

## 論帛書《道原》道體詮釋的可能

潘玉愛\*

摘要：

於一九九二年馬王堆漢墓國際學術研討會中，李學勤先生提出帛書《道原》一文的價值、意義和研究的重要性，其云：「尤其是《道原》一篇，內容最短，篇末云『四百六十四』字。今計僅四百六十字，學者沒有給予較多注意。實際該篇言簡意賅，深于哲理，在道家文獻間應有其重要地位。」他的研究不僅指出《道原》仍還有很大的研究空間，也同時開啟一扇研究帛書《道原》的指南。之後，陸續學界研究帛書《道原》，有著重在與《老子》的論道的比較，或是透過與《老子》的比較發掘帛書《道原》所具的黃老流派的特色。近期學界又重啟對帛書《道原》的討論，並加入新出土文獻〈恆先〉、〈太一生水〉的思想共同討論，又或與〈恆先〉相互詮解。本文試從道家和黃老之學都首重的「道」體為討論之起點，展開各研究的類型與論據，並分析其論著對《道原》道體研究的問題、方法與意識，再透過研究者們所詮釋《道原》道體的義理，推論出他們共同的問題意識下所構建的「道」圖像，由眾學者研究觀點呈顯《道原》道體詮釋的可能性，以供我們再進一步思考帛書《道原》道體言詮下各種的理據，是否還有盲點之處。

### 一、前言

當時馬王堆帛書《道原》出土的情況，文字是以隸體書寫，且抄寫者避漢朝帝王名諱。這四卷佚書和《老子》乙本抄在一起，《經法》、《十六經》、《稱》、《道原》抄於《老子》乙本前面，學界有稱它《老子》乙本卷前古

---

\* 潘玉愛現職為文藻外語學通識教育中心助理教授。

佚書，或李學勤先生稱作帛書《黃帝書》。這四卷佚書與《老子》同抄在一個卷子上，讓研究者關注到是否為「黃老之學」的思想，因此思想的特點是以老子思想為中心，綜合戰國時期幾個學派的學說，和顯著地道法融合之傾向，並致力於南面之術的體現。具體的思想論述我們可以從司馬談在《論六家之要旨》中之評述看到：「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，採儒墨之善，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。」（《史記·太史公自序》）

然這四卷佚書在《漢書·藝文志》不見著錄。引起研究者熱烈的討論，如認為它們不是一部書<sup>1</sup>，或唐蘭先生根據四卷佚書思想內容及押韻前後一致的情況，推斷他們是一個整體，認為就是《漢書·藝文志》道家類著錄中的《黃帝四經》<sup>2</sup>，又被稱為《黃老帛書》，還有以「馬王堆黃老帛書四種」<sup>3</sup>稱之。

從一九七五年唐蘭先生於《考古學報》的發表之後，對於帛書研究如雨後春筍般，但多數集中討論四卷<sup>4</sup>中的《經法》、《十六經》，而專論後兩篇《稱》、《道原》的卻很少。在一九九二年馬王堆漢墓國際學術研討會中，李學勤先生即指出：「其是《道原》一篇，內容最短，篇末云『四百六十四』字。今計僅四百六十字，學者沒有給予較多注意。實際該篇言簡意賅，深于哲理，在道家文獻間應有其重要地位。」<sup>5</sup>他先揭示《道原》仍尚有相當大的研究空間，也同時開啟一扇研究《道原》的指南，也正彰顯帛書《道原》的價值、意義和研究的重要性。張增田先生認為「除了《道原》篇外，

<sup>1</sup> 〈座談長沙馬王堆漢墓帛書〉，《文物》，1974年9期。如葉山先生也持此看法。

<sup>2</sup> 唐蘭，〈馬王堆出土〈老子〉乙本卷前段佚書的研究〉，《考古學報》1期，（1975年）。

<sup>3</sup> 陳清茂先生於〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉一文，提出：「『馬王堆黃老帛書四種』名之，較能涵蓋其學術特質（出土地域、學術屬性、數量），等日後能提供馬王堆黃老帛書四種與《黃帝四經》間最直接的證據出土，將可對此問題再重新論定。黃老帛書四種可視為戰國末期、漢初黃老之學的重要著作，但就目前的出土資料而言，難以證明即為《漢書·藝文志》所錄之《黃帝四經》。」

<sup>4</sup> 不以「篇」稱述，係因四種佚文和《老子》乙種本抄錄在同一卷帛中，又因如《經法》、《十大經》內還有獨立的篇，因此，筆者以「卷」的指稱更能真實反映此佚書的情況。

<sup>5</sup> 湖南省博物館編，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集—1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》（長沙：湖南出版社，1994年5月），頁1。

其他篇很難找出一個明確的主題」<sup>6</sup>透過帛書《道原》的獨特性顯示出四卷佚文不能構成「經」的體裁特性。早年，學界研究帛書《道原》是以道家學派的垂直思考方式研究，如與《老子》的論道的比較，《文子》、《淮南子》、《鶡冠子》的比較，以闡發帛書《道原》所具的黃老流派的特色，所獲得的成果使黃釗先生注意到仍有所不足，他的理由是：「但限於史料不足，人們的研究多帶推測性，因而見仁見智，看法各異。」<sup>7</sup>更有多數研究較集中在它的正名、成書年代、作者及其學術思派。近期學界又重新開啟對《道原》的討論，且加入新道家出土文獻〈恆先〉、〈太一生水〉的思想共同討論，或與〈恆先〉相互詮解，以及再釐清四卷之名。這從垂直思考轉向於水平式的思考，使得帛書《道原》的詮釋加入新視域，也能更進一步澄清已留存的問題。四卷佚文自一九七三出土至今歷時三十五年，已具有不同角度和方法的討論。基此，筆者在流覽各論著時發現，無任何針對四卷佚書中任一卷作細部成果的整理或評論，而往往視四卷佚書為整體之研究卻需仰賴各卷內容的詮釋作為其論據。所以如能針對各卷研究成果內容全盤整合和釐清，反而更有助於對整體四卷佚書的探究。於是，本文試從道家和黃老之學都首重的「道」體為討論之起點，展開各研究的類型與論據，並分析其論著對《道原》道體研究的問題、方法與意識，再透過研究者們所詮釋《道原》道體的義理，推論出他們共同的問題意識下所構建的「道」圖像，由眾學者研究觀點呈顯《道原》道體詮釋的可能性，以供我們再進一步思考帛書《道原》道體言詮下各種的理據，是否還有盲點之處。

## 二、帛書《道原》研究道體的類型與論據

由於四卷佚文本能提供判識的程度有限，許多研究者往往須要利用思想類型、年代相近、理論型態的可能來探究，尤其，視四卷佚書為一體的討論佔多半，總會引用帛書《道原》的思想作為論據或是例證。因此，我們可以借助這些研究導引道體的整體思路，不使帛書《道原》道體的詮釋孤立於實際的條件之外（出土時原文本的情況）。於此，發現到四卷佚書的內容吸引了國內、外學者的目光，特別在題名的問題，造成統計的困難；

<sup>6</sup> 張增田，〈《黃老帛書》研究綜述〉，《安徽大學學報》，第二十五卷，第四期（2001年7月），112頁。

<sup>7</sup> 〈關於《黃老帛書》之我見〉，《管子學刊》，第四期，（1989年7月），16、81-84頁。

筆者認為「題名」的不同乃隱含著作者判斷、信念與採用證據的方向，所以不能混同計算，否則不能顯現作者的對四種佚書的評價。如以《黃帝四經》<sup>8</sup>為名的，約略收集到的專著有九；以馬王堆漢墓帛書《黃帝書》為名的專著有一，期刊八篇<sup>9</sup>，大陸博士論文一，國內碩士論文三。專論帛書《道原》會議或期刊論文約八篇。從研究的量上觀，從一九七四年至今，若與其他道家出土文獻研究相較呈顯著雲泥之別，並提揭出我們還有進一步探求的可能。

從而，緣於研究者所訂論題與取材的方向，筆者約略分為二種討論的範域：一是視四卷為一體的論著，其中有論及《道原》的論述，一種是專論《道原》的論述。筆者發現他們研究取向特點是：一種注重的是整部書的共同問題—年代、作者、學派，透過對書組構、部份篇章的段落作為論據的證明，或以註譯的方式闡解，其詮釋和研究主要是以獲得其思想史上的定位；一種是單獨針對《道原》文本的理解，並以哲學方法論和參看、對照法，較重於對文本內容的義理說明與分析，或是文句的類比、對照作為例證的說明，或以道論為核心課題，此研究成果多是以獲得義理的理解為主。研究取向和研究者的分析有關。於是，筆者重新解釋、再分析這些論著，檢視各篇研究《道原》道體的問題、方法意識以及論據分析，並按其成文的年代先後展開，讓我們同時也能發現其中研究的視域的發展。第一類型的論著持《道原》作為論據內容的論述：

在馮有生先生〈黃老思想簡論〉<sup>10</sup>一文，是以司馬遷《論六家要旨》為據，認為此乃漢代當時所認知的道家，實指黃老思想（新道家）。依《道原》文本論述「道」的方式，除了加入外層《老子》的思想、《呂氏春秋·大樂》，並引用大量內層《經法·道法》、《十大經·前道》以及少數《稱》的文本相參；其中特別提及「因」、「時」、「度」相佐詮釋。最後作者指出黃老思想下之「道」，是先天地生的決定萬事萬物存亡興衰的客觀法則。由此，此文多以類比論證<sup>11</sup>獲取結論。筆者以為，若就帛書《道原》文本脈

<sup>8</sup> 論著於書名上呈顯趨同，這種現象也發生於博、碩論文上。

<sup>9</sup> 期刊對四卷佚書的稱述是不一致，論題的不同也說明看法的差異性。

<sup>10</sup> 馮有生，〈黃老思想簡論〉，《安徽師大學報》，第四期（1982年），56-63頁。

<sup>11</sup> 即是類比論證，這種論證以比較一個東西與另一個東西，推出一個講這個東西的結論。原理：這兩個情況類似。因此如果你去說 p 對一個情況成立，則你必須去說 p 對另一情況也成立。黎布蘭（J. LeBlanc），《實用邏輯》（Thinking Clearly）（台北：心理出版社股份有限公司，2001年），196頁。

絡而言，前半部是對道本體特質的描述，其關鍵在於「道」自身言說是以「虛」、「一」概念的展開，闡發道的本原、性質，只有當涉及「物」的概念時，才論述到四「時」的概念，所以四時僅描述道體的表顯，是次於虛、一所指的境界概念，過度加入「因」、「時」、「度」的概念作為言詮的重心，並不符合文本的脈絡，反而是過度論述，但若是為論證黃老思想，或許參照司馬談的評述更能彰顯其論據的有效。

於金春峰先生〈論《黃老帛書》的主要思想〉<sup>12</sup>一文，開宗明義即論述《帛書》道、天、理的思想，作者試圖以提問方式導入論題：究竟道是物質還是精神？他順著《道原》文本的論述為理據，認為「道」最先是「氣」原始的混沌狀態，引用內層文本《道法》：「虛無形，其寂冥冥，萬物之所從生」說明道是萬物最初的根源，繼之，以帛書《道原》文本說明道體的一、獨立、不受時空局制，不受物的支配，所以萬物的產生或消失，不影響道的數量，道是陰陽統一的状态；之後引用《管子·五行》、《內業》等文本說明精氣有精神的作用，再以帛書《原道》：「服此道者，是謂能精」的文本，論述積聚充份的精氣，就能「知人之所不能知，服人之所不能服」帛書《原道》；結論處指出精氣是道思想的特點。本文以類比論證獲取結論。作者僅引用帛書《原道》的目的是為說明道體的超越性，截取片斷論證造成前後論據的不合理。如果就帛書《原道》一文，在文本內並沒有發現氣概念的直接論述，而作者試藉概念發生的序列（氣→陰陽→精氣）回答自身所提的問題概念，實際上此文更重要是論述終極存有狀態，揭明在言詮之下道體是以虛、一和萬物的關係的呈顯自身。從作者的論題上看，四種佚書對道體的論述都不離司馬談《論六家之要旨》中評述的黃老道家思想：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。」的觀點，其表現出精神層次先於物質的價值。

在余明光先生〈論道家的兩個流派—帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉<sup>13</sup>之文，認為兩者都繼承古代的道論如自然觀，作者內容的論述強調其與《老子》道論異同，認為「帛書《黃帝四經》與《老子》皆成書於戰國中期左右，《老子》書或稍早一些，但他們思想發源卻是同一，所以他們在直接繼承道論上，有它們的相同點，也有它們的歧異點。」作者以帛

<sup>12</sup> 金春峰，〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》，第二期（1986年），54-60頁。

<sup>13</sup> 余明光，〈論道家的兩個流派——帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉，《求索》，第一期（1988年），69-75頁。

書《老子》所論述的道特性，參見帛書《道原》，指出兩者的論述基本上是相同，都認為是萬物的本源。繼而，加入河上公注《老子》的註釋：「道通行天地，無所不入，在陽不焦，托陰不腐」的文本，認為河上公看過此佚文而直接採用了帛書《道原》：「在陰不腐，在陽不焦。」由此，他們的自然觀相同。又認為道體為「一」方面，其的論述是道先於天地，這點他們也相同。兩者唯有道論社會觀方面有分歧。這裏也以類比論證獲得結論。透過作者的分析，瞭解到道家之道體詮釋特點，筆者也由論述中發現作者將四種佚書視為單一黃學的思想，似乎不同於以往我們視「稷下黃老學派」的思維。另外，主要觀點不以道家的視域探討的研究，而將觀點放在帛書本身的論述。蕭萇父先生在〈《黃老帛書》哲學淺議〉<sup>14</sup>一文認為，《黃老帛書》對老子哲學的道範疇，特別是「獨立而不改，周行而不殆」客觀規律的義涵，並將《老子》作了進一步的發揮、詮解，道是客觀存在的天地萬物的總規律，認為道的性質是寓於虛而普遍，守恆而穩定。同時他認為《帛書》強調道的客觀必然性，其採帛書《道原》：「獨立不偶，萬物莫之能令。」說明道獨立於人的意識之外。筆者發現兩篇作者相同凸顯道的特性，也有共同之遺一並未進一步針對文本與黃老思想的內容特質相參反省。筆者認為歷史效應是不可忽視，若能再從同時期司馬談的評述檢視我們是否偏離當時之思想。

葉山先生〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉<sup>15</sup>一文，於結語中提出簡短意見中論及帛書《道原》之處：一在於氣概念的討論，他認為帛書著者是從《內業》、《鶡冠子》這些論著中汲取靈感啟示的，他的理由是「氣」也是孔孟宇宙觀的特性之一，氣在帛書中並不佔任何地位。他不贊成余明光先生所提的看法，認為「氣」只在《道原》的最初有關宇宙觀的部份提到，其他篇章所論也只是指「元氣」，而重要被當作哲學概念的是《觀》章中的「氣」。二是對《道原》的論點清楚地表明天與地的出現晚於「道」、「本原」，而帛書其它文章中，天地道是作為合一的本原出現的，基於這兩點，他同意李學勤先生《道原》與其它馬王堆黃老文章以後來的文字有一些哲

<sup>14</sup> 蕭萇父，〈《黃老帛書》哲學淺議〉，《道家文化研究》第3輯，（上海：上海古籍，1993年），265-273頁。

<sup>15</sup> 葉山，〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，（長沙：湖南出版社，1994年5月），16-26頁。

學上的相似之處。基此，他結論出極有可能古佚書的其它版本或部份文章曾被收編入《漢書·藝文志》所載的書目中，並於後提醒我們不能僅憑傳世文獻中目錄編著人提到的卷或篇數來鑒定出土的漢墓文獻，因為他們當時根據的是他們自己的錄用標準。本文是使用論辯分析法<sup>16</sup>。筆者贊成作者對於氣論的反駁，和採三重證據法論述出土的文獻的態度，不僅可相參地下出實物資料、歷史文獻資料以及考古發現的古文字的資料。

陳錦松先生〈黃老帛書初探〉<sup>17</sup>一文，在討論成書年代中羅列了唐蘭、康立、鍾肇鵬三位先生的論點。作者同意鍾肇鵬先生以道家核心概念的演變來支持，《黃老帛書》成於戰國末年。他認為道家核心概念是「道」與「一」，他據《老子》、《六韜》的說法，認為兩者原意上是一致的，把「一」當作通往道的中介，《道原》中之道和一明顯是同一層次、同程度，是同語反覆的最高範疇，一的論述和《老子》明顯的差異，而和《淮南子》異乎尋常的一致。結論由道和一兩個核心概念粗略的變化軌跡看出《六韜》的提法較近於《老子》，《帛書》和《淮南子》離《老子》較遠，其以河喻地域相近水質相近。本文最後強調類比論證的真實性，筆者認為作者僅從傳世文獻的內容相參文本論述之精細和社會觀作為判定文本的年代，還需再商榷。

陳茂清先生〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉<sup>18</sup>一文，集中考察書名的問題。由不同研究者的論點上考察各方說法與論據。他發現四種帛書的作品風格、修辭技巧、文字用例有參差不齊的狀況，而提出《道原》的看法：「一、《道原》不分章，首段（「恒無之初……莫見其形」）幾乎全為四言句所構成，總論「道」的特質。第二段以後則由散句形式具體地描述「道」及其作用。二、整體文氣近似《老子》，所不同處在於《老子》分章，而《道原》則為一篇散體的「道」論。」他從抄手書寫風格論，相形之下《經法》、《道原》整體呈現出精煉的書寫特色。本文是以論辯分析法，強調以直接論證的重要性，不能單憑書名推測，更無法確認，又如何據其連結。筆者認為更重要的是當時選錄文獻的標準，而不是抄手的書寫功力，因為選納文獻是較有客觀性，而抄手卻是主觀的。

<sup>16</sup> 對於不同意見所產生的「爭執焦點」的辨認與整理。

<sup>17</sup> 陳錦松，〈黃老帛書初探〉，《上海第二工業大學學報》，第一期，（1993年），80-84頁。

<sup>18</sup> 陳茂清，〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉，《興大人文學報》，第四十期，（2008年3月），125-152頁。

綜上，筆者藉由視四種佚文為整體的論述，展示出他們共同關心《道原》道體之討論。我們從中發現因著作者所擬的論題的差異性，使得問題和論據雖都不相同，但還能發現到他們引用《道原》道體作為理據的原因：一是說明黃老思想下之「道」，是先天地生的決定萬事萬物存亡興衰的客觀法則，二含藏的精氣是道思想的特點，三是黃老之學與老學在道論自然觀相同，而社會觀是有分歧，四說明道是客觀存在的天地萬物的總規律，道的性質是寓於虛而普遍，守恆而穩定。五以道家核心概念：道和一兩個核心概念粗略的變化軌跡看出《六韜》的提法較近於《老子》，《帛書》和《淮南子》離《老子》較遠。同時筆者發現在論證的方式多數是以類比論證獲取其結論，往往採納文獻內容和語意上是否相近作為理據。若從邏輯的嚴謹性考量，類比論證是較弱的論證。但這緣於四種佚文無傳本，研究者在有限資料下只能運用類比論證，而會產生人因知識與認知不足，可能思考不夠周延的問題，也容易被其他間接論據疑難，如〈論《黃老帛書》的主要思想〉一文提到精氣之說，在〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉一文作者所提的論據，就能質疑其論據充份與否。此外，當我們面對出土文獻資料不足時，也不能總是訴諸於直接論據因噍廢食放棄對四種佚文認識的可能。筆者以為，運用論證不能局限於一種，該據資料的特性而判斷運用論證。佐證資料的適切與嚴謹的論證即是追求真理的不二法門。

在第二類專論《道原》的論著，文中除了研究的問題、方法意識之外，還具有理解文本的論述。於此，先暫不處理理解文本的論述留待下面《道原》道體的詮釋研究再進行論述。

李學勤先生〈帛書《道原》研究〉<sup>19</sup>一文，作者依唐蘭先生的研究所附的「《老子》乙本卷前古佚書引文表」，唐蘭先生所提的結論與之後出土的資料可支持。於是作者假設的指出：「《道原》的內涵是上承《老子》，下啟《文子》、《淮南》，並且有其學術流派的特色。」之後即是論證此假設。他認為帛書《道原》所論述的道是與《老子》同脈，是為《老子》道論作引申注釋，《老子》與帛書《道原》文句相對照，他認為語句雖不同，思想卻一樣。又據《道原》通篇的韻也和《道原》相似。接著將《文子·道原》和帛書《道原》部份文句相互說明。繼之，《淮南子·原道》是非常接近《文

<sup>19</sup> 李學勤，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，（長沙：湖南出版社，1994年5月），頁1-5。

子·道原》，兩相對照他認為《淮南子》是在《文子》原文上修改增繁，並補充一些歷史的論述。據此，結論帛書《道原》要比《文子·道原》早一個階段，是戰國中期的著作。另外，作者就帛書《道原》被《老子》河上公注所引，以史學和文獻相互說明，認為「證明司馬遷所說河上丈人一系學黃帝、老子確是事實，也支持了帛書《老子》乙本卷前佚書是『黃帝書』的論點。……道家由以黃老為主轉移到以老莊，甚至莊列為主，這一轉變在《淮南子》書中已可見其端倪。」<sup>20</sup>筆者發現作者主要論點是經由比對相近和相同篇目之文本產生，次要論點則是舉過去曾發生於歷史事件說明，配合文義讓文本自身說話，使得閱讀者清楚看出文本的世界。

在饒宗頤先生〈楚帛書與《道原篇》〉<sup>21</sup>一文，作者就文本文句的形式上看，起段言開闢，四字為句，認為其頗近《楚繒書》。尤其據這段文字句法「天弗能覆，地弗能載……鳥得而飛，魚得而游，獸得而走……故上道高而不可察也，深而不可測也。」認為帛書《道原》即《淮南子·原道訓》的張本，是戰國以來黃老之恆言。並且提出「大迴」之義和「迴同太虛」，同字為動詞，即「同天」之義，本於墨家之書。又提到唐蘭先生以為《黃帝四經》，雖乏確據，然《道原》：「迴同太虛」即《黃帝書》之「同氣」，他認為此可證明與戰國時之所謂黃老思想正有關。筆者認為單論一概念的使用並不能判斷為何種思想，還需相參整體文脈的內涵，因為有許多概念是學術交流後共同使用，更應該是針對他們的理論特質討論。

在孫長祥先生〈帛書《道原》與《淮南子·原道》思想的比較〉之文，乃是根據「《莊子·天下》與司馬談〈論六家要旨〉兩篇文獻中所陳示的，以道家整合性理想為主軸，分判天下學術的觀點加以歸納，而提出：一、道術合一的動態運行的存有論，二、聖人無為的認識觀，三、道術因應無窮的發用施行觀等三條陳述的線索，對帛書《道原》與《淮南子·原道》文本的主要哲學思想進行比較」<sup>22</sup>。經過鋪陳、比較之後，他獲得幾點意見<sup>23</sup>：一、帛書《道原》與《淮南子·原道》的陳述進路不同。二、帛書

<sup>20</sup> 同上注，4 頁。

<sup>21</sup> 饒宗頤，〈楚帛書與《道原篇》〉，《道家文化研究》第 3 輯，（上海：上海古籍，1993 年），256-259 頁。

<sup>22</sup> 孫長祥，〈帛書《道原》與《淮南子·道原》思想的比較〉，《第一屆簡帛學術討論會論文集》，（2003 年），310 頁。

<sup>23</sup> 同上注，287-312 頁。

《道原》與《淮南子·原道》都是兼攝各家而融治於道家觀點之下的論述，而帛書《道原》的內容偏重「據天道以論人事」，《淮南子·原道》則本「道無所不在」的觀點。三、帛書《道原》以「生動」為本描述道之始，《淮南子·原道》則說「從無而有」的過程。四、帛書《道原》的語言觀近乎老子，要言不繁，而多近乎定義的說明，而《淮南子·原道》語言觀近乎莊子。筆者以為作者重構理論之目的在「道家整合性理想」，似乎遺漏道家的思想也需回應每一時代的需求，發現時代與思想的互動關係與轉變因素，或許是我們今日研究思想更重要的工作。

曾春海先生於〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉<sup>24</sup>一文，將論述分為兩部份。第一部份針對天道討論，指出兩者所共同之處：「皆以學問為濟世之本，以此為著眼點整合諸子，重鑄經世利民之學」<sup>25</sup>。於第二部份的論述中，提到《黃老帛書》中言天道最有哲學意涵是《道原》，主要論述道之體用，並進行兩者有無內在聯繫的考察。經其對照兩文獻，發現兩者天道觀頗多對應相合處。另一論著，是針對《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之比較，作者先就《管子》、《黃帝四經》之文本托天道以明治道的戰國時期之黃老學代表作天道、治道之分述及比較，再與《周易·繫辭傳》進行交叉分析和比較，試圖考察出《周易·繫辭傳》與戰國時代的黃老思想的橫向交流中，究竟吸收、分享了那些理論，其間有何差異。筆者認為作者值得後學效法其治學的方法，先積累《繫辭傳》與《黃老帛書》的研究，之後更深入、擴大到可能為同時期的《管子》思想。

陳麗桂先生〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈互先〉為核心〉<sup>26</sup>，此文之目的是為論證流傳於戰國楚地的道家古佚文，其言：「從馬王堆帛書〈道原〉、郭店竹簡〈太一生水〉，到上海博物館（以下簡稱「上博」）竹簡〈互先〉，一再地

<sup>24</sup> 曾春海，〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期（2006年），74-81頁。另又著〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之對照〉，《輔仁學誌》，第三十七期（2008年），65-98頁。

<sup>25</sup> 同上注，75頁。

<sup>26</sup> 陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈互先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期（2006年9月），頁123-144。

說明了戰國時期楚地道家學說的多面性與多元發展。」<sup>27</sup>透過仔細比對他們所主張的「道」論之始源觀念的推衍，和長年以來我們奉為道家學說圭臬與準據的《老子》思想理論，試圖看出戰國時期流行於楚地的道家學說之豐富內容與焦點論題。此文分別從三方面討論：一簡短的篇幅與兩階段的論述，二道的本體與創生，三道的執用與名言。鋪陳、論列說明帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈互先〉為核心各自核心論述，並指出《道原》與其他兩文本相同之處與相異之處。筆者從文中的討論看到作者的睿識與思考的縝密性，並提醒筆者道論道體的特性與論述方法之研究不可忽視。

綜合以上，專論《道原》的研究，雖每位作者動機不同，所運用方法多是類比，並且是以理解《道原》文本內容為出發時，讓不同文本相互對話，更顯自身的不同或相近。

### 三、《道原》道體的詮釋研究

承前所論，《道原》的詮釋已有許多學者的智慧結晶，筆者嘗試在此基礎之下，討論、分析先行學者<sup>28</sup>對此論題的觀點，論陳他們所聚焦的共同論述，也同時發現他們表述、觀點上何以有差異性。藉此，反思文本呈顯的條件所影響認識的問題。

帛書《道原》原本並未分章，但我們可以從文脈中看到前半部論述道體。在此，將按文本脈絡與《道原》作者在文句段落中的可能意識，將文本論述歸納為兩部份的特質與關係，以便詮釋觀點的展現和理解其文意。這樣劃分的優點是能清晰的看到詮釋者的理解，也能各種觀點並存，不因他人的轉介而使文意失真。此外，可能有不足的是對於義理的不同理解，造成理解《道原》道體的認識，恐會見樹不見林。因此，為避免這樣的情況，最後統整詮釋的論述是有必要的。以下從二部份展開學者們對《道原》道體的詮釋<sup>29</sup>。

<sup>27</sup> 同上注，123 頁。

<sup>28</sup> 〈帛書《道原》集釋〉、〈《繫辭傳》與〈《黃老帛書》天道與治道之對照〉〉、〈帛書《道原》和《老子》論道的比較〉、〈《道原》中的「道論」〉、〈古典哲學中「道原」問題探析〉、《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》、《黃帝四經今註今譯—馬王堆和墓出土帛書》、《黃帝四經今註今譯》等文進行詮釋研究。

<sup>29</sup> 以下引文不在逐列出處，以免註釋過於繁複，並請參見參考書目。

## (一) 道與虛、一

筆者在分析各研究者的論述中發現，大家雖面對同樣文本，卻產生不同的認知。如帛書《道原》中道與虛、一的關係，研究者對文本的段落意識有不同的看法，如孫長祥先生以「恒先之初……大迥無名。」詮解是「道原」存在狀態的描述。曾春海先生以「恒先之初……精靜不配。」是表述道的情狀。陳麗桂先生以「恒先之初……，萬物莫以。」是鋪衍道的本體質性。丁原植先生分為三個段落「恒先之初」強調的是「發生者」、「迥同大虛……恆一為止」這三句歸結出「恆一」的狀態、「濕濕夢夢……，地弗能載」這整段說明「恆一」本然的運作。陳鼓應先生、余明光先生、魏啟鵬先生是今註今譯的著作故是以八字或四字一句讀。以下展開他們的論述：

「恒無之初」的詮釋在學界<sup>30</sup>有二種觀點：一是恒先，一是恒無。恒先之說最早是自李學勤先生，以為「恒無」當讀「恒先」。余明光先生認為是指天地未形成以前。魏啟鵬先生認為「恒」讀為「緜」，窮究、追究。丁原植先生認為此說法是與此處哲學思辨的論說方式相同的<sup>31</sup>。陳麗桂先生從文本上下文脈絡論述釋義：「『恒先』因為是最初的始源，因此前所未有，萬物一時也尚未由此孳生，因此說『古未有以，萬物莫以』」<sup>32</sup>謝君直先生認為「先」字表明了「道」是在萬有之前的，「道」作為一種始源的情狀，就文字敘述上，用「先」更能描繪「道」是開始的開始。孫長祥先生以「有原而無端，無始而有應」論述「恒先」。另一種觀點，陳鼓應先生釋為恒無，一切皆無。曾春海先生認為當作恒無之初是指「『道』對所有化生的萬物享有先在性，這就是道「始」源狀態之描述。」<sup>33</sup>丁四新先生在與楚簡《恒先》的語句論述意義序列相參之下，認為當作「恒無之初」，但意義是「恒初」，其義一也。「極言恒常之極，從純粹精一處而言道體自身，也就是帛書所說的『道原』概念。」<sup>34</sup>丁四新先生詮釋原則是認為不應該緣於《老

<sup>30</sup> 如李學勤、魏啟鵬、余明光、李零、陳麗桂、孫長祥、丁原植、謝君直等先生。

<sup>31</sup> 他說：「『緜先之初』的問題形式為緜，先之初」也就是探索或追究「先之初」的論題，也藉此「先之初」的問題形式得以確立。丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31期（1998年6月），325頁。

<sup>32</sup> 〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家之道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈互先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期（2006年9月），126頁。

<sup>33</sup> 〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期（2006年），76頁。

<sup>34</sup> 丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：<http://www.jianbo.org/admin3/html/>

子》文本，而是「不論是「恒先」還是「恒初」，其意義都應該從「道原」（本體）上加以理解。」筆者認為如果以「先」論述，即從宇宙發生順序，顯然是以時空座標內之思維的言說，如果以「無」言，是實體存有狀態之思維的言說，再由第一段落的文章脈中尋找言說視域，似乎以時空或存有的兩種論述都有，並且交叉出現，如「濕濕……不熙」是存有性的論述，「古未……其外」是時空性的論述，似乎顯現文脈中兼具存有與時空的關係，無法從文句的論述上，找到規律的思路若從境界論道的層次，恒無高於恒先的言說，但內在義理交遞論述存有和時空，使得學者同時用兩種言說，交叉於稱謂和義涵的說明之內，如曾春海、孫長祥、丁四新。筆者認為稱述上該是恒無，但義理的內容應是強調宇宙的開始、生成。

在「迥同大虛」詮釋上有二種觀點：一是從宇宙論式的表述，如陳鼓應先生釋義：宇宙天地還處於混同渾沌的狀態。余明光先生的論述是虛無空洞的太空。魏啟鵬先生認為「大虛」是表述至虛，虛中之虛，虛之極也，道家以為宇宙萬物之本始。另外一種，從本體上論述，如丁原植先生認為「洞同」描述渾樸為一的契合狀態，「至虛」即虛之所至，指虛的本質。「虛」並非空無之虛，它具雙重性質。「一是指：未涉形名的無限與無定性，一是指：其空窅虛曠的涵藏與積蘊性」<sup>35</sup>孫長祥先生理解為包覆於渾樸為分的虛空之中。陳麗桂先生的論述是「在天地未生成前，「道」的始源狀態是極其虛無、質樸而寧靜自然的。」曾春海先生認為，其意指道的原始狀態係處在一通達遍在、可資運化不已的「虛」之狀態。丁四新先生認為如前句「也是講本體的存在狀態的」<sup>36</sup>正如前筆者所提，文本呈現「虛」概念指向的另一概念是抽象概念的特質，筆者認為是本體上的論述，因為人一旦言說即顯示出主、客的立場，若當「虛」指向於具體之物時，通常時空意識的論述就會產生。

---

dingsixin02.htm

<sup>35</sup> 丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31期（1998年6月），326頁。

<sup>36</sup> 他說：「眾多的注釋者們偏執於宇宙生成論的思維模式，將『恒無之初，迥同太虛』理解為『在一切尚未形成的太初之時，整個世界所呈現的混沌一團的狀態』，這是不正確的。其關鍵在於這些注釋者們沒有意識到，帛書《道原》的作者已經著意從本體論而不是從宇宙論的腳度來論述『道原』的問題。」見於丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：<http://www.jianbo.org/admin3/html/dingsixin02.htm>

「虛同為一，恆一而止」這句的論述上，依學者對問題意識的建構可分為：對照道家思想的內容文本的理解，和以《道原》文本的脈絡以及還有是僅釋義未論及其所據的。以前者為主的，如孫長祥先生認為是與《老子·十四章》：「不可致詰，混而為一」此整全的存在整體勉強稱之為「一」，既為見知的起點，又為人不知的止點。曾春海先生認為此與《老子·三十九章》：「萬物得一以生，侯王得一以為天下正」，「一」係本根或終極性的統攝者，含統一性之義，為道之稱號或別名。參看《文子·九守》魏啟鵬先生認為恆一，即太一，道也。此二句是指大虛通同，混而為一，即太一所居。其次，以《道原》文本的脈絡，丁原植先生認為是「虛」、「同」呈顯為一，止息於一，並運作為一。由「先之初」到「恆一而止」，完成一個環周的描述。「恆一而止」表現著天地萬物始源之為「先」的獨立特性。丁四新先生認為「虛同」之「虛」，空虛無物；「同」，玄同、同一。「止」，靜止，指本體絕對的靜止、不動。這是本體具有「恆無」、「恆一」兩種對立統一特性，而正是這種對立統一的特性，才使本體（道原）成為本體的。再者，僅釋義未論及其所據的：余明光先生認為空虛聚合變成為「一」，這恆常的「一」就獨立存在。陳鼓應先生認為「一」指先天一氣，實即道。釋義為空虛混同而形成為先天一氣，除此恒定的一氣之外，別無他物。筆者在此較傾向以帛書《道原》文本主幹，並對照道家相關的文本輔助作通盤的比較分析，且藉歷史相關的資料為補證。

「濕濕夢夢，未有明晦。神微周盈，精靜不熙（熙）。古（故）未有以，萬物莫以。」這段論述，特別需留意是否該加入時間的觀念。在詮釋「明晦」時論述，無時間性的論述，如丁原植先生認為「溼溼夢夢」是形容始源的發生時如奔流般的盛大但卻渾樸無分、未顯形類。「未有明晦」是指尚未區分出光明與晦暗，「精靜不熙」是指「恆一」涵藏積蘊而不顯耀。從「恆一」顯現的層面，來說明其與萬物的關聯，所以它對萬物「未有以」，無所施為，無形無名，而萬物對於它也不能有所作為。陳麗桂先生「夢夢」，應是指模糊不清的樣子，故其下曰「未或明」。〈道原〉與〈互先〉對於「道」始源狀態的表述，有相當大的類同，不但同稱之為「互（恆）先」，而且也都以「夢夢」來描述其狀態。「夢夢」可以通「濛濛」，也可以通「朦朦」，不管有沒有水氣，都是模糊不清的樣子。故〈道原〉其下說「未有明晦」，〈互先〉其下說「而未或明」，都是模糊看不真切的意思。曾春海先生的表述是「濕濕夢夢，未有明晦。」乃藉深邃情狀描述道在混沌狀態中以無限

的運行力不分明晦不息無間的運行萬物的生化。「神微周盈」高深莫測，妙運深微周全。「精靜不熙」不熙指道之運行恒處在渾沌不顯的狀態。丁四新先生《道原》所說的「混混夢夢」，就是「道原」，也即是就本體的原初存在狀態而言，與「明晦」之「晦」意義自然不同。而明晦（有明有晦），正是產生時間觀念的經驗根源。很顯然，帛書《道原》的作者在追問「道原」時通過時間性的自我否定而解除了時間因素的預設作用。另一，加入時間性的論述，魏啟鵬先生認為「濕濕」開合之貌。「夢夢」：模糊不清貌。「未有明晦」是謂沒有白晝與黑夜之分。「神微周盈」他以李定生、徐慧君注：「神妙莫測而無主，周遍萬物而無窮。」「精靜不熙（熙）」言道為至精、靜而自得，涵隱著光耀。「古（故）未有以」言大道無為而無以為。「萬物莫以。」言萬物之中沒有什麼達到與大道完全相似。余光明先生釋義為那個時候，一切混混沌沌的，沒有白天，也沒有夜晚。神妙的「氣」精微周密而有充盈，精氣安靜又不為人所見，所以它似乎沒有什麼作為，萬物也似乎沒有什麼憑借。陳鼓應先生釋義為先天一氣涌動聚合混聚不分，沒有白天，也沒有黑夜。筆者認為這段整體的意像較強烈的是表達存有、本體上的論述，即便有「明晦」概念，相較於其他三句，顯得時間的論述是弱於本體的。基此，若我們再按司馬談《論六家之要旨》判論黃老思想在形上的層次的思維：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。」（《史記·太史公自序》）我們該注意到詮釋道體時，即要把握住道體的「動合無形」，在一種時空運動內的狀態言說本體，因此，「恒無」的詮釋較符合此論點。

## （二）道與刑（形）萬物

在論述《道原》道體後半部的段落區分，研究者也呈顯不同，如孫長祥先生以「天弗能復（覆）……，道弗為益多。」說明道與萬物的關係。曾春海先生以「古（故）未有以，萬物莫以。……稽極之所不能過。」視其表述乃整全合一的「道」與所化生之萬物有何內在關係的論述。陳麗桂先生以「古（故）無有刑（形）……稽極之所不能過。」他認為〈道原〉它旨在鋪衍道體，故是一連串對道體各種體貌、性徵的鋪寫。丁原植先生認為「小以成小……莫見其刑（形）」表述「恆一」與天地萬物之間的本質關係、「一者其號也……和其用也。」此提出「一者」以作為「道原」解析的對象事物，更由「一者」來展現出它作為始源之「道」的諸種本質特徵、「是故上道高……稽極之所不能過。」「上道」或「道」在「一者其號……」

之後，成為思辨中的對象。在其後所作的描述，是此界定之對象所顯示性質的說明。

筆者發現在《道原》道體後半部的詮釋上該特別注意是，在道之外所繁衍運化的存在詮釋，如無刑（形）名、天地、大小、陰陽、萬物、人名、用刑（形），之後再強化運化的獨立、超越的特性。在此，最重要該進行分辨的關鍵概念是「刑」或「形」的論述，雖說兩字可通假，但在詮釋時就產生兩種理解，一是以「形」：如陳麗桂先生認為「道」至廣大，也極精微，無形也無名，超越天地，充滿一切，卻又涵蓋一切，適應一切；是根源，也是作用，天地間一切的存在都以它為根源。它是萬物稟性賦生的依據，日月星辰、草木蟲魚、飛禽走獸莫不由之而生；它同時也是百事成敗的關鍵。它獨立，無與相偶，永恆而絕對，統合一切相對，在它的籠罩之下，一切的大小、內外、陰陽、明晦、多少、堅柔、強弱，通通統合為一。這是〈道原〉對「道」的鋪寫。曾春海先生認為道作用於萬物之間無所顯現，故未能以定限的概念之知來界說其確切的內涵特徵。之後，是道的始源狀態與道的整全性與所化生的個體之互聯關係交叉的解說道自身的體性及其發用運行時與個物的互動關係。丁原植先生認為「恆一」的運作「無形」「無名」，藉著此種說明，隱約地將「先之初」匯聚成可為描述的對象性「事物」。它以獨特的方式自為地顯發著。這段清楚地說明了「恆一」的運作成就了天地萬物的存在。天地萬物的本性來自於「恆一」，以體現為他們的所得與所用。但「恆一」的功效「莫見其名」「莫見其形」，此段同樣是從「先之初」隱然指向於匯聚可為界定的生成運作始源。陳鼓應先生釋義為先天一氣沒有固定的形態，茫然混同沒有名稱。余明光先生的論述是它沒有形狀，空虛而又沒有名稱。丁四新先生認為前面十句對「道原」（本體）的特性做了身入的論述，「古（故）無有刑（形），大迴無名。」此二句作了簡單的總結：所以本體沒有形狀，洞徹空虛沒有名稱。另一種是以「刑」的論述：孫長祥先生認為若從治術施用或言說的觀點而言，道既無任何顯現的「事」，則人便無法據之生法立制，因此是離見知語言，「無刑無名」的存在。對此恍惚「虛無刑」之道，作為萬物可分辨的起始。道遍在於天地萬物之中，萬物得之而自生，但卻無從對之限制；也不因萬物的「取、反」而有增減。似乎將「道」與萬物的關係，論述為具有超越與內在的雙重特性。

綜上所述，我們會發現對《道原》道體的詮釋有二種論述導向：一是宇宙的氣化觀，置入先天一氣或氣的論述於釋義之中，以氣作為宇宙萬物的根源和根本。二是始源的本體觀，從發生的始源上論述道的面貌，如以「恆一」、「運化」、「本始狀態」等的表述。從作者在論述的方法導向來看，有三種模態：一是參看上緣或下緣道家思想，交互詮釋。其次，是就《道原》文本上下脈絡進行詮釋。再者，作者僅對《道原》文本進行釋義而不對概念意義生發的來源多作解釋的。除此之外，我們會發現文字的形是以隸書所書寫，在文字的辨識度極高之後，字音是我們面對出土文獻的詮釋中有較大差異之處，而讀音也關聯著字義的理解。正由於釋義傳統因著時間距離、文字的固定性、永久性事物的嚴格性而與當前發生疏遠。筆者認為雖然文本相當有限，但所呈顯的條件仍能引導我們從直接或間接的論述使我們認識它。

#### 四、結語

本文僅透過學界研究成果檢視此論題的研究方法、意識，同時也看到目前我們研究出土文獻的限度，並於其中表達一些個人陋見，以供討論。於中發現出土文獻的研究，我們通常認知是以「寓」於其思想可能的思想型態而理解，又不能違反效應歷史意識，所呈顯是為某些歷史階段時的語言概念，這些是我們目前認識出土文獻的條件。透過研究帛書《道原》道體的問題，進一步觀察到有作者就帛書《道原》文本獨立性與意義的脈絡下理解，不使文本成為其他文本的影子；又有作者能恰當的折衷文本思想與相關效應歷史意識而理解。尤其，當文本所能提供的客觀認識條件是固定不變時，而後乃屬於讀者個人素養與理解，此產生理解的差異就相當顯著。

另外，研究出土文獻研究者所共同面對的一些難題。不論是疑古或是信古者，都先預設文本的原型或者稱之正本的想法，它讓我們不知不覺去追尋其源頭。雖本於思想的天性，但也同時讓我們陷入「影子」的問題，「影子」會使得讀者遺忘了抄寫者書寫時的處境，遺漏當時代所遇的問題。任一文本對於作者自身而言都是嶄新的經驗，並且是獨立的事件，即便其重覆其他文本的文句，有可能是作者再理解下所做的論述，我們若能從中發現它的差異，而不忽略它們，能有面對差異與容許差異的態度，如此不同研究意識都能留出餘地。當然，這需要作者與讀者都能自我調節並自覺意識到目的與差異，否則我們避開傳統詮釋的錯誤是

微乎其微。其次，如何辨識文本原始的本意，而不是文本屈從於、符應於正本的歷史價值，這樣的態度是很重要的，也是作者與讀者互動和交感的平台，選擇貞於追求真理價值。再者，我們對文本自身脈絡的分析和詮釋，很容易淹沒於宗派的洪流之中，因為我們執信來源，因而厚此薄彼刻意的忽略文本話語。

面對出土文獻文本，多數學者將目光集中在訓詁、斷句、編聯，因為這些工作是須先於思想本身，這樣的限制來自於中國文字因著地域和時代文字書寫的變動性，透過先行研究學者判定的字型演變說明文字的意義。似乎思想正在其中，也隱於文字翻譯的背後，透過不同研究者的引導，開啟自身之外的視域，所能對出土文獻文本的認知僅限於間接的認知。而間接文本的多重解釋和論點，面對選擇那種間接文本又是另一課題，雖然如此，在後設研究都有共同目的——了解作者真實的想法，不同領域的探究無疑都是通往文本的途徑，方法可以很多種但都指向於文本。

以上，筆者經由帛書《道原》道體的詮釋研究反省出土文獻研究的視野與方法，也透過閱讀帛書《道原》文本，筆者從中所獲得面對出土文獻的態度與詮釋的可能——即是「一者其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也」。本文探討目前僅能以零散意見和省思作為結語，誠盼作為日後研究的蓄積——若能將出土文獻的研究引領到更高的視域，從理論層面批判、建構帛書《道原》的詮釋系統<sup>37</sup>，達到哲學詮釋的內涵且有助於出土文獻研究的開展。

## 參考書目

- 《馬王堆漢墓》，台北：弘文館，1986年。
- 丁四新，《帛書《道原》集釋》，簡帛研究網站：<http://www.jianbo.org/admin3/html/dingsixin02.htm>
- 丁原植，〈古典哲學中「道原」問題探析〉，《哲學論集》，31期，1998年6月，頁314-353。
- 成中英，〈中國哲學中的方法詮釋學〉，《知識與價值——成中英新儒學論著輯要》，北京，中國廣播電視出版社，1996年。

<sup>37</sup> 學界曾提到中國哲學方法論，對詮釋的理論建構有二：傅偉勳先生創造詮釋學和成中英先生本體詮釋學，日後將嘗試運用此方法於出土文獻的研究。

- 余明光，〈論道家的兩個流派—帛書《黃帝四經》與《老子》的比較〉，《求索》，第一期，1988年，頁69-75。
- 余明光，《黃帝四經今註今譯》，長沙：岳麓書社，1993年。
- 李增，《先秦法家哲學思想》，台北：國立編譯館，2001年。
- 李學勤，〈帛書《道原》研究〉，《馬王堆漢墓研究文集—1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：湖南出版社，1994年5月，頁1-5。
- 谷斌、張慧姝，《黃帝四經今譯》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 河洛圖書出版社編輯部編，《帛書老子》，台北：河洛圖書出版社，1975年。
- 金春峰，〈論《黃老帛書》的主要思想〉，《求索》，第二期，1986年，54-60頁。
- 胡家聰，〈帛書《道原》和《老子》論道的比較〉，《道家文化研究》第3輯，上海：上海古籍，1993年，頁260-264。
- 孫長祥，〈帛書《道原》與《淮南子·道原》思想的比較〉，《第一屆簡帛學術討論會論文集》，2003年，頁287-312。
- 馬王堆漢墓帛書整理小組編，《馬王堆漢墓帛書》第二冊，北京：文物，1974年。
- 陳茂清，〈「馬王堆黃老帛書四種」書名相關問題探討〉，《興大人文學報》，第四十期，2008年3月，頁125-152。
- 陳鼓應，〈關於《黃老帛書》四篇成書年代等問題的研究〉，《馬王堆漢墓研究文集——1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：湖南出版社，1994年5月，頁6-15。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯——馬王堆和墓出土帛書》，台北：臺灣商務印書館，1996年。
- 陳錦松，〈黃老帛書初探〉，《上海第二工業大學學報》，第一期，1993年，頁80-84。
- 陳麗桂，〈從出土簡帛文獻看戰國楚道家的道論及其相關問題——以帛書〈道原〉、〈太一生水〉與〈互先〉為核心〉，《中國文哲研究集刊》，第二十九期，2006年9月，頁123-144。
- 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其運用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 曾春海，〈《繫辭傳》與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《周易研究》，第六期，2006年，頁74-81。

曾春海先生〈《管子》、《黃帝四經》與《周易·繫辭傳》天道與治道之對照〉，  
《輔仁學誌》，第三十七期，2008年，65-98頁。

馮有生，〈黃老思想簡論〉，《安徽師大學報》，第四期，1982年，頁56-63。

葉山，〈對漢代馬王堆黃老帛書的幾點看法〉，《馬王堆漢墓研究文集——  
1992年馬王堆漢墓國際學術討論會論文選》湖南省博物館編，長沙：  
湖南出版社，1994年5月，頁16-26。

黎布蘭 (J. LeBlanc)，《實用邏輯》(Thinking Clearly)，台北：心理出版社  
股份有限公司，2001年。

蕭蓬父，〈《黃老帛書》哲學淺議〉，《道家文化研究》第3輯，上海：上海  
古籍，1993年，頁265-273。

謝君直，〈《道原》中的「道論」〉，《鵝湖》，296期，2000年2月，頁36-45。

魏啓鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華書局，2004年。

饒宗頤，〈楚帛書與《道原篇》〉，《道家文化研究》第3輯，上海：上海古  
籍，1993年，頁256-259。