

黎红雷 主编
教育部人文社会科学基金项目
中国传统治道研究丛书

第一辑

张增田
著

黄老治道及其实践



中山大学出版社

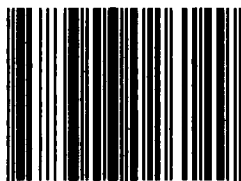


黎红雷 主编
教育部人文社会科学基金项目
中国传统治道研究丛书

黄老治道及其实践
贾谊礼治思想研究
《淮南子》治道思想研究
荀悦治道思想研究
刘劭人材思想研究

责任编辑：朱霁华
封面设计：朱霁华
责任校对：甘露
责任技编：黄少伟

ISBN 7-306-02614-3



ISBN 7-306-02614-3

B · 127 定价：22.00元

9 787306 026149 >

黎红雷 主编
教育部人文社会科学基金项目
中国传统治道研究丛书

黄老治道及其实践

张增田 著

中山大学出版社
· 广州 ·

版权所有 翻印必究

图书在版编目 (CIP) 数据

黄老治道及其实践/张增田著. —广州: 中山大学出版社,
2005.9

(中国传统治道研究丛书 黎红雷主编)

ISBN 7-306-02614-3

I. 黄… II. 张… III. 黄老学派—研究 IV. B223.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2005) 第 106814 号

责任编辑: 朱霭华

封面设计: 朱霭华

责任校对: 甘露

责任技编: 黄少伟

出版发行: 中山大学出版社

编辑部电话 (020) 84111996, 84113349

发行部电话 (020) 84111998, 84111160

地 址: 广州市新港西路 135 号

邮 编: 510275 传真: (020) 84036565

印 刷 者: 中山大学印刷厂印刷

经 销 者: 广东新华发行集团

规 格: 850mm×1168mm 1/32 10.625 印张 266 千字

版次印次: 2005 年 9 月第 1 版 2005 年 9 月第 1 次印刷

定 价: 22.00 元

本书如有印装质量问题影响阅读, 请与承印厂联系调换

总序

陈弘书

中国传统治道是中国古代思想的原生形态，具有十分丰富的思想内涵。挖掘这一博大精深的思想资源，无论是对于建立中国思想研究的主体性，还是对于建立当代世界合理的社会秩序和心灵秩序，促进人类文明的持续发展，都具有十分重要的意义和作用。

—

“治道”原本就是中国传统思想特有的范畴，早在先秦时期就已形成，秦汉以后被历代思想家、政治家所广泛使用。

按“治道”是一个复合词，由“治”与“道”两个单音词组成。“治”，东汉许慎《说文解字》仅记其一个音义，“直之切”，音“迟”，水名。据《辞源》，“治”的另一个音义为“直吏切”，音“质”，作动词用，有“疏理”、“打理”、“办理”、“整理”、“处理”、“管理”的意义。至于为何这雪意义要选中“治”这个字来表达，是否与“大禹治水”的传说有关，待考。孔子在《论语·宪问》中说：“仲叔圉治宾客，祝鮀治宗庙，王孙贾治军旅”，这里，就是在上述意义上使用“治”字的。类此，还有“治兵”、“治产”、“治学”等用法。由动词而转为名词和形容词，“治”与“乱”相对，指的是国家治理得当、政治清明有序的状态，如《易传系辞下》：“黄帝尧舜垂衣裳而天下治。”

“道”，是中国传统思想的核心概念之一，具有方法、技艺、规律、事理、学说、道德等多种含义，笼而统之，可用“道理”

一词加以概括。把“治”与“道”结合起来，组成“治道”一词，首见于《墨子·兼爱中》：“今天下之士君子，忠实欲天下之富，而恶其贫，欲天下之治，而恶其乱，当兼相爱、交相利，此圣王之法，天下之治道也，不可不务为也。”这里的“治道”即为“治理天下之道”，与后世使用者意思相仿。

《管子·治国》篇曾经提出“治国之道”的概念，主张“凡治国之道，必先富民。”而自觉地把“治国”与“道”结合起来，进而明确使用“治道”概念来表述“治国之道”的，在先秦诸子中，当推荀子。《荀子·王霸》篇中说：“国者天下之利用也，人主者天下之利势也，得道以持之，则大安也”。在荀子看来，国家是天下最有力的工具，统治者只有用“道”即正确的治国原则去掌握政权和治理国政，才能实现最大的安定。简言之，治国必有道，这一“治国之道”，简称“治道”。

正是基于这一认识，荀子在《正论》篇中明确使用了作为“治国之道”的“治道”概念。他批驳“世俗之为说者曰：太古薄背，棺厚三寸，衣衾三领，葬田不妨田，故不掘也；乱今厚葬饰棺，故扣也”，认为“是不及知治道，而不察于扣不扣者之言也。”“扣”指盗墓，当时在社会上流行这样的说法，认为古代没有人盗墓是因为普遍实行薄葬，而后世盗墓风猖獗是由于人们的厚葬而引起的。荀子认为这是不懂得“治国之道”的说法。古代圣王抚育人民，百姓安居乐业，风俗淳美，人们羞于去做鸡鸣狗盗之事，更不会去盗墓在死人身上发财。所以百姓是否盗墓，其原因归根结底还是在于统治者的治国之道是否得当。为此，荀子引用孔子的话加以说明：“天下有道，盗其先变乎？”——这里的“道”，应该就是“治国之道”，即“治道”。

先秦法家思想的集大成者韩非，在其论著中，多次使用了“治道”的概念。如《八经》篇有：“凡治天下，必因人情。人情者，有好恶，故赏罚可用；赏罚可用，则禁令可立而治道具矣”；

《诡使》篇有：“圣人之所以为治道者三：一曰利，二曰威，三曰名”；如此等等。

秦汉以后，“治道”概念得到广泛的使用，政治家以之作为自己治国理念、方针、原则、措施、手段的总称，思想家则以之作为自己思考社会、探索人生、认识世界的逻辑起点和思想中心。秦始皇统一中国后，登泰山刻石颂曰：“皇帝临位，作制明法，自下修饰。……治道运行，诸产得宜，皆有法式。”^① 汉初曹参在齐国做丞相时“闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公，盖公为言治道贵清静而民自定，推此类具言之。”^② 唐太宗李世民宣称：“朕今志在君臣上下，各尽至公，共相切磋，以成治道。”^③ 北宋司马光编撰的《资治通鉴》，就是因为宋神宗认定其“有鉴于往事，有资于治道”而得名。

“治”与“道”的紧密结合，在宋代“道学”（“理学”）中达到顶点。今人余英时先生批评现代学界“把宋代道学从儒学中抽离，又把治道从道学中抽离”的偏颇，指出：“我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住‘推明治道’在宋代所谓‘道学’或‘理学’的中心意义。”^④

这里所引的“推明治道”四字，出自朱熹对宋初“道学三先生”（胡瑗、石介、孙复）的评价，体现了“治道”是道学的中心关怀。北宋儒者王开祖，以“述尧、舜之道，论文、武之治”为宗旨，倡鸣“道学”二字，张载批评“以道学、政事为二事”的现象，程颐则提出“以道学辅人主”的主张，他们都强调

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 《汉书·曹参传》。

③ 《贞观政要·求谏第四》。

④ 余英时：《朱熹的历史世界》，台湾允晨文化，2003，第170页。

“道”与“治”的合一。

“内圣”和“外王”相贯通，“道”与“治道”相交融，这一点在当事人即当时的道学家共同体中固然是不辩自明的共识，而流风所及，后来的统治者对此也是全盘接受的。如程颐提出：“治道亦有从本而言，亦有从事而言。从本而言，惟从格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。”^①朱熹也认为：“治道必本于正心，修身，实见得恁地，然后从这里做出。”^②对此，历代统治者非但不反感，反而称赞有加。如宋理宗就说过：“朕每观朱熹《论语》、《中庸》、《大学》、《孟子》注解，发挥圣贤之蕴，羽翼斯文，有补治道”。^③“道”与“治道”的互蕴，学者与统治者的互动，真可谓“心有灵犀一点通”！

由此，“治道”成为历代帝王将相和文人儒士讨论的交集点。宋代大儒吕祖谦上书宋孝宗：“夫治道体统，上下内外不相侵夺而后安。……愿陛下虚心以求天下之士，执要以总万事之机。勿以图任或误而谓人多可疑，勿以聪明独高而谓智足遍察，勿详于小而忘远大之计，勿忽于近而忘壅蔽之萌”；而孝宗批旨云：“祖谦所进，采取精详，有益治道。”^④元世祖忽必烈在未登基之前就“思大有为于天下，延藩府旧臣及四方文学之士，问以治道”；而儒生姚枢“乃为书数千言，首陈二帝三王之道，以治国平天下之大经，汇为八目，曰：修身，力学，尊贤，亲亲，畏天，爱民，好善，远佞。次及救时之弊，为条三十”。^⑤明太祖朱元璋一上台就下诏宣告：“天下甫定，朕愿与诸儒讲明治道。有能辅朕济民者，有司礼遣”；而儒生范祖干“持《大学》以进，太祖

① 《河南程氏丛书》卷十五。

② 《朱子语类》卷108《论治道》。

③ 《宋史·理宗本纪》。

④ 《宋史·儒林传四·吕祖谦传》。

⑤ 《元史·世祖本纪》；《元史·姚枢传》。

问治道何先，对曰：‘不出是书。’太祖令剖陈其义，祖干谓帝王之道，自修身齐家以至治国平天下，必上下四旁，均齐方正，使万物各得其所，而后可以言治。”^① 如此看来，“治道”确实已经成为中国古代政治家与思想家共同关注的中心话题。

二

“治道”的概念虽然直到东周末年（战国时代）才正式使用，但在远古时代的“圣王”治国传说中，就有大量关于治道的内容。例如，记录了尧、舜、禹三个“圣王”和夏、商、周三个朝代事迹的《尚书》，就是一部关于古代治道思想理念和制度措施的文集。而在“治道”概念产生和广泛使用以后，尽管许多思想家和政治家不一定直接使用“治道”的概念，但他们关于“治道”的论述和措施却比比皆是。那么，到底什么是“治道”，“治道”包含哪些内容？先秦时期的思想家庄子有比较全面的阐述。请看以下文字：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而赏罚次之，赏罚已明而愚知处宜，贵贱履位，仁贤不肖袭情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知谋不用，必归其天。此之谓大平，治之至也。故书曰：“有形有名。”形名者，古人有之，而非所以先也。古之语大道者，五变而形名可举，九变而赏罚可言也。骤而语形名，不知其本也；骤而语赏罚，不知其始也。倒道而言，连道而说者，人之所治也，安能治人！骤而语形名赏罚，此有知治

^① 《明史·太祖本纪》；《明史·儒林传一·范祖干传》。

之具，非知治之道。可用于天下，不足以用天下。^①

在这里，庄子把人们对于“治道”（“大道”）的理解和把握，区分为九个层次：天—道德—仁义—分守—形名—因任—原省—是非—赏罚。其中，“天”为治道的最高层次，人世间所有为治之道都应该遵循自然之天道，用庄子的话来说，就是“顺物自然而无容私焉，而天下治矣”^②。“形名”和“赏罚”则在较低的层次，虽在“大道”的“五变”或“九变”之内，但如果抛开“天”这一最高层次，骤然推行“形名”和“赏罚”，不知其本，不知其始，那就不是“治之道”，而只能算是“治之具”了。

对庄子这种以自家学说为标准来判断各家“治道”思想之高低，类似后世佛教宗派“判教”的做法，恐怕除道家之外的其他学派都会不以为然。儒家以“仁”为最高原则，主张“以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上”^③；墨家以“兼爱”为最高原则，主张“兼相爱而天下治”^④；法家以“法”为最高原则，主张“赏罚可用则禁令可立，而治道具矣”^⑤；他们大概都不会认同庄子的说法，而把自己的主张排除在“治道”之外的。

然而，如果我们心平气和地推敲庄子的上述划分，就不能不承认，庄子是最早触及中国传统治道内涵的思想家。究庄子本意，上述的九个层次都属于“大道”的内容，只要不“骤而语形名，骤而语赏罚”，从而出现“道术将为天下裂”的局面，而是按照“大道”的本来顺序思考和运作，道术贯通，有本有末，有

① 《庄子·天道篇》。

② 《庄子·应帝王篇》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《墨子·兼爱上》。

⑤ 《韩非子·八经》。

始有终，这九个层次统统都可以归之于“大道”即“治道”的内涵。质言之，在承认并尊重“治之道”的本根、起始意义的前提下，所谓“治之具”也属于“治道”的范畴。如此看来，广义的“治道”，既包括“治之道”即治国的思想原则；也包括“治之具”即治国的制度措施。

历代思想家政治家对于“治之道”的思考与“治之具”的推行，恰恰构成了“治道”的丰富内涵。在“治之道”即治国的思想原则方面，一般的原则有：“天下为公”原则、“民本”原则、“人治”原则、“无为而治”原则。具体的模式有道家的“道治”、“天治”；儒家的“仁政”、“礼治”、“德治”；法家的“势治”、“法治”、“术治”；儒法兼综的“礼法兼用”、“德法兼行”、“人法兼资”等。

在“治之具”即治国的制度措施方面，中国传统社会的国家治理体制有权力架构（皇帝、宰相、内阁等）、职能分工（三公九卿、三省六部等）、权力制衡（纳谏、台谏、纠察、举劾、封驳、检核）等；吏治方面的制度措施有品阶、俸禄、考课、铨选、赏罚、迁转、回避、致仕等；经济方面的制度措施有田制、户籍、工商、货币、理财、税赋、赈济等；文化方面的制度措施有学校、贡举、修史、修典、礼仪、宗教、民族、外交等，军事方面的制度措施有武官铨选、练兵检阅、后勤给养、军籍抚恤等；法律方面的制度措施有律、令、格、式、例、典、敕、诏；工程方面的制度措施有营缮、器材、水利、屯田等。

上述治国的制度措施既是“治之具”，也是“治之道”，于史有据。纳谏关乎治道，见《汉书·文帝纪》：“古之治天下，朝有进善之旌，诽谤之木，所以通治道而来谏者也”；吏治关乎治道，见《汉书·宣帝纪》：“吏不廉平则治道衰”，又见《汉书·翼奉传》：“治道要务，在知下之邪正”；经济关乎治道，见《史记·货殖列传》司马贞《索隐》云：“农末俱利，平泉齐物，关市不乏，

治国之道也”；礼乐关乎治道，见《汉书·礼乐志》：“河间献王有雅材，亦以为治道非礼乐不成，因献所集雅乐”；兵旅关乎治道，见《孙子兵法·计篇》：“兵者，国之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也”；刑法关乎治道，见《汉书·刑法志》：“议者或曰，法难数变，此庸人不达，疑塞治道，圣智之所常患者也”；水利关乎治道，见《汉书·东方朔传》：“水润不浸，稼穡不成，冬雷夏霜，百姓不宁，故治道倾”。

如此等等。由此看来，上述程颐所提出的“治道亦有从本而言，亦有从事而言”，当是中国古代政治和知识共同体中人们的共识。

三

中国传统治道的历史演进大体上可以划分为三个阶段，即先秦时期（公元前 221 年以前）的“原型”阶段、秦汉隋唐时期（公元前 221 - 公元 960 年）的“成型”阶段、宋元明清时期（公元 960 - 1911 年）的“转型”阶段。

先秦时期是中国传统治道的“原型”阶段。在这一阶段，中国传统治道奠定了自己的思想根基，具备了自己的基本要素。从伏羲、黄帝到尧、舜、禹，再到夏、商、周，留下了许多治国的传说和思想资源，而真正具有传统治道奠基意义的，却是周朝初年周公的“制礼作乐”以及周朝末年“礼崩乐坏”所引起的百家争鸣。

公元前十一世纪，周朝建立以后，为了巩固统治，采取了“分封建国”的做法，形成了一个以宗法血缘关系为纽带的治理体制。适应这一体制，周公提出“敬天爱民，明德慎刑”的治道思想，并建立了一整套的国家管理制度，统称为“周礼”。

公元前 770 年，周朝的国都东迁，史称“东周”。从这一年

开始直到公元前 221 年秦始皇统一中国，被称为“春秋战国”时期。这一时期，是中国古代思想发生的“轴心时代”。面对“周文凋敝”、“礼崩乐坏”的局面，为了重新建立合理的社会秩序，诸子蜂起，百家争鸣。在诸子百家中，具有较系统的治道思想而又对后代产生较大影响的，有以“仁政”与“礼治”为核心的儒家，以“尚同”与“尚贤”为核心的墨家，以“法、术、势”为核心的法家，以“道法自然”和“无为而治”为核心的道家等。

春秋战国的混乱局面，以秦始皇统一中国而告终。由此，中国古代社会进入了一个辉煌的发展时期，史称“汉唐盛世”。它是中国传统治道的“成型”阶段。在这一阶段，中国传统治道在实践中积累了极其丰富的经验，从而逐步走向成熟。

秦始皇以法家思想为依据，建立起中国历史上第一个君主专制中央集权的政治管理体制，奠定了统一国家的发展基础。继之而起的汉代吸取秦朝的经验教训，在治国的指导思想，经过比较与实验，从秦朝的“法治”中经汉初的“黄老之治”，而最终由汉武帝确立“罢黜百家，独尊儒术”的统治思想，并在实践中形成“霸王道杂之”的治道格局。

此后，经过社会大动荡的魏晋南北朝时期，统治思想多元化，儒、佛、道三家各擅胜场，直到公元 581 年隋朝的建立，结束了分裂局面，中国再度归于统一。继隋而起的唐朝，是中国历史上最兴盛的一个皇朝。唐太宗统治期间，史称“贞观之治”，堪称中国传统治道的实践典范。

公元 960 年，宋朝建立，是中国古代社会由鼎盛步入衰退的转折点。宋元明清时期是中国传统治道的“转型”阶段。在这一阶段，中国传统治道在实践中不断探索和变革，并最终完成了自己的历史使命。

宋代初年的统治者吸取唐朝末年皇权衰微、天下分崩离析的教训，采取一系列措施强化中央集权，形成皇帝高度专权，中央

严密控制地方的政治管理体制。这种强化中央集权的做法，虽取得一时的效果，但负面影响更大。为了克服这些弊端，建立合理的社会治理结构，范仲淹和王安石先后主持了政治改革；司马光立足于从历代帝王的治国之道中汲取智慧的启迪，主持编写了一部关于治国安邦的历史教科书——《资治通鉴》；而程颢、程颐乃至南宋的朱熹等人则从“推明治道”而走向建立“道学”（理学），企图以建构合理的心灵秩序而恢复合理的社会秩序。

公元1271年，北方的蒙古族入主中原，统一中国，建立了元朝。元末农民起义中上台的明太祖朱元璋，是中国历史上把君主专制统治发展到极端的帝王。他废除丞相制度、强化中央集权、实行思想钳制，建立起一整套君主专制的统治制度。明朝末年，社会矛盾空前激化，朝廷内部党争不已，下层民众铤而走险，勃兴于东北地区的满洲贵族趁虚入关，建立清皇朝。面对着这一“天崩地解”的局面，黄宗羲、顾炎武、王夫之等一批知识分子进行了深刻的反思，他们从反省明皇朝乃至整个传统社会的治道思想和制度措施入手，批判君主专制，高扬民本精神，形成了一股“破块启蒙”的思潮。

清代是中国历史上最后一个封建皇朝。1644年入主中原以后，满清贵族努力学习汉族文化，接受中国传统的治道思想和制度措施，并使之发展到极致。1840年，英国人发动“鸦片战争”，用炮舰轰开了古老中国的大门。面对当时中国积贫积弱的局面，不少有识之士“睁开眼睛看世界”，主张“师夷长技以制夷”。学习西方的内容，从坚船利炮到发展工商，直至民主政治制度。改造中国的手段，从兴办“洋务”，到实行“维新”，直至进行革命。

1911年，孙中山领导的“辛亥革命”推翻了满清皇朝，结束了几千年封建专制制度在中国的统治。从此，中国逐步地融入了现代世界发展的潮流，走上了一条政治民主化、经济现代化、

管理科学化的不归路。中国传统治道也完成了自己的历史使命，不再作为社会的统治思想和制度规范，而仅仅作为一份供后人研究的思想资源，在现代中国与现代世界的思想演变和社会发展中，发挥着某种智慧启迪的作用。

四

谈到对“中国传统治道”的研究，就不能不提及现代学者牟宗三先生。牟先生写了一本有名的书，题目就叫《政道与治道》。该书开宗明义，提出“政道”与“治道”相并立的观点：

政道是相应政权而言，治道是相应治权而言。中国在以前于治道，已进至最高的自觉境界，而政道则始终无办法。因此，遂有人说，中国在以往只有治道而无政道，亦如只有吏治，而无政治。吏治相应治道而言，政治相应政道而言。^①

在这里，牟先生用现代政治学的理念，对“政权”与“治权”、“政道”与“治道”、“政治”与“吏治”等进行了划分。这在他的体系里，或者说在现代的语境中，言之似成理，却与中国古代政治共同体和知识共同体中人们的共识相悖。如上所述，在古人的用语中，“治道”是一个整全的概念，既包括“治之道”，又包括“治之具”；既包括“治之本”，又包括“治之事”；既包括思想原则，又包括制度措施；或者用现代政治学的语言来说，既包括政权成立之道理，又包括治权运用之道理。就此而言，牟先生本人所使用的与“政道”二分之“治道”概念与中国传统思想中的“治道”概念本不相涉，但他在该书中却硬要谈所谓“中

① 牟宗三：《政道与治道》，台湾学生书局版，第1页。

国的治道”，并指其为“无政道之治道”，这既不符合历史事实，也会带来概念的混乱。

以“天下为公”原则为例，《礼记·礼运》有：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者，皆有所养。男有分，女有归。货，恶其弃于地也，不必藏于己；力，恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

这段话历来为人们所重视，牟先生在其大作中也详加分析。但他的意见是：“窥孔子之言，以及其盛赞尧舜之禅让与盛德，则其所谓‘天下为公，选贤与能’，似不当只限于治权方面，亦必扩及政权方面。惟当时未有此等概念，亦未能详细分疏耳。”^①这里的问题是：如果“天下为公”原则既包含“治权”又扩及“政权”，那么即不可称之为“无政道之治道”；而古人对此未能详细分疏，恰恰正是因为有一整全的“治道”概念即可概括，而不必另析出与“治道”相分离之“政道”概念。

实际上，“天下为公”原则作为中国古代治道的“母命题”，在历代思想家政治家的诠释中，既涉及到政权之合法成立的道理，也涉及到治权之合理运用的道理，并且二者是密不可分，相互呼应的。例如孟子，正是因为坚持“天下为公”的原则，从而在政权的来源上有清醒的认识，指出天下并非个人的私有财产，因此所谓尧舜禅让、夏禹传子都不是以个人意志为转移的：“天与贤，则与贤，天与子，则与子”；但在孟子看来，“天意”又取决于“民意”：“《太誓》曰：‘天视自我民视，天听自我民听’，

^① 《政道与治道》，第11页。

此之谓也。”^①。这就导出孟子著名的“民本”思想。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。是故得乎丘民而为天子，得乎天子为诸侯，得乎诸侯为大夫。”^②得民心者得天下，正是秉持这一理念，孟子进而在治权的运用上提出具体的主张，包括“行仁政”、“制民之产”、轻徭薄赋、保护工商、“格君心之非”，等等。后来者如黄宗羲，也是从“天下为公”的原则出发，一方面提出“天下为主君为客”^③的政权来源的道理，另一方面又提出“公其是非于学校”、“重定天下之赋”、“工商皆本”等有关治权运用的具体制度措施。

无论是孟子还是黄宗羲，他们都受“天下为公”思想的影响，并且所涉及的范围都没有离开中国传统意义上的“治道”的界限；但是他们所讨论的具体内容却涉及到现代所谓“政权”与“治权”的道理。这就提示我们，古人所使用的“治道”概念实际上囊括了牟先生所谓“政道”与“治道”的全部内容。

徐复观先生在《中国的治道》一文中提出：

中国圣贤，一追溯到政治的根本问题，便首先不能不把“权原”的人君加以合理的安顿；而中国过去所谈的治道，归根到底便是君道。这等于今天的民主政治，“权原”在民，所以今日一谈到治道，归根到底，即是民意。^④

徐先生在这里把中国传统治道归结为“君道”，其理解是否过于狭窄，暂且不论；但他把“权原”作为“治道”的内容，却值得我们注意。依牟先生，“权原”属于“政权的道理”，应是

① 《孟子·万章上》。

② 《孟子·尽心下》。

③ 《明夷待访录·原君》。

④ 《徐复观文集》第二卷，湖北人民出版社，第272页。

“政道”；而依徐先生，“权原”却属于“治道”，并且古代的君主政治属于“治道”调整的内容，现代的民主政治也同样属于“治道”涵盖的内容。看来，徐先生是在中国传统的整全意义上使用“治道”范畴的，这比牟先生使用的“政道”与“治道”的二分法要合理得多，也更加具有本土化的色彩，是对原生形态意义上的“中国传统治道”范畴的自觉回归。

五

近百年来，受现代西方分门别类的社会科学研究方式的影响，学界对中国传统思想进行了“各取所需”的研究，并在此基础上，建立起诸如“中国哲学（思想）史”、“中国社会思想史”、“中国政治思想史”、“中国法律思想史”、“中国经济思想史”等学科，这对于“中国学术现代化”也许发挥了相应的作用。但是，就像老黑格尔所言，从人的身体上剥离出来的手就再也不是“真实的人手”一样，从中国传统思想中剥离出来的这样那样的“××思想”与真实的中国传统思想本身存在着许许多多的隔膜。如果我们回到“中国传统治道”这一中国古代思想的原生形态，以之作为研究中国传统思想的出发点，这对于建立中国思想研究的主体性，完整地准确地把握中国传统思想的真谛，将具有重要的意义。

以“中国哲学史”学科为例。近百年的中国哲学史研究，基本上是用西方（欧洲近代）哲学史的观点剪裁中国古代思想的相关材料。由此拼凑而成的所谓的“中国哲学史”，沦为西方哲学的附庸，基本上是“中国人的面孔，西方人的思想”，丧失了“中国哲学”应有的主体性。结果到头来，“中国哲学史”能否成立，是否具有“合法性”的疑问，却成了关乎这一学科本身生死存亡的大问题。

中国有没有哲学？让我们回到中国哲学自身的出发点——中国传统治道本身。

首先，中国人之“哲”的概念在“论治”中产生。查诸古籍，“哲”这一概念最早出自《尚书·皋陶谟》：

皋陶曰：“都！在知人，在安民。”禹曰：“吁！咸若时，惟帝其难之。知人则哲，能官人；安民则惠，黎民怀之。”

这里记载的是帝舜与大臣们讨论治国方略的情形：皋陶提出“知人”与“安民”的治国主张。大禹进一步发挥道：“知人”就明哲，明哲就能任用贤人；“安民”则有恩惠，有恩惠就会得到百姓的感怀和拥护。从上述“哲”之概念的产生过程来看，有这么几点值得我们注意：第一，“哲”概念产生的背景在于帝舜君臣们对古代治国经验的总结；第二，“哲”概念的对象在于“知人”：就是强调对于人的认识；第三，“哲”概念的目的在于“安民”，就是要建立合理的社会治理秩序。总之，中国思想中的“哲”的概念是在“论治”中产生的，由此而确定了中国哲学的思维基因：“知人”与“治人”。

其次，中国哲学思想的原型在“务为治”中形成。众所周知，希腊哲学缘起于惊讶（wonder），强调对自然万物及其背后奥秘的追寻；而中国哲学缘起于忧患（worry），着眼于对人世间的关怀及人类社会规律的探求。中国哲学思想的形成时期在东周末年（春秋战国时期），其动因在于“周文凋敝”、“礼崩乐坏”而激起的哲人们的忧患意识。太史公司马谈说得好：

“天下一致而百虑，同归而殊涂”，夫阴阳、儒、墨、名、

法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。^①

这一时期，恰值中国古代社会形态经历着重大的转变。旧的生产关系已经衰落，新的生产关系正在形成；旧的社会治理秩序已经崩溃，新的社会治理秩序急待建立。躬逢其时，由于官学衰微，私人讲学兴起而形成的诸子百家学派，面对现实的需要，无一不提出自己治理天下、重建合理的社会秩序的一套路线、方针、战略和策略，并为此进行了详尽的哲学论证和激烈的学术争鸣，形成“百家争鸣，诸子蜂起”的局面，这就是所谓“务为治也”。

最后，“中国哲学”的思想体系以“治论”为出发点和归结点。一般来说，西方哲学的逻辑结构是从理念论到实践论，首先是形上学（包含宇宙论和本体论）、认识论；然后才是各类实践哲学，包含道德哲学（伦理学）、政治哲学（社会哲学）、艺术哲学（美学），等等。而中国哲学的逻辑结构则可以从“治论”（类似西方的政治哲学、社会哲学）开始；由于“知人则哲”，进而发展到“人论”（包括人性论、人生论、道德哲学）；而“思知人，不可不知天”，进而发展到“天论”（形上学、本体论）；最后，由“知治”、“知人”、“知天”之“知”而形成了“知论”（认识论、方法论）。

显然，以“治”为出发点和归结点的中国哲学具有自己不可替代的独立性，由此建构起来的中国哲学史学科，完全具有自己的“主体性”；那么，所谓“中国哲学的合法性”问题也就迎刃而解了。

^① 《史记·太史公自序》。

六

建立合理的社会秩序和心灵秩序，形成有序的社会治理结构，保证社会的稳定发展，促进人类文明的世代延续，这正是中国传统治道的内在追求。北宋哲学家张载的名言，抒发了这一宏伟的抱负：

为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平。^①

为了实现“为万世开太平”的宏伟目标，中国传统治道提供了许多富有前瞻性的思想资源。这些资源，对于当代世界和人类社会的健康发展，依然具有重要的启迪。

例如，关于“和谐”的治国理念，早在中国古代第一部关于“治道”的文集《尚书》中，“和”就被广泛地应用到家庭、国家、天下等领域中去，用以描述这些组织内部治理良好、上下协调的状态。由此，儒家提出“和为贵”的命题，用以描述古代圣王美好的治国之道：“礼之用，和为贵，先王之道，斯为美。”^②

这里的“贵”，指值得珍重的意思，含有价值判断的意义。所谓“和为贵”，就是认为和谐是天底下最珍贵的价值，是人世间最美好的状态，是最理想的社会秩序和心灵秩序。

为什么和谐具有这么高的价值呢？孔子从国家治理的角度肯定了和谐的作用：“均无贫，和无寡，安无倾”^③。他认为，一个国家的稳定，不取决于财富的多少，而取决于分配是否公平；不

① 《张子语录中》。

② 《论语·学而》。

③ 《论语·季氏》。

取决于人口的多少，而取决于人心是否安定。分配公平人们就不会觉得贫穷，和睦相处组织就不会觉得人少，安定和平国家就没有危险。荀子则从更积极的意义上提出“和则一，一则多力”^①的主张，他认为，在一个组织内部，人们和谐相处就能取得一致，取得一致力量就会增多，力量增多组织就会强大，组织强大就能战胜万物。孟子明确提出“天时不如地利，地利不如人和”^②的主张，认为战争的胜负取决于人心的向背，只要组织内部和谐，上下齐心合力，就能无往而不胜。

孔子进一步提出“和而不同”的命题，对合理的社会秩序和心灵秩序作出了更全面和准确的描述。孔子说：“君子和而不同，小人同而不和。”^③这里所谓的“和”，指的是由诸多性质不同或对立的因素构成的统一体，这些相互对立的因素同时又相互补充相互协调，从而形成新的状态，产生新的事物。所谓“同”，则是没有不同的因素、不同的声音、不同的意见，完全相同的事物简单相加，不产生新的状态、新的东西。由此看来，孔子心目中的“和谐”，是一种有差异的统一，而不是简单的同一。

对于现实社会中必然存在的差异、矛盾、斗争，北宋哲学家张载提出“仇必和而解”^④的命题。清代哲学家王夫之对此解释道：从运动变化的角度看，阴阳双方相互对立、相互斗争；但是归根到底，它们是相辅相成的，没有始终对抗的道理。因此，二者的对立与斗争，最终必然以“和谐”的方式来解决。这种思维方式，被后人称之为“和谐的辩证法”。

当今的世界，依然很不“太平”：从人类的角度看，人的身

① 《荀子·王制》。

② 《孟子·公孙丑下》。

③ 《论语·子路》。

④ 《张子正蒙·太和篇》。

心失调、人际关系疏离、人与社会隔膜、人与自然对立；从世界的角度看，恐怖主义猖獗，单边主义一意孤行、穷国与富国对立、不同文明相互冲突；此外，无论是一个国家内部、一个组织内部，乃至一个人自身，都存在着许许多多大大小小的矛盾、斗争、冲突。在这种情况下，如何建立合理的社会秩序和心灵秩序，实现身心和谐、人际和谐、群己和谐、天人和諧，以保证人类社会（包含世界、国家、组织、个人）的健康而持续的发展？中国传统治道所提倡的“和谐”理念，可以提供有益的启示。

从宏观的角度看，“和谐”的理念可以运用于各类社会组织的治理，包括企业管理、经济管理、政治管理、社会管理，并用于处理人类各大文明的关系以及人与自然的关系。其中，企业管理中的内外关系，经济管理中的市场调节与政府引导，政治管理中的制度优势互补和国家利益协调，社会管理中的物质文明与精神文明的协调发展，人类不同文明之间的相互尊重与宽容、人与自然之间的共生共存——如此等等，都可以从“和为贵”、“和而不同”、“和则多力”、“天时地利人和”、“仇必和而解”等中国传统治道的智慧精华中去寻求解决之道。

从微观的角度看，“和谐”的理念主要用于处理个人和组织的关系。其中包括：由内而外、推己及人的“自我管理”，各得其所，各得其宜的“人才管理”，上下互动、相互配合的“行为管理”；理解合作、达成目标的“沟通管理”，化解矛盾、消除抵触的“冲突管理”，乃至调适沟通、融为一体的“跨文化管理”——如此等等，也都可以从“和为贵”、“和而不同”、“和则多力”、“天时地利人和”、“仇必和而解”等中国传统治道的智慧精华中去寻求解决之道。

“太平盛世”是人类社会美好的追求，而建立合理的社会秩序和心灵秩序，实现身心和谐、人际和谐、群己和谐、天人和諧，又是实现“太平盛世”的必要基础。如上所述，中国传统治

道为此提供了丰富的思想资源。当然，“太平盛世”不是一蹴而就的，理想的和谐状态也不是轻易就能够达到的。在当代人类社会“为万世开太平”的努力中，中国人应该而且能够做出自己的贡献——我想，这就是我们今天研究中国传统治道的现实意义。

二〇〇五年八月十六日

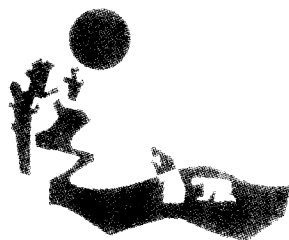
目 录

导 论	(1)
一、无为政治·黄老思想·问题意识	(3)
二、黄老之学	(7)
1. 黄老之学形成于何时	(7)
2. 黄老学的学派属性	(13)
三、《黄老帛书》	(20)
1. 《黄老帛书》的称名	(20)
2. 《黄老帛书》的成书年代	(24)
3. 《黄老帛书》的思想主旨	(32)
第一章 道与天道：《黄老帛书》治道的两重理据	(39)
第一节 法道而为治及其内在矛盾	(42)
一、法道而为治	(43)
二、道是万物的本源	(46)
三、道是万物的基质	(50)
四、道何以生法	(53)
第二节 法天道而为治	(57)
一、“天地之道”与“天道”	(57)
二、人道法天	(59)
三、法天在人	(62)
第三节 帛书天道究实	(66)
一、对立法则	(68)
二、周期法则	(72)

第二章 法道因天：《黄老帛书》无为而治的方法论·····	(77)
第一节 据阴阳：为治的认识论·····	(80)
一、阴阳与神明·····	(80)
二、见知之稽与见知活动·····	(84)
第二节 因天时：为治的时机论·····	(88)
一、文与武·····	(88)
二、得时与失时·····	(91)
三、天时与农时·····	(94)
第三节 守雌用雄：为治的行为方式论·····	(98)
一、雄节·····	(100)
二、雌节·····	(103)
三、守雌用雄，以刚为柔·····	(106)
第三章 自“从俗”到“案法”：《黄老帛书》的	
四种为治手段·····	(113)
第一节 “从其俗”与习俗规范·····	(116)
第二节 “用其德”与道德规范·····	(119)
第三节 “发号令”与制度规范·····	(121)
一、号令、形名与制度·····	(121)
二、名由天成·····	(124)
三、正道不殆·····	(127)
四、正道与国次·····	(131)
第四节 “案法而治”与法律规范·····	(138)
一、案法而治·····	(138)
二、阴阳刑德·····	(145)
第四章 《黄老帛书》与黄老无为学说·····	(155)
第一节 据天法道：“黄老”称名的依据·····	(157)

一、“黄老”称名研究概要	(158)
二、人道法天：“黄”的意含	(164)
三、人道法道：“老”的意含	(172)
四、老子之道：天道的抽象形式	(179)
第二节 因顺：黄老无为的根本方法	(194)
一、老子因道以为治的内在矛盾	(195)
二、黄老无为：因天与循道	(199)
三、因阴阳之大顺	(205)
四、黄老天道思维探析	(210)
第三节 名法：黄老治术的基本手段	(223)
一、正名以治	(224)
二、君逸臣劳	(230)
三、法度是依	(236)
四、刑德并施	(242)
 第五章 黄老之学与汉初政治	(249)
第一节 黄老无为的基本特质	(251)
第二节 黄老治道在汉初政治中的实践	(257)
一、从曹参入朝到窦太后之死	(257)
二、斗城的寓意：都城法天	(262)
三、循名奉法：无为之本	(267)
四、刑德兼施：因天道顺人情	(273)
第三节 黄老学在汉初兴盛及其衰微探因	(276)
 附录	(286)
附录一：主要参考文献	(286)
附录二：《黄老帛书》研究综述	(294)
后 记	(313)

导 论



一、无为政治·黄老思想·问题意识

公元前 202 年，汉王刘邦于定陶被诸侯推举为汉朝皇帝（史称“定陶即位”）。其后 60 余年，历经惠、吕、文、景至武帝初年，西汉王朝渐次由兴而盛。惠、吕之时，已是丰衣足食、天下安泰，而“文景之治”更带给汉家王朝前所未有的繁荣，^① 尤为史家称道。时人的记载和后人的追忆虽难免夸耀溢美，但其中所传达的基本信息当是可信的，那就是：汉初的国家治理是成功的！而究其根源，乃是汉初的统治者适时地运用了“清静无为”的治理方略。

高祖刘邦在位时，天下初定，宇内各种异己势力尚存，政权的保障高于一切，所以，他仍以“马上”事务为主。“马下”之事：关涉政权运作的制度安排，交由具有实际管理才干和经验的，秦之法吏出身的萧何负责；涉及政权内部的礼仪规范，交由儒者叔孙通及其弟子厘定；而宏观的治道选择则由陆贾代为思考，据载，陆贾“乃祖述存亡之征，凡著十二篇，每奏一篇，高帝未尝不称善，左右呼万岁”。^② 陆子虽以儒学为宗，^③ 但却不斥道家，尤其欣赏道家的无为思想，他的《新语》中有《无为篇》，

① 《汉书·食货志》曰：“至武帝之初年七十年间，国家亡事，非遇水旱，则民人给家足，都鄙廩庾尽满，而府库余财。京师之钱累百巨万，贯朽而不可校；太仓之粟陈陈相因，充溢露积于外，腐败不可食。”

② 司马迁：《史记·酈生陆贾列传》，中华书局 1959 年版。

③ 《史记·酈生陆贾列传》称：“陆生时时前说称《诗》、《书》。”《四库全书总目》称“据其书论之，则大旨皆崇王道，黜霸术，归本于修身用人。其称《老子》者，惟《思务篇》引‘上德不德’一语，余皆以孔氏为宗。所援多《春秋》、《论语》之文。汉儒自董仲舒外，未有如是之醇正也。”（《四库全书总目》卷 91 “子部儒家类”，中华书局 1965 年版，第 770 页）

专论无为而治的问题。可见，在汉初治道的准备阶段，先秦诸子各家思想皆有渗透。

随后的惠、吕时期，君臣上下在治理国家的大政方针上便已达成共识，共同遵守无为而治的策略。即如司马迁在《史记·吕太后本纪》中所描述的那样：“孝惠皇帝、高后之时，黎民得离战国之苦，君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户，天下晏然。刑罚罕用，罪人是稀。民务稼穡，衣食滋殖。”在史迁的这段概述中，我们看到，“君、上”之无为，表现为惠帝的“拱垂”和吕后的“称制”，他们的治理行为只限于房户之内，^①并不干涉外间朝廷的政治运作。而这一时期外间朝廷的政治运作主要由曹参、陈平主持。

文、景二帝在位共四十一年，由于他们继续执行“与民休息”的无为策略，通过降低赋税、减轻刑罚、奖励农耕和提倡节俭等一系列的具体政策，促进了汉初的社会经济持续上升，治理效果极为显著。对这段时期，史称“文景之治”。

那么，这种无为而治之策略的理论根源是什么呢？毫无疑问，答案是黄老之学。伴随汉初无为政治的施行，朝廷上下泛起一股黄老学思潮。对这种状况，清代学者王鸣盛曾做过粗略的归类统计。他指出：“汉初黄老之学极盛，君如文景，宫阁如窦太后，宗室如刘德，将相如曹参、陈平，名臣如张良、汲黯、郑当时、直不疑、班嗣，处士如盖公、邓章、黄子、杨王孙、安丘望之等皆宗之，东方朔戒子，以首阳为拙，柱下为工，亦是宗黄老。”^②张维华和余明光两位先生在他们的论著中分别据此作了

① “房户”，也作“房闼”，指皇宫中的小门。“不出房户”《汉书·高后纪》作“不出房闼”，颜师古注闼为宫中的小门。

② 转引自张维华：《释“黄老”之称》一文，载《文史哲》1981年第4期。原文未见。

史料耙梳和补充。^① 这些当权者或有影响力的人物都热衷于黄老之学，表现为“好黄老之言”、“学黄老之术”、“善为黄老言”。黄老思潮在当时的流行于此可见一斑。

以上简略陈述就是汉初无为而治的政治实践及其思想来源的概貌。这两个层面的历史现象实际上包含着这样一个论题，即“作为学说的无为而治论及其历史实践”。本书的问题意识便由此产生：

(1) 无为而治并非黄老学一家之言，黄老学的无为思想究竟是怎样的一种学说主张？

(2) 汉初的当权者为何选择了黄老学说作为治国的指导思想？换言之，黄老之学的什么内容迎合了汉初的政治需要？

对于这一论题作进一步研究的必要性，在于目前学界对上述相关问题的解释基本上呈现为总体性的特色。比如，对于“黄老学何以能够成为汉初国家治理的指导思想”这个问题，最流行的观点是在当时的社会经济与政治的大背景上展开思考的。指出，一方面，经过多年的灭秦及楚汉战争，经济凋敝，民无居所，人心思定，老百姓再也经不起任何折腾；另一方面，暴秦苛政的灭亡教训就在眼前，只有实行宽厚政策，让人们安居乐业，才能赢得国民对新政权的认同。这种说法固然能够说得通，但前因并不能得出唯一的后果。可以想象，如果汉初的为政者从这么一个广阔的历史背景出发寻求适当的治国理论，也可以选择儒家的“仁政”学说。儒家也强调厚德治民、轻徭薄税、省刑罚等，为什么是黄老的“无为”而不是儒家的“仁政”被确立为其治国活动的指导思想呢？而且，有那么一个儒者陆贾，他身经开国战争，跟随刘邦多年，张口《诗经》，闭口《尚书》，关于“马下治天下”的诸多论述还颇受刘邦欣赏，为什么儒家的学说在汉初未取得正

^① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，黑龙江人民出版社 1989 年版。

统的地位呢？这其中当另有原因。

关于“无为而治”，吾师黎红雷教授在他的论著《儒家管理哲学》中，比照现代管理学中的“最小—最大”原则，认为“无为而治”是儒、道、法、墨、名等各家各派在“最大”的治国效果上的共同追求，但各家为达致这一目标所设计的手段是有区别的。道家法道，主张以清静无为为实现为治功能；儒家尚德，主张凭借统治者的道德行为和道德自觉（“为政以德”）达到“无为而治”的目的；法家重法，强调君主应该利用专制手段实现无为而治。^①这是自相同的一面而视之所得出的结论，如果从相异的一面看，道家无为而治论则是一个独特的观念体系。它主张不仅要追求终点的“无为”，而且还讲究起点和过程中的“无为”。正是手段上的“无为”构成道家无为之治思想的主要内容。对于汉初所施行的“无为而治”，一般通史类著作往往就事论事，谓“无为而治”的具体内容包括“与民休息”（官不扰民）、“薄税轻刑”（宽容慈爱）和“萧规曹随”（按既定方针办）等。无暇顾及黄老学思想中的“无为”主张。而一些研究黄老思想的专门论著，在整理、论述的过程中又较少考察这一理论形态在汉初的实施过程和具体操作。这其中，一个关键的原因可能是黄老学自身的复杂性限制了研究者的学术视野。^②

① 详见黎红雷：《儒家管理哲学》第八章，广东高等教育出版社1997年版。

② 学界已出版的有关黄老学专著，除了余明光的《黄帝四经与黄老思想》外，其余都涉及较多的黄老之学的人物或著作。详可参看吴光：《黄老之学通论》（浙江人民出版社1986年版）、陈丽桂：《战国时期的黄老思想》（台湾联经出版事业公司1991年版）、丁原明：《黄老学论纲》（山东大学出版社1997年版）、白奚：《稷下学研究》（生活·读书·新知三联书店1998年版）、胡家聪：《稷下争鸣与黄老新学》（中国社会科学出版社1998）和熊铁基：《秦汉新道家》（上海人民出版社2001年版）等著作。

二、黄老之学

黄老学的复杂性，在于作为道家的一个学派，至少在战国中期就已经形成并流传开来，但是由于文献的湮没，后人对这一学派的思想渊源、师承关系、学说主张等方面的了解一直模糊不清。1973年，在长沙马王堆三号汉墓中出土了两本帛书《老子》，其中，乙本卷前有四篇古佚书，内容正是汉初流行的黄老思想。马王堆汉墓帛书的出土引发了学界对黄老学研究的浓厚兴趣。

1. 黄老之学形成于何时

“黄老学”之名始见于汉初，作为官方政治实践的指导思想而成为当时“显学”得以广泛的传扬，以致于不少研究者认为黄老学产生于汉初的社会政治活动。这种观点构成了关于黄老之学的第一种意见。论者或明确地指出黄老之学乃产生并发展于汉初；^① 或在道家发展的陈述中表达出此种观点。^② “黄老”这一称谓的确始见于汉初，^③ 但并不能同时把它所指称的对象也归为

① 栾保群：《黄老之治与黄老之学——试论黄老学始于汉初》，《学习与思考》1981年第3期；司修武则谓：“汉初的黄老学说是道家老子的思想和法家思想的混合产物”。（司著：《黄老学说与汉初政治评议》，台湾学生书局1992年版）

② 赵明把先秦道家简化为老庄哲学，并根据老子和庄子所表现出的人世和出世的不同倾向，认定前者发展为汉代黄老之学，后者则更多地通向魏晋玄学。（参赵著：《道家思想与中国文化》第六章，吉林大学出版社1986年版）

③ 《史记》、《汉书》中多见“黄老言”、“黄老术”，有时又分言“黄帝之言”、“黄帝、老子之术”。对此，王充的《论衡·自然篇》曾有明说：“黄者，黄帝也；老者，老子也。”

汉初时代的产物。《史记·孟子荀卿列传》附列了一些稷下学者，如慎到、田骈、接子、环渊等人，指出他们的共同特点是“皆学黄老道德之术，因发明序其指意”。司马迁并没有说这些人是来到齐国的稷下学宫以后才开始接触黄老之学的，从他所作的传记中，我们获得的清晰的信息是“慎到，赵人。田骈、接子，齐人。环渊，楚人”。可见，黄老学不仅在战国中期即已存在，而且，流传的地域也已相当广泛。黄老思想确曾在汉初盛行，若探究汉初之意识形态固然不能回避这一思潮，如果是反过来，论黄老之学却只在汉初寻找其根据，则有圆枘方凿之嫌。

由于黄老汉初说经不起史籍的验证，人们便将目光投向汉代以前。一些研究者注意到《淮南子》与《吕氏春秋》在编撰体例、结构形式、思想内容等方面的一致性并停留于此，提出“秦汉新道家”说，主张把黄老学放在秦帝国到汉帝国初期这一时段内把握。熊铁基先生是主要持论者，认为《吕氏春秋》和《淮南子》是此一学派首尾两大代表作，其间包括《文子》、《黄帝内经》、《新语》等，他说：“从战国末年——或者说从秦开始到汉初盛行的道家流派，在当时被称为道德家或黄老学派，我们把它们叫做新道家。”^①本来“新道家”之名最初是冯友兰先生用来指称魏晋玄学的，指出此“新道家”以《老子》、《庄子》、《周易》为“三玄”，亦尊孔和接受儒家经典，只不过用老庄精神加以诠释。^②因此，“新道家”之“新”实际上包含着对魏晋时期所兴起的玄学思潮向先秦道家思想复归的认定。这一名称被用来标签黄老道家时，熊先生是这样解释的：“新”一是相对于老庄道家而言，二是它兼儒墨、合名法，比起诸家晚出。

① 熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社1984年版，第13、19页。后来，熊先生在《秦汉新道家》中进一步阐述了这一观点。

② 参冯友兰：《中国哲学简史》，北京大学出版社1982年版，第253~254页。

这种说法值得商榷之处首先在于它透显出对道家以单线条发展转承的主观认定。既然秦汉“新道家”是相对于以老庄为代表的先秦道家而言，那么，被隐含的假设便是认为先秦时期道家的发展仅表现为老庄形态。具体地说，老子的道德论开创了道家学派，其后则由庄子绍承弘扬之，因二者均以小国寡民至德之世和出世逍遥为政治和人生的终极追求目标而并称，是为早期道家学派；迨至秦汉，以《吕氏春秋》和《淮南子》为代表，用积极无为改造老庄之消极无为，追求天下统合和为人主所用，从而形成黄老学派进入道家发展的第二阶段，故为“新道家”。此“新”在一定意义上即具“原始之反”的性质。这显然有违历史客观，只能是逻辑上的想象。对此，本节稍后将进行正面阐述。

其次，与第一种意见相同，此说难以圆融传世典籍中关于战国中期黄老学即已流行的记载。熊铁基先生等所撰的《中国老学史》在论述老学于先秦时期的发展流布时，曾设“稷下黄老”一节。为了使本节与秦汉黄老“新道家”说不相违异，便把《吕氏春秋》的主要撰稿人归为稷下学衰颓之后纷纷流向秦国的稷下学子，强调“以集体的智慧创作出的《吕氏春秋》，是黄老之学的第一部完整的代表作。《吕氏春秋》的产生，标志着黄老新道家学派的形成”。^①显然，稷下黄老学是不容回避的，而稷下学子尽管有流向秦国的可能，但他们是否即为撰写这部巨著的主体也难以确定。至于持论者提出的秦统一六国，新的生产关系的建立以及人民“休养生息”的要求给黄老思想的产生提供政治经济基础等论据，只要我们承认思想与历史的不同步性，注意到新的生产关系、大一统的趋势和人民渴望安宁等时代因素自战国以来一直存在发展着的事实，就能看到这些背景性证据的软弱和牵强。

^① 熊铁基、马良怀、刘韶军：《中国老学史》，福建人民出版社1995年版，第123页。

关于黄老之学的第三种看法是战国末年说。顾颉刚先生认为黄老学是老子后学依靠黄帝的偶像推广老子学说而形成的，而据《史记·孟子荀卿列传》，黄帝进入古史系统系邹衍所为，则已是战国后期。^① 唐兰先生于 20 世纪 30 年代作《老子时代新考》时，也曾注意到“黄老”的问题。称黄老之说是战国末期《老子》在黄帝旗帜下的复活。^② 由于缺乏可靠的证据，顾、唐二氏所得出的仅为推测性结论。后来，有的研究者试图沿着先秦道家演变的轨迹，证成此说。牟钟鉴先生即认为老子是道家的开山祖，他的《道德经》所表达的思想以及以道为中心所建构的理论体系可称为老学，是为道家的创始阶段。他的后学，包括杨朱、田骈、慎到、宋钐、尹文等人的思想言行是第二阶段，从多个方向发展了老子的学说。庄周创造性地继承和超越了老子的思想，使老学真正发展成为大的道家学派，并以其独特的思想风貌吸引了一批后学，此为第三阶段。而时至战国末年，道家则演变为黄老之学，这一派是“楚文化的老学与北方中原的黄帝崇拜相结合而形成”的，“标志着道家思潮发展到一个新的阶段。”^③ 较之上述一种说法，这里所勾勒的先秦道家的发展线索是单向和多向的统一，更加逼近历史与逻辑的统一。但是，当论者注意到先秦道家在第二阶段上的多向发展时，却忽视了《史记》关于田、慎等人学黄老而发明其旨的陈述。

而在另一方面，此说之所以把黄老学视为形成与流行于战国末期的道家流派，《史记·太史公自序》中关于道家的一段评说是

① 见顾颉刚：《从〈吕氏春秋〉推测〈老子〉之成书年代》，载《古史辨》第四册，第 501～502 页。所举证据一是尚保存在《说苑·敬慎篇》，后又转载于《孔子家语·观周篇》中的亦为《汉书·艺文志》所录的《黄帝铭》，称那段文字与老子思想极为相类；二是《汉书·艺文志》谓《黄帝君臣》等“起六国时，与老子相似也”。

② 见唐兰：《老子时代新考》，载《古史辨》第六册，第 627 页。

③ 参牟钟鉴：《道家学说与流派述要》，载《道家文化研究》第一辑。

一项重要依据。这同样为主“秦汉之际”说者所遵从。^① 司马谈说：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。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。

援引者往往只注重这段话的内容，并据以得出两点结论：道家既因阴阳、采儒墨、撮名法，则此道家宜乎晚出；第二，与此相应，晚出之道家必非老庄之道家，故认定司马氏所谓道家乃黄老之学。但如果考虑一下司马氏这段话的背景，可能会有助于我们作出全面的判断。

很显然，处于西汉早期的司马谈是站在史官的立场上于百家争鸣烟消云散之后所作的俯瞰式的学术总结，是一种共时态的把握，而且因个人爱好而偏倾于道家，在指实之外，更表现为价值上的取舍，而这种取舍又是通过对各家的比较流露出来的，不能简单地据以得出“道家”晚出于前几家的结论。同时，此“道家”是否指汉初流行的黄老道家，也要谨慎地下定论。诚然，汉初“道家”与“黄老”两个概念有时会被用来指称同一个对象，^② 但并不能排除二者之间存在包涵关系的可能。这里，当司

① 吴光即认为黄老之学正是在撮取儒、法尊君思想的同时，基于道家立场对百家加以总结批判而产生的，是“战国末期百家合流趋势的产物”。（参吴著：《黄老之学通论》，第106～108页）

② 如《史记·齐悼惠王世家》记齐相召平说道家之言，“当断不断，反受其乱”。此语见于《国语·越语下》出范蠡之口，后又见于《黄老帛书·观》，显然是黄老家之言。又，《陈丞相世家》太史公曰：“陈丞相平少时，本好黄帝、老子术”；又记曰：“始陈平曰：‘我多阴谋，是道家所禁。’”

马谈说“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物”时，其意所指盖为道家之全部。因为老庄之学未必不是如此。而接下来的评说则被匡限在“其为术”的范围内，而这个“术”即为“务为治”之术。换言之，在司马谈看来，黄老之学在道家系统中更多地偏向于治国之术。这一点是本书理解黄老之学的一个基本向度。

目前，学术界关于黄老之学较为普遍的看法认为此学派形成于战国中期，传布于战国后期，并盛行于汉初成为国家实施政治管理的指导思想。此说肇始于唐兰先生，他在考证《黄帝四经》的写作年代时，注意到了“黄老”连称和黄老学产生的时间问题。他把该书写成的时代确定为“战国前期之末到中期之初，即公元前400年前后”，实际上就是认为黄老学至少也在那时产生了。^①其后，人们关于这一问题的看法基本都参照或基于唐兰之说。许抗生先生根据本书前引《史记》的有关记载，认为黄老之学“至迟在公元前四世纪中叶就已经出现”，而到了齐宣王之时（公元前320—302年）“黄老之学确已盛行于世了”；^②刘蔚华、苗润田两位先生通过对黄老思想源流的考察，把黄老思想产生、发展与转化的过程分为孕育期、形成期、发展期与衰落期四个阶段，并指出，“前两阶段在先秦，后两阶段在汉代”。^③陈丽桂先后撰《战国时期的黄老思想》与《秦汉时期的黄老思想》，显然也是出于这样的认定；丁原明：《黄老学论纲》也从历时态的视角把黄老学分为战国黄老学（含南方黄老学和北方黄老学）与秦汉黄老学。此外，余明光《黄帝四经与黄老思想》、陈鼓应《黄

① 参唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》，《考古学报》1975年第1期。

② 许抗生：《略说黄老学派的产生和演变》，《文史哲》1979年第3期。

③ 刘蔚华、苗润田：《黄老思源源流》，《文史哲》1986年第1期。

帝四经今注今译》、白奚《稷下学研究》等著作皆持大致相同的意见。^① 本书也赞成这一在学术界占据主流的观点，因为它契合了道家在先秦发展的逻辑轨道和历史脉络。这一点可以由黄老学的学派属性相印证。

2. 黄老学的学派属性

冯友兰先生曾指出：“春秋时期的重要各家，到战国时期都起了分化……道家也一分为二，分化为晋人所说的老庄和汉人所说的黄老。”^② 让我们暂先搁下“晋人所说”和“汉人所说”的限定。道家由老子之“一”分化为“老庄”和“黄老”之“二”，是由作为道家起点的老子道学本身所具有的二重性决定的。老子的“道”既具有实然性又具有超越性，从而造成了过去学术界对老子哲学展开激烈的争论。一派将之定性为唯物主义，另一派则坚持说老子是唯心主义哲学家。这里毋庸赘墨。再从道家人物看，他们明显地分为两类。一类是史官，即如班固所言，“道家者流出于史官，历记成败存亡祸福古今之道”。^③ 这类职业赋予了道家丰富的天文地理知识与历史经验教训以及积极的社会参与意识；一类是“逸民”、“隐者”之流，他们高举全生保真的“为我”旗帜，^④ 给道家注入超越现世追求个性自由的风格。

道家在先秦之发展轨迹不仅是由其内在逻辑注定的，而且其

① 关于上述著作的出版信息，请参看本书附录一《主要参考文献》。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》修订本（第二册），人民出版社1983年版，第184～186页。蒋伯潜也曾指出“汉人言道家辄曰‘黄老’，魏晋人言道家辄曰‘老庄’”。（《诸子通考·诸子人物考·庄子及道家者流》）

③ 班固：《汉书·艺文志》。

④ 参冯友兰：《中国哲学史新编》修订本（第一册），第234～235页。又见范寿康：《中国哲学史通论》，生活、读书、新知三联书店1983年版，第89～90页。

逻辑的外化过程也符合历史事实。在郭沫若先生对稷下黄老之学说作初步探讨之后，稷下道家被普遍视为老子思想向道的“精气”说和政治上的人世方向发展的代表。^①而当黄老之学的有关佚书出土以后，研究者开始注意把它们与老子思想此一方向的发展对接起来，金春峰先生关于老子以后道家思想分脉的叙述即具有代表性。^②1973年，竹简《文子》在河北定州西汉中山怀王刘修墓中的出土，以及近年来湖北郭店楚墓竹简《老子》的发现，使人们对道家的承传关系有了更加清晰的认识。郭沂先生撰文认为文子确是老子的弟子，而那个出函谷关见关尹子并著书上下篇的老子是太史儋而非老聃。这样，老聃→文子→太史儋→关尹子这条传承路线最终形成黄老学派；另一方面，早期隐者→杨朱→列子→庄子这条传承路线最终形成庄子后学。这两派的区别主要在于价值观上的不同追求；史官一脉的价值追求是治理国家，隐者一系的价值追求则是保全自我。^③

接下来，让我们回到冯友兰先生那段话所着意标出的“晋人所说”和“汉人所说”上来。在笔者看来，如此之强调，实际上暗含着对“道家主流派”和“正宗道家”等说法的否定。长期以来，一提及道家，人们便倾向于把它与“老庄”划上等号。其实老子和庄子只是道家系统内的两个重要人物，他们的思想——当人们作连续性的考察时，呈现为道家学说发展的一种走向，因为

① 郭沫若在其《宋钘尹文遗著考》（《郭沫若全集》历史编1，人民出版社1982年版）中宣称发现了先秦诸子的一个重要派别，而此派又是战国道家学派的前驱，且以调和儒墨为动向。随后又作《稷下黄老学派的批判》（《郭沫若全集》历史编2）把宋尹学派与稷下黄老学联系起来。后来的中国哲学通史类著作，如冯友兰：《中国哲学史新编》修订本（第二册）和萧蓬父、李锦全主编：《中国哲学史》（上）人民出版社1982年版等，均据稷下道家论老子哲学朝唯物主义方向发展的的问题。

② 详金春峰：《汉代思想史》，中国社会科学出版社1987年版，第23页。

③ 请参看郭沂：《从郭店竹简看先秦哲学发展脉络》，《光明日报》1999年4月23日“理论周刊”版。

庄子是沿着老子道的形上超越之路而发展的。司马迁是清楚这一点的，谓庄子“其学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也……其言洸洋自恣以适己，故自王公大人不能器之”。^① 不过，道家在这一方向上的价值追求并不合汉朝知识阶层和统治阶层的实际需求。倒是具有积极的人世态度、强烈的参与意识和崇尚清静无为治国方略的黄老之学，适应了当时社会的政治诉求。因为帝国初定，百废待兴，如何安定民心，恢复经济，稳定秩序巩固新政权的统治，免遭秦王朝乍运之覆辙，是当时高层管理者和思想精英们共同关心的大事。因此，在汉人的眼里，道家主要是黄老一系。这也是为什么汉人在称名上将“道家”与“黄老”不分的原因。^② 后来，道家之学干脆被班固说成是“君人南面之术”。而庄子在彼时则被视为“放者”一类。^③

时至魏晋，随着两汉大一统社会格局的破裂，社会关系一直处于重新整合的动荡与不安之中，个体存在的意义无法在整体中获得确认，以名士为主的文化精英们在反思传统的时候开始逐斥汉人所标榜的儒家正统观念，转而追求在挣脱和超越现实关系网络之后所给出的“绝对自我”。^④ 是时，道家系统中强调个体生命价值、崇尚精神逍遥的庄学一派的思想契合了这一时代精神。此后为了回应佛教教义、满足道教发展的需要，老庄一直被认着道家之正宗，停留在历代研究者的视野中。

不难看出，道家或为黄老，或为老庄，完全取决于各个时代

① 《史记·老子韩非列传》。

② 当然，二者也并非绝对地被混同，比如，史迁说庄子之学本于老子，而申、韩之学则“本于黄老”。这表明在关键之处司马迁是相当严谨的。

③ 《史记·老子韩非列传》言“庄子散道德，放论。《汉书·艺文志》评道家则谓：“及放者为之，则欲去礼学，兼弃仁义……”

④ 详冯达文：《早期中国哲学略论》，广东人民出版社1998年版，第258页。

人们的需要和兴趣。这一点前人早已点破。清人陈澧引洪稚存语云：“自汉兴，黄老之学盛行，文景因之以致治。至汉末，祖尚元（玄）虚，于是始变‘黄老’而称‘老庄’。陈寿《魏志·王粲传》末言嵇康好言老庄。老庄并称，实始于此。（引者注：老庄合称实始于《淮南子·要略》“考验于老庄之术”）即以注二家者而论，为《老子》解义者，邻氏、傅氏、徐氏、河上公、刘向、毋丘望之、严遵等，皆西汉以前人也，无有言及庄子者。注《庄子》实自晋议郎清河崔撰始，而向秀、司马彪、郭象、李颐等续之。”^①而雅斯贝斯的“轴心时代”理论所揭示的轴心期的一切思考和创造为此后的人类精神活动提供潜力和动力的规律则有助于解释这一现象。^②既然各个历史时期学术思想的每一次跃动都必须回到轴心期那里获得支持，那么就必然存在一个经典与解释的关系问题。后人出于所处时代的考虑，解释哪些经典，以及从什么样的角度进入，都会开出不同的学术方向并汇成主流。

至此，我们可以得出一个初步的结论：黄老之学是产生并形成于战国早中期之际属于道家的重要学术流派。它标举老子之“道”又以黄帝为宗，传布、发展于战国后期，盛行西汉初期，大体上可划分为先秦黄老学和秦汉黄老学两个阶段。其理论主动适应现实政治需要，积极为之服务，重心在于探索治国之道，以给执政者提供“南面”之术。

但是，这一结论并没有使得黄老之学的思想面貌变得清晰起来，其原因，一方面在于已有的研究较多地侧重于历时态的考察，除了后来出土的古佚书之外，有关论著一般将一直通行的古

① 陈澧：《东塾读书记》卷十二，《四部备要》本。

② 雅斯贝斯：《历史的起源与目标》，魏楚雄等译，华夏出版社1989年版，第

代典籍，如《管子》中的某些篇章、^①《慎子》、^②《尹文子》、^③

① 郭沫若最早把《管子》中《心术》上下、《内业》、《白心》等四篇归于道家黄老派。《黄老帛书》出土以后，唐兰将帛书中的一些文句同传世古书比较，《管子》四篇即在其中，印证郭氏的观点。冯友兰虽不赞成“四篇”为宋尹遗著的说法，但也认为它们作为一个体系确属稷下黄老之学，并增加《水地》一篇。（《中国哲学史新编》修订本第二册，第199页。）后来，陈鼓应、胡家聪等又在“四篇”之外，进一步认定《形势》、《宙合》、《枢言》、《势》及《九守》等篇亦属这一体系，陈氏同时还还将《四时》、《五行》等篇也包括进来。（分别见陈撰：《先秦道家研究的新方向——从马王堆汉墓帛书〈黄帝四经〉说起》，胡著：《管子新探》，中国社会科学出版社1995年版，第88页）王树民则认为《管子·经言》各篇皆黄老思想，此外，还加上《宙合》、《枢言》、《心术》（上、下）、《白心》、《四时》、《五行》、《势》、《正》、《任法》、《明法》、《内业》、《七臣七主》、《禁藏》和《九守》等篇。（见王撰：《黄老学派的起源与形成》，载《曙庵文史杂著》，中华书局1997年版）

② 把慎到列入战国中后期黄老学派，一方面是考虑到他是稷下学者之一。司马迁曾说他学黄老，又著《十二论》发明其旨；冯友兰甚至推测他可能是黄老之学的一个创始人。（参冯著：《中国哲学史新编》修订本，第195页）另一方面，他的思想具有道家向法家过渡的特征。《四库全书总目提要·慎子》谓“道德之为刑名，此其转关”；《荀子·非十二子》则说他与田骈“尚法而无法”，故有其人被视为道家（《庄子·天下》）而其书归于法家（《汉书·艺文志》）之现象。江荣海则撰文分析《慎子》残篇中的黄老学因素。（见江文：《慎到应是黄老思想家》，载《北京大学学报》哲社版，1989年第1期）

③ 《尹文子》曾被持疑古态度的罗根泽考为魏晋人伪造，（《〈尹文子〉探源》，《古史辨》第六册）后来，胡家聪、董英哲等力辨其真。（分别见胡文《〈尹文子〉并非伪书》，载《道家文化研究》第2辑；董文《〈尹文子〉真伪及学派归属考辨》，载《西北大学学报》哲社版1997年第3期）《尹文子》一书被《汉书·艺文志》收入名家类，但刘歆却说他“其学本于黄老”。（转引自宋·洪迈《容斋续笔》卷14《尹文子》）若从其他古书如《说苑·君道》、《吕氏春秋·先识览》、《正名》等关于其言论的记载，及其书缺乏名辩气息看，可以归入黄老学派。陈鼓应即谓“现存尹文学派的《尹文子》，则明显是属于黄老学派”。（《道家文化研究》第六辑，第30页）而于此考论尤勤者，要数胡家聪；（详见胡著：《稷下争鸣与黄老新学》）白奚亦将尹文纳入黄老学派考察。（见白著：《稷下学研究》，三联书店1998年版）

《庄子》中的《天道》诸篇、^①《吕氏春秋》、^②《鹞冠子》、^③《淮南

① 刘笑敢根据《庄子》外杂篇中《天道》诸篇所体现的以道家立场吸收融合儒墨法各家，及其以天为宗等思想特色，论证《天道》、《天地》、《天运》、《天下》、《在宥》、《刻意》、《缮性》等篇为黄老之学的作品。（详刘著：《庄子哲学及其演变》第九章，中国社会科学出版社1988年版）丁原明赞成这种指认，并把《庄子·天道》诸篇的黄老思想纳入战国南方黄老学派加以考察，只是把《天下篇》排除在外。（见丁著：《黄老学论纲》第二章和第52页）

② 在《吕氏春秋》学派属性问题的诸多说法中，道家说最流行，但它显然不属于老庄一系，正如王范之所揭示的那样，它的组织形式和总体架构上完全效法天地之道，十二纪象征四时之运行，代表道之圜；八览、六论象征大矩的地道。（参王著：《吕氏春秋研究》，内蒙古大学出版社1993年版，第4页）胡适和吕振羽等则将《吕氏春秋》的这些特征与黄老思想联系起来。（参李维武：《吕不韦评传》，广西教育出版社1992年版，第31~32页）李维武则区别先秦道家和秦汉新道家为两个参照系，并用后者框范《吕氏春秋》一书，同样得出《吕氏春秋》属于黄老之学的结论。（同上书第41~45页）

③ 《鹞冠子》尽管被《汉志》列入道家类，但由于缺乏两汉古注，常被斥为伪书，直到《黄老帛书》出土，其真实性才逐渐得到肯定。与此同时，其思想属性也得以进一步去确定。唐兰在研究帛书时曾注意比较它与《鹞冠子》文句的相似；吴光则进一步考证《鹞冠子》的黄老学属性（见吴著：《黄老之学通论》第五章）；丁原明《黄老学论纲》也把《鹞冠子》列入考察对象。至于《鹞冠子》的成书时间，吴光考为“战国末期至秦楚之际”。

子》^①和《文子》^②等也列入考察范围。而严格地说来,这些文献都不能算是典型的黄老学文本,只能充当间接性的研究资料。比如慎子等人,司马迁曾明确地说他们“皆学黄老道德之术,因发明序其指意”。即他们的学术起点可能是黄老学,但终点却未必,所以,《慎子》和《尹文子》等典籍中,一定具有黄老学的成分,但非尽是。而《管子》、《吕氏春秋》和《淮南子》等典籍的汇编性质,也使得其中的内容具有丰富的多样性。如何从这些间接的文献中抽取黄老学的研究资料,需要先确立一套标准或一个参照系。而这只能从黄老学代表性的文本中获得。另一方面,研究对象的泛化势必影响对黄老学思想主旨的关注。而要在这方面取得突破,则同样必须立足于对黄老学代表性文本的精研细磨。《黄老帛书》是迄今为止被确认的属于黄老之学的最为可靠和最具代表性的著作,对它的思想内容作系统微观的探究,可以析出具有共时态价值的黄老学理论型范。而在此之前,有必要先澄清该书的基本面貌,以便确认它在黄老学系统中的性质和地位。

① 对于《淮南子》,研究黄老学的人要么将它定位为“黄老之学的集大成者”或“对黄老学的总结”,吴光、熊铁基、丁原明等主是说;要么把它当着黄老学的著作加以审视,探究其中的黄老思想,持这一立场的有余明光和陈丽桂等。然葛兆光则指出《淮南子》与《吕氏春秋》在思想层面上有五点不同(详见葛著:《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》,复旦大学出版社1998年版,第356~363页),它更突出了“道”的绝对优先地位和导范人道的价值。而本书将证明,黄老学的人道为治之思主要是基于“天道”和物质性的“道”展开的,表明《淮南子》实际上是直接继承和发展了《老子》的思想,其治道理论与黄老学有着明显的差异。

② 《文子》的情况相当复杂,其人是谁、其书真伪等问题一直困扰着学人。1973年,河北定州汉墓出土的竹简《文子》证明其书不伪。至于其书的思想内容,清代孙星衍在《问字堂集·文子》中即表示:“黄老之学存于文子,西汉用以治世,当时诸臣皆能称道其说,故其书最显。”在已发表的黄老学专著中,丁原明和熊铁基将《文子》纳入考察之列。

三、《黄老帛书》

1973年长沙马王堆三号汉墓出土了一批汉初的帛书——那是上个世纪后半叶几个重要的出土文献之一，包括六艺、诸子、兵书、数术和方术等二十八件。其中《老子》甲、乙本，以及《老子》乙本卷前四篇古佚书最具文献价值。前者对研究《老子》的版本流传和《老子》的原初思想具有重大意义；后者——本书称之为“《黄老帛书》”（以下简称“帛书”），随着它们的学派属性得以确认，则引发了道家黄老学研究的热潮。在此之前，关注老庄思想基本上构成了道家文化研究的主要内容。相对于不断涌现的老庄研究论著，近代以来，涉足于黄老学之域者仅蒙文通和郭沫若二位学者。^①那么，这四篇古佚书究竟是怎样的著作呢？笔者在这里着重阐述三个方面的问题。

1. 《黄老帛书》的称名

到目前为止，学界对这四篇古佚书的书名共有四种意见：①“黄帝四经”、②“黄帝书”、③“《经法》等四篇”、④“黄老帛书”。其中，“黄帝四经”之名最为流行，它肇始于唐兰先生对四篇古佚书的考证。其理由主要有三条：第一，在内容上，这四篇恰构成一个整体，可视为一本书。《经法》主要论法，《十大经》，

^① 蒙文通：《杨朱学派考》，原书作《杨朱考》、《黄老考》二题，载《灵严学报》创刊号（1946年版，四川灌县），后合为一篇载《图书集刊》第8期（1948年版，成都），并收入《古学甄微》第一卷，巴蜀书社1987年版。郭沫若在此方面的努力请参本书第18页注①。

主要论兵,《称》主要讲辩证法,《道原》则论道篇。体裁虽各别,但却互为联系,与《黄帝四经》之“四”正相符。第二,从帛书抄写于黄老之学盛行的汉初这一时代背景看,很难想象在国家提倡黄老之时,《老子》的前面会冠以别的不相干的书,而这四篇古佚书恰好又承载着黄老之言,显然只有《黄帝四经》才能当之。第三,从传授源流和流传情况看,法家的申子、韩非之学皆出于黄老之学,而战国中期到晚期的很多法家著作都对此书有所征引;又,《汉书·艺文志》道家 37 种中有关黄帝之书共有 5 种,仅《黄帝四经》称“经”,古佚书中的《经法》和《十大经》恰又为经,《称》和《道原》两篇也属经的体裁,与《黄帝四经》相合。^①唐先生判定《经法》等四篇为《黄帝四经》,从而将此失传的古书与一直保存下来的古书目录对应起来,得到彼时和其后许多学者的支持和认同。

“黄帝书”系李学勤先生论及帛书时一直坚持的称名,主要是考虑到该书为依托“黄帝”之言。^②刘翔先生于 1985 年作《马王堆汉墓帛书“黄帝书”研究综述》时,^③亦主张姑且暂用此名。

裘锡圭先生不赞成唐兰先生的意见。他注意到四篇古佚书于篇幅和体裁上的不相称和不一致,并根据《老子》甲本后所抄四篇佚书非属同一部书的状况,推测此四篇古佚书原本不属于同一部书的可能性也很大,猜测“大概是帛书的主人为学习黄老言而

① 参看唐兰:《马王堆出土〈卷子〉乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975 年第 1 期。

② 早在 20 世纪 70 年代末,他于《记在美国举行的马王堆帛书工作会议》(载《文物》1979 年第 11 期)中即作如是称。后来,于《马王堆帛书与〈鹖冠子〉》(载《江汉考古》1983 年第 2 期)一文中,他一方面认为唐兰先生推帛书为《黄帝四经》“是很有说服力的”,另一方面依然名之“帛书《黄帝书》”。

③ 文载《中国文化与中国哲学》,东方出版社 1986 年版。

抄集在一起的”。于内容方面，他援引唐兰先生对四篇古佚书与《老子》思想相异处的梳理结果，结合《隋书·经籍志》关于《黄帝》四篇和《老子》两篇最得道家深旨的说法，以及魏晋以后，世人以“老庄”为道家主流的学术方向，认为具有积极干世倾向、“撮名法之要”的四篇古佚书并不契合《隋书》所认定的“去健羨，处冲虚”的黄、老大旨，所以此四篇不大可能是《隋书》所谓“《黄帝》四篇”。他还指出《汉书·艺文志》诸子略道家部分既以《黄帝四经》为首，则魏以前的古书所引用的黄帝言当有出于该书者，“可是这些引文在四篇佚书中却一条也没出现”，因而此四篇古佚书非《黄帝四经》。尽管在他看来，“《黄帝书》”之称较之“《黄帝四经》”要合理，但最终还是主张“最好仍称这四篇古佚书为‘马王堆《老子》乙本卷前佚书’或‘《经法》等四篇’”。^①

“黄老帛书”一名首先由钟肇鹏先生在《黄老帛书的哲学思想》一文中提倡，^②但他系出于《经法》等四篇与《老子》抄在一起的现象而主是名的。也就是说，“《黄老帛书》”是对包括《经法》等四篇和《老子》在内的一个总称。这种称名无疑会在具体指称中造成不便，因为《老子》之名是已经确定了的。实际上，他在以“《黄老帛书》的哲学思想”为题做文章时专以《经法》等四篇为考察对象，即“《黄老帛书》”在行文中又收缩为专指《经法》等四篇的称名。另一些学者则根据四篇古佚书表达着道家黄老派思想的事实，主张统称“黄老帛书”。金春峰先生说“学术界研究认为，它们（指《经法》等四篇）是史称黄老学派

① 参裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”——兼论论上、白心与田骈学派作品》，《中国哲学》第二辑，北京三联出版社1980年版。

② 文载《文物》第1978年第2期。

的可靠研究资料，故称《黄老帛书》”；^① 葛荣晋先生也主是观点。^② 萧蓬父先生则出于一种稳妥的态度，也建议姑且名其为《黄老帛书》，以待后确考。^③

本书认为萧蓬父等先生的态度较为可取。采用“黄老帛书”之名一方面符合名以指实的原则；另一方面，在缺乏可靠证据的情况下，是名避免了主观绝对性。当然，“《黄老帛书》”之名不当是“《老子》与其卷前四篇古佚书的合称”，很显然，不是二者的相合才构成黄老思想的，而是四篇古佚书本身就寓载着黄老思想。得到较多赞成的“黄帝四经”之名其实并没有确凿的依据，^④ 以至于在赞成派之间也会出现自相矛盾的情况；^⑤ “黄帝书”带有类书名的意味；而“《经法》等四篇”之名则嫌信息载量不足。

① 金春峰：《论〈黄老帛书〉的主要思想》，《求索》1986年第2期。

② 参杨宪邦主编：《中国哲学通史》第二卷第四章，中国人民大学出版社1988年版。

③ 萧蓬父：《黄老帛书哲学浅议》，《道家文化研究》第三辑。

④ 除了裘锡圭作过系统反驳外，黄钊针对“黄帝四经”之名也曾提出过疑虑，认为“经”在概念上是含混的，前两卷包括许多篇，所以严格地说，帛书并非“四篇”，而是“四卷”，与《汉志》“黄帝四经”的记载难相一致；而且《称》与《道原》非“经”的体裁。（见黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第169～171页）这些都是切中肯綮的。

⑤ 余明光在其《黄帝四经今注今译》前言中力主“黄帝四经”之名。对此，陈鼓应在为其书作序言时表示赞同，但在陈自己给《黄帝四经》作注译时，立场又有所改变。他注意到《经法》等四篇中，仅《十大经》这一部分依托黄帝；在哲学理论上，它们显然是以《老子》思想为基础的，而“这种依托黄帝、而又以老子学说为基础的作品，正是汉代人所说的黄老之言”。因此，“黄帝四经”不若“黄老四经”恰当。（陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第32页）于此，陈实际上已滑向“黄老帛书”说。

2. 《黄老帛书》的成书年代

或许是由于这一问题关涉黄老学的形成与发展过程,以及帛书思想的时代背景,从而成为帛书研究中的一个关键点。相关的意见有5种之多。

(1)“战国早中期之际说”。这一观点持论最多,由唐兰先生首先提出。他认为,帛书是在“战国前期之末到中期之初,即公元前400年前后”写就的,“至晚总是在公元前四世纪的初期就已出现了”。^①其上下限设定的参照坐标一是“首传《老子》之学”的杨朱年代,二是“学本于黄老”的申子年代。后来,余明光先生又补充了五点理由。其中,比较有力的是论证申不害、慎到之书中有征引《四经》之处。^②赵吉惠先生亦认为帛书应为战国中期以前的作品。他结合黄老之学的产生作了6个方面的考证:①“黄老之学”产生于商鞅、申不害、韩非之前;②《韩非子·解老篇》的体例及所征引材料可以映证;③从《史记·乐毅传》关于传“黄老”世系之记载推断,“黄老之学”产生于战国中期以前;④《十大经》的文字内容反映着战国中期以前的历史面貌;⑤古代学术自战国初期即已显露“综合”之势;⑥新出土的古本《文子》也可推断“黄老之学”产生于战国中期以前。^③

在考证过程中,人们普遍采用检视帛书与其他几种古籍,如《管子》、《鹖冠子》等相近语句的比勘方法,但这种方法具有双

① 参看唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前佚书的研究》,《考古学报》1975年第1期。

② 余明光:《黄帝四经与黄老思想》,第17~20页。

③ 赵吉惠:《关于“黄老之学”、〈黄帝四经〉产生时代考证》,《东北师范大学学报》(哲社版),1987年第3期。另可参其《论〈黄帝四经〉的思想史文献价值》一文,载《中国历史文献研究》(一),华中师范大学出版社1986年版。

向指证功能从而导致结论的不可靠性。有鉴于此,白奚先生把帛书放在战国时期学术思想发展的大背景中,以一些重要的思想、观念延展轨迹为参照系,从人性论的发展演变、认识论的发展、阴阳五行思想的发展和先秦诸子的古史传说等四个方面论证了帛书之早出。^①其他一些论著则在章节的安排中暗含这一认定,例如台湾学者陈丽桂女士的《战国时期的黄老思想》即以《黄老帛书》、《管子》中的黄老思想以及申、韩之黄老思想为顺序依次考察;丁原明先生之《黄老学论纲》于“战国南方黄老学的思想”一章中亦首列《黄老帛书》。此外,魏启鹏先生在《黄帝四经探源》一文中,^②认为帛书乃是由齐国稷下学者整理汇编而成,而非一人一时一地之作。相应地,他关于帛书成书时间的主张也可归入第一种。

(2)“战国说”。裘锡圭先生以为古佚书的“著作年代跟抄写时代无疑会有一段距离,所以它们大概都是战国时代的作品”,^③而先前高亨、董治安两位先生则将帛书中的《十大经》归为战国时期的作品。^④

(3)“战国末年说”。钟肇鹏先生基于《老子》是战国时期作品的认定,认为帛书黄帝形象反映出战国末年新兴地主阶级的思想,并根据《史记·乐毅传》关于河上丈人→安期生→毛翕公→乐瑕公→乐丞公→盖公的师传体系,推定河上丈人为黄老学派的祖师爷,是战国末期的人。^⑤此说继有葛荣晋、黄钊、吴光等先

① 参白奚:《稷下学研究》,第100~114页。

② 文载《中国哲学》第四辑。

③ 参裘锡圭:《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道家”》,《中国哲学》第二辑,北京三联出版社1980年版。

④ 详高亨、董治安:《〈十大经〉初论》,《历史研究》1975年第1期。

⑤ 钟肇鹏:《黄老帛书的哲学思想》,文载《文物》1978年第2期。

生执之。葛荣晋先生持之而未展开；^① 黄钊先生论之先略后详；^② 而吴光先生证之最下工夫，其根据有 6：^③ ①从黄帝传说和黄帝书产生的时间看，前者流行于战国中期以后，而后者也只有在此背景上才能出现；②从《黄老帛书》与《老子》的关系看，《老子》既成书于战国中期（实承钱穆说），那么，《黄老帛书》只能更晚；③从《黄老帛书》与其他先秦古籍的内容对照看，是帛书抄各家，而非各家抄帛书；④从《黄老帛书》的结构形式看，不似一人一时所作，有篇名的形式又为战国末期后之通例；⑤从《黄老帛书》的理论特点看，是以道家思想为主体而糅合了其他各家的思想主张，故只能在战国末期或更晚；⑥从“黔首”一词出现的时代看，是战国晚期及秦王朝对国人的一种称谓，证明帛书成于秦统一前后。

（4）“秦汉之际说”。这一主张的主要人物是熊铁基先生。他把黄老学归为秦汉之际的新道家，并以《吕氏春秋》和《淮南子》为一首一尾的标志，而《经法》等四篇处其中，显然是主张该书成于秦汉说。^④ 同时，吴光先生的战国末年说也附着秦汉之际说。他根据帛书不批评秦王暴政的现象，指出它不可能成于汉初，因为汉初思想家的共同特点是从秦亡的教训中总结经验。既然帛书成书于秦统一前后，那么，也可能是在秦汉之际。

① 详葛荣晋：《试论〈黄老帛书〉的“道”和“无为”思想》，《中国哲学史研究》1981年第3期。

② 略者见黄钊：《〈黄老帛书〉之我见》，《管子学刊》，1989年第4期。详者见黄钊主编《道家思想史纲》（1991），在那里，他将战国前期之末到中期说称为“早出论”，而秦汉之际说和汉初为“晚出论”，认为二者均值得商榷。他自己从《黄老帛书》与先秦典籍的关系和思维发展的逻辑两个方面论证帛书不可能早于战国末年；又从帛书作为殉葬品且与《老子》抄在一起所具有的较高地位和汉代终极“天下之争”时局两个方面否定帛书成书于汉初的可能性。

③ 吴光：《黄老之学通论》，第129～133页。

④ 参熊铁基：《秦汉新道家略论稿》。

(5)“汉初说”。这一说法主要依据是帛书抄写于汉初这一事实。康立《〈十大经〉的思想和时代》一文即主是说。^①认为西汉统一，全国出现了真正能与书中所描述的黄帝形象相对应的帝王，而刘家江山初定，阶级斗争形势异常险恶，必须凭藉严刑酷法来维系统治，从而使《十大经》中黄帝擒杀蚩尤的说法有所影射。日本汉学家金谷治也主张“将代表‘黄帝言’的《十大经》看作是汉初的作品，似乎较接近事实”。^②姜广辉先生则认为帛书皆成于汉初。原因在于：一方面，书中“惟余一人，兼有天下”，惧亡忧存，“执道抱度”，矫抑“苛”、“暴”，“养民”安治等思想，可以与汉初政治的历史背景相映证；另一方面，从思想发展的脉络看，“四篇古佚书兼采儒、墨、阴阳、名、法，体现了万流归道的思想。这种情况不可能出现在百家争鸣的战国初、中期，而只能出现在黄老思想占统治地位的汉朝初期”。^③

笔者曾于此驻思良久，发现上述对帛书成书年代问题所做的考证，尽管结论不同，但在前提性的假设、目标追求和基本方法上却具有内在的一致性，而考证结果的可靠性也正是在这种一致性中依次丧失。前提性假设的相同，表现在持不同意见者都把帛书的成书的时间同他们所认定的黄老学形成的时间嵌扣起来。这一点读者只要将这里所归纳的几种观点同前文所列举的有关黄老学形成时间的几种看法相参校，就可以析出其中所隐含的预设前提，那就是：帛书代表着黄老学派的起点。但是，我们如何才能证成这一点呢？至少我们在所有的考证工程中找不到这方面的努力——实际上，现有的史料恐怕还无力构成支持性的证据链。

① 文载《历史研究》，1975年第3期。

② (日)金谷治：《法思想在先秦的发展》，《中国文化》(第一辑)，复旦大学出版社1984年版。

③ 姜光辉：《试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品》，《中国哲学史研究集刊》第二辑，上海人民出版社1982年版。

于目标追求上的共同性，在于考稽者都试图将帛书的成书时间框限在某个相对狭窄的时段内，似乎不能确定具体的时间，就难以满足考据之瘾。朝这个方向的努力无疑是十分可贵的！但问题是，我们怎能确定帛书就是在某个较短的并且是具体的时段内写就的呢？我们是不是用纸书时代的著书方式来揣度竹书时代的著书方式了呢？答案应该是肯定的。但是，只要我们注意到竹简《老子》、帛书《老子》和通行本《老子》之间的差别，以及竹简《文子》与通行本《文子》之间的差别，就应该意识到竹书时代的著述极有可能经历一个相当长的历史阶段。

而在考证的方法上，最普遍的莫过于比勘法和推测法。照常理，通过帛书与其他古书中相似语句之间的比勘来确定先后关系，关键是要确立人们在言说相同话语时，究竟是循着“由简到繁”还是“由繁而简”的内在逻辑。根据我们的日常经验，二者皆有可能。从而这就必然会产生双向指证功能。思想观念的演进有时也很难按照一个预先给定的轨迹进行，除非我们已知人物之间明确的师承关系，否则我们很难肯定他们思想之间的逻辑关联。要不怎么会有人坚持庄子是老子的老师呢？当然，竹简《老子》出土以后，这种论调再也没有市场了。笔者的意思是说，离开了两部著作的作者，运用话语考古和观念考古的方法排列它们的时序是靠不住的。推测法主要是运用《史记》中的有关记载加以揣测，因此，本质上是一种间接的方法，所获得的结果只能是具有可能性，从而会造成根据同样的信息推出不同结论，最终谁也说服不了谁的局面。比如，依据于《史记·乐毅传》关于黄老学的师传系统的记载，赵吉惠先生得出《黄老帛书》成书于战国中期以前，而钟肇鹏先生则由此得出战国末年的结论，个中原因主要是无法确定每一个师传环节间的年代级差。

有鉴于此，笔者认为，考证帛书的成书时间，必须打破上述三个方面的执著。帛书非必一定创始了黄老学派，也非必一定是

在相对短暂的时间内写就的，其中包含着大量战国到秦汉间的流行话语。那么，它可能是自战国早中期之际到秦汉间，经过多人整理充实而成的。^①

如吴光先生所言，汉初人们有关为治方面的著作往往免不了要批评暴秦，而帛书中无此内容，所以帛书写成于汉初的可靠性能不大，至于对汉初政治的适应性则应另当别论。对于这一假设中所包含的帛书成书于战国时代的可能，已有的考证多所涉及，这里毋庸赘墨。笔者于此谨就其成书于秦汉间的可能作两点补充论证。

(1) 帛书中对复国封国现象的肯定可能反映着秦汉间列国关系。《经法·道法篇》曰：“绝而复属，亡而复存，孰知其神。死而复生，以祸为福，孰知其极。反索之无形，故知祸福之所从生。”《国次篇》曰：“夺而无予，国不遂亡。不尽天极，衰者复昌”。^②又谓“故圣人之伐也，兼人之国，堕其郭城，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者，是谓天功”。如果“兼人之国，修其国郭，听其钟鼓，利其资财，妻其子女”，则“是谓□逆以荒，国危破亡”。这些话语明显地反映出帛书作者对复国现象以及封国行为的肯定和赞赏。为了迎合帛书成书于战国早中期说，笔者曾认为这在战国中期末或末期以后的历史中缺乏现实依据，只有在战国早中期之际的时代背景下才有可能。^③主要考虑到战国时期列国间的关系是以兼并为主，复国现象较少，^④将一个灭国封给某个“贤者”的可能性更小。而在春秋末

① 这种思路并非笔者首创。一些学者，如魏启鹏、吴光等在他们的考证过程中都曾提出该书非一人一时所为的看法，不过他们仍然有所执著。

② 《行守篇》亦谓“夺之而无予，其国乃不遂亡”。

③ 详本书附录《黄老帛书研究综述》。

④ 检视杨宽《战国史》（上海人民出版社1980年第2版），战国时期有影响的复国活动，中期有中山国（前380左右），后期有齐国（前279）。

期则有这样的可能，如，楚国灭陈而复陈，所以就推测这些话语只能体现春秋末世的历史意识。后来拜读了李开元先生的力作《汉帝国的建立与刘邦集团》一书，该书第三章“秦末汉初的王国”中对秦楚汉间历史特点的把握，极富启发性。李先生将陈涉起义到刘邦称帝之间的八年历史分为“合纵反秦奉楚为盟主期”和“连纵反楚奉汉为盟主期”两个阶段。指出第一阶段历史活动的主要内容是“战国复国”，包括“平民王政”和“贵族王政”两种形式；第二阶段则主要是基于军功的“众建列国”活动。^①应该说，在汉代以前的历史中，国家之“绝而复属，亡而复存”、“衰者复昌”的现象在这一短暂的时期内迅速蔓延，其纷繁复杂的程度足以令人眩目和惊愕。于是，“孰知其神”、“孰知其极”的追问便显得合情合理。“复国运动”期间，特别是其后，军功分封原则盛行，帛书作者赞之以“天功”。而在此之前，“秦每破诸侯，写放其宫室，作之咸阳北阪上，南临渭，自雍门以东至泾、渭，殿屋复道周阁相属，所得诸侯美人钟鼓以充入之”。^②正是所谓“兼人之国，修其国郭，听其钟鼓，利其资财，妻其子女”的行为，最终导致“国危破亡”。

(2) 帛书中的黄帝形象在政治方面不排除影射秦汉间某些或某个历史人物的可能。关于黄帝形象，我们一方面应重视他的传说性而注意发掘其文化意义（详本书第四章第一节），另一方面也要肯定这一形象应该是有所指称的。从后一角度论，与其说帛书中的黄帝是一个传说中的虚幻形象，不如说是一个可以在现实中还原的“型范”，否则帛书就无法兜售。也就是说，帛书作者塑造黄帝形象的根本目的在于藉此来说服现实中的当权者，进而

① 详请参看李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，第74～86页，生活·读书·新知三联书店2000年版。

② 《史记·秦始皇本纪》。

在塑造的过程中也必然挪移对象的身份地位、权限范围和思想观念等因素。这样，只要我们抓住黄帝这个范型的主要轮廓，再考察其历史可能性，就能大致确定原型所处的年代了。

帛书中“黄帝”的显著特征有 5：①法天体道。据《成法篇》，黄帝曾问力黑治理天下的成法，力黑以“循名复一”作答，而所谓“一”，“道其本也”。又申明“一之解，察于天地”、“一之理，施于四海”。所以，只有“守一”、“与天地同极”，才能有效地施政于天下。②善用辅佐。如《观》、《五政》、《果童》、《正乱》、《姓争》、《成法》和《顺道》等篇所示，黄帝行为的正当性有赖于力黑、阍冉和果童等辅佐之臣的指导，相应地，他的任何功绩都离不开辅臣的帮助。③执法严明。《五正篇》和《正乱篇》描绘了黄帝对“乱民绝道”、“反义逆时”、“过极失当”、“擅制更爽”、“心欲是行”的蚩尤处以极刑，以禁效尤，并强调黄帝的戒令：“谨守吾正名，毋失吾恒刑”！④兼有天下。《果童篇》和《成法篇》都以黄帝的口吻表示：“惟余一人，兼有天下。”⑤配天立国。《立命》也以黄帝的口吻说：“惟余一人□乃配天，乃立王、三公，立国，置君、三卿。”

不难看出，前三项特征显然是帛书作者用来说服特定对象的，希望那个“原型”能够效法黄帝，个中的观念和制度与战国之时和秦汉之际的历史背景均相适应。第四个特征强调“惟余一人，兼有天下”，因为带有较为浓厚的观念色彩，因而也具有普适性。惟第五项特征，所蕴藏的信息内涵的背景相对较窄。因为，黄帝在这里确立的是一种帝、王与封君相杂并存的混合型政治体制。这种理念及其实践形态只有在秦汉之际才能形成。因为战国时期，历史已经历过王业，正演绎着霸业，并向着帝业迈

进,^① 齐、魏“会徐州相王”以及其后不久的“五国相王”到后来“秦、齐并称西帝、东帝”,表明王业观念的式微;而列国争霸的结果则使人们更倾向于一统的帝业。这也注定了秦灭六国以后必然选择帝国建制。三种政治形态相杂的设想只有待到了秦以后,即在秦汉间的历史作出了选择时,^② 才更具可能性。

3. 《黄老帛书》的思想主旨

《黄老帛书》由四部分组成,分别是《经法》、《十六经》、^③《称》和《道原》。各篇都有一相对个的中心。如,余明光先生在概述该书的基本内容时,指出《经法》中的各小节主要是围绕治理国家要依据法制这一中心展开论述的;《十六经》则是以黄帝

① 这里的“王业”、“霸业”和“帝业”是李开元受启于田余庆《说张楚》一文,所提炼出的用于概括不同历史时期政治形态的术语。

② 此段历史可参看田余庆《说张楚》一文,《秦汉魏晋史探微》,中华书局1993年版;李开元:《汉帝国的建立与刘邦集团》第三章。

③ 文物出版社1976年出版的《经法》单行本,该篇为“十大经”,1980年出版的《马王堆汉墓帛书》(壹)更为“十六经”。促成这一改动的是著名古文字学家张政烺先生,他对比了帛书中的“大”和“六”两字,认为第二篇结尾处的原读着“大”的应作“六”,此说为裘锡圭等先生赞同。后来,裘先生又否定自己观点,表示“细按字形,恐仍当释为‘十大经’”。(裘锡圭:《古代文史研究新探》,江苏古籍出版社1992年版,第571页)董英哲先生则认为“十大经”之名并非帛书第二部分的名称,而是《顺道》后的一小篇的名称。(参董文《经法等佚书是田骈遗著》,《人文杂志》1982年第1期)而李学勤先生则对照了帛书所有标题的抄写体例,根据第一篇《经法》篇末的标题格式,指出“十大经”的合理标点应该为“十大。经,凡四千[五十]六字”。这是十分有见地的,不仅照顾到帛书抄写体例的一致性,而且也解决了长期以来人们关于此部分篇数的分歧——不管是“十大经”还是“十六经”,都与其中的篇数不同。(参李文《马王堆帛书〈经法·大分〉及其他》,《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社1993年版)按照李先生的辨析,帛书的第二部分篇名当作“经”,包括15小篇,最后一篇为“十大”。鉴于本书主要以《马王堆汉墓帛书》(壹)为《黄老帛书》研究的基本文献,所以仍名之“十六经”。

君臣对话的形式叙述政治策略和军事战略的；《称》则从原则性的高度阐述如何取舍统治策略；《道原》主要讲“道”的本原、性质和作用。^① 陈鼓应先生也给帛书各篇做过的提要，表示：《经法》主要阐述自然和社会中所存在的永恒法则，“静观悟道、循名究理、循法执度三者有机结合，乃《经法》之大要”；《十大经》“主要讲刑名、刑德、阴阳、雄雌等对立统一及相互转化的关系”；《称》则近似于古代格言和谚语的集萃，主旨是“为人们权衡选择出最正确、最得体、最有效的治国修身的方案”；《道原》则是“对道的本体和功用进行探源”。^② 但如果研究者的目光仅仅停留在这个层面上，那么在探讨帛书思想时，就难以跳出“多中心”的窠臼。这大概就是为什么到目前为止，相关研究几乎都是从哲学思想、辩证法思想、和社会政治思想等方面剖析帛书思想内容的根源。

实际上，帛书中的这四个单篇包含着一个共同的主旨——那就是“为治”！这一点其实也曾为学者注意过，余明光先生即认为“这部书的思想主要在社会政治方面，而哲学思想却是次要的”，^③ 只是在作具体阐述时，他是按理论基础的“道”、辩证法思想、社会政治思想、伦理道德思想和军事思想等五个方面依次展开的。^④ 其他学者对帛书思想内容所作的探析基本上都停留在通论的层面上，分作道论、辩证法、形名观、社会政治等条块，以对应世界观、方法论、认识论和政治论等从属于哲学研究的几

① 参余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第12~16页。

② 分别见陈鼓应：《黄帝四经今译今注》，第47、253、401、469页，台湾商务印书馆股份有限公司1995年版。

③ 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第21页。陈鼓应在为丁原明：《黄老学论纲》所作的序文《关于先秦黄老学的研究》中也指出，“《黄帝四经》只是一本有关政治哲学的古佚书”。

④ 见余明光：《黄帝四经与黄老思想》第二章。

个方面。这样做，虽然方便了论述，却肢解了帛书的思想体系，削弱了凸显对象思想主旨的力度，难以揭示帛书的思想全貌和价值追求。

帛书的为治之思遵循着道家一贯的“无为而治”的立场，不过，这里的“无为”，不是“不为”，而是“不要主观任为”。与为治的两种理据（“道”和“天道”）相对应，帛书的无为而治，包括绝对无为和相对无为两种形态，具体地讲，《经法》和《十六经》两篇的内容主要包括“如何为治”及其根据两个层面。前者涉及如何依据法制和正确运用刑德等为治操作性的方法和手段；后者反复强调为治者应法道、执道和参验天地之道，即为治活动必须合乎预设的最高法则。《道原》则专门阐释“道”究竟是什么、具有什么样的品质和特性。《称》所要明示的只是一个“平衡”。因此，总体上看，《道原》解决的是为治最高法则是什么的问题；《经法》和《十六经》论述的是“据何进行为治”的主张；《称》则提供检验为治效果的基本标准。“执道而为”是为治过程中的“无为”，“平衡而止”是为治结果上的“无为”。这就是《黄老帛书》的思想主旨及其“无为”特征的主要内涵！

司马谈曾用“务为治”三字总结先秦诸子百家的学说旨归。他引用《易传》“天下一致而百虑，同归而殊途”一语，指出：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之

异路，有省不省耳。”^①此乃切中时脉的的当之论。^②观之道家黄老学派及其相关的人物和著作，确实均以治国为鹄的。若稷下田骈、慎到、接予、环渊之流，都“不治而议论”，虽不能亲自参与国家管理活动，但可以就此发表自己的看法。^③可见，他们著书立说都是在思考与讨论治国方面的问题，可惜多数成果早已亡佚，今能见者惟业已残缺之《慎子》。《四库全书总目提要》称“今考其书大旨，欲因物理之当然，各定一法而守之，不求于法之外，亦不宽于法之中，则上下相安，可以清静而治”。至于田骈、接予等人的思想大要，只能从其他古籍片鳞只语的记载中窥得一斑。^④又如《尹文子》一书，《四库全书总目提要》谓其“大旨指陈治道”；《尹文子·大道上》也一再强调“大道治者，则名、法、儒、墨自废”，“是道治者，谓之善人；借名、法、儒、墨治者，谓之不善人”。崔大华先生曾注意到庄子后学在社会思想方面与庄子自然无为主义漠视社会政治生活的意趣迥异，表现为不再对现实社会持激烈批判和彻底否定的态度，而是以一种入世的态度吸收并调和折衷儒墨等派别的社会政治思想，形成一套

① 《史记·太史公自序》。

② 后人论先秦学术皆据此立说。梁启超说：“我国自春秋战国以后，学术勃兴，而所谓‘百家言’者，盖罔不归宿于政治。”冯友兰云：“战国诸子，及其成家之时，无不谈政治。即公孙龙白马之论，依今观之，最与政治无关，但他亦‘欲推是辩，以正名实，而化天下焉’（《公孙龙子·迹府篇》）。不过除法家外，别家多不是自以政治为职业之政治专家出来，所以他们对于政治之见解，多偏于理想，与实际政治相距甚远。”（分别见：梁启超：《先秦政治思想史·序论》，中华书局1936年版；陈来辑：《中国哲学的精神——冯友兰集》，上海文艺出版社1998年版，第49～50页）

③ 参《史记·田敬仲完世家》、《孟子荀卿列传》。又《新序·杂事篇》亦谓“齐有稷下先生，喜议政事”。

④ 据《吕氏春秋·执一》载：“田骈以道术说齐王。齐王应之曰：‘寡人所有者齐国也，愿闻齐国之政。’田骈对曰：‘臣之言，无政而可以得政。譬之若林木，无材而可以取材。愿王自取齐国之政也。’正可见着田骈所谓“道术”具有指导国家管理一般原则的性质和普遍意义。

治世理论。这种现象曾引起历代《庄子》注家的怀疑和困惑。^①而刘笑敢先生曾把庄子后学中的这一派系归为黄老之学,^②这样,此种矛盾现象就可以理解了。

于“务为治”方向上思考的结果是各家独特的治道理论。“治”与“乱”相对应,包括静态与动态两种义项,前者指社会处于有序状态,后者则表示“使社会有序”。因此,具体地讲,“治道”即关于如何建立秩序并维护与巩固之,使国家与社会进入有序运行状态的方法、措施及其背后的理念。也就是关于如何进行国家与社会治理,以及种种制度政策手段设计的原则等问题的学说。包括操作层面的具体设计和观念层面的抽象理据两截。借用古人的专门术语“道术”诠之,前半截是为“术”,可付诸实践运作;后半截即为“道”,是“术”之所出、所依、所据和所立的本原。治道中的道术两端相即不分,相互依存。道派生、规式术,术则遵循、体现道。用今语诠之,“道是一种思想、见解、主张的原理,是理论,要讲的完全是玄妙的、空虚的话”;“术是方法,是帮助把理论付之实施的具体的步骤。”^③

一般认为,中国传统的治道包括三个系统:儒家德化的治道、道家道化的治道和法学物化的治道。^④而每一家内部又比较

① 参崔大华:《庄学研究》,人民出版社1992年版,第260~267页。

② 刘笑敢根据《庄子》外杂篇中《天道》诸篇所体现的以道家立场,吸收融合儒墨法各家,及其以天为宗等思想特色,论证《天道》、《天地》、《天运》、《天下》、《在有》、《刻意》、《缮性》等篇为黄老之学的作品。(详刘著《庄子哲学及其演变》第九章,中国社会科学出版社1988年版)丁原明赞成这种指认,并把《庄子·天道》诸篇的黄老思想纳入战国南方黄老学派加以考察,只是把《天下篇》排除在外。(见丁著:《黄老学论纲》第二章,第52页)

③ 柳存仁:《道家与道术》,上海古籍出版社1989年版,第1页。

④ 参牟宗三:《政道与治道》增订本,台湾学生书局1996年版,第6页。又梁启超概括为道家的“无治主义”、儒家的“礼治主义”、墨家的“新天治主义”和法家的“物治主义”或“法治主义”。(参梁著:《先秦政治思想史》,第64~65页)

复杂,包含多个子系统。对于通史化或通论性的思想研究来说,治道向度的个案梳理除了可以拓宽特定对象研究的视域,还具有充实前者素材的意义。《黄老帛书》是道家黄老学派这一子系统中的重要典籍,本书对其作治道向度的把握,一方面切合对象之思想主旨,选择能够通贯其基本内容的核心路径对其思想作全面梳理,将有助于帛书研究的深化;另一方面,这一探究活动的结果,当有助于揭示黄老学的思想面貌;再一方面,还能弥补道家政治思想内容上的空白。^①最后,作为在汉初流行的黄老学著作,《黄老帛书》的治道理论还将有助于消解本书开头所产生的问题意识。

至此,我们可以就帛书给出一个基本的判断:它是黄老学典型著作,并在长时间的承传过程中不断得以充实与修正,使得它能够比较完整地体现黄老学的精神;作者关注和讨论的主要是国家的治理问题,因此,“治道”即构成其思想主旨。全面地梳理、探究《黄老帛书》的治道思想,不仅是挖掘其全部思想内容的需要,也是把握道家黄老学派的价值追求和思维方式的需要,同时也是解释汉初政治实践的历史现象与原因的需要。

^① 20世纪中国政治思想史著作在讨论先秦道家学派时大多只论老庄,例如萧公权:《中国政治思想史》(商务印书馆1948年版)、陶希圣:《中国政治思想史》(中华印刷出版公司1948年版)、朱日耀主编:《中国古代政治思想史》(吉林大学出版社1988年版);或于老庄之外增加杨朱、许行和稷下道家人物,如杨幼炯:《中国政治思想史》(商务印书馆1937年版)、吕振羽《中国政治思想史》(生活书店1947年版)、徐大同等编著《中国古代政治思想史》(吉林人民出版社1981年版);仅刘泽华著:《先秦政治思想史》(南开大学出版社1984年版)和刘泽华主编:《中国政治思想史》,(浙江人民出版社1996年版)将帛书纳入该系统中。

第一章

道与天道： 《黄老帛书》治道的两重理据



一般来说，人们关于为治的思考在逻辑上往往表现为观念在先——为政治国活动根据什么样的理则来设计，是任何一种治道理论建构的起点，所以，我们有必要先对帛书治道的理据部分加以察看和分析。

学界普遍认为，《黄老帛书》是将老子的“道”作为其所有思想之基石的，从而继承和发展了老子道学的思想，相应地，为治之思也是其道论的展开和延伸。也就是说，作为黄老道家的代表作，《黄老帛书》在道论上坚持了《老子》的思想，“道”作为帛书思想体系的最高范畴，对其为治之思起着导范和规式的作用。余明光先生即指出，“道”是帛书的理论基础，“全书自始至终都贯穿和渗透着道的思想，体现‘道’的功能和作用”；^①况且，帛书中确有为数不少的援“道”论治的表述，“道”在帛书中的重要地位与作用也是至为明显的。

而在笔者看来，“道”只是帛书治道的一重理据，其治道理论同时又是依据“天道”建构而成的。这样，帛书实际上包含着两重治道理据。尽管“道”作为帛书乃至道家学说的最高范畴，从而充当着帛书的第一重治道理据，但其作者更倾向于“天道”这一重。然而，大多数学者在剖析帛书道论的过程中，都有意无意地将帛书中的“天道”当作“道”的另一种称名，并且借助“天道”的功能来确认“道”之于人道活动根本原则和基本范式

① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第21页。

的性质和地位。^①这种做法难免失之严谨，因为，通观帛书全书，“道”与“天道”显然是两个概念。有鉴于此，本章将沿着下面的思路着重阐述帛书治道理据的设定及其内涵：一、“道”的什么，它是如何充当为治之思最高理据的？二、帛书据“天道”展开为治之思的表征是怎样的？三、“天道”何以能够承当为治理据之用？至于帛书作者为何以同时选择“道”与“天道”作为为治之思的理据，以及二者之间耐人寻味的关系，由于涉及到黄老学的基本价值观念，本书拟在第四章中予以探析。

第一节 法道而为治及其内在矛盾

笔者在检视学界有关帛书的论著，发现一个普遍的现象：尽管学者们承认“道”是帛书思想的最高范畴，但在作具体分疏时，却又总是习惯于作条块式的把握——即分作道论、辩证法、形名观、社会政治等条块，以对应世界观、方法论、认识论和政治论等从属于哲学概论的几个方面。而正是在分论的过程中，

^① 吴光将帛书的道论析为三点：第一，“道”是观念性的本体，产生万物的“神明之原”；第二，“道”是遍在的和恒在的；第三，“道”具有客观规律性的一面。他在证明第三点的时候，就将“道”转变为“天道”和“天地之道”了。（详见吴著：《黄老之学通论》，第137～141页）余明光在论说帛书之“道”是人们的思想行为准则时，便转向引用那些包含“天道”、“天理”和“天时”的话语；而且在分析帛书的辩证法思想时，指出运动是“道”的属性，但在举证时则仅限于帛书涉及“天道”和“天地之道”的语句。（详见余著：《黄帝四经与黄老思想》，第26～29页）丁原明说：“既然‘道’在帛书中表示的是客观规律，那么，这就有一个人怎样行动才不违背事物的客观法则的问题。通观帛书四篇，其宗旨就是把环周往复、交替不已的天道作为人道、人伦和人群社会秩序的本体论根据，教人从天道的盈缩、正反、动静变化过程中领悟治国治民、统一天下和为人处世所应当遵循的原则和范式。”（丁著：《黄老学论纲》，第96页）显然，“道”与“天道”如果不是名异而实同的关系，是不能在功能上如此自由转换的。

“道”的最高地位被不知不觉地忽视和搁置了，并将着力点放在道体内涵的辨析上。当然，对于帛书道体的探究也是必要的，但如果只停留在这个层面上，而不将辨析的结果置于各个具体的领域加以验证的话，这一工作便失去了应有的价值。当笔者系统地耙疏帛书据“道”论治的有关表述，并进一步考察道体的特征后，发现帛书之“道”与为治活动并无一致性和同构性。也许正是这一内在矛盾，使得帛书作者转向“天道”寻求为治的理据。

一、法道而为治

《经法·道法》是帛书的开篇之作，该篇开门见山即谓：“道生法。”从而确立了“道”在为治过程中的地位和作用，很清楚，这个命题判定，人类社会国家治理所凭依和运用的法律制度是由“道”派生或根据“道”制定出来的。对此，几乎所有的研究者都注意到了并给予多角度的肯定和评价。比较流行的看法认为此命题意在“强调法是从‘道’中产生的，这就使法具有神圣的意义”，^①系“从宇宙观的高度为法治找到了理论依据”，^②或者是“从‘道’之本体论高度对‘法’产生的必然性、合理性，予以充分肯定和接纳”。^③一些论者更从学派之间的关系着眼，指出这一命题是“道家无为主义与法家的法治主义相结合的产物”，^④或表现为“以道家哲学论证法家政治”。^⑤还有的论者则将此命题与老子的思想联系起来，认为老子的道作为一种从本原上探讨治世的原则，必须从超越现实的高度返回现实层面，才能实现其

① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第35页。

② 白 奚：《稷下学研究》，第120页。

③ 丁原明：《黄老学论纲》，第97页。

④ 吴 光：《黄老之学通论》，第174页。

⑤ 胡家聪：《稷下争鸣与黄老新学》，第39页。

初衷，“为此，就必需在道与治世间寻求一种中介”。老子的后学，包括文子和《黄帝帛书》等正是为着把老子超越理论落实到现实层面，而引进了法。^①也就是说，该命题的意义在于解决了超越之道在现实层面如何贯彻的紧要问题。

既然法由道所生，那么，管理者利用法律所进行的管理活动，便从“道”那个地方获得了依据。而实际上，帛书又明确指出，法是由“执道者”制定的，此所谓“生法”。理所当然地，“生法”的过程势必表现为“执道者”根据和法乎“道体”的特性，即从“道”那里获取立法原则，进而制定出相关的规章制度。这就是所谓的法道而为治。从此命题开始，帛书作者对这一基本主张反复地进行了阐发和强调，帛书多个部分都有所涉及。^②如：

反索之无形，故知祸福之所从生。

应化之道，平衡而止。轻重不称，是谓失道。

故惟执〔道〕者能上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始，而弗为主。故能至素至精，浩弥无形，然后可以为天下正。

循名复一，民无乱纪。

古之坚（当为贤）者，道是之行。知此道，地且天，鬼且人。以居军□，以居国其国昌。

① 陆建华：《黄帝四经：黄老道学的奠基之作》，载《安徽大学学报》1999年第3期。

② 以下引文中前三句出自《经法》的《道法篇》，第四句出自同一部分的《成法篇》；第五句出自《十六经》的《前道篇》；最后两句出自《道原》。另，本书引用的原文皆依据国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书》（壹），文物出版社1980年版，为方便起见，或略原文中的别字而直接取小括号中的校订文字。个别需要解释的字，笔者则用小括号标示。

抱道执度，天下可一也。

圣王用此，天下服。

这些话所体现出言说者对法道而为治这一主张的虔诚信奉和对其效果的高度自信。这是因为，在他（们）看来，那个无形的“道”首先决定着人间社会活动的祸福休咎、吉凶兴亡（“祸福之所从生”）；其次，那个最完美的“道”是使为治活动达到最佳状态（“平衡而止”、轻重相称）的稽式；复次，那个表现为一的“道”是国家内部整饬秩序最可靠的根据（“循名复一，民无乱纪”、“以居国其昌”）；再次，那个全能的“道”可以使执掌者通达天地人鬼，从而能够强军壮势，使国家在向外用兵的对抗中获得胜利（“以居军□”）；^① 从而，最后，“道”是获治天下的根本保证（“为天下正”、“天下可一也”、“天下服”），其原因就在于“执道者”能够上明天道，中知人间法则，下识万物之理（“上明于天之反，而中达君臣之半，富密察于万物之所终始”），而且行为上完全做到无为（“弗为主”、“至素至精”，《道法》称，“无为，其素也”。）

鉴于“道”之于治国活动达到目标的可靠性，帛书作者要求为治者自觉地认识道的功能、体会道的特性，并将道所包含的原则落实在具体的行动之中，将道作为一切行为的准则和依据。《称》开篇即曰：“道无始而有应。其未来也，无之；其已来，如之。”就是说，道是无时无处不在的（“道无始”），它的存在总于万事万物的活动当中体现出来（“有应”）。如果说它不存在的话，那只是尚未被人们知晓；而人们一旦体认到道的存在、把握住它的特质和功能，就应该主动的效法、遵循和贯彻之。

^① 余明光、陈鼓应将此处的缺文补为“强”。可从。（余：《黄帝四经今注今译》第161页译文，陈：《黄帝四经今注今译》第382页）

不过，帛书同时强调，只有圣人才能体认和掌握“道”，进而才能知晓“天地之精”，周遍、透彻一切领域之事理。《道原》即称：“故唯圣人能察无形，能听无[声]。知虚之实，后能太虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。”这样，便增加了现实的为治者成为“执道者”的难度。而这又是由道体的性质所决定的。与道家对“道”的一贯规定相同，帛书中的“道”作为最高概念，具有玄虚性，难以为人们认识和把握。其“最高地位”是通过它与万有的关系而凸显出来的。对于万有而言，“道”实具本原之意义。^①

二、道是万物的本源

帛书将道规定为万物的本源，认为万物都从“道”这里产生和开始。于此，道与物构成创生与被生、源与流、母与子的关系，即《经法·道法篇》“虚无形，其窅冥冥，万物之所从生”^②和万物“同出冥冥”之谓。这一关系表现为万物从无到有、由虚而实的生成过程。帛书对道物此种关系的认定体现在《十六经·

① 《中国大百科全书》哲学卷“本原条”谓“本原”是就“指世界的来源和存在的根据”。（《中国大百科全书》，中国大百科全书出版社1987年版，第35页）可见“本原”包括“世界的来源”和“存在的根据”两项义涵。但论者在阐述《老子》和《黄老帛书》等道家类著作的道论时，在逻辑上表现得不够严谨，有的自宇宙论的角度进入，自本源论和本体论展开；有的自本原论进入，却只谈道之生成万物的功能，对于“宇宙论”、“本源论”、“本体论”、“本原论”等逻辑框架不作必要的说明，最终成了杂货筐。有的则干脆避而不谈什么逻辑框架的问题，好歹总结出个一、二、三点来。

② 关于“万物之所从生”一句的翻译，余明光译为“万事万物都是从这里产生出来的”。是符合原义的。（参见余著《黄帝四经今注今译》第4页）而陈鼓应则译为“万物赖以生”，把“道”看成万物产生之依据。似不妥。（参见陈著《黄帝四经今注今译》第55页）

观篇》中的一段表述：

群群□□□□□为一，无晦无明，未有阴阳。阴阳未定，吾未有以名。今始判为两，分为阴阳。离为四[时]，□□□□□□□□□□因以为常，其明者以为法而微道是行。行法循□□牝牡，牝牡相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若形。下会于地，上会于天。得天之微，时若□□□□□□□□□□待地气之发也，乃萌者萌而孳者孳，天因而成之。弗因则不成，[弗]养则不生。

这个过程的起点是混一无偶的整体存在，即“一”，《道原》称“一者其号也”，《十六经·成法篇》亦谓“一者，道其本也”。这个“一”就是《经法·道法篇》所谓的“冥冥”，就是《道原》所谓“恒无之初”的“太虚”（即太虚）。渐而由这个无偶之“一”中分判出对立而统一的阴和阳两种元素，并由此而构成循环相替的四时，最后才是万物的萌生。

这里，作为中间环节的阴阳对于万物的生成显得特别重要。阴阳包含天地二气、牝牡两性和刚柔两种基本力量，从而构成万物生成的质料因和动力因。四时则为万物生长的各个阶段提供适宜的条件，而四时本身又是由阴阳的消长而形成的。可见，道作为本源不仅要通过阴阳释放出来，而且还要经过阴阳展开牝牡、柔刚复杂的运动，方能汇成万物之流。阴与阳是具有特殊转换功能的两扇门，没有阴阳，“道”就会与万物相悬隔而失去本源意义，“恒无之初”便只是“恒无”，“迥同太虚”就永远是“虚”。这大概就是《十六经·果童篇》强调“阴阳备，物化变乃生”的用意所在。同时，阴阳之运动还彰显了“天地”在道派生万物过程中的作用，它们不仅给牝牡、柔刚的复杂运动提供场所，自身

也以“气”的形式参与进来，以“因”和“养”的方式发挥重要的护持功能。

处于此种关系之中的“道”无论被说得如何玄虚，它都必须具有实存性，否则，道作为万物本源的地位便无法确定。请看《道原》关于道体的两段描述：

恒无之初，迺同大虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。故未有以，万物莫以。故无有形，大迺无名。

精微之所不能至，稽极之所不能过。故惟圣人能察无形，能听无[声]。知虚之实，后能大虚。

第一段主要是从着眼于“道”作为宇宙原初太始状况，突出它的无明（“不熙”）、无凭（未有以）、^①“无形”和“无名”的性质，它无根无据、无始无终、渺渺茫茫、混混沌沌，不可以为人的感官所把握，不可以视、不可以触、不可以言。只能用具有超验性的“恒无”、“恒一”、“太虚”等词汇来指称。作为世界本源的“道”，尽管不可名状，但它却是一种实然性的存在，所以，帛书作者在描述道体玄虚性的同时，用“微”、“盈”和“精”等字来暗示它的实有性。

或许本源之道的实有性仅仅加以暗示是不够的，所以，在第二段引文中，我们看到，道的实存性的一面被突出了。它是最为“精微”和“稽极”者，所以惟有圣人才能把握。尤其是“知虚

^① 陈鼓应在注释“故未有以，万物莫以”时，谓前一个“以”通“之”，而后一个“以”训为“用”，依赖之意，进而将这句话翻译为：“所以它好像并不存在，万物似乎也并不依赖于它。”（陈著：《黄帝四经今注今译》，第471页注⑤）似不妥。“未有以”应该是说道体无依无靠，并不是不存在；“万物莫以”则应该意指道尚未进入生物过程，万物还没有被生成，自然也无所谓“依赖”。

之实，后能太虚”一句，清楚地标显了道的实存性。要之，道的“精”、“实”不是以具体形态表现出来的，“无形”只是表示“道”以非物质为存在状态，并不表示它绝对的空无或不存在。正如丁原明先生所指出的那样，“帛书在描述道与万物衍生关系时把‘道’的原始状态说成是‘无形’‘虚同为一’，这却突出了道的整体性和实有性”。^①

在本源论这个角度，尽管帛书与《老子》对于“道”的基本功能和原初状态的认定是一致的，但二者关于万物生成的过程却并不相同。《老子》所示的道衍生万物的模式是：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。”^② 万物恃道而生；道亦“衣养万物”，^③ 并伴随万物之始终“生之，畜之，长之，育之，亭之，毒之，养之，覆之”。^④ 阴阳只在万物生成之后为之所负抱，并以“冲气”的形式保持事物一定的均衡态势。也就是说，在《老子》那里，“道”始终是惟一的主导因素，而帛书则把由道派生的阴阳从成物的存在方式升格为万物从道这一总源头萌生出来，由虚而实、从无到有的转换器。这种安排，与其说得自《老子》，不如说是源于《易》，与《易传》的本源论相一致。《系辞》谓“《易》与天地准”，“是故《易》有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。”尚秉和注曰“极以东万物生，是为阳仪；极以西万物终，是为阴仪”，“四象即四时：春少阳，夏老阳，秋少阴，冬老阴”。^⑤ 而且，《系辞》所记载的《易》占筮法也体现着对天地衍生系统的模仿，即以这一本

① 丁原明：《黄老学论纲》第93页。

② 《老子》第四十二章。

③ 《老子》第三十四章。

④ 《老子》第五十一章。

⑤ 尚秉和：《周易尚氏学》，中华书局1980年版，第301页。

源论为准式。^① 不仅如此,《系辞》还强调“一阴一阳之谓道”,阴阳(于卦为阴阳爻)的作用被凸显。《易传·序卦》也反复申称:“有天地,然后万物生焉”,“有天地然后有万物”。《易传》对《易》的解释,在基本原理方面当遵其本义。由此可见,帛书与《易传》之本源论是同出于《易》的。

三、道是万物的基质

帛书同时将道规定为万物的基质,使之为万物所包含并赋予万物以内在规定性。道与物于此便转而构成一与多、本与末的关系,自同一本根赋予具有形式多样性的万物以内在统一性。对此,帛书是这样阐述的:

天地阴阳, [四] 时日月, 星辰云气, 蛟行蛰动,
戴根之徒, 皆取生, 道弗为益少; 皆反焉, 道弗为益多。

一度不变, 能适蛟蛰。鸟得而飞, 鱼得而游, 兽得而走, 万物得之以生, 百事得之以成。

小以成小, 大以成大。^②

这里,最值得引起注意的是“万物得之以生”之说,这一表述恰好与“万物之所从生”形成鲜明的对比,透显着不同的规定。如上所述,万物“所从生”体现的是本源论思路,道与万物构成生成与被生成的关系;而万物“得之以生”则近乎是本体论的表述,“道”则不再是万物生成之实然之源,而成为万物能否

^① 详《易传》“大衍之数”章。

^② 皆《道原》。

生成和成为什么样的事物的决定者和规定者。万物只有于此获得其本质的规定，方能进入现象界。并且，万物在经历自身的运动历程之后，又从具体形态复归于玄虚寂静的道体。

“道”在万物生成至归寂的整个过程中担当着基质的作用，就像是负载着大量信息的基因码，展示出来便是大千世界，也许可以用一只芯片把它固置下来，但它本身并不具有实存性。因此，在这种意义下的“道”必须是“剔除了物质性的、无法感知的超验性存在”，^①“决不是客观的物质实体，而是属于绝对精神之类的神秘东西”。^② 披检帛书，我们可以发现，其作者对作为万物基质的“道”作了如下规定：

独立不偶，万物莫之能令。

天弗能覆，地弗能载。

在阴不腐，在阳不焦。

皆取生，道弗为益少；皆反焉，道弗为益多。

盈四海之内，又包其外。

坚强而不摧，柔弱而不可化。

人皆以之，莫知其名；人皆用之，莫见其形。

是故上道高而不可察也，深而不可测也。显明弗能
为名，广大弗能为形。

一者其号也，虚其舍也，无为其素也，和其用也。^③

① 丁原明：《黄老学论纲》，第93页。丁先生看到了帛书之“道”所具有的两
种截然相反的性质，由于疏于对“道”的不同功能的把握，进而将此认定为“如此
复杂的矛盾”，“未能解决道与万物的统一问题”，并将原因归为帛书“受老子道论的
影响有牵扯”。

② 葛荣晋：《试论〈黄老帛书〉的“道”和“无为”思想》。

③ 以上皆《道原》。

无形无名，先天地生，至今未成。^①

有物始□，建于地而溢于天，莫见其形，大盈终天地之间而莫知其名。^②

道无始而有应。其未来也，无之。^③

不难看出，超验性的“道”至少需满足这样几个条件：①独立性，它超越对待，不依赖于任何一种他物而存在，不为任何他物所左右，也不会为任何外在力量所改变；②永恒性，不因为万物“皆取生”和“皆反焉”而产生数量上的多少之变化，因而也无所谓生也无所谓灭；③遍在性，四海之内，宇宙之外，无处不在，无时不有；④完善性，具有所有经验事物的性质，并且从不走向某种性质的反面；⑤虚寂性，既因高深而不为所察，也虽显明广大而不为所识，人凭之而生，用之而行，却不识其形，不知其名。惟有如此，道才能成为“一度不变”的超验的抽象规定，从而既充当万物始终的发动者和承载体，又担当万物的性能（如鸟飞、鱼游、兽走等）和万物的形状（如体之大小等）的决定者。

也正是在这方向上，帛书与《老子》的道论保持着一致性。《老子》中的“道”也是“视之不见”、“听之不闻”、“搏之不得”的，^④不为人们所感知。此等性状，已有的老学研究论著多有阐发，笔者无须赘墨。

① 《十六经·行守》。

② 《经法·名理》。

③ 《称》。

④ 《老子》第十四章。

四、道何以生法

以上所作的分疏，有助于我们看清这样一个事实，即帛书中道的最高地位在道与物关系中是成立的。道之所以能够成为万物的决定者，是因为道派生了万物。也就是说，道作为万物基质的规定是由其本源性的地位给予支撑的。如此，帛书谓“万物得之（道）以生”，是可以成立和可以理解、接受的。但另一方面，帛书同时也声称“百事得之（道）以成”，将道与事栓系在一起，使“道”成为决定人间社会事务成败的关键要素，便难以经受起合理性的追问。因为，帛书并没有将道设定为“万事”的生成者。而且，不同于自然界的客观存在物，社会事务主要是由人类的活动构成的，而不是自然生成的。这一点帛书作者也意识到了，所以只是强调“成”，而不讲“生”。再者，不同于自然之物的原生性与独立性，人间之事总是表现为各种各样复杂的关系。在这种情况下，那个“虚同为一”、“独立不偶”的“道”又怎能规式之并成就之呢？

笔者在作如是之问时曾心怀疑虑：如果帛书关于道事关系的此种规定只是出于对道的信仰话，那么，我们有权追问吗？因为信仰是超越理性的，不能被理性追问的。但当我们考察帛书的道论之后，这种疑虑便可以打消了。正如余明光先生所论述的那样，帛书之“道”与《老子》之“道”一样，“否认了自殷商周以来以‘天命’、‘鬼神’主宰一切的宗教观念”。^①“道”绝无主观意志，所以不能成为信仰的对象，至多仅保留着信仰的痕迹，即它是全能的、可信的和可靠的。道成就人间事务的功能是从“被效法”的对象中获得的，而不是出自它主动的和有意识的安

^① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》第27页。

排。

回到本节开头所论及的“道生法”命题上去，或许是因为这一命题的基本观点至为明了，所以本书所征引的相关读解大多着眼于它的作用与功能，很少延伸到这一命题的合理性——即“道”何以能“生法”的层面上来。而从析理的角度对帛书“道生法”命题加以追问——“道”凭什么派生“法”？我们将难以作出回答，因为，在帛书中，“道”并没有派生“法”的内在理据。

先看“法”。法从根本上讲是由国家制定或认可的规范系统，它通过规定人们的相互关系、制约人们的行为，维护国家的统治和社会秩序。规范是表，关系认定是里，二者之统一即可求致一定的社会秩序。正是出于对法的规范性和追求社会秩序的基本功能的理解和把握，帛书总是把法与度量相提并论。^①

再看“道”。如上所述，道被规定为万物的本源和基质。如此，“道”与“法”之间派生和被派生的关系便似乎缺少必要的内在联系。唐兰先生最早注意到这一困难，故他特别解释：“道这个名词，是应当作客观规律来讲的，法是根据事物的客观规律制定的，所以说‘道生法’。”^②但是，根据“规律”的定义，是解必须满足“本质”和“必然趋势”两项条件。^③前者反映的是事物的本质关系。显然，“独立不偶”、号称为“一”的道体本身并不具备关系性的特质；它为万物所摄取和包含也并不以关系的形式存在和展开。后一项条件只有在对象处于运动变化的状况下才能成立。而帛书之“道”又是“一度不变”的，胡家聪先生曾

① 详本书第三章第四节。

② 唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》。

③ 《辞海》关于“规律”的定义是：“亦称‘法则’。事物发展过程中的本质联系和必然趋势。具有普遍性、重复性等特点。”（辞海编辑委员会编：《辞海》缩印本，上海辞书出版社1990年版，第1626页）

注意到帛书中的“道”与《老子》中的“道”之间的这个重要区别。指出，在《道原》作者看来，原始道体是“恒一而止”、“精静不熙”的存在，这与老子所谓“反者，道之动”等说法不一致，偏离了老子所规定的“道”的循环往复转动不止的本意。是“走了神”^①。而在笔者看来，正是这一“走神”，使得帛书之“道”失去了规律的内涵，从而也失去了“生法”的功能。

“独立不偶”、“一度不变”的道不能像“适规”万物那样赋予具有规范性质的“法”以本质之意义。换言之，体现着一定关系的“法”不能同万物一样从“虚无形，其窅冥冥”的道体中产生出来。那么，在帛书中，承当“生法”大任的又是什么呢？笔者以为，应该是“天道”或“天地之道”。《道法篇》于“道生法”后，接言“执道者生法”，承认法的人为规定性。尽管“道”似乎依然是生法者所依据的原则或参照系。但从该篇末尾“故唯执[道]者能上明于天之反，而中达君臣之半，密察于万物之所终始，而弗为主”这句话中，可以看出，“执道者”所执掌的“道”并不是无形之太虚，而是体现为“反”的天之道、“分”的君臣关系和由始至终的万物化变，它们都具有规律、法则的意义，可以作为“生法”的依据。《道原》还声称：“故唯圣人能察无形，能听无[声]。知虚之实，后能太虚。乃通天地之精，通同而无间，周袭而不盈。”即圣人只有先把握道（虚）之“实”、凭藉“天地之精”，方能掌握一切领域之事理。同样，《十六经·前道篇》“古之坚（当为贤）者，道是之行。知此道，地且天，鬼且人。以居军□，以居国其国昌。”古之贤者于军、政管理中取得治军则军强、治国则国昌的绩效，其直接的前提是：“地且天，鬼且人”，通晓天地人鬼之道。于是，道在被推临至由现实

① 胡家聪：《帛书〈道原〉和〈老子〉论道的比较》，载《道家文化研究》第三辑。

社会关系交织成的国家治理活动之上时，即被具有规律意义的“天道”所代替了。

其实，帛书让“天道”参与“道”派生“法”的倾向，在前述道—物本源关系中即已露出端倪。在那里，阴阳和天地的作用被突出决非毫无意义；而于道—物基质关系中，尽管帛书更多地绍承了《老子》之道，但在其文本中仍能找到体现前一种倾向（即突出天地和阴阳的作用）的话语。《经法·论篇》曰：

天执一，明[三，定]二，建八正，行七法，然后
□□□□□□之中无不□□矣。蛟行喙息，扇飞蠕
动，无□□□□□□□□不失其常者，天之一也。

惜乎此段文字缺字过多，但作者把诸物各具其性夹陈于天道之论中的意图是明显的。尽管“天之一”（即“天之道”）可以看作是“天”从“道”那获致的（“天执一”），但“天道”与“道”的内涵、实质并不相同，二者并非同一层次上的存在，因此，蛟、喙、扇、蠕等因“天之一”而“不失其常”，与《道原》强调蛟蛭等由道“适规”的不同，并非偶然。除此之外，帛书还试图直接把“道”置于“天地”中予以理解和把握。故《十六经·成法篇》曰：“一（道）之解，察于天地”；“辩凡守一（道），与天地同极”。^①

^① “辩”字，《经法》本疑为辮之异体，读为保或抱。后来《马王堆汉墓帛书》（壹）又谓“辮，当作纒，乃形近致误。”（分别见《经法》第75页和《马王堆汉墓帛书》（壹）第73页）

第二节 法天道而为治

天道是帛书治道的另一个理据，依循天道以施治是帛书为治之思的另一个基本命题。这并不是笔者为着标新立异的主观认定。魏启鹏先生曾经指出：“天道环周的思想，贯串在整个《黄帝四经》中，是黄帝之言哲学思想体系的核心和基本点”。^①不过他的那篇文章重在探源，对于这一命题未作展开论述，此观点在学界亦未受到应有的重视。陈丽桂女士在探讨帛书思想的过程中也注意到天道与治道的问题，但她并未把天道当作帛书治道思想的核心范畴。^②但本书的观点并不是前人观点的简单拼凑和折中，而是从对象中披寻、提炼出来的。因为，对于国家的管理活动，帛书于许多地方都是在天道的观照下展开思考，并给予安排的。

一、“天地之道”与“天道”

帛书之“天道”范畴有广义、狭义之分。广义的“天道”包括地道在内，合称“天地之道”，涵盖所有天文地理现象并注入必然如之的内在规定，可概之以“自然法则”；狭义的“天道”则专指主要天体之间的本质关系和它们运行的必然趋势，相当于“宇宙法则”。统合之则可称为“自然—宇宙法则”。一般来说，广义的“天地之道”含括狭义的“天之道”，即天道是天地之道的组成部分。所以二者实际上是统合为一体的，时常可转替等

① 魏启鹏：《〈黄帝四经〉思想探源》，《中国哲学》（第四辑）。

② 见陈丽桂：《战国时期的黄老思想》第二章。

观。验之于《经法》，请看《四度篇》的一段话：

周迁动作，天为之稽。天道不远，入与处，出与反。君臣当位谓之静，贤不肖当位谓之正。动静参于天地谓之文，诛□时当谓之武。静则安，正□治，文则[明]，武则强。安得本，治则得入明则得天，强则威行。参于天地，合于民心，文武并立，命之曰上同。审知四度，可以定天下，可安一国。

帛书作者认为，安邦定国，平治天下，必须有“四度”作为保证。所谓四度者，静、正、文、武而已，“静”是指君臣关系的恰当性，“正”是指用人原则的正当性；“文”是指为治行为参合天地，“武”是指惩戒措施合乎时令。显然，在行文中，我们不难看出，“静正”二度是以天为稽式而获得的。具体地讲，就是受启于那个“入与处，出与反”，近在眼前的“天道”，而作出的制度规定。“文武”二度则是遵循天地运行的规律和天时节令而给出的。或言“天”，或言“天道”，或言“天地”，或言“(天)时”，可见在言说者的意识中，这些概念的内涵是一致的，可以等而视之。说到底，就是一句话：四度据于天道。

在《论篇》中，帛书作者建议帝王应该“守天地之极，与天俱见”。“天地之极”与“天”同是人道之依循对象，并等而列，别无二致。《论约篇》始论“天地之道”、“天地之理”、“天地之纪”，而在用以推演“人事之理”时，则只涉及“天”或“天之道”。说“[人]事之理也，逆顺是守。功溢于天，故有死刑。功不及天，退而无名。功合于天，名乃大成”，以及“倍（通背）天之道”、“不循天常”等等。

在《十六经》中，《兵容》、《三禁》等篇同样显现出混同“天地之道”和“天之道”的倾向。二篇均从遵天法地进入各自

的论题，而结语却一律归为“天之道也”。如，《兵容篇》开篇曰：“兵不刑（通形）天，兵不可动。不法地，兵不可措。刑法不人，兵不可成。”要求用兵必须形天、法地、重人，这就是下文所谓“三遂”。据此，帛书要得出的结论是，“三遂绝从，兵无成功”。如果反而“兵有成[功]”的话，要么不能享有其功，要么反过来遭受祸殃。就祸殃的程度而言，要么当下就见损失，要么将损及国家社稷的未来命运。而这一切，帛书作者统统归于“此天之道也”。即由天地之道规定、导致的结果最终体现了的天之道的必然性。可见“天地之道”和“天之道”是等义的概念。

二、人道法天

帛书习惯于把关于人事活动（为治是其主要内容）的构想附列于“天地之道”的后面加以表述，使后者居于对前者的统摄和支配地位。换言之，即让人事活动的形式和内容从自然法则那里获得不可动摇的依靠和合理性证明：

天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度^①。

日月星辰之期，四时之度，[动静]之位，外内之处，天之稽也。高[下]不蔽其形，美恶不匿其情，地之稽也。君臣不失其位，士不失其处，任能毋过其所长，去私而立公，人之稽也。^②

极而反，盛而衰，天地之道也，人之理也。^③

① 《经法·道法》。

② 《经法·四度》。

③ 《经法·四度》。

人类组织中的社会等级关系（贵贱）、国家行政关系特别是管理主体内部的君臣关系和管理主体与客体之间的君臣、官民关系，以及在诸多复杂关系中开展的活动，都必须参照并受规于天地之恒常（“天之稽”、“地之稽”）。不仅如此，人事之发展变化亦遵循自然法则而呈现为“极而反，盛而衰”的轨迹。于是，在帛书作者看来，天地之道即是人道的标准和稽式。^①《十六经·姓争篇》即指出：“夫天地之道，寒热燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成。居则有法，动作循名，其事若易成。若夫人事则无常。过极失当，变故易常……居则无法，动作爽名。”实际上是用“天地之道”这柄标尺判断、衡量人事的成败得失。“天地之道”即四季依次环替和阴阳（柔刚）这两种因素的相互依存，凭借秩序性、规律性和守则性成就万事万物。反观人事，则由于其行为的任意和过度而使结果常常背离既定的目标。那么，用“天地之道”这柄标尺纠编正过，就是要求人们效法之，让人事回到它所规定的原则上来。这是负面评测中必然包含的正面答案。顺理成章，掌握了天地之恒常即能预测人事当下之休咎和未来之吉凶，故《十六经·成法篇》曰：“与天地同极，乃可以知天地之祸福。”

宇宙法则作为自然法则之核心，由于具备更加明显的表征，理应受到观察者的特别关注而成为致思于为治活动的更为具体的根据。狭义的天道也许就是这样被帛书凸显出来的，而成为治国活动之根本法则。

在对外用兵争胜或平定国内反叛力量的过程中，帛书要求行为者能“尽天极”，反之，“不尽天极”或者“诛禁不当”，则容

^① 本书的“人道”概念只在人类社会组织运作及其规律范围内使用，一般不指涉个体修养身性等内容。

易导致“衰者复昌”和“反受其殃”的不利局面。^①帛书作者认为，天下诸国的运祚都受着天道的左右，要求征伐者于被征伐者丧失存在必然性时兼灭之。那么，胜弱国、灭亡国的行为，只是顺从或者说协助天道结束某一国家之预定历程。于是，不及天道的行为固然要失去其价值，违背天道的作争必然遭致祸殃，而且，超越天道允许范围的一切人为努力也将适得其反。故曰：“过（天）极失（天）[当]，天将降殃。人强胜天，慎避勿当。天反胜人，因与俱行。先屈后伸，必尽天极，而勿擅天功。”帛书将人事的作为限定于天道之下，赋予之从属性和被动性，不主张“人强胜天”，即便“人胜天”，亦要避免不合天当之为；强调在天胜人的定律之下人顺应天道而与之偕动，从而得出“必尽天极”的结论。

于日常政事方面，帛书更是强调宇宙法则的至上意义。此类论说更为频见，诸如：

夫天行正信，日月不处，启然不怠，以临天下。^②

天道寿寿，播于下土，施于九州。^③

天道不远，入与处，出与反。^④

① 《经法·国次》。余明光谓“天极”指“天道之所至，天道的功能达到客观的极限”（见余著：《黄帝四经今注今译》第14页注④）；陈鼓应则释“极”为“当”，意同“度”，“天极”即“天当，指天道所限定的准度”。（《黄帝四经今注今译》第86页注③）。但据《国语·越语下》“无过天极，究数而处”韦昭注曰“极，至也。究，穷也。无过天道之所至，穷其数而止”，则天极似意指天道运行的终点。根据春秋时的星占理论，每一列国的运祚等于它所对应的某一星体或星群出现并运行一周的周期。因此，所谓“天极”是针对某一列国主星的运移过程而言，可等观于狭义之“天道”。

② 《十六经·正乱》。

③ 《经法·四度》。

④ 《十六经·三禁》。

天有死生之时，国有死生之政。^①

争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽环周，人反之为[客]。^②

顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守。^③

帛书作者相信，以日月为代表的天体程式化的运行背后有一种永恒的对人事具有普遍指导价值的法则（“天道”）。它悬著于上，此所谓“以临天下”；它弥纶天地之间，此所谓“播于下土，施于九州”；它渗透于一切人事之中，此所谓“天道不远，人与处，出与反”；它与人间活动有着相同的趋势（表现为生死过程），并对人事活动起着主导和支配的作用，决定人事的当否与成败。因此，帛书强调，人间的为治活动必须依循天道展开，才能取得预期的效果，反之，则必将归为徒劳，此所谓“顺天者昌，逆天者亡”。

三、法天在人

不同于具有人格神意味的天帝，帛书中的“天地之道”或“天道”是一种客观自在体，不具备自觉导范人道的意志和功能，不可能自动派生出社会领域内的活动方式和结果。也就是说，天道能否向人道推衍最终取决于后者的自主选择 and 自觉仿效。所以帛书作者明确要求人们必须主动地效法之，否则将自遗其咎。《十六经·三禁篇》谓“天有恒日，民自则之，爽则损命，还自服之，天之道也”，即申明此意。

① 《经法·君正》。

② 《十六经·姓争》。

③ 《十六经·姓争》。

当然，帛书作者明白，主导人道政事的是那些掌握治权的管理者，因此，帛书更多地是要求一国之主自觉地法天重地，把能否参合“宇宙－自然法则”当作国家最高管理者的首要条件。《经法·论篇》曰：“人主者，天地之□也，号令之所出也，□□之命也。不天天则失其神，不重地则失其根。”这段话中第一个缺文很重要，余明光先生推补为“本”，并认为这句话意思是说“国家的君主是象天法地的根本”。^① 句子的大意应该如此，但补作“本”字则似不当，因为那样反而易造成帛书在天人关系上的本末倒置。陈鼓应先生则补着“稽”字，同时释“之”为“是”，从而使该句表达出君主惟天地是则的意涵。^② 但是，将帛书中为数甚多的“天地之某也”句式中的“之”字释为“是”，亦恐不当。该字恰补的困难并不妨我们对整句的理解，即人主由于能够把握“宇宙－自然法则”才成为国家号令的发出者。换言之，号令如果失去“天地之道”或“天之道”的支撑，就会因缺乏可信度而不具权威性。相应地，如果人主不能参合天地，就将失却他作为一国之主的髓核与本根。这大概就是《经法·论约篇》“倍（同背）天之道，国乃无主”之说的逻辑前提。

至于人主的为治活动能否实现初衷，同样要视其行为合乎天道的程度而定。《十六经·三禁篇》在宣扬“天道寿寿，播于下土，施于九州”后，接着就说“是故王公慎令，民知所由”，其意在表明，王公的号令必须合乎“天道”，否则将不为百姓所从。这就是《十六经·四度篇》所谓“上同”。在那里，帛书曰“参于天地，合于民心，文武并立，命之曰上同”。

即便是权势范围和德能品级等均高于“人主”的“帝王”，他广施天下、君临万民活动仍然是依据于“天道”。《经法·论篇》

① 余明光：《黄帝四经今注今译》第53页，注①。

② 见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》第178页，注①。

曰：“帝王者，执此道也。是以守天地之极，与天俱见，尽□于四极之中……”这里，值得注意的是，“帝王”能够“执此道”，“道”作为客观法则显然要高于“天道”，但他藉以为治的直接理据还是“天地之道”或“天道”！谨以黄帝为例，《十六经·五正篇》叙说了他与阍冉的一段对话。

黄帝曰：吾欲屈吾身，屈吾身若何？

对曰：道同者其事同，道异者其事异。今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎？

黄帝曰：勿争若何？

对曰：怒者血气也，争者外脂肤也。怒若不发浸廛是为痼疽。后能去四者，枯骨何能争乎矣。

黄帝于是辞其国大夫，上于博望之山，谈卧三年以自求也。战战。阍冉乃上起黄帝曰：可矣。夫作争者凶，不争〔者〕也无成功。何不可矣？

这段对话和黄帝的行状叙说，显然是借阍冉之口说服黄帝，作争行为应该合乎“时”的趋势，时至则争，时未至则勿争。^①而帛书中的“时”实即“天时”，这一点将在下一章中详述。“时”所显现的外在趋势背后实际上包含着天道的内在必然性因素。因此，所谓“道同者其事同，道异者其事异”，其实就是要求黄帝的主观行为应与天时的客观规定相一致。具体地讲，天时未至，黄帝就应该“屈身”、戒除血气脂肤以息怒争之行；天时至，则要即刻应时作争，否则也无成功的希望。另外，《成法篇》所载的黄帝与力黑关于“成法”的对话，力黑最后对黄帝说：

^① 根据上下文的对比之意，此段“今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎”中的“时至矣”似应作“时未至矣”。

“与天地同极，乃知天地之祸福。”可见作为帝王典范的黄帝，其行为也要合乎天时、天道和天地之极。

再看帛书所塑造的圣人，作为该书治道的理想实施者，“他”的完美不仅是因为具备了体道之能和正静无私之德，^①更主要的是因为具备了善于执掌和效法天道的品质。披检帛书，我们可以发现，这一方面认定总是被不断地重复着、强调着。诸如：

天地无私，四时不息。天地位，圣人故载。^②

故惟圣人能尽天极，能用天当。^③

圣[人]举事也，合于天地，顺于民，祥于鬼神。^④

天地形之，圣人因而成之。^⑤

圣人不为始，不专己，不豫谋，不为得，不辞福，因天之则。^⑥

知天之所始，察地之理，圣人麋论天地之纪。^⑦

这里，“则天”、“因天”、“尽天极”、“用天当”、“合天地”和“弥纶天地之纪”等不同的表述，无非是在反复地宣扬：圣人

① 《道原》谓“故惟圣人能察无形，能听无[声]……服此道者，是谓能精。明者固能察极，知人之所不能知，服人之所不能得。是谓察稽知极。圣王用此，天下服”。《道法》称“至正者静，至静者圣。无私者知，至知者为天下稽”；“故能至素至精，浩弥无形，然后可以为天下正”。

② 《经法·国次》。

③ 同上。

④ 《经法·前道》。

⑤ 《十六经·兵容》。

⑥ 《称》。

⑦ 《称》。《马王堆汉墓帛书》(壹)本注[一五]，根据《易传·系辞》“故能弥纶天地之道”之说，谓“麋论”当作弥纶。当从。

之所以为“圣人”，关键是“他”能够主动地、自觉地根据“天地之道”和“天道”这一“宇宙—自然法则”，设计自己的行为方式，确定行为目标。

第三节 帛书天道究实

如果“道”不具备导范人道内在品质的话，那么，“天道”又何以能够承当帛书为治之思的理据呢？笔者以为，天道充当帛书治道理据的根由就在于它的“关系性”实质。天道对于帛书的思想内容如此地至关重要，但其作者却没有像对待“道”那样特设一篇加以阐述，这是为什么呢？另一方面，我们看到，涉及“天道”内涵的话语是以散见的方式表达出来的。这样处理的原因又是什么呢？在没有现成答案的前提下，我们是不是可以据此作如下假设：在帛书作者心目中，“道”是特别的，需重点说明；（但这并不意味着“道”已完全被融入帛书整个思想体系）而“天道”则是时人所皆知的，毋须专门交待。正是这种“区别对待”使得后人在阅读帛书时容易放弃对天道应有的重视。

由于“天道”概念主要是从天文观察的实践中逐步抽取、提炼出来的，而且帛书本身也是根据天文知识给予指陈的，所以本节下面立足于帛书文本对之所作的探究将呈现为知性取向，但这样做的目的并非要给帛书有关天道的话语提供一个知识背景，也不认为在帛书那里，经验科学性的法则能够解决国家的为治问题，只是为着揭示帛书之天道“关系性”的实质内涵，并据以说明它有着与为治活动相近似的对象性结构——惟其如此，它才能够充当为治活动效法的对象！

天与地是人类生存空间的上下两极，本各有其能，所谓“天

制寒暑，地制高下”；^① 各有其法式，即“日月星辰之期，四时之度，[动静]之位，外内之处，天之稽也”；“高[下]不蔽其形，美恶不匿其情，地之稽也”。^② 只有当二者构成互动关系并合成一个整体方能演绎出“天地之道”，^③ 而在天地互动的矛盾体中，天又占据着主导地位。^④ 从而，对“天地之道”的探究就可以从帛书关于“天”或“天之道”的论述开始。《经法·论篇》曰：

天执一以明三。日信出信入，南北有极，[度之稽也。月信生信]死，进退有常，数之稽也。列星有数，而不失其行，信之稽也。天明三以定二，则壹晦壹明，□□□□□□□[天]定二以建八正，则四时有度，动静有位，而外内有处。天建[八正以行七法]。明以正者，天之道也。适者，天度也。信者，天之期也。极而[反]者，天之性也。必者，天之命也。□□□□□□□□者，天之所以为物命也。此之谓七法。

所谓“天执一”即是有恒常之道，^⑤ 展示出来就是明三定二、建八正行七法。若就其主要内容看，则可以概括为对立法则

① 《称》。

② 《经法·四度》。

③ 《十六经·果童》曰：“以天为父，以地为母。”《正乱》曰：“天官地一也。”（官字为衍文）

④ 《经法·观》曰：“天道已既，地物乃备。”

⑤ 余明光根据《老子》“天得一以清”等句释“一”为“道”，（见余著：《黄帝四经今注今译》第53页注⑩）当然这一根据也可以从帛书内找到，若《道原》就有“恒无之初，迺同大虚。虚同为一，恒一而止“和”一者其号也”等语。陈鼓应则释“一”为“恒定”、“恒一”。（见陈著：《黄帝四经今注今译》第182页注⑤和第184页译文）

和周期法则。试分述之：

一、对立法则

天道的对立法则是通过日月星辰等主要天体运行规律体现出来的。具体而言，就是太阳的出与入、南至与北至，月亮的生与死、进与退，星辰的动与静、处内与居外等。所以，“天明三以定二”句中的“三”当指日、月、星辰；“二”则显然是就对立而言。陈鼓应先生根据帛书《繆和》及《十六经·果童篇》补“则壹晦壹明”后的缺文为“一阴一阳，一短一长”，^①可从。《称》曰：“日为明，月为晦。昏而休，明而起。”晦与明是月与日之性，可直观地概之为“一阴一阳”；又，由于太阳南北视运动造成昼夜长短的变化，日月（即明晦）的交替必呈“一短一长”之态势；同时，人类的基本活动又必须依明而起、循晦而休。因此，“天”借助“明三”所展现的“二”（对立法则），不仅反映在重要天体运动的过程中，而且还表现在它们之间的关系以及人事活动当中，从而透显出帛书关于对立普遍性的思想。

这种普遍性的源头与其说在于“天之道”，毋宁说在于“天地之道”，因为后者比前者更具普遍意义。帛书曰：

夫天有恒干，地有恒常。合□□常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有善有恶。地俗德以静，而天正名以作。静作相养，德虐相成。两若有名，相与则成。^②

夫天地之道，寒热燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固

① 详见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》第183页注⑨。

② 《十六经·果童》。

不两行。两相养，时相成。居则有法，动作循名，其事若易成。^①

天地之道，有左有右，有牝有牡。^②

天地于分离的状态下均呈现出不同的对立现象，天有晦明与阴阳，地有山泽、黑白、美丑等。但帛书的目的并不在于展示这些感性和知性的认识成果，而是要着意突出对立现象背后的“恒干”和“恒常”，并将根本原因归诸由天地一体、“干”“常”相合而形成的“天地之道”。这一点已为《十六经·观篇》所陈述的世界本源论所决定。在那里，天地既作为牝牡刚柔相交会的场所而存在，又在事物由微而发、自萌而孳的生成过程中发挥因、养的功能（详上一节），而且，与同样在道生万物过程中起重要转关作用的“阴阳”（非与“晦明”相应之“阴阳”——详下文）有着密切的关系。既然“天地”实际上决定着道本源派生万物的实现，则天地之性势必要渗透到万物之中，于是，天地之间的所有对立现象都可以在“天地之道”处获得终极理据。

天地之道的对立法则首先表现为天与地的反对。“反”是就其共时存在的状态而言，在居于地球上的人类看来，“天”的各种要素总是以动的方式存在着，而“地”本身却是静止的；“对”是就天地的空间位置而论，在人类看来，天自然处于上，地则居于下。这显然是在直观的基础上形成的朴素观念。

其次，表现为天体运动、运动过程不同阶段及其性征的相互排斥性。所谓“寒热燥湿”实际上是四时的季候特征，即冬寒夏热，春湿秋燥。由于四时是根据太阳在其周年视运动轨道上的不同位置而确定的，冬至点与夏至点相对应，则寒热相对；春分点

① 《十六经·姓争》。

② 《称》。

与秋分点相对应，则燥湿相分别，对立者绝无并立之机。同样，如果联系《十六经·果童篇》“以天为父，以地为母”以及《观篇》“牝（天父）牡（地母）相求，会刚与柔。柔刚相成，牝牡若形”等话语去解读，“刚柔”实际上就是天动地静表现出来的特性。^①

解剖帛书“天地之道”中的对立法则不得不关注一下“阴阳”问题，因为“阴阳”概念是这一法则的集中表述。雷敦和博士（英国人）曾对帛书“阴阳”术语的使用频率作过统计。量化分析的结果是他对“这对术语出现得较少，并集中分布于某些章节的现象感到惊奇”。^②这大概与他对“阴阳”是中国古代社会流行于知识阶层的一般观念这一文化背景缺乏全面的了解和足够的认识不无关系，因而对帛书阴阳观念的探讨也很难获得完整的

① 《易传·系辞》开篇亦曰：“天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。”“动静”显指天地之动静，“刚柔”则由此而生。

② 见雷敦和：《黄帝四经中的阴阳学说》，载艾兰等主编：《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，江苏古籍出版社 1998 年版。他所作的统计如下：

	阴	阳		阴	阳
《国次》	3	3	《四度》	4	4
《观》	7	9	《果童》	2	2
《姓争》	4	4	《十六经第 12 章》	1	1
《顺道》	1	1	《称第 39 章》	1	1
《称末章》	24	24	《道原》	2	2

笔者注：表中的“十六经第十二章”实际上应该是《十六经》中的“十大”篇，详见本书导论第 32 页注^③。

结论。^①

阴阳一词在先秦古籍中极具活性，因此，有必要先立足于帛书文本对其含义略加梳理。根据雷氏提供的统计，阴阳于《称》末章出现频率最高。但很明显，那里的阴阳主要地是作为分类的标准，具有方法论的意义，此处暂不予讨论。（下一章将涉及）在其他篇章中，阴阳则分别呈现为“描述性”和“指称性”这两种用法。对前者的忽视，使人们试图一律从“指称性”的角度来读释、理解和把握阴阳。如，对于《经法·国次篇》“毋阳窃，毋阴窃……阳窃者天夺〔其光，阴窃〕者土地荒……阳窃者疾，阴窃者饥……”一段话，《马王堆汉墓帛书》（壹）本的整理者根据古音“窃”、“察”二字相近而通，将它与《十六经·观篇》“……举事毋阳察，力地毋阴蔽。阴蔽者土荒，阳察者夺光，……”和《国语·越语下》“古之善用兵者……后则用阴，先则用阳……”两段联系起来。陈鼓应先生就据以认为“阳察指征战，阴察指农耕”，并从征战和农耕活动的主要特征推出“刑、杀”与“德、生”乃阴阳之大义。^②其实，上面几段话中阴阳之义不过是表示：征战用兵不要暴露己方的实力和动向，农耕种稼不要遮蔽土地（《越语下》“后则用阴”之“阴”亦当作隐蔽解）。行军不隐，则其锋则不锐，故难免会有“疾”；（所以老子说“以奇用兵”）耕种无阳则土荒地弊，必将遭遇饥荒。在这里，“阴阳”即是对“露于外”和“掩于内”这两种相反状态的描述。前引《论篇》、《果童篇》和《姓争篇》三段话中表述“晦明”的“阴阳”当与此属于同一类性质的用法。

① 雷敦和把帛书中有关阴阳的使用情况划为四组：一、阴阳与被作为有序宇宙的起源而提及（见于《观》、《果童》、《顺道》和《道原》等篇）；二、与四季相关，表示阴阳循环；三、与“内”、“外”相连（《四度》）；四、出现在令人困惑的两个段落中（见《国次》和《观》）。（同上）这种划分显然无助于读者掌握阴阳的实质。

② 见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》第98页，注①。

“指称性”阴阳因确有所指而具有概念意义，若《十六经·顺道篇》“大庭氏之有天下也，不辨阴阳”、《观篇》“今始判为两，分为阴阳”等句中的“阴阳”，皆指浑沌一体的道所衍生的第一级实存者，并由此展开万物的生生不息。此“阴阳”在某种意义上即“天地”之代名，故《称》曰“诸阳者法天”，“诸阴者法地”。但无论作何种分疏，“阴阳”作为“天道”之对立性法则的集中表达是肯定的，只不过“指称性”阴阳关涉着“天地”而具有范畴价值，而“描述性”阴阳则属对立法则之实际运用。

二、周期法则

天道的周期法则首先表现为太阳与月亮的出入生死。地球绕着太阳转动，月球绕着地球动转行。但自地球上的观察者看来，仿佛太阳月亮皆围绕着地球转动。对于地球而言，太阳是最重要的天体，古人甚至将日与天等同看待。^① 它每天恒定的升起和隐落决定了人类活动的基本节律，进而，太阳“信出信入”日复一日地循环即成为最明显的周期表象。至于月亮，由于它与日、地的双重关系，其视运动不像太阳那样可以一个日照和日隐时间为一周期，而是由新生而逐渐圆满，再逐渐亏损，经历一个“生—盈—亏”的较长过程，而且即亏即生。《汉书·律历志下》谓“死霸（魄），朔也。生霸，望也”。故“月信生信死”实即指朔望之轮转，自上一次朔或望到下一次朔或望即成一个朔望月。其间，自朔到望为“进”，由望而朔为“退”，月亮的运移即呈进→退→进→的循环态势。如果说上述关于日、月周期运作的表述还停留在“观象”层面的话，那么“度之稽也”、“数之稽也”则表示所观得的“天象”背后存在着一个支配性的恒常法式。后者正是帛

^① 《礼记·玉制》曰：“天，谓日也。”

书作者所强调的。

其次，表现为星与辰不失其行。《经法·论约篇》把辰与日、月、星并列四种运行“有数”、体现“天地之纪”的天体。（“日月星辰有数，天地之纪也”）一般认为星与辰是一个整体，且以星为主、辰为属，这种看法实际上是秦汉以后的习惯延续。张闻玉先生考诸古籍指出：“这个与日、月、星等列的‘辰’，所指何物？细玩旧典，当指列宿恒星而言。与今人一样，先民肉眼能见的金木水火土——所谓五星，在天幕有明显的位移。其余群星，先民视为位置相对固定的列宿，辰与星的区别，就在这动与不动之分”。^① 尽管“辰”于春秋时已有多种意义，^② 但当它与“星”并列，则应该如张先生所言，指“列宿恒星”，而“星”则专指人的肉眼能看见的五大行星。这样，《论篇》中的“列星有数”即包括列宿和行星，与《论约篇》“日月星辰有数”中的“星辰有数”一语显系异言同义。又，根据行星有“明星的位移”和列宿“位置相对固定”的特点，《论篇》称星辰据“数”而行所体现的“信之稽也”似以“位之稽也”为是。^③ 春秋战国时期对于辰星的认识已由观其象进入到测其位的阶段，而实现这一转关的条件就是对其内在法则的认识与把握。帛书所强调的正是“列星”或“星辰”之“有数”。“有数”方“不失其行”，而不管是五星之运行抑或辰星之总体状态均体现着天道环周的特征，符

① 张闻玉：《古代天文历法论集·释辰》，贵州人民出版社1995年版，第58页。

② 《左传》昭公七年：“公曰：‘多语寡人辰而莫同，何谓辰？’对曰：‘日月会是谓辰，故以配日。’”杨伯峻注曰：“当时对辰有多种概念，如《论语·为政》之‘北辰’，则北极也；《公羊传》昭十七年云，‘大辰者何？大火也’，则心宿也；桓二年《传》‘三辰游旗’则日、月、星也；成九年《传》‘浹辰之间’，浹辰，十二日，疏谓‘从子至亥为十二辰’；僖五年《传》‘龙尾伏辰’，则日月之会也。”（杨伯峻：《春秋作传注》修订本，第1279页）

③ 《鹖冠子·泰鸿》：“列星不乱其行，代而不干，位之稽也。”

合周期性规律，是为“天地之纪也”。

四时环替相代轮转不息是天道周期法则的集中表现。太阳除了每天自东至西地“信出信入”外，还在一定的周期内作南北位移，故曰“南北有极”。如果说前者决定着昼夜的交替循环，后者则造成昼夜长短、节气和季节的变化。这是太阳“度之稽”的两个方面。所谓“南北有极”就是太阳在冬至点和夏至点之间的南行北移。先民很早就发明了土圭，即用一根与地面垂直的竿子或柱子（也称“表”），通过对其影子连续地不间断地观察，发现在一年中必有某一时候表影最长，表明日南至；^①相应地，也必有某一时刻表影最短，表示太阳转到最北。日南至时，即太阳的位置移到最南（“极”）直射南回归线，北半球获得的热量最少，故曰冬至；反之，日北至（“极”），太阳直射北回归线，北半球获光照时间最长，故曰夏至。人们一般把两个冬至之间的时间作为一个回归年，即太阳视运动完成南北走向的一个周期。四季在这一个周期内相替，又随下一个周期的开始而循环。这便是《论篇》“南北有极”所包含的知性内容，也是其下文“八正”及《论约篇》中“四时有度”和《国次篇》所谓“天地无私，四时不息”的原因和根据。

最后，让我们再回到《论篇》的“天执一，明〔三，定〕二，建八正，行七法”中去。根据以上对帛书“天之道”暨“天地之道”的探究，可以看出，“明三”、“定二”是天之道的主要内容。天通过“明三”昭示周期法则，又以“定二”的方式彰显对立法则。而“八正”基本上不出此两项内容，“四时有度”侧

① 《左传》中有两次关于日南至的记载。僖公十五年“春王正月辛亥朔，日南至”；昭公二十年“春王二月己丑，日南至”。即使如有人所怀疑的那样是经刘歆篡改过的，但刘歆不致于毫无根据地乱改。（辩详中国天文学史整理研究小组《中国天文学史》，科学出版社1981年版，第73页）

重于季节的循环转替；“动静”、“内外”明显地是就“对立”而言的。不管是周行还是对立，天体各当其时、各处其位、各显其性即为“正”。“七法”则试图从七个方面对天之道加以进一步的概括，揭示出天体运行的当然性、适度性、准确性、回反性和必然性等规则。^①

帛书作者之所以要在阐述治道的行文当中，对天之道的存在加以强调，并对其内涵给予申发，目的无非是藉此过程肯定人类社会之外那个恒定、和谐、显明的宇宙—自然界的存在价值，并将其显现出来的法则标立于以为治为中心的人道之上，强调人主应“天天”、“重地”，为治要“顺四[时之度]”，“[处]外[内之位，应动静之化]”，以达致“八正不失，则与天地总矣”的目标。^②

通过上述省察，我们看到，正是对立法周期法则所显示出的“关系性”特质，使得“天道”对人事活动具有更加明显和适当的昭示意义。这将在本书后面两章关于帛书治道理论逐步展开的内容中得到印证。

① 缺文无法补出，其他二“法”不详。

② 详见《经法·论篇》。

第二章

法道因天： 《黄老帛书》无为而治的方法论



一定的世界观总会衍生出相应的方法论，即“对世界的基本观点怎样，观察、研究、改造世界的根本方法也就怎样”。^①用此定律把握治道，那么，关于为治活动的基本观念是什么样的，为治的方法论就会是什么样的。这里，笔者将为治方法论界定为，在国家治理这一对象性的活动中，为治主体把握对象并对之施加影响，以及认识为治活动本身并作出恰当安排的根本方法。帛书作者既然把治国看作是人主效法“道”和“天道”所进行的国家管理活动，相应地，他们关于为治的根本方法就是因天法道。这种方法论视“道”和“天道”为最高法则，主张把国家的治理活动置于二者的观照之下进行思考与设计，强调为治活动必须遵从并应合“道”和“天道”，这样才能取得预期的绩效。这种方法论的设计因为剔除了“为治者”的主观意志，故而被称着“无为”。

由于帛书执定两个为治理据，所以，“无为而治”的主张便表现为两种样态：一是依据于“道”的无为。一方面，“无为”是道体的根本特征（《道原》：“无为其素也”），所以，人事法道必效其“无为”。另一方面，玄虚、遍在和助成的“道”赋予万事万物自己安排自己的强大活力，相应地，人作为活动主体支配和主导客体（包括物和事），便完全没有必要。《十六经·顺道》篇末所附列的被李学勤先生考为《十大》的一篇，可以看作是帛书第二部分的总结，作者于其中反复地诘问行为主体：“能一乎？能止乎？能毋有己？能自择而尊理乎？”指出，“形恒自定，是我愈静。事恒自施，是我无为”，要求人们“静翳不动”，这样万事万物便“来自至，去自往”。这种无为本质上是要否定人的一切作为，所以关于具体实施方面的论述必然缺乏空间。

依据于“天道”的无为。这里，由于“天道”包含着运动规

^① 《辞海》（下），上海辞书出版社1979年版，第3537页。

律和对立关系等实质内涵，因而便使人事有所效法，其结果只是要求人们根据“天道”的规则来设计和开展人事活动，人作为行为主体的主观意志和能动性并没有被完全排斥和否定，而是被限定在因应天道的范围之内。《十六经·姓争篇》指出，“顺天者昌，逆天者亡。毋逆天道，则不失所守”，清楚地表明了对待人道的基本立场和态度。具体而言，帛书提倡因顺天道的方法论所提倡的无为主要表现为：法阴阳以观、法天时以动，以及守雌用雄的行为方式。实际上，这三个方面不完全是因应天道的结果，由于帛书之“道”高于并包含着“天道”，所以，道于此也起着一定的规式作用，特别是在行为方式方面。

第一节 据阴阳：为治的认识论

一、阴阳与神明

从哲学层面看，认识活动是一切实践活动的开端和起始，这一阶段的成果将进一步指导和推动实践活动的开展。因此，国家治理这一具体的实践活动就必然肇始于对活动对象的认识和把握。帛书十分重视围绕施治进行的认识活动，《经法·论篇》主张帝王应该“执六柄以令天下”。所谓“六柄”，就是：“一曰观，二曰论，三曰动，四曰转，五曰变，六曰化。”观和论列首两项。就其作用而言，“观则知死生之国，论则知存亡兴坏之所在”。而动、转、变、化等四柄则均是将观和论的认识成果付诸实践：“动则能破强兴弱，转则不失是非之□，变则伐死养生，化则能明德除害”。

那么，为治者该如何去“观”和“论”呢？帛书所提供的是

一套据于阴阳的认识方法。《称》曰：

凡论必以阴阳〔明〕大义。^①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。有事阳而无事阴。伸者阳而屈者阴。主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴。父〕阳〔子〕阴。兄阳弟阴。长阳少〔阴〕。贵〔阳〕贱阴。达阳穷阴。娶妇生子阳，有丧阴。制人者阳，制于人者阴。客阳主人阴。师阳役阴。言阳默阴。予阳受阴。

不难看出，帛书在这里出示的是一份具有广泛意义的分类表，以阴阳为标尺，突出事物存在的对立性。从自然现象中的天地四时到社会现象中的国力差异、政治等级、人伦亲缘和行为动作等，无一不表现出对立的关系性特征。而这些现象均可受规于“阴阳”。雷敦和博士注意到刑德、牝牡、刚柔等都没有在这里出现，而在《十六经·观篇》和《姓争篇》中则与阴阳相连接的现象，从而推断这个表在帛书中可能是一个独立的单元。^②实际上，这个表格的作用在于支持“凡论必以阴阳〔明〕大义”说。表中列举的二十二组对立事物属于非完全归纳，因为世界无处不在的对立现象是无法穷尽的。所以，刑德、刚柔、牝牡等未列入其中并不能成为把此表同帛书之整体分离开来的依据。帛书中的“阴阳”作为世界生成过程中的两个动因，在道派生万物的过程中即起着关键性的转换作用，流注于事物发展的整个过程，并表达着天道的对立法则，理所应当可以把它用作观察和审视人类社会各种关系的具体法则。“凡论必以阴阳〔明〕大义”即是

① “明”字据《经法》本补，文物出版社1976年版。

② 同第一章第三节本书第70页注②。

说一切认识活动必须依循对立的法则，才能获得对对象的真实把握。^① 阴阳并不机械地标示对立，而是包含着深刻的内容。由于二者对立的非平衡性，以及平衡状态的短暂性，阴阳二元总在对立中呈不断转化分合的运动状态，从而造成了事物的丰富变化。故《十六经·果童篇》曰：“阴阳备，物化变乃生。”可见，只要掌握住阴阳法则，就不会被纷呈的变化所迷惑。

于是“阴阳”便被提升为“神明”。《经法·名理篇》曰：

道者，神明之原也。神明者，处于度之内而见于度之外者也。处于度之〔内〕者，不言而信。见于度之外者，言而不可易也。处于度之内者，静而不可移也。见于度之外者，动而不可化也。静而不移，动而不化，故曰神。神明者，见知之稽也。

“神明”是帛书认识论的重要范畴，可惜一直未受到足够的重视。这也与对这一概念通常的解释相关。余明光先生释为“人的精神”，^② 陈鼓应先生释为“道的神妙作用”。^③ 二解均容易导致对“神明”作一般的笼统理解。在单独使用的情况下，“神明”一词可以作如是解，但在这段话中却是特指阴阳的。首先，从“神明者，见知之稽也”的说法看，此句显然关涉认识方面的问题。“神明”是为认识活动的法式和依据。联系“凡论必以阴阳〔明〕大义”，很难排除“阴阳”与“神明”之间存在着某种内在

① 对于帛书的阴阳观，学界往往从辩证法思想的高度予以研究，而忽视其为术的一面。由是，白奚关于“凡论必以阴阳〔明〕大义”是“把矛盾方法视为认识世界，处理问题、指导行动的基本方法”的论述，就显得颇有见地。（详白著《稷下学研究》第116页）

② 见余明光：《黄帝四经今注今译》第79页，注①及译文。

③ 见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》第234页注①。

联系。其次，“神明”与“度”相共存。“度”即事物的轨度，是事物存在以及发展变化所表现出来的程式。相对于“神明”易为人们所认识和把握。帛书融“神明”于“度”，一方面寓含对“神明”本身难以见知的规定；另一方面则表明“神明”具有确存性和恒常性。而且，“道”被规定为“神明之原”。那么，“神明”就是由道所派生，存现于事物度之内、外，又与“阴阳”有着紧密的联系，属于非道、又非物的客观存在。根据本书上一章第二节有关帛书道论的分析，阴阳是沟通道与物的关键要素，在参与道派生万物的过程中为万物所复制和体现。没有阴阳，道之源就不能导出万物之流，万物也无法化变。“神明”既与物之度共存，则我们可以推定，它实即指“阴阳”！而“执道者”之观天下，实际上即等同于“据阴阳”或以“神明”为稽。

“神明”与“阴阳”之间的等同关系可以在晚近出土的郭店楚简《太乙生水》篇中获得佐证。其文曰：“太乙生水，水反辅太乙，是以成天。天反辅太乙，是以成地。天地〔复相辅〕也，是以成神明。神明复相辅也，是以成阴阳……”这里所描述的世界生成过程显然是道家式的，而就其“尚水”而论，则可归入道家宇宙论的独特发展路向。^① 还有论者注意到它所讨论的重要范畴大都在《黄老帛书》中找到解释，因此与帛书关系甚密。^② 我们看到，“神明”是“天地”与“阴阳”之间的纽带和过渡环节，它由天地相辅而成，又相辅而成阴阳，理应随着阴阳相辅互动而寓于四时、冷热、湿燥以及年岁等表现为“度”的存在之中（原文引略）。就太乙衍生万物的过程看，“天地”、“神明”、“阴阳”实为一体，构成重要的中介环节。太乙为三者之原，“阴阳”为三者之实。因此，掌握住阴阳即能范天围地而通于神明。

① 参许抗生：《初读〈太乙生水〉》，《道家文化研究》第十七辑。

② 见强昱：《太乙生水与古代的太一观》，载同上。

对三者这种关系的认定同样出现在《易传》当中，根据《系辞》的说法，八卦是伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地”所画，其作用在于“通神明之德”、“类万物之情”。此“神明”由“天地”导出。但“神明”并非天地万物的神祉，因为在《易传》作者看来，“《易》”如果是一个“神物”的话，那是因为它始终贯彻着与天地相准、“弥纶天地之道”、“与天地相似”等原则。再从乾坤二卦的设置看，乾阳坤阴，“阴阳合德而刚柔有体”，据此即可“体天地之撰”而“通神明之德”。此“神明”又由阴阳而致且与天地并立。盖“一阴一阳之谓道”、“阴阳不测之谓神”，“阴阳”即“《易》与天地准”程式化的表现。故三者被分别赋予某种功能时应看着是整体的共同作用。若《说卦》曰：“昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦……”其主旨实即“《易》与天地准”。《易》主要为史官所掌，其思想内涵当也与史官相涉，而道家黄老一系也源于古代的史官。也就是说，从作者的思想传统看，帛书“阴阳”即“神明”是可能的、可信的。

二、见知之稽与见知活动

进一步的探究还可以发现，帛书关于为治的认识论确实被贯彻在其“观”论之中。以“神明”（阴阳法则）为“见知之稽”，表达着帛书认识论的客观主义立场，势必导致对见知主体能动性的限制。《道法篇》曰：“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也。”反对为治主体在观论天下的过程中执着己见、先入为主、自以为是，因为这些行为都是以观者为支配中心的。主张排除一己私见以获得所观对象的真实状况。在帛书作者看来，惟有无私方能观有所知，并且，随着观者之“私”的不

断排除，所观知的内容也愈广愈真，进而具备执掌天下的条件。^①可见，所谓“执道者”只是完全摒弃自我的任意性，达到至知（无私之极）境界的人。故曰“见知之道，唯虚无有，虚无有，秋毫成之，必有形名”。这里，道并非本原性的“道”，而是指见知的根本原则和要求；“虚无有”则描述着认识主体的主观状态。^②当然，帛书作者并无意于否定“能观”，只是强调“能观”必须附着于“所观”，避免前者的独立造成对后者的曲认，从而体现着以“神明”为见知之稽的原则。可以作榜样者是黄帝的大臣力黑。据《观篇》所载，“[黄帝]令力黑浸行伏匿，周流四国，以观无恒善之法”，“则力黑示像，见黑则黑，见白则白……人静则静，人作则作”，随物观物，不著己见，最后终于确定缺乏恒善之法的原因是“逆顺无纪，德虐无刑（型），静作无时，先后无名”。

强调执道与据阴阳或以神明为稽，对见知主体任意执定的拒斥，同否定主观显然不是一回事。帛书倾向于将主观嵌定在执道和法阴阳之上，使“能观”与“所观”通为一。这样，在见知方法上（或表现在观的内容和结果之中），执道者与以阴阳而论者因为都合于“神明”从而在“观”的行为上表现出趋同性。

先看“执道者”之观。《经法·论约篇》称：

① 《道法》：“无私者知，至知者为天下稽。”按诸本均谓“知”当作“智”。但“知”不改作“智”在帛书中有多处，如本篇“见知之道”、“见知之稽也”等。

② 关于“见知之道，唯虚无有”句，白奚认为意在表明帛书认识和把握“道”的途径和方法。“虚无有”就是保持内心的虚静，不抱任何主观成见，不受外界的干扰和影响。（见《稷下学研究》第116页）此说对“虚无有”意义的把握是准确的。但作为一种途径和方法，它通达的对象并非“道”而是“天下”。因为《道法篇》所关心的是如何能够“见知天下而不惑”。陈鼓应则将此句解释为“要想明白死生成败祸福的道理，只有依靠道”。（见陈著：《黄帝四经今注今译》，第57页）一方面将“道”释为道理，另一方面又谓“虚无有”指称“道”，皆似不当。

“故执道者之观于天下也，必审观事之所始起，审其形名。形名已定，逆顺有位，死生有分，存亡兴坏有处。”

将“天下”（为治对象）判为始起与现状、原因与结果等对立的阶段或方面分别加以认识。始起是现状之根源，现状又是未来的原因，可以互相推得。而在对具体阶段或方面作单独观察时，又将对象分作两个部分。为治之绩效可从行政组织的实与名的关系、顺与逆的对比中审出；而此种现状作为原因又无非导出或生而兴、或死而亡的结局。

再看帛书关于“观国”的一般性陈述。《经法·六分篇》曰：

“观国者观主，观家者观父，能为国则能为主，能为家则能为父。”

在帛书作者看来，国家这个社会组织的实质与家并无二致，进而从持家推出人主之于国兴盛衰颓的决定作用，认为一国的治乱状况可以透过君主体现出来。下文“凡观国”之有“六逆”、“六顺”，皆是从主与臣的关系所扩展出来的上下、内外、男（主）女（后）等对立关系上加以把握的。把“主”、“上”、“男”当作阳极，构成矛盾的主要方面；“臣”、“下”、“女”（后）归为阴极，是为矛盾的次要方面，并通过阴阳来演绎各自的行为规范。其背后隐藏的是阳主阴辅的关系法则和价值取向。这里，阴阳法则显然已超出为治认识论的范围，表明阴阳不只是具有为治认识论的意义，而是承担着更为广泛的人事指导作用。但就前者而论，据阴阳实际上就是“执道者”之观的隐蔽之法，所谓趋同只是归于“凡论必以阴阳明大义”而已。

应该看到，作为“见知之稽”的“阴阳”包含着一定的认知

价值，表现在：当人们把握住事物的主要矛盾进行认知活动时，能够客观地反映对象的本质。于此，“阴阳”与其说代表着天道或道，《易传·系辞》：“一阴一阳之谓道”）不如说事物自身的共性特征。但是“阴阳”作为对万有世间矛盾普遍性的抽象概括，主要地不是着眼于质地或成分，而是着眼于结构形式，即只标示事物原初状态或核心部分的二元对立性。因此，据阴阳所获得的知性认识一般都是功能性的。若中医靠阴阳把握人体的结构，就是侧重于器官与相应的功能以及不同功能之间的对立互依互动互感性，至于器质和组织构造等则不论。中国古代天文学用“阴阳”叙述天体及自然的运动变化，一方面意在探究天地之气交互变化的规律以授民时，形成历法学；另一方面则赋予天象与人事之间以感通关联而流于星占学。这就决定了由“阴阳”观念支撑的古代认知活动，不可能产生现代意义上的建立在对事物自身组织成分与结构微观认识基础上的科学。但也不能否认它们也具有一定的科学性，因为功能本为事物的组织所拥有。只要矛盾的普遍性在一定的范围内保持其绝对性，据于对事物基本功能的认识而建立起来的中国古代科学就具有一定的合理性！当然，这已超出本书讨论的范围。

回到帛书据阴阳的为治方法论上来，我们得承认，帛书以“阴阳”论治是建立在对天道，亦即对“阴阳”的信仰之上的。换言之，正是出于对天道的信仰，帛书作者才能够把国家管理活动诉诸于“阴阳”，而使后者成为前者的方法论依据。但是，信仰本身并不能解决施治的具体问题。帛书作者一旦据“阴阳”认识、把握国家这一政治共同体时，便由信仰转化为对信仰对象的比附和参照。帛书强调主为阳而臣为阴、上为阳而下为阴等，一方面可以说是得自于对国家行政系统的经验观察，只是用“阴阳”赋予观察结果以最高理据；另一方面或许也可能确是将天道之阴阳法则下贯到现实政治层面而获得的认识。无论出于何种情

况，都不自觉地触及到了官僚系统按等级架构的必要性与合理性。但也仅止于此。当信仰被搁置在一边时，阴阳的认知价值便显现出来，并起着主导作用。这也是帛书以阴阳论治同样表现出功能论倾向的主要原因。所谓“六逆”、“六顺”重在讨论官僚体系内部君臣上下的关系（属功能论而非构成论），其具体内容，由于更多地涉及秩序问题，且留待下章讨论。

第二节 因天时：为治的时机论

一、文与武

帛书因顺天道而施治的主张，除了落实为据阴阳以见知之外，还贯彻在“因天时”^①而动的策略之上，具体地说，就是为治者必须随顺天时，根据天时所包含的时机决定行为的内容和方向，从而使国家的治理活动能够凭藉天时的推助，完成最小与最大的等式。《经法·君正篇》以赋予天时与国政之间构成对应性关联的方式来强调这一要求，指出“天有死生之时，国有死生之政”。这里，所谓“死生之政”并不是指那种导致国家兴亡的为政措施，而是指应合“死生之时”而采取的两类施治手段，否则，下文“因天之生时以养生”和“因天之杀也以伐死”等说法便无从说起。^②天之“生时”与“死时”是根据四时之于万物的

① 《经法·四度》。

② 陈鼓应注：“天有死生之时，国有死生之政”意为：“天下诸国或亡或存决定于天时，国家万事或成或败决定于国政”。（陈著：《黄帝四经今注今译》第117页注

①）显然是将天时与国政分成两截，不符合原旨。

不同作用来划分的。具体地说，“生时”利物之生长与成功，“死时”则阻止这一过程的继续。“因天时”就是要求于“生时”阶段所开展的为治活动必须能够促进财富的增长，达到生民养民和存国续国的目的，体现连续性的要求；于“死时”阶段所施行的为治措施则必须具有威严和惩罚特征，以局部的中断维持整体的连续性。

帛书原则上将因“生时”而动称着“文”，因“死时”而行谓之“武”。于是，文、武之论即成为“因天时”的主要内容而被其作者反复申论：

因天之生也以养生，谓之文；因天之杀也以伐死，谓之武。[文]武并行，则天下从矣。

审于行文武之道，则天下宾矣。^①

文武并立，命之曰上同。

动静参于天地谓之文，诛□时当谓之武。

因天时，伐天毁，谓之武。武刃而以文随其后，则有成功矣。用二文一武者王。^②

究其义，帛书命文、武曰“上同”，实即表示“因天”和“因天时”之义，表明文、武依从于天道，因而具有正当性和合理性。此其一。

其二，关于文、武的实质，已如上文所述，文就是因天之生时，以“助”为目的；武就是因天之死时，以“诛”为特征。除此之外，尚有一个倾向，即文还包括“动静参于天地”。而从广义的角度看，“因天之生”与“因天之杀”皆属动静。这样就有

^① 《经法·君正》。

^② 《经法·君正》。

可能将文、武都归于“文”，从而使“文”具有广泛的行为指导意义。但帛书似乎并没有在此倾向上走得更远，它基本上是把“文”放置在“武”的对立面而使“文武”成为一个不可分割的对立性整体。由此，亦可见着“凡论必以阴阳〔明〕大义”的稽式。

其三，文、武皆兼备对内和对外的功能。文以治内，生民养民、存国续国；对外则随于武刃之后对被征服者加以安抚。武以治内，诛禁罚罪；对外则伐国兼地是为“武刃”。帛书作者认为，对于为治活动而言，如果单纯依赖“文”或“武”，是不可能取得成功的。成功并获治天下，属于那些能够将文与武很好地结合起来加以运用的人。必须注意的是帛书“文武并行”、“文武并立”之说并不表示二者须等值地运用之于为治活动，而只是表明帛书作者关于二者相互配合协调并用的态度。这大概就是帛书为什么同时强调“审于行文武之道”的原因。“审”的关键在于文主而武辅，即多用文而少用武。“用二文而一武者王”之说的内涵可以有两个方面的理解。一是由于天时分四季，其中“三时成功，一时刑杀，天地之道”，^①而“文”乃因天之生，“武”则因天之杀，故文多而武少。二是因为“动静参于天地谓之文”，可见“文”施于为治活动应当是经常性的；又“武刃而以文随其后”，表明“武刃”的成果只有赖以“文”方能转变成现实并且被得以稳固和延续。也就是说，“武”既要以经常性的“文”为先导，又要靠“文”来巩固和调整。

其四，我们还要看到，文、武作为“因天时”而为治的两种具体方式，将行为主体的能动性限定在对“四时”的绝对顺从之中。“因”字体现出对行为主体自觉性的要求。如果说帛书由是

^① 《经法·论约》。

“在天人关系上表现出一种积极向上的进取精神”的话，^① 那也只能在把握和遵循自然规律的范围内理解，强调人要自觉地认识天道并排除逆之而动的行为；而“向上”和“进取”则表现为不以破坏人类与自然秩序和谐相应为代价的行有所得。^② 但本书并不倾向于对“因天时”作消极的评价，因为无论从此种行为对其主体的主动性和自觉性的要求看，还是从此种行为的结果看，都不具“消极”的特征。^③

二、得时与失时

对人类活动而言，“时”实际上是环境因素的集中体现。德国社会心理学家勒温把人类的行为归结为人类及其所处环境的函数，即是说人的行为是“他”与环境交互作用的结果，或是其自身因素与环境因素的“综合效应”。^④ 为治活动也是为治者与外在环境之间的一种互动。帛书文、武之论所包含的这一函数关系显然是以环境为第一变量的，即环境在人境交互过程中起着主导作用；而以人的自身因素为第二变量，居次要地位。其作者多次表示：

① 白奚：《稷下学研究》，第118页。

② 白奚指出，帛书作者“提倡在遵循自然规律的同时，还要发挥人的主观能动性，把握和运用自然规律，并认为正是重视人的主观能动性对自然的反作用，（着重号为引者所加）从而克服了以老子为代表的传统道家在天人关系方面消极被动的缺陷”。（同上）这些评价似乎缺乏原文的支持。

③ 学界习惯于对道家学术系统作总体上的“消极”定性，其实颇有重新检讨之必要。

④ 勒温曾提出一个关于人类行为的著名公式： $B = f(P \cdot E)$ 。B (Behavior) ——行为；f (function) ——函数；P (person) ——人；E (Environment) ——环境。（转引自王加微编著《行为科学》，浙江教育出版社1986年版，第33页）

圣人不巧，时反是守。

圣人正以待天，静以须人。……当天时，与之皆断。当断不断，反受其乱。^①

明明至微，时反以为机。

静作得时，天地与之。静作失时，天地夺之。^②

天地形之，圣人因而成之。圣人之功，时为之庸，因时乘□，是必有成功。^③

时若可行，亟应勿言。[时]若未可，涂其门，毋见其端。^④

这些话语显然是认为，当为治行为与“天时”所呈现的态势相应时，后者即起正面的推助作用；反之，则产生负面的制约作用。前一种情况被称为“得时”或“当时”，后一种情况则属“失时”或不当时。在帛书作者看来，“当时”是最值得肯定的行为，“亟应”包含着对行为者既不先于时也不后于时的果断性的要求。相应地，不当时的行为则为帛书所尽力否弃，主张与其“失时”而行，从而最终遭遇天地之夺，不如“涂其门，毋见（现）其端”而待其时，因为“天稽环周”，“天时”的回返性寓含着丰富的时机。

概括而言，“失时”的行为大致有两种情形，那就是“时赢而事绌”和“时绌而事赢”。《十六经·观篇》曰：

① 《十六经·观》。

② 《十六经·姓争》。

③ 《十六经·兵容》。

④ 《称》。

其时赢而事绌，阴节复次，地尤复收。正名修刑，蛰虫不出，雪霜复清，孟谷乃肃，此灾□生，如此者举事将不成。其时绌而事赢，阳节复次，地尤不收。正名施刑，蛰虫发声，草苴复荣。已阳而又阳，重时而无光，如此者举事将不行。

这段话在陈述帛书之阴阳刑德思想（将于下章予以阐述）的同时，更具广泛的行为警示意义。^① 它揭示出人事不合于天时的两种状况。一是时过而事屈，即人事后于时；二是时屈而事过，即人事先于时。对此，帛书作者显然持否定态度。指出“如此者举事将不行”。从表面上看，其作者并未给出处于此两种状态下应然的行为指示，但从他所反对的均为时、事相左的情形看，可以确定，其正面主张就是时、事一致。更准确地说，就是人事必须绝对根据、围绕天时来确定和施行。简言之，即随时而动静。或许是继承了《老子》“正言若反”的表述方法，用否定的方式表达肯定的思想同样见于帛书的其他篇章，例如：《道法篇》曰：“动有害，曰不时，曰时而□。”缺字，陈鼓应先生疑当作“怀（倍）”，因为“时”与“倍”皆属之部协韵；并推“曰时而倍”句意为“逆时而动”。^② 陈先生的意思大概就是说，行为虽然“当时”，但其方向与“时”所显示的趋势恰好相反。这样，能够造成“动”之害者，一为“不时”，即不合于天时；二为反于天时。也就是说，“曰不时，曰时而□”是被看着一对并列句式。若单就此一句看，这样的解释也未尝不可从，但是联系上下文及

① 据《史记·韩世家》载屈宜臼曰：“往年秦拔宜阳，今年旱，昭侯不以此时恤民之急，而顾益奢，此谓‘时绌举赢’。”表明在战国时期有关时事赢绌的表述非必属于阴阳刑德论。

② 见陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第54页。

其他相关话语，本书宁愿将后一句看作是对前一句的补充。因为《道法篇》同时指出：“事有害，曰逆，曰不称，不知所为用。”这里，“不称”就是“逆”的换一种说法，^①“逆”即是《四度篇》所谓“动静不时谓之逆”。于是，上述反于天时的情况实与“不时”相一致。也就是说“逆时”和“不时”均表示“与天时不合”，包括“时赢而事绌”和“时绌而事赢”。而“事有害”与“动有害”也是同一指意的两种表述而已。

三、天时与农时

帛书将“天时”当作为治活动成败决定因素的做法，除了系于天道信仰和效法“四时”外，还与农业生产有着一定的关系。具体地说，帛书“因天时”而施治的主张，同时也是顺天时而为农事之经验的延展、推广和提升。

首先看帛书关于天时与农事关系的陈述。《经法·君正篇》指出“人之本在地，地之本在宜，宜之生在时，时之用在民”，根据人的生存这一基本需要发出追问，发现土地、时宜、民力三要素的有效配置可以满足立本之需。配置的过程则以“时”为中心。土地必须在适时的条件下方能生长百物，故曰“知地宜，须时而树”；民力也必须适时地发挥其用，此所谓“动之静之，民无不听，时也”。在长期的农业生产实践中，人们已掌握了“时”与农作物的产量、品质的关系，《吕氏春秋·审时篇》关于“得

^① 据陈鼓应，“不称”可有以下几种解释：一谓“举事不衡量自己的能力”；二谓“不合时宜”；三谓“不知轻重”。他自己以第一说为是，构成“事有害”的第一种原因。（详陈著《黄帝四经今注今译》第54页注④）但在笔者看来，第二说更为恰当。除了因为不赞成“曰……，曰……”为并列句式外，更主要的是因为帛书一贯重视时以为用，强调“时”对“事”的决定意义，并不在意人自身因素对行为及其结果的影响。

时”、“先时”、“后时”三种情况对农事活动影响的叙说，^①似乎不会仅代表着战国末期的认识水平。帛书《称》谓“勿先天成，毋非时而荣。先天成则毁，非时而荣则不果”，正是针对农作物的生长受着“天时”的制约而立言的。

另一方面，对于农事的组织者而言，土地、时宜、民力三要素惟有“时”属于外在的因素。土地自然为其所拥有，民力也任为驱使，二者均属可以支配的资源。但“天时”则不可能存在于人的意志作用的范围之内，惟其如此，方具备至上之意义。他们只能使土地、民力等可以支配的资源服从于“天时”这一不可支配的资源，以获取农事活动的最大化。这大概就是自《夏小正》所保存的《夏时》^②到《吕氏春秋·十二纪》纪首、《淮南子·时则训》和《礼记·月令篇》一脉相承的以“时”颁制政令的内在根据。帛书突出“时”之于农事的关键作用，显示出它与上述诸书之间存在着某种联系，但其不落实于具体操作的特征又标示着它与上述诸书在性质上的差别：它更注重发掘一般性、阐扬普遍意义，而不屑于具体的方法或步骤；更注重陈述某种原则，而将具体隐藏在背后。

正是出于对天时决定农事作用的肯定，帛书作者认为作为治国主体的人主，其主要任务就是以“时”为核心调配农事资源，以求得物质生产和人自身生产的双重发展，以及整个国家社会的和谐。《观篇》曰：

“是故为人主者，时啊三乐，毋乱民功，毋逆天时。
然则五谷溜熟，民[乃]蕃滋。君臣上下，交得其志。”

① 详《吕氏春秋·审时》。

② 《论语·卫灵公》载孔子曰“行夏之时”；《史记·夏本记》说“孔子正夏时”；《国语·周语中》：“故夏令曰：‘九月除道，十月成梁。’”盖“夏令”与“夏时”同。

根据《马王堆汉墓帛书》(壹)本篇注[三一],此段与《国语·越语下》“四封之内,百姓之事,时节三乐,不乱民功,不逆天时,五谷稔熟,民乃蕃滋,君臣上下,交得其志”一段义近。则“时揜三乐”盖即“时节三乐”。意思是说,人主必须于春、夏、秋“三时成功”^①的季节里对农业生产作出合理的安排,此即“并时以养民功”。否则,就是“乱民功”、“逆天时”。《君正篇》也说“苛事,节赋敛,毋夺民时,治之安”。(“苛事”上似脱一字,注家补作“毋”或“省”,^②与“节赋敛”成对文)要求统治者采取适度的赋税制度让百姓劳有所得,以刺激他们从事农业生产的积极性;“毋夺民时”则可确保时出地宜和时为民用。

“人主”作为为治之主体追求的目标是“治之安”,而帛书作者向他们兜售的手段,从“正言”的角度看无非是“富民”和“使民以时”。前者既是后者的条件也是后者的一个直接结果;而后者更具主导作用,离开使民以时,“富民”的阶段性目标和治之安的终极目标均无从谈起。而上述《观篇》“并时以养民功”的设计,“并时”是关键。“逆天时”在某种意义上即“乱民功”。综而论之,帛书所要求于人主者乃在识天时和相天时,即善于把握并根据天时安排农事。这一要求的具体化即是“告朔制度”。^③但如此评说只是逻辑分析的结果,实际上,“告朔制度”是帛书对人主提出相关要求的实践基础,显示出帛书思想具有久远的历

① 《经法·论约》。

② 见陈鼓应:《黄帝四经今注今译》第125页注①。

③ 关于“告朔制度”,何休注《公羊传》文公六年曰:“礼,诸侯受十二月朔政于天子,藏于太祖庙,每月朔朝庙,使大夫南面奉天子命,君北面而受之。”蔡邕谓:“古者诸侯朝正于天子,受月令以归,而藏诸庙中,天子藏之于明堂。每月告朔朝庙,出而行之。”(《蔡中郎集·明堂月令论》)按,告朔制度实与置闰相关,《左传》文公六年称“闰月不告朔,非礼也。闰以正时,时以作事,事以厚生。生民之道,于是乎在矣。不告闰朔,弃时政也,何以为民?”

史根源。

比较帛书关于“因天时”以为治之话语与上述涉及农业的天时论，前后并无二致。有的表述只是直接从针对为农转移或复制为针对施政。换言之，就是将某种要求或具体的方法、手段从农业领域提出来，投诸国家的管理活动。例如“动静参于天地”之论在帛书中无疑具有普遍的为治行为指导意义。但最初也许只是指涉农事活动的：“动静不时，种树失地之宜，[则天]地之道逆矣”；^①“动之静之，民无不听，时也”。^②同样，“毋逆天时”表示在施治过程中应尽力避免人事与外境的违逆和不称。但此说似乎首先是被用来警示为农的，如《四度篇》指出“逆则失天”，“失天则饥”。

帛书将农业经营的政策扩展为国家管理方针，把农业思想上升为一种治国理论，符合知识成为精英思想的一般理路。^③自然经济条件下的农业为国事之基础，其生产完全依赖于“天时”是一个不争的事实，所以，本着“务为治”的先秦诸子各家均承认和强调天时之于为农的重要性。问题是，惟有道家黄老一系由此走向治国活动的设计与安排。这就不是农业在国家事务中核心地位能够予以解释的。那么根本原因的追溯便又回到作为治道之理则的“天道”信仰之上，而农事活动正是这一信仰形成与强化的条件和背景。于帛书中可以找到有关农事与天时的话语，则表明这一条件与背景尚于其中保存并隐现着。

① 《经法·论》。

② 《经法·君正》。

③ 葛兆光认为：“相当多看似玄虚与纯粹的思想表述，其实与一些具体的、经验的知识和技术密不可分，往往是思想家把有特指的、具体的知识性术语转化成无特指的、抽象的哲学名词，把实际的、具体的思路转译成终极的抽象理念，把经验中的思路与步骤转化成理智中的分析与推理”。（葛兆光：《七世纪之前中国的知识、思想与信仰世界》复旦大学出版社1998年版，第230页）

总之，帛书将“因天时”当作一种为治活动的方法论提出来，从理论的现实根据看，是由于农事在国家活动中占据着主导地位，进而使一种适用于局域的原则或要求上升为适规全局的根本方法，遵循着从个别到一般的思维规则；而从理论的逻辑演进来看，则又是“天道”这一理则指向具体过程中的一个过渡环节，体现着帛书治道理论建构的完备性。

第三节 守雌用雄：为治的行为方式论

作为一种稳定的行为样式，行为方式对人们的活动具有一定的提示和约束作用，从而，行为方式论就构成行为指导的重要内容。在史官的话语系统中，刚与柔是两种基本的行为方式。于《易》中，柔刚分别与阴阳相对应，体现着阴阳之性；《老子》尚柔，并将柔归为“道之用”，反之，刚则违背“道之用”；帛书则偏向于用“雌”和“雄”来指称柔和刚，并以“雌节”和“雄节”分别表示用柔和用刚。^①而在《老子》中，这种现象只出现一次。^②以往的讨论由于受研究视角（主要是哲学）的局限，一般都把这类概念纳入“辩证法思想”的框架内予以解释。这固然符合特定的研究视角的要求，具有特定的研究方法下的合理性，但其结果往往是把具体消融在一般之中，掩盖了对象丰富的内容。因为“辩证法”归根到底是相应于哲学的基本问题——世界是什么，回答世界存在状况——即“怎么样”这一问题的，它所关注的是“现象”（包括物质和精神现象及其关系），研究自然、

^① 详见《十六经·雌雄节》。

^② 《老子》二十八章曰：“知其雄，守其雌。”

社会和思维的一般规律。^①但是，与《易》、《老》习惯使用的刚、柔概念一样，帛书之雌、雄或“雌节”、“雄节”主要的并不是用来表述世界的存在状况，而是人们处理各种关系的方式。因此，自“辩证法”角度视之，其实质的内容就无缘展示出来。有的学者把帛书雌雄节的问题归入道德哲学范畴，将其中的相关主张列为修身思想的内容之一。^②尽管在一般情况下，刚柔雌雄总归属于“德”，^③但古代“德”概念与现代“道德”范畴尚不能等同。前者主要是指人的个性特质及其处理各种关系的方式。^④因此，在道德哲学的视域中，也不能对帛书雄节与雌节作出全面的考察。本书自治道角度进入帛书，从行为方式的一面透视雌雄柔刚，或许有助于揭示它们的真实意涵。

① 参肖乾、李秀林、汪永祥主编：《辩证唯物主义》，人民出版社1991年版（修订本），第19、444页。

② 以丁原明为代表。（见丁著《黄老学论纲》第103页）

③ 《尚书·皋陶谟》“柔而立”为“九德”之一。《洪范》“三德”，“三曰柔克”；又“沈潜刚克，高明柔克”。此句后来为甯嬴所引评说阳处父“以（过分）刚”，“夫子壹之，其不没乎”（指刚柔不能互克），且曰“天为刚德，犹不干时，况在人乎”。（《左传》文公五年）《诗·大雅·丞民》“仲山甫之德，柔嘉维则”；（按，嘉可释为刚。李鼎祚《周易集解》引虞翻注《通卦》九五“嘉遁”，曰“乾为嘉”；《随卦》九五“孚于嘉”，曰“阳称嘉”）“维仲山甫，柔亦不茹，刚亦不吐，不侮矜寡，不畏强御”。此句后为子舟和斗辛所征引。（《左传》文公十年、定公四年）帛书《雌雄节》也谓“雌节”为“纯德”，“雄节”为“散德”。

④ 用“刚柔”表示为治行为方式的习惯并非晚起，《诗·商颂·长发》即有“不竞不绿，不刚不柔，布政优优，百禄是遘”之言。只是此用法直到春秋末期才被强调突出，孔子即引《长发》是句评子产遗教子太叔的为政方法是宽猛相济。（见《左传》昭公二十年）《老子》言刚柔虽亦指陈一种现象，若七十六章之“人之生也柔弱，其死也坚强”、七十八章之“天下莫柔弱于水”，但其目的并不在此，而是要揭示出“兵强则灭，木强则折，坚强处下，柔弱处上”和“弱胜强”、“柔胜刚”的道理，表达对“天下莫不知，莫能行”的遗憾。也就是说，言刚柔最终要归落于行为。帛书《雌雄节》谓“辨雌雄之节，乃分祸福之向”，显然雌雄节是具有行为方式意义的。

一、雄节

帛书不像《老子》那样总是从刚与柔对立的角度强调柔弱之胜刚强的绝对性，而是试图通过雌与雄作为行为方式及其结果的对比，突出雌节之于行事的可靠性和有效性。换言之，老子着眼于刚与柔两种行为方式的对抗，并从道性和自然现象两个方面证成柔胜刚的规则，从而，柔弱必然要排斥刚强；而帛书作者则着眼于雄（刚）雌（柔）两种行为方式的比较，并从行为作用于对象的效果上看出孰优孰劣——在老子那里，二者潜在的关系是孰强孰弱，由于优与劣只是行为主体的主观认定，因此，雌雄之间并不存在互斥关系，何况优劣会随着行为环境的变化呈相对性。

或许是出于对比的需要，帛书对雌雄节作出了颇为细致的论说。所谓雄节就是“宪傲骄倨”，属于“涅之徒也”。^①按“宪”（繁体为“憲”），《马王堆汉墓帛书》（壹）本整理者疑读为“悍”；陈鼓应先生读释以为通“显”，意为自耀，相应地，“傲谓自是，骄谓自伐，倨谓不逊”。^②陈先生之说可从。“涅”通“逞”，盈也。^③可见，雄节包含着以行为者自我为中心的、无视对象存在的盲目冲动；持之者恃己凌物，刚愎自用，总是先于对象而动。这样容易造成对主客既定关系规度的破坏，而反为之所制。《十六经·行守篇》曰：“天恶高，地恶广，人恶苛。高而不止，天阙之。广而不已，地将绝之。苛而不已，人将杀之。”即申明此理。所以帛书作者在陈述雄节之表现时总是附以不利的结局：

① 《十六经·雌雄节》。

② 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》第333页注④。

③ 诸本注释大体如此。

进不_レ氐，立不_レ让，径遂凌节，是谓大_レ凶……刚强而虎质者丘。^①

骄溢好争，阴谋不_レ祥，刑于雄节，危_レ于死_レ亡。

夺之而无予，其_レ国乃不_レ遂_レ亡。^②

自广者人_レ绝之，□□人者其生_レ危，其死_レ辱也。^③

宫室过度，上帝所恶，为者弗居，虽居必_レ路。

环□伤威，驰欲伤_レ法。^④

天下有三死：忿不量力死，嗜欲无穷死，寡不避众死。^⑤

雄节的表现是多样的复杂的：或“进不_レ氐，立不_レ让”、“刚强而虎质”，或“骄溢好争”、“阴谋”（以争胜），或“夺之而无予”，或“自广”而“危人”，或“宫室过度”，或“环□”、“驰欲”。帛书作者论之既立于一般，又落实于具体；既针对内政之人际关系及社会成员与政府的关系，又关涉以国家为行为主体的对外活动。但归结到一点无非是行为主体自我的无限扩张，结果，遭到阻滞或经受失败的（引文中的着重号部分）恰恰是行为者自身。

这种观察蕴含着观察者对行为的对象性关系实质的深刻把握和以“对象”为关系主导方面的认定，体现着道家为治思想的一贯立场。在帛书作者看来，行雄节者不仅忽视了“对象”的存在及其强大的反作用力，而且也对自身缺乏恰当的评价。忿而不能

① 《十六经·三禁》。

② 以上皆《十六经·行守》。

③ 缺字，陈鼓应补为“骄溢”，（见陈著《黄帝四经今注今译》第420页注⑥）但据本段句式与句义，似可补作“自危”。

④ 所缺之字残。《马王堆汉墓帛书》（壹）本疑作“私”，余明光补作“刑”。

⑤ 以上皆《称》。

称量己力、嗜欲而不知适可而止、寡而不知避开众锋等，皆属此。也就是说，致死者，非忿、嗜欲或寡，而是主体不能根据自身的状况采取适当的行为方式。这是弱小者而行“雄节”一类。强大者则往往恃强而用雄节，从而导致力量的削弱和优势地位的丧失。《经法·亡论篇》所谓“守国而恃其地险者削，用国而恃其强者弱”，即道明此理。帛书作者一贯反对国家在处理对外关系时的雄节行为，比如，不主张为了行一时之忿而攻伐一国，认为那样只能是“成功而无以求也，即兼始逆矣。非道也”。^① 这里所表明的是反对恃其地险而死守的态度。同样，也否定在内政管理方面的雄节行为。“恃其强”大致可归于“三不辜”和“三凶”。“三不辜：一曰妄杀贤。二曰杀服民。三曰刑无罪。”而“大杀服民，戮降人，刑无罪，祸皆反自及也”；“三凶：一曰好凶器。二曰行逆德。三曰纵心欲。”而“一国而备三凶者，祸反自及也”。^②

但是，雄节在实际运用中并非一定导致主体行为受阻，相反还会带来裨益，这恐怕也是不容置疑的事实。对此，帛书用长远的眼光加以观照，给予否定。指出：“夫雄节以得，乃不为福”，“夫雄节而数得，是谓积殃。凶忧重至，几乎死亡。”^③ 认为藉雄节求致的当下利益不足以汇集成长久的福祉；如果眼前的利益不断地靠雄节获得满足，那么，实际上是在远离福祉而趋向祸凶。揆其究竟，盖雄节任何一次的“有效性”都会加强行为者对这一行为方式的信赖而愈加肯定之、运用之，进而行为者就会逐渐丧失应有的警惕和理性，最终易滑向对事物之度的逆向突破。此所

① 《十六经·本伐》。

② 《经法·亡论》。

③ 《十六经·雌雄节》。

谓“刚正而□者□□而不究”。^①三缺字，陈鼓应先生根据前文“柔弱者无罪而几”试补作“强”和“临罪”，句意为持雄节者直到身临祸难都没有意识到危险。^②有鉴于此，帛书作者在《雌雄节篇》中特别醒示：“凡人好用雄节，是谓妨生。大人则毁，小人则亡。以守不宁，以作事不成，以求不得，以战不克。厥身不寿，子孙不殖。是谓凶节，是谓散德。”

二、雌节

所谓雌节就是“□□恭俭”，属于“兼之徒也”。^③按，缺文可据《顺道》“晁湿恭俭”补。“晁”读若宛，表示行为者在对象性活动中能够委婉地而不是随意地、简单地处置各种关系。与此相联系，主体在对象性关系中必须自觉地处于居于下、随于后的地位，不得妨碍对象合理性的充分展开和演示，这便是“湿”之卑下意义所蕴含的观念。^④“恭”是就主体对待客体的态度而言，具有谨慎、顺从和尊敬等义项。“俭”是关于用己的一种态度，要求行为主体对自身的各个方面加以限制和约束。这种态度与其说显示出持有者对为治者精神、智慧和力量等内在资源的珍爱，不如说是为了防止为治者自我的无限扩张而被排挤出国家管理这一对象性关系之外。可见，从作用于对象这一过程看，“晁”与“湿”重在通过克己求致对象性关系的和谐与稳定；而就行为者的内在品质而言，“恭”以敬客，“俭”以惜主，依然以克己为基本特征。故雌节为兼之属，兼读为谦。与盈相对，意为不足；与

① 《经法·四度》。

② 见陈著：《黄帝四经今注今译》第174页注①。

③ 《十六经·雌雄节》。

④ “晁湿”二字释字义参《马王堆汉墓帛书》（壹）本第79页注⑩。

先相待，意为处后；与上相望，意为居下。处处体现着与雄节相反的要求：

大庭氏之有天下也，安徐正静，柔节先定。晁湿恭俭，卑约生柔，常后而不失体，正信以仁，慈惠以爱人，端正勇，弗敢以先人。

□□□正德，好德不争。立于不敢，行于不能。战示不敢，明执不能。

不旷其众，不以兵彊，不为乱首，不为怨媒，不阴谋，不擅断疑，不谋削人之野，不谋劫人之宇。^①

善予不争。

不执偃兵，不执用兵。^②

结合上文所述，我们看到，“刑（效法）于雄节”者呈现为“刚强而虎质”；而“刑于女节”者，“所生乃柔”。^③行为所效不同，其方式也随之相别。雄节者“进不氏，立不让”，雌节者“常后”、“弗敢以先人”；雄节者“骄溢好争”，雌节者“好德不争”、“善予不争”；雄节者“阴谋”，雌节者“不阴谋”；雄节者“夺之而不予”，雌节者不谋“削人之野”、“劫人之宇”；雄节者“行逆德”、^④“忿不量力”、“寡不避众”，雌节者“立于不敢”、“行于不能”；雄节者“驰欲”、“嗜欲”、“纵心欲”，雌节者“安

① 以上皆《十六经·顺道》。

② 以上皆《称》。

③ 《十六经·顺道》。

④ 《国语·越语下》：“夫勇者逆德也。”

徐正静”、“慈惠以爱人”；雄节者“好凶器”，^①雌节者“不以兵秣”、^②“不执用兵”^③；雄节者“杀贤”、“杀服民”、“刑无罪”，雌节者（圣人）“兼人之国，堕其郭城，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者”。^④相应地，凭藉这两种行为方式进行治国活动所获得的结果也呈正负之差：为雄节者，终于大凶、丘（空）、不祥死亡、祸反自及等；而用雌节者（“若此者”），其民劳不□，饥不怠，死不怨”。^⑤即使既定的行为目标不能实现也不会造成对象性关系的破裂而使行为者丧失为治主体的地位。

然而，如同雄节在实际运用过程中并不一定导向必然的结果一样，行雌节有时也得到负面的回报。对此，帛书同样是着眼于长远利益加以思考，指出“雌节以亡，必得将有赏”，“雌节而数亡，是谓积德。慎戒勿法（废），大禄将极”。^⑥作者对雌节的邀福功能深信不疑，认为暂时的、偶然的亡失，表面上看起来是偏离或背逆了追求的目标，实际上却是正在逼近赏禄，所以对持雌

① 《老子》第三十一章：“夫兵者，不祥之器。”《国语·越语下》：“兵者凶器也。”

② 《经法》本引《文子·道德》“为兵主，为乱首”。读“秣”为“主”。当从。（参《经法》第87页注[17]）

③ “执”，《经法》本读为“艺”（繁体为艺），训为“常”。定本读为鹮，通嫚，训为相慢。陈鼓应释为“执”（繁体执）。皆于义难通。晚近郭店简《老子》中有“执大象”句。（今传各本及帛书本皆作执）裘锡圭谓“执”字上古音与“设”相近，“执”当为“设”。（见裘文《郭店〈老子〉简初探》，《道家文化研究》第十七辑，第53页）参之以《顺道》“战示不敢，明执不能”句，“执”与“示”意相近，而“设”包含“示”之义，故裘先生关于“执”字读释值得参考。“不执用兵”即不耀武扬威。（《马王堆汉墓帛书》（壹）本于《顺道》篇“执”字注曰：“执，读为设，施陈也。”）

④ 《经法·国次》。

⑤ 《十六经·顺道》。

⑥ 《十六经·雌雄节》。

节者大加鼓励。对于这种认定，我们固然可以说它体现出帛书作者不在当下计较得失的大智慧，但如果缺乏理性的逻辑支撑，我们就有理由对此“大智慧”表示怀疑。然而上文关于雌节内涵的初步分析已表明，帛书的这一认定并非出于某种灵感，其推理前提是雌节有助于保持行为对象性关系的恒定和谐，主体亡失的只要不是“关系”本身，就能够最终在此关系之中实现目标。这大概也就是凭雌雄节所能辨得的“吉凶之常”。故《雌雄节篇》曰：“凡人好用雌节，是谓承禄。富者则昌，贫者则谷。以守则宁，以作事则成，以求则得，以战则克。厥身则寿，子孙则殖。是谓吉节，是谓缙德。”

三、守雌用雄，以刚为柔

根据“弱者道之用”的规定，老子把柔弱规定为最佳行为方式，宣称“柔弱胜刚强”、“天下之至柔驰骋天下之至坚”。^①刚与柔、强与弱构成对立态势并以刚强为柔弱所战胜而终结。帛书也承认刚强和柔弱在行为方式上的对立性，但其作者并未由此走向对二者互斥关系的认定，而是强调二者的统一与和谐，注重二者的配合运用。《十六经·三禁篇》谓“人道刚柔，刚不足以，柔不足恃”，反对仅仅依赖刚或只恃靠柔。《姓争篇》强调“作争者凶，不争亦毋以成功”也体现着这种态度。此主张同帛书提升和突出阴阳在“道”化生万物过程中的地位和作用，以及设定天道为治道理则密切相关。既然天地之道表现为“阴阳柔刚，固不两行”的相养相成，那么，人道刚柔自然也不致被分作“两行”。但是，或许是受着老子守柔思想的深刻影响，帛书中刚与柔的“相养”并不是一致和对等的，其“相成”的结果也不相同：“以

^① 《老子》第三十六、四十三章。

刚为柔者活，以柔为刚者伐。重柔者吉，重刚者灭”，^①即呈现出对“柔”的明显倾向性。也就是说，柔的一端被凝铸了更重的份量，从而坚守着“守雌节”的立场。既然“重柔”而能致“吉”，“以刚为柔”而能使“活”，那么，“重柔”实际上就相当于“以刚为柔”。在刚柔相养的过程中，柔是目的和归宿，表露于外并直接指向对象；刚是手段和工具，隐藏于内起着支持和辅助的作用。

“以刚为柔”首先包含着行为者之“刚”最终必归于“柔”的设计。《四度篇》曰：“以强下弱，何国不克。以贵下贱，何人不得。以贤下肖，□□不□。”强、贵、贤，本可直接克国、得人、治事，^②但在帛书作者看来，凭“下之”的方式可以更好地实现这种目标。此种设计的反向运用就是《顺道篇》所谓“守弱节而坚之”。“守弱节”是原则和核心，“坚之”（属刚的行为）只能服从并导向“守弱节”。

其次，还包含着行为者利用对象之“刚”达到柔以制之目的的技巧，即《顺道篇》“胥（等待）雄节之穷而因之”。另外，《正乱篇》所载太山之稽关于如何对付蚩尤为乱之言——“勿惊□戒，其逆事乃始。吾将遂是其逆而戮其身……我将观其往事之卒而朵焉，待其来〔事〕之遂形而和焉。壹朵壹和，此天地之奇也”——也体现出此种策略。太山之稽称自己有把握战胜蚩尤就在于他能够依从“天地之奇”施展“壹朵壹和”之术。《马王堆汉墓帛书》（壹）本根据《周易·颐》《释文》及《正义》注“朵”为“动”，“和”（原文为“禾”）意为“相应”，谓二者有主动被动之分。那么，朵（动）则近刚，和（应）则属柔，一刚一柔而

① 《经法·名理》。

② 原文所缺三字，陈鼓应补着“何事”、“治”。（见陈著：《黄帝四经今注今译》第166页注③）

成“天地之奇”。具体地说，主动之“朵”就是“观其往事”而“戮其身”。对象在无所警示和阻挡的情况下，必由“乃始”朝着事物发展趋势的反方向运移，直至遭到必然性的有效遏制而处于最弱的势态（“遂形”），行为主体应之而动可取得对对象的绝对支配权。因此，“被动”只能理解为在事物发展（可以是符合规律的，也可以是违背规律的）到某种极限时施以外力；而“主动”实际上就是“使动”，对对象之逆动不加劝阻。这样，“以刚为柔”既包含着行为者之“刚”最终必归于“柔”的设计，也包含着行为者利用对象之“刚”达到柔以制之的目的与技巧。

至于“以柔为刚”，由于表现为“重刚”的倾向而为帛书所反对，被认为是使行为者遭到伐灭的主要原因。同样在《正乱篇》中，太山之稽评说蚩尤为乱，曰：“丰而[为]□，□而为既，予之为害，致而为费，缓而为□。忧恫而窘之，收而为之咎。累而高之，踣而弗救也。”就蚩尤这一行为主体而言，这种行为属“以柔为刚”。原文前半截缺文较多，但总体上大致可看出每句首尾二字意义相反，显示出始与终的相背、手段与目标的相离，^①最终导致“忧恫”受窘而自为咎。“丰”、“予”、“致”、“缓”等均同于“累”，表示行为过程之缓慢及其对对象的辅益和顺从，故可归之为“柔”。而“既”、“害”、“费”、“高”等则皆表示行为者突破对象的规度而呈现出任意、放纵和以自我为中心的特征，故可视为“刚”。那么，“以柔为刚”就是指柔性方式为刚性方式所取代或发出刚性之行为，使“刚”最终成为作用于外的方式。

总之，帛书“守雌节”的立场使得它所力倡的乃是以刚养

^① 陈鼓应据上下文意依次补为“杀”，意为衰败；“加”，取增益之义；“衰”，懈怠的意思。所补是否即为原文不敢妄论。但陈氏此处所预设的“相反”的原则显然是恰当的。（见陈著：《黄帝四经今注今译》，第310页注⑩⑪⑬）

柔、助柔。认为刚固不可弃而不凭，单一的柔也不足以恃，但在二者相养的过程中，“刚”不可居于主导地位，而“柔”则必须成为此一方式的根本和核心。对此，《雌雄节篇》有一段较为细致的说明：

凡彼祸难也，先者恒凶，后者恒吉。先而不凶者，是恒备雌节存也。后而不吉者，是恒备雄节存也。先亦不凶，后亦不凶，是恒备雌节存也。先亦不吉，后亦不吉，是恒备雄节存也。

这里，“先”、“后”实际上已寓含着雄、雌二节的特征，而且也相应地导向“凶”和“吉”。但随后的四种情况则表明，只要在行为过程中不丧失雌节，就能逢凶化吉。相反，如果以雄节为“恒备”者，“恒备”应从“不丧失”和“使成为根本”两个方面理解）那么结果只能是弄巧成拙，变吉为凶。

至此，有必要注意一下老子关于守柔方式设定的另一种表述——第28章“知其雄，守其雌”。至少在表面上，这句话包含着雌、雄或柔、刚两个方面，容易使人们倾向于认定在老子那里守柔并不具有绝对性，而是刚柔相养、雌雄共用。但系统的深入分析显示，老子这句话中，“雄”的一端形同虚设，仅为“知”的对象，而不是守用的方式，实际所强调的还是“守雌”。其根本的原因在于绝对的无差别的“道”派生的“柔弱”本来就不包含雌雄对立。作如是言者，只是为了适应付诸形而下的需要。^① 这

① 《老子》所揭示的普通对立现象（如第2章）并非针对本原性的“道”，而是对经验事物此种特征的把握，这与42章“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物皆负阴而抱阳”之说所昭示的形而上（道、一）和形而下（万物）的存在差别相一致。

可从持此种行为方式者能够“为天下谿”，而“为天下谿，常德不离，复归于婴儿”的说法中看出。一方面，就《老子》全书的主旨而言，“为天下谿”者必为有道者，而“有道者”必然能够而且也必须超越、摆脱对立的限制，就像“知其白，守其黑，为天下式”、“知其荣，守其辱，为天下谷”一样。另一方面，“常德不离，复归于婴儿”可参之于第55章“含德之厚，比于赤子”。该章谓“赤子”“蜂虿虺蛇不螫，猛兽不据，攫鸟不搏”，王弼注曰“赤子无求无欲不犯众物”。^①就是说婴儿赤子因无所作为不进入关系状态而不为所损，以心意和行为之“无”达到对雌雄柔刚对立的超越。可见“知其雄，守其雌”最终必落实于抱柔守雌。这种结论在语义学上可能的证据是“其”字的指代对象有所不同，前一“其”字指行为的关系对象，而后一“其”字则指行为的发出者。那么，这一主张衍释开来便是第36章所谓“将欲歛之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲夺之，必固与之”。“歛之”、“弱之”、“废之”、“夺之”的目的是通过促使对象朝极至的方向发展实现的。“张之”、“强之”、“兴之”、“与之”实际上就是设法使对象处于“雄”势（“知其雄”），最终达到“物极必反”。对于施动者而言，他只是随顺并强化受动者“刚”的一面，从而加速其灭亡的进程，体现支配、主导的功能，避免采取强制阻遏、对立冲突的方式。这便是“守其雌”。

由此，我们可以看出帛书守雌节行为方式的设计对老子守柔思想的发展。老子之贵柔是遵道、法道之必然，道的独立不偶及其以弱为用的性质决定着老子的柔必然排斥刚的渗入而被凸显和强调。至于其中包含着“知其雄”的内容，只是理论构想在指向

^① 王弼：《老子道德经注》，第33页。（《诸子集成》本）

现实运用时的妥协，并不表现为理论的逻辑必然。^①帛书则注意把与阴阳相应的柔刚看作一个整体，这与“凡论必以阴阳明大义”的基本精神正相一致。但是，其作者并没有遵循《称》所给出的以阳为主导的阴阳关系模式，而把柔规定为对立的主要方面。这就构成了帛书思想体系的内在矛盾。究其原因，最主要的恐怕还是受到老子守柔主张的深刻影响，蕴含着对道家主导观念的秉承意识。这种影响和意识表现为上述褒“以刚为柔”而贬“以柔为刚”的坚守雌节立场的强烈倾向。因此，笔者以为，对帛书此方面的思想作出评价必须十分谨慎。照一般的看法，《老子》和帛书均主张贵柔守雌。^②这就忽视了后者对前者有所发展的一面，从而无法揭示道家系统内重要观念的发展与变化。另一种观点认为帛书不像老子将柔弱与刚强的对立看成是绝对的，而是更能辩证地看待刚柔雄雌的关系。^③照此，帛书实际上便完全改变了老子的主张，这一尺度显然很难贯释全文。而且，帛书重雌柔而轻雄刚的取向是否能被上升到“辩证”的高度似乎也成问题。但我们得承认以上两种评价皆有其合理性，只是都不够全面。客观地看，帛书于治国活动主张守雌节，既赅续老子的守柔思想而偏于“守雌”一端；又修正老子之说而增加了刚以为用的内容。但这种发展就内容本身来说并不是全新的，而是可以在《老子》中找到相关的成分，如《老子》第61章谓“大国者下

① 实际上，《老子》中涉及刚与柔对立的话语一般都以形而下的存在物为参照，如“人之生也柔弱，其死也坚强。万物草木之生也柔脆，其死枯槁。故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”。（76章）“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜……弱之胜强，柔之胜刚……”（78章）而由“法道”规定出的“守柔”，从逻辑上讲，应该是绝对的，但若展示其用，又不得不借助于与刚的比较。

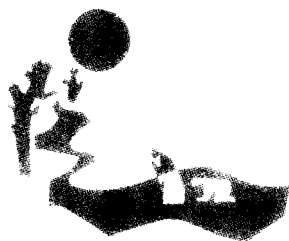
② 详文旺：《黄帝四经对老子思想的吸收和改造》，《中国哲学史研究》1997年第1期。

③ 详白奚：《稷下学研究》，第117页。

流”，“大国以下小国，则取小国”，“大者宜为下”，以及上文作为“知其雄，守其雌”衍释的第 36 章。因此，总体上，帛书之守雌用雄的主张呈现出对《老子》守柔说继承性的发展。

第三章

自“从俗”到“案法”： 《黄老帛书》的四种为治手段



治道理论于现实层面总是以秩序状态为追求目标，即建立一个以秩序化的政治体系为核心的有序社会。对于社会组织而言，秩序化可以使之获得一个稳定和连续的生存和发展环境；对于社会成员个体来说，在规范的制约下，他们的行为便具有可控性，其结果也具有可预测性。二者互相促进，个体行为的规范化减少了组织内部的损耗，消解社会整体发展的阻力；社会整体的秩序化则给规约个体行为提供保障。社会秩序化表现为在均衡的社会结构中规则体系的良好作用和社会系统的稳定运行。若纯粹依照法道的原则，即以排除人的理性为前提的无为方法论，帛书之治道当无须在为治手段上花费精力。但是，因应天道的无为则不然，一方面，把握天道要诉诸人的理性；另一方面，因应天道实际上就是对天道法则的效法和天道的模仿，必然要落实为具体的治国手段和措施。

为此，帛书作者在《经法·君正篇》中作出了如下的构想：

一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，[五年而以刑正，六年而]民畏敬，七年而可以征。

这里，“一年从其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而发号令，[五年而以刑正]”，属于手段和操作性的设计；而由此获得的秩序状态则表现为“[六年而]民畏敬，七年而可以征”，使民敬畏其上，听从支配，以增强国家的对外功能，并藉此获治天下。不难看出，“从其俗”、“用其德”、“发号令”和“以刑正”作为施治手段，实际上就是习俗、道德、制度和法律等4种规范；而“民有得”与其说是一种施治手段，毋宁说是施行上述几种为治手段的物质基础。就规范可以导向一定的秩序状态而言，上述4种规范的施行相应地可获得习俗秩序、道德秩序、制度秩

序和法律秩序；而“民有得”虽不能导向某种秩序状态，但却是秩序形成的重要条件。我们知道，人类社会形成社会秩序的规则是不断发展的，即由习俗规则、道德规则、制度规则到法律规则。与之相联系，人类社会曾经存在过习俗秩序、道德秩序、制度秩序和法律秩序等。尽管这4种秩序的形成有先后之序，习俗秩序为原始形态，道德秩序为次发展形态，制度秩序是发展形态，法律秩序是发达形态。^①但它们并不随着社会的发展而递相排斥，而是可以作为一定历史时期秩序系统的组成部分而共存。这大概就是帛书之“一年从其俗，二年用其德”，“四年而发号令，五年而以刑正”主张的实践基础。同时，我们也应该看到，4种秩序规则的递进施用的设计，蕴涵着使人便于接受的深刻用意。而随着社会生活的发展和复杂性的增加，后两种规范体系必将占据主导地位。帛书作者论之甚详的，并从治道理据角度予以观照的，也正是制度和法律两种规则体系。

第一节 “从其俗”与习俗规范

俗即民俗，也称风俗、习俗。《汉书·地理志》谓“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡（无）常，随君上之性欲，故谓之俗”。表明风俗系受自然环境和人文环境双重影响而产生的，后者更取决于官方的倡导。《君正篇》指出：

俗者顺民心也。

^① 邢建国等著：《秩序论》，人民出版社1993年版，第10~12页；吕世伦、文振邦：《法哲学论》，人民出版社1999年版，第567页。

“从其俗”就是肯定并利用民众的自然习俗。风俗之不可违逆，是因为它具有强大的惯性和群众选择性。黄遵宪在描述民俗之形成过程时说：“风俗之端始于甚微，搏之而无物，察之而无形，听之而无声。然而，一二人倡之，千百人和之，人与人相接，人与人相续，又踵而行之，乃其至成……乃至举国之人，辗转沿轂于其中。而莫能少越，则习之固人也大矣。”^①民俗的形成自有经济、政治、地缘、宗教以及语言等方面的原因，变风易俗尚需具备一定的条件并要待以时日，断然否弃一种习俗必与民心发生冲突而难以被接受。

而风俗之可以顺从者，是因为从根本上讲，风俗乃是一种规范，有利于建立并维护某种社会秩序。民俗可以分成物质生活、社会生活、精神生活等三个层面。第一层面包括生产工具、技术、工艺制作和衣食住行的各种习惯、仪式等；第二层面包括组织制度、节日、岁时风俗、婚仪，丧葬习尚、竞技、游戏等；第三层面包括巫术、占卜、宗教、信仰、禁忌等。^②但具备秩序功能的只是第二和第三类中的某些内容。这种功能主要是通过习俗对群体中个体的铸范实现的。人类学家本尼·迪克特研究指出：“个体生活的历史中，首要的就是对他所属的那个社群传统上手把手传下来的那些模式和准则的适应。落地伊始，社群的习俗便开始塑造他的经验和行为。到咿呀学语时，他已是所属文化的造物，而到他长大成人并参加该文化的活动时，社群的习惯便已是他的习惯，社群的信仰便已是他的信仰，社群的戒律亦已是他的戒律。”^③

① 转引自陈启新：《中国民俗学通论》，中山大学出版社1996年版，第2页。

② 参陈启新：《中国民俗学通论》，第8~9页。

③ 露丝·本尼迪克特：《文化模式》，王伟等译，生活、读书、新知三联书店1988年版，第5页。

《君正篇》所谓“一年从其俗，则知民则”，即是把握住了民俗中包含规则的特性。“民则”固然指当地人民是非、善恶的准则或标准，^①但更重要的是这一准则或标准对个体之民行为还具有强大的规约作用。也就是说，“从其俗”不仅仅是为了国家管理者认识掌握“民则”，而是为了藉此获得被管理者对规则本身必要性的认同，从而增强他们遵守其他规则的自觉性。实际上，根据后文“则民有得”、“则民畏敬”、“则民不幸”等文例，“则知民则”似应作“则民知则”。如此，后一义项便不是笔者的任意衍释。

西周以来，王治天下有观民风以知为治绩效的做法。《汉书·艺文志·六艺略》谓“古有采诗之官，王者所以观风俗，知得失，自考正也”。现存《诗经》《国风》部分就是从民间采集上来的，反映着各地风俗。据《礼记·王制》：“岁二月，东巡守，至于岱宗，柴而望祀山川，觐诸侯，问百年者就见之。命大师陈诗，以观民风。”^②郑玄注“陈诗”曰：“谓采其诗而视之。”疏云：“此谓王巡守，见诸侯毕，乃命其方诸侯大帅是掌乐之官，各陈其国风之诗，以观其政令之善恶。若政善。诗辞亦善；政恶，则诗辞亦恶。观其诗则知君政善恶。”^③相应地，君王便根据民风所反映的为治状况对现行治国政策作出调整。这里，由诗所承载的风俗只是被当作直观地考察国家与社会管理绩效的一面镜子，充其量可视为管理活动结束阶段的一柄评价标尺。而帛书则强调于习俗中求“知民则”，从而使风俗介入到管理活动的进行阶段，成为达致目标的手段之一。并且，从“一年从其俗”关于“一年”的规定中，我们不难看出帛书作者对习俗规则之于秩序的基础性

① 参《经法》本《君正篇》注⑥。

② 《白虎通义·巡守》、应劭《风俗通义·序》引《尚书大传》亦有相似说法。

③ （东汉）郑玄注、（唐）孔颖达疏：《礼记正义·王制》。（《十三经注疏》本）

已有了合理的认识。

第二节 “用其德”与道德规范

对于《君正篇》“二年用其德，民则力”一句，论者倾向于释为选用贤德之人，^① 笔者以为这是浮于字表的孤解。联系下文“德者爱勉之也”和“男女劝勉，爱也”等界定。此篇中的“德”显然不是指有德行的人。而“用”也不当任用解。既然“德”被规定为“爱勉”，并进一步被限定于由男女构成的家庭之内，那么，从道德范畴加以理解似乎较为适宜。

道德作为社会意识形态之一，在本质上是“一定社会调整人们之间以及个人与社会之间的关系的的行为规范的总和”。^② 该定义尽管可能不够完整，但它突出了道德的最主要也是最重要的调节功能。这一功能是通过道德规范制约处于各种关系中群体或个体的行为实现的，并以道德秩序状态为其实现的表征。较之习俗规则，道德规范首先更为全面，即“它所反映和概括的是社会生活中重大的、带全局性的社会关系本质，表现和规定的是具有全社会意义的共同行为要求”；而风俗往往只表现出局部规范的意义。其次，道德规范必须通过良心作用于被制约者，即要转化为道德主体的“自觉的态度和自主的选择”；而风俗则大多同审慎联系在一起，人们遵从它们并非出于内心的真诚与渴望。^③ 因此，据于道德规范所形成的道德秩序，其广泛性和稳固性均大于和强于习俗秩序。这大概也是帛书作者设计“二年用其德”的原

① 见余明光和陈鼓应各自所著《黄帝四经今注今译》、《君正篇》相关注释。

② 《辞海》（中），“道德”条，上海辞书出版社1979年版，第2429页。

③ 参夏伟东：《道德本质论》，中国人民大学出版社1991年版，第96～97页。

因吧。

所谓“用其德”，就是依靠道德规约人们的行为。其效果是“民则力”，社会成员的积极性被充分调动起来，内在动力被最大程度地激发出来。^① 这是“从其俗”所不能达致的。差别的根源在于“道德总是通过评价、命令（应是内在命令——引者注）、教育、指导、示范、激励、沟通等等方式和途径，调节个人与社会、个人与他人的关系和交往中的行为”。^② 帛书将之归结为“爱勉”，并指出“爱”就是“男女劝勉”，强调社会成员相互间的积极影响。一方面淡化了规则的外在强制性。要求人们将以“爱勉”为内在激励方式的道德规范从由“男女”构成的家庭关系中推扩出来，以最终形成“民则力”的道德秩序。另一方面则强化了道德协调关系的功能，即道德行为方面的意义。“德字照字面上看是从直（古直字）从心，意思是把心思放端正”，^③ 表示一定的道德品质。这一义项金文还以“惠”表示。^④ 但“德”尚表示品德与行为有着密切的关系，从而“德”还包含德行之义。战国早中期，儒家言德基本上偏重于前者。据统计，《孟子》中“德”字出现 37 次。指好的品德 34 次、有德行的人 2 次、中性（行为、品质）1 次，另“德行”出现 1 次；^⑤ 从郭店出土的被认为早于孟子的儒家文献中，也可以看出同样的倾向。^⑥ 而属于道家黄老学派的帛书则显然注重道德的行为价值，以期产生道

① “民则力”句，陈鼓应认为，准前后文辞例，当作“则民力”，可从。（见陈著《黄帝四经今注今译》，第 105 页注⑦）

② 罗国杰主编：《伦理学教程》，中国人民大学出版社 1985 年版，第 76 页。

③ 郭沫若：《青铜时代》，人民出版社 1954 年版，第 22 页。

④ 《说文》心部：“惠，外得于人，内得于己也，从直，从心。”

⑤ 参杨伯峻：《孟子译注》，（中华书局 1960 年版）所附《孟子词典》“德”与“德行”条。

⑥ 《六德篇》：“何谓六德？圣、智也、仁义也、忠信也。”《尊德义篇》：“尊德义，明乎民伦，可以为君。”

德秩序的效应。另一方面，还突破了君主个人发扬道德品行以为政治国的传统设计，不再主张凭藉最高管理者个人的人格力量获得臣民的拥戴，转而培养被管理者的道德意识和道德情感，以指向道德实践。即通过社会力量本身实现秩序要求，因而表现出更为积极和理性的态度，对道德本身的认识也进一步抽象化了。但这只能说是一种倾向，因为在帛书的刑德理论中，德仍然保留着传统的成分。（详见本章第四节）

第三节 “发号令”与制度规范

一、号令、形名与制度

在帛书中，“号令”与“形名”是等义的概念。号令者发而为声，故又称“声号”。《道法篇》谓“形名已立，声号已建”显是将“形名”与“声号”等列。其实，声与名在先秦时期存在着互训关系。《国语·周语下》“听淫，日离其名”韦昭注曰：“名，声也。”又，“耳以听名者也”韦注：“耳所以听，别万事之名声也。”帛书中的声、名通同之例句亦俯拾皆是，若《经法·四度篇》“毋为虚声，声溢于实，是谓灭名”、《亡论篇》“声华实寡，危国亡土”和《名理篇》“形名出声，声实调合”等。分而论之，“形”（帛书原作“刑”）固然指客观事物的外部形态，“名”之本义系指事物的名称和概念。但“形名”却是一个偏义于“名”的

复合词，故有时也作“名形”，^①更多的时候仍单称“名”。^②形与名的复合本身寓含着对名之“指”与形之“所指”一致性的肯定。

先秦时期的形名学实际上包含着名学与辩学两个方面。若《战国策·赵策二·秦攻赵》中，苏秦“夫刑（形）名之家，皆曰‘白马非马’也”之言，显然是就“辩”作界别的。而纵观帛书，全无论辩色彩，亦无申发如何论辩之言。故其中的“形名学”仅为“名学”而已。名学就其总体而言，“是以名为对象，以名实关系为基本问题，以‘正名’为核心内容的学问”，而在其自身发展过程中，“既有重政治、伦理的一面，也有相对重智和抽象的一面；既有名实关系的讨论，也有宇宙观问题的分析；呈现出多样性态势”。^③帛书之名学则主要侧重于政治，从名实一致的基本原理出发，阐述为治活动中政治与社会制度建设的相关问题。

学界对帛书“名”的理解，或归之为刑名法术；^④或等同于

① 《道法篇》：“名形已立，物自为正。”

② 在这一方面，郭梨华的观点值得参考，他把“形”、“名”看成具有同等作用的概念，认为《经法》中的“形一名”“并不是一般所认为的‘名一实’的问题，‘形’并不就是‘实’，它与‘名’的作用就其之于事、物的角度而言，是相类似的，都是一种让物呈现其整体的基源化（essential form）作用……”（郭梨华：《〈经法〉中的“形一名”思想探源》，《安徽大学学报》哲社版，1998年第3期）

③ 崔清田主编：《名学与辩学》，山西教育出版社1997年版，第21～22页。

④ 黄钊说，帛书把“形名”一律写作“刑名”，一方面探讨了一般的形名关系问题，另一方面则涉及法术之学的“刑名”问题。后者既同法治相关也同术治相关，是该书的着重点。（参黄钊主编：《道家思想史纲》，第177～179页）

法，以为名即法律条文；^① 或以为只关涉概念问题，而具有哲学认识论的意义。^② 但都承认“刑（形）名”具有治国手段和方法的意义。有的学者更注意到了形名作为手段和方法的普遍价值。^③ 而在笔者看来，这种普遍价值主要是由帛书形名概念的制度向度所赋予的。^④ 《君正篇》称“四年发号令，则民畏敬”。所谓号令者就是“连为什伍，选练贤不肖有别也”，以什、伍的建制形式组织民众和军队，挑选贤能之人承当具体管理之职，从而在组织中构成贵与贱、贤与不肖的差序局格。（“贵贱有别，贤不肖差也”）并用着装加以标识，“衣服不相愈，贵贱等也”）这里已具备了构成制度的组织（制度实施的实体）、设备（象征性的）等要件。号令发出后的效果是“必旤而上九（读仇，合也），壹道同心，[上]下不斥，民无它志。然后可以守战矣”。一方面发挥着制度对个体行为的导向作用，另一方面展示出制度的社会整合功能。而“然后可以守战矣”则表明“守战”是制度建设的终

① 余明光持此说，指出“所谓‘名’，就是法令条文”；（余著：《黄帝四经与黄老思想》，第37页）相同的观点可从丁原明先生的有关评述中看出，他说帛书“刑（形）名”“作为一种方法论运用到政治、法律领域，既要求执法者按照名形相符的原则，以法令度量的‘名’去稽核事物的是非曲直”。（丁著：《黄老学论纲》，第98页）

② 吴光认为，“所谓黄老刑名之学，实际上主要是哲学认识论”，“是讨论各种事物的名实关系的理论”，“大凡天道、人事、政治、道德、制度等各种问题都是讨论对象”。（吴著：《黄老之学通论》，第142页）

③ 金春峰强调帛书“刑名是治国的最重要的手段”，“刑名也具有一般方法论的意义”。（金著：《汉代思想史》，第39页）陈丽桂认为“在（帛书）作者眼里，‘刑名’简直是处事治政的万灵丹。它内以定是非、别嫌疑，外以建功名、推政令，天下事物都可纳入它的统摄范围，它是规范天下事物，最便捷有效的法宝”。（陈著：《战国时期的黄老思想》，第73页）

④ 就这一视域而论，白奚自等级名分的角度论说帛书之“名”的做法更具启发性。（参白著：《稷下学研究》，第122～123、132～133页）实际上，只有当制度建设上升法制高度时，名与法的一致性能得到很好的解释。

极目标。实际上，“七年而可以征”已经明示整个秩序系统的建立最终将加强国家的对外职能。这也是治道理论为战乱年代、天下纷争的外部形势所逼出的必然归趋。

制度构成的要素主要有：①概念系统。包括一系列名称，一整套条文，以及支持制度本身的理论、学说和思想等。②规则系统。即约束和制范处于各种社会关系和人际交往当中人际行为的一系列规定和准则。③组织系统。即实施制度的手段和保证，包括制度的制定者、解释者、执行者和监督者。^①此外，还应该有一套设备系统，包括物质的和象征性的。这些均需语言世界中加以铸范，从而显示出名学渗入制度建设的必要性与必然性。

二、名由天成

关于“名”的内在依据，帛书作者实际上是执定名由天成的。这主要是就“名”的自然形成以及“名”完全反应事物本质特征方面而言的：

凡事无小大，物自为舍。逆顺死生。物自为名。名
形已定，物自为正。^②

物自正也，名自命也，事自定也。^③

在帛书作者看来，名是依据于事物自身的性状而获得的，这就是所谓“物自为名”和“名自命也”。但名一旦形成，又因其

① 参刘守华主编：《文化学通论》，高等教育出版社 1992 年版，第 168 ~ 169 页。

② 《经法·论》。

③ 《经法·论》。

表达着事物的本质而被赋予规约事物的功能，故曰“名形已定，物自为正”、“事自定也”。由于事物的生成实际上取决于天地阴阳的作用（参本书第一章第二节），而名与物又相即不离，因此，“名”也可以说是由天地制定的。此《十六经·正乱篇》所谓“天地之名，□□自生，以随天刑”。^①而天地之名也同样是自成的，此《成法篇》所谓“昔天地既成，正若有名，合若有形，□以守一名”。这里，“自成”并不是说事物自身具有自我表述的功能，只是意味着人们自觉命制的“名号”不能违背“所指”之本然。《称》即强调“有物将来，其形先之。建以其形，名以其名”，从而将“名”中的人为因素纳入自然而不违其“天”。

但是，一种代表性的观点认为帛书之“形名”是从属于“道”的，由道生成万物，万物备而形名成。其根据是《道法篇》中的“见知之道，唯虚无有。虚无有，秋毫成之，必有形名。形名已立，则黑白之分已”一段话。^②其实这段话应被看着是申明认知原则和方法的。“道”这一名词并不总是指万有世界总源头那个虚无的存在，这里应该当“原则”解；“虚无有”显然不是“道”的另一种表述，而是认知主体应采取的态度和方法；“秋毫成之”表示认知的效果；“必有形名”则是认知的成就。并不构成由道而物而形名的相生过程。而“形名已立，则黑白之分已”表明掌握形名目的是帮助识别事物的真相，“黑白之分”恐非指实然之物的外观，多少具有比喻的意味。因而笔者已于第二章将此段归入治道认识论范畴内加以讨论。

制度总是规定并维护着一定的经济、政治和社会关系与结

① 缺字，陈鼓应试补着“万物”，并根据后文“天刑不揜”（《马王堆汉墓帛书》（壹）本，操作混乱解）释“天刑”为天行，可从。（见陈著：《黄帝四经今译今注》，第314页注⑩和⑪）

② 参吴光：《黄老之学通论》，第143页。

构。如果说实然之物的名称根系于天地的话，那么，体现着人道关系的制度之名，也有着源自于天道的合法性。《道法篇》谓“天地有恒常，万民有恒事，贵贱有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度”，将人事的所有规则统统说成是天地永恒法则所衍生或在其观照下的设定。天地之“恒常”展现出来实际上就是宇宙—自然秩序，作为一种自在的、无目的的客观实在，其背后没有主宰者、使然者。对于人类而言，它可以被认识、把握、依从和仿效，但不可以被改变甚至取消。人类社会的秩序化尽管符合某种客观必然性，但如何建立，采取何种模式以及秩序化的程度等却是主观的、自觉的、有选择的。帛书作者的致思方式使得他们避开对人类社会自身规律的探寻而将目光投向宇宙—自然——人类赖以生存的背景。万民之“恒事”（男农，女工）、贵贱之“恒位”（贤不肖不相妨）、畜臣之“恒道”（任能毋过其所长）和使民之“恒度”（去私而立公），都在天地之“恒常”下获得合理性证明。从而表现出以天地之道为治道本原的特色（参本书第一章第一节）。进而，制度的概念系统也获得天地之道的支撑。《称》云：“主阳臣阴。上阳下阴。男阳〔女阴〕。〔父〕阳子〔阴〕。兄阳弟阴。长阳〔少〕阴，贵〔阳〕贱阴……制人者阳，制于人者阴……诸阳者法天……诸阴者法地。”表面上，各种政治和伦理关系都是由阴阳关系决定的，而在根本上，阴阳不过是天地之道的具体内容之一（详本书第一章第三节）。因此，诸阳者所以命之曰主、上、男、父、兄、长、贵和制人者，皆是法天的结果；同样，诸阴者之于地亦然。另一方面，“法天”、“法地”还寓含着对相应名号下组织及个人在行为上的规定和要求。这一点在下文还将论及。由此，我们即可以看出帛书制度建设系以天道本原论为理论基础的。

三、正道不殆

制度是随着人类社会的发展，习俗、道德等规范形态不能有效地维持社会秩序化的情势下，产生的人类自觉意识下的规范系统。社会生活的丰富多样性导致社会关系复杂化，表现为不同目的与功能的组织在横面上的扩张与组织层次在纵向上的细分化。这就需要更加系统的规章制度来协调与控制，以维系社会的秩序状态。恩格斯指出：“政治统治到处都是以执行某种职能为基础，而且政治统治只有在它执行了它的这种社会职能时才能持续下去。”^① 政治统治“执行某种社会职能”实际上就是进行国家、社会公共管理。这种活动势必要通过一定的机构来进行，而各个机构内部以及机构之间的关系（实即此机构中的成员与彼机构中的成员之间的关系）如何处理，则需要一定的组织制度来界定和规约。帛书所谓的“名”正是这些组织制度的概念化形式。进而，帛书作者指出：

〔名〕正者治，名奇者乱。正名不奇，奇名不立。
正道不殆，可后可始。乃可小夫，乃可国家。小夫得之以成，国家得之以宁。小国得之以守其野，大国〔得之以〕并兼天下。^②

将“正道”确立为制度建设的标准，其内涵包括两个方面：

一是组织架构的正当性和稳定性，即所谓“名正”。在这种状况下，社会阶级结构得以明确的标示，管理机构配置合理，社

^① 《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第219页。

^② 《十六经·前道》。

会各阶层的行为得到有效的调节，若《四度篇》“贤不肖当位谓之正”，从而易于造就并巩固社会秩序，使国家处于有序状态（“治”）。从这一效果看，就可以说“正者，事之根也”和“正[则]治”、“治则得人”。^①

与此相对则“名奇”。奇者，倚也，不正之谓。很显然，这种状况必表现为政治、社会结构的混乱，各种规范难以被遵守和执行，此《四度篇》所谓“贤不肖并立谓之乱”，“乱则失职”，“失职则侵”，国家与社会即处于一种失序状态（“乱”）。由于国家政治系统和社会体系内部组织间相互影响与钳制性的存在，“名正”与“名奇”的态势实际上是对立的而不会相并存。此《称》“奇从奇，正从正，奇与正，恒不同廷”之谓。一个正当的合适的组织要求其上、下或与之平行的机构也当具有相应的理据。相反，一个缺乏合理性的组织势必将导致与之相关的组织正当性的失却。就此，帛书《道原》强调“操正以正奇”，用“正道”改造和排斥名奇无定的状况，捍卫和保持政治、社会组织架构的正当性与稳定性。

二是组织名称的副实性与规则性，即“正名”。“正名”实际上是利用名言概念的形式模铸、固化“名正”的组织建制成果。“正”的名因为有所附著，即名副其实，而具有恰当性并为社会所承认和接受。

与之相对的是“奇名”，“奇”的名由于“指”与“所指”相错位，故难以被认同。与组织架构中“名正”与“名奇”两种态势互斥相应，帛书认为“正名”与“奇名”亦不当杂混，以使名言本身及其所反应的事实不致扭曲和失真。故《道法篇》谓“正奇有位，而名□弗去”。

可见，“名正”和“正名”是组织架构这一工程的两个方面，

^① 《经法·四度》。

合而铸成“正道”这枚“乃可国家”的宝币，“国家得之以宁”：“小国得之以守其野”和“大国〔得之以〕并兼天下”即可凭此购得。同时，制度通过对个体人际行为的控制，还使“正道”兼具“乃可小夫”之功能，亦即“小夫得之以成”。

组织架构的状况一旦在名言上反应出来，即可以凭藉对制度概念体系的观察，判断组织乃至由它们所构成的综合体（国家与社会）的运行趋势和结果。《论篇》之“三名”说即提供了这样一套范式：

一曰正名位而偃，二曰倚名法（通废）而乱，三曰
强主灭而无名。

三名察则事有应矣。

三名察则尽知情伪而〔不〕惑矣。

陈鼓应先生根据此段文例、古书合韵规则及《管子·枢言》“无名则死”，谓“三曰强主灭而无名”当作“三曰无名而强主灭”。^①当从。“正名”反应着制度建设的完备状态，社会组织及其成员均能在各自的名分下按章行事，此为“位而偃”。“倚名”对应的是制度建设的任意状态，制度规范不能有效地发挥其功能，终将导致制度本身的崩坏和政治、社会生活的无序。“无名”则是一个国家非制度化的外在表现，此时，这个国家的社会力量由于无法被整合和调动，从而在外部激烈的竞争环境下首先成为牺牲者。“强主灭”的警示透出帛书作者关于治国活动是一项复杂而系统工程的理性认识，以及对用“强主”代替制度建设（名）这种做法的反对。

作为制度的“名”是否能有效地发挥其规范功能主要地取决

^① 见陈著：《黄帝四经今注今译》，第195页注⑩。

于它自身是否与其“所指”相一致，所以，帛书一再强调：

名功相孚，是故长久。名功不相孚，名进实退，是谓失道，其卒必□身咎。^①

名实相应则定，名实不相应则争。^②

声华实寡，危国亡土。^③

刑名出声，声实调合，祸灾废立，如影之随形，如响之随声，如衡之不藏重与轻。^④

因为名实相睽违，既是对“正道”的背离，从而必将损害它的制约功能，使国家面临亡灭之危；实质上也是抽去“名”所依托的“实”，使名丧失存在的根据。所以《四度篇》指出“声溢于实，是谓灭名”；强调只有“名功相孚”、“名实相应”或“声实调合”，名在为治过程中的价值才能实现。譬之《六分篇》曰：“凡观国，有六顺：主不失其位则国〔有本。臣〕失其处则下无根，国忧而存。主惠臣忠者，其国安。主主臣臣，上下不赳者，其国强。主执度，臣循理者，其国霸昌。主得〔位〕臣辐属者，王。”离开主、臣各得其位之“顺”，就谈不上所谓“主主”、“主惠”、“主执度”和“臣臣”、“臣忠”、“臣循理”、“臣辐属”等行上的要求。

进一步地，通过审察形名的规范系统还可以看出它所对应的政治及社会关系的正当与否，进而对关系运动的趋向作出正确判断。这就是帛书的“循名究理”说。《名理篇》曰：“天下有事，

① 《经法·四度》。

② 《经法·论》。

③ 《经法·亡论》。

④ 《经法·名理》。

必审其名。名□□循名，究理之所在，是必为福，非必为灾。”“理”代替“实”或许更适合指称某种关系实质，因为“理”反映着事物符合其必然性的状况，《论篇》曰“理之所在，谓之顺”，“失理之所在，谓之逆”。而顺、逆正是区别关系的正当性与非正当性及其秩序化与非秩序化的标尺。故《论约篇》强调“形名已定，逆顺有位，死生有分，存亡兴坏有处”，而“逆顺无征”，“先后无名”也正是《观篇》中力黑所观得的国家“无恒善之法”的原因之一。要之，则如《论篇》所云“逆顺有理，则情伪密矣”。

这里，“循名”就是《论约篇》所说得“审观事之所始起”、“审其形名”；“究理”就是透过“形名”把握相应关系的逆顺状况及发展趋势，即如《名理篇》曰，“审察名理终始，是谓究理”。因此，“循名究理”首先要求审观者必须掌握形名制度建设的正道法则。即如《名理篇》所规定的那样，“执道者之观于天下，□见正道循理，能举曲直，能举终始。故能循名究理。”其次还要求审观者必须不带任何主观偏见作公正客观的究循。《名理篇》指出，“故惟执道者能虚静公正，乃见□□，乃得名理之诚”；《道法篇》也强调，“故执道者之观于天下也，无执也，无处也，无为也，无私也”。可见，帛书中的“执道者”形象关键就在于他们排除了主观私见，从而能够深入对象的真实世界中掌握其本质。（请参看第二章第一节）

四、正道与国次

“正道”是帛书作者在深刻认识到国家秩序化重要性的基础上提出的，他们强调“名正”是为了防止“国失其次，则社稷大

匡”，^① 其原则性的内容已如上文所述。而就治国活动的运作而论，其用意则在于依靠名号制度，建立符合天道的国家管理模式，把君臣、上下、主民关系纳入其中，最大限度地追求管理目标，强化国家的内外职能。《经法·六分篇》曰：

为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽其主。下比顺，不敢蔽其上。万民和辑而乐为其主上用，地广人众兵强，天下无敌。

君臣关系被认为是政治生活秩序化的核心和国家命运的根本，故最为帛书作者所重视。根据“主阳臣阴”及“诸阳者法天”、“诸阴者法地”的原理，君臣正当关系就是“为人主，南面而立。臣肃敬，不敢蔽其主”，也可称着“君臣当位”，当位则名正，故又“谓之静”。结果则如《四度篇》和《观篇》所说的那样，“静则安”、“安（则）得本”，“君臣上下交得其志”。除此之外，任何违背这一法式的关系都因悖逆天地之道而损害国家的根本利益。

帛书注意到三种非正当的君臣关系。第一种情况是君不君、臣不臣。《四度篇》称“君臣易位谓之逆”，“逆则失本”，失本则□”；《六分篇》也说“主失位，臣失处，命曰无本，上下无根，国将大损”。在此关系中，君臣虽易其位，但却均未失其名，二者之间的矛盾必将导致行为上的冲突。更为严重的是，由于君臣之分本来被认为是天经地义的，一旦颠倒过来必然要冲击、震荡乃至摧毁围绕这一关系而建立起来的整个社会秩序。

第二种情况是君位的虚化。《称》谓“臣有两位者，其国必危。国若不危，君夷存也，失君必危。失君不危者，臣故𡵓也。”

^① 《经法·国次》。

所谓臣居两位者，是说臣既为主（若《亡论篇》“大臣主”），又为臣；既是国家政策的制定及发出者，又是紧随其后的执行者。由于缺少必要的监督机制，故“其国必危”。如果尚有所监督，则国不致于遽危，表明君的作用犹在；^①如果君确已不存，而国又不危者，则除非原先据于君臣关系所构筑的上下尊卑差序格局尚未遭到实质性的破坏。^②

第三种情况是臣以抗君，此种情况就是《国次篇》所批判的“党别”。帛书作者将“党别”归为“五逆”之一，因为“党别[者]□内相攻”，其结果则必然趋于“乱”。参诸马王堆帛书《老子》甲本卷后佚书《九主》中“成党于下，与主分权”、“下不别党，邦无私门”等语，^③“党别”就是群臣间为着不同利益结成的党派同盟。同盟之间派系斗争难免，结果某一“党”的发展壮大势必威胁君权，甚至与之抗衡，从而打破管理主体内部既定的秩序，使得国家的管理活动无法正常进行。

上下关系是君臣关系的延续，它要求在臣与臣之间亦构成一种差序格局，以保证管理信息的畅通。即如《称》所言“故立天子[者，不]使诸侯疑焉。立正嫡者，不使庶孽疑焉。立正妻者，不使婢妾疑焉。疑则相伤，杂则相方”，而在古代，政、伦的意义是同一的。通过上下关系的层层降递，主与民这两极即被沟通起来。当然，民也要接受制度化的框范，《道原》曰：“分之以其分，而万民不争。授之以其名，而万物自定。”

① “臾”，据《群书治要》卷三十七所引《慎子·德立》相似语段，当作“犹”。（参《马王堆汉墓帛书》第85页注[五一]）

② “𡗗”，《经法》本改作“佐”，余明光、陈鼓应据而释为辅佐、辅弼等，（分别参二氏所著《黄帝四经今注今译》第196页译文和第456页注[5]）而《马王堆汉墓帛书》本则读若“差”。按，臣既然居两位，君位则已虚，臣因此便失却辅佐对象。所以当以后者为是。

③ 国家文物局文献研究室：《长沙马王堆汉墓帛书》（壹），第30页和第29页。

如此，从国家管理的过程看，人主“南面而立”，处于决策的位置；人臣“肃敬”，施以执行的职能。臣“不敢蔽其主”以及“下比顺，不敢蔽其上”则意味着管理主体内部的和谐。“万民和辑而乐为其主上用”表明由于管理机制的合理运行，管理主体与客体在行为指向和利益上都取得了一致，从而国家管理的资源得以有效的配置（“地广人众兵强”）。而为治的内向功能的实现又为外向功能的发挥开辟道路，最终止于“天下无敌”。反过来，则如《称》声称的那样，“内事不和，不得言外”。

或许是认识到君、臣、民是当时历史条件下社会存在的基本阶层，是国家管理活动将三者联为一个整体，帛书作者很少把上述三个环节分拆开来作个别讨论，而是通常给出一个总体上的意见。诸如，《四度篇》“君臣不失其位，士不失其处，任能毋过其长，去私而立公，人之稽也”；^①《论篇》“臣不亲其主，下不亲其上，百族不亲其事，则内理逆矣。逆之所在，谓之死国，伐之。反此谓之顺，[顺]之所在，谓之生国，生国养之”。

当然，对于国家管理活动本身而言，以君为核心的管理主体内部多向关系的确定显然是至关重要的，从而成为帛书形名正道论的主要内容。为产生强烈警示效应，其作者提出了“三壅”、“六危”和“六逆”说。《亡论篇》指出：“一国之君而备三壅者，亡地更君。”所谓“三壅”即：

内位胜谓之塞，外位胜谓之僭，外内皆胜则君孤独。以此有国，守不固，战不克。此谓一壅。从中令外[谓之]惑，从外令中谓之□，外内遂争，则危都国。

^① 参诸《道法篇》：“士不失其处”即“贤不肖不相妨”，体现着“贵贱有恒位”；而“任能毋过其长，去私而立公”则分别是“畜臣有恒道”、“使民有恒度”的具体内容。因而，这里的“人之稽”即包括了对人道各种关系的确定。

此谓二壅。一人擅主，命曰蔽光。从中外周，此谓重壅，外内为一，国乃更。此谓三壅。

同样是《亡论篇》还宣称“一国而备六危者灭”。六危包括：

一曰嫡子父。二曰大臣主。三曰谋臣[离]其志。四曰听诸侯之所废置。五曰左右比周以壅塞。六曰父兄党以僂。

“六逆”的情况见于《六分篇》所述。其文曰：

凡观国，有六逆：其子父，其臣主，虽强大不王。其谋臣在外位者，其国不安，其主不悟则社稷残。其主失位则国无本，臣不失处则下有根，[国]忧而存。主失位则国荒，臣失处则令不行，此之谓弱国。主两则失其明，男女争威，国有乱兵，此谓亡国。^①

中国古代家国不分，围绕着君主，国家的政治制度一般分为四个系统。一是内宫后妃系统，二是外臣执政系统，三是君主家族系统，四是内庭近侍系统。于内宫，君为男为夫，后妃为女为妻；于外庭的君臣关系已如前述；在血缘上，君为父为兄，皇族其他成员为子为弟；于内庭，君为主而贵，侍从为仆而贱。也就是说，君主面对人群的不同造成他所扮演角色的多面化，但无论处于何种关系中，君主都必须居于主导地位以对应于天与阳。于是，上述四种制度系统即都以君与其不同类别的下属之间的主从

^① 按，根据后文“六逆”内容的展开，此处缺第五逆，可据补为“主暴臣乱，内戎外戎，天将降殃”。

关系为基本结构。一旦君的决定作用被掩盖、扭曲或取消，就会违背君、男、父、兄、主、贵诸阳法天，而臣、女、子、弟、贱诸阴法地的原则，从而使新的关系失去正当性。帛书作者从上述关系基本结构失衡的一面把相应的非正当关系称为“壅”或“逆”，或者干脆从其结果谓之“危”。个中包含的价值判断至为显明。

壅者，蔽塞阻隔不通；逆者，反常颠倒不正。由此种结构支撑的管理主体显然不能保证政令在必要的机构间正常地传递，从而难以担当国家管理的重任。“三壅”是就君主分别与内妃和外臣的关系，根据壅塞程度的轻重及其危害的大小所作的递进式的说明。如果仅仅在某一对关系中君主的对立面处于相对的强势，那么，他尚能在另一对关系中居于正位，而不致丧失其“主”的功能；如果君主在两对关系中均处弱势，则将陷入孤立状态，此时，由君与其内外之属组成的国家政治管理的主体，由于缺乏必要的差序结构，各个部门职责不清，为治活动就无法起到有效整合国家资源的作用，故“守不固，战不胜”。此其一。尽管如此，围绕君主的两个制度系统之间尚未发生摩擦。壅塞状况的恶化即是内宫外庭避开君主直接争权夺利并以制约对方为目的，从而形成内耗，而权力中心的失序必将危及整个国家的安定。此其二。最糟糕的情况莫过于内外勾结，给君主造成双重壅蔽，完全剥夺其一国之主的地位。如此，更君之乱势在必然！

“六危”则是侧重于对君主家族、外臣和内侍三个系统作反面观察的结果。于前者，危势主要表现为：①君权交接过程的叠加，即嫡传子过早地行使君权；②公族内部的“党别”，即君主

之伯叔兄弟等结盟以违抗君令；^① ③诸侯（同姓者）失控等现象。“六危”的其他三种情况如下：于外庭系统，常见的是大臣僭越其主（属于前文所分析的君臣非正当关系的第一种）；于内侍系统，君主则容易受到来自左右近侍的蒙蔽；比较特殊的是谋臣，虽然可以把他（们）归入外臣之属，但就“谋”的功能而言，他（们）主要是作为君主的智力补充，一般只参与决策过程，因此，在某种意义上，“谋臣[离]其志”可以看作“左右比周以壅塞”的伴生现象。所有这些，君若不能及时摆脱，将“祸及于身”并导致国家的灭亡！

相对来说，“六逆”几乎涉及上述所有系统与君主的关系。那么“三壅”、“六危”、“六逆”其实都在反复地强调同一个问题，申论同样的主张。只不过，“六逆”所作的讨论更为细致和深入。在概述化的罗列之后，帛书分别对“六逆”的实质作进一步认定，并认为其危害与国力成反比。若“在强国忧”，则“在中国危”，而“在小国削”。相应地，“在强国危，在中国削，在小国破”；“在强国削，在中国破，在小国亡”；“在强国破，在中国亡，在小国灭”。少数情况下，如“主暴臣乱”，“内戎外戎”，则“国无小大，有者灭亡”。表明帛书作者关于治道的思考是立于一般现实基础之上的，即不是对所居之国（或强、或中、或小）作个别观察、描述和判断，而是把国家之间的差异情况都考虑在内，从而透显出这一思考的高度自觉性。

^① 按“父兄”，《经法》本和《马王堆汉墓帛书》本均引《韩非子·八奸》“何谓父兄？曰：侧室公子，人主之所亲爱也”句作参比，《经法》本更直接释为“君主的伯叔、兄弟等”。且二本均读“僭”为“拂”。

第四节 “案法而治”与法律规范

制度规范进一步发展与完善便上升为法律规范。此《君正篇》所谓“法度者，正之至也”。“正”是组织架构与分工等制度建设（落实为“名”）的原则与目标。帛书关于形名的论述总离不开一个“正”字，若“正道”、“名正”、“正名”等（详上节），体现着“应化之道，平衡而止”^①的构想。当其作者给出上述命题时，毫无疑问地是把“法”看作一种高于“名”的规范。因为，法一方面表现为操作性很强的具体定则（帛书常用“度”来标示）；另一方面还有强制性的惩罚手段作为保障。这大概也是《君正篇》在“四年而发号令”之后，续以“五年而以刑正”的设计，而不是直言“案法而治”^②的原因吧。同时，帛书并不赞成单纯地运用刑罚，迫使被制约者消极地遵守相关法规的做法，而是主张刑罚的惩戒与德惠的鼓励相结合，这便是其刑德理论。

一、案法而治

法度之所以被视为“正之至”，是因为法律规范在所有社会规范当中最为明确和具体，具有较强的操作性；又以成文法的形式公示于众，^③并且凭依国家权威和暴力手段推行，相对于习

① 《经法·道法》。

② 《称》。

③ 中国历史上成文法的公布盖始于公元前536年郑国“铸刑书”和23年后晋国“铸刑鼎”。韩非也谓“法者，宪令著于官府，刑罚必于民心，赏存乎慎法，而罚加乎奸令者也”；（《韩非子·定法篇》）“法者，编著之图籍，设于官府，而布之于百姓者也”。（《韩非子·难三篇》）

俗、道德、制度等，其求致秩序的效果是可以预期的；再者，以国家和君王名义颁布的法律还被赋予最高的权威性，在国家政权不变的情况下，又具有稳定性和连续性。所以帛书作者总是把“法”与度量相提并论。

法者，引得失以绳，而明曲直者也。

称以权衡，参以天当，天下有事，必有巧验。事如直木，多如仓粟。斗石已具，尺寸已陈，则无所逃其神，故曰：度量已具，则治而制之矣。^①

规之内曰圆，矩之内曰[方]，[悬]之下曰正，水之曰平。^② 尺寸之度曰小大短长，权衡之称曰轻重不爽，斗石之量曰少多有数。八度者，用之稽也。^③

有仪而仪则不过，恃表而望则不惑，案法而治则不乱。^④

度量器具因为具有标准性、统一性、方便性、绝对性和权威性品质而为人们所信服和使用。申言之，正是因为具备这些品质，“八度”才能在把握事物真相和裁制非规则状态事物的过程中起到稽式的作用。帛书或直接以量具之用解说法的功能，或用渲染的方式来凸显一定规度的必要性以衬托法之于为治的重要性；或用参比的手法，由仪表之于测量的功能申发出法之于止乱的必然性。虽不直言法，但关于法的观点已大体表达出来。法与

① 《经法·道法》。

② 以上皆《经法·四度》。《马王堆汉墓帛书》本疑“水之”下脱一“上”字；又引《墨子·法仪》“百工为方以矩，为圆以规，直以绳，正以悬”，疑此句上当有“绳之中曰直”一句，方与“八度”之数目相合。所疑当是。

③ 同上。

④ 《称》。

量器之所以具有可比性，就在于二者除了适用的范域不同之外，在本质上是一致的。正因为规、矩、悬、（绳）、水、尺寸、权衡、斗石等是为“度”，法也可称为“度”，合而为“法度”。与“八度”一样，法度其实也不失为一种度量器，尽管是无形的，却是天下之大量器、治国之表仪。所以，“案法而治”就被帛书作者在《十六经·五正篇》中描述为人主“左执规，右执矩”。而“度量已具，则治而制之矣”之说，则表明帛书作者对法的规范与秩序化功用之间存在着正相关关系有着深刻的认识。一方面，法律秩序状态必须依靠法律规范才能求致；另一方面，法律的规范功能也只有秩序状态下才能体现出来。“度量已具”表现为法的实施，指“法律规范的要求在社会中获得实现的过程和活动”，即“将法律规范的要求转化为人们的行为、将法律规范中的抽象意志转化为现实关系”；“治而制之矣”则属于法的实现之范畴，且侧重于这一活动的结果，“制”所强调的是法律规范“在人们行为中的具体落实”，即“权利被享用、义务被履行、禁令被遵守”等。^①就帛书提供的话语来看，法的规范作用具体地表现在：①纠偏正行，所谓“引得失”、“明曲折”者是也；②辩断是非，此《名理篇》所称“是非有分，以法断之。虚静谨听，以法为符”。

既然法在本质上相当于度量器具，那么就必然体现着公平的原则，并且也只有公平的原则之下才能实现法追求秩序的价值。法哲学研究提供的思路表明，在法制系统内，公平的要求和体现可以在以下两个子系统中察看：一是法律体系，一是法制运行体系。前者是为法制系统中静态的、表现为规范形态的实体，公平的要求主要体现在法律的诸多内容之中，在此体系内实现公

① 参吕世伦、文正邦主编：《法哲学论》，人民出版社1999年版，第492～493页。

平价值可称为“法律中的公平”；后者是法制系统中的动态的、表现为法制运作的过程，包括立法、司法、监督和实现等环节，每一个运行环节都有各自的公平要求和体现，最终集合为“法制公平”。实现法制公平需满足三个条件：“一套公平规则的存在，对规则公正无私的执行，公平合理的结果。”^① 帛书并不涉及法的具体内容，这大概是出于“没有必要”的考虑，因为，在其作者看来，当下施行的、由君主颁布的各种实体法本身就是合理的。这种合理性来自于他们所认定的“道生法”或“执道者生法”的实际依据——天地之道。而且，当他（们）主张依次施行习俗、道德、制度、法律四种规范时，实际上即包含着对法是最规范形态从而即具完善性的认肯。故而在他们（们）看来，“法律中的公平”是与法之生俱来的，勿庸置喙的。他（们）所关心的是“法制公平”，特别是其中司法阶段的公平问题。

帛书首先强调立法者即国家最高统治者必须自觉地接受法的制约，将自己的行为纳入法所允许的范围。

故执道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢废也。□

能自引以绳，然后见知天下而不惑矣。^②

而生法者，不可乱也。^③

世恒不可释法而用我。用我不可，是以生祸。^④

如上文所述，尽管法是国家最高权力拥有者制定的，但并不是他们任意的、随心所欲的创设，而是有其来自“道”的根据。

① 参吕世伦、文正邦主编：《法哲学论》，第506～508页。

② 《经法·道法》。

③ 《经法·君正》。

④ 《称》。

(且不论“道生法”的可靠性问题)换言之,也可以说是生法者理性的物化形式,一旦颁行于世,就不仅代表着客观世界的最高理则,而且也代表着制定者自身的理性。而从实际过程看,生法者是凭藉着国家赋予的为社会多数成员所认可的权威而进入立法工作的,因此,法必然承载着同样的权威方能为人们所尊奉。再就法的根本性质而论,作为一种规度,如果其标准性、恒定性和绝对性遭到扭曲、破坏和背弃,那么就将失却为治之用的依据。任何犯法乱法和弃法废法的行为都足以对法的上述特性构成威胁,即当这些行为成为理所当然或既成事实时,法的上述特性将不再成立。而事实上,也只有拥有国家最高权力和最高地位的人主、立法者本人才最容易最可能把自己排除在法的约束之外,成为社会中超越法律的特殊成员,从而在法的最广泛的规约之网上撕开一道裂口,对司法的公平造成潜在的损害。“是以生祸”是本着维护法的“至正”性和国家的根本利益发出的警告;“自引以绳”则属正面劝导。白奚先生认为,帛书“关于法对君主同样有效、君主也不能特殊化的主张,对君权进行了限制,这是舍弃人治实行法治的重要保障,体现了在既定的法律面前人人平等这一法治的基本原则”。^①这一评价是公允的。把法置于所有人之上,包括它的创生者,有助于凸显它的治世功能,使之成为天下之准则。在这里,“见知天下”决不含括所有认知领域,而只限于对治乱状况的把握。

其次,帛书主张法律在被运用的过程中应体现公平性,即要求司法者(也可能就是立法者自己)按照公平合理的原则依法惩处违法行为。这里主要涉及刑罚的公正性问题,^②诸如:

① 白奚:《稷下学研究》,第121页。

② 崔永东《帛书〈黄帝四经〉中的刑法思想》一文,(载《法学研究》1998年第3期)设有“刑罚公正论”一节,但在具体讨论中又远远超出这一范围。

而以法度治者，不可乱也。

精公无私而赏罚信，所以治也。^①

诛禁当罪而不私其利，故令行天下而莫敢不听。^②

刑无罪，祸反自及也。^③

司法是法制运行的重要环节，公平原则在这一环节上被贯彻和体现决定着人们对法的信任度以及法的有效度。在此方面，帛书认为最重要的是必须保证法在被施行的过程中本身不致于变样，即不被任意曲解和运用。如果用来权衡轻重的规度本身就是有弹性的、不统一的，那么，还能指望它能给出一个正确的判断吗？因此，帛书作出这一强调（“而以法度治者，不能乱也”）是符事理逻辑的和必要的。其次，帛书要求司法者在执法过程中必须秉持公心而不是凭藉一己偏私，因为法作为物化的规度，只有在被使用的条件下才能起到纠偏正行、辨断是非的作用。也就是说，在司法阶段，法的价值的实现一方面取决于法本身的恒一，另一方面也取决于使用者的公正。故《道法篇》谓“公者明，至明者有功。至正者静，至静者圣。无私者知，至知者为天下稽”。崔永东先生谓“公”、“静”、“无私”等是执法者的“一种内心不受私欲所扰、不为好恶之情左右的清醒而理智的状态，这种状态是保证公正执法的心理前提”。^④秉公执法，结果是“受罪无

① 《经法·君正》。

② 《经法·六分》。

③ 《经法·亡》。

④ 崔永东：《帛书〈黄帝四经〉中的刑法思想》。

怨”，^① 否则就会导致“刑无罪”^② 而杀无辜。^③

当法的规范被普遍地自觉遵守时，法之用于为治的成本最低，此《称》所谓“善为国者，太上无刑”。但这只具理论上的可能性，现实生活中的社会成员为着各自的利益，采取向己的行为，必与意在保护体现着统治阶级愿望的整体利益的法规相抵牾。帛书认为，人“生有害，曰欲，曰不知足”，^④ 而“心之所欲则志归之，志之所欲则力归之”，^⑤ 即欲望（需要）产生动机，动机驱动行为。欲望无穷，“力归之”愈甚，对整体利益的危害愈大，于是法律干预即成为必要。《亡论篇》把“纵心欲”归为“三凶”之一；《国次篇》又指出“心欲是行，身危有殃”；而《称》则警告：“驰欲伤法”，“嗜欲无穷，死”。从被制约者一端看，似乎只要抑制收敛欲望即可避免“伤法”；而自制约者（管理主体，也是帛书立论的服务对象）一端看，正是刑罚这一暴力后盾的存在及被施用，才能致其危、降其殃，甚至灭除“驰欲”、“嗜欲”者们。那么，法的规范被强行贯彻时，往往表现为刑的样态，从而，以刑法便顺理成章。《君正篇》在陈述依次建立四种规范—秩序体系的构想时，于法的阶段即以刑为说。

五年以刑正，则民不倖
以刑正者，罪杀不赦也。

① 《经法·君正》。

② 《经法·亡论》。

③ 论者往往引用《四度篇》中“达刑则伤”一句，作为帛书反对滥有刑罚的依据。实际上这句话是针对向外用兵而言的。古代兵、刑不分，《经法》本《四度篇》注第十八已指出这一点；《观篇》把对外用兵称为“天刑”，《亡论篇》则明白地说：“伐当罪，见利而反，谓之达刑。”

④ 《经法·道法》。

⑤ 《称》。

凭藉严厉的惩罚达到震慑的效果，就是法的规范强于习俗、道德、制度等，是为“正之至”，在推行手段上的原因。刑一方面是对违法犯禁者肉体的戕贼，昭示法规禁令之尊严及其不可侵犯性；另一方面则是警示旁观者，强化他们的守法意识。《正乱篇》渲染黄帝对蚩尤所施的酷刑除了要表明“擅制更爽，心欲是行”者必遭其咎外，更要达到“以示后人”的目的。

当然，帛书并没有表现出唯刑倾向，原因是其作者坚持人间的一切安排都必须合乎天道，当他们把刑作一种手段纳入治道理论体系中加以思考时，便引进了阴阳刑德说，以淡化这一手段的人为色彩。

二、阴阳刑德

刑作为“案法而治”的支持系统，应该从属于法的范畴。但对于这一问题，余明光先生有着相反看法，他认为“黄学（即指帛书——引者注）既重刑德并用，法治是属于刑的，没有法治当然就更没有德治，从这个意义上来说，法治又是德治的基础，也是清静无为的基础。”^① 似乎是说“法”在刑德之间起着中介作用，从而共同构成清静无为。而吴光先生以为“这里（指帛书——引者注）所说的‘刑德’，也就是统治阶级用以统治人民的政治法律制度（刑）和伦理道德原则（德）”，^② 从而将“刑”等同于“法”，“德”归为伦理范畴。这些说法均缺乏帛书文本的支持，而失之武断。

帛书之“德”，正如金春峰先生所指出的那样，其内容部分地与儒家之德治相同，主要表现在它主张“兼爱无私”、“节赋

① 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第35页。

② 吴光：《黄老之学通论》，第148页。

敛，毋夺民时”、^①“并时以养民功”、“慈惠以爱人”、“优惠爱民”^②等，然而，孔子讲“导之以德，齐之以礼”，孟子讲“王道”、“仁政”，“虽包括物质利益的恩惠，但主要是宗法情谊和道德的感化，是从人文主义思想出发的。帛书讲德，则主要指物质恩惠，贯彻着功利主义的思想”。^③依照《君正篇》，这种功利主义的目的，就是要使“民有得”、“民富”，而民有得则“国无盗贼，诈伪不生，民无邪心，衣食足而刑罚必也”；“民富则有耻，有耻则号令成俗而刑罚不犯”。实际上是把满足民众在物质上的需求看作形名制度建设和推行法治、施用刑罚的重要前提，甚至还提到“治之安”的高度。如此，把“三年而民有得”设置在“一年从其俗，二年用其德”与“四年而发号令，五年而以刑正”之间显然是经过全面思考的。

要特别加以分别的是帛书“刑德”之“德”，不仅与儒家教化之“德”相异，而且与“二年用其德”之“德”也非同一范畴。前者重在给予，使行对象获得某种物质利益，是长对幼、上对下、强对弱的关怀、施舍和慈爱，从而促成两极间的互动效应。否则，诸如《君正篇》“无父之行，不得子之用。无母之德，不能尽民之力”和《亡论篇》“德薄而功厚者蹶”等说法便难以理解。后者则通过社会成员之间的相互暗示、评价、劝勉等道德手段达到共同遵守某种规范的作用，互动关系只存在于平级等势阶层之间（参本章第二节），那里的“德”才可以理解为“伦理道德原则”。很显然，以“使得”为特征的德治非但不是以法治为基础的，相反却是实行法治不可或缺的前提。当与刑相提并论时，二者恰构成积极与消极的两种控制手段。《观篇》曰：“姓生

① 《经法·君正》。

② 《十六经·顺道》。

③ 参金春峰：《论〈黄老帛书〉的主要思想》，《求索》1986年第2期。

已定，而敌者生争，不谏不定。凡谏之极，在刑与德。”因此，我们不妨将“刑德”问题归入法的范畴内加以讨论。

笔者称帛书“引进了阴阳刑德说”主要是出于一种谨慎的态度。除非我们所能见到的材料就是原本仅有的，否则，说“真正首先合论阴阳与刑德的，当推《黄帝四经》”，^①就很容易陷入武断。但无论作何种认定，都得承认帛书确实是有意识地把刑德与阴阳联系起来，从而使前者获得一种自然根据。由此我们也可以看到帛书在法的本原问题上确由“道”滑向“天道”。

那么，帛书是怎样给刑德提供天道证明的呢？首先，它把刑德与四时联系起来，《观篇》谓“春夏为德，秋冬为刑”。但《亡论篇》又称“三时成功，一时刑杀，天地之道也”。^②即万物于春季始动、萌发而生长，夏季进展、兴奋而旺盛，秋季收藏、凝聚而成功，冬季衰杀、凋萎而静止。有论者以为这是把“秋”划归“成功”阶段而使之进入“德”的范围，与《观篇》的说法相出入，“其用意显然是更加强化‘德’的作用，使‘德’在与‘刑’的比量上占有优势”。^③其实二者并不矛盾。《观篇》之说倾向于将天地自然运动的过程均等地划为两截，以使刑德各有所依。一方面，帛书对于刑德只作先后、明晦之别，并无孰轻孰重之分。另一方面，四时更替体现着《亡论篇》所阐述的天地之道“一立一废，一生一杀”的内涵，至于它本身作为一个连续的过程，立与废、生与杀之间并无绝对分明的界域，允许多样的把握（两时或三时）。再一方面，四时更替的根本原因是阴阳的交互作用。

当帛书进一步把刑德诉诸于阴阳时，就益发显出《观篇》之说的一贯性。《姓争篇》即曰：“刑阴而德阳。”阴阳作为天地之

① 崔永东：《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》，《中国哲学史》1998年第4期。

② 崔永东：《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》。

道的基本元素，这在先秦两汉时期是颇为流行的宇宙观念。《管子·四时篇》曰：“阴阳者，天地之理也。四时者，阴阳之大经也。”《易传·系辞》云：“是故《易》有太极，是生两仪。两仪生四象。四象生八卦。”《墨子·辞过篇》亦曰：“天地也，则曰上下。四时也，则曰阴阳。”（帛书此方面的表述请参第一章）也就是说，四时的更替环复是由阴阳这两个天地最基本的元素经过错综复杂的互动而造成。因此，与其说“刑德，四时之合也”，^①不如说刑德一阴阳也。为了避免臆说，这里还是借用汉儒董仲舒的说法，或许有助于陈述时人关于阴阳与四时关系的认识。《春秋繁露·阴阳终始篇》有这样两段话：

至于仲春之月，阳在正东，阴在正西，谓之春分。
春分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。阴日损而随阳，阳日益而鸿，故为暖热。初得大夏之月，相遇南方，合而为一，谓之日至。

至于中秋之月，阳在正西，阴在正东，谓之秋分。
秋分者，阴阳相半也，故昼夜均而寒暑平。阳日损而随阴，阴日益而鸿，故至于季秋而始霜，至于孟冬而始寒，小雪而物咸成，大寒而物毕藏，天地之功终矣。

如果我们不纠缠于阴阳运行复杂路线的话，那么，从这两段话中可以析出这样的基本内容：自春分到夏至是阳由阴阳平分而渐长至强盛的优势阶段，相应地，阴则渐消而微弱，但却“少而不绝”；自秋分到大寒是阴由阴阳平分而渐多以至于沉积的优势阶段，相应地阳则渐入潜伏状态。简言之，阳在春夏二季占主导地位；秋冬二季以后，阳日益衰微，阴逐渐强盛而占主导地位，

^① 《管子·四时》。

而万物总是“随阳而出入”。既然春夏为德而秋冬为刑，那么，德必为阳而刑必为阴。故董仲舒在《春秋繁露·阳尊阴卑篇》中直接称“阳为德，阴为刑”。

此外，帛书“天诛”、“天刑”、“天毁”等说法将刑的惩罚功能直接归诸天之使然；而对于慈惠性的“德”，也上升之为“天德”或“天地之德”，《君正篇》在强调“无父之行，不得子之用。无母之德，不能尽民之力”之后，接言“父母之行备，则天地之德也”。盖就天地作用于万物而言，它们所显示的完全是生、养、助、成的德行。

由是，刑与德便从四时与阴阳处复制出相同的关系模式。而更重要的是，这种关系模式同时也构成国家管理者施行德与刑的基本方案。帛书曰：

春夏为德，秋冬为刑。先德后刑以养生。

夫并时以养民功，先德后刑，顺于天。

刑德皇皇，日月相望，以明其当，而盈□无匡。^①

天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺相成。刑晦德明，刑阴德阳，刑微而德章。其明者以为法，而微道是行。^②

首先，根据岁时流行始于春而终于冬，即春夏在先而秋冬处后的规则，刑德的施用必须遵守德先而刑后的原则，于春夏之季施以德，进行积极的控制，秋冬之季施以刑的消极控制，以便最终获得一种整体效应。对此，后来董仲舒的表述可能更为细致和

① 以上皆《十六经·观》。其中，第三句话同时出现在《姓争篇》中，惟末句作“望失其当，环视其殃”。

② 《十六经·姓争》。

明确，不妨相引以资参比。《春秋繁露·四时之副篇》曰：

天之道，春暖以生，夏暑以养，秋清以杀，冬寒以藏。暖暑清寒，异气而同功，皆天之所以成岁也。圣人副天之所行以为政，故以庆副暖而当春，以赏副暑而当夏，以罚副清而当秋，以刑副寒而当冬。庆赏罚刑，异事而同功，皆王者之所以成德也。庆赏罚刑与春夏秋冬，以类相应也，如合符，故曰王者配天……庆为春，赏为夏，罚为秋，刑为冬。庆赏罚刑之不可不具也，如春夏秋冬不可不备也。

只不过，帛书之“德”被具体化为庆赏，“刑”的范围则被扩充到包括普通的惩罚在内。先德后刑，董氏认为是“以类相应也”，系基于“天人感应”论的评价。而在帛书作者看来，则是人道顺应天道，从而可以使人为性的政治行为与自然性的天时之序相匹配以完成生民养民之功。因为，促进物质生产和民的自身的繁衍，不仅是一个国家对内的基本职能，也是激烈的外部环境对国家提出的必然要求。刑德作为管理国家的重要手段应当具备此项功能。故《观篇》于“夫民之生也，规规生食与继。不会不继，无与守地。不食不人，无与守天”一语之后，接以刑德之安排。（详下文）但先德后刑似乎只表示二者在施用过程中必须合乎自然时序，并不意味着在份量上“先”重而“后”轻。这一点，下文还将论及。

其次，阴阳的对立统一性决定着“刑”与“德”当以互相依养的关系方式存在。（“刑德相养，逆顺若成”）阴阳是依据于天地的对立而对客观世界所作的基本分类，此《称》所谓“天阳地阴。春阳秋阴，夏阳冬阴。昼阳夜阴”等。就刑德而言，任何一方被贬抑和摒弃都将取消另一方存在的前提和条件，故帛书以

“天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾”来强调刑与德的不可或缺性。其正面的要求就是二者需错行而不悖、相辅而相成。抑或像造成昼夜分明的日月那样交错出入，不能有丝毫相杂；否则，所导致的混乱和祸殃即可比附于日月失其行的后果。抑或如天地一般一动一静，呈现为《姓争篇》所言的“静作相养，德虐（刑）相成”的样态，互相提供依据和基础；若“德虐无刑（型），静作无时”，则属《观篇》所谓的“逆顺无纪”，混乱即由此而产生。

然而阴阳只是在总体上呈对等的态势，在二者的关系模式中，一般是阳占居相对主动积极的地位。但在帛书中，这里情况也不是绝对的，如春之阳对秋之阴，夏之阳对冬之阴，昼之阳对夜之阴，就不存在前者对后者的主导和支配。反映到刑德关系上，属阳的德只是获得某种程度的彰显和突出，而不能成为刑阴的主宰。学术界对于帛书“刑晦而德明”、“刑微而德章”以及“其明者以为法，而微道是行”等句，或认为是说“施行刑罚应该隐晦，而施行德教则要明显”，^①进而被归结为“狡猾的统治术”。^②或据以认为帛书是主张德赏为主，刑罚为辅；^③或以为它们“反映了一种重德轻刑的倾向”，并且是《称》之“贵阳贱阴”说“被运用到刑德理论中去所产生的必然结果”。^④

笔者以为上述看法均值得商榷。第一种结论可能是出于对刑德之明与晦、彰与微对立关系的过分强调，以致扩大了明彰和晦微之间的程度差别。从相对的角度看，与其说这些表达陈述着施行刑德的某种方式或技术性的处理，勿宁说体现着帛书作者对德

① 余明光：《黄帝四经今注今译》，第130。

② 崔永东：《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》。

③ 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第326页注⑥。

④ 崔永东：《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》。

所负载的“生养”功能和价值的崇尚与重视。因为帛书分明颂扬“皇皇刑德”、“天德皇皇”、“穆穆天刑”，毫无“狡猾”的色彩。

第二种说法则与“刑德相养”的规定相矛盾。其实，从明晦和彰微的对立中并推不出主辅的关系，倒是董仲舒在《春秋繁露·天辨在人》中说过“故刑者德之辅，阴者阳之助也”之类的话，而且，反观上文所征引的有关帛书论刑德关系的话语，亦无一例可作佐证。

第三种看法同样显示出挪移董说的倾向。董氏一方面绍承阳德阴刑之说，另一方面又反复强调天是“贵阳”、“近阳”、“右阳”的，“是故阳常居实位而行于盛”；相应地又“贱阴”、“远阴”、“左阴”，“是故阴常居空位而行于末”。从而在《阳尊阴卑篇》中得出“大德而小刑”的结论，并在《天辨在人篇》中提出人主“务德而不务刑”的要求。特别是他的“阳贵而阴贱，天之制也”说，^①与帛书之“贵阳贱阴”说，尤有辩证区别的必要性。前者属于一种价值论，把所有阳类与阴类的人、事、物等都归为贵与贱；而后者则只是一种事实陈述，规定贵者为阳而贱者为阴。字序结构的变动透显出思想深度和价值立场的不同。从而，我们不能单凭《称》之“贵阳贱阴”说，来证明帛书重阳而轻阴，进而又重德而轻刑。要之，帛书凭藉阴阳关系所申发的刑德观重在突出二者互相依养的整体性的方面，逻辑地，作者必等观刑德；而明彰、晦微则可能与春夏、秋冬的季节特征相联系；至于“其明者以为法，而微道以行”则以互文观之可也，“明者”当为“德”，“微道”系指“刑”。

进一步地，帛书认为由于受四时和阳阴的规约，在施行刑德的过程中要特别把握好“时”的因素，因为，四时的更替和阴阳的转势都体现为“时”的变化。故《姓争篇》曰：“明明至微，

① 《春秋繁露·天辨在人》。又，《阳尊阴卑》谓天“贵阳而贱阴”与此意同。

时反以为机。”无论由施德（“明”）转向用刑（“微”），还是反过来，所选择的“时候”是否恰当，将决定进入实际领域的刑与德是维持着还是背离了既定的四时或阴阳关系，进而也决定着国家管理的绩效。《观篇》指出：

夫民之生出，规规生食与继。不会不继，无与守地。不食不人，无以守天。是□□赢阴布德，□□□□民功者，所以食之也。宿阳修刑，重阴长夜气闭地孕者，[所]以继之也。

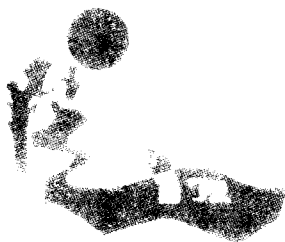
根据“极而反，盛而衰”的天地之道，阳与阴分别随春而夏和秋而冬渐长至强盛时，便随即转向其反面，即此方优势地位的逐渐丧失而代之以彼方占主导。帛书不主张刑与德的施行与阴阳的轮势呈机械的对应格局，而是要求在一方尚处强势时即做好转化的准备。具体地说就是在阴尚处盈满时即布行德政，于阳持续未至尽头时便颁修刑政。这样就可以促成为政措施在变化中保持顺当性和连续性，不致干扰民众的物质和自身两项生产活动的正常进行。然“赢阴布德”和“宿阳修刑”并不意味着在阳之极盛和阴之盈满时即可以施行实质意义上的刑罚和德赏。为此，《四度篇》告诫道：“极阳以杀，极阴以生，是谓逆阴阳之命。极阳杀于外，极阴生于内。已逆阴阳，又逆其位。大则亡国，小则身受其殃。”尽管句中“极阳杀于外，极阴生于内”十分令人费解，但从结果看，帛书显然反对如此的施政行为。在其作者看来，德与刑关涉着国家管理者凭依国家的名义和力量如何执掌生杀大权的问题，施用不合时宜就会造成生杀不当，而“生杀不当谓之暴”，“[暴]则失人”，“失人则疾”，最终妨害民的“食”与“继”，使国家的管理活动归于失败。并且，由此还可以基本确定帛书“刑德”作为治世的具体手段，其职能主要倾向于内，而具

有一般方法论意义的“文武”则兼涉内外。这也是笔者不采取通常做法把“文武”并入“刑德”问题加以考察的原因。^①

^① 金春峰认为帛书的刑，“一指对外的诛伐征讨，一指对内的法制”；丁原明亦认为运用刑，一是以武力统天下，二是对内贯彻法治。（分别参金撰《论〈黄老帛书〉的主要思想》和丁著《黄老学论纲》第10页）显是由牵“刑”入“武”所得出的判断。

第四章

《黄老帛书》 与黄老无为学说



前文对《黄老帛书》治道理论所作的梳理和分析，一方面有助于呈现帛书这一特定对象的思想形态，另一方面，作为黄老之学的典型代表，帛书的典型性还有助于察看黄老之学的基本特征。这就要求对帛书的探究必须尽可能地延伸到黄老学整体考察的层面上来。学界在这个方向上的努力往往采取脉络梳理法，即试图在黄老学派的传承关系中确定帛书的地位与影响，所取得的诸多成果给进一步的研究奠定了厚实的基础。本章拟从思想的关联入手，由《黄老帛书》进入黄老学派的精神视野，围绕“无为而治”这一核心价值观念探析其主要特点。首先，道与天道是黄老之学的基础概念，遵循道与天道的法则安排治国活动，恰是“黄老”称名的文化内涵，而正是此核心内涵构筑了黄老无为之说的基台。其次，因天顺道是黄老无为的根本方法，体现着天地人一体的整体思维特征。最后，黄老学突出天道本原作用，并对道加以实然性的改造，从而消除了其无为主张的绝对性，名与法即充当为治活动的主要手段。

第一节 据天法道：“黄老” 称名的依据

解析《黄老帛书》与黄老之学的关系，首先面临的任务是要澄清二者的一致性问题的。换言之，《黄老帛书》作为黄老学的典型代表，它突出了黄老学怎样的本质特征呢？笔者在本书导论部分简要陈述了二者在“务为治”方向上的一致性，但这一点并不具有独特性，因为，“务为治”是先秦诸子百家共同的学术旨归。那么，答案还是应该从二者共同的基本要素——“黄老”中去寻绎。

在本节中，笔者将着重阐述如下观点：

(1) “黄老”之称名表面上既专指黄帝和老子，又泛指黄帝之学和老子之学，实质上则指称同一价值立场的两种实现方式：“黄”标志崇奉天道，把效法天道当作人间政治活动的根本原则和方法；“老”标示道的重要性，把法道当作世间政治安排的根本原则和方法。老子之道是对天道（黄帝是其化身）的抽象，因此二者具有内在的圆融性。就其坚持天治立场又执定道治主义原则而论，后人冠之以“黄老”应是至为恰当的！

(2) 促使道家黄老一系托名于黄帝的主要原因，恐怕并不是为学界所强调的其一统天下的政治地位，而是他的“是法天地”的文化内涵。“黄老”之“黄”代表着法天则地的传统。黄帝既为古之圣人法天则地的代表，宜乎为抱持天道信仰和天人合一观念的史官一系所崇拜而被推为本派之圣人。在帛书中，黄帝“是法天地”的文化内涵似乎作为背景被消掩了，文化人类学研究途径可将这一文化背景放大出来，从而，帛书托之于黄帝，就不能算是“世俗之人”的“尊古而贱今”的行为了。

(3) 老子创立道家学说的标志是“道”概念的提出。在《老子》所展现的思想体系中，“道”既是自然万物的派生者和规定者，即在道物关系中居于本原地位，也是人间事务包括个人修养的根据和法则，即在道事关系中充当本原。就“务为治”而言，《老子》基本上呈现出“道治主义”的特点。其“小国寡民”社会理想的内涵，以及达致这一目标的方法诸如“无为”、“三宝”等都是据于道的设定。从思维路径上考察，老子的“道”系从当时流行的“天道”和“天地”观念中提升出来的。质言之，就是对“天道”概念加以抽象所获得的一个纯观念的存在。

一、“黄老”称名研究概要

“黄老”之名始于汉初，其所指乃是战国时期道家中务实干

世的学派。至于这一称谓的含义，东汉时的王充便在《论衡·自然篇》中指出，“黄”就是黄帝；“老”就是老子。其实，不用王充费心，两汉人在言“黄老”时就经常将之拆分为“黄帝、老子言”和“黄帝、老子术”等。可见，“黄”指黄帝、“老”指老子，在当时是一个常识性的知识，且历来殆无异议。然近人为了观点创新又提出两种新说，一说以为是《史记·太史公自序》中提到的“黄子”，即黄生，理由是太史公曾经“习道论于黄子”；一说认为“黄”就是张良所见之黄石公。^① 这些显然是毫无根据的说法。既然于此已了无文章可做，人们的兴趣点便转向“黄老”何以会搭挂在一起这一根源性的问题。而在这个问题上所作的探讨，又往往是在《淮南子》以下这段话的基础上进行证据的补充和观点的衍释。《淮南子·修务训》曾指出：“世俗之人，多尊古而贱今，故为道者，必托于神农、黄帝，而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为学者蔽于论，而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵之。”今人对“黄老”之称文化内涵的挖掘基本上离不开这里所说的两个方面，呈现为两种具有代表性的解释。

第一种解释推定“黄”与“老”的结合是出于道家人物为了推崇道学，而将本派的创始从老子那里推原到远古最有影响力和号召力的黄帝那里，进而能够保证在“百家争鸣”的形势下立于不败之地，并藉以兼取百家。战国中期，百家争鸣进入高潮，各家在争鸣过程中采取的普遍策略，就是纷纷打出一个远古帝王的招牌以造声势，儒家“祖述尧舜”，墨家宣称绍承“禹之道”，道家者流认为仅凭创始人老子，道家不足以同其他学派抗衡，于是便扯起“黄帝”这面旗帜，声称自己的学派统绪乃由黄帝所创。既然黄帝比尧舜禹更为久远，且为人文之祖，那么，他所创立的

① 转引自白奚：《先秦黄老之学源流述要》，载《中州学刊》2003年第1期。

道学不仅更加高明，而且还能够凭借黄帝的地位综罗百家，兼采各家之长。抬出黄帝以后，久而久之，道家之名便被另一种习惯性的称谓——“黄老”所取代了。此所谓“为道者，必托于神农、黄帝，而后能入说”。^①

第二种看法认为“黄”和“老”的结合是出于齐国的政治需要，而黄老之学则产生于齐国。历史进入战国以后，齐国的大夫田和被正式列为诸侯，取代了姜氏，统治齐国。从一个大夫挤身诸侯，对于此时的田氏来说，最要紧的事就是正名，以便使篡得的统治地位具备合法性。于是，齐威王，即陈侯因脊，特地浇铸《陈侯因脊敦》并刻下著名的铭文：“惟正六月癸未，陈侯因脊曰：皇考孝武桓公（陈侯午）恭哉！大漠克成。其惟因脊，扬皇考昭统，高祖黄帝，迺嗣桓文，朝问诸侯，合扬厥德……”将其高祖续至黄帝，而被田氏所取代的齐姜则是炎帝之胄。既然黄帝曾战胜炎帝而有天下，那么，黄帝之后取代炎帝之后掌握政权也是理所应当的，而且还能彰显田齐一统天下的雄心。此盖《淮南子》所谓“乱世暗主，高远其所从来，因而贵之”。自郭沫若首先框定“暗主”为齐威王，并在稷下学的背景上考察了黄老之学的源流之后，一些学者便认为“黄老学”形成于田齐的稷下学宫时期，“黄”即指田齐的高祖黄帝，是政治旗号；“老”即老子开创的道家学说。后者服从于前者，为前者提供理论依据。于是老

① 张维华《释“黄老”之称》一文（《文史哲》，1981年第4期）列“道家者流依托黄帝以论道的情形”一节，重点考察了《庄子》和《列子》借黄帝之名的情况；丁原明《黄老学论纲》于第一章中也论述了“黄老”之称由来的问题，所概括的黄帝与道家思想结合的第一种情形也是“依托黄帝而论道”，不过，仅仅指《汉书·艺文志》道家类所著录的《黄帝四经》、《黄帝铭》、《黄帝君臣》、《杂黄帝》和《力牧》等五篇借黄帝立言、论道的著作，并以《黄老帛书》（即唐兰考为《黄帝四经》）为例详述之。（详见该书第6～10页）而将《庄子》《列子》等道家著作宣传黄帝之言、记载黄帝之行的现象归为第二类“道家言黄帝”。（同上，第10～13页）

子道学疏离、批判现实的政治倾向及其无为不争的行为方式，便转向黄老之学积极干政的价值取向和富国强兵、讲究策略的务实追求。^①持这种观点的学者认为，黄帝代表着北方的政治文化，老子则代表着南方的道家文化，“黄老”之称实际上反映着南北两种文化的融合。

那么，又是谁促使了这两种文化的融合呢？于此又有不同意见。比较多的人认为是范蠡，因为范蠡的言论与《黄老帛书》的内容有较多相近处。李学勤先生指出：“《越语下》所述范蠡的思想，显然是应该划归黄老一派了。”^②王博先生认为：“范蠡的思想可以说正是所谓黄老之学的雏型。”^③魏启鹏先生也认为：“范蠡学术思想，已略具黄学与老学之长。”^④而且，根据《史记》等书的记载，范蠡在辅佐勾践灭吴之后，功成身退，“浮海入齐”，居于陶，有可能将道学传入齐国。所以陈鼓应先生说：“范蠡上承老子思想而下开黄老学之先河。”进而又指出：“老子思想的入齐，范蠡有可能是第一个重要的老学传播者。”^⑤另一种意见认为是陈国的贵族或文化人。胡家聪先生说，春秋末年，楚灭陈，陈国的一些贵族和文化人逃亡到齐国投奔田氏，而田氏正是在齐桓公时从陈国迁来，此时正执掌齐国的政权，那些后来者很有可能将南方的道家哲学传给田氏，成为他们执政的指导思想。^⑥

① 这一看法比较普遍，故持之者众，如刘蔚华、苗润田、余明光、陈鼓应、白奚、胡家聪等都在相关的著作中开展论证。详见本书末所附《参考文献》，此不赘引。

② 李学勤：《范蠡思想与帛书〈黄帝书〉》，《浙江学刊》1990年第1期。

③ 王博：《老子思想的史官特色》，第360页，台湾文津出版公司1993年版。

④ 魏启鹏：《范蠡及其天道观》，《道家文化研究》第六辑，上海古籍出版社1995年版。

⑤ 陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第5~6页。

⑥ 详见胡著：《稷下争鸣与黄老新学》，第204~205页。

不难看出，上述两种观点都是基于间接假设所获得的结论，前述《淮南子·修务训》的那段话被诸家反复征引用以推测“黄老”称谓的成因，以至于很少有人怀疑它的适用性和可靠性。实际上，《修务训》中的那段话本义是揭示当世社会普遍存在的文化平庸现象，并非表达言说者的某种历史见识。这里不妨完整地节录以窥其义：

通于物者，不可惊于怪；喻于道者，不可动于奇；
察于辞者，不可耀于名；审于形者，不可遁于状。世俗
之人，多尊古而贱今，故为道者必托之于神农、黄帝，
而后能入说。乱世暗主，高远其所从来，因而贵之。为
学者蔽于论而尊其所闻，相与危坐而称之，正领而诵
之。此见是非之不明。

很显然，在《修务训》的作者看来，文化传播活动只有基于传者和受者都具备一定的认知水平和相应的文化背景，才能正常、顺利地进行，此时，传者无须借助任何外在手段，而受者也能完全理解所接收的信息。故此段话后面接言：“夫无规矩，虽奚仲不能以定方圆；无准绳，虽鲁班不能以定屈直。”特定的文化只能在特定的主客之间传播，从而，“钟子期死，而伯牙绝弦破琴，知世莫赏也；惠施死，而庄子寝说言，见世莫可为语者也。”但是，在世俗生活中，由于双方都存在一定的局限，一方面，文化传播者因不能通晓学理而诉诸某个文化“名人”藉以增强召感力和影响力。这里，《修务训》的作者所举的例子是汉初流行的“黄老学”，认为这一称谓实际上是人为地给“老子”的道学戴上“黄帝”的冠冕，在他看来，这就像乱世中某个不太英明的君主，通过高远其祖先的方式以获得人们的认同和尊敬。显然，《修务训》的作者并不赞成这种做法，甚至也不赞成将特定

的文化传于那些平庸者，这与《淮南子》坚守纯粹道家立场、以老子为宗主的态度恰相一致。另一方面，“蔽于论”的文化接受者只有在“名人”的光环下才能作出价值判断，而“尊其所闻”，决定是否接受。为了证明这种现象，《修务训》的作者在其后列举了大量的假设性事例，例如，尽管是一把残损的剑，如果“称以顷襄之剑，则贵人争带之”；尽管是一张破旧的琴，如果“称以楚庄之琴，侧室争鼓之”。

可见，《修务训》那段话原本并非为了揭示历史上的学术传播状况，后人为了探究百家时期的学术流派形成、名称和发展的本来面貌，如果只是从这里获得某种启迪，自然是可行的，但是，如果据以立论则难免不切实际。上述学界关于“黄老”称谓的两种解释至少难以回答下面几个方面的进一步追问：①战国时期实际上是“百家言黄帝”，为什么只有道家据以创立了该派特有的称名？②如果道家因宗黄帝而名之曰“黄老”，那么，祖述尧舜、绍承大禹的儒墨两家为什么没有形成同样格式的称名？③据《国语·晋语四》，黄帝之子 25 人，所以战国时期能以黄帝为高祖者必定很多，而老子又曾为周守藏史，虽出生于南方，但其学非必只在南方流传，黄老之学何以一定产生在齐国？④确如李学勤等先生所言，范蠡的思想具有黄老学的特色，那么，一定需要同齐国的政治背景结合起来才能形成黄老学吗？

这里，一个很重要的事实是，“黄老”的称谓是汉人创造的，先秦的文献中并没有出现过这个概念。^① 因此，对“黄老”形成原因的考察只能在汉人的意识中探循。尽管参与《淮南子》写作

① 张维华根据《史记·老子韩非列传》中关于申子、韩非之学“本于黄老”或“归本于黄老”的叙述，推测“黄老”一词“在战国就有了”，显然不能成立。因为这里只是史迁以旁观者的身份所作的陈述，其中的名词概念不一定产生于被陈述对象的生活年代。

的一部分道家者流称时人冠“黄帝”于“老子”之前是一种文化传播的世俗行为，但此种批评多半是站在自己学术立场上的一种审视，难免有抑人扬己之嫌。从司马迁在《史记》中对“黄老”和“道家”这两种称谓有所分别的态度来看，^① 汉人称“黄老”是有根据的，不似简单的戴高帽的手法。

那么汉人以“黄老”之名指称道家的依据是什么呢？笔者以为，“黄”在指称黄帝的背后，还被赋予崇尚和效法天地之道的意义，是为黄老之学“因阴阳之大顺”的体现。

二、人道法天：“黄”的意含

从“黄”与“老”具体指称的角度解读作为道家重要学派之名的“黄老”，使得已有的黄老学研究论著在论及黄帝形象时，一般只盘桓在有关他的传说和百家言之的梳理这一层面上，^② 相应地，研究者视野中的“黄帝”仅仅是一个“众说纷纭”且充满“互相矛盾和抵牾”的“由神而人的传奇式的人物”。^③

但我们没有理由因为传说的虚构性而停止对“黄帝”丰厚文化内涵的探寻。而进一步的挖掘应该诉诸文化人类学的视角和方法。很显然，这个视角的研究需要多维的知识背景和深厚的理论

① 《史记》有时单称“老子”，如在《儒林传》载辕固生的事迹时，说窦太后好“老子言”、“老子书”；有时则在“老子”之前加“黄帝”，如在其他地方（《外戚世家》、《封禅书》、《武帝本纪》、《魏其武安侯列传》），称窦太后“好黄帝、老子”、“治黄老言”、“好黄老之言”等。这表明单言“老子”和置“黄帝”于其前，并没有严格的讲究。但对“黄老”和“道家”这两种称谓则要复杂些，有时同指一实有时也加以区别，如在自序中，太史公综论百家即称“道家”，而不名“黄老”。

② 如，吴光、余明光和陈丽桂等在各自的黄老学研究专著中都安排专门的章节探讨黄帝传说的问题，但基本上都是根据现存史料，考稽黄帝是如何从一个神的化身转变为周人始祖，进而为百家所道的轨迹。

③ 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，第4页。

功底，笔者才疏学浅，非所能任。有幸的是，这一方面的研究早已就不再是空白，叶舒宪先生的《中国神话哲学》，^① 为我们打开了黄帝传说的历史纵深，复原了黄帝的本来面目，只是他的研究成果一直没有引起黄老学研究者的注意，这不能不说是一个遗憾。笔者于此抽取其中的两项内容，藉以证成一个假设：黄帝的传说发端于天道的神格化，黄帝即“天道”；随着黄帝的人格化，他便成为“人道法天”的典型；而所谓黄学或黄帝之学其实就是天学或天官之学。

(1) 太阳创世主与黄帝的太阳神格。以阴阳和四时为主要表现形式的“天道”，其原型实际上就是太阳有规则的运行。人类各文化区域在由新石器时代向青铜时代过渡，即脱离了以打猎和采集为主的生活方式，进入农牧定居阶段以后，都普遍地产生了对太阳的崇拜，保存在先民的各种精神遗产之中。这是因为自然种植的收获依赖于太阳的恩赐。所以，自然崇拜是人类自新石器时代进化到农牧定居阶段以后，原始宗教的一个重要转向。农牧式的生产绝对地依赖自然条件，而定居式的生活则须以自然为尺度。于是，日月星辰、风雨雷电等自然现象便成为崇拜的对象。而在诸多自然因素中，太阳无疑是最为显著的。中国文化发端于黄河流域，属典型的农业文化，且这种特质一直延续着。农业在国家社会生活中占据着极为重要的地位。据《国语·周语上》，西周末期的宣王时代，虢文公曾详细条列农业的重要作用，指出：“夫民之大事在农，上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。”祭祀、内政、外交、民生、民用以及社会道德意识的形成等均离不开农业。古代虽有“国之大事在祀与戎”之说，但这两件“大事”无疑都以经济实力为支

① 叶舒宪：《中国神话哲学》，中国社会科学出版社1992年版。

撑的，而农业状况又是构成经济力量的主要因素。自然条件下持续的农业生产和相应的生活方式，无疑会强化对太阳的崇拜。《尚书·尧典》、《山海经》以及殷商卜辞中均有关于拜日古俗的记载。乌丙安先生据此指出“最早的对天的信仰是以对太阳的崇拜为代表”的。^①《礼记·王制》亦有“天，为日也”之说，表明古人确是将太阳与天等观的。

叶舒宪先生在《中国神话哲学》第六章“黄帝四面”的第四节中，从“神话思维空间观念起源”的角度，将先民的太阳崇拜上升为人类“最初的空间意识和思维结构”确立和秩序感初步形成的标志，而时间意识也随着空间表象的内化而得以确立。因此，太阳观测的行为“终于将人本身从与兽类相周旋的史前蒙昧状态中提升了出来，迈进一种崭新的有秩序、有节奏的社会生活的门槛”。^②

正是在这个意义上，太阳被描述为创世主，成为“相当普遍的神话模式”。而在理性化的历史文献中，叶先生发现，这一普遍的神话模式则被地改造成人王。最典型的莫过于《尚书·尧典》关于尧命羲仲、羲叔、和仲、和叔四人往四方观日星之象以“定四时成岁”的记载，叶先生指出，这是一个大大历史化了的古神话，其原始内容讲的是太阳神开辟宇宙时空的“荒古事实”。但《尧典》将之改造为帝尧派天文官员测定历法的故事。借助神话原型的历史化置换，“宇宙间的太阳置换成了人间的小太阳，神

① 乌丙安：《中国民俗学》，辽宁大学出版社 1985 年版，第 250 页。

② 叶舒宪：《中国神话哲学》，第 203 页。

变成了人，神化法规也就转化了历史法规了”。^① 考诸其他历史文献，叶先生发现，黄帝是一种更为古老的太阳神创世原型。例如，《世本·作篇》谓“黄帝使羲和作占日，常仪作占月，夷区占星气……”《淮南王·览冥训》亦云“昔者黄帝治天下……以治日月之行，律治阴阳之气，节四时之度，正律历之数……”进一步地，参诸杨宽和童书业等先生关于黄帝传说或源于周人改造商代上帝观念的论断，叶先生指出“远古太阳神在周人神话中演变为黄帝”，黄帝“就是太阳创世主的历史化和人化”。^② 随后，通过墨西哥创世神话、巴比伦创世神话、古埃及创世神话、古印度梵天创世神话和澳洲土著人的创世神话的比较分析，叶先生进一步断定：黄帝就是中国的创世主，具有“创造主神身份的太阳人格”。

(2) “黄帝四面”与“黄宗四面”。太阳对于人类的意义，首先在于它的运行将光明与黑暗分离开来，从而催生了人类的秩序感。所以，叶先生指出“光明与黑暗即阴与阳的分离和对立”是世界创世神化的第一母题。^③ 太阳运行位置的规则改变造成了光明与黑暗长短的固定变化，空间秩序和时间秩序便随之而产生，从而，太阳的规则运行便固化为以阴阳和四时为表现形式的“天

① 叶舒宪：《中国神话哲学》，第216页。这种“历史化置换”的结果使得帝尧的刀史形象确凿无疑，而黄帝的形象则仍然介于传说与历史之间。晁福林曾指出：“我们如果将关于黄帝、炎帝与关于尧、舜的记载相比较，就会发现两者之间实在是大异其趣的。关于黄帝、炎帝的传说里，虚构、想象与确凿史实混为一体，假如我们将其纳入历史研究的轨道，就觉得它应当属于神话；反之，假如将其纳入神话研究的轨道，就觉得它应当属于历史。”不过，晁氏将此现象归因于社会文化观念中的人神关系，“这种情况固然与后人的神、人不分的观念有关，但更重要的应当在于炎黄时代社会文化观念里本来就是神、人不分的”。（晁福林《天玄地黄》，巴蜀书社1990年版，第145页）

② 叶舒宪：《中国神话哲学》，第219页。

③ 同上②。

道”。(反言之,天道的原生形态就是太阳的运行)这一内容,是以“黄帝”和“黄宗”四面的传说来表达的。

在该书第六章的第一节中,叶先生尝试重构黄帝的原型,指出《太平御览》卷七九所引战国时佚书《尸子》中子贡与孔子关于“黄帝四面”的一段对话,是孔子对黄帝本来面目的消解。子贡对古代传说的“黄帝四面”感到不可理喻,而孔子则利用“面”字的二重语义,说“黄帝四面”只是表示黄帝得四人而治四方而已。而《史记·五帝本纪》中说“黄帝举风后、力牧、常先、大鸿以治民”,则表明司马迁站在儒家立场上将治四方的人具体化了。叶先生基于神话思维的特征,认定“黄帝四面”就是指根据太阳的运动及其发光特征所确立的四个基本方位(即《吕氏春秋·本味》所谓“故黄帝立四面”)和此中所包裹着的四个季节。他的这一假设恰好为《黄老帛书》《十六经·立命篇》“黄宗四面”说所支持。其文曰:

昔者黄宗质始好信,作自为像,方四面,傅一心。
四达自中,前参后参,左参右参,践位履参,是以能为
天下宗。

所谓“黄宗”,根据《马王堆汉墓帛书》(壹)于此篇所作的注释,即“黄帝之庙”,与见诸史籍的“明堂”相似。而关于明堂的历史、形制和功能等,叶先生在第五章“天子明堂”中已作了系统的考稽,认为明堂即太阳堂,最初是用来观测太阳以明天道的,随着太阳崇拜的产生而成为祭祀所,再因为掌握天道者能知人道而衍化为国家社会的政治文化中心。于此,他将“黄宗”与“明堂”对接起来,指出:“作自为像”实即指“黄帝庙(明堂)”的结构布局是以黄帝自己的形象为范本;“方四面”是说四方太庙青阳、明堂、总章、玄堂分别指向东南西北四个方位;

“傅一心”是说处于中心的“太室”将四方太庙联成一个整体，从而能够“四达自中”；“前参后参，左参右参”是说四方太庙各有三室，合为十二月之数；“践位履参”是说帝王须效法“天道”，根据太阳在黄道十二宫的运行位置，每月处居一室；“是以能为天下宗”是说“明堂”因效法宇宙时空原型（自身实即一个小宇宙模型）而成为人王效法天道的统治中心。^①

至此，我们清楚地看到，传说中的黄帝形象的基型就是太阳神，而太阳神又是天道的原生形态。逻辑地，当黄帝被理性化、历史化为人王时，他便自然成为效法天道的表率，故《史记·太史公自序》在叙述《五帝本纪》的缘由时，称“维昔黄帝，法天则地，四圣遵序，各成法度”，认定黄帝作为人文初祖，其功主要在于建立“法天则地”的行为原则。从这个角度看，《汉书·艺文志》所著录的那些托“黄帝”以立名的古书，便不再是一种世俗的随意做法，而是有着内在的统一性。兹将有关学派及相关书名罗列如下：

道家类：《黄帝四经》四篇

《黄帝铭》六篇

《黄帝君臣》十篇

《杂黄帝》五十八篇

阴阳家类：《黄帝泰素》二十篇

小说家类：《黄帝说》四十篇

兵阴阳类：《黄帝》十六篇

天文类：《黄帝杂子气》三十三篇

历谱类：《黄帝五家历》三十三卷

五行类：《黄帝阴阳》二十五卷

^① 叶舒宪：《中国神话哲学》，第178～183页。

《黄帝诸子论阴阳》二十五卷

杂占类：《黄帝长柳占梦》十一卷

医经类：《黄帝内经》十八卷

经方类：《秦始黄帝扁鹊俞拊方》二十三卷

《神农黄帝食禁》七卷

房中类：《黄帝三王养阳方》二十卷

神仙类：《黄帝杂子步引》十二卷

《黄帝岐伯按摩》十卷

《黄帝杂子芝菌》十八卷

《黄帝杂子十九家方》二十一卷

上述这些假托黄帝的古书，研究黄老学的学者都注意到了，但几乎都是将此当着黄帝在战国时具有崇高威望的证据来看待。稍加比较分析就能发现，这些在名称上具有共性的古书，在内容上也有相一致的地方，那就是都与阴阳家有关，都包含对天道的崇拜和效法，涉及那些与天道紧密相关联的术数。用现代人的眼光看，就是都带有神秘主义的色彩。而黄帝既是天道的化身，又是“法天则地”人文原则最伟大的实践者。

道家类中托黄帝以立名者应该属于“黄老学”的一派，根据本书前三章所作的梳理，我们看到，作为黄老学代表之作的《黄老帛书》，其治道的一个最为显著的特征就是强调“法天道”，而不再只是单纯地坚守老子的“法道”立场。其他如阴阳家、小说家、兵阴阳家，以及天文、历谱、五行、杂占、医经、经方、房中和神仙诸类，无一不是据于天道而立说。因此，这些依托黄帝的古书，显示出依托者对黄帝之原始基型的普遍认同，在战国、秦汉以及汉初时期，这大概是文化人的集体无意识，否则，凭黄帝的显赫地位，一定会有其他的效颦者。

另一方面，黄帝的神话在被理性化、历史化的过程中，逻辑

上还应该存在着相反的结果，那就是他的原来面目被消解了，剩下的仅是一个符号——本民族的始祖和文化英雄。从而给后人为之重新塑型留下了多元的空间。这大概是战国时期诸子百家能够根据各自学说的需要转述黄帝传说，从而造成黄帝形象分歧不一的根本原因。如，据吴光先生搜罗和整理，发现“《庄子》中的黄帝形象，基本上是一个执道德、轻仁义、无为无事、菲薄礼治的古代社会的理想君主，兼有政治家和思想家的双重身份。但内篇和外杂篇的黄帝形象不尽一致，而是有变化的”；法家著作中的黄帝“是一位用法严明、好治甲兵的专制君主”；而儒家著作中的黄帝（出现在孔孟之后）则与尧舜一样，是“垂衣裳而治天下”的形象。^①

百家所言说的黄帝，有一个共同的特点，那就是“假”！“假黄帝”对解读“真黄帝”毫无价值，只能用来解读造假者的用意。但世面上“假黄帝”太多也容易转移人们的注意力，以至于到司马迁要叙述中华文明史的时候，对此也颇感为难。在《五帝本纪》的后记中，他就说：“学者多称五帝，尚矣。然《尚书》独载尧以来。而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之……余并论次，择其言尤雅者，故著为本纪书首。”由此可见，当黄帝的神话传说被置换成历史法规后，一方面使得黄帝成为信史人王，另一方面又会使神话所赋予黄帝形象的原初文化信息的丢失。在黄老学研究中涉及黄帝形象时，对此不能不小心。

由此，我们绝不能将汉人所称的“黄老”简单地看成是在老子的前面冠以黄帝之名号，用来提升道家的地位，而是应当看到，此称呼真实地概括了道家中的一个流派既宗“黄”，坚守法天道立场，又承“老”强调法道的一般倾向。本书第一章关于《黄老帛书》为治理据的梳理集中呈现了这一特色，而在本章的

① 吴光：《黄老之学通论》，第116～117页。

第二节，我们还将从这一角度对黄老学派其他著作和学人的思想作总体分析。接下来我们重点要剖析“黄老”之“老”执定法道原则的基本倾向。

三、人道法道：“老”的意含

人们习惯于称老子所创立的学说为“老学”或“道学”，主要因为“道”是老子思想的最高范畴、核心概念和理论基石。《道德经》五千言呈现出强烈的“崇道”色彩，其主要内容就是论述道之体、道之性和道之用，目的无非教人识“道”，劝人法“道”。所以，“人道法道”是老学价值取向和思维方式的集中表现，也是“黄老”之“老”的基本内涵。

认识老子思想的这一特征，首先需澄清《老子》中“道”与“自然”的关系。第二十五章曰：“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。”关于这里的“道法自然”一句，刘笑敢先生发现有一种理解将“自然”解释成“自然界”，^①并分析指出这种解释不符合“自然”一词的古义，将“自然”看成高于“道”的存在实体，结果虽不至于严重曲解《老子》，但毕竟不准确，且容易导致人们将老子哲学当成环境保理论。而刘先生本人则参诸《老子》五千言中其他几个提及“自然”句子，解读出“自然”概念包含自己如此、本来如此、通常如此和势当如此等几层意思。指出“自己如此”强调的是事物的内在动力和发展原因，而“本来如此”、“通常如此”和“势当如此”则分别强调事物存在与延续的原初状态、现在状态和未来趋势。进而把“自然”看作老子思想

^① 陈荣捷、林语堂等作如是解，详见刘笑敢：《老子之自然无为概念新论》，《中国社会科学》1996年第6期。

的中心观念，认为老子实际上是让“自然”而不是“道”，“作为基本的价值或原则普遍适用于处理人与人，人与万物以及人与宇宙本体的关系”，并用“自然主旨论”或“自然价值论”来概括老子的学说指归。^①不难看出，刘先生的这一番诠释不知不觉地消解了“道”之于老子思想的基石作用，从而，五千言所展现的只不过是老子对事物本然状态的向往和追求。其结果只能与他所批评的上一种解释殊途同归。

在笔者看来，刘先生所拒斥的关于“道法自然”另一种解释恰恰是最为合理的，即道“无所法”，“自己如此”。河上公《老子注》曰：“道性自然，无所法也。”严遵《道德指归》卷9“圣人无常心”注：“夫《指归》所以屡归指于自然者，明至道之体，湛然独立，自古固存，其能然于众物，而众物不能然道，故谓之自然。”王弼注曰：“道不违自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圆而法圆，于自然无违。自然者，无称之言，穷极之辞也。”可见，汉魏之时，人们对老子“道法自然”的理解是相一致的，都强调“道”不违自性，以自身为效法对象。陈鼓应先生对此作了通俗解释，他说：“所谓‘道法自然’，是说‘道’以它自己的状况为依据，以它内在原因决定了本身的存在和动力，而不必靠外在其他的原因”。^②可见，在《老子》中，“道”是终极存在，它无所效法，自本自因自生自动，故曰“自然”。而其他层级的实体，从根本上讲，必须效法“道”才能获得存在的依据，进而保持自身的当然状态。刘先生所考察的十七章的“百姓皆谓我（民或君）自然”、五十一章的“（万物）莫之命而常自然”和六十四章的“（圣人）以辅万物之自然而不敢为”等句中的“自然”只是表示民或君、万物和圣人在法道的前提下所赅备

① 详刘笑敢：《老子之自然无为概念新论》。

② 陈鼓应：《老庄新论》，上海古籍出版社1992年版，第25页。

的应然性。万有法道则“无为无不为”。也就是说，除了“道”之外，宇宙和人类社会中别无更高的决定者，因此“道旨主义”或许更适于概括老子的思想特色。

正是借助“法道”这一基本思维方式，老子对人类的社会活动和人的个体活动展开了思考，形成了他特有的（国家）管理哲学和人生哲学。由于黄老学以入世干政为基本价值取向，所以，这里仅就治国的内容考察“道”是如何成为老子形下之思的根本依据和原始基型的。

先让我们来看作为老子社会理想的“小国寡民”说。《老子》第八十一章曰：

小国寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不远徙。虽有舟舆，无所乘之。虽有甲兵，无所陈之。使人复结绳而用之。甘其食，美其服，安其居，乐其俗。邻国相望，鸡犬之声相闻。民至老死不相往来。

对于这幅理想的社会图景，历来解老者往往看重其社会批判意义，习惯于从历史条件和时代特征中搜寻其现实缘由，认为春秋战国之际的社会历史趋向大一统的运动以及由此而产生的兼并战争，触发了老子对过去历史阶段下分散的氏族公社和安宁的社会生活的向往，因而判定老子“小国寡民”是主张倒退，代表着没落阶级的思想。^①这一看法还得到《老子》通行本中剖击仁义、孝慈等话语的支持。如十八章：“大道废，有仁义。慧智出有大伪。六亲不和有孝慈。国家昏乱有忠臣。”十九章：“绝圣弃

^① 参吕振羽：《中国政治思想史》，第54页、64页，生活书店1947年版；范文澜：《中国通史》第五版第一册，人民出版社1978年版，第246～247页；孙叔平：《中国哲学史稿》，上海人民出版社1980年版，第105页。

智，民利百倍。绝仁弃义，民复孝慈。绝巧弃利，盗贼无有”。均传递着明显的反文明的倾向。但是，随着近年来郭店楚简《老子》的出土，这些证据不再能支持上述说法，反而成为驳斥之的绝好理由。这两段文字在郭店楚简《老子》中分别作：“故大道废，安有仁义，六亲不和，安有孝慈。邦家昏乱，安有忠臣。”（丙本），“绝智弃辩，民利百倍。绝巧弃利，盗贼无有。绝伪弃诈，民复孝慈。”（甲本）^①可见老子原本并不反对仁义、孝慈，也不主张绝圣，他所要否定的只是智辩、巧利、伪诈等违背素朴原则的智力因素。我们并不否定阶级与历史分析的必要性合理性，但如果仅立于此，则容易忽视对象内在理论体系的统一性而有失之偏颇之虞。冯友兰先生曾注意到《老子》这段文字所描绘的“并非只是原始社会之野蛮境界”的事实，那里不是没有舟舆等交通工具，不是没有甲兵等守战器具，只是不被人们所依赖；而“甘其食，美其服”也非原始社会中所能有。故“此乃包含有野蛮之文明境界也。”^②如果我们在不曲解冯先生原意的基础上，把这一结论颠倒成“包含有文明之野蛮境界”，则能将老子的社会理想设计同其理论基点“道”对接起来。《老子》四十章谓“反者道之动”，“道”的运动特性既表现为“反”，那么，历史发展也应该呈现“反”的趋势，回到“小国寡民”之境。同时，道之反并非简单的复归，而是经历了“逝”与“远”的阶段，^③承载了新的内容。可见，老子的“小国寡民”是“道”下贯于社会历史之域的必然选择。

为了实现“小国寡民”的社会理想，老子要求现实的为治者

① 《郭店楚墓竹简·老子》，文物出版社1998年版。为排印方便，径取校改后的文字。

② 冯友兰：《中国哲学史》，商务印书馆1961年版，第238页。

③ 《老子》二十五章云：“有物混成，先天地生……吾不知其名，强字之曰道，强为之名曰大。大曰逝，逝曰远，远曰反。”

们应该按照无为的原则进行治理活动，即实行“无为而治”。《老子》第十章曰：“爱民治国，能无为乎？”把“无为”当作最佳的为治行为方式。在老子看来，无为之所以是可靠的、值得崇奉的，是因为它符合道的特性。换言之，是从道的本性和功能中引申出来的，是根据法道的原则确定的，《老子》第三十七章明确指出，“道常无为而无不为，侯王若能守之，万物将自化”。意思是说，道是无为的，但其结果却是无所不为的，因此，掌握统治权力的“侯王”只要能够效仿之，施行无为，就能使为治活动的结果最大化。值得注意的是，刘笑敢先生统计发现，《老子》通行本中，无为一词出现了12次，其中五章都与圣人有明确的直接关系，而在另四章中，老子虽没有直接说明谁在实行无为，但从语言环境中不难看出这些无为也是与圣人相关，惟有三十七章一处，将无为的主体确定为现实的为治者，而且规劝意图也不强烈。^①这表明在老子的意识中，无为实际上是理想的为治原则和方法，只有圣人才能真正据此而行，而那些现实的为治者则很难做到着一点。根本的原因在于道体和道性难以为后者所领会和接受，从而影响了无为对于他们的说服力和召感力。

为了迁就现实邦国之执政者的理解能力，解决“道”难以下贯落实的难题，老子极力向他们推荐的是“三宝”。《老子》六十七章曰：

我有三宝，持而保之。一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。慈故能勇；俭故能广；不敢为天下先故能成器长。

^① 详刘笑敢：《老子之自然无为概念新论》。他认为37章中的“若”字“透露出的是比较弱的劝诱之意”。又说“老子希望在位的统治者实行无为之道，但并不期望他们一定可以恪守无为之道……”

“三宝”可以被看作老子对现实执政者内在德性和外在行为要求与期望的集中表述。“慈”具有“爱”与“助”等特点，着眼于管理主体与客体的关系，强调前者对后者的关切和呵护，从而获得他们的拥戴——得众是为“能勇”；“俭”就是“见素抱朴，少私寡欲”，建议占居物质利益分配主导地位的统治者们要知足、知止，以“寡欲”的方式达到“能广”之效果；“不敢为天下先”则表现为“处下”的态度、“柔弱”的方式和“不争”的策略，意图依然指向管理主体，为其实现“成器长”的目标提供行为上的指导。^①

就老子思想的系统性而言，三宝显然也是植根于道体和道性的。对于万物来说，道具有生、养、助、成之功，但由于它没有主观上的意志、倾向和价值上的判断、取舍，因而它所给予万物的皆出于其自身的客观必然。换言之，道只是作为一个永恒的依恃体，万物从中获得多样性的规定自生自长而已。三十四章曰：“大道泛兮，其可左右，万物恃之而生而不辞。功成不名有，衣养万物而不为主。”四十一章则谓“夫惟道，善贷且善成”。道一旦赋予某物以生长的基质便会让这种基质所包含的内容完全地展示出来，而绝不任意中断其过程，体现为无索取的“爱”、无私图的“助”。三宝之“慈”据此。

“俭”是从道那里体悟出来，旨在保持形下存在完整性和延续性的行为原则。从道器的差别看，道圆满自足，《老子》四十一章把道描述为“大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形”，四十五章又说“大成若缺，其用不弊。大盈若冲，其用不穷。”^②

① 参钱耕森、张增田：《老子的“三宝”初探》，载《贵州社会科学》1993年第3期。

② 《老子》35章有“执大象，天下往”之语，王弼注曰：“大象，天象之母也，不寒不温不凉，故能包统万物无所犯伤，主若执之则天下往也。”可见“大象”即指“道”。又，第4章还直接说“道冲而用之或不盈”，则“大盈”亦显指“道”。

而形下之器物则相反，总表现为美丑、善不善、有无、难易、长短、高下、前后、音声的对立，因此常有第九章所谓“金玉满堂，莫之能守；富贵而骄，自遗其咎”之患。也就是说，形下存在的缺陷在于，任何一个方向的追求总会导致反向的效应。正是洞彻这一差别，老子才把“俭”归于“三宝”之中，试图让当权者在日常的各种行动中坚守素朴，知足知止，阻断滑向另一极端之路。这也当算作是在“道”框范下的行为设定吧。

至于“不敢为天下先”则体现着道之处下不争、柔弱等特性的规定。道具有处下的品格，《老子》三十二章曰：“譬道之在天下，犹川谷之于江海。”与此相关联，道即备不争之德。所以第八章以水为喻，称“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”；同时，道又以弱为用，^①比照于水，“天下莫柔弱于水，而攻坚强者莫之能胜”。^②柔弱即成为一切行为的最佳方式。

在许多情况下，老子关于为治的论述本身即清楚地表明自己的为治思考系据于道，由体道、法道作出的。六十章趣喻“治大国若烹小鲜”，但紧接着便点明“以道莅天下其鬼不神”，表明只有凭借道方能像烹小鲜那样治理一个大国；三十章指出“以道佐人主者，不以兵强天下”，显示出老子对战争的否定也是据道给出的。进一步地，他要求侯王应该在“得道”、“守道”的前提下展开治国活动，指出惟有如此，才能实现为治的目标。三十九章说“侯王得一（即道）以为天下正”，三十二章强调，“道常无名，朴虽小，天下莫能臣也。侯王若能守之，万物将自宾”。

综上所述，人道法道的倾向在《老子》中有着强烈和一贯的体现。黄老学派绍承老子的道旨主义精神，根据法道的基本理路，撇开老子关于人生方面的论述，仅在为政治国的向度上展开

① 《老子》40章：“反者道之动，弱者道之用。”

② 《老子》第七十二章。

思考。具体到《黄老帛书》，其中不乏据道以论治的内容。（详本书第一章第一节）而在本章第二节，我们将发现，这一倾向同样存在于战国时期的其他黄老学家的思想和相关著作中。

四、老子之道：天道的抽象形式

黄老之“黄”包含着天道和人道法天的文化内涵，黄老之“老”则代表着道和人道法道的因素。从内在理路上察看，老子道学分化成黄老一系是必然的，因为老子道的范畴是由天道抽象而来的。

（1）诸说述评

关于老子之道的由来，学术界目前主要有六种说法：

第一种意见以唐兰先生为代表，他指出老子之“道”是由春秋时期表示具体法则的“道”概念推衍而成，即通过“把春秋时的‘道’生展成一个系统”而确立其哲学意义。^①这是着眼于名词继承性所作的直线式探寻。老子明确表示他的“道”非常道，只是“字之曰道”，亦可“强为之名曰大”；并且常陷于无法描摹的困境，因此非由“常道”生展而来。

第二种观点由童书业先生于《先秦七子研究》中提出，他以为老子的“道”是从春秋以来的具有泛神论意义的‘命’的观念发展而来的，“命。较之‘天’、‘鬼’等主宰力量具有泛化倾向，

^① 唐兰：《老子时代新考》，《古史辨》第六册。他注意到《左传》中的一些“道”字已具有人为法则意义，而“天道”则具有自然法则意义，认为老子之“道”即由此综合成。又，刘翔说：“作为形而上学的‘道’的理念，在其形成之初，仅在于对事物存在的变化过程进行经验性总结而提出的某种原则。随着这‘道’所体现的具体原则逐渐地抽象化，形成主观的‘道’的观念。道家更对‘道’观念作形而上学的解释，进而虚构出一个最高的实体‘道’以之作为宇宙之本原。”（参刘翔：《中国传统价值观念诠释学》，上海三联出版社1996年版，第243页、251页）

而“道”就是把“命”抽象化。^①这是从思维发展过程求解，方向值得坚持，但“命”作为脱离了“天”、“鬼”等赋予者的一种本然规定，自身已摆脱了具象性，则何以能对它进行“抽象”？

第三种解释把“道”当作老子据于人生的需要逐步上推而获得的“副产物”。这是徐复观先生在其《中国人性论史》中提出的看法，^②系立于思想观念的社会基础所作的发掘。老子之道确实具有人生的指导意义，但形上存在是否为形下日用逆推而得，在逻辑上尚无法证明。

第四种看法以为“道”乃老子的“发明”或“预设”，为着破除传统的天神迷信。持此论者有郭沫若先生和陈鼓应先生等。^③这是为了给出老子之“道”在思想史上的意义所作的主观认定。实际上，任何一种失去客观的思想史依托的“发明”或“预设”，是很难为彼时的思想界认同和接受的。

第五种说法称，在以道路为本义的“道”引伸为法则、法律、原理之义，进而有了根由之义和理据之义后，老子把它用来命名无形的宇宙本原和宇宙法则。^④此种看法一方面得自于对老子关于天下万物之源、始和根、母与万物差别的考察，一方面又

① 参童书业：《先秦七子研究》，齐鲁书社1982年版，第116~117页。

② 徐复观说：“老学的动机与目的，并不在于宇宙论的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作为宇宙根源的处所，以作为人生安顿之地。因此，道家的宇宙论，可以说是他的人生哲学的副产物。”（《中国人性论史（先秦卷）》，台湾商务印书馆1969年版）

③ 郭沫若称：“老子的最大的发明便是取消了殷周以来的人格神的天之至上权威，而建立了一个超越绝对时空的形而上学本体。这个本体他勉强给了它一个名字叫作‘道’。”（郭沫若：《青铜时代》，人民出版社1954年版，第36页）陈鼓应则认为“道”是老子基于他对经验世界的体悟而虚拟的，即是一种理论的预设，“把人从古代宗教迷信桎梏下彻底地解放出来。”（陈鼓应：《老子注译及评介·老子哲学系统的形成》，中华书局1984年版）

④ 参许抗生《老子的逆向式思维与道论》，《中国哲学史》1998年第4期；孙希国《老子对“道”的发现和提升》，《山东大学学报》哲社版，1993年第3期。

从字义的变化上寻找根据，似乎在老子那里，思想或思考的过程同概念是分离的。所以同样难以令人信服。

第六种观点认为老子之“道”与“天道”有密切联系，但具体解释和看法又不尽一致。张岱年先生曾指出道的观念是从天道转化而来的，而天道就是天象变化所显示出来的有规律的过程或天象变化的规律，但道如何从天道中转化出来他未作深究。20世纪70年代末，他在论老子的文章中仍坚持这一说法，并对天道“转化”为道的机制作了说明，认为老子创造性地把天与道的关系倒转过来，使“天”从属于“道”，而不再使“道”附随于“天”。^①任继愈先生则提出老子之“道”乃由“天道”发展而来的看法，强调老子作为一名史官和他应具有的天文学知识在“道”观念形成过程中的重要作用，并运用大量天文学材料加以证明。^②李申先生又认为老子之道与天道在逻辑上是等同的，二者性质相同，在与人道的对立方面意义相一致。“老子推崇天道、贬抑人道，说明他的道，实质就是天道”。^③

上述六种观点中，末说颇具可靠性与启发性。但张岱年先生把“天道”概念看成一个可以拆开和颠倒的文字拼合体，反而把“天道”本身给消解了，而且一个思想观念上的创造性发明也不可能出于简单的文字重组。李申先生归道与天道为一，则无法显现老子之“道”对思想史的贡献。相比较而言，任继愈先生的说法最合乎思想进程的逻辑，因为他看到了由天道运行引申而至于道的痕迹，揭示出观念的知识背景，同时也注意到思想本身的继

① 张岱年：《中国哲学发微》，山西人民出版社1989年版，第21～22、338～339页。

② 参任继愈：《春秋时代天文学和老子的唯物主义思想》，见任继愈著：《中国哲学史论》，上海人民出版社1981年版。

③ 李申：《中国古代哲学与自然科学》，中国社会科学出版社1989年版，第88～89页。

承与发展性，能客观地看待思想史的前后联系。但“天道”是否仅具有天文学意义，它究竟如何“发展”出“道”来的，尚需作一番探究。

(2) “天道”与“天地”、“天象”、“天命”

“天道”是流行于春秋时期的重要概念。论者已注意到在先秦文献中，“天道”是与“天地”相伴而生的。傅佩荣先生谓“天道”一词与“天地”一样，“并未出现于周初典籍”；^①冯禹先生也指出，与西周初期文献中没有“天道”出现相应，“天地”出现的情况很少，而在“天道”流行的春秋战国时期的古籍中，“天”与“地”连用或对用则十分普遍，并列表予以量化标示。^②根据表中“天地”栏的统计数字远远高于“天道”栏的现象推测，前者似乎更具普遍的知识 and 信仰的基础而被广泛地使用成为一般性的范畴。后者的提出则显示出人们向概括性方向的努力。表现为“天道”之名可以指称“地道”之实。如，《左传》宣公十五年：“川泽纳污，山藪藏疾，瑾瑜匿瑕，国君含垢，天之道也。”原本用来比照人事的“地道”，最终却被诉诸“天之道”；或者本应归于“地”的却隶属于“天”，若“五行”本由“地”生出，后来又有“天生”之说，^③但“天地”最终并未嬗变为“天道”。这一点同样可以从冯禹先生所作的表中看出。不过，当

① 对于“天道”在《尚书》中的出现，如《汤诰》“天道福善祸淫”，《泰誓》“天有显道，厥类惟彰”，《毕命》“世禄之家，鲜克由礼，以荡陵德，实悖天道”等，傅佩荣根据屈万里的意见认为这三篇盖非周初之作。（参傅著《儒道天论发微》，第二部注[53]，学生书局1985年版）

② 详见冯禹《“天道”考释》，《管子学刊》1990年第4期。

③ 《国语·周语下》单襄公曰“天六地五，数之常也”，地五即指地之五行；《国语·鲁语上》展禽语“及天之三辰，民所以瞻仰也；及地之五行，所以生殖也”；《国语·郑语》史伯谓“故先王以土与金木水火等杂，以成百物”。而《左传》襄公二十七年载子贡语曰：“天生五材，民并用之。”

我们尝试于“天道”一系列的链条中考察思想发展的线索时，应该注意把“天地”观念考虑在内。

论者或以为“天道”即预示人事吉凶的自然现象，是人们出于农业生产的需要对天体运行和时序变化的观察所得，^①或认为只是对天体运行自然规律直观的经验性的认识，因而仅具有初步的哲学意义。^②实际上，它是一个从“天象”和“天命”范畴衍展出来，具有比较复杂内涵的新概念。天象是运用直接观测的方式所获得的即时的、单个的、静止的天文现象；天道所表示的是，据于天象观察的结果，从联系和运动的角度推测未来天象，所获得的关于天象先后之变化轨道和规律的认识。也就是说，天象只是对宇宙的表象性认识，而天道，由于侧重于天象表象内部的关联，基本上属于概念性的抽象把握，实现了从感性个别到理性一般的飞跃。若“盈而荡，天之道也”、^③“盈必毁，天之道也”，^④就揭示出天体运行之至极而反的原理，故《国语·越语下》又称“天道盈而不溢”。但中国古人对自然宇宙的观察从来就不是出于对对象本身的兴趣，而是为着人和社会的需要，故总是在天人关系的框架内进行的。就此而论，根据天象决定人事的做法依托的是联想。当此类联想连续地进行、多次地重复，并在观察者的头脑中形成经常性和稳定性的联系之后，便可上升为推理活动。这是由归纳而演绎的思维飞跃，与上一飞跃共同赋予“天道”以哲学意义。至于由天象→人事归纳的不完全性所造成的天道→人事的非必然性则另当别论。同时我们必须看到，“天道”尚未脱离“天”之象，它的存在和显现乃至为人所认识与把

① 参任继愈主编：《中国哲学发展史》（先秦卷），第122页。

② 参刘翔：《中国传统价值观的诠释学》，第24页。

③ 《左传》庄公四年。

④ 《左传》哀公一年。

握还离不开“天象”，因而还不是完全意义上的抽象概念。《国语·越语下》即谓“天道皇皇，日月以为常”；《左传》昭公三年又曰：“在《易》卦，雷乘乾，曰大壮，天之道地。”表明“天道”或“天之道”仍须通过诸天象来呈现。

如果说“天象”和“天道”所体现的只是天的客观意志的话，那么“天命”所表达的则是天的主观命令，属于神意论。但西周时代的天命观已缓慢地向一种秩序和命运的思想发展，前者后来逐渐凝结为“天道”观念；后者则仍存于“天命”观念下发展。^①“天道”的秩序意义固置在它作为人间秩序规定者的地位当中。如“礼以顺天，天之道也”，^②“君人执信，臣人执共，忠信笃敬，上下同之，天之道也”，^③均把人类社会的上下秩序规范归之于“天之道”，显然隐藏着具有一般知识、观念性的背景：“天道”即秩序，从而淡化了天的神格义。这一点，在史墨关于鲁国季氏出其君的著名评论中表现得至为显明。^④春秋时代“天命”中的“命运”思想在多数情况下确是仍以“天命”的形式表达，但“天道”中也包含着命令和命运的意涵。有时甚至可以与“天命”互换，时人既说“天道不谄”，又说“天命不怙”、天命

① 陈来：《古代宗教与伦理：儒家思想的根源》，三联书店1996年版，第194页。前者若“天道赏善而罚淫”和“天道无亲，唯德所授”；后者则以用于星占的天道范畴为代表，如“宋灾，于是乎知天道”（《左传》襄公九年），董叔曰“天道多在西北”（襄公十八年），“岁五及鹑火，而陈卒亡，楚克有之，天之道也”（昭公九年），“岁及大梁，蔡复楚兴，天之道也”（昭公十一年）。

② 《左传》文公十五年。

③ 《左传》襄公二十二年。

④ 据《左传》昭公三十二年载，史墨从“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦”的角度评说季氏出其君的必然性，指出“王有公诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣，民之服焉，不亦宜乎？”并最终归为“天之道也”。

不谄”^① 这表明“天道”虽然标示着春秋时期的“哲学的突破”，但尚未摆脱旧有观念的窠臼。

综上所述，“天道”是在“天象”和“天命”观念基础上并与“天地”相关联的一个综合性概念，它以天体运行的过程、方式和规律为基本内涵，同时具有“天象”与“天命”的主要内容。比之“天象”的具体性，它是抽象的；较之“天命”的神属性，它是哲学的；相对于“天地”的广泛性，它又是概括的。但它同时又具备着形象性、神秘性和普适性等特征。很难以一言而蔽之。仅仅停留在天文学领域认识它或者只看到它的规律意义的一面，则不利于全面地考察这一重要范畴在先秦思想发展史上的独特作用。

令我们感兴趣的是，冯禹先生通过统计数字的量化分析指出：“不同学派对于‘天道’概念的使用频率很不相同。道家多言‘天道’，而早期儒家鲜言‘天道’，墨家则根本不讲‘天道’”。揭示出道家与“天道”的密切关系。老子之“道”正是据于“天道”进一步抽象所得。

（3）老子道概念的形成

老子建构具有统一性的理论体系，势必难以避开他所处的史官系统的思维习惯——以天道推演人道（详下章），但他并不满意“天道”概念的庞杂性与具体性，对其中的天之象（包括天地）逐步加以抽离进而获得“道”的预设。也就是说，老子之“道”不是他主观想象的创设，而是在已有的“天道”与“天地”观念基础上的推求所致。其方式方法主要包括：

①世界本源的逆推：从天地生万物到道先天地而生。天地生成万物的观念在整个春秋乃至此前此后相当长的历史时期十分流

^① 分别见《左传》昭公二十六年、昭公二十七年和哀公十七年。

行和普遍。《易传·序卦》曰：“有天地然后万物生焉，盈天地间皆万物……”《序卦》虽为战国时人意欲从连续性的视角解读六十四卦之作，但这里所表达的思想却并未偏离《易经》的基本精神，即体现并模拟天地运行规则。这一点《易传·系辞》也曾屡予强调。所谓“《易》与天地准”、“弥纶天地之道”、“与天地相似”、“广大配天地”等说，从《易》的阴阳二爻、乾坤二卦和八卦中的乾坤父母等结构元素及其筮占原则看，皆符合经的本旨。《序卦》所要强调的是没有天地，就没有万物，天地所构筑的时空便失去存在意义！同样，人类及其社会等高于自然之物的存在也源自于天地。《序卦》曰：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”天地作为万物的源头本质上属于具体性的存在，《国语·周语下》所谓“天六地五”，即是说天有阴、阳、风、雨、晦、明六气，地有金、木、水、火、土五行，前者提供着动力因，后者则充当质料因。二者的关系可依《吕氏春秋·任地》之说，表述为“天下时，地生财”，天之六气构成“时”，决定事物内部因素的活动状态和适宜的外部条件；地则凭藉五材的杂糅和合使万物获得具体形质方面的规定。

如果天地生成万物观念同时包含着时间始于天地的认定，那么，老子之“道”正是突破这一惯常思维，在时间向度上作逆向延展而获得的。他不满足于天地是万物之始的观念，转而在自己的思维场中追求“天地之始”、“万物之母”；不满足于一般追思所给定的二元起始，思维的触觉越过天地的樊篱，伸至万物之“母”和天地之“始”处，锁定天地之根，指出“玄牝之门，是谓天地根”。^① 二元本源在反溯过程中合缩为一元，老子称之为

① 《老子》第六章。

“有物混成，先天地生”，或“象帝之先”。^① 其实这个“物”并非形器之物，只标显“一元”的存在性；^② “先天地生”和“象帝之先”则表明此“一元”已超越了天地，无法接受具体性的规定。也就是说，天与地中的象的成分随着老于思维的逆向推求消失了，或者说被剥弃了，剩下的只是其逻辑性的、精神性的生物功能。这些义涵于春秋时代一般是由“道”寓载的。当老子在将万物本源推定为逻辑上应然“一元”，并将它的功能依存体——天地抽离开来之后，所求得必然是“道”。由于这个所附著的“道”与即事即象的有所依托的“道”有着虚实之别，故曰“道可道，非常道”。但是作为忘天地之“象”而获得的天地之“意”，也许只有“字之曰道”才是最恰当的。其他称符，如“大”，则是“强为之名”。^③ 据此而推，“大方”、“大器”、“大象”等名皆属此类。

老子把天地生物的权力、功能交给“道”之后，《道德经》中的“天地”便与传统的“天地”显示出差别。“天地相合，以降甘露”，^④ 这里，天地不再是降生万物的二元，而是作为阴阳二气的代称；相合的结果不再表现为创生，而只是辅助性的养护。“天地”已降格为自然物，不再具有恒在性，此二十三章所谓“天地尚不能长久”。长久者惟有道，天地只有被用来帮助描述道的性体，即暂且与道相等时，才能谓之“长久”。第七章曰“天长地久，天地所以能长且久者，以其不自生……”根据本源

① 《老子》第六章。

② 《老子》二十一章“道之为物，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”，并非作“唯物”和“唯心”的两面观。谓“其中有象”、“有物”只是用状写形器的方式肯定形上之道的存在；重点在于强调道的功能性的“精”和“信”。

③ 《老子》第二十五章。

④ 《老子》第三十二章。

为终极存在的设定，一切有始、有根、有母者（《老子》中显然包括“天地”）均不具备“使生”的条件，因此这句话只能被看作喻道。同样，第五章“天地不仁，以万物为刍狗……天地之间，其犹橐籥乎。虚而不屈，动而愈出”中的“天地”也是充作喻体。

②运行载体的抽撤：从天道周旋到道之周行。“天道”把握天体运行的状态和天文现象的变化最终归结为往复和环周。《国语·越语下》即载范蠡之言曰“得时不成，天有环形”，“必顺天道，周旋无穷”。但是，对天道“环”、“周”性的认识在春秋一代基本都是同具体的天象或为它所观照下的人事相联系的，也即没有离开“象”作纯形式的玄思。范蠡的结论是从“天道皇皇，日月以为常……日困而还，月盈而匡”的“象”中归纳出的。老子之道以“周行而不殆”为性，^①与天道有着密切的关系。这一点，任继愈先生早有所论：“这里所说的‘独立不改，周行而不殆’，显然是从‘天道’的运行联系到‘道’。‘独立’（不以人的意志所转移）、‘周行’（黄道、赤道上星辰的运动——皆原注）都表明他从星辰的运行讲到道的运行的。下文的‘大曰逝，逝曰远，远曰反’，更和天上星辰运行有关系了。”^②但我们在这里要特别关注的是“联系”或“关系”本身。任先生在括号内所注如果说从“天道”一面给予衬托和映现，那自然是正确的；如果即用以解释“道”则会导出“道”与“天道”的等同关系。后者

① 高明曾疑通行本第二十五章中的这句为后人所加，（详参高著《帛书老子校注》，第349页，中华书局1996年版）根据是《老子》帛书本无此句，郭店楚简本亦无。但楚简于相应处有“吾强为之名曰大，大曰濇，濇曰远，远曰反”句，也有“返也者，道〔之〕动”语，都表示道的周行性；且《韩非子·解老》中有“用其周行，强字之曰道”语。因此，就它所表达的意义而论，今传各本中的“周行而不殆”语可以被看作是《老子》的原文。

② 任继愈：《中国哲学史论》，第226～227页。

自然不是任先生的原意。笔者以为，老子“道”以周行为存在方式的特性是从“天道”处挪移过来的，但他所挪借的只是“天道”的运动方式、过程或特性，而不是天道的象体。也就是说，老子借用了“天道”的精神与实质来模塑“道”。换言之，他是运用抽象思维把“天道”中的“天象”与天象在连续性变化中所呈现的“规律”析离开来，然后撤去前者，留下的便是纯规律性的“道”。于是，道的“周行”就不是某种实然之物的运动，而只是逻辑上的设定，无需任何依附，因而也不会受到任何限制。唯其如此，才能谓之“独立”、“不改”、“不殆”。

由此便产生了另一个问题：老子之道究竟有无静止的特性？一种观点认为老子的“道”既静又动，且静的一面更为老子所重视，持此论者常引的一项证据是《老子》第十六章“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命”。但细加揣摩就会发现，个中之“静”并非指涉“道”的存在状态，而是一个过程（“归根”、“复命”），表示万物生命周期的完成或结束，是万物从无形的“道”中生出、在经验现象界发展变化、最终重归于它的本始这三个阶段中的最后一环。尽管万物的复归也涉及到“道”，但与“道”本身的周行却不可等观。前者表现为“本→己→根（本），且“己”只存在于现象界；后者则是无本无根的“独立”之己，表现为恒一的“周行”，不存在无、有对待和轮转。如果我们把它描画成一个圆圈，那么它就是一个封闭的、无终始的连续，呈现给人的感官的可能是“静”，但实质上却是绝对的不息之动！

③天人关系的超越：从人道法天到法道。自思想史的视域看，古代中国哲人从来都不是出于对对象的兴趣而面对天地或天道的，总是在主客关系中试图通过对客体的把握获得关于处于主体地位的人类自身的认识，从而使他们的天地观念或天道观最终衍变成天人关系，归结为天地或天道对人道的导范。反言之，即

人道取法、仿效天地或天道。据《国语·周语下》载，单襄公临终前对其子顷公说“经之以天，纬之以地。经纬不爽，文之象也”，而“能文则得天地。天地所祚，小而后国”；太子晋评大禹因“象物天地，比类百则”获“皇天嘉之，祚以天下”，而鲧与工共虽同为黄、炎之后，却因“不帅天地之度，不顺四时之序”等故而遭致“殄灭无胤”。在他们看来，人类一切文化（即人化）即发轫于经天纬地。换言之，能否做到真正、全面地效法天地，决定着行为者所在国家的命运。因此，从“小而后国”到拥有天下，与其说是“天地所祚”或“皇天嘉之”，不如说是人自为之、自得之。国家作为人类社会特定的组织形态，它的规范既是天地观照下的产物，也是天道法则的体现。

老子在世界本源上从天地上溯至“道”，又把天道中的“天”之象抽去使之成为一个纯逻辑的“道”，必然地会导出对传统天人关系的超越，即如上节所揭示的那样，老子将人道对象性的终极存在从天（天地）推向“道”，扩“天一一人”二极为“道一人”两端，天地下落为道、人关系的中介，即人法道的阶梯。《老子》二十五章中，人、地、天、道递进相效法即具此项意义。“道法自然”所表示的是道以自身为法则，道之上无“大”焉，而道之下则皆效法于它。“人法地，地法天”，实际上就是人（王）通过法地、法天最终合于道。老子借“天地”以明道的用意，前文也已予以揭示。这里仅就“天道”的中介性略加补充。当《老子》第九章说“功成身退，天之道也”、七十三章谓“天之道不争而善胜”，以及八十一章称“天之道，利而不害”时，天道所承担的实际上是道，体现道的根本特性。第三十四章“大道泛兮，其可左右，万物恃之而生而不辞，功成不名有，衣养万物而不为主”，第十章“生而不有，为而不恃，长而不宰”之“玄德”正是天道“功遂身退”属性之所自出，第八章“水善利万物而不争，处众人之所恶，故几于道”，则天道“不争而善胜”、“利而

不害”亦“几于道”。老子之所以不时地用天地、天道、水等喻说道性，其实就是因为较之“道”它们具有“象”的成分或特征，容易为人们理解和接受。若七十七章谓“天之道，其犹张弓与。高者抑之，下者举之，有馀者损之，不足者补之”。形象地说明天道的均衡性，但是，将这种均衡性灌注到人道中去，在宰理天下的过程中贯彻这一原则，则“唯有道者”能之（“孰能有馀以奉天下，唯有道者”）。就是说“天道”所透显的某种法则只有“有道者”——在《老子》中为圣人——才能执操。如果天道不为道所包含和统摄，老子不会也不必推出一个“有道者”。我们不能因为《老子》中既讲道又言天道，且二者均处于与人道相对应的位置，就将二者等同起来，而应该从思想史的角度掘发二者之间的关系，进而揭示思想流变与发展的线索和规律。

本书把老子的“道”看作是他对“天道”进行抽象思维的产物，还可以从天道的可识性与道的玄虚性的差别中得到进一步的证明。由于天道的基本内涵指涉的是它所附著的天象变化而呈现的某种规律，那么，当天文学知识积累到一定程度，人们即可以通过计算来把握之。因此，天道虽外在于人，却不是神秘不可知的。^①春秋时期人们已掌握了天文的基本要素及其关系，即《左传》昭公七年所谓天之“六物”：“岁、时、日、月、星、辰”，促进了历法的精确化。据考证，十九年七闰的方法大致在春秋中期已经确立。^②孟子曾宣称：“天之高也，星辰之远也，苟求其

① 子产所说的“天道远，人道迩。非所及也，何以知之？（裨）灶焉知天道”？（《左传》昭公八年）代表着不同于史官一系的人道立场，当然也表明官吏们所坚持的天道与人道的对应缺乏社会实践的有力支持，但不足以否定天道的可知性。

② 参张闻玉：《古代天文历法论集·古代历法的置闰》。而依靠此法制定的历法则“标志着历法已经摆脱了对观象授时的依赖而进入了比较成熟的时期。”（中国天文学史整理研究小组编著：《中国天文学史》，科学出版社1981年版，第23页）

故，千岁之日至，可坐而致也。”^① 天文测算至战国中期已达致如此高的水平，决非一日之功，春秋一代的积淀于其中可见；同样，此时的甘德、石申能够对恒星作出细致的观测，精密地记录下约 120 颗恒星的位置，也离不开春秋时代的天文学成就。老子也表示“不窥牖，见天道”。^② 就是说对于天道人们不必依靠感官，只要凭藉知性就可加以认识。但是，一旦他把其中“象”的成分抽去，可识的天道便衍为难以把握的玄虚窈缈的存在：

视之不见，名曰夷；听之不闻，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳不可名，复归于无物。谓无状之状，无物之象，是为惚恍。迎之不见其首，随之不见其后。^③

道之出口，淡乎其无味，视之不足见，听之不足闻，用之不足既。^④

“道”不在人的感知范围之内，非人的感官所能触及。勉强地用经验的方法从色、声、形等方面作分别观，所探知的只是一种无回应的状态，故老子实际上反对作如是观，因为“道”是无矛盾的绝对的“混一”。与此相联系，“道”也超越名言概念，除了“道”之外，其他一切称名都不可靠。甚至在老子看来，任何解说也不足达致其实，因而也是苍白的没有必要，更不用说直接执而用之。然而，“道”毕竟又是存在的，为了说明这一存在性，

① 《孟子·离娄下》。

② 《老子》四十七章。

③ 《老子》十四章。

④ 《老子》十四章。

老子不得不借助于感官把“道”比拟着有限之物（有“其上”、“其下”，亦可“迎之”、“随之”）试作状写，最终又嫌于有限的具体性而不得不对形而下的摹描加以否定，故谓“无状之状”、“无物之象”。也许是为力避上述尴尬，老子在对“道”作经验性素描过程中还运用了“似”、“象”、“或”、“若”、“犹”等不定词。这表明老子的“道”确实是不可定义的，不能问“为什么”，只能问“像什么”。^①同时，“道”作为无矛盾的绝对的存在，必因超出关系限定之域而不可能成为知性的认识对象。于是“道”只能依赖体验和感悟来把握，老子所做的只是提供一种帮助而已。

综上所述，我们看到，老子对天道的抽象实际上存在两种向度的追求。其一指向终极本源；其二则仍盘桓在天道范导人道的框架内。于前者，应该承认老子的“道”似乎更加逼近真理，既摆脱了实体性的天、地在统一杂多上的局限，又破除了传统的神造论。抽象思维于其中起到了关键作用。列宁曾指出：“当思维从具体的东西上升到抽象的东西时，它不是离开……真理，而是接近真理。物质的抽象，自然规律的抽象，价值的抽象以及其他等等，一句话，那一切科学的（正确的、郑重的、不是荒唐的）抽象，都更深刻、更正确、更完全地反映着自然……”^②但是，当他试图消弥天道（天地）的壁垒，贯通二维，用终极本源的道推明人道时，却由于人道关系性的本质无法应对绝对的、纯粹的“道”，而使其道学理论显出其内在矛盾，不能满足“务为治”的需要。

^① 参冯达文：《中国早期哲学略论》，第111页。

^② 列宁：《黑格尔“逻辑学”一书的摘要》评语，《列宁全集》第38卷，人民出版社1959年版，第181页。

第二节 因顺：黄老无为的根本方法

老子以及其后的黄老学派将人间社会的管理活动置于各自所执定的为治理据下进行设计和安排，尽管由此确立的为治手段有所不同，但在致思路径和学术旨趣上却具有一致性，那就是“无为”！具体地说，在道家系统内，不管是老庄立足于抽象玄虚之道所构建的治道理论，还是黄老学派立足于天道和气形态的道所主张的治道学说，在方法论上都强调对为治理据的因顺和遵循，进而表现出“无为而治”的特征。《管子·心术篇》即明确表示“无为之道，因也”。汉初司马谈在论述百家之学时，正是据此对道家学说进行评说，指出：“道家无为，又曰无不为，其实易知，其辞难知。其术以虚为本，以因循为用。”“虚者道之常也，因者君之纲也。”

概而论之，所谓“因”，即《管子·心术篇》所谓“舍己而以物为法者也”，要求行为主体在处理主客关系的过程中，舍弃个我所执著的主观己见，完全按照行为对象的客观状况，认识和对待之，故曰“因也者，无益无损也”。例而说之，如用人，《慎子·因循篇》谓“因也者，因人之情也”，“故用人之自为，不用人之为我，则莫不可得而用矣。此之谓因”。“因”就是要求用人者善于利用人的自为需求，达到其为我所用的目的。用现代术语讲，即利用人的自我实现使之服务他人和社会。再如为治，《申子·大体篇》曰：“凡因之道，身与公无事，无事而天下自极也。”意思是说，按照因的原则处理^①事，要求为政者将一己的各种考虑全都交付“公共”立场，这样就不至于生出事端，从而实现治理的功能。自行为者视之，“因”则要求做到己静，此即《管子·心术篇》的“静因之道”。主体之“静”显然是“因”的前提条

件，所以《黄老帛书》表示，“我不藏故，不挟陈”；“形恒自定，是我愈静。事恒自施，是我无为。静翳不动，来自至，去自往”。并用反问的句式给予强调：“能一乎？能止乎？能毋有己？能自择而尊理乎”^①

上引相关文献对“因”的界定重在申明其运作机制和前提条件。据此察看诸子百家的学说，则明显存在着“泛因主义”的倾向。^②而道家之“因”则呈现为特殊的形态，这主要是由其因循的对象所造成的。道家一方面主张“因道”，另一方面强调“因天道”，而在笔者看来，这正是老庄与黄老学派分歧的根本所在。

一、老子因道以为治的内在矛盾

老子以“法道”为基石展开为治之思，从方法论上讲就是“因循道体”。其具体的致思路径已在上节内容中给予勾勒，这里要分析的是老子由因循道体所派生的无为主张的实际效用。由于道是天道的纯粹抽象形式，它舍弃了天道的具像成分，从而超越了天道与人道之间存在着的表现为对立和往复的对应关系。这样，当老子一方面根据道的特性，另一方面本着现实的需要，构建其无为而治的治道理论时，便呈现出内在的矛盾。主要表现在以下三个方面：

首先是理想设计与现实关怀相背离。老子怀救世之志，一方面要给国家管理者提供切实可行的“君人南面之术”，另一方面又在自己的理论体系内构筑理想的家园。前者面对现实的历史必

① 《十六经·顺道》篇末所附列的被李学勤先生考为《十大》的一篇。

② 儒家因“人性”而立说；法家因“势”而尚法；天文家因“天象”而推历；兵家因“形”而谋；农家因“土”而种，凡此等等，不一而足。《吕氏春秋·贵因篇》则将朝代的更替、历史上的重大成就，以及人们对工具的使用等都归为“因”之功，指出“三代所宝莫如因，因则无敌”。

然，常以“天下”为思考出发点，并求致“为天下正”、“为天下贵”、“为天下王”、“寄天下”、“托天下”、“强天下”、“取天下”、“天下莫能与之争”等目标，因而也赞成现实中大国与小国之间展开的“兼畜人”和“人事人”的活动，并认为“为下”是惟一的方式。^①这显然与其理想的国家形态相违异，因为“小国寡民”是据于抽象之道的逻辑应然。此矛盾归结到一点，就是老子之“道”作为治道本原并不能给现实政治活动提供形上依据。

与此相联系，理想赖以实现的圣人之“无为”与侯王之“无为”难以贯通。圣人法道而治所施之“无为”乃“为无为，事无事，味无味”^②或“无为”、“好静”、“无事”、“无欲”。^③即“无为”之“为”、“无事”之“事”、“无味”之“味”，着眼于“无”，以绝对为性征，与无为之一般意含侧重于“不”与“反”所体现的相对性实不相同。^④后者作为一般行为原则，同样难以适用于实际为治活动，因此老子又提出“为于未有，治于未乱”的相对方式。事物都有一个发展变化的过程，人的意志作用只有在事物发展处于弱势的情况下方最为有效。此即“其安易持，其未兆易谋，其脆易破，其微易散”所包含的认识。^⑤同时，在老

① 《老子》第六十一章。

② 《老子》第六十三章。

③ 《老子》第五十七章。

④ 刘笑敢综合《老子》中“无为”簇语词，认为“无为实际上包括了或代表了无欲、无争、无事、不居功、不恃强、不尚武、不轻浮、不炫耀等一系列与常识习惯不同或相反的行为的态度；也可以说是一系列反世俗、反惯例的方法性原则。”详刘笑敢：《老子之自然与无为概念新论》。

⑤ 《老子》第六十四章。另外，第六十三章曰：“图难于其易，为大于其细。天下难事必作于易，天下大事必作于细。是以圣人终不为大，故能成其大。”“作于易”、“作于细”和“不为大”应该也是相对之无为。

子看来，事物发展变化的过程实即自身内在逻辑的展开，^①悖逆于其必然方向的所有人为均将归于徒劳，故又曰：“为者败之，执者失之”，“圣人无为故无败，无执故无失”。此“无为”只是排除了任意之为与执著之为的因素，并不是毫无作为，因而具有相对的可行性。圣人绝对无为依托于“道”，而侯王相对无为则是从事物发展的一般规律体悟出来。^②也就是说，抽象之道不能保证与之相应的“无为”在可行向度上的落实。

以上两方面的矛盾，归根到底还在老子“法道”的设定向“任自然”的滑移。“法道”的立场前文已作阐述，“任自然”的因素主要表现在管理主体在对象性的管理活动中尊重对象的自性，并使之自由地展现出来。六十四章谓圣人“辅万物之自然而不敢为”，他施行无为的结果是民“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”；^③同样，侯王守道以为治，最终也导向“万物将自化”“万物将自宾”、“天下将自定”的结局。于是，“自然”又具有“任何事物都应顺任它自身的情状去发展”的意含。^④“法道”与“任自然”的矛盾应该说是由万物法“道”，而道又法“自然”的关系衍生出的。在道物关系中，万物是主动者，但它们只是从道那里获取自身存在和发展的必然性；道虽为主导者，但它却“生而不有，为而不恃，长而不宰”，^⑤并不违背物性而宰制之。进而，在某种意义上，道与万物便倾向于一体共有。既然“万物莫

① 即如《老子》第六十四章所谓“合抱之木生于毫末，九层之台起于累土，千里之行始于足下”。反过来，我们也可以说，毫末之苗生生不息必能成合抱之木，累土不止必能得九层之台，行而不辍必能致千里之远。

② 尽管事物的一般规律受之于“道”，但道的圆满性决定了它自身不存在“未有”、“难易”、“大细”之差别，不能直接导出“相对无为”的方式。

③ 《老子》第五十七章。

④ 陈鼓应：《老庄新论》，第24页。

⑤ 《老子》第十章。

不尊道贵德”，而“道之尊，德之贵，夫莫之命而常自然”，^① 那么，万物即具有从“道德”处复制“常自然”之性的可能。

这一倾向被《淮南子·原道训》发展至极至。请看下面两段话：

万物固以自然，圣人又何事焉？

是故内修其本而不外饰其末，保其精神，偃其智故；淡然无为而无不为也，淡然无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也。所谓无不为者，因物之所为也。所谓无治者，不易自然也。所谓无不治者，因物之相然也。

尽管老子“法道”的设定本身即包含着向“任自然”滑移的可能，但老子构筑道学所执定的立场却是鲜明的，那就是的主张以诉诸“道”的方式沟通物我，实现无为。据此，笔者以为，《原道训》有将老学引入世俗化、庸俗化发展方向之嫌。其作者把老子“道法自然”中专指道的“自”泛化为指“物”，从而老子“己→道→物”无为模式中的“道”环节便被抽撤掉，变成“己→物”无为模式；老子的“因道”也必然下落为“因物”；消除物我间的分隔无须再诉诸“道”，而只要直接诉诸“己”；道家的基本精神和价值观便不知不觉地被阉割了；无为变得更为简单，为道、入道也更加容易。因为“因物”很容易归入“泛因主义”之途，所以，这种思想看似继承了道家的统续，实际上却消解了道家的味道。

^① 《老子》第五十一章。

二、黄老无为：因天与循道

正统的老学后来者，一派沿着道的抽象虚无的向度前行，最终止于对人类社会组织以及人类在这一形态下各种活动的否定，此为庄子之道论、至德之世的社会理想和绝对无为的政治思想；一派着眼于道的实然可执的一面，弘扬入世干世的现实关怀精神，肯定历史运动的必然性并积极思考现实的为治之道，从而一方面强调道的实存性，另一方面则试图回到道的原型——天道中寻找理据。此为黄老无为的根本特征。具体表现为黄老学者往往执其一端，或偏向因循天道，或仍然坚持法象道体（但对道体本身已作了重新规定）。唯《黄老帛书》作为黄老学派的典型，兼重天道和道，其为治之论既执定因天，又兼顾顺道，（详第一章）可以看作是为了融合上述分歧所作的努力。

以《管子·心术》等四篇为代表的稷下黄老学派是执道以图治（循道）的代表，作者认识到老子之道的玄虚性妨碍了它干预现实社会政治生活的能力，于是便对之进行改造，使之摆脱超验的形式获得实在的规定，“由抽象性存在演变成一种物质性实体”，^① 以便于为人们把握并向实际生活的各个层面和方面推衍。改造的方法主要是将抽象性的道与物质性的气相沟通。这一点，已有的研究论述颇详，这里无须赘墨。^② 笔者关注的是稷下黄老学派据“道”以论治的事实。《管子·内业篇》说“道也者……事之所失以败，所得以成也”，将人事成败系之于道。而且执道、

① 丁原明：《黄老学论纲》，第143页。

② 可参萧蓬父、李锦全主编：《中国哲学史》、冯契《〈管子〉与黄老之学》（《中国哲学》第十一辑）、丁原明：《黄老学论纲》第三章第四节、白奚《稷下学研究》第九章第二节、陈丽桂《战国时期的黄老思想》第三章第二节等。

从道的程度还决定着事功的大小，此《白心篇》所谓“小取焉则小得福，大取焉则大得福，尽行之而天下服，殊无取焉则民反，其身不免于贼”。显然是主张从个人养身到治国、取天下之类的社会性大业均要依道而为。“道”本身并不存在多寡的问题，《白心篇》称“道者，一人用之，不闻有余；天下行之，不闻不足”。故“小取”、“大取”、“尽行”，乃至“殊无取”的差别应是由行为者主观修养的不同造成的。《内业篇》曰：“凡道无所，善心安爱（通蔓、僇，隐藏）。心静气理，道乃可止。”“彼道之情。恶音与声，修心静意，道乃可得。”道既与气相融合，便不再是体验性的对象，而是可以通过气获得的实存之物。《管子》四篇将人的认识等心理活动纳入气的范畴，从而又使“心”与道贯通起来。但做到“心静气理”、“修心静意”并非易事，普通之人虽有能识之心，却难以把握形上之道。故《白心篇》曰“民之所以，知者寡”，《内业篇》也谓“民不能知也”，只有圣人才能做到，此《心术上》所谓“惟圣人得虚道”。同时，道与天地的关系也得到修正，前者无需通过后者向下降实，天地或被选作一种喻体，承载道的规定性，^① 或偶尔充当人事的仿效对象。^② 稷下黄老学的其他人物也同样表现出据道论治的倾向。若《尹文子·大道上》即声称“大道治者，则名、法、儒、墨自废；以名、法、儒、墨治者，则不得离道”。依道而治是为理想，退而求其次，则以道统摄、融合各家学说而为治。

应该说，因循道体以为用只是稷下黄老学派之主流，《管子·侈靡》和《形势解》等篇还表现出不同于此的、以天道为根本法

① 《白心篇》：“道之大如天，其广如地，其重如石，其轻如羽。”又，《内业篇》：“道满天下，普在民所，民不能知也……上察于天，下极于地，蟠满九州。”

② 《白心篇》曰：“日极则仄；月满则亏。极之徒仄，满之徒亏，巨之徒灭。孰能亡已乎？效夫天地之纪。”

则（即因天）的倾向。^①同时，慎子也注重因循天道，《慎子·因循篇》指出：“天道因则大，化则细。”意思是说，人如果能够因循天道，天道就会光大而无处不在；人如果违背天道，天道则幽隐难觅，其用难显。

或许正是稷下黄老学派在为治理据和因循对象上的这一矛盾导致了庄子后学中的黄老学派对“道”与“天”的重序。表现在《天道》诸篇将“天”规定为高于“道”的存在：

技兼于事，事兼于义，义兼于德，德兼于道，道兼于天。^②

先明天而道德次之，道德已明而仁义次之，仁义已明而分守次之……^③

夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以天为常。^④

以天为宗，以德为本，以道为门，兆于变化，谓之圣人。^⑤

刘笑敢先生曾注意到这一现象，指出“这里讲的道常常是天地之道，老子的‘天法道，道法自然，变成了以天为宗，以道法

① 若《侈靡篇》曰“可以王乎？请问用之若何？必辨于天地之道，然后功名可以殖”，“万世之国必有万世之宝。必因天地之道”；《形势解篇》曰“天之道，满而不溢，盛而不衰。明主法象天道，故贵而不骄，富而不奢，行理而不惰”，“天生四时，地生万财，以养万物而无取焉。明主配天地者也。教民以时，劝之以耕织，以厚民养，而不伐其功，不私其利”；《乘马》曰“顺天者，有其功；逆天者，怀其凶”；《枢言篇》曰“有天道胜无天道”，等等。

② 《庄子·天地篇》。

③ 同上②。

④ 同上②。

⑤ 同上②。

天”。但他局限于观念形态的分析，最终将这一转变仅归结为“先秦唯物主义与唯心主义相互影响又相互否定的辩证发展过程”，^①而未能从战国黄老学的发展历程中予以把握。实际上，《天道》诸篇对“天”与“道”的重序，应该被看作是黄老学派解决道与天道两个理据相矛盾的方式之一。其作者显然意识到此前黄老学派在为治理据上的分歧，自觉而明确地表明立场。这与其他篇章关于治国王天下的论调是一致的，若《天道篇》曰“故古之王天下者奚为哉？天地而已矣”，《天运篇》曰“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶”。

与此相对应，庄子后学中的黄老学派还极力依据于天地之道对人间制度作正当性证明，请看《庄子·天道篇》中的两段话：

天尊地卑，神明之位也，春夏先，秋冬后，四时之序也。万物化作，萌区有状，盛衰之杀，变化之流也。夫天地至神矣，而有尊卑先后之序，而况人道乎？宗庙尚亲，朝廷尚尊，乡党尚齿，行事尚贤，大道之序也。

君先而臣从，父先而子从，兄先而弟从，长先而少从，男先而女从，夫先而妇从。夫尊卑先后，天地之行也，故圣人取象焉。

静止地看，天体于空间位置上相对固定的存在构成了宇宙恒定、稳固的秩序状态；从动态角度看，任何一个天体都有其自身的运动轨迹和周期，因而呈现出一幅和谐的、规则的、秩序化的图景。而人道关于尊卑、先后等政伦关系的安排恰是效法天地宇宙之序（“天道”）而作出。

庄子后学中黄老学派“因天”而为治的立场，后来又为《鹖

^① 刘笑敢：《庄子后学中的黄老派》，《哲学研究》1985年第6期。

冠子》与《吕氏春秋》等书所坚持。在《鹖冠子》中，“道”也不再是最高范畴，它一方面被下放到具体存在中予以确认，《博选篇》指出“道凡四稽：一曰天，一曰地，一曰人，一曰命”，离开此四者，道便无处依存。当然，《鹖冠子》并无意消掩道之功用，只是倾向于突出其所稽者的辅成和落实的功能。若《能天篇》曰“故其得道以立者，地能立之；其得道以仆者，地弗能立也。”“其得道以生者，天能生之；其得道以死者，天弗能生也”。道也不再是全能的决定者，从而给人之能预留了展示的空间。若《能天篇》又曰“故圣，道也；道，非圣也。道者，通物者也；圣者，序物者也”。另一方面，作者又引进了气概念取代道之于万物的始基地位，《度万篇》“精微者，天地之始也”、“故天地成于元气”和《环流篇》“动静无非气者”等说法即表明此种意图。整个《鹖冠子》一书中论及“道”的文字之少，远远不能满足作为理论最高范畴的要求，^①取而代之并频繁出现的是“天”或“天地”，因为天（天地）既是道之“四稽”之首，又是“气之所总出也”。^②而且，从治道角度看，其书中的“天地”也具有至上意义，^③与《黄老帛书》、《管子·形势解》等篇、《庄子·天道》诸篇等同属一脉。

再看《吕氏春秋》一书。作为主编的文信侯吕不韦在叙其总体构想时曾指出：“尝得学黄帝之所以海颞颥矣，爰有大圜在上，大矩在下，汝能法之，为民父母。盖闻古之清世，是法天地。凡《十二纪》者，所以纪治乱存亡也，所以知寿夭吉凶也。上揆之天，下验之地，中审之人，若此则是非可不可无所遁矣。”^④清

① 单纯的量化分析也许并不具有足够的说服力，但结合上述两个方面的内在分析，就很难对此种现象不予考虑。

② 《鹖冠子·泰录篇》。

③ 详见丁原明：《黄老学论纲》，第121页。

④ 《吕氏春秋·序意》。

楚地表明该书所展示的思想是从天地法象而不是“道”中获得的，天地便顺理成章地被标树为最高法则。《圜道篇》曰“天道圜，地道方，圣王法之，所以立上下”，人类社会管理秩序的建立即是效法天地之道的结果，因而在某种程度上也可以说，人事安排是由天地之道派生的。逻辑地，不同的人（群）只要各执所法，他们所构成的组织便能处于和谐的互动状态，这就是《圜道篇》“主执圜，臣处方，方圜不易，其国乃昌”之说的大前提。

此外，与《黄老帛书》同时出土的《尹伊·九主》^①也执持法象天道以为治的主张。该书主要陈述“法君法臣”之道，把“法君”和“法臣”标树为为君者和为臣者的最高境界。而所谓“法君”“法臣”者，就是法天之君和法地之臣，二者相匹配即构成一个合乎天地之道的有机系统。在这个系统内，“主法天，佐法地，辅臣法四时，民法万物”，人间的社会等级地位与宇宙—自然形态必须完全相对应，这就是《九主》作者所宣扬的“法则”。其根本目的是为了勒定秩序（“法则明分”）、明确分工和职守（“[法]君明分，法臣分定”）；而其精神实质和基本内涵无非是效法天地之则（“法君者，法天地之则者”）。由于君主在国家政治生活中占据主导作用，所以《九主》作者特别强调其“法则”（效法天则）的主动性与决定性。指出“古今四纶，道数不忒，圣王是法”。认为君主如果不能效法因顺天地法则，就不能像天地覆载万物那样君临天下，因为“主不法则，乃反为物”，被具体事务所役使，这样的君主只能算作“劳君”。该书名曰“九主”，乃指陈九类君主，凡“法君”之下，皆为失道之君，只

^① 魏启鹏推断该书成书年代当不晚于春秋末期，而且不排除其成书更早的可能，并将之归为前黄老学的形态；（魏启鹏：《前黄老形名学的珍贵佚篇》，文载《道家文化研究》第三辑）余明光则将该书归入先秦黄老学一系，认为是“黄老学中非常重要的一篇政论文章”，并考证其书成书于战国中期。（余明光：《帛书〈尹伊·九主〉与黄老之学》，文载《道家文化研究》第三辑）

是程度不同罢了，其难以长久地维持统治的特质和结果是一致的。

三、因阴阳之大顺

如上所述，在黄老学系统内，或偏向循道以展开为治之思，如稷下黄老学者；或偏向以天道为思想基石，如庄子后学中的黄老学者和《吕氏春秋》；或如《黄老帛书》同时确定天道和道为理论基础。从而使得该学派在总体上表现出兼备“黄”“老”的特色。所以，判断黄老学的标志首先看其人其学是否致力于国家治理活动的思考；其次则察看这种为治之思是否在天道和道或其中一端的观照下进行的。在运用第二个标准进行判断时还必须注意，黄老学派为了干世的需要，对道作了唯物方向上的改铸。^①

但是，细加究察之后，我们会发现，黄老学于“因天”和“循道”之间实际上更倾向于前者，是为“黄”主而“老”从。自道家基本价值立场（法道）视之，这种选择确实是道家之流“因阴阳之大顺”所致。换言之，正是老子后学在继承老学的基础上吸纳和融通阴阳家主旨，才赋予黄老学以独特的个性与风格。

“因阴阳之大顺”是司马谈对道家的积极评价之一，相关话语，本书导论部分已作征引。在那里，笔者意在说明，我们不能根据司马谈的评价判定道家晚出，因为他是站在史官的立场上对百家争鸣所作的俯瞰式的、共时态的、带有倾向性的总结。这

^① 本书导论部分曾表示怀疑《淮南子》的黄老学属性。在这里，我们看到，考察其为治理据将是一个有效的论证途径，《淮南子》虽也主张因道而为治，但它却在抽象玄虚的向度上解释、发展了老子之道，所以，是否应将之归列于黄老学系统确实需要谨慎。对此，笔者将另文探讨。

里，笔者再提及那段评论，主要是因为司马谈对道家“务为治”理论的把握，在一定程度上是符合实际的，给后人理解、分析“务为治”的道家——即黄老学，提供了一个基础平台。

阴阳家的核心就是遵天道，所以，“因阴阳之大顺”实际上即“因顺天道”。这一点太史公在具体论述中业已澄清：

尝窃观阴阳之术，大祥而众忌讳，使人拘而多所畏；然其序四时之大顺，不可失也。

夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡，未必然也，故曰“使人拘而多畏”。夫春生夏长，秋收冬藏，此天道之大经也，弗顺则无以为天下纲纪，故曰“四时之大顺不可失也”。^①

敬授民时，此其所长也”。那么，阴阳家的源头可溯至上古之天官，主要任务是推定历法，指导农业生产活动。《夏小正》、《周书·月令篇》、《管子·四时篇》、《吕氏春秋·十二纪》和《礼记·月令篇》等阴阳家著作，都按照时令对农事作出机械刻板严格的规定，并要求其他政令也与自然之春生、夏长、秋收、冬藏的特征相应合。在长期的实践中逐渐形成一套烦琐的程式化的推算系统，而趋于形式主义，种种禁忌无处不在。即所谓“四时、八位、十二度、二十四节各有教令，顺之者昌，逆之者不死则亡”。这自然难以令人信服。但其中的基本观念却是合理的，此即“夫春生夏长，秋收冬藏”的四时之序，是为“天道之大经也”。

黄老学“因阴阳之大顺”的特点，就表现在该派屏弃了阴阳家烦琐神秘的禁忌因素，强调人类社会性的活动必须顺应天道的

^① 《史记·太史公自序》。

对立与四时法则。帛书《称》所谓，“诸阳者法天”、“诸阴者法地”，明确标示“阴阳”就是天地之道的集中体现。

如前文所述，先民为着生产和生活的需要，离不开对太阳的观测。这种观测首先注意到的必是太阳“信出信入”所造成的白昼与黑夜的轮转，光明与黑暗即成为两个基本的具象，对太阳的崇拜便衍生出对光明和黑暗的崇拜。进一步地，先民又把这两种象推扩为向阳与背阴。据《诗·大雅·公刘》：“笃公刘！既溥既长，既景乃冈。相其阴阳，观其流泉。”此处“阴阳”即指向阳与背阴。而据庞朴先生考释，阴阳在青铜时代一般指感性的向阳与背阴之象，用以标示空间方位，约略在西周晚期才开始成为观念性的语词，“从具体的象升格为天地之气”。但他同时结合《国语·周语上》中伯阳父关于幽王二年地震的著名评说、《周语下》“天无伏阴，地无散阳”、《庄子·田子方》“萧萧（至阴）出于天，赫赫（至阳）发乎地”以及《管子·形势解》“春者，阳气始上；秋者，阴气始下”等说法，认为春秋战国时期思想家们的共识是“阳乃土之气，发乎地；阴为天之气，出乎天”。^① 本书以为“阴阳”演变为指称实有的天地之气始于西周末期的可能性较大，但阴阳与天地对应的情况应该在更早的观念中被寻和指认。

《庄子·天下》曰“《易》以道阴阳”。此“《易》”应包括《连山》、《归藏》和《周易》三《易》在内。^② 在易学系统中，我们发现，“阴阳”一词的构成即与《连山》、《归藏》之“阴—阳”

① 见庞朴：《阴阳·道器之间》，《道家文化研究》第五辑。

② 关于“三《易》”的记载最早见于《周礼》，惜前二《易》早已亡佚，以致后人怀疑它们的可靠性，或谓之与《周易》一回事。但清人马国翰《玉函山房辑佚书》有辑录。近三十年来随着众多数字卦的发现人们不得不相信“三《易》”之说的真实性。吾友汪显超博士学位论文《古易筮法研究》（黄山书社 2002）从古代天文学的发展考证三《易》筮法的连续性，从“《易》与天地准”的角度证明“三易”存在的必然性。本节下面关于“阴阳”观念的追溯即部分地参考该书第二章第三节。

仪序有关，尽管《易》发展到《周易》时，随着古人对“天地之道”实质内容的认识进一步加深以及价值观念的改变，“阴—阳”仪序颠倒为“阳—阴”仪序，但“阴”与“阳”的搭配习惯并未改变。与“阴—阳”仪序相应，《归藏》即以坤、乾二卦为始，春秋时人甚至有以《坤乾》称《归藏》者，^①则阴阳分别配地与天。《周易》则反之，以乾坤二卦领起。乾为纯阳之卦，《彖传》谓“大哉乾元，万物资始，乃统天”，《象传》释曰“天行健”；坤为纯阴之卦，《彖传》谓“至哉坤元，万物资生，乃顺承天”，《象传》释曰“地势坤”。依然是阴和阳与地和天相匹配。

话题再拉回来，为什么古人的某些说法会给人造成阳气出乎地而阴气发乎天的印象呢？究其原因，一者是由于天地乃万物资以始、生者，故其阴阳之气势必遍存于包括天、地在内的万物之中，执定阳气即天、阴气即地则无阴阳矣。“天有六气……六气曰阴、阳、风、雨、晦、明……”^②此天有阴阳之气也；“阳伏而不能出，阴迫而不能蒸，于是有地震”，^③此地含阴阳二气。但阳气清必升而归于天，阴气浊必降而至于地，阴阳二气即以一升一降相向运动保证着天地根本法则在自然过程的各个阶段和方面得以贯彻和体现。表面上看，阴阳是由于上升为二气而成为对天道的信仰的一部分，但是，标志“向阳”与“背阴”的阴阳何以会“升格为天地之二气”？就其根源，恐怕还是同太阳的出入相关。日升则光明而显生机；日没则黑暗而呈死相。因此，从根本上讲，阴阳崇拜乃是太阳崇拜的变相！

① 据《礼记·礼运》载，孔子曾说：“我欲观夏时，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观夏道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。”孔颖达释《坤乾》曰：“殷《易》以坤为首，故先坤后乾。”（《玉函山房辑佚书·易类·归藏》附诸家论说）

② 《左传》昭公元年。

③ 《国语·周语上》。

四时崇拜同样是据于太阳观测和崇拜所获得的。先民利用土圭对太阳进行长时段的连续观测会发现,表影最长的那一天(日南至),白昼最短而黑夜最长;反之(日北至),则白昼长而黑夜短;且必有两天昼夜等长。将观日所得的现象同黄河流域这一中纬度温带地区特有的四季分明的季候特征联系起来,便产生了四时崇拜。直到汉代,四时崇拜尚被保存在祭祀仪式中,若司马迁在《史记·乐书》中谓“汉家常以正月上辛祠太一甘泉……春歌《青阳》,夏歌《朱明》,秋歌《西颢》,冬歌《玄冥》”。从《汉书·礼乐志》纪录的四歌文词看,“青阳”、“朱明”、“西颢”、“玄冥”即指春、夏、秋、冬。而“阳”、“明”、“颢”、“冥”四字中皆有“日”字,则明显的表达着关于太阳决定四时的认定。四时崇拜还同四方崇拜相联系。《尚书·尧典》:“分命羲仲:宅嵎夷……平秩东作……以殷仲春”;“申命羲叔:宅南郊……平秩南讹……以正仲夏”;“分命和仲:宅西……平秩西成……以殷仲秋”;“申命和叔:宅朔方……平在朔易……以正仲冬”。心理学及人类研究表明,人类的空间意识先于时间意识形成,时间常借空间方位来表达。但空间方位的标示又何尝不与太阳的运动有着密切的关联。^①

如果说对天的信仰最初表现为对“太阳”这一“实象”崇拜,人们“日出而作,日落而息”,太阳的规则运动决定着人类的生产与生活秩序,那么,“阴阳”“四时”则由于被赋予某种法则意义而构成“法象”崇拜。人类生产与生活秩序不仅受着它们的规约,而且政治活动的安排也必须诉诸它们以便于秩序化。《礼记·月令篇》所保存下来的先民的农事活动以及祭祀战争、颁制政令等国家行为,即显示出动静皆顺四时、合阴阳的特征,体

^① 以上史料转引自叶舒宪:《中国神话思维》,第一、二、三章及第六章第四节。

现着对“阴阳”“四时”的信仰。而且，正是因为太阳的“实象”衍生出阴阳四时等“法象”，“天道”范畴才有可能形成。（请参看本章第一节）它一方面既包含着太阳等“实象”运移的规则，又蕴涵着阴阳、四时等“法象”，所以，“天道”从根本上讲也是一个“法象”。若“盈而荡，天之道也”、“盈必毁，天之道也”、“天道盈而不溢”等即是天体之运行、阴阳之互替、四时之轮转的抽象化表述。另一方面，它仍是信仰与崇拜的对象，具有命令与命运的意涵，有时甚至可以与“天命”互换。（请参看本章第一节）

值得注意的是，被司马谈评述为“因顺阴阳之大顺”的道家已不纯粹是当今人们所普遍认可的以老庄为主流的那个“道家”，更多的是指称以“务为治”为旨归的到家黄老学派。认识到这一点，并承认司马谈的评说，对于我们理解和剖析黄老学的思想内容当具有指点方向的作用。

四、黄老天道思维探析

人们观察、思考和解决问题的方法归根到底还是思维方式的问题。换言之，人们在任何领域的致思成果，在很大程度上，其实就是思维方式这一模式化、程式化、固定化“心理结构”的外化。^① 布留尔在研究原始思维时曾指出“原始人的制度、信仰必须以在趋向上不同于我们的思维的原逻辑的和神秘的思维为前提”。^② 这一原则同样适用于察看文明社会的制度、风俗、信仰等。因此，进一步剖析《黄老帛书》以及黄老学为治之思的内在

① 参蒙培元主编：《中国传统哲学思维方式》，浙江人民出版社 1993 年版，第 1 页。

② 布留尔：《原始思维》，丁由译，商务印书馆 1981 年版，第 428 页。

理路，还有必要突入到思维的层面，通过对思维方式及其运行机制的把握，揭示其思想形态的深层原因。

《黄老帛书》作为黄老学的典型代表，同时执定道和天道为治国行为的理据，要求人主效法道和天道进行国家管理活动，其他人物则或遵道而思治，或法天道而论治。他们的思维方法就是“因顺”。具体地讲，即视道和天道为最高法则，国家治理者的行为只不过是最高法则的顺应、依从和仿效。但是，正如上文所揭示的那样，对于黄老学派而言，讲究法道只意味着对道家创始人老子思想的继承，“因阴阳之大顺”，强调因顺天道才是他们精神世界的独特之处。笔者将黄老学因顺天道的思维方式称之为“天道思维”。

1. 天道思维的基本特点

黄老学的天道思维有两个显著的特点：

(1) 整体性

因顺天道首先表现为“天—地—人”一体的整体思维特质。通常，整体思维是指把对象看作一个由各个部分按一定秩序和结构组织起来的整体，并从全局加以把握的观察与思考方式。帛书治道理论的建构就是立足于人类社会与天地自然是一个有机的大系统的观念之上，在天、地、人并观的习惯中预设着三者的整体性。毋庸置疑，其思维触觉本是直接指向人事之为治问题的，但在实际的运作过程中，却上下延展至天道和地道之域，指出“王天下者之道，有天焉，有人焉，有地焉。三者参用之，□□而有天下矣”。^① 实际上是把对象纳入背景之中，使二者融为一体，对象被放大为统摄天、地、人三个子系统的“大整体”或“宇宙

^① 《经法·六分》。

整体”。在帛书思想体系内，这种“放大”并不是随意之为，而是有其内在脉络的。《果童篇》借黄帝之口谓“夫民仰天而生，待地而食。以天为父，以地为母”，从而将自然人的血脉与天地相通贯。《立命篇》则载黄帝之言曰“吾受命于天，定位于地，成名于人”，又曰：“惟余一人□乃配天，乃立王、三公，立国、置君、三卿。数日，历月，计岁，以当日月之行。允地广裕，吾类天大明，吾畏天爱地亲[民]……”把人类社会组织的设置归为人王之首的黄帝配天受命之使然；将对该组织的管理规定为人王类天地之德、畏天地之威、代替天地养育万民的活动，从而使人的社会性亦与天地相贯通。

当然，本节关注的焦点并不是思维对象的状态，而是思维如何处理对象。就此而论，帛书“天—地—人”一体的整体思维无疑遵守着此一思维方式的一般规则，即从全局的视角把握对象，注意全局的各个局部之间的紧密联系、全局与局部之间的互依互摄性及其区分的相对性等。^①如此，治国活动就不再仅仅局限于人类社会之域，而是一项涉及整个宇宙的系统工程。

治国固有前道，上知天时，下知地利，中知人事。^②

观天于上，视地于下，而稽之男女。^③

兵不刑天，兵不可动。不法地，兵不可措。刑法不人，兵不可成。^④

① 参蒙培元主编：《中国传统哲学思维方式》，第167页。

② 《十六经·前道》。

③ 《十六经·果童》。

④ 《十六经·兵客》。

天、地、人三道之所以能够而且必须相参而用，是因为天以“天时”、地以“地利”给人事活动提供必要的条件，人事活动不可能脱离这些条件而独立展开。“中知人事”治国目标（大到一统天下，小到取得一次征伐用兵的胜利）的实现，必须依托于行为主体对人类存在之域上下两界的透彻把握，并将获得的认识下贯于人道。《三禁篇》曰“行非恒者，天禁之。爽事，地禁之。失令者，君禁之”，“三者既修，国家几矣”；《称》曰“天制寒暑，地制高下，人制取予。取予当，立为□王。取予不当，流之死亡”。反过来，“观天于上，视地于下”的结果如果不被为治者延伸到人类社会性的存在状况（实是人为安排）中去，便失去其意义而变得毫无必要。即是说，人王“数日，历月，计岁，以当日月之行”等行为的价值并不在其自身，而是要藉此成名于人。

这种思维特质在黄老学派其他著作中也十分突出。《管子·内业篇》曰：“春夏秋冬，天之时也；山陵川谷，地之材也；喜怒取予，人之谋也。”“天之时”、“地之材”不可能毫不相干地与“人之谋”罗列在一起。正是基于对三者内在关联的认定，从而人在展开某项活动时必须考虑前面两种因素以及由此派生的诸方面。《枢言篇》谓“天以时使，地以材使，人以德使，鬼神以祥使，禽兽以力使”，而“所谓德者，先之之谓也”。也就是说，人应该预先知晓、掌握天时、地材、鬼神和兽力，以为己所用。于是，天时、地材等就不再是外在于人的孤立存在，而是参与并影响人事活动的重要因素。故《五辅篇》要求人事“考三度以动之”。“所谓三度者何？曰：上度之天祥，下度之地宜，中度之人顺”，“天时不祥，则有水旱；地道不宜，则有饥馑；人道不顺，则有祸乱”，而且，关键是“此三者之来也，政召之”。天、地、人正是通过人类社会性的国家活动构成一个统合体。

《鹖冠子》则进一步指出“天人同文，地人同理”，认为天文与人文、地理与人理，通同无碍，兼而为一，故《度万篇》曰

“知无道，上乱天文，下灭地理，中绝人和”，将天文、地理、人和统归于“道”而成一体。但这并不表明“道”在《鹖冠子》中具有最高范畴的地位，如上文所示，道在《鹖冠子》已被取消了独立性和抽象性，离开天、地、人就无所谓“道”。因此，《鹖冠子》之“道”也可以说是天—地—人整体思维下的一种观念形态。

《吕氏春秋》一书理论体系的建立也是在天地人整体思维的模式下展开的，其《序意》盛赞古之清世“是法天地”的原则，并具体化为“上揆之天，下验之地，中审之人”的方法，以求致“三者咸当，无为而行”的目标。^①

在“天—地—人”一体的整体思维框架内，人道是致思的方向所在，解决此间的相关问题成为致思的目标；天与地一方面被设定为这一思维过程的起始点，另一方面，它们的规则（天道和地道）则充当关于人道思考的依据。思维的触角无论延伸到何处都不能挣脱来自起始点的牵制，而“依据”则要求始终被遵循着并体现在所有思考成果之上。天、地、人就这样被拴在一起构成一个秩序化的、互相关联的宇宙系统。天覆于上，地处于下，人处于中，任一层面的存在都不具有独立性；任一层面的规则都可以在其他两个层面获得验证；任一层面的变化都会在另外两个层面中引起连锁反应。于是，从“三者既修，国家几矣”和“三者参用之……而有天下矣”的陈述中，我们不难窥出背后的一个预设：即天、地、人三道具有同构性。没有这一预设，天之道就不可能贯通于人之道和地之道，三者即不可能联成一个具有统一性的整体。这种思维方式能够从总的方面揭示对象的一般性质，但缺乏对局部的细节把握，即不能够对社会及政治共同体作微观的细致研究。这既是《黄老帛书》治道思想的一大特点，也可能是

^① 详参李维武：《吕不韦评传》第三章，广西教育出版社1997年版。

黄老学不具备长久政治魅力的原因之一。

(2) 类推性

由于天、地作用的一致性，天、地、人三个子系统在实际运思过程中很容易被整合为“天地”和“人”两个子系统，并且，随着天包容地、统摄地关系的确定，天—地—人一体即可表述为天人合一。于是，整体思维也随之演变成由“天道”（含地道）指向“人道”的类推思维。即一些学者所总结的以天道推明人事的思维方式。^①

这种思维方式是如何运作的呢？借助于意象思维的研究成果或许有助于这方面的探讨。刘文英先生指出，意象的推衍遵循着两条原则：一是相似原则。就是把意象及其联系的相似性作为推衍的根据，认为相似的东西必产生相似的后果；二是相邻原则。即把意象之间在时空上的相邻关系作为推衍的根据，认为相邻的东西必有因果关系。而所谓“相似”和“相邻”都是在感觉层次上的把握或凭藉感觉体验、联想、想象出来的。^② 以天道推明人事的思维模式尽管不是以意象为工具，但天道就其内容而言，主要包括日、月、五星等主要天体的运行和时间的循环交替式的变化等，表现出过程和关系的两大特征，是在观象基础之上获得的；而人事作为社会存在不管在哪一个阶段都表现为社会关系的形态，且总是处在发展变化之中，这些同样是在对现实和历史的直接观察中发现的，如君臣上下关系，君后内外关系，外交动静关系以及诸国的兴灭关系等。因而具备类推的条件，在“关系”和“过程”两个方面，天道和人事具有相似性。天、地、人分别为“上知”、“下知”和“中知”的对象，则是出于空间的直观把

^① 陈鼓应、胡家聪、王博等对此多有强调。

^② 见刘文英：《漫长的历史源头》，中国社会科学出版社1996年版，第287～288页。

握；而在具体类推过程中所呈现的先天、地（上、下）而后人（中）的基本格式则蕴含着对二者在时间上相邻的认定。由于天道与人道之间并不构成种属关系，因此，尽管天、地、人于空间上呈垂直的态势，但在它们之间展开的类推思维其实是一种横向运动，即思维在“天地”和“人”两个端元之间作水平方向的运动，寻求它们之间的联系。其结果是把天道和天道两个不同的概念、天象与人文两种不同事物直接地、强硬地对接起来，而不提供必要的中介。即将天道之法则延伸到人事中去，给人事安排提供依据。于是，天道是怎样的，人道就应该怎样。思维的作用只是把天道中法则性的成分挪移到人道之中，用以解释、规范人的社会活动。

诚然，如果用现代科学标准检验两千多年前古人的思维，我们确有足够的理由怀疑和否定由此而产生、建构的理论和学说。因为，宇宙－自然与人类社会是两个结构、功能、动力均不相同的系统。前者具有的是物理、化学和生物的结构，以创生并维护万物为基本功能，并依靠微粒子的裂变运动提供发展与变化的动力。后者则以生产关系为基础，由经济、政治、法律、意识等子系统构成，旨在将各种社会实体框范在一定的关系中，^① 给人类的生存与发展提供保障，社会生产力是该系统的动力源。但我们得承认人类社会与宇宙－自然确实是对立统一两个系统，是劳动将人类从他与宇宙－自然统一状态中分离出来，并随着生产力的发展，使分离衍变为一种对峙。马克思辩证唯物主义所揭示的世界普遍联系原则与规律和运动发展原则与规律正是宇宙－自然和人类社会所共同体现与遵守的。因此，不能简单地将帛书以天

^① 这里的实体非哲学范畴。社会实体用以指称处于一定社会关系中的人或由个人所组成的集体。较之“社会组织”宽泛。参邢建国、汪青松、吴鹏森：《秩序论》，人民出版社1993年版，第25页。

道推衍人事的思维方式斥之为对“天道”的迷信或简单的比附。

①尽管天道属于信仰的对象，但是当它超越了“天命”与“天象”的形式，成为一个具有客观意义的概念之后，即已不再是纯粹主观人格神式的信仰对象了。（请参看本章第一节）

②将人道诉诸天道只是为着满足人类追求自身存在形态和方式合理性的需要。就治国活动而言，统治者不仅要拥有使对象服从的为治权，更要能够对所以如此为治作出合理的解释，以便让被统治者更好地服从。这无论在理论上还是在实践上都具有重大意义。

③一定的生产方式即生产力与生产关系的水平制约着人们思维的活动域界。在社会生产力和生产关系处于比较落后的阶段，自然经济占主导地位，生产工具主要是青铜和粗制的铁器，人们对自然的依赖程度较大。在物质上祈求于天地的情况下，对人类自身的活动诸如组织架构、秩序维护等问题的思考也上升到天地那里寻求启发乃至答案，是可以理解的。甚至，当我们用现代眼光考察文明的持续发展状况时，可以说“人类至今仍保有完整的自然属性，人类的一切文化创造，都仰赖自然，或需自然提供物料，或由自然充当表现对象、研究目标，而自然无言的法则显示，总是给人类的智慧以最高启迪。自然是人类开物成务、创造文明的物质基础、生存环境和启示源，也是人类全部活动的制约因素。”^①

④近年来的相似论研究表明，相似现象是普遍存在的，依循相似的类推思维显示出相当的智慧。张光鉴先生用辩证唯物主义的观点对客观世界大量存在的相似现象及其内在原理进行探讨，

① 冯天瑜等著：《文明的可持续发展之道》，人民出版社 1999 年版，第 90 页。

提出了相似论。^①他把相似现象分为纵向和横向两种系列。前者是指自然界中在一定的理论基础范围内,由于内部物理、化学联系中的相似关系而自成一个系统。后者则指跨行业、跨学科形成的那些相互联系、相互作用的相似关系。^②基于严谨的科学态度和微观研究的严格规范,张先生强调相似规律受条件和环境的限制,只适用于一定的范围,不能随意推而广之。但我们不能苛责古人。况且,如前所述,从宏观的视角观之,“关系”和“过程”是天地系统与人类社会系统的两个相似点。因此,帛书作者据于相似所作的类推思维在一定程度上体现着人类思维的共性特征,代表着人类思维的一般水平。

以上,笔者依照理论建构从一般构想到具体思考的步骤,分别从整体性和类推性两个角度对黄老学天道思维加以透视。这样的叙述结构并不意味着二者之间存在着内在的逻辑演变关系。实际上,类推思维依据的是二元结构,也是最简单最普遍的结构形式,而整体思维则是在二元结构中发展起来的,体现了二元结构向多元结构的发展。^③整体思维总是把对象放置在特定的关系或系统中给予把握。具体地说,就是主体从关系的角度把对象与系统中其他要素结合起来加以考察,思维所表现的是联系的运行方式,故适用立纲定向的总体架构。类推思维把握对象的方式则基本上属于单线条的由彼及此,思维作传导方式运动。简单易操,思维成果便于落实于具体。但帛书类推思维之“彼”实际上就是整体思维天-地-人系统中天、地因素的整合。因此,二者处置对象的方法是一致的,其区别只在于思维运行方式的不同。至于

① 张光鉴:《相似论》一文,载钱学森主编:《关于思维科学》,上海人民出版社1986年版,后形成专著《相似论》,江苏社会科学出版社1992年版。这一研究成果得到钱学森的肯定。

② 详张光鉴:《相似论》,第4页。

③ 详参吾淳:《中国思维形态》,上海人民出版社1998年版,第299页。

帛书作者为什么把人道置于天地宇宙—自然系统中，或以天地为背景（类推之彼端）进行思考，则关涉到他们的知识、观念和习惯^①

2. 天道思维的文化背景

班固曾说，道家出自史官之流。准确地讲，史官之流汇集成的道家主要是黄老学（详本书导论）。对史官知识、观念、思维习惯及信仰等状况略作管窥，将有助于我们理解黄老学天道思维的文化背景。

先看他们的知识系统。据《史记·太史公自序》，史之为官，有位有职却“不治民”，故一般职官志不载，但他们对于“治民”活动却有着广泛的影响。先秦典籍中的“史”有狭义和广义之别。狭义之“史”特指《汉书·艺文志》所言“历记成败存亡祸福古今之道”者，他们侍立于君主之左右，“王举必书”，^②凭藉处于国家政治活动中心的地位和对此项活动实录的权力等优势，积累丰富的历史知识。广义的“史”泛指“祝史”、“巫史”等执掌祭祀、卜筮等宗教活动的职官。早期之史与祝、卜等职混而不分，主要职能是负责通神，^③这类史官一般都具备一定的天文、历法知识。^④《史记·天官书》中所列举之“传天数者”如高辛之前的重黎、唐虞之前的羲和、夏时之昆吾、商代之巫咸、周室之

① 一般认为思维方式的要素包括知识、习惯、观念、方法、智力、情感、意志和语言等八项。（参陈新夏著：《思维学引论》，湖南人民出版社1986年版，第504页）但关键还是前三点。

② 《左传》庄公二十三年。

③ 陈梦家指出“卜辞中卜、史、祝三者权分尚混合，而卜史预测风雨休咎，又为王占梦，其事皆巫事而皆掌之于史”。（陈梦家：《商代的神话与巫术》，《燕京学报》二十期）

④ 楚灵王左史倚相知识渊博，能读《三坟》、《五典》、《八索》、《九丘》等古代典籍。（《左传》昭公十二年）这些书的内容现已不可具考，但当有与天文相关者。

史佚和苾弘、宋之子韦、郑之裨灶、齐之甘公、楚之唐昧、赵之尹皋、魏之石申等皆为史官。验之于《太史公自序》，司马迁溯司马氏之源至重、黎；^①叙其父太史公谈之言曰“余先周室之太史也。自上世尝显功名于虞夏，典天官事……”；又谓“太史公学天官于唐都，受《易》于杨何，习道论于黄子”。可见“天官”之学是史官首先必须掌握的知识。其用途主要有二：一是记时，二是定吉凶。于《周礼》，分别由冯相氏和保章氏承担。

次看他们的观念。观念是人们对世界包括宇宙自然及人类社会的总的看法和理解。它的形成实际上就是在人们的头脑中建立起一个看待、分析、评价对象的稳定的主观框架。因而对思维活动起着制导作用，引领思维的方向，铺设运思轨道。史官们长期的历史和天文地理观察的结果（表现为上述两项知识），经过“内反馈”的综合处理，最终获得特有的“天人合一”的观念。^②晚近先秦文化的研究颇为注重“史官文化”的概念，也有学者将诸子学术溯源于史官文化，^③如果从“天人合一”是为中国文化的基点看，这种眼光和处置显然是值得肯定的。钱穆先生晚年曾说“我从前虽讲到‘天人合一’观的重要性，我现在才彻悟到这是中国文化思想的总根源，我认为一切中国文化思想都可归宿到这个观念上。”^④

关于“天人合一”的问题自然不是本节所能解决的，这里的重点只在于肯定包括黄老学派人物在内的史官们的确抱着“天

① 《太史公自序》曰：“昔在颛顼，命南正重以司天，北正黎以司地。唐虞之际，绍重黎之后，使复典之，至于夏商，故重黎氏世序天地。其在周，程伯休甫其后也。当周宣王时，失其守而为司马氏。司马氏世典周史。”

② 马克思指出：“观念的东西不外是移入人的头脑并在人的头脑中改造过的物质的东西而已。”（《资本论》第一卷，人民出版社1975年版，第24页）

③ 见陈来：《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第49页。

④ 钱穆：《中国文化对人类未来可有的贡献》，《中国文化》第四期。

人合一”观念的事实。这一点，通过比较会看得更清楚。据《左传》昭公十八年载，邻国火灾，郑国裨灶再次建议用瓊鬯禳火，子产不听，并说：“天道远，人道迩，非所及也，何以知之？灶焉知天道？是亦多言矣，岂不或信。”子产虽未否定天道本身，但却认为天道是不可以被认识的，显然持“天人相分”的观念。又，据长沙马王堆汉墓帛书《要》，孔子声称“《易》，我后其祝卜矣，我观其德义耳也”，“吾求其德而已，吾与史巫同涂而殊归者也”。表达出与史巫迥异的价值追求（理性）和《易》学立场，直接从《易》的卦爻辞和卦象中衍释出政治伦理来，只就人事论《易》，于人事中谈人事。史巫则崇奉天道、坚信天人合一，习惯用“与天地准”的《易》推知人事未来。史官及出自于此的道家者流，既抱持天人合一之观念，相应地，当他们在思考人间问题时必诉诸于天以寻找答案，或在体察天地法则时必转而推诸人事。

另外，思维习惯也是一个重要方面。思维方式具有极大的惯性，一定的思维方式经过原始选择，正式形成并被普遍接受后，便成为一种共时性思维模式结构、程式或定势，决定着人们思考问题的方式方法。^① 由于人们的社会交往和联系都是在一定的社会群体中进行的，因此，一种思维方式的惯性效应在特定的人群中可以得到集中的体现。换言之，具有相同知识背景、观念信仰、价值理想的人们，面对相同问题的思维活动会受到同一种思维定势的控制和支配。王博先生把先秦史官的思维特征归为推天道以明人事、辩证法思维和侯王中心的思考方式三个方面。^② 但“侯王中心”意味着“代为思考”，侧重于思维成果的服务对象；

① 参张岱年、成中英等著：《中国思维偏向》，中国社会科学出版社1991年版，第18页。

② 详王博：《老子思维方式的史官特色》，《道家文化研究》第四辑。

“辩证法思维”属于以自然或社会为对象的认知型思维，即是从客观对象的事理逻辑中剥显出来的，其功能更多地被限定在认识领域。惟“推天道以明人事”才是根本性的史官思维方式，正是依靠此种思维方式，他们建构出独特的治道理论，实现为王侯服务的目的。

这种思维习惯的形成从根本上讲还是始于对“天道”的信仰。钱穆先生谓春秋以前的古代学术只有一个“礼”字、学者只有一个“史”。“礼”联络着宗教、政治与学术；“史”则把持着王家之学。后来随着王室衰微，史官流散列国，官学逐渐广布而贵族之学兴；又随着贵族阶级的堕落而衍生出民间百家之学。^①就古代学术发展的内在理路而言，这又是一个信仰逐渐消退而理性不断张扬的过程。百家论治，各有所据。唯史官一系，其人虽流散列国、其学虽传布民间，但其精神余脉尚续。应该说，黄老学的天治立场即承此端绪，保留着对天之人格神的信仰的成分，宣扬“天诛”、“天罚”、“天殃”等。另一方面，春秋时期的贵族之学即已对古代相传的宗教“抱有一种开明而合理的见解”。^②老子用“道”取代传统的天神崇拜，就是朝着理性化的方向转变。（但“道”作为人道取法的对象，仍保存着信仰的方式）经过这一环节的发展，黄老学以“天道”论治已不再完全是出于对它的信仰，而是试图依据天道的客观法则给人事活动与安排作一个合理性的证明！包含着相当的理性成分。与此发展趋向相一致，《易传》解《易》也呈现出理性化、哲学化的色彩。

① 参钱穆：《国史大纲》（上），商务印书馆修订第三版，第94～96页。

② 同上，第71页。

第三节 名法：黄老治术的基本手段

根据笔者对“治道”的理解（详导论部分），本章一二两节主要基于前文对《黄老帛书》的剖析，考察了黄老学治道的上半截——“道”，即关于治国活动“观念层面的抽象理据”和原则性的方法，以尝试揭示黄老无为的根源。逻辑地，本节则要进入到对黄老治道操作层面具体方法和手段的察看，以梳理黄老无为的基本内容。由《黄老帛书》的典型所示，黄老无为的具体方法和手段主要是名和法。笔者称之为“治术”。

有必要加以说明的是，这里所谓的“术”运用的是现代术语，并不是从黄老学的话语中抽取出来的独特概念。后者包含着理论与方法（“道”与“术”）两个部分。例如，《经法·六分篇》有关于“王术”的大段论述：“然而不知王术，不王天下”。“知王[术]者，驱骋驰猎而不禽荒，饮食喜乐而不湫康，玩好畧好而不感心；俱与天下用兵，费少而有功……”。“[不]知王术者，驱骋驰猎则禽荒，饮食喜乐则湫康，玩好畧好则感心；俱与天下用兵，费多而无功，战胜而令不行……则国贫而民荒”。其中的“王术”显然指帛书所提出的一系列的为治主张，包括原则性的与具体性的。惟其如此，才能成为决定“无为而治”理想能否实现的根本因素。同样，当司马谈评说道家“其_下为_下术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”时，其意所指乃道家的整个学说系统；班固说道家所持即“君_下人_下南_下面_下之_下术”时，仍是就道学整体而言的。

一、正名以治

尽管《黄老帛书》开篇即言“道生法”，似乎意在突出法的合理性及其作用，但实际上它在为治手段方面首执的是“名”，指出“[名]正者治，名奇者乱。正名不奇，奇名不立”，笔者认为此是针对组织架构和角色分工的问题，（请参看第三章第三节）属于国家管理活动实际运作过程的第一环节，所以是极为重要的。

根据崔清田先生对名学的研究，百家时代以“正名”为核心的名学在其内容上主要有两种倾向，^①一是以治国为中心议题。比如《黄老帛书》，在其作者看来，“名功相孚”、“名实相应”关涉着国运的长久与安定；而“名功不相孚”、“声华实寡”等则有“身咎”、“危国亡土”、“祸灾”之虞。（请参看第三章第三节）如果帛书论形名仅仅是落实在一般的概念范畴意义之上，这样的后果不就显得小题大做不合事理了？一是专门讨论事物的命名问题。此一倾向容易流于诡辩，若孟子所批评和拒斥的“杨朱墨翟之言”和“淫辞”。^②

为当时热点问题的吸引，概念性的名言也成为黄老学家们的关注点之一。但尚未流于诡辩，只是在命名的原则上发表了一些己见。《管子·心术上》指出“名当”是命名的基本要求，能够遵循这一要求，命制出“当名”的人就可称得上是圣人，“物固有形，形固有名，名当，谓之圣人”。这一要求的内涵包括“名不过实，实不延名”和“估形以形，以形务名，督言正名”。《白心

① 崔清田主编：《名学与辩学》，山西教育出版社1997年版，第21～22页。

② 《孟子·滕文公下》谓“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下”，表示要以“距杨墨，放淫辞”为已任。庄子后学也指出“骈于辩者，累丸结绳，窜句，游心于坚白同异之间，而敝跬誉无用之言非乎？而杨、墨是已”，（《庄子·骈拇》）并主张“削曾、史之行，钳杨、墨之口”。（《庄子·胠篋》）

篇》在命名的具体方法上有所展开，主张“原始计实，本其所生。知其象则索其形，缘其理则知其情，索其端则知其名”，即通过把握事物的实际状况、生成过程，及其内在依据来确定其名。《九守篇》则将“按实而定名”的方法转换成对人的理性和心智的要求：“名生于实，实生于德，德生于理，理生于智，智生于当”。

《尹文子》在这方面的论述要显得系统一些，它首先论证了名的必要性和重要性，指出“大道无形，称器有名。名也者，正形者也”。其意是说，万物因为具有多样性（道则没有，故曰“无形”），所以需要“名”来加以识别和区别（此所谓“名以检形”、“名以正形”和“名以检其差”）。从这个意义上讲，名（即概念）就是根据事物的外部形态对事物本身所作的指称，合乎逻辑的，只要有“形”，就必然有“名”（“有形者，必有名”），否则，万物虽俱在，“不以名正之则乱”。在此基础上，《尹文子》进一步提出了命名的基本要求：形名不可相别，而要保持相应。具体地讲，就是名者要能“名形”，形者则要能“应名”。

正如《黄老帛书》所代表的那样，黄老学派之论名更多地则倾向于为治之思。这首先表现在诸家对作为管理手段之“名”的重视。《管子·枢言篇》曰“有名则治，无名则乱，治者以其名”，《白心篇》补充道“正名自治之，奇名自废。名正法备，则圣人无事”，强调只有“正名”以及在“名正”的情况下，国家才能获治，“名”成为国家处于“治态”的首要条件，此所谓“治者以其名”。“名正”状况的另一种表述即“名实当”，《九守篇》指出：“名实当则治，不当则乱。”《尹文子·大道上》亦称为治“大要在于先正名分”。《吕氏春秋·正名篇》也象《管子·枢言篇》一样明确地宣称“名正则治，名丧则乱”。《审分篇》则用形象的比喻来表达作者的观点，“正名审分，是治之譬已”，如果为治活动是驾马车，那么，正名就是马的辔头，进而得出“故至治之务，

在于正名”的结论。

其次表现在对“名”的功能及其无为特征的解释和论证上。黄老学者认为，“名”的主要作用在于勒定秩序，由于在秩序状态下人们的行为必合乎规范和预期，所以为治者就可以“无为”了。具体的讲，就是“人主立其度量，陈其分职，明其法式，以莅其民，而不以言。先之则民循正”。也就是说，“有名”是行政和社会系统秩序化的符号象征，可以造就“君臣亲，上下和，万民辑，故主有令则民行之，上有禁则民不犯”的和谐安定局面。^①在稷下黄老学派看来，“名”的这一功能的发挥主要缘于其“分定”效能。其一，划定归属。据《尹文子》载，彭蒙曾有形象的说法，“雉兔在野，众人逐之，分未定也；鸡豕满市，莫有志者，分定故也”。同样是面对小动物，为什么人们会众相追逐野鸡野兔，而不贪图街市上的鸡、猪呢？显然，后者是有所归属的。其二，限定角色。同样是据《尹文子》所载，田骈曾注意到“天下之士莫肯处其门庭，臣其妻子，必游宦于诸侯之朝者”的现象，究其原因，乃“利引之也”。但是，“游于诸侯之朝，皆志为卿大夫，而不拟于诸侯者”，这又是为什么呢？田骈指出，此乃“名限之也”。基于此认识，《尹文子》强调“名定则物不竞，分明则私不行”，“名定”、“分明”可以保证“上下不相侵与”；反之，名不定、分不明则为“乱政之本”、“大乱之道也”，具体表现为“下侵上之权，臣用君之术”和（臣民）“心不畏时之禁，行不轨时之法”。此时，虽欲无为而不能得也。《吕氏春秋》则主要从反面警示国家治理活动由失名而趋于有为的后果，指出“不正其名，不分其职，而数用刑罚，乱莫大焉”；“故名不正，则人主忧劳勤苦，而官职烦乱，悖逆矣”。

在司马谈看来，黄老道家在组织架构和分工定职方面的主张

^① 《管子·形势解》。

主要吸纳了名家“控名责实，参伍不失”的精髓。但根据本书第三章对《黄老帛书》形名论以及上文对黄老学其他著作形名内容的梳理，我们发现，“名”这一为治手段在黄老学那里，似乎更多地被用来循其名究其理，查看名号所体现的某种关系的顺逆状况，倒是法家所执持的“名”主要用以“循名而责实”。刘向《别录》谓“申子学号曰刑名，刑名者，循名以责实”；《韩非子·定法》也说“术者，因任而授官，循名而责实，操生杀之柄，课群臣之能者也。此人主之所执也”。即根据所任之官职，课其能、核其功，以定生杀予夺。惟其如此，“审名分，群臣莫敢不尽力端智”。^①无非就是君主制驭臣下的权术。不过，后者当是从前者发展引伸而来的。司马迁称“申子之学本于黄老而主刑名”，韩非也“喜刑名法术之学，而其归本于黄老”。但不同于尹文和慎到之“学本黄老”的情况，申、韩的理论体系中虽有黄老的子遗，但已被完全吸收和消化凸显法家的思想面貌，而尹文和慎到的思想则仍然包含比较浓厚的黄老学色彩。^②

以解决组织架构和角色定位问题为主要内涵的“名”，本质上属于政治体制，以及一系列管理制度的范畴。马克思曾指出：“物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。”^③帛书及黄老学强调依据“正道”建立一套“名正”的管理体制和制度，其经济生活方面的根源在于，牛耕的普遍化和铁器农具的推广，使得春秋战国之际的农业生产效率大大提高，从而促进了生产关系的转变。

土地私有制“大抵在战国初年，中国诸国业已完成”，^④随

① 《尸子·发蒙》。

② 这里涉及运用黄老学一般特征甄别、判断具体学说属性的复杂问题，笔者拟另文探讨。

③ 《马克思恩格斯选集》第二卷，第82页。

④ 齐思和：《中国史探研·战国制度考》，中华书局1981年版，第99页。

制而来的是土地所有制、土地的开垦丈量买卖、赋税方式和额度等一系列经济制度的改革。而变革了的“物质生活的生产方式”又必然要求“政治生活”与之相适应。土地的私有化制约着裂土封疆的政策；经济的发展和田税制的兴起又使君主们寻找到一种新的酬赏方法——薪俸制，以替代传统的封土制。分封制既衰，战国一世受封者见诸史籍者“不过数十人”，且权利已被大大削弱了；而“薪俸制既行，则臣于君，由私人而变公务上之关系”。^①这样，一国的军、政大权毕集于君主一身，中央集权政体便适时而生。这种新形式的中央政权如何施行管理国家的职责，必须有一个体制和制度上的保证。随着中央集权政体的确立，各级行政组织，地方官员的名称、等级、责任制度也将经历一个变更与重新确立的过程。仅就郡县制度代替邑、社而论，据顾炎武《日知录》第二十二卷“郡县条”所考，该制度非始于秦始皇，早在春秋之世，晋、楚、秦等国已设县，至末期，又出现郡之名。唯彼时县大于郡，故有《左传》哀公二年所谓“上大夫受县，下大夫受郡”的现象。进入战国以后，即变成郡比县大，且郡统县。^②这一转变过程，存在着若干混乱情况是在所难免的，若据《战国策·秦策二》，甘茂谓秦武王曰“宜阳，大县也……名为县，其实郡也”。综而论之，即如金景芳先生所言：“就是井田制破坏了，将为土地私有的封建土地所有制所代替；分封制破坏了，将为郡县制所代替；强调血缘关系的宗法制破坏了，将让位于强调阶级关系的政权……”^③

在这一旧的让位于新的，新的代替旧的社会转型期，一方面

① 参齐思和：《中国史探研·战国制度考》，第116页。

② 详齐思和：《中国史探研·战国制度考》，第125页。

③ 金景芳：《中国奴隶社会史》，上海人民出版社1983年版，第260页。

“新故相反，前后相悖”，^① 另一方面，急功近利的新兴地主阶级为自身利益的扩张，往往借助某种制度上的名号企图造成既定事实。对此，帛书作者有着犀锐的观察。《道法篇》即谓“是故天下有事，无不自为形名声号矣”。帛书所指陈的名实不相应的情况皆表现为名超其实，诸如“名进实退”、“声华实寡”和“声溢于实”等。上述由“物质生活的生产方式”的变革所引发的“政治生活”领域的无定状况，即给“精神生活”特别是关于为治问题的思考提供了现实的社会背景。帛书和黄老学据于“正道”所提出的以“名正”和“正名”为主要内容的体制和制度建设的构想，正是在这一背景下酝酿和设计的。

通过诉诸一定的体制和制度秩序实现无为而治，其实也是历来有关为政治国论的共识，也是由为治作为一种管理活动必须在秩序状态下才能进行的本质要求决定的。尽管国家的政权形式可以改变，但其组织架构的秩序化原则却不可放弃。春秋时期的师服曾说：“吾闻国家之立也，本大而末小，是以能固。故天子建国，诸侯立家，卿置侧室，大夫有贰宗，士有隶子弟，庶人、工、商，各有分亲，皆有等衰。是以民服事其上，而下无覬觎。”^② 当春秋之末，王纲解纽，宗法制式微，上述“等衰”格局被打破时，一些思想家即站在维护秩序状态的立场对此现象加以抨击。孔子可算作一代表人物，他针对晋国范宣子铸刑鼎一事，批评道：“贵贱不愆，所谓度也”，“贵贱无序，何以为

^① 韩非子是针对申不害辅佐韩昭侯时的政治、社会形势，评论说：“晋之故法未息，而韩之新法又生；先君之令未收，而后君之令又下……新故相反，前后相悖”。（《韩非子·定法》）

^② 《左传》桓公二年。这种建制的结果造成了《左传》昭公七年所言的“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台”社会等级秩序。

国?”^① 从而, 当他的学生子路问: “卫君待子而为政, 子将奚先”时, 孔子回答说: “必也正名乎!” 老子则以“正”强调制度秩序的重要性, 宣称“正善治”,^② 还明确提出“以正治国”的主张。^③ 不过, 老子的观点为其智慧化的表达方式所凝悬, 故其治道基本上停留在原则性的无为论上。帛书及黄老学则秉持老子“以正治国”的思想, 并从可操作的层面就政治体制和制度系统的建设问题展开论述, 使老子的绝对无为倾向转入到一个相对的立场上来, 将老子的原则性的无为转换为具体性的无为。也许只有在这一意义上, 我们才可以说“《黄老帛书》的‘无为’思想, 是以‘形名’为其重要内容的”。^④

二、君逸臣劳

君臣关系是传统国家政治体制与制度系统的核心, 因而成为黄老学正名论的重要议题。在《黄老帛书》那里, 主要是根据“主阳臣阴”及“诸阳者法天”、“诸阴者法地”的原理, 强调“君臣当位”, 目的是为了所构筑起上下尊卑的差序格局, 并相应地提出一些原则性的要求, 如“为人主, 南面而立。臣肃敬, 不

① 《左传》昭公二十九年。

② 《老子》第八章。按, 河上本、王弼本作“正”, 顾欢本、开元碑作“政”, 一般解此句谓“正”通“政”。然这里的“正”乃取法于“几于道”的水, 水居高则流, 处下则止, 居静则平, 故“正”取各当其位之意, 不当通“政”。

③ 《老子》第五十七章。相同的说法又见第三十九章“侯王得一以天下为正”句。根据前后文, 此句中“为”当与“以”相对调。因为前文为“天得一以清, 地得一以宁, 神明得一以灵, 谷得一以盈, 万物得一以生”, 皆“某某得一以某”句式。后文又从反面言之, “天无以清, 将恐裂……侯王无以正, 将恐蹶”。(此处“正”原作“贵高”, 据严灵峰《老子达解》改) 这样此句原旨即是侯王以正为天下, 与“以正治国”义同。

④ 葛荣晋:《试论〈黄老帛书〉的“道”和“无为”思想》。

敢蔽其主”，以及“主主”、“主惠”、“主执度”和“臣臣”、“臣忠”、“臣循理”、“臣辐属”等。而重点又在于评述三种非正当的君臣关系。（详请参看第三章第三节）帛书之外的其他黄老学家，则将兴趣投诸君臣关系的具体处置和设定，提出了君逸臣劳的关系模式，通俗地讲，就是君无为而臣有为。

在稷下黄老学派中，慎到表达君无为而臣有为的观点最为明确。他在《慎子·民杂篇》中反复宣扬、申发自己的主张：

君臣之道，臣事事，而君无事；君逸乐而臣任劳。臣尽智力以善其事而君无与焉，仰成而已，故事无不治。治之正道然也。

是以人君自任而躬事，则臣不事事，是君臣易位也，谓之倒逆，倒逆则乱矣。人君苟任臣而勿自躬，则臣皆事事矣，是君臣之顺。治乱之分，不可不察也。

人君自任而务为善以先下，则是代下负任蒙劳也，臣反逸矣。故曰：人君者好为善以先下，则下不敢与君争善以先君矣，皆私其所知，以自覆掩，有过则臣反责君。逆乱之道也。

慎到把“臣事事，而君无事”、“君逸乐而臣任劳”当作为治活动的“正道”。其基本要求就是，做臣下的应竭其心智和能力做好本职事务，而为君者无须参与其中，只要坐享其成即可。可见，践行“正道”的关键在于“臣事事”，故在《知忠篇》中，慎子又对此作了进一步的强调，指出“守职之吏，人务其治，而莫敢淫偷其事；官正以敬其业，和顺以事其上，如此则至治矣”。为了凸显“正道”，慎到着重对比了君臣之间所存在的顺与逆两种典型关系，并将之与“治”、“乱”两种为治效果直接勾连起来，使前者成为后者的决定因素。君臣之顺（正当关系）表现为

人君“任臣而勿自躬”和“臣皆事事”；君臣之逆（倒逆关系）则表现为“人君自任而躬事”和“臣不事事”。在慎到看来，“人君自任”就是“代下负任蒙劳”，这样会抑制臣下的积极性、主动性，以及与此相应的责任感，从而导致任无人劳。

慎到关于君逸臣劳的观点虽是明确的，但在论证方面尚显不足。他只是致力于寻找一些历史性的证据，指出古代的君王即使在日常行为上都遵循着君无为而臣有为的模式，“昔者天子，手能衣，而宰夫设服；足能行，而相者导进；口能言，而行人称辞，故无失言失礼也。”不言而喻，古代天子的行为方式当为今之为君者所效法。

或许是意识到慎子关于君无为内容的模糊性和论证的不足，稷下黄老学派的其他人物便对“君逸臣劳”的主张作了必要的补充。《尹文子·大道上》谓：“庆赏刑罚，君事也；守职效能，臣业也。君科功黜陟，故有庆赏刑罚；臣各慎所务，故有守职效能。君不可与臣业，臣不可侵君事，上下不相侵与，谓之名正。”尹文子在这里更加清晰地阐述了君无为而臣有为的内涵，指出君无为不是绝对的不作和静止，而是要超越具体的事务，利用赏罚来驱使臣下；臣之事在守职尽责效能务劳，从而构成君→臣→事的关系模式。用《鹖冠子·道端篇》的话来说，这一模式的实质就是“君道知人，臣术知事”。就事务和责任有所担当而言，臣是直接的承担者，是有为；君是间接的承担者，故而是无为的。

在这一方面有所补充和完善的还有《伊尹·九主》。该篇强调“法君明分，法臣分定”。君主之“明分”是为“主分”，即“以无职听有职”，此所谓“得道之君，邦出乎一道，制命在主”；臣下之“分定”即“事分在职臣”，此所谓“分名既定，法君之佐佐主无声”。即如《管子·宙合篇》所言，“君出令佚，故立于左；臣任力劳，故立于右”。通俗地讲，就是君主负责分工，设官分职，并以立名的方式标示之（无为）；臣下接受分工和职位，并

努力保证履行既定的职守（有为）。简约地讲，君主之无为，就是按照分工和职位——其简化机制即名的外在形式“符节”（“名命者符节也”），来检验臣下的守职状况（“法君执符以听”）。

对于君无为而臣有为关系模式的合理性，尹文子则从个人能力的有限性角度给予证明。他说：“天下万事不可备能，责其备能于一人，则贤圣其犹病诸。设一人能备天下之事能，左右前后之宜，远近迟疾之间，必有不兼者焉。苟有不兼，于治阙矣。”^①个体智能总是不完备的，即使圣贤亦莫不如此，而天下之事又具有时空二维的复杂多样性，所以，让君主一人来治理天下是不可能也是不现实的。基于这一认识，尹文子提出了“全治”的概念，即依靠包括臣下在内的社会各行各业的人们，使“大小多少，各当其分”（有为），这样就能达到“无阙”的为治效果，而君主“则处上何事哉”（无为）！

与稷下黄老学派有所不同，庄子后学中的黄老学派注重对君无为而臣有为的为治安排作天道证明。其方法比较简单，就是用当时为人所共认的天人关系来比附君臣关系。《庄子·在宥篇》曰：“何为道？有天道，有人道。无为而尊者，天道也。有为而累者，人道也。”“主者，天道也；臣者，人道也。”在天道与人道的关系中，天道是自在的，无为且在上；人道是自觉的，有为且处下，但人道的自觉和有为又只能以效法和因循天道为表现形式。而君臣关系既然与天道与人道关系相同，那么，君就应该无为，而臣则要在服从君的基础上有为。正是基于如此之比附，《天道篇》才又对君无为和臣有为作本末关系的论证，指出“本

^① 《鹖冠子·道端篇》也有相近的论述：“夫寒温之变非一精之所化也，天下之事非一人之所能独知也，海水广大非独仰一川之流也。是以明主之治世也，急于求人弗独为也。与天与地，建立四维，以辅国政，钩绳相布，衡轭相制，参偶其备，立位乃固经。”

在于上，末在于下，要在于主，详在于臣”。而本末关系在《黄老帛书》中是以道与物、一（少）与多等关系表达的。《道原》谓“握少以知多，得事之要”；《十六经·成法篇》则说“握一以知多”。可见，君臣之无为与有为关系无非是道物、一多关系的派生形式。换言之，君无为而臣有为的为治手段设计是遵循黄老学哲学观的，体现着黄老学思想的完整性与系统性。

这一特性还体现在此策略与黄老学的平衡观的相契合上。帛书《十六经·道法篇》曰：“应化之道，平衡而止。轻重不称，是谓失道。”《慎子》佚文中也有言曰：“君臣之间犹权衡也，权左轻则右重，右重则左轻，轻重迭相愆，天地之理也。”在黄老学家看来，平衡是任何事物和社会存在的应然状态，符合事理和天地普遍法则，因而也应该成为处理事物关系和社会关系的原则。平衡和失衡的状态取决于多种因素之间复杂的制约形态，其形成机制可以借助称杆、被称量货物与权砣之间的动态关系来形象地描述。当慎到说“君臣之间犹权衡”时，其核心理念即认为君臣之间应达成某种程度的平衡。由于君主在职位上重于臣下，所以只有在君主的职守轻于臣下的情况下，君与臣才会处于平衡状态。反之，如《庄子·天道篇》所批评的那样，“上无为也，下亦无为也”，或“下有为也，上亦有为也”，则属于“下与上同德”或“上与下同道”，君臣之间就不可能相平衡。惟“上必无为而用天下，下必有为为天下用”，才符合平衡之理，故可称为“不易之道”。

现代管理学研究表明，一个有效的管理者应具备三个方面的技能或能力：技术方面的实践操作能力、人际方面的关系处理能力、观念方面的决策能力。对于不同层次的领导者来说，这三种技能所占的比重要求是不一样的。层次越高，决策能力之比重越大，而实践操作技能的要求越低。随着层次的递降，能力比重要求则呈反向递增，即实践操作技能越来越强，而决策能力越来越

弱。战国时期的黄老学派主张君无为而臣有为，就是强调君主更多地发挥政治决策职能，恰好契合现代管理的原则。这一方面表明管理活动并未因时空差异而产生根本性质上的变化，因而其基本原则即具有长久的时效性和相对的普遍性；另一方面，也表明黄老学的为治之思确实是贴近现实的并显现出高度的智慧！

同时，我们还应该看到，黄老学派君无为而臣有为的主张包含着在肯定君主拥有政权的基础上维护为臣者执政权利的深刻用意。一方面，对君主之政权拥有者地位的肯定，应该是黄老学一再强调君尊臣卑政治秩序的根本原因。而在这一向度进行强调本身恰体现着黄老学对儒家和法家学说核心思想的吸纳。据司马谈的灼见，儒家之弊在于“博而寡要，劳而少功”，其善在于“序君臣父子之礼，列夫妇长幼之别”；法家之弊在“严而少恩”，其要亦在“正君臣上下之分”。^① 儒家习惯于将政伦置于人伦中给予确认，这一路径在《黄老帛书》中有着清晰的痕迹，其作者在论及君臣时常常关联着父子和夫妇等关系。（详第三章第三节）法家则倾向于从分工的不同突出君臣的上下之别，这一路径则为帛书之外的黄老学家所运用。（详上文）

另一方面，对为臣者执政权利的维护，则导致了黄老学尊贤重士的人才价值取向。关于黄老学用贤思想的基本内容，已有的论著多所涉及。笔者拟补充的是，黄老学的用贤主张是表，而臣有为的主张才是里。贤从士出，臣由贤任；臣非贤不能有为，故贤是“臣有为”的主体性条件，而君无为则是“臣有为”的制度保障。

^① 《史记·太史公自序》。

三、法度是依

相对于名而言，法是一种更为具体的、更便于操作的，从而也可以被看着是高于“名”的制度规范。所以，在黄老学家那里，名法常被相提并论，《尹文子》较多见，如：“名正而法顺”，“名正则法顺”，“以名法治国，万物所不能乱”，“以名稽虚实，以法定治乱”；《管子·白心篇》也宣称：“名正法备，则圣人无事”。由此我们可以看出，黄老学派一贯坚持这样一个主导思想，即只有在名正分定、法规完备的前提下，为治活动才能真正做到清静无为。即如《管子·形势解》所宣称的“上无事而名自试”。所谓“上无事”是“立其度量，陈其分职，明其法式”（名正法备）在先，惟其如此，才能说，“明主之治天下也，静其民而不扰，佚其民而不劳。不扰则民自循，不劳则民自试。”如果是无政府式的清静无为，民何以“循正”和“自试”？

与提倡正名而为治，以体现无为理念相一致，黄老学十分重视依法度而为治。由于法度的客观性和规制性排除了人的任意和临时处置的空间，因此，完全符合无为的原则，是为治的具体形式之一。《黄老帛书》作者用“得失以绳”、“明曲直者也”等话语来规定法，以突出法的为治工具属性，明确提出“案法而治”的主张，并系统阐述了相关要求；（详第三章第四节）这一观念和立场也存在和表现在其他黄老学者的言论中。《管子·形势解》即谓“仪者，万物之程式也。法度者，万民之仪表也”，也将治民之法与测物之器直接比挂在一起，强调法之于治的程式作用；《鹖冠子·天则篇》亦曰“故法者，曲制官备主用也。举善不以窅窅，拾过不以冥冥”，突出法之主上用的性质及其扬善纠偏的作用。而这些功能必须通过法充当政治活动统一的标准来体现，即如《慎子·君人篇》所谓：“是以分马者以策，分田者用

钩，非以钩策为过于人智也，所以去私塞怨也。故曰：大君任法弗躬，则事断于法矣。法之所加，各以其分，蒙其赏罚，而无望于君也。是以怨不生而上下和矣。”钩、策、法用虽不同，其机能及功效一也，而“各以其分”则似乎展示工具性的法在操作上的简单化。无怪乎《尹文子》说“唯法者，易之极”、“归一者，简之至”；《鹖冠子·环流》亦曰“一之法立而万物皆来属”。而且工具性的法只有处在被施用的状态才能发挥其功能，此《尹文子》所谓“治国无法则乱；有法不能用则乱”。

实际上，关于黄老学的法治思想，已有的研究多所涉及，^①笔者只是作一个简要的勾勒。下文谨着重分析黄老学崇尚法治，及其对法的合理性的证明在当时所具有的现实意义。

春秋末期，在国家管理活动中反映社会转型的一个显著事件就是成文法的公布。公元前536年郑国“铸刑书”。23年后，晋国也“铸刑鼎”。^②但论者往往只注意到它们展现了作为奴隶主贵族“陪贰”的新兴地主阶级为了进一步削弱旧贵族的统治，巩固自身的力量，而首先向秘密专横的奴隶制法律制度展开斗争的一面，^③而忽视了这两件事所具有的另一层标志意义，即在王权失坠，王纲解纽，礼崩乐坏的争霸过程中，新兴政治力量寻求治国之本的目光最终落在具有强制性的刑罚之上。其实，公布刑罚

① 白奚：《稷下学研究》，对《尹文子》和《管子》中黄老学派的法治思想作了详细阐述；（分别见该书第202～214、229～234页）慎到的法治思想则有台湾的陈桂丽在其《战国时期的黄老思想》一书中给予披检；（详该书页第170～180页）至于庄子后学中的黄老学派以及《鹖冠子》等黄老学著作中依法而治的思想，则请参看丁原明：《黄老学论纲》，第117～119、123～124页。

② 分别见《左传》昭公六年和昭公二十九年。

③ 参见张晋藩主编：《中国法律史》，法律出版社1995年版，第59页。

的做法并非始于此时。^① 因此，如果说铸刑书、刑鼎是为新生事物的话，那么即如梁治平先生所言，这种“新”除了铸律文于鼎之外，可能还包括法律本身的新的内容、新的编排形式和新的体例等一系列技术性变化，由于它们蕴含着深刻的社会意义而倍受关注，一方面，反映着当时王室衰微，诸侯力政的局面；另一方面又承载着古代法为适应由宗法制国家向地域性国家转变而生的变化。^② 后者可征之于《左传》“郑人铸刑书”，“以为国之常法”等语。这一“常法”显然与传统的为国之纲领——礼，相违异，故遭到以晋国叔向为代表的旧贵族的责难和反对，他们惊呼“国将灭，必多制，此其之谓乎？”而在晋国铸刑鼎之后，以“从周”和“复礼”为社会治理目标的孔子便发出警告：“晋其亡乎！失其度矣。”而所谓“度”，无非是当初周天子授予晋国始封君主唐叔的用以维系“贵贱不愆”的礼制而已。由此可见，成文法的公布在社会上所引起的震荡主要是由一贯的治国方针的断裂和折向造成的。新兴地主阶级欲否弃旧贵族的法宝，就必须竖起一面新的旗帜。他们把具体手段的刑罚加以提升和拔高，既强化它原有的功能，又赋予之“常法”的意义，使之取代“礼”成为治国的法则，进而冲破了旧礼所规定的等级藩篱，把社会各阶层都纳入刑的范围予以规约。这既是经济基础发生变化以后，社会存在的必然选择，也是新兴地主阶级面对复杂的社会形势，本着斗争的需要作出的理智选择。

但“刑”本字为“荆”，从井从刀，象征以刀使秩序井然。

① 《周礼·秋官·大司寇》：“正月之吉，始和，布刑于邦国都鄙，乃悬刑象之法于象魏，使万民观刑象。”《士师之职》：“掌国之五禁之法，以左右刑罚……皆以不铎徇之于朝。书而悬于门。”《布宪》：“掌宪邦之刑禁，正月之吉，执旌节以宣布于四方。”

② 参梁治平：《寻找自然秩序的和谐》，中国政法大学出版社1997年版，第49页。

则刑之原意为框范、使有序。这一概念难以将“治国纲领”的意义凸显出来。于是，战国初期魏国李悝编撰《法经》首开以“法”代“刑”之例。这绝非仅仅是改一个招牌、换一种称呼的事。从语源学来看，法本字为“灋”，《说文》：“灋者，平之如水，从水。廌所以触不直者去之，从去。”可见法有公平、公正和决断是非之义项。又，《尔雅》曰：“法，常也”。则法又具恒常永久之义。那么较之于刑，法有着超越具体刑措而倾向公共准则的特质，更适合承当治国之总则。表明进入战国以后，已经强大了的新兴政治力量在寻找能够抗拒“礼”的新的治国之“常法”的道路上取得了一个突破。

但是，语义学上的根据丝毫无助于支撑以“法”代“刑”的合理性，而后面这个问题不解决，就无法将已经深植人心的礼治观念置换成法治观念。国家管理者可以运施德与刑这两种具体的控制手段，以劝诱和迫使被管理者自觉遵守法的规范。但施德只能依赖于受惠者由感激心理所生出的听从意愿起作用；刑的机制则通过受惩罚者和受警戒者的恐惧心理而生产效应，并不能促使被管理者在守法问题上形成真正意义上的自觉意识，真正的自觉应源于社会成员对法的必要性和权威性的认可和崇拜。从这个角度看，帛书“道生法”的命题无疑具有划时代的意义，表明其作者试图在理论上解决这一重大课题。但是，如本书第一章所述，法的关系性特质和道的虚静混一性使得这一命题并不具备成立的牢固根基。

或许正是觉察到帛书以道证法在理论上的缺陷，稷下黄老道家便继而对此加以修正补充使之归于完善。不仅如此，他们还试

图论证礼、法同源，以改变关于二者相对立的流行观点，^① 从而在既承认“礼”的合理性的前提下，使“法”也获得同样可靠的依据。《管子·心术上》曰：

故道之与德无间，故言之者不别。间之：理者，谓其所以舍也；义者，谓各处其宜；礼者，因人之情、缘义之理而为之节文者也。故礼者谓有理也。理也者，明分以谕义之意也。故礼出乎义，义出乎理，理因乎宜者也。法者所以同出不得不然者也。故杀僇禁诛以一之也。故事督乎法，法出乎权，权出乎道。

礼通过“理”与“义”而溯源至“道”；法凭依“权”上通于道。可图示之：道（德）→理→义→礼；道→权→法。义和理均表达事物之间关系的恰当性（“各处其宜”、“因乎宜者”），理还包含着事物之存在与发展有其得自于道的规律意义。（道德“所以舍也”）权通常与经相对，表示反常。《管子·五辅篇》“权不可不度也”，“民知务矣，而不知权”等句中的“权”似均可作变通解，既强调行权要守度，也主张在“知务”前提下的“知权”；而《逸周书·命训解》“权不法……”则把权与法看作不能两立者。^② 可见，变通之权只能出现于法被解释或执行的过程中，即先有“经”（法）然后才有所谓“权”。若论法的产生依据，由道生权变再由权变衍出定法，显然于事理相悖。因此，

① 与之形成鲜明对比的是，《黄老帛书》不著一礼字。唐兰先生首先发现这一现象，但他据此称帛书“不引诗书、不谈仁义、不涉及礼乐，它的反儒是比较彻底的”。（《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书研究》）恐非，因为不言的背后未必是反对。

② 陈逢衡注曰：“权宜之事不可以为常法。”朱右曾注：“常法非权。”（黄怀信等：《逸周书汇校集注》，上海古籍出版社1995年版，第38页）

“法出乎权”之“权”应是指一种权衡关系。^①这样，与理、义间之于道和礼相应，在道与法之间塞进一种关系原则，即能照顾到法的关系特质的需要，从而赋予法与礼同样的合理性和同等的重要性。庄子后学中的黄老学家们也许正是基于此而常常礼法并提，等观礼法。^②

可惜，黄老学家们于此方面努力的价值未能得其他学派，特别是法家应有的重视。尽管从齐法家的一些言论中尚能稽出追思法的合理性的意识，^③但在整个法家系统中的只属微音。如葛兆光先生所言：“在当时关于社会秩序的关注中，被后世统统归纳成所谓‘法家’的人物中，思路也不尽一致……但是，他们有一点是共同的，就是不太关心人的终极理想和精神超越，不太过问历史和理性的价值与依据，而是更关心一种思想、学说如何‘物化’为可以操作和实现的技术与制度，从而去解决日益迫切和紧张的社会秩序问题。”^④恐怕也正是这种过分关注现实的价值取向，以及对《黄老帛书》所提出的重大理论问题有意或无意的忽视，便给后人造成这么一个印象：“中国价值系统因为没有预设客观化的、形式化的‘上帝’观念，因此法律没有绝对的神圣

① 《逸周书·武称解》：“大国不失其威，小国不失其卑，敌国不失其权。”潘振云注曰：“……而至于敌国，能权轻重以制之。”（同上书第91页）“权”表达着一种适当的关系状态。

② 《天道篇》：“礼法度数，形名比详，古人有之。”《在宥篇》：“粗而不可不陈者，法也；远而不可不居者，义也；亲而不可不广者，仁也；节而不可不积者，礼也。”《天运篇》：“故夫三皇五帝之礼义法度，不矜于同而矜于治……故礼义法度者，应时而变者也。”

③ 《管子·版法解》：“法者，法天地之位，象四时之行，以治天下。”“四时之行，有寒有暑，圣人法之，故有文有武。天地之位，有前有后，有左有右，圣人法之，以建经纪。”

④ 葛兆光：《七纪世以前中国的知识、思想和信仰世界》，第269页。

性，也占不到最高的位置。”^①

四、刑德并施

刑是法的派生形式，所以笔者在第三章第四节将之归于法的范畴。中国古代一直以来就存在着刑德并提的论治传统，黄老学派继承了这一传统，强调用刑必须与施德相比照，讲究刑与德在施用过程中的“平衡”。“刑”是消极的、否定的、惩罚的，具有剥夺、破坏、遏止等性质的管理行为；“德”属于积极的行为方式，指国家管理者采取鼓励性的、庆赏性的，具有给予、帮助、促进等特征的措施开展为治活动。黄老学的“德”，在内容上部分地与儒家之德治相同，主要表现在它主张“兼爱无私”、“节赋敛，毋夺民时”、“并时以养民功”、“慈惠以爱人”和“优惠爱民”等；而儒家的“德”尚包括旨在调节人与人、人与社会之间关系的道德观念（表现为道德品质和道德行为）和道德自觉，即孟子所谓“仁义”、荀子所谓“礼”。（详本书第三章第四节）

不难看出，帛书的“德”包含着黄老学治道对墨家“强本节用”、“人给家足”之道（司马谈语）的吸纳。因为，一方面施德是以“兼爱无私”为出发点的，符合墨家的基本理念；另一方面施德表现为纯粹的功利主义，其目的就是要使“民有得”、“民富”，是为“强本”的诉求；再一方面，达致目标的途径一为加强农业生产，一则为体现“节用”特点的“节赋敛”和“赋敛有度”等方式。当然，黄老学并没有机械地采撮墨家的思想，而是把对“强本”的追求很好地融入其治道体系当中。在《黄老帛书》那里，“民有得”于内是形名制度建设和推行法治、施用刑

^① 余英时：《中国思想传统的现代诠释》，江苏人民出版社1992年版，第27页。

罚的重要前提，甚至还被提到“治之安”的高度；于外则是守战征伐的基本条件。（详本书第三章第四节）

同时，黄老学派吸取了阴阳家的刑德理论，从而赋予该学派的刑德并用手段以独特的规定。以《黄老帛书》为代表，黄老学派将刑德诉诸四时和阴阳，从而使二者并用模式获得合乎天道的证明。进而根据天道法则来规式刑德的施用过程。首先，德先而刑后，以对应春夏、秋冬之时序；其次，刑与德当互相依养，以对应阴阳的对立统一。但在二者轻重关系上，帛书却并未遵循阳主阴辅的原则，而是视刑与德并重。（详本书第三章第四节）这种设定在百家中独具特色。

儒家一贯重德轻刑。以战国时期的儒者为证，孟子推崇仁政，拒斥违反性善假设的刑罚措施。在他那里，施德远远重于措刑，其重德的言论遍及《孟子》一书，自不待言；而轻刑的一面主要体现在“省刑罚”的主张上。包括：①不可嗜杀。宣扬“若有不嗜杀人者，则天下之民皆引領而望之矣。诚如是也，民归之，犹水之就下，沛然谁能御之？”劝诱诸侯以宽政招徕天下的众民。②慎施刑罚。他曾向齐宣王建议，在确实需要施用刑杀的情况下，为政者（侯王）不可武断仓促行事，“左右皆曰可杀，勿听”，“诸大夫皆曰可杀，勿听”，必须是“国人皆曰可杀”，然后再细加究察，确属可杀，才能施杀。③舍弃连坐。针对当时诸侯国普遍实行严厉的连带惩罚制度，他则宣扬周文王“罪人不孥”的刑罚原则，^①反对的态度十分鲜明。在他看来，真正做到“省刑罚”，必须施行仁政（德），从积极的方面着手，给予支撑和保障，“及陷于罪，然后从而刑之，是罔民也”。^②因为，一方面，民无恒产就没有恒心，进而“放辟邪侈”，为此，“制民之

① 均见《孟子·梁惠王下》。

② 《孟子·梁惠王上》。

产”有助于预防犯罪，达到“省刑罚”的目的；另一方面，民不接受教化则易触刑，故为政者应该“设为庠序学校以教之”，使他们明人伦、行孝悌，以免刑罚之惩。^①

荀子的刑德观与礼法论相一致。《荀子·成相篇》即谓：“治之经，礼与刑，君子以修百姓宁。明德慎罚，国家既治四海平。”“明德慎罚”出自《尚书》，荀子在这里加以引用，显然是将礼治纳入德治的范畴，因为，礼作为国家制度，其规范功能主要诉诸人的自觉。也就是说，只有人们主动地去遵守，礼才能发挥勒定秩序的作用。而法的规范系统则有国家暴力作后盾，通过外部力量获得强制执行，因此法在某种意义上即是刑。荀子认为，礼与法都是国家治理活动所必不可少的，“不教而诛，则刑繁而邪不胜；教而不诛，则奸民不惩”。^②但在二者关系的处理上，他的主张是：应该遵守“明德慎罚”这一礼主法辅的原则，一方面要大力推行礼的措施，明德以遵行之；另一方面则要全面实施法治，谨慎地使用刑罚。同时，荀子还坚持德先而刑后。^③《荀子·议兵篇》曰：“故厚德音以先之，明礼义以道之，致中信以爱之，尚贤使能以次之，爵服庆赏以申之……”“厚德音”、“明礼义”、“致中信”、“尚贤使能”和“爵服庆赏”都具有教化和激励的功能，用这些措施对待国民，自然是合乎“明德”要求的。只有当这些措施均不足以产生为治效果时，才能施用刑罚手段，所以他接着说“若袞不祥，然后刑于是起矣”。可见，刑罚只是起着辅弼、促进的作用。这里，德与刑的先后之序显然是从“明德慎罚”的总原则那里派生出来的，这一关系寓含着荀子这样一个主

① 《孟子·滕文公上》。

② 《荀子·富国》。

③ 儒家的德先刑后与德重而刑轻是一致的，而在黄老学那里，德先刑后则只与时序相一致，并不表明德重而刑轻。详情请参看本书第三章第四节。

观认定：惟其二者相辅相成，才能取得最佳的为治效果。继而他总结道：“雕雕（昭昭）焉悬贵爵重赏于其前，悬明刑大辱于其后，虽欲无化，能乎哉！”

可见，以孟荀为代表的儒家主张德主刑辅、明德慎罚；而黄老学派则执持刑德相养、并用共施的原则。而且孟荀的刑德论只就人事谈人事，并不在人道之外寻求永恒的理据，体现出相当的理性精神；而黄老学的刑德观则依据于天地之道，是运用“以天道推衍人道”的思维方式所获得的，包含着对天道的信仰。前者的渊源可追溯到周公处。孔子将周公的思想当着基型从而创立了儒学。在被认为记载着周公之语的周初文献中，刑德并提似乎已相当流行。^① 其中，“明德慎罚”最具代表性，是周公对待德与刑的基本主张，体现着对人自身道德意志和行为的信赖和肯定。根据春秋时人的理解，“明德，务崇之之谓也；慎罚，务去之之谓也”，^② 即推崇、弘扬“德”而贬抑和否弃“刑”，《史记·周本纪》所载“成康之际，天下安宁，刑措四十年不用”，或许即是这一观念的历史实践。这一主张要求突出国家最高统治者个人品行；刑罚之施必须服从于德，不能乱罚无罪、滥杀无辜；同时，施刑还要对“明德”有辅弼之用，此《吕刑》所谓“唯敬五刑，以成三德”。^③ 春秋末年，孔子本着“述而不作”的精神，绍承周人的思想传统，在刑德观方面继续奉扬德主刑辅的原则，指出

① 《尚书·康诰》：“惟乃丕显考文王，克明德慎罚。”“王曰封，予惟不可不监，告汝德之说于（与）罚之行。”《尚书·召诰》：“其惟王位在德元，小民乃惟利用于天下，越王显。”《尚书·吕刑》：“士制百姓于刑之中，以教祗德。穆穆在上，明明在下，灼于四方，罔不德之勤。”

② 《左传》成公二年。

③ 关于周初文献对“明德”、“敬德”的强调，郭沫若：《先秦天道观之进展》（《青铜时代》）、傅佩荣：《儒道天伦发微》第一部、陈来：《古代宗教与伦理》第七章等涉及周初观念研究的论著均有丰富的举证。

“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”。^①他不排斥刑罚手段，但认为只有以道德教化和礼的约束为主导，辅以政刑措施，才能真正实现国家管理的功能。孟荀虽然分执仁与礼，并作人性论的证明，从而在为治方略上趋于异途，但在刑德观上却殊途同归，均主张德主刑辅。

黄老学派的刑德论除了能够明确是来自于阴阳家外，更早的来自则难以确考，但当有所本是肯定的。据《左传》襄公 26 年载，声子（公孙归生）曾谓“归生闻之：善为国者，赏不僭而刑不滥……古之治民者，劝赏而畏刑，恤民不倦。赏以春夏，刑以秋冬”，即是其证。周初重德轻刑的意识到春秋时已遭淡化。见之于《左传》的记载，刑德被赋予同等重要的意义，只不过其作用方式和范围不相侵而功效则相一致。同时，为适应诸侯争霸局势的需要，刑德也由单纯对内管理的职能中延展出对外扩张的作用。^②但用天道导范人道则属于黄老学的独特致思方式，包含着天人合一的古老观念和先民关于人类绝对依赖自然的记忆，当有

① 《论语·为政》。关于孔子德礼与政刑之间的此种关系认定，还可佐以《孔子家语·刑政篇》仲弓问：“雍闻至刑无所用政，桀纣之世是也。至政无所用刑，成康之世是也。信乎？”孔子曰：“圣人治化必刑政相参焉。太上以德教民，而以礼齐之。其次以政导民，而以刑禁之。化之弗变，导之弗从，伤义以败俗，于是乎用刑矣。”

② “德以柔中国，刑以威四夷。”（僖二十五年）“德刑政事典礼不易，不可敌也。……伐判，刑也；柔服，德也。”（宣十二年）“德刑详义礼信，战之器也。德以施惠，刑以正邪……”（成十六年）“曹人请于晋曰：……君惟不遗德刑，以伯诸侯……”（同上）“臣闻乱在外为奸，在内为轨。御奸以德，御轨以刑。不施而杀，不可谓德。臣逼而不讨，不可谓刑。德刑不立，奸轨并至。”（成十七年）“君子谓郑庄公，失政刑矣，政以治民，刑以正邪。既无德政，又无威刑，是以及邪。”（隐十一年）

着更为久远的文化传统。^①

而刑德在法家那里则完全衍变为君主制肘臣下的权术。商鞅作《赏刑》、《韩非子》有《二柄》，且都以重刑轻德为原则。^②法家在施刑方面主张实施轻罪重刑、严刑重罚。李悝的《法经》不仅对于盗符、玺等危及国家政权安全的行为者（将军、丞相等）处以极刑甚至夷乡、夷族，而且对于窥宫、拾遗等小事也要施以控膝骨、断其足等酷刑；^③商鞅也强调“禁奸止过”，“莫若重刑”；韩非也谓“不忍诛罚，则暴乱不止”。^④二人的相关言论在各自的著作中俯拾皆得，不胜枚举，以致使法丧失其独立性格而完全等同于刑。道家法后王，完全屈服于君主的权势，绝对维护君主的地位，故在刑德施用上有是安排，此亦司马谈谓其“严而少恩”之所指。

① 《礼记·月令》关于政事的安排当是这一传统的体现：“孟春之月……命相布德和令，行庆施惠，下及兆民。庆赐遂行，毋有不当。”“仲春之月……命有司省囹圄，去桎梏，毋肆掠，此狱讼。”“季春之月……天子布德行惠，命有司发仓廩，赐贫穷，振乏绝。”“孟秋之月……命有司，修法制，缮囹圄，具桎梏，禁止奸……戮有罪，严断刑，天地始肃，不可以赢。”“仲秋之月……乃命有司，申严百刑，斩杀必当，毋或枉桡。”“季秋之月……乃趣狱刑，毋留有罪。”

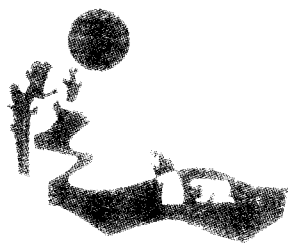
② “刑多赏少”，（《商君书·画策》）“先刑而后赏”，（《商君书·赏言》）“重刑轻赏”。（《商君书·去强》）

③ 参张晋藩主编：《中国法律史》，第67页。

④ 分别见《商君书·赏刑》和《韩非子·五蠹》。

第五章

黄老之学 与汉初政治



百家之学既以“务为治”为价值旨归，那么就必然寻求见用于当政者。黄老学家也曾积极入世干政，但由于种种原因，战国一世，留诸史籍的只是作为“游说之士”的黄老学者个人，如稷下田骈、慎到、环渊等，受到为政者的赏识，享受大夫待遇，“不治而议论”，^①而黄老学所标榜的无为而治理论并未独得其宠，更无缘展示其治世的效能。只到汉代初期，由于政治、经济、文化，以及统治集团成员的个人素质等多种因素的综合作用，黄老学才大行于世，为当权者所崇奉和遵循，显示出独特的思想魅力。本章拟通过对黄老治道在汉初政治实践中运用状况的考察，回应导论部分所提出的第二个问题意识：汉初的当权者为何选择了黄老学说作为治国的指导思想？换言之，黄老之学的什么内容迎合了汉初的政治需要？

第一节 黄老无为的基本特质

在上一章中，笔者由《黄老帛书》治道的微观剖析，转向宏观视角的探讨，揭示了黄老学派无为而治论的主要内容。接下来，为了给黄老治道的理论形态作一个总结，同时也为了给下文考察黄老治道实践状况提供一个理论摹本，有必要进一步澄清黄老无为主张的基本特质。试条分如下：

(1) 黄老学无为而治的主张源于对天道与道的崇奉，且表现为以法天道为主导倾向。这正与“黄老”之名所负载的文化内涵相一致。

从《黄老帛书》看，其作者固然坚守着道家崇道、法道、体道的基本立场，强调法道而为治，如，开篇即提出“道生法”的

^① 见《史记·田齐世家》和《孟荀列传》。

命题，认为国家治理所凭依和运用的法律制度是由“道”派生或根据“道”制定出来的，从而确定了“道”在为治过程中的地位和作用，并且对法道而为治这一基本主张进行了反复阐发。在他（们）看来，那个无形的“道”决定着人间社会活动的祸福休咎、吉凶兴亡，此其一；那个最完美的“道”是使为治活动达到最佳状态的稽式，此其二；第三，那个表现为一的“道”是国家内部整饬秩序最可靠的根据；第四，那个全能的“道”可以使国家在向外用兵的对抗中获得胜利；最后，“道”是获治天下的根本保证。鉴于此，帛书作者要求为治者应自觉地体认道的特性，将之作为一切行为的准则和依据。但是，帛书同时强调，只有圣人才能体认和掌握“道”，这样，便增加了现实的为治者成为“执道者”的难度。（详本书第一章第一节）

于是，帛书作者便转向强调依循天道以施治，将天道规定为更为重要的、可以兼适凡、圣的另一项治国活动的基石。对于国家的管理活动，帛书更多的是在天道的观照下展开思考，给予安排的，运用把人事活动附列于“天地之道”的后面的陈述模式，使后者居于对前者的统摄和支配地位。在对外用兵争胜或平定国内反叛力量的过程中，帛书要求行为者能“尽天极”，否则容易导致“衰者复昌”和“反受其殃”的不利局面。于日常政事方面，帛书更是强调天地之道的至上意义，此类论说更为频见。顺理成章地，帛书要求一国之主自觉地法天重地，把能否参合“宇宙—自然法则”当作国家最高管理者的首要条件；即便是权势范围和德能品级等均高于“人主”的“帝王”，他广施天下、君临万民仍然要依据于“天道”；而圣人的完美不仅是因为具备了体道之能和正静无私之德，更主要的是因为具备了善于执掌和效法天道的品质。（详本书第一章第二节）

黄老治道一方面宣扬、强调法天以为治，另一方面又坚守法道以为治的立场，正显示出“黄老”的精神内核：黄帝是天道的

象征，同时也是崇奉天道、实践“人法天”的表率；老子首先提出道的概念，同时也是“人道法道”主张的创说者。老子之道是天道的抽象形式，因此“黄”与“老”具有内在的圆融性。（详本书第四章第一节）道家黄老一系之所以托名于黄帝，一方面固然是因为他开创了一统天下的历史格局，另一方面，更主要的还是因为他代表着法天则地的传统。道家者流出于史官，历来抱持天道信仰和天人合一的观念，所以黄帝自然会进入他们的精神视野，成为他们的崇拜对象，并被推为本派之圣人。黄帝一旦被道家黄老学派标树为本派的文化旗帜，置于其创始人老子之前，为黄帝的形象所寓载的“是法天地”的价值观和行为原则必然在某种程度上得到重视和彰显。

（2）黄老学无为而治的策略在方法论上表现为因顺。根据因顺对象的不同可分为三种形态：一是因道之无为，一是因物之无为，一是法天之无为。

第一种形态由老子首创并为道家黄老学派所继承。老子根据道体之无为以为用的特性和功能，推出无为而治的行为原则，其实质就是要求行为主体“好静”、“无事”、“无欲”，最终达到与玄虚之道合而为一的境界。这一“无为”形态中“为”的成分就在于体道、合道与守道，整个过程不依赖人的理性，而是诉诸人的直觉和超越现象界的体验。换言之，这种形态的无为可以看作是“法道”原则的具体落实，表现为“己→道→物”的模式。行为者（我、己）必须完全放弃自我意识，借助己与道的通同，实现己物（他）关系的和谐。（参本书第四章第一节和第二节）老子法道原则下表现出绝对倾向的无为主张，在《黄老帛书》中尚有所强调。主要表现在附列于《十六经·顺道》篇末的，被李学勤先生考为《十大》的一篇中，作者通过“能一乎？能止乎？能毋有己？能自择而尊理乎？”的反复诘问，表达对为治者体道而无为的肯定和期待。（详本书第二章引言）很显然，据于玄虚之

道的无为在实践领域中很难有运施的空间，所以只能是一种理论假设或理想设定，故《老子》和帛书在论述此种无为时，一般都预设着行为主体之为圣人。（详本书第四章第一节和第二节）黄老道家的其他人物和著作，便转而对道概念进行了唯物性的改造。（详上文）

第二种形态的无为是由老子“任自然”的倾向中开出，为黄老学派所明确化和系统化。老子为了解决圣人无为的行为模式难以为人主执持的问题，一方面提出“为于未有，治于未乱”的相对无为方式，建议人们在事物发展初期、其势尚处微弱的情况下对之进行干预。（详本书第四章第一节）另一方面则滑向主张“任自然”，即“辅万物之自然而不敢为”，从而使民“自化”、“自正”、“自富”、“自朴”，以及“万物将自化”、“万物将自宾”、“天下将自定”等，用现代术语来表述，就是管理主体在对象性的管理活动中应尊重对象的自性，并使之自由地展现出来。从而，“己→道→物”无为模式中的“道”环节便被抽撤掉，变成“己→物”无为模式，“因道”也便下落为“因物”；消除物我间的分隔无须再诉诸“道”，而只要直接诉诸“己”。（详本书第四章第二节）到了稷下道家那里，他们虽也声称“无为之道，因也”，但他们所谓的“因”，即“舍己而以物为法者也”和“无益无损也”，实际上是要求行为主体在处理主客关系的过程中，完全舍弃个我所执著的主观己见，按照行为对象的客观状况，认识和对待之。

因天道原则下的无为体现了该学派的基本价值观念，是为黄老无为的重心。因为“天道”包含着运动规律和对立关系等实质内涵，更便于人事仿效和因循，所以，因天之无为可以解决法道之无为难以贯彻的困难。它具有相对性的特质，既讲究有所为，又强调有所不为。有所为者，认识把握天道、按照天道法则规式人道；有所不为者，不可以无视天道法则的存在，凭依主观意志

来规定安排人事。在帛书那里，因顺天道的无为主要是通过法阴阳以观、法天时以动和守雌用雄的行为方式等来体现的。（详本书第二章）至于黄老学派的其他人物和著作在这方面的主张，可与上文所呈现的第一个特质互参。

（3）出于对天道法则的因循，黄老无为而治的策略在具体实施的层面上，首先强调以名正为象征的秩序化的组织架构和明确的角色分工。

“名”在本质上属于政治体制，以及一系列管理制度的范畴，其内涵主要是组织的正当架构和角色的正确定位。《黄老帛书》指出，“名功相孚”、“名实相应”关涉着国运的长久与安定；而“名功不相孚”、“声华实寡”等则有“身咎”、“危国亡土”、“祸灾”之虞。（请参看本书第三章第三节）黄老学派其他各家均十分重视作为管理手段之“名”在勒定秩序上的强大功能，并认为，正是基于秩序状态下人的行为具有可预期性，管理者才能真正实施无为而治。“名”之勒定秩序的功能主要缘于其“分定”效能，其基本途径有二：其一，划定归属。其二，限定角色。（详本书第四章第三节）

（4）作为名的具体规范和高级形式，法度常常为黄老学者相提并论，成为黄老学派无为而治策略在具体实施层面上又一重要手段。

对于法度之为用，黄老学者首先试图解决它的正当性，即与该派所执持的为治理据直接相关联的问题。帛书“道生法”的命题正显示出这一方向的努力，当其作者发现“道”并没有派生“法”的内在规定性后，他（们）又转向了天道，即当道在被推临至由现实社会关系交织成的国家治理活动之上时，就用具有规律性质的“天道”取代之。（详本书第一章第一节）针对帛书以道证法在理论上的缺陷，稷下黄老道家则试图通过对礼、法同源的论证，来解决法度的形上根据这一重大理论问题。（详本书第

三章第三节)其次,黄老学家们系统阐述了法度是依的相关要求。他们常常将为治之法与测物之器比挂在一起,强调法之于为治活动的程式作用,突出了公平的法价值观念。(详本书第三章第四节和第四章第三节)从这个意义上讲,法度因其客观性和规制性,排除了为治者任意处置的可能,从而契合无为而治的基本策略。

(5)为了保证法度的规式作用,黄老学派主张应同时辅以刑与德,但刑德必须根据天道法则加以施用,以体现因天而无为的原则。

以《黄老帛书》为代表的黄老学派首先根据天道具有予与夺的两种相反特性,来规定刑和德的基本内涵。“刑”是消极的、否定的、惩罚的,具有剥夺、破坏、遏止等使受阻、使灭亡特征的管理行为;“德”是积极的、鼓励性的、庆赏性的,具有给予、帮助、促进等使生长、使进展特征的为治行为。其次,该派吸取阴阳家的刑德理论,将刑德诉诸四时和阴阳,规定刑德的施用过程。指出要使德先而刑后,以对应春夏、秋冬之时序;刑与德须互相依养,以对应阴阳的对立统一。但在刑与德的轻重主次关系上,帛书则主张并重而等视之,这种设定在百家中独具特色。(详本书第三章第四节和第四章第三节)

(6)黄老学派的无为而治策略在君臣关系的处理上,据于天道的法则,明确提出君无为而臣有为,成为黄老学的标志性主张。

《黄老帛书》的作者根据“主阳臣阴”及“诸阳者法天”、“诸阴者法地”的天道法则,来指陈“君臣当位”,并提出了一些原则性的要求,如“为人主,南面而立。臣肃敬,不敢蔽其主”,以及“主主”、“主惠”、“主执度”和“臣臣”、“臣忠”、“臣循理”、“臣辐属”等。(详本书第三章第三节和第四章第三节)而在黄老学的其他派别和分支那里,对于君臣关系的设定则是具体

的、可操作的，那就是君无为而臣有为。慎到表达的观点最为明确，但缺乏论证；尹文子和鹞冠子着重从个人能力的有限性角度给予证明；庄子后学中的黄老学派则将君无为而臣有为的安排直接诉诸天道与人道的关系。表明这一主张在黄老学派内部具有广泛的认同度，是黄老无为的基本实施形式。

第二节 黄老治道在汉初 政治中的实践

一、从曹参入朝到窦太后之死

史学界一般将西汉自高祖刘邦汉元年（公元前 202 年）到景帝后元二年（前 141 年）这 67 年的历史界定为西汉初期，^① 如果考虑到西汉时期国家意识形态的实际转型过程，这一时段还可以向后延伸至武帝建元六年（前 135 年），共 73 年。因为，是年窦太后卒，武帝随即任命好儒术的田蚡为丞相，同时采纳董仲舒“罢黜百家，独尊儒术”的建议，正式确立儒学为治国指导思想，而此前的西汉初期，除了刘邦之世尚在探索外，国家意识形态则由黄老学占据。所谓“汉初黄老之治”即缘于此。

黄老治道真正进入汉初的政治实践领域，始于曹参入朝为相

^① 白寿彝、高敏、安作璋主编的《中国通史》第四卷乙编综述部分第四、五、六章，分别以“西汉皇朝的建立与巩固”、“西汉盛世”和“西汉的衰落”为题概述西汉历史，恰与笼统划分的初期、中期和后期相对应。

的惠帝二年（前193年）。由于萧何病逝，按照高祖遗嘱，^①曹参去齐王国丞相之职，入汉朝居相国之位。据《史记·曹相国世家》的记载，他接替萧何担任丞相职务之后，整天无所事事，日夜饮酒，不理政事，更无任何制度创新，一切都按照萧何的老规矩行事。惠帝看着心里着急，以为欺负他年轻。彼时曹参的儿子曹窋恰好在惠帝身边任中大夫一职，惠帝便通过他问责曹参，没想到曹参反责怪曹窋多嘴，将他笞打二百下。惠帝更是迷惑不解，于是便在朝会时当面责问曹参。曹参却反问惠帝：“陛下自察圣武孰与高皇帝？”惠帝说：“朕乃安敢望先帝。”曹参又问：“陛下观参孰与萧何贤？”惠帝答曰：“君似不及也。”曹参就势说道：“陛下之言是也。且高皇帝与萧何定天下，法令既明具，陛下垂拱，参等守职，遵而无失，不亦可乎？”惠帝点头称善，表示赞同。曹参所施行的一套治国方略正是他在齐国时由盖公传授的黄老之术。（详后文）“萧规曹随”便成为汉初政府遵循黄老治道，实行无为而治的典范。由此可见，曹参首先将黄老无为而治的理念引入汉帝国为治集团，并凭借自身执政权力积极地加以实践。

陈平是曹参之后又一个位列汉朝相国、喜好黄老之学者。较之曹参直到辅佐齐悼惠王时才接触黄老学，陈平则在未出道时，

^① 据《史记·高祖本纪》载，高帝垂危之时，“已而吕后问：‘陛下百岁后，萧相国即死，令谁代之？’上曰：‘曹参可。’问其次，上曰：‘王陵可。然陵少戆，陈平可助之。陈平智有余，然难以独任。周勃重厚少文，然安刘氏者必勃也，可令为太尉。’吕后复问其次，上曰：‘此后亦非而所知也。’”

即喜好黄老之学,^① 虽然由于他“智有余”,^② 针对具体事件的谋略,^③ 会在一定程度上影响他对黄老学基本思想的遵循,但是,在关于治国活动的基本认识方面,还是体现他的黄老道家的文化背景。(详后文)汉初属于执政之臣的、喜好黄老道家的尚有直不疑、田叔等,^④ 另一些大臣则在他们的言行中表现出对黄老学的遵信,如,敢于秉公执法、不阿上意的张释之。(详下文)他们中的不少人又被称为“长者”,^⑤ 从而受到尊敬和重用。如,非出身于汉初军功阶层,又曾经得罪过景帝的卫绾,却被景帝不断提拔,直至担任丞相,并被封为的建陵侯,主要乃因为他一个“长者”,即使在受到牵连的情况下,也能因其为“长者”而被赦

① 司马迁在《史记·陈丞相世家》中谓:“陈丞相平少时,本好黄帝、老子之术。”《汉书》本传亦称其“少时家贫,好读书,治黄帝、老子之术”。

② 刘邦对陈平的评语,见上页注①。他自己也说:“我多阴谋,是道家之所禁。”语见《史记·陈丞相世家》。

③ 司马迁在《史记·陈丞相世家》中称他“常出奇计,救纷纠之难,振国家之患”。

④ 《史记·万石张敖列传》:“不疑学老子言,其所临,为官如故,惟恐人知其为吏迹也。”“叔喜剑,学黄老术与乐钅公所”。

⑤ 关于“长者”,于迎春在他的专著《秦汉士史》(北京大学出版社2000年版)中根据柳诒徵、劳干等的论述,指出,长者“除为人敦厚、朴质、恭谨外,在政务及政治关系中,往往忠君爱民、覆蔽吏过,又为官因循,不好立名,不好炫耀,也不自我表现,然多无大略,亦乏建树。总之,是一种清静、仁厚的人格”。又指出,长者的文化背景不能一律,然以好黄老道家言者为多。(详该书65页脚注②)是论甚当。汉初被称为长者的,除了部分属于游侠豪士外,大多为信奉黄老道家者,这从他们的行为方式上可以看出。例如,据《史记·万石张敖列传》,直不疑“不好立名称,称为长者”;卫绾“郎官有谴,常蒙其罪,不与他将争;有功,常让他将”。另外,具有黄老学文化背景的人往往也会被尊为“长者”,如直不疑、田叔之流。

免；^①张叔虽“治刑名家，其人长者。景帝时尊重，常为九卿”；孟舒因被孝文帝视着长者的田叔评为“长者”，而被文帝任命为云中太守。^②甚至一般的官员也要“择郡国吏木拙于文辞，厚重长者”，而“吏之言文刻深，欲务声名者，辄斥去之”^③

这股崇黄老、用黄老的风气同时也得到了汉初除高祖和武帝之外历届皇帝的支持。惠帝、吕后，如史迁所言，“君臣俱欲休息乎无为，故惠帝垂拱，高后女主称制，政不出房户”；文帝亦尚黄老，后人早有所识，东汉《风俗通义·正失篇》云“然文帝本修黄老之言，不甚好儒术，其治尚清静无为”；《隋书·经籍志》也称“汉时曹参始荐盖公能言黄老，文帝宗之。”至于景帝，则有其母后窦太后的影响和督促，（详下文）也当对黄老学尊敬有加。

黄老学在朝中被看重，那么，那些黄老学者自然也会得到应有的尊重。史迁在《史记·张释之冯唐列传》中所记载的一件事颇能见证。

王生者，善为黄老言，处士也。尝召居廷中，三公九卿尽立会，王生老人，曰“我袜解”，顾谓张廷尉：“为我结袜！”释之跪而结之。既已，人或谓王生：“独奈何廷辱张廷尉，使跪结袜？”王生曰：“吾老且贱，自度终无益于张廷尉。张廷尉方今天下名臣，吾故聊辱廷尉，使跪结袜，欲以重之。”诸公闻之，贤王生而中张

① 据《史记·万石张叔列传》载，“建陵侯，卫绾者，代大陵人也。绾以戏车为郎，事文帝，功次迁为中郎将，醇谨无他。孝景为太子时，召上左右饮，而绾称病不行。文帝且崩时，属孝景曰：“绾长者，善遇之。”又，“其明年，上废太子，诛栗卿之属。上以为绾长者，不忍，乃赐绾告归”。

② 事见《史记·田叔列传》。

③ 《史记·曹相国世家》。

廷尉。

王生以处士的身份被召到宫中居住，得到如此待遇，根本的原因当是他“善为黄老言”；他敢于廷辱当世名臣，绝不是如他所声称的那样，“欲以重之”，而是为了检验那些在位的朝臣对他这个无位者的态度。而张廷尉的顺从、诸公称贤，在某种程度上正彰显出黄老学术在当时的崇高地位。

如果说曹参是将黄老引入汉廷并确立其国家意识形态地位的重要人物，那么，景帝时的窦太后则是保持其兴盛态势直至终结的最后捍卫者。她是一个历经三朝——文帝时的皇后、景帝时的皇太后、武帝初的太皇太后——的皇室女主、外戚首领。由于她对黄老学的格外喜好和强烈偏爱，一方面促使皇家和外戚集团积极学习、接受黄老思想，故《汉书·外戚传》称“窦太后好黄帝、老子言，景帝及诸窦不得不读《老子》，尊其术”；另一方面，则有力阻止了儒学对汉初国家政治的渗透。即如《史记·儒林传》所云，“及至孝景，不任儒者，而窦太后又好黄老之术，故诸博士具官待问，未有进者”。同书又载，武帝初，儒者王臧、赵绾奏请武帝按儒家教义“立明堂以朝诸侯”，并搬来乃师——儒学大师申公助其奏，怎奈“太皇窦太后好老子言，不悦儒术。得赵绾、王臧之过以让上，上因废明堂事，尽下赵绾、王臧吏，后皆自杀。申公亦疾免以归，数年卒”。还有一次，窦太后让儒者辕固评价《老子》，辕固以为“此家人言耳”，太后怒之贬低道家学说，罚之“入圈刺豕”。然而，“及窦太后崩，武安侯田蚡为丞相，绌黄老、刑名百家之言，延文学儒者数百人……天下之学士靡然向风矣”。^①

^① 《史记·儒林传》。

二、斗城的寓意：都城法天

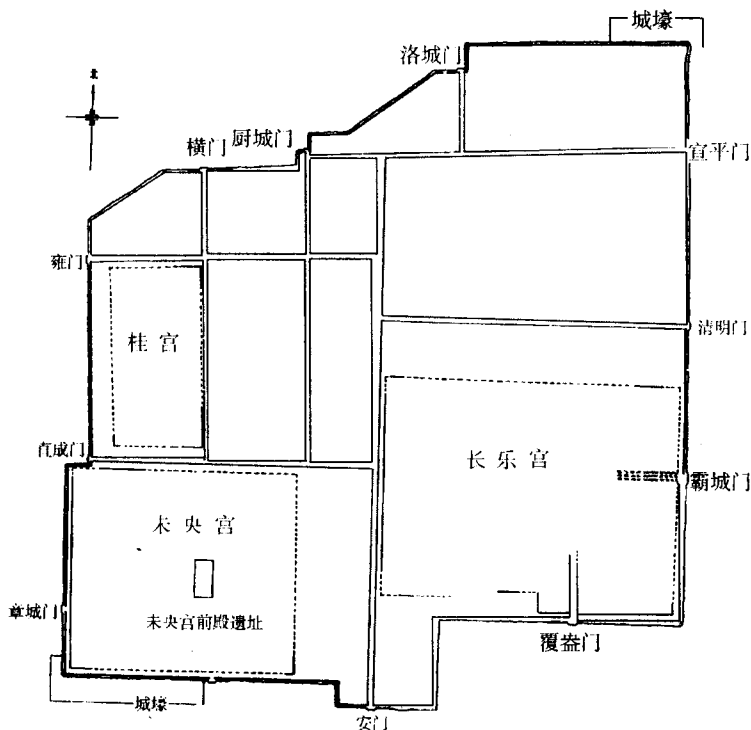
黄老治道在汉初的政治实践首先表现为都城象天——长安为斗城。都城是国家政治活动的中心，对于一个新成立的政权来说，都城营建主要考虑两个方面，一是选址，二是包括整体布局与单体样式在内的具体建筑形态。在这个过程中，政治、经济和军事等是外在的环境制约因素，而统治阶层的意识、观念和心理倾向等则构成内在的制约因素。

众所周知，汉代纪元自高祖刘邦为汉王始（前202年），刘邦真正成为汉朝皇帝是他率领诸侯在垓下击败项羽以后的汉五年正月。^①据《史记·高祖本纪》载，刘邦即位后定都洛阳，甚至还想永久定都于此，在刘敬和张良等人的劝说下，于同年“入都关中”。在关中，刘邦可能暂居栎阳，一边则营建新都长安，七年二月正式入居。^②长安是在秦都咸阳离宫的旧址上营造的，一方面是因为秦的宫室大都毁于战火，另一方面可能更是为了标示政治中心的转移。营造之初的重点建筑是长乐、未央等宫殿。

① 《史记·高祖本纪》：“正月，诸侯及将相与共请尊汉王为皇帝。汉王曰：‘吾闻帝贤有也，空言虚语，非所守也，吾不敢当帝位。’群臣皆曰：‘大王起微细，诛暴逆，平定四海，有功者则裂地封为王侯。大王不尊号，皆疑不信。臣等以死守之。’汉王三让，不得已，曰：‘诸君必以为便，便国家。’甲午，乃即皇帝位汜水之阳。”

② 《三辅黄图·汉长安故城》：“高祖七年方修长安宫城，自栎阳徙居此城，本秦离宫也”；（转引自李书钧编著：《中国古代建筑文献译注与论述》，第145页，机械工业出版社1996。下同。）《史记·高祖本纪》又载刘邦之父太上皇于汉十年七月“崩栎阳宫”。但长安城的营造应非如《三辅黄图》所言始于汉七年，因为，据《史记索引》引《汉仪注》，“高祖六年，更名咸阳曰长安”。又，据《史记·高祖本纪》，七年二月，长乐宫已成，“丞相已下徙治长安”，而高祖则“自平城过赵、洛阳，至长安”。

惠帝时开始构筑城墙。据《史记·吕太后本纪》，“三年，方筑长安城，四年就半，五年六年城就。诸侯来会，十月朝贺”；《三辅黄图·汉长安故城》曰：“三年春，发长安六百里内男女十四万六千人，三十日罢。城高三丈五尺，下阔一丈五尺。六月发徒吏二万人常役。至五年，复发十四万五千人，三十日乃罢。九月城成，高三丈五尺，下阔一丈五尺，上阔九尺。雉高三坂，周回六十五里。城南为南斗形，北为北斗形，至今人呼汉京城为斗城是也。”（如下图）



来源：刘敦桢主编《中国古代建筑史》第二版，第43页

比较汉初高祖与惠帝两个时期的都城营建，可以明显地看出，前者更多地是迫于外在环境的压力，在选址上颇费周折，而在具体的建筑形态上则主要追求“壮丽”以“重威”，满足显示权力的需求；^① 后者，在选址确定的情况下可以更多地思考建筑如何表达统治阶层的意愿和观念——长安城城墙的整体形态恰好实现了建筑的这一功能。

一般认为，惠帝时将都城筑成斗城形状，主要由其建筑过程决定的。但在笔者看来，却是在黄老学主导下的有意之为，是汉初黄老政治的一个物态体现。根据流行的观点，既然都城的营建过程始于主体宫殿的建造，而且又利用了秦咸阳离宫区域的旧房舍，事先并未来得及作严密的整体规划，那么，后来者在营建城垣时，就不得不因地制宜，迁就已有的建筑和具体的地形地势，作出曲折变化的处理。^② 实际上，这种可能性极小。因为都城营建实在是国家生活的重大事件，不可以随便将就，而只能随形造势。考虑到曹参于惠帝二年已将黄老治道引入汉朝，而黄老治道的一个基本思想就是法天而治，所以都城最终被筑成斗形，应该是在黄老学的影响下的人为选择，其用意实为法天。

中国古代都城，先秦各国均难以考定；至今尚保存基本形态的明清都城则体现着对儒家理想国都的追求；^③ 东汉魏晋之都在不规则布局中着力突出中轴的核心地位；唐都布局则像一个规整

① 据《史记·高祖本纪》载，“萧丞相营作未央宫，立东阙、北阙、前殿、武库、太仓。高祖还，见宫阙壮甚，怒，谓萧何曰：‘天下匈匈苦战数岁，成败未可知，是何治宫室过度也？’萧何曰：‘天下方未定，故可因遂就宫室。且夫天子以四海为家，非壮丽无以重威，且无令后世有以加也。’高祖乃说”。

② 详刘敦桢主编：《中国古代建筑史》第二版，中国建筑工业出版社 1984 年版，第 42 页；孙宗文：《中国建筑与哲学》，江苏科学技术出版社 2000 年版，第 287 页。

③ 《周礼·考工记》：“匠人营国，方九里，旁三门，国中九经九纬，经途九轨，左祖右社，面朝后市。”

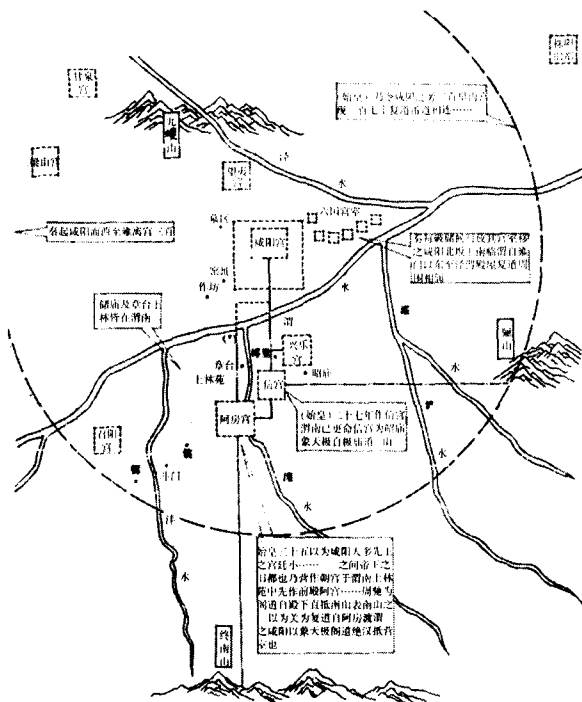
严密的大四合院。惟秦汉两朝的都城均刻意法天，但秦咸阳乃法具象之天，而汉长安则法抽象之天。秦始皇统一天下以后，在故都咸阳的基础上进行了大规模的扩建。据《三辅黄图·咸阳故城》，“始皇穷极奢侈，筑咸阳宫，因北陵营殿，端门四达，以则紫宫，象帝居住。渭水贯都以象天汉，横桥南渡以法牵牛”。又，《史记·秦本纪》云：“二十七年……焉作信宫渭南，已更命为极庙，象天极。”（如下图）可见，秦帝国的统治者追求都城与宇宙星空整体布局的相象，透显出的是一统天下的豪迈气概。

与秦都咸阳不同，汉都长安则以城墙呈斗形的方式表达对天的法象，^①更倾向于对天的抽象法则即天道的崇拜。北斗是古代中国观象授时活动中的极为重要的星体，位处北天极，视运动范围较小，对于地处北半球中纬度的华夏民族而言，它是恒显的，一年四季的每个夜晚都明亮地呈现在人们的视野中，从而成为观测其他星象的标准星（参照星）。所以，孔子才用之作为喻体阐述为政主张，《论语·为政》曰：“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之。”保存在《大戴礼记》中的《夏小正》即以北斗的形状作为季节和月份的标志，如，正月“初昏参中”，“斗柄悬于下”，六月“初昏斗柄正在上”，七月“斗柄悬在下则旦”。历代《月令图》也总是将北斗置于圆圈中心的枢纽位置，以示斗柄所指对于星象变化的根本作用。《鹖冠子》有文曰：“斗柄东指，天下皆春；斗柄南指，天下皆夏；斗柄西指，天下皆秋；斗柄北指，天下皆冬。斗柄运于上，建立于下。”1978年湖北随县曾侯乙墓出土的漆箱盖上的天象图，中间恰好是一个大大的“斗”字。^②对于北斗的地位和功用，《史记·天官书》的陈述最为具体

① 《三辅黄图》谓“城南为南斗形，北为北斗形”，而《史记·吕太后本纪·索引》引《三辅旧事》云“城形似北斗”。

② 图文详《文物》1979年第7期。

和全面：“北斗七星，所谓璇、玑、玉衡以齐七政。”而所谓“七政”，据《史记索引》引《尚书大传》，即春、秋、冬、夏、天文、地理、人道。《天官书》又曰：“斗为帝车，运于中央，临制四乡。分阴阳，建四时，均五行，移节度，定诸纪，皆系于斗。”可见，直到汉时，北斗在人们的心目中一直是天道运行变化的根本性标志。都城外形似斗则显然表露出其主人法顺天道的诉求。这种诉求尽管也有可能是受阴阳家的影响，但黄老学“因阴阳之大顺”，且自惠帝二年时，已成为国家意识形态，因此，当属后者的政治实践。



三、循名奉法：无为之本

应该说，都城法天只是汉初统治者遵循黄老学的一个侧面或背面，其正面的情况还应当从曹参的一系列治理行为切入，加以察看。从那里，我们将看到，汉初被誉为“清静无为”的政治活动，是以循名奉法为基础的，其具体形式又表现为上无为而下有为。

曹参在吕惠时作了三年丞相，他辞世以后，老百姓歌颂他说：“萧何为法，颀若画一。曹参代之，守而勿失。载其清静，民以宁一。”后人用“清静无为”来归纳、赞赏他的为治行为。但是，清静无为难道就是什么都不用做那么简单吗？这种行为的实质究竟是什么呢？司马迁在《史记·曹相国世家》中所作的描述告诉我们，曹参在任时，积极而为的无非是招用“厚重长者”、斥弃“欲务声者”、“日夜饮醇酒”和掩覆人之细过；消极不为的则是“不事事”、不听汇报、不咎下属之小过，以及不在既有法令之外重新制定法规条例等。这些正面和负面的描述中虽不乏夸张成分，但却也清楚地表明，曹参的“清静无为”不是绝对不为，而是有所为和有所不为。其所为者：把好用人关、提供相对宽松的环境，他自己则获得较多的闲逸；其所不为者：不过问具体政事、不尚苛察，以及不新增法令。而有所不为的反面也是一种“有所为”。因此，综合起来，曹参的“清静无为”主要包括注重用好人（不尚苛察其实也是为了让下属更多地有为）、重视大事和倚重既有法令等内容。具体地讲，就是在既定名法制度下，施行上无为而下有为。

在曹参看来，以高祖和萧何为代表的开国君臣已经制定了一

套治国的名法制度，^①那么，后继者只要依照执行（“遵而勿失”）就可以保持统治了。实际上是认为，一定的名法制度对于国家的管理来说是一个必备的前提，从而肯定了名法对于为治的基础性作用和功能。这样，“萧规曹随”就被赋予黄老学的意义。同时，根据黄老无为而治论，在一定的名法制度下应该使上无为而下有为。曹参执定此说，一方面向自己的上级（惠帝）请求“今陛下垂拱，参等守职”，实即主张君无为而臣有为，惠帝曰善，表明对此建议的赞成和肯定；另一方面通过选用“长者”、不拘小节，以及不过问小事等途径和态度，使“上无为而下有为”的政策朝下行方向推动和落实。

曹参之后，立足于循名奉法，施行无为而治，即成为汉初政治活动的主导行为模式。文帝时，君臣之间的一段对话，恰好表明君臣上下在据“循名”而无为的方面达成了共识，即认为上无为而下有为具有基于“循名”的合理性。据《史记·陈丞相世家》载：

居顷之，孝文皇帝既益明习国家事，朝而问右丞相勃曰：“天下一岁决狱几何？”勃谢曰：“不知。”问：“天下一岁钱谷出入几何？”勃又谢不知，汗出沾背，愧不能对。于是上亦问左丞相平。平曰：“有主者。”上

^① 《史记·太史公自序》曰：“于是汉兴，萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通制礼仪，则文学彬彬稍进，诗书往往间出矣。”《汉书·高帝纪》也称：“初顺民心作三章之约。天下既定，命萧何次律令，韩信申军法，张苍定章程，叔孙通制礼仪，陆贾造《新语》。又与功臣剖符作誓，金匱石室，藏之宗庙。虽日不暇给，规模弘远矣。”所谓“与功臣剖符作誓”者，盖即“白马之盟”之事。又，《汉书·刑法志》曰：“汉兴，高祖初入关，约法三章曰：‘杀人者死，伤人及盗抵罪。’”“约法三章”之“约”，盖即“剖符作誓”之“誓”。其意谓：剖符作誓，约法三章，取其宜于时者，作律九章。”

曰：“主者谓谁？”平曰：“陛下即问决狱，责廷尉；问钱谷，责治粟内史。”上曰：“苟各有所主者，而君所主者何事也？”平谢曰：“主丞！陛下不知其驾下，使待罪丞相。丞相者，上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓，使卿大夫各得任其职焉。”孝文帝乃称善。

这段对话涉及汉初的管理者们对国家管理系统内部君臣上下关系的认识。周勃乃一介武夫，军功出身，“厚重少文”，能够接受黄老治道，但未必通晓其中道理，所以他遵循了“无为”的为治行为原则（表现为因不过问具体的事务而不知如何回答文帝的发问），却不敢理直气壮（“汗出沾背，愧不能对”）。陈平则不然，他早年就学黄老，对于黄老学无为的一套为治理论有着深刻的认识和理解，所以能够坦然应对文帝的诘问。指出，君务在能“主丞”，并善于“驾下”；丞相必须能够“上佐天子理阴阳，顺四时，下育万物之宜，外镇抚四夷诸侯，内亲附百姓”；而卿大夫则要各任其职。

不难看出，陈平所说的与曹参所做的，在理念层面上是一致的，即认为管理系统内部的上下不同层级应该依据各自的角色分工（外在地表现为“名”）来实施管理行为——此所谓“循名”。具体地讲，君与丞相之间应构成上无为而臣有为的关系；丞相与执事的卿大夫之间则是又一重上无为而下有为的关系。而文帝对陈平的回答称善，则表明他也接受和赞成黄老学关于君臣关系的这种规定和安排。一定的认识必然反映到人们的实际行动中，可想而知，这个时期汉朝的君臣上下在从事国家管理活动时，必然会各遵其名、各安其位、各行其事、各负其责，实践黄无为的为治之道。

在这个方面的反面例子是文帝后期的丞相申屠嘉。据《汉

书·袁盎晁错列传》载，袁盎曾经让申屠嘉自比陈平、周勃，反思在丞相位置上作为。申屠嘉表示自己不如陈、周。袁盎就势说道：

善，君自谓弗如。夫陈平、绛侯辅翼高帝，定天下，为将相，而诛诸吕，存刘氏；君乃为材官蹶张，迁为队帅，积功至淮阳守，非有奇计攻城野战之功。且陛下从代来，每朝，郎官者上书疏，未尝不止辇受。其言不可用，置之；言可采，未尝不称善。何也？欲以致天下贤英士大夫，日闻所不闻，以益圣。而君自闭箝天下之口，而日益愚。夫以圣主责愚相，君受祸不久矣。

这一大段议论分明是指出申屠嘉没有扮演好丞相的角色，忽视了自身的名分与责任，违背了君无为而臣有为的原则，相对于文帝的行为，反而是君有为而臣无为。故一席话惊醒梦中人，申屠嘉乃再拜曰：“嘉鄙人，乃不知，将军幸教。”遂将袁盎当作上客。

在“奉法”前提下施行无为，并进一步落实为“上无为而下有为”的行为模式，则在张释之秉公执法的言行中得到很好的体现。《史记·张释之冯唐列传》记载了两件案例，颇耐人寻味。

一次，文帝的车队从长安城的中渭桥上经过，突然有一人从桥下走出，使他的乘舆马受到惊吓。他便吩咐廷尉张释之审理此案。释之审理后作出“当罚金”的判罚。文帝怒曰：“此人亲惊吾马，吾马赖柔和，令他马，固不败伤吾乎？而廷尉乃当之罚金！”张释之回答说：“法者天子所与天下公共也。今法如此而更重之，是法不信于民也。且方其时，上使立诛之则已。今既下廷尉，廷尉，天下之平也，一倾而天下用法皆为轻重，民安所措其手足？惟陛下察之。”文帝最终认可了张释之的判罚，称“廷尉

当是也。”

再一次，有人偷盗高祖庙座前玉环，文帝为之震怒，命令将罪人交由廷尉审理法办。张释之按照有关法律则判弃市，并将结果回奏文帝。文帝很不满意，怒曰：“人之无道，乃盗先帝庙器，吾属廷尉者，欲致之族，而君以法奏之，非吾所以共承宗庙意也。”张释之郑重回答：“法如是足也。且罪等，然以逆顺为差。今盗宗庙器而族之，有如万分之一，假令愚民取长陵一抔土，陛下何以加其法乎？”文帝征得太后的同意后，也同意了张释之的处理意见。

这两件事不能仅仅看作张释之秉公执法的例证，其背后还传达着汉初君臣共遵黄老无为而治的历史信息。首先，张释之没有唯文帝之命是听，而是崇奉和遵循的是既定法规律则。他的角色意识，以及对法律制度的认识，全然没有法家严厉、少恩和唯上命是遵的色彩。他努力维护并刻意彰显法的公共性，正显示了与以《黄老帛书》为代表的黄老学具有相同的法价值观，即追求公平。（请参看本书第三章第四节）实际上，当他严格按照法规条例处理案件时，这种“有为”是绝对排除自我裁量的，因而本身即体现着无为而治的精神。其次，文帝总是能够将与他自己有直接利害关系的案件交由专职司法机构和人员（廷尉）办理，并每每放弃自己的私意，接受廷尉依法断案的结果，这本身也表明作为皇帝的他也自觉遵循君无为而臣有为的行为原则。最后，君无为而臣有为之所以能够得以实施，并使双方最终都能满意，根本的前提就是“奉法”！这也是黄老学所强调的。离开“奉法”，就会因缺乏必要的信任机制，使得君无为而臣有为的行为策略无法落实和实施。

汉初，那些处在下层的循名奉法者被司马迁称为“循吏”。《史记·太史公自序》说：“奉法循理之吏，不伐功矜能，百姓无称，亦无过行，作循吏传。”《循吏列传》亦开宗明义道：“法令

所以导民也，刑法所以禁奸也。文武不备，良民惧然身修者，官未曾乱也。奉职循理，亦可以为治，何必威严哉？”可见，史迁所描述的循吏，他们的行为特征是：“奉法循理”、“奉职循理”，不炫耀，无过错，注重法令的引导功能和震慑功能，在执法过程中讲究宽严适度，等等。与之相反者则是一味恣睢嚣张、惟恐法令不严的“酷吏”。故余英时先生指出，“司马迁所谓‘循吏’是指文、景时代黄老无为式的人物”。^①此当为的论。这些处于下的、当“有为”的为治者，既然“奉法循理”以为务，那么，他们的“有为”实际上也是一种“无为”。

然而，《循吏列传》中收列的“循吏”却均为先秦时期的人物，这颇为后来史学家们所不解。有一种意见认为《循吏列传》后面紧跟的是《汲黯列传》，而汲黯和郑当时两人在当时是崇尚黄老之言的，当为汉代循吏的代表；还有一种意见说吴公和文翁为汉代循吏，但史迁疏于记载。^②笔者以为，汲黯和郑当时的事迹已在武帝时，彼时黄老学已不再兴盛，而吴公有法家背景，文翁则为蜀太守，且为官已在景帝末年。因此，史迁是否以汲、郑为汉代循吏的代表，或史料收集有缺，遗漏吴公和文翁，都难下定论。他作《循吏列传》的本意当是为了表彰汉初依循黄老学无为理念而为治的普通官吏，但循吏既然“不伐功矜能，百姓无称”，所以在他们当中寻找并树立典型就变得十分困难，于是，他便回到先秦，选择一些广为人知的人物，描述他们的行状，以引起人们的关注，并思及汉代。

① 余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 2003 年版，第 155 页。

② 持论者为叶梦得、陈仁锡和日本学者泷川龟太郎、冈崎文夫等。详余英时：《士与中国文化》，第 153 页。

四、刑德兼施：因天道顺人情

汉初统治阶层十分重视刑与德在为治活动中的施用。根据黄老学的刑德理论，他们首先赋予刑德以同等的重要性，没有二者之间作出主次分别，而是既注重施德，又重视措刑。一般看来，汉初统治阶层在注重施德的一面有着若干明显的表现，如崇尚节俭、减免租税、赈灾赦免等；而在重视施刑方面似乎根据不足，如《汉书·刑法志》即称：“当孝惠、高后时，百姓新免毒腠，人欲长幼养老。萧、曹为相，填以无为，从民之欲，而不扰乱，是以衣食滋殖，刑罚用稀”；“及孝文即位……是以刑罚大省，至于断狱四百，有刑错之风”。^①但这丝毫不影响汉初统治者对刑法的高度重视，如文帝在第一次刑法改革时就强调指出“法者，治之正也，所以禁暴而率善人也”。而且文帝之省刑法有时只是徒有其表，据《汉书·刑法志》，文帝六年因新垣平谋反，“复行三族之诛”；又，《史记·张敖之冯唐列传》载，冯唐就云中太守魏尚的际遇曾当面对文帝说“陛下法太明，赏太轻，罚太重”，故史称文帝“外有轻刑之名，内实杀人”。^②

其次，汉初遵黄老而施刑德更多地体现着因天道的原则。文帝十五年诏策将“配天地”提升到“治国之大体”的地位。晁错深解其意，其对策曰：“臣闻五帝神圣，其臣莫能及，故自亲事，处于法宫之中，明堂之上；动静上配天，下顺地，中得人……然后阴阳调，四时节，日月光，风雨时，膏露降，五谷孰，妖孽

① 据《史记·孝文本纪》，文帝确实致力于减省刑罚，他于即位当年的十二月就下诏“除收帑诸相坐律令”，二年又废除“诽谤妖言之罪”，三年因济北王刘兴居叛乱，下诏规定首恶重罪而从犯顺者不咎，十三年有感于缙紫请求没身为官奴婢以赎其父齐太仓令淳于公之刑罪一事，下令“除肉刑”。

② 《汉书·刑法志》。

灭，贼气息，民不疾疫，河出图，洛出书，神龙至，凤鸟翔，德泽满天下，灵光施四海。此谓配天地，治国大体之功也。^① 具体到刑与德的运用上，汉初统治者布德施惠一般都在春夏等显示天道“生长”特征的季节。^② 《汉书·文帝纪》载文帝元年三月诏：

“方春和时，草木群生之物皆有以自乐，而吾百姓鰥寡孤独穷困之人或阡于死亡，而莫之省忧。为民父母将何如？其议所以振贷之。”又曰：“老者非帛不暖，非肉不饱。今岁首，不时使人存问长老，又无布帛酒肉之赐，将何以佐天下子孙孝养其亲？今闻吏粟当受鬻者，或以陈粟，岂称养老之意哉！具为令。”有司请令县道，年八十已上，赐米人月一石，肉二十斤，酒五斗。其九十已上，又赐帛人二匹，絮三斤。赐物及当粟鬻米者，长吏阅视，丞若尉致。不满九十，啬夫、令史致。二千石遣都吏循行，不称者督之。刑者及有罪耐以上，不用此令。

① 《汉书·晁错传》。

② 杨振红从《月令》与汉代政治的关系角度研究发现，“与西汉中后期相比，文帝时月令与政治的结合还处于初级阶段，所实施的多是与国计民生密切相关的内
容，月令中天人相感的灾异思想也未被特别强调……武帝朝在董仲舒的影响下，月令中天人相感的祥瑞灾异思想开始作为执政好坏的标志而被特别强调，从长期的过程看，武、昭、宣时期月令行事主要是与祥瑞相结合，元、成以后则主要与灾异相联系”。（杨振红：《月令与秦汉政治再探讨——兼论月令源流》，文载《历史研究》2004年第3期）汉代前后在政治活动与月令关联上所呈现出来的截然差别，恰好反衬出汉初政治更多地是受当时盛行的黄老学的影响，根据因顺天道的要求作出管理决策，而汉代中后期的政治则严格依据儒家经典《礼记·月令》的安排展开活动。

尽管此事可能与册封皇后有关,^①但诏文明确把振贷鰥寡孤独穷困、存问长老等施惠布德行为放在“方春和时”的时令背景之上,显然是从天道思及人道。文帝二年正月开藉田礼,十三年二月又开皇后亲桑礼。景帝元年正月下诏对“民欲徙宽大地者”不予追究;中二年二月废除磔刑,改磔为弃市;后元年三月赦天下,赐民爵一级,中二千石诸侯相爵右庶长;后二年四月诏中提到“朕亲耕,后亲桑”;后三年正月“令郡国务劝农桑,益种树”。都是在春季行劝农桑、省赋税、轻刑罚、施恩惠之事。

如果说汉初为治者在施德的行为上注重因循天道,那么,他们在对待刑罚的态度上则表现出顺乎人情的倾向,从而在为治的方法论上坚持了黄老学的“因顺”原则。这种倾向主要体现在文帝几次减省刑罚的出发点上。元年十二月,他之所以下诏“除收帑诸相坐律令”,是因为在他看来,法在为治活动中的重要功能是禁暴导善,而重刑不合人情,民难以为之所禁导,有时还会起反作用。用他自己的话说:“朕闻法正则民悫,罪当则民从。且夫牧民而导之善者,吏也。其既不能导,又以不正之法罪之,是反害于民为暴者也。何以禁之?”二年五月,他建议废除诽谤罪,主要考虑的是“今法有诽谤妖言之罪,是使众臣不敢尽情……民或祝诅上以相约结而后相谩(中道而止,不了了之),吏以为大逆,其有他言,而吏又以为诽谤。此细民之愚无知抵死……”实际上是认为,人们并非故意诋毁处上者,有时只是为了发泄不满情绪,如果处上者不加理会,当自行消退,处以诽谤罪,实有违人情。十三年五月,下令“除肉刑”。此事缘起于缇萦请求没身

^① 《汉书·文帝纪》本段记载上承“三月,有司请立皇后,皇太后曰‘立太子母窦氏为皇后’”。而《史记·孝文本纪》记文帝元年三月事亦曰:“三月,有司请立皇后。薄太后曰:‘诸侯皆同姓,立太子母为皇后。’皇后姓窦氏。上为立后故,赐天下鰥寡孤独穷困及年八十以上、孤儿九岁已下布帛米肉各有数。”

为官奴婢以赎其父之刑罪。缢索的悲情烈举使他清楚地意识到，“……今人有过，教未施而刑加焉，或欲改行为善而道毋由也……夫刑至断肢体、刻肌肤，终身不息，何其楚痛而不德也，岂称为民父母之意哉！其除肉刑。”^①文帝显然是认为，严酷的肉刑不仅阻断了人们自我更新的道路，而且还会给受刑者留下终身的痛楚，从而最终作出这一决定。

第三节 黄老学在汉初兴盛 及其衰微探因

黄老学在汉初成为“显学”，大行其道，并被确立为国家政治活动的指导思想，当有其深刻的政治、经济和社会背景。学界于此方面普遍的观点认为，秦王朝的暴政，以及随后天下的反秦和楚汉战争，使广大百姓深受其苦，社会经济凋散，民人散亡，迫切需要安定的生产和生活环境，汉初统治者直面当时的社会客观状况，吸取亡秦的教训，必然要施行休养生息的政策，而黄老无为之术恰好提供了这一理论。这种解释隐含着一个假设性前提，即休养生息政策是黄老学的基本主张，汉初只有接受了黄老学才会施以清静无为之治。而事实上并非如此。这样，黄老学兴盛于汉初的原因就有深入探究的必要。

细致而论，汉初休养生息的政策，一方面是根据当时社会实践的客观需求作出的，而另一方面则是从黄老学那里寻得。前者可以从刘邦登基后的一系列政策措施中看出。著名的高帝五年诏规定：

^① 以上引文皆自《史记·孝文本纪》。

诸侯子在关中者，复之十二岁，其归者半之。民前或相聚保山泽，不书名数，今天下已定，令各归其县，复故爵田宅，吏以文法教训辨告，勿笞辱。民以饥饿自卖为奴婢者，皆免为庶人。军吏卒会赦，其亡罪而亡爵及不满大夫者，皆赐爵为大夫。故大夫以上赐爵各一级，其七大夫以上，皆令食邑，非七大夫以下，皆复其身及户，勿事。^①

这一诏文的大意是决定向各个阶层的人施予一定的优惠，^②十一年二月又下诏曰：“欲省赋甚。今献未有程，而诸侯王尤多，民疾之。令诸侯王、通侯常以十月朝献，及郡各以其口数率，人岁六十三钱，以给献费。”根据省赋敛的原则规范了王、侯及郡治内的朝献程式和具体数量，以防官方多取于民。^③《汉书·食货志》也称：

“天下既定，民亡盖藏，自天子不能具醇駟，而将相或乘牛车。上于是约法省禁，轻田租，什五而税一，量吏禄，度官用，以赋于民。而山川园池市肆租税之入，自天子以至封君汤沐邑，皆各为私奉养，不领于天子之经费。漕转关东粟以给中都官，岁不过数十万石。”

也就是说，终刘邦之世，汉初宽政恭俭、与民休息的治国政策框架已基本形成，没有任何证据显示这种安排是出于哪家哪派

① 《汉书·高帝纪》。

② 李开元《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》第一章第一节对此诏令有详细的疏解。

③ 《汉书·高帝纪》。

的理论指导和影响。究其原因，盖汉朝建立的是一個平民政府，统治者的平民意识及其朴素的情感，以及亡秦的教训，促使他们自发且自觉地选择宽简之政。^①

与此同时，曹参在齐国也实施清静无为的政策，但是，他是在听了盖公的一番黄老言，并作进一步讨教之后，才开始实行无为而治。请看《史记·曹相国世家》的叙述：

天下初定，悼惠王富于春秋，参尽召长老诸生，问所以安集百姓，如齐故诸儒以百数，言人人殊，参未知所定。闻胶西有盖公，善治黄老言，使人厚币请之。既见盖公。盖公为言治道贵清静而民自定，推以类具言之。参于是避正堂，舍盖公焉。其治要用黄老术，故相齐九年，齐国安集，大称贤相。

如果说以刘邦为首的汉朝中央政府施行无为而治是出于实践自觉的话，那么，曹参在齐王国的清静无为则包含着理论与实践的双重自觉，而且，基本上不存在复制中央政策的可能性。因为，如果存在这种可能性，就不会单单是齐国如此仿效；而且，在汉初的政治体制内，王国是高度自治的，^② 中央政府的方针路线未必能够引导、左右诸侯国小政府的为政活动。

可见，曹参不仅是黄老学在汉初流行并兴盛的第一个推动

① 钱穆指出：“秦灭六国，二世而亡，此乃古代贵族封建势力之逐步崩溃，而秦亡为其最后之一幕。直至汉兴，始为中国史上平民政权之初创。”又说：“当时平民政府的第二个反动思想则为‘无为而治’。”（钱穆：《国史大纲》修订本上册，商务印书馆1996年版，第128～129页）钱氏所谓‘反动’，当表示“相反之意”。

② 《汉书·百官公卿表》云：“诸侯王……掌治其国。有太傅辅王，内史治国民，中尉掌武职，丞相统众官，群卿大夫都官如汉朝。”表明诸侯王国的官制与中央完全一致，中央只为之置丞相。

者，而且也是黄老治道的第一个实践者。黄老学正是通过他才上升为汉初国家为治活动的指导思想。澄清这一事实，对于揭示黄老学得势于汉初的必然性有着重要的提示作用，一方面，汉初统治集团在探索为治纲领的过程中最终选择了黄老学，有其大体的、一般的原因；另一方面，黄老学的兴盛又缘于曹参这位汉初政权中朝臣集团的核心人物的兴趣和倾向，这其中则当有特殊的、个别的原因。

前一种原因可以从法家和儒家的特质、基本理论，以及汉初统治者的接受心理等方面披寻。首先，秦王朝的迅速灭亡，使法家学说黯然失色，排除了汉人倾心于兹的可能性。以“务为治”为宗旨的百家之学经过战国时期波澜壮阔历史运动的检验，证明法家治道最富实用价值，最易达成为治目标。秦国自孝公用商鞅，变法图治，国力大增，一举超过六国，即如李斯所言：“孝公用商鞅之法，移风易俗，民以殷实，国以富强，百姓乐用，诸侯亲服，获楚、魏之师，举地千里，至今治强。”^① 法家路线的推行虽触动旧贵族的利益，商鞅也遭车裂，但法治精神已深植秦人心中。秦国的强大引发了其他诸侯国的变法运动，但终因旧势力过于强大而使法家治道难以深入推行。最终，凭借法家治道的施用而逐渐强盛的秦国先后灭六国，一统天下，建立起秦帝国。秦王国成功的经验基本决定了秦帝国的国家意识形态，秦始皇个人强烈的功利追求和实践品格以及个人专制的中央集权，使之对法家治道推崇倍至。在时人眼里，秦始皇“专任狱吏，狱吏得亲幸。博士虽七十人，特备员弗用。丞相诸大臣皆受成事，倚办于上。上乐以刑杀为威，天下畏罪持禄，莫敢尽忠。”^② 秦国有统一的法度，而且规定“以吏为师”，在刑罚的设置上则继承法家

① 《史记·李斯列传》。

② 《史记·秦始皇本记》所载侯生、卢生相与谋之言。

轻罪重刑的传统，以“繁法严刑”为指导思想，刑罚手段名目繁多，从死刑到消除官职和爵位，共 12 类，而且手段极其残酷，如死刑就有戮、弃市、磔、腰斩、车裂、阢、凿颠、囊朴、枭首、族、夷三族、具五刑和定杀等 13 种之多，即使是取消官职和爵位也要同时加以刑罚。然而，法家学说并没能长久地支撑秦帝国的大厦。秦王朝的短命与其统治者一味地、过分地依赖、相信法治手段不无关联。严刑酷罚一方面张扬了专制皇权的无上权威，但另一方面却侵蚀了社会的凝聚力，以至于陈涉振臂一呼而天下豪杰风起云涌，从之如影，盛极一时的秦国便在短短的两年多时间内土崩瓦解。汉人在总结秦亡的教训时无不指责其用刑太深：

秦非不欲为治，然失之者，乃举措暴众而用刑太极故也^①

秦王怀贪鄙之心，行自奋之智，不信功臣，不亲士民，废王道，立私权，禁文书而酷刑法，先诈力而后仁义，以暴虐为天下始。^②

至于秦始皇，兼吞战国，逐毁先王之法，灭礼谊之官，专任刑罚，躬操文墨，昼断狱，夜理书，自程决事，日县石之一。而奸邪并生，赭衣塞路，圜墙成市，天下愁怨，溃而叛之。^③

秦法繁于秋荼，而网密于凝脂。^④

① 《新语·无为》。

② 《史记·秦始皇本纪》引贾谊之言。

③ 《汉书·刑法志》。

④ 《盐铁论·刑德》。

可以想见，秦王朝的迅速灭亡，深刻动摇了人们对法家治道的信任，决定了汉初统治者不可能重蹈亡秦之覆辙，标举法家学说作为其政治活动的指导思想。

其次，平民政权执政者的文化背景和性格特征对儒学易产生拒斥心理。以刘邦为代表的汉初统治者乃由在反秦和击楚战争中军功卓著的武人蜕变而成，他们大多是出身卑微，来自社会下层的“鼓刀屠狗卖缯”之徒，^①但却“习兵事，多诈谋”，“少文多质”，^②率真坦诚，却不免粗鄙浅薄，功利狭隘，普遍缺少文化蕴藉、广阔的精神视野和高尚的理想人格，^③对于蕴含深厚文化传统和庞杂知识谱系的儒学^④自然缺乏兴趣倾向和理解能力；^⑤对于“信而好古”迂阔而重文雅的儒生也难免产生蔑视、厌恶乃

① 《史记·樊郿滕灌列传》。

② 《史记·孝文本纪》。

③ 对于这个统治集团的形成、发展和地域构成等，李开元在其专著《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》一书的第四、五两章有缜密的考稽；对于这个集团的文化素质状况，于迎春在其专著《秦汉士史》第二章第一部分中作了精辟深刻的剖析。

④ 刘泽华总结儒学有如下特点：第一，祖述尧、舜、宪章文武，把先王之道作为自己的旗帜；第二，以六艺为法；第三，崇尚礼义；第四，仁、义、礼、智、忠、孝、信、爱、和、中等等，是儒家共同的基本概念和范畴；第五，宗师孔子。（详刘泽华主编《中国古代政治思想史》第44页）其中“以六艺为法”正是儒家知识谱系复杂化的根源。司马谈称：“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数，累世不能通其学，当年不能究其礼，故曰‘博而寡要，劳而少功’。”（《史记·太史公自序》）曹参邀请儒生就齐王国的治理发表意见，结果“言人人殊”，盖源于此。

⑤ 据《史记·郿生陆贾列传》载，郿食其第一次求见刘邦时，刘邦对使者说：“为我谢之，言我方以天下为事，无暇见儒人也。”刘邦无意接见儒人，实为对儒术不感兴趣，以为儒术无助于国务。而当郿生瞋目案剑喝叱使者，称“吾高阳酒徒也，非儒人也”后，刘邦随即吩咐“延客人”。曹参在听了儒生们的治国意见后，“未知所定”，正是汉初统治者对儒学缺乏理解能力的见证。

至排斥心理。^①这就决定了汉初统治阶层不大可能以积极的态度拥抱儒学。^②

后一种原因则可以在黄老学的特质、基本主张,以及汉初为政者的接受心理等方面考稽。首先,简易便行的黄老学与汉初统治者的文化背静恰相凑合。作为道家致力于为治之思的一个流派,无为而治是黄老学一贯的宗旨,并彰显道家的基本立场。借助以天道推明人道的思维方式,黄老学习惯于将人道置于天道之下进行思考,提出方案,强调“因顺”以为用,既讲究因道,更强调法天,并衍生出因顺活动对象的行为模式。故而呈现出“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”的特色,^③其具体的为治策略集阴阳、名、法、儒、墨等各家之精华要义,而尤突出名与法的作用,主张在名正法备前提下施行君无为而臣有为。

这种学说之所以能被汉初统治者接受当作为治活动的纲领,盖有如下原因:①其无为的基本主张正好契合汉初基于实际需求而作出的政治选择,可以供后者在这里获得理论依据;②以天道推明人事的思维方式符合汉人的思维习惯,可以在信仰层面给汉

① 刘邦麾下骑士曾对酈食其说:“沛公不好儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溲溺其中。与人言,常大骂。未可以儒生说也。”(《史记·酈生陆贾列传》)叔孙通初见刘邦时“儒服,汉王憎之;乃变其服,服短衣,楚制,汉王喜。”(《史记·刘敬叔孙通列传》)窦太后排挤儒者,就是因为在她看来,儒者“文多质少”“不如万石君家不言而躬行。”(《汉书·万石君传》)

② 刘邦对待儒家及儒者的态度实际上有一个从拒绝到认可的转变过程,但最终还是未将儒学确立为治国的纲领。汉九年,他任命叔孙通为太子太傅,又在鲁南宫接见大儒申公;汉十二年过鲁地,祠孔子。或许天假之以年,黄老学就无缘兴盛于汉初。但历史容不得假设。尽管在后期他开始转向亲近儒学,但总体上依然未脱消极对待之态。

③ 《史记·太史公自序》。

人提供心理慰藉；^① ③基于因循原则的灵活态度，可以容纳任何新政权的政策设计，并给予合理性证明；④其为治手段主要是名与法以及与之相关联的刑与德，简单易操，亦易为人所理解和接受，符合汉初平民统治的文化水平。^②

其次，黄老学君无为而臣有为的主张对为臣者尤具诱惑力。君臣关系是诸子百家为治之思共同关注的核心问题，其实质在于君王（最高统治者）与臣下（实际执行者）之间权力分配的状态。这将直接决定双方维护自身利益能力的强弱以及参与政治活动积极性的高低。法家学说历史实践的一个显著结果就是大大增强了最高统治者的统御能力，但其弊端也尽显无遗。秦始皇的有为勤政，^③ 虽满足了他一人的权威感，却造成了高度的专制格局，不仅压抑、钳制着朝臣们的行为，而且还把广大士人排斥在政权之外，打击了他们的政治热情；虽有利于实现规整划一的秩序状态，却造就了下级人员的机械和冷酷，从而侵蚀各阶层人员对政权的拥戴；虽有利于维护嬴氏的利益，即损害了天下的利

① 汉人继承了传统的天道信仰，对法天的举措尤感亲近和稳妥。《高皇帝所述书》关于天子所服的一段奏议可以印证。其文曰：“大谒者臣章受诏长乐宫，曰：‘令群臣议天子所服，以安治天下。’相国何，御史大夫臣昌谨与将军臣陵、太子太傅臣通等议‘春夏秋冬天子所服，当法天地之数，中得人和。故自天子王侯有土之君，不及兆民，能法天地，顺四时，以治国家，身亡祸殃，年寿永究，是奉宗庙安天下之大礼也。臣请法之。中谒者赵尧举春，李舜举夏，兒汤举秋，贡禹举冬，四人各职一时。’大谒者襄章奏，制曰：‘可。’”（转引自李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》，第23页。李先生对此条史料的可靠性作了详细考证）

② 据《史记·儒林列传》，儒者辕固曾对窦太后称说《老子》之书为“家人言”，虽不免以儒者的身份回应“世之学《老子》者则细儒学”的色彩（“儒者亦细《老子》”），但黄老学的简易性确实无需太深的文化积淀即可以学习和掌握，相对儒学更易传播。

③ “天下之事无大小皆决于上，上至以衡石量书，日夜有呈，不中呈不得休息。”（《史记·秦始皇本纪》）

益，而致最终丧失天下。此为君王有为而臣下无为之害的前车之鉴。而儒家亦“以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随”。^① 可想而知，若以儒为教则易给君主有为提供一个理论藉口。

与上述两家不同，道家黄老学派明确主张“君无为而臣有为”，这种理论自然不会受君权占优的政权的欢迎，因为任何行为主体都倾向维护自身利益，此为人类之本能。但汉初的权力格局，如李开元先生的精当分析，乃是在“共天下”理念主导下，“汉朝宫廷、汉朝政府（狭义）和诸侯王国三者之间的微妙平衡”，皇权的特征不像秦帝国那样至高无上、绝对强大，“而是一种新型的相对性有限皇权。”^② 这就给各方在权力博弈中提供了相对均等的机会。刘邦及其军功阶层的成员参加轰轰烈烈的反秦战争，并在胜利后转而结盟共同对付新霸主项羽，根本的动机在于追求支配社会资源的权力。难怪当盖公为曹参言黄老后，后者立即“辟正堂”，将前者请入府中，如获至宝之喜难以掩抑。但是，当他在齐为丞相时，刘邦之权力中心地位尚无人撼动，所以黄老学无法成为汉朝的政治纲领。当刘邦辞世，极端忠实于他的萧何不久也逝去，皇权便转而处于相对弱势，而曹参迁为汉朝相国，成为政府首领后，黄老学上升为汉帝国的国家意识形态便在情理之中了。

黄老学在汉初兴盛的特殊契机恰好埋伏下其衰微的机理。随着以丞相为中心的朝臣集团的自然损耗，至文帝后期其势已颓，而诸侯王国的势力也在与中央皇权的较量中被逐渐挤压和抑损，

^① 《史记·太史公自序》。

^② 李开元：《汉帝国的建立与刘邦集团——军功阶层研究》，第143、217页，李先生还据此对汉初实行黄老无为的问题给出一个很好的提示性解释。详该书第257~260页。

相应地，皇权力量则向绝对化方向发展。汉初政权格局的此种变化始于文帝后期，^① 发展于景帝朝，^② 至武帝时则完全改变。黄老学于其中则渐失其势，惟赖窦太后之喜好尚能与儒学相抗衡，而窦太后之支持黄老，难免缘于一种感情倾向，非出于理性之抉择，则黄老之衰定当有其自身原因，^③ 武帝的倾向则是必然中的偶然，只要皇权上升，武帝迟早要成为“武帝”；而在根本上，则是相对皇权格局消失的必然结果。沿此因果链条，笔者斗胆推测，黄老学难以在中国历史上长盛不衰，是由皇权一贯独强的政权品格所决定的。如果黄老之花能够长开不谢，中国历史这颗苍桑巨树庶几能结出“共和”之果。当然，历史中没有“如果”，这像黄老之花注定无其土壤和根基一样。

① 文帝于后二年曾表示“今朕夙兴夜寐，勤劳天下，忧苦万民，治之恒惕不安，未尝一日忘于心。”（《史记·孝文本纪》）盖为君无为转向君有为的一个写照。

② 对此整个过程，李开元之《汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究》于第六章三、四两节分析尤精。

③ 一种为治理论靠一个垂暮的且受天下人（包括皇帝）尊敬的太后个人情感来维系，其在政治活动中的指导地位，肯定是难以稳固的。黄老学传承系统的隐晦、学派理论自觉的低下，以及仅仅凭借对各家学说的撷取而立派，其实都反映了一个根本的问题：该派的学术思想缺乏必要的批判性继承与发展，以致于观点不够鲜明、体系化不足，对为治活动的思考也不甚全面和系统，比如，黄老治道忽视社会教化的重要作用，《黄老帛书》只讲“从其俗”、“用其德”，（详本书第三章第一、二节）而不讲正其俗、立其德。汉初黄老无为之治很快就显示出其在塑造社会风俗品德方面的不足，为儒者所诟病。（于迎春先生之《秦汉士史》第三章第一部分阐述尤详）从而降低了黄老学干预现实政治的效度。

附 录

附录一：主要参考文献

(1) 论著部分

[1] 国家文物局古文献研究室．马王堆汉墓帛书（壹）．北京：文物出版社，1980

[2] 马王堆汉墓帛书整理小组．经法．北京：文物出版社，1976

[3]（晋）王弼．老子道德经注（影印《诸子集成》本）．上海：上海书店出版社，1986

[4] 杨伯峻．春秋左传注（修订本）．北京：中华书局，1990

[5] 韦昭注本．国语．上海：上海古籍出版社，1978

[6]（汉）司马迁．史记（三家会注本）．北京：中华书局，1959

[7] 赵守正．管子注译（上、下）．南宁：广西人民出版社，1982、1987

[8] 郭庆藩．庄子集释（新编《诸子集成》本）．北京：中华书局，1961年

[9]（清）钱熙祚校．尹文子（影印《诸子集成》本）．北京：上海书店出版社，1986

[10]（清）钱熙祚校．慎子（影印《诸子集成》本）．上海：上海书店出版社，1986

[11] 陈奇猷校释·吕氏春秋校释·上海：学林出版社，1984

[12] (宋) 陆佃注·鹖冠子·(《丛书集成初编》本)·北京：中华书局，1985

[13] 熊德基·秦汉新道家略论稿·上海：上海人民出版社，1984

[14] 吴光·黄老之学通论·杭州：浙江人民出版社，1986

[15] 余明光·黄帝四经与黄老思想·哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989

[16] 陈丽桂·战国时期的黄老思想·台北：台湾联经出版事业公司，1991

[17] 余明光·黄帝四经今注今译·长沙：岳麓书社出版社，1993

[18] 陈鼓应·黄帝四经今注今译·台北：台湾商务印书馆股份有限公司，1995

[19] 丁原明·黄老学论纲·济南：山东大学出版社，1997

[20] 白奚·稷下学研究·北京：生活、读书、新知三联书店，1998

[21] 胡家聪·稷下争鸣与黄老新学·北京：中国社会科学出版社，1998

[22] 熊德基·秦汉新道家·上海：上海人民出版社，2001

[23] 冯友兰·中国哲学史·北京：商务印书馆，1961

[24] 任继愈主编·中国哲学发展史(先秦卷、秦汉卷)·北京：人民出版社，1982、1985

[25] 张岱年·中国哲学发微·太原：山西人民出版社，1989

[26] 任继愈·中国哲学史论·上海：上海人民出版社，1981

- [27] 冯达文. 早期中国哲学略论. 广州: 广东人民出版社, 1998
- [28] 杨宽. 战国史(第二版). 上海: 上海人民出版社, 1980
- [29] 齐思和. 中国史探研. 北京: 中华书局, 1981
- [30] 于迎春. 秦汉士史. 北京: 北京大学出版社, 2000
- [31] 李开元. 汉帝国的建立与刘邦集团——军功受益阶层研究. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000
- [32] 金春峰. 汉代思想史. 北京: 中国社会科学出版社, 1987
- [33] 黎红雷. 儒家管理哲学(第二版). 广州: 广东高教出版社, 1997
- [34] 柳存仁. 道家与道术. 上海: 上海古籍出版社, 1989
- [35] 陈鼓应. 老子注译及评介. 北京: 中华书局, 1984
- [36] 陈鼓应. 老庄新论. 上海: 上海古籍出版社, 1992
- [37] 崔大华. 庄学研究. 北京: 人民出版社, 1992
- [38] 刘笑敢. 庄子哲学及其演变. 北京: 中国社会科学出版社, 1988
- [39] 熊铁基, 马良怀, 刘韶军. 中国老学史. 福州: 福建人民出版社, 1995
- [40] 黄钊主编. 道家思想史纲. 长沙: 湖南师范大学出版社, 1991
- [41] 牟钟鉴, 胡孚琛, 王葆玟. 道教通论——兼论道家学说. 济南: 齐鲁书社, 1991
- [42] 张舜徽. 周秦道论发微. 北京: 中华书局, 1982
- [43] 蒙文通. 古学甄微(第一卷). 成都: 巴蜀书社, 1987
- [44] 童书业. 先秦七子研究. 济南: 齐鲁书社, 1982
- [45] 陈遵妣. 中国天文学史(三卷本). 上海: 上海人民

出版社, 1984

[46] 中国天文学史整理研究小组编著. 中国天文学史. 北京: 科学出版社, 1981

[47] 张汝舟. 二毋室古代天文历法论丛. 杭州: 浙江古籍出版社, 1987

[48] 张闻玉. 古代天文历法论集. 贵阳: 贵州大学出版社, 1995

[49] 李申. 中国古代哲学与自然科学. 北京: 中国社会科学出版社, 1989

[50] 傅佩荣. 儒道天论发微. 台北: 学生书局, 1985

[51] 陈来. 古代宗教与伦理: 儒家思想的根源. 北京: 三联书店, 1996

[52] 汪显超. 古易筮法研究. 合肥: 黄山书社, 2002

[53] 刘文英. 漫长的历史源头. 北京: 中国社会科学出版社, 1996

[54] 布留尔. 原始思维. 丁由译. 北京: 商务印书馆, 1981

[55] 列维·斯特劳斯. 野性的思维. 李幼燕译. 北京: 商务印书馆, 1987

[56] 蒙培元主编. 中国传统哲学思维方式. 杭州: 浙江人民出版社, 1993

[57] 吾淳. 中国思维形态. 上海: 上海人民出版社, 1998

[58] 陈新夏. 思维学引论. 长沙: 湖南人民出版社, 1986

[59] 张岱年, 成中英等. 中国思维偏向. 北京: 中国社会科学出版社, 1991

[60] 露丝·本尼迪克特. 文化模式. 王炜等译. 北京: 生活、读书、新知三联书店, 1988

[61] 陈启新. 中国民俗学通论. 广州: 中山大学出版社,

1996

[62] 刘守华主编. 文化学通论. 北京: 高等教育出版社,

1992

[63] 乌丙安. 中国民俗学. 沈阳: 辽宁大学出版社, 1985

[64] 吕世伦, 文正邦. 法哲学论. 北京: 中国人民大学出版社, 1999

[65] 张晋藩主编. 中国法律史. 北京: 法律出版社, 1995

[66] 崔清田主编. 名学与辩学. 太原: 山西教育出版社, 1997

(2) 论文部分

[1] 唐兰. 马王堆出土《老子》乙本卷前古佚书的研究. 考古学报, 1975 (1)

[2] 龙晦. 马王堆出土《老子》乙本前古佚书探源. 考古学报, 1975 (2)

[3] 钟肇鹏. 黄老帛书的哲学思想. 文物, 1978 (2)

[4] 郭兴元. 读《经法》. 中华文史论丛, 1979 (2)

[5] 温公翊. 《经法》四篇古佚书释文校补. 中国语文, 1979 (5)

[6] 裘锡圭. 马王堆《老子》甲乙本卷前后佚书与“道家”. 中国哲学, 1980 (2)

[7] 魏启鹏. 《黄帝四经》思想探源. 中国哲学, 1980 (4)

[8] 葛荣晋. 试论《黄老帛书》的“道”和“无为”思想. 中国哲学史研究, 1981 (1)

[9] 刘翔. 马王堆汉墓帛书“黄帝书”研究综述. 文载汤一介主编. 中国文化与中国哲学. 东方出版社, 1986

[10] 金春峰. 论《黄老帛书》的主要思想. 求索, 1986 (2)

[11] 赵吉惠. 论《黄帝四经》的思想史文献价值. 中国历史文献研究(一). 武汉: 华中师范大学出版社, 1986

[12] 赵吉惠. 关于“黄老之学”、《黄帝四经》产生时代考证. 东北师范大学学报(哲社版), 1987(3)

[13] 黄钊. 关于《黄老帛书》之我见. 管子学刊, 1989(4)

[14] 李学勤. 范蠡思想与帛书《黄帝书》. 浙江学刊, 1990(1)

[15] 王博. 《黄帝四经》与《管子》四篇. 道家文化研究, 第一辑

[16] 王博. 论《黄帝四经》产生的地域. 道家文化研究, 第三辑

[17] 陈鼓应. 先秦道家研究的新方向: 从马王堆汉墓帛书《黄帝四经》说起. 管子学刊, 1995(1)(2)

[18] 张运华. 《黄帝四经》与汉代道家思想. 湘潭大学学报(哲社版), 1995(4)

[19] 白奚. 《黄帝四经》与百家之学. 哲学研究, 1995(4)

[20] 郑杰文. 帛书《黄帝四经》对《老子》学说的继承和发展. 管子学刊, 1996(3)

[21] 王德有. 中国古代学派的分水岭: 兼论《黄帝四经》的法家归属. 哲学研究, 1996(10)

[22] 崔永东. 帛书《黄帝四经》中的刑法思想. 法学研究, 1998(3)

[23] 方铭. 《黄帝四经》《老子》《庄子》差别论. 中共中央党校学报, 1998(3)

[24] 郭梨华. 《经法》中“刑一名”思想探源. 安徽大学学报(哲社版), 1998(3)

[25] 崔永东. 帛书《黄帝四经》中的阴阳刑德思想初探. 中国哲学史, 1998 (4)

[26] 陆建华. 《黄帝四经》: 黄老道家的奠基之作. 安徽大学学报 (哲社版), 1999 (2)

[27] 郭沫若. 稷下黄老学派的批判. 十批判书, 北京: 人民出版社, 1954

[28] 许抗生. 略说黄老学派的产生和演变. 文史哲, 1979 (3)

[29] 陈克明. 试论《鹖冠子》与黄老思想的关系. (哲学史论丛) 长春: 吉林人民出版社, 1980

[30] 钟肇鹏. 论黄老之学. 世界宗教研究, 1981 (2)

[31] 张维华. 释“黄老”之称. 文史哲, 1981 (4)

[32] 刘毓璜. 试论黄老之学的起源. 历史教学问题, 1982 (5)

[33] 李学勤. 马王堆帛书与《鹖冠子》. 江汉考古, 1983 (2)

[34] 冯契. 《管子》和黄老之学. 中国哲学, 1984 (11)

[35] 姜广辉. 试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品. 中国哲学史研究集刊 (第二辑)

[36] 刘笑敢. 庄子后学中的黄老学派. 哲学研究, 1985 (6)

[37] 滕复. 黄老之学的方法论与政治思想. 浙江学刊, 1986 (1)

[38] 刘蔚华, 苗润田. 黄老思想源流. 文史哲, 1986 (1)

[39] 滕复. 黄老哲学对老子“道”的改造和发展. 哲学研究, 1986 (9)

[40] 徐奋. 管子中道家黄老之作新探. 中国哲学史研究, 1987 (4)

[41] 滕复. 黄老·老庄·无为而治. 渤海学刊, 1988 (2)

- [42] 知水. 论稷下黄老之学产生的历史条件. 南京大学学报(哲社版), 1988(2)
- [43] 徐介. 近年来黄老思想研究综述. 历史教学问题, 1989(5)
- [44] 江荣海. 慎到应是黄老思想家条件兼论. 北京大学学报(哲社版), 1989(1)
- [45] 谷方. 黄老学说新探——黄老学说与齐国政治的关系. 管子学刊, 1989(4)
- [46] 知水. 如何确定黄老之学的最初作品. 社会科学辑刊, 1989(6)
- [47] 罗祖基. 老庄黄老比较论纲. 青海师范大学学报(社会科学版), 1990(1)
- [48] 王尊. 稷下学坛与周秦黄老学说. 湖南师范大学社会科学学报, 1990(4)
- [49] 苗润田. 《庄子》内篇与早期黄老思想的比较. 文史哲, 1991(3)
- [50] 修建军. 黄老之学新论. 管子学刊, 1992(2)
- [51] 许抗生. 《黄老之学新论》读后的几点思考. 管子学刊, 1993(1)
- [52] 熊铁基. 从“稷下黄老”到“家人之言”——黄老道家的形成问题. 中国哲学史研究, 1993(1)
- [53] 庆明. 黄老思想的法哲学高度. 比较法研究, 1993(3)
- [54] 知水. 《管子》的主流属“黄帝之言”. 管子学刊, 1997(2)
- [55] 王树民. 黄老学派的起源与形成. 曙庵文史杂著. 北京: 中华书局, 1997
- [56] (韩国) 苏铉盛. 黄老之学与老庄思想. 东岳论丛, 1998(2)

附录二：《黄老帛书》研究综述

1973 年底，在长沙马王堆三号汉墓中出土了包括《老子》甲乙本在内的一批帛书，其中，《老子》乙本卷前分别标明为《经法》、《十六经》、《称》、《道原》的四篇古佚书——本文按学术界的一种观点，称之为《黄老帛书》（简称帛书），曾引起学术界的广泛关注。对它探研的状况大致可按“三个时段”和“三个层面”为经纬来概述。“三个时段”分别指上个世纪的 70 年代、80 年代和 90 年代。“三个层面”：一是资料性层面，即对帛书本的复原整理与考释，是为基础性的工作；二是本源性层面，包括对帛书之书名、成书时间、产生地域以及思想源流等众多方面的推测与考证，藉以满足古书研究定位与定性的需要；三是思想性层面，通过对其具体内容的辨析，揭示其独特的思想面貌。

一

20 世纪 70 年代的帛书研究以马王堆汉墓帛书整理小组的工作最为突出，于第一层面取得了相当的成就，先后以小组或个人（小组成员）的名义发表了五种释文和注释版本。它们是：①马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书 [壹]》，（线装大字本，二册。）文物出版社 1974 年 9 月版；②马王堆汉墓帛书整理小组：《长沙马王堆汉墓出土〈老子〉乙本卷前古佚书释文》，《文物》1974 年第 10 期；③马王堆汉墓帛书整理小组：《马王堆汉墓帛书 [壹]》，（线装大字本，八册。《老子》乙本卷前佚书的释文和注释分载于第四、五册。）文物出版社 1975 年 1 月版；④唐兰：《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》附录二《〈老子〉乙本卷前古佚书释文》，《考古学报》1975 年第 1 期；⑤马王堆汉墓帛书整理小组：《经法》，文物出版社 1976 年 5 月

版，是为《老子》乙本卷前古佚书四篇之单行本。此后，郭元兴先生针对《经法》本的有关考释提出不同意见，列举帛书文句数十条另加诠释；^① 温公翊先生又举出十四条文辞以作校补。^②

就对后二十年《黄老帛书》研究的影响而言，唐兰先生在《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》一文中提出的有关意见无疑具有奠基意义。经过考证，他认为帛书《经法》等四篇古佚书即为《汉书·艺文志》所载的《黄帝四经》。其理由主要有三：第一，在内容上，者四篇恰构成一个整体，可视为一本书。《经法》主要论法，《十大经》（后来改称《十六经》）主要论兵，《称》主要讲辩证法，《道原》则论道篇。体裁虽各别，但却互为联系，与《黄帝四经》之“四”正相符。第二，从帛书抄写于黄老之学盛行的汉初这一时代背景看，很难想象在国家提倡黄老之时，《老子》的前面会冠以别的不相干的书，而这四篇古佚书恰好又承载着黄老之言，显然只有《黄帝四经》才能当之。第三，从传授源流和流传情况看，法家的申子、韩非之学皆出于黄老之学，而战国中期到晚期的很多法家著作都对此书有所征引；（见该文所附古佚书与其他古籍引文对照表）又，《汉书·艺文志》道家三十七种中有关黄帝之书共有五种，仅《黄帝四经》称“经”，古佚书中的《经法》和《十六经》恰又为经，《称》和《道原》两篇也属经的体裁，与《黄帝四经》相合。

唐先生判定《经法》等四篇为《黄帝四经》，从而将此失传的古书与一直保存下来的著录对应起来，似乎解决了它的归属问题，得到彼时和其后许多学者的支持和认同。但他所提供的证据并不具有完备性。首先，除了《道原》篇外，其他篇很难找出一个明确的主题，两种“四”可能只是巧合，况且四篇之中又有小

① 郭元兴：《读〈经法〉》，《中华文史论丛》1979年第二辑。

② 温公翊：《〈经法〉四篇古佚书释文校补》，《中国语文》1979年第5期。

篇,《经法》与《十六经》)《黄帝四经》的结构如何无法推知。其次,古人抄书固然有章可循,尚有视需要而定的成分,非必于《老子》之前只能抄黄帝之言,况且四篇中能够归为黄帝之言的仅《十六经》而已。第三,称古书为经者只是后人的一种认定,是否存在“经”的体裁、《称》与《道原》是否可以归入“经”的体裁,均不十分可靠。

后来,钟肇鹏先生在《黄老帛书的哲学思想》一文中,^①即主张“为了避免揣测,从质命名”,而称之为“《黄老帛书》”。但他系出于《经法》等四篇与《老子》抄在一起的现象而主此说的。也就是说,“《黄老帛书》”是对包括《经法》等四篇和《老子》在内的一个总称。这种称名无疑会在具体指称中造成不便,因为《老子》之名是确定了的。实际上,他在钟先生“《黄老帛书》的哲学思想”为题做文章时又专以《经法》等四篇为考察对象,即“《黄老帛书》”在行文中又收缩为专指《经法》等四篇的称名。

关于帛书写作的时间,唐兰先生根据司马迁谓申子之学本于黄老,以及慎到、田骈、接子和环渊等人皆学黄老并因而发明之,推测黄老之学(他称黄帝之言)“至晚总是在公元前四世纪的初期就已出现了”,^②而《经法》等四篇所体现的思想又系从《老子》学说中发展出来的,比照杨朱传《老子》之学,则它们的写作时代“其上限不能超过杨朱时代,期下限不能延伸到申不害时代”,“应该是战国前期之末到中期之初,即公元前400年前后”。较之时人将其中的有关部分(如《十六经》)笼统地归为战

^① 文载《文物》1978年第2期。

^② 唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》,《考古学报》1975年第1期。

国时期,^①唐先生此说更为具体。较之将《十大经》推测为汉初的作品,唐先生此说更为客观,因为,前者之证据若康立《〈十大经〉的思想和时代》一文所示,^②主要是西汉统一全国出现了真正能与书中所描述的黄帝形象相对应的帝王,以及刘家江山初定,阶级斗争形势异常险恶,必须凭藉严刑酷法来维系统治,从而使《十六经》中黄帝擒杀蚩尤的说法有所影射,等等。而历史地看,汉初这种社会存在,在其之前未必不是如此。20世纪70年代末,钟肇鹏先生在上述论文中又提出帛书成于战国末年的说法。他把《老子》说成是战国时期的作品,认为帛书黄帝形象反映出战国末年新兴地主阶级的思想,并据《史记·乐毅传》谓河上丈人为黄老学派的祖师爷。

关于四篇古佚书的作者,唐兰先生认为“很可能是郑国的隐者”,他把这些古佚书看作是法家的重要著作,而郑国有法治的传统;《汉书·艺文志》道家有《郑长者》一篇,长者和丈人差不多,郑长者可能是邓析的门徒,郑灭归韩,而申不害曾为韩昭侯相,韩非又是韩国诸公子,故申韩之学与郑长者所著的黄帝之言就有了地缘性关系。龙晦先生则反对唐说,认为其作者“必是楚人”。他主要通过语言特征的考察证成此说。首先例证古佚书(主要是《十六经》和《称》)中存在的楚言楚语的现象;然后从相似的角度比较佚书与《管子》、《国语·越语下》、《淮南子》等书中的一些用语,以后者之作者为江淮楚地之人推论前者亦然;最后通过佚书与《淮南子》押韵相似现象的揭示,肯定其作者为楚人。^③

① 高亨、董治安:《〈十大经〉初论》,《历史研究》1975年第1期。

② 文载《历史研究》1975年第3期。

③ 龙晦:《马王堆出土〈老子〉乙本前古佚书探源》,《考古学报》1975年第2期。

或许是受当时政治斗争的影响，这一阶段关于帛书思想内容的讨论，过分强调了儒法的对立与斗争一般都将帛书定为法家著作，从而未能对其思想作出客观的揭示与评价。仍是在上述那篇重要的论文中，唐兰先生把《黄帝四经》划入《汉书·艺文志》道家类的第三类，谓之“是由老子学派发展出来的一个支派，是讲道法、主刑名的新型法家”。他从帛书不引《诗》、《书》，不谈仁义，不涉礼乐等现象，认定他是彻底反儒的；而它在汉以后的失传，即是受到儒家的排斥。一些学者更是从汉初朝野斗争的历史背景中寻绎帛书所包含的黄老思想同法家之间的紧密联系。^①对于帛书的一些单篇研究也体现了上述基本认定。^②20世纪70年代末，当强调儒法斗争的政治因素被取消以后，人们才得以摆脱意识形态的影响，尽可能地对帛书的思想内容加以较为全面的审视。钟肇鹏先生即从道的规律论、刑名认识论和朴素辩证法思想等方面考察了帛书在哲学上是如何吸取道家 and 法家的思想而加以熔铸和改造。^③

不难看出，在出土之后的几年时间里，尽管帛书研究在第二和第三层面（特别是后者）表现出当时政治季候的痕迹，但总体上还是起到了很好的奠基作用，马王堆帛书整理小组以及唐兰等专家的工作及其成果在某种程度上具有范式之意义。

二

20世纪80年代的帛书研究工作于文本释义方面取得了总结

① 程武：《汉初黄老思想和法家路线——读长沙马王堆三号汉墓出土帛书札记》，《文物》1974年第10期；汤新：《法家对黄老之学的吸收和改造——读马王堆帛书〈经法〉等篇》，《文物》1975年第8期。

② 可参高亨、董治安：《〈十大经〉初论》，《历史研究》1975年第1期；康立：《〈十大经〉的思想和时代》，《历史研究》1975年第3期。

③ 钟肇鹏：《黄老帛书的哲学思想》，《文物》1978年第2期。

性的成果。在张政烺、裘锡圭等古文字学家的主持下，经过反复推敲，对前几年帛书的注释和释文加以修订，最终形成了《马王堆汉墓帛书 [壹]》（精装本），^① 在所有的帛书版本中被视为最佳而成为定本。该本将先前各本中的《十大经》考定为《十六经》，指出：“六，帛书写作‘大’，未必不连接，与‘大’字不同，帛书《周易》类古佚书《要》、《繆和》、《昭力》等篇中之‘六’字皆如此写，今据以写定。过去或释为‘大’，特此更正。”同时还就此书不足十六篇而仅存十四篇半的情况加以说明：“恐系简编错乱或亡佚所致。”从而否定并堵住了着眼于“十”字做文章的路子。^② 定本在释义方面能够注意到已有的不同意见，并坚持宁阙毋妄的原则，体现出严谨的学术态度。它的刊行给帛书其他层面的研究提供了可靠的凭依。后来，为了满足一般层次乃至国外学者阅读的需求，余明光先生综合多个版本开始尝试对帛书作通俗性的详细诠释，^③ 取得了一定的成就。

这一阶段，学界对帛书所作的本源性问题探讨，或提出新观点，或对前一阶段的看法作补充论证。关于帛书的书名，裘锡圭先生不赞成唐兰先生的意见，并从四篇古佚书的形式、内容以及古书引黄帝之言三个方面予以反驳。他注意到四篇古佚书于篇幅和体裁上的不相称和不一致，并根据《老子》甲本后所抄四篇佚书非属同一部书的状况，推测此四篇古佚书原本不属于同一部书的可能性也很大，“大概是帛书的主人为学习黄老言而抄集在一起的”。于内容方面，他援引唐兰先生对四篇古佚书与《老子》思想相异处的梳理结果，结合《隋书·经籍志》关于《黄帝》四篇

① 国家文物局古文献研究室：《马王堆汉墓帛书 [壹]》，文物出版社 1980 年版。

② 可参高亨、董治安：《〈十大经〉初论》，《历史研究》1975 年第 1 期；康立：《〈十大经〉的思想和时代》，《历史研究》1975 年第 3 期。

③ 余明光：《黄帝四经与黄老思想》附录一《黄第四经注释》，黑龙江人民出版社 1989 年版。

和《老子》两篇最得道家深旨的说法，以及魏晋以后，世人以“老庄”为道家主流的学术方向，认为具有积极干世倾向、“撮名法之要”的四篇古佚书并不契合《隋书》所认定的“去健羨，处冲虚”的黄、老大旨，所以此四篇不大可能是《隋书》所谓《黄帝》四篇。他还指出《汉书·艺文志》诸子略道家部分即以《黄帝四经》为首，则魏以前的古书所引用的黄帝言当又出于该书者，“可是这些引文在四篇佚书中却一条也没出现”，因而此四篇古佚书非《黄帝四经》。尽管在他看来，“《黄帝书》”之称较之“《黄帝四经》”要合理，但最终还是主张“最好仍称这四篇古佚书为‘马王堆《老子》乙本卷前佚书’或‘《经法》等四篇’”。^①显然，此称名不能满足古书研究追本溯源的需要。

“《黄帝书》”系李学勤先生论及帛书时一直坚持的称名。早在20世纪70年代末，他于《记在美国举行的马王堆帛书工作会议》^②中即作如是称。后来，在《马王堆帛书与〈鹖冠子〉》一文中，^③他一方面认为唐兰先生推帛书为《黄帝四经》“是很有说服力的”，另一方面依然名之“帛书《黄帝书》”。刘翔先生于1985年作《马王堆汉墓帛书“黄帝书”研究综述》时，^④考虑到该书为依托“黄帝”之言，亦主张姑且暂用此名。这一称名不妥之处在于：四篇古佚书托黄帝而立言者仅《十六经》一篇，而且还带有类名的性质，不能将此佚书与《汉书·艺文志》所载的其他冠以“黄帝”之名的书区分开来。同时还容易将该书所传达的道家黄老学派的思想指认为“黄帝学”。

一些学者则在撰文时直接袭用唐兰先生推定的“《黄帝四

① 参裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道家”》，《中国哲学》第二辑。

② 文载《文物》1979年第11期。

③ 文载《江汉考古》1983年第2期。

④ 文载《中国文化与中国哲学》，东方出版社1986年版。

经》”之名，以表示对唐说的认同。^①另一些学者则本着对四篇古佚书表达着道家黄老派思想的认定——也为大部分参与帛书讨论的学者所抱持，主张统称“《黄老帛书》”。金春峰先生说“学术界研究认为，它们（指《经法》等四篇）是史称黄老学派的可靠研究资料，故称《黄老帛书》”；^②葛荣晋先生也主是观点。^③钟肇鹏先生则继续持先前的态度。^④就名以指实的原则而论，这一称名应该更具恰当性。（详下文）

关于帛书成书时间的探讨，前一阶段的各种看法均有延续。在唐兰先生考证的基础上，余名光先生又补充了五点。其中，比较有力的是指出申不害、慎到之书中有征引《四经》之处，与司马迁关于慎到学黄老并发明其义、慎子之学本于黄老等说法可以相映证；^⑤赵吉惠先生亦认为《黄帝四经》应为战国中期以前的作品。他结合黄老之学的产生作了6个方面的考证：①“黄老之学”产生于商鞅、申不害、韩非之前；②《韩非子·解老篇》的体例及所征引材料可以映证；③从《史记·乐毅传》关于传“黄老”世系之记载推断，“黄老之学”产生于战国中期以前；④《十六经》的文字内容反映着战国中期以前的历史面貌；⑤古代学术自战国初期即已显露“综合”之势；⑥新出土的古本《文

① 这可从本书附录一中看出。

② 金春峰：《论〈黄老帛书〉的主要思想》，《求索》1986年第2期。

③ 参杨宪邦主编：《中国哲学通史》第二卷第四章，中国人民大学出版社1988年版。

④ 参见任继愈主编：《中国哲学发展史》（秦汉卷）第二章，人民出版社1985年版。

⑤ 余明光：《黄帝四经与黄老思想》17～20页。

子》也可推断“黄老之学”产生于战国中期以前。^①

战国末年说继有葛荣晋、黄钊、吴光等先生执之。葛荣晋先生持之而未展开；^② 黄钊先生论之简；^③ 而吴光先生证之详，其根据有 6：①从黄帝传说和黄帝书产生的时间看，前者流行于战国中期以后，而后者也只有在此背景上才能出现；②从《黄老帛书》与《老子》的关系看，《老子》既成书于战国中期（实承钱穆说），那么，《黄老帛书》只能更晚；③从《黄老帛书》与其他先秦古籍的内容对照看，是帛书抄各家，而非各家抄帛书；④从《黄老帛书》的结构形式看，不似一人一时所作，有篇名的形式又为战国末期后之通例；⑤从《黄老帛书》的理论特点看，是以道家思想为主体而糅合了其他各家的思想主张，故只能在战国末期或更晚；⑥从“黔首”一词出现的时代看，是战国晚期及秦代对国人的一种称谓，证明帛书成于秦统一前后，同时，从它不批评秦政的情况看，它又不可能成于汉初，因为汉初思想家的共同特点是从秦亡的教训中总结经验。由引可见，吴先生的战国末年说还附着秦汉之际说。^④ 熊铁基先生则干脆把黄老学归为秦汉之际的新道家，并以《吕氏春秋》和《淮南子》为一首一尾的标志，而《经法》等四篇处其中。显然熊先生是主张该书成于秦汉

① 赵吉惠：《关于“黄老之学”、〈黄帝四经〉产生时代考证》，《东北师范大学学报》（哲社版）1987年第3期。另可参其《论〈黄帝四经〉的思想史文献价值》一文，载《中国历史文献研究》（一），华中师范大学出版社1986年版。结合黄老之学讨论帛书，是这一阶段的新趋向，也可以说是帛书研究激发了学界对黄老学的兴趣。这一点同样可以从本文附录一中看出。由于篇幅所限，本文将不再涉及黄老学讨论中对于帛书的有关意见。

② 参葛荣晋：《试论〈黄老帛书〉的“道”和“无为”思想》，《中国哲学史研究》1981年第3期。

③ 见黄钊：《〈黄老帛书〉之我见》，《管子学刊》1989年第4期。

④ 吴光：《黄老之学通论》，第129～133页。

说。^①

姜广辉先生则坚持帛书成于汉初说，以为书中“惟余一人，兼有天下”，惧亡忧存，“执道抱度”，矫抑苛暴，养民安治等思想，可以与汉初政治的历史背景相映证；而从思想发展的脉络看，根据司马谈关于道家的评论，认为，四篇古佚书既兼采儒、墨、阴阳、名、法，体现了万流归道的思想。那么，“这种情况不可能出现在百家争鸣的战国初、中期，而只能出现在黄老思想占统治地位的汉朝初期”。^② 日人金谷治也主张，“将代表‘黄帝言’的《十六经》看作是汉初的作品，似乎较接近事实”。^③

裘锡圭先生以为古佚书的“著作年代跟抄写时代无疑会有一段距离，所以它们大概都是战国时代的作品”，^④ 则与高亨先生等的意见相一致。

此外，根据魏启鹏、董英哲等先生关于帛书整理者或作者的推定，实际上于帛书成书时间问题上又提出了第五种看法，即战国中期末说。魏启鹏先生在《黄帝四经探源》一文中，^⑤ 认为帛书乃是由齐国稷下学者整理汇编而成，而非一人一时一地之作；董英哲于《〈经法〉等佚书是田骈遗著》中^⑥ 则认为帛书是稷下学者田骈的著作。

在帛书产生地域问题上，李学勤先生支持龙晦先生的楚地

① 参熊铁基：《秦汉新道家略论稿》，上海人民出版社 1984 年版。

② 姜广辉：《试论汉初黄老思想——兼论马王堆汉墓出土四篇古佚书为汉初作品》，《中国哲学史研究集刊》第二辑，上海人民出版社 1982 年版。

③ （日）金谷治：《法思想在先秦的发展》，《中国文化》（第一辑），复旦大学出版社 1984 年版。

④ 参裘锡圭：《马王堆〈老子〉甲乙本卷前后佚书与“道法家”》，《中国哲学》第二辑。

⑤ 文载《中国哲学》第四辑。（1980 年）

⑥ 文载《人文杂志》，1982 年第 2 期。

说。对此，刘翔先生已作综述。吴光、余明光先生等皆主是说。^① 魏启鹏先生通过对帛书思想的探源，更把楚地扩大为以楚国为中心的南方，包括吴、越等。他注意到“天道环周”的思想是帛书的核心和基本点，考察这一思想的起源，发现在楚、吴、陈、越等南方国家均有表现，特别是越国的计然、文种和范蠡三人在推广运用“天道环周”思想方面尤为突出。范蠡更是总其成而“形成了最早的黄老之言学派”。而伴随他功成身退，“浮海出齐”以及越国实力的北扩，黄帝之言也由南而北传，并在齐威王时达到极盛。又，冠名“黄帝”，与勾践世系自黄帝始相关。因此，狭义地看，他实际上是认为帛书真正的撰著者乃出于越。

董英哲先生的上述观点可以追溯到 20 世纪 40 年代郭沫若《稷下黄老学派的批判》（《十批判书》）中“黄老学派事实上是培植于齐，发育于齐，而昌盛于齐的”这一说法，董先生的理由除了齐威王所造《陈侯因簠敦》铭和“高祖黄帝”给出帛书宗黄帝的背景外，更重要的是，稷下学者田骈曾作《田子》二十五篇，属道家，正与帛书总共二十五篇之数合。显然，认定帛书亦为二十五篇，不仅统计的标准不同，而且与事实也不符。

这一阶段，关于帛书本身思想的探讨，前半期（1986 年之前）的状况，刘翔先生的《综述》已作全面评述，涉及钟肇鹏、裘锡圭、葛荣晋、吴光、李学勤等学者的观点。后半期，则有金春峰先生从帛书关于道、天和理的思想、辩证法思想、刑德思想和刑名法术思想等四个方面作一番梳理；^② 赵吉惠先生把帛书放在黄老之学的理论体系内考察，并归纳出 5 个方面：① 君人南面之术（无为而治），② 自然天道观（宇宙本源论），③ 刑名法术之

① 分别参吴著：《黄老之学通论》第五章第一节和余著：《黄帝四经与黄老思想》第十章。

② 金春峰：《论〈黄老帛书〉的主要思想》，《求索》1986 年第 2 期。

学（认识论和政治学），④兼爱、尚德的法治思想（儒、墨、道、法合流之伦理思想），⑤衣食足，节民力以使的经济思想（民本思想）。① 余明光先生从理论基础的“道”、辩证法思想、社会政治思想、伦理道德思想以及军事思想等5个方面给予讨论。② 合之前半期，尽管挖掘的力度和深度较前一阶段有明显的加强和拓展，但基本上是按照世界观、辩证法（方法论）、政治论等具体思想的理路作切块分观，缺乏整体性的把握。

值得一提的是，这一阶段，台湾学人开始参与帛书的研究，但资料间接性的困难阻挡更多的人进入这一领域，其观点也基本上同于大陆学者。③

三

进入20世纪90年代以后，帛书研究在各个层面都取得了丰硕的成果。于文本的释义方面，余明光先生在其《黄帝四经与黄老思想》之附录《黄帝四经的注释》基础上又作了更加完善详备的注释。并且，为了满足译成外文的需要，还译成现代汉语，是为《黄帝四经今注今译》，由美国哈佛大学张纯先生译成英文。④ 不过，古书一般言约义丰，且缺乏明确一贯的概念系统，加之帛书文字有脱落，要用现代汉语准确、连贯地表达帛书的思想，其难度可想而知。不久，陈鼓应先生也加入这一行列，其成果亦名之曰《黄帝四经今注今译》。⑤ 他试图建构一个较完整的注释体系，于每大篇下列解题，小篇则先作内容提要，然后分节按注

① 赵吉惠：《论〈黄帝四经〉的思想史文献价值》。

② 参余明光：《黄帝四经与黄老思想》第二章。

③ 可参陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，联经出版事业公司1991年版，第43～50页。

④ 岳麓书社1993年版。

⑤ （台湾）商务印书股份有限公司1995年版。

释、今译和阐释之序详加究察。内容提要能在总体上把握该篇的主要思想内容；注释力求明晰，并注意同类古书相关话语的比较；今译采取直译的方法；阐述部分主要就思想内涵作或联系或深入的申发。不仅提供了丰富的资料，许多见解还颇具启发性。

尽管经过又一个十年的思考和争论，帛书的有关本源性问题似乎依然大有文章可做。就书名的辨析而言，余明光先生力主唐兰之说，谓“《黄老帛书》”若指《老子》与其卷前书的合称倒可以接受，若专指后者而将《老子》排除在外就非常偏颇了。在他看来，这个称名“非常含混不清，既不是书名，也不见于古史《艺文志》”，“只是我们今天为了方便起见才这样概括称呼它”。^①对于余先生的立场，陈鼓应先生在为其书作序言时表示赞同，但在他自己作注译时，立场又有所改变。他注意到黄帝在历史上只是一个传说性人物，其事迹多附会，而在《经法》等四篇中，又仅《十六经》这一部分依托黄帝；在哲学理论上，它们显然是以《老子》思想为基础的。“这种依托黄帝、而又以老子学说为基础的作品，正是汉代人所说的黄老之言”，因此，“黄帝四经”不若“黄老四经”恰当。^②于此，陈先生实际上已滑向“黄老帛书”说。或许为了迁就先前的立场，他还是放弃了否定，表示，“为了与《汉志》记载相吻合，本文姑且称《经法》等四篇为《黄帝四经》”。萧蓬父先生则出于一种稳妥的态度，也建议姑且名其为《黄老帛书》，以待后确考。^③另外，李陵先生亦认为《黄帝四经》之说值得商榷。^④由此可以看出，关于帛书的书名之争至这一阶段只剩下“《黄帝四经》”与“《黄老帛书》”两种选择了。不

① 余明光：《黄帝四经今注今译·前言》，第5页。

② 参陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，第32页。

③ 萧蓬父：《黄老帛书哲学浅议》，《道家文化研究》第三辑。

④ 详李陵：《说“黄老”》，《道家文化研究》第五辑。

过，学界多称《黄帝四经》。

关于帛书的成书时间，这一阶段亦以唐兰先生的考察结果为主流观点。余明光、陈鼓应、王葆玟等先生于他们的著作中均涉笔于此。^① 鉴于以往人们在作此方面考证时普遍采用与其他几种古籍，如《管子》、《鹖冠子》等相近语句的比勘法，以及由于这种方法的双向指证功能所导致的不可靠性，白奚先生把《黄老帛书》放在战国时期学术思想发展的大背景中，以一些重要的思想、观念延展轨迹为参照系，从人性论的发展演变、认识论的发展、阴阳五行思想的发展和先秦诸子的古史传说等4个方面论证了帛书之早出。^② 相对于其他考证方法，这确实算得上一种“新证”，并进一步使人确信帛书是战国早中期之际的著作。其他一些论著则在章节的安排中暗含这一信奉，若台湾学者陈丽桂女士的《战国时期的黄老思想》即以《黄老帛书》、《管子》中的黄老思想以及申、韩之黄老思想为顺序依次考察；丁原明先生之《黄老学论纲》于“战国南方黄老学的思想”一章中亦首列《黄老帛书》。^③ 当然，在此问题上并非没有不同的声音，黄钊先生谓战国前期之末到中期之初说和战国中期之末说为“早出论”，而汉初或秦汉之际说为“晚出论”，二者均值得商榷。他从《黄老帛书》与先秦典籍的关系和思维发展的逻辑两个方面来论证帛书不可能早于战国末年；又从帛书作为殉葬品且与《老子》抄在一起所具有的较高地位和汉代终结“天下之争”时局两个方面否定帛书成书于汉初的可能性。^④

① 王葆玟的观点见于其《稷下五家与黄老之学》，载牟钟鉴、胡孚琛、王葆玟《道教通论——兼论道家学说》，齐鲁书社1991年版。

② 白奚：《稷下学研究》，三联书店1998年版，第100～114页。

③ 丁原明：《黄老学论纲》第二章，山东大学出版社1997年版。

④ 黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第169～171页。

在帛书产生地域方面，除了刘蔚华、苗润田二位先生认为《黄老帛书》为来自楚国的稷下先生环渊所作，而支持着楚地说之外，^①继续持帛书成于齐国说者较多。（其实，刘、苗二人的观点未必不可归入此属。）于《黄帝四经今注今译》中，陈鼓应先生列举了以下几点考虑：第一，帛书中的一些观念与齐文化的特征相合；第二，帛书依托黄帝，同时又以老子思想为基础，这两方面与田氏齐国有特殊的关系；第三，更重要的是，帛书与《管子》在一系列（陈氏归纳为七点）基本观念上都十分相同或相近，表明他们可能是同一或相接近的作者群的作品。先于陈先生，有黄钊、王葆玟等先生守是说，理由亦大致如是；^②其后则由胡家聪、白奚二位先生力主之。胡先生的专著《稷下争鸣与黄老新学》^③把稷下黄老学分为《管子》黄老学、帛书《黄帝四经》黄老学、宋钲尹文学派等，并对《黄帝四经》著于稷下作了一番考证。白奚先生亦认为“该书最有可能是稷下学宫中佚名的早期黄老学者所作”，^④也把帛书完全置于稷下学的背景中予以讨论。

王博先生不同意齐国说，提出了较为系统的否定意见：①他根据《国语》《周语》、《晋语》和《鲁语》以及《竹书纪年》等文献记载的内容，指出“从春秋后期起，黄帝已被认为是姬周甚至虞、夏、商、周四族的祖先”。时至战国，很多诸侯国君自然将世系上溯至黄帝处。②关于黄帝与炎帝的关系问题，帛书所反映的黄帝灭杀蚩尤（见《五正》、《正乱》篇）与齐人所编撰的

① 详刘蔚华、苗润田：《稷下学史》，中国广播电视出版社1992年版，第268页。

② 分别见黄钊主编：《道家思想史纲》，第171～173页，牟钟鉴等：《道教通论》，第277～280页。

③ 中国社会科学出版社1998年版。

④ 白奚：《稷下学研究》，第97页。

《管子》中蚩尤乃黄帝管理天下四方的得力助手（见《五行》、《地数》篇）相异。黄帝与蚩尤（宋代罗泌《路史·后纪四》考为姜姓，炎帝之后）在二书中，或互相对立，水火不容，或主辅相成，配合默契，显然出自两个传说系统。^③既然田骈等稷下先生是学了黄老的，而它们中的一些如慎道、环渊等又非齐国本地人，则黄老学说既非原产于齐国，又不是齐国人所发明。接下来，他还透过帛书与长沙子弹库战国楚帛书在词句用法上的相似，进一步证明该书为南方作品；又将其宗黄帝的态度和《楚辞》以炎帝、祝融为祖先的做法相比较，排除了它产生于楚地的可能性。最后归趋于魏启鹏先生的越国说。^①由是，我们不难看出，这一阶段关于帛书产生地域的讨论已归为北方齐国与南方楚、越二说。

本源性探讨的习惯投射到帛书思想层面的研究上，即表现为后者也侧重于定位方向上的考虑。陈鼓应先生所作的概括性的表述强调对帛书的考察应注意它与《老子》、范蠡、《管子》、庄子学派以及《易传》及其相关出土帛书等五者的关系。^②帛书被认为“揭橥了战国黄老学的诞生”，（丁原明语）于是便存在着它是如何从老子那里旁出的问题，理清或确定帛书与《老子》的关系是任何进入帛书精神领域者都无法、也不曾回避的。丁原明先生的《黄老学论纲》即立足于帛书与《老子》思想的相通性以及前者对后者所作的“初步改造和调整”，从宇宙论、政治哲学和辩证法三个方面梳理帛书的思想。陈丽桂则从道法的视角审视帛书，最后归结为帛书“下降老子的‘道’去牵合‘刑名’，为

① 王博：《论〈黄帝四经〉产生的地域》，《道家文化研究》第三辑。

② 陈鼓应：《先秦道家研究的新方向：从马王堆汉墓帛书〈黄帝四经〉说起》，《管子学刊》1995年第1、2期。

‘刑名’取得合理的根据”。^① 白奚先生的《稷下学研究》讨论帛书时，在哲学理论上也把它与《老子》作比较，既强调对老子学术的继承与发展，又努力揭示扬弃和修正的内容。这方面的比较一般注重二书“道”概念的异同。^② 或许为研究视角所限，于此还只是停留在“道”概念内涵的探究上，未能深入到各自的思想体系内察看“道”的性质的变化对其他具体思想的影响。与此相联系，其他方面着眼于“吸收”或“发展”所作的比较就显出各自独立条块分割的特征。至于帛书与其他道家著作在思想上的联系，则由王博先生的《〈黄帝四经〉和〈管子〉四篇》、陈鼓应先生的《帛书〈系辞〉和帛书〈黄帝四经〉》、方铭先生的《〈黄帝四经〉〈老子〉〈庄子〉差别论》等文加以考察。^③ 定性方向上的研究，仍然根据司马谈关于道家“因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要”的判定展开，如黄钊先生主编的《道家思想史纲》第八章第二节、白奚先生《稷下学研究》第六章第二节等。尽管也不失为一种可行的指导原则，但实际上，由于司马谈所作的只是一种共时态的把握，未别能在个别著作中完全得到印证。

四

综上所述，经过近 30 年诸多学者的辛勤探索，人们对帛书的认识在不断加深。于文本释义注释方面已取得了丰硕的成果。但是，由于此项工作最初主要依靠文字学的功夫，而相关文句的比勘还停留在语句的罗列之上，缺乏对思想内在关联的考察。相

① 陈丽桂：《战国时期的黄老思想》，第 108 页。

② 除以上提到几家外，这方面的专门论文尚有郑文杰：《帛书〈黄帝四经〉对〈老子〉学说的继承与发展》，《管子学刊》1996 年第 3 期；艾睦：《〈黄帝四经〉对老子思想的吸收和改造》，《中国哲学史研究》1997 年第 1 期。

③ 分别载《道家文化研究》第一辑、《周易研究》1993 年第 4 期、《中共中央党校学报》1998 年第 3 期。

信随着对帛书本身思想体系的进一步挖掘和全面整理，这一方面还当有新的突破和不同的结论。

关于帛书书名的认定，虽有“《黄帝四经》”、“《黄老帛书》”、“《黄帝书》”和“《经法》等四篇”四种之多，但主要还是集中在前二者的选择之上。执持“《黄老帛书》”之名者并非属多数派，但笔者愿从之。固然，如余明光先生所说的那样，我们今天为着方面而作如是之称。但此称名本身并不含混，明确地概括出帛书之黄老思想的内涵。黄钊先生针对《黄帝四经》之名曾提出三点反对意见：第一，把帛书中的《十六经》看作一“经”，在概念上是含混的。第二，严格地说来，帛书并非“四篇”，而是“四卷”，前两卷包含着许多篇，与《汉志》“黄帝四经”的记载难相一致。第三，《称》与《道原》非“经”的体裁。^①这些都是切中肯綮的。其实，帛书被发现的意义并不在于古书目录下又多一篇。其价值在于它本身，即部分地呈现出今人已难觅真相的道家黄老学派的思想面貌。因此，“《黄老帛书》”之名也不当指《老子》卷前古佚书与《老子》的合称，很显然，不是二者的相合才构成黄老思想的。故“《黄老帛书》”之名较之“《黄帝四经》”要稳妥与客观。

关于帛书成书年代共有五说，它们是：为大多数人所赞同的战国早中期之际说、战国中期末说、战国末年说（含秦汉之际说）、战国时期说和汉初说。笔者从其众。因为，相对于其他诸说，此说在三个时期得到了连续的充分的论证。可以在内证方面提供补充的是帛书《道法》篇所指陈的“绝而复属，亡而复得”的现象；《国次》篇圣人征伐、兼并他国后，“堕其城郭，焚其钟鼓，布其资财，散其子女，裂其地土，以封贤者，是为天功。”表现出对灭国而复其国以及封建制的肯定。这在战国中期末或末

^① 黄钊主编：《道家思想史纲》，第168～169页。

期以后显然缺乏现实基础。帛书的许多思想只有放在战国早中期之际这一时代背景下此能得到恰当的解释与评价。

在帛书产生的地域问题上，则有郑国说、楚地说、齐国说和越国说等。可以看出，这方面的讨论已相当充分。孰是孰非很难有一个绝对的标准。自春秋时官学下移至战国时百家蜂起，多元化政治格局和相对便利的交通促进了学者和学术的迁移以及思想的传播与交流。一个学术团体或一种学说固守在某一地区的现象不可能绝对化，这使得后人追溯某一学术创立者或一部书册作者属地的工作变得十分困难，如老子虽生于南方，但他却是在周守藏室中吸取了丰富文化营养的基础上创立道家学说的。我们很难将他的学说归为楚学，但也不能排除他确实受到过楚学的滋养和影响。同样，我们考察《黄老帛书》产生地的可能性究竟有多大，也很难掂量。持此种看法的人可以轻而易举地找到持彼说者考证中的破绽。反之亦然。即使是做了缜密考察的，到最后也不得不注意到那些与自己结论相矛盾的证据。如王博先生详考帛书之产生于越国，但于结尾处也承认帛书与郑国的列子有一定的联系。不管怎样，只要我们承认，在古代，学术资源——确切地说是思想观念，可以共享的话，那么，绕开此问题并不妨碍对帛书的思想作真实的、连续性的把握。

尽管随着研究工作的展开和深入，对帛书思想内容的认识不断叠加，但较之前两个层次，尚有不足。表现在：当对之作静止的观察时，不是受到某种主观意志的干扰（若第一阶段）；就是缺乏核心概念或基本命题的贯穿，而只能作水平式的观察（如第二阶段）。当对之作动态的探究时，则又过分强调思想的联系与发展而或略了对对象本身主要特征的重点放大。这是第三阶段帛书思想研究过程中存在的缺憾。这使得在运用定性和定位两项原则，兼及点与线的讨论，以整体地把握帛书思想的方面，还有许多努力的空间。

（原载《安徽大学学报》（哲社版）2001年第4期）

后 记

本书是在笔者三年前提交给中山大学并获得通过的博士学位论文《黄老帛书之治道研究》基础上扩展而成，增写了第四、五两章，改写了导论部分，对第一、二、三章的观点和内容也作了一些修正、调整和充实。

基于《黄老帛书》是黄老学的代表著作，而汉初政治又是以黄老学为基本指导思想这两个基本认定，笔者认为有必要将研究的视野从《黄老帛书》的治道思想延伸到道家黄老学派无为而治的观念世界和汉初据于黄老之学的政治实践，本书乃是笔者对三者作贯通式究察的一个尝试。尽管有博士学位论文作为起点，但此番增益仍然是一次艰难的精神之旅，特别是其中对黄老之学作共时态考察的部分。由于史料阙如，黄老学研究一直是中国古代思想文化研究的难点。幸赖先贤时俊之筌路蓝缕的耙梳和堪当舟楫的论断，笔者才能在写作过程中有所参阅，才能坚持走到一个相对的终点。对于他们的贡献，笔者深表敬意和感佩。但是，如果没有博士学位论文的基础，这一尝试将会更加艰辛。如果说博士学位论文尚堪作为进一步探索之凭依的话，那么，笔者得感谢在论文的写作阶段给予悉心指导的黎红雷和冯达文两位导师，我个人的努力由于得到他们的指点，终于结出较为细致和缜密的成果。

笔者能够将论文增益成书稿，还得感谢在论文答辩期间，李锦全教授、方克立教授、李维武教授、张荣芳教授等提出的极富启发性的意见和建议。更要感谢多年来一直关心和提携我的安徽大学道家文化研究所所长孙以楷教授，在论文和书稿的撰写过程中，他不仅多所赐教，还借阅了若干关键性的文献资料，没有他

的帮助，不知要耗费我多少额外的精力。

在拙稿即将出版之际，心中不免感慨万千。前三年，后三年，念兹在兹，为此消得人憔悴！感到愧对的惟有内人范蓓蕾，前三年她承担了几几乎所有的家庭责任；后三年的大部分时间她却历经磨难。但愿当此书成品在手之际，即是她丢掉最后一根拐杖之时！然后，我们携手共度平坦、平淡且快乐的未来时光！

最后，特别感谢黎红雷老师为本稿的出版筹措资金！感谢为本书的出版付出辛勤劳动的中山大学出版社的相关工作人员！

张增田

2004年9月于合肥·中国科大