

《中西法律传统》

Legal Traditions of the West and China

2022 年第 2 期 (总第 21 卷)

“道生法”与“圣生道”的统合^{*}

——黄老脉络下的《鹖冠子》道法思想研究

王进文

摘要 | 《鹖冠子》以“道”作为思想体系的主轴。《鹖冠子》对具体世界的认识活动着重于天、地、人、命等“四稽”。“四稽”既是“道”的滞留，又是君主稽考的对象。通过弱化“道”的根源性意义，将客观的万物特性经验化为人所能依循的律则，《鹖冠子》提升了“法”的位阶，并利用“法”与“是”的互训丰富了“法”议题的论述。“道生法”意味着由“道”开展成于法，统治者藉由“法”表现为“神”“明”；“圣生道”意味着圣人必须能有高度的认识能力，藉由“四稽”识“道”，进而“生法”。“道生法”与“圣生道”是统合而非对立的，“人发其道”与“君制其命”并列，为道法思想提供了更详尽的论述。这种始于认识终于治理的道法思想，蔚为黄老学说发展之大势所趋。

关键词 | 《鹖冠子》；道生法；圣生道；四稽；道法思想

作者简介 | 王进文，清华大学法学博士，中南大学法学院副教授。研究方向：法理学、法史学、比较法学。

Copyright © 2022 by author (s) and SciScan Publishing Limited

This article is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/).

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



东周以降，周天子共主地位消失，诸侯并起，战乱频仍。周文疲弊不仅是典章制度的失范，也是制度背后所蕴含的价值观的崩溃。诸子各依据其思想理论提出不同的价值标准和实践方法，进而发展出各异的理念与规划。司马谈在《论六家要旨》中认为，“道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒、墨之善，撮名、

法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜。指约而易操，事少而功多”。从先秦至汉初，道家思想虽然广泛地被运用与接受，却未如儒、墨、法等形成较为统一的学派与系统化的学术组织，不过，随着 1973 年长沙马王堆汉墓《黄帝四经》等文献的出土，得以在考证《老子》《庄子》等传统认知的道家学说与理论后发现其关联性，黄老之学的称

^{*} 本文系作者主持的 2021 年度教育部哲学社会科学研究后期资助重大项目课题“张家山汉简《奏谏书》所见秦及汉初‘一决于法’研究”（21JHQ013）阶段性成果。

谓被广为接受。道家兼容各家之长,察时以应变,崇尚道法自然,主张顺民情而治,“其术以虚无为本,以因循为用”,反映出“历记成败存亡祸福古今之道”的精神。研究者普遍认为,《论六家要旨》基本上乃是揭示了黄老学的结构整体。^[1]

《鹖冠子》^[2]旧传为战国时楚国隐士鹖冠子所作,成书于战国后期。基于对黄老之学的深入研究,特别是受益于《黄帝四经》的相关研究,《鹖冠子》逐渐受到学界重视。《鹖冠子》中蕴含黄老思想的想法,业已成为共识。对《鹖冠子》的研究,已由早期的考证文献真伪转为对书中所蕴含的黄

老思想的探索。^[3]在黄老思想中,道是基础,也是思想体系的主轴,法是为了响应现实中面临的秩序问题而从道引申出的一套在人世间实行的规则体系。《鹖冠子》虽然与《黄帝四经》都主张“道生法”,但其具体内容与后者有明显的分歧,其论述也比后者为完整、深刻,尤其是“圣生道”的主张,以天、地、人、命为“四稽”,融人事与天道为一体的具象化的思考,为道法思想提供了更详尽的论述。它以道家为本旨,而又讲究刑名法术,糅合各家学术之长,表现出先秦到汉初黄老思想家的特征,值得我们进行专题研究。

[1] 丁原明:《黄老学论纲》,山东大学出版社1997年版,第25-26页。虽然“黄老”一词缺席于西汉之前的文献记载,但并不代表先秦没有应世之用的黄老思想。司马迁在论述稷下学者时便屡称“黄老”,例如,“申子之学,本于黄老而主刑名”,“韩非……喜刑名法术之学,而其归本于黄老”,“慎到赵人,田骈、接子齐人,环渊楚人,皆学黄老道德之术”(《史记·孟子荀卿列传》)。《汉书·艺文志》认为道家“君人南面之术也”,司马谈自称“习道论于黄子”,而“黄生好黄老之术”。黄老将“因循”进行积极主动的发挥,强调“无为”的实用性,与刑名法术结合,转化成主动的“君人南面之术”,形成君臣分职、上下循理的治道。这种“道法结合”“以道论法”旨趣,构成黄老思想的主要特征。参见白昊:《稷下学研究:中国古代的思想自由与百家争鸣》,北京三联书店1998年版,第93页。

[2] 黄怀信教授汇整历代诸贤论述与校刊注疏,参以现代考古文献的成果,撰成《鹖冠子汇校集注》(中华书局2004年版)广收各家注解与评语,堪称目前对《鹖冠子》最完整的汇校本。本文所引文句皆采自此本,所引各注家注文,如无特别注明者,皆为转引自该本所辑注文,唯部分引文或有依注者建议而改字、重新断句以及更动文序等情形,则另行补充说明。

[3] 《鹖冠子》一书自唐代柳宗元的《辨鹖冠子》一文批评“尽鄙浅言”,判为伪书后,学者少有研究。关于北宋陆佃注本,学者多以为其注解循文敷衍、望文生义,而陆佃亦评此书“若散乱而无家者”“文字脱谬,不可考者多矣”(黄怀信撰:《鹖冠子汇校集注》,前言,第13页)。伪书之说、文字脱谬与少有佳注等问题都使得此书相当难治。唐兰通过详列马王堆汉墓中出土的《老子》乙本卷前古佚书与《鹖冠子》相同或类似的语句,间接证明了《鹖冠子》是一部继承黄老思想先秦古书,反驳了柳宗元以降《鹖冠子》抄袭贾谊之说。参见唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷古佚书的研究——兼论其与汉初儒法争斗的关系》,载《考古学报》1975年第1期,第7-36页。李学勤通过比对《黄帝四经》与《鹖冠子》两种文献,以其相同或相近的语句,作为探讨其思想间的关联性的基础,进而推断《鹖冠子》并非伪书,并断言“庞子问鹖冠子”的“庞子”就是庞煖,鹖冠子的活动年代可估计为公元前300年至240年左右。参见李学勤:《〈鹖冠子〉与两种帛书》,载《李学勤文集》,上海辞书出版社2005年版,第388-398页。《艺文类聚》卷三十六《隐逸上》引袁淑真《隐传》曰:“鹖冠子,或曰楚人,隐居幽山,衣敝履空,以鹖为冠,莫测其名,因服成号,著书言道。冯煖常(尝)师事之,后显于赵,鹖冠子惧其荐己也,乃与煖绝。”黄怀信认为,“庞”与“冯”古音相近,故多互用,冯煖应为赵将庞煖,并根据庞煖事迹以及行文风格推测《鹖冠子》文字的最终撰作时代为公元前236至228年之间。参见黄怀信撰:《鹖冠子汇校集注》,前言,第7-8页。丁原明认为,《鹖冠子》是战国与秦汉之际黄老学传播的关键,是由道法结合向道与仁义礼法诸思想融汇转化、由法天地而治向法制度而治转化的中间环节。参见丁原明:《〈鹖冠子〉及其在战国黄老之学中的地位》,载《文史哲》1996年第2期,第24-29页。熊德基主张《鹖冠子》的思想可以称为“道法家”,其论述比《黄帝四经》更为完整、深刻,有更大的代表意义。参见熊德基:《论〈鹖冠子〉的“道法”思想——兼论道法、黄老及其他》,载《华中师范大学学报》2001年第1期,第94-102页。王晓波则将其定位为黄老与法家之间的一个过渡。参见王晓波:《道与法:法家思想和黄老哲学解析》,台湾大学出版中心2009年版,第373-427页。戴卡琳(Defoort Carine)和葛瑞汉(A.C.Graham)等除了考辨《鹖冠子》真伪与版本外,更运用了诠释学进行文本校注,也获得了相当新颖的成果。参见葛瑞汉:《〈鹖冠子〉:一部被忽略的汉前哲学著作》,杨民译,载《清华汉学研究》1994年第1辑,第102-146页;戴卡琳:《解读〈鹖冠子〉:从论辩学的角度》,杨民译,辽宁教育出版社2000年版。

一、“道”的根源性与经验性

周文疲弊，“道术将为天下裂”，长达数个世纪的争霸兼并战争既使得旧秩序崩解，也造成了周礼秩序所依赖的天命观念随之终结。为了臻达治世的理想图景，思想领域必然要求开创出一套兼具形而上学与实用效应的理论，以便建立新的人文价值，结束混乱的局势。

（一）作为统治哲学的“道”论

“道，所行道也，一达谓之道。”^[1]本意指涉的是道路，是从此处通向彼端的路径，引申为如何从此处到达彼处的方法。在先秦诸子的思想中，

“道”关乎当时的人对于宇宙与人世间秩序的印象，具有丰富的内涵。对“道”的讨论，常常与《老子》连结。原因在于，该书作为中国哲学史上第一部建立了完整哲学体系的著作，首先提出以“道”作为本根问题，“把道作为最高的实体范畴。并以之说明世界万物产生的根源和运动变化的规律——建立了中国最早的本体论和宇宙论”。^[2]在本体论意义上，《老子》对“道”的阐述，着眼于对“道”的本体推衍与虚静、柔弱、雌后等的应用。但是，其“道”论并不局限于“道”与“物”的比附或关系论述，也不局限于个人主观修养功夫的境界，而是形成了一套完整的哲学理论，藉由“道”论哲学，人们探讨的外在世界便不局限于“物”的表面现象，而是强调对整个世界的运作状态的认识。

由《老子》所开创的“道”论哲学，试图建构一个完整的思想体系以回应现实社会的秩序问题，但因其微言大义，并无法细致地处理相关议题，后世许多著述作品便以其“道”论为基础加以引申推衍。张舜徽在思考先秦之道的意义时便说：“先秦诸子之所谓‘道’，皆所以阐明‘主术’。”^[3]这表示先秦的“道”是君主统治臣下的方法，是有关统治方法的概念，与政治统治或政治秩序密切相关。这套有关“道”论的统治哲学，在帛书《黄帝四经》中获得更大的发挥。

《黄帝四经》中的《道原》篇即是强调对“道”的本体和功用进行探原的论述。在继承老子道论的基础上，《黄帝四经》明显地向社会性倾斜，更加注重对政治秩序的关怀。

恒先之初，迥同大（太）虚。虚同为一，恒一而止。湿湿梦梦，未有明晦。神微周盈，精静不熙。

（《黄帝四经·道原》）^[4]

“道”虽然无所不在，遍存于万物之中，却是难知难测的。为此，《黄帝四经》提出了“理”的概念，指出物各有“理”，“理”由“道”出。

极而反，盛而衰。天地之道也，人之理也。逆顺同道而异理，审知逆顺，是谓道纪。（《经法·四度》）

物各[合于道者]，胃（谓）之理。理之所在，胃（谓）之[顺]。物有不合于道者，胃（谓）之失理。失理之所在，胃（谓）之逆。逆顺各自命也，则存亡兴坏可知[也]。（《经法·论》）^[5]

天道是黄老思想的一个重要议题，主张人观阴阳变化，法天施治，以构架名分理度的政治律则。这种援天道以明人事的遵循自然秩序的客观表述，通常将天、地、人三才并举，^[6]将人世间秩序安立在天道之超越性、根源性、恒常性的基础之上，从而强化政治权力运作的合法性与正当性。而在上述引文中，“物”为应验、验证之意，^[7]事物验证后的结果与道的具体特质相符合，便称作“理”。由此，天道秩序便与“理”相联结，不可名状而又难知难测的“道”便可通过对“理”的察知而获得体认与控握的可能。换言之，通过“理”，《老子》所接槩的形而上之“道”便可以转化为人世间可以

[1]《说文解字·卷二·辵部》，“说文解字”在线查询，<http://www.shuowen.org/view/1204>。

[2]参见陈鼓应：《管子四篇诠释：稷下道家代表作解析》，商务印书馆2006年版，第172页。

[3]张舜徽：《周秦道论发微》，中华书局1982年版，第31页。

[4]陈鼓应：《黄帝四经今注今译：马王堆汉墓出土帛书》，商务印书馆2007年版，第399页。

[5]陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，商务印书馆2007年版，第130页。

[6]天、地、人“三才”并列的论述模式与思维方式是稷下思想的特质。稷下学者注重于探索国家与社会之间的运作机制，或统摄天地和宇宙的终极法则，三才之道便建立在其对于宇宙、天道的整体思维上。关于此点，可参见拙作：《“起礼义，制法度”——从“礼”的结构与功能探讨荀子对法家思想的吸收与改造》，载《孔子研究》2020年第4期。

[7]陈鼓应：《黄帝四经今注今译》，商务印书馆2007年版，第133页。

被察知的普世之“道”，当人能够通过察知“理”来掌握“道”时，后者便可以具体化地呈现在人类社会之中。由此不难推论，能够握“道”者也就成为能掌握天道秩序与万物运行规律的圣人。^[1]可以说，较之《老子》，《黄帝四经》更加偏重“道”的社会功能。自然界（包括人世间）充满着各种相反相成的法则事理，人主应当“是非有分，以法断之；虚静谨听，以法为符。审察名理终始，是谓究理”。（《经法·名理》）事物皆有其所以然的轨迹可寻，此即法则、规律。“法”既是作为一套较公式化的认识方式与思维，也是万物运作的律则，理所当然地成为统治的准则与依据，从而，便在“道”之下凸显出了“道生法”的论述。

（二）“此皆有验”：《鹖冠子》对“道”的经验性转化

《鹖冠子》一方面承袭了《老子》关于“道”的形而上学的论述，认为“道”具有根源性的意义，另一方面偏重于“道”的社会功能层面意义的阐发，并对“道生法”的论述具有更丰富的主张。

天，文也；地，理也；月，刑也；日，德也；四时，检也；度数，节也。阴阳，气也。五行，业也。五政，道也。五音，调也。五声，故也。五味，事也。赏罚，约也。此皆有验，有所以然者。

随而不见其后，迎而不见其首。成功遂事，莫知其状。图弗能载，名弗能举。……鬼见不能为人业。故圣人贵夜行。（《鹖冠子·夜行》）

在《鹖冠子》看来，“道”具有根源性的意义，是不可见的，无法以感官经验认识的，这与《老子》

《黄帝四经》对于道体的形容是相同的。而既然承认了“道”的根源性，天、地、日、月、四时、度数、阴阳、五行、五政、五声、五味、赏罚等自然与人事也就成了“道”在现象界的呈显，前述天地万物的文、理、形、德、检、节、气、业、道、调、故、事、约等诸多特质使得这些自然人事能有所“验”。

“秉其性者有其功，故曰有验，有所以然者”。^[2]

“验”在此具有“显”与“证”两种含义——天地万物的自然人事因其性质的呈显而能为人所理解与掌握，此为“验”之“显”的意涵；而当前述性质为人所认识并形成共识时，人便能以此对天地万物进行验证，此为“验”之“证”的意涵。“所以然者”为“道”，是使“此皆有验”成立的原因，是赋予自然与人事之“性”的源头。天地万物的自然与人事的特质能被“显”与“证”，是因其“性”所致。所以，人对自然与人事便可据其“性”而证验之。“所以然者”有“象”，有“物”，有“精”，又在“致信究情”后“复返无貌”，“夜”是幽冥之意，是对“道”的难知难解的形容。^[3]圣人所贵之“夜行”也就是“行道”。圣人能够掌握根源性的“道”，就代表能掌握万物之度，天地万物自然人事也就藉此而能为其所验。^[4]

若道之象门户是也，贤不肖、愚知，由焉出入而弗异也。道者，开物者也，非齐物者也。故圣，道也；道，非圣也。道者，通物者也；圣者，序物者也。（《鹖冠子·能天》）

《鹖冠子》以“门户”来指称“道”。“门户”之作用在于“开阖”，而“开阖”之目的在于“通”。《鹖冠子·天权》中亦言：“通无隔，谓之道。”^[5]

[1] 郭梨华认为，“道”在道家哲学中是一个重要指标，但经过黄老哲学的转化，将“道”指向于天道四时之道时，虽然“道”成为一可观察、可度量之道，强化了“道纪”的作用，但也弱化了“道生”的特质。参见郭梨华：《〈鹖冠子〉哲学中“道论”之探析》，载《管子学刊》2008年第1期，第56页。

[2] 黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第27页。

[3] 熊铁基：《论〈鹖冠子〉的“道法”思想——兼论道法、黄老及其他》，载《华中师范大学学报》2001年第1期，第95页。

[4] 联系到《鹖冠子·能天》中说“道者，圣之所史也，至之所得也”（“吏”，黄怀信认为系“使”之误。参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第377页），“道”为圣人所使，且需“至”才能得，这就将道之体与道之用相连接，强调的是即使道被圣人掌握，也因为“口不可以致其意，貌不可以立其状”，而难以为其他人所知晓。其隐含的意义可能在于，能够掌握“道”的是具有特殊主体地位的人，即“圣人”而非普通之人。

[5] 本处黄怀信解隔为隔，若“通而隔”，则通与隔于义不通，应做“通无隔”解，本文采纳该观点。参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第344页。

由此可知，“道”具有“通”的特性。当只有“道”是具有普遍性的通则的时候，才能“通”于物。^[1]人之有“贤”“不肖”“愚”“知”，代表人是不齐的。而“贤”“不肖”“愚”“知”的出入皆通过“道”之门户，显示出“道”的作用并非在于齐物——“圣者，序物者也”，圣人可以藉由掌握“道”，使“不齐”的万物能各安其位，各得其序。就此而言，《鹖冠子》中的“道”并非《老子》中的形而上的精微难知的道体，而是继承了《黄帝四经》中能为圣人所掌握的各项规律。“道”的根源性意义有所弱化，而其普遍性意义则被强调。这一点也可在前述《夜行》中对“五政”的描述中获得证实。

“五政”是指天文学上的辰星、太白、荧惑、岁星、镇星。五星的运行轨迹是恒定的，以五星运行轨迹为“道”，表明“道”是可观察的经验性的存在，是有规律可循的，人可以通过观察来掌握其运行规律。《鹖冠子》主张，“道者，开物者也，非齐物者也”“同之谓一，异之谓道”，当“道”成为可察、可量、可稽、可度的经验性存在时，无疑，“道”的根源性意义减弱，神秘性的色彩淡化，呈现出一种普遍性的律则或公共性的规范，这也为其向“法”规范的转化预留了广阔的空间。

二、“道凡四稽”：君主身份的特殊性与统治正当性的论证

既然《鹖冠子》重视“道”开展后分殊于天地万物的形而下的经验性存在，那么，难知难解的道，如何才能为人所掌握？换言之，如何认识“道”呢？在《鹖冠子》的理论架构中，是通过“稽”的认识方式来作为察“道”的具体路径设计的。

（一）“四稽”即“道”，由“道”生“法”

作为《鹖冠子》一书主旨所在的《博选》篇，开宗明义地提出了“四稽”的命题。

道凡四稽：一曰天，二曰地，三曰人，四曰命。

“稽”有考察之义，^[2]“道有稽，德有据”（《鹖冠子·著希》）^[3]便明确地说明了“道”是可稽的；“四稽”即天、地、人、命，“道凡四稽”便意味着圣人可以通过对天、地、人、命的考察去认识与把握“道”。不过，笔者在此需要指出的是，如果我们将“四稽”与“道生法”联系起来的话，似乎

亦可解释为“道”是由圣人考察出的“四稽”——《说文》“稽，留止也”，《管子·君臣上》“令出而不稽”，种种用例便指陈这种可能性解释的存在。

换言之，“道”滞留于“四稽”，“四稽”即“道”，由此，“道生法”便可以推衍为“四稽”生法。一方面，“道”滞留于天、地、人、命之中，另一方面，圣人可以通过对天、地、人、命的考察而得“道”，由“道”生“法”，人世间的法就是“道”的体现。那么，如何归纳、分析出滞留于天、地、人、命之中的“道”，并以之创造出作为人世间普遍运作原理的“法”，便成为《鹖冠子》全书的主旨所在，而解决问题的关键则在于对“四稽”具体意涵的解析。

（二）文、理与神、形：天、地作为“四稽”之内容与意义

“天”作为“四稽”之首，意味着什么呢？

所谓天者，物理情者也。（《博选》）

对于该句，学界大致存在三种解释。第一种是主张将“物理情”改为“勿理情”，认为天是无为而治的，是无理无情的；第二种是主张将原文次序改为“所谓天者，理物情者也”，旨在解释天可以统理万物的性情；第三种是主张将原文句读为“所谓天者，物、理、情者也。”^[4]考虑到在《鹖冠子》中“理”指的多是地而非天之“理”，“情”是人之“情”而非天之“情”或物之“情”，而天又具有前述内涵，并不能完全排斥天之“理”或天之“情”的解释，则第三种主张较为贴切。需要指出的是，“理”与“情”虽然主要表现为地理与人情，仍然是由天所赋予而“所以然”的。事实上，天赋予“物”“理”“情”

[1] “‘通’当指通则，指普遍性。……‘道’是使‘物’能有普遍的通则。”参见王晓波：《道与法：法家思想和黄老哲学解析》，台大出版中心2021年版，第380页。

[2] 张金城注“稽”为“考”，“此言道体无形，不可直指，然稽之于天、地、人、命，则可知矣。”黄怀信也主张“稽”有考证、考察之义。参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第2页。

[3] 黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第14页。

[4] 第一种主张以俞樾为代表，第二种主张以吴世拱、张金城、黄怀信等为代表，张之纯则持第三种主张。参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第3-4页。

的主张可见于《鹖冠子》其他论述,例如:

日信出信入,南北有极。度之稽也。月信出信入,进退有常,数之稽也。列星不乱其行,代而不干,位之稽也。天明三以定一,则万物莫不至矣。(《泰鸿》)

日、月、星的“度”“数”“位”是恒定的,是一种客观存在的可供稽考的律则,这种律则并非来自于天,而是表现于天,三者在天之中的运行使律则得以展现,律则与天的关系是“天明三以定一”,《鹖冠子》所欲强调的应是“明”这个确立的动作。

天者,万物所以得立也,地者,万物所以得安也。(《道端》)

天,文也;地,理也。(《夜行》)

文者所以分物也,理者所以纪名也,天地者同事而异域者也。(《泰录》)

天是万物之所以如此的载体。以天为“文”,“文”作用在于“分物”,即区分万物,使万物彼此有别。万物因天而确立,而万物之所以能立,乃因天之分物。相对于地的“安”所代表赡养居处,天使万物得以“立”显然是就存在意义上论述的。可以说,在《鹖冠子》中,天之作用乃在于统理万物,着重于生成确立等存在意义,代表的是物、理、情之所以“然”。

所谓地者,常弗去者也。(《博选》)

“弗去”即“不去”,有永恒固定的意思,可以引申为普遍性。相较于天对万物的确立,地发挥的是“万物所以得安也”的作用。

地既与赡养万物与秩序的和谐相关,最明确的表现就是“理”。“地者,承天之演,备载以宁者也”(《泰鸿》)。便清楚地说明万物在经过天的确立后,受到地的承载而安宁,而这样的安宁也隐含着自然秩序的和谐。

所谓地者,言其均物而不可乱者也。(《度万》)

理者所以纪名也。(《泰录》)

如果说以天为“文”,作用在于“分物”,则以地为“理”,“理”之作用在于“纪名”,指的是使万物各有对应。“天循文以动,地循理以作”,即说明天依循自身之“文”而运动,地依循自身之“理”而展现功能,天以分物,地以纪名,天地如此。万物各得其所,各有定名。所以《鹖冠子·天

则》说:“天之不违,以不离一,天若离一,反还为物。”此处的“一”应是指天所含之“道”的特性,亦即“天循道而行”。

阴阳者,气之正也;天地者,形神之正也;圣人者,德之正也;法令者,四时之正也。(《度万》)

理之所居谓之天,神之所形谓之天。(《天权》)

此处以“神”“形”来说明天、地。既然“文”“理”是对天、地功用的描述,“理物情”“分物”与“常弗去”“纪名”则分别是天、地人之“稽”后所认识的功用,天与地解释了万物的确立、发展、动作与秩序,那么,由于人之所以能考察与思考是心在发挥作用,人之“稽”天、地之所得,实际上就是掌握万物,自然就是“神备于心,道备于形”(《度万》)。这便是天、地作为“四稽”之内容与意义所在。

(三)“人发其道,君制其命”:统治正当性的展开

所谓人者,恶死乐生者也。(《博选》)

人乐于存活长寿、痛恶夭折死亡,对于人的这种趋利避害的倾向,《鹖冠子》多以“情”即“人情”表述。对此,《著希》篇有较为系统的论述。

夫君子者,易亲而难狎,畏祸而难却。嗜利而不为非,时动而不苟作。体虽安之而弗敢处,然后礼生。心虽欲之而弗敢信,然后义生。夫义,节欲而治;礼,反情而辨者也。故君子弗径情而行也。夫小人者,以麤智为造意。以中险为道,以利为情……故观贤人之于乱世也,其慎勿以为定情也。

《鹖冠子》所认知的“情”是“恶死乐生”,即趋利避害、不信仁义的。^[1]以此为出发点,小

[1] 关于人的这种“恶死乐生”倾向,其实也出现于其他先秦典籍,例如,《管子·八经》“凡治天下,必因人情。人情者,有好恶,故赏罚可用;赏罚可用,则禁令可立而治道具矣。君执柄以处势,故令行禁止。柄者,杀生之制也;势者,胜众之资也。”《韩非子·难二》“好利恶害,夫人之所有也”、《韩非子·奸劫弑臣》“夫安利者就之,危害者去之,此人之情也”,等等对于人情的描写,同样主张人对利害的好恶心态,但强调的是君主顺应人之好恶以制定赏罚,偏向于法家禁令的论述。

人“以利为情”是符合“情”的，而君子以礼义这种“实情”对趋利避害的“情”进行克制，礼义乃是“反情”“弗径情”，是违背于“情”的。在遭遇乱世时君子隐其礼义“实情”，选择潜伏藏身，后来产生的礼义之“情”便成为新的“实情”。由此可见，“情”在《鹖冠子》中并不是固定不变的。“人情者，小大愚知贤不肖雄俊豪英相万也”，“相万”即“相异”，这句话说明各种人会表现出不同的人情，虽然人的本质皆是“恶死乐生”的，但是在现实生活中，对于利与欲却有不同反应，也造就了殊异之情。不过，相较于《韩非子·八经》中“治天下，必因人情。人情者有好恶，故赏罚可用；赏罚可用则禁令可立，而治道具矣”的主张，《鹖冠子》强调的是人情之可变。《著希》主张“希人者无悖其情”，即并非要统治者去改变众人或藉以制定赏罚，而是提醒统治者要了解复杂的人情，既然人情是因人而异，对于不同的人便应有不同的对应方式。统治者必须掌握并且顺应“情”，才有利于统治——“不肖者不失其贱，而贤者不失其明；上享其福禄，而百事理。行畔者不利，故莫能挠其强。是以能治满而不溢，绌大而不亡”（《王鈇》）。换言之，既然人情是因人而异的，统治者对于不同的人便有不同的对应方式。

所谓命者，靡不在君者也。（《博选》）

吴世拱注“命令无不在君也”、张金城引“出君下臣曰命”、黄怀信认为“命皆出于君”，主张的都是命是由统治者所掌握或发动的命令。不过，一方面，“稽”既然是统治者稽考认识的对象，则观察自己发动之命令便无太多实际意义；另一方面，联系到《博选》篇后文“君也者，端神明者也。神明者，以人为本者也。人者，以圣贤为本者也。圣贤者，以博选为本者也”，又将“命”界定为用人求士任贤选才，殊为难解。本文认为，应从系统的整体的角度对《鹖冠子》所言之“命”进行解读。《博选》作为《鹖冠子》首篇，无疑是全书之主旨所在。博选在狭义上指用人求士，广义上是指对外在世界的体察。“道凡四稽”是对于“道”的认识，所以天、地、人、命也是博选的对象，以达到对“道”的认知。“君也者，端神明者也”，强调君主应有高度的认知能力，君主必须对“道”博选，也要对人博选，才能辨

别对错，不受外物所诱惑，“王鈇在此，孰能使营”指的便是“贤生圣，圣生道，道生法，法生神，神生明”（《兵政》）。因此，作为“四稽”之一的“命”，其意涵应理解为“命在君”或者“君有命”，指的是君主拥有特殊位置以及由此特殊位置所产生的统治权力。

故生法者命也，生于法者亦命也。命者，自然者也。命之所立，贤不必得，不肖不必失。命者，挈己之文者也。故有一日之命，有一年之命，有一时之命，有终身之命……时或后而得之，命也。（《环流》）

“生法者”是制定律则，是就其律则之“立”而言；“生于法者”是指由律则所产生的，是就律则之“行”而言。“生法者”与“生于法者”皆为“命”，皆为自然。“莫能使之然，亦莫能使之不然，谓之自然。”那么，自然就是万物之规律。律则之制定与律则之施行皆归于自然之下，皆以“道”为依归。《鹖冠子》所强调的乃在于万物皆本于自然而言。具体到“命”的“自然”，指的不仅是事物自发的不受外在影响的状态，也应包括外在影响所无法改变的事物的性质，物论贤与不肖均无法影响其结果。只有在此意义上，才可以说“命”是“挈己之文”——“挈”有带领、提举之义，具有权威性的决定权力的意涵。^[1]

“命”具有决定事物演变的必然性与无法撼动的权威性，物既因其不同阶段，而有不同之命，如此便突出了“时”的问题。《鹖冠子》主张“时或

[1] 王晓波将“文”之“分物”与“命者，挈己之文者也”联结，认为命决定了一个人的位分。他认为，命是“道”的“四稽”之一，“命者，自然者”就是命即“道”的体现。“道”是“物”的“所以然”，是客观的原理原则和规律，所以，“命之所立，贤不肖不必得，不肖不必失”。“命者，挈己之文者也”意为命是掌握自己位分的主宰。参见王晓波：《道与法：法家思想和黄老哲学解析》，台大出版中心2021年版，第406-407页。张金城、黄怀信则认为，“文”为“父”之误，原文应做“命者，挈己之父者也”，其义为命乃决定自己人生之物也。参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第79页。二者对于“文”之观点虽不同，但其皆强调命具有定位分的特征。

后而得之”，“其得时者成”，要掌握“时”也就必须充分认识这些复杂变化的动态，各阶段若能命、时合理配合，才能有所成效。而圣人正是能将各阶段之命的影响力与“时”合理配合与运用之人，所以“时、命者，唯圣人而后能决之”（《环流》）。由此可见，《鹖冠子》“命”之“靡不在君”的论述，藉由命的流动赋予君主身份的特殊性与统治的正当性。

事实上，天、地、人、命这四个概念并非《鹖冠子》首倡，但将四者组合成一套完整的论述，却是一大创发，尤其是在天、地、人之后加入了君主之“命”，藉由“命”的必然性与权威性，增强了统治权力行使的正当性。天、地、人、命既是“道”滞留，又是君主稽核的对象。“天征其文，地显其理，人发其道，君制其命”，“四稽”的完整性落实于君主对“四稽”的认识之中。天与地属于自然界，人与命则属于人世间，对君主而言，后者的可操作性空间显然大于前者，理应成为君主统治施政的侧重所在。而“君制其命”的立场，也在很大程度上反映出了战国中后期思想界对统治正当性和稳定的政治秩序的追求，从而引导与促生出“法”的议题的论述。

三、“法”议题在“道生法”框架下的展开与深化

在《鹖冠子》的政治规划中，涉及“道”与“法”这两个元素的连接，呈现出明显的道法思想特色。先秦诸子并起，各派学说虽有针锋相对之处，却因分享着共同的历史背景，在面临并试图解决相同时代的问题时，不同主张中往往可以找到相同或彼此呼应的论述。就“道”与“法”而言，亦为先秦各派共同的议题，并非道家与法家的专利。因此，所谓道法思想，毋宁视为“道”思想与“法”思想的结合较为恰当。

（一）以“公法”禁“奸私”：“道”与“法”的联系

《鹖冠子》主张“法天道而治”，偏重于由道至法的推衍。黄老帛书所揭示的“道生法”思想，也在《鹖冠子》中呈现出更完备的思考。这也为我

们进一步反思“法”在《鹖冠子》“道生法”主张中的深刻内涵提供了契机。

“道者，开物者也”“道者，通物者也”（《能天》）的论述，说明了《鹖冠子》主张万物经由“道”展开为复杂具体的世界，然而，“万物莫不发于气，通于道，约于事，正于时，离于名，成于法者也”（《环流》）。天地万物的展开与人的认识活动是成于“法”的。如果说，其“道”论中的“故贵道”强调的是由“道”去认识与解决万物的纷乱状态，那么，实现的途径之关键便落在“道”与“法”的联系以及“法”所代表的意涵之上。

四时者，法令之正也。（《度万》）^[1]

法者，天地之正器也。用法不正，玄德不成。上圣者与天地接，结六连而不解者也。是故有道南面执政，以卫神明，左、右、前、后，静待中央。精微往来，倾倾绳绳。内持以维，外组以纲。行以理执，纪以终始。（《泰鸿》）

教苦利远，法制生焉。法者，使去私就公。同知壹识，有同由者也；非行私而使人合同者也。（《度万》）

在《鹖冠子》看来，天地四时的运作，乃是循天道而行。比拟于四时的更迭不乱，法令应有公正、秩序的意涵。就道与法的关系而言，道为自然，是“公”，人则因外物或自心的影响，常不免于“私”。“公”，《说文》解释为“平分也。从八从厶。八，犹背也”，意指共同的或集体的，引申为公平、合理之意。“私”，“厶，奸邪也”，意指为个人的、自己的，引申为暗地、秘密、不公开之意。公平、普遍与客观是“法”的重要内涵，因而，“公”的观念与“法”具有契合之处。

“公”“私”对举，“私”相较于“公”而言较为负面。“公”优于个人之“私”，以“公”为“善”而以“私”为“恶”。这与春秋战国时代各

[1] 原文作：“法令者，四时之正也。”黄怀信认为“法令”“四时”疑互误，原文应解作“四时更替永不错乱，故为法令之正长。”参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第139页。

国君主强调以“公”禁“私”具有相关性。^[1]“法”既然以“公”作为内涵，则其位阶势必得到提升，形成了对众人之“公”“无私亲”的追求与褒扬，以“公法”禁“奸私”成为重要课题。循道而行之“法”是客观公正而不受外物所干扰的，是人所应共同遵守的天地之“公”。如果联系到“斗柄指一方，四塞俱成。此道之用法也”（《环流》）、“天用四时，地用五行”（《王鈇》）、“法者曲制，官备主用也”（《天则》）等对法的不同层次的“用”的论述，作为正器的法，其意义便在于存在一个客观公正的如同日月、四时、星辰运行轨迹般可以依循的标准，那么，南面执政君主也应该依循“法”行事，这便是《鹖冠子》“道生法”对于秩序的关怀。

（二）“法”与“是”的互训：万物“通于道”而“成于法”

法之在此者谓之近，其出化彼谓之远。近而至，故谓之神；远而反，故谓之明。明者在此，其光照彼。其事形此，其功成彼。从此化彼者，法也。生法者我也，成法者彼也。生法者日在而不厌者也。生、成在己，谓之圣人。惟圣人究道之情，唯道之法公政以明。（《环流》）

“此”是指统治者，“彼”则是指外在世界。^[2]法通过由“此”至“彼”的运动，由近至远地将统治者与外在世界联系在一起，这样的联系即“神”与“明”——既然万物本身有其律则，这一律则便是“道”所赋予之“性”，那么，“神”就是统治者在了解自身之性的基础上将之推及万物，即由己

身出发至外在世界，“明”就是在通达万物之性的基础上反观自身，即从外在世界返回到统治者。对统治者而言，由于万物是“成于法”的，所以“法”便不仅是万物的展开，也是统治者“神”“明”的认识能力的体现。

散无方化万物者，令也。守一道，制万物者，法也。法也者，守内者也；令也者，出制者也。夫法不败是，令不伤理。（《度万》）

法贵如言。言者，万物之宗也。是者，法之所与亲也。是与法亲，故强；非与法离，故亡。法不如言，故乱其宗。故生法者命也，生于法者亦命也。（《环流》）

如果说“法”是“道”的延伸，那么在《鹖冠子》中，“令”便是“法”的延伸。由“道”开展成于“法”，“法”可以在外出制为“令”，“令”外散于四方，具体表现“则”与“绳”。“法不败是”之“是”陆佃注“是出于义，便而不可常法者，所以趣变。”黄怀信则将其注为“是非”之“是”，都说明了它是在“天征其文”意义上的“道”的对应。“法”是“守一道”，说明其不能离开“道”在万物展开下的对应，如此万物才会“通于道”而“成于法”。“令不伤理”之“理”是在“地显其理”的意义下的赡养，说明君主由“法”所出制之“令”必须具有“理”，必须能赡养万物，安定秩序。这是一种认知能力的体现。“法”不能离开“是”的对应，才算合宜的作为。“法”必须“如言”，即确实地对应万物的本源，也就是“道”，才能符合

[1] 西周时期，“普天之下，莫非王土”，周天子为天下共主，以血缘和宗法建构出整个社会的尊卑贵贱与上下有等的等级，“公”与“私”并无太大的区别。春秋以降，各国开始了开疆拓土浪潮，对土地的争斗和兼并更趋激烈，土地所有权逐渐转化到各个诸侯手中。为了加强对国土的有效统治，各国公室普遍掀起“立家”的风潮，分封采邑为卿大夫家族的属地。春秋中期前，属“公”之公室与属“私”之家族相互合作。春秋中期以后，随着卿大夫家族力量的不断壮大，列国卿大夫开始执掌国政，公室与卿大夫家族的矛盾逐渐激化，“公”“私”关系开始由春秋初期的相互依赖转变为对立斗争。从春秋末期开始，出现了对个人之“私”进行批评的言论，表现在强调为公室与国事为重，忠于公室、忠于国事成为当时人们共同遵守的原则，此种原则往往受到时人的尊重和称赞。延及战国，伴随着列国国君对私家势力的打击，更加巩固了“公”与“私”之间的对立性。这时候也逐步出现较多的“公”与“私”对举的文句，显见此一意识的抬头。例如：《墨子·尚贤上》：“举公义，辟私怨。”《商君书·修权》：“立法明分而不以私害公。公私之交，存亡之本也。”《荀子·性恶》：“以公义胜私欲。”《荀子·儒效》：“生死无私，致忠而公。行法至坚，不以私欲乱所闻。”

[2] 陆佃注：“明之在道者为神，神之在器者为明”，参见黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第74页。王晓波认为“此”指人君，“彼”指人民，是将统治者与外在世界的联系偏重于君民之间治理议题而论的。参见王晓波：《道与法：法家思想和黄老哲学解析》，台大出版中心2021年版，第424页。

万物展开的对应;而生于“法”的“令”也必须“与法亲”才为“是”,才能够“不伤理”,从而成为具有指导价值的“则”与“绳”。这是一种规范能力的体现。

由此可见,《鹞冠子》的“法”既涵盖了认识能力的“神”“明”,又延伸出准则意义上的“令”。同“道”与“法”的关系类似,“法”与“令”也不仅是近和远的关系,也是内与外的关系。“法”既体现了统治者的认知能力,又表现为一种规范能力。统治者拥有了“法”,便可将天地律则转变为人世间的规范,由近及远,由内制外,守一而制万。

四、“圣生道”轴线下道法思想的统合

“道生法”的理论体现了统治者的认知能力,在政治场域中赋予了“法”以高位阶的正当性。《鹞冠子》的特色不仅在于主张“道生法”,还在于主张“圣生道”。“道生法”以及“法出制为令”都是经由统治者而来的,身为统治者的圣人既可了解“道”的实情,掌握“神”“明”的认识能力,又掌握着出制法令的权力。他必须使“法”与“是”的对应顺利实现,拥有“生法”位置的必然性。“命者,靡不在君者也”(《博选》)即说明圣人“生道”与“道生法”并进,不仅在“道生法”之中扮演关键的角色,也在“道生法”之外给予“道”以更清晰和更深刻的论述。

(一)“取之于执”:对外在世界的客观认识与合理支配

道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者毆(也)。故执道者,生法而弗敢犯毆(也),法立而弗敢废[也]。[故]能自引以绳,然后见知天下而不惑矣。^[1]

这是《黄帝四经·经法》在开宗明义的《道法》篇中对“道生法”的论述。《黄帝四经》将统治者称为“执道者”,^[2]将法比喻作绳墨,强调的是“法”的标准意涵。标准确立之后,便能依此来检核天下之事的得失。由于得失是侧重于事物的结果而论,“执道者,生法而弗敢犯也”(《黄帝四经·经法·道法》),说明统治者是运用“道”所呈现的结果引以成“法”,而在人世间运用。《黄帝四经》所谓的“道生法”的思维理路,事实上可理解为“执道者”生法。由

执道者通过“神明”之智慧,来检核事物形名以定法,因此我们可以说生法的主体,事实上是人(执道者)。如此便使得人在天道权威性下,通过“循理握道”的方式,呈现人之主动性,来制定人类社会的相关秩序。不过,在《黄帝四经》中,虽然“法”是由“道”而来,却是观察万物得失结果而产生的。以之作为人世间万物为最主要的考虑标准的话,其中的得失也必然受观察者的主观判断的影响。

《鹞冠子》则主张:

贤生圣,圣生道,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》)近而至,故谓之神;远而反,故谓之明。(《环流》)

“法生神,神生明”所指应是“法”的客观公正能普施天下,这也是《环流》所说的“唯道之法公政以明”。《鹞冠子》认为,能遍施天下的客观公正之法,是由“道”而生。圣人能掌握天地万物的共同律则,“其得时者成”,即能视时知命地加以运用,此即所谓的“圣生道”。“道”能被“圣”生,可以想见,“道”指的当非根源性的超越独立的有关宇宙论的本原之“道”,而是现实世界中的经验性的律则之“道”,更具体而言,乃是圣人藉以认识的“道凡四稽”中的“四稽”。如果说《黄帝四经》的“引得失以绳”是接受这些“得失”结果,在其中建立准则以在人世间运用的话——且这种准则的建立无法完全摆脱观察者的主观判断,那么,《鹞冠子》中的圣人却能决断能够掌握吉凶成败背后更重要的因素,即对于事物不只说明得失,不只是在“道生法”的对应结果下单向地应用“法”,它还主张统治者不应单纯地接受表象结果,而是必须了解背后的深刻原因。在《鹞冠子》的生法模式中,法令的制定取法于圣人对天地之道律则的掌握,更加明确地发展了刑名所源之自然律则与恒度,强化了其中圣人的关键地位,这便是“圣生道”的意义。

[1] 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版,第2页。

[2] “执道者”一词在《黄帝四经》出现五次,“执”也出现相当多次,应非偶然。综观全书,《黄帝四经》的内容偏重于“道用”,出现了许多君臣之术、势位、权谋、兵政的探讨,而对“道体”论述较少。

《鹖冠子》主张圣人不只是被动地接受得失结果，而是主动地去参与决断，表现为其对于“执”^[1]的重视。

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，执也；存亡，理也，何可责于天道？鬼神奚与？（《能天》）

昔之得道以立至今不迁者，四时太山是也，其得道以危至今不可安者，苓峦堙溪橐木降风是也，其得道以生至今不亡者，日月星辰是也，其得道以亡至今不可存者，苓叶遇霜朝露遭日是也。故圣人者取之于执，而弗索于察。执者，其专而在己者也。察者，其散而之物者也。物乎物，芬芬份份，孰不从不一出，至一易？固定审于人，观变于物。（《能天》）

在《鹖冠子》看来，“执”是影响事物安危的关键。万物之立、危、存、亡都是得“道”而来，“道”赋予了万物以“性”，“性”却可以表现为不同的“执”。圣人要“取之于执，而弗索于察”。“察”指的是观察万物——《鹖冠子》认为万物纷乱，从原初的“一”展开后就发生了变化，本文前已述及，“道”并不在于齐一万物，而在于“序物”。在其看来，太山得“道”以立，朝露得“道”以亡，万物既有如此之异，则对之进行普遍的观察自然是无意义的，故而主张应“取之于执”。显然，这与《黄帝四经》所论“观天于上，视地于下，而稽之男女”（《黄帝四经·十大经·果童》）以及“密察于万物之所终始”（《黄帝四经·经法·道法》）即侧重于物本身或者可以由经验观察归纳出来的最高原理的“道”是不同的。

那么，究竟何谓“执”呢？“执”可以理解为顺势不劳，^[2]也可以理解为趋势或者势位。结合“物有相胜，故水火可用也”（《世兵》）与“相胜之谓执，吉凶之谓成败”（《环流》）的论述，水与火可被利用是因为它们有相克的性质，则万物之间的差异性质仍有交互作用，吉凶成败是价值判断以及对于目标的结果检视，而“执”就是这些结果背后的深层原因，由此，本文认为，“执”亦可以解释为外在事物所形成的状况。顺着“执”，可以发展成圣人可取而利用的吉凶成败等后果。《鹖冠子》所主张的“专而在己”之“执”便是统治者必须主动地掌握这些事物运作的律则，

而非散察万物。因此，如果将“故贵道”的主张理解为《鹖冠子》要求统治者掌握“道”，则“圣生道”之内涵便在于统治者必须主动地掌握“专而在己”之“执”，即重视并掌握事物差异所透露出的运作律则，以便更有效率地客观认识与合理支配外在世界。

鹖冠子曰：“天不能使人，人不能使天。因物之然，而穷达存焉。之二也，在权在执。在权，故生财有过富；在执，故用兵有过胜……昔之知时者与道证，道之所亡，神明之败，何物可以留其创？故曰：道乎道乎，与神明相保乎！”（《兵政》）

与“执”并称的“权”指的是权衡，两者共同说明在物本性性质之外，圣人还应该对物与物之间外在的动态的相互关系加以重视。《鹖冠子》较之单纯的“得失”判断之外，更加注重区分物的性质，更加强调对物与物之间外在相互关系的动态考察，从而也就更加细致地去察知与解释外在世界，尤其是主张“执”作为事物发展背后更深刻的原因，要比事物的性质或得失更为重要，这是其与《黄帝四经》的显著差异。

（二）“去私就公”：依循“法”而产生的结果

《鹖冠子》认为，圣人生道、生法、生神、生明。圣人通过循天道的律则与万物的特性，了解“道”的实情而“生法”，而后有“神”与“明”。因此，不仅是“道生法”，也是圣人“生道”而后“生法”，也只有因“道”而生的“法”能够公正不偏。既然唯有圣人能够掌握神明，就说明圣人有充分认识外

[1] “执”即“势”，指与外在事物所形成的相对状况，例如，“子独不见乎闭关乎？立而倚之，则妇人揭之。仆而措之，则不择性而能举其中。若操其端，则虽选士不能绝地。关尚一身，而执在矣。”（《兵政》）。《鹖冠子》还举了插门横木的例子，指出因横木摆放的位置不同，使得妇人可举但力士不能动。该例意在说明木头的性质是固定的，但位置不同却有不同的效果，所以即便顺着物的自然性质，仍会产生通达与不通达两种情况。《鹖冠子》以“执”说明除了掌握物本来自有的性质之外，还要掌握物与外在事物所形成的状况，与静态的“性”不同，这是物的“执”。

[2] 黄怀信撰：《鹖冠子汇校集注》，中华书局2004年版，第381页。

在世界的条件或地位,在将客观规律转作为人行动准则的过程中,必须“圣人象之”。从而,既可以了解“道”,掌握“神”“明”的认识能力,又出制法令的圣人,在《鹖冠子》的政治规划中具有关键性的地位,前述“四稽”中的“命者,靡不在君者也”当是对其关键角色的强调。

富臣之恒道,任能毋过其所长。使民之恒度,去私而立公。(《黄帝四经·经法·道法》)^[1]

君臣不失其立(位),士不失其处,任能毋过其所长,去私而立公,人之稽也。(《黄帝四经·经法·四度》)^[2]

《黄帝四经》中“道生法”的理论主张强调“法”具有去私立公的作用,去私立公指的是统治者对于臣子或百姓的用人之道,使他们远离私门而行公道。相比较而言,《鹖冠子》主张“圣生道,道生法”则主张“法者,使去私就公”(《度万》)。“就”有亲近的意思,“就公”即亲近标准。

联系到本文前述讨论的《鹖冠子》所主张的“是与法亲”“法不败是”等命题,与《黄帝四经》“以法断之”“以法为符”(《黄帝四经·经法·名理》)等的表述相比,前者偏重于依附,而后者偏重于创制,则法之所以能够“去私就公”,是由于依循“法”产生的结果——《鹖冠子》的“法”可以使人“同知”“同由”,指的是找出这些标准后使人们依附而共同遵守,亲近遵循这些客观的度数与标准才可以达到这一结果。“公”为“日月之明、四时之序、星辰之行”,“就公”便能“按法而割者不疑”(《天权》)。显然,这与《黄帝四经》在法的创制之下的“立公”是不同的。

如果说《黄帝四经》“道生法”所论的是统治者“去私立公”的手段,是偏重于设立法制的“用”,则《鹖冠子》所强调的“圣生道,道生法”便是偏重于通过认识活动而引导作为,这就为黄老之学的“道生法”铺叙了“圣生道”的另一条轴线,道法思想也得到了更为详尽与周延的论述。

五、结论

战国时代的黄老之学是以道法为中心思想,以《老子》道论中的“无为”为特点,通过援法入道,提出“道生法”的主张。《黄帝四经》中出现的“道生法”往往被视为“法”思想与“道”思想联系的

重要证据,而《鹖冠子》对于“道”的论述、道物关系认识的主张以及“道”与“法”的诸多对应与互训等方面异于《黄帝四经》,在“道生法”的论述上也比前者丰富许多。在延续《老子》将“道”作为一个超越独立的形而上学概念的同时,《鹖冠子》弱化了偏重于经验性的社会功能意义的阐发,从而扩充了“道”往器用层面发展的空间。在“异之为道”“道者,开物者也,非齐物者也”的前提下,《鹖冠子》主张“故贵道”,对具体世界的认识活动便着重于天、地、人、命等“四稽”。“四稽”既是“道”的滞留,又是君主稽考的对象。藉由“天征其文,地显其理,人发其道,君制其命”,“四稽”的完整性落于君主对“四稽”的认识,特别是“命”的必然性与不可挑战性,增加了统治权力行使的正当性与权威性。在这样的认知图景下,“道生法”丰富了“法”议题的论述。由“道”开展成于“法”,统治者藉由“法”表现为“神”“明”的认识能力;由“法”所制之“令”亲于“法”则为“是”,具有“则”与“绳”等规范意涵。《鹖冠子》不仅主张“道生法”,还主张“圣生道”。圣人必须能有高度的认识能力,藉由稽考“道”所滞留的“四稽”识“道”,并且进一步“生法”。“圣生道,道生法”的理论体系呈现出从自然律则到社会律则的理论建构,处理的是认识活动与人世间秩序安排的深刻议题。一方面,它将万物特性经验化为人所能依循的客观律则,另一方面则要求人将天、地之道施于人世间,落实于律令的生成,从而凸显出天、地、人、命的整体性思考。

在黄老学说的脉络中,《鹖冠子》以较积极的态度,融人事与天道为一体的具象化的思考,引进时代亟需的“法”观念,将“道”的理念落实在有形的制度规划上。“人发其道”与“君制其命”并列,把发挥作用的空间留给了认知主体的人,强调了在动态的人事世界运作中统治者的相应作为,由此,道生法与圣生道的权力二元性并非对立而是统合的,形成了一套始于认识终于治理的道法思想,蔚为黄老学说发展之大势所趋。

[1] 陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版,第25页。

[2] 同上注第115页。