

黃老道家之開展向度與特質

郭梨華*

題要

黃老哲學是道家發展的流派之一，這一流派之開展的共同特質是對「人文之事」的重視，但是以道家型態呈現。可被歸約為此一流派的著作，在戰國時期主要是《黃帝四經》、竹簡《文子》、《互先》、《管子》……等。本文主旨在說明黃老道家論述發展上的三向度，及黃老道家在道家發展中所具有之特質。

一、前言

「道」概念具有哲學創造性意含，是自《老子》一書而奠立，¹自《老子》後，「道」成為哲學問題發展中，非常重要的學派判準之概念，但是這一概念內涵並非一成不變，自《老子》以至《鶡冠子》，其間大約歷經200-300年的時間，這一段時間中，《老子》後學中，具有「道」概念發展意義的大抵有《莊子》、《黃帝四經》、竹簡《文子》、《互先》、《管子》、《鶡冠子》，²這一發展脈絡大致區分兩種路線，一是《莊子》內篇的路

* 郭梨華現職為東吳大學哲學系教授。

** 本文刊登，感謝兩位匿名審查者的寶貴意見，同時也針對兩位審查者的意見，增加註解說明。

¹ 關於《老子》一書是否早出，自郭店《老子》（不晚於紀元前300年）出土以後，華文學者大抵皆以《老子》不晚出，主要理由之一是《老子》資料在先秦子書中多所見，而且顯示一種發展趨向。另外，關於《老子》之為道家道論的奠基者，請參拙著《出土文獻與先秦儒道哲學·第四章》（台北：萬卷樓，2008年）。

² 關於《鶡冠子》之說，可參拙著《〈鶡冠子〉哲學中「道論」之探析》，收錄於《管子學刊》第1期（2008年），第55-62頁。《互先》之說，則參拙著《出土文獻與先

線，³這一線索之「道」，基本上仍然堅持其為「自本自根，……，生天生地」者，⁴但其主要論述，並不是論述其如何「生」的宇宙發生過程，而是提出一更具有哲學本質之探問的方向，即「道通為一」，說明人、物與道之間存在著「通」且能為「一」的可能，這一可能，實際上是強化「氣」這一概念與「道」之間的關係，論述整個自然充滿著「氣」；另一是結合古文、陰陽學說對於天地四時的重視，提出與時間之度量相關之「度」、「天當」等說，「道」成為一可依天時變化得知之「道」，一般稱此為黃老道家之「道論」。

二、黃老道家發展的三種向度

關於黃老哲學之「道論」發展，大致可歸納三種不同的論述方向：

(一) 述《老子》之學，並結合儒學，將《老子》之「道」落實於人文價值之確立。

關於述老學，主要體現在《文子·上仁》中詮釋《老子》第15章有關「善為士」的段落，以及《道德》中詮釋《老子》第38章有關「德、仁、義、禮」的段落。⁵其中最為引人關注的是《文子·道德》這一章有關「文之順」之說，茲錄於下：

文子問德。老子曰：畜之養之，遂之長之，兼利無擇，與天地合，此之謂德。何謂仁？曰：為上不矜其功，為下不羞其病，大不矜，小不偷，兼愛無私，久而不衰，此之謂仁也。何謂義？曰：為上則輔弱，為下則守節，達不肆意，窮不易操，一度順理，不私枉撓，此之謂義也。何謂禮？曰：為上則恭嚴，為下則卑敬，退讓守柔，為天下雌，立於不敢，設

秦儒道哲學》，第177-210頁。

³基本上僅限於《莊子》內篇，及《莊子》中所記載之莊子語為主，其餘因涉及莊子後學中之無君派與黃老派，因此暫不考慮。關於無君派與黃老派之說明，則依劉笑敢《莊子哲學及其演變》之區分標準。

⁴王叔岷，《莊子校註·大宗師》（北京：中華書局，2007年），第228頁。

⁵關於《文子》中述《老》之學，見於丁原植《文子新論》中〈文子與解老傳承〉一文，（台北：萬卷樓圖書有限公司，1999年），第185-208頁。這兩段落，據氏所考察，皆不見於《淮南子》中，屬古本《文子》而保留於今本《文子》中者。

於不能，此之謂禮也。故脩其德則下從令，脩其仁則下不爭，脩其義則下平正，脩其禮則下尊敬，四者既脩，國家安寧。故物生者道也，長者德也，愛者仁也，正者義也，敬者禮也。不畜不養，不能遂長，不慈不愛，不能成遂，不正不匡，不能久長，不敬不寵，不能貴重。故德者民之所貴也，仁者民之所懷也，義者民之所畏也，禮者民之所敬也，此四者，文之順也，聖人之所以御萬物也。⁶

在上述摘錄中，可以發現是對於《老子》38章的詮釋，這一種詮釋蘊涵了老聃貴柔的精神，同時也運用了黃老所重視的「度」之說，⁷並轉化了《尚書·周書·蔡仲之命》中「皇天無親」及《老子》的「天地不仁」之說，提出「兼利無擇」，以一種較為積極肯定之說，展現「德」的作用之無私與普及。在這兩者之外，還可以發現「德」需與「天地合」的作用，這一種作用基本上已對《老子》之「德」說加進了新的因素，這一新因素基本上還立基在社會有上下等級之分的事實上。因此，這一與「天地合」之「德」，與儒學所言之「參天地」有相類之作用，同時也顯示了古本《文子》在述《老》學之餘，還多了一重視現實人文之既有制度，並在此提出一屬於道家式的人文觀。

「德」，不是一種表現恩惠、恩澤的舉止或措施，而是一種合於天地，無所揀擇之「兼利」，這種「兼利」是物之生長、養成之所需，是一種事實的必需與獲得。因此，消解由「心」而來的要求，自然也無怨，當這種必需不被滿足，則「心之望」也必然出現，此即「無德則下怨」。

「仁」，是一種「愛」的表現，但這種「愛」不來自於「私」，而是源自「存在之事實」所展現的溫潤，「為上」與「為下」只是一種事實的存在狀態，無所謂「矜」，也無所謂「羞」。因此，也無所謂「爭」的出現。

⁶ 王利器，《文子疏義》（北京：中華書局，2000年），第224-225頁。

⁷ 「度」作為重要哲學觀念見於《黃帝四經》，與之相當的用語為「天當」。見拙著〈道家哲學資料中所呈現的學術流別與發展——《老子》資料與黃老哲學之探究〉（《文獻與資訊學術研討會論文集》，東吳大學中文系，2001年，第57-112頁），及〈先秦老子後學之學術流派與哲學問題探究——從出土簡帛道家資料談起〉收於《儒道學術國際研討會——先秦論文集》（臺北：國立台灣師範大學國文系，2002年）第27-50頁。

「義」，是確立一種準則，這種準則無論是「為上」或「為下」，「達」或者是「窮」都必然要回歸的「正」。「正」作為一種準則被遵循，所要體現的是「道」或者是「理」，是「物」之自然的客觀性，這種「正」自然可長可久，而不會陷入欺凌或糟蹋的短促中。

「禮」，是以「退讓」、「守柔」的舉措表現規範，這種規範是立基於「不敢」與「不能」的要求、設想而被制定。因此，所展現的是一種「尊重」的態度，「為上」與「為下」則基於「尊重」表現「分際」，而不至成為一種「擾亂」、「干擾」，把原有自然所呈現的規律弄擰了。

德、仁、義、禮的這種以柔弱卑下自處的方式，雖然還保有道家的精神，但也可以發現已經進入文化制度中，要求價值確立這件事，基本上這是對《老》學的一種轉化，而這種轉化在《莊子》內篇中是不可見的。因此，可以說將《老》學精神落實於人文價值的確立是黃老道家的一大特色。

除了古本《文子》外，有些黃老著作並不是以「傳」的方式詮釋《老子》，但仍然強調人文價值的確立，如《經法·道法》重視「法」的源自於「道」，又如《管子》〈心術上〉、〈五輔〉等對於德、義、禮、法等價值極為重視。

（二）以古天文學的「天道」觀詮釋《老子》之「道」，⁸並以此作為人文制度及人君行事準則的依憑，進而開展「法」、「分」與「刑—德」之說。

春秋末之范蠡之思想，⁹主要體現在《國語·越語》中，依據侯外廬¹⁰及任繼愈¹¹的說明中，已經指出范蠡的主要思想是「天道」，且與道家相關，

⁸ 此處古天文學的「天道」觀，基本上若以漢代學術分類應屬陰陽學家，說其為「古天文學」乃因其與今之天文學有別；不稱陰陽學家，是想把這類觀察天體運行，同時重視人之作為因循之、取法之的思想者，與重視災異以規範人之行為的陰陽家予以區隔。

⁹ 范蠡，為春秋末期政治思想家，助越王勾踐滅吳，主要活動年代為 B.C.496-473 年。谷方，《中國哲學人物辭典》（山西，書海出版社，1990 年），第 35 頁。

¹⁰ 轉引自李學勤，《簡帛佚籍與學術史》（台北：時報出版社，1994 年），第 321 頁。據引述，侯外廬認為范蠡思想可以視為陰陽學說在南方的發展。

¹¹ 任繼愈，《中國哲學發展史·先秦卷》（北京：人民出版社，1983 年）第 130-131 頁。此處認為范蠡之天道思想指的是日月更迭和四時代謝所表現的規律，是運用當時人們所積累的關於天象的知識，闡發天道與人事的關係，而其著眼點在於政治與軍事方面的問題，而不是自然哲學方面的問題。

李學勤在〈范蠡思想與帛書《黃帝書》〉一文中，更直指范蠡思想可劃歸黃老一派，其思想強調「天時」之說，實與陰陽數術相通。¹²關於天道與人事之間的關係，范蠡大致區分三種狀況，即「奪、予、不予」，「奪」是客觀形勢不利，「予」是客觀形勢有利，「不予」是客觀形勢尚未成熟，¹³顯示出在主觀動能所可為之情勢考慮之餘，必須重視客觀情勢是否已經成熟可作為。因此，不是《老子》強調之「不爭」，而是予奪有「時」。¹⁴換言之，「得時無怠，時不再來，天予不取，反為之災。贏縮轉化，後將悔之。天節固然，唯謀不遷。」¹⁵即是說明天道運行，是有贏縮轉化的，必須依天時，把握時機，然後決定取與不取。

范蠡的天道思想，據魏啟鵬¹⁶與陳鼓應¹⁷之說，都認為他是老學發展到黃老之學的關鍵人物。《黃帝四經》基本上是將范蠡此一思想多所發揮，¹⁸強調「因天時」、「時反是守」的重要，並認為天體中之日月星辰的變化，影響著人的生活，人需依照天道法則而生活，而由人所建立的人文制度之施行，也需依照天道而行。關於這一種特質，在《黃帝四經》中之《經》與《經法》也多有所表達。¹⁹如《黃帝四經·經·五正》言「夫作爭者凶，不爭【者】亦無成功」，²⁰《黃帝四經·經法·國次》言「不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其殃（殃）。禁乏當罪，必虛（墟）其國。」²¹

¹² 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第 322-327 頁。

¹³ 關於范蠡所指這三種情況，引自任繼愈，《中國哲學發展史·先秦卷》，第 131 頁。

¹⁴ 據《國語·越語》記載，范蠡認為「兵者，凶器也；爭者，事之末也」。顯然范蠡承繼《老子》認為「爭」不是最重要的。但這與《老子》之「不爭」，有些差別，老聃貴柔，范蠡重在「時反」。「時反」之意，魏啟鵬曾說「就是天道環周的每一個過程中事物朝著自己所處的對立面交換位置的時候，是政治家、軍事家由弱轉強，由衰轉盛，反小為大，反敗為勝的機遇。如果怠慢而坐失時機，反而將遭到環周規律的無情懲罰。」魏啟鵬：〈范蠡及其天道觀〉，《道家文化研究》第六輯。（1995 年），第 91 頁。

¹⁵ 《國語·越語下》，（台北：里仁書局，1981 年），第 652-653 頁。

¹⁶ 魏啟鵬：〈范蠡及其天道觀〉，第 101 頁。陳鼓應著，《黃帝四經今注今譯》，（台北：台灣商務印書館，1995 年），第 5 頁。

¹⁷ 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》（台北：台灣商務印書館，1995 年），第 5 頁。

¹⁸ 關於《國語·越語下》有關范蠡的記載，李學勤認為應在《黃帝書》之前，為戰國早期作品，而《黃帝書》依唐蘭之說，是戰國早中期之作品。李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第 323-325 頁。

¹⁹ 關於《經》之稱呼，原整理本名為《十六經》，但若依帛書原貌，此處確實存在討論空間，今依李學勤〈論《經法·大分》及《經·十大》標題〉一文，稱《經》。

²⁰ 《馬王堆漢墓帛書·壹》（北京：文物出版社，1980 年），第 65 頁。

²¹ 同上註，第 45 頁。

對於「時」的重視，在人文制度的依循中，大抵發展出兩種不同的思維方向，一是由天道之可度量之「時」轉化為「法度」思想，並重視「形一名」之「分」說；另一是發展出依四時而定人君應作為之事項，開展出「刑—德」相養之說。

1. 由天道→天當，開展「形一名」之「分」的法度思想。

這一思維主要體現在《黃帝四經》之《經法》與《道原》中，《黃帝四經·經法·道法》開宗明義提出「法」的根源在於「道」。²²茲摘錄於下：

道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者（也）。〔故〕執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢〔也〕。〔故〕能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。……

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。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，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃 匿正矣。……

稱以權衡，參以天當，天下有事，必有巧（考）驗。事如直（植）木，多如倉粟。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。……應化之道，平衡而止（已）。輕重不稱，是謂失道。

在上述三段的摘錄中，可以發現「失道」是指無「度量」，而「度量」之根源一在於天地四時之運行中，自然呈現可被觀察測量計算之特質；另一在於它的規律性，也由於運行的規律性，因而具有可徵驗與被遵循之原則性。「度量」由於其根源的特質，也隱含一種「合宜」的因素，此即「天當」。換言之，「道」在此是理解為天道四時的運行法則，而此天道四時之運行法則有一定的規律性，在自然界中都有其徵驗。因此，天道推衍出人事所應依循之法度，而執道之聖人、君王則觀此天道之運行，因而制定人民所應依循之準則。天道除了推衍出法度、天當之外，這一見知之道，事實上也是萬物之所以、所成的根源。「道」既有度，依於「道」之「物」也因此而有其「分」，這一種「分」的顯示，還可以從「物」的「形一名」得

²² 《黃帝四經》中關於「道」之轉化，以及「道生法」的論述，見於拙作《出土文獻與儒道哲學》，第154-161頁。

知。物因「形一名」而有彼此之分別，個體性也因此彰顯，在人的社會中所形成之事也會因而有聲號之不同，職位上的差異，自然也形成分職之別。

「分」在《黃帝四經·經法》中有名為〈大分〉之篇，²³李學勤更解題為「大分的意思是大義、要領。六順、六逆是一國存亡的關鍵，做君主的必須把握這樣的要領，去施行生殺、賞罰、征伐等政事。」²⁴顯示「分」這一概念的重要，〈大分〉曾說到：

六順六逆〔乃〕存亡〔興壞〕之分也。主上執大分以生殺，
以賞〔罰〕，以必伐。天下太平，正以明德，參之於天地，
而兼覆載而無私也，故王天〔下〕。

很明顯的「分」所關涉的不只是物的分別而已，甚至關涉到由物所形成之天下事，以君王而言，這一天下事包含賞罰、生殺，同時也是君王面對天下處理政事返還於道的主要依據。這一種參天地、正明德、兼覆無私的作為，基本上即是由「度」而來之「天當」使然。《黃帝四經·道原》中也提到「分之以其分，而萬民不爭」，正是從另一面向說明在「事」中之分，若能保有其所應然之「分」，則萬民可處於不爭的自然有序中。

2. 依「四時」之「法度」開展出「刑一德」相養之說。

依四時之法度所開展出的「刑一德」說，在黃老思想中有一演變過程，在《黃帝四經·經·成法》中所論述的是黃帝問力黑有關「成法」之事，說明欲依「成法」而正民，此一「成法」之所指在於「循名復一」，²⁵「一」即是「道」在變化之多中的最先者、開展者。在《黃帝四經·經法·道法》中則指出「道生法，……執道者生法」，說明人文制度中所制定之法，其根源是建基於「道」的體現於自然中。至《管子·心術上》仍保有此一思維，此篇認為「法」是人文制度中之法，但是這種「法」的根源是源出於權衡度數，權衡度數則源出於天道自然。²⁶

²³ 原整理小組定名為〈六分〉，今據李學勤改。李學勤，〈論《經法·大分》及《經·十大》標題〉，《簡帛佚籍與學術史》，第298-308頁。

²⁴ 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，第303頁。

²⁵ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第72頁。

²⁶ 《管子·心術上》：「法者所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》（台北：世界書局，1990年），第221頁。

從「法」與「道」之關係的論述，可以發現早期是從論述有否「成法」，「成法」是什麼，並藉此將「多」復於「一」指出，進而點出「一」與「道」之間的連繫。其次，是將「法」的根源指向於「道」以及「執道者」所「生」，說明由「道」而有之「法」，同時也是人文制度中君王制定「法」的根源，將自然之法與人文制度之法連繫起來。最後，是純就人文制定之法律規條之目的在於齊一規定，導回權衡度量，再由權衡度量返歸於「道」。

這一向度的「道—法」連繫之演進，也可以從其「刑—德」與人君之行事作為的變化得知，在《黃帝四經》中基本上是指出四時之變化，顯示出春生、夏長、秋收、冬藏，有其固定之規律，這些顯示天道的變化，人君的行事也應依此天道的運行，而有其合當之作為，四時的變化簡單歸納就是「德」與「刑」的關係，《黃帝四經·經·觀》中曾指出「春夏為德，秋冬為刑。」²⁷《管子·四時》也說到：「四時者，陰陽之大經也；刑德者，四時之合也。……德始於春，長於夏，刑始於秋，流於冬。」²⁸

對於「四時」這一界定，在《黃帝四經》中的主要目的在於人君施政應循天道，且應「刑—德」相養，而非「德」為主，或「刑」為主。關於「刑—德」之相養，《黃帝四經·經·姓爭》言：²⁹

刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其央（殃）。
 天德皇皇，非刑不行；繆（穆）繆（穆）天刑，非德必頃（傾）。
 刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章（彰）。其明者以為法，而微道是行。明明至微，時反以為幾（機）。

在上述摘錄中，可以發現，「刑—德」是作為天道四時運行的表徵，四時是由陰陽變化展現為四個季節，四季共構為「一年」。日與月之關係，是並存且相依存在，共構為「一日」。「刑」與「德」之關係也猶如日月，是相養並存，單只有「刑」或「德」無法明「道」。「道」是由「陰—陽」共構而體現出來，人君之施政即取法於明者，即彰明其布德，施刑用兵則幽蔽隱微。此處明微之說顯然又與四季之氣息相應。

²⁷ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第 62 頁。

²⁸ 尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》，第 238-241 頁。

²⁹ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第 69 頁。

《管子·四時》之目的在於「務時而寄政焉，作教而寄武，作祀而寄德焉，此三者聖王所以合於天地之行也。」³⁰在此與《黃帝四經》之目的也是相應的，但是在《管子·四時》中則多了「月有三政，王事必理，以為久長」之說，³¹顯然已注意到施政與月之間的聯繫，這一聯繫從《管子·五行》與《管子·幼官》、《管子·幼官圖》中，可以發現這一發展線索。這一發展基本上是將五行與四季、月份、方位相結合，指出君王施政時在禮樂教化與服色、飲食所需相應之儀節，已將「刑—德」與曆法數術、施政、教化……等相結合，作為君王執道的原則與規範。

（三）結合醫學、養生，將「道」與「心—氣」相結合，推衍出治身即治國之說。

對於人文制度、價值的重視，是黃老道家思想的重要特質，其間的另一個重要環節，就在於說明「道」與人之身體性因素的關係。關於這一部分之思維，主要體現在《管子》中有關「心—氣」的論述。³²《管子》中認為道之於人是落實於「心」之中，³³「心」是能體道、知道者，同時「氣」作為道之質素，是充形者。³⁴「心」與「氣」作為「道」在人身形中，有一天生之共在的關係，但是人作為一有知「道」、有情感、有血氣的存在，顯然就有物、欲等因素的影響。如何掃除「欲」讓「心—氣」重新返回於「道」中，《管子》在〈內業〉與〈心術下〉中提出了「心」與「心中之心」兩層之心，即「心」與「意」。「心」之所指為心的淺層活動，包含有人的感官聽聞知見、情緒、情感、慾望等的心的活動；「意」作為心中之心指向心的較深層之活動，這一活動是經過形、思等「知」的作用而有所表達為言語者之「意」。此「意」是指比「心」之感官聽聞知見、情感、情緒之表達更為心之深層者，所涉可關乎形、思、言、使等作用。「心」與「意」共

³⁰ 尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》，第240-241頁。

³¹ 尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》，第241頁。

³² 參拙著〈道家哲學開展中的關鍵——《管子》中「心—氣」哲學探究〉，山東《文史哲》，2008年9月，第5期，第61-71頁。

³³ 《管子·樞言》：「管子曰：道之在天者日也，其在人者心也。」尹知章注·戴望校正，《管子·商君書》，第64頁。

³⁴ 《管子·內業》：「夫道者所以充形也。」尹知章注·戴望校正，《管子·商君書》，第269頁。又《管子·心術下》：「氣者身之充也。」尹知章注·戴望校正，《管子·商君書》，第222頁。

構為「全心」的基礎，其內涵則為「修心靜意」。換言之，「心一意」仍有受物欲、物知所影響，會有干擾不能固道之情況的發生。修與靜的功夫，除了自《老子》以來的「致虛極，守靜篤」，以及《莊子》之「心齋」「遊心」之逍遙、寓諸庸的可能取向外，《管子》中認為不只是理論地去說，而是關涉血氣、飲食的實際作為，同時對於「氣」很具體的提出「搏氣」之說，並說明如何重返「精氣」之固，以致「靈氣」在「心」。³⁵

〈禁藏〉言「食飲足以和血氣」，即是指飲食是滋養血氣使之達致於和諧的狀態，又〈內業〉也曾對飲食之道加以說明，認為飲食不能過飽，過飽則形之內有所傷，而外形也有不好的體態表現，過飢則骨枯血貧。因此，飲食必需恰如其分，才能讓身形血氣都達到和諧，身形血氣協調，精神也就能有所安頓，智慧也因此能有所增長。³⁶這樣一種「心知」事實上也是「心一意」與血氣共同作用的結果，但《管子》中並不以此為終極，而是指出在「氣」這一部分，人需「搏聚」其氣展現而為「靈氣」。

「搏氣」之作用，《管子·內業》曾加以詮釋為：³⁷

搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？³⁸能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。四體既正，血氣既靜，一意搏心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知。

在這段資料中，可以發現「搏氣」之所指，是指「心一意」之專一下，「氣」的自然結聚，這一種自然結聚，是返歸於「一」、「道」的狀態，它是通暢無礙的結聚，而不是鬱結狀態，也不是求助於他者而得於己內。這猶如瑜珈之修煉或氣功之修煉，其功夫在於身體的自然放鬆，心靈專注無思慮，讓體內之氣自然通暢於全身，以達到身內五臟六腑以及身體四肢之

³⁵ 《管子》之「搏氣」說，基本上源自《老子》「專氣」之說，目的在於返歸本源，但〈內業〉之論述，顯然為《老子》作了明確的詮釋與發展，將《老子》重視身體的因素強化，同時結合「心一意」，說明「心知」對於經驗現實的把握之重要。

³⁶ 〈內業〉言：「凡食之道：大充，傷而形不減；大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此謂和成，精之所舍，而知之所生。」尹知章注·戴望校正，《管子·商君書》，第272頁。

³⁷ 尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》，第271頁。

³⁸ 原作「己」，今依湯孝純《新譯管子讀本》改定為「已」。湯孝純，《新譯管子讀本》（台北：三民書局，1995年），頁830。

生息得到調整。這一種「氣」的通暢，就是「精氣」的作用，此時「心一意」之「知」因而是清明的，所有「物」也在這一如神助般的瞭然中，昭然若揭。

當身形、「心一意」在搏氣的作用下，得到安頓，獲致「靈氣」在心，此時「道」留止於「心」。《管子·形勢解》嘗言：「道在身，則言自順，行自正，事君自忠，事父自孝，遇人自理。」說明當「道」留止於心時，人之身形、作為自然依順於道，事君與事父，甚至與他人交，也自然表現一種秩序與價值。《管子》這一以治身為治國之本，基本上是發揮了《黃帝四經》中「以身為度」的思想，在《黃帝四經·經·五正》中曾載黃帝問闞冉關於如何布施五正於天下之事，闞冉的回答是「始在於身，中有正度，後及外人。……左執規，右執矩，何患天下？」³⁹，只是《管子》著眼於現實作為中，「心一氣」所可能遭遇而不能固道的緣由，而不是只強調「度」之於人的重要，進而也呈顯出《管子》哲學在黃老道家的特質與不同取向。

上述三種黃老道家發展向度，基本上說明了黃老道家哲學的最大特徵在於「黃學」或說古天文陰陽之學的加入所造成的變化。另一個影響黃老哲學的因素，若以理論與現實而言，顯然黃老道家重視社會政治、人事現實的價值與制度等問題的論述；若從學術家派而言，顯然是受儒學因素的影響使然。

三、黃老道家的特質

若謂黃老哲學之特質，在於重視「人文之事」，⁴⁰則顯然較為寬泛，若更精進予以規範其內涵，我以為大致可從司馬談《論六家要旨》與班固《漢書·藝文志》之諸子略中之道家的說明中，得其精要。司馬談認為道德家是一因陰陽之大順，兼採儒墨名法之善的學術家別；班固則認為道家乃重「君人南面之術」的家別，而其放者絕棄禮學。從兩位對於漢代學術概況的分類與說明，今欲指出被歸類為黃老著作之特質，作為其所有著作之共

³⁹ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第 65 頁。

⁴⁰ 「人文之事」，是指由「人」所形成的社會、文化、制度……等事，若以學術類別，在先秦至少開展出六家之別的人文型態，因此說其為寬泛指涉。若以道家莊子與黃老道家的區隔而言，莊子雖有人間世、應帝王的論述，但其與黃老道家仍有不同，不同在於對於「心」的態度與哲學處理不同，對於治國的態度不同。

性是有其難度的，但司馬談與班固之說可謂其共性表現的最概括說明。今人陳麗桂在《秦漢時期的黃老思想》論述黃老學的特質時則強調司馬談論述中的形神問題，並認為「形神是生命的根源，也是一切君道、治術的基礎。……養生與治術在黃老道家是一而二的。」⁴¹胡家聰在《稷下爭鳴與黃老新學》中，則總括黃老新學的時代精神為：「天、地、人一體觀」及「推天道以明人事」。⁴²前輩學者之論述已甚精闢，今則在此一思想特質說之基礎上，就司馬談與班固之說的精神，分「君人南面之術」、「雜揉各家之善」簡要說明之。

（一）君人南面之術

「君人南面之術」，基本上已提點出黃老道家有一關懷，即對於「人文制度之事」的不捨棄態度，即非《老子》之「小國寡民」之說，也非莊子不肯出仕的處世態度，而是積極面對治國處世之論述。雖然黃老道家一如老莊肯定「道」與「氣」的存在，並肯定人須遵循「道」而行，因此也推衍出「生」不盡然符應於「道」的思維，如《黃帝四經·經法》：「生有害，曰欲，曰不知足。」之說，以及《互先》：「亂出於人」之說，但「生」或「人」卻又如《莊子·人間世》所言，⁴³是一事實的存在。只不過黃老道家的取向與莊子明顯有別，莊子是藉此轉向「人心」的解梏，轉向心靈的自由；黃老道家卻是從制度規範中尋求根源，而非從「治心」著手，即便與治「心」相關，⁴⁴目的也在於「治身」，而非心靈之自由超脫。

在君人南面之術的說明中，可以包含人文制度之所以立的根據、存在的必須性，以及君術為何……等的說明。雖然不是每部作品都討論這些問題，但可以發現黃老道家作品對人文制度等事的討論，應該是預設了相類似的前題。

⁴¹ 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》（台北：文津出版社，1997年），第1-2頁。曾春海也提出「天道、治道」說。曾春海，〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉，收於《輔仁學誌》（2008年9月），第65-98頁。

⁴² 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，（北京：中國社會科學出版社，1998年），第143-171頁。

⁴³ 《莊子·人間世》雖是言「命」與「義」乃人不可逃脫者，但其言「命」與「義」，已是「人」已「生」之狀態的進一步說明「人」在「人間世」的處境。

⁴⁴ 如《管子》四篇，顯然與治心相關。

關於人文制度之所以立的根據與存在之必須。《黃帝四經·經》之〈立命〉中，開宗明義指出人文制度所以立的緣由與根據，茲摘錄如下：

昔者黃宗質始好信，作自為象，方四面，傳一心，四達自中，前參後參，左參右參，踐位履參，是以能為天下宗。吾受命於天，定位於地，成名於人。唯余一人〔德〕⁴⁵乃配天，乃立王、三公，立國，置君、三卿。數日、歷月、計歲，以當日月之行。允地廣裕，吾類天大明。

在這一段說中，已經點出人文制度是需要的，立君自有其必須，君是有所承繼於天地之自然而有定位，君之所行在於依循日月運行之天道。所謂「受命於天，定位於地，成名於人」，一方面表達胡家聰所謂「天、地、人」一體觀；另一方面，更說明人之立於天地中，非如儒者所言之參天地之化育，而是仿效天地自然之德，而且要「當」日月之行，是要「類天」。由此再反觀「天、地、人」之一體觀，應該是人君之作為仿效天地，人文之所制也應仿效天地自然之運行。

若以竹簡《文子》可對應於今本〈道德〉之文句而言，雖未言及何以必須立人文制度，但是也言及天子有道、公侯有道、士庶有道、弱小有道、君臣之間有道……等詞語，可見竹簡《文子》肯認人文制度中爵位之差別，同時在其後更言「故帝王者不得人不成，得人失道亦不能守」，說明「得人」是重要的，「守道」也是重要的，表明了除了依循於「道」以外，「得人」的因素不可免。至於人文的走向，竹簡《文子》有提及「此四……」，對應於今本上下文脈，所言在規範「德仁義禮」乃四經，此四經立，則「文之順」，是「聖人之所以御萬物」的內容。

就《互先》而言，也建構了人文之事立基於自然之「或」，此即「有出於或，生出於有，音出於生，言出於音，名出於言，事出於名」。同時對於人文之制的爵位，也言及明王、明君、明士，說明了人文中有其取向之要求。關於「明王」之說，並非黃老專有，《莊子·應帝王》中也出現，但黃老之「明王」，與《莊子》之「明王」說，差別極大。《莊子》之「明王」說與《老子》功成不名有相近，是一「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」

⁴⁵ 原典以《馬王堆漢墓帛書·壹》為底本。此處〔德〕自乃參酌陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1996年），第254頁。

這是一輔萬物之自然，為而不恃，又能使物在其自然中，有一自足之喜悅，是將自身置於無何有之鄉的王治，而非讓自己勞形忧心者。《互先》之「明王」最終在於「自為」，其具體內容應與道家相應，但不若莊子心境之遊於無何有之鄉。

《管子》中之「明王」很清楚的是人文中之賢王，在〈心術下〉是與「暴王」相對，其間的差別在於讓人民所依附與所離的差別，明王是愛民者，愛民之方式在於使人民正平，措施則是以樂、禮、敬等方式，調節民之喜怒哀樂，讓人民處於外敬內靜，得以反其性的狀態；在作為齊法家之篇章，如〈任法〉、〈法法〉中，明王之治，要在於慎法審權，已經關係到制度中「法」的重要，所謂「明王在上，道法行於國，民皆舍所好而行所惡。」⁴⁶所強調的是道法的重要，以及人民私欲的節制，此又如〈任法〉中之「明王之所恆者二：一曰明法而固守之，二曰禁民私而收使之。此二者主之所恆也。」⁴⁷此外〈任法〉中也認為「黃帝之治也，置法而不變。使民安其法者也。所謂仁義禮樂者皆出於法也。」⁴⁸這些都說明「明王」之於人文政治制度中，其治國之道要在「道法」，其「道法」之內容，我以為近於《黃帝四經·經法·道法》中所建構之「法」源於「道」，並將「法」視為「民之父母」。⁴⁹

關於「法」的內容，在黃老道家是經過一轉化的，最先在《老子》認為「法令茲彰，盜賊多有」（《老子》57章）《莊子》對於「法」內篇中大抵不認同，但〈知北遊〉已有「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。」說明自然中有其「法」，這基本上可說承襲自《老子》「人法地，地法天，天法道，道法自然。」因為《老子》此處之「法」源是一仿效、取法之作用，但因所取法之對象是天、地、道，似乎蘊含這些被取法之對象有一法則存在，這一思維《黃帝四經·經》中關於「成法」之說更清楚表明人文之法乃因於天地之法，〈道法〉中則將道家之道與法結合，有「道生法」，「執道者生法」之說。《管子》有關「法」的專論中則有「聖人能生法」（〈法法〉）「生法者君也」（〈任法〉）之說，呈顯了由道而法，由道德轉向禮義法度的改變。

⁴⁶ 尹知章注，戴望校正，《管子·商君書》，第90頁。

⁴⁷ 同上註，第256頁。

⁴⁸ 同上註，《管子·商君書》，第256頁。

⁴⁹ 同上註，《管子·商君書》，第89頁。

(二) 雜揉各家之善

黃老道家之雜揉各家之善，基本上或可從蒙文通最早將道家分南北兩派得到部分說明，蒙文通認為南北道家之分主要就在於「仁義」之說。⁵⁰郭店竹簡《老子》出土後，學者們也發現其中關於「仁義」之說，並非採取摒棄態度，因此引發學者諸多討論。從目前出土有關黃老道家之著作，可以竹簡《文子》為表徵，竹簡《文子》強調道德仁義，並以之為四經，為治國之要，《黃帝四經·經·順道》也有「體正信以仁，慈惠以愛人，端正勇，弗敢以先人。」⁵¹雖僅此一例，但確實點出了其對仁、愛、慈惠的重視。關於「義」，《黃帝四經·經》對於「義」相當重視，認為「義」是一種判準。對「仁義」之重視，可說是與儒學相關，畢竟儒學之旗幟之一就在於「仁義」。另外，在關於用兵方面，黃老道家強調「義兵」之重要，如《黃帝四經·經·本伐》中，甚至對用兵提出義兵之說，此對於黃老哲學具有重要影響，為「義」而戰，竹簡《文子》雖不見「義兵」說，但與可對應之今本文句，關於「王道有幾」之問答中，確有「以兵王者〔德〕」之句，⁵²在《文子·道德》也有關於義兵之說，這與《孟子·盡心下》所言「春秋無義戰」之說，似有呼應，但這並非說孟子也提出義兵說。黃老道家對於用兵之說，與戰國如宋鈞、尹文之「禁攻寢兵」也有相類處，這只能說黃老道家之義兵論是當時戰國時諸子的論題之一。但若細究《黃帝四經·經法》之用兵論，其所因襲之理論更近於陰陽家之說，以天道陰陽為其最高準則，如〈國次〉之「禁伐當罪當亡，必墟其國，兼之而勿擅，是謂天功。」⁵³

關於黃老道家與陰陽家之關係，是以「因陰陽之大順」為其作高指導原則，主要是以《黃帝四經》為代表。所謂「因陰陽之大順」，基本上是以「古天文中的天道觀」為《老子》之「道」的重要內涵，也因此推衍出「天當」、「度」、「權衡」、「道生法」等說。在《管子》中關於陰陽之說，處處可見，在〈心術上〉曾以陰陽與動靜關係，說明人主應處靜陰之位以制動，此即「人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。」但與陰陽家加強調忌諱、災異感應之事不同。

⁵⁰ 蒙文通，《中國哲學思想探源》（台北：台灣古籍，1997年），第311-313頁。

⁵¹ 原作「正信以仁」，據陳鼓應《黃帝四經今注今譯》改。第390頁。

⁵² 此見於竹簡《文子》編號1035。其中〔德〕是以今本補上。

⁵³ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第45頁。

若論其與墨家之關係，或只能說對當時之說有所辨異，與墨家最相關者在於「兼愛」之說的論述，但不同於墨者之論。

關於形名之說，若要在「審名」度實，則在黃老道家是發展出「分」的概念。對於「名」，不再強調無名，而是重視「名」的重要，如《黃帝四經·經法·道法》言「虛無有，秋毫成之，必有形名。形名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則無所逃迹匿正矣。」⁵⁴說明「形名」的存在，乃是一必然，由於形名之立，而有種種分別，秩序也因此而立，此猶如《互先》中「有出於或」之說。關於形名之說，在不見於《淮南子》的《文子》資料，其論形名與有無的關係有一特殊處，即「有道即有德，有德即有功，有功即有名，……故有功以為利，無功以為用。」（《文子·道原》）可謂肯定「有」之存在之事實性與必然性。⁵⁵

四、結論

對於黃老道家之發展三向度與特質，吾人或可以總括為：時代思潮因素的影響，以及對於「有」的肯定。這兩種都立基於對《老子》之學的發展而呈現的轉化與開展。就前者而言，除看到其與各家之關係外，也看到在其開展《老子》學時，由於作者個人背景知識的因素，而有不同方式的開展，或以述《老子》之學為主，再開展其新說，如竹簡《文子》；或以《老子》之學為基礎，就《老子》學中之問題，開展自己之新說，如《互先》；或以《老子》學中之「法自然」之觀點，開展其與陰陽天道觀相應之「道論」，如《黃帝四經》；或以《老子》、《莊子》之道、心、氣說之論題，結合當時醫學觀，開展自己的心氣觀，如《管子》。關於「有」的肯定，可謂其特質之總括與指導方針，無論是「君人南面術」或雜揉各家之善，都在於對於「有」的肯定，這種對於「有」的肯定，既是人文之制的，也是對於經驗現實的處理，甚至可以說它所取之方式，不是內在的，而是對於制度、物質的肯定，因此很難論其修養觀，即便如《管子》之「心一氣」說，與治身有關，但其「修心靜意」的全心說，

⁵⁴ 《馬王堆漢墓帛書·壹》，第43頁。

⁵⁵ 參拙作《〈文子〉哲學初探——以不見於《淮南子》之資料為主的討論》，發表於「道家哲學國際學術研討會」，東吳大學哲學教學研究平台、東吳大學哲學系共同主辦。2008年6月，第14-15頁。

仍不忘對於飲食血氣之論述，並沒有如《莊子》之心齋、游心之自由、藝術精神境界的開展。

參考文獻：

- 丁原植《文子新論》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1999年。
- 王叔岷，《莊子校詮》，北京：中華書局，2007年。
- 王利器撰，《文子疏義》，北京：中華書局，2000年。
- 谷方，《中國哲學人物辭典》，山西，書海出版社，1990年。
- 尹知章注·戴望校正，《管子·商君書》，台北：世界書局，1990年。
- 任繼愈，《中國哲學發展史》（先秦卷），北京：人民出版社，1983年。
- 李學勤，《簡帛佚籍與學術史》，台北：時報出版社，1994年。
- 上海師範大學古集整理組校點，《國語》，台北：里仁書局，1981年。
- 《馬王堆漢墓帛書·壹》，北京：文物出版社，1980年。
- 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版，1998年。
- 湯孝純，《新譯管子讀本》，台北：三民書局，1995年。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，1996年。
- 陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》，台北：台灣商務印書館，1995年。
- 陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津出版社，1997年。
- 曾春海，〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較〉，收錄《輔人學誌》，2008年9月。
- 郭梨華，〈道家哲學開展中的關鍵——《管子》中「心—氣」哲學探究〉，山東：《文史哲》第5期，2008年9月。
- 郭梨華，〈《鶡冠子》哲學中「道論」之探析〉，收錄於《管子學刊》第1期，2008年。
- 郭梨華，《出土文獻與先秦儒道哲學》，台北：萬卷樓圖書有限公司，2008年。
- 郭梨華，〈《文子》哲學初探——以不見於《淮南子》之資料為主的討論〉，發表於「道家哲學國際學術研討會」，東吳大學哲學教學研究平台、東吳大學哲學系共同主辦。2008.6.14-15。
- 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1998年。

魏啟鵬，〈范蠡及其天道觀〉，《道家文化研究》第六輯。上海：上海古籍出版社，1995年。

東吳大學中文系編，《文獻與資訊學術研討會論文集》，台北：東吳大學中國文學系，2001年。

國立台灣師範大學國文學系編，《儒道學術國際研討會——先秦論文集》，國立台灣師範大學國文系，2002年。