

【研究論著】 Articles

黃帝與堯舜  
——先秦思想的兩種天子觀\*  
Two Kinds of the Son of the Heaven in Pre-Chin  
Thought

楊儒賓\*\*

**關鍵詞：**黃帝、堯舜、天子、刑德、禪讓

**Keywords:** Yellow Emperor, YaoShun, Son of Heaven, punishment-benefit, Shangrang transmission

---

\* 本文初稿曾在臺大哲學系主辦的「新出土文獻與先秦思想重構」上宣讀，承蒙與會學者多所匡正，謹致謝意。筆者也要感謝本期刊兩份評審書的建議。

\*\* 國立清華大學中文系教授。

## 摘要

政治是先秦諸子關懷的一塊重要區域，先秦諸子對理想的人君之資格及典範常有論述。本文認為戰國中晚期，中土最重要的人君圖像當是堯舜與黃帝，堯舜是孔子以下，儒家一貫支持的人君形象，黃帝則是戰國黃老學派特別標舉出來的理想人君。本文利用三十多年來新出土的文獻，指出儒家特重堯舜，乃在人倫典範與禪讓政治兩個層面。黃老學派特別標舉黃帝，其目的在於天子的壟斷「通天」資格，以及執行刑德的能力。而刑之大者，莫過於戰爭。本文的結論指出堯舜代表道德政治，黃帝則代表權力政治，兩者的形象皆從原始的神話論述轉化而成。本文也指出黃老學派的性格實以黃帝為主，這是一種適應戰國時局的積極政治哲學。

## Abstract

Politics is one of the main discourses in pre-Chin philosophical schools. Philosophers of different schools thematized the criteria of different effective Kingship and constructed various models of the ideal ruler. This paper holds that the most important image of Kingship are Yao-Shun and Yellow emperor in pre-Chin China. Since Confucius, Yao-Shun have been constantly regarded as the unique ideal rulers. Nevertheless, Yellow emperor gradually emerged as an increasingly important character in middle warring states period. This paper uses some new materials of excavation in mainland China to explore the meaning of these two images of ruler. The main features of Yao-Shun were their status of ethical paradigm in Confucian tradition, as well as their insistence on the policy of shangrang transmission as the only legal method of government; both built up the ideal Confucian politics. In contrast, the significance of the image of Yellow emperor was his salient characteristics of empathy with Heaven, and the unique capacity of practicing the cycle of peace and violence. War is unprecedentedly regarded as one of the inevitable laws of nature. In conclusion, this paper holds that Yao-Shun stand for the moral politics whereas Yellow emperor embodies the power politics. These two figures evolved from mythical thankings, Yao being transformed from heavenly God of sun, Yellow emperor from combinations of heavenly and earthly God. The image of Yellow emperor was later adopted by one branch of Taoism and was combined with Lao Tzu to form the so-called Yellow emperor-Lao Tzu Taoism. This paper also discussed why the Yellow emperor-Lao Tzu School could be regarded as a positive philosophy of politics.

黃唐莫逮，慨獨在予。

——陶淵明，〈時運並序〉

神話學證明了各宗教派別之間的對立，彼此競爭的各信徒團體在同一種文化的內部進行著對抗。

——讓·皮埃爾·韋爾南，〈神話與政治之間〉<sup>1</sup>

## 一、前言：司馬遷的困惑

司馬談〈論六家要旨〉總結先秦諸子的根本關懷道：「陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」<sup>2</sup>「務為治者也」意指政治是先秦諸子的核心議題。司馬談的總結性判語未必沒有爭議，但政治議題在先秦諸子思想中佔有關鍵性地位，這大概是可以確定的。政治議題中，君道的問題無疑是相當重要的一環。什麼是理想的人君？人君如何產生？這樣的問題先後都出現過在先秦的思想舞台上。

先秦諸子對國君的性格多有論述，也都有理想人君形貌，墨家的理想人君是大禹，農家的理想人君是神農，這是很明顯的兩個例子。但筆者認為先秦諸子著作所出現的最重要人君形像當是黃帝與堯舜。黃帝與堯舜之名雖然普見於戰國時期的典籍，然而，兩者所以具有重要的文化意義，主要的原因是黃老道家與儒家分別將他們突顯成為理想的人君形像所致。筆者所以認為黃帝和堯舜可以作為有意義的對照組，乃因黃帝是原型的天子之概念，而堯舜也是一種理想的天子之概念；兩者同樣由神話的源頭衍化而出；同樣被視為文化英雄；同樣被後世大的學派整編到學說裡成為主導性的人物典範；而且對後世中國的政治思想同樣起了極大的作用。祇因一者是黃老道家的核心人物形像，另一者體現儒家政治思想的概念，兩者的內涵遂大異其趣。就理想類型來看，筆者認

<sup>1</sup> 讓·皮埃爾·韋爾南著，余中先譯：《神話與政治之間》（北京：三聯書店，2001年），頁266。

<sup>2</sup> 引自司馬遷：《史記·太史公自序》（臺北：鼎文書局，1979年），冊4，頁3288-3289。

為黃帝是強勢的政治秩序的締造者，他代表的是種權力政治，帶有很強的政治神話的性格；儒家的堯舜則是人間倫理的楷模，他代表的是種道德政治，是政治神話轉型後的產物。

黃帝與堯舜的人君形象在後世難免混淆，但他們的人格特質在傳統文獻中其實已可見出。晚近我們從馬王堆及郭店出土的大量簡帛文書，加上上海博物館從香港搜購的楚簡，更可以看出他們的特色。我們理解先秦學術的光譜，已有機會超越前人的視野。底下為了對照及行文方便起見，筆者論及儒家的人君典範時，或單言帝堯，或言堯舜——先秦典籍中的堯舜常是攜手共現的，兩人同樣是禪讓政治的體現者，同樣是以人間倫理為核心的道德政治之典範，兩人所代表的文化意義其實很難劃分。

「黃帝」與「堯舜」的競合關係，古人早已見出。最早也最能突顯此問題者，當是司馬遷。司馬遷斷定國史當起於何人時，他常在堯舜與黃帝之間徘徊，因為依據他所了解的孔子旨義而論，文化之統當斷自「唐虞之際」，他認為這是學者當遵守的可靠知識；但他一方面也知道「學者多稱五帝」，稱述黃帝者尤多。司馬遷行遍天下，各地長老往往稱「黃帝、堯、舜之處」，「黃帝」與「堯舜」已混合並談，都成了傳說中的史實，司馬遷說這是「風教固殊焉」。司馬遷在黃帝與堯舜之間左右為難，這在《史記》一書裡是明顯可以見到的，我們也知道他後來寫了《五帝本紀》，並且以黃帝為首。《史記》記史為何起於黃帝，學者各有解釋，<sup>3</sup>筆者無能在諸說中作一折衷。本文只想指出：司馬遷的遲疑有一歷史的縱深，也有漢代初期儒家與黃老道家相爭的歷史因素。黃帝所以凌越其他各帝之上，成為歷史之祖，這是漢初主流思想黃老學派的觀點，司馬遷的父親司馬談即屬於此學派；而儒家自孔子以下始終主張文明始於堯舜，司馬遷一生低首文宣王，他本人基本上持的是這種立場，但他也不可能不受到他父親以及時代思潮的影響。司馬遷雖對兩組概念的學派淵源沒

<sup>3</sup> 歐陽修、羅泌、儲欣、高塘、葉適、柯維騏、顧頡剛等人各有解釋，詳情參見李偉泰：〈《史記》敘事何以始於黃帝諸說述評〉，文章收入黃帝與中國傳統文化學術討論會編輯部，《黃帝與中國傳統文化學術討論會文集》（西安：陝西人民出版社，2001年），頁16-24。

有明說，也許他對此一問題的複雜也沒有那麼明確地意識到，但他的左右為難其實傳達了更多的訊息。

本文有一個預設，筆者將黃帝與堯舜當成兩種天子觀的原型，這裡所說的原型不是榮格心理學的用法，而近似耶律亞德（M. Eliade）的用法。耶律亞德的「神話」概念特別重視在神話時間的「創造」事件，最偉大也是最根源的創造事件自然是宇宙開闢，其他的開闢事件都要依附在這個事件上，本身的合法性才能建立。所有的神話性開闢事件對爾後的類似事件都居有本體論上的優勢位置，前者為後者所仿效，是後者得以成立的基礎。<sup>4</sup>筆者認為黃帝與堯舜所以能被視為天子的原型，乃因它們成立的依據都被設想在邈遠的神話或準神話的年代，是「上古存有論」意義下的人君之典範。<sup>5</sup>我們底下將指出這兩種天子觀所依據的經典分別以「昔天之初」（《逸周書·嘗麥篇》）及「曰若稽古」（《尚書·堯典》）的形式開展，這樣的進場式也透露出這兩則故事的神話源頭；而黃帝與堯舜在這兩本經典中的形像一開始即是「天子」的性格；他們分別被後世的學派視為規範性的形像。簡言之，黃帝與堯舜的意象有三要點，（一）首創「天子」此一概念神話的敘事結構；（二）此敘事由聖典所保證；（三）它成為後世天子觀的模本。我們由此三點，稱呼他們為天子觀的「原型」。

## 二、天子奉天承運

要說聖王，無疑地，黃帝當是國人最熟悉的古代聖王，他在今日體制性的論述中已取得國族始祖的地位。但我們也知道自從《古史辯》論述開展以後，黃帝被視為神話人物之說，雖然不能說成為定論，但至少已是相當流行的說法。有關黃帝的原始面貌為何？他如何由傳說人物或神話人物演變為歷史人物？學者的解釋頗為分歧。筆者曾撰文探談過「黃帝」意象的源流與成立，文

<sup>4</sup> 參見M. Eliade, *Myth and Reality*, W.R. Trask trans (New York: Harper & Row, 1975), pp. 1-6, 18-19。

<sup>5</sup> 關於「上古存有論」的觀念參見耶律亞德著，拙譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000年），頁1-4。

章的結論是：「黃帝」的始源問題當放在文化史的脈絡來看，這個概念的完整意義一成立，它即是理想的天子之原型的意義。<sup>6</sup>本文重續拙作上述的主題，但本文的重點將置放在「黃帝」的天子之神話意義與黃老學派的內在關聯。

筆者在〈黃帝四面—天子的原型〉一文中，曾將學者對黃帝的解釋大約分成以下四種：（一）天神說：此說主張黃帝是天上神祇的人間投射，這種理論有幾種形態，或言黃帝出自月亮神（杜而未），<sup>7</sup>或言是雷神（森安太郎），<sup>8</sup>或言太陽神（葉舒憲、高木敏雄、鐵井慶紀），<sup>9</sup>或言是天帝（楊寬）。<sup>10</sup>（二）地祇說：〈河圖〉認為黃帝是「地祇之子」，黃帝亦曾有「地皇」之稱。「黃帝」與黃土文化有關，這也是個常見的論述。<sup>11</sup>（三）始祖神：黃帝作為華夏許多民族的祖先，甚至成為華夏與非華夏民族的始祖，這樣的意象早在《國語》、《山海經》等古籍已可見其論述。清末後，它更迅速成為新論述的中華民族的共祖。<sup>12</sup>這個論述流傳極廣，錢穆的《黃帝》一書對此多有所論述。<sup>13</sup>（四）文化英雄：黃帝與其臣屬發明了許多器物，使得初民可以和其他生物作一區分，文明與野蠻就此分判，一種價值意義突破的人文世界於焉形成。這樣的文化英雄也許是「箭垛」式的人物，但他反映了某種歷史事實。此一論述早見之於《世本》，晚近齊思和、王仲孚等人對此都有論述。<sup>14</sup>

<sup>6</sup> 拙作：〈黃帝四面——天子的原型〉，《廖蔚卿教授八十壽慶論文集》（臺北：里仁書局，2003年），頁181-214。

<sup>7</sup> 參見杜而未：《中國古代宗教系統》（臺北：華明書局，1960年），頁86-88。

<sup>8</sup> 森安太郎著，王孝廉譯：《黃帝的傳說》（臺北：時報圖書公司，1988年），頁176-208。

<sup>9</sup> 葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁145-227。高木敏雄：《比較神話學》（東京：武藏野書院，1924年），頁125。鐵井慶紀：《中國神話——文化人類學的研究》（東京：平河出版社，1995年），頁326-349。

<sup>10</sup> 上述所說，參見楊寬：《中國上古史導論》第五與第八篇，此書收入《古史辨》（上海：上海古籍出版社翻版，1982年），冊七，上編。

<sup>11</sup> 艾蘭著，汪濤譯：《龜之謎——商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究》（成都：四川人民出版社，1992年），頁68-71。另江文也亦曾論黃河、黃土、音樂與黃帝的關連，參見江文也著，拙譯：《孔子的樂論》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁22-36。

<sup>12</sup> 參見沈松橋：〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期，1997年，頁1-77。

<sup>13</sup> 錢穆：《黃帝》（臺北：東大圖書公司，1978年）。

<sup>14</sup> 齊思和：〈黃帝之制器故事〉，《古史辨》，冊7，中編，頁381-415；王仲孚：〈黃帝制器故事試釋〉，收入《中國上古史專題研究》（臺北：五南圖書公司，1996年）。

筆者認為上述的說法皆言之有理，但皆無實據。如果我們一定要找出黃帝的原始形貌，確定其真身，其餘諸說則被視為虛假的，或至多被視為衍生的說法，筆者認為這樣的詮釋不太容易行得通。我們在現存的文獻上固然不容易找出這樣的檢證標準，即使文獻夠詳實，筆者也很難相信文獻的材料一定可以解釋神話或傳說的事件序列。筆者在文章中提了一個取代「非彼則此」的解釋方式，拙作認為黃帝的「原型」不一定要在四者當中選其一，有可能這四種意象合構，才能組成完整的圖像。我們現在看到「黃帝」意象大量出現的時期，大約是戰國中晚期。<sup>15</sup>不管黃帝的「源頭」如何，但就具有文化意義的形像而論，他當時出現的形貌即是人君，雖然這位人君或偏向文化英雄，或偏向天界神祇，但無礙於他的主要身分乃是天子。換言之，黃帝的核心性格就是戰國人所認可的人君形像，他是一種原型化的天子。

如果黃帝是人君的原型，他兼具天神、地祇、始祖與文化英雄，那麼，這樣的人君大概就不會是消極哲學的人君概念，因為他要為族群與文化的生成負責。這樣的人君概念也不太可能是理性型的人格，他勢必帶有相當奇理斯瑪甚至神秘性的性格，因為他事實上是天地人三界神聖性質的匯聚者，是三才之道的思維模式的體現者。筆者認為由出土黃帝帛書加上傳統的文獻，我們對具有積極哲學意涵的黃老道家，已有較明確的圖像。「天子」顧名思義即是「天之元子」，「天」是「天子」的權力之來源，所以筆者底下將從「中—天道」的象徵之壟斷者與戰爭—秩序的建構者兩種角度著眼，補充前文所說的作為積極政治思想的黃帝形像。

傳統的黃帝形像中，有一個極顯著的特徵，乃是他與「中」的圖像時常一齊出現，「中」是「天道」極顯明的表記。舉其犖犖大者，我們可以找到下列的敘述：（一）中央帝：《淮南子》及《呂氏春秋》皆指出黃帝位於天下中央，為土德之帝，其佐后土，執繩而制四方。（二）崑崙山：崑崙山為戰國時期最著名的宇宙山，中有銅柱，直透天闕。崑崙山乃是聯繫天上、地下的唯一管道，此山之主神即是黃帝。（三）建木：建木或許不是戰國時期唯一的宇宙

<sup>15</sup> 參見王叔岷：《先秦道家思想講稿》（臺北：中央研究院中國文哲所，1992年），頁349-369。

木，但它無疑是形像最清楚，功能最明確的通天神木，此樹乃黃帝所創立，群神上下所必經。<sup>16</sup>（四）軒轅：《山海經》記載軒轅氏的圖像如下：「軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。人面蛇身，尾交首上。」<sup>17</sup>尾交首上，其造型意味著始卒若環，即始即終，這種uroboros的造型乃是「中」的具體體現。類似的「中」的意象還可在「黃帝」身上發現，因前文已討論過，此處就不再多說了。

上述四種意象中，軒轅氏的圖像無疑同時具足「圓」與「中」的象徵。在中國神話傳統中，「圓」與「中」兩者常攜手而至，兩者是典型的孿生概念。不只《山海經》的軒轅國之人同具二者，崑崙山的意象其實也是如此，此山的圓丘即是著名的景象。第二則的崑崙山乃不折不扣的宇宙山，第三則的建木則是最典型的宇宙木，宇宙山、宇宙木在全世界各地幾乎都被視為最重要的「天梯」，<sup>18</sup>是聯接聖俗兩界的宇宙軸（Axis Mundi）。我們知道，在初民的社會裡，宇宙軸被視為維繫宇宙秩序最重要的因素。沒有了此軸，則天地倒塌，人倫毀滅。中國最著名的兩種宇宙軸竟然都與黃帝有關，黃帝的性質可以思過半矣！更不要說作為土德的中央帝之明白宣示了。

黃帝為中央之帝，其資料是相當多的。但中央的意象為何？我們如從中央土德這點著眼，當然很難否認他是有相當強的「攫取領土」的意味。但他的性質不僅如此，因為「中」與宇宙軸的功能結合，它的主要作用就是「通天」。換言之，黃帝壟斷了通天的管道，他是天界與地界傳達訊息的溝通者。現在我們知道：「天」是一切權力的來源，而「土」配合「天」，有土斯有財。那麼，誰掌握了天地的訊息，他自然而然就掌握了一切的權力。

晚近有關王權的研究顯示：早期的王權絕不只是政治的概念，它無可避免的也是神話的概念，裴濟人將國王的登基稱作世界的創造，維奴何·雷弗的部族則稱國王登基為「範鑄大地」或「創造大地」。不僅如此，許多民族的首

<sup>16</sup> 《山海經·海內經》云：「建木，百仞無枝，有九櫨，下有九枸，其實如麻，其葉如芒。大皞爰過，黃帝所為。」過者上下於天。為者，施為、創作之意。參見袁珂：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1982年），頁448-452。

<sup>17</sup> 袁珂：《山海經校注》，頁221。

<sup>18</sup> 參見袁珂：《山海經校注》，頁450。

都或寺廟幾乎都被視為位於宇宙之中，因此，國君或僧伽登基，其意思大抵即同站在天神般的地位。耶律亞德下結論道：「幾乎在任何地方，新王登基都被視為其民族歷史之再生，甚或是宇宙歷史之再生。」<sup>19</sup>而宇宙歷史的再生幾乎都是在「大中」的位置上發生的。顯然，國君的新任被視為可帶來空間位置與時間順序的全面更新。聯帶地，誰壟斷了「通天」的管道，事實上他即成了天意的代言人。

關於黃帝的通天問題，讀者很容易想到已故的張光直教授對三代文化的研究。他的著作一再強調三代文化的底層是所謂的瑪雅－中華文化，這樣的文化的的基本模式是薩滿教式的。薩滿教最大的特色在於薩滿擁有一種出神之技，而且出神遠遊的管道即經由宇宙山、宇宙木這樣的通天管道，他上下於魔幻的巫術空間與現實的世界。由於薩滿教的意識型態在三代之時佔有核心的位置，像商王這樣的天子事實上即是薩滿（巫），因此，如何掌握通天的管道，此事遂成了國之大事。張光直先生甚至認為三代所以屢次遷都，其目的都和追求作為溝通天人兩界的青銅彝器之材料有關。<sup>20</sup>張先生的假說頗有理論趣味，其遷都說的解釋能否成立，筆者無能妄贊一詞。但他指出「王權」和「通天道」關係很緊密，應該足備一說。我們探討「黃帝」的性格時，不宜忘掉張光直先生提供的這項假說。

如果說黃帝性格的主要來源之一是天地的神祇，以及對於「通天」管道的壟斷的話，我們看到的帝堯性格的主要來源也是天地的神祇，以及對其神聖性的內化為道德的理性。但和黃帝相比之下，帝堯的神性並不那麼顯著，最重要的原因是他的「史官化」或「諸子化」的時間很早。孔、墨「俱道堯舜」，堯舜早在春秋、戰國初期，已成為儒墨兩家政治思想最重要的符號。而作為官方檔案文獻的《尚書》也很早即收錄記載堯舜事蹟特詳的〈堯典〉一篇，作為後世人君的典範。但不管堯舜在孔、墨之後，已經變成了多麼道德化的人君圖

<sup>19</sup> 耶律亞德，拙譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版事業公司，2000年），頁70。

<sup>20</sup> 張光直：〈夏商周三代都制與三代文化異同〉，此文收入《中國青銅時代·二集》（北京：三聯書店，1990年），頁15-38。

像，透過了後世學者的努力考索，我們對堯舜的神話性格已逐漸有了較清晰的眉目。

帝堯的神話性格雖說不像黃帝那麼顯著，但近代最早研究中國神話的兩位重要學者白鳥庫吉及馬伯樂卻不約而同，指出帝堯俱有顯著的神祇性質。<sup>21</sup>白鳥庫吉所重在帝堯的天界性質，馬伯樂則偏向太陽神（日神）的面相，他們兩人的解釋大體上也構成後來者對帝堯解釋的兩條主線軸。白鳥庫吉文章的鋪陳雖嫌簡略，但自有理路。他引《說文》「堯，高也……高遠也」；《史記·五帝本紀》：「帝堯者放勳，其仁如天，其知如神」；《論語·秦伯》：「大哉堯之為君，巍巍乎，唯天為大，唯堯則之」，以證明帝堯可代表中國傳統三才之道的天道之體現者。楊寬後來的五帝（包含帝堯）都是上帝的化身說，其論證雖不同，但「化身」及「天」這兩點卻是一致的。

「天神為上帝」此是一說，但從馬伯樂、加藤常賢<sup>22</sup>、御手洗勝<sup>23</sup>以下，則認為帝堯的原始身分恐不免有些天神的成分。說的更明確些，所謂的天神成分指的當是日神。帝堯帶有濃厚的太陽神話的色澤，我們從他命羲叔、羲仲、和仲、和叔「寅賓出日」；從他和后羿傳聞時常相混等等看來，<sup>24</sup>應該是可以成立的。帝堯日神說對後世天子觀最大的影響之一，乃是「太陽」所具有的光明德性，後來轉化為作為人君的帝堯的道德屬性。誠如〈堯典〉說的：他「克明峻德」、「光被四表」、「昭明百姓」，光明不只是堯德的一種隱喻，我們有理由相信：這是帝堯仍保存日神性格的證明。如果說所有神話思維當中，都難免有明暗之爭此幕的話，<sup>25</sup>中國的日神神話最大的作用乃是他們光明之屬性被儒家接收，轉化為人的理性的道德心靈。就像陽光照亮了黑暗，呈顯了萬

<sup>21</sup> 白鳥庫吉與馬伯樂的論述雖早，但至今仍有參考價值。參見白鳥庫吉：〈支那古傳説の研究〉，《白鳥庫吉全集》（東京：岩波書局，1971年），冊8，頁381-391。馬伯樂著，馮沅君譯：《尚書中的神話》（影印本，原出版社不詳），頁3-20。

<sup>22</sup> 加藤常賢：《真古文尚書集釋》（東京：明治書院，1964年），頁195-196。

<sup>23</sup> 御手洗勝：《古代中國の神々》（東京：創文社，1984年），頁437-441。

<sup>24</sup> 古書皆言后羿射日，但《論衡》〈感虛〉〈說日〉〈對作〉諸篇皆言堯射十日（或九日），其根據則是「儒者傳書」或《淮南書》。袁珂懷疑「射日」之說原有兩種版本，一屬羿，一屬堯。袁珂之說參見《古神話選釋》（臺北：長安出版社翻印，1986年），頁269。

<sup>25</sup> 卡西勒說：「神話空間感的發展永遠起於日夜之別或明暗之分。」參見*The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven: Yale University Press, 1955), vol.2, p.96。

物，世界以「秩序」的面貌呈現出來。同樣的，光明的的德性也可以說破除了無意識的蒙昧，照明了人生之途，人的世界從此有了定向。

帝堯的日神性格其實不是那麼隱晦，一旦我們確認此遙遠上古的聖君帶有來自天界的訊息後，我們對古籍中一再強調的堯舜俱有無比的感化力量，即可找到理解的管道。堯舜據說「無爲而治」、「恭己正南面而已」（《論語》），舜「彈五弦之琴，歌南風之詩，而天下治」（《淮南子·泰族訓》）。這種力量如是神秘，如是神聖，因此，我們很難想像這樣的感化力如何運作，也不知道它從何而來。但我們既然知道帝堯的身分之一乃是天神，我們即可了解他爲什麼可無言而化，因爲初民時代的人君「被看作是宇宙動力的中心，各條力線都是由此輻射到各個角落去的。因此，他的任何舉動，一仰頭、一舉手，都立即影響並可能嚴重擾亂自然的一部份。他是世界平衡的支點，他身上任何極微小的不合常規的地方，都會打破這種微妙的平衡。」<sup>26</sup>弗雷澤所說可視爲神話版的蝴蝶效應，初民時代人君的一言一行，就像蝴蝶翅膀的振動一樣，它很快就會波及到宇宙的每一角落。<sup>27</sup>

### 三、唯黃帝能盡天極

黃帝與堯舜的「血統」都是「天潢神胄」，但他們既然都是人世間政治領域的人物，因此，他們只能「奉天承運」。黃帝的奉天承運，乃是堅守宇宙軸，壟斷通天管道。堯舜的奉天承運則是承繼上天的神聖性格，並內轉爲政治運作及倫理建構的法則（見後）。

<sup>26</sup> 弗雷澤著，汪培基譯：《金枝》（臺北：桂冠圖書公司，1991年），上冊，頁261。鄭振鐸解釋商湯的祭師性格，也引用到《金枝》的相關材料。參見〈湯禱篇〉，原文發表在《東方雜誌》1933年，30期。後收入馬昌儀編：《中國神話學文論選萃》（北京：中國廣播電視文化出版社，1994年），頁191-221。

<sup>27</sup> 卡西勒曾引「有人說」：「一件單一的事物禁忌，可能感染到整個宇宙。」以說明原始感染的原理意味者沒有界限。參見劉述先譯：《論人》（台中：東海大學出版社，1959年），頁116。

任何時期的黃帝形象常被視為帶有濃厚的通天色彩，但類似《山海經》這類著作中所顯現的通天，主要是神話的色澤，此時的黃帝的通天能力應該來自薩滿文化的傳承。但作為黃老思想主幹之一的黃帝之政治理型，其通天性質與意義如何，傳統的文獻顯現的不是那麼具體。然而，黃帝帛書出土後，我們對黃帝與通天的關係，了解的就相當明白了。事實上，許多學者都認為黃帝帛書的主要內容就是「天道」的概念。黃帝經建木或崑崙山通天，得到天界的訊息。這樣的神話資料落實到政治層面上來講，即是黃帝如何詮釋天道或者如何效法天道的問題。

在這四篇黃帝帛書當中，我們看到法天的例子不勝枚舉。僅僅第一篇《經法》，即有相當豐富的材料，且看下文：

唯聖人能盡天極，能用天當。（《經法·國次》）<sup>28</sup>

周遷動作，天為之稽。天道不遠，入與處，出與反。（《經法·四度》）

極而反，盛而衰：天地之道也，人之理也。逆順同道而異理，審知逆順，是謂道紀。（《經法·四度》）

人主者，天地之稽也，號令之所出也，為民之命也。不天天則失其神，不重地則失其根。（《經法·論》）

帝王者，執此道也。是以守天地之極，與天俱見。（《經法·論》）

執道者之觀於天下也，必審觀事之所始起，審其刑（形）名。（形）名已定，逆順有立（位），死生有分，存亡興壞有處，然後參之於天地之恒道，乃定禍福死生存亡興壞之所在。（《經法·論約》）

<sup>28</sup> 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁92。以下引文，皆依陳註本，不再註明。

我們上述所舉的例子乃隨意列舉，相當的不完整，但這些不完整的材料已顯示所謂的「黃老道家」的黃帝是位法天道的積極政治擘劃者。〈經法篇〉的黃帝之法天，已經看不到太多神話的色彩。但我們對照「唯聖人能盡天極，能用天當」這種黃老道家的黃帝與「乘龍辰雲，以順天地之紀」（《大戴禮·五帝德》）這種傳說中的黃帝之意象，或對照黃老聖人之「執天道」與《山海經》中的黃帝之攀登建木此宇宙軸，其前後之際的形像顯然是連續性的，其功能也是一致的。

神話的黃帝與黃老道家的黃帝之連續性是相當清楚的，最值得注意的是「天極」、「恒幹」的概念。除了上文列舉的「唯聖人能盡天極，能用天當」（《經法·國次》）；與「守天地之極，與天俱見，盡施於四極之中，執六枋（柄）以令天下」（《經法·論》）外，我們還看到「天有恒幹，地有恒常。」（《十大經·果童》）；「力黑已布制建極，而正之。」（《十大經·觀》）；「天有恒幹，地有恒常，與民共事，與神同光。」（《十大經·行守》）「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。」（《道原》）這些文字表達的意思大體是類似的。

「幹」、「極」這兩個字詞不算罕見，讀者很容易滑過。《說文》解「極」字云：「棟也，從木，亟聲。」朱駿聲說：「按：在屋之正中至高處。至者，下之極；極者，高之至也。」<sup>29</sup>考屈原〈天問〉有「幹維焉繫，天極焉加」之語。洪興祖《楚辭補注》云：「《天官書》曰：『中宮天極星，其一明者，太一常居也。』《太玄經》曰：『天圓地方，極植中央。』」<sup>30</sup>在天圓地方之間，有「極」直立其中，《太玄經》所言，不是典型的天柱形象嗎？《天官書》的「天極星」乃太一所居，而又居中宮，《論衡·說日篇》引鄒衍之說曰：「天極為天中。」北極——天中——太一，這也是典型的宇宙軸之敘述。<sup>31</sup>筆者認為「極」的原始意象，乃指通天之宇宙木。加上「天」字，其義更加

<sup>29</sup> 朱駿聲：《說文通訓定聲》（臺北：藝文印書館，1975年），〈頤部第五〉，頁105。

<sup>30</sup> 洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年），頁126。

<sup>31</sup> 關於中國的北極星、中心與宇宙山的關係，參見御手洗勝：〈鄒衍の九大州說と崑崙傳說〉，《古代中國の神々》（東京：創文社，1984年），頁653-680。葛兆光：〈眾妙之門——北極與太一、道、太極〉，《中國文化》，第3期，1991年。

顯豁。黃帝帛書所說「聖人能盡天極」、「守天地之極」、「布制建極」，其義乃從「通天之道」—「壟斷通天之道」的意義輾轉引生而致。

「恒幹」的作用與「天極」相似，抗戰時期長沙子彈庫出土楚帛書四隅繪有四時之木，施色，並有文字云：「青木、赤木、黃木、白木、墨木之精。」復有四神之名曰：青幹、朱單、黃然、墨幹。這四神很可能就是「奠四極」的「四極」的神化格。<sup>32</sup>《說文》云：「幹，一曰木本也。」幹即樹木之本，它自然有資格作通天巨木（「四極」）。這樣的「幹」字加上「恒」字，不能不令人聯想到最近出土的同一時期材料《易經》「易有太極」作「易有大恒」，《老子》「致虛極」作「致虛恒」。這兩處的「恒」字皆為實字，皆有「極」意。<sup>33</sup>即使「恒幹」的「恒」字不必直接自「大恒」之義轉移而來，但上引諸辭都是重要的語彙，又同時同地使用，我們很難講彼此沒有意象的旁通。

「天極」、「恒幹」是黃老帛書最重要的喻根（root metaphor），它們是宇宙木的轉譯。有關宇宙木的解釋問題，筆者因有另文闡述，茲不贅語。<sup>34</sup>筆者相信對戰國秦漢的黃老學者而言，黃帝的意象已不再是沿著建木或崑崙天柱自由出入天地的神巫，而是佔據宇宙軸、壟斷通天管道的宇宙經營者，就像漢畫像石中一再出現的一手拿規、一手拿尺、超越伏羲女媧雌雄同體之上的那位大神黃帝一樣。

#### 四、黃帝論兵：刑法一體

從「通過宇宙軸」到「壟斷宇宙軸、效法天道」，黃帝往建構性天子的形像邁進了一大步。「效法天道」的下一步，我們看到黃帝帛書對天道有更積極的規定，天道被視為「秩序」的創造源頭。秩序之大者曰法，所以黃帝帛書

<sup>32</sup> 以上釋文參見饒宗頤：《楚地出土文獻三種研究》（北京：中華書局，1993年），頁240-242。

<sup>33</sup> 參見饒宗頤：〈帛書《繫辭傳》「大恒」說〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》（臺北：新文豐出版社，2003年），冊5，頁68-86。

<sup>34</sup> 〈太極與正直——木的通天象徵〉，《臺大中文學報》，2005年06月，第22期。

第一篇《經法》的開宗明義即說：「道生法」。然而，法不能只是自體存有（in-itself），它要透過刑（意即「形」）與名，才能對己存有（for-itself），所以帛書有刑名之學。但黃帝帛書最特別者猶不在此，而是法不單行，法亦不孤生。黃帝帛書除了提倡道家思想前所未見的秩序原理外，我們也看到它主張道家思想極為罕見的兵刑之自然律則，刑殺有本體論的地位。在天道的層次上，秩序與破壞同時而來。

如果說老子的「道」是不是境界形態的形上學，此說大有討論的空間的話，黃帝帛書的道或天道絕不是境界形態的，而是實有形態的，這是相當清楚的。我們此處一樣以首篇《經法》為例，略加說明。此經破題說「道生法」，此文中的「法」當指人間的律法制度，所以下文才會說：「執道者，生法而弗敢犯也。」黃帝帛書原本就是時代性格極顯著的典籍，它預設的讀者是人君以及掌握政治實權的人。在兵荒馬亂、王綱解體的戰國時代，此經會強調法的重要，一點都不令人意外。我們在同時期的法家著作或類似裘錫圭先生所說的道法家之著作中，也可看到類似的觀點，如《管子·心術》即有「法出乎權，權出乎道」之說。

然而，「法」也可以擴大解釋，我們不妨將它引伸到自然律的範圍。黃帝帛書對此有更詳細的規定，其規定幾近於繁瑣。且看下列這則總稱性的命題：

天執一，明三定二，建八正，行七法。（《經法·論》）

這裡的天實即天道，它是有具體內容的：一當即為帛書中神秘性的「一」；「三」指日、月、星辰；「二」指陰陽。八政為春、夏、秋、冬、外、內、動、靜；七法即「天」的道、度、期、性、命、稽、物命所顯示的七種性質，所謂「明以正者，天之道也。適者，天度也。信者，天之期也。極而反者，天之性也。必者，天之命也。順正者，天之稽也。有常者，天之所以為物命也。此之謂七法。」（《經法·論》）這七種法則可算是天之屬性。籠統看來，自然界的主要內涵都被視為天道的顯像，而天道本身也俱有「明以正」、「適」、「信」、「有常」等等的正面質性。我們如果把「法」字用到天道上

來——「七法」的「法」字事實上即採取此用法，那麼，上述所說的一、二、三、七、八皆可說是「道生法」的「法」。這樣的「法」可解釋成自然律則。黃帝帛書論天道與天的顯像關係，就像許多前現代的社會的世界觀一樣，自然都被視為神聖的天之「聖顯」(hierophany)或「力顯」(kratophany)所致。<sup>35</sup>只是一則以哲學的語言出之，一則以神話或象徵的語言出之。

道生法，法在其自身即是律則。事物的自我外顯則有「刑」，「刑」即為「形」，「形」的本身即帶有「名」的屬性。刑名之學是戰國時期法家與黃老道家共同關懷的主題。《經法篇》說：「虛無有，秋毫成之，必有刑名。刑名立，則黑白之分已。」《經法篇》的觀點自然有實際上的用途，但就理論而言，它顯然反對語言的「約定俗成」說，也反對「聖王制作」說，而主張一種客觀主義的觀點。「名」是附著「事物」而來的，因為是事物的屬性，所以它才有客觀性，才可建立公道的判準。「刑名」一詞就形式而言，是「在其自體」的；但就功用而言，卻是「對其自體」的。

「刑名」問題是戰國諸子時常討論的哲學課題，它是一個時代的共同關懷。但筆者認為黃帝帛書所說此一議題基本上來自神話的思維，卡西爾論語詞的魔力時，有力的指出神話思維中，語詞總是和最高的存有結合在一起的，「所有的語言的結構同時也作為賦有神話力量的神話實體而出現；語詞(邏各斯)實在上成爲一種首要的力，全部『存在』(Being)與『作爲』(Doing)皆源出於此。在所有神話的宇宙起源說，無論追根溯源到多遠多深，都無一例外地可以發見語詞(邏各斯)至高無上的地位。」<sup>36</sup>原始語言之能指與所指之區分非常模糊，它敘述事物即使事物存在。如果借用耶律亞德的語彙來說，原始語言與其說是指義的，不如說是「力顯」的。這樣的概念也反映在黃帝帛書中，此書特別著重於語言與存有間的一致性，因而有刑名之說。最戲劇性的描述，莫過於「一」此概念的神話起源與神秘的力道了。<sup>37</sup>至於《大戴禮記·五

<sup>35</sup> 參見M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion* (New York: Sheed & Ward, 1958), pp.38-41

<sup>36</sup> 卡西爾著，于曉等譯：《語言與神話》(北京：三聯書局，1988年)，頁70。

<sup>37</sup> 《十大經·成法》記載黃帝向力黑請教有沒有可以「正民」的「成法」，力黑回答道：「然！昔天地既成，正若有名，合若有刑，以守一名...昔者皇天使鳳下道一言而止。五帝用之，以扒天地，以揆四海，以懷下民，以正一世之士.....循民復一，民無亂紀。」這種神聖的「一」是上帝派遣神秘之鳥鳳凰傳佈到下界來的萬靈丹，據說「一」到目前為止仍是法力

帝德》說黃帝「生而神靈，弱而能言」，這樣的描述現在看起來可能不是空話泛論，而是有神話的因素在內。<sup>38</sup>茲不贅言。

天道顯示正面的質性，包含「法」的內容，與其彰顯出的「刑名」關係，這是天道的一個面向。但黃帝帛書最值得注意的莫過於正負並舉，生殺同列。帛書使用的語言則是「刑德」

春夏為德，秋冬為刑。先德後刑以養生。姓生已定，而敵者生爭，不  
讎(戡)不定。凡讎(戡)之極，在刑與德。刑德皇皇，日月相望，以明其  
當，而盈絀無匡(枉)。(《十大經·觀》)

《十大經·姓爭》也說：「現德皇皇……刑德相養」，刑德相養就像陰陽代換、春夏秋冬輪替一樣。《經法·論》說過：天的性是「極而反」，物極則反，這是天道的規律。黃帝帛書比較值得注意的是：它將刑德此人文世界政治領域的概念和天道物極則返的規律等同看待，刑德代替因此成了不可避免的自然律則。

黃帝帛書除了使用「刑德」這個具有法家色彩的詞語外，它也用「文武」兩字表達同樣的意思。且看《經法篇》底下的文句：

因天之生也以長生，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》)

始於文而卒於武，天地之道也。四時有度，天地之理也。日月星辰有  
數，天地之紀也。(《經法·論約》)

文武兩者亦是一寬一嚴，相代而起，物極則反，文武對轉，此固天之律則也。

無邊。

<sup>38</sup> 參見王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁117-118。同篇描述帝嚳之德為「生而神靈，自言其名」（同上，頁120）思維模式是一樣的，但神話的意義更濃。

黃帝帛書的陰陽文武之爭是有特定作用的，它給「刑殺」一個正當性的基礎，而刑殺之大者，莫如戰爭。《十大經》有〈兵容〉一節，〈本伐篇〉亦有過兵之道有三之說。顯然就黃帝帛書的觀點來看，戰爭是不可免的，所謂「作爭者凶，不爭者亦無成功」（《十大經·五正》）兵爭的典型戰役即是黃帝與蚩尤之爭，《十大經·五正》及〈正亂〉皆言及此事，兩者皆言及黃帝擒下蚩尤，剝其皮，斷其髮，充其胃，腐其骨後，對天下另有盟誓。其文一曰：「反義逆時，其刑視蚩尤。反義倍宗，其法死亡以窮。」另一曰：「毋乏吾禁，毋流（留）吾醕（醢），毋亂吾民，毋絕吾道。止（乏）禁，留（流）醕（醢），亂民，絕道，反義逆時，非而行之，過極失（佚）當，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅興兵，視蚩尤共工。」「反義逆時」、「反信倍宗」其意皆指蚩尤背叛了天道，所以他要背上破壞原初秩序的永恆罪名，亦即成了渾沌、失序的永恆典型。

蚩尤相傳是造冶之神，也是兵神，他的造型是有名的窮兇惡極。據說他「銅頭啖石，飛空走險」，「耳鬢如劍戟，頭有角，與軒轅鬥，以角觝人，人不能向」，其骨「如銅鐵」。有的文獻甚至記載他有兄弟七十二人，皆「銅頭鐵額，食鐵石」。<sup>39</sup>這些記載都指向了一個方向，此即蚩尤是造冶之神，是鼎爐的神格化，所以他才可「銅頭啖石」、「食鐵石」云云。由造冶之神一轉，當然就是兵神了。蚩尤在先秦兩漢應當是最重要的兵神。秦漢之際，「蚩尤之旗」的雲氣一出現，即主兵事。<sup>40</sup>劉邦起兵，亦先祭蚩尤，此是後話，茲不贅語。

蚩尤是造冶之神，是兵神，但這位兵神卻被黃帝打敗了。黃帝是中國最著名的文化英雄，他發明的事物之多，沒有任何傳說或真實的人物能比得上。但這位文化英雄必要時，對戰爭是不避諱的，我們不妨觀看最早紀錄此段神話故事的文字為何。《逸周書·嘗麥篇》敘述其事如下：

<sup>39</sup> 蚩尤的材料分佈較散，比較密集的結集參見袁珂編：《中國神話資料萃編》（成都：四川省社會科學出版社，1985年），頁51-59。關於蚩尤的研究，參見孫作雲的三篇文章：〈中國第一位戰神——蚩尤〉，〈蚩尤、應龍考辨〉，〈蚩尤考〉，三文收入《孫作雲文集·中國古代神話傳說研究》（河南：河南大學出版社，2003年），上冊，頁140-240。

<sup>40</sup> 《呂氏春秋·明理》、《史記·天官書》皆有此說法。

昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以臨四方，司□□上天未成之慶。蚩尤乃逐帝，爭于涿鹿之河，九隅無遺，赤帝大懼，乃說于黃帝，黃帝執蚩尤，殺之于中冀。以甲兵釋怒，用大正，順天思序，紀于大帝，用名之曰：絕轡之野。乃命少昊清司馬鳥師以正五帝之官，故名曰質，天用大成，至于今不亂。<sup>41</sup>

此段文字極古樸，或有錯簡，亦未可知。學者或疑此文的「赤」字為「炎」字之誤，<sup>42</sup>筆者覺得這種解讀有道理。「炎」、「赤」形近易訛，而且炎、黃並列，我們在《國語·晉語》裡也可看到類似的記載。此神話將蚩尤、炎帝、黃帝綁在一起敘述，這樣的敘述頗有深義。炎黃本是兄弟，後來「用師以相濟」。<sup>43</sup>《逸周書·嘗麥篇》說蚩尤先後與炎、黃爭，《史記》記載黃帝曾與炎帝及蚩尤發生過阪泉之戰及涿鹿之戰，這兩場戰役極像同一神話事件的分化。換言之，炎帝與黃帝之戰，乃兄弟鬩牆之爭。而黃帝與蚩尤其實俱有相當高的同質性，蚩尤兵神，黃帝在相當的程度上，也可被視為兵神。<sup>44</sup>只是他這位兵神兼具文化英雄的身分。

本文重點在刑德關係，我們看到《逸周書》將（1）：最初的「建典」；（2）：以及接著來的蚩尤和太初的二帝相爭，黃帝殺之；（3）：以及爾後的鳥師紀官之傳說聯結在一起，建典——兵爭——天序的結構是很清楚的。這樣的敘事結構其實也曲折的反映在《尚書·呂刑》：

<sup>41</sup> 朱右曾：《逸周書集刊校釋》（臺北：世界書局，1957年），頁165-166。

<sup>42</sup> 李學勤、何琳儀等先生有此看法，參見李學勤：《古文獻叢論》（上海：上海遠東出版社，1996年），頁87-95。

<sup>43</sup> 這是《國語·晉語》的語言。《新書·制不定》更進一步說：炎黃「戰涿鹿之野，血流標杵。」參見賈誼：《新書》（臺北：藝文印書館，1977年），冊1，卷2，頁30。晚近江陵王家台墓出土竹簡也有「昔考黃帝與炎帝戰...」之說，參見〈江陵王家台15號秦墓〉，《文物》，1995年第1期，頁41。連司馬遷都會將炎黃以武力相爭之說採入《史記·五帝本紀》之內，可見炎黃相爭的傳聞應當流傳甚廣。筆者認為炎黃「以師相濟」有神話的源頭，它是「孿生兄弟相殘」此神話母題的反應，詳情見後。

<sup>44</sup> 秦失其鹿，天下英雄兵逐之，他們當時起兵前的暖身工作是「祠黃帝，祭蚩尤」（《史記·高祖本紀》）《集解》引應劭之言道：「《左傳》：黃帝戰于阪泉，以定天下。蚩尤好五兵，故祠祭之，求福祥也。」黃帝與蚩尤皆主兵事，兩者其實都可視為戰神。

王曰：「若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民。罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。」<sup>45</sup>

苗民更制訂五虐之刑，鞭笞天下。上帝看見地下秩序大亂，罔有德馨，惟聞刑腥。一怒之下，他命重黎「絕地天通，罔有降格。」接著，上帝再命「伯夷降典」、「禹平水土，主名山川」、「稷降播種」，世界重上軌道。軌道三要素：法典、命名、穀物，法典居首，命名其次。法典一命名的次序再度讓我們聯想到黃帝帛書對此主題的改造。

〈嘗麥篇〉與〈呂刑篇〉的版本不同，但它們都是用神話的語言表達刑法與暴力的關係。依據神話思維，最「原始」的法有一起源，它源於最原始的秩序遭到了破壞。「昔天之初」，世界原本和諧，天上地下相通，東方西方和融，可惜蚩尤作亂，上帝「絕地天通」，原有的秩序頓時消失無蹤。爾後，蚩尤被殺，世界再度獲得秩序。秩序—失序（渾沌）—再秩序的構造反應了文化英雄神話暴力的本質，而作為懲罰力量的刑終於躍上了歷史的舞台。刑以「兵」及「法」之二貌出現。自原始的神話事件開始，正義、刑法與戰爭即是三位一體，不可割離。中國兵刑的神話具體的表現在《尚書·呂刑》及《逸周書·嘗麥篇》兩篇之中，黃帝與蚩尤則是典範人物。

黃帝帛書的刑德文武之說可以說將黃帝蚩尤神話的結構作了本體論的轉變。原來是秩序——失序——再秩序化的三重奏神話時間序列，黃帝帛書將它轉換為秩序——失序聯結的共生結構，而且這樣的構造被視為天道本身的內涵，兩極共生且對反乃是天道運行的一種律則。這種兩極對照的內涵當然不是對稱的，無疑地，德、文的內涵比刑、武的內涵來的豐富，所謂「三時成功，一時刑殺，天地之道也。」（《經法·論約》）；德、文在存有位階的優先性也先於刑、武，所謂「先德後刑以養生」（《十大經·觀》）。但這無礙於黃帝帛書將「刑殺」提升到前所未有的高度，它是天道本體論結構的一部份，而不是其欠缺。換言之，刑殺是秩序的補充原則，兩者並體共生。

<sup>45</sup> 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983年），頁253。

黃帝帛書的天道之內涵無疑地俱有極明確的時代色彩，我們怎能想像在戰國時期一種完全沒有解釋暴力因素的思想能受到時君的青睞呢？然而，黃帝帛書的天道觀以及聖人與天道的關係，自有其理論趣味。我們看到它所說的「天道」帶有極顯著的泛自然論的色彩，黃帝帛書的天道是神話意義的實在論式的，天道在自然界（尤其是天界）顯現其內涵，它自己規定自己，刑（形）則有名；它有原型的軌約法則，所以對人世的人事也有規約的作用。黃帝帛書的天道也是巫術的，誰掌握了天道，誰即壟斷了權力，所以國君必須法天則以立人事。國君所法的天則當中，即包括德刑代生的法則。

簡言之，如果蚩尤是炎帝或炎帝一族的話，那麼中國神話史上最驚心動魄的黃帝蚩尤之戰，其實即是兄弟之爭，其內涵即是以戰止戰，也可以說是文明的蠻性起源。論及宇宙構造或文明起源時，二元相代而生，或者某種意義的對立的二元論或許是免不了的。<sup>46</sup>但比起後世理學或內丹道教的陰陽學說來，炎黃相爭顯示人性中還殘留著相當多需要轉化的生物機制。炎黃聯結和黃帝—蚩尤聯結一樣，我們有理由將它們解釋成文明—血腥的孿生兄弟構造。<sup>47</sup>這種文明與血腥同體共生的思想轉到黃老學者手中，即變成了刑德相生，文武並濟的思想。天道的正面內涵當然相形之下多了許多，但暴力卻也獲得了本體論的保障。由天道俱足多重內涵，黃帝是其代言人，我們發現戰國時期許多陰陽家、醫家、兵家、道家著作皆託名黃帝，尤其作為醫藥聖典的《黃帝內經》與作為兵家陰謀之書的《黃帝陰符經》皆掛「黃帝」之名，一主生，一主殺，我們或許不會覺得太不可了解。

<sup>46</sup> 參見M.Eliade, "Prolegomenon to Religious Dualism: Dyads and Polarities", *The Quest—History and Meaning in Religion*(Chicago: The University of Chicago Press, 1969), pp.127-177。

<sup>47</sup> 兄弟相殘是神話極常見的主題，炎黃「以師相濟」的神話似乎可作為Rene Girard的宗教暴力說的一項例證。參見Rene Girard, *Violence and the Sacred* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1977), pp.59-67。

## 五、黃老聯姻

黃帝帛書是部政治性格極強的典籍，這是相當清楚的。它為什麼會和《老子》一書結合，形成黃老學派，此事真是費人猜疑。因為我們看到現行《老子》一書中，頗多消極哲學的內容，最明顯的，《老子》八十章的小國寡民思想即俱有濃厚的後退色彩，一般也視此章為道家消極的素樸主義政治觀的代表。<sup>48</sup>《老子》三十章與三十一章對戰爭多所控訴，所謂「以道佐人者，不以兵強天下」，「佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。」這般明顯的反戰色彩！它與黃帝帛書強調刑德相依，戰爭不能免，也是違反的。又如黃帝帛書對作為人間秩序原則的法、理、智多所肯定，《老子》則有「絕仁棄義」、「絕聖棄智」之說。以上所說的文字都是大方向的、具有理論決定意義的，而黃帝帛書與《老子》所言，竟相去如是之遠。

最近郭店出土《老子》簡三種，這三種《老子》可能是目前所見最早的版本，一般認為新出土版本《道德經》有機會為黃老的關係投下解決的曙光。郭店楚簡雖有三種，但其內容比起今本《老子》來，卻簡略許多。我們上引八十章，即未見於這三本《老子》。現行《老子》第十九章所說的「絕仁棄義」、「絕聖棄智」，亦未見於帛書的老子。是否《老子》原本不像後世流傳的版本那般的素樸、反智、非湯武而薄周孔？然而，郭店三本《老子》到底是《老子》原本或是節本，學界的解釋不一致，筆者傾向於是節本。「節」到什麼地步？自然很難確認。而且節本所依的原本是什麼模樣，目前也很難有一致的看法。戰國的《老子》傳本除了所謂道家版（道經在前，德經在後）與法家版（德經在前，道經在後）外，<sup>49</sup>是否還有其他的可能性，恐怕是無法排除的。何況，即使我們將郭店本《老子》視為原本，我們看到反戰內容的三十與三十一章亦見於其中。看來，想依靠版本解決黃、老之間的差異問題，大概目前還作不到。

<sup>48</sup> 請參見兩本同名的政治學著作的觀點。蕭公權：《中國政治思想史》（上海：上海書店，1989年），頁131。楊幼炯：《中國政治思想史》（上海：上海書店，1989年），頁45-46。

<sup>49</sup> 高亨等人有此假說，參見高亨、池曦朝合著：〈試談馬王堆漢墓中的帛書老子〉，《文物》，第11期，1974年。

黃老怎麼結合？此事或許存在著一段失落的環節，我們無從追溯起了。但筆者認為如從思想的演變考察，多少可以得其彷彿。

黃帝帛書對天道的思想特別重視，天子存在的正當性取決於他與天道的關係，這種思想的一種原始根源當是來自久遠的巫教傳統，人君的神性曾是普遍被接受的觀念。但時序進入戰國，早期宗教的聖顯的（hierophany）、力顯的（kratophany）天之概念已逐漸或部分的被形上學的興趣所取代，而這種形上學興趣的主要源頭就是老子的思想。老子是首位將「道」提升到自覺的形上學的層次加以討論的先秦哲人。戰國時期，當黃老學者想要重建政治秩序，並且設計完整的人君形像時，他們很自然的想到和《老子》一書結盟。以形上學的設準取代宗教的興趣，我們在戰國諸子身上，多可見到此種思想傾向。當《莊子·天下篇》的作者嘗試把當時天下的學術都推源到古時候一種形上學的「道術」時，黃帝帛書的作者也嘗試將其學術追溯到一種素樸的實在論的形上之道。我們知道黃老聯姻實際的結果乃是黃帝意象的神話源頭與老子的道之結合，而且這種結合並不平等，比較像搶婚，而不像自由戀愛。因為黃帝帛書的政治意圖非常明顯，目的引導了理論，黃老道家其實是以「黃帝」為主。

《老子》一書的詮釋史非常複雜，我們可以說：《老子》書中的老子從來不只一位，《老子》的道也不會只有唯一的一條陽關大道。老子的道常被後世的儒者批判為負面的虛無主義，它毀壞了倫常。一種虛無主義的道怎麼會有積極的政治效果呢？此事不好解。但筆者認為老子這樣的形像應當是長期的詮釋過程中，不自覺的被抹黑的結果，老子未必要受此責。莊子與黑格爾對老子有所解釋，其說值得我們參考。《莊子·天下篇》說：老子的道是「建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」。道是「有」、「無」並置，而且「不毀萬物」，它不是負面性的大母神。<sup>50</sup>黑格爾在《哲學史講演錄》說老子之道不可視為「無世界主義」，但它的「統一在這裡是完全無規定的，是自在之有，因此表現在『無』的方式裡。這種『無』並不是人們通常所說的無或無物，而乃是被認作遠離一切觀念、一切對象——也就是單純

<sup>50</sup> 大母神俱有正負兩面的質性，負面性的大母神往往表現出恐怖、死亡、吞噬的特質。參見諾伊曼（E. Neumann）著，李以洪譯：《大母神——原型分析》（北京：東方出版社，1998年），頁148-212。

的、自身同一的、無規定的、抽象的統一。」<sup>51</sup>黑格爾對東方哲學不甚好感，其用語自然不會太好聽。但我們如果看他對印度哲學、甚至某部分的史賓諾莎哲學亦有類似的批判，則其評騰老子自有其理路，其用語也不能說不友善。

老子之道易流於「無世界主義」，老子亦非不自知，莊子所以說他「以空虛不毀萬物為實」，可見老子對他的「無」的哲學與虛無主義的分際作了明確的劃分。就效果而言，學者學習老子之道，確實易流於沈空滯寂，這與老子強調一種未分化的、在其自體的超越主體有關。然而，就道論而言，我們很難將老子的道解成虛無，或只是境界型態的模式。筆者認為老子的道仍俱有創生的、實有的內涵，說的更清楚些，老子的道是種柔弱的或弱勢創生實體。老子的道本身也俱有律則，只是它的律則也多偏向迴返的、逆溯的、謙下的面相。所以聖人之法道，亦當法其謙弱卑下、循環逆返的規律。

黃帝帛書對老子道的「無」之面相，以及法道之思想多有所吸收。老子的道雖有創生性，但其創生之意味較弱，相對之下，黃帝帛書的道雖然也講虛無之道，《道原》所謂：「無有形，大同無名」。但這樣的虛無卻是有生殖的動能的，所以「鳥得而飛，魚得而流，獸得而走，萬物得之以生，百事得之以成。」這樣的語言頗像《管子·內業》篇的精氣說，兩者都強調一種類似「瑪那」(Mana)的能量流動於天地間，得之者，即存在；失去之者，即死亡。《管子·內業》的精氣說恐怕與黃帝帛書之道有關聯。黃帝帛書的道不能說和《老子》的道分道揚鑣，但顯然味道已大不相同，它統合了更多的能量。

我們前文已說過黃帝帛書的天子要法天道，天道透過自然的顯像，傳達了許多的法則。但天子之法天道，一方面固然不能脫離天道之顯像而觀，然而，天道既為萬物之根源，所以黃帝帛書的「聖人」也是要體驗這種道的，我們且看它如何說：「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。」(《道原》)「察無形，聽無聲」，實即與道為一，也就是我們前文所說的：

<sup>51</sup> 黑格爾著，賀麟、王太慶譯：《哲學史講演錄》(北京：商務印書館，1995年)，頁131。

掌握了鳳凰傳下來的「一」。聖人掌握了「一」，即掌握了運轉世界的樞紐，所謂「守一，與天地同極」，引文所說「服此道者……察稽知極。」亦同此意。總而言之，黃帝帛書的聖人（實即聖王）是天道在地界的代理人，或者說：聖人是自然世界存在的一個通口。這種通口由天道所湧現，所佔滿，並隨之由聖人代天行道。這樣的聖人顯然和「澹然獨與神明居」的聖人不同。

黃帝帛書的聖人體道後可以洞燭機先，明白事理。一般而言，我們如以後代各種世界性宗教中常見的體證最高存有的宗教經驗為準，亦即類似「頓悟」這類的心性體驗為準，我們知道它並不能提供我們經驗性的知識。所以嚴格說來，黃帝之「服此道」，可以「察稽知極」，這樣的「服道」不當屬於證悟型的宗教經驗。反過來說，黃帝之「察稽知極」既然牽涉到經驗性知識，我們有理由認定其時的主體不是唐宋後三教常見的形上之本心。天人分途，能提供經驗性知識的體驗當依認知的主體而立。〈道原篇〉的聖人無疑仍帶有神秘的色彩，「服道」一辭當保留著遠古巫教的氣息。<sup>52</sup>然而，黃帝帛書這裡所論的主體觀念有一理路，它並不是那麼陌生，我們很容易想到荀子所說的聖王。荀子的聖王也是要體道之後，能了知天下之理，安頓天下秩序。荀子的聖王所以能有此效果，荀子有一解說，我們知道他是建立在「虛一而靜」的大清明心上面。黃帝帛書的聖人之主體依據恐怕也是近於此路，但荀子強烈的禮義建構之文化心靈在黃帝帛書中卻是看不到的。

黃帝帛書的成書年代當在《老子》後，且受《老子》影響。等黃帝帛書出現後，兩者合稱，遂有黃老之稱。老子原有的弱勢的創造實體的道之概念，以及聖人效法道之柔弱律則的想法，被大方向的改造，消極政治哲學的老子變成了積極政治哲學的黃老。「黃老」的概念其實是以「黃」為主，老子成了隱性的存在。黃老的中心人物黃帝俱有明顯的權力意志、析辯及掌握天道的認知能力、以及居於宇宙軸的神秘象徵力量，他與莊子那種「其臥徐徐，其覺于于。一以己為馬，一以己為牛」（〈應帝王〉）的聖王、或列子那種「不知親

<sup>52</sup> 「服」字不管其字面意義作「服食」或「服飾」解，多為巫常用之日常行為。《楚辭》即多保留此用法，參見李豐楙：〈服飾與禮儀：《離騷》的服飾中心說〉，《中國文哲研究集刊》（臺北：中國文哲研究集刊編輯委員會，1999年），14期，頁1-49。筆者認為黃帝之「服道」，仍帶有此巫風。

己，不知疏物，不知背逆，不知向順」(〈黃帝篇〉)的華胥氏相比，相去不可以道理計。莊列道家不同於黃老道家，就像莊列的泰氏伏羲氏的性格迥異於黃老學者理想中的天子——黃帝。

## 六、唐虞之道

黃帝帛書的出土，我們對黃帝的性格以及黃老學說的性質從此有了明確的認識。郭店出土儒家竹簡，以及上海博物館新購楚簡，此事一樣帶給我們新的思想刺激，這批材料的內容很豐富，它也觸及了聖王的圖像，它所說的聖王指的即是儒家聖王的代表人物堯舜。

郭店竹簡中，有一篇整理者訂名為〈唐虞之道〉的文章，文章雖不算太長，但我們還是截取下面的段落以見一斑：

(1) 唐虞之道，禪而不專；堯舜之王，利天下而弗利也。禪而不專，聖之盛也；利天下而弗利，仁之至也，古昔賢人聖者如此。

(2) 堯舜之行，愛親尊賢。愛親故孝，尊賢故禪。孝之殺，愛天下之人；禪之重，世無隱德。孝，仁之冕也。禪，義之至也。六帝興於古，咸由此也。

(3) 禪也者，上德授賢之謂也。上德，則天下有君而世明；授賢，則民興教而化乎道。不禪而能化民者，自生民未之有也。<sup>53</sup>

第1、3兩條專論禪讓政治。第2條則將禪讓與尊親並列，而且將禪讓之行視為「義」的最高表現，尊親則是「仁」的冠冕。堯舜得到儒簡主人翁讚美的理由，很容易令我們聯想到王國維在《殷周制度論》裡所提到的周人的兩項偉大道德法則：親親與尊尊。但〈唐虞之道〉的論點其實比王國維所說，更能表達

<sup>53</sup> 以上釋文參見周鳳五：〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999年)，第70本第3分，頁739-759。

原始儒家的政治理想，儒家的理想政治是種道德政治。依據〈唐虞之道〉的觀點，這樣的道德政治包含禪讓與親親。前者是政治道德；後者是家族倫理。對〈唐虞之道〉的作者而言，像愛親這樣的血緣道德並不會成爲後世所批判的那般成爲封閉的道德，它反而會成爲道德實踐的起點，它與代表天下爲公的「禪讓」構成了仁義的血肉內涵。「不禪而能化民者，自生民以來未之有也」，此一話語說的如此斬釘截鐵，說的如此振聾萬古，說的如此天下爲公。它可視爲中國政治史上最偉大的宣誓，雖與日月爭光可也。

郭店儒簡一般相信與子思學派有關，筆者也贊成這種觀點。子思與孟子關係很深，本文與思孟學派的關係可從多種角度觀察。我們即使單從語言著眼，看到〈唐虞之道〉有「自生民以來」以及「前聖後聖」這樣特殊的語彙，應該也會有所警覺。因爲先秦文獻當中，這種語彙除見之於《孟子》外，再無其他先秦典籍用過，這也可算是此文與思孟關係匪淺的一個旁證。<sup>54</sup>唐虞並稱，這在儒家文獻裡是很常見的。本文既然被視爲子思學派所作；我們很容易想到傳說爲子思所作的《中庸》一書裡即有「仲尼祖述堯舜」之語；〈唐虞之道〉對堯舜又這般極度讚美；《孔叢子》記載子思聽到孔子喟然而歎，即拜請曰：「意子孫不修，將忝祖乎？羨堯舜之道，恨不及乎？」<sup>55</sup>由這總總的線索看來，子思在理想國君的設想上是有家傳的，他應當時常聽到孔子談及堯舜，而自己對堯舜也心嚮往之。仲尼「祖述堯舜」，子思「祖述仲尼」，所以「堯舜」成了孔門一貫相傳的理想人君。

子思說仲尼「祖述堯舜」，我們在《論語》一書裡，確實可以找到強而有力的印證，支持其說。孔子即曾讚美帝堯之德：「大哉堯之爲君也！巍巍乎，唯天爲大，唯堯則之；蕩蕩乎，民無能名焉。巍巍乎！其有成功也；煥乎！其有文章。」孔子的讚美真是不遺餘力，無以復加了。孔子的讚美，自然是從其德性，而且是頗有神秘色彩的能力著眼，但筆者相信傳說中的禪讓政治當是其讚美事項中極核心的一環。孔子讚美舜，其揚譽之隆亦不遑多讓。他說舜「有天下而不與焉」；又說「無爲而治者，其舜也與？夫何爲哉？恭己正南

<sup>54</sup> 周鳳五先生有此說，參見〈郭店楚墓竹簡〈唐虞之道〉新釋〉，頁754、745-747。

<sup>55</sup> 孔鮒：《孔叢子·記問》（臺北：臺灣商務印書館，1971年），卷上，頁29。

面而已矣！」堯舜一體，我們看到《論語》裡的堯舜形像高度重疊，而其主要美德幾乎都集中在人倫與禪讓兩項上面。孔子對堯舜的最高禮讚，當在《論語》一書最後一篇〈堯曰〉的首章，後文將再論及。

禮讚堯舜，這不只是孔家一家的家法，而是儒門共義。到了孟子，堯舜仍是被視為最完美的典型，根據《孟子》一書的說法，孟子一生的言論是「道性善，言必稱堯舜。」（〈滕文公上〉）「性善」與「堯舜」確實是《孟子》七篇中可代表內聖與外王層面的兩個核心概念。尤其〈萬章篇上〉對堯舜之事著墨更深，此章事實上可視為〈禪讓平章錄〉。孟子對禪讓政治最特別的解釋在於「天與之，人與之」的解釋，亦即天子的職位不是私人的，是至公的，也是理念的，因此，天子只能薦賢於天，如果「天與之，人與之」，其天子位可禪。然而所謂「天與之，人與之」實即「天視自我民視，天聽自我民聽」，人民的抉擇居關鍵地位。孟子的禪讓觀的另一特色，是將它和革命論等同看待，所謂「唐虞禪，夏后殷周繼，其義一也。」（《孟子·萬章上》）不管禪讓或革命，政權的轉移都當以人民為依歸，孟子顯然反對家天下的概念。

孟子為強調禪讓的大公至正，因此，反對天子可以將天子位禪讓給賢者，而當有「天與之，人與之」的程序。荀子也出於類似的考慮，因此反對世俗所謂的堯舜禪讓之說。荀子的天子，是個純粹的天子理念，他「道德純備，智慧甚明……居如大神，動如天帝」。天下如果沒有這樣道德純備的人，即無禪讓可言；天下如果有這樣的人，不管其人為子為臣，他一旦繼承帝位皆是「以堯繼堯」，故亦不可言「禪讓」。荀子在〈正論〉篇的解釋極具理趣，在語言形式上，他反對禪讓說；事實上，卻以一種更高超的形式肯定堯舜禪讓的意義。<sup>56</sup>

荀子認為天子「居如大神，動如天帝」，所以無禪讓可言；孟子認為天子只能「天與之，人與之」，而不能私相授受天子位。表面上兩人不太願意說出「禪讓」兩字，事實上都肯定堯舜禪讓政治的意義。孟荀所以這麼小心翼翼，我們其實不必太驚訝，因為他們早已接受了一種神聖論述的堯舜禪讓說。

<sup>56</sup> 荀子將天子視為純理的概念，參見牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁229-244。

這種敘述的始源依據，也可以說是經典依據，即是當時已成經典的《書經·堯典》。〈堯典〉一文敘述帝堯的道德「欽明文思安安」，他派羲仲、羲叔、和仲、和叔四人制定時空方位。此文也提到他又制訂倫理秩序：「克明俊德，以親九族；九族既睦，平章百姓；百姓昭明，協和萬邦。黎民於變時雍」。《大學》誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下的格局，其實已經形像化的顯現在〈堯典〉中了。此文更爲人所熟知的內容，乃是帝堯制訂了一種和平轉移政權的理想模式——禪讓政治。

我們現在多知道帝堯性格帶著神性，甚至可視爲上帝的化身，〈堯典〉一文已蘊含了許多的線索。<sup>57</sup>即使先秦諸大儒亦未嘗不知其中的玄奧。孔子「惟天爲大，惟堯則之」，荀子「居如大神，動如天帝」之說，多少已透露了這樣的訊息。正因天子位至高，帝堯形像至聖，人間的帝位是神聖天界的投影。所以雖然天下爲公，但孔、孟、荀在談及政權轉換的方式時，多小心翼翼，常以「天與之，人與之」或「以堯繼堯」這樣的表達方式呈顯出來。

〈堯典〉是儒家將神話傳說經典化的結果，也是神話意識理性化的一種偉大嘗試。帝堯的原始面貌或許爲天神，或許爲日神，或許神話架構中仍有濃厚的歷史記憶。<sup>58</sup>但他發揮有意義的影響力不在其原始面貌爲何，而始終是〈堯典〉裡的帝堯，一位制訂並體現倫理秩序與政權轉移方式的理念人君。這樣的人君被經典固定化後，經由孔、思、孟、荀的推衍，他變成儒家政治傳統最重要的符號。「致君堯舜上，再使風俗淳」，杜甫此一詩句所以引起後世士子不斷的迴響，其原因當與「堯舜」此符號已長期的內在於傳統的士子之心靈有關——雖然禪讓已成美麗的傳說，不太能實踐了。

<sup>57</sup> 古史辨之前的白鳥庫吉與馬伯樂皆已言及此義，他們的論述雖早，但至今仍有參考價值。參見白鳥庫吉：〈支那古傳説の研究〉，《白鳥庫吉全集》（東京：岩波書局，1971年），冊8，頁381-391。馬伯樂著，馮沅君譯：《尚書中的神話》（影印本，原出版社不詳），頁3-20。

<sup>58</sup> 對於堯舜禪讓各種「歷史」角度的詮釋，參見楊希枚：〈再論堯舜禪讓傳説〉，《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995年），頁784-853。

## 七、擴大的禪讓隊伍

我們從傳世的儒家文獻來看，禪讓政治是儒門的共義，是儒家公天下的具體呈現，這是明明赫赫的事實。郭店儒簡〈唐虞之道〉的出土，只是對原本不該有的爭議的重新貞定。事有湊巧，最近上海博物館從香港收購回來的楚簡中，有〈容成氏〉一篇，亦言及堯舜禪讓之事。此文先說遠古有（尊）盧氏、赫胥氏、喬結氏、倉頡氏、軒轅氏、神農氏、韋□氏、虜畢氏，他們「有天下，皆不授其子而授賢，其德猶清，而上愛下，而一其志，而寢其兵，而官其材。」<sup>59</sup>〈容成氏〉一文列舉許多名不見經傳的古聖王，其序列很容易令我們想到莊子的排列。<sup>60</sup>但莊子的古聖王是素樸主義的代言人，他所說的政治是反政治的政治。<sup>61</sup>〈容成氏〉所說的古聖王之政治乃「不授其子而授賢」，是典型的儒家禪讓政治。〈容成氏〉的作者很可能托古改制，他使得儒家禪讓的歷史往不知名的上古又多延伸了不知多少邈遠的歲月。

〈容成氏〉所列舉的禪讓之古聖王成串成打，連袂而來，在儒籍中，這份名單是絕無僅有的孤例。但〈容成氏〉此文的重點在於堯舜的禪讓政治，它描述堯之居天子位，頗有趣味。遠古的天子之性質為何，無稽可考，堯亦前無所承，但天下之人竟感其德，奉立為天子。堯先謙退天子位，廣求「履地戴天，篤義與信，會在天地之間，而包在四海之內，畢能其事」的賢者，想授予天下。求之不得，最後自己乃接受之。〈容成氏〉記載堯「自入焉，余穴窺焉，以求賢者而讓焉。堯以天下讓於賢者，天下之賢者莫之能受也……於是乎天下之人，以堯為善興賢，而卒立之。」其言極生動，情節極富戲劇性，其事實自然只能是種神話的真實。

<sup>59</sup> 〈容成氏〉文字參見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年）；蘇建洲：〈容成氏譯釋〉，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）讀本》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2003年）。以下引文同，不再注明。

<sup>60</sup> 參見《莊子·胠篋》的敘述：「昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏犧氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。」

<sup>61</sup> 參見拙作：〈論道家的原始樂園思想〉，《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1995年），下冊。

真正的禪讓政治起於堯之讓位給舜。堯先聞舜之德，因此，特地到畎畝拜會他，「舜於是乎始語堯天地人民之道。與之言政，悅簡以行；與之言樂，悅和以長；與之言禮，悅博以不逆」，堯大悅。帝堯年老，視不明，聽不聰。堯有子九人，不以爲傳人，反而將帝位傳給舜。堯傳給帝舜的效果顯然是很好的，因爲「當是時也，癘疫不至，妖祥不行，禍災去亡，禽獸肥大，草木藜長。」

後來帝舜也老了，視不明，聽不聰。他有子七人，不傳他們天子位，反而傳給禹。聽說禹接位之前，曾「五讓以天下之賢者，不得已，然後敢受之。」等到禹老時，曾想讓位給皋陶，皋陶也五以天下讓，後邁疾而死。禹於是傳位給益，禹子啓不服，攻益自取。征伐取代禪讓，堯舜之治成了遂古之初的傳說，歷史從此翻到了新的一頁。

〈容成氏〉對虞夏之後的歷史評價不高。商湯是後世道統成員中的一員，但〈容成氏〉描述商湯代桀，「徵九州之眾，以批四海之內，於是乎天下之兵大起，於是亡宗戮族殘群……」商湯革命，〈容成氏〉作者似乎不認爲是「順乎天而應乎人」。武王伐紂，〈容成氏〉說其原先的目的是找一位「成德者」以代之，其次，才是伐而代之。〈容成氏〉對文王、武王的評價似乎不差，但其革命之舉的價值應當還是在禪讓之下。<sup>62</sup>〈容成氏〉作者對禪讓與革命的權衡，大概還是順著孔子讚美武王「盡善未盡美」，只有虞舜才可稱得上「盡善盡美」這樣的評價而來。

〈容成氏〉一文拉長了儒家禪讓政治史的傳承，實際上，還是以堯舜爲核心。後世理學有「道統」之說，朱子可視爲此說之總其成者，也可以說是真正的建立者。朱子之說承自韓愈〈原道〉「堯舜禹湯文武周公孔孟」的提法，韓愈〈原道〉所說又可遠溯自《孟子》一書的總結〈盡心篇〉最後一章的論點。孟子的敘述事實上又可上溯到《論語》最後一篇〈堯曰〉篇的論述：「堯曰：『咨爾舜！天之歷數在爾躬，允執厥中。四海困窮，天祿永終。』舜亦以

<sup>62</sup> 此文詳細的討論，參見淺野裕一著，佐藤將之譯：《戰國楚簡研究》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2004年），頁85-111。

命禹……」〈堯曰篇〉事實上是《論語》一書的後序，總結《論語》二十篇之根本大義。此篇竟以堯—舜—禹冠首，這樣的安排俱有無比重要的意義。<sup>63</sup>

自朱子後，道統的名單該納入何人，後世儒者所見有寬有嚴。但其爭議者多在孟子以下之人選，對孟子年代以上的人選，殊少異議。而名單之首，雖間有伏羲、神農之說，<sup>64</sup>但最大宗的說法還是以堯舜冠首。「夫堯舜禹，天下之大聖也。以天下相傳，天下之大事也。以天下之大聖，行天下之大事，而其授受之際，丁寧告戒，不過如此。」朱子在〈中庸章句序〉一文裡，對儒門的義理作了最扼要而又最莊嚴的宣誓。這個「不過如此」是個天理觀之心法，「心法」與「道統」是一體的兩面。「心法」的哲學內涵可以有爭議，但「心法」反映的普遍性的、理則性的公道之追求，這卻是儒門一貫的精神。心法—道統之說在政治領域上的表現即是儒家一貫厭惡家天下，主張公天下的禪讓、革命之說。其中，禪讓尤為政治制度之美者，堯舜之治則是此一至善至美的制度之原型敘述。<sup>65</sup>

堯舜的原貌也許在天界，也許是世人政治期望在神話的上古之投影，但他事實上比任何歷史人物還真實，也比任何政治人物切進更深的歷史脈動。只因政治的關懷乃是儒者的宿命，對於政權的產生方式，儒者的關懷更是無所逃於天地之間。傳世的先秦儒家經典一再言及「禪讓」此義，這是儒門極重要的核心議題，孔、思、孟、荀全捲進這個問題的爭辯。晚近隨著新出土材料的發現，我們知道除了上述兩篇重要的文章討論此義外，〈子羔〉篇雖殘缺太甚，但此文論及堯、舜、禹、契、后稷，論及「帝」的資格在於「昔者而為世也，

<sup>63</sup> 朱子引楊氏之言說：「《論語》之書，皆聖人微言，而其徒傳守之，以明斯道者也。故於終篇，具載堯舜咨命之言，湯武誓師之意，與夫施諸政事者。以明聖學之所傳者，一於是而已。所以著明二十篇之大旨也。孟子於終篇，亦歷敘堯、舜、湯、文、孔子相承之次，皆此意也。」參見《四書纂疏·論語纂疏》（臺北：新興書局，1972年），卷10，頁20。徐復觀先生一再言及《論語·堯曰篇》的意義，可謂慧眼卓識。

<sup>64</sup> 比如費密：〈統典論〉；黃卷，〈道統〉，兩文皆以「伏羲」冠首。此兩文引自饒宗頤：《中國史學上之正統論》（臺北：宗青圖書出版公司，1979年），頁373-380。按：費、黃二氏所以以伏羲冠首，這是依《易經》的傳統之論述，這樣的排法有另一種作用，其義自別。

<sup>65</sup> 關於儒家（尤其是朱子）的道統論，張亨先生的詮釋極鞭辟入裡，參見〈朱子的志業——建立道統意義之探討〉，此文收入《思文之際論集》（臺北：允晨文化實業公司，1997年），頁285-349。

善與善相受也，故能治天下。平萬邦，使亡、有、少、大、肥、磽，使皆舉。」<sup>66</sup>其核心題旨仍在於公天下之大義。淺野裕一先生說：透過這些材料，我們「可以瞭解到在春秋末期至戰國中期的儒家之間，針對禪讓或放伐·革命之正當性的議論超乎想像地盛行。」<sup>67</sup>本文無暇探討放伐·革命的問題，但筆者完全讚成淺野先生所下的斷語。古史辨時期，顧頡剛曾為文主張禪讓政治出於墨家。其文洋洋灑灑，辭繁不殺。<sup>68</sup>現在看來，其文最大的意義當在突顯墨家和儒家共同承受了「堯舜禹」的政治符號，至於其貶儒的意涵大概只能當成一時風氣的樣版看待，其論點不需要再作什麼討論了。

## 八、結論：角力的歷史

儒家理想的天子是堯舜，其政權產生的方式是禪讓政治，其政權的基礎是倫理格局；黃老道家理想的天子是黃帝，其政權產生的方式是神秘的天道政治，其政權基礎是刑德代錯。帝堯與黃帝同樣出自神話的源頭：同樣是文化英雄，同樣有天神與始祖神的一些成分。儒家與黃老道家對政治的設計同樣有種神話與理性雙重結合的構造，儒家偏向於從神權政治轉往道德政治，黃老道家偏向於將神權政治轉往權力政治。代表儒道兩家的理想政治範本在東周時期，業已先後完成。可以代表儒家的道德政治的原始典籍是《尚書·堯典》，以及爾後孔、思、孟、荀的詮釋文字；可以代表黃老政治理念的原始典籍則是《逸周書·嘗麥篇》，其詮釋性文字之主要者則首推上世紀下半葉在長沙馬王堆出土的黃帝帛書。

筆者認為由於有新出土文獻的幫助，我們對戰國時期儒道（黃老道家）兩家的政治分歧，可以看得更清楚。儒家與黃老大概是戰國中期後最活躍的兩套思想，但他們對帝堯與黃帝的態度卻截然不同。黃帝一詞雖然在戰國中晚期才大量出現，但我們有理由認定他的來源應該很早，傳播一定很廣，否則齊威

<sup>66</sup> 〈子羔〉篇釋文參見馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，頁183-199。

<sup>67</sup> 《戰國楚簡研究》，頁107。

<sup>68</sup> 參見顧頡剛：〈禪讓傳說起於墨家考〉，《古史辨》，冊7，下編，頁30-106。

王不會利用他的名字作為自己的祖先。古往今來，政治人物改祖歸宗，總會考慮政治利益的。何況，我們單從《山海經》及《逸周書·嘗麥篇》這些帶有很濃厚原始神話（文士加工的成分偏少）的材料來看，也可以合理的推測黃帝的神格有古老的土著性。然而，我們在可以代表先秦儒家最重要的著作中，卻沒有見到黃帝的影子。《論語》沒有，《孟子》沒有，《荀子》沒有，傳世中的四篇《子思子》著作以及新出土的子思學派的著作都沒有。相對之下，《論語》提到堯四次，舜六次，堯舜兩次；孟子提到堯二十一次，舜九十七次，堯舜（唐虞）五十二次；荀子提到堯二十五次，舜三十四次，堯舜十六次。堯舜頻頻出席孔門的知識饗宴，而且都是（道德的）盛妝出席；相對之下，黃帝則始終缺席，連露臉一次都沒有。出席率相差如是懸殊，這當中不可能沒有反映一些歷史的真相。

代表孔、孟、荀的著作對黃帝一詞提都沒提，這不應該是偶然的現象。孟、荀的年代，黃帝的名聲早已響徹雲霄，即使孔子的年代，黃帝之名應當也已傳遍天下。我們看到最早的黃帝材料，頗不少與齊魯有關。《逸周書·嘗麥篇》的黃帝和宅宇於東方少昊的蚩尤是連在一起講的；<sup>69</sup>《左傳》昭公十七年記載郟子至魯，論及少昊氏以鳥名官，黃帝以雲紀之的種種傳聞；戰國中期，齊威王的《陳侯因胥敦》以黃帝為齊田氏之「高祖」；以鄒衍為代表的陰陽家論歷史，「先敘今以上至黃帝，學者所共術」。鄒衍可能也是齊魯地區的人；<sup>70</sup>戰國秦漢之際，封禪文化最盛者莫過於泰山，而封禪文化的核心人物即是黃帝。頗有學者認為《禮記·禮器》所說「有事於泰山」以及《論語》所說「季氏旅于泰山」，兩者所論不無封禪的意味。<sup>71</sup>上述這些敘述的時間早晚不等，但都發生於齊魯地區，大家都知道的。總而言之，黃帝的傳說可想像的起源甚

<sup>69</sup> 五行定型後，少昊被視為西方之神，但《逸周書》的「宇于少昊」，此少昊之區當位於曲阜。參見朱右曾：《逸周書集訓校釋》（臺北：藝文印書館，1958年），頁151；以及《左傳》昭公四年杜預注。如果蚩尤即位於曲阜，孔子和蚩尤的關係就密切了，他們也許有機會成為同鄉。

<sup>70</sup> 鄒衍的事蹟參見錢穆：《先秦諸子繫年》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），頁507-512。

<sup>71</sup> 參見蘇雪林：〈封禪論〉，《屈賦論叢》（臺北：國立編譯館，1980年），頁331-323。

早，孔子幾乎可以確定不可能不知道黃帝的傳說。事實上，他在比較不是那麼權威性的儒家經典裡，據說是討論過黃帝的故事的。

最可靠的儒家經典，黃帝缺席了；歷史比較不是那麼可靠的晚期儒籍的記錄裡，卻有黃帝的影子。這當中是否有何玄機，不得而知。但筆者懷疑孔、思、孟、荀對黃帝的態度，頗有去除政治神話，或者神話理性化的作用。這樣的理性化過程，明顯的見之於《尚書》的結構。《尚書》的載錄不起於黃帝或其他邈遠的聖王，而起於堯舜，其用心已皎然可見。如果漢代的司馬遷對華夏文明當斷自何帝，內心充滿了掙扎的話，我們可以推測：《尚書》的編者（孔子？）也不可能沒有這樣的疑慮，但他最後還是編成了以《堯典》為篇首的版本。筆者認為《尚書》的編著形式即是一種強勢的詮釋，《尚書》的年代斷定即是一種道德的斷言命令。《尚書》一書可視為儒家轉化神話思維的一項偉大試驗。

更明顯的去除政治神話的步驟，見於孔子有名的神話理性化的三則事蹟，這三則事蹟全與黃帝有關。（1）黃帝四面：《尸子》記載子貢問：黃帝四面，其說可靠否？孔子回答：「黃帝取合己者四人，使治四方，不計而耦，不約而成，此謂之四面。」「四面」本來是神話的黃帝的最顯著特徵，黃帝帛書的黃帝都還保留了這樣的形像。<sup>72</sup>孔子的話語卻使得黃帝從具體的神話形像變成空間性的道德政治運作的概念。（2）黃帝三百年：宰我問孔子：黃帝傳說壽至三百，人耶？非人耶？孔子回答道：這是上世的傳聞，實際上是「生而民得其利百年，死而民畏其神百年，亡而民用其教百年。故曰三百年。」「三百年」從長生的神話議題變成時間性的道德政治之影響力問題，也就是叔孫豹所說的「三不朽」之一的「立功」的問題。（3）夔一足：夔在《堯典》裡是樂官，但在《山海經·大荒東經》是「狀如牛，蒼身而無角，一足」的怪獸。黃帝曾以其皮為鼓，聲聞五百里，以威天下。這樣的一足之夔是神話人物，孔子回答魯哀公的問題時，他的解釋卻是「夔者，一而足矣！」<sup>73</sup>語義完全改變

<sup>72</sup> 《十大經》云：「昔者黃宗質始好信，作自為象，方四面，傳一心，四達自中。前參後參，左參右參，踐位履參，是以能為天下宗。」本文所說黃宗，當即為黃帝。

<sup>73</sup> 全文參見《韓非子·外儲說左下》：「魯哀公問于孔子曰：吾聞古者有夔一足，其果信有一足乎？孔子對曰：『不也，夔非一足也。夔者忿戾惡心，人多不說喜也。雖然，其所以得免

了，神話怪物徹底變成了真實人物。中國神話史上三則最有名的神話理性化的記錄都與孔子—黃帝有關，這大概不是偶然的。

儒家對堯舜的禮讚與對黃帝的漠視與改造，這是天子觀競爭故事的一面；另一面則是戰國時期大量流行的對於儒家聖王形像的詆毀，堯舜即是時常被冷槍暗射的靶的。《竹書紀年》說：「舜囚堯」；《韓非子·說疑》說：「舜逼堯，禹逼舜」；《莊子·盜跖》說：「堯殺長子」；《呂氏春秋·當務篇》也說：「堯不慈，舜不孝」，若此之言，不一而足。屈原〈離騷〉曾感慨：「彼堯舜之耿介兮……披以不慈之偽名。」可見這樣的傳聞當時一定很盛的。同一堯舜，形像迥異，蒙文通先生曾有晉、楚、鄒魯三系文化，傳聞不同之解釋。<sup>74</sup>筆者認為：可能不是不同文化，傳聞有別；而是不同學派，尊貶互異所致。

戰國時期許多人對於「天下一統」有極高的期望，這樣的期望也反映在先秦諸子的著作中。法家不用說了，孔、孟、墨、荀，甚至包含老子，無不有類似「天下定於一」的論點。孟、荀、鄒衍等人周遊天下，上說下教，他們佈達的福音之一大概就是「天下惡乎定」的道理。因此，政權形式的問題、國君資格的問題，遂成了諸子議事桌上最重要的課題。堯、舜、黃帝在儒門及其他諸子著作中不同的命運，即曲折的反射了當時學者對「定於一」的不同想像。這種喧囂塵上的爭辯與實踐到了公元前221年，秦始皇一統中國後，萬馬齊瘖，不得不暫時劃上句點。

但這樣的句點不是永遠的句點，戰國時期那種高亢理想所鼓吹的禪讓、革命之說顯然不容易再來了，續集已不容易再寫。時已移，勢已遷，戰國時期買賣雙方的籌碼：人君給予之權位與士人提供之理念，其優劣形勢業已顛倒，東方朔的〈答客難〉與揚雄的〈解嘲〉已點明了士大夫在歷史情境中的限制。但續集雖然不再，餘音裊裊，卻仍不絕如縷。漢景帝時期，黃生與軒固生辯護禪讓革命的問題，即在相當的程度內延續了戰國時期的議題。黃生說「冠雖

---

於人害者，以其信也，人皆曰獨此一足矣，變非一足也，一而足也。」另《呂氏春秋·察傳》亦有類似的記載，茲不贅錄。

<sup>74</sup> 參見《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987年），頁19-33。

蔽，必加于首；履雖新，必關於足」，這是當時黃老學派的立場。軒固生雖然沒有提及堯舜，但其讚美湯武革命「受天命」的立場，顯然還是承續著孔孟荀的立場而來的。之後，隨著董仲舒「封禪」「禪讓」的思想被扭曲；<sup>75</sup>以及隨著眭孟上書勸皇帝禪讓，被殺；蓋寬饒上書言「五帝官天下，三王家天下」，下吏，自剄。儒家公天下的精神遂急遽的被消音，禪讓之說已不再是儒者可以暢所欲言的題目。黃帝與堯舜兩者的競合關係慢慢被模糊掉了，它們褪變成遙遠歷史上的傳說。

但偉大的概念是不死的，它們會被淹沒，會在現實中逐漸凋零，但時移勢轉，它們會再生的。十九世紀下半葉，隨著新興的民主制度被引進，晚清的士子已看到新之堯舜隱然成型。另一方面，隨著國土日蹙，四夷交侵，黃帝的民族共祖的面貌也越發顯著。想像的共同體喚醒了想像的共祖，黃帝因此從暈黃的歷史卷宗中走出，取得前所未有的高貴形像。這是另一歷史階段的故事了。

### 附錄一：先秦典籍黃帝與堯舜出現統計表

	黃帝（軒轅）		堯舜（唐虞）		堯	舜
論語	0	0	2	1	3+1（篇名）	6
孟子	0	0	27	1	33	73
墨子	0	0	15	0	16	11
荀子	0	0	17	0	31+1（篇名）	35
莊子	36	1	16	1	47	30
文子	4	0	1	0	3	3
管子	15	0	5	1	10	8

<sup>75</sup> 董仲舒《春秋繁露》說：「天之生民，非為王也，而天立王以為民也...封泰山，禪梁父，易姓而王，德如堯舜者，七十二人。」有關董仲舒的政治思想及其現實命運，參見徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1982年），卷2，頁295-438。

韓非子	4	1	38	0	46	40
詩經	0	0	0	0	1	2
書經	0	0	1	1	4+1 (篇名)	11+1 (篇名)
易經	2	0	2	0	0	0
禮記	5	0	2	0	5	10
大戴禮記	13	3	1	0	11	16
春秋左傳	2	0	0	0	8	10

案：（一）堯舜、堯、舜分爲三組計算，但其統計數字當合而爲一。

（二）統計依據的文本爲中研院漢籍電子文獻資料庫。