

《東華漢學》第 32 期；1-40 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2020 年 12 月

再現「成功」：
《黃帝四經》「黃帝戰蚩尤」的
書寫特色及其學術意義*

蘇子齊**

【摘要】

在 1973 年馬王堆漢墓出土的古佚書中，值得注意的是被歸屬於《黃帝四經》的《十六經》，乃因其是四部古佚書當中唯一出現「黃帝」者，並多以「君臣對話」的形式展開。而《黃帝四經》的「作爭」與「兵道」精神，亦體現在《十六經》中對於「黃帝戰蚩尤」一事的書寫安排上，計有〈五正〉與〈正亂〉二章，且其黃帝形象為現存傳世文獻之所無。可惜現今學者對於《黃帝四經》的論述，多著墨在「黃老」思想對《老子》縱向的繼承與發展，而對其中的黃帝形象、書寫手法，欠缺應有的關注與辨析。通過此二章的細究可以發現：其一，〈五正〉與〈正亂〉

* 本文初稿原名為〈製造「成功」：《黃帝四經》的「黃帝戰蚩尤」書寫與學術意義〉，曾宣讀於國立政治大學中國文學系主辦的第八屆「兩岸六校研究生國學高峰會議」（2019/7/23-24），承蒙討論人西北師範大學華啟焜同學惠賜評議。會後經大幅修改，復蒙兩位匿名審查人惠賜卓見，使本文更臻完善，特此銘謝。

** 國立政治大學中國文學系兼任講師

對於「黃帝戰蚩尤」的書寫大篇幅著重在「戰前謀劃」，且在符合天時的原則下，將爭奪與殺戮視為人主的必要舉措，並由黃帝之臣擔綱時機的判定者；其二，在「戰後處置」時，黃帝將戰敗的蚩尤進行肢解，用以行賞與立威，並強力要求與恫嚇諸侯共食蚩尤的屍肉，作為戮力同心的保證。除了映照出戰國大爭之世的嚴酷，其戰前的籌畫與戰後的處置，比起傳世文獻中的「黃帝戰蚩尤」記載更填補了方法上的空白，致使這場一統天下的關鍵戰役，得以成為當世再現、操作的典範，無論其是否為歷史之真。這應當正視為黃老學者在百家樂言黃帝的時代潮流中，欲凸顯自身特色與問題意識的積極嘗試。

關鍵詞：《黃帝四經》、黃帝、黃老、涿鹿之戰、蚩尤。

一、前言

1973年湖南長沙馬王堆漢墓出土了一批古代帛書，¹在《老子》乙本卷前有古佚書四種，分別為《經法》、《十六經》、《稱》與《道原》。²學者唐蘭（1901-1979）主張這就是班固（字孟堅，32-92）《漢書·藝文志·諸子略》「道家」類所載錄的「《黃帝四經》四篇」；³亦有學者不予認同，統稱其為「《老子》乙本卷前古佚書」，或逕稱作《黃帝書》。⁴

¹ 關於馬王堆漢墓考古挖掘的成果整理與介紹，可參何介鈞，《馬王堆漢墓》（北京：文物出版社，2006）。

² 關於《十六經》的標題，學者又有不同說法，陳鼓應整理如下：「（一）李學勤先生認為本篇篇題應該是『十大』；本經標題應為『經』（見〈馬王堆帛書〈經法·大分〉及其他〉，《道家文化研究》第3輯）（二）裘錫圭先生認為本經標題仍當釋為『十大經』（見《古代文史研究新探》）。（三）高正認為『六』或『大』為『四』字之訛，本經標題當為『十四經』（見〈帛書「十四經」正名〉，《道家文化研究》第3輯）。（四）《辭源》亦認為當作『十大經』，並說『篇目上的出入，可能是傳抄的人追題篇名時致誤』。」參見陳鼓應，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》（北京：商務印書館，2011），頁336-337。魏啟鵬亦認為《十六經》應作《經》，其最末篇〈名刑〉則作〈十大經〉，參見《馬王堆漢墓帛書〈黃帝書〉箋證》（北京：中華書局，2004），頁185-186。對以上諸說做悉心考辨者應為林清源，〈馬王堆帛書《十大經》題解〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003），頁259-290，修改後收入林清源，《簡牘帛書標題格式研究》（臺北：藝文印書館，2004），頁153-184。然目前仍莫衷一是，本文由於採用裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》（北京：中華書局，2014）的釋文，故採《十六經》之稱；然而，裘錫圭主編的該書並未主張此四篇「《老子》乙本卷前古佚書」應稱為《黃帝四經》，但為了稱呼方便，本文仍暫時採納學界習用的稱法，煩請讀者留意。

³ 唐蘭：「1、這四篇是一本書，是關於黃帝的書；2、抄寫的時候，正是漢文帝初期，文帝宗黃老，所以抄寫者把黃老合卷；3、《漢書·藝文志》著錄《黃帝四經》四篇與此正相合，除此之外，上引有關黃帝的著作都沒有適合的；《隋書·經籍志》把《黃帝》四篇和《老子》兩篇合在一起說，更是有力的證據；4、這四篇正合『經』的體裁，第一、兩篇本就叫經。」參見唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》1974年第10期，頁49-50。

⁴ 對於唐蘭說的引述與批評，可參裘錫圭，〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書並非《黃帝四經》〉，收入裘錫圭，《裘錫圭學術文集（五）：古

然而無論如何稱呼，這批古佚書一般都被認為是戰國中期以前的「黃老道家」遺留下來的重要著作。⁵

雖然這四部書被學者習慣稱作《黃帝四經》或《黃帝書》，唯一明確出現「黃帝」的言行記載，唯有《十六經》十五章，且將近半數以黃帝「君臣對話」的形式進行鋪敘，黃帝往往呈現心懷困惑與疑慮、求教於大臣的形象。⁶較之現存的傳世文獻，亦為黃帝形象增添了別具一格的色彩。總括來說，此四部古佚書（以下暫稱《黃帝四經》）的共性是多言「兵道」與「作爭」，而其兵道與作爭的論述，也具體凸顯在歷史傳說中「黃帝」與「蚩尤」的戰爭書寫上（以下皆簡稱為「黃帝戰蚩尤」），即《十六經》〈五正〉與〈正亂〉二章的內容。此外，可貴的是，〈五正〉與〈正亂〉中的黃帝形象與蘊含的意義，為現存傳世文獻的「黃帝戰蚩尤」書寫之所無，提供了另一種對於黃帝形象與涿鹿之戰的描述與理解。可惜現今學者對於《黃帝四經》的論述，多著墨在「黃老」思想

代歷史、思想、民俗卷》（上海：復旦大學出版社，2015），頁 308-312。關於學界對這四部古佚書的稱呼，未能定論，李培志整理出四類：「《黃帝四經》說」、「《經法》等四篇說」、「《黃老帛書》說」與「《黃帝書》說」，且主張「《黃帝書》說」。參見《《黃帝書》與帛書《老子》君道思想淵源研究》（濟南：齊魯書社，2012），頁 37-38。

⁵ 關於帛書《經法》、《十六經》、《稱》與《道原》產生的時代與地域考證，可參陳鼓應，〈關於帛書《黃帝四經》成書年代等問題的研究〉，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 31-47。以及王博，〈馬王堆帛書《老子》乙本卷前古佚書書名、成書年代及產生地域〉，《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，2011），頁 293-334。

⁶ 如：〈觀〉章的黃帝與力黑，〈五正〉章的黃帝與闞冉，〈果童〉章的黃帝與果童，〈正亂〉章的黃帝、力黑與太山之稽，〈姓爭〉章的高陽與力黑，〈成法〉章的黃帝與力黑，〈順道〉章的黃帝與力黑。也因為如此，高亨和董治安主張《十大經》（《十六經》）很有可能就是《漢書·藝文志》著錄的《黃帝君臣》（現已亡佚）：「《漢志》所記題名《黃帝君臣》，當然是記黃帝君臣的言行，而帛書正是記黃帝君臣的言行，這一點是相合的；《漢志》所記是十篇，而帛書題名《十大經》，當然也是十篇，這一點也是相合的。」但這樣的說法並未被普遍接受。其說詳見高亨、董治安，〈《十大經》初論〉，《歷史研究》1975年第1期，頁 89。

對《老子》縱向的繼承與發展，而對於文本內部中的黃帝形象、⁷書寫手法，欠缺應有的關注與辨析。

本文認為，透過此二章的考察，非但能鮮明地把捉住《黃帝四經》賦予黃帝的另類形象，亦可透過此形象，窺見「黃老道家」的特色以及《黃帝四經》的文本性質。本文主要分三部分展開：首先將梳理先秦傳世文獻中所記載的「黃帝戰蚩尤」，指出其異同與疑義；再則聚焦於《十六經》中〈五正〉與〈正亂〉二章的書寫，分析其效果與意義；最後，闡述〈正亂〉中蚩尤被黃帝肢解與分食的意義，並連結《黃帝四經》其他篇章的思想，以論其「黃帝戰蚩尤」書寫的特異之處與學術意涵。此或為黃老學者欲自售其說時，刻意彰顯與他家不同的表現，遂比現存傳世文獻的記載與描述更為生動鮮活。

二、勝利的樣板：先秦傳世文獻中「黃帝戰蚩尤」的記載

戰國時期曾掀起一股百家皆樂推「黃帝」的思潮，關於此種現象，錢穆（字賓四，1895-1990）在〈道家與黃帝〉一文已嘗試提出解讀，⁸至

⁷ 鍾宗憲曾綜合梳理了先秦兩漢的黃帝神話流變與形象嬗變，認為可大致分為八期：（1）在周人重農思想下，出現以姬水水神為崇拜物的黃帝；（2）在周人的翦商目標下，出現具有「上帝」神格、與「皇天上帝」相混的黃帝；（3）因周人勢力穩固，出現與炎帝具有親子或兄弟關係的黃帝；（4）因田氏欲達成篡姜齊的目的，出現被推尊為田氏之祖、大敗炎帝與蚩尤的黃帝；（5）因稷下學宮中的齊學欲凸顯黃帝地位，出現與陰陽家五行學說結合，且與老子並稱的黃帝；（6）因方術之士假借，出現學仙升天的黃帝；（7）司馬遷《史記》以黃帝為中華民族共祖；（8）因黃老學風的轉變與讖緯之學的興起，黃帝成為道教所稱的道祖。參見鍾宗憲，〈結論——黃帝形象的嬗變〉，《黃帝研究——黃帝神話傳說之嬗變與有關黃帝學術源流問題之辨正》（臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，1999），頁313-314。另可參楊儒賓，〈黃帝四面：天子的原型〉：「近代學者研究黃帝『本來面目』的說法頗為分歧，筆者認為聲勢較壯、影響較大的說法有四：一為天神說，一為地祇說，一為始祖說，一為文化英雄說，這四種說法可視為黃帝的四面。」參見《道家與古之道術》（新竹：國立清華大學出版社，2019），頁158。

於「黃老道家」託言「黃帝之言」以成一家之學的現象，魏啟鵬在〈《黃帝四經》思想探源〉也提出一些具有啟發性的推測。⁹不過可以發現，即便戰國一度存在百家樂推「黃帝」的風潮，就現存遺留下來的先秦文獻而言，關於「黃帝戰蚩尤」一事的記載其實並不多。然而，此一戰役對於黃帝成為一統天下的共主至關重要，史稱「涿鹿之戰」，被一些學者視為「華夏」與「東夷」兩大部族集團之間的戰爭。¹⁰現今先秦文獻可見記載者，唯有《逸周書》、《戰國策》、《莊子》與《山海經》，¹¹徵引如下：

⁸ 錢穆：「然百家何以樂推於黃帝？曰：此亦即《莊子》書而可知也。蓋當時本謂古代文運開於黃帝，故遙溯古帝王，不期而羣推黃帝以為宗。孔、孟之尊堯、舜，既見為平實澹薄，無以饜學者好高鶩遠之意，乃有如鄒衍之徒者出，上溯黃帝以為自古文治之宗極。至於犧、燧、神農，則草昧未闢，文化未融，故遂不為諸家所樂道。又《莊》書所稱者，於黃帝世，如廣成子、無為謂、狂屈，下至牧馬童子；於堯、舜之世，則如許由、巢父，乃至藐姑射之仙人；於孔子世，則如老聃，乃至漁父、盜跖之倫，此誠處士橫議之所藉以恣肆而稱快，而未為適於王者天子之聽聞也。此必戰國晚世，一統之兆將顯，燕、齊海濱之學者，不勝其夸大迎合之私，乃始以世傳老子言轉嫁於黃帝，而後《老子》書中所謂一天下之聖人，乃於史實有徵。而於是為兵家言者亦託始焉，以其戰蚩尤而混一諸夏也。而後封禪登仙、長生久視之紛紛者，又增益而附會之，張皇而神聖之，而醫藥、方技、雜占、星曆之說，乃始依而為宗主焉。則黃帝之學，其殆盛興於秦皇之世，而大立於漢武之代者歟？」參見〈道家與黃帝〉，《莊老通辨》（北京：九州出版社，2011），頁312-313。

⁹ 魏啟鵬舉出四點：1、黃帝與天文學、曆算學的關係，對守時以行的重視。2、黃帝的戰神形象，在春秋的爭霸戰爭中受到重視。3、黃帝是中央之帝，意味著醞釀、追求天下新的統一局面。4、南方的楚、越兩國的統治族，都是黃帝之後，為了霸業準備輿論。參見〈《黃帝四經》思想探源〉，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，頁317-318。

¹⁰ 關於此一戰役的探討，可參見李學勤主編，王宇信、王震中、楊升南、羅琨、宋鎮豪，《中國古代文明與國家形成研究》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁161-166。

¹¹ 現存輯佚的戰國典籍《尸子》卷下亦有「黃帝斬蚩尤於中冀」的記載，然輯佚本此句無上下文及其脈絡，殊難判斷其意旨，可能只是脫胎自《逸周書·嘗麥》中「赤帝大儻，乃說于黃帝，執蚩尤，殺之于中冀」一類的記載。此外，學者對於卷下的佚文是否為《尸子》原書所有，頗感疑義，故本文姑置不論。該句參見清·汪繼培輯，魏代富疏證，《尸子疏證》（南京：鳳凰出版社，2018），頁95。

- (1) 維四年孟夏，王初祈禱于宗廟，乃嘗麥于太祖。……王若曰：「宗揜大正，昔天之初，誕作二后，乃設建典，命赤帝分正二卿，命蚩尤宇于少昊，以臨四方，司□□上天未成之慶，蚩尤乃逐帝，爭于涿鹿之河，九隅無遺，赤帝大懼，乃說于黃帝，執蚩尤，殺之于中冀，以甲兵釋怒，用大正順天思序，紀於大帝，用名之曰絕轡之野。……」眾臣咸興，受太正書，乃降。（《逸周書·嘗麥》）¹²
- (2) 秦王曰：「寡人聞之，毛羽不豐滿者，不可以高飛；文章不成者，不可以誅罰；道德不厚者，不可以使民；政教不順者，不可以煩大臣。今先生儼然不遠千里而庭教之，願以異日。」蘇秦曰：「臣固疑大王之不能用也。昔者神農伐補遂，黃帝伐涿鹿而禽蚩尤，堯伐驩兜，舜伐三苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，齊桓任戰而伯天下。由此觀之，惡有不戰者乎？……」（《戰國策·秦策一·蘇秦始將連橫說秦惠王》）¹³
- (3) 盜跖大怒曰：「丘來前！夫可規以利而可諫以言者，皆愚陋恆民之謂耳。……且吾聞之：古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯、舜作，立群臣，湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯、武以來，皆亂人之徒

¹² 黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，《逸周書彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2011），頁720、730-734。

¹³ 西漢·劉向集錄，范祥雍箋證，〈秦策一·蘇秦始將連橫說秦惠王〉，《戰國策箋證》（上海：上海古籍出版社，2006），頁141。

也。……世之所高，莫若黃帝，黃帝尚不能全德，而戰涿鹿之野，流血百里。堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，世之所高也，孰論之，皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也！……」（《莊子·雜篇·盜跖》）¹⁴

- (4) 有係昆之山者，有共工之臺，射者不敢北鄉。有人衣青衣，名曰黃帝女魃。蚩尤作兵伐黃帝，黃帝乃令應龍攻之冀州之野。應龍畜水，蚩尤請風伯雨師，縱大風雨。黃帝乃下天女曰魃，雨止，遂殺蚩尤。魃不得復上，所居不雨。叔均言之帝，後置之赤水之北。叔均乃為田祖。魃時亡之。所欲逐之者，令曰：「神北行！」先除水道，決通溝瀆。（《山海經·大荒北經》）¹⁵

引文(1)的《逸周書·嘗麥》為周成王(前1055-前1020,一說周宣王)時文獻,全篇詳盡記述了「嘗麥」之禮的具體儀節(參與者職稱、方位、動作)以及大正對王命的宣讀,以達君臣相與警戒之效。「王若曰」以降即為周天子命大正(文中一作「太正」)對群臣宣讀王命的內容。周天子援引「黃帝戰蚩尤」的故事,就其前後脈絡來看,乃將黃帝視為「順天思序」的最佳典範,有學習仿效之意;¹⁶而在引文(2)《戰國策·蘇

¹⁴ 清·王先謙,《莊子集解》(北京:中華書局,2016),頁316-317。

¹⁵ 袁珂,《山海經校注》(臺北:里仁書局,2004),頁430。關於《山海經》的成書時地,袁珂認為是戰國初年到漢代初年的楚地,其說詳見袁珂,《〈山海經〉寫作的時代及篇目考》,《神話論文集》(臺北:漢京文化事業公司,1987),頁1-23。

¹⁶ 關於〈嘗麥〉大旨,張懷通說:「〈嘗麥〉記載了西周初年成王詔命大正『正刑書』的史實,居於文本中心地位的是成王的講話,佔據了二分之一的篇幅,此前交代『正刑書』的準備工作,此後交代刑書的推廣過程,二者各佔四分之一。」參見張懷通,《〈逸周書〉新研》(北京:中華書局,2013),頁388。楊儒賓亦曾對〈嘗麥〉略有推闡:「此篇內容敘述在新麥初成,國君實施『嘗新』的儀式時,史官要歌頌發生於神話時間的一段歷史敘事——當說是神聖戲劇的事件。『嘗新』是農業文明重要的儀式,任何新果初收成或新收穫時,人們要將初次所得者獻予上天——甚至包括自己的長子在內——這是天人之間的契約,它意味著宇宙又進入一個豐饒的

秦始將連橫說秦惠王》中，蘇秦（？-前284）援引「黃帝戰蚩尤」一事，乃作為勸說秦惠王（前356年-前311年）使用軍事武力「并天下，凌萬乘，黜敵國，制海內，子元元，臣諸侯」的具體事例之一，且對「道德」與「文章」之說十分摒棄，認為一統天下就是要「廢文任武」。可惜秦惠王未能採納，蘇秦之後轉而成為「合縱」六國的一代名相；¹⁷引文（3）的《莊子·盜跖》，乃是盜跖（柳下季之弟）怒斥孔子（名丘，前551-前479）之語的內容。他認為即便黃帝為「世之所高」，然而「黃帝戰蚩尤」一事，正好顯示出黃帝此君「不能致德」，並將其與儒家十分推崇的堯、舜、湯、武王等君王皆視為「亂人之徒」。可以注意的是，在「盜跖」的論述中，之所以衍生出商湯、周武王「以強陵弱，以眾暴寡」一類的亂象，¹⁸乃是從「黃帝戰蚩尤」一事所發端的。黃帝根本是使人「強反其情性」的罪魁禍首，不配成為效法的典範；引文（4）的《山海經·大荒北經》則顯然將「黃帝戰蚩尤」一事賦予「神話」的色彩，¹⁹以

新生期。」參見楊儒賓，〈黃帝四面：天子的原型〉，《道家與古之道術》，頁 175。

¹⁷ 西漢·劉向集錄，范祥雍箋證，〈秦策一·蘇秦始將連橫說秦惠王〉，《戰國策箋證》，頁 141-143。

¹⁸ 有趣的是，在現存的《商君書·畫策》中，反而認為黃帝是能夠遏止「以強陵弱」的王者：「神農之世，男耕而食，婦織而衣，刑政不用而治，甲兵不起而王。神農既沒，以疆勝弱，以眾暴寡。故黃帝作為君臣上下之義，父子兄弟之禮，夫婦妃匹之合，內行刀鋸，外用甲兵，故時變也。由此觀之，神農非高於黃帝也，然其名尊者，以適於時也。故以戰去戰，雖戰可也；以殺去殺，雖殺可也；以刑去刑，雖重刑可也。」參見蔣禮鴻，《商君書錐指》（北京：中華書局，2011），頁 107。

¹⁹ 袁珂：「剛從動物脫離出來的原始人類，開始製造并學會使用簡單粗陋的工具，從事集體勞動生產，在生產過程中，逐步使用分節語言發展完善起來，借以交流經驗，表達思想感情，並借此從事簡單幼稚的原始思維活動。這種思維活動的特徵，乃是以好奇為基因，把外界的一切東西，不管是生物或非生物、自然力或自然現象，都看作是和自己相同的有生命、有意志的活物。而在物我之間，更有一種看不見的東西聯結著自己和群體。這種物我混同的原始思維狀態，法國學者列維-布留爾稱之為原始思維，從神話研究的角度出發，可以叫它神話思維，由此而產生的首批傳說和故事，我們便叫它神話。」參見〈原始社會前期的神話〉，《中國神話史》（北京：北京聯合出版公司，2018），頁 9。

諸神劇烈的「雨」、「旱」之爭描摹戰爭的規模或慘況，如《莊子·盜跖》所描述的「流血百里」，且造成後續乾旱不止的影響，直至叔均成為了「田祖」後方獲紓解。此段文獻與前三者較大的不同在於，前後文並未明白交代對黃帝或蚩尤的正反評價，僅能感受到兩者的爭鋒相對而已。這或許只是先民為了解釋山川地貌或自然現象，借用此場「歷史戰役」敷衍出了「諸神之爭」。此外，依據「風伯」、「雨師」隸屬於蚩尤陣營，而「旱魃」隸屬於黃帝陣營來看（「旱」較諸「風雨」，更顯然是天然災害），黃帝也並非後世史書中絕對光大的形象，反而略有不擇手段以求獲勝的氛圍，其代價是讓天上與人間盡皆失序：旱魃無法回到天上，進而使人間大旱。

在此四段傳世文獻僅存的「黃帝戰蚩尤」描寫中，正好呈現一道黃帝形象正反兩極的光譜，引文（1）的黃帝乃作為良好的政治典範而存在，是極其正面的形象。此外值得一提的是，與同樣作為先秦政治文獻遺跡的《尚書·周書》諸篇相比，²⁰這也是唯一出現黃帝之處，至於《尚書》最早的聖王僅僅上溯至「堯」、「舜」而已。²¹引文（2）中的黃帝亦屬正面典範，只是蘇秦主要聚焦在他的戰鬥行為：重點在於鼓勵「兼併戰爭」本身，而非如《逸周書》講究的是「順應天命」；引文（3）中的黃帝則是使人類世界開始出現「強反其情性」的「亂人」，無疑是以負面的姿態現身；²²至於引文（4）中的黃帝則只是與蚩尤相爭的最終

²⁰ 李學勤認為《逸周書·嘗麥》一篇可確信為西周作品無疑。參見黃懷信、張懋鎔、田旭東撰，〈序言〉，《逸周書匯校集注》，頁3。

²¹ 但《尚書·呂刑》中載有「蚩尤作亂」：「王曰：『若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民，罔不寇賊，鴟義奸宄，奪攘矯虔。……』」參見屈萬里，《尚書集釋》（臺北：聯經出版公司，2010年10月），頁252。此外，值得一提的是，「堯舜」與「黃帝」，正好象徵了不同學術思想所推尊的聖王，楊儒賓曾論其意義：「在五帝當中，真正具有戰神形象者只有黃帝，黃帝之以戰爭取天下，和堯舜之於禪讓得天下，兩者恰好構成了強烈的對比，成了兩種政權轉移的模式。」參見楊儒賓，〈黃帝與堯舜：先秦思想的兩種天子觀〉，《道家與古之道術》，頁287。

²² 《莊子》對「黃帝」的負面批判，還可參〈在宥〉：「老聃曰：『汝慎無撓人心。人心排下而進上，……昔者黃帝始以仁義撓人之心，堯、舜於是

勝利者，基本上不關乎引文（1）、（2）、（3）所呈顯出政治、人間秩序的正反評價。由此觀之，其對黃帝、蚩尤之戰的立場較為持平。如袁珂（1916-2001）曾指出，「狀蚩尤而近妖」乃是在黃帝被賦予「正統」地位後不斷疊加上去的，其實有失古神話本旨。²³再者，可以觀察到的是，在引文（4）中，無論是蚩尤還是黃帝，都必須仰仗「自然現象的召喚」方能贏得戰爭。顯然文本敘事者對於自然力量的崇拜，殊勝於人文事業的擘畫。

而關於先秦對於「黃帝戰蚩尤」一事的描述與評價，除了以上這些碩果僅存的材料之外，在後來西漢司馬遷（字子長，前145-前86）的《史記·五帝本紀》有詳盡的書寫：

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

乎股無胈，脛無毛，以養天下之形，愁其五藏以為仁義，矜其血氣以規法度。然猶有不勝也。堯於是放讎兜於崇山，投三苗於三峽，流共工於幽都，此不勝天下也夫！施及三王而天下大駭矣。下有桀、跖，上有曾、史，而儒、墨畢起。……」另有〈繕性〉：「古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，羣生不夭，人雖有知，无所用之，此之謂至一。當是時也，莫之為而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲始為天下，是故順而不一。德又下衰，及神農、黃帝始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。文滅質，博溺心，然後民始惑亂，无以反其性情而復其初。」參見清·王先謙，《莊子集解》（與劉武《莊子集解內篇補正》合刊），頁 115-116、166。

²³ 袁珂，《山海經校注》，頁 432。王孝廉曾為蚩尤形象演變進行詳盡的梳理，和袁珂意見不盡相同，袁說認為蚩尤趨於「妖化」，王說則認為趨於「人化」：「一條宋山上的赤蛇，逐漸演化為人面蛇身、左右有頭、龜足牛蹄、頭上長角的牛鬼蛇神，再逐漸神聖化而為紅冠紫衣的半人半獸的苗民之神，最後再人格化而成為銅頭鐵額、鬢如劍戟、獸身人語的神武勇士，勇士再到後來，脫去了獸身而成了不服帝命率眾造反的諸侯蚩尤。這就是蚩尤神象的演變以及在南方成為黎苗君的過程，也是神話中的諸神，由純動物而半人半獸，最後被人格化而成為人神的一個樣板例子。」參見〈湛湛江水——亂神蚩尤與楓木信仰〉，《水與水神》（臺北：三民書局，1992），頁 273。

兵，治五氣，藝五種，撫萬民，度四方，教熊羆貔貅猛虎，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。²⁴

可以得見，司馬遷將「黃帝」（軒轅氏）列於〈本紀〉之開篇，本就表明了視其作為「正統」帝王的肇始，與他同時代的炎帝神農氏（曾為共主）以及蚩尤（諸侯之一），²⁵皆望塵莫及。文中的「蚩尤最為暴」、「炎帝欲侵陵諸侯」、「軒轅乃修德振兵」，也凸顯及光大了黃帝的形象，並解釋黃帝最終能夠取代炎帝、戰勝蚩尤的堅實理由，可以說和早先的《逸周書·嘗麥》形象十分相契。蚩尤也顯然是負面角色，而且在《逸周書·嘗麥》中，他本該是少昊的下屬，卻居然驅逐了赤帝（或為《史記》中的炎帝），²⁶赤帝大為驚駭但又無力征伐，於是將位子禪讓給了黃帝，讓他成功地去鎮壓蚩尤。這和此處《史記》當中，黃帝先後在「阪泉」與「涿鹿」打敗炎帝與蚩尤才取得天子地位，²⁷又略有不同。然無論如何，《史記》吸納了《逸周書》一類典籍的立場：蚩尤無疑皆被定調為「亂臣」的角色，黃帝則是成功鎮壓叛亂的救世英雄。

倘若將以上諸種文獻相互對勘，「黃帝戰蚩尤」一事的樣貌自然都無法百分之百地疊合，但可以見得先秦時代「黃帝」故事與評價的多元

²⁴ 漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，楊海崢整理，《史記會注考證》（北京：中華書局，2016），頁4-5。

²⁵ 「神農氏」與「炎帝」本為不同傳說來源，漢代以後則混同，鍾宗憲曾有悉心的考辨，詳見〈炎黃神話群的詮釋〉，《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006），頁397-404。

²⁶ 鍾宗憲：「赤帝一般解釋都認為即是炎帝，其主要觀點是由五方色帝與五行的組合而來。春秋之時，只言炎帝，戰國以後多有赤帝之說。」參見同前註，頁403。

²⁷ 關於黃帝先後打敗炎帝與蚩尤的傳說，森安太郎曾以戰國「田齊」政權欲塑造政治神話取代「姜齊」政權進行解讀，其說詳見日·森安太郎，王孝廉譯，〈黃帝傳說〉，《黃帝的傳說——中國古代神話研究》（臺北：時報文化出版公司，1988），頁176-208。鍾宗憲肯認森安太郎之說的貢獻，然舉出其論證仍有疑義，其說詳見〈炎黃神話群的詮釋〉，頁384-386。

性。而時至西漢司馬遷所撰的《史記》中，非但將「黃帝」的崛起視為信史之始，採納的也已經是《逸周書》、《戰國策》一類的光大解讀：「政治與軍事上的成功統治者」。甚至還比《逸周書·嘗麥》更進一步，不是因為「赤帝」在軍事上的無能，黃帝才被禪讓君位、賦予緊急任務（「乃說于黃帝」），²⁸而是黃帝（軒轅氏）長期以來就比「炎帝」更得諸侯之心（「諸侯咸歸軒轅」），加之軍事上的才華與功業，才被諸侯主動且樂意地奉戴為天子。足見黃帝形象中的「德行」元素已比「軍事能力」的重要性愈顯熾烈，非如《逸周書·嘗麥》僅僅是「以甲兵釋怒」而已。這自然與西漢士人對理想君主的期待與約束不無關係。時至後來漢代的緯書《龍魚河圖》，則更為變本加厲：昔日在戰國時代知名的戰神黃帝，居然「弱化」成為徒有德行且對軍事苦無對策的主君（「以仁義不能禁止蚩尤，仰天而歎」），必須倚賴九天玄女的神力與襄助，方能擊敗蚩尤。²⁹和《逸周書》的記載彷彿構成了天平的兩端。此種情

²⁸ 關於「赤帝大懼，乃說于黃帝」的解釋可參黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》，頁 733。

²⁹ 唐·張守節《史記正義》引漢代緯書《龍魚河圖》：「黃帝攝政，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下，誅殺無道，不慈仁。萬民欲令黃帝行天子事，黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而歎。天遣玄女下授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，帝因使之主兵，以制八方。蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形像以威天下，天下咸謂蚩尤不死，八方萬邦皆為弭服。」參見漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，〈五帝本紀〉，《史記會注考證》，頁 5-6。但可以注意的是，在緯書中黃帝只是打敗蚩尤，並且讓他掌管軍事（主兵），借其長才震懾天下，而非在戰爭中直接殺死他。而這段「天遣玄女下授黃帝兵信神符，制伏蚩尤」的故事模式，時至宋初李昉等人奉飭編纂的《太平廣記》，更加踵事增華，除了明確指出九天玄女為西王母所指派下凡之外，對於九天玄女形象、兵符形貌、法術內容有更多的著墨，書寫的目的與對象自然已不在黃帝本身：「黃帝討蚩尤之暴，威所未禁，而蚩尤幻變多方，徵風召雨，吹煙噴霧，師眾大迷。帝歸息太山之阿，昏然憂寢。王母遣使者，被玄狐之裘，以符授帝曰：『太一在前，天一在後，得之者勝，戰則克矣。』符廣三寸，長一尺，青瑩如玉，丹血為文。佩符既畢，王母乃命一婦人，人首鳥身，謂帝曰：『我九天玄女也。』授帝以三宮五意陰陽之略，太一遁甲六壬步斗之術，陰符之機，靈寶五符五勝之文。遂克蚩尤於中冀，剪神農之後，誅榆罔於阪泉，天下大定，都于上谷之涿鹿。」詳見北宋·李昉

況，自與時代背景、作者意圖的不同密切相聯，「黃帝戰蚩尤」一事只不過是供人不斷傳說與改造的素材。³⁰

必須一提的是，《莊子》一書雖然假借著名大盜「盜跖」之口嚴斥黃帝等君王為「亂人之徒」，然而從其所謂「世之所高，莫若黃帝」一語，也形同側面佐證黃帝被世人推崇為「政治與軍事上成功的統治者」，並非《逸周書·嘗麥》的一廂情願，也非至西漢《史記》的時代才橫空出世，《莊子·盜跖》的作者才會不惜筆墨地想極力扭轉之。而現存《莊子》一書，無論是〈內篇〉還是〈外篇〉、〈雜篇〉，本身就記載了對於黃帝這位著名統治者的微辭與批判（雖亦雜有崇拜黃帝者）。³¹也使人注意到「老莊」道家與「黃老」道家雖同樣推崇天道自然，價值取向卻不盡相同，甚有相互排詆者。關鍵處恐怕在於：是否將統治者對於生殺（尤其是殺）的掌握操作，歸入天道自然的範圍，³²如

等編，《太平廣記》（北京：中華書局，2013），冊2，頁345。

³⁰ 誠如普鳴（Michael Puett）所說，但他主要是針對先秦典籍的記載抒論：「很難離開黃帝去定義蚩尤。在作者的勾勒下，蚩尤或得以率先作亂，對抗黃帝之治；或能以亂賊之身，製作兵器，與黃帝對峙；抑或北面稱臣，最為黃帝所重。一切企圖統一這些敘事，重塑一個早期神話主體的努力注定失敗：敘事如何利用這些人物，取決於這場論辯；敘事以不同方式利用這些人物，原因還在這場論辯。如此一來，唯有去追問何以這些人物在諸家筆下大相逕庭，才有可能理解這些敘事。討論完這些敘事的歷史發展，才可能分析是什麼問題、張力促成這一整場論辯。」其書對於「黃帝」與「蚩尤」在不同典籍中的形象的意義有頗為精彩的梳理與辨析，但較少著墨在「黃帝戰蚩尤」一事的敘述差別。其說參見美·普鳴，楊起予譯，唐鶴語校，〈聖人、臣下與亂賊：敘述國家起源〉，《作與不作：早期中國對創新與技藝問題的論辯》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020），頁190。

³¹ 錢穆：「文物之興，始於黃帝，此於《莊子》書，毋寧以此乃多所貶而不見有所褒。」參見錢穆，〈道家與黃帝〉，《莊老通辨》，頁306。承蒙審查人提醒，《莊子》當中亦不乏肯定黃帝者，本文認同此說，劉笑敢即曾指出《莊子》外雜篇中依思想性格可分為「述莊派」、「無君派」與「黃老派」，可見批判與贊同黃帝者皆有之，此亦可顯見黃帝風潮或黃老思想對戰國諸子的滲透力。關於外雜篇此三派各自的特色與分析的過程，詳見劉笑敢，〈《莊子》外雜篇的分類〉，《莊子哲學及其演變（修訂版）》（北京：中國人民大學出版社，2010），頁70-103。

³² 可參《黃帝四經·十六經·觀》：「春夏為德，秋冬為刑，先德後刑以養生。」詳見裘錫圭，《長沙馬王堆漢墓博書集成》，冊4，頁152。此即為

楊儒賓認為「暴力獲得了本體論的保障」。³³此自然是將君臣關係鄙夷為「無所逃於天地間」的莊學人士所無法容忍的，³⁴而我們透過《黃帝四經》完全可見：只要掌握了「天時」，徹底傾覆敵國、摧毀敵人，都是可以被允許跟鼓勵的。《十六經》的黃帝將戰敗的蚩尤肢解與分食，藉以震懾、收服天下諸侯，即是此意。

顯然「黃帝戰蚩尤」一事的現存記載十分有限。唯一能確定的是，從兩周的《逸周書》、《戰國策》至西漢的《史記》可以觀察到，黃帝作為具有德行之君、政治與兵事上成功統治者的形象，已經確立無疑。然而有趣的是，隨著1973年帛書《黃帝四經》在長沙馬王堆漢墓出土，這場戰役的記載以及黃帝的形象，又增益了不同面向與過程的解讀，試圖使「黃帝戰蚩尤」一事成為後世用兵者可供依循效仿的經典戰役、再現黃帝的「成功」。而此種增益，對於反映帛書思想之世——戰國時代——就具備頗為切要的意義，遂不同於上述諸種傳世文獻，有的僅是隻字片語、草草帶過，或者脫離軍事謀略的脈絡，以「道德」或是「神話」的角度來理解、傳誦黃帝這位傳說中「習用干戈」的先王（《史記》）、定位他的戰勝結果，實則難得其情。

《黃帝四經》十分重要的「刑德」思想，可參金春峰之說：「刑德思想是帛書辯證法思想的組成部分，但是它的意義遠遠越出了辯證法思想的範圍，成為帛書全部思想的核心，具有鮮明的時代特徵」、「『刑殺』這一面《老子》也是很重視的。但《老子》沒有指出刑德與陰陽的聯繫。以刑德論陰陽，把刑德提高為主宰萬物的兩種根本力量跟屬性，確是以帛書為最令人醒目。」參見《漢代思想史（修訂增補第四版）》（北京：中國社會科學出版社，2018），頁 28、29。再如楊儒賓亦說：「《黃帝帛書》將『刑殺』提升到前所未有的高度，它是天道本體論結構的一部分，而不是其欠缺。換言之，刑殺是秩序的補充原則，兩者並體共生。」參見〈黃帝與堯舜：先秦思想的兩種天子觀〉，《道家與古之道術》，頁 230。

³³ 楊儒賓，〈黃帝與堯舜：先秦思想的兩種天子觀〉，頁 230。

³⁴ 關於《莊子·盜跖》中提及的「黃帝戰蚩尤」，賴錫三曾將此戰解為文明（黃帝）與野蠻（蚩尤）的鬥爭，象徵人類脫離神話、走入歷史，採取的也是《莊子》對人文世界批判與戒懼的角度。參見賴錫三，〈道家的神話哲學之系統詮釋〉，《莊子靈光的當代詮釋》（新竹：清華大學出版社，2012），頁 198-211。

三、如何戰勝：〈五正〉與〈正亂〉中的戰勝之道

《黃帝四經》當中對於「黃帝戰蚩尤」一事的記載，見於《十六經》的〈五正〉與〈正亂〉兩章。兩者結構差異不大，可能是黃老學者藉「黃帝戰蚩尤」一事敷衍出的不同版本。大致皆可分為「戰前謀劃」、「決戰情況」與「戰後處置」三階段的架構。可以發現，「戰前謀劃」與「戰後處置」的篇幅幾乎絕勝於「決戰情況」的書寫。為清耳目，藉表格顯示兩篇文章的架構如下：

	〈五正〉 ³⁵	〈正亂〉
戰前謀劃	<p>黃帝問闔冉曰：「吾欲布施五正，焉止焉始？」對曰：「始在於身，中有正度，後及外人。外內交接，乃正於事之所成。」黃帝曰：「吾既正既靜，吾國家愈不定。若何？」對曰：「后中實而外正，何【患】不定？左執規，右執矩，何患天下？男女畢週，何患於國？五正既布，以司五明。左右執規，以待逆兵。」黃帝曰：「吾身未自知，若何？」對曰：「后身未自知，乃深伏於淵，以求內刑，內刑已得，后乃自知屈后身。」黃帝曰：「吾欲屈吾身，屈吾身若何？」對曰：「道同者其事同，道異者其事異。今天下大爭，時至矣，后能慎勿爭乎？」黃帝曰：「勿爭若何？」</p>	<p>力黑□□□□□□□□□□ 驕□陰謀，陰謀□□□□□□ □□□□高陽，□之若何？」 太山之稽曰：「子勿患也。夫天行正信，日月不處。啟然不怠，以臨天下。民生有極，以欲淫溢，淫溢□失。豐而【為】□，□而為既，予之為害，致而為費，緩而為之。憂恫而窘之，收而為之咎。纍而高之，踣而弗救也。將令之死而不得悔，子勿患也。」力黑曰：「戰數盈六十而高陽未夫。淫溢蚤□□曰天佑，天佑而弗戒，天官地一也。為之若何？」【太】山之稽曰：「子勿言佑，交為之備。【吾】將因其事，盈其志，輒其力，而投之代。子勿言也。上人正之，下人靜之，</p>

³⁵ 關於〈五正〉之篇名，雖明顯取自開篇的「布施五正」，然並未論述「五正」之義，遂有學者進行探討，可參魏啟鵬，〈帛書黃帝五正考釋〉，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，頁 338-343。

	〈五正〉 ³⁵	〈正亂〉
	<p>對曰：「怒者血氣也，爭者外肌膚也。怒若不發浸廩，是為癰疽。后能去四者，枯骨何能爭矣。」黃帝於是辭其國大夫，上於博望之山，談臥三年以自求也。戰哉，闔冉乃上起黃帝曰：「可矣。夫作爭者凶，不爭【者】亦无成功。何不可矣？」</p>	<p>正以待天，靜以須人。天地立名，□□自生，以隨天刑。天刑不悖，逆順有類。勿驚□戒，其逆事乃始。吾將遂是其逆而戮其身，更置六直而合以信。事成勿發，胥備自生。我將觀其往事之卒而朵焉，待其來【事】之遂形而私〈和〉焉。壹朵壹和，此天地之奇也。以其民作而自戲也，吾或使之自靡也。」戰盈哉。太山之稽曰：「可矣。」</p>
決戰情況	<p>黃帝於是出其鏘鉞，奮其戎兵，身提鼓鞞，以遇蚩尤，因而擒之。</p>	<p>於是出其鏘鉞，奮其戎兵。黃帝身遇蚩尤，因而擒之。</p>
戰後處置	<p>帝著之盟，盟曰：反義逆時，其刑視蚩尤。反義倍宗，其法死亡以窮。〈五正〉³⁶</p>	<p>剝其□革以為干侯，使人射之，多中者賞。翦其髮而建之天，名曰蚩尤之旌。充其胃以為鞠，使人執之，多中者賞。腐其骨肉，投之苦醢，使天下噍之。上帝以禁。帝曰：「毋乏吾禁，毋流吾醢，毋亂吾民，毋絕吾道。乏禁，流醢，亂民，絕道，反義逆時，非而行之，過極失當，擅制更爽，心欲是行，其上帝未先而擅興兵，視蚩尤、共工。³⁷屈其脊，使甘其窳，慙為地程。」帝曰：「謹</p>

³⁶ 裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁155。

³⁷ 此處出現「共工」似乎略顯突兀，從前後文殊難判斷其意義，這可能反映了蚩尤、共工皆隸屬於「炎帝神話群」的現象（還包括夸父）。關於「炎帝神話群」的論證，可參鍾宗憲，〈炎黃神話群的詮釋〉，頁386-389。《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》則認為：「共工，古官獄名。此句言視蚩尤之在共工獄。蚩尤服刑。」參見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁161。

	〈五正〉 ³⁵	〈正亂〉
		守吾正名，毋失吾恆刑，以示後人。」〈正亂〉 ³⁸

可以見得，兩章皆主要以「對話體」的形式鋪敘，³⁹這其實是《十六經》普遍存在的現象。⁴⁰只是〈五正〉安排的是「黃帝」與臣子「闡冉」的對話；〈正亂〉則主要以臣子「力黑」與臣子「太山之稽」的交談展開，⁴¹

³⁸ 裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁159。原先釋文無上下引號，皆為本文所加。

³⁹ 關於使用「對話」進行書寫，法國哲學家皮埃爾·阿多（Pierre Hadot，1922-2010）曾對於希臘哲學家柏拉圖書寫的「對話」體闡述其意義。雖然脈絡與《黃帝四經》不盡相同，或能略有啟發：「人們也許會問，既然根據柏拉圖的見解，說出的哲學論辯遠優於書寫的，他為何還要寫對話。在口頭的論辯中，有某個活生生存在者的具體在場；那種真正的對話，把兩個靈魂連接起來，正如柏拉圖所說，這是一種交換，論辯由此能夠回答向它提出的問題，並且對它自己加以辯護。對話因此也是私人化的：它針對某一特定的個人，符合它的各種可能性和需要。正如在農業方面，一顆種子需要時間發芽和生長，人們也同樣需要多次交談，以便讓知識在靈魂中發育。正如我們已經看到的那樣，知識與美德是一致的。對話並不傳遞現成的知識或信息，毋寧說，對話者通過自己本身的努力而擁有他的知識。他通過自己而發現知識，而且為了自己而思考知識。相反，書寫的論辯不能回答提問。它不是個人化的，直接主張給予現成的知識，卻缺乏一種由自願贊同所代表的倫理維度。在生動的對話之外，沒有真正的知識。」參見皮埃爾·阿多，張憲譯，《古代哲學的智慧》（上海：上海譯文出版社，2018），頁90-91。

⁴⁰ 關於《十六經》呈現的「君臣對話」特點，劉全志認為：「在《黃帝四經》中，儘管有黃帝獨立的言辭，如《十大經》中的〈立命〉和〈觀〉，但更多的卻是黃帝與四輔、力黑、闡冉的問對。在與三人的問對中，黃帝卻丟失了這種訓誡的地位，即黃帝由『老師』轉變成了『學生』。《黃帝四經》的這種設置，顯然重在突出黃帝訪賢問能、禮賢下士的行為，但由此也使黃帝喪失了『先王之道』化身的角色。」劉全志關於形象轉變的觀察雖不無細緻之處，然而「訪賢問能、禮賢下士」是否真使得黃帝喪失了「先王之道化身」的角色，或可商榷。其說詳見劉全志，《先秦諸子文獻的形成》（北京：中華書局，2016），頁148。而此種「君臣問對」型態的「諮議」文本，也出現於《尚書》「謨」一類的篇章中，可參過常寶，〈西周禮教文獻〉，《先秦文體與話語方式研究》（北京：中華書局，2016），頁91-94。

⁴¹ 「力黑」即《史記》中記載的「力牧」。魏啟鵬：「力黑即力牧，黃帝之臣。『黑』古音曉母職部，又有讀為明母者，如从黑得聲之『默』、『墨』是也，與『牧』古音同，故得通假。」參見魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃

最後「黃帝」再聽任「太山之稽」的謀劃而行動。⁴²較諸前一節所徵引的傳世文獻，雖然這兩篇文字同樣都是在闡述「黃帝戰蚩尤」一事，且黃帝最終也都贏得了戰爭，然而此二章顯然有個極大的特色：花費了許多筆墨書寫了黃帝君臣與蚩尤「決戰之前」的討論與謀劃。至於蚩尤在戰爭中被黃帝擒殺，不過在數語之間了結。足足可見《黃帝四經》這一類文本對於「謀略」與「時機」的深刻重視。倘若借用《孫子兵法》的話語來說，《黃帝四經》已熟稔於「上兵伐謀」的層次，而非拘限在區區的「伐兵」之勇。⁴³即使黃老學者本就不以殺伐為忤，大異於當世儒者對於「勝殘去殺」的追求，⁴⁴而這樣的追求，就曾鮮明地反映在孔子

帝書》箋證》，頁 131。

⁴² 陳鼓應認為「太山之稽」乃指「黃帝」：「一說指黃帝，一說指黃帝之師。當以前一說為是。」參見陳鼓應，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 250。然而，這並無法解釋為何在「太山之稽」的下文又出現了「黃帝」，且《列子·黃帝》便記載：「黃帝既寤，怡然自得，召天老、力牧、太山稽，告之曰：『朕閒居三月，齋心服形，思有以養身治物之道，弗獲其術。疲而睡，所夢若此。今知至道不可以情求矣。朕知之矣！朕得之矣！而不能以告若矣。』」參見楊伯峻，《列子集釋》（北京：中華書局，2011），頁 42-43。《淮南子·覽冥》亦言：「昔者，黃帝治天下，而力牧、太山稽輔之，以治日月之行律，治陰陽之氣，節四時之度，正律曆之數，別男女，異雌雄，明上下，等貴賤，使強不掩弱，眾不暴寡，人民保命而不夭，歲時執而不凶，百官正而無私，上下調而無尤，法令明而不闇，輔佐公而不阿，田者不侵畔，漁者不爭隈。」參見西漢·劉安，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，2011），頁 205-206。班固《漢書·古今人表》在「黃帝軒轅氏」時的「上中仁人」當中，提及「大山稽，黃帝師」，與「力牧」、「風后」等人並列，參見東漢·班固，清·王先謙補注，《漢書補注》（上海：上海古籍出版社，2008），冊 2，頁 1013。可見《黃帝四經·十大經·正亂》此處的「太山之稽」絕非黃帝，陳鼓應之說誤。

⁴³ 《孫子兵法·謀攻》：「孫子曰：凡用兵之法，全國為上，破國次之；全旅為上，破旅次之；全卒為上，破卒次之；全伍為上，破伍次之。是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。」參見春秋·孫武，楊丙安校理，《十一家注孫子校理》（北京：中華書局，2012），頁 55-60。

⁴⁴ 《論語·子路》：「子曰：『善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！』」參見梁·皇侃，《論語義疏》（北京：中華書局，2013），頁 333。

應對衛靈公（前540—前493）「問陣」一事上，孔子僅僅回覆：「俎豆之事，則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」⁴⁵

此外還可以注意的是，關於開啟黃帝與蚩尤決戰的肇因，相較於《逸周書·嘗麥》的「蚩尤乃逐帝」，或是《史記·五帝本紀》的「蚩尤作亂，不用帝命」，〈五正〉和〈正亂〉全都付諸闕如。〈五正〉只強調黃帝、蚩尤之間必然一戰，〈正亂〉則言黃帝軍團和蚩尤久戰不下。直至戰勝之後，才透過黃帝之口，向大家宣示蚩尤的罪行是「反義逆時」（〈五正〉與〈正亂〉皆同），全憑黃帝一人斷其罪惡。興許可以得見：其一，蚩尤此一人物至《十六經》作者的時代，已被確立為「亂人」角色，故無須再完整交代其開戰肇因、戰前脈絡，比如像是《逸周書》中蚩尤平日侵擾其他諸侯的惡行；其二，「黃帝戰蚩尤」一事在黃老學者眼中無須作為道德教化的藍本，自不必侈言蚩尤平日之劣跡，筆墨遂大篇幅坐落在黃帝君臣謀劃「決戰」的過程。比起「蚩尤何以敗亡」，⁴⁶作者似乎先入為主地認為，人們更在乎的是「黃帝何以戰勝」。

而雖然〈五正〉與〈正亂〉二章的結構偏重並無太大的不同，但是「戰前」準備的性質仍舊有別。〈五正〉一方面強調的是君主對自身的規範與要求，並從己身推擴至他人，所謂「始在於身，中有正度，後及外人」、「中實而外正」即是如此，反映黃老學者主張樹立刑名、建法立制的性格，如下文所謂「左執規，右執矩」、「左右執規，以待逆兵」，且君主內在的涵養亦須契應天道；⁴⁷另一方面則是征戰的「時機」未至，

⁴⁵ 見梁·皇侃：《論語義疏》，頁391，皇侃注認為：「孔子武文自然兼能，今抑靈公，故唯嘗聞俎豆事也。」有趣的是，《史記·孔子世家》非但採用了衛靈公與孔子的這段對話，在下文又出現了孔子弟子冉有向季康子坦言，軍旅之事都是跟孔子學來的。可見孔子並非真的如他自己所說的「軍旅之事，未之學也」。兩相對照，更可顯見孔子對於「勝殘去殺」的關懷與追求，此亦呼應皇侃注的意思。記載詳見漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，《史記會注考證》，頁2447、2460。

⁴⁶ 關心「蚩尤何以亡」的心態，如《逸周書·嘗麥》所說的「諸正敬功，爾頌審三節」，朱右曾注：「三節，蚩尤、五觀、殷紂也。」詳見黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》，頁743。

⁴⁷ 承蒙並銘謝審查人提醒，此處不單是指符合外在的刑名規範，亦有修養內

故須「深伏於淵，以求內刑」、「屈吾身」，而後方能進行征戰。前一方面強調確立、符應客觀規範，後一方面則強調掌握時機的變化，因而，「靜」與「作」盡皆得宜。在此之後，「既正既靜」的黃帝對於「爭」仍有所疑慮，闡冉又以「怒者血氣也，爭者脂膚也」、「枯骨何能爭矣」試圖說服之，可見〈五正〉認為：凡人生在世，就不可能不「爭」，⁴⁸一如《左傳·昭公十年》中「凡有血氣，皆有爭心」之說。⁴⁹只是〈五正〉認為，「爭」必須要以「遵守天道規範」與「掌握時機」作為前提。這也是為何在〈五正〉和〈正亂〉中，黃帝會以「反義逆時」、「過極失當，擅制更爽，心欲是行」作為蚩尤的罪狀了。除此之外，闡冉又言：「夫作爭者凶，不爭者亦無成功」，⁵⁰學者往往以此句言黃老道家對於《老子》思想的轉化。⁵¹然而除了縱向的思想轉化之外，似乎也橫向地

涵之義。從〈五正〉「後及外人」下文的「外內交接，乃正於事之所成」，以及黃帝上博望之山「談臥以自求」，可以得見。

⁴⁸ 關於「怒若不發浸廩，是為癰疽。后能去四者，枯骨何能爭矣。」陳鼓應翻譯為：「怒氣如果不發散出來，那麼蔓延滋長就會發展成癰瘡。您如果能夠去掉血、氣、脂、膚這四個東西，就會形如枯骨，又如何能夠再發怒和爭鬥呢？」因此在闡述時又說：「去其血氣脂膚及恬臥三年是『內刑』、『屈其身』的具體途徑。」也就是說，陳氏認為闡冉勸勉黃帝去除掉「血氣脂膚」四者作為一種「不爭」的修養手段，然而回到〈五正〉上下文來看，該段文字反而是闡冉為了勸諫黃帝當今正處於天下大爭之時，沒有人能夠自外於此，所以必須要進行爭奪，否則與一副白骨無異，這也正是下文所謂「作爭者凶，不爭者亦無成功」的思想。因此陳氏翻譯，並不如魏啟鵬為確：「如果憤怒被長期壓抑不發，侵蝕蔓延就形成毒瘡。您如果沒有了憤怒，沒有了抗爭，就像人失去了血、氣、脂、膚，成為枯骨，還能爭什麼呢？」陳說詳見，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 238；魏說詳見，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，頁 123。

⁴⁹ 語出晏嬰對陳桓子所說的話，見楊伯峻，〈昭公十年〉，《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化，2007），頁 1317。

⁵⁰ 《十六經》中的〈姓爭〉章亦出現此句，只是變為「力黑」的話。參見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，頁 161。

⁵¹ 陳鼓應：「『作爭者凶，不爭者亦無成功』，為黃老思想最典型的體現。它迥異於老子道家的澹泊不爭。」參見陳鼓應：《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 238。此外，關於「成功」，學者李若暉曾指出由於黃老學引入對「名」的重視，使得老子思想被曲解為「趨利避害之術」，李氏對此頗具微辭。參李若暉，〈何種行動：老子「功遂身退」辨正〉，

透顯出〈五正〉的撰寫之世，正是闍冉所謂的「今天下大爭，時至矣，后能慎勿爭乎」。⁵²即蘊含了撰寫者回應世道的書寫意圖：生當亂世，就必須爭勝求存，無所逃於天地之間。若借用闍冉的話來說就是：生而為人，倘若不能深諳爭奪之道，便與一具「枯骨」無異。

至於〈正亂〉一章，雖然也和〈五正〉一樣，由臣子勸勉黃帝等待恰當的時機，再一舉消滅蚩尤。然而不同的是，〈正亂〉採取的策略乃是養蚩尤之「惡」，使蚩尤沒有覺察到黃帝君臣的意圖，進而加速自己的滅亡。太山之稽所謂的「豐而為殺，加而為既，予之為害，致而為費，緩而為之。憂恫而窘之，收而為之咎。纍而高之，踣而弗救也」，以及「【吾】將因其事，盈其志，輒其力，而投之代」，皆是如此，頗有《老子·三十六章》所謂「將欲奪之，必固與之」的味道。⁵³此種謀略，確如南宋朱熹（字元晦，1130-1200）所論述的「黃老之術」：「緣黃老之術，凡事都先退一著做，教人不防他。到得逼近利害，也便不讓別人，寧可我殺了你，定不容你殺了我。」⁵⁴也頗似呂祖謙（字伯恭，1137-1181）在《左氏博議》對《左傳·隱公元年》「鄭伯克段於鄆」一事的評述：「暱其機而使之狎，縱其欲而使之放，養其惡而使之成，……亟治之則其惡未顯，人必不服；緩治之則其惡已暴，人必無辭。」⁵⁵只是他們都是站在批判的角度評價此種謀略，認為這在道德動機的純粹上都有所虧欠。黃老道家則不以為意，他們的思想正是教人如何在激烈的多國戰爭

《道論九章：新道家的「道德」與「行動」》（上海：上海人民出版社，2017），頁 210-235。

⁵² 從《黃帝四經·經法·六分》當中分論「強國」、「中國」、「小國」各自在「上賸」、「壅塞」、「逆成」、「外根」、「无本」、「大荒」、「大迷」等等亂象下的結局，即可窺見《經法》撰作當時應為多國割據、內外交攻的局面。參見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，頁 134。

⁵³ 朱謙之，《老子校釋》（北京：中華書局，2015），頁 143。

⁵⁴ 南宋·黎靖德編，《朱子語類·論語·子張問善人之道章》（北京：中華書局，2011），頁 1022。

⁵⁵ 南宋·呂祖謙，《左氏博議》，收入《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008），第 6 冊，頁 2。

當中贏得勝利。倘若錯判時機、輕率進擊而導致自身與我方陣營的覆滅，這才是黃老道家眼中的最大禍亂。

統而言之，同樣是主張順應天道、等待時機以行征伐。為達此一目的，〈五正〉著重的是君主從己身出發、遵循規範，再以此規範約束他人；〈正亂〉則著重在滿足敵人的欲望、表面默許敵人的惡行，實則讓對方加速地走向滅亡。如此可見「黃老之術」不但是沉潛地壯大自身，也暗地裡削弱敵人，在戰略上可謂相輔相成、雙管齊下，殊途而同歸。此亦為讀者可以在閱讀《十六經》文本後直接習得的戰勝之道。也使「黃帝戰蚩尤」此場決定天下鹿死誰手的關鍵戰役，成為得以操作與再現的典範，無論歷史上是否真的如此。細論之，比起他家僅僅只是藉由這場戰役的「勝果」，靜態地作為道德教化與說服人君的話題；黃老學者更致力於補白走向決戰的「過程」，使文本轉化成為求勝的動能。

四、肢解戰敗者：戰後處置及其書寫意義

除了前述〈五正〉與〈正亂〉在策略上偏重有所不同外，透過三段架構的檢視還可發現，〈正亂〉較之〈五正〉，「戰後處置」的篇幅明顯多了許多，且黃帝對於蚩尤的處置也頗為殘酷，⁵⁶洵為傳世文獻所難見：

⁵⁶ 值得一提的是，對岸曾有化名康立的學者在〈《十大經》的思想和時代〉一文中，附會劉邦擒殺叛亂的彭越、英布等異姓諸侯，主張《十大經》應是漢初才產生的作品（此是指思想產生的年代，而非抄寫在帛書上的年代，一般則認為《黃帝四經》思想產生戰國中前期，抄寫年代則在劉邦之後、惠帝之前），參見康立，〈《十大經》的思想和時代〉，《歷史研究》1975年第3期。其後遭到題名為史明的作者以〈《十大經》的年代與「四人幫」的野心〉一文強烈批判：「一九七四年秋，十屆二中全會和四屆人大前夕，『四人幫』陰謀以江青為中心組織自己的『內閣』，採取借古喻今的手法，大講秦漢之際的歷史，極力吹捧呂后，千方百計地製造反革命輿論。在這樣的情況下，御用文人借馬王堆帛書談論黃老之學和漢初的『無為而治』，正是『四人幫』篡黨奪權輿論活動的組成部分。」參見史明，〈《十大經》

黃帝身遇蚩尤，因而擒之。剝其口革以為干侯，使人射之，多中者賞。剪其髮而建之天，名曰蚩尤之旌。充其胃以為鞠，使人執之，多中者賞。腐其骨肉，投之苦醢，使天下哂之。

黃帝將蚩尤的「皮革」、「髮」、「胃」與「骨肉」盡皆拆散，用以行賞與立威，尤其將蚩尤碎為肉醬後，分送給其他諸侯食用，⁵⁷且明令其他諸侯絕對不能推辭（「毋留吾醢」），否則將會如蚩尤一樣的下場。此處黃帝對於敵人極其嚴酷的打擊與處置，確實和《史記·五帝本紀》當中那個「時播百穀草木，淳化鳥獸蟲蛾，旁羅日月星辰，水波土石金玉，勞勤心力耳目，節用水火材物」的聖王黃帝，⁵⁸呈現了極其殊異的氣象，一如陳麗桂所謂：「深沉、寡言笑，嚴苛多而慈惠、恭儉少」的「法君」。⁵⁹這極有可能就是司馬遷於〈五帝本紀〉文末所謂：「百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之」一類的記載。⁶⁰而關於黃帝傳說極為殊異的這兩種形象，楊儒賓曾以「神話」的角度進行理解，視此為「文明與血腥同體共生」，⁶¹避免了非此即彼的武斷，或可備一說。

的年代與「四人幫」的野心〉，《考古》1977年第2期，頁78。可見對岸當時對馬王堆黃老帛書運用與討論的激烈。

⁵⁷ 〈正亂〉雖只言「使人射之，多中者賞」、「使人執之，多中者賞」、「腐其骨肉，投之苦醢，使天下哂之」，就上下文觀之，「人」與「天下」應指諸侯，既不是一般人也不是指天下所有人。

⁵⁸ 西漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，《史記會注考證》，頁8。

⁵⁹ 陳麗桂曾有一段精確的論述：「在兩則有關黃帝的『義』戰裏，作者都一再強調要『謹守正名』，不要『反義逆時』、『過極失當』、『擅制更爽，心欲是行』，但是實際上所刻劃出來的理想帝王——黃帝的形象，卻是那樣地深沉、寡言笑，嚴苛多而慈惠、恭儉少，明是不折不扣的『法君』。這些都可以清楚地看出來，黃老學家們努力地要調和『刑』、『德』，企圖繪出一個比較不溫不火、適中可行的理想政治；可是，在另一方面，法家的重大影響仍然深入而牢固地牽制他們；因此，實際上〈九主〉和〈經法〉等四篇帛書所顯現出來地仍是刑、霸多，王、德很有為刑霸包裝的氣味。」參見陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005），頁97。

⁶⁰ 西漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，《史記會注考證》，頁61。

⁶¹ 楊儒賓：「炎、黃連結和黃帝、蚩尤連結一樣，我們有理由相將它們解釋成『文明—血腥』的孿生兄弟構造。這種文明與血腥同體共生的思想轉到黃老學者手中，即變成了德刑相生、文武並濟的思想。天道的正面內涵當

至於分食蚩尤屍肉的舉動，雖然文獻無徵，過往學人也未多做討論，⁶²其意涵可能有兩者：其一，倘若排比對讀〈五正〉與〈正亂〉，可以發現這應當是黃帝為了與其他諸侯盟約的舉動，⁶³則蚩尤形同用以告神著信的「人牲」，只是二章的描述詳略有別；其二，如果借用人類學當中解讀神話與巫術的角度，此處或許具有「交感巫術」(Sympathetic Magic)的意涵：即呈顯出黃帝集團希冀獲得蚩尤之力的展現。⁶⁴畢竟蚩

然相形之下多了許多，但暴力卻也獲得了本體論的保障。由於天道具足多重內涵，而黃帝是其代言人，我們發現戰國時期許多陰陽家、醫家、兵家、道家著作皆託名黃帝，尤其作為醫藥聖典的《黃帝內經》與作為兵家陰謀之書的《黃帝陰符經》皆掛「黃帝」之名，一主生，一主殺，我們或許不會覺得太不可理解。」參見〈黃帝與堯舜：先秦思想的兩種天子觀〉，《道家與古之道術》，頁 231。

⁶² 陳鼓應對此曾闡述道：「剝皮、斷髮、充胃、腐其骨肉，極寫其憎恨；而古人之『鬼崇』說又可見一斑。支解並醢之，是恐厲鬼之作崇也。對鬼崇的憎恨與恐懼並存，由來已久。」參見陳鼓應，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 260。時代較晚的蕭兵也有類似說法，並視此為「消極巫術」，另外則有「積極巫術」之說：「手段極其殘酷，目的在不使其靈魂在軀體某一部分上復活。這是消極巫術，積極的則是利用其兇猛，威懾敵害。」「消極巫術」或可備一說，而從〈正亂〉中「剪其髮而建之天，名曰蚩尤之旌」看來，本文頗認同蕭兵以「積極巫術」進行解讀。參見葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《《山海經》的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰撞》（武漢：湖北人民出版社，2004），頁 1843。

⁶³ 關於中國古代盟約的儀式，呂靜曾論述關鍵的程序有殺牲、割耳和歃血，與黃帝分屍蚩尤、吩咐大家共食蚩尤之舉頗為近似。關於這些儀式的意義，可參《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》（上海：上海古籍出版社，2007），頁 168-183。

⁶⁴ 英國人類學家弗雷澤（James George Frazer）曾觀察、記錄道：「野蠻人大都認為吃一個動物或一個人的肉，他就不僅獲得了該動物或人的體質特性，而且獲得了動物或人的道德和智力的特性。所以，如認為某生物是有靈性的，我們簡單的野蠻人自然希望吸收他的特性同時也吸收他的一部分靈性。通過肉食的媒介就能獲得種種善惡，這種普遍的信念最好還是用例子來證明，有些例子甚至並不提出食物是神的軀體或血這種托詞。這種理論構成廣泛門類眾多的交感或順勢巫術的一部分。」以及：「凡是行動突出勇敢的敵人被殺時，他的肝是勇敢的所在，睪丸是力量的所在，他的耳朵是智慧的所在，前額的皮膚是忍耐的所在，其他許多部位被認為是其他品德的所在，這些部位被割下來燒成灰燼。用牛角細心地把灰保存好，舉行割禮時，和其他成分一起扮成糊，由族裡的祭司給青年吃。用這種辦法，被殺者的力量、勇氣、智慧和其他美德就傳給了吃的人。」參見英·弗雷

尤亦是傳說中著名的「戰神」，⁶⁵〈正亂〉當中也顯示黃帝軍團與蚩尤軍團交戰六十次皆未成功，可見蚩尤軍團在軍事上絕非泛泛之輩，力黑甚至還擔心蚩尤軍團是否得到了上天的佑助。而這樣的解讀也並非沒有古典文獻的呼應，在後來漢代所流傳的黃帝與蚩尤傳說中，就有黃帝在蚩尤死後藉由「畫蚩尤形像」以立威的做法，⁶⁶一如〈正亂〉此處所說的「蚩尤之旌」。倘若帛書中的黃帝對蚩尤只有除惡務盡之恨，而無半點假借其力的意圖，〈正亂〉不當如此書寫。

此外可以注意的是，黃帝在肢解了蚩尤之後，對於諸侯的盟誓也是「警告」與「恫嚇」居多（「毋乏吾禁，毋流吾醢，毋亂吾民，毋絕吾道」）：倘若諸侯拒絕食用蚩尤骨肉，就比照蚩尤的下場處罰之。這種充滿警示意味、強調刑罰的措辭與處置，應當與戰爭時期的約束不無關係，如《尚書》〈誓〉一類的文獻：⁶⁷

澤，汪培基等譯，《金枝——巫術與宗教之研究》（北京：商務印書館，2015），頁 776-777、780-781。或可參王孝廉說：「吃人風俗的形成是隨著原始民族的宗教儀禮而來的，原始的食人族相信吃了人之後，就可以把死者的靈魂移到自己的體內，而使自己產生神秘的咒術力量。也有的食人族是為了對敵人憎惡或復仇的心理而吃人的。」參見王孝廉，〈吃人習俗與吃人的方法〉，《水與水神》，頁 205。另外，值得一提的是，直到漢代仍存在蚩尤崇拜，可參王子今，〈漢代「蚩尤」崇拜〉，《秦漢社會意識研究》（北京：商務印書館，2012），頁 321-336。

⁶⁵ 可參王孝廉，〈湛湛江水——亂神蚩尤與楓木信仰〉，《水與水神》，頁 282-286。

⁶⁶ 唐·張守節《史記正義》引漢代緯書《龍魚河圖》：「黃帝攝政，有蚩尤兄弟八十一人，並獸身人語，銅頭鐵額，食沙石子，造立兵仗刀戟大弩，威振天下，誅殺無道，不慈仁。萬民欲令黃帝行天子事，黃帝以仁義不能禁止蚩尤，乃仰天而歎。天遣玄女下授黃帝兵信神符，制伏蚩尤，帝因使之主兵，以制八方。蚩尤沒後，天下復擾亂，黃帝遂畫蚩尤形像以威天下，天下咸謂蚩尤不死，八方萬邦皆為弭服。」參見漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，〈五帝本紀〉，《史記會注考證》，頁 5-6。

⁶⁷ 過常寶：「《今文尚書》中以『誓』為名的共有五篇：〈甘誓〉、〈湯誓〉、〈牧誓〉、〈費誓〉、〈秦誓〉。……通常也以盟誓並稱，誓雖然也有與統領將士盟誓的意思，但更主要起一種鼓舞士氣、整齊軍隊的作用，是誓師之辭，因而在《尚書》中構成一個特別的文類。……誓詞的基本內容和程式包括：一、號召屬從立誓；二、列數敵方罪狀；三、要求和罰則。」參見過常寶，〈西周禮教文獻〉，《先秦文體與話語方式研究》，頁 84、87。

今予惟恭行天之罰。左不攻于左，汝不恭命；右不攻于右，汝不恭命；御非其馬之正，汝不恭命。用命，賞于祖；弗用命，戮于社。予則孥戮汝。（〈甘誓〉）

爾尚輔予一人，致天之罰，予其大賚汝。爾無不信，朕不食言。爾不從誓言，予則孥戮汝，罔有攸赦。（〈湯誓〉）

今予發，惟恭行天之罰。今日之事，不愆于六步、七步，乃止齊焉。……爾所弗勛，其于爾躬有戮！（〈牧誓〉）⁶⁸

可以觀察到幾點：其一，盟誓者（夏啟、商湯、周武王）都會說自己是「天之罰」的執行者；其二，如果兵士不聽從現在的誓言、戰爭中的號令，則必然處死，絕不寬宥。這和〈正亂〉篇末呈現的情境十分相契，只是黃帝代言的是「上帝」而不是「天」。然而兩者更重要的差異之處在於：《尚書》中〈誓〉類文獻如果是在說明此類軍事約束、盟誓，都是發生在開戰之前，〈正亂〉卻是在黃帝已然戰勝蚩尤之後。不禁使人猜想，在文本所安排的情境當中，即便黃帝已然消滅了蚩尤，其他諸侯也未必完全心服，是故要以一系列嚴厲的方式恫嚇諸侯：肢解蚩尤、分食蚩尤，如果不遵從號令，就比照蚩尤的下場處置。這和《史記》當中那個在戰前皆獲其他諸侯一致翼戴、戰後又被奉為天子的黃帝相比，確實呈現出極其特異的光景。在此處，幾乎看不到黃帝在道德上的感召，以及諸侯的主動親附。總之，〈正亂〉中的嚴酷，在文本之內，呈顯黃帝對其他諸侯的不能盡信；在文本之外，反映的恐怕正是爾虞我詐的國際局勢。

關於黃帝此處對待蚩尤的嚴酷處置，陳鼓應曾做出兩項解讀：

第一，「其上帝未先而擅興兵，視蚩尤共工」。這裡確實披露出黃老關於「寢兵」的思想。

第二，因傳說蚩尤為「始造五兵」者，那麼，對蚩尤的大張撻伐，很有可能寄托有黃老「銷兵」的思想。⁶⁹

⁶⁸ 屈萬里，《尚書集釋》，頁 74-75、79、113。

⁶⁹ 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，頁 262。

然其說不無疑義：其一，「其上帝未先而擅興兵」出自於戰後黃帝之口，作為嚴飭、約束諸侯的內容。就內文的情境來看，重點應該在「上帝未先」而非蚩尤「興兵」，所謂的「擅」，即是根據是否合乎「上帝」之命來說；換言之，吃緊之處應當在於誰擁有「上帝」之命的解釋權。誰能擁有該權，便意味著誰具有支配天下與劍指何方的權力，否則也無以解釋《十六經》當中力揭「刑德皇皇，日月相望」的思想（「刑」與「德」缺一不可）。⁷⁰總之，其終極關懷並不在寢兵止殺（如儒家的「勝殘去殺」），而在鼓吹人主在符合時機的情境下，當殺則殺，否則亦是違逆天道的表現。⁷¹前述闞冉曾力勸黃帝必須爭奪，否則將與枯骨死人無異，亦是如此。其二，蚩尤「造五兵」之說可見於先秦佚籍《世本》與漢代緯書《龍魚河圖》（已見前注）。⁷²其實「蚩尤作兵」之說由來已久（如前文所引的《山海經》），相傳蚩尤是古代兵器或軍事戰爭的發明者與先行者，先秦典籍已衍生出若干討論。⁷³但對於蚩尤的撻伐或是負面書

⁷⁰ 語出《十六經·觀》，見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁152。

⁷¹ 《十六經·觀》：「當天時，與之皆斷，當斷不斷，反受其亂。」見同前註。

⁷² 《世本》現存的清代輯本共有八種，關於蚩尤造兵一事，有的輯本作「蚩尤作兵」、「蚩尤作五兵」，有的則作「蚩尤以金作兵器」。前二者只表達蚩尤創造了兵器，後者則強調從蚩尤開始方以金屬作兵器。至於「五兵」之說，可參秦嘉謨輯本：「蚩尤作五兵，戈、矛、戟、酋矛、夷矛，黃帝誅之涿鹿之野」。參見漢·宋衷注，清·秦嘉謨等輯，《世本八種》（北京：中華書局，2008），頁359。

⁷³ 值得注意的是，《呂氏春秋》與《大戴禮記》皆對於「蚩尤作兵」的傳說提出了否定的看法與各自的解讀：《呂氏春秋·盪兵》：「人曰『蚩尤作兵』，蚩尤非作兵也，利其械矣。未有蚩尤之時，民固剝林木以戰矣，勝者為長。長則猶不足治之，故立君。君又不足以治之，故立天子。天子之立也出於君，君之立也出於長，長之立也出於爭。爭鬪之所自來者久矣，不可禁，不可止，故古之賢王有義兵而無有偃兵。」《大戴禮記·用兵》：「公曰：『蚩尤作兵與？』子曰：『否！蚩尤庶人之貪者也，及利無義，不顧厥親，以喪厥身。蚩尤昏欲而無厭者也，何器之能作？蜂蠆挾螫而生，見害而校，以衛厥身者也。人生有喜怒，故兵之作，與民皆生，聖人利用而弭之，亂人興之，喪厥身。』」簡言之，《呂氏春秋》否認蚩尤作兵，乃是為了避免蚩尤的負面形象影響到「用兵」的正面意義；後者意涵相去無多，但透過孔子之口否認蚩尤作兵，似乎是想進一步滌除蚩尤作為「製

寫，未必要透過黃帝一端的「肢解與分食」方可呈現。如果真的要展現黃帝「銷兵」的思想，如此殘酷的書寫反倒更有可能模糊了焦點。況且縱觀《黃帝四經》的四篇帛書，也從未有「寢兵」與「銷兵」的主張，我們不宜擅自將它們畫成曲終奏雅的妝容；再者，從黃帝自身的戰爭舉措看來，要達致寢兵或是銷兵，恐怕也會有己身不正之嫌。

是故，黃帝對蚩尤的殘酷處置，以及對其他諸侯的嚴厲恫嚇，應當回到《黃帝四經》的撰作關懷與時代氛圍進行理解。《黃帝四經》除了《道原》一篇以外，其他部分皆大部分涉及了「守固戰勝之道」（《經法·君正》），誠如陳麗桂論述「黃老」時說的：

除了融合陰陽、儒、墨、刑名之外，幾乎所有黃老文獻皆談兵道與作爭，這是大反老學原旨。《老子》不但主雌下、柔後，也反對「爭」，視兵爭為凶事，「不祥之器」；戰勝，當以「喪禮處之」。然而，崇功、尚用的黃老之學非特不反戰，且多論兵道。黃老之學以黃帝為標記，先天上註定了《老子》反戰之論必得修正。因為，黃帝在歷史傳說中的形象，原本驍勇善戰，每戰必勝。⁷⁴

如此可見，作為「黃老」文獻重要代表的《黃帝四經》，本就是教人如何於「大爭之世」與多國進行軍事競爭的作品。⁷⁵為達此一目的，除了順應天道與時機之外，也必須對於敵國採取徹底而猛烈的打擊，使其再

作者」的角色，因為此種角色往往與聖王形象並蒂而生。即便從「故兵之作，與民皆生」可知，此處的孔子也不認為是聖王創作了兵器。詳見許維遙，《呂氏春秋集解》（北京：中華書局，2011），頁 158-159。清·孔廣森，《大戴禮記補注》（北京：中華書局，2013），頁 208-209。普鳴對此亦有探討可參，其脈絡乃在戰國時人爭論如何理解國家「有組織的暴力」（兵、刑等等），以及這些暴力出自於「人為創作」還是「自然」的問題。詳見美·普鳴，楊起予譯，唐鶴語校，《作與不作：早期中國對創新與技藝問題的論辯》，頁 177-190。

⁷⁴ 陳麗桂，〈黃老與老子〉，《漢代道家思想》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013），頁 388。

⁷⁵ 除了《黃帝四經·十六經·五正》以外，現存先秦典籍當中，用「大爭」一詞形容當下局勢的僅有《韓非子·八說》：「處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世而循揖讓之軌，非聖人之治也。」參見戰國·韓非，清·王先慎，《韓非子集解》（北京：中華書局，2011），頁 426。

無死灰復燃之機，最終一統天下（〈五正〉中闡冉就對黃帝說：「何患天下？」）。⁷⁶這也是為什麼會出現《經法·國次》所說的：「故聖人之伐毆，兼人之國，墮其城郭，焚其鐘鼓，布其資財，散其子女，裂其地土，以封賢者。是謂天功。功成不廢，後不逢殃。」⁷⁷絲毫不避狠絕殘酷，只為了避免敵國東山再起。也可見得此時「兼併戰爭」已受到十足的承認與肯定，⁷⁸因為嚴酷的局勢是：不是我國滅，就是敵國亡。如此，蚩尤屍身的裂解與破壞，何妨視作他國被我方徹底消滅、裂土封侯的一則隱喻。

回到《十六經》「黃帝戰蚩尤」整體的書寫效果來說，之所以著重在「戰前」的討論與準備，倘若就「作者」一端而論，附會每戰必勝的黃帝形象，以及一批治世之能臣（力黑、闡冉、果童、太山之稽），乃為增色文本的說服力、取信於讀者的做法，如《莊子·寓言》所謂「藉外論之」所產生的論述效果。⁷⁹希冀透過「黃帝君臣」對話的方式，靈活地教人如何在多國的戰爭當中進行實踐，作為兵家典範的《六韜》（假借周文王、武王、姜子牙對話）與《李衛公問對》（假借唐太宗、李靖對話）等書亦是如此。⁸⁰然而，誠如劉全志所提揭的：「黃帝丟失了這種訓誡的地位，即黃帝由『老師』變成了『學生』」，⁸¹戰役的謀劃基本上由黃帝之臣（闡冉、太山之稽）擔綱，黃帝本人只是一個被動執行

⁷⁶ 《黃帝四經·十六經·前道》：「【名】正者治，名奇者亂。正名不奇，奇名不立。正道不殆，可後可始。乃可小夫，乃可國家。小夫得之以成，國家得之以寧。小國得之以守其野，大國【得之以】并兼天下。」參見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁168。

⁷⁷ 同前註，頁130。

⁷⁸ 但仍須注意的是黃老學者並未鼓勵主君無端尋釁、濫啟戰端，而要合乎天、地、人三者之道，可參見《十大經》中〈兵容〉、〈本伐〉與〈順道〉諸章。當然，就主觀層面來說，即便主君認為自己合乎三者之道而對他國開戰，在敵方或第三方看來，未必就不是無端尋釁、濫啟戰端。

⁷⁹ 《莊子·寓言》：「寓言十九，藉外論之。親父不為其子媒。親父譽之，不若非其父者也。」參見清·王先謙，《莊子集解》，頁296。

⁸⁰ 可參鄔錫非譯注，《新譯六韜讀本》（臺北：三民書局股份有限公司，2019）。吳如嵩、王顯臣校注，《李衛公問對校注》（北京：中華書局，2016）。

⁸¹ 說詳見劉全志，《先秦諸子文獻的形成》，頁148。

謀劃的角色：他發出「戰哉」的疑問，皆賴臣子回答「可矣」後方能順勢推進戰局。這興許是撰作者為了凸顯自己身分的刻意安排，畢竟當時正臨百家學術「各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯」的時代，⁸²文本似乎在暗示：假使沒有黃老道家的籌謀，國君恐怕也難掌握戰機，進而一統天下。⁸³但同時可注意到的是，在《十六經》當中若以「行為」而論，實際「周流四國」以視察民情、體現制度作意者，都是黃帝之臣（力黑、果童）；黃帝則多半進行原則性的宣示，以及合乎天地人三道的自陳，⁸⁴其所親身執行者，只是「出其鏘鉞」並擒殺蚩尤。此書寫除了帶有「君無為而臣有為」的色彩之外，⁸⁵作為攸關彼我生死的殺伐之權，唯有主君一人才配擁有。這應當反映了文本作者一方面欲自售其說、一方面又要取合於君主的斟酌與安排。

而就「讀者」一端來說，帛書《十六經》如斯的書寫，除了能使讀者在閱讀中習得在「大爭之世」存活下去的操作法則，也藉由文本獲得

⁸² 班固《漢書·藝文志》：「諸子十家，其可觀者九家而已。皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蠶出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」參見漢·班固，清·王先謙，《漢書補注》，冊6，頁3007。

⁸³ 此亦呼應了《黃帝四經·稱》中「帝者臣，名臣，其實師也。王者臣，其實友也」的思想，參見裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4，頁176。

⁸⁴ 〈觀〉：「黃帝令力黑浸行伏匿，周流四國，以觀无恆，善之法則，力黑示像，見黑則黑，見白則白。……力黑已布制建極，……」〈果童〉：「果童於是衣褐而穿，負餅而饑，營行乞食，周流四國，以示貧賤之極。」參見同前註，頁152、158。

⁸⁵ 張舜徽：「道家言主術，在能任人而不任智，故君無為而臣有為。以視儒者所言人主為天下儀表，事必躬親為之先倡者，固不可同日語。但就君道一端而言，則儒者為拙而道家為巧矣。」參見張舜徽，〈太史公論六家要指述義〉，《周秦道論發微》（武漢：華中師範大學出版社，2005），頁333。此論述應脫胎自司馬談〈論六家要指〉中推崇道家的立場，批判儒家學說的弊端是「主勞而臣逸」，其與道家思想所追求的效果，正好相反：「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。如此則主勞而臣逸。」則形同認為道家的優勢就是「君逸而臣勞」，即張舜徽所謂「君無為而臣有為」。參見西漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，楊海崢整理，〈太史公自序〉，《史記會注考證》，頁4304-4305。

了黃帝如何準備迎敵、最終贏得一統戰爭的解答。其歷史真實或許難以查驗，但它勢必喚醒了閱聽者對於成功戰役希冀效法的情緒，一如前引蘇秦在勸進秦惠王要「並諸侯，吞天下，稱帝而治」時，便稱引了黃帝等等發動兼併戰爭的一系列君王。無論較諸《逸周書》與《史記》一類純粹的戰勝結果、高尚的道德形象，或是《山海經》一類的神話渲染、自然力量的憑藉，帛書《十六經》更直接呈顯了在戰國百家樂言黃帝的思潮中，可供具體戰役操作的文本，⁸⁶這應當正視為《黃帝四經》出土所反映的學術史意義及問題意識，而非僅僅是增色了黃帝崇拜或是轉化了《老子》思想而已。

五、結論

《經法》、《十六經》、《稱》與《道原》四種書雖被習稱為《黃帝四經》，然而真正提及黃帝者僅有《十六經》，且多以黃帝「君臣對話」的形式開展論述，運用了許多篇幅闡論「兵道」與「作爭」之理。而「兵道」與「作爭」的具體實踐，就體現在〈五正〉與〈正亂〉對「黃帝戰蚩尤」一事的書寫上。有趣的是，此二章對於「黃帝戰蚩尤」的書

⁸⁶ 然而，如果《黃帝四經》在戰國如此具有「應世」的力道，又為何會失傳？王葆玟曾試著提出解答，或可備一說：「我以為其原因在於這部書沒有成為士大夫喜愛的讀物。考察《隋志》所著錄的、在漢魏之際未亡的道家著作，如《老》、《莊》、《文》、《列》之流，多述及個人的修養方法及處世之道，為道家人物所必讀，故流傳廣泛，傳本眾多，久經戰亂而不亡。《黃帝四經》所講的是最高統治者的統治方法，以帝王為主要的讀者，難以博得普通士人的興趣。兩漢統治者都懂得『國之利器，不可示人』的準則，對於專講統治方法的《黃帝四經》視為一己之私藏，不希望人所共知。」參見王葆玟，《黃老與老莊》（北京：中國人民出版社，2012），頁254-255。唐蘭則有另一種看法：「自（漢）元帝真正『獨尊儒術』以後，就若存若亡了，在南北朝後期，這本書就已失傳了。」然似乎不比王葆玟之說來得周備。其說詳見唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》1974年第10期，頁53。

寫，與現存先秦傳世文獻極為不同，不但豐富了黃帝的面向，亦使人清晰地把握住《黃帝四經》一類著作的獨到關懷。

透過前文的考察可知，就現存的先秦文獻來說，《逸周書·嘗麥》賦予了黃帝「成功統治者」的形象，一個能使「天用大成」的君主；《戰國策·蘇秦始將連橫說秦惠王》亦將黃帝作正面人物援用，然比起《逸周書》所重視的天命，其更重視的是君主依靠戰爭「并諸侯，吞天下，稱帝而治」的熊熊野心；《莊子·盜跖》則竭力批判黃帝，乃是使人「強反其情性」的「亂人」，自從他「戰蚩尤」之後，開始催生出一系列殘酷的統治者；《山海經·大荒北經》則以諸神之爭鬥使「黃帝戰蚩尤」踵事增華，無關乎人間統治的優劣評價。然而時至司馬遷《史記·五帝本紀》，將黃帝作為「五帝」之始，象徵了其聖君形象獲得了「真實性」的確立，這或許是受到戰國時期百家樂推黃帝的影響。從《莊子·盜跖》當中所謂「世之所高，莫若黃帝」，也側面反映出了黃帝在戰國末葉受到的推崇。

然而，單就「黃帝戰蚩尤」一事而論，黃帝究竟如何贏得了戰爭，無論是《逸周書》和《史記》從「順天」與「修德」一類的光大形像描繪，還是《山海經》玄想式地請下天女旱魃來對抗風伯、雨師，都無法使人真正理解黃帝作為「兵戰偶像」的理據，尤其是贏得戰爭的操作方法。《黃帝四經·十六經》中的〈五正〉與〈正亂〉正好補上了這塊空缺。而填補此空缺的學術意義，不僅僅只是在形象與情節上增色了黃帝而已，而是切實反映出多國割據、你死我活的大爭之世，以致不得不有更為具體的「守固戰勝之道」供人依循，希冀造就更強大的說服力與傳播力。這應是黃老學者在百家皆樂言黃帝時，自我期許的特色與貢獻。

然而，當黃帝已被官方的主流論述確立為德化萬物的古聖先王時，《黃帝四經》一類的書寫恐怕亦難逃被排詆的命運，乃因前者的情境是在天下一統後的歌功頌德；後者則極力為自身創造一統天下的條件，且不諱殺伐與兇殘，對於時機變動的重視甚於手段的純正與否。對於面臨天下已然一統的漢代士大夫而言，積極強調軍事陰謀及殺戮的作用，而

非主君的德行要求，實是一種退步、逆向回戰國的發展，從司馬遷〈黃帝本紀〉對於「百家言黃帝，其文不雅馴」的去取，還有在評價漢文帝時引用了孔子的「善殘去殺」說，⁸⁷心跡可見一斑。如此看來，《黃帝四經》的學術生命或許可以說是「成也戰國，敗也戰國」。⁸⁸

⁸⁷ 《史記·孝文本紀》：「太史公曰：孔子言『必世然後仁。善人之治國，百年亦可以勝殘去殺』。誠哉是言！漢興至孝文四十有餘載，德至盛也。廩廩鄉改正服封禪矣，謙讓未成於今。嗚呼，豈不仁哉！」司馬遷之世正值漢武帝時代，其史論所言極可能含有對當世的批判，「謙讓未成於今」一語便難掩心跡。參見漢·司馬遷，日·瀧川資言考證，《史記會注考證》，頁 623。

⁸⁸ 曾有學人對此學術現象進行論述，如龔鵬程說：「假如一位學者真能呼應時代與社會，代表他那個時代，他在歷史上當然就能佔有相當的地位。可是，時移世易，舊的問題、老的關切，不再成為新時代的寵兒時，他也難逃湮滅不彰的命運。這裡，似乎就蘊含著一個難題：不反映時代、不切合社會，不能成為真正的思想家；太貼合時代，又將使思想成為芻狗或敝屣。」參見龔鵬程，〈隋唐之際在思想史上的意義〉，《唐代思潮》（北京：商務印書館，2006），頁 39。再如王汎森說：「我想任何重要的思想都有兩面性，一面是具有普遍性、長時間的價值，還有一面是時代針對性。如果純粹只有長遠普遍的那一面價值，那麼它在那個時代不會非常有影響力。但是如果只有時代性，那麼它通常會被時代所綁住。正因為兩面都有，所以一方面在當時有影響，也會在以後引領人們不斷地思考、體驗。」參見王汎森，〈「心力」與「破對待」〉，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》（臺北：允晨文化，2014），頁 107-108。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

黃懷信、張懋鎔、田旭東，《逸周書彙校集注》。上海：上海古籍出版社，2011。

屈萬里，《尚書集釋》。臺北：聯經出版公司，2010。

朱謙之，《老子校釋》。北京：中華書局，2015。

【春秋】孫武，楊丙安校理，《十一家注孫子校理》。北京：中華書局，2012。

楊伯峻，《春秋左傳注》。臺北：洪葉文化，2007。

蔣禮鴻，《商君書錐指》。北京：中華書局，2011。

【戰國】韓非，【清】王先慎，《韓非子集解》。北京：中華書局，2011。

陳鼓應，《黃帝四經今注今譯——馬王堆漢墓出土帛書》，北京：商務印書館，2011。

魏啟鵬，《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》。北京：中華書局，2004。

裘錫圭主編，《長沙馬王堆漢墓簡帛集成》，冊4。北京：中華書局，2014。

許維遹，《呂氏春秋集解》。北京：中華書局，2011。

鄔錫非譯注，《新譯六韜讀本》。臺北：三民書局股份有限公司，2019。

袁珂，《山海經校注》。臺北：里仁書局，2004。

【西漢】劉安，劉文典集解，《淮南鴻烈集解》。北京：中華書局，2011。

【西漢】司馬遷，【日】瀧川資言考證，楊海崢整理，《史記會注考證》。北京：中華書局，2016。

【西漢】劉向集錄，范祥雍箋證，《戰國策箋證》。上海：上海古籍出版社，2006。

- 【東漢】班固，【清】王先謙補注，《漢書補注》。上海：上海古籍出版社，2008。
- 【東漢】宋衷注，【清】秦嘉謨等輯，《世本八種》。北京：中華書局，2008。
- 楊伯峻，《列子集釋》。北京：中華書局，2011。
- 【梁】皇侃，《論語義疏》。北京：中華書局，2013。
- 吳如嵩、王顯臣校注，《李衛公問對校注》。北京：中華書局，2016。
- 【北宋】李昉等編，《太平廣記》。北京：中華書局，2013。
- 【南宋】黎靖德編，《朱子語類》。北京：中華書局，2011。
- 【南宋】呂祖謙，《左氏博議》，收入《呂祖謙全集》，杭州：浙江古籍出版社，2008。
- 【清】孔廣森，《大戴禮記補注》。北京：中華書局，2013。
- 【清】汪繼培輯，魏代富疏證，《尸子疏證》。南京：鳳凰出版社，2018。
- 【清】王先謙，《莊子集解》。北京：中華書局，2016。

二、近人論著

(一) 專書

- 【日】森安太郎，王孝廉譯，《黃帝的傳說——中國古代神話研究》。臺北：時報文化出版公司，1988。
- 【法】皮埃爾·阿多（Pierre Hadot），張憲譯，《古代哲學的智慧》。上海：上海譯文出版社，2018。
- 【英】弗雷澤（James George Frazer），汪培基等譯。《金枝——巫術與宗教之研究》，北京：商務印書館，2015。
- 【美】普鳴（Michael Puett），楊起予譯，唐鶴語校，《作與不作：早期中國對創新與技藝問題的論辯》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020。
- 丁原明，《黃老學論綱》。山東：山東大學出版社，2005。

- 王子今，《秦漢社會意識研究》。北京：商務印書館，2012。
- 王汎森，《執拗的低音：一些歷史思考方式的反思》。臺北：允晨文化，2014。
- 王孝廉，《水與水神》。臺北：三民書局，1992。
- 王博，《老子思想的史官特色》。臺北：文津出版社，2011。
- 王葆玟，《黃老與老莊》。北京：中國人民出版社，2012。
- 何介鈞，《馬王堆漢墓》。北京：文物出版社，2006。
- 呂靜，《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》。上海：上海古籍出版社，2007。
- 李若暉，《道論九章：新道家的「道德」與「行動」》。上海：上海人民出版社，2017。
- 李培志，《《黃帝書》與帛書《老子》君道思想淵源研究》。濟南：齊魯書社，2012。
- 李學勤主編，王宇信、王震中、楊升南、羅琨、宋鎮豪，《中國古代文明與國家形成研究》。北京：中國社會科學出版社，2007。
- 林清源，《簡牘帛書標題格式研究》。臺北：藝文印書館，2004。
- 金春峰，《漢代思想史（修訂增補第四版）》。北京：中國社會科學出版社，2018。
- 袁珂，《中國神話史》。北京：北京聯合出版公司，2018。
- 袁珂，《神話論文集》。臺北：漢京文化事業公司，1987。
- 張舜徽，《周秦道論發微》。武漢：華中師範大學出版社，2005。
- 張懷通，《《逸周書》新研》。北京：中華書局，2013。
- 陳麗桂，《漢代道家思想》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2013。
- 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》。臺北：聯經出版事業股份有限公司，2005。
- 楊儒賓，《道家與古之道術》。新竹：國立清華大學出版社，2019。
- 葉舒憲、蕭兵、鄭在書，《《山海經》的文化尋蹤——「想像地理學」與東西文化碰撞》。武漢：湖北人民出版社，2004。

- 裘錫圭，《裘錫圭學術文集（五）：古代歷史、思想、民俗卷》。上海：復旦大學出版社，2015。
- 過常寶，《先秦文體與話語方式研究》。北京：中華書局，2016。
- 劉全志，《先秦諸子文獻的形成》。北京：中華書局，2016。
- 賴錫三，《莊子靈光的當代詮釋》。新竹：清華大學出版社，2012。
- 錢穆，《莊老通辨》。北京：九州出版社，2011。
- 鍾宗憲，《中國神話的基礎研究》。臺北：洪葉文化事業有限公司，2006。
- 龔鵬程，《唐代思潮》。北京：商務印書館，2006。

（二）期刊論文

- 史明，〈《十大經》的時代與「四人幫」的野心〉，《考古》1977年第2期，頁76-80。
- 林清源，〈馬王堆帛書《十大經》題解〉，《中國文哲研究集刊》第22期（2003.3），頁259-290。
- 唐蘭，〈《黃帝四經》初探〉，《文物》1974年第10期，頁48-53。
- 高亨、董治安，〈《十大經》初論〉，《歷史研究》1975年第1期，頁89-97。
- 康立，〈《十大經》的思想和時代〉，《歷史研究》1975年第3期，頁81-85。

（三）學位論文

- 鍾宗憲，《黃帝研究——黃帝神話傳說之嬗變與有關黃帝學術源流問題之辨正》，臺北：輔仁大學中國文學研究所博士論文，1999。

Selected Bibliography

- Chen, Gu-ying. *Huangdi Sijing Jinzhu Jinyi: Mawangdui Hanmu Chutu Boshu (Contemporary Annotations and Interpretations of Huangdi Sijing: Mawangdui Silk Texts)*. Beijing: The Commercial Press, 2011.
- Wei, Qi-peng. *Mawangdui Hanmu Boshu Huangdishu Jianzheng. (Study on Mawangdui Silk Texts Huangdishu)*. Beijing: Chung Hwa Book, 2004.
- Qiu, Xi-gui, ed. *Zhangsha Mawangdui Hanmu Jianbo Jicheng (Complete Edition of Mawangdui Silk Texts in Zhangsha)*. Beijing: Chung Hwa Book, 2014.
- Jin, Chun-feng. *Handai Sixiangshi (History of Thought in the Han Dynasty [4th ed.])*. Beijing: China Social Sciences Press, 2018.
- Chen, Li-gui. *Handai Daojia Sixiang (Daoism in the Han Dynasty)*. Taipei: Wu-Nan Book Inc., 2013.
- Chen, Li-gui. *Zhanguoshiqi De Huanglao Sixiang (The Thought of Huang-Lao in the Warring States Period)*. Taipei: Linking Publishing, 2005.
- Yang, Ru-bin. *Daojia Yuguzhi Daoshu (Daoism and Its Ancient Techniques)*. Hsinchu: National Tsing Hua University Press, 2019.
- Liu, Quan-zhi. *Xianqinzhuzi Wenxian De Xingcheng (The Formation of the Study on Hundred Schools of Thought in the Pre-Qin Period)*. Beijing: Chung Hwa Book, 2016.
- Qian, Mu. *Zhuanglao Tongbian (An Investigation of Zhuangzi and Laozi)*. Beijing: Jiu Zhou Press, 2011.
- Zhong, Zong-xian. *Huangdi Yanjiu: Huangdi Shenhuachuanshou Zhi Shanbian Yu Youguan Huangdi Xueshu Yuanliu Wenti Zhi Bianzheng (A Study of Yellow Emperor: Investigating the Evolution of Mythologies and Legends of the Yellow Emperor and Relevant Issues of Academic Sources)*. Diss. Taipei: Fu Jen Catholic University, Department of Chinese Literature, 1999. Supervised by Professor Xiao-lian Wang.

**Literary Features and the Teaching of Ways to Victory
in “The War between the Yellow Emperor and Chiyou”
in *The Yellow Emperor’s Four Classics***

Zi-Qi Su*

Abstract

Among the long-lost manuscripts unearthed in Han-era tombs in Mawangdui during 1973, *The Sixteen Classics*, categorized in *The Yellow Emperor’s Four Classics*, is noteworthy because it is the only text that clearly represents the Yellow Emperor in the form of dialogues between the monarch and his officials. The central ideas of political struggle and military strategy in *The Yellow Emperor’s Four Classics* have also been foregrounded in the writing of “The War between the Yellow Emperor and Chiyou” in *The Classics*, specifically in “Wu Cheng” and “Cheng Luan.” More importantly, the image of the Yellow Emperor in these two texts could not be found in other existing historical materials. However, current scholarship on *The Yellow Emperor’s Four Classics* has concentrated more on the formation and explanation of the Huang-Lao thought than on the representation of the Yellow Emperor and its textual characteristics. The main argument of this paper is twofold. First, the writing of “The War between the Yellow Emperor and Chiyou” in “Wu Cheng” and “Cheng Luan” focuses significantly on prewar preparations. Second, the treatments of Chiyou after the war have been rather savage and sanguinary. These textual portraits have profoundly revealed how academic developments of the Huang-Lao thought respond and contribute to the Warring States period.

Keywords: *The Yellow Emperor’s Four Classics*, Yellow Emperor, Huang-Lao thought, Battle of Zhuolu, Chiyou

* Adjunct Lecturer, Department of Chinese Literature, National Chengchi University