

## 「道生法」——《黃帝四經》的 道法思想和哲學

王曉波\*

### 摘 要

一九七三年出土的《黃帝四經》，帶動了近三十年的戰國黃老思想的研究。有了《黃帝四經》，學者才得以看到史稱「黃老」之「黃」。

《黃帝四經》的內容正是太史公所稱「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」的道家，是以老子的哲學整合春秋各家學術思想，而開啟了戰國的「黃老之學」。

自子產「鑄刑書」、晉「鑄刑鼎」，李悝「造法經」，春秋戰國時代成為宗法封建轉向法治專制的時代，《黃帝四經》反映了以老子哲學整合各家學說的時代思想，影響了戰國法家慎到、申不害、韓非。

關鍵詞：黃帝四經、韓非、法家、道、陰陽、形名

---

\* 王曉波，臺灣大學哲學系教授。

投稿：95年2月9日；修訂：95年10月11日；接受刊登：95年10月14日。

# Tao Generating the Law: The Philosophy of Tao and the Law in the *Four Texts of the Yellow Emperor*

Hsiao-Po Wang<sup>\*</sup>

## Abstract

*The Four Texts of the Yellow Emperor*, unearthed 1973 in Mawangdui, leads the way of the study of Huang-lao thought since. And with it, the Huang of historian's Huang-lao came to the eyes of scholars nowadays..

Contents of *The Four Texts of the Yellow Emperor* are exactly the description of Taoists by Tai Shi Gong (Historian of the Emperor) that "bending to the alternation of Yin and Yang, adopting the positive aspects of Confucianism and Mohism, summing up the essentials of the school of Min (Names) and Fa (Legalist)." Therefore the philosophy of Lao Tzu integrated thoughts of all school of Chung Qiu Era, and laying the foundation of the study of Huang-lao thought in the following Warring States period.

Zichan casted the Penal code, Jin Dynasty had the Penal Tripod, and Li Kui wrote Bible of Legalists, all spelled out the transformation of the society of patriarchal feudalism to that of legalist monarchy. In *The Four Texts of the Yellow Emperor* we see the thought of that era, that is thoughts of every school of that period integrated with Lao Tzu Philosophy, which had its effect on Shen Dao, Sheng Bu Hai and Han Fei, legalists of the Warring States Period.

**Keywords:** The Four Texts of the Yellow Emperor, Han Fei, Legalist, Tao, Yin and Yang, Reality and Min (Name)

---

<sup>\*</sup> Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

# 「道生法」——《黃帝四經》的 道法思想和哲學

王曉波

## 一、前言

一九七三年底，長沙馬王堆三號漢墓出土了一批帛書，其中有《老子》甲乙本，卷前標明《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》等四篇的古佚書。當時，參與「馬王堆漢墓帛書整理小組」的唐蘭即推定這四篇為《漢書·藝文志》所著錄的《黃帝四經》。此外，另有學者認為唐蘭推定的證據不足，鍾肇鵬則從其性質而命名為《黃帝帛書》或《黃老帛書》。

<sup>1</sup>然因鍾肇鵬所命新名不見經傳，學者多採唐蘭之說，在無新出土資料足以推翻唐蘭之說前，本文從眾亦採《黃帝四經》之名，簡稱《四經》。

至於《四經》的著者，當然不是傳說中的黃帝，唐蘭認為可能是鄧析門徒鄭長者，鄭滅歸韓，而影響申韓。<sup>2</sup>這當應為推定之說，亦證據不足。

太史公《論六家要旨》稱道家為「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要。」(《史記·太史公自序》)但對照今本《老子》實難令人理解，但對照出土的《四經》，太史公實不我欺也。<sup>3</sup>陰陽家的學說雖盛行於戰國，但陰陽二字最早見於金文，尚未連用，<sup>4</sup>最遲至《左傳》、《國語》就出現了以陰陽來記述自然現象的陰陽學說。

陰陽外，另有孔子的儒家、子產「鑄刑書」的法家、鄧析的名家、

---

<sup>1</sup> 張增田，〈《黃老帛書》研究綜述〉，《安徽大學學報》哲社版第四期（合肥，2001）：112。

<sup>2</sup> 同註1。

<sup>3</sup> 參閱余明光，〈《論六家要旨》所述道論源于黃學—讀漢墓帛書《黃帝四經》〉，《湘潭大學學報》社科版第一期（1987）；及白奚，〈《黃帝四經》與百家之學〉，《哲學研究》第四期（北京，1995）。

<sup>4</sup> 孫廣德，〈先秦陰陽五行的政治思想〉，（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1969）：2。

墨子的墨家，當然還包括老子的道家，皆戰國以前春秋時代的學術思想。

《四經》正是整合春秋時代學術思想而成為太史公所述之道家。所以，《四經》成書的年代最早可能為春秋之末或春秋與戰國之際的時代，或稍後的戰國初、中期。

《四經》是七三年底出土於長沙漢墓馬王堆，其為先秦古籍，絕非「偽書」，故無人敢於質疑，並且也釐清了上世紀被《古史辨》諸學界前輩指為「偽書」的一些戰國時代著作，如《管子》、《尹文子》、《尸子》、《鶡冠子》、《文子》實為先秦著作，甚至連《列子》也將從「偽書」中獲得平反。<sup>5</sup>由於《四經》的出土，而帶動了近三十多年來戰國和秦漢黃老思想的研究。

吳起和商鞅因變法而遭誅殺後，各國內部的保守勢力和變法派的衝

---

<sup>5</sup> 高晨陽，〈一源三流，先秦道家思想的分際——兼論文化功能的差異〉，《哲學研究》第二期（北京，1998）：62。

突日益尖銳，故自「吳起支解」「商君車裂」後，幾乎無人敢言變法，而只有申不害言「術」和慎到言「勢」。或託言黃帝的《四經》將老子哲學從消極性改造為積極性，<sup>6</sup>遂成為戰國以來的顯學。慎到固為「學黃老道德之術，因發明序其指意」（《史記·孟子荀卿列傳》），申不害亦是「學本於黃老而主刑名」（《史記·老子韓非列傳》），韓非雖拒絕了堂谿公的「全遂之道」，但亦不能免於「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」（《全上》）。

唐蘭也說《四經》的思想體系，「基本上跟老子相近，但也有新的發展。老子只講道，而這四篇既講道又講法，所以第一篇就是《經法》，是表面上用道家的一些話而實際說的是法家觀點。老子只講『名』，而這四篇把名和形（借用刑字）對立起來，稱為『刑名』。老子只講『德』，而

---

<sup>6</sup> 參見鄭杰文，〈帛書《黃帝四經》《老子》學說的繼承和發展〉，《管子學刊》第三期（1996）；方銘，〈《黃帝四經》《老子》《莊子》差別論〉，《中共中央黨校學報》第三期（北京，1998）；艾娃，〈《黃帝四經》對老子思想的吸收和繼承〉，《中國哲學史》第一期（北京圖書館出版社，1997）；史婷婷，〈試論《黃帝四經》與《老子》之異〉，《管子學刊》第二期（2002）；陳政揚，〈《黃帝四經》與《老子》治道之異同〉，《鵝湖月刊》六月號（2002）。

這四篇把刑和德對立起來，稱為『刑德』。老子不講『理』，而這四篇強調『循名廢理』，講曲直，分公私。作為君人南面之術，這是比老子符合實際的。」<sup>7</sup>因此，唐蘭強調《四經》「主要的還是法家思想，陽道陰法」。<sup>8</sup>

戰國的法家思想固由黃老發展而來，為「歸本於黃老」，但反過來從法家思想來看，黃老的《四經》又何嘗不是包含了大量的法家思想。

## 二、道與陰陽

唐蘭說，《四經》的思想體系「基本上跟老子相近」，老子最主要的思想是「道」。《四經》論「道」云：

「恒無之初，迴(洞)同大(太)虛。虛同為一，恒一而止(已)。

濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不配(熙)。故未有以，

---

<sup>7</sup> 唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《帛書老子》，(臺北：河洛圖書出版社，1975年台排印初版)：243-244。

<sup>8</sup> 同註7：頁245。

萬物莫以。故無有形，大迥（同）無名。天弗能覆，地弗能載。

小以成小，大以成大，盈四海之內，又包其外。在陰不腐，在陽

不焦，一度不變，能適蚊虻，鳥得而飛，魚得而流（游），獸得

而走。萬物得之以生，百事得之以成。人皆以之，莫知其名。人

皆用之，莫見其形。」（《道原》）<sup>9</sup>

「恒無之初，洞同太虛。虛同為一，恒一而已」，這是指天地萬物未形成前是一種「太虛」的狀態，這種「太虛」就是「一」。「太虛」的狀況是「濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙」。這正是「有物混成，先天地生」（《老子·第二十五章》）的狀況。所以，《四經》還說「道」是「無形無名，先天地生，至今未成」（《十大經·行守》）。「至今未成」是指由「道」產生的「天地」還在發展中並未完成其終極。

---

<sup>9</sup> 本文所引《黃帝四經》文本除特別註明外，均引自陳鼓應《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996）。



「故未有以，萬物莫以。故無有形，大同無名」<sup>10</sup>，當指「道」未運作，萬物就不能作用和產生，萬物不能產生，就沒有「形」，就沒有「名」。

「道」是「先天地生」的，在天地之外的，故「天弗能覆，地弗能載」。

「小以成小，大以成大，盈四海之內，又包其外」，當是指天地萬物形成之後，因《四經》云：「虛無形，其寂寞冥，萬物之所從生。」（《經法·道法》）「萬物之所從生」後，才能有大、小。「萬物之所從生」也就是「可以為天地母」（《老子·第二十五章》）或「似萬物之宗」（《老子·四章》），《四經》又云：「故同出冥冥，或以死，或以生；或以敗、或以成。禍福同道，莫知其所從生。」（《經法·道法》）及「道同者，其事同；道異者，其事異。」（《十大經·五正》）「道同」「道異」皆「道」。大、小有異，故「道」「小以成小，大以成大」，並且，「盈四海之內，又包其外」。

---

<sup>10</sup> 陳鼓應將上「以」作「之」，下「以」作「用」。（見註9：頁471）「之」當指「道」，但「道」在「恒無之初」即「先天地生」，故不可能「未有之」，因此，「故未有之」應是「道」未作用，而萬物也就不能作用，不能產生。

「盈四海之內」表示「道」普遍於天地萬物之中，但「又包其外」則又表示「道」的普遍性還可以遍及天地萬物之外而獨立存在。

「在陰不腐，在陽不焦，一度不變」這是「道」的「獨立而不改」（《老子·第二十五章》）。「能適蛟虯，鳥得而飛，魚得而游，獸得而走。萬物得之以生，百事得之以成」，這是說一切萬物的生存發展和作用都是根據著「道」。

由此可知，《四經》繼承了《老子》的「道」，是「先天地生」，甚至是「盈四海之內，又包其外」的。「道」是萬物的始源，又是萬物的本體。

至於「人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形」，《經法·名理》亦言：「有物始生，建於地而溢於天，莫見其形，大盈終天地之間，而莫知其名。莫能見知，故有逆成；物乃下生，故有逆刑。」可見這個「道」是不具形體的（「莫見其形」），故是感官感覺所不能認識的（「莫能見

知」), 所以也是叫不出名字來的 (「莫知其名」)。

《道原》接著說：

「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。是故上道高而不可察也，深而不可測也。顯明弗能為名，廣大弗能為形。獨立不偶，萬物莫之能令（離）。天地陰陽，〔四〕時日月，星辰雲氣，蚊行蟻重（動），戴根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗為益多。堅強而不攢（鞮），柔弱而不可化。精微之所不能至，稽極之所不能過。」

「虛同為一」，「虛」是「道」；《四經》說：「一者，道其本也。」（《十大經·成法》），故「一」也是指「道」，且「一者其號也」。「道」是「無有形」的，「舍」指住所，「無有形」之「道」在「舍」中，故曰「虛其舍也」；「在陰不腐，在陽不焦，一度不變」，指其客觀存在不是任何作為

所能改變的，亦即「堅強而不韜，柔弱而不可化」，故人的主觀必須「無為其素也」；「人皆以之」，又「人皆用之」，這乃是「和其用也」。「道」是「天弗能覆，地弗能載」，「是故上道高不可察，深不可測也」；是「莫知其名，莫見其形」，亦為「顯明弗能為名，廣大弗能為形」；是「萬物得之以生」，又是「盈四海之內，又包其外」，故「天地陰陽，四時日月，星辰雲氣，蚊行蟻動，戴根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗益多」。「精微之所不能至，稽極之所不能過」，這是說沒有任何小可以比「道」更小，或沒有任何大比「道」更大，或即「小以成小，大以成大」，也就是「道在天地之間，其小無內，其大無外」（《管子·心術上》）。

「道」由「洞同太虛」或「有物混成」，如何形成天地萬物和人事現象，《老子·第四十二章》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」《四經》則比《老子》說得詳細得多，《十

大經·觀》云：

「黃帝曰：群群(混混)[沌沌，窈窈冥冥]，為一困。無晦無明，未有陰陽。陰陽未定，吾未有以名。今始判為兩，分為陰陽，離為四[時]，[剛柔相成，萬物乃生，德虐之行]，因以為常。其明者以為法，而微道是行。行法循[道]，[是為]牝牡。牝牡相求，會剛與柔。柔剛相成，牝牡若形。下會於地，上會於天。得天之微，若時[者時而恒者恒，地因而養之]；恃地氣之發也，乃夢(萌)者夢(萌)而茲(孳)者茲(孳)，天因而成之。弗因則不成，[弗]養則不生。夫民之生也，規規(睟睟)生(性)食與繼。不會不繼，無與守地；不食不人，無與守天。」

《四經》除了說到「恃地氣之發」，還說到「夜氣閉地孕者，所以繼之也」(全上)，而「天陽地陰，春陽秋陰，夏陽冬陰，晝陽夜陰」(《四

經·稱》), 知「夜氣」、「地氣」皆陰氣也, 故「陰陽」皆指氣。除陰陽外, 《四經》又載「怒者血氣也」(《十大經·五正》)。可見《四經》不但繼承了老子的「道」, 也接受了古代的陰陽學說和氣論。陳麗桂則以《四經》的「道」為「濕濕夢夢」而言, 「這些都有具有物質之初態, 與『精氣』之類東西略相接近了。」<sup>11</sup>

太史公說道家思想包括「因陰陽之大順」。果然, 《四經·稱》曰:

「凡論必以陰陽 [ 之 ] 大義。天陽地陰, 春陽秋陰, 夏陽冬陰, 晝陽夜陰。大國陽, 小國陰, 重國陽, 輕國陰。有事陽而無事陰, 信 ( 伸 ) 者陽而屈者陰。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, 達陽窮陰。娶婦生子陽, 有喪陰。制人者陽, 制於人者陰。客陽主人陰。

---

<sup>11</sup> 陳麗桂, 《戰國時期的黃老思想》, (臺北: 聯經出版事業公司, 1991): 59。

師陽役陰。言陽默陰。予陽受陰。陽者法天，天貴正；過正曰詭，  
□□〔過〕祭（際）乃反。諸陰者法地，地〔之〕德安徐正靜，  
柔節先定，善予不爭。此地之度而雌之節也。」

太史公言：「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所  
從言之異路，有省不省耳。」（《史記·太史公自序》）《四經》正是「凡論  
必陰陽之大義」，而「陰陽之大順」或「陰陽之大義」，太史公論陰陽家  
曰：「夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，  
故曰：『四時之大順，不可失也。』（全上）「四時之大順」即「陰陽之  
大順」，即「陰陽之大義」，即「天道之大經」。

「務為治者」的陰陽家著作雖已亡佚，但在《四經》中卻包含了大  
量的「凡論必以陰陽之大義」的論述。茲摘要引述如次：

「果童對曰：不險（嚴）則不可平，不謹（戢）則不可正。觀天

於上，視地於下，而稽之男女。夫天有 [ 恒 ] 幹，地有恒常。合 [ 此幹 ] 常，是以有晦有明，有陰有陽。夫地有山有澤，有黑有白，有美有惡。地俗 ( 育 ) 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。」(《十大經·果童》)

「夫天地之道，寒涅 ( 熱 ) 燥濕，不能并立。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。若夫人事則無常，過極失 ( 佚 ) 當，變故易常；德則無有，措刑不當。居則無法，動作〈則〉爽名，是以戮受其刑。」(《十大經·姓爭》)

胡家聰就發現在黃老道家中，有這種「推天道以明人事」的思維方式，<sup>12</sup>而多保留在《四經》和《管子》中。

---

<sup>12</sup> 參見，胡家聰，〈道家黃老學「推天道以明人事」的思維方式〉，《管子學刊》第一期(1998年)。



陰陽家的「推天道以明人事」，當是古代農業社會根據經驗發現農事的客觀規律，而欲推演到人事以建立人事的規律。所以說「觀天於上，視地於下，而稽之男女」，是用觀察天地自然的客觀方法，來找出男女人事的規律。在農業社會中，人事與農事的客觀規律有密切的相關，違逆了農事的客觀規律，在人事上亦必有災禍。但天道畢竟不是人事，後來陽陰家推演過分，而有「夫陰陽四時、八位、十二度、二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰『使人拘而多畏』。」

(《史記·太史公自序》)

「道」是「一者其號也」，所以，《四經》中亦經常以「一」號「道」。

「天執一，明[三，定]二，建八正，行七法，然後[施於四極，而四極]之中無不[聽命]矣。蚊行喙息，扇飛蠕動，無[不寧其心，而安其性，故而]不失其常者，天之一也。天執一以明三，

日信出信入，南北有極，[ 度之稽也。月信生信 ] 死，進退有常，數之稽也。列星有數，而不失其行，信之稽也。天明三以定二，則壹晦壹明，[ 壹陰壹陽，壹短壹長 ]。天定二以建八正，則四時有度，動靜有位，而外內有處。」(《經法·論》)

「一」指「道」，「二」指陰陽，「三」指日、月、星辰；<sup>13</sup>「七法」指「明以正者，天之道也。適者，天度也。信者，天之期也。極而反者，天之性也。必者，天之命也。順正者，天之稽也。有常者，天之所以為物命也。此之謂七法」( 全上 )；「八正」則或為陰陽家的「八位」，或《經法·度》所云：「規之內曰圓，矩之內曰方，懸之下曰正，水之上曰平。尺寸之度曰小大短長，權衡之稱曰輕重不爽，斗石之量曰少多有數。八度者，用之稽也。」這還是「推天道以明人事」。

---

<sup>13</sup> 茲據陳鼓應註，同註 10：頁 181。

《十大經·成法》言「一」之「道」云：

「力黑曰：然。昔天地既成，正若有名，合若有形，〔乃〕以守一名。上揅（淦）之天，下施之四海。吾聞天下成法，故曰不多，一言而止（已）。循名復一，民無亂紀。」

「力黑曰：然。昔者皇天使馮（風）下道一言而止（已）。五帝用之，以机（八）天地，〔以〕揆四海，以壞（懷）下民，以正一世之士。夫是故讒民皆退，賢人咸起，五邪乃逃，年（佞）辯乃止，循名復一，民無亂紀。」

「力黑曰：一者，道其本也，胡為而無長？〔凡有〕所失，莫能守一。一之解，察於天地；一之理，施於四海。何以知〔一〕之至，遠近之稽？夫唯一不失，一以騶（趨）化，少以知多。夫達望四海，困極上下，四向相抱，各以其道。夫百言有本，千言有

要，萬[言]有蕙(總)。萬物之多，皆闕一空(孔)。夫非正人也，孰能治此？罷(彼)必正人也，乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之宜。𡗗(抱)凡守一，與天地同極，乃可以知天地之禍福。」

「一之解，察於天地」<sup>14</sup>正是「觀天於上，視地於下」，這就是說，對「一」或「道」的理解，是來自「察於天地」的，「察於天地」後「而稽之男女」，這也就是「天地之道也，人之理也」(《經法·四度》)。這樣的「人之理」也就是「一之理」就能「施於四海」。

其實，《四經》的「道」的理論在這裡開始脫離了老子哲學，也出現了矛盾。老子的「道」是不必「察於天地」，也不必「觀天於上，視地於下」的，《老子·第四十七章》云：「不出戶，知天下；不闕牖，見天道。」

---

<sup>14</sup> 陳鼓應訓「解」為「蹤跡」及「察」通「際」為「達到」，同註 10：353，不妥。據《經籍纂詁》云：「解者，說也。若今言分疏矣。」(臺北：文文出版社，1967年景印)「察」亦不必通「際」。

其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。」

以《四經》言，既言「道」是「先天地生」，又「盈四海之內，又包其外」，在天地之先和在四海之外的「道」，如何能「觀」、「視」、「察」，只「察於天地」如何而能知「道」呢？且「道」是「莫知其名」、「莫見其形」的，又如何能「觀」、能「視」、能「察」？

我們只能觀、視、察現象，由觀、視、察現象而可以認識本體的「一」或「道」，故這樣的「道」或「一」的本體必須包含在現象之後或現象之中，不能脫離現象，只能「盈於四海之內」，而不能「又包其外」，也不可能「先天地生」，這樣的「道」就必須是與天地合一的，也就必須是「唯夫與天地之剖判也具生至天地之消散，也不死不衰者」（《韓非子·解老》）。這一個與天地合一的道的理論，在先秦，直到韓非才完成。故葛榮晉說：

「在《黃老帛書》的基礎上，完全摒棄『道』的唯心主義內容，最後完成對《老子》的唯物主義改造的，是韓非的思想體系。在韓非哲學中，『道』已不再是『先天地生』的絕對精神，而是『與天地之剖判也具生』（《解老》）的東西了。『道者，萬物之所然也，萬理之所稽也』（《解老》）這樣，韓非就把《老子》的『道』解釋成天地萬物及其規律。這是韓非對中國哲學發展的重要貢獻之一。」<sup>15</sup>

《四經》的「道」來自「察於天地」、「觀天於上、視地於下，而稽之男女」，這樣的「道」其實是一個由經驗觀察歸納出來的一個最高原則或原理。<sup>16</sup>為何要這個最高的原則原理，因為「夫達望四海，困極上下，

---

<sup>15</sup> 陳鼓應訓「解」為「蹤跡」及「察」通「際」為「達到」，同註 10：353，不妥。據《經籍纂詁》云：「解者，說也。若今言分疏矣。」（臺北：文文出版社，1967 年景印）「察」亦不必通「際」。

<sup>16</sup> 蕭蓬父亦言，《四經》「把『道』看作是客觀存在的天地萬物的總規律」，及「雜多事物中有根本之道，即『一』；萬物都受一個總規律支配，如出一孔」。見《《黃老帛書》的哲學淺議》，

四向相抱，各以其道」，才要「夫百言有本，千言有要，萬言有總。萬物之多，皆闕一孔」。由歸納出來的原則原理（「一」或「道」），才能「一之理，施於四海」，因為「夫唯一不失，一以趨化，少以知多」。掌握了普遍的原則原理，才能將其演繹（「趨化」<sup>17</sup>）到具體事物（「萬物」），「萬物」是多，原則原理是「一」，故「握一以知多」或「少以知多」。掌握了「一」，才能「上淦之天，下施之四海」，才能「以八天地，以揆四海，以懷下民，以正一世之士」，故「循名復一，民無亂紀」。

由此可見，《四經》已經萌芽了歸納和演繹的思想，只是缺乏培根實驗的理論。要如何證明「觀」、「視」、「察」的正確，卻要直到韓非才提出了「參驗」的理論。

由於「道」是一種客觀的總原理，不是由人的主觀意志所能改變

---

陳鼓應主編《道家文化研究》第三輯（上海古籍出版社，1993年）：266-267。

<sup>17</sup> 陳鼓應訓「趨」為「促使」，疏為「這是說通過『道』促使事物發生變化」（同註10：354），然又何以解釋「少以知多」？故「一以趨化」應屬認知的範疇，即由「一」前去認識萬物。

或代替的，所以，《四經》說：「道之行也，由不得已。由不得已，則無窮。故巧者，摭者也；禁者，使之也。是以方行不留。」(《十大經·本伐》)

「道」是真實而客觀存在的，但又是抽象無形的普遍原則，所以，《四經》言：「道有原而無端，用則實，弗用則窾。合之而涅於美，循之而有常。古之賢者，道是之行。」(《十大經·前道》)這是說，「道」是真實有根據的(「有原」)，但又是無形而看不見抓不著的(「無端」)，要用才能見其真實(「用則實」)，不用的時候就是空的(「窾」)。所以，「道無始而有應，其未來也，無之；其已來，如之。」(《四經·稱》)

《四經》說「道同者，其事同；道異者，其事異。」及「夫達望四海，困極上下，四向相抱，各以其道」，「道」有同異，又「各以其道」。雖然《四經》也說到「故同出冥冥，或以死，或以生；或以敗，或以成。



禍福同道，莫知其所從生」，但這麼多的「道」又如何能「一」。

所以，除了「道」外，《四經》還提出了「理」的概念，而言：「七法各當其名，謂之物。物各合於道者，謂之理。理之所在，謂之順。物有不合於道者，謂之失理。失理之所在，謂之逆。順逆各自命也，則存亡興壞可知也。」（《經法·論》）因此，同異之「事」，死、生、敗、成、禍、福，皆可分別的「各合於道」，故「同道」，但在其「各」物的本身則為「理」。這就是「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」（《韓非子·解老》）。老子不言「理」，故「歸本於黃老」的韓非之「理」，不來自「老」，而來自「黃」，亦明矣。

「一之解，察於天地；一之理，施於四海」，也就是由「察於天地」而歸納出來的「道」，演繹而「施於四海」成為「理」。所以，「天地之道也，人之理也」的「理」，也就是合於「天地之道」的「人之理」。

「天地之道也，人之理也」，而「推天道以明人事」，故《經法·四度》曰：「順者，動也。正者，事之根也。執道循理，必從本始，順為經紀。禁伐當罪，必中天理。」「執道循理」就是要掌握事物的總原理「道」去因循具體事物的各別原理（「理」）。

「道」和「理」的關係，《四經》中還有以下之論述——

「始於文而卒於武，天地之道也。四時有度，天地之李（理）也。日月星辰有數，天地之紀也。三時成功，一時刑殺，天地之道也。四時而定，不爽不忒（忒），常有法式，[ 天地之理也 ]。一立一廢，一生一殺，四時代正，終而復始，[ 人 ] 事之理也。」（《經法·論約》）

以天地論，「始於文而卒於武」是「道」，「四時有度」是「理」；「三時成功，一時刑殺」是「道」，「四時而定，不爽不忒，常有法式」是「理」。

由此可見，《四經》把普遍的總原理作為「道」，把相對各別的規律作為「理」。

除了「執道循理」，《四經》還說到要「正道循理」、「循名究理」。《四經》說：

「天下有事，必審其名。名 [ 理者 ]，循名究理之所之，是必為福，非必為材（災）。是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。審察名理終始，是謂究理。唯公無私，見知不惑，乃知奮起。故執道者之觀於天下 [ 也 ]，見正道循理，能與（舉）曲直，能與（舉）終始。故能循名究理。」（《經法·名理》）

這一段有兩種讀法。一、或可句讀為「名理者，循名究理，之所之，是必為福，非必為災」。這就是說，「名理」乃是根據（「循」）名來追究理；「之所之」或可理解為：名之如此是由於理之如此，因此，才得以「循

名究理」。名來自理，故「是必為福，非必為災」。二、或「循名究理之所之」可解讀為：根據「名」去追究「理」之所以如此。「名」合乎「理」，「必為福」；「名」不合乎「理」，「必為災」。

「審察名理終始」就是審察名理的「之所之」。名理能之所之，才能「是非有分」，才能「以法斷之」；能「以法斷之」，則能「虛靜謹聽，以法為符」，而不必以自己的主觀去判斷。「公」指合乎名理的「法」；「私」指自己的主觀判斷。所以，才能「見知不惑，乃知奮起」，並且，要能「見正道循理」，才「能舉曲直，能舉終始，故能循名究理」。

《四經》繼承了老子「道」的「先天地生」，甚至擴大到「盈四海之內，又抱其外」，而沒能在韓非之前提出「與天地剖判也具生」，但也吸收了陰陽家的理論。陰陽家的理論來自農事對自然界考察的經驗積累，具有一定客觀的經驗方法，故《四經》對「道」的認識方法，包括了「觀

上於天，視下於地」和「察於天地」，而不是老子的「不出戶」、「不窺牖」，並啟發了韓非的「參驗」。

### 三、神明與形名

「道」是「虛無形，其寂寞冥」、「無有形，大同無名」，看不見，摸不著，又何以「觀天於上，視地於下」或「察於天地」就可以得知的。

這是古人非常難以回答的問題，經常流於神祕主義，而《四經》則曰：

「道者，神明之原也。神明者，處於度之內而見於度之外者也。

處於度之[內]者，不言而信；見於度之外者，言而不可易也。

處於度之內者，靜而不可移也；見於度之外者，動而不可化也。

靜而不移，動而不化，故曰神。神明者，見知之稽也。」(《經法·

名理》)

什麼是「度」，陳鼓應註「處於度之內而見於度之外」曰：「第一個『度』，指天道所規定的準度，強調恒定，也即下文的『靜』；第二個『度』指運動的極度，強調變化，也即是下文的『動』。」<sup>18</sup>但文義仍然費解。

「度」是「天道所規定的準度」，人的感官感覺也是「天道所規定的準度」，所以，「度」應進一步詮釋為我們感官感覺的準度。因此，「神明者」乃是處於我們感官感覺之內的，而又能讓人去認識感官感覺之外的。感官感覺之內的認識是有形的，具體的，感官感覺之外的認識是無形的、抽象的。

因此，「處於度之內者，不言而信；見於度之外者，言而不易也」應指：在感官感覺之內有形具體的認識，大家都可以看得到，不必多說，就是可信以為真的；在感官感覺之外的，無形的抽象的規律、原理，經「神明者」認識後，也是正確而不能改變的，是「言而不可易」的。「處

---

<sup>18</sup> 同註 10：頁 234。

於度之內」的感官感覺認識的事物，是固定的，「靜而不可移」的；「處於度之外」的無形抽象的規律、原理，是動態的，但規律、原理本身之存在是不能變化的（「動而不可化也」）。這種認識的能力來自「道」，故曰：「道者，神明之原。」對事物能認識到「靜而不移，動而不化」，「故曰神」。所以，這種「神明」就是我們統合（「稽」）認識（「見知」）的能力。故曰：「神明者，見知之稽也。」所以，任繼愈說：「這裡，神明是指精神智慧，它成為人們認識能力的源泉和標準。」<sup>19</sup>

這也就是說，來自「道」的「神明」是人的認識能力，包括認識「度之內」的事物，和「度之外」的規律、原理，並且，也是統合這二種認識的能力。

「道」產生「神明」似乎也不是一步到位的。《經法·論》曰：「[ 強生威，威 ] 生惠，惠生正，[ 正 ] 生靜。靜則平，平則寧，寧則素，素則

---

<sup>19</sup> 任繼愈，《中國哲學史》秦漢（北京：人民出版社，1985年第一版）：109。

精，精則神。至神之極，[見]知不惑。帝王者，執此道也。是以守天地之極，與天俱見，盡[施]於四極之中。」

有了能「見於度之外」的「神明」，才「能察無形，能聽無聲」，《四經·道原》曰：

「故唯聖人能察無形，能聽無[聲]。知虛之實，後能大虛；乃通天地之精，通(週)同而無間，周襲而不盈。服此道者，是謂能精。明者固能察極，知人之所不能知，服人之所不能得。是謂察稽知極。聖王用此，天下服。」

「知虛之實」，當指知「虛」的真實，或知真實的「虛」，然後才能「大虛」。老子言「虛」，世人則以「虛」為念，而造成「不虛」。韓非說：「所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，



謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。」(《韓非子·解老》)。故韓非的「虛無服從於道理」(空前)，實歸本於「黃」，而非「老」。

能「知虛之實，後能大虛」，老子消極的「無為」才能轉化為積極的「無為」，《四經》才能說：

「明明至微，時反(返)以為幾(機)。天道環〔周〕，於人反為之客。爭(靜)作得時，天地與之。爭不衰，時靜不靜，國家不定。可作不作，天稽環周，人反為之〔客〕。靜作得時，天地與之；靜作失時，天地奪之。」(《十大經·姓爭》)

「靜」是無為，「作」是有為。「服從於道理」才是真正「虛無」或「大虛」。「明明至微，時返以為機」，「微」<sup>20</sup>應指細小。故其義應為：要明白「明」的「至微」，而以「道」的「時返」規律為契機，能掌握「天

---

<sup>20</sup> 陳鼓應註「微」曰：「在此指『刑』。」這是接上文「刑微而德彰」言，唯「刑微」當為二個概念，一為「刑」，一為「微」，此處應為「微」義。同註10：頁328。

道環周」的這種「機」，人就可以反客為主，「天道」也「於人反為之客」。

「靜作得時」就能「天地與之」；但是，「靜作失時」則「天地奪之」。此外，一昧的爭而不靜也不行，即「爭不衰，時靜不靜，國家不定」；只靜而不作亦不可，即「天稽環周，人反為之客」，人就變成被動，變成「客」了。

「能大虛」才能「通天地之精，通同而無間，周襲而不盈」。《莊子·知北遊》言：「通天下一氣耳。」《管子·內業》言：「精也者，氣之精者也。」「通天地之精」應指，能認識構成天地的「精氣」；陳鼓應疑「通同」為「迴同」，<sup>21</sup>甚是，指「道」；「周襲」即指「天道環周」，為「道」的規律。這就是說，「能大虛」才能認識構成天地的始源，才能認識「道」和「道」的規律。「服此道者，是謂能精」，這個「精」或可作「精妙神

---

<sup>21</sup> 同註 10：頁 479。

明」，<sup>22</sup>亦可作「充滿精氣」。所以，在認識方面（「明者」），「固能察極，知人所不能知，服人所不能得。是謂察稽知極」。能「察稽知極」，當然「聖王用此，天下服」。

「道」是「虛無形，其寂寞冥」，是「莫知其所從生」，是「人皆以之，莫知其名。人皆用之，莫見其形」，要如何認識這個「道」，《經法·道法》云：「見知之道，唯虛無有；虛無有，秋毫成之。」及「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。」「虛無有」就是「大虛」，「無執也，無處也，無為也，無私也」也是「大虛」，且為「大虛」和「虛無有」的內涵。儒家亦有「子絕四，毋意、毋必、毋固、毋我」（《論語·子罕》）之言。「執」、「處」、「為」、「私」均屬主觀，「大虛」或「虛無有」也就是去絕一切主觀的執著。因此，就能認識最細微的客觀事物，而曰「秋毫成之」。

---

<sup>22</sup> 同註 21。

能「虛無有」才能「公」，《經法·道法》云：「公者明，至明者有功。至正者靜，至靜者聖。無私者知（智），至知（智）者為天下稽。」「無私者知（智）」，無論「知」或「智」均與認識有關，故「私」不是指狹義的「私欲」，而是指主觀言；與「私」相背者為「公」，指客觀言。所以，才「公者明，至明者有功」。「至知（智）者為天下稽」就是「是謂察稽知極。聖王用此，天下服」。

《四經》守「神明之原」而「能大虛」，「察稽知極」的考察出「天道」有二種，一曰「恒」，一曰「變」。《經法·道法》曰：

「天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒位，畜臣有恒道，使民有恒度。天地之恒常，四時、晦明、生殺、輳（柔）剛。萬民之恒事，男農、女工。貴之恒位，賢不肖不相放（方）。畜臣之恒道，任能毋過其所長。使民之恒度，去私而立公，變恒過度，以奇相

禦。正、奇有位，而名〔形〕弗去。凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名形已定，物自為正。」

「天道」除了「恒」之外，還有「變」。《十大經·果童》曰：

「夫天有〔恒〕幹，地有恒常。合〔此幹〕常，是以有晦有明，有陰有陽。夫地有山有澤，有黑有白，有美有惡。地俗（育）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。」

天地的「恒常」包括四時、晦明、生殺、柔剛、陰陽，人事的「恒事」也包括男女、貴賤、賢不肖等相反相成的兩面，故「陰陽備物，化變乃生」。若「變恒過度」，即「以奇相禦」。「正、奇有位，而名形弗去」是指正奇有了定位後，就不能不產生「名形」，可見，「變恒過度」為「奇」，「恒」為正。事物有「形」，且「事無小大，物自為舍」，「舍」指「物」

的所處之所，也就是說，一切的大小之「事」都是「物」的「事」。且為其自己的存在。「逆順死生」是「物」的「事」，是「物自為名」的。「物自為舍」的「形」和「物自為名」的「名」都已確定了，則「物自為正」，「物」就是一種「恒常」的「物」。

在這裡，《四經》給予了「名形」一個天道的形上根據和正當性，但主體是「物」。「事」是「物」的「事」，「形」是「物」的「舍」，「名」是「物」的「名」。故「形」和「名」都是由「物」所決定（「物自為」）。「名」「形」被「物」確定之後，就是「物自為正」，就是「恒常」，就是合乎「天道」或「道」。由此可見，不但「名」「形」是「物」的「自為」，連「正」都是「物」的「自為」，「正」就是「恒常」，就是合乎「天道」或「道」。所以，合乎「天道」或「道」都是「物自為」的，那又何來可以有「先天地生」的「道」讓「萬物之所從生」呢？

《老子·第二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」

這個「自然」是指「道」的「自然」；第六十四章的「以輔萬物之自然而不敢為」，主詞是「聖人」，「輔」（「為」）的主體是「聖人」而不是「萬物」，不是「物自為」。

直到以「道」為「與天地剖判也具生」的韓非才指出：「道，理之者也。物有理，不可以相薄；物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化，故無常操。」（《韓非子·解老》）

這是由「物」，而「理」，而「道」；這是「物」的「道」，而不是「道」的「物」，故「道」是「物自為」。<sup>23</sup>

此外，在《四經·稱》中亦言：「道無始而有應。其未來也，無之；

---

<sup>23</sup> 參見王曉波，〈解老、喻老——韓非對老子哲學的詮釋和改造〉，《文史哲學報》第五十一期（臺北：臺灣大學文學院，1999年12月）：18。

其已來也，如之。有物將來，其形先之。建以其形，名以其名。」這也是說，「道」和事物的關係，並不是開始前就有「道」，而是有了事物後才「有應」的。在「有應」之前，「無之」；有「有應」之後，則「如之」。

「有物將來」，我們首先看到的是「形」（「其形先之」），而不是其他（含「道」），有了「其形」，才以「其形」「名以其名」。可見「名」的本體來自於「物」。

由於「恒」是「天道」，故「行非恒者，天禁之」（《十大經·三禁》），「天有恒日，民自則之」（《全前》），及「天有恒幹，地有恒常，與民共事，與神同光」（《十大經·行守》）。

故《經法·論約》說：

「故執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其形名。形名已定，逆順有位，死生有分，存亡興壞有處，然後參之於天地之



恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。是故萬舉不失理，論天下無遺策。故能立天子，置三公，而天下化之。之謂有道。」

「形名已定」也是「建以其形，名以其名」，名形相符後，就能判斷逆順、死生、存亡、興壞，然後根據「天地之恒道」，判斷出禍福、死生、存亡、興壞的原因之所在。因此，才能做任何事都不會不合乎理，考慮天下之事也不會失策。

「形名已定」，從語意學來講，就是所使用的語詞已具有指謂定義，且不具有混含和歧義。經過指謂定義的「名」，可以是指謂著一群事物，符合這個「名」的事物也都被這個「名」所指謂。例如，各別具體的桌子有各式各樣，但都叫「桌子」。「桌子」就成了後設抽象的「名」，而不是各別具體的桌子。對於我們不能親自以感官感覺認識的桌子，但也可以用「桌子」的「名」來認識那桌子的「理」，這不但是「循名究理」，

並且還可以是「形名出聲，聲實調和，福災廢立，如影之隨形，如響之隨聲，如衡之不藏重與輕。」(《經法·名理》)

因此，「名」的定義是否正確，就涉及到我們以「名」對事物的認識判斷是否正確。正確的「名」是合乎「理」，也是合乎「道」，反之則否。故《十大經·前道》說：「名正者治，名奇者亂。正名不奇，奇名不立。正道不殆，可後可始。乃可小夫，乃可國家。小夫得之以成，國家得之以寧。小國得之以守其野，大國得之以兼併天下。」

以「正名」為治，《四經》顯然是承續孔子的說法。孔子主張為政「必也正名乎」而言：「名不正，則言不順。言不順，則事不成，事不成，則禮樂不興，禮樂不興，則刑罰不中。刑罰不中，則民無所錯手足。故君子名之，必可言也。言之，必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」(《論語·子路》)「名」從何而來，孔子只說到「君子名之」，《四經》則

言「物自為名」、「建以其形，名以其名」，並且將這種「名」給予了一個「推天道以明人事」的「天道」的形上根據和正當性。

「形名已定」，又有了「名正」，統治者就能根據「名」發號施令。故孔子言「君子名之，必可言也。言之，必可行也」。《四經》形名論，沒有名家的「苛察繳繞」，但又不失「控名責實，參伍不失」。(《史記·太史公自序》)故《十大經·名刑》言：

「欲知得失，請必審名察形。形恒自定，是我愈靜。事恒自施，是我無為。靜翳(壹)不動，來自至，去自往。能一乎？能止乎？能毋有己，能自擇(釋)而尊理乎？挀(葆)也，毛(屯)也，其如莫存。萬物群至，我無不能應。我不藏故，不挾陳(新)。嚮者已去，至者乃新。新故不膠(摻)，我有所周。」

只要「名正」，能以「名」發號施令，故「形恒自定」、「事恒自施」，

國君則「是我愈靜」、「是我無為」。因為「名」是來自客觀的「物自為名」。所以，主觀「靜壹不動」，事物就可以「來自至，去自往」。「一」，當指「道」，「一者其號也」；「止」，意「靜」。「毋有己」和「自釋」，<sup>24</sup>當指放棄自己的主觀而採客觀的「尊理」。「葆也，屯也」，陳鼓應譯為「或隱或顯」；<sup>25</sup>「其如莫存」指主觀。這就是說，要使我們的主觀「或隱或顯」的「其如莫存」，一切遵照客觀的「理」。那麼「萬物群至」，我都能夠應付（「我無不能應」），因為「毋有己」和「自釋」，故「我不藏故，不挾新。嚮者已去，至者乃新」；因為「來自至，去自往」，故「新故不摻」。那麼「我有所周」，也正是「我無不能應」。

「正名」以治，其實就是「天正名以作」，不但可以「我無不能應」、  
「我有所周」，而且還可以「我愈靜」、「我無為」。所以，《經法·論》說：

---

<sup>24</sup> 訓為「擇」或「釋」均可通。見註 10：頁 405。但，「釋」意較明，因「尊理」必「自釋」。

<sup>25</sup> 同註 10：頁 408。

「執六枋（柄）以令天下，審三名以為萬事〔稽〕，察逆順以觀於霸王危（存）亡之理，知虛實動靜之所為，達於名實〔相〕應，盡知情偽而不惑，然後帝王之道成。

六柄：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，論則知存亡興壞之所在，動則能破強興弱，搏（專）則不失諱（隲）非之〔分〕，變則伐死養生，化則能明德除害。六柄備則王矣。三名：一曰正名立而偃，二曰倚名法（廢）而亂，三曰無名而強主滅。三名察則事有應矣。」

「正名立而偃」即「名正者治」；「倚名廢而亂」即「名奇者亂」。

《四經》沒和法家一樣以其「形名」作為御臣之術，但也指出了「達於名實相應，盡知情偽而不惑」，這樣臣下還能為非嗎？戰國法家以「形名」為術以御臣下，當是《四經》思想進一步的發展了。

能認識「道」，能掌握「道」的人就是聖人了。《四經·稱》言：「知天之所始，察地之理，聖人稟論天地之紀，廣乎獨見，卓乎獨知，□乎獨□，□乎獨在。」掌握了這種「道」就能「王天下」，故須「獨見」、「獨知」、「獨在」。所以，《經法·四度》說：「王天下者有玄德，有玄德獨知王術，故而王天下而天下莫知其所以。」

韓非言：「道無雙，故曰一；是故明君貴獨道之容。」（《韓非子·揚權》）「獨道」就是「獨見」、「獨知」和「獨在」了。

#### 四、化變與時和因

《十大經·果童》說：「陰陽備物，化變乃生。」這也就是說，陰陽一形成了具體的萬物，於是就會產生變化。這些變化的規律乃是「周遷動作，天為之稽。天道不遠，入與處，出與反」（《經法·四度》）。「周遷動作」是指陰陽相互循環的運動，也就是《老子·第二十五章》所言「周

行不殆」。「天道不遠」就是「入與處，出與反」的周而復始的變化，「故執道者能上明於天之反，而中達君臣之半，密察於萬物之所終始，而弗為主。故能至素至精，浩彌無形，然後可以為天下正」(《經法·道法》)。

「天之反」、「萬物之所始終」都指是「周遷動作」。故除了「天地有恒常」外，還有「天之反」的「入與處」、「出與反」。《老子·第四十章》也說：「反者，道之動。弱者，道之用。」因此，「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑」(《老子·第二十二章》)。

從辯證法來看，老子認為正面的事物多由居於反面而成就，反面的事物多由居於正面而造成。故《老子·第五十八章》又言：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正，正復為奇，善復為妖。」

「雄」屬陽，屬正；「雌」屬陰，屬反。而《老子·第二十八章》說：「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」

一切的事物都是由禍福、陰陽、雌雄的相互轉化，故《經法·名理》

說：

「如燔（蕃）如卒（倅），事之反也；如繇（遙）如驕，生之反也。凡物群財（材），綽（超）長非恒者，其死必應之。三者皆動於度之外，而欲成功者也，功必不成，禍必反〔自及也〕。以剛為柔者活，以柔為剛者伐。重柔者吉，重剛者滅。」

「如蕃如倅」指事物發展到滿盈極至的程度，就會變成「事之反也」；

「如遙如驕」指人過度意得志滿而驕，「生之反」就要來了；「凡物群材，超長非恒者」指事物發展超過了正常的尺度，「其死必應之」。「度」指我們感覺認識的界限。「事之反」、「生之反」及「其死必應之」這三者都是「動於度之外」的，不是我們所能感覺認識的，若我們還硬要去有所作為，就一定會失敗，災禍就反過來到自己了。所以，「以剛為柔者活，以



柔為剛者伐。重柔者吉，重剛者滅」

「重柔」就是「守雌」。《十大經·雌雄節》論雌雄曰：

「皇后屯歷（洞歷）吉凶之常（祥），以辨雌雄之節，乃分禍福之嚮。憲（顯）傲驕倨，是謂雄節；[ 羸濕 ]（委墮）恭儉，是謂雌節。夫雄節者，涅（盈）之徒也。雌節者，兼（謙）之徒也。夫雄節以得，乃不為福；雌節以亡，必將有賞。夫雄節而數得，是謂積殃；凶憂重至，幾於死亡。雌節而數亡，是謂積德，慎戒毋法，大祿將極。」

簡單的說，這一段定義完「雌雄」後，重點乃在於「夫雄節以得，乃不為福；雌節以亡，必將有賞」。接著又說：

「凡人好用雄節，足謂妨生。大人則毀，小人則亡。以守不寧，以作事 [ 不成。以求不得，以戰不 ] 克。厥身不壽，子孫不殖。

是謂凶節，是謂散德。凡人好用 [ 雌節 ]，是謂承祿。富者則昌，貧者則穀。以守則寧，以作事則成。以求則得，以戰則克。厥身則 [ 壽 ]，子孫則殖。是謂吉 [ 節 ]，是謂綽 ( 洩 ) 德。故德積者昌， [ 殃 ] 積者亡。觀其所積，乃知 [ 禍福 ] 之嚮。」

《四經》的「好用雌節」顯然是承續老子的「守其雌」，他們只看到了事物轉化的必然性，卻沒有看到事物轉化的條件性，直到韓非才認識到，事物向對立面轉化是須有條件的。<sup>26</sup>

禍福、吉凶、剛柔都是對立的概念。故《稱》曰：「奇從奇，正從正，恒不同廷。」但《十大經·姓爭》也發現了這些矛盾對立的概念又是可以相互轉化的，而言：「夫天地之道，寒熱燥濕，不能并立。剛柔陰陽，固不兩行。兩相養，時相成。」

---

<sup>26</sup> 同註 23：頁 22。

《四經》雖然沒有明確提出事物轉化的條件說，但卻也提出了「時相成」的「時」的概念。

「道」是「萬物所從生」，而「有物始生」後，又「陰陽備物，化變乃生」，因此，在「化變」過程中不同的時間裡，事物的狀態是不同的，故如何因應不同時間裡的事物就須有所不同，這就是「時」，而不是一成不變的。故「時」的概念就重要了。茲將《四經》中「時」的用法例舉如次：

「動之靜之，民無不聽，時也。」(《經法·君正》)

「因天時，伐天毀，謂之武。」(《經法·四度》)

「天道已既，地物乃備。散流相成，聖人之事。聖人不巧，時反是守。」(全前)

「反義逆時，非而行之，過極佚當，擅制更爽，心欲是行。」(《十大經·正亂》)

「明明至微，時返以為機。」(《十大經·姓爭》)

「是故君子卑身以從道，智以辨之，強以行之，賁道以並世，柔身以待時。」(《十大經·前道》)

「時若可行，亟應勿言；時若未可，杜其門，毋見其端。」《稱》

「毋先天成，毋非時而榮。先天成則毀，非時而榮則不果。」(全前)

「積者積而居，胥時而用，觀主樹以知與治，合積化以知時。」

(全前)

這個「時」，或為「時機」，指事物變化中的時機(「時返以為機」)，人的舉措必合乎「時」才能成功(「動之靜之，民無不聽，時也」)；否則，

就會失敗（「非時而榮則不果」）。這個「時」是客觀存在的，不是人可以隨意的。聖人也必「時返是守」，只能「柔身以待時」。

「時」是變動不居的，而必須「合積化以知時」。「積化」是當指「積者積而居」而言，那就是「積者」把積累的資源保存下來，到適當的時間（「胥時」）而用。「合積化以知時」當指計算過整個「積」的過程來認識判斷「時」的狀況。所以，「合積化以知時」也是一種根據客觀事物存在而作出的認識判斷。

「時」是不能「逆時」的，而只能「因天時」。「因天時」就是「當」，故《經法·國次》說：「故唯聖人能盡天極，能用天當。」《十大經·觀》亦言：「當天時，與之皆斷；當時不斷，反受其亂。」《經法·國次》又言：

「不盡天極，衰者復昌。誅禁不當，反受其殃。禁伐當罪當亡，

必墟其國，兼之而勿擅，是謂天功。天地無私，四時不息。天地立（位），聖人故載。過極失（佚）[當]，天將降殃。人強勝天，慎避勿當。天反勝人，因與俱行。先屈後伸，必盡天極，而毋擅天功。」

「道」是「虛同為一，恒一而已」的，又是「陰陽備物，化變乃生」的。那麼「道」究竟是「恒一」的，還是「化變」的，這個問題恐怕要到韓非才能說得清楚。

因為韓非的「道」是「與天地剖判而具生」，故「道」是由於「物有理」，而「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」的。故「凡理者，方圓、長短、麤靡、堅脆之分也，故理定而後可得道也。故定理有存亡、有死生、有盛衰。夫物之一存一亡，乍死乍生，初盛而後衰者，不可謂常」（《韓非子·解老》）。

「不可謂常」就是「無常操」，就是「化變」。其實這也就是說，具體的事物是各有不同的，但可以歸納出各個「理」出來，再由各種不同事物的「理」歸納出「道」來。「道」是一個抽象普遍的總規律或原理原則，是「無形」的，是不能以感官感覺認識的，所以，是不變的，是「恒一」的，但卻可以演繹而普及於各殊事物，故《道原》亦云：「夫為一而不化，得道之本；握少以知多，得事之要，操以正奇。」而具體的事物是各式各樣、千變萬化的。是抽象普遍的就是「虛同為一，恒一而已」，是具體個殊的就是「陰陽備物，化變乃生」。了解「化變乃生」中的具體事物就是「知時」，針對著「時」作出適宜的措施就是「當」。

老子雖以「道」為「先天地生」，但也發現了「道」是一種客觀的存在和規律，是不以人的主觀意志為轉移的。面對著「道」，老子只能「無為」（不作為）。例如：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作而不

為始，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」(《老子·第二章》)「夫唯弗居，是以不去」，或「我無為，人自化」(《老子·第五十七章》)，或「為無為，事無事」(《老子·第六十三章》)，或「聖人無為，故無敗」(《老子·第六十四章》)，雖其亦言「無為而無不為」(《老子·第四十八章》)，但「無不為」是指客觀事物，亦為「萬物作而不為始」或「人自化」，也就是萬物之「自然」，而不是指能達成主觀目的的「無不為」。

不過，老子也不是完全不講「為」，《老子·第六十三章》就講「圖難於易，為大於細」，「為於未有，治於未亂」(《老子·第六十四章》)及「輔萬物之自然而不敢為」( 全前 )。

「圖」、「為」、「治」、「輔」都是作為之意，但也只能在「易」、「細」、「未有」、「未亂」的情況下，這種「為」，只能是一種預防的「為」。但



到了戰國時代，已經天下大亂，已經沒有了老子「為於未有，治於未亂」的「為」和「治」了。

不過，「輔萬物之自然而不敢為」卻為後人留下了詮釋和發展的空間。「不敢為」是「無為」，「輔」是「為」，這就是說，我們要「為萬物之自然」，而不敢「為」主觀的自作主張。

老子只提出「輔萬物之自然」的「無為論」，至《莊子·養生主》即云：「依乎天理，批大卻，導大窾，因其固然。」在《莊子·德充符》即提出「因自然」的命題。「因」是主觀的作為。有了「因」，客觀事物的「自然」便和人的主體有了互動的關係，消極的「無為」才能轉化為積極的「無為」。我們無法判斷《四經》與《莊子》的成書時間先後，但《四經》中亦充滿了「因」的思想。茲將《四經》中「因」的命題例舉如次：

「恃地氣之發也，乃萌者萌而孳者孳，天因而成之。弗因則不成，

弗養則不生。」(《十大經·觀》)

「聖人不為始，不專己；不豫謀，不棄時；不為得，不辭福，因天之則。」(《稱》)

「因地以為資，因民以為師；弗因無神也。」(全前)

「弗同而同，與而為同；弗異而異，與而為異，弗為而自成，因而建事。」(全前)

這一切的「因」都是人主體去「因」客觀存在的事物及其規律，概括言之即「因自然」，而且「弗因則不成」，甚至「弗因無神也」。「神」是指人的難以被理解的神妙的神識能力或智慧。

有了「因」之後，才能真正的「無為而無不為」了。因為有了「因」之後，人只要「因自然」—按照客觀事物的條件及其規律，用現在的話

來說，就是按照科學方法來行事，當然就「無不為」了。

「不為始」「不專己」、「不豫謀」、「不棄時」、「不為得」、「不辭福」都是「無為」，而只須「因天之則」。「弗為」也是「無為」，只須「因而建事」則「自成」。

故《稱》「推天道以明人事」而有言：「夫天有明而不憂民之晦也，百姓闢其戶牖而各取昭焉；天無事焉。地有財而不憂民之貧也，百姓斬木刈薪而各取富焉；地亦無事焉。」

## 五、「道生法」與「太上無刑」

在《十大經·成法》中，黃帝問「請問天下有成法可以正民者」，力黑答：「然。昔天地既成，正若有名，合若有形，乃以守一名。上淦之天，下施之四海。吾聞天下成法，故曰不多，一言而已。循名復一，民無亂紀。」雖所言為「正若有名」、「乃以守一名」、「循名復一」，這個「名」

是可以「正民」的「成法」，是可以「民無亂紀」的，所以這個「名」已經是具有強制性約束力的「法」了。

在「名正者治，名奇者亂」中，「名」也是具有法律約束力了，否則又如何能與「治」、「亂」相關。並且，「形名出聲，聲實調和」就「如衡之不藏重與輕」。「衡」是一種客觀的標準。《經法·道法》云：

「稱以權衡，參以天當，天下有事，必有巧驗。事如直木，多如倉粟。斗石已具，尺寸已陳，則無所逃其神。故曰度量已具，則治而制之矣。」

「治而制之」之「度量」其實就是「法」；「度量」就「如衡之不藏重與輕」。《經法·道法》又云：

「故執道者之觀於天下也，無執也，無處也，無為也，無私也。

是故天下有事，無不自為形名聲號矣。形名已立，聲號已建，則

無所逃迹匿正矣。」

「無所逃迹匿正」就是「如衡之不藏重與輕」，「聲號」就是「法」

或法令。故曰：

「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也。故能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」( 仝前 )

這段話有三個要點：

- ( 一 ) 「道生法」，為法設定了一個形上的根據，或法的起始，或立法的權力來源。
- ( 二 ) 法是「引得失以繩，而明曲直者也」，它是一個客觀公正的標準規範。
- ( 三 ) 立法者也必須守法——「生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也」。

關於法的形上根據或法源的依據，《管子·心術上》有云：「法出乎權，權出乎道。」與一步到位的「道生法」不同，還介入了一個「權」作為中介。《管子》的論述或為「道生法」的一個發展。

《鶡冠子·兵政》言：「賢生聖，聖生道，道生法，法生神，神生明。」在「道生法」的上下文又擴大了「道生法」的範圍。除了「道生法」外，《鶡冠子·環流》說：「故生法者命也，生於法者亦命也。命者，自然者也。」《老子·第二十五章》言：「道法自然。」「自然」就是「道」，因此，「生法者命也」就是「生法者道也」。

《尹文子·大道上》載彭蒙之言曰：「聖人者，自己出也；聖法者，自理出也。理出於己，己非理也；己能出理，理非己也。」

《韓非子·飾邪》亦言：「故鏡執清而無事，美惡從此比焉；衡執正而無事，輕重從而載焉。夫搖鏡則不得為明，搖衡則不得為正，法之謂

也。故先王以道為常，以法為本。」治國「以法為本」，法則是「以道為常」。《韓非·大體》還說：「古之牧天下者，不使石匠極巧以敗太山之體，不使賁、育盡威以傷萬民之性。因道全法，君子樂而大姦止。」韓非雖未言「道生法」，但也認為必須「因道」來「全法」。

雖「道生法」，但實際執行起來，也還是「有道」的「聖人」、「明君」或「聖王」，故《經法·論》云：「人主者，天地之稽也，號令之所出也。」

至於法為公正客觀的標準規範，韓非的「鏡」、「衡」之喻亦明矣。

至於主立法之後，立法者不但要遵守法，而且不再能廢除法。《管子·法法》亦言：「故巧者能生規矩，不能廢規短而正方圓。」《管子·任法》又云：「有生法，有守法，有法於法。生法者君也，守法者臣也，法於法者民也。君臣上下貴賤皆從法，此為大治。」

韓非不但以「鏡」、「衡」喻法，且言：「法不阿貴，繩不撓曲。法之

所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。故矯上之失，詰下之邪，治亂決繆，絀羨齊非，一民之軌，莫如法。」(《韓非子·有度》)

韓非雖沒說「生法而弗敢犯也」，但也說了「矯上之失」「莫如法」。雖然韓非沒說「法立而不敢廢」，但也說了「故治民無常，唯法為治」(《韓非子·心度》)。此外，《韓非子·有度》還說：「故明主使其群臣，不遊意於法之外，不為惠於法之內，動無非法。」「動無非法」不也是「生法而弗敢犯也」嗎？

《經法·君正》還說：「法度者，正之至也。而以法度治者，不可亂也。而生法度者，不可亂也。精公無私而賞罰信，所以治也。」「而生法度者，不可亂也」就是「生法而弗敢犯也」，其他的也都是法家論者的基本要點。黃老道家果然「撮名法之要」。



法如「鏡」，如「衡」，如「規矩」，故《十大經·五正》云：「後中實而外正，何患不定？左執規，右執矩，何患天下？男女畢同，何患於國？五政既布，以司五名，左右執規，以待逆兵。」有了法，有了「規矩」，故《經法·名理》言：「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。」

作為客觀公正的規範也是每個人都必須遵守的，否則就會受到刑戮，故《十大經·姓爭》說：「居則有法，動作循名，其事若成。若夫人事則無常，過極失當，變故異常；德則無有，措刑不當。居則無法，動作爽名，是以戮受其刑。」

法家主張嚴刑，其實黃老道家的《四經》也不多讓。《經法·君正》云：「以刑正者，罪殺不赦也。畏敬者，民不犯刑罰也。可以征者，民死節也。」此外，還說：「國無盜賊，詐偽不生，民無邪心，衣食足而刑罰必也。」(全前)在嚴刑下，「刑罰必」而「罪殺不赦」，才能「民不犯刑

罰」、「民死節」，「國無盜賊」、「詐偽不生」、「民無邪心」。但「刑罰必」的前提是「衣食足」。《經法·君正》亦云：「知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦斂有度則民富，民富則有恥，有恥則號令成俗而刑罰不犯，號令成俗而刑罰不犯則守固戰勝之道也。」

《老子·第七十四章》云：「民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾將得而殺之，孰敢？」要如何才能「使民常畏死」？

《管子·治國》說：「凡治國之道先富民。民富則易治也，民貧則難治也。奚以知其然也？民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪；敬上畏罪則易治也。民貧則危鄉輕家，危鄉輕家，則敢陵上犯禁；陵上犯禁則難治也。」

《尹文子·大道上》亦言：「國亂有三事：年飢民散，無食以聚之，則亂；治國無法，則亂；有法而不能行，則亂。有食以聚民，有法而能行，國不治，未之有也。」

「衣食足而刑罰必」或「民富則有恥」，「衣食足」和「民富」是「德」，「刑罰必」是「刑」。在《四經》中，「德者，愛勉之也。」(《經法·君正》)故言：「省苛事，節賦歛，毋奪民時，治之安。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。」(全前)。這是孔子所言「道之以德，齊之以禮，有恥且格」(《論語·為政》)的「德」。

《十大經·觀》有段文字云：

「不靡(縻)不黑(繼)，而正之以刑與德。春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。姓生已定，而敵者生爭，不諶(戡)不定。凡諶(戡)之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈[紕]無匡(枉)。」

「正之以刑與德」是指以「刑與德」為治。這也就是「靜作相養，德虐相成。兩若有名，相與則成」(「虐」即「刑」)。「春夏為德，秋冬為

刑」，「推天道以明人事」，故「先德後刑以養生」，先「春夏」為作物生長的期間，故「養生」。

《十大經·觀》又云：「是故為人主者，時揜(適)三樂，毋亂民功，毋逆天時。然則五穀溜(秀)熟，民〔乃〕蕃滋。君臣上下，交得其志。天因而成之。夫并(秉)時以養民功，先德後刑，順於天。」「五穀秀熟，民乃蕃滋」及「秉時以養民功」，這些都是「德」，而且「先德後刑，順於天」。

《四經》與孔子的不同，並不在「德」的不同，而在於孔子主張「道之以德，齊之以禮」的「德治」，且對「法治」不以為然，他不但說「道之以政，齊之以刑，民免而無恥」(《論語·為政》)，他還根本反對晉「鑄刑鼎」，言：「而為刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴，貴何業之守，貴賤無序，何以為國？」(《左傳·昭公二十九年》)先秦的「法治」是自子產「鑄刑

書」和晉「鑄刑鼎」始，至李悝「撰次諸國法，著法經」。《四經》雖言「先德後刑」，但更言「法度者，正之至也，而以法度治者，不可亂也。」「德」中沒「刑」，而「法度」中才有「刑」。《四經》以「法治」為「正之至」亦明矣。<sup>27</sup>所以，「先德」只是輔助「刑」的，以「德」「使民常畏死」，因為「民富則安鄉重家，安鄉重家則敬上畏罪」，否則，就「民不畏死，奈何以死懼之」。

「先德後刑」也是《四經》的「采儒墨之善」。韓非則不講什麼「先德後刑」，而說：「故明主之治國也，適其時以致財物，論其稅賦以均貧富，厚其爵祿以盡賢能，重其刑罰以禁姦邪，使民以力得富，以事致貴，以過受罪，以功致賞，而不念慈惠之賜，此帝王之政也。」（《韓非子·

---

<sup>27</sup> 張增田認為「帛書（按：指《四經》）所主張的德治利用的是客觀道德規範的力量約束社會成員，表現為對理性規則的服從；儒家所宣揚的德治則是憑藉著為政者個人的道德境界同化社會成員，體現著對感性魅力的服從。」（張增田，〈《黃老帛書》所見的另一種德治方略〉，《中國哲學史》第一期（北京，2002）：69）但實際上，《四經》並不主張「德治」，而是「法治」，在「法治」中「先德後刑」而已。

六反》)《四經》把「慈惠之賜」當作「愛勉」的「德」，韓非則當作「法」，「而不念慈惠之賜」。其實《經法·君正》也說過：「號令必行，俗也；男女互勉，愛也。動之靜之，民無不聽，時也。受賞無德，受罰無怨，當也。」「受賞無德」就是「不念慈惠之賜」，但又要「德者，愛勉之也」的「先德後刑」，這當是《四經》要「采儒墨之善」，又要「撮名法之要」所產生的矛盾。

《四經》雖主張「刑罰必」而「罪殺不赦」，但亦言：「善為國者，太上無刑，其次正法，其下鬥果訟果，太下不鬥不訟又不果。夫太上爭於化，其次爭於明，其下救患禍。」(《稱》)「無刑」是指沒有人受到刑法的處罰。

先秦主張嚴刑當起自子產，子產說：「夫火烈，民望而畏之，故鮮死矣；水懦弱，民狎而翫之，則多死焉，故寬難。」(《左傳·昭公二十年》)

《韓非子·內儲說上》亦誌其事曰：「我死後，子必用鄭，必嚴以莅人。

夫火形嚴，故人鮮灼；水形懦，故人多溺。子必嚴子之形，無令溺子之懦。」《商君書·賞刑》則言：「故禁姦止過，莫如重刑。刑重而必得，則民不敢試，故國無刑民。」「故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。」（《商君書·畫策》）韓非也極力為「重刑」辯護曰：「今不知治者，皆曰重刑傷民，輕刑可以止姦，何必於重哉？此不察於治者也，夫以重止者，未必以輕止也；以輕止者，必以重止矣。是以上設重刑者而姦盡止，姦盡止則此奚傷於民？」（《韓非子·六反》）《韓非子·飭令》又云：「行刑，重其輕者，輕者不至，重者不來，此謂以刑去刑。」

所以，法家「重刑」的目的並不是「傷民」，而在於「止姦」，一旦能達到「止姦」的目的，無人為姦也就無人被刑，故「無刑」，也是以「重

刑」「以刑去刑」。「太上無刑，其次正法」，當是《四經》繼子產之後，再次啟發了《商君書》和韓非的「重刑」論。

此外，《四經》「撮名法之要」，「名」與「刑」（或「法」）有密切的關係，故《十大經·正亂》有言：「謹守吾正名，毋失吾恒刑，以示後人。」「法度者，正之至也」，故「正名」亦言「法度」也。「天地有恒常，萬民有恒事」，故「恒刑」即指不變之「刑」，也是合乎「道」的。



