想的差異。除了上述這點外，其聯結的契機亦有政治上的利用，稷下學人之刻意牽合，以黃帝之後的田和篡齊，來作合理的解釋。而稷下學人論學之時，諸學並舉，而以道家人物參與最多，如宋鈞、尹文、彭蒙、田駢、慎到、環淵、接子皆是。稷下道家對於黃老學的形成，有其關鍵性的作用，而亦於此形成對於老子思想上的傳承和轉化。

再者，從思想形態來看，陳德和先生於《淮南子的哲學》一書中，將《黃老帛書》的黃老之學，化約為下列幾個主要的共同特徵：「道的精氣化、君的威權化、術的多元化、法的必然化」此四種特徵，而對於四種特徵的論述，筆者於第三章第一節的部份已有論述，此處便多加以詳述。

筆者於此之所以會舉出此四點，是因陳德和先生於其中舉出四個關於黃老思想的四種特徵中，亦可從其論述出老學和黃老學的異同。筆者將於此章後續部份，根據上述的四種判準，來審視《黃老帛書》的內容。於道的精氣化的部份，陳德和先生論述為「強化了原始道家之沖虛之道的實有義」，由此可見黃老思想和老子思想於「道」這觀念的差異。如「道生法」將「道法」作為現實中判斷的標準；而「神明之原」中亦以「神明」所表徵的「度」作為具有衡量世事的法則。《黃老帛書》中對於「道」，和老子思想不同之處，在於對「道」的形上情狀甚少論述，而是將「道」落於實在層面。再者，君的威權化亦可以說是加強「道」的實有義而衍生的論述，「執道者」通過「道」來確立「形名」，再與「法」的配合，由「道」、「法」、「形名」的關係中，「執道者」透過了形上根據立法而施刑與德，透過「形名」和「法」使君王更威權化。這威權化的過程，可以說是黃老思想，將老學「政治化」的一大轉變。而上述對於「法」的論述中，也論述到了法的必然化的部份，「道生法」讓法有一必然絕對的根源，為法尋求了一個超越現實的必然性。最後，關於術的多元化的部份，依照陳德和先生的論述中，可以得知，

黃老思想從陰陽四時的消息生殺中，由其加以強調出刑德並用和王霸雜陳的南面之術，然而雖然此南面之術雖結合了儒、法、名、陰陽的心得，但亦僅止於「王術」的部份，真正的「王道」還是要落於道家的「道」上。即如陳麗桂先生的論述：

透過黃老思想的分析，可以發現：不論〈經法〉等四篇還是〈伊尹九主〉，都充滿道法色彩，都從天上去講治道，它們下降老子的「道」去牽合刑名，為「刑名」取得合理根源，也用「刑名」去詮釋老子的「無為」。繼承並改造老子的雌柔哲學，轉化為正靜、因時的政術。同時擷取陰陽家與如家的理論，去調和潤釋這些因道全法的理論。全部思想因而呈現王霸雜治的色彩，完全印證了司馬談〈論六家要旨〉裡的話。¹⁰

筆者之所以於此章開頭，便提出此四點論述黃老思想的特徵，以由此來看老學至黃老學上的繼承和轉化，主要是因此章既然要論述老子思想和黃老思想上政治觀的比較，便必須於開頭強調出，老學和黃老學無論是在流派的發展上，還是時代的考證上，以至於理論的延續上，老學和黃老學必定是有其傳承和轉化的過程，並且在於「政治化」的發展上，在此發展過程中，必有其差異的轉變。所以本章開頭便點明此點，亦是強調出老學於帝王師上對政治觀的論述，和黃老學於對於聖人觀上二者的差異。後續，筆者便於「道法」、「無為的治術」和「聖人觀」上，來比較兩者之間的差異。透過對於兩者傳承和轉變的發展上，來對此二者於政治觀的部份，進行比較研究的論述。

關於老子的哲學詮釋，袁保新先生提出一「價值理序」的概念。其認為「道」是價值世界的形上基礎，當我們順從「道」這價值之理時，於政治或人生之上便能自化、自樸、自正。「道」作為作為意義的根源，除了實踐主觀心境的修養外，更得以顯發萬物本然的秩序。如此說來，主觀心境成了「道」所顯現的場所，非為「道」本身，這樣「道」的形上意涵便不會僅落於一種單純的內在觀照。¹¹〈二十五章〉：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」，則「道」的實踐即懷抱著自然觀而無執於天地與萬物，呈現天地人我共榮和諧的世界。當此一自然價值觀得以實現，那等於世上的萬物得以自我實現。使萬物得以不

¹⁰ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北，文津出版社，1991，頁4。

¹¹ 此處於第二章第一節有詳述，故於此不多作論述。

禁不塞、各安其位。此處如此論述下「道法自然」便蘊含著「價值理序」。以「道」之自然作為應然法則或原理，便帶有了功夫修養的觀念。

而《黃老帛書》中亦論述道：〈經法·國次〉云：「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，愷彌無刑，然後可以天下正。」執道者體悟自然反復的規律，了解君臣之間的分際，不抱持自身主觀控制的態度來面對萬事萬物，便能符應於天道。此處的「自然」和上述的老子哲學所論述的是有所差異，此處所論述的為一「天道」。由此觀來，黃老思想於論述上，繼承了許多老學的哲學詞語，但亦發展出不同於老學的意涵。然而若由價值理序來看，亦可得出不同的觀點。執道者本身透過客觀層面的向內自我觀照，而回到了一種主觀境界上的功夫修養。〈經法·名理〉中亦論述：「是非有分，以法斷之；虛靜僅聽，以法為符…唯執道者能虛靜公正，乃見(正道)，乃得名理之誠。」此段的論述，執道者要以「虛靜」的態度客觀明辨是非，且要以法度為依據，公正處理事物，繼而能知自然人事的規律，並把握名理的實質。此處黃老思想便有主觀境界型態的論述，即為於主觀境界上作一向內觀照的功夫，使執道者於客觀層面的心境省察上，使自身判斷上不會產生錯誤。

筆者認為老子思想和黃老思想於論述上，都各自呈顯一套價值理序。因為黃老學的理論目的設定上，並非如主觀境界的老子思想論述般，兩者於人生境界上是有所差距。黃老思想所追求的僅為政治目的上的效果。如上述，若由主觀境界為主的觀點上來對兩者來加以比較，兩者於論述上便有較大的差異，是故筆者便透過袁保新先生的「價值理序」的論述，來避免透過傾向主觀境界的比較上，對於兩者的比較上造成的較大差異。

第二節、道與法

根據上一節的推論，可知黃老思想和老子道論上，有一密不可分的关系，而於第三章對於「道生法」的論述中，更可以

得知和法家亦有相關的論述，本節便依黃老思想對於「道法」繼承和轉變的過程來對《黃老帛書》和《道德經》的思想論述上作一比較。由前章的論述中，可得知「道生法」的觀念為法尋求了一個超越現實的必然根據，且也為法的施行取得一個判準，然而即或是「道」或是「法」，當筆者將《黃老帛書》中的論述作為一黃老思想，於此便需將其與老學和黃老學對於「道法」的論述，作一比較和區別。黃老思想不同於道家的老子思想之處，在於黃老思想雖尊「道」，且為政上主張無為，不過「道」亦僅是自然運轉的規律，而非達至修養境界的根據。而且，在老子思想中，其對於「法」則是抱以一個否定的態度（請見下文論述）。既然如此，黃老思想對於「道法」上的繼承和轉化上，是如何得以形成，而「道法」對於老子思想和黃老思想於政治觀的比較上有那些的同異之處，此便是筆者於此節欲加以論述的重點。

對於「道法」思想的形成，徐復觀先生如此論述道：

為了要與社會相安共存，使人我之間，皆能得到和諧、滿足，不從內在的精神加以涵融，不從萬物的根源上把握其均齊；而只是想完全沒有個性的隨世順俗；並想靠作為統治工具之「法」來將社會加以均齊，這便使道家 and 法家發生了關係，而形成了田駢、慎到這個支派。¹²

於此論述中，可以得知在黃老思想中，「道法」的觀念有其份量，而黃老之學更因此有「道法」家之稱。¹³於此，筆者首先經由老子對於「道」作為形上起源的論述，來探究老子思想中「道」的價值意義。再進一步論述由黃老思想中的「道生法」的「道法」思想，來論二者的繼承和轉化。

老子於《道德經》中論述道：

¹² 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1988，頁417。

¹³ 白奚先生論述道：「以法治國的主張在當時由於最為適合富國強兵的需要而受到列國諸侯的重視，利用道家哲理為實行法治進行論證，這種理論需要便催生了黃老學。當時一批崇尚法治並欣賞道家思想的學者們發現，傳統的道家學說雖然對法治不以為然，但其中崇尚自然、順應天道、因任人的本性、反對人為干預等思想正好可以用來作為變法的理論依據，論證實行法治的合理性、必然性和可行性。於是，他們便嘗試著進行道、法兩家的整合，用道家哲理論說法家政治，具有這一理論傾向的學者們就被後世稱為黃老道家，道法結合、以道論法就成為黃老學最主要的學術特徵。」白奚，〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉，《文史哲》，第五輯，2005。

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（〈第二十五章〉）

老子於此章首先經由「有物混成，先天地生」表述出「道」作為本體的混然狀態。這狀態是生於天地之先，無法知其聲形，且運行不息，返復循環，得以生成萬物，可論其為一循環運行且尚未分化的渾沌之「道」。而於後續則論述「道法自然」，「道法自然」是說「道」的存在是自然而發，是萬物生長發育的實現原理。「道」是以「自然」為其法則，而「道」本身亦為一沖虛之玄德，「道」的存在狀態，便是表現在萬物的本來的存在狀態。由此段的論述中，得以了解「道」概念的提出，首先是為處於當代中處於亂世的人們提出一個具有其形而上內涵的導向，老子描述出「道」所具有的恍惚、混成的始源狀態，並且再以「人法地，地法天，天法道，道法自然」的論述，來強調「道」的概念中那。¹⁴老子於此章下半部中，論「域中有四大」經由「道」和「大」的描述導出了四種場域，此四種中「王」是於人間社會的最高者、「天」是四時的規律、「地」為化育萬物的基礎、「道」是一切的始源。其中「王」是作文此場域中作為「人」的代表，而「道法自然」則是指「人」透過「地」、「天」、「道」、「自然」來脫離人為造作，亦使「道」得以落實。由此〈第二十五章〉和本文第二章中對於老子思想的討論中，我們得以知道，老子透過史官角色的觀察，對「道」的概念詮釋時，其主要揚棄當代亂世中那人為造作下的「禮」，並為亂世中的人們，提出一個具有形上內涵的論述，此即為「道」。然而老子於《道德經》中亦述道：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物末不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。

¹⁴ 牟宗三先生論述：「老子之道，本是由遮而顯，故況之曰『無』。他首先見道人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。」由此論述可見，老子由「道」所發的批判人為造作的建構意志。牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，2001，頁161。

生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。〈第五十一章〉

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。〈第三十八章〉

〈第五十一章〉中所論述，萬物由道的而生，是為「道生之」。道內於萬物，之後成為萬物自身本性所畜養的，便為「德畜之」。萬物依據自身本性，彰顯出自身形態，為「物形之」。而萬物之所以能以自身形態所彰顯，是由外在環境的他者不加以干涉，各自成全保存，是「勢成之」。萬物之所以得以生成保存，「道」和「德」是為最根本的，沒有「道」，萬物無所生成，沒有「德」，萬物沒有自身的本性。由此再看〈第二十五章〉和〈第三十八章〉的內容，老子雖提出了一個具有形上內涵的論述，但「道」又是通過所謂的「上德之人」，即是以聖人為典範來實踐，並且「道用」也確實能體現在萬有的萬物之中。由唐君毅先生於《中國哲學原論(導論篇)》中，其論述道之生物及物之有得於道以成其德，此段路述是將道之第二義「形上道體」通第三義「道相之道」後，再通以第四義的「同德之道」¹⁵。首先唐君毅先生由第始之道體觀的部份續講道之生物，提出一「由物之道，由道之物」的論述。「由物之道」是指物之歸根復命的事，而「由道之物」則是道之生物之事。「由物之道」在前面已經有所論述，而「由道之物」則順其前面加以論述。筆者認為唐君毅先生在這邊指出一形而上的意義，當人得之有一物時，這物是一個有，而這有是由何來呢？在無限追尋的過程中，得知有為無所來，是為先無後有，但這無若是一個空無，那便不應生有，所以必然有一形而上的有，這形而上的存有則為前面所論述的混成之道體，此物是來自於無形無物之混成之道，這即是道生物的「由道生物」。¹⁶

¹⁵ 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，台北：台灣學生書局，1986，頁378。

¹⁶ 唐君毅先生論述道之六義，其第二義為形上道體，有物混成而為天下母，說明有一形而上的存在者，是有一生成物的作用。這第二義實理和上述第一義虛理的相對差別在於，實理是非抽象的有，雖然並非具體

再來便要說明物之有得於道以成其德，唐君毅先生於文中論述道：「凡世間之物之具功能，而能有所生者，即無不為有得於道，而其德者。萬物之各有所得於道，亦有如道之分化其自身，以分別內在於萬物之中，以成萬物之奧。¹⁷」這邊順著上述道生物來論，亦貫釋了第四義的同德之道，這邊是論述物由道生，而包涵覆育其所生者的形式質料的便是道，這是物對其所生者之德，這邊便引出第四義的同德之道，物能有所生而有得是由分於道的滋養，物由得道來成德。

再來便要說明物之有得於道以成其德，唐君毅先生於文中論述道：「凡世間之物之具功能」由此我們得以推論「道」和人間萬物的關係是為密不可分。此即如袁保新先生所論述：「『德』以『道』為形上基礎，但『道』的作用卻必須通過『德』的充分實現，以顯現其涵煦化育之功。¹⁸」由袁保新先生的論述中，可知〈第三十四章〉所論述的，「道」對於人間的關懷可論為「玄德」。「道」和萬物、人們之間是為密不可分，只是在此非以人為為主，人們只有依順於「道」所安住的所成其「德」。「道」不侵擾人與萬物自身本然的運作，而人在「道」的規範作用下，也不會出現高高在上的姿態，對於萬物有所主宰。於此「道」不僅是為形而上的「道論」，而是貫通到形而下的人生價值，成為與人間密不可分的價值中心存有論。即如袁保新先生所論述的：「形上之『道』與人生實踐之『道』，可以從『價值中心的存有論觀點』加以統合。¹⁹」由此再來看〈第二十五章〉的論

的存在，但也不是一個規律的形式，第二義所指的是一形而上具體存在的存在者，是有形而上意涵的，可以說是道體。唐君毅先生在此表述出道的涵義和內涵。第三義為道相之道，這邊唐君毅先生論述：「道相乃道體對萬物而呈之相，其義本與道體有別。然因道相依於道體，而道之一辭，遂可專指道體，亦可以兼指道相。¹⁶」循著其上述說法，道也可以說是道相，道相也是道體的意思，人是萬物的其中之一，人知道在萬物之上有一更溯本源始的道體，只有靠著向上追尋才能得道體的相，得到的道相即為道體的意義。第四義為同德之道，道是為萬物所依循的共理，而德則是人和物各自得以自生和自循的。唐君毅先生在這論述：「道德二名，雖大皆有別；亦復不可一概而論。道之義未嘗不同於德之義。」依循上述，是說明老子所說的道是可別於德的，但亦可同於德，這同於德的意涵便是第四義。

¹⁷ 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：台灣學生書局，1986，頁405。

¹⁸ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁107。

¹⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997，頁98。

述，可以得知老子由論述中先確認始源之「道」，且描述「道」的始源情狀有運情規律和不同面向的呈現，人回應著始源的探究，藉由「自然」將「道」實踐到了人的生命之中，成為一種具有價值意義的人生實踐。由此，筆者因此推論，當「道」的形上基礎作為萬物相互關係的價值之理同時，亦給出了老子思想的繼承者一種轉化的空間。人於面對萬物，面對他人之時，以形上基礎的價值理序作為依據，實現整體的和諧，也給出了黃老思想以之為立法、行法的客觀根源。筆者於此認為，老子思想的論述中，於此給出了黃老思想「道法」承繼和轉化的契機。

袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》中論述：

老子果真也像西方哲學家一樣，專志於最終原因、原理的探索，企圖透過這些形上原理原因，對整個存在界、或個別存有物的存在結構，提供理論上的說明？因為無論是從思想史的反省、或《道德經》文獻的考察來看，我們都認為老子（甚至或先秦諸子）真正關懷的，是政治人生之價值歸趨的問題，而不是尋找第一因來說明宇宙生化的過程，或尋找無限實體來解釋有限實體何以存在，甚至尋找一組律則來說明自然界的運動變化。所以如果老子的「道」確有形上學的意涵，則其首要意義（the primary meaning）也應理解為價值根源，而不宜視作一種原因、實體或律則，專門為宇宙發生過程、或存有物之所以存在、或自然界運動變化等問題，提供必然的說明。²⁰

此處所論述的，即是老子道論相對於西方形上學的特色。所以回到我們對〈第二十五章〉的討論，老子對於「道」作一形而上的思辨和探討，其最終仍是要將形而上的「道論」貫通到形而下的人生價值。然而，對於「法」此一問題的立場上，老子於〈第五十七章〉論述道：

天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家茲昏；人多伎巧，奇物茲起；法令茲彰，盜賊多有。

²⁰ 筆者認為，袁保新先生於此經由老子哲學特色的內涵亦指出中國哲學思想中的要點。

由「法令茲彰，盜賊多有」這部份的論述，此處可見老子對於「法」是抱以否定的意味，其全文主要描述，是指法令繁複的產生，是起因於過多人為的造作。老子所處的那春秋戰國混亂的年代，其所見的是法令為了規範是非對錯的價值造成了人民百姓的混亂。由此上述得以推論，於老子思想的論述中，其對於法是抱以否定的。然而，雖然老子對於「法」抱以否定的立場，但當老子以此形上價值理序作為根據的同時，便也給予了黃老學繼承和轉化的基礎，也因為其給出了以「道」作為立法、行法客觀根源的可能性。陳德和先生論述道：「在先秦諸子的談天論道中，從哲學地看，以「虛」、「無」為本的道家思想所可能提供的包容空間應該是最大的。²¹」老子的「無」從生修養來說便是虛靜無執的道心，「有」就是虛以納物而與天地共榮的道用境界，所以包容性是最大的，所也因「道」概念所具的開放性，使黃老思想可於政治目的下將法吸收進來。

《黃老帛書》對於「道法」的論述中，認為法是從「道」，是「道」此一天地萬物間的始源法則在人間社會落實的體現。〈道法〉說：

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

「法」是由「道」所出，「法」是「道」這一始源於天地萬物的準則於人間社會的規則化。這是「道論」下貫到「治論」，如此看來「法」便是由天道的運行貫連至人間社會治道的建立，由此便強調了法的必然性，且以天道替「法」給了一個合理性的說法，這合理性的說法還具有絕對的威權性。丁原明先生對這段論：「正因為法源自道的客觀本性，故而法就成為判定得失曲直的度良與標準。²²」如此說來，《黃老帛書》以「道」論「法」，「道」成為了「法」的根據，使法成為人間社會和國家、國君，全體的最高準則。國君即執道者，其一面以「道」來立定「法」，但「法」也在另一方面對其有所約束，執道者自身也必然是依循法的對象。「法」以「道」作為超越性的客觀內涵，所以這理論便也普及至國君自身，也就是執道者自身，所以《黃老帛書》中亦論道：「生法而弗敢亂也」和「生法度者，不可亂也」如此

²¹ 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999，頁29。

²² 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997，頁94。

說來，執道者依「道」立法，自身也以法來自我約束。《稱》中亦論述：「世恆不可擇(釋)法而用我。用我不可，是以生禍。」此處亦強調了執道者本身是依「道」制「法」，且「法」一旦制定，執道者不僅要遵守，亦不可擅自廢除。然而即始如此，《黃老帛書》並不有損君的威權化。執道者自身能體道、執道和生法，本身亦遵守法令，便給了「法」由「道」而來的絕對威權性，這便使「道」成為了執道者向下得以施威的憑藉。身為萬民之上的統治者自身亦服於「法」，身為下位的萬民更無法違背。由此可以得知，執道者通過「道生法」此一關係，讓一形上道體凌駕於自身之上，亦加強「法」的客觀內涵，也加強了自身君的威權性。

由此處的論述，可以得知《黃老帛書》強化了老子思想中「道」的實有義。如上述「道生法」，黃老思想對於「道」的形上情狀的描述，相較於老子思想，是較為少去論述，然而肯定「道」在政治實踐的價值義意上則較多，而且黃老思想亦更加進一步將「道」下拉到實有層面，作一「道法」的論述，將「道」落於現實中，作為了現實中判斷的標準。然而《黃老帛書》中「道」有此的轉變，亦是來自對於老子思想的承繼和轉化。即如前文所述，當老子為了實現整體和諧，將「道」的形上基礎作為價值理序依據的同時，亦給出了後繼者將「道」作為立法、行法的客觀根源，亦有了黃老思想「道生法」的論述。對於《黃老帛書》「道法」的觀念，丁原明先生亦論述道：

正是由於帛書以環周往復的天道觀念作為法治主之的理論支持，故它並沒像後期法家韓非等人那樣把「法」推向極端，也沒像李斯等人那樣濫用刑罰。而是一在強調：既要「操正以正名」（《道原》），即嚴格按照法律條文行事；又要不違背「天極」、「天當」。指出：「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》）。這樣一來，帛書既接納了法家思想的長處，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」。²³

《黃老帛書》將「道」和「法」作結合，其於「道論」上的特點，即為由其對於老學繼承、轉化而來。但相對的，其將「道」

²³ 丁原明，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997，頁34。

和「法」作結合，這是和如前述老子反法的論述相衝突的。《黃老帛書》一方面繼承了老子於的「道」價值意義的論述，將「道」實踐於人的生命之中，另一方面亦將老子的「道」加以轉化以落實於「法」。除此之外，〈經法·道法〉中論述：「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。」〈道原〉中亦道：「信能無欲，可為民命。上信無事，則萬物周遍，分之以其分，而萬民不爭。授之以其名，而萬物自定。不為治勸，不為亂懈。」執道者以「無欲」、「無事」、「無為」來治理人民和面對天下，由使得知，黃老思想亦是以老子「無為而治」的概念作為前提，然後一方面以「道」作為「法」絕對客觀的根據，一方面亦將「法」作為「道」的具體應用，更因此將強了執道者自身君的威權化。²⁴

第三節、無為與無不為

「無為而治」作為道家治天下最重要的觀念，《黃老帛書》亦與老子同樣提出「無為」，而司馬談亦在〈論六家要旨〉中對於道家「無為」論述道：「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。無成勢，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。²⁵」首先，由此處「道家無為，又曰無不為」可得知，黃老思想在於論述上繼承了老子思想中「無為」的論述，然而兩者對於「無為」的理論上，亦可由此司馬談對於(黃老)道家的論述上看出兩者的差異處。由司馬談的論述中，黃老思想對於「無為」和「無不為」兩者是並無差別的，於此處明顯和老子所論述的「無為而無不為」是有所轉變的。而其亦論道「其術以虛無為本」，司馬談認為(黃老)道家思想的重點乃是在於「治術」，其治術以虛無為本，以因循為實用原則。(黃老)道家的內容乃是將虛靜無為的道轉化為君王南面之術的主張，以虛無為本，因循為用，察以時變，便能由無為而無不為。由此處得知，黃老思想將「無為」視作一種「術」，將「無為」作為一種策略或方法，此處明顯和老子的「無為」有所不同。而本節便於此欲由老子

²⁴ 此處的「無為而治」會於後面加以詳述。

²⁵ 《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，頁 3289。

和黃老思想對於「無為」的論述上，檢視兩者「無為」此一論述的關係和差異。

由筆者於第二章第三節關於「無為」的論述，可以得知「無為」於老子哲學思想上是一個重要的觀念。老子使用「無為」這概念的同時，都直接或間接的與「聖人」有關，由前章的論述中可以得知，老子對話的對象是執政者，是以老子所言之聖人的概念上，都是理想國君的典範，「無為」亦都是以聖人安治天下為其原則。關於老子對於「無為」的論述，因於前章有所論述，故在此便由《道德經》中舉幾則來和《黃老帛書》的論述來加以比較。老子於《道德經》中論述道：

天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（第二章）

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（第三章）

道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（第三十七章）

上德不德是以有德。下德不失德是以無德。上德無為而無以為。下德無為而有以為。上仁為之而無以為。上義為之而有以為。（第三十八章）

由上述《道德經》中的引文可知，老子主張「無為」乃是「道」之所以化育萬物的原則，而執政者行聖人之道理當取法於「道」，以「無為」安天下，方能使世間重回自然和諧。由前章亦可得知，老子以「無為」作為「聖人」之行為原則，尤其於以「無為而治」為主的「治天下」上。牟宗三先生於《才性與玄理》中論述道：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。²⁶

由牟宗三先生的論述可以得知，老子之「無為」乃是針對「有為」而發。而前文亦提及，老子所面對的時代課題，是針對周文疲弊後的價值失序，提出「無為而治」來無掉種種徒具形式的禮樂教條和虛偽的聖知仁義，也就是化除這些虛假和造作。另一方面說來，亦因此化消執政者刻意為治之心，在無掉種種虛立的追求品德和功利的執著後，使人民重返素樸，這樣說來「無為而治」便是以「無」的境界保障萬有之存在價值，使物歸其位且各得其所。老子通過規勸執政者的論述，使執政者藉由無掉種種人為造作的工夫修養，而放棄各種勞民傷財的政策，讓百姓的生活能重新復返大道所彰顯的價值秩序中，此所以說通過「無為」而能達到「無不為」。即如老子云：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？
以此：天下多忌諱而民彌貧；民多利器，國家滋昏。人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：
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。（第五十七章）

即如上述所云，以正道可以治理國家，以奇術可以帶兵作戰，但是唯有通過「無為」才得以能治天下。天下的禁令越多，人民反而更貧窮；政府的權謀越多，君臣之間的勾心亦多，國家便日趨昏亂；在上位的執政者技巧越多，人民仿效下，壞事便也增多；法令越嚴苛，盜賊反而也增加了。所以執政者應以「無為」來去對待之，才能得以「民自化、民自正、民自富、民自樸」的結果。因此，以「無為」化調過多的有為造作，回歸無為無事之道才為應為的。由前章亦可得知，老子所主張的是，「聖人」應當取法於道的沖虛玄德，以「無為」消解生命的負擔，由「虛靜」的生命境界，敞開物我相容的開放世間。老子的「無為」不是有心於為治，乃是一種作用的保存。

黃老思想於《黃老帛書》中關於「無為」的論述上，於消解人為執著上的論述來看，《黃老帛書》的確是繼承了老子思想

²⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，2002，頁162。

中以「無為」解消人為的「有」的論述，使萬物得以各順其性。如〈稱〉所論述道：

〔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，百姓展木劉新(薪)而各取富焉；地亦無事焉。

此處論述，執道者就像天地一樣，天地不需要人為造作，百姓會因任自然而取得所需。此處的「無事」即與老子「無為」的論述上有其傳承，皆為消解人為造作上的作用的保存，以「無」消解造作後的「有」後，形成以「無」輔「有」的論述。然而黃老思想於此亦展現了和老子於論述上的差異處，兩者於以「無」治天下的論述上有其根本上的差異。老子於「無為而治」的論述上，由前章可以得知，治天下是「為」，但應「為無為」，透過「無為」的消解，減少執政者於「為」來去治天下所造成的紛擾。然而就黃老思想的「無為」，即如第三章第二節論述，《黃老帛書》論述的「無為」僅只是作為執道者治理上的工具。〈經法·道法〉中論述：「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。是故天下有事，無不自為刑(形)名聲號矣。刑名立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」這段中論述「無執」、「無處」、「無私」，形成以「無」輔「有」的情況。對黃老思想來說，天下雖是「為」，但君王南面之術是「不得不為」的「有」，「無」應該工具化來支持執道者於統治的「有」。所以「天下有事，無不自為刑(形)名聲號。」此段論述處理天下的事務要「有」，還要能以「無」的態度來確定事物的形名，如此看來「無不自為」即為「靜因之術」的「無為」。黃老思想認為一個政局穩定進步的國家，必然是刑名法制發展成熟的。對於黃老思想「無為」的特質，張增田先生對此論述道：

黃老學作為道家致力於為治之思的一個流派，無為而治是黃老學一貫的宗旨，並彰顯道家的基本立場。借助以天道推明人道的思維方式，黃老學習慣於將人道置於天道之下進行思考，提出方案，強調「因順」以為用，既講究因道，更強調法天，並衍生出因順活動對象的行為模式。²⁷

²⁷ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁282。

由張增田先生的論述中，黃老思想「無為」的主張是源於對天道與道的崇奉，且表現為以法天道為其基本立場。由第三章中對於《黃老帛書》的論述來看，其堅守著老子思想中崇道、法道、體道的基本立場，亦強調法道而為治的論述。如前面對於「道法」的論述中，其「道生法」即認為治理國家時所依據和運用的「法」是以「道」作為根據而得以制定。黃老思想亦於此論述確定了「道」在作為治過程中的地位和作用，《黃老帛書》文中亦論述，「道」決定了人間社會的禍福，且使執道者於為治，有一最佳狀態的準則。「道」成為了國家內部秩序的最高準則，而對於外部則是用兵得勝的依據，「道」成為執道者治天下的根本保證。

《黃老帛書》藉由種種論述，將「道」作為一切行為的準則和依據。然而，亦同時強調只有「聖人」才得以「體道」。此部份內文以於第三章加以論述，便不加以詳述。後續張增田先生亦加以論述，黃老思想「無為」除了將人道置於天道之下來加以論述外，亦提出「因順」以為用的論述。其根據因順對象的不同分為三種型態：「一是因道之無為、一是因物之無為、一是法天之無為。²⁸」首先，其所論述的第一種型態，即為由老子思想所承繼來的。由前文對老子「無為」的論述，可以得知老子根據「道」之「無為」以為用的論述，來加以帶出執政者「無為而治」的準則。老子思想和黃老思想於此論述「無為」之時，其有一共通點，即為假設行為主體者為「聖人」。其主體上要求「好靜」、「無事」、「無欲」，最終達至與玄虛之道合而為一的境界。其「無為」型態中的「為」，便在於是否體道、合道或守道。第二種型態則是由老子「自然」的論述中所開展來的。其所主張的，即為使民「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」，要求執政者行為主體上，在處理主客關係的過程中，完全捨棄自我執著的主觀己見，按照行為對象的客觀狀況，來去認識和對待。而最後第三種狀態，則是黃老思想「無為」的重心，亦為其與老子思想的差異和轉變之處。天道原則下的「無為」體現了黃老思想的基本價值觀念。張增田先生論述道：

因天道原則下的無為體現了該學派的基本價值觀念，是為黃老無為的重心。因為『天道』包含著運動規律和對立關係等實質內涵，更便於人事仿效和因循，所以，因

²⁸ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁253。

天之無為可以解決法道之無為難貫徹的困難。²⁹

由此處的論述中可以得知，天道上的無為有一相對性的特質，是講究「不得不為」也強調「為無為」的。此處的「不得不為」，是指有所為者，可以把握天道按照天道的法則來加以制定人道。而「為無為」，即是指不可無視天道法則的存在，憑依主觀意志來規定人事。由此可以得知，此處黃老思想中「無為」的論述，以和老子思想的論述，有明顯的差異。因為天道上「無為」的特質，使「無為」有其「不得不為」的特質，構成以「無」輔「有」的狀態。對於《黃老帛書》的論述中，即如前述所言，處理天下要務要「有」，還要能以「無」來確定事物的形名，以此成為君王南面之術上「不得不為」的有，「無」便具有工具化的性質，成為支持執道者統治的「有」。

而天道原則下的「無為」除了作為黃老思想的價值觀念外，也因天道原則作為依據的內涵，更便於人們因循的標準，天道的「無為」成為了法道上「無為」的依據。執道者以「虛靜」為用來體現物，物因「虛靜」而與其相應，不擅加變化。按照天道法則行人道，因順天道之「無為」，通過「因天時」而為治。如此，執道者雖看似甚麼都不知道，甚麼不加以為之，然而其所為即是「因天時」的「靜因之術」。這樣看來「虛靜」便可以說是執道者的心態，施予「無為」的方法，使人民事物得以「因天時」。即如第三章第二節所論述的，「因天時」所論述的因循天道的往復規律，即為君王所法之道，耐執道者所依循的客觀規律便不會有誤差和混亂的。執道者以「無為」來面對物，物有何能，便順其所能而應用，使其安於其位。最後，《黃老帛書》的「無為」而治在於君臣關係上，根據天道的法則，明確的提出「君無為臣有為」的論述。〈經法·六分〉論述道：

王天下之道，有天焉，有地焉，又(有)人焉，參(三)者參用之，〔然後〕而有天下矣。為人主，南面而立。臣肅靜，不敢蔽(蔽)其主。下比順，不敢蔽(蔽)其上。萬民和輯而樂為其主上用，地廣人眾，天下無適(敵)。

君主要能南面而立，乃是參合天道、地道、人道的，乃是道的具體體現。執道者在體現天道原則的同時，便能使臣下不

²⁹ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005，頁254。

敢欺蒙君上，百姓合睦願為君王效命，便能地廣、兵眾，可無敵於天下。黃老思想的「君無為臣有為」的論述一方面肯定執道者擁有者地位的肯定，一方面強調了君尊臣卑政治秩序的根本原因。人主「南面而立」處於決策的位置，而臣處於「肅靜」施以執行的職位。執道者行「虛靜」以觀天下，且「因天時」行此客觀規律下，臣下安於其位且「不敢蔽其主」，執道者於此管理下，使國家資源得以有效的配置，便得以「萬民和輯而樂為其主上用」。執道者所示於天下的作為，便是無所執、不自恃、不妄為，此為君主所操之「無為」，但要達到天下有所治的「無不為」，其實質內容便是要先做到刑名確定、名實相符，當刑名法確立，名份和官職各安其位有所建治時，便能天下萬物都於執道者的掌握，達至「君無為臣有為」。而此種君「無為」、「無事」，使臣下「事事」、「有為」，而達至天下「無不治」目標的論述，明顯和老子於《道德經》的論述有所差異，明顯將「無為」加入一工具性的思維，帶有加強君王威權化論述的君王南面之術。

第四節、聖人觀與虛靜

在前章關於老學和黃老學於「道法」的繼承與轉化的論述中，筆者對於《道德經·第二十五章》的內容，提到其於文中論述：「有物混成，先天地生。」老子於此首先提出一個具有其形而上內涵的原始混沌狀態，即為「道」。而其於後續論道：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」此處論述「道法自然」，「道」以「自然」為其法則，而「人」則透過「地」、「天」、「道」、「自然」來回應始源，脫離自身原本的思考模式，使「道」得以於自身落實。於老子的論述中，「道」不僅僅只是停留在其具有超越性的形上義理的思辨論述上，「道」除了可運化到天地萬物上，給出讓萬物得以「自生自長」之沖虛玄德，而「人」於對於探索「道」主體的同時，亦能對其回應，體現其真實運作的存在，而這便是「聖人」。

「聖人」在老子的觀念中，是表現為體「道」者或用「道」者。老子於《道德經》中論述道：

聖人不仁，以萬物為芻狗。

王弼注曰：

聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。

此處論述，聖人能夠與天地造化合德，以自然平常心對待百姓，對萬物眾人皆一視同仁。聖人在取法、守道時，將「道」作為了天下的準則，「道」在聖人的體現下，亦成為了典範。「聖人」在老子思想中被視為「通道」之人，「聖人」作為實踐主體，其能體悟天地萬物的運行之道，並能順此「自然」而行「無為而治」。所以「聖人之治」即為透過「自然」所引發的，所謂「為無為」另一方面便是「自然而為」。「自然無為」便是「聖人」之治，也就是「無為」而治。此處於上章已有論述，便不多加詳述。「虛」在老子的論述中，是指出「道」所呈顯的始源狀態中，表現出一種非實體性的存有性格，也因此「道」得以生養、包容萬物。即於〈第十章〉中所論述的「生而不有，為而不恃，長而不宰」。然而，「道」雖生養、包容萬物，但萬物卻難以察覺存在，即如《道德經·第十六章》所論述：「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。」由此可見，「虛」的另一面則是「靜」，「靜」並非指為一種對立性運動中的狀態，即此處所指的「靜」並非和「動」是處於一種對立性的相對存在，此處的「靜」所論述的，是一種形上的體驗，是一種寂靜的狀態，而在老子的論述中，「道」的「虛靜」也為成為「聖人」的一種理想境界。「聖人」為了回應「道」實存的本然意義，「虛靜」的觀念便轉化為了一種主體功夫論上的修養，即為一種人生境界。「道」的「虛靜」成為了老學「聖人」的一種理想境界，而於此處的論述，即為主體精神上的價值提升。此狀態即如牟宗三先生所論述的：

它只是不塞不禁，暢開萬物「自生自濟」之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。故道之實現性只是境界型態之實現性，其為實現原理亦只是境界型態之實現原理。非實有型態之實體之為「實現原理」也。³⁰

上述的它所指即為「道」，「道」從形上貫通到形下，落實

³⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1993，頁156。

在形下層面談「道」。此即如同於將「道」的「虛靜」轉化為一種人生活於世的一種境界，一種功夫論上的修養，「道」之實現性只是其於境界型態上的實現，「道」之「虛靜」成為一種理想境界，是主體精神價值提升，「聖人」作為以「虛靜」作為修養上的功夫論，即成就此一境界型態的實現。《道德經·第三章》道：「聖人之治，虛其心」而〈第三十七章〉：「不欲以靜，天下將自定」由此亦得以證明於老子思想中「虛」、「靜」乃為道家治身的修養功夫，而更進一步透過此修養功夫再回到「聖人」治國上。老子對於「靜」的談論，除了作為形而上情狀顯現的描述，亦是通過對比的方式讓「聖人」對此一顯現回應到處理天下事物和治國上。即如《道德經·第二十六章》道：

重為輕根，輕為躁君。是以聖人終日行，不離輜重，雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失根，躁為失君。

此處將「聖人」之治的「靜」和「躁君」作一對比，此處所述的「躁君」，是說明當處於一對立的狀態下，便常常出現消長的運作，因此「聖人」唯有不落入對立消長的「靜」，才能作為天下規範的準責。蔣錫昌先生亦道：「人君縱欲自輕，則失治身之根；急功好事，則失為君之道也。³¹」體現「道」之「清靜以為天下正」便是就消除此一對立狀態的限制，也以此彰顯「道」於此「靜」的狀態下，來作為天下的始源。如此一來，便能為「不欲以靜，天下將自定」找到根據，而「聖人」的「我好靜而民自正」也成為必然的結果。

而於《黃老帛書》中，黃老思想對於老子以「道」作為「聖人」形上根據的論述，亦發展出一以「治道」、「南面之術」，強調君主統治天下要有方法的治術，這是對於老學的繼承和轉化的論述。《黃老帛書》論述君王行治術的客觀標準在於「道」，認為君主需依道而行。〈經法·名理〉道：

見正道循理，能與曲直，能與冬(終)始。

此處論述道，當聖人能體察天道並遵循事理，就能定事物之是非善惡，把握事物的本末之理。〈道原〉中亦論述：

³¹ 蔣錫昌，《老子校詁》，成都：成都古籍書店，1988，頁178。

故唯聖人能察無形，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，是謂能精。明者故能察極，知人之所步能知，服人之所不能德，是謂察稽知極。聖人用此，天下服。

此處論述，當聖人能體悟無形、無聲之「道」，便能了解「虛靜」的實質內涵。當聖人能察知「虛靜」的內涵，便能融通天地，和萬物無有間隙。當聖人如此把握此虛靜之道，自然能使天下歸服。〈道原〉中的聖人體「道」而察無形與無聲，也能知虛靜之實在性。此處黃老學所論述的，和老學對於「聖人」的觀念之間，便明顯有其繼承的關係。然而至最後一句「聖人用此，天下服」，此處便表現出黃老學對於老學轉化和差異處。於黃老學中「虛」不只是「道」的始源狀態，另一方面「聖人」亦透過對於「虛」的體會下，才得以收納、長養萬物，而有政治現實的功用。

對於黃老學來說，「聖人」不僅要以「虛」來做為自身內在的修養功夫，更要將「虛」應用於外在的治世方法上。由此處即可看出黃老學對於老學的轉變，其將「虛靜」的功夫論，不只是停於個人的處事態度上，更將其向外發展成一種君王南面之術。〈經法·論〉亦論述道：

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，審三名以為萬事〔稽〕，察逆順以觀於霸王危亡之理，知虛實動靜之所為，達於名實〔相〕應，盡知請(情)偽而不惑，然後帝王之道成。

此處說明「神明」作用於內，使君王不會產生迷惑，而得以執道。君王把握了天地運行的規律，而能動靜皆取法於天，並將此規律施於天下，了解虛實動靜不同情況下該有的施為，通曉名實相應的道理，便能審知真偽而不被迷惑，帝王之道便因此達成，亦發展為君王南面之術的統治天下的治術。〈道法〉：「至正者靜，至靜者聖」，〈十大經·觀〉：「聖人正以待之，靜以須人」，此兩者皆論述君王能達到至正至靜之人時，便能以公正的態度善守天道，以虛靜之心對待人事。當「正靜」不為外在因素所干擾，其顯發於外便是〈四度〉中論述的：「君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正」，君臣和臣下皆各安其位時，不失

其序，便能使「正靜」朝「靜」的狀態中發展。這「靜」和相對狀態下的「動」，亦和老子對於「靜」和「躁」的對比論述類同。其所論述的並非一相對的性質，乃是體「靜」之後的觀照狀態。而《黃老帛書》亦在〈道原〉中提及君王以道之「虛靜」特質作為治術，使人民萬物得以自定，其道：

無好無惡，上用〔察極〕而民不縻(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；授之一其名，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。

此處的「虛」即是指不以先入為主的觀念來去限制，君王無好無惡，以「虛」的無欲無為對待臣下，而臣下以「靜」應上，百姓得以安身立命，萬事萬物得以各安其性。具體化來說，便是按照人們各自的名安其職，百姓便不會相爭。君王執「虛靜」而「道正」，便能達「道」。執道者以「虛靜」而制躁動，其手法是為「動」、「靜」相輔的。即如上章論述，執道者參照於天道的運行之法行「無為而治」，比照這法則運用於人事上，以刑德相輔來根據天道法則加以施用。即如第三章所論述道「刑」是消極的、否定的、懲罰的，具有遏止的管理行為。而「德」是積極的、獎賞性的，具有給予和促進的意思。黃老思想將刑德訴諸於四時和陰陽，規定刑德的施用。其指出要先德而後刑，對應春夏、秋東之時序，刑與德亦需互相依養，以對應陰陽對立的統一。黃老思想為了保證法度的運作，主張同時刑德相輔，但刑德亦根據天道法則加以運行，體現因天道而無為的原則。

《黃老帛書》於〈道原〉中，繼承了老子於《道德經》中的論述，將「道」作為一個形上根據的情狀，並且作了一個轉化，將「道」和「聖人」起了關連，這關連不同於老子論述之處，在於黃老思想將其發展為發揮君王南面之術的功能。然而，老子於其論述中，亦非沒有涉及到治理天下的問題，即如陳德和先生所指出的「政治化的老學」³²，黃老學是以更傾向於政治考量上，以積極的態度來處理天下事物。而「虛靜」也因此發展到黃老思想時，便轉化得非常具有現實性。〈經法·名理〉

³² 此處關於「政治化的老學」請詳見第四章第一節的論述。陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005，頁198。

中亦論述道：「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。」於此，君王以「虛靜」來面對事物，以法度作為依據來作裁決時，便能出於自身「虛靜」的觀照下，依法處理事物，把握自然人事的規律，更能把握名理的實質。於此，「虛靜」亦不同於《道德經》所論述的，其不僅是為一種修養境界，還是對於「法」的輔助，成為君王施行公正判斷的工具。

第五章、結論

一、論文回顧

本論文主要是要論述馬王堆黃老帛書和老子於政治觀上的比較，筆者由本文第二章和第三章的部份對於《道德經》和《黃老帛書》的析論，得以確認兩者之間於論述上存在著差異和關聯性，由形而上道論的論述、政治觀上的術，以至於聖人觀，可以得知黃老思想和老子思想有其繼承和轉變的論述。

老子對於「道」作為形上起源的論述，筆者探究老子思想中「道」的價值意義，進一步由黃老思想中的「道生法」的「道法」思想，來論二者的繼承和轉化。「道」是以「自然」為其法則，而「道」本身亦為一沖虛之玄德。老子為其當代處於亂世的人們提出一個具有其形而上內涵的導向。老子透過史官角色的觀察，對「道」的概念詮釋時，其主要揚棄當代亂世中那人為造作下的「禮」，並為亂世中的人們，提出一個具有形上內涵的論萬物由道的而生。而萬物之所以能以自身形態所彰顯，是由外在環境的他者不加以干涉，各自成全保存。萬物之所以得以生成保存，「道」和「德」是為最根本的，沒有「道」，萬物無所生成，沒有「德」，萬物沒有自身的本性。老子由論述中先確認始源之「道」，且描述「道」的始源情狀有運情規律和不同面向的呈現，藉由「自然」將「道」實踐到了人的生命之中，成為一種具有價值意義的人生實踐。由此，筆者推論，當「道」的形上基礎作為萬物相互關係的價值之理同時，亦給出了老子思想的繼承者一種轉化的空間。《黃老帛書》中所論述的「道」有所轉變，是來自對於老子思想的承繼和轉化。當老子為了實現整體和諧，將「道」的形上基礎作為價值理序依據的同時，亦給出了後繼者將「道」作為立法、行法的客觀根源，也給出了黃老思想「道法」承繼和轉化的契機。

在馬王堆《黃老帛書》的論述中，「法」是由「道」所出，「法」是「道」這一始源於天地萬物的準則於人間社會的規則化。這是「道論」下貫到「治論」，此處黃老思想強調了法的必然性，且以天道替「法」給了一個合理性的說法，這說法還具有絕對的威權性。《黃老帛書》以「道」論「法」，「道」成為了「法」的根據，使法成為人間社會和國家、國君，全體的最高

準則。執道者一方面以「道」來立定「法」，但「法」也在另一方面約束執道者自身。「法」以「道」作為超越性的客觀內涵，所以這理論便也普及至國君自身，也就是執道者自身。然而，《黃老帛書》並不有損君的威權化。執道者自身能體道、執道和生法，本身亦遵守法令，便給了「法」由「道」而來的絕對威權性，這便使「道」成為了執道者向下得以施威的憑藉，加強了君的威權性。《黃老帛書》強化了老子思想中「道」的實有義。如上述「道生法」，黃老思想對於「道」的形上情狀的描述，相較於老子思想，是較為少去論述，然而肯定「道」在政治實踐的價值義意上則較多，而且黃老思想亦更加進一步將「道」落於現實中，作為了現實中判斷的標準。

「無為而治」作為道家治天下最重要的觀念，老子和黃老思想亦同樣提出「無為」，黃老思想在於論述上繼承了老子思想中「無為」的論述。黃老思想對於「無為」和「無不為」兩者是並無差別的，於此處明顯和老子所論述的「無為而無不為」是有所轉變的。司馬談認為（黃老）道家思想的重點乃是在於「治術」，其治術以虛無為本，以因循為實用原則。（黃老）道家的內容乃是將虛靜無為的道轉化為君王南面之術的主張，以虛無為本，因循為用，察以時變，便能由無為而無不為。黃老思想將「無為」視作一種「術」，將「無為」作為一種策略或方法，此處明顯和老子的「無為」有所不同。

「聖人」在老子思想中被視為「通道」之人，「聖人」作為實踐主體，其能體悟天地萬物的運行之道，並能順此「自然」而行「無為而治」。所以「聖人之治」即為透過「自然」所引發的，所謂「為無為」另一方面便是「自然而為」。「自然無為」便是「聖人」之治，也就是「無為」而治。老子主張「無為」乃是「道」之所以化育萬物的原則，而執政者行聖人之道理當取法於「道」，以「無為」安天下，方能使世間重回自然和諧。老子以「無為」作為「聖人」之行為原則，尤其以「無為而治」為主的「治天下」上。老子之「無為」乃是針對「有為」而發。而前文亦提及，老子所面對的時代課題，是針對周文疲弊後的價值失序，提出「無為而治」來無掉種種徒具形式的禮樂教條和虛偽的聖知仁義，也就是化除這些虛假和造作。為政者以「無為」來去對待之，才能得以「民自化、民自正、民自富、民自樸」的結果。

黃老思想於《黃老帛書》中關於「無為」的論述上，於消解人為執著上的論述來看，《黃老帛書》的確是繼承了老子思想中以「無為」消解人為的「有」的論述，使萬物得以各順其性。《黃老帛書》堅守著老子思想中崇道、法道、體道的基本立場，「道」成為了國家內部秩序的最高準則，而對於外部則是用兵得勝的依據，「道」成為執道者治天下的根本保證。《黃老帛書》藉由種種論述，將「道」作為一切行為的準則和依據。然而，亦同時強調只有「聖人」才得以「體道」。老子思想和黃老思想於此論述「無為」之時，其有一共通點，即為假設行為主體者為「聖人」。然而，黃老思想「無為」以「天道原則」為重心，此為其與老子思想的差異和轉變之處。天道原則下的「無為」體現了黃老思想的基本價值觀念。天道上的無為有一相對性的特質，是講究「不得不為」也強調「為無為」的。此處的「不得不為」，是指有所為者，可以把握天道按照天道的法則來加以制定人道。而「為無為」，即是指不可無視天道法則憑依主觀意志來規定人事。由此可以得知，此處黃老思想中「無為」的論述，以和老子思想的論述，有明顯的差異。因為天道上「無為」的特質，使「無為」有其「不得不為」的特質，構成以「無」輔「有」的狀態。處理天下要務要「有」，還要能以「無」來確定事物的形名，以此成為君王南面之術上「不得不為」的有，「無」便具有工具化的性質，成為支持執道者統治的「有」。執道者所示於天下的作為，便是無所執、不自恃、不妄為，此為君主所操之「無為」，但要達到天下有所治的「無不為」，其實質內容便是要先做到刑名確定、名實相符，當刑名法確立，名份和官職各安其位有所建治時，便能天下萬物都於執道者的掌握，達至「君無為臣有為」，這明顯和老子於《道德經》的論述有所差異，將「無為」加入一工具性的思維，帶有加強君王威權化論述的君王南面之術。

「虛」在老子的論述中，是指出「道」所呈顯的始源狀態中，表現出一種非實體性的存有性格，也因此「道」得以生養、包容萬物。「道」從形上貫通到形下，落實在形下層面談「道」。此即如同於將「道」的「虛靜」轉化為一種人生活於世的一種境界，一種功夫論上的修養，「道」之實現性只是其於境界型態上的實現，「道」之「虛靜」成為一種理想境界，是主體精神價值提升。老子思想中「虛」、「靜」乃為道家治身的修養功夫，而更進一步透過此修養功夫再回到「聖人」治國上。老子對於「靜」的談論，除了作為形而上情狀顯現的描述，亦是通過對

比的方式讓「聖人」對此一顯現回應到處理天下事物和治國上。

而於《黃老帛書》中，黃老思想對於老子以「道」作為「聖人」形上根據的論述，亦發展出一以「治道」、「南面之術」，強調君主統治天下要有方法的治術，這是對於老學的繼承和轉化的論述。當聖人能體悟無形、無聲之「道」，便能了解「虛靜」的實質內涵。當聖人能察知「虛靜」的內涵，便能融通天地，和萬物無有間隙。當聖人如此把握此虛靜之道，自然能使天下歸服。〈道原〉中的聖人體「道」而察無形與無聲，也能知虛靜之實在性。此處黃老學所論述的，和老學對於「聖人」的觀念之間，便明顯有其繼承的關係。

對於黃老學來說，「聖人」不僅要以「虛」來做為自身內在的修養功夫，更要將「虛」應用於外在的治世方法上。由此處即可看出黃老學對於老學的轉變，其將「虛靜」的功夫論，不只是停於個人的處事態度上，更將其向外發展成一種君王南面之術。「虛」即是指不以先入為主的觀念來去限制，君王無好無惡，以「虛」的無欲無為對待臣下，而臣下以「靜」應上，百姓得以安身立命，萬事萬物得以各安其性。具體化來說，便是按照人們各自的名安其職，百姓便不會相爭。君王執「虛靜」而「道正」，便能達「道」。執道者以「虛靜」而制躁動，其手法是為「動」、「靜」相輔的。即如上章論述，執道者參照於天道的運行之法行「無為而治」，比照這法則運用於人事上，以刑德相輔來根據天道法則加以施用。

二、未來展望

黃老思想的，兼揉了百家經歷了商、周、春秋、戰國的思想，筆者認為經由其治術思想可以得知，其欲經由現實上的一切條件為國家、君主、人民尋求一個安頓之道。而由前面論述可以得知，黃老思想以老子「道論」為主，兼採陰陽、儒、墨、名、法各家學說的論述，然而相較於黃老思想，老子於《道德經》中並沒主張透過仁、義、禮、法等觀念來重建周文疲弊後所喪失的價值理序，且老子於《道德經》中提及「陰陽」之處，僅出現於《道德經·四十二章》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為

和。」所以和陰陽家的學說亦是大異其趣。相較於老子，在前面對《黃老帛書》的論述中，可知黃老思想兼綜儒、墨、名、法、陰陽各家的學說。

黃老思想吸納了陰陽家以陰陽四時的生殺消息，主張刑德並用的思想。以為陰陽之理是刑德之施的根據，將四時之序與政是實踐相結合。而黃老思想和老子亦於對待儒家仁、義、禮的態度上，是完全不同的。仁、義、禮是構成儒家學說的三項基本範疇。而老子於《道德經·三十八章》中道：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」由上述可得知，老子不僅沒有主張透過仁、義、禮等範疇得以重建價值秩序，反而認為其於事實上早已經僅存於形式上的功能。然而，黃老思想中則吸收了儒家「刑」的看法，轉化為一「刑德」的論述。《論語·為政》說：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。」黃老思想亦有別於儒家，其只是從獲取最大政治效率的目的出發，來主張輕刑用罰的「刑德兼用」。而關於法家，黃老思想與老子在對待法的態度上亦為大不相同。老子於《道德經》中排斥法，強調「法令茲彰，盜賊多有」。而黃老思想則家「法」視為「道」的具體化，將「道」作為「法」形上依據的保障。黃老思想亦吸收了名家「循名責實」、「審察形名」的思想，與老子「無為」的思想相結合，表現在政治實踐上，主張君王應靜因而無為，使臣民因而有所作為。《論六家要旨》云：「墨者儉而難遵，是以其事不可遍循；然其疆本結用，不可廢也。」墨家從功利主義出發，主張強本結用，重視增加生產。黃老思想亦吸收這思想，強調滿足人民生活基本需求的重要。

經由上述老子和黃老思想於思想論述上和六家互動的論述，可以得知黃老思想是於「治天下」此一部份來綜合各家之言。然而，黃老思想為何執著於「政治」的論述上？而先秦諸子於論述中，亦有繼承於老子的論述，而黃老思想雖以老子「道論」為主，來兼採諸子之言，但於層次上，老子之於諸子以至諸子之於黃老，此思想史上的繼承轉化，亦有再多加論述的價值。而本論文主要論述為老子《道德經》和馬王堆《黃老帛書》政治觀上的比較，黃老思想和其他六家，於政治觀上關於「治天下」的論述，亦有比較的價值，這些都為筆者的未來展望。而黃老思想亦非僅為馬王堆《黃老帛書》，黃老思想亦有《管子四篇》、《慎子》、《淮南子》、《呂氏春秋》等重要著作，然而筆

者因本論文題目的大方向上，甚少對這些重要著作有所論述，然而由其文本內容可以得知，其和《黃老帛書》中的思想上，亦有相似和差異處。即如《管子·四度》：「是故陰陽者，天地之大理也；四時者，陰陽之大經也；刑德者，四時之合也。刑德合於時則生福，詭則生禍。」此部份便帶有和《黃老帛書》中關於陰陽四時的生殺之理，以陰陽之理作為刑德之施根據的相似意涵。而關於「法」，《管子·任法》說：「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治。」此處的論述亦可見於《經法·道法》中的：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。」由上述的《管子四篇》中可以得知，其它黃老思想亦有和其它六家有其吸收轉化，然而《黃老帛書》於其它黃老論述的比較上，和其它黃老論述和六家的轉化上，筆者於此亦於本文中並無更家細膩的論述，這也為筆者未來的展望。本文對老子與《黃老帛書》於政治觀的比較上，僅可以說是對於哲學理論應用上的開始，期望能藉由此兩者重要文獻的政治觀比較作為基石，進一步窺探各家的統治之術，並將老子与其它黃老思想，和先秦諸子各家之間再作深入的比較研究，並就此檢視所謂治術的本質。

在本論文中，筆者在關於老子思想和黃老思想兩者之間的政治觀上，主要就彼此的繼承轉化的關係上進行了比較的論述，由此得到一學說派別間交互影響後的差異。然而既然本論文欲進行的是一比較的工作，便應該對於兩者之間於概念上作一清楚的分判就兩者的相差承度、相差的比例、理論目的上進行一即如分判。《黃老帛書》中，〈道原〉將「道」作為一個形上始源的基礎論述上，產生的具有多元性質的理解和應用，也進一步的轉化出「道法」的觀念。因為「道法」的實際需求，將「因循」作為一方法，體現在「靜因之道」、「虛靜」、「無為」的各個層面。由此看來，《黃老帛書》於本質上由道出發，看似是和老學於本質上無較大區別，但本論文是於政治觀上來加以比較，《黃老帛書》因自身理論目的上的原因，持論「道」是作為統治者行君王南面之術的保障，更進一步發揮，使之與法、刑名、刑德聯繫在一起。很明顯的《黃老帛書》於政治觀的理論目的和治術方法上，和老學是有本質上和相當層度的差異。然而，雖然本文的理論判斷上為如此，筆者亦判求經過日後和其他各家的比較工夫，和探討工作，來對兩者的內容於比較上更進一步的作一客觀的整理和分判。

參考文獻

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：廣文書局有限公司，1988。

東萊先生重校，《音注河上公老子道德經》，台北：廣文書局有限公司，1980。

河上公注，《老子道德經》，台北：五洲，1980。

楊家駱主編，《新校本史記三家注》，台北：鼎文出版社，1978。

楊家駱主編，《新校本 漢書集注》，台北：鼎文出版社，1978。

王先慎，《韓非子集解》，台灣：時代書局，1975。

王愷鑿，《尹文子校正》，上海書店，出版年不詳。

王愷鑿，《鄧析子校正》，上海書店，出版年不詳。

成玄英，《老子義疏》，收於嚴靈峰編《無求備齋老子集成·初編》〈第 22 冊〉，台北：藝文印書館，1965。

張秉楠輯注，《稷下鈞沉》，上海：古籍，1991。

杜預注，《春秋經傳集解》，（相臺岳氏本），台北：新興書局，1981。

杜道堅，《文子續義》，北京：中華書局，1985。

吳毓江，《墨子校注》，台北：廣文書局，1978。

班固，《漢書》，《漢書補注》，《二十五史》本，台北：藝文印書館，1982。

班固撰，顏師古注，《漢書》，台北：洪氏出版社，1978。

《說文解字注》，許慎著，段玉裁注，台北：黎明文化事業有限公司，1991。

康有為，《新學偽經考》，北京：中華書局，1933。

段玉裁，《說文解字注》，台北：天工書局，1987。

韋昭注，《國語》，台北：藝文印書館，1974。

王充，《論衡·自然》，台北：中華書局四部備要本，1989。

凌曙注，《春秋繁露》，北京：中華書局，1991。

楊伯峻修訂本，《春秋左傳注》，台北：洪葉文化事業有限公司，1993。

陸佃，《鶡冠子解》，台北：世界書局，1979。

慎到，錢熙祚校本，《慎子》，台北：世界書局，1975。

諸祖耿，《戰國策集注彙考》，江蘇：古籍出版社，1985。

朱熹，《四書集注》，台北：學海出版社，1988。

二、當代專書

樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992。

馬王堆漢墓帛書整理小組，《馬王堆漢墓帛書經法》，北京：文物出版社，1976。

馬王堆漢墓整理小組，《馬王堆漢墓帛書(壹)》，北京：文物出版社，1980。

丁原植，《郭店竹簡《老子》釋析與研究》(增修版)，台北：萬卷樓圖書有限公司，1999。

丁原明，《黃老學論綱》，濟南：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：文物出版社，1986。

王博，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社，1993。

- 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書有限公司，1980。
- 王暉，《商周文化比較研究》，北京：人民出版社，2000。
- 古銘、徐古甫編，《兩周金文選》，上海：上海書畫出版社，1986。
- 方東美，《中國人的人生觀》，台北：幼獅文化，1980。
- 方東美，《中國哲學之精神及其發展》，台北：成均出版社，1984。
- 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。
- 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：臺灣學生書局，1997。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，1997。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：臺灣學生書局，1985。
- 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1996。
- 任繼愈主編，《中國哲學發展史：先秦》，北京：人民大學，1983。
- 嚴靈峰，《老子研讀須知》，台北：正中書局，1996。
- 魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局，2004，頁 307。
- 熊鐵基，《秦漢新道家》，上海：上海人民出版社，2001。
- 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：黑龍江人民出版社，1989。
- 吳光，《黃老之學通論》，浙江：人民出版社，1985。

- 阮廷焯，〈太公遺書考佚〉，收入《先秦諸子考佚》，台北：鼎文出版社，1980。
- 林麗娥，《先秦齊學考》，台北：商務出版社，1992。
- 胡家聰，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 姚蒸民，《法家哲學》，台北：東大圖書公司，1986。
- 徐復觀，《中國人性論史(先秦篇)》，台北：台灣商務印書館，1990。
- 高明，《帛書老子校》，北京：中華書局，1996。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1991。
- 唐君毅，《中國哲學原論(導論篇)》，台北：台灣學生書局，1986。
- 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。
- 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。
- 張秉楠輯注，《稷下鈞沉》，上海：古籍出版社，1991。
- 張雙棣，《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997。
- 張舜徽，《管子四篇疏證》，收於氏著《周秦道論發微》，台北：木鐸出版社，1983。
- 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005。
- 湯孝純，《新譯管子讀本》，台北：三民出版社，1995。
- 陳奇猷，《呂氏春秋校釋》，上海：學林出版社，1984。
- 陳德和，《淮南子的哲學》嘉義：南華管理學院，1999。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005。

- 陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，2004。
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，1993。
- 陳鼓應，《易傳與道家思想》，台北：臺灣商務印書館，1994。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：臺灣商務印書館，1995。
- 陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》，台北：三民出版社，2003。
- 陳夢家，《尚書通論》，上海：商務印書館，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：文津出版社，1991。
- 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1997。
- 傅武光、賴炎元，《新譯韓非子》，台北：三民出版社，2003。
- 傅佩榮，《儒家哲學新論》，台北：業強出版社，1993。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，台北：台灣學生書局，1985。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：新文豐出版公司，1985。
- 蔣鴻禮，《商君書錐指》，北京：中華書局，1986。
- 蔣錫昌，《老子校詁》，成都：成都古籍書店，1988，頁 178。
- 劉文典，《淮南鴻烈集解》，台北：文史哲出版社，1992。
- 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991。
- 戴君仁，《梅園論學集·雜家與淮南子》，台北：台灣開明，1970。
- 鍾宗憲，《先秦兩漢文化的側面研究》，台北：知書坊，2005。

顧頡剛，《中國上古史研究講義》，北京：中華書局，1988。

孫以楷，《道家與中國哲學(先秦篇)》，北京：人民出版社，2004。

黃俊傑，《孟學思想史論(卷二)》，台北：東大圖書公司，1991。

三、 期刊與單篇論文

王博，〈黃帝四經和管子四篇〉，《道家文化研究》，第 1 期，上海：上海古籍出版社，1992。

王博，〈論黃帝四經產生的地域〉，《道家文化研究》，第 3 輯，上海：上海古籍出版社，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。

牟宗三，〈老子《道德經講演錄》(六)〉，《鵝湖》，第 339 期，2003，9 月。

白奚，〈論先秦黃老學對百家之學的整合〉，《文史哲》，第 5 期，2005，9 月。

朱伯崑，〈《管子》四篇考〉，《中國哲學史論文集》，第 1 輯，濟南：人民出版社，1979。

阮廷焯，〈太公遺書考佚〉，《先秦諸子考佚》台北：鼎文出版社，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：上海古籍出版社，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：上海古籍出版社，1992。

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

出版社，1996。

李學勤，〈再論楚文化的傳流〉，收於氏著《李學勤集》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1989。

高亨、董治安，〈十大經初論〉，《歷史研究》，1975，第1期。

張衛中，〈左傳占夢、占星預言與春秋社會〉，《史學月刊》，第4期，1999，2月。

許抗生，〈略說黃老學派的產生和演變〉，《文史哲》，1979，第3期。

郭沫若，〈先秦天道觀之進展〉，收於《青銅器時代》，北京：人民出版社，1954。

郭沫若，〈宋鉞尹文遺著考〉，收於《青銅器時代》，北京：人民出版社，1954。

郭沫若，〈稷下黃老學派的批判〉，收於《十批判書》，北京：人民出版社，1996。

黃漢光，〈黃老之學初議〉，《鵝湖》，第283期，1999，1月。

黃漢光，〈黃老之學與漢初自由放任的經濟政策〉，《鵝湖》，第276期，1998，6月。

陳德和，〈淮南道家與黃老道家的對比性考察〉，《鵝湖》，第8期，1999，8月。

陳德和，〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖》，第35期，2005，12月。

陳德和，〈黃老哲學的起源與特色〉，第三屆比較哲學學術研討會論文，2002，嘉義：南華大學，5月。

陳政揚，〈稷下黃老思想初探〉，《鵝湖》，第10期，2000，4月。

唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》，1974，第10期。

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

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：臺灣商務印書館，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》，1974，第11期。

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月。

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》第29卷第4期，2002，4月。

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〉為慎到田駢作品〉，收於氏著《文史叢稿：上古思想、民俗與古文字學史》，上海：上海遠東出版社，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：上海古籍研究出版社，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》，第13期，1994，12月。

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。

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，1996，6月。

劉蔚華、苗潤田，〈黃老思想源流〉，《文史哲》，1986 第 1 期。

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，1990，12 月。

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，1975，2 月。

鍾肇鵬，〈黃老帛書的哲學思想〉，《文物》，1978，第 3 期。

魏啟鵬，〈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，1999，4 月。

魏啟鵬，〈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：上海古籍出版社，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。

四、碩博士論文

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。

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。

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》，南華大學哲研究所碩士論文，2000。

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》，中國文化大學史學所博士論文，2004。

鄭國瑞，《兩漢黃老思想研究》，政治大學中文系博士論文，2002。

謝君直，《《道德經》與《黃老帛書》「道論」的比較研究》，南華大學哲研究所碩士論文，2000。