



《黄老帛书·十六经》之《五正》等七篇释论*

葛志毅

摘要:《黄老帛书·十六经》中有《五正》等七篇,托黄帝君臣之名讨论问答者,分别从政治、经济、军事及思想文化等各层面,具体记述了黄帝时所推行的各项举措,取得的功业成就,从而反映出黄帝时代的社会历史风貌,可以窥见到黄老信奉者心中所构想的黄帝时代社会文化格局。此诚为不可多得的记载资料,对于深入揭示黄老学内涵,具有极高价值。

关键词:黄帝君臣;《五正》;《果童》;《正乱》;《姓争》;《雌雄节》;《成法》;《顺道》

中图分类号:B21

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2020)01-0060-11

《黄老帛书·十六经》中有九篇托名黄帝君臣问答讨论的记述,备显特殊。相关《汉书·艺文志·诸子略》道家著录《黄帝君臣》十篇,此托名黄帝君臣的九篇帛书,性质或与之相类。帛书中《立[命]》以黄帝口吻自述其志业,《观》记黄帝命力黑“周流四国,以观无恒善之法则”,所记皆有助于深入揭示黄帝所行政道治法之纪纲,此两篇列九篇之首,可知其重要^①。其余《五正》等七篇,分别从政治、军事、经济、思想文化等各层面,具体记述了黄帝时的治道谋略、正民法、德业功绩及社会理想等丰富内容。这些有助于认识黄老信奉者心中构想的黄帝时代社会历史文化概貌,其中所述颇有可与传世文献相证发者。如《五正》《正乱》所记表明,擒杀蚩尤乃黄帝时影响天下之大事,为成功其事,前后颇费谋划,多方设计举措,甚望利用其战果扩大政治、军事影响声势,树立强化黄帝声威,务欲使之广播。对照传世文献,帛书所记颇有前所不知者,如对蚩尤所施种种酷刑,以惩戒示威天下,杜绝起意谋反之念;尤其是蚩尤与其工同负祸首恶名,此多不见于其他记载,乃前所未闻。

这类罕见记载丰富了黄帝历史传说,弥足珍贵。此直接托名黄帝君臣的记载,为我们描摹出所谓黄帝时代的历史文化概貌,对今日深入揭示黄老学内涵意义,其补裨参考价值无可替代,只是相关研究甚为不足^②。希望我的微薄研究能引起黄老研究同人的关注,戮力共勉,冀为黄老研究增加新认识。以下以释论的方式逐篇考察^③。

一、《五正》释论

《五正》记黄帝与阍冉论持身修己、治国用兵之道。首先须阐释何为“五正”。论者说为“四时治民之政”^{[1]55},如此说,殆因其注意到“五正”与五行的关系。五正本应为其时的职官正长体系概称。长沙子弹库楚帛书有曰:“群神五正……五正乃明,百神是享。”说者说以《左传》昭公二十九年水、火、金、木、土五正,即所谓“五行之官”^{[2]60},是乃由五行推出的五正职官体系。《管子·五行》亦谓黄帝“作五声以政五种……然后作立五行以正天时,五官以正人

收稿日期:2019-09-22

*基金项目:国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”(16ZDA106)阶段性成果。

作者简介:葛志毅,男,大连大学中国古代文化研究中心教授(辽宁大连 116622),主要从事中国古代历史文化研究。

位”，此“五官”即由五行绌绎推演出的职官正长体系，亦可称五正。《墨子·节葬下》《管子·五行》及《鹖冠子·泰鸿》俱有“五官六府”，此亦见载于《礼记·曲礼下》，乃以五官六府统称天子之职官正长体系，五官即司徒、司马、司空、司士、司寇。综之，五正即五官，乃职官正长体系之统称，亦可为朝廷统治管理体制象征。《五正》所述，乃黄帝持己修身及政道治法大要。黄帝问闾冉：如何布施五正？答曰：“始在于身，中有正度，后及外人。外内交接，乃正于事之所成。”是闾冉认为政道之要首在内求修身正己，而后外接于政治人事，内外洽合，始克成功。是乃以推己及人为政道之首，颇有儒家己身正则天下正之义。下文黄帝谓“吾既正既静”，是以“正静”为修身秉政要目。《十六经·观》：“圣人正以待天，静以须人。”《正乱》：“上人正一，下人静之，正以待天，静以须人。”皆以正静己身为应天治人的持身秉政良法，必内自正方可外有成。下文谓“后中实而外正”，“以求内刑”，皆谓反身内求，修己自正乃秉政治事的前提。因此之故，于是有黄帝决意“屈身”修持，内求自知，乃“上于博望之山，恬卧三年以自求”的举动。此黄帝修身内求之事，可与记载上黄帝修道传说互证。如《庄子·在宥》记黄帝至崆峒问道于广成子，“黄帝退，捐天下，筑特室，席白茅，闲居三月”，复往问“治身奈何而可以长久”之道。《徐无鬼》记黄帝将见大隗乎具茨之山，遇牧马童子“请问为天下”，因觉悟有得，乃“称天师而退”。《列子·黄帝》记黄帝“闲居三月，斋心服形，思有以养身治物之道”。相关于是有黄帝神仙之说，如《穆天子传》卷二：“天子升乎昆仑之丘，以观黄帝之宫。”《庄子·至乐》：“昆仑之虚，黄帝之所休。”昆仑山乃神仙居处，修己静居内求乃道家常行自性觉悟之法。《史记·封禅书》谓黄帝“且战且学仙”，黄帝修仙的同时，又习战学兵，故又被塑造成战神兵圣的形象，黄帝乃四方征伐，“已胜四帝，大有天下”^{[3]101}。黄帝恬卧修持之事，在记载上多可得到证发。闾冉又为黄帝解何为“勿争”，曰：“怒者血气也，争者外肌肤也。怒若不发，浸廩是为痈疽。后能去四者，枯骨何能争矣。”是乃极言由怒而争之患害，要黄帝彻底放弃争心，修成身枯意弱而无争之身心精神。此

合于老子知雄守雌，柔弱不争的主张。但黄老不争又有异于此，有所谓“作争者凶，不争[者]亦无成功”，即对争与不争持辩证态度，该争时必争，不该争时绝不可争，唯视时机需要而定。故黄帝乃于天下大争之时，起而奋其戎兵，擒蚩尤而弥天下之争。是其内自正固为秉政治国要道，但处大争之时一味以不争自我约束，亦非明智之举，故黄帝乃以重兵道之四征军威，正定天下，一统四方。察所谓“今天下大争，时至矣，后能慎勿争乎”，还有另一层意义，即方今天下处于大争之世，现已到应有人出而止争之时；只有深于不争之道者，方可以争去争。故黄帝上博望之山，恬卧三年内修自求，既心平意静，彻悟于不争之道，乃起而奋其戎兵，平弥蚩尤之争，体现出以不争去争之渊深理趣。黄帝擒蚩尤之后，乃以“反义逆时”“反义倍宗”者必予刑杀之盟号召天下，又可谓倡行以争去争之道平弥天下。详考其实，所谓争与不争乃相互的对立依存关系，其义存在于此下《果童》“两若有名，相与则成”之中。

二、《果童》释论

《果童》记黄帝与其臣果童讨论以“畜而正之，均而平之”之法，督正治平天下。黄帝已兼有天下，思以畜养而督正、调教而和平之法理治天下，并以此询问果童。果童认为“不险则不可平，不戡则不可正”，即治法若不严峻则天下不会和平，刑罚不施则天下无法裁正，即主张以严峻法纪约束绳治天下，建立秩序。为此，果童乃推阐天下万物存在的法理，供黄帝用为治道参考。果童建议，必须在贵贱有别、贫富有等的等级制关系中，才能建立起合理的社会生存秩序，为此他提出天地存在的形势差异作为论说之据。其曰：“夫天有[恒]干，地有恒常。合[此恒]常，是以有晦有明，有阴有阳。夫地有山有泽，有黑有白，有美有恶。”即首先指出天地存在形式中的属性差异。与之相近，乃有《经法·道法》曰：“天地有恒常……天地之恒常，四时、晦明、生杀、柔刚。”此所言可与上言天地恒常之晦明、阴阳相比勘，柔刚则乃阴阳之另一说法。晦明、阴阳乃天道存在属性之别，地道则有山泽、

黑白、美恶形势属性之分。那么,天地秩序乃由各自的差异性结构因素合同而成。此外,又有“地俗德以静,而天正名以作”的天地属性模式,静、作二者则分别作为天地各自的不同属性。相近如《称》亦曰:“天贵正……地德安徐正静。”《果童》又谓天作地静关系为:“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成。”即上举诸概念,皆相依存对立之二名所构成,如天地、静作、德虐皆是;此两名间的另一层关系是相辅相成。这里举“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成”,乃以它们为代表,概括此类概念所代表的相互对立依存及相辅相成关系的一般性质。上面《五正》中的争与不争之义亦包括在此类概念关系中。既然此类事物概念多由相互矛盾对立的二名所构成,那么,此二名间的对立依存相辅相成关系则成为此类事物存在形式的一般状态代表。因民人父天母地,故欲畜正均平天下,必须掌握天地万物之存在状况,方得据以实施有效的督正治平之策。所谓“险若得平,戡若得正”,即运用适当的管理方法,解决存在于事物间的矛盾对立,使倾险不平化为平正和谐。在“两若有名,相与则成”诸概念中,阴阳最为重要,因其乃引致天地万物变化的根本因素,是即所谓“阴阳备物,化变乃生”。相互对立因素的差异变化,乃秩序建立的推动力。只有明白上述事物存在的一般道理,方可深入对社会贵贱贫富等级差异之理解,因为这是社会秩序运作中的主要法则。

既以天地万物存在的差异为衬托,阐明社会贵贱贫富等级现象存在的原委,于是应进一步提出治理安抚之策。果童表示愿承担访查之责,乃历尽辛若,“周流四国,以视贫贱之极”,唯查明贵贱贫富现状,方可为黄帝督正治平天下提供施政依据。果童对黄帝曰:“[贵]贱必戡,贫富有等,前世法之,后世既陨,由果童始。”即谓前世“贵贱必戡,贫富有等”的合理社会秩序,遭到后世破坏,现今自己愿为恢复其治而率先尽力。果童此言有所指,据记载,力牧、太山稽辅黄帝时达于致治,阴阳合和,祥瑞并呈,政治清明,社会有序,“明上下,等贵贱,使强不掩弱,众不暴寡”^{[4]206}。故果童此言,乃表明其愿辅佐

黄帝励精图治,再复昔日“明上下,等贵贱”的太平合理之治。帛书中还有关于贵贱等级的记述,如《经法·道法》:“贵贱有恒位……贵贱之恒位,贤不肖不相放。”即以贤不肖之别区分贵贱等位,乃世之常道。《经法·君正》:“贵贱有别,贤不肖衰也;衣服不相逾,贵贱等也。”即贵贱之别,决定了贤不肖之间的地位等差。衣服不得相逾越,乃维护贵贱等级的制度保证^④。《果童》又曰:“有[任一则]重,任百则轻,人有其中,物有其形,因之若成。”即与物之或轻或重不同,人得天地中道而生最为万物贵^⑤。万物虽得天地赋形,但未得天地授中,故无法与人之贵相比^⑥。人固贵于万物,但却在与万物相与则成的因依状态中共生共存,是即所谓“人有其中,物有其形,因之若成”。人虽与天地万物处于指因相成的共存关系中,但实施畜正均平的治理之策,亦是为进一步建成合理的贵贱贫富等级秩序。《道法·经法》曰:“应化之道,平衡而止。轻重不称,是谓失道。”按平衡乃“轻重有称”的合理关系,“轻重不称”则为失衡之道,不合理。《荀子·富国》曰:“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重有称者也。”历史上,等级制曾是社会合理的秩序标志,亦为社会组织及其角色成员的多元化合理配置反映。因为人们只有在贵贱有别、贫富有等的等级秩序中,才能建立和维持起相互依存的合和共生关系。社会必须有等级差异,犹天有阴阳晦明,地有山泽、黑白、美恶区别一样,如此才能建立起上下各得其所,大小各得其位的合理关系结构。换言之,合和一致及公平正义,就是在保有差异和区别的不等关系中,得以实现的。《书·吕刑》:“维齐非齐,有伦有要。”即单纯的齐一不足为齐,只有不齐方可成其齐。因为不齐之中杂有条理、枢要等节目因素在,它们可以起到协调整合的齐同作用。由黄帝与果童的讨论,可知其时最大的失误乃贵贱贫富状况失衡,必须以畜正均平之法合理调整,使之平正适中,此或乃“人有其中”的天道法则启悟而成的社会治道。在黄帝与果童的讨论中,采取了引天道入人道的方式,比说阐释社会人事治理秩序,从而显示出黄老“正以待天,静以须人”之天人互补相参的思想特点,对此应予关注。

三、《正乱》释论

《正乱》主要记黄帝擒杀蚩尤及对蚩尤的酷烈刑罚。黄帝伐蚩尤乃其时之大战，故非一蹴而就，其间曾经臣下讨论会商，策划谋议。《五正》已记黄帝受阉冉之谏，屈身正己，三年苦思不争之道，乃后起而奋其戎兵，擒杀蚩尤，盟告天下。《正乱》又记力黑与太山之稽相互谋议伐灭蚩尤之计。二人对话中提及高阳，高阳为黄帝之孙^⑦，高阳又称颛顼，曾受黄帝教诲^⑧，据说“帝颛顼年十五而佐黄帝，二十而治天下。其治天下也，上缘黄帝之道而行之，学黄帝之道而常之”^⑨。此谓“高阳未夫”，应在其青年佐黄帝之时。推测高阳曾屡伐蚩尤未成，于是有力黑二人讨论以往伐蚩尤的经验以为借鉴，继乃有黄帝亲伐蚩尤而擒杀之举。可见黄帝伐蚩尤颇费周章，并非寻常征战。擒蚩尤之后，以之为元恶大愆，昭告其罪于天下，杜绝此后有蚩尤一样兴兵作乱者出现。此可见伐蚩尤之战在黄帝大业中意义之非凡。

在力黑与太山之稽的谋议中，太山之稽主张，为严惩蚩尤，且为惩毙后人，警示将来，要制定一套刑名赏罚制度，既作为当下执罚定罪之制，亦为垂鉴后世之法。其先有曰：“上人正一，下人静之，正以待天，静以须人。天地立名，[万物]自生，以随天刑。天刑不悖，逆顺有类。”即上以正率下，下以静从上，参据天人之道，制为刑名赏罚之制，务以天道法理辨万物之逆顺，严格据法而行，使人明事理有所遵循。是为擒杀蚩尤而制其严明之刑名惩罚制度。其次有曰：“勿惊[勿]骇，其逆事乃始。吾将遂实其逆而戮其身，更置六直而合其信。事成勿发，胥备自生。”即尽量使蚩尤放纵其逆行而肆行无忌，待其逆罪昭彰，恶贯满盈，立时乘势诛灭之。此下太山之稽又曰：“我将观其往事之卒而朵焉，待其来[事]之遂形而和焉。壹朵壹和，此天地之寄[也，以]其民作而自戏也，吾或使之自靡也。”即应留意观察其既往及当下的行为罪逆，以为随时惩罚蚩尤做准备；蚩尤罪逆乃上天有意使之率民自暴其恶，我则顺势使之自取败亡之祸^⑩。太山之稽此番言议，可见为确保擒杀惩罚蚩尤

胜算，师出有名，乃制定刑名赏罚之法应对之，其中兼有制度及策略之双重意义，亦可见黄老刑名之名自名而刑自定的自然无为属性。篇末有曰：“帝曰：‘谨守吾正名，毋失吾恒刑。’”皆可证此乃自托出于黄帝所言的黄老刑名正解。虽一般认为刑、形二字可通，但法家刑名与名家形名二者含义还是有所区别的。据此文所言，黄老刑名之刑应指刑罚方式，名应指法条律名，本为法家刑名之义。上文“天地立名，[万物]自生，以随天刑，天刑不悖，逆顺有类”，此“名”“刑”亦为法家刑名属性。但一般而言，黄老刑名应包括名家形名与法家刑名二者在内，对此应注意辨析。

黄帝擒杀蚩尤之后，又加如下惩罚：“剥其[皮]革以为犴侯，使人射之，多中者赏。剪其发而建之天，名曰蚩尤之旌。充其胃以为鞠，使人执之，多中者赏。腐其骨肉，投之苦醢，使天下唾之。”下分别释之。其一，剥蚩尤皮制为射侯。《考工记·梓人》“为侯”，有皮侯、五采之侯、兽侯三种，犴侯当此皮侯。郑玄注三侯曰：“皮侯，以皮所饰之侯”，包括虎侯、熊侯、豹侯，“五采之侯，谓五采画正之侯也”，“兽侯，画兽之侯也”^{[5]926}。剥蚩尤之皮为侯称犴，显然视之为兽类，当皮侯。《梓人》记祭侯之辞曰：“惟若宁侯，毋或若女不宁侯，不属于王所，故抗而射女。强饮强食，诒女曾孙诸侯百福。”是射侯寓有天子威服诸侯之义，黄帝擒杀蚩尤，乃以其皮制为射侯，用于射礼威服天下诸侯。其二，剪其发为蚩尤之旌。此旌应为旄旗，即注其毛发于竿首之旗。《诗·邶风·干旄》毛传：“注旄于干首，大夫之旃也。”^⑪旄本指以牝牛尾饰竿之旗，称旄旗，此以蚩尤毛发代牝牛尾饰竿，亦以兽类贱之。“剪其发而建之天，名曰蚩尤之旌”，按《史记·天官书》有“蚩尤之旗，类彗而后曲，象旗，见则王者征伐四方”，是蚩尤之旗乃天星之名，乃军兵征伐象征，为凶兆。《吕氏春秋·名理》：“故至乱之化……有其状若众植华以长，黄上白下，其名蚩尤之旗。”是乃以蚩尤之旗为云名，亦为凶乱之兆。是乃以蚩尤毛发饰竿之旄旗，与天上以蚩尤命名的星、云相对应，作为兵乱凶兆的象征。此皆与蚩尤作兵刑传说有关。《书·吕刑》：“蚩尤惟始作乱……制以刑。”《论衡·非韩》谓之“蚩尤

之刑”，《大戴礼记·用兵》记“蚩尤作兵”。古代兵刑不分，故蚩尤为兵刑之发明者，又为兵凶之征兆。《史记·高祖本纪》：刘邦起兵时，“祠黄帝，祭蚩尤于沛庭”，则蚩尤与黄帝共为军神或战神，是应反映出黄帝伐蚩尤之战的影响深广。其三，以蚩尤胃为鞠。鞠外包兽皮，内实以毛，类似皮球，军中用为战士习武之具。《史记·卫将军骠骑传》“穿域蹋鞠”，《索隐》引刘向《别录》：“蹴鞠，兵势，所以陈武事，知有材力也。”《正义》：“按《蹴鞠书》有《域说篇》，即今之打球也。黄帝所作，起战国时，程武士，知其材力也，若讲武。”^⑥按此谓蹴鞠起于黄帝时，与《正乱》合，但战国时作为兵士训练的武艺，已有较大进步，如已设有专门蹴鞠的球场。与以胃为鞠相类，有以俘虏敌人之头骨为饮器之俗。《史记·大宛列传》记“匈奴破月氏王，以其头为饮器”，《正义》引《汉书》亦谓汉使与匈奴盟，以“月氏王头为饮器者，共饮立盟”。《考证》引沈钦韩曰：“《赵策》以知伯头为饮器，《吕览》云断其头以为觴。”^{[6]1795}考古资料亦发现以人头骨为头盖杯之例。是乃对被俘者的酷刑，兼警示侮辱之义。其四，腐蚩尤骨肉为苦醢，使天下啜之。是乃古代酷刑，又称菹醢，《离骚》：“后辛之菹醢兮，殷宗用而不长。”洪兴祖《补注》：“《史记》曰：‘纣醢九侯，脯鄂侯。’《淮南子》云：‘醢鬼侯之女，菹梅伯之骸。’”^{[7]23}又有烹人为羹使食之例，《史记·殷本纪》正义引《帝王世纪》，纣将文王子烹为羹，赐文王使食^{[6]65}。《韩非子·说林》记魏将乐羊攻中山，中山之君烹其子而遗之羹，乐羊啜之而尽一杯。此烹人为羹使食之例，犹醢而使人啜，乃残忍酷刑。此俱可见黄帝既擒杀蚩尤，又对其遗体用尽酷刑，颇类后世枭首示众以宣其恶之意，复布严令以伸严惩之意，其中有曰：“其上帝未先而擅兴兵，视蚩尤、共工，屈其脊，使钳其俞，不死不生，恚为地楹。”^⑦即对蚩尤、共工同以擅兴兵之罪施以酷刑，是可见黄帝对兴兵作乱蚩尤之切齿痛恨。据《左传》可排出大皞氏、共工氏、炎帝、黄帝之序，故共工实乃上古大家名族；共工可能参与过炎、黄之争，又与颛顼争为帝而败，并因此背上万劫不复之恶名^[8]。本篇假黄帝之口，将共工与蚩尤同列为元恶祸首，以为惩

毙对象。篇末再申禁令有曰：“帝曰：谨守吾正名，毋失吾恒刑，以示后人。”即申言后世当以蚩尤、共工为惩毙法禁，须严守黄帝制令，永绝兴兵作乱之继起效尤者。是应为本篇记黄帝伐蚩尤之事的真正意义所在。禁令所谓“正名”“恒刑”，应指一套完备成型的制令严法，亦应为黄老刑名体系中值得关注的刑名概念圭臬。

最后，由于战国方士之影响，黄老已杂入神仙家色彩，篇中以帝、上帝称黄帝，实视之为天神，故黄帝形象已具半人半神的性质。篇中“剪其发而建之天，名曰蚩尤之旗”更类神话，与蚩尤之旗为天星之说合。总之，神仙对黄老学的影响，始终无法彻底根除，乃黄老研究中值得关注者，它为汉魏晋道教的兴起发展预下种因。

四、《姓争》释论

《姓争》记高阳与力黑对话，提出极值得关注的社会生存状态及正确应对策略问题。此篇所论大体可与《观》相参照，如其篇所论“逆顺之纪，德虐之刑，静作之时，先后之名”，此篇几皆有对应之论。首先，其提出世界上的生存斗争是绝对的，从天地形成、民人出现之始即处于相互的敌对斗争状态，除非有意加以戡定制止。如曰：“天地[已]成，黔首乃生，莫循天德，谋相覆倾。”又曰：“天地已成，黔首乃生。姓生已定，敌者生争，不戡不定。”如此剧烈的生存斗争，使任何人、物皆无法避免，都无可奈何地处于争与不争的两难之中。“天地已定，蚊虻毕争，作争者凶，不争亦无以成功”，即指出生存斗争普遍存在于人类社会与自然界。其次，指出戡定“姓争”的利器乃刑德，“凡戡之极，在刑与德。刑德皇皇，日月相望，以明其当。望失其当，还示其殃”。所谓“刑德”即“赏罚二柄”，《韩非子·二柄》：“二柄者，刑、德也。何谓刑、德？曰：杀戮之谓刑，庆赏之谓德。”刑德之施用当效法日月明正，若失明不正，必招致灾殃，是乃提出施用刑德必须审慎的戒勉。再次，指出刑德间既对立又相辅相成的依存关系，曰：“天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必倾。刑德相养，逆顺若成。刑晦而德明，刑阴而德阳，刑微而德彰。”是

将刑德间相反相成的对立依存关系阐释清楚，尤其“刑德相养，逆顺若成”一句，明确指出刑德间逆顺对立性质及由此生出的相养相成关系。同时又指出刑德间以德为主，以刑为辅，是与专意主张严刑苛罚的法家间有所区别。复次，申论静作之时的时机问题。曰：“静作得时，天地与之。争不衰，时静不静，国家不定。可作不作，天稽还周，人反为之[客]。静作得时，天地与之，静作失时，天地夺之。”即静作必须相机适时，当静则静，可作则作，不可失时妄行。因为天运有周期之时，若不善于捕捉时机，当机立断，必会使人尝到失时被动的不利恶果。其下又曰：“夫天地之道，寒热燥湿，不能并立；刚柔阴阳，固不两行。两相养，时相成。”申明在矛盾对立的事物关系中，对立双方不能同时并立并行，应该使二者分开，据时错行，如此则各得其宜，实现最终相养相成的共赢之果。察所论不仅限于寒热燥湿、阴阳刚柔，其他如静作关系，还包括上面刑德及此下的刑名关系，凡是其内包含矛盾对立关系的所有事物，盖莫不如此^⑩。最后，论循名有法与爽名无法二者成败之异。曰：“居则有法，动作循名，其事若易成。若夫人事则无常，过极失当，变故易常，德则无有，措刑不当，居则无法，动作爽名，[其事乃不成，]是以僂受其刑。”是以法为圭臬，统论刑名、刑德。所谓“循名”“爽名”，名相当于法，即循法而动者事成，违法而动者受刑。行事违常不当，无德失刑者，亦应受刑戮惩罚。是以法为准臬，统论刑名、刑德在维护法治上的意义。此名相当于法，故“居则有法，动作循名”，法与名对言。“德则无有，措刑不当”又以刑德插入与刑名共论，乃为申明戡乱弥争之刑德概念兼具刑名法治的意义。此外，此段文字与《观》所论制度法理体制中的“先后之名”有联系，二者可比较参观。

中国古代较早注意到存在于事物内的矛盾对立关系，而且亦产生了反映此种关系的相应概念，诸如本篇的刑德、静作、寒热、燥湿、刚柔、阴阳等即是。但在认识上，它不是单纯强调二者间的对立矛盾，而是注意强调二者相辅相成的依存共生关系。职此之故，中和、中庸概念才出现在古代思想中并受到推崇。作为《姓争》的

思想主旨之一，是为避免斗争双方因彼此削弱而致同归于尽的结果，乃选择使双方遵循相养相成的依存共生方式而和谐共存。此类古代最具代表性的概念是阴阳，《黄老帛书·称》谓“凡论必以阴阳明大义”，并列举出一系列阴阳对立的具体概念。人们期望于阴阳的理想存在状态不是双方间的对立斗争，而是阴阳合和。如阴阳的最大代表天地，天地间的理想状态是合和交通，因为天地合和始生万物，天地万物滋育共生，是乃中国古代独特的生存智慧与行事方式之反映，因此最反对对立双方在你死我活、酷烈斗争的无休止过程中，同归于寂灭消歇的结果。与此相反，既认识到“作争者凶，不争亦无以成功”，乃主张“两相养，时相成”“刑德相养，逆顺若成”的因依和济关系，谐同共生。此明显可见老子“万物负阴而抱阳，冲气以为和”之中和思想，以及儒家中庸思想的影响，此皆中国智慧的独到之处。其既见到矛盾双方对立斗争的一面，又欲使双方在相养相成的方式中建立起对立因依、相反相成的共生关系，祈望如此建立起世界永续发展的和平共赢秩序。

五、《雌雄节》释论

《雌雄节》从道论角度论雌雄节之属性特征，极力贬黜雄节，褒崇雌节。篇首曰：“皇后屯历吉凶之常，以辨雌雄之节，乃分祸福之乡。”按皇后即黄帝，乃以吉凶、祸福辨雌雄节之属性区别。考《黄老帛书》雌雄节概念，应与《国语·越语下》范蠡所谓阴阳节之意义有某种关联。但详察《雌雄节》所论，明确表达出赞雌节、贬雄节的论断倾向。如其认为雌节乃吉节，雄节乃凶节，用雌节必致福祥，用雄节必致祸殃，突显出《雌雄节》论断特色。如曰：“凡人好用雄节，是谓妨生，大人则毁，小人则亡。以守不宁，以作事[不成，以求不得，以战不]克，厥身不寿，子孙不殖。是谓凶节，是谓散德。凡人好用[雌节]，是谓承禄，富者则昌，贫者则谷。以守则宁，以作事则成。以求则得，以战则克。厥身[则寿，子孙则殖，是谓吉]节，是谓缡德。”此尚雌贬雄说，亦为承自《老子》，其二十八章曰：“知其雄，守其雌，为天下谿。为天下谿，常德不离，复归

于婴儿。”亦盛赞雌节,但相应并未贬雄节。可以说,《黄老帛书》不仅有取于老子知雄守雌说,又进而发展为极端形式的尚雌贬雄说,表达为独特的雌雄节之论,并假黄帝之口道出,成为黄老道论之一特色。

察《雌雄节》所论,虽与《国语·越语下》范蠡阴阳节之论有一定的意义联系,但二者间着实存在些差异。即《雌雄节》的赞雌态度有极端化偏向,对雄节极力贬雌,对雌节充满褒赞,其结论则谓雌节乃吉节,可积德致福;雄节乃凶节,必积殃致祸,似有所偏爱所致偏颇。《越语下》乃对阴阳节性质加以详细分析,指出二者各具长短,各有其用,不似《雌雄节》那样极端的褒贬赞雌之说。第一,阴阳节之间因彼此消长至极而互变,即“阳至而阴,阴至而阳”,此本为阴阳所具之固有变化属性。第二,据先动、后动决定用阴、用阳之异,即“后用阴,先则用阳”,即后动用阴节,以造成沉静固密之势,是乃扬阴节之长。先动者用阳节,以造成轻疾猛厉之势,是乃扬阳节之长。用阳、用阴二者各有应注意之避忌,即“后无阴蔽,先无阳察”,即用阴节者不宜过分沉静滞固,用阳节者不宜过于显露张扬,否则会使阴阳二者之长变为各自偏弊而导致不良后果。第三,阳节在消尽之前尚存生机,故须待对方阳节尽消之后,乃乘其弊而盈吾阴节击败之,即“阳节不尽,不死其野……尽其阳节,盈吾阴节而夺之利”^⑥。此既表达出对阴阳属性之清楚认识,亦表达出对阴节之一定偏爱,是乃对老子知雄守雌说有所吸纳。第四,因主客形势之异,双方应各据所持阴阳节之长,发挥运用之,即“宜为人客,刚强而力疾,阳节不尽,轻而不可取。宜为人主,安徐而重固,阴节不尽,柔而不可迫”。此阴阳节关乎用兵之道,攻者为客,守者为主。主客形势之异,决定了客方须用阳节刚强取攻势,主方须持阴节柔固取守势。此分析阴阳节各有其用,并无专用阳节而贬阴节之倾向,从而表现出与《雌雄节》论断之异。如果说《雌雄节》所论乃黄老家用于修身治国之常道,具有较普遍意义的道论性质,范蠡所论近于兵家阴阳之道,乃取法天道阴阳指导兵势变化的兵家制胜之道,故雌雄与阴阳二者虽意义相近,但因《雌雄节》与《越语下》所论内容侧重不同,所宜范域有异,故二者间的区别是可以理解的。

六、《成法》释论

《成法》记黄帝与力黑论治世正民之成法。黄帝问正民成法,力黑答曰:“昔天地既成,正若有名,合若有形,[乃]以守一名,上廡之天,下施之四海。吾闻天下成法,故曰不多,一言而止。循名复一,民无乱纪。”是天地始于有形有名。按天地结构以土地山川形势为主,但此所谓形名不应仅指土地山川形势,当另有所指,当以人类社会为主导。或者说,当以大道为天地形名主体核心,人类社会则为大道所包之有机体构成之人类外延。按“一”应指道,称道为一,多见于《老子》,其著者如第二十三章:“圣人抱一为天下式。”第三十九章:“昔之得一者,天得一以清,地得一以宁,神得一以灵,谷得一以盈,万物得一以生,侯王得一以为天下贞。”此诸所谓“一”,皆指道而言。后来将“一”说为本体化的道,要以《说文》最为代表,其曰:“惟初太始,道立于一,造分天地,化成万物。”^[9]但与此“循名复一”说相近者,乃《韩非子·扬权》,其曰:“道无双,故曰一。”又曰:“用一之道,以名为首,名正物定,名倚物徙。”按道即所谓一,它对治世正民的意义是独一无二的。而且它与名及形,形亦即此所谓物的关系最密切。所谓名,主要指社会的法制规则体系,是治世正民的道法根据。所谓物即形,这里主要指人们生活于其中的社会组织形态。名与形(物)的关系即“名正物定,名倚物徙”,所以“用一之道,以名为首,名正物定,名倚物徙”,强调的是道或一对名法制度的主导引领意义,以及此对治世正民效果的决定性意义。力黑又论述了“一”的意义,曰:“昔者皇天使凤下道一言而止。五帝用之,以扒天地,[以]揆四海,以怀下民,以正一世之士……循名复一,民无乱纪。”所谓“一言而止”主要即指名,或与之密切相关的一或道,“循名复一,民无乱纪”,指以道为指导的正民成法所达到的治理效果。以上力黑深入论述了一或道的决定性意义,曰:“一者,道其本也……[君之]所失,莫能守一。一之解,察于天地。一之理,施于四海。何以知[一]之至,远近之稽?夫唯一不失,一以趣化,少以知多。夫达望四海,困

极上下，四向相抱，各以其道……万物之多，皆阅一孔……乃能操正以正奇，握一以知多，除民之所害，而持民之所宜。抱凡守一，与天地同极，乃可以知天地之祸福。”即道或一总摄天地治化，乃成法正民之纪纲，若能守一不失，握一知多，可致万民向化之功，推其治于天下四海，亦唯此抱道守一者，可通晓洞极于天地祸福之则，为此除害宜民之举。察此文论天地之成乃由有形有名讲起，是可证形名与宇宙天地之合同一体关系。所谓“[乃]以守一名，上洽之天，下施四海”，可见名乃四海上下的法纪总则地位。名又与一及道并列互称，如所谓“循名复一，民无乱纪”，“一者道其本也”，“夫唯一不失，一以趣化……四向相抱，各以其道”，“抱凡守一，与天地同极”，如此反复论述“一”可作为宇宙理性代表的支配地位，“一”则作为道与名的代指互称性概念一再被称及。综之，此文主旨在求正民治世之天下成法。据文中所论，此成法相当于黄老道德主导下的法治形名体系。那么，形名在黄老体系中举足轻重的地位，亦因此益明。

七、《顺道》释论

《顺道》记黄帝、力黑讨论大庭氏之世，大庭氏之世的基本邦策大体可概括为：崇尚柔弱不争之德，一切因任天地万物自然变化之节，但整体上应内外有别。黄帝问力黑曰：“大庭氏之有天下也，不辨阴阳，不数日月，不志四时，而天开以时，地成以财。”是其时未制历法，故无法以人为主动准确测知天时，只能因任天时节令自然，顺遂地财自行生聚之势。其时乃以去人任天，虚己无为的恬静安顺态度对待天地自然。黄帝时在大庭氏之后，制度有所进化，如《立[命]》曰：“数日，历月，计岁，以当日月之行，允地广裕，吾类天大明。”是黄帝在历法制定上已有所成就，并以法则天地作为自勉力行准则，不再专行因任虚己、恬静淡漠的无为之策，在人事努力上亦已有所成就。大庭氏所推行的一些措施，如“安徐正静，柔节先定”，“卑约主柔，常后而不先”，“刑于女节”，“守弱节而坚之，胥雄节之穷而因之”，“不擅作事，以待逆节所穷”，即力行卑

约柔弱自处，以不敢先人自期，绌雄强自擅之行，以不能不争自命。虽亦以去兵、去强、去人谋倡导于世，亦力倡因任德化自然的治理之策，并强调“不谋削人之野，不谋劫人之宇”的和平友善之策，但又盛赞“战胜不报，取地不反，战胜于外，福生于内”的强霸之道。这些应反映了氏族林立形势下的“姓争”矛盾状态，故相互的侵伐攻掠在所难免，因此完全的虚静恬淡、柔弱无为是不可行的，至少对外要有积极的应对策略，针对攻伐侵略者必须报以武装自卫的暴力，以军兵抗争保证氏族的最佳生存状态。综之，大庭氏实反映了上古氏族林立纷争状态下，草昧野蛮的自然生存方式。在氏族内部可倡导“体正信以仁，慈惠以爱人”，“好德不争”，“慎案其众”的和谐友善秩序，但在氏族外虽尽可能避免主动挑起相互的军兵斗争，但为保证氏族自身的生存安全，必须拥有武力抗争自卫的能力。考《庄子·胠篋》列古帝十二氏，以容成氏、大庭氏为首，最末两位乃伏羲氏、神农氏。如以伏羲、神农为三皇，则大庭氏乃三皇之前太古无文的草昧鸿蒙之世。《汉书·古今人表》择《庄子》十二帝中的八位，包括容成氏、大庭氏列于上中仁人栏，时代当太昊伏羲氏之后，炎帝神农之前，则大庭氏亦应在三皇时代前后。力黑以赞誉口吻谈论大庭氏之世，故可借此了解到黄老口中的太古风俗人情。此中可断言的是，大庭氏已渐去蒙昧鄙野的质朴时代，渐启简略粗陋之原始文明，其对大庭氏的回忆叙事，应带有黄老家以其道论思想摹写追述上古风俗的主观色彩，其中无疑杂有其想象，未必尽合上古实情。诸子论古大抵皆有此种主观情愫，但必不乏可资参考借鉴之因素。

以上对记述黄帝君臣论兵论政言行者分篇详予剖析释论，相关如《汉书·艺文志·诸子略》道家著录有《黄帝君臣》十篇，班固自注：“起六国时，与老子相似。”^{[10]1371}此书已佚。上举《十六经》中记黄帝君臣议论言行的九篇，不知是否与之有关。即便不是，亦应为认识《黄帝君臣》十篇的内容性质，提供一些类比参考。或者《十六经》中这九篇就是《黄帝君臣》也未可知，期望能引起研究者的关注。

以下试释《十六经》篇末一段文字的内容意

义。其原本无题,有学者拟题《名刑》^[11],其义如何,亦有待辨明申论。察其大旨可分为三层意思,其一曰:“欲知得失,请必审名察形。形恒自定,是我愈静。事恒自施,是我无为。静也不动,来自至,去自往。”即谓审名察形乃认识世界的基本考察判断方法,其所遵奉之义可归纳为名自名而事自定的因物无为、随物宛转的自然因应之道。《文子·上德》中有可与之相对勘互证之言,其曰:“声自召也,类自求也,名自命也,人自官也,无非己者。”即万物之所以然,皆由其本身的自然因应属性所决定;尤其“无非己者”更道出“物自为”的重要理念,它是道家思想中具有代表性思想观念。其二曰:“能一乎?能止乎?能毋有己,能自释而尊理乎?葆也,屯也,其如莫存。万物群至,我无不能应。”谓拙己无我,虚心纳道,可实现自我身心与道体冥合为一的自然无为状态。《文子·道德》“释道而任智者危,弃数而用才者困”,可与此“能毋有己,能自释而尊理”相对勘。“葆也,屯也,其如莫存”乃对道之独立自存、恍惚玄秘状态的摹写描述。葆,蔽也;屯,出现、显现。解者说为或隐或显,似有若无之义^{[11]340-341}。由于上升至与大道合一的精神自觉,于是达到“万物群至,我无不能应”的全能认识境界。可以说,是乃审名察形这一考察事物的具体认识方法,上升至抽象道体的精神层面,所予以的本质性概括总结。其三曰:“我不藏故,不挟陈,向者已去,至者乃新。新故不缪,我有所用。”乃对得道者心理认识机制的喻写描述,即得道者必须时时在精神上除旧纳新,清澄心志,在心理上构造大道周流无碍的圆融自在之境。可以认为,这是为使得道者永续掌握宇宙大道的精神心理机制之提升而提出的修炼自持方式。综之,《十六经》最末一段,乃对黄老学之形名与道德两个核心概念的分析阐释,提出以审知形名为基本认知代表,并结合大道修炼所形成的清静无为、周运自然之形上精神特征。如果说审名察形乃形下的事物考察方法,清静无为、周运自然之属性乃可归结为道所代表的形上认识本质。《史记》中明确提出黄老刑名与黄老道德两个概念,是对黄老学内容性质最具代表性的概括。可以说,在黄老思想中,世界的存在形式是形名与道体精神的合一,如

《十六经·成法》:“昔天地既成,正若有名,合若有形。”《行守》:“无形无名,先天地生,至今未成。”《经法·名理》:“有物始[生],建于地而溢于天,莫见其形,大盈终天地之间而莫知其名。”皆指出形名与宇宙道体合一的世界存在形式。故以《名刑》为此段内容拟题未必合适,因其虽以形名讨论开首,但继之则已上升至道的层面,论述认识所能达到的形上智慧高度,所以其内涵终究归结为道的精神觉悟及其修炼自持方式问题。其所以置于《十六经》之末,其意值得思索,其对深入认识黄老学内容本质,乃弥足珍贵的资料,应予切实地细绎探究。

结语:《黄老帛书》与黄老学

在四种佚书中,唯《十六经》最为特殊,其中明称黄帝君臣之名,记述其修身治世及论政言兵之谋议行事,堪称认识黄老学最珍贵的资料,亦使之与《经法》《称》及《道原》三篇有所区别。在此意义上可以说,《十六经》几可视为黄老研究中无可替代的直接性史料文献。察作者之所以直接托名黄帝君臣讲述相关内容,必有不得如此的原因在,不会是偶然的随意之举。如果认为有所谓《黄帝书》的话,此《十六经》或可当之,因四种佚书中,唯其明标黄帝之名,亦有可能与前举《黄帝君臣》十篇有某种关联。似此皆应特予关注。历来提到黄老之称,立刻令人想到黄帝、老子,似《老子》外还应有独立的黄帝学。其实不然,我早就讲过,佚书四种只能是黄老学,不会是纯粹的黄帝学^⑥。所谓黄老学主要是受《老子》影响而形成之黄老道学,此外没有独立的黄帝学。如上面提到的《黄帝君臣》十篇,即为证明之一。如果说《黄帝君臣》十篇即为黄帝学或《黄帝书》,应不无可能,但班固又谓“与《老子》相似”,那么,它就不会是独立的黄帝学,而是受《老子》影响而发展起的黄老学。《列子·天瑞》有两处称“《黄帝书》曰”,其中之一却是老子第六章,即所谓“谷神章”,那么,《黄帝书》与《老子》齐等相通,二者原无别,故所谓《黄帝书》应指受《老子》影响的黄老学,并非另有独立的黄帝学。四种佚书中,唯《十六经》有九篇明称黄帝君臣之名,其余三者虽未明记黄帝君

臣之名,但察其内容、语句、体裁皆与《老子》相近,那么,此三者仍受《老子》影响之黄老学,决非独立的《黄帝书》或黄帝学。因此可以说,黄老概念出现之日始,即应指受《老子》影响形成之黄老学,此外别无所谓独立的黄帝学或《黄帝书》。黄帝本乃上古的传说人物,因其影响之大,必然在其身上附着相当的传说,此类传说因素之积累,后来成为黄帝学形成之较早资源。但受《老子》影响发展起黄老学之后,于是此较早的黄帝传说资源被老学化。黄老产生,老子的深入影响阻止了独立的黄帝学产生之可能。在黄老产生后的汉代,往往黄老并称,从而与老庄概念相区别。在《淮南子》中就只称老庄而不见黄老之名,这与《史记》于老子后接述庄子事迹相合,认为庄子“诋讪孔子之徒,以明老子之术”^{[6]1300},以老、庄相接作为与儒家对立的道家学派正宗,申、韩则以黄老刑名作为道家别派被记述。如果从学术自身的发展统绪上分析,据《史记·老庄申韩列传》所记,乃庄子继承老子衣钵而发扬其学,并与儒家争衡鼎立,代表道家正宗显于世,申韩黄老乃道家别派。但汉初的政治需要把黄老推上政治舞台中央,导致学术上的老庄隐而不显,是乃政治导向强于学术自身发展流绪的显例。必须要到武帝尊儒,罢黜黄老刑名百家之后,黄老失去政治依托而趋衰,且向神仙道教回归转型;于是老庄道家由此得到重振的空间,并作为道家正宗此后一直占据与儒家抗衡并立的学术主流地位。老庄取代黄老振兴之后,黄老转而湮没不显,乃至沦为欲知其学而无凭可据的地位。故今日《黄老帛书》再现于世,确可视为学术史上千年难逢之盛事,因为它使人们得以重睹黄老真身,学术史上久湮难解的黄老迷案亦大白于天下。

考四种佚书中,《称》与《道原》两篇之体裁、思想特征显著,清晰可见黄老思想系以《老子》为样板原型,加以摹写与复制型塑而出。有学者指出,《老子》吸收了大量来自人民群众的格言谚语,并把这些东西吸收并改造融化,纳入自己的体系^{[12]93}。若审视《称》的内容体例,显与《老子》上述风格类似,与之系出一脉的相承关系^{[13]244}。可以说,《称》乃广泛甄采与修身应世、治国理政相关的箴言、警句及隽永智慧之成语,

汇粹成篇,供人涵咏诵读,借鉴取则,以为人生行事参考,从而反映出黄老思想之另一侧面,但它无疑是在某些方面受《老子》思想体例影响的产物。《道原》对道的性质论述与《老子》一脉相承,不过更突出形名色彩,是黄老一大特征,如此则《道原》受《老子》道论影响而又自成思想格局的性质,亦因此彰显。在《经法》各篇,《道法》相对最重要,它开篇即言:“道生法。法者,引得失以绳,而明曲直者也。故执道者生法而弗敢犯也,法立而弗敢废[也]。”这充分强调了法治在黄老治道思想中的主要地位,黄老因此又称道法家。道为法之源,故《道法》又充分论述了道之主导地位,并论述了形名之意义,彰显黄老刑名之法治性质。总之,《道法》受《老子》影响而形成其黄老特质的思想痕迹,极为明显。综观我对《十六经》的分析考释,往往引及《经法》《称》与《道原》内容以为比较参证,说明此四者内容相通,共为一相互联系整体^①。当初唐兰先生定《黄帝四经》之名的根据之一,是所谓“黄老合卷”^②,即认为《老子》乙本与卷前古佚书四种,乃《老子》二篇与《黄帝》四篇之合抄本。我认为就此而言,乃简单直觉地先入为主,并不全然合理。于是,我发愿将《十六经》此九篇托名黄帝君臣者提出特予研究,结果亦发现以此九篇为代表,《十六经》与《经法》等三篇书内容相通。此四者纵未必出自一人之手,但当为一家之书。因此可以说,四者同出《老子》影响且彼此当为一体,黄老学源出《老子》可谓无疑。更主要的是,由于《老子》的深入影响,阻止了黄帝学独立形成之可能,那么,四种佚书不可能称《黄帝书》或《黄帝四经》,因此我还是坚持最初的主张,仍旧以《黄老帛书》之名称四种佚书。

注释

①笔者撰写《〈黄老帛书·十六经〉之〈立[命]〉与〈观〉两篇释论》,待刊。②如曹峰先生指出,以往研究大部分集中于《经法》《道原》两部较易读的文献,对《十六经》及《称》的研究远远不足。见其著《近年出土黄老思想文献研究》,中国社会科学出版社2015年版,第39页。③本文所引《黄老帛书》,主要据裘锡圭主编《长沙马王堆汉墓帛书集成》(四),中华书局2015年版;同时参考陈鼓应《黄帝四经今注今译》,商务印书馆2007年版;间亦断以己意。一般径出其文,不另加注,如此只为避免

繁复枝蔓冗琐。读者如觉需要,可自行检对,各篇篇幅不长,检对方便。敬希见谅。④《淮南子·本经》:“饰职事,制服等,异贵贱,差贤不肖,经诽谤,行赏罚。”刘文典:《淮南鸿烈集解》上册,中华书局1989年版,第249页。这本是原始质朴社会结束,文明社会开始的标志,但这些是欺诈纷争不合理的现象。文明既开,于是贵贱有别,贤不肖分等就被认为是合理秩序的代表了。这反映了古代社会对原始质朴与文明进化现象,在认识评价上的差异转变。⑤《左传》有“民受天地之中以生,所谓命也”,见葛志毅《释中——读清华简〈保训〉》,《邯郸学院学报》,2013年第3期。⑥《老子》五十一章有“道生之,德畜之,物形之,器成之,是以万物莫不尊道而贵德”,是道德贵于物器。人可谓抱道处德而生,万物仅得成其物器之性,其贵自无从与人相比。所谓“人有其中,物有其形”之义,盖在此。⑦《大戴礼记·五帝德》《史记·五帝本纪》。⑧《吕氏春秋·序意》。⑨钟肇鹏:《鬻子校理》,中华书局2010年版,第60-61页,又见《贾谊集·修政语上》。⑩“此天地之寄”,即“壹朵壹和”乃天地欲败亡蚩尤寄意微几所在,将使之自作自受,自取败亡,太山之稽言称“吾”“我”,有学者称此非黄帝莫属,故谓此太山之稽即黄帝,不妥。凡此皆黄帝臣太山之稽代黄帝口吻谋议其事。见陈鼓应《黄帝四经今注今译》,第250页注(4)。⑪《十三经注疏》上册,第319页;又见段玉裁《说文解字注》,上海古籍出版社1981年版,第311-312页。⑫泷川资言等《史记会注考证附校补》下册,上海古籍出版社1986年版,第1822页。《汉书·艺文志》兵书略技巧类著录《蹴鞠》二十五篇。⑬上文已言对蚩尤尸身遗体所施酷刑,所谓“屈其脊”云云,应是曾对共工所用酷刑,其详难知。参见陈鼓应《黄帝四经今注今译》。⑭在《果童》篇讨论“静作相养,德虐相成,两若有名,相与则成”时,已指出此点,只不过此“两相养,时相成”说得更为直接明白,故此两处论述应比较参观。⑮《十六经·顺道》“守弱节而坚之,胥雄节

之穷而因之”,可与此“尽其阳节,盈吾阴节而夺之利”互校,可证雌雄节与阴阳节二者之相近相通。⑯葛志毅:《黄帝与黄帝之学》,《炎黄文化研究增刊》第3期,又收入《先秦两汉的制度与文化》,黑龙江出版社1998年版。⑰曹峰先生对《黄帝四经》中所见有关“名”的使用和论述的研究发现,四篇之间有着很多相通之处。见其《中国古代“名”的政治思想研究》,上海古籍出版社2017年版,第154页。⑱唐兰:《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究——兼论其与汉初儒法斗争的关系》,《考古学报》,1975年第1期,转引自《马王堆汉墓帛书经法》,文物出版社1976年版,第153-154页。

参考文献

- [1] 马王堆汉墓帛书经法[M].北京:文物出版社,1976.
- [2] 李零.长沙子弹库战国楚帛书研究[M].北京:中华书局,1985.
- [3] 银雀山汉墓竹简孙子兵法[M].北京:文物出版社,1976.
- [4] 刘文典.淮南鸿烈集解:上册[M].北京:中华书局,1989.
- [5] 十三经注疏:下册[M].阮元,校正.北京:中华书局,1980.
- [6] 泷川资言,等.史记会注考证附校补[M].上海:上海古籍出版社,1986.
- [7] 洪兴祖.楚辞补注[M].北京:中华书局,1986.
- [8] 葛志毅.共工氏考论[J].人文杂志,2016(5):80-90.
- [9] 段玉裁.说文解字注[M].上海:上海古籍出版社,1981.
- [10] 班固.汉书[M].北京:中华书局,1975.
- [11] 陈鼓应.黄帝四经今注今译[M].北京:商务印书馆,2007.
- [12] 谭家健,郑君华.先秦散文纲要[M].太原:山西人民出版社,1987.
- [13] 李学勤.称篇与周祝[M]//陈鼓应.道家文化研究:第3辑.上海:上海古籍出版社,1993.

The Explanation of Seven Classic Texts in the Four Taoist Books Founded in the Mawangdui Tomb

Ge Zhiyi

Abstract: There are seven chapters in the four Taoist books found in the Mawangdui tomb, such as Wuzheng, which are discussed and answered in the name of Emperor Huang and his officials. From the aspects of politics, economy, military, ideology and culture, they specifically record the various measures and achievements of Emperor Huang's time, so as to reflect the social and historical features of Emperor Huang's time and see the era of Emperor Huang conceived by Huang-Lao theory's believers Social and cultural pattern. This sincerity is a rare record, which is of great value to reveal the connotation of Huang-Lao theory.

Key words: The dialogue between the Emperor Huang and his subjects; *Wuzheng*; *Guotong*; *zhengluan*; *Xingzheng*; *Cixiongjie*; *Chengfa*; *Shundao*

[责任编辑/原孟]