

清代官員之墓碑風格之演算化

Preserving the Features of the Ching Government Official's Gravestones by Computing

陳俊瑋*

黃瑞崧**

June-wei Chen

Jui-sung Huang

(收件日期 93 年 2 月 20 日；接受日期 93 年 8 月 10 日)

摘 要

隨著藝術的數位典藏越來越被重視，本研究期由此清朝官員墓碑風格分析與演算化之案例，提供典藏方式的另一思維，藉由此方法，不但原作可以被重現，更可創作出同樣風格的其他作品，如此將可保留其作品的真正精神。

關鍵詞：清朝、墓碑、型態建構、風格演算

* 陳俊瑋：環球技術學院視傳系兼任講師

**黃瑞崧：雲林科技大學設計學院專案助理

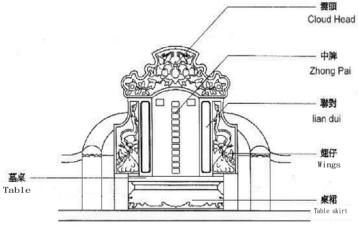
Abstract

It is evident that the digital collections played a more and more important role to keep the art style. By this study of preserving the features of the Ching government official' gravestones by computing, this paper will show the other way for keeping the art style. By this way, not only keeping the style by computing becomes possible, but also the spirit of the art style can be kept indeed.

Key word: Ching government, gravestones, form generation, style computing

- Wing : The gravestone's wing is always placed by the gravestone's body for decoration. The use of the wing is to keep the body standing stably.
- Head : The gravestone's head is placed upon the gravestone's body. Especially, this part can only be used with the Ching government official's gravestone.
- Table : The gravestone's table is always placed in front of the gravestone's body for people who came to offer sacrifices to ancestors.

Table1 : The parts and the function of the gravestone at the Ching dynasty

	Part	Function
	Body	Recording the identity of the death.
	Wings	Keeping gravestone's body standing.
	Head	Decorating the gravestone.
	Table	For people putting the sacrificial offering.

2.1 The regulations of building the gravestone at the Ching dynasty

The regulations of building Ching government officials' gravestones were extending from the Ming dynasty regulations. According the regulations that were recorded in the book named "Da Ching Hui Dian(大清會典)"[3], this paper found that every part of the grave has it's own position. But these regulations were only used to build the grave of the Ching government official. These regulations could not be used to build the common people's grave. Due to the limitation, the style between the government official's grave and common people's grave was different (Lee , 1980) . In other words, two different styles in the Ching dynasty grave were showed . One was the style of the government official's grave and the other was the common people's grave style. So were the gravestones.

The size of the government official's grave was limited according to the official rank. Each particular size was only used by particular official rank. Every part of the official's grave was shaped according to these regulations (Table2) . For the common people, their graves couldn't be built by these regulations. But a prominent family could build their own graves by using the expensive materials and complex decorations to show how they were rich.

By analysis of the regulations of building the official's grave (Table2), the features of the relationship between the gravestone's style and the official rank were collected. These features were the bases for finding the parameters and their individual ranges.

[3] Ching, G.X(清，光緒). (1963). Da Ching Hui Dian(大清會典). Taipei. (In Chinese)

- Some attributes of the gravestone's particular parts were ranged in some particular sizes, such as the height of the head, the height of the body and the height of the table. This indicated that the varieties of these properties were not free. On the other hand, this meant that the ranges of the parameters that were used to describe these properties were limited specially.
- Other attributes, such as the form of the head of the gravestone and the form of the table of the gravestone, were the keys to form the different gravestone styles of the 8 official ranks. The varieties of these properties were free. In other words, the made shape that looked like the basic selected form was permitted. So the ranges of the parameters that were used to describe these properties were not limited particularly.
- The most important difference between the official's grave and the common people's grave was the size except the shape, so was the gravestone. To show the different social level, the size of the common people's gravestone must be smaller than the size of the lowest official's gravestone. Besides, the shape of "dragon(龍)" that symbolized the ruling class couldn't be used in the common people's gravestone.

Table2 : The regulations of building the official's grave for each official rank
(Source, "Da Ching Hui Dian(大清會典)", 1963)

Official rank		Earl	1 Pin(1 品)	2 Pin(2 品)	3 Pin(3 品)	4 Pin(4 品)	5 Pin(5 品)	6 Pin(6 品)	7 Pin(7 品)	people
Grave scale		--	90step	80 step	70 step	60 step	50 step	40 step	20 step	9 step
Height of the grave hill		--	1zhang 6chi	1zhang 4chi	1zhang 2chi	1zhang	8chi	6chi	6chi	
Enclosing wall long		40zhang	35zhang	35zhang	30zhang	30zhang	30zhang	12zhang		
Head of the gravestone	Form	Hornless dragon Head	Hornless dragon Head	(Chinese) Unicorn Head	Tenlubixei Head	Circular Head Circular Head	Circular Head	Circular Head	Circular Head	Restricti on use tomb Record
	Height	3chi2cun	3chi	2chi8cun	2chi6cun	2chi4cun	2chi2cun	2chi	1chi8cun	
Body of the gravestone	Height	9chi	8chi5cun	8chi	7chi5cun	7chi	6chi5cun	6chi	5chi5cun	
	Width	3chi6cun	3chi4cun	3chi2cun	3chi	2chi8cun	2chi6cun	2chi4cun	2chi2cun	
Table of the gravestone	Form	Tortoise Foot	Tortoise Foot	Tortoise Foot	Tortoise Foot	Square Foot	Square Foot	Square Foot	Square Foot	
	Height	3chi8cun	3chi6cun	3chi4cun	3chi2cun	3chi	2chi8cun	2chi6cun	2chi4cun	
Stone carve	Stone Man	2	2	2	0	0	0	0	0	0
	Stone Horse	2	2	2	2	2	2	0	0	0
	Stone Sheep	2	2	2	2	0	2	0	0	0
	Stone Tiger	2	2	2	2	2	0	0	0	0
	Stone Pen	2	2	2	2	2	2	0	0	0

*Unit : 1 chi = 32 cm, 1 step = 5 chi, 1 zhang = 4 hand

2.2 The regulations used by the craftsman

During the constructing procedure, the craftsman also used the "Ding Lan Rule" to measure each size of gravestone for auspicious. The length of "Ding Lan Rule" is 1Chi 3Cun. This length could be divided into ten equal ranks further. Besides, every rank is named as a special Chinese name, such as "Ding(丁)", "Wang(旺)", "Yi(義)", "Guan(官)", "Xing(興)", "Cai(財)", "Hai(害)", "Ku(苦)", "Si(死)", "Shi(失)" (Table3). Every name had its particular meaning. For example, "Ding(丁)" meant

the boys. It showed that the Chinese people thirst for the boys. They believed that if every gravestone's part was built by this size, they could always have the boys. Among all these ten letters, there are six ones for lucky and the others are unlucky. This is what the application of "Fen Shui". In procedure of building the gravestones, what the craftsman had to do was nothing more than to make each part of the grave to be suit for the lucky letter, especially the gravestone (Table3). For example, table 4 showed the auspicious sizes that the craftsman often used to shape the every part of a common people's gravestone. By this way, the relationship between "Fen Shui" and the official rank was made.

Table3 : The auspicious size of the Ding Lan Rule

Gravestone Size	Reality Size	Comparison Ding Lan Rule
8Cun(8 寸)	To get 7Cun6Fen	Conform to 「 Guan(官)」
1Chi(1 尺)	Alike 1Chi	Conform to 「 Xing(興)」
1Chi2Cun(1 尺 2 寸)	Alike 1Chi2Cun	Conform to 「 Cai (財)」
1Chi4Cun(1 尺 4 寸)	To get 1Chi3.8Cun	Conform to 「 Ding(丁)」
1Chi6Cun(1 尺 6 寸)	Alike 1Chi6Cun	Conform to 「 Wang(旺)」
1Chi8Cun(1 尺 8 寸)	To get 1Chi8Cun3-4Fen	Conform to 「 Yi(義)」

Table4 : The auspicious sizes that the craftsman often used to shape the common people's gravestone

Part	Width	Height
Body	1Chi6Cun (Conform to 「 Wang(旺)」)	2Chi6Cun (Conform to 「 Ding(丁)」)
Wings	1Chi3Cun (Conform to 「 Ding(丁)」)	2Chi2Cun (Conform to 「 Xing(興)」)
Cloud Head	4Chi2Cun (Conform to 「 Wang(旺)」)	1Chi6Cun (Conform to 「 Wang(旺)」)

2.3 The ways to find the forming parameters and their individual range

By thinking not only how the 3D model was constructed completely (Krishnamuti, 1980,1981) but also how many parameters should be used to present the characters of one gravestone perfectly (Kalay, 1989), this paper found that it is possible to use ten parameters for shaping eight official's rank kinds of the gravestones. These ten parameters are the height of the gravestone's head, the width of the gravestone's head, the form of the gravestone's head, the height of the gravestone's wings, the width of the gravestone's wings, the form of the gravestone's wings, the height of the gravestone's body, the width of the gravestone's body, the height of the gravestone's table and the form of the gravestone's table.

To find the individual range of each paramental of the form, this paper used a square grid system (Figure2) and analyzed the regulations of building the official's grave (Table2). First, this paper remodeled the collected gravestones. Second, this paper scaled down each remodeled gravestones (Figure 3). Third, the remodeled gravestones that belonged to the same official rank were put together by the center mark. By putting together, this paper tried to find the working ranges of the curve's

centers and the arc's radius. Besides, the building regulations were used to define the ranges of the basic attributes of a gravestone, like height, width and depth.

Among all the ten parameters, there are eight parameters whose ranges were limited. These eight parameters are the height of the gravestone's head, the width of the gravestone's head, the height of the gravestone's wings, the width of the gravestone's wings, the height of the gravestone's body, the width of the gravestone's body, the height of the gravestone's table and the form of the gravestone's table. The ranges of the other two parameters, the form of the gravestone's head and the form of the gravestone's wings, were not limited. So the shapes of these two parts were created by the ideas from the craftsman.

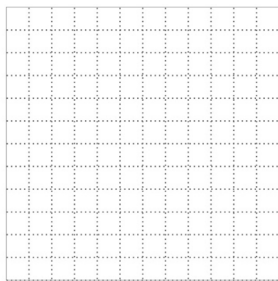


Figure2 : The grid system.

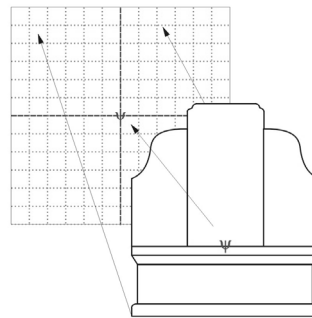


Figure3 : Measuring the size of each part of the gravestone.

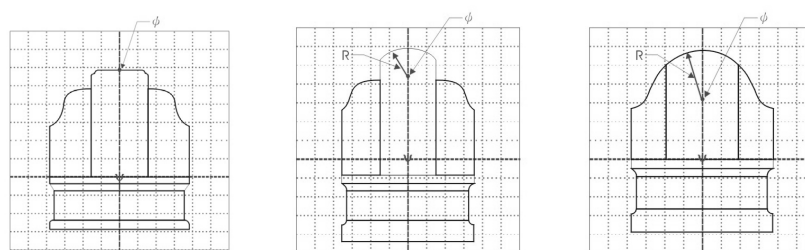
3. Defining the ranges of the gravestone's properties

3.1 The range of the gravestone's head

Following above, this paper used the size and the form to define the shape of the gravestone's head. And the size can be defined by the height and the width further.

According to the building regulations (Table2), the changing range of the gravestone's head's height could be divided into eight levels, such as 3Chi2Cun~ 3Chi for the earl, 3Chi~ 2Chi8Cun for the 1pin, 2Chi8Cun ~ 2Chi6Cun for the 2pin, 2Chi6Cun ~ 2Chi4Cun for the 3pin, 2Chi4Cun ~ 2Chi2Cun for the 4pin, 2Chi2Cun ~ 2Chi for the 5pin, 2Chi ~ 1Chi8Cun for the 6pin, 1Chi6Cun ~ 1Chi4Cun for the 7pin. Besides, the variation of the gravestone's head's width can be also divided into eight levels, such as 3Chi6Cun~ 3Chi4Cun for the earl, 3Chi4Cun ~ 3Chi2Cun for the 1pin, 3Chi2Cun ~ 3Chi for the 2pin, 3Chi ~ 2Chi8Cun for the 3pin, 2Chi8Cun ~ 2Chi6Cun for the 4pin, 2Chi6Cun ~ 2Chi4Cun for the 5pin, 2Chi4Cun ~ 2Chi2Cun for the 6pin, 2Chi2Cun ~ 1Chi8Cun for the 7pin. The variation of the gravestone's head's width is the same with the variation of the gravestone's body's width.

Besides, the forms of the gravestone's head could be classified into 4 categories, such as the dragon head(龍首), kylin head(麒麟首), tenlubixei head(天祿辟協) and round head(圓首). By analysis of the center's and arc's radius' working range(Figure4, a, b, c.), this paper found it possible to describe these 4 forms of the gravestone's head by using the single arc.



a : Dragon head.

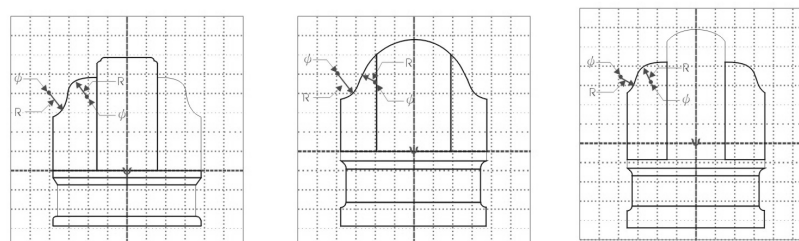
b : Kylin head.

c : Round head.

Figure4 : The way to shape the four forms of the gravestone's head

3.2 The range of the gravestone's wings

By using the same method(Figure5, a, b, c.), this paper also used the size and the form to define the shape of the gravestone's wings. And the size of the gravestone's wings can be defined by the height and the width further. The gravestone's wing's height can be divided into eight levels. And the gravestone's wing's width can be divided into three levels that were 2Chi4Cun~ 2Chi2Cun, 2Chi2Cun ~ 1Chi3Cun and 1Chi3Cun. Finally, it is possible to describe the gravestone's wings by using B'zire curve.



a : Shape 1.

b : Shape 2.

c : Shape 3.

Figure5 : The way to shape the forms of the gravestone's wings

3.3 The range of the gravestone's body

According to the building regulations(Table2), this paper used the height and the width to define the shape of the gravestone's body. And the variation of the gravestone's body's width synchronized with the variation of the gravestone's head's width. Besides, the working range of the gravestone's body's height can be divided into eight levels that were 9Chi8Cun~ 8Chi5Cun for the earl, 8Chi5Cun ~ 8Chi for the 1pin, 8Chi ~ 7Chi5Cun for the 2pin, 7Chi5Cun ~ 7Chi for the 3pin, 7Chi ~ 6Chi5Cun for the 4pin, 6Chi5Cun ~ 6Chi for the 5pin, 6Chi ~ 5Chi5Cun for the 6pin, 5Chi5Cun ~ 5Chi for the 7pin.

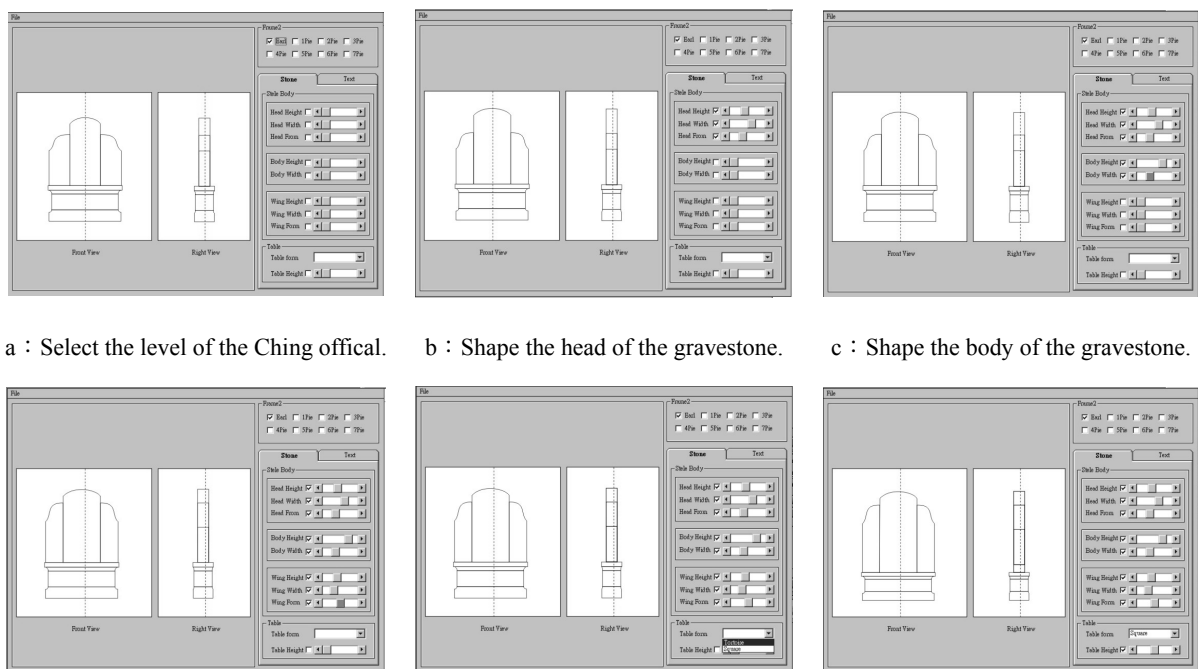
3.4 The range of the gravestone's table

According to the building regulations (Table2) , this paper used the size and the form to define

the shape of the gravestone's table. And the size of the gravestone's table can be defined by the height further. The variation of the gravestone's table's height can be divided into eight levels that were 3Chi8Cun ~ 3Chi6Cun for the earl, 3Chi6Cun ~ 3Chi4Cun for the 1pin, 3Chi4Cun ~ 3Chi2Cun for the 2pin, 3Chi2Cun ~ 3Chi for the 3pin, 3Chi ~ 2Chi8Cun for the 4pin, 2Chi8Cun ~ 2Chi6Cun for the 5pin, 2Chi6Cun ~ 2Chi4Cun for the 6pin, 2Chi6Cun ~ 2Chi4Cun for the 7pin. In addition, this paper also found that the forms of the gravestone's table could be classified into 2 categories, such as the tortoise table and square table.

4. Reproducing the Ching government official's gravestone

After thoroughly extracting the characteristics of the Ching government official's gravestone, then, converting them into generative rules, this study programmed these rules into Visual Basic language. By converting the characteristics of the Ching government official's gravestone into a program, the purpose of preserving the Ching government official's gravestone features by computing can be achieved. The procedure of imitating the form of the Ching government official's gravestone is shown in Figure 6. The new form of the Ching government official's gravestone with the same style is shown in Figure 7.



a : Select the level of the Ching official.

b : Shape the head of the gravestone.

c : Shape the body of the gravestone.

d : Shape the wings of the gravestone.

e : Select the form of the table

f : Adjust the height of the table.

Figure6 : Imitating the form of the Ching government official's gravestone.

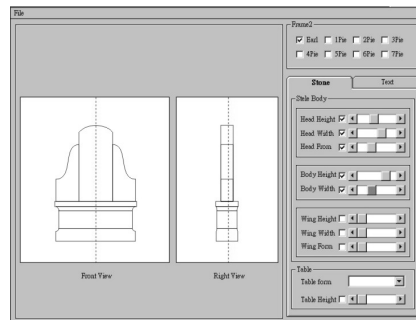


Figure7 : Creating the form of the Ching government official's gravestone.

5. Discussing

Computing is a kind of logic inference. Form generation by computing should be suit to the logic inference. In this study, both of the parameters and rules that were used to form Ching government official's gravestones were found. By using digital techniques, it becomes possible to preserve the style of Ching government officials' gravestones by computing. If this method can be applied into more projects, it will be getting more and more possible to keep the art style by computing.

Reference

- Ching, G.X(清，光緒). (1963). *Da Ching Hui Dian*(大清會典). Taipei. (In Chinese)
- Chen, K.(1995). *Form generation and style association*. Doctor of Philosophy in Design Dissertation. Chicago. IL : Illinois Institute of Technology.
- Han, P.T. (1983). A study of fen-shui as a chinese planning concept of the environmental. *Bulletin of Architecture and City Planning*. 2, 1, 123-150.
- Kapp, Ronald Gary. (1990). *The chinese house: craft, symbol, and the folk tradition*. Hong Kong: Oxford University.
- Kalay, Y.E. (1989). *Modeling Objects and Environment (Principles of computer-aided Design)*. New York : Wiley.
- Knight, T.W. (1980). The generation of Hepplewhite-style chair-back designs. *Environment and Planning B : Planning and Design*, 7, 227-238.
- Knight, T. W. (1981). The forty-one steps: the language of Japanese tea-room designs. *Environment and Planning B: Planning and Design*, 8, 97-114.
- Koning, H. & Julie, E. (1981). The Language of the prairie: Frank Lloyd Wright's prairie houses., *Environment and Planning B: Planning and Design*, 8, 295-323.
- Krishnamuti, R. (1980) . The arithmetic of shapes. *Environment and planning B : Planning and Design*, 7, 463-484.

- Krishnamuti, R. (1981) . The construction of shapes. *Environment and planning B : Planning and Design*, 8, 5-40.
- Krishnamuti, R. (1993) . Spatial grammars : motivation, comparison, and new results, *CAAD Future '93*, Elsevier Science Publishers, 57-74.
- Lee, C. L. (1980). *A history of Taiwan architecture 1600-1945 (台灣建築史,1600-1945)*. Taiwan : Bei-wu Co. (In Chinese)
- Lin, H.C. (1990). *Handbook of Taiwanese traditional architecture (台灣傳統建築手冊)*. Taiwan : Artist. (In Chinese)
- Liu, D.Z. (1990). *Chinese ancient architecture history(中國古代建築史)*. Taiwan: Ming-wen . (In Chinese)
- Rapoport A. (1969). *House form and culture*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Stiny, G. (1980). Introduction to shape and shape grammars. *Environment and Planning B : Planning and Design*, 7, 343-351.

藏詞分類及其辨析

A Classification and Analysis of Cangci

魏聰祺*

Tsung-Chi Wei

(收件日期 93 年 4 月 14 日；接受日期 93 年 8 月 10 日)

摘 要

壹、定義：將大眾所熟知的名言（如：成語、諺語、格言、警句等），或當前的語句，只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「藏詞」。

貳、分類：藏詞的分類，可以從三個不同角度加以分類：一是依引用對象分：可以分為「名言藏詞」與「當前藏詞」二類；二是依表達形式分：可以分為「藏頭」、「藏尾」和「藏腰」三類；三是依表達效果分：可以分為「代用藏詞」與「言外藏詞」二類。

一、依引用對象分：

（一）名言藏詞：所謂「名言藏詞」，是指引用大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句等名言，只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「名言藏詞」。

（二）當前藏詞：所謂「當前藏詞」，是指引用當前的語句（並非大眾所熟知的名言），只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「當前藏詞」。

二、依表達形式分：

（一）藏頭：藏去的詞語在引用的語句的開頭，是為「藏頭」，或稱「拋前藏詞」。

（二）藏尾：藏去的詞語在引用的語句的末尾，是為「藏尾」，或稱「棄後藏詞」。

（三）藏腰：藏去的詞語在引用的語句的中間，是為「藏腰」，又稱「藏腹」，或稱「捨中藏詞」。

三、依表達效果分：

（一）代用藏詞：所謂「代用」，是指在文句中，以乙取代甲。因此，直接將藏體運用在語句中，用以取代本體，是為「代用藏詞」。此時作者所要表達的意思，不能用藏體直接解釋，藏體只是一個媒介，用以取代本體而已，必須將藏體換成本體，才解釋得通。如：以「而立」藏頭「三十」而代用之。

* 魏聰祺：國立臺中師範學院語文教育學系副教授

(二) 言外藏詞：在說話行文中，引用某一語句，故意只說一部分（藏體），將某一部分藏去不說（本體），但整個文句字面仍然通順，藏去的部分是作者的言外之意，是為「言外藏詞」。言外藏詞較為隱晦，須讀者細思尋繹，它不像「代用藏詞」可以用藏體直接換成本體。如：《古詩十九首·行行重行行》的「與君生別離」是引用《楚辭·九歌·少司命》的兩句名言：「樂莫樂兮新相知，悲莫悲兮生別離」中的「生別離」，這是藏頭法，藏去前半「悲莫悲兮」。「與君生別離」一句，本身已是語法完整，若將藏體取代本體，還原為「與君悲莫悲兮」，則不符語法。所以，藏體「生別離」不是直接取代本體「悲莫悲兮」，本體只是藏體的言外之意。

參、辨析：藏詞中的「代用藏詞」，也是以「客體」代「本體」，和借代相似，但兩者卻有明顯不同。

藏詞是引用語句而藏去一部分，這與「節縮」類似。但藏詞的重點是「藏去所欲表達的詞語」，若藏去的不是「所欲表達的詞語」，則不屬「藏詞」；節縮只是原語句的節短縮合，留下的是具代表性的成分，省去的是次要成分，而節縮體和本體之間仍是等義關係。

藏詞因為藏去「所欲表達的詞語」，容易和「跳脫」中的「脫略」混淆。但藏詞是引用文句而省略，脫略只是一般行文之省略。

Abstract

Cangci is defined as the omission of part of the sentences. These sentences may include the well-known phrases, idioms, or current statement.

Cangci can be classified into three kinds of different uses on the basis of the user's point of view. First, Cangci is expressed through the omission of part of the sentences. These sentences may include the well-known phrases, idioms, or current statement. Second, Cangci is expressed through the use of the different forms such as the omissions of the head, the middle, or the ends of sentences. Third, Cangci is expressed through how the users replace or imply the words.

Through an understanding of what is Cangci, this paper further discusses how Cangci can be distinguished from metonymy, contraction, ellipsis, and aposiopesis.

Key Words: Cangci, metonymy, contraction, ellipsis, aposiopesis.

壹、定義：

「藏詞」的定義，陳望道《修辭學發凡》曰：

要用的詞已見於習熟的成語，便把本詞藏了，單將成語的別一部分用在話中來替代本詞的，名叫「藏詞」。¹

這個定義，大略已將藏詞特性做一交代，但仍有微瑕，須要修改。一者是藏詞引用的詞語範圍過小，只提到「習熟的成語」；二者是藏詞的表達效果單一，只提到「替代本詞」。所以黃慶萱《修辭學》修改如下：

要用的詞已見於熟悉的成語或俗語中，便把本詞藏了，只講成語俗語中另一部分以代替本詞的，叫作「藏詞」。²

這個定義，只注意到第一項「藏詞引用的詞語範圍」，所以將「習熟的成語」增為「熟悉的成語或俗語」。其他則未加修改。所以沈謙《修辭學》又修改如下：

將大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句，只說一部分，藏去所欲表達的詞語的修辭方法，是為「藏詞」。³

這個定義，已經兼顧上述陳望道《修辭學發凡》的兩項缺失：在第一項「藏詞引用的詞語範圍」，擴增為「熟知的成語、諺語、格言、警句」；在第二項「藏詞的表達效果」，只說「藏去所欲表達的詞語」，不再強調「替代本詞」。但仍略有小疵，所以本文將之修改為：

將大眾所熟知⁴的名言（如：成語、諺語、格言、警句等），或當前的語句，只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「藏詞」。

這個定義，有幾個特點：（一）將「熟知的成語、諺語、格言、警句」等列舉項目，以「大眾所熟知的名言」統合；（二）增加「當前的語句」，來和「大眾所熟知的名言」相對。如此則能產生下文「依引用對象分：可以分為『名言藏詞』與『當前藏詞』二類」；（三）承襲沈謙「只說一部分，藏去所欲表達的詞語」，如此才能有下文「依表達效果分：可以分為『代用藏詞』與『言外藏詞』二類」。

貳、分類：

藏詞的分類，可以從三個不同角度加以分類：一是依引用對象分：可以分為「名言藏詞」與「當前藏詞」二類；二是依表達形式分：可以分為「藏頭」、「藏尾」和「藏腰」三類；三是依表達效果分：可以分為「代用藏詞」與「言外藏詞」二類。

為了說明方便，本文將這三種分類法合在一起說明：

¹ 見陳望道《修辭學發凡》，（台北：文史哲，1989年1月），頁161。

² 見黃慶萱《修辭學》，（台北：三民書局，2002年10月），增訂三版，頁167。

³ 見沈謙《修辭學》，（台北：空中大學，1996年11月），頁373。

⁴ 某一位評審教授對本文提出疑問，認為「（名言）藏詞之『本體』必須是大眾熟知者？」其實，本定義所謂「大眾所熟知」，並非絕對性，而是相對性。古代文人對於許多古籍涉獵深廣，許多名言藏詞之本體，在當時文人看來，應屬「大眾所熟知」，今日讀者則覺得生疏；同理，歇後語對於有涉獵者而言，是屬「大眾所熟知」，但對於外行者而言，則是不知所云。

一、名言藏詞：

所謂「名言藏詞」，是指引用大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句等名言，只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「名言藏詞」。名言藏詞所引用的，都是大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句，雖然只說一部分，讀者也能知道是引自何處，所以為了簡潔，名言的原句往往不必出現在本文。

名言藏詞之中，若依表達形式分，可以分為「藏頭」、「藏尾」、「藏腰」：

（一）藏頭：

藏去的詞語在成語或警句的開頭，是為「藏頭」，或稱「拋前藏詞」⁵。藏頭之中，若依表達效果分，可以分為「代用藏頭」、「言外藏頭」：

1、代用藏頭：

所謂「代用」，是指在文句中，以乙取代甲。因此，直接將藏體運用在語句中，用以取代本體，是為「代用藏詞」。此時作者所要表達的意思，不能用藏體直接解釋，藏體只是一個媒介，用以取代本體而已，必須將藏體換成本體，才解釋得通。由於「代用藏詞」往往只是把古書中的詞組或語句割裂開來，只取其中的一部分，所以有的學者稱為「割裂」⁶。

所謂「代用藏頭」是指以藏頭形式，用「藏體」代替「本體」。如：

自弱冠涉乎知命之年，八徙官而一進階，再免，一除名，一不拜職，遷者三而已矣。

（潘岳〈閒居賦〉）⁷

《禮記·曲禮》：「二十曰弱冠。」此例以「弱冠」藏頭「二十」而代用之；《論語·為政》：「子曰：吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」此例以「知命」藏頭「五十」而代用之。另外，以「而立」藏頭「三十」而代用之，以「不惑」藏頭「四十」而代用之，以「耳順」藏頭「六十」而代用之，都是與此類似。又如：

君欲老夫旦旦耶？（蒲松齡《聊齋志異·薛慰娘》）⁸

旦旦，誠懇貌⁹，套入本句，則為「君欲老夫誠懇耶」，並非作者所要表達的意思。它是引用《詩經·衛風·氓》：「信誓旦旦」，而藏頭藏去「信誓」二字。以表達效果而言，在本句中，是以「旦旦」代用為「信誓」，亦即「君欲老夫信誓耶」。又如：

朕無則哲之明，致簡統失序。（《後漢書·樂成靖王黨傳》）¹⁰

《尚書·皋陶謨》：「知人則哲」。此例以「則哲」藏頭「知人」而代用之。又如：

今欲使朕無滿堂之念，民有家給之饒。（任昉〈天監三年策秀才文〉）¹¹

成語「金玉滿堂」，此例以「滿堂」藏頭「金玉」而代用之。又如：

⁵ 見沈謙《修辭學》，（台北：空中大學，1996年11月），頁373。

⁶ 見王占福《古代漢語修辭學》，（石家莊：河北教育出版社，2001年1月），頁83。

⁷ 轉引自沈謙《修辭學》，頁374。

⁸ 見蒲松齡《聊齋志異》，（台北：世界書局，1975年2月三版），卷十二，頁609。

⁹ 見屈萬里《詩經釋義》，（台北：中國文化大學出版部，1988年5月），頁94。

¹⁰ 見《新校本後漢書并附編十三種》，（台北：鼎文書局，1991年9月六版），卷五十〈孝明八王列傳第四十〉，頁1673。

¹¹ 轉引自陳正治《修辭學》，（台北：五南，2001年9月），頁189。

審塞翁之倚伏，達蒙叟之浮休。(張說〈左羽林大將軍王公神道碑奉敕撰〉)¹²

《老子·五十八章》：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」此例以「倚」藏頭「福」而代用之；以「伏」藏頭「禍」而代用之。亦即以「倚伏」藏頭「福禍」而代用之。賈誼〈鵬鳥賦〉：「其生若浮，其死若休。」此例以「浮」藏頭「生」而代用之；以「休」藏頭「死」而代用之。亦即以「浮休」藏頭「生死」而代用之。又如：

夫人少喪怙恃，終鮮兄弟。(唐·韋縠〈下邳丞韋端妻王氏墓志〉)¹³

《詩經·小雅·蓼莪》：「無父何怙？無母何恃？」此例以「怙」藏頭「父」而代用之；以「恃」藏頭「母」而代用之。亦即以「怙恃」藏頭「父母」而代用之。又如：

所恨不見之，猶為仰昭回。(杜甫〈贈從孫〉)¹⁴

《詩經·大雅·雲漢》：「倬彼雲漢，昭回于天。」此例以「昭回」藏頭「雲漢」而代用之。又如：

此中斷金侶，清氣浮沆瀣。(吳澄〈江西秋闈分韻〉)¹⁵

《周易·繫辭上》：「二人同心，其利斷金。」此例以「斷金」藏頭「同心」而代用之。又如：

痛心撥腦，有如孔懷。(陸機〈與長沙顧母書〉)¹⁶

《詩經·小雅·常棣》：「死喪之威，兄弟孔懷。」此例以「孔懷」藏頭「兄弟」而代用之。又如：

痛靈根之夙隕，怨具爾之多喪。(陸機〈嘆逝賦〉)¹⁷

《詩經·大雅·行葦》：「戚戚兄弟，莫遠具爾。」此例以「具爾」藏頭「兄弟」而代用之。又如：

漢世良吏，於茲為甚，故能降來儀之瑞，建中興之功。(《後漢書·左雄傳》)¹⁸

《尚書·益稷》：「簫韶九成，鳳皇來儀。」此例「來儀」藏頭「鳳凰」而代用之。又如：

君不見，金粟堆前松柏裏，龍媒去盡鳥呼風。(杜甫〈韋諷錄事宅觀曹將軍畫馬圖〉)¹⁹

漢武帝〈天馬歌〉：「天馬來兮龍之媒。」以「龍媒」藏頭「天馬」而代用之。又如：

在具瞻之地，自有國容。(《唐語林·政事》)²⁰

《詩經·小雅·節南山》：「赫赫師尹，民具爾瞻。」先將「民具爾瞻」節縮為「具瞻」，再以

¹² 轉引自沈謙《修辭學》，頁385。沈氏將此例視為「藏頭」兼「藏腰」，藏腰之看法，則有待商榷。

¹³ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁82。

¹⁴ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁82。

¹⁵ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁82。

¹⁶ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁85。

¹⁷ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁85。

¹⁸ 見《新校本後漢書并附編十三種》，（台北：鼎文書局，1991年9月六版），卷六十一〈左周黃列傳第五十一〉，頁2016。

¹⁹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，（台北：三民書局，2002年10月），增訂三版，頁169。

²⁰ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁170。

「具瞻」藏頭「赫赫師尹」，而用「赫赫師尹」的引申義：政治地位崇高。又如：

嗟爾小子，亦克厥修。(《唐語林·文學》)²¹

《詩經·大雅·文王》：「無念爾祖，聿修厥德。」先將「聿修厥德」節縮為「厥修」，並以「厥修」藏頭「念爾祖」而代用之。又如：

朝飲王母池，暝投天門關。

獨抱綠綺琴，夜行青山間。

山明月露白，夜靜松風歇。

仙人游碧峰，處處笙歌發。

寂靜娛清輝，玉真連翠微。

想像鸞鳳舞，飄颻龍虎衣。

捫天摘瓠瓜，恍惚不憶舊。

舉手弄清淺，誤攀織女機。

明晨坐相失，但見五雲飛。(李白〈游泰山·其六〉)²²

《古詩十九首·迢迢牽牛星》：「河漢清且淺」。以「清淺」藏頭「河漢」(天河)而代用之。又如：

靈台有子來之人，武旅有鳧藻之士。(《後漢書·劉陶傳》)²³

《詩經·大雅·靈台》：「庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。」以「子來」藏頭「庶民」而代用之。又如：

東坡在豐城，有老人生子求詩。東坡問翁年幾何？曰七十。又問翁妻年幾何？曰三十。

東坡戲作一詩，有警聯云：「聖善方當而立歲，乃翁已及古稀年。」毛詩：「母氏聖善，我無令人。」(汪汝懋《遜齋閒覽》)²⁴

此例以「聖善」藏頭「母氏」而代用之。

2、言外藏頭：

在說話行文中，引用某一語句，故意只說一部分(藏體)，將某一部分藏去不說(本體)，但整個文句字面仍然通順，藏去的部分是作者的言外之意，是為「言外藏詞」。言外藏詞較為隱晦，須讀者細思尋繹，它不像「代用藏詞」可以用藏體直接換成本體。

所謂「言外藏頭」是指以「藏頭」形式表現言外之意。如：

行行重行行，與君生別離。

相去萬餘里，各在天一涯。

道路阻且長，會面安可知？(《古詩十九首·行行重行行》)²⁵

²¹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁170。

²² 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，(西安：陝西人民出版社 1996年8月)，頁933。

²³ 見《新校本後漢書并附編十三種》，(台北：鼎文書局，1991年9月六版)，卷五十七〈杜欒劉李劉謝列傳第四十七〉，頁1845。

²⁴ 轉引自傅隸樸《修辭學》，(台北：正中書局，1988年2月)，頁152。

²⁵ 轉引自沈謙《修辭學》，頁373。

「與君生別離」是引用《楚辭·九歌·少司命》的兩句名言：「樂莫樂兮新相知，悲莫悲兮生別離」中的「生別離」，這是藏頭法，藏去前半「悲莫悲兮」。「與君生別離」一句，本身已是語法完整，若將藏體取代本體，還原為「與君悲莫悲兮」，則不符語意。所以，藏體「生別離」不是直接取代本體「悲莫悲兮」，本體只是藏體的言外之意。「道路阻且長」是引用《詩經·秦風·蒹葭》：「溯洄從之，道阻且長」中的「道阻且長」，並且藏頭「從之」而暗示之。正因為女主角有「從之」的念頭，才会有「道阻且長」的疑慮。又如：

南陽諸葛廬，西蜀子雲亭，孔子云：「何陋之有？」（劉禹錫：〈陋室銘〉）²⁶

此例引用《論語·子罕》：「子欲居九夷。或曰：『陋，如之何？』子曰：『君子居之，何陋之有？』」藏頭藏了「君子居之」。「孔子云：何陋之有」本身已是語法完整，「君子居之」只是作者的言外之意，並非以「何陋之有」（藏體）取代「君子居之」（本體）。又如：

像一九七〇年前後，臺灣《聯合報》有「三寶殿」專欄，刊登讀者投書，意用俗語「無事不登三寶殿」，實指「無事不登」。又臺北市中山北路有一家皮鞋店，店名「奇緣」，是據童話《仙履奇緣》，藏住「仙履」的意思：這些都是「藏頭」法。²⁷

「三寶殿」專欄或「奇緣」的店名，以名稱而言，本身已是完整。命名者要表達的言外之意，則是暗指「無事不登」、「仙履」，以符合專欄和鞋店的特性。

（二）藏尾：

藏去的詞語在成語或警句的末尾，是為「藏尾」，又稱「棄後藏詞」。²⁸藏尾之中，若依表達效果分，可以分為「代用藏尾」、「言外藏尾」：

1、代用藏尾：

所謂「代用藏尾」是指以藏尾形式，用「藏體」代替「本體」。如：

願言之懷，良不可任。（曹丕〈與朝歌令吳質書〉）²⁹

《詩經·邶風·二子乘舟》：「願言思子，中心養養。」此例以「願言」藏尾「思子」而代用之。又如：

雌黃出其唇吻，朱紫由其月旦。（劉峻〈廣絕交論〉）³⁰

《後漢書·許劭傳》：「初，劭與（從兄）靖俱有高名，好共核論鄉黨人物，每月輒更其品題，故汝南俗有月旦評焉。」此例以「月旦」藏尾「評」而代用之。又如：

一欣侍溫顏，再喜見友于。（陶淵明〈庚子歲五月中從都還阻風于規林〉）³¹

《尚書·君陳》：「友于兄弟。」此例以「友于」藏尾「兄弟」而代用之。又如：

隋盧思道嘗共壽陽庾知禮作詩，已成而思道未就，禮曰：「盧之詩何太春日？」（隋·侯白《啟顏錄·盧思道》）³²

²⁶ 轉引自沈謙《修辭學》，頁375。

²⁷ 見黃慶萱《修辭學》，（台北：三民書局，2002年10月），增訂三版，頁167。

²⁸ 見沈謙《修辭學》，頁378。

²⁹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁168。

³⁰ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月，頁82。

³¹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁168。

《詩經·豳風·七月》：「春日遲遲」。此例以「春日」藏尾「遲」而代用之。又如：

慄慄周餘，竟沉淪於塗炭。（《晉書·卷六十四·武十三王傳論》）³³

《詩經·大雅·雲漢》：「周餘黎民，靡有孑遺。」此例以「周餘」藏尾「黎民」而代用之。又如：

虛誕者獲譽，拘檢者離毀。或因罪而引高，或色斯以求名。（《後漢書·左雄傳》）³⁴

《論語·鄉黨》：「色斯舉矣，翔而後集。」朱熹曰：「言鳥見人之顏色不善，則飛去。」³⁵此例以「色斯」藏尾「舉矣」（離去）而代用之。又如：

後（到）溉每和御詩，上輒手詔戲溉曰：「得無貽厥之力乎？」（《南史·到蓋傳》）³⁶

到蓋乃到溉之孫。引自《詩經·大雅·文王有聲》：「貽厥孫謀，以燕翼子。」此例以「貽厥」藏尾「孫」字，而代用之。又如：

迨乎貽厥，乃乞丐之徒。（《晉書·賈充傳論》）³⁷

《尚書·五子之歌》：「有典有則，貽厥子孫。」此例以「貽厥」藏尾「子孫」，而代用之。又如：

遂賜后死，逼令引決（胡三省注：《漢書》多作「引決」。）（《資治通鑑·陳宣帝太建十二年》）³⁸

司馬遷〈報任少卿書〉：「此人皆身至王侯將相，聲聞鄰國，及罪至罔加，不能引決自裁。」此例以「引決」藏尾「自裁」而代用之。又如：

矜其仰屋之勤，而俾免於覆車之愧。（馬端臨《文獻通考序》）³⁹

《梁書·南平元襄王偉傳》：「（蕭）恭每從容謂人曰：『下官歷觀世人，多有不好歡樂，乃仰眠床上，看屋梁而著書。千秋萬歲，誰傳此者？』」此例先將「乃仰眠床上，看屋梁而著書」節縮為「仰屋著書」一語，再以「仰屋」藏尾「著書」而代用之。又如：

異縣非吾土，連山盡綠簃。

平田出郭少，盤壟入雲長。

萬壑歸於海，千峰劃彼蒼。

猿聲亂楚峽，人語帶巴鄉。（孟浩然〈行出東山望漢川〉）⁴⁰

《詩經·秦風·黃鳥》：「彼蒼者天，殲我良人。」以「彼蒼」藏尾「天」而代用之。又如：

³² 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁935。

³³ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁82。

³⁴ 見《新校本後漢書并附編十三種》，（台北：鼎文書局，1991年9月六版），卷六十一〈左周黃列傳第五十一〉，頁2017。

³⁵ 見朱熹《四書集注》，（台北：學海出版社，1982年3月），頁68。

³⁶ 見《新校本南史附索引》，（台北：鼎文書局，1991年4月），卷二十五〈列傳第十五到彥之〉，頁680。

³⁷ 見《新校本晉書并附編六種》，（台北：鼎文書局，1990年6月），卷四十〈列傳第十賈充〉，頁1182。

³⁸ 見宋·司馬光編《資治通鑑》，（台北：世界書局，1980年10月），卷一七四，頁5407。

³⁹ 轉引自張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁85。

⁴⁰ 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁935。

唐·封抱一任櫟陽尉。有客過之，既短，又患眼及鼻塞。抱一用千字文語作嘲之詩曰：「面作天地玄（黃），鼻有雁門紫（塞）；既無左達丞（明），何勞罔談彼（短）。」（《太平廣記》卷二五六·封抱一）⁴¹

《千字文》有「天地玄黃」、「雁門紫塞」、「左達丞明」、「罔談彼短」等語，此例分別以「天地玄」藏尾「黃」而代用之，以「雁門紫」藏尾「塞」而代用之，以「左達丞」藏尾「明」而代用之，以「罔談彼」藏尾「短」而代用之。

2、言外藏尾：

所謂「言外藏尾」是指以「藏尾」形式表現言外之意。如：

李河南素替杜公兼，時韓吏部為河南令，除職方員外郎，歸朝，問前後之政如何？對曰：「將兼來比素。」（《太平廣記》）⁴²

漢樂府〈上山採蘼蕪〉有：「將兼來比素，新人不如故。」此例以「兼」諧音「縑」，言外藏尾「新人不如故」之意。而「將兼來比素」則雙關「將縑絲來比素布」和「將杜兼來比李素」。又如：

斜光照墟落，窮巷牛羊歸。

野老念牧童，倚杖候荆扉。

雉鳴麥苗秀，蠶眠桑葉稀。

田夫荷鋤至，相見語依依。

即此羨閒逸，悵然吟式微。（王維：〈渭川田家〉）⁴³

《詩經·邶風·式微》：「式微，式微！胡不歸？」此例字面是說「惆悵地吟誦〈式微〉這首詩。」文意已是完整。但作者是以「式微」藏尾「胡不歸」，來暗示他的言外之義。又如：

一士人家貧，與其友上壽，無以得酒，乃持水一瓶稱觴曰：「君子之交淡如。」友應聲曰：「醉翁之意不在。」（《古今譚概·巧言》）⁴⁴

此例上句引用俗語「君子之交淡如水」，故意藏尾「水」字，暗示瓶中裝水；下句引用歐陽修〈醉翁亭記〉：「醉翁之意不在酒」，故意藏尾「酒」字，暗示酒瓶內無酒。又如：

人生不滿君常滿，

世上難逢我獨逢。（關成玉〈意在言外的藏詞聯〉）⁴⁵

上聯引用《古詩十九首》：「生年不滿百，常懷千歲憂。」以「生年不滿」藏尾「百」而暗示之；下聯引自俗諺：「山中自有千年樹，世上難逢百歲人。」以「世上難逢」藏尾「百歲人」而暗示之。又如：

國之將亡必有，

老而不死是為。（章太炎諷康有為）⁴⁶

上聯引用《孟子》：「國之將亡必有妖孽」，以「國之將亡必有」藏尾「妖孽」而暗示之；下聯

⁴¹ 見宋·李昉編《太平廣記》，（台北：西南書局，1983年1月），卷二五六，頁1994。

⁴² 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁936。

⁴³ 轉引自沈謙《修辭學》，頁379。

⁴⁴ 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁936。

⁴⁵ 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁937。

⁴⁶ 轉引自沈謙《修辭學》，頁380。

引用《論語》：「老而不死是爲賊」，以「老而不死是爲」藏尾「賊」而暗示之。又如：

這實在是叫作「天有不測風雲」，她的男人是堅實人，誰知道年紀輕輕，就會斷送在傷寒上？（魯迅：〈祝福〉）⁴⁷

俗語：「天有不測風雲，人有旦夕禍福。」藏尾「人有旦夕禍福」而暗示之。又如：

走到電影街，觸目盡是漂亮的女郎，花花的耀眼，但似乎總是衣服比臉漂亮，臉比心漂亮，真是金玉其外啊！（曾昭旭：〈工具發達的時代〉）⁴⁸

劉基〈賣柑者言〉：「觀其坐高堂，騎大馬，醉醇醴而飫肥鮮者，孰不巍巍乎可畏，赫赫乎可象也！又何往而不金玉其外，敗絮其中也哉！」此例以「金玉其外」藏尾「敗絮其中」而暗示之。又如：

他可不是一般農民，經年累月的教學生涯，陶冶了點「士可殺」的氣節。（張弦〈煙雲天〉）⁴⁹

俗語「士可殺不可辱」，此例以「士可殺」藏尾「不可辱」而暗示之。又如：

不僅女人如此，男人也有夕陽無限好的恐懼。（郭良蕙〈方先生的假日〉）⁵⁰

李商隱〈登樂遊原〉詩：「夕陽無限好，只是近黃昏。」此例以「夕陽無限好」藏尾「只是近黃昏」而暗示之。又如：

爸爸說這話也是為了你好，他是「愛之深」啊，你還是三思為上。（陳映真〈歸來之後〉）⁵¹

俗語：「愛之深，責之切。」此例以「愛之深」藏尾「責之切」而暗示之。又如：

知曉他不無真情，可是他總要說，人在江湖，要他作進一步的犧牲自是不會肯的。（李昂〈情人與貓咪〉）⁵²

俗語「人在江湖，身不由己」，此例以「人在江湖」藏尾「身不由己」而暗示之。又如：

六十年代初期，臺灣某報副刊新聞一個叫「群言堂」的專欄，……後來據說此專欄取消了，取消的原因是讀者反映專欄的名稱有問題。《論語·衛靈公篇》記載孔子說的這句話：「群居終日，言不及義，好行小慧，難矣哉」「群言堂」的「群言」，恰好隱藏著「居終日，不及義」的意思。⁵³

「群言堂」此一專欄名稱，本身已是語意完整，但言外則隱含「居終日，不及義」的意思，它是以藏尾方式表現言外之義。又如：

阿花的作文經老師批閱後，在文末寫了一句評語：「麻子跳傘。」阿花不明白，向同學請教，但全班沒有一人看得懂。老師知道了便解釋道：「『麻子跳傘』就是『天花亂墜』的意思。」（藍慶源《糗事連篇》，頁232）

「麻子跳傘——天花亂墜」是歇後語，此例以「麻子跳傘」藏尾「天花亂墜」而暗示之。

⁴⁷ 轉引自沈謙《修辭學》，頁381。

⁴⁸ 轉引自沈謙《修辭學》，頁383。

⁴⁹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁173。

⁵⁰ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁172。

⁵¹ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁172。

⁵² 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁174。

⁵³ 見陳正治《修辭學》，（台北：五南，2001年9月），頁185。

俗語歇後法簡稱「歇後語」，或「諧後語」，是光「譬」不「解」的「譬解語」。⁵⁴歇後語都可視為一種「言外藏尾」法。如：

脫褲子放屁——多此一舉。
 泥菩薩過江——自身難保。
 啞巴吃黃蓮——有苦難言。
 奶媽抱孩子——人家的。
 江邊上賣水——没人要。
 老鼠過街——人人喊打。
 老太婆的裹腳布——又臭又長。
 老太婆的被子——蓋有年矣。
 狗掀門簾子——全仗一張嘴。
 狗咬鴨子——刮刮叫。
 狗拿耗子——多管閒事。
 心頭上十五個吊桶打水——七上八下。
 肉包子打狗——有去無回。
 棺材裡伸手——死要錢。
 豬八戒照鏡子——裏外不是人。
 瞎子吃水餃——心裏有數。
 糞坑裏的石頭——又臭又硬。
 光屁股坐板凳——有板有眼。
 關公賣豆腐——人硬貨不硬。
 小和尚念經——有口無心。
 貓哭耗子——假慈悲。
 黃鼠狼給雞拜年——沒安好心。
 騎驢看唱本——走著瞧。
 菩薩放屁——神氣。
 馬桶上嗑瓜子——入不敷出。
 閻王出告示——鬼話連篇。
 違章建築——亂蓋。

上述例句，上句是「譬」，下句是「解」。如果聽者為解人，只需說上句「譬」的部分，而將下句「解」的部分打住，所以稱為「歇後語」，它屬於「藏尾」。「譬解語」因為有「譬」有「解」，所以不算「藏尾」，只是普通「引用」而已。如：

台灣的經濟何時回春，套句俏皮話——「海底綠色植物」，你聽不懂嗎？就是「還早」（海藻）啦。這不是我悲觀，經濟部長林信義就說「我們還有三年苦日子要過」，三年過後怎樣呢？大家的日子保證好過，因為，那時候大家都習慣苦日子了。（陳邦〈台幣起乩 一元喪邦〉，《聯合晚報》90年6月2日17版）

⁵⁴ 見黃慶萱《修辭學》，（台北：三民書局，2002年10月），增訂三版，頁170。

此例若只說「海底綠色植物」，可算是藏尾；但是本文採「提問」方式，以自問自答說出「還早（海藻）」，則不能視為藏尾，只能視為引用。

（三）藏腰：

藏去的詞語在成語或警句的中間，是為「藏腰」，或稱「藏腹」、「舍中藏詞」⁵⁵。藏腰之中，若依表達效果分，可以分為「代用藏腰」、「言外藏腰」：

1、代用藏腰：

所謂「代用藏腰」是指以藏腰形式，用「藏體」代替「本體」。如：

豈不念旦夕，為爾惜居諸。（韓愈〈符讀書城南詩〉）⁵⁶

《詩經·邶風·柏舟》：「日居月諸，胡迭而微。」此例以「居諸」藏頭「日」字，及藏腰「月」字而代用之，亦即以「居諸」代「日月」。

2、言外藏腰：

所謂「言外藏腰」是指以「藏腰」形式表現言外之意。如：

逢君只合千場醉，莫恨今生去日多。（龔自珍〈廣陵舟中為伯恬書扇〉）⁵⁷

曹操〈短歌行〉：「人生幾何？譬如朝露，去日苦多。」以「去日多」藏腰「苦」字。「莫恨今生去日多」本身已是語法完整，作者另暗藏言外之意「苦」。又如：

恭喜郎君又有她，賤妾從此不當家；

開門諸事都交代：柴米油鹽醬與茶。

俗語「開門七件事：柴米油鹽醬醋茶。」此例只說「柴米油鹽醬與茶」，藏腰「醋」字而有言外之意：亦即要「留醋自吃」。

二、當前藏詞：

所謂「當前藏詞」，是指引用當前的語句（並非大眾所熟知的名言），只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「當前藏詞」。因為所引用的是普通語句，並非大眾所熟知的名言，所以必須先在本文出現，才能使讀者有所對照，產生似曾相識的感覺。它不像名言藏詞的名言原句，可以不必事先出現。

當前藏詞之中，若依表達形式分，可以分為「藏頭」、「藏尾」、「藏腰」：

（一）藏頭：

藏去的詞語在所引用當前語句的開頭，是為「藏頭」，或稱「拋前藏詞」。藏頭之中，若依表達效果分，可以分為「代用藏頭」、「言外藏頭」：

1、代用藏頭：

所謂「代用藏頭」是指以藏頭形式，用「藏體」代替「本體」。當前藏詞尚未見「代用」之例。

⁵⁵ 見沈謙《修辭學》，頁384。

⁵⁶ 轉引自沈謙《修辭學》，頁386。

⁵⁷ 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，頁935。

2、言外藏頭：

所謂「言外藏頭」是指以「藏頭」形式表現言外之意。如：

母親：「妳再說謊，虎姑婆會把妳抓走。」

女兒：「虎姑婆會先抓你。」

女兒：「虎姑婆會先抓你。」藏頭的言外之意是「妳（母親）說謊」。又如：

子：「印第安人為什麼塗得滿面？」

父：「準備戰爭嘛！」

當晚，子：「爸！我們快逃吧！媽媽要準備戰爭了。」（《笑話總部》，頁150）

兒子說：「媽媽要準備戰爭了」是以「準備戰爭」藏頭「塗得滿面」而暗示之。又如：

一位李太太控告一男生，說他罵她是母豬。法官判這男生誹謗。男生問法官：「法官大人，是不是以後我不能再叫李太太為母豬了？」法官說：「是的。」男生又問：「那麼我叫母豬為李太太總可以吧？」法官答：「可以。」男生馬上轉頭對著控告他的李太太說：「妳好，李太太。」（藍慶源《糗事連篇》，頁103）

男生對李太太說：「妳好，李太太。」字面上是真的在向李太太打招呼；另一層意義則是指「我叫母豬為李太太總可以吧」，以「李太太」藏頭「母豬」而暗示之。所以此例整體是雙關，字面外是藏詞。又如：

某天國文科考試，師為了舒解同學們緊張的氣氛，於是便說道：「考試是小事，作弊是大事。」不料同學們竟異口同聲說道：「老師，我們要立志做大事。」（沈芸生《看笑話》，頁124）

同學們說：「老師，我們要立志做大事」，字面意義是真的要「做大事」；另一層意義則是指「作弊是大事」，以「大事」藏頭「作弊」而暗示之。又如：

一向勤於思考道德問題的父親對即將遠行的兒子諄諄告誡：「孩子，吃虧就是占便宜。」兒子若有所悟，連連點頭。不過父親又加了一句：「孩子，我們千萬不要占人家的便宜。」（將門文物出版有限公司編輯部《校園幽默》，頁105）

父親說：「不要佔人家的便宜」，字面上是指真的不要佔人家的便宜；另一層意義則是指「吃虧就是佔便宜」，以「佔便宜」藏頭「吃虧」而暗示之。

（二）藏尾：

藏去的詞語在所引用當前語句的末尾，是為「藏尾」，或稱「棄後藏詞」。藏尾之中，若依表達效果分，可以分為「代用藏尾」、「言外藏尾」：

1、代用藏尾：

所謂「代用藏尾」是指以藏尾形式，用「藏體」代替「本體」。當前藏詞尚未見「代用」之例。

2、言外藏尾：

所謂「言外藏尾」是指以「藏尾」形式表現言外之意。如：

孔文舉年十歲，隨父到洛；時李元禮有盛名，為司隸校尉；詣門者皆雋才清稱，及中表親戚乃通。文舉至門，謂吏曰：「我是李府君親。」既通，前坐。元禮問曰：「君與

僕有何親？」對曰：「昔先君仲尼，與君先人伯陽，有師資之尊；是僕與君奕世為通好也。」元禮及賓客莫不奇之。太中大夫陳煒後至，人以其語語之。煒曰：「小時了了，大未必佳！」文舉曰：「想君小時必當了了！」（劉義慶《世說新語·言語》）⁵⁸

此例孔文舉說「想君小時必當了了」，藏尾「大未必佳」而暗示之。陳煒所言「小時了了，大未必佳」，今日皆視為「名言」，則此例應屬「名言藏詞」。但這是因為《世說新語》將之記載而流傳至今，我們無法證明陳煒是否引用「名言」，或是他個人臨時創造而成的文句。如果這是陳煒臨時在當場所創造的句子，則此例可說是「當前藏尾」的最早例子。又如：

客人：「老闆，這柳丁甜不甜啊？」

老闆：「不甜不用錢啦！」

客人：「那不甜的秤兩斤給我。」

老闆：「……」（魏悌香《幽默櫥窗·難以回答》，頁49）

老闆先說：「不甜不用錢」，客人則以「不甜」藏尾「不用錢」而暗示之。又如：

某日上國文課時——師問小皮：「何謂『小人之學也，入乎耳，出乎口』？」小皮（默默無言）師曰：「你為何不說話呢？」小皮曰：「我不想作小人啊！」（沈芸生《看笑話》，頁124）

老師先說：「小人之學也，入乎耳，出乎口」，小皮則以「小人」藏尾「入乎耳，出乎口」而暗示之。又如：

甲：「字寫得漂亮，人就長得醜。」

乙：「你的字寫得很漂亮。」

乙說：「你的字寫得很漂亮。」言外之意藏尾「人長得醜」。又如：

顧客：「老闆！你這裡『加麵』、『加湯』都不用錢嗎？」老闆：「是的，隨便你要加多少，都是免費的！」

「如此不是會虧錢嗎？」

「薄利多銷嘛！」

「太棒了！請你給我一顆滷蛋，然後……加麵、加湯。」（《時報周刊》第1291期，2002年11月19日～11月25日，頁102）

顧客說：「請你給我一顆滷蛋，然後……加麵、加湯」，以「加麵、加湯」藏尾「不用錢」，表現言外之意。

（三）藏腰：

藏去的詞語在所引用當前語句的中間，是為「藏腰」，或稱「藏腹」、「舍中藏詞」。當前藏詞尚未見「藏腰」之例。

參、辨析：

藏詞是「將大眾所熟知的名言（如：成語、諺語、格言、警句等），或當前的語句，只說

⁵⁸ 見劉宋·劉義慶《世說新語》，（台北：臺灣中華書局，1969年4月），四部備要本，頁13。

一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法。」

因為它「只說一部分」，具有省略的外貌，容易和「省略」、「節縮」、「脫略」相混。但它以「引用」為前提，所以和一般行文的「脫略」不同；又因它「藏去所欲表達的詞語」，所以和略去無關緊要字詞的「省略」、「節縮」不同。

「代用藏詞」和「借代」都是以客體代本體，容易相混；但藏詞是以引用為前提，而借代與「引用」無關。此二者之異也。茲辨析於下：

一、藏詞和借代之別：

所謂「借代」，是指在談話或行文中，放棄通常使用的本名或語句不用，而另找其他與本名密切相關的名稱或語句來代替。⁵⁹藏詞依表達效果可分為「代用藏詞」和「言外藏詞」兩類。其中，「代用藏詞」是以「藏體」取代「本體」，它和借代以「借體」取代「本體」的形式類似，所以容易混淆。王力《古代漢語》把「藏詞」歸入「代稱」（即通常所謂「借代」）修辭格，稱之為「割裂式的代稱」⁶⁰，即是專指「代用藏詞」而言。所以張其昀說：

雖然「藏詞」與「借代」二者，都是曲折地表達語義的手法，都是用別的字面形式來代替本詞的。但是，對於借代格來說，以甲代乙，甲、乙雙方必有其內在聯系，其替代是有理性的；對於藏詞格來說，以甲代乙，甲、乙雙方沒有內在聯系，其替代是無理性的。借代，是邏輯理念的表現；藏詞，是文字技巧的表現，大致屬於文字遊戲之類。當然，在字面形式上，借代也與藏詞有所不同：借代格之甲、乙雙方必互不包含，藏詞格則是甲或包含於乙。比方說，作為借代的以「烏兔」替代「日月」，必是依據如下的邏輯理念：日中有三足鳥，月中有玉兔，故可取其物之所有以代其物。而……以「居諸」替代「日月」，則無非是出於避直說，顯技巧的考慮。⁶¹

張氏所言，也是將「藏詞」設定在「割裂」的「代用藏詞」。他認為借代格的替代是「有理性的」，而藏詞格的替代是「無理性的」，這種看法，有待商榷。其實，借代的本體和借體之間，有密切關係，當然是「有理性的」替代；藏詞之中，雖有許多「無理性的」替代，但也有不少例子是「有理性的」替代，如：以「逆耳」藏頭「忠言」，以「金玉其外」藏尾「敗絮其中」，都是「有理性的」。所以用「理性」作為辨析「借代」和「藏詞」的依據，仍是無法切割清楚。其實，「代用藏詞」和「借代」二者之間最重要的差別在於：代用藏詞以引用為前提，它的本體和藏體組合在一起，必須是大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句；借代的本體和借體之間，只有相關性，它們不是某一熟語的成分。如：

張子房道亞黃中，照鄰殆庶。（傳季友〈為宋公修張良廟教〉）⁶²

《易·坤·文言》：「君子黃中通理。」以「黃中」藏頭「君子」而代用之；《易·繫辭下》：「顏氏之子，其殆庶幾乎！」以「殆庶」藏頭「顏氏之子」（指「顏淵」）而代用之。又如：

⁵⁹ 見黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁355。

⁶⁰ 王力曰：「把古書中的一個詞組割裂開來，用其中的一部分代替另一部分，這是割裂式的代稱。」見氏著《古代漢語》，（北京：中華書局，2003年8月）第四冊，頁1376。

⁶¹ 參見張其昀〈藏詞格探析〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第23卷第1期，2003年2月），頁84、85。

⁶² 轉引自傅隸樸《修辭學》，（台北：正中書局，1988年2月），頁122。傅氏將此例視為「借代」，則有待商榷。

固以參軌伊望，冠德如仁。(傅季友〈為宋公修張良廟教〉)⁶³

《論語·憲問》：「子曰：桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也，如其仁，如其仁。」此例將「如其仁」節縮為「如仁」，再以「如仁」藏頭「管仲」而代用之。

另外，借代的例子如：

其中往來種作，男女衣著，悉如外人，黃髮垂髫，並怡然自樂。(陶潛〈桃花源記〉)⁶⁴
「黃髮」是老年人的特徵，借代「老人」；「垂髫」是小孩的髮型標誌，借代為「小孩」。本體和借體之間只有相關性，它們不是某一熟語的成分。又如：

私家收拾，半付祝融。(連橫《臺灣通史·序》)⁶⁵

祝融本是楚國先祖重黎，重黎為帝嚳之火正，帝嚳命曰祝融⁶⁶。此例借「祝融」代「火」，是以事物的作者來相代。本體和借體之間只有相關性，它們不是某一熟語的成分。

二、藏詞和節縮之別：

節縮是一種節短或縮合語言文字的修辭方式。換言之，就是把音節過多的詞、詞組或句子加以精煉壓縮。⁶⁷它和藏詞同樣是壓縮、減少文字。但藏詞所強調的是「把本詞藏了」或「藏去所欲表達的詞語」，留在字面上的，只是作為引出本詞的媒介；如果藏去的詞語並非「本詞」或「所欲表達」的意義，則不應視為藏詞。節縮所減去的部分，並非「本詞」，也不是「所欲表達的詞語」，而是次要部分，留在字面上的才是重要的關鍵字詞；而且節縮體所要表達的是本體全部意義，所以史塵封說：

節縮是縮詞不縮義……其節約文字的原則是：節縮之後，仍然表義清楚，既不丟失語義，也不發生歧義。⁶⁸

「節縮是縮詞不縮義」，它和藏詞「藏去所要表達的詞語」是重要的辨析要件。如：

受命以來，夙夜憂嘆，恐托付不效，以傷先帝之明，故五月渡瀘，深入不毛。(諸葛亮〈出師表〉)⁶⁹

此例「不毛」只是「不毛之地」的節縮，因為藏去的「之地」二字，並非作者「所欲表達」的意義，所以不是藏詞。又如：

重以尸素，抱罪枕席。(《晉書·紀瞻傳》)

沈謙將此例視為「藏腰兼藏尾」，並解釋說：「『尸位素餐』也是常見的成語，謂居官位不理事，虛耗國家俸祿。此以『尸素』藏去中間與末尾的『位』、『餐』二字，是典型的藏腰兼藏尾。」並引用季紹德《古漢語修辭》論藏詞的種類，有一類是「截取句子或詞組的一部分，並重新

⁶³ 轉引自傅隸樸《修辭學》，(台北：正中書局，1988年2月)，頁123。傅氏將此例視為「借代」，則有待商榷。

⁶⁴ 轉引自沈謙《修辭學》，頁318。

⁶⁵ 轉引自黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁361。

⁶⁶ 見《新校本史記三家注并附編二種》，(台北：鼎文書局，1992年7月)，卷四十〈楚世家第十〉，頁1689。

⁶⁷ 見楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，(西安：陝西人民出版社，1996年8月)，頁370。

⁶⁸ 見史塵封《漢語古今修辭格通編》，(天津：天津古籍出版社，1995年12月)，頁465。

⁶⁹ 轉引自史塵封《漢語古今修辭格通編》，頁468。史氏認為：「『不毛』，是『不毛之地』的藏詞。」則有待商榷。陳正治亦有同樣看法，見氏著《修辭學》，(台北：五南，2001年9月)，頁188。

加以組合，來表示整個句子或詞組的意思」，作為將此例歸於藏詞的依據⁷⁰。但這種看法有待商榷：首先，季紹德的上述定義，其實較符合「節縮」的定義，它和本文對藏詞所下的定義，難以相容。其次，「尸位素餐」節縮為「尸素」，所藏去的「位」、「餐」二字，並非「所欲表達」的意思，「尸素」所要表達的是「尸位素餐」此一成語的全部意義，因此它不是藏詞。又如：

免懷之歲，天奪聖善；不食三日，哀比成人。（張說〈息國長公主神道碑銘〉）

沈謙解釋曰：「『免懷』語出《論語·陽貨》：『子生三年，然後免於父母之懷。』以『免懷』代三歲，藏頭。」這是對的。但接著又說：「『免懷』藏去中間的『父母』，也屬『藏腰』。」⁷¹則有待商榷。因為作者所欲表達的，並非「父母」的意思，而是「免於父母之懷」整個詞組的意思，所以它是節縮，而非藏腰。另外，《詩經·邶風·凱風》：「母氏聖善」，此例以「聖善」藏頭「母氏」而代用之。又如：

君看喬鼎中，焦爛者酈其。（白居易〈答四皓廟〉）⁷²

「酈其」是「酈食其」的節縮。詩人並不是要表達藏去的「食」字，而是表達整體「酈食其」。

另外，有些學者從其他角度作辨析，卻無法一刀兩斷將「藏詞」和「節縮」分別清楚，則有待商榷：

（一）從方式辨別：

史塵封認為：

藏詞是省略去詞語的一個整體部分，或在前，或在後。而且其存留的也是一個完整部分。節縮則不同。它省略的是詞語各部分之間的個別詞或語素。換而言之，藏詞是將詞語的前半部分或後半部分省略去，而節縮的省略是詞語中的個體文字或語素。這是區別之一。⁷³

史氏的看法有待商榷，我們以他自己的例子來做說明：

日照香爐生紫烟，遙看瀑布挂前川。

飛流直下三千尺，疑是銀河落九天。（李白〈望廬山瀑布〉）

史塵封說：「『香爐』是『香爐峰』的節縮語。」⁷⁴所省略的是後半部分「峰」，所存留的是前半部分完整的「香爐」：豈非與藏詞相同？須知「節縮」的形式多樣，有取全稱中每個詞首字者，如：

中共（中國共產黨）

交大（交通大學）

清大（清華大學）

國代（國大代表）

⁷⁰ 見沈謙《修辭學》，頁385。

⁷¹ 見沈謙《修辭學》，頁385、386。

⁷² 轉引自楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，（西安：陝西人民出版社，1996年8月），頁934。楊、劉二氏將此例視為「藏腰」，則有待商榷。

⁷³ 見史塵封《漢語古今修辭格通編》，（天津：天津古籍出版社，1995年12月），頁464、465。

⁷⁴ 見史塵封《漢語古今修辭格通編》，（天津：天津古籍出版社，1995年12月），頁464。

中廣（中國廣播公司）

也有取前半部（第一詞）者，如：

清華（清華大學）

中正（中正大學）

商務（商務印書館）

說文（說文解字）

本草（本草綱目）

世說（世說新語）

也有取後半部（末一詞）者，如：

解放軍（中國人民解放軍）

內經（黃帝內經）

也有取名稱中最有代表性二字者，如：

北影（北京電影製片廠）

中視（中國電視公司）

台泥（台灣水泥公司）

文革（文化大革命）

央行（中央銀行）

華視（中華電視公司）

髮姐（理髮小姐）

華航（中華航空公司）

五輕（第五輕油裂解廠）

也有節縮一句話而成成語者，如：

危微精一（《尚書·大禹謨》：人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。）

鞭長莫及（《左傳·宣公十五年》：雖鞭之長，不及馬腹。）

撥亂反正（《公羊傳·哀十四年》：撥亂世，反諸正。）

切磋琢磨（《詩經·淇奧》：如切如磋，如琢如磨。）

游刃有餘（《莊子·養生主》：恢恢乎其於游刃必有餘地。）

見仁見智（《易經·繫辭上》：仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。）

舉一反三（《論語·述而》：舉一隅不以三隅反。）

學問思辨（《禮記·大學》：博學之、審問之、慎思之、明辨之。）

悖入悖出（《禮記·大學》：是故言悖而出者，亦悖而入；貨悖而入者，亦悖而出。）

寡二無雙（《漢書·吾丘壽王傳》：子在朕前之時，知略輻湊，以為天下少雙，海內寡二。）

傾城傾國（《漢書·孝武李夫人傳》：延年侍上起舞，歌曰：「北方有佳人，絕世而獨立。

一顧傾人城，再顧傾人國。寧不知傾城與傾國，佳人難再得？」）

雞狗（犬）不寧（柳宗元〈捕蛇者說〉：悍吏之來吾鄉，叫囂乎東西，隳突乎南北，嘩然而駭者，雖雞狗不得寧焉。）

生吞活剝（唐·劉肅《大唐新語·諧謔》：有棗強尉張懷慶，好偷名士文章，人為之諺曰：「活剝王昌齡，生吞郭正一。」）

望穿秋水（王實甫《西廂記·第三本第二折》：望穿他盈盈秋水，蹙損他淡淡眉山。）如此多樣的節縮形式，其中就有像「藏詞」一樣，省略去的是一個詞語中的一個整體部分，或前者的某一部分，或後面的某一部分。所以據此來分辨「藏詞」和「節縮」，是沒有捉住重點。

另外，藏詞中有「藏腰」一類，所藏去的部分，是在詞語的中間，而非前半部或後半部（如：以「居諸」藏「日月」而代用之），豈非與史氏所言「節縮」相同，都是省略詞語各部分之間的個別詞或語素？可見史氏上述看法，並不周延。

（二）從範圍辨別：

1、語料範圍：

史塵封說：

藏詞和節縮，其共同點是：壓縮、減少文字。不同點是：藏詞多出現於比較固定的常用詞組或成語中，而節縮的範圍比藏詞要大得多，詞、詞組、句子都可以節縮，有較大的隨意性。⁷⁵

史氏認為「藏詞多出現於比較固定的常見詞組或成語，而節縮的範圍比藏詞要大得多，詞、詞組、句子都可以節縮」，這點看似明白，但卻不易辨析清楚。因為「藏詞」和「節縮」都是不限於詞語，也都包括句子。因此，這一點也無法當作兩者之間的辨析標準。

2、應用範圍：

史塵封說：

還有應用的範圍，節縮要大於藏詞。節縮在公文、報紙、雜誌以及人民的口語中比較常見。而藏詞一般局限於文藝語體的書面語。⁷⁶

史氏認為節縮的應用範圍大於藏詞，認為「藏詞」一般局限於文藝語體的書面語。此乃一偏之見，因為許多歇後語都是藏尾，它們可以適用於任何文體。所以，這並非絕對可以兩分，拿來當作節縮與藏詞辨析的標準。

三、藏詞和省略之別：

省略是一種借助語言環境，對某些內容加以減省或略寫的修辭方式。⁷⁷它和藏詞同樣是壓縮、減少文字，但也有所不同。如：

司馬遷著《史記》，在〈漢高祖本紀〉有：「吾以布衣提三尺劍取天下，此非天命乎！」又〈韓安國列傳〉有：「提三尺劍取天下者，朕也！」及至班固著《漢書》，〈高祖帝紀〉：「吾以布衣提三尺取天下。」〈韓安國傳〉：「提三尺取天下者，朕也！」在「三尺」下

⁷⁵ 見史塵封《漢語古今修辭格通編》，（天津：天津古籍出版社，1995年12月），頁468、469。

⁷⁶ 見史塵封《漢語古今修辭格通編》，頁465。

⁷⁷ 見楊春霖、劉帆主編《漢語修辭藝術大辭典》，（西安：陝西人民出版社，1996年8月），頁840。

棄去「劍」字，已是棄後藏詞之先聲。⁷⁸

此例乃班固引用《史記》之文而省略「劍」字，並非有意以「三尺」藏尾「劍」而代用之。又如：

唐彥謙題漢高廟云：「耳聰明主提三尺，眼見愚民盜一抔。」雖是著題，而語皆歇後。
（《石林詩話》）⁷⁹

傅隸樸曰：「按三尺歇後爲劍，一抔歇後爲土，這是爲七言字數所限，而減其一字，並不取其義，語雖歇後，並非本節題旨。」⁸⁰既然此例「減其一字，並不取其義，語雖歇後，並非本節題旨」，則與藏詞定義「藏去所欲表達的詞語」不符，則它不屬「歇後」的「藏尾」，只是省略而已。

四、藏詞和脫略之別：

黃慶萱曰：

如以邏輯三段論法來分析陳煒跟孔融的話：「小時了了，大未必佳」是三段論法中的大前提；其中「小時了了」為前件，「大未必佳」是後件。「想君小時必當了了」是三段論法中的小前提。依據三段論法的規則：肯定前件則後件成立；破斥前件則後件不能成立。孔融肯定了前件：「想君小時必當了了」。那麼後件成立：「故君大未必佳也。」只是講話時省略去了。此於修辭，屬於一種「跳脫」。⁸¹

黃氏認爲此例屬於「跳脫」，其實是指「跳脫」中的「脫略」。黃氏曰：「爲了表達情境的急迫，要求文氣的緊湊，故意省略一些語句，叫作『脫略』。」⁸²在「故意省略一些語句」的方式上，「脫略」和「藏詞」相同；但「脫略」只是一般行文的故意省略，「藏詞」則是引用文句而藏去一部分。所以，此例孔文學是引用陳煒的話「小時了了，大未必佳」而「藏尾」，並非黃氏所說的「脫略」。「脫略」的例子如下：

晉侯賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及。……其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也；身將隱，焉用文之？是求顯也。」（《左傳·僖公二十四年》）⁸³

「是求顯也」之上脫略「若使知之」一句。又如：

孟之側後入，以為殿。抽矢策其馬曰：「馬不進也。」（《左傳·哀公十一年》）

參考《論語·雍也》：「子曰：孟之反不伐，奔而殿，將入門，策其馬，曰：『非敢後也，馬不進也。』」則《左傳》於「馬不進也」之上脫略「非敢後也」一句。黃永武認爲：「以當時急劇的情態衡之，《左傳》跳脫一句的筆法，比《論語》更爲逼真。」⁸⁴又如：

晉獻公將殺其世子申生。公子重耳謂之曰：「子盍言子之志於公乎？」世子曰：「不可！」

⁷⁸ 見黃慶萱《修辭學》，（台北：三民書局，2002年10月），增訂三版，頁168。

⁷⁹ 轉引自傅隸樸《修辭學》，（台北：正中書局，1988年2月），頁152。傅氏將此例視爲「歇後」，則有待商榷。

⁸⁰ 見傅隸樸《修辭學》，頁152。

⁸¹ 見黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁22、23。

⁸² 見黃慶萱《修辭學》，增訂三版，頁827。

⁸³ 轉引自沈謙《修辭學》，頁660，沈氏將此例視爲「突接」，則有待商榷。黃慶萱將之視爲「脫略」，則爲確論，見黃氏《修辭學》增訂三版，頁828。

⁸⁴ 見黃永武《字句鍛鍊法》，（台北：洪範書店，1989年1月），頁138。

君安驪姬，是我傷公之心也！」（《禮記·檀弓》）

「君安驪姬」之下脫略「吾若言志於公，則驪姬必死；驪姬死則吾君不安」等句。脫略之後，使文氣緊湊，而且此理乃公子重耳所知，不說也能明白。又如：

戰于郎。公叔禺人遇負杖入保（堡）者息，曰：「使之雖病也；任之雖重也；君子不能為謀也；士弗能死也：不可。我則既言之矣！」與其鄰重（童）汪錡往，皆死焉。（《禮記·檀弓》）

參考《左傳·哀公十一年》：「公叔務人見保者而泣，曰：『事充政重，上不能謀，士不能死，何以治民？吾既言之矣，敢不勉乎？』」則《禮記·檀弓》於「我則既言之矣」之下脫略「敢不勉乎」一句。黃永武曰：「如此跳脫一句，敘事乃覺緊湊，而事態迫促、激昂陳辭的情況乃能如繪。」⁸⁵又如：

且夫楚唯無彊，六國立者復桡而從之，陛下焉得而臣之？（《史記·留侯世家》）

「且夫楚唯無彊」之下脫略「若楚彊」一句。又如：

上既聞廉頗、李牧為人良，說而搏髀曰：「嗟乎！吾獨不得廉頗、李牧時為吾將，吾豈憂匈奴哉！」（《史記·馮唐張釋之列傳》）

「吾豈憂匈奴哉」之上脫略「吾若得廉頗、李牧為將」句。又如：

故有國者，不可以不知春秋，（脫略「不知春秋」）前有讒而弗見，後有賊而不知；為人臣者，不可以不知春秋，（脫略「不知春秋」）守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。（《史記·太史公自序》）

兩個「不可以不知春秋」之下，各脫略一句「不知春秋」。又如：

林沖聽了，大驚道：「這三十歲的，正是陸虞侯，那潑賤賊，敢來這裏害我，休要撞著我，只教他骨肉為泥！」（施耐庵：《水滸傳》第九回）

「休要撞著我」之下脫略「如若撞著我」一句。又如：

湖裏有十來枝荷花，苞子上清水滴滴，荷葉上水珠滾來滾去。王冕看了一回，心裏想到：「古人說：『人在圖畫中』，其實不錯。可惜我這裏沒有一個畫工，把這荷花畫他幾枝，也覺有趣。」（吳敬梓《儒林外史》第一回）

「把這荷花畫他幾枝」之上脫略「如有一個畫工」句。兩相比較，可知「脫略」與「藏詞」不同。

肆、結論

一、**定義**：將大眾所熟知的名言（如：成語、諺語、格言、警句等），或當前的語句，只說一部分（藏體），藏去所欲表達的詞語（本體）的修辭方法，是為「藏詞」。

二、**分類**：藏詞的分類，可以從三個不同角度加以分類：一是依引用對象分：可以分為「名言藏詞」與「當前藏詞」二類；二是依表達形式分：可以分為「藏頭」、「藏尾」和「藏腰」三類；三是依表達效果分：可以分為「代用藏詞」與「言外藏詞」二類。

⁸⁵ 見黃永武《字句鍛鍊法》，頁138。

三、**辨析**：藏詞中的「代用藏詞」，也是以「客體」代「本體」，和借代相似，但兩者卻有明顯不同。其實，「代用藏詞」和「借代」二者之間最重要的差別在於：代用藏詞以引用為前提，它的本體和藏體組合在一起，必須是大眾所熟知的成語、諺語、格言、警句；借代的本體和借體之間，只有相關性，它們不是某一熟語的成分。

藏詞是引用語句而藏去一部分，這與「節縮」類似。但藏詞的重點是「藏去所欲表達的詞語」，若藏去的不是「所欲表達的詞語」，則不屬「藏詞」；節縮只是原語句的節短縮合，留下的是具代表性的成分，省去的是次要成分，而節縮體和本體之間仍是等義關係。

藏詞因為藏去「所欲表達的詞語」，容易和「跳脫」中的「脫略」混淆。但藏詞是引用文句而省略，脫略只是一般行文之省略。

參考書目

（依作者姓氏筆畫排序）

- 王力（2003）：**古代漢語**。北京：中華書局。
- 王占福（2001）：**古代漢語修辭學**。石家莊：河北教育出版社。
- 司馬遷（1992）：**新校本史記三家注并附編二種**。台北：鼎文書局。
- 司馬光（1980）：**資治通鑑**。台北：世界書局。
- 史塵封（1995）：**漢語古今修辭格通編**。天津：天津古籍出版社。
- 朱熹（1982）：**四書集注**。台北：學海出版社。
- 成偉鈞·唐仲揚·向宏業主編（1996）：**修辭通鑑**。台北：建宏出版社。
- 沈謙（1996）：**修辭學**。台北：空中大學。
- 沈芸生編（1993）：**看笑話**。台北：號角出版社。
- 杜淑貞（2000）：**現代實用修辭學**。高雄：高雄復文圖書。
- 李昉編（1983）：**太平廣記**。台北：西南書局。
- 李延壽（1991）：**新校本南史附索引**。台北：鼎文書局。
- 李赫編著（1994）：**呷新娘茶講好話**。台北：稻田出版公司。
- 房玄齡等（1990）：**新校本晉書并附編六種**。台北：鼎文書局。
- 邱燮友註譯（1981）：**新譯唐詩三百首**。台北：三民書局。
- 屈萬里（1988）：**詩經釋義**。台北：中國文化大學出版部。
- 范曄（1991）：**新校本後漢書并附編十三種**。台北：鼎文書局。
- 馬景侖主編（2002）：**漢語通論**。南京：江蘇古籍出版社。
- 唐松波·黃建霖主編（1996）：**漢語修辭格大辭典**。台北：建宏出版社。
- 陳望道（1989）：**修辭學發凡**。台北：文史哲出版社。
- 陳正治（2001）：**修辭學**。台北：五南圖書。
- 張春榮（1993）：**修辭散步**。台北：東大圖書。
- 張其昀（2003）：**藏詞格探析**。**鹽城師範學院（人文社會科學版）第23卷第1期**。
- 傅隸樸（1988）：**修辭學**。台北：正中書局。
- 傅惠鈞主編（2003）：**漢語基礎**。上海：上海文藝出版社。

- 黃永武（1989）：**字句鍛鍊法**。台北：洪範書店。
- 黃慶萱（1988）：**修辭學**。台北：三民書局。增訂再版。
- 黃慶萱（2002）：**修辭學**。台北：三民書局。增訂三版。
- 黃慶萱（1999）：辭格的區分與交集。載於中國修辭學會主編：**修辭論叢**（第一輯）。台北：洪葉文化事業公司。
- 黃麗貞（2000）：**實用修辭學**。台北：國家出版社。
- 葛本儀主編（2002）：**語言學概論**。台北：五南。
- 楊子嬰、孫芳銘、王宜早（1987）：**文學和語文裏的修辭**。香港：麥克米倫出版公司。
- 楊春霖、劉帆主編（1996）：**漢語修辭藝術大辭典**。西安：陝西人民出版社。
- 蒲松齡（1975）：**聊齋志異**。台北：世界書局。
- 劉向（1990）：**戰國策**。台北：里仁書局。
- 劉義慶（1969）：**世說新語**。台北：臺灣中華書局。四部備要本。
- 劉煥輝（1997）：**修辭學綱要**。南昌：百花洲文藝出版社。
- 黎運漢、張維耿（1997）：**現代漢語修辭學**。台北：書林出版公司
- 蔡宗陽（2001）：**應用修辭學**。台北：萬卷樓圖書公司。
- 蔡宗陽（2001）：**修辭學探微**。台北：文史哲。
- 蔡謀芳（1990）：**表達的藝術——修辭二十五講**。台北：三民書局。
- 蔡謀芳（2001）：**辭格比較概述**。台北：臺灣學生書局。
- 蔡謀芳（2003）：**修辭格教本**。台北：臺灣學生書局。
- 駱小所（2002）：**現代修辭學**。昆明：雲南人民出版社。
- 蕭慶源（1998）：**糗事連篇**。台北：鐘文出版社。
- 韓廷一（2000）：**挑戰歷史——超時空人物訪談**。台北：萬卷樓。
- 關紹箕（2000）：**實用修辭學**。台北：遠流出版事業公司。

《史記》中的黃老之學析論

The comment of Huang-Lao theory in "Historical Records"

陳伯适*

Bor-Kuoh Chen

(收件日期 93 年 4 月 15 日；接受日期 93 年 9 月 20 日)

摘 要

「黃老」與「道家」一詞皆首出於《史記》，而《史記》所表述之黃老內涵，普遍為今日研究黃老學說的重要依準。本研究之主要內容為：

- 一、《史記》中「黃老」之引稱不一，同指而異名的現象普遍存在。
- 二、「老子」思想未盡符合「道德家」之旨意；「黃帝」在「黃老」的定位不明。
- 三、「黃老」是為學說、學派或一時之學術傾向？乃至發展脈絡、人物行誼等皆記載片斷。其實質內涵有賴於從〈論六家要旨〉中的道德家之定義，相驗於黃老帛書而作進一步推論。
- 四、陰謀為道家之所禁，值得進一進地認識。
- 五、老、莊、申、韓同傳之依準為「道德」。
- 六、黃老立於其道家本質的思想上，以道論為最高指導，參斟陰陽之理，下落於因循無為之治道，並綜採各家之善，如儒墨之仁義、兼愛、尚賢、使能的主張，法家之形名法術等等，融合而成為新而獨特的思想，不同於老莊一系的道家哲學，可以視為一個全面性的獨立學說。

「黃老」與「道家」指同為一學術思想或同一時期的學術傾向，其中是否仍有差異，史遷並未予以分別；基本上是實同而名異，而史遷為何以不同的名稱論述，則難以斷明。

老子的思想，為黃老學說中極重要的典範，但「老子」不能涵括所有的黃老思想，只能視為其學說的一部分，畢竟以今日學術界普遍認定的黃老學說的內涵中，甚多部分是「老子」所沒有的。

關鍵字：史記、黃老、道家

* 陳伯适：政治大學中文系博士生

Summary

“Huang-Lao” and “Taoist” are both derived from “Historical Records” firstly. The connotation of Huang-Lao described by “Historical Records” is the important maxim of studying Huang-Lao theory nowadays generally. The main content of this study:

I .“Huang-Lao” in “Historical Records” is cited differently. The appearance of same intention and different compellation exists generally.

II .The ideas of “Lao-tzu”is not all coincident with the content of Taoism; “Huang-Ti”in “Huang-Lao” is not established clearly.

III . “Huang-Lao” is a theory, school or temporary academicism ? Even it’s a prehistoric episode of the course of development and human behavior. In fact, the connotation depends on the definition of Taoist from “On principles of Six Mentors”, and proves Silk Manuscript of Huang-Lao and come to a further conclusion.

IV .The backstairs are banned by Taoist and worthwhile understanding further.

V .The principle of Lao, Chuang, Shen, Han is “moral”.

Key words: Historical Records, Huang-Lao, Taoist

壹、前言

趙翼在《廿二史劄記》中讚誦「司馬遷參酌古今，發凡起例，創為全史」，「歷代作史者，遂不能出其範圍，信史家之極則也」。¹史遷忠實敘事，為中國正史立下規範。在《報任安書》中，他明示「欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言」的弘志，從對史料的掌握，發為思想的闡釋，對學術思想的關注與貢獻，是毋庸置疑的。然而，歷來學者對於《史記》的一些記錄，常有持懷疑、商榷態度者，加以史料佐證闕外，欲予推駁解惑，又不能提出有效論證。復以時空轉移，無法置身於學術演變的當時，不能洞見鉅細實況，造成種種落差、懸宕或含糊不解的情形。

檢閱先秦典籍，「黃帝」與「老子」並未合為一詞，真正以「黃老」並稱一詞或為一概念者，依目前史料所及，則出於漢人之手。《史記》、《漢書》提到「黃老術」、「黃老言」、「黃老之術」、「黃老之言」、「黃老道德之術」、「黃帝、老子」、「黃帝、老子之術」、「黃帝、老子之言」等詞，黃帝與老子並稱或合稱，儼然成為漢人的習慣，這般名稱的轉變使用，反映出學術思想的時代變遷。陳澧於《東塾讀書記》引洪稚存云：

自漢興，黃老之學盛行，文景因之以致治。至漢末，祖尚玄虛，於是始變黃老而稱老莊。²漢代從黃老之學的盛行，淪為宗教仙道，並過渡到以老莊並稱的玄學。然而，「至黃老之學，則不漢興乃盛行也」，³慎到、田駢、接子、環淵，乃至於申不害、韓非的戰國時代，已經存在了，⁴只不過實際的情形，無法從史籍資料進一步獲得詳實的證明罷了。

先秦時期，百家學說空前的匯聚運生，學術流派間的關係混雜，加以典籍記載的未臻完備，對學術演變的實際狀況，並不能完全釐清，尤其對於「黃老」這個議題。一九七三年長沙馬王堆漢墓黃老帛書出土，⁵黃老的實質內涵稍明，此學術史上的疑點得以重新探討。本文將試圖以目前學術界大致認

¹ 見趙翼《二十二史劄記》，臺北：世界書局，1997年4月初版12刷，頁2。

² 見陳澧《東塾讀書記》，北京：三聯書店，1998年6月北京第1版1刷，頁238。

³ 同前註。

⁴ 根據《史記·孟荀列傳》、〈老子韓非列傳〉所述，慎到等諸子「學黃老道德之術」、「本於黃老」，以及「歸本於黃老」。史遷肯定諸子之學與黃老有密切的關聯，陳澧所述，主要是根據史遷之說而發。另外，本文引用《史記》、《漢書》等史書，採北京中華書局二十四史本（1997年11月北京1版），後文不再詳註出處。

⁵ 一九七三年十二月，湖南長沙馬王堆三號漢墓出土帛書，包含《周易》、《老子》等著作。在出土隸篆雙體《老子》（甲乙二本）附抄古佚書中，各附有古抄書四部份，近篆體《老子》（甲本卷）文後所附四篇，皆無篇題，帛書整理人員分別將之命名為〈五行〉、〈九主〉、〈明君〉、〈德聖〉。隸體《老子》（乙本卷）文前所附之四篇，皆有篇題，分別為《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》。此四篇古佚書，雖有篇名，但無書名、作者，因此自此四篇出土後，即引起學界廣泛的考證。對於此四篇之合稱，大陸學者唐蘭首先認為此四篇古佚書，應是《漢志》所列之《黃帝四經》（唐蘭〈黃帝四經初探〉，《文物》，1973年第10期，頁48）。其後金春峰、趙吉惠、祝瑞開、魏啟鵬、余明光、陳鼓應等人皆從其說。裘錫圭強調未得確證前，不宜驟下斷語，應審慎稱之；名為《馬王堆〈老子〉乙本前佚書》（見裘錫圭〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書並非《黃帝四經》〉，《道家文化研究》第三輯，1993年，頁249-255）。陳麗桂認為此四篇屬同一性質書籍，正值黃老之學盛行之時，可視為黃、老合卷的事實，稱為《黃老帛書》（陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版事業公司，1991年4月初版，頁50）。近年來有關之研究者，以甚多以《黃老帛書》

同的黃老學說思想的主要傾向，作為論述的底蘊，探討《史記》中所提到的「黃老」命題，主要針對黃老的稱引、黃帝與老子的角色定位，以及黃老的主要內涵等幾個方向進行分析，使能對諸項議題作進一步的認識與釐清。

貳、《史記》中黃老之引述

一、黃老思想引用辭例不一

先秦故書以及漢初典籍，諸如《呂氏春秋》、《新書》、《新語》、《淮南子》等書，皆無「黃老」一詞之說。「黃老」之名最早見於《史記》。《史記》常以「黃老」或「黃帝、老子」並稱，以及單以「老子」指稱者；同時也出現「道家」（道德家）學派一詞，形成指述同一學術思想，卻以不同名稱出現的混淆現象。以「黃老」一詞出現之次數計十六次，以「黃帝、老子」連詞出現者有六次，以「道家」一詞出現者有七次，單獨以「老子」一詞出現者，有二十八次。此外，與「黃老」關係密切的「黃帝」，雖無明顯指述代表黃老學說，但黃帝仍不失為一善於治國的契道真人；《史記》中，單獨以「黃帝」一詞出現者，更多達一百四十三次。⁶不論是「道家」、「黃老」，或是「黃帝、老子」的出現，在《史記》中所表示的大抵屬於同一學術意涵，同是指稱當時學術思想上所謂的「黃老學說」，或是司馬談以學派立名，分六家中的「道德家」。

史遷提到的「老子」，除有代表老子本人外，尚有以之為學術思想或是《老子》本書論著，如《史記·老子韓非列傳》云：「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子。」莊子「其要歸本於老子之言」，「以明老子之術」。〈萬石張敖列傳〉云：「（直）不疑學老子言。」〈儒林列傳〉云：「太皇太后好老子言。」又云：「寶太后好老子書。」「老子」既與儒學對稱，又以書名直見，「老子」可以表示一書名，也似乎有學派的代表性意義，既可以表示為黃老思想中的重要學說思想，或直指為黃老學說。⁷「老子」既具有黃老學說的代表性內涵，那「老子」思想是否就因此可以等同於「黃老」，是否可以全然地反映出黃老學說的思想呢？事實上，以史遷對「老子」具「道德」最深遠的認識，以及對其對「道德家」的定義，「老子」僅是黃老學說思想的一環，但它並不能代表所有的黃老思想。並且，史遷對老子思想

稱之。筆者認為在無確切證據可以證明其為《黃帝四經》之前，不宜妄為斷言，而依此四篇內容與《史記》中黃老思想之內涵相符，視為黃老思想的代表作，當無疑義，故亦從「黃老帛書」之名，但不冠以書名號。後文對四篇之指稱，將以此「黃老帛書」代稱之。且本研究對四篇之引文，將以陳鼓應《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1996年7月初版第2刷）本為主，陳氏精細考證註釋，該作可為研究有關議題之寶貴資料依據；惟陳氏取稱〈十大經〉篇名，則為筆者所不取，筆者從一九八〇年大陸文物版所定之「十六經」名稱，此「十六經」名稱為裘錫圭據張正烺對「十」與「六」兩字比對結果而定。早期包括唐蘭、龍晦、鍾肇鵬、魏啓鵬、康立、滕復、程武等人皆從「十大經」之名。本地學者諸如吳賢俊、陳麗桂、高祥等人皆依裘氏所改名之「十六經」。筆者認為裘氏等人考證「十」與「六」之異同，實則合理，而現存此經有十五篇經文，因時代的久遠，脫漏佚失在所難免，且《經法·六分》確言「六分」，是否亦該改為〈大分〉。因此本研究採名《十六經》。

⁶ 《史記》中，有關「黃老」、「黃帝、老子」、「老子」、「黃帝」的詳細出處，參見拙著《韓非之學歸本於黃老析探》，國立政治大學中文所碩士論文，2000年6月，頁38-39。

⁷ 史遷所言「老子」，可以視為老子此人之名，也可視為《老子》一書，所表現的思想，主要反映在今日我們所見的《老子》當中。或許今日我們解讀的方向與重點與漢代有異，然其內容應大致相同。

的詮釋與偏重的方向，並非今日我們所理解的老子那般，而是〈論六家要旨〉中道德家思想下的老子，是根據黃老學說的觀點所重塑出的老子，所以史遷以「老子」代稱，或許表達的意義就是指黃老之學。同時，我們普遍認識的老子，也未能完全符合其定義下的道德家之全部內容，老子只不過是其定義內容下的一部份罷了。關於這樣的看法，後文將予詳述。另外，關於「黃帝」的方面，《史記》中論述的「黃帝」，所代表的思想內容十分龐雜，史遷雖未明白指出以其名稱也可以為黃老學說的代表，但整體上對黃帝行誼的記載，與黃老思想的關係，也有甚多可以契合的部份，諸如對安期生的記載，〈樂毅列傳〉論述河上丈人的黃老學說之明確師傳關係，提到河上丈人教授安期生，而安期生傳教毛翁公。對於安期生的相關記載，〈孝武本紀〉論述其受黃帝之言（鼎書之言），而〈封禪書〉亦言其為方士之屬，受黃帝之言。安期生既為方外術士，承黃帝之言，又受河上丈人嫡傳黃老之學，可見黃帝與黃老學說，實質上的關係之密切昭然可見。

對於《史記》中黃老思想名稱辭例不一之現象，最明顯者則在於對竇太后的記載。〈孝武本紀〉、〈封禪書〉云：

竇太后治黃老言，不好儒術。

〈儒林傳〉云：

竇太后又好黃老之術。

〈魏其武安侯列傳〉亦云：

太后好黃老之言，而魏其、武安、趙綰、王臧等務隆推儒術，貶道家言，是以竇太后滋不悅魏其等。

「黃老」為一種「術」、「言」，且「黃老」與「道家」明顯地應屬同義詞，既是如此，「黃老」當是客觀存在的一種「學說」。〈外戚世家〉又云竇太后「好黃帝老子言」，而〈儒林列傳〉同樣記載趙綰、王臧等人貶道家之過，卻不同於〈魏其武安侯列傳〉裏之用詞，其說為：

太皇太后好老子言，不說儒術，得趙綰、王臧之過以讓上，上固廢明堂事，盡下趙綰、王臧吏，後皆自殺。

同傳又記載太后「好老子書，召轅固生問老子書」等事。揆諸竇太后之例，「黃老」同於「道家」，同於「黃帝、老子」，也同於「老子」所反映的黃老思想。這些名稱雖然稍異，但都同屬於黃老道家的學術思想。「黃老」指為黃帝與老子的合稱，代表兩個不同之人名或書名，這在王充《論衡·自然》中也作了明確的認定，即所謂「賢之純者，黃、老是也。黃者，黃帝也；老者，老子也」。⁸「黃老」固為「黃帝、老子」之簡稱，與「道家」一詞混用之情形，除竇太后例之外，尚如史遷對陳平的記載，〈陳丞相世家〉云「陳丞相平，少時本好黃帝老子之術」。（《漢書·張陳王周傳》亦本史遷所記，云陳平「少時家貧，好讀書，治黃帝老子之術」。）陳平亦自謂「我多陰謀，是道家之所禁」。〈齊悼惠王世家〉也記載：

召平曰：嗟乎！道家之言『當斷不斷，反受其亂』，乃是也。遂自殺。

這個例子也可明白「黃帝、老子」、「黃老」與「道家」本是同義之詞。同時，在這裡，陳平所言陰謀之說，為道家之禁，道家禁陰謀的論述，不見他書，惟帛書《十六經·順道》有「不陰謀」語，《十六經·守行》有「陰謀不祥」言，可見陳平所說的黃帝老子之術，所謂的道家，顯然更接近黃老帛書《經法》一類的黃老道家，尤其從陳平引道家之言，「當斷不斷，反受其亂」，這樣的道家語，不見於《老

⁸ 見黃暉《論衡校釋·自然第五十四》，卷第十八，北京：中華書局，1995年5月第2刷，頁781，

子》或《莊子》，卻見於《十六經·觀》、〈兵容〉等篇，由是更足為憑證。

上述諸多異稱，同指黃老之學，而此黃老之學，是有別於今日我們所認識的老子所代表的純道家之學，而是接近於黃老帛書的思想，符合〈論六家要旨〉中的道德家的本義。

二、《史記》中稱述之黃老人物

綜觀《史記》中所見之黃老人物，在先秦方面主要有慎到、田駢、接子、環淵、申不害、韓非、河上丈人、安期生、毛翕公、樂瑕公、樂臣公與蓋公等人；在漢初則有曹參、陳平、田叔、漢文帝、竇太后、漢景帝、鄭當時、汲黯、王生、黃生、司馬談與鄧章等人。⁹參見下表所示：

《史記》中黃老人物概況表

人物名稱	出處	內容摘要
慎到	《史記·孟荀列傳》	慎到，趙人。田駢、接子，齊人。環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。
田駢	《史記·孟荀列傳》	
環淵	《史記·孟荀列傳》	
接子	《史記·孟荀列傳》	
申不害	《史記·老子韓非列傳》	申子之學，本於黃老，而主刑名。
韓非	《史記·老子韓非列傳》	喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。
河上丈人	《史記·樂毅列傳》	樂臣公善修黃帝、老子之言，顯聞於齊，稱賢師。太史公曰：始齊之蒯通及主父偃讀樂毅之報燕王書，未嘗不廢書而泣也。樂巨公學黃帝、老子，其本師號曰河上丈人，不知其所出。河上丈人教安期生，安期生教毛翕公，毛翕公教樂瑕公，樂瑕公教樂巨公，樂巨公教蓋公，蓋公教于齊高密、膠西，為曹相國師。
安期生	《史記·樂毅列傳》	
毛翕公	《史記·樂毅列傳》	
樂瑕公	《史記·樂毅列傳》	
樂巨(臣)公	《史記·樂毅列傳》、〈田叔列傳〉	
蓋公	《史記·樂毅列傳》	
蒯通	《史記·樂毅列傳》	
主父偃	《史記·樂毅列傳》	
曹參	《史記·曹相國世家》	其治要用黃老術。
陳平	《史記·陳丞相世家》	少時本好黃帝老子之術。
田叔	《史記·田叔列傳》	學黃老術於樂臣公所。
漢文帝 ¹⁰	《史記·儒林列傳》 《史記·禮書》	孝文帝本好刑名之言。 好道家言。

⁹ 有關西漢修黃老之人，除了《史記》所記之外，《漢書》尚錄以下諸人：司馬遷「先黃老而後六經」（〈司馬遷傳〉）；劉德「少修黃老之術」（〈楚元王傳〉）；楊王孫「學黃老之術」（〈楊王孫傳〉）。另外，《太平御覽》卷五一〇引《聖賢高士傳》云：安丘生「修黃老業」；此安丘生，或許就是指《史記》中所提到的安期生。

¹⁰ 除了《史記》記載文帝好刑名之言、道家之言外，《風俗通義·正失》亦云文帝「本修黃老之言」，故「刑名」、「道家」、「黃老」名殊而同指為黃老思想；「刑名」思想顯然是黃老學說的重要主張。

竇太后	《史記·外戚世家》 《史記·封禪書》 《史記·孝武本紀》 《史記·儒林列傳》	竇太后好黃老之言，帝及太子諸竇不得不讀黃帝、老子，尊其術。 竇太后好黃帝、老子之言，不好儒術。 會竇太后治黃老言，不好儒術。 竇太后好老子書，召轅固生問老子書。 太皇竇太后好老子言，不說儒術。 及至孝景，不任儒者，而竇太后又好黃老之術，故諸博士具官待問，未有進者。
漢景帝	《史記·外戚世家》	讀黃帝老子，尊其術。
鄭當時	《史記·汲黯鄭當時列傳》	好黃老之言，其慕長者如恐不見。
汲黯	《史記·汲黯鄭當時列傳》	黯學黃老之言，治官理民，好清靜，擇丞史而任之。
王生	《史記·張釋之馮唐列傳》	王生者，善為黃老言，處士也。
黃生	《史記·太史公自序》	太史公習道論於黃子。 ¹¹
司馬談	《史記·太史公自序》	習道論於黃子。
直不疑	《史記·萬石張敖列傳》	（直）不疑學老子言。
鄧章	《史記·袁盎晁錯列傳》	其子（鄧）章修黃老言，顯於諸公間。
司馬季主	《史記·日者列傳》	通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。

《史記》記載有關黃老人物，推斷黃老學說產生較早的時間，其中提到申不害，「申不害者，京人也，故鄭之賤臣。學術以干韓昭侯，昭侯用為相。內修政教，外應諸侯，十五年。終申子之身，國治兵彊，無侵韓者。」（《史記·老莊申韓列傳》）對申子之敘述極為簡略，然而可以從中知道一個較為確切的時間，即韓國滅鄭的時間；韓滅鄭，徙都於新鄭的時間為周烈王元年，也就是韓哀侯二年（西元前三七五年），¹²當時申子已是鄭國賤臣，故黃老學說的產生，或是黃老思想風氣的醞釀，已早在這個時間以前。因此，晚近學者有依此記載，推斷黃老思想於西元前四世紀就已產生了。¹³

根據《史記·樂毅列傳》的記載（參見上表所示），從河上丈人到蓋公，很完整而明確的記錄這支黃老學說的承襲脈絡，其歷時大概為戰國末年到西漢初年的階段。從河上丈人傳安期生，三傳而至樂臣公以賢師著稱而顯聞於齊，甚至蓋公、田叔，其一系之傳承不絕，皆以齊地為黃老培植和興盛的主要地點。

韓非之學「歸本於黃老」（〈老子韓非列傳〉），史遷將韓非同申子與老子、莊子同列一傳，斷言其與黃老有直接的聯繫，所持之理由為其具有道德之蘊，至於韓子對黃老的所歸所本是如何，則未詳明；然而，從其所處的濟急勢時代、與稷下學宮三為祭酒的荀子之師承關係，及倡言的法、術、勢理

¹¹ 宋裴駟《史記集解》引徐廣云：「《儒林傳》曰：黃生好黃老之術。」今本《史記·儒林列傳》略論其事跡。

¹² 參見楊寬《戰國史》，臺北：臺灣商務印書館，1997年，頁709。

¹³ 大陸學者唐蘭先生認為申不害時期已有黃老學說的存在，是為顯例。轉引自丁原明《黃老學論綱》，山東：山東大學出版社，1997年12月第1版，頁45。

論的內在本質，乃至論著中〈解老〉、〈喻老〉的直疏道論，仍不失具有黃老的氣韻。而韓非所處的年代，也在戰國後期到秦統一天下的階段。

〈孟荀列傳〉提到慎到、田駢、接子、環淵，「學黃老道德之術」，這些人同申韓都具有道、法二重思想，特別是慎與田駢，《莊子·天下》將兩人列於道家，《荀子·非十二子》則列為法家，而《漢書·藝文志》將慎到列為法家，田駢列為道家，二人兼具道、法色彩，所以難以歸類於某一家；而這種道、法兼具的情形，可能是那個時期的普遍現象，「那個時期」，至少包括戰國中期齊國稷下學宮興盛的時期。¹⁴並且，這些人同為齊宣王時期的稷下名士。¹⁵黃老之學，與稷下學宮、與政治有極密切的相關；或許黃老思想在此時期醞釀成熟而更成一體系，黃老思想的內容多與政治治術息息相關而具備高度的現實性格。

由史遷的記載與認識，「黃老」一詞雖見於漢代，但黃老的思想，在漢代以前，已然存在；黃老在齊地興盛之後，很可能藉由稷下這個學術重鎮傳佈到各地，演變成為戰國後期、秦漢之際的一種極為普遍甚至主流的思想主張。只不過其存在是為一時期的學術傾向，或是蔚為客觀存在的學派，則無法斷然立言。

參、黃帝與老子在黃老學說中的代表性

一、老子在黃老學說中的代表性

《史記》中的黃老道家，在某些論述上，幾乎與老子是劃上等號，主要是老子思想之抬頭，在道家思想體系中最具代表性，所以老子也就成為道家之代詞。事實上，班固《漢書·藝文志》論到道家時，《老子》之前，亦見多家，諸如《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》等典籍，這些典籍思想，或當早於老子，並為原始道家思想的重要著述。¹⁶以「道」的思想為出發，探究宇宙、天地，乃至於社會、人生問題的這一大體系的「道家」思想，在先秦時期，並不能斷言創始於老子，亦不能絕對地以《老子》一

¹⁴ 「稷下學宮」的形成，根據徐幹《中論·亡國》所言，稷下學宮創始於齊桓公田午時期（西元前 374-前 284 年），歷經威王因齊（公元前 356-前 320 年）、宣王辟疆（公元前 319-前 301 年）、湣王地（公元前 300-前 284 年）、襄王法章（公元前 283-前 265 年）與王建（公元前 264-前 221 年）等前後百餘年，為當時乃至先秦時期具有強烈政治性質的最重要之學術團體。尤其齊宣王在位期間，更是學者匯聚、稷下學宮最興盛的時代。

¹⁵ 根據《史記·田敬仲完世家》、〈孟子荀卿列傳〉的記載，田駢、接子早於慎到，與孟子、商鞅屬同一時期。《鹽鐵論·論儒》提到齊湣執政，剛愎自用，「諸儒諫，不從，各分散，慎到、捷子亡去」。時間約為公元前二八五年左右。另外，根據錢穆《先秦諸子繫年·稷下通考》對稷下名士的考證，認為目前可考姓名者，包括淳于髡、孟軻、彭蒙、宋鈃、尹文、慎到、接子、季真、田駢、環淵、王斗、兒說、荀況、鄒衍、鄒奭、田巴、魯仲連等十七人，且宋鈃、尹文、慎到、接子、田駢、環淵這些人所學大都不離黃老道德之術，可見黃老為稷下學宮的主流思想之一。

¹⁶ 班固《漢書·藝文志》採《七略》之說，記道家最古人經籍計三十七家九百九十三篇，其中《伊尹》五十一篇（亡。伊尹為商湯相）、《太公》二三七篇（殘）、《謀》八十一篇（殘。沈欽韓曰：「謀者，即太公之陰謀。」）、《言》七十一篇（殘。沈欽韓曰：「言者，即太公之金匱。」）、《兵》八十五篇（殘。疏證曰：「兵者，即太公之兵法。」）、《辛甲》二十九篇（亡。辛甲傳為紂臣）、《鬻子》二十二篇（殘。周師），以及《管子》八十六篇（殘）等書，皆可能較《老子》為古，且為班氏序列前於《老子》書。

書為最初思想的原創依據。「道」的思想之萌發，若言以《老子》為開端，似過於武斷，只不過當老子時，以「道」為中心，盡得一套周全的思想體系而已。

《老子》一書中，引用甚多前人論道之言，諸如有用兵之言、古人之謂、建言之見、聖人所云、古之貴道者等等的言論；¹⁷且引「聖人」為論，出現「聖人」之詞句，達二十七處，¹⁸所頌揚之「聖人」，非必為儒、墨性質的「聖人」，而大都是重道術、尚無為，並能為社稷主或天下王者，是具有原始道家思想內涵的古代聖人。

老子之前，乃至於同時期的文獻思想，述及接近老子思想者不計其數，諸如《老子》第七十九章云「天道無親，常與善人」語，類似《尚書·蔡仲之命》、《左傳·僖公五年》引《周書》所云「皇天無親，惟德是輔」。¹⁹同時，《後漢書·郎顗傳》記載郎顗學《京氏易》，引《易》所云亦與《老子》同為「天道無親，常與善人」，且《後漢書·袁紹傳》亦注引作《太公金匱》語。此外，《說苑·敬慎》又引為《金人銘》；²⁰《說苑》所引，乃孔子觀於太廟，見金人背上銘文之事，而孔子云「此言雖鄙而中事情」，似乎他並未完全同意這般思想，而這般思想也非儒家一派之觀念，反倒與道家思想相合，其「無多言」、「無多事」、「執雌持下」，以及守柔去剛、禍中求利、防微杜漸、民怨其上、藏智不露、不親自見的等等概念，與《老子》思想並無任何齟齬，幾乎是完全符合《老子》的旨意，甚至其每一句話，皆可在《老子》中得到繼承與發揮。²¹同時，其整段故事的內涵，更可反映在人君統御之術的思維

¹⁷ 參見《老子》第十五、二十二、四十一、五十七、六十二、六十九、七十八等篇章。

¹⁸ 提及「聖人」一詞者，參見《老子》第二、三、五、七、十二、二十二、二十七、二十八、二十九、四十七、四十九、五十七、五十八、六十、六十三、六十四、六十六、七十、七十二、七十八、七十九、八十一等篇章。《老子》提及「聖人」一詞，共計二十二章二十七處。

¹⁹ 有關《左傳》所引《周書》言，杜預注云：「此逸書文，偽古文採入蔡仲之命。」

²⁰ 《漢書·藝文志》有《黃帝銘》六篇，今已亡。王應麟《漢書·藝文志》考，認為《金人銘》蓋《黃帝銘》「六篇之一也」。《金人銘》被視為黃帝之書，其文之作成時代，亦被視為早於《老子》，成為原始道家思想之重要參考資料。《說苑·敬慎》云：「孔子之周，觀於太廟。右陛之前，有金人焉，三緘其口，而銘其背曰：古之慎言人也，戒之哉！戒之哉！無多言，多言多敗；無多事，多事多患。安樂必戒，無行所悔。勿謂何傷，其禍將長；勿謂何害，其禍將大；勿謂何殘，其禍將然。勿謂莫聞，天妖伺人。熒熒不滅，炎炎奈何；涓涓不壅，將成江河。綿綿不絕，將成網羅；青青不伐，將尋斧柯。誠不能慎之，禍之根也。曰是何傷，禍之門也。強樛者不得其死，好勝者必遇其敵。盜怨主人，民害其貴。君子知天下之不可蓋也，故後之下也，使人慕之，執雌持下，莫能與之爭者，人皆趨彼，我獨守此。眾人惑惑，我獨不從。內藏我知，不與人論技。我雖尊高，人莫我害。夫江河長百谷者，以其卑下也。天道無親，常與善人。戒之哉！戒之哉！孔子顧謂弟子曰：記之！此言雖鄙而中事情。」《孔子家語·觀周》中，亦引論此事，文字與《說苑》引論略異，然而內容文意卻相同，摘片段：「君子知天下之不可上也，故下之；知眾人之不可先也，故後之。溫恭慎德，使人慕之。……」其中「天道無親，常與善人」作「天道無親，而能下人」；「誠不能慎之，禍之根也」，作「誠能慎之，福之根也」。此種引古文之通例，誠合孔穎達所言「各傳所聞，而字有改易，或引其意，而不全其文」之概念。另外，《說苑》保存下來的《金人銘》是否可信，歷來史籍家多採肯定之態度。曾鞏於《說苑》序中云：「向之序此書，於今最為近古。雖不能無失，然遠至堯舜，次及周秦以來古人之嘉言善行，亦往往而在也。」《四庫全書總目》亦云：「古籍散盡，多賴此以存。」故《說苑》中保存下來之史料，是彌足珍貴而值得採信的。

²¹ 有關《金人銘》中反對多言之概念，與《老子》「聖人處無為之事，行不言之教」（第二章）、「希言，自然」（第二十三章）、「悠兮其貴言」（第十七章）之思想相合。其「無多事，多事多患」的思想，老子亦或繼承、改造，《老子》所云有：「為無為，事無事，味無味」（第六十三章），「我無

中。無論此一銘文是在老子之前，或與老子同一時期而存在，皆足以代表這種道家流派未形成前的傳統道家思想是極為普遍的，而非老子一人所獨創、原創的。同時，若此一銘文確與《黃帝銘》相關，似見老子與「黃帝」有複雜的淵源關係，且道家與「黃帝」亦無法脫其密切的關聯。又《老子》第三十六章提到：

將欲歛之，必固將之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。

此蓋本於《戰國策·魏策》任章引《周書》所云：

將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑與之。²²

同於《韓非子·說林》所引《周書》所云：

將欲敗之，必姑輔之；將欲取之，必姑予之。

也同於《呂氏春秋·行論》引《詩》云：

將欲毀之，必重累之；將欲路之，必高舉之。

其意涵與《老子》之言相近。這些例子，可以顯示，在老子或《老子》的同時期或之前，相關的思想論述已經存在了。

《老子》倡言「道論」之前，《左傳》有所謂「盈而蕩，天之道也」，²³「天為剛德」，²⁴「美惡周必復」，²⁵「盈必毀，天之道也」，²⁶皆是有關天道的自然規律性之概念。另外，《國語·越語下》記述范

事而民自富」(第五十七章)，「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」(第四十八章)，老子所言「無事」，實與其「無為」意涵相近，相對於《金人銘》之「無多事」，似有更高的思想境界。

《金人銘》云「熒熒不滅，炎炎奈何；涓涓不壅，將成江河；綿綿不絕，將成網羅；青青不伐，將成斧柯」的杜禍於初萌未然的思想，所闡述者乃治國之道，必在防範國家災害於萌發之時，以避免大禍的釀成而不可收拾，這般的思想，誠如《老子》所云「為之於未有，治之於未亂。合抱之木生於毫末，九層之臺，起於累土。千里之行，始於足下」(第六十三章)的思想，二者寓意大致相同。《金人銘》又提到所謂「強梁者不得其死，好勝者必遇其敵」，「君子知天下之不可蓋也，故後之下也，使人慕之，執雌持下，莫能與之爭者，人皆趨彼，我獨守此，……我雖尊高，人莫害我。夫江河長百谷者，以其卑下也」，這種執雌持下、守柔去剛的思想，《老子》中多有發揮，提到「強梁者不得其死，吾將以為教父」(第四十二章)，「知其雄，守其雌」，「知其白，守其黑」、「知其榮，守其辱」，「柔之勝剛，弱之勝強」，「江海所以能百谷之王者，以其善下之，故能為百谷之王。是以欲上民，必以言下之，……」，這般思想在老子的思想體系中，佔有相當的份量，雖然如此，《金人銘》在這方面的思想已闡述的十分明確了。此外，《金人銘》提到「勿謂何傷，其禍將長，勿謂何害，其禍將大，勿謂何殘，其禍將然」之思想，對應於《老子》的「大成若缺，其用不弊，大盈若沖，其用不窮」；其「盜怨主人，民害其貴」之思想，對應於《老子》的「民之飢，以其上食稅之多，是以飢；民之難治，以其上之有為，是以難治；民之輕死，以其求生之厚，是以輕死」(第七十五章)；其「勿謂莫聞，天妖伺人」的思想，對應於《老子》的「不出戶，知天下，不窺牖，見天道，其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而明，不為而成」(第四十七章)；等等的對應，不難發現整段銘文之思想內涵，與老子的思想多有雷同相合之處，因此，歷來研究者，有以之作為老子思想來源的重要資料。關於《金人銘》與《老子》的關係，詳見黃釗《道家思想史綱》，湖南：湖南師範大學出版社，1991年，頁14-20。

²² 王應麟認為：「《周書》云云者，豈蘇秦所謂《周書》、《陰符》者歟？老氏之言出于此。」朱子亦云：「老子為柱下史，故見此書。」故老子援引古迹，由是可見。

²³ 見《左傳·莊公四年》。(採藝文印書館《十三經注疏》本)

²⁴ 見《左傳·文公五年》。

²⁵ 見《左傳·昭公十一年》。

蠡思想，其中提到：

天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。

天道皇皇，日月以為常。明者者以為法，微者則是行。陽至而陰，陰至而陽。日困而還，月盈而匡。

這種天道的自然法則，與《老子》之道論相契合。范蠡之天道觀，並非孤立獨言天道，而是認為「人事必將與天地同參，然後乃可以成功」（同〈越語下〉），他同時論述因天、因時、順其自然之概念，與《老子》所概括之「人法地，地法天，天法道，道法自然」（第二十五章）之思想亦有吻合。²⁷范蠡思想與《老子》有極多的交集，而《老子》或可稱為是當時思想的創造性概括，其中諸多的道論主張，若要作為原創者，可能必須接受諸多的檢驗與質疑。

亙古時期，天道觀為一重要的思想議題，而《老子》就是這方面思想理路中之一環，只不過《老子》更明確地強調「道」之先天地而存在的優先性，將傳統那些較為具體現象解釋的有關「天道」、「陰陽」的論述，轉變為富予哲理濃意之思想，並且以此涵蓋與籠罩一切。依據宇宙秩序所得之天道觀，推衍到世道與人道，於傳統知識領域中，衍化與建立出一條不同於儒、墨的思路，這條思路中，《老子》最具週延性與概括性，且在道家思想的流變中，始終具有不變的權威性地位。由於《老子》建立了明確的哲學理路，以及強烈的哲學邏輯思維之韻味，後繼的道家學說，皆以其為本，也由於其思想主題內涵的明確，而為分類學術流派者所樹立，視之為重要、獨特的一家，也並常視為中國道家學說的始祖。筆者認為《老子》也好，《莊子》也罷，應該認為它們是道家系統思想在某種程度上得以確立之後的產物。然而更重要的，道家思想的原始形態必然是客觀存在的，在《老子》道家思想吸收或並予開創了既有的先前思想而予以確立時，它必然部份保存了先前的原始的東西，也顯現出原始思想的特徵，這是可以假設與推定的。

由於道家學術流派的确立較晚，且其思想內容較為龐雜，分明道家並不容易；《伊尹》可以被視為道家，《太公》可被視為道家，《管子》可以被視為道家，《慎子》可以被視為道家，《老子》視為當然的道家黔首，乃至於《文子》、《蜎子》、《莊子》、《列子》、《力牧》等等，皆可被視為道家之列。由於個人判準依據之不同，或有不同的認定。但是單就班固在《漢志》中的分類，即可看出道家論著所涵蓋的思想包括了今日一般認定的傳統道家思想、法家思想、兵家思想、權謀思想，以及雜揉各家思想的著作，什麼才是真正的道家思想呢？《史記》的道家定義不也是無法讓我們拿《老子》或《莊子》來與之等同嗎？

因此，原始道家思想的內涵傾向若何，並不能作明確的認定，我們也不能以《老子》明斷為確是最原始的道家學說，或許基於學術研究與論述上的需要，我們可以某種標準以及時空的發展等來作某方面的分類。在追究真正的原始思想時，只能以後起道家思想來推敲原始的思想，同時後起道家思

²⁶ 見《左傳·哀公十一年》。

²⁷ 范蠡思想，見《國語·越語下》：「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。」「夫聖人隨時以行，是謂守時。天時不作，弗為人客，人事不起，弗為之始。」「時不至不可強生，事不究不可強成，自若以處，以度天下，待其來者而正之，因時之所宜而定之。」「必有以佑天地之恆制，乃可以有天下之成利。」「因陰陽之恆，順天地之常。」「因天地之常，與之俱行。」范蠡論人事，必因天地四時，即天道與人事參論，尤其聖人「因天」之觀念，蓋為當時人的一般共同思想，如同《易·革卦》所云：「天地革而四時成，湯武革命，順乎天而應乎人，革之時大矣哉。」這般思想，或在《老子》前後，而《老子》「人法地，地法天，天法道，道法自然」之思想，與之有異曲同工之妙。

想流變的各支系，彼此的承繼關係，以及先後順序，欲作成明白確切的剖析，必當面對種種的疑慮，並且有待進一步先予釐清，這是目前在研究道家思想流變上所難以突破的困境。史遷將道家與黃老混談，似乎就史遷的認定與說法，黃老即其所定義的道德家（道家），既然黃老等同於道家，那老子與其關係又是如何，老子在當中又該如何定位呢？老子是否是此時此刻黃老思想的中堅，依史遷的說法，好像又是，因為《史記》確實也將老子與黃老、道家混同。但是，當我們仔細琢磨〈論六家要旨〉中的道家定義時，可以體認到老子的思想與其道家仍有極大的分際，如果要區隔司馬氏父子的差異，或許這就是他們二者不同之處；如果我們將〈論六家要旨〉所言，也視為司馬遷的主張時，則有必要細加斟酌了，是否史遷所言的老子，符合黃老的中心思想，也可是其道論大旨，而視為黃老道家思想大熔爐中的一環，但是嚴格來說，僅能視為「一環」，而不能當作黃老思想的全部，畢竟黃老學的部份主張是老子思想所沒有的。這些老子思想所沒有的，我們可以從出土的《經法》等四篇黃老帛書中獲得，這四篇所表現出來的，反而較老子更接近〈論六家要旨〉中的黃老學說的本旨了。

在道家乃至於黃老學說的演變歷程中，老子的思想，具有相當程度的代表性，而老子思想在漢初也被解讀為「黃老」的重要內容，可為學術派別的代稱，或許時代的營造，對「老子」側重的角度不同，解讀的方向也有差異，所以「黃老」中的「老子」，全面置重於政治方術的範疇，「老子」原有的較具形上的色彩被有意無意的淡化了，這也與我們今日一般老子思想研究者或學習者對老子思想看法上有極大的差異。《史記》中直引《老子》言論者，諸如〈貨殖列傳〉引老子小國寡民的理想社會來多以評述：

老子曰：至治之極，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民各甘其食，美其服，安其俗，樂其業，至老至不相往來。²⁸

又，〈扁鵲倉公列傳〉云：

故老子曰：「美好者，不祥之器。」豈謂扁鵲等邪？若倉公者，可謂近之矣。

〈酷吏列傳〉云：

老氏稱：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。法令滋章，盜賊多有。」太史公曰：信哉是言也。

〈日者列傳〉提到老子所謂「上德不德，是以有德。」並且引宋忠所云：

宋忠見賈誼云：「道高益安，勢高益危，居赫赫之勢，失身且有日矣！」「此老子之所謂『無名者者，萬物之始』也。」

直接引老子之言來評論人事，皆屬於政治思想內容，意味著老子思想在漢初時代，被視作政治思想的寶典，乃至於君王治國方術的祕笈來解讀。

此外，〈孔子世家〉提到孔子與魯君適周，面見老子，在離開前，老子送行云：

吾聞富貴者送人以財，仁人者送人以言。吾不能富貴，竊仁人之號，送子以言，曰：「聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。」

〈老子韓非列傳〉云：

孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得

²⁸ 〈貨殖列傳〉引老子之言，與《老子》第八十章之文字稍異，然內容相同。云：「甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞狗之聲相聞，民至老死，不相往來。」

其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」

〈仲尼弟子列傳〉：

孔子之所嚴事：於周則老子；於衛，蘧伯玉；於齊，晏平仲；於楚，老萊子；於鄭，子產；於魯，孟公綽。數稱臧文仲、柳下惠、銅鞮伯華、介山子然，孔子皆後之，不並世。

老子的地位遠高於孔子，其通於天道人事之德，成為孔子聖賢所求教的對象。因此，在史遷的心目中，老子深遠的道德性，是無人可及的。並且，其道德性不但表現在人生的修為上，更反映在政治運用的歷程中。史遷這種以老子乃至道家為優先，而儒家次之的部份傾向，也難怪班固《漢書·司馬遷傳》會評其「論大道先黃老而後六經」了。²⁹

史遷對於其時期所稱的道家或黃老，具有普遍性的「道德」氣味，這「道德」也是歸納為道家的重要指標，而這一「道德」又以老子表現最為深遠，最為突出，因此，當我們看到有關黃老思想論著，我們也就能夠感受到其中一部份與老子的氣味相投；老子在黃老學說中的重要性是不容置疑的。然而，其絕對的重要性，並不能概括全部的黃老思想，它無法有充足的內容來代表黃老的全部，也就是說，老子在黃老學說思想的領域裏，它僅能反映出其中的一部份思想特質，並不能代表大部份的思想特色，這是我們面對老子在黃老學說中扮演的角色地位所應有的態度。

二、黃帝在黃老學說中的代表性

《史記·五帝本紀》提到「百家言黃帝」，黃帝在早期的思想環境，為時人所競相標榜借用，而儼然為先秦諸子學派的共主。「黃帝」不為道家或某一家所專有，只不過早期史官之學，乃至於探究天文、曆譜的風氣盛行時代，托名黃帝以立言較多，使「黃帝」之思想圍繞在天文、曆譜、陰陽、雜占、地理、博物、兵法、醫方、房中、養氣、神仙等知識之中。「黃帝」與這些知識之深厚淵源，單從《史記》一書之中，言「黃帝」一百四十三次的內容就可獲得認識。這些托黃帝所言之內容，與早期史官的職掌類似，所以「黃帝」與早期史官思想的同質性頗高的狀況下，「黃帝」與史官關係可以說是非常密切的。「黃帝」後來托入於黃老思想之中，成為漢初道家學說的主流；這似乎符合班固所說道家出於史官的說法。《漢書·藝文志》認為：

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知稟要執本。清虛以自守，卑弱以自持。

這段話成為歷來研究者常用以討論比附者，主要認為道家一流與古代史官所執或有關聯，尤其在陰陽五行、天文曆算、兵法博物、地理醫方等方面，與道家或有糾葛。若將史官所執與道家思想符合，老

²⁹ 《史記》中著實存有先黃老、崇黃老，而後儒家、薄儒家的傾向。諸如〈汲黯列傳〉、〈周本紀〉批評武帝內多欲而外施仁義，歌頌無為任賢、不勞民而天下大治。〈平準書〉對公孫弘、張湯等人多有微詞，同他處記載一樣，對儒者的好話不多，相反地，對尊奉黃老的名賢多有美稱，如〈田叔列傳〉中的田叔，「居其國必聞其政，田叔之謂乎」！其他在〈循吏列傳〉、〈儒林列傳〉等多篇章中，言人賢皆有先道而後儒的傾向。又從孔子與老子的地位上的比較，老子似高於孔子。又從六家的旨要來看，儒家確實不如道德家；儒家仍有其重要的缺失所在，但道德家則為綜采諸家之善的完美學說。

子之前或之外的道家思想，所包括之內容與思維方式是較老子寬廣的多。

龔自珍《古史鉤沈論》云：³⁰

周之世官，大者史。史之外，無有語言焉；史之外，無有文字焉；史之外，無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。

又云：

故夫道家者流，言稱辛甲、老聃；墨家者流，言稱尹佚。辛甲、尹佚官皆史，聃實為柱下史。若道家，若農家，若雜家，若陰陽家，若兵，若術數，若方技，其言皆稱神農、黃帝。神農、黃帝之書，又周史所職藏所謂三皇五帝之書者是也。

原始道家思想，似與史官頗有淵源，且好托黃帝之名，依黃帝之言以立說。《淮南子·修務訓》云：

世俗之人，多尊古而賤今，故為道者，必托之於神農、黃帝，而後能入說。亂世暗主，高遠其所從來，因而貴之。

托黃帝以立言，成為一種學術之傾向，這種學術傾向，非但盛於漢初，在之前的傳世文獻中，多已普遍載錄，諸如《左傳》、吳《孫子》（孫武）、齊《孫子》（孫臏）、「陳侯因次錞」文、《逸周書》、《國語》、《國策》、《竹書紀年》、《世本》、《山海經》、《大戴禮》、《易繫傳》、《管子》、《鬻子》、《尉繚子》、《鶡冠子》、《莊子》、《申子》、《尸子》、《荀子》等典籍皆引用過黃帝之言。對黃帝的記載，以及黃帝所包含的內涵，十分紛歧複雜。

在儒家的思想裏，黃帝可說是一個事功顯赫，言行可表，教化四方親撫萬民的聖王典範。³¹法家中引用黃帝之言，諸如《管子·任法》，乃至於《韓非子·揚權》所流露的思想，黃帝成為其理論主張的重要代言人。³²在陰陽家的思想裏，黃帝地位尊貴，他是人帝，也是神帝，在五行系統中，居中央的核心地位。³³在兵家的眼中，黃帝可以說是一位攻無不克，戰無不勝的驍勇善戰者，堪稱為神於用兵的兵學始祖。³⁴不論是雜占、房中、經方、讖緯等陰陽方術，黃帝皆名上一席。

³⁰ 見龔自珍《古史鉤沈論》。引自《龔定庵全集類編》，臺北：世界書局，1960年，頁99。

³¹ 在儒家的典籍裏，對於黃帝的記載並不多，《六經》不載黃帝事蹟，直到《大戴禮記》與《易繫辭傳》才出現。《大戴禮記·五帝德》以宰我與孔子之問答，道出黃帝的有關傳說：「軒轅生而神靈，弱而能言，幼而彗齊，長而敦敏，成而聰明，治五氣、設五量、撫萬民、度四方、教熊羆貔豹虎，以與赤帝戰於阪泉之野，三戰然後得行其志。黃帝黼黻，衣太帶、黼裳、乘龍辰雲以順天地之紀，幽明之故，死生之說，存亡之難，時播百穀中木，故教化淳，鳥獸昆蟲，曆離日月星辰，極攷土石金玉，勞心力耳目，節用水火材物。」《尸子》又記載子貢問有關「黃帝四面」的傳說，孔子回答說：「黃帝取合己者四人，仗治四方，不謀而親，不約而成，……大有成功，之謂四面。」此外，《呂覽·慎大覽》、〈本味〉、〈上德〉、〈尊師〉等篇章中所言之黃帝，亦深具儒家之韻味，表現出黃帝的一代聖王典型。

³² 《管子·任法》提到「黃帝之治也，置法而不變，使民安其法者也」，法重於守常而惡於變，如此以法治天下，則「其民不引而來，不推而往，不使而成，不禁而止」。《韓非子·揚權》強調「度量之立，主之寶也；黨與之具，臣之寶也」，若「下匿其私，用試其上；上操度量，以割其下」，上下失，則必形成如黃帝所言「上下一日百戰」的結果。

³³ 見《山海經》、《管子·五行》、《史記·曆書》、〈封禪書〉、《呂覽·季夏紀》、〈應同〉、《淮南子·覽冥》、〈天文〉、〈時則〉、〈說林〉、《漢書·天文志》等典籍所述。

³⁴ 《史記·五帝本紀》提到「炎帝欲侵陵諸侯」，「與炎帝戰於阪泉之野」，而蚩尤作亂，「與蚩尤戰於涿鹿之野」。《六韜》提到「七十戰而定天下」。《孫子·行軍》：「凡處軍相敵，絕山依谷，視生處高，……凡此四軍之利，黃帝之所以勝四帝也。」李荃注云：「黃帝始受兵法於風后，而滅四方，

至於黃帝在道家裏的地位，《老子》中雖不言黃帝，但《莊子》裏對黃帝的記載就十分精采；諸如〈大宗師〉二次云黃帝，皆在說明黃帝得道的功夫與歷程，〈胠篋〉中有同於老子理想小國的思想，〈天運〉、〈知北遊〉、〈徐無鬼〉中的黃帝，是自然為宗的帝王，自然無為的體道者，一心治國的君主。此外，〈在宥〉、〈田子方〉、〈盜跖〉等篇章裏，也有甚多的論述。這裏特別提出〈知北遊〉引黃帝之言：

故曰：失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，禮者，道之華而亂之首也。

此一段話幾乎於老子所言相同，《老子》第三十八章所云：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，失禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始也。

這是一個黃帝與老子思想混同的明顯例子。³⁵另外，在《列子·黃帝》裏，黃帝齋心服形，離情去智，無師長，無嗜欲、無夭傷、無愛憎、無利害，達到「至道」之境。〈天瑞〉引《黃帝書》所云「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地之根。綿綿若存，用之不勤」。同於《老子》第六章。何以《黃帝書》之言，同於《老子》之說，是否也意味著黃帝思想與老子思想的合流混同。因此，在道家論者的眼中，黃帝雖未必是一位述道的高人，但其尚道之質，在某些方面似乎是可以等同於老子或莊子，而其「道行」之高，甚至高於老子、莊子。並且，這些記載中的黃帝，以道為治的王天下思想，似乎是向「黃老」治道的方向前進著。

史籍有以「黃帝」名者，單就《漢書·藝文志》被稱為假托黃帝之名為書者，就至少有十二類二十七部典籍，³⁶學者咸以為僅是假托黃帝之名，並無黃帝立書之可能。有關假托黃帝的問題，尤其在「黃

故曰勝四帝也。」張預注云：「兵家之法，皆始於黃帝。」黃帝傳兵法，亦是歷來之傳說。一九七二年山東臨沂銀雀山漢墓《竹簡兵法》（《孫臏兵法·見威王》）載黃帝戰蜀祿，並作劍，「以陣象之」。又《黃帝伐赤帝》的佚文，記述了黃帝東伐青帝，南伐赤帝，西伐白帝，北伐黑帝，展現出對大一統的奢求，以及五德轉移的思想，一般認為此一佚文最晚在漢代文、景以前之作品，但其大一統觀念的浮顯，很有可能是戰國時期的時代反映。《孫子》（吳，孫武）確定為春秋時期的兵書，論及黃帝言兵，且兵法思想亦有可能受黃帝的影響，這是論述黃帝事蹟較早者，至於黃帝是否傳兵書，並無可實證。

³⁵ 《莊子·知北遊》引黃帝之言，知其書出於戰國晚期，何以其引與老子之言相似，是否意味著老子亦引自所謂的黃帝之言，或者是該言本是老子所自源，而是後啓者套引於〈知北遊〉，令人疑惑不解。

³⁶ 參見《漢書·藝文志》，歸納為：在道家類方面有《黃帝四經》四篇、《黃帝銘》六篇、《黃帝君臣》十篇、《雜黃帝》五十八篇、《力牧》二十二篇（班固注：六國時所作，托之力牧。力牧黃帝相）。陰陽家類有《黃帝泰素》二十篇。小說家類有《黃帝說》四十篇。兵陰陽家類有《黃帝》十六篇、《封胡》五篇（班固注：黃帝臣，依托也）、《風后》十三篇（班固注：圖二卷，黃帝臣，依托也）、《力牧》十五篇（班固注：黃帝臣，依托也）、《鬼容區》（班固注：黃帝臣，依托也）。天文類有《黃帝雜子氣》三十三卷、《泰階六符》一卷（周壽昌《漢書注校補》：「《東方朔傳》注引應劭《黃帝泰階六符經》云云，是此書原名有“經”字，而亦托之黃帝也」）。歷譜類有《黃帝五家歷》三十三卷。五行類有《黃帝陰陽》二十五卷、《黃帝諸子論陰陽》二十五卷。雜占類有《黃帝長柳占夢》十一卷。醫經類有《黃帝內經》十八卷、《黃帝外經》三十卷。經方類有《泰始黃帝扁鵲俞拊方》二十三卷、《神農黃帝食禁》七卷。房中類有《黃帝三王養陽方》二十卷。神仙類有《黃帝雜子步引》十二卷、《黃帝岐伯按摩》十卷、《黃帝雜子芝菌》十八卷、《黃帝雜子十九家方》二十一卷等等。

老學說」的議題上，為何學說論著要假托黃帝的名字？從《漢志》羅列托名著述中，可以發現這些作品中，主要包括兩大範疇，即陰陽家與道家二類，當中又以陰陽家的內容最多，且最龐雜，不論是道家、兵家、天文、五行、雜占、醫經、經方、房中與神仙等方面，卻也都有陰陽思想的影子，或是其本身就是陰陽家的主要思想。「黃帝」托名而進入道家的思想中，也必亦有陰陽思想的滲入。除了托名黃帝而為論著名稱外，亦有托名黃帝為儒、法、兵家等各家思想者。所以當道家的黃老學說形成後，其思想的內涵中，也隱若有各家的思想存在。

道家思想發展至漢初，乃至於推返戰國時期，《老子》並非是道家的唯一聖典，以「黃帝」所代表的論著，亦佔有舉足並重的地位，所以《隋書·經籍志》並不以《老子》獨占道家之首，認為《黃帝》四篇與《老子》二篇，是漢時道家典籍中「最得深旨」的，所說的皆「至言要道」，是「真道家之鼻祖」，「黃帝」與「老子」並列道家的主要代表經典著作，未單以老子所專美，這也是「黃老」合稱的重要顯例。

《史記·五帝本紀》認為「維昔黃帝，法天則地，四聖遵序，各成法度」。黃帝效法天地自然之道，建立了各種法令制度，成為治國的依準。因此，史遷對黃帝的神奇功業，作了一番陳述：

軒轅之時，神農氏世衰。諸侯相侵伐，暴虐百姓，而神農氏弗能征。於是軒轅乃習用干戈，以征不享，諸侯咸來賓從。而蚩尤最為暴，莫能伐。炎帝欲侵陵諸侯，諸侯咸歸軒轅。軒轅乃修德振兵，治五氣，蓺五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅羆虎，以與炎帝戰於阪泉之野。三戰，然後得其志。蚩尤作亂，不用帝命。於是黃帝乃徵師諸侯，與蚩尤戰於涿鹿之野，遂禽殺蚩尤。而諸侯咸尊軒轅為天子，代神農氏，是為黃帝。天下有不順者，黃帝從而征之，平者去之，披山通道，未嘗寧居。東至于海，登丸山，及岱宗。西至于空桐，登雞頭。南至于江，登熊、湘。北逐葷粥，合符釜山，而吧于涿鹿之阿。遷徙往來無常處，以師兵為營衛。官名皆以雲命，為雲師。置左右大監，監于萬國。萬國和，而鬼神山川封禪與為多焉。獲寶鼎，迎日推莢。舉風后、力牧、常先、大鴻以治民。順天地之紀，幽明之占，死生之說，存亡之難。時播百穀草木，淳化鳥獸蟲蛾，旁羅日月星辰水波土石金玉，勞勩心力耳目，節用水火材物。有土德之瑞，故號黃帝。

不論武器的研發製作，百戰皆捷的神奇戰術用兵，到統一各部，建國立邦，立官僚與兵制，定星曆，行封禪等，幾乎一切的人事制度都歸於黃帝這位被神格化的人物身上。黃帝具備無所不能的本領，更擁有至高無上的地位。

《史記》中論述到「黃帝」，不論有關黃帝採銅鑄鼎，鼎成，帝崩，或騎龍升天等等事件，皆為神仙方術之說。〈孝武本紀〉、〈封禪書〉記載蓬萊方士安期生、申功等人，皆受黃帝之言，迎寶鼎而與神通，這裏的「黃帝」具有濃厚的神仙色彩。〈三代世表〉提到「黃帝策天命而治天下，德澤深後世」，能夠「為萬夫之黔首請贖民之命」，「因天時舉兵征伐」，「持天下之政」，以「黃帝」象徵一統天下之應然代表。〈秦本紀〉提到黃帝作為禮樂法度，「身以先之」，以其聖人之治而理一國之政，本諸於「上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上」之能，黃帝治國之跡，成為後世帝王經國術之典範。所以〈李斯列傳〉特別提到，「夫以秦之彊，大王之賢，由竈上騷除，足以滅諸侯，成帝業，為天下統一，此萬世之一時也。今怠而不急就，諸侯復彊，相聚約從，雖有黃帝之賢，不能並也」；肯定黃帝治國之能，也反映出黃帝的崇高地位，連秦王也屈就其下。〈曆書〉中也提到，「蓋黃帝考定星曆，建立五行，

起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官」；建立五官各職其物類，³⁷「名察度驗，定清濁」，使一切各歸其位，不失其序，從而「民以物享，災禍不生，所求不匱」。是以黃帝之術，化育生民萬物，且黃帝與天文星曆、陰陽五行關係之密切，從爾可識。又〈封禪書〉有五德之說、五方之說；〈孟子荀卿列傳〉有陰陽消息、終始之說，以黃帝為先序。另外，黃帝重形名，立五官以責實度驗，這種主張也是後起的「歸本於黃老」（〈老莊申韓列傳〉）的法家人物申不害、韓非等人所宗者。〈扁鵲倉公列傳〉中，黃帝傳醫技脈書，「五色診病，知人死生」，受以死裏回春之術。〈龜策列傳〉裏，黃帝與卜筮又多有牽扯。〈太史公自序〉裏，黃帝法天則地，定成法度，並且黃帝與兵法又關係密切。

諸子百家爭托黃帝之名以求顯位，以達所謂「其文不雅馴，薦紳先生難言之」（〈五帝本紀〉）的窘境；黃帝盡為百家所言，包羅萬千，百家之術可謂盡在黃帝。史遷筆下的黃帝，除了具有神格化的形象之外，黃帝總與治國息息相關，是能者的最佳典範，「黃帝」的思想深廣錯綜，行誼高雅可表，一一刻鏤在史遷的筆觸之下。黃老之學既是政治之實學，而黃帝又是政治能者的化身，二者要作連結，自然也是可以理解的。只不過，在「黃老」範疇下的「黃帝」，它是否可以代表「黃老」的學說，它是否有不同於「老子」的個別主張、理論或著作，這就很難予以鑒言論定了。

肆、《史記》中的黃老內涵

一、《史記》中黃老人物的行誼

道家學說在先秦時期的傳衍過程中，並不像儒家、墨家一般有較明顯脈絡可循的傳承關係，且原始道家思想，包羅複雜，單純以「道家」作為學術之概括，會模糊道家中不同學說之區別。諸如，「老莊」所代表之傳統道家，³⁸與「黃老」所反映的思想內涵，本有極多之差異，不能混為一談。甚至史遷所云之「道家」（道德家）與班固所論定的「道家」，似乎也不全相同。《史記》中之道家綜采諸家之善，但《漢書·藝文志》中之道家卻未明言，又〈藝文志〉中之道家，「絕去禮學，兼棄仁義」，但《史記》卻又未明，反倒是〈藝文志〉中之雜家，所謂「兼儒、墨，合名、法，知國體之有此，見王治之無不貫」，指述的思想內涵，與《史記》的道家相近。同一名詞定義，或是同一思想論著，在不同之時空，所代表與反映的內涵，以及時代趨勢的解讀方向，都有可能呈現出極大的，「道家」一詞如此，「黃老」亦如是。

「黃老」固為漢時所專稱，漢以前雖未見史籍稱載，但不能代表其思想不存在，而漢代的「黃老」，在其不同時期所反映的思想內涵，也是有明顯的差異的。西漢初年，司馬遷以「道德家」為名的「黃老」，與東漢時期的「黃老」，彼此相較是有明顯的變質，同樣是托名「黃老」，但內容與形式卻有迥然之差異。《史記》的「黃老」即今日一般所認定的君王南面之術的黃老思想，而東漢時，尤其是東漢末

³⁷ 五官者，《史記正義》引應劭云：「黃帝受命有雲瑞，故以雲紀官。春官為青雲，夏官為緇雲，秋官為白雲，冬官為黑雲，中官為黃雲。」

³⁸ 雖然「老莊」連詞，但分開來說二子，事實上，《老子》思想之中心乃在於通過宇宙之道的體驗，並追尋對天道、世道與人道的全面理解，而《莊子》則偏重於對人的內在精神超越與自在境界的探索，二者思想內涵本來就存有極大的差異。「老莊」合談，本是東漢末期的事，其間對《老子》理解的方向與漢初是有不同的出入。故「老子」用於「黃老」是一經世治國之術，而「老子」用於「老莊」，則是消極退隱的思想。

期，「黃老」思想的本質已實然是「道教」的代詞罷了³⁹。因此，《史記》中的黃老人物，大多是重於治術而接近於〈六家要旨〉中道德家的人物。

《史記》中的黃老人物，對於倡行黃老治術者，首推曹參。〈曹相國世家〉提到曹參學蓋公，而蓋公「善治黃老言」，故「其治要用黃老術」，其理政作為在於「爲言治道貴清淨，而民自定」。曹參以黃老輔政，不擾獄市，對於「吏之言文刻深，欲務聲名者，輒斥去之」，擢升厚重木訥者，革斥急功求名、苛刻無道之官吏。他繼蕭何而爲相，承蕭何之施政措施，「舉事無所變更，一遵蕭何約束」，「日飲無所請事」，仍能爲一良相。當時百姓歌其治云：

蕭何爲法，顛若畫一；曹參代之，守而勿失；載其清淨，民以寧一。

此種治國之方術，也誠如史遷所言「休息無爲」，「清靜極言合道」（以上均自〈曹相國世家〉）之評論。曹參治國之態度，合老子「我好靜而民自正」（《老子》第五十七章）之思想，亦合黃老帛書《道原》所云：

上虛下靜而道得其正。信能無欲，可爲民命。上信無事，則萬物周扁（遍）。分之以其分，而萬民不爭。授之以其名，而萬物自定。

「上虛下靜」，百姓不爭，一切秩序規矩自必行軌，國政直可永續。

文武刑德的概念，爲黃老帛書的重要思想，諸如《經法·君正》、〈四度〉、〈六分〉、〈五正〉、《稱》等，多有闡發，這樣的思想爲目前學術界普遍肯定是黃老思想的重要內涵之一。而漢初的陸賈，大倡此黃老文武刑德爲治國之基本原則。當高祖快意稱帝，狂言馬上得天下，不必詩書禮樂，陸賈警誡「居馬上得之，寧可以馬上治之」的尙武之思，要劉氏記起「古成敗之因」的歷史教訓；立國與治國本不同道，唯有「行仁義、法先賢」，「逆取順守」，「文武並用」，才能一統天下，也才是長久之術。⁴⁰陸賈也極力主張「無爲」，認爲「道莫大於無爲」，「寂若無治國之意，莫若無擾民之心，然天下治」，「故無爲者，乃有爲也」。⁴¹不論是文武刑德，或是清淨無爲的黃老治術，開啓了立漢以來治國之根本方略。

³⁹ 東漢重要的黃老學者，以及崇奉黃老者，史籍記錄者，包括如：蔡邕「好黃老」（《後漢書·蔡邕傳》）；閔貢「好黃老」（《東觀漢記》，見《太平御覽》卷四七八所引）；任隗「好黃老，清靜少欲」（《後漢書·本傳》）；任光「好黃老言」（《後漢紀》卷二）；樊瑞「好黃老言，清靜少欲」（《後漢書·樊宏傳》）；樊融「好黃老」（《後漢書·酷吏傳》）；折象「好黃老言」（《後漢書·方術傳》）；楊厚「修黃老」（《後漢書·本傳》）；馮顥「修黃老」（《華陽國志》）；矯慎「少學黃老」（《後漢書·逸民傳》）；鄭均「少好黃老書」（《後漢書·本傳》）；楚王英「喜黃老之學」（《後漢書·光武十王傳》）；向栩「兼好黃老」（《後漢書·本傳》）；劉先「尤好黃老言」（《零陵先賢傳》，見《三國志·劉表傳》注引）；管寧「娛心黃老」（《三國志·魏書·管寧傳》）；漢桓帝劉志「祠黃老」（《後漢書·桓帝紀》、〈循吏王渙傳〉）；魏愔「祭黃老君」（《後漢書·孝明八王傳》）；劉寵「祭黃老君」（同前）；張角「奉事黃老道」（《後漢書·皇甫嵩傳》）。東漢以來，所謂「黃老」、「黃老之學」、「黃老道」、「黃老君」等，皆是指稱「老子」與「道教」，而其對「老子」的理解方向與漢初又有明顯的差異。逸民高士本《老子》虛無之概念，奉行清靜退隱、全身之術，變漢初治國經世之政道，而爲長生養性之術，乃至於利用道教形式，創立所謂之「太平道」、「黃老道」。故西漢之黃老思想，行至東漢，歷經重大之蛻變，一變爲老莊消極退隱思想，一變爲道教異端，雖托爲「黃老」，但內容與形式卻與西漢迥然不同。

⁴⁰ 括弧引文參見《史記·酈生陸賈列傳》，卷九十九，頁2699。

⁴¹ 括弧引文參見《新語·無爲》。引自王利器《新語校注·無爲第四》卷上，北京：中華書局，1997年10月第三刷，頁59。

《史記》中的汲黯，「學黃老之言，治官理民，好清淨」，其「治務在無爲而已，弘大體，不拘文法」。並且「擇丞史而任之」（以上均引自〈汲黯列傳〉），衡其自身才量，以爲東海太守，才用適當，故能大治，此即帛書《經法·道法》與〈四度〉所云「任能毋過其所長」之概念。

王充《論衡·自然》對曹、汲二人之治亦多舉證，認爲二人共同特點在於皆能「任賢使能」，當中亦對黃老有所說明：

不似天地，不類聖賢，故有爲也。天地爲鑪，造化爲工，稟氣不一，安能皆賢。賢之純者黃老是也。黃老黃帝也，老者老子也。黃老之操，身中恬澹，其治無爲。正身共己，而陰陽自和。與心於爲而物自化，無意於生而物自成。易曰：黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治。垂衣裳者，垂拱無爲也。……，任賢使能，恭己無爲而天下治。

特別強調與黃老思想有關的，在天地無爲的「道」之本體論，以及恬澹寡欲，循大道而爲的人生修養論。並且簡要提到因物自化的治術，以及陰陽自和的概念。國君只要能夠任賢使能，便而達到垂拱無爲而天下治的境界。

《史記》中的陳平，「好黃帝、老子之術」，其治道在於百官各歸其位，各司其職，所以說，「問決獄，責廷尉；問錢穀，責治粟內史」，各有所司，政務清明不紊。他認爲爲相之職在於「上佐天子理陰陽，順四時，下育萬物之宜，外鎮撫四夷諸侯，內親附百姓，使卿大夫各得任其職焉」（以上均引自〈陳丞相世家〉），將相若能如此，國君必可無爲而治。陳平的治國理念，即黃老帛書所云「授之以其名，而萬物自定」（《道原》）的名實相符之概念，也同申不害「治不踰官」（《韓非子·定法》）的說法，並與韓非強調形名、循名責實的觀念相呼應，如此，百官各務其職，事事有爲，君王自可無爲而治了。

黃生者，裴駟《史記集解》引徐廣曰：

《儒林傳》曰：黃生，好黃老之術。

今本《史記·儒林列傳》略論此一事跡，然傳中論述其與轅固生辯爭湯武革命之是非，大倡尊君之道，非湯武弑君之罪；認爲：

冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者？上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也，湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弑而何？

此種尊君之思想，即黃老帛書《經法·四度》所言「君臣易立（位）冒（謂）之逆」的觀念，這種觀念在「學歸本於黃老」的韓非之法術勢三位一體的思想體系中表現地更爲確定，強調君主權勢的無上地位，是不容受到任何絲毫的挑戰。此一強烈尊君的主張與手段，可以感覺得到法家與黃老的曖昧關係。

以擅於學黃老之術的陳平爲相之漢文帝，《史記·禮書》提到：

孝文即位，有司議欲定儀禮。孝文好道家之學，以爲繁禮飾貌，無益於治。

不矜於拘矯無益之繁文褥節，而尙黃老道家清淨之道，並特別喜歡黃老形名之言；循名責實，百官居位，各司其職，破除虛假飾貌俗禮。因此，這裏十分明顯地，文帝特加採用黃老思想中的形名觀念。⁴²文帝在位二十三年（公元前179-157），奉行儉約，立身行教，所以「宮室苑囿，狗馬服御，無所增益」。並認爲「厚葬以破業，重服以傷生」，⁴³恭儉寡欲，不以擾民，是皆以恪行黃老治術。⁴⁴另外，〈孝文本

⁴² 《史記·儒林列傳》云：「孝文帝本好刑名之言。」形名者，本爲黃老之學的重內涵之一。

⁴³ 見《史記·孝文本紀》，卷十，頁64。

紀>提到其德治天下之典範：

通關梁，不異遠方。除誹謗，去肉刑，賞賜長老，收恤孤獨，以育群生。減嗜欲，不受獻，不私其利也。罪人不斂，不誅無罪。除〔宮〕刑，出美人，重絕人之世。

不論是除田租、省霑臺或不受獻等措施，與黃老帛書《經法·君正》所云「〔省〕苛事，節賦斂」之服民以德的良政相合；其通關梁、弛山澤之作法，亦同帛書「托（弛）關市之正（征）」（同前）的施政措施。其「不異遠方」，「賞賜長老」之舉，符合帛書「以賢下不肖（肖）」（《經法·四度》）之主張，以柔克剛，益達政通人和之效。其去連坐令，除肉刑之作法，必在「茲（慈）惠以愛人」（《十六經·順道》），尤其特別重視律法的問題，強調律法應建立在適用性、公平性與合理性上，讓律法獲得有效的運用。法為治國的必要手段，這也就是黃老「援道入法」的對於法高度需求的原因。在這裏，文帝好形名，而又重視法的相關問題，「形名」與「法術」似乎是相不割捨的。這也是黃老學說的重要內涵，符合史遷論述歸本於黃老下的申不害、韓非等人的基本思想。

此外，應劭《風俗通義·正失》云：

故文帝因修秦餘政教，輕刑事少，與之休息，以儉約節欲自持。……然文帝本修黃老之言，不甚好儒術，甚治尚清淨無為，以故禮樂庠序未修，民俗未能文化，苟溫飽完結，所謂治安之國也。

其儉約寡欲、清靜無為、不重禮樂教化等概念，皆屬黃老思想之重要內涵。

綜合上列對《史記》中相關涉足「黃老」之人物行誼，在有限的記載裏，作精要的描述，所反映出的黃老思想，主要歸納為君王體現天地無為之大道，而能正身恭己，虛靜無為，調合陰陽，順物自化，節奢去欲，文武並用，刑德兼適，任賢使能，不重禮樂等等。不過，史遷並未詳細描述黃老學說的主要旨要所在，呈現的仍顯片斷零散，單就上列所舉，並不能確實掌握黃老思想的本質，欲較清晰地瞭解「黃老」之實質內涵，則有賴於從〈論六家要旨〉中，對道家所作的提綱挈領式的界定中去爬梳。

二、黃老—道德家之定義

《史記·太史公自序》太史公論六家的旨要，對道家學說的總體說明：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。儒者則不然，以為人主天下之儀表也，主倡而臣和，主先而臣隨。此如則主勞而臣逸。至於大道之要，去健羨，黜聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝，形神騷動，欲與天地久長，非所聞也。

此段敘述，已提挈出綱領性之問題。首先，黃老道家主要功能在於使人精神專一集中，一切活動皆能合於客觀的規律與法則，萬事萬物依其道而能獲得充分的滿足。黃老思想的主要特色是「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，綜采各家之說，合而為其要術；至於所謂「因陰陽之大順」，即司馬談自己所說的「四時之大順」：

夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰四時之大順，不可失

⁴⁴ 宋羅大經、元朱禮皆肯定其行誼本於黃老之道。（參見羅氏《鶴林玉露》卷一，台北：開明書店，1975年4月台3版，頁11-12。又朱氏《漢唐事箋·漢黃老》卷之九，台北：廣文書店影元至德刊本道光二年山陰李錫橋覆版，1976年8月初版，頁189。）黃老的儉樸思想，在帛書《十六經》、《稱》中多有論述，此不予贅列。

也。(〈太史公自序〉)

陰陽家所言的「大順」，在說明天地萬物都有其自身發展變化的規律，而人事作為當遵循此一天地萬物的規律，如此才能致福遠禍，一切順治，而這樣的特質，從黃老帛書的佚文中可以體現，尤其以帛書《經法》中各篇章，有極詳細的闡發；認為人事之理是對天地之道與天地之道的取法和再現，順合天地之道理，方能真正而避禍。⁴⁵至於「采儒墨之善」，其重要之善，即儒家的「列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別」(同前)，也就是明君臣、父子、夫婦、長幼之別，各居其位，而不僭越，此乃就其尊君而立說，同時君尊其位，必倡仁義，必行德治，這些概念，亦可從帛書《經法》的述明可以獲得證實；帛書強調明君臣、父子之義，定君臣、父子之分，尊君安位，上下關係自然理順，一切方可平治。⁴⁶

至於墨家之善，即〈太史公自序〉所云：

彊本節用，則人給家足之道也。此墨子之所長，雖百家弗能廢也。

提倡節儉，重視國計民生，進一步達到民富國強的目的，這般擷取墨家長處的思想，充分反映於黃老帛書之中，通過節民力、毋奪時、節賦斂、去苛事等政策，兼愛無私，豐足衣食，使內政理順。⁴⁷在「撮

⁴⁵ 司馬談對此「因陰陽之大順」的道家思想特質，從馬王堆黃老帛書中可以進一步的證實，諸如《經法·道法》云：「天地有恒常，萬民有恒事，貴賤有恒立(位)，……天地之恒常，四時、晦明、生殺、輳(柔)剛。」〈論〉云：「四時有度，動靜有立(位)，而外內有處。」又云：「動靜不時，種樹失地之宜，〔則天〕地之道逆矣。」不論是四季的更迭，晝夜的交替，榮枯的變換，柔剛的轉化，皆是天地自然的固有之恆常規律，不可違逆悖行。又如《經法·論約》云：「四時有度，天地之李(理)也。日月星辰(辰)有數，天地之紀也。……四時而定，不爽不代(忒)，常有法式，〔天地之理也〕。一立一廢，一生一殺，四時代正，冬(終)而復始，人事之理也。」人事之理乃對天地之道與天地之道的取法和再現，惟有取法天地之道、理，方能稱之「有道」。參照天地自然之規律，並可確定人事禍福、死生、存亡、興衰的原因之所在，故惟有順合天道，方可防避天懲，也才能遠禍致吉。有關陰陽四時、天道與人事的相應，帛書《經法》中有週詳的論述，在此不予贅言，但由帛書之內容，得以證實道家「因陰陽之大順」的確切內涵。

⁴⁶ 有關黃老思想采儒家重倫常、安其位、尊君上、重仁義的思想，帛書中的著墨佔有極大的比重，諸如《經法·六分》云：「觀國者觀主，觀家〔者〕觀父。能為國則能為主，能為家則能為父。凡觀國，有六逆：其子父，其臣主。雖強大不王。其謀臣在外立(位)者，其國不安，其主不吾(悟)，則社稷殘。其主失立(位)則國無本，臣不失處則下有根，……主兩則失其明，男女爭(爭)威，……」說明君主有效掌握其位，上下關係理順，一切才能安治；倘有「其子父」、「其臣主」、「謀臣在外位」、「主失位」、「主暴臣亂」與「主兩」等六逆的情形發生，國家必然頹敗危亡。至於其所謂之「六逆」，也就是儒家常言的君臣、父子、男女、賢與不肖等等的概念。又云：「凡觀國，有大(六)順：主不失其立(位)，……主主臣臣，上下不走者，其國強。主執度，臣循理者，其國霸(霸)昌。主得〔位〕臣福(幅)屬者，王。」君臣各得其位，尤其「群臣歸君，若輻之湊轂」(《淮南子·主術》)，至於如何讓群臣歸心，則當以德治國，「體正信以仁，茲(慈)惠以愛人」(《十六經·順道》)，誠如《論語·為政》所云：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星共之。」其道理之相同的。此外，《稱》云：「主陽臣陰、上陽下陰、男陽〔女陰，父〕陽〔子〕陰，兄陽弟陰，長陽少〔陰〕，貴〔陽〕賤陰，……」非但大倡陰陽之說，而其君臣、父子之義，亦屬儒家之精髓。關於帛書的相關思想，後文中再予詳述。

⁴⁷ 關於黃老思想中采墨家之善，而進一步立說者，帛書《經法·君正》中論述最為明確：「一年從其俗，則知民則。二年用〔其德〕，民則力。三年無賦斂，則民有得。四年發號令，則民畏。五年以刑正，則民不幸。六年〔民畏敬，則知刑罰〕。七年而可以正(征)，則朕(勝)強適(敵)。」又云：「俗者，順民心毆(也)。德者，愛勉之〔也〕。〔有〕得者，發禁柁(弛)關市之正(征)毆

名法之要」方面，則在於提煉名家的「控名責實，參伍不失」，以及法家的「不別親疏，不殊貴賤，一斷於法」，「尊主卑臣，明分職不得相踰越」觀點，（以上均引自〈太史公自序〉）這些觀點的重要概括，也就是「循名責實」與「以法為治」的特質，是黃老思想的重要內涵。⁴⁸

黃老思想吸收各家之論點，也就是其實際的治術，要在陰陽、儒、墨、名、法各家中去撷取，綜合吸收而自成體系，然後因時因地以制宜，建立制度以合政務之需。同時，其所建立之理論與機制，倘能「秉要執本」（《漢書·藝文志》），必能「指約而易操，事少而功多」，也就是能夠易於掌握與運用，達到事半功倍的效果；誠如帛書《道原》所云：

廣大，弗務及也；深微，弗索得也。夫為一而不化：得道之本，握少以知多；得事之要，操正以政（正）畸（奇）。

明察事物之幽微底蘊，把握一切事物的至極，必能「用力甚少，名聲章明」（《十六經·順道》），獲致「費少而有功」（《經法·六分》）之效。

黃老道家，其要旨歸於「去健羨，黜聰明」的思想，然其特質雖有強烈的老莊道家之氣氛，卻不像老莊道家那般主張絕聖棄智、清心寡欲，拋棄世俗社會的仁義禮法等文明成果，它以開放而現實的心態，吸收提煉各家之善，它是一種君王治術，是統御百官，任人而不任智，理治萬民之實際需要為依據，因此，相較於老莊，它又是一種開放與兼容並包之學，是老莊道家所不及者。

司馬談又云：

陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。（〈太史公自序〉）

各家學說之興，都因於欲解決政治上之問題而發，黃老之學結合各家之長，主要在建立一套完善的治國理論，以達到治國平天下為目標，故君人南面之術，則成為面對時代環境的當務之急，也是政治思想上的重要核心。⁴⁹

因此，黃老學說立於其道家本質的思想，以道論為最高指導，參酌陰陽之理，下落於因循無為之治道，並綜採各家之善，如儒、墨之仁義、兼愛、尚賢、使能的主張，法家之形名法術等等，融合而成為新而獨特的思想，不同於老莊一系的道家哲學，可以視為一個全面性的獨立學說。

對於道家更進一步的內涵與重要議題，司馬氏又予說明：

道家無為，又曰無不為。其實易行，其辭難知，其術以虛無為本，以因循為用，無成勢，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，

（也）。……」又云：「人之本在地，地之本在宜，宜之生在時，時之用在民，民之用在力，力之用在節。知地宜，須時而樹，節民力以使，則財生，賦斂有度則民富，民富則有佖（恥），……」又云：「苛事，節賦斂，毋奪民時，治之安。無父之行，不得子之用；無母之德，不能盡民之力。……兼愛無私，則民親上。」這些思想，在在顯示黃老學說吸收墨家之長的實證。

⁴⁸ 司馬談對於黃老道家具「撮名法之要」的特質，從黃老帛書亦可獲得充分的驗證。諸如《經法·道法》云：「虛無有，秋毫成之，必有刑（形）名，刑（形）名立，則黑白之分已。……是故天下有事，無不自為刑（形）名聲號矣。刑（形）名已立，聲號已建，則無所逃跡匿正矣。」又云：「凡事無小大，物自為舍。逆順死生，物自為名。名刑（形）已定，物自為正。」又云：「法者，引得失以繩，而明曲直者嚴（也）。故執道者，生法而弗敢犯嚴（也），法立而弗敢廢〔也〕。」〈名理〉云：「是非有分，以法斷之。虛靜謹聽，以法為符。」《十大經·姓爭》云：「居則有法，動作循名，其事若易成。」這方面的思想，為帛書的重要理論觀點，至於詳細內容，在此不予贅述。

⁴⁹ 班固《漢書·藝文志》中對道家的內涵特質，明白的提出「……秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」君主御臣之術，為黃老學說最重要最主要的思想特色。

因物與合。故曰聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱也，群臣並至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅，竅言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，黑白乃形。在所欲用耳，何事不成，乃合大道，混混冥冥，光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也，神大則用竭，形大勞則敝，形神離則死，死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。

由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而我有以治天下，何由哉！（同前）太史公這一番話，揭示了黃老學說闡述之共同議題。其中「無爲無不爲」的外王統治方法，貫串在整個學說當中，而虛無、因循、法度、時變、形名等爲其君術的具體內容。尤在立法施事，能夠「因時爲業」而不任法以爲法，絜度以爲度，「因物與合」而順應自然之序以終歸於無；無爲而有爲之術，並帶有強烈的權謀意味；⁵⁰且使人任官，能因黑白之質，順是非之理，此又刑名強調之所在。此外，尚包括比君術更根本之處世與人生修養問題，即所謂形與神之關係，要求人們做到無欲、節儉、虛靜，以便達到養生長壽的功效，此形神養生之大道理，可以說是內聖的功夫。內外兼修，一切皆治，這是黃老治道慎密之所在。

這裏的道家（或直呼黃老學說之道家）與《老子》有著承繼的密切關係，《老子》之「無爲無不爲」的概念，能夠下落於黃老學說的政治主張裏，其「無爲」乃因時、因地、因循事情發展之法則而爲，其「無不爲」乃通過遵循與利用客觀法則，以達到有所作爲。亦即在既定的統治秩序下的各自有爲，構成上層統治者的無爲，進一步地說，也就是循乎法令，依乎制度，並在君臣的關係上，君道無爲而臣道有爲，希望藉此達到「混混冥冥，光耀天下」的至高境界。黃老學說已較能落實於形而下之政治層面，特別反映在實用性、實效性方面，《老子》玄之又玄之形而上之「道」論轉淡。從此觀點而言，顯然又與《老子》不同。

黃老之學即道家之學，但《史記》所指的道家，顯然不僅是後來一般人所普遍認識的《老子》道家而已，從〈論六家要旨〉所反映出的思想特色，可以清楚地看出其範圍遠比《老子》要寬廣的多，已非《老子》所能牢籠。因此，這也是本文所一直強調的，老子的思想不能與黃老學說作等同的看待。

其實先秦道家並不只於黃帝、老子。《漢書·藝文志》的道家類，除黃帝、老子，共列出三十七家，九百九十三篇。可以將其分爲明顯的三大體系：

其一、爲《伊尹》、《太公》、《辛甲》、《鬻子》、《管子》等託名輔弼名臣爲一個體系；

其二、《老子鄰氏經傳》、《老子傅氏經傳》、《劉向說老子》、《老子徐氏經說》、《文子》、《蜎子》、《關尹子》、《莊子》、《列子》，以及其他諸子等爲一系統；⁵¹

其三、以《黃帝四經》爲首，包括《黃帝銘》、《黃帝君臣》、《雜黃帝》、《力牧》等又是一系。⁵²

⁵⁰ 郭嵩燾《史記札記》云：「言道家之爲術，亦自有法度，而不任法以爲法，絜度以爲度，一因物之自然，順而序之，是以終歸之無也。」此即司馬談所云「有法無法，因時爲業；有度無度，因物與合」之本意，亦即道家無爲而有爲之術。

⁵¹ 除了上文所列之外，尚包《老成子》、《長盧子》、《王狄子》、《公子牟》、《田子》、《老萊子》、《黔婁子》、《宮孫子》、《鶡冠子》、《孫子》、《捷子》、《曹羽》、《郎中嬰齊》、《臣君子》、《鄭長者》、《楚子》等作。

⁵² 見《漢書·藝文志》列：《黃帝四經》四篇。《黃帝銘》六篇。《黃帝君臣》七篇；班固注：「起六國時，與老子相似也。」《雜黃帝》五十八篇；班固注：「六國時賢者所作。」《力牧》二十二篇；班固注：「六國時所作，托之力牧。力牧，黃帝相。」這些典籍皆托黃帝名而立書，時在戰國階段，可視爲黃老學說的重要依據，可惜今不復存在，僅1973年帛書《經法》等四篇見世，疑爲《黃帝

此外，又有《周訓》與《道家言》，又別於三類之外，一為「人間小書，其言俗薄」，⁵³可歸為小說類之書；一為明示道家之言，斷可為道家之說。綜觀《漢書·藝文志》載錄可以看出，漢時之學者對於道家的理解遠比後人認定的範圍要寬廣的多。

魏晉以後，道家另一鉅著—《莊子》的地位抬頭，《老子》與《莊子》便成為道家的代言者，且《漢志》著錄的道家類書籍多已亡佚，致使後學以為《史記》中的道家之學就是「老學」，或者是「老莊之學」。由於「黃老」與「道家」二個名詞的混用，致使黃老的真正內涵無法認清，當然許多問題就不能解釋明白。有了這樣的體認，「黃老之學」並不等於「老學」，理解史遷所記述的黃老學說思想，當然就不適於所有觀念依準於《老子》，更當注意另類道家思想的內容，判定黃老思想可用的資料依據，如此或許才能得其真實面貌。這也是目前學術界研究黃老學說的重要路徑。

三、黃老陰謀之禁的本質

有關黃老思想是否倡論「陰謀」的問題，是釐清黃老思想內涵的重要議題。《史記·陳丞相世家》陳平提到「我多陰謀，是道家之所禁」，此對黃老道家學說之界定，引來某種程度的爭議，亦即黃老學說是否具有陰謀變詐之本質？歷來學者對此亦多表見解，筆者認為一切端視個人詮釋角度之不同，以及如何回歸時代的場域之中，而去作一客觀的審判。

單就老子的思想，以道論、清靜無為為歸宿，歷來甚多學者認為其包藏權謀詭詐之術；朱子云：今觀老子書，自有許多說話。人如何不愛，其學也要出來治天下，清虛無為，所謂因者君之綱，事事只是因而為之。

然其勢必至於忍心無情，視天下之人皆如土偶爾，其心都冷冰冰地了，便是親人也不恤，故其流多入於變詐刑名，太史公將他與申韓同傳，非是強安排，其源流實是如此。⁵⁴

朱子從「靜」、「因」的概念上去詮釋老子思想流於變詐形名，雖或偏蓋了老子的主要本質，但亦不無道理。王夫之《莊子解》論述老、莊之差異時提到：

莊子之學，初亦沿于老子，……故又自立一宗，而與老子有異焉。老子知雄而守雌，知白而守黑。知者博大而守者卑弱，其意以空虛為物之所不能距，故宅於虛以待陰陽人事之挾實而來者，窮而自服；是以機而制天人者也。《陰符經》之說，蓋出於此。以忘機為機，機尤險矣！

又云：

（莊子）其高過於老氏，而不啟天下險〔側〕之機，故申、韓、孫、吳皆不得竊，不至如老氏之流害於後世。⁵⁵

確實，老、莊二者之氣質有極大之差異，誠如陳鼓應所言，「世人雖以老、莊並稱，然而進入到他們的世界中，立刻就感受到老子的機警和莊子豁達，形成鮮明的對比」，⁵⁶而王氏特別強調老子之思想，具有強烈之陰謀性質，甚至是陰謀家的始祖，危害於後世。王氏肯定老子的權謀性，但對老子欲加之罪似見過重，何況其所言「孫、吳」，其時間未必晚於老子，怎可冠上習染老子之罪呢？

四經》。

⁵³ 《周訓》一書，《別錄》云：「人間小書，其言俗薄。」

⁵⁴ 見朱熹《朱子語類》卷三十三，〈老氏莊列〉，臺北：正中書局，1970年，4785-4805。

⁵⁵ 見王夫之《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1995年，頁284-285。

⁵⁶ 見陳鼓應《老莊新論》，上海：上海古籍出版社，1997年，頁109。

晚近錢穆進一步認為，由於老子思想的影響，致使黃老之學，變成權謀術、陰險狠鷲之學。⁵⁷此外，郭沫若更認為詐術為道家本身原來就應該有的理論，而「老聃之術傳于世者二千餘年，經過關尹、申不害、韓非等人的推闡，在中國形成為一種特殊的權變法門，養出了大大小小不計其數的權謀詭詐的好漢」。⁵⁸後世評論老子之學，以老子有強烈的權謀，主要是基於史遷將老子與韓非同傳之原因，因為用術本是韓非思想的主要特質。

運用陰謀為道家所禁止之說法，並非起於《史記》，《國語·越語下》亦有「陰謀逆德」之語。⁵⁹另外，黃老帛書《十六經·行守》中也明白提到「與民共事，與神同□，驕溢好爭，陰謀不羊（祥）」，反對「陰謀」之術。然而，今日檢視黃老學說，毋當看守這幾句反對「陰謀」的話，也勿當片面認識「陰謀」二字的表面意涵，而扭曲「陰謀」的本義，並對黃老思想本質的確認有所界囿與窄化。仔細斟酌《老子》中的文句，其第三十六章「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之」，著實隱含著陰謀智用之氣質，而其第五十七章提到「以奇用兵」的概念，也不外乎是陰謀巧詐之用。黃老帛書中也有甚多權謀的思想，諸如《十六經·正亂》中力黑與太山之稽之言，亦表現為權謀言論。⁶⁰此外，《漢書·藝文志》中記載的道家典籍，如《太公》二百三十七篇，姑不論是否為太公所傳，卻有詭詐之內涵。⁶¹

⁵⁷ 錢穆《中國思想史》認為老子之思想不若莊子偏於「豁達豪放」，而其「精於打算」的一面，致使「後來道家黃帝太公諸偽書皆本於此」，所以「此後中國的黃老之學，變成權謀術數，陰險狠鷲，也是自然的」。（見《中國思想史》，臺北：學生書店，1980年，頁76-78。）錢氏之說法，老子思想本質有濃厚的陰謀治術，乃近於韓非之思想路子來瞭解老子。而其將黃老道家之有關典籍，皆本於老子之術而來，此番見解筆者採保守態度，畢竟諸般歸於道家之著作，其成書年代，至今未成定論，或許早於老子年代亦是未定，故本於老子是有待商榷的。

⁵⁸ 見郭沫若《十批判書·稷下黃老學派的批判》，北京：東方出版社，1996年，頁188-190。

⁵⁹ 《國語·越語下》記載范蠡的重要事蹟，其思想反映出傳統道家之色彩。范蠡在進諫越王時云：「夫勇者，逆德也；兵者，凶器也；爭者，事之末也。陰謀逆德，好用凶器，始於人者，人之所卒也；淫佚之事，上帝之禁也，先行此者，不利。」這裏的「陰謀」，當指尚武好勇，善為兵謀之意涵。

⁶⁰ 《十六經·正亂》云：「力黑問□□□□□□□□□□，驕〔溢〕陰謀，陰謀□□□□□□□□□□高陽，〔為〕之若何？太山之稽曰：子勿患也。夫天行正信，日月不處。啓然不台（怠），以臨天下。民生有極，以欲涅（淫）洫（溢），涅洫〔即〕失。豐而〔為〕〔殺〕，〔加〕而為既，予之為害，致而為費，緩而為〔衰〕。憂桐（恫）而窘（窘）之，收而為之咎；累而高之，部（踣）而弗救也。將令之死而不得悔。子勿患也。」（按：力黑即力牧，太山之稽為黃帝。）明白表現用兵以奇，運用謀略權術的思想。

⁶¹ 根據《漢書·藝文志》記載《太公》二百三十七篇，包括《謀》八十一篇、《言》七十一篇，以及《兵》八十五篇。既名為「兵」，必稱兵法，兵法者必無法脫離陰陽謀略之說，《漢志》道家典籍中，又列《孫子》、《力牧》等籍，屬兵家之學，當無法棄離言兵論謀之實；既名為「謀」，必以謀略為主，故沈欽韓云：「謀者，即太公之陰謀。」（轉摘自黃公偉《道家哲學系統探微》，臺北：新文豐出版社，1981年，頁13。）顧實《漢書藝文志講疏》認為今兵法《六韜》一書，亦為《太公》中之一部分（臺北：臺灣商務印書館，1980年，頁117。），檢視《六韜》之內容，不外用兵以奇，用兵以謀之思想。是故，設《太公》為道家思想論著，必不能捨陰謀用術之思想而不論。治國圖強，必當言兵，今日檢視以黃老思想為宗的典籍，莫不涉獵軍事觀念，諸如黃老帛書，《十六經》中即有〈兵容〉一文，所謂「兵不刑天，兵不可動；不法地，兵不可昔（措）」，掌握天時地利之機，乃戰爭的重要法則，而相機應敵，謀而動兵，制敵機先，以求勝戰。故用兵之道，豈可去陰謀？

從另一角度來說，「陰謀」二字在原始道家的用法上，它所表現出的本意，是否是今日我們所理解的運用權謀、謀略、詭詐、奸狡等概念在一切作為之中？其「陰謀」的本質，是不是另有所指呢？《史記》中陳平「陰謀」之語，本出於其所學道家書之鑑，而黃老帛書《十六經·行守》以及〈順道〉中也提到「陰謀」之詞彙：

驕溢（溢）好爭，陰謀不羊（祥），刑於雄節，危於死亡。（〈行守〉）

不廣（曠）其眾，不為兵邾，不為亂首，不為宛（怨）謀（媒），不陰謀，不擅斷疑，不謀削人之野，不謀劫人之宇。慎案其眾，以隨（隨）天地之從，不擅作事，以寺（待）逆節所窮。（〈順道〉）

從其前後語境研判，黃老道家典籍之「陰謀」，似歸於妄為、雄節的範圍裏，⁶²尤其是針對妄用兵武而言，這從《國語·越語下》裏，「陰謀逆德，好用凶器，始於人者，人之所卒也」之語，可得到佐證；也就是說，本質上它是不反對用謀、用術的正當王術，強調的是「雌節」柔弱之道，極力反對妄自行事，隨意謀求掠人居舍、奪人國土，而當「隨天地之從」，行雌柔之道。因此，後世者常認為道家，乃至於黃老，反對「陰謀」的思想，也就是反對權謀機詐的作法，筆者認為這是對道家或黃老思想的誤解，道家或黃老並沒有明顯反對權謀的運用，而是反對強悍躁動的動武用兵，反對暴力進取罷了。所以，這個「陰謀」乃是一種不合正道的謀求濫取，是道家所不容的，並非是一般所謂的權謀；一般的權謀思想，道家非但不反對，而且充滿了積極運用的氣蘊，這是我們解讀《老子》時所能普遍感受到的。

四、老莊申韓並傳的旨要

依據史遷的看法，老、莊、申、韓四者與黃老道德之術，都有綿密不可分的關係，都是本於黃老「道德」的最高原則。因此，四者有其同質之性，所以並列同傳。

〈老子韓非列傳〉中的老子，記載孔子向其請教有關「禮」的問題，而老子的回答似未涉及「禮」的實質內容，言「良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身」。此即表明老子思想之本旨，即禮有損於自然之道，君子當去人為之表象，與世推移，得「虛」之用。道本自然，惟若虛若愚，以虛為用，摒欲除淫，去人為之弊，方求返璞歸真之道。「老子修道德，其學以自隱無名為務」，精要地說明老子所學，修道德之教，以清靜無為，無所造作，不撓民而自隱化正。傳中提到「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子」，此乃思想學派外在意識型態的相互排黜，加上政治主流者喜好所致，《史記》中竇太后的黜儒學，以及儒士的反道家色彩，了然可見。然而，黃老的內在本質，未必一味反對儒學，反倒是能綜采儒學之善，以及各家之要，而溶為己說，使黃老思想具有高度開放性與兼容性的特質。

傳中對莊子之敘述更顯簡略，「其學無所闕，然其要本歸於老子之言」，「明老子之術」，整體思想與老子相繫。其超榮辱，絕名利，曠達無累之胸懷境界，又較老子為超脫。對於申不害之論述，簡短數言，其「學本於黃老而主刑名」，以形名法術之學輔韓國之政，「內修政教，外應諸侯」，「國治兵彊」，

⁶² 陳鼓應詮釋帛書思想，亦本此說。陳氏肯定黃老主「王術」，即老子用兵以奇之思想，至於「陰謀」，則指「削野」、「劫宇」之類的「雄節」。「王術」與「陰謀」是截然不同的兩種概念，黃老是明確反對「陰謀」，即反對「雄節」的「陰謀」。進一步推測，「王術」在黃老思想體系中，似傾向於「雌節」的，此與老子多有相通。（見陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，頁 309-312。）既倡「雌節」，必不反對運用謀略之帝王術了。

不受外侵。至於韓非，「喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」，「疾治國不務修明其法制，執勢以御其臣下，富國彊兵而以求人任賢」（以上均引自〈老子韓非列傳〉）。史遷對申、韓之記載，尙形名而學歸本於黃老是二者之共同點，「形名」與「黃老」自必關係密切，卻未必合於老、莊之思想。在這裏特別值得注意的，史遷論述莊子是「本歸於老子」，而申、韓卻是「本於」或「歸本於」黃老，這般論述，本質上有層次的差別，老、莊的同質性較高，莊子本歸於老子是可以理解的，而法家的大將申、韓二者，未以本於「老子」見記，卻本於「黃老」，足以表明史遷運用「老子」、「黃老」之詞彙，雖常混用以表「黃老」之意，然而在這裏，使用的卻十分謹慎，「老子」的思想並不同於「黃老」，老子思想或許只是黃老思想的一環，或是黃老思想衍化作用吸收的一部分罷了。老子與黃老是有層次上的區別，二者是不能完全等同的。莊子可以本於老子，因為其思想氣質相近，而申、韓與二者思想關係卻又更遠了，倒是本於黃老的部份，四子也才能更合理的契合。

史遷總結四子之學云：

老子所貴道，虛無，因應變化於無為，故著書辭稱微妙難識。莊子散道德，放論，要亦歸之自然。申子卑卑，施之於名實。韓子引繩墨，切事情，明是非，其極慘礪少恩。皆原於道德之意，而老子深遠矣。（〈老子韓非列傳〉）

這是四子之學，合流分化的總結，不論老子、莊子、申子與韓非，乃至於道家、黃老學說，皆交集於「道德」的思想，但所言未明，引來後世之爭辯。

歷來學者對於老子與韓非同傳，且以韓非「歸本於黃老」，再加上《韓非子》中有〈解老〉、〈喻老〉二文，使二者之曖昧關係，成為後世爭訟不休的議題。倘以《韓非子》中有〈解老〉、〈喻老〉二篇，作為斷定韓非之學歸本於老子的依據，似或牽強，若是如此，申子未有〈解老〉等篇，又怎能歸本於黃老？

學術本有同源而異流，依史遷之見，老、莊、申、韓屬於同源，然而彼此思想卻又互相齟齬扞格，各為異說，歸其同源者，則在於「道德」，「道德」是為何物，則是有近於老子之思想，畢竟老子所修之「道德」最為深遠，以此深遠之「道德」，而為最初「道德」之本旨，應當相去不遠才對。

老子「修道德」，「言道德之意」，而四子又「皆原於道德之意」，另外，田駢、接子、環淵等人，亦「皆學黃老道德之術」（〈孟子荀卿列傳〉），「道德」是否始於老子，依其文氣，似未必見得，「道德」必在老子之前而存在，只不過老子長於「道德」，老子所言之「道德」在其時代當中具有代表性，所以其所修「深遠」。「道德」乃道家或黃老的思想內容之代稱，司馬談以之名為學派（「夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」），「道德」實乃「道家」、「黃老」之全名。在這裏，也可看到，有所謂「黃老道德之術」，也有老子的「修道德」，老子的思想與黃老的思想必有相當高的同質性。至於「道德」（道德家）相較於「老子」，則「道德」具優先性；「黃老」又相較於「老子」，「黃老」又具優先性。

事物比較的相同度，必以同質性為依準，四子思想皆含「道德之意」，只不過老子最「深遠」，莊子則「散道德」，而為其次，至於申、韓，思想中的道德本質易位於名實、慘礪少恩之胡同。「道德」的主流方向，乃就君人南面之術而立說，老子、申、韓皆源此方向持重立說，只不過申、韓不但吸收老子思想，亦吸收有別於老子的內容範圍更寬廣的黃老思想，而進入極端的法家世界。至於莊子，把握老子思想的精髓部分，沖淡老子思想中的政治傾向，進入更高遠的內練世界；老子言道德之意，實以人君為說教對象，深謀遠慮，明察禍福存亡之幾，使帝王南面之術發揮最大功效，史遷時代，亦將

老子的思想從極端政治化的角度去解讀；莊子繼承老子的部分思維，完全入化於自然之內，並藉精神上的「心齋」、「坐忘」，達到「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」的境界，⁶³其泯物我，合天人之思想，非但求個體精神的絕對逍遙，消解人間是非禍福的掛慮而能安之若命，對於政治生活的態度上，更傾向於「以不治為治」之「徹底的無治主義」。⁶⁴故莊子之於老子，呈顯出一個量變與質變俱進之發展，而這般的發展，相對於申、韓，仍屬於接近老子的「道德」。

從這裏可以看出，學術同源，但流衍之變異卻極其大，同源於「道德」，卻有不同思想的呈現。只不過，這裏的「道德」是否等同於「老子」？是否等於「黃老」？倘若三者互為等同，那韓非之學也就歸本於「道德」思想，也就是歸本於「老子」的思想、「黃老」的思想了。但今日我們明顯的知道，史遷的道德家（道家）所指的即是黃老的思想，但與老子的思想，是有某種程度上的不同的。但是又從另一個角度言，它們間亦有密切的關係與相同性，以至於史遷在用詞上常有同實而異稱的現象。這當中的關係與相同性，至少在「道」的這個概念上，是高度相通的。

申韓之學，本原於黃老，而黃老之學，流衍為申韓，亦即申韓有本於黃老的「道」及其有關支節思想，而黃老之學，吸收百家學說，援道入法，崇尚形名，當然為申韓等法家論者所本。至於老、莊，固與黃老密切連繫，但總在「道德」之處著眼，老子可為黃老之代表，但卻不能代表「黃老」的全部，「黃老」的本身，有老子所不能有者，史遷不能詳言，也帶給後世研究的空間，當中的黑洞，只能推說不能斬釘斷言，評論者，終不免自圓其說。然而，較能夠肯定的是，黃老學說，它既講道法，又主形名；既尚無為，又崇法治；既認為「法令滋彰，盜賊多有」，又強調道生法，以法為符。從其基本主張來看，黃老之學顯然是道與法結合的學說。既然是道與法的結合，那與我們所認識的法家人物申、韓等人，不能不說可以彼此仍可合理地聯結在一起。

伍、小結

《史記》中黃老之引稱，同指而異名的現象普遍存在，不論以「道家」（道德家）、「黃老」、「黃帝、老子」，或是「老子」的稱呼出現，大都是指稱黃老學說的思想，而這一黃老思想，所代表的並非是純老子所反映出的那種傳統道家之思想，這種黃老道家是有別於以圍繞在老子形上道論為主軸的思想。並且，同一名詞，或是同一思想論著，在不同之時空，所代表與反映的內涵，以及時代趨勢的解讀方向，皆有可能呈現出莫大的不同，《老子》如此，「道家」一詞如此，「黃老」亦如是。

「黃老」固為漢時所專稱，漢以前雖未見史籍稱載，但不能代表其思想不存在，而漢代的「黃老」，在其不同時期所反映的思想內涵，也是有明顯的差異的。西漢初年，司馬遷以「道德家」為名的「黃老」，與東漢時期的「黃老」，彼此相較是有明顯的變質，同樣是托名「黃老」，但內容與形式卻有迥然之差異。《史記》的「黃老」即今日一般所認定的君王南面之術的黃老思想，行至東漢時期，歷經重大蛻變，一變為老莊消極退隱思想，一變為道教異端，雖同樣託名「黃老」，但內容與形式卻與西漢迥然不同。

「黃老」與「道家」名詞皆首出於《史記》，實同而名異，指同一學術思想，其中是否仍有所差

⁶³ 見《莊子·人間世》、〈天下〉。（《莊子集釋》，臺北：世界書局，1989年，頁66-69、474-475）

⁶⁴ 見蕭公權《中國政治思想史》，臺北：聯經出版社，1996年，頁187-193。

異，則史遷未予分別。至於是「道家」一詞先出，或是「黃老」一詞先出，《史記》中也並未明言，難以獲得明確之答案。黃老學說名稱雖以《史記》初見，而《史記》中明載黃老學說傳衍的時間，較早的是以河上丈人、申不害等人所處的時期，並不代表早於這些人的時期黃老學說思想尚未出現。因此，形成的精確時間與過程，史遷仍未明白交待。

對於「老子」在黃老學說思想上的角色，《史記》中引用「老子」的名稱，有用以代表黃老學說，然而它並不能代表所有的、甚至主要的黃老思想；「老子」對於黃老思想，具有相當程度的代表性，而在漢初也被解讀為「黃老」的重要思想，可為黃老學說的代稱，或許是時代的營造，對「老子」側重的角度不同，解讀的方向也有差異，所以「黃老」中的「老子」，全面置重於政治方術的範疇，「老子」原有的較具形上的色彩被有意無意的淡化了，這也與我們今日一般對老子思想的想法上有極大的差異。然而「老子」的思想，也只能代表黃老學說的一部份，畢竟黃老思想的內涵中，有甚多部份是「老子」所沒有的。

《史記》中相關涉足「黃老」之人物行誼，在有限的記載裏，所反映出的黃老思想或其學說的要旨所在，未見完整周延，仍顯片斷零散，要能確實清晰掌握黃老思想的實質內涵，則有賴於從司馬談〈論六家要旨〉的界定中去進一步獲得。

關於後世者常認為道家，乃至於黃老，反對「陰謀」的思想，認為是反對權謀機詐的，這是對道家或黃老思想的誤解，道家或黃老並沒有明顯反對權謀的運用，而是反對強悍躁動的動武用兵，反對暴力進取罷了。所以，這個「陰謀」乃是一種不合正道的謀求濫取，是道家所不容的，並非是一般所謂的權謀，道家並不反對權謀的。

史遷將老、莊、申、韓四子並列同傳，皆得「道德」之意，而老子最為深遠，因此四子在某種程度上的同質性是不能抹滅的。史遷言莊子之學是歸於「老子」，但申、韓則歸於「黃老」，「老子」是不同於「黃老」的，之間是存有相當的差距，史遷也顯然地將莊子與申、韓之歸源作區別，但終歸要交集於「道德」，也就是「黃老」與「老子」皆有高度的「道德」思想，因此《隋書·經籍志》提到「《黃帝》四篇、《老子》二篇，最得深道」。

黃老學說既托黃帝以立言，在黃老學的本質內涵裏，到目前為止，並無所謂真正的黃帝言論之傳書，作為其學派思想的主要代表內容，只能認定是以托名黃帝而推老子道家某些思想的一派（另類道家），推行「道」，並兼取各方思想，吸收提煉與創新立說。在這種狀況下，黃老學說不宜稱為「老學」，或是直呼「黃學」。

參考文獻

- 丁原明（1997）：《黃老學論綱》（初版）。山東：山東大學出版社。
- 王充（1955）：《論衡》（初版）。台北：世界書局。
- 王夫之（1995）：《莊子通·莊子解》（初版）。台北：里仁書局。
- 王弼（1996）：《老子注》（初版北京9刷）。北京：中華書局。
- 王利器（1983）：《風俗通義校注》（初版）。台北：漢京文化公司。
- 王利器（1997）：《新語校注》（初版3刷）。北京：中華書局。
- 王先慎（1969）：《韓非子集解》（初版）。台北：臺灣商務印書館。
- 王叔岷（1992）：《先秦道法思想講稿》（初版）。台北：中央研究院中國文哲研究所。

- 左丘明（1997）：**左傳**（初版 13 刷）。台北：藝文印書館。
- 司馬遷（1997）：**史記**（北京 1 版）。北京：中華書局。
- 白奚（1998）：**稷下學研究**（初版）。北京：三聯書店。
- 朱禮（1976）：**漢唐事箋**（初版）。台北：廣文書店。
- 余明光（1989）：**黃帝四經與黃老思想**（初版）。黑龍江：黑龍江人民出版社。
- 李歷城（1983）：**司馬遷之人格與風格**（初版）。台北：漢京文化公司。
- 吳光（1986）：**黃老之學通論**（初版）。浙江：浙江人民出版社。
- 范曄（1997）：**後漢書**（北京 1 版）。北京：中華書局。
- 胡家聰（1998）：**稷下爭鳴與黃老新學**（初版）。北京：中國社會科學出版社。
- 班固（1997）：**漢書**（北京 1 版）。北京：中華書局。
- 徐元誥（2002）：**國語集解**（初版）。北京：中華書局。
- 管仲（1996）：**管子**（初版北京 9 刷）。北京：中華書局。
- 郭慶藩（1989）：**莊子集釋**（初版）。台北：世界書局。
- 郭沫若（1996）：**十批判書**（初版）。北京：東方出版社。
- 張舜徽（1988）：**周秦道論發微**（初版）。台北：木鐸出版社。
- 陳麗桂（1991）：**戰國時期的黃老思想**（初版）。台北：聯經出版事業公司。
- 陳麗桂（1997）：**秦漢時期的黃老思想**（初版）。台北：文津出版社。
- 陳鼓應（1996）：**黃帝四經今註今譯**（初版 2 刷）。台北：臺灣商務印書館。
- 陳鼓應（1997）：**老莊新論**（初版）。上海：上海古籍出版社。
- 陳澧（1998）：**東塾讀書記**（1 版 1 刷）。北京：三聯書店。
- 黃暉（1995）：**論衡校釋**（初版 2 刷）。北京：中華書局。
- 楊寬（1997）：**戰國史**（初版）。台北：臺灣商務印書館。
- 銀雀山漢墓竹簡整理小組（1985）：**銀雀山漢墓竹簡**（初版）。北京：文物出版社。
- 趙翼（1997）：**二十二史劄記**（初版 12 刷）。台北：世界書局。
- 熊鐵基（1984）：**秦漢新道家略論稿**（初版）。上海：上海人民出版社。
- 黎靖德（1970）：**朱子語類**（初版）。台北：正中書局。
- 劉光義（1992）：**司馬遷與老莊思想**（2 版 1 刷）。台北：臺灣商務印書館。
- 錢穆（1980）：**中國思想史**（初版）。台北：學生書店。
- 蕭公權（1996）：**中國政治思想史**。台北：聯經出版社。
- 羅大經（1975）：**鶴林玉露**（台 3 版）。台北：開明書店。
- 顧實（1980）：**漢書藝文志講疏**（初版）。台北：臺灣商務印書館。
- 龔自珍（1960）：**古史鈎沈論**（初版）。台北：世界書局。