

國立臺灣大學社會科學院政治學系

碩士論文

Department of Political Science

College of Social Science

National Taiwan University

master thesis

《鶻冠子》的道法思想——從「天」、「地」、「人」、
「命」「四稽」談起

The Tao-Fa Thought in He-Guan-zi——Analysis on
“Four-Ji”: “Tian”, “Di”, “Ren”, “Ming”

陳盈全

Ying-Chuan Chen

指導教授：林俊宏 博士

Advisor: Chun-Hung Lin, Ph.D.

中華民國 98 年 11 月

November, 2009

謝辭

完成一篇論文，除了天時地利人和之外，也受到了命運的安排。看來不僅道法思想裡頭有天地人命，知識研究或許也隱含著這種接棒，在其中的研究者可以活動的空間相當有限，只是恰巧地身處其中罷了。從大學到研究所，研習道家經典主要是受到了林俊宏老師的影響，無論在知識或人生議題，老師總是非常地關心學生、給予許多啟發。我總覺得自己就像一只風箏，如果有一天能常駐藍天、擁有那麼一丁點的視野，多要感謝拉著引線的老師，讓我在人生的道路上能平穩地前進。這篇論文能呈現於此，首先要道謝的就是老師了。

知識的成果有賴多數人共同制定，郭應哲老師與閻鴻中老師提出許多讓我反思的寶貴意見，有這兩位老師在口試把關，讓我寫作時有更多正向壓力，或者向兩位老師的深厚學養看齊、或者也提醒自己要能達到老師的要求，讓我知道其中的責任，如果沒有這兩位老師，這篇論文或許也不會有現今面貌。除此之外，在求學過程中，哲學所的王曉波老師也改變了我許多想法，老師令人感動的知識份子情操以及理想抱負，讓我在研究中國政治思想這個相對冷門而且弱勢的領域時，可以持續注入熱情砥礪自我，讓我懂得知識不只是學術成就或者興趣，而是對於身處世界的深切關懷。此外，政治所的許多老師在我的求學道路上也給予我許多影響，豐富且多元的課程設計、以及眾多老師們寓於身教之教導，東亞研究室的朱雲漢老師和張佑宗老師也讓我在思想領域之外能有應用的調查訪問，讓我看到更寬廣的世界。能遇到這些好老師，真是非常幸運。

這篇論文能夠完成，除了有眾多老師的教導之外，還得要感謝我身邊的許多人，是你們共構了我這幾年的求學生活。其中我的家人非常包容我，毫無怨言地讓我選擇自己有興趣的研究領域、擁有自在的發揮空間。在學習同儕中，數位朋友常常與我互相砥礪，翊軒、宜航、煒勛、峻煒、漢威往往在我行到水窮之時，適時地給我鼓勵與意見。除此之外，也要感謝相處了好幾年的室友，不論是育和、珈健、慶軒，你們都是我用功向上的好模範。研究所同學中，例如柯達、芷廷、敏鈿、秀琳，我很珍惜與你們在東亞共事的時光；另外一同駐守研究大樓的夥伴：玉蓉、仁杰、維婷、威霖、譽文、千珮、佳旻、信宏、彥中、禾田、雪琳、貞伶、俊廷、智偉，當我寫作煩悶時，多謝有你們與我擔憂。要感謝的人太多，總是辭不達意、紙短情長，望無遺漏。

願這篇論文帶給讀者收穫，如同我從許多作品獲得了收穫。

論 文 摘 要

《鶡冠子》曾陷偽書之說、加以文字脫謬、少有佳注，故歷代鮮有研究。近年出土文獻雖然證明了《鶡冠子》為戰國後期作品、同時也出現可供參考對照的其它經典、對其時思想有更多認識，但與之而起的研究主要著重於《鶡冠子》與《黃帝四經》的相似之處、或者黃老學說的議題，較少研究作品是單純以《鶡冠子》思想內涵為主的，相當可惜。在此考量下，本文主旨為解析《鶡冠子》一書中的主軸——道法思想，並簡單處理其與《黃帝四經》的關係，以求貢獻於《鶡冠子》的思想內涵解析、以及對其學派歸屬與思想史意義有所交代。

《鶡冠子》以「道」作為思想體系的主軸，延續著先民們對於認識活動議題的關注，在《老子》之後發揚了「道」在共同生活中的秩序功能，並提出更豐富的論述，展現了重「物」、重「異」、以及強調道用的特色。《鶡冠子》提出「道」與「一」的「同」、「異」開展、「空」、「無不備」的哲學意含、以及「天」與「氣」的靜態性質和動態流動論述，藉由這三條軸線處理萬物開展議題。延續著萬物開展的論點，《鶡冠子》提出「四稽」以論說「天徵其文、地顯其理、人發其道、君制其命」，說明「道」會滯留於此四「稽」，而聖人藉由稽考「四稽」而對「道」以及這個世界有更深刻的認識，並且發揮成「聖生道」、「道生法」的主張，論述了一套初於認識終於治理的道法思想。就內容來說，道法思想利用「道」、「法」、「令」的靜態描述與動態運作，說明了統治者藉由「法」表現為「神」、「明」的近遠動態認識能力，其中包括藉由「四稽」的內涵以及眾多的認識活動主張，說明聖人能掌握一些認識公式、認識「道」的內涵、認識所處的世界、並且進一步「生法」、出制成「法」與「令」、表現為具有指導價值的「則」與「繩」，並利用「法」與「是」的互訓說明了對應議題、並得以安養萬物，在這些意義下論述了「法」的豐富內涵，這便是《鶡冠子》道法思想的主要結構。

就《鶡冠子》的文本外部關係來說，本文簡單地比較其與《黃帝四經》的「道生法」論點，說明後出的《鶡冠子》提出了更豐富的道法思想，不但論述了另一條「聖生道」的軸線，同時也在道物關係以及認識活動議題上提出了更多的細緻說法，與《黃帝四經》的道法思想有諸多差別。進一步解析這些細緻說法時，本文發現了這些突出的豐富論點多數是援引於《老子》、或者戰國時代的其它經典、反而是與《黃帝四經》關係較遠的。在這些研究成果下，本文主張「道法思想」與「黃老學說」應當為兩條不同的發展軸線，主張該將《鶡冠子》視為在「黃老學說」發展軸線之外的「道法思想」論述，反省了學界將《鶡冠子》視為黃老學派的想法。

《鶡冠子》這套道法思想藉由抽象之「道」提高了實際之「法」的位階，提供了由封建進入帝國的統治基礎，這是「法」在政治史中的重要意義；另一方面，道法思想也反映了戰國時期人們對於抽象世界與具體世界、自然世界與人事世界之對應想像，因此道法思想是試圖尋求一些「認知公式」，是著重於認識活動議題的；而《鶡冠子》的道法思想也展現了戰國時期的思想匯集特色、援引了許多共同論說的思想議題、並重新組合一套具有自身特色的思想作品，雖然身處黃老學說發展軸線之外，卻也應該參與了戰國後期的黃老學說共同制定，這便是《鶡冠子》在思想史中的意義。

關鍵字：鶡冠子、道法、稽、戰國、黃老、黃帝四經、神明、命、聖生道、道生法



Abstract

He Guan Zi was once thought as apocryphal. Due to obstacles such as erroneous scripts and the lack of quality annotations, it has rarely been studied by past scholars. Even though recent excavated literature proved that the book was a work of the later Warring States period, discovering also other scriptures for reference to further understand the ideas of that time, past literature concentrate more on the similarities between *He Guan Zi* and *The Four Texts of the Yellow Emperor* or issues of the Huang-Lao school of thought, than on *He Guan Zi* itself, which is most unfortunate. With such concerns, the objective of this study is to analyze the main structure of *He Guan Zi*, which consists of Tao-Fa thought. Its relation between *The Four Texts of the Yellow Emperor* will also be concisely illustrated in order to achieve a deeper comprehension of the content of *He Guan Zi* and give an account for its position and significance in intellectual history.

“Tao” (道) is the underlying basis of *He Guan Zi*. It does not suspend the ancient concern for cognitive activities and it succeeds *Tao Te Ching* in highlighting the function of “Tao” to maintain order in communal life, offering an even richer discourse, displaying its emphasis on “Wu,” (物) “Yi,” (異) and the application of Tao. *He Guan Zi* presents us with the “Tong” (同, sameness) and “Yi (異, distinctness)” of “Tao” and “Yi” (一, oneness), unfolding the philosophical implications of “Kong” (空) and “Wu Bu Bei” (無不備), and offers a discourse of the static and dynamic attributes on “Tian” (天, the heavens) and “Chi” (氣). Discussing the issue of the unfolding of nature with the three aforementioned lines of arguments, *He Guan Zi* offers “Four Ji” (四稽, the four inspections) to argue that “the Heavens manifests its principles, the Earth reveals its sympathy, Humans employ their will, and the Emperor establishes his decree” and proves that “Tao” lingers in the four inspections. Thus by inspecting the “Four Ji,” saints may reach a deeper understanding about “Tao” and the world, and by utilizing the thinking of “the Sacred forms Tao” and “Tao forms the Law,” a system of thought which begins with cognition and ends with governance is generated. Concerning its content, Tao-Fa thought uses the static description and dynamic operation of “Tao,” “Fa” (法, law), “Ling” (令, order or decree) to explain that rulers use “Fa” to express their cognitive ability of close and far actives by “Shun” (神) and “Ming” (明). Further, with the content of “Four Ji” and more claims about cognitive activity, together they elucidate the idea that the saint can grasp some cognitive formula to understand the content of “Tao” and the world. The saint can then further generate law, make “Fa,” “Ling,” and state “Ze” (則, principle) and “Sheng” (繩, rope or restraint) which is valuable to leadership on practical terms. The inter-explanations

between “Fa” and “Shi” (是) are used to explain corresponding issues and the nurture of all beings. It is in these contexts a discourse of the rich profundity of “Fa” is given, constituting the main structure of the Tao-Fa thought of *He Guan Zi*.

As to the external textual relations of *He Guan Zi*, after a concise comparison to the argument of “the Tao forms the Law” in *The Four Texts of the Yellow Emperor*, this essay illustrates the idea that *He Guan Zi* offers richer Tao-Fa thought; the book not only offers another discourse, “the Sacred forms Tao,” but also provides a more detailed argument about the Tao-object relation and cognitive activity, in which *He Guan Zi* is very much distinct from the Tao-Fa thought of *The Four Texts of the Yellow Emperor*. In an attempt of further analysis on these more detailed arguments, this essay exposes the fact that much of the exceptional and rich propositions in *He Guan Zi* were quoted from *Tao Te Ching* or from other classics from the Warring States period, implying a less close relation with *The Four Texts of the Yellow Emperor*. With the fruits of this research, this essay argues that “Tao-Fa thought” and “Huang-Lao thought” should be distinguished, so that *He Guan Zi* may be understood also in the context of the former instead of the latter perspective alone. This essay therefore gives a second thought on the academic world’s perspective, which believes *He Guan Zi* belongs to the Huang-Lao school of thought.

The Tao-Fa thought of *He Guan Zi* uses the abstract “Tao” to elevate the rank of the practical “Fa,” offering a political legitimate basis for feudal China to become an empire. This is the significance of “Fa” in political history. On the other hand, Tao-Fa thought is also a reflection of how people in the Warring States period think of the correspondence between the abstract world, the practical world, the natural world, and the world of human conduct. Hence, Tao-Fa thinkers attempt to discover some “cognitive formulas” which concern matters of cognitive activities. The Tao-Fa thought of *He Guan Zi* also colorfully illustrates the syncretism of thought in the Warring States period; common discourses and issues of thought of that time were quoted frequently and eventually reconstructed into a product with its own ingenuity. Although external to the context of the development of Huang-Lao thought, *He Guan Zi* ought to have joined in the mutual establishment of Huang-Lao thought in the later Warring States period. Thus is the significance of *He Guan Zi* in the history of thought.

Keywords: He Guan Zi, Tao-Fa, Ji, Warring States, Huang-Lao, The Four Texts of the Yellow Emperor, Shen-Ming, Ming, the Sacred forms Tao, Tao forms the Law

目 錄

第一章、緒論	1
第一節、研究動機	1
第二節、《鶡冠子》文本交代與發展背景	4
第三節、文獻回顧	7
第四節、章節安排	21
第二章、「道」論	24
第一節、《老子》與《黃帝四經》的「道」論	27
第二節、《鶡冠子》的「道」論	42
第三節、《鶡冠子》的「道」論特色	58
第三章、「道」凡「四稽」—「天」、「地」、「人」、「命」	64
第一節、稽	65
第二節、「天」與「地」	71
第三節、「人」與「命」	79
第四章、道法思想	89
第一節、「道」與「法」	90
第二節、「聖生道」與「道生法」	103
第五章、結論	115
參考文獻	121

圖 片 目 次

圖2-1 《鶡冠子》萬物生成示意圖.....	51
圖4-1 「道」、「法」、「令」關係圖.....	98
圖4-2 道法思想與黃老學說關係圖.....	113



第一章、緒論

余讀賈誼《鵬賦》，喜其辭，而學者以為盡出《鵩冠子》。余往來京師，求《鵩冠子》，無所見。至長沙，始得其書。讀之盡鄙淺言也。唯誼所引用為美，餘無可者。吾意好事者偽為其書，反用《鵬賦》以文飾之，非誼有所取之、決之。

柳宗元〈辨鵩冠子〉

第一節、研究動機

《鵩冠子》這部作品可謂命運乖舛，雖然得到韓愈的高度讚賞：「使其人，遇其時，援其道，而施之於國家，功德豈少哉？」（〈讀鵩冠子〉），卻也被柳宗元批評「盡鄙淺言」（〈辨鵩冠子〉），並以為襲自賈誼、判為偽書，其後學者鮮少作文研究。目前可見的最古完整傳本為北宋陸佃注本，距離成書年代已相當久遠，學者多以為陸佃之注解循文敷衍、望文生義、成效不佳，陸佃亦評論此書「若散亂而無家者」、「文字脫謬，不可考者多矣」（〈鵩冠子解〉）。總而言之，無論是偽書之說、缺乏適當切入的研究視野、文字脫謬、少有佳注等問題，都使得此書相當難治，歷代研究成果不豐。

直到一九七〇年代長沙馬王堆帛書出土，《鵩冠子》才重新受到學界重視，原因主要有二：首先，唐蘭詳列帛書與《鵩冠子》相同或類似的語句，反駁了柳宗元的《鵩冠子》抄襲賈誼之說；（李學勤，1992：334）其次，出土帛書使漢代所稱的黃老學有了更清晰的面貌，乘著黃老學的研究熱潮，《鵩冠子》也受到學界注目，出現許多專文討論《鵩冠子》與帛書中《黃帝四經》的關聯、甚至藉《鵩冠子》以討論黃老學的發展。此外，一九七五年張金城完成的〈鵩冠子箋疏〉以及二〇〇四年黃懷信完成的《鵩冠子彙校集注》，皆對《鵩冠子》作了許多詳盡的考

證、注釋與校對，減少文本謬誤問題，提供了一部更清楚可信的文本。在出土文獻的幫助以及當代學者的努力下，解決了《鶡冠子》的偽書爭議、主張了此書與黃老學的關聯、對於黃老學內容以及戰國思想有更多認識、並且也整理出較為可信的文本。在前述客觀條件改善下，此時以專文研究《鶡冠子》，應該能對這部作品內容有更深入的了解，在這部命運乖舛的典籍身上得到更好的研究成果。

關於研究《鶡冠子》這部作品，經過初步的閱讀、參考前人研究成果、以及比較同時代思想作品後，可以發現其中有兩個重要的思想元素——「道」與「法」——在《鶡冠子》一書中說明抽象世界與具體世界的關聯、以及自然世界與人事世界的對應，並從「道」的相關議題裡頭引申出一套在人世間實行的「法」，以回應其面臨的秩序問題，此二者的聯繫表現為一套道法思想，成為《鶡冠子》一書的思想主軸。進一步深究《鶡冠子》的道法思想，其論證特色是透過「四稽」的主張、及以更深刻的世界觀與認識活動議題，提出了這套「聖生道，道生法」的道法思想論述，因此要瞭解其道法思想，必須掌握「四稽」的關鍵論述，故本文題目定為：《鶡冠子》的道法思想——從「天」、「地」、「人」、「命」「四稽」談起。希望以此為主要關懷，解析《鶡冠子》這部作品。

研究一部思想作品，不可避免地將討論其學派定位、甚至論及其在思想史中的意義。當代《鶡冠子》研究受益於《黃帝四經》出土，這兩部作品有許多相同語句、也都主張「道生法」，因此學界多著重於討論《鶡冠子》與《黃帝四經》的相同之處，學者們也多將《鶡冠子》視為黃老學派（丁原明，1996：27），但其後卻逐漸發現了許多《鶡冠子》異於《黃帝四經》的論述，對於它的黃老屬性因而出現了不同意見。黃漢光認為「《鶡冠子》所呈現的黃老之學的具體內容，和《黃帝四經》與《管子》的哲學思想，仍然有明顯的分歧。」（黃漢光，2002：74-78）王曉波則引陸佃評論《鶡冠子》之「初本黃老，迪於刑名」，定位《鶡冠子》的思

想是介於黃老與法家之間的一個過渡。(王曉波，2007：373-427) 甚者，熊鐵基在裘錫圭提出「道法家」與「黃老」的區別後，藉以發揮，主張「《鶡冠子》的思想更可以稱為『道法家』，其論述比帛書更為完整、深刻，有更大的代表意義。」(熊鐵基，2001：101) 這些不同意見都顯示是否該將《鶡冠子》歸為黃老學派，仍有相當大的討論空間。此學派歸屬議題既然是學界尚待解決的問題，故本研究在解析《鶡冠子》一書思想內容時，也將簡單地比較其與《黃帝四經》的「道生法」論述、討論《鶡冠子》與黃老學派的關係，以期對學派爭論有所回應貢獻。

綜合而言，本文主題「《鶡冠子》的道法思想——從『天』、『地』、『人』、『命』、『四稽』談起」之研究動機如次：

- 一、出土黃老帛書解決了《鶡冠子》的偽書之說以及散亂無家之論、當代學者張金城與黃懷信的校注使文本更詳盡可信，在此時間點上研究《鶡冠子》，應該可以得到更豐富的成果。
- 二、認為《鶡冠子》的道法思想具有其論證特色，乃是透過「四稽」的主張、及以更深刻的世界觀與認識活動議題，提出了一套「聖生道，道生法」的道法思想論述，將以此為主要關懷研究該書。
- 三、整理出《鶡冠子》的道法思想內涵後，可比較其與《黃帝四經》的「道生法」論述、討論這兩部文本的道法思想關係，並簡單處理《鶡冠子》學派歸屬問題。

第二節、《鶡冠子》文本交代與發展背景

《鶡冠子》一書最早著錄於《漢書·藝文志》，但因歷代研究不盛，流傳至當代的傳本與注本相當有限。目前所見傳本皆以北宋陸佃本為祖而各有編注，今人黃懷信以明萬曆子彙本為底、彙校十舊本、採輯十餘校注、所編《鶡冠子彙校集注》（2004）為整理較佳之當代善本，故本文所引《鶡冠子》章句皆採自此本，所引各注家注文若無特別註明者，皆為轉引自黃懷信編本所輯注文，此引文說明往後不再一一贅述，唯部分章句或有依注者建議而改字、重新斷句、更動文序者，另於註腳補充說明。

在帛書出土後引起的相對研究熱潮中，由於《鶡冠子》曾陷於偽書之辨，使得學者們對此書作者與成書年代的討論多有著墨。近年孫福喜所著《鶡冠子研究》對此有詳盡的整理與發明，相關考證非吾人所長、亦非本文關注焦點，故直接採納其研究成果。根據孫福喜的研究，作者鶡冠子為戰國晚期居於越地之楚人、（孫福喜，2002：144-156）《鶡冠子》的成書年代則為公元前二三六年至公元前二二一年之間。（孫福喜，2002：192）關於成書年代或許是當代學者研究此書較關切的議題，也與學派歸屬及思想史議題有關，相當重要，故若退一步較保守地推斷，多數學者仍認為《鶡冠子》應該是戰國後期的作品、且應該在秦代之前，（吳仁昌，1988：22-27）此結果應該是可以相信的。

《鶡冠子》成書於戰國後期，欲解析該書，必先對其時的思想背景有些瞭解。中國政治思想在春秋戰國時期百家爭鳴，發展至戰國後期，有兩個主要的特色與《鶡冠子》有關。首先，在客觀條件下，交通愈發便利、物質互通有無，人們對於身處的具體世界也有了較廣闊的視野與更多的認識，而隨著戰禍頻仍、陰陽五行之說的興盛等因素，人們也好奇於想像一個抽象世界並尋求對應，因此可說人

們是同時居於這兩個世界的。有關於這種兩個世界的思維方式，葛兆光分析戰國時期的思想知識背景時表示：

他們相信面前的天地人鬼組合的宇宙是一個和諧的整體，它有明確的中心和模糊的邊緣，各個部份彼此對稱和整齊，一切都依照著陰陽、四季、五行、八方、十二時等等基本要素組合，天地人鬼都有一種神秘的也是必然的對應關係，把握這種對應關係就可以解釋整個宇宙，並得到更好的生存與生活。(葛兆光，2001：137)

由此可見，戰國時期人們強調對抽象世界與自然世界的認識，然後推行出一些組合以對應身處的具體世界與攸關秩序的人事世界，這種思維在後世的漢代思想論述上也見許多發揮，但在戰國時期已深刻地發展了。有關於兩個世界的議題，對於統治者來說，所論的對應關係便是一整套藉以認識以及統治這個世界的依據，也是一套對待被統治者的政治說服論述。如果以此來觀察《鶡冠子》，其以「道」這個議題論述了許多抽象、自然世界，並藉以規範具體的人事世界，是相當符合戰國時代特色的，吾人也可觀察《鶡冠子》如何處理這兩個世界的對應以及相關的認識活動議題。

戰國後期的第二個特色，是在交通便利以及君王用人唯才下，思想的傳播與交流愈發熱絡，舉例來說，稷下學宮的兼容並包、百家爭鳴便為此歷史產物的代表。(胡家聰，2003：393-407) 對於思想內容來說，眾多思想學說在交流後也逐漸彙整統合，而表現出思想匯集的現象，於此，論者以為可用「奇異吸子 (strange attractor) 所形成的非線性發展」(林俊宏，2000：38) 來觀看戰國後期思想，即每個思想家或多或少都受到整個時代氛圍的影響，並各自發展出一套對應這個氛圍的思維，而每個思維也都產生不同引力以影響其他思想家，因此諸多思想學說

並非表現為線性關係的學派繼承、而是彼此吸引、互有回應發明的，這就是戰國後期「思想匯集」的表現。¹如果以此來觀察《鶡冠子》，陸佃所論之「若散亂而無家者」或許就有比較正面的解釋，其既談「道」也談「法」、更談仁義禮智與陰陽五行，這樣的表現寧說其「無家」，不如說是廣納「眾家」，只要這些廣納匯集的思想意見在《鶡冠子》中並非駁雜衝突，而是圍繞一清楚的論述主軸、並能成一體系，那麼《鶡冠子》一書並非難解，反倒可論其思想匯集特色對於思想發展有更大的貢獻意義。

一部經典對於所處時代的議題，必有許多主動的回應與關懷，其內涵也被動地受時代氛圍所影響。透過對戰國時期思想背景的認識，可知其關注於外在的抽象世界與自然世界、重視從認識活動而引申出的對應論述、並且強調從宇宙觀議題去延伸論述如何處理人世間的秩序議題，這都對研究《鶡冠子》有所提示；其次，其時思想匯集興盛，因此研究《鶡冠子》內容時，不該劃地自限，忽略了它思想匯集、援引其它經典內涵的可能性，當多方參考相同時代的其它作品，以期啓發；此外，雖然漢代思維與戰國時代思維有關，然而戰國時代是個思想匯集的時代，所以就目前的黃老學議題來說，縱使戰國時代有一套主要影響了漢代的思維、並且被稱為黃老學，但其內容應是匯集各家思想而成、並非是黃老學所獨創的；而從另一方面來說，許多非黃老學派的思想家，應該也會處理到與黃老學重疊的議題。戰國時代的思想匯集特色，對於研究該時代作品的內容以及學派定位，當有許多影響。簡言之，考量到其發展背景的時代特色，在研究《鶡冠子》時，該不預設其學派思想，先從內容解析，才是較謹慎妥當的研究態度。而這個思想

¹ 「奇異吸子」的說法也反省了將先秦思想學說稱呼為思想學派的歸類方式。有關先秦的學派主要是漢代的學者們所歸類稱說的，先秦時應無太明確的區分，例如作為最早一篇中國學術史的《莊子·天下》篇以「道術將為天下裂」析論墨翟、宋鉏、慎到、莊周、惠施等人的思想與學術特色，以及《荀子·非十二子》評論魏牟、陳仲、田駢等十二人，皆以思想家與其思想為評論對象，而不稱某某某派。這都說明了其時的「學派」觀念可能並不興盛。

匯集時代的特色，也對於定位《鶡冠子》的學派歸屬增添許多困難，故解析當更加詳細、態度亦當更為謹慎。

第三節、文獻回顧

《鶡冠子》曾陷偽書之說，故歷代學者鮮少作文研究，在帛書出土後才出現相對的研究熱潮，因此目前可供參考的研究成果主要集中在這四十年來的作品。在這其中，有關《鶡冠子》研究的中文專書僅有兩本，較受學界討論徵引的相關論文僅有一、二十篇，與其他子書相比，可供參考的研究成果仍謂稀少。

在中文專書部分，戴卡琳（Carine Defoort）的《解讀《鶡冠子》——從論辯學的角度》（2000）著重於語言使用的哲學分析，戴卡琳為比利時學者，對於中國思想的研究取徑與議題設定有西方學者的獨特關懷，²因此該書對於《鶡冠子》的思想內容研究貢獻不大，但是或許提供了一些特殊視野以供參考；另一本中文專書《《鶡冠子》研究》（孫福喜，2002）則偏重於文獻整理與文本考證，思想部分僅有最後兩章論及天學與宇宙觀，但也多為典籍章句整理、少有發揮發明，因此該書對於解析《鶡冠子》的思想內容幫助亦不大，但其文獻整理仔細清楚，不失為一貢獻。總而言之，這兩本中文專書雖以《鶡冠子》為題，但探討的內容並不著重於《鶡冠子》的思想內涵。

當代的《鶡冠子》研究，較受討論與徵引的文章約有一、二十篇，例如王曉波（2007）、黃漢光（2002）、熊鐵基（2001）、戴卡琳（1999）、葛瑞漢（1996）、丁原明（1996）、李學勤（1992）、譚家健（1986）、杜寶元（1985）等作品，有關

² 關於西方學者對《鶡冠子》的獨特關懷，戴卡琳曾在一九九六年於北京召開的「道家文化國際學術研討會」說明，相關內容亦整理成文：〈西方人對《鶡冠子》的興趣—自然法的普遍性〉，發表於《道家文化研究》第十五輯（北京：1999）。

《鶡冠子》在帛書出土後的研究概況，陳亞秋（2002）和楊兆貴（2002）作過類似的整理，可參氏著，恕不一一臚列。深究內容，這些相關研究多為短文概說，多數也偏重考證，鮮少全面地、深刻地解析《鶡冠子》這部作品，唯王曉波（2007）與丁原明（1996）的論述較深，偶有發明，值得參考。值得一提的是，張金城所作〈鶡冠子箋疏〉（1975）雖為逐句箋疏，但對於思想詮釋也多有融會貫通之發明，亦值得視為一思想內容解析之作品而參考。

此外，就思想史議題來說，王曉波的文章收錄於其專書《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（2007）；丁原明的《鶡冠子》研究成果，亦出現於其專書《黃老學論綱》（1997），因此這些研究可以說是用比較宏觀的視野去解析《鶡冠子》，他們也提出了對於《鶡冠子》學派定位的主張；此外，熊鐵基（2001）的文章在逐篇解析《鶡冠子》內容後，也對黃老與道法有所分析，因此這三篇文章對於研究《鶡冠子》的學派定位也有貢獻，值得參考。

除了上述的《鶡冠子》研究成果概論之外，基於本文研究主題的設定，將目前學界相關的研究成果分為三個部份：一、道法思想的研究成果；二、《鶡冠子》道法思想的研究成果；三、《鶡冠子》中有關「天」、「地」、「人」、「命」、「四稽」的研究成果。分論如次：

一、道法思想的研究成果

對於「道法思想」一詞的粗略認識，或可始於道家「道」論與法家「法」論之結合，然而道家中老子反對法令、重視恬淡、文字微妙，法家中申不害重視法令、韓非反對恬淡、商鞅反對微妙之言，都顯示了道家與法家思想上的扞格不入，唯司馬遷以老莊申韓合傳，肯定這些法家人物學本於黃老，給了後世研究者莫大的啓示。（王叔岷：2007：1-2）司馬遷關注「道」思想與「法」思想的關聯，應

與西漢的黃老治術有關。³黃老治術主張清靜無爲卻又重視嚴刑峻法，或許可以解釋「道」思想與「法」思想的並行不悖，司馬遷也評斷法家人物「學本黃老」、「歸本於黃老」、「好黃老刑名之術」，這都說明了「道法思想」或許跟「道」思想與「法」思想的結合有關、也或許跟西漢的黃老思想有關。但可惜的是，歷代對此黃老思想都無法詳細掌握、充滿疑問，故欲以黃老思想解析「道法思想」，仍是幫助不大。

在黃老帛書出土後，對於「道法思想」研究提供了許多幫助，主要可以從兩個方向來談。首先，帛書被證明爲先秦的典籍，其中有許多關於黃帝的言行論述，解開了黃老學的部分謎團，學者們認爲可以代表戰國時期的黃老學，希冀以此處理西漢的黃老思想，解析其內涵、並挖掘出黃老學在戰國時期的思想源頭，而當然也可對「道法思想」有更深的認識；其次，帛書中的《黃帝四經》出現「道生法」一詞，「法從道出」這種思想主張得到文本的支持，⁴論者以爲：「以『道法』爲其中心思想的黃老派，一方面繼承老子的道論，一方面又引進時代所急需的法治觀念，兩者結合，以推動先秦政治體制的改革。」（陳鼓應，2001：26）由此可知，《黃帝四經》是今人理解「道法思想」的重要作品，它既與黃老學有關、又與「道生法」有關。因此要解析「道法思想」，可從《黃帝四經》的「道生法」著手、也可從《黃帝四經》所引領出的黃老學相關研究著手。

有關《黃帝四經》的「道生法」內涵，閻鴻中在回顧帛書的研究時提出：「其中熊鐵基提出《黃老帛書》中所說的『法』，應視爲『法則』、『規律』之意，而非『法治』或『法令』。這一見解突破了把屢說『法』的《黃老帛書》單純地視爲法

³ 就先秦典籍來說，亦有些思想家主張「法」來自於「道」，如《管子·心術上》「法出乎權，權出乎道」的論證，《韓非子·大體》也曰「禍福生乎道法」，並說「因道全法」，可謂自論法家之「法」來自於「道」，這也都是爲法家的「法」思想尋找源頭而起論的「道法思想」。

⁴ 另一直接論述「道生法」的證據出現在《鶡冠子》的〈兵政〉篇中，但《鶡冠子》在帛書出土前長期以來不受重視，而註三所引《管子·心術上》「法出乎權，權出乎道」則爲間接的道法關係，由此可見帛書出土對於「道法思想」研究有重大的意義及影響。

家思想的成見，可謂眼光獨到。」(閻鴻中，1990：2)這項研究成果對於研究「道法思想」的貢獻在於離開法家「法治」的思維去看待「道法思想」，說明了《黃帝四經》中的「道法思想」與後代法家思想的距離，也說明了戰國的黃老學以及「道法思想」應當不單只是為法家「法」思想尋找形上基礎的工具，而當是個具有本身獨特思維的思想體系。閻鴻中分析《黃老帛書》的理論體系時，即主張《黃老帛書》提出了一種獨特的「認知方式」，他說：

提出這種「道」的概念，目的就是要建立一個新的世界觀——也就是對客觀世界及自然法則的存在予以肯定——，若以這新的眼光來觀察人事（如上所引文，皆歸結到人事），自將引導出一番新的認知態度。這是《老子》首先提出、而為《黃老帛書》所承襲的本體論的一項重要意義。(閻鴻中，1990：4-5)

閻鴻中說明「道」引導出一番新的認知態度，因此他認為《黃老帛書》裡頭強調「法」的規則義、規律義，並認為「法」有時也稱為「理」或者是「度」，將《老子》中屬於「象」的常則推廣到具體的人事上，與「刑名」結合運用，藉由得到人事變遷的公式以便認知事物和掌握未來。(閻鴻中，1990：6-9)他也在結論中表示，這種認知方式「透露當時人對於追求世界上森羅萬象的客觀法則具有強烈的興趣。」(閻鴻中，1990：19)這種不以「道生法」的字面解釋「道」與「法」，而以「認知方式」去談《黃帝四經》如何繼承《老子》的本體論及認知議題的觀點，提出了「道法思想」作為一個思想體系的雛形，而這個思想體系也應是符合戰國時代的思維特色，是有關認識活動與對應的。

關於《黃帝四經》中的「道生法」，亦有從政治思想以及政治史角度切入之研究，林俊宏認為《黃帝四經》「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。」(林俊宏, 2000: 57) 他主張「法」的其中一項特色是：在從自然律則到社會律則的傾斜中，留了最大的空間給予具有再現能力的主體一人，所以道生法與君制法的權力二元性並非對立而是統合的。(林俊宏, 2000: 36) 林俊宏論及許多「道法思想」的律則義，以及自然律則到社會律則的關聯，說明了君王扮演著聯繫自然世界與人事世界的重要角色，提示了「道法思想」在戰國時代兩個世界思維特色中的對應意義；另外他所強調的君王身分，所論「人在其中的空間」也給予「生法」高度且立體的操作可能，對於處理秩序議題多有幫助，算是從「務為治者也」的角度去解釋「道法思想」。

《黃帝四經》的出土帶動了戰國黃老學的研究熱潮，其中有許多觀點也與研究「道法思想」有關，但對於所論的黃老學也出現了許多爭議。例如余明光便反對黃老學一詞，他認為「黃、老之『同』是其次，而『異』是主要的。所以說，它們不是同一個學術流派，而是兩個思想學風不同的『道論』家。」(余明光, 1989: 150) 他並認為法家思想主要來自於黃學，(余明光, 1989: 175-189) 算是強調了這些思想與老學的異質性。裘錫圭則從漢代道家的論述出發，主張漢代道家指的就是黃老學，但他認為「黃老學」與「道法家」是不同的，他強調「在戰國時代，道家思想和法家思想相互滲透是相當普遍的現象，因此，道法家的形成途徑很可能是多元的。」(裘錫圭, 1980: 83) 就裘錫圭的主張，「黃老學」與「道法家」各有重疊但也有所差異，因此他主張使用「道法家」一詞以稱說這些論述道法的思想經典。此外，對於相關的黃老研究中，曾春海也嚴格區分《管子》四篇與《韓非子》的學派歸屬，認為前者為稷下黃老學代表，後者為「法家的集大成而不是黃老學的集大成」，但也肯定「就黃老之學的脈絡而言，韓非的道法思想既有繼承《管子》四篇處，也有創新概念思考而得到新的內涵和發展。」(曾春海, 2004: 225-227)

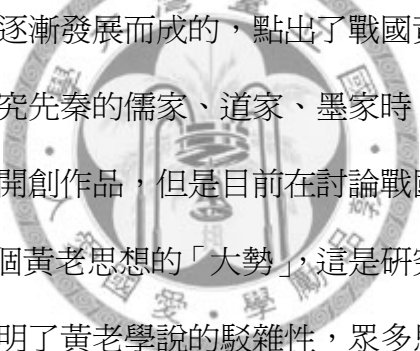
就這三位學者的研究成果來說，余明光從「道」論強調黃老學（他稱為黃學）與老學的差異，因此研究以《黃帝四經》為代表著作的戰國中期黃老學、討論其中的「道法思想」時，有必要檢視其「道」論與《老子》是否真有不同。若有，這些差異是否也影響了「道法思想」的內涵？另一方面，也當思考存不存在另一種「道法思想」，是接受於《老子》、而異於《黃帝四經》的？裘錫圭主張「道法家的形成途徑很可能是多元的」，這是非常傑出的意見，此主張說明了「道法思想」不當僅是黃老學內涵的一部分，此二者的關係應該可以比擬成兩個互有交集的圓，並非誰包含了誰，而是兩者有其重疊、但也有各自獨立之處，並在時間的考量下，呈現出思想匯集的兩條軸線。這樣的解析說明了不該認為「黃老學」包含了「道法思想」、更不該便宜地以「黃老學」一詞去稱說「道法思想」，⁵也提醒了吾人「道法思想」或許有非黃老學的來源，辨清其中異同，對於討論《鶡冠子》「道法思想」的學派歸屬，顯然是有幫助的。至於曾春海的研究成果，則說明了黃老學與法家仍有差別，因此法家並非純粹繼承於黃老學，但也有創新發展之處，由此可知，黃老學的「法」、與法家的「法」也當有所差別。

黃老學對於「道法思想」研究有諸多啟發，藉由這些學者的反省，也可知道要研究戰國後期的「道法思想」，不可避免地要討論到戰國黃老學。但是因為史料的散佚，在西漢才成形的黃老學派，其在戰國的發展面貌仍有待釐清，而釐清之時也當注意到，戰國黃老學說的學派意義，是後世學者在西漢黃老學派的成形下

5 當代的黃老學研究包羅萬象，例如包括道法關係、君臣關係、君王修身之術、治身治國的推衍、法治觀念、氣論等等，但歷來許多研究者從各相關經典中擷取許多思想元素，以解釋司馬談〈論六家要旨〉中所論「因陰陽之大順，采儒墨之善，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」之漢代道家，卻也忽略了這些經典與漢代道家無關的部份，並且也忽略了道法多元性的可能（道法思想中不屬於黃老思想的部份）。於此，吾人認為司馬談所論的漢代道家為黃老學（或黃學），並且是一種思想匯集的結果，這是可以成立的（但漢代黃老學與戰國黃老學二者間仍不可輕易劃上等號），但道法思想作為有別於黃老學（或黃學），自身成為另一種思想匯集的結果，這也是可能成立的。釐清這兩種思想匯集的發展軸線，對於本文後續的討論有其必要。相關論證詳見後文。

往回追溯思想源頭的，論者以為：

黃老思想的形成，當然是逐漸而成，而究竟比較早期的芻形何在，今天仍無法確切斷言，但是比較明顯可見且重要者，應該是慎到所代表的道法形名相結合的思想。之後兼雜更多，到了《黃老帛書》則所謂兼陰陽、儒、墨、名、法等家的黃老就相當成形了。到了漢代，則多了些儒家的主張，而形名法治雖然依舊可觀，卻相當被貶抑。我們迄今仍無法把有關黃老的學術演變詳細以各個思想家或典籍排列出來加以縷述，但是可以得到大勢。這個演變值得注意，因為表現出黃老學說特有的駁雜性。(郭應哲，1996：44)



郭應哲說明了黃老學說是逐漸發展而成的，點出了戰國黃老學在思想史議題上的特殊性。當代學者們在研究先秦的儒家、道家、墨家時，可以找到《論語》、《老子》、《墨子》這些重要的開創作品，但是目前在討論戰國黃老學時，卻是要跨時期地徵引文本，以構全一個黃老思想的「大勢」，這是研究戰國黃老學時必須面臨的時間軸線議題。他還說明了黃老學說的駁雜性，眾多思想元素不斷地加入、影響了黃老學說的內涵，最後才完整地成形表現於西漢的黃老學派，這則是研究戰國黃老學時不可避免的思想匯整議題。總的來說，郭應哲對於「大勢」的主張，強調了戰國時期確實存在一條黃老學說的發展軸線，但是這條軸線乃是逐漸成形、並且不斷地受到黃老學派以外思想的衝擊與影響、參與制定，最終才成形於西漢的黃老學派，這是對於戰國時代黃老學說極為中肯的說法，這個研究成果，對於處理「道法思想」與黃老學間的關係，當有許多助益。

《黃帝四經》裡頭有許多關於黃帝言行的論述，是目前文本證據中研究戰國黃老學說的重要經典，在更多考古文獻現世之前，將《黃帝四經》視為戰國中期

黃老學說的重要代表，應當是可以接受的。雖然《黃帝四經》裡頭有「道法思想」，但是透過這些學者們對於戰國黃老學說的反省，吾輩在討論「道法思想」與戰國黃老學的關係時，有幾個重點須要注意：首先，「道法思想」與黃老學可能是兩條不同的發展軸線，不該混為一談。其次，《黃帝四經》作為戰國中期的黃老學說重要代表著作，其內容包含了某種形式的「道法思想」，但是不可排除或許也存在著與其相異的「道法思想」。其三，戰國中期到西漢之間，黃老學說持續加入了許多思想元素、受到許多思想家參與制定，最後才表現成西漢的黃老學派。

總的來說，透過這些學者的討論，可知「道法思想」可能是「道」思想與「法」思想的結合、可能與戰國黃老學說有關，但也可能有多元的形成途徑。在這其中，《黃帝四經》對於研究「道法思想」的意義重大，藉由它所代表的戰國中期黃老學說，其「道」論意含究竟為何？與「道法思想」是否有關？這都是需要注意的。而就內容來說，《黃帝四經》中「道生法」一詞也是相當重要的文本證據，其有關繼承《老子》的本體論與認知識題、自然律則到社會律則、人的空間、建制需求等等成果，都與「道法思想」有關，這都顯示了「道法思想」的多層次意義及豐富內涵、並且是一個值得討論的主題。這些成果對於吾人研究《鶡冠子》的「道法思想」時，都或可引介發揮、深入探討，對於討論《鶡冠子》的學派歸類以及該時代思想特色的認識亦有幫助。

二、《鶡冠子》道法思想的研究成果

關於《鶡冠子》「道法思想」的研究成果，大致可從作者的問題意識分為兩條進路：一是從傳統黃老學「道生法」的論述出發去看待《鶡冠子》的「道法思想」；另一則是西方學者們出自於對「自然法」(laws of nature)興趣而起的《鶡冠子》研究。分論如次：

從黃老學的「道生法」進路去研究《鶡冠子》，通常把這部作品放在承繼《黃帝四經》之後的發展而論，例如黃漢光認為《鶡冠子》中的「道」是一暢通「無己」的生發能力，「道」能收放自如而有其規律性，這種規律性又叫做「命」；而「法」則是天地正確運轉的律則，包含了生發的「德」以及滅殺的「刑」，經由聖人歸納而出，君王任賢重法方無為而治。因此聖人完全依「道」而行，能與「道」相得，順應著「道」的周流變化而行，他們都是「道」的使者。（黃漢光，2002：58-69）黃漢光離開傳統「命令」的法治義，而以規律義解釋「命」，並與「無己」連結，除了使「道」「法」關係更緊密之外，也標示了君王在其中負責歸納以及順應的地位。而這樣的聖人動作，加上「命」的規律意義，提示了吾人思考先秦所論「命」及「天命」是否在《鶡冠子》的「道法思想」中有了不同的詮解。另外，黃漢光雖然承認《鶡冠子》為黃老之學，但主張「《鶡冠子》所呈現的黃老之學的具體內容，和《黃帝四經》與《管子》的哲學思想，仍然有明顯的分歧。」他並列舉元氣及功夫論、刑名與刑德、重視仁義、無為而無不為、陰陽家思想，這五部份的差異。（黃漢光，2002：74-78）該研究成果也說明了《鶡冠子》與黃老思想的差異之處。

熊鐵基強調道法是《鶡冠子》的思想主旨，並認為此書的論述比《黃帝四經》更為完整深刻，更可以稱作「道法家」。他認為《鶡冠子》的法必須遵循天地自然之道，其中論天、論道、論一，落腳點在聖人之處，具體來說是法與制，（熊鐵基，2001：101）他的主張說明了《鶡冠子》具體法制的來源，並且是重視法制的。他還說：「一個當時普遍關注的『選賢』問題，《鶡冠子》把它與執法連繫起來。」說明了任賢與重法不只是同時並進的兩件事，而是以更高的「王法」（即「王鈇」）含括而論。（熊鐵基，2001：95）熊鐵基將任賢與重法聯繫，認為此任賢有別於傳統黃老學或法家的「君王無為臣有為」之論，而是以更高的王法視之，且這又是

君王的「王鈇」，該研究著重於「法」，提示了《鶡冠子》中「道法思想」的「法」應具有許多豐富意含，用「法」不僅於法制之用，還包括了別種「用」的形式。

關於《鶡冠子》的道法屬性，丁原明認為《鶡冠子》是由「法道結合」轉向「道與仁義禮法等結合」、以及「法天地而治」轉向「法制度而治」的中間環節。（丁原明，1996：28）王曉波則藉由「道」、「一」、「泰一」、「神」、「氣」、「陰陽」、「天地」、「命」、「時」、「人情」、「刑法」、「分物紀名」、「生法」眾多概念的討論，鋪陳一條從認知客觀規律的「道」進而制定客觀公正的「法」，而表現為國君握有生殺大權的「王鈇」。（王曉波，2007：373-427）他認為《鶡冠子》的思想是介於黃老與法家之間的一個過渡，作出從黃老思想到法家思想的過渡聯繫。丁原明和王曉波都說明了《鶡冠子》與黃老學說有所差異，學界已指出黃老思想本身就綜合包容了各家學說，主要如道家所主張之去奢儉約、儒家的仁義禮樂、墨家的兼愛貴義、儒墨所共倡的尚賢使能、名法家的形名法制等等。（郭應哲，1996：38）既然許多學說都共同參與了戰國黃老學說的制定，但是這些制定是在黃老學說軸線內的補充、還是在黃老學說軸線外的刺激與回應，顯然是需要仔細考量的，這對定位《鶡冠子》「道法思想」究竟能不能算是黃老學說，也是相當重要的議題。

整體來說，這條黃老學的進路是從君王如何統治的角度出發，對於「法」的關注除了實際的制度層面、背後的客觀律則，更重要的是君王如何掌握這樣的「法」而實行有效統治。它所論的「道」「法」關係強調的是自然律則對於人事世界的影響，強調二者的雷同與比附，也因此「法」的範圍著重於君王統治的範圍。透過這些整理，吾人可發現，在討論《鶡冠子》道法思想時，自然律則與人事世界的關聯是備受重視的，但對於「四稽」的內容以及認識活動議題則較缺乏，而最關鍵的「道」如何「生法」卻也不太清楚，這都是本文對於已往研究有所取用以及有所補充發揮的地方。除此之外，從黃老學研究《鶡冠子》「道法思想」的成果中，

雖多指出《鶡冠子》與黃老學說的差異，但並未進一步解析這些差異對於處理《鶡冠子》與黃老學說的關聯有何意義，這也當是本文簡單嘗試處理的學派定位議題。

第二條有關《鶡冠子》中「道法思想」的研究進路來自於西方學者的獨特關懷，戴卡琳說明：李約瑟（Joseph. Needham）認為如果有一本中國古籍能包括「laws of nature」的觀念，應該是《鶡冠子》，而後研究《鶡冠子》的西方學者都討論李約瑟的見解。（戴卡琳，1999：192-195）她解釋李約瑟的想法是：科學主義的自然法來自於「一個絕對超越自己的抽象範圍」，而人們越相信有一個絕對超越自己的抽象範圍，他也對自己在具體範圍內的能力越有信心，抽象的自然律則的存在使我們能控制具體的大自然。但中國的宇宙觀裡「什麼跟什麼都有關係，最典範最有力最有秩序的在圓形的中間而不在另外一個範圍，最微妙最有力的跟最粗的萬物的距離總是相對的而不是絕對的」這種「道不逃物」使得中國無法出現科學方面的「laws of nature」，然而，《鶡冠子》或許可能例外。（戴卡琳，1999：191-192）。此為西方學者對於《鶡冠子》的關懷焦點。⁶

我們可以在葛瑞漢（Angus C. Graham）的研究中看到這種對於《鶡冠子》宇宙觀的討論，他說：「聖賢之『道』是一條路，在這條道路上，如果一個人有充分的認識，他就可以像天和地一樣自然地沿路而進……聖賢並不沿一條與『天』同一的道路前進，但是就像星星在它們的軌道上一樣，人以天為『天』，依『天』而行……才能發現自己可以從豐富的社會知識中自然自發地產生情理。」（葛瑞漢，1996：121）在這種宇宙觀中，人們與「道」是絕對分開的，但是可效仿的，此即「自然法」的意義，與漢代天人感應中人們可以影響天是不同的。落實在《鶡冠

6 雖然戴卡琳的立場是反對這種議題設定的，她認為這個問題的哲學價值已經過去了，而且她也舉出了一些反證，說明無法在《鶡冠子》中找到李約瑟想要的答案。但是透過她的介紹，吾人可以知道西方學者對於《鶡冠子》的研究旨趣跟黃老學的關注焦點有非常大的差別。而這樣的不同視野在中西交流下或許能給後續研究者啟發。

子》文本中，他強調《鶡冠子》裡頭「道」與「一」的差別，他說：「它不是以《老子》為中心，也不去宣傳『無為』，它對萬物的終極不稱作『道』而稱作『一』。」（葛瑞漢，1996：118）這種思維理據在於藉由種種對超越性自然的認識，人們可以找到一條適合人世的道路，這條道路可能接近於自然的天道，但不必是完全相同的。

西方學者的觀點，看似與黃老學派的研究進路相同，都關注於聖人認識自然與制定法制之間的關聯。但其最大的差別在於：科學主義的自然法強調抽象世界與具體世界的斷裂，在這斷裂之下，人類得以釐清這兩個世界的「異」與「同」、並且服從於更高階層的世界律則，也因此更容易產生一套強而有力的法論述；但黃老學派不斷強調這兩個世界的連續與比附、而重視「同」的部份，甚至在漢代「天人感應」、自然世界被干涉後，自然律則就不崇高而偉大了，就李約瑟的想法來說，人們找不到一個絕對獨立的律則可以服從、也更沒有信心去創新發明了。這是李約瑟認為中國無法出現自然法的原因，因為自然竟然會被人為所影響，它並不絕對獨立而崇高。（戴卡琳，1999：192）。於此，西方研究與黃老思想的研究提出了兩種對於抽象世界與具體世界關聯的不同論述，她們討論的是偏重形上學的議題，卻也涉及人在其中的對應作為，因此有關於這兩個世界的斷裂與否、形上世界是否完全獨立，這是西方學者們比較關注的，或許也值得吾輩討論。

有關黃老學或西方學者這兩條進路，在文本中各自可找到支持的證據，並無對錯，而是不同進路與視野的選擇。藉由回顧前人的研究，吾人可粗淺地得到三個研究方向：其一，這兩條進路都重視由「道」而「法」的過程，藉由說明道的本質與規律、道物關係、道的事功、以及如何接觸道等方式，為「法」提出一套具有說服力的論述，這也是吾人可以繼續努力的方向，並且進一步研究「道」究竟如何「生」「法」。其二，參照這兩條進路的差異後，吾人可以嘗試找出《鶡冠

子》敘述的抽象世界與具體世界有何關聯，而這樣的敘述對於它所支持的知識系統或政治秩序起了什麼影響。其三，《鶡冠子》的「道法思想」究竟與黃老學說有何關聯，這些方向將是本文寫作時所可以處理的。

三、《鶡冠子》「天」、「地」、「人」、「命」、「四稽」的研究成果

歷來學者談《鶡冠子》「天」「地」這兩個概念時，多集中在天道自然部份，例如熊鐵基認為《鶡冠子》中「天」字最為突出，是最根本的東西，也是萬事萬物的根本規律與法則，跟「道」與「一」一樣都指事物的本原，而更強調了自然性。（熊鐵基，2001：100）但是《鶡冠子》的「四稽」將「天」與「地」分開而論，所以吾人有必要更細緻區分，不能單純地以「自然」概念視之。關於「天」與「地」二者分論的研究成果較少，王曉波認為「天」是萬物之所以如此的本性，而「地」則安置備載萬物，「道」是透過天地來影響萬物的。（王曉波，2007：400-406）這種說法標舉出「地」的特質，同時也可以與〈博選〉⁷篇的「天者，物理情者也。地者，常弗去者也」聯繫，說明「天」有關萬物開展意義上的功能、以及「地」的備載管轄萬物功能，相當值得參考。

關於「人」，吳仁昌認為《鶡冠子》強調「用人唯賢」（吳仁昌，1998：54），然而《鶡冠子》談論用人時強調的並非僅於晉用賢人後所展現的事功，也強調將不同質素的人擺放在正確的位置。⁸例如〈著希〉即論「苦乎裁！賢人之潛亂世也……故觀賢人之於亂世也，其慎勿以為定情也」、〈博選〉的權人五至之說、〈度萬〉的五正之說，都強調了透過高度正確的認識人，才能達到好的統治。由此吾

⁷ 本文為求行文俐落，文中所引《鶡冠子》章句將只標註篇名，不再贅述書名。唯同段中若有徵引其它經典、避免混淆誤會時，才將書名、篇名同時標註，此立場後文皆同，不再贅述。

⁸ 《鶡冠子》談人時，在〈博選〉提到「所謂人者，惡死樂生者也。」可知或許它也重視任賢，但更高一層次的關懷是人的「人情」或「人性」這種本質性。關於人，葛瑞漢也提出一個很有趣的觀察：「此書從未徵引典籍，甚至《詩經》和《書經》，從未提到任何學派或者思想家，甚至孔子和老子。這一點似乎是《老子》、《鬼谷子》和《計然》一類以假名問世的著作的共同特徵。」（葛瑞漢，1996：118）這個觀察雖未進一步受學者重視，但或許也可說明《鶡冠子》並不重視具體化的賢人。

人研究「人」時應該回到「人情」這部份，例如王曉波論證君王必須以人情的生死好惡來制定賞罰，作為統治的工具。(王曉波，2007：417) 這種論述顯然是以法家思想的賞罰去解釋《鶡冠子》，《鶡冠子》是否強調依人情以定賞罰，是值得進一步研究解析清楚的。此外，前文曾述熊鐵基認為「一個當時普遍關注的『選賢』問題，《鶡冠子》把它與執法連繫起來。」說明了任賢與重法不只是同時並進的兩件事，而是以更高的「王法」(即「王鈇」) 含括而論。(熊鐵基，2001：95) 這種說明對於人情與法都有發明，值得參考。

關於「命」，吾人首先注意到的是它的標舉性，許多先秦典籍論及天地人三者關聯，《鶡冠子》也不例外，〈度萬〉言「天人同文，地人同理」即為一例，但《鶡冠子》又在「道凡四稽」中分論四者，這種論述是否在天地人關聯中增加一個新的思想元素，或者是與天地人三者無關的另一種體系，都提示吾人「命」或許會是一個值得深究的思想元素。⁹而關於「四稽」中「命」的內容，歷代注家多將其解釋為命令、君之令，如陸佃注：「命者，所以令之。」吳世拱也注：「命，令也，所以出制也。」都將其解釋為由人發動的制令，但王曉波則推測「命」起初或為「天命」，是先秦各家探討人生宇宙的一個重要概念，其意義從天的意志慢慢指向一種事物客觀的必然性，並強調《鶡冠子》裡頭的「命」指的是自然、命定、時命，是一種「變化中的不變化的規律」(王曉波，2007：406-414) 陳亞秋則認為《鶡冠子》強調「命」的決定性力量，說明人對於命是無能為力的。(陳亞秋，2002：128) 這些研究說明「命」的來源或許受自於天、而後成了君王出令，其性質或指天的意志、而後到客觀自然、時命變化，其功用則有強制性，提示了吾人「命」的多層次意義。

9 胡家聰論述黃老學中天地人三者的聯繫，認為天地人一體是其時百家爭鳴的指導理論，並且體現在各家學說中，可參氏著。(胡家聰，1998：143-196) 熊鐵基也與吾人有相同的觀察，認為《鶡冠子》在天地人三者後突出了「命」的位置，可參氏著。(熊鐵基，2001：95)

綜上可見，有關《鶡冠子》「天」、「地」、「人」、「命」的研究成果並不豐富，加上《鶡冠子》的論述相當龐雜，對於這些概念的討論必須緊扣〈博選〉說的「道凡四稽：一曰天、二曰地、三曰人、四曰命……所謂天者，物理情者也。所謂地者，常弗去者也。所謂人者，惡死樂生者也。所謂命者，靡不在君者也。」以呼應「四稽」的整體意義，並討論「四稽」對於本文研究主題「道法思想」有何貢獻。故吾人對於《鶡冠子》有關「天」、「地」、「人」、「命」章句的採用亦有必要篩選，¹⁰以便在「道凡四稽」的意義下討論「四稽」的內涵，因此有必要處理「道」與「四稽」的關係，對於「稽」字的釋義也該有所討論才行。



第四節、章節安排

本章為本文緒論，依序說明研究動機、文本交代、《鶡冠子》發展背景簡說、文獻回顧、以及章節安排。冀求藉以鋪敘為何研究此作品、定為此主題、並且交代本文寫作時採用的文本版本、以及對文本所處時代的概略說明、另外也交代在本研究之前已有哪些研究成果，其內容以及對本文的幫助為何。希望藉由本章的鋪敘，使讀者對本研究的出發點能有概略的認識。

第二章為「道」論，在討論《鶡冠子》的「道」論之前，擬先討論《老子》與《黃帝四經》的「道」論，這兩部作品是先秦論「道」的重要著作，對「道」

10 古代文獻寫作並不如現代嚴守學術規範，往往文學、史學、哲學夾雜。徐復觀即認為：「中國的思想家，很少是意識的以有組織的文章結構來表達他們思想的結構，而常是把他們的中心論點，分散在許多文字單元中；同時在同一篇文字中，又常關涉到許多觀念、許多問題。」（徐復觀，1987：153）這種有關中國思想典籍特色的敘述所論甚是，也使得研究中國思想與西方思想在方法上有較大的差異，研究者也必須主觀地組織散落於各篇章中的關鍵元素。這種情況也出現在《鶡冠子》中，戴卡琳（2000）即認為當代學者以哲學性、系統性去看待這本書是有問題的，她以論辯學的角度說明《鶡冠子》是對具體語境中特定期待的一種回應，所以與其說是一個系統，不如說是一種關懷。因此，「天」、「地」、「人」、「命」雖在《鶡冠子》一書中多有出現，但基於作者的寫作習慣問題，吾人研究時應區分這四個概念哪些部分是放在「四稽」底下談論的，哪些部分又不是，此為篩選意義。

論議題可有些基本瞭解，之後解析《鶡冠子》的「道」論內容當有幫助；而就學派歸屬問題來說，也可藉以比較《鶡冠子》與《老子》、《黃帝四經》的「道」論異同、也對最後比較《鶡冠子》與《黃帝四經》在「道生法」論述上的異同有所幫助。討論《鶡冠子》的「道」論時，著重於解析《鶡冠子》如何藉由「道」論述一套完整的思想體系，從道體意含、道物關係、延伸出的認識活動議題、以及在此「道」論下「道法思想」與「四稽」的意義為何，算是較為整體地論述《鶡冠子》一書結構。本章最後則綜合前兩節的研究成果，釐析《鶡冠子》的「道」論具有哪些特色，除了論述《鶡冠子》之「道」在政治思想上的發展意義之外，也藉由比較《鶡冠子》與《老子》、《黃帝四經》的「道」論異同，試圖討論《鶡冠子》的學派歸屬。

第三章則從另一方向去討論「道」，先對「稽」的釋義，才能瞭解「道」與「四稽」內涵的關係究竟是什麼，接著討論「道」在「天」、「地」、「人」、「命」四個場域停留、表現、示現的法則或法式，說明其內涵。

第四章延續前兩章的成果，透過這些對「道」的討論以及「四稽」意含的理解，可見《鶡冠子》構築了一套世界觀，描繪抽象世界以及自然世界，以解釋我們身處的客觀世界的理想狀態為何、以及君王如何掌握並創造秩序，這套掌握的方法，其實就是一套「道法思想」的論述，本章擬先討論「道」與「法」的關聯，接著討論「聖生道」與「道生法」，希望藉此能完整地描繪《鶡冠子》的「道法思想」，並提出一些新觀點。

第五章為本文結論，將總結前四章的討論，說明研究結果與研究心得，並且反省本研究有哪些未來可供發展之處。本研究以期能完成以下幾點貢獻：一、藉由「道」「法」說明《鶡冠子》一書的思想體系；二、藉由《鶡冠子》的「道法思

想」論述，簡單處理其與《黃帝四經》的關係；三、藉由討論《鶡冠子》的「道法思想」，以求對戰國後期的思想特色有更多認識、並提出「道法思想」與黃老學說這兩條軸線，對已往將《鶡冠子》視為黃老學派的研究成果作出一些反省。



第二章、「道」論

對於中國先民來說，「天」代表著重要意義，一方面「天」以日夜、季節的變化引導人們日出而作、日落而息、春耕夏耘秋收冬藏等生活作息，藉由自然現象表現這個世界的規律變化，領導著天地宇宙間和諧的自然秩序；然而，另一方面「天」的自然現象也包含了豪雨、乾旱等突如其來、影響巨大、卻難以預知的災異，還可能導致乾旱、饑荒、瘟疫等現象，干擾先民的生活，這些現象從「天」降臨人世，使得「天」也代表著具有破壞力量的神祕懲戒。「天」所代表的自然現象對於人們或「賞」或「罰」，都直接與先民的生活乃至於生存有關，使得先民對「天」充滿好奇，「天」也成為先民認識自然世界的重要憑藉。

「天」具有秩序、力量以及攸關生存的性質，在商周時期逐漸被應用於政治場域，表現為原始宗教與知識活動的發展。在原始宗教方面，商代時天地自然之神與祖靈先妣之靈逐漸結合，因此人世與上天主宰者的關係漸漸集中到了王一人身上，（葛兆光，2001：27）統治者獨占了與神秘力量的溝通管道，得以強化統治的權威和正當性；在知識活動方面，「天」的雙重性質被論述為「天命」與「天道」等概念，例如《詩經·文王》言「天命靡常」、《國語·周語中》言「天道賞善而罰淫」，知識分子藉由「天命」強調「天」的意志以限縮統治者的權力、同時也藉由「天道」詮釋「天」的律則以說理、指引人們的作為。原始宗教的演變與知識活動的發展，都使得人們對於「天」的理解漸漸成為一套與秩序高度相關的論述，起著維護共同生活秩序的安定作用。

直到春秋戰國時期，戰禍頻仍、秩序崩解，這套「天」的論述已經無法發揮原有維護秩序的功能，便出現了許多改良甚至挑戰的相關回應。改良立場如儒者在既有的「天命」與「天道」下，深化了許多內在於人心的道德論述，強調將秩

序議題的關注焦點從「天」拉回到「人」的自身，從「人」的角度出發，討論共同生活中的相關議題，補強由宗教活動所發展出之「禮治秩序」的不足，並且也強調在知識層面上的論述與討論空間；¹¹至於另一種較劇烈的挑戰立場，並不重視內在於人心的道德論述，而是強調對於外在世界有著更充分且深刻的認識，他們提出了比「天」具有更高度形上意義的概念—「道」，發展出另一套立基於「道」的世界觀以及思想體系，藉由「道」去解釋這個世界，希望藉由認知「道」、效仿「道」、順從「道」等方式以回應失序問題，此為「道」論在政治思想上的濫觴。

這套思想體系以《老子》一書為重要代表，《老子·第二十五章》曰：「吾不知其名，強字之曰『道』。」這個命名的過程說明「道」是由《老子》所開創出的哲學詞彙，其代表的相關概念與已往文字使用中一般意義的「道」是不同的，「道」是比「天」更抽象的思想意含，在知識發展上必然需要重新建構，但這個體系也能蘊涵更多已往無法解釋或深刻論述的議題，論者以為在《老子》一書之後：

思想視野從『物』的世界提升到『道』的領域——從天地萬物的現象界中進而探討世界的本原、生成的本根以及萬物存在根據等問題，建立了完整的道論哲學，將道與物的關係納入到一個系統性的理論解釋中。（陳鼓應，2005：93）

由此可見，《老子》的「道」論不只侷限於「道」與「物」的比附或關係論述、或者個人主觀修養功夫的證現境界，而是一套完整的哲學理論，藉由這套「道」論哲學，人們探討的外在世界不侷限於「物」的表面現象，而強調了認識整個世界的運作狀態，這是吾人從當代回顧「道」論時必須注意的，而這個意義也當與春

¹¹ 如孔子曰：「子不語怪力亂神。」（《論語·述而》）這句話表現了對於神祕不可知力量的存而不論立場，這種知識立場揚棄了商代祭祀演變出的神祕論述，使得與秩序相關的議題可以被充分討論，而非由特定統治者以神祕的祭祀儀式獨佔，這是春秋戰國百家爭鳴下表現出的知識活動傾向，藉由更多且更細緻的知識化論述，擴大政治的詮釋與操作空間，以處理失序問題。

秋戰國時期的思維方式、以及已往「天」的相關論述有關。

簡言之，藉由對「道」論產生背景的討論，可知「道」這個哲學論題延伸了古代人們對於認識外在世界的關注、以及形上學的建立、超越了已往的「天」論、希望藉由對抽象世界與自然世界的認識以回應人們所處的具體人事世界，具有更高的知識意義以及並且有高度的秩序關懷，這是吾人對於「道」論的基本理解。

《老子》一書開創了「道」論哲學，並且試圖建構一個完整的思想體系以回應秩序問題，但其微言大義，僅僅五千餘字的篇幅並無法細緻地處理相關議題，後續的許多作品便立基於《老子》的「道」論，或襲用或改良，發展出更詳細且完整的論述，《鶡冠子》便為一例。¹²在《鶡冠子》一書中，「道」字一共出現了一百五十二例，出現次數為全書文字中第十三高，¹³由這樣的頻率可見《鶡冠子》的許多論述都與「道」關係緊密。進一步深究其內容，《鶡冠子》的思想體系也確實是藉由「道」來解釋這個世界，並以其建構全書思想體系的，例如〈環流〉所論：

萬物莫不發於氣，¹⁴通於道，約於事，正於時，離於名，成於法者也。

法之在此者謂之近，其出化彼謂之遠。近而至故謂之神，遠而反故謂之

明。明者在此，其光照彼，其事形此，其功成彼。從此化彼者法也，生

¹² 先秦這些以「道」作為思想體系主軸、圍繞著「道」而論述的作品，多被後世歸類為「道家」作品，「道家」與「儒家」被視為中國兩個非常重要的學術派別，雖有針鋒相對以及立場不同之處，但這些古代作品卻都承繼了商周天論、面臨戰亂、追求知識活動的討論可能、以及關懷秩序問題等，具有許多共同之處。因此討論這些作品時，吾人雖然圈定了一些較為相似、可被稱說為「道家」的作品，可與《鶡冠子》一書比較、互相發明，但是對其他思想作品也不排斥，若有值得援引的論述也予納入。

¹³ 參考黃懷信《鶡冠子彙校集注》附錄之單字通檢，出現單字次數前十三高者，依序為：「之」、「不」、「者」、「也」、「而」、「以」、「其」、「故」、「天」、「人」、「所」、「有」、「道」，扣除虛字後更可見「道」的重要地位。

¹⁴ 現通行本前後句為「…約相加而為期，期相加而為功。功相加而為得失，得失相加而為吉凶。萬物相加而為勝敗。莫不發於氣，通於道，約於事…」黃懷信註曰：「此句依例當作『吉凶相加而為勝敗』，『萬物』二字當在下句……當作『萬物莫不發於氣』。」（黃懷信，2004：73）當據而改，本文採此改句立場，後出現此句時不再贅述。

法者我也，成法者彼也。生法者，日在而不厭者也。生成在己，謂之聖人。惟聖人究道之情，唯道之法公政以明。〈環流〉

這段話說明了萬物是通於「道」的，涉及了萬物與「道」的關係，並且主張只有聖人能瞭解「道」的實情、順應著「道」的法則、強調「道」與統治秩序的相關，此外，「神」、「明」也牽涉了認識「道」、以及「生法」、「成法」等應用「道」的議題，從〈環流〉的這段文字，可見「道」在《鶡冠子》一書體系中的豐富意含以及重要性，因此從「道」論入手，是解析《鶡冠子》思想內容的重要開端。而在討論《鶡冠子》的「道」論之前，擬先討論《老子》與《黃帝四經》的「道」論，以便後續比較這三部作品的「道」論異同，同時對處理《鶡冠子》的學派定位當有幫助。



第一節、《老子》與《黃帝四經》的「道」論

《老子》提出的「道」，具有比已往先民關注之「天」更高的形上意義，其論：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，強字之曰『道』，強為之名曰『大』。」（《老子·第二十五章》）這段話敘述了一個先於天地存有之物，被作者命名為「道」，這個「道」具有獨立不改的超越性、永恆性、以及周行不殆的運動性、普遍性，可見「道」不受限於時間與空間，這些對於道體的性質敘述，開創了「道」的高度形上意義，對於後續的道用指導將有諸多影響。除此之外，這段話中關於道體的第二個意義是它「可以為天下母」，涉及了「道」與萬物的關係，其中「母」象徵著生育，可見「道」不僅是先於天地存有，天下萬物還都是由「道」而來，關於「道」與萬物的關係，《老子》論：

道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。《老子·第四章》

天下萬物生於有，有生於無。《老子·第四十章》

道生一，一生二，二生三，三生萬物。《老子·第四十二章》

論者以為此處的「無」與「有」是《老子》的專有名詞，是指稱「道」的。（陳鼓應，2000：5）這幾句話說明了「道」是萬物的源頭、萬物生於「道」、以及「道」生萬物，可見《老子》主張「道」是一切萬物的根源，萬物確實是由「道」所「生」的，以「生」解釋「可以為天下母」應無疑慮，都表示天下萬物由「道」而來，這便是道體的開創意義。然而，此處的「生」究竟該作何詮釋，歷代學者多有不同見解，這個問題更涉及了「道」、「一」、「二」、「三」、「萬物」的個別指涉，以及「道」與物的關係，論者以為：

《老子》的「生」較為適切的意義或許當指「化生」，也就是說，在《老子》中並不存在著「自母體成熟而脫離的子體」的概念，在「道」與天地人之間根本沒有這樣的過程，一切都是「化生」的，對此，我們不認為以「太一」「陰陽」二氣理解《老子》的《淮南子》，或是以「正反合的辯證」理解的說法是正確的，所有的數字代表的應該是由「簡單到複雜」以及由「抽象到具體」的「化生」。（林俊宏，1999：176）

這段話將「生」詮釋為「化生」，並且主張這種「化生」是「簡單到複雜」、「抽象到具體」的，並且也反省了漢代與當代學者們的詮釋。「化生」的詮釋使「道」與「物」的性質更加緊密，因為「物」並非脫離「道」而生的獨立體，不是母體與子體這種成熟脫離而後出生的關係，「化生」或許比較接近於分裂而生，因此「物」原本就是「道」的一部分、「化生」之後本身仍是「道」的一部分，並沒有離開「道」，依舊是「道」的一部分表現或停留，只是具體了、複雜了。綜觀而言，「化生」的

詮釋也對《老子》的道物關係、以及有關律則以及復歸本根的議題，都能有更貼切的解釋，在這其中，「道」與「物」是由簡而繁的，其律則性的對應得以深化；其次，「道」與「物」不是對立的兩造，復歸的可能性才更加清楚；其三，如果「生」指的是脫離的生育，那麼前論「道」是「先天地生」，「道」作為最高的形上存有，必不會是脫離某個母體而生，因此是自我化生的，如此「生」的解釋才得以前後一致。¹⁵有關「道」與萬物出現的關係，是道體的第二個重要意義。

道體具有這些形上意義，它超越永恆、並且普遍存在、萬物也因它「化生」而來，因此而存在。然而，這些性質與人世有何關聯、如何回應失序問題？對於這個思想體系的建構，《老子》提出了人們如何認識「道」、以及進一步在共同生活中有哪些從「道」而來的對應作為這一系列命題，這便是從道體敘述引申而出的道用指導論述，而對於認識議題的偏重，也說明了《老子》藉由「道」替代「天」的關注意義，是在處理人與外在世界的關係。

如何認識「道」？《老子·第一章》開宗明義即論：「道可道，非常道。」這句話強調這個形而上的實存之「道」是不可被直接言說的，能被言說的「道」就不是最高形上意義的「道」；《老子·第十四章》也說：「視之不見，名曰『夷』；聽之不聞，名曰『希』；搏之不得，名曰『微』。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。」這段話說明「道」是人們的視覺、聽覺、觸覺等感官知覺無法經驗的，它是不見物體的形象、若有似無，由此可見，這個道體顯然無法以一般的方式去認識或者稱說。然而，道體雖然難以認識，其所開展的萬物及律則，卻能以

¹⁵《老子》對於道物關係的設定也開展了許多哲學論題，故有論者主張《老子》所揭示的道物關係，討論部分與整體、共相與殊相、統一性與多樣性等議題，中國歷代的哲學家亦不斷承繼補充，是中國哲學史上的一條主線。（陳鼓應，2005）其思想內涵的豐富性，也說明了這樣的「化生」才能造就「道」論成為完整的哲學體系，對於律則、復歸、以及「道」的出現能有較完整的解釋。故吾人同意「化生」較貼切地詮釋了《老子》的道物關係。

其他方式間接認識或接觸，其論：

不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而明，不為而成。《老子·第四十七章》

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。復歸曰靜，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。《老子·第十六章》

「天道」相對於「道」，指的是天地萬物運行的自然律則，這也是「道」替代了已往人們對「天」的關注與討論後，「道」論涵括了原始「天」論意義的一種表現，即「天」是部分的「道」，「天道」是「道」在自然世界的表現律則。「牖」即窗戶，此處《老子》以門戶為喻，說明要認識這個開展後的複雜、具體世界無須踏出門戶，就能見到天地萬物運行的自然律則。想要不踏出門戶就能不行而知、不見而明，具體的操作方法便是「虛」、「靜」、「觀復」、「復命」、「知常」，保持內心的空靈明靜，避免情感欲望的干擾，觀照事物的本來面貌，如此才有「明」的效果，¹⁶《老子》主張聖人無須踏出門戶便可瞭解「道」的運行律則，乃因「道」化生萬物，萬物自有「道」的性質，所以內省自身、以及虛靜後觀察萬物生成的往復循環，便可掌握這些認識。由此可見，這套認識活動論述是延續著道物關係而成、是透過描繪這個世界的生成之後，藉以延伸說明如何認識這個世界的作法，所以《老子·第四十八章》言：「為學日益，為道日損。」這句話說明了對於「道」的認識與求學的外在經驗知識方式不同，學是需要向外索求以增益的，但是「道」在萬物身上，所以求「道」著重於透過直觀體悟內索自身、減損私欲妄見、反歸真純樸質，並且隨時保有開放接納的心態，因此統治者必須去除自己的私欲與主觀偏見，才能「明」，這是《老子》強調「虛」、「靜」、「觀復」、「復命」、「知常」

¹⁶ 這套方法看似難懂，但是相較於「天」在商代祭祀溝通的神秘論述，《老子》論述的「道」不僅具有獨立性與普遍性，不受統治者影響，其在認識活動議題上也試圖製造出知識空間，提供知識份子說理，而非由統治者獨占，因此仍可說這套「道」論是更加知識化的。

的意義。

那麼聖人所「明」之「道」的律則究竟是什麼？《老子·第四十章》論：「反者道之動；弱者道之用。」這句話說明「反」是「道」的運動規律，「弱」是「道」的作用手段，《老子》強調的「反」是一種對立轉化面的規律，統治者藉由重視物極必反的徵兆，預測了往後發展，以求防範於未然，這是明白「道」的律則後，可以應對的作為。此外，《老子》藉由「反」的律則，要求統治者在治理秩序時不要過分介入自己的主觀意志，故論：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人執一為天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故能長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」（《老子·第二十二章》）這段話是對於統治者主觀認識與主觀行為的反省批評，因為「道」的運動狀態是會「反」的，低窪了會往充盈運動、折舊了會往新生發展，不是任何有意志的作為，因此統治者也無須自以為是地介入人們的共同生活、給予這個世界過多干擾，讓「道」自然地運動即可，所以才會否定「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」，由此可見，「反」包括了預測發展的認識意含以及效仿的實踐意含。

統治者除了掌握「反」這個運動律則之外，還要懂得用「弱」，所以「弱」是「道」的作用，也是統治者可效法的作為，其論：「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折。強大處下，柔弱處上」（《老子·第七十六章》）便是對於「弱」的強調，主張柔弱才能生存處上。基於此，《老子》中理想的統治者必須懂得去除自己的主觀偏見與主觀行為，掌握「道」的運動律則「反」與用「弱」手段，這是《老子》從「道」認識的、對於人世的指導意義，是從認識活動議題延伸到政治作為的主張。

這種由「道」延伸出的政治行爲，《老子》強調的是「無爲」，《老子·第四十三章》說：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無爲之有益。不言之教，無爲之益，天下希及之。」這段話就是從「弱」延伸至「無爲」的主張，強調了「弱」的功效，並主張那是一種「無爲之益」，其與《老子·第四十八章》的「爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事」應當一樣，主張「無爲」的好處是可以取天下的，可見「無爲」這個作爲對統治者是有益的，這樣的主張也才能吸引統治者注意。《老子》一書中對於「無爲」多有著墨，其言：

道常無爲而無不爲。侯王若能守之，萬物將自化。《老子·第三十七章》

我無爲，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。《老子·第五十七章》

聖人處無爲之事，行不言之教。《老子·第二章》

絕智棄辯，民利百倍；絕偽棄詐，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以爲文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。《老子·第十九章》

是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲。《老子·第六十四章》

悠兮其貴言。功成遂事，百姓皆謂：「我自然。」《老子·第十七章》

由這些章句中可見「無爲」有多種表現，並且都是圍繞著「道」論而開展的，《老子》的「無爲」具有鮮明具體的層次：第一個層次的「無爲」是前文已論的「爲道日損」及「虛靜」這種有關認識的「無爲」，這種認識活動議題的「無爲」來自道物關係的延伸，因爲萬物由「道」而來，都是「道」的部分滯留，所以要認識「道」採「虛」、「靜」即可「明」；第二個層次的「無爲」是瞭解「道」是「無爲」

的，並且因為「無為」而有更大的影響力，所以說「道常無為而無不為」，這是對於道體並無主觀意志的敘述，並且主張統治者要「守」此「無為」，才能延續道體無主觀意志的表現，使萬物「自化」；第三個層次的「無為」是在瞭解「道」的運動規律及整全性後，具體地說明統治者的作為必須符合不妄為、不干擾百姓的「無為」，所以統治者要「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」、「處無為之事」、「行不言之教」，老百姓便會「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」，強調共同生活的正面狀態來自於統治者的不干涉，這是統治者效仿「道」的「無為」；第四個層次的「無為」是排除干擾社會秩序的「智」、「辯」、「偽」、「詐」、「巧」、「利」等價值，所以統治者要「欲不欲」、「不貴難得之貨」，除了自己「無為」之外，也讓百姓「無為」，一同回復「自然」的「無為」。在這些狀況下，社會秩序得以安定，共同生活得以和諧，達到「無不為」的效果，而百姓都認為是「自然」的，此時整個世界可以對應「道」而運作，這是最高層次、整全了「道」的「無為」。《老子》透過這五個層次的「無為」，指導了統治集團認識方法、解釋其認識對象、設定自我行為準則、以及說明被統治者的理想狀態，成為一套完整的思想體系以指導安定秩序，「道」論的秩序意義便完整於焉。

總結而論，《老子》一書所提出的「道」論，重新建構了一個有關認識世界以及解決秩序問題的思想體系，該體系藉由對道體的敘述、道用的指導，最後回復到道治的秩序。而這整套論述又與道體本身的意義、「道」如何開展萬物、人們如何認識「道」、瞭解「道」的性質與規律後如何指導行為（包括統治者自己不妄為的行為以及讓百姓不妄為的行為）、最後表現為共同生活的正面狀態等等，這都與「道」論議題相關，表現為一套對於抽象世界與具體世界、自然世界與人事世界的對應論述，也包括了統治者應當如何對應，著重於認識以及效仿，這是《老子》回應混亂秩序的一套論述。

這套有關「道」論的統治哲學，在《黃帝四經》一書中獲得更大的發揮，有關「道」的論述在《老子》一書中散落於不同篇章，但在《黃帝四經》中則有〈道原〉專篇的探討，該篇篇名「道原」即是強調對於「道」的本體和功用進行探原，對於「道」論的深化努力可見一斑。論者以為《黃帝四經》將「道」的本體論重新整合，為人們對「道」的掌握、操作及應用提供了可能性和必要的依據，為創造出更大的社會功能提供前題，（陳鼓應，2001：4）這是《黃帝四經》更加偏重於秩序關懷、繼承並改造《老子》「道」論的一種知識發展。¹⁷

《黃帝四經·道原》曰：「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。」這句話一連串地說明了「道」的名號、處所、根本、以及作用、應用，利用「虛」、「無為」和「和」清楚地連結了道體與道用，是《黃帝四經》整合《老子》「道」論以創造更大社會功能的明證。這些相關的論點在《老子》裡頭分散而論，而《黃帝四經》以一句話串連，可以證明《黃帝四經》的「道」論應是後出於《老子》、且受其影響的。《黃帝四經》對於道體的高度形上意義以及萬物生成的詳細論述為：

恒無之初，迥同大（太）虛。虛同為一，恒一而止。濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不配（熙）。古（故）未有以，萬物莫以。古（故）未有刑（形），大迥無名。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，能適規（歧）僥（蟻）。鳥得而蜚（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，莫見其刑（形）。《黃

¹⁷ 《黃帝四經》的出土，也使得漢代所稱的「黃老之術」有了較清楚的面貌，學者們也對於這個與「老」合稱的「黃」有更大的認識，在時間序列上，吾人同意《老子》影響了《黃帝四經》、《黃帝四經》也影響了漢代的「黃老之術」，但不代表其中僅僅存在著一脈相傳的繼承關係。對於既有理論的改造、其他理論的援引思辯，本是先秦時期百家爭鳴下熱絡的知識活動，因此，吾人主張不該忽略《黃帝四經》相異於《老子》的論點、也不該過份地連結《黃帝四經》與漢代黃老學的相似關係，唯有從文本出發以論證，才能讓這段思想史更加清晰。

帝四經·道原》

羣羣（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。] 《黃帝四經·十大經·觀》

由這兩段引文，可見《黃帝四經》對於道體的普遍性、超越性主張，是與《老子》相同的，所論「天弗能覆、地弗能載」、「盈四海之內，又包其外」說明了「道」在空間上的普遍性；「一度不變」則說明了「道」在時間上的超越性，故論者以為《黃帝四經》中的「道」也是「超越於具體對象限制的整體存在」，（丁原明，1997：91）它跟《老子》的「道」一樣，是不受限制的。其次，學者多以為這段話中的「一」就是「道」，也呼應了「一者其號也」（《黃帝四經·道原》）的說法，但顯然與《老子·第二十五章》所論「強字之曰『道』，強為之名曰『大』」的指謂名稱有所差別，在戰國中期以後，「一」隱含了分裂的政治格局即將統一的意象，或許是一種可能，但有關「一」與「道」的關係，在《黃帝四經》文本中卻少見論述，無法得知，這較為可惜的部分。其三，對於這個高度形上的道體，《黃帝四經》敘述了在宇宙渾沌、天地萬物未形成之前的太虛狀態，與《老子》的「先天地生」呼應，在相關的研究中，論者以為「虛同為一」以及「濕濕夢夢」指的是先天一氣；（陳鼓應，1995：470）「分為陰陽」中的「陰陽」指的也是氣，（王曉波，2007：148-149）因此主張《黃帝四經》的「道」是屬於「氣論」的，即包含了「尚氣說」（有關「道」的構成本質）以及「氣化宇宙論」（有關「道」如何生萬物）這兩個形上意含。

討論至此，我們可以簡略地得到三個目前學界所主張的《黃帝四經》道體特色：其一是《黃帝四經》道體應是接續《老子》而來，同樣具有高度形上意義，但道體與道用的聯繫更加緊密；其二是《黃帝四經》以「一」去稱說「道」；其三

是《黃帝四經》主張「氣論」，以氣去解釋「道」的構成以及世界的開展。對於前兩個命題，證據可明顯見於《黃帝四經·道原》一篇當中，應無疑慮，但在道體與道用聯繫的強調之下，或許也顯見了《黃帝四經》更偏重於秩序關懷，其所論道體多是為了統治論述的層次以論說及設定的，也因此有別於《老子》反覆提及的具有高度哲學意義之「道」，《黃帝四經》對於形上之「道」的論述比重是較低的。至於第三個命題所論的氣論，當是目前學界中較大的爭論，支持「氣論」成立的文本證據主要是「濕濕夢夢」、「分爲陰陽」，但誠然而論，「濕濕夢夢」只是敘述一種原始渾沌狀態，並不直指氣，故有論者以爲《黃帝四經》「在談到『道』的初生狀態時，略略呈現了近乎物質性色彩。換言之，從帛書〈道原〉到《淮南子》的氣化宇宙論，還有一段相當遠的路程」（陳麗桂，1991：60）應該是比較妥當的說法；丁原明也主張《黃帝四經》沒有直接以「氣」釋「道」、沒有對「道」作出明確的物質性回答。（丁原明，1997：30-31）至於「分爲陰陽」中的「陰陽」，指的不一定是陰氣與陽氣，而應當是「陰」與「陽」二元對立的「陰陽」，《黃帝四經·道原》所論的「在陰不腐，在陽不焦」指的並非陰氣陽氣，可爲一證，其當納爲《黃帝四經·十大經·雌雄節》所論的雌雄、剛柔、先後、弱強等兩個大範疇的參用。因此，就文本研究來說，吾人認爲除非有更多的文本證據，否則目前是不該輕易主張「氣論」之說的。¹⁸

¹⁸ 吾人以爲，關於《黃帝四經》氣論的討論，或許存在一些外部因素，使得這個在文本裡頭並不特別突出的議題，在當代學者的研究中卻被突出以論，《黃帝四經》的氣論研究至今仍無法有明確清晰的研究結果，或許原因就在於文本證據不足以支持討論。對此，吾人有兩個猜測：首先，《黃帝四經》出土後，學者們的研究興趣起於其與漢代黃老之治的聯繫，因此試圖爲《淮南子》以及《春秋繁露》的「氣化宇宙論」找尋根源；其次，從研究產出來看，對此議題的爭論主要以中華人民共和國的學者爲主，其論題在於中國思想的「唯心主義」或者「唯物主義」爭辯，馮友蘭在《中國哲學史新編》裡頭自述其企圖爲「用馬克思主義的立場、觀點和方法重寫一部《中國哲學史》」，或許可爲此立場的代表，受其影響的學者也當不在少數。這兩個猜測說明《黃帝四經》的氣論研究或許是來自於某些文本以外的興趣，使得該議題乃至該文本淪爲工具價值。誠然而論，此二猜測僅爲吾人之想，所論研究者的企圖若非其自述也無法被證明、更不能藉以證明什麼，但僅於提醒吾人更加謹慎地去看待這個議題，不無中生有、也不「今日適越而昔至」，當有一份證據，便講一份話。而不同知識取向或不同視野定位下的研究，而有不同的論證策略，研究思想史與研究經典的詮釋差異當無法避免，本文無意批評其他視野，僅以本文知識立場而論而已。

《黃帝四經》中雖然沒有出現太多有關「氣論」的證據，回頭檢視有關萬物生成的議題，其主張「始判為兩，分為陰陽，離為四時，剛柔相成，萬物乃生」的生成關係，在廣義的意義上仍是類似於《老子》主張的。其中「判」是分開的意思，分離而出的陰與陽有不同性質、春夏秋冬四時也具有不同表徵與影響，由此可見，「判」、「分」、「離」敘述的是一個分殊的進程，最終「萬物乃生」，這樣的分殊與《老子》所論述的「由簡單到複雜」、「由抽象而具體」的生成論應是類似的，只是《黃帝四經》以較具體的數字指涉去解說這個分殊進程，應當是進一步詮釋《老子·第四十二章》關於「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的個別指涉，在這具體描繪上與《老子》有所別。關於《黃帝四經》裡頭「道」與「物」的關係，其曰：



是故上道高而不可察也，深而不可測也。顯明弗能為名，廣大弗能為刑（形）。獨立不偶，萬物莫之能令。天地陰陽，[四]時日月，星辰雲氣，規（歧）行僥（蟻）重（動），戴根之徒，皆取生，道弗為益少；皆反焉，道弗為益多。《黃帝四經·道原》

在這段引文中，「萬物莫之能令」當作爲「萬物莫之能離」，（陳鼓應，1995；475）說明了萬物是離不開「道」的，指的是萬物與「道」的必然干涉。然而其中的「取生」與「反焉」卻將「道」與「物」描述爲兩個雖有交涉但在存在意義上卻各別獨自存在的個體，所以「物」可以從「道」身上有所「取」、「物」也可以「反」於「道」，並且不造成「道」多或少的改變。《黃帝四經》的「反焉」與《老子》的「復歸其根」應當有別，前者指的是物返回「道」，後者指的是物在既有的性質下回歸本原，由此可見，這個「取生」和「反焉」的意含顯示了在《黃帝四經》中「道」與「物」已經是兩個獨立存在的個體，雖然「物」中可以有「道」、萬物不離於「道」，但與《老子》主張「化生」的過程、以及萬物與「道」的關係顯然

已經不同了。

《黃帝四經》解釋了道體的稱號、性質、與道物關係，這些議題大致上是接續《老子》而論，但在內容上卻有些許改變，不該簡單地視為繼承關係、而是有所改造的。除此之外，《黃帝四經》更著重於發展道用與道治的論述，主要表現在認識活動以及統治者的相應作為這兩方面，並且藉以發展出一套立基於認識的「道生法」論述，這是《黃帝四經》一書最主要且鮮明的突破。當代學者多認為《黃帝四經》一書主軸是談論「道」與「法」的道法思想，這樣的解析方向基本上是正確的，但是談論道法思想不能離開認識活動議題而論，在這其中，《黃帝四經》提出了「神明」的概念，¹⁹其論「神明」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。《黃帝四經·經法·名理》

這句話中的「度之內」指的是天道所規定的範式，強調恒定，也就是「靜」，「度之外」指的是運動的轉化，也就是「動」，說明了萬物無論在動靜之際都受到「神明」的神妙作用影響，這些影響是明顯可見、不可改變的，而這個神妙作用的「神明」便是人們的認識活動所要取法的楷式，如此便可以「知」，因此才說「神明者，見知之稽也」。於此，論者以為「神明」包括了「道」的神妙作用之本義及人的思維作用（即精神及智慧）之引申義。（陳鼓應，1995：232-236）「神明」是人們所要取法的認識楷式，其實際的操作則是透過觀察與效法而完成的，《黃帝四經·十

¹⁹ 關於「神明」一詞，應是作為「神」與「明」這兩個單詞的複合詞而來，「神」有神妙狀態或神妙作用之義，「明」有認識能力以及認識後的狀態之義，「神明」一詞的出現，在字詞組合的發展上說明了《黃帝四經》是較為晚出的作品，在思想意義上也說明了《黃帝四經》對於認識活動議題的深化貢獻。

《大經·果童》論「觀天於上，視地於下，而稽之男女」、《黃帝四經·經法·道法》也說要「密察於萬物之所終始」，都說明了《黃帝四經》重視的是可以由經驗觀察歸納出來的最高原理或原則，側重於「物」本身或者「道」可以觀察的一面，對於《老子》的不出門戶即可知天下的「道」則是較不重視的，其原因也與道物關係有關，因為《黃帝四經》主張「道」與「物」是兩個獨立的個體，必須透過密集的觀察以找出其中聯繫以及個別特質，但是《老子》主張「道」化生萬「物」，整個世界具有整全性及對應性，所以聖人可以「不行而知」、「不見而明」，這是「道」論偏重於認識世界的目的下，在《老子》與《黃帝四經》的不同發展。

《黃帝四經》重視對於外在世界的經驗性觀察，《黃帝四經·十大經·果童》又曰：「一之解，察於天地；一之理，施於四海。」這句話中的「一」就是「道」，說明藉由在天地間觀察歸納出的「道」，可以演繹成「理」而施於四海，因此歸納之後可以演繹，也暗示了認識活動可以聯繫至統治作為，所以才有施用於四海的應用主張，故在《黃帝四經·經法·論》中可見：「至神之極，見知不惑。帝王者，執此道也。」這句話主張這種高度的認識能力是帝王必須要掌握的，《黃帝四經·道原》也強調：「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。」這句話說明只有聖人能察能知，強調聖人的認識能力，最後藉由這些認識而達到天下歸服的結果。總的來說，有關於「神明」的認識活動論述在於強調統治者掌握了高度的認識智慧，藉由觀察歸納、進而演繹發展成統治行為以維護秩序，具有明顯的秩序關懷。

《黃帝四經》主張基於對外在的觀察，在內在產生一種認識能力，再將這種內在的認識能力發揮出來，以認識更寬廣的世界，這套有關觀察、歸納、演繹而

出的認識活動議題，論者以為可說是一套「公式化」的思維，希望藉由人事變遷以認識事物和掌握未來，將事物更徹底地概念化處理。（閻鴻中，1990：9-10）這套可以「施於四海」之「理」除了是「察於天地而來」之外，「推天道以明人事」的思維說明這些規律也是由「道」所出的，並且又被稱作「法」，這便是一套道法思想，《黃帝四經》賦予「法」許多層次的意含，其論：

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。《黃帝四經·經法·道法》

這段話說明了「道生法」的四層意含：首先，「法」是由「道」而來的，所以說「道生法」；其次，「法」是執道者藉由對事物得失結果觀察而出的，並得以明白曲直，所以它是一套觀察「得失」而出的律則、也是一套藉以認識、可以「明曲直」的準則，其動作涉及了歸納與演繹，其結果是一套認識工具，所以是繩墨之「繩」；其三，統治者作為一個執道者，觀察出這些律則、產生這些準則後，自己也不能破壞或悖行，所以他們「生法而弗敢犯，法立而弗敢廢」，這是對於統治者自己的約束；其四，統治者憑著「法」的律則與準則，便可以用這套「公式化」的思維衡量其它事物甚至預測未來，所以可以「見知天下」，而這個「知」的意含如果配合前論《黃帝四經·道原》所說的「察稽知極」，最終當然是「天下服」，因此是應用於政治秩序的。「道生法」的多層次意義，進而可以施於四海，成為一套規範準則，《黃帝四經·經法·名理》曰：「是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。」這段話說明了「法」可以斷定是非、成為處理裁決的依據。《黃帝四經·經法·君正》曰：「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。」這段話說明法度是相當公正的，統治者能以法辦事、作為行政的依據、公正無私，必能得治。將認識活動之「法」聯

繫到制度之「法」，《黃帝四經》的道法思想完備於焉。

「道生法」的這套論述以認識活動議題串連，強調由知而行，在「法」的指導與規範下，「生法而弗敢犯，法立而弗敢廢」，避免了統治者出於主觀意志所生之作爲，而對於共同生活過度干擾，與《老子》的「無爲」相似，但此處最大的差別在於《老子》強調對「道」的認識、效法「道」的運動、以及用「道」，顯然是著重於「道」的認識與效法，但是《黃帝四經》雖論「法」由「道」而來，其「法」卻是觀察萬物得失結果而產生的，雖然是以世間萬物爲最主要的考量，而其中的「得失」也受觀察者的主觀判斷所影響，無論就觀察對象演變成萬物、或者介入了判斷者的主觀，《黃帝四經》在認識活動議題上已有了明顯的轉變，已經不是「道」這個超越獨立的形上存有了，「道」的最大功用是賦予「法」的高度位階，顯見其哲學意義的降低，逐漸轉向應用而論。而《黃帝四經》更加地強調了「法」，藉以發揮道用的社會指導功能。

總結而論，《黃帝四經》雖然有所繼承、但也部分改造了《老子》的「道」論：首先，它主張「一」也是「道」。其次，在道物關係上，《黃帝四經》的「取生」應與《老子》的「化生」有所不同，這也造成了第三個差別，即《黃帝四經》對於認識活動議題的主張，較重視萬物的得失成敗，是較偏向社會層面以及結果論的看法，並透過觀察歸納而演繹，在認識方式及認識對象上都跟《老子》主張以「虛靜」、「觀復」的方式去認識「道」、效法「道」不同。其四，《黃帝四經》較《老子》突出的發展是更加地偏重「道」的社會功能，在「道」之下突顯了「法」，「法」是一套較「公式化」的認識方式與思維、也是萬物的律則、統治的準則、行政的依據，成爲一套「道生法」的論述，但這套「道生法」的論述終究不離對於外在事物的認識，是一套關於抽象世界與具體世界、自然世界與人事世界如何對應的論述，也包括了人在共同生活中的應對，甚至成爲建立典章制度的依據。

總的來說，《黃帝四經》是更加偏重於道用論述以及秩序關懷，藉此去論「道」的。

第二節、《鶡冠子》的「道」論

《鶡冠子》的「道」論比《老子》和《黃帝四經》更加細緻且複雜，其對於道體的敘述大致上與《老子》相同，但是《鶡冠子·兵政》說的「聖生道，道生法」顯然與《老子》設定的「道」論相違背，畢竟在「道」的高度形上意義設定下，「道」應該是先於天地而有，怎麼會由聖人而「生」、或者是由聖人而來？²⁰ 對於這個明顯的衝突，經過研究之後，可以發現《鶡冠子》轉變了「道」的詞彙使用，有關於道體的相關意含其實同樣出現在《鶡冠子》一書，只是改以其它詞彙表現，這是《鶡冠子》更細緻地區分「道」之不同意義的論述手法，而這樣的區分，應該與《鶡冠子》較為晚出，故論述較為細緻豐富、且與其「道法思想」的論證有關。另一方面，《鶡冠子》一書中雖然出現了許多「道」的論述，但其指涉的多是形而下的「道」，轉變詞彙的目的是為了提供統治集團更廣大的詮釋與操作空間，其偏重「道」論的社會功能，這種出發點基本上與《黃帝四經》是相同的，但其對於「道生法」的論述卻有更豐富的主張，其差異則是因為《鶡冠子》在道物關係上較近於《老子》而別於《黃帝四經》之故，所以在「道」論上可見《鶡冠子》對於《老子》與《黃帝四經》同時有所繼承與轉變，而發展出自己一套獨特的「道生法」思想。

就道體的形上意義來說，《老子》所設定的道體難以感官經驗認識、具有獨立性與超越性，這些主張也見於《鶡冠子》一書。關於道體無法以感官經驗認識的主張，《鶡冠子·夜行》曰：

²⁰ 此處的「生」可參考《黃帝四經》的「道生法」，應非生成、產生之義，而是「由A而B」這種推衍的序列意思。此推衍序列義其實也類似於《老子》「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的「由前者而有後者」的意含。但是即便如此，「道」仍應該是先於天地存有的，怎麼會由「聖」而來，顯然與《老子》之「道」有別。

隨而不見其後，迎而不見其首。成功遂事，莫知其狀。圖弗能載，名弗能舉。強為之說曰：芴乎芒乎，中有象乎！芒乎芴乎，中有物乎！《鶡冠子·夜行》

這段話中雖然沒有出現「道」字，但其中文字與《老子·第十四章》的「迎之不見其首；隨之不見其後」高度雷同，「芴乎」、「芒乎」兩詞也出現於《莊子·至樂》篇，透過對比可推定《鶡冠子》這段話應是對於「道體」的形容。這段話說明了「道」是不可見的，即便成功遂事，也不知道它的外貌，這種無法以感官經驗的主張，與《老子》、《黃帝四經》都相同。至於「圖弗能載，名弗能舉」則是在說明難以感官感覺後，強調難以敘述轉載予他人知曉，然而，無法言說與無法轉述顯然是不同意義的強調，這樣的強調乃因其偏重於「道」論的政治操作，《鶡冠子·能天》中說：「道者，聖之所吏也，至之所得也。以至圖弗能載，名弗能舉。口不可以致其意，貌不可以立其狀。」這段話直接將道體與統治者藉以使用的道用連繫，解釋道體即便被聖人掌握之後，也是「圖弗能載，名弗能舉」，無法普遍地轉述予他人知曉，因此，這些能夠掌握「道」的少數人便能握有對於「道」的知識壟斷以及衍生而出的特別權力，²¹所以才說「道」是「聖之所吏」。由此可見，隨著道用目的性轉趨明顯，對於道體的敘述也逐漸增加不同意義的論述，這是《鶡冠子》的道體論述轉變。

《老子》主張道體具有獨立不改的超越性、永恆性以及周行不殆的運動性、普遍性，《鶡冠子·天權》也論：「獨化終始，隨能序致，獨立宇宙無封，謂之皇。

²²」這段話說明「道」可以遺物而立，並且超越時間與空間的界線，這樣的主張

²¹ 《鶡冠子》主張對於道體的認識是難以敘述轉載的，這種主張雖然增加了對於「道」認識可能的門檻，但相較於商代祭祀主張只有王能與自然之神溝通，著重於王這個身分的獨佔，《鶡冠子》的立場顯然是處於知識份子這種偏重能力的寡佔，並不排除知識活動與思辯的可能性，並藉由寡佔這種非完全開放的市場，增加了統治集團在知識討論時的詮釋空間以及統治時的操作空間。

²² 原文為「謂之皇天地」，據王闖運與黃懷信改，參黃懷信。（2004：342-343）

基本上與《老子》是相同的，但比較特別的是此處的「皇」可解釋為「大」或「君」，（黃懷信，2004：343）除了呼應《老子·第二十五章》的「強為之名曰『大』」，同樣以「大」去稱呼這個超越而獨立的「道體」之外，「君」的意思或許隱含著君王或統治的神聖性，這也顯示了《鶡冠子》將道體與統治者連結的暗示，藉由詞彙使用賦予了統治者神秘權力，這種將道體與「君」的連繫，不只見於「皇」說法的隱喻，在〈泰錄〉與〈泰鴻〉中可以看到更加明顯的強調，其論：

入論泰鴻之內，出觀神明之外，定制泰一之衷，以為物稽。天有九鴻，地有九州，泰一之道，九皇之傳，請成於泰始之末。見不詳事於名理之外，范無形，嘗無味，以要名理之所會。范者，味之正也。味者，氣之父母也。精微者，天地之始也。不見形儻，而天下歸美焉。名尸神明者，大道是也。夫錯行合意，扶義本仁。積順之所成，先聖之所生也。〈泰錄〉泰一者，執大同之制，調泰鴻之氣，正神明之位者也。故九皇受傳，以索其然之所生。傳謂之得天之解，傳謂之得天地之所始，傳謂之道得道之常，傳謂之聖人。聖人之道與神明相得，故曰道德。郟始窮初，得齊之所出。九皇殊制，而政莫不効焉，故曰泰一。〈泰鴻〉

這段話所說的「泰始」乃指「天地萬物的本始」，「末」就是「精微」，（黃懷信，2004：252-254）因此「泰始之末」就是萬物之始的精微之處，這指的是道體與萬物連結的瞬間，是有關於「宇宙形成的『大道』。」（王曉波：2007：388）「泰一之道」具有開展萬物的意義，也被敘述為九皇的師傅，然而這個「泰一」在〈泰鴻〉篇中出現更加擬人化的論述，他可以「執制」、「調氣」、「正位」，執掌制度、調節自然元氣、定神靈貴賤序位，儼然就是個掌管萬物秩序的角色。這個擬人化的論述也引起歷代註家注意，關於此處「泰一」的註解，吳世拱註為「大道」；張金城引〈莊子·天下〉、〈呂覽·大樂〉及〈子華子·大道〉認為「太一」都是「道」

的稱呼，但又引〈淮南子·天神〉認為「泰一」為天神之名，可見「泰一」在許多文本寫作上具有「道」或「天神」的雙重意義。因此，「泰一」既描述了大道，又直接涉及秩序與統治者，《鶡冠子》利用文字的「名」將道體與統治者作出聯繫，這是異於《老子》與《黃帝四經》純粹敘述道體的論述。

總的來說，《鶡冠子》在處理道體這個概念時，與《老子》、《黃帝四經》有部分相同的論述，都強調「道」的時間與空間上的獨立性、普遍性，也認為感官感覺難以認識，但《鶡冠子》刻意地增加許多意含，如「難以轉述」，以及將「道體」與「皇」的聯繫，增加了統治者的權力，這些論述都使得道體與道用的連繫有了更大的詮釋與操作空間。

至於《鶡冠子》的萬物生成論，有許多研究成果主張《鶡冠子》強調「元氣論」、認為宇宙萬物是由元氣所開展的，例如「吳光以為《鶡》最重要的貢獻是提出元氣論，具有唯物主義的傾向……譚家健也以為鶡氏發展戰國中期以來的元氣說……張成秋指出《鶡》以天地萬物生於元氣（道）……」（楊兆貴，2002：75）但「元氣」一詞在《鶡冠子》全書中僅見一例於「天地成於元氣，萬物乘於天地。」（〈泰錄〉）支持「元氣論」的證據多來自於其他文句的註解、以及將《鶡冠子》視為黃老著作後預設了其氣化宇宙論立場而詮釋，但若單純以文本證據來說，《鶡冠子》的萬物生成論是否就是「元氣論」，其實是值得商榷的，論者以為：「學者僅僅依今本《鶡》有元氣二字，就以為《鶡》倡導元氣論，然而《永樂大典》版的《鶡》並沒有元氣一詞，只有元字，反而元氣一詞在注釋中常常出現，那可能是注釋者篡入的。」（楊兆貴，2002：75）由此可見，以「元氣論」去說明《鶡冠子》的萬物生成，可能是過於大膽與疏略的說法，應該回到文本中找尋更多證據。

《鶡冠子》的「元氣」一詞雖有爭論，但即便「元」字為後世竄入，改為「天

地成於氣，萬物乘於天地」後，該句還是說明了萬物與「氣」是具有關聯的，「氣」字在《鶡冠子》一書中共出現四十二例，有關於萬物與「氣」的論述可見多例，其中較重要的一段為：

有一而有氣，有氣而有意，有意而有圖，有圖而有名，有名而有形，有形而有所事，有所事而有約。約決而時生，時立則物生。故時相加而為約，²³約相加而為期，期相加而為功。功相加而為得失，得失相加而為吉凶，吉凶相加而為勝敗。萬物莫不發於氣，通於道，約於事，正於時，成於法者也。〈環流〉

這段話論「有一而有氣」、又論「發於氣，通於道」，從「一」、「氣」、「道」之先後順序可見「一」與「道」顯然是有分別的，「一」當指形上之「道」，「道」則是偏向於形下之「道」的意含。²⁴《鶡冠子》的萬物開展從「一」這個形上之「道」開始，涉及了存有、觀念、現象、指謂，最終萬物產生，其開展的第一個步驟是「有一而有氣」，所以也才說「萬物發於氣」，由此可見，萬物的開展確實與「氣」有關。

有關萬物生成的議題，〈泰鴻〉則說：「夫物之始也傾傾，至其有也錄錄。至其成形，端端王王。勿損勿益，幼少隨足。以從師俗，毋易天生，毋散天樸；自若則清，動之則濁。」這段話中「傾傾」與「錄錄」雖然難解，但萬物等到成形之時才端正，說明了萬物之開始和形體化與否完全是不同的意義與階段，此句中的「天生」或為「天性」，（張金城，1975：73）指的是「物」的性質來自於「天」。然而，這樣的「天生」與前論的「發於氣」相比，這兩個論述可能存在衝突，萬

²³ 原句作「氣相加而為時」，黃懷信曰：「此句依下文例當作『故時相加而為約』。」（黃懷信，2004：72-73）當據而改之。

²⁴ 《鶡冠子》與《黃帝四經》一樣，都給予「道」另外一個名稱「一」，然而《黃帝四經》並未解釋「道」與「一」的差別，《鶡冠子》對「道」與「一」則多有論述，而且是偏向於道體意義上的解析，詳參後文。

物究竟由「天」而來、還是由「氣」而來？我們可以看到《鶡冠子》調和了這種衝突，甚至可說其豐富了萬物生成的議題，其論：

所謂天者，非是蒼蒼之氣之謂天也；所謂地者，非是膊膊之土之謂地也。

所謂天者，言其然物而無盛者也；所謂地者，言其均物而不可亂者也。〈度萬〉

天者，氣之所總出也；地者，理之必然也。〈泰錄〉

物無非類者，動靜無非氣者。〈環流〉

空之謂一。無不備之謂道。立之謂類，通之謂氣。²⁵〈環流〉

〈度萬〉這段話說明「天」充滿著深藍之「氣」，〈泰錄〉這段話則說明「氣」是從「天」所出的，這兩段話都說明了「天」與「氣」的高度重疊性。但是「天」與「氣」還是有些區別的，「天」「然」「物」以及給予「物」「性」，使得萬物得以確立，應該是就性質上來說的，所以「物無非類」應指類別，也是就性質而言，「立之謂類」的「立」指的是確立，因此是跟「然」一樣的意思；至於「通之謂氣」則是指萬物性質確立以後的動態流通，所以使用了「氣」的隱喻，因為氣可以無形無跡地流動，「動靜無非氣者」也當是在這樣的意義下去說明萬物生成的動態意義。因此，「天」與「氣」分別以靜與動的不同意義解釋了萬物的生成性質以及流動意義。

除了「天」與「氣」之外，上段所引〈環流〉在「立之謂類，通之謂氣」前也說了「空之謂一。無不備之謂道」，可見萬物的生成或許也與另一套「道」跟「一」的相關論述有關，〈能天〉曰：

若道之象門戶是也，賢不肖、愚知，由焉出入而弗異也。道者，開物者

²⁵ 原句作「立之謂氣，通之謂類」，黃懷信曰：「『氣』、『通』二字疑互誤」（黃懷信，2004：86），當據而改之。

也，非齊物者也。故聖，道也；道，非聖也。道者，通物者也；聖者，序物者也。是以有先王之道，而無道之先王。故聖人者後天地而生，而知天地之始；先天地而亡，而知天地之終。〈能天〉

此處將「道」譬喻為「門戶」，《鶡冠子》主張各式各樣的人都從「道」這個門戶而出，毫無例外，說明萬物與「道」必然關涉，無可避免。其次，「道」是「開物者」而非「齊物者」，這裡所論的「齊」、「開」與物的形體無關，說明的是萬物在「天」「然」、「氣」「發」時，其中的部分性質必有所轉化，而開展出不同的萬物，因此萬物中有相同的性質，但也必有不同之處，而「道」的意義不在於齊一萬物、讓萬物的性質趨同，而是在於開展了萬物的殊異性質，萬物經過「道」這個門戶後便在世界開始了殊異之旅，成就了大千世界，所以萬物的開展是與其性質的殊異有關的，而「開物」的說法也證明了《鶡冠子》主張的世界開展是由簡單而複雜的。²⁶

萬物是經由道而開展的，但是〈能天〉卻論「物乎物，芬芬份份，孰不從一出，至一易」、〈環流〉則言「有一而有氣，有氣而有意……約決而時生，時立而物生」、〈天則〉也說「天之不違，以不離一。天若離一，反還為物」，這三段話似乎都認為「物」也是從「一」而出、間接從「一」而生、離開「一」才變為「物」的。既然「道」是開物者，萬物由「道」所開展，但物卻從「一」出，或有論者以為「一」就是「道」，（丁原明，1997：120）此也符合黃老學派的特色，將「道」的稱呼與道物關係此二命題合一討論，然而吾人以為在《鶡冠子》中「一」與「道」具有不同的意義，並且有詳細的界定，不該混為一談，〈環流〉這麼說：

²⁶ 這段話也提到了「聖」與「道」的關係，「道」是通物者、「聖」是序物者，「聖，道也；道，非聖也」說明了序物必先通於物，但通物不一定能序物，將道物開展關係視為一個較中性的已成事實，而提高聖王在其中的能動性，張金城註：「人能弘道，非道弘人」（張金城，1975：763-764），當是其解。

同之謂一，異之謂道；相勝之謂執，吉凶之謂成敗。賢者萬舉而一失，不肖者萬舉而一得，其冀善一也，然而其所以為者不可一也。知一之不可一也，故貴道。〈環流〉

這段話說明了「一」與「道」是「同」與「異」的關係，在前面的道物關係中曾提到，在萬物未開展前物與物之間是同的，沒有彼此之分，萬物開展後物與物才有了分別，這是就物與物之間的同異而言；但如果以「道」與物的關係而論，「道」與物在分殊（類似於《老子》「由簡單而複雜」的「化生」）前是同一的，分殊後才有了區別，這是就道物關係而論的，所以也是「同之謂一，異之謂道」。由此可見，「一」與「道」的異同關係有物物關係與道物關係兩個層次，分別論述了在萬物開展後「道」與物異以及物與物異的情況，「一」與「道」的區分是著重於萬物開展而論的，因此不該將「一」與「道」混為一談，《鶡冠子》對於「一」與「道」的使用具有豐富內含，顯然是與《黃帝四經》不同的。其次，這段話也認為賢者與不肖者的作為雖然不同，但他們的目的是相同的，作為不同的原因是因為這兩種人在經過「道」這個門戶後有了殊異，所以有賢者與不肖者之別，《鶡冠子》承認這些殊異無法抹滅，要正視這些殊異，所以說「其冀善一也，然而其所以為者不可一也。知一之不可一也，故貴道」，這段話中的「一」有許多意含，說明了雖然賢者與不肖者都有善「道」的目的，但卻做出不「相同」的作為，既然「眾一」的作為不可「齊一」，便要重視這些殊異的來源，此來源就是「開物」、「異之謂道」的「道」，所以才主張「故貴道」。

「一」與「道」除了是「同」與「異」、也是「空」與「無不備」的差別。前引〈環流〉曾論：「空之謂一，無不備之謂道。立之謂類，通之謂氣。」說明了「空」與「無不備」也是有關萬物生成議題的。「空」一字在《鶡冠子》只出現兩例，反倒是後世的玄學、佛學作品出現較多的發揮，因此此句是否為後世竄入，不可而

知，只能依照目前的文本討論。此處的「空」主要有兩個層次的意義，其一是在「同」與「異」的狀況下去解釋道物關係，「道」是開物者，萬物的開展經由「道」而成，所以說「異之謂道」談論了萬物開展的過程與結果，以後設的立場來敘述，殊異的萬物在開展之前必是同中有異，開展後是異中有同，但是如果以萬物開展的時序來看，開展之前必然不會有同異的問題，根本就無物，所以是「空」，萬物從「道」這個門戶出來後才「無不備」，眾有皆備於「道」，因此它是對於「同」「異」開展的補強論述。第二種詮釋或許立論不強，畢竟「空」一詞出現的太突兀，但此論僅供參考，或待更多考古文獻出土或典籍整理後可為一說。「空」與「無不備」的論述，其實類似於重玄學的主張，重玄學的起源為魏晉時期理想與現實的衝突下對於「有」與「無」兩造爭論的調解，以更高的理論角度將矛盾雙方同一起來，建立一個「圓化」的哲學體系。重玄學有其歷史議題「判教」的對話對象，處理的不只是知識也是生命層次的議題，《鶡冠子》當無法與之並論，但重玄學起於對《老子》的註解詮釋，這點是與《鶡冠子》相同的，因此形上學的理解或許能互相發明。由此觀看，《鶡冠子》的「空」並非能獨立存在，與重玄學的「無」一樣，與「有」互相否定，因此「空」也是與「無不備」互相否定的，這樣的互相否定使得任何事物在「有」與「無」之間擺盪，進一步出現從「非有非無」到「即有即無」的主張，《鶡冠子》的形上學或許也是強調從「空」到「無不備」的循環運動，因此它不只是「同」與「異」的分殊進程，也不只在於說明「無不備」立論於「空」，而是一個循環動作，並使得復歸於「道」的這個運動向量得以可能，所以其「故貴道」或許也具有如此高度形上意義的復歸意含。

藉由「一」與「道」在「同」與「異」以及「空」與「無不備」的論述，可見《鶡冠子》敘述了萬物開展前後的狀態、過程，並且牽涉萬物的性質，也牽涉了人世間的作為，並且保留了「道」的高度形上意義。這是《鶡冠子》對於道物

關係的發展，將《老子》的「化生」之說以及「由簡單而複雜」之說，以「一」與「道」的論述深化了。

總的來說，《鶡冠子》關於萬物生成議題的論述非常豐富，是遠遠超過《老子》以及《黃帝四經》的。首先它區分出「一」與「道」的不同意義，「一」是形而上的道體，「道」則是較形而下的道體，萬物的開展是經由「道」而成的，其中從「同」而「異」地「開物」，並以「空」而「無不備」敘述了一個循環的可能。在開展的敘述上，《鶡冠子》藉由「天」與「氣」的形象，較具象地解釋了萬物的靜態性質以及動態流動意義，而開展之後眾多的萬「一」已經不可齊一，所以要掌握他們就要重視其所開展來源的「道」。有關這個開展關係，可參考示意圖 2-1：

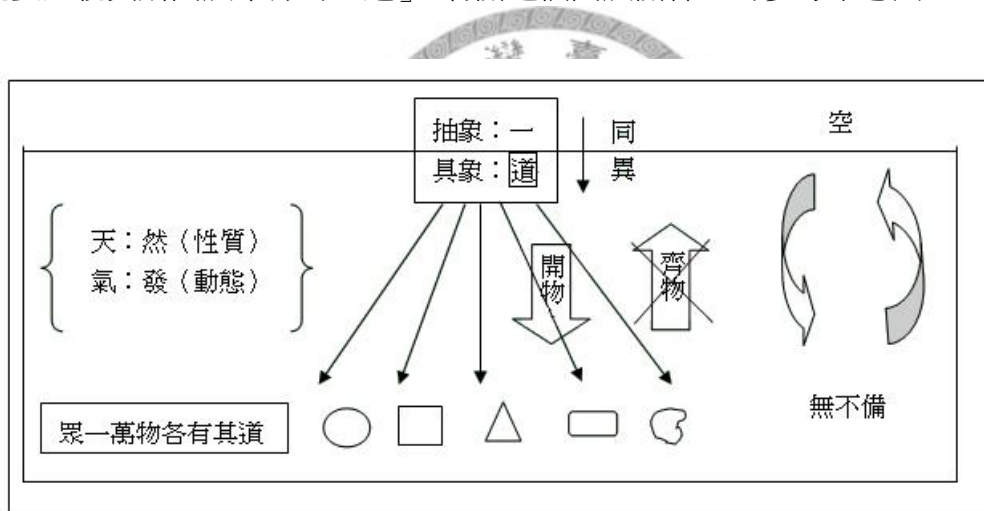


圖 2-1：《鶡冠子》萬物生成示意圖

資料來源：作者自製

這樣的道物關係影響了《鶡冠子》的認識活動議題，《老子》強調「虛靜」、「觀復」、「復命」、「知常」，重視萬物由「道」化生而來的相同之處，所以「為道日損」、「不行而知」、「不見而明」，強調認識者的內省自身，但是《鶡冠子》雖然也「貴道」，卻是在「同之謂一，異之謂道」的情況下「貴道」，它主張「道者，開物者也，非齊物者也」，重視的是「道」開展萬物的過程與殊異，「知一之不可一也，

故貴道」便是在這樣的前提下，強調人們的認識要立基於開展殊異萬物之「道」，由此可知，「貴道」所貴的是形而下之「道」，所以《鶡冠子》的認識活動必是索求於開展之「物」的，認識對象有別，其認識方法也當與《老子》不同，其論：

物有生，故金、木、水、火未用而相制。子獨不見乎閉關乎？立而倚之，則婦人揭之。仆而措之，則不擇性而能舉其中。若操其端，則雖選士不能絕地。關尚一身，而輕重異之者，執使之然也。夫以關言之，則物有而執在矣。〈兵政〉

故其得道以立者，地能立之；其得道以仆者，地弗能立也；其得道以安者，地能安之；其得道以危者，地弗能安也。其得道以生者，天能生之；其得道以死者，天弗能生也；其得道以存者，天能存之；其得道以亡者，天弗能存也。彼安危，執也；存亡，理也，何可責於天道？鬼神奚與？

〈能天〉

這段話中的「生」即「性」，指物的性質，「執」即「勢」，指與外在事物所形成的相對狀況，有關物的性質以及動態關係之區分，當是生成議題中「天」的靜態性質與「氣」的動態流動之延伸。《鶡冠子》舉了插門橫木的例子，因擺放的位置不同，使得婦人可舉但力士不能動，木頭的性質是固定的，但位置不同卻有不同的效果，所以即便順著物自然的性質，仍會產生通達與不通達兩種情況，《鶡冠子》以「執」說明除了掌握物本來自有的性質之外，還要掌握物與外在事物所形成的狀況，與靜態的「性」不同，這是物的「執」，而且在〈能天〉這段引文便可看到，「執」還是影響事物安危的關鍵，超越了天與地的作用，由此可知這個動態條件是非常重要的，〈能天〉進一步說：

昔之得道以立，至今不遷者，四時、泰山是也。其得道以危，至今不可

安者，苓巒堙谿，橐木降風是也。昔得道以生，至今不亡者，日月星辰是也，昔得道以亡，至今不可存者，朝露遭日是也。故聖人者取之於執，而弗索於察。執者，其專而在己者也。察者，其散而之物者也。物乎物，芬芬份份，孰不從一出，至一易？固定審於人，觀變於物。〈能天〉

這段話說明了萬物之立、危、存、亡都是得「道」而來的，「道」給予了萬物「性」，「性」卻可表現出不同的「執」，聖人要「取之於執，而弗索於察」，「察」指的是觀察萬物，《鶡冠子》認為萬物紛亂、從「一」開展之後就變化了，顯然觀察萬物的「性」是不可取的，因為「道」並不在於齊一萬物，所以太山、日月得「道」以立，橐木、朝露得「道」卻危，萬物既有如此之異，對其普遍觀察自無意義，故《鶡冠子》主張要「取之於執，而弗索於察」，這跟《黃帝四經》論「觀天於上，視地於下，而稽之男女」（《黃帝四經·十大經·果童》）以及「密察於萬物之所終始」（《黃帝四經·經法·道法》）顯然是不同的。

那麼何謂「執」？「執」可以是順勢不勞，（黃懷信，2004：381）也可以是趨勢或者勢位，以涵括面較廣的解釋來說，指的是物與外在事物所形成的狀況，配合〈世兵〉論「物有相勝，故水火可用也」以及〈環流〉論「相勝之謂執，吉凶之謂成敗」這兩句話，可知水與火可被利用是因為它們有相克的性質，跟吉凶勝敗是不同的概念，其中，吉凶成敗指的是價值判斷、以及對於目標設定下的結果檢視，「執」就是這些結果背後的深層原因，由此可見，萬物之間的差異性質仍有交互作用，順著這樣的「執」可發展成吉凶成敗等後果，這是聖人可取而利用的。值得注意的是，《鶡冠子》與《黃帝四經》同樣都重視對於「物」的掌握，強調觀察與應用，但《黃帝四經》重視的是「引得失以繩，而明曲直者也」（《黃帝四經·經法·道法》）的「法」，將得失視為評斷度量的準則，除了「道生法」的應然論述之外，還加入了對於「得失」的判斷，相較之下，《鶡冠子》區分了「物」

的性質、與外在事物所形成的狀況「執」、以及吉凶、成敗、得失這許多分別，更加細緻且多面地去解釋或觀察這個世界，並且主張「執」比性質、得失更重要，它是事物發展背後更深刻的原因，這是《鶡冠子》與《黃帝四經》的重要差異。

《鶡冠子》重視「物」的「執」、主張「弗索於察」，與《黃帝四經》主張的「密察於萬物」不同。然而動態的「執」涉及與外在世界的關係，必然是落在外在世界中，因此也不會跟《老子》一樣主張「不出戶，知天下」這種內省自身的認識。對於這樣獨特的認識對象，《鶡冠子》提出了獨特的主張——「四稽」。「稽」在《老子》中僅有〈第六十五章〉「稽式」作為法式、法則之義、在《黃帝四經》中則有法式、法則、與考察之義（陳鼓應，1995：66-67）。²⁷但在《鶡冠子》一書中卻有異於這兩本著作的重要地位，〈博選〉即論：「道凡四稽，一曰天，二曰地，三曰人，四曰命。」這句話說明了「道」與「四稽」的關係，其主張「天」、「地」、「人」、「命」是「道」的滯留，因此這「四稽」是統治者的重要認識對象。這是《鶡冠子》在道論發展時有關道物論述與認識活動議題上的重要創新，其對於認識對象的主張，顯然是介於《老子》的「虛靜」與《黃帝四經》的「密察」之間，並且有著更細膩的刻劃。

「道」滯留於「四稽」，因此要掌握「四稽」才能掌握殊異萬物的「性」與「執」、以及吉凶、得失、成敗。何謂「四稽」？〈博選〉論：「所謂天者，物理情者也。所謂地者，常弗去者也，所謂人者，惡死樂生者也。所謂命者，靡不在君者也。」由這句話可知「天」成就了「物」、「理」跟「情」；「地」備載以寧、不會離去；「人」皆欲生惡死；「命」必由君所掌。²⁸這「四稽」便是統治者要認識、掌握之「道」，

²⁷ 前節處理《黃帝四經》的認識活動議題時，《黃帝四經·經法·名理》說：「神明者，見知之稽也。」以及《黃帝四經·道原》所論「唯聖人能察無形，能聽無聲……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。」從這兩段話可見在談論到神明與認識活動的議題時，都論及了「稽」，亦可得知「稽」是跟認識「道」有關的。

²⁸ 有關此四「稽」的確切意義，將於下章詳論，此處無意也無法於短促篇幅中作出充分解釋，故

如此便能回應本節一開始所設問的問題：何以〈博選〉說「聖生道，道生法，法生神，神生明」？因為《鶡冠子》所重視的「道」並不是最抽象的「道」，而是表現於具體世界的「四稽」、是由聖人可以掌握、認識的「道」，再由這個「道」得到「法」、「神」、「明」等認識判斷能力，藉以對所處世界有充分的認識、掌握、與統治。由此可見，這些「道」是聖人掌握的認識公式，所以主張「聖生道」，因為就認識公式意義上來說，「道」是由聖人而出的。「四稽」的突出，除了是對「道」的詮釋之外，也說明了《鶡冠子》所論的「道生法」是一套認識活動論述，後頭才接「神」、「明」，已往學者將「法」解釋為「法制」或「法令」，顯然是忽略了此句前後文、以及「道」論的認識活動議題，因而有錯誤詮解。於此，《鶡冠子》所論「道生法」的「法」，並不直指「法制」或「法令」，而是有關於認識與對應的議題，這是應該被強調的；其次，雖然《鶡冠子》與《黃帝四經》都立基於認識活動議題去談論「道生法」，但是《黃帝四經》強調的是「引得失以繩，而明曲直者也」的「法」，《鶡冠子》卻區分了「物」的性質、與外在事物所形成的狀況、以及吉凶、成敗、得失這許多論述，顯然是比《黃帝四經》更細緻、範圍還廣的，並且還提出了「聖生道」與「四稽」，作為重要的認識對象，這都說明了《鶡冠子》是一套更細緻的、不同於《黃帝四經》的「道生法」思想。

這套有關認識議題的論述，在經歷「執」、「四稽」的討論後，著重於與「賢生聖，聖生道，道生法，法生神，神生明。神明者，正之末也。末受之本，是故相保」(〈兵政〉)一同論述，由此可見，這套論述最終又回到了「神明」身上，所以才說「道乎道乎，與神明相保乎」，說明這套「神明」認識活動論述與「道」的緊密關係。有關「神明」的概念，在《鶡冠子》多有所見，其論：

明不能照者，道弗能得也。〈天則〉

僅簡略做出字面解釋。

道有度數，故神明可交〈世兵〉

莫不受命，不可為名，故謂之神。至神之極，見之不忒。匈乖不惑，務正一國。〈道端〉

這些語句顯示神明有「照」的功能，利用神明可以「見」、可以「得」道，故神明是關於認識活動議題的關鍵，藉以才能有高度的認識。但是神明又來自於「道」、是知「道」之後的表現，因此可見神明的認識具有雙重方向性，由「道」知神明、由神明知「道」。²⁹

至於哪些人才可以擁有這種獨特的認識能力呢？〈泰錄〉說：「神聖之人，后先天地而尊者也。後天地生，然知天地之始；先天地亡，然知天地之終。道包之，故能知度之。尊重焉，故能改動。敏明焉，故能制斷之。精神者，物之貴大者也。內聖者，精神之原也。莫貴焉，故靡不仰制焉。制者，所以衛精擢神致氣也。幽而不洩，簡而不煩。不煩則精、明達。故能役賢，能使神明。百化隨而變，終始從而豫。神明者，積精微全粹之所成也。」這段話說明這種與精神有關的內在認識「神明」由神聖之人掌握，被敘述為聖人或聖王的重要能力，他們知天地之始、知天地之終、能藉由尊重而「改動」、藉由敏明而「制斷」。《鶡冠子》中有許多關於聖人擁有獨特認識能力的論述：

聖王者，有聽微決疑之道。〈天則〉

至人遺物，獨與道俱，縱驅委命，與時往來。盛衰死生，孰識其期？禍乎，福之所倚；福乎，禍之所伏；禍與福如糾纏。渾沌錯紛，其狀若一；交解形狀，孰知其則？芴芒無貌，唯聖人而後決其意。〈世兵〉

²⁹，這種雙向方向的論述方式以及有關對於神明的來源，在《鶡冠子》有更多不同的細緻交代，由於主要涉及道法思想的議題，因此將於第四章再處理；另外「稽」也對於這種雙重方向的詮釋多有貢獻，將於第三章處理。

這些話都說明了只有聖王、聖人可以聽微決疑、認識芴芒無貌之「道」，類似的主張同樣出現在《黃帝四經》中，不過《鶡冠子》進一步論「命者，靡不在君者也」，以「命」的概念去解釋統治者身分的特殊性，所以統治者能認識「道」、能「生道」、「生法」。(有關於「命」的概念將於第三章討論，此不贅述。)〈環流〉言：「惟聖人究道之情，唯道之法，公政以明。」正是對於聖人與治理的強調，而這套治理也就是「道生法」這套藉由認識活動議題所展開的統治論述，至此，《鶡冠子》從道體、道用、到治理的論述便完備了。³⁰

總結而論，《鶡冠子》的「道」論作為一套思想體系，其「道」有多層次的意義，並且是這個思想體系的核心，它首先敘述了一個超越獨立的道體，這個道體又有君王的擬人形象，這顯示了《鶡冠子》偏重於「道」的社會功能；其次在萬物生成論上，以「天」、「氣」、「一」、「道」的對比細緻地敘述了萬物開展前後的狀態、過程，其中也涉及了「同」與「異」、「空」與「無不備」這兩組對應，並且牽涉萬物的性質與可對應的人世間作為，有關萬物生成的立場可見《鶡冠子》是接近於《老子》的，而其繁複且細緻的論述也影響了它的認識活動主張；在認識活動議題上，《鶡冠子》所論「道生法」的「道」，是滯留於人世之「道」，其與《黃帝四經》的差別在於《黃帝四經》藉由「引得失以繩」的「法」作為認識準則，所以主張「密察」萬物，《鶡冠子》則是以「物」的動態外在條件「執」以及「道」所示現的「四稽」作為認識憑藉，並主張這是統治者必須認識掌握的「道」，提出了「聖生道，道生法」的主張，由此可見《鶡冠子》與《黃帝四經》「道生法」的差異，表現為藉由更豐富的論述以解析認識議題，並藉以找尋律則，並且涉及

³⁰ 前節論及《老子》「無為」以及《黃帝四經》「法」的數個層次，是兼顧道論與秩序而談的，至於《鶡冠子》，本章僅著重於其道論的體系，目的在於以全貌的視野去談論《鶡冠子》這部作品，以及便於與《黃帝四經》比較，並以較遼闊的眼光去看待思想史議題。至於在本章道論中提到的「四稽」的詳細意義、以及「道生法」系絡下的「道法思想」、甚至《鶡冠子》對於秩序議題也有許多細緻的論述，將於第三、四章呈現，而透過後兩章的論述，對於《鶡冠子》一書的思想研究也才更趨完整。

了許多對於「道」的討論；最後，統治者基於對「道」的高度認識，藉由仿效與順應可以達到治理效果，《鶡冠子》的「道」論可說同時受到《老子》與《黃帝四經》影響，並對其內容各有援引、突破，展現了自己的特色，其「道治」秩序也完備於焉。

第三節、《鶡冠子》的「道」論特色

藉由研究《鶡冠子》「道」論，除了可以明白《鶡冠子》在文本裡頭的一套思想體系之外，還可以比較《鶡冠子》與《老子》、《黃帝四經》的同異之處，這是在文本以外尋求《鶡冠子》的特色，以交代《鶡冠子》的思想史定位，甚者，還可以幫助吾人認識其時代的思想特色、以及「道」論的發展趨勢。以下分成三部分交代：

一、《鶡冠子》的重「物」、重「異」特色

從《老子》以「道」代替先民對於天的重視討論、藉著「道論」從「道體」發展「道用」而後「道治」、敘述了一個抽象世界以規範具體世界、自然世界以規範人事世界，成爲一套完整的道論體系後，在《鶡冠子》中可看到這個抽象世界是漸漸具體化的、並且也說明了《鶡冠子》對於這個對應世界論述的深化。舉例來說，原本《老子》高度形上意義的道體在《鶡冠子》中被擬人化，而有了君王的形象；《鶡冠子》也詳細地討論了事物的不同層面意義，區分爲「物」的「性」是性質、「執」是與外在事物所形成的狀況、以及得失、禍福、吉凶、成敗等等；而在主張「知一之不可一也，故貴道」中，追求的是「異之謂道」之「道」，而不主張追求「同之謂一」的「一」，因此而重異之殊、談「開物」，不談「齊物」；在認識活動議題上談「稽」，主張「道」所「示現」、「滯留」於世間的特性，甚至進

一步說「賢生聖，聖生道，道生法」，談論由聖人所出的「道」。透過等等跡象顯示《鶡冠子》的「道」是落於萬物的層次去論述的，它更重視對於具體世界的描繪與觀察，並希冀藉此產生一套認識與統治的指導方針。

《鶡冠子》的重「物」、重「異」特色來自於人們對外在世界的認識渴望，在談論《黃帝四經》的「道生法」系絡時，不也看到了《黃帝四經》對於觀察、歸納、演繹的主張，可說是一套「公式化」的思維，希望藉由人事變遷以認識事物和掌握未來，將事物更徹底地概念化處理。論者以為《黃帝四經》反映了更廣闊的歷史問題，這個發展從《老子》而起，剝除道德判斷與主觀意願，試圖找出辯證規律與客觀法則，《黃帝四經》的「公式化」認識活動，以及戰國中晚期以降陰陽五行思想的流行，都透露了當時人們對於從森羅萬象的事物中尋求客觀法則的心理意識。（閻鴻中，1990：19）由此觀之，《鶡冠子》的重「物」、重「異」特色也是在這種時代氛圍下的產物，希望藉由這些方式以認識所處的世界，而其論述之細，可見或受《黃帝四經》影響，並且是晚出於《黃帝四經》的，而《鶡冠子》也發展出有別於《黃帝四經》的認識活動途徑，反映了這種尋求公式的思維應當是戰國時期的廣泛特色。

對於客觀事物的認識主張，或許也是以「道」替代討論「天」這種挑戰立場的補強，畢竟「道」比「天」更加抽象難解，如果這種高度抽象無法同時含括具象認識，便會同於商代的神祕論述，無法具備知識性、傳播性與共同討論的意義，也或許會影響其說服力。因此《鶡冠子》談論的形而下之「道」、乃至於較為具體的「四稽」，算是對此認識活動議題的補強論述。其次，相對於儒者而言，儒者強調內在道德對於人身規範的論述，《老子》這套「道」論的規範認識必須有所補強與區隔，《鶡冠子》便主張從外在的「物」、動態的「執」以尋求規範，應是改良立場與挑戰立場互相針對的遺續，但重「物」、重「異」的主張卻也跟儒者強調回

到「人」的自身去探討一樣，對於人們不可掌握的部分（例如有關「同」、「空」、「一」的部分）存而不論，對於可以掌握的部分製造出更寬廣的認識可能與知識空間，以應用於政治場域。總的來說，《鶡冠子》的重「物」、重「異」特色，無論相對於開創道論的《老子》、繼承道論且同時主張道法思想的《黃帝四經》、或者重視內在道德的儒學作品，都走出了具有《鶡冠子》在認識活動議題上的自身特色以及相對應的意義。

二、「道」論逐漸往「道用」與統治傾斜

《鶡冠子》雖然延續《老子》的「道」論，但也出現許多不同的發展，創造更大的詮釋空間以利治理，往「道用」與統治傾斜，莫怪乎陸佃在〈鶡冠子序〉稱此書「奇言奧旨，亦每每而有也」，或許其也窺見了《鶡冠子》轉化「道」後所能開創的詮釋空間。

《鶡冠子》對於「道」的轉化包括：其一、「道」的難以敘述轉載：這種主張得以解釋認識「道」的關鍵或許在於一種身分，也或許在於一種能力，但是雖然知識分子和統治集團能夠認識「道」，卻無法轉述給被統治者，因此，知識分子和統治集團就獲得了知識寡占的權力；其二、「道」與「君」在身分上的聯繫：這種聯繫暗喻了統治者進行統治行為的正當性，因為統治者衍然就是「道」；其三、在道物關係與認識活動議題中，「道」生萬物時有關性質的同異以及開展過程、「道」與「一」的分論、「天」與「氣」的作用，這些論述都顯示了《鶡冠子》對於「物」的豐富論述，以及對認識活動議題的看法，而這套認識活動議題正是「道生法」對於統治秩序的關鍵詮釋，其重「物」、重「異」的特色也對於用「道」多有幫助；其四、主張「道」會滯留於某些客體，既然《鶡冠子》的「道」是索求於「物」的「道」，其所提出的「道」之「稽」便是統治者重要的認識活動關鍵，所論「天」、

「地」、「人」、「命」中前三者是傳統討論統治秩序不可避免的議題，第四項「命」又直言「靡不在君者也。」可見「四稽」與統治集團的密切。簡言之，這些對「道」的轉化都創造出更多議題，給予統治集團更大的詮釋空間以利治理。

總的來說，《鶡冠子》對於「道」有許多轉化，且多偏重於「道用」意義，其「道法思想」也是奠基於「道」所滯留的客體這套認識活動議題而起論的，關鍵之處在於「四稽」，透過對「四稽」的認識可明白這套「道法思想」，並且有高度的認識能力以認識更寬廣的世界，以利統治，以此回應《鶡冠子》對於秩序的關懷。所以從「道」論的探討後可延伸出這兩個有關「道用」的議題，即本文第三章「道凡四稽」以及第四章「道法思想」的專章論題，藉由「道」論、「四稽」、以及「道法思想」這三個議題，應可更加了解《鶡冠子》一書思想內容，也可瞭解其對於「道」論的轉變。

三《鶡冠子》與《老子》、《黃帝四經》三者關係

關於《老子》、《黃帝四經》與《鶡冠子》這三部作品，就作品時代而言，應是《老子》最先、《黃帝四經》次之、《鶡冠子》最後。就內容而言，由於「道」論主要是這三本作品的主軸，因此透過解析這三者的「道」論內容，應當可以對於這三者的關係理出概略認識。其中《老子》為開創「道」論哲學體系的作品，³¹身負開創的重責大任、加以篇幅較短，因此往往微言大義、論說概略；而《黃帝四經》與《鶡冠子》成書較晚、篇幅約為《老子》二至四倍，論述較細緻，應可視為延伸《老子》「道」論體系的作品。因此，就《鶡冠子》與《黃帝四經》的文本性質來說，兩者相較於《老子》，都相當重視「道」的社會功能、也較細緻地

³¹ 雖說《老子》開創了「道」論哲學體系，但不可忽略在《老子》之前，「道」這個思想元素已經存在，並非完全由《老子》發明的。亦不可忽略在《老子》之後，「道」的議題也不攔斷於後世以為的「道家」學派，而是出現於眾多經典、共同分享的思想元素。

論述道用，但這應該是文本的客觀條件所致，因為《鶡冠子》與《黃帝四經》為後出作品、篇幅又長、加上面臨戰國中後期更為迫切的秩序需求，故表現出了這些特質。所以《鶡冠子》的這些特質乃因於文本的客觀因素，不該藉以論其為繼承《黃帝四經》發展，這是首先需要釐清的。

就《黃帝四經》與《老子》的關係來說，主要的差別在於《黃帝四經》主張「一」也是「道」，並在道物關係上，其「取生」應與《老子》指的「化生」有所不同，這也造成了對於認識活動議題主張的差別，《黃帝四經》較重視萬物的得失成敗，是較偏向社會層面以及結果論的看法，並透過「密察於萬物」的觀察歸納而演繹，在認識方式及認識對象上都跟《老子》主張以「虛靜」、「觀復」的方式去認識「道」、效法「道」不同。最後，在攸關秩序的議題上，《黃帝四經》在「道」之下突顯了「法」，「法」是一套較「公式化」的認識方式與思維，這跟《老子》在「反者道之動，弱者道之用」等主張中多直接重「道」有所不同。因此總的來說，《黃帝四經》雖然對《老子》有所繼承，但也有所改變與突破、成為具有自身特色的「道」論作品，而這部作品在戰國中期應該是黃老學說的代表，其內容也表現出了一種「道法思想」的主張。

就《鶡冠子》這部作品來說，它是三者中最晚出的作品，因此《黃帝四經》與《老子》可能都對《鶡冠子》產生了影響。如果仔細檢視《鶡冠子》的「道」論，在道體部分，其主張「一」也是「道」，這應該是與《黃帝四經》相近的，但是《鶡冠子》對於「道」與「一」賦予了許多討論，對於形上的豐富論述，這應當是同於《老子》而異於《黃帝四經》的；其次，就道物關係來說，《鶡冠子》有「同」、「異」、「空」、「無不備」、「天」、「氣」等論述，這種高度關懷也應是對於《老子》的豐富詮釋，而是《黃帝四經》較不重視的議題。在道用的部分，《鶡冠子》最鮮明的主張是「道生法」，這與《黃帝四經》相同，可是如果考慮到其背後

的認識活動主張，《鶡冠子》重視「執」、主張稽考「道」所停留的客體，是比較重視「道」的，這又與《老子》比較接近，而《黃帝四經》則是強調「密察於萬物」以及重視「法」，因此在「道生法」中相當關鍵的認識活動主題上，《鶡冠子》也是與《黃帝四經》有明顯差別的。有關《鶡冠子》同於《老子》但異於《黃帝四經》的主張，前文已有許多說明，不再一一贅述。藉由這些比較，可知在作品年代上雖然是《老子》先於《黃帝四經》先於《鶡冠子》，但是不應將這三部作品視為直線的發展與繼承關係，³²而當視為以《老子》為頂角的三角形關係較為恰當，即《老子》作為「道」論哲學體系的開創者，對於《鶡冠子》與《黃帝四經》都有重要的影響，而《鶡冠子》與《黃帝四經》都晚出於《老子》，當皆有可能受《老子》影響，所以雖然《鶡冠子》晚出於《黃帝四經》、也應當受了《黃帝四經》影響，但不可忽略《鶡冠子》受《老子》影響的部分，這是本文比較三部作品「道」論後的收穫，再加上後文有關「道法思想」的解析，應當可以進一步處理更多有關《鶡冠子》的學派歸屬問題。



³² 本文曾引「奇異吸子」的概念來解釋戰國時期的思想互動關係，希望藉此取代直線發展與繼承關係的想法，這在思想匯集的戰國時代中，應當是個較為適合的說法。而解析這三部作品的關係時，也反省了戰國的黃老學說是一個從西漢回溯的思想「大勢」，在回溯的過程中，不免容易倒果為因，因此不得不慎。

第三章、「道」凡「四稽」－「天」、「地」、「人」、「命」

在前章「道」論解析下，可知《老子》、《黃帝四經》與《鶡冠子》這些談論「道」的作品都強調統治者必須充分地認識外在的抽象世界與自然世界，以指引其在具體的人事世界之統治作為，這便是「道」論在政治秩序上的重要發揮。其中《老子》主張「虛靜」、「復命」、重視「道」的性質與運動，以至於有各種層次的「無為」論述；《黃帝四經》則主張「密察於天地」、重視「引得失以繩」之「法」，故有其道法思想。相較於這兩部作品，《鶡冠子》的認識活動議題並不過分強調內省、也不極端主張密察，而是挑選了重要的認識對象，並將其稱說為「四稽」，以求更深刻地、更有效率地掌握一套認識公式、明白世間律則、進一步安定秩序，此乃《鶡冠子》在認識活動議題的特色。

《鶡冠子》與《老子》之別在於《鶡冠子》主張「道者，開物者也，非齊物者也」、「同之謂一，異之謂道」，重視的「道」著重於開展後分殊於萬物之形而下的「道」，因此要認識「道」必是透過外在觀察而成的；而其與《黃帝四經》之別在於《鶡冠子》對外在的事物觀察中不僅區分了吉凶、得失、成敗，還重視物的「性」以及動態條件「執」，因此認識世界必須了解萬物運作的相互對應狀態，將這個世界視為一個有機整體，以更深刻的觀察才能掌握一套認識公式，這跟《黃帝四經》的「密察於萬物」、「引得失以繩」都不同。因此延伸而出的是，《鶡冠子》的這套認識公式雖然與《黃帝四經》一樣都稱說為「道生法」，卻是在「聖生道，道生法」的系絡下以掌握認識公式的，《鶡冠子》的「道」指的是開展後分殊於萬物之「道」，「聖生道」必是從開展之「道」中抽繹出認識公式，「道」才能被說是由「聖」而「生」。由此可見，認識活動議題中的特殊主張、以及「聖生道」的認識公式，都是《鶡冠子》的重要特色。有關這個認識公式之「道」，《鶡冠子》在

首篇〈博選〉就提出了「道凡四稽」，具體地以「四稽」去說明「道」的滯留、主張聖人必須稽考這「四稽」才能知「道」，這便是聖人能掌握認識公式、「生道」、進一步「生法」的關鍵，由此可見「道凡四稽」在《鶡冠子》「道生法」認識活動議題中扮演的關鍵角色，所以要討論《鶡冠子》「道生法」的認識活動議題，必是離不開「道凡四稽」的。

〈博選〉論：「道凡四稽，一曰天，二曰地，三曰人，四曰命。」這句話具體地界定了「四稽」就是「天」、「地」、「人」、「命」，然而這四個單詞在不同的字詞組合或章句脈絡中卻代表著多重意思，在探討「四稽」時必須參考同篇對於「四稽」的初步解釋：「所謂天者，物理情者也。所謂地者，常弗去者也。所謂人者，惡死樂生者也。所謂命者，靡不在君者也。」回到「道凡四稽」的脈絡下對文本有所取捨，畢竟本章所欲釐析的是《鶡冠子》裡頭「道凡四稽」中所論的「天」、「地」、「人」、「命」，並非綜合性地探討所有《鶡冠子》中的「天」、「地」、「人」、「命」，這是首先要交代清楚的。其次，「道凡四稽」這句話說明了「天」、「地」、「人」、「命」與「道」的關係是透過「稽」以稱說的，「稽」字扮演了關鍵的聯繫角色，它影響了「四稽」所代表之意含與「道」的關係究竟為何，因此對於「稽」字的釋義便不可不慎。基於此，本章擬先解釋「道凡四稽」中的「稽」，其次釐析「天」、「地」、「人」、「命」，希望藉由這兩部分的討論，對於《鶡冠子》的認識活動議題能有更詳盡的分析。

第一節、稽

關於「道凡四稽」，歷來的研究成果大多主張這句話的主詞是聖人，意思是對於聖人來說，可以從「天」、「地」、「人」、「命」這「四稽」去考察、認識「道」。

前文已論《鶡冠子》主張聖人藉由認識開展後分殊於萬物之「道」，可以掌握一套認識「公式」、明白世間律則、進一步安定秩序。在如此強調認識活動的意義下，「道」可以是有關如何認識的「公式」，因此「四稽」才可以被聖人「生」，它們是被考察而出、可以藉以認識世界的「公式」，如此便是後論「聖生道」的意含。所以對於這段話，張金城注「稽」為「考」，並曰：「此言道體無形，不可直指，然稽之於天、地、人、命，則可知矣。」黃懷信也主張「稽」有考證、考察之義，都說明了藉由「稽」便可以「知」。「稽」有考察之義，指的是由聖人考察出這些認識公式，這是符合「聖生道」的動作意含的。

如果「聖生道」的「道」指的就是由聖人考察出的「四稽」，那麼「四稽」對於「道生法」又該如何解釋？「道」在此作為主動用法，與「四稽」的疊合並不牽涉聖人動作，是由「道」而有「法」的，「道凡四稽」的「稽」在此便不適合以考察來詮釋，而應該是對於「道」本身的敘述或者說明「道」本身的動作才對。對於「道凡四稽」，吳世拱注「稽，止也，言止於此也」就提出了另一種詮釋可能，指的是「道」會滯留於「四稽」，即「四稽」是「道」的表現、代表了「道」的意含，說明「道」藉由「天」、「地」、「人」、「命」表現出一些重要的認識議題，此即「道生法」中「道」的主動意義，即「道」會滯留、表現於「四稽」，而後能有「法」，這是將「道」作為主動用法的詮釋。

綜合來說，「道凡四稽」說明了「道」與「四稽」的疊合，但是在「聖生道」與「道生法」中卻可作出兩種詮釋，一種詮釋主張聖人可以考察「四稽」以知「道」，另一種詮釋則主張「道」會滯留於「四稽」。這兩種詮釋差異的關鍵在於「道凡四稽」一句究竟是在「聖生道」的意義下，敘述「道」的被動性質，說明由聖人去稽考而「生道」？還是在「道生法」的意義下，敘述「道」的主動動作，說明「道」會滯留於「四稽」而後「生法」？其實這兩種詮釋差異點出了「道」的雙重方向，

對於《鶡冠子》而言，人們所處的世界是個複雜的動態世界，因此「道」滯留於「四稽」、或者聖人從「四稽」去考察「道」，都是這個世界運作的一部分，不會只存在單向性的論述，因此，「道凡四稽」其實包容了這兩種詮釋，甚者，與其說是兩種詮釋，不如說它們組成了一種詮釋，即「聖生道，道生法」的詮釋，在這種詮釋下，「道」既是被動地被聖人藉由「四稽」認識、也是主動地去滯留發揮於「四稽」而「生法」，這是《鶡冠子》對於世界的整全看待、以及認識活動議題上的發展。

對於「稽」的詮釋，主張其同時具有「考察」、「滯留」雙重方向，或謂過於大膽、一廂情願，最適當的檢證方法是參考「稽」字在《鶡冠子》的其它章句是否也有同樣表現，以檢視雙重方向詮釋的論證。「稽」字在《鶡冠子》一書中共出現十四例，除了〈世兵〉所論「越棲會稽，句踐霸世」為地名使用、以及〈博選〉論「道凡四稽」為此處所主要討論的對象之外，餘下十二例為：

道有稽，德有據。人主不聞要，故崇與運堯而無以見也，道與德館而無以命也，義不當格而無以更也。〈著希〉

無道之君，任用么麼，動則煩濁。有道之君，任用俊雄，動則明白。二者先定素立，白參明起，氣榮相宰。上合其符，下稽其實。〈道端〉

天地陰陽，取稽於身。故布五正以司五明。十變九道，稽從身始；五音六律，稽從身出。〈度萬〉

天者，誠其日德也。日誠出誠入，南北有極。故莫弗以為法則。天者，信其月刑也。月信死信生，終則有始。故莫弗以為政。天者，明星其稽也。列星不亂，各以序行，故小大莫弗以章。〈王鈇〉

鶡冠子曰：「成鳩之制，與神明體正，神明者，下究而上際，克嗇萬物而不可馱者也，周泊遍照，反與天地總，故能為天下計，明於蚤識逢白，

不惑存亡之祥、安危之稽。」龐子曰：「願聞其稽。」鶡冠子曰：「至下不安，上不可以載累其足也。其最高而不植局者，未之有也。辯於人情，究物之理；稱於天地，廢置不殆。審於山川，而運動舉錯有檢。」〈王鈇〉入論泰鴻之內，出觀神明之外，定制泰一之衷，以為物稽。〈泰錄〉日信出信入，南北有極，度之稽也。月信死信生，進退有常，數之稽也。列星不亂其行，代而不干，位之稽也。天明三以定一，則萬物莫不至矣。〈泰鴻〉

在這些章句當中，〈著希〉的「稽」與「據」對文同義，「據」有依靠、占守、憑證等意思，可知此處「稽」的使用當指「道」的依靠、占守、憑證、表現、滯留之義，指的是可供人主參考的事物。但是「據」也可作考據、參驗，此時「稽」當作稽核、考察之義，這段引文主張人主必須聞要，要試圖找出一些藉以認識「道」與「德」的憑藉，就此認識活動議題上，顯然「稽」也是具有雙重方向性的，同時指涉了考察與滯留；〈道端〉這段引文以氣榮相宰說明君臣通體之況，「上合其符」與「下稽其實」為對文，論述君臣之分為上信則下實的形名關係，以此而論，「稽」則當解為展現之義，指的是臣下的表現。但是張金城指出了這句話有可能是單純指君王的，主張君王要「上與天合其符，下得臣之實。」（張金城，1975：676）由此可見若從敘述來說，「稽」則當解為展現，但從君王的動作來說，「稽」指的又是考察的意思了；〈度萬〉這段引文的「取稽於身」當指稽考、取法之義。但是這個稽考在「稽從身始」後，卻又是「稽從身出」，說明了這邊的稽考取法原本作為君王的動作意含，後來轉變為可以發動外延、具有客觀意義的法式，以停留在外在世界，是兼具雙重方向的，這個雙重方向也與「聖生道，道生法」的敘述不謀而合；〈王鈇〉第一段引文中指出日有「德」、月有「刑」、星有「稽」，「德」、「刑」、「稽」為日、月、星各自的特性或表現出的狀態，其中星之「稽」指的是

繁星不亂、序行於天的秩序，故「稽」當為滯留之義，指的是繁星於天空中的分佈或徵驗；〈王鈇〉第二段引文指出「神明」是一種高度的認識狀態，可以上究下際、明見前知、不惑於存亡安危之處，所以無論是鶡冠子說的「安危之『稽』」或者龐子說的「願聞其『稽』」，指的應當都是這些正反面狀態的徵兆，並且是統治者必須關注的、是一種客觀的滯留或表現。但是龐子說「願聞其『稽』」後，鶡冠子說的「辯於人情」、「審於山川」顯然又是偏重於統治者的稽考認識而論，因此是兩種意含兼具的；〈泰錄〉這段話說的是統治者的行為，所以「稽」指的是稽考；〈泰鴻〉所論「日」的「度之稽」、「月」的「數之稽」、以及「星」的「位之稽」，這三者是上天展現的三個律則並以定制人事，這是律則的示現。總的來說，藉由這些章句可以見到，在《鶡冠子》一書中，「稽」的意思大致上是具有考察以及滯留的雙重意思的，因此「道凡四稽」的雙重方向論證應是可以成立的。

在考察這些「稽」字的意含時，可同時發現到「稽」字也出現在其他先秦經典之中，如張金城注「道有稽，德有據」（〈著希〉）時，就引了《莊子·天下》篇的「以參為驗，以稽為決。」此外，《黃帝四經·經法·四度》也言：「日月星辰之期，四時之度，動靜之立，外內之處，天之稽也。高下不蔽其形，美惡不匿其情，地之稽也。君臣不失其位，士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。」然而這些經典中的「稽」字用例較少、代表的意思也較為簡潔，並不豐富，相較之下，「稽」在《鶡冠子》用例較多、並且明顯地表現出雙重方向的認識意含，當可視為《鶡冠子》在認識活動議題上的突出發展。

在其它的經典之中，比較值得注意的是被歸類為法家經典、但也同時論及道法的《韓非子》，書中不只出現了「稽」，而且還是「道」與「稽」的直接相關論述，當可與《鶡冠子》的「道凡四稽」比較，其論：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「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。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化。《韓非子·解老》

這段引文說明「理」是「成物之文」，但是在「道」與「物」的關係中「道」是萬物「之所然」以及「之所以成」的，可見雖然萬物由「理」而「成」，但背後的深層來源仍是由「道」而「然」，這是「之所然」、「之所以成」與「成」的差別，也說明了「道」、「理」、「物」三者的關係，即「道」透過「理」而「成」物。除此之外，「道」也「稽」「理」，「理」包括了客觀性質與價值規範，其論「道盡稽萬物之理」，就是「道」完整地表現出了這些「理」，這些「理」有多種面貌，但無不出於「道」的表現，「道」藉由這些「理」「成」「物」，透過「理」使萬物有其各自性質，所以才說「物」有「理」，而且「萬物各異理」，但這些性質仍都是來自於「道」的，這是「道」「然」「物」、加上「道」「稽」「理」的意義。由此可見，此處的「稽」就是表現、彰顯的意思，是「道」的動作，但是多有學者以為「稽」是稽考的意思，主張由聖人去考察，顯然是錯認了句子的動作者，故有論者指出：「學者多以為稽是稽核之意，即考察之以符合道，但理既出於道，怎可能有違逆道的情形？故此解不妥。有學者舉出《史記》〈平準書〉集解引李奇曰：『稽，貯滯也。』而將韓非之言解釋為『道包含、保藏萬理』，較可接受。」（詹康，1994：166）這種說法反省了已往學者對「稽」字的釋義，主張應該以停留、滯留之義來解釋「道」包含「理」的關係，應是較為恰當的，如此便說明了世間的所有律則（在《韓非子·解老》中指的是「理」，但如果在《鶡冠子·博選》中，指的則是「天」、「地」、「人」、「命」這「四稽」）無不出自於「道」的表現，是對於「道」本身的敘述，與人們是否該去稽考「道」並無直接關係。

參考了其它經典的「稽」，可見「稽」是攸關認識活動議題的，但是是否具有雙重方向，不見太多支持證據，甚至在《韓非子·解老》中的「稽」，明顯是不適合將「稽」解為考察的，只代表了滯留、表現、彰顯之義。然而，觀看《鶡冠子》中的「稽」，用例之多、以及多數具有雙重方向的詮釋意義，說明了「稽」是《鶡冠子》較有特色的一種論述認識活動議題的方式，大致上是具有考察以及滯留的雙重意思。如果又考量到〈博選〉篇的宗旨為廣博的選納，在用人部分為廣泛地選才，強調將不同質素的人安放在不同的位置上，以納為己用，「道凡四稽」代表的意義應該是對於除了用人之外、乃至於對知「道」的強調，因此「博選」一詞指的應該是廣泛的認識活動才對，在這其中，用人只是其中一個環節而已，是在對知「道」的論述下強調用人的。總的來說，藉由對「稽」的解析，可以釐析《鶡冠子》所論的「聖生道，道生法」具有這種雙重方向性的認識主張，在「聖生道」中強調對「道」的稽考，在「道生法」中強調「道」的滯留與發皇，之後以「生神」、「生明」，構築了這套認識方式，這當是《鶡冠子》「道凡四稽」對於認識活動議題的結構貢獻。

第二節、「天」與「地」

〈博選〉論：「所謂天者，物理情者也。」對於這句話，目前學界的詮釋大致上可分為三種：第一種詮釋主張將原句改字為「所謂天者，勿理情者也。」此說為俞樾所倡，俞樾主張陸佃於此句註曰「道無所治」，所據之本必作「勿理情」，方能解釋「天」是無為而治的、是無「理」無「情」的；第二種詮釋則將原句字序改為「所謂天者，理物情者也。」此說較廣受支持，支持的學者主要有孫詒讓、吳世拱、張金城、黃懷信等人，解釋「天」可以統理萬物性情；第三種詮釋主張

原句句讀應為「所謂天者，物、理、情者也。」張之純主張此說，解釋「物」、「理」、「情」三者皆「天」所賦，這三種詮釋皆不見更詳細的說明或討論，有必要仔細檢證。³³

第一種詮釋主張「勿理情」指的是「天」對於世間無「理」也無「情」，其中「理」指的應該是規律和理則，「情」指的應該是某些主觀的偏好或者驅策行為的動向性質，學者主張「天」無「理」無「情」，如此方能解釋何以陸佃在此句註云「道無所治」，這是以註文回釋原文的解法。但是以內容來說，〈天則〉論：「天道先貴覆者，地道先貴載者」、「循度以斷，天之節也」、「舉以八極，信焉而弗信，天之則也。」這些章句都顯示了「天」是有所貴、有節、有則的，它具有行為的偏好或驅動、以及規律或理則，因此是具有「理」與「情」的，畢竟從《老子》以降的「無為」其實包含了非常多的層次，不能直接依字面解釋「無為」為「什麼都不作」，「無為」與「有為」不一定互斥，因此縱使陸佃註「道無所治」，也不代表排斥了「天」有「理」有「情」的可能，俞樾以「勿理情」去解釋「無所治」，無論是對於陸佃的意思或者《鶡冠子》的其他內容，顯然在理解上都是有問題的；其次，以參考的註文來說，陸佃註《鶡冠子》曾被評為望文生義、循文敷衍，俞樾因陸佃註文而更動原文，實乃不智之舉，故俞樾之說不宜採用。

第二種詮釋將原句改為「所謂天者，理物情者也。」支持的學者們主張這句話指的是「天」統理萬物性情，其中「物」指萬物當無異議，但「情」與「理」分別作為受詞「萬物性情」與動詞「統理」的解釋便顯牽強，「情」字在《鶡冠子》

³³三種詮釋主張可見於黃懷信編本所輯之注文，然而皆為注家之注解，並非論文以論證，因此無法得知詳細的論證過程與想法。這三種不同的詮釋主張之所以出現在注文，也與文字校對時的所據文本不同有關，流傳最廣的陸佃解本此句作為「物理情者也」、最早引用的《群書治要》所引作為「理物情者也」、現存最早註本敦煌本則作「物理有情者」，這三種文本對《鶡冠子》研究各有其重要價值，但文字差異卻也產生了如述的爭論，文本考據非吾人所長，力有未逮，以下僅著重於討論詮釋內涵。

多與「人」合論，指的是人情，如：「希人者無悖其情」(《著希》)、「君子弗徑情而行」(《著希》)、「下之所遁，上之可蔽，斯其離人情而失天節者也。」(《天則》)、「緩則怠，急則困，見閒則以奇相御，人之情也。」(《天則》)、「見遺不掇，非人情也。」(《天則》)、「辯於人情究物之理」(《王鈇》)、「願聞其人情物理所以畜萬物與天地總與神明體正之道」(《王鈇》)、「有人之名，則同人之情耳何。」(《王鈇》)、「天高而可知，地大而可宰，萬物安之，人情安取。」(《備知》)、「龐子曰：『何謂九道？』鷓冠子曰：『一曰道德，二曰陰陽，三曰法令，四曰天官，五曰神徵，六曰伎藝，七曰人情，八曰械器，九曰處兵。』」(《學問》) 由這些例句可見《鷓冠子》論的多是「人」之「情」，可否以「情」論「物」，未見持「萬物之情」這種詮釋主張的學者提出說明，在《鷓冠子》書中也找不到太多證據，因此「物情」一詞是否能成立、能解釋為萬物性情，這是需要更多證據及補充解釋的。此外，「理物情」的詮釋主張「天」「統理」萬物性情，於此，「理」是「天」的動作，但是在《鷓冠子》書中，「理」在關涉「天」與「地」的對應時，多用於「地」，而非「天」，例如：「天，文也；地，理也；月，刑也；日，德也。」(《夜行》)、「天人同文，地人同理，賢不肖殊能，故上聖不可亂也，下愚不可辯也。」(《度萬》)、「上亂天文，下滅地理。」(《度萬》)、「天者氣之所總出也，地者理之必然也。」(《泰錄》)、「無規圓者天之文也，無矩方者地之理也，天循文以動，地循理以作者也。二端者神之法也。」(《泰錄》)、「理之所居，謂之地，神之所形，謂之天。」(《天權》) 由這些文句可見，「理」多是用於「地」、而非「天」，在四「稽」同時談論了「天」與「地」的情況下，「天」與「地」應該具有不同意義，因此主張「理」是「天」的動作以「理」「物情」的這種詮釋顯然也是值得商榷的，因此總的來說，主張「天」「理物情」的學者們認為「『物理情』欠通」，但改為「理物情」後，在動作詞的「理」以及受詞的「物情」也無法有清楚的解釋，這種詮釋也存在許多

疑問，或有待補強而不宜採用。

前兩種詮釋都與《鶡冠子》一書所論存在衝突，既然無法提供一套更完善的說法，所主張的字句也與流傳較廣的文本不同，更降低了採用價值，但是藉由對這些詮釋的討論，吾人可以得到一些粗淺的結論，在《鶡冠子》一書中「理」指的多是「地」之「理」，而非「天」之「理」，「情」所牽涉的也應是「人」之「情」，而非「天」之「情」或者「物」之「情」，但是「天」又具有這些內涵，並不完全排斥「天」之「理」或「天」之「情」。對這些結論來說，或許第三種詮釋較為貼切地解釋了這種情況，張之純主張「物」、「理」、「情」三者皆「天」所賦，是落在類似生成意義上去談論「天」的，³⁴而非前兩種詮釋的動作意義，在這種主張下，「理」與「情」雖主要表現為「地理」與「人情」，但仍然是由「天」所賦予而「然」的，這種詮釋解決了前兩種詮釋所遭遇的困境，所以這句話所要強調的不是「理」與「情」的內涵或表現，而是著重於它們是由「天」以「然」的這個動作或關係，畢竟就內涵來說，四「稽」有「地」也有「人」，如果「天」也去談「地理」與「人情」的內涵便顯重複多餘，因此應該是著重於這種類似生成或者賦予意義的「然」而論的，而「天」的類似生成意義也與道物關係的論述一致。「天」賦予了「物」、「理」、「情」的主張可見於《鶡冠子》的其他論述，例如〈泰鴻〉曰：

日信出信入，南北有極。度之稽也。月信出信入，進退有常，數之稽也。

列星不亂其行，代而不干，位之稽也。天明三以定一，則萬物莫不至矣。

³⁴ 類似生成意義，指的是非直接的生成意義，即「天」不直接產生「物」、「理」、「情」，但是「物」、「理」、「情」卻是由「天」而確立的。前節所討論《韓非子·解老》中的「道」、「理」、「物」也提出了類似的主張，「道」是萬物之所成，但是「理」才是直接的成物之文。於此，「天」的論述便是以更具象的分論去解釋「道」的生成意義。《韓非子·解老》說：「道者，萬物之所然也。」這句話說的是「道」「然」「物」，但是在《鶡冠子》一書中則是說「天」「然」「物」，因為「天」是「道」眾多內涵的部分示現，所以這應當是一套更細緻化的說法。

〈泰鴻〉

這段話藉著天體中日、月、星的運動推天道以明人事，說明太陽的軌跡、月亮的盈虧、以及繁星的位置皆有所定，所以其中的「度」、「數」、「位」也就有律則的意思，但是這些律則卻不是由「天」而產生的，³⁵它們與「天」的關係是「天『明』三以定一」，是「天」展現了、確立了這三個可供稽考的律則，只是藉由日、月、星在「天」的運行而確立，是表現於「天」的，因此縱使「天」具有天則的內涵，《鶡冠子》所欲強調的應是「明」這個確立的動作，基於此，吾人以爲張之純的說法基本上正確，但「由天所賦」應該改爲「由天而然」較爲妥當，因爲「賦」牽涉了來源與生成，須要更多的論證支持，「然」則是較爲謹慎的說法，並非直接生成而是類似生成的意含，並且同時指涉了「然」的過程以及結果現象，因爲「天」可以作爲一個空間以供表現，例如上述的日、月、星即運行於「天」，而人們藉由觀察天空之中的日、月、星而明白，所以才說這些律則是藉由「天」而「然」的。除了「理」之外，就「天」「然」「物」的部分，《鶡冠子》曰：

天者，萬物所以得立也，地者，萬物所以得安也。〈道端〉

所謂天者，言其然物而無勝者也，所謂地者，言其均物而不可亂者也。〈度萬〉

〈道端〉這段話說明了「天」使萬物得以「立」，「立」即確立，也有確定的意思，所以後文才接「天定之」，相對於「地」的「安」代表安養居處，「天」的「立」顯然是就存在意義上去談論的，指的是萬物因「天」而確立；〈度萬〉的這段話說明「天」「然」「物」，「然」被吳世拱註爲「立」、黃懷信則認爲是成就的意思，談的都是確立，因此這兩句話談論的都是「天」確立萬物。從道物論述發展至天物

³⁵例如〈天則〉也說：「天有分於時，時有分於數，數有分於度，度有分於一。」這句話便說明了「數」與「度」並非來自於天，而是表現於天。

論述，應是一套更加細緻的說法，王曉波便主張「天」是「物」之所以如此的本性，不是由其他力量所能改變的，因此「道」與「天」各自對於「物」的作用是「所以然」以及「然」，（王曉波，2007：400-401）說明了「天」「然」「物」背後存在著「道」的「所以然」，而這也是「道」的眾多內涵在「天」的部分示現，也因此「天」是「道」的四「稽」之一，是「道」的表現，也是考察「道」的憑藉。

總的來說，四「稽」中的「天」，代表的是「物」、「理」、「情」得以「然」的意義，這個「然」同時指涉了動作的過程以及結果的現象。此外，透過「天」與「地」的對比，可知「天」著重於生成、確立等存在意義，「地」則著重於「理」的內涵以及安養居處的意義，或許可以藉此去補強「地者，常弗去者也」的詮釋，因為這句話歷來註家的詮釋雖無爭論，但內容並不多，無法對此「稽」有更深刻的解釋，所以在不離開「常弗去」的論述前提下，藉由「天」與「地」的對比以增加「地」的討論範疇，應是能有較多收穫的。

〈博選〉論：「所謂地者，常弗去者也。」「弗去」即「不去」，有永恆固定的意思，可引申為普遍性，加上大地安養萬物的性質，如同母親不會棄離子女而去，整體來說也或許代表了「理」的內涵，所以在《鶡冠子》一書中看見許多「地」與「理」的聯繫，因此四「稽」中的「地」，指的應當是具有普遍性的、有關安養萬物的「理」。

首先，就安養萬物的性質來說，「常弗去」指的是萬物的生存與生活不可離開「地」，「地」也不會棄離萬物，因此，相較於「天」「然」「物」的確立、存在意義，「地」扮演的是安養居處的角色，例如〈道端〉曰：「天者，萬物所以得立也。地者，萬物所以得安也。故天定之，地處之。」古註云：「天道貴覆，萬物乃立；地道貴載，萬物乃安。」這是利用天地的空間位置說明「地」的安養載物性質，

因為萬物受地心引力影響，是處於大地之上、受大地承載的，所以「天」定了萬物之後，萬物落於「地」而生長。〈泰鴻〉也論：「地者，承天之演，備載以寧者也。」這句話清楚地說明了萬物在經過「天」的確立後，受到「地」的承載而安寧，³⁶而這樣的安寧也隱含著自然秩序的和諧，所以可見〈度萬〉曰：「所謂地者，言其均物而不可亂者也」，這句話中「均」有平與成的意思，指的是均勻布散或安置萬物，與「亂」相對的是前論的「安」、「寧」與「理」，所以這種安養萬物的性質也蘊含了秩序議題，故可見陸佃註此句：「地者，臣道也，平天下之物而莫之亂也。」「地」是否如陸佃而言象徵「臣道」，未見更詳細的論述，但是其與「安養」、「秩序」等議題有關，應是可以成立的說法了。

其次，「地」與安養萬物、秩序議題有關，最明確的表現就是「理」，在「四稽」裡頭，「理」由「天」而確立，但「理」的發揮與運作卻是落在「地」的，《鶡冠子》曰：

天，文也；地，理也。〈夜行〉

故文者所以分物也，理者所以紀名也，天地者同事而異域者也。無規圓

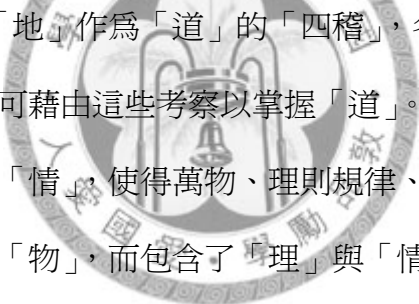
者天之文也，無矩方者地之理也，天循文以動，地循理以作者也。二端

者神之法也。〈泰錄〉

關於〈夜行〉的這句話，古注曰：「文，天章也；理，地脉也。」、吳世拱引正義：「天有懸象而成文章，故稱文也；地有山川原隰，各有條理，故稱理也。」「文」指的是紋飾、圖象，「理」指的是條理，所以〈泰錄〉說的「分物」指的是區分萬物，使萬物彼此有別，是就確立萬物而言的，「紀名」則是使萬物各有對應，而且

³⁶ 《鶡冠子》這種將「天」與「地」賦予「確立萬物」以及「安養萬物」的論述，在《韓非子》中可以看到更詳細的譬喻，《韓非子·解老》論：「樹木有蔓根，有直根。根者，書之所謂柢也。柢也者，木之所以建生也；蔓根者，木之所以持生也。」其中的「建生」與「持生」應當與「確立」以及「安養」是同樣的組合。

是偏向於條理式的對應，例如飛禽走獸之歸類、山水陰陽之對應，「紀名」之「理」牽涉了作為，所以才會說「地循理以作」，這也是「動」與「作」的差別。基於這些分析，對於《鶡冠子》中「天」與「地」，可以得到兩個簡單的分別：其一，對於萬物而言，「天」主要是區別與確立萬物、「地」則是使萬物有「理」，而這樣的「理」是對於安養承載有所助益的、是「常弗去」之「理」；其二，天文中並不排除「理」的存在，前論的日、月、星即為「天」之「理」，在天體中不斷地反覆運動，但是「地」之「理」所牽涉的則是人們觸手可及的範圍，並且與秩序有關，是可「作」的，因此〈兵政〉曰：「財之生也，力之於地，順之於天。」這句話中的「力」指的是努力地作為，應該是循著「天」「動」與「地」「作」的脈絡而論的。



總的來說，「天」與「地」作為「道」的「四稽」，各自代表了「道」內涵的一些示現或滯留，聖人也可藉由這些考察以掌握「道」。在這其中，「天」的重點在其確立了「物」、「理」、「情」，使得萬物、理則規律、人情好惡得以「然」，對於世界的解釋並不侷限於「物」，而包含了「理」與「情」，說明的是這個世界之所以如此的過程以及結果，重視的是這個有機世界的整體，而非僅就萬物生成或來源而論的。「地」則承「天」之演，安養萬物、使萬物各有對應，其「理」也暗示著秩序的普遍與期待。「四稽」中的「天」與「地」簡略地勾勒出自然世界的圖像，替代了「道」，以較具體的「天」與「地」去論說這個世界，解釋了這個世界的確立、持續發展、動與作、以及對應的秩序，除了指引統治者稽考認識之外，也提供一套說理以論說這個自然世界，此為「天」與「地」作為「四稽」的內容意義。

第三節、「人」與「命」

〈博選〉論：「所謂人者，惡死樂生者也。」歷代學者對於這句話的詮釋幾乎沒有歧見，都一致詮釋為「人」樂於存活長壽、痛惡夭折死亡，具有一種趨利避害的傾向，是一種主觀的偏好或者驅策行為的動向性質。對於「人」的這項特性及其發展，《鶡冠子》多以「情」表示為「人情」，〈學問〉也將「人情」定為「九道」之一，因此討論「所謂人者，惡死樂生者也」這句話時，是離不開「人情」論述的，這套「人情」論述可詳細地見於〈著希〉一篇，其論：

故希人者無悖其情，希世者無繆其賓。夫君子者，易親而難狎，畏禍而難却。嗜利而不為非，時動而不苟作。體雖安之而弗敢處，然後禮生。心雖欲之而弗敢信，然後義生。夫義，節欲而治；禮，反情而辨者也。故君子弗徑情而行也。夫小人者，以羸智為造意。以中險為道，以利為情。文禮之野與禽獸同則，言語之暴與蠻夷同謂。³⁷若不相與同惡，則不能相親；相與同惡，則有相憎。說者言仁，則以為誣；發於義，則以為誇。平心而直告之，則有弗信。故賢者之於亂世也，絕豫而無由通，異類而無以告。苦乎哉！賢人之潛亂世也。上有隨君，下無直辭。君有驕行，民多諱言。故人乖其誠能，士隱其實情。心雖不說，弗敢不譽。事業雖弗善，不敢不力。趨舍雖不合，不敢弗從。故觀賢人之於亂世也，其慎勿以為定情也。〈著希〉

這段文字區分了君子與小人，君子行為符合禮義，小人則不信仁義，針對這樣的

³⁷ 原文為：「夫亂世者」，黃懷信認為「亂世」疑涉後文而誤，應當作「小人」或「不肖」，考慮前後文，此處應與「夫君子者……故君子弗徑情而行也」一句對比，故依黃懷信而改為「夫小人者」。此外，原文句序「文禮之野與禽獸同則，言語之暴與蠻夷同謂。」一句接於「希人者無悖其情，希世者無繆其賓」之後，黃懷信疑為錯置，（黃懷信，2004：17-19）據改之。

分別，〈著希〉認為君子的作為「反情」、「弗徑情」，是違背於「情」的，指的是君子以禮義克制原本的「情」，相較之下，小人的作為雖然類似於蠻夷禽獸，但「以利為情」的古註曰：「所謂情者，皆以利。」顯然小人這種求利的心態才是符合「情」的，由此可知真正的「情」是趨利避害、不信仁義的、是追求利的。然而君子賢人的禮義作為，在遭遇亂世更大的外在壓力下，會選擇潛伏藏身，《鶡冠子》卻稱呼他們這樣的作為是隱其「實情」、「定情」，所以對於君子賢人而言，他們已經「反情」、改變了原本趨利避害的「情」，禮義成為了他們的「實情」，但是他們在亂世時又隱藏了這種禮義「實情」，然而，後來產生的禮義之「情」也是「實情」、「定情」。由此可見，「情」並不是固定不變的，無論是內在的動機、或者外在的壓力，都有可能促其改變，這是個人的「情」之可修正性。此外，對於統治者來說，〈著希〉主張「希人者無悖其情」、以及「觀賢人之於亂世也，其慎勿以為定情」，說明統治者必須掌握並且順應「情」，才有利於統治，並且不能只觀看人的表面作為，而要謹慎地了解其真正之「情」。總結〈著希〉的這段文字，可以得到幾個粗淺的結論：其一、無論君子小人，原本的「情」都是趨利避害、惡死樂生的；其二、「情」在某些條件下可以修正改變，例如君子基於反思與自覺，以禮義改變了自己的「情」，改變後的「情」是「實情」，而考量外在亂世環境後，君子會隱藏符合禮義的「定情」，因此「情」的變動包含了自發性以及被動性，但是皆為「實情」；其三、掌握並且順應真正的「情」，有利於君王統治。

「惡死樂生」是「人」的「情」，雖然這種「情」是會改變的，但是綜觀君子的這兩種改變，都還是在「惡死樂生」這種求生存的趨向下而變，可見其雖可變但仍有侷限。關於人的這種「惡死樂生」傾向，其實也出現於其它典籍，例如《韓非子·難二》曰「好利惡害，夫人之所有也」、《韓非子·姦劫弑臣》曰「夫安利者就之，危害者去之，此人之情也」，這些對於人情的描寫，同樣主張人對於利害

的好惡心態，但其強調的是君王要因此好惡以制定賞罰，這是偏向於法家「禁令」的論述，所以可見《韓非子·八經》曰：「治天下，必因人情。人情者有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立，而治道具矣」、《慎子·因循》也曰：「因也者，因人之情也。人莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣……故用人之自爲，不用人之爲我，則莫不可得而用矣，此之謂因。」相較之下，《鶡冠子》強調的是人情之可變，重視的是「異」的部分，它也並非要統治者去改變眾人、或者藉以制定賞罰，而是提醒統治者要了解這些複雜的人情，「希人者無悖其情」主張的便是順應人情以用人，因此既然人情是因人而異的，統治者對於不同的人便有不同的對應方式，這也是《鶡冠子》的用人理論，其論：

人情者，小大愚知賢不肖雄俊英豪相萬也。〈學問〉

不肖者不失其賤，而賢者不失其明；上享其福祿，而百事理。行畔者不利，故莫能撓其強。是以能治滿而不溢，縮大而不芒。〈王鈇〉

北面而事之，則伯己者至；先趨而後息，先問而後默，則什己者至；人趨己趨，則若己者至；憑几據杖，指麾而使，則廝役者至；樂嗟苦咄，則徒隸之人至於矣。〈博選〉

張金城注「相萬」即「相異」，這句話說明各種人會表現出不同的人情，雖然人的本質皆是「惡死樂生」的，但是在現實生活中，對於利與欲卻有不同的反應，也造就了殊異之情，對於這些殊異之人，〈王鈇〉所論「不肖者不失其賤，而賢者不失其明」說明了各順其性與各安其位，所以對待他們必須有不同的對應作爲，五至中的伯己、什己、若己、廝役、徒隸皆能爲統治者所用，與其說是廣泛選才用人，不如說是找到與不同性質之人的合宜互動方式。因此總的來說，四「稽」中的「所謂人者，惡死樂生者也。」這句話所強調的是「人」驅策行爲的動向性質，但是這個性質卻是會改變的，改變的條件可能是個人的選擇、也可能是外在環境，

這種論述將共同生活議題從自然世界延伸到了人事世界，即除了「天」與「地」這種自然力量或環境特質可供統治者觀察借鏡，統治者也必須去處理人事世界中其它懂得思辨、具有作為可能的行動者—「人」，因此這種驅策行為的動向性質及其變動性以及因人而異的差異性，是《鶡冠子》所強調的「稽」。

「四稽」的最後一個「稽」是「命」，〈博選〉論：「所謂命者，靡不在君者也。」在討論這句話的內容之前，關於這句話有兩個議題值得一述：首先，相較於前三「稽」的「天」、「地」、「人」是外在於統治者的可觀察對象，「命」顯然是與統治者有關的，吳世拱註「命令無不在君也」、張金城引「出君下臣曰命」、黃懷信認為「命皆出於君」，這些註解都主張「命」由統治者所掌握或發動，然而「稽」所談論的是統治者必須觀察、稽考、認識的對象，如果這些「命」果真是由統治者所發動，那麼觀察自己發動之「命」的內容應該無法帶給統治者太多認識收穫，那麼「命」之「稽」便無認識活動議題上的意義，這是值得注意的。基於這個考量，「命」在「四稽」中的意義應當不在於其所指涉的內容，而在於「『命』靡不在君」這項強調由君所掌握發動的性質，指的是「命在君」或者「君有命」這件事，因此君王所要稽考的應非「命」的內容，而是「命」的位置所代表的意義。

其次，「所謂命者，靡不在君者也。」這句話後頭接的是「君也者，端神明者也。神明者，以人爲本者也。人者，以聖賢爲本者也。聖賢者，以博選爲本者也。」似乎又將「命」與有關任賢選才的篇名「博選」聯繫，主張君王握有選人之權，這樣的聯繫其實是很有趣的，間接提出了「四稽」與〈博選〉篇有何聯繫這個問題。關於這個問題，或許可以更寬廣的視野解析，〈博選〉通篇除了「四稽」之外，多與君王用人有關，故歷來的研究多主張此篇的篇名「博選」指的就是用人求士之道，以爲章旨。然而如果「博選」指的僅僅是用人求士之道，有關「四稽」的論述便顯得突兀，難以解釋其置於此篇之由。若將「四稽」中之「所謂命者，靡

不在君者也」與後文「君也者，端神明者也。神明者，以人爲本者也。人者，以聖賢爲本者也。聖賢者，以博選爲本者也」聯繫，解釋「命」具有用人求士的意思，聯繫則顯牽強，不但中間的「神明」無從解釋，整篇的結構對於「天」、「地」、「人」來說也不完整，無法說明何以論畢「四稽」後單論第四項「命」這個求士之「道」，因此這種聯繫顯然是有問題的。

有關這個問題，〈博選〉一篇的主旨名爲「博選」，但指的並不止於用人求士，而存在著更寬廣的意含。〈博選〉作爲《鶡冠子》一書首篇，於全書地位應該相當重要，談論的該是全書主旨，藉以展開這部作品的思想論述，因此談論的內容而非僅於任賢用人，綜觀全篇談論了幾個關鍵要素，包括「博選」、「道凡四稽」、「君也者，端神明者也」、以及結尾的「王鈇在此，孰能使營」，其中「道凡四稽」是對於「道」的認識，「博選」在狹義上是對於用人求士之選、在廣義上指的則是廣泛選擇，可以是對於外在世界之認識，所以「天」、「地」、「人」、「命」這「四稽」也是「博選」的一個層面，強調廣泛認識「道」對統治者來說是非常重要的，統治者是《鶡冠子》一書的主要讀者設定，所以才說「君也者，端神明者也」，主張君王能有高度認識能力，因爲君王必須對「道」博選、也要對人博選，最後統治者有了正確的認識便不會受惑使錯，所以說「王鈇在此，孰能使營」，指的是「賢生聖，聖生道，道生法，法生神，神生明」(〈兵政〉)的結果，即君王透過稽考認識所得到的高度認識能力，便不會受惑使錯。總的來說，將「博選」詮釋爲對於外在事物之識，如此看來通篇結構較爲完整，其包含了對「道」的認識(「四稽」)以及對人的認識(「五至」的用人求士方法)，³⁸因此可知將「命者，靡不在君者也」與君王掌握用人連繫的這種論述，是不宜採用的。

³⁸ 以歷史背景來說，這種詮釋也符合前章所論「道」論之濫觴在於強調對於外在世界更充分且深刻地認識，以道法思想來說，更可解釋「王鈇」或「命」不只是單純的法令制度之義，而涉及君王在認識與統治議題中的角色位置，是由君所掌握發動的，所以說道法思想是有關統治者如何認識的議題，作爲《鶡冠子》一書主軸，於首篇〈博選〉將「博選」定爲主調當無疑問。

上述的前置議題是藉由「命」發問了「四稽」與〈博選〉一篇的關係，說明了〈博選〉一篇乃至《鶡冠子》一書主軸都著重於君王對於外在世界的認識與掌握，以此觀「靡不在君者也」之「命」，主張「命」在於君應該是著重於「命」的位置而非「命」的內容，這是要求君王必須意識到自己身上有「命」，而非去稽考「命」具有哪些內涵，如此便解決了認識對象的問題；另一方面，「命」在於君的論述也補強了〈博選〉一篇乃至《鶡冠子》一書的主軸，在於君王必須有掌「命」的自覺，了解到自己身分的與眾不同及影響性，必須要稽考「四稽」、必須要用人求士，因此，與其說此「稽」是「命」，不如說是藉由「命者，靡不在君者也」凸顯了君王的身分位置。此外，君是「端神明」之人，說明了《鶡冠子》期許的統治者是能夠有高度認識能力的，在前章「道」論曾經提及，「正神明之位者」的「泰一」是將「道」擬人化成統治者的論述，所以〈博選〉一篇的「君者，端神明者也」應是對於統治者與「道」的比擬。總的來說，「命」的論述應是在強調君王的特殊位置，主張「命」在於君的。

「命」在於君是一件值得重視的事，其重要性為何，必須進一步瞭解「命」的意含究竟是什麼，近年發掘的文獻〈性自命出〉一篇，或許能提供戰國時期有關「命」的一些認識，其論：「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。」（〈性自命出〉）這段話敘述了「天—命—性—情—道」的發生系列，其中語句安排下，主張「性」來自於「天」、是「天」的賦予，而人「道」便是在這樣的前提下發揚，凸顯「性」連結了「天」與「道」的關鍵位置，成為近來學者們討論的人性論議題以及孔門後學的思想史議題。³⁹而在這其中，「性」是以「命」為中介而以「天」為始源的，所以「命」是一個發生過程。論者以為「命自天降」的概念應根源於

³⁹ 〈性自命出〉首先出現於一九九三年出土的郭店楚墓竹簡，經專家整理後於一九九五年出版。目前學界的研究多偏重於孔門後學的「性」「情」發展，釐清其時的人性論議題，著重於思孟學派以及荀子的討論，對於其時的思想史議題多有貢獻。但是對於本文來說，其中「命」的議題與本文較為相關，故僅提出此部分以討論。

古老的「天命」思想，具有非人力所能測度的神秘力量在內。(魯瑞菁，2001：73) 這種解釋基本上是正確的，說明了「命」是一種神祕的過程，因此「天」雖然是「性」的源頭，卻是藉由「命」降下之後，「性」才得以顯出的。由此可見，「命」指的是發動源頭與結果呈現的中間過程，它是自然形成的，又帶有權威影響。這應該是戰國時代對於「命」的一種主張。

「命」是一個自然過程，並且擁有影響力，那麼它在《鶡冠子》裡頭是怎樣的表現？對於「命在君」又有什麼提示？〈環流〉論：

命者，自然者也。命之所立，賢不必得，不肖不必失。命者，挈己之文者也。故有一日之命，有一年之命，有一時之命，有終身之命。終身之命，無時成者也，故命無所不在，無所不施，無所不及。時或後而得之，命也。〈環流〉

對於這段話，陸佃註：「莫能使之然，亦莫能使之不然，謂之自然。」其主張「命」的「自然」指的不只是事物自發不受外在影響所成的狀態，還包括了外在事物對其無法撼動的性質，所以不能使其改變，陸佃的詮釋說明了「命」有極高的必然性，它是人的作為無法撼動的，如果是「命」已經決定的，「賢」與「不肖」也無法有所作為以影響結果，所以才說「命」是「挈己之文」，其中「挈」有帶領、提舉之義，帶有決定權力的意含，是具有權威性的。在這其中，「挈己之文」中的「文」當為「天，文也」之「文」，「挈己之文」就是「挈己之天」，因此「命」也或許與「天命」有關，與〈性自命出〉的「命」一樣，強調了「命」是具有影響力的、是在發動源頭與結果呈現的中間過程，這樣的觀點，已有論者主張從「天命」去討論《鶡冠子》中的「命」，論者主張「天命」這個概念在戰國時期百家爭鳴前已有許多論述，原指「天」的命令或意志，後來才逐漸自然主義化而指向事物客觀

的必然性。(王曉波, 2007: 407) 由此可見, 已往的「天命」意涵在《鶡冠子》中被深刻地分論為「天」與「命」, (這也是「道」論作品以「道」替代「天」的討論之重要目的) 前者著重於萬物得以確立的部份, 後者著重於事物演變過程而影響結果的必然性, 這兩者都屬於自然不可變的、無法影響的, 並且影響巨大, 是「無所不在, 無所不施, 無所不及」的, 人們只能試圖了解與掌握, 想辦法「得」「命」, 只能接受與握有, 而非去改變。

至於要如何才能「得」「命」? 「賢不必得」說明了「得」「命」與賢能作為或質素無關, 《鶡冠子》主張「時或後而得之」, 藉由「時」來說明「得」「命」的可能性, 「時」指的是偶然性的時機, 是複雜變化動態下的時點, 要掌握「時」也就必須充分認識這些複雜變化的動態, 如此才能「得」「命」。⁴⁰ 「命」是「賢不必得」、也是「時或後而得之」, 卻是「靡不在君」, 說明了君王身分的特殊性, 君王的身分可以超越賢能與否的能力質素, 使得「命」在君身上, 其中「命」又帶有影響事物演變的必然性、以及無法撼動的權威性這些特性, 可見《鶡冠子》將君王身分描寫成具有權威性的角色, 改「天命」為「君命」, 藉由「命」的流動賦予君王正當性。⁴¹ 「君有命」可以是一種敘述, 也可以是一種期許, 敘述君王握有這種權威力量, 或者期許君王「得」「命」。

為什麼要強調「君」的特殊身分? 因為「君」在共同生活中扮演統治者角色、

⁴⁰ 令韓愈「三讀其辭而悲之」(〈讀鶡冠子〉)的「中河失船, 一壺千金。貴賤無常, 時使物然。」(《鶡冠子·學問》)這句話也是著重於「時」而發揮的, 處於浩大世界的卑微自身, 如何在複雜變化的動態下自處, 永遠是智識帶給知識份子的難題, 相較於所謂人文主義式道統的安身立「命」, 《鶡冠子》所論的「時」與「命」顯然是較符合自然主義的。

⁴¹ 論者以為老、莊、韓的「道」論具有「存有原理」和「應然原理」, 可以上溯自商周對「天」的信仰, 天具有兩種性格, 其一是將秩序和理則賦予世界萬物, 其二是有意志和作為、發號施令。(詹康, 1994: 162) 這兩種性質在《鶡冠子》中被論述為「天」與「命」, 同時也是「道」的部份表現, 與老、莊、韓的相似可見一斑, 但《鶡冠子》特別強調君王的身分, 應是在「聖生道, 道生法」的論述策略下, 著重於推論道法思想, 對「命」位置上的改造。「君命」的論述雖然帶有部分的神祕性質, 但此處的「君」是就人類共同生活的結構位置而言的, 降低了祭祀與宗教的色彩。

是作出統治行爲的那個「人」，「四稽」中的「天」、「地」、「人」都是偏向於客觀的敘述，是統治者要去認識的，那麼最後的「命」或許就帶有主觀的動作意義，使得認識「四稽」後的政治操作具有可能，這也解釋了為何「君」有別於「惡死樂生」的「人」，能夠成爲政治活動上的突出者，因爲「君」有來自於「天命」的「君命」，所以他是政治行動的發動者。故有論者主張，在從封建進入帝國的政治建制時，「法」的其中一項特色是在從自然律則到社會律則的傾斜中，留了最大的空間給予具有再現能力的主體一人，所以道生法與君制法的權力二元性並非對立而是統合的。（林俊宏，2000：36）《鶻冠子》的「君有命」相當貼切地表現了這種建制意義。

總的來說，「所謂命者，靡不在君者也。」這句話說明「命」在於「君」，其中「命」指的是具有權威性的必然性演變，「命」或許來自於「天命」，是無可撼動的，要掌握「命」必須考慮複雜動態的「時」，這也將君王對於複雜動態世界的認識活動與統治秩序連繫，它是一種自然而然的對應，藉此說明統治者的正當性。

「命」在四「稽」的最後一個，統合了「四稽」的結構意義，「四稽」中的「天」、「地」、「人」、「命」都是「道」的部分滯留與值得君王稽核的對象，「天」表示了世間萬物得以「成」的意義，甚至也包含了理則與人情的確立，這是替代了「道」「生」萬物的說法；「地」表示了永恆不變的安養性質，這是替代了「道」的普遍性、獨立性、以及安養萬物的性質；「人」強調的是驅策行爲的動向性質，基本上來說都是惡死樂生的，但是小人終日逐利、君子會重禮義或潛伏亂世，說明了「道」開物後萬物相異的內在自然動態性；「命」指的是權威力量的必然性指導與權威所在，替代了「道」的外在神性及應然原理。究其理，「四稽」之論乃是藉由「天」、「地」、「人」、「命」這些較具象的元素去說明「道」、認識「道」的。透過「四稽」的說理，這個世界應該是「天徵其文，地顯其理，人發其道，君制其命」，因此，

「四稽」的完整性落於君王對「四稽」的認識與藉以制命，「命者，靡不在君者也」將「四稽」組合成一套完整的論述。

解析了四「稽」的個別意義、以及「四稽」的組合意義，另外值得注意的是，「天」、「地」、「人」、「命」這四者的概念內涵並非由《鶡冠子》所獨創，乃是沿襲著既有的思想元素、作出改造或側重論述，以論證其所主張之道法思想的，所以其中的改造或側重也代表了道法思想的某些傾向。首先，「天」、「地」、「人」、「命」的組合當中，可以簡略地分為兩組，「天」與「地」屬於自然，「人」與「命」則是屬於人世領域的，對統治者而言，「人」與「命」作為人世領域，不僅是要稽考認識的對象，君王自身的行動也參與了「人」與「命」的概念內涵，可操作空間必然大於自然領域，因此君王應該要更重視「人」與「命」。其次，「天」、「地」、「人」、「命」這些概念並非由《鶡冠子》首倡，但將這四個概念組合成一套思想論述卻是《鶡冠子》突出於其它經典的創舉。《鶡冠子》的這項創舉在組合上有兩個特別之處：其一、將「天命」的論述清楚地劃分為「天」與「命」；其二、在「天」、「地」、「人」之後加入了君王之「命」。⁴²新的組合皆偏重於統治階層的權威，藉由「命」的不可挑戰性，增加了統治權力發動的正當性。

這些往人事世界傾斜，並且強調「君制其命」的立場，除了是「道」論的認識活動議題發展之故，也反映了戰國後期對於秩序需求的強度、以及統治正當性的確立需求，更引導了「法」議題的茁壯。因此就「道」的思想發展、歷史背景的演變、乃至思想學派的外部性來說，道法思想的這些意義，可以具體而微地在《鶡冠子》書中找到蹤跡，其中，「四稽」扮演了重要的關鍵。

⁴² 有關「天命」論述的演變，是隨著「天」的逐漸自然主義化，而將權威性的意志轉移至人間以論，可參王曉波（1995）；「天」、「地」、「人」則為黃老道家以及同時代其它思想家們推天道以明人事的思維方式，可參胡家聰（1998：143-172）。

第四章、道法思想

道法思想涉及了「道」與「法」這兩個思想元素的聯繫，統治者憑藉這套道法思想以治理國家，其終極的關懷落於政治秩序，這當是無庸置疑的。但是在討論《鶡冠子》道法思想的內容時，有兩個議題不可不慎。

首先，《鶡冠子》道法思想中的「道」與「法」究竟各自指涉了哪些意義的「道」與「法」？其中「道」可能指《老子》以降的道家之「道」、也可能指一般意義的「道」之論；「法」或許指法家或有關法制之「法」、但也或許指涉的是一般意義的「法」之論。在聯繫「道」與「法」前必須先弄清楚要聯繫的內容究竟是什麼，聯繫的結果才會清楚。有關道家或「道」之論、法家或「法」之論的疑慮，提醒了吾人可以用更謹慎、但也更宏觀的視野去看待道法思想這個議題，無須拘泥於學派的成見，這個議題除了釐清《鶡冠子》道法思想的「道」與「法」各自意義、以及道法思想的內涵之外，也對於我們要處理《鶡冠子》的學派屬性有所幫助。

第二個要思考的議題是該站在什麼立場去看待《鶡冠子》中「道」與「法」的聯繫？《黃帝四經》論「道生法」，以為「道」生出了社會的各項法度，顯然是以「道」的出發點去說明「法」由「道」而來；《管子·心術上》論「法出乎權，權出乎道」，以為「法」的終極來源是「道」，則是側重於「法」的立場去說明「法」由「道」而來。這兩種說法雖是同樣說明「法」由「道」而來，卻代表了不同的側重立場，其差別即在於聯繫的方向意義，而這也或許影響了「道」與「法」的內容詮釋、連結關係、以及道法思想的結果，不可忽略。《鶡冠子》主張「聖生道，道生法」，顯然又是更獨特的主張，因此除了討論「道」與「法」的聯繫之外，更需釐清「聖生道」及「道生法」在其中的意義，如此討論《鶡冠子》的道法思想才算完備。

簡言之，道法思想包括了「道」與「法」的聯繫、實質治理的對應，更要考慮《鶡冠子》獨特的「聖生道，道生法」主張。基於這些考量，本章第一節擬討論「道」與「法」，釐析其內容關係與連結，第二節擬討論「聖生道」與「道生法」，說明這套道法思想在這兩個系落下的聯繫意義，並藉以討論《鶡冠子》的學派屬性。在「道」論、「四稽」、以及「聖生道，道生法」的聯繫下，《鶡冠子》發展出具有自己特色的這套道法思想，完備了對於「失序」的回應。

第一節、「道」與「法」

戰國時期百家爭鳴，各個思想學說彼此雖有針鋒相對之處，卻也共享歷史背景與思想元素、面臨並解決相同時代的政治問題，因此在眾多思想學說中總可以找到部分相同或彼此呼應的論述。這些思想家或作品在後世的歸類下，雖曰九流十家，但先秦時期的他們並未大規模地拉幫結派方為歷史事實，故若一思想家並不自述師承或門派，吾人當將其視為一個「與外在思想學說存在互動但仍不失獨立」的思想學說才為恰當。

道法思想牽涉了「道」與「法」，然而「道」與「法」並不是道家與法家的思想專利，而是先秦共同論說的議題，故當視道法思想為「道」思想與「法」思想的結合較為恰當，說明如次：

「法」思想是先秦眾多思想家的共同論題當無疑問，王叔岷舉《孟子·告子》篇的「入則無法家弼士」為例，說明此處的「法家」指的是保持公正之人，與學派無關；（王叔岷，2007：168）在《荀子·非十二子》一篇中被論為「尚法」的慎到、田駢，在《莊子·天下》則被描述為「公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧於慮，不謀於知，於物無擇，與之俱往」，著重於說明他們的行

爲是客觀不任智慮的。此二例說明了「法」指的是某些性質，擁有這些性質的人則被稱爲「法家」或「尚法」，可見在先秦的文字使用上，「法家」或者「法」可以是純有性質意義、不一定涉及學派的描述、也不一定指具體的法制命令，只要行爲主張公正、客觀、不任智慮，就可稱說是「法」，因此是一套「法」之論。

若以開創「道」論的《老子》爲例，《老子·五十七章》曰：「法令滋彰，道賊多有。」其反對森嚴法令的立場當無疑慮，但「法」一詞同樣出現在「人法地，地法天，天法道，道法自然」（《老子·二十五章》）中，代表著效法、對應的動作意義，「法」的這種對應內涵說明了「法」一詞在《老子》書中已是一個具有縱深的概念，「法」的概念在「道」論體系中也可以有不同於法制意義的發揮，應此該視爲一套廣泛的「法」之論。

至於「道法」或者「道生法」一詞，除了出現在《鶡冠子》、《黃帝四經》、《管子》之外，在儒家經典的《荀子》書中也出現了「道法」一詞。例如《荀子·正名》的「其民莫敢託爲奇辭以正亂名，故壹於道法而僅於循令矣」即爲一例，對於「道法」，《荀子·致士》有更詳盡的論述，其曰：

川淵者，龍魚之居也；山林者，鳥獸之居也；國家者，士民之居也。川淵枯則龍魚去之，山林險則鳥獸去之，國家失政則士民去之。無土則人不安居，無人則土不守，無道法則人不至，無君子則道不舉。故土之與人也，道之與法也者，國家之本作也，君子也者，道法之摠要也，不可少頃曠也。《荀子·致士》

〈致士〉這段話有許多意含，首先，它主張「道」與「法」的關係可類比於土與人的關係，若無土地人就無以安居、沒有人則無法衛守土地，如此看來，「法」是居存於「道」、並且捍衛「道」的，「道」也提供了「法」穩定發展的立基，算是

雙向地論述了「道」與「法」的關係。其次，「道」由君子而舉、為「人可弘道」之「道」，當非老莊之「道」；它並主張有「道法」才有士民、有土地才有人民，這些都是國家的根本，這都是其時儒者們關懷的議題。再者，〈致士〉篇又論與其不同的「刑政」、「良法」，故其「法」也當有豐富層次意含。藉由這些分析，可見其「道法」既不屬於道家也不屬於法家，並且是一套多層次的論述，《荀子》一書在後世學者分類下也不被歸類是道家或法家作品，可見「道」與「法」、還有「道法」，它們作為一個先秦的思想議題，其內容以及聯繫的主張並不受限於單一學說門派，而是被廣泛論說、且有不同表現的。

藉由這幾個例子，可見先秦時期所論的「法」其實不單指法制或法令，而是具有許多意義、並且廣為各家或各思想家所使用的。這些思想家在所處時期或後代也不必然被認為是法家，以此觀看《鶡冠子》的「道生法」，提醒我們不預設其法家立場，或許能還原其「法」意義的寬廣性質。然而，《鶡冠子》所論的「道生法」偏重於「由『道』而『法』」的推衍，是在「道」的設定下而論述的「法」，但是「道生法」一詞之前卻又主張了「聖生道」，其「道」能被「聖」生，指的當非超越獨立的有關宇宙論的道體，而是聖人藉以認識的「道凡四稽」中的「四稽」，那麼我們該如何看待這個對應到「四稽」的「道」呢？經由前文的解析，「四稽」透過「天」、「地」、「人」、「命」論說了「天徵其文，地顯其理，人發其道，君制其命」等道理，其中「天」與「地」的部分大致上不離《老子》所論，但其意義卻也散見於其它先秦經典，是個被廣泛論說的議題，至於「人」與「命」則較廣泛地見於被後世認為非道家的思想作品，尤其《老子》罕言「人」、「命」，而儒家多言「人」、「命」，可見《鶡冠子》雖然在道論的發展上大致沿續《老子》以論，但卻加入、擴充了其它可以指稱「道」的元素以發展道法思想，對於這樣的擴充，雖然不變《鶡冠子》是部以道論為思想主軸的作品，但在「聖生道，道生法」議

題中也突顯了它與後世以爲的道家作品之歧異特色。於此，吾人以爲該以「道」論這樣較寬廣的議題去看待《鶡冠子》的道法思想，或許才能避免學派問題的爭論、並維持更大的包容性及完整度。尤其在談論《鶡冠子》的道法思想時，論其爲「道」思想與「法」思想的結合，而非道家思想與法家思想的結合，才是較爲公允的說法。⁴³

經由上述的討論，在分析《鶡冠子》的道法思想時，有兩個簡略的立場應當說明，首先，其「道」應不限於道家之「道」，而該以「道」論這個議題看待，如此才不會破壞、過份刪減、或者誤讀了《鶡冠子》的「道」；其二，在討論道法思想中的「道生法」議題時，是由「道」所主導下去談「法」的，「法」的內涵依「道」而定、不侷限於法家之「法」，而是較寬廣意含的「法」之論。在這兩個立場下，得以開始討論《鶡冠子》的「道」、「法」內涵及連結關係。

「道」論的意義在於幫助人們更清楚地認識所處的世界、以及找到合適的對應作爲，《鶡冠子》的「道」論也不例外。欲達此目的，必描述世界如何開展、以及論述合宜的認識活動，前文已論《鶡冠子》以「一」、「道」、「天」、「氣」這些概念敘述世界開展與萬物生成，最終主張「故貴道」，強調由「道」去認識以及調解開展後紛亂的眾一萬物，說明了這是一套初於認識、終於治理的論述主張。〈能天〉論「道者，開物者也」、「道者，通物者也」，都說明了萬物經由「道」而開展

⁴³ 有關於「道」這個議題，本文在第二章主張是由《老子》開創「道」論的哲學意含、而且《鶡冠子》延伸了《老子》的「道」論哲學意含，但是無庸置疑地，但是「道」仍是被各個思想家們所共同論說的，在文本內容的表現上，已有學者指出先秦各家對於「道」的廣泛使用，《莊子·天下》篇論的「道術將爲天下裂」當爲一證，說明了「道」是天下所共有、百家所共稱的，老子、莊子不過是百家中的一部分而已。（陳啓雲，2001：107-125）這也補充說明了本文第二章主張《老子》開創「道」論的哲學意含，但不代表「道」是由《老子》發明的，論者以爲從春秋開始發展出比「天」層次更高、更有普遍意義的「道」的概念，這當是被普遍論說的，只是各個思想家繼承了這些「道」論，注入了自己的關懷、體認和知識，成爲自己的「道論」，而其中《老子》有其哲學意含的偏重與發揮罷了。（陳啓雲，2001：119-123）這個議題其實也牽涉到《老子》早出於孔子或晚出於孔子的爭論，本文無意處理。僅是就其它學派的文本中是否有「道」的相關內容這個命題而討論而已。

出複雜、具體的世界，然而這個世界的開展以及重要的認識活動議題最終是成於「法」的，這其中的治理關鍵便落在「道」與「法」的聯繫、以及「法」所代表的意含，其曰：

萬物莫不發於氣，通於道，約於事，正於時，離於名，成於法者也。法之在此者謂之近，其出化彼謂之遠。近而至，故謂之神；遠而反，故謂之明。明者在此，其光照彼。其事形此，其功成彼。從此化彼者，法也。生法者我也，成法者彼也。生法者日在而不厭者也。生、成在己，謂之聖人。惟聖人究道之情，唯道之法公政以明。〈環流〉

這段話說明萬物通於「道」、最終成於「法」，這是就其開展意義上來講的，但它同時也涉及了認識活動議題，其中的「此」指的是統治者、「彼」指的是外在世界，「法」藉著由「此」至「彼」的運動、由「近」至「遠」地聯繫了統治者與外在世界，這樣的聯繫是「神」與「明」的意含，「神」從統治者出發至外在世界，又返回到統治者身上成爲「明」，如同光照得以認識外在世界，⁴⁴如此萬物才被認識。因此對統治者來說萬物是「成於法」的，所以「法」不只是萬物開展的成就、也是統治者認識能力「神」、「明」的功效，可知「法」兼備了君王認識與萬物開展意含。對於統治者而言，統治者必是基於認識活動，才能確立萬物的開展，所以因爲「法」而有「神」與「明」，這種說法也呼應了〈兵政〉所論的「賢生聖，聖生道，道生法，法生神，神生明，神明者，正之末也」，主張擁有這樣認識能力的統治者被稱爲聖人，只有聖人可以瞭解「道」的實情而「生法」、而後有「神」與「明」。所以不僅是「道生法」，也是聖人「生道」而後「生法」，也只有因爲「道」

⁴⁴王曉波認爲「此」指人君、「彼」指人民，(2007：424)是將統治者與外在世界的聯繫論述偏重於君民之間治理議題上而論的，與吾人論點不相違背，唯宏觀微觀之別而已。而對於此處的認識活動議題，陸佃註曰：「明之在道者爲神，神之在器者爲明」，張金城更將「彼」、「此」之義比喻爲「在此者，獨立不改者也，照彼者，周行而不殆者也。」(張金城，1975：666)可供參考。

而有的「法」能公正不偏而明，所以聖人有充分認識世界的條件或地位，故可延伸而論政治安排。簡言之，〈環流〉這段話所談論的「道」與「法」是延伸了萬物生成、認識活動議題、乃至秩序議題的。

關於「法」、「神」、「明」由「此」至「彼」、由「近」至「遠」的運動聯繫所開展出的認識意含，另一種常出現的動向描述是「內」與「外」的關係，〈度萬〉曰：

散無方化萬物者，令也。守一道，制萬物者，法也。法也者，守內者也；
令也者，出制者也。夫法不敗是，令不傷理。故君子得而尊，小人得而
謹，胥靡得以全。人以成則，士以為繩。神備於心，道備於形。⁴⁵列時
第氣，以授為名，故法錯而陰陽調。〈度萬〉

關於這段話，張金城注：「法本於神，守一則制萬，故曰內。令成於人，人出而化行，故曰外。」（張金城，1975：688-689）說明「法」、「令」在「道」、「法」議題後的延伸，它不只是近跟遠、也是內與外的關係，由近發遠、由內制外，所以能從統治者發散到外在世界、守一而制萬，這當是「度萬」一詞的主要意義。這個「內」與「外」的關係是對統治者而言的，它具有兩層意含；首先，統治者擁有了認識意含的「法」僅於守內，前引〈環流〉曰：「生法者我也，成法者彼也。」說明了這樣的「法」必須放在外在世界才得以「成」，便是我與彼的關係，這也是〈度萬〉說「神備於心，道備於形」的意義，而且只有掌握了這樣的「生」、「成」之後，才稱得上是聖人，所以前引〈環流〉才接著說「生、成在己，謂之聖人」，因此不僅是「生法」，還必須掌握到「成法」，這是在統治者身上的「近」與「遠」、「內」與「外」的認識論述，是必須掌握才能稱為聖人的。其次，〈度萬〉引文主

⁴⁵ 原句作為：「神備於心，道備於形。人以成則，士以為繩。」黃懷信疑為倒置，據而改。（2004：150）

張「法」是守一「道」、是守內的，而「令」是出制於外、散於四方的，這段話在「道」與「法」的延伸及對應下，說明「法」的具體延伸可以在外出制為「令」，「令」的出制與統治者有關，它的具體表現就是「則」與「繩」，指的是法令、法制、或準繩，無論君子小人皆要遵守，明顯帶有規範意義，此規範也可散無方化萬物，具有普遍性，法令施行後陰陽就會調和、秩序得以安定。

簡言之，藉由內與外的關係，在「道」與「法」的對應下又論述了「令」，「令」是「法」較為具體的表現，其實也是廣義「法」之論的一部分，它具有法令、法制的意思，說明了道法思想的層次性，也說明單就「法」來說應指較為寬廣的「法」之義，「法」同時涵括了偏重於認識意含的「神」「明」、以及法制命令的「令」。而藉由「法」的聯繫，初於認識、終於治理的這套論述得以更加豐富。

「法」具有聯繫的意義，也論及此聯繫的內涵，前引〈度萬〉這段引文的「法不敗是，令不傷理」便具有對應與價值的意含，其中「是」應指「道」的對應，是在「天徵其文」的意義下談論的對應，前文已論「天」是「物」之所以然的性質來源，所以是個應然的對應指涉，⁴⁶「守一道」說明「法」不能離開「道」在萬物開展下的對應，如此萬物才會「通於道」並且「成於法」；其次，「理」是在「地顯其理」的意義下談論的安養意義，說明統治者出制之「令」必須能安養萬物以及安定秩序，不能傷害這個動態運作的理想價值，所以「法不敗是，令不傷理」說明了這套「法」「令」必須同時符合萬物自然的靜態生成對應與動態運作價值，顯然這些對應是跟萬物生成論以及「四稽」有關的。

「是」通常與「非」相對，所以有關「法」的對應議題，也出現了「是」、「非」的論述，其曰：

⁴⁶ 關於「法不敗是」，陸佃注：「是出於義，便而不可常法者，所以趣變。」黃懷信則注「是」為「是非」之「是」，如此都說明了「是」的應然設定。

法貴如言。言者，萬物之宗也。是者，法之所與親也。是與法親，故強；非與法離，故亡。法不如言，故亂其宗。故生法者命也，生於法者亦命也。〈環流〉

前引〈度萬〉篇的「法不敗是」主張君王的「法」不能離開「是」的對應，才算合宜的作為，而此處所引〈環流〉篇的「是與法親」，則從另一方面說明這樣的作為因為與「法」親近，所以會表現出強盛，與其相對的「非」因為背離了「法」，所以會衰亡，由此可見在《鶡冠子》中的「是」跟「法」都具有兩種意含，且是互訓的。除此之外，〈環流〉這段引言還主張「法」必須「如言」，此處陸佃注「無信不立」、吳世拱注「信而不更也」，說明了「如言」指的是確實地對應，必須對應到萬物的宗源，也就是「道」，如果「法」沒有對應到「道」，就會亂了萬物的宗源。符合萬物開展的對應；而生於「法」的「令」也必須「與法親」才為「是」、才會強，這樣的「令」也才能夠「不傷理」、具有安養萬物的價值。這兩種「法」與世界的對應都掌握於統治者，所以才會說「生法者命也，生於法者亦命也」，因為「道生法」以及「法出制為令」都是經由統治者而來的，所以統治者在其中扮演了重要的角色，他必須使兩種「是」皆得對應，所以他擁有「生法」位置的必然性，但是「生法」的內涵卻也是具有必然對應的。

有關「是」、「非」的論述，也出現在《黃帝四經》當中，《黃帝四經·經法·名理》曰：「天下有事，必審其名。名理者循名就理之所之，是必為福，非必為災。是非有分，以法斷之；虛靜謹聽，以法為符。」在這段話中，它也主張「是」與「非」必然會帶來好跟不好的價值，統治者憑藉著「是」與「非」的分際而後有「法」以決斷，再以「法」為依據去觀照事物，這是個單向的關係，相較之下，《鶡冠子》的「法」與「是」、「非」具有互訓的豐富內涵。

簡言之，「道」、「法」、「令」對於世界的解釋可以分為兩條軸線，一條描述靜態性質，一條說明動態運作。在靜態方面，萬物通於「道」，由此而開展，終成於「法」、「法」具有「則」與「繩」的意含以規範萬物，但是不可忽略這個開展的確定也包括了「法」所代表的君王認識意含，而最後君王由「法」所制之「令」則必須具有「理」的安養性質，此為「道」、「法」、「令」與萬物的關係。在動態方面，統治者藉由「法」表現為「神」、「明」的近遠動態向量而展現了認識能力，「法」與「令」則藉由統治者的出制由內而外地從守一制萬而散無方化萬物，表現為具有指導價值的「則」與「繩」，是一種規範能力。「道」、「法」、「令」的聯繫中也牽涉到「是」的對應議題，所以「法」不會離開「道」的規範、必是「如言」，才不會「亂其宗」；君王出制之「令」若親於「法」則為「是」、離於「法」則為「非」，親於「法」之「是」才能表現為有安養萬物意義的「理」，其靜態之「令」也當是依此而來的。有關這三者的關係可參考圖 4-1：

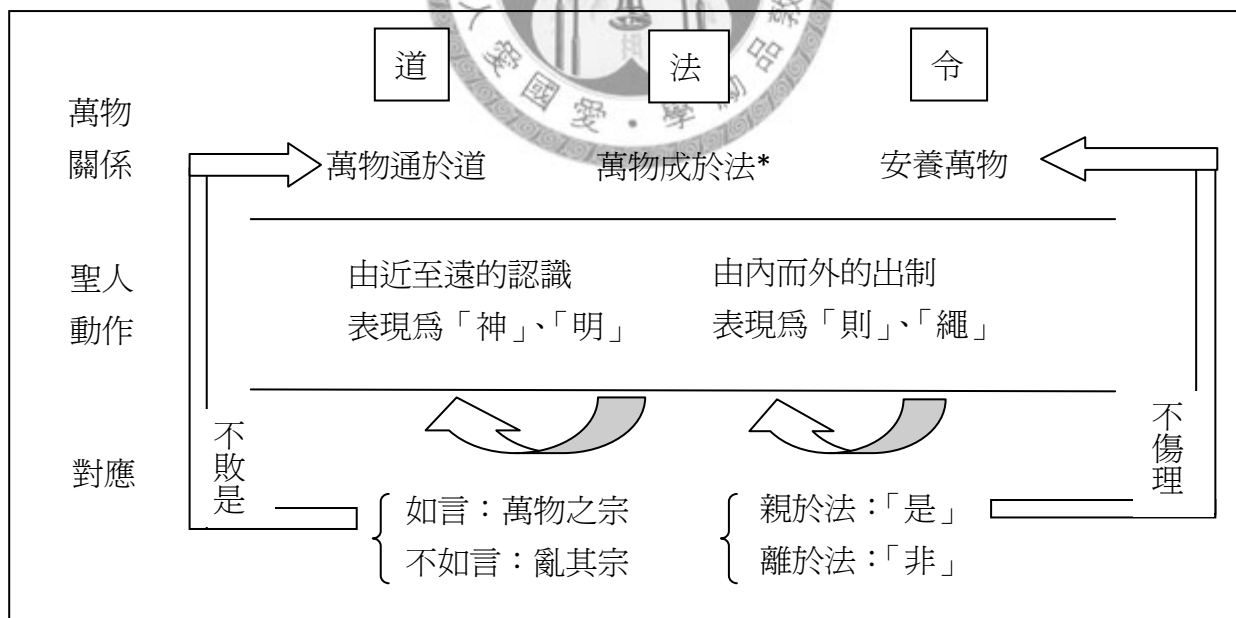


圖 4-1：「道」、「法」、「令」關係圖

*「萬物成於法」指的是聖人藉由「法」而認識萬物，但另一方面也指「則」、「繩」之「法」使得萬物得以對應。

資料來源：作者自製

在「道」、「法」、「令」的聯繫中，身為統治者的聖人顯然扮演著關鍵角色，他既可瞭解「道」的實情、掌握「神」、「明」認識能力、又掌握著出制的法令發動，「四稽」裡頭的「命者，靡不在君者也」(〈博選〉)當是對此關鍵角色的強調。《鶡冠子》對此道法思想中的關鍵者聖人多有描述，可以藉此分析出更多有關「法」的內涵，其論：

法者，天地之正器也。用法不正，玄德不成。上聖者與天地接，結六連而不解者也。是故有道南面執政，以衛神明，左、右、前、後，靜待中央。精微往來，傾傾繩繩。內持以維，外紐以綱。行以理執，紀以終始。

〈泰鴻〉

行其道者有其名，為其事者有其功。故天地成於元氣，萬物乘於天地。神聖乘於道德，以究其理，若上聖皇天者，先聖之所倚威立有命。故致治之自，在己者也。招高者高，招庠者庠。故成形而不變者，度也。未離己而在彼者，狎漚也。陳體立節，萬世不易，天地之位也。分物紀名，文聖明別，神聖之齊也。法天居地，去方錯圓，神聖之鑒也。成功遂事，隱彰不相離，神聖之教也。動登而明生。故文者，所以分物也；理者，所以紀名也。天地者，同事而異域者也。無規圓者，天之文也；無矩方者，地之理也。天循文以動，地循理以作者也。二端者，神之法也。〈泰錄〉

「法」是正器，器有偏重於「用」的喻象，因此「法」是可「用」的，參考〈環流〉論「斗柄指一方，四塞俱成。此道之用法也」、〈玉鈇〉論「天用四時，地用五行」、〈天則〉論「法者曲制，官備主用也」這三句話，分別論述了不同層次的「用」，因為「法」這個正器之「用」才會有玄德，它跟「道之用法」、「天用四時，地用五行」一樣，所以君王南面執政時也該效法而「法者曲制，官備主用」，落在

政治秩序上的「用」「法」顯然是據此對應而論的。這個「用」必也涉及了行為者，也就是統治者這個關鍵角色，因此「道」用「法」、統治者也要用「法」，〈泰錄〉篇引文的「行其道」、「為其事」、「神聖之齊」、「神聖之鑿」、「神聖之教」當是君王之作爲，其中「神聖之齊」中的「分物紀名」當是天文分物、地理紀名，「神聖之鑿」也主張法天居地，可見這些作爲是循天文以動、循地理以作，是符合「四稽」之「天」與「地」的；另外，「內持以維，外紐以綱」以及「未離己而在彼」也符合前論的動態向量。由此可見，統治者不只是藉「法」以認識，他還要「用」「法」。統治者跟「法」在認識活動與統治這兩個意含上是同時、互相被《鶡冠子》強調的。

特別值得注意的是，〈泰錄〉主張這是「先聖之所倚威立有命」、〈泰鴻〉則說這是「上聖與天地接」，「先聖」與「上聖」顯然具有時代意義，指的是過去先前的聖人統治者，而非當今現代的聖人統治者，所以這個「法」是跨時代傳承的，賦予了「法」更強而有力的權威性，〈王鈇〉所論「王鈇者，非一世之器也」當同此義，說明「法」自上古已有，不僅僅是某一時代的用器而已，必是長久跨代之「法」，所以連在〈王鈇〉篇裡頭被鶡冠子備爲推崇的「成鳩之制」也是「得王鈇之『傳』者也」，說明「王鈇」是傳承下來的，把「法」的權威推得更高了。

「法」由先聖、上聖所立，現代的聖人當依循而治，這個傳承下來的「法」對於當代統治者也當有不同意義。有關古代聖人與當代聖人的差別可以在〈近迭〉中找到論述，其曰：

法度無以，噤意為摸。聖人按數循法，尚有不全。是故人不百其法者，不能為天下主。今無數而自因，無法而自備循，無上聖之檢，而斷於己明，人事雖備，將尚何以復百己之身乎？主知不明，以貴為道，以意為

法。牽時誑世，迺下蔽上，使事兩乖。養非長失，以靜為擾，以安為危，

百姓家困人怨，禍孰大焉？若此者，北走之日后知命亡。〈近迭〉

這段話說明統治者應當遵循法度、廣習成法、仍須擔憂不足，因為不大量地用法就不能統治天下。顯然對當代聖人來說，「己明」可能不是真正的「明」，只有依循先聖所傳之「法」才是最值得倡導的。統治者如果以自己的私自主觀意見為法度、僅以自己的智慧去評斷、忽略古代聖人的察檢，是無法安定秩序的。這段話不僅說明了當代聖人該依循古代聖人察檢之「法」，說明「上聖」之「檢」是可取的，而今「主」之「斷」是不可取的，也反覆地論說對於「道」與「法」的認識是不該介入自己的價值偏好或意見主張，是應該排除「貴」與「意」的。所以〈道端〉說：「凡可無學而能者，唯息與食也。故先王傳道，以相効屬也。賢君循成法，後世久長；隋君不從，當世滅亡。」主張統治者需要「學」方有「能」，因為「法」從古代的聖王即立，不斷傳承至當代，隨後的當代統治者必須依循而治，不該過分地以自己的價值或意志介入統治行為，這就是「法」對於當代統治者的規範意義，它雖然有助於治理，但也以另一角度限制了統治者的部分作為。「成法」便是在上聖的傳承、賢君的不自明論述之下，確立了「法」的崇高地位。

關於「法」的傳承意義，是因古代聖人「立有命」(〈泰錄〉)，當代聖人不願「命亡」(〈近迭〉)，所以要依循先聖之法度，所以說：「法令者，主道治亂，國之命也」(〈學問〉)。「命」對於統治者來說，在「生法者命也，生於法者亦命也」(〈環流〉)說明發動命令之權力在於君的必然性、也說明該命令內容的規範權威性，但是在「命亡」、「國之命」卻是種責任，說明了「命」是有關於統治者以及秩序的議題，所以「四稽」才會主張「命者，靡不在君者也」(〈博選〉)，說明對於秩序安排的權威是落在君王身上的，但統治者也背負了盛累使命，由此可見「法」以及「命」對於統治者來說，是既輔佐又限制的雙面刃。

總的來說，在「道」與「法」的聯繫中，「法」扮演了多重的對應意義，包括萬物成於「法」的開展與認識意義；包括統治者藉由「法」的「神」、「明」以認識、藉由「法」的「則」、「繩」以出制為「令」；包括「如言」以及「是」，說明具體世界對應於抽象世界、人事世界對應於自然世界；包括聖人「用」「法」時對應於「道」之「用」「法」；包括今主對於上聖；包括了傳承下來的「成法」。在眾多的對應下，說明了統治者的諸多作為，這便是《鶡冠子》提出的「道」與「法」的聯繫關係，敘述了一套「道」、「法」、「令」的聯繫論述，統治者藉此以治理群眾，使共同生活的秩序得以安定和諧，這些種種的對應，便是「道生法」的意含。由此可知，這套「法」當不單指嚴刑峻法、也不侷限在法制命令，而是在寬廣意義的認識活動議題上去談論的相應作為。這個相應的治理作為最主要的是遵循認識的律則，不該擅自妄為，其論：



彼立表而望者不惑，按法而割者不疑。故言「有以希之」也。夫望而無表，割無法，其惑之屬也。所謂惑者，非無日月之明、四時之序、星辰之行也，因乎反茲而之惑也。惑，故疾視愈亂，悖而易方。〈天權〉

這段話說明「法」的意義當同於立木為表，確立後得以依循，按其行事上便不會有疑惑。「有以希之」指的便是有所依仿，如果沒有依循「法」就會困惑，《鶡冠子》舉了日月、四時、星辰的例子，說明困惑的原因不在於這些客觀輔助條件不健全，而是在於他們已然存在，但行為者卻違背而行，所以才會困惑，困惑之後愈發無法看得清楚，終而大亂。由此可見，「法」的意義在於存在一個客觀公正的度數與標準，它就像日月、四時、星辰一樣可以依循，治亂與否在於人們願不願意依循「法」行事，這便是《鶡冠子》「道生法」對於秩序的關懷。

第二節、「聖生道」與「道生法」

《鶡冠子》這套「道生法」論述，著重於認識活動以及對應，其對應意含應與《老子·第二十五章》的「人法地，地法天，天法道，道法自然」類似，但更加詳盡、並且進一步在政治場域中賦予了「法」高位的正當性。然而，《鶡冠子》更突出的特色是它不僅主張「道生法」，它還主張「聖生道，道生法」（《鶡冠子·兵政》）、是聖人「生道」以及「道生法」這兩條並進的軸線，這樣的論述豐富了道法思想中的內容，不僅在「道生法」之中使聖人扮演關鍵的聯繫角色、甚且在「道生法」之外給予「道」更清楚的交代，「聖生道」與「道生法」這兩條軸線為道法思想提供了更詳盡的論述。

首先，「道生法」作為一套論述，說明了許多對應的結果，《黃帝四經》主張「法者，引得失以繩」（《黃帝四經·經法·道法》），「得失」顯然是偏向事物結果而論的，藉由對這些結果的歸納以致用，所以《黃帝四經》將統治者稱為「執道者」，⁴⁷其論「執道者，生法而弗敢犯也」（《黃帝四經·經法·道法》）即為此運用意含，說明統治者是運用「道」所呈現的結果引以成「法」。然而《鶡冠子》對於事物不只說明得失，還區分了吉凶、成敗、以及屢次強調的「執」，在這其中，「吉凶」具有偏好的前提、「成敗」則是在設定目標後對於結果與目標之間檢視的定調，「執」更是強調了事物的動態關係；除此之外，《鶡冠子》還提出了「四稽」，主張這是「道」的滯留、且是君王得以稽考的對象，如此都顯見《鶡冠子》的認識對應主張是更細緻豐富的，所以《鶡冠子》不只是在「道生法」的對應結果下單向地應用「法」，它還主張統治者必須了解背後的深刻原因，而非單純地接受表

⁴⁷ 「執道者」一詞在《黃帝四經》出現五次，「執」也出現相當多次，應非偶然。綜觀全書，《黃帝四經》的內容偏重於「道用」，而對「道體」論述較少，其「用」的關懷甚且出現了許多君臣之術、勢位、權謀、兵政，顯見了《黃帝四經》的駁雜，這也都印證了熊鐵基說的：「《鶡冠子》的思想更可以稱為『道法家』，其論述比帛書更為完整、深刻，有更大的代表意義。」（熊鐵基，2001：101）

象結果，這便是「聖生道」的意義，使得「聖生道，道生法」成爲雙向的豐富論述。

對於事物得失結果，《鶡冠子》主張不是值得強調的觀察對象，這當與其深刻的認識觀點以及循環道物關係有關，〈環流〉論：「氣，故相立相害也。類，故相成相敗也。積往生跂，工以爲師。積毒成藥，工以爲醫。美惡相飾，命曰復周；物極而反，命曰環流。」其中的「氣」與「類」在道物關係中已有論述，指的是萬物生成時的動態流動與靜態性質，〈環流〉的這段話主張這些流動或性質使得事物具有內在的相成相敗因素，會物極而反，具有循環擺盪的動態意義，因此沒有單方面的必然得失成敗，這樣的論述顯然與《老子》所論之「窪則盈」、「曲則全」的「反者道之動」是相同的，《鶡冠子》對此進一步曰：

禍乎，福之所倚；福乎，禍之所伏：禍與福如糾纏。渾沌錯紛，其狀若一；交解形狀，孰知其則？芴乎無貌，唯聖人而後決其意。幹流遷徙，固無休息。終則有始，孰知其極？一目之羅，不可以得雀。籠中之鳥，空窺不出。眾人唯唯，安定禍福。憂喜聚門，吉凶同域。失反為得，成反為敗。〈世兵〉

這段話對於禍福的敘述基本上也與《老子·第五十八章》的「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」相同，《鶡冠子》除了主張禍福相爲表裏、像纏繞糾結而成的繩索一樣並組而成、是難以解開單獨看待的之外，同時強調一般大眾見識有限、難以有得，所以對於禍福、吉凶、憂喜只能順著接受，無法找到背後深層的原因，所以得失成敗也無從決定，只有聖人能決斷。將這樣的說法與《黃帝四經》的「引得失以繩」相比，《黃帝四經》是接受這些「得失」結果、在其中設法建立準則以運用的，而《鶡冠子》的聖人卻能決斷、能夠掌握吉凶成敗背後更重要的因素，顯

然在認識意含上是更高出一等的。

因此，《鶡冠子》的聖人不只是被動地接受得失結果，而是主動地去參與決斷，⁴⁸這表現在它對於「執」的重視，前文已論「執」指的是事物外在的動態條件，木頭的性質固定，卻因擺放的位置不同而使得婦人可舉但力士不能動；太山與橐木皆得「道」卻有安危之別，這都是對於世間的動態變化之強調，〈能天〉論：「故聖人者取之於執，而弗索於察。執者，其專而在己者也。察者，其散而之物者也。物乎物，芬芬份份，孰不從一出，至一易？故定審於人，觀變於物。」這句話清楚地表達了《鶡冠子》的認識活動主張，「弗索於察」當與《黃帝四經》的「密察於萬物」相反，《黃帝四經》只是觀察出事物得失結果以致用，所以是「密察」以求歸納。然而《鶡冠子》是要找出背後深刻原因的，所以當然並不主張「密察」，所謂「專而在己」之「執」則是主張統治者必須主動地掌握一些律則，而非散察萬物，《鶡冠子》主張「故貴道」，統治者要掌握的就是「道」，而〈博選〉論「聖生道，道生法」正為此意，統治者藉著重視事物差異的重要來源而更有效率地認識世界，其論：

鶡冠子曰：「天不能以早為晚，地不能以高為下，人不能以男為女。賞不能勸不勝任，罰不能必不可。」龐子曰：「取功奈何？」鶡冠子曰：「天不能使人，人不能使天。因物之然，而窮達存焉。之二也，在權在執。在權，故生財有過富；在執，故用兵有過勝。財之生也，力之於地，順之於天。兵之勝也，順之於道，合之於人。弗知者以逆為順，以患為利。以逆為順，故其財貪；以患為利，故其兵禽。昔之知時者與道證，道之所亡，神明之敗，何物可以留其創？故曰：道乎道乎，與神明相保乎！」

⁴⁸ 這也與「是」與「法」的互訓有關，「法」不能敗壞「是」、但是「是」卻也因為與「法」親而盛強。相較之下《黃帝四經》的「是」與「法」僅有單向關係，所以是被動接受。

龐子曰：「何如而相保？」鶡冠子曰：「賢生聖，聖生道，道生法，法生神，神生明。神明者，正之末也。末受之本，是故相保。」〈兵政〉

這段話說明「天」、「地」、「人」、「賞」、「罰」的作用有所限制，對於已然的部分無法改變，所以因物之性質後，仍會出現通達與不通達的兩種狀況，因此人君的作為便要考量「權」與「執」。在這其中，「權」指的是權衡、「執」指的是物的外在動態條件，「權」與「執」說明了在物本然的性質之外，聖人還要重視在動態的世界中物與物外在相互關係的勢位，並且仔細權衡、判斷拿捏，往往這才是影響得失成敗結果的重要因素，⁴⁹然而一般人不知道，故有貧困兵敗的結果。既然得失成敗是與此順應動態關係的權衡作為有關，故論「道乎道乎，與神明相保乎！」那麼要如何與神明相保呢？鶡冠子認為是聖人生道、生法、生神、生明，唯有聖人能「聖生道」、掌握高度認識意含的「道生法」，才能掌握終極神明，掌握這套本末的應用，是故能保。這套認識活動議題掌握於聖人，所以說「執」的「專而在己」當指此「聖生道」的認識活動，聖人必須能有高度的認識能力，才能掌握禍福、吉凶、成敗、得失。

簡言之，《鶡冠子》藉由對認識活動議題的深刻討論，為「道生法」鋪敘了「聖生道」的另一條並進軸線，為道法思想提供了更詳盡的論述，同時也說明了「道」並非開展萬物後便功成身退，而是持續地影響著這個世界的動態運作，這才是有關抽象世界與具體世界、自然世界與人事世界對應的意義。而《鶡冠子》所強調的「聖生道，道生法」與認識活動議題以及道物開展關係有關，其中對於《老子》、《黃帝四經》各有吸收與突破、並且也表達了戰國時代對於認識活動的關注，所以才有「四稽」的主張，這都說明了《鶡冠子》道法思想的特色。

⁴⁹ 「權」與「執」也與主動和被動有關，所以後文的「力之於地，順之於天」、「順之於道，合之於人」當是如此的對應，即在瞭解到「順」的一面時，也要主動地去有所作為，所以強調了「力」與「合」，因此這些作為並非主觀意志下的妄為，而是聖人在擁有神明之後經過順應、權衡的作為。

《鶡冠子》主張「聖生道，道生法」，其與《黃帝四經》「道生法」的差別也表現在「去私就公」以及「去私立公」的不同偏重。首先，就兩者的用字來說，「就」有親近的意思，⁵⁰因此「就公」指的是親近這些標準，與《黃帝四經》強調設立標準的「立公」不同，這也顯示了《黃帝四經》「道生法」是偏重於設立法制的「用」，而《鶡冠子》的「聖生道，道生法」是偏重於藉由認識活動而引導作為的。

如果進一步研究「去私立公」與「去私就公」的內涵，這兩者的差異當愈加明顯。《黃帝四經》論：「畜臣之恒道，任能毋過其所長。使民之恒度，去私而立公。」（《黃帝四經·經法·道法》）、「君臣不失其立（位），士不失其處，任能毋過其所長，去私而立公，人之稽也。」（《黃帝四經·經法·四度》）這兩段話都說明了「去私立公」指的是對於臣子或百姓的用人之道，使他們遠離私門而行公道。（陳鼓應，1995：75）然而《鶡冠子》的「去私就公」顯然是具有不同意含的，其曰：「教苦利遠，法制生焉。法者，使去私就公，同知壹警，有同由者也，非行私而使人合同者也。」（《度萬》）這段話說明「法」可以「去私就公」，因此「就公」當是依循「法」的結果，而非《黃帝四經》所論是統治者的手段，曾有論者以為「去私立公」與「去私就公」可以相比，（陳鼓應，1995：75）顯然是值得進一步商榷的。《鶡冠子》的「法」使人「同知」、「同由」，指的便是找出這些標準後使人們依附而共同遵守、親近遵從這些客觀的度數與標準，才會「合同」，這個找出標準而共同依附遵守的概念同樣出現在《慎子》一書中，《慎子》以較鮮明的例子說明「公」的意義，其曰：

夫投鈞以分財，投策以分馬，非鈞策為均也，使其美者不知所以德，使

⁵⁰ 《鶡冠子·世兵》曰：「避我所死，就吾所生」即為同樣的用法，孟浩然〈過故人莊〉「待到重陽日，還來就菊花」的「就」亦為知名用法，可供參考。除此之外，《鶡冠子》主張「是與法親」（〈環流〉）、「法不敗是」（〈度萬〉），而《黃帝四經》主張「以法斷之」與「以法為符」（《黃帝四經·經法·名理》），從詞彙使用上，也可看出《鶡冠子》偏重於依附、而《黃帝四經》偏重於創立。

其惡者不知所以怨，此所以塞願望也。故著龜所以立公識也，權衡所以立公正也，書契所以立公信也，度量所以立公審也，法制理籍所以立公義也。凡立公，所以棄私也。《慎子·威德》

這段話最後強調要立公識、立公正、立公信、立公審、立公義，說明了「公」是一套公定標準，而且是多個面向的發揮，目的是爲了要棄私，因爲個人的標準不同，所以需要「公」以齊同，這個同的意義便與《鶡冠子》的「同知」、「同由」、「合同」一樣。然而值得注意的是，《慎子》還舉了一個藉由抽籤以分配財貨的例子，在分配時注重機會平等、而不重視結果平等，它承認這樣的分配方式並不重視資源的有效運用，僅求公開，使得分配者無法介入、分到好東西的人不知對誰感恩，分到壞東西的人也不知該怨誰。由此看來，所論的「公」不是就結果公正而論的，而是就一個理想的狀態去界定的。回頭檢視《鶡冠子》的「就公」，其「按法而割者不疑」(〈天權〉)，認識的是「日月之明、四時之序、星辰之行」(〈天權〉)，因此便不會困惑，其與「立公」的創立、在法制意義下的設立公開標準是有所差別的。

在之前的文獻回顧時曾論及，西方漢學家們因爲自然法的研究旨趣而關注《鶡冠子》這本典籍，背後更深層的問題是李約瑟對於科學思維的關懷，所以他們著重於討論《鶡冠子》的形上學是否有一個「絕對超越自己的抽象範圍」，希望能藉此找出在中國典籍裡頭與科學發展有關的思維。究其實，有關科學主義與自然法的討論是應該更細緻的，「絕對超越自己的抽象範圍」對於人們的影響應當有兩種意義：一種是在古典自然法當中，藉由超越的宇宙觀強調階層性對應，因此人們可以仿效，使得人世法具有權威，在人文歷史發展初期支持人們增加信心面對外在世界；另一種意義在於「神在自然之外」，所以人們研究科學時不會與宗教衝突，這是在發展轉型時，可以排除科學研究障礙的。

區分出這兩種差別後，便會知道以《鶡冠子》的背景，要討論它的形上學是否能貢獻於發展轉型、排除科學研究障礙，顯然是時代錯置的，因為中國的科學研究並不像西方受限於宗教爭論，而且時代背景與發展程度亦相差甚遠，討論戰國西漢時代抽象範圍因為不夠超越而可能對於科學的妨礙，顯然有點未雨綢繆，因此應該把焦點放在古典自然法的部分。古典自然法在人文發展初期確實藉由宇宙觀的階層性對應，對人事造成了相當大的影響，相較之下，中國在戰國時期所強調的兩個世界的對應，應有同樣的意義，其中《鶡冠子》的道法思想即可與之比較。西方學者主張中國的形上世界不是「絕對超越自己的抽象範圍」，例如在漢代的天人感應中人們可以影響上天，所以無法創造出崇高的法，但是觀看西方的古典自然法，其發展到後期時在「法」的詮釋上也多遇爭論，甲說自然為此、乙說自然為彼，各方勢力挾「自然」天子以令諸侯，眾說紛紜，不也落得同樣的結果。⁵¹由此可知，形上世界是否超越，對於人文發展初期的「法」權威，影響意義是不大的。

除此之外，考慮到這種古典自然法最終被重視經驗的實證法取代，打破了古典自然法的宇宙觀論述，強調知識來自實證性的觀察與檢驗，因此將形上學的討論轉成了知識論議題（這也是現代自然法的突破），可知他們重視的並非「法」能否對應到更高階層的律則，而是重視在所處世界中找出可以檢驗並供利用的「法」。十七世紀這種科學方法的提出，包括培根歸納法的經驗主義以及以笛卡兒為代表的演繹理性主義，便是科學發展的重要里程碑。（王世宗，2003：125-129）以更寬廣的視野來看，實證主義在啓蒙運動時受到重視，即相當程度地反駁了古典自然法這種宇宙階層的想像論說，將一切回歸到實證當中，也因此而發展出實

⁵¹ 所以，如果考慮到詮釋權的問題，那麼古典自然法的宇宙觀雖然階層分明，雖然具有一個「絕對超越自己的抽象範圍」，不過其在內涵上卻也不是獨立的，相當程度地削弱了古典自然法的實用價值，落得跟漢代「天人感應」類似，也因此古典自然法終究被取代。

證科學。回頭觀看《鶡冠子》，如果李約瑟關注的是中國是否能發展出科學的議題、或者中國有沒有自然法概念的議題，那麼該議題的重點便不在於是否有一個「絕對超越自己的抽象範圍」，這會偏重於形上學的討論，而重點應該是人們如何獲取有效且令人信服的知識以付諸行動，這才是攸關科學發展的實證主義議題、以及攸關抽象世界與具體世界對應的自然法議題。

從這個認識活動議題回頭檢視《鶡冠子》，其實從中國先民的思維進而到戰國後期，本文藉由討論「天」、「道」、道法思想、乃至《鶡冠子》的道法思想，呈現了一條有關認識活動議題的發展脈絡。這個認識活動議題的意含為「人們如何認識這個世界」，對應西方的語境來說就是「人們如何獲取有效的知識」，⁵²而關於這個認識活動議題，《鶡冠子》不只在「道生法」的部分，提出一套較《黃帝四經》更為豐富的論述，說明「道」與「法」的諸多對應，它還主張「聖生道」、並藉由道物關係、「四稽」，豐富了道法思想的完整性，都是圍繞著認識活動議題而論的。本文討論《鶡冠子》的道法思想，也算某種程度地回應了西方學界對於《鶡冠子》的關懷。

討論完「道」論、「四稽」、「聖生道，道生法」之後，對《鶡冠子》的「道法思想」已有較充分的瞭解，可以藉此成果處理《鶡冠子》的學派歸屬議題。在黃老帛書出土後，黃老學的研究謂為風潮，與之而起的一些《鶡冠子》研究也主張《鶡冠子》該屬於戰國後期的黃老學派，並且是繼承戰國中期《黃帝四經》而發展的，然而，透過許多學者的研究，卻也指出了這兩部作品的相異之處，而出現了對於《鶡冠子》學派歸屬議題的修正聲浪。由於這兩部作品同樣都是以「道」

⁵² 有關《鶡冠子》在西方視野或西方語境下的研究意義，並非本文主要的關注焦點，因此並不進一步探討，但是本文的研究結果或許能提供這個議題一些想法。《鶡冠子》對於「專而在己」、「弗索於察」的認識活動主張，在與《老子》、《黃帝四經》的對比下顯然是值得進一步研究的；而在「道」、「法」、「令」的聯繫與對應、「法」與「是」的互訓、「就公」或「立公」的議題，或許都是中西學者可以交流的領域。

論作為文本結構、並且都在「道」論的框架中主張「道生法」而有一套「道法思想」，因此藉由這些研究成果，應當可以回應因《黃帝四經》「道生法」而起的《鶡冠子》「道法思想」學派歸屬議題。

在前文的討論中，提及了戰國時期至少存在兩條思想匯集的軸線，一條是黃老學說、一條是「道法思想」。這兩條軸線雖然不像儒家、道家、墨家一樣可以找到相當清楚的開創學派之經典文本，但是在學者的研究下，我們已可認識這兩條軸線大致的樣貌。有關這兩條軸線，黃老學說早期的芻形應當可以慎到為代表，到了戰國中期，《黃帝四經》則是重要的代表著作，並已兼雜許多學說，在這發展過程中，黃老學說不斷地採納了黃老學說軸線以外的思想論述，加以彙整改造，而最終在西漢成形為黃老學派、並且大規模地實際運作為黃老治術。至於「道法思想」這條軸線，應當是「道」思想與「法」思想的結合，其中《老子》是一部重要的影響作品，它藉由「道」論建構了一套體系，以處理形上的宇宙觀以及認識活動議題、並引申至統治者的政治作為，背後也隱含著先民們對於外在世界的認識需求，是「道法思想」的重要源頭；而到了戰國時代，因為人們尋求抽象世界與具體世界的聯繫、以及自然世界與人事世界的對應，使得道法思想有了更大的發展空間。《黃帝四經》則是目前可見文獻中另一波「道法思想」的發展高峰，因為它提出了「道生法」的論述，直接將「道」與「法」聯繫，對於「道法思想」的發展功不可沒。

釐清這兩條軸線後，對於《黃帝四經》而言，它顯然是戰國中期黃老學說與「道法思想」的重要交會，但是這交會所呈現的思想內容中，《黃帝四經》出現了一些與《老子》不同的論述，故有論者主張「黃、老之『同』是其次，而『異』是主要的。所以說，它們不是同一個學術流派，而是兩個思想學風不同的『道論』家。」（余明光，1989：150）所以《黃帝四經》能不能充分地代表「道法思想」，

顯然是有疑問的。因此，當我們檢視《鶡冠子》與《黃帝四經》的關係時，在第二章的「道」論解析中，我們已經說明了當視《鶡冠子》與《黃帝四經》、《老子》三者為一個以《老子》為頂角的三角形關係，《老子》分別影響了這兩部作品、而《鶡冠子》對於《黃帝四經》與《老子》也是同時有吸收的；進一步檢視《鶡冠子》的「道法思想」時，其對於「道」的豐富論述、對於道物關係所影響的認識活動主張、對於「道」與「法」的諸多對應與互訓、甚至聖人的作為，顯然在偏重上都是授受於《老子》、或者有其他發展而異於《黃帝四經》的，表現出了另一套「道法思想」的可能。所以《鶡冠子》的「道法思想」不應該歸類於以《黃帝四經》為代表的黃老學說，它是在黃老學說軸線外對於《黃帝四經》所代表之戰國中期黃老學其中之「道法思想」的回應與參與制定，在黃老學的軸線以外，《鶡冠子》的「道法思想」援引了許多與《老子》相關的「道」論議題、甚至也主張「四稽」的論述以說明「道法思想」，故《鶡冠子》並非在黃老學說軸線內對於《黃帝四經》「道法思想」補充，這是應該分辨清楚的。除此之外，如果真要主張《鶡冠子》與《黃帝四經》有些相同的論述，應該也是在「道法思想」這條軸線的發展上主張其關係，⁵³而非在黃老學說這條軸線上具有同質的聯繫。

文獻回顧時曾提及，在從封建進入帝國的政治建制時，「法」的其中一項特色是：在從自然律則到社會律則的傾斜中，留了最大的空間給予具有再現能力的主體一人，所以道生法與君制法的權力二元性並非對立而是統合的。（林俊宏，2000：36）現今檢視《鶡冠子》的「道」論，其主要的發展趨勢也是如此，但是它聯繫道生法與君制法的論述顯然是與《黃帝四經》不同的。然而，進一步分析「道法思想」，這條軸線也具有思想匯集的特色，由此反省《鶡冠子》的「道法思想」，也當並非全來自於《老子》和《黃帝四經》，文中有關「四稽」的集合概念、「天」、

⁵³吾人認同裘錫圭「道法家」一詞的主張，其更能深刻描述戰國時期對於《老子》道論的延續與發展，《鶡冠子》的適用性便為一例。

「地」、「人」、「命」的各自意義、尤其藉由「天徵其文」與「地顯其理」強調了對應與安養，藉由「人發其道」與「君制其命」強調了在動態世界中統治者的相應作為，應當就說明了《鶡冠子》藉由思想匯集對於「道法思想」的貢獻意義，表現為具有《鶡冠子》自身特色的「道法思想」，以此定位《鶡冠子》，不將其歸入黃老學說，應該才更為妥當。有關這兩條發展軸線以及道論議題、《老子》、《黃帝四經》、《老子》的關係，可參考示意圖 4-2：

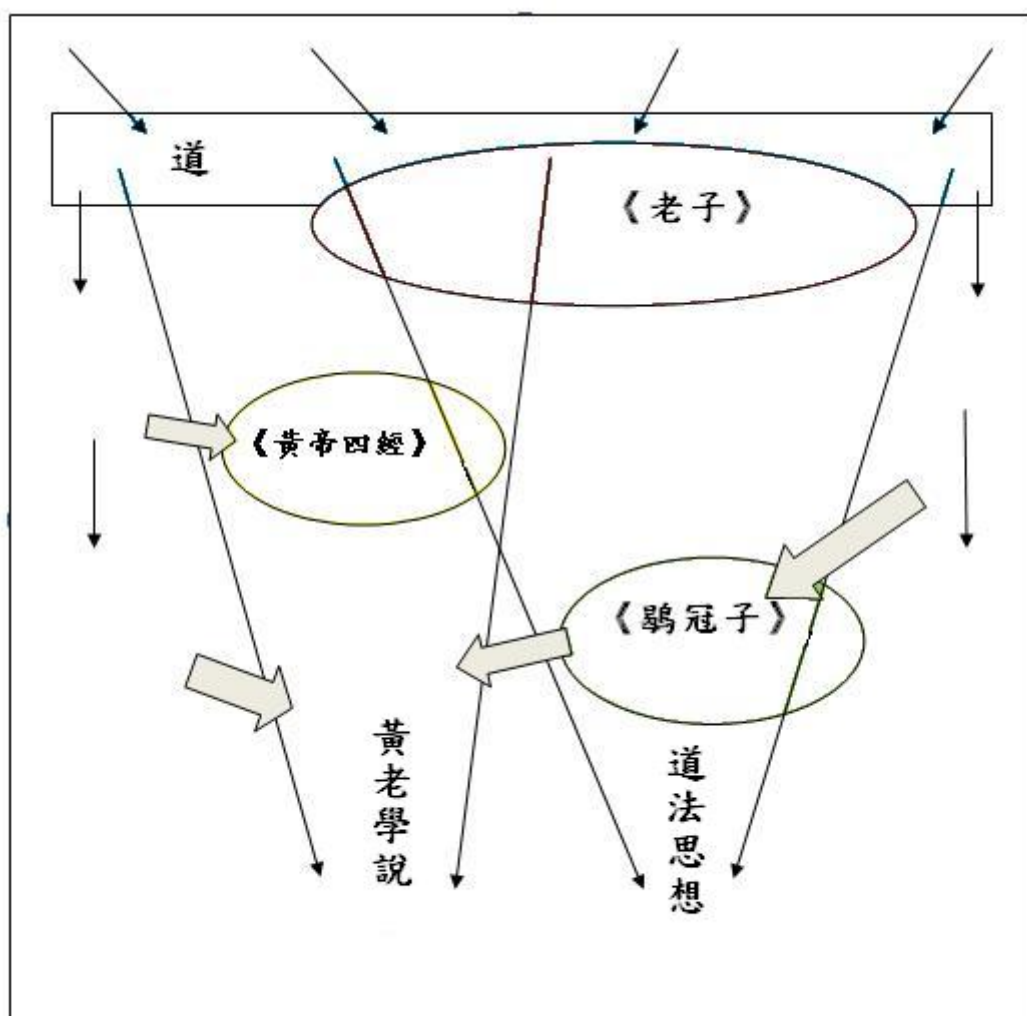


圖 4-2: 道法思想與黃老學說關係圖

資料來源：作者自製

最後，本文雖然說明了《鶡冠子》在「道法思想」這條軸線上的發展意義，但不代表它與黃老學說就毫無關係。《鶡冠子》雖然不在黃老學說這條發展軸線上，但是它身處軸線之外，仍可對於《黃帝四經》所代表之戰國中期黃老學說有所回應與參與制定，畢竟黃老學說也是個不斷從軸線之外匯集思想而發展的學說，戰國時期黃老學說的「大勢」應當就是如此。戰國後期的《鶡冠子》應該也影響了黃老學說，只是單就黃老學說而言，戰國後期的面貌究竟為何，可能需要更多文獻出土後才會清楚了。



第五章、結論

一、研究結果

《鶡冠子》在歷代研究不盛，最主要的原因應該是偽書爭論。吾人在研讀此書時，以為帛書出土後應該會出現許多研究成果，讓這部命運乖舛的作品重受重視、見於世人。但是查閱相關的研究後，發現考證居多，對於思想內容的研究並不豐富，即便偶有發明，也多是偏重於黃老學派而論，亦多為短文概說，較少詳細地、以《鶡冠子》為主要焦點地作文討論，吾人便起了動念，覺得該仔細地研究這部作品。

仔細並非繁複，因此本文並非將《鶡冠子》整部作品的內容重新以現代學術規範整理成文。仔細研究是指將這部作品的體系能自圓其說地論述一番，同時對於值得深入的論點加以分析。然而何謂值得深入的論點？其一是研究者主觀設定下的子題、其二是在現有的知識議題中客觀可見的子題。在這兩個判準下，吾人決定研究《鶡冠子》的道法思想，是符合這部作品內容主軸的，其中也恰巧重疊了吾人對於認識議題的主觀關懷；而在客觀條件的知識對話下，吾人認為該將《鶡冠子》的「道」論、以及「道生法」思想作出更細緻的檢示，以簡單的處理它跟《黃帝四經》的關係。而這樣的研究，除了主要釐清《鶡冠子》的內容之外，對於學派定位與思想史議題也當有照顧。基於主題設定的關係，本文不企求將《鶡冠子》整部作品研究透徹，僅求把道法思想這個主題講清楚、以及對於現有的學派定位作出反省而已。

就文本的內容來說，《鶡冠子》是以「道」作為思想主軸的，「道」是一個超

越獨立的形上概念，這應該是延續著《老子》而發展的，但是在道體的相關敘述中，《鶡冠子》也增加了許多意含，主張道體無法轉述予他人知曉、主張道體在名稱上與統治者的聯繫，這都為「聖之吏」以及「聖生道」埋下了前題，擴充了「道」的哲學議題往道用發展的空間。其次，在萬物生成的議題上，《鶡冠子》提出了「道」與「一」的「同」、「異」議題、「空」、「無不備」的哲學意含、以及「天」與「氣」的靜態性質和動態流動議題，藉由三條軸線論述了萬物開展，顯見了《鶡冠子》對「道」的描繪愈來愈具體，也展現了它的重「物」、重「異」特色。

這些道體的豐富論述進一步發展了《鶡冠子》的認識活動議題，在這樣的抽象世界描繪下，其主張「故貴道」乃是在「異之為道」、「道者，開物者也，非齊物者也」的前提下論述的，因此對於具體世界的認識活動便著重於「性」、「執」、以及「四稽」上頭，說明要認識這個開展後的複雜動態世界，是需要諸多考量的。在這其中，《鶡冠子》也利用許多論述，例如「道者，通物者也；聖者，序物者也」、或者「命者，靡不在君者也」，將聖人的關鍵角色標示出來，說明了這套初於認識、終於治理的政治主張。在這些考量下，「聖生道」的論述顯然就是個重要的議題，其中「聖」如何生「道」、「聖」生之「道」具有哪些內涵，都影響了認識活動以及治理，「道凡四稽」便是《鶡冠子》在這其中的重要架接，它聯繫了道論中重要的認識活動議題、以及道法思想中的「聖生道，道生法」議題。究其實，「四稽」中主張的「天徵其文，地顯其理，人發其道，君制其命」在各「稽」裡頭的內容並沒有獨特之發明，並且應該是戰國時代許多思想家皆有的論述，但是「四稽」作為一套新的組合、以及將其應用在道法思想，這當是《鶡冠子》獨特的貢獻。

在這樣的世界描繪下，《鶡冠子》的道法思想主題有兩條軸線：其一、「道生法」涉及了多重的對應關係，利用了「道」、「法」、「令」的靜態描述與動態運作，說明了統治者藉由「法」表現為「神」、「明」的近遠動態認識能力，以及出制成

「法」與「令」、表現為具有指導價值的「則」與「繩」；並利用「法」與「是」的互訓說明了對應議題，在這些意義下論述了「法」的豐富內涵；其二、「道生法」相對應的另一條軸線是「聖生道」，說明聖人藉由稽考「道」的滯留「四稽」、以及眾多的認識活動主張，便能認識「道」、並且進一步「生法」，因此不僅是「道生法」、同時也是聖人「生道」、而且「道生法」；以及聖人「生道」而後「生法」，完備了「聖生道，道生法」的理論體系。統治者在這些認識下，可以發揮出許多有關「法」的治理行爲，但必須符合諸多的對應關係，其中仍不脫於一套完整的「道」論體系，回應了失序議題，這便是《鶡冠子》道法思想的內涵。

就文本以外的比較來說，目前學界多將《鶡冠子》與《黃帝四經》比較，將其歸類為黃老學派，本文對此主張作出一些反省。首先，《鶡冠子》在「道」論上對於《老子》與《黃帝四經》各有繼承發展與改造，應非「《老子》—《黃帝四經》—《鶡冠子》」的直線關係，而該以三角形的關係形容；其次，若討論在與《黃帝四經》比較下所延伸出的學派歸類議題，《鶡冠子》與《黃帝四經》即便有所同，也主要是在「道法思想」的部分相同，而非在「黃老思想」的部分相同，⁵⁴因此不該藉以稱說《鶡冠子》為黃老學派，或許依裘錫圭與熊鐵基的建議，稱呼為「道法家」更為恰當；其三，就道法思想內容來說，《鶡冠子》在「道生法」的論述上比《黃帝四經》豐富許多，應是後出於《黃帝四經》的。對於這種後出的可能影響，不能輕易地以因果關係聯繫這兩部作品、甚至論其學派歸屬，⁵⁵其中比較明

⁵⁴ 若要處理道法思想與黃老思想的關係，當為兩個互有交集的圓形，即在戰國時期，黃老思想是一種思想匯集、道法思想也是一種思想匯集，將《鶡冠子》擺在道法思想這個思潮較為恰當。反思而論，一個學派的命名或許來自於人名、書名、地名、以及思想主張。黃老學派的「黃」指的是黃帝其人及其傳說，因此可將《黃帝四經》稱說為黃老思想，而《黃帝四經》主張「道生法」，因此將《黃帝四經》劃歸於道法思想，也是無庸置疑的。以此觀點看《鶡冠子》，《鶡冠子》一書中不言黃帝，歸入以人名所定位的黃老學派是不成立的，因此，即便《鶡冠子》與《黃帝四經》有所相似，也應該稱呼為「道法家」較為恰當。

⁵⁵ 《鶡冠子》或許受《黃帝四經》影響，如同《荀子》或許受《老子》影響、《韓非子》或許受《老子》與《荀子》影響，如果《荀子》與《韓非子》不被歸為道家學派，吾人又如何以受影響之結果而主張學派歸屬？所以應該以文本內涵去判斷學派歸屬才是最適當的作法。

顯的證據是，《鶡冠子》對於「道生法」也提出了「聖生道」的另一套軸線，其中許多認識活動議題、對於形上議題的豐富論述，顯然是授受於《老子》的；而「四稽」的集合論述、以及藉由「天徵其文」與「地顯其理」強調了對應與安養，藉由「人發其道」與「君制其命」強調了在動態世界中統治者的相應作為，顯然又是匯集其它思想後，豐富了「道法思想」的內涵，這都說明了《鶡冠子》表現出了另一套「道法思想」的可能、對於《黃帝四經》之前的《老子》以及之外的戰國時期思想多有援引，其內涵亦有別於《黃帝四經》、所以是在黃老學說軸線以外的「道法思想」發展。

如果我們把《鶡冠子》放回戰國時代的思想脈絡去討論，其「道法思想」應該視為戰國時代的時代關懷較為恰當。在這其中，人們對於外在世界有著充分的好奇，並試圖尋求一些「公式」以認識，在認識的意義下，聯繫了抽象世界與具體世界、自然世界與人事世界，並藉以處理秩序問題，《鶡冠子》的道法思想，便是對這個時代氛圍而回應。⁵⁶然而，《鶡冠子》也表現出這個時代的思想匯集特色，在這其中，「道」與「法」是許多思想家們論述並連繫的議題，「天」、「地」、「人」、「命」的內涵也散見於諸多經典，而《鶡冠子》對此有所吸收、改造、並組合，表現出了一套具有自身特色的道法思想，如此便是對《鶡冠子》的宏觀稱說。最後，藉由對先秦思想發展、以及西方學者們帶來的交流衝擊下，《鶡冠子》的內容也呈現了更宏觀的知識意義，表現為「人們如何認識這個世界」、或者「人們如何獲取有效的知識」這個議題，這當是跨越時空、深刻影響人類的哲學議題了。

二、研究心得

⁵⁶ 《鶡冠子》所處的時代氛圍強調將事物更徹底地概念化處理，《黃帝四經》與陰陽家皆如此，《鶡冠子》的「道」論與道法思想亦如此，因此這是戰國時代的時代特色，並非黃老思想獨有的特色，這也反省了，如果我們不將陰陽家歸入黃老學派，如何以此證據將《鶡冠子》歸入黃老學派？

今人張金城，師承于長卿，自云：「每想通觀子書精義。先生曰：『欲博觀必自專精始。求專精，先從一子下工夫。』」乃求注《鶡冠子》始。（張金城，1975：4）博觀必自專精始，這句話一點也不錯，專精也毋忘博觀義，因此，本文雖然作的是《鶡冠子》研究，但關懷的卻是戰國思想、乃至中國思想的「認識」主題，以求小題大作之效。然而知識作為一種框定，必也框定了非知識，因此有些想法上的遺珠之憾，便置於此，作為心得抒發而已。

思想作為「人」的思維成果，必與「人」密切相關，它幫助人們安定自身，也因此思想多是在苦悶之中發微，尋求一些解釋、解決、或解脫，為自己在所處的世界找到適當的對應或回應，它所處理的是具有生命高度的議題，因此也是跨時空地影響著人們。本文第二章在「道」的討論時，便認為「道」是超越「天」的討論而來的，「天」是先民們對於自己與自然世界聯繫的直接觀察；後來「天」也被納入政治生活的論述，所以「天命」與「天道」解釋了人們的共同生活中為何某些人可以對另一些人具有政治作為；「天」的討論在被「道」超越後，「道」所處理的仍然是這個議題，所以《老子》、《黃帝四經》、《鶡冠子》的「道」論，都著重於解釋這個世界、而延伸出人們應該如何對應，因此其中的認識活動議題是相當重要的。認識活動是「人」對於自身與這個世界的聯繫關懷，考慮到人們的共同生活後，認識活動應用於政治場域，應是一種較深刻地討論政治思想的論題。《鶡冠子》的道法思想，在「道」的體系中藉由「聖生道，道生法」說明了認識與秩序安排，它所處理的深刻議題，也依然有著「人」處在這個世界的生命關懷，所以《鶡冠子》並不是一部過時的作品，在問世兩千多年後仍然值得一讀，這是在當代研究《鶡冠子》時的神妙感受。

《鶡冠子》一書研究成果不多，或許造成了一些研究困難，然而福禍相倚，這條件也讓當代的研究者有更多的想像空間及發揮之處。韓愈〈讀鶡冠子〉言：「〈學

問〉篇稱賤生於無所用，中流失船，一壺千金者，余三讀其詞而悲之。」時韓愈遭貶潮州，故有此感嘆，反觀《鶡冠子》的研究不盛，或許也正是淪落於「賤生於無所用」，故少有研究者關注這本作品吧。然而，究竟何謂「知識」之「用」？

《鶡冠子》文本裡頭雖然沒有更深刻地處理到「知識」這個議題，而是關注較廣義的「認識」議題，但或許《鶡冠子》以它兩千多年來的乖舛命運，更深刻地發問了這個「知識」議題。本文研究《鶡冠子》的道法思想，形式上是將這本經典的內在內容與外在關係作一交代，討論的是認識活動議題，但背後也隱含著對於「知識」與認識活動的發問，來面對這部經典以及本篇作品罷了。

三、研究展望

一份研究或許在知識上解決了一些問題，但往往也帶來更多問題。本研究解析《鶡冠子》的「道法思想」，主張應以「道法思想」的發展軸線以及戰國時代的思想匯集之視野看待，與既有的知識成果對話之中，算是重新檢視、拉開了《鶡冠子》與黃老學的關係，給予《鶡冠子》較獨立的定位。在這樣的成果下，有兩個相關的議題值得延伸：首先，《鶡冠子》的諸多思想內涵，是否可以在其它典籍中找到更多的類似說法？如果有的話，可否藉以討論戰國時期思想匯集中具有較廣泛通說的思想內涵？其二，就「道法思想」這個議題來說，「聖生道」的主張是否為《鶡冠子》獨有？可否在其它經典中找到類似的主張，而這條「道法思想」的發展軸線，是否可以納入更多的經典以研究。這兩個值得延伸的議題，或許可以是本研究另一層面的收穫，並且是將來行有餘力的努力方向。

參考文獻

(一) 傳統文獻

王先慎，1998，《韓非子集解》，北京：中華書局

王先謙，1988，《荀子集解》，台北：藝文印書館

王弼注，1984，《老子》，台北：學海出版社

左丘明，1981，《國語》（上海師範大學古籍整理組校點本），台北：里仁書局

朱 熹，1991，《詩經集注》，臺北：群玉堂出版事業股份有限公司

何宴解，1974，《論語》，臺北：中華書局

孟 子，2001，《孟子》，臺北：藝文印書館

柳宗元，1990，〈辨鷓冠子〉，《柳宗元集》，台北：華正書局

陸 佃，1979，〈鷓冠子解〉，《鷓冠子》（附錄），台北：中華書局

陸 佃，1979，〈鷓冠子序〉，《鷓冠子》（附錄），台北：中華書局

莊 周，1979，《南華真經》（《四部叢刊》正編第二十七冊），台北：台灣商務

印書館

陳鼓應，2000，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館

陳鼓應，2001，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館

慎 到，1997，《慎子》，上海：上海古籍出版社

黃懷信，2004，《鶡冠子彙校集注》，北京：中華書局

管 仲，1979，《管子》（《四部叢刊》正編第十八冊），台北：台灣商務印書館

韓 愈，1983，《讀鶡冠子》，《韓昌黎文集校注》，台北：漢京圖書公司

（二）近人專著

丁原明，1997，《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社

王世宗，2003，《現代世界的形成——文明終極意義的探求》，台北：三民書局

王叔岷，2007，《先秦道法思想講稿》，北京：中華書局

王曉波，2007，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，台北：台大出版中心

余明光，1989，《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民出版社

胡家聰，1998，《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社

胡家聰，2003，《管子新探》，北京：中國社會科學出版社

孫福喜，2002，《《鶡冠子》研究》，西安：陝西人民出版社

陳啓雲，2001，《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社

陳麗桂，1991，《戰國時期的黃老思想》，台北：聯經出版社

馮友蘭，1998，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社

葛兆光，2001，《中國思想史》，上海：復旦大學出版社

戴卡琳著，楊民譯，2000，《解讀《鶡冠子》——從論辯學的角度》，瀋陽：遼寧

教育出版社

(三) 期刊論文

丁原明，1996，〈《鶡冠子》及其在戰國黃老之學中的地位〉，《文史哲》，第二期，
頁 24-29

王曉波，1995，〈中國自然哲學的思想起源—論「天」的人文化與自然化〉，《世界新聞傳播學院人文學報》第二期，頁 1-22

李學勤，1992，〈《鶡冠子》與兩種帛書〉，《道家文化研究》，第一輯，頁 333-343

杜寶元，1985，〈《鶡冠子》研究〉，《中國歷史文獻研究集刊》，第五輯，頁 51-60

林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展—從「道」與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，第十期，頁 171-194

林俊宏，2000，〈《黃帝四經》的政治思想〉，《政治科學論叢》，第十三期，頁
27-60

陳亞秋，2002，〈近年來《鶡冠子》研究綜述〉，《學海》，第三期，頁 126-128

陳鼓應，2005，〈論道與物關係問題：中國哲學史上的一條主線〉，《台大文史哲學報》第六十二期，頁 89-117

張金城，1975，〈鶡冠子箋疏〉，《國立台灣師範大學國文研究所集刊》，第十九期，頁 641-770

曾春海，2000，〈《管子》四篇和《韓非子》的道法論及對比研究〉，《輔仁學誌：

人文藝術之部》，第三十一期，頁 211-227

黃漢光，2002，〈戰國時代黃老之學在楚國的發展—《鶡冠子》的研究〉，鵝湖學誌，第二十八期，頁 37-78

楊兆貴，2002，〈近年《鶡冠子》研究簡評〉，《山東師範大學學報（人文社會科學版）》，第四十七卷第一期，頁 74-77

詹 康，1994，〈韓非的道、天命、聖人論及其缺口〉，《漢學研究》第二十二卷第二期，頁 155-188

葛瑞漢著，楊民譯，1996，〈《鶡冠子》：一本被忽略的漢前哲學著作〉，《清華漢學研究》，第一輯，頁 102-146

裘錫圭，1980，〈馬王堆《老子》甲乙本卷前後佚書與「道法家」—兼論《心術上》《白心》為慎到田駢學派作品〉，《中國哲學》第二輯，頁 68-84

熊鐵基，2001，〈論《鶡冠子》的「道法」思想—兼論道法、黃老及其他〉，《華中師範大學學報》，第四十卷第一期，頁 94-102

閻鴻中，1990，〈試論《黃老帛書》的理論體系〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》，第十五期，頁 1-20

魯瑞菁，2001，〈《郭店竹簡·性自命出》的思想特色〉，《靜宜人文學報》，第十四期，頁 70-87

戴卡琳，1999，〈西方人對《鶡冠子》的興趣—自然法的普遍性〉，《道家文化研究》，第十五輯，頁 188-198

譚家健，1986，〈《鶡冠子》試論〉，《江漢論壇》，一九八六年二月，頁 57-62

（四）專書論文

徐復觀，1987，〈討論中國思想史的方法與態度問題〉，韋政通（編）《中國思想史方法論文選集》，台北，水牛圖書出版事業有限公司，頁 151-164

（五）學位論文

吳仁昌，1998，《《鶡冠子》研究》，高雄：國立中山大學中國文學研究所碩士論文

郭應哲，1996，《戰國至漢初黃老學說的政治思想》，台北：國立臺灣大學政治學研究所博士論文

