

# 《黃帝四經》的政治思想

林俊宏\*

## 摘 要

《黃帝四經》作為戰國中期的作品，系統地整理先秦道家（尤其是老子）關於道的論述，進而從道論出發，開創了「道生法」的系絡，賦予「法」高位的正當性；其次，從刑名的主張處理了君臣民的位階與倫理，討論了君臣民三種政治角色的對應與互動；進而從帶有技術性的層次，補充並擴展了《老子》關於道用的理論，從刑德與陰陽四時的關連中，開展出刑德相養文武並用的主張，這部分影響了後期的稷下與法家思維；承繼《老子》中的「虛靜因時」特色，進而轉化「重雌節守柔下」成為一種積極的治國之術；《黃帝四經》在政治思想的論述上，迥異於老莊道家的「解構」，而是朝向一個積極建構的方向發展。這種形式上歸屬道家，卻以「道」包容了各家之長的嶄新政治學說，將整個戰國大規模政治社會解組之後對於秩序重建的渴望，十分清楚地表露出來，同時也替整個時代朝向一個一統的政治秩序預先作了理論上的鋪路。

關鍵詞：黃帝四經、黃老思想、道法家、道生法、刑名、刑德相養、虛靜、雌節

## 壹、前 言

西元一九七三年在湖南長沙馬王堆出土了一批古老帛書，其中較為重要的是《帛書老子》以及《帛書老子》乙本卷前的古佚書，這部古佚書的

---

\*台大政治系助理教授

作者與書名都不詳，不過經過長期的考證與學術界的討論<sup>1</sup>，大致上可以確定是《隋書 藝文志 道經部》所載的《黃帝四篇》，學術界一般以《黃帝四經》（以下簡稱《四經》）稱之。《史記 太史公自序》中 論六家要旨 言「因陰陽之中順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多 道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知，其術以虛無為本，以因循為用 不為物先，不為物後，故能無萬物主，有法無法，因時為業，有度無度，因物與合，故曰，聖人不朽，時變是守，虛者道之常，因者君之綱 故聖人重之。」針對這段關於「道家」的描述與認知，《四經》的出土除了暫時解決了有關黃學著作的問題之外<sup>2</sup>，也提供了研究先秦道家學術集團的內在思

<sup>1</sup> 關於《黃帝四經》（後稱《四經》）的名稱是學界現在比較一致的看法，因為不論就篇數上、文體上或是結構上，都與《隋書 經籍志》所列的 黃帝四篇 符合，其中較有爭議的是《四經》中的 十六經（或謂 十大經）在文章段落上僅有十五段，而非十六段，不過就其他的內容來看，整部古佚書以明顯的四篇文字論述大概是不會有誤的，先秦書籍由於抄錄的關係而佚失掉部分的內容，就這點來看， 十六經 僅有十五段文字其實是可以接受的，重要的是《四經》在論述上是渾然成為一個體系，就思想上而言，各篇亦是分工合成的產物，即便不將其視為同一個人的論著，至少無礙其內容的一致性，作為一個學派的重要典籍大概不會有問題，更何況先秦各個學術集團中亦不乏合力完成而流傳的著作。討論《四經》的屬性與成書年代等問題，可參陳鼓應主編的 道家文化研究，國內陳麗桂所著的《戰國時期的黃老思想》，以及余明光著，黃帝四經今注今譯，岳麓書社，一九九三年，都深入的討論。本文對於這部古佚書的態度從眾說，以戰國中期左右的作品視之（這部分相關的論述亦可參許抗生著，略說黃老學派的產生與演變，文史哲，第三期，一九七九年；江榮海著，慎到應是黃老思想家 - 兼論黃老思想與老子，北京大學學報（哲學社會科學部），第一期，一九八九年；莊萬壽著，道家流變史論，師大學報，第三十六期，民國七十九年），認為正是佚失的《黃帝四經》，而且是黃老學派的重要著作，與老莊道家並為先秦道家的支派。

<sup>2</sup> 以「黃學」表述《四經》思想特性的看法，這樣的看法至少有三個好處：第一，比較清楚地看待老莊道家與黃老道家之間的差異，這點特別是在「道與人」的關係上，黃學標誌了不同轉向的道家發展；第二，雖然並沒有否定掉《四經》關於老學的承繼，不過更重視《四經》關於老學的轉化，特別是在「權」與「術」的品味上，明白地再現了老學在「用」上的隱晦地帶；第三，就黃學的名詞意義而言，帶出了正當性與政治正確合致的時代企圖，這點說明了政治史上的王位繼承（這裡指的是田齊對於姜齊的政權攬奪與正當性的獲取）和思想史之間所存在的

路的一些證據（至少出現一部足以與老莊道家的《道德經》或是《莊子》同等位階之另一流派 - 或以道法家稱之 - 的道家著作），進而針對兩漢黃老學說的理論上根據與源頭探尋也有所助益，就從事中國政治思想的研究者而言，這無疑是一部極為重要的著作。本文的重點在於透過原典分析《四經》的政治思想，並希望藉由這樣的討論，對於戰國中期左右的思想態勢能夠有一個更為清楚的掌握，進而提出個人的一些看法。

## 貳、道與道法

「道」作為思想論述的源頭，幾乎是先秦幾個重要學術集團不得不處理的議題，固然其中有著各家不同的表述與思想位階的安放，不過並沒有遠離周文化深刻處理自然與人事關係的思想基調，其中用力最深的當然首推道家<sup>3</sup>，特別是老子，在老子的思維中，「道」至少具有兩層意義：第一

---

互動關係。關於黃學的屬性主張，以大陸學者余明光最力，甚且主張黃與老不應並提（可參氏著《黃帝四經與黃老思想》，黑龍江人民出版社，一九八九年），就細部的區分而言，本文認為黃與老的確有別，不過其間的臍帶卻不可截然斬斷，黃與老的區隔固然賦予《四經》全新的定位有著方法論上的意義，然而卻過分化約地處理了《四經》所代表的黃學思想與老學的關係，至少《四經》中許多老學身影的論述與概念的轉借，並沒有妥善地被看待，特別是老學的道論與黃學的道論及其擴展上的異同與轉化，可能無法簡單地另立新的學術派別就可帶過，許多學者就此有不同的意見，比較重要的文章可參許抗生（《黃老之學新論》，中國哲學史，第五期，一九九三年）、陳鼓應（《帛書《繫辭》和帛書《黃帝四經》》，道家文化研究，前揭）、李零（《道家與帛書》，道家文化研究，前揭）或是吳光（《黃老之學通論》，浙江人民出版社，一九八五年）。

<sup>3</sup> 對於自然與人之間關係的處理，周文化有著承繼自殷商文化中關於「天」的論述的身影，不過應當是統治上的考量居多，這點影響了周文化中「天」的地位以及先秦諸子關於「天」的討論；當然，人文化的思想趨勢是周文化的重要指標，《禮記·表記》所言「周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之」多少可以反映這樣的特質，這也使得先秦諸子的思想質素中有著濃厚的人文化特性，然而，與人文化的趨勢並存而可能相互悖逆的「天道」思想，使得我們在解讀周文化（特別是先秦諸子思想）時，不免會有一些處理上的困難，例如孔子的天命（固然「子罕言命」）相對自然性的天與墨子的天志相對於政治社群的認同重建（「尚同」在實踐意義上的確是社群認同的重建），其中較能夠反映周文化中自然主義特色的非道家莫屬，至少在處理所謂的「天命不可信」（《尚書·君奭》：「予小子旦非克有正，

個是關於內在於萬物而又超越（不可以萬物視之或是完備）萬物的特性，同時也作為萬物生成的源頭；第二個則是在於陳述「道」的規律性指導；而這兩層意義是相連繫的<sup>4</sup>。就本體方面的論述固然有莊子及其後學述紹這

迪惟前人先施於我冲子，又曰：『天不可信。』我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」）與「德」的概念內容上是接近周文化的原始含義的，有關於德，至少應該存在著三個意含：道德。這部分是儒家較為著重的，孔子的德治或是孟子的仁政所試圖建構的秩序的核心正在於此。

第一、道的分殊。這是老莊的重點，強調萬物有來自於道的特性是謂德，對於老莊而言，德不是自省或是訓練約制的，而是還原或是回歸，《淮南子 覽冥訓》中言「鑿五刑，為刻削，乃背道德之本。」即在說明這種在萬物身上展現的道的分殊性。

第二、事功。德者得也，孔子對於管仲稱讚的「如其仁」即在呈現這方面的意含；道家也談「至德之世」或是「以至德遺於後世」，《淮南子 覽冥訓》皆在言此事功特性就德的意義上言，先秦諸子大抵沒有離開這個概念論秩序，祇是落實在思想層次，或以道德、或以道性發論，要之都不曾遠離事功秩序而論，所以，這個周代文化的核心其實是四個學術集團重新建構秩序的重要張本（墨子的義政或是法家的法治雖然沒有直言德，不過並沒有脫離這個概念範疇）

有關於先秦的天道觀或是自然與人文世界的對應，可參郭沫若著，先秦天道觀念之進展，上海，商務印書館，民國二十五年五月初版，以及孫師廣德著，我國古代政治思想中的天道觀，收在氏著，中國政治思想專題研究集，台北，桂冠圖書公司，民國八十八年六月初版

<sup>4</sup> 參拙著《老子》政治思想的開展 - 從「道」與幾個概念談起。台灣大學政治科學論叢，第十輯，民國八十七年六月，頁一。「道」作為一種本體的意義自然是一個超越的存有，而非一般的「物」概念可以局限，也就是說《老子》所說的「道」明顯地不是一個實體的存有，正因為「道」無從透過感官觸及、度量，所以名、言、相、狀都不足以適當說明這樣的一個「物」，於是乎我們知道「道」在《老子》的體系中作為本體的意義，從「獨立超越的非實體存有」中可以得到較好的理解（這正是「獨立而不改，周行而不殆」所傳達的）。除了從「道體」層次進行瞭解之外，我們還必須就「道用」的「規律性」上進行理解：

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人（王）亦大。域中有四，大而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然 二 五章

「法」正是在彰顯出「道」的「規律性」，從「人」到「道」都是抽象的指涉，所以「法」不是指「實體」之間的對應性，而是關於「規律」的對應：

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者同於道，德者同於德，失者同於失，同於

個傳統，而後在魏晉玄學思維中大放異彩，不過顯然並不見得是主流的論述，在關乎「秩序」的時代思維脈絡下，規律性指導以及衍生發展後所帶有濃郁的「術」味，反而成了主流的論述，即便是《莊子》中亟於傳遞的「安時處順」與「全生適性」的思維也不免沾染了一些「亂世之術」的成分；《四經》作為黃老學的著作，大規模地承繼並擴展了關於「道用」的論述，其意所指（秩序重建的渴求）自是不言可喻，基於這樣的需求，替人世的規範找到一個神聖的源頭，成了《四經》作者的第一個工作。

### 一、天道到治道

從天道到治道，除了落實道論的理論承繼，也反映了《四經》就「道」在自然總規律這一個範疇的理解，以及「務為治」的思想基調與動量<sup>5</sup>，循著這個發展態勢而下，將「道」的本體與形上的色彩剝落，以總規律的面

---

道者，道亦樂得之，同於德者，德亦樂得之，同於失者，失亦樂得之 二  
三章

對於「道」的規律性而言，《老子》從許多方面來呈現：「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷」 四十一章、「反者道之動，弱者道之用」 四十章、「知足不辱，知止不殆，可以長久」 四十四章、「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」 十五章、「治人事天莫若嗇」 五十九章、「為之於未有，治之於未亂」 六十四章、「以其不爭，故天下莫能與之爭」 六十六章、「天之道損有餘補不足」 七十七章。這些規律正是《老子》關於人與「道」的連繫的說明，從這些規律來瞭解「道」，正好也說明了「道」在《老子》的體系中並不是就單「道體」而言的，其實「道用」（「法」規律）才是《老子》一書實踐之所以可能落實的重要關鍵，在「道用」這個層次，依我們的認識，應當也是兩個層面的：第一個是關於「反者道之動」的「反」，第二個則是帶有否定思維的規律（negative thinking）（更明確地說是「弱勢思維」（inferior thinking）的規律）；「反」是「道」的運動規律，而「否定」則是「道」在人世的指導規律，就前者而言，強調的不是「對立」，而是「二元對反與返復」的必然性；就後者而言，強調的「破而後立」的必要性；這樣的特性，使得《老子》的「道」就規律這個層次而言一直被認為帶有濃郁的「術」味，不過這般濃郁的「術」味，如果放在「反」的總規律下來看待時，自然就會被「歸根復命」的「返復」給消解掉，論者以為「道」是帶有否定性的，而「自然」是帶有肯定性的，二者在「道法自然」一語中可以得到自根的完備，事實上也清楚地點出了上述兩層規律之間的關係。

<sup>5</sup> 《史記 太史公自序》：「夫陰陽儒墨名法道德，此務為治者也」。

向出現，進而再對比到人世的治理，是《四經》關於「道」的描述的重要轉折，或者更精確地說，這是在戰國中期出現的一種帶有道家氣味的學術氛圍。

《四經》首先就「道」的規律性論述，以為「道」的規律性是示現在天地常理與四時的變化之中：

四時有度，天地之季（理）也，日月星辰（辰）有數，天地之紀也；三時成功，一時刑殺，天地之道也；四時而定，不爽不代（忒），常有法式，一立一廢，四時代正，冬（終）而復始。 道法

藉由道的客觀性與必然性來觀看人類社會，正是道家的基本理念，這種思考方式的特色，在於形成天道與人道之間的一種比對，強調存在著一種獨立於人類意識之外的絕對律則，人類社會的諸多現象不過是這個律則的具體呈現而已，《四經》以「恆」的概念來表述這樣的律則：

天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆立（位），使民有恆度。 道法

「恆」一如《老子》中的「常」，是一個動態開展的概念，不應該就靜寂不動的恆常態來理解，而是隨時變動不居但是卻隱然有規律所主導的，呈現出一種近似自組織與碎形自我複製的秩序樣態<sup>6</sup>，反映到人類社會的複雜

<sup>6</sup> 碎形的自我複製或是類似化說明了混沌的作用與無止盡，同時也說明人與自然的關連性，這部分其實正是關於「道的普涵性」的描述，它陳述了萬物與道之間存在著一種碎形的自我複製，《莊子 齊物》中所展現的道無所不在的理解，正是這種碎形自我複製的呈現，萬物儘管外在不同卻又內在相同的類似，以及蘊含在萬物自身內部與物物之間的規律性，這種規律性正是立基在萬物的相異以及與外在互動的混沌發展，說明了一種外於一般秩序觀之外的秩序。這是一種大宇宙與小宇宙的對應，但不是純粹的仿倣而是複雜的互動反饋的結果（道家的「自然」正在說明這樣的現象）。所謂的天人合一應該也是說明這樣的副天行動（故天何言哉，自然而已矣）背後反映了一個不斷反饋的互動結構的碎形複製類似性，這個理解說明了道家在自然（self so）的概念背後有著極為深刻的觀察與結構。再由此向外推演，我們不難發現「簡單與複雜之間存在的不過是 situation 的差異，它們都反映出一定的秩序」，同樣的理解也告訴我們「秩序與混沌」也都是一種「秩序」，而有時候混沌所呈現出的「秩序」恐怕要比秩序所呈現出的「秩序」要有「秩序」，這點從春秋戰國相較於東周或是《莊子 應帝王》中的「混沌」寓言都可以得出，而本文所討論的「恆」、「常」與不斷運動的世界之間的對應，

性與管理的難易度上，《四經》以為必須透過對於道的規律性作出充分的掌握來完成：

故唯執道者，能上明於天之反，而中達君臣之半（畔），富密察於萬物之所終始，而弗為主，故能至素至精 然後可以為天下正 道法

這種規律性的掌握反映到人世管理亦然，也就是說，道的規律性示現了人世管理的規律性，這是從天到人的一個思考對應，推而遠之，當然是應人事與王天下的重要條件：

王天下之道有天焉，有人焉，又（有）地焉，參（三）者參用之，而有天下矣。 四度

天道已既，地物乃備，散流相成，聖人之事；聖人不朽，時反是守 聖人正以待天，靜以須人 觀

從這裡可以看出，《四經》的基本觀察點依循道家一脈的思考，強調從天道與人道（更重要的是治道）的對應來進行人類社會的管理，這樣的天道到人道以至治道的對應有幾個特色：

- 第一、否認自殷周以來以天命為主導的宗教政治觀，反映了當時的人文化思維。
- 第二、道的特性，不再單偏重形上的面向討論。
- 第三、道可以從天道到人道或是治道，道的特性轉而成為一種可以具體實踐的社會性意含。

## 二、道法關係

道作為人類社會的總規律，因此，道示現的律則性也就成為人類社會律法的重要複製來源，對於《四經》而言，「法」不過是道派生而出的人間統攝總綱：

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

---

應當也反映了同樣的結構。

論者以為這裡的道是「理之所在謂之道」的意含，即天道、地道與人道，是宇宙、社會的總規律，所走的路子則是與「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《老子 二十五章》）類似的逐層的律則示現<sup>7</sup>，這樣的理解有幾個意義：

- 第一、人是道與法之間的仲介者與落實者，這當然是先秦人文勃興的一個象徵，同時也是政治社會秩序重建的重要預設。
- 第二、生法者必須是執道者，這個意義當然略有所指地導向君主，不過君主的條件相對於所謂「中人之資」的統治者而言，可能更為嚴格，與儒墨所主張的賢人優位學說<sup>8</sup>，應當較為接近在這個理解下，「明王」應該是《四經》關於君主的理想形態(ideal type)。
- 第三、法是「引得失以為繩」的結晶，它說明了法帶有人世的屬性，雖然《四經》中沒有明白地指出法是最高位的人間規律，不過與荀子關於「禮」的描述對照<sup>9</sup>，同樣作為高度智慧結晶，進而成為高位政治社會規範的地位是無庸置疑的，因此，透過了「道生法」的表述進行「規律性」上的對應。

<sup>7</sup> 這裡的天道、地道與人道對應了《易 說卦》中所言「立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義。」，而「道生法」則與《老子 二十五章》以及《鶡冠子 兵政》（賢生聖，聖生道，道生法）的系絡相近，這段說法極是，請參陳鼓應著，黃帝四經今註今譯，台北，台灣商務印書館，民國八十四年六月，頁四九。

<sup>8</sup> 參宇野精一主編，林茂松譯，中國思想狂，台北，幼獅文化事業公司，民國六十六年十一月初版，頁一八三。

<sup>9</sup> 《荀子 非相》言「辨莫大於分，分莫大於禮，禮莫大於聖王，聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司，極禮而禘。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。彼後王者，天下之君也。」就禮的表現與政治秩序重建的對應而言，其高位階的特性是荀子針對孔子的「禮」所進行改造的結果，一方面它通過度量分界而化解了社會的緊張與衝突，另一方面，它又作為公正的原則而保證了社會分界的合理性，或者我們可以說，「禮」在某個意義上神聖化了宗法制度下的社會階層分界，與《四經》藉由「道生法」標高「法」的位階，在在地都說明戰國思想家關於高位政治社會規範的追求，往往這種企求也說明了由亂而治的契機。有關荀子的禮治思想，請參拙著，荀子禮治思想的三大柱，台灣大學，政治科學論叢，第九期，民國八十七年六月。

法作為高位的政治社會規範，《四經》從幾個方向上說明；首先，法為政治社會是非價值的判準：

是非有分，以法斷之，虛靜謹聽，以法為符（名理）

事如直木，多如倉粟；斗石已具，尺寸已陳，則難逃其神，度量已具，則治而制之矣 道法

人世間事務的複雜是《四經》強調高位政治社會規範（法）的重要因素，因此《四經》藉由法描述「簡單統御複雜」的管理，這正是「斗石已具，尺寸已陳，則難逃其神」的精髓，法從「律則」轉化為明確的「法度」概念，說明了道往政治社會積極轉向與開展的黃老學性格，《慎子 君臣》中清楚地說明了這層轉化：「為人君者不多聽，據法倚數以觀得失，無法之官不聽於耳，無法之勞不圖於功，無勞之親不任於官，官不親私，法不遺愛，上下無事，唯法所在。」；其次，道與法從「一」的概念上作進一步的連繫：

一者，道其本也 一之解，察於天地，一之理，施於四海 成法

吾聞天下成法，故曰不多，一言而止，循名復一，民無亂紀 成法

「循名復一」指的是固守道的根本（這部分談到了有關刑名的問題，本文將在下章談論），這是統治天下的成法，我們不妨在這個理解上將「法」的層次進一步拉高，也就是說，這裡談的「成法」其實是「法度」的背後的指導精神或是根源，這個根源是「道」就是所體現的「一」，所以說「一之解，察於天地，一之解，施於四海」，這樣的理解在《管子 心術上》：「是故聖人一言解之，上察於天，下察於地」與《淮南子 原道》：「是故一之理，施四海，一之理，際天地」同樣都作了陳述，透過「一」的連繫，《四經》關於「道生法」的系統，展現了層級式的對應，它一方面說明了道與法之間有從屬的關係（就道與法度的面向言），一方面則給予人世間的法一個內在圓滿的系統，這個內在的系統是透過「一」進行「道」與「成法」的連繫，於是政治社會的高位規範 - 法，可以得到來自於道的神聖特性，一旦統治者在統治過程中體現了這個精神，治理的高度正當性與完整性就可無礙地得致了：

彼必正人乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而寺（持）民之所宜 成法

法度者，政之治也，而（能）以法度治者，不可亂也，而（能）生法度者，不可亂也，精公無私而賞罰信，所以治也 君正

透過這種從宇宙自然律到政治社會高位律則的傾斜，《四經》從道論的觀點轉向詮釋「道生法」，填補《老子》在「法」上論述的闕如，不過，還是留下了最大的空間給予具有再現能力的主體 - 人<sup>10</sup>，《慎子 佚文》言「治國無其法則亂，守法而不變則衰，有法而行私謂之不法，以力役法者百姓也，以死守法者有司也，以道變法者君長也。」真是確切地道出了黃老學中「因道全法」的精髓；無疑地，在道與法的關係中，《四經》的重要關懷應當是落在「人作為仲介與實踐的主體」這個命題才是。

## 參、君臣民角色

### 一、刑（形）名主張

對於《四經》而言，政治秩序的維護有賴於各個政治角色有效執行其功能（這點體現了《四經》關於無為的部分主張），因此，清楚地判定和維持各個角色之間的分際是十分重要的，分際界線的維持則來自於其對於

<sup>10</sup> 人相對於法的重要性，在《淮南子 主術訓》中有很好的說明：「法生於義，義生於眾適，眾適合於人心，此治之要也。故通於本者不亂於末，睹於要者不惑於詳。法者，非天墮，非地生，發於人間，而反以自正。」同樣的陳述在《慎子 佚文》也出現：「法非從天下，非從地出，發於人間，合乎人心而已矣。」就道生法與君制法的正當性觀點來看，代表了權力的二元性，《四經》試圖解決的是這個二元性的統合而非對立，解決的方法在於「法」以「人類社會生活的公共規範或是公共價值的具體呈現」的面貌出現，就這個面向上，人主作為法令之所從出的強制權威性被削弱，加強的是從道所承繼的規律性，「法」在某個意義上代表了社會內部產出的群體共識，這是道家的「自然」（self so）精神再現，《四經》關於人與法的統合，從《淮南子》中得到了進一步的闡揚。有關《淮南子》的「法」與君主的關連性討論，請參安樂哲著，滕復譯，主術 - 中國古代政治藝術之研究，北京大學出版社，一九九五年六月，頁一二五至一三五。

刑名的主張，刑名之學與政治政治秩序的關連性，並不是專屬於《四經》的關懷，就先秦政治思想的演變而言，人文勃興的主體思考，以及政治社會重組一而再地衝撞，才造就了刑名思想大熾，事實上刑名的主張原祇是為了從一個實學的角度發論，配合政治社會結構的劇烈改變，才傾斜到政治角色間的互動與政治控制的範疇，當然我們不得不承認純粹哲學上（特別是認識論上）的關懷事實上逐漸在消褪，《四經》無疑也反映了這個時代的氛圍。就刑名主張的開展，在論述的方法上，呈現出名與實的清對應以及朝向政治社會的面向轉化：

名者，名形者也，形者，應名者也。《尹文子 大道》

治天下之要，在於正名，正名去偽，事成若化，苟能正名，天成地平。

《尸子 發蒙》

先王之祠禮也，天子祭四極，諸侯祭山川，大夫祭五祀，士祭其廟。《尸

子 佚文》

很顯然的，刑名指涉到幾個層次的意義，第一個是關於名與實的清對應；第二個是名分的定制化，這部分的「正名」，處理了孔子所主張的反僭越問題，與儒家「正名」的精神應當是一致的；第三個層面則涉及了去偽的問題；第四個則是政治階層與角色的區隔以及相伴而來的政治控制。其中起著較大政治作用的應該是政治控制，這個就是《尸子 發蒙》中所言：

若夫名分，聖之所審也 明王之所以與臣下交者，少審名分，群臣莫敢不盡力竭智矣。天下之可治，分成也；是非之可辨，名定也 故有道之君其無易聽，此名分之所審也。

從陳述價值與事實的統一（是非之可辨，名定也）到政治階層與角色的區隔（天下之可治，分成也），說明了刑名思想的內在轉折，並且示現了對於政治秩序的企求，這種關於「分成」的可欲秩序的陳述，即便在儒家的《荀子》中也看得到：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也，然則從人之欲，則勢不能相容，物不能相贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長

幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜，然後使穀祿厚薄之稱，是夫群居和一之道也。 榮辱

君臣父子兄弟夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。故喪祭朝聘師旅一也，貴賤殺生與奪一也，君君臣臣父父子子兄弟弟一也，農農士士工工商商一也。 王制

關於刑名之學的重要發展，涉及了思想、人物、時勢與秩序等幾個變項之間的相互激盪，我們顯然無從簡單地論斷關於刑名之學的論述與發展是單一學術集團的產物，這讓我們可以用一個新的角度來觀看先秦的思想發展，針對許多原創性概念及其演變的過程來看，並不必然存在著刻意的交流，這有可能是同時存在的幾個重要的奇異吸子（strange attractor）所形成的非線性發展使然<sup>11</sup>，就黃老思想顯然具有反映甚而主導時代思想的內在結構來看，以稷下學宮為中心發展的黃老學說，在刑名思想發展的地位上，可能是極為重要的，而《四經》作為黃老思想的重要代表著作，自然有其一套論述；

執道者之觀於天下，口見正道循理，能與（舉）曲直，能與（舉）終始，故能循名廢（究）理 乃得名理之誠。 名理

名理之誠的得究是作為一個統治者世界觀的重要基點，《四經》講的是對人間世必須有一個基本的圖像，一如《莊子 養生主》中的庖丁所論「依

<sup>11</sup> 混沌理論（chaos theory）中的蝴蝶效應說明了一種單元體（明確地用在人文社會即是個人）對於環境的反饋及其衍生出的現象。稷下學宮的創立在某個意含上，當也體現了這種效應，學術集團間的自主開展與非對稱的關係（不必然相互承繼），事實上造成了我們所看到的諸子百家以及思維的創新，這種創新並非原始開創者的期待，同時也呈現出一種自組織的秩序，春秋戰國的動盪與思想的勃興就是一種以多個奇異吸子 strange attractor 為中心的秩序，這些國家或是學術集團以自我為中心發展出一套對應時代的方式與思維，而後刻意或是非刻意地交流，營造出一個新的政治秩序模式與思想氛圍，一個嶄新的秩序或是一套嶄新的思想出現並不是穩定地呈現出一種線性的發展，簡單地說，我們無法化約地論斷秦孝公的政治改革必然造成秦的統一（一如我們無從化約地論斷吳起在楚的改革何以不能造成楚的統一），或是我們無法簡單地陳述儒家的分裂與質變，事實上可能是其他學術集團刺激的結果，而非內在思路的必然發展。黃老學說的出現其實可能正是這種效應的產物。

乎天理，批大穴導大窾因其固然，枝經肯綮之未嘗微礙 彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」這個基本圖像的建立憑藉的是「見正道循理」，更進一步說其實是在「見正道」，就《四經》來看，「見正道」當是「得名理之誠」進而能夠維繫政治秩序的根本：

故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑名；刑名已定，逆順有立，死生有分，存亡興壞有處，然後參之天地之恆道，乃定禍福死生存亡興壞之所在，是故，萬舉不失理，論天下而無遺策，故能立天子，置三公，而天下化之，之胃（謂）有道。 論約

刑名之學的明確化，原是黃老道家的重要課題，在《四經》上面，可以得到證實，這樣明確化的刑名之學，一方面符應了道，一方面牽合了人類社會的角色與秩序定則，可以看出，在《四經》中顯然不單有原始道家的道論，同時更為深刻化，轉而成為一種政治控制的張本，就整個《四經》的體系來說，刑名的確立代表了與自然秩序呼應的人間秩序的可能性，這就是 道法 中所言「刑名立，則黑白之分已 是故天下有事，無不自為刑名聲號矣，刑名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。」進而「天地有恆常，萬民有恆事，貴賤有恆位。」

這種可能性復在於「形名、是非與法之間存在著一個連結，使得形（刑）名之術得以和公共價值以及公共規範（法）緊密地結合」， 論 中所言「三名：一曰正名，立（位）而偃，二曰倚（奇）名，法而亂，三曰強主滅而無名，，三名察則事有應矣。」正是體現了名實關係與秩序之間的互動性，透過了層層連繫才能造就合理的統治，這點也是承繼「道生法」之自然與人事對應內在理路的發展，一旦失去了這樣的掌握，使得名實之間失去合於道的對應，當然是對於道論內在理路的悖離，秩序自然也無從得致：

名功相抱，是故久長，名功不相抱，名進實退，是謂失道。（四度）

逆順是守，功洫於天，故有死刑。功不及天，退而無名，功合於天，名乃大成，人事之理也。順則生，理則成，逆則惡，失則無名。 論約

類似的論述與觀點同樣在其他受到黃老思想影響的著作中出現，吾人以為這或許不該被視為一兩位思想家的獨特看法，而應該被理解成時代的特色才是<sup>12</sup>。

## 二、君臣民關係

從審觀事之所始起，到審定刑名，然後參之於天地之恆道以至立天子，置三公，《四經》論述了布政建制的過程與其所本，這是從「道生法」延伸至政治組織建立與政治角色安排的系絡，在結構上可以與「立命」中一段話有所對應：

作自為象，方四面，傳一心，四達自中，前參後參，左參右參，踐位履參，是以能為天下宗，吾同命於天，定位於地，成名於人，乃立王三公，立國置君三卿。（立命）

這裡的「傳一心，四達自中」指的是以己為度施於天下，所憑藉的「前參後參，左參右參，踐位履參」的順應大道，也就是說法度建制在設立的邏輯上，正是與「道生法」的理論安排是一樣的，不容有絲毫的不對稱性發生：

君臣易位謂之逆，賢不肖並立（位）謂之亂，動靜不時謂之逆，生殺不當謂之暴，逆則失本，亂則失職，逆則失天，暴則失人。（四度）

自然與人之間關係的對稱是統治的張本，君臣相對位置的穩定進而是這個關係的重要基礎，《四經》中君臣關係的討論，主要落在定制化與否，一個合理與對稱的君臣關係是秩序的保證：

凡觀國，有六順：主不失其位則國有本；臣失其處則下無根，國憂而存；主惠臣忠者，其國安；主主臣臣，上下不越者，其國強；主執度，臣循

<sup>12</sup> 陳鼓應也作了同樣的觀察，請參氏著，黃帝四經今註今譯，台北，台灣商務印書館，民國八十四年六月，頁五八至六二，這些著作，例如：「動者搖，靜者安，名自正也，事自定也，是以有道者自名而正之，隨時而定之也。」《申子·大體》以及「是故曰：審一之經，百事乃成，審一之紀，百事乃理。名實判為兩，合為一。是非隨名實，賞罰隨是非，是則有賞，非則有罰，人君之獨斷也。」《尸子·發蒙》

理者，其國霸昌；主得臣輻屬者，王。 六分

臣有兩立者，其國必危 子有兩立者，家必亂。 稱

這和《申子 大體》中所言「昔者堯之治天下也以名，其名正則天下治，桀之治天下也，其名倚而天下亂」是一樣的，反映了定制化與穩定對稱的關係的追求，《四經》在這部分明顯地肯定了儒家對於正名思想的強調，認為政治上的分工與位階的維繫是政治秩序的重要憑藉，進而在這種名分與實際相符的刻意安排之下，《四經》呈現出一種名分定制合理對稱，推導出自然秩序與人類社會秩序必定合致的論證，進而深化成一種政治位階倫理，因為事關乎整體政治秩序的安排與定位，更清楚地說，這種刑名嚴格區分的思想，事實上就是另一種形態的勢的維持<sup>13</sup>，而其中又輔以與陰陽思想的結合，使得這樣的名位關係帶有強烈的正當性<sup>14</sup>：

主陽臣陰，上陽下陰，男陽女陰，父陽子陰，兄陽弟陰，長陽少陰，貴陽賤陰 制人者陽，制於人者陰。 稱

我們可以從這裡看出黃學與老學對於「陰」「陽」位階的不同強調，這是對於老學的一種時代轉化，當然在某個意義上是另一種邊落，《四經》關於這個刻意的轉化，還遵循著一定的系絡，這個系絡在 論 中透過「執一以明三（日月星）」、「明三以定二（陰陽之分）」、「定二以建八正」，「建八正以行七法」的邏輯來完備（關於陰陽的關係，在下章還有進一步的討論）。

除了君臣關係的穩定對稱之外，在 亡論 、 六分 中《四經》分

<sup>13</sup> 君臣位階的強化，其實是對於自然之勢的補充，是形成所謂的人設之勢的一個支柱，提高了君主推動政務的能量，有關於這部分的討論請參拙著，從自為心論韓非政治思想中的法、術、勢，孔孟月刊，三十七卷十期、十一期，民國八十八年六月、七月。

<sup>14</sup> 這種強烈的正當性是從副天中得到的，不過《四經》論述的位階，應當看成是自然的一種對應，《果童 》中有言「貴賤必謀，貧富又（有）等，前世法之，後世既員（隕）。」說明社會的等級是存在的，不過不是人為的區隔，它反映出自然萬物的區隔是一種分工的結果，這與荀子傳達的「維齊非齊」的理解是相近的。因此，吾人並不以為這必須視為新興的階級劃分，這部分在論及「刑德相養」時會刈進一步的討論。

析了幾種錯置的君臣關係<sup>15</sup>，這些錯置，不單單反映在君臣關係上，同時是國家存亡的重要指標。面對隨時可能錯置的君臣關係，《四經》在態度上並不排斥追求「君用術於上，臣行法於下」的動態和諧，這點我們可以從《韓非子》中看出這樣的發展與主張<sup>16</sup>，透過「循名責實」與「刑名相符」的管理，可以有效地規劃君臣的關係，關於這部分，《韓非子》提供了我們很清晰的視角：

有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉。 主道

形名合一，其本在於言與行（或是事功）的合致，加以擴充地說，言與行、法與行、功業與尊爵乃至政治控制或是君主與臣下之間的關係都落在這個範疇之中，形名僅是就「君操其名，臣效其形」的原則而言，「參伍」的輔助才能使君主更廣泛且有效地掌控臣子，不論「言」與「不言」都要課其責（蓋不言從廣義來看亦是一種形），對於韓非而言，這無疑是一個天、地、物、人四者結合的高超統治術：

<sup>15</sup> 亡論 中談六危、三不辜、三壅

六 危：適子父、大臣主、謀臣貳其志、聽諸侯之所廢置、左右比周以壅塞、父兄黨以拂。

三不辜：妄殺賢、殺服民、刑無罪。

三 壅：內位勝謂之塞、外位勝謂之拂，外內皆勝則君孤直 - 此一壅從中令外謂之惑、從外令中謂之賊、外內遂爭則危都國 - 此二壅一人擅主命曰蔽光、從中外周，此謂重壅、外內為一，國乃更 - 此三壅。

六分 中談六逆：其子父、其臣主、謀臣在外位、主失位、主暴臣亂、主兩。

<sup>16</sup> 當然，韓非所談的術並不是完全由君主所獨享，至少在「智術之士」（孤憤）所說的就不是指涉到君主，不過這裡的「智術之士」正面地理解應該是指協助君主任法，以便有效統治的臣下才是，因為綜觀韓非的論點，「術」乃是人主之大物，所謂的「智術之士」中的「術」在韓非論「術」的行文裡應該不是重點才是，蕭公權以為「法之對象為民，術則專為臣設」的說法固然是有待商榷的，而王曉波以為「人臣不但可以有術，而且可以用術」的說法，同樣也偏離韓非談術的主軸，因為推論下去，不單是臣可以有術，連一般人民都可以是有術而用術的，如此一來，談術又有何意義？所以本文的重點落在「人主之大物」一詞上來談術。上引語請參蕭公權著，中國政治思想史，台北，聯經出版社，民國七十一年三月初版，頁二五八；及張純，王曉波著，韓非思想的歷史研究，台北，聯經出版社，民國七十二年九月，頁一二七；另王氏書對於蕭說亦多有批判，可參該書，頁一二五至一二七。

主道者，使人臣必有言之責，又有不言之責。言無端末，辯無所驗者，此言之責也；以不言避責，持重位者，此不言之責也。人主使人臣言者，必知其端末，以責其實；不言者，必問其取舍，以為之責，則人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣。言、默則皆有責矣。 南面

參伍之道，行參以謀多，揆伍以責失。行參必折，揆伍必怒。不折則瀆上，不怒則相和。折之微，足以知多寡，怒之前，不及其眾。觀聽之勢，其徵在罰比周而賞異，誅毋謁而罪同言會眾端，必揆之以地，謀之以天，驗之以物，參之以人。四徵者符，乃可以觀矣。 八經

形名參同的終極目的，事實上是一統天下建立新的秩序，這樣的秩序在實踐上以「無為」來貫穿，這樣的無為與《四經》中所談到的無為是接近的，因為君主祇有一個人，而臣民卻是眾多的，能夠「以簡御繁，以一執多」當然最好，這樣的方法透過道家無為的轉化即可達成，一名一形的客觀事實，恰好完成了以名制形的主觀目的<sup>17</sup>：

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始，以知萬物之源；治紀，以知善敗之端，故虛靜以待之，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動者正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉，歸之以情 明君無為於上，群臣竦懼乎下。 主道

透過形名參伍的原則，韓非的「任使術」在轉化老子的「無為」過程中找到了實踐的可能<sup>18</sup>，試觀 揚權 所言「因而任之，使自事之，因而予之，彼將自舉之；正與處之，使皆自定之。上以名舉之，不知其名，復修其形。形名參同，用其所生。二者誠信，下乃貢情，謹修所事，待命於天。毋失其要，乃為聖人。」同受黃老思想影響的《慎子 因循》也出現「天道因則大，化則細。因也者，因人之情也，人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣 故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣，此之謂因。」《四經》中陳述了君臣關係錯置與政治秩序之間的關連性，雖

<sup>17</sup> 康韻梅著，韓非形名觀念之探析，中國文學研究，第五期，民國八十年五月，頁五。

<sup>18</sup> 熊十力先生言「韓非本霸王主義，其言術，主道家」可謂肯綮之論。參熊十力著，韓非子評論，台北，台灣學生書局，民國六十七年十月，頁四六。

然沒有進一步談論到細部的管理，不過就論述本身的可能發展，從《韓非子》等後出的著作中我們看到了技術層面的深化與補充<sup>19</sup>，這點與《四經》結合時勢初轉化老學的部分思想，尚未朝技術化的方向顯然有關<sup>20</sup>。

但是《四經》對於君臣的關係還有另一層面的看法，就是存在於君王和臣子之間的可能而且應該是一種師友的關係：

帝者臣，名臣，其實師也；王者臣，名臣，其實友也；霸者臣，名臣，其實賓也；危者臣，名臣，其實庸也；亡者臣，名臣，其實虜。 稱

這種君臣關係的對照說明了，君臣之間的關係涉及到國家的治與亂，同時也是政治秩序的指標，而想要王天下，勢必與臣子之間的關係是一種任賢使能與全面性尊重的執要而治， 十六經 中關於黃帝與其大臣力黑、果童等的對應關係，以及《尹文子·大道》中所言「為善，使人不能得從，此獨善也；為巧，使人不能得從，此獨巧也，未盡善巧之理。」以及「故所貴聖人之治，不貴其獨治，貴其能與眾共治也。」「獨行之賢，不足以成化；獨能之事，不足以周務；出群之辯，不可為戶說；絕眾之勇，不可與征陣。」其實就是最好的說明，也是黃老思想上無為而下有為的寫照。

在君民的關係上，《四經》明顯地承繼了中國古代的民本思想，主張一種重視人民的思想，更進一步，這個思想的具體形式，在強調實力主義的戰國氛圍之下，《四經》主張重視農本，而且要慎用民力：

一年從其俗，二年用其德，三年而民有得 一年從其俗則民知則；二年用其德則民力；三年無賦歛則民有得。 君正

人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節 知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦歛有時則民富 毋苛事，節賦歛，毋奪民時，治之安。 君正

<sup>19</sup> 與《四經》一起出土的《伊尹·九主》中有兩段話「以無職並聽有職，主分也」，「名命者符節也，法君之就所以強也」，從君臣對應的關係與君主應對的手法來看， 九主 顯然較《四經》要來得細緻，至少就某個的意義上言， 九主 對於君臣關係的認知處理，也是關於《四經》的一個補充。

<sup>20</sup> 關於這點，大陸學者白奚也持類似的看法，請參氏著，郭店儒簡與戰國黃老思想，收在道家文化研究，第十七輯，一九九九年八月，頁四五二至四五三。

當然，在寬緩之餘，君主其實被要求身兼兩種角色：「無父之行，不得子之用，無母之德，不能盡民之力，父母之行備，則天地之德也」 君正，表面上看起來，君民的關係好像是雙向的，不過可以看出，《四經》關於民的看法事實上並不同於原始道家對於民的看法，相反的，呈現出一種實利與實力主義取向的民本，無疑是一個純任政治的產物，陳鼓應以為這是得致兼人之國目的之步驟<sup>21</sup>，這種強調重視民力的君民關係與政策也成為黃老學說得以在漢初獲得統治者青睞的重要因素（有政治史上的原因，蓋人口為秦時的十之二三，且有處於山澤的流民，為求將人口安置在土地上，必得以此節民力，裕民用之方不可）；就規範的推行與遵守上，《四經》以為審時度勢，參天地之道而運行，自然能夠「號令閤於民心，則民聽令，兼愛無私則民親上。」 君正 君主本位的思想陳述其實是十分清楚的，循此，君與民的地位當然不能夠用對等的角度看待，也不像君臣之間充滿的緊張與合作，而所有政治角色的扮演，其實都向君主處輻輳，其終極目的則是朝向秩序的獲得以及隨之而來的國力展現，因此，《四經》關於君臣民關係的總綱以及其呈現的政治效果應該是如此的：

為人主，南面而立，臣肅敬，不敢蔽其主，下比順，不敢蔽其上，萬民和輯而樂為主上用，地廣人眾兵強，而下無適（敵）。（六分）

## 肆、治國之術

君臣民關係僅是就政治角色的安排及其互動的描述，鮮活地串起各個角色的互動進而呈現出秩序的樣態，則有賴完整的治國之術，這部分的治國之術仍是圍繞著君主開展的。在談到治國之術之前，必須清楚《四經》關於政治統治有一個明確的認知，這個認知說明了政治權力的正當性及持續是建立在「善的統治結果」之上：

聖人舉事，合於天地，順於民，羊（祥）於鬼神，使民同利，萬夫賴之，所謂義也。 前道

<sup>21</sup> 參陳鼓應前書，黃帝四經今註今譯，頁一一 至一一一。

「義」作為統治結果的描述，它的概念內容不應該就道德規範上的意義來談，而是從事功的面向來界定<sup>22</sup>，這樣的談法其實是指安頓自己、安頓人己與安頓自己與世界<sup>23</sup>，《四經》的主張並沒有太大的差異，不過憑藉的不是其他手段而是「道」：

治國有前道，上知天時，下知地利，中知人事 乃可小夫，乃可國家，  
小夫得之以成，國家得之以寧。

當然，這樣的「義」透過「道」來得致，具體的總綱仍落在「無為」，整個治國之術的開展是以此為基調的，就黃老思想而言，基本上強調「無不為」的目的，這與老莊一派的道家思想是有出入的；無為作為整個治國之術的核心，所有的治術都統攝在這樣的思想綱領之下，而且掌握者是具備內聖外王道德式的君王：

王天下者有玄德 王天下而天下莫知其所由。 六分

至公者明，至明者有功，至正者靜，至靜者聖，無私者智，至智者為天下稽。 道法

故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。 道法

無為以兩個層次開展，一個指向理想性的君主自身，一個則是這個君主與

<sup>22</sup> 從「前道」所引的話中，我們無法不談「義」所具有的「利」的特性，當然《四經》所談的「義」部分帶有「公共利益」的色彩，這點與墨子的理解的「義」近似（或者在概念的內容上，公共利益本來就是義的中心價值）《墨子·大取》中言「義，利；不義，害；志功為辯」，其對象是就整個政治社群而言，符合公利的作為與價值就是「義」；「義」的實質性指涉意含（即利）有其歷史上的論述根源：《易經》言「利者，義之和也」《國語》言「民之有君，以治義也，義以生利，利以豐民」、「夫義，所以生利也，祥所以事神也；仁，所以保民也」、「利利能義」，「義」在這個意含上說明了關於群體生活的合理性安排，其主要目的在於「生利」進而使得政治社群的成員都能享受「生利」的後果（consequence）（「豐民」）。

<sup>23</sup> 這裡所說的是孔子「仁」學的實質意含，就這部分說，「仁」所強調的事功面向往往被「仁德」的面向所掩蓋，而失去了從「禮」到「仁」的轉折意義。引文部分請參許倬雲著，孔子論仁及其延伸的概念，中原文獻，第二十七卷，第三期，民國八十四年七月，頁六。

整個政治社群的互動，前提是以法度的制定為始，這是《四經》中聖王之治的重要基石（法的強調在品味上與老莊道家是極然不同的），而「莫知其所以」的聖王正是這個標準化政治控制的發動樞紐，祇不過在整個治國之術的衍化上，重點落在與總規律所示現原則的對應，《慎子 民雜》所說的無為：「君臣之道，臣事事而君無事，君逸樂而臣任勞，臣盡智力以善其事，而君無為焉，仰成而已。」正是這種對應的實踐，以下就幾個部分討論這些對應。

### 一、刑德相養

刑德相養根本上就是儒家德治與法家法治的結合，這是政治思想匯合現象的一個表徵，說明了單一種的統治方法並不能滿足多變的政治現實與人性，對稱性地使用是有效統治的要件：

凡謀之極，在刑與德 天德皇皇，非刑不行，繆繆天刑，非德必傾，  
刑德相養，逆順乃成。 姓爭

雖然 稱 中言「善為國者，太上無刑。」不過就「因順民情」及「懲治以刑」兩個原則評斷，《四經》顯然以為刑與德是相輔相成不可偏廢的，刑與德並不是截然對立而不可會通的，這種會通有著依循「道」的理論根據，《四經》透過刑德的屬性副配陰陽發論：

刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德章，其明者以為法，而微道是行。  
姓爭

不險則不可平，不謀則不可正，觀天於上，視地於下，而稽之男女，夫  
天有恆幹，地有恆常 是以有晦有明，有陰有陽 地俗德以靜，而  
天正名以作，靜作相養，德虐相成，兩若有名，相與則成，陰陽備物，  
化變乃生。（果童）

是故羸陰布德，重陽長，晝氣開民功者，所以食之也；宿陰脩陽，重陰  
長，夜氣閉地孕者，所以繼之也；不靡不黑，而正之以刑與德 刑德  
皇皇，日月相望，以明其當，而盈絀無匡 觀

這裡除了指出刑德與陰陽的自然規律對應之外，事實上，還傳達了「相反

相生」的概念，說明了德與刑當相互依轉，如何依轉輪代，《四經》加入了四時的變項：

春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生，姓生已定，適者生爭，不謀不定，凡謀之極，在刑與德。（觀）

刑德與陰陽四時的配合，這是人間治術上副自然的面向，說明了自然規律統攝與指導的上位觀，是《四經》論述人間治術的上綱，刑德、陰陽、四時連同後面所談敬授民時的結合，正是中國四時教令思想的內容<sup>24</sup>《管子 四時》中亦言「是故陰陽者，天地之大理也，四時者，陰陽之大經也，刑德者四時之合也，刑德合於時則生福，詭則生禍。」就關於陰陽的看法而言，《四經》將陰陽與人事作了一個更明顯的對應，這樣的對應從天地、四時、晝夜、上下、君臣、父子、男女、長幼、達窮以至於制人制於人等<sup>25</sup>，這種陰陽與人事的明確比附不是《四經》所要傳達的，表面上帶有尊卑的對應，反映絕對的尊卑位階的企圖，不過《四經》卻語帶玄機地說「諸陽者法天，天貴正 諸陰者法地，地之德安徐正靜，柔節先定，善予不爭。」稱 這和《帛書 繆和》中所言「凡天之道，一陰一陽，一短一長，一晦一明，夫人道則之」的說法一樣，將這種源自刑名之學強調絕對尊卑對應的看法加以轉化，反而還帶有強調以君德副地德的意思，因此，《四經》的刑名、陰陽、刑德等概念的結合，事實上可能必須落在較為全面的觀察才能看出原意；與刑德觀念對應的另一組概念是文與武：

天有死生之時，國有死生之政；因天之生也養生謂之文，因天之殺也伐死謂之武；文武並行則天下從矣 審於行文武之道，則天下賓矣。君正

動靜參於天地謂之文，誅應時當謂之武 文則明，武則強，明則得天，武則盛行，參於天地，闔於民心，文武並立，合之曰上同，可以定天下，可以安一國。 四度

<sup>24</sup> 參白奚著，稷下學研究，北京，三聯書店，一九九八年九月，頁一三五。

<sup>25</sup> 稱 言：「凡論必以陰陽大義：天陽地陰；春陽秋陰；夏陽冬陰 主陽臣陰；上陽下陰；男陽女陰；父陽子陰 達陽窮陰 制人者陽，制於人者陰。」

養生是謂文，而伐死謂之武，不過有一個重要條件 - 因天之時，事實上，就《四經》的內容來看，文武與刑德其實不是相異的概念對偶，文武並立與刑德相養是一致的；從《四經》中我們看出，黃老道家主張先文後武，德主刑輔，這是從自然與人事對應的關係中，道家柔性統治觀點所標誌出的統治手法，標榜人世治理符應天地之道，這組結合了刑德與陰陽四時對應的思想，進一步發展形成了漢初董仲舒所主張的陰陽、天人類感的思想<sup>26</sup>。雖然在次序上《四經》主張「先德後刑，順於天」觀（春夏居前是以文德前導），不過我們並不應該認為這會推導到固定不變的對應，從原典中看出的應當是原則性，而非固著不可變的，就統治而言，《四經》顯然注重的是「三時成功」的實效，而不是就比例與對稱時間上著眼，時變的特性以及柔性統治應當才是《四經》的基本關懷，姓爭中言「夫天地之道，寒涅熱溼，不能並立，剛柔陰陽，固不兩行，兩相養，時相成，居則有法，動作循名，其事若易成。」著重一種「時變是守，因時而作」的操作，稱言「奇從奇，正從正，奇與正，恒不同庭，凡變之道，非益而損，非進而退。聖人不為始，不割己，不豫謀，不為得，不辭福，因天之則。」以及「時若可行，亟應勿言，時若未可，涂其門，毋見其端。天制寒暑，地制高下，人制取予，取予當，立為聖王。」說的正是這種與時俱化的操作，這使得《四經》代表的黃老思維較之同時期的法家的思維要溫潤而有彈性，而且強調因天地之道而生成，不帶有任何的造作，在正當性與統治實效的追求上，無疑地更具有可實踐性；而這種「始於文而卒於武，天地之道也。三時成功，一時刑殺，天地之道也」論約的刑德相養文武並行論，從自然界內部為政治生活提供了一個倫理學的基礎<sup>27</sup>，

<sup>26</sup> 《春秋繁露》言「天出陽，為暖以生之；地出陰，為清以成之；不暖不生，不清不成。然而計其多少之分，則暖暑居百，而清寒居一。德教之與刑罰，猶此也。故聖人多其愛而少其嚴，厚其德而簡其刑，以此配天」（第十二卷 基義第五十三章）另外《漢書 董仲舒傳》載「故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者天之所以生也，仁者君之所以愛也；夏者天之所以長也，德者君之所以養也；霜者天之所以殺也，刑者君之所以罰也，由此言之，天人之徵，古今之道也。就黃老道家思想發展而言，無疑這是與道的一種悖離，同時也逐漸降低了人在對應關係中的主體性。

<sup>27</sup> 薩拉·奎因（Sarah A. Queen）著，董仲舒和黃老思想，道家文化研究，第三輯，頁二八八。

在顧及政治秩序的同時，主張先德後刑、始文卒武的統治手法，徹底反映了道家寬厚的政治思想面向。

## 二、虛靜與因時

如果說刑德相養與文武並立的統治術指涉的層面是君主之於人民，那麼《四經》中的「虛靜」涉及較多君主自身的基本要求，如果從君主是政治統治的發動者的角度理解《四經》，那麼，這套自身的要求較之於刑德相養的治術，可能要更為重要。承繼《老子 五十七章》「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」的理路，《四經》強調一個「虛靜」（void & on its own）的統治主體對於統治的重要影響：

欲知得失，請必審名察刑，刑恆自定，是我愈靜，事恆自施，是我無為，  
靜翳不動，來自至，去自往。《 六經 無題》

這裡說得很清楚，統治效果從審名察刑檢定，秩序也從此而來，不過更高的要求卻落在要求君主維持在一個隨時開展向度上，隨時開展說明了可能性、涵括性與應變性，這也就是《老子 十六章》所說「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。」的原因，目的在於觀察到道的運動，體察到不斷運動的萬物總有在時間無限分割中的停頓（這裡所說的停頓是一種比喻的說法，一如「活人不時在呼吸」的命題，事實上在兩次呼吸之間，人是不呼吸的），俾以掌握到道的反與常，承著《老子》的理路，「虛」與「靜」兩個概念可以連結，從存有的「動」到復命的「靜」，透過「常」的體悟，自然能夠輕鬆地掌握到生命的真義，對於秩序也會有更深一層的認知，進而能夠知所因應，所以才說「知常曰明，不知常，妄作，凶。」《老子 十六章》由「靜」而能明白「動」進而制「動」：

上虛下靜而道得其正 分之以其分而萬民不爭，授之以其名而萬物自定。 道原

深伏於淵，以求內刑，內刑已得，自知屈后身。 五政

所謂「內刑」說的就是「修身以定靜屈下」，強調的正是一套不為外物所干擾深知以簡御繁的操持之術，因此，君主自我的虛靜以納萬物明心以照

見是必要的，這是《論》中所說「六枋：一曰觀，二曰論，三曰僮（動），四曰搏（專），五曰變，六曰化。觀則知死生之國，論則知存亡興壞之處，動則能破強興弱，搏則不失諱非之分，變則伐惡養生，化則能明德徐（除）害」的基本功夫，因此君主才能夠「始在於身，中有正度，後及於外人」，再者正靜也代表著一種秩序的存在與維護：「君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正」，這裡所強調當然是刑名的反映，也就說符合了名與實，職務與位階的嚴格區別也是正靜，所以正靜代表了端己的功夫，還有一種對於既定秩序的遵從，這裡《四經》示現出一部分稷下道家的心學傳統<sup>28</sup>。

除了虛靜正己之外，《四經》以為一個統治者應當懂得「因」，「因」可以簡單地理解成虛靜的外部效果：

毋先天成，毋非時而榮，先天成則毀，非時而榮則不果，日為明，月為晦，昏而休，明而起，毋失天極，廢（究）數而止。 稱

天地之道，有左有右，有牝有牡，誥誥作事，毋從我終始 行而行，處而處，因地以為資（資），因民以為師。 稱

慎案其眾，以隨天地之從，不擅作事，以待逆節所窮，見地奪力，天逆其時，因而飭之，事環克之。（順道）

藉由《管子》我們可以理解到「虛靜」與「因」的連結，《管子·心術上》言「有道之君，其處也，若無知，其應物也，若偶之，靜因之道也。」說明了黃老道家強調君主的虛靜是保有統率之勢的重要基礎，「因」是藉由「虛靜」體現的一種能力及效果，《心術上》中復言「人主立於陰，陰者靜，陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜而自得。」先且不管《管子》的真偽以及《心術上》對於陰陽的看法，這裡反映出的是統治主體的內在沈澱、自我主觀的拋棄以及向道的回歸，虛靜代表了開放的向度，所以能夠體道，因此能夠「潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。」《心術上》「因」是對於道的開展的掌握，所需要的正是靈台的清明，虛靜的內刑就是在培養這種清明。體悟道的開展進而順著自然規律的脈絡而行是「因」

<sup>28</sup> 參陳鼓應著，《管子》四篇的心學和氣論，台大哲學論評，第二十二期，特別是頁一八一至一八一。

的操作定義，「因」當然是為了達成一定的政治行動，就此，《四經》強調了因（時、人情、物）而動的準則（這點在《慎子·因循》也有所承繼：「天道因則大，化則細，因也者，因人之情也，人莫自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。」）；《四經》中當然也有「不先」的思維（《順道》中言「常後而不先」），不過這部分可能不及「順道而成」的「因」來得重要，這正是《姓爭》中所言「靜作得時，天地與之，靜作失時，天地奪之」的意義；進一步說，《四經》中也並不以為一味處後不爭是正確的，《五政》言「夫作爭者凶，不爭者亦無成功。」呈現出至為積極的面向。

這種虛己正靜而重因的統治術，在於避免過分主觀造成的錯誤判斷，同時其目的在於透過於他人或是天時的因藉，能夠儘可能地完備，使得君王不必耗時於事必躬親的窘境之中。合而言之，因為「虛」故能消除掉主觀心知的作用力，掌握到道的律動，也才能夠因時順勢地操持政治，所以能「弗為而自成，因而建事。」稱

### 三、重雌節守柔下

《老子·七十八章》言「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之，弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」《老子》認為能夠真正成為新秩序的建立者，絕對是深明「守弱」與「用弱」的明君，這可以從「是以聖人云：受國之垢是謂社稷主，受國不祥是為天下王。」與「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以聖人欲上民，必以言下之，欲先民，必以身後之。」正是這樣思維的佐證（《七十八章》與《六十六章》）看出，對於《老子》期待的聖君而言，「上善若水，水利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」是聖人與「道」契合的重要的途徑，因為《老子》期待的聖人基本上是一個具有完備道性的統治者，因此，就「柔弱」的屬性而言，事實上就是「道性」，於是一個聖人可以不管「柔弱」的強大作用力，但是就「道性」的體證上，「柔弱」的性格是聖人所必須具備，因為一個新秩序的完成是其終極的政治社會關懷，這樣的關懷的落實，是可以（也必須）透過「柔弱」來達成，主要的原因就在於「柔弱」幾於道而「剛強」是悖於常道的，在這層意義上，柔

弱也代表了韌性<sup>29</sup>；申言之，就《老子》言，政治秩序若不是合於「道」就不是質優的，同時也無法長久，所以聖人從自身與統治手法上「守柔」、「守弱」是與「道」符應的根本，與柔弱相對稱的概念是「雌」，這部分《四經》作了承繼：

天有恆幹，地有恆常，與民共事 陰謀不羊，刑於雄節，危於死亡。  
行守)

雄節者，涅之徒也，雌節者，兼之徒也 夫雄節而數得，是謂積殃  
雌節而數亡，是謂積德 先者恆凶，後者恆吉，先而不凶者，是恆備  
雌節存也，後而不吉者，是恆備雄節存也。（雌雄節）

就「雌」而言代表了柔、弱、謙、下、後等特性（宛順恭儉是謂雌節，謙之徒也），而「雄」則代表了剛、強、矜、上、先等特性（憲敖驕居是謂雄節，涅之徒也），《四經》闡發了《老子》中關於「柔弱」與「幾於道」的連結，認為謹守雌節是因應人世乃至修身治國的準則：

安徐正靜，柔節先定 卑約主柔，常後而不先，體正信以仁，慈惠以  
愛人，端正勇，弗敢以先人，中情不留，執一毋求。（順道）

表面上看起來，《四經》關於「雌節」的說法與《老子》似乎沒有不同，不過詳細地考察之後，不難發現其實是存在著差異的，《老子 二十八章》言「知其雄守其雌，為天下谿，為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒；知其白守其黑，為天下式，為天下式，常德不忒，復歸於無極；知其榮守其辱，為天下谷，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」這裡固然強調的是守雌、守黑以及守辱，不過雌雄、黑白與榮辱在《老子》行文中應當至少還是對偶的概念，祇不過《老子》清楚地選擇較為弱勢的價值(inferior value)來因應人世，可是在《四經》中卻明顯地作了價值判斷，更重要的是，《四經》中的「雌節」代表的概念並不同於《老子》中的「守雌」，多了更深的術味：

<sup>29</sup> 參趙明、薛敏珠編著，道家文化及其藝術精神，吉林文史出版社，一九九一年九月，頁五九。

刑於女節，所生乃柔 好德不爭，立於不敢，行於不能，戰示不敢，  
明勢不能，守弱節而堅之，胥雄節之窮而因之 不為兵邦，不為亂首，  
不為怨謀。（順道）

從禍福相倚的對反律發展，《四經》的尚雌非言純然處雌，而是懂得用雌將之手段化，這點使得《四經》的重視雌節彷彿是另一種積極剛健的展現，前面談過的「無父之行，不得子之用，無母之德，不能盡民之力，父母之行備，則天地之德也。」 君正 其實就表達得十分清楚，也就是說，《四經》並不是絕對的「守雌」，因為「人道剛柔，剛不足以，柔不足寺，剛強而虎賁者丘（空），康沈而流面者亡。」 三禁 於是，重雌節是帶有濃厚結果導向，而非《老子》中的價值導向，它所強調的不是一味地重雌守柔，傳達的不是方法上而心態上的法門：

先亦不凶，後亦不凶，是恒備雌節存也；先亦不吉，後亦不吉，是恒備  
雄節存也 凡人好用雄節，是謂妨生 是謂凶節，是謂散德。凡人  
好用雌節，是謂承祿 是謂吉節，是謂絳（降）德（雌雄節）。

既然重雌節帶有濃厚的術味與手段性，所以《四經》的重雌節所講究的「好德不爭，立於不敢，行於不能，戰示不敢，明勢不能」，當然也不是要求君主優柔寡斷，而是必須有明確的判斷力：

散流相成，聖人之事，聖人不朽，時反是守 聖人正以待天，靜以須  
人 當天時，與之皆斷，當斷不斷，反受其亂（觀）。

從刑德相養到虛靜因時乃至於重雌節守柔下的治國之術，《四經》在整體的論述上，從氣味言，迥異於老莊道家的「解構」，而是朝向一個積極建構的方向發展；在「以道論法」、「以法為符」的基本架構下，君臣民以一種定制化的對應關係互動，進而透過上述治國之術的運作，《四經》試圖陳述的可能像是 論 中所言「強生威，威生惠，惠生正，正生靜，靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神 帝王者，執此道也 執六枋（柄）以令天下，審三名以為萬事主。」的統治，這種形式上歸屬道家，卻以道包容了各家之長的政治學說，將整個戰國大規模政治社會解組之後對於秩序重建的渴望，十分清楚地表露出來，同時也替整個時代朝向一個

一統的政治秩序預先作了理論上的鋪路。

## 伍、結 語

蔣伯潛在《諸子通考》中說「諸子之學，興於春秋之末，至戰國而大盛，至西漢而漸以衰替。其所以興替之故，在學術本身者，謂之因，在當時環境者，謂之緣。」<sup>30</sup> 這裡的因緣說，其實就是思想形成的內在與外在因素分析而言，依循這樣的說法來看《四經》的出現，固然有其源自道家內在發展的系絡，也有來自於各個學術集團發展進而互動的結果，更重要的，它揭示了一個舊時代邁向新時代的集體政治社會要求，同時，也初步地總結了先秦儒、道、墨、法對於秩序重建的基本理念，進而向下開展或是影響了這些學術集團的後學者的思維，而最具體的是它回應了太史公自序以及《漢書·藝文志》對於道家的看法，讓黃老學說得以完整地出現，討論過《四經》的政治思想之後，有幾個思考或許可以作為這篇文章的結論：

第一、《四經》的政治思想特色其實就在於指陳了道法合一的思維，它將道家的道與法家的法作了有意義的架接，透過道生法的理論使得人道與自然之道或是人間規律與自然規律找到了可以接榫的地方，這種系統化的發展，不僅在理論的深度上遠遠超前，同時也在整合上較為細緻，它同時也將陰陽的思維納入整個思想系統之中，使得這種來自於楚學與齊學結合的政治哲學，就系統化與哲學化的層次上而論，較之於北方《論語》的對話式思想整理，有更深刻的發展，也使得周文化的另一部分特質，得以藉由另一個面目出現；當然，在轉化發展的過程中，黃老學說在稷下學的推波助瀾之下，顯然是歷經了不同的階段，這使得《四經》的思想與慎到、申不害、田駢、宋鉞或是韓非等人的思想便有所不同<sup>31</sup>，即便是孟子荀子也受到了的影響，這樣的整合，顯然是以道家理論為根源，而且還呈現出一種特色 - 以「道」作為整合的上位概念的思想匯集，也就是說以《四經》為奠基之作的黃老學說，事實上是深刻地影響了其他的學術集團（或是不

<sup>30</sup> 蔣伯潛著，諸子通考，浙江古籍出版社，一九八五年二月，頁二七。

<sup>31</sup> 參郭沫若著，十批判書，稷下黃老學派的批判，北京，東方出版社，一九九六年三月，頁一五六至一九一。

同區位的奇異吸子)，而且當我們閱讀《尸子》、《呂氏春秋》以及《淮南王書》以及《春秋繁露》之際，這樣的影響更是十足地被彰顯，於是與其說西漢政權選擇了黃老學說，可能不如說黃老學說從戰國到秦末，其實進行的正是關於學術思想的整合，而且是因應時局變遷的整合所致，在這裡，政治思想的發展與社會需要的程度顯然是息息相關的<sup>32</sup>，《四經》的思想忠實地再現了這個時期的集體政治社會要求。

第二、《四經》對於刑德問題的討論，提供了一個觀察政治思想的重要基點，它說明了在道家思想的主導之下，關於統治術的整合呈現出一個人本主義的關懷，不是法家純然任法用勢的苛刻，也不是儒家過於著重道德的理想期待，在道家自然主義的思維之中，在天道對於人世與人事的指導作用之下，「始於文而卒於武 三時成功，一時刑殺」的概念，在在地點出了對於人的關懷與政治秩序的治理可以是合致的，雖然在這裡顯現的不是世俗政治的否定，反而是一種肯定（這點與老莊道家的看法顯然是有所出入的），這種從天道的觀點來解釋刑德與剛柔的思維，不是來自於儒家的道德主體的強調（事實上儒家的道德主體有著濃厚的為治而立論的意含），反而是著重在自然主義與人的互動或是呼應，《四經》如此，近來出土的《郭店竹簡》（特別是道家簡）也傳達了刑德相養並用或是更大範疇的道儒互補的理念，就思想的特色而言，道家政治思想的確與其餘先秦各家政治思想有品味上的不同，這樣的認知較大的部分是建立在道家對於有為的政治手段的不信任之前提上，而相關的有為的政治手段，往往透過幾組命題呈現，例如學與知（智）、仁與義、忠與孝等，有趣的是，道家與儒家差異並不出現在「無為」上（當然兩家的無為概念內容是不同的），這說明了儒道抗擯的核心在於概念與政治手段的結合，或是價值的異化，這樣的認知其實可以從《老子》中提到的「道可道非常道」一語得知，因為這裡孕藏著一層深意 - 「道的特性是無法透過語言的描述或是論述可以表達的」，這樣的認識是《老子》的作者一開始亟於強調的，原因無他，因為語言或是文字代表的是符號系統的指涉，而這些符號除了受到經驗的有限性的限制之外，還存在著轉述的扭曲或是理解的操縱等問題，真義的

---

<sup>32</sup> 參任繼愈主編，中國哲學發展史，秦漢篇，北京，人民出版社，一九八五年二月，頁一二四至一三一。

悖離背後所試圖傳達的正是價值手段化的惡果，道家在這點上是有所堅持的，抗擷也是如此產生的，不過，簡本《老子》的出土與內容的再現，似乎足以形成另一個面向的思考，這個面向的思考使得儒家不再是儒家，而道家也不復是道家，之所以如此說，原因是先秦儒家的圖像往往是建構在其他學術集團的認知之上的，同理，道家也是如此，而原貌可能是極少被揭示的，於是，當我們理解到孔子所試圖建立的「仁的秩序」是一種「安頓自己、安頓人我、安頓人與外在世界的一種道德與事功並重的政治秩序」，而老子嘗試建立的「道治秩序」是一種「動態調和人與人、人與自然連繫關係的秩序」，原先對抗性的政治論述似乎不再是不相容的，而這點透過「仁與聖」地位的反省與概念內容的重新認定，我們發現與抗擷論述相抗擷的互補論述似乎又變得鮮活起來，簡本《老子》的思想內容協助我們深一層去理解儒道思想的互補性，也就是說，這樣的認知不是建立在想當然爾的基調之上，而是在思想部分內容的共通平台之上（這部分其實與道家的南北兩個源頭或是尚陰、尚陽的論述是有關的）。從抗擷到互動的反省，進而促使我們就周文化的自然主義內涵，以及周文化從殷商文化轉化而來的玄思與人文社會並重的思想內涵處思考，先秦儒家從周文化處承繼了人文社會面向的思維，而先秦道家則是承繼周文化中原始樸實的面向，這點從兩家的思想屬性上可以看出，同時也是建構互補性理解的另一個平台，《四經》的政治思想以及簡本《老子》都說明了這個平台的可能性。

第三、承上而論，從戰國到兩漢關於統治手段的結構來看，《四經》反映出的思考，向下開展成為秦漢第一帝國，主要統治方法的重要理論基礎，同樣的，在《淮南子》或是更晚的《潛夫論》與其同時期的作品都或多或少反映了這樣的統治術，這固然是政治現實與政治思想互動所產生的「思想匯集」結果（這部分當然不可諱言有陰陽家的思想色彩），然而，這樣的匯集呈現出一種在「道」主導之下的思維模式（這點可以從《新語》、《新書》、《春秋繁露》、《老子指歸》、《老子河上公注》或是東漢中晚期的《申鑒》等作品中看出），這種思想的匯集反映了上述思想互補的理解，而這個理解在《四經》中其實是徹底體現的（較之於可能更早成書的簡本《老子》而言，其實是更系統化的），我們是否可以權宜地理解，這是關於周文化思想內容的整理（先秦王官之學透過私學勃興所產生的重

整)，或者根本就是《莊子 天下》中所言「道術將為天下裂」的重新接榫！這樣的接榫提供了古代中國由封建進入帝國的統治能量以及建制的基礎， 十六經 觀 中所說的「布制建極」未嘗不是《四經》作者對於新秩序的另一個形式的說明！

# The Political Thought of “Four Texts of Yellow Emperor”

Lin Chun-Hung

## Abstract

Jing Fa (Constant Law 經法)、Shi Liu Jing (The Sixteen Classics 十六經)、Cheng (Aphorisms 稱) and DauYuan (On Tao the Fundamental 道原), which known as “Four Texts of Yellow Emperor” systematically sort out the discourses on Tao from Lao-tsu and Juang-tsu. By stressing that it is out of Tao that laws come into being, “Four Texts” endows laws with a higher ranking of legitimacy. “Four Texts” also dissert that as soon as forms and names are established, it will be easy to make clear the distinction between the ruler and the ruled. The functions and interactions referred to political roles reveal the emphasis of ruling skills hidden in the theory construction of “Four Texts”. Yin (陰)、yang (陽)、four seasons (四時)、virtue (德) and punishment (刑) are well arranged and connected in “Four Texts”, therefore the regulation of Heaven, which begins with wen (文) and ends with wu (武), is similar to the regulation of governing. We can read the influence in some works of Legalist later. The concepts “xiu” (void, emptiness) and “jing” (still, on its own) rooted in 《Lao-Tsu》 have been critically and creatively transferred to be technical and positive by Huang Lao thought found in “Four Texts”.

The core thinking and the form of discourse found in “Four Texts” are quite different from what read in 《Lao-Tsu》. It exemplifies re-construction rather than just destruction when facing the grand scale of chaos of “Warring States”. We can also feel the strong want of order which

reflects the crucial mobilization of thinking to the achievement and practical orientation. New political order is shaping, and it's the theory of "Four Texts" that paths the way for a unitary epoch.

