

# 從天人關係考察《荀子》的「法」思想： 以出土黃老思想文獻的對比分析為中心

李 松 駿\*

## 提 要

黃老、《荀子》兩者所呈現之「法」思想，取向各具特色，但其理路又非截然不同。大體言之，黃老與荀子之法思想，關注所在，乃是對於重建政治秩序的討論。只是兩相對照，前者主要表現於承天行治的立場，後者則側重具體的人間經驗，開展法的倫理性格。兩者雖對於天人關係之看法不同，然細繹其說，其法思想脈絡卻又相互接引。而向來對於黃老與荀子之學的探討，大都侷限在傳世文獻的對較當中，甚少對出土黃老思想文獻有深入地探討。即緣此故，筆者將以上博楚簡〈三德〉、黃老帛書四種之分析為起點，注目有關天人關係的論題，嘗試提出《荀子》法思想的特色，再比勘其與黃老法思想之殊異，期以得見先秦政治思想的開展方向。

**關鍵詞：**三德、黃老帛書、荀子、法

---

本文於 108.07.27 收稿，109.06.17 審查通過。

\* 國立政治大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.202009\_(70).0002

# The Study of “Fa” in Xunzi from the Perspective of Heaven and Human: The Contrast Analysis of Huang Lao Based on Unearthed Literature

Li, Sung-Jyun\*

## Abstract

“Fa” in Huang-Lao and *Xunzi* differs in characteristics but share similar orientations. In short, both focus on how political orders ought to be reconstructed: the former stresses ruling in accordance with the will of heaven while the latter emphasizes concrete human experiences and further extends to ethical character of Fa. Although differing in relation between heaven and human, the two are interrelated with, if observed closely, philosophical contexts. The constraint of past research on Huang-Lao and Xunzi lies in its academic limit of comparison of literature of later generations and lacking further discussion on the original text of Huang-Lao. Hence, the article begins with an analysis on Shangbo Chujian (Sande) and Huang Lao boshu, focusing on the discussion of relation of heaven and human in order to address Xunzi’s Fa, whose differences will also be compared with Huang-Lao, in order to examine the development of political thoughts in Pre-Qin Era.

**Keywords:** Sande, Huang Lao boshu, Xunzi, Fa

---

\* Ph. D. Student, Department of Chinese Literature, National Cheng Chi University.

# 從天人關係考察《荀子》的「法」思想： 以出土黃老思想文獻的對比分析為中心\*

李 松 駿

## 一、前言：過去對《荀子》與稷下、 黃老思想關係之研究

司馬談（165？-110B.C.）〈論六家要指〉，嘗歸結陰陽、儒、墨、名、法、道德等六家學說，根本關懷在「務為治者」。<sup>1</sup> 其整體批論未必沒有爭議，但六家同歸於治道的結論，大致可以確定。當中論及道家，提挈君術，調理形神，兼合陰陽，這是黃帝形象和老子思想，融合轉化後的結果，對先秦政治思想有積極的建構作用。<sup>2</sup> 推溯黃老思想之興起，論者普遍同意與齊地學風有關，稷

---

\* 本文初稿，曾宣讀於國立政治大學中國文學系、臺灣中文學會合辦之「文與道：漢語世界的文化與詮釋」國際學術研討會（2017年10月27-28日）。會中渥蒙討論人吳冠宏先生垂賜卓見，嗣後復承匿名審查人、編輯委員悉心審閱，以及諸位師友商兌疑義，俾使本文得以減少謬誤，益臻周備，謹致謝忱。

<sup>1</sup> 漢·司馬遷著，（日）瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》（上海：上海古籍出版社，2015年），第8冊，卷130，〈太史公自序第七十〉，頁4304。

<sup>2</sup> 須知，雖然「黃老」一詞缺席於西漢以前，但並不代表戰國秦漢之際，沒有應世之用的「黃老思潮」。一般認為，「黃帝」一詞出現較晚，未見於戰國以前的文獻，但或因其「天子原型」，或後人「依託造祖」，加上馬王堆黃老帛書四種的出現，遂與原本主張形上虛靜之道的《老子》互相摻采，促成黃老治術的發展。相關討論，請參楊儒賓：〈黃帝四面——天子的原型〉，收入廖蔚卿教授八十壽慶論文集編

下議論活動的出現，更標誌著戰國士人對公共事物的關注。<sup>3</sup>而荀子曾游學於齊，三為祭酒，最為老師，自然也不脫稷下著書，以議治亂之事的影響，<sup>4</sup>其對於政治議題的思考，固然有本於稷下、黃老之說，卻也有其站在儒家基點上的歧異。

眾所周知，道家與黃老思想有別，「黃老」一詞所指代的範圍，亦因歷史發展，而有廣狹不一的界定。然就戰國黃老思想來說，其主要內容乃兼采各家，揉合道、法與刑名為一的靜因君術。無論是 1973 年長沙馬王堆三號漢墓出土的黃老帛書四種（〈經法〉、〈經〉、〈稱〉、〈道原〉），還是傳世文獻的《管子》等重要黃老文獻，皆與稷下之學淵源甚深。<sup>5</sup>循此，一般學者便常將《荀子》與其相比埒，集中在「虛」、「靜」、「心」、「天」、「道」、「氣」、「禮」、「法」等思想焦點的討論上。

---

輯委員會編：《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003 年），頁 181-214；陳麗桂：《漢代道家思想》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013 年），分見附錄〈黃老與老子〉、〈黃老與黃帝〉，頁 364-389、390-406。

<sup>3</sup> 此說最早提出者為郭沫若。請參氏著：〈稷下黃老學派的批判〉，《十批判書》，收入郭沫若著作編輯出版委員會編：《郭沫若全集·歷史編》（北京：人民出版社，1982 年），第 2 卷，頁 155-187。其後如錢穆、胡適、陳鼓應、陳麗桂、胡家聰、白奚、林麗娥等學者亦承衍其說，然另有龍晦、李學勤、余明光、丁原明、吳光等人，主張黃老思想起源於南方楚地。不過，持平來看，無論起源何地，皆不能否認稷下爭鳴，對於黃老思想的推闡之功。

<sup>4</sup> 針對荀子幾歲游齊，何時適楚，及其卒年問題，曾引發許多不同的解釋。然因非關主旨，茲不贅及。相關檢證，可參（日）佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2015 年），第 2 章〈荀子的生平〉，頁 61-91；佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016 年），第 2 章〈荀子思想的來源與稷下之學的思想活動〉，頁 71-92。

<sup>5</sup> 就此二書之作者、時代、篇名、思想性質言，考證意見相當分歧，但應非一人一時所作，約為戰國中晚期至秦漢之間的作品，並曾顯示與稷下之學，有過不少交流活動。相關討論，可參陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業公司，1991 年），分見第 2 章〈黃老帛書裏的道法思想〉、第 3 章〈《管子》中的黃老思想〉，頁 40-50、110-116。

回顧以往，杜國庠（1889-1961）受郭沫若（1892-1978）「宋鉞、尹文遺著說」的影響，<sup>6</sup> 首先就「天道」、「心術」、「名實」等問題，說明《荀子》批判地接受了稷下宋、尹黃老學說（即《管子》書中〈內業〉、〈白心〉、〈心術上〉、〈心術下〉四篇），並點出《荀子》所表現之理性化（相對於神秘性）、知識論、社會觀等方面的研究議題，但對於黃老思想本身的學術脈理，並未作深入辨覈。<sup>7</sup> 至 1990 年代後，隨著黃老帛書四種的研究浪潮，中國大陸學界如李德永、趙吉惠（1934-2005）、余明光、丁原明、胡家聰、白奚等人，除了再深化杜氏原有的說法之外，又進一步從荀子生平、學術淵源，及其於思想史中的脈絡，思考其與稷下、黃老思想之間的關係。<sup>8</sup> 而日本學界如渡邊信一郎、菅本大二，<sup>9</sup> 美國學界如麥施爾（Edward J. Machle）、金鵬程（Paul R. Goldin）、史東內克（Aaron D. Stalnaker）等人，<sup>10</sup> 雖也程度不一地觸及《荀子》

<sup>6</sup> 郭沫若：〈宋鉞尹文遺著考〉，《青銅時代》，收入郭沫若著作編輯出版委員會編：《郭沫若全集·歷史編》，第 1 卷，頁 547-572。

<sup>7</sup> 杜國庠：〈荀子從宋尹黃老學派接受了什麼〉，收入李錦全、李鴻生編：《杜國庠中國思想史論集》（汕頭：汕頭大學出版社，1997 年），頁 132-155。

<sup>8</sup> 李德永：〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 1 輯（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 249-264；趙吉惠：〈論荀子是稷下黃老之學〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 4 輯（上海：上海古籍出版社，1994 年），頁 103-117；余明光：〈荀子思想與黃老之學〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第 6 輯（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 160-174；丁原明：《黃老學論綱》（濟南：山東大學出版社，1997 年），第 4 章〈黃老學對先秦諸子的影響〉，頁 166-178；胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學出版社，1998 年），第 2 章〈學派爭鳴的錯綜複雜〉，頁 85-101；白奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998 年），第 11 章〈荀子對稷下學術的吸取和修正〉，頁 274-295。

<sup>9</sup> （日）渡邊信一郎：〈荀子の国家論〉，《史林》第 66 卷第 1 號（1983 年 1 月），頁 1-32；（日）菅本大二：〈荀子における法家思想の受容：「礼」の構造に即して〉，《日本中国学会報》第 43 集（1991 年 10 月），頁 15-29。

<sup>10</sup> Edward J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun* (《荀子》中的自然與天：〈天論〉研究) (Albany: State University of New York Press, 1993), pp. 150-152; Paul R. Goldin, *Rituals of the Way: The Philosophy of Xunzi* (道之禮：

吸納、轉化他家學說，但最終仍回歸《荀子》內部，對於政治社會或道德修養的討論。以日、美為對照，我們可以明顯觀察出，中國大陸學界更為著重外緣因素對《荀子》的影響。

與此相應，臺灣學界如王慶光、張世明、佐藤將之等人，打破早期處理《荀子》「性惡」、「天人相分」的框架，以比較研究的視野，轉而研究《荀子》與稷下、黃老、戰國諸子的異同，並擴展文本考察範圍，留意「禮治」、「欲論」、「資源分配論」、「形神」、「君道」、「道德」等面向的區辨，既有不同以往的觀察，也提供了《荀子》多元探索的可能性。<sup>11</sup>然而，自1993年後，湖北荊門郭店戰國楚墓竹簡（下簡稱「郭店簡」）、上海博物館藏戰國楚竹書（下簡稱「上博簡」）相繼出現，其中不少摻有早期黃老形態的新材料，<sup>12</sup>促使我們不得不重新釐清戰國道家古佚書，是如何逐漸影響《荀子》中的政治理論，以反映出其對倫理秩序的安排。

就此而言，出土黃老思想文獻和《荀子》的議題，確實被處理得很少，學界並沒有作太多辯證的工作，故有必要再次確認它的觀察方向。而筆者所以選擇上博簡〈三德〉與黃老帛書四種，來作為《荀子》的對照組，乃因其同樣具

---

荀子的哲學) (Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1999), pp. 22-31; Aaron D. Stalnaker: "Aspect of Xunzi's Engagement with Early Daoism," (荀子與早期道家之關聯) *Philosophy East & West*, 53.1 (2003.1), pp. 87-129.

<sup>11</sup> 王慶光：《荀子與齊道家的對比》（臺北：大安出版社，2014年）；張世明：《荀子的君道思想——兼論稷下黃老的道法思想》（臺北：國立政治大學政治學系碩士論文，1999年，蔡明田先生指導），第3章〈禮法與道法的距離——稷下黃老道法思想之影響〉，頁47-68；佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年）。

<sup>12</sup> 如郭店楚簡〈太一生水〉、上海博物館楚簡〈互先〉、〈三德〉、〈凡物流行〉等戰國道家古佚書。毋庸諱言，上舉文獻容有學派從屬，或思想傾向上的爭議，而往往未能遽斷，但我們不妨將其視為，當時道家吸納他家學說，以漸成學派的一個動態歷程，或許能較好解釋，不同文獻所存在之儒道兼融的跡象。相關討論，可參曹峰：《近年出土黃老思想文獻研究》（北京：中國社會科學出版社，2015年）。

有「天道一人道」的思路，從而展示不同層面的政治需求。<sup>13</sup> 其中，法作為一種既普遍又特殊的規範形態，除了常被視為中國統治正當性的基礎之外，也具有內蘊於社會風俗的原始面向，而「法」之人倫精神及道德義涵，更是在荀子思想中獲得轉變與深化。鑒此，這種對比的張力，或許能揭示一些被忽略的向度，可以進一步探討，先秦社會如何在禮法合治中，實現公平與和諧的王道政治。職是之故，本文將以上博簡〈三德〉、黃老帛書四種之分析為起點，特別注目「法與道」與「法與時」之間，所彰顯出的天人關係，並嘗試從中提出《荀子》法思想的特色，再比勘其與黃老法思想之殊異，期以得見先秦政治思想的開展方向。

## 二、法與道：從天秩到人序的貞定

天道是黃老思想的一個重要議題，看重的是人法天施治，觀陰陽變化，以構架名分理度的政治律則。這種援天道以明人事，遵循自然秩序的客觀表述，通常將天、地、人（民）三才並舉，如〈經法·大分〉：「王天下者之道，有

---

<sup>13</sup> 有關〈三德〉的思想趨向，學界不免有爭議。如福田一也、湯淺邦弘、范常喜、歐陽禎人、林文華、王中江、林素英等人，認為〈三德〉可能反映早期儒家思想；另有曹峰透過用語、用韻、句法等內容，將〈三德〉與黃老帛書四種進行比對，證論其呈現黃老數術一路的類緣性。當然，其中也不乏如陳麗桂、顧史考等學者，因其思想拙樸繁雜而不置可否，未能斷定它的思想歸屬。但根據以上討論，可知〈三德〉內容較為古老，縱使出現「天命」、「天禮」、「仁」、「敬」等儒家性的術語，我們也尚需考慮此一概念，是否切合儒家的核心概念？它們代表的是哪一類的儒家？緣此，筆者認為〈三德〉強調天之權威的色彩，及其凸顯實用、兼容多元思想的特性，或可視為黃老思潮的早期面貌，應不為過。因為這樣的定位，適可觀察戰國黃老思潮的發展進程，並映照出與他家思想之異同。是故，筆者認為曹峰的說法，或有值得進一步探測的空間。相關討論，請參曹峰：《近年出土黃老思想文獻研究》，第二編「相關文獻研究」，第二部分「〈三德〉研究」，第2章〈〈三德〉註釋〉，頁273-280。

天焉，有人焉，有地焉。三者參用之，□□而有天下矣」，<sup>14</sup>〈經·立命〉：「吾受命於天，定位於地，成名於人」，〈經·前道〉：「聖人舉事也，合於天地，順於民，祥於鬼神，使民同利，萬夫賴之，所謂義也」，並經由統治者「稱以權衡，參以天當」（〈經法·道法〉）、「參之於天地之恒道」（〈經法·論約〉），將人間秩序安立在天道之超越性、根源性、恒常性的基礎上，從而強化政治權力運作的合法性與正當性。而「道」的推行，除與自然秩序的相感相應之外，也同時反映在「道生法」、「執道者生法」（〈經法·道法〉）等「以法為符」（〈經法·名理〉）的刑名法度上。是以，「道」與「法」的關係，可理解為「道」是「法」的根源，「法」則是「道」的體現，兩者將自然與人間理序接連起來，對社會建制作一整體性的思考與歸納。

黃老這種強調「唯聖人能盡天極，能用天當」（〈經法·國次〉）、「不天天則失其神」（〈經法·論〉）、「守天地之極，與天俱見」（〈經法·論〉）的法天思想，更表現在不同層面的規範上：

- (1) 行非恒者，天禁之。爽事，地禁之。失令者，君禁之。三者既脩，國家幾矣。（〈經·三禁〉）
- (2) 凡犯禁絕理，天誅必至。（〈經法·亡論〉）
- (3) 上帝以禁。帝曰：毋乏吾禁，毋流吾醢，毋亂吾民，毋絕吾道。乏禁，留醢，亂民，絕道，反義逆時，非而行之，過極失當，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅興兵，視蚩尤、共工。（〈經·正亂〉）

揆諸上引文獻，例 1 分列天、地、人三道，強調不論領導統御的行為活動、農事徭役，還是政策命令，皆須依循自然的節度，不得背反，國家方得治理。例 2 指出，一旦違犯政教不被允許的行為，即會遭遇天之誅罰。例 3 則以黃帝之

<sup>14</sup> 本文引用馬王堆黃老帛書四種之釋文，俱依湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》（北京：中華書局，2014 年）。為避枝蔓，僅附篇名，其通假字與疑難字直接破讀，不復一一註出頁碼。相關考釋若不致影響文義，將略其說明。



名向臣民宣示各項禁條，說明若妄越天道，悖逆天時，恣意行事，將受到像蚩尤、共工一樣的刑罰。由此可見，黃老帛書四種中的「法」，甚重天人秩序，包含法度、戰爭或刑罰，接近於一種自然律則。<sup>15</sup> 統治者則天之道，因時為法，表明回歸宇宙、社會原初和諧的想望。這種法天思想，雖已看不到太多原始思維的色彩，但若我們對照上博簡〈三德〉中有關禁避、戒慎的內容，<sup>16</sup> 其前後之關聯，顯然是具有連續性的：

(1) 敬天之放(圜)，興地之𠄎(矩)，<sup>17</sup> 恒道必星。【簡 17】

(2) 訶(忌)<sup>18</sup> 而不訶(忌)，天乃降災；已而不已，【簡 2】天乃降異。

【簡 3】

<sup>15</sup> 有關中國古代法天思想與西方「自然法」(natural law)的比較，曾引發國、內外不少學者的討論。諸如梁啟超、陳顧遠、梅仲協、魁奈(François Quesnay)、增田福太郎、金勇義(Hyung I. Kim)、李約瑟(Joseph Needham)等人，均認為中國古代法與西方「自然法」的具體內容，有其暗合之處。不過，也有學者如梁治平、俞榮根、布迪(Derk Bodde)、莫里斯(Clarence Morris)、朱勇、崔永東等人，分別從「法自然」、「自然化」、「自然主義」的觀點，予以反對或修正中國「自然法」的說法。相關討論，可參方瀟：《天學與法律——天學視域下中國古代法律「則天」之本源路徑及其意義探究》(北京：北京大學出版社，2014年)，第1章〈緒論〉，頁13-23。然平心而論，兩造理解並不算錯，殆出於對「自然」及「天」的義涵，做了不同層次的解釋，遂有立場上的分歧。

<sup>16</sup> 該篇原考釋者為李零，請見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書(五)》(上海：上海古籍出版社，2005年)，頁287-303。然底下所引釋文、標點、編連、分段，為筆者參酌原書及諸家之說，加以考訂的結果，與原書不盡相同。疑難字若需修訂，將擇要出註說明，否則一律直接釋寫為通行字。□意指缺一字，(?)表示括號前一字的隸定有疑問，依文義可補的字用〔〕表示，……指本簡前後文義未完，疑有殘字。原書簡號用【】標於簡末，以下不另列注。下引其他簡帛文獻亦同。

<sup>17</sup> 范玉珠讀「𠄎」為「矩」，認為與「敬天之放」互文，指法度、常規。茲從氏說：《上海博物館藏戰國楚竹書〈三德〉研究》(長春：東北師範大學碩士論文，2007年，張世超先生指導)，第2章〈簡文的集釋與考證〉，頁43。

<sup>18</sup> 原考釋者李零疑「訶」為「謀」字，晏昌貴從李零之說，並認為「忌」原作「謀」，指語言方面的忌諱。茲依氏著：《〈三德〉四札》，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=272](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=272)，2006年3月7日。

(3) 高陽曰：「毋凶服以享祀，毋錦衣交（絞）<sup>19</sup>袒係子，是謂忘神……」【簡 9】

(4) 皇后曰：立。毋為角（矯）言，<sup>20</sup>毋為人倡，毋作大事，毋對（害）<sup>21</sup>常，毋壅川，毋斷洿，毋滅宗，毋虛牀，毋□敵，毋變事，毋焚古（姑）媿（嫂），<sup>22</sup>毋【簡 10】恥父兄，毋羞貧，毋笑刑，毋揣深，毋度山，毋逸其身，而多其言。居毋愆（適），<sup>23</sup>作毋康。善勿滅，不祥勿為。入虛毋樂，登【簡 11】丘毋歌，所以為天禮。【簡 12】

細覈簡文，例 1「攷」字，依陳劍說，通「圉」、「圉」、「御」、「禦」，與例 4【簡 10】的「敵」為同一字的簡繁體，結合兩處文意可訓為「禁」。<sup>24</sup>兩處引文顯示對天地軌範的循從，若不嚴加遵守，將如例 2，引起天之災變異象。例 3、4 則分假「高陽」、「皇后」之名，實與黃帝的形象或地位有關，<sup>25</sup>

<sup>19</sup> 陳偉讀「交」為「絞」，並認為「絞」、「袒」同為喪服的特徵。茲依氏著：〈上博五〈三德〉初讀〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=201](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=201)，2006 年 2 月 19 日。

<sup>20</sup> 林文華認為「角」、「矯」二字，聲母相同，韻部旁轉可通。「矯言」，意為虛妄、誣矯之言。茲依氏著：〈〈三德〉新詁三則〉，簡帛研究網：<http://www.jianbo.org/admin3/2007/linwenhua006.htm>，2007 年 12 月 10 日。

<sup>21</sup> 季旭昇指出，「對」疑同「刈」字，可讀為「害」，意為妨害、阻斷。茲從氏著：〈上博五芻議（下）〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=196](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=196)，2006 年 2 月 18 日。

<sup>22</sup> 「媿嫂」二字依劉國勝：〈上博（五）零筭（六則）〉所釋，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=307](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=307)，2006 年 3 月 31 日。

<sup>23</sup> 范常喜讀「愆」作「適」，意為安適、閒適。茲依氏著：〈《上博五·三德》筭記六則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=348](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=348)，2006 年 5 月 18 日。

<sup>24</sup> 陳劍：〈〈三德〉竹簡編聯的一處補正〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=311](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=311)，2006 年 4 月 1 日。

<sup>25</sup> 曹峰從傳世文獻推考，認為「高陽」即「顓頊」，為黃帝之孫。而其於黃老帛書的〈經〉中兩次出場，或為輔佐黃帝之臣，或具統治者之形象。至於「皇后」在黃老帛書，則與「高陽」並列，除特指某一聖人外，於〈三德〉中又見「后帝」之稱，

其用「毋……」、「勿……」、「不……」等否定句式，開出一連串宗教性的禁忌或禮俗，以及倫常性的行為警戒，並點明實踐「天禮」的為政要則。姑不論〈三德〉的學派歸屬為何，天降罪罰的觀念，顯然較諸黃老帛書四種的法天思想更為素樸。加上兩種文獻在用詞、用韻、結構所呈現的高度相似性，<sup>26</sup> 我們很難否認它們之間，沒有黃老思想的發展脈理。

然而，黃老這種天道格局，在《荀子》的理論裡面，雖也同樣講究統治者運作政治的軌約，但其中觸犯天道、天意的觀念，卻淡化了神秘性的色澤，呈現出一種普遍性的習慣或公共性的規範，擴增了法思想的義涵，同時也擺脫以往人事與天地法則，必然對應的關係。以下，我們且先看《荀子》如何理解天人關係：<sup>27</sup>

- (1) 天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。（〈天論〉）
- (2) 君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。（〈王制〉）
- (3) 天子者，……居如大神，動如天帝。（〈正論〉）
- (4) 百姓貴之如帝，高之如天，親之如父母，畏之如神明。（〈疆國〉）
- (5) 是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨，繆繆肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可識，百姓淺然不識其鄰，若此則可謂大聖矣。（〈哀公〉）

以上諸條所言，大抵扣緊荀子「明於天人之分」、「不求知天」、「制天命而用之」（〈天論〉）的重要觀念展開。例 1、2 並舉天、地、人三才之構架，

---

位階符應黃帝。由此可見，兩者均與黃帝形象有所連繫。請參氏著：《近年出土黃老思想文獻研究》，第二編「相關文獻研究」，第二部分「〈三德〉研究」，第 4 章〈〈三德〉所見「皇后」為「黃帝」考〉，頁 288-293。

<sup>26</sup> 曹峰：《近年出土黃老思想文獻研究》，第二編「相關文獻研究」，第二部分「〈三德〉研究」，第 5 章〈〈三德〉與《黃帝四經》對比研究〉，頁 294-312。

<sup>27</sup> 本文所引《荀子》原文，俱依北大哲學系註釋：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983 年）之版本，凡引用均只標示篇名，並參考其他校注版本及《荀子》上下文義加以改訂。若有需要，則酌情刪改句讀。相關異動若不致影響文義，將略其說明。

頗類於黃老思想的表述，唯荀子更側重「天地生之，聖人成之」（〈富國、大略〉）、「人有其治」的主體能動性，<sup>28</sup>主張君子或君王可「擬於堯舜，參於天地」（〈不苟〉）、「大參天地，德厚堯禹」（〈賦〉），以先王為法，積學漸靡，來達到「通於神明，參於天地」（〈儒效、性惡〉）的效果。反之，若君子或君王，不能因天地之宜，加以善用而制裁之，恐「舍其所以參，而願其所參，則惑矣」（〈天論〉）。由例3、4、5更可發現，《荀子》書中常見「如……」、「若……」等比擬連類天地萬品的字眼，這種現象絕非偶然。<sup>29</sup>因為荀子所描述天人關係，逐漸鬆動了黃老「抱道執度，天下可一」（〈道原〉）、「握一以知多」（〈經·成法〉），那種傾向政治集權、與天道同一的思考，所以隨著人文理性的昂揚，荀子開始強調人類取象天地的自覺實踐，進而邁向人文精神的啟蒙辯證。

當然，荀子也不是不曾體驗過「應之以治則吉，應之以亂則凶」（〈天論〉）的天人境界，但他的使命正是要消化黃老，而又走出黃老，肯定人與天地並參的主體地位，彰顯儒家倫理的實踐價值。審如是，所謂「明於天人之分」、「不求知天」，又須「制天命而用之」（〈天論〉），當是逐漸擺脫天人之間，不知統類所帶來的同一限制，又能在「全其天功」（〈天論〉）的「知天」理解下，進而揭現「自為守道」、「知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役」

<sup>28</sup> 論者如胡家聰、池田知久等人，早已注意稷下、黃老之學和荀子，天地人三才類比連結的論述架構。但佐藤將之更進一步指出，黃老帛書四種與荀子「參」於三才的概念，雖都指向統治者如何建立秩序的理想，但荀子的「參」，則是從「動態性」心術論的概念，來達成其倫理實踐的價值，與黃老較「靜態性」心術論之「參」有別。相關討論，請參氏著：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，分見第2章〈荀子思想的來源與稷下之學的思想活動〉、第4章〈荀子思想之結構〉，頁150-162、297-301。

<sup>29</sup> 陳昭瑛指出「荀子描述的聖王、天王是如天之王，非通天之王。王與天的關係是人類模仿天的關係，不再是通神、通天意的靈通關係」，甚至從「類」與「美學」的角度看，荀子所謂禮、樂亦具有模仿的概念。相關討論，請參氏著：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），第一部分「類的自覺」，頁43-184、第三部分「類的生活」，頁307-403。

（〈天論〉）的主體行動意義。<sup>30</sup>

從這樣的對照看，我們不妨說：黃老道法體系下的天人構架，在荀子身上有種向人道的推移過渡。事實上，這種推移過渡，是直接就「禮法之大分」（〈王霸〉）說的，禮法即是道的內容，<sup>31</sup> 承認人可以透過道德理性，參贊、體證天地之化育。細心的讀者不難發現，荀子最重視禮，也不忘肯定法的重要性，<sup>32</sup> 對於人文世界的「法之數」、「法之義」（〈君道〉），更是反覆致意：

- （1）法者，治之端也；君子者，法之原也。故有君子，則法雖省，足以遍矣。（〈王制〉）
- （2）好法而行，士也；篤志而體，君子也；齊明而不竭，聖人也。人無法則佹佹然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法而又深其類，然後溫溫然。（〈修身〉）
- （3）國法禁拾遺，惡民之串以無分得也。有夫分義，則容天下而治；無分義，則一妻一妾而亂。（〈大略〉）
- （4）行法至堅，不以私欲亂所聞，如是，則可謂勁士矣。行法至堅，好脩正其所聞，以橋飾其情性。（〈儒效〉）
- （5）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，道法之總要也。（〈致士〉）

<sup>30</sup> 這樣的內涵其實不難釐清，只可惜仍有部分學者，片面以為「天人之分」具有「天人分途」或「戡天役物」的特點，無法真切觸及荀子「人參天地」的勝義。但近來這種誤解，已經受到許多學者澄清。相關討論，可參伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。

<sup>31</sup> 如〈勸學〉：「故學至乎禮而止矣，夫是之謂道德之極」、〈儒效〉：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也」、〈彊國〉：「道也者何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也」、〈禮論〉：「禮者，人道之極也」云云。

<sup>32</sup> 如〈勸學〉：「禮者，法之大分，類之綱紀也」、〈君道〉：「隆禮至法則國有常」、〈性惡〉：「聖人積思慮、習偽故，以生禮義而起法度」、〈修身〉：「故非禮，是無法也；非師，是無師也。……故學也者，禮法也」云云。

例 1、2 荀子認為，法由君子制作，除同樣標舉黃老提倡的法治外，實更看重人治，<sup>33</sup> 強調君子靈活運用制度的能力。唯有深明禮法統類，才能「聽斷以類」、「以類行雜，以一行萬」（〈王制〉）而「宗原應變」（〈非十二子〉），來達到由「士→君子→聖人」的人格修身目標，從而營構「明通而類」（〈不苟〉）的倫理世界。例 3、4 需要指出的是，荀子也把「分義」看作是法的內容和功能之一，<sup>34</sup> 其目的在使人於群體社會當中，客觀把握「以義制事」（〈君子〉）、「以義制利」（〈正論〉）的原則，使法律與道德融貫為一。甚至認為，行法也可以矯養人之情性，明白指出法之行為規範，具有倫理學轉化的正當作用，進而成為構架社會秩序之根本。<sup>35</sup> 例 5 則在荀子對黃老道家觀念的重

<sup>33</sup> 如〈君道〉：「有亂君，無亂國；有治人，無治法。……故法不能獨立，類不能自行；得其人則存，失其人則亡。」是故，就中國早期的「法治」觀念言，通常只有少數的聖賢能掌握、指導「法」的原則，並同時受到「道」的約束，來成就社會共同體的利益，故其與「人治」往往具有不可分割性。請參（美）高道蘊（Karen Turner）著，高鴻鈞譯：〈中國早期的法治思想？〉，收入高道蘊等編：《美國學者論中國法律傳統》（北京：中國政法大學出版社，1994 年），頁 246-254。

<sup>34</sup> 「分義」一詞於《荀子》書中凡六見。而有關「分義」的思想來源，佐藤推判荀子乃轉化慎到及其他稷下思想家，所達成理論化之「分」的概念，將之與儒學或墨學帶有價值概念的「義」縮合，繼而提出基於道德原則和倫理關係上，所建立起來的「資源分配論」。請參（日）佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，第 5 章〈荀子禮治論的建立及理想國家社會的實現〉，頁 326-339。其中，需要特別指出的是，荀子引「分」入禮，實蘊藏著法律「權利意識」的覺醒，故倫理身份關係的本質，亦可看作是法律關係。請參俞榮根：《儒家法思想通論（修訂版）》（廣西：廣西人民出版社，1998 年），第 6 章〈荀子的法思想〉，頁 402-407。

<sup>35</sup> 如何看待法律與道德的關係，往往是引發「自然法理論」與「法律實證主義」爭論的焦點。不過，皮文睿（R. P. Peerenboom）援用德沃金（Ronald Dworkin）「法律均衡論」（coherence theory）的觀點，推證儒家雖同意法與道德之間有必然連繫，但並不屬於基本性的自然法學派。是以，儒家法理學注重的是「具體情境中的特殊性，而不是超越的普遍原則」，並強調聖人居間權衡、裁量倫理問題的重要性。請參氏著，李存捧譯：〈儒家法學：超越自然法〉，收入高道蘊等編：《美國學者論中國法律傳統》，頁 118-153。

新定位下，歸諸以人為本位的現實政治，君子從而成為治國之根本，待其實踐禮儀法度，方能「守道以禁非道」（〈解蔽〉），使人民「壹於道法而謹於循令」（〈正名〉）。<sup>36</sup> 與前述合觀，得見荀子這種對秩序與和諧的平衡追求，明白展示出人作為行動主體的責任與尊嚴。只是荀子法思想的價值，既是政治學的，又是倫理學的，自有別於黃老法思想，循天而治的權力政治構想。

的確，黃老與荀子法思想的政治關懷，不會沒有相似之處，他們都將規矩、繩墨、方圓、權衡等概念，作為法之公平、不可更易性的比喻來運用。<sup>37</sup> 甚至，在刑罰輕重上，也同樣強調比例原則的重要性。<sup>38</sup> 準此，我們很難講，彼此沒有「正」、「治」、「稱」、「當」等精神上的秘響旁通。不過，有趣的是，由於政治關懷趨向人文化的發展，所以法在荀子身上，不僅打破了社會階層的封閉性，其運用於教化，又成為治亂的關鍵。正因為荀子法思想，有著倫理學的轉化，其著眼於法之作用的同時，更注意到法度之「文」的社會性功

<sup>36</sup> 當然，我們不宜忘了，荀子的「道法」與「名」互為表裏，「正名」的目的即在「壹於道法」的原則下，強調語言行為所具之倫理實踐意義，以期達到王道政治之理想。相關討論，請參伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（臺北：花木蘭文化出版社，2009年），第2章〈「天生人成」思想型態的意義——荀子的名言論、心術論與主體哲學〉，頁39-55；Masayuki Sato, "The Development of pre-Qin Conceptual Terms and Their Incorporation into Xunzi's Thought,"(先秦觀念術語的發展及其在荀子思想中的運用) in J. de Meyer and P. Engelfriet, eds., *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Leiden: Brill, 1999), pp. 38-39. 唯本節側重於「道法」與「天人關係」的辯證意義，故有關「道法」與「名言」、「心性」論的闡述，將另以專文探討，茲不贅及。

<sup>37</sup> 如〈經法·道法〉：「法者，引得失以繩，而明曲直者也」、〈經法·四度〉：「規之內曰圓，矩之內曰方，縣之下曰正，水之上曰平。尺寸之度曰大小短長，權衡之稱曰輕重不爽，斗石之量曰少多有數。八度者，用之稽也」、《荀子·禮論》：「故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。然而不法禮，不足禮，謂之無方之民；法禮，足禮，謂之有方之士」。

<sup>38</sup> 如〈經法·名理〉：「應化之道，平衡而止。輕重不稱，是謂失道」、《荀子·正論》：「刑稱罪則治，不稱罪則亂。故治則刑重，亂則刑輕，犯治之罪固重，犯亂之罪固輕也」。

能，<sup>39</sup> 這層義涵更是黃老思想不曾措意的。

整體言之，我們若從法的角度，比較出土黃老思想文獻與《荀子》，可以發現，兩者之大別，關鍵在於天人視角的不同定位。其實，「法」作為一種公共權力的體現，自然不離「人」之生活世界的影響。而在政治體制中，君道則無疑是最重要的一環。因此，如何讓社會秩序合乎「法」？怎樣讓「法」於政治倫常中有效運作？又「法」之於權力擁有者、執行者的關係是什麼？顯然是我們進一步釐清黃老與荀子法思想的焦點。職是，下一節筆者將以「時」為線索，繼續探討「法」的相關議題。

### 三、法與時：因循時變與合時通變

誠如上一節的分析，黃老與荀子之間，對「天道—人道」的不同理解，是我們觀察兩者法思想發展的一個重點。而其中，中國「宇宙觀」作為人間秩序安立的基礎，實際上蘊含著「時間」與「空間」兩種觀念。不過，在上古的政治活動中，人在時間之軸上的意義與價值，往往比開疆擴土所據之空間觀念更為重要。因為，若是人君沒有經過歷史時間的考驗，其政權的合法性、正統性便無從確立。<sup>40</sup> 所以，中國古代的時間意識，並非只是一個抽象的存在，而通常是緊扣現實人事活動的思考，並與超越性的理則相契。<sup>41</sup> 就初民的生活而

<sup>39</sup> 如〈禮論〉：「得之則治，失之則亂，文之至也」，唐·楊倞（？-？）注：「文，謂法度也」、〈王制〉：「全道德，致隆高，綦文理，一天下，振毫末，使天下莫不順比從服，天王之事也」云云。

<sup>40</sup> 中國「正統論」的源起，常植基於天命的授予上，「統」即蘊含時間觀念。在漢代，這種天命往往透過五德（木、火、土、金、水）來配應歷史週期，作為王朝興滅的依據，並通過「改正朔」、「易服色」，來確認政權的合法性。而遲至唐代以後，「統」之意義，方從時間理念轉出空間理念，強調疆域治亂的重要性。相關討論，請參饒宗頤：《中國史學上之正統論》（北京：中華書局，2015年）。

<sup>41</sup> 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年），第1章〈中國傳統歷史思想中的時間概念及其特質〉，頁31-54。



言，時間往往是在自然化變中顯現，人對自然化變的認識，往往來自對天體時氣的觀察。如此對天地宇宙的叩問，讓有關星象、神話、節氣、物候的自然現象，爾後形上化為天道、天理，實際上反映了歷來思想家面對政治秩序的態度。

因此，當我們回到黃老法天思想的脈絡，很容易會想到其推闡時變，以「時」作為人事禍福、吉凶的決定關鍵。唯有「胥時而用」（〈稱〉）、「靜作得時」（〈經·姓爭〉）、「柔身以待時」（〈經·前道〉）、「知地宜，須時而樹」（〈經法·君正〉），來掌握時機、時令，舉措合時，方能避免「動靜不時謂之逆」（〈經法·四度〉）、「不順四時之度而民疾」（〈經法·論〉）、「非時而榮不果」（〈稱〉）的情況發生。黃老思想這種屢言時不可逆，順循天道的主張，當然不是純粹的趨吉避凶，它真正要求的，其實是一個配合「胥雄節之窮而因之」（〈經·順道〉）、「因天時，與之皆斷」（〈經·兵容〉）、「因而建事」（〈稱〉）等蓄時待機的立政治國之術。明眼人不難看出，黃老天道中的客觀律則，可以說是一種「道的術化」，<sup>42</sup> 天道即涵蘊法的內容。何況我們還可以從它，依四時法度所開出的「文武」、「刑德」論述，找到其「靜因無為」的君術色彩：

- (1) 君臣當位謂之靜，賢不肖當位謂之正，動靜參於天地謂之文，誅□時當謂之武。靜則安，正則治，文則明，武則強。安則得本，治則得人，明則得天，強則威行。參於天地，合於民心，文武並立，命之曰上同。審知四度，可以定天下，可安一國。（〈經法·四度〉）
- (2) 天有死生之時，國有死生之正。因天之生也以養生，謂之文；因天之殺也以伐死，謂之武：文武並行，則天下從矣。（〈經法·君正〉）
- (3) 凡謀之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈□無匡。……是故為人主者，時適三樂，毋亂民功，毋逆天時。……夫并時以養民功，先德後刑，順於天。（〈經·觀〉）

<sup>42</sup> 陳麗桂：〈黃老道家與齊學〉，《漢代道家思想》，頁 47-56。

(4) 凡謹之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其當。望失其當，環視其殃。天德皇皇，非刑不行。穆穆天刑，非德必傾。刑德相養，逆順若成。刑晦而德明，刑陰而德陽，刑微而德彰。其明者以為法，而微道是行。明明至微，時反以為幾。天道還於人，反為之客。靜作得時，天地與之。爭不衰，時靜不靜，國家不定。可作不作，天稽環周，人反為之客。靜作得時，天地與之。靜作失時，天地奪之。（〈經·姓爭〉）

上述所舉的例子，可以發現「文」指「養生」，「武」即「伐死」，「文武」的內容基本上與「生／殺」、「刑／德」、「陰／陽」、「日／月」等二元對立的概念相應，並同樣歸根於天地之道，這些概念不只被視為統治者所需取法的準則，指示其施政必須恩威並施，刑德相濟，甚至連用兵作戰之事，也須「因天時，伐天毀，謂之武」（〈經法·四度〉）、「因時秉宜，兵必有成功」（〈經·兵容〉）。這種論述的架構顯示：天道循環，時序周流，文武互轉，刑德代生，自然之法與人文之法相時而動。所謂「因」，即順勢而動、自然開展，凡黃老思想所見「因天之則」、「因地以為資，因民以為師」（〈稱〉），皆是人與客觀事物互動、配合的關係。統治者之所以能「安徐正靜」（〈經·順道〉）、「靜以須人」（〈經·觀、正亂〉），來「審察名理」（〈經法·名理〉），正是出於這種因循時變的無為治術，如此動靜當時、知時統御，方得推行教令，「毋亂民功，毋逆天時」，從而成就君民和諧的理想社會。

當然，在瀰漫禁忌、警戒氣息的〈三德〉中，雖然思想較為駁雜混沌，但同樣可見黃老思想的相關論述：

(1) 天供時，地供材，民供力，明王無思，是謂三德。卉木須時而後奮。天惡女（毋）<sup>43</sup> 忻，平旦毋哭，暝<sup>44</sup> 毋歌，弦望齊宿，是謂順天

<sup>43</sup> 范常喜認為「女」當為「母」之形誤，讀作「毋」。茲依氏著：〈《上博五·三德》筭記六則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=348](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=348)，2006年5月18日。

之常。【簡 1】

(2) 知天足以順時，知地足以固材，知人足以會親。不修其成，而【簡 17】聽其營。百事不遂，且事不成。【簡 15】

(3) 驟奪民時，天饑必來。【簡 15】奪民時以土功，是謂稽，不絕憂恤，必喪其佻（匹）。<sup>45</sup> 奪民時以水事，是謂洲（潮），<sup>46</sup> 喪忒（以）係（繼）<sup>47</sup> 樂，四方來翼。奪民時以兵事，是〔謂厲，禍因胥歲，不舉銜艾。〕<sup>48</sup> 【簡 16】

(4) ……〔未？〕<sup>49</sup> 懈於時，上帝喜之，乃無凶災。【香港中文大學藏簡】

(5) 陽而幽，是謂大感。幽而陽，是謂不祥。齊齊節節，外內有辨。男女有節，是謂天禮。敬之敬之，天命孔明。【簡 3】

按覈簡文，例 1 所謂「順天之常」，除告誡統治者面對天現異象時，要以禮行事，持守忌避，來敬順天時之外，同時也關注天地萬物，是否合時生養。這種因循天時、地材、民力各司其職的表述，語其宗旨，是同例 2 一樣，講求一種

<sup>44</sup> 原考釋者李零釋作「明」，然范常喜認為此字，當為「暝」之異體，指昏暗、陰沉之意。茲依氏著：〈試說《上博五·三德》簡 1 中的「暝」——兼談楚簡中的相關諸字〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=278](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=278)，2006 年 3 月 9 日。

<sup>45</sup> 范常喜讀「佻」為「匹」，疑解作「匹夫」之意，泛指平民百姓。茲依氏著：〈《上博五·三德》筭記三則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=232](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=232)，2006 年 2 月 24 日。

<sup>46</sup> 陳斯鵬認為，「洲」乃「潮」字象形初文，增益「水」旁而成。又從聲韻推敲，讀「潮」為「淖」，引申為沈溺之意。茲依氏著：〈讀《上博竹書（五）》小記〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=310](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=310)，2006 年 4 月 1 日。

<sup>47</sup> 范常喜認為「忒」字中，「心」為「口」之形訛，當讀作「以」；「係」，則為繼、接續之意。茲依氏著：〈《上博五·三德》筭記三則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=232](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=232)，2006 年 2 月 24 日。

<sup>48</sup> 同前註。

<sup>49</sup> 王蘭：〈《上博五·三德》編聯〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=328](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=328)，2006 年 4 月 15 日。

「無思」、「無為」的「明王」之治。例 3、4、5 不論是土木、水利、兵戎，還是男女、內外之別，都要求行為要合乎「天禮」，而常保天命的條件，最終則應回歸以民事為主體的作為。若不上法天時，則不能掌握節候農事，災禍將隨之而來。尤其，例 1、5 這裡，雖沒有像黃老帛書四種一般，明白標出陰陽對應的字詞，卻將「平旦／暝」、「幽／陽」作為陰陽的概念，使人事行為與自然時序相協，這一切都和陰陽、刑德旨意相近。<sup>50</sup>無可否認，〈三德〉雖未達到黃老思想的深度，不過其帶有「天時—人事」連動感通，與重民的強烈意識，則表現出黃老一脈，因天、因時、因民的素樸認識，充滿著天之權威的色彩。

如果我們將以上的討論，放在荀子思想的背景下，則不難看出兩者之間的相似性。這種強調時變的共識，也清楚表現在《荀子》所謂「養長時」、「殺生時」、「政令時」（〈王制〉）的禮法秩序中。但相對於黃老的法天而治，統治者之作為只是因循時變、伺機而動，荀子更關注歷史經驗，以及自我轉化的力量，他從「合時通變」入手，意在凸顯「通」與「變」所發揮的積極意義。其中，荀子所謂「通」與「變」，強調的是統治者「以古持今，以一持萬」（〈儒效〉）、「舉措應變而不窮」（〈王制〉）之權衡應變的能力，以試圖褪去黃老「天道—自然」的律則，鬆開人事與自然的必然連結。<sup>51</sup>我們且看底下荀子的解釋：

<sup>50</sup>（日）福田一也：〈上博簡（五）〈三德〉篇中天的觀念〉，收入郭齊勇主編：《儒家文化研究·第 1 輯：新出楚簡研究專號》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2007 年），頁 284-298；林素英：〈論〈三德〉之陰陽思想〉，《哲學與文化》第 42 卷第 10 期（總第 497 期）（2015 年 10 月），頁 61-77。另外，需要注意的是，〈三德〉這種質樸的陰陽雛形，既不同於後代系統化的陰陽家思維，也可能直接或間接影響了，後來儒家的明堂陰陽之說，並與黃帝之學有著密切的淵源關係。相關討論，可參葛志毅、張惟明：〈黃帝與黃帝之學〉，《先秦兩漢的制度與文化》（哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998 年），頁 133-151。

<sup>51</sup> 陳昭瑛認為荀子「通變觀」，源自《論》、《孟》論「權」之概念，並與《易傳》「通變觀」具有高度共識。但進一步將通變連繫於古今歷史，從而成就君子之學，則是荀子之特色。相關討論，請參陳昭瑛：〈「通」與「儒」：荀子的通變觀與經典詮

- (1) 至道大形：隆禮至法則國有常，尚賢使能則民知方，纂論公察則民不疑，賞克罰偷則民不怠，兼聽齊明則天下歸之；……如是，則德厚者進而佞說者止，貪利者退而廉節者起。《書》曰：「先時者殺無赦，不逮時者殺無赦。」（〈君道〉）
- (2) 本政教，正法則，兼聽而時稽之，度其功勞，論其慶賞，以時慎脩，使百吏免盡，而眾庶不偷，冢宰之事也。（〈王制〉）
- (3) 政令法，舉措時，聽斷公，上則能順天子之命，下則能保百姓，是諸侯之所以取國家也。（〈榮辱〉）
- (4) 脩百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，若生四枝；要時立功之巧，若詔四時；平正和民之善，億萬之眾而搏若一人；如是，則可謂聖人矣。（〈儒效〉）
- (5) 無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。（〈君道〉）
- (6) 善日者王，善時者霸，補漏者危，大荒者亡。故王者敬日，霸者敬時，僅存之國危而後戚之。（〈疆國〉）

從例 1、2、3 的文脈看，荀子認為治道的原則，包括崇禮重法，修正法度，選賢與能，行賞論罰，進而「裕民以政」（〈富國〉）等內容。此外，還必須廣納各方意見，查考功績，如此百官政令才得以不失其時，「以時順脩」（〈王制〉）；若不審時而動，則恐招致「殺無赦」的刑罰。是以，例 4、5 荀子便指出，君子行法的應變能力在於：若能把握權衡，拿捏分寸，便可「以義變應」（〈不苟、致士〉），來「應變不窮」（〈非相〉）、「體常而盡變」（〈解蔽〉）。即便處於困窮之際，也要「博學、深謀、修身、端行，以俟其時」（〈宥坐〉），將理性認知的能力，置諸「脩身自強」、「宜於時通」（〈修身〉）的行動中，

---

釋問題》，《儒家美學與經典詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005 年），頁 91-115。其中，荀子論「變」又可與「化」通，所關心的是人本身化善（道德化）與否的問題，並進而發展出「誠」的概念。請參佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第 3 期（2005 年 6 月），頁 69-73。

才能有所改革，有所創造，做到「張法而度之，則唵然若合符節」（〈儒效〉），努力實現如例 6 一樣「善日」、「敬日」的王道政治。

明乎此，我們便不難理解，何以荀子言禮法，必至於「明通而類」（〈不苟〉）、「事變得應」（〈富國〉），且「有法者以法行，無法者以類舉」（〈王制、大略〉）並「應之以貫」（〈天論〉），蓋在其不墮於黃老思想以不變應萬變、等待時機的消極思考，而是用「舉統類而應之」（〈儒效〉）的概念，標舉出古、今之間的「時間往復性」，從而強調「克服『理想』與『現實』矛盾的人文『時間』」。<sup>52</sup> 其中，荀子所期待的聖王之法，固然也有黃老靜因無為的「直覺觀照」屬性；<sup>53</sup> 但有所不同的是，他又進一步表明，以禮法來「聽之衡」、「聽之繩」（〈王制〉）的認知判斷，並在「立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之」（〈性惡〉）的導引下，將原本黃老重民之主張，推向「莫不振動從服以化順之」（〈正論〉）的積極教化之道。

而我們也不應忘記，荀子法思想這種「合時通變」之說，在時間序列中所領會到人之主體的力量與價值，實是基於對「先王」、「後王」之「歷史意識」的獨特理解與連結，<sup>54</sup> 以作為其具體實踐的觀念架構：

<sup>52</sup> 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，第 3 章〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，頁 101。

<sup>53</sup> Benjamin Schwartz, *The world of Thought in Ancient China* (古代中國的思想世界) (Cambridge: Belknap Press, 1985), p. 315; R. P. Peerenboom, "Natural Law in the Huang-Lao Boshu," (黃老帛書中的自然法) *Philosophy East and West*, 40.3 (1990.7), p. 319.

<sup>54</sup> 作為思維活動重要方式之一的「歷史意識」，不僅是「歷史思維」的基礎，亦是人之「歷史性」（historicality）存在的重要質素。有關歷史思維特質及歷史意識活動的討論，可參黃俊傑：《歷史知識與歷史思考》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004 年），第 3 講〈歷史思維的特質〉，頁 31-46；周樑楷：〈歷史意識是種思維的方法〉，《思想》第 2 期（2006 年 2 月），頁 125-162。而所謂「歷史意識」，誠如胡昌智所說：「歷史意識就是人們對時間（變遷）的經驗與人們對於時間（變遷）的期望，兩者間動態關係的掌握及表達。……是人類在生活過程中，將經驗到的時間注入企望中的時間，以及反過來，將企望中的時間注入經驗到的時間中的心靈活動。」請參胡昌智：《歷史知識與社會變遷》（臺北：聯經出版事業公司，1992 年），第 1 章〈歷史知識的性質及其社會功能〉，頁 22-23。

- (1) 聖王有百，吾孰法焉？曰：文久而滅，節族久而絕，守法數之有司，極而禡。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。……故曰：欲觀千歲，則數今日；欲知億萬，則審一二；欲知上世，則審周道；欲知周道，則審其所貴君子。故曰：以近知遠，以一知萬，以微知明，此之謂也。（〈非相〉）
- (2) 百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。（〈天論〉）
- (3) 殺人者死，傷人者刑，是百王之所同也，未有知其所由來者也。刑稱罪則治，不稱罪則亂。（〈正論〉）
- (4) 人主者，天下之利執也。得道以持之，則大安也，大榮也，積美之源也。（〈王霸〉）
- (5) 明君臨之以執，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨說惡用矣哉！（〈正名〉）

例 1 由觀聖王禮法之原則，引出「以近知遠，以一知萬」，對古今歷史經驗的不斷反思、徵驗，構成人們「舉措遷移」（〈君道〉），是否「以道觀盡，古今一也」（〈非相〉）之標準。然荀子又謂「百王之法不同」（〈王霸〉），故須循於例 2、3 的「先王之道」（〈儒效〉），將「慶賞刑罰，通類而後應；政教習俗，相順而後行」（〈大略〉）。如是，荀子既法先王，又法後王，<sup>55</sup>

<sup>55</sup> 針對荀子「先王」、「後王」之說的具體內容，王健文嘗指出：「當先王與後王對稱時，後王指周代聖王，先王則由周上數；若單言先王，卻未必與後王是截然兩分的，實指『聖王有百』，凡古先聖王，皆謂之先王。」請見氏著：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987年），第4章〈試論法先王與法後王〉，頁109。至於「先王」、「後王」孰重的討論，東方朔（林宏星）則跳脫以往歷史考證的框架，從哲學命題的角度指出，「如何保存先王之道」才是問題的核心，並由此闡明荀子「道法先王，法法後王」的歷史意識，以證「先王」與「後王」相互關聯的思考意義。請參氏著：〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉，《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年），頁339-368。

古今因革之間，事實上呈示實踐禮義法度時，能盱衡歷史、「持險應變曲當」（〈儒效〉）的積極行動，迥乎黃老順隨當下化變的時間觀。然則，更重要的是，如何使這種「合時通變」的法思想，達成整合社會、成就秩序的理想？對此，荀子順承黃老思想對時間的思考，發展出「勢」的見解。<sup>56</sup> 例 4、5，在處勢以道的前提下，揆諸局勢，運「勢」帷幄，由此伸張法之正義的理規範勢，展現荀子身為「大儒」，面對時代變局，能「知通統類」，並「與時遷徙，與世偃仰，千舉萬變，其道一也」（〈儒效〉）的現實關懷。<sup>57</sup> 不過，這並非意味荀子，只是一味追求形諸於外的「執榮」；相反的，他所認為的君子，更須兼有發之於內的「義榮」，且不能違背德義的價值，<sup>58</sup> 才能使「人服而執從之」（〈王霸〉），故雖「百里之地，足以竭執矣」（〈王霸〉），以致「一天下，財萬物，長養人民，兼利天下，通達之屬，莫不從服」（〈非十二子〉）。

通過這樣的比較，我們才能真正理解，荀子法思想於戰國末世，如何消解早期黃老天道規律的神秘性質，進而導向由禮法損益而成的王道世界。對於時間的深刻感受，黃老與荀子都有具體而微的展現，無論是治術或以民為本的立

<sup>56</sup> 盧瑞容嘗考「執」之初義「種植」，即隱含時間與空間的因素，並帶有「相對關係」的思維。其中，荀子所謂「勢」說，除涉及政治生活者，如「權勢」、「勢位」、「威勢」等理論之外，尚有涉及社會生活者，如「客觀情勢」、「發展趨勢」、「情勢發展」、「外在形勢」、「地位」、「地形」、「有利地勢」、「（外在而不由自主的）力量」及「物類」等意義，可見戰國末年勢論發達之一斑。請參氏著：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」、「和」、「權」、「屈曲」概念溯源分析》（臺北：商鼎文化出版社，2004年），第1章〈「勢」概念之形成及其義涵發展〉，頁51-53、61-67。

<sup>57</sup> 有關荀子「大儒」形象的不同論述面向與發展，可參伍振勳：〈秦漢時期的荀子形象：「大儒」論述的三種類型及其思想史意義〉，《邯鄲學院學報》第22卷第4期（2012年12月），頁81-90。

<sup>58</sup> 荀子在〈正論〉中，曾有「執義」、「榮辱」之論，主張人主勢位固然重要，但仍須具有道德實踐的優先性。請參林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年），第6章〈歧出的孤獨者：《荀子·正論》與儒學意識〉，頁243-252。



場，兩者都可以遙相呼應。只是在進行比勘時，尚需考慮兩者法思想之根源性與功能性的差異。兩者的區別在於：荀子把法之社會教化的功能，從天道限制之中解放出來，並經由對王制歷史的反省與召喚，嘗試證立人之於政治實踐的積極意義與內在動力，法因而具有豐厚的「歷史意識」。此乃荀子思想的特色，也是與黃老思想的差異所在。固然，稷下、黃老等性質的傳世文獻，對荀子思想的影響，委實具有先見。但過於強調荀子綜合性思想的同時，卻也可能無法明白彰顯荀子思想之特質。是以，將代表早期黃老思想的出土文獻放在天秤的另一端，更易形成一種辯證張力，有助於我們重新審視荀子法思想的特性。

#### 四、結 語

黃老、《荀子》兩者所呈現之「法」思想，取向各具特色，但其理路差異又非截然不同。清儒阮元（1764-1849）說：「《荀子》、《大戴》所謂『道經』、『道書』，皆黃老古說，與今《老子》五千言又稍異」，<sup>59</sup> 儒家部分的思想內容，確與黃老思想有暗合之處。大體言之，黃老與荀子之法思想，關注所在，乃是對於重建政治秩序的討論。只是兩相對照，前者主要表現於承天行治的立場，後者則側重具體的人間經驗，開展法的倫理性格。兩者雖對於天人關係之看法不同，然細繹其說，其法思想脈絡卻又相互接引。而向來對於黃老與荀子之學的探討，大都侷限在傳世文獻的對較當中，甚少對出土黃老思想文獻有深入地探討。即緣此故，筆者以上博楚簡〈三德〉、黃老帛書四種之分析為起點，透過「法與道」與「法與時」二部分，注目有關天人關係的論題，嘗試提出《荀子》法思想的特色，再比勘其與黃老法思想之殊異，期以得見先秦政治思想的開展方向。綜覈本文徵引情形，撮舉分析，有如下之重點：

---

<sup>59</sup> 清·阮元：〈荀子引道經解〉，《擘經室續集》，收入王雲五主編：《叢書集成簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1966年），冊1，卷3，頁121。

- 其一、黃老的天道格局，在《荀子》的理論裡面，雖也同樣講究統治者運作政治的法則，但其中觸犯天道、天意的觀念，卻淡化了神秘性的色澤，呈現出一種普遍性的習慣或公共性的規範，相對之下擴增了法思想的義涵，同時也鬆動黃老那種傾向政治集權、與天道同一的思考。荀子的使命，正是要消化黃老，而又走出黃老，肯定人與天地並參的主體地位，並強調人類取象天地的自覺實踐，進而邁向人文精神的啟蒙辯證。
- 其二、黃老道法體系下的天人構架，在荀子身上有種向人道的推移過渡。事實上，這種推移過渡，是直接就「禮法之大分」說的，禮法即是道的內容，承認人可以透過道德理性，參贊、體證天地之化育。其中，荀子法思想的價值，既是政治學的，又是倫理學的，自有別於黃老法思想，循天而治的權力政治構想。法在荀子身上，不僅打破了社會階層的封閉性，其運用於教化，又成為治亂的關鍵；而著眼於法之作用的同時，更注意到法度之「文」的社會性功能。
- 其三、相對於黃老的法天而治，統治者之作為只是因循時變、伺機而動，荀子更關注歷史經驗，以及自我轉化的力量，他從「合時通變」入手，強調統治者「以古持今，以一持萬」之權衡應變的能力。因此，荀子言禮法，不墮於黃老思想以不變應萬變、等待時機的消極思考，而是用「舉統類而應之」的概念，標舉出古、今之間的「時間往復性」，從而強調「克服『理想』與『現實』矛盾的人文『時間』」。其中，荀子所期待的聖王之法，固然也有黃老靜因無為的「直覺觀照」屬性，但有所不同的是，他又進一步表明，禮法的認知判斷，並將原本黃老重民之主張，推向積極的教化之道。
- 其四、荀子既法先王，又法後王，古今因革之間，事實上呈示實踐禮義法度時，能盱衡歷史、「持險應變曲當」的積極行動，迥乎黃老順隨當下化變的時間觀。而荀子順承黃老思想對時間的思考，又發展出「勢」的見解，在處勢以道的前提下，展現荀子身為「大儒」的現實關懷，同時強調德義的內在價值，由此伸張法之正義的理規範勢。兩者區別在於：荀子把

法之社會教化的功能，從黃老天道的限制之中解放出來，並經由對王制歷史的反省與召喚，嘗試證立人之於政治實踐的積極意義與內在動力，法因而具有豐厚的「歷史意識」。

荀子既取儒家人文治化之理解，凸顯主體行動的內在價值，以作為禮法思想體系的基礎，同時又深化黃老重民因時的意識，確立王道社會的理想，成為戰國末年的「治國之徵」（〈王霸〉），在先秦政治思想史上，具有舉足輕重的地位。然尚待說明的是，限於篇幅，本文無法進行黃老與荀子法思想體系之全面考察，在刑名、心性等方面的比較，亦未遑論及，僅嘗試從早期出土黃老思想文獻的角度，就廣義之法思想作初步的比較，恐怕未必周延。不過，另闢蹊徑的觀察，不僅重新反省了荀子與黃老法思想之異同，又可得見荀子思想承繼與發展的意義。就這點來說，早期出土黃老思想文獻所提供的訊息，或許仍有值得我們參考之處。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

漢·司馬遷著，（日）瀧川資言考證，楊海崢整理：《史記會注考證》，上海：上海古籍出版社，2015年。

清·阮元：《學經室續集》，王雲五主編：《叢書集成簡編》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。

### 二、近人論著

\* 丁原明：《黃老學論綱》，濟南：山東大學出版社，1997年。

方 瀟：《天學與法律——天學視域下中國古代法律「則天」之本源路徑及其意義探究》，北京：北京大學出版社，2014年。

- 王 蘭：〈《上博五·三德》編聯〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=328](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=328)，2006年4月15日。
- 王健文：《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1987年。
- \* 王慶光：《荀子與齊道家的對比》，臺北：大安出版社，2014年。
- 北大哲學系註釋：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 白 奚：《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1998年。
- 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》，臺北：花木蘭文化出版社，2009年。
- 伍振勳：〈秦漢時期的荀子形象：「大儒」論述的三種類型及其思想史意義〉，《邯鄲學院學報》第22卷第4期（2012年12月）。
- \* 伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月）。DOI:10.6281/NTUCL.2014.09.46.02
- 余明光：〈荀子思想與黃老之學〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第6輯，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 李德永：〈道家理論思維對荀子哲學體系的影響〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第1輯，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 杜國庠著，李錦全、李鴻生編：《杜國庠中國思想史論集》，汕頭：汕頭大學出版社，1997年。
- 周樑楷：〈歷史意識是種思惟的方法〉，《思想》第2期（2006年2月）。DOI:10.29848/SX.200609.0006
- 季旭昇：〈上博五芻議（下）〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=196](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=196)，2006年2月18日。
- 東方朔（林宏星）：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 林文華：〈〈三德〉新詁三則〉，簡帛研究網：<http://www.jianbo.org/>

admin3/2007/linwenhua006.htm，2007年12月10日。

- 林素英：〈論〈三德〉之陰陽思想〉，《哲學與文化》第42卷第10期（總第497期）（2015年10月）。
- \* 林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789860098471
- 俞榮根：《儒家法思想通論（修訂版）》，廣西：廣西人民出版社，1998年。
- \* 胡昌智：《歷史知識與社會變遷》，臺北：聯經出版事業公司，1992年。
- \* 胡家聰：《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學出版社，1998年。
- 范常喜：〈《上博五·三德》筭記三則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=232](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=232)，2006年2月24日。
- 范常喜：〈試說《上博五·三德》簡1中的「暝」——兼談楚簡中的相關諸字〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=278](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=278)，2006年3月9日。
- 范常喜：〈《上博五·三德》筭記六則〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=348](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=348)，2006年5月18日。
- 范玉珠：《上海博物館藏戰國楚竹書〈三德〉研究》，長春：東北師範大學碩士論文，2007年，張世超先生指導。
- 晏昌貴：〈〈三德〉四札〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=272](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=272)，2006年3月7日。
- 馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 張世明：《荀子的君道思想——兼論稷下黃老的道法思想》，臺北：國立政治大學政治學系碩士論文，1999年，蔡明田先生指導。
- \* 曹 峰：《近年出土黃老思想文獻研究》，北京：中國社會科學出版社，2015年。
- 郭沫若著作編輯出版委員會編：《郭沫若全集·歷史編》，北京：人民出版社，1982年。

- 陳偉：〈上博五〈三德〉初讀〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=201](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=201)，2006年2月19日。
- 陳劍：〈〈三德〉竹簡編聯的一處補正〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=311](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=311)，2006年4月1日。
- 陳昭瑛：《儒家美學與經典詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005年。
- \* 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501886
- 陳斯鵬：〈讀《上博竹書（五）》小記〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=310](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=310)，2006年4月1日。
- 陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版事業公司，1991年。
- \* 陳麗桂：《漢代道家思想》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013年。
- 湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心編纂，裘錫圭主編：《長沙馬王堆漢墓簡帛集成（肆）》，北京：中華書局，2014年。
- \* 黃俊傑：《歷史知識與歷史思考》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年。
- 黃俊傑：《儒家思想與中國歷史思維》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863500476
- 楊儒賓：〈黃帝四面——天子的原型〉，廖蔚卿教授八十壽慶論文集編輯委員會編：《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》，臺北：里仁書局，2003年。
- 葛志毅、張惟明：《先秦兩漢的制度與文化》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998年。
- 趙吉惠：〈論荀子是稷下黃老之學〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第4輯，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 劉國勝：〈上博（五）零筭（六則）〉，武漢大學簡帛研究中心：[http://www.bsm.org.cn/show\\_article.php?id=307](http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=307)，2006年3月31日。
- 盧瑞容：《中國古代「相對關係」思維探討——「勢」、「和」、「權」、「屈曲」概念溯源分析》，臺北：商鼎文化出版社，2004年。
- 饒宗頤：《中國史學上之正統論》，北京：中華書局，2015年。

- (日) 佐藤將之：〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》第3期（2005年6月）。DOI:10.30407/BDCL.200506\_(3).0003
- (日) 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- (日) 佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析・前景・構想》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2015年。
- (日) 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年。DOI:10.6327/NTUPRS-9789863501824
- (日) 渡邊信一郎：〈荀子の国家論〉，《史林》卷66號1（1983年1月）。
- (日) 菅本大二：〈荀子における法家思想の受容：「礼」の構造に即して〉，《日本中国学会報》集43（1991年10月）。
- (日) 福田一也：〈上博簡（五）〈三德〉篇中天地的觀念〉，郭齊勇主編：《儒家文化研究・第1輯：新出楚簡研究專號》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2007年。
- (美) 皮文睿 (R. P. Peerenboom) 著，李存捧譯：〈儒家法學：超越自然法〉，收入高道蘊等編：《美國學者論中國法律傳統》，北京：中國政法大學出版社，1994年。
- (美) 高道蘊 (Karen Turner) 著，高鴻鈞譯：〈中國早期的法治思想？〉，收入高道蘊等編：《美國學者論中國法律傳統》，北京：中國政法大學出版社，1994年。
- Goldin, P. R. (1999). *Rituals of the way: The philosophy of Xunzi*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court.
- Machle, E. J. (1993). *Nature and heaven in the Xunzi: A study of the Tianlun*. Albany: State University of New York Press.
- Peerenboom, R. P. (1990). Natural law in the Huang-Lao boshu. *Philosophy East and West*, 40, (3), p.319.
- Sato, M. (1999). The development of pre-Qin conceptual terms and their

- incorporation into Xunzi's thought. In J. de Meyer and P. Engelfriet (Eds.), *Linked faiths: Essays on Chinese religions and traditional culture in honour of Kristofer Schipper* (pp.38-39). Leiden: Brill.
- Schwartz, B. (1985). *The world of thought in ancient China*. Cambridge: Belknap Press.
- Stalnaker, A. D. (2003). Aspect of Xunzi's engagement with early Daoism", *Philosophy East & West*, 53, (1), pp.87-129.

(說明：書目前標示\*者，已列入 Selected Bibliography)

### Selected Bibliography

- Cao, F. (2015). *Jinnian chutu Huanglaosixiang wenxian yanjiu* [A literature study on the unearthed Huanglao thought in recent years]. Beijing: China Social Science Press.
- Chen, Zh.-Y. (2016) *Xunzi de meixue* [Xunzi's aesthetics]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Chen, L.-G. (2013). *Handai daoja sixiang* [Taoist thought in the Han dynasty]. Taipei: Wu nan.
- Ding, Y.-M. (1997). *Huanglaoxue lungang* [Huanglaoxue thought outline]. Jinan: Shandong University Press.
- Hu, Ch.-Z. (1992). *Lishi zhishi yu shehui bianqian* [Historical knowledge and social change]. Taipei: Lian jing.
- Hu, J.-C. (1998). *Jixia zhengming yu Huanglao xinxue* [Jixia thought controversy and Huanglao thought]. Beijing: China Social Science Press.
- Huang, J.-J. (2004). *Lishi zhishi yu lishi sikao* [Historical knowledge and historical thinking]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Lin, Ch.-P. (2013). *Cong gudian dao zhengdian: Zhongguo gudai ruxue yishi zhi xingcheng* [From ancient books to authentic canons: The formation of Confucian consciousness in ancient China]. Taipei: National Taiwan University Press.



- Wang, Q.-G. (2014). *Xunzi yu qidaojia de duibi* [Comparison between Xunzi and Qi Taoist theory]. Taipei: Da an.
- Wu, Zh.-X. (2014). Xunzi tianlun de zhi qu: zhitian lun shu de zhu ti [Knowing heaven: The purpose of the “discussion of heaven” of the “Xunzi”]. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 46, 51-86.

