

治國與治身

——馬王堆黃老帛書〈經法〉的道論*

Politics and Regimen of Body —— The Theory of Tao of Mawangdui Huang-Lao Silk Scrolls 'Jing Fa'

謝君直 (HSIEH, CHUN-CHIH)**

摘要

治國與治身做為黃老道家政治思想的理論模式，主要源自老子《道德經》的哲學理路，而且影響了《莊子·在宥》的論述與《老子道德經河上公章句》的解釋。本文根據馬王堆漢墓帛書〈經法〉所提供的文獻，基於「道論」的範疇及治國與治身的問題意識，分

* 匿名審查人認為拙文題目與副標所涉範圍有側重不同，亦即道論範疇能否擴展至「治身與治國」的探討。唯本文乃應臺灣大學文學院與哲學系合辦「漢代哲學工作坊」（2014/11/30）之邀而撰寫，當時主辦單位告知以「治國與治身」為會議主題，筆者遂以此為論文題目，副標題則顯示寫作核心，並符合會議名稱。再者，若以「治身與治國」為極具研究意義的議題，黃老帛書〈經法〉的道論即是問題的答案，故筆者選擇保留會議論文發表時的題目與副標。

** 南華大學哲學與生命教育學系專任副教授



別從天之道與人之理、道生法與法度形名以及執道者來析論〈經法〉思想。天之道與人之理的理論關係在於天道一方面呈顯為萬物存在的客觀律則，另一方面則是人事政治活動的依據。而「道生法」是〈經法〉「道論」的第二個內涵，內容包括「因道全法」與「道法」的普遍性，並且因為「道」的形而上性，道生法所衍生的形名法度，即具有絕對客觀性。至於執道者的存在關乎道論的政治實踐，意即形上之「道」的實現還要透過執道者纔能讓法生與立，人君是「道」的落實媒介，「法」是「道」落實場域的內容。而且，法與人君皆以「道」為最高原則，「法」與「道」的直接聯繫優先於人君，人君做為實際的立法者，即無由超越「法」的地位。根據〈經法〉的「道論」，治國的實踐性除了是政治面向外，亦包含治身工夫的實踐，此乃由於人君之治身可以確保施政的客觀公正，使治國不受主觀意欲的影響。最後，本文結論評論了黃老思想治國與治身理論的論證效力，指出〈經法〉的道論雖是有效的政論，但於生命實踐的超越性則不足，治身觀念淪為工具性思想。

關鍵字：馬王堆、帛書、黃老、道家、道論、治國、治身、道法、執道者



壹、前言

當代黃老思想研究有一值得留意之進路，即「治國」與「治身」。陳麗桂先生指出《管子》四篇內容乃是通修身與治術，從修身之理論治國之道，如《呂氏春秋·情欲》「古之治身與天下者，必法天地也」與〈知度〉「凡治身與治國一理之術也」，即是繼承和延續《管子》四篇的精神¹。從思想溯源而言，「治國」與「治身」的理論關係實本於老子哲學的基本觀念。《道德經·第三章》認為「聖人之治」乃「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」²。此以養生說法表述政治思想，實則將政治實踐置於生命哲學的脈絡，視治國乃生命實踐的推演，聖人對待自身的生命價值觀，即是聖人之治的原則³，心、腹、志、骨做為理論對象，乃價值實踐的詞語。「治國」與「治身」的觀念即影響《老子道德經河上公章句》之注〈第三章〉「聖人之治」，其云：「說聖人治國與治身也」⁴，並且將「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」分別注解為「除嗜欲，去亂煩」；「懷道抱一，守五神也」；「和柔謙讓，不處權也」；「愛精重施，髓滿骨堅」。此乃治國建基於治身⁵，治身觀念主導治國之道。是以研究者即將「治國」

¹ 《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年），p.27-28。相關文獻聯繫，《呂氏春秋》另有〈適音〉「勝理以治身則生全以，生全則壽長矣。勝理以治國則法立，法立則天下服矣」。以及〈為欲〉「欲不正，以治身則天，以治國則亡」。王利器《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2006年）。

² 王弼《老子道德經注》，文獻本自樓宇烈《王弼集校釋》（臺北：華正書局，1992年）。下同此。

³ 相合的觀念亦見〈二十八章〉以「復歸於嬰兒」形容「復歸於樸」，此可為「天下式」。又〈四十九章〉表達聖人之治百姓的「無常心」乃是「聖人皆孩之」。

⁴ 王卡點校《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年）。下同此。以下簡稱《河上公章句》，又頁13校勘注〔11〕曰：「《治要》（群書治要）『與』字作『猶』」。

⁵ 《河上公章句·能為第十》注「愛民治國」云：「治身者愛氣則身全，治國者愛民則國安」。注「能無為」云：「治身者呼吸精氣，無令耳聞也。治國者布施惠德，無令下知也」。〈無用第十一〉注「三十輻共一轂」云：「治身者當除情



與「治身」之論視作《河上公章句》做為漢代黃老之學的特色。⁶

再者，「治國」與「治身」的關係亦記錄在《莊子·在宥》的寓言中，藉由黃帝問廣成子「至道之精」而欲「治天下」，導出治身至道之守形修身的觀念。此章對話有二點可留意，一是黃帝做為理想聖王明君的代表⁷，在廣成子的開導下，放棄政治而另作修行，遂悟致至道與治身有關。二是治身至道的觀念乃本於「道」的理論的掌握⁸，唯有體會「道」的實踐性而以清靜自正，方能得道長生且無窮無極。

由上可知，毋論「治國」與「治身」，皆與「道」的觀念的實踐有關，意即「道」的理論不僅是天地萬物存在根源的客觀論證，亦是吾人生命實踐的價值原理，「道」之作為本體乃是以實踐為目的而有的思辨觀念⁹。是以在道家思想中，政治思想乃是實踐「道」的哲學理論，道家治道思想既是治身，亦是治國。

1973年湖南長沙馬王堆漢墓出土帛書數批，其中《帛書老子》

去欲，使五藏空虛，神乃歸之。治國者寡能，摠眾弱共扶強也」。凡此皆治國猶治身的觀念。

⁶ 金春峰《漢代思想史·第十二章《老子河上公章句》的時代和思想特點》（北京：中國社會科學出版社，2006年（增補第三版）），p.337, p.345-347。熊鐵基《秦漢新道家·第十六章《老子河上公章句》》（上海：上海人民出版社，2001年），p.447-450, p.452。

⁷ 錢穆《黃帝·第二章·第四節 黃帝的文治》（臺北：東大圖書公司，1987年）。

⁸ 廣成子云：「至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生」。郭慶藩《莊子集釋》（臺北：華正書局，1994年）。下同此。

⁹ 老子的「道論」與形上學（Metaphysics）中的「存有」概念（此指亞里斯多德所謂 Onto），理論型態與理論目的上終究不同，前者基於實踐關懷，後者源自「本質」問題的思辨。亞里斯多德與老子形上概念的比較，請參看袁保新〈存有與道——亞里斯多德與老子形上學之比較〉，收入氏著《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），p.152-67。



乙本卷前鈔錄未見傳世佚書四篇——〈經法〉、〈十大經〉¹⁰、〈稱〉、〈道原〉。這些著作或稱《黃帝四經》¹¹，筆者統稱《黃老帛書》¹²。《黃老帛書》為《史記》所載漢初黃老之治與黃老之學，提供了相關思想探討的明確典籍文獻。本文基於「道論」的範疇及「治國」與「治身」的問題意識，專就〈經法〉篇文，析論該文獻思想內涵。

一、〈經法〉的道論

「道」在〈經法〉中凡 42 見¹³，本節首先討論〈經法〉所述「天

¹⁰ 帛書整理小組於 1980 年重新出版時，改釋篇名為「十六經」，劉信芳先生據此益作考證，參見〈馬王堆漢墓帛書文體三題〉，發表於輔仁大學哲學系主辦「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，1999 年 1 月 17 日，p.(25)~1-3。或以為「大」或「六」是「四」之訛，應作「十四經」，參見高正〈帛書「十四經」正名〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號）（上海：上海古籍出版社，1993 年），p.283-284。李學勤先生則從字形筆畫與帛書標題抄寫體例，考證篇名為〈經〉，參見〈馬王堆帛書《經法·大分》及其他〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號）（上海：上海古籍出版社，1993 年）。後改為〈論《經法·大分》及《經·十大》標題〉，收入《簡帛佚籍與學術史》（南昌：江西教育出版社，2001 年），p.288-295。

¹¹ 唐蘭〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，1975 年第 1 期，p.8-10。

¹² 參考鍾肇鵬〈黃老帛書的哲學思想〉，《文物》，1978 年第 2 期，p.63 與註腳 1。

¹³ 包含第一篇〈道法〉題目，與〈道法〉之「唯執道者能上明於天之反」，和〈論〉之「物各合於道者謂之理」，以及〈名理〉之「執道者能虛靜公正乃見正道」所補之「正道」字。

本文所引《黃老帛書》文獻主要據裘錫圭主編、湖南省博物館與復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（第肆冊）》（北京：中華書局，2014 年），並參考唐蘭〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究·附錄二〉（《考古學報》1975 年第 1 期），與余明光《黃帝四經與黃老思想·附錄一》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989 年），和陳鼓應《黃帝四經今注今譯·附錄》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年），以及魏啟鵬《馬王堆漢墓帛書《黃



道」、「天之道」、「天地之道」等意涵，繼之討論「道」的實踐性，著墨「道生法」、「應化之道」、「正道循理」等政治之道，再就「道」的實踐者而言，討論〈經法〉「道論」所述「執道者」與「聖人」。

(一)、天之道與人之理

天之道的客觀意義有二面，一是萬有存在的運行規律的事實顯現，〈經法·論〉云：

蚊行喙息，扇飛蠕動，無不寧其心，而安其性，故而不失其常者¹⁴，天之一也。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。天明三以定二，則壹晦壹明，壹陰壹陽，壹短壹長。天定二以建八正，則四時有度，動靜有位，而外內有處。

萬物不失其常即指涉「常道」觀念，故「天之一」即天之道，「一」意謂萬物的活動有恆常的規律，可衍化為如日月星三光的東昇西落與運行軌跡，此即「明三」，而且此三者做為客觀的「度之稽」、「數之稽」與「信之稽」，可進而確認（二氣）陰陽晦明的消長。《說文·稽部》：「稽，留止也」，《段注》：「凡稽留有審慎求詳

帝書》箋證》（北京：中華書局，2004年）。除必要說明外，凡通假字、補字、勘誤，逕自引用，不再註出。

¹⁴ 此句原文部分缺漏，陳鼓應先生據《新語·道基》補作「無〔不寧其心，而安其性，故而〕不失其常者」；又據《淮南子·原道訓》補作「無〔德無怨，待之死而候之生。〕不失其常者」。《黃帝四經今注今譯》，p.182。另外，魏啟鵬先生據《淮南子·本經訓、原道訓》，以及漢文帝〈遺匈奴書〉，補作「無〔不仰德而生，故來者不止，〕不失其常者」。《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，p.58。



之意，故為稽考」。蔣錫昌先生訓解《道德經·六十五章》之「稽式」曰：「『稽』為『楷』之借字。『稽』『楷』一聲之轉。《廣雅·釋詁一》：『楷，法也』。是『稽式』即法式，三十八章王注所謂『模則』也」¹⁵。因此，「稽」做為法則，其客觀義相合於〈四度〉所謂：「日月星辰之期，四時之度，動靜之位，外內之處，天之稽也」。天文時節與運動方位內含著天道的自然法則，若從萬有的存在觀之，天之道或天道則又可稱為「天地之道」，《黃老帛書》的第三篇文獻〈稱〉云：「天地之道，有左有右，有牝有牡」。可見帛書思想認為，天地之中必然存在著相對的差異與位置，從「道」而言，此乃是恆常而普遍的，如〈道法〉云：「天地之恆常，四時、晦明、生殺、柔剛」。其中除了蘊涵晝夜陰陽¹⁶的交替之外，亦可推演為「四時有度、動靜有位、外內有處」的八正（政），此即天道律則轉化為（政治）實踐規範。〈論〉云：

人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也。不天天則失其神，不重地則失其根，不順四時之度而民疾。不處外內之位，不應動靜變化，則事窘於內而舉窘於外。八正皆失，與天地離。天天則得其神。重地則得其根。順四時之度而民不有疾。處外內之位，應動靜之化，則事得於內而舉得於外。八正不失，則與天地總矣。

又云：

天建八正以行七法：明以正者，天之道也。適者，天度也。信者，天之期也。極而反者，天之性也。必者，天之命也。順正者，天之稽也。有常¹⁷者，天之所以為物命也。此之謂七法。

¹⁵ 蔣錫昌《老子校詁》（臺北：東昇出版公司，1980年），p.399-400。

¹⁶ 〈稱〉云：「凡論必以陰陽之大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰」。文末並結語「諸陽者法天」與「諸陰者法地」。

¹⁷ 「順正者天之稽也有常」等9字，為陳鼓應先生據上下文意補字，《黃帝四經



七法各當其名，謂之物。物各合於道者謂之理。理之所在，謂之順。物有不合於道者，謂之失理。失理之所在，謂之逆。逆順各自命也，則存亡興壞可知也。

《說文·正部》：「正，是也，從一。一呂止」，《說文·巳部》：「呂，用也」，《段注》：「用者，可施行也」，「正」乃以一止，即止於一，統一在標準下¹⁸。〈論〉所謂「八正」乃以天、地、四季、外內、動靜做為客觀的準則，它們內含著明確無誤、節度合適、信實準確、復返運行、必然如此、因順稽式、事物有常等法則，凡此種種天道之具體性質，即是主事者的政治依據，以八正七法使人民萬物合於「道」，行事有原則（順理），否則，必造成客觀秩序的破壞（逆理），亦即價值實踐失去規範。消極而言，不合於「道」是「動靜不時，種樹失地之宜，則天地之道逆矣」（〈論〉）。此一方面反映農業社會對自然時節的觀察，另一方面則是藉由客觀規律的存在，警示吾人不應違背天地之道，而應該順應天道。由此可見，「八正」的目的在「順四時之度而民不有疾。處外內之位，應動靜之化，則

今注今譯》，p.186。魏啟鵬先生則據《鶡冠子·天則》、《漢書·董仲舒傳》及《國語·楚語上》注文，補作「循度以斷天之節也令」。《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，p.60。

¹⁸ 匿名審查人指出「正」的古文字形乃從止於一城邑，亦即站立於一國之城邑中，具有征伐之意，其後城邑之形簡化為一橫。《說文》所謂「從一」實依後來的字形敷衍成說，正中、正確、標準等意義皆源取於此。審查意見因而提醒西漢文獻字義是否同於東漢《說文》的說法。筆者同意字形演化的過程，然而從方法論言，文字亦存在著字義脈絡的情形，未必侷限在原始字形的意義，「正」字做為正中、正確、標準的意思，確實可在先秦兩漢古籍找到辭例，此在字書、辭書中多有舉證。再者，《說文解字》不僅解釋漢隸，更是意在說明古文字，熟悉學術史者，即知許慎寫作《說文解字》乃包含著經學的用意。因而《說文解字》對「正」字形的解釋即不僅止於東漢文獻，亦可前溯西漢，乃至先秦。猶有進者，「正」字做為「征伐」義與做為「標準」、「準則」義，實際唯有後者字義纔能在〈經法〉的治道思想中取得合理的脈絡與理解，筆者舉字形做解釋，意在文從字順，深化論述。是以下文有關文獻文字涵義的解釋乃依此論證方法而探討。



事得於內而舉得於外」之「與天地總」，這是人主應有的表現。因此，〈經法〉積極地表述：「當者有數，極而反，盛而衰，天地之道也，人之理也」(〈四度〉)。「當者有數」即〈道法〉所謂「稱以權衡，參以天當」之客觀規範義¹⁹，「極而反，盛而衰」乃呼應上引文「極而反者，天之性也」的天道運行²⁰，更重要的則是「天地之道」乃「人之理」的觀念，此即天之道第二個客觀意義：「明天道以立人事」。〈論約〉云：

始於文而卒於武，天地之道也。四度有度，天地之理也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不忒，常有法式，天地之理也。一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始，人事之理也。

上引〈論〉之「人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命」。意謂主政者能考察天地之法則（天道）以行使政令，亦即政治的規則不來自主觀的人為設定，而是由客觀的「道」「理」所決定。其要義有二，一是政事的實踐者雖然是人，然而實踐者的主體則在天道，故〈論約〉告誡「倍天之道，國乃無主」；「不循天常，不節民力，周遷而無功。養死伐生，命曰逆成。不有人戮，必有天刑」。人事活動若不依循天地之常道，既是價值之否定，必導致刑戮，為了避免如此後果，故須將人道符應天道。而且，因為天道做為理則，不僅規律且恆常，更具有普遍性，以其做為政治實踐的

¹⁹ 〈道法〉云：「輕重不稱，是謂失道」

²⁰ 《管子·重令》云：「天道之數，至則反，盛則衰」。《淮南子·泰族訓》云：「天地之道，極則反，盈則損」。由此可見「反者道之動」(《道德經·四十章》)是道家哲學的真理。房玄齡《管子注》(臺北：臺灣中華書局，1978年)，文獻並參考戴望《管子校正》(臺北：臺灣商務印書館，1956年)。劉文典《淮南鴻烈集解



原理，實可穩固地規範人間種種事務，所以〈論約〉強調「功合於天，名乃大成，人事之理也」。此乃〈經法〉思想在實踐面的積極意義。二是依〈論約〉文獻言之，天道之理之所以蘊含價值意義，乃是在有生有死且終而復始的世界中，天道的運行反映出「三時成功，一時刑殺」，以一年四季為範疇，天地之道乃是生長為多，肅殺為少；而治道因此效法天道，亦應主生養而少刑殺。職是，天道一方面是永恆的客觀存有，另一方面則是治理天下的最高原則，如此觀念乃〈經法〉道論的理論目的——「明天道以建治道」²¹，亦可由此肯認〈經法〉等篇思想的核心乃是政治觀念為主。

(二)、道生法與法度形名

〈經法〉道論的第二個面向是「道生法」，〈道法〉云：

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

做為〈經法〉首要文獻，此章論述開宗明義地為《黃老帛書》以後的政治思想鋪陳，通過「道生法」所引出的規範義，亦即根據「道」的觀念建構制約法式，使「法」成為天下是非曲直的判準，從而建立〈道法〉以後各篇之治道觀念的基礎。對照《管子·心術上》云：「事督乎法，法出乎權，權出乎道」。由「道」至「法」以

²¹ 陳麗桂先生說：「〈經法〉等四篇帛書都很注重對天道的順逆問題，其終極目的卻是推演治道。強調天道，只是為了從中提煉出『名』、『分』、『理』、『度』來，做為建立政治秩序和人事行為的準據」。《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版公司，1991年），p.62。



衡量作用之「權」²²來聯繫，顯示「法」與「道」的結合，著重在規範法式之判斷作用的客觀化，此乃「因道全法」的思想²³，「道」乃是「法」之做為規範判斷之客觀性的根源。「因道全法」是「道法」觀念的重要意義之一。

關於「道法」，《管子·法法》肯定「憲律制度必法道，號令必著明，賞罰必信密，此正民之經也」。而且認為「明王在上，道法行於國」。之所以「法道」而能實施「道法」，因為「道也者，萬物之要也，為人君者，執要而待之」（《管子·君臣上》），所以「明君之重道法而輕其國也」（同前）。「憲律制度」除了符合「法」的行為規範義之外，其之所以必明必信，乃是由於法「道」而來。如同〈道法〉肯定法是曲直得失的明繩，面對法而弗敢犯弗敢廢，亦是「道生法」的緣故。由此可見，因道全法之「道法」的另一重要意義是絕對性，即當吾人具體地以「法」來治國，毋論是廣義的法律條文或一切典章制度，皆須必然地遵循而無違，此由於「法」乃是因「道」而有的規範。〈君正〉云：

法度者，正之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。精公無私而賞罰信，所以治也。

²² 〈道法〉云：「稱以權衡」。《說文·禾部》曰：「稱，銓也」，《段注》云：「銓者，衡也。聲類曰：銓所以稱物也」。權衡做為衡量工具，具有規範義與判斷義。

²³ 「因道全法」參考自《韓非子·大體》，其云：「因道全法，君子樂而大姦止；澹然閒靜，因天命，持大體。故使人無離法之罪，魚無失水之禍」。王先慎《韓非子集解》（臺北：世界書局，1988年）。下同此。〈大體〉從宇宙觀論治道應客觀公正，「古之全大體者：望天地，觀江海，因山谷，日月所照，四時所行，雲布風動；不以智累心，不以私累己；寄治亂於法術，託是非於賞罰，屬輕重於權衡；不逆天理，不傷情性」。天地四時運行的原則即「天理」，而實踐活動應效法天道的客觀性，避免主觀意欲的影響，故文云：「守成理，因自然；禍福生乎道法而不出乎愛惡」。價值法則本於自然之道，此所以「因道全法」，就規範本身又稱「道法」。



據上文所論「正」之準則義及「八正」之政治義，「法度」之所以是治亂的保障，乃由於它能做到「精公無私而賞罰信」，即純粹公正與無偏無頗，並實際地表現為賞罰必信。而「公」與「信」對照的是人欲的主觀與私我²⁴，它們反顯嗜欲與心執在政治實踐中的危害，造成上引〈論〉所謂「不合於道」與「失理」，亦即「失當」。〈國次〉云：

毋陽竊，毋陰竊，毋土敝，毋故執²⁵，毋黨別。陽竊者天奪其光，陰竊者土地荒，土敝者天加之以兵，人執者流之四方，黨別者外內相攻。陽竊者疾，陰竊者飢，土敝者亡地，人執者失民，黨別者亂，此謂五逆。五逆皆成，亂天之經，逆地之綱，變故亂常，擅制更爽，心欲是行，身危有殃。是謂過極失當。

〈稱〉云：「凡論必以陰陽之大義。天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰」。文末並結語「諸陽者法天」與「諸陰者法地」。陰陽意味著天地自然之道的運行，「毋陽竊，毋陰竊」除了意謂勿

²⁴ 〈道法〉云：「生有害，曰欲，曰不知足。生必動，動有害，曰不時，曰時而倍。動有事，事有害，曰逆，曰不稱，不知所為用。事必有言，言有害，曰不信，曰不知畏人，曰自誣，曰虛誇，以不足為有餘」。生有害、動有害、事有害、信有害等涉及〈經法〉道論對生命實踐的反省，請見下一小節討論。

²⁵ 陳鼓應先生釋「執」字為「執」。《黃帝四經今注今譯》，p.99。然〈經法〉「執」皆寫作本字，無其他寫法，故筆者認為「執」字應從本字解。段玉裁注解《說文·𠄎部》之「𠄎」字云：「說文無勢字，蓋古用執為之」。若「執」字通假為「勢」，「故勢」「人勢」即是人為造作，相對於天道。另外值得參考的是，裘錫圭先生考證傳世的漢以前古籍和出土簡帛文獻，乃至銘文中，有些「執」字當讀為「設」的，〈國次〉的「故執」與「人執」即是文例。〈再談古文獻以「執」表「設」〉，何志華、沈培等編《先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2011年）。若「執」字可假借為「設」義，「故設」與「人設」亦是表示有為操作。



違背陰陽之大順外，亦是提醒主政者應順著大自然的節氣來讓人民耕作。否則，陰陽失衡（失當失道）²⁶一方面意味著天地土地的自然災害，另一方面，既然人道效法天道亦是順應天地四時，陰陽之竊與土敝即反映出有為執著之悖逆陰陽之道，即是「擅制更爽，心欲是行」之「變故亂常」，所以〈國次〉批評此乃「亂天之經，逆地之綱」，並導致「身危有殃」，意即毀壞天地之道，因失序而引災禍。

因此，「道生法」乃為法的實踐建立客觀依據，使人的實踐理序有所穩固的基礎。而以天地之道為實踐的原理原則，亦是意在避免主觀人欲之犯法背理的介入，同時也使得實踐活動的價值意義具有普遍性。回顧上引〈論〉之「天建八正以行七法」之「天之道」、「天度」、「天之期」、「天之性」、「天之命」、「天之稽」以及「天之所以為物命」。其除了賦予建政行法之規範性之外，「天」（天地）的概念亦是確立活動法則具有普遍性，而且上引〈論約〉表示「四時有度，天地之理」，並肯定「四時而定，不爽不忒，常有法式，天地之理也」。四季時節的規律轉化意喻天道的必然性，天地萬物的變化無不在天道運行之中恆常地活動，所以遂可推論實踐規範應蘊含普遍性，天下法式皆須能夠持續且一致地在政治活動中實現。由此可見，普遍性乃是「道法」的重要內涵之一。

「道法」的普遍性觀念除了來自天地自然之道的規律運行外，更重要的是「道」本身的形而上性質。〈名理〉敘述「有物始生，建於地而溢於天，莫見其形，大盈終天地之間而莫知其名」。其意謂「道」之做為普遍存有，非能以一般見知形名的方式來確認，而

²⁶ 〈道法〉將「稱以權衡」與「參以天當」對比，而且表示「輕重不稱，是謂失道」。故「天當」（天道）不僅意喻權衡的客觀性，且將「失衡」之「失當」指向「失道」。



是須以「道」與「萬物」的關係來瞭解「道」之形上存有。〈道法〉云：「虛無形，其寂寞冥，萬物之所從生」。虛無無形是對「道」的描述²⁷，唯此非消極否定，而是肯定天地萬物的存在必有其根源。根據老子哲學，「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗」(〈四章〉)。而且「天下萬物生於有，有生於無」(〈四十章〉)。「虛」(無)是對道之創造天地萬物的形容，道(「道體」)之形上沖虛與無形無名，乃意謂其超然地生化萬物。由此可見，上引〈經法〉道論有取於老子的道觀念，同樣肯定萬物的存在由虛無之道的作用所創生。對照《管子·內業》曰：

夫道者所以充形也……其往不復，其來不舍。謀乎莫聞其音，……冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生，不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。

又曰：

道也者，口之所不能言也，目之所不能視也，耳之所不能聽也……人之所失以死，所得以生也。事之所失以敗，所得以成也。凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。

「冥冥」之說同於「虛(無)」的觀念，乃是以無狀、無象、無形描繪「道」或「道體」超然於一般事物的形象²⁸，故「不見其形，不聞其聲」，「目之所不能視也，耳之所不能聽也」，甚至「口之所不能言也」。然而，如此虛無冥冥並非表述「道」的不存在，

²⁷ 《管子·心術上》云：「虛無形謂之道」。

²⁸ 〈道法〉與〈內業〉之「冥冥」觀念，當是本於老子哲學的道論，《道德經·二十一章》云：「道之為物，惟恍惟惚……窈兮冥兮，其中有精」即是依據。



而是「道」以創生與顯示價值的方式顯示其存有。一方面，「道」在冥冥之中誕生萬事萬物；另一方面，「同出冥冥，或以死，或以生；或以敗，或以成。禍福同道，莫知其所從生。見知之道，唯虛無有」(〈道法〉)。藉由思辨事物之成敗福禍的得失，不僅是反映實踐價值的理則，亦是蘊含吾人對「道理」的領會。《淮南子·人間訓》觀察到：「夫禍之來也，人自生之；福之來也，人自成之。禍與福同門，利與害為鄰，非神聖人，莫之能分。凡人之舉事，莫不先以其知規慮揣度」²⁹。質言之，因人自身的行為無常與無知，實踐的好壞結果其實是由人所造成的，所以纔出現「禍福同道」的矛盾現象。〈道法〉云：「反索之無形，故知禍福之所從生」。此即從反省事物誕生的根源，而知禍福的出現乃來自於是否依循「道」（無形）而為，「見知之道，唯虛無有」。此乃將價值事物的認知，交由形上之「道」來決定，而在形而下方面，〈道法〉則聯繫至「形（刑）名」的觀念，其在前引「見知之道，唯虛無有」之後文云：

虛無有，秋毫成之，必有形名；形名立，則黑白之分已……天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。

「形名」既具有分判的作用，「形名」即「道法」的規範作用的具體表述，而且，〈道法〉將「法」的實際內容歸諸「形名聲號」，以為政治活動中的政令與爵號名位。此中「形名」觀念蘊含二義，一是「物固有形，形固有名」(《管子·心術上》)，「凡物載名而來」(《心術下》)，「形」是物形，是事物之客觀存在的呈顯(形狀)，抽象而言，「形」乃事物的實在意義。而「名」在於顯出「形」，具有指稱

²⁹ 如此論述的問題意識當是來自《道德經·五十八章》云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏，孰知其極」。



的作用（稱呼），並且在「名以定形」³⁰的規範下，以名稱指定物形即能進行界定，進一步形成分判。因此，用作判斷依據即是「形名」的另一義。〈稱〉云：「觀今之曲直，審其名，以稱斷之」。此乃呼應〈道法〉「形名立，則黑白之分已」。「黑白」是一種對立的表顯，「形名」是用來檢視這種對立，倘以「道法」脈絡觀之，「名形已定，物自為正」(〈道法〉)，「形名」施之於治術上即以之判斷事物的是非曲直。〈名理〉云：

天下有事，必審其名。名理者，循名究理之所之，是必為福，非必為災。是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。審察名理終始，是謂究理。

又云：

循名究理。形名出聲，聲實調和。福災廢立，如影之隨形，如響之隨聲，如衡之不藏重與輕。

「循名」本於「形-名」關係的實在義，即戰國（形）名家的「循名責實」³¹；「究理」呼應上引〈論〉之「物各合於道者謂之理」與

³⁰ 王弼注《道德經·二十五章》之「吾不知其名，字之曰道」，一再肯定「名以定形」。

³¹ 《尹文子·大道上》：「名也者，正形者也。形正由名，則名不可差。有形者必有名……名以檢形，形以定名，名以定事，事以檢名」（引自王啟湘《尹文子校註》，臺北：世界書局，1981年），「形」、「名」、「事」的關係即《韓非子·二柄》所謂：「人主將欲禁奸，則審合形名；形名者，言與事也」。事物有其內容是「事實」，客觀地設定事物的稱呼是「名言」，進而可確立「循名責實」的觀念，《鄧析子·轉辭》云：「循名責實，實之極也。按實定名，名之極也。參以相平，轉而相成，故得之形名」（引自王啟湘《鄧析子校註》，臺北：世界書局，1981年。）。因必存在著「形-名」聯繫的穩固結構，故能由「循名責實」確認事物實在的客觀意義。另外，《史記·申韓列傳》記載韓非「喜刑（形）名



「物有不合於道者謂之失理」，依據判斷表達事物正確與否。段玉裁注「理」字云：「《戰國策》：鄭人謂玉之未理者為璞。是理為剖析也。」「形-名」關係的連結蘊含必然且客觀的「道理」³²，「究理」即剖析形名事理以合於道。所以「循名究理」一方面是根據物之名以考察物之理，另一方面，「以法斷之」且「以法為符」，「法」與「形名」乃是一體兩面，「形名」之所以具有判斷作用，即由於「道生法」的客觀性，而「道法」之所以能夠實踐，則是「名理」的規範運作，即是「形名出聲，聲實調和」³³的合理實現。猶有進者，「道」做為「法」之普遍且客觀的根源，亦是使判斷活動具備明確無誤的性質。〈名理〉云：

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


「道者神明之原」與「道生法」相互呼應，後者為「法」尋求形而上基礎，前者則是就此實踐基礎表述形而下的作用，「神明」乃為此作用之形容，其定義則是「處於度之內而見於度之外者也」。《說文·又部》云：「度，法制也」，《段注》云：「《論語》曰：謹權量，

法術之學，而其歸本於黃老」。可知韓非思想中其實包含黃老形名思想，唯其仍以法家為本位。參見陳麗桂《戰國時期的黃老思想·第四章·第四節 韓非的黃老思想》。

³² 《韓非子·解老》云：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也」。以「理」解「道」，則「道」即是事物成形之依據，喻意「道」內涵客觀規範義。

³³ 〈四度〉云：「聲溢於實，是謂減名」，所以「聲實調和」即是名形相和，亦是「名實相符」之意。



審法度」。觀察《說文》「度」字的小篆字體  像以手長作為衡量的標準³⁴，由此可理解「度」之「法度」義乃具判斷標準之意涵，此在〈經法〉論述繩（繩墨、懸繩）、權衡、斗石、尺寸、規矩等脈絡，可見一斑，《慎子》云：「有權衡者，不可欺以輕重。有尺寸者，不可差以長短。有法度者，不可巧以詐偽」³⁵。度量標準的客觀性如同〈經法〉所述日月、星辰、四時等天地之道的譬喻，可據以建立準確的判斷，而沒有謬誤可言。並且因度量標準不可任意移易，不具任何主觀成分，更可做為實踐規範，故〈道法〉云：「斗石已具，尺寸已陳，則無所逃其神。故曰：度量已具，則治而制之矣」。由此可見，所謂「神（明）」者之所以描述為「靜而不移，動而不化」，乃是由於，凡具備法度衡量，其在實踐活動中所做判斷，必是正確不忒且普遍客觀，故可藉由神明觀念表述。再者，如上文引〈君正〉所論，「法度」需與「精公無私」配合，「無私」關乎執道者的治身修為，將於下文討論。至於「精公」，〈道法〉云：「公者明」，「明」乃明於面對變化動靜，〈四度〉云：「動靜參於天地謂之文……文則明……明則得天」。是以「公」之「明」乃取法於天地之道，顯現判斷智慧之客觀公正，此所以「神明者，見知之稽也」。而能夠使價值判斷如神明般地公正表現，除了上文所論「法」與「形名」觀念的建立之外³⁶，進入生活世界，亦須執道者的實踐。

³⁴ 《說文》所謂「度」字之「從又」，《段注》云：「周制，寸尺咫尋常仞皆以人之體為法。寸法人手之寸口，咫法中婦人手長八寸，仞法伸臂一尋，皆於手取法，故從又」。

³⁵ 《意林》《太平御覽》引《慎子》逸文，錢熙祚校《慎子》（臺北：世界書局，1988年）。下文同此。

³⁶ 〈道法〉云：「法者，引得失以繩……能自引以繩，然後見知天下而不惑」；〈名理〉云：「審察名理終始，是謂究理。唯公無私，見知不惑……」。



(三)、執道者

〈經法〉「道論」做為具有政治意義的學說，必經實踐政治者以為落實，〈論〉云：「人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也」。主政者稽察天地之道以為治理民眾，「道」或「天道」乃政治實踐的理論依據，上引〈經法〉稱之為「執道者」。《說文·幸部》云：「執，捕辜人也」，《段注》云：「手部曰：捕者，取也。引伸之為凡持守之稱」。執道者乃「道」的持守者，〈道法〉云：「執道者，生法而夫敢犯法也，法立而弗敢廢」。客觀而言，「法」由「道」所生，實踐上則亦有「法」的執行者，《管子·任法》云：「法者，天下之至道也，聖君之實用也」，「夫生法者，君也」，「聖君設度量，置儀法」。可見形上之「道」的實現還要透過執道者纔能讓法生與立，人君是「道」的落實媒介，「法」是「道」落實在政治場域的內容，此遂使得「道法」連言必關乎「人事」向度。再者，法與人君皆以「道」為最高原則，而且因為「法」與「道」的直接聯繫優先於人君，所以人君做為實際的立法者，即無由超越「法」的地位³⁷，「法」在政治實踐中具有絕對性。

政治實踐中，執道者有二義，一是〈論約〉云：

執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其形名。形名已

³⁷ 陳麗桂先生指出，人君雖然掌握立法大權，但卻必須依道制法，一旦訂定法，立法者在執法上，必須能夠施用在自身，如此才有公信力，並且使法令的尊嚴高過執法者。而這也使得《黃老帛書》的觀點與法家不一樣，陳先生說：「在商韓等人的理論中，立法的君是不納入法令管制系統中的。法令的唯一設立與修訂者是人君，一切法令的規定與約束也都是為了人君的利益而設置，以維護人君的尊高與權力為前提」。《戰國時期的黃老思想》，p.80。猶有進者，筆者認為「法」高於人君與立法執法者的觀念，乃由於〈經法〉「道生法」理論中保留了「道」的形上性格，乃至〈經法〉諸篇一再表述「道」或「天道」是人道的實踐理則，故執道者必然以形上之道為依歸，不得凌駕「道法」之上。



定，逆順有位，死生有分，存亡興壞有處，然後參之於天地之恆道，乃定禍福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。之謂有道。

如上一小節所論，「形名」是法（度）的政治內容，執道者乃因應政事而建立形名，確立實踐規範，此所以有價值成果。上引文「參之於天地之恆道」固是後設，然依上文討論〈論約〉首節之「天地之道」、「天地之理」、「天地之紀」，政治實踐的理則（人事之理）畢竟本於天道，〈四度〉云：「執道循理，必從本始，順為經紀。禁伐當罪，必中天理」。執政的人君之所以當位，乃是因其能夠依於天道之理進行征誅與慶賞，天下政治的價值與否必在為政的人主「守道是行」（〈名理〉）纔有意義。是以執道者做為有道的執政者，其不僅是政治之道的實踐，亦必須是遵循天地道理的體現，此是執道者的重要義涵之一。

執道者的第二個意義關乎其身為實踐者的修為涵養，〈名理〉云：

執道者之觀於天下也，見正道循理，能舉曲直，能舉終始。故能循名究理……如影之隨形，如響之隨聲，如衡之不藏重與輕。故唯執道者能虛靜公正，乃見正道，乃得名理之誠。

執道者之「正道循理」固可從「應化之道，平衡而止。輕重不稱，是謂失道」（〈道法〉），以及「天地之道也，人之理也。逆順同道而異理，審知順逆，是謂道紀」（〈四度〉）之政治義³⁸而言，故可得「如

³⁸ 「平衡而止」相對於「輕重不稱」，其推演乃「逆順同道而異理」，此本於「天地之道也，人之理也」前文言：「當者有數，極而反，盛而衰」。意謂反者道之動的規律表現在人道之理時，需注意陰陽極盛而生殺相反的情況。而從客觀規律轉化為實踐規範時，當順則順，當逆則逆，亦即避免過度發展而影響人事。



影之隨形，如響之隨聲，如衡之不藏重與輕」之客觀意涵，然而，普遍且客觀的天道的存在意義，亦須經由實踐者來呈顯，換言之，執道者之能虛靜公正的生命實踐，確保形名法度之理的實現，即是所以實現「正道循理」的價值，亦是執道者的重要義涵之二。上引〈名理〉表述「循名究理」的發展是「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符……唯公無私，見知不惑」。「虛靜謹聽」乃意謂君主的自身修養以表現「循名究理」，纔能是非判斷以「法」為符，此即來自公正而無私的虛靜工夫，故能「見正道循理」與「見知不惑」。由此可見，執道者做為人主與君王，其實須有生命實踐工夫，亦即以治身來實現法度形名。〈道法〉云：

公者明，至明者有功。至正者靜，至靜者聖。無私者知，至知者為天下稽。

〈論〉：云

……惠生正，正生靜。靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神。至神之極，見知不惑。帝王者，執此道也。

內心持守虛靜而能表現為公正者，其無私的生命智慧，乃是天下人客觀楷式對象，此是以內省的工夫為帝王之道。〈十大經〉之〈五正〉，即經由黃帝君臣的對答，表示「在於身」為布施五政之始，並云：「中有正度，後及外人。外內交接，乃正於事之所成」，此乃以「既正既靜」之「中實而外靜」來治國³⁹。換言之，精神寧

再者，「逆順同道而異理」之逆順亦是上述〈論〉之合不合於道之義，合道是理為順，不合道則失理為逆，故逆順異理乃是確認合道與不合道之不同緣故，以此做為人事之理。

³⁹「黃帝問闕冉曰：吾欲布施五政，焉止焉始？對曰：始在於身，中有正度，後



靜的持守不僅是做生命實踐的修養，亦是涵養執政者生命內在的智慧，使其能夠面對天下事務而毫無疑惑，達至最高的政治作用。是以倘若將〈名理〉之「道者神明之原」作精神義解⁴⁰，則「神明」既是外在法度形名之政治作用的形容，亦是內在心靈狀態的描繪，意即執道循理必是內秉無私之衡量，遂能正民治理於外。易言之，「道」之在實踐者體現，一方面客觀化於生法立法之形名治事上，一方面內化於執道者的心靈，轉化為政治理性。上一小節討論〈名理〉神明觀念之客觀無誤之意旨，即其所謂「見於度之外者，言而不可易」與「動而不可化」。至於「處於度之內者，不言而信」。則是「道」作用於生命之內，人君內涵誠信，其信不言而顯，此乃由於心處虛靜故能不為變化事物所遷移，亦即上引〈道法〉所謂「至正者靜」。

依循客觀天道與實踐虛靜工夫，實是執道者觀念之一體二面，〈道法〉云：

執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。

篇末結論云：

執道者能上明於天之反，而中達君臣之半，察密於萬物之所終

及外人。外內交接，乃正於事之所成。黃帝曰：吾既正既靜，吾國家愈不定。若何？對曰：后中實而外正，何患不定」。〈五正〉又載「黃帝曰：吾身未自知，若何？對曰，后身未自知，乃深伏於淵，以求內刑。內刑已得，后乃自知屈其身」。在闡冉的指引下，黃帝即以「上於博望之山，恬臥三年以自求」實踐「屈其身」。此乃意謂帝王自身應實現生命內在之靜斂與謙退，恬淡以自求，表現治國者的修身工夫。

⁴⁰ 〈齊物論〉「勞神明為一」與〈心術上〉「去私毋言，神明若存」之「神明」，皆是指謂「精神」。而且，〈名理〉「靜而不移，動而不化，故曰神」之單言「神」，〈養生主〉「官知止而神遇行」之「神」，亦是精神義。



始，而弗為主。故能至素至精，浩彌無形，然後可以為天下正。

第一段文獻脈絡前接虛無之道形成形名⁴¹，後述形名聲號在治天下事務中是自然產生其政治作用⁴²，而君王做為執道者，其參與法度形名的實踐，是不能有主觀的個人好惡，須以回歸自然之道的方​​式來顯現法度形名，有如「天地無私，四時不息」(〈國次〉)。人君與執道者乃是藉由無執、無處、無為與無私的修養工夫，自然而然地實踐法度形名，此即呼應第二段引文所述，執道者不存一己之私與主觀意念，而應客觀地聯繫天道與政事，執道者乃心懷虛靜公正以體察天下萬物的運作。因此，「至素至精，浩彌無形」既是形容執道者能深刻且普遍地治天下，亦是隱喻其如此治理的依據來自深邃且廣袤無限的「道」。

職是之故，〈經法〉「道論」乃以客觀的「道」化解國君之主觀意志在政治上所產生的弊害，避免主體因素介入政治對象的運作。此是將天道(天地)的客觀性轉化為政治實踐面向的公正性，將政治原理建基於實然的觀念，由此確保其學說的必然性，並且反映出「道論」的核心價值在於執道者政治活動之絕對且客觀的公正。

一、治國與治身之實踐哲學

依上文而言，〈經法〉的基本治國思想是「道法」觀念，「法」做為規範性事物的細部內涵則是「形」(刑)、「名」、「理」、「度」，

⁴¹ 「見知之道，唯虛無有；虛無有，秋毫成之，必有形名；形名立，則黑白之分已」。

⁴² 「是故天下有事，無不自為形名而聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃跡密匿正矣」。



而凡此皆從「道」所演繹，並且是「道」做為天地萬物的本體⁴³，以規範法則的形式在人間社會的落實和體現。〈道法〉云：「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，然後見知天下而不惑矣」。此是「道」觀念轉化為治國之道，對法的必然性與合理性給予充分的肯定和接納，同時也形成了法的絕對權威性。再者，「法」是由「道」的客觀性內涵中發展出來的工具性範疇，亦即「法」的性質出自「道」的客觀本性，因此「法」也就成為判定得失曲直的度量與標準。故而〈道法〉云：「稱以權衡，參以天當，天下有事，必有巧驗。事如直木，多如倉粟。斗石以具，尺寸已陳，則無所逃其神。故曰：度量已具，則治而制之矣」。

〈經法〉以「道」論「法」固然為「法」提供本體論根據，使法治治國有了理論深度，同時明顯強化「法」的客觀本性，使其成為規範君民行為和國家作為的度量衡；然而，也因為「法」以「道」做為超越性的內涵，在君主既是立法者亦是執道者的雙重身份下，「生法度者，不可亂也」(〈君正〉)。執道者一方面依「道」創造法律，另一方面也須以法律來自我奉行和約束。換言之，主政者雖掌握著立法的權力，然而依「道」制訂法律，即使依法行政有了必然性，不僅不可擅自廢除法律，主政者本身同樣應該遵守法律，此即〈稱〉所謂「世恆不可釋法而用我。用我不可，是以生禍」。而且，法的客觀性在執行面必須排除主觀自我的影響因素，亦即人君應該在生命實踐上修身寡欲以為執法，毋使欲望活動傷害法的公正，而保持法的信實。對照《管子》與《淮南子》的敘述。

⁴³ 倘若視《黃老帛書》為有機的整體脈絡，則〈經法〉「道生法」亦是為實踐形名法度，建立存在根源方面的觀念，並且可在〈道原〉「抱道執度，天下可一也」的相關文獻中，進一步獲得形上思想方面的論述。請參見拙著〈《道原》中的「道論」〉，《鵝湖月刊》第296期，2000年2月。



〈法法〉：「上之所好，民必甚焉；是故明君知民之必以上為心也，故置法以自治，立儀以自正也」。

「不為君欲變其令，令尊於君」。

〈主術訓〉：「法籍禮義者，所以禁君，使無擅斷也。人莫得自恣，則道勝，道勝而理達矣，故反於無為」。

「人主之立法，先自為檢式儀表，故令行於天下……禁勝於身，則令行於民矣」。⁴⁴

引文即是表明治民治天下必關連治身。所謂「君欲」、「自恣」皆流於主觀面，影響客觀行政，所以纔須「禁（令）勝於身」，使法理超越個體欲望，讓欲望無由影響政治，此遂顯示治身的重要性。進而言之，基於政治實踐，黃老道家思想固然重視「法」的重要，將「法」與「道」形成理論結構，一方面使「道」有了實用性，另一方面，亦使「法」的存在立於不變的地位，此即上文所討論，立法的執道者終究服膺於法的獨立，因為，「道」是「法」的上層結構，而人的存在是接受道法的規範，所以人生命中的生性妄動不應破壞客觀獨立。而且，依據上引〈法法〉〈主術訓〉所述「自治」、「自正」、「無為」，其治國觀念亦呼應〈經法·道法〉論執道者是以「無執」、「無處」、「無為」、「無私」來觀照天下，使臣民們自發地實踐價值，如此觀念即蘊含老子哲學的工夫論：「我無為而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自富；我無欲而民自樸」（〈五十七章〉）。徐復觀先生說：

⁴⁴ 若就國君的威權性與法律的絕對性做對比，《淮南子》與稷下黃老仍有區隔。首先是《管子》、《黃老帛書》的君尊臣卑的君臣異道，在《淮南子》的重點卻是君逸臣勞；再者政治的目的是在道義不是在法律。雖然《淮南子》同稷下以降的黃老都是帶有目的性的工具型道家，但是就其本身內容的殊異性來講，《淮南子》還是歸屬於它自己本身的「淮南道家」以此明顯標示它特有的地位和風格。詳見陳德和《淮南子的哲學》（嘉義：南華管理學院，1999年），p.39-47。



老學的動機與目的，並不在宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是他的人生哲學的副產物。他不僅是要在宇宙根源的地方來發現人的根源；並且是要在宇宙根源的地方來決定人生與自己根源相應的生活態度，以取得人生的安全立足點。⁴⁵

毋論是詮釋為本體論抑或宇宙論的天道觀，從老子哲學而言，種種有關「道」的論述，必將落實為價值觀念方纔有意義，易言之，生命實踐亦即是「道」的實踐，而政治本是人生歷程之一部，故政治實踐即應是實踐「道」。〈六分〉云：「王天下者之道，有天焉，有地焉，有人焉，三者參用之，然後而有天下矣」。強調天道觀蘊含政治人生乃是黃老道家理論的主要內容，以體用觀而言，得道的執政者以「道」為本體，其用即是治國兼治身，治身可治國，如〈稱〉從政治面提醒道：「弛欲傷法」；「嗜欲無窮，死」。即以上述無為觀念而言，實踐上人君能化除與消解嗜欲之執著，當能確保天下「無不自為形名聲號」（道法），意即「為無為則無不治」（〈三章〉）。

治身以治國的實踐除了上述無為觀念外，〈經法〉另用「（虛）靜」的觀念來表述。熟悉老子哲學者，皆知靜或虛靜的工夫實踐，非是指涉動靜對反之不動狀態，而是本於《道德經·十六章》「致虛極，守靜篤」之「歸根曰靜，是謂復命」的生命觀，乃是對「道」的形而上體驗，是將「道」的觀念實踐為主體工夫的修養，內涵精神境界的意義。虛靜的工夫義於老子哲學的觀念中，固有生命實踐聯繫政治實踐，如「聖人之治，虛其心」（〈三章〉）；「不欲以靜，天

⁴⁵ 《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），p.325。



下將自定」(〈三十七章〉)；「清靜為天下正」(〈四十五章〉)；乃至「我好靜而民自正」，皆視治身推衍治國為必然⁴⁶。然而，誠如勞思光先生所指出，黃老之術的虛靜自養是發自於支配外界時需有一冷靜明察的能力⁴⁷。〈道法〉即云：「至正者靜」，〈論〉所謂：「正生靜。靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神」。〈四度〉則云「靜則安，正則治……安則得本，治則得人」。其演繹為治道即〈名理〉所述：「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」。從治術而言，治身之「虛靜」不僅是修養境界，就其能夠使精神主體不為外在事物所擾動⁴⁸，亦是輔助法治並觀照道理的方法，有益於「執道者」在政治上施行公正與判斷。

參、結論

一、「道」做為哲學概念，在〈經法〉的敘述中開展為「天道」、「天之道」、「天地之道」等論述，且依治國的理論目的，〈經法〉的「道論」亦涉及法、度、形（刑）名等理論。「天道」做為抽象觀念僅在〈四度〉出現⁴⁹，〈經法〉本文多用「天之道」與「天地之道」，其乃指涉客觀規律與具體之天地四時及日月星

⁴⁶ 蔣錫昌先生考證《道德經·二十六章》「輕則失本，躁則失君」之「本」應作「根」，並解釋「輕則失根，躁則失君」說：「人君縱欲自輕，則失治身之根；急功好事，則失為君之道也」。《老子校詁》，p.178。

⁴⁷ 《新編中國哲學史(二)》(臺北：三民書局，1980年)，p.22。

⁴⁸ 《韓非子·解老》闡釋《道德經·五十四章》云：「今治身而外物不能亂其精神，故曰：『修之身，其德乃真』。真者，慎之固也」。高亨先生考證「慎」為「惠」（德）之譌，參見陳奇猷《韓非子集釋》（高雄：復文圖書公司，1991年），p.385，注釋〔九〕。

⁴⁹ 「天道不遠，入與處，出與反」。



辰的運行，惟〈經法〉更多的是以「道」作原理性的表述，傳達「道」在治國與治身的豐富涵義。在治國方面，「道」轉化為「法」的面貌，其形式有「形名」與「法度」，皆以客觀規範與衡量標準為內涵，層次上「法」雖由「道」衍生，然形上聯繫形下，在〈經法〉之「道生法」的闡釋下，可以「道法」來詮釋。而且，由「道」至「法」之「生」的轉化，必然存在著「人」做為「實踐者」的理解與實現，此即蘊含「治身」的政治工夫。

二、人主國君做為「執道者」，一方面面對形而下的政治生活世界，而有生法、立法、執法、立刑、定名、度量、循理、建政等實踐。另一方面，做為天下最高的立法者，執政者亦須體察天地之道根源於「道」，而且此「道」亦是「人事之理」，天道可在天下實現。換言之，統治者乃「道生法」的樞紐，是自然理則化為人事法則的樞紐，「執道者」即應用形上道理作形下政治的實踐者。然而，如此轉化與實踐的過程是否存在者後設問題，即執道者如果不依循道法來行政，是否有機制可以對執道者本身形成制約及規範。依據上文的析論，〈經法〉主要以政治敗壞、失去政權與正面強調為政者之政治修養來回應，尤其強調主政者修為的觀念，更是防範主觀性問題影響治理的實效，使治道保持客觀性。而此一實踐觀念亦是〈經法〉「道論」與老子哲學的明顯聯繫之處。

三、老子思想的哲學性表現在對「道」的思辨，「道論」做為老子哲學的核心觀念，一方面關乎形上之道的客觀論證，另一方面，吾人法天道，對「道」形上性格的體悟，亦涵攝人道實踐的證



成，故有聖人之道的體現⁵⁰。而聖人做為實踐尊道貴德的最高境界的主體，亦是政治意義的典範，聖人之治的虛心弱志即是「道」常無為而無不為的一體二面，一方面是生命修養，另一方面則是無不治的實現。由此可見，治國與治身的思想脈絡源自老子對政治與人生的思考。然而，黃老道家思想將「道論」觀念技術化，治國與治身建構為「道」之政治實踐性的共同結構。天道、天之道或天地之道固然關連人道與政事，但是在政治目的下，「道」的客觀意義轉化為治天下的普遍性，不免使「道」的觀念傾向治術的落實，弱化「道法自然」所蘊含生命實踐的啟發。

就政治實踐而言，「因道全法」固然有積極義，強化形名法度的普遍性與客觀性，使得判斷與規範有所精確。然而也因形名法度的制度義，限制了「大象無形」與「道隱無名」的形上性質，遂使得「道生法」侷限在政治的框架，政治活動僅有事實義，而無超越義。再就政治實踐者而言，聖人執道固是體道，〈國次〉云「天地無私，四時不息。天地位，聖人故載」。又云：「唯聖人能盡天極，能用天當」。執道者乃因將所體認天道律則轉化為實踐法則，故而為聖人。然而，亦因聖人的執政身份，虛靜得道亦必為治國與治天下目的所侷限，〈論約〉云：「功溢於天，故有死刑。功不及天，退而無名；功合於天，名乃大成。人事之理也」。雖說成敗在於是否因順天道，然引文所述意旨隱含對功名的追求，肯定政治實效之合理⁵¹，而逸離了老子哲學對生命關懷的理想⁵²，難免道論及其實踐落

⁵⁰ 〈八十一章〉云：「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭」。

⁵¹ 更積極的論述可見〈國次〉第一章即從天道觀之「盡天極」與「天功」，肯定兼併戰爭與誅禁的合理。

⁵² 老子思想的生命哲學除了自然無為、清靜超然、守柔不爭、素樸寡欲、知止知足等價值觀之外，從實踐者而言，亦有如下明證——〈十二章〉云：「聖人為



入工具思想之議⁵³。易言之，倘若聖人治身之修養工夫置於治國目的的中，則修道淑世必受限於政治活動範圍與為政者的名位與施政策略，而無法使老學內聖開外王之道普遍化至每一個體，內聖乃為外王所用，而非外王以內聖為目的。此乃顯示〈經法〉等篇政論論證有效，然理論之價值理想未達周延。

肆、參考書目

一、古代典籍

《馬王堆漢墓黃老帛書》，裘錫圭主編、湖南省博物館與復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（第肆冊）》，北京：中華書局，2014年。

腹不為目」。〈二十七章〉云：「聖人常善救人，故無棄人」。〈二十九章〉云：「為者敗之，執者失之……是以聖人去甚，去奢，去泰」。〈六十四章〉云：「聖人欲不欲，不貴難得之貨」。〈七十一章〉云：「聖人不病，以其病病，是以不病」。〈七十一章〉云：「聖人為而不恃，功成而不處」。誠如陳德和先生所指出，老子乃告誡君王，治國之務不在雄才大略的經營，而是解消掉自我的有執、有欲、有為、有作，勿妄動躁進與逞強冒進，亦即放下虛矯的身段，以「無執、無欲、無為、無作的人格境地」，以「有如百谷王般的絕大包容」，讓天地回諸天地，使得物物皆如其所如。參見王邦雄與陳德和合著《老莊與人生》（臺北：國立空中大學，2007年），p.75。

⁵³ 史華慈 (Schwartz) 表示，道家黃老思想乃是「工具性的道家學說」，亦是「工具性的社會政治哲學的道家思想」，他們以內心的平靜為工具來推行政治，以精神力量來改良世界。詳參劉文靜譯〈黃老學說——宋鉞和慎到評論〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第四輯（上海：上海古籍出版社，1994年）。p.129, 133, 144。原文收入 *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press, 1985. See chapter 6 'The Ways of Taoism', section 3 'The Teachings of Huang-lao: The Instrumental Tao'.



王先慎，《韓非子集解》，臺北：世界書局，1988年。

王啟湘，《尹文子校註》，臺北：世界書局，1981年。

王啟湘，《鄧析子校註》，臺北：世界書局，1981年。

房玄齡，《管子注》，臺北：臺灣中華書局，1978年。

郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：華正書局，1994年。

錢熙祚校，《慎子》，臺北：世界書局，1988年。

戴望，《管子校正》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。

二、現代專書

王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，1993年。

王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002年。

王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。

余明光，《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，1989年。

金春峰，《漢代思想史》，北京：中國社會科學出版社，2006年（增補第三版）。

徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。

徐復觀，《兩漢思想史（卷二）》，臺北：臺灣中華書局，1976年。

陳奇猷，《韓非子集釋》，高雄：復文圖書公司，1991年。

陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。

陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999年。

陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。



- 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版公司，1991年。
- 勞思光《新編中國哲學史（二）》，臺北：三民書局，1980年。
- 熊鐵基《秦漢新道家》，上海：上海人民出版社，2001年。
- 劉文典《淮南鴻烈集解》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 蔣錫昌《老子校詁》，臺北：東昇出版公司，1980年。
- 錢穆《黃帝》，臺北：東大圖書公司，1987年。
- 魏啟鵬《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局，2004年。

Benjamin I. Schwartz *The World of Thought in Ancient China*,
Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University
Press, 1985.

三、期刊、會議論文與專書論文

- 裘錫圭，〈再談古文獻以「執」表「設」〉，何志華、沈培等編《先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社，2011年。p.1-13。
- 袁保新，〈存有與道——亞里斯多德與老子形上學之比較〉，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。p.152-167。
- 劉信芳，〈馬王堆漢墓帛書文體三題〉，輔仁大學哲學系主辦「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，1999年1月17日，p.(25)~1-17。
- 高正，〈帛書「十四經」正名〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（馬王堆帛書專號），上海：上海古籍出版社，1993年。p.283-284。
- 李學勤，〈論《經法·大分》及《經·十大》標題〉，《簡帛佚籍與學術史》，南昌：江西教育出版社，2001年。p.287-296。



唐 蘭，〈馬王堆出土《老子》乙本卷前古佚書的研究〉，《考古學報》，1975 年第 1 期，p.7-38。

鍾肇鵬，〈黃老帛書的哲學思想〉，《文物》，1978 年第 2 期，p.63-68。

謝君直，〈《道原》中的「道論」〉，《鵝湖月刊》第 296 期，2000 年 2 月。p.63-68。

史華慈，(Schwartz) 著、劉文靜譯〈黃老學說——宋鉞和慎到評論〉，陳鼓應主編《道家文化研究》第四輯，上海：上海古籍出版社，19 年。p.128-146。



Abstract

The theory of politics and regimen of body of Huang-Lao Taoist come from the political philosophy of Lao-Zi *Tao-Te-Jing*, which had influence on ‘Zai-ju’ (在宥) of *Zhuang-Zi* and He-Shang-Gong *Lao-Zi annotation* (河上公老子章句). According to the texts of Mawangdui (馬王堆) Huang-Lao silk scrolls ‘Jing Fa’ (經法), my thesis discuss the theory of Tao of politics and regimen of body, which about Tian-dao (天道, the way of heaven) and Ren-shi(人事, the principle of human), Tao generates the law, rule and name, the practicer of Tao. The relationship of Tian-dao and Ren-shi is about objective principle of beings, on the other hand is about the foundation of political practice. Tao generates the law is the secondary intention of the theory of Tao of ‘Jing Fa’, which including law to stand on Tao (因道全法) and the universality of law from Tao. Because of metaphysical character of Tao, the universality and objectivity of the law from Tao, which inducing name and byelaw is absolute. The political practice of the theory of Tao is about the ruler of nation, which is the practicer of Tao and the media between metaphysical Tao and law, the law is context of Tao. The law and ruler which based on Tao couldn’t beyond Tao further, Tao is the highest principle. According to the theory of Tao of ‘Jing Fa’, the practicality of politics is not only about political matters, but also the practice of regimen of body, which make objective and fair of administration; political behavior couldn’t be influenced by subjective idea. Finally, I comment the validity of to the theory of Tao of ‘Jing Fa’ and reveal effective argument of the theory of Tao, but the theory has no



transcendental practice of life, which is the instrumental thinking.

Keywords : Mawangdui, Silk Scrolls, Huang-Lao, Taoist, Theory of Tao, Politics, Regimen of Body, The Law from Tao, The Practicer of Tao

