

# 拉曼大学

中华研究院中文系

## 论黄老思想中“道”的体用 关系与“顺道”思想

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：郑宇轩

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：陈明彪师

呈交日期：2015年11月26日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

# 目次

题目	I
宣誓	II
摘要	III
致谢	IV
第一章 绪论	1
第一节 研究动机	1
第二节 前人研究述详	2
第三节 研究范围与方法	4
第四节 研究难题	6
第二章 黄老思想的源流概述	7
第一节 从老学到黄老学的变迁	7
第二节 黄老的起源说：南楚与北齐	11
第三节 黄老帛书的成书年代与地域考	14
第三章 道的体用关系	16
第一节 道体的本质	17
第二节 道的运作规律	19

第三节 道的作用与德的关系	21
第四章 黄老思想中的顺道	25
第一节 刑名	26
第二节 守雌	28
第五章 结论	32
参考书目	
一、古籍	34
二、专书	34
三、期刊论文	35
四、学位论文	36

论黄老思想中“道”的体用  
关系与“顺道”思想

## 宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：11ALB05275

日期：26-11-2015

## 摘要

黄老思想的起源一般有两种说法，一是源于南方楚国说，另一则是北方齐国稷下说。黄老思想是战国时期一种托言于黄帝，主要发挥守雌与刑名之学等的学说。自1973年马王堆汉墓出土《经法》、《经》（或名十大经、十六经）、《称》与《道原》四篇黄老帛书之后，引起了学术界对此四篇起源的争议，也坚定了黄老思想起源于南方楚地之说。司马谈《论六家要旨》中对黄老思想推崇备至，认为其思想是集阴阳、儒、墨、名、法各家之所长，能“精神专一”、“动合无形”，使万物丰足。而黄老思想作为道家的一分支，其中论述的“道”是如何与万物产生作用则颇为关键，至于如何利用道的作用来治国更是君王立国的根本。黄老思想在齐学中更占据主流地位，至汉初文、景二帝尚以黄老之术治国。

正因黄老思想有其重要性，所以笔者希望通过撰写此论文来了解战国时期的黄老思想。首先，笔者在绪论中总结前人的研究成果与界定研究范围，接着在第二章中叙述黄老之源流。第三章的部分则阐明道的体用关系及道的运作规律，理解道与德的关系。明白道的作用以后，第四章就提出“顺道”的概念以陈述如何将道的作用加以使用。其中“顺道”的概念分为表、里两个部分，即“刑名”与“守雌”。刑名之学是“顺道”之标准，而其核心即是“守雌”。不了解如何“守雌”的人可以从遵守刑名之学所指定的标准中学习，进而就能够顺道。

关键词：黄老思想；黄老帛书；顺道；刑名；守雌

## 致谢

大学本科三年过去，终于到了毕业的时候了。从小到大，致谢并不是第一次书写，却总是写得特别随便。但这篇致谢辞若我还随便敷衍了事，就真的愧对大学三年的教育了。这里写致谢，也不知是向大学本科三年帮助过我的人们致谢，还是仅仅向对帮助我完成这份论文的人致谢。当然，我更倾向前者。人们记事的用途一般有二，无非是让自己记得某件事物，或让别人记得。我写这篇“致谢”的目的，并不是为自己记得，毕竟真正要感谢的人自己一辈子都会记得，又何必记在纸上。若我写的这份论文还算可以，那就让我感谢的人都分享我的喜悦与荣光吧！如若不然，那就权当是我愧对各位师长与帮助过我的人们，污了大家的眼睛。

首先我必须感谢家严与家慈，若不是他们含辛茹苦将少不更事的我带大，供我大学三年的费用，我也没有机会在这里表达我这丝丝微不足道的感恩。我的成就，就是家慈与家严的成就，而我若犯了什么伤风败德之事，必定让他们感到担忧与悲伤，受连累的总归是我家人。他们的付出我想各位为人子女的都能够明白，我也不再多言。也感谢家兄与家姐，在大学三年的时间没少熬夜，感谢他们多年来的照顾与关怀，让年少无知的我也能在人生中尝过一次走入象牙塔的滋味。

接下来我想感谢的是我的论文导师，陈明彪老师，谢谢陈老师悉心教导与指出我的缺点。末学在做学术研究方面还是个新人，写作时常常词不达意，各段落时有脱序。感谢陈老师不厌其烦地指出我论文中错误的观点，更圈出我句子不通顺、词不达意的地方，以让我能够改进。最后，感谢我的同学们、朋友们这多年来的鼓励与帮助，愿你们在未来的人生中事事顺利，珍重再见！

# 第一章 绪论

黄老思想起源于战国时期，其托言于黄帝，实则推崇老子之学与刑名之法的结合。老学提倡守柔无为，而刑名之学讲究刑名相符，要能够刑名相符就要知阴阳、循名责实并以刑德约束。黄老思想是建立在老子讲“道”的基础上，衍伸至“道法”的叙述。所谓“道法”则是对“道”的应用立出准则，其核心便是顺应天地的运作规律，即为“顺道”。

## 第一节 研究动机

“道”的概念在战国时期的诸子百家中都曾被提及，无论儒、墨、名、法、道德、阴阳家等对“道”的概念都有一套定义。司马谈在《论六家要旨》中对道德家的阐述是“其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。”（泷川资言，2009：5185）这里的道德家指的并不是老子的学说，而是战国时期盛行的黄老思想。从文中可以见得司马谈对道德家推崇备至，认为道德家兼采各家所长，容易操守且其用无穷，不似其它各家皆有其弊端，黄老思想的重要性不言而喻。黄老思想之所以“集大成”，正是在“道德”二字。黄老如何因此二字获得司马谈如此高的评价，这就成为笔者试图管窥黄老思想的动机。

笔者的研究动机其一在于黄老思想是战国时期集大成之作，其二则是因为黄老思想小可以修身养性，大则可以治国安邦，其用不穷。笔者制定此论文题目的意图，正是为了理清在黄老思想中道的体用关系与其用途的衍伸，即“顺道”思想。



制定好题目以后，笔者还需推敲此题目是否在未来还能有所发展，是否能在题目的基础上作出衍伸的研究。笔者得出的结果是毫无疑问的，研究黄老思想中的“道”绝对有其发展空间。在探讨黄老思想中道的体用观以后，便能进一步探讨黄老思想是如何对诸子各家中的思想进行继承与改造。这一切的前提条件，就又要回到各家是如何谈论“道”的，黄老的“道”无疑就是重点研究对象。笔者读书发现，前人对“道用”与如何“用道”又鲜有强调其区别，皆以“道法”或“治道”囊括。于是道体本有的作用与人们如何用道以达成目的又不被区分，是以笔者才突发奇想，对道用与用法作出分类，用法即所谓顺道。

## 第二节 前人研究述详

黄老思想研究自古有之，两汉人对黄老思想的研究从单纯黄老道家发展为黄老道即道教思想，大体不离托言黄帝以发挥自己的学说。在 1973 年马王堆汉墓出土帛书本老子甲、乙本及一系列与黄老帛书有关的帛书如〈经法〉等四篇、〈九主〉、〈德圣〉、〈明君〉、〈五行〉等被发掘后，对黄老思想的起源更是引起了一番热烈的讨论。如唐兰、裘锡圭等人在《文物》期刊中〈座谈马王堆汉墓帛书〉<sup>1</sup>对〈经法〉等四篇命名的问题争议。唐兰先生首先提出〈经法〉等四篇应被命名为《黄帝四经》，并陈其观点，支持唐先生观点之人更不在少数，如陈鼓应、王博、余明光等人。

自唐兰观点以后，持相反意见之人如裘锡圭先生也发表了其论文〈马王堆帛书《老子》乙本卷前古佚书并非《黄帝四经》〉<sup>2</sup>；持中立意见的如胡家聪、陈丽桂先

---

<sup>1</sup>唐兰（1974），〈座谈马王堆汉墓帛书〉，《文物》（第9期），北京：文物出版社，页45-46。

<sup>2</sup>陈鼓应主编、裘锡圭著（1993），〈《老子》乙本卷前古佚书并非《黄帝四经》〉，《道家文化研究》

生则称其为“黄老帛书”，李学勤先生则在《简帛佚籍与学术史》<sup>3</sup>中暂称之为《黄帝书》，但《列子》中有引《黄帝书》之部分实为《老子》，则古人或将老子言伪托黄帝称其为《黄帝书》，以《黄帝书》暂称《经法》等四篇实不严谨。

其中对稷下黄老作出特别研究的专著有胡家聪先生著的《稷下争鸣与黄老新学》<sup>4</sup>，概论稷下学术情况的有刘蔚华、苗润田著的《稷下学史》<sup>5</sup>，张秉楠的《稷下钩沉》<sup>6</sup>。除此以外，郭沫若的《十批判书》<sup>7</sup>中也有对黄老思想的批判，即《稷下黄老学派的批判》。

大体上来看，提及黄老学的著作有不少，但实际对黄老学的脉络、体系、渊源有着细致叙述的著作不多。其中陈丽桂先生的《战国时期的黄老思想》<sup>8</sup>与《汉代道家思想》<sup>9</sup>对其黄老学的脉络研究可谓十分详尽。此外，还有丁原明先生的《黄老学论纲》，但笔者苦于无法寻获此书，对其内容无法一窥究竟。至于硕博学位论文，对黄老思想研究可资参考的，笔者认为有台湾国立彰化师范大学廖育菁的《由“道”而“道法”的融合——谈范蠡思想的转关地位》<sup>10</sup>，其硕士论文中对老学变迁至黄老学的关键有着比较可靠的论据，她认为在这变迁中范蠡起着关键的作用。台湾国立东华大学研究生李庆豪的硕士论文《论战国时期黄老道家对老子道家“天道——治

---

（第三辑），上海：上海古籍出版社。

<sup>3</sup>李学勤（1993），《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社。

<sup>4</sup>胡家聪（1998），《稷下争鸣与黄老新学》，北京：中国社会科学出版社。

<sup>5</sup>刘蔚华、苗润田（1992），《稷下学史》，北京：中国广播电视出版社。

<sup>6</sup>张秉楠（1991），《稷下钩沉》，上海：上海古籍出版社。

<sup>7</sup>郭沫若（1996），《十批判书》，北京：东方出版社。

<sup>8</sup>陈丽桂（1991），《战国时期的黄老思想》，台北：联经出版事业股份有限公司。

<sup>9</sup>陈丽桂（2013），《汉代道家思想》，台北：五南图书出版有限公司。

<sup>10</sup>廖育菁（2005），《由“道”而“道法”的融合——谈范蠡思想的转关地位》，《人文社会学报》，2005年3月，第1期。

道”思想的继承与改造》<sup>11</sup>中对老学与黄老学作出了对比，从中提出黄老思想对老学天道的部分加以发挥之处，及以刑名之学发挥“治道”思想之处。

### 第三节 研究范围与方法

战国时期提及“道”的学派有很多，笔者选中黄老学派作为研究的原因主要是基于黄老学派对于各家既有继承，也有改造，可谓是“集大成”之作。而三皇五帝的时代不复，大同世界也逐渐变为了小康，“内圣”与“外王”之学分家，老子理想中的“小国寡民”政策实在难以推行于世。此时正如司马谈所说儒家博而寡要，墨家过于苛刻，名家细碎繁琐，过于讲究名称却容易失去事物的真实性，法家寡恩少义，阴阳家多忌讳。黄老道家的外王之学无疑对战国之时的情况十分实用，盖推崇守雌并奉行刑名之学，便可达到无为而无不为的最终目的。

笔者在判定黄老的古籍与其他古籍的不同点时，乃从为黄老思想中多言“道法”，即所谓刑名入手。由于此类古书多不胜数，笔者以黄老帛书为主，辅以《老子》作为注解，再以《管子》作为补充。笔者制定此范围并非否定如《列子》、《文子》、《鹖冠子》等书的研究价值，奈何涉及黄老之书籍过于繁杂，范围广袤，实无法一一引用。

制定范围以后，笔者先以《稷下学史》、《战国时期的黄老思想》等书叙述黄老之源流，再以《老子》与黄老帛书叙述道体的本质及其体用关系。最后，以《管子·势》与黄老帛书作为主要论述，根据阐述如何“顺道”，此也是黄老思想的核心。

---

<sup>11</sup>李庆豪（2012），〈论战国时期黄老道家对老子道家“天道——治道”思想的继承与改造〉（硕士论文），国立东华大学，台湾花莲。

心观念。笔者采用归纳法为道的体用、规律与用法作出归纳，循序渐进将道的本质衍伸到道的表现与用途的讨论。要了解“道”，首先必须理解道的特质与其作用，即所谓道体与道用。此外，笔者又将道本有的作用与人们如何利用道的作用加以区别，将其分为“道用”与“用道之法”，“用道之法”即所谓“道法”，但“道法”只能表述其刑名的部分，其守柔无为的核心思想并不能被完整表达，所以笔者又将其归整为“顺道”。“顺道”的部分既有“道法”的刑名之学，又涵括了道法的原理，即所谓“守雌”。能够做到“顺应天道”则必然事半功倍，获得天道之眷顾，其实所谓“天道”并非虚无缥缈的事物，而是万物运行的法则罢了。举例而言，钢铁的硬度比熟铁更适合做成甲冑，这即是一种法则，熟悉了这种法则再加以利用，就能够对生活乃至国家有所改善。因此，笔者将此论文分为黄老思想的源流概述、道的体用关系、及黄老思想中的顺道三个主要部分来论述。首先讲述黄老思想之背景，进而了解黄老思想中“道体”的本质与何谓“道用”以及“顺道”。笔者将“顺道”分为“刑名”与“守雌”两节，其用意即所谓“循名责实”之说。“道”的深奥难以理解，能够做到“顺道”的就只有守雌，“刑名”之学就是为如何“守雌”制定一个标准。制定标准以后，即便不了解道的人也能透过刑名之学达到顺道之至，做到与圣人一般无二。这便是“顺道”的重要性。

劳思光在《新编中国哲学史》中提出哲学的四种研究方法，即所谓系统研究法、发生研究法、解析研究法、基源问题研究法<sup>12</sup>。笔者在本论文中采取发生研究法作为第二章中黄老思想源流概述的研究方法，以老学到黄老学的转变来理解其思想的形成。在第三章道的体用关系中，笔者则采用了解析研究法。笔者将“道”作出解

---

<sup>12</sup> 参考自劳思光（2005），《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社，页 4-12。

析，分别其体、用与运作的方式。最后，笔者使用基源问题分析法将第四章黄老思想中的顺道作出分析，提出顺道思想以守雌作为基源，进而发展出刑名之学的架构。

#### 第四节 研究难题

研究黄老最大的难题就是界定何者为黄老，何者为老庄、法家之作。法家中有黄老思想的部分着实不少，甚至乎是二者通用。韩非子的刑德二柄在黄老思想中时有提及，但黄老思想中却不及法家强调刑德。法家赏罚并重，而黄老则德重于刑；法家提出的刑名以刑德为主，黄老中刑德只是为达成刑名而使用的手段，更主要的目的是为了能够辨别阴阳、动静合乎四时变化。

此外，笔者在如何叙述上也存在很大的困扰，例如黄老帛书并非定名，其书名不适用书名号，至于篇章名字亦有争议，如〈经〉又有言〈十大经〉、〈十四经〉、〈十六经〉等名字，故笔者在叙述时尽量避免使用仍有争议的篇章名字，也无法费时去考据难以有定论的名字。此外，由于黄老帛书是出土文献，其书中的文字又有不少缺失，补全既无可能，又须考量使用哪个版本的注解较为合适。裘锡圭的《长沙马王堆汉墓简帛集成》无疑是非常适用的版本，此书也尽量避免使用仍有争议的书名、篇名，奈何此书售价过于高昂，忍痛买进亦旷日费时，眼见呈交论文在即，使用此版本作为底本已不可行矣。故此，本论文以魏启鹏所著《马王堆汉墓帛书《黄帝书》笺证》作为底本，再以陈鼓应《黄帝四经今注今译》作为对照参考。本论文所使用的注释本虽非权威之作，但亦有参酌之用，故据之以论述，其价值固也有之，私以为用之无妨。

## 第二章 黄老思想的源流概述

本章主要叙述黄老思想之起源，探讨从老学到黄老学的转变，接着进一步探讨黄老学之源流。从老学到黄老学的变迁，不少学者如陈鼓应、廖育菁等学者都认为范蠡是关键人物。老学到黄老学的变迁实质上是为了政治上的运用，由“道”而“道法”的发展。所谓万变不离其宗，黄老在思想上虽偏向于应用，侧重于“德”多于“道”，但其“守柔无为”，即“守雌节”的核心思想并无改动。以上所述将在正文中加以叙述与考证。

### 第一节 从老学到黄老学的变迁

老子被认为是道家的创始者，也就是说老子道家也就是老学是所有体系的道家的始祖。至于老子的身份究竟为何此处不论述，老子之身份对于研究黄老并无直接的影响，因本论文主要论述黄老学故。老子《道德经》中分道经与德经两篇，其主要论述何者为“道”与道的作用。在《中国老学史》中，作者将《道德经》也就是《老子》中的思想概括为宇宙论或本体论、政治论、认识论、战争论、人生观、知行论、修养论等几类，总而言之其要旨不离“守柔无为”四字。（参考自熊铁基、马良怀、刘韶军，1995:26-27）

黄老之学是黄帝学说与老子学说的并称，“黄老”并称最早见于西汉时期。黄老之学多为托言黄帝，旨在发挥老子的学说。司马谈〈论六家要旨〉中言道德家：“采儒墨之善，撮名法之要。”（泷川资言，2009：5185）而汉代所指的道德家是黄老之术而非老子道家。其中与黄老相关的作品有 1973 年在长沙马王堆出土的老子

乙本卷前古佚书〈经法〉等四篇（以下简称黄老帛书）、《管子》、《鶡冠子》、《列子》、《尹文子》等。

《管子》中〈心术〉（上下）、〈内业〉、〈白心〉四篇普遍被认为是稷下黄老学的代表作之一，顾颉刚更直指《管子》便是稷下丛书<sup>13</sup>，而后人又将管仲归类于法家的代表人物，可见黄老道家与法家的界限实际并不分明。作为道家重要学说的《道德经》也常被法家所引用，如韩非子即作〈解老〉、〈喻老〉二篇，《史记·老子韩非列传》亦言韩非子其人“喜刑名法术之学，而其归本於黄老。”（泷川资言，2009：3268）、申不害“本于黄老而主刑名。”（泷川资言，2009：3267）。可见先秦时法家所习刑名之学是本于黄老的。

要了解黄老与老子学说的区别，首先要理解的是两者的理想世界观。《老子》第十九章言：“绝圣弃智<sup>14</sup>，民利百倍；绝仁弃义，民复孝慈；绝巧弃利，盗贼无有。此三者以为文，不足。故令有所属：见素抱朴，少思寡欲。”（朱谦之，1984：75-76）老子的理想世界要摒弃圣智、仁义、巧利三者，这样人们才能恢复他们的本性，要少私寡欲才没有烦恼。《老子》第十八章又说：“大道废，有仁义；智慧出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣。”（朱谦之，1984：72-73）说明理想的世界是在大道未废之时，而仁义、智慧、孝慈、忠臣是在大道废以后才被提倡的。大道之行不需要刻意提倡“德”，因为大道使人人自备其德，所以《老子》三十八章又言：“故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。”（朱谦之，1984：152）这并非指老子不重德，而是认为至上之德是天道使人自有其德，不需圣人推行德政。

<sup>13</sup> 详见顾颉刚（1979），〈周官制礼的传说与〈周官〉一书的出现〉，《文史》（第六辑），北京：中华书局，页16。

<sup>14</sup> 《庄子》言：“故绝圣弃知，大盗乃止。”摘自【清】郭庆藩（1961），《庄子集释》，北京：中华书局，页353。

大道废以后，才需要圣人刻意推行仁义、孝慈、礼等，让人们能恢复其德。《庄子·在宥》中提出在宥天下的概念，即不需治国而国家自定。黄老思想中的理想世界同于老子，但这样的理想世界在战国时期已不能够达到，所以必须立刑名之学以正纲纪，使不明于道的人也能够顺应天道，提倡守雌与无为治国。如《庄子·在宥》言：“故君子不得已而临莅天下，莫若无为。”（【清】郭庆藩，1961，369）君子在不得已要治理天下时，那就只能以无为治国，黄老思想所要采用的正是这样的方法。黄老思想提倡守雌节，即老子所谓“守柔无为”，而为“守雌”制定的标准就是刑名之学。老子之学缺少了刑名之学，没有制定标准则无法适用于治国的法则，所以老子之学更适用于个人的修养。这是因为国家法则的建立是为了人民能够遵守的名目，大道废时人民不了解“道”，则只能按照名目来使自己的行为更接近于“道”。而黄老则在其守柔无为的基础上提出刑名之学作为治国之准则，其目的是将“守柔无为”，即所谓“守雌”的思想应用于治国之上。

简言之，黄老道家的思想是由老子道家思想的衍伸，老子更多是要理清“道”和“宇宙观”的关系与人的修养，而黄老道家则侧重于“道”的应用与对于“刑名法度”即政治上的实践。黄老帛书《道原》中“授之以其名，而万物自定。”（魏启鹏，2004:244）可以看出其中刑名是极为重要的；《老子》三十二章中虽也提及“始制有名，名亦既有，夫亦将知止。”但仅寥寥数字说明，“知止”才是这一节所要提出的。《老子》在政治上是较为消极的，而黄老思想却较为积极，如黄老帛书《经法》第一章《道法》曰：“道生法。法者引得失以绳……”（魏启鹏，2004:1）其中强调“道法”与老子单纯言“道”有着明显的区别。黄老道家在“刑名”上的发挥甚于老子。

值得注意的是，在帛书本《老子》中对于《德经》与《道经》的编排有别于一般所



认知的〈道经〉在前、〈德经〉在后，帛书本《老子》将〈德经〉列在了〈道经〉之前。高亨、池曦朝等人认为这样特殊的编排是法家对于《老子》的编排方式，高亨等人谓其明证便是：“《韩非子·解老》首先解〈德经〉第一章，解〈道经〉第一章的文字放在全篇的后部。”（高亨、池曦朝，1974:2）陈鼓应先生在《黄帝四经今注今译》中提出这样的编排方式应是黄老道家的传本，有别于〈道经〉在前、〈德经〉在后的老子道家传本。陈鼓应先生所说的《黄帝四经》即《黄老帛书》中〈经法〉在前，〈道原〉在后的排列方式也印证了这种说法的可靠性。由此可见老学注重“道”而黄老则着重于“德”。（参考自陈鼓应，2007:6）

以上说明黄老与老子的差异，至于老子到黄老的转化关键陈鼓应先生认为范蠡时期是一大分水岭。陈鼓应提出黄老帛书引范蠡言论达十七八条之多，从其思想可见范蠡为老学发展为黄老学的重要人物，其上承老子而下开黄老之先河。（参考自陈鼓应，2007:6）廖育菁在陈鼓应提出的“十七八条”的基础上，提出黄老帛书与《国语·越语》中重叠的部分达“十七八至二十余条”。她的观点同于陈鼓应先生，她提出范蠡是由“道”而至“道法”转变的重要人物，即开黄老先河之鼻祖。<sup>15</sup>

除黄老帛书以外，《管子·势》中亦有与《国语·越语下》相近之处，其相近之处短短五百余字竟达七处之多。观〈心术〉等四篇不见有与范蠡之言相近之处，而〈势〉篇中可见“道”与“德”分书的情况<sup>16</sup>，且承袭范蠡之言更显，与黄老帛书〈顺道〉中的思想更是契合，笔者窃以为〈势〉篇的成书年代应更早于〈心术〉上下、〈白

---

<sup>15</sup> 廖育菁（2005），〈由“道”而“道法”的融合——谈范蠡思想的转关地位〉，《人文社会学报》2005年第1期，页54-55。

<sup>16</sup> 陈鼓应《黄帝四经今注今译》中提出应先有“道”与“德”分书的单词，后才有“道德”等字的复合词，《管子》〈心术〉（上下）等四篇亦有见“道德”之复合词，可见〈势〉篇应早于〈心术〉等四篇。详细论述请见本文第三节。

心》、《内业》四篇。从《势》篇承袭《国语·越语下》及与《顺道》篇的相似度看来，《势》篇对于黄老思想研究的重要性不在《心术》等四篇之下，而学者往往略之。《势》篇对于“先德后刑”、“静作相养”与“顺于天”的说法与黄老帛书一一契合，正是黄老道家中强调“德”与“顺道”的特征。简言之，《势》篇也许并不是黄老学的源头，但至少也会与《国语·越语下》一样起了承先启后的作用。

## 第二节 黄老的起源说：南楚与北齐

黄老思想的起源一般有两种说法，即北方齐国说与南方楚国说。《庄子》外杂篇、《鹖冠子》等书合为南楚黄老的代表作。北方齐国说则最早由郭沫若先生提出，他在《十批判书·稷下黄老学派的批判》中言：“黄老之术，值得我们注意的，事实上是培植于齐，发育于齐，而昌盛于齐的。”（郭沫若，1996:157）郭沫若认为黄老起源于稷下学宫，《管子》中的《心术》（上、下），《白心》、《内业》四篇为稷下丛书。此外，他更直指《心术》、《内业》是宋钲所著，《白心》为尹文子所著。<sup>17</sup>管仲不可能是《管子》的作者是毫无疑问的，其原因是管仲大约为公元前700年到公元前600多年左右的人物，当时老子尚未出生，管仲又怎么可能先提出黄老之术呢？故其必为后学之作。无论如何，《管子》都是研究稷下黄老思想不可或缺文献材料。

李学勤先生为南楚说提倡者的先驱，他在《简帛佚书与学术史》一书中提到：“帛书《黄帝书》的发现，证明了战国直到汉初一直流行的黄老之学，其根源实出于楚国。”（李学勤，1993：18-19）李学勤先生所说的《黄帝书》即一九七三年长沙马王堆汉墓出土帛书老子卷前古佚书四篇的合称，由于书名仍有争议，故暂称之为黄

---

<sup>17</sup>参考自郭沫若（1996），《十批判书》，北京：东方出版社，页159。

老帛书<sup>18</sup>。黄老帛书言辞之中有多处与《国语·越语》中范蠡的言论相仿，而范蠡本为楚国人，是以李学勤先生认为黄老之学源于楚国并无不可。至于黄老帛书成书年代与地域问题将在下节论述，此处从略。

在进一步讨论究竟哪种说法更为可信之前，我们先了解以上两种起源说的起始年份。老子为道家学说的始祖，这是毋庸置疑的，而老子的生卒年不可考，我们所能知道的是孔子曾问礼于老子，其则卒于公元前479年。从时间段来分析，老子大约也是公元前五世纪春秋时的人。

黄老思想的形成应比单纯的老学还要迟些。战国时期田齐政权在稷门之下创立了稷下学宫。《史记·孟子荀卿列传》对稷下学宫是这么描述的：“于是齐王嘉之，自如淳于髡以下，皆命曰列大夫，为开第康庄之衢，高门大屋，尊宠之。览天下诸侯宾客，言齐能致天下贤士也。”（泷川资言，2009：3602）田齐政权开创了有史以来的第一个学宫，而这些被招揽到稷下讲学的人统称为“稷下先生”。《史记·孟子荀卿列传》中提到的稷下先生有淳于髡、慎到、环渊、接子、田骈、驺奭等人。刘蔚华、苗润田所著的《稷下学史》中提出稷下学从齐桓公为始，齐威王、宣王时期再度兴盛，直到齐襄王时荀况“三为祭酒”，稷下百家争鸣之风依然不减。<sup>19</sup>稷下道家即黄老道家源流之一，必然晚于老子，其始源大约为齐威王、宣王时期。田骈、宋钲、尹文子皆为当时黄老道家的提倡者。

案《史记·陈杞世家》中记载老子是楚国苦县人，但苦县本为陈国国土，至孔

---

<sup>18</sup> 《列子》中亦称《老子》为《黄帝书》，李学勤称黄老帛书为《黄帝书》实为不妥。唐兰先生称其为《黄帝四经》，此亦无铁证，是以暂称之为“黄老帛书”。

<sup>19</sup> 参考自刘蔚华、苗润田（1992），《稷下学史》，北京：中国广播电视出版社，页3。

子卒时同年楚国攻陷陈国，至此苦县才被列入陈国，所以老子应本为陈国人。<sup>20</sup>陈国既然灭亡，老子所在自然成为“楚地”。陈丽桂在〈黄老与老子〉一文中认为稷下道家的起源源于田齐政权的造祖运动，奉黄帝为祖以稳定田氏家族对齐国政权的掌控。<sup>21</sup>田氏家族源于陈国，田齐的始祖田完本名陈完，既然老子也本是陈国人，那田齐政权以黄帝为依托大力发展黄老学说就比较能理解了。以上所说并非陈丽桂先生一家之言，胡家聪在《稷下争鸣与黄老新学》一书中之描述更为详尽。<sup>22</sup>

理解了两派的起源之后，接下来要处理两派孰前孰后的问题。首先对比《庄子》与稷下道家的作品，大约都是公元前三百多年以后接近战国晚期的作品，此中难以分出先后。湖南长沙马王堆一系列帛书的出土对认识黄老学说有很大的帮助，唐兰先生在〈座谈马王堆汉墓帛书〉<sup>23</sup>提出《黄帝四经》，即黄老帛书成书年代大约为公元前四世纪战国中期，如果年份属实而黄老帛书又确为楚人所作，那无疑南楚说先于北齐说，但唐兰先生也并无给出确凿的论据证明此年份属实。由此可见，黄老帛书的成书年份对于研究黄老究竟起源于南楚或北齐之说有其关键性。

### 第三节 黄老帛书的成书年代与地域考

一九七三年底，湖南长沙马王堆汉墓中出土了一批帛书，其中就有帛书本的老子甲、乙两卷与老子乙本卷前古佚书〈经法〉、〈十大经〉、〈称〉、〈道原〉四篇。唐兰先生认为这批老子乙本卷前古佚书就是已经亡佚的《黄帝四经》，部分学者如裘锡

<sup>20</sup> 《史记·陈杞世家》：“二十四年，楚惠王复国，以兵北伐，杀陈湣公，遂灭陈而有之。是岁，孔子卒。”摘自泷川资言（2009），《史记会注考证》，北京：新世纪出版社，页 2288。

<sup>21</sup> 陈丽桂（2013），《汉代道家思想》，台北：五南当代学术丛刊，页 365。

<sup>22</sup> 胡家聪（1998），《稷下争鸣与黄老新学》，北京：中国社会科学出版社，页 205。

<sup>23</sup> 唐兰（1974），〈座谈马王堆汉墓帛书〉，《文物》（第九期），北京：文物出版社，页 46

圭先生对此持相反意见，是以本文暂称之为黄老帛书。

陈鼓应在《黄帝四经今注今译》里提出了四个论据证明黄老帛书为已发现的最早的一批黄老著作，第一条是《十大经·五正》曾说“今天下大争”，所以断定当时应为战国。<sup>24</sup>笔者虽认同黄老帛书应为战国时期所作，但陈鼓应先生此言窃以为不妥，在〈五正〉中此句乃阍冉与黄帝对答之语，“大争”所指自然是炎黄时期的事了。此虽是古人托言黄帝与阍冉，但春秋时期东周式微亦有大争。反观陈鼓应先生提出的第二点倒是极为有力，他透过字词分析来推断出黄老帛书的成书年份大约是与《孟子》、《庄子》内篇同时或更早。其明证便是从单词到复合词的演变必然是先由“道”、“德”、“精”、“神”、“性”、“命”等词汇发展为“道德”、“精神”、“性命”等词汇。黄老帛书中并不存在以上几个复合词，同样的《庄子》内篇、《老子》、《墨子》等亦没有出现这样的词汇。按照这样的思路，笔者得以查出《庄子》内篇没有出现以上的复合词，而外、杂篇则有“道德”等复合词，《管子》中数篇亦能见之，可见《庄子》、《管子》非一时一人之作。此外，《鶡冠子》亦有“道德”等复合词，《列子》却没有。如此看来黄老帛书、《庄子》内篇、《列子》的成书年代应早于《庄子》外杂篇、《鶡冠子》与《管子》等篇。（参考自陈鼓应，2007:38）

陈鼓应先生提出的第三个论据是《庄子》成书年代大约在战国中期，而《庄子》与黄老帛书中有不少言语相近，而《庄子》对这些字词的解釋明显更为详尽，由此可以推断《庄子》可能一定程度上发展了黄老帛书中的部分思想，则黄老帛书应早于《庄子》成书。第四个论据实际上与之前的论据相类，只是将《庄子》换成了《管子》，言《管子》中〈心术〉上下、〈白心〉、〈内业〉四篇与黄老帛书全文极其相

---

<sup>24</sup> 陈鼓应（2007），《黄帝四经今注今译》，北京：商务印书局，页 37。

似，并且对于课题的探讨比之黄老帛书更为透彻，则《管子》成书应晚于黄老帛书。

（参考自陈鼓应，2007：38-40）

除以上四点之外，余明光先生在〈《黄帝四经》书名及成书年代考〉一文中提及在《鹖冠子》当中有庞子问鹖冠子、卓襄王问庞煖、武灵王问庞焕等几篇文章，据《史记》中的年表等考据庞煖为赵将时是公元前242至前236年，鹖冠子是他们的长辈则理应活动于公元前四世纪末至公元前三世纪中期。黄老帛书早于《鹖冠子》，则理应成书于公元前三世纪早中期了。（参考自陈鼓应主编，余明光著，1992:197）

理清了黄老帛书的大致年份后，辄进一步了解黄老帛书的成书地域。前文已有提及黄老帛书乃楚人所写，这里给予论述。首先是黄老帛书与《国语·越语》中范蠡的言论近似，这点已在前文第一节中论述。黄老帛书成书早于稷下道家的成型，其言论则只能参考更早的范蠡之言，而范蠡是楚国人，其产生地域也应在楚国才是。其二，黄老帛书中使用了不少楚地方言与谚语。王博在〈论《黄帝四经》产生的地域〉一文中提及〈三禁〉云：“刚强而虎质者丘”中“丘”的用法乃为西楚淮南人之方言。王博进一步提出，黄老帛书《称》中“两虎相争，奴犬制其余。”为楚地谚语，《史记·春申君列传》与《战国策·楚策》亦有所载。此外，黄老帛书与《淮南子》押韵情况一致，两者应同为楚地之作。（参考自陈鼓应主编，王博著，1993：223-240）

### 第三章 道的体用关系

本章探讨道体的本质，透过道体的本质了解其运作的方式，最后理解道的作用。道即是天地运行的规律。如果将道比作刀，刀的本质是锋利，作用是切割物品，那掌握其运作规律则能够使用“刀法”，则顺道就是掌握“道法”，顺应天道的运行规律，掌握其变化，并对其加以利用，这就是“顺道”。先理解其本质与作用，下一章叙述“顺道”即道的“用法”便更容易理解，所以这一章的书写是为了理解何谓“顺道”与如何为之而作的铺叙。笔者将形而上的道比作形而下的刀，并不是指道的本质就如同刀一般，只是让读者更容易理解道体、道用、道法和顺道，这是必须要解释清楚的。

讨论道体的本质与作用之前，必先了解“道”的定义。古人将形而上的事物称之为道，而形而下的事物称为器<sup>25</sup>，在刘笑敢〈老子之道：关于世界之统一性的解释〉中将各学者对道的阐释分为四种，其中也有将道归于形而下的现象。这四种说法分别为一、本体和原理类，二、综合性解说，三、境界形态说，四、贯通性定义。原理类解说就如笔者所认为的道为天地之规律，是较为普遍的认知。而综合性解说则从发生学与现象学的角度来分析道，道体显现道用，这是在“无界”之中；道用显现道体，这是存在于“有界”之中。这种说法认为道贯穿形而上与形而下，并不只是规律，也涵括了规律所造成的现象，例如道可以具现在圣人的身上。笔者并不完全认同这种说法，无论从规律中用处或从运用中发现规律，其道体也应是形而上的，毕竟规律不等同于方法，从运用中发现的方法才是形而下的。正如笔者将顺道分为

---

<sup>25</sup>《易经·系辞》：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”摘自阮元(1982)，〈周易正义〉，《十三经注疏》，台北：大化书局，页83。

“守雌”与“刑名”，守雌是本质性的顺道，是形而上的；刑名的建构是形而下的，但其目的在于使人从运用中发现规律，而不是方法。圣人懂得运用道的作用，是顺应天道的结果，而非“道”体现在人身上。而第三种的境界形态说较为容易理解，类似于行为规范与个人修养。笔者将这种理论诠释为“人生的高度”，但这种说法所强调的道便忽略了道用与道法，抹去了道的主体性，并且形成本该掌控万物的道却被人所掌控的悖论。最后一种贯通性说法则认为道是建立在价值世界上的。价值观作为不实有的观念是形而上的，而物体被赋予价值时，被定义的固有价值则是形而上的。但刘笑敢认为这样的解释并没有解释道的中心价值为何。（参考自刘笑敢，1999:85-90）

## 第一节 道体的本质

司马谈〈论六家要旨〉里所言道家“其术以虚无为本”（泷川资言，2009：5188-5189），“本”即是道体，《庄子·知北游》中提到的“本根”同于此<sup>26</sup>。本节中所要论及“道”的特征反映了“道体”的特质，司马谈认为“道体”的本质是虚无的。《老子》第四章曰：“道冲用之或不盈。”（朱谦之，1984:18），“冲”之古字为“盅”，《说文》：“盅，器虚也；老子曰：‘道盅而用之’”（【汉】许慎，2006：212-213）《老子》形容道“渊兮”、“湛兮”，即道体的渊深如同万物之宗。〈道原〉言：“一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。”又言“是故上道高而不可察，深而不可测（测）也。”（魏启鹏，2004:241）从这里能够看出无论《老子》

---

<sup>26</sup> 《庄子》中的本根即是道体，此说法取自陈鼓应先生的概念。详见陈鼓应（2005），〈老子的有无、动静及体用观〉，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2005年11月第44卷，第6期，页153。



还是〈道原〉对“道”的本质的看法都是如出一辙，即皆以虚无为本，且道是渊深的。〈道原〉又言：“显明弗能为名，广大弗能为刑（形）。”（魏启鹏，2004:241）道是显明且无法命名的，既广大又没有形象。道也是“独立不偶”的，所以其号为“一”。《老子》第二十五章言道“寂兮寥兮，独立不改。”（朱谦之，1984:008），就同于《道原》之“独立不偶”。

此外，〈道原〉中对“道体”的描述十分详尽，“道体”的特质“坚强而不摧，柔弱而不可化。”（魏启鹏，2004:241）道体柔弱却不能被改变或摧折，所以又说它刚强。而“道”是显明的，但又太过于高深，常人不能理解它或察觉它的存在，所以又说它隐而不显，实际上道是存在并充斥于世间的。〈道原〉又言其“盈四海之内，又包其外。”（魏启鹏，2004:238），可见道体之广大无边及其无所不在的特性。道体既极其微小，又能充斥整个世间，能成就万物且不被摧折，这可以从“小以成小，大以成大。”（魏启鹏，2004:238）句中得知。道体“一度不变”的特性在〈道原〉中阐述得十分详尽，其“在阴不腐，在阳不焦。”（魏启鹏，2004:238）并“皆取生，道弗为益少；皆反焉，道弗为益多。”（魏启鹏，2004:241），在质量上不因外物环境干扰而改变，数量上也不会因为预取或反哺而增减。这是因为道乃天地运行之规律，无论在苦寒或酷暑之地都不影响道的运作，万物取法于道以自得，归根于道以循环不息，所以道作为天地运行之规律也不能够增减。从《老子》与《道原》中我们可以总结出“道体”有如下特质，一、以虚无为本，二、广大而渊深，三、独立与唯一，四、无法摧折或改变。

天下万物皆从道而生，《老子》第四十二章曰：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（朱谦之，1984:174）便是此理。万物未有之时，先有“道”的存在，

万物赖以生存。《管子·内业》说它“凡道，无根无茎，无叶无荣。万物以生，万物以成。”（黎翔凤，2004：937），道的存在并不需要“根茎”的支持，它能够独立存在，而万物因其而有。它“独立不偶”的特性使它不能被比较，再细小的事物也不能比道精微，再广大也不能超越它。从以上看来，道体是具有双重特性的，既显又隐、钜细如一。

## 第二节 道的运作规律

理解道体的双重特性后，接着进一步论述道的运行方式。《老子》第四十章言“反者道之动”（朱谦之，1984:165）， “道”的运作方式是往返的，盛极而衰，衰极而盛。同样的，道的运行也是由动到静往返、循环的。所以道的运作是动静相养、动中有静的。胡家聪在〈帛书《道原》和《老子》论道的比较〉中提出马王堆黄老帛书中的“道体”是静止不动的，与《老子》中“道”的动态运作不符，我以为不然。胡家聪说：

然而，《道原》作者把原始道体说成是“恒一而止”，“精静不熙”，而不是“周行而不殆”；对于“大曰逝，逝曰远，远曰反”也未作解释，我以为并不符合老子“道”的本意，这是“走了神”。（陈鼓应主编、胡家聪著，1993年：262）

胡先生所说虽有考据，但却未留意黄老帛书《经法·道法》对“道法”的阐述：“故唯执道者能上明于天之反。”（魏启鹏，2004:10）。正如《老子》所言，道的运作是往返的，“明于天之反”便是明于天道终而复始的运行规律。对于“反”的解释并不仅此一例，〈经法·四度〉曰：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。”（魏启鹏，2004:47），又，〈经法·论约〉云：“一立一废，一生一杀，四时代正，终

而复始。”（魏启鹏，2004:78）此三处可见黄老帛书对于“道”的运行与《老子》的认知相一致。至于〈道原〉中“恒一而止”意即为“恒一而已”，其“而止”二字同于〈十大经·成法〉中“一言而止”（魏启鹏，2004:157）中“而止”的意思，即是“而已”。“恒一”是道的特质，而道的运行是往返的，两者并无出入，而无论是盛是衰、是成是败都不影响“道”恒一的特质。“精静不熙”四字更不待言，此“静”指的是清静而非静止。故帛书老子在阐述“道”的运行时并不如胡家聪所言为“走神”。

李庆豪在其〈论战国时期黄老道家对老子道家“天道——治道”思想的继承与改造〉中对道之“反”作出两种分类，一为“对反”，二为“回返”<sup>27</sup>。〈经法·四度〉言：“极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。”（魏启鹏，2004:47）道两极化地变动，这便是“对反”。〈经法·论约〉言：“一立一废，一生一杀，四时代正，终而复始。”（魏启鹏，2004:78）当道是循环往复时，则为“回返”。“对反”的运作模式是交替的对转，而“回返”的模式是圆周式的运动，是“覆命曰常”的还本归初。

前文已论证“道”之动，接下来论述“道”的“动静相养”。如果说道是只有动而没有静的，那“道”就不能往返，而从动到静，不断循环，就是动中有静的表现。《老子》第十六章言：“归根曰静，静曰覆命，覆命曰常。”（朱谦之，1984:66），万物最终都会回归到本根，即是从动回到静，然后重新孕育出生命，如此循环不息。“道体”的运作由动而静，循环不息，在动时滋生万物，在静时使万物得以休养生息，所以说“动静相养”。《老子》第十五章说：“孰能浊以静之徐清，

<sup>27</sup> 李庆豪（2012），〈论战国时期黄老道家对老子道家“天道—治道”思想的继承与改造〉（硕士论文），国立东华大学中国语文学系，页80-88。

孰能安以动之徐生。”（朱谦之，1984:61）从中看出《老子》所要提出的世人行道并不能只是安于动或安于静而已，必须要动静结合才能生生不息。黄老帛书的观点同于《老子》，〈十大经·果童〉中提出：“夫天有恒干，地有恒常”（魏启鹏，2004:124）即“天动地静”的理论，继而提出“动静相养，德虐以成”（魏启鹏，2004:124）说明动静、生杀是相辅相成的。〈姓争〉中更强调“动静得时”的重要性，动与静缺一不可。而〈姓争〉中提出天道与人的主客关系，认为“静作得时，天地与之”、“静作失时，天地夺之”（魏启鹏，2004:144），阐明若能够动静得时，人就能反客为主，反之则失去天道的助力。

### 第三节 道的作用与德的关系

前文已经说明“道体”的本质，这一节论述“道”的作用。《管子·心术上》中明确的讲述了“道”与“德”的关系，其曰：“虚无无形谓之道。化育万物谓之德。”（黎翔凤，2004：759）。在上一节中已多次论述万物因道而得以滋生，而从此句中便能得知“德”便是道的作用之体现。《老子》第五十一章言：“道生之，德畜之。”（朱谦之，1984:204）道的作用是创生万物，而德的作用是畜养万物，德即是道之体现的进一步发展。道的作用是往返的，在道滋生万物之后，能够支持道体继续运行下去的便是德，道与德的作用是无间断的，所以说《管子·心术》“以无为之谓道，舍之之谓德，故道之与德无间。”（黎翔凤，2004：771）道作为万物的起始点，而“德”即后天的滋养，道常无为而德有为。从这里我们可以进一步说明道的体用观是以无为体、以有为用，道在用时便称为“德”。

《老子》言：“反者道之动，弱者道之用。”（朱谦之，1984:165）道用柔弱的

一面来对待事物，这种柔弱并不是弱小的意思，而是像水一样虽柔弱而不可摧折，却能把最坚硬的东西洞穿。<sup>28</sup>《老子》第八章说：“水善利万物而不争，居众人之所恶，故几于道。”（朱谦之，1984:31）水的作用是十分接近道的，换言之道与水的作用是相近的，道利益万物而不争，能居恶地，这就是柔弱的体现。

我们进一步地思考道的作用，道是如何利万物的呢？老子第七十七章言：“天之道，损有余而补不足。”（朱谦之，1984:299）道的作用是把多余的东西除掉，又补上不足的地方。道即中道，多余的东西即是不必要的，需要去掉。能够将自己多余的东西奉献给有需要的人，这便是有道之人，即是圣人。老子第八十一章言“天之道利而不害”（朱谦之，1984:312），所以道擅长“损有余”，对万物是有利而无害的。《管子·牧民》中言：“惟有道者，能备患于未形也。”（黎翔凤，2004:17）道能够在灾祸发生之前有所防备，正是因为天道的皆能损益的这种特性。《周易·系辞上》言：“一阴一阳之谓道。”（【清】阮元，1982:78）任何一样事物多阴少阳或多阳少阴都是不符合道的，皆能导致祸患。所以道的“损有余而补不足”便能将祸患扼杀于未形之时。简言之，道的作用是平衡万物进而使万物得利。

《老子》四十五章言：“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。”（朱谦之，1984:181-182）真正大成的事物是有所缺的，其用则不会衰败；以虚无为体，则其用途不被局限。正好比大成的道是形而上的，无法被人们定义，而人们可以在不同的情况下赋予它不同的定义，形而下的事物当人们为其制定了固有价值、准则后则会出现弊端。“大盈若冲”就好比《论语·为政》中说的：“子曰：‘君子不器’。”（阮元，1982:2462）以虚无为本则其用无穷。《老子》第十一章言：“三

---

<sup>28</sup> 《老子》第七十八章：“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜，以其无以易之。”

十辐，共一毂，当其无，有车之用。埴埴以为器，当其无，有器之用。凿户牖以为室，当其无，有室之用。故有之以为利，无之以为用。”（朱谦之，1984:43-44）此足以为例。车轮的毂是虚无的，但用它来造轮子时，作用就能够显现出来，陶土与窗户皆如此。万事万物不离于道，道就如轮子的毂一样，其用不显，却能成就车轮的作用。

《庄子·逍遥游》记载了惠子问庄子关于樗树作用的故事，惠子认为树大而无用，是因为他将树的作用过于局限了，因他认为樗树树干过于臃肿、树枝过于弯曲，并不能作为良材。庄子却说大树可以乘凉，并非无用之物。<sup>29</sup>故以无为为本，其用则不穷，道亦如是。

从上文理解了道的作用，接下来再分析“德”。《管子·心术上》曰：“故德者，得也；得也者，谓得之所以然也。”（黎翔凤，2004：770），“德”就是“得”，这个得是指得到其本来应该得到的，所以有德的君王使人民得到他们应有的福利；就道而言，它既能滋生万物又能使万物归根于静，将多余、繁赘的事物去掉与补足匮乏的事物，进而还原事物本来的面貌，让其能在正确的轨道上运行，所以道的作用便是“德”。然而道虽利于万物，但道是无形的，人们很难捉摸到“道”的“德”，〈心术上〉就说：“道也者，动不见其形，施不见其德，万物皆以得，然莫知其极。”（黎翔凤，2004：775）。“道体”是没有形象的，“道”的运行也不能见到，化育万物时人们亦不见其德，所以黄老思想在老学的根基上进一步提出刑名的重要性，阐述如何成为得道之人、有德之士，能成为这样的圣人便唯有“顺道”。“顺道”

---

<sup>29</sup> 《庄子·逍遥游》：“惠子谓庄子曰：‘吾有大树，人谓之樗。其大本拥肿而不中绳墨，其小枝卷曲而不中规矩，立之涂，匠者不顾。……今子有大树，患其无用，何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下？不夭斤斧，物无害者，无所可用，安所困苦哉！’”摘自【清】郭庆藩（1961），《庄子集释》，北京：中华书局，页39-40。

即是如何去顺应天道，利用道的作用来使万物恢复到其正常的运作轨迹上。所以德分为两种，一曰天道作用的“德”，即所谓“上德”，二曰圣人作用之德，即为“下德”<sup>30</sup>。天道之德是上德，不需要人为去行德，万物也能够按照天道的运作而得到其应有的利益。而圣人之德是为下德，下德因天道的运作受到人为的干扰，则需要圣人替天行德以泽被万物。

---

<sup>30</sup>《老子》第三十八章：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無为而无以为；下德无为而有以为。”

## 第四章、黄老思想中的顺道

司马谈〈论六家要旨〉言道家乃“其术以虚无为本，以因循为用。”（泷川资言，2009：5188-5189）“以因循为用”即是循名责实的意思。这里的作用不同于上一节言道体的作用，而是有道之人如何按照道的本质发挥他的作用，即“用法”。如果说“道”的作用便是使万物有“德”，那“顺道”便是使万物有德的方法。圣人因顺应天道而能够居于主动，失德的君主则将走向灭亡。黄老帛书第一章〈经法·道法〉讲述了黄老思想的特点，此即道与法合一，其中法即为刑名之学。陈丽桂在〈黄老与老子〉中说到：“黄老帛书‘因道全法’，主要是推阐‘刑名’；其所谓‘道’、‘法’，往往指‘刑名’。刑名的产生和‘法’一样，都是源于自然，由‘道’而生。”（陈丽桂，2003：382）正如老子所言，“道常无名”，但为了让人们能够了解到难以捉摸的“道”，则必须有刑名之法，所以“始制有名”。

此外，在《管子·势》与黄老帛书〈顺道〉中我们还可以看出顺道必须“守雌”，能够守雌则不论动静、赢缩、攻守皆能得利。守雌节是积德，而执雄节是逆德，守雌往往有失，但最终能够获得大利、大福；执雄节则往往有得，最终下场却不堪。《管子·形势》曰：“欲王天下而失天之道，天下不可得而王也。得天之道。其事若自然。失天之道，虽立不安。其道既得，莫知其为之。其功既成，莫知其释之。藏之无刑，天之道也。”（黎翔凤，2004：42）顺应天道就能王天下，并且事事顺遂；失天之道则事事不能成，虽立而不能安。只有做到功成身退才是合乎天道的。



## 第一节 刑名

“刑名”即“形名”，刑名的思想并不是“道体”的原始，而要做到“顺道”就必须能够“守雌”。“刑名”思想的建立是为了符合政治概念，在“大道既隐”之时则必须将《老子》学说转向“外王”以治世。林俊宏〈《黄帝四经》的政治思想〉中提及：“事实上刑名的主张原只是为了从一个实学的角度发论，配合政治社会结构的剧烈改变，才倾斜到政治角色间的互动与政治控制的范畴，当然我们不得不承认纯粹哲学上（特别是认识论上）的关怀事实上逐渐在消褪。”（林俊宏，2000:37）换言之，刑名之学仅仅是一种手段，让人们能够顺承“隐去”后难以理解的大道，并为万事万物设定标准，以让不了解“道”的人也能够按照标准达到顺道的作用。刑名之学要达到的目标是要能够辨阴阳、顺四时。〈十大经〉中已说明了刑名之学的作用，所谓：“欲知得失，请必审名察刑。刑恒自定，是我俞静。事恒自也，是我无为。静翳不动，来自至，去自往。”（魏启鹏，2004:186）能够了解得失进而做到守静、自施，然后做到“来自至、去自往”的无往不利，这就是循名责实的重要性。刑名之学讲究的是按照万事万物的特质赋予他们适当的名字，辨明阴阳的作用，让他们在适当的时候守在适当的职称上，所以“刑德”二柄就成为了君主使臣民守在适当的岗位上的手段。

韩非子在〈二柄〉里记载了一个故事，说韩昭侯因事处罚下属之事，从中我们大致可以了解刑名的概念。《韩非子·二柄》记载道：“韩昭侯醉而寝，典冠者见君之寒也，故加衣于君之上。觉寝而说，问左右曰：“谁加衣者？”左右对曰：“典冠。”君因兼罪典衣与典冠。其罪典衣，以为失其事也；其罪典冠，以为越其职也。非不恶寒也，以为侵官之害甚于寒。”（陈奇猷，1958:112）此故事讲述了韩昭侯喝醉酒卧倒，

他负责典冠的侍从怕他寒冷便为他加衣。韩昭侯醒后责罚了典冠与典衣，典冠的罪行是逾越其职，而典衣则因为失职被罚。韩昭侯讲求刑名相称，因此责罚了本来有功的典冠，因其名不符实。然这样一味讲求刑名相符却忽略了刑德相养的行为是不可取的。《管子·势》言：“故不犯天时，不乱民功<sup>31</sup>，乘时养人，先德后刑<sup>32</sup>，顺于天，微度人。”（黎翔凤，2004：888-889）真正的形名之学应该做到不犯天时、不乱民功、乘时养人与先德后刑，韩昭侯仅处罚了典冠，却没有表彰其功，这并不是形名学所要提倡的，典冠的忠诚大可让其升职为司宫，先施德，后施刑，而其不符典冠之职故可罢免之。如此便可乘时养人，既能彰显君王的恩威并重，被罢免的典冠又能做到刑名相符，不失为一种方法。

黄老思想以二柄来实践刑名，〈经法·四度〉中又提出文、武并立的概念，所谓：“动静参于天地谓之文，诛禁时当谓之武。”（魏启鹏，2004：43）在上一章中提出道体的动静相养，此处则是提倡人们的作息应参于天地，道动则人动，道静则人静，诛罚与禁忌则应合时。有文则能够明于天道，有武则能立威，文武并立则能够治国安邦。《管子·四时》篇对如何按照四时而动静、“诛禁时当”作出了更进一步的叙述，其曰：“刑德者，四时之合也。刑德合于时，则生福；诡则生祸。”（黎翔凤，2004：838）其中的概念便是使刑德按四时进行，如春季“其德喜赢”，则应行德政大赦天下；夏季“其德施舍修乐”，则应行赏贤德之人；秋季“其德忧哀静正严顺”，其时应当养民、收成百谷；冬季“其德淳越温怒周密”则应行使刑罚，不赦免有罪之人。从以上看来〈管子·四时〉篇所言盖合乎〈经法·论约〉中：“三时成功，

<sup>31</sup> 《国语·越语下》作“不乱民功，不逆天时。”摘自徐元诰（2002），《国语集解》，北京：中华书局，页578。

<sup>32</sup> 〈观〉：“先德后刑以养生。”摘自魏启鹏（2004），《马王堆汉墓帛书《黄帝书》笺证》，北京：中华书局，页105。

一时刑杀，天地之道也。”（魏启鹏，2004:78）的论述，春、夏、秋三时应当奖赏有功之人，赦免罪恶，冬季则主刑杀，应惩奸除恶，对犯罪之人一律不予赦免。

论述完“动静相参”与“诛禁时当”之后，则可以刑名之学治国。此外，〈经法·四度〉言：“声华实寡<sup>33</sup>者，用也。顺者，动也。正者，事之根也。”（魏启鹏，2004:45）此句中提出形名必须相称，若名过其实则为庸，顺天道即是动，中人理便是静。能够做到“执道循理”便是刑名之学的初衷。刑名之学要求辨明万事万物的阴阳属性，辨明阴阳才能使刑名相称，从而知道其对应的位置。黄老帛书〈称〉中对部分人事物的关系列明其阴阳之属：“凡论必以阴阳□<sup>34</sup>大义。天阳地阴，春阳秋阴，夏阳冬阴，昼阳夜阴，大国阳，小国阴。重国阳，轻国阴……长阳少阴。”（魏启鹏，2004:194）得知其阴阳之属之后，则必须懂得“守雌”，即《老子》所谓“守柔”。在下一节中将论述守雌在“顺道”中的重要性，盖能够守雌则能够在危机时也能进退有据。

## 第二节、守雌

提倡刑名之学仅仅是为了符合政治的理念，循名责实的刑名之学往往不需要理解道的本质便能够做到“顺道”，而理解道的本质之后，则能够“得意忘象”、“得意忘形”。而了解“守雌”便是能够忘形的顺道。当然，这并不是诠释为懂得守雌的人就一定不了解刑名之学，而是人民若能够了解道的本质，能够自主地守雌则不需要君主另立刑名之法作为准则。黄老帛书〈顺道〉篇言：“黄帝问力黑曰：大庭氏

<sup>33</sup> “实寡”二字原缺，以〈亡论〉：“声华实寡，危国亡土。”作补。

<sup>34</sup> 帛书本此字原缺，应作“明”或“之”。

之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志四时，而天开以时，地成以财。其为之若何？”

（魏启鹏，2004：179）黄帝问力黑为何大庭氏能够得天下，但他不明分阴阳，不定历法，不分四时节序，然天道的运转却一样规律，大地一样为他提供物资。力黑回答：“大庭氏之有天下也，安徐正静，柔节先定，良温共恭俭，卑约主柔，常后而不先。”（魏启鹏，2004：179）这是因为大庭氏能够守柔、安于正静、常后不先、谦恭温和。这四者即是“守雌”，懂得守雌就能够事半功倍。

真正做到守雌并不是一味地静而不动、后而不先，而是伺机而动，静待时机的到来。〈雌雄节〉中言“宪傲骄倨，是谓雄节。□□<sup>35</sup>恭俭，是谓雌节。”（魏启鹏，2004：147）。雌节与雄节的区别，大体在于倨傲与恭俭，例如自满是雄节，谦虚是雌节、好战是雄节、喜和平是雌节，喜欢先是雄节、喜欢后是雌节。了解雌雄节之分后，就要能够常持雌节但也有例外的时候，〈前道〉则曰：“正道不殆，可后可始。”

（魏启鹏，2004：170）正确的顺道则可以先亦可以后，但这是长期积累下才能达到的，〈雌雄节〉言：“先而不凶者，是恒备雌节存也，后而不吉者，是恒备雄节存也。”

（魏启鹏，2004：149）长期守雌，雌节已备则偶尔持雄也不会有灾祸，守雌节便是积德，持雄节便是散德。所以常守雌节的人可以无往不利，就算偶尔执执雄节也不因此遭到祸殃。反之，常备雄节的人就算偶尔恭俭行事也将会失败，则是因为积德不足的缘故。〈前道〉又曰：“道有原而无端，用者实，弗用者观。”（魏启鹏，2004：170）在不需要动作的时候选择观望，不轻举妄动，这是为了胜利而作储备。

“观”是治国的六柄<sup>36</sup>之一，观的目的是原始察终，审名察刑。懂得观望以等待的

<sup>35</sup> 此字原缺，可补作“谦让”或“谦谦”。

<sup>36</sup> 〈论〉曰：六枋（柄）：“一曰观，二曰论，三曰僮（动），四曰转，五曰变，六曰化。”摘自自魏启鹏（2004），《马王堆汉墓帛书《黄帝书》笺证》，北京：中华书局，页62。

人，就是能够守雌的人。

在战争上，守雌的重要性更是显著。黄老帛书《顺道》曰：“见地夺力，天逆其时，因而飭之。事还克之。若此者，战胜不报，取地不反，战胜于外，福生于内。用力甚少，名声章明。顺之至也。”<sup>37</sup>（魏启鹏，2004:180）爱好征伐天下，覬覦别国土地及掠夺民力的行为是违背天道的，这样的行为便会败德。征讨这样的国家则能够轻而易举地战胜对手，取地不反，而且还能够积福德。爱好征伐天下即为雄节，反之则是雌节。“雌节恒备”的国家去征讨“恒备雄节”的国家是名正言顺且容易成功的。《管子·势》则言：“其所处者，柔安静乐，行德而不争，以待天下之溃作也。故贤者安徐正静，柔节先定，行于不敢，而立于不能，守弱节而坚处之。”（黎翔凤，2004:888）懂得如何守雌，“安徐正静”而不争，就够立于不败之地。在战争中要能够胜利，除了要守静之外，还要动静相养，要用兵前必须懂得蛰伏，伺机而动、伸张有度。《管子·势》言：“夫静与作，时以为主人，时以为客，贵得度。知静之修，居而自利；知作之从，每动有功。故曰，无为者帝，其此之谓矣。”（黎翔凤，2004:882-883）动与静两者之间的关系有时互为主客，静时是为了积累与休养，这样动时则能够每每有得。《国语·越语下》言：“天时不作，弗为人客。”（徐元诰，2002:575）在天道不利于攻伐时，则应休养生息，不去侵占别国的土地。顺应天道，因时制宜，动静合乎天地的运行，这样就能够做到无为而治，以无为治国就能成就帝业。

守雌的真谛在于刚柔并济，掌握动与静的交替时机。能够守雌节就能够达到无为的标准，但守雌并非一味地柔弱而不刚强。黄老帛书《三禁》言：“人道刚柔，刚

---

<sup>37</sup> 《国语·越语下》作：“数故战胜而不报，取地而不反，兵胜于外，福生于内，用力甚少而名声章明。” 摘自徐元诰（2002），《国语集解》，北京：中华书局，页 579。

不足以，柔不足恃。”（魏启鹏，2004:163）道的运行规律是“反”的，所以或刚或柔都不足以久恃，应顺承天道的规律而变动，这才是真正的守雌。倘若能够了解守雌的真义，则可以真正地做到顺道，君王以此治国则百利而无一害。

## 第五章 结论

总结黄老思想中的道，其道的意思大致可以理解为天地运行的规律。符合天地运行的规律，便是顺道。然老子亦言不知“道”之名，强字之曰道<sup>38</sup>，是以规律二字尚不能完全诠释道的意思。黄老帛书为“道”的名号、作用和处所加以解释，言“道”的名号是“一”，“道”处于虚无之中，无为是其要素，和合是其作用<sup>39</sup>。简言之就是道的以虚无为本，因虚无而柔弱，以无为而能和合万物。所谓顺道，就是能够顺承天地运行的规律。圣人顺道即能够守柔无为；未成就圣人者至少能够按照刑名的标准去顺承天地运行的规律。黄老帛书中用“守雌”代替“守柔”二字，其能够诠释的意思更加全面，如守雌涵括了守柔、静待时机、不争。

所谓天地运行的规律，就是反。道之动就是反，道能够在事物两极对反或回返，常不持雄节，所以不固定于一端。正因道不固执一端，所以能够利万物、损有余且补不足。因道有其用，人便能够掌握其用而用之。若人能够掌握天地的规律而加以运用，其必为圣人，则圣人之道即天道，圣人一言一行无不合乎天道的规律。如〈姓争〉所言：“明明至微，时反以为机。天道还于人，反为之客……静不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反为之客。”（魏启鹏，2004:144）能够明白德明之理，掌握往返运行的天地运行的规律，天道则为客，人则占据主动权。反之，静作不得时，国家则不能安定，人则居于客位，天道占据主动。所以了解天地运行的规律，能够顺道便可以从天道中获利。

---

<sup>38</sup> 《老子》第二十五章：“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大。”摘自朱谦之（1984），《老子校释》，北京：中华书局，页101。

<sup>39</sup> 〈道原〉：“一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。”摘自魏启鹏（2004），《马王堆汉墓帛书〈黄帝书〉笺证》，北京：中华书局，页241

天地的运行规律称之为道，使万物合乎大道则谓之德。道的作用即是使万物有德。圣人有德则使万物能够恢复其本来应顺承的道。上古之时，大道能够正常地运行，万事万物按照其本来的规律运作。如今大道不能够正常地运行，万事万物的运作被干扰，所以圣人则需要有德以治世，使其恢复正常运作规律，使之有德。所以《老子》第三十八章又言：“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”（朱谦之，1984：150）即至上的德是世间不需有圣人之德，是以天地有德。而其次则是有圣人之德，这是因为天地无德的缘故。天地本身能德泽万物，则不需有圣人，所以绝圣弃智才是天地的原貌。

黄老思想的存在是为了在天地失序之时，使圣人出现来德泽万物。一言以蔽之，黄老思想的存在是为了使人们适应大道隐没之时。因世人不明于道，所以立刑名之法使人遵守。守雌是目的，刑名则是方法。若能够最终达到目的，则能够“得意忘形”，意即为人如果一言一行、一举一动合乎天地的规律，则不需刑名之学的约束。世人若明于道，则仁、义、礼、智、信亦无需再立。

最后总结笔者撰写此论文之心得，笔者在研究中将道、道法和顺道之间的关系理解为道法即用道的方法，而顺道则是用道之法的核心。顺道以刑名，即道法作为准则，以守雌作为中心思想。道体是柔弱的，守雌的思想就是为了契合道的特质，所以守雌是形而上的道，而刑名是形而下的器。刑名之学是承载守雌思想的道器，用来体现顺道所需的准则。



## 参考书目

### 一、古籍

1. 陈鼓应（2007），《黄帝四经今注今译》，北京：商务印书馆。
2. 陈奇猷（1958），《韩非子集释》，北京：中华书局。
3. 【清】郭庆藩（1961），《庄子集释》，北京：中华书局。
4. 黎翔凤（2004），《管子校注》，北京：中华书局。
5. 阮元（1982），《十三经注疏·论语注疏》，台北：大化书局。
6. 阮元（1982），《十三经注疏·周易正义》，台北：大化书局。
7. 泷川资言（2009），《史记会注考证》，北京：新世纪出版社。
8. 魏启鹏（2004），《马王堆汉墓帛书《黄帝书》笺证》，北京：中华书局。
9. 【汉】许慎著、【清】段玉裁注（2006），《说文解字注》，河南：中州古籍出版社。
10. 徐元诰（2002），《国语集解》，北京：中华书局。
11. 朱谦之（1984），《老子校释》，北京：中华书局。

### 二、专书

1. 陈丽桂（2013），《汉代道家思想》，台北：五南图书出版有限公司。
2. 陈丽桂（1991），《战国时期的黄老思想》，台北：联经出版事业股份有限公司。
3. 郭沫若（1996），《十批判书》，北京：东方出版社。

4. 胡家聪（1998），《稷下争鸣与黄老新学》，北京：中国社会科学出版社。
5. 劳思光（2005），《新编中国哲学史》，桂林：广西师范大学出版社。
6. 李学勤（1993），《简帛佚籍与学术史》，南昌：江西教育出版社。
7. 刘蔚华、苗润田（1992），《稷下学史》，北京：中国广播电视出版社。
8. 熊铁基、马良怀、刘韶军（1995），《中国老学史》，福州：福建人民出版社。
9. 张秉楠（1991），《稷下钩沉》，上海：上海古籍出版社。

### 三、期刊论文

1. 陈鼓应（2005），〈老子的有无、动静及体用观〉，《华中师范大学学报（人文社会科学版）》，2005年11月第44卷，第6期，页152-153。
2. 陈鼓应主编、胡家聪著（1993），〈帛书《道原》和《老子》论道的比较〉，《道家文化研究》（第三辑），上海：上海古籍出版社，页260-264。
3. 陈鼓应主编、裘锡圭著（1993），〈《老子》乙本卷前古佚书并非《黄帝四经》〉，《道家文化研究》（第三辑），上海：上海古籍出版社，页249-255。
4. 陈鼓应主编、王博著（1993），〈论《黄帝四经》产生的地域〉，《道家文化研究》（第三辑），上海：上海古籍出版社，页223-240。
5. 陈鼓应主编、余明光著（1992），〈《黄帝四经》书名及成书年代考〉，《道家文化研究》（第一辑），上海：上海古籍出版社，页188-197。

6. 高亨、池曦朝（1974），〈试谈马王堆汉墓中的帛书《老子》〉，《文物》（第11期），北京：文物出版社，页1-7。
7. 廖育菁（2005），〈由“道”而“道法”的融合——谈范蠡思想的转关地位〉，《人文社会学报》，2005年3月，第1期，53-74。
8. 林俊宏（2000），〈《黄帝四经》的政治思想〉，《政治科学论丛》，2000年12月，第13期，页27-60。
9. 刘笑敢（1999），〈老子之道：关于世界之统一性的解释〉，《道家文化研究》（第十五辑），上海：上海古籍出版社，页85-109。
10. 唐兰（1974），〈座谈马王堆汉墓帛书〉，《文物》（第9期），北京：文物出版社，页45-46。

#### 四、学位论文

1. 李庆豪（2012），〈论战国时期黄老道家对老子道家“天道——治道”思想的继承与改造〉，硕士论文，国立东华大学，台湾花莲。