

先秦兩漢所謂「黃老」思想的名與實

劉榮賢*

摘 要

本文企圖釐清「黃老」、「道家」、「稷下」、「老莊」等幾個觀念的「名」與「實」之間的異同。本文主張：一般學界所謂的「先秦道家思想」若從學術史的角度看，其實是由於中國在政治上傾向於統一所形成的「天道大格局」的思維。此一思潮事實上是由墨家以兼愛、尚賢等觀念顛覆了儒家的倫理體系，將思想由「主觀性的家庭」導入「客觀性的社會」，啟發了對「物類」、「名實」等問題的思維之後所引發。黃老思潮以源於南方文化的《老子》思想為基礎，又結合了戰國早中期北方文化代表政治統一形象的「黃帝」觀念，形成了以「因循天道」為思想主軸，而與主張「歸真返樸」的《老子》有所不同的黃老思想。「黃老」本來是戰國早中期以下的大格局的政治思維，思想內容十分多元化，然而在現實政治運作的需求之下逐漸落實為以「道、法、刑名」為主軸的思想體系。又由於齊國在東方的雄霸之勢以及對學術與學者的籠絡，使得稷下學派成為黃老思想發展的重鎮，「稷下」幾乎成為黃老的代名詞，當然「稷下」與「黃老」的內容仍有所參差，本文也指出二者在思想涵蓋範圍上的出入。另外本文認為法家建立客觀的政治制度，取代儒家的聖人而實現黃老道家思想中的「無為」觀念，廣義而言是體現戰國時代大格局政治思維的黃老思潮中的一個重要支脈。

關鍵詞：黃老、老莊、道家、墨家、稷下學派

* 東海大學中文系專任教授。

壹、前言

近代學者研究「黃老」思想都知道黃老與道家有關；然而「道家」與「黃老」之詞皆不見於秦統一之前的文獻，而是出於西漢人的學術觀念。而以「道家」一詞指謂老莊思想者，可能更晚至魏晉以下。漢初所謂「道家」或「道術」其內容指的是黃老，此為一般人所熟知。然而《史記》中的所謂「黃老」與後代學者所指謂的「先秦時代的黃老」，其思想內容是否完全相同，也還有進一步思考的空間。

「黃老」一詞指「黃帝」與「老子」。《老子》一書相傳出於春秋晚期的老聃，然其書中思想觀念的時代背景很明顯的大多是戰國而不是春秋。一九九三年中國湖北省荊門市的郭店《老子》竹簡出土，更加強了《老子》書可能來自於一段長時間的文本累積的證據。當然這樣的證據並不能完全否定《老子》書中有某些文本確實出於老聃其人或其時代的可能性¹，但至少可以確認《老子》一書絕非完全出於春秋晚期的老聃其人。且從郭店《老子》竹簡的形成年代及其組織形式，以及馬王堆帛書《老子》的文本看來，《老子》書完成定型應已接近戰國末年或秦漢之間。因此雖然不能否認戰國時代的黃老思想與《老子》思想之間可能有關係，然而如果認定黃老思想是在《老子》書成立之後，因為受了《老子》思想的影響才產生，似乎也不符合先秦文獻所顯現出來的實況，有必要再加以檢討。

貳、墨家是戰國時代黃老思想的引發點

戰國時代在歷史的分期上雖然仍屬周朝，然而其政治形態早已不是周代的封建禮樂制度。早在春秋時代封建禮樂的精神已逐漸變質，孔子已感覺到禮樂精神降低之後所造成的政治秩序上的混亂。周代禮樂文化的基礎在於「家庭倫理」²，其主要精神在「親親」與「差別愛」。然而進入戰國之後，墨家興起，以「兼愛」、「尚賢」的觀念開始打破「家庭」的藩籬，將中國人的思維從「家庭」擴大到「社會」。這是戰國時代中國的政治社會發展產生巨變的分水嶺。

人類的思維一旦跳脫「家庭」進入「社會」，自然由「主觀性」逐漸進入「客觀性」。因此「物」、「類」、「名實」等觀念開始被注意³，而傳統以「情

¹ 如《論語》中孔子與弟子所討論的「以德報怨」一語出現在《老子》第六十三章（作「報怨以德」），即可證明今本《老子》書中也有春秋時代的文本，可能是來源極為久遠的古語。不過這種文字在《老子》書中極為少數。

² 但這並不意味周代文化（以及以周文為主的儒家）不注意家庭之外的事物。聖賢在禮樂文化中所塑造出來的道德儀文，也可以成就超越家庭之上的治國平天下的事功。

³ 先秦所謂「刑名之學」，「刑」者「形」也，具形象者謂之「形」，即所謂「實」。因此所謂「刑名」其實正是「名與實」的對應問題。而「名」又以「類」之觀念為基礎。

爲主的思維也逐漸轉變成爲以「理」爲主的思維。墨家思想已悄悄地啓動了中國社會通過戰國時代朝向大一統的政治格局發展的契機。

春秋時代經過近百年的晉、楚南北爭霸，原本被北方黃河流域「中國」文化鄙視的代表南方長江文化的「楚文明」也逐漸與北方文化因接觸而交流⁴。進入了戰國時代之後，原本周代文化中基於家庭血緣親情，在人性上相互寬容的禮樂精神已完全起不了作用。封建國家之間的相互兼併成爲生存自保的手段，小型甚至中型的國家相繼滅亡，使得國家規模日益擴大。加上因戰爭刺激了科技文明的急速發展，物性知識大幅增加⁵，更使得人類又將思維範圍從墨家所開發出來的「社會」進一步擴大至「自然界」。從只注意「人與人之間的關係」延伸到注意「人與物」甚至「物與物」之間的關係。戰國以來，這種由從「家庭」到「社會」以至於「自然界」的思維演進，大幅的擴展了中國人的世界觀；加上封建禮樂政治的歷史記憶逐漸模糊，使得中國社會必須思考新的政治出路，分久必合，傾向於統一的大格局政治結構的思維於是逐漸成形。

這種大格局政治結構的思維正是秦漢以下所謂「道家」或「黃老」思想的基礎，換言之，所謂「黃老」思想，其本質其實就是戰國時代中國政治結構從封建制度的崩解中所逐漸形成的大格局政治統一的思維。這種政治結構由「小」向「大」的轉變，才是真正戰國時代「黃老」思想之所以產生的基礎。因此墨家思想以「兼愛」、「尙賢」打破傳統周代文化與儒家思想中的「家庭」觀念，使中國人的思維開始突破家庭親情的藩籬，進入以「物之名實之理」爲思維基礎的客觀世界。這種由「家庭意識」到「社會意識」，由「情」到「理」，由「親親之愛」到「名實、物類之別」的發展，其背後正是一個從「主觀世界」到「客觀世界」的發展軸線。學者研究先秦思想之歷史，應該要注意墨家以「兼愛、尙賢」跳出傳統周文中的家庭觀念的思想轉折，對戰國時代思想改變的重大影響。因此如果「黃老思想」代表的是戰國時代大格局的政治思潮，則墨家首先突破家庭觀念的思維正是黃老思想啓動與發展的契機。

⁴ 《詩·國風》中無《楚風》，代表西周時代的楚文化尚未爲中國文化所接納。甚至到戰國時代的孟子尚且指斥楚人爲「南蠻馱舌之人」，可以看出北方黃河文化鄙斥南方長江文化的痕跡。然而相反的楚文化也展現與北方分庭抗禮的姿態。《史記·楚世家》中熊渠稱「我蠻夷也，不與中國之號諡」，楚武王以諸侯首先稱「王」，而《春秋》則貶之爲「子」。凡此皆可見早期南北文化之間的對抗性。

⁵ 西周時代《尚書·洪範》中所謂「五行」的金、木、水、火、土事實上是「五材」的觀念，代表與人的生活息息相關的五種物質。到了戰國時代「五行」發展成五種物性發展的方向，甚至是五種不同但卻可相遞嬗的政治格局（即所謂「五德」）。這代表了戰國時代「五行」已發展成爲五種「知識分類系統」或「政治作為方向」的觀念。知識有了分類的需求，必然是其「量」已增加到某一程度；而政治施爲也可以有不同的格局演變，這都代表戰國時代相對於前一時代在文明上的巨大進展。

參、《老子》思想的起源與「黃帝」觀念的產生

當中國進入戰國時代，政治傾向於鬥爭與「取強」之時，同時也產生一種反方向的思考，這就是由《老子》書所代表的「守柔」思維。這種思維方向出於南方長江文化較不重歷史而崇尚自然的文化風格。可能產生於西元前三百五十年至三百年之間的郭店《老子》竹簡⁶，其中的思想內容大略都集中在「守柔弱」、「重自然」的觀念上，與定型於戰國末期的今本《老子》中相對的具有比較多元的思想元素者，有相當程度的不同⁷。

換言之，《老子》書思想的發展在早期主要在於反對進入戰國之後政治運作傾向於「取強」的態勢，主張應該「守柔」，以免傷害人類原始淳樸的本來情性；然而進入戰國後半期之後，《老子》書也開始注意到政治規模擴大之後的統治理念與技術。這看似矛盾的兩種思維成爲了《老子》書中思想內容的兩大方向：《老子》書一方面主張順應自然界物性流動的「柔弱」觀念⁸，而另一方面在中國社會進入愈來愈龐大的政治規模之時，也不得不對大格局的政治統御做出因應⁹。

《老子》書雖然已注意到中國將來統一之後的大格局政治體系之下的統治觀念，然而《老子》究竟是非主流的南方文化的代表；在北方的黃河流域主流文化圈中，也逐漸醞釀出一個政治大一統的理念，這個理念由一個遠古的歷史人物來代表。這就是「黃帝」一詞在戰國中期的文獻中開始大量出現的歷史背景。

戰國早中期左右，中國政治社會開始蘊釀出可能產生大一統政治格局的想像，對未來中國可能統一的「期望」形成了對上古時代一位帶有政治統一意涵的聖王的「嚮往」，於是「黃帝」的傳說開始大量出現在某些文獻上。古代的傳說顯示黃帝戰勝神農氏，又打敗蚩尤，成爲第一個破壞族群和諧¹⁰，以武力征伐而「統一中國」的人物。雖然黃帝的武力征伐或許只是一個部落集團生存競爭的手段，當時根本沒有所謂「統一」的政治意識。然而「黃帝」其人在長時間的歷史

⁶ 跟據中國湖北考古隊的報告：郭店楚墓的墓葬時間大約在西元前三百年左右，因此向前保守的推五十年，應該可以大略定為《郭店老子竹簡》產生的年代。中國湖北考古隊的郭店楚墓發掘報告請見《文物》1997年，第7期。

⁷ 中國學者郭沂即指出「高遠玄虛之論」、「權謀機心之論」以及「非黜儒家之語」等文字幾乎都不見於郭店《老子》竹簡。見郭沂《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001年2月），頁510。

⁸ 此處所謂「柔弱」，指順應「自然」而減少人類文明的主觀干預。

⁹ 今本《老子》書中對各家思想的批判也可視為是對當時政治問題所做出的因應。

¹⁰ 然而，在遠古各族群各自生活發展的時代，以武力侵伐自然代表對族群和諧的破壞，因此不可能得到所有人的認同。《莊子》〈繕性篇〉中就說：「德又下衰，及神農、黃帝始為天下，是故安而不順」。〈盜跖篇〉中也說：「然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里」。可見黃帝以武力征伐之事在後代也有一些負面的評價，尤其是站在重自然，輕人文的南方文化的角度上。

傳說中卻形成了一個「統一」的意象¹¹。這個傳說中的古代王者的「統一」意象在戰國中期中國開始產生政治統一的「帝王意識」之時立刻成爲一個被依託的對象。

「黃帝」一詞完全不見於代表周代封建禮樂文化的《五經》之中。《論語》一書中孔子常與弟子論述古代聖王之德，也從未提及「黃帝」其人，《墨子》與《孟子》書中也未見其詞。然而戰國時代齊威王的「陳侯因齊敦」¹²及《逸周書·嘗麥篇》¹³中已出現「黃帝」一詞，此外《左傳》、《國語》、《禮記》、《莊子》¹⁴、《韓非子》、《山海經》中都曾經出現「黃帝」一詞。因此，如果從文獻上加以考察，「黃帝」一詞出現的時間大約在戰國早中期左右，剛好符合中國歷史上政治大一統觀念開始產生的時代。

「黃帝」一詞未見於中國早期的文獻，代表其人可能是中國進入有記錄的信史時代之前的古代傳說人物。然而「黃帝」中的「黃」似乎又是「五行」中代表「中央」及「統合」的觀念，而「五行」的意義從「五材」轉變成「五德」，不會早於戰國早中期¹⁵。因此「黃帝」之名應該是後起的，大約產生於戰國早中期，被用來指謂一個傳說中的古代具有統一意象的的王者。

當人類的政治規模較小之時，憑藉「心之意志」或許就足以統御社會；然當政治規模變大之時，心的控制力相對的變小。加上物質文明發展，知識系統增加，人類對於環境對象的物性流動就變得只能「隨順」與「因應」，而無法「指揮」與「掌控」。因此在中國政治格局逐漸擴大之時，主張「弱其志，強其骨」而傾向順應自然的《老子》思想，也就自然成爲新政治意識中的基礎觀念。

因此，在這種政治現況與思維之下，代表北方文化的大一統觀念的「黃帝」與代表南方崇尚自然的「老子」，逐漸透過戰國時代南北文化的交流而結合起來¹⁶。《老子》思想的本質原是南方文化輕歷史、重自然的思維，其初期思想的發

¹¹ 至於傳說中與黃帝、螺祖有關的物質文明之成就，本文認爲極有可能只是後代中國人在黃帝被神聖化之後所加上去的附會，或者是將一段人類長時期的文明成就集中在一個王者身上的神聖化意識而已。

¹² 陳侯即齊威王田因齊。原器之「齊」字作上「次」下「月」，因電腦字盤無此字，暫以「齊」字代之。此敦之銘文有「紹踵高祖黃帝，邇嗣桓文」之文字。明確出現「黃帝」一詞。其中「皇考孝武桓公」指的是齊威王的父親齊桓公田午。齊威王在位 40 年（359-320B.C.），屬戰國中期。此器近代輯錄金文之書多有著錄，可參見中國社會科學院《殷周金文集成》4649。也可進一步參考中央研究院《史語所集刊》第三本第四分中徐中舒〈陳侯四器考釋〉及丁山〈由陳侯因齊敦銘黃帝論五帝〉等兩篇文章。

¹³ 《逸周書·嘗麥解》：「赤帝大懾，乃說於黃帝，執蚩尤，殺之於中冀」。《逸周書》（臺北：臺灣中華書局，1980 年 10 月）卷 6，頁 7。

¹⁴ 《莊子》書中《內篇》及《外雜篇》都曾出現「黃帝」一詞，《外雜篇》中尤多。

¹⁵ 請參考徐復觀先生《中國人性論史—先秦篇》附錄二〈陰陽五行及其有關文獻的研究〉（臺北：臺灣商務印書館，1975 年 1 月），頁 509-587。

¹⁶ 戰國後期，南方楚文化已成爲中國文化的重鎮。這從項羽、劉邦的崛起可知，楚、漢集團大多爲出於南方江淮地區之人物。

展與中國大格局的政治思維基本上並無關聯，然而因為中國政治規模的擴大伴隨著南北文化的融合，才導致「老子」與「黃帝」結合成「黃老」的思維方向，此時「黃帝」或「黃老」自然涵有戰國時代新的「天道」思想的內容。

黃老思想的「本質」雖然在戰國早中期已逐漸醞釀而產生，然而「黃老」一詞卻始終不見於秦火以前的任何文獻。後代學者所謂的「黃老」在先秦之時仍是一個只代表當時社會規模擴大的政治思維方向，但卻沒有明確而固定的思想內容。西漢時代出現「黃老」一詞，然而西漢人所謂的「黃老道術」其所指謂的內容，和戰國時代基於天道大格局的思維所形成的學術源流的後代所謂的「黃老」，或者是由齊國稷下學派所涵蓋的學術範圍的所謂「黃老」，其內容可能並不完全相同。這自然是因為漢代成立之後，由於政治局勢的穩定造成學術內容的「凝定」，其內涵比起之前的先秦時代所謂「黃老」的內容與範圍已經縮小。政治局勢落定之後，通常學術會依於現實政治的需求而精簡化，因此所謂「黃老」其所涵蓋的範圍也有所變化。這其中的差異，自然值得研究先秦思想的學者加以注意。

肆、戰國時代新的「天道」觀念的產生

先秦時期所謂「黃老」思想的發展與當時新的「天道」觀念的產生有極密切的關係。「道」的觀念本質上是一種人類基於選擇的價值體現，是中國人思想體系的中心。《五經》中「道」的觀念還不十分清楚，然而《論語》中已有了「道」的觀念：

志於道，據於德，依於仁，遊於藝。（里仁）

朝聞道，夕死可矣！（里仁）

參乎！吾道一以貫之，……夫子之道，忠恕而已矣！（里仁）

人能弘道，非道弘人。（衛靈公）

君子謀道不謀食，憂道不憂貧。（衛靈公）

士志於道，而恥惡衣惡食者，不足與議也。（里仁）

可與共學，未可與適道。（子罕）

邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。（憲問）

天下有道，則禮樂征伐自天子出。（季氏）

《論語》一書中的「道」，基本上是「人道」的意涵。「道」代表了人類對促使社會穩定的行為規範的選擇，也就是人類集體生活的共同依據。這是人的內在理性表現在外政治社會運作上的共識，也正是人內在生命主體性的「仁」的外在呈現。《論語》中的「道」固然可以指向人類政治社會的普遍發展原則，然而從「人能弘道，非道弘人」一語看來，「道」的本質是以「人」為基礎的，這代表

「道」的基礎建立在「人心的理性意志」之上。因此《論語》中雖然也有「天道」一詞出現¹⁷，但是並不能解釋為如後來道家思想中以「天的自然法則」為本質意義的「天道」。

孔子之後不久，墨家崛起。墨家思想起源於戰國的早期，當時天道大格局的觀念尚未影響到墨家集團的思維，因此《墨子》書中的所謂「道」仍然大多是指「人道」。

《孟子》書中「道」出現得更頻繁。然通觀全書：「養生送死無憾，王道之始也」、「配義與道」、「得道者多助」、「堯舜之道」、「樂周公仲尼之道」、「世衰道微」、「妾婦之道」等，其所謂「道」仍然大多是指人類道德價值的「人道」¹⁸。《孟子》思想已入戰國中期，大格局的政治思維在中國的思想界中其實已經展開。然而由於孟子所重視者仍然在於現實的政治理念與倫理道德問題，因此孟子的「道」仍是「人道」的意義重，「天道」的意義尚不明顯。

然而戰國中期以下，從馬王堆黃老帛書、《管子四篇》以及《莊子·外雜篇》中的〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉等被後人歸類為黃老思想的文獻來看，其所謂「道」的內容意義已有了很大的改變。

黃老帛書中《經法·道法第一》開宗明義即言：

道生法……故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。¹⁹

又曰：

故唯執道者能上明於天之反，而中達君臣之畔，密察於萬物之所終始而弗為主。²⁰

「道」包含天、地、人的規則，又能展現人之所不能違背的「法象」，則此「道」必是「天道」。《管子·心術上》論「道」曰：

¹⁷《論語·公冶長》：「子貢曰：夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也」。

¹⁸《孟子·離婁篇》第十二章「是故誠者，天之道也；思誠者，人之道也」中有「天道」一詞，然本章在於說明從明善、誠身到得上治民之事，所謂「至誠而不動者，未之有也」，指人若能有內外如一之誠，則自然能與一切事物相聯動，否則必然與事物衝突。因此此處所謂「天道」的內容仍帶有強烈的人道價值之義。另外《盡心篇》首章：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」雖言及「知天」、「事天」，然此處所謂「天」都是「修身以俟之」者，此仍是「人道」，而非「天道」。總觀《孟子》一書，像道家思想中代表天地萬物自然流動法則的「天道」觀念似乎尚未產生。

¹⁹陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995年6月），頁48。

²⁰同前註，頁79。

道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以德得，然莫知其極。故曰：可以安而不可說也。

「不可說」的觀念很值得注意，這是之前的文獻論「道」時所未曾有過的觀念。「人道」有何不可說？「不可說」者必是天道，因為天道包含了非人心所能完全了知的客觀的自然物性，這就是上引《黃老帛書》中所謂「密察於萬物之所終始而弗為主」的意義。《莊子·外雜篇》論「道」時則曰：

夫道，覆載萬物者也。洋洋乎大哉！君子不可以不刳心焉。²¹

至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜。

²²

統觀這些代表黃老思想的文獻，其論及「道」之時有兩個方向：一者強調道包含萬物，二者強調道不能以人心意志加以測度及掌握。這兩個觀念受有南方《老子》思想的影響固然不能否認；然而更主要的意義其實在於顯示出戰國以下中國政治社會結構變動之後所興起的政治大格局的思維。人類的思維受社會現況發展與變動的影響。戰國時代政治社會規模擴大的趨勢造成之後，中國人更容易吸收南方道家重自然的觀念，來做為面對大規模集體物性流動時在政治統治手段上的因應²³。新的政治社會面貌產生了新的「道」的觀念，新的「道」包含了新的倫理法則、新的政治社會制度、以及被中國人納入「道」的範圍之中的自然界的物性知識系統。「天道」成為了中國走上政治大一統新局面的統合觀念。戰國以下，學者以新興起的「黃帝」觀念和代表南方重自然的《老子》思想連結成「黃老」一詞，更將「黃老」與「天道」、「靜因」的觀念結合起來，逐漸形成後代所謂「黃老思想」的內容，這一切都是以戰國以來所形成的大格局的政治社會之態勢為基礎的思維方向。

伍、「稷下學派」及其與所謂「黃老」在範圍上的異同

近代學者都知道戰國時代齊國的「稷下」學派與「黃老」思想有重大關聯。稷下與黃老的關係牽涉到齊國在戰國時代的國家力量與政治態勢。田氏篡齊之後，企圖以強齊的舊有基礎建立一個足以雄視天下的霸權。齊國曾經有管仲法家風格的統治經驗與制度遺留，事實上齊國受傳統封建禮樂的影響本來就較魯國為

²¹ 郭慶藩，《莊子集釋》卷四下〈天地〉（臺北：河洛圖書出版社，1980年8月），頁406。

²² 同前註，〈在宥〉，頁381。

²³ 本文認為：大格局的政治趨勢與意識和南方道家老子思想的興起，二者之間，在理論上仍然存在著因果關係。前者是因，後者是果。如果沒有政治格局擴大的這個因素，《老子》思想或許只能成為當時百家思想中的一支而已，無法形成影響整個戰國思想的思潮。

輕，先天的就比較帶有創造新世界霸權的條件²⁴。加上代表原本北方霸權的晉國已遭三分，西方之秦尚未變法圖強，而稷下學派自齊桓公田午的時代就已開始，當時田齊環視列國，確實有雄霸天下的氣勢。這種政治大格局的態勢正是黃老思想產生的溫床。

稷下學派的記錄大多出於《史記》。〈田敬仲完世家〉曰：

宣王喜文學游說之士。自如騶衍、淳于髡、田駢、接予、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。

〈孟荀列傳〉則曰：

自騶衍與齊之稷下先生如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事，以干世主。

《史記》所記錄的稷下學者共七人，不見宋鉞、尹文二人。《漢書·藝文志諸子略》名家類中《尹文子》條下顏師古注曰：「劉向云：與宋鉞俱游稷下」。如果這一條材料可信，則宋鉞、尹文也是稷下學派的人物。再加上上引〈田敬仲完世家〉、〈孟荀列傳〉中未曾提及，但事實上與稷下學派有密切關係的荀子，今人可知的稷下學者已不下十人。錢穆先生《先秦諸子繫年》卷三〈稷下通考〉附列「稷下學士名表」則有十七人²⁵，甚至連孟子都名列其中²⁶。

現代學者認為稷下學派屬於黃老學派，但是如果從《漢書·藝文志》中的著錄來看，稷下學者在學術上的多元性似乎不是所謂的「黃老思想」所可以範圍。《漢書·藝文志》中對上文所列的稷下學者的著錄如下：

儒家：《荀子》三十三篇。

道家：《田子》二十五篇、《接子》二篇、《蜎子》十三篇²⁷。

²⁴ 《呂氏春秋·長見篇》：「呂太公望封於齊，周公旦封於魯，二君者甚相善也。相謂曰：何以治國？太公望曰：尊賢上功。周公旦曰：親親上恩。太公望曰：魯自此削矣！周公旦曰：魯雖削，有齊者亦必非呂氏也。其後齊日以大，至於霸」。見陳奇猷《呂氏春秋校釋》（臺北：華正書局，1988年8月），頁605。另外《說苑·政理篇》：「伯禽與太公俱受封，而各之國三年。太公來朝，周公問曰：何治之疾也？對曰：尊賢，先疏後親，先義後仁也。……五年伯禽來朝，周公問曰：何治之難？對曰：親親者，先內後外，先仁後義也」。見盧元駿，《說苑今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995年5月），頁223。這些文獻雖可能出於後人之追記，然也可以顯示出齊國一向受周代禮樂文化影響較小的立國精神之所在。

²⁵ 錢穆，《先秦諸子繫年》（臺北：三民書局，1981年3月），頁233。

²⁶ 然錢穆並不認為孟子應該列入稷下學者的名單之中。見《先秦諸子繫年》七十六〈孟子不列稷下攷〉，頁235。

²⁷ 蜎子即環淵。郭沫若認為即是關尹。見《十批判書》第四〈稷下黃老學派的批判〉（北京：東方出版社，1996年9月），頁160、178。然《漢志·諸子略》之道家類中同時列有《蜎子》及《關尹子》二書，這對郭沫若的說法是一條重要的反證。

陰陽家：《騶子》四十九篇、《騶子終始》五十六篇、《騶奭子》十二篇。

法家：《慎子》四十二篇。

小說家：《宋子》十八篇。

名家：《尹文子》一篇。

《漢書·藝文志》代表的是西漢劉向、歆父子的學術角度。西漢是「黃老」一詞正式產生且思想發達的時代。但在劉向、歆父子的學術觀點之下，齊國稷下學派的學者分屬「儒家」、「道家」、「陰陽家」、「法家」、「小說家」、「名家」六種不同的學術源流。在此必須注意一個問題：若以漢代所謂「黃老道家」的定義為準，稷下集團這六個學術源流顯然已溢出了「黃老」的範圍。這代表戰國時代齊國稷下學派所涵蓋的學術廣度，較之後來被定義為「黃老」的學術範圍更為廣大。這其中的意義為何？

前文提及：「黃老」意味著大一統觀念的形成，「黃帝」與「老子」代表戰國時代中國人拋棄小格局的封建政治結構，逐漸以大一統的角度來看政治問題的思維方向。這是一種體現政治社會現況之改變，且具有全面影響力的思潮。這種學術思潮在發展的脈絡上必然是多元的，然而由於思想產生的目的主要在於滿足「現實政治運作」的需要，在受到現實政治制約的情況之下，思想自然會朝著實用的方向，在多元的發展中形成一個主流方向，而逐漸與主流之外的其他學術方向產生區隔。而最後即由此一思想主流來承擔此一思潮之名稱，於是形成一個思想內容比較明確，而範圍卻比較縮小的所謂「黃老」思想。

如果此一理論可以成立，就可以用來解釋何以戰國時代齊國稷下學派所涵蓋的學術廣度，較之漢代之時被定義為「黃老」的學術範圍更為廣大的原因。在《漢志》中被列入「道家」、「法家」、「名家」的田駢、接子、蜎子、慎子、尹文子等稷下學者，基本上都被後代學者歸入黃老思想的範圍。「道」、「法」、「名」等三家學術源流被西漢的學者稱為「黃老」，甚至直接稱呼為「道家」，這正表示這三種學術源流符合了西漢人心目中大格局政治體制的思維方向。

上述各家中的陰陽家，如果就其思想內容而言，應該是可以納入所謂黃老天道大格局的政治思維中，只是因為「陰陽五行」及「災異」思想後來被其他各家思想所吸收，在兩漢時期又被大量運用到《五經》的解釋之中。整體看來，雖然陰陽家所代表的「數術」思想仍不離天道大格局的思維，然而似乎已超出「道、法、刑名」的範圍。因此秦漢以下，陰陽家一般而言不被歸入於黃老思想的範圍。

另外與稷下學術關係極深，曾經三度遊齊，三為祭酒，「最為老師」的荀子，其思想在後代一般而言也不被列入黃老的範圍；而宋鉞被認為是稷下的黃老學者，卻在《漢志》中被列為與黃老似乎沒有多大關係的「小說家」；如果再加上後代被歸入正統儒家體系中的孟子，這似乎就更溢出了漢代所謂「黃老」思想的範圍。

換言之，從「天道大格局的思潮」發展到西漢人所謂的「黃老」，因為思想必須因應政治現況而趨向落實，致使學術思想因內容傾向「明確化」而導致範圍上縮小。西漢人所謂的「黃老」已經由先秦籠統的「天道大格局」的思維經由發展而落實為基本上以「道、法、刑名」為主要範圍的「黃老」思想。

稷下學派中的學者如荀子、宋鉞者溢出所謂「黃老」的範圍；同樣的黃老也有溢出稷下學術之範圍者，如《莊子·外雜篇》中的〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉等篇，以及晚近出土的馬王堆《黃老帛書》，甚至如相傳為孔子所作的《易傳》，也頗有一些晚近的學者指出其中含有黃老道家的思想成分²⁸。

由此可知，先秦時代所謂的「黃老思想」，其最早的源頭其實是因政治結構規模擴大之後所興起的「天道大格局」的思維²⁹。這個思維方向對當時先秦所有的學術思想都產生了一定程度的影響，然而在爾後的發展過程中，因實際政治社會現況的因應發展而落實為「道、法、刑名」的思想。因此先秦時代有部份的思想源流雖然無可避免的也受到大格局政治思維的影響，但卻不包括在「道、法、刑名」的主流範圍之內。這種參差正可看出先秦時代學術思想的某些演變現象。

陸、「道、法、刑名」所涵蓋的各家黃老思想

「道、法、刑名」形成了後來黃老思想的主體內容。這其中「道」代表中國大格局政治社會發展時物性文明流動的總根源，「法」則是從「道」發展出來的政治社會演進的大方向與大原則³⁰，而「刑名」則是落實於形下現象世界的制度甚至是法令刑律的系統。這三個觀念正好體現了《老子》第五十一章中所謂「道生之，德畜之，物形之」的天道結構，形成了從上到下的本體論、宇宙論、現象界的三個層次，完整的建構了先秦時代天道思想的體系。

《慎子》是慎到思想的遺留。《漢志》著錄四十二篇，今本只剩內含七小篇的一卷及少數佚文，明顯已有大部份亡佚。世人都說慎到重「勢」，此由其書中論「勢」、論「君」可知。此外其書論「法」之處甚多，論「道」與「刑名」者反而少。「法」與「君」、「勢」等觀念如果依照《老子》五十一章而言，屬於「德畜之」的層次。由此可知，慎到的黃老思想主要落在代表社會演進大方向的意義的「法象」之層次。

田駢在《荀子·非十二子篇》與《莊子·天下篇》中都與慎到屬於同一學派。就此二篇中所述，應同屬「任法而治」的刑名之學。然《漢志》卻列為道家，或許《漢志》所見之《田子》二十五篇多言形上之「天道」。「天道」思想是大格

²⁸如陳鼓應先生即主張《易傳》中已有黃老道家思想的成份在內。請參考陳先生所著《道家易學建構》一書。（臺北：臺灣商務印書館，2003年7月）。

²⁹天道大格局的思維同時也是所謂「先秦道家」思想的源頭。

³⁰先秦黃老道家思想中的「法」相當於老子「德畜之」的「法象」層次之意義，指的是天道運行或社會發展的大方向與大原則，並不是指今日所謂的「法律條文」。

局政治思維的基礎，也是黃老「帝王天德」觀念的思想依據。「黃老」與「道家」在西漢人的心目中本是一體³¹，因此《漢志》將此書列入「道家」。可惜其書不存，無以證成此說。

另外接子、環淵在《漢志》中皆著錄於道家。《史記·孟子荀卿列傳》中提及接子、環淵與慎到、田駢「皆學黃老道德之術」。今人所知不過如此。其書亦不傳，因此無法有進一步的討論。

上文提及：宋鉞、尹文二人屬於稷下之學者並不見於《史記》之記錄，而是出於顏師古《漢書注》所引劉向之說。《荀子·非十二子篇》以「墨翟、宋鉞」為一組，《莊子·天下篇》則以「宋鉞、尹文」為一組。〈非十二子篇〉論「墨翟、宋鉞」二人時所謂：「不知壹天下建國家之權稱，上功用，大儉約，而侵差等，曾不足以容辨異，縣君臣」，看起來像是墨家思想。而〈天下篇〉中雖然「墨翟、禽滑釐」與「宋鉞、尹文」為二，然從後者的思想內容「情欲寡淺」、「禁攻寢兵」、「見侮不辱」看來，思想雖略有引申，然大致上仍屬於墨家之流³²，因此〈非十二子篇〉中將墨翟與宋鉞歸為一派。然而宋鉞、尹文既然也屬於墨家思想，〈天下篇〉又為何以之與「墨翟、禽滑釐」分別為不同的學術源流？而《漢志》列《尹文子》一篇於名家，列《宋子》十八篇於小說家，更令人費解。

名家思想的起源與後期墨家以「畢同畢異」等名學方法論證「天地一體」，為「兼愛」尋找理論上之根據有關。觀今本《尹文子》起首即曰：「大道無形，稱器有名；名也者，正形者也」，文中又多言「名實」、「形名」之事，可知尹文應是墨家、名家一流的人物。

再觀察〈天下篇〉中論「墨翟、禽滑釐」一段，其重點在「節用節葬」、「非禮非樂」；而「宋鉞、尹文」一段則重在「兼愛」與「非攻」³³。或許宋鉞、尹文正是從「兼愛」、「非攻」之中引申出「均平」、「寬恕」的觀念，而發展出一套與墨翟、禽滑釐等正統墨家有所區隔的「別墨」思想。此文中有一值得注意之處：「接萬物以別宥為始」、「語心之容，命之曰心之行」。「別宥」一詞，有多種解釋，本文認為「別宥」者，是分別觀察並尊重萬物彼此之不同，而以平等心一體容受。這一觀念與莊子「齊物」接近。而這種別宥萬物的觀念很自然的就發展出以名實對應關係為基礎的刑名之學，因此宋鉞、尹文或許就正是代表由墨家向刑名之學發展的過程中的人物³⁴。這同時也說明了田齊稷下學派的黃老思

³¹ 然《漢書·藝文志》「諸子略」中只有「道家」，而無「黃老」一家。

³² 「情欲寡淺」是墨家「節用」觀念的引申；「禁攻寢兵」是「非攻」的觀念；「見侮不辱」雖已有進一步的引申，但仍可視為是屬於「非攻」的觀念。

³³ 這和一般認為墨翟、禽滑釐既是墨家主流人物，其思想重點應該落在兼愛、尚賢的想法似乎有些出入。

³⁴ 先秦時代的名家與墨家思想的發展衍生有重大關係，這在民國初年胡適之《中國哲學史大綱—上古篇》一書出版後，學術界已有較清楚的認識。名家的名實觀念發展成「一名一實」、「循名責實」的統治手段，成為戰國中後期刑名法治之學的基礎。

潮與墨家思想之間的關係。然而這仍然無法解釋《漢志》何以列宋鉞於小說家？這似乎與墨家、名家思想距離較遠，此一問題十分棘手，或許必須期待以後新材料的產生才能解決。

另外，不屬於稷下學派但卻在「道、法、刑名」範圍之內先秦黃老道家思想還有《莊子·外雜篇》中的某些篇章。

《莊子·外雜篇》中的黃老思想主要以〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉等三篇為主，這三篇文字的重點幾乎全都在於「帝王天德」觀念的發揮。〈在宥篇〉自「黃帝立為天子十九年」以下主要論述「抱神以靜」的「帝王之德」觀念。〈天地篇〉將老子「守弱」轉為「因時為變」之觀念，主旨仍然是在「天德」。而〈天道篇〉則強調「上無為而下有為」，將上至「天」、「道德」、「仁義」，下至「是非」、「賞罰」等政治運作都包含在「帝王之德」之中。

由此觀之，〈在宥〉等篇所論述的問題基本上和《管子四篇》是同一方向的，重點都在於論述將來中國統一之後面對大規模政治社會的帝王所必須具備的精神內涵。所不同的是《管子四篇》似乎多就「精氣」、「身形」等角度發揮。

這種統一天下的帝王所具備的精神內涵就稱為「德」。由此觀之，「帝王之德」或「天德」的觀念在戰國後期的黃老思想中已經成為論述的重點。「德」在《老子》第五十一章的天道結構中屬於第二層次。「德」以「道」為依，展現為「物」的集體流動方向。「帝王天德」一方面表現為對天地萬物自然流動的普遍含容，一方面又展現對萬物自然流動所形成的演進方向的掌握。天地萬物發展蘊蓄以成其「德」，而聖人則掌握之以循其「象」。《老子》第三十五章所謂「執大象，天下往」正是黃老思想所謂「天德」觀念的主要內涵。戰國中後期中國政治大一統思維興起之後，面對大社會的政治統治手段必須依循並掌握客觀的集體物性流動方向的觀念，成為黃老思想體系中最重要的內容。

另外 1973 年在中國湖南長沙馬王堆發現的所謂《黃帝四經》，也可以列入黃老思想的範圍。此書是否與稷下學派有關，在目前的文獻根據上無法確定。然此書起首即曰：「道生法」，並多言及「刑名」。可知此書屬於黃老思想的範圍。然此書常發揮「時機」、「王術」的觀念，並言及「作爭者凶，不爭亦無以成功」的觀念³⁵。由此觀之，此書之背景可能是戰國後期諸雄爭霸最緊張的時代，因此書中常有為適應鬥爭時代所演生出來的觀念。此書中的部分文本可稱之為黃老道家思想的變形。

³⁵ 見於《黃帝四經·十大經》之〈五正第三〉及〈姓爭第六〉，參陳鼓應，《黃帝四經今注今譯》頁 295、323。

柒、溢出黃老範圍的天道大格局思維

上文屢次提及，黃老思想興起的基礎在於中國逐漸走上大格局的政治形勢。面對此一形勢，從事「道」、「法」、「刑名」觀念的論述，以做為建立一套可以客觀運作的政治制度與法令系統之基礎，固然是極為重要之事；然而也有一部分學者不從「天道」的角度思維，而由比較落實的「禮樂」系統，以及新興的平民士對以下新世界的政治文化的認同與懷抱著手。這一部分學者一般而言不被歸入黃老思想的範圍，然而其思想內容也已經受到戰國以來天道大格局思維的影響。最具代表性的是《荀子》以及《中庸》與《易傳》。

荀子雖然因為思想究竟仍以「禮樂」為基礎，因此被後代學者歸為儒家，然其受齊學的影響無法抹煞。荀子的年代更接近戰國晚期³⁶，時代愈晚，戰國統一的態勢就愈明顯。因此荀子雖然一般而言不被歸入黃老的範圍，然其思想內容也在某一程度上受到天道大格局思維的影響。

論及荀子思想，不能不提及「性惡」。荀子以自然之性為惡，主張「化性起偽」、「措天而思人」，提倡「人」而反對「天」，似乎與黃老道家順應天道自然的基本觀念有所違背。然而如果仔細思維荀子思想的脈絡，則可發現荀子思想中仍有濃厚的自然天道觀念。

荀子的「性惡」觀念否定了人類的內在主體性可以做為正當性行為的依據，「性」既然不足以為根據，則能使人類向上提升者必轉移至「心」。代表「來自於天命的主觀的內在主體性」的「性」既然被否定，心向「內」失去依據，則必然被推向「外」去面對「客觀的自然物性世界」³⁷。「性」與「心」的內在關聯被切斷，正是荀子思想與道家自然思想產生連結的關鍵。

「心」所面對者既是客觀的物性世界，必然落於龐大的知識系統中，轉而成為一「中性的知識的統類心」。知識之心容易為知識本身所蒙蔽，因此荀子又強調「心之解蔽」。荀子論「心之解蔽」時所謂「虛、壹、靜」的觀念，事實上也帶有極為濃厚的黃老道家思想。「虛」是「不以所已藏害所將受」，「靜」是「不以夢劇亂知」，而「壹」則是「不以此一害彼一」³⁸，都是「心」落在客觀自然的物性知識系統中所應具備的態度。尤其是「不以此一害彼一」的「壹」更能表現出「萬物並育而不相害」的存在客觀性。儒家之「道」通常都必須在眾多的「存在之理」中做出一選擇，以做為人類群體生活之依據；而道家則放任眾多存在之理的並存，以成就其自然之繁盛。荀子在心與知識的對應問題上，似乎受黃老道家自然主義的影響更大。

³⁶荀子第二次入齊之時，淳于髡、田駢、慎到、接子、環淵皆已死，可見荀子在稷下學者中屬於後起之秀。

³⁷主張「性惡」則「心」無法透過「性」的升華而與形上的「天」產生聯結。

³⁸見《荀子·解蔽篇》。

其次，荀子在〈天論〉篇中說：「天職既立，天功既成，形具而神生」之後，則有「天情」、「天官」、「天君」、「天養」、「天政」，這些都是人的「感官」、「心志」以及「作為」之順應於自然物性之流動，而能使「天地官而萬物役」者。由此觀之，荀子雖然在「性」的立場上主張「化性起偽」，然而在「心」與「物」的立場上卻主張順應自然界的多元物性。因此荀子雖然主張「措天而思人」，然其所謂「人」仍然不能離於自然之天，這正是荀子所受當代黃老道家思想的影響所在。

另外，黃老思想中統合各家思想元素以因應大規模政治現況需求的觀念，也在荀子的思想體系中表現出來。由於荀子居戰國之末期，《荀子》書中思想的多樣性在先秦子書之中是絕無僅有的，書中幾乎討論了與當代政治有關的所有論題。〈非相篇〉中說：「博而能容淺，粹而能容雜，夫是之謂兼術」，〈解蔽〉篇中也說：「兼陳萬物而中懸衡焉」。統合並折中多元思想的所謂「兼術」，正是稷下學派齊學以及黃老思想所展現出來的學術特色。

荀子之外戰國後期受天道大格局思維影響者，又有被後代學者歸為儒家系統的《中庸》和《易傳》。

《中庸》相傳是子思之作，其實是由一些段落文字纂集而成者。此書起首即曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，將「道」與「教」向上聯結於「天」。接著論述「已發、未發」之時又稱「致中和，天地位焉，萬物育焉」。孔孟之時的儒家平常只論德行，不言天道。孟子雖有「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」之語，然此「天」可以解釋為「性善」的升華，是一個「道德的形上天」。但《中庸》此處所謂「天地位焉，萬物育焉」已經展現出一種生命與天地萬物連結的觀念。《中庸》一書中最能表現此一思維的是「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」，以及從「盡己之性」到「盡人之性」、「盡物之性」，以至於「贊天地之化育而與天地參」的幾段文字中，以天地實有之「誠」將天道與人道結合為一。這些都顯示出《中庸》一書所受戰國後期天道大格局思維的影響。

《易傳》中同樣展現出這樣的思維面向。從〈乾卦彖辭〉的「大哉乾元，萬物資始」、「乾道變化，各正性命」到〈繫辭上傳第五章〉所謂「一陰一陽之謂道，繼之者善，成之者性」等，在《易傳》中可說充滿著「易廣矣大矣，以言乎天地之間則備矣」的觀念。若以《易傳》比對六十四卦的卦爻辭，則可發現後者都只是關於政治或倫常的人生智慧，少有論及天道者。《十翼》雖非出於一人一時，然大致形成在戰國後期，受當時天道大格局思想的影響十分明顯，其思維方向擴及宇宙自然界，已不再僅止於人生界之論述。《中庸》與《易傳》一般而言被歸入儒家思想的範圍，但因其文本形成之時已處在大格局天道思維的時代，因此其思想內容已有從「人生界」擴大至「宇宙自然界」的現象。這正是受黃老道家思想影響的結果。

捌、法家思想是黃老思潮下的一個重要分支

戰國以下政治局勢傾向於「取強」的態勢，使得「儒士」在日漸趨向強力統治的時代中逐漸蛻變成「法士」。中國周代之時已有「天下」的觀念，但只是文化認同上的意義，政治上仍然是以「家庭倫理」思維為基礎的小格局形態³⁹。戰國中後期以下，由於政治上的兼併，國家規模愈來愈大。世界變大之後，政治上的統御勢必無法完全依靠人類主觀的道德意識。《老子》書以逆向思考的方式提出「小國寡民」的方式，希望能使政治問題單純化，但這必須建立在「歸真返樸」、「絕學無憂」的基礎上，這又和當時政治社會傾向文明發展的方向背道而馳。老子的觀念雖然不符合當代政治社會發展的方向，然而老子主張面對政治社會之時必須將「主觀的意志」轉為「客觀的順應」，卻完全掌握了面對當代政治發展的契機。總而言之，在戰國時代現實社會傾向於「複雜」與「多元」，而政治理念卻必須逆向性的傾向於「清靜」與「無為」。

這個困境事實上正是促使法家思想發展的契機，而其關鍵則來自於上述由「儒士」逐漸向「法士」演變的脈絡。戰國時代政治形勢的日漸緊張使得統治者必須抑制人類與生俱來的各不相同的淳樸情性，齊一人民的行動，以集中「人力」的模式來帶動「物力」。為了使眾人能產生共同的認識心與意志力，因此必須有一套固定而客觀的行為模式，這就必須依賴法家所建立的「制度」與「法令」，配合強而有力的威權運作，使國家投入激烈的生存競爭之中。

戰國後期法家之士的目的當然不在於為中國以下的政治社會建立一個長治久安的規模，而是為了加強當時國家生存競爭的條件。然而法家所建立的法令制度，卻成為能使中國政治社會長治久安的工具。這一套法令制度完全可以取代封建禮樂時代的「聖人」來面對秦漢以下新的大格局的政治社會。「聖人」代表「道德」，道德在本質上雖然十分客觀，但是在形式上卻十分主觀；而法令制度則剛好相反，在本質上雖然主觀，但在形式上卻是客觀的。而正因為法令制度在「形式上的客觀性」，可以形成普遍被接受的「遊戲規則」，使其可以齊一人民的行動，集中力量確保國家的生存競爭，因此可以取代「不世出之聖人」，僅賴「中人」即可達到穩定天下或富國強兵的目的。

法家思想中的「客觀意識」正是受到黃老道家思想的影響。所謂「客觀」是一種不受主觀道德意識影響的存在⁴⁰，道家稱之為「自然」。而道家所謂的「自

³⁹ 文化認同上採用大格局，政治上卻以「分封」制度使之成為小格局的運作，這正是周代封建社會的主要模式。

⁴⁰ 道家批判墨家，其著眼點不在「兼愛」，常在「尚賢」，原因正在於「尚賢」之本質在「德」，無法適應秦漢以下客觀的大格局社會。在《莊子·外雜篇》中常見此一觀點。

然」，如果落實而言，其實就是複雜而多元的現實社會⁴¹。社會的發展雖然不一定有「目的」，但確實是有「方向」。法家之政治運作，以及法家之所以被稱為「法家」，正是掌握了這個《老子》所謂「法象」的社會演進的大方向。

法家所建立的形下世界的法治制度，之所以能成為大社會所共同依據的客觀規範，其原因在於此「法」乃是依於天地自然之「道」所形成⁴²。事實上「法家」之所謂「法」就是《老子》書「道生之，德畜之」中的「德」⁴³。「道」代表宇宙天地的創造本體，而其創造之過程及方向即稱為「德」，又稱之為「法」或「象」。這意謂著法家正是掌握了政治社會發展的大方向，才能制定出一套足以為客觀依據的刑名法制。換言之，法家以「德畜之」來貞定「物形之」的世界。《韓非子·解老篇》特別重視《老子》第三十八章中「上德」的觀念，其原因正在於此。

法家正是以這一套客觀的制度，使中國進入秦漢以下的大社會之後，不必依賴聖人主觀的道德智慧，而以「依法行政」的客觀意識來實現黃老道家所謂「無為而治」的理想。這實在是法家對黃老道家思想最巧妙也最偉大的轉化。從此一角度來看，法家其實是黃老思想演變發展中最重要的一個分支。

然而或許也有人質疑：法家思想中也有溢出黃老思想以外者。法家「尊君」，認為君王不受法令之約束，以及法家以「取強」為政治統治之目的，確實都和黃老「守柔」、「因循」的理念相違背。取強的政治需求在秦漢統一之後已失去時代意義。而法家「尊君」的觀念也在秦漢統一以後，在「建立天下所同尊的法」的觀念之下受到了修正⁴⁴，而逐漸銷融在黃老思想的「天德」觀念之中。在戰國後期的文獻中，「帝王天德」已經是黃老道家思想中的一個重要觀念，兩漢以下這個觀念一直潛存在老子道家的思想內涵之中，到了魏晉時代才又被王弼「聖人體無」的觀念重新發揚出來⁴⁵。

⁴¹ 此處所謂「自然」的意義是依莊子的解釋，不依老子的解釋。老子的自然觀念傾向於「歸真返樸」，而莊子卻認為人類文明的進化也是自然的一部分。在莊子的觀念中「現況」就是「自然」。

⁴² 《黃老帛書》第一篇《經法》中〈道法第一〉開宗明義所謂的「道生法」，正是代表戰國時代中國人對此一觀念的認識。

⁴³ 「德」的觀念在《老子》書中又稱之為「象」。「法」與《老子》書中的「德」、「象」等觀念在天道結構上屬於同一個層次。是介於「道生之」與「物形之」之間的層次。

⁴⁴ 《呂氏春秋》卷十五〈察今〉篇曰：「先王之所以為法者，人也，而已亦人也，故察己可以知人」，見許維通《呂氏春秋集釋》（臺北：鼎文書局，1984年10月），頁666。《淮南子·主術訓》曰：「故人主之立法，先自為檢式儀表，故令行於天下」，見劉文典《淮南鴻烈集解》卷九（臺北：文史哲出版社，1992年10月），頁297。這種「建立天下所同尊的法」的觀念是對戰國時代之法家完全以貫徹統治者之政治目的為依歸之觀念的修正與提升。

⁴⁵ 從這個角度看來，王弼的玄學事實上是秦漢以來黃老之學的延伸。

玖、結論

本文寫作的基礎觀念在於：所謂「黃老」思想者，乃是起源於戰國早中期逐漸產生的基於天下傾向統一形勢所形成的天道大格局的政治思維。「黃老」之觀念有兩個主要元素：一為「客觀的政治運作」，一為「天道大格局的思維」。「黃老」中的「黃帝」是對中國一個古老統一王者形象的依託，而「老子」則是當時正在發展中的一支源於南方文化的思潮。學術界有一觀念：認為黃老源於先秦道家⁴⁶。考察先秦時代的文獻與思想脈絡，這個觀念實有商榷之餘地。其實「黃老」和「道家」在大部分的發展時間上是重疊的。只是如果以《老子》文本產生之初來代表道家思想的起源，則道家應該要比黃老更早一些。然而今人所謂「道家」者，常合老子與莊子而言。而所謂道家的「自然」常是莊子的「因其固然」，而不是老子的「歸真返樸」。後代之所謂「道家」其實莊子的思想成分多於老子，而黃老「因循」的觀念又與莊子「因其固然」的自然觀念距離較近，與老子「歸真返樸」的距離則較遠。由於合老、莊而言的所謂「道家」主要以莊子的自然觀念為主，與黃老同屬於順應文明演進的思考方向，因此有時「黃老」與「道家」幾乎是不分別的。

戰國早中期這種天道大格局的政治思想是由墨家思想所引發的。墨家以「兼愛」、「尚賢」的觀念打破周代文化與儒家思想中「親親」與「差別愛」的家庭思維，進入一個比較平等而開放的社會。這種從「主觀性」到「客觀性」的改變，激發了中國人對客觀物性中的「物類」與「名實」問題的思維，因此比較容易形成進一步將「社會」與「自然界」連結的道家與黃老思想的產生。

天道大格局的政治思維是戰國以來的思維方向，由於實際政治運作的需求，所謂的「黃老」思想逐漸落實為以「道、法、刑名」為主軸的一套政治思想體系。這一套政治思想體系與戰國早中期齊國的稷下學派息息相關。稷下學派當然是黃老思想的大本營，然而由於稷下幾乎是當時學者往來的集散地，其所涵蓋的學術範圍極廣。換言之，齊國當初張開雙臂歡迎天下學者雲集於稷下之時，不可能只局限在所謂的「黃老」思想的範圍，尤其是「黃老」落實為「道、法、刑名」較為確定的內容之後，「黃老」與「稷下」所涵蓋的範圍必然有更大的參差。然而更重要的是：在「黃老」與「稷下」的觀念之上，還有一個更大的中國傾向政治統一之下的天道大格局的思維在。因此在戰國後期與秦漢之間，中國仍然有一部分的著作文本既不屬於稷下學派，甚至也不被歸入黃老思想的範圍，但是卻仍然無法脫離天道大格局思維的籠罩。學者研究先秦思想，應該要分清楚「黃老」、「道家」、「稷下」與「老莊」這幾個觀念詞之間的分別，更重要的是必須注意這些觀念的發展與演變和當時中國政治發展之間的關係。

⁴⁶故有稱漢初黃老思想為「新道家」者。可參考中國學者熊鐵基，《秦漢新道家》（上海：上海人民出版社，2001年3月）。

參考文獻

- 朱 子，四書集註，臺北：世界書局，1969年9月。
- 胡 適，中國古代哲學史，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月。
- 徐復觀，中國人性論史先秦篇，臺北：臺灣商務印書館，1975年1月。
- 郭沫若，十批判書，北京：東方出版社，1996年9月。
- 郭慶藩，莊子集釋，臺北：河洛圖書出版社，1980年8月。
- 陳奇猷，呂氏春秋校釋，臺北：華正書局，1988年8月。
- 陳鼓應，黃帝四經今注今譯，臺北：臺灣商務印書館，1995年6月
- ，道家易學建構，臺北：臺灣商務印書館，2003年7月。
- 熊公哲，荀子今注今譯，臺北：臺灣商務印書館，1988年1月。
- 熊鐵基，秦漢新道家，上海：上海人民出版社，2001年3月。
- 劉文典，淮南鴻烈集解，臺北：文史哲出版社，1992年10月。
- 盧元駿，說苑今注今譯，臺北：臺灣商務印書館，1995年5月。
- 錢 穆，先秦諸子繫年，臺北：三民書局，1981年3月。

The Description and Reality of Socalled “Huang-Lao” in Pre-Ch’in Period

*Jung-Hsien Liu**

Abstract

This Article focuses on the topic of differences among Huang-Lao(黃老)、Taoism(道家)、Chih-Hsia(稷下) and Lao-Chuang(老莊). Huang-Lao was thoughts under the trend of Chinese political unification. It's name combines two words : Huang-ti(黃帝) and Laotzu(老子), the former stands for unification image from North culture in China, and the latter stand for the nature big-world thinking of Laotzu from the south culture. Chih-Hsia was a loyal scholarship school of Ch'i kingdom which mostly contained thoughts of Huang-Lao. Huang-Lao signified political unification, but gradually located on three main issues : Tao(道), Fah(法) and Law terms(刑名) during the period unification was completed. Huang-Lao was also called Taoism in early Han dynasty. Huang-Lao, Taoism and Chih-Hsia were different mutually, but there are something mixed.

Keywords: Huang-Lao, Lao-Chuang, Taoism, Chih-Hsia, Tao

* Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.