

文津出版

文史哲大系二一〇

先秦兩漢 道

家 思維與實踐

薛明生◎著

作者簡介



薛明生

台灣出生，政府公務人員退休。2006年南京大學哲學系中國哲學專業博士；碩士所學為台北大學公共政策研究所之實證之學。鑑於台灣西化結果的經驗顯示並未棄離中國傳統的道家思想——包容、以和為貴的內德與外化修行，故西行取經。

內容簡介

本書探討道家思想之實踐並非高遠玄妙而不可行，其實例俯拾可得。如：中國歷史上著名的「文景之治」、「貞觀之治」和「開元之治」所並稱之中國「漢唐盛世」即有多數統治者不僅積極地推崇道家思想，而且還把這種思想直接貫徹於政治統治術之中。全書以道論的歷史發展為經，以道論所蘊含的主題為緯，對道家道論的思維特徵及其在實踐中的體現，做了系統而深入的研究，特別是對道家思想在社會實踐中所產生的功用，即「道論體現」，有豐富且具特色的探討。

ISBN 957-668-814-0

[121]



9 789576 688140

00400

文化提升國力・津梁濟惠書生

先秦兩漢道家思維與實踐

文史哲大系 210
薛明生 著

文津出版社 印行

國家圖書館出版品預行編目資料

先秦兩漢道家思維與實踐 / 薛明生著. -- 初版

-- 臺北市：文津，2007[民96]

面；公分. -- (文史哲大系；210)

參考書目：面

ISBN 978-957-668-814-0(平裝)

1. 哲學－中國－秦(公元前221-207) 2.
哲學－中國－漢(公元前202-公元220) 3. 道家

121.3

95026414

文史哲大系 210

先秦兩漢道家思維與實踐

著 作 者：薛 明 生

發 行 人：邱 家 敬

出 版 者：文 津 出 版 社 有 限 公 司

地 址：台北市106建國南路二段294巷1號

E-mail: twenchin@ms16.hinet.net

<http://www.wenchin.com.tw>

電 話：(02)23636464 傳 真：(02)23635439

郵政劃撥：00160840 (文津出版社帳戶)

登 記 證：行政院新聞局局版台業字第5820號

初版：2007年2月一刷 新台幣400元

ISBN 978-957-668-814-0

謹以本書紀念

先父 薛玉光先生在天之靈

洪 序

中國傳統思想文化歷史悠久，內涵豐厚，在長期的遞嬗演變中，逐漸形成了以儒佛道三教為基本組成部分的多元融合的文化系統，入宋以後出現的以儒為主、佛道為輔的「三教合一」更是構成了上千年中國思想文化發展的基本格局。道家與儒家差不多同時產生，但其在諸子百家中哲學思辨水平最高，對後世的影響，除了儒家之外，也沒有哪家可以望其項背。漢代以後，道家與儒家在諸子百家中脫穎出來，並逐漸與外來的佛教共同並稱為「三家」或「三教」。

以老子為主要代表的道家理論的核心是本性自然的「道」。道性自然無為，無為而無不為。由於天、地、人同道，「道通為一」，因而天道自然無為，人道也應該效法天道而自然無為。老子道家從人的自然性著眼，視倫理綱常為對自然和人類本性的破壞，主張絕聖棄智，絕仁棄義，通過效法自然，返璞歸真，以實現精神自由的逍遙人生，從而形成了與儒家有著鮮明不同特點的哲學思想。道家哲學包含著對人類文明本質的深層思考和對伴隨文明進化而來的某些弊端的深刻洞見，它提醒人們「人」和「人的生活」的本來面目及其重要意義，提出了人類在創造文明的同時有不斷被異化的可能性。道家正是以其觀察宇宙人生的獨特眼光和特殊視角，並從天人一體同源的思考中提出了富有特色的哲學思想而在中國文化中綿延不絕。

從歷史上看，老子以後，道家思想經歷了戰國中期的莊

子、秦漢之時的黃老、魏晉時期的玄學等不同的階段。魏晉玄學以後，從道家學派史的角度看，道家學派似乎已經不復存在，但其思想理論在與儒家和佛家的相互借鑒、融合與滲透中，主要通過道教學者對道家著作的注疏和對道教思想的發揮，而繼續不斷地得到新的發展，並始終在中國思想文化中佔有重要的地位，發生著持久而深遠的影響。而儒、佛兩家對道家思想的借鑒、吸收和發揮（例如宋明理學和禪宗），是否可以在一定意義上看作是道家思想在中國文化中的延續和發展，也值得做進一步的深入探討。

與儒家思想家積極參與現實政治以實現道德理想和政治目標的實踐態度與現實品格不同的是，道家思想家通常是退隱的，超然的，他們所關注的世界更為恢弘遠大，他們的玄思也更為深刻超邁。相對於儒家思想家對宗法倫理和社會政治的關注，道家思想家則更多地關注個體的精神自由，表現出玄遠的思辨性格，他們崇尚自然，嚮往清靜無為，主張返璞歸真，同時也具有深刻的現實社會批判精神。他們對社會人生的關懷，注注是基於「道」立場，通過「自然無為」這一主幹理論，推演出天人一體同源的理論體系，並以此來推展其獨特的社會政治理論和人生哲學。道家更多地是從本源的形上智慧出發來觀照宇宙和人生，這與儒家對人和對人倫關係的重視形成了鮮明的對照。道家對獨立人格的強調和精神自由的追求，在以封建宗法倫理為基礎的君主專制制度下，只能是一種美好的嚮往，但它卻成為中國傳統思想文化中不可或缺的又一種極為深刻的哲學底蘊，其基於對宇宙人生的洞察而表現出的對現實的批判精神與儒家的經邦治國理念共同構成了中華文化相互依存的發展兩翼，儘管這兩翼注注表現為似乎有主次之分。

道家思想的發展也表現出階段性的特點，其崇尚自然的玄思也並非完全沒有實際的功效。如果說，先秦道家的「推天道以明人事」還是比較偏重靜觀玄覽的內聖工夫，追求生命的自由與保全，那麼，秦漢時期的道家則將黃老之學所倡導的「清靜無為」思想落實於「人君南面之術」的政治統治術中，使道家思想成為社會政治活動的指導思想，透過事功而下貫到生活實踐的層面。從道家「清靜無為」的理念出發，漢王朝採取了施政尚簡、輕徭薄賦、與民休息的治國之策，使戰亂之後、民不聊生、百廢待舉的漢初社會很快從經濟蕭條、社會無序、人心混亂中擺脫出來，同時也使「道論體現」——本論文所要闡發的重要觀點之一——由理想變成現實，從而造就了中國歷史上著名的「文景之治」。「文景之治」與後來唐代時出現的「貞觀之治」和「開元之治」並稱為中國歷史上的「漢唐盛世」。值得注意的是，「漢唐盛世」的大多數統治者不僅積極地推崇道家思想，而且還把這種思想直接貫徹於政治統治術之中。「漢唐盛世」這一中國社會經濟文化發展的鼎盛期，恰好也是道家思想在統治意識形態中佔有重要位置的時期，這是偶然之巧合還是歷史之必然？這是值得令人玩味的現象，也是值得深入研究的課題。

過去學術界對道家思想的研究比較注重於經典文本的梳理、章句的考證、思想的詮釋，尤其是對道家思想之不可言說的形上性解讀和學理性的研究，可謂連篇累牘。然而，以高深玄遠著稱的道家思想如何轉化為實際的功用而有利於社會的發展，則較少有人進行系統的思考與研究。薛明生君的博士論文《先秦兩漢道家思維與實踐研究》正是在這方面做出了他獨特的貢獻。論文以先秦兩漢道論的歷史發展為「經」，以道論所蘊含的主題——形上思維與生活實踐為

「緯」，既梳理了「道」的概念的界說與流變，又在概述先秦道論的發展、秦漢道論的傳承與演變的基礎上，對道家道論的思維特徵及其在實踐中的體現，做了比較系統而深入的研究，特別是對道家思想在社會實踐中所產生的功用，即「道論體現」，做了富有特色的探討，這種將思想與實踐聯繫起來考察的做法，使道家思想不再僅是一種純形上性的智慧，更是一種「漉風草偃式的順從民心式之實踐」（論文列印稿第 19 頁）。同時，論文對道論的後續研究等問題也很好地發表了自己的見解。論文反映出作者對中華傳統文化具有較好的把握，特別是對道家理論和實踐具有獨特的理解。這對於我們今天更全面地研究道家思想、更好地汲取道家智慧都是很有意義的。

薛明生博士原為臺灣公務人員，一向以來，具有較好的人文素養，並對中華文化中的道家文化深有興趣，2003 年考入南京大學哲學系成為博士研究生以後，更是全身心地投入了對道家文化的研究。在攻讀博士學位期間，薛明生君認真讀書，刻苦鑽研，深究道家典籍，細品前人研究成果，並精心撰寫心得文章，大大拓展了自己的知識領域和學術視野，提高了自己的學術水平，最終以「先秦兩漢道家思維與實踐研究」為題，寫出了頗具創意的博士論文。經修改補充以後，博士論文列入了臺灣文津出版社的出版計畫，即將正式出版。薛明生君邀我寫序，為之高興之餘，略成以上數語，以之為序。

洪修平

2006 年 12 月 28 日於南京大學

賴 序

道與複雜：中國與西方科學的對話

雖然受西方科學的訓練，近十年來我便對中國的傳統科學有著濃厚的興趣，尤其是近年來對規劃學及複雜科學的研究，讓我不得不相信現在西方最前沿的科研題目與中國傳統科學，尤其是道家學說，湧現出共同的方向。一反過去化約論的科研方向，目前西方最前沿的科研題目之一，便是探討複雜現象，舉凡政治、生態、經濟、計算乃至於都市等現象，均是複雜科學探討的對象，而複雜科學便在尋求這些複雜系統的共通性。於是，一些新的次領域便根據這個科學的新典範衍生出來，包括混沌（chaos）、細胞自動體（cellular automata）、人工生命（artificial life）、遞增報酬（increasing returns）及動態系統（dynamical systems）等等。複雜科學儼然將成為本世紀科學史上重要的進展。

令人驚訝的是，這些次領域所探討的許多概念與道家學說有不謀而合的地方。例如，沃福蘭姆（Stephen Wolfram）在他所著的《一種新科學》（*A New Kind of Science*）中，藉由單維細胞自動體的模式語言，解釋了許多自然及社會複雜現象發生的原因，並提出「計算相等原則」（The principle of computational equivalence），認為宇宙中任何複雜的事物皆為一種計算型式，且其複雜程度皆雷同。此外，人工生命更對生命的意義做出廣義的解釋，認為地球生物以外其他型態的

生命，包括電腦程式所呈現的生命型態，皆值得深入探討與尊重。我懷疑這些概念與老、莊學說的齊物觀是相似的。其次，諾貝爾化學獎得主普利高金（Ilya Prigogine）也認為，目前西方正流行的混沌理論與莊子的混沌說有相吻合之處。其他尚有關於非線性世界的論述，在老子的《道德經》中，似乎也有提及。

我認為西方科學之所以成功，並深深地影響我們的生活，在於後繼者能將先賢們的學說不斷推進，發展成科技，並融入我們的生活中。例如，達爾文（Charles R. Darwin）的物競天擇說，最初也只不過是一種對自然演化的臆測，但是經過許多後繼者不斷地努力，最終發展出現代的生物科技。因此，我認為中國歷史文化中，仍有許多先賢們的智慧結晶留待我們去開發，而複雜科學復古之風的吹起，將會是一個契機，以現代科學的透鏡重新檢視中國傳統的科學，進而發揚光大。

我很高興薛明生博士在本書中，將道家思維做了一個總整理，從道家的源起以至於道體及道用，系統性地呈現在讀者面前。薛博士的碩士論文，專攻複雜科學中冢次法則（power law）的人口分布現象。因此，薛博士是少數同時具備道家學說以及複雜科學雙重訓練的學者，正符合我所預期未來科研題目發展的趨勢。我相信讀者將能從本書中，重新認識道家思維以及我們所生活的世界，進而獲得生命的啟發。我更期待薛博士未來能在中國與西方科學的對話中，做出重大的貢獻。

賴世剛 謹誌於臺北 2006 年 11 月

自序

道家思想真的只有得意忘言或心領神會的悟傳嗎？我以為道家思想的發展，似乎實踐的關注性比其形上理論論述要多一些；又因為道家思想的理論思維未能作系統化的建構，以致道家思想的闡述散見各史籍中。因此研究先秦兩漢道家思想就需要明白它想的是什麼？它如何想？它如何表現以及它實踐或體現了什麼？所以需要從它的思維內涵、架構、特徵加以分析，並整理及建構出道家思想論證所依據之實踐體現的篩子，進而把先秦兩漢之史實材料進行過濾與沉澱，希望能找出道家思想的體現部分，當然也期望這種論證，能給道家思想的研究帶來新的發展契機或落實其本有的踐成意涵。

先哲牟宗三先生曾在其《中國哲學十九講》書中敘及「道家沒有實有層只有作用層，所以道家不會在實有層上肯定或否定什麼，但道家的圓教正是要『作用的保存』，或『作用的肯定』一切。」道家思想為中國主流思想之一；在天道認知上，老子把中國早期具人格神義的天或道，加以拔高至一切的主宰與生滅的總依歸。這是中國具哲學理性思維的發端，也因為這一開頭，使得中國的思想得到了解放與依據；然而對於這一形上思維的道本體，卻未能具體而微的分析論陳，反而以生活實踐的規約來體現「道遍在」性。也就是人在生活的過程中，透過生活實踐中對天道的依承或模仿，從而來證成天道的深廣性與通透性，此乃表示「道」為

萬物所必然的依歸總源頭。換言之，這種人與物所必然依歸的總源頭，就代表著萬物的存在與發展為「道」的「分身」也是為「道」所流轉。因此不論萬物如何的轉化，它始終與「道」保持著密切的關係，亦即萬物的轉化乃是在作用層上展現，另言之，就是「道」的既超越又現實的質性是不容懷疑的。這一密切關係的情況即有如牟先生所說「道家的圓教正是要『作用的保存』，或『作用的肯定』」來彰顯天道意涵的正面性。也就是說「道遍在」性，即為道家思想的根本意涵所在，它使得天道這個概念因為這一永恆性的確立而永續的存在。

由於道家思想的確立起於中國春秋戰國時期，再加上西漢初建七十餘年的黃老之治，使得道家思想得到了明確的體現與示範；不過該思想自東漢即有以道教之名代行道家發展的趨勢。因此研讀本文需有一些史學與文化思想的基礎。從文獻研究發現，不論是道家或道教都共識於天道自然、時序輪轉的形上之體與形下之用的統合。顯然先秦道論的未竟理論係透過實踐下貫到生活的體驗中，從而因指實化與操作化使道家思想得以從政治社會管理、社會祭拜與人身煉養修行等方面一再體現。所謂對道家思想指實化與操作化，簡單說來，就是在生活層面以一種概括的方式加以提成，如「簡約易持」或「以簡御繁」之模式的提綱契領。雖然操作之方式為「簡約易持」或「以簡御繁」，但並非以虛空性的言傳或指示而已；反而是生活中必然接觸與依靠的根源，如「尊天」即以「重君」對待，「無爭」就以「自知」相關連。「尊天」與「重君」，從某種意義而言乃表示對於天地萬物的階層性與管制性的服從表現；而「無爭」與「自知」即反映出天地時序輪轉的必然，這是不容辯解與更易的。因此對

於道家思想的指實化與操作化，就在這一根底蘊認識下，不斷的強化以及不斷的比附而更複雜與深化。

本文乃是以邏輯理性之研究法來呈現道論的原貌，亦即對先秦各別哲學之道論從史學考證作綜合統攝，並以理論與實務相互參照、對舉道論的根本義；此不但說明了道論的旨意，而且也鏈結了近現代環境保護、科學生命及經濟哲學之學術思潮。而這種對現代思潮的鏈接，即需要一些背景功夫，如社會學、政治學以及宗教學等方面的素養，只有通過對上述學問的瞭解或關心，即能對事物的形成與發展產生感動，如此才能自覺與自由的把握住道家思想的精神。研究發現，道家思想的發展乃是「與時俱進」，換言之，道家思想的「與時俱進」特徵乃是依於天道變化的必然性所致，也就是說，道家思想本身即具有此一「隨勢」的因子存在，只不過有心之士加以把握與運用，而使得道家思想不時的呈現變化的新貌。若從道家思想本身此一隨勢的因子而論，即表示它即為牟宗三先生所推言的「作用的保存，或作用的肯定一切。」以學術語言闡釋，道家思想所具有的變化性即為主動的觀照一切，此即可說明道家思想乃是萬物生命共知與共行認識的呈現，這難道不是唐君毅先生所指的「人之生命，心靈活動之共知共行的實踐」嗎？從另一方向解釋，對於有心之士的把握與運用道家思想，雖然使道家思想以被動性方式呈現；但我以為若從這一被動的態勢論究是不能成立的。因為一個思想的所發，是眾人共知共行的認識與實踐，此一思想本身即博采衆議、約集衆見而形成的。而道家思想不但廣博收斂古人思想之結晶，而且更凝練出對天地萬物運作的道樞把握。後人在如此的認識氛圍下，自然會有著「順勢」或「隨勢」的行為出現，此固然難以明確區分主被動的地位，

但從本根說起，人受到了思想的影響，而且此一思想又是天地萬物的本根本源，那麼人在實踐上也就居於巧勢的利用，而形成群呼衆擁的氣勢。從表面上看，人指揮了思想的運動，但骨子裏確是思想的種子在萌發其影響力。

道家思想的認識乃是「自然共生」，因此道家思想的體現就以「致虛守靜」與「重積澍」的形上之體與形下之用的綜合展現。也就是人可以透過對天人一氣、悟、勢、和同、詮釋、時、衡准、聖人觀等的落實化處理，推知天道可究，並證成天道把握。從本文統攝分析研究發現，道家思想的天人一氣、悟、勢、和同、詮釋、時、衡准、聖人觀中，看到了道家思想可以從各個層面透過實踐，都有「達道」的可能，當然這種「達道」乃是屬於階層性的表現，其無法作從此開悟了然而從此達到無一切障的境界。亦即本文在道家思想論證的統攝分析中，所關注的重點為：一者為「得道」或「達道」之必然開出新路；二者為「得道」或「達道」的程度給予當下性的契得而予以限制。因為天道時轉，不為堯存桀滅；此意乃表示聖人或惡人的各種行為都無法跳脫天道的涵蓋。也因為這個原因，道家人物即有「依法行道」或「因道立法」或「立法全道」的模式或現象出現，亦即在戰國後期及兩漢之後，不斷的以一己之見充分的加以發揮。質言之，人的主動積極性被調動出來，此表示人之積極性乃是來自天的賦予；因此不論人如何消沉或奮起，這都表明著天道的廣深性。道家思想在先秦時即有著輝煌發展，其思想由戰國時期稷下黃老道家學派的吸納與匯整澍，在各國爭相擴張版圖思維下，相繼宗奉天道的「因道生法」認識而積極作為。秦朝一統的局面固然雖非直接來自道家思想，但卻可以說是有著間接的因素使然；也就是說，戰國時期的稷下黃老

道家對先秦道家思想，基於現實需要而作出了實踐理據的衍發與轉化，因此中國春秋戰國時期之道家發展情況，確為其思想的奠基與蓬勃衍化的重要階段，它豐富了與踏實了中國思想的內涵，也為中國的文化開展了恢宏的與包容的氣勢。當然顯而易見的是黃老道家思想的實踐，確為兩漢帶來豐沛的經濟力量與堅實的宗教信仰和人身煉養的風氣。而道家思想在未來的發展上，因為有著此一恢宏廣闊氣勢，所以不論是在環境生態保護上亦或人工生命或生命科學研究上，都帶來了可以發揮與援用的理據與依據。

在先秦兩漢的道家思想發展上，可以說是多面向的實踐體現，亦即道家思想的傳承並不獨厚於玄遠高妙的理論論陳，反而在實務層面以不拒細流的姿態巨細靡遺的展開，其中有天文、地理、人身煉養更兼及於人周遭事理的引用。固然道教神學在東漢後期出現，但並不悖反道家因順、無為、自然的思想，也許它已走到了實有層的深化實踐地步。儘管道家思想從實踐層面統攝了與內化了人與物之關係，也就是「道」的遍在性使得人得以隨時的加以把握與操作，即便有所偏執或固執，「道」都能給予反映。

這本書乃是依據本人在南京大學，專攻中國哲學博士學位的博士論文為基底，並增刪潤色而成的。最主要的目的乃是希望找出道家思想也有實踐與思維相輔相成的理據存在，也就是說中國人在實踐方面也能作得跟西方人一樣好，不但如此反而能依從理論而作出更精確的操作與體現。促成我進行此一方向的研究，則要歸功於我在臺北大學公共行政暨政策系碩士班研讀的指導教授賴世剛老師。賴老師的專長為國土與都市規劃，而我正好也打算寫此一題目；然而在研讀都市規劃與政策分析之論文著作時，發現不論二者所指為何，

它們都牽涉到人的運思與利用背後之思想依據；臺灣已經接受西化教育半個多世紀，然而仍處處顯示中國既有亦或者說是根深蒂固的思想根源，如儒家的忠與孝、如道家的安生與祈福。換言之，我從都市規劃的理論攝取中，突發冥想，現今臺灣的建築與土地利用是否有中國的固有思想；尤其在閱讀都市規劃書籍時，有一門新興的學科出現而引起對它的關注，那就是複雜科學（complex science）。

複雜科學所論陳的內容包羅萬象，而且對於事件發展的詮釋並不以直線方式進行探討，反而是以類似中國道家無為、任化、思想看待，亦即以多元性方式來研究。複雜科學之所以引起我的注意，乃在於西方學者已經漸漸走出他們昔日生活依恃的心物二元論；雖然複雜科學為一新興的學門，但說明了，西洋有識之士已開始進行新理論的建構與實務上的檢驗，相信不久之後，多元化的認識或者說中國式的天人合一說的檢證會點滴成行。因此我萌生念頭，想找出道家思想的意涵是否可以與都市規劃的人文方面連結；不過在連結時仍發生一些屬於量化性指標的難以確定問題。這是否表示以西方的個體性研究法，無法對中國總體式的認識與生活態度進行解析，當然這也可以說這是兩個不同層次的問題。不過首先可以確定的是，賴老師一聽之下，就給予鼓勵。三年中，我不時的前往其研究室向其請益，因此收穫也就特多。

本書的章節分配基本上是以道家思想發展的時間先後次序作縱貫線，另外則是以時間發展中的人物與事件或事蹟發生為橫貫線，這不但使道家思想呈現出周延的面貌，而且也透過歷史的回顧而得以確立道家思維與實踐的痕跡。換言之，道家思想論證在上述二框架下能夠顯現肉與骨的鮮活度，而且也能呈現出邏輯理性的論證方法。

本書得以完成要感謝我在南京大學對我授課有恩的師友，如賴永海教授、涂小躍教授、張異賓教授、李承貴教授、白欲曉教授等等，當然更要感謝我的指導教授洪修平老師。當然更需要感謝賴世剛老師的提攜與關注。另外則是若無我內人陳月珠氏的精心繕打文本、校對與鼓勵我持續進修，我將無此一成果展現。還有就是我的好友陳得福先生的敦促，在這裏也一併謝謝。因此停筆之時，筆者不得不感嘆：自己的作為難到不是《老子》所言一己之見的「自是」嗎？所以對於本文有任何的未竟之處，或自矜之見，除祈望方家不吝指教給予筆者改正機會，因為臺灣有句諺語「再嚴密的雞蛋，也有細縫存在。」亦希望在現今重新重視「新道家」發展的情況下，能夠注入一絲自己的盡心盡力之作。非常感謝文津出版社的邱主編鎮京先生，由於他的提攜與牽成得以使本書付梓。

薛明生 謹識於臺北

目 錄

洪 序	01
賴 序	05
自 序	07
第一章 導 論	1
第一節 研究因緣	3
壹、先秦兩漢道家道論傳承不明	3
貳、先秦兩漢道家道論研究之價值	8
參、對道家文化研究之興趣	17
第二節 道家道論研究的現況	19
壹、本國學者對道家道論的研究	20
貳、外國學者對道家道論的研究	22
第三節 本書研究面向與研究的主要問題	23
壹、研究的視角	24
貳、研究的問題	25
第四節 本書研究方法、資料與特殊之處	26
壹、本書之研究方法、資料與章節內容	27
貳、本書研究道論的幾點新見	32
第二章 道的概念溯源、界說與先秦道論發展	35
第一節 道的概念初起與定義	38
壹、道的概念溯源	39
貳、道的界說與早期道論樸素體現	48

第二節 先秦道論的發展·····	66
壹、先秦天人相通之道論·····	69
貳、老莊與黃老之道論及其體現·····	80
參、先秦法天之道論發展·····	97
小 結·····	121
第三章 秦漢道家道論之傳承與演變·····	123
第一節 秦漢道論的展開·····	124
壹、秦漢對先秦天人相貫之道的傳承·····	127
貳、秦漢致用性闡釋之道論·····	132
參、秦漢道論之指實化·····	138
第二節 秦漢道論體現之流變·····	143
壹、秦漢因道生法之道論轉變·····	145
貳、秦漢道術之用的轉化·····	148
小 結·····	158
第四章 道家道論之思維研究·····	159
第一節 道論思維之架構·····	160
壹、道論展現之方法·····	160
貳、道論思維之邏輯分析·····	167
參、道論思維之統攝分析·····	176
第二節 道論思維之特徵·····	209
壹、道論的與時變易性·····	210
貳、道論的分歧異流性·····	211
參、道論的匯整統合性·····	213
第三節 道論之證成及其體現的意涵·····	214
壹、契道思維之證成·····	214
貳、道論之開創性與自覺性責成·····	221

小 結.....	228
第五章 道家道論之實踐研究.....	231
第一節 得道之工夫.....	234
壹、得道之認識工夫.....	237
貳、得道之實踐工夫.....	242
第二節 先秦道論之實踐.....	249
壹、道論之政治社會管理實踐.....	250
貳、道論之社會祭拜煉養實踐.....	259
第三節 秦漢道論之實踐.....	263
壹、道論之政經社會管理實踐.....	265
貳、道論之社會方伎與祭祀實踐.....	288
參、道論之煉養修行實踐.....	309
小 結.....	317
第六章 道家道論之反思、後續研究及其結論.....	319
第一節 道論之反思.....	323
壹、道論思維與實踐之終極性.....	325
貳、道論反思之價值.....	328
參、道論與近現代思潮之鏈結.....	333
第二節 道論之後續研究.....	352
壹、道論論證之標準化建立.....	352
貳、道論對中西方哲學及宗教之回應.....	355
第三節 亙古彌新之道家思想.....	362
參考文獻.....	367
後 記.....	379

圖 次

圖 4-1	認識客觀性的系統路徑圖·····	165
圖 4-2	道家思想認識模式圖·····	168
圖 5-1	中國人印象整飾取捨模式圖·····	242

表 次

表 6-1	淺層生態學與深層生態學主要觀點比較表·····	343
-------	-------------------------	-----

第一章 導 論

我國文化思想主要是以儒、佛、道三教意涵爲主流。儒家尊王、仁義、禮節，故向爲歷代管理者及士人君子所宗；而道家清靜無爲、自然得意、萬物等同之精神主張則一直爲中國社會以及曠達之士所風尚；而佛教則以離苦求樂、亟登彼岸世界而爲方外人士所崇。以道家思想而論，老子之天道本體的論述，不但超拔夏、商、周三代祭祀文化之人格神的天道定義，而且更以天道自然，爲而不恃之論調，使中國之文化思想奠定了自覺、自律的仿天道踐人事之依據的永恆之基。並由此而展開學術文化的恢宏景觀，此一思想於戰國後期，由於稷下學宮之學術論辯風采以及交流激盪而更形完備而予之傳世。儘管如此，然而黃老思想之爲人稱頌的事蹟也僅見於西漢前期的「文景之治」。至於東漢始興而淵源於道家思想的道教，以及魏晉清談玄學的自然主義之論，雖與老莊道家思想有著密切的關係，但卻未能建構理論與實務相合之學問，亦即研究者以一己之感悟而從事研究，致使道家思想走入偏是煉養或宗教神學的研究境地。道家思想雖未能像儒家在實踐與理論有融合之作，但是兩漢盛行的儒術經學，則兼雜有道家、道術的思想因子。顯示道家思想的發展已根植於人心或社會各階層，因此老莊或黃老之道家思想，不但在春秋戰國時期大放異彩，更能通過兩漢時期的實踐體現，而得以開拓魏晉的玄學，更能流及於隋唐的重玄學。道家思想若僅止於言辯論舉的傳遞，或僅流於形上玄學的論述，恐怕無法成爲中國文化的主流之一。因此吾人以爲其必然有因於社會肯定而接受的實踐成果存在，或

者其有方便有效的實踐方法以便利人們深廣流傳。換言之，道家思想的形上學理論給予了實踐的依據，而道家道論的實踐則落實了、充實了或豐富了道家思想的廣博內涵。道家思想也唯有如此的把認識與實踐二者的相互契合，才能使其成為今日的中華文化主流之一。

「道家道論體現」，這是一個命題。如以中國道家而言，道家思想真的僅止於人之主觀意會的層次而無法做實質上的把握嗎？道家思想真的只能做理論的發揮或指涉而加以認識嗎？古今論者多有論辯，因為有爭議所以研究者各據發現與認識而指證所是。基本上，它可以從二方面解釋，一者道論，二者體現。所謂道論^①，乃是來自於對道家思想的論述或論證，因此它也代表著形上道家思想的抽象化理論表述。它是否以系統化方式形成理論體系這是另一個問題；但針對道家思想作抽象化理論的某一面向性之見的發表，卻也是道家思想包容廣大、無處不在的體現表徵，而此種針對道家思想所為的各類見解之顯現也就形成了一種指涉性或代表性的共性，因此熊鐵基先生以為道論乃是指黃老之言、黃老道德之術或稱黃老等之道家思想，因此總的來說道家思想即道論^②。體現（incarnation 或 incarnate）這一詞可作為名詞（noun）亦可作為動詞（verb）之用。臺灣教育部《國語辭典》定義為「具體展現某種理論或闡揚其中的精髓。」^③不過在本書

①道論雖以道家思想論述為大宗，但在中國先秦時仍有儒家對天道的自然主義之中庸詮解，以及陰陽家以天道時序以及陰陽兩界的相互激蕩之發揮與闡釋。本書所稱先秦兩漢道論思維與實踐研究主要針對道家思想的部分作論證。

②熊鐵基：《秦漢新道家》，頁30，上海人民出版社，2001年。

③臺灣教育部編輯：《國語辭典》，1998年。

· <http://140.111.34.46/cgi-bin/dict/GetContent.cgi?Database=dict&DocNum=>

裏卻是一種綜合性的指稱，這是因為體現乃是有所本而發抒於外的表現，它是一種過程，是含蘊變化且具豐富內涵的各個現象的連接有機體，不能用一刀切的方式加以研究或分析，因此其中各個階段有量變也有質變的發展、總成與演變、賡續。所以本書之道論思維與實踐乃是以「道論體現」之旨意來解釋道家思想在人的思想與生活、精神與物質、內蘊與外顯的表現上，不論是具體而微或是片面性亦或以形現神或以意指實，只要能符合本書之道家思想之認識論證框架都給予含攝與包容。此之論述雖有浮誇之嫌卻也能起著實踐有理的依據以及理論論證之參據。

第一節 研究因緣

壹、先秦兩漢道家道論傳承不明

一、先秦兩漢道家道論傳承之斷層現象

道家思想，嚴格說來乃是：人類符應天地之制的實踐行動原則，並表顯與因應天地萬物的變化。固然，道家思想有其形上本體的論述，而無現代學術所稱之認識論與方法論的理論規範，不過仍可從實踐來落實對天道的遵行以及對天道的肯定。然而研究發現，其形上本體的論述亦多以籠統的直觀主義來進行。不獨如此，而且在實踐的層面，其表述也多以直觀經驗模糊而含括性的指述，是以《史記·儒林列傳》有言「竇太后好老子書，召轅固生問老子書。固曰：『此是家人言耳。』太后怒曰：『安得司空

城旦書乎？」乃使固入圈刺豕。」此乃是昔日學者把道家思想視為茶餘飯後之言看待。唯吾人從《老子》、《莊子》、《黃帝四經》、《文子》、《史記》或《漢書》等書所陳述之道家思想發現有很多屬於道論實踐方面的事蹟。換言之，理論上的傳承存在著跳躍的情形，亦即從老子的「從天道」、「道本體」，至莊子「道遍在」、「無待而運」，以及《黃帝四經》之政治管理的道行人間。即發現先秦道家人物的寫照應為「隱士」性之生活者，對於道的認識與詮釋，亦僅是以生活實踐之核心式的把握為主，因此在此一認識與把握下，反而對於直觀感悟的經驗就比較多論述與傳世之作。因此從上述史書記載的實踐事蹟來看，道家思想之上下相承的痕跡昭然若揭。也就是說道家思想理論傳承是透過實踐來完成。亦即自老子所述之「大」與「一」之天道說，帶來了對天之哲學性認識的統一，從而至莊子「道無所不在」之論，造成主體自覺與反思的批判；直至漢初社會基於秦政苛法使社會疲弊、百姓疾苦之認識而採與民休養生息之「文景之治」的實踐體現，進而產生自由任性之社會經濟發展；以至終於方仙長生道術修行的兩漢王室之為，或以宗教神學所宗煉神修仙得道的道教衍生。這些林林總總都可以說明，道家是從實踐中反映了其道論理論的傳承脈絡。

道家思想既有如此之一貫脈絡，吾人自當理其綜脈、究其本源，以明老子、莊子所學何在，以及道論發展衍化的理據。老子本人之資料，雖散見《戰國策·魏策》、《禮記·曾子問》、《荀子·天論》、《韓非子·解老及喻老》、《墨子》、《莊子》、《呂氏春秋》、《說苑》、《孔子家語》及《淮南子》。而莊子之言，就其所處時代而言亦僅見於《孟子》、《列子》。因此所述不夠完整，難以具體明確二人之概括或連結；不過有系統的介紹與論述仍以司馬遷所著《史記·老莊申韓列傳》為始，

然而梁啓超先生仍以爲「迷離惘恍」^④不夠完整。致使後人學者多有揣測或有否認老子之存在。從研究老子之學的刊物而言，大多傾向認定老子的學術思想來源有三方面，即一、淵源於史官；其二、爲來自中華上古文化；其三、爲來自南方的楚文化。首先以淵源於史官的論說，可以得到肯定的是來自《史記》的記載。中國古代史官的角色，據考證得知，史官爲古代朝廷學術的總管，故負有文獻保管及創造之責；不但如此，而且其亦兼職天文、地理、鬼神之通識。因此老子見稱爲「史官」角色者有：《史記·列傳》的「守藏史」，《史記·張湯傳》的「柱下史」，《莊子·天道》的「徵藏史」，以及《禮記·曾子問》的「太史」；其二、在來自中華上古文化方面。《老子》一書多有引用先賢聖哲之言，如「聖人云」、「用兵有言」等之夏、商、周三代之用語。又眾所周知亦用於孔子、孟子、荀子、列子等人所極言推薦上古無爲而治的伏羲、黃帝、神農、堯、舜之垂拱天下的政治理想事蹟，更可見與老莊用辭言雷同。當然亦有來自《易經》、《尚書》、《詩經》及《金人銘》之文獻思想；其三、來自中國南方楚文化的部分。此部分則可自其特徵而證知：第一、爲隱逸的思想。如《史記·本傳》「老子修道德，其學以自隱無名爲務。老子，隱君子也。」此一道家人物之特徵或可稱之爲消極避世者，不過《莊子·繕性》則以爲得道者係「抱道浮潛，以應其時」的待勢而起之濟世君子。第二個特徵是寬柔思想。此乃見證於儒家《論語·憲問》「或曰：以德報怨，何如？子曰：何以報德？以直報怨，以德報德。」與《老子·六十三章》「報怨以德」以及《老子·二十七章》「聖人常善救人，故

④梁啓超：〈論老子書作於戰國之末〉，引自陶建國：《西漢魏晉之道家思想》，頁5，文津出版社，1990年。

無棄人；常善救物，故無棄物。」《老子·四十九章》「聖人無常心，以百姓心爲心，善者吾善之，不善者吾亦善之。」此皆列載老子之寬柔思想；另在《戰國策·楚策》中亦可知楚國予人爲善的風俗，如「江乙爲魏使於楚，謂楚王曰：臣入境，聞楚之俗，不蔽人之善，不言人之惡。誠有之乎？王曰：誠有之。江乙曰：然則白公之亂，得無遂乎？誠如是盛等之罪免矣。」故亦可知老子之德化、寬柔、無私、謙敬，除上承黃帝、堯、舜之思想亦有地域風情的習俗。第三個特徵是來自南方所富有的幻想精神之楚文化。從楚辭中的仙神事蹟即可得知《莊子》一書的神奇人物及神奇事蹟的特寫依據。另外我個人選擇此一題目研究的緣由，乃是因於漢朝所形成的道教思想，何以能接續而代表先秦兩漢道論之道家思想，此是否表示道家思想的實踐性意義大於理論上的論證意義，意即道家思想的發展已進行到實踐體現的景況，致使後漢道教修行觀的思想淵源，基於有效體現需要而直接承襲先秦兩漢之道家「天道論」與「道遍在」的根植與發抒。換言之，研究發現，道家思想並未因道教的宗教信仰、崇拜與修行的普及民間化的實踐而消失了，反而是以更具體的成果以及更普遍的方式來彰顯。

二、道家道論共性體現之認識爭議

「道家思想體現論證」這一論題可以說是以一種體現觀照的視角來進行道家思想脈絡的整理。也就是一者以「照著說」的史觀來表現道教思想的發展並非憑空捏造，反而是有所本的；再者以「接著說」的思維來界定、詮釋與展開道家思想轉承的必然性。如果以中國的文化發展來說，早期的思想形成，似乎在它的背後都蘊含著人對天地宇宙及萬事萬物的通曉明達之後才有某一領域的一己之見。基本上，除道家之外，先秦兩漢之世不論是儒

家、陰陽家、法家或墨家，我以為都是一種形而下層次之用的發揮。當然我也認為它們對形而上的天道、天命及性命之學有其認識的貢獻，也就是在春秋時期之前，由於各家所擷取的材料來源均同為王室，所以也就會產生大同小異的認知。他們彼此間的差異乃是在施行運用上的側重面不同而有不同的實踐路徑表現。大體上，天道的概念性言詮比較完整的論述，我以為仍是老子把「道」定位在形而上的位置為主要的關鍵所在；透過此一定位從而產生了一系列的思想整合，並進一步的形成中華文化的兼容並蓄基礎。

當然此處並未刻意排除儒家或墨家對天道或天命的概念性論述；只是我以為在《論語》及《墨經》中所得到的天道或天命認識為不可說或神鬼尊崇之見（即延續商周之人格化神祇）的印象。若單以儒家孔子不言天命以及其後學言詮周易之繫辭《易傳》內涵來看，可見及儒學亦有因時、因勢的發展過程，這也反映出儒家的此一補強作為正好為其儒學後期發展紮下了或穩住了根基。又另言之，《老子》一書所陳述的形而上之學似乎也比儒家所陳述的較為周延。此一周延的態勢即有學者如牟宗三先生以為係對孔子儒家有為之說的反思，而提出無為、不妄作的反向實踐與思維的生活之學。在研讀春秋戰國時期的原典時，發現道家思想幾乎在秦大一統之時就已經在形而上之學的論證達到了頂峰，也就是道家之天道觀乃是無所不含且至高宏大的思想，其自然之天道觀已然被各家學派所依承與改造，是以在兩漢時不論是人物的行為偏好上或朝廷政策的作為上，都有著鮮明的道家因順自然思想之痕跡存在。因此不論是先秦的道家思想，即便兩漢以降的道教思想均在天道把握上，有著形上天道思想衍化的銜接。所以我以為可以從實踐的成果上來檢證、體現道家思想的共性。為能把握道論的發展脈絡，本書基本上是以時間嬗遞作為本書的縱軸線，

而穿插以各當時之人物與事蹟作為橫貫線。

貳、先秦兩漢道家道論研究之價值

道家思想自古至今一直就是中華民族思想傳承的主流之一，它不但與時俱進地衍化發展，而且也與時俱進地兼容並蓄來自四面八方的思潮衝擊，它不但在中國形上思維的方面取得了首先確立天道自然的超越性意義，而且在生活實踐操作中也落實了「致虛守靜」（《老子·十六章》）之內聖的修養工夫以及「重積德」（《老子·五十九章》）的外王工夫。研究發現道家思想的此一內聖外王的工夫，在戰國後期即已在理論與實踐兩方面取得了王室肯定的共識性效果。它的不爭與善慈觀念乃是秉持著「妄作凶」與「守中」的務實性理據而教示人民應相互和諧相處，此一優良的傳統使得中國得以一直成為其他國家相與結交的對象。它的「萬物並作」、「我無為而民自化」的主張亦給予當今世界處理人與自然的問題上起著標示與警示的作用。從上述道家思想的特性來看近現代的發展，似乎已經形成了「新道家」學派之趨勢，這也是學者陳鼓應先生在其〈道家思想在當代〉一文中所陳述的原因，即一、因於魏源（1794～1857 年）以為儒學不足以救弊而視老學為治國安邦之寶典；其二、為西學東漸，自由民主思潮衝擊，嚴復（1853～1921 年）力主「《老子》者民主之治之所用也。」；其三、為中國五四運動之後，道家思想研究更形澎湃^⑤。再加上道家思想所具有的形上思辨，自由民主、批判意識、萬物運動規律秩序及生命等同的特質整合下，新道家欣欣向榮的

⑤陳鼓應：〈道家思想在當代〉，《道家文化研究》，第二十輯，頁 1～2，三聯書店，2003 年。

發展趨勢，顯然又發揮了其兼容並蓄的能力而結合了當代世界和平共存的新思潮。

我選擇研究先秦兩漢道家思想之思維與實踐此一論題，至少另有以下幾個方面的價值：一、就道家思想的傳統意義說；二、就道家思想回應時代說；三、就道家思想調和新舊之見說的論證。

一、就道家思想的傳統意義說

從道家思想首先集文成冊的《老子》一書來看，即可見知「傳天道踐人事」的生活實踐為老子所重視。證明老子對人的行為規範是從實踐角度加以指陳論舉，也就是道家思想的首揭大義乃是如實的實踐。《老子》一書並未仔細推論天道與人事的鏈結，但卻是以警示性的語句彰顯出：不能如實踐履規律性的生活，就會產生人為性的災難；另外則是天道意義深遠並非人人都能明瞭，只有順從天道規律而運動，那麼不論是個人生活實踐或管理者的生活管理，都可以彼此相安而全生。

被歸屬於自然派的莊子，在其道家思想論述文本中，亦揭示：天道律則的存在，人是難以規避的；但莊子對於人與生俱有的自由、自覺、自律的不爭事實，亦主動性的加以揭示。由此亦可知莊子之天道與人道的關係既扞格又相仿。因此莊子之人道的實踐理據，顯然又大大的超越了老子的「委曲求全」、「小國寡民」的封閉式生活模式，從而進入了一個更恢闊更開放的互動式社會。至於重視社會管理的政治與法律方面的《管子》、《黃帝四經》，則是專注於社會或國家的穩定統治；亦或者秦漢之際的方仙伎以及宗教信仰或煉養修身之術，雖指向了個人的長生不老或社會的安寧（求福）的方面，不過仍能找出道家無為、不爭、順化、自覺、自由的道家思想存在。

從《老子》、《莊子》、《黃帝四經》以至秦漢方仙煉養之術的道家思想發展觀察，吾人發現道家思想的發展有以下幾個特徵：

1. 道家思想是以實踐為導向的印證其直觀的見識。
2. 道家思想的內聖與外王主張均可藉實踐工夫而達道、得道。
3. 道家思想既圓融又批判的傳承中華的文明。

前已述及《老子》一書的實踐規範，顯然就是老子其本人認識天道的的生活體驗心得。據考證老子本人為周朝史官，從史官掌管朝廷天文及治略的職務而言，可見其人學養雙豐，對於玄遠高妙的天道，相信也能提供一系列的論證工夫，但綜觀《老子》一書除第一、四、六、二十一、二十五、四十、四十二及五十一等八章為道之形上本體旨意的敘述，其餘七十三章都可歸之於實踐的範疇。亦即《老子》的文本乃是指出「多言數窮」的無法改變天道律動的終極結果。為能求得自己的無慮與舒適生活，倒不如「委曲求全」以全生命的圓滿。即便莊子的自由、自覺、自律主張亦或者《黃帝四經》的穩定性管理之認識，都是本著「走完人生最後的莊嚴價值」而發揮與創造。只有在天道的律動下如實的生活實踐，即能得道。至於道教修行煉養之術，則充分的為老子、莊子等先秦道家人物之「無為而無不為」做出「人符天則」的終極歸宿之實踐論證。在道家思想內聖與外王的達道工夫上亦是以實踐來體驗。《老子》一書，後人將其分列為道篇三十七章與德篇四十四章。「按《老子》所講的『道』多屬宇宙論與本體論範疇，所講的『德』多屬人生論與政治論範疇。」^⑥老子雖以實踐來印證天道的體會，以及天人一體般的生活體驗，但是這種實踐式的體會，從小處來看係與人和諧相處，從大處來看即是人人曲

^⑥張松如：《老子說解》，引言，頁2，齊魯出版社，2003年。

全生命於和諧的社會。因此，老子所指的是人最寶貴生命的維護；只有生命的存在才可以進一步講求發展，而生命的存活或保全無疑就需要有著調和適應的能力，因此其在內聖的工夫方面就指向了德行的修養，如自知、無欲、守中、敬篤。這些內在修行的工夫，基本上都建構在「自持」的把握上，透過自持的把握不但能與人和諧相處，而且在獨處時亦能收到靜觀玄覽的功效。換言之，靜觀玄覽可以起到指導實踐的作用。在外王的部分，則是因於內在自持的把握，而於達到內聖境界時，所本諸之孝慈、謙下、容忍、節欲的信念就會適時地加以宣揚或實踐以發揮其內聖的直觀經驗，進而對待周遭相關之人、事、物。究其道家思想的根本核心即是生命的保全以及生命的自在。生命的保全不但能成就自己亦可及於他人，而生命的自在則並非以建築於他人痛苦之上的作為為考量，如斂稅厚重、徭役苦重，反而是一種共生共榮的景況，亦即是一個各盡所能，各取所需的社會，是彼此相互自在的境域。從國際經濟學的角度解釋，就是各個國家的資源移動或交易均本著彼此雙贏的方式互動交往，既不使彼此竭澤而漁，更能使雙方互蒙其多餘或剩下不用的資源的效益，這種共生共榮的景況難道不是外王的具體表現嗎！

在道家思想既圓融又批判的方面而言，此乃是指道家思想的核心問題為生命的保全以及生命的自在應如何的統一。保全與自在，從觀念與實踐質性來說顯然是一個相互矛盾的議題，若純就理論分析層面而言是無法達到的；然而研究道家思想發現，二者處於現實性妥協的融和。從中國的歷史更替中，不時發現具有這種道家思想的中華民族，特別能體現此一既矛盾又統一的情況，亦即道家思想的內涵博大寬容、道家思想之精神守中持平，因此涵養於此一文化氛圍的人民，對於真心誠意的改錯者，都能抱持著「與人為善」以及「報怨以德」的胸懷予以勉過勵新。因此我

個人以為，也就是這個原因，中華文化的傳承始終能夠延續。換言之，人民對暴虐的管理，其等行為反映是一再忍耐，當容忍達於極限之時，即生存性命交關之時，就會蜂擁而起要求掙脫束縛^⑦。以學術語言來說，就是批判精神的表現，此種批判的準據並非鮮然而具體的對照呈現，而是一種相對性程度的感受。其相對性程度乃是指同理心之下的感同身受而極盡忍耐表現。因此中華民族的人民，對於任何一個新朝代的更替，都能秉持著此一共性認知而永續傳承著天人合一的文化精神。

二、就道家思想回應時代說

在道家思想的傳統意義中即已指出：道家思想不獨有理論的知識發抒，而且更在實踐層面以直觀來印證其天道的見解；另外則是其實踐工夫更是不遑讓儒家濟世之學，而且更具體的直指內聖、外王二方面，也就是內聖方面不但靜觀玄覽而逍遙人生，並且透過生命的保全與生命的自在統一，從而可以化解人、事、物的扞格而達道；其三，則是道家思想的內涵，博大寬容及守中持平，因此能夠既圓融又批判的不斷衍化發展。是以近現代的科學理論發展如人工生命、生態環保及複雜科學及經濟哲學均指向了人與自然萬物的相互和諧關係之研究。

起於 1962 年的深層生態學研究就是著重於生態均衡發展的學問，亦即自然界的地球資源利用，並不僅限於人的居住與規

⑦陳立驥教授 2005 年 11 月 15 日於南京大學《博士論壇》講授「中國哲學的特質」以為：中國儒釋道三教哲學的共同特質（相對於西方哲學）為：1.生命的學問；2.實踐的學問；3.自力、自律重於他力、他律的學問；4.感通的學問；5.和諧的學問；6.亦哲學亦宗教，亦知識亦引導的學問。其以為三家之異性特質：儒家為憂患（道德）意識；道家為束縛意識；佛家為苦業意識，並指出基督教為虛無、怖栗意識。

劃，亦即資源的開發利用都鏈結著其他不同的有機生命與無機物的存在，任何一方的破壞失衡或竭澤而漁，均會導致不可回復性的（irreversibility）摧毀地球面貌。因此深層生態學即以論證人類為求得安適的生存環境而肆意或不經意的過度生產及使用 DDT 殺蟲劑，或礦產的開採，或植物的砍伐，其所帶來的地球自然環境的破壞與污染之災，人類將會自食其所造的惡果；更有先進已開發（developed）國家在享受科技成果時，把生產工業之廢棄物如化學廢料之廢舊電池、核能源之鈾廢料均傾倒於落後國家，或者對於高污染性的生產工廠投置於落後國家生產，致使該地發展因於資源的過度開採與嚴重的污染破壞，而無法作永恆性的再規劃利用。這種狹隘性的人本主張，顯然與道家自在與全生精神的思想有悖，自然會有護持自然原始之人本主義者的批判與導正。

在人造生命科學方面，由於近現代的科學研究，本於人的完美存活考量，故精心設計出人類器官或生命的複製技術，一些人類無法解決的疾病，或是屬於不良的遺傳基因所帶來的困擾，都會因為人工生命以及生命科學的發展而得以全生化、自在化與永生。如人的四肢或一些器官因無再生能力，所以一旦損壞就無法恢復原狀，而人造生命科學即可在創造生命的理念與體現下，彌補了此一缺憾。人造生命固然為人類帶來了永恆存在的希望，但是在研究發展過程中，卻會因於需求的迫切性而流於片面性的發展，也就是「永恆」僅為某些特權人士所擁有的專利而已。以道家應化、順化的無為思想而言，自然生命的賦予乃是來自於自然，而不是來自於人類，人類越俎代庖的行為似乎已反映出逾越過甚與驕奢的現象。道論實踐的謙恭、敬謹，是否也可為人造生命的發展提供一些預示性的規範，是值得研究的。

起於 1985 年的複雜科學則是有感於世間任何事物的形成與發展，並非以直線的方式呈現，而是以一種所謂曲折、複雜的路

徑運行。也就是事件的發展並非昔日西方論證的單純而直線的因果關係，而是屬於多重原因組合而激發產生的，其分歧性發展有如樹枝般發展（又名為分歧理論）；而任何分歧點均代表著選擇性，任何的選擇考量都是為其總根源的存活發展為考量，若從樹的成長觀察即可發現，樹枝的生長是一種自身存活發展與外界自然環境相調和的結果，它始終維持於瀕臨均衡對稱性的狀態，任何非自然的置入性干預（即便天然災害）均會導致另外型態的發展，當然此一發展並非不符合需要，如以整體樣態而論已非其原先本然之性的發展。又如自然界食物鏈中，獵捕鳥雀為食的鷹，即會因鳥雀數量的減少而自動降低其產卵率，即獵鷹為能長期性的獲取充足食物以求其物種生存所做的調適。若有人為性的扶殖，則獵鷹將因於食物的短缺而自相殘殺，進而有滅種之虞。從事複雜科學研究的學者已就上述的情況進行研究，發現自然界的生態本身即具有自動調節的能力，若人類為表現其愛心反而會導致該一局部性的生態景況發生非自然性的災禍。因此有志之士即研究如何使人與萬物所相處的世界能夠自然祥和，此之論述猶如《老子·四十四章》所述「甚愛必大費」的警示，因此人類如何面對失衡的自然秩序，在複雜科學的研究領域內，即直指「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。」的態度來處理人與物以及人與自然的關係。是以複雜科學所強調的面向為：整體內之各個體在互動中不但成就自己之存活與發展，而且也成就了其整體的發展。從人造生命科學、生態環保及複雜科學的自然發展論述，它們都直接共識於「永續生存」這個議題，而道家思想所關注的議題亦為全生與盡天年，此不但給道家思想義涵予以新詮而接續發展之機會，更且開拓或開釋了自古以來道家思想僅觀照人之局限性範疇的偏誤。

三、就道家思想調和新舊之見說

道家思想之所以成為中國文化傳承的主流思想之一，顯然有其價值與功能。基本上，中國文化以儒、佛、道三教傳承為主。佛教的入傳乃是起自漢朝，其思想的主旨係在於人終生勤苦意識的覺醒與離苦恆樂的追求為其志業，而此一思想正好彌補了儒家與道家思想內涵的不足。亦即儒家思想即基於憂患的道德意識，屬於一種義務感與道德感的意識發啟，因此其主張人人皆有仁愛之性，人人皆有合於時宜之客觀觀念。但是又因為人的良知本性不精純而常蕪雜，故需透過禮教予以節度而彰顯。道家思想則是以為人生均受有天戒及人戒的人為與自然之式的束縛，從天戒而言，即是受制於年壽的有限性，欲望的無限性，智力的侷限性以及世事無常的變化性；而人戒則是受制於親情血緣的必然性，社會階層的受制性，以及生活互動的摩擦性。在上述束縛之下，人如何開解釋懷，顯然需要從內、外（即德行與化施）二方面修行入手。從儒家與道家的主張來看即可明白，儒、道的互補性並未全然的化解人生中的鬱悶以及企圖清淨自在之心的隨時被煩惱所障蔽；而佛教的離苦修行正好在實踐上填補了儒家與道家未能直接面對苦難解決的這一空區。因此儒、佛、道之三教的合流發展，從兩漢以後來看，雖然彼此之間互有攻伐專擅之處，但卻能在各自反省檢討當中取得了「以和為貴」的共識，從此一論點研究亦可發現三教的特點亦均直指和諧之境，也就是內與外的和諧。

道家思想調和新舊之見的說法，原本在先秦老莊道論之中即予重視，如：有、無對舉的相調和，正、反相應相成之概念；祇是此一調合之說在用的層次未能給以鮮明的論述與發揚，致使秦漢之後研究道論的精微未能專注於「和」的方法論證。道論在調

和新舊之見的地方既是以和爲貴，那麼從何處彰顯其價值與方法？陳鼓應先生以爲可從三個方面分述，即政治智慧方面強調了主政者權力節制的無爲以及人民養生自在的自然；在生活智慧方面則強調了心靈自由與生活恬靜的處世藝術；在思辨智慧方面則加強了人生生活的拘束性是天地萬物本源問題，人應該從更高層次的「道」來消解，而無需鎮日愁苦自怨自歎^⑧。從陳先生所指的三個方向分析，即知道論的思辨智慧在形上學已然確定了道乃是一個「和」的境界，也因此陳先生在政治智慧上以及生活智慧上的論證，就透顯出「和」的意境與方法。另許抗生先生以爲「由於工業化與現代化，高科技的發展和市場經濟競爭的加劇所帶來的工業文明的弊端：一、人與自然失去和諧；二、人與人之間關係失去協調；三、人自身的心態失去平衡和寧靜。」^⑨陳、許二先生之識見真擲地有聲，我個人以爲仍可仔細的加以究竟分類，如個人的行爲舉止，家庭與社會的互動，家國的經營，全球經濟的鏈結，人類與自然的融合；以達到全球生態環境的關懷，甚至於對宇宙的謙卑相處。也許在這樣的思路下，即可展開道論在調和的層面上帶來更明確、更可行的方法，因爲掌握了「和」也就詮釋了「道」的實踐與體驗。

馮友蘭先生曾在其〈新原人〉一文中論及其道德哲學的境界系統說，共區分爲自然境界、功利境界、道德境界與天地境界等四類。馮先生以彼此含攝包容而指向道德哲學的層次規範，除說明了自然境界的唯才適省之爲，功利境界的自利心之舉，道德境

⑧陳鼓應：〈道家思想在當代〉，《道家文化研究》，第二十輯，頁1～9。

⑨許抗生：〈弘揚道家文化和建立新道家的問題〉，《道家文化研究》，第二十輯，頁40～44，三聯書店，2003年。

界的行宜之義，以及天地境界的崇高事天之化，而且也點出了順適、行宜、事天的實際面，此即為生活實踐的調和性表現^⑩。馮先生的道德哲學境界幾乎含括了中國哲學的發展全貌。因此陳曉平先生以為馮友蘭之說乃是治道、儒、墨於一爐之舉（儘管陳先生另增舉社會本性說）。然而我以為如果沒有一個可以含攝全貌的「天道」前提存在或內設，即無法形成融合之勢。儒家固然亦有「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」的《中庸》之學，不過此一調和性思想，顯然已調和吸收道家「終日號而不嘎，和之至也」、「和其光，同其塵」的主張，是以道家這種調和新舊的中道性實踐即為道的體現。

參、對道家文化研究之興趣

我大學本科學得是企業管理，而工作卻是公職，在公職服務期間因感覺所識所學不足以滿足自己的需求，因此亟思改善，由於自己較為幸運，經考試合格而得以繼續在臺北大學研究所進修學習，不過學的卻是公共政策一類的知識。在從事公共事務長達二十餘年的法政經驗中，按理應該繼續既有的專業素養比較恰當；不過在人事的浮沉中，我的腦中曾不時的一再閃出：人的現實生活真的無法把工作與興趣結合嗎？記得曾在初中時背過一首屬於道家精神的詩作：「日出而作，日落而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力于我何有哉！」這一古人愜意詩作的意境一直縈繞於心中，也就是此一曠豁適意的場景不時的在腦中閃現。隨著臺灣工商業的快速發展，我對那種悠然無拘無束的書中印象，也跟著

^⑩陳曉平：〈評馮友蘭的境界說〉，《道家文化研究》，第二十輯，頁288～315，三聯書店，2003年。

工業自動化與生產規格化的緊張步調而逐漸的模糊或冷淡了，但始終未能忘卻。亦即爲了生存與發展的需要，我選擇了比較容易謀得職務工作的法政與商學體系的學習；也就是我在公務生涯當中以優異的成績考進了臺灣的臺北大學公共政策研究所，並進行有關土地與人口分佈之社會科學實證方面的研究，並且也取得了微薄的成果。

儘管我埋首法政工作，但卻未曾對那個愜意無拘無束的道家意境生活忘懷。道家悠然式的生活在現今的社會真的無法展現或體現出來嗎？雖然也曾考慮在臺灣研讀中國哲學，但我以爲中國哲學的知識獲取與感受應該不能脫離中國的土地與人民；而臺灣的中國哲學內涵似乎已有遠離中國大陸的土地與人民的傾向，也就是說臺灣的中國哲學，在知識的研析方面已經結合了西方理性邏輯的方法，這並非不好，但我以爲「中國哲學」的發展，必須與當地的人情風土相結合。臺灣固然因於 1949 年自大陸轉進大批的中國哲學學者，但經過數十年的隔閡，儘管可藉大陸哲學界出版之書籍閱讀，而得到一些接續的認識與把握，以及雖然迭有臺灣學者參訪大陸作學術交流，但似乎仍不能搔到癢處，也就是無法作田野調查般的實地性感知。因此幾經搜尋而聯絡上南京大學哲學系的洪修平老師——也是我的恩師；我說出想要從生活實踐中的現象來研究道家思想的內化；由於自己從大學本科就專注於法商學門的學習以及實效驗證的工作，所以在研習中國哲學這一塊就比較生疏，也就是無法像具有哲學專業底子的其他同學能夠遊刃有餘；再加上對中國哲學的看法是：斯土斯民，自有斯學，要想學得真實的中國哲學，尤其屬於中國自創的道家思想，更是需要親身的來到這塊土地感受它真實的脈動，這種感受不是僅從書本中即可獲取的或論述明白的。由於西方理性邏輯思潮衝擊近現代之中國固有文化非常嚴重，再加上中國道教的研究又多

爲重視宗教儀軌神學或個人煉養，以致於屬於哲學性質的道家思想被侷限於這二方面，進而使人誤以爲道家的義涵或內容即爲片面性的指涉。爲能重新恢復道家精神之原貌，就必須藉用西方邏輯論證方法「舉輕擬重」來還原道家之學。此有如以「複雜科學的基本概念是由簡單的分子互動規則，就可以表現出複雜的系統行爲。」^⑪我認爲理論的東西需要通過實證來彰顯，否則它僅是空中樓閣；我相信憑藉著以往在實證研究的基礎，可以支撐我對道家思想理論的把握，也許只有一點點（西方實證科學對於研究的項目即抱持著逐步逐項進行）的進展，但我相信能夠透過實證的研究亦即從體現的方式加以呈現道家思想的內化性，應該可以找到道論續傳的因子。

第二節 道家道論研究的現況

先秦兩漢道論的體現，不論是重視自然的接子、惠施等，如郭店楚簡中的《太一生水》所述；或重視修身養性的楊朱、列子、莊子等；亦或重視社會政治的文子、史儋、關尹、稷下道家、法、兵家^⑫。其等之主張基本上，都是一個對時世自如相處之見罷了。因此老莊道論的無爲、清靜、全生及保生的主張，雖直接以規避隱遁來因應亂世，但對於昇平安樂之世的間接因應方面，亦應當有著指導與提升的深層意涵存在，如：最受人爭議的《老子·八十章》所述「小國寡民，…至老死不相往來」的寓

^⑪賴世剛：《都市、複雜與規劃——理解並改善都市發展》，頁 182，詹氏書局，2006 年。

^⑫薛明生：〈早期道家思想衍化——先秦兩漢道論思維與實踐〉，《南京大學博士論壇》第 37 期講演。

意，則有多人非議老子之倒退生活發展說。但我個人以為《老子》書中內容應當以總體方面來觀察，也就是從實踐的角度來詮釋其重生與保生的精神；因為過度的人為性發展，乃是導致變動的一再發生原因。戰爭紛擾固然可怕，但是爭端的出現豈僅是戰爭一項？唯有確實實踐生命的保全，才是道論實踐現實意的展現。道論也唯有在如此的衍繹下才能得到完整的面貌，因此現行道論的研究也就進入了一個新的時代，亦即道論的意涵已被重新檢視與言詮，此乃是企圖從道論的根本意義發掘出一個可以適用、因應或嫁接現今世界思潮衝擊的深層意義。

壹、本國學者對道家道論的研究

首先從中國對道的研究來看，牟宗三先生對於道家思想總結以「形上實踐的總成」。此乃是表示道家思想形上本體的得道，可借著個人道德修行、物我一體體現的實踐而達到天人合一的境界，因此牟先生以為道家思想乃是「形上實踐」的意涵，此一形上實踐即為內化性的生活體現。唐君毅先生則以為道家思想乃是人之生命心靈活動所共知共行之道的實踐。此意為：道的意境為天下律動的普式或範式，而且為人自覺自律所尊崇。唐先生之見解顯然以中國人共生共榮的共識來觀解道的內涵，因此可以說唐先生的道家認識，乃是以人內心共知共行的範式作具體的表現。

自黃老帛書出土後，基於時人對道家思想研究的另一波風潮關注，董光壁教授在 1991 年以「當代新道家」著文道家思想與現代性和世界觀的聯結。亦即他從道家思想的自由、柔順特質加以發揮與引述，使道家思想能再次引領或展現出其內蘊的時代性意義與價值。而陳鼓應教授則從現代社會實際運作層面出發，以政治生活、思辨、智慧三方面展開道家批判意識、社會秩序、宇

宙精神、生命意義之思想論證。當然陳教授從黃老帛書的展現而著文「《繫辭傳》的道論闡述太極與大恆說，以爲《易傳》所釋乃係出《老子》意涵而發展」；由於他以《繫辭傳》思想來自於《老子》思想，因此進而強化道家思想即爲中國先民的生活依憑。陳教授的一己之見雖有論證考證，但可以確知的是，道家思想在春秋戰國時期已經爲各學派如：儒、兵、法等家的認同與吸納。

學者許抗生先生更以當前世界的工業化與現代化發展，使得高科技的研究新創與市場經濟的自由競爭激烈及快速，使得人與自然、人與人之間以及人之身心的關係已經失去了和諧平衡；亦即工業化與現代化的科學發展，讓人的行爲與認知都以價值化方式展現，也就是「功利性」取向，此種「功利性」取向使得人與人之間有著疏離感，連帶著也促使人與物的關係更加冷漠。這些層出不窮的問題已存在指向人之自我以及人的無窮欲望乃爲各種問題的關鍵所在，因此多有學者主張回歸到先秦老莊道家任自然、釋放心靈煩惱與放鬆日常生活壓力與步調的生活認知。

又學者胡孚琛及呂錫琛二位先生亦以立基於新紀元的開始，而探討道家道論的現代意義發展與前景，以及從事中國內丹科學和道教改革方向之研究，其等指出「《道德經》是一部救世書，其要害在於以『無爲』爲體，以『無不爲』爲用，以一個『生』字爲源頭，以一個『化』字作背景，以一個『因』字爲樞機，以一個『中』字爲綱要，以一個『和』字調萬機，以一個『忍』字應世務，以一個『逆』字修丹道，追求與道合真的最高人生藝術境界。」¹⁹這就是說老子《道德經》中所說的「無爲」、「無不

¹⁹胡孚琛、呂錫琛：《道學通論》，〈本書提要〉，頁2，社會科學文獻出版社，2004年。

爲」、「生」、「化」、「因」、「中」、「和」、「忍」及「逆」之道論特徵是可以放諸四海而皆準。當然亦有學者如熊鐵基先生的「秦漢新道家」之說；以及蕭登福先生自道教發展之觀點切入而論述中國道教啓始並非源於張道陵之說；葉海煙教授則以爲道家思想的發展，在早期道家人物與大自然磨合中，體現出「自我思維的解構與一己心靈的開放」而另呈「生氣活現的一大機體」時，應有「自知之限說」以及陳德和先生以詮釋學角度闡論研究道家之學者之見的各是所視，乃是各有所本的「意涵」發抒。彼等之深刻見解，顯示道家思想研究的新時代已如火如荼的展開。

貳、外國學者對道家道論的研究

其次再從外國的研究說起，世所周知英國「桃麗羊」之生命科學實驗的研創，意即人借著科學技術得以無性方式生殖或繁殖繁衍，此種科學實驗的背後乃是反映人的永生性欲望；然而在永生性的冀望下，道家思想中的超越性與現實性是否即能一次性的消解而達到永恆，是值得我人重新面對與思考。因此學界以爲人的長生久視認識需與人的自覺、自律相結合而一併研究。這種長生久視的認識與發展，乃促使研究者探究中國道家思維的底基。

另外則是目前世界各國所關注的環境污染與保護問題，則有澳大利亞環境哲學家西爾萬（Richard sylvan）和大衛·貝內特（David Bennett）二人經比較道家思想與深層生態學之後，做出總結「道家思想是一種生態學的取向，其中蘊涵著深層的生態意識，它爲『順應自然』的生活方式提供了實踐基礎。」^①又，深

① 雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 26，清華大學出版社，2001 年。

層生態學的基礎理論研究者阿倫·奈斯（Arne Naess）亦提出「我所說的『大我』就是中國人所說的『道』。」道家之尊重生命式的保生與全生思想，在這裏取得了落實的發展意義，也為道家思想「接著說」找到了方向。以現代的學術研究取向而言，顯然「已超越了人類中心主義，而達到了一種生態平等主義和尊重生命和自然倫理觀。」¹⁵從思想史的研究方面則有美國學者薩拉·奎因從《黃帝四經》的發掘，來論述董仲舒亦受到黃老道家思想之影響。

不論從中國文化傳承的研究上，還是在與當今世界發展之思潮接軌方面而言，道家思想的現今研究狀況都能與之契合，也就是以務實的態度來面對。總的說來，比較落實於理論與實踐的關注。這種現象亦可以說是多學門的连接與發揮，亦即道論的內涵已不再作形上論證或只說不做的老調重彈，而是在回歸原始道論的面貌下，再重新連結其他學科的詮釋研究。質言之，乃是針對現實生活體現的問題解決，它既非某一專門學術的鑽研，也非限定性的研究與分析，反而是以一種調和的模式進行問題的解決。這種現象誠如鄭湧先生所說「日常生活中的實際感受會推動科學的偉大發明創造，無疑也會推動哲學的偉大發明創造。」¹⁶也就是「師法造化」。

第三節 本書研究面向與 研究的主要問題

¹⁵雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 77。

¹⁶鄭湧：《道，行之而成·走出書齋後的哲學沉思》，序，頁 1，中國社會科學出版社，2004 年。

壹、研究的視角

道家思想的實踐體驗，固為老子、莊子等先秦道家人物所殷切關照，那麼通過「仿天道，踐人事」是否即表示對道的把握，這需要分析與研究來論證。兩漢道教對先秦道家思想的繼承與轉化發展，顯然就是朝著「人事符應天則」的這一認識而發揮。道教的經文雖然有著戒律之防非止惡的消極性規範，不過對於戒律的源考、界定與價值因未能在思想根源方面給予充分的關注，所以在思想根源的論究難免產生個人感悟自是的依附或創新。吾人曾於〈試論《太平經》及《老子想爾注》有關持戒在得道過程之作用的思想淵源〉一文中，即論證持戒的目的不但有著防非止惡的消極性功能，而且在積極方面亦能彰顯如實實踐戒律乃是得道的表徵¹⁷。而道家思想的根本底蘊就是切實的實踐：不爭、無為、妄作凶之規範，其原因即在於人的作為永遠無法達到自然之狀的普遍與恆久。也因為如此，人只有透過自我修行經由反思之自覺、自律、自守而體會天道之自由的「其大無外，其細無內」的意涵，而且也可在與人交往溝通的社會中透過反思之慈善、重積德之作為而達到博施濟眾的救善。因此本書研究的視角乃是從道家內聖之自我德性修行與外王化施救善作為之二方面進行；並依此二視角作為契道、達道範疇的綜合性詮釋與依據。換言之，乃是把道的崇高性，透過體現與理解而得以彰顯或契合。亦即道之形上義不但可在生活上有實踐與理解的可能，而且更能對道之體現提供應然性與理想性之理據。另外則是透過對道的可行性分

¹⁷ 薛明生：〈試論《太平經》及《老子想爾注》有關持戒在得道過程之作用的思想淵源〉，《東方論壇》，頁41～46，2005年第5期。

析與實踐之理據研究，從而達到天人合一的超越性意義，亦即綜合統一的處理有限性與無限性、現實性與超越性。

貳、研究的問題

本書對道的認識與實踐研究，乃是從對道的實踐體現來論證道之價值與界定。此一研究可以從幾個方面進入。

第一、從形上學道論的研究。其主要解決的問題為：1. 道家的形上思想不但傳承有源有據，而且也必然的為中國社會所依持，這乃是表示道家之形上天道論，在中國文化思想以及生活實踐的體現是屬於牟宗三先生所說的「形上實踐的總成」。其意味著道家之道並非玄遠幽深，而是屈膝俯身探究即可得的；2. 先秦道論虛擬人事符天則的理據與轉化。這乃是把人遵行天道的實踐模式加以具象化的比附，換言之，這種比附與類引正是為人的行為作出了合理性與適法性；3. 有無、矛盾、統一與分歧的現實體現。此乃表示人的社群性生活是複雜而不能逃脫的，道家思想所倡言的心靈灑脫，並非僅關注於內心的開釋，而且也是在實際生活當中如何給自己找出一條內外如一的生活尺度。

第二、從現實生活的實踐與體現道的遍在性研究方面，其主要解決的問題為：1. 遵行天則的人事體制轉化。這乃是把天道的律則轉嫁到人間來使用，亦即人的生活規範不但在人事體制規模上要加以援引使用，而且在人的內心道德天良方面亦加以內化；2. 從人事體制的救善與應化，以表顯天道的可致性。這就顯現出人的自主性乃是關注人的整體性存活，另外則是就著這一自知與自覺的發啟，而兼及於生活環境之周邊物質的存活，因為人無法不靠其他資源的吸

收而存活或傳衍；3. 人事符天則的自覺化。天道固然為人的生活依靠的準則來源，那麼人就需要猶如天道般的自覺、自動、時序輪轉而自知與自明。

第三、從道論實踐的與時進化研究，主要解決的問題為：1. 人之自覺心與自律心的普遍化與深層化。道家思想歷經兩千多年，若無本體與實踐的融合，它是無法傳續到今天，因此我人即需認真的、踏實的遵行以使其內化於我人之生活之中；2. 自由批判意識的尊重。此乃是指天的時序或存在是必然的，因此好壞對錯都隸屬於天的範疇；3. 與物和諧之人本主張的宇宙觀。這表示世間物類的更替與依附為一相互關連的環狀狀態，人與物在世間所顯現的價值是等同的，只不過人多了一些「自是」的能力，所以可以為所欲為。

第四節 本書研究方法、資料 與特殊之處

漢室初建七十餘年之政治因採與民生息之寬容政策，其結果是物阜民豐、國泰民安，因此這種景況即為歷史所稱頌之「文景黃老之治」。這是道論體現的最好證據，亦即是道家思想首先以事實證據呈現於人的最好例證。雖然漢武帝六年時，好黃老之竇太后過世後改由武帝親政，而任崇儒之士田蚡為丞相，田蚡雖有「抑黜黃老」之見；不過從其任事後之施政內容來看，並無傾軋黃老學者之作為。因此孫景壇先生以為歷史所稱之「罷黜百家獨尊儒術」，係起自東漢班固治史之見¹⁸。亦即《史記》所載並無

鮮明之「焚書殺人」之事。不但如此，更可從漢王室之詔書頒召內涵來看亦多有道論的影子。孫先生此一說法我個人頗為認同，因為從該期間所用之文吏中亦多有兼容道術之輩，如董仲舒、直不疑、周仁、司馬相如等。而道術的生活化與普遍化正是植基於道家思想在生活實踐的體現。由此而可推知，道論的發展並未消失，只是被其他門派學者所轉借施用。故有學者以為先秦道論發展至兩漢以後就已不見，此之論見頗難苟同；另從歷史記載之斑斑道論體現事蹟來看，自可論證道論衍化發展的概況。為能彰顯道論傳承在實踐上並無斷裂分離，乃從政策施作與社會風俗等方面進行研究、分析與比較。

壹、本書之研究方法、資料與章節內容

一、研究方法

道家思想儘管旨意高遠幽深，但是《老子》一書即充分展現出不容懷疑的現實實踐之範式與結果。以當時對天的認知，其體現的方法就有著牽強附會的相仿，因為人的有限性拘束了人的全知、全能、全善的欲求，但也因於人的反省與思考而開創了人之自由的無限性。基於人之現實的有限性，所以在實踐的方法上也跟著受到人之主觀抉擇的框限，而有所謂的偏執或制約。

方法本身即有許多的形式與實質的表現，若純就方法的良窳來評鑑，吾人難予統一的優劣肯定；但是吾人在運用方法時，就會在抉選某一方法時即先決定所要解釋或說明事物的結果，如使用對舉比較法，即會產生相互比較之事物間的差異性，而該差異

⑬孫景壇：〈漢武帝並未罷黜百家〉，《金陵晚報》，2005年3月23日。

性的表現，即被使用人以見仁見智的模式加以主觀的評斷，雖然這種主觀性即為人在方法上的超越，但也可以說是屬於人的創發與自由的無限性表現。道家思想就在這種既契道又違道的狀態下建構其實踐的路子，其契道於人的自由與創發的能力表現，其違道反而在於人的自由與創發能力之偏執抉選的結果表現。姑不論其二者悖離現象是如何的衝擊與矛盾，但二者的共相則是對道的理解與把握。爲了使道論研究能得到一窺究竟的目的，因此就需要認真而縝密的使用研究方法來彰顯道家思想的本真，並用現代學術研究之術語來說明道家思想是可以符應思潮遞嬗衍化的需要。

學者勞思光先生在其《中國哲學史》的序言中，即關注於中國哲學史的方法研究，並加以整理而提出四個方法。該四個研究方法乃是：

1. 系統研究法；
2. 發生研究法；
3. 解析研究法；
4. 基源問題研究法。

勞先生並以基源問題研究法乃「是以邏輯意義的理論還原爲始點，而以史學考證工作爲助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下爲歸宿。」¹⁹故而成爲勞先生著文論述的依據方法。勞先生以爲邏輯意義的理論乃是解析研究的理論，這即是系統研究法的方法；而史學考證工作，顯然就是要求事實記述的真實性工作，此即爲發生研究法；致於統攝個別哲學活動於一定之設準，乃是爲達到系統性的理論闡明以及統一各陳己見之判準。我個人深以爲是，因此本書亦予兼採用之。勞先生之見解固有所長；然而吾

¹⁹勞思光：《中國哲學史》，冊一卷一，頁16，三民書局，1981年。

人所欲增加或強調的方面則是：更進一步展示先秦兩漢之道論體現的背後思想之根源，以及其何以成為中國文化或文明的重要因子。因此本書乃以理論與實務相互參照對舉並加以銜接現今理論與實務發展的景況，一者闡釋道論思維與實踐的發展困境，再者述明道論轉圜之契機所在。所謂的參照對舉乃是如沈清松先生說的對比（contrast）之關係。亦即高柏園先生所注釋「指同與異、配合與分歧、採取距離與共同隸屬之間的交互運作，使得處在這種關係的種種因素，相互敦促，而共現於同一個現象之場，並隸屬於同一個演進之韻律。簡言之，對比乃決定經驗、歷史與存有的呈現與演進的基本律則。」^{②①}參照對舉之方法學乃是將幾個所要研究的事物，加以有機的排序，不但在時間序列中見到事件演進的歷程，而且對於各研究事物的發展經驗呈現出一種既有統一性又有差異性之綜合的變動成長狀態。因此我以為可在此一方法下取得道家思想的實踐底蘊，更依此一道論實踐之底蘊來貫串本書的時間、空間以及現象的整體通觀思想。

關於對舉比較之方法，不但能使雙方之成長經驗，在相互比較之方法中產生所謂的統一共相，而且能透顯出二者差異處的功能與結果。因此吾人透過對歷史的關懷與認知，從而達到找出道論傳續衍化下之現象與其法則及規律。再者，在對舉比較中，亦不時的以儒家思想或其他各家思想加以檢試道論發展的變化。是以對舉比較方法不但具有對歷史的關懷，以及系統化的解析，而且也反映出對問題發生基源之研究。透過上述的研究方法，使得吾人能獲得或證成（justification）^{②②}先秦兩漢道論在生活實踐中

^{②①}高柏園：《中庸形上思想》，頁7，東大圖書出版公司，1991年。

^{②②}證成（justification）按 Peter A. Angeles 在其《哲學辭典》頁222之解釋，乃是指辯明「為一個論斷（要求、陳述、結論）或為一個人的行

即可因於循道而得道。

二、本書內容依據與參考資料

本書所使用的資料，基本上分為五類：

1. 是先秦兩漢方面的歷史記載，如《尚書》、《國語》、《左傳》、《史記》、《漢書》、《戰國策》、《後漢書》及《三國志》等方面有關道家思想體現事蹟的記述；
2. 是先秦兩漢有關道家思想的著作，如《老子》、《莊子》、《黃帝四經》、《尹文子》、《管子》、《鶡冠子》、《淮南子》；
3. 類屬道家之著作，如《呂氏春秋》、《論衡》或道家思想淵源之作，如《易經》等；
4. 為近現代學者對道家思想之學術研究，如專業期刊等；
5. 最後則為當今世界有關道家思想之西洋學者論著，如經濟哲學、環境生態學、人工及生命科學的論著，透過上述五類資料的研讀、對照而加以辨證道論的實踐根底，並統貫及會通道家思想在實踐與思維的一致性。

三、本書章節概要

撰寫本書主要目的乃是為表現道家思想內化生活層面所作的研究分析，因此在文章內容的編排上係按理性邏輯方式由淺入深逐一架構而成，亦即首先對道家思想之淵源與衍化發展作歷史方面的爬梳，也就是不但梳理道家旨意而且把其道論體現的部分加

為作為充分根據提供出來的東西。」以及邏輯證明「在邏輯上，用於展示結論證據的論證前提的程式。」而並非證明（proof）之真理或事實之推證或推論（詳見 Peter A. Angeles：《哲學辭典》，頁 356）。

以突出，以便顯現道家思想之理論與實踐的相互影響有其根本性的存在；其次乃是對於道家思想體現的事證從認識論方面加以論證分析，此一目的即對於生活現象中具有道家思想因子給予以理論化之分析，此不但能產生理論之傳承有據，而且更能確證道家思想在實踐方面的深化，當然在論證的同時也為道家體現開出實踐或下貫的理據與依據；第三部分則為道論體現之實例表述，也就是對於案例的驗證，從史實中進行提成以佐證之；最後則是對先秦兩漢道論體現做出反思並加以鏈結當今學術思潮，此之反思即在於先秦兩漢道家思想的價值何指，先秦兩漢道家思想的終極性思考，以及先秦兩漢道家思想精微旨意的發顯以鏈接當今人類在地球村生活之利害攸關脈動之思潮，此乃是以更周延的方式對道家思想進行發幽顯微。

因此本書分成六章進行研究與論證。謹略述各章梗概如下：首章為導論，主要在說明先秦兩漢道家思想在實踐中即有因道、得道的記述，道家思想雖首揭天道形上論之大旗，不過卻無明確的方法論，固然道教藉道家思想而行宗教神學，唯其理論，尤其在崇拜實踐的理論上卻充斥著道家思想的根底。在研究方法上，乃是採用基源問題研究法以及對舉比較法，以彰顯道家思想的基本精神係在於實踐中體現。第二章則為先秦道的淵源、衍化與體現。其主要論述的是先秦之世的道論，如《易經》的變化與相對性的意涵，和夏、商、周（初期）之鬼神崇拜與祭祀文化；以及論述春秋戰國時期的道論形成與發展脈絡。第三章則為秦漢道論之承傳與流變。主要在論述秦朝及兩漢以及三國時期的道論發展與變化。第四章為道論體現認識論方面之研究。其內容則以道家思想在天道形上論的結構下，如何定位其思維的路徑，以及論究其道論思維的特徵以彰顯道家思想的「有」與「無」之「形上」與「實踐」的綜合性把握，和「有限」及「超越」的體會。第五

章爲道論體現實例之研究，本章內容先從得道之工夫闡明後，即以先秦兩漢有關道論實踐體現的例證陳述，如輕徭薄賦、無爲而治、修德煉養。第六章爲道論體現之反思、後續研究及其結論。其主要論述道家思想的功能與價值。

道家思想既然高深玄遠，何以在中華文明中仍有儒家與佛教的地位存在；如果道家思想的價值是故意的留下給其他文化的發展空間，何以其仍能不時的隨著時光荏苒而修正與充實其適宜社會需要的理論與實踐。最後則爲本書之結論。道家思想的實踐就是生活的體現，不論社會現象的興或衰都是道論所表現的內涵，因此吾人可以簡約的表示：道家思想是在有限的生活當中來體現契道之超越的永恆性；在干求、欲求天道超越的把握中，又表顯出違道的合理性。至於後續研究的方向則以現今環境生態的困境作爲道論持續發展的目標，因爲世間之物原本即是相互依持，人類不能僅僅基於自身的生存需求而抹煞了其他物種的生存價值活其等之功能。

貳、本書研究道論的幾點新見

道家思想，它不但在形上天道論方面帶給中華文明一個開創性的奠基，而且更在人民的生活實踐中，一再地透過有形與無形的方式體現出道家「無爲無不爲」與「靜觀玄覽」的根本底蘊，因此得以爲中國文化思想的主流之一。換言之，道家思想在實踐中不但補實了其理論傳承的空白地方，而且也從實踐檢驗中引領著其思維創新的前進。當然先秦兩漢道家思想所顯出的：順、柔、化的根植性體現則是至關重要的發源地。道家思想雖經後人一再地本著時空變異的需要而呈現出多元的解讀，但這些新的見解都是本於或源於先秦兩漢道家思想的種子而擴展開來。

從本書研究發現具有以下新穎之處：首先是從先秦兩漢法天行道之道家思維與實踐中，其所展現出的秩序性與和諧性乃指出人與物為統一而整體的存活關係，而這種和諧性關係，正可連接當今全球化、世界村的思潮脈動；其次在道論體現中，其實踐的價值一直為人事所關注與重視，亦即人事的主體性價值並非以「人」為主要生存的主角，也就是在關注「人飢己飢、人溺己溺」的情況下，進一層的把這種關愛之情流及於對物的關懷，這乃是表現人與其他物種均擁有等同的生存權利與價值；其三、道論實踐不止是消極的遵行天道，而是在尊重生命的前提下，培養、訓練與實踐人之自覺、自律與自由的有限與無限的統一。總的說來就是對先秦兩漢道家思維與實踐的研究論證，即在於透過實際的生活體現而得到檢證，一者使其價值得以具體化，再者使人明白道家的思想是一種德風草偃的順從民心式之實踐。

第二章 道的概念溯源、界說與 先秦道論發展

儒家視爲其宗派修行的圭臬文本《禮記》中，在《月會》章節中即明白的告示春、夏、秋、冬四時的行爲規範，若有違逆則定有災禍，如「孟春行夏令，則雨水不時，草木早落，國時有恐；行秋令，則其民大疫，飢風暴雨總至，藜莠蓬蒿並興；行冬令，則水潦爲政，雪霜大摯，首種不入。」可知依天道行事不但是道家思想的根本依憑，而且也是春秋顯學儒家所重視的部分，此一依天道行事的關注，儒家則強調了人際之間互動的規範，而道家則是面對著如此崇高無名的天道軌跡，因無法以人爲的方式來規範故要求柔順以待。因爲再好的人爲設計或制度的訂定，都無法達到天道的至公至正性。惟有依著自然物性如實的、知足的生活實踐來體驗，才能充分的感受到真正的天道規律性，亦即以變爲常，所以才能處變不驚；只有安分盡己，才能自宜愉人。從《老子》、《莊子》文本論證道家之思想中發現，大多殷切囑咐如實實踐天道，亦即透過符天則或法天則的人事生活實踐中，就可以全生、得天年。這種簡略的比附與符應，其實包含了中國自古即存在的天人相合的綜合性意涵。然而道家思想既然如此簡易可行，何以眾說紛紜各持己見而又相持不下呢？顯然需要從頭論述道的概念、界說或定義以及它的衍化，一者借著對文獻的梳理以詳明「道」之旨意，再者從梳理中發掘及證實「道」即是人生生活實踐中對天道認知與恭行的點點滴滴積累的體現。

《漢書·藝文志》曾說「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之謙々，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以爲治。」這是班固對道家的界說或看法。而《史記·太史公序》則以更寬廣的意涵加以界說「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，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。」以及「道家無爲，又曰無不爲，其實易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。無成勢，無常形，故能究萬物之情。不爲物先，不爲物後，故能爲萬物主。有法無法，因時爲業；有度無度，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，奸乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。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，所托者形也。神大用則竭，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。不先定其神形，而曰『我有以治天下』，何由哉？」顯示二人對道家的認識有著體用認識上的差異存在。班固以爲道家之道乃治國之經術；而太史公則比較周延廣闊兼含本體與術用。又從班固對道家之側重治國經術來看，可推知兩漢經世之學充分顯出道家思想彌漫的影子。因此我順著此一脈絡而得知，道家並未因漢武帝的崇儒政策而受到影響。那麼道家思想到底指的是什麼？

一般而言，道家的發展自始以來即有學者歸類有「薩滿道家（傳統古道家）、黃老道家（帝王學道家）、人間道家（生活道

家）、清談道家（玄學道家）和道教道家（宗教道家）。時至今日，則亦復有根據新的解讀，新的對話而開闢不同風貌之『當代新道家』的逐漸成型。」^❶當然也有學者把道家的發展分爲：一、重視自然的接子、惠施等，如郭店楚簡中的《太一生水》所述；二、重視修身養性的楊朱、列子、莊子等；三、重視社會政治的文子、史儋、關尹、稷下道家、法、兵家。又此一社會政治之道家發展，自慎到而至韓非子集大成而成為法家；另一則是齊國稷下道家發展，從融合儒、陰陽而為治國管理之術，其中以《呂氏春秋》、《黃老帛書》、《淮南子》為具體體現；並因此衍生以道生法之黃老道家，進而至兩漢時期與道法家的合流。在自然派的道家而言，即主張隨順自然，無問人事之生活對待；在修身養性方面，則更是指向了私己的發展，也就是潔身自好的應天命與順化人生。然而吾人以為此一分類或有見識，但難顯彼此發展關係；倘若以歷史年代作連貫性之分類，再加上對歷史年代中具有道家意涵或色彩之個別人物與事蹟的條述，當可收橫向式的豐富與擴展。這樣就可以形成道家思想的論證框架來，因此我採用了此一認識與方法。

道家發展的面貌固有學者因不同側重面而有不同的解讀；基本上，我認為似乎應以老子對道的詮解與定調作為一個基準點。在此之前的道論，多從祭祀、鬼神崇拜及易算中，有關天道之生活實踐指標為標的的共識性獲取；在此之後則因於周文疲弊所生的氏族管理之天道（天命授權）依據之反思，而形成蓬勃興盛的治術、修身與靜觀玄覽的道家體用兩全風貌。

❶陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁2，里仁書局，2005年。

第一節 道的概念初起與定義

「道」或「天道」的觀念，在中國早期宗族社會裏多半為言說或道路的意涵。如《詩經·墉風·牆有茨》「牆有茨，不可埽也。中冓之言，不可道也，所可道也，言之醜也。」這是指官宦貴族朝廷多所污穢事而不可言說，即便有可資敘述者亦屬不堪深究；另在《詩經·大雅·皇矣》「不識不知，順帝之則。」係指人民行為無需專業知識，只要能夠遵從上帝天道的準則就可以了。道之意涵除《詩經》所示之言說或道路的意涵外；其多樣性的論述則見於《尚書》，其書堯典、皋陶謨、及殷、周之誥、訓始記之言與行事，如「欽若昊天，敬授民時」的察天象、依天時之生活記載。另在《尚書·禹貢》「九河既道」及「嵎夷既略，漣、淄其道」係指疏導之意。以上所述多不具哲學意義。至於具有天道意涵者則以《尚書·大禹謨》禹曰「罔違道以干百姓之譽」舜帝曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」禹誓於師曰「濟濟有眾，咸聽朕命。蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德。」益贊於禹曰「惟德動天，無遠弗届。滿招損，謙受益，時乃天道。」至於道的豐富性意涵大抵起自商湯恭行天意伐夏桀之暴虐為始，以至於周文王於其興盛時以「我生有命在天」而非議君王商紂不恭行天德而自絕於天命的誥言，此舉正為其子武王取得替天行道的天命之道的依據。《左傳》中亦多有記載對道的認識，如：魯昭公 26 年「雲乘干曰大壯，天之道也。」魯昭公 27 年「叔孫氏懼禍之濫，而自同于季氏，天之道也。」魯莊公 4 年「盈而蕩（虧），天之道也。」魯哀公 11 年「盈必毀，天之道也。」魯宣公 5 年「瑾瑜匿瑕，國君含垢，天

之道也。」魯襄公 22 年晏平仲有言「君人執信，臣人執恭，忠信篤敬，上下用之，天之道也」等等。在《國語·越語下》則有「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功。」及《國語·周語》「天道賞善罰淫」之語式。以上林林總總對「道」的論述，可知「道」的崇高性與形上性已初見雛型。

壹、道的概念溯源

哲學（philosophy）這一名詞來自於西方，哲學的重要性就如同里格爾所說「對於一個民族來說，就好像一座富麗堂皇的廟宇裏沒有了至聖的神一樣。」^②當然中國亦有類如西方哲學義涵的學問。基本上，中國的哲學以春秋戰國時期的諸子百家論說為起源。如以道之概念敘述則首見於《尚書》，在《尚書·君奭》「我道惟甯王德延，天不庸釋于文王受命。」係指文王具仁厚有容之德，因此需依此而傳續後世之道。另在《左傳》中對道的論述顯然就比較豐富，如：魯昭公 9 年「陳卒亡，楚克有之，天之道也。」魯昭公 21 年「日月之行也分，同道也。」中國春秋戰國時期各宗派對道的闡釋雖然均有志一同的加以論述與依據，那麼道是否即為中國哲學的根本，是值得進一步研究探討的。哲學的本意在西方而言，乃是對人生事物做探本究源的重頭面對、思考與重建生活的指標。在這層意義上，中國的哲學似乎即需要重新加以檢視歷史的文獻。鄭湧先生說的好「我們只要回到諸子之前的時代去，就可能有效的擺脫諸子的影響和束縛，始無子而後有『子』；從而走出哲學的無『子』困境，開創哲學的諸子百家爭鳴的新時代。」^③吾人不擬進行如此重大的重建工作，僅僅

②里格爾：《邏輯學》上卷，頁 2，商務印書館，1977 年。

從歷史文獻上找出道家思想在春秋戰國之前如夏、商、周或更早有關道論的資訊，以及兩漢繼承道論的演變與發展。其目的是希望：一者作為道家思想的連貫性與衍生性找到鏈結的根源依據，再者作為道家思想今後創新的基料。在這個理念下，就需要對道的概念加以探究，基於這二個理念，顯然就得從中國的傳統文化來探索，亦即對祭祀、鬼神膜拜及易算做一簡略的梳理以明瞭道的肇始是有所本的。

一、祭祀

（一）殷商祭祀

「祭祀是上古人們調節、聯繫、溝通人與神自然的重要形式。」^④因此通過定期的祭祀活動，不但交感著人與神，而且也聯繫著生者的情誼。因此研究中國殷商及周朝時代的祭祀活動是先秦史的一個主要課題。儘管「先秦禮書和《尚書》、《詩經》、《春秋》等文獻中都有祭祀天神、地祇及其它神靈的記載，但是結合甲骨文、金文及文獻材料來看，祭祖是商周時代最普遍的祭祀活動。」^⑤而研究發現祭祀的目的性是很高的，因此在殷墟卜辭中的祭祀記載多為避禍的禳拔與求福的祈請。而祭祀的種類據研究有二大類，即常祀與臨時祭告。常祀指的是定期舉行的祭祀活動如《左傳·僖公 31 年》「禮不常祀」即有記載，其出現亦兼雜有目的性與制度性，如《詩經》內所言「享」、

③鄭湧：《道，行之而成。走出書齋後的哲學沉思》，頁 75，中國社會科學出版社，2004 年。

④蕭放：《歲時——傳統中國民眾的時間生活》，頁 15，中華書局，2004 年。

⑤劉源：《商周祭祖禮研究》，頁 7，商務印書館，2004 年。

「祀」、「烝」、「嘗」以及東周禮書所稱「四時之祭」，如《周禮·春秋·大宗伯》「以祠春享先王，以禴夏享先王，以嘗秋享先王，以烝冬享先王。」臨時祭告則多發生在「重要的政治、軍事或社會活動前後，或遇到災害一類事情之後舉行的。」

⑥此種臨時性的祭告則以目的性為主。如《逸周書·世俘解》中有論述周武王伐殷之後所舉行的祭告「越若來二月既死魄，越五日甲子朝，至，接于商。…戊辰，王遂御，循自祀文王。」此即武王克殷商之後於接續道統時，他就用祭祀的方式來召告天下，表示周王朝的建制乃是從其父——文王肇始。

從殷商末期在求福的祈求豐年之祭內容看，祭祀事物的主要對象為先公、先王；犧牲方面則有「合祭直、旁系先王時，直系用牛，旁系用羊，用牲規格與祭祀事物身份相關。」^⑦因此殷商時期的祭祀活動與內容比較齊備，如在祈請儀式則有：求豐年之祭，如祀先王；祭求雨、求生育等之祭，如祀先妣。另在解災去厄的禳祓之祭的內容看，祭祀事物有先公、先王及先妣；犧牲則如祈請儀式所用之犧牲，不過「較多用人牲，用牲數量較大，常殺牲取血。」^⑧也就是就祭祀的性質而言比較重視禳祓之祭。從以上的祭祀的活動即可知曉，殷商之有目的的祭祀儀式正是企圖透過此種儀式活動而達到願望的成就，並因於此一儀式活動的深化而開啓了較為明顯的鬼神崇拜與鬼神溝通的生活方式。從此一方面的論述亦可明瞭殷朝王室之鬼神的崇拜活動比較屬於直觀主義形式，而殷商王室的祭拜儀式正好兼為恩威並濟的人格神做出宣傳，進而使人民除敬重鬼神外亦尊重祭拜者的誠心與地位；另

⑥劉源：《商周祭祖禮研究》，頁76。

⑦同前註，頁120。

⑧同前註，頁124。

外一層目的，則是為不可知的天地律動帶來了終極性的崇敬，其意思乃是表現在對天地往復循環以及萬物欣欣向榮的尊崇與感念。從《老子》道論旨意即可發現其殷切囑告人們應敬謹遵行天道的痕跡，那是不容辯解或懷疑的；意即老子不僅把該夏、商、周三代以來對天之人格神的圖騰或符號加以摘除，並直指自然之天為一切之本。當然在摘除人格神的同時，他也保留了祭祀中來自儀軌的直觀感應，這顯然又為道論以後的發展帶來了神秘、自然、感應的理論與實踐之依據；另外則是《老子》文本內多方提及母性陰柔的重要性，亦可知殷商尊崇母性的祭祀活動為道家所肯認進而予以吸收發揚。

（二）周之祭祀

周朝的早、中期祭祀仍多承繼殷商的祭祀內涵，唯在「西周中期以後，周人逐步建立了自己的禮儀體系。」^⑨在祭祀親人方面殷商較重視女性祖先，祇是發展至「商代後期的前段，女性祖先並不是最受商人尊敬的。」^⑩女性祖先受重視之原因，據劉源先生所陳「由於先妣具有特殊的能力，如對生育的干預，因而也享有一些特別的祀典，如受祭時特別注重犧牲的性別。」^⑪而周人祭祖禮中，女性祖先的地位多從屬於其夫。而《老子》一書內容多所崇敬具生育之德的女性是有其理據的。亦即周的祭祀活動，基本上，已指向了對天地自然之祈拜，以及因於其宗法制度需要而比較重視父系方面的祭拜。從《尚書》有關周王朝的伐殷與頂而代之以的政治作為記錄上研究，得知其先王殷切囑告其王位

⑨劉源：《商周祭祖禮研究》，頁155。

⑩同前註，頁168。

⑪同前註，頁124。

繼承人應注意自身的德性修養，此一德性修養的誥示，正好也為老子所繼承並予以肯定。

二、鬼神崇拜

殷、周之鬼神崇拜有來自於對祖先的崇拜，此舉乃是為世襲貴族的子孫們，透過祭祀的祈請與禳祓而求得祖先的降福去災。這一現象似來自於後世子孫企圖永享世澤而不得不為的行為，因為這種活動正好符合其等之利益。學者從殷墟考古資料和甲骨文的研究中發現，「商人相信死去的祖先繼續存在，生者為他們營造了新的處所，對於先王先妣來說，這些處所就是王室墓葬與宗廟。·從王陵與宗廟區附近都有祭祀場所的情況來看，商王的祖先不只呆在一處，他們（特別是新死者）也常去作祟於生者。」^⑫因此吾人有理由相信，此一對祖先崇拜的去災禳祓，經發展而演變為對鬼神的崇拜。因為「商代後期前殷商人將祖先視為可怕的死者，他們經常製造災禍與不祥，令生者擔憂，生者祭祀他們的目的正是為了禳祓這些災禍不祥。」^⑬從殷、周對祖先祭祀發展到鬼神崇拜，可以總結的說，職掌人事的祖先靈與管控自然的高祖、先公，分別掌控了生存者的內外生活，不但影響著生人的安寢、生育與健康，更攸關著土地、農畜的生產。這種不安與不確定情況始終困擾著後繼者，因此為能在祭祀中無遺漏地祭拜各個先祖妣，也就在祭祀上準備豐盛的祭品以享配。而此種無遺漏的祭祀事物隨著朝代更替及領導者的變動而愈形增加，為免除災禍的莫名降臨，最周延的做法就如同朱鳳瀚先生對高祖、先公與先王權能差異的量化統計分析^⑭所示，亦即以「高祖先公的主

^⑫劉源：《商周祭祖禮研究》，頁238～239。

^⑬同前註，頁239。

要權能是影響風雨、天象年成，其中季、河、夔作崇于王，^⑮夔有作崇于商王國的記錄，而河岳王亥更有影響敵方戰事及其它王事的權能。先王的權能主要在人事方面，上甲以後的直系先王多有影響農業的能力。…舊臣會作崇于王」^⑯的見解一般，而大大地增加了祭祀的對象。從以上諸多的論述即知祭祀與鬼神崇拜儀式的隆重，乃是透過如實的實踐而達到自己心靈與現實欲求的結合。道家思想的仿天道律則的如實實踐，即表示人的誠心恭謹生活之態度應一如祭祀一般，此亦可說明老子把此一行爲轉化而連結到對天的律則的尊崇與順化，亦即只要按照天道行事那麼在人事方面就無悖離與紊亂的可能發生。

商代人的生活，對鬼神敬畏的程度幾達無時無刻不加以崇拜的地步。如「商王在現實生活中的每一項活動，都要首先通過占卜向神靈請示吉凶或求得神靈的保佑後方能實施。」^⑰而周人克商之後，則已明瞭人民的力量與價值，因此有了「敬天保民」的思想，因此把「德」布施於民，如此把「天命、祖先的庇佑與敬德保民就構成了周人政治思想的三個最主要的部分」^⑱而予以確保與維護。

春秋戰國以來，由於各國兼併爭奪紛擾，周王室的宗法禮制已無法約束各國的競爭情況；即便當時有顯學之稱的儒家孔子、孟子提出仁、禮、信、義之主張與呼籲，仍難以抵抗當時富國強兵及巧取豪奪之術用追求的態勢。秦始皇固然以法治國而一統六國，但其在治國之術上並非全然的採用法家的意見，亦即其自以

⑮朱鳳瀚：《商人諸神權能與其類型》，引自劉源：《商周祭祖禮研究》，頁254。

⑯劉源：《商周祭祖禮研究》，頁251。

⑰于琨奇：《秦始皇傳》，頁208，南京大學出版社，2002年。

⑱同前註，頁208～209。

爲「德超三皇，功過五帝」的認真博採眾家之長，其目的顯然是在其一統天下後的永續策術，此不但彰顯其「德超三皇，功過五帝」的一己修德，而且也私心的了卻殺伐爭鬥的情景再現。而此種永續性的概念顯然爲各個朝代、各種類正常人的需求共性；道家思想不正是爲人之全生、盡天年而汲汲營營的昭示曲全或坐忘嗎？另外則是從鬼神崇拜中，老子吸收了人的敬畏與誠心，那是對無名的恐懼；也是爲獲得身心安寧而對無名的欲求、安撫與期望。總結的說來就是誠心恭順的表現。而老子把鬼神如在之根底性推究至天道的無名恩威性，這是哲學思維的表現，亦即是感性直觀也可以說是樸素理性的邏輯演繹表現。

在鬼神崇拜儀軌中通常需要具有通達神靈能力的巫者來進行，而巫者所用之術即爲所稱的方伎之術。巫術、方伎自古即有，其功能若范曄所言：「能仰瞻俯察，參諸人事，禍福吉凶既應，引之教義亦明。此蓋道術所以有補于時，後人所當取鑒者也。然其弊好巫，故君子不以專心焉。」¹⁸夏、商、周三代文化的重心即在於巫術上的表現。然自周以替天行道之臣民身分討伐商紂而取得國祚後，即極力倡導「天命靡常」並揭示「敬天保民」之觀念，這乃是希望使社會信仰巫術的風氣轉至對人格化的天神崇拜。也就是以人符天則的人力勝天和帝之不德不保永命之訴求，對天授命之內德與外功巧妙的轉化。此一巫祝卜筮文化自春秋諸侯相互傾軋頻繁下自然會有不同的發展面貌，亦迭有學者參酌以爲：一是仍保留巫之職，並在朝野活動；二是該一巫祝卜筮文化向史官方面發展。中國的道教雖源自於巫祝文化，那麼其中心之道的思想所指爲何？又從中國早期巫祝對天、神、無名敬畏文化的發展來看，顯然道家從原始巫術方伎之術轉化而產生的

¹⁸《後漢書·襄楷傳》。

說法是有其依據的。道家用以描述道之性質的哲學概念「無」，即具有巫術的背景；換言之，實際上「無」是從「巫」演化而來的。李澤厚先生亦持相同看法「即《老子》一書中最為重要的觀念『道』、『無』，其真實根源仍在巫術禮儀。『無』即巫也，舞也。」¹⁹龐模先生亦以為道家「心目中的無，不僅不是虛空或沒有，而是主宰萬物支配一切的…神聖的有。這樣的無，正是後來道家思想的源頭。」²⁰其等所見乃是早期道家人物，自巫祝特有且具體方伎中之抽象層次加以歸納整合所謂哲學意涵的範疇與概念或理念，亦即把經驗中的行為路徑與模式加以演繹、分析、歸納而成為思想。因此可以明瞭道教思想中的特徵如：1. 具有鮮明的眾神論信仰色彩；2. 具有特定的語言與操作以溝通天、地、鬼、神的繁瑣儀式；3. 以直接而有限的行為模式解除人們的現實問題。這些正可反映出道家對有、無的包容性詮解。

三、易筮

在夏、商、周三代以前有關道家思想起源的重要文籍，首推《周易》。相傳《周易》之前另有夏易的《連山》及殷易的《歸藏》²¹。以《周易》而言，「大致成書於西元前十二世紀前後的殷周之際，距今已有約 3000 年的歷史了。」²²從《周易》所含的天文、數學精華而論，其「在哲學上遠勝於老莊，更不用說孔子、孟子；可以說老、莊、孔、孟都得益於《周易》，但是他們在哲學上並沒有能夠超越《周易》，反而遠遜於《周易》。」²³

¹⁹李澤厚：《己卯五說》，頁 66～67，中國電影出版社，1999 年。

²⁰龐模：《稷莠集·道家辯證法論綱》，頁 129，上海人民出版社，1988 年。

²¹翟廷晉：《周易與華夏文明》，頁 2，上海人民出版社，2000 年。

²²同前註，頁 1。

這雖有誇大之嫌，不過卻也指出《周易》內涵的豐富性。

中國的思維方法不像西方傳統的演繹法而重視模擬法。以翟廷晉先生之見，中國的思維乃是「以辯證法為其內涵的模擬，因此而富於創造性思維的特知。」^{②③}故其論述《周易》乃是在此二規範影響下形成的。基本上《周易》經歷著所謂數位的歸類與爻畫的演繹過程而形成；另外從八卦與六十四卦來看，亦可稱之為從象形到象意二階段的發展而形成的。也就是《周易》乃是以符號的歸類，次序的排列，和形象象意的推比而形成的。因此《周易》的特性即有：1. 形象性：如，陽爻「一」與陰爻「--」之直觀形解。2. 規律性：如，復卦的初九居於五個陰爻之下，象徵陽剛之氣正在漸漸升起，故「彖曰：復『亨』，剛反，動而以順行，是以『出入無疾，朋來無咎』。」臨卦的初九、九二為陽爻，六三、六四、六五、上六均為陰爻。表示陽剛已顯，故彖曰：臨，剛浸而長。3. 對舉性：如復爻之初九乃一陽爻，余皆陰爻，其性屬陽剛之氣正在升起，其與剝卦上九一陽其餘皆為五陰爻相反，其性則為陽剛之氣漸息，即陰柔將大盛；因此彖辭以為剝卦乃：小人長也，其意象與復卦相反而對舉。4. 變化性：如六爻卦中除上下經卦外，另於其二、三、四及三、四、五，另成新經卦，如上坎下離的水火既濟卦，表示事象發展的變化性與往復性。5. 簡明性：亦即比附性，乃是以簡單的圖數表現出邏輯推理的效果。

南懷瑾先生更以為《易經》在中國文化之地位為「經典中的經典，學問中的學問，哲學中的哲學。最高最高的思想，四書五經一切中華文化思想都來自《易經》。」^{②④}從《易經》所彰顯的

②③鄭湧：《道，行之而成。走出書齋後的哲學沉思》，頁76。

②④翟廷晉：《周易與華夏文明》，頁26。

特徵：乃是一切學問的準則及中國式之實驗科學來檢驗早期道家法天、法地、法道、法自然之思想的結晶，此即可發現道家思想有大量的思想是來自《易經》。從以上所述《周易》的特性即可以看出它對道家的無爲、不爭、敬篤虛極、往復不斷之思想有著密切的影響，也有著根本性的連結，如《老子》文本中的對舉、互依顯示理性的思維；而其無爲、不爭、妄作凶的說法則顯現出直觀經驗的累積；另在不順天道或自是之舉所帶來的後患，亦彰顯直觀邏輯的推理。因此，易算對老子而言，是其道論思想的主要來源之一。

貳、道的界說與早期道論樸素體現

一、道的界說

「天」、「道」、「天道」的這個概念，在中國可以說是市井小民、文人學者、學派或政體對崇高景仰、可感可受而無以名狀所共用的一個尊敬名詞。如儒家孔子所言「天何言哉，四時行焉」的自然觀；墨子所稱具賞罰意志人格義之天；以及道家的人法地、地法天、天法道之自然之天。雖然天道在中國早期多有指稱，不過意義卻比較單純。從《詩經·小雅·小旻》「昊天疾威，敷於下土，謀猶回遹，何日斯沮。謀臧不從，不臧復用。我視謀猶，亦孔之邛。」及「我龜既厭，不我告猶，謀失孔多，是用不集，發言盈庭，誰敢執其咎，如匪行邁遠，是用不得於道！」因此道之早先意義乃指方法之意。至於道的豐富性意涵大抵自商湯恭行天意伐夏桀之暴虐，以及周文王於其興盛時以「我

②⑤南懷瑾：《易經繫辭別講》，頁73，臺北：老古文化事業股份有限公司，2004年。

生有命在天」非議君王商紂不德之自絕於天命的誥言開始，而此一舉措更爲其子——武王取得替天行道的天命之道的依據。另在《左傳》中亦多有言指，如魯昭公9年「陳卒亡，楚克有之，天之道也。」則表示人格天與自然天之混同義。

按南懷瑾先生對《易經》定位爲中國文化之學問中的學問以及爲哲學中的哲學。若此之述，那麼它就應該成爲中華文明最高的思想結晶。因此南先生更從中國的四書五經或其他一切中華文化思想中，論證其等核心思想的淵源乃是來自《易經》。另《易經》透過卦辭所顯現的道觀，就充滿了自然與人世的正反、謹慎與變易的意涵，不但如此，更且以歷來的實際徵驗昭示世人：天道可從可順不可逆，人之行爲須有所節制。從《易經》所彰顯的特徵：係一切學問的準則及中國式之實驗科學之思想。是以《易經》在中國早期的意義是王室宗族、諸侯興敗行爲的依據，而且也屬於比較具體的天道實踐之論。由此即可發現《老子》書中大量的自然、無爲、順勢、柔下思想是來自《易經》。

早期道家思想淵源博雜，本書已於前章節之「道的溯源」中論證探討先民在祭祀與鬼神崇拜中得到些微的淵源認知；而這二種活動的起源即爲中國早期具宗教意義之薩滿的活動及其儀式的延續，因此陳來先生以爲「中國早期文化的理性化道路，也是先由巫覡活動轉變爲祈禱奉獻，其之規範一禮，最後則爲理性化的規範體系周禮，商代宗教在整體上已不是巫術或薩滿，即上層文化與下層文化分離，上層宗教爲祭司形態，復以前爲巫覡時代，商殷則屬典型的祭祀時代，周則爲禮樂時代。」²⁵由此可推知道家思想亦有來自古時中國先民之薩滿的神話活動及儀式。因此吾

²⁵陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁11，三聯書店，1996年。

人可以從以上的論證證知：中國早期的道概念乃是一個敬畏恭謹的依天時實踐的生活觀。

唐君毅先生在其《中國哲學原論》敘及「道，即初指人所行之道路。」及「人之一切有所取向之行事或活動，以至任何存在之物之有所取向之任何活動，其所循之道路，皆是道。」²⁷因此其以「循西方印度之思想而觀，則可說此道亦為一種存有，或初不過吾人之感覺思想所通過之以感以思一切存有之範疇方式，或初不過法界中之一法。」²⁸故道為非必然的積極性活動或變化而存有。因此其總結以「人之只求超越此一切感覺思想之方式範疇之應用，以求至於無感無思之境，仍可言有一無感無思之境之道，是即見『道』之義。」²⁹另外則是其亦指出「以生而論，則一切事物之創生，自必有道，而道在生中。然事物未生，亦非無其所以生之道，則道之義廣，而生之義狹。」³⁰另外則是吾人以為「道」在說文解字之從首從辵，乃是以人之首向而確定其身從，此即充分寓知「道」內涵之豐富性。換言之，道具有主體主觀與客觀事物二者的一致性以及主動與被動的態度競合。

老子之後的道論發展，從《莊子》、《管子》、《鶡冠子》、《黃帝四經》內容即發現「天道自然」的老子之道論形上學已發展至現實體用的地步。這並非老子世之道論發展不重視實踐致用層面的論證，祇是老子之後的道論發展乃是基於社會、氏族的兼併攻伐需要，把早期道論之「天道自然」的崇高性以現實需要而加以抽象化處理，如「道生法」自覺的把天道規律化現象

²⁷唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，綜合版，頁 29，學生書局，2004 年。

²⁸同前註，頁 31。

²⁹同前註，頁 32。

³⁰同前註，頁 34。

予以定限法制化。這種法的建立在權威性定論方面即出現在商鞅之「適於時」、「恃其數」、「恃其勢」的見識與主張。如「治世不一道，使用不法古。」^①另者對於道的發展，在戰國時期因為道的崇高，其簡約的特性被法家人物亦可說為道法家人物所承襲而予引用，並有意的加以人制化，即以上下君臣之節制與遵守體制來體現對天道之則的正當性轉嫁，並進而以法治國的權威性實踐來體現天道循環的必然性。此一主張顯然為秦國取得重大的成就。然而從「天道自然」演變至「道生法」的過程，確是有著實踐檢驗的經歷，這一階段的發展內容即有學者歸之為「稷下學宮」的道家思想發揮。「稷下學宮設立于齊桓公田午時，建安士子之一徐幹曰：靠齊桓公立稷下學官（官），設大夫之號，招致賢人而尊寵之。齊宣王時，稷下學宮達至極盛局面。」^②《史記·田敬仲完世家》「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」及《史記·孟荀列傳》「自騶衍與齊之稷下先生如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事以干世主，豈可勝道哉！慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術，因發明序其旨意，故慎到著《十二論》，環淵著《上下篇》，而田駢、接子皆有所論焉。」均記載當時稷下學宮的發展盛況。而稷下學宮之學風是一種「自由、相容並蓄，不治而議，厚其俸祿」的講學議論模式，在此一氛圍下，以當時主流的稷下之學黃老道家而言，自然會有創見的可能，或者說在「腦力激

^①《諸子百家大辭典》，頁 789，四川人民出版社，1999 年。

^②孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁 265，人民出版社，2004 年。

蕩」下會產生多元化的發展。

總之，老子之前的道論，基本上可說是一種生活實踐式的體驗，亦即表現在對天道律則的生活實踐與對天的尊敬及順從；至於其抽象性的哲學意涵，則仍以帝王宗室的祭祀儀軌以及統治管理的按時治事為主。因此，道的意涵就比較屬於模擬性或比擬性的把人事節度，歸依於天道的時序與自然的節度之中。換言之，老子之前的天道觀，大體上仍以人格神之地位對待天道；也就是當時認識天道的依據多為生活實踐中的體會與領受。至於道的規範性意義或自然性意義之天道，顯然未若對鬼、神、祖先靈之崇拜意境為重。而這種對自然天道的領會亦僅存在於王室貴族之間，一般人民無法自膜拜、祭祀、信仰中得知其深層的意涵。

二、早期不知而行之道論體現

中國的文化博大精深而且淵遠流長，因此在中國考古過程中可以發現中華民族之歷史文明是非常的璀璨。基本上，以中國早期歷史而論，分為：舊石器時代、新石器時代、夏、商及周王朝，而周王朝又包含著春秋、戰國時期；這些都可統稱為中國先秦文明。而中國文化主流之一的道家文化，由於淵遠流長且博大兼攝，因此能夠長遠的為中華民族所承襲。此一論述吾人可自中國道家思想之各文本內涵內，即可發現它們都是一部部經驗累積的實踐結晶；因此不論是祭祀崇拜的社會風尚，亦或者是統治階層的法天、地、自然之則的作為以及天高地卑之認知，或者屬於擬制人事的儀軌與朝代興替之中，都可以找到依循天道運行的人事體制存在的共識。這些都潛藏著對天道的認識與對天道實踐的體現。鄭湧先生曾說探討哲學問題應自源頭找起，也就是在不受老子道論或莊子道論影響之前的史料挖掘，才能找到真正的天道原始風貌，在這種情況下所做的詮釋更能接近道的原樣。因此我

以為可以順著此一思路約略敘述有關中國早期道論體現的可能淵源，並概括春秋戰國時期之道論發展脈絡。

（一）舊石器時代質樸之道論體現（約距今 200 萬年前）

中國在考古中發現中國境內之舊石器時代的人類有：1. 距今 170 餘萬年前的雲南元謀猿人；2. 距今 60 萬年前的蘭田猿人以及距今 50 萬年前的房山周口店之中國猿人，亦即北京人。從舊石器時代中期之石器的石瓣及石核製造，可以推知其加工或製造之技術已比早期之舊石器時代大有進步。而在舊石器時代的晚期生活中亦發現有宗教崇拜的痕跡，其原因依傅樂成先生之見：「當時的生活大概由於食物的來源較為豐富，以及生產工具的改進而有了某種程度的改善，人們也比過去更可能節省下部份的時間和精力來從事解決生存問題以外的活動，即致力於文化的創造。於是出現了原始宗教和原始藝術。」³³此一考古發現，不但證實中國當時社會的富饒，而且也在宗教崇拜及藝術創作的方面已經開始有著詮釋寓意的發展，亦即已開啓了對自然的關注的思維能力。這種關注似乎也為中國文化的天命觀或天命論播下了種子。另陳來先生以為「中國早期文化的理性化道路，也是先由巫覡活動轉變為祈禱奉獻，其之規範一禮，最後則為理性化的規範體系周禮，商代宗教在整體上已不是巫術或薩滿，即上層文化與下層文化分離，上層宗教為祭司形態，復以前為巫覡時代，商殷則屬典型的祭祀時代，周則為禮樂時代。」³⁴故其結論以為「中國的氣質在西周開始定型，經過軸心時代（係指世界三大文明燦爛的發展期）發展成為中國文化的基本人格，即中國集中表現於重

³³傅樂成：《先秦史》，頁 13，眾文圖書股份有限公司，1994 年。

³⁴陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁 11。

孝、親人、貴民、崇德。」^{③⑤}由此透顯出人對天的認知是純樸、直接、超越而實在，這種體現豈不正是老莊道論所凝練之既內攝又超越的因子嗎？

（二）新石器時代膜拜之道論體現（約西元前 5000 年）

新石器時代的文明主要在仰韶的文化部分，而仰韶文化分為中原的仰韶（西元前 5000 年至西元前 3000 年）及甘肅的仰韶（西元前 3900 年至西元前 2000 年）。整個的仰韶文化其經濟部門主要為農業與畜牧業。社會的型態則為聚集式居住的農業村落；當時已有墓葬及宗廟形式的出現。「一般的仰韶居民，死後都有一定的埋葬方式。墓葬分佈相當集中。墓坑排列十分整齊，大體上屍體都是頭向西腳向東。一般的葬式，小孩多用陶甕為棺，葬在房屋附近或成人墓間。成人則以仰身直肢葬和二次葬（即埋後經過一段時間再改葬）為主。」^{③⑥}從山西西安半坡村圓心式及河南陝縣廟式溝之聚居建築，可見及氏族間之掠搶爭御的情形存在；而祭祀的儀式，從半坡村出土之人面與魚組所埤成的彩陶，可以窺出該彩陶的繪製圖案為巫師祈求漁撈豐收的儀式。從上述的民族或氏族組織的墓葬排列與祖先崇拜事證，即已反映出當時不但存在著階級制度，而且也透露出天、地、神、靈的臧否人事能力及巫師的溝通力量。而這些都為道家思想開啓天、地、人、物四界的自然互動關係。也就是以最直接的體悟方式來體現天道。

在新石器時代中比較具有輝煌成果的文化就屬龍山文化。龍山文化約在西元前 2500 年前，位置約在中國的華北及長江中游。宗教的活動則自山西大同出土的石祖，顯見已有祖先崇拜；

^{③⑤}陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁 7。

^{③⑥}傅樂成：《先秦史》，頁 20，眾文圖書股份有限公司，1994 年。

另在內蒙草原東部昭烏達盟巴林左翼旗富河溝門附近發現的卜骨，也證實了以獸骨（牛、羊、豬、鹿之肩胛骨）加以火灼來進行占卜的最早記錄活動。至於所謂的占卜，以陳來先生所研究乃是指：「因於人行事無把握，而須抉擇時以及避免個人性的抉擇帶來實際危險而將決定權由占卜決之。」³⁷因此占卜係從巫之活動所延傳下來。其總結占卜之種類與特性有：「1. 順勢巫術（類比巫術），其思維模式為相似律之聯想。2. 接觸巫術，乃接觸之術以接觸感應而聯想之。」³⁸而這個巫的發展以陳來先生之匯總歸納則分別有：1. 巫、甲骨文常作（𠩺）像二王交錯的形狀；《說文解字》，解巫：視也。女能事無形（神也），以舞降神者也，眾人兩袞舞影與工同意，古者巫咸初作巫；2. 陳夢家先生以為巫字本為舞字，認為卜辭舞字作巫解。楊向奎先生在其《殷墟文字甲編》解為：以為巫不唯是女人，而舞確為巫之專長；3. 巫狹義指女，廣義指男女，覲為男者；4. 春秋時，巫祝連用，巫史亦常連用，而史亦為祝宗之統稱；5. 上古巫醫相通（《公羊傳·隱公4年》）：何林解：巫者，事鬼神禱解以治病，請福者也；6. 《周禮》以為：司巫掌巫之政令，若境內大旱則率巫舞雩；天災時則造巫桓，祭祀則其邇主及道布及菹館。至於決定使用卜筮之前置條件則為：「1. 王者之意；2. 卿士意見；3. 庶人意見；4. 龜卜結果；5. 筮占結果。」³⁹這種歸納性行為即有著綜合性之直觀理性認知的模式，此種認知亦為主客觀的融合，亦即古代當需決策時，並非僅由王者或一小部份有管理權者們的決意而施行，反而是一種各階層互動的抉擇，此一各階層的融洽與和樂互動模式，

³⁷陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁65。

³⁸同前註，頁38。

³⁹同前註，頁66。

不也是一種天道恆在與萬物等值的體現。因此孔、孟、老、莊均稱頌中國古代三皇五帝的德治為理想的政治與生活境域。

（三）夏朝時期參天示之道論體現

中國第一個專一姓氏族統治時代——夏，多數學者公認它在中國的歷史中是真實有據的。從《尚書·多士》「殷革夏命」、《詩經·大雅》「殷鑒不遠，在夏後之世」及《論語》「殷因于夏禮，夏禮吾能言之，杞不足徵。」即可窺見夏王朝存在的記錄。然而夏禹承繼舜之王朝後，雖禹有意禪讓王朝予賢人——益繼承，不過由於人民深刻感受夏禹治水之大功勞，而一致推舉也具有治水事功禹之子——啓，來承續禹之職務，並因此展開了專一姓氏的統治王朝。亦即夏代為中國歷史上禪讓政治制度轉折的時代。是以傅樂成先生以為該時期從「部落聯盟大酋長的選舉制，蛻變成爲侷限在一姓一家內的繼承制，意味著共主的統治力量已經加強到足以有效制服聯盟內的各個部落。」^⑩從夏王朝的建立與運作，亦標示著當時各部落宗族的和諧生活已不存在，而且也透顯出專一姓氏的統治王朝存在著貪婪、縱情與肆欲。這些都為道家以天道循環的不可避免性，以及柔弱勝剛強的昭著事證來警示著後人。

學者蕭蓬父及李錦全二人以為夏、商代為中國哲學思想的萌芽時期。這種哲學思維的開啓路徑，首先是來自於「絕地通天」的神權壟斷，亦即從自然的崇拜到至上神的崇拜；其次則為治水平土的經驗實證，即從征服自然的神話幻想到認識自然的哲學啓蒙，是以此二人總結以「從我國古代哲學認識發展圓圈來看，它是從宗教分離出科學，從神話分離出哲學，從征服自然的幻想昇

^⑩傅樂成：《先秦史》，頁49。

華為解釋自然的科學的重要過渡環節，其中蘊含著哲學思維的可貴萌芽。」^④亦即其等對宇宙生成要素金、木、水、火、土的流變中開啓了哲學的思維，因此在夏商朝時即有從五行（金、木、水、火、土）元素認識中歸納出思想的變化模式：1. 物性差別對照之差異思想，即物種具有個自獨立的不同差異性品質，人的主觀認識，在互動的對象上乃是據於天道崇高的認識而加以模仿與建制上下階層；2. 物質之客觀聯繫思想，此乃是依於人與物都屬於天地所養的認知，因此人應順應季節或於抉擇重大事件時的感念與祝禱；3. 物體變化的能動思想，這說明了宇宙內萬事萬物的生、成、滅、壞的一連串往復過程。在《史記·秦楚之際月表》亦記載著虞夏之際的政事，均以人民百姓之福祉為依歸，並且對於政事的處理皆參究天道啓示之後才予以布政施行，如「昔虞、夏之興，積善累功數十年，德洽百姓，攝行政事，考之於天，然後在位。」

（四）商朝時期祭祀占卜之道論體現

據《史記·股本紀》「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。契長而佐禹治水有功。」其後代湯在賢人伊尹的輔助下，逐漸的滅了夏氏王朝。從歷史上發現當時的商朝時代，由於生產技術提升，以及新生產工具的研發，使得其經濟更進步，而且因糧食豐收而有剩餘，並得以製酒。這可從《尚書·周誥》之禁酒令得知；另由於生產技術的提升，進而研製了酒器與新的戰爭器具如青銅器的出現。在君命天授觀念下君王在承平時容易耽於逸樂與偏執，如此就會產生階級的對立與矛盾，此一見識也正好使事物

^④蕭蓬父、李錦全：《中國哲學史》，頁36，人民出版社，1982年。

的發展有著更替交換、相輔相成或相生相剋而與自然現象相連結，進而有思辨論證的詮釋出現。

在殷商王朝社會風俗部分則顯示出以占卜爲主的風尚。其占卜的事宜多爲祈雨及吉凶的預卜。而實行者多爲當時之君王擔任大司祭，該大司祭之角色爲「上帝、鬼神與人溝通的橋樑。以人與鬼神之間的媒介關係而傳達神意，假藉神權來進行統治。」^⑫當時的社會架構分爲王室、諸侯、伯、甸、衛、百官貴族之統治階層，另一下階層者則爲從事農耕的小人及奴隸。統治階層者出則乘馬車，內外都有奴婢供使喚、服侍，故生活奢華；死時更將生前一切享受隨身帶著，即陪葬。其殉葬品則從：人、器、寵物均含括。商代是一個非常重視宗教生活的時代，他們相信鬼神或超自然的力量，它們是具有支配的能力。由於君王爲人、鬼、神之仲介者的大司祭，故具有降福、致災的能力；另商朝時亦對自然界的山、川、大地加以膜拜。致於祖先崇拜則以先王、妣、多祖、多妣之人鬼爲主，而且對於已死之先公及先王則以爲他們升天位列天帝左右而加以膜拜。又商代社會認爲疾病產生的原因是鬼神作祟所致，因此需要對鬼神加以祭祀、犧牲奉獻而達到治療的效果，其所用的方式有禱祝、巫術。而在殷人的宗教信仰方面，陳來先生以爲有幾個特徵：1. 並非單純的萬物有靈說，而是多種論或多神教之形態，亦即各種神（祇）靈組成一個具有上下統屬關係秩序的神靈世界；2. 神靈王國之最高神乃是由涵蓋作用較大的物種轉化而來的，也是與自然生活最密切相關的職能神發展而來。如掌管天時：雨、風，神事（祭祀）人事（征戰、疾病、王事）；3. 當時對祖先靈的信仰是很重要的，即至上神的發展已形成人權化之天帝，對於祖先靈亦加以天神化。換言之，乃是對

^⑫傅樂成：《先秦史》，頁63。

祖先靈之地位給予超越至上神之地位。而這些對天帝之崇拜與祖先地位的提升，均可表示道家尊崇天地萬物往復生生不息以及人之主體主觀能動的思辨根源。此種對待人、神、天、地的關係乃表示天道律動內化於萬物之中，它是無處不在；至於在實踐體現天道的方法上，則表現了直觀感性的體現，不過此種體現的生活依據也透顯出理性思維的痕跡。

（五）殷周之際卜筮之道論體現

從岐山出土的文物中發現有八卦的痕跡，而《易經》即以八卦排列組合而成。《易經》所涉原始辯證思想即有：1. 相互對立；2. 變化發展；3. 對立轉化；4. 人的認知與推理。從《周易》的整個體系來看，「即已預設了筮法及結果來與宇宙萬事的神秘關係結合，此一活動自古即然，周易並非持有其特徵。」^{④③}惟「其占辭內容與性質較少神明之辭，筮辭亦少見事神之事，反以人事預測為主。」^{④④}余敦康先生則指稱周易的此種特徵恐怕與「數」有關，亦即其之數的特徵與其他宗教活動的神明膜拜不同。有關天神論述，在周易對天與對帝之宗教信仰經文中則可見諸：〈大有〉䷍卦之上九：「自天佑之吉無不利」和〈益〉䷩卦之「或益之十朋之龜，弗克違，永貞吉，王用亨于帝，吉」。此乃是推測人事吉凶，並無預卜降雨或預卜年成收穫之宗教筮辭。在《周易》筮法實現過程中，有鬼、人之謀以及龜象之卜的自然紋象；另外在卦象方面的使用則以人事的推算為主。人謀推衍即為「數」的運算表現。從此時期的易算之數的出現，可知當時人們已知道如何簡約天道律動的意涵，進而透過這種直觀感應

^{④③}陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁83。

^{④④}同前註，頁83。。

的體會而把握，並且誠心感應認真的實踐，並從實踐中來認識天道，這就是藉著按天道律動或律則操作人事之同時，來彰顯及體現天道的大公無私。

（六）周朝天地時序之道論體現

周王朝在眾多賢人如周公旦、呂尚等人的輔佐而興盛，以及另基於殷商晚期的政治黑暗終於被周武王所廢替。周王朝在道論體現方面主要在政治面：首先是授土。此即對於周室所統領之屬地如山、川、土田、邑落加以分區別類；其次為授民。此乃是對於所管領之順民給予土田的墾殖權利。從授土與授民之政策來看即顯現出仿天道無私的體現。周王室在「籒屏周室」上更是大封子弟。如《荀子·儒效》即記載「籒屏周室」共有 71 人，而姬姓者即有 53 人。在組織建制層面則有：1. 太史寮。即擔任儀式祭典者之謂；2. 卿士寮。乃掌管行政事務者之謂。而「世官」制度即所謂的貴族子孫世代傳承之任官制。其任官並非父傳子授，而是「通過周天子舉行再敕命的典禮，予以承認而傳遞下去的。」⁴⁵周王朝之時，其社會階層鮮明如：天子，卿大夫，士，庶人等之嚴格區分。此則可從《國語》論述窺知：「天子舉（盛饌）以大牢，祀以全（聚集三大牢及四方之員）；諸侯舉以特牛，祀以大牢；卿舉以小牢，祀以特牛；大夫舉以特牲，祀以小牢；士食魚炙，祀以特牲；庶人食菜，祀以魚。」另在婚俗上則主以「父母之命，媒妁之言」。惟統治階層者則有「娣媵婚制」。所謂娣者乃是指陪出嫁者的妹妹；而媵指陪出嫁者的所有女子，其二者在統治階層的婚姻制度中不時見到。從以上的論述即可得知，這種階級分明所代表的是天、地、人的層次性與天道往復的

⁴⁵ 傅樂成：《先秦史》，頁 88。

信約與包融性。

周人以爲「人的遭遇是取決於其行爲的，行爲所導致的成敗、興亡的後果是因爲人對自己，對他人（民）能夠敬重或不能夠敬重，而不是因爲對人以外的超自然力量的敬與不敬，因此行爲後果的責任，在人不在天。『天非虐，惟民自迷辜（召致罪禍）』」^{④6}。此乃表示周人已開始關注人民百姓的生活與其力量的不可輕忽；又周公東征以及西周遷都洛邑的事件，不但把仍據殷商舊氏族勢力的蔡叔流放、殺死武庚及管叔來彰顯天無二日的統治權，並且借著強制遷徙殷商之貴族，而使周的管領得到更進一步的天道式寧靜與穩定恆常之表徵。周王朝建國八百年可謂建制完備；然而仍無法跳脫物極必反的天道循環。據研究，造成其王室的崩解及春秋戰國的紛亂，其原因可約納有：1. 西周幽王死於驪山下，不但王畿喪失，而且人民也跟著減少，終使其實力銳減；2. 西元前 770 年，周幽王子平王遷都成周，乃是靠著鄭、晉、秦等諸侯的護持而得以成行，使得東周的形相大受影響；3. 東周天子爲調借諸侯兵力或行使正義，爲取信於諸侯而雙方互以人質作爲保證，使得周王室的成員與作爲遭到諸侯的輕視；4. 諸侯無視親族血脈各自聚眾相互攻伐；5. 法家的按實獎賞制，產生了新一批的貴族，而無功績的舊貴族即淪落民間。如魏文侯重用法家李悝的政策；秦獻公重用商鞅的變法；6. 貴族內部的鬥爭，使世卿制度加速瓦解；7. 賦稅改革消除國人與野人階極的區分；8. 教育普及提升了下階層者的上進機會；9. 周王朝的鬼神觀雖未「明確地、直捷地否定了天、鬼、神的存在，但已肯定地把這些超自然存在的地位置於人的地位之下。」^{④7}如隨國的季梁「夫

^{④6}傅樂成：《先秦史》，頁 94。

^{④7}同前註，頁 137。

民，神之主也。是以聖王先成民而後致力於神。」以及「國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。」；10. 戰國道家思想「否定了任何有意志的賞善罰惡的具有人格的天帝鬼神或精靈的存在。」^{④8}以上諸多的論述春秋戰國亂象，亦可說明天道往復不斷的必然現象，當然亦顯示出周朝晚期政治社會紊亂係由於君王的昏庸、自是所致有關，此亦為道論反面意涵的事例體現。

關於無神論思想的發顯，早在《尚書·泰誓》「民之所欲，天必從之。」即已初見。另在春秋之際亦有如是之讜論，如《左傳·莊公 32 年》隨國大夫季梁「號其之乎！吾聞之國將興聽於民，…」以及史囂的重民輕神思想。又《左傳·僖公 16 年》宋襄公之時其與內史叔興之對話「君失問，是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人。」和《左傳·昭公 18 年》春秋晚期鄭國大夫子產以及魯莊公 32 年（西元前 662 年）史囂之言：「吾聞之，國將興，聽於民，將亡。聽于神，神，聰明正直而一者也，依人而行」為準。當然亦有藉卜筮之效驗有疑而棄之論，如《左傳·魯僖公 50 年》（西元前 656 年）晉獻公欲以驪姬為夫人，卜之不吉，筮之吉。「公曰：從筮，卜人曰：『筮短龜長，不如從長。』且其繇曰：『專之渝，攘公之瑜，一薰一蕕，十年尚猶有臭。』」其無神論之天道自然思想亦帶來質疑與拋棄自古以來的人格神與意志神的發展空間。

不論周文化發展面向如何的從筮問卜或據天制人，不過從其內涵而言該期間的文化是兼容博取的。因此陳來先生在其研究中指出「基本上，西周文化乃三代文化演進的產物，其經歷巫覡文化、祭祀文化而至禮樂文化，從原始宗教→自然宗教→倫理宗

^{④8}傅樂成：《先秦史》，頁 138。

教，西周已開始定型精神氣質亦即體現崇德貴民的政治文化，孝悌和親的倫理文化，文質彬彬的禮樂文化，天民合一的存在信仰，遠神近人的人本取向。」⁴⁹此種天人合一、慈愛親人的根本傳統不獨為中華文明的根柢，而且顯然就是道家思想的底蘊。

（七）春秋戰國隨順自然之道論體現

以首揭道家思想大旗的老子道論在實踐方面可論舉者有：修養論以及政治論。所謂修養論，這乃是以道本自然的自性之為，亦即反對刻意追求物欲滿足的知識獲取以及諄諄要求道德的修養，此可從《老子》之第三、十八、十九、二十、及四十七等章略窺梗概。若予仔細分析別類則有：1. 從消極面而言：乃是自(1)崇尚自然真誠之精神表顯→(2)清心寡欲之道德情操顯現→(3)節欲棄知的儉嗇工夫自律→(4)達於不爭與謙柔。2. 從積極面而言：乃是(1)柔以克剛的包融，如《老子》之四十二章所述→(2)以謙下之姿態進取，如《老子》之二十二、三十六及六十八章之論。至於政治論方面。這乃是以無為自化的轉化表現。此之無為自化在《老子》之第十七、二十九、五十七、六十、七十二及七十五等章即有論述。其所彰顯的意義有：1. 君正謙柔以象天下；2. 人民的頌禱與愛待；3. 勿偏執的為政。老子之政治觀雖未若孔子所言「譬如北辰，政為之以德」的眾星拱月，但也指出「民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有功，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。」⁵⁰從而點出民事乃政治管理首要工作；4. 絕聖棄智，絕巧棄利，絕巧棄利，絕仁棄義及虛心實腹的關注人命保全。這些都是表示老子

⁴⁹陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁16。

⁵⁰《老子·七十五章》。

之道論，重點乃是根本性的實踐。

莊子曾提出現實社會的人有天之戒與人之戒的二種限制。所謂天之戒諸如生、老、病、死、年壽以及資源有限的非人力所致現象；而人之戒乃是指人的層級倫常以及人所訂定規範的社會階層體制。因此莊子提出「心齋」與「坐忘」來開示要人們能隨遇而安；一者使人們專務自心靈明澄淨的修養，二者要人們勿緬懷，勿在意外界好壞事件的影響，因為生命的存在是人所有價值的最根本體現。是以《莊子·養生主》「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯殆已，已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑，緣智以為經，可以保身，可以全身，可以養親，可以儘早。」此即是以一種融合積極與消極的本悟，來面對人的生命保全以及對人的倫常親情的維護，當然也可進一步引申為浮沉世間的金科玉律。雖然莊子在其〈養生主〉中點出了人的退而求全的內涵，但是仔細研讀其所舉釋例三則，反映的僅是一個隨順而淡然處之的態度。因為「遁天倍情」是人偽的干涉造作所致。道論實踐工夫，在先秦時已有《老子》、《黃帝四經》有所關注與記載外，不過都未若《莊子》之詮釋來得淋漓盡致。誠如其〈養生主〉所指之不「遁天倍情」之外，更提出積極的生存之道；如〈逍遙遊〉的自適、無待於毀譽的內心中平自持；〈齊物〉的正反合於萬物而示以隨順處世；〈人間世〉的心齋乃清淨心之保持故靜默以專；〈德充符〉的內聖之德的以安寧修持；〈大宗師〉的坐忘於治亂故力主不爭而行；〈應帝王〉行正舉能的有為為範疇的化行天下！

莊子之道論論述可以說是既繼承《老子》靜默無為之中心主旨，又大大超越《老子》在實踐部分的消極態勢。也就是《莊子》之實踐的意涵已然表顯出「進者安撫天下以布施，退者修養德行以自持」。莊子之道論可分析如下：1. 道本體方面。老子之

不可形象而實存的道論，乃是大與一的綜合體，具有生成變化循環往復的功能。而莊子之道論則以為道乃是一個有與無形象之實存整體，其道無不遍在，類如種機之緣。如〈齊物〉與〈天道〉所述。2. 修養論方面。乃是依憑自然之無所爲而爲。其實行方式：(1) 依順各物自性，而無有人爲性之造作或干涉；(2) 反知於小知及反名以棄執相。此即是不以小知爲知的汲汲營營，而是要以大知之知的無所偏其心之知與實踐。如〈人間世〉所言「名也者，相筭也；知也者，爭之器也。二者兇器，非所以盡行也。」「名實者，聖人之所不能勝也。」；(3) 養生以全生盡天年。此乃是著重於人的本來年壽的維護，任何的蓄意謀求均將墜入人身全壽修養的不確定危機中；(4) 安命。此即是以 a. 內在方面是以心齋修行來修養其一己之德行；b. 外在方面則是以坐忘來排除外來天命與人制的橫逆。也就是從生活實踐中體驗道體而修養超脫束縛；(5) 無待與俟機。莊子於其〈繕性〉中論述道論實踐的積極態度爲：a. 內在修行於不遇時世的德性自養自持；b. 外在遇時的順德化人；c. 在政治論方面。即著重於其〈胠篋〉及〈天地〉所論：即勿以人爲式賞罰做爲論處的標準或依據，亦即防竊過當定然招來偷盜。

在老莊道家思想實踐中，一再主張清靜寡欲；因爲「成心」與「俗世」常誘引人們躁動，誘引人們追逐難見之可欲。該一清靜寡欲的實踐發展，至戰國末期；尤其在《呂氏春秋》以後則走向了精、氣、神的轉化與把握，因此到兩漢時更顯露出宗教神學的得道成仙之修行論。不過無論是先秦或兩漢在道家思想上的實踐認知，雖存在著差異性，但其等均奉持著「道」的終極性，亦即「道」的求取是一種悟化過程的結果。其悟化的過程，係以靜坐冥想、清心寡欲開始，而後才到形、精、氣的化煉，殆至神凝而得道成仙。故其實踐的轉化在個人面則走向了長生久視的修

行；而在治國行政方面，則以關懷人民的安居樂業為主。另在儒家所宗之《孝經·感應章》亦記載「子曰：昔者明王，事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治；天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也；宗廟致敬，鬼神著矣；孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通。詩云：自西自東，自南自北，無思不服。」即知儒家的認識論來自於對天地自然的尊重，進而擴及於家庭的上下與平行的和諧往來，並因此而通及於自身的德行修持與對神明的理解。而道家人物對道家思想的體悟與感知不但在理論方面多有論證，並且在實踐體現方面亦有肯定的事功存在。如管仲與范蠡二人在春秋戰國期間的進退表現就是鮮明的事例。

第二節 先秦道論的發展

說到先秦世的道家道論思維與實踐，定然要談管仲及范蠡這兩個人據天道而踐人事的事功。而道論之認識，本書已於第四章專章論述故留後再敘；然而道論中的許多指實化之理據與操作化之依據，確確實實的是透過人的實踐而延續了自古即存有的天道；儘管道論實踐為多數道家人物所關注，但卻未能如這二個人對天道的認識與把握來得真實與影響深遠，因為他們在天道實踐的事功方面取得了輝煌的成果。

管仲，春秋齊桓公之丞相。在《管子·心術上》即有「能虛無，虛無無形謂之道。化育萬物謂之德。君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。」和「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處」以及「過在自用，罪在變化。

是故，有道之君，其處也，若無知。其應也，若偶之。靜因之道也。心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也，心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。」《管子》一書把道的虛無形上義加以落實化至人倫之制與規範之節，另外則是他以個人德行修養與欲望節制來彰顯天道的普遍性與必然性。在《管子·心術下》述及「形不正者德不來，中不精者心不治。正形飾德，萬物畢得。翼然自來，神莫知其極。昭知天下，通於四極。是故曰，無以物亂官，毋以官亂心，此之謂內德。是故意氣定，然後反正。」這乃是管仲在把握天道的至高性所做的層級性管理，以及具體化的實踐認識，也就是從外形的動靜可表顯內心德養的淳厚與澆薄。又在《管子·白心》有言「建常立有，以靖爲宗、以時爲寶、以政爲儀，和則能久；非吾儀，雖利不爲。非吾常，雖利不行。非吾道，雖利不取。上之隨天，其次隨人。人不倡不和，天不始不隨。」而強調人的積極主動性，亦即在天道的把握上已取得了爲符應天則而抽象化處理人事的體制。因此其對道論的表現乃是以實際操作爲重視的部分；爲能獲取實際效果，管子乃綜合各家所長，靈活運用其認識的道術，此顯示管仲務政首在於天道人心的統攝性掌握，而後再以外形的正偏以決定內在修德的豐寡，其積極態度亦持以對「天道不爲而自顯」的理解與體現而做出具體的示範。因此能進而對人民分業管理以及從事職業教育訓練，並達到化民成俗^⑤的效果。不但如此，還從實際政務上以倉廩實而使民知禮節的政策推行，來達到民富國強的境地，是以其得以使春秋時的齊桓公九會諸侯而霸王之。此則充分表現出道家具體化之內聖外王的實踐事蹟。

^⑤黃寶先：〈政教合一，移風易俗〉，《管子十日談》，頁111～130，安徽文藝出版社，1997。

范蠡，春秋越王句踐之大臣。其對天道的看法有「持滿者與天，定傾者與人，節事者以地。卑辭厚禮以遺之，不許，而身與之市。」即天、地、人三者各有職分的規範與認識，對於天地的對待關係即以最高尚的地位來崇拜，而對於人之認知則是定位為自覺、自律的應然位置。在「兵者兇器也，戰者逆德也，爭者事之末也。陰謀逆德，好用兇器，試身於所末，上帝禁之，行者不利」的認識上乃是對於《老子》所言「兵者兇器」做深一層的分析，因此對戰爭兵器的使用乃抱持著最後的手段而非目的。因此其以為「夫天與弗取，反受其咎。伐柯者其則不遠。」、「蜚鳥盡，良弓藏；狡兔死，走狗烹」認知人的終極有限性；另其以「『居家則致千金，居官則至卿相，此布衣之極也。久受尊名，不祥。』乃歸相印，盡散其財，以分與知友鄉黨」⁵²來指實化天道律則並加以遵從與操作，亦即春耕、夏耘、秋收、冬藏的時令乃是天地之德予，只要人有誠心付出就可安心獲取，若不及時應天則就會遭到不可逆料的災害。范蠡自覺的認知其為越王句踐所為一切，已達天道所賦的自覺、自律之宗旨因而自知的退隱。范蠡此種行徑不獨具有道家內聖外王的實踐事蹟，而且更顯現出天道盈縮有度，不為虛名事功所累的自覺、自律與自由的認識，以及實踐自然天道的最佳詮解之道家風範。

從管仲及范蠡之事略，即知道論的實踐在先秦時已在政治社會管理、身心煉養方面，已經把形上天道抽象意涵加以指實化與落實化的處理而行諸人世。當然在先秦時仍有一些實踐道論的人物如《史記·韓世家》記載「申不害相韓，修術行道，國內以治，諸侯不來侵伐。」及「申不害者，學本于黃老而主刑名。」《史記·田敬仲完世家》「田厘子乞事齊景公為大夫，其收賦稅

⁵² 《史記·越王句踐世家》。

於民以小斗受之，其（粟）『稟』予民以大斗，行陰德於民，而景公弗禁。由此田氏得齊觸心，宗族益強，民思田氏。晏子數諫景公，景公弗聽。已而使于晉，與叔向私語曰：『齊國之政卒歸於田氏矣。』」另司馬遷亦以爲韓非子爲黃老道家之人物，如《史記·老子韓非列傳》「韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本于黃老。」由申、晏、韓等之具體落實天道踐行人事而言，顯然具有道家思想的痕跡。另《尹文子·大道上》「道不足以治則用法，法不足以治則用術，術不足以治則用權，權不足以治則用勢。勢用則反權，權用則反術，術用則反法，法用則反道，道用則無爲而自治。故窮則徼終，徼中則反始，始終相襲，無窮極也。」即知「道」的顯現係因自然而宜萬物；而法制乃係按律令而節度；而術則依手段而巧飾；所謂權者乃以變化而通達；而勢者據時、形而利導，亦即爲申、墨、韓等人對天道以法、術、權、勢方面加以指實化而落實在生活實踐的節度上。

壹、先秦天人相通之道論

中國早期對天與神的概念幾乎合而爲一。而天的形象，人人可見、可感，只是感受有程度上的區別；而神的概念則似乎來自於古代祭祀膜拜時巫者在儀式中，因於人、神溝通所傳遞的無名或無狀的尊崇感。這種由巫者牽引而感受神靈的告示，即成爲王室行政的參考準則。此一感悟的發展也就逐漸延展至對祖先靈之鬼的溝通與祭拜；由於對鬼、神、祖先靈等的敬禮儀式僅王室貴族能執行，所以對於可感而不可名狀的都歸諸於天的啓示，此即是自然之昭示；卑微的百姓只能謙恭的對它加以膜拜與敬仰。由是可知，中國早期對天、道、神的概念幾乎爲同一義。然而任何一件事物的成相，均受到不同時期周遭的氛圍所影響，進而做出

一定程度的變化，也就是任何一件事的發展，都在每一個階段表現出其本質與外在環境互動的適應性調整，亦即無法以一種刻板性的樣相做一恆久性的定位或定性，而人類的仿天道行事之認知，更是會受到時代的變遷而有所影響。因此事物的變化性準則即成為道的化行根本意義。基於這一見地，我人對於某一事物的評價也僅能止於當下成果的檢驗，亦即對於該一成果形成前所生變化過程的累積結果，進而做出相當的認識與判斷。換言之，乃是在當下認識時已然參據主客觀的情勢作出合於理性的、有效的解決之道的內涵準則；意即道的變化性旨意在被把握之情形下，得以繼續傳承衍化。換言之，乃是不論時代如何的遞嬗，或對道的詮解如何的穿鑿附會，其等之共識仍定焦於莫測性之變化，是以中國早期對天、神、道的見解即為一混同的狀態。

所謂體現乃是對於思想性體的落實化或操作化的表現，《漢語大辭典》即以「摹體」批註體現。道家固然以形上義加以拔高中國自古即有的具人格義之天，雖然道家人物也對天道的現象給予抽象性之遵守的指示或警示，但是仍難以使人通透明白天道的具體性指稱。本書為能使內化社群、深植人心、官民共守之道家思想，以有徵驗性之依據加以提成，亦即以先秦兩漢在政治社會管理、祭祀方伎與人身煉養修行之社會生活事例來論證體現。因此本書所稱之道家道論體現乃是在上述事例現象中，就其所內含的道家思想表現加以具體呈現。

道家思想在先秦時，從道的概念形成，以至於老子對夏、商、周三代人格神之天道，給予形上思維的解放，並以超越性的方式還原天道自然的面貌，也就是道的雛型已被老子加以框限或定性並給予崇高的地位；不但如此，還以誠律的模式諄諄告示人們應該如實的生活實踐天之道或天之則。換言之，老子前時期的道論，多圍繞著王室貴族對天道的解釋，而王室為維護其統治權

以及爲安撫民眾對於天之不測恩威，因此都以「天命神授」的模式夾雜或混同著對自然之天的牽連與比附，從而認定君王具有統治權。如《尚書·大禹謨》禹曰「罔違道以干百姓之譽」、舜帝曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」禹誓於師曰「濟濟有眾，咸聽朕命。蠢茲有苗，昏迷不恭，侮慢自賢，反道敗德。」益贊於禹曰「惟德動天，無遠弗届。滿招損，謙受益，時乃天道。」又如《尚書·君奭》「我道惟甯王德延，天不庸釋于文王受命。」以上的敘述都彰顯著王室代行天道的誥示，一者提出人們行事應依據天理；再者告諸繼承者修身以德、親民愛民，才可以統領管理民眾並踐祚大位；三者依天理行事必可永續基業。總括言之，就是王室貴族以仿天道之實踐，來規範體現天道的模式，並以其行爲符應天則，來證成或取得管理權的正當性。

一、道家天道體用之會通

一般研究道家思想的學者，基本上就道家的思想性質來區分，可以約納爲以下三個方面：第一爲重視自然的接子、惠施等，如郭店楚簡中的《太一生水》所述萬物自形相因，時序相薄（輔之意）而往復的總源於「天地形成之前的原始狀態」^{⑤3}的大一；其二爲重視修心養性的楊朱、列子、莊子等，即重視自身主體意識的維護與保全；其三爲重視社會政治的文子、史儋、關尹、稷下道家、法、兵家；又此一社會政治之道家發展，衍生出以道生法的黃老道家，進而至兩漢時期與道法家合流。此一黃老道家的轉化現象依先賢研究之見以爲，係漢代道教初興時主要而直接依據的思想來源之一。估不論以上三種不同性質的道家思想

^{⑤3}陳偉：《郭店竹書別譯》，頁25，湖北教育出版社，2003年。

如何的分殊，他們的思想特徵均未超越老子對道的體認，也就是對天道的把握與遵行都以體用相融的方式加以表現，因此首先來談老子時期之道論體用會通，並兼及於同時期其他道家人物對天道體用的見識。

老子的形上天道論，破除了中國恆久以來對天之人格神定義；不過老子並未對天做過詳細的論證，也僅是以生活實踐的規約性語言，告示人們應該以「符天則以行人事」的模式面對著自然；而自然的定義在老子而言就是無為、全生、盡天年；固然天道無常變幻難測，不過老子對於橫來之禍也抱持著「安之若素」的認識，此之論見乃證諸於《老子》誠律式的教示。所以《老子》文本中「規約式生活要求」一再呈現，從「《老子》之道論在行天道的生活實踐方面，乃認知於人的生活行為應取法：地、天、道、自然。以《老子》一書有關人事符天則之不妥為警語而言，即有十七條之多，即：第二、三、五、七、八、十六、十九、二十二、二十九、三十、三十一、三十八、四十四、五十七、六十七、六十八及八十一章。從《老子》有關人事符天則之不妥為警語章節來看，就能發現都是針對有關人之現實生活問題的誥示。」亦即老子以實際的人生場域透過生活的體驗與領會，來證成天道存有的豐富意涵。

孟子曾以為楊朱「楊子取為我，拔一毛而利天下不為」而非議之。楊朱亦說「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣。」另《淮南子·泛論論》對楊朱之見亦給予詮釋「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也。」顯示孟子與劉安對於楊朱本人所定之人生認識的特徵，係為絕對的主體性表現。質言之，乃是以天道相契合之絕對主體性出發，從而見諸萬物之平等性。另《荀子·非十二子》亦有論述是時之道家人物的寫照，如「忍性情，綦溪利跂苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分。」此乃

是認為史鯀、陳仲之道家人物為「獨行其清志的避世行徑」；而「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。」則是指它蠶、魏牟等所主張之身貴於天下；這乃是它、魏二人之自養其生命之情性的道論見解。不論其等之見地如何的專、偏、私、妄，就道家屬性的分類而言，自應歸屬於積極的自見其生從而藐天下之自生。可見當時道家人物不苟俗世作為之特立獨行的思維認識；當然在呈現絕對的主體性價值時，亦表示道家人物對天道的認識與把握乃是唯一與專斷的務實體現。

而陳德和先生亦以「牟宗三先生用蕩相遣執，融通淘汰的修養工夫和虛以待物、應而無方的玄德理境界說明老子『無』的智慧，使老子哲學呈現主觀境界的面貌。…用主觀境界所串起的老莊一脈，當可稱之為人間道家。」⁵⁴因此陳德和先生據於牟先生的此一論述而把老莊一派之絕對開放、無限包容以安天下生民的終極關懷歸為「人間道家」。馮友蘭先生亦以為道家思想分有三階段：即以楊朱「為我」及「輕物重生」之理念的為第一階段；老子「因順」、「無為」與「天道」之道論的為第二階段；以及莊子「無待」、「坐忘」與「心齋」之實踐見解的第三階段。唯馮先生指稱魏晉「反名教」尚「自然」，及「風流」者輩之「任衝動而生活」的「有情無累」，和純粹審美的人性表徵為「新道家」⁵⁵。從馮、唐、牟三位先生之述顯示，道家思想的形成應在老子之世時出現。如欲論斷彼等對天道體認感知的先後次序，在資料不全之下，以及道家人物的生活猶如《史記·老子韓非列

⁵⁴陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁37，里仁書店，2005年。

⁵⁵馮友蘭：《中國哲學簡史》，頁225～233，臺北：藍燈文化事業股份有限公司，1993年二版。道家第一階段文見頁65～68，道家第二階段文見頁93～104，道家第三階段文見頁105～118。

傳》所言「老子修道德，其學以自隱無名為務」般的隱士生活，是以對老子、楊朱、莊子等人之言論，在當時交通不發達的情況下，很難給予孰先孰後之定論；不過可以肯定的是老子對道之詮釋，最能從人世仿天道之為的體現與認識來把握天道，這是不爭的事實。

（本體）存有論一詞源自希臘 ontology 的 on 及 logos 二字湊合而成，中文譯為「存有學」按布魯格所編《西洋哲學辭典》說明「過去通用的『本體論』則意義欠清，因本體與現象對立；存有則包括二者並超越二者。」及「存有學乃討論存有物之存在的學問。」⁵⁶因此不論：有、無、主體、客體的關係均含括其內。而中國哲學有關天人合一之學的論述則兼含了體與用的整合，因此早期中國各學派對道的詮釋多以此一模式表述，也就是並未作個別單一性的論述。儘管道家首先詮釋道之概念為一切之總源、本根，是萬物發展的依歸；但是對於道的體相論證，似乎未盡周延，故學者所論述內涵仍主要關切在人世存活的認識與方法。因此吾人以為早期道家對道的存有論述仍屬籠統含混，為能仔細條理分梳以明個別之道的相與意，並及於其體用二者之關連性，是以先梳理道體之定義與發展。

馮友蘭先生對天的屬性概括以：「所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天；曰主宰之天，所謂皇天上帝有人格的天，帝；曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』；曰自然之天，乃指自然之營運，如《荀子·天論篇》所說之天是也；曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說『天命之謂性』之天是也。」⁵⁷也就是天的意涵對

⁵⁶項退結譯、布魯格編：《西洋哲學辭典》，頁 387，華香園出版社，1989 年。

中國人來說，乃是一個籠統且不可分割的整全體，它從形上感知到形下體用而至物質生命發展都統統含納包容。而「性」的意涵，在中國文化上始終是文人關注的焦點，基本上可以約納有：「本能或欲望、生、本性、知性、聰慧、儀則、命、血氣心知、個別之性、萬物之本、質樸、理、知覺運動、自然之良能、理氣之總名。」⁵⁸即性乃天之衍生義，指天生萬物所據之理則，亦即物之生滅理則。

唐君毅先生則以為道的概念有六種⁵⁹，陳德和先生加以定位與歸類⁶⁰如下：第一為虛理之道，指的是附於物象之形式律則，其並無客觀實體意義，然其充分顯示於社會各階層。故具有自然律義。因其具有普遍性之意涵故歸於宇宙生成論。第二為形上道體，指的是絕對的本真、超越的存在，其既生成萬物且化成各事象之變，因其具有實在作用性但又有永恆超越的實存性，是以歸於形上學。第三為道相之道，乃指不可名稱指謂的為道論，而可以指稱名謂者為道相，此乃是借可以指稱名謂之道相來表顯道體的存在，因此呈現多端異相的模擬，故歸於存有論範疇。第四為同德之道，係指以德遍在於萬物之內，亦指道體之超越性，意謂物性本根的究竟處，歸於存有及宇宙論。第五為修德之道及其它生活之道，乃指的是得道的方法及踐行的徵驗，尤指倫理及政治哲學，這歸於知識論及實踐哲學。第六為事物、心境人格狀態之道，乃是指理想的本真，至德的生命人格，應歸於倫理學。故道為既現實又形上的一切統攝義。

⁵⁷馮有蘭：《中國哲學史》上冊，《三松堂全集》第二卷，頁43，河南人民出版社，1988年。

⁵⁸韋政通：《中國哲學辭典》，頁336，水牛出版社，2000年二版。

⁵⁹唐君毅：《哲學概論》，頁81～82，學生書局，1997年。

⁶⁰陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁55～57。

牟宗三先生以爲老子之道不論儒、釋都是生命的學問，存在的體驗。故其主張爲「主觀境界」，即以實踐的形上學對應西方的「觀解的形上學」。因爲「中國人則是重生命的反省與實踐，實踐之即是要真實呈現之，所以中國人比較是以價值的色彩看物之所以爲物，表現下形上學的立場上就是側重在『天地之大德曰生』的生成義，換句話說，重視『becoming』的問題而較少對『on to be』做表示。」^{⑥1}此即旨於道的實踐義涵乃以人爲判準的認識爲立基。以上三位先生對道之存有論均開出道的本質屬性，且各自言之有據、言之成理。不過我以爲中國對道的認識乃是一個綜合性且複雜的概念，它不但包含著主觀之主體與認識事物的客體的交融，而且也內涵了主觀意念與客觀意念混同下的消長認知，更包容了主客以外的他者存在，此一他者雖爲認識事物之一但非當下之客體，並且它具有仲裁能力者如良知、天道、公義等。因此道的發展都是從生活實踐中不斷的凝練、結晶、累積從而與變化生成衍發而成就，所以道的意境是複雜的，它是體用一如的體用相合之境狀，因爲道，一直以有形與無形的態勢生成著。

二、先秦人法天之道論實踐主張

如前述，一些學者從實際運用層面對《老子》的道論思想發展，加以歸納幾個方面：1. 如郭店楚簡^{⑥2}中的《太一生水》所述的萬物自形相因，時序相薄（輔之意）往復的總源於「天地形成之前的原始狀態」^{⑥3}之重視自然原貌的接子、惠施等人物；2. 若

⑥1 引自陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁28。

⑥2 《郭店楚簡》文本採用陳偉：《郭店竹書別譯》，武漢：湖北教育出版社，2003年。以下同。

楊朱、列子、莊子等的私己、重生與自由之重視個人修身養德的表現；3. 若文子、史儋、關尹、稷下道家的重視社會政治管理。此一社會政治之黃老道家發展，一則自慎到至韓非子之集大成而另轉為法家的發展；另一則是齊國稷下道家的發展，從融合儒、陰陽而為治國管理之術，其中以《呂氏春秋》、《黃老帛書》、《淮南子》為具體體現；並因此衍生以道生法之黃老道家，進而至兩漢時期與道法家合流的道術之用。

老子的精氣之說乃是對道的自持與自守；而莊子之無待而運的逍遙任化思想，即為對道的自覺、自律與自由而達道的指述；管仲之各階層安分職守的經世治國南面之術乃是對天道奉行的具體體現；另《呂覽》的修節適情以養生，天人一理之因任、無為式之管理與刑德相參、兵以義出之見解乃彰顯對道的體用契合；而漢時《淮南子》之「氣類相應、精誠感通」及「因循時變」⁶³之化虛為實，踐履成真的道感應說。這些都可以說是先秦兩漢道論對天道的認識與實踐的概要。雖然有學者把道的發展加以區分為幾個特徵來研究，如時、勢、法之論究，雖然也能切中要點，不過仍不夠全面，如學者陳麗桂就以為「黃老帛書只提出『時』的概念，卻不講變應問題。《淮南子》則不同，它把『時』和『變』的觀念相結合，用以詮釋《老子》的柔與慈，大大強化了《老子》雌柔哲學的內勁。使它變成一種靜如處子，動如脫兔的萬用之術。」⁶⁴此處說明《淮南子》對道的靈活闡釋，不但顯現體用一如的境界，而且也已經以理性思維與確實實踐的檢驗來證

⁶³陳偉：《郭店竹書別譯》，頁25。

⁶⁴陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁83～107，文津出版社，1997年。

⁶⁵同前註，頁97。

釋道論。換言之，先秦道家人物對道的認識，乃是透過對天的觀察而加以把握天之道與天之則，並給予抽象化處理而使人的體制能符合天道；而這種擬天式的人制，正是因為人的主觀意識無法在自然天道下永恆性的展現開來。為能使天道形象化、指實化，就必須加以玄想、辯證與附會，亦即以比較全面性的方式來論述道家思想。

（一）先秦貴生冥思玄學之道論

此一部分即是指道論之「靜觀」與「玄覽」、「坐忘」與「心齋」之直覺式體悟的具體方法，靜觀與心齋乃是一己心靈的澄靜無染；「玄覽」與「坐忘」即為超越式的直覺體悟，從這二者的體會與把握，進而能在紛雜世界中「洞識」出契合天道的道機。這種靜觀玄覽、坐忘、心齋，在《周易》中即有〈升〉及〈豫〉卦中提出所謂的隱、潛含義。亦即在幽靜中體悟大自然的造化契機。對形象直覺思維的發展基礎乃是以「道家所說的『依乎天理』、『觀其天機』、『神交』、『神遇』等認識方法要人們對事物內在的『理』與『數』加以體認，而這種體認也是以一定的事實經驗為背景的」⁶⁶質變，此乃是以主體的自然性通過洞識的瞭解與證悟，而達於對客體的自然的契合。《周易》的「無往而不復」、「剛柔陰陽推究」與「趨吉避凶」等示語均在在表明著天、地、人乃是可以相會通，因此對於人的契道、得道的努力，則持以肯定的態度，換言之，即重視人的安適存活。簡單說來就是對人的「貴生」、「保生」認識的積極作法。道家通過對人命的「貴生」觀，進而發展到對人賴以生存之萬物的關懷，甚至對於天地的宗教信仰給予闡釋說法。那麼《老子》文本中大量

⁶⁶翟廷晉：《周易與華夏文明》，頁111。

的生活實踐規約，與其說是戒律的尊重，倒不如說是敬天畏神奉行天道的具體實踐規範。

哲學固然以找出發源地為首要工作，但是對於哲學生成的要素就必須從根本來探討。不過對發源地的搜尋則屬於歷史的範疇，然而對於思想形成或生成的要素，恐怕這發源地亦僅是要素之一。因為一個民族的興起，必然會擷取許多對他們生存與發展有益的因素，而這些因素的串連即成為該民族存活的基本認知。吾人探討道論的根源與形成，其目的即在於顯現出道論的意涵是否另有其他的指涉，而這種工夫即可在追尋道論發展過程中，透顯出對研究者個人主客觀相融認識的意義。誠如鄭湧先生所言「事物的真相，人們只有直接面對才能獲得。在語言文字中的被描述的事物的真相，已不是本來的事物的真相。」而且「即便是作者本人，當他（她）重讀自己所寫的那個字，所說的那句話時，也不可能完全是原來自己寫的時候的那個字，那句話了。」因此「事物的真相，就要到事物的實際之中去追求；真理就要到現實的實際生活之中去追求，只有在人們投入到現實的實際生活之中實實在在地生活時，生活等事物的真相才有可能出人意料的突然顯現。」⁶⁷正是在這種認識下，吾人對道論的原貌與發展進行研究與分析，雖然前人之作汗牛充棟，不過吾人亦本著「他山之石可以攻錯」來砥礪自己能從整體宏觀的視野梳理出局部性的補強之見。

（二）先秦持中順勢之道論

《老子》一書在辯證思維方面即充分展現對事物認識之變化性乃是具有常規的統一性、正反之對舉性、物極必反的轉化性。

⁶⁷鄭湧：《道，行之而成·走出書齋後的哲學思考》，頁79～80。

以統一性來說即表示變與常乃世間萬象的本質；而對舉性即以相生相剋之理來形容物我彼此的相依恃；至於轉化性即為無平不陂、無往不復的反復之道。道家以無為、用和、得失的思想來認知天道的廣擴性，亦即以相輔相成、相成相克的深層思維詮解。道論發展至莊子時，即對於守中、無為之思想進一步的加以發揮。也就是當時先秦道家的陰陽尊卑之說，到莊子時就大大的前進至「陰陽兩行」的調和說；而此種調和之說乃是一種持中之勢的作為。世事的變與常固然使人無法永恆性的準確把握，但若能夠對於人世之勢常保持變的認識，以及對於生活生命的持續進行之認知，就不得不「是非兩行」的以天之則來行事，也就是順「帝」之則的生活。

貳、老莊與黃老之道論及其體現

一、老子形上義與形下用之道論

清人魏源在其《老子本義》即引證「老子『道』的思想即發源於太古時期，是太古伏羲時代的產物。」「老子道太古道，書太古書也。…老氏書賅古今，通上下。上焉者羲皇，關尹治是以明道；中焉者良、參、文景治之以濟世；下焉者明太祖誦民不畏死而心誠，宋太祖聞佳兵不祥之戒而動色是也。」⁶⁸換言之，老子之形上位階之道的意涵以翟廷晉先生所見應為《周易》之〈大富〉卦的上九爻辭「何天之衢」較能契合該義。因為「何」者，「荷」義，有承載包容之義，而衢乃是道路通途之義。以〈大富〉卦而言，「講的是『積德』與『行道』的關係。即在六爻中

⁶⁸引自翟廷晉：《周易與華夏文明》，頁92。

所表示事物發展進程中『德』儲積的情況。」另外則是「何」之「荷」義，即體現出包容力的意思⁶⁹。這也僅是翟先生以卦理闡釋老子之道的一家之見。老子之道為萬物之本根本源，乃宇宙間一切事物的總源頭，因此「道」在老子的解說即有著時間與空間的綜合體，這是眾所共知的老子之道。當然老子道本體的原形思想來源，並非僅止於一端，本書已於第一章中即予介紹，茲不另贅。

（一）老子形上義之道論感悟

老子對道的形上義認識，乃是把握住道的恆常性、變化性以及普世性。所謂恆常性係指天道運轉周流不息；而變化性乃指天道往復不斷新舊輪陳卻始終相仿；至於普世性則是指天道必須借著萬物才能完整體現。因此對於天道的恆常性即以「天，以變為常」；對變化性則為「天，與時、與物變化」；另對普世性即以「天，主以生德」來認識。因此老子道論之天道形上義即以相仿、類似之遮詮義來涵蓋一切。

（二）老子形下無不為之道論體現

自從老子以敬謹遵行天道律則為近道的表徵，並首揭自然天道的形上意義後，即主張在人事作為上應表現出：無為、不爭、不妄作與後於人的認識與實踐；而莊子鑑於天戒與人戒的無奈，故主張以自覺、自律與自由的坐忘與心齋方式來實踐體會天道；雖然老莊道論在形上義論陳方面有所殊異，然而在春秋戰國期間兼併與國術用的要求與主張下，道論之發展亦多在實踐層面加以表現，如管仲之政治社會的管理實踐、楊朱的私己實踐、田駢與

⁶⁹翟廷晉：《周易與華夏文明》，頁93。

慎到的去知棄己返璞歸真的實踐；因此老子之無爲、不爭與後於人的術用即被發展爲因順天則的無不爲。這些都是該期間的道家人物對天道認識的實踐工夫。老子之無爲與不爭，究其深意乃是指順從天道軌跡而踐行人事，換言之，在天道之下遵行天地自然之律則，即可以無不爲的盡性表現。

唐君毅先生以爲老子之道論在人向道的方面具有四個意義，即有法地道「以見一物之『正反兩面，相轉互易』之義」^⑩的第一層義；由法天道「以見此天道之『反損此物，正補他物』以『利而不害』之義」^⑪的第二層義；由直接法道之「非天地萬物之反面意義，以觀『天地萬物之自身之正面的表現此道之意義』」^⑫的第三層義；以及「由人之修道之久，而達安且久之自然之境，則更實見道之長久，道之法自然與天地萬物之莫不法自然」^⑬的最高第四層義。因此唐先生以爲老子之道比田駢、彭蒙、慎到所主張之棄知去己，以及待物勢而隨轉，且無傷物我之無自主性境界要來得更高，此即見物之變而已身退守，待他人之先取而已取其餘之被動的自主性表現。因此老子見小喻大，不自是，不自矜的以隨道轉而體會天道。是以唐君毅以爲道家之思想有以下幾個分別：一是田駢、彭蒙、慎到棄知去己的隨勢之道論；二是老子不爭、無違的全生之道論；三是莊子的無待而自適、自運之道論。其雖未論究《呂氏春秋》、《淮南子》的道論旨歸，唯顯知此二書之道論見解已然將道家旨義給予吸收與發揮。

⑩唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁336，學生書局，1976年。

⑪同前註，頁336。

⑫同前註，頁336。

⑬同前註，頁338。

二、莊子內聖修行與外王化功之道論

（一）莊子內聖外王之道論認知

道家精神之規範首見《史記·太史公自序》「合諸家之長」及《漢書·藝文志》「原出史官，清虛自守，卑弱自持爲宗」爲紀要，而唐君毅先生以爲此不足以詳盡道家之全。因此唐先生提出從「自拔於一般世俗之精神意識」^⑭來解釋。即：1. 其以爲道家精神乃自我超拔式的逃離濁世，如心齋、坐忘；2. 自清淨之主體以及主體自身清淨開始而及於客體的清淨，亦即主客體的不相擾；此種不相擾的情況，乃是以主體能獨行其清淨志的詮釋道家思想爲基點。老子之道論發展至莊子世，其中雖多有繼承者如：《鶡冠子》、《尹文子》，然而史籍卻未載明其等之思想淵源。以理論發展過程推理，吾人以爲若無先賢口耳傳承開其源流，則《莊子》一書的自是與創見將落入其所闡釋事象的相對性矛盾中。顯示道家發展的一貫性理據並不僅限於文本的傳世，反而存在於依天道式的生活實踐中。

郭沫若在其《十批判書·莊子的批判》中寫到「他只是想折衷各派的學說而成一家言，但結果他在事實上成爲了道家的馬鳴、龍樹。」^⑮即莊子在其〈天下〉闡述：宋鉏、尹文之不累於俗、不飾於物由道家轉爲名家的發展；彭蒙與慎到之棄知去己由道家轉爲法家的發展；以及關尹之在己無居、形物自著和老聃之受天下之垢、無藏無爲的方術發展。莊子這種深刻的道論認識與批判，顯然已把握到「道」的根本意境。因此而自我期許：與無生、天地、神明並與，與萬物畢羅的獨與天地精神往來，而不敖

^⑭唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁262。

^⑮引自熊鐵基：《秦漢新道家》，頁15，上海人民出版社，2001年。

倪萬物之自是見解，從而使老子之道家思想做出更開放的發展。熊鐵基先生亦以爲秦一統六國時，丞相呂不韋基於現實政治與社會需求考量，以天道之理昭彰崇高而兼容儒、法、名、陰陽等各家之長，乃集眾賢之見以成就《呂氏春秋》，故而呈現新型態的道家面貌。因此熊先生以爲自《呂氏春秋》以後的道家發展可名之爲「新道家」。以熊鐵基先生上述之見，亦可以證知熊先生以爲老莊道家之形成有其一貫性之脈絡存在。而黃漢光先生則以爲《呂氏春秋》乃撿拾摭取各派思想集編而成，因無創見而視爲雜家¹⁶。熊、黃二位先生之見固有所本，然吾人以爲一個學派的發展除了洞見創新之外，更重要的是繼承與發展。《呂氏春秋》固然標幟爲大一統的現實著想而整合各派理論，然而若無先秦道家開放恢闊的原道本體論存在，則難有兼容各派思想之後勢發展情況；若以當時儒、法、陰陽等學派思想之各領風騷專擅情況而言，欲兼容並蓄其他門派思想宗旨，恐扞格抗爭不止，又何言大一統。因此吾人以爲熊、黃二者之論亦有偏是之論。換言之，中國儒家雖分有八儒之名，然而後世並未細別漆雕儒、孟子儒等之分類而均總稱爲儒家。因此道家在先秦與秦漢固有不同理論界面發展但仍可統稱爲道家，祇是自《呂氏春秋》後，道家博雜實用的修正與創新局面如修身煉心或宗教神學的發展，顯然爲道家之學帶來了豐富與多元的榮景。

《史記·老子韓非列傳》記載「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、

¹⁶黃漢光：《黃老之學析論》，頁1～22，鵝湖出版社，2000年。

墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。」此意乃指莊子之道論與老子道論相連。雖然莊子以寓言虛語借儒墨之學指事類情來自恣適己，不過即可以推知老莊之道論意境有某種相關的連結關係，至於莊子本人的思想其本人在《莊子·天下》文本中即以自序的方式分析與歸納：「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與，芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。」因此綜合上述二者之述，莊子乃「獨與天地精神往來，而不敖倪於萬物，不譴是非以與世俗處。」亦即已達到是非（書連狝）無傷，辭雖諛詭但有其旨意而可觀，而且不斷的從生活實踐來體驗，故能上與造物者遊，下與外死生無終始者為友。不過從《莊子·天下》對道之言詮，顯示莊子與老子之道論有所不同。從歷史文獻發現老莊之道論自漢、魏晉即各自注釋或以老注莊或以莊注老，不過均未見二者有師承關係。故唐君毅先生曾以為「若人類思想之發展趨於進則宜先田駢、彭蒙、慎到之說，至於老，再至於莊。」¹⁷來定位老莊的先後關係；但以老子之節制人心、曲全生命之道論與莊子尚浮游天際與天地死生同歸，而未指實現實社會之道論的差異性而言，顯示二人對現實生活的處境感受有不同的認識。然而從《莊子》文本得知莊子對真人、至人的關注程度來看，人雖有天戒、人制之限，但卻可以透過「坐忘」、「心齋」之工夫以達到「無待而運」的境界，亦即莊子對內德修行的至高性，外王化功的普世性的論述，已達到理論論證的周延性。

（二）莊子無待而運之道論體現

《莊子·天下》「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神

¹⁷唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁289。

人；不離於真，謂之至人；以天爲宗，以德爲門，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」另其〈逍遙遊〉亦言「至人無己，神人無功，聖人無名。」即可推知：莊子無奈於人世的體制，是以心羨慕而亟思超脫世俗。故他對於至人之義即定位於在無奈情況下，無爲之爲（意即不得不爲）之真實作爲，亦即至人者乃本真天性的自然表現。所謂「自然表現」並非極至性的超脫，而是屬於一種歷經千百劫難後的慈愛觀照，亦即是一種物我一體，死生並同的心感悟而體踐履的眞誠行徑，故又可稱爲眞人。該一至人行徑並非以物勢之來的順逆而變異其認識的結果，亦即主體意識的自知、自覺、自律的顯現；而人處於現實社會必然與俗世因應，若能有上述契天則之主體意識的展現，才能體現天道的自由與節制。莊子在證悟得道過程中多次提及「眞」字（計 66 次），雖眞與仙同義⁷⁸，惟未專注於該一方伎的修煉或操作方法的檢驗，而逕自進入抽象層次的理論論證，並以爲道的認知是靠著主體直觀的個人感悟，進而達到神人與眞人之自由、自覺與自律境界即爲得道的證成。

唐君毅先生以爲《莊子》內七篇對道的證悟與老子不同，亦即「見莊子之學自始自終乃一爲人之學，而歸於一人之成爲眞人、至人、神人、聖人之道之陳述者。此與老子之言道，始於法物勢中之道及地道，更及於天道之能容公，方返至內在之修道之功者，顯然異趣。」⁷⁹亦即先效法物勢之道→而後再法地之道→最後則爲法天之道等一系列的相輔相成、相生相剋的調和，而最

⁷⁸陳寅恪以爲「真字即與仙字同義，而遇仙或遊仙之謂也。」，見《讀〈鴛鴦傳〉載〈元白詩箋證稿〉》，頁 147，上海古籍出版社，1978 年。

⁷⁹同前註，頁 403。

終顯現出自由、自在的生命覺知；是以莊子論道乃以人生理想境界爲標的，進而予以調適生命的透移與內心認識過程的安適，以達到證成天道的把握。其所關注乃在於心知與生命二者均須共同的依憑天理、天道來進行。故可以說是以：「虛以待物，乘物而游心，於不得已之現勢下的中和之養」而體現天道。此顯與老子所關注之虛靜柔弱自處，凝翕其精神，以退斂爲先，契生不有，無爲而無不爲之道治天下有所不同。因此我以爲可以節略莊子之人，以及莊子對道論的價值地位：道家思想的天道觀爲老子首創，而莊子予以全面的繼承與發揮。亦即莊子對道的把握乃是一種無時、空之侷限性，對於道的質性亦給予明確的規範，意即「道」遍在於萬物之中；對於道的形下現象，則提出萬物一氣的主張，此乃物我同根之道基礎的見解與發揮，在道的認知上其認爲學習是重要的，但是學習的方式有很多，諸如寓言式、論辯式、比較式等等⁸⁰；在人生的態度上，則採取「任化流行」不爲生樂、死悲而求「隨遇而安」以及「無待而運」的適意生存。

另莊子時代之道家人物列子，亦有可資論述的道家思想。列子，西元 5 世紀末至 4 世紀初與鄭繻公（西元前 422 年～前 395 年）同時而稍早之人⁸¹，其人晚於孔子五十年而早於莊子五十年。其主張「貴虛修行得道」。因此列子對道的實踐體現：即一者爲「齊同生死」（見《莊子·至樂》）；二者爲「棄名去智」（見《莊子·讓王》）；三者爲「有待而行」（見《莊子·逍遙遊》）。這些見解可以說是人們在生活中應拋棄那些羈束人心的令名與俗物，並返歸人生清淨的天道自然之狀。

⁸⁰ 薛明生：〈早期道家思想思維與實踐〉，《南京大學博士論壇》第 34 期講演。

⁸¹ 孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁 207。

三、黃老順自然之則的道論體現

稷下之學乃戰國時流行於齊國的學術風範，該學術集團因位於齊國都城臨淄西向之稷門而得。其講學議論之館即稱為稷下學宮。「該宮創建於西元前 4 世紀中期齊桓公與齊威王時。」稷下之學為我國古代最早的學術活動和政治諮詢中心。其學風「自由、相容並蓄，不治而議，厚其俸祿。」因此得以招致天下賢士多達千人，在這些賢人異士之輩中，多有各門派之學者。以當時時代發展來看，稷下之學的前期（桓公至宣王）是以道家為主流；稷下之學發展至後期（湣王至建王）則以名法家為主流；基本上，「在各學派之中，黃老居於主導地位。」⁸²據記載，稷下學宮屬於道家思想一派的諸子中如宋鈃、尹文、田駢、彭蒙、慎到、鄒衍等均有輝煌的事蹟，而其等之道論內涵均各有特長，不過卻有一共性那就是順自然天道的人事管理。茲略述概要。

（一）宋鈃、尹文積極安寧天下之道論體現

「宋鈃又稱宋輕、宋榮、宋榮子、宋子，戰國時期宋國人，與孟子同時而長於孟子，齊宣王時與尹文、彭蒙、慎到同遊稷下和尹文齊名。」⁸³「尹文又稱尹文子，戰國時期齊國人，年幼于宋鈃，或為宋鈃弟子」⁸⁴據《漢書·藝文志》稱：宋鈃所著《宋子八篇》與尹文作《尹文子》一篇及《名書》均已散佚。故二人之思想僅得見於《孟子》、《荀子》、《莊子》等文本中雜陳。

⁸²稷下之學的引文出自《諸子百家大辭典》，頁 813，四川人民出版社，1999 年。

⁸³孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁 272。

⁸⁴同前註，頁 272～273。

以《莊子·天下》一文所述，其二人「不累於俗，不飾於物，不苟於人，不伎於眾，願天下之安寧以活民命，人我之養畢足而已，以此白心。」，以及「禁攻寢兵，救世之戰，以此周行天下，上說下教。」顯見其二人對當時社會爭鬥情況了然，對於「禁攻寢兵」之術多以利害相陳並示以兩敗俱傷，此即用意在於息兵禁戰。宋、尹二人汲汲營營於「天下安寧以活民命」的道德實踐，此即表現出天道生生之德的感契。宋尹二人之道家思想可以說是從《老子》之天道善慈的一面加以肯定與發揮；其等救善之作爲又大大的超越了《老子》全生、保生之曲全生命作爲。亦即以積極、主動的態度來詮釋天道之以生爲主，以壞爲輔的認識與實踐。不獨如此，其等「上說下教」雖頗有墨家兼相愛之風，不過其等生活認識與實踐道家思想更從此而展開了一個德行修養的專業指向。又《荀子·正論》「子宋子曰：明見侮之不辱，使人不鬥，人皆以見侮爲辱，故鬥也。…人之情欲寡，而皆以己之情爲欲多，是過也，故率其群徒辨其談說，明其譬稱，將使人知情欲之寡也。」此乃是指稱宋子之不同於儒家、墨家顯學之爭鋒利害，反而可見到其對天道的直觀理解已有根本性的瞭解，故而結群辯析指陳現實爭鬥的利害，此可稱之爲對道論的積極體現。

（二）彭蒙、田駢、慎到隨順趨勢之道論體現

慎到，戰國時期的趙國人，而彭蒙與田駢則爲齊國人，並且彭、田爲師徒關係；據《史記·孟子荀卿列傳》對慎、田二人記以「皆學黃老道德之術，因發明序其指意。」意即慎、田二人之道論見解係以黃老道家之德行修養之術加以發揮開展。而《莊子·天下》更把彭、田、慎三人思想並同陳敘，其等主張爲：棄知去己，非議聖賢，若物無知之無爲應化。因此莊子指其等爲「公而不黨，易而無私，決然無主，趣物而不兩，不顧不慮，不

謀于知，於物無擇，與之俱往。」此意乃是對於事物的發展均依於天道律則。天道之勢在右，則右，天道之勢在左，則左之。故慎到有言「天道因則大，化則細。因也者，因之情也。莫不自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣。」即表示老子之天道自然論已衍化爲天道因情的趨勢論。此種趨勢論在春秋戰國時的商鞅亦有重視「勢」之術用，如「凡知道者，勢，數也。故先王不恃其強，而恃其勢，不恃其信，而恃其數。」亦即商鞅把這個「道」視爲潮流趨勢及本數的天命說，其雖然以法立國，但對於整個春秋戰國的氛圍卻是掌握有致，如《史記·商君列傳》記載其勸說秦孝公從「帝道」至「王道」而終至「霸道」的過程並最終得以「霸道」使其受到重用，可見天道律動的因順勢論有其發展的空間。而田駢、彭蒙、慎到所主張的棄知去己，《尹文子》以爲「田子曰『人皆自爲，而不爲人。故君人者之使人，使其自爲用，而不能爲我用。』」而論陳田駢道論要旨在於：人人生活只知勤懇努力而不受他人影響，那麼人人皆會主動的從事其相關的事務。此一論述乃是指人人自爲之模式，並非把自己的快樂建築在他人的痛苦之上，亦即本著自覺、自律、自發的爲自己謀求一己所足的需求而已。而唐先生以爲「莊子之用心方式，要在於其與物勢之變相接而游于變化之時，更求其心思直下透過亦超出於此物識之變之上之外。」⁸⁵不過此一物勢論仿若田駢、彭蒙、慎到等所悟之道義，其差別則在莊子無待於外的自我安適的心理狀態與修持。而彭、田、慎三人之因順趨勢變化的道論思維，乃是把老子天道自然的形上思想，直接下降到所謂「齊萬物」、「齊是非」的人世之情的趨勢裏頭。是以孫以楷先生等以爲「老子天道無爲，被慎到詮釋爲天道之『因』及因順物之自然；至於

⁸⁵唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁346。

天道制約，規範人事的一面則被慎到解釋為『因人之情』，給予天道以『人道』內涵。…這說明天道的作用是可變的，順應萬物本性則大，違逆萬物本性則小。」天道只有順應固有之本性，才能為人所用。這樣，在天道和人道的關係中，老子所側重之天道的客觀規定，在慎到等人所見則被看重為人的本質力量，亦即萬物自體所自有的本性發揮。

（三）楊朱自知與獨善之道論體現

孟子曾以為楊朱「楊子取為我，拔一毛而利天下不為。」楊子亦嘗說「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣。」《淮南子·泛訓論》「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也。」表示楊朱之私己保真的特性係為天下大道之本真本性的要旨。若人人都能本著僅謀一己之利的情況下，也就是各盡本分的不妄以兼相愛的救善，那麼天下即可安定。可見楊朱的簡潔個人主義，乃表現出道論的全生與盡天年的底蘊。而《荀子·非十二子》亦述「忍性情，綦溪利跂苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分。」乃是非議史鯀、陳仲之獨善其身避隱時患的指摘，故荀子稱史、陳二氏為「獨行其清志的避世行徑」；另對於它囂、魏牟等之道家人物的享樂主義，更是嚴辭痛陳「縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。」因為他們所主張之身貴於天下，求自養其生命之情性，乃是一種自見其生而輕藐天下所生的另類積極生活的實踐模式。

從孟子視為戰國時期顯學之楊朱的主張來看，楊朱之私己保生之道論，在混沌戰爭的時代，顯示出社會各階層的自安求全態度是普遍性的存在。那麼楊朱何許人？楊朱者老子之弟子，其以「拔一毛以利天下不為」及「棄知去己」為主張而風行當時。由於其認為美、醜、令名之增加未能帶給當事人的生命恆久，因此

楊朱以爲人終須離世不如隨順自然而靜待天時或天命到來。其曾言及舜、禹、周、孔「彼四聖者，生無一日之歡，死有萬世之名。名者固非實之所取也。雖稱弗知，雖賞之不知而株塊無以異矣。」⁸⁶並論及桀、紂「彼二凶也，生有從欲之歡，死被愚暴之名。實者固非名之所與也。雖毀之不知，雖稱之弗知，此與株塊奚以異矣。彼四聖雖美之所歸，若以至終，同歸於死矣；彼二凶雖惡之所歸，樂以至終，亦同歸於死矣。」⁸⁷楊朱雖有苦樂之識，但對於人的終極歸宿——死亡仍耿耿於懷。當然此後之發展雖有魏晉清談玄學之縱欲之說，但以中國氏族管理社會景況而言，當時以服務中央王室領導爲主流的情況來說，當然會有荀、申、韓、呂所發展之符天則之主逸臣勞的論調。楊朱曾言「人肖天地之類，懷五常之性，有生之最靈者也。…人者爪牙不足以供守衛，肌膚不足以自捍禦，趨走不足以從利逃害，無毛羽以禦寒暑，必將資物以爲養，任智而不恃力。故智之所貴，存我爲貴，力之所賤侵物爲害。然身非我有也，既生，不得不全之；物非我有也，既有，不得而去之。…有其物，有其身，是橫私天下之身，橫私天下之物。不橫私天下之身，不橫私天下之物者，其唯聖人乎！公天下之身，公天下之物，其唯至人矣！此之謂至至者也。」⁸⁸由於其所主張之「棄知去己」的認識與實踐方法乃是「將治大者不治細，成大功者不成小。」所以認爲「吞舟之魚不游枝流，鴻鵠高飛不集汙池。何則？其極遠也。」即可推知其小大之治乃是一個「以時度之」的勢論。

稷下黃老之道論，依劉向《別錄》「齊有稷門，齊之城西門

⁸⁶《列子·楊朱》。

⁸⁷同前註。

⁸⁸同前註。

也。外有學堂，則齊宣王立學所也，故稱為稷下之學。…又有記載說《史記》云談說之士，會於稷下。皆此地也。」此學宮直至齊國亡後才完全解散，其興盛時於宣王（西元前 319 年～西元前 301 年）時為諸子百家爭鳴場所，據稱稷下先生與學士數百千人，且歷時一百五十年之久。該宮之盛況於司馬遷《史記·孟荀列傳》記載「自騶衍與齊之稷下先生如淳于髡、慎到、環淵、接子、田駢、騶奭之徒，各著書言治亂之事以干世主，豈可勝道哉！慎到趙人，田駢、接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術，因發明序其旨意，故慎到著《十二論》，環淵著《上下篇》，而田駢、接子皆有所論焉。」另《史記·田敬仲完世家》亦有「宣王喜文學遊說之士，自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、慎到、環淵之徒七十六人，皆賜列第為上大夫，不治而議論，是以齊稷下學士復盛，且數百千人。」顯見黃老之道的本原不但是從老莊道論而來，而且更把老莊形上道論加以抽象化處理、把握以及發揮。

（四）《管子》君逸臣勞之道論體現

《管子》一書，雖有今人郭沫若、馮友蘭、顧頡剛等學者力主戰國之作，但仍多有學者以為係春秋戰國之間作品。由於齊國霸業有兩次，一次為西元前 685～643 年的「尊王攘夷」所謂的春秋前期之霸；另一則為戰國中期齊威王、宣王在西元前 356～301 年的變法圖強之霸⁸⁹，這段期間約有三百多年，因此該書之成難有定見。不過可以肯定的是，該書內容兼容道、法、儒各家之見應非一人之作。單以道家思想而言，其〈牧民〉、〈形勢〉、〈乘馬〉、〈樞言〉、〈心術〉、〈內業〉、〈白心〉等

⁸⁹胡家聰：《管子新探》，頁 94，中國社會科學社，2003 年。

篇章即多有因襲老子道論的思想。換言之，道論對於管仲為齊桓公成就霸業有著一定的功勞。基本上，《管子》一書對《老子》道論的繼承與發揮有幾個方面的衍發與詮釋，即：

1. 在「因道全法」的概念下，《管子》之作者們，亦即稷下學宮的黃老學者們，把老子道論以「君人南面之術」的方式加以發揮與闡述。而稷下黃老之學的性質屬於政治論證的用世官學，而不似莊子、列子之神遊物外超升離世的私學⁹⁰。其二者顯有不同。亦即《管子》在「因道全法」概念下，以道為術的居於指導地位而建構，以及把儒、法等家思想加以兼容並存。《老子》道論反對社會法制，而管子對法制則加以尊崇並予拔高至不可抗拒的地位。質言之，乃是把禮法的位階提升至行道、得道的橋樑仲介地位。
2. 對道的虛擬意義上的把握。《管子》以定限於精氣說與可實踐得道之工夫論為主張。這就表示為人可以藉修煉即可得道的發展空間做出了預設與轉換。如《內業》所言精、氣、神之化的流轉與把握，乃是天道性命的確保，並進而以精、氣、神之轉化而象徵著生命興衰的立論依據與實踐要領。
3. 實踐得道的工夫論。《管子》以為道的體悟與契合是需要認真的修養，也就是《管子》把人心的修養定著於「致虛極，守敬篤」方面，也就是《管子·心術上》所述「心術者，無為而制竊者也。」「虛其欲，神將入舍」的有形、無形的轉化把握，從某種意義的分析層面上而言，心的誠敬篤實、自覺節制的修養工夫如果做到了，亦可謂為得道之契道。

從《管子》一書的內容來看，即發現它把《老子》對道的追求與人離道漸行漸遠的原因，都能給予明確的指出與闡釋，顯然

⁹⁰胡家聰：《管子新探》，頁94。

得知《管子》一書的作者們，對於老莊等道家人物的思維確實是進行了徹底的研究與分析，因此能夠周延性的加以展開。另《管子》對於人的主觀能動性與客體物欲的關係，亦均給予釐清與定位，如「無爲之謂道，舍之之謂德。」「德者，得也；得也者，謂得其所以然也。」此即表示道之無爲性是指崇高性與超越性的指稱；天道之恆定性與變化性並非人所能任意更異變動。然而在無爲的做法上，《管子》乃是把君王視爲道化的表徵，亦即君王仍有天命所賜的意味，因此君王的職責即在於修身、養生與行政之上的作爲。在德行的修養上，即是透過道德的實踐而化育眾生，以使宇宙萬物都能欣欣向榮或依時而化，祇要做到普化眾生即表示得道、契道或彰顯了天命所賦君王的職責。換言之，德行的表現乃在於善心、善言與善行。

（五）《呂氏春秋》天道有節、物類群分之道論體現

呂不韋，戰國時期秦莊襄王及秦王政時之相國。任內十餘年中在秦國的「軍事、外交、內政方面都取得了很大的成就。這些成就加速了當時正在進行的統一戰爭的進程。」⁹¹《史記·呂不韋傳》「呂不韋乃使其客，人人著所聞，集論以爲八覽、六論、十二紀，二十餘萬言。」又《漢書·藝文志》「雜家《呂氏春秋》，二十六卷，秦相呂不韋輯智略士作。」顯示《呂氏春秋》一書乃呂不韋之主張。至於是否爲雜家或道家之作，今古之人時有不同意見，唯我以爲《呂氏春秋》把握了老子形上學之道論旨意，並在形上意義下進行一系列的分析、演繹、論證，因此《呂氏春秋》一書自應定位爲道家之作；另外則是道家的發展一如儒家般的逐漸衍化發展，當然在衍化過程中會有兼容之舉。《呂

⁹¹孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁452。

覽》之見主要是以黃老道家之君無爲而臣盡職的見解而展開論證的，其在自然觀方面是以精氣感應說爲主；在人生觀上乃以人性（即秉受於天而非人為）孝誠說；在認識論上則以感應經驗爲主⁹²。因此我以爲《呂覽》的紀要，總的關鍵在於天道進退盈縮有節的彰顯；在人事符天則的規範上並非全然的以人的主觀作爲爲主要依據，反而仍受制於天的監督。因此只要合於天道的律動，就是人得道的象徵。換言之，《呂覽》的核心旨意在於天道有節、物類群分，人不可以借著符應天則即可任意非爲。

（六）《黃帝四經》體用有序之道論體現

1973年，中國長沙馬王堆三號墓出土約12萬字的古書，其中多有久已失傳的先秦古籍，唐蘭先生最先從出土帛書的抄寫《經法》、《經》（原釋《十大經》或《十六經》）、《稱》、《道原》四篇古佚書中，「撰文認定這四篇古佚書即《漢書·藝文志》所載的《黃帝四經》四篇」⁹³，唐先生並以爲其成書年代「最晚在西元前400年早期就已出現。」⁹⁴從《黃帝四經》之道論旨意發現，並未偏離老莊對道的界定，亦即以爲道乃是虛無無形、無有明晦、道先在於天地、萬物賴以生長的根源。然而對道的認識則專指虛與無。故王博先生以爲《黃帝四經》「由於只強調道虛無形、無名的特點，因而道本身並不能表現出可供人們效法的實在法則。這樣，在道和萬物、人之間，就需要一個中間的環節。這個環節既有道所沒有的具體規定性，也要有萬物及人所不具備的權威性，這就是天道。」⁹⁵由於天道思想在老莊那裏

⁹²孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁455～470。

⁹³《黃帝四經注譯》，頁3，中國社會科學出版社，2004年。

⁹⁴同前註，頁5。

所代表的是有與無的統合概念；而《黃帝四經》獨尊「大道」之下的「天道」，此點似乎把「大道」的發展已經更細緻的給予指實論證，因此《黃帝四經》的「天道」意義即具有：恆常性、對比性、判準性、階層性及往復性。也就是「天道」的特徵已開始有著具體可憑的依據以及操作的可能，而「天道」的以上特性即為一種可感、可循、可促的體用一如、首從有序的綜合體。

參、先秦法天之道論發展

從戰國後期各王朝的文武整備情況說明了中華文化的幾個重點，一是在學術方面有稷下學宮的交流匯整各學派思想，使得文化思想呈現兼容的情況，也就是各學派都各自汲取其思想不足之處；二是在戰國群雄兼併激烈時，各諸侯國需才恐急，因此也多方吸收或採用具備多元性學識之賢人，而此等人亦為政治情勢需要做出綜合而完整的理論參據，以供各國君王治國之用。這些文武方面的理論發展，正好使中國的一統局面帶來了文化的宣傳並得到了實踐的檢驗，當然也帶動了個人避隱煉養的發展機會。從道論的理論發展來看，一統的趨勢是符合：天道乃世間萬物本根的認識，而君臣之術用的認識也體現了天道各有所司的操作義；在個人煉養方面更是兼顧於天道之本根的含攝，意即借著修德煉養或致長生來體現天道以做出合理化的理據與參驗。以《老子道德經河上公章句》內涵所述，以從個人養生的修煉為得道的實踐模式而言，河上公主張在生理方面應注重身體的調養，並借著精神與形體的煉養而達到祛病與長生。因此河上公在落實天道體現的方式即是從遵行天時、地利的認識與把握而論證行氣養生的可

95 王博：《老子思想的史官特色》，頁 338，文津出版社，1993 年。

行性，並另以不妄爲做爲固精的手段；進而使精神的靈明與身體的固精及行氣流轉相結合，如此即可達到延年益壽，最後修成真人或至人而與「道」相合。在精神修煉中則要求敦樸、靜默、節欲、自省、和柔、無思以達到天道的適節有度及和生萬物的契合。又如《老子想爾注》對於道的實踐分爲二方面，即一爲信念部份，另一則爲實修部份。在信念部份主張以守一奉道誠；在實修部份則分別以道德及煉氣二方面的專注修煉，修德乃是以心的把持爲主，亦即以道家的自然清靜思想爲主，並與儒家忠、孝、仁、義思想相融；在煉氣方面則以爲應以形體的修煉而達到去雜存精，進而去精成神，當完成這些煉養的工夫時，就可以產生或與道合一的起死回生之功效；另外則是其亦重視行善積德以應後世行爲的功效，在政治社會管理上則可自《呂氏春秋》所論見諸闡釋。

道論的實踐發展至兩漢時期就已顯出相容並包之勢，除西漢建制七十年之「文景之治」爲道論實踐的具體代表外，另有一批學者亦兼含道家、儒家與法家之長，如漢之大儒賈誼。其在《賈誼·新書·道術》論及「道者，所從接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設施也；術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆爲道也。」這是對道的認識與把握，因此能夠明確地對「道」指實化而實際操作。然而從先秦兩漢對道論的實踐體現發現，道論的實踐因子有如老子天道觀的淵源一般，亦即道論的實踐因子溯自遠古時期先民的生活秩序中。爲能一窺梗概及其傳承衍化脈絡，乃對道論實踐體現的部分加以論述，並循其脈絡找出天道實踐並非僅始見於老子之後的理論發展需要而形成。質言之，道論的體現自古即有，而老子、莊子等大思想家把先民實踐體現的天道之象，加以凝練而抽象化處理，使得道論的理據更明確以及更肯定的指出實踐方面的參據。

道家思想之開宗明義者，一般學者都能共識於老子的首創地位。而老子其人，因考證不完整，所以爭論甚多；但首先有明確記載者以《史記》為始，其他文籍則僅散見老子之言論與主張，並未敘明起訖處。《史記·老子韓非列傳》記載「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字柳，周守藏室之史也。」及「老子修道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，強為我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」

「或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。」從司馬遷此一記載可以得知老子其人的梗概為：老子，中國南方之隱士也；老子，周朝史官；老子，品德高尚；老子，具洞識遠見能力；老子，勇於急流而退；老子，安於天命；老子，隨緣曲全。其人之主張與見解雖說有五千言傳關令尹，但並無直接證據證明現今《老子》文本為其本人所撰，但可以確定的是：老子之見解常現於其他文本如：《論語》、《莊子》、《禮記》等文本。比較具體的主張則以《莊子·天下》所言關尹、老聃「以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居。」之老子主張，而關尹見解以為「在己無居，形物自若，其動若水，其靜若鏡，其應若響。…未嘗先人而常隨人。」老聃若「知其雄，守其雌，為天下溪。…人皆取先，己獨取後，曰，受天下之垢，人皆取實，己獨取虛，無藏也，故有餘。…無為也，而笑巧，人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎。」那麼以《莊子·天下》之見識老子道即應為「知而靜處以自觀，己與物勢以靜轉。」的具有自覺、自知、自由的智慧之人。一個具有如此智慧的哲人，顯然能發現人事的籌謀規劃到終都歸於沉寂，因此會簡潔的加以規範：平安如實的把上天所賦予的年壽度完；也就是具體的按天之道無為無不為以及按天之道行人事。總而言之，先秦

法天的道論發展乃是對天的表徵不但給以論證關注，而且亦從實踐轉化的方面加以落實與把握，並因此而開啓了天道可就的認識與實行的可能。

一、道論操作化之體現

要能夠具體的按天之道無爲而無不爲，按天之道而行人事，首先就需要將道論中的無爲無不爲之論述以及天之律則加以指實化處理。先秦之時，在道的本體論方面乃是以爲道爲萬物的本根本源，亦即道以超越的形式存在於世間。然而到戰國時期，從老子之後的道家人物對道的認識，即轉入了「氣本體」與「心本體」之論述，如《黃帝四經》、《鶡冠子》、《尹文子》甚至《莊子》亦有如是的闡發。其等共同之處都在於重視道的崇高性與普遍性，祇是比《老子》之文旨更多了指實性特質來掌握道的面貌；而在道的體現差異性方面，則多涉以神人、仙人之跡的附會，並加以強調所論說的道家思想。因此在戰國時期就有所謂的神仙方伎與鬼神崇拜的求長生、致神仙的上流官宦社會的風尚。另在萬物形成方面的認知，道家亦若佛教般的否認初始之造物者存在，佛教主張世間一切現象的形成都是由因緣合和而成，故主張「緣起論」；而道家雖共認道乃爲萬物本根本源，但其通過氣、水之動靜，陰陽的流變而生成，從而體會道的存在。從理論上而言，道家對物的生成亦採取著自然合和的觀點。

中國傳統哲學所用的認識與思維方法，大都以直覺主義（intuitionism）爲主，而輔以經驗主義（empiricism）與理性邏輯主義（rationalism）。所謂直覺主義乃是以直觀方法判準事物；所謂直觀之意即「對於某一存有的個別事物所作的直接觀察，而此個別事物亦直接顯示其具體的完整性（即無須其他知識內容的媒

介)」⁹⁶；經驗主義則是認為「經驗是唯一知識源流的一種看法。」⁹⁷理性主義即「人的知識是由感覺及理智所形成的整體。」⁹⁸道家思想則是更多的使用直觀或直覺方式來表現，亦即《老子》所稱的「玄覽」或「玄通」之概念乃只可意會不能言傳，亦即透過內心體悟而把握道的本質，故《老子·十章》說「滌除玄覽，能無疵乎？」以及十五章的「古之善為道者，微妙玄通，深不可識。」《莊子》更承傳此說而主張「坐忘」及「心齋」。中國傳統哲學，由於派別不同、個人才性不一，因此在認識的方法與思維就有所不同。大體上可分為理性主義、經驗主義和直覺主義。道家的認識思維，吾人以爲有更多的直覺主義，而且常將經驗主義擴張連結直覺主義，並進而自以爲是的作成理性推理的認識。雖然道家之自我內心認識的直覺主義統貫整個先秦兩漢的道論，不過其仍然直接取自老莊道家的認識，是以呂志鵬先生以爲「並無多少花樣翻新之處。」⁹⁹倘若用現代的語言來詮釋道家的這種認識方法，就是以直覺主義之方法抑制或排除所謂感性及理性邏輯的思維，而使當事人自覺地體悟或直觀萬物與道融和的內心寧靜。這種體悟亦可說是經驗與洞識力的統合發揮，因此這種內心自我意識與直覺的結合，即爲道家思維的根本來源。換言之，該經驗即來自生活實踐中的認識；而洞識力卻是人之才品情性的特質表現。此一洞識力與經驗又關乎實際實踐的廣博性與深入性，唯有見多識廣才能產生含蓋性與通透性，唯有獨具才性始能成就貫穿性與統合性。因此道家思維的方法常使人有

⁹⁶項退結譯、布魯格編：《西洋哲學辭典》，頁182。

⁹⁷同前註，頁99。

⁹⁸同前註，頁307。

⁹⁹呂志鵬：《道教哲學》，頁209，文津出版社，2000年。

著天馬行空不著邊際之感。深究箇中原委，實在是一個主觀直覺式之發微顯幽的靜觀自得工夫。這種靜觀自得的工夫在先秦老莊思想中是特別豐富的；反而在戰國以後的道論實踐中，走入了個人養生、社會祭祀崇拜及帝王治國的道術之用的思維。在道論實踐中其經驗法則部分體現於具象、模擬之意象的發揮，也就是從象中取意，由意的掌握而冥想合物而悟道。當然意象的轉化需要通過類比或虛擬以達道，此一過程與效果誠如呂志鵬先生所言「觀察到兩個或兩類事物在一些屬性上相同，便推出它們在其屬性上也相同。」^⑩

至於理性直觀的分析論證，從《黃帝四經·君正》中之法立從俗利民論的陳述即能明白。所謂法立從俗利民之論乃是指兼併與國後的施政對待百姓及治事的次序性工作，其認為：「一年從其（指人民）俗，二年用其德，三年而民有得，四年而發號令，五年而以刑正，六年而民畏敬，七年而可以正（徵）」。此之論述乃旨於一者先明瞭人民的生活規則以及人民的才品能力，再者節賦斂使人民得以溫飽有餘，故而能使法令頒行。顯見戰國後期道家思想的變化已步入國家管理的合宜政策為主，亦即「替天行道」的人性主體意識彰顯的模式，也就是對於管理的權力更加的合理化與合法化。在理性分析的研究中發現《黃帝四經·雌雄節》的剛柔對舉即已展現出邏輯分析的雛型。亦即其邏輯分析的方法路徑為：1. 論述有關道論定義之意涵→2. 得道與悖道結果之互相對比→3. 論述得道與悖道要素及其發展（過程）路線→4. 兼論雌雄剛柔二形而體性為一的共通性，以及道體完整一如而分殊為二的差異性→5. 論證雌節的本根乃是道的形象指涉→6. 自律自守的奉持乃得道的保證。顯然《黃帝四經》已把握了思想認識的

^⑩呂志鵬：《道教哲學》，頁223。

抽象意義；然而卻有著以下的不足之處：1. 籠統歸納與區分。亦即以簡單的正反二分法表現出事物的對照，而無法解釋萬象的複雜變化；2. 未能深究各要素的生成與相互關係。此乃是對於各生成變化之要素不但要相互對舉論證外，而且更要加以演繹與歸納；3. 論述道之體性大且爲一，而其形象卻顯現成萬千，此二者變化與轉承關係未有明確論證；4. 對於論證的焦點，未能相互質異以及比較各個優缺點；5. 警示的意味較濃厚。亦即《黃帝四經》對於法立從俗的認識乃繫屬於生活化層面，亦即其論證內容比較能夠確實實踐。又《戰國策·趙策》武靈王平晝間居「夫制國有常，而利民爲本，從政有經，而令行爲上。故明德在於論賤，行政在於信貴。」「趙父曰：當世輔俗，古之道也；衣服有常，禮之制也；修法天愆，民之職也。三者，先聖之所以教。」以及「常民溺于習俗，學者沉于所聞。」之三則論述，即知戰國時期各君王治國之本在利民，行事之要在於貴信，亦即封建統治者已然瞭解援天道以入人事，不但需要自身的道德是高標準的，而且更要把自己的理想道德化爲實際行動而普施於人民。從理論研究層面言則是理性直觀經驗的展現，亦即以指實化之方式，把抽象性的理論或自然天道，從現象層面的軌跡加以把握與安定。

道家思想的主要宗旨，從根本意義探究，仍屬於「生命的保全」。也就是從「生命的保全」做爲立基點，並依此而開展所謂的清靜無爲與節欲思想，進而以煉氣化形以凝神，凝神化意而達道並與天合一。由於社會的變化快速、人欲的難禁以及濟世救人積福長生的概念產生，使得道家人物把握了此一認識，故兼有著避亂和生及濟世助人的消極出世以及積極入世的行爲。其等之人生價值總結起來正如同呂志鵬先生所言「從入世和出世的實質來看，二者只是取向相反，根本宗旨則是一致或相通的，即都是爲了求生，優生及長生，也就是實現道教共有的價值追求——生而

不是死。」^⑩因此：求生存，求優生及求長生的人生價值，乃是道家思想的認識內涵之一。

二、無為無不為衍生義之道論

司馬遷認為老子乃是一名修道德的隱士，因此他的言傳事跡很少出現在史書。雖然亦有一些史冊敘述老子教孔子禮，或老子生存年代有可能早於孔子；不過多有學者從理論發展脈絡研推，以為老子之反作為論教，似乎表現於當時諸侯「尊王攘夷」的虛假浮誇之儒學的反思。而儒家之仁義禮教朝向用的層面發揮與詮釋，就理論發展而言，係對道的言詮與肯定有著很大的發展空間。吾人前已論說道家天道論因於老子在形上學的定調論證來看，其後續的發展必會順著此一脈絡而朝向實踐方面進展。如道法自然、天法道、地法天、人法地的一再衍化而另外形成所謂的法家、名家、兵家之派別。《漢書·藝文志》曾說道家旨意乃秉要執本，清虛自守，卑弱自持，因此班固把道家思想定為君王統御之術用。另《史記·太史公序》則以為道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。因此在術用方面則提出：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。顯知道家的特徵乃是人對於無為無不為的天道，係透過人的把握、附會與指實，從而以人的事功表現來體現天道。那麼道論之無為無不為衍生義如何發展與化約，這就需要加以定限處理。

（一）言簡意賅、指約易操

此乃是對於天道的把握以簡潔的方式，周全涵蓋一切之指

^⑩呂志鵬：《道教哲學》，頁185。

涉。亦即以形代意→以形致意→以意導行或以意塑形→形意不分之發展路徑所稱述。《莊子·天下》言關尹、老聃「以本爲精，以物爲粗，以有積爲不足，澹然獨與神明居。」此乃是莊子後學者以爲老聃之學若「知其雄，守其雌，爲天下溪。…人皆取先，己獨取後，曰，受天下之垢，人皆取實，己獨取虛，無藏也，故有餘。…無爲也，而笑巧，人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎。」故老子乃「知而靜處以自觀，己與物勢以靜轉。」這種論述也開啓了對世事批判的新思維。此不但說明局勢之變化是難以臆測的，更要求人主與君王應虛心敬天以保眾生的王祚永續之作爲。因此在全生與永福的觀念確保下，來主張自我節度，也就是依天道行事進而使萬物與己同存共榮而不相悖。孟子曾非議春秋時期所充斥之楊朱「楊子取爲我，拔一毛而利天下不爲」之學，以爲天下混亂亟需重建禮教體制以維人世，然而當時天下急功近利之大勢，顯然不是一個純粹的儒家或道家思想即能產生規範約束的效果，因此楊子從根本出發以爲「人人不損一毫，人人不利天下，則天下治矣。」如此則可使亂源平定下來；殆至於田駢、彭蒙、慎到等道家人物的汲汲營營於社會政治，而使道家思想有著更鮮明理論立據與實踐依據。據《史記》所言田、彭、慎三人均曾遊學於齊國稷下學宮，並發揚其等棄知去己之觀念。此乃表示原始道論的發展混沌不明，使人無法明確掌握道家無爲而無不爲之旨意，而田、彭、慎等之棄知去己觀念，從理論的發揮而言就有著肯定與可落實的目標存在，亦即在勢與術方面轉向爲可究竟獲取，另在養生方面則形成雖片面性但卻可以執行的境地。因此這些勢、術與養生的言論就形上道的本體論框架下亦屬於天道論的實踐闡釋與發揚。

《老子》的道論思想發展至莊子時期，雖然中間隔著一百多年，但由於這段期間戰亂紛陳、人物隱退、文物流失，以致後世

雖幾經考證仍難以定出確切的人物與事蹟，故所得僅模糊而跳躍的道家思想。如《莊子》、《列子》、《黃帝四經》、《管子》等書對天道概念的斷續詮釋。該一期間雖然人才輩出，唯當時學術氛圍主要以儒、墨爲顯學。以對莊子之記述而言「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十余萬言，大抵率寓言也。作漁父、盜跖、胠篋，以詆訖孔子之徒，以明老子之術。畏累虛、亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剽剝儒、墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洸洋自恣以適己，故自王公大人不能器之。」又《莊子·天下》其亦自言「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與，芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。」就其上述二則所言可知莊子對道已有其識見，顯與老子無爲之道論有實踐層面的不同。《莊子·天下》「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於真，謂之至人；以天爲宗，以德爲門，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」另其在〈逍遙遊〉中亦言「至人無己，神人無功，聖人無名。」即可推知：莊子確實無奈於人世體制，故而心思豔羨而亟謀超脫世俗。其對於至人之定義即以處於聖人無爲之爲的無奈下，而打造出一個最好而可衡量的模式，即自由適意的超脫。所謂「最好」並非極至性的超脫，而是屬於一種歷經千百劫難後的慈愛觀照，亦即是一種物我一體，死生並同的心感悟而體踐履的真誠行徑，故又可稱爲真人。該一至人行徑乃是不以物勢之來的順逆而加劇其體悟認識的結果，也就是猶有節制的調和性作爲，亦可說是所有的人爲性行爲不得違誤各個體的天然之性的發揮。因此吾人以爲此一至人（真人）的生活實踐乃是莊子道論的關注所在。

老子的道論是徹底的生活哲學，而莊子則發揮至內心修行的

關注，雖然莊子亦注重生活的灑脫，但仍有著對人制與天道變幻的無奈與期許。從歷史文獻發現老莊之道論自漢、魏、晉各自注釋或以老注莊或以莊解老，顯示老莊二人之道論在形上學的部分已為該時期道家人物所共識，只是在實踐的方法上，老子比較樸素生活；而莊子則是在生活中尋求更廣闊的自由活動。唐君毅先生以為「若人類思想之發展趨於進則宜先田駢、彭蒙、慎到之說，至於老，再至於莊。」¹⁰²以老子之斂人心、曲性自全之道論，與莊子道論尚浮游天際與天地死生同歸之所旨，其二人對現實社會生活的認識有著操作上的認知差異，但二人卻指出了人生的束縛皆來自於自己的無知與自是。

（二）因道生法

論及先秦道論實踐天則的事證，其一，顯然需要將此一天則加以指實化處理以便按律行事，也就是道家道論的思維如果要落實的話，就應該將道家的形上思維與主觀感悟的體驗給予模擬化或擬制處理。因此乃有「道生法」之認識與主張。這個「法」乃是人據於天則律動而加以模擬及相仿以建制人事。是以對法的根本性定義也就直指天的律則，並進一步的以恩威的方式定性規範。首先是法的定義，先秦時對「道法」的奉行，在建立人事體制方面並為最高指導原則，即依據天地自然運行的法則來建基，並在施行作為上有著亦步亦趨的指實化體現。因此在體制建立上就產生出理論論證的地方，如《黃帝四經》明確論述「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。故執道者，生法弗敢犯也，法立而弗敢廢也。□能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」亦即老莊道論在戰國的實踐上已明確的走向了法的建立與法的權威

¹⁰²唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁289。

性概念確立。故在《黃帝四經》開宗明義章即予界定其意涵與範圍；在實踐方面亦明確規範有害於道的現象與事例，如欲望、不知足、動靜不以時、行事不公允、言行不守信等等。對於這些有害的現象與事例，道家人物即明白告知人們應該戒慎恐懼面對，即需要：無偏執、無定處、無作為、無私弊的以天道虛無作為人行事的圭臬。故《黃帝四經·論》¹⁰³說「人主者，天地之□也，號令之所生也，□□之命也。不天天則失其神，不重地則失其根，不順『四時之度』而民疾。不處外內之立（位），不應動靜之化，則事害（窘）於內而舉害（窘）於『外。八』正皆失。」此即是把天道的「重根地、順時度、處有位、應動靜」概念透過君王的律令發佈而予之強化及合理化，此不但給法的定位升級而且也再一次的宣示主權的不容置疑性。

其二、為法的次序性。所謂法的次序性，乃是指道生法之後的維護與施行，也就是對於生靈的生存機會，應該給予充分的尊重，而不是以殺雞取卵的方式加以滅絕。所以在《黃帝四經·經法·國次》章篇中記載「天地之道，不過三功。功成而不止，身危又（有）央（殃）。故（聖）人之伐（也），兼人之國，隋（墮）其城郭，焚（焚）其鐘鼓，布其齋（資）財，散其子女，列（裂）其土地，以封賢者。是胃（謂）天功。功成不廢，后不奉（逢）央（殃）。」此種說法有如春秋時期越王句踐復國時大臣范蠡之見。另在《黃帝四經·經法·大分》中亦論述國家興盛衰敗的六種順逆法則，如果國家的情況處於六順（即主不失位、臣失位而尤存、主惠臣忠、主主臣臣、主執度臣循理、主得位臣福（服）屬）之狀，則國家興盛；反之，國家處於六逆（子僭父位、

¹⁰³ 《黃帝四經》之文本，參照中國社會科學出版社，2004年版。以下均同，故不再贅敘。

臣僭主位、謀臣串外、主失位而臣循理、主臣皆失位、主兩而爭）之狀，則國家衰敗。因此「六順六逆□存亡『興壞』之分也，主上者執大分以生殺，以賞□，以必伐。天下大（太）平，正以明德，參之於天地，而兼復（覆）載而無私也，故王天。」從《黃帝四經》所旨之黃老道家思想來看，在形上天道的實踐層面，則比較能落實或指實化天地生生之德。因此借著對法的次序性建立與要求，來表顯管理國家之階層性的必要；雖然這種要求與主張仍主要關注在君王的名位之上，但也顯示法與名實已結合且匯入道家思想之內。

其三、為法的從俗利民論。《黃帝四經·君正》篇即對於國家兼併情況亦有所規範與指示。如「一年從其俗，二年用其德，三年而民有得，四年而發號令，五年而以刑正，六年而民畏敬，七年而可以正（徵）。」此之論述乃旨於管理國家者於兼併與國時應本著：一者明瞭人民的生活規則與人民的才品能力，再者借著節省賦斂而使人民得以溫飽有餘，故而能使法令頒行進而徵用人力與財物。由此顯見戰國後期道家思想的變化已步入國家管理的合宜政策為主，亦即「替天行道」的模式更合理化與合法化。

其四、為法的功能性。在《黃帝四經·姓爭》對於道生法的功能性亦做出法的正當性論述，亦即天道行事是循序漸進的，也是必然的；人之任何過當或不足的行為均可能帶來不可輕忽的結果，因此只有隨順天道才是正確的實踐。如「規（玆）僈（曉）皆掙（爭）。作爭者凶，不爭亦毋（無）以成功。順天者昌，逆天者亡。毋逆天道，則不失守。」在〈三禁〉亦提出「人道剛柔，剛不足以，柔不足寺（恃）。」即表現對天的尊崇與體會。從先秦道論實踐之概況中得出：老莊清靜、無為、無待而運的道家思想，發展至戰國後期的仿天道式之管理實踐，確實發生本質上的變化，即當時之政治管理與社會風俗中，隨處可見這種比

附、假託、虛擬天道實踐的體現。

三、法天道之人治管理道論

「符天則以踐人事」的規範，從《老子》、《莊子》及其他先秦道家人物著述中多有論述，他們把形上本體之天道，基於各自的認識而把握與闡釋，因此呈現不同面貌的轉嫁，如政治社會管理、方伎道術與形神煉養等。儘管發揮方向不同，但所依據的形上本體論——天道確是一致的，亦即從不同的道論實踐闡述中，亦可看到該一存有論的轉置痕跡。

（一）統治管理的道論體現

稷下學宮之特性，本書已於第二章論陳不再多敘，僅提及重點：稷下學宮學風開放自由，學子議論而不治，各學派之賢能者均遊學於此，並做學術或思惟的交流。就其初期以黃老道家為宗的盛況來看，道家當時的發展已經兼容了儒、墨、陰陽各家之精華。而道法家的出現似乎存在於因為道家以天為崇的不可侵犯性，以及萬物品次的有序性；一些具有道家思想素養的法家分子，在為各自王室貴族效力的前提下，乃加以具體化、操作化的落實天道的根本與律則。為能符合天則的統貫萬物乃在理論上刻意兼容儒、墨、法、陰陽各家之見，是以有道法家之興起。而道法家乃是對君臣的位階擬諸為形上之天的尊崇以及對萬物品次差等的認識，故主張君逸臣勞。所以道法家乃以「道生法」來論證定於一的政治管理之術。此不獨解決了道的崇高性與形上性的爭論，而且也消融了各學派彼此不同的專家之見。由此而使得戰國群雄都朝著富國強兵的路子發展，而其中最為人稱頌即有管仲與范蠡的政治社會管理的事蹟。在戰國後期的秦國因為最能體現法的嚴酷性，因此兵強馬盛，再加上其以首級論功行賞，故人人爭

搶戰功以顯榮華，這種道法家的立論爲其取得了鮮明的成就。究其道法家與法家的宗旨，均以天道爲崇的加以轉置而定位皇帝的地位，而下臣則是各有所司的職管各個部門。此種君逸臣勞之見，顯示出老莊之自然天道觀，又回復到昔日的「君權神授」的景況，只是在名稱上仍尊崇形上天道；另在實踐的過程中則以皇帝作爲的不可預期性、以及爲百官之首的獨特性，來做爲指揮一切之比附天道認識的論據。

1. 法天道律則的人事規範說

中國統治管理的體制出現，大體上是從君權神授之宗法觀念開始，也就是從先秦帝王世家的親等分殊產生而來，因此在宗族祭祀中就有著親疏的差別。殆至周滅殷商後，周文王及周公等先賢人物爲破除此種君權神授迷信，乃轉嫁國家的形成與維繫是靠著人民共同的擁戴而產生；因此對於人民的管理，最好的方式就是對「天道儀軌」的模仿而使人民信服周王室的管領能力與權力。另在王室的自身管理方面則重視德行與才品，如《尚書·立政》「周公曰：嗚呼！休茲知恤，鮮哉！古之人迪唯有夏，乃有室大竟，籲俊尊上帝迪，知忱恂於九德之行。乃敢告教厥后曰：『拜手稽首后矣！』」曰：『宅乃事，宅乃牧，宅乃準，茲惟后矣。』」也就是對於管理上所任用的人皆依天之道而擇人，因此而有「亦越文王、武王，克知三有宅心，灼見三有俊心，以敬事上帝，立民長伯。立政：任人、準夫、牧作三事：虎賁、綴衣、趣馬、小尹、左右攜仆、百司庶府；大都小伯藝人、表臣百司：太史、尹伯、庶常起士；司徒、司馬、司空、亞旅；夷、微、盧烝；三亳阪尹。」之任官與任事之職分。

在政治階層管理上最能體現道論體用關係就屬《管子·經言》所述各篇，如〈立政〉的「出令布憲」訂定五鄉之師、五屬

大夫之職權。即便對於地方政府的職能節制，也予授官，如〈權修〉「土地博大，也不可以無夫。」齊國之中央與地方政體組織訂立的思想依據即為稷下黃老學者「不治而議」的提出「以道家哲學論證並充實法家政治」¹⁰的作為，此一見識在當時的顯學儒家韓非子〈大體〉亦有如此之述：「因道全法，君子樂而大奸止」。所謂的「因道全法」乃是把天道運行的律則加以具體化體現於君臣節制之上，亦即以自然之道的儀軌律則作為人行事的準據，在此一觀念下儘量的把人制之法加以周全，進而以法象天，依法行政。

2. 德全符天說

道家思想發展至群雄攻伐激烈的戰國後期，老莊道論的樸素思想在此一階段顯然已發生了實踐上的變化，也就是在形上道論本體的把握上仍尊天道為大；而在實踐天道的部分就以形象化的方式加以比擬攀引或附會。這其中令人稱道者為管仲與范蠡之見。《管子·心術上》就對天道與萬物的關係提出了「德全符天」與「君逸臣勞」的見解。如「心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。…上離其道，下失其事，毋代馬走，使其盡力，毋代鳥飛，使弊其羽翼。」其主要目的就是為其「君尊臣卑，君逸臣勞」取得符天道的地位。是以道法家之人即把握此點而著力於法制的建構，以為下臣用與行的依據。對於君王的規範方面，則是主張修身、養生與善政的體現。修身乃是在於致虛、守靜之心的把握，並由此而達《管子·內業》所述「精存自生，其外安榮。內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天

¹⁰胡家聰：《管子新探》，頁94。

地，被四海；中無惑意，外無邪災。心全於中，形全於外；不逢天災，不遇人害。」的養生。如此內外的結合，自然能夠「得一之理，治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治也」¹⁰⁵的達到政治祥和的境界。

范蠡之道家思想，其所主張的要點則在於綜合性的考量人、事、物之關係，亦即對於政治的管理採取的是天、地、人的合時、合宜之舉。如《國語·越語》「持盈者與天，定傾者與人，節事者與地。」另其對於人的行事準則乃是抱持著參究天地變化，因此他認為「夫人事，必將與天地相參，然後乃可以成功。」所以范蠡以為天道盈縮有節，只要「因陰陽之大順，順天地之常」何事不成；反之，若時至不行，功成不就，就會反受其殃。這種論述即充分表現出德全達道的領受與體驗，也為以後的道家思想發展在修行得道上取得了實務與理論的配合。

3. 士人遊歷與講學的自由風氣

先秦之世的社會風尚固然多有見及人倫體制的悖亂，而處處彰顯周文疲弊之窘狀。因而致使孔子懼而制春秋，老莊隱而誠貴生。然而吾人卻也能從《戰國策》一書中發現有以下之特徵透顯，即：(1)說客示能於各國：如蘇秦、張儀、聶政對自己能力的強勢主張；又在《戰國策·韓策》中記以「趙魏攻華陽」所述韓國求救而急於秦，當時奔赴遊說之士「冠蓋相望」。(2)君王求賢納德：《戰國策·魏策》梁王魏嬰觴諸侯於范台，而絕酒、色、味、台；另龐蔥與太子質於邯鄲，而表現出讒言難以杜絕；《戰國策·韓策》謂鄭王，而昭釐侯賢聽申不害忠言以及《戰國策·燕策》燕昭王收破燕後，而對魏國之樂毅、郭隗；齊之鄒

¹⁰⁵ 《管子·內業》。

衍；趙之劇辛等等之招賢納士。(3)客卿析陳功過：蘇秦合縱、張儀連橫析論時局利弊，而君王誠心受教的風範顯現。(4)客卿與君王論辯：此乃是當時講究事功，君王求賢若渴以及賢士爭名利的相互激盪的場景。(5)客卿互質：《戰國策·韓策》韓傀與嚴遂二人之比、議對方甚至以劍趨之。以上種種均實實在在的體現了有德有能之士的自由道用之況，而且各國君王亦都能體現出有德有養的風範；不但招賢納策，而且能充分表現寬容大度的體道情形。

(二) 社會方伎道術的體現

1. 方術與祭祀崇拜的敬慎崇天思想

方伎之術，由來已久，夏、商、周時期在祭祀膜拜中即有所謂通靈之伎，而通神的尸與祝，劉源先生以為「周代祭祖儀式中，要立尸作為祖先的代表，此外還需要一些專門的神職人員來幫助人、神之間的溝通，其中最重要者是祝。」^⑩劉先生更認為「周人立尸實現了與祖先面對面的交流，這種做法會促進他們對祖先的親近感。」^⑪而由於商周之時即相信死者的靈魂能借著生人而活動，如《左傳·僖公 10 年》晉太子中生附體於新城巫者。因此祝的功能在祭祖膜拜中就有著主祭者、溝通者及生靈者三重的角色扮演。而祝所顯示的意義即為生與死的二重空間的連結，也是已知與未知的交感，它也因此成就了人與神、鬼及物的溝通發展。神，《說文解字》「神，天神引出方向物者也，從示申。」^⑫表示神為示及申二部組合，《說文解字》對示之解為

^⑩劉源：《商周祭祖禮研究》，頁 308。

^⑪同前註，頁 308。

^⑫許慎：《說文解字》，頁 8，中華書局，1992 年。

「示，天垂象，見吉凶，所以示人也。從二三垂日月星也，觀乎天文以察時變示神事也。」「申，神也，七月陰氣成體，自申來從臼自持也，吏臣哺時聽事申旦政也。」而《禮記·祭法》以爲「山林、川谷丘陵能出雲，爲風雨，見怪物，皆曰神。」亦即神乃是以天象之狀符應人事之稱，爲萬物生滅興衰的根本性依恃。鬼，《說文解字》以爲「人所歸爲鬼，從人象鬼頭陰氣賊害，從厶。」「厶，奸衰也，韓非曰：蒼頡作字自營爲厶。」《禮記·祭法》記載「大凡生於天地之間者皆曰命。其萬物死皆曰折，人死曰鬼。」《禮記·祭統》亦云「上則順於鬼神，外則順於君長，內則以孝於親，如此之謂備。」鬼字原義，並無邪惡之義，乃指人的過往逝去，而鬼與神的區別以禮記所述乃指神者可形成感覺的不可名狀之物，而鬼則是指人的死亡而追憶的對象。因此先秦之時的鬼神之說，其定義仍處於敬重的感念，殆至周世末期逐漸以穿鑿附會之說而加深死者在世憤恨難平的悲怨；若仔細深究，此一憤恨的悲怨亦應處於非公開、體制內，且不爲當時人世習俗所認同的作爲。

在求仙方伎方面戰國時期即見記載，而以秦始皇求方仙之術的重視最爲稱述，如《史記·秦始皇本紀》記載「齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊（仙）人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求仙人。」及「使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。始皇巡北邊，從上郡入。燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書，曰『亡秦者胡也』。始皇乃使將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地。」另盧生說始皇曰：「臣等求芝奇藥仙者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時爲微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬淡。願上所居宮

毋令人知，然後不死之藥殆可得也。」於是始皇說「吾慕真人，自謂『真人』，不稱『朕』。乃令咸陽之旁二百里內宮觀二百七十復道甬道相連，帷帳鐘鼓美人充之，各案署不移徙。」所謂仙，以《神仙傳》彭祖之解「仙人者，或竦身入雲，無翅而飛；或駕龍乘雲，上造天階；或化爲鳥獸，游浮青雲；或潛行江海，翱翔名山；或食元氣，或茹芝草，或出入人間而人不識，或隱其身而莫之見。面生異骨，體有奇毛，率好深僻，不交俗流。」¹⁰⁹秦始皇之時的神仙方術的思想，于琨奇先生以爲乃秦皇三十九至五十歲統一天下的第四個階段的思想。于先生並以爲秦始皇神仙方術的求取，以及祭祀皇天后土鬼神乃是「他舉行祭祀的目的，只是要求他們（指山川神鬼）按自己的意願行事；也不是說秦始皇至死不占卜與預知吉凶，他占卜的目的，只是作爲自己行動的參考，如何行動，則完全由自己來決定。就是他尋求不死之藥，也不並是他屈服於神仙，而是他將神仙作爲一個現實世界中的實體來尋找的，尋找他們的目的仍然是爲自己長生不老服務。」¹¹⁰于先生以秦始皇渡江遇風受阻而遷怒湘水之神並盡斫山上樹木且塗抹赭色加以污讎；另外則是秦皇爲求得仙人之不死藥，因遭海中巨魚阻撓而發兵入海射殺；于先生對秦皇上述所做的行爲加以結論：秦皇自以爲功超三皇德越五帝而無視天、地、人之天道階層性因而自許、自是天的化身。我讚許于先生此一旁徵博引的論證，但應該注意的是，秦皇的作爲仍然是順應著天時運動的軌跡而行事治國。如果按于先生對秦皇之獨裁思維論證，並爲其享年於青壯之五十歲的未竟天年做結論：「秦皇是自掘墳墓」而論，我以爲此一結論是不通的；亦即秦始皇之任事用人乃是以唯才是

¹⁰⁹ 岳娟娟、顧迎新：《鬼神》，頁15，山東畫報出版社，2004年。

¹¹⁰ 于琨奇：《秦始皇傳》，頁274～275，南京大學出版社，2002年。

舉，集思廣益，擇善而從的行事，其風格一如任何開疆闢土的新國君一般；因此對於祭祀崇拜的作為當可視為順從風尚之舉，並可兼收導正之效。在社會風尚的糾正與維護上，秦皇以「皆遵度軌，和安敦勉，莫不順全」，而糾禁六國淫佚邪風。顯示秦始皇一統天下並非絕對主體性的主觀表現，而是一種實事求是的事功主義者；秦王朝的毀敗，固然與秦始皇征戰連年百姓無有休息機會有關，其主要原因恐怕仍在於其分權授能過度造成下臣欺瞞所致。從先秦方伎道術發展的本質來研究，乃是對於天道無常的變化性亟思能藉感應而把握，而自然之天的運作雖有規律性，但仍無法確實而具體的掌握，因此先秦時具感通契悟之遠古祭祀通靈者的方伎道術，就依附於老莊以變為常的道論而加以發揮與援用。

祭祀崇拜與方術，在中國可以說是淵源已久。學者陳來先生研究以為「中國早期文化的理性化道路，也是先由巫覡活動轉變為祈禱奉獻，其之規範——禮，最後則為理性化的規範體系周禮，商代宗教在整體上已不是巫術或薩滿，即上層文化與下層文化分離，上層宗教為祭司型態，復以前為巫覡時代，商殷則屬典型的祭祀時代，周則為禮樂時代。」^⑪此乃表示中國的祭祀與崇拜均淵源於早期巫覡時代的巫術或薩滿。「基本上，西周文化乃三代文化演進的產物，其經歷巫覡文化、祭祀文化而至禮樂文化，從原始宗教→自然宗教→倫理宗教，西周已開始定型精神氣質亦即體現崇德貴民的政治文化，孝悌和親的倫理文化，文質彬彬的禮樂文化，天民合一的存在信仰，遠神近人的人本取向。」^⑫以中國先秦時期有關祭祀與崇拜的文獻資料而言，除《尚

^⑪陳來：《古代宗教與倫理——儒學思想的根源》，頁 11。

^⑫同前註，頁 11。

書》、《孝經》外亦散見於《戰國策》。如《戰國策·魏策》「魏惠王死」之記述：先秦時周朝君王季歷身故並殯葬於楚山之尾，由於欒水侵蝕季歷王之墓基以致棺木之首露出，當時人民及大臣們都深感恐懼；周文王乃以季歷王想再次見到其臣民的生活乃露出其棺墓之首，而化解他們的疑懼。俟後周文王讓其臣民膜拜其風采後予以改葬，而周文王如此之作為更獲得臣民的擁戴。此等之祭祀崇拜，自古即為中國社會之風俗，其代表著對先人的禱念，也暗含著鬼神如在的根深觀念。不但君王、將相、大臣如此作為，即便人民也有著如此的想法。此一祭祀崇拜，從道家思想實踐上分析，乃是表示人死並非永遠離開的結束，反而是暫時性的休息象徵，其最根本的意涵，即在於天道循環見物思親之萬物一體的道論精義所在。固然儒家亦重視祭祀崇拜，如孔子亦曾有言：祭如在；但基本上仍主要表現「敬鬼神而遠之」之態度，而非像道家般的「人死其神仍觀」的觀念。又戰國時，魏惠王過逝，其出殯埋葬之日期也已卜定，然而在出殯當日卻是大雪紛飛，且雪深及於牛眼，因此人畜勞動顯然艱困異常，另外則是已經挖好準備待用的墳郭與道路，都因大雪而毀壞；若按時埋葬，將耗費不貲。是以魏國大臣多諫請太子改期，但太子卻以卜筮已定而固執己見。當是時，大臣犀首乃以周季歷王之改葬史事告之太子而予另擇期更葬。此種相延不絕的祭祀與崇拜風尚，所表現的乃是中華文化的慎終追遠的實際實踐例子。

另《戰國策·東周策》「趙取周之祭地，周君患之，告于鄭朝，鄭朝曰：『君勿患也！臣請以三十金復取之！』周君予之。鄭朝獻之趙太卜，因告以祭地事。及王病，使卜之太卜譴之曰：『周之祭地為祟』。趙乃還之。」此即是論述祭祀乃當時重大事宜。周雖弱勢，但仍時時念及祖先祭祀以及身為各諸侯之共主象徵；另趙王以不當方式竊取周之祭祀用地，以彰顯其領主的地

位，但卻恐於該地並非其本有之屬地，若執意占有，那麼趙王將於祭祀崇拜其祖先時遭到譴責。此即表顯出祭祀崇拜在當時的社會風尚是非常普遍的。

又《戰國策·齊策》「楚襄王爲太子之時，質于齊，懷王薨，太子辭于楚王而歸，齊王隘之。『予我東地五百里，乃歸；子不予我，不得歸。』太子曰：『臣有傳，請迫而問傳！』傳慎子曰：『獻之！地所以爲身也，愛地不送死父，不義，臣故曰獻之便。』太子入，致命齊王曰：『敬獻地五百里！』」此即表示戰國時期之慎終追遠、養生送死的風氣甚爲風行。另《戰國策·宋策》亦記載宋康王時，有鳥雀在其所統領之城陬生得大旗鳥（似巨鷹），此事傳至宋康王耳中，乃召史占卜之曰「小而生巨，必霸天下。」康王大喜，於是滅滕伐薛，占取淮北之地。並因此「乃愈自信，欲霸之亟成，故射天笞地，斬社稷而焚滅之，曰：威服下鬼神。罵國老諫曰：爲無顏之冠以示勇，剖偃之背，鏹朝涉之脛；而國人大駭。齊聞而伐之，民散，城不守，王乃逃倪侯之館，遂得免死。見祥而不爲，祥反爲禍。」此乃是當時社會民情崇尚占卜之術以及敬天畏祖的表現。

2. 安土重遷的動靜說

先秦時期人民安土重遷之觀念甚重，此與老子所言小國寡民，雞犬相聞，老死不相往來的論述有一定程度的關聯。如《戰國策·齊策》「孟嘗君將入秦。止者千數而弗聽；蘇秦欲止之。孟嘗君曰：人事者吾已盡知之矣，無所未聞者獨鬼事耳。蘇秦曰：臣之來也，固不取言人事也，固且已鬼事見君。孟嘗君見之。謂孟嘗君：今者臣來，過於淄上，有土偶人與桃梗相語，桃梗謂土偶人曰：子西岸之土也，挺子以爲人，至歲八月，降雨下，淄水至，則如殘矣。土偶曰：不然，吾西岸之土也，土則復

西岸耳。今子東國之桃梗也，刻削子以爲人，降雨下，淄水至，流子而去，則子漂漂者將何如耳。今秦西塞之國，譬若虎口，而君入之，則臣不知君所出矣！孟嘗君乃止。」此種安土重遷的風俗顯示出：生死一地、永守斯土的觀念很早就深植於中國先民之中，亦即這種對天地之道的謙恭依順觀念早已被生活實踐體現了，換言之，這種安土重遷的風俗民情，在中國境內所表現則爲感恩於天地的賜與，並因此而敬順天道誠守大地。

3. 修行與養身的久視長生說

君王的修身養生之道，從《管子·內業》之「精存自生，其外安榮。內藏以爲泉源，浩然和平，以爲氣淵。淵之不涸，四體乃固；泉之不竭，九竅遂通。乃能窮天地，被四海；中無惑意，外無邪災。心全於中，形全於外；不逢天災，不遇人害。」之內涵可以看出所表現的自持性、和諧性與攝生性，此即身心相調和而得以窮天地、被四海、中無惑、外無災的特徵。也就是透過：一、自持性使自己能洞視清明而敬慎行事，日新其德；再者，和諧性乃是指身心內外的調和順暢；三者，攝生性乃指飲食的適度與節制的表現，亦即以不過多亦不過少的態度來飲食。因此先秦有道之士在修身養生方面，除內德的修行外，亦已對日常生活之攝生飲食進行關注與實踐。

另在《戰國策·楚策》亦有「有獻不死之藥于荊王者」之說，此乃是論說楚國當時已有冶煉長生不死之丹藥。而《戰國策·楚策》「客說春申君。」即述說春秋戰國時期的人倫軌制完全崩潰瓦解，因此說客有感於時局的以瞽爲明，以聾爲聰，以是爲非，以吉爲凶的紛亂現象，而告諸世人莫此爲甚。這種長生的觀念與丹藥的煉製，自古即爲人所樂衷追求。而天道的把握固然可以在精神上借著靜觀、玄覽，坐忘、心齋而達道，但是如能在

實質肉體上也能取得長生永壽，豈非更是天道體現的直接表徵，此種有形與無形的匯通，顯示道論的實踐性發展已開始影響著社會，或者說道家思想的指實化已取得了可以檢驗成果的境地。

小 結

道家思想固然有其形上本體的論述，不過仍然以落實對天道的遵行為主，也就是在人事的規範上是以符合於天則或天的律動的實踐之上，亦即道家思想在形上本體的論述多以籠統的直觀主義進行；然而在實踐的層面並未輕忽，反而亦給予關注，不過這類關注多以一般日常生活性的行為舉關與陳述，是以《史記》中之儒家人物以為《老子》乃是「家常之語」。基本上，從《老子》、《莊子》、《黃帝四經》、《文子》、《史記》或《漢書》中所列載之道家思想實踐體現模式探究，即可從中發現道家思想的上下相承的痕跡，它不但直接指出「依天而為」的範式是有所本，而且也具體化的從人的精、氣、神的煉養以求得符天的比附效益。儘管上述道家人物各有對天道的認知與解釋，如老子首創的大與一之天道說，以至於莊子之氣、變、往復的承續論，乃至後期的至善與德的專注與追求，都表示著對天道實踐的衍化發展。就以上所論可知，先秦道論最主要之觀點，乃是基於周文疲弊所帶來的人心詭詐，社會動盪與生命危殆，以及對專斷事物的釐正，進而推及於天道生生之德的應時、應勢、適中之道。道論自老子首先把人格神的上天或天帝以自然神來定位，並以更超越的姿態提出「道」之意境、價值與地位，此乃是指「道」具有統領宇宙的形上意涵，也就是從主觀層次進至客觀層次更進至絕對的層次。此種由老子形上道論的確立，使得莊子及其後學以及其他道家人物在此一基礎上，從事於人之符天則的修德齊天的內

聖與儉樸慈愛的外王工夫論證。換言之，先秦的道論發展，已然在眾多先賢之輩的努力下，極盡周延的圓滿展開。

很顯然的，先秦道論的發展是以老莊之思想為根據，此一根據即有感於人命的單薄，竟來自於人自身的妄動與刻意的作為。因此道論的發展就必然要以符天道的生活實踐方式來顯示天道、地道、人道的一致性，道論的形上思想固然意涵幽深高遠，但並非以理論說教的方式展現，而是勤勤懇懇的從實踐中加以告誡；是以道論在先秦的發展脈絡中，已然把世界的運行化轉為符應天道式的實踐而加以瞭解。故對於實踐的工夫就顯出人的價值功能與人存在的優先性。另外則是在人事作為的規範上，要求內聖的成德、成道應與天道契合；在外王部分即以自覺反省的節制來彰顯自由，進而能贊化眾生。亦即對天道的契合乃因於天道的超越性與無限性，使人終極而理想的追求合道，在大道之內而依存萬物，也就是以人之自由追求的超越性表現，以及自覺反省的制約性，適可而止地達到「道」意境的契合，雖然《老子·八章》「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」示以契道的永久性追求意義，但適中掌握時與勢的變化卻是道論的操作性主張。

第三章 秦漢道家道論之 傳承與演變

道家思想自老子的清靜無爲思想開始，以至於齊國稷下學宮的致用性道家思想之分歧，從區域特徵的發展而論，這期間，大體上分有具史官特色的北派道家人物如：楊朱、關尹、文子等，他們所主張的是修身治國；另外所謂的則是重視精神解放、心靈自由者如以莊子爲首的南派道家人物。道家思想的發展，不論是具史官特色的北方道家或自由解放的南方道家，其二者從實踐操作的立場而言，都存有指實化的體現，換言之，戰國後期的「黃老學家堅信天道與人道、政道之間存在著類通的軌則與道理。」^①也就是說老莊道家與黃老道家的傳承在實踐的理據上有著一致性的共識。因爲不論從《老子·十章》「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？」和《老子·六章》「谷神不死，是謂元牝。元牝之門，是爲天地根。綿綿若存，用之不勤。」以及《莊子·刻意》「吹呿呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，…故其德全而神不虧。」等之語式的提出，不免予人聯想到「修養之法與處世之方，常會令人與神仙宗教產生聯想。」^②因此學者蕭登福先生以爲「容易被引用來作爲引導，導致吐納時的引氣方式。再者，清靜寡欲，常是一切宗教的修煉基

①陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁186，文津出版社，1997年。

②蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁38，文津出版社，1998年。

石。」^③是以老子與莊子的此類言語論述，極易被牽引至神仙養生之說。蕭先生更進一步的論證「老子、關尹、亢倉子、老成子、列子、莊子等道家人物，在當時即常被視為神仙中人；是以道家人物與神仙人物原本即有極密切之關係。同時由兩者的關係上看，應是道家先攀上神仙道教，而不是神仙道教攀上道家。」^④因此道家思想的發展亦是從生活境況中抽離出具有哲學意味的形上論或本體論，並再從其形上論或本體論的認識而依次地發展到生活實踐層次的操作中。該一自生活中抽離的哲學思維——道論，顯然透過實踐操作之規範來影響著或指導著人們從現實生活中體現天道。

第一節 秦漢道論的展開

莊子在《莊子·天下》自述其學「芴漠無形，變化無常，死與生與天地並，與神明往，與芒乎何之忽乎，何適萬物，畢羅莫足以歸，古之道術。有在於世者，莊周聞其風而悅，以繆悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不黨，不以矜見之也，以天下為沉濁不可與，莊語以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣；獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非以與世俗處，其書雖連犴（是非）而無傷也，其辭雖參差而諛詭可觀，實而不已，上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友。其於本也，弘大而辟，深閎而肆其於宗也。可謂調適而上遂矣。」故知莊子知道如何的自適、應化與解物。莊子對於應化的認識顯然與老子

③蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁38。

④同前註，頁40。

同，但對於自我調適的實踐工夫似乎又比老子來得超拔與自由一些。另外值得一提的是莊子對於人的內心修養工夫亦做出了明確的指示，那就是：是非兩行、優劣等同的坐忘與心齋。這乃是在生活實踐中把有形與無形做統一的意境闡發。是以強昱先生以為莊子之學乃「透過對人的具體活動的考察，全面認識主體自我，合乎莊子在本性存在的崇高偉大，對它做出積極的充分肯定，並從邏輯思辨予以細緻說明；揭露人的虛假醜陋。批判與本質存在的疏離，闡明存在的根源，對人性異化的原因及克服人性異化危害的方法，提供真理性的洞見。」^⑤莊子之見，在這裏顯然與老子之樸素模糊式生活體驗有所區別。二人之承續關係雖未自歷史文獻中發現，然從漢、魏晉期間道家人物對老莊道論各自注釋或以老注莊或以莊解老，顯示中間必有聯繫的環節存在。唐君毅先生以為「若人類思想之發展趨於進則宜先田駢、彭蒙、慎到之說，至於老，再至於莊。」^⑥我個人以為理論的發展脈絡，若非個人才品特異，基本上，仍以事物端倪初現從而衍發一系列的爭議或討論；莊子固為秀異分子，若莊子未能對老子之道論加以掌握，以及對《黃帝四經》「大一生水，水反薄太一，是以成天。天反薄大一，是以成天地。天『地復相薄』也，是以成神明。神明復相薄也，是以成陰陽」之自然派不斷衍化發展宇宙生成論之道論觀的理解，和對於社會政治管理的道法家之君逸臣勞思想精華的總合把握，即無法呈現畫龍點睛的「坐忘」、「心齋」與「無待而運」的天道認識；顯然莊子已然對上述三則顯注區別的道境界詮解有所把握與體會，亦即對於該三則之道的義理與內涵

⑤強昱：《知止與照曠——莊學通幽》，頁28，宗教文化出版社，2004年。

⑥唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁289，學生書局，1976年。

能通透明瞭，因此我亦贊同唐先生之見。

老子之道論發展至莊子世，固有《鶡冠子》、《尹文子》等思想論述的銜接，唯目前所見文本仍多有紛爭故而亟待確實考證。然我以為若無先賢口耳傳承，亦或者官學因於春秋戰國時期體制變革而流散於民間，此種現象當為其等文本做出私傳授文的依據而開其源流，那麼《莊子》一書之自是創見將另墜其所言相對性之矛盾。由是可知，道家發展也必然有其前後相聯的一貫性存在。另近人王博先生以為「莊子之天顯非主宰天或義理天，而近於物質天或自然天。」^⑦另莊子對命的看法在〈人間世〉則表現出人是不可逃避的，因此必須安之若素；因為人倫社群與社會體制無法迴避且不易改變。又王明先生亦以為莊子係「道通為一」^⑧的唯心主義世界觀。其理由在於：道有情有性，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見。故屬於客觀唯心論者。可知莊子世之道論，已經出現了對現實人生的生活體驗，亦即對於人的現實生活指出了兼容發展的道論內容，此種自老子、楊朱等人的主體主觀的道論認識，轉到莊子世的主客體相融的思維，這是理論進步的發展現象。

在形上本體天道觀的繼承上，不但《呂氏春秋》有「以道指導治國」，更「主張君主無為而治，讓臣下盡職盡能。」^⑨而且《淮南子》一書亦可見到大量的自然天道觀，也就是道的特徵為無所不在、無所不能、以變為常的為萬物之基源。對道的認識則是以無為而治主張之，其在方法上即強調節欲、慎守、貴正。這

⑦王博：《莊子哲學》，頁159，北京大學出版社，2004年。

⑧王明：《道家與道教思想研究》，頁39～48，中國社會科學出版社，1984年。

⑨孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》先秦卷，頁453，人民出版社，2004年。

些都是對老莊道論的繼承。換言之，《呂氏春秋》與《淮南子》對道的把握乃是依於天道永恆的視角來建構其系統化的全面之學。並巧妙的把黎民百姓的苦樂生計連結到天道正常與橫逆運作的表徵；另外則是對於統治管理的合理化做出了適度性的天道約束論。

壹、秦漢對先秦天人相貫之道的傳承

秦王朝一統天下為時甚短，所能傳世者亦少，若以春秋戰國時之秦朝而言，似乎可知者僅《呂氏春秋》及《黃帝四經》^⑩為顯。倘以兩漢王室貴族而言，雖在文治武功方面頗有可觀，然道家思想之踐行事蹟更在兩漢是歷歷昭著於史冊，如專述道家思想者《淮南子》、《老子想爾注》、《太平經》、《周易參同契》等最為人稱道。不過《老子想爾注》及《太平經》則多有偏向宗教神學或個人煉養的實踐；而《周易參同契》則屬個人形體心神修養與丹藥煉製為主，不論其等為宗教神學或個人煉養而倡言道學，以道論發展來看亦屬於實踐檢驗的層次。

兩漢道家之道論實踐部分大體相當，如太史公論六家之要指：「道家使人精神專一，動合無形，贍足萬物。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，

^⑩《黃帝四經注譯》，本書採用中國社會科學出版社，2004年版。《黃帝四經》文本出自長沙馬王堆漢墓帛。唐蘭先生以為本書四篇之思想與方法乃繼承老子而加以發揮，故認為《黃帝四經》「成書年代當在戰國前期之末到中期之初，即西元前400年前後。」唯因同時出土之《老子》乙本被推定為西漢文帝初年（約西元前179年～西元前168年），故而本書把《黃帝四經》列於秦漢時期之道論。以示周延，並兼明道論之道生法實踐理據。

立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」以及班固在其《漢書·藝文志》所說：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，《易》之謙々，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以爲治。」二者均認同道家思想已流於兼容之學，只不過司馬談之見較爲完整周延，而班固之見則顯出道家思想爲治國經術之用的學問。因此司馬氏之說可視爲仍保留著春秋戰國時老莊道論之內涵，因爲其對道的規範仍有隨物應化、隨世俯仰的形上天道觀；而且亦反映出對稷下學宮道家對道的改造與發揮的痕跡的繼承。此種現象已有轉變至經世治國之術的跡向。茲分述集大成之作的《呂氏春秋》及《淮南子》二書旨略，以明秦漢道論術用的依據是有所本的。

一、《呂氏春秋》自然適性之道論

《呂氏春秋》爲秦國相國呂不韋集眾人之作而成書，其「以道家治國原則指導，主張君主無爲而治，讓臣下盡職盡能。」^⑪亦即其道論之術用的立論，乃建基於先秦老莊道論之本體論之上，從而側重於治國管理之術以及清靜養生的方術闡發。換言之，乃是將宇宙視爲一個大的生命體，萬物不但生、長、成、滅於其中，而且還週期性的往復著天道的律則。學者李霞則以爲「這一過程沒有終結之時，但有週期性，春夏秋冬四時便是萬物生命過程的一個週期。每一週期之內又具有階段性特徵，生命在春夏秋冬四時各表現出不同的景象。春爲生，夏爲長，秋爲收，冬爲藏，四季各異而又一一相連，構成萬物的生命之鏈。」^⑫由

^⑪孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》先秦卷，頁453。

是《呂覽》乃把握住生命價值的重要性，從而以「貴生」、「重己」、「貴公」、「去私」之主張而實踐生命之意義。另其亦對人之自然性情方面給予另類的理解，首先在《呂氏春秋·貴當》中言及性的根源以及在人世之發展關係「治物者不於物於人，治人者不於事於君，治君者不於君於天子，治天子者不於天子於欲，治欲者不於欲於性。性者萬物之本也，性不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」因此對於天性之發動，不以阻遏而改以因順，此種見識已將老莊早期道家之自然本意的：本然、本真、純真的本質加以發揮與擴大，這種擴展可從其因順本性的實踐中表達無遺。這種實踐的規約性指涉就包含天文、地理、時序、人物、物理等的特性把握，其目的就在於充分的發揮世間所有物的各自物性。只是《呂覽》之萬物本性的發揮與闡述乃偏用於對秦王朝的服務；不過從另一層面而言，對萬物特性的關注也正好為天地有感、萬物有道的天道論開拓了指實性與可操作性的新路。而《呂覽》所顯示老莊的仿天道行人事的生活實踐之道論，即透過對天道時序、物理本質的把握而體現天道為萬物物性的依據，這已經內涵著稷下學宮道家所綜合各家思想的特徵。

二、《淮南子》天地人相貫之道論

由於秦一統天下的國祚不長，因此兩漢對於道論之體與用，大致仍沿襲先秦的道家思想內容，所以在道論上顯然有著大量先秦老莊道論的內涵，而且也明確的對道法家道論之用的理論給予支持與肯定，另外在實踐上亦對先秦道論加以指實化與操作化處

⑫李霞：《生死智慧——道家生命觀研究》，頁 174，人民出版社，2004 年。

理。這種脈絡可以從西漢集道家思想大成的《淮南子》一書中得到具體的陳述。《淮南子》一書為西漢淮南王劉安集千人之智而成就。該書具體表現以：尊天保真之寤、通於賤物貴身以及究於外物反情的以道統術見稱。《淮南子》對道的體現，其在於尊重天然之性，也就是在貴身的原則下，不以外物加累己身，故主張萬物各有其本情本性，但以人之主體意識與能动性表現而最為尊貴，故以為人若因外物情緣而妨礙生命的保全，則視為不智而不取。所以一再聲稱尊道、賢賢。該書亦對《老子》道論繼承與發揚，其對於宇宙生成發展的認識給予有系統的論證；在人之主體性方面其亦肯定人之地位與價值，因此它調適了直覺主義，把理性思維與感性直觀加以綜合統一¹⁹。《淮南子》之萬物各有其本情本性，但以人最為尊貴的主張，顯示了人可以通天、徹地，因此天、地、人三者是可以相貫通的。

從《呂氏春秋》與《淮南子》論述自然適性與天地人相貫之道論繼承而言，應知秦漢致用型的道論論證是有所依承。而後人所稱之「黃老之學」、「黃老道家」與「稷下黃老」或「新道家」，基本上係以稷下學宮之時的先秦老莊及秦漢黃老作一分界點；不過從《呂覽》與《淮南子》之道論旨意繼承來看，在理論方面，先秦道家與秦漢道家的區別，應屬純雜之辨，即秦漢道家在理論上因兼容儒、墨、陰陽、名家之思想與實踐之長故較為博雜；另外則是秦始皇一統天下後之書同文政策，顯然將兼容並蓄各派思想優點作為其統治依據的需要，亦即秦始皇借重政治力量加以揉合春秋戰國時的各門派思想；另至於車同軌政策亦導使全國境內人與物的流通順暢，進而使得其政策得以深化。按秦朝滅亡時之漢初群雄爭戰攻伐激烈情況而言，理論上，應該重演春秋

¹⁹孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》漢代卷，頁84。

戰國時期各派文化思想蓬勃盛況；但兩漢的文化思想卻以黃老道家思想為治國之本，由此可知中華學術的發展趨勢，在兩漢時期應為春秋戰國時百花齊放思想的沉澱期。故可推論，秦一統文化思想的組合，是在道家天道存有論之下所架構的功能與實用之學的發揮。亦即秦以後的道家學術已經走上了統合的道路。

道家思想發展雖然在老子之前就有「薩滿道」的影子，不過其顯現意義乃是本於祭祀、問卜的示辭遵守。至於對道的確定性意涵仍以老子之道論為宗；而黃老道家為使其思想傳承有跡可循，乃推延至具有道論事功的黃帝為始。雖然黃老道學之聯名指稱為戰國後及兩漢所見，不過確也可自《莊子·天下》中論及「外聖內王」的論述而見一斑。因此我以為黃老之道乃是道家思想較為明確的「實踐」始基點，不論從修身、政治、宗教神學或大自事天、小自事人之學的涵括均統攝了儒、墨、名、陰陽各家之長的學問。吾人從陳德和先生所舉黃老哲學的特色^⑭：道之精氣的實體化，君王術及處世術的多元化論說，其等所述乃據於道法的必然性，以及為其階層制度之君王威權化的轉嫁。即能明白兩漢道論的發展確已步入生活的實踐，這種生活實踐並非老莊所論的仿天道之行人事的簡易生活實踐，而是道生法之下的依法行事之實踐。若從道家或道教所稱著的經書《周易》、《老子》、《莊子》「三玄」而言，李叔還先生即解以「（一）謂玄學之書也。…乃以周易、老子、莊子三書稱為三玄，作玄學之中心題材。（二）道家煉丹之功。三玄者三丹也。由下丹而中丹，升於上丹，徑達始初，帝出乎震也。」^⑮即道家所尊之三玄經書居然

^⑭陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁 202～203，里仁書局，2005 年。

^⑮李叔還：《道教大辭典》，頁 10，巨流圖書公司，1983 年。

也可以轉換為修身中的練功路徑。顯示兩漢時期的道論發展已從各個層面多元性的加以論證與實踐。也就是《淮南子》的道論多從實踐的角度，並且是以天、地、人、物的立場立論。因此對於君王治術中就意有所指的道出應該以天為準則，而不是以人之意志為絕決。當然該書對於萬物的對待，亦承續老莊道論所抱持著所謂自然平衡論觀點來闡釋。在方伎之術方面，則是以兩漢之交的圖讖發展最為熾熱，這風潮亦可說來自儒、道、陰陽的和合而產生的。

對於秦漢之際的道論，不論是方伎之術亦或政治社會管理，都表現出道生法的概念以及對該法的尊崇，如秦始皇時在戒慎的作為上即充彌著儒、道之思想。「戒之戒之，財不可歸；謹之謹之，謀不可遺；慎之慎之，言不可追；綦之綦之，食不可償。怵惕之心，不可不長。以此為人君則鬼（懷柔），為人臣則忠；為人父則慈，為人子則孝；能審行此，無官不治，無志不徹，為人上則明，為人下則聖。君鬼（懷柔）忠臣，父慈子孝，政之本也；志徹官治，上明下聖，治之紀也。除害興利，慈愛萬姓。毋罪無罪，無罪可赦。孤寡窮困，老弱獨轉，均徭賞罰，傲悍亢暴，墾田人邑，賦斂無度，城郭官府。」¹⁶由秦始皇一統天下後的統治管理方法而論，發現秦皇對於個人德性修行的重視，以及人與人之間互動的謹慎，這都可看到其具有道家思想因子的論見。

貳、秦漢致用性闡釋之道論

¹⁶引自于琨奇：《秦始皇評傳》，頁264，南京大學出版社，2002年。
《雲夢睡虎地秦墓竹簡·為夷之道》，頁284~285，1978年。

秦漢道論的發展，從上述論證得知已進入實證研究，亦即對於道論的認識與實踐都以現實考量為主。在人事致用方面則是對天道時序、形神煉養方面予以指實化及可實踐化模式處理。

一、秦漢道論之辯證方法

秦漢時的道論已然自先秦玄想及體悟天道，進展至實務方面的踐行，也就是從主體認識客體的過程中，發揮了主體對客體的影響或改變。此種改變顯然是主體自身自覺的改變，而後再改變其所認識的客體，這種轉化即是把理論的論述特性改變為「方法論的操作性」¹⁷。如煉氣中的納清新之氣入體內，而吐體內污濁之氣於體外的吐納氣法，以及納清新氣而閉守的守氣法，或使清新之氣流轉運用的流氣法¹⁸。如煉心法，發之中的使意念存置於體內，或存置於某特定外物上的「存心法」，以及抑制內心不著物的「澄心法」。另外則是以存心和澄心之有心論來證悟與天道相合的方法，此即是掃除靜修中的諸多煩雜念想的「無心法」。這種煉形、養神、御氣、動念的修身法門，顯示了道論實踐的豐富性與可操作性。秦漢道論的實踐理據亦已透過道家人物從不同的立場加以研究分析與實踐，從而指實了道論的意境，更帶動了道論可操作的落實性申論。此時期道論的實踐特徵乃是所謂的移植轉借，如食肉者氣悍，食氣者年壽，食穀者智，食礦藥者不死，不食者神；或者從政治社會管理方面申論，天無二日的專君獨治等的闡釋。

¹⁷ 呂志鵬：《道教哲學》，頁239，文津出版社，2000年。

¹⁸ 同前註，頁247，按呂志鵬所解其流氣方法有二：一是通過俯仰屈伸等肢體運動方式而推動體內血氣流行的導引之術；二是使修煉者借著辟穀之法使體內屬阻遏遲滯形象雜物排除，進而以不食或食清新之氣而固精化形成仙。

基本上，西漢時期的道論認識是以直覺經驗主義為認識的依歸。其特徵有：1. 形神相依、修煉得道、久視長生；2. 人的認識源於「道性遍在」，因此以神性既秉，故可借修煉而達不死之境；3. 人生價值是樂生、貴生、重生。雖然儒家重今生之現實世界；佛教則因於人生現世之苦，故重視求超脫與離苦；但是老莊之道論對於人生價值的態度卻是求現世的平安與存活，對於生死則報之以年壽不違天道之常的對待即可，亦即依於氣之聚散的自然結果，因此在人的生命歷程中對於世俗的對待不主張悲泣與歡愉。而兩漢道教形成後，對生死命題的人生價值則予以轉嫁至得道的實在與體現為終極。故對於入世及出世的態度就抱持著如《莊子·人間世》之主張「知其不可奈何而安之若命」。亦即以齊生度死、衛國保民、積善成仙的認識下，來建構其生存的價值與功能，換言之，入世則以濟世度眾，出世則以修心養德之兩重性兼顧之。這種雙重性也就落實於實踐的路徑上，亦即「寓道於術」的注重技術與方法。如養生修仙之術的守一、吐故納新、導引、存思、內視、辟穀、房中、服食與內丹；以及通神之術的占卜、齋醮科儀、符、咒、訣、罡、禳災、召劾鬼神及降妖捉怪。是以秦漢道論之認識發展乃基於戰國後期因於兼併時勢需求，以及個人避患優生的需要，而從不同層面加以指實化的發揮，也就是從可以操作得道方面給予關注，從而在理論上落實了抽象天道的意境。

（一）道論的具體化

所謂道的指實化，乃是指對道的實踐加以立定目標，訂定方案實施步驟的意思。換言之，對於先秦之虛幻不可捉摸的道，在秦漢有目的性的發展下，已經結合了個人、社會、國家需求而呈現一種綜合而複雜的道論內涵。這種複雜性的道論內涵，似乎又

回到人格神之天的感覺，只不過此一感覺，仔細研究發現，卻是把先秦形上之天指向了或落實於對天的型塑，亦即對於先秦形上之天所從出的萬物或萬物所依恃的天道時序之規律加以混同。只要能夠對天加以體現就是對天的把握。如嚴遵《老子指歸》「無律勵而陰陽和，無正朔而四時節，無法度而天下變，無賞罰而名實得。…因道任天，不事知故，任民自然也。」，如《老子想爾注》注老第十章以「佈道誠教人，守誠不違，即爲守一矣。」¹⁹以及《太平經》（《道學十三經》北方文藝出版社，2001 年版，以下稱十三經）「夫道何等也？萬物之元首，不可得名者。六極之中，無道不能變化。元氣行道，以生萬物，天地大小，無不由道而生者也。故元氣無形，以制有形，以舒元氣，不緣道而生。」²⁰《老子指歸》、《老子想爾注》及《太平經》此種強調自然及靜默誠守戒規和形神的互相依存性與不可分性，恰爲得道的修行鋪上了可能得道的理據。此理據的現實性即表示兩漢對道的思維，呈現了「可究竟而得道」的論證證成效果。

（二）道論的操作化

兩漢道論的實踐化指的即是對道的可操作性而言。由於前（西）漢初建七十年的無爲清靜管理的「文景之治」，使得漢室社會生產力發達，從而創造曠豁肆意的解老之風，也就是把老莊之道論朝向實證方面的體用合一研究與創新，亦即其之思維辯證乃是以實踐來彰顯人對於天道乃是可究竟而得的主觀能動性。意指天道規律的流轉是可以透過人的操作或假借而達道。諸如人的心境安寧與煩躁比擬於天之變化，以及人秉於天所授之氣故需依

¹⁹ 《道學十三經》，頁 348，北方文藝出版社，1997 年。

²⁰ 同前註，頁 430。

恃天道以變為常的律則來修行。這種可操作性的實踐，在《老子想爾注》注老第十三章之「奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。」²¹以及《太平經·丙部·九天消先王災法》之食自然之氣，並以習氣養形的胎息法來守氣；也就是希望在守神方面能勿使神離形²²，即有明確的指證。這種認識與實踐頗能體現對道把握。而這種煉養與政治管理道術，正反映出人欲求長生久視的心理，並因可實踐操作而達道，因而此一認識即成為兩漢道論發展的風潮。

二、秦時期之實事求是表現

秦王朝基於對事功的要求，即在執行事務方面都以量的方式為評比準據，諸如戰爭功勞大小以及獎授勳爵的高低就按斬敵人首級的數量來計算；另秦王在求仙藥、請神仙所做的困難排除也都是極盡事功的努力表現。如「入海射大魚」、「泰山封禪」之盛大祭拜、派遣「韓終、侯公、石生求仙人不死之藥」以及派徐福「發童男女數千人，入海求僊（仙）人」等等實踐性之行爲。不論其結果如何這都為仙神祭拜或求取帶來了指實性的引領效果，而這種祭拜與求取是否也正反映出先秦時期的仙神不死事蹟或有存在，以及先秦時此一方仙術的論述亦頗為豐富。也許這種事功的要求與表現，正好給了人們求得長生與富貴雙重利益的暗示或明助。因為人們若致力於仙神修煉或不死藥之煉製，就可以獲得兩相宜的好處。一者可獲取王室的厚賞以及高位的賜與，再者自己能夠悠遊人世，此如同于春松先生所述「神仙的標誌是長壽和現世的快樂，長壽固然是神仙信仰的核心，但長壽的目的是

²¹《道學十三經》，頁350。

²²孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，頁409。

享受，誰也不會願意在無聊和痛苦中延長生命。」²³亦即于先生所言「如果說，東周列國時期人們對於不死的信念還完全是原始信仰的留存的話，到了秦漢時期，神仙已成為一種實踐。」²⁴那麼秦皇的求仙與求不死藥事蹟，雖為其個人永壽之欲望，但也反映出當時具方伎之術的人士，巧借道家之名的行徑來指實化道家思想，並為他們實踐長生提供了操作合理化與合法化的助力。

三、兩漢仙神長生之冥思玄學道論

（一）久視長生之道的可究性

此為兩漢在道論方面所關注的議題。老莊道論乃是對道之規律性及宇宙生成來源論的功用做論述，其並未對道的內涵指實化與操作化。老莊道論之符天則的人事實踐說，僅是一個天人對待的比喻關係，因此並未在實踐方法上開出理據，也就是老莊道論指實化的認識，未能深刻論證天道可究的可能。此種對待關係的比喻，則隨著戰國後期的避隱修行人士從形上之道的元素，如：太一、氣、神等方面加以落實或指實於人身生長元素的把握，從而在理論上認真的加以結合而達到長生可究的境地，進而使天道得以論證發揮。此概念的形成迅速得到道家人物的影從；當然也更受到道教人物的推崇與運用。如嚴遵的《老子指歸》、于吉的《太平經》、張道陵的《老子想爾注》、魏伯陽的《周易參同契》等，其等言論雖多朝向心神的煉養，不過仍然圍繞在天之崇高清靜以及永續往復的概念上，只是該一概念已落實於形道一體的永恆實踐認知。此種久視長生之道的可究性，即衍生出道家神學概念的發啓。

²³于春松：《神仙傳》，頁9，東方出版社，2005年。

²⁴同前註，頁8。

（二）仙神與道一致的附會性

此即是在道的基礎上，擬人化的處理仙神之長生久視的需求。以《太平經》而言，「道乃有大戒，不可不慎之也。夫且得道臨且成之時，乃與諸神交結也，或悔與人，且欲奪人道，故先試人，視人堅不。共來欺人，使人妄語，得其辭語，堅閉之，慎無傳之也，即可得壽也，久可得真道矣。」²⁵此表示修道的心路與實踐歷程的艱苦，而且開出仙神與道的同一性與可究性。又《道藏》有言：能夠按律修行者「十方天官無不衛護，必致得道。」²⁶此即表示在修道過程中即便外邪入侵亦受諸神護持而能體悟進而得道，顯示道教對按律修行的重視已達到充分且必然的程度。也就是表示人只要修道就會受到仙神的庇佑。因此更可推論，仙神與道一體，而志力於修道或是潛心思道的人即代表與仙神接近，因此會受到他們的護助。而這種道與仙神一致的附會性，更顯示出道教發展的理論依據。

參、秦漢道論之指實化

一、統治管理

（一）法規戒律治事

漢因秦王世的腐敗瓦解而又再次的一統天下。秦的律法固然為其帶來天下統一，但也因嚴刑峻法反而造成自身的敗亡。前（西）漢初興七十年的黃老之治，雖因無為之治而帶來繁榮盛

²⁵ 《十三經》，頁 578。

²⁶ 《道藏要籍選刊》，冊八，頁 410。

世，但也產生了驕奢情景；然而治國是需要靠完備的法律建制，才能讓人們行事有所依據。又法律以當時之語言乃是戒律，而戒律之所以為國家朝廷所重視的原因，即在於社會秩序需要借用律法加以規範，以便使社會得以行之有度。此一道家思想發展在秦漢之時即開始以操作化與指實化的詮解，亦即道生法的實踐化。換言之，戰國時期的道生法表現，乃是具體的以天道規律模式，化約人世的行為，並透過政治的強力作為而形成該法的權威性與合理性。而宗教神學者更藉仙神長生而牽強附會天道的踐成；不論道生法之指實與實踐以及宗教神學的依附，都需借用戒律來防非止惡以及促進修道力度，所以戒律的指實化價值與內容也就越被肯定與擴大。

（二）稅賦徭役減免

《漢書·食貨志上》「漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業而大饑饉。凡米石五千，人相食，死者過半。高祖乃令民得賣子，就食蜀、漢。天下既定，民亡蓋臧，自天子不能具醇駟，而將相或乘牛車。上於是約法省禁，輕田租，十五而稅一，量吏祿，度官用，以賦於民。而山川、園池、市肆租稅之人，自天子以至封君湯沐邑，皆各為私奉養，不領于天子之經費。」《後漢書·光武帝紀》也記載「六年十二月壬辰，癸巳，詔曰：頃者師旅未解，用度不足，故行什一之稅。今軍士屯田，糧儲差積。其令郡國收見田租三十稅一，如舊制。」《漢書·刑法志》「當孝惠、高后時，百姓新免毒蠱，人欲長幼養老。蕭、曹為相，填以無為，從民之欲而不擾亂，是以衣食滋殖，刑罰用稀。及孝文即位，躬修玄默，勸趣農桑，減省租賦。而將相皆舊功臣，少文多質，懲惡亡秦之政，論議務在寬濃，恥言人之過失。化行天下，告訐之俗易。吏安其官，民樂其業，畜積歲增，戶口浸息。風流

篤濃，禁罔疏闊。選張釋之爲廷尉，罪疑者予民，是以刑罰大省，至於斷獄四百，有刑錯之風。」從兩漢輕徭薄賦的誥示即能體現出西漢王室在人事符天則的表現上是有著應契天道的意涵，亦即以天下生民、萬物祥和的生存與發展之德來化行天下，並以此顯現自身對天道普世化價值的把握，也就是作爲王室統治管理者必需認真的對待、謹慎的處理百姓生計，而此種謙恭、反省、簡樸的人饑己饑精神即爲老莊以柔順善政之道論從生活實踐方面的天道體現。

（三）論述講學自由

由淮南王劉安，集千人之思論究天道的過程與結果，可見當時文人學者的遷徙是自由的，其等講學著述也是開放的，雖然這種活動在王侯將相的庇護下進行，也可稱爲上流官宦之家重視士人學子之見的表現。此種開放的程度可從王充《論衡》非議當時天道異象之牽強附會的迷信，張道陵《老子想爾注》以自己主觀證悟道論義涵所爲之《老子》闡釋，以及于吉《太平經》之儒、道、陰陽迷信之主觀見解可見一般。另在學術上的衝擊，固然儒、道二家時有相爭，但其二者最終仍爲相互吸收、融和而並肩發展。如班固《漢書·景帝紀》「漢興，掃除煩苛，與民休息。…五、六十載之間，至於移風易俗，黎民醇濃。周云文康，漢言文景，美矣！」道家思想在這裏則有著顯著的功勞；雖然漢武帝採董仲舒之見而有崇儒政策，但未見道家人物銷聲匿跡於史冊；另從後世發展來看儒家與道家亦在此段期間互補所短的相繼齊頭發展。如黃老之治的文景盛世亦有五經博士的設置，《漢書·翟酺傳》「孝文帝始置五經博士。」《史記·儒林傳》亦記載儒家所重五經（詩、尚書、禮、易、春秋）各有申培公、轅固生、伏生、高堂生、田生、胡毋生等的任事。可見道家位處盛時並無抑

制儒家之學的行爲。又漢武帝雖有崇儒政策的開啓，不過也未遏抑道家學術的發展，反而時有兼容道家思想之儒學之士，如陸賈、陸誼等人的進用。

二、社會風尚

《史記·循吏列傳》記載「楚民俗好庫車，王以爲庫車不便馬，欲下令使高之。相曰：『令數下，民不知所從，不可。王必欲高車，臣請教閭里使高其捆。乘車者皆君子，君子不能數下車。』王許之。居半歲，民悉自高其車。」此乃是指社會盲從的百姓，需要靠著朝廷官宦主動示範的領導才能產生移風易俗的功效。另《漢書·遊俠傳》「至漢興，禁網疏闊，未之匡改也。是故代相陳豨從車千乘，而吳濞、淮南皆招賓客以千數。外戚大臣魏其、武安之屬競逐於京師，布衣遊俠劇孟、郭解之徒馳騖于閭閻，權行州域，力折公侯。眾庶榮其名跡，覬而慕之。雖其陷於刑辟，自與殺身成名，若季路、仇牧，死而不悔也。」由此又證成了《老子》一書內容所示人心風從的現象，當然這種風從現象仍可自祭祀、方術、煉養等術見知道論實踐的概況。

（一）祭祀崇拜與方術

《漢書·郊祀志上》有「文帝出長門，若見五人於道北，遂因其直立五帝壇，祠以五牢。」及「武帝初即位，尤敬鬼神之祀。」「李少君（武帝時人）亦以祠灶、穀道、卻老方見上，上尊之。少君者，故深澤侯人，主方。匿其年及所生長。常自謂七十，能使物，卻老。其游以方遍諸侯。無妻子。人聞其能使物及不死，更饋遺之，常餘金錢、衣食。」《後漢書·方術列傳》記以「漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜

者，皆騁馳穿鑿，爭談之也。」此即為方術、祭祀為朝廷貴族所崇，並因朝廷的重視而漸及於社會大眾。此乃是對於天道律動給予人為性的指實化及操作化來體現契合天道的企求。

（二）修行養身

兩漢道術煉養之法，隨著漢王室貴族的新陳代謝而流及民間；當然這種煉養之方即為有道之方士或道家人物所關注並且得到實證。因為修煉者借著煉養方術而有以下的成效：一者，借著煉養之方而身強體健；二者，由煉養得法而達道並與道一體；三者，從此得以與仙神遨遊物外。這些煉養的方法有：1. 氣法：乃（1）納氣：即吐故（氣）納新（氣）；（2）守氣：即閉氣，意指節制或調控呼吸；（3）流氣：a. 導引：乃以肢體之屈伸俯仰，使血氣流行兼以行氣，亦即對於人身體內之氣透過觀想，使氣之流動能隨自己心意控制或導引；b. 辟穀：乃以控制飲食以達到停止或者只服用水、空氣而仍能活命，甚至長生，這種設想乃是來自於人服食五穀，記憶與觀想或身體氣血流行因於五穀內含雜物而無法隨意輕身，因此需要藉修煉達到去蕪存精。2. 心法：（1）存心：於心中存思存神，並誠心奉守不違；（2）澄心：乃一念不生的平靜身心一切有無之念；（3）無心：a. 忘心：乃坐忘之謂，此乃拋棄受污染之人世俗化，使一己之心澄淨靈明；b. 空心：即體悟自然道化而無過度之欲求，亦即基於對世事的了然而淡化一己之機心。此種心法即以心念的控制使外物無法接近人身。3. 移植法：乃借物形之觀照而形化自身。4. 模擬法：（1）乃對自然的觀想模擬而等同對物與對人的聯結與聯通；（2）通神術即感悟無名的存有，不但在現世居處環境能趨吉避凶，而且以道術役使鬼神服務。模擬法乃透過假藉之法使自己與觀照物產生相互感通；而通神術就是一種主觀意識與客體物的混同操作之術，其目的在於

驅神役鬼。總之以上的氣、心、移植、模擬的修煉法門都指向了去除污穢、留存清新，其目的就是使自身永遠保持生生不滅，而生生不滅即為天道永恆的體現。

第二節 秦漢道論體現之流變

道家思想於秦漢之世的發展幾乎已專注於用的層面，而這用的轉移，基本上，仍來自巫術方伎、祭拜與政治社會管理等方面。從巫筮方伎的功能而論，歷史學家范曄曾言：「能仰瞻俯察，參諸人事，禍福吉凶既應，引之教義亦明。此蓋道術所以有補于時，後人所當取鑒者也。然其弊好巫，故君子不以專心焉。」²⁷夏、商、周三代文化的重心即在於巫術上的表現。然而自周以臣民身分持「替天行道」之名，而討伐商紂並取得國祚後即極力倡導「天命靡常」，以及「敬天保民」之理念，這乃是期望社會的信仰巫術風氣能轉至人格化且具崇高道德的天神崇拜。也就是確立人力勝天、帝之不德不保永命的信念。此一巫祝卜筮文化自春秋諸侯相互傾軋頻繁下，自然會有不同的發展面貌，不過仍保留巫之職稱，並在朝野活動，此為巫的一面發展；其二是該一巫祝卜筮文化朝向史官方面發展。道教雖源自於巫祝文化，那麼其中心之道的思想所指為何？道教之道的籠統繼承是否亦表示人的謙卑性？這種宗教神學對道的認識，以及道家對道的闡釋，從某些共性上如天、神無測與變化，顯然是受到巫祝文化中的儀式影響而有所啓示。因此從宗教神學的理論發展層面而論，道家的精神主旨是從巫術向方伎之術轉化時所產生的另一門派。

²⁷ 《後漢書·襄楷傳》。

道家用以描述道之性質的哲學概念「無」，具有巫術的背景；亦即「無」是從「巫」演化而來的。龐模先生亦以為道家「心目中的「無」，不僅不是虛空或沒有，而是主宰萬物支配一切的…神聖的有。這樣的「無」正是後來道家思想的源頭。」²⁸換言之，先秦賢者對天道自然之見乃是以為早期道家人物，自巫祝特有且具體方伎中之抽象層次，予以歸納整合出具哲學義涵的範疇與概念或理念，亦即把經驗中的行為路徑與模式加以演繹、分析、歸納而成為思想。秦自一統後為維持其千秋萬世志業即開始多有注重方伎之術與政治管理，從《呂氏春秋》以道家本體論思想之基礎，而側重於治國管理之術以及清靜養生的方術即可見一斑。而漢自開國後七十年之崇黃老之學期間，亦多有偏向長生神仙之術，如《淮南子》「尊天保真之寤、通於賤物貴身以及究於外物反情」的道術之用發揮。

先秦老莊道家清靜無為的思想，發展到秦漢時因為指實化道家思想，因此就產生了以術用為主的黃老道家。熊鐵基先生以為「黃老相連是漢代就有的」見解，乃是指「『黃老之言』、『黃老道德之術』或簡稱『黃老』，有時又用『道論』等等」²⁹籠統表示「黃老之道」或「黃老道家」，並以為先秦時期之道家代表人物很難確認。雖然《史記·孟荀列傳》載有「慎到，趙人；田駢、接子，齊人；環淵，楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其旨意。」故其等師承不明。蕭蓬父及李錦全二位先生則以為《老子》一書於開創道家學派後，經過剝剝儒墨而於戰國期間有著顯著的發展，也就是一派以「精氣」為範疇而以「虛靜專一」強調

²⁸龐模：《稊莠集·道家辯證法論綱》，頁89，上海人民出版社，1988年。

²⁹熊鐵基：《秦漢新道家》，頁30，上海人民出版社，2001年。

客觀事物，來說明萬物根源之唯物主義的稷下道家；另一派則以「誇大相對性，割裂相對與絕對的統一，並通過相對主義走向了主觀唯心論。」^{③〇}為能明瞭秦漢時期的道論流變，乃分別從《呂覽》及《淮南子》旨意論述對道的認識與對道的實踐，從而瞭解秦漢道論的變化。

壹、秦漢因道生法之道論轉變

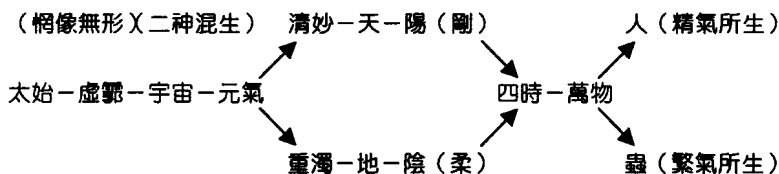
秦漢道論的體現，基本上已經步入了務實性的作為，亦即不論從個人修身煉養、王室貴族社會祭拜釋、老、孔或社會喪葬迷信風俗亦或者國家減稅賦輕徭役的施政，這都彰顯著意與形的契合；另言之，即以人制之法的建構及遵行來彰顯對天道實踐的肯定。雖然朝廷與民間社會對天道的認識固然多有牽強附會的不合理性，但卻可以肯定這種實踐乃是來自於對天、對道的敬仰，進而體現在人的言與行之中，也就是內化於人的深層思維。為能展現秦漢道論此一體用的落實情況，乃加以論述人事煉養與行事的衍化。

一、道生法的轉化：宇宙生成論之流變

《老子》道論主要是從「天道自然」之認識為立基點，進而為人世之體制做出符應天則的呼籲；因此秦漢時的稷下黃老道家乃據於此一符應天則的主張與呼籲，而對人事體制加以具體化的落實，亦即以比較唯物的模式處理或實踐，換言之，「道」在黃老道家的認識上已是心物雜揉的既內涵又超越的抽象化實體。在《呂氏春秋》中即把宇宙視為一個大的生命體，世間任何事物都

^{③〇}蕭萐父、李錦全：《中國哲學史》，頁131，人民出版社，1982年。

週期性的往復著天道之生、長、成、滅的規律中。另外則是《淮南子》對於老子道之宇宙觀，從陰陽論加以更深入的發揮與演繹，亦即對於陰陽的互動、生成、變化持以相反相成（即相克相成）的先思辨性而加以對待。此乃是在「《原道》以鋪陳道體開論，而推衍道用。終結以形、氣、神三位一體的修養論。」³¹因此在治理國家方面則主張君臣治國之道有別，不過這種有別的分殊性也都能共識於共同協力之綜合性效果的達成，亦即雖在主體主觀之強勢下，仍要求客體客觀的配合才能彰顯圓滿之德成。如〈俶真訓〉所言「道失而後有德，德失而後有仁，仁失而後有義，義失而後有禮。」這種從老莊對道的唯心詮解道論轉化至氣化宇宙的生成論，學者陳麗桂即化約其宇宙創生公式為：



此一公式乃表示宇宙的生成變化原初即為惘像無形之狀，如：大一、元元，進而此一初始的狀態有了陰陽二性混同的產生，該一陰陽二性混生又稱為元氣，而天地宇宙即在此一元氣之上基於陰陽二性的對立與互補後，乃形成四時輪替的現象，而世間萬物乃是借此一四時更替的輪轉而有生滅的傳續，由於人能夠認識天道與把握天則，所以人能夠仿天道般的創生一切並且管理一切。

二、修心養性的比附

³¹陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁61。

（一）養形

秦時期在養形、養神方面由於記載資料甚少難以窺知全豹，但仍能從《史記》中看到秦皇求仙長生的企圖；然而道家道論發展至兩漢時則對永生煉養有加強重視的情況。養生為《淮南子》所關注的部分。〈俶真訓〉「形傷於寒暑燥濕之虐者，是皆不得形神俱沒。」〈精神訓〉「精神者，天之有也；而骨骸者，地之有也；…精神者，所受於天也；而骨骸者，所受於地也。」是以劉安認為形神為二元論，故人之生死各有所據各有所歸。養生的目的是因為人的貪婪欲望會隨時顯現，而這種貪婪欲望會造成人的精、氣、神的渙散，所以需要從內心與外形方面確實的、時時的進行關注與檢視，勿使自己的欲望過度發展。如果人意氣（喜、怒、哀、樂、好、惡、欲）用事就容易造成心神的疲勞與傷害；因此主張應像莊子所示之神人或至人般的修養，以達到心神不隨外物之動而轉，而且在攝生方面亦保持簡樸的生活需求，來實踐天道的平和中庸性。

（二）養神

《淮南子·精神訓》「以神為主者，形從而利；以行為主，神從而害。」也就是做到《莊子·刻意》所說「純粹而不雜，靜一而不變，惔而無為，動而以天行，此養神之道也」的工夫。在實踐的煉養部分其〈本經〉「精泄於目，則其視明；在於耳，則其聽聰；留於言，則其言當；集於心，則其慮通。」因此對於神養方面則主張精氣積聚與灌注，若煉養有術則可使目、耳、言、心，產生明、聰、當、通；反之，若精神或欲望過度滿溢則會有形淫神失的結果發生。其形神之因果關係有如外物引誘即會直接造成身形欲望的產生，進而致使精氣的洩漏以及精神的恍惚，最

後則會造成行為的悖亂與失禮。此種修身養生的認識承轉，乃是本於人性本質的有限性以及自由性。也就是對於莊子式之生死自然觀予以提升至天道恆常的理路思維，並做出人身生命常在的內在修行。

貳、秦漢道術之用的轉化

一、天人感應道術

天人感應之術自古即有，在夏、商、周三代時的祭祀中即有巫祝通靈感悟的事例，不過亦僅為純粹的實踐作為；而對於此一天人感應術的理論總成，就需要提及董仲舒的見識。董仲舒（西元前 197 年～西元前 104 年），漢初大哲學家，董氏對天的定義亦直指係人類生活的依據，是萬物之根源，亦即天的意義與價值，是一切有形物的依歸與對待。他不但把天定位於最崇高的地位，並為諸山神、王霸之首，而且也是黎民百姓生活憑藉與支柱的本源，是以《春秋繁露·郊義》「天者，百神之君也，王者之最尊也。」因此從董仲舒對天的解釋，顯然就是對先秦道論的改裝與傳承。也就是說先秦道論對道所論述的意義、價值、規律、變化是體用關係，並以天之統名來表示。亦即道之虛幻不實特徵，在先秦之時，即為道家人物充分表述；然而不論是《老子》、《莊子》、《尹文子》、《黃帝四經》、《鶡冠子》等道家文獻對道之闡述如何的「仿天道之跡，如實踐履」的加以規範。但對於「人法地，地法天，天法道，道法自然」之老子道論的階層性實踐，就以簡樸的方法對天的總成加以約納為師法天象的時序及地理的厚載，因為天象、地理可見、可感、可述、可學，如天的營運有四時、有陰陽；如地的生長萬物與承載一切，這種天與地的

營作有形體可仿效因此有跡可尋；然而天之道、天之跡以及地之德卻難以讓人直接通透明白與把握。因此董仲舒在天人感應方面提出了幾個主張：1. 天道各以其類動（形象）。此即是（1）「去所異」「從所同」。這乃是以類相召之共同性表現，其範疇性鮮明且都同時朝最佳境況發展。（2）類同與異去。即同則相吸，異則相斥的見解，質言之，乃對於世間現象採用物以類聚的見解來論究世事，此與「去所異」「從所同」所述旨意相同，唯其未廣泛研究而遽以結論，顯示出董氏論述天道係以直觀經驗的方式認識。（3）兩向往復式。亦即對於事物的發展僅朝著因果式的方向認知，這雖然能產生理性邏輯的推論結果，但仍不足以形成客觀知識，意即他這種因果的形成以簡單之命定及含糊的自然觀驗證。2. 陰陽性情感通。此即對於物性乃抱持著正反相合的認知，也就是結果論的表現。又董仲舒把人之情性所表現的喜、怒、哀、樂、好、惡、欲，均視為陰陽氣性的附會，並主觀的認為陰陽的調和即能達氣血的平順。3. 人副天數。也就是人體外形的器官，如同上天大地形象一般的攀援比附，如：視兩目擬日月的加以術數處理，因此人的行為就需要依據天時之序而行動。此類主、客體的混淆認識，顯出當時管理者對人之專斷而絕對之主體主觀的認識。4. 實踐性。乃以五行用事，即對於宇宙形成的元素金、木、水、火、土，認為其等係組合發展而形成世間的任何事物。由於董氏以相反相成以及相生相成之概念來認識事物的成就與毀敗，所以在五行元素的功效上也持著相同的認知，亦即五行元素既相生又相克。因此主張五行應以調和模式因應互動，雖然此一調合之說來自老莊道論之見，只不過董氏之調和說的對象已被定限化。5. 天人相與。董氏之學以儒學為主而融合其他道、法、陰陽各家之長，所以把天視為仁，而仁的表現即為天之心的體現。人只要能以慈、孝、德之行為表現出仁的意涵，即可相通

於天。

雖然董仲舒對天與人相通的論證豐富，但多為其個人之主觀見解，並未透過實質的檢驗，因此其中充滿著自相矛盾之處。以其所論證之人性三品論（聖人、中民、斗筭）所專注於中民之性的能動、主動之積極性而言，即主張天道之得在於以聖人為仲介，需透過聖人的教誨再加上中民之主動向善發展之心的合力下而達於天道；然而此一論述雖有獨見，不過董氏主張人的行事發展，仍需以天道為尊、為大的不可違逆性原則之下來踐行人事。另言之，成就合道的中民是否即可成為聖人？又此一主動能動積極質性之中民，應如何自發性的依天道行事？以及斗筭之民的劣質就無法進行本質的上昇？董仲舒對這些問題都未能仔細的論述，殊為可惜。綜合而論，董氏之言亦是一個順承天意、天道而已，人的積極性雖有表述，但不夠紮實深入，其原因仍在於對「仁」、「天」的定義規範過於模糊，另在認識論方面，對於知的預知能力與反思能力過於樂觀而一筆帶過；另外一個特別重要的關鍵即對於其終極目的的天人相與之見，董氏持以與仁知並舉，但卻僅以仁來等同天之認識而忽略其所主張中民之性之知的積極能力。是以學者余治平先生以為董氏理論犯有矛盾，即人性三品論之中民主動之性與天道感應說之絕對天道必然性三者存在著衝突，因此董氏之論述，恐仍落入混沌不明的文字堆砌。

董仲舒，「漢景帝時立為博士。武帝時，為江都相膠西相。應賢良對策，三次對詔，提出獨尊儒術，罷黜百家的建議」^⑫之人。雖然董氏提出以人與物均源於天的統一之天人相應論，並從形體到情感道德來符應天地形象之數的認識。在此一認識下董氏以為天與人是合一的，並且又是彼此相互感應的。所以董氏以為

^⑫ 《諸子百家辭典》，頁219，四川人民出版社，1999年。

在天、人都有性情之下，也就可以相互溝通，所以才能彼此感應。此乃是因於董仲舒之感應系統化的理論建立是根於天地之陰陽之氣、性情，故進一步推論「以類相招」^③。其又以爲人性有聖人之性，中民之性及斗筭之性的性三品差異論，從而主張聖人有教化使民成善之職能。董仲舒天人感應之學的根本立論乃是建構在對天的尊崇下，而呈現系統化理論之論證，他對天的理解總結爲「有」乃一切本根，對於人的價值就是從這一「本」、「元」、「始」展開。這個本根乃是超脫四時之變的超然地位，是任何物無法取代的終極地位；但是「天」這個概念對中國人來說既是一個形而上的本體，又是人與萬物所從出，生活所依歸的最後之境，而且天的意境也是人不斷的累加感悟經驗，從而豐富充實而演化爲形相，是以天乃是中國人常相左右的東西。因此「天」無所不知、無所不在、也無所不能。天既有人性化又有神格性，更有超越性。由是可知董仲舒所把握的「天」，乃是道家所稱述的「道」，因爲道的崇高性，人是無法理解，只有按照它的律動規則從事人的活動，就可以安身立命。另外則是董仲舒進一步的把人的形象比擬人所見天地之象的附會，以便於他爲西漢前期盛行道家思想與作爲的融攝與特立。此種思想的交融和趨勢，如余治平先生所述「在經歷了長期的爭鳴，辯難與頡頑之後，各家學論、學派又開始相互吸納，彼此相容。…從《荀子》、《韓非子》、《易傳》到《呂氏春秋》，再到《淮南子》陸賈的《新語》，賈誼的《新書》以及董仲舒《春秋繁露》，甚至還包括《經法》、《黃帝四經》和新進出土的《郭店楚簡》，以及稍晚一點的《鹽鐵論》、《白虎通》等等，都在一定程度上，表現出了相容、整合的趨向。」^④而《春秋繁露》的論證方

^③余治平：《唯天為大》，頁219，商務印書館，2003年。

向，余先生更直指係受到屬於道家思想體系的《呂氏春秋》及《淮南子》之影響。而《呂氏春秋》及《淮南子》以道家本體思想集大成之作，也就是把各當時之諸子百家之學加以整合與改造，因此能成就出龐大的思想體系；在客觀效果上，為日後董仲舒的那個包含了陰陽、五行、法、道的儒學體系的架構開拓了方向，提供了極好的參照面，同時也為之累積了許多寶貴的經驗。

從董仲舒對於人副天數、天時的歸納與整理，可以明白先秦自然樸素的道論發展至兩漢即產生牽強附會的改裝，致使道論的衍化從此以後朝向君王南面之術、人生煉養術以及宗教神學方面的發展。而董氏《春秋繁露》的影響更是代表著儒、道、陰陽與術數的融合之作，而且也為兩漢道論發展引向了道術之用的境地。由此亦可得知，該書內涵對道論的衍化不但有實質性的繼承，而且也有實質性的改裝，並成為一個道論宗教化開啓的里程碑。董仲舒具道論內涵的特徵有：

（一）人性陰陽論

董氏把人之性情表現與天之陰陽特徵連結，並加以歸納解釋二者對照關係：陽所表現的有：暖、予、仁、寬、愛、生、常居實位，且行於盛；陰則表示為：寒、奪、戾、急、惡、殺、常居空位，而行於末。由於天為一切的總依歸，而天的解釋就以眾人的意志顯現為主，所以對人的性情表現即要求應服從人世的秩序。換言之，天與人性的有序參照體現，乃顯現為性情的和諧，又此必須順天地，體陰陽，以及志意應隨順天地運動，這才是董氏之學的本體信念，也是要求帝王君主的基本修行的認識要素³⁴。

³⁴余治平：《唯天為大》，頁66。

³⁵同前註，頁163。

董仲舒如此之天人相合的連結論述，可謂來自道家「順」、「柔」、「慈」的思想，不但如此，更以具體的目標與步驟來做為生活的實踐，而體現對天或道的尊崇性與可行性。

（二）感應思想

天人感應思想自古即有，尤其在夏、商、周三代的祭祀文化中更是借著巫祝而體現出這種情況，並由於巫者受到王室敬重，也更加說明了巫祝感應能力有實質的功效存在。如《詩經·小雅·雨無正》「浩浩昊天，不駿其德。降喪饑饉，斬伐四國。」《詩經·大雅·文王》「文王在上，于昭於天。」《詩經·周頌·數之》「敬之，敬之，天維顯思！命不易哉！無曰高高在上，陡降厥土，曰監在茲。維予小子，不聰敬止，日就月尚，學有緝熙于光明，佛時仔肩，示我顯德行。」《尚書·洪範》「休征。日肅，時雨若；日義，時暘若；日哲，時燠若；日謀，時寒若；日聖，時風若。」故三代對具有人格神之天的定義，乃：1. 天有人格神意義；2. 天象可以啓示人事；3. 天為最終的仲裁者；4. 天為規律的代名詞。也就是早期天道的意義乃是潛藏於祭祀崇拜與巫祝感應活動之中。

在春秋戰國時期由於諸侯兼併激烈，雖然道論的發展已經從人格神之天，上升至形上意義的自然之天，並且貞定天為萬物的依存與來源；但是對於人之感應於天的事蹟仍不時見諸史冊。因此從天人感應義而言天之定義則有：1. 管仲之見：《管子·情勢》「山高而不崩，則祈祥至矣。淵深而不涸，則沉至極矣。」「其功順天者，天助之；其功逆天者，天違之。天之所助，雖小必大；天之所違，雖成必敗。」即表現人之主動性與權變性是可以符應變化之天；2. 孔子之見：《論語·憲問》所言「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！」〈陽貨〉之中「天何言

哉？四時行焉，百物生焉。」此乃是對於世間萬象的生成毀敗歸諸於人的主動積極性之後的天命觀。此或有宿命論之嫌，但卻是明顯的表現出人的價值與地位；3. 范蠡之見：《國語·越語》中即記載著其幫助越王句踐復興的事例，如「人事符應天道」的主客體交相融之天，這乃是說明人與天的相通在於人的自覺以及人斂放有度。秦漢時期的感應思想更是沿襲著稷下黃老道家的綜合性見解而深化。如秦始皇一統天下後爲了方仙之伎而敬重所謂的方士，並由他們的主觀直感而使秦始皇相信至無以復加的地步，這種情況即表示先秦形上天道已改裝爲擬寓爲皇帝的表徵，皇帝行事則需靠著感應而行。如：《史記·秦始皇本紀》「始皇還，過彭城，齋戒禱祠，欲出周鼎泗水。使千人沒水求之，弗得。乃西南渡淮水，之衡山、南郡。浮江，至湘山祠。逢大風，幾不得渡。上問博士曰：『湘君神？』博士對曰：『聞之，堯女，舜之妻，而葬此。』於是始皇大怒，使刑徒三千人皆伐湘山樹，赭其山。」之舉措。這表示秦皇以爲此一舉動可以捍動神鬼或者說可以役使鬼神的順從己用。

（三）天人相與

董仲舒天人之學乃是指人與天的統一，即人、事、體制建構應符應天則、規律，人的生活倫常規制均需以天道爲依歸。在人的生活倫常內涵則是以儒家的仁、義、禮、智、信五常，以及三綱的君臣、父子、夫婦之規舉節度以比擬闡論。因此班固在其《漢書·董仲舒傳》中舉出，董仲舒之主張天「仁、誼、知、信五常之道，王者所當修飭也。王者修飭，故受天之佑，而享鬼神之靈，德施于方外，延及裙生也。」此一論述證知董氏之見的五常之道雖宗儒學之見，但已另外摻和陰陽、方仙、道家外聖之學的意涵，並依此而烘托儒學之崇。所謂人與天的統一即是指向

人、天的中和，因此董仲舒不論在治身、治國、正名（即一名發天意，二名順於天，三名生於真；亦萬物載名而生）都與天之道相連結，這種理論的架構，基本上就是一種學術與社會風俗的綜合，也可稱之為凝練社會風俗的學術理論。董氏的天人之學，處處彰顯著對天的尊崇，但是在實踐的方面並未超越老、莊等先秦道家人物的認識論述。究其功勞，顯然就在於把儒學衝出道家風尚之盛的藩籬，此舉反而使儒道的結合更為緊密與實在。

二、修心煉形道術

談到先秦兩漢之修心煉形道術這一方面，就必須探討《周易參同契》（以下簡稱《契》），該書為中國道教最早把道論之形上本體與抽象的天道認識，具體化與實踐化的落實於人身煉養方面的一部書。《契》為東漢魏伯陽所著，「全書托易象而論煉丹，參同『大易』、『黃老』、『爐火』三家之理而會歸於一，以乾坤為鼎器，以陰陽為堤防，以水火為化機，以五行為輔且，以玄精為丹基等，以闡明煉丹的原理和方法，為道教最早的系統論述煉丹的經籍。」³⁶其目的乃是把靜觀玄想的道家思想與陰陽家五行之運的結合；為修行者打造一個煉養有成的永恆之境。

《契》包含了易的卦理、道的天理以及修行的事理。在易的卦理上，其主要以乾、坤、坎、離四卦之天、地、水、火四元素為宇宙生成營運的要素。其借用辯證邏輯方法組合該四元素，並配輔以其他六十卦而成就宇宙一切現象，任何的組合均需搭配四時天象的運行，若有扞格不適將呈現反效果，這種修行上的特徵是人的行事必須順應天道之則；然而在內、外丹的修行操作上即以逆天式的反其道之序而修行。在《黃老》道論方面則是奉持「道法

³⁶ 《諸子百家大辭典》，頁 587。

自然」，如《契》「引內養性，黃老自然，含德之濃，歸根反樸，近在我心，不離己身，抱一無舍，可以長存。」此即是對於養煉內丹時的態度應該自然平和，所有的實踐方法都應抱持道法自然的順性之為，亦即不強求猛進以建事功，一旦自身的氣能暢順導行全身即可形成內丹。另在所謂的《爐火》方面，則有二說即一是以借用外物如：朱砂、鉛、硫磺等原料煉得色如金之丹，另一則是以自身內在的精、氣、神的煉養結胎而成內丹。二者煉成「還丹可入口，金性不敗朽，故為萬物寶，術士服食它，壽命得長久。」《契》主要以外丹冶煉，即透過外物的抽提能加速對道的接近，因為外丹的抽提即是象形的喻曉金屬不壞之意，而人加以服食即可等同長久而不壞。其煉食的前提乃是以道借術而形成，而術則借道以顯真實。是以《道藏·雲笈七籤·金丹部》³⁷對煉丹的闡述即加以提升而定義「論曰丹砂太陽之至精，金火之正體也。通於八石，應二十四氣，丹者是金，敢於火名之為丹；汞者是水，去於金而名汞丹者；受陽精而候足，汞則離本質而體不全，故丹砂是金火之精成，含玄元之澄正之真氣也。」另「丹砂者，是萬靈之主，造化之根，神明之本。而展清玄總御萬靈。」³⁸又如杜光庭在其《仙傳拾遺》指陳「術之與道，相須而行，道非術無以自致，術非道無以延長。若得術而不得道，亦如欲適萬里而足不行也。術者孫萬端隱見，未除死籙，因當棲心妙域，注念丹華，立功以助其外，煉既以存其內。內外齊一，然後可適道，可以長存也。」從上述的修行煉養之術的總會，可見《契》的道論闡釋已經把道的發展從理論面給予實務驗證的檢驗，而且對道的解釋即以定性化的模式加以操作化處理，亦即他

³⁷ 《道藏要籍選刊》，上海古籍出版社，1998年版。

³⁸ 《道藏要籍選刊·雲笈七籤》，冊一，卷69，頁479及481。

把天道或天道之跡以形象化的模式展現出來。此種操作化的研究與推行，正是道論認識與實踐的統合。

三、兩漢讖緯道術

讖緯道學形成於西漢中後期並流行至東漢、魏晉。兩漢交替之際，圖讖之學盛行官室與民間，然而該讖緯之學其根本源起為何，卻眾家見解不一，有以爲出自陰陽家之門的顧頡剛及陳槃；另有以爲出自道家之學如明代胡應麟，清代全祖望³⁹。又陳槃先生亦以爲讖緯有出自方士之手的痕跡，不過確與道家有著密切關係。基本上，讖緯之學已是博雜之學，亦即表示讖緯之學已兼容包含了儒、墨、道、陰陽各家方伎之長的學問，因此顧、陳二人以爲漢董仲舒之《春秋繁露》見解乃源起於讖緯之學。由於道家的發展，至戰國秦漢時已經經由各家門派學養之士的論辯，而形成了兼容的內涵。總的說來，就是在本體上均共識且標舉著天道爲一切的總源頭，而在認識實踐之用的層面而言，則是指向了「功效」的表徵與體現。如《漢書·藝文志》所言「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」即對道的內涵以「虛無爲本」的本體貞定。而後再以「因循爲用」的務實性操作，使得道達到形上之體與形下之用的統一結合。是以道的發展，從先秦戰國以至兩漢對其歸類即有著不同的定調，如《史記》以道家之面貌係與陰陽家關係密切，而《漢書》則以道家與陰陽家和數術方伎的聯繫較多，也就是說道家思想的展現已經連結星占、形法等陰陽五行之數術的表現。因此徐興無先生著文論

³⁹徐興無：〈讖緯文獻與戰國秦漢間的道家〉，《道家文化研究》，第十二輯，頁269～283，三聯書店，1998年。

證識緯之學多有道家思想的承襲，這也反映出先秦世之道家思想經過稷下學宮的論辯分析，已經兼容各派之長，而且其發展更因秦政專深於法政的疾苦結果，而使道論得以在前漢七十餘年的盛世流行。此一道家流風所及不僅僅顯現於西漢之「文景之治」，更使得其後漢室的文化有著融合的表現，如漢武帝雖有「黜百家興儒學」之政策但並未使道論的發展停止，反而為配合當時朝野氛圍的需要而結合了圖讖、經緯的陰陽五行之數術，此不但為道論在理論的發展上開拓了更廣擴的視域，而且也在理論實證的實踐上更具體的彰顯了以及打開了自力修行的路徑，此一生活實踐上的修行養煉即如魏伯陽的《周易參同契》把「《大易》、《黃老》、《爐火》三家之理而合歸於一，以乾坤為鼎益，以陰陽為堤防，以水火為化機，以五行為輔助，以玄精為丹基等等，以闡明煉丹的原理和方法。」^④使得道家思想從形上及形下養德養形的直觀玄想論證中步入具體操作的實踐範疇。

小 結

秦漢道論體現之傳承與流變，大體上，是繼承著先秦形上本體的道論，而對抽象的氣與一加以指實化與實踐化的認識及處理，從而開出實踐的步驟與理據。換言之，乃是把原先僅以文字表現的「道生法」之天道觀，如精、氣、神的觀念，透過指實化的處理，而在生活實踐上予以落實，亦即不論在政治社會管理上，亦或祭祀膜拜方伎上，或個人修行煉養上都可透過指實化與操作化而達到天道可究、長生久視可得、仙神天道一致之境界的會通。

^④《諸子百家大辭典》，頁587。

第四章 道家道論之思維研究

傳統西方哲學認識論將人的思維鮮明地予以二分，一是邏輯式之理性；另一則是經驗式之感性。不論二者的認知過程或結果有任何的差異，其二者對事物瞭解過程的共同基礎則是認知是有所必要的，以及它是人類必然性的認識活動。以西方現代系統論者對認識的見解，以為具有目的性之認知乃是「由認識主體、認識工具和認識客體所構成的複雜動態系統。」^①是以西方學者研究主體認識的要素，基本上涉及了知識、意志與情感，因為它們牽動著主體認識活動的合規律性、合目的性以及避免刻板的活潑性，因此思維顯然受到了認識事物的質性以及主體本身的質性影響。西方學者比尼爾斯·玻爾曾說「在偉大的生存戲劇中，我們既是觀眾又是演員。」這意味著人的認知力有如水中的倒影，既反映了客體也認識了主體。亦即主體借著某些工具從眾多客體中歸納出客觀的特徵。這就是說身為主客體雙重身分的主體，乃是扮演認識的主角和被定位的客體對象，它是直觀與客觀含混相互作用的本原，即便客體之影響性存在，但主動或被動性之反映仍受主體的制約，若主體無認識力之表現即無法累積個別特徵之規律性所形成的客觀共識。因此人的認識力顯然與其社會實踐的歷史發展有關。是以王宏維、江信硯二先生以為人作為認識的主體性是指認識的屬人的性質，它是主體在認識活動中，自覺地將其

①王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁21，淑馨出版社，1994年。

自身因素即主體因素投入認識過程，而這種過程乃是主體經由不斷地在認識過程中加以融合或凝結而呈現結果，因此此一認識不可避免地帶有主體屬性。此乃是說明人之認識事物仍以攸關人之生活為範疇。

從研究中發現中國上古時期的思想或知識僅見於貴族社會，而一般普通的人民則是無法獲取；而且這種知識與思想在最原始之時也僅屬於各民族中之巫史宗親所擁有，因此所經歷的事故在無文字記載時均借著巫史的口耳傳續。是以知識或思想的探究也以他們為主。故葛兆光先生以為「最古時代只有巫史宗親之類才有學問的義務和權力，此外不但平民，就是貴族也只曉得戰爭武事，而不以學問為意的。」^②而知識思想的衍化，也就在戰爭少、社會安寧下，貴族們才開始留心，並因於列國並立，彼此接觸知識面也就跟著廣泛了。葛先生以為中國的朝代，在春秋以前是統一的局面，所以貴族在傳習的學問方面自然也就不公開，而且先民初識，地域分明，淺簡為要，且流傳不便，因此學問之道難有系統，但相對的爭議也就不多。隨著戰國時代的諸侯兼併頻繁，貴族沒落淪為平民以及平民因戰功而位列將相的情況不時出現，在此二者交匯情況下，私人自由講學亦隨之而起，學問也因此而廣傳開來。

第一節 道論思維之架構

壹、道論展現之方法

^②葛兆光：《中國思想小史》，頁38，上海古籍出版社，2005年。

一、直觀感悟的方法

吾人發現從中國史冊以及近代學者對道之認識，都專注在用的方法的論述，反而在用的方法之理論架構未能形成殊為可惜。如：《史記·太史公自序》「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。」及「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，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，奸乃不生，賢不肖自分，白黑乃形。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，所托者形也。神大用則竭，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『形』，而曰『我有以治天下』，何由哉？」此表示司馬氏對道的認識是一種直觀經驗的主體表現或修行的認知，司馬氏並依此而以為達道乃是主體與認識事物之客體物相統合而為最高境界。

另《漢書·藝文志》「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克攘，《易》之謙々，一謙而四益，此其所長也。及放者為之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以為治。」此乃班固以為道家的思想為道術之用的範疇，也就是直觀經驗的客體表現，其主體性的彰顯即在於附寄於

客體存在之下的自身存在。而唐君毅以為道家思想乃是「自拔於一般世俗之精神意識」的認識，亦即主體主觀的呈現。另嚴遵所撰《老子指歸》在實踐認識論的陳述上亦以道之屬性為虛無、自然、無為為主要旨意，並借此一旨意而強調人的修煉亦應比擬之，即由此下學上達而致和諧。其在下學而上達之法則方面主張：1. 從形器面著手，即「道」充斥於各種現象中，只要從中深入探討即可得之；2. 人的創造力是不斷的推陳出新，因此人在修行認識上自然可以逆推天道運行而以修神來達道；3. 道的屬性為虛無、自然、無為，因此它代表著包融性與開放性，因此任何的正、反、有、無都含括於內；4. 可行性的確證，亦即天道的掌握是俯拾可得的。嚴遵的道論實踐認識，乃採取以主體主觀直覺經驗方法，直接嫁接於絕對主體之天道，也就是以個人的經驗體會來證成天道的可得。而在于吉所編著之《太平經》於實踐認識論方面則以為 1. 氣神論的把握為實踐天道的根本要素。如《太平經·丙部》「有氣則有神，有神則有氣。」將神與氣結合而等同於天道在握；2. 強調陰陽變化，也就是神、氣的把握是需要重視其陰陽的變化，因為道的變化是以陰陽的表現為主，若輕忽陰陽變化將無法使神與氣運轉自如；3. 守一的直觀思維，此即是以人在修行得道過程中必須謹守天道律則，不可產生偏執或偏行的認識與行為。因此道家的思維的模式有形象思維及邏輯思維。

形象思維是藉物象而思維人生或社會，如日、月、星的恆定性運轉擬諸於人世的禍福更替的不變性；在邏輯思維上則以顯見事實的因果論證來符應天道的必然性。另在修行功夫上則主張嗜欲、貪念及靜修之神氣應達於混然為一之境，對於不欺、身常恭謹、思道無形方面則力主漸修及修持愈久功效愈大。因此《太平經》之實踐的認識宗旨歸結起來有二：即協助王室的治理國政以及煉精養氣成神成仙^③。此亦為主體直觀的經驗，雖其認識的根

本底蘊無客觀的實證，但其以客觀理性的思維論證天道的可行性，進而使客體信服與修行，並達到主客體的相融一致性，這就使得道家的直觀感悟法門得到潛藏著普遍化的推行機會。又王弼在解老中即多所舉用「崇本舉末」。所謂崇本，李霞以為「崇尚主體的這種沖虛自然的精神境界。這種境界也就是無作為、無執著、無欲求、無躁動、無閉塞的境界，就是不為具體的事物、不為枝節的問題即『末』所動的境界。」^④至於舉末則表示對實踐的必要性需從根本著手，也就是從日常生活中認真踏實的做到無愧我心的意境。此一論述即表示道的意境並非如何的繁複，反而是一個例行常規、認真對待的生活實踐與感動。

二、客觀理解的方法

人類認識事物的表現基本上分為客觀性與主觀性。主觀性乃表示主體（當事人）「不基於客體事實，而以主體感受及隨意肯定為根據」^⑤之行爲；而客觀性之行爲「由客體所決定並以客體為根基。」^⑥按王宏維與江信硯對客觀性表現之途徑描述：一是自在的客觀性即「不依賴於主體，不依賴於人，不依賴於人類」^⑦若黑格爾所指稱的「直觀的」客觀性。二是自為的客觀性乃「社會歷史現象的客觀性。」^⑧其三乃為我的客觀性即「人類認

③趙中偉：《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》，頁317，洪葉文化事業有限公司，2004年。

④李霞：《生死智慧——道家生命觀研究》，頁361，人民出版社，2004年。

⑤項退結譯：《西洋哲學辭典》，頁513，華馨園出版社，1989年。

⑥同前註，頁378。

⑦王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁34。

⑧同註③，頁317。

識現象的客觀性。」^⑨上述三者，以前二者為事物本象之認識事物為客觀性；而第三者則為事物本象在人類認識活動中的各個顯現面。以道家思想所呈現的思維認識而論，顯然即是上三類的綜合。它是主客體相互作用的認識結果，因為它匯集了前人的入世經驗、天道自然循環的體認以及外在客體物的制約認識。儘管西方以個體方法學逐一檢核實證，但發現其結論仍未脫離道家對人、事、物的總合認知思維。因此「理解」即成為人對總合事物把握的路徑。西方學者卡爾·波帕爾（Karl R. Popper）即對於人文科學與自然科學大異其趣且最突出的地方為：「人文科學的中心任務是理解。」他認為一般常識性的理解乃是「以我們共同的人性為基礎。理解就其基本形式來說就是對別人的一種直觀識別，在這活動中我們借助於手勢、與言這類表達手段。其次，理解是指對人類行為的理解。最後，理解是指對人的精神產物的理解。」^⑩也因此，他引述愛因斯坦致函給波恩的文旨「你（波恩）信仰玩骰子的上帝，我信仰規在某種客觀實在的世界裏充分發揮的控制作用——這是我力圖用奔放無羈的思辨去捕捉的。」^⑪來闡釋。而「捕捉，實在就是去理解實在。」亦即波帕爾以為理解的人文性與科學性有其共同點^⑫，即 1. 需有相同的人性；2. 人的思想與行為具有某種合理性而有理解的必然性存在，並可據此一必然性而理解自然規律；3. 科學家亦不否認上帝的存在；4. 要究竟自然科學的全部要素是不可能實現的。因此對於否認或分殊理解具有必然科學的目的是抱持著懷疑態度。從以上的波帕

^⑨王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁 35。

^⑩程實定、結構群：《客觀知識——一個進化說的研究》，頁 236，1989 年。

^⑪同前註，頁 237。

^⑫同前註，頁 236～237。

爾論述，可知理解的特徵為：需以人為基礎、理解需具有合理性且必然性、理解開釋了科學未竟之學、理解乃對有形界的襯托之質的把握與默許。中國的道家道論在前人認知世界的經驗部份，是來自於對周文疲弊所帶來氏族宗主家長式之不善管理方法，而提出主觀認識結果的反思；在天道自然循環的體認方面，則是以因順、無為之反向體證天道規律的客觀性存在；致於對外在客體物的制約上，則以「物欲難平」的主體自律認知做深沉的警世。亦即理解的認識工夫，為早期道家或秦漢後期道家思想形成與發展的重要關鍵所在。

是以吾人以為道家思想的認識模式可以如 4-1 圖型表現之。圖 4-1 道家思想認識模式，乃表示道家思想對認識過程的模式化處理。這乃是以中國人對天人合一之認知行為所作的簡淺模式。其所表現的乃是人世認知的情況主要仍以人為主體，只是把客體物透過主體之個人才性聰智與外在環境對主客體之影響，如天制或人制的共同約制所造成主體對客體的認知，從而經由主體的生活實踐中找到主客體的統一結果，並因此從該一結果體悟天道自然的終極所在。

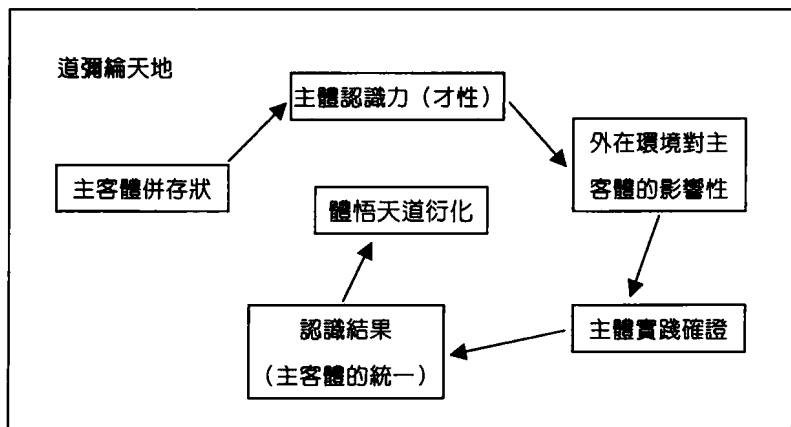


圖 4-1 道家思想認識模式

一般而言，哲學所探討的問題，基本上仍以敘述方式加以說明所欲探討問題的現象、功能與目的；而中國式的哲學，就比較豐富周延。它不但有上述的說明過程，而且也指導了一些落實其思想的操作方法。儒家理論性之探討，似乎專注於形下的實踐部分；而對於形上天命之道，則較少涉及。反而是道家的思想論述，不但言詮解釋有之，而且對於實踐方面也頗多實質性的操作功夫存在。以先秦之道家實踐來說則主要表現在：保身、全命的觀點上，進而做出無拘無束之心靈與身體的自由解放。如春秋戰國時的道家人物所表現的是：「進之則諫，不可則去」。因此從《戰國策》通篇的記載，即可發現先秦時文人周遊列國的行徑即為鮮明例證；又如孔子雖言之鑿鑿「朝聞道夕死可焉」，但卻是一再地以大道在身待顯而惶惶若喪家之犬的為傳道而保身，這種行徑難道不是道家全生保命主張的直接證據嗎？道家的實踐操作至戰國時期，似乎走入了個人生命的修養與修煉。此一修養與修煉的方術，至兩漢時則發展得更為明確，如煉丹、服食、辟穀、化形、凝神。這種術主要有二方面：即一是練養術的自身神形修煉功夫，另一則是通神術的外在神力的輔助法門。呂志鵬先生以為煉養術乃「是指延年益壽的養生術，而就其最高境界來說則是指追求長生不死的修仙術，它包括守一、吐納、導引、存思、內視、辟穀、房中、外丹、服食、內丹等等。」¹³至於通神術則是指「溝通神意，求得神力的援助，它不僅是為自己服務的，而且還有引法濟人的目的，它包括占卜、齋醮、科儀、符、咒、訣、罡、禳災、召効鬼神、降妖捉怪等等。」¹⁴無論煉養或通神之術，均可說是方外人士把老莊玄遠高妙的道論通過人身精、氣、

¹³呂志鵬：《道教哲學》，頁238，文津出版社，2000年。

¹⁴同前註，頁238。

神以及仙神的虛靈精神感通連結，從而證成達道或與道契合。為瞭解道論的體現過程，因此對於道論的思維與認識就有必要進行邏輯分析，以及對道論體現進行統攝分析。

貳、道論思維之邏輯分析

認識的工夫對道論的體現是實踐的首要工作，因此對於「認識」就需要給以理論性的詮解，一者使道論體現透過認識的詮解得到次序性或深入性的瞭解，再者使道論的體現能得到理論的支援，所以「認識」的工夫是必要的。如《老子》一書即舉以「為學日益」，而《莊子》亦以「學則識行」。那麼學的功能到底為何？它又如何產生效益？本書擬以現代西方認識論之研究做為認識過程的導引。

認知的環境以西方認識方面而論即分有二類，也就是客體世界與主體世界。主體世界乃是觀察者、感受者的本身世界；而客體世界指的就是被認知物與被感受物的世界。早期西方學者將此二世界截然劃分，不是主體影響客體，就是客體影響主體。客體影響主體的論調則是傳統認識的範疇，如費爾巴哈的「感性直觀論」、洛克的「白板論」，其思想乃「認識就是感性直觀；在感性直觀中客體決定主體。」¹⁵傳統唯物論者把「認識看作是事物在主體感官或心靈上留下的印記、音符或直觀餘象，只能把認識過程理解為由客體到主體的運動；主體在它們那裏唯有順應客體，聽命客體並圍繞客體旋轉。…主體完全是消極被動的，客體倒像是積極主動的。」¹⁶也就是說這一種的表現為「客觀性」，

¹⁵王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁3。

¹⁶同前註，頁3。

此乃是一種本然面目的體現；而主體影響客體則是主觀的認識力表現，如中國佛教有關幡動、風動及心動的公案，若心動為一切之總源，那麼人心即為主導一切客觀的現象；換言之，這種具有認識力的主體即為世間的一切準據。然而人在認識活動中就涉及了三個要素，即：標的物、認識力、認識結果。江信硯與王宏維二位先生以人之認識客觀性的系統加以路徑化處理，進而為言語敘述帶來甚為可觀的效益，吾人僅據其所論加以整合改善如圖4-2，

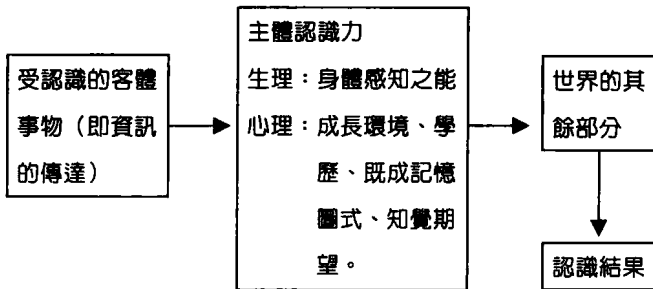


圖 4-2 認識客觀性的系統路徑圖

此一認識客觀性的系統路徑圖乃是指主體認識客觀性的過程。主體從受認識客體事物（亦即資訊的傳達之活動）開始，通過主體官能的接收、過濾進而形成主體之主觀認識能力，並因此對外界其他客體做出評定與認識，諸如歸類、區分的結果。亦即主體認識的選擇在認識客體事物的時候就已產生，此一過程一直延續到最終。主體在選擇客體事物認識時即開始建構其主觀的認識能力，一旦主觀認識能力建置完成後，即對其他外界客體物進行性質、形象、顏色、功能等方面的評比與歸類。

人的認識力顯然是人類文化結晶的根本要素。標的客體固然會呈現認識的結果，但也僅止於人對該物的變化過程的認識與接

受。因此認識力顯然就成了人世間互動資訊的有機體，人類也因此能夠憑藉著這一認識力，對主客體進行認識與把握而不斷的繁衍發展。質疑傳統唯物認識派學者們，如馬克斯、恩格斯，則以實踐的主體能動性來認識客體物，因為人的主體性已創生了新的而非自然的客體物。不過此一論述似乎仍立於傳統唯物認識客體的基礎上論證，也就是未能真正的超越自然世界的本象。由此可以說明認識力固然為人所具有，但客體物仍能影響主體的思維；是以新近量子學派則以為主體人的認識力會受到客體物的影響，而使客觀化發生因不同主體人的差別而有不同的認知結果，只是人的主動性確是無庸置疑的。這種主動性乃含括著一些可控制的主體內在要素，簡言之，人的主體性是屬於一種選擇性的表現。該量子學派對認識的實證研究，顯示人的主觀認識仍非主體性所能掌控；而中國人的認識力表現雖然錯綜複雜，不過也主張主客體乃相互影響之認識，亦即對做決定的行為主體是否擁有選擇權而確定。因此這種決定的認識力有以下的對待關係。

一、主體與客體之上下關係

《莊子·人間世》「天下有大戒二：其一命也，其一義也。子之愛親，命也；不可解於心，臣之事君，義也。無適而非君也，無所逃於天地之間，是謂之大戒。」由是可推知莊子乃是將《老子》全生葆真旨意加以發揮，即吾人所居處之天地乃是一個無法任意跳脫或隨意而自適所處的環境。當然在其二大戒之外亦有王充《論衡》所稱的另一無可逆料的「命定的偶然」，此一情狀雖非必然可期但卻不得不以必然性之偶然稱述之。亦即命之去係由於外在不可抗力之原因造成，如橫死的無可奈何。由此一分析即可分出以下的看法：

（一）天人關係

在主體與客體之上下邏輯關係分析中，我可以從幾個方面加以認識與把握，亦即從根本上的認識而得以明瞭人與天之互動，存在著「看不見的第三隻手」，也就是人雖自以為是的以主觀性操縱著人的認識世界，但卻無法逃離或孤獨自立於客體世界之外，換言之，仍必須與客體物共同並存，如：

1. 自然循環的天人關係，乃指物種嬗遞過程的重複性，如以主體物而論一己之存活即為全部整體的存在；此種以一己存活即代表整體存在的論說，乃是以物種傳續所表現的現時階段性功能的完成與交接，這種更迭的情況係因於自然循環衍化而無人為性的作為來變異更動。因此不論如何的冀求長生或成仙神，到終極均難逃天命（道）的終成。亦即仙神與長生乃是比附攀引而產生的。是以此一部分的天人關係乃表現出物種生滅的時序輪轉，均受到天道的總成與限制。
2. 資源有限的天人關係，即萬物的存活均存在著對資源的汲取與依賴，人雖貴為萬物之靈，但仍無法不食、不飲而得以生存，因此資源的有限性終使人們必然面對生存的兩難抉擇。人雖汲取萬物為我所用，卻無法役使天道生產僅供一己之需的物資。換言之，人是複雜性的，亦即不但在資源擷取上，需要多元化的吸收，即便在人智的運用上亦存在著巧借使力的狀況，因為人可以直接指使運用的資源受限於一己自身的活動範圍內。由以上的論述可以推知世間萬物均屬於莊子所稱的「天之徒」。簡言之，乃是一種上對下的關係，而且是無法逃離的上下對待關係。

（二）社會階層

所謂社會階層，乃是指人制社會的關係，這個人制社會就包含了自身所出及從出之關係群和自身與他人之關係群，當然細分的話也涵蓋了統治者為管理需要所建制的互動關係群。這種關係基本上是以家庭為基礎而展開。家庭乃人倫之制的根基，只要人一出生就受到了家庭人制的制約。其次則為政治社會的體制，此乃是人與人、人與物之間的互動關係鏈。換言之，人的社會階層乃是屬於人智之下的運作需求，不論有心與無意於和諧追求或惡質目的的設算存想，都屬於人的主觀範疇，在此二類情況下的人即稱為「人之徒」。而人之徒乃是源於人的生活經營情況所產生的體制關係，雖有上下對待之關係，但卻可以借著修行而達到莊子所言的「心齋」與「坐忘」境界。也就是人的主觀設想或限制，均可以透過一己之「心齋」與「坐忘」修行而達到超越的境界。

二、主體與客體之平行關係

莊子在〈齊物論〉提出「是非兩行」的認識論，此乃是對於各個主體的認識。傳統的主體認識發展，在各自不同認知領域時，彼此於同時交會之際，就會產生差異性的比較，如不同思想派別的交鋒，彼此若互不相讓時，則判準就有矛盾存在。然而對於哲學探討的問題本質，乃是針對彼此主體主觀的認識如何產生共識，或如何保留彼此的歧異而仍能相互生存的研究為主旨。這就需要對主體性加以研析，亦即需先從自然屬性、人屬性或物屬性的場域加以區分與瞭解，進而達到共識，尊重歧見。質言之，所謂自然屬性、人屬性或物屬性的區別，必需以同一位階的基準為考量，亦即從主體主觀設想時，必須兼即於客體客觀所發揮的實質效力來立論，此不但顧全了主體的存在，而且也含攝了客體的融合對待。從反面而言，當主體關注某一客體物時，並不對其

他客體物產生差等認識與比較，並從而壓抑彼等存活與發展。亦即人之主體價值與所謂的眾多客體物之價值，為一共同平等相予對待之關係，此即為主體與客體之平行關係。

因此自然屬性、人屬性或物屬性在彼此交會的過程中，就必須視情況發展而有所調整。如從宇宙內之世事本質均為受作用之客體來看，人與物是自然屬性者，因為無法區別差異，所以彼此就屬於平行之關係。又從人屬性來看，人對物的指使利用，或對下層不同階級的人對待上，就形成了主體與客體的關係，而且屬於上下之對待關係；反之，這種對待關係若呈現和諧合作之關係時，則又呈現出平行之關係。當然在物屬性部份的探討就會產生詮釋權的爭論，因為吾人在現今科學技術仍未能充分掌握與解釋世間物體性狀的情況下，很難以主觀的見識與認知來詮解各物類，因為對於物的覺知性以及物與其同類或相關類之物的聯繫，人類仍處於未知或探試的階段，也因此無法給予定性分析。

三、物自身與客體之關係

中國的文化乃是講究天、人與萬物和諧的相處，儘管人為萬物之靈，但對於宰制客體世界之物體，仍以彼此長久存活之雙贏方式進行為主。也就是人固然以生存為第一要務，但對於供養人存活的客體物，卻非以滅絕的方式來處理或面對各客體物。由於人與物生活在同一世界中，所以在面對自身的生存環境時就需要謹慎處理。近世環境哲學與環境倫理學，基於動物可能有感受之能力，因此乃因於同理心而認同彼等有存在之價值，而要求給予動、植物生存的權利，此一構想實源自英國學者邊沁（J. Bentham, 1748~1842）之倫理學的效益主義（utilitarianism）。道家的無為、不爭思想，顯然亦來自對客體物的尊重，進而肯定人的本初是真誠的、無私妄的，並且人與物的關係是和諧相融的；而

人世間所有的攻伐與濫用情況，乃是人對外物的無盡或過度的冀求，此一無盡的冀求，究其實就是人的欲望難以滿足所致，以及來自於長期生存思維的儲蓄性行為所致。因此老莊所主張的無為，並非靜默不作爲而有以得的方式，反而是在萬物和諧並存基礎上的有爲與認識。

1981年美國康乃爾大學理論物理學家摩明（ND. Mermin）教授宣稱「月亮，在沒有人看之時，它肯定不在。」¹⁷此一舉釋似同於僧肇所言「心無者，無心於萬物，萬物未嘗無。」¹⁸即學者洪修平以爲「『心無宗』堅持認爲所謂爲『空』，是說心不執著於外物，而萬物本身並非是無」¹⁹的說法。然而仔細分析可知人的認知係主體、客體與仲介體三者要素之統攝關係的構成。主動性的主體固然是認識的發動者與結果者，但無可否認的，客體物的存在與仲介物的隨機聯繫性，亦爲形成認識的內涵分子或聯繫的橋樑。也因此論證見識時需要說明彼此之間的關係，並且是一種和諧統一的關係（儘管有反面性之結果，亦可謂為成就之一）。故王宏維與江信硯以爲「主體所觀察認識到的客體狀態和性質，是與主體所擁有的認識手段或認識方式相關聯的。因此，在說明客體的時候，必須同時說明主體對它的認識方式。」²⁰

認知的被重視，中國古代大思想家孟子、荀子、莊子等很早就予以關注。如《孟子·梁惠王上》「權，然後知輕重；度，然後知長短；物皆物，心爲甚。」《荀子·解蔽》「故知之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」而且

¹⁷引自王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁111。

¹⁸《肇論·不真空論》。

¹⁹洪修平：《肇論釋》，頁69，佛光文化事業有限公司，1996年。

²⁰同註¹⁷，頁113。

荀子亦在〈正名〉、〈性惡〉中述有「心有徵知」、「夫人雖有性質美，而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。」在《莊子》一書中亦言及「心齋」與「坐忘」的認知工夫。「心齋」語出《莊子·人間世》，陳鼓應先生以為「心齋是心靈活動達到最高修養的一種境界。「齋」是內省的工夫，主要是對貪欲和智巧作洗淨的工夫，透過這一層工夫，可使心不致被貪欲所蒙蔽，亦使心不致於被巧智所歪導；積極的意義，可使心之功能靈妙而發揮創造的功用。」^{②①}而「坐忘」乃語出《莊子·大宗師》：「坐忘代表追求人生智慧的一種工夫。」它是道家修行實踐的具體過程，其所要解決的有：墮肢體、黜聰明、離形、去知。對知識的執著與成見的內在必須先加以拋棄，就如同唐朝司馬承禎在其《坐忘論》所言「夫坐忘者，何所不忘哉？內不覺其一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺，故莊子云同于大道。」不但如此，而且司馬氏更進一步闡述實踐的方法，如：信敬、斷緣、收心、簡事、真觀、泰定、得道等。當然這裏必然包含著「中」的概念，否則就無法全然的論證廣大周延的道家思想之思維內涵。在中國哲學上有關「中」的定義，韋政通先生曾做過較全面性的歸納^{②②}，即：1. 正道解；2. 道樞解；3. 敬而無失解；4. 萬善之基解；5. 天地萬物之權解。總而言之，乃是對道的認識採理性思維的推理工夫來展現。

道家思想在物自身與客體性關係的認知，可以總括來說是較多於主體主觀的表現，因為它的宗旨即在於「人命的保全與盡情適性以達道」的境地。由於該一體現不易表現，乃進一步的提出萬物與我和諧相處的命題，亦即以一己主體為本，而視萬物均非

^{②①} 韋政通：《中國哲學辭典》，頁153，水牛圖書出版公司，1988年。

^{②②} 同前註，頁210～211。

客體之認識事物的含融來消彌對立並達到其宗旨。換言之，道家思想把客體物之質性視為中介物性質，其等均隨主體認識的趨勢而做變化，也就是主體有可能因於客體的認識而有遭致不同的際遇與感受。因為道家思想的實踐方式乃是「與時變化」。此意即為：此時的天道律動之變化性或彼時的天道變化之律動性並非一成不變。早期老莊道家思想均以「天道自然（變化）」為萬物化成的必要條件；而秦漢時期之黃老道家思想亦宗此一「天道自然（變化）」命題，但卻偏執於道術之用的發展。也就是吸納儒、法、名、陰陽各家宗旨，而擴張認知主體的宰制權威性，遂使客體物均置於被動與受指使的地位。另言之，乃是對天子、諸侯王室之作為以擬寓來自上天所賦與的判準權力，故可宰制一切。其等並未深究道家思想的天道自然無為之根本意涵。

早期老莊道家思想對天的尊崇，可說是發自內心的景仰，因此主張無條件的順從與效法，這乃是對於道的意境指為一切之根本，它是有與無的統攝。如《老子·一章》「無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。」及《老子·二章》「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成弗居。」而讚歎道化天地。黃老道家則基於道術的運用，所以在人事上多有比附天道，如人道之法地、天、道之自然規律進而予之深化。如《淮南子》一書高誘雖釋以旨近老子，但究其實仍屬匯納儒、道、法、名、陰陽諸家思想，並處處彰顯道家及陰陽家的影子而見重之。勞思光先生更以《淮南子》之道論為漢代人心目中的道家而稱之^②。從《淮南子》中即可發現道術之用的特徵：如大一統思想，如規勸劉漢王室施行「治道」之術。也就是道之實踐乃是以道為萬物化成之源，並依此「道」而分判陰、陽，而

^②勞思光：《新編中國哲學史》，二冊，頁106，三民書局，1990年。

萬物的和合即為陰陽的事功，該書即以此一論點做深刻的發揮。

蕭蓬父及李錦全二位先生以為「《老子》成書在孔、墨之後，所以它的認識論具有不同于孔、墨的特點。」^{②④}亦即不以儒家「生而知之」的先驗認識與墨家「耳目之實」的感覺經驗為據，反而從否定學問思辨的理性知識入手，這乃是認為保持內心高度的虛靜進而以無欲無私、不自見之明及不自是之彰顯即可「滌除玄覽，把握常道的主觀觀察的客觀性、深入性和整體性」^{②⑤}。從以上的認識解析可以明白中國式的認識論乃是一種綜合性或複雜性的認知，它不但有著天、地、人的變化趨勢之認知，而且也內含了和衷一致的和同論見地。此二類之認識，在本質上即為自然性之認識論。其內涵充分彰顯了天地的各類情性，不論從自然或人為性方面都統攝性的加以包容。因此孔老夫子乃有天命不我予的有感之歎。

參、道論思維之統攝分析

認識論乃「探討認識的本質與規律的哲學理論，看作對認識的反思。」^{②⑥}它是有關於主體對客體所作本質、規律、方法的研究。以西方治學的立場來說即是客體物的普遍性原則之研究，係探討具有客觀性的存在之學。中國人的思維雖然也以主體思維為基點，但這思維主體卻是一種個人體證經驗與時間及空間的相互融合之下的證悟結果，其思維基礎與過程實屬綜合而複雜。因此西方的認識論是客體物的各別特性屬類的分陳與認識，並據此一

^{②④}蕭蓬父、李錦全：《中國哲學史》，頁113，人民出版社，1982年。

^{②⑤}同前註，頁113。

^{②⑥}王宏維、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，頁208。

分類而作更進一步的研究，如以動物會跑動之特徵來研究，就西方認識論而言則以階段式研究為主，即動物跑動有動機論、機械論、自然論等；而中國的認知則是對動物會跑動的特徵視為一種外在必然而普遍的現象，因此會探討其跑動的背後緣由，如饑餓、恐懼等，並進一步的結合該原因與天或自然的關係，所以中國的學問是一種綜合性的學問。故吾人可以推論客觀性應該是屬於一種應用或實用層次的學問。而「西方哲學的主要特徵是重智，幾千年的延續，訓練了西方人思維的邏輯氣質，蘊釀出理性化的科學精神。可是，智在中國哲學自孔孟以後幾乎就一直處於停滯的狀態，極少有人問津，根本就沒有取得過任何突破性的進展，仁包容涵蓋著智，智總被裹在仁、德的裏面，根本無法獲得獨立的發展。」²⁷此之言意乃指中國的思維係以一綜合複雜的整體模式進行，對於片面性的智、技之偏能就不會加以認真對待。換言之，乃是對於現象的因果律動不以直線式探討，而以迂迴且全貌（或大致性）的方式作出見解與認識。

道家思想的認識論，古今中外多有學者從不同的面向加以舉關論證，如王弼的虛解、何晏的貴無解、牟宗三的人間道家主觀境界實踐解、唐君毅的歷時與共時性的理一分殊之化成解、李霞的生命智慧觀照解等等不一而足。姑不論諸多面向的歸納與詮解，有一個共有的特徵就是對自然的關懷，也就是包容無礙、無拘無束、自由適意，說得簡淺一些就是活得安適的認識。因此我人即可在此一立基點上加以把握與發揮，即如何的使人、我、物之各項關係的調適達到最佳程度，而此一程度的達成確是需要逐一的加以分析、比較、演繹、歸納。認知的被重視，中國古代大思想家們很早就予以關注。《孟子·梁惠王上》「權，然後知輕

²⁷余治平：《唯天為大》，頁307～308，商務印書館，2003年。

重；度，然後知長短；物皆物，心爲甚。」《荀子·解蔽》「故知之要在於知道。人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。」而且荀子亦在〈正名〉、〈性惡〉中述有「心有徵知」、「夫人雖有性質美，而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之」的認知。道家思想既然爲一綜合複雜而全面性的中國思想，而老子及莊子固然在實踐體現或證悟天道有所論述，但因未能仔細論究認識天道及實踐天則的方法，難免予人隔靴搔癢，徒增遐想與困擾；因此對於道家的認識論應進行系統性的分析，以掌握仿天道踐人事以及在方伎道術踐行的證悟，從而開出道論思維的理據及實踐體現的依據。

一、道家天人認識觀

論及道家思想首先即需對天的意義與地位加以界定與說明。「天」在道家的定義是萬物存在的根源。早期道家人物如老子、莊子則把「天」視爲人之道德的模仿物體與依恃，是以人的道德就與天道相等同，並且有著無限極致之對待。由於人之天命有限以及人之受制約爲必然，所以達道、契道或合道的境界就以常、儉、和、順等之相仿特徵論舉。是以學者徐小躍教授說：「天人之學是老莊思想的精要，契道合天是老莊追求的目標。」²⁸另學者洪修平教授亦指出「我以爲很重要的一點，就在於老子道家觀察宇宙人生的獨特眼光和特殊視角，並從天人一體同源的哲學思考中提出了富有特色和魅力的人生哲學。」²⁹所謂常者乃指如天

²⁸徐小躍：〈老莊的契道合天與慧能禪的即心即佛〉，南京社會科學《哲學研究》，頁26～31，1997年6期。

²⁹洪修平：〈老子、老子之道與道教的发展——兼論「老子化胡說」的文化意義〉，《南京大學學報》，頁12～19，1997年4期。

地律動般之恆常；而儉者即表示因人欲難盡需自我持戒；和者乃存異化異的多元性表現；順者即謙下包容的顯現。此之常、儉、和與順就人之內在修持與外在行為而言，亦即所謂的向外之依待與向內之對待的實踐工夫。透過人不斷地、永恆地奉行與追求的實踐過程，來體現天道的存有與價值。是以天之地位與價值，在道家而言是一種既超越又內涵的綜合。

其次即為人對道之實踐的超越性依據。道家內聖外王的工夫未若儒家般的嚴肅要求，反而是一種隨時隨地俯仰皆宜的生活態度，因為道家的天道形上思想乃是「據於天」、「行於（人）事」的模仿。因此《老子》、《莊子》、《黃帝四經》等文本的道論意涵都以言淺旨遠，寓意豐富的方式論證與指涉，也就是在實踐工夫的過程中體現出天道的意境。雖然這種意境涉及了個人主觀且唯心的模式，但道家的言傳內涵卻是以一般人民大眾心理的共識要求為依歸，如平安、久世（或長生、永壽）等。由於人的年壽有限，所以對於自己存活的適意就會加以關注，如何在實踐中達道或契道，也就成為一種兩難的局面，亦即如何超越性的達道，就必須包含著契道與違（為）道的綜合。此種契道即是合於天、地、人、物之道性；所謂行道即是修煉身體，凝精存神，而至最後的無有形象約束的曠豁。

道家思想之可操作性思維建構的前提，即以天道乃現象界之往復變化以及形上界之以變為常的隱喻來把握與發揮。因此萬事萬物在實存面就人之認識立場而言均屬無法恆久長存；然而在萬物本質面即形上層面，人則有超越有限性形象的存思存在，並冀圖藉著修煉而達到身體與心靈的適意與長久。因此在作法上就「法天道入人事」的加以模仿舉證。其發展的路徑從二方面進行，即一是內聖方面，其基本的目標即在於生命的尊重，如全生、寶生及德行。這目標的達成又可從二方向著手，其一為自身

的修煉，如化氣、凝神、儉慈、默守；其二為外物的對待與依待，如尊重、無為、清靜。當此二方向達到某一境界時，即可與天合道而成不死神仙，並且可以與時周流運轉。另一是外王方面，其目標即為人制之法的制定與施行，此又有兩方向可進入，即其一為自身的德養與默守，所謂的德養乃是進可兼善天下，退可自宜餘生；默守即依時、依勢的作為。其二則為外在的對待與依待，如不妄為、行善、救人救物。當此目標達成時即可產生恆常的穩定與圓滿的周延效果。是以道家思想可實踐性思維的目的，吾人以為在老子而言為「適度之戒」，在莊子而言則為「自適之展」，而在《尹文子》、《鶡冠子》及《黃帝四經》看來就是「草上風之德與法的用」。從功能而論，道家思想有著兼容並蓄與眾生平等之開創以及自由的超越性意義；但卻因以天為則，無有準據，致使散漫、自是而終至流於輪迴宿命之說。總括言之，就是德行兩（陰陽）界，所謂兩界乃指陰陽二界。而陰者乃私己之度，即自己德性修行的建立；而陽者即為推己之用，此乃是以一己已建構之德性的顯化。是以道論的實踐就需要對天道做指實性的加以落實化處理，因為《老子》文本本來就是提示與規範人們的生活內涵與尺度的管理；而《莊子》則顯出人在自己的人為性之制，以及自然天之制下的無奈，來論述如何優遊是非陰陽兩界。此種天人認識觀確實為道家人物帶動了實踐天道的理據與可能。

二、悟的認識與把握

道家思想的玄覽冥想實踐工夫就是要把握住「無為無不為」、「靜觀自得」、「與時俱化」的主張，因此如何體現即需要從認識論之工夫下手。在實踐的路上「悟」恐怕是最為中國人所講究的。「悟」按臺灣教育部編錄之《國語辭典》解釋有二：

即一、明白、覺醒，如覺悟；另據《新華字典》解以「理解、明白、覺醒。」^⑩而執迷不悟，又如《史記·秦始皇本記》「三主之惑而終身不悟；亡，不亦宜乎？」二、為啓發他人使其覺悟。如漢崔駰達旨「唐且華顛以悟秦，其羅童牙而報趙。」《宋史·儒林傳楊萬里傳》「臣聞古者人君，人不能悟之，則天地能悟之。」若此之解，仍難予人明確解答。中國人對「悟」的解釋亦多以「遮詮」義來解釋，也就是以旁敲側擊、比喻之寓言或以肯定反面或否證正面之方式促使人透過聯想、連接而達到對物體的瞭解與認識，如《說文解字》「覺也，從心吾輩。」是以這一「悟」的意涵顯然就與境界感受的直觀有關，而此一發展也使中國對「悟」的詮解自生活實踐的事例中，經由實際切身之相符性體驗加以等同或比擬而完成認識。故陳政立先生說「中國傳統思想的一個重要特徵，就是將抽象的形而上問題訴諸於具體的現實生活之中，在平常的日用倫常之中顯現非凡的道理，因而不是追求在語言上推理論證，而是講究在內在的微觀世界上的默契投機，所謂心心相印，心領神會，微言大義，言不盡意。」^⑪此即是理性與感性共通結果的「悟」。

由以上的論述可知「悟」的本質，就有幾個內涵：

1. 當事人自身的秉賦資質須有特殊之處，也就是具有成就一己之見的凝聚力；
2. 當事人對經歷過往或閱讀中具有發覺共相的能力以及挖掘客體存在，與客體發展之歸納與演繹之本質的能力；
3. 事物發展的時空條件能啟動或沖激當事人的心靈感受，並從而使當事人進行當下援引申論而作綜合性之結論。

^⑩《新華字典》，頁510，商務印書館，2004年十版。

^⑪陳政立：《道論》，頁3，中國經濟出版社，2005年。

因此不論是循序漸進勤拂拭的漸悟，亦或茅塞洞開拈花而笑的頓悟。基本上，無論悟的形式為何，都涉及了當事人專心向「道」的努力，亦即一心祇為「道」做功課。換言之，即念茲在茲地為解決問題而努力準備，一旦時機成熟即能產生所謂對客體物的理性認知展現，從而契合於當事人感受於天、地、人貫通的領會。也許此處的「道」，在意境或程度上較低，但是對於「舉一反三」、「聞一知十」的類推，卻也能起著新面貌的詮釋或見解，此亦是一種明白覺悟的領會。通過「悟」的意涵而瞭解到其本質，因此這一「悟」字在道家思想中確實是很具份量的修行工夫，亦即通過生活實踐而達到天、地、人、物貫通的領會，不但一己的困惑得以消解，而且能為當時相關連之困窘現狀給予解除，當然這種現象的解除與心靈的重擔釋然也定然有著「舉重若輕」之感。所謂「舉重若輕」即表示對事物的理解已得到了最佳的解決根底，此種根底即在於對「道」的把握，或者說是對道的心領神會。因此運用任何方法都能遊刃有餘的產生直接或間接的效果。

一般而言，悟的方法有很多，陳政立先生對悟的方法所做的闡述雖然較為規範與系統，我個人在佩服之餘除加以引用之外，亦另提出一己之見的補充。

首先，陳先生以為悟的方法論有三個基礎。即 1. 具實踐性。如「如何用」而非闡明問題的「為何用」，亦即可行性的考量；2. 條件制約性是至關重要的。亦即事物的形成與發展有其片面性，不可僵硬的套用一既定的模式來研究；3. 是類似性。也就是客體現象與主體自身的一致性感契具有聯結關係，此雖非全然一致但卻可以從中找到共相的連接，如規律性。我以為陳先生所論甚為具體明確，但對於悟的解讀仍不夠全面，因此我個人以為應該增加的有：

1. 計劃性。此意乃是指當事人對問題的認知已存在很長一段時間，而且也已進行著思維與實踐的統合，質言之；念茲在茲。若無此一程度的實踐領受即無法有豁然開通的悟釋；
2. 隨機性。乃是對於開釋之悟的方式並非僅止於課堂上或閱讀上或寫作上的結果，反而是以此較全面性的不限人、物、時、空的制約，而能立於當下的開釋與解惑。因此對於悟的內涵確實應包含隨機性的可能；
3. 客觀環境的配合性。此即是客觀環境的內容不在於豐寡，而在於指涉性或針對性正好能夠契合當事人所欲開釋的問題，也就是客觀環境的相關指涉要素對當事人能產生衍生義或歸納義。

其次在悟的方法上，陳先生首先從主體自身的經歷產生漸悟的成果開始做工夫；其次從個人直覺聯想中產生頓悟；其三則從自然現象中產生仿悟；第四則是從社會現象中求悟；第五從歷史經驗中覺悟等方面論述「悟」的種類³²。陳先生的這種歸類，質言之，乃是主體、客體的對應，主觀與客觀的相契；不論是漸悟、頓悟、仿悟、求悟或覺悟，所要解決或面對的問題，就是如何在生活實踐中不再受困惑。我以為陳先生的分類有其獨到深刻的看法，但似乎未能掌握實際生活的根本性問題，亦即應如西方所談的手段與目的的一致性加以深化或擴展。陳先生在人之主體自身經歷之漸悟中以為「一個人的人生經歷越全面，感覺經驗積累得越豐富，就越有可能迅速領悟和洞察到生活，事物的本質，思想認識就越有可能符合實際。」因此其進一步認為在這種情況下「久而久之，就會駕輕就熟，熟能生巧。」³³也就是逐步的在生活歷練中取得了應付突發狀況的能力，這種解決問題的「神來

³²陳政立：《道論》，頁8～14。

³³同前註，頁9。

之筆」並非紙上談兵式的膚淺，而是深刻和感動的代價與結果。在直覺聯想中的頓悟論述中，陳先生以為該頓悟是屬於當下的迅速的知識反映型態，因此其以人之「第六感覺」稱呼，並認為頓悟非人生而有之，而是經由無數次之漸悟經驗的累積而有所謂質變性的思想創新。通過陳先生對悟的以上闡釋，吾人可因此節略以為陳先生之頓悟，仍需透過實踐的方式才能取得真實瞭解的結果。漸悟與頓悟的差別，即在於質變的程度與速度，漸悟式乃是屬於理性邏輯思維的階段性分析效果展現，而頓悟式則是超越理性之直覺、聯想、靈感、逆向思維的飛躍性效果展現。不論此二類悟的形式為何，吾人可以綜合的是透過生活實踐以觀照既有的認識，從而達到新境界的領會這都是對悟的解讀。陳先生從自然現象中的仿悟，而以生態學的角度看現今人類生存環境的複雜性過程做結論，即現今科技的進步乃是來自於人類模仿自然界生態的發展現象而得。道家思想中的仿自然之作爲更是大部分的來自對天地萬物的模仿，如陰陽認識與歸類、修身養生之行氣術等等。經由如此的模仿而使人的行為與天地萬物相類似，進而取得了內心的滿足與安慰。

另在社會現象中求悟的論述中，陳先生以為「積習」是人在社會生活中的特徵，積習乃是一種「經久爲常」的現象，所謂經久爲常即是經過無數次的調適而建立起自己與社會族群的良好互動範式，如「心領神會」、「默契」等。至於從歷史經驗中覺悟，即表示歷史乃是成功與失敗經驗的總結。爲能避免覆轍重現，祇有以史爲鑑。從理論而言，實踐不一定要從生活實踐中即可獲得前車之鑑的印照；反而可以前人的事蹟中取得等同效果的認知，因此從事閱讀亦即從理性邏輯分析上也可得到相同的結論。從以上諸種「悟」的闡述，均在在點出了道家所關注的重點「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已。」⁹⁴

以及「反者道之功，弱者道之用」³⁴的主體實踐與主觀偏好和取舍的變動性與隨機性，其實踐方面亦以認識的路徑進到實踐的終成；又由於偏好的積習而又導致了一場場的相似、重複、連續的場景出現，此即反映出實踐的踏實性與必然性，其踏實於真實的重現，其必然於習久積重與往復不已的共性——道。道家思想固然明白實踐的重要性，但更多的強調自知、自覺、自律的認識之行，亦即知與行的協調統一性。在行的部分比較重視內聖之德的修行，而兼以隨機變化方式彰顯外王的化功。因此「悟」乃是建構在知與行的協調統一，而「悟」的深層實踐即在於「化」。所謂「化」、「化境」，以陳政立先生之見所謂「化」之旨意乃：1. 是指一種事物生生不息的孕育和生長過程，如生；2. 是指一種事物內在矛盾的轉化過程或變化趨勢或融化結果，如原子化合與分解之化學運動形式；3. 是指一種事物集合變化、轉化、融化等若干方式而成的同一性的整合狀態和依存狀態，如系統化之人類主觀作用。而化境則是指「通過『闡述』、『悟道』來通徹人生的真諦，進而達到人的覺悟的最高境界。即克服了現實與理想，此岸與彼岸，手段與目的，必然與自由之間矛盾而達到的同一性境界。」³⁵是以道家思想非常重視內聖修養的工夫——悟。只要能達到融會貫通天地萬物之徹悟後，再經由該一徹悟的轉化及進化的體現，即可舉手投足皆能彰顯道的意境。由是可以歸納出「悟」是道家思想內聖修行的必然性工夫，這個「悟」又必須經由日常生活中的經驗累積而預作準備，並且悟境形成後即可進至道家外王之德行的轉化或昇華的體現，這種階段性的工夫論是道家思想從內在心性與外在化育的實踐表現。

³⁴ 《老子·二章》。

³⁵ 《老子·四十章》。

³⁶ 陳政立：《道論》，頁 19。

悟，既然是道家思想之修行得道過程的轉捩點，那麼如何進行「悟」的準備，首先即需要破除我執，不以己為主，把自己視為萬物的一員。對於人所面臨的七情六欲之干擾因素，盡量使它們對自己的影響或干擾降到最低，亦即對於人的欲望能自由適意的掌控得宜。人欲的產生，按《老子》所述即是人的意向性作為所致，因此主張無為、默守、清靜；當此一工夫修得後，即可依天道而無所不為。在道家外聖的工夫論方面，雖以化為悟的體現，但是「化」在操作方面就必須有所依待，亦即所謂的「勢」。陳政立先生曾說「一個人智慧的最高境界（化境），就是在順境中善於量化思想，把一種抽象的觀念轉化為具體的實踐，化理想為現實；同時在逆境中善於發現關鍵矛盾，化解主要矛盾，將對立性因素轉化為同一性因素，化不利為有利。」因此不論環境是順還是逆，已入悟境的修行人是會審視時機及變化的趨勢而善加運用，進而取得巨大的效果。

三、勢的認識與把握

（一）勢之定義

勢。勢乃是事物發展趨勢之意。其有分有合，有大有小。從分之勢、勢之小的說法來說，則以《老子》文本所言即是樸散為器，其呈現出總體質性發展的分歧性與功能性，這乃是從用的角度加以擴張而闡釋；另一則是所謂的就下性，亦即允許延伸衍繹，即物之勢的勁道可達於末梢或流行久遠。從合之勢的方面來說就為：江海之納百川。意即仿江海因低下於川河而容納各種細流，因此在人事上主張謙下就賢的包容以及和衷共濟的彼此融合；另一則是功成不名有。也就是不專斷且群分眾有，意思在於事物發展的最後結果乃是天地萬物的共襄盛舉所致。不論這個勢

是分是合，它都有一個共同的特點，那就是天道無所不含、無所不在，是萬物所從出，是萬物的本根本源。是以勢的界定即可簡約爲分之勢與合之勢。分之勢可略以：1. 樸散爲器。亦即道的統一性不因分散爲器用而改變其本質；2. 就下性。乃是指事物發展的合宜性、擴張性及分散性之意，並因此而造就蓬勃或消沉之態勢。在合之勢方面則以爲有以下的歸納：1. 江海之納百川。此即表示大海的廣闊性並非僅承受一、二方面的融合，而是需要以無盡的包容力來表顯道的周全，也就是物勢之收斂或括張共性爲道所涵蓋；2. 功成不名有。此意乃是指事物的成就固然爲各個現象與因素以眾志成城的方式來形成，但是領導者對於成果的顯現並不自以爲是，反而認爲成就的產生係有和無的共同努力所得來的。因爲如果沒有「無」來襯托「有」，則所有的形象，盡在「有」中是無法彰顯出其「有」的特徵，亦即和同論中的和之勢。因此勢之分合有一特徵就是循環往復性。

（二）勢的意涵

所謂勢，簡言之乃是一種必然性。其顯現於客觀整體發展的必經之路；任何主體的迎合或投入都將匯入而呈現蓬勃或衰退。蓬勃者係指該勢之共性爲眾人所持，衰退者即指該勢之共性已出現個性之異，而另呈偏轉。陳政立先生以爲「『勢』是一切事物力量表現出來的運動趨勢、需求傾向、勢能力量或精神狀態以及從中表現出來的一種必然性。」^{③7}物理學對於能量的運動即是抱持此種勢的本質之運動，故在能量守恆和轉化規律時亦有該一趨勢性的特質存在。物理學對於物質的運動係以物質本身即內含多個子系統，各子系統的形成要素又各自按其所具有的能；依其大

^{③7}陳政立：《道論》，頁48。

小之序均勻排列，一旦該排列順序完成即呈穩定狀態，亦即屬於靜態之狀；然而世間所有物均呈現不同程度的運動或變動，其原因有自發性也有誘發性，但是運動的必然性則是以趨於穩定性為最終目的（或許可稱之為動態均衡 *Dynamic equilibrium*），亦即在動態變化中各子系統的形成要素會基於穩定的需要，而另行按其各自所含的能量重新組織新的子系統（即只要能排序有致）。因此任何一種具有高位階性而無排斥現象之能的元素存在，即能統合或包含比其低階能的元素而形成一個單元的子系統。而該高位階能之元素在系統內之各元素重組時即會待時、依勢的吸引其他低階能元素以自成系統。

道家思想的實踐思維依據為順勢本體，而非佛教之悟解本體，亦非儒家自命本體。因此道家對人的特徵詮釋，就是以相互關係之方面來加以詮釋。一是天人相通。如《老子河上公注》「天道與人道同，天人相通，精氣相貫。」其二為天人相類。亦即以形象及行為的相仿而加以模擬。其三為天人感應。此即漢儒董仲舒所究竟之天地律動影響人類及萬物，而人為萬物之最靈秀，自然可以借重符天則的人事行為來感應天地或與之配合。也就是人為天地最靈秀者，可以從主體直觀的感悟而通曉客體事物，進而達到與天合一的絕對主觀境界。而《管子·心術》亦以為因循而無損益，即「因也者，無益無損也，以其形因為之名，此因之術也。」此乃表示在客觀上取得共識，而主觀上之意見以不違誤該客觀形勢為重點。進而言之，即便有所偏致，然無害其形成與勢至。以現今之研究而論即首先為人的自然性。此可於《莊子·知北遊》之泛道論見知；其二為人的神性。此乃是人感動神靈的通透能力之本質，亦即為最高實體道之化身；其三則為人性的二重性，即先秦道家善惡相融之二重性。吾人從當前的研究內容即可充分認知人之自然性乃是萬物一體的必然，人之神性

乃指人之自覺、自律與自由，而人性之二重性乃表現出人之善、惡一念間的不定性與警示性。

那麼屬於群居且具社會性的人類，在彼此的互動中，由於主、客觀的環境複雜，二者隨時都有可能起著相輔或相斥的態勢，只有「識敵機先」者才能「翱翔九天」；當然也有無自知之明者，其結果當為殞落消失。陳政立先生曾把人類對抗性之活動比喻為博奕競賽，其對博奕的活動特徵界定於「資源的有限性；資訊的不確定性和不完整性；競爭的威脅性；優勝劣敗適者生存的規律性」的範疇活動。因此人不斷地運用既有之「勢」來創造自己的生存空間與發展機會。是以對勢的掌握也就充滿了實用的理論與方法，對於勢的梳理，陳政立先生做了以主體性價值為判斷的整理，如審時度勢、因形造勢、聯網聚勢、蓄勢待發、懸權擇勢、擇人任勢、秉勢而起、順勢而為、因勢利導虛張聲勢、定勢而動等十一類。從以上的分類，即知吾人先前所定義之規範，即勢乃是一種必然性，其顯現於客觀整體發展的不可避免趨勢；而各個主體均意識性或非意識性的加以迎合或投入，從而使客觀發展趨勢呈現共振或抵消之謂。以哲學語言說，乃是主體主觀之積極及消極的趨勢效應，以及主客體的趨勢發展和客體客觀的趨勢共性。如審時度勢，此乃是一種宏觀與微觀的統一結合，即勢乃是大環境的流變與發展，亦即在大趨勢中能掌握得宜某一待變因素之發展。以學術語言來說即是主體與客體的相融無虞且能游刃有餘。以世俗言詞而說即是「見風使帆」。

陳政立先生以為審時度勢係人對於形勢發展能準確分析與掌握，從而做出判斷。審時度勢，基本上，屬於主體功能效果小於客體環境功能之效果，亦即積極性不足。另者「因形造勢」乃是主體有意的使自己的優點顯露而隱蔽既有的缺點。而「因形造勢」無論古今中外多有此一事例，以在中國春秋戰國紛爭時期而

言，此一方法則多為軍事謀略之術。此即主體主觀之主動積極趨勢效益說。至於逆勢而動之說則可分為兩面解釋，一者在整個大趨勢運動下，多元性的發展是必然的，此一多元化發展亦需在此大趨勢的原則下進行，因此眾人關注的固然亦屬潮流趨勢，但仍有屬性相關而非眾人關心的領域，如石油危機所帶動的「能源開發」是所有人所關心的目標，但對於「節約能源」這一領域就屬於屬性相關但非眾人關心。其二、在整個大趨勢運動下，多元發展已呈現飽和的態勢，那麼就需要進行所謂「後果性預擬」的反向思維，也就是《老子·二章》「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已」之謂。此雖亦屬主體主觀積極效益說，但仍能呈現客觀趨勢當下發展說之意涵，並呈現出主體把握的契機；當然對於順勢而為，因勢利導則顯然為主體主觀的盱衡客體客觀形勢，而作成相輔相成之效益的論見。

在趨勢的認識上，雖然已加以釐清，然而對於因應趨勢的操作實踐上，則需要更確切的方法來實踐或證成，以便能在大趨勢的洪流中保持清晰而不被迷妄。陳政立先生在這方面亦給予闡述，如明確的針對性，現實的可行性，適度的風險性，必要的主次性，有效的反常性，實際的效用性等六種方式來操作。其主要旨意即是從管理學方面的認識與出發。以管理學而論，對於事件的發展即需要把握住所謂的對主體客體的瞭解，以及決策所應面對的風險機率的概估。質言之，乃是面對任何事件的發展都秉持著待變的可能，因此在決策上即應事先的防範，以免措手不及，所以在在大趨勢的運動中，要能夠取得順心適意的結果，就必需以專注、現實、有效的自律與自覺始能達到目的。道家自覺、自律、自明之修養的內聖工夫，從此一方面而論即有階段性過程的表現，祇有達到了內聖修養的工夫，即可不擇時地的展現旋乾轉坤的能力。

四、和同論

關於和同論，《國語·鄭語》周史伯論周室衰弊時以周幽王「去和而取同。…夫和實生物，同則不繼，以他平他謂之和，故能豐長而物歸之。若以同裨同，盡乃棄矣…和樂如一。夫如是，和之至也，於是乎先王聘後於異姓，求財于有方，味一無果，物一不講。」意思是以客觀情勢來平服各別之見是謂「和」；若以自己主觀之見來平服各別歧見那就是「同」。《詩經·商頌·烈祖》亦曾有言「亦有和羹，既戒既平，嚴嘏無言，時靡有爭。」意即商朝時代祭祖時，同族子弟均各攜所獲而參與，是時族長需調和適中，期使各方均能滿意，進而達到彼此更加的團結一致。《尚書·洪範》亦言「三德：一曰正直；二曰剛克；三曰柔克。平康正直，強弗友剛克，變友柔克。沉潛剛克，高明柔克。」此即是和在用的方面所具有的層次性功能意義。以莊子之見直指自然本身的和諧，意即勿以人爲而干天和，因此莊子主張在天和之下人與物因順自然即可。以現代語言分析就是在上下對待方面是以去除「我」之主體而與客體等同的平級對待之意。至於同則在《詩經·小雅·小旻》有云「滄滄訖訖，亦孔之哀，謀之其臧，則具是違；謀之不臧，則具是依。我視謀猶，依于胡底。」其意爲周王爲商紂規善政事，但卻發現滿朝唯諾，好的意見無法實行，壞的卻都依從，因此而感傷爲詩。因此「同」的見解在這裏顯然就是一元化治事的情形。

魯昭公 20 年（西元前 522 年）齊侯至自田，晏子侍於湓台，其君臣二人對談和同之認識。「公曰：『唯據與我和夫！』晏子對曰：『據亦同也，焉得爲和？』公曰：『和與同異乎？』對曰：『異。和，如羹焉。水、火、醯、醢、鹽、梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及以泄其過，君子食

之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否以成其可。君所謂否而有可焉，臣獻其可以去其否。是以政平而不干，民無爭心。』故詩曰：『亦有和羹，既戒既平，鼐鼐無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心、成其政也。聲亦如味，一氣、貳體、三類、四物、五聲、六律、七音、八風、九歌，以相成也。清濁、小大、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心，心平德和。故詩曰：『德音不瑕。』今據不然。君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」此一對話充分說明了和、同關係的差異處；晏嬰所尊崇的治事之法，乃是一個各有特性彰顯卻又並行不悖的「和」樂景象；而「同」則是特性的獨斷與以偏蓋全的了無生趣的單一性與專制性。此二者顯然有所區別，而《老子》、《莊子》文本所示的全生、保生、無待而運的境界，顯然就是一個和衷共濟、並行不悖、共榮共享的和樂景象。茲分述和、同之論如下：

（一）和論

「和」從動詞解釋乃是一種手段；從形容詞來看則指得是一種情景。因此「和」可以視為為達到整體情況的新趨勢發展，所進行的是一種和諧的手段，如「調和鼎鼐」、「和衷共濟」。因此「和」就必須有著融合、集成、共化的和諧實踐的終成。《詩經·商頌·烈祖》「亦有和羹，既戒既平，鼐鼐無言，時靡有爭。」意即商朝時代祭祖時，王室貴族的同族子弟均各自攜帶所收獲的物品來參與，而族長則需要加以調和各方物品的價值與功勞，務使各方均能滿意，進而達到彼此更加的團結一致。因此和的意涵有：

1. 「和」在於平服客體之心而共體時政；
2. 「和」為主體、客體相成相濟的表徵；
3. 「和」在主客體方面雖有形體差異存在，但其等所共識的本質卻有著一致性——和的基本認識；
4. 「和」的境界乃是主客體平等的對待。

因此去除「我」之主體認識就成為關鍵所在，這種與客體雖有上下階級之認識，但無實質之利害對待關係存在，即為「和」的表現。《淮南子·泛論訓》「天地之氣，莫大於和，和者陰陽調，日夜分而生物，春分而生，秋分而成，生之與成，必得和之精。」³⁸「嚴推則猛，猛則不和。」³⁹及「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅生乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。」⁴⁰此皆表示「和」的內涵為兼容的情況。

「和」固然為中國早期思想家所重視，但是對於和的認識與實踐方法卻未能明確論述與說明。

「和」顯然為事件發展趨勢中的一個重要且最終的環節。它把各種具有特性的元素因子加以整合而共同地匯整於大趨勢的洪流中。因此，闡述「和」就須先研究分析「和」的事物為何，此即是物體的特異性，亦對各個體特異性的尊重，質言之，乃是對「變」的因應。「變」，簡言之，就是把各要素的變異加以整合及導流。而「變」不論從個體上或整體上，都存在著量變與質變。所謂變乃是「一個東西在時間上有性質上的不同為變。」⁴¹金岳霖先生更以為變是普有的現象，從金先生所規範的簡潔定義

³⁸《淮南子·泛論訓》。

³⁹同前註。

⁴⁰《莊子·田子方》。

⁴¹《金岳霖文集》，冊三，頁543，甘肅人民出版社，1995年。

來分析，就是量變與質變的總合。所謂量變即是一個東西在一段時間發展後產生數量上的變動，如一群十隻雌雄雜處的小雞，經由一年期間的自然生長，其新增加的數量為二十或三十多隻雞，此即為量變。所謂質變，即曾經是小雞者，經過幾年後的自然發展，變成了成雞而能創新數量，但也甚至無法創新數量而死亡。所以「變」在事件的發展上起著重要的功用；從變的本質來說，即是事物成、住、壞、空發展的必然運動過程。其中有正面積極的部分，也有反面消極的部分。正面積極部分即會產生共振效應而使趨勢產生加乘的效果；反之，在反面消極的部分即會使趨勢的發展產生抵消的作用。

變的發展從小的地方看，就是指事件個體內部組成分子的規律性運動，或者其內部分子所處位置，因為外部趨勢的影響而發生了變化及錯置，為能回復其規律性運動而所做的調整。然而經研究分析，發現任何受到外部影響的個體，其等為調整適應新形勢所做之改變，均無法使其完整地重新回到其原先的狀態，亦即該一個體的適應性調整已摻雜著新元素的融入。以哲學術語來說「濯足流水，其水不同」。因此，個體的調整即是為能適應大趨勢所做的改變，如自然界中的植物而言，因疾風所造成的傾倒，該樹為適應新趨勢的需要而於其橫倒的樹幹上在適當的位置重新長出新芽而再次直立的生存與發展。以動物而言，貓狗受傷也必然的會為能自我修復其創傷，而尋食草藥治療而繼續存活。然而整個大趨勢的變化，也是有著相同的調整性行為，不論其中的共振性或抵消性之各個體的投入，均能帶動該一總體趨勢在能量上的推波助瀾或中流砥柱的效應，如中國歷史所示人民共同抵抗桀、紂、秦的暴政以及岳飛抗金、文天祥抗元的舉動。因此對個人的變或是趨勢的變，都需要認真面對，以便能及時應變與改變。而應變與改變的前提即為知變，所謂知變即需具備幾個特

性，即：

1. 能究竟於過往，亦即從歷史中獲取教訓，進而從教訓中能規劃未來；
2. 變化的量與質之間，具有轉化的規律性。不論是突變、漸變或曲變都有屬於質與量的關連性存在；
3. 動靜之相均包含著量變與質變的內涵。

由於量變比較受人注意；而質變卻不容易被發覺，是以質變的特徵就需要加以具體明確的陳述。

1. 質變係個體在整體結構中之次序性位階發生變化，如今日的領導竟為昔日的吳下阿蒙；
2. 質變的發生多為關鍵性少數者，如「80 / 20 法則」，其意指「大約 80% 的價值來自其中 20% 的因素，而其餘 20% 的價值則來自其中 80% 的因素。」⁴²此之意乃是總額 80% 的利益來自於全體 20% 的人所創造出來的；
3. 質變的特質具有創新性、及時性及導引性。

陳政立先生給「和」定義以「所謂和，是以差異性為次要矛盾與制約條件，以同一性為主要矛盾與支配要素的均衡狀態，沒有一定的差異性，就不存在『和』的均衡狀態。」因此陳先生以為「和」有融合、整合、和諧集成之形式。因此吾人據此可以分析「和」的要件有：

1. 乃多元、多樣的組織體；
2. 各主體間具有各自獨立的特徵；
3. 組織體內的各主體要素均能和諧相處互補有餘；
4. 同一性的集成效果為組織內各主體要素生存發展的根本；
5. 組織內不同主體要素的差異性乃是質變趨勢的因子。而「和」

⁴²陳政立：《道論》，頁 71。

的特質就是求同存異。

在「和」的要件與特質分析中，可以明瞭「和」的環境是紛雜而競爭的，當然也是和諧的。要顯現「求同存異」的情形，顯然需具備一些操作的方法，也就是能夠在彼此競逐過程中起著「化」的作用，諸如博採眾長、謙納百川。此類方法對內而言，必須精誠所至，對外來說即應達到金石為開；精誠所至者即是各個主體，能共識於趨勢下的總體目標，且能化異併同，亦即使自己內在變化，而揚棄獨我之見。金石為開即表示大趨勢下彼此的個性發展必須受到自覺式或自明式的抑制或約束；從量化價值而言，即是大趨勢下的彼此共赴效益大於個別發展的獨創價值。因此在這一情況下就可以產生「雙贏」^⑬的效果。所謂「雙贏」亦即是採用「次佳理論」的做法，使組織內部各成員要素相互承認、重視、尊重、容納彼此的差異特質，進而彼此共同向著同一目標努力而取得各自的利益，如此，共創大時代趨勢之必然形成；反之，若此一趨勢因於利益分配的不均，或是彼此的特性有所扞格進而產生摩擦與矛盾的力量，即會抵消其等共同創造的利益，那麼該量變的情況即會變為質變的情勢。倘若不及時調和，則逆勢之因必將形成洪流而又再次的成為另一個新的趨勢的果。

和的本質既然為「求同存異」，其特徵即為多元性、互補性、共進性（與時俱進性）、發展階段性。亦即其和的特徵乃是和諧競逐。和的操作方法即涉及了自然層面，人的層面以及時機的層面。從自然層面來說，和的自然面操作即為自然資源的具備

⑬雙贏乃是指企業管理學之理論，指正反方之競爭者，在零和競賽中均未著獨贏的前提而參與角逐，但雙贏則是彼此均不以獨佔利益為原則，而以次佳利益之目標為選擇重點，因此在競爭中即可彼此互蒙利益而不傷及對方謂之。

與否，如從事都市規劃就需要考量當地的地理，如土地、山脈、河流、氣象、農、礦產等自然的要件。從人的層面研究，即有人力資源如人口教育素質、社會或組織之整體發展氛圍和人所創生的資源效益。至於時機層面的分析，當以「相對性比較」之原則處理較為理性。此一「相對性比較」乃是指個體與整體、趨勢與波動、整併與分離的態勢比較而言，一般而言，相對性比較之原則乃是一種綜合性的考量，其有如經濟學所述之機會成本與比較利益。機會成本之概念即是主體投資之選擇權的成本考量，倘若投資選項有五種，那麼投資於 A、B、C、D、E 的各單項成本效益分析，必須考慮到不投資其他餘項時，所造成的損失為何；而所謂的比較利益概念則是以國際經濟學的國際貿易為主要理論依據。其理論係以甲、乙、丙等三國在國際經濟上做資源的競合。一般常態的想法是：每一國均以自己所擁有的最強項資源來做交易，而較小考慮到次要性的資源利用與交易。而比較利益概念則可作如下之比喻：假設甲國之出口物品有三種，那麼該國並非以其最有利之物資外銷做為其唯一的選項，反而是將該最有價值的物資銷售至利潤獲取並非最高的地區，因為國際間的互動充滿著很大的不確定性因素，其不確定因素，非但關係彼此的經營，而且也關涉著其他與自己不直接往來的國家關係。上述的比較利益概念以中國博奕理論而言，即有如上駟對下駟之對奕；此乃是博奕對象者最主要的目標，即在取得最終的勝利或者說是總量上的最大利益獲得。因此，和的操作性方法，在時機方面則是以比較利益的原則進行，此中雖有著動態、不定的感覺，但是在自己所擁有的資源或能力上確實是可以具體化及量化的加以把握，那麼歸結到最後即呈顯出《老子》所言「自知者明」的全生局面。

「和」的操作性方法在上述：自然資源、人的關係及運用時機三方面能夠認真的、確實的加以把握，即可以「夫物芸芸，各

使歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常，知常曰明。」由於莊子強調自然本身的和諧，即勿以人爲而干天和，是以莊子主張在天和之下人與物因順自然即可，也就是天和乃是宇宙最大的和。因此涂光社^④先生約納爲：1. 依自然與生命規律的人爲之和；2. 德之和；3. 和以天倪而認可各種事物現象的並存。另王充在其《論衡》亦指出和的功效可使人的年壽增長。如「聖人秉和氣，故年命得正數，氣和爲治平，故太平之世多長壽人」^⑤顯示「和」不但給主客體的互動上取得了各展特性的合流效果外，更可帶來個人主體的切身利益。

從《老子》守中、知和的靜態因應，以及《莊子》和之以是非的積極面對，以及《荀子》凡人之患，偏傷之也之認識，得知「和」乃是守中與隨勢之謂。因此安心則爲關注所在，而安心又稱定心，其法乃在情緒的平和與物欲的節制之清靜洞識、以及《管子·內業》「自充自盈，自生自成。」即管子主張以內守精神之自我心理調適，以及靜心式之消極性實踐方法來顯現「和」之狀，此即表示「和」的操作性工夫可以落實天、地、人、物的合和。

（二）同論

「同」之論，按本書前述先秦史冊之解爲「純質」之見，即未摻雜其他的意見，其功效雖亦能產生，但也僅止於一己的掌控範圍內，因此「同」有以下的特徵：

1. 同於同。《國語·鄭語》「去和而取同。…和善如一。」即表

④涂光社：《莊子範疇心解》，頁 281～290，中國社會科學出版社，2003 年。

⑤王充：《論衡·氣壽篇》。

示絕對主體的主觀，此一主觀的行為必然影響而涉及到其他客體的發展情勢。在紛擾的社會人際關係中，多元化的組織即已構成必然之勢。如以生物學的演化分析，近親繁殖的結果就會疾病叢生難以長生，此種同於同即如老子所言「自是」、「自矜」之狀；

2. 一元化之治事。《詩經·小雅·小旻》「滄滄訖訖，亦孔之哀，謀之其臧，則具是違；謀之不臧，則具是依。我視謀猶，依于胡底。」此即是在商朝時紂王專斷任事、不容異見，致使整個王室的意見均同於紂王所見，如此情況，國政如何全面性的照顧到廣大百姓，因為朝政只關注到紂王的利益；
3. 下屬應同於上位者之見。這就是威迫的形勢，亦即為高壓式的情境。位居下屬的人為能苟全生命，必然懼於其上位的威迫，因此在論政時也一定會有所隱瞞實情，而呈現出同於上位者的偏好；
4. 形成獨斷、清一色之一面之見的局勢。和同論自道論的體用關係而言，可以說是屬於形而下的用的層次關係。

所謂「和」即如一陰一陽的調和生化，「同」即為孤陰獨陽互不相擾。《易傳》有云「一陰一陽之謂道」，此乃是以陰陽調和始有天地化行。其之調和並非所謂的「矛盾的統一而是均衡，一陰一陽要達到調和均衡，便得了道，不均衡便不得道。」⁴⁶另在《孟子·盡心上》亦有對和中之見提出更為精闢之論「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也；舉一而廢百也。」因此和、同固有本質上的差異，但若固守或偏執於和則仍有類同於「同」，而有未逮及可議之處。

⁴⁶南懷瑾：《易經繫辭別講》，頁 113，老古文化事業股份有限公司，2004 年。

五、詮釋及其衍義

本書在勢論中已述及道家思維方式乃是順勢本體，因此道家人物對人與物或人與自然的特徵詮釋，即以彼此相互續存發展之關係加以詮解。換言之，詮釋的方法對道家思想的發展與影響是至關重大，因為早期道家人物對天道的感悟是以感性直觀方式表述，所以必須對詮解或詮釋的定義加以瞭解。所謂詮釋（interpretation），學者沈清松先生在其《現代哲學論述》指出「自然科學裏所研究的即是自然現象彼此間因果的關係，以便說明現象的產生，此即是一種解釋的活動。但人文科學則不再處理自然現象，而是嘗試處理人文現象。人文科學所面對的不是因果關係；而是意義的理解，創造和傳達的問題。這時，首先我們必須對於人文現象的意義有所理解，並且在理解後加上人的參與，進行一種個人的詮釋。人為科學涉及對意義的把握，並且在把握之後一定得以個人的方式去規定意義。因此，意義的傳達與詮釋必然有主體性之參與。」^{④7}是以詮釋即是以自己在生命歷程中，基於共同客觀的方法而就事物發展之認識與掌握為前提，而以自己的體會與理解來建構對該事物之衍化意義。由上即知，詮釋的主觀性價值與地位乃建基於共同客觀模式下的主體體悟，其性質則為既是創造又有侷限的內涵，故高柏園先生以為「尤有進者，詮釋中的主觀性與客觀性，自由創造與限制規約，事實上實具有一種辯證互動的關係，此類似於所謂『詮釋學的循環』（hermeneutical circle）」^{④8}此乃是指吾人對事物加以詮釋時，是同時由部分來獲取對整體的瞭解，而且部分也只有有關涉著整體時

^{④7} 沈清松：《現代哲學論述》，頁292，黎明文化事業公司，1985年。

^{④8} 高柏園：《中庸形上思想》，頁51，東大圖書出版公司，1991年。

才能被理解，亦即整體與部分之間，存在著一種互動的理解關係。此有如現今科學界正熾之複雜科學理論所述：整體內之各個體在互動中不但成就自己之存活與發展機會，而且也成就了其整體的發展結果。

理查德·龐模（Richard E. Palmer）對詮釋學（Hermeneutics）固然以主體經驗的客觀理性來建構，但仍難以以一己之見而詳盡解釋中國式之天道自然的脈動。故《老子》以仿天式的生活實踐論舉天道之行，《莊子》以寓言辟舉天道之質與行為。儘管吾人在前賢已然完整或充分的詮釋天道之意境下，吾人仍可隨著時代的脈動與文化的遞嬗，而得到或產生連續貫串的一方詮釋之能力，因為詮釋的基本本質乃是以一己之體悟經驗與認識，作出比較周延或全面的凝練意涵。故詮釋即對不同立場之溝通連貫，不但具有一致性的意義（identity）存在，而且對於彼此事物內涵的引證差異（difference）亦存在著不同的認知。也就是主體存在的當下是詮釋的必然與必要的因素，只有透過主體的存在才能把他個人的體會與感受表現出來，此之表現方法即為語言與概念的運用與掌握。

基本上，道家思想在先秦兩漢的發展，大抵是以詮釋的模式來論證，也就是對於道家先哲的文籍如《老子》、《莊子》進其一己之見的注疏。尤其道家思維所特重生活道德的實踐，因此此種的注疏也就形成了道家的理論。雖然未能構成理論的系統化，但卻也能起著指導的作用。吾人今日的道論思維與實踐研析，固然是以道家生活實踐來彰顯道論之價值，但對於傳統的注解詮釋自當予以參據，並進以回應或說明道論之意涵在現今西方思潮衝擊下仍能日新又新。因此除傳統的注疏參證外，更要以新時代的理論來澄清、安立與闡明。其次道家道論思維的注疏乃是實踐的前置工夫，所以先秦兩漢之道論乃初步理論的義理闡明，更兼及

於實踐工夫的進路分析，此種方法係企圖建構道論思維與實踐的系統化。吾人透過先哲傳統詮釋道論的基礎模式，並依此一基礎所建之方向來瞭解實踐的底蘊，以顯示該一論證是有其憑藉以及不悖道論之本質，更使人在此一視角（horizon）下理解現在，掌握未來。注疏固然能指實實踐的工夫，但系統化的理論建構卻是在差異性的比較中而回歸到哲學的思考，亦即道論思維的研究乃是透過傳統詮釋的立基，以及實踐可證的指實之雙重工夫，使道論的面貌得以系統化的呈現。從歷史文獻中發現，道論思維的注疏自《莊子》以恢宏的意境與寓意，使得道論的實踐呈現多彩多姿的面貌，而所謂實踐路徑的紛擾乃是指思維的多元化表現，諸如慎到、環淵、接子的勢派理論、《黃帝四經》的法與勢理論、《尹文子》的自然道法理論、戰國秦始皇時的方仙術、漢道教的玄神學理論及漢末魏伯陽及張道陵的修身煉仙理論等等。道論的發展經後世學者的演繹與歸納，使得道論的內涵不斷的延伸與擴大，在此種各自主觀的見解發展情勢下，終而形成道論的客觀衍化形勢。

六、時的認識與把握

學者蕭放曾以民俗學的角度研究，以為「由於民眾生存能力與生存環境的關係，民眾在時間感受、時間認知、時間操作上有著相當強的宗教政治色彩。」^④亦即蕭先生以為中國人對「歲時」的信仰是與古代原始宗教意識緊密關連。這種關連乃是來自於對日常生活規律性區隔的認識；也就是無形質的時間，人類透過對天、地、萬物興替律動的觀察與瞭解後，進而作出具體紀念

^④蕭放：《歲時——傳統中國民眾的時間生活》，頁3，中華書局，2004年。

儀式而達到對時間的把握。是以蕭先生以爲中國人的自然歲時特性有二，即 1. 緣於自然節律的感受；2. 調整人與自然的關係。並且通過自然歲時特性之概念，從而衍發至宗教與政治方面的依恃。在宗教方面則是有感於自然界的力量，人是無法抗衡的，因此祇有藉宗教的膜拜儀式來表達溝通並敬謹遵行天道；在政治方面則是從反面遮詮的方式表達爲政者應按天時、天象以行政，否則逆施結果必有災殃。而此一天道的信仰更因爲天道不因善人、惡人而有存廢的必然存在認知，因此天道的無人格神意志之天，超越了侷限性的人格神之天；而且在東周晚期之春秋戰國期間由於宗族制的瓦解，諸侯爭相奪伐侵略。各諸侯爲使自己的行爲能找到新的論證依恃，因此在學術思想上也就更加鼓勵，以致形成了中國文化思想歷史上爲人稱頌之百花齊放的時代。

是以時間的概念也跟著從祭祀性的宗教與管理上的政治儀式中，超脫升級或回歸到純理論式的論證。而道家正是把人格神意志之時間還原至自然本初的面貌，亦即道家之「天不爲堯存，不爲桀滅」的論證，不但說明了此一概念的實質性意涵，而且更爲道家之道論入注了形上論的範疇與形下之用的操作。更由於此種超越夏、商及周時期對時間的原始膜拜，而達到中性化的意義；此一詮解的發展使得道家人物認識了時間的本質，乃是來自於對天道的把握與實踐的依據。因此時間的論證就能因於人的觀察，而意識時間的本質，從而對天道的把握與認識，而達到成神成仙之不隨物化的永恆性存在。此種推論固然帶有癡人說夢的情形，但是從秦漢時期的道家及道教人物的煉養修身著述即可窺風氣之盛及認識之真。換言之，人只要對時間把握操作得當，即可延年益壽，而延年益壽即是煉養的一個重要觀念。如魏伯陽的《周易參同契》、于吉的《太平經》、張道陵的《老子想爾注》等，對煉養的論述就是把時間的侷限性加以化解爲生命永存的關鍵門

檻，此一關鍵門檻亦為天道獲取的保證或鑰匙。

七、式之衡準認識與把握

王博先生以為老子思想具有史官之特色，而史官在先秦時期與巫官並存，不過卻由巫官衍化而來。據范文瀾先生研究「史官文化的發育地在黃河流域，黃河經常發生災禍，人力不能完全控制它，因此迷信思想有了它的來源。但治水到底要依靠人力，鬼神並不真可靠，因此實際經驗使人們體會到人力的作用大於鬼神。…楚國傳統文化是巫官文化，民間盛行巫風，祭祀鬼神必用巫歌，《九歌》就是巫師祭祀的歌曲。」^{⑤⑩}而這種由神意決事的現象轉變到人事決定的方面，乃是一種老子所言「以道蒞天下，非其鬼不神，其神亦不傷人。」的道家重實務功利思想的認知轉變。老子之史官特色據王博先生研究以為可以：從「式」及「中」來表現，也就是老子的道家精神係有模有樣的，並非無形無質的。「式」見於《老子》第二十二章、二十八章及六十五章，所謂「式」指的是楷式之意。即「『式』的功用是知天時、斷吉凶的工具，其種類不只一種。…其形若上圓象天，下方法地，用之則轉天綱，加地之辰，故云旋式。」^{⑤⑪}因此「式」的旨意以老子而言就是「道」，因為「式」不但在其形式上有著類化的比擬，並且在實質運用上也能起著攸關人民生活利害的連接。「中」字見於《老子》第五章，據學者考證「中」似應為一具體之物，具有平衡準據的功能，而老子即以為「中」之意乃代表「道」，此意乃是指稱「中」在老子之世的意義為一種工具，尤

^{⑤⑩} 范文瀾：《中國通史簡編》，第一卷，頁 241，人民出版社，1978 年五版。

^{⑤⑪} 王博：《老子思想的史官特色》，頁 22，文津出版社，1993 年。

其這種工具定位能為世人互動之際帶來眾人皆稱是的功能與認識。透過王博對老子使用「式」及「中」之史官推延事象意義之工具性定位，而得知「道」實為老子據此之意義而另賦以形而上之最高層意涵。當然史官的諫議職能或可為道家批判思想找到了依據，但仍主要在於「一方面批判了統治者的享樂生活，另一方面也表現出了對於民生疾苦的關懷。」^⑫從而建立了對世事認識的衡準性意涵。

八、道家聖人觀的認識與把握

不論道論如何的派別分立，其主要的路徑可以總結為：先以儉、讓、不爭、清靜默守的內聖主觀精神為道論的根本底蘊，而後再以慈、順、對舉、齊物、任化之外王客觀精神為道論的外延事功表現，最終則以絕對精神之道論終極目的的合道與契道，亦即達到超越性意義的把握而進至天人合一之狀。因此對於達道、契道的天人合一之境多有指涉，其中最重要的仲介性角色的概念——聖人觀，則為達到絕對主體精神的指標。

道家聖人觀的基本內涵與儒家的並無二致，都把聖人確定為自己學說理想的最高人格目標。《老子》一書，區區五千言，卻有「聖人」三十多見，還有單一個「聖」字亦多處可見。從比例上看，《老子》一書用「聖」字最多，達到空前絕後的地步。聖人作為道家的最高理想人格主要表現於如下三方面。

1. 最高的智慧化身。「聖」字的原始之意是聰明、善聽和智慧等。當它被奉為最高理想人格後，其原始之意非但不曾被褪去，且更加得以充實和發展，即認為聖人在無為中能傳達和表現最高的智慧。聖人智慧的傳達和表現，是不顯露和不張揚

^⑫王博：《老子思想的史官特色》，頁97。

的，更是無形的、內在的和自我的隱藏。黃老學派的道家著作《管子》，亦大講聖人或聖王之治，並肯定聖人是最高智慧的化身。聖王善於知「道」、善於把握時機、善於「明」、善於知無為、善於知四時。總之，《管子》的聖人是無所不知、無所不能，係無上智者的典型，此反映了道家黃老學派運用聖人觀與實踐政治觀的思想特質。陳鼓應教授等學者亦有所論證「道家思想對聖智的態度就存在著多面性，既有肯定的一面，亦有否定的一面，當然也應該有中立的一面。」

2. 最高的道德標準。聖人確定為最高理想人格而且還是素樸的表率⁵³。《管子》學派更主張聖王的修養必以孝敬親長為前提，反對不孝不敬的品行。聖王還必須禁止虛偽惡劣的品行；聖王治世成功的秘訣就在於德行的正確和道義的高尚。
3. 最高的政治理想。中國各朝代的思想家們，尤其是先秦兩漢的儒道先賢都一致的推崇古聖王三皇五帝的事功，他們的事蹟雖然未見史冊記載，但從周公、孔子、老子、莊子、孟子等先哲們的一再推舉古聖王治理國政的自然祥和情形來看，顯知聖人觀即是修德與施政的終極理想目標。

陳水德先生亦以為《老子》之論證必有其終極目的，而這個終極目的就是政治目的⁵⁴。因為《老子》之書，始終強調聖人之治。也就是說在天道之下有一至高的引領者風範存在，亦即聖人之道。陳先生從《老子》論述最原始之生存方式中，確定聖人之治為實踐道論的最高理想目標；而且《老子》書中在在的以「無為」為聖人之治的根本行事模式而得知；另外則是《老子》提出

⁵³陳水德：〈先秦道家聖人觀的基本內涵及其目標模式〉，《漳州師範學院學報》（哲學社會科學版），2001年第3期（總40）。

⁵⁴同前註。

了聖人之治所需自我完備的條件，即無私心、自制般的德行修持；另在聖人之治方面則充分反映出其思考邏輯的不同常人之處，即反其道而行，也就是從事物的反面去尋求事物也有正面的價值。因此陳先生以爲《老子》在道家的最高政治理想主要目標乃是聖人之治。老子所謂之聖人之治並非無爲之治而是在於更大範圍的有爲之治；換言之，《老子》所述聖人之無爲之治，不但在治身方面有其必然之德行修持，而且更以以身作則的表率於治國方面。《管子》書中之聖人觀，其目標即是從聖人順自然之清靜法爲出發點，並以有爲爲路徑，而達最終聖王之治的目標。因此其方法顯現出既普遍周延又不擇時地的可作爲：

首先是聖王因順自然與師法天道清靜，其目的即在於天之無爲清靜卻能治理統御萬物。

第二則是以聖王之有爲之治乃是一種操作的方法提示，也就是聖王之道並非遙不可及。

因此可以說《管子》的聖人之治，不但有著順自然與清靜的形上思想，而且也闡述了有爲而治的實踐方法。是以《管子》的理想聖人之治是與老子並無二致，都是希望天下有治之理想的表現。換言之，《管子》聖王之治的最佳境界就是在他的《管子·小問》中所述「富上而足下，此聖王之至事也。」

通過以上道家之天人認識論、悟論、勢論、和同論、詮釋論、時論、式論以及聖人觀的闡述，應可了然道家思維的理據與實踐的依據。道家思維的轉化，並非對先秦兩漢道論發展從本質上改變，反而更可以從實踐上發現有著一脈相承的路徑。也就是在本質上，對天道的形上義都敬謹遵行，因爲它是一個終極性的理想目標；而在實踐上卻也是秉持著道在萬物的原則，不斷的從內聖之德與外王之化進行著指實性的可操作處理。

任繼愈先生曾在 1981 年《中國哲學史研究》期刊第 1 期的

「老子研究的方法問題」提出一般學者研究老子哲學思想，常常片面性的指陳老子思想比孔子、孟子都豐富，這種論述對後來許多哲學流派影響深遠。因此任先生以爲此種研究方法有「一刀切」的把老子歸於某一特定門派的弊端。所以任先生以爲研究老子哲學就必須以「知人論世」的態度與方法來探究，而「老子的哲學，時代較早，老子的哲學用的是詩的形式，詩是一種形象思維的表達方式。」又以「老子之世」在中國範圍內，至少有四個地區的文化以各自特色來彰顯它。即鄒魯文化（孔孟學派），它保持周代的傳統最多；有三晉文化（申韓），是法家思想的來源地；有燕齊文化（管子、稷下、五行學說）成爲後來黃老方士的故鄉；有荊楚文化（老子、莊子、屈原等思想家），乃透過形象思維表達深邃的哲理⁵⁵。由於老子爲荊楚之地的人，因此在老子的著作中多以荊楚文化所長的文藝法如水、星辰來說明對比性。另外則是任先生亦以爲「用全局觀點來看局部的問題就比較容易公平地對待古人。」但切莫「替古人說他還沒有可能想到的話，不拔高古人來爲今人論證。」總的說來，就是按事實根據論證即可得到應有的結論，即便是粗淺的也能帶來深遠的效果，如無神論的天道觀，自然規律的必然性，萬物之源的無。任先生之見確是值得讓後人深思與警惕；然而我個人以爲，任何一個具有深刻生活體驗的思想家，在俯仰觀察萬物時，必然在其言論之中帶有複雜而綜合的旨意來論述客體事物，雖然言說之人固然有事物性的指涉，但也一定內存著對舉擬物的瞭解。也就是對舉關之物做出某一範疇的論證，並通過其所論證的參照系而進行另一層面的研究、分析與引申；這種另一層面的分析、研究與引申就是現代人

⁵⁵ 《任繼愈學術論著自選集》，頁 446～452，北京師範學院出版社，1991 年。

或後人得以繼續發衍的理據。因此本書在思維方法的研究上，就必須針對時間、人物有關史料進行梳理，期能以道論實踐的視角分類比較與分析。

第二節 道論思維之特徵

「凡物芸芸，各歸其根；歸根曰靜，靜曰復命。」⁵⁶及「反者，道之動。」乃老子論道之動靜一如與清靜無爲的主張。又《孟子·盡心上》亦有言「子莫執中。執中爲近之。執中無權，猶執一也。所惡執一者，爲其賊道也，舉一而廢百也。」顯示孟子對於事物處理的態度乃認知於執的立場，一旦以事物性質或發展的中間取向來考量，就會產生無所適從之感。換言之，持中原則屬於既非正面也非反面的中間混同的嚴格或固執的取決，因為這樣就會形成無標準的兩面討好現象；因此持中反而是一種隨著時局的發展趨勢，而以不急不徐的兼容並蓄方式，柔順以對變化的使大家都能接受事物共性的凝練與把握。此乃是表示世間萬物的動靜變化，主要是以持中趨勢性的方式演進，亦即事物在動靜變化中始終保持著螺旋擺蕩方式不斷的前進，而並非單一方向的專注於動或靜的跳躍式前進，其二者之變化亦非以生死殊鬥方式進行；反而是以調和式的融和來進行。質言之，乃是以承先啓後、前後相續的情形交嬗遞變，而非截然的區隔或摧毀式的替代。總之，道論對動靜變化的主張乃是雙向式的轉化。《尹文子·大道上》即以爲「以治外之理，小人之所必言；事外之能，小人之所必爲。小人亦知言損於治，而不能不言；小人亦知爲損

⁵⁶ 《老子·十六章》。

於事，而不能不爲。」顯知言與行乃是治事方法的兩面。如何使事物的治理能夠皆大歡喜，這就需要運用「中」的概念，也就是以持中趨勢性來體現，換言之，乃是處於契道與爲道的主動、自覺、自律與自由的表現。這二者之間的平衡點即在於：一、不獨於善巧，必也從眾的與時變易性；二、名實檢核的分歧異流性；三、把握道樞的匯整統合性。

壹、道論的與時變易性

「不獨於善巧，必也從眾」。此即爲隨時隨勢的表現，即便主體主觀具有絕對之優勢，也需與大眾的認知與需求相結合。所謂眾者乃是指百姓之意向，而「人民百姓」；不論是眾人皆醉我獨醒的獨行清靜志，或大勢所趨的與眾同流，以老子之見仍歸屬於趨利之徒，此一見識，基本上即以全生永壽及富貴榮華的追求爲終極目標。換言之，任何人存活世間都有其自身的生活目標追尋，不論聖賢之輩爲黎民蒼生或萬物均亟思和衷共濟；亦或帝王將相的籌謀永世基業；亦或升斗小民的追逐蠅頭小利，這些都構成了老子眼中的趨勢變化的因子。由於人人皆有此一念頭，因此很容易造成一窩蜂的追逐相同之目標，在僧多粥少的情況下必然會有變化，只有隨順趨勢才能取得生存的必要要件，而存活乃是一切發展的根本，唯有隨趨勢俯仰才能借機展現自己的才德。俗話說「江山代有才人出，一代新人換舊人。」這表示任何的功名利祿都是過眼雲煙，一己的得勢或權貴都無法永遠的保持，因此從本質方面而論聖、賢、才、智、愚、劣之輩都須面對生存與發展的優或劣的環境，而這生存與發展的認知乃是任何物種最根本的存活底蘊。而老子、莊子及先秦兩漢道家中人之事蹟，從研讀史料發現其等都能體會天道以變爲常的形上義，是以在生活實踐

上也就標示著以「與時應化」及「與時變易」的認識觀來面對天道或人世，唯有如此才能真正的體現天道自然的情狀。

而「與時應化」的認識觀，乃是對於宇宙間事物的進行或發展抱持著隨順趨勢的觀點。即便以人之主體主觀意識為導向的人，也都是以此一認識而與時遷移。所謂的「與時」就是隨著時間的荏苒、流變或遷徙之意；「應化」則是不以主觀之意念造作干涉，隨著大趨勢的洪流而變化。意即「與時應化」乃是對於人的順、逆、興、敗、替、換都持著繫屬上天的演化。人或許努力干求欲望的滿足，但只要自己盡心盡力的付出過，那麼對於成就與結果則交付予社會的價值裁判，亦即「得之我幸，失之我命」。此處所言的社會價值並非屬於「一將功臣萬骨枯」的模式，而是在各自才性自由彰顯的情形下所作的衡量。因此道家道論的「與時變易性」就有著：人雖貴為萬物之最靈秀，但卻沒有超越天道自然的終極能力。換言之，人之終極性即在於人的有限性，唯有把握住了這個有限性，並且做最大限度的功能發揮，即為無限永恆理念的擷取。

貳、道論的分歧異流性

莊子對道的體悟雖秉持著老子自然無為的思想，不過莊子卻是將天道自然的本體論加以淋漓盡致的發揮，也就是他做了一些根本性踐行工夫的認識論證，如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈秋水〉等篇。「其在形上學的踐行層面則以〈養生主〉、〈天下〉、〈大宗師〉等篇章做出另類心理精神的發揮；而且莊子更將形上與踐行工夫加以結合。」⁵⁷如：「不累於俗，不飾於物，

⁵⁷薛明生：〈先秦儒與道同源異流與合道之初探〉，臺北：《第一屆海

不苟於人，不忤於眾，願天下之安寧，以活民命，人我之養畢足而止。」⁵⁸顯見莊子關懷人世之情是對老子個人全生的觀念加以擴大化了。另外則是道家自從老子逝世後，春秋、戰國時期的老莊一派即因於形上天道義的詮解無長足性的發展而逐漸銷聲匿跡；反倒是稷下學派基於大一統的需要，不但以道家之天道形上觀為主體的結合了儒家經世治略，而且並另起爐灶⁵⁹；而這一派論說道家的天道及自然無為，乃是著眼於天道律動的恆常性以及獨尊人君統治的德、術並用，進而量身設計人事管理的黃老道術。因此在人事制度上即需有所定制，該制度一經定制即如實奉行不得因人而異，故將天道視為當然且必須遵從的最高律則，再加上經世治略的需要，乃將儒、陰陽、法等家精神加以融合，此雖為道家術用分流的開始，也正是為其理論健全發展的合流埋下了種子。

道家分流的情形可從《荀子》、《呂氏春秋》之原典發現任賢、使能的旨意，以及另從《韓非子·王道》之首篇即可發現道家思想的不同闡釋，顯然道論認識有著各奔前程的動力出現。另外則是對於春秋時期或更早期的殷周對天、道、德的一致性看法，產生了為符合氏族社會實際需求而作了分歧的開啓式。又當時的稷下學派為符合大國政府的事實需求，亦整合了儒家、道家、陰陽家、法家各派的理論精華，為大國治國之術做出了統合的準備；這種各門各派思想交匯的情況，更為日後兩漢開出各自見解的闡述古籍之風。因為「衍化」的前提乃是在統一情形下由於檢試論證方法的不同面向呈現，以及為踐行方式作細質性殊

峽兩岸高等教育學術發展研討會》，第一集，頁 59～74，2004 年。

⁵⁸《莊子·天下》。

⁵⁹熊鐵基：《秦漢新道家》，頁 15，上海人民出版社，2001 年。

而有歧異的開端。

參、道論的匯整統合性

道家文化思想雖經過莊子以無用之用是爲大用，以及其率性求真的解放態度，亦積極的爲人世帶來了精神上的依託。道家這種關懷人世，尊重生命，重視自然界的相關物，應即瞭解祥和的社會是需要大家共同努力與維持的。此二者對人文社會關懷的共同點正好爲稷下學派加以利用而整合並發揮，進而衍生了「新道家」黃老學派的出現。莊子主張坐忘、心齋、無待而運與求真，以拋棄人際複雜關係並尋求個體之價值，正好可以爲道論匯流找到共同點，亦即可相互擷取彼此所需，那就是理論的關懷逐漸的走向了人與物之大千世界共同生存的地球關懷。先秦老莊道家一向以主張絕聖棄智、不造作干涉的見解，延伸至對非人類之物的關心。換言之，莊子充分發揚人與物的齊是非觀點，此亦爲道論的統合帶來契機。因此道家思想與言論一再重申宇宙和諧及人與自然關係的和諧。亦即此一和諧關係的顯現是需要借著權術、理智⁶⁰，來達到金岳霖先生所謂的自然無所用心狀的天人合一聖人觀的境界。也就是強調人與人、人與社會、人與自然之共性、通性與滲透性⁶¹，亦即道家的天人和諧關係是一種綜合性、全方位的人我及物我及天、人、物之會通性的調和。因爲統納乃是理論分析、論證事物認識發展之最終匯歸趨勢。

⁶⁰ 李澤厚：《中國古代思想史》，頁 179，天津社會科學院出版社，2003 年。

⁶¹ 胡軍：《道與真》，頁 38～51，人民出版社，2002 年。

第三節 道論之證成及其體現的意涵

壹、契道思維之證成

先秦兩漢道論的認識分析，本書已在第四章逐節詳論；然而本書道論之認識的建構除闡述形上義之天道與人、物之關係外，更重要的是爲了能對天道的實踐給予指實化與落實化以便掌握，而終至於體現與天道一體的境界。因此對於先秦兩漢道論實踐體現的證成部分即需加以明確化。本書僅從《老子》、《莊子》、《黃帝四經》及《管子》、《呂覽》、《淮南子》、《太平經》、《老子想爾注》等文本旨意做出道論體現證成的理據。

一、先秦因道生法之道論證成

老子「道」要求人們「敬篤」、「默守」天之道，並主張如實踐履天地律動的規則。然而老子卻以人之有限性而框限了追求天道契合的極成，因爲《老子》通篇均無達道合道的指稱，其有者亦僅《老子·八章》「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」換言之，《老子》注重的是人應該如何實踐天道的應然問題。而對於踐行證成的實然問題並未給予詳細論述，這其中雖有論陳「道」的形象及意義，但是大部分都屬於寓知人們在實際生活中的規範與限制，以現代的語言來說就是對人的自覺、自律的發啓。這毋寧說是對理想追求的永續或永恆性主張，不如說是自我門檻設限之固步自封的消極性論陳。當然對於老子綜合與凝練了中華古代文明，尤指在夏、商、周三代人格意

志之天的氛圍下，老子顯然體認到宇宙萬物的生成變化，是在一個抽象形上——「道」的宰制下之宿命論。因此《老子》一書對於天道的意境未能周詳論述，反而專注於生活實踐的指涉與規範；然而對於遵守該一規範，而仍有不可預測的事變發生時，老子則以「天道無常」之消極態度要人們安心接受與面對。換句話說，就是人在既行的道路上只要自己努力實踐，那麼就把結果或成就歸之於上天的旨意，此不獨重蹈中華上古之人格神天帝之命定說之坎陷，而且也再次地巧妙地為既得利益的貴族宗室作宣傳。從另一方面而言，亦可說《老子》的無為、不爭是以人們努力踐行天道後，重建家園的立基點來開釋人君，因為「過」、「奢」乃敗毀之徵，為免除多年辛勤的成果付之一炬，倒不如直接的從敬篤默守天道規律的生活實踐要來得具有根本性與徹底性。

《老子》之言，或有消極意涵，但可以肯定的是其五千言所旨之質乃是結果式的論證，而非階段式的論證。所謂「結果式證成」乃是指歷經豐富的順逆與甘苦後之一種心理證成的歸納。因為老子認為一切的有為與機心都無法得到恆久的保存。既然人的有限性無法突破天道循環的無限性，祇有踏實的依循天道準則行事，才能證成一己的德行與化育眾生的理想與成就。也祇有在此一情況下得以顯現仿天道的超越性意義與價值存在，因此從《老子》一書中即能發現，敬篤默守而行天道乃是得道的唯一途徑。《莊子》不獨繼承老子對天道的認識與行為的規範，而且更進一步的把天道的永恆性擬諸於至人與真人之自由曠達特徵，並相連結進而表顯出超越的意涵。人固然以有限性方式生存於宇宙世間，但是對於生命意義的發揮與維護，卻是極盡能力的來彰顯道家思想的內聖與外王境界，亦即內聖於心齋的自覺、自律，外王於坐忘的化育眾生與是非兩行。透過內聖與外王的實踐工夫，從

而達到無待而運終至證成與天道一致。《黃帝四經》之道論體現，顯然就是以政治社會管理之實踐為導向的證成道家思想。也就是以「道生法」的概念架構了國政施行的依據與範式，因此對於道的界定就比較明確。如「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者，毆（也）。」是以「執道者，生法弗敢犯毆（也），法立而弗敢廢也。□能自行以繩，然後見知天下而不惑。」^⑫此即表示道者乃萬物生、滅的依歸與源頭，而管理階層者應依道制法並敬篤默守即可。故處事準則就在於如何的「公」、「稱」與「應化」之道的建立與體現。《管子》一書多為經世治國之學。在道論方面的運用亦多兼雜眾家之長之論，唯大抵乃是一種道論治術的發揮。不過在天道的體現方面就比較多樣性：如君靜臣為之治國之術；另在精、氣、神之寧靜修養方面，則提出「道」乃具體而可得的知與行之確實主張。其體現道論的方法即以「富國強兵」來說明人民乃國家的基石，唯有人民富庶康樂才可以進一步的規劃圖謀版圖的擴張與永世基業的穩固。也因此管子對道的體現乃是一種客觀理性的方法，其永世基業的操作性方法顯然就是天道特徵的體現。《呂覽》，在戰國時各諸侯國兼併激烈氛圍下，做出一統的理論論證，並開出具體實踐的依據，也就是在具體實踐體現天道的方法上，即以正名審分的刑名認識、君靜臣為、去智用眾、因順審度的無為之術，以及刑德兩宜之方法來實踐天道律則；《呂覽》在治國與養生方面乃是把握道之精、純、一，進而化氣、煉精、成神，亦即簡約適情以達道。從《呂覽》文本可以得知其為統攝先秦道家人物見識而集大成，雖博雜相容不過卻是鮮明的標幟崇高之天道乃萬物所依的根源。《淮南子》一書對道與精、氣、神之關係做出巧妙的轉嫁鏈結，亦即對高深

^⑫ 《黃帝四經·經法·道法》，頁9，中國社會科學出版社，2004年。

之道透過宇宙化生的種機之緣，而加以等同、指實人身無形質之精、氣、神。因此對於人的感應能力即定位為人本於天之秉賦從而感悟天道的存在。另對於先秦的道本意不但肯定雌柔、不爭、因順的道化之功，更把這些轉置於個人養生與治國管理方面，也就是由天道的律動轉換為人世的治道，從尊君轉至本民。換言之，兩漢的道論體現已經步入了具體的實踐層面，亦即呈現出：立法→依法→行法→契道的認識與論證。另在性質類屬宗教神學的《太平經·三合相通訣》所言「太者，大也，言其積大如天，無有大於天者。平者，言治太平均，凡事悉治，無復不平。」其亦指出「能效法天地覆育萬物，生養萬物之常道。」^{⑥③}因此該書依《老子》所言「道生一，…生萬物。」以及清靜自守而主張「貴神養生」。《太平經》在實踐方法與認識上則以「守道而行，吉而無凶」。對於道的把握與體現就採取神形一元論，即「人有氣則有神，有神則有氣；神去則氣絕，氣亡則神去。」^{⑥④}並以精神為主並可駕馭氣的流動，換言之，乃是把握精、氣、神的調理，務期於精、氣、神相合的元氣維護，因為元氣乃道化萬物的元素，把握住精、氣、神相合的元氣，就是對道的體現。《老子想爾注》乃依《老子》文本做逐章注解，亦即以人之身體煉養、長生久世的闡釋，其文澄清當時道論形上義不僅止於修身煉養、修仙證道，更在於「勸善懲惡，頌揚通道者可以死而不亡，想借由太陰煉形，而得長生。」^{⑥⑤}因此先秦道論至兩漢時之宗教神學者，即加以指實化的借形修煉而長生、而得道來體現道的內存外顯。

⑥③陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁213，文津出版社，1997年。

⑥④《道學十三經》頁470，北方文藝出版社，1997年。

⑥⑤蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁54，文津出版社，1998年。

二、秦漢立法行道之道論體現

戰國時的秦王朝，其由強盛之況急速殞落，學者大都以秦王朝在治國之術過於偏好法治之術，以致有此結果。然而我在文獻的發現卻是應從另一角度思維比較恰當；此乃是一般學者所共識的秦政法治之苛，但我以為應以秦皇任事充分授權與授能，以及君上臣下的實事求是之治事認識不同所致有關，如其派方士海上求仙因遭逢巨魚干擾而不得，秦皇乃親率大軍追殺，此即可證明秦皇行事並非莽撞，反而顯現下臣行事推諉隱瞞與無能；又秦皇敬重有德養之人的表現乃是君逸臣勞的道論體現。另從《呂覽·刻意》對其制書所提之原因亦能表現出秦皇所受之天道有序以及上下分層節制的學識薰陶，應有一定的成果影響，「文儀侯曰：嘗得學黃帝之所以海顛項矣，爰有大圖在上，大矩在下，汝能法之，為民父母。」此不但敘述呂不韋制書係因天道之參據而行之於政治管理，以及呂不韋企圖匯整先秦百花齊放之思想，以找出彼此共性之道，並給予闡發而定出方圓規矩為民遵從，呂不韋如此之舉動也間接的告知秦皇，天道之規矩乃是君王治國的根本與依恃。又胡家聰先生以為秦朝呂不韋編書一事乃是借著廣招天下才俊集思廣益，把當時風行天下的學問加以系統化的整理以為秦皇治國之策。因此胡先生指出「呂不韋首先把黃帝抬舉出來，主編《呂氏春秋》，實以道家黃老學為指導思想。」⁶⁶胡先生更以為呂不韋在秦咸陽城主持編覽其書時，廣招天下才俊之輩，致使齊國稷下學宮之學者如三為祭酒的荀況都慕名而准許其門弟子李斯前來投奔，顯見當時稷下學宮黃老之學的開放性學風所造成的巨大影響；而自士人首踵相續影從的盛況與學術思想陣地的集

⁶⁶胡家聰：《管子新探》，頁 561，中國社會科學出版社，2003 年。

中，和天道的展現乃是眾流的匯整，天道即從各個分流中體現出道的遍在性與統一性；此一「道的遍在性」與「道的獨尊性」不但在秦王朝的《呂氏春秋》出現，而且在漢室初建時，亦見到《淮南子》一書也有如此的認識與發揮。況且始皇主政期間，由於天下一統，因此即致力於威盛的宣化，如泰山封禪等。至於兩漢道論體現之證成則可以從《史記》、《漢書》對道家思想的論述發現，西漢初興七十年文景黃老之治的榮景推崇可見一斑。秦漢對道論的認識與發展已經從戰國後期稷下黃老道家的「因道生法」，基於人智已開與民風開放需求而展現出「立法、依法、行法以全道」的積極體現道論。

三、先秦兩漢道論思維之證成價值

道論實踐的證成既是經由生活實踐中體現，那麼該一體現道家思想的作為亦應為人所共識，為能彰顯道論的實踐價值與意義，應當加以分析論證。在其價值意義方面，即分別從個人敬篤默守的道德修養，以及仿天道作為的自知與自在著手，以證知人之生活的道德性，乃為宇宙運行的秩序性表徵，質言之，乃是天人合一的契道根底；而至於自由、自覺、自律的超越性意義把握，即為天道的永恆性與變化性的相契合與理解；而最終達到符應天則的人道實踐，這乃是天人統貫、天人相合的證成，因此對於道論證成之價值與意義即自應從這三方面闡釋。

1. 從人之敬篤默守的道德修養方面而言，人的自律與反省證成了道的實踐。反省乃檢討吾人過往而行諸將來的自覺心發啟，它可以檢視人之言行舉止良窳，並反映人的主動積極的價值功能，從而使人從中得以認知誠樸乃人心的真實根底，並以之具體表現而安於天道的專心奉行。此即充分體現出人的有限性是必須權權服膺於天道的無限性。總之，就是謙卑地面對著宇宙

萬物的生成與變化。人唯有透過敬篤默守的過程才能誠敬專精於道之律則的奉行，從而達到天人合一的契道目標。

2. 從人之自覺、自律與自由而言，證明人在道論實踐方面具有主動、積極的功能，從這當中展現出人自知有限性而敬畏自然之道，並進而基於自覺、自律的發動，而能隨時隨地於當下實踐道德的生活，且無有罣礙的仿天道而創造生成，此種自由的發揮是一種天地之道的秉性所賦，也是人之主體主觀性的表現，因此當此二種價值在人的合體呈現時，即充分反映著道的超越性存在。
3. 從人道符應天道的實踐而言，即是人的生活實踐內涵已全然地與自然之道相結合，也就是一種自覺、自動的關懷萬物生成化育。人的道論實踐就人的道德價值意涵來說，道的彰顯乃因於人借著生命的生滅與發展過程的觀照，來體現道之無盡包容的作為，此一以有限生命追求無限之道的作為，即充分反映道的崇高性與人的謙卑性。人只有在生活實踐中透顯道論的精義，從而使物、人、天地、自然和諧相處，而顯示出主體主觀與客體客觀的並行不悖之人道與天道的一致性。因此在平凡的日常生活中，就應在平常的行為節度中隨時的對天、人、物、我之互動關係，展現出生命與共之一貫的連繫。簡言之，「道，行之而成。」

在道論證成的意義上分析先秦兩漢道論的實踐，即顯示出人对道論實踐模式是以既契道又違道的方式進行著。所謂契道的方式就是追求理想道德的無限性超越；而為（違）道方式，即表示道的體會與領受是需要透過人的形式作為來表顯道的深層意涵，祇有在人的道德修養或精神修煉達到了自覺、自律、自由等多重認識與實踐才能成就出內聖的工夫，而此時就可以依此從而安適於宇宙萬物的外在順逆。一旦能隨遇而安、處處自得、隨時濟世

度人，則贊化眾生之外王工夫亦當可以展開。人雖然展現了道的意境，但仍然無法全面的、完整的、自如的肖天之爲，因爲天道無窮無盡，人只有安分的依天生活，即爲行道的表徵。因此總結先秦兩漢道論實踐的意義就是道德修養之內涵能夠及時的展開，這種展開的境界即有如：老、莊任化之式，環淵、慎到順勢之式，以及黃帝四經或管仲、范蠡的管理濟世治用之式等等，亦即體用兩全的如實實踐。

貳、道論之開創性與自覺性責成

得道契道的工夫爲眾多道家人物所殷切致力研究的場域，其原因即在於道的恆久性與變化性是一切事物成敗的依據。而道之恆久性與變化性的體會即在於人的自覺、自律與自由的充分彰顯，雖然自由與德行爲天道恆久與變化的表徵，人爲能達道就需成爲既屬自律又爲他律的兼容綜合體。自律若代表主體、主觀的自主性行爲準則，那麼它的本質是變化的、自由的、自制的；若他律代表客體、客觀的共識性準則，那麼它的本質則應爲恆久的德行。此種矛盾式的統合若能圓融一體即表示契合天道。天道意涵的廣擴與豐富，顯然需要透過吾人的道德實踐來充分或完整的展顯天對人所賦的德性價值，亦即既是秉彝於天德的順從又可擬如天道般的具有創造性。從道論的形上學論證《老子》、《莊子》、《黃帝四經》、《淮南子》等文獻，即能發現一個通識那就是如何的把「道」實踐開來。

「實踐」在辭典解爲「實行之義。宋史理宗記：周敦頤、張載、程頤、程顥真見實踐深探聖域。」⁶⁷也就是說「已經完成的

⁶⁷ 《辭海》，冊一，頁1455，中華書局，1982年。

實在。」⁶⁸道論實踐之意義即為道家思想的體現。中國自夏、商、周三代而至明、清，其政體即屬家族式的統治，爲了維繫其家族朝廷統治的地位，當然在施政作爲上會極力推展「尊王室」的大旗。然而老子處於春秋戰國時期，其以爲當時社會風氣敗壞，任何人爲性的措施最終都會帶來反面的不良結果，因此主張在實踐上以「知足」、「自知」之方式要求人們踐行，而且老子更以爲位高權重的統治者要能長保其地位，就需要修德自持以身作則的爲人民楷模。換言之，就是要能從不得不爲的「入世」做到爲一切之爲的「出世」情緻。所謂「入世」從道教的說法乃是「在家修道，謂之入隨世俗而立身行道，故曰入世工夫。如老子之事周，張良之佐漢，劉基之興明等…。又若從事世務，以成其修己濟人，度世行道之功，爲世間作一切濟物道德而積功累行，以證道果者，皆曰入世工夫也。」⁶⁹而「出世」乃「謂超出世間，脫離俗界有。…道家修全真之道者，亦曰出世。」⁷⁰又出世性之道家思想發展至宗教信仰或人身煉養方面的路徑，顯然從《老子》、《莊子》書中所涉導引吐納思維的推演而及於長生、保生顧全性命之關照生命的永續性價值。而入世性之道家，似乎可以從黃老道家的積極任事、作爲與管理、濟世取得實踐的成果。

老莊道家思想特徵首見規範性陳述，應以司馬遷所撰《史記·太史公自序》「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其爲術也，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

⁶⁸《西哲辭典》，頁44。

⁶⁹李叔還：《道教大辭典》，頁96，巨流圖書公司，1983年。

⁷⁰蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁117。

多。」究其原由，顯然來自對「周文疲弊」無法治世有關，而且老子更以出關退隱來實踐其清靜無爲之志，其所論述之天道形上論或本體論或宇宙生成論旨意，從其《老子》一書即可多見生活實踐中的凝練。因此不論《老子》家常語式的論述或《莊子》之恢宏寓意放達思維之論，其等博大精深之內涵，均在在爲後人找到修身煉氣及化氣煉神的修行法門依據；而上述所參據的文典亦有中國早期所謂「方士」所從事信仰、祭祀的存在與作爲。此即如蕭登福先生所見「史書稱之爲『方士』，西漢時漸以道士稱之。」^①就方士之功能而言，早在商朝及西周時，其國政多重視鬼神祭祀，而祭祀該鬼神的工作即由方士擔任。在祭拜的神祇中，按《周禮·春官·大宗伯》記載「大宗伯之職掌建邦之天神、人鬼、地示之禮；以佐王建保邦國。」而該神、鬼、示三者之分的情況殆至春秋戰國之際即發展爲二類，也就是神與示混而不別，鬼則歸爲位階低下^②。是以道家思想的祭拜發展在信仰實踐上則走上了羨慕及崇拜仙神而厭棄鬼魅的分殊。尤其在戰國時期史書即多有記載，如《韓非子·說林》及《戰國策·楚策》之「方士獻不死藥予楚王」；《列子·說符》及《韓非子·外儲說》之「燕王派人學不死之方。」從上述煉求不死之方仙術來看，乃是祈求永壽、脫離煩惱的表現，此種主體意識的表現或爲癡慢，但卻可以認知人對無限超越性的天道極其思慕，並借修煉而與之比擬相契合，故而有落實實踐的體現。以道教哲學之方法論闡釋：宗教實踐活動之目的與手段乃是以操作方式來詮釋形上精神。從性質說，認識的活動乃主體對客體活動的把握，即不引起客體之狀態屬性的改變，反而是客體影響主體；而實踐活動則

①李叔還：《道教大辭典》，頁25。

②同前註，頁78。

為主體對客體之實質活動的把握，即主體主動改造客體向自己意欲方向的變化。

道論實踐的方法論即為動靜觀與變化觀。其二者之定義，學者呂志鵬先生以為「前者的研究物體是世界是否運動，更側重於表述世界存在的一般狀況；而後者則側重於探究事物內外部的演變。」^⑬《莊子·秋水》亦言「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。」、「知道者必達於理，達於理者必明於權，明於權者，不以物重己。至德者火弗能熱，水弗能溺，寒暑弗能害，禽獸弗能賊，非謂其薄之也，言察乎安危，寧於禍福，謹於去就，莫之能害也。」因此對於事物的發展抱持著運動與變化乃相互激蕩以形成，亦即事物變化與運動在於理性主客觀的一致性之認識。所謂變的意義，在《易·乾》中指出「變，謂後來改前，以漸移改，謂之變也；化謂一有一無，忽然而改，謂之為化。」^⑭而動靜變化趨勢的思維，以《易經》之論述最具規模。道家對動靜變化的意涵，老子認為世間萬物相對性之變化特質是難以掌控的，此種無法掌握的最大關鍵即以人之主體「欲望」容易受主體思維及客觀情勢之變化而牽動；到了莊子之時「欲望」則發展為對「生命時限」的超越性追求為關注，在《呂覽》時「欲望」則以「陰陽互動」之論相推以為變化；兩漢之「欲望」則更細化至「陰陽五行」的調和。這種由原來樸素的「欲望」來詮釋變化與運動的有形目標，反而發展得愈來愈抽象化，也就是愈來愈形上化與哲學化。基本上，道家思想的實踐路徑必須從二個向度加以把握以取得有實踐的可能，一是道論實踐的超越性理據，二是道論實踐的落實性依據。亦即在道論的具體化及指實化

^⑬呂志鵬：《道教哲學》，頁84。

^⑭《十三經注疏》，附校勘記，頁14。

中不但使契道成為可能，而且在實踐的過程中也體現出無限的天道對人展現了積極的開創性與自覺性的責成意涵。

一、道論實踐超越性理據

首先討論超越性的道論理據。這乃是《老子·一章》「道可道，非常道；名可名，非常名。…常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。」所旨之有與無的總合把握。亦即一己行為的常態性表現。不論其表現動機如何，只要出現現象或結果或者在過程中所呈現的體會、理解、領受均統攝於道的意涵內，也因此不論其片面性或全面性的體會、領受、理解均屬於道的範疇。換言之，即便以人的善惡模式來評鑑世事，固然有人性方面的不良行為或結果，但其仍為道本質所涵蓋下之偏執表現；而這種評鑑價值即為人在「比較重要」或「比較有價值」之主觀價值的衡量、解釋與選擇來闡釋與展現，此之自主性的選擇、解釋與衡量的自由性與開創性即為道論實踐的超越性理據。換言之，人的模仿天道性之作為自始即已定限，此乃有如《老子·二章》所言「天下皆知美之為美，斯惡矣」的相對性互動的侷限中，只有適當的展現所把握的天道，就是人的自知、自制與自由的表現；因此人類最大的功能就是如何彰顯天所賦予人的價值，這就是人之認識既有限又無限之天道的最佳體現。吾人此一道論實踐的超越性理據一旦確立，即表示道論的形上學意義，已經架構在恆常性與自主的、自由的根本基礎上，並從而展開道論落實的踐成。

二、道論思維落實性依據

其次討論道論實踐的落實性依據。在道論實踐的落實性方面，其依據即可從《老子》、《莊子》二書中找到許多指實性的方法，當然更可以從道教經書中獲取。而《老子》、《莊子》書

中指出的有：

1. 持戒方面：在《老子》中則有十七章之多的論舉、在《莊子》內七篇中亦多有舉關警示，也就是人的無知與欲望，始終掌控著人的有形與無形的生活，唯有敬、慎、謙、卑才能平安永生，也就是人借著戒律的警示而得以在混沌濁世中安身立命；
2. 在個人德行修持上：在《老子》書中則有二十章之多的論述，也就是主體性的表現必須合於天則，而主體的德行修持即應表現在化育眾生⁷⁵，亦即人透過德行的修養並對萬物的布施，從而展現對天道的贊化與禮敬；
3. 在社群性行為的規範上：《老子》一書有二十三章之多，即以和為貴的社群互動論⁷⁶，亦即對於人世間的互動，抱持著和衷共濟的態度來共同經營彼此共存共榮的社會。

因此《老子》道論實踐的落實性依據即可約納為以下諸點：

1. 生命的尊重。對生命的尊重，首先來自於貴身與保生的概念，再及於無待而運的掙脫束縛；
2. 平等的證成。即對於萬物的對待均秉持人與物均來自道的化育，因此，彼此在生存的價值上並無優劣先後的優先權之爭；
3. 天道的契合。即人雖貴為世間意象的詮釋者，但應以不自是及謙恭態度來面對「道」統攝下的世間物，此即與天道相契合，而這種道論實踐的落實性依據與超越性理據，就在於表現出人之主體的自覺、自律與自由。亦即是綜合了主體主觀、客體客觀以及直觀感性的體悟，進而依此而體現天道。

⁷⁵如《老子》，第 2、3、5、8、9、10、12、13、15、16、22、24、29、44、45、48、52、55、58、67 等章。

⁷⁶如《老子》，第 11、19、23、27、30、31、32、33、36、40、41、49、57、59、64、65、66、74、75、76、77、78、79 等章。

常有論者質疑道家思想僅止於思想的論證，而對於其仿天道之實踐部分則無法確實地奉行。此之見地吾人以爲，乃對於道家天道論的精神旨意未能充分掌握。換言之，這些質疑者乃是對於道家的內涵夾雜著其他各學派的認識，如儒家的中庸之道及人性論；或佛教的苦、集、滅、道四諦之道，因此才以爲道家實踐有剽竊他人之學的嫌疑。然而不可諱言的是，道家的傳承確實也隨著時代的更迭嬗遞而作調適，所以其亦對其自家的思想精神與實踐方法，進行去蕪存菁的汲取各門派更好的思想來豐富其自身的內涵。因此道家思想的證成並非僅靠著理論的言傳即可達成，這需要借著親身如實地依從自然脈動的奉行來體驗、領會天道的至廣大與至精微之道機，而體驗與領會的實踐即涉及了價值觀的先設問題。一旦人的價值觀確立後，就會對自己所面對的事物加以評鑑好壞，此即形成內在性的預設。亦即此一價值觀的建立是個人主體性的表現。誠如高柏園先生所言「如果沒有人的主觀選取，一切都只是與人無關之均等事實（此在經驗少是不可能的），因而不必具有價值或重要，也因此吾人之所以能確定價值，必得依一自由之主體始爲可能。據此，吾人乃確定價值觀對形上學態度決定之優先性，蓋凡形上學之成立，必得有一選取，此即同時預設一價值觀，此即在邏輯及存有論上之優先。」^⑦是以價值觀確定之後，即能使人誠心敬意的篤行。早期道家人物對天道詮釋未能周詳盡意的表顯，反而僅以樸素的生活事例來證成天道的存在，其原因乃在於人的有限性是無法全然或一次性地詳盡把握天道所致。亦即無限無盡之天道本然，除景仰、畏懼之外，只有在經過長時間的親身驗證後，也僅能簡約的提出以「無爲」方式如實處之、泰然處之來表現。因爲有限性的不確定終究無法長

^⑦高柏園：《中庸形上思想》，頁156，東大圖書出版公司，1991年。

存，故《老子·二十三章》有言「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日，孰爲此者，天地；天地尚不能久，而況於人乎！」對於規範人事變異性質的更動問題，仔細論究亦僅是人爲性的階段性連續表現，而這種斷續性的情況亦爲天道表徵之一，故當爲天道意涵所含攝。是以吾人以爲：如實盡性而安心、無恐懼的生活與生存下去，即爲得道的充分證明。

在道論的實踐過程中，顯然價值觀的預設爲必然，所以必須對特定事物加以設計與規範，也就是予以範式化。從《老子》、《莊子》及其他先秦兩漢道家人物的言傳文本，發現天道的最大特徵是「生生之德」，而非「殺生之德」，其殺生以存生的景況多爲該物自主性的「甚」、「奢」、「驕」與「滿溢」的自取結果。因此修德、行德以顯道，即爲道家人物生活實踐的價值觀表現，該德行的根本意涵即爲柔順、慈儉、清靜、不爭、敬慎如常（即始終如一），亦即贊化自然生生之德。這種生活上的道德實踐就成爲道家人物自主性之自覺價值的立基點。此一自覺價值的立基點，高柏園先生亦以爲「吾人唯有透過（直接或間接）道德實踐的反省，才能真正認清吾人行爲之價值地位所在。」⁷⁸因此以爲「良知既是道德實踐所以可能的超越根據，同時良知也是使經驗成爲可能的條件之一」⁷⁹的證成道德的重要性。故道家的德行生活實踐就成了得道的根本要件。

小 結

道論體現認識之研究，主要在探討道論實踐的認識論證與修

⁷⁸高柏園：《中庸形上思想》，頁159～160。

⁷⁹同前註，頁160。

行得道工夫的具體方法。透過上述的論證，發現先秦兩漢在道論的認識上，確實是逐步的把玄遠高深之形上道家思想意涵，加以指實化與操作化處理，此不但為道論的認識做出更深入淺出的論證，而且也更具體的用各種方法如輕徭薄賦、按節令行農事、調養身體等來落實天道的實踐可能。換言之，老子之前的道論認識方法乃是一個天人交相混雜的天人認識論述，即人以主體性之絕對主觀的直覺等同於天之作為的一致性。殆至老子時則把天與人的關係，透過主體的直觀理性經驗而客觀的二分化，也就是把天的自然面貌加以還原，而人的實踐認知乃是來自對天之從屬關係的認識，因此人必須依從天道律則實踐生活，所以老子以為達到了此一境界也僅「幾於道」。這是老子保守的地方。莊子對道的實踐認識顯然就大大的超越了老子對天人二分法的認識，亦即莊子對天與人的關係乃是抱持著人雖有天制與人制的束縛，但卻可以透過無待而運而達到天之特徵——自由；另莊子亦對人經由「坐忘」與「心齋」工夫的實踐，從而達到天的另一特徵——自覺與自律。在這種理性主觀的感悟中實踐了、彰顯了天的特性：即顯現自由、自覺、自律而與天齊一，也唯有這樣才能展開道論的整個理論與實踐的配合與統一，這是積極的。而秦漢方伎祭拜之宗教神學、人身煉養學顯然就是在此一立基點上加以研究與實踐；嚴格說來秦漢道論並未超越先秦老莊或稷下黃老道論對「道」的認識與把握，只是在生活實踐上比較豐富與多元。也就是以人的直觀感悟經驗，使人與天之關係進入到類似老子之前的天人相混之關係，其特殊之處即在於人在生活實踐的認識上，目標認識比較具體，實踐方法比較可行。

第五章 道家道論之實踐研究

中國文化賡續的主流不論是儒家或道家，如以他們從主體與客體之相互對待關係而言，即都在於實現天、地、人三者的和諧互動關係。如何使這三者關係調和圓滿，除需要從邏輯理性研究外，更需要從實踐方面認真的體會與把握，因此在文化中也就多以人際社會的互動本質——人倫關係加以研究。誠如陳德和先生所言「中國的學問如儒家、如道家原本就是以實現天、地、人、我應然的和諧關係為主要訴求，因此它們所具有的倫理學特色，較諸出世解脫的佛教應該更為鮮明；再者無論是儒家或道家其思想觀念最後都得歸諸於修行實踐，苟不其然就成了玩弄光景、空華不實的戲論，就此以言它們的世道關懷其實具有應用倫理學的意義。」^❶從研究中發現老莊道論對人的本真，本來就採取肯定的態度，其等所拋棄的「知」乃是人們對於那些具引誘性的外在難得之物所造成人們沉迷、貪婪追求物欲的知識。因此老莊一再告誡人們應該自覺的節度於適可的狀態；唯歷史總是一再的重複演出興替交換的場景。就此一方面而論，顯然老莊以簡略闡述道論幽遠高深的天道，使人難以通透明了，以致人言言殊各是所視；另者恐怕就是在實踐的方法論述不夠具體明確。是以老莊無為之述常為人誤解為不作之為或一己之為；也因此在此一誤導的情況下，有識之士即採取如老子般的避與隱；其實深究老莊道論本質，多為生活實踐上的提醒或規範人們應對全生與貴身加以重

❶陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁117，里仁書局，2005年。

視，並進而提出規範性之應然論證。如《老子·二十七章》「常善救人故無棄人，常善救物故無棄物。」《莊子·逍遙遊》「乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮。」關於道家實踐的研究，牟宗三先生以「主觀境界」來說明老子之道，也就是「道家拿這個『無』做『本』做『本體』。這個『無』就主觀方面講是一個境界型態的『無』，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一作用。」^②質言之，就是在生活實踐中體驗領會「道」的存在與作用。

先哲牟宗三先生對於中國哲學的發展即關注於主體性與道德性的方面，他曾作出了簡明扼要的論述，「它的重點是生命與德性，它的出發點或進路是敬天愛民的道德實踐，是踐仁成聖的道德實踐，是由這種實踐注意到性命天道相貫通而闡出的。」^③亦即牟先生歸納出以「敬天愛民的道德實踐」走出了道家的發展，而「踐仁成聖的道德實踐」則開出了儒家的衍化。不論儒家或道家的發展方向為何，都涉及了道德的實踐，因此對於道德的實踐即需要先加以落實與研究。以道家而言即是虛極、敬篤的心性修為論。在這一方面道家的虛極敬篤工夫論卻顯得未如儒家般的成仁取義之心性論來得精純，以致道論發展在戰國末期即多方兼容法家、陰陽家、墨家、名家、兵家，甚至對儒家在術用方面的實踐綱領亦予含攝吸收。吾人可以說道家哲學是以「自然無為」之認識而側重於生活的實踐，亦即在主體性方面主張致虛極、守敬篤，在道德性方面則以敬天、愛民表現之；從工夫論的立場來論究道論的實踐，就能發現任何的天道實踐事證都關涉著生命存有的重視。透過道德實踐的確立，使得人之性命與天道相貫通，這

② 牟宗三：《中國哲學十九講》，頁127，學生書局，1983年。

③ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁10，學生書局，1976年。

種發展即為道論道德的形上學。道論中的主體、自由、自主與反省、節制即是對天道超越性把握的衍生義，再經由人的自主性與道德性的落實而透顯出天、地、人的統貫；而自知、謙下、不爭即為人所應行的主觀修行工夫；至於慈愛、無欲、不妄動、不爭、行善，即為人之主觀的道德實踐而流化於四方的客觀表現，只有在主觀與客觀二者的充極表現，人才能夠與天地萬物為體，才能與天道相契相合，唯有與天道相契合乃能無為與無不為的落實天道之存有。惟有與天道相契合始能使吾人顯現內聖之德的修養與外王之化的實踐。

《管子·乘馬》亦以現實象的相互關連來論述道的體用關係，「地者，政之本也；朝者，義之理也；市者，貨之準也；黃金者，用之量也；諸侯之地千乘之國者，器之制也。五者其理可知也，為之有道。」因此要確實的把握道論實踐的根本意涵，我以為應該以《史記·太史公自序》論六家之要指「采儒墨之善，撮名法之要」的合眾家之長；以及《漢書·藝文志》所言「秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持」之南面術以及唐君毅先生更進一步詳盡道家之全的論述為本；不但如此，而且應以唐君毅先生所提出之「自拔於一般世俗之精神意識」^④來參據及行道。即系統性的做出對道論實踐的理據。唐先生歸納出道論實踐的本質，有：1. 道家精神乃超拔式的逃離濁世，如心齋、坐忘；2. 自清淨的把握，即：(1) 主體的清淨是一切修行與發展的根本；(2) 主體自清淨而及於客體的自清淨，亦即主體與客體的自清淨認知是不相侵擾的；(3) 獨行清淨志，乃各個主體的共識性修行認知。以這三者之精神旨意來實踐即能有效的認識與把握天道。也就是道論的實踐應表現出：

④唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁262，學生書局，1976年。

1. 指約而易操，亦即應掌握綱要而容易執行；
2. 知止與知足，乃是自知之明的實踐表現；
3. 靜觀默行，即行事若自然般的靜默而不聒噪；
4. 不專斷偏執，即若天地之生有、無而非專偏於有或無；
5. 不累於物乃是不以物而妨人之自由行；
6. 保身者，即盡己身之天年；
7. 薄賦刑減，即國政的賦斂薄、刑罰輕，體天道慈愛生生之意；
8. 祭祀崇拜的莊敬恭謹。

以老莊道論所述之廣大精微內涵而言，任何方向或方式的詮解也僅是一家之見，其原因即在於天的定性與變性，係透過天道運行的軌跡顯示出某種人類以理性知覺與感性契悟分析與歸納來把握與認識。因此我以為從上述的道論實踐來體現天道的廣大意涵是可能的，而老莊仿天道行事的道論，原本就是從生活實踐中來認識與規範人世的體制。

第一節 得道之工夫

早期道家人物如老子及莊子等，基於春秋戰國之世的亂象，而有感於「周文疲弊」的禮樂僵化紊亂，故要求人們日常刻意性且多餘造作之虛偽對待生命的作為應自我減除。是以《老子河上公章句》以為《老子》一書分呈「上經法天，天數奇，其章三十七；下經法地，地數偶，其章四十四。」所謂的天道乃指形上義的部分，其論述多為道的本初、本源。道為永無止境的創生及興替萬物的衍化式；而在下經有關德的部分，即以人道符於地道、而地道又符於天道的的生活實踐論述。如以章節份量而言，其下經之四十四章與上經之三十七章比較，似乎老子甚為關注人道符應

天道的實踐體現。因此學者高柏園先生以為「是以由下德而回歸上德，由上德回歸玄德，以至於無為而無不為。」^⑤這種上下之指導與實踐的關係，牟宗三先生即以「工夫」視之。而此一工夫的綱領即在於「致虛極，守敬篤」^⑥。也就是說「由虛靜吾人之執著與造作，乃能『含德之厚，比於赤子』，以達於自然無為」^⑦。由此顯知道家的遵循天道的無為並非無所作為，而是一種生活上的虛靜態度，亦是一種安於生活的平素體現，這種體現即是從實踐中透顯出人的自在、自由，是與天地同德的超越性存在相連結。

是以道家對於道德的實踐步驟即需要逐步的加以析論指涉，以為後世者有所規範與依循。首先需要界定道家對「天」的定義。「天」在道家看來即為「自然之天」。它是有與無的廣大綜合體；它具有至高無上的清淨性；它是萬物興替的總依歸；它為一切物象的根源，故具有永生性與超越性，其之存在不因聖人或惡人之贊毀而變異其既有的恆常性。因為「天」對道家而言，是代表著一種既是超越性的存在，又是萬物生存不離的要素，故可視為世間所有物的存在依據。道家如實實踐天之道與地之道的體現，固然能彰顯人事的穩定，但最重要的仍在於經由實踐而體現出對天、地的敬畏與感動，只有做到了此一工夫，才能表現出人的自主性是可以契合天德或天道。因此一旦對天的定義能把握住，即可進行對天的敬畏與感動，而這種人為性的敬畏與感動都可具體而微的體現天道或者契合天道。基本上，對於天道的實踐，在認識論方面可以有以下觀點之方法論究：即齊物觀與持戒

⑤高柏園：《中庸形上思想》，頁94～95，東大圖書公司，1991年。

⑥牟宗三：《現象與物自身》，頁430，學生書局，1990年。

⑦同前註，頁95。

論，也就是法天之自然興替交換之則。所謂齊物觀即是對於天下之物給予等同的對待，此乃指稱人的道德自修能自然發顯而與外在生存環境和諧相處。牟宗三先生在其《才性與玄理》書中一再指出，齊物乃是「平齊是非、善惡、美醜，以及一切依待、對待、而至一切平平。一切平平，即是個個具足，無虧無欠，無剩無餘。故逍遙、齊物，其旨一也。」^⑧也就是對於世間一切所有物，在生活實踐上，做為人之主體性應拋棄相對性與相異性之比較，以達到無視形體差益存在的齊一觀，再進至精神層次上的清靜默守。而持戒論即是對於生活實踐的態度始終戒慎恭謹，唯恐自己的輕心漫意不但導致人事上的乖離，更造成了良知道德甚至於對奉行天之道的違失。因此持戒乃是警示於內在心理及規範於外在行為的法門。

從《老子》的無為、清靜、默守的務實路徑來彰顯得道的意境，基本上，可說是最樸素且最實際的方法。而在《莊子》文本中則發現有更進一步的、且大大的發揚與落實得道的工夫，如：齊物論、守戒說、依天則觀。在齊物觀方面，《莊子》從各自物體的視角出發檢試物我同一，因此莊子闡釋人類並無所謂的生存優先權。以現今環境科學的研究而言，世間之物均處於自然生物鏈的一環，任何的物種存活都是處於相互依存的關係；儘管人類以自身之科學技術創造了許多增加人類生存重要的物質，如殺害殘壞農作害蟲的農藥，以及增生農作穀物的肥料，然而經事後研究發現動、植物的非正常生長是造成人類莫名疾病的根源。牟宗三先生在其《才性與玄理》一書中也指出，〈齊物論〉中「夫吹萬不同」、「天下莫大於秋毫之末」、「長桔子曰是黃帝之所聽熒也」、「有始也者，有未始也者」及「罔兩問景」以證成莊子

⑧牟宗三：《才性與玄理》，頁196，學生書局，1974年。

對世間各物之價值的均等性見解。而陳德和先生更約統其義^⑨以爲：1. 各主體自然表現的境界名之爲天籟；2. 各主體的依待與對待爲主、客體的體一而殊之象。這乃是「玄同彼我，與物冥而循大變」的各自獨化的共顯。是以牟先生以爲「道家沒有實有層而只有作用層，所以道家不會在實有層上肯定或否定什麼，但道家的圓教正是要『作用的保存』，或『作用的肯定』一切。」^⑩

壹、得道之認識工夫

一、得道的認知方法

不論從司馬遷之《史記·太史公自序》對道家精神的論述，或班固之《漢書·藝文志》對道家術用的定義規範，可以簡要掌握道家思想有以下諸點的特性：

1. 指約而易操。以《漢書·蕭何曹參傳》「參爲祖國三年，薨，諡曰懿侯。百姓歌之曰：『蕭何爲法，講若畫一；曹參代之，守而勿失。載其清靖，民以寧壹。』」即指好黃老之曹參繼蕭何爲漢相國，所執行之事均依蕭何之規劃，而漢朝治事仍能處理妥當而爲百姓所稱道，足見其治國之方清簡，並無法令滋彰之累；
2. 知止與知足。即對於自己的行爲能自覺、自律的真誠對待，此即表示人在自覺、自律的發動下能夠自適自安於任何環境；
3. 儉嗇。從《史記·高祖本紀》即見知漢高祖劉邦之儉，「蕭丞相營作未央宮，立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉。高祖還，見宮闕壯甚，怒，謂蕭何曰：『天下匈匈苦戰數歲，成敗未可

⑨陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁189～190。

⑩牟宗三：《中國哲學十九講》，頁134。

知，是何治宮室過度也？」顯示劉邦重視百姓安生立命，而要求自己儉嗇生活來體現君者天之化身；

4. 靜觀默行。即靜觀篤敬，謙退默行。在《史記·五帝本紀》言帝顓頊「靜淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，載時以象天，依鬼神以制義，治氣以教化，絜誠以祭祀。」故能「北至於幽陵，南至於交址，西至於流沙，東至於蟠木。動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥屬。」顯知靜觀默行乃指對於道的把握，其方法是認真如實的按著天的律動實踐生活；
5. 修德敬事。《史記》記載「帝嚳高辛者，黃帝之曾孫也。…即帝位。高辛於顓頊爲族子。高辛生而神靈，自言其名。普施利物，不於其身。聰以知遠，明以察微。順天之義，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，曆日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色郁郁，其德嶷嶷。其動也時，其服也士。帝嚳溉執中而膺天下，日月所照，風雨所至，莫不從服。」此即表現出「普施利物，不於其身」、「順天之義，知民之急」之修身養德可使天下服的認知；因此對於自身的德行修養要求，即成爲道家所最重視的底蘊，只有通過自己心性的把握，才能進一步的外求事功的表現。

二、得道的象徵比附

先秦道家的「道」，以哲學而言，乃是道本體統攝世間萬事萬物的最高存在。其爲萬事萬物的本根、本源，亦即萬物的根基、本性與規律。其性質爲清靜虛無。然而如何把握以及如何實踐此一「道」的根本意涵，則需要有一可落實「道」的工夫或具體而微的形象指實，簡單的說就是把道論指實化與操作化。因此「氣」、「一」、「水」即被假藉利用並予以指涉爲天道律動之

形象意義。在這方面，道教確是有著深入淺出的論證。學者呂志鵬先生以爲道教乃承繼老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」之道化過程，其視萬物乃「道」所從出、或爲「道」所創生；另一則是把握「道」的虛無本體與統攝萬有、形上及不可言說的自然特性^⑪。職是之故，把氣遍在萬物之特性視爲道的顯現，進而指出元氣之「炁」爲道的具體體現。更甚者，乃是把氣視爲形上本體之「道」的實踐橋樑，如此的道、氣融和，而使「道」的把握有了實行的可能。由於氣與道的結合，更使得氣與神的互通性連結到身體形象的修煉，最後則是使氣與神之連結而達「道」。因爲形與氣的存在，需藉諸形體的存在與表現而有存在的可能，因此形神自然成爲相輔相成的必然關係。這種形體即如道教所識「乃是由『氣』化生凝結而成，並成爲『氣』之所依憑。」^⑫當然亦「有以『精』爲形體的根本，如謂『精者：身之根』，『精變爲形』等。實際上，『精』從本質上來說還是一種氣，由氣變化而成。」^⑬此一論述，在先秦時《管子·內業》亦言及「精也者，氣之精也者。」並且以「氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止」的精、氣、道三者聯結相融之關係。

英國學者司馬特（Ninian Smart, 1927~）以六個要素論述宗教規範來掌握對天的認識。即儀式、神話、教條、倫理、社會關係及經驗；以中國所自生的道教而言，即有著：教義、典籍、證道方式、儀軌及組織。而蕭登福先生則以爲可以約納爲信仰、儀式及信徒^⑭。他認爲「初期道教是昌盛於帝王，而不是興盛於民

⑪ 呂志鵬：《道教哲學》，頁 24~26，文津出版社，2000 年。

⑫ 同前註，頁 55。

⑬ 同前註，頁 56。

⑭ 蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 2，文津出版社，1998 年。

間；戰國時的齊威王、宣王、燕昭王、楚王，其後的秦始皇、漢武帝、宣帝、元帝、成帝、哀帝、王莽等都是帝王而好神仙。」^⑮因此蕭先生對道教特色定義為「道教以修煉得道者為仙；以生前有功於民，死後入祀者為神；神祇的組織與階位，仿照人間帝王的行政組織；以齋醮求福、禳災；以酒、脯、紙錢祈祭；以符籙、咒、印、灑水、禹步來驅鬼治病；以劍、鏡、鈴、印為法器，以扶鸞降真來溝通人神。」^⑯即便以儒家經典《禮記·祭法》亦載有「夫聖王之制祭祀也。法施於民則祀之；以死勤事，…；以勞定國，…；能御大菑，…；能捍大患，則祀之」的認定，進而對人世間具有事功表現而得有享配太牢的具體範式。因此契道之境，小者在修德養身，大者在化育眾生。

另外在政治社會管理上，先秦兩漢之知識份子均一致認為天道的展現，乃是對廣大百姓與天下蒼生的關懷，因此具體化的加以指實了讓民生計有成，就是表示已盡天職。當然對於君王或下臣而言，他們的工作就是如何體現對天道的遵行。從史冊發現，先秦兩漢對尊敬天道的方式，一如老子所述：如實按天則行人事。換言之，乃是在政事處理過程中即需要加以查察天文、地理、人、物的情況；如農事的春耕、夏耘、秋收、冬藏；又如在勞役徵用與稅賦徵收方面，亦都主張儘量減輕百姓的負擔；另在刑事處決人犯時，亦秉持著天地斂收之節氣而以秋決執行。這些事證的顯現都是對天道的具體表現。

一個理論要能夠良好的發展，除了具備指導性之外，接著就是闡述如何落實該一理論的實踐方法。基本上，這個實踐方法之原則以現代的術語來說就是：政策化。也就是說的少、作的多而

^⑮蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁2。

^⑯同前註，頁4。

且功效要大。以儒家而言就有因材施教的便通性，如子貢的言語、子夏的莊重、顏回的仁、子路的勇；以佛教來說也有所謂的隨緣方便的法門；以道家來講亦有所謂的得意忘言之式。不論老莊道家思想或黃老道家思想，均以《老子》之形上哲學作為其發展的思維依據。該一思維的本體論就是「道」的意境係充塞天地與萬物之宗；而在宇宙化生論方面，則以為「道」是萬物生成與演化的核心，也就是「道」在宇宙化生過程中，道的本質無時無地的不充斥於自然之中。也由於此一思維的確立，使得其實踐的方法亦跟著衍生出應世的作為，如宗教神學的至上神概念、如政治統治的君王重民興德的行為規範、如人身長生的養生修行之真人與至人的追求。從語言表達來說，今人翟學偉先生以為「中國的文字構成，本身具有產生本土研究方法的特殊條件，中國人的語言運用特徵能讓我們從中總結一些方法規則出來。」¹⁷翟先生以為中國人一般性的言語運用乃是「避實就虛」。在其論述的中國人印象整飾¹⁸取捨模式中，曾加以分別論證彼此的差異性：其以為正向式的語言表述較不符合中國人的表達方式；亦即比較認同負向式的語言表述。茲臚列其語言表述模式如圖 5-1 ¹⁹。而《老子》及《莊子》的文本中亦有著鮮明的、且大量的此類語式表述。

¹⁷翟學偉：《中國人行動的邏輯》，頁 51，社會科學文獻出版社，2001 年。

¹⁸印象整飾，印象管理，印象形成乃同一指稱。其義為「一個體在社會互動中為了給它人留下良好或正面的印象而表現出的一系列與此目的相符的行為。」

¹⁹同註¹⁷，頁 64。

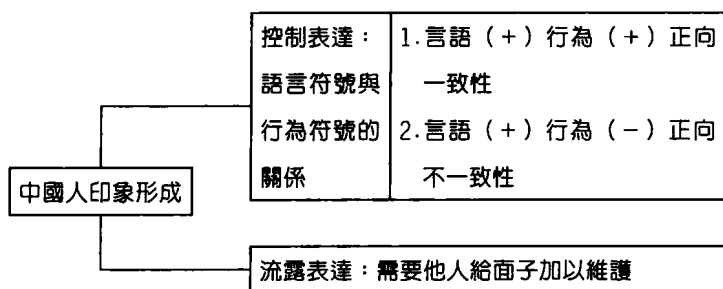


圖 5-1 中國人印象整飾取捨模式

老子道的哲學，根據譚宇權先生分析以為可以從三方面獲得，即：1. 「老子生活的時代，顯然是一個禮制完全衰敗的時代」^{②0}。2. 為老子對人欲的客觀事實所作的人世鑑知。3. 為老子對儒家重世俗之德的不滿，而給予加強形上層次的德。這三個論述可以總結為：老子所在當時之世俗體踐天道的誠、德已經從上自貴族將相的拋棄，更流及於士卒小民的踐踏；而所作不得不為的檢討。從《老子》的文本中可以明顯讀出其大義微言的旨意，也就是以「避實就虛」之遮詮義來表現；儘管其使用之語式家常化，但卻是包羅畢盡俗世與淨世的諸種規範意涵。他不以否定或肯定的方式固執於一端，因為他看到了天道變異的現象與軌跡，所以他重視的就是在生活實踐中要維持不自滿、不自是。總而言之，就是戒慎恐懼與心安理得的生活。

貳、得道之實踐工夫

道家思想之所以能流傳久遠，且不斷創新、衍發，這就需要從它的認識論研究與分析，前賢之輩固然有所依恃而加以闡論，

^{②0}譚宇權：《老子哲學評論》，頁 165，文津出版社，2000 年。

不過仍難以給人清晰透明的感覺。因此我希望在本書中除能簡潔通透道家思想的根本底蘊外，更希望做到盡可能的明確闡述老、莊等先秦兩漢道家人物所擬諸人事符應天則的體現。吾人以爲道家思想的解析應當從二個方面著手，亦即內聖與外王。所謂內聖即是一己的心性修養；而外王部分則是在內聖修持的基礎上，體現到對社會大眾的化育。而內聖的修養工夫，首先就是要求呈現對道的體悟，而悟的形成，不論其程度深淺都需要有一些前置性的準備工夫，如無爲、簡約、自知、自律、不偏執等方法。而外王部分則是在對道的體悟達到之後，必須知化、應變、順勢、應化等對萬物的和諧且無差異對待的體現，進而成就天地生生之德；一旦得道工夫可以具體實踐，就表示著內聖道德修持與外化事功的成就得以彰顯。因此對於得道的實踐工夫就需要把握住所謂簡、淺、明、確的原則。所謂簡，就是不複雜的提綱契領；淺則是凡夫走足之輩都可以通透明白；明則是無有隱晦，即便反向式之遮詮性的解釋亦能使人通曉；至於確則是如實實踐的依據。簡單說來就是必須具備：進退得宜的自知之明、凝練物象的稱名指物能力，以及傳衍自持的言傳與修行工夫。

一、自知之明

《老子·七十八章》「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。」此乃表示人君侯王能承受臣民之諫正，並予改進，即可受百姓景仰與信服。如《戰國策·齊策》「鄒忌修八尺有餘」一章，鄒忌鑑於其妻妾要寵阿諛極盡巧言令色一事，而請齊威王能自知；齊威王遂感而受之並要求群臣對其言行隨時諫正，最後因得百姓愛戴國力大強而使燕、趙、韓、魏來朝。其使用之方法爲：「乃下令群臣吏民能面刺寡人之過者，受上賞；上書諫寡人者，受中賞；能謗議於市朝，聞寡人之耳者，受下賞。」

令出下，群臣進諫，門庭若市；數月之後，時時而間進；期年之後，雖欲言無可進者。燕、趙、韓、魏聞之，皆朝於齊，此可謂戰勝於朝廷。」即道論實踐的前置性工夫應先做到自知、自覺，如此方可進退得宜不易遭忌，此一主體性的實踐工夫確為得道或契道的根本方法之一。換言之，人的自知之明乃是人得以進退攻守的先決條件，若不能確實或踏實的實踐此一先決工夫，即無法進行更深層的認識與發展，因為自知乃是通過外在順逆景況的洗練，以及自我內心的真誠反省與檢討，從而作出徹底內化德行的表現，所以自知即為內聖與外王的根本性工夫。

二、稱名指物

一旦內聖與外王的根本性工夫——自知達成後，那麼就需要把身邊周遭的事物加以類別化，亦即需進行「名實相符」的區分。「名實相符」這一議題在先秦時即為各學派所關注的焦點，按其原意為名與指稱物相符相應之意，因此先秦學者在物的形、質、能方面都大力發揮論述。如以道論之見則指的是名與實的恰當指稱，也就是各有所司、各有所掌，彼此職能並無衝突矛盾，反而能收和諧相處之狀。以哲學術語來說就是主體主觀應與客體客觀二者相與融和，兩者都處於並行不悖的狀態。唯深究名實相符之內涵即表顯出此一道論之質乃屬於「有」的層次性意義，此種層次性並非階級性意義，而實為人自身才品德性之主體主觀涵養，與外在客體客觀通識之「有」的一致性認識。當然主體主觀之德性涵養的自知之明即為必備的前提性，這種確定的客觀性價值外顯，最重要的即為自己是否能如實的和諧實踐身心、形神的一致性，亦即已達到表裏如一之境時才能對道的把握形成與確立。老、莊、孔、孟對周文疲弊的名實不當作為深感痛心，致使春秋戰國時期亂象叢生，幾乎處於完全無秩序之狀。而秩序性的

要求乃儒、道與其他各家所共同認知及把握的根底。

稱名指物或名實相當即是一種內德涵養所達到的外境和諧之狀；此雖無涉階級論，但卻是從層級屬性加以確認而使主體、客體、主觀、客觀相融無礙，進而從此一工夫下貫中體現出做為人自己的才品，這就是天道自然的表現。透過稱名指物的內德外化或內道外顯的一致性表現，即能體現出一己修行的實在，即便雖未達聖人之境，但其表現亦可稱為該一層級的達道之狀，若能進一層的修德化人與化物，自然就能逐級提升自己的德養，而此一德養並非閉門式的修煉，反而是需要向外實踐來體現自己的認知，進而達到與客體客觀的一致。《尹文子·大道上》「名稱者別彼此而檢虛實者也。」此意乃指對於名與物的和合性應相當，也就是名實關係的相當性。在物相、形容、類推及知識方面都可以給予定性，即 1. 方、圓、黑、白命物之名；2. 善、惡、貴、賤毀譽之名；3. 賢、愚、愛、憎況謂之名。其目的即在於道論對世間萬物的階層性對待關係，如君臣關係、質性關係、主體客體之關係；只要事物清晰，指涉明確就能對自然之道給以操作化的落實。另《黃帝四經·大分》也提出名與實的關係，並且強調名實相當即可國順，否則國有災殃。如「其子父」、「其臣主」、「謀臣在外立（位）」或「主失立（位），臣不失處，則下有根」、「主失立（位）則荒，臣失處，則令不行」、「主兩」等之失序無節狀況所造成災殃的告誡。《黃帝四經》所陳述的亂象乃是對中國春秋戰國時期的紛擾情況所作的歸納，顯然名實相類、或相當的主張，對當時的社會景況來說已經是眾家學派的共識，而黃老道家之思想又為當時的主流價值所在，當然會加以引用及吸收。

三、言傳與修行

（一）儒家：因材施教法

「因材施教」是孔子對儒門學習者的一個教育方法。孔子把握住其中心思想仁、禮的大方向，並依學習者的個人才性殊異而有不同的教育方法，如顏淵聞一知十、子貢舉一反三；孔子即依他們各自的才性，而用不同層次的仁、禮意涵或豐、或寡、或深、或淺的解釋與實踐來教化。其目的在於傳道與解惑。儒家透過此一「因材施教」分析事理，可以使人按個自才情秉性而獲取不同的見識，亦即一者使人得以明瞭孔子之仁、禮意境有層次性、有理論性、亦有殊異性以及有實踐性；再者，由此亦可證知儒門的得道方法是一個階段式或層次的連續性思路。

（二）佛教：方便法門

以佛教而言，佛陀教示其弟子的言傳記錄《金剛經》內就有著借人、我、眾生、壽者之一切相以及聲、香、味、觸、心之外識來修行。修行者得道的表徵，乃是最終於拋棄那些借用之物，因為是借用的，所以不應佔有而應返還。只有返還之後才能離一切苦而得究竟樂。其意乃在於人之偏執所帶來的僵固與死寂，而這正是一種對人之生命的羈絆；這種借外物、外相而認識萬物為假或一時性的佛法特徵，就是佛教得道開釋的法門。

（三）道家：得意忘言與修行

道家對於得道的認知亦有在心性與實踐上的修行方法。

首先《老子》在實踐方面的主張有：

1. 不言之教的自然法（法自然）。意即按自然規律行事而要人們說得愈少愈好。此即為適中之言。其深意在於「無為而無所不為」；

2. 復歸於樸的愚和嬰兒狀（簡化對立法）。這乃是指淳樸無所矯飾之意；
3. 尚信爲重之表率法。此即是說信爲無條件的信，其質性若《左傳》僖公 25 年所述「國之寶也。」及襄公 8 年「言之端也，善之至也。」總而言之，信著重於以誠明而勿欺瞞；
4. 善言、貴柔之誘導法。係指把握言語的正反面意義，若《老子·四十九章》所述：雖不善者亦善之；
5. 貴言之重點法。即擇要以點化；
6. 貴樸之事實法。以淳樸事實表現作爲論斷的依據；
7. 貴師之互教法。若《老子·二十七章》「善人者不善人之師，不善人者善人之資，不貴其師，不愛其資。」

其次《莊子》在實踐方面的方法有：得意忘言。亦即：

1. 貴言。其〈天道〉「世之所貴道者，書也。…而世豈識之哉！」莊子認爲道乃是無形無爲，因爲道自本自根即莫知其始終。人是無法從道之情狀而取得完整而真確的本質，其在〈天道〉中論述扁輪時，示以客觀規律的不可言傳性，不過卻又認爲人可以透過「用心不分凝於神」來掌握。此即若《周易·繫辭下》「書不盡言，言不盡意，聖人立象以盡意。」故言語乃傳達旨意工具之一，不可專注此一工具而守株待兔般的執意以爲天下準則。其方法乃是以《莊子·天地》所言「金石有聲，不考不鳴。」其意在於適時適機的試與擊。
2. 寓言。由於寓言具有隱喻、容易言舉、具影響性以及不傷害性，所以比較爲人所接受。其在《寓言》說「寓言十九，藉外論之。親父不爲其子媒，親父譽之，不若非其父者也。」此乃是指近鄰者之飾或蔑的非正當性與令人懷疑性所致。而寓言的重點即在於「指桑寓槐」，此乃是使人透過自身的反省而瞭解周圍環境的變化，進而作出調適與因應。

3. 重言。乃是莊子引述古聖先王之言以明其所論之依據，進而達到言傳效果。成玄英疏「重言，長老鄉閭尊重者也。」郭象注「重言乃世之所重之言。」一言以蔽之具權威性的說教。
4. 卮言。成玄英疏「卮言，無心之言。」王先謙注「卮器滿即傾，空則仰，隨物而變，非執一守故者也。施之於言，故隨人從變，已無常主也。」莊子以天道變化無常，因此示以「萬物皆種也，以不同行相禪，始卒若環，若得其倫。」此一卮言實喻指隨機而運的言語教化（或教示）。而人之成見顯然即為行道的障礙，因此要求二戒三要即：(1)戒以華言，勿使人感覺虛偽不實；(2)戒以溢言，勿言過其實；(3)慎言，乃審度時、勢、對話者而言；(4)心齋，即保持心靈虛靜，不受一己之成見所框限；(5)坐忘，乃忘卻外在成心之見而與天地萬物混然。
5. 真誠。其意思為：(1)因其固然：即合於自然物性，不予強力適應。如螳臂擋車、裂物投虎；(2)反復相明，也就是不斷的像天道往復循環般的顯現天道之德，引申之意就是不斷從訓練中使人感知天的存在；(3)注重實教，其大意乃是以從事管理職位的人必須確實的起帶頭作用，隨時的以切身的言行舉止做表率，這一表率就是誠信。

從以上老莊的論述中我們可歸納道家思想操作性的幾個指標，即：指約而易操、知止與知足、靜觀默行、修德敬事、不累於物、保身及慈愛儉讓。漢大儒賈誼於其《新書·道術》曾言及道的本末「道者，所從接物也，其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者，言其精微也，平素而無設施也；術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆為道也。」其以為道乃本虛而接物，在本虛方面其意思為「鏡儀而居，無軌不臧，美惡畢至，各得其當；衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所。明主者，南面而正，清

虛而靜，令名自宣，命物自定，如鑒之應，如衡之稱。有譽和之，有端隨之，物鞠其極，而以當施之。」在術方面的接物則以爲君主應該：仁則國和民親；義則國理民順；禮則國肅民敬；信則國貞民信；公則國服民戴；法則國軌民輔。賈誼以爲「術者，接物之隊。凡權重者必謹於事，令行者必謹於言，則過敗鮮矣，此術之接物之道也。」乃表示以術處理政事是需要方方面面的認真並加以綜合審度。

另《尹文子》書中亦提出君臣上下不變之法、能鄙異齊俗之法、慶賞刑罰治眾之法、及律度權量平準之法。這些都是對道之實踐與體現在節度與事功上的論證。其以爲在修行上則主張若堯、舜、禹、周成王般的成就廣大功德。而成就功德即需借用賢德之人，否則有才幹之士不予參與，不共襄盛舉，那麼就無法功成名立。故《戰國策·齊策》齊宣王見顏觸一章即有如是之論舉。顏觸析論君王禮賢下士說「夫王生於山，制而形神不全。觸願得歸，晚食以當肉，安步以當車，無罪以當貴，清靜貞正以自虞！制言者王也，盡忠直言者觸也，言要道已備矣，願得賜歸安行而反陳之邑。則再拜而辭去也，觸知足矣，歸反撲（樸），則終身不辱也。」這種重視君王修德、納賢、敬事的方法就是對天道的具體體現。

第二節 先秦道論之實踐

從道論實踐的證成和得道工夫的下貫以及其實踐的超越性理據和落實性依據闡明後，即可以明瞭先秦兩漢在道論的實踐上確實有著豐富的體現例證。爲能具體性、層次性的論述此種對天道的體現，乃分別從政治管理、社會祭拜風俗及人生修德煉養等方

面加以證示。

壹、道論之政治社會管理實踐

一、春秋前期及春秋時天道有序和衷共濟之體現

先秦之世的道論實踐主要路徑爲：以天爲道→以道生法→以法量度權衡實當→以量度權衡時當爲節→按節行事。其表現的部分爲：人事部分、修身養德、事物之理、神仙方伎。也就是道論實踐的目標即秉持上天好生之德，而汲汲營營於爲百姓謀福祉，如《史記·河渠書》「夏書曰：禹抑洪水十三年，過家不入門。陸行載車，水行載舟，泥行蹈泥，山行即橋。以別九州島，隨山浚川，任土作貢。通九道，陂九澤，度九山。然河菑衍溢，害中國也尤甚。唯是爲務。…禹以爲河所從來者高，水湍悍，難以行平地，數爲敗，乃暘二渠以引其河。北載之高地，過降水，至於大陸，播爲九河，同爲逆河，入於勃海九川既疏，九澤既灑，諸夏艾安，功施於三代。自是之後，滎陽下引河東南爲鴻溝，以通宋、鄭、陳、蔡、曹、衛，與濟、汝、淮、泗會。於楚，西方則通渠漢水、雲夢之野，東方則通（鴻）溝江淮之閑。於吳，則通渠三江、五湖。於齊，則通菑濟之閑。於蜀，蜀守冰鑿離碓，辟沫水之害，穿二江成都之中。此渠皆可行舟，有餘則用溉灌，百姓饗其利。至於所過，往往引其水益用溉田疇之渠，以萬億計，然莫足數也。」其所論乃在於大禹治水十三年期間過家不入，一心誠樸的只爲天下生民謀福解難。

在人事管理與事物之理的掌握上，雖中國上古三皇五帝以德化人之跡爲孔、孟、老、莊等聖人所重視，唯文獻考證不易僅留言傳；由於春秋戰國時期各諸侯國爲兼併與國之目的而修德化

民，因此招賢納士、謙下恭謹在在顯現服膺天道而德養萬物；不過對天道自然之實踐最能具體而微的彰顯道論者，首推管仲。

《史記·管晏列傳》記載「下令如流水之原，令順民心。故論卑而易行。」及「俗之所欲，因而予之；俗之所否，因而去之。其爲政也，善因禍而爲福，轉敗而爲功。貴輕重，慎權衡。」此即是說明統治者對於人事的管理是建基於人民需求的滿足。只要是人民所企求的就必須加以輔導與滿足，春秋戰國時期各諸侯國兼併攻伐激烈，因此都講求事功的表現，也就是民富國強，換言之，乃是透過德用之術來展現對天道的把握。學者黃寶先先生更以爲管仲之政教合一^②政策成績昭著。而管仲之師政理念亦爲後人記錄成書——《管子》，其《管子》一書內涵則多有以天道律則規範人事之用，如此仿天道以行人事的道論體現更是具體的呈現。而《管子》所呈現的體用合一內容，顯示屬於稷下黃老學派的道論體現之學，亦即《管子》所論述的治國治民之術，幾乎都是參據天道旨意而闡發到人事實踐的層面，故加以析論。

（一）化民成俗，教定本固

民俗乃不同地域、民族長期於社會生活中形成並共同遵守的行爲規範。《管子》一方面指出社會風尚與道德均受到物質生活條件的約束，也就是從萬物生成衍化的角度考量人的內外行爲來規範。因此另一方面就提出倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，以及農業生產的重要性。在定民之居、成民之事方面則主張「四民分業」，即 1. 按職業類別集中居住，其優點有：(1) 群居而州處，人們可以相語相親、相陳而相互感染觀摩以達民俗的共同

^②黃寶先：〈政教合一 移風易俗〉，《管子十日談》，頁 111～130，安徽文藝出版社，1997 年。

性。(2)各行業旦夕從事以教弟子，即各行業經過潛移默化而導致職業技能的成習與傳承。2.在教育方面注重：(1)教訓不善，政事其不俗：教育對政治有促進的作用，反之則有約束的作用，其方法乃是順教，亦即使人民毋接近淫非之地，以導使人民行善，另者則為政治對教育的約束性。(2)倉廩實而知禮節：乃主張經濟富裕後，人民應即接受教育。另在教育內涵方面則需借著：學習一定的知識與技能，從而提高勞動力的素質；以及教育能促使政治之德化深根。(3)教授農耕以時，即可厚養人民。3.在法與教的結合方面則：重視法令規章，因為單純道德教化無以形成良好效果，故主張行政布令後君臣均應身體力行，做出表率楷模。

(二) 禮義廉恥，以張四維

《管子·牧民》「禮不逾，義不自進，廉不蔽惡，恥不從枉，則上位安，民無巧詐，行自會，邪事不生。」此即是管仲把道論的形上義，透過王室管理政事需求的行事規範，如儒家所要求君子的合宜準則相結合，並落實於對天道的體現。因為禮乃是人之情，而義是宜於俗，廉則是清於心與行，恥則為無二過之謂。總之，乃是把儒家的規範加以匯入道家之不逾、不自進、不蔽惡、不從枉的自知與自明之內來體現。

(三) 四民分業，職教早興

四民分業乃指人民各依職業性質之別而給予不同的專業訓練，如：1.軍事教育：乃對於軍士之政治倫理道德以及征戰技能等方面都給予教育。2.農業教育：即重視農務在四時的施作時宜與專業技能的培養，其目的在於倉廩的豐實。3.工業教育：即手工業的專業分類與技能的訓練。4.商業教育：乃對財貨輸送的認

識與方法，其目的在調節各地資源的生產與需求的豐寡及順逆。這種四民分業的優點有：1. 同職群居，乃是利於相對集中教育進而產生共振共舉之效果。2. 利於大規模培養人才。3. 定點學習，乃指學習的態度，品德的修養，學習的方法都有專人的教育與專業的訓練，此即是政府政策與人民求富心理的雙重結合，不但舒解民怨再者有利施政。可見此一分工合作即為社會和諧論的境界。

（四）變政平穩，兵民一家

此乃是把天道超越性的理據加以指實化操作處理。如：1. 定一至：乃軍民士氣與政治思想教育的體用一致。2. 發五教：即使人之目、耳、足、手、心的聯繫，能本著各自專業而及於相互連通的運用。3. 論七數：乃是以象、法、化、決、塞、心術、計數的靈活運用。亦即人的器官功能強化與訓練，初以嫻熟運用人之各器官功能來因應現象的變化，而終至於人之心志與國政二者的一致，此種步驟性的指實化操作，就是希望透過人的主體意識與客體意識的連結而把握「道」的超越性意義。

當然春秋戰國時期的道家人物在體現天道的事蹟方面亦有晏嬰之「節儉力行，順命與衡命」、樂毅的「學黃帝、老子」以及魯仲連之「為人排患釋難解紛亂而無取，棄爵逃隱」等為人所稱述之道論體現。如《史記·管晏列傳》「晏平仲嬰者，萊之夷維人也。事齊靈公、莊公、景公，以節儉力行重於齊。既相齊，食不重肉，妾不衣帛。其在朝，君語及之，即危言；語不及之，即危行。國有道，即順命；無道，即衡命。以此三世顯名於諸侯。」及《史記·樂毅列傳》「樂臣公學黃帝、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，樂瑕公教樂臣公，樂臣公教蓋公。蓋公教

於齊高密、膠西，爲曹相國師。」以及《史記·魯仲連鄒陽列傳》及《戰國策·趙策·秦圍趙之邯鄲》均有記載魯仲連因於魏王客強新垣衍遊說趙王朝秦爲帝而諫止之論述。如「平原君欲封魯連，魯連辭讓（使）者三，終不肯受。平原君乃置酒，酒酣起前，以千金爲魯連壽。魯連笑曰：『所貴於天下之士者，爲人排患釋難解紛亂而無取也。即有取者，是商賈之事也，而連不忍爲也。』遂辭平原君而去，終身不復見。」又魯仲連亦曾言「燕將攻下聊城，魯連乃爲書，約之矢以射城中，遺燕將。書曰：吾聞之，智者不倍時而棄利，勇士不濫死而滅名，忠臣不先身而後君。…聊城亂，田單遂屠聊城。歸而言魯連，欲爵之。魯連逃隱於海上，曰：吾與富貴而詘於人，寧貧賤而輕世肆志焉。」²²

又關於道論實踐中之軍事兵戰的論述，雖《老子》極力反對兵戰，因此多有學者以爲軍事戰陣並非老子所衷；然而亦有學者以爲《老子》一書的道行天下之論，實賅全所有法天道之人事事宜，因此亦有論舉軍事乃人事最後的規範界限。而《管子》亦以爲兵戰乃輔王以霸的最後手段，因此對於戰爭的性質給予定性分析²³即：1. 戰爭具重要性：《管子·參患》曾言「君子所以卑尊，國之所以安危者，莫要於兵，並者尊主安國之經也，不可廢也」，此即是說明戰爭的準備是必要的。2. 戰爭具危害性：《管子·問》「夫兵事者，危物也，不時而勝，不義而得，未爲福也；失謀而敗，國之危也，慎謀乃保國。」這表現出窮兵黷武的人爲性結果有其終極性。對於兵戰乃人事和諧最後的手段，因此在兩軍對峙時運用謀略最能體現以和爲貴的天道，此之行爲以春

²² 《史記·魯仲連鄒陽列傳》。

²³ 戰化軍：〈至善不戰《管子》軍事思想舉要〉，《管子十日談》，頁87～110，安徽文藝出版社，1997年。

秋時期的孫子最具代表。孫子，乃是春秋時期吳王闔廬所重用之大將，孫子將軍事行動做為一個相對獨立的領域研究，因此得以具體體現道家法天道以行人事的步戰之法。質是之故，孫子在兵戰術用有幾個前置性原則應先把握：1. 不戰而屈人：此乃兵戰須有強大經濟力來做為支持的後援，因此軍備上強調擴大生產、增加積蓄，其曾言「地之守在城，城之守在兵，兵之守在人，人之守在粟，故地不辟則城不固。」而《管子·權修》記述其方法：(1) 作內政以寄軍令：寓具於農、民、政、教、軍教統一，組織上亦將居家、生產、軍備融合；(2) 令出一孔：其目的在於統一的控制行政與經濟命脈；(3) 以粟制敵：此乃是儲備糧食，以應戰需；(4) 以四夷寶物為幣，使其臣服，而非以武力較量，這說明了人際之間的往來是需要相互尊重。2. 重視權謀，亦即對於交戰國或相交國的互動應有所節度²⁴。此乃是兵戰為規範人事和諧最後的底線，因此其目的在於「和」而非「戰」。本書在和論中已論述「和」乃是求同存異、彼此無礙的境界，所以必以權謀達到彼此都能接受的情況。3. 善交勝於攻取：(1) 主張德威並用，〈重金〉言「德不加於弱，威不儀於強大，征伐不能服天下，而求霸諸侯，不可得也。」即服近強遠的使鄰近與國心悅誠服相交，而使遠距離之國能感受自己國力的豐沛與強大而交往。(2) 外交，此乃是通過談判、禮儀、互質的手段以達到彼此的相安。這些都是借著與相對國的談判來達到彼此都受惠的結局。4. 有義勝無義。〈大臣〉有言「勤於兵必病於民，民變則多詐。」亦即主張人乃勝敗存亡之根本。5. 遍知天下，出奇制勝：乃籌謀完備一戰必勝之謂。其方法為：(1) 須全面瞭解敵我情況，且應早知

²⁴張玉書：〈與時變化，秉眾之長《管子》改革創新精神的源和流〉，《管子十日談》，頁232～254，1997年。

情況以便掌握主動權進而出其不意；(2) 審御機數：即雙方軍事實力的主客觀條件的比較；(3) 以不戰之「計」而使相對國臣服。(4) 奇舉爰不意²⁵。此乃是萬一兵戰時應以奇襲奏功²⁶。因此儘量採用非兵戰殺人之方式以驅使敵國臣服的兵戰謀略，以體現天道化生萬物，善慈柔順的模式。

在經濟作為方面，管仲治國之道主張必先富民，學者于孔寶先生以為，其政策在〈牧民篇〉²⁷、〈權修篇〉²⁸都有論述重農物本、平均財富，均輸流通之政策。在〈牧民篇〉之務本飭末的積財方面，則以加強農業生產之務本以及有效管理、控制工商業之飭本方面都加以規範即：1. 相地而衰徵的賦稅政策：乃是率先改勞役地租為實物地租。其源於「案田而稅」即按佔有土地數量多少而徵收租稅。所謂相地者乃是依地之質性而分類，進而均地分力（即勞動力的分配），以達到「與之分貨」的成果。這些做法即便在現代行政管理上都仍然具有現代性之意義存在。2. 富上而足下的分配術方面：(1) 以其所積者食之。積：績也，功勞，食者俸祿之依據。(2) 重視貧富有度的認知。因此，首先、基於為國家政權對社會財富分配、再分配的調節與干預；其次、豪富與官僚貴族勾結圖謀民財造成貧富懸殊；以及第三、貧富失度乃自身智慧差益有關，即巧者有餘、拙者不足。(3) 對於貧富有度的採行方法：a. 薄賦斂，輕徵賦。b. 取之有度，用之有止。c. 富而能奪，貧而能予。3. 通貨積財的輕重之術：(1) 國家經營商

²⁵戰化軍：〈至善不戰《管子》軍事思想舉要〉，《管子十日談》，頁87～110。

²⁶同前註，頁87～110。

²⁷于孔寶：〈經濟思想述略〉，《管子十日談》，頁58～59，1997年。

²⁸同註²⁵，頁69～76。

業，調節商品流通。(2) 實行專賣制度，控制重要商品流通。糧、鹽、鐵專賣以行政方法操縱市場經濟。4. 儉奢相濟的消費法：(1) 以侈靡代賑，擴大社會勞動就業。(2) 以消費促進生產。(3) 儉、奢相輔的辨證消費論。由此可知管仲當時施政顯然是把握天道之道樞，進而以天下之物各有職司、各有天命的認識而加以把握與體現，亦即對於國家的職能乃是一種功能性調和的組織體，是以以仿天道般的人事作為使萬物能相互調和而欣欣向榮。

另胡家聰先生在其《管子新探》一書中，亦持以《管子》一書為戰國時期多人所附托之言²⁹。不過仍多有融匯《老子》之言與意，胡先生從《管子》經言之內涵查閱該書之歷史背景發現，具有以下特徵：1. 滲透老子道家思想：如無為；2. 闡述、布令、出憲、推行法治；3. 融攝儒家禮義教化與道德規範。又漢朝史家司馬遷亦以為管仲之事蹟確屬可信，如：《史記·管晏列傳》即載有「管仲既任政相齊，以區區之齊在海濱，通貨積財，富國強兵，與俗同好惡。故其稱曰：倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱，上服度則六親固。四維不張，國乃滅亡。」顯示管仲係以行政佈施來體現天道之德。

二、戰國時尊天重君之體現

在戰國時期的人事部分總括而言就是「一元化治事」此意即為各諸侯國的目標均有志一同的朝向「富國強兵」，所以在道論的體現上就會以治事順暢為主旨，亦即把天道時序、軌運有度的現象加以強化或轉化至君逸臣勞的合理性與合法性。又如《黃帝四經·四度》有言「君臣易立（位）胃（謂）之逆，賢不肖（肖）並立胃（謂）之亂。動靜不時胃（謂）之逆，生殺不當胃

²⁹胡家聰：《管子新探》，頁9～14，中國社會科學出版社，2003年。

（謂）之暴。逆則失本，亂則失職，逆則失天（暴）則失人。失本則□，失職則侵，失天則幾（饑），失人則疾。」所謂單純化治事，乃是指按能授職，按功賞實。以天地而言，就是「日月星辰之期，四時之度，動靜之立（位），外內之處，天之稽也。高下不敵（蔽）其刑（形），美亞（惡）不逆其請（情），地之稽也。」人的行為準則就是「因天時，伐天毀」，其意即「替天行道」，也就是以人事建制來符應天之道法。其作為並非以己為是的作法，乃是依「聖人不為始，不割（專）己，不豫謀，不為得，不辭福，因天之則。」^{③⑩}《黃帝四經·稱》對禍福之來去不伎不求，不以己先。故可推知其深層意涵乃在於專務於己身能力所及之工作，對於其結果的好壞都不加以力迎或力拒。因為「時極未至，而陷於德。既得其極，遠其德。□淺□以力，既其成功，環（還）復其從，人未能代。」^{③⑪}

《史記·秦本紀》記載「戎王使由余於秦。由余，其先晉人也，亡入戎，能晉言。聞繆公賢，故使由余觀秦。秦繆公示以宮室、積聚。由余曰：『使鬼為之，則勞神矣。使人為之，亦苦民矣。』繆公怪之，問曰：『中國以詩書禮樂法度為政，然尚時亂，今戎夷無此，何以為治，不亦難乎？』由余笑曰：『此乃中國所以亂也。夫自上聖黃帝作為禮樂法度，身以先之，僅以小治。及其後世，日以驕淫。阻法度之威，以責督於下，下罷極則以仁義怨望於上，上下交爭怨而相篡弑，至於滅宗，皆以此類也。夫戎夷不然。上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上，一國之政猶一身之治，不知所以治，此真聖人之治也。』」此即是表示中國古代治國要求君王行政應「身以先之」，然而從各個王朝

^{③⑩}《黃帝四經·稱》，頁76，中國社會科學出版社，2004年。

^{③⑪}同前註，頁76。

的事蹟表現而論似乎「僅以小治」來做終結。因此這種天道的片面性體現，意味著在人事上之指實性呈現有形及刻意的制度，這些都無法長期有效的施行；唯有自知、自明、自律的信守才是根本的、徹底的。另《史記·循吏列傳》亦記載「孫叔敖者，楚之處士也。三月爲楚相，施教導民，上下和合，世俗盛美，政緩禁止，吏無奸邪，盜賊不起。秋冬則勸民山采，春夏以水，各得其所便，民皆樂其生。楚民俗好庫車，王以爲庫車不便馬，欲下令使高之。相曰：令數下，民不知所從，不可。王必欲高車，臣請教閭里使高其捆。乘車者皆君子，君子不能數下車。王許之。居半歲，民悉自高其車。此不教而民從其化，近者視而效之，遠者四面望而法之。故三得相而不喜，知其材自得之也；三去相而不悔，知非己之罪也。」及「公儀休者，魯博士也。以高弟爲魯相。奉法循理，無所變更，百官自正。使食祿者不得與下民爭利，受大者不得取小。」此即爲司馬遷肯定有德之士以己身爲表率，使人民風從效法的範式，換言之，體現天道的落實，在於主體的自覺與自律之豐富內德，進而達到外在事功一致性的表現。

貳、道論之社會祭拜煉養實踐

一、春秋時修德煉養之體現

關於道論在社會落實方面，基本上，以練氣導引與民間風尚爲主，而在修身養德方面《史記·日者列傳》記載「司馬季主者，楚人也。卜於長安東市。司馬季主曰：賢之行也，直道以正諫，三諫不聽則退。其譽人也不望其報，惡人也不顧其怨，以便國家利繫爲務。故官非其任不處也，祿非其功不受也；見人不正，雖貴不敬也；見人有汙，雖尊不下也；得不爲喜，去不爲

恨；非其罪也，雖累辱而不愧也。褚先生曰：夫司馬季主者，楚賢大夫，遊學長安，通易經，術黃帝、老子，博聞遠見。觀其對二大夫貴人之談言，稱引古明王聖人道，固非淺聞小數之能。及卜筮立名聲千里者，各往往而在。」顯示道家人物的德養應具有自知、自覺、自律與自由的根本操守，而此一根本操守的具備必須來自於自身的德性修養。在先秦有關導引行氣的論述，主要以《老子·十章》「專氣致柔，能嬰兒乎？」及《莊子·刻意》「吹呿呼吸，吐故納新，熊經鳥伸。」作為導引行氣與食氣養身之原始依據。所謂食氣乃是吸食天地日月之精氣。此之食氣法必須與存思（觀想）法相結合而運行。據考古發現「導引行氣」的最早史料約為戰國時期周安王 22 年（西元前 380 年）的《行氣玉銘》，該文僅 45 個篆字銘文，其文云：「行氣，深則蓄，蓄則伸，伸則下，下則定，定則固，固則萌，萌則長，長則復，復則天；天其本在上，地其本在下；順則生，逆則死。」³²另如中國青海樂都出土四千年前的行氣浮雕塑像彩陶罐、張家山的《引書》、馬王堆的《卻穀食氣》、《導引圖》、《醫書·十問》和《陵陽子·明經》都有記述導引行氣的內容。至於「存思」亦稱「存想」，為道教煉術之語。其意為「存神的目的是使身神不外遊，存思則是使外遊之神回歸形體。」³³其存思功效可修身濟物，其方法若《雲笈七籤·老君存思圖》「凡存思時，皆閉目內視，人體多神，必以五臟為主；存思可集中精神，消除雜念，甚至達到治病的效果。」³⁴即認為存思乃是觀想並驅役人體內各臟

³²引自蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 251。

³³黃開國、李剛、陳兵、舒大剛、黃小石等：《諸子百家大辭典》，頁 557，四川人民出版社，1999 年。

³⁴同前註，頁 557。

器之活動。並且在史冊中亦多見煉氣、存思、化精、凝神、成道的論述。如：《史記·五帝本紀》記載「帝顓頊高陽者，黃帝之孫而昌意之子也。靜淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，載時以象天，依鬼神以制義，治氣以教化，絜誠以祭祀。北至於幽陵，南至於交址，西至於流沙，東至於蟠木。動靜之物，大小之神，日月所照，莫不砥屬。帝顓頊生子曰窮蟬。顓頊崩，而玄囂之孫高辛立，是爲帝嚳。」《史記》所述顓頊以天地爲道，誠樸行事而沉靜教化人民，他這種心性修養可以說集合了天地之道、鬼神之示與人事之和，故能使各氏族部落服從。又其記載「帝嚳高辛者，…高辛生而神靈，自言其名。普施利物，不於其身。聰以知遠，明以察微。順天之義，知民之急。仁而威，惠而信，修身而天下服。取地之財而節用之，撫教萬民而利誨之，曆日月而迎送之，明鬼神而敬事之。其色郁郁，其德嶷嶷。其動也時，其服也土。帝嚳溉執中而筭天下，日月所照，風雨所至，莫不從服。帝嚳娶陳鋒氏女，生放勳。…帝摯立，不善（崩），而弟放勳立，是爲帝堯。摯在位九年，政微弱，而唐侯德盛，諸侯歸之，摯服其義，乃率羈臣造唐而致禪。唐侯自知有天命，乃受帝禪，乃封摯於高辛。今定州唐縣也。帝堯者，放勳。其仁如天，其知如神。就之如日，望之如雲。富而不驕，貴而不舒。黃收純衣，彤車乘白馬。能明馴德，以親九族。九族既睦，便章百姓。百姓昭明，合和萬國。」此乃是言說帝嚳之作爲是普施利物，而不以其身之利爲主要考量；其作爲乃是承順天地綱常之義，對於人民的疾苦均能確實感受而亟思改善。故得以使萬民莫不從服。帝嚳子摯在位九年，政績微弱，然而當時諸侯有感於唐氏盛德，因此諸侯誠心歸屬，摯衷心佩服唐氏之盛德下，乃率群臣拜謁唐氏，並禪讓而委以治國之權。顯示當時諸侯管理均以德服人，並無戰爭殺伐奪取。另外在民間社會祭拜的方面，以道家思想所依

據的經書方面，一般學者多以為《太平經》為首作，不過從先秦的墳典中比較發現，有關信仰實踐的經籍甚多，如《老子》、《莊子》、《關尹子》、《文子》、《列子》、《墨子》、《楚辭》等。《老子》一書之清靜無為主張一向即為古代道士或方士修煉的宗旨；而《莊子》則因於其鮮活稱述的神仙變化之術，而成為修道者所奉持與景仰的典籍；至於《墨子》則因承認鬼神存在而主張尊天明鬼；另《楚辭·無遊》則更多論舉修仙的方法與效果。這些實踐的底蘊可以表顯對神仙的憧憬以及對修煉功效的認同。

二、戰國時期修德煉養之體現

戰國時之修身養德方面以《黃帝四經·行守》以及《黃帝四經·經·立命》所作之表述最為鞭辟入理。其以 1. 忌於「直木伐，直人殺。」³⁵因此以圓融方式修身；2. 在人的欲望節度方面以「高而不已，天闕土之；廣而不已，地將絕之；苛而不已，人將殺之。」即謙卑自持修身；3. 在人的煉氣方面則以工具性之意義對待，如「言者心之符也，色者心之華也，氣者心之浮也。」4. 在行政表現方面則以：(1)畏天，(2)愛地，(3)親民。因此不論是個人修德或治國化育，在作法上乃以「□有命」或「立有命」都應「執虛信」。此義為不管自己是否承授上天教托之天命為王，自己的德行修養應該保持著以虛靜誠樸的心情來敬畏上天、篤愛大地、親近人民。至於對事物之理的掌握與認知，則以(1)萬事萬物均內含著天道；(2)以《黃帝四經·經法·論約》所述「伐死養生命曰逆成，逆刑殺之。」之工夫以成就；(3)剛柔功用的調適在於柔之用的目的為存活；(4)對稱名實理的要求則

³⁵ 《黃帝四經·行守》，頁 70。

應符合事實功能。總而言之，先秦世之道論體現模式發展為 1. 以天為道→2. 以道生法→3. 以法量度權衡時當為節→4. 以節行之的現實操作性來體現天道。

在祭拜方面。學者蕭登福先生以為「西漢以前，民間所祀唯灶與社，至於天、地、日、月、星、辰、山、河、湖、海等神祇，則列入國家祀典，由政府主司其事。」³⁶因此祭拜一事雖以帝王公卿為主，但民間社會亦有相仿的行為存在。這種行為的依據顯然在周朝時就已定下一些立祀祭拜規則，如「天、地、日、月、星、辰等天神，是人民所瞻仰；而山林、川谷等地祇，是人民所賴以維生之處，都是所應供奉祭祀的；至於人鬼方面，則須有功於人民才能入祀，但也有特例的。」³⁷又因為先秦時王室貴族之後裔流落民間後，此種祭拜的原則及儀式也相繼入傳社會各個階層。

第三節 秦漢道論之實踐

秦始皇之有天下，固得於其之堅甲利兵，但從史冊上可以發現秦始皇征統六國時，亦有德行之跡，如《戰國策·秦策》「謂秦王曰：『…臣聞王兵勝而不驕，伯主約而不忿。勝而不驕，故能服世；約而不忿，故能從鄰。今王廣德魏趙。』」此段闡述即知秦始皇在征戰六國時，軍紀嚴明，誠守信約。由於軍紀嚴明故能使與國者誠心接受合併；另由於誠守信約所以能與相約之國禮敬如賓，進而促使他國相與為約。

³⁶蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 120。

³⁷同前註，頁 121。

大體而言，秦朝予人的印象似乎反面的史實記錄多於正面的評價，不過秦王朝仍有一些道家人物的言行記載。如《史記·秦始皇本紀》丞相綰等言：「今海內賴陛下神靈一統，皆為郡縣，諸子功臣以公賦稅重賞賜之，甚足易制。天下無異意，則安寧之術也。置諸侯不便。」始皇曰：「天下共苦戰鬥不休，以有侯王。賴宗廟，天下初定，又復立國，是樹兵也，而求其寧息，豈不難哉！廷尉議是。」此乃是息兵安寧之舉；又「二世時右丞相去疾、左丞相斯、將軍馮劫進諫曰：『關東群盜並起，秦發兵誅擊，所殺亡甚眾，然猶不止。盜多，皆以戍漕轉作事苦，賦稅大也。請且止阿房宮作者，減省四邊戍轉。』」此乃輕徭薄賦之諫。由此二例示可知秦朝時亦有類如道家人物之丞相綰、去疾、李斯、馮劫等人議政的道論體現，從此一例證亦可鑑知秦皇任賢使能、減少斂收的外王化功，只不過其人治事為時較短。

而兩漢道論下貫，基本上，史書記載仍以西漢之道論體現最稱代表。西漢道論之實踐，可以說是黃老道家思想體用方面最能體現的時代。其治術之盛史書稱舉為「文景盛世」。該一盛世的表現從道家思想方面來說，陶建國先生以為道論的體現有：1. 恤孤矜寡；2. 節儉去奢；3. 寬刑守法；4. 以德服人；5. 清靜無為；6. 功成弗居。是以西漢時期的道論實踐充分在各個層面展現。黃老思想的展現在漢初顯然就是顯學，然而這種發展也是借著老莊之學的形上思維，而為其王室流用開展出指導的方向與依據。是以學者曾春海以為《老子》一書內容多有君王經世之術。故其以為道家在「實際的作為，則為政治性的，以治國經世，人君南面之術為務。」³⁸因此道學之術在漢初六、七十年間推行黃老無為之治而造成「文景盛世」。即便漢武帝時以崇儒政策布政，不過

³⁸曾春海：《西漢魏晉哲學史》，頁124，五南圖書出版社，2002年。

朝野仍有很多具有道家思想人物與事蹟影響著各個時期，如：《漢書·張馮汲鄭傳》「汲黯字長孺，濮陽人也。黯學黃、老言，治官民，好清靜，擇丞史任之，責大指而已，不細苛。黯多病，臥閣內不出。歲餘，東海大治，稱之。上聞，召爲主爵都尉，列於九卿。治務在無爲而已，引大體，不拘文法。」另外在政事方面則有《史記·禮書》「今上（漢武帝）即位，…受命而王，各有所由興，殊路而同歸，謂因民而作，追俗爲制也。…是故刑罰省而威行如流，無他故焉，由其道故也。」不論是秦或西漢時代在道家思想的發展方面，顯然是專注於實踐層次，只是彼此實踐的面向不同而已。因此在秦漢期間有《呂氏春秋》、《黃帝四經》、《淮南子》、《太平經》、《老子想爾注》、《周易參同契》等道家思想屬性的書籍出現，基本上，其等多見識於政治管理、神仙宗教、修德養生（身）等方面的實踐。

壹、道論之政經社會管理實踐

一、秦王朝謙下求是之體現

（一）政治方面

秦始皇一統六國後之王祚雖極爲短暫，但是若無始皇之父祖先輩的努力，應當無法成就中國歷史的第一個書同文、車同軌的統一局面。如《戰國策·秦策》「周室微，諸侯力政，爭相並。秦僻在雍州，不與中國諸侯之會盟，夷翟遇之。孝公於是布惠，振孤寡，招戰士，明功賞。下令國中曰：『昔我繆公自岐雍之閑，修德行武，東平晉亂，以河爲界，西霸戎翟，廣地千里，天子致伯，諸侯畢賀，爲後世開業，甚光美。』」此即說明秦自孝公起就開始修德行武、布惠，振孤寡等之道論體現。另在秦莊襄

王之世亦有「大赦罪人，修先王功臣，施德厚骨肉而布惠於民」之舉。《戰國策·秦策》「張儀說秦王曰：…世有三亡，而天下得之，其此之謂乎！臣聞之曰：『以亂攻治者亡，以邪攻正者亡，以逆攻順者亡。』」「秦與荊人戰，大破荊，襲郢，取洞庭五都江南，荊王亡奔走東伏於陳，當是之時，隨荊以兵，則荊可舉；舉荊則其民足貪也，地足利也，東以強齊燕，中陵三晉，然則是一舉而伯王之名，可成也；四鄰諸侯，可朝也。而謀臣不爲，引軍而退，與荊人和。…天下有比志而軍華下，大王以詐破之，兵至梁郭，圍梁數旬，則梁可拔。拔梁則魏可舉，舉魏則荊趙之志絕；荊趙之志絕，則趙危；趙危，而荊孤；東以強齊燕，中陵三晉，然則是一舉而伯王之名，可成也；四鄰諸侯，可朝也。而謀臣不爲，引軍而退，與魏氏和。」此雖爲秦朝攻戰謀略的使用，但從兵者凶器的一方思考，亦知其雖勝而不殘，以致使其他相與之國反與之和來看，豈不是和於生民之存與安。《史記·白起王翦列傳》「陳勝之反秦，秦使王翦之孫王離擊趙，圍趙王及張耳巨鹿城。或曰：『王離，秦之名將也。今將強秦之兵，攻新造之趙，舉之必矣。』客曰：『不然。夫爲將三世者必敗。必敗者何也？必其所殺伐多矣，其後受其不祥。今王離已三世將矣。』」此乃是指秦將王離不自知之舉，亦透顯出反者道之動的深層意涵。

（二）經濟方面

在秦朝期間，固然以法爲制，但是在朝大臣中仍有所謂道論的體現事蹟，如：〈秦始皇本紀〉二世時右丞相去疾、左丞相斯、將軍馮劫進諫曰：「關東群盜並起，秦發兵誅擊，所殺亡甚眾，然猶不止。盜多，皆以戍漕轉作事苦，賦稅大也。請且止阿房宮作者，減省四邊戍轉。」此乃示以秦王朝之徭役稅賦多爲王

室所徵，有道之士自知而降減的實證。

二、兩漢德養符天之體現

兩漢之際的道家思想發展，大體上走上了政治社會管理、祭祀、煉養及宗教神學信仰的路子，也就是說道家思想在先秦時的純粹形上宇宙觀或本體論，已不再被重視。因此道家與道教就出現含混稱呼的情形，換言之，道教的實踐天道方法已被當時社會所認同並接受；而從事道教或道家的理論研究學者們，則多專注於個人修身以達道進而成仙神的修煉，或許此一方向的研究較不衝擊專斷朝廷的威權政治，而且這種修行更可以使人無拘無束而遊走人間，因此這種氣氛彌漫了整個時代。當然這種煉養的理據在《老子》書中亦發現有類似的導引吐納之術及其效果的驗證，如《老子·六章》「谷神不死，是謂元牝。元牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」及《老子·五十章》「蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵，…以其無死地。」而在《莊子·刻意》中更是加以擴大論述「避世之人，閒暇者之所好也，吹呿呼吸，吐故納新，熊經鳥申，爲壽而已矣，此道引之士。」這爲道教的氣神論、煉形概念找到了理論的依據。也因此這些修身、煉形的方法爲多數學者所引述。如先秦時的《莊子》、《列子》、《楚辭》、《韓非子》、《關尹子》、《戰國策》、《亢倉子》之神仙及方士的描述以及秦漢時期的方士說，如《史記·秦始皇本紀》、《史記·封禪書》、《史記·孝武本紀》、《漢書》等記載之徐福、石生、安期生、陵陽子明、張良、河上公、李少君、甘可忠、于吉、宮崇、魏伯陽等皆爲修行煉養之士。西漢之世的方士以漸進性方式演變至民間發展，故學者蕭登福以爲這種向民間漸進式發展的原因爲：其一因初期的帝王、將相優養而專爲貴族效力於神仙之道求取的方士，因未見顯著效果而流落

民間社會；其二則為求仙、禱祀、冶煉曠日費時非官宦之家難以濟事；其三方士在民間之禱祀多以治病為主且花費較少，因此也就從神仙修煉中轉向導引、辟穀、房中、符籙³⁹。所以此種煉養之術乃開始逐漸風行於民間。

（一）西漢之政經方面

道論的實踐發展至兩漢時期就已顯出相容並包之勢，除西漢建制七十年之「文景之治」為道論實踐較具體的代表，如漢高祖時之蕭何即有「順流與之更始」之治，如：「太史公曰：蕭相國何於秦時為刀筆吏，錄錄未有奇節。及漢興，依日月之末光，何謹守管鑰，因民之疾（秦）法，順流與之更始。位冠群臣，聲施後世，與閔公、散宜生等爭烈矣。」⁴⁰，以及曹參以為治國應清平無擾如「其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」故主張「以齊獄市為寄，慎勿擾也。」⁴¹在〈留侯世家〉中則有「留侯張良者，…以三寸舌為帝者師，封萬戶，位列侯，此布衣之極，於良足矣。願棄人間事，欲從赤松子遊耳。乃學辟穀，道引輕身。」及《史記·陳丞相世家》「太史公曰：陳丞相平少時，本好黃帝、老子之術。」另在《史記·外戚世家》「竇太后好黃帝、老子言，帝及太子諸寶不得不讀黃帝、老子，尊其術。」另在《漢書·刑法志》亦記有「成帝鴻嘉元年，定令：『年未滿七歲，賊鬥殺人及犯殊死者，上請廷尉以聞，得減死。』合於三赦幼弱、老眊之人。此皆法令稍近古而便民者也。」，又《漢書·食貨志》「漢興，接秦之敝，諸侯並起，民

³⁹ 蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁114。

⁴⁰ 《史記·蕭相國世家》。

⁴¹ 《史記·曹相國世家》。

失作業而大饑饉。上於是約法省禁，輕田租，十五而稅一，量吏祿，度官用，以賦於民。而山川、園池、市肆租稅之人，自天子以至封君湯沐邑，皆各為私奉養，不領於天子之經費。」，且《漢書·溝洫志》中「勃海、清河、信都河水溢溢，灌縣邑三十一，敗官亭民舍四萬餘所。河堤都尉許商與丞相史孫禁共行視，圖方略禁以為：『今河溢之害數倍於前決平原時。今可決平原金堤間，開通大河，令入故篤馬河。至海五百餘里，水道浚利，又乾三郡水地，得美田且二十餘萬頃，足以償所開傷民田廬處，又省吏卒治堤救水，歲三萬人以上。』」以上均記載漢初建國奉持道家思想所產生的實際績效。

又在西漢時期頗有一批學者兼含道家、儒家、法家與陰陽術數者之長，如漢之大儒賈誼。其思想以儒家為主，惟兼有法、道家學派之思想，就像他在「德政、禮教以及民本思想，顯然屬於儒家學派；強調建立法律制度，重視農戰，講究參驗，又屬於法家學派；主張為政寬緩不苛，君臣相安無事，在民俗方面尚約貴儉，這又有道家學派無為而治的影子。」^⑫史學家范曄以為西漢司馬遷之才品亦應為黃老道家之人，其於《後漢書·班彪列傳》言以「遷之所記，從漢元至武以絕，則其功也。至於采經摭傳，分散百家之事，甚多竄略，不如其本，務欲以多聞廣載為功，論議淺而不篤。其論術學，則崇黃老而薄五經；序貨殖，則輕仁義而羞貧窮；道遊俠，則賤守節而貴俗功：此其大敝傷道，所以遇極刑之咎也。然善述序事理，辯而不華，質而不野，文質相稱，蓋良史之才也。」顯見兩漢時之道論認識已偏執於近利的謀取，亦即對於天道的節度，任意以一己之見解讀，致使社會的既有儀軌也都以抵觸、狡辯以及通俗方式加以對待；當然從另一方面申

^⑫王洲明、徐超：《賈誼集校注》，頁7，人民文學出版社，1996年。

論，此一膚淺通俗的認知亦使得道論之認識在實踐上似乎已經深化至朝野的風俗之中。

1. 政治社會管理方面

漢高祖劉邦在秦末亂世以及初建王朝時就有著鮮明的體恤百姓自奉清簡的道論體現。如《史記·高祖本紀》記載「漢元年十月，沛公兵遂先諸侯至霸上。與父老約法三章耳：殺人者死，傷人及盜抵罪。余悉除去秦法。諸吏人皆案堵如故。凡吾所以來，爲父老除害，非有所侵暴，無恐！且吾所以還軍霸上，待諸侯至而定約束耳。乃使人與秦吏行縣鄉邑，告諭之。秦人大喜，爭持牛羊酒食獻饗軍士。沛公又讓不受，曰：『倉粟多，非乏，不欲費人。』人又益喜，唯恐沛公不爲秦王。」另「蕭丞相營作未央宮，立東闕、北闕、前殿、武庫、太倉。高祖還，見宮闕壯甚，怒，謂蕭何曰：『天下匈匈苦戰數歲，成敗未可知，是何治宮室過度也？』」又高祖於即位時「詔曰：諸侯子在關中者，復之十二歲，其歸者半之。民前或相聚保山澤，不書名數，今天下已定，令各歸其縣，復故爵田宅，吏以文法教訓辨告，勿笞辱。民以饑餓自賣爲人奴婢者，皆免爲庶人。軍吏卒會赦，甚亡罪而亡爵及不滿大夫者，皆賜爵爲大夫。」由上述三則事例即知，劉邦深知秦末亂世，人民苦於疾徼暴斂而無休養，是以對法令的約束儘量減至最低；另對於影響人民休息與治田之事，如營建宮庭之舉措亦給予儘量的減少。漢高祖的疾民所苦的情懷，顯然就爲其治國方面立下了簡約的誥示，此則是道論實踐的具體體現。

在《史記·書一·禮書》曾敘及「古者之兵，戈矛弓矢而已，然而敵國不待試而詘。城郭不集，溝池不掘，固塞不樹，機變不張，然而國晏然不畏外而固者，無他故焉，明道而均分之，時使而誠愛之，則下應之如景響。有不由命者，然後俟之以刑，

則民知俗矣。故刑一人而天下服。俗人不尤其上，知俗之在己也。是故刑罰省而威行如流，無他故焉，由其道故也。故由其道則行，不由其道則廢。古者帝堯之治天下也，蓋殺一人刑二人而天下治。傳曰『威厲而不試，刑措而不用。』」此乃西漢時對人命關懷的認識而要求寢兵及慎罰的記述。另《漢書·文帝紀》

「文帝十三年五月，除肉刑法」又文帝崩於未央宮時「遺詔曰：朕聞之：蓋天下萬物之萌生，靡不有死。死者天地之理，物之自然，奚可甚哀！當今之世，咸嘉生而惡死，厚葬以破業，重服以傷生，吾甚不取。…令天下吏民，令到出臨三日，皆釋服。無禁取婦、嫁女、祠祀、飲酒、食肉。自當給喪事服臨者，皆無踐。經帶無過三寸。無布車及兵器。無發民哭臨宮殿中。殿中當臨者，皆以旦夕各十五舉音，禮皆罷。非旦夕臨時，禁無得擅哭臨。以下，服大紅十五日，小紅十四日，纖七日，釋服。它不在令中者，皆以此令比類從事。佈告天下，使明知朕意。」顯示漢文帝對當時喪葬奢靡與迷信風俗，以及斷生刑罰之惡深以為念，遂以自身簡素表率做起去奢、減欲及寬緩刑罰的儉嗇慈愛風範。又《漢書·景帝紀》「孝文皇帝臨天下，通關梁，不異遠方；除誹謗，去肉刑，賞賜長老，收恤孤獨，以遂群生；減奢欲，不受獻，罪人不帑，不誅亡罪，不私其利也；除宮刑，出美人，重絕人之世也。」又當時「帝方信讖，多以決定嫌疑。」⁴³此則顯示文、景二帝為政在刑罰寬緩，行政在儉嗇慈愛，以映照後漢吏治由王室以至地方官吏以讖緯迷信決疑的風氣。從高祖劉邦至文、景之世的道論實踐，已經把西漢的立國基礎打得非常實在，因此使得漢武帝有能力作進一步的發揮。

漢武帝雖尊儒術但亦有「君心民體，體傷心怛」之君民一體

⁴³ 《後漢書·桓譚馮衍列傳》。

的道論體現。如「元狩元年丁卯，詔曰：『朕聞咎繇對禹，曰在知人，知人則哲，惟帝難之。蓋君者，心也，民猶支體，支體傷則心憊怛。日者淮南、衡山修文學，流貨賂，兩國接壤，怵於邪說，而造篡弑，此朕之不德。《詩》云：「憂心慘慘，念國之爲虐。」已赦天下，滌除與之更始。朕嘉孝弟、力田，哀夫老眊、孤、寡、鰥、獨或匱於衣食，甚憐潛焉。其遣謁者巡行天下，存問致賜。』」^⑭另昭帝亦有「日省用、減外徭、減稅賦」之詔，如：「元平元年春二月，詔曰：『天下以農、桑爲本。日者省用，罷不急官，減外徭，耕、桑者益眾，而百姓未能家給，朕甚潛焉。其減口賦錢。』有司奏請減什三，上許之。」司馬遷對於漢昭帝基於武帝的流貨賂、怵邪說、奢侈敝師，海內虛耗，戶口減半所作的善後補救措施，亦表示嘉許「贊曰：昔周成以孺子繼統，而有管、蔡四國流言之變。孝昭幼年即位，亦有燕、盍、上官逆亂之謀。成王不疑周公，孝昭委任霍光，各因其時以成名，大矣哉！承孝武奢侈余敝師旅之後，海內虛耗，戶口減半，光知時務之要，輕徭薄賦，與民休息。至始元、元鳳之間，匈奴和親，百姓充實。舉賢良、文學，問民所疾苦，議鹽、鐵而罷榷酤，尊號曰『昭』，不亦宜乎！」^⑮另宣帝有感於「百姓年歲不豐、振貸困乏，乃損膳省宰減樂費，使歸農業並減租賑貸」如：「元平四年春正月，詔曰：『蓋聞農者興德之本也，今歲不登，已遣使者振貸困乏。其令太官損膳省宰，樂府減樂人，使歸就農業。丞相以下至都官令、丞上書入穀，輸長安倉，助貸貧民。民以車船載穀入關者，得毋用傳。』夏四月壬寅，郡國四十九地震，或山崩水出。詔曰：『被地震壞敗甚者，勿收租賦。』四年

^⑭ 《漢書·武帝紀》。

^⑮ 《漢書·昭帝紀》。

詔曰：『導民以孝，是天下順。今百姓或遭衰經凶災，而吏徭事使不得葬，傷孝子之心，朕甚憐之。自今，諸有大父母、父母喪者勿徭事，使得收斂送終，盡其子道。』」^{④6}另於「元康二年夏五月，詔曰：『獄者，萬民之命，所以禁暴止邪，養育群生也。能使生者不怨，死者不恨，則可謂文吏矣。今則不然，用法或持巧心，析律貳端，深淺不平，增辭飾非，以成其罪。奏不如實，上亦亡由知。此朕之不明，吏之不稱，四方黎民將何仰哉！二千石各察官屬，勿用此人。吏務平法。或擅興徭役，飾廚、傳，稱過使客，越職逾法，以取名譽，譬猶踐薄冰以待白日，豈不殆哉！今天下頗被疾疫之災，朕甚潛之。其令郡國被災甚者，毋出今年租賦。』四年春正月，詔曰：『朕惟耆老之人，發齒墮落，血氣衰微，亦亡暴虐之心，今或罹文法，拘執囹圄，不終天命，朕甚憐之。自今以來，諸年八十以上，非誣告、殺傷人，佗皆勿坐。』遣太中大夫強等十二人循行天下，存問鰥、寡，覽觀風俗，察吏治得失，舉茂材異倫之士。神爵三年秋八月，詔曰：『吏不廉平則治道衰。今小吏皆勤事，而奉祿薄，欲其毋侵漁百姓，難矣。』五鳳二年秋八月，詔曰：『夫婚姻之禮，人倫之大者也；酒食之會，所以行禮樂也。今郡國二千石或擅為苛禁，禁民嫁娶不得具酒食相賀召。由是廢鄉黨之禮，令民亡所樂，非所以導民也。《詩》不云乎？「民之失德，幹餼以愆。勿行苛政。」』黃龍元年詔曰：『蓋聞上古之治，君臣同心，舉措曲直，各得其所。是以上下和洽，海內康平，其德弗可及已。朕既不明，數申詔公卿、大夫務行寬大，順民所疾苦，將欲配三王之隆，明先帝之德也。今吏或以不禁奸邪為寬大，縱釋有罪為不苛，或以酷惡為賢，皆失其中。奉詔宣化如此，豈不謬哉！方今

^{④6} 《漢書·宣帝紀》。

天下少事，徭役省減，兵革不動，而民多貧，盜賊不止，其咎安在？上計簿，具文而已，務爲欺謾，以避其課。三公不以爲意，朕將何任？諸請詔省卒徒自給者皆止。御史察計簿，疑非實者，按之，使真僞毋相亂。』」^①此等政治管理體現之道論作爲，亦多具體落實於省徭役、息兵革方面。是以班固總結「贊曰：孝先之治，信賞必罰，遭值匈奴乖亂，推亡固存，信威北夷，單于慕義，稽首稱藩。功光祖宗，業垂後嗣，可謂中興，侔德殷宗、周宣矣！綜核名實，政事、文學、法理之士咸精其能，至於技巧、工匠、器械，自元、成間鮮能及之，亦足以知吏稱其職，民安其業也。」

《律書》曾記以「高祖有天下，三邊外叛；大國之王雖稱蕃輔，臣節未盡。會高祖厭苦軍事，亦有蕭、張之謀，故偃武休息，羈縻不備。」而孝文帝稱「朕能任衣冠，念不到此。會呂氏之亂，功臣宗室共不羞恥，誤居正位，常戰戰慄栗，恐事之不終。且兵兇器，雖克所願，動亦耗病，謂百姓遠方何？」此乃指兵戰擾民之舉應該儘量的減少，以及自知之明的自律表現。另在漢景帝時政治體現道論的事蹟有：「五年夏，詔曰：『法令度量，所以禁暴止邪也。獄，人之大命，死者不可復生。吏或不奉法令，以貨賂爲市，朋黨比周，以苛爲察，以刻爲明，令亡罪者失職，朕甚憐之。有罪者不伏罪，奸法爲暴，甚亡謂也。諸獄疑，若雖文致於法而於人心不厭者，輒讞之。』」、又景帝即位「六年五月，詔曰：夫吏者，民之師也。車駕、衣服宜稱。亡度者、或不吏服出入閭里，與民亡異。」及「獄，重事也。人有智愚，官有上下。獄疑者讞有司，有司所不能決，移廷尉。有令讞而後不當，讞者不爲失。欲令治獄者務先寬。」^②此即是景帝以

① 《漢書·宣帝紀》。

爲刑罰之法制用意乃在於禁暴止邪，所以決獄應慎重，而且對於朝廷官吏應定義爲百姓之表率；這些都是慈愛百姓的道論體現。在《漢書·元帝紀》中記載「永光四年春二月，詔曰：朕承至尊之重，不能燭理百姓，屢遭凶咎。加以邊境不安，師旅在外，賦斂、轉輸，元元騷動，窮困亡聊，犯法抵罪。夫上失其道而繩下以深刑，朕甚痛之。其赦天下，所貸貧民勿收責。」《漢書·成帝紀》亦記有「永始四年六月甲午，詔曰：…方今世俗奢僭罔極，靡有厭足。公卿列侯親屬近臣，四方所則，未聞修身遵禮，同心憂國者也。或乃奢侈逸豫，務廣第宅，治園池，多畜奴婢，被服綺縠，設鐘鼓，備女樂，車服、嫁娶、葬埋過制。吏民慕效，浸以成俗，而欲望百姓儉節，家給人足，豈不難哉！」顯示元帝甚痛當時「上失其道而繩下以深刑」之風尚，以及成帝以「方今世俗奢僭罔極，靡有厭足。」致使「吏民慕效，浸以成俗，而欲望百姓儉節，家給人足，豈不難哉！」二帝顯現自己身爲表率而所做自知之道論的體現。又《漢書·刑法志》「孝惠、高后時，百姓新免毒蠱，人欲長幼養老。蕭、曹爲相，填以無爲，從民之欲而不擾亂，是以衣食滋殖，刑罰用稀。…孝文即位，躬修玄默，勸趣農桑，減省租賦。而將相皆舊功臣，少文多質，懲惡亡秦之政，論議務在寬厚，恥言人之過失。化行天下，告訐之俗易。吏安其官，民樂其業，畜積歲增，戶口浸息。」可見在政治社會管理方面，西漢之前期對道論實踐的體現表現行爲爲：簡約以無爲與從民之欲而不擾亂；法弛則以刑罰用稀；另在輕徭薄斂方面則以長幼養老、勸趣農桑、減省租賦。另言之乃是以自知、自明、自律的旨意來體現道論。

④《漢書·景帝紀》。

2. 經濟方面

漢孝文帝鑑於「宮苑犬馬增益無益民利，以及治墳大費、發兵懲匈奴而煩苦人民，乃省簡自奉及省徭減租，以勵百姓生產。」以及「衣綈衣、衣不得曳地，幃帳不得文繡，以示敦樸，爲天下先。」因此「孝文帝從代來，即位二十三年，宮室苑囿狗馬服御無所增益，有不便，輒弛以利民。嘗欲作露台，召匠計之，直百金。上曰：『百金中民十家之產，吾奉先帝宮室，常恐羞之，何以台爲！』上常衣綈衣，所幸慎夫人，令衣不得曳地，幃帳不得文繡，以示敦樸，爲天下先。治霸陵皆以瓦器，不得以金銀銅錫爲飾，不治墳，欲爲省，毋煩民。南越王尉佗自立爲武帝，然上召貴尉佗兄弟，以德報之，佗遂去帝稱臣。與匈奴和親，匈奴背約入盜，然令邊備守，不發兵深入，惡煩苦百姓。吳王詐病不朝，就賜幾杖。群臣如袁盎等稱說雖切，常假借用之。」⁴⁹文帝所表現的作爲吾人以爲乃是在於「示敦樸而爲天下先」。另《漢書·文帝紀》「詔曰：方春和時，草木群生之物皆有以自樂，而吾百姓鰥、寡、孤、獨、窮困之人或阨於死亡，而莫之省憂。爲憫父母將何如？其議所以賑貸之。」、「因各敕以職任，務省徭費以便民。」、「春正月丁亥，詔曰：夫農，天下之本也，其開籍田，朕親率耕，以給宗廟粢盛。」、「文帝十三年春二月甲寅，詔曰：朕親率天下農耕以供粢盛，皇后親桑以奉祭服，其具禮儀。五月，除肉刑法。」此皆反映出一個事實「憫孤寡以賑貸、省徭費以便民、親率耕田示自給。」

又《史記·平准書》「漢興七十餘年之閒，國家無事，非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師

⁴⁹ 《史記·孝文帝本紀》。

之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。」和「天下已平，高祖乃令賈人不得衣絲乘車，重租稅以困辱之。孝惠、高后時，爲天下初定，復弛商賈之律，然市井之子孫亦不得仕宦爲吏。量吏祿，度官用，以賦於民。而山川園池市井租稅之入，自天子以至於封君湯沐邑，皆各爲私奉養焉，不領於天下之經費。漕轉山東粟，以給中都官，歲不過數十萬石。」另外則是漢朝初興秦制仍在，因此稅賦與貨幣計價混淆，造成貨物流通不便致使百姓生活困擾，所以漢朝乃約法省禁蓄積餘業以稽常物，終使社會物阜民豐。此則爲社會流通的貨幣制度應有所依據的道論體現；在租稅方面亦主張簡約平實。另在《漢書·食貨志》「漢興，接秦之敝，諸侯並起，民失作業而大饑饉。上於是約法省禁，輕田租，十五而稅一，量吏祿，度官用，以賦於民。而山川、園池、市肆租稅之人，自天子以至封君湯沐邑，皆各爲私奉養，不領於天子之經費。孝惠、高后之間，衣食滋殖。文帝即位，躬修儉節，思安百姓。文帝從（晁）錯之言，令民入粟邊，上復從其言，乃下詔賜民十二年租稅之半。明年，遂除民田之租稅。孝景二年，令民半出田租，三十而稅一也。」又太史公亦曾對具有道家道論之行爲者加以讚揚，如對漢時吳王劉濞之父的作爲「吳王之王，由父省也。能薄賦斂，使其觴，以擅山海利。」⁵⁰以及《漢書·地理志》亦記以「漢興，因秦制度，崇恩德，行簡易，以撫海內。」也就是說西漢世在道論體現方面不但君王起表率之作用，而且亦有諸侯王之薄賦斂的作爲相與輝映。

（二）東漢之政經方面

⁵⁰ 《史記·吳王濞列傳》。

東漢時期道論實踐體現者，更是由光武皇帝率先而不遑讓其他道家人物，如《後漢書·光武帝紀》「詔曰：人情得足，苦於放縱，快須與之欲，忘慎罰之義。惟諸將業遠功大，誠欲傳於無窮，宜如臨深淵，如履薄冰，戰戰慄栗，日慎一日。」、「頃者師旅未解，用度不足，故行什一之稅。今軍士屯田，糧儲差積。其令郡國收見田租三十稅一，如舊制。」此即是東漢光武皇帝切身體會人情世故的先甘後苦之境域，以及國用浩繁有如家用嗷嗷待哺，故要求「租三十稅一，如舊制。」在《後漢書·孝順孝冲孝質帝紀》之孝順皇帝方面記載「孝順皇帝，安帝之子也。詔曰：『其閭顯、江京等知識婚姻禁錮，一原除之。務崇寬和，敬順時令，遵典去苛，以稱朕意。』」其意乃在於：敬順時令去苛典，為政務崇寬和。

另在道家人物方面有《後漢書·李王鄧來列傳》記以李通：性謙恭、避權勢，充分體現天道之節度。如「李通字次元，南陽宛人也。通布衣唱義，助成大業，重以甯平公主故，特見親重。然性謙恭，常欲避權勢。素有消疾，自為宰相，謝病不視事，連年乞骸骨，帝每優寵之。令以公位歸第養疾，通復固辭。論（范曄）曰：李通豈知夫所欲而未識以道者乎！夫天道性命，聖人難言之，況乃億測微隱，猖狂無妄之福，汙滅親宗，以缺一切之功哉！」和任光子隗以自己的所得奉秩用來收養孤寡以及他的不求名譽之內修義行。如《後漢書·任李萬邳劉耿列傳》「任光子隗，任光字伯卿，南陽宛人也。隗字仲和，少好黃老，清靜寡欲，所得奉秩，常以賑恤宗族，收養孤寡。隗義行內修，不求名譽，而以沈正見重於世。」可見東漢道論的體現，自始即由漢光武帝具體而微的領銜布政，以及一些修養有道之士的相繼體現道家旨意，從而使得道家之道論得以在東漢彰顯，此不但更使得兩漢的道論能夠傳續有致，而且更使道論有著實質的發展。

1. 政治經濟管理方面

(1) 政治方面

後漢光武帝即位後有感於人「快須臾之欲，忘慎罰之義」，即飭令朝臣應「不驕、節度」，並親自以祠舊宅，觀田廬之清簡風範做表率，如：「建元爲建武，大赦天下，改鄩爲高邑。二年春正月庚辰，封功臣皆爲列侯，大國四縣，餘各有差。下詔曰：『人情得足，苦於放縱，快須臾之欲，忘慎罰之義。惟諸將業遠功大，誠欲傳於無窮，宜如臨深淵，如履薄冰，戰戰慄栗，日慎一日。其顯效未周，名籍未立者，大鴻臚趣上，朕將差而錄之。』」帝曰：『古之亡國，皆以無道，未嘗聞功臣地多而滅亡者。』乃遣謁者即授印綬，策曰：『在上不驕，高而不危；制節謹度，滿而不溢。敬之戒之。傳爾子孫，長爲漢藩。』」另於「六年十二月壬辰，癸巳，詔曰：『頃者師旅未解，用度不足，故行什一之稅。今軍士屯田，糧儲差積。其令郡國收見田租三十稅一，如舊制。』」在光武帝即位「十七年冬十月甲申，幸章陵。修園廟，祠舊宅，觀田廬，置酒作樂，賞賜。時宗室諸母因酣悅，相與語曰：『文叔少時謹信，與人款曲，唯直柔耳。今乃能如此！』帝聞之，大笑曰：『吾理天下，亦欲以柔道行之。』乃悉爲舂陵宗室起祠堂。…十九年皇太子強，崇執謙退，願備藩國。…初作壽陵。將作大匠竇融上言園陵廣袤，無處所用。帝曰：『古者帝王之葬，皆陶人瓦器，木車茅馬，使後世之人不知其處。太宗識終始之義，景帝能述遵孝道，遭天下反復，而霸陵獨完受其福，豈不美哉！今所制地不過二三頃，無爲山陵，陂池裁令流水而已。』」^⑤顯現西漢末世及王莽新朝的不良社會風氣導致政治萎靡與貪婪，因此由光武帝自身簡奉修德做起

的道論體現。

另於後漢和帝於即位第十二年時得知天象異常有數年之久，致使「冬無雪，春無雨，黎民流離困於道路，以及下吏假勢行邪，巧法析律飾文增辭，致使言禍遭罪普遍。」乃具體節制規範如「十二年三月丙申，詔曰：『比年不登，百姓虛匱。京師去冬無宿雪，今春無澍雨，黎民流離，困於道路。朕痛心疾首，靡知所濟。瞻仰昊天，何辜今人？三公朕之腹心，而未獲承天安民之策。數詔有司，務擇良吏。今猶不改，競爲苛暴，侵愁小民，以求虛名，委任下吏，假勢行邪。是以令下而奸生，禁至而詐起。巧法析律，飾文增辭，禍行於言，罪成乎手，朕甚病焉，公卿不思助明好惡，將何以救其咎罰？咎罰既至，復令暨及小民。若上下同心，庶或有瘳。其賜天下男子爵，人二級，三老、孝悌、力田三級，民無名數及流民欲占者人一級；鰥、寡、孤、獨、篤癯、貧不能自存者粟，人三斛。』」⁵¹此爲孝和帝有感於時政之巧法、析律、飾文、增辭的弊端，而下詔改正之德澤下民的道論體現。另在「孝殤皇帝諱隆，和帝少子也。延平元年五月辛卯，皇太后詔曰：『皇帝幼冲，承統鴻業，朕且權佐助聽政，兢兢寅畏，不知所濟。深惟至治之本，道化在前，刑罰在後。將稽中和，廣施慶惠，與吏民更始。其大赦天下。自建武以來諸犯禁錮，詔書雖解，有司持重，多不奉行，其皆復爲平民。』」這即爲後漢孝殤皇帝在政治上廣施慶惠如實實踐的治本之道。又《後漢書·孝安帝紀》「二年秋七月戊辰，詔曰：『昔在帝王，承天理民，莫不據璇機玉衡，以齊七政。朕以不德，遵奉大業，而陰陽差越，變異並見，萬民饑流，羌貊叛戾。夙夜克己，憂心京

⁵¹ 《後漢書·光武帝紀》。

⁵² 《後漢書·孝和孝殤帝紀》。

京。閑令公卿郡國舉賢良方正，遠求博選，開不諱之路，冀得至謀，以鑒不逮，而所對皆循尚浮言，無卓爾異聞。其百僚及郡國吏人，有道術明習醫異陰陽之度璇機之數者，各使指變以聞。二千石長吏明以詔書，博衍幽隱，朕將親覽，待以不次，冀獲嘉謀，以承天誠。』」此為孝安帝以為其登基時的天象災異而祈求有道者的降解災厄之詔。以及《後漢書·孝順孝冲孝質帝紀》「孝質皇帝永嘉元年五月甲午，詔曰：『…其令中都官繫囚罪非殊死考未竟者，一切任出，以須立秋。郡國有名山大澤能興雲雨者，二千石長吏各絜齊請禱，謁誠盡禮。又兵役連年，死亡流離，或支骸不斂，或停棺莫收，朕甚潛焉。昔文王葬枯骨，人賴其德。今遣使者案行，若無家屬及貧無資者，隨宜賜恤，以慰孤魂。』」此即為後漢孝質皇后鑑於兵役連年，人民流離失所所為的撫慰安葬之舉措。

在東漢末年之魏、蜀、吳三國爭伐時期亦有道論實踐之君臣士人，如曹操之「行軍用師，大較依孫、吳之法」、其個人「雅性節儉，不好華麗」、對於有功德之人的獎勵則是「勳勞宜賞，不吝千金」、及對於人死節儀是抱以「送終之葬，繁而無益」等見識來對道論的具體實踐，如「太祖武皇帝，沛國譙人也，姓曹，諱操，字孟德，漢相國參之後。在省達三十餘年，歷事四帝，未嘗有過。好進達賢能，終無所毀傷。其所稱薦，若陳留虞放、邊韶、南陽延固、張溫、弘農張奐、潁川堂溪典等，皆致位公卿，而不伐其善。頗有識人之明。魏書曰：太祖自統御海內，芟夷群醜，其行軍用師，大較依孫、吳之法，而因事設奇，譎敵制勝，變化如神。自作兵書十萬餘言，諸將征伐，皆以新書從事。臨事又手為節度，從令者克捷，違教者負敗。雅性節儉，不好華麗，後宮衣不錦繡，侍御履不二采，帷帳屏風，壞則補納，茵蓐取溫，無有緣飾。攻城拔邑，得美麗之物，則悉以賜有功，

勳勞宜賞，不吝千金，無功望施，分毫不與，四方獻御，與眾下共之。常以送終之制，襲稱之數，繁而無益，俗又過之，故預自制終亡衣服，四篋而已。太祖潛嫁取之奢僭，公女適人，皆以阜帳，從婢不過十人。又好養性法，亦解方藥，招引方術之士，廬江左慈、譙郡華佗、甘陵甘始、陽城鳩儉無不畢至，又習啖野葛至一尺，亦得少多飲鳩酒。魏太祖以天下凶荒，資財乏匱，擬古皮弁，裁縑帛以爲帔，合於簡易隨時之義，以色別其貴賤，於今施行，可謂軍容，非國容也。常出軍，行經麥中，令『士卒無敗麥，犯者死』。騎士皆下馬，付麥以相持，於是太祖馬騰入麥中，遣主簿議罪；主簿對以春秋之義，罰不加於尊。太祖曰：『制法而自犯之，何以帥下？然孤爲軍帥，不可自殺，請自刑。』因援劍割髮以置地。」⁵³在《三國志·三少帝魏書》中「齊王諱芳，字蘭卿。七年己酉，詔曰『每念百姓力少役多，夙夜存心。道路但當期於通利，聞乃撻捶老小，務崇修飾，疲困流離，以至哀歎，吾豈安乘此而行，致馨德於宗廟邪？』」及《三國志·魏書五后妃傳》「武宣卞皇后，琅邪開陽人，文帝母也。魏書曰：后性約儉，不尚華麗，無文繡珠玉，器皆黑漆。太祖常得名璫數具，命后自選一具，后取其中者，太祖問其故，對曰：『取其上者爲貪，取其下者爲僞，故取其中者。』」此即曹魏氏之治國除君王自奉清廉，而且王妃亦有如此之自知與簡約的美德。又三國蜀漢劉備，平素少語言，待人亦以謙和爲要。如《三國志·蜀書·先主傳》記載「先主姓劉，諱備，字玄德，涿郡涿縣人，漢景帝子中山靖王勝之後也。身長七尺五寸，垂手下膝，顧自見其耳。少語言，善下人，喜怒不形於色。」此爲劉備靜默承守、自謙下人的道論體現；另孫權以爲禮在時中而得行，民在

⁵³ 《三國志·武帝紀魏書》。

君立而蕃殖的認識。如《三國志·吳書·吳主傳》「孫權，字仲謀。六年春正月，詔曰：『故聖人制法；有禮無時則不行。…中外群僚，其更平議，務令得中，詳爲節度。』赤烏三年春正月，詔曰：『蓋君非民不立，民非穀不生。頃者以來。民多征役，歲又水旱，年穀有損，而吏或不良，侵奪民時，以致饑困。自今以來，督軍郡守，其謹察非法，當農桑時，以役事擾民者，舉正以聞。』」此爲孫權政務守中有節的道家思想體現。

在東漢道家人物體現道論方面則有零陵好黃老之言；劉虞降身隱約、等齊有無的類屬道家事略的記載。如《三國志·董二袁劉傳》「零陵先賢傳曰：先字始宗，博學強記，尤好黃老言，明習漢家典故。爲劉表別駕。」《三國志·二公孫陶四張傳》「劉虞，東海恭王之後也。至幽州刺史，轉甘陵相，甚得東土戎狄之心。後以疾歸家，常降身隱約，與邑黨州閭同樂共恤，等齊有無，不以名位自殊，鄉曲咸共宗之。時鄉曲有所訴訟，不以詣吏，自投虞平之；虞以情理爲之論判，皆大小敬從，不以爲恨。英雄記曰：虞爲博平令，治正推平，高尚純樸，境內無盜賊，災害不生。時鄰縣接壤，蝗蟲爲害，至博平界，飛過不入。魏書曰：虞在幽州，清靜儉約，以禮義化民。」此指劉虞與黨閭共恤同儕而均分財貨的道論體現。而三國曹魏時的道論體現人物方面有何晏之好《老》、《莊》言而制書；王朗的爲政在寬恕，疑罪則從輕；郭嘉字之通算略然達於事情的記載。如「曹真字子丹，太祖族子也。真每征行，與將士同勞苦，軍賞不足，輒以家財班賜，士卒皆願爲用。真薨，諡曰元侯，於爽嗣。帝追思真功，詔曰：大司馬蹈履忠節，佐命二祖，內不恃親戚之寵，外不驕白屋之士，可謂能封盈守位，勞謙其德者也。」⁵¹、「晏，何進孫

⁵¹ 《三國志·諸夏侯曹傳》。

也。母尹氏，爲太祖夫人。晏長於宮省，又尚公主，少以才秀知名。好《老》、《莊》言，作《道德論》及諸文賦著述凡數十篇。」及尚書何晏奏曰「善爲國者必先治其身，治其身者慎其所習。所習正則其身正，其身正則不令而行；所習不正則其身不正，其身不正則雖令不從。是故爲人君者，所與遊必擇正人，所觀覽必察正象，放鄭聲而弗聽，遠佞人而弗近，然後邪心不生而正道可弘也。」⁵⁵《三國志·魏書·鍾繇華歆王朗傳》「王郎字景興，東海郡人也。魏國初建，以軍祭多酒領魏郡太守，遷少府、奉常、大理。務在寬恕，罪疑從輕。鍾繇明察當法，懼以治獄見稱。」《三國志·魏書·程郭董劉蔣劉傳》「郭嘉字奉孝，潁川陽翟人也。嘉深通有算略，達於事情。」即三國曹魏王朝在布政時的道家人物對道論實踐的表現。

在三國蜀漢時之道論實踐人物則有諸葛亮之「因山爲墳，塚足容棺，斂以時服，不須器物」的儉葬示範，其一生行爲：撫百姓、示儀軌、約官職、從權制、開誠心、布公道，其制事態度則以庶事精練、物理其本、循名責實、虛僞不齒，至死之時，邦域之內，咸畏而愛之；呂乂之「歷職內外，治身儉約，謙靖少言，爲政簡而不煩」的爲政以清平簡約爲主；杜瓊之「爲人靜默少言，闔門自守，不與世事」的靜默自持；李譔之「博好技藝，算術、卜數」的兼博無棄，等人之體現，如：《三國志·蜀書·諸葛亮傳》記載「諸葛亮字孔明，琅邪陽都人也。每自比於管仲、樂毅，時人莫之許也。…亮遺命葬漢中定軍山，因山爲墳，塚足容棺，斂以時服，不須器物。」陳壽「評曰：諸葛亮之爲相國也，撫百姓，示儀軌，約官職，從權制，開誠心，布公道；盡忠益時者雖仇必賞，犯法怠慢者雖親必罰，服罪輸情者雖重必釋，

⁵⁵ 《三國志·三少帝魏書》。

遊辭巧飾者雖輕必戮；善無微而不賞，惡無纖而不貶；庶事精練，物理其本，循名責實，虛偽不齒；終於邦域之內，咸畏而愛之，刑政雖峻而無怨者，以其用心平而勸戒明也。可謂識治之良才，管、蕭之亞匹矣。」《三國志·蜀書·董劉馬陳董呂傳》

「呂乂字季陽，南陽人也。乂到官，爲之防禁，開喻勸導，數年之中，漏脫自出者萬餘口。乂歷職內外，治身儉約，謙靖少言，爲政簡而不煩，號爲清能。」《三國志·蜀書·杜周杜許孟來尹李譙郤傳》「杜瓊字伯瑜，蜀郡成都人也。少受學於任安，精究安術。爲人靜默少言，闔門自守，不與世事。」、「李譔字欽仲，梓潼涪人也。譔具傳其業，又默講論義理，五經、諸子，無不該覽，加博好技藝，算術、卜數、醫藥、弓弩、機械之巧，皆致思焉」此乃三國蜀漢時的道家人物實踐道論的體現。

另在三國東吳之道家道論實踐人物方面則有魯肅之「性好施與」的散財貨、賣田地、賑窮弊之作爲；虞翻雖身處罪釋，但仍一如既往般的「爲《老子》訓注」；陸績之博學兼識並有「注《易》釋《玄》」之傳世之作；孫登之「由徑道，避良田，不踐苗稼，至頓息，擇空地，不煩民」等的體現道家清靜對人民與作物的休養；趙達道術之用的實踐體驗。如：《三國志·吳書·周瑜魯肅呂蒙傳》亦記有「魯肅字子敬，臨淮東城人也。家富於財，性好施與，爾時天下已亂，肅不治家事，大散財貨，標賣田地，以賑窮弊結士爲務，甚得鄉邑歡心。」《三國志·吳書·虞陸張駱陸吾朱傳》「虞翻字仲翔，會稽餘姚人也。雖處罪放，而講學不倦，門徒常數百人。又爲《老子》、《論語》、《國語》訓注，皆傳於世。」、「陸績字公紀，吳郡吳人也。績容貌雄壯，博學多識，星曆算數無不該覽。雖有軍事，著述不廢，作《渾天圖》，注《易》釋《玄》，皆傳於世。」《三國志·吳書·吳主五子傳》「孫登字子高，權長子也。登或射獵，當由徑

道，常遠避良田，不踐苗稼，至所頓息，又擇空間之地，其不欲煩民如此。」《三國志·吳書·吳范劉惔趙達傳》「趙達，河南人也。少從漢侍中單甫受學，用思精密。治九宮一算之術，究其微旨，是以能應機立成。對問若神，至計飛蝗，射隱伏，無不中效。」此為三國東吳王朝道家人物道論實踐的體現。

(2)經濟方面

A. 東漢君王經濟面之體現

在東漢「減稅賦、興均利、除農害」之經濟方面道論體現有光武帝之行軍作戰需要而行什一之稅，在平穩時則改以田租三十稅一；孝明帝時以春耕時分宜戒節慶之費，並要之以順時氣，無煩擾之詔告；孝章帝每苦於查察朝綱而繁及農務，故多精騎輕行無輜重，且不修道橋遠城郭；孝和孝殤帝鑑於農稼受蟲害而有減省稅租之詔，及孝安帝之修理舊渠，通利水道，以溉公私田疇的舉措，其等之道家悲憫人物的行為如史書記載《後漢書·光武帝紀》「六年十二月壬辰，癸巳，詔曰：『頃者師旅未解，用度不足，故行什一之稅。今軍士屯田，糧儲差積。其令郡國收見田租三十稅一，如舊制。』」《後漢書·顯宗孝明帝紀》「中元二年十二月甲寅，詔曰：『方春戒節，人以耕桑。其敕有司務順時氣，使無煩擾。天下亡命殊死以下，聽得贖論：死罪入縲二十匹，右趾至髡鉗城旦舂十匹，完城旦舂至司寇作三匹。其未發覺，詔書到先自告者，半入贖。今選舉不實，邪佞未去，權門請托，殘吏放手，百姓愁怨，情無告訴。有司明奏罪名，並正舉者。又郡縣每因徵發，輕為奸利，詭責羸弱，先急下貧。其務在均平，無令枉刻。』」如《後漢書·肅宗孝章帝紀》「七年九月甲戌，幸偃師，東涉卷津，至河內。下詔曰：『車駕行秋稼，觀

收穫，因涉郡界。皆精騎輕行，無它輜重。不得輒修道橋，遠離城郭，遣吏逢迎，刺探起居，出入前後，以爲煩擾。動務省約，但患不能脫粟瓢飲耳。所過欲令貧弱有利，無違詔書。』遂覽淇園。」在《後漢書·孝和孝殤帝紀》亦有「九年六月，蝗、旱。戊辰，詔：『今年秋稼爲蝗蟲所傷，皆勿收租、更、芻烝；若有所損失，以實除之，餘當收租者亦半入。其山林饒利，陂池漁采，以贍元元，勿收假稅。』秋七月，蝗蟲飛過京師。十一年春二月，遣使循行郡國，稟貸被蠶害不能自存者，令得漁採山林池澤，不收假稅。…元興元年自竇憲誅後，帝躬親萬機。每有蠶異，輒延問公卿，極言得失。前後符瑞八十一所，自稱德薄，皆抑而不宣。舊南海獻龍眼、荔支，十裏一置，五裏一候，奔騰阻險，死者繼路。時臨武長汝南唐羌，縣接南海，乃上書陳狀。帝下詔曰：『遠國珍羞，本以薦奉宗廟。苟有傷害，豈愛民之本。其敕太官勿復受獻。』由是遂省焉。」《後漢書·孝安帝紀》「元初二年辛酉，詔三輔、河內、河東、上黨、趙國、太原各修理舊渠，通利水道，以溉公私田疇。三年春正月甲戌，修理太原舊溝渠，溉灌官私田。」以上所舉爲後漢君王在薄稅賦、政清平、浚水道無分公私以及自奉簡約實踐經濟方面的道論體現。

B. 東漢道家人物在經濟之體現

三國曹魏在興農利的體現有華歆之「議論持平，終不毀傷人」、「夫兵不得已而用之，故戢而時動」的德行修持與兵戰不得已應依時而用；另辛毗之「修范蠡之養民，法管仲之寄政」的道論實踐，如：《三國志·魏書·鍾繇華歆王朗傳》「華歆字子魚，平原高唐人也。歆爲吏，休沐出府，則歸家闔門。議論持平，終不毀傷人。太和中，遣曹真從子午道伐蜀，車駕東幸許昌。歆上疏曰：『夫兵不得已而用之，故戢而時動。臣誠願陛下

先留心於治道，以征伐爲後事。且千里運糧，非用兵之利；越險深入，無獨克之功。如聞今年征役，頗失農桑之業。爲國者以民爲基，民以衣食爲本。使中國無饑寒之患，百姓無離土之心，則天下幸甚，二賊之釁，可坐而待也。』」《三國志·魏書·辛毗楊阜高堂隆傳》「辛毗字佐治，潁川陽翟人也。帝欲大興軍征吳，毗諫曰：『今日之計，莫若修范蠡之養民，法管仲之寄政，則充國之屯田，明仲尼之懷遠；十年之中，強壯末老，童叟勝戰，兆民知義，將士思奮，然後用之，則役不再舉矣。』帝曰：『如卿意，更當以虜遺子孫邪？』毗對曰：『昔周文王以紂遺武王，唯知時也。苟時未可，容得已乎！』帝竟伐吳，至江而還。」此即曹魏道家人物息兵養民之諫的道論體現。

貳、道論之社會方伎與祭祀實踐

中華民族一向即有崇拜祭祀祖先的活動，這一活動爲中國人倫體現的要義所在，也是治國的根本。祭祀崇拜祖先的活動，乃是朝夕焚香膜拜自己世世代代的「神主」。據日人片岡岩研究「據說『神主』的起源很古，早在周武王伐紂之初，武王就奉父親文王的神主而興義師，從此中國人就把祖先牌位叫『神主』」⁵⁶。因此中國人於祭祀崇拜祖先之時，其莊嚴肅穆之情即以爲其與祖先之靈同在，故孔子亦言：祭如在。而祭祀崇拜不但對無名的神鬼尊崇，並涉及對既存之人與物的安撫與扶持，因此祭拜時的誠惶誠恐態度即爲道論實踐的體現。此一祭祀崇拜，從道家思想的生活實踐上來看，乃表示人的肉身過往並非永遠的離開與結

⁵⁶片岡岩：《臺灣風俗志》，頁123，眾人圖書股份有限公司，1987年二版。

束，而是附寄人身之精神做暫時性的休息，其根本的意涵，即在於天道循環，見物思親之萬物一體的道論精義所在。

一、秦王朝求仙之體現

由於秦朝為求一統春秋戰國時期的六國紛擾亂象，行事為求效率因此採行事功制，而事功的效度就需要靠明文律令，所以史書僅記載其「用法深刻」，而較少論述秦王朝的行政事務。如《史記·秦始皇本紀》「秦剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合五德之數。於是急法，久者不赦。」以及賈誼申論秦王朝之政的鬆弛：「善哉乎賈生推言之也！曰：秦并兼諸侯山東三十餘郡，繕津關，據險塞，修甲兵而守之。然陳涉以戍卒散亂之眾數百，奮臂大呼，不用弓戟之兵，鉏耰白挺，望屋而食，橫行天下。秦人阻險不守，關梁不闔，長戟不刺，強弩不射。楚師深入，戰於鴻門，曾無藩籬之艱。」此雖為秦用法深刻所帶來的反效果，但也正好彰顯了天下事原即以變為常的證成道論。另從始皇之泰山封禪之事的盛大祭拜場面而言，亦彰顯出「上有專事，下必甚焉」的民風流行，諸如方仙道的出現。有關秦時之信仰修煉亦可見諸於《史記·秦始皇本紀》「盧生說始皇曰：『臣等求芝奇藥仙者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時為微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬佚。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。』於是始皇曰：『吾慕真人，自謂「真人」，不稱「朕」。』乃令咸陽之旁二百里內宮觀二百七十復道甬道相連，帷帳鐘鼓美人充之，各案署不移徙。」所謂方中，日人瀧川龜太郎在其《史記會注考證》一書以為「方，仙方也。」⁵⁷另於「齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊

（仙）人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。」及「因使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。始皇巡北邊，從上郡入。燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書，曰『亡秦者胡也』。始皇乃使將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地。」可以證知神仙術修煉的道書在先秦之時即已存在，亦可推知，道術的實踐在先秦時亦為風尚，只是這種存在仍以帝王、將相等上層階級者所重視與流行。

二、西漢儉葬薄斂之體現

（一）西漢君王祭拜之體現

在社會祭祀風俗上，西漢文帝鑑以「厚葬破業，重服傷生」，即一者以為當時葬殮之儀過於奢靡，再者崇葬厚死之情亦非社會常態，又其反省檢討之得乃在德行的修持。故而有：「帝崩於未央宮。遺詔曰：『朕聞蓋天下萬物之萌生，靡不有死。死者天地之理，物之自然者，奚可甚哀。當今之時，世咸嘉生而惡死，厚葬以破業，重服以傷生，吾甚不取。且朕既不德，無以佐百姓；今崩，又使重服久臨，以離寒暑之數，哀人之父子，傷長幼之志，損其飲食，絕鬼神之祭祀，以重吾不德也，謂天下何！朕獲保宗廟，以眇眇之身托於天下君王之上，二十有餘年矣。賴天地之靈，社稷之福，方內安寧，靡有兵革。朕既不敏，常畏過行，以羞先帝之遺德；維年之久長，懼於不終。今乃幸以天年，得復供養於高廟。朕之不明與嘉之，其奚哀悲之有！其令天下吏民，令到出臨三日，皆釋服。毋禁取婦嫁女祠祀飲酒食肉者。自當給喪事服臨者，皆無踐。經帶無過三寸，毋布車及兵器，毋發

57 引自蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 246。

民男女哭臨宮殿。宮殿中當臨者，皆以旦夕各十五舉聲，禮畢罷。非旦夕臨時，禁毋得擅哭。』」⁵³此乃表示祭祀在漢孝文帝之時早已出現隆重鋪張的奢靡風氣，為能收斂此一過度行為，文帝乃下詔以己為例而簡約喪禮。另在《史記·孝文本紀》「李少君亦以祠醪、穀道、卻老方見上，上尊之。」、「每修封禪。其贊饗曰：『天增授皇帝泰元神筮，周而復始。皇帝敬拜泰一。』東至海上，考入海及方士求神者，莫驗，然益遣，冀遇之。」顯示漢武帝對於道家術用的專執與尊重。《史記·建元以來侯者年表》「太史公曰：…觀其持滿守成之道，皆不謙讓，驕蹇爭權，喜揚聲譽，知進不知退，終以殺身滅國。以三得之，及身失之，不能傳功於後世，令恩德流子孫，豈不悲哉！夫龍雛侯曾為前將軍，世俗順善，厚重謹信，不與政事，退讓愛人。其先起於晉六卿之世。有土君國以來，為王侯，子孫相承不絕，歷年經世，以至於今，凡百餘歲，豈可與功臣及身失之者同日而語之哉？悲夫，後世其誠之！」在《史記·封禪書》中亦記有「高祖制詔御史：其令郡國縣立靈星祠，常以歲時祠以牛。高祖十年春，有司請令縣常以春（三）月及（時）臘祠社稷以羊豕，民里社各自財以祠。制曰：『可』其後十八年，孝文帝即位。即位十三年，下詔曰：『今秘祝移過於下，朕甚不取。自今除之。』」此即為王室基於社會祭祀風俗的奢侈情形，而主動的以自身為表率之簡約奉持節約。

（二）西漢道家人物清靜之體現

至於西漢時道家人物的道論實踐亦多有人在，如汲黯之「治官理民，好清靜、其治，責大指而已，不苛小。」此意乃是西漢

⁵³ 《史記·孝文帝本紀》。

時道家人物汲黯為政治事均以簡約省事之方式處理，而比較不注重枝節細瑣。如「汲黯字長孺，濮陽人也。孝景帝崩，太子即位，黯為謁者。河內失火，延燒千餘家，上使黯往視之。報曰：『臣過河南，河南貧人傷水旱萬餘家，或父子相食，臣謹以便宜，持節發河南倉粟以振貧民。』黯學黃老之言，治官理民，好清靜，擇丞史而任之。其治，責大指而已，不苛小。上（武帝）方向儒術，尊公孫弘。及事益多，吏民巧弄。上分別文法，湯等數奏決讞以幸。而黯常毀儒，面觸弘等徒懷詐飾智以阿人主取容，而刀筆吏專深文巧詆，陷人於罪，使不得反其真，以勝為功。黯坐小法，會赦免官。於是黯隱於田園。」⁵⁹另西漢時道家人物鄭當時之慕賢若渴的臣勞之行，如「鄭當時者，字莊，陳人也。莊好黃老之言，其慕長者如恐不見。」又西漢時道家人物郭舍人陳述事理以和為貴的和衷共濟之情，如「武帝時有所幸倡郭舍人者，發言陳辭雖不合大道，然令人主和說。」又具有道家人物特質者東方朔善於道術經書，如「武帝時，齊人有東方生名朔，以好古傳書，愛經術，多所博觀外家之語。」至於漢儒董仲舒更是集儒、道、墨、法、陰陽各家之長，如「董仲舒為儒者，而好天人感應，陰陽五行之說，喜言災異。董氏所著《春秋繁露》有求雨，止雨，壇儀，及論述陰陽，祭祀等事，其學行與方術相近。」⁶⁰不過從董氏之《春秋繁露》內容來看，其雖為儒者但卻好「天人感應」之道術與徵驗。亦即從此書論述內容可以推知漢繼秦世後，當時儒士已多有承襲秦之博士遺風，因此在陰陽五行等方術之類常有研習且加以體現。西漢時有王生者，善長黃老之說，以不見道於當時而隱之，顯示西漢之時的道家人物仍有

⁵⁹ 《史記·汲黯列傳》。

⁶⁰ 蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁444。

「不合意則去」的不受羈束之自由意識的個性主張；其事蹟見於《史記·張釋之馮唐列傳》「張廷尉：『陛下以畜夫口辯而超遷之，臣恐天下隨風靡靡，爭爲口辯而無其實。且下之化上疾於景響，舉錯不可不審也。』文帝曰：『善。』乃止不拜畜夫。…文帝崩，景帝立，釋之恐，稱病。欲免去，懼大誅至；欲見謝，則未知何如。用王生計，卒見謝，景帝不過也。以不能取容當世，故終身不仕。」在《史記·萬石張叔列傳》亦或有「塞侯直不疑者，南陽人也。不疑學老子言。」另有「郎中令周文者，名仁，其先故任城人也。以醫見。仁爲人陰重不泄，常衣敝補衣溺嚙，期爲不絮清，以是得幸。景帝入臥內，於後宮秘戲，仁常在旁。至景帝崩，仁尚爲郎中令，終無所言。上時問人，仁曰：『上自察之。』然亦無所毀。以此景帝再自幸其家。家徙陽陵。上所賜甚多，然常讓，不敢受也。諸侯群臣賂遺，終無所受。」又《史記·田叔列傳》中亦記以「田叔者，趙陘城人也。其先，齊田氏苗裔也。叔喜劍，學黃老術於樂巨公所」之見學黃老道家之術者。《史記·扁鵲倉公列傳》也列記「扁鵲者，隨俗爲變」之與時勢之變的順流行爲；及「太倉公者，齊太倉長，臨菑人也，姓淳於氏，名意。少而喜醫方術」之道術之用的行爲。而《漢書·楊胡朱梅雲傳》亦云「楊王孫者，孝武時人也。學黃、老之術，家業千餘，厚自奉養生，亡所不致。」另《史記·平准書》亦有「漢興七十餘年之閑，國家無事，非遇水旱之災，民則人給家足，都鄙廩庾皆滿，而府庫餘貨財。京師之錢累巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。」及《漢書·律曆志》亦記以「夫曆《春秋》者，天時也，列人事而因以天時。傳曰：民受天地之中以生，所謂命也。是故有禮誼動作威儀之則以定命也，能者養以之福，不能者敗以取禍。故列十二公二百四十二年之事，以陰陽之中制其禮。故春爲陽中，萬物

以生；秋爲陰中，萬物以成。是以事舉其中，禮取其和，歷數以閏正天地之中，以作事厚生，皆所以定命也。」從西漢的社會祭祀風俗體現而言，當時國政用人並未受董仲舒尊儒政策之諫言，而阻礙道家思想的衍化發展，反而有隨順趨勢之德化事功的道論體現。

三、東漢持簡與祭拜之道論體現

道論的發展到東漢時期，幾乎以道教之名替代了道家的發展，亦即道論的實踐已經展開到了生活實踐的各個層面。以張道陵所著《老子想爾注》一書來看，其內容主要是繼承老子思想而著力於實踐修煉神仙之道；唯其兼雜以儒、佛勸善、懲惡、頌道不死及煉形長生之教化施行，並予以深化至民間，另外則是其以道、俗對立之二分化方式來勸導世人修行與信仰有益人生。在東漢魏伯陽所寫之《契》自古即被列爲千古丹經之聖書；因此多有學者加以傳譯解說，如五代時期的彭曉《周易參同契分章通真義序》「…《易》曰：『聖人有以見天下之積而擬諸其形容，象其物宜』。公因取象焉。非天下之至通，其孰能與於此哉。」另朱熹亦引據而考與《周易》理通義會；明代楊慎亦引述之與求仙神長壽得道。其等推言魏伯陽假借穿鑿之本意乃是在於得道超升的修行實踐。而《後漢書·北郊明堂辟雍靈台迎氣增祀六宗老子》記以「桓帝即位十八年，好神僊（仙）事。延熹八年，初使中常侍之陳國苦縣祠老子。九年，親祠老子於濯龍。」即漢桓帝除祭祀黃帝及孔子外亦另祭老子。《後漢書·杜欒劉李劉謝列傳》「欒巴字叔元，魏郡內黃人也。好道。郡土多山川鬼怪，小人常破貲產以祈禱。巴素有道術，能役鬼神，乃悉毀壞房祀，翦理奸巫，於是妖異自消。百姓始頗爲懼，終皆安之。」、「李雲字行祖，甘陵人也。性好學，善陰陽。」、「劉瑜字季節，廣陵人

也。高祖父廣陵靖王。父辯，清河太守。瑜少好經學，尤善圖讖、天文、曆筭之術。州郡禮請不就。」《後漢書·蔡邕列傳》「蔡邕字伯喈，陳留圉人也。六世祖勳，好黃老。邕性篤孝，少博學，師事太傅胡廣。好辭章、數術、天文，妙操音律。」又王充在其《論衡·道虛篇》亦說明當時社會已相信老子乃濟度世人的長生真人；而後漢的祭拜大抵相沿兩漢之天祀地祈之祭。

（一）東漢王室清簡祭拜喪葬之體現

後漢光武帝在清簡祭拜方面有「令知忠臣、孝子、慈兄、悌弟薄葬送終之義」及「遺詔喪葬務從約省」，如：「七年春正月丙申，詔中都官、三輔、郡、國出繫囚，非犯殊死，皆一切勿案其罪。見徒免爲庶（民）人。耐罪亡命，吏以文除之。」又詔曰：「『世以厚葬爲德，薄終爲鄙，至於富者奢僭，貧者單財，法令不能禁，禮義不能止，倉卒乃知其咎。其佈告天下，令知忠臣、孝子、慈兄、悌弟薄葬送終之義。』三月丁酉，詔曰：『今國有俊軍，並多精勇，宜且罷輕車、騎士、材官、樓船士及軍假吏，令還復民伍。』」另有其「中元二年二月戊戌，帝崩於南宮前殿，年六十二。遺詔曰：『朕無益百姓，皆如孝文皇帝制度，務從約省。刺史、二千石長吏皆無離城郭，無遣吏及因郵奏。』初，帝在兵閑久，厭武事，且知天下疲耗，思樂息肩。自隴、蜀平後，非緊急，未嘗復言軍旅。皇太子嘗問攻戰之事，帝曰：『昔魏靈公問陳，孔子不對，此非爾所及。』每旦視朝，日仄乃罷。數引公卿、郎、將講論經理，夜分乃寐。皇太子見帝勤勞不怠，承閑諫曰：『陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福，願頤愛精神，優遊自寧。』帝曰：『我自樂此，不爲疲也。』雖身濟大業，兢兢如不及，故能明慎政體，總攬權綱，量時度力，舉無過事。退功臣而進文吏，戢弓矢而散馬牛，雖道未方古，斯亦止戈

之武焉。」^①在《後漢書·孝桓帝紀》記載「延熹八年春正月，遣中常侍左悺之苦縣，祠老子。十一月壬子使中常侍管霸之苦縣，祠老子。九年秋七月庚午，祠黃、老於濯龍宮。」論曰：「前史稱桓帝好音樂，善琴笙。飾芳林而考濯龍之宮，設華蓋以祠浮圖、老子，斯將所謂『聽於神』乎！」之祀老子作為。又肅宗時有感於「貴戚近親，奢縱無度，嫁娶送終，尤為僭侈」故主張糾正議處，如：「建初二年春三月辛丑，詔曰：『比年陰陽不調，肌饑屢臻。』深惟先帝憂人之本，詔書曰『不傷財，不害人』，誠欲元元去末歸本。而今貴戚近親，奢縱無度，嫁娶送終，尤為僭侈。有司廢典，莫肯舉察。春秋之義，以貴理賤。今自三公，並宜明糾非法，宣振威風。朕在弱冠，未知稼穡之艱難，區區管窺，豈能照一隅哉！其科條制度所宜施行，在事者備為之禁，先京師而後諸夏。五年三月甲寅，詔曰：孔子曰『刑罰不中，則人無所措手足。』今吏多不良，擅行喜怒，或案不以罪，迫脅無辜，致令自殺者，一歲且多於斷獄，甚非為人父母之意也。有司其議糾舉之」^②道論實踐。另肅宗孝章帝，皇元和二年春正月乙酉，詔三公曰「方春生養，萬物孳甲，宜助萌陽，以育時物。其令有司，罪非殊死且勿案驗，及吏人條書相告不得聽受，冀以息事寧人，敬奉天氣。立秋如故。夫俗吏矯飾外貌，似是而非，揆之人事則悅耳，論之陰陽則傷化，朕甚壓之，甚苦之。安靜之吏，惴惴無華，日計不足，月計有餘。如襄城令劉方，吏人同聲謂之不煩，雖未有它異，斯亦殆近之矣。閑敕二千石各尚寬明，而今富奸行賂於下，貪吏枉法於上，使有罪不論而無過被刑，甚大逆也。夫以苛為察，以刻為明，以輕為德，以重

^① 《後漢書·光武帝紀》。

^② 《後漢書·肅宗孝章帝紀》。

爲威，四者或興，則下有怨心。吾詔書數下，冠蓋接道，而吏不加理，人或失職其咎安在？勉思舊令，稱朕意焉。」此乃是章帝以「非殊死勿案驗，息事寧人，敬奉天氣」之道論實踐。

《後漢書·顯宗孝明帝紀》亦記載其喪葬詔示「無起寢廟、起墳，埽地而祭，杆水脯糒而已及四時設奠，置吏卒數人供給灑埽，勿開修道」之道論實踐，如：「中元二年十二月甲寅，詔曰：『方春戒節，人以耕桑。其敕有司務順時氣，使無煩擾。』」又「四年春二月辛亥，詔曰：『朕親耕藉田，以祈農事。京師冬無宿雪，春不燠沐，煩勞俊司，積精禱求。而比再得時雨，宿麥潤澤。其賜公卿半奉。有司勉遵時政，務平刑罰。』」十八年秋八月壬子，帝崩於東宮前殿。年四十八。遺詔無起寢廟，藏主於光烈皇后更衣別室。帝初作壽陵，制令流水而已，石藏廣一丈二尺，長二丈五尺，無得起墳。萬年之後，埽地而祭，杆水脯糒而已。過百日，唯四時設奠，置吏卒數人供給灑埽，勿開修道。敢有所興作者，以擅議宗廟法從事。帝遵奉建武制度，無敢違者。後宮之家，不得封侯與政。櫟陶公主爲子求郎，不許，而賜錢千萬。謂群臣曰：『郎官上應列宿，出宰百里，有非其人，則民受其殃，是以難之。』故吏稱其官，民安其業，遠近肅服，戶口滋殖焉。」《後漢書·孝安帝紀》亦以「收葬客死及棺殯朽敗，皆爲設祭」之化民的道論實踐，如「元初二年春二月戊戌，遣中謁者收葬京師客死無家屬及棺殯朽敗者，皆爲設祭；其有家屬，尤貧無以葬者，賜錢人五千。」又孝質皇帝以「兵役連年，死亡流離，支骸不斂，停棺未葬」都給予賜恤、慰孤魂的道論實踐，另如「孝質皇帝永嘉元年五月甲午，詔曰：『…郡國有名山大澤能興雲雨者，二千石長吏各絜齊請禱，謁誠盡禮。又兵役連年，死亡流離，或支骸不斂，或停棺莫收，朕甚潛焉。…今遣使者案行，若無家屬及貧無資者，隨宜賜恤，以慰孤

魂。』」⁶³在三國曹魏時亦有「潛時嫁娶奢僭、合於簡易隨時」之主張，如《三國志·武帝紀魏書》「太祖潛嫁娶之奢僭，公女適人，皆以阜帳，從婢不過十人。又好養性法，亦解方藥，招引方術之士，廬江左慈、譙郡華佗、甘陵甘始、陽城蚡儉無不畢至，又習啖野葛至一尺，亦得少多飲鴆酒。魏太祖以天下凶荒，資財乏匱，擬古皮弁，裁縑帛以爲帔，合於簡易隨時之義，以色別其貴賤，於今施行，可謂軍容，非國容也。常出軍，行經麥中，令『士卒無敗麥，犯者死』。」此爲君王在政務省約、祀老子及自身儉奉的道論體現。

另在東漢王室后妃中亦有「奉持從簡」之舉，如《後漢書·皇后紀》「光烈陰皇后諱麗華，南陽新野人。光武即位，令侍中傅俊迎後，帝以後雅性寬仁，欲崇以尊位，後固辭，以郭氏有子，終不肯當，故遂立郭皇后。後後在位恭儉，少嗜玩，不喜笑謔。性仁孝，多矜慈。」及「和熹鄧皇后諱綏，詔曰：『凡供薦新味，多非其節，或郁養強熟，或穿掘萌牙，味無所至而夭折生長，豈所以順時育物乎！傳曰：非其時不食。自今當奉祠陵廟及給御者，皆須時乃上。』」另「明德馬皇后諱某，伏波將軍援之小女也。顯宗即位，以後爲貴人。…時楚獄連年不斷，囚相證引，坐繫者甚眾。后慮其多濫，乘閑言及，惻然。帝感悟之，夜起彷徨，爲思所納，卒多有所降宥。時諸將奏事及公卿較議難平者，帝數以試后。后輒分解趣理，各得其情。每於侍執之際，輒言及政事，多所毗補，而未嘗以家私幹。及帝崩，肅宗即位，尊后曰皇太后。…身服大練，食不求甘，左右但著帛布，無香熏之飾者，欲身率下也。…太后報曰：常觀富貴之家，祿位重迭，猶再實之木，其根必傷。且人所以願封侯者，欲上奉祭祀，下求溫

⁶³ 《後漢書·孝順孝沖孝質帝紀》。

飽耳。今祭祀則受四方之珍，衣食則蒙御府餘資，斯豈不足，而必當得一縣乎？吾計之孰矣，勿有疑也。夫至孝之行，安親爲上。今數遭變異，穀價數倍，憂惶晝夜，不安坐臥，而欲先營外封，違慈母之拳拳乎！吾素剛急，有匈中氣，不可不順也。若陰陽調和，邊境清靜，然後行子之志。」、「內外從化，被服如一。」此則爲光武后之恭儉慈愛、葬墓省約的道論體現。在《三國志·蜀書·諸葛亮傳》記載「亮遺命葬漢中定軍山，因山爲墳，塚足容棺，斂以時服，不須器物。」此爲諸葛亮對簡葬的認識。由以上王室貴族諸多祭拜的論述中，均在在闡明慰孤魂、恤生命、體天道的道論實踐。是以學者蕭登福先生以爲「秦漢兩代由於帝王崇信方士，所以早期道教和政府祀儀間，有極密切的關係。因而秦及兩漢的國家祀壇，實即是道教的祀壇。」⁶⁴至於社會民間的道教發展自光武帝以下僅見桓帝祀老，故「道教因而逐漸由貴族宗教而走向民間宗教，民間的道教勢力漸盛，亦兼趨於組織化，自光武帝以後，其教眾勢力之大，甚且可以憾動社會，引起帝王注目。」⁶⁵

（二）東漢道家人物清簡祭拜之體現

在後漢道家人物祭拜方面則有方望對「神道設教，求助人神風行」之諫止偏執的道論實踐，如「囂素有名，好經書，遂共推爲上將軍。…方望，以爲軍師。望至，說囂曰：『足下欲承天順民，輔漢而起，今立者乃在南陽，王莽尙據長安，雖欲以漢爲名，其實無所受命，將何以見信於眾乎？宜急立高廟，稱臣奉祠，所謂「神道設教」，求助人神者也。且禮有損益，質文無

⁶⁴蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁178。

⁶⁵同前註，頁178。

常。削地開兆，茅茨土階，以致其肅敬。…蓋天爲父，地爲母，禍福之應，各以事降。莽明知之。而冥昧觸冒，不顧大忌，詭亂天術，援引史傳。而莽下三萬六千歲之曆，言身當盡此度。循亡秦之軌，推無窮之數。是其逆天之大罪也。分裂郡國，斷截地絡。田爲王田，賣買不得。規錮山澤，奪民本業。造起九廟，窮極土作。發頃河東，攻劫丘壘。此其逆地之大罪也。太祖廟東西南北各四十丈，高十七丈，餘半之。爲銅薄櫨，飾以金銅瑇瑁，窮極百工之巧，功費數百巨萬，卒徒死者萬數也。尊任殘賊，信用奸佞，誅戮忠正，覆按口語，赤車賓士，法冠晨夜，冤繫無辜，妄族觸庶。行炮烙之刑，除順時之法，灌以醇醪，裂以五毒。政令日變，官名月易，貨幣歲改，吏民昏亂，不知所從，商旅窮窘，號泣市道。設爲六管，增重賦斂，刻剝百姓，厚自奉養，苞苴流行，財入公輔，上下貪賄，莫相檢考。民坐挾銅炭，沒入鍾官，徒隸殷積，數十萬入，工匠饑死，長安皆臭。既亂諸夏，狂心益悖，北攻強胡，南擾勁越，西侵羌戎，東摘濊貊。使四境之外，併入爲害，緣邊之郡，江海之瀕，滌地無類。故攻戰之所敗，苛法之所陷，饑饉之所夭，疾疫之所及，以萬萬計。其死者則露尸不掩，生者則奔亡流散，幼孤婦女，流離繫虜。此其逆人之大罪也。』」⁶⁶兩漢之際具道家思想人物對天道體現的認知爲「福禍之應，各以事降」，這乃是兩漢對道家思想的衍化發展，已經走向了神秘感應、宗教神學、穿鑿附會的效應之學。又《後漢書·任李萬邳劉耿紀》以任光子隗之「清靜寡欲，收養孤寡」之常善救人的道論實踐，如「任光子隗，任光字伯卿，南陽宛人也。少忠厚，爲鄉里所愛。初爲鄉嗇夫，郡縣吏。隗字仲和，少好黃老，清靜寡欲，所得奉秩，常以賑恤宗族，收養孤

⁶⁶ 《後漢書·隗囂公孫述列傳》。

寡。肅宗即位，雅相敬愛，數稱其行，以爲將作大匠。將作大匠自建武以來常謁者兼之，至隗乃置眞焉。隗義行內修，不求名譽，而以沈正見重於世。」

在《後漢書·李王鄧來列傳》中李通有「性謙恭、避榮寵權勢」之道論實踐，如「李通字次元，南陽宛人也。世以貨殖著姓。初事劉歆，好星曆讖記，爲王莽宗卿師。通亦爲五威將軍從事，出補巫丞，有能名。」由於光武帝已知李通具有言讖文事之能力，所以行軍作戰之際都留守李通於京坐鎮指揮、安撫民心。是以《後漢書》記載「帝每征討四方，常令通居守京師，鎮撫百姓，修宮室，起學官。時天下略定，通思避榮寵，以病上書乞身。通布衣唱義，助成大業，重以甯平公主故，特見親重。然性謙恭，常欲避權勢。素有消疾，自爲宰相，謝病不視事，連年乞骸骨，帝每優寵之。」史學家范曄爲之褒揚「子曰『富與貴是人之所欲，不以其道得之，不處也。』李通豈知夫所欲而未識以道者乎！夫天道性命，聖人難言之，況乃億測微隱，猖狂無妄之福，汙滅親宗，以絕一切之功哉！」又時人王常之「順民心合天意，功乃可成」之道論體現，如「王常字顏卿，潁川舞陽人也。常心獨歸漢，乃稍曉說其說將帥曰：『夫民所怨者，天所去也；民所思者，天所與也。舉大事必當下順民心，上合天意，功乃可成。若負強恃勇，觸情恣欲，雖得天下，必復失之。以秦、項之勢，尙至夷覆，況今布衣相聚草澤？以此行之，滅亡之道也。常性恭儉，遵法度，南方稱之。』」另在《後漢書·卓魯魏劉紀》「卓茂字子康，南陽宛人也。茂曰：『一門之內，小者可論，大者可殺也。且歸念之！』於是人納其訓，吏懷其恩。初，茂到縣，有所廢置，吏人笑之，鄰城聞者皆蚩其不能。河南郡爲置守令，茂不爲嫌，理事自若。數年，教化大行，道不拾遺。」及「魯恭字仲康，扶風平陵人也。太尉趙熹慕其志，每歲時遣子問

以酒糧，皆辭不受。恭憐丕小，欲先就其名，托疾不仕。恭直言，恭專以德化爲理，不任刑罰。…恭歎曰『一物有不得其所者，則天氣爲之舛錯，況於人乎？故愛人者必有天報。』和帝末，下令麥秋得案驗薄刑，而州郡好以苛察爲政，因此遂盛夏斷獄。恭上疏諫曰：臣伏見詔書，敬若天時，憂念萬民，爲崇和氣，罪非殊死，且勿案驗。進柔良，退貪殘，奉時令。所以助仁德，順昊天，致和氣，利黎民者也。夫斷薄刑者，謂其輕罪已正，不欲令久繫，故時斷之也。臣愚以爲今孟夏之制，可從此令，其決獄案考，皆以立秋爲斷，以順時節，育成萬物，則天地以和，刑罰以清矣。」此爲卓茂「行德省罰」、魯恭之「德化爲理，不任刑罰」之道論實踐。

另在後漢時亦多有道論實踐之人物，如鄧禹之「篤行淳備、欲遠名勢」；馮異之「謙退不伐」；岑彭之「持軍整齊，秋豪無犯。無爲而化」；馬援「恩寬待下，輕身省欲」；侯霸之「奉四時之令」；韋彪之「清儉好施」；宣秉之「連召不仕，辟命不應」；王丹之「隱居養志，好施周急」；張魯之「造作道書」等的道論實踐。其等事蹟記述如後：《後漢書·鄧寇列傳》「鄧禹字仲華，南陽新野人也。字內文明，篤行淳備，事母至孝。天下既定，常欲遠名勢。有子十三人，各使守一藝。修整閨門，教養子孫，皆可以爲後世法。資用國邑，不修產利。」《後漢書·馮岑賈列傳》「馮異字公孫，潁川父城人也。好讀書，通左氏春秋、孫子兵法。異爲人謙退不伐，行與諸將相逢，輒引車避道。進止皆有表識，軍中號爲整齊。」及「岑彭字君然，南陽棘陽人也。彭首破荊門，長驅武陽，持軍整齊，秋豪無犯。遷魏郡太守，招聘隱逸，與參政事，無爲而化。視事二年，輿人歌之曰：『我有枳棘，岑君伐之。我有蠹賊，岑君遏之。狗吠不驚，足下生犛。含哺鼓腹，焉知凶災？我喜我生，獨丁斯時。美矣岑君，

於戲休茲！」《後漢書·馬援列傳》「援務開（寬）恩信，（恩）寬以待下，任吏以職，但總大體而已。…初，援在交址，常餌薏苡實，用能輕身省欲，以勝瘴氣。」《後漢書·伏侯宋蔡馮趙牟韋列傳》「侯霸字君房，河南密人也。霸明習故事，收錄遺文，條奏前世善政法度有益於時者，皆施行之。每春下寬大之詔，奉四時之令，皆霸所建也。」「韋彪字孟達，扶風平陵人也。彪清儉好施，祿賜分與宗族，家無餘財。」《後漢書·宣張二王杜郭吳承鄭趙列傳》「宣秉字巨公，馮翊雲陽人也。少修高節，顯名三輔。隱遁深山，州郡連召，常稱疾不仕。王莽為宰衡，辟命不應。」「王丹字仲回，京兆下邳人也。王莽時，連徵不至。家累千金，隱居養志，好施周急。每歲農時，輒載酒肴於田間，候勤者而勞之。其墮懶者，恥不致丹，皆兼功自厲。…沒者則賻給，親自將護。其有遭喪憂者，輒待丹為辦，鄉鄰以為常。行之十餘年，其化大洽，風俗以篤。」《三國志·二公孫陶四張傳》「張魯字公祺，沛國豐人也。祖父陵，客蜀，學道鵠鳴山中，造作道書以惑百姓，從受道者出五斗米，故世號米賊。陵死，子衡行其道。衡死，魯復行之。魯遂據漢中，以鬼道教民，自號『師君』。其來學道者，初皆名『鬼卒』。受本道已信，號『祭酒』。各領部眾，多者為治頭大祭酒。皆教以誠信不欺詐，有病自首其過，大都與黃巾相似。諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒為治，民夷便樂之。雄據巴、漢垂三十年。」

又如馮衍有「修孝道，營宗廟，廣祭祀，講習道德」；郎顗的「救奢必儉約」；襄楷之「善天文陰陽之術，立黃老、浮屠之祠，貴尚無為，好生惡殺，省欲去奢」；廉范之「隨俗化導，各得治宜」；樊宏的「謙柔畏懼，不求苟進，天道惡滿而好謙」；

張霸之「性好道術」；宋均之「性寬和，不喜文法」等之道論實踐。其等事略如《後漢書·桓譚馮衍列傳》「馮衍字敬通，京兆杜陵人也。年衰歲暮，悼無成功，將西田牧肥饒之野，殖生產，修孝道，營宗廟，廣祭祀。然後闔門講習道德，觀覽乎孔老之論，庶幾乎松喬之福。…蓋隱約而得道兮，羌窮悟而入術；離塵垢之窈冥兮，配喬、松之妙節。惟吾志之所庶兮，固與俗其不同；既倣儻而高引兮，願觀其從容。」《後漢書·郎顗襄楷列傳》「郎顗字雅光，北海安丘人也。」西漢順帝時之人。於順帝時，災異屢見乃建言：「方今時俗奢侈，淺恩薄義。夫救奢必於儉約，拯薄無若敦厚，安上理人，莫善於禮。修禮遵約，蓋惟上興，革文變薄，事不在下。故周南之德，關雎政本。本立道生，風行草從，澄其源者流清，濁其本者末濁。天地之道，其猶鼓鑪，以虛爲德，自近及遠者也。」及「襄楷字公矩，平原鬲陰人也。好學博古，善天文陰陽之術。初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師幹吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素朱介青首朱目，號太平清領書。其言以陰陽五行爲家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上妖妄不經，乃收藏之。後張角頗有其書焉。其以爲當時聞宮中立黃老、浮屠之祠。此道清虛，貴尚無爲，好生惡殺，省欲去奢。今陛下嗜欲不去，殺罰過理，既乖其道，豈獲其祚哉！或言老子入夷狄爲浮屠。浮屠不三宿桑下，不欲久生恩愛，精之至也。天神遺以好女，浮屠曰：此但革囊盛血。遂不眄之。其守一如此，乃能成道。今陛下淫女豔婦，極天下之麗，甘肥飲美，耽天下之味，奈何欲如黃老乎？」《後漢書·郭杜孔張廉王蘇羊賈陸列傳》「廉范字叔度，京兆杜陵人，趙將廉頗之後也。後頻歷武威、武都二郡太守，隨俗化導，各得治宜。…在蜀數年，坐法免歸鄉里。范世在邊，廣田地，積財粟，悉以賑宗族朋友。」《後漢書·樊宏陰識列傳》「樊宏字靡卿，南陽湖陽人

也，世祖之舅。宏爲人謙柔畏慎，不求苟進。常戒其子曰：『富貴盈溢，未有能終者。吾非不喜榮勢也，天道惡滿而好謙，前世貴戚皆明戒也。保身全己，豈不樂哉！』」《後漢書·鄭范陳賈張列傳》「張霸字伯饒，蜀郡成都人也。性好道術，能作五里霧。」《後漢書·第五鍾離宋寒列傳》「宋均字叔庠，南陽安陽人也。均性寬和，不喜文法，常以爲吏能弘厚，雖貪污放縱，猶無所害；至於苛察之人，身或廉法，而巧黠刻削，毒加百姓，災害流亡所由而作。」

另在後漢時有東海恭王強主張「性深執謙儉，身亡囑以簡葬」。而東平憲王蒼則以「性好儉約而自然」；何敞的「性公正，趣舍不合時務，召而不應」；周舉子勰之「前後三辟，竟不能屈，慕老聃清靜，杜絕人事」；巨鹿張角之「奉事黃老道」；張魯之「造作符書」；劉雄鳴的「識道不迷」及徐晃之「遺令敕以時服，性儉約畏慎」之道論體現。如史書記載《後漢書·光武十王列傳》「東海恭王強，性深執謙儉，身亡囑以簡葬。楚王英，年少之時好遊俠，結交賓客，晚年之時更喜愛黃老，曾學爲浮屠齋戒祭祀之事。東平憲王蒼，性好儉約而自然，曾諫止肅宗校獵河內，是以肅宗六年三月，大鴻臚奏遣諸王歸國，肅宗特意慰留東平憲王，並賜以秘書、列僊圖、道術秘方。」《後漢書·朱樂何列傳》「何敞字文高，扶風平陵人也。敞性公正。自以趣舍不合時務，每請召，常稱疾不應。」《後漢書·左周黃列傳》「周舉子勰。勰字巨勝，少尚玄虛，以父任爲郎，自免歸家。父故吏河南召夔爲郡將，卑身降禮，致敬於勰。勰恥交報之，因杜門自絕。後太守舉孝廉，復以疾去。時梁冀貴盛，被其征命者，莫敢不應，唯勰前後三辟，竟不能屈。後舉賢良方正，不應。又公車征，玄纁備禮，固辭廢疾。常隱處竄身，慕老聃清靜，杜絕人事，巷生荊棘，十有餘歲。至延熹二年，乃開門延賓，游談宴

樂，及秋而梁冀誅，年終而勰卒，時年五十。蔡邕以爲知命。」

《後漢書·皇甫嵩朱鉉列傳》「巨鹿張角自稱『大賢良師』，奉事黃老道，畜養弟子，跪拜首過，符水咒說以療病，病者頗愈，百姓信向之。角因遣弟子八人使於四方，以善道教化天下，轉相誑惑。」《後漢書·劉焉袁術呂布列傳》「沛人張魯，魯字公旗。初，祖父陵，順帝時客於蜀，學道鶴鳴山中，造作符書，以惑百姓。受其道者輒出米五斗，故謂之『米賊』。陵傳子衡，衡傳於魯，魯遂自號『師君』。其來學者，初名爲『鬼卒』，後號『祭酒』。祭酒各領部眾，眾多者名曰『理頭』。皆校以誠信，不聽欺妄，有病但令首過而已。諸祭酒各起義舍於路，同之亭傳，縣置米肉以給行旅。食者量腹取足，過多則鬼能病之。犯法者先加三原，然後行刑。不置長吏，以祭酒爲理，民夷信向。朝廷不能討，遂就拜魯鎮夷中郎將，領漢南太守，通其貢獻。」

《三國志·二公孫陶四張傳》「魏略曰：劉雄鳴者，藍田人也。少以采藥射獵爲事，常居覆車山下，每晨夜，出行雲霧中，以識道不迷，而時人因謂之能爲雲霧。」《三國志·張樂於張徐傳》

「徐晃字公明，河東楊人也。病篤，遺令斂以時服。性儉約畏慎，將軍常遠斥候。先爲不可勝，然後戰，追奔爭利，士不暇食，常歎曰：『古人患不遭明君，今幸遇之，當以功自效，何用私譽爲？』終不廣交援。」

東漢時亦有李典的「不與諸將爭功」；和洽之「儉素過中，格物多失」；袁渙的「兵者，兇器也，不得已而用之」；高堂隆之「糾刑應不本大道」；以及王基的「使民謹慎」和鍾會的「奏功不受」之道論實踐。如《三國志·二李臧文呂許典二龐閭傳》

「李典字曼成，山陽巨野人也。典好學問，貴儒雅，不與諸將爭功。敬賢士大夫，恂恂若不及，軍中稱其長者。」《三國志·和常楊杜趙裴傳》「和洽字陽土，汝南西平人也。太祖定荊州，辟

爲丞相掾屬。時毛玠、崔琰並以忠清幹事，其選用先尚儉節。玠言曰：『天下大器，在位與人，不可以一節儉也。儉素過中，自以處身則可，以此節格物，所失或多。』」另《三國志·袁張涼國田王邳管傳》「袁渙字曜卿，陳郡扶樂人也。當時諸公子多越法度，而渙清靜，舉動必以禮。郡命爲功曹，郡中奸吏皆自引去。渙言曰：『夫兵者，兇器也，不得已而用之。鼓之以道德，征之以仁義，兼撫其民而除其害。夫然，故可與之死而可與之生。自大亂以來十數年矣，民之欲安，甚於倒懸，然而暴亂未息者，何也？意者政失其道歟！渙聞明君善於救世，故世亂則齊之以義，時僞則鎮之以樸；世異事變，治國不同，不可不察也。夫制度損益，此古今之不必同者也。若夫兼愛天下而反之於正，雖以武平亂而濟之以德，誠百王不易之道也。公明哲超世，古之所以得其民者，公既勤之矣，今之所以失其民者，公既戒之矣，海內賴公，得免於危亡之禍，然而民未知義，其惟公所以訓之，則天下幸甚！』太祖深納焉。是時，新募民開屯田，民不樂，多逃亡。渙白太祖曰：『夫民安土重遷，不可卒變，易以順行，難以逆動，宜順其意，樂之者乃取，不欲者勿強。』太祖從之，百姓大悅。」《三國志·魏書·辛毗楊阜高堂隆傳》「高堂隆字升平，泰山平陽人，魯高堂生後也。財軍國多事，用法深重。隆上疏，曰『今有司務糾刑書，不本大道，是以刑用而不措，俗弊而不敦。』」《三國志·魏書·徐胡二王傳》「王基字伯興，東萊曲城人也。明帝盛修宮室，百姓勞瘁。基上疏曰：『臣聞古人以水喻民，曰「水所以載舟，亦所以覆舟。」故在民上者，不可以不戒懼。夫民逸則慮易，苦則思難，是以先王居之以約儉，俾不至於生患。』」《三國志·魏書·王毋丘諸葛鄧鍾傳》「鍾會字士季，潁川長社人。以討諸葛誕功，進爵陳侯。屢讓不受。詔曰『會典綜軍事，參同計策。料敵制勝，有謀謨之勳，而推寵固

讓。辭指款實。前後累重，志不可奪。夫成功不處，古人所重，其聽會所執，以成其美。』」

又在後漢期間迭有道論體現之士，如王景「好道術，明天文」；樊曄之「好黃老，不肯爲吏」；和曹騰之「奉事四帝，未嘗有過」以及蘇順之「好養生術，隱處求道」，其等事蹟如下：《後漢書·循吏列傳》「王景字仲通，樂浪講邯人也。八世祖仲，本琅邪不其人。好道術，明天文。景少學易，遂廣窺奇書，又好天文術數之事，沈深多伎藝。辟司空伏恭府。時有薦景能理水者，顯宗詔與將作謁者王吳共修作浚儀渠。吳用景塢流法，水乃不復爲害。」《後漢書·酷吏列傳》「樊曄字仲華，南陽新野人也。子融，有俊才，好黃老，不肯爲吏。」《後漢書·宦者列傳》「曹騰字季興，沛國譙人也。安帝時，除黃門從官。騰用事省達三十餘年，奉事四帝，未嘗有過。其所進達，皆海內名人，陳留虞放、邊韶、南陽延固、張溫、弘農張奐、潁川堂溪典等。騰不爲纖介，常稱嵩爲能吏，時人皆美之。」《後漢書·儒林列傳》「任安字定祖，廣漢綿竹人也。少游太學，受孟氏易，兼通數經。又從同郡楊厚學圖讖，究極其術。」《後漢書·文苑列傳》「蘇順，字孝山，京兆霸陵人也。和安閒以才學見稱。好養生術，隱處求道。」《後漢書·方術列傳》「漢自武帝頗好方術，天下懷協道藝之士，莫不負策抵掌，順風而屈焉。後王莽矯用符命，及光武尤信讖言，士之赴趣時宜者，皆騁馳穿鑿，爭談之也。」東漢時亦有具道家思想之人而不欲人知者，如《後漢書·逸民列傳》中具有道論涵養如向長、矯慎其等雖成「逸民」，但仍有事蹟傳述故有史家予之記述稱道。另在《三國志·魏書·方技傳》亦有華佗「曉養性之術」；王蕃之「兼通術藝」和賀邵的「災祥應事」之道論認識。如「華佗字元化，沛國譙人也。一名粲。遊學徐土，兼通數經。沛相陳珪舉孝廉，太尉黃琬

辟，皆不就。曉養性之術，時人以爲年且百歲而貌有壯容。又精方藥，其療疾，合湯不過數種，心解分劑，不復稱量，煮熟便飲，語其節度，舍去輒愈。」、「廣陵吳普、彭城樊阿皆從佗學。普依准佗治，多所全濟。佗語普曰：人體欲得勞動，但不當使極爾。動搖則穀氣得消，血脈流通，病不得生，譬猶戶樞不朽是也。是以古之仙者爲導引之事，熊頸鴟顧，引挽腰體，動諸關節，以求難老。」華佗以人體適宜勞動而得血氣通暢，進以喻明仙神煉養之術，可謂具體引述道論於人體存活的理據。《三國志·吳書·王樓賀章華傳》「王蕃字永元，廬江人也。博覽多聞，兼通術藝。」、「賀邵字興伯，會稽山陰人也。皓兇暴驕矜，政事日弊。邵上疏諫曰『夫小人求人，必進奸利，定間妄興事役，發江邊戍兵以驅麋鹿，結置山陵，芟夷林莽，殫其九野之獸，聚於重圍之內，上無益時之分，下有損耗之費。而兵士疲于運送，人力竭於驅逐，老弱饑凍，大小怨歎。臣竊觀天變，自比年以來陰陽錯謬，四時逆節，日食地震；中夏隕霜，參之典籍，皆陰氣陵陽，小人弄勢之所致也。臣嘗覽書傳，驗諸行事，災祥之應，所爲寒栗。』」此即賀邵以朝政兇暴驕矜而日弊來符應天象錯謬、四時逆節，並進而對朝中小人弄勢之非議，可見道論的術用情況非常普遍。從以上諸多道家人物事蹟，顯然可見有道之士即使謙讓不受功名，但仍能秉天道而隨時、隨勢體現。從理論上推究即知道家人物若一心存養道德，自可適宜時勢，亦即可從內聖之德的修持，而外顯諸於社會民間的化育之功。

參、道論之煉養修行實踐

東晉葛洪在其《抱朴子·論仙》述說秦大夫阮倉撰有《仙圖》一書，並認爲劉向所撰《列仙傳》乃是據阮倉所著加以增刪

發揮之作。至於漢時之《引書》係得於 1984 年在江陵張家山出土，共有 113 枚竹簡，其內容多為道家養生治病導引之術；另在 1973 年於長沙馬王堆三號西漢墓出土之帛簡，其內容則有辟穀、食氣的修仙法門。唯深究所謂的《引書》或馬王堆西漢帛簡，應屬戰國時期或至遲為秦代之著作。據學者彭浩在其《張家山漢簡引書初探》考證，《引書》的抄寫年代不晚於西漢呂后三年（西元前 186 年），也就是該書撰就之年應在秦世或戰國時。

《引書》所論導引行氣、養生、修仙，均以老莊思想為主。在馬王堆出土之《醫書·十問》、《卻穀食氣》等書內容中，則多以辟穀、導引、食氣三者並論，並且對於辟穀、導引與食氣的實踐步驟均有著明確的參據，如早晚吐納導引的次數；如吸食朝霞、行暨（沆瀣）、輸陽、輸陰（淪陰）、端陽（正陽）六氣之法；如卻穀的徐行步驟。至於《導引圖》則多以各種仿動物名稱或疾病名稱而對形全身作出各種導引的姿勢形狀，如「螳螂」、「龍登」、「熊經」或「折陰」、「引項」、「引膝痛」等。另在馬王堆文物中之《養生方》則列載了三十二種養生藥方⁶⁷。歸納起來有：治陽痿、壯陽、補益、強筋力、療陰腫、好用藥及房中補益方法。在《胎產》、《雜療方》中亦有對人身器官的描述與其等形成或治療的論述。至於《十問》則虛擬黃帝、堯、舜、容成子等人物的問答來闡論作者對養生、導引、食氣、房中之道家修煉方法與見識，以求能益壽延年。在《禁雜方》中則論述家庭及社會人際交往的停爭止訟方法，如與人爭訟的息止法「與人訟，書其名直（置）履中，取兩雌佳（雌）尾，燔冶，自飲之，微矣；取東西鄉（向）犬頭，燔冶，飲。」《漢書·郊祀志》「秦以十月為歲首，故常以十月上宿郊見，通權火，拜於咸陽之旁，

⁶⁷引自蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 255。

而衣上白，其用如經祠云。西時、畦時，祠如其故，上不親往。諸此祠皆太祝黨主，以歲時奉祠之。至如它名山川諸神及八神之屬，上過則祠，去則已。郡縣遠方祠者，民各自奉祠，不領於天子之祝官。祝官有秘祝，即有災祥，輒祝祠移過於下。」意即秦時期的道論發展，道家人物或可能懼於秦王朝之「用法深刻」，而避隱或避談政治社會管理，故而專心一意於神形煉養以求自適安心。由以上出土的煉養修行文籍內容以觀，則知先秦兩漢之時就有一些有道之人，進行按時依節行氣的工夫存在。

一、秦朝之煉養修行體現

《史記·秦始皇本紀》記載「齊人徐市等上書，言海中有三神山，名曰蓬萊、方丈、瀛洲，僊人居之。請得齋戒，與童男女求之。於是遣徐市發童男女數千人，入海求僊人。」另秦皇「使韓終、侯公、石生求仙人不死之藥。始皇巡北邊，從上郡入。燕人盧生使入海還，以鬼神事，因奏錄圖書，曰亡秦者胡也。始皇乃使將軍蒙恬發兵三十萬人北擊胡，略取河南地。」又「盧生說始皇曰：臣等求芝奇藥仙者常弗遇，類物有害之者。方中，人主時爲微行以辟惡鬼，惡鬼辟，真人至。人主所居而人臣知之，則害於神。真人者，入水不濡，入火不熱，陵雲氣，與天地久長。今上治天下，未能恬佚。願上所居宮毋令人知，然後不死之藥殆可得也。於是始皇曰：吾慕真人，自謂『真人』，不稱『朕』。」以及「秦法，不得兼（驗）方不驗，輒死。」從《史記·秦始皇本紀》所載，得知秦皇求仙藥的誠懇，以及其人實事求是、如實實踐的精神。

二、西漢之煉養修行體現

《漢書·郊祀志》「文帝即位十三年，下詔曰：秘祝之官移

過於下，朕甚弗取，其除之。」、「李少君亦以祠灶、穀道、卻老方見上，上尊之。少君者，故深澤侯人，主方。」及《史記·書二·樂書》「君子不爲約則修德，滿則棄禮，佚能思初，安能惟始，沐浴膏澤而歌詠勤苦，非大德誰能如斯！」、「天子躬於明堂臨觀，而萬民咸蕩滌邪穢，斟酌飽滿，以飾厥性。」此乃是對於帝王的修德表率要求，以及重視具煉養方術之有道之士，以彰顯道家之「謙下」、「自守」思想的模範功能。另在道家人物的煉養修行方面亦有馮衍之「習道德、養松喬之福」，如《後漢書·桓譚馮衍列傳》「馮衍字敬通，京兆杜陵人也。年衰歲暮，悼無成功，將西田牧肥饒之野，殖生產，修孝道，營宗廟，廣祭祀。然後闔門講習道德，觀覽乎孔老之論，庶幾乎松喬之福。…蓋隱約而得道兮，羌窮悟而入術；離塵垢之窈冥兮，配喬、松之妙節。惟吾志之所庶兮，固與俗其不同；既俶儻而高引兮，願觀其從容。」

三、東漢之煉養修行體現

東漢在煉養修行方面基本上已進入圖讖迷信的風行，亦即以主觀的方式進行一己之得的參悟。如東漢士人所參據的《契》即是通過對《易經》之八卦象理、《老子》之清靜無爲，以及陰陽五行的連結，而導引出修身煉養之術；或以自身直觀感悟的領會而從事善行，當然亦有如華佗者則以醫技予人治病或教人健身煉養。唯從東漢的煉養方伎中可以得知當時社會已經呈現盛行的風潮。如《後漢書·文苑列傳》「蘇順，字孝山，京兆霸陵人也。和安閒以才學見稱。好養生術，隱處求道。」及《三國志·魏書·方技傳》「華佗字元化，沛國譙人也。…曉養性之術，時人以爲年且百歲而貌有壯容。又精方藥，其療疾，合湯不過數種，心解分劑，不復稱量，煮熟便飲，語其節度，舍去輒愈。」、

「廣陵吳普、彭城樊阿皆從佗學。普依准佗治，多所全濟。佗語普曰：人體欲得勞動，但不當使極爾。動搖則穀氣得消，血脈流通，病不得生，譬猶戶樞不朽是也。是以古之仙者爲導引之事，熊頸鴟顧，引挽腰體，動諸關節，以求難老。」華佗以人體所適宜的勞動而得血氣通暢之見識，進以寓明仙神煉養之術，可謂具體引述道論於人體存活的理據。又《三國志·二公孫陶四張傳》「張魯字公祺，沛國豐人也。…魯據漢中，以鬼道教民，自號『師君』。其來學道者，初皆名『鬼卒』。受本道已信，號『祭酒』。…諸祭酒皆作義舍，如今之亭傳。又置義米肉，縣（懸）於義舍，行路者量腹取足；若過多，鬼道輒病之。犯法者，三原，然後乃行刑。不置長吏，皆以祭酒爲治，民夷便樂之。」這些都可以顯示東漢道家人物對道的一己體悟與確實的徵驗，進而下貫於生活層面的體現。

道論在兩漢的實踐上，尤其在東漢之時已發展至宗教神學的論述，也就是方士、道士之徒以自己之見解，闡釋老莊等先秦道家思想之論述。透過這種宗教神學的注釋，從而達到對人修行得道的可能做出肯定見解。而這些道經注釋的功能：一者教人修德行善，再者可借誦讀經書而取得功德。故學者蕭登福先生以爲道教徒念誦道經即有大功德的想法並非受佛教影響，乃是中國本土本所自有的觀念⁶⁸。其例舉該觀念於漢朝即已存在，如應劭之《風俗通義》怪神卷之九；另有先賢于吉以較豐富的內涵傳述道教史略之著作《太平經》。而班固在《漢書·藝文志》亦記述「成帝時，以書頗散亡，使…令刪其要，以備篇籍。」另劉向《別錄》及劉歆《七略》等書即參酌《太平經》之神仙、房中、五行、雜占、醫方等道書。從《漢書》所列的道家書籍而言，可

⁶⁸蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁242。

知道家思想在實踐方面，至少可以說該時期社會的風氣，已流行至修煉陰陽合和的養生成仙之術，也就是有志一同於天人合一的與天道相合之路徑修行，因此多有主觀冥想仙神之言舉關證事蹟。當然在冥想修煉中自然會有關注於人體結構的瞭解與鍛鍊，如《黃帝岐伯按摩》的解除疲勞與治病之說，換句話說，這種疲勞或疾病的解除，就是以手按揉身體部位而解除疲勞之謂⁶⁹；至於《陵陽子·明經》一書，據考證為西漢初或戰國時之成書。其理論內容與戰國《行氣玉銘》、張家山《引書》和馬王堆《卻穀食氣》、《導引圖》、《醫書·十問》所述旨意相近。故蕭先生以為《陵陽子·明經》應屬戰國或秦末漢初的道書。唯吾人以為上述有關修身之道家思想論述，在實踐上則是進入導引人按部就班的吸食天地日月六氣，以成就自己藉天地之自然物，煉養人命長久以遂達道、契道，進而與道合一的企圖。此一踐行工夫可以說直接把虛擬的天地陰陽四方之相給予實體化，亦即透過人的器官存活與活動，以接引外在大環境的變化，並使自己的身心達到自然舒適的「道」境界進而成為仙神。此一論證亦可推知，此種道術修行確為當代上層知識份子研習的風潮；若再加上道教在東漢的結黨信仰與崇拜，更能顯示社會的風尚已趨於宗教神學的境域。倘以個人修行而言，則可自劉向受淮南王劉安所撰《鴻寶萬華》、《苑秘》、《枕中書》、《鄒衍重道延命方》等四書之影響而奏請漢宣帝鑄煉黃金，因無成果而入獄之情形下，仍然傾全力撰就《列仙傳》即知當時社會的風氣充彌著神仙與煉造之術。

道教的基本宗旨乃是宗老莊之自然無為；而從兩漢的道論實踐，發現道教的基本宗旨認識，已在形下之用的層面落實了道的

⁶⁹ 引自蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁 267。折枝即折肢；東漢趙岐注云：「案摩，折手節，解疲枝也。」「解疲枝，即解疲肢。」

意涵，亦即以附會、比喻與隱含的實踐方法來推究天道認識之可能，顯然道教的指實化操作對道的特徵已經證得簡約易行的根本性把握。因此從早期道教經典中即可發現其等內容頗多以直觀經驗的感悟來證成天道，而道教之通俗性感悟經驗的理據與推廣方法，使得民間社會更加的風從追隨。一般而言，道教之經驗觀有以下的特徵：

1. 具象性：這乃是道教中人把世間形象、實象及圖像給予道化的比附之意。(1)形象。如無形之道以水、氣之形象來比擬；(2)實象。乃以暗示性連結如道教「禹步」儀軌與天道「星辰位列」律則之關係；(3)圖像。乃是在存思中以特殊而超絕的圖像觀想修煉如驅邪治病；
2. 模擬性：模擬性乃是指對事物的類比，此乃是以比例或歸屬方式串連表示概念或事物間在相互比較下所產生之相互關係。其物性有：「(1)指出事物間的相似性；(2)一種推論形式（通常為歸納法）從肯定兩事物間的相似性出發，以證明兩事物在其他方面亦必相似。」⁷⁰因此道教模擬性意義即在於直觀感悟的證成天、地、人、物的貫通；
3. 實歷性：乃為實際的經歷；意即個人主觀直覺經驗累積，並經其主體主觀的玄思觀想而察照萬物之連結比附，也因道教的既超越又現實的經驗證悟，以及簡便易於操作的範式使得百姓能起追隨信仰之心念與行動。

由於秦漢道論實踐具有超越性之理據與操作性之依據，因此乃援據稷下學宮黃老道家的順應趨勢變化的理論而發衍，進而使道家形上精神得以落實，而且並以「道生法」的立論與「立法以全

⁷⁰段德智、尹大貽、金常政譯：《哲學辭典》，頁15，貓頭鷹出版社，1999年。

道」的認識及操作，而逐一的加以實踐與把握，致使道的實踐在各個階段進行抽象化論證，並經由比附而形成修身煉養，此即為得道之法門或視窗的路徑。這種情形更使得道家的理論開拓了更宏大的規模，亦即在形上天道總體的框架下，各自以直觀感悟理解「道」的存在以及「與道相契」的概念。雖然道教發展在天、人、物、我之總體關係上，亦即以主觀境界獲得超越性的天道連接，然而在物理性的專精深入方面，則因未能形成研究風潮殊為可惜。

在兩漢信仰崇拜上，大體上承續春秋戰國的模式，誠如學者蕭登福先生自葛洪《抱朴子》中推言「兩漢及六朝，二者所重視之道經亦有別。」^⑦這乃是說在道經的篇書之名長短有差異，而且信仰參據之經書亦有不同，即六朝道經之書名較長，而兩漢較短。兩漢道經以《三皇內文》及《五嶽真形圖》為主；六朝以《上清經》及《靈寶經》為主。在變化術方面兩漢重視《墨子五行記》及《玉女隱微》；而六朝重視《大洞真經》及《度人經》。《三皇內文》之功效，據葛洪《抱朴子·遐覽》所述「其經曰：『家有《三皇文》，群邪惡鬼、溫疫氣、橫殃非禍。』若有疾病垂死，其通道心至者，以此書與持之，必不死也。其乳婦難艱氣絕者持之，兒即生矣。道士欲求長生，持此書入山，辟虎狼山精，五毒百邪，皆不敢近人。可以涉江海，卻蛟龍，止風波。得其法，可以變化起工，不問地擇日，家無殃咎。若欲立新宅及塚墓，即寫《三皇文》數十通，以布著地，明日視之，有勞色所著者，便於其上起工，家必負昌。…又此文先潔齋百日，乃可以召天神，司命及太歲，日游五嶽四清，社廟之神，皆見形如人，可問以吉凶安危，及病者之禍祟所由也。」此乃是以道教神

^⑦蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，頁331。

學玄秘方法使道的至上性與通便性給予強化的闡論。另關於《墨子五行記》所記煉養部分，亦多記述仙神事蹟與丹藥、符咒運用之內容。《墨子五行記》原名《墨子枕中五行記》又稱《墨子》該書已佚，據《抱朴子·遐覽》稱，該書為道教變化之術的第一經書。其言「《墨子枕中五行記》五卷…其變化之術，大者唯有《墨子五行記》，本有五卷，昔劉君安未仙去時，鈔取其要，以為一卷。其法用藥用符，乃能令人飛行上下，隱淪無方，含笑即為婦人，蹙面即為老翁，踞地即為小兒，執杖即成林木，種物即生瓜果可食，畫地可河，撮壤成山，坐致行廚，興雲起火，無所不作也。…又有《白虎七變法》…亦可以移形易貌，飛沉在意，與《墨子》及《玉女隱微》略同。」至於內外景之《黃庭經》則都是在敘述存思與固神之方法。《黃庭內景玉經》則更以系統化方式將人的形體作上、中、下三部而各予八景之分，而合稱為二十四真。其主要內容乃是將人體各部位與神祇相予配合，而用於存思。此乃是表示兩漢的道教經文撰述已著重在如何強固其思想宗旨的價值性，也就是其宗教神學旨意依附於道家形上天道，並經由各宗教領導者的主觀感悟體驗證成天道可得，並進而加以確立「道經（書）」形成的不可思議性而讓人相信、膜拜或皈依。

小 結

道家思想在秦漢的指實化與操作化處理之下，帶動了道家思想的普遍化與深入化，這為中國人在生命有限性的框架下，經由闡釋及落實而把握與彰顯無限天道的可能企圖，因此秦漢的指實化與操作化處理道家思想則做出了具有實踐性的依據。不過從歷史中發現，道論的指實化與操作化始終僅達到「道」的一面性詮釋，也因為人的此一有限性，讓人們不斷的重新更迭對天道律則

的認識。歷史雖然以雷同方式重複而交替演出，但卻是一再的反映無限天道的無窮性。因此人在道論實踐上會有著：思究竟唯無盡之感，亦即即既契道又違道的兩難困境。而這種困境的對待，吾人以爲從理論研究層面而言，應抱持著思究竟唯無盡的態度，也就是永恆的追求理想之世的到來。另言之，亦爲道論發展給予理性尊崇的對待；至於在實踐的操作方面，則需要對道的認知應該以既契道又恐會違（為）道的認識來實踐，亦即以謹慎謙卑的態度面對當前的事物。從史實證知各個朝代的政府對事務的處理，都是一再的企圖表現最周延圓滿的規劃，也因此就越呈現出著力於枝節末梢的技術層面；仔細研究乃是政策實行時會不斷的受到新形勢變化的牽引而一再更易，或者爲了要求有更好的表現，而不斷的更異其既定的政策目標。因此我在研究這一課題時發現道論有其理論與實踐的悖離態勢，其終極原因恐怕仍如老子所說的「物壯則老」這個亙古彌新的警語。所以對於道論的理論研究應本著：保持著究本探源的毅力，以及不斷的深入探討與追尋；在操作執行時則應：儘量的把握物之自然本性原則，以免因於過與不及之不切實際，而另外形成自擾障礙的局面。通過各個時期有道之人對道論之理論的認識與詮解，以及對道論實踐的體現，因此道家思想得以不斷的傳承著。

第六章 道家道論之反思、 後續研究及其結論

自 20 世紀以來，人類的世界隨著科學技術的進步以及基於各種物品的生產力增加情況下，人類與自然環境的關係就變得更為密切，甚至出現了尖銳的矛盾，也就是昔日自西哲笛卡爾「我思故我在」之二元論世界觀的以人爲主的思維及生產操作的程式，已被當今人類重新的加以認真反省。這種反省可以說是全面性的探討人類居住的環境、人類生活依據的精神，即從人口、資源、社會、經濟、環境及哲學等各方面加以綜合性的給予關注。此一關注，基本上，就是一個環境生態性的研究，也就是不以個別之「人」爲主體性的研究，而是對於人存活所需相關之具有有機生命或無機物質之互動式的連結關注。美國密西根大學研究人員曾對東西方人「肉眼看世界存在物理差別」進行研究。所獲得的結論竟然出現了：1. 文化影響看法；2. 出身決定看法的主張。其大意乃是以 25 名歐裔及 27 名華裔參與實驗者，就圖像的主體與整體注視，並觀看眼球的活動而作出分析。經學者研究發現「歐洲裔美國學生更注意圖片近景中的物體。比如叢林中有隻美洲豹，他們的目光會長時間停留在豹子身上；華裔學生則更習慣於花時間觀察圖片背景和整體，並且會在背景和主體之間來回移動目光。」^❶另在對日本人與美國人以「見水下圖片」的同型實

❶參見 2005 年 8 月 24 日南京《現代快報》A18 版。

驗中，發現：「日本人對背景的描述比美國人多 60%，對近景與背景物體關係的關注度是美國人的 2 倍。」因此該研究小組主持人理查德·尼斯比特提出結論：1. 亞洲人的生活環境較為複雜，因此有著需留意別人看法的「文化影響說」；以及 2. 不論任何民族的人種，在同一地域生活中，對物體的看法均有著「文化差異」的結果顯現。是以尼斯比特以為「和諧是中國文化的核心。而西方人只關心如何完成一件事，而不在意他人感受。」但並非「一種文化背景下成長的人比另一種文化背景下成長的人能更好地認知世界。」此種西方式的科學實證不能說為「以偏蓋全」，但卻可以稱「有此一解」。亦即擅長「目的與手段」分析研究的西方世界，已經認識到主客體相融的綜合性研究。

中國道論在此一綜合性研究論述方面固然有其無為、和諧、不妄動及穩定之綜合性特質，但不表示此一特長即為中華民族「自以為是」的一切依據，因為老子曾懇切告諸吾人勿專偏、勿私妄、勿自是。是以吾人在進行道論之思維與實踐的反思中，即應關注於「天行健，君子自強不息」之永恆性的價值追求，秉持著「不自滿」與「謙卑」來面對未來詭譎變幻的世界。早期的道論實踐反思，乃是對於世俗人君有為之治的反省。然而研讀早期道家經書發現，道家人物均極力推崇無為之治的「黃帝」，並且非議紊亂周朝之制的諸侯與人事，究其原因乃在於「周文疲弊」不堪理政，如王室不遵守自訂的傳承體制，以及下臣輕藐上下的制度，致使孔子、老子、孟子贊議非常。其實昔日這種順天則之治的景況，是極度受到先賢先聖的推崇；而孔、老、孟、莊等人對人制批判性的議論與其說對王室的不滿，倒不如說中國人的生活模式本來就具有一種自由自在以及與世不爭的底蘊，這種底蘊所涵養出的民族性，自然會蘊育出反抗極權與要求秩序生活的潛藏心理。春秋戰國時期的紊亂現象，乃表示任何具有野心者都可

以任意的毀壞體制、踐踏人命而瓜代立國，換言之，這種無視天人合一的安祥生活的情形即為對至崇高、至廣大的天則以公開的行為拒絕遵守。如此自以為是的作為，不僅儒、法、陰陽等家人物所鄙視，更是道家人物所痛心疾首的。職是之故，早期道家人物都極力主張無為與因順，其最終目的即在於人世的和諧相處。然而從實際的事例中可以證知人為性的體制建立，到最終都沉淪而重建，或者一再的隨著潮流及趨勢變動，而作出適應或符合現實需要之調整。深究其原因，都是一個自是、自誇的強勢認識作祟所造成的結果，因為那些人都認為自己比別人都要好。因此道家人物倡導的根本核心價值是質疑：人力所建構的不確定性體制，何以其所創建的價值竟遠遠大於具有恆定性與變化性之天制的價值。人制的不確定乃來自於自以為是的符應天則之專制、偏執與私慕；如何去除此一劣習，確是需要運用智慧來解決。誠如上述，老莊的道論就是教人「如何放下」的智慧，不論人如何的自制、自律，以人世體制變化來說恐怕仍歸於世道循環往復的結論。因此「如何放下」是道論實踐的根本認識關鍵，是以學者徐小躍教授解為「既契道，又為（達）道」的認知最為傳神，然而此一說法恐又落入言傳心悟的神秘境界。我個人以為似乎可以：

- 一、在契道方面乃是以地、天、自然之道所顯現的法則與事象，作為人類行事的規範，如為政以時，興衰以勢的加以隨順處理，亦可謂以「推波助瀾」方式加以強化。
- 二、在為（達）道方面則以「常善救人故無棄人」的生命關懷，以及由社會大眾共同參與及監督來達成，其主要目的在於防止行政專斷作為的偏誤。為能從道論實踐中反思道家思想的可行性，我以為可從先秦兩漢的史料中找出具體體現的所在與其衍化改進之處。

道家思想之言簡意賅的指約易操作性，確實在思維與實踐方面

帶來了恢宏的發展空間。是以近時學者因於 1973 年的湖南長沙馬王堆《帛書老子》及 1993 年湖北荊門郭店《竹簡老子》的出土，使得《老子道德經》的根本原創性道論不但得以確定，而另興起了一波所謂「新道學」的研究風氣。另言之，乃是重新肯定與再定位老子道論的精神而加以衍發，亦即從道論的積極面，如是非兩行，不慕棄賢惡與物我一體休戚與共，從而結合了其他如美學、自然環保的物種生態關懷及地球生態平衡的動態均衡論（the theory of equilibrium dynamics）或系統動態學（system dynamics）之專長領域的發揮。在物種生命關懷上則自人的倫理重視，擴大到對動、植物的生命尊重，也就是把生命倫理學（bioethics）的內容加以擴大。因此這種擴張即是對物種生命的保全或物種生存權利的加持。故學者陳德和先生對於此一關心世道人心的理念，乃抱持著肯定的態度進而支持「無性生殖」之桃麗（Dolly）羊的生存權^②。這種對任何新事物的出現，不任意否定；反而應該宗奉老子與莊子在道論中對自然創發力的肯定與支持，然後再論究防患措施。

總而言之，道論體現的反思關鍵即在於對生命的尊重，此一生命的尊重乃是對於各物種的發展給予等距與層級性之空間的發展機會。是以從先秦與兩漢之道論特徵的發展過程來檢視，即可發現道家思想的衍化模式，乃是一個既契道又為（違）道的往復螺旋性之前進模式。這種關係若從宿命論之觀點而言，一言以蔽之，即是大勢所趨的不可抗力性；如從時代進化觀點而言，即是

②陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁 99，里仁書局，2005 年。桃麗（Dolly）羊，乃英國羅斯林研究院以一隻六歲大的母羊乳腺體細胞複製（clone）而成的羊，其並未經過有性生殖。亦即自體細胞的無性繁殖。

一代新人換舊人的永續薪傳；然而如果從生態衍化觀點而言，即新舊之薪傳乃立基於彼此以互蒙其利且相互尊重之方式而共同存活。由於每一個理論或思想均有其適用之處與未竟之處，為能發顯道論此一論點，乃分別對先秦與兩漢在道論特徵體現方面予以檢視與反省，亦即加以反思其價值，進而結合當今理論發展之大趨勢而更深層的、更廣泛的發揮。

第一節 道論之反思

老子之因順、無為、不造作干涉及莊子之坐忘、心齋之心靈自由奔放的道家思想，可以說是教導眾生「如何放下」的智慧。它是從生活經驗中以調適蒼生的心懷而諄諄教誨世俗人物能夠自知與節欲的生活，亦是從生活歷練中來求得心靈的自由、身體的安適、生命的保全及人世的關懷。是以學者陳德和以為老莊道家為「生活道家」或「人間道家」^③。因為老子有言「常善救人故無棄人，常善救物故無棄物。」^④另莊子亦說「道在萬物中。」^⑤儘管《老子》一書多有論舉非議當時王室有為之道，以及《莊子》對於「天制」與「人制」存在的無奈表述。不過可以究竟而得知該二書的精義仍在於「為道日損」^⑥，和「無待而運」^⑦的主觀自我調適。換言之，其等所求的是「在世以求化世」的警世。

③陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，頁182。

④《老子·第二十七章》。

⑤《莊子·德充符》。

⑥《老子·第四十八章》。

⑦《莊子·逍遙遊》。

老子道論的發展，自春秋末至戰國時即發展成為當世顯學，故多有學者如熊鐵基、陳德和等先生以為自戰國中期道論呈現南北派之不同專注的分化與發展。其北方派的老子道學發展，以齊國稷下學宮具史官傳統特色而好黃帝、老子，並且視為帝王之師的道家人物，如鶡冠子、尹文子、關尹、呂不韋等，也就是主張理想之治的「上無為而下無不為」之君人南面之術；另一發展則是以莊子為代表南楚一派的道家人物，其等把老子之學創造性的轉化為自是而處江湖之下的逍遙無拘之道家思想，故其主張精神的自由與生命的關懷。因此反思老子道論可以說具有以下二個特性：一者反映代表當時管理階層的沒落思想；其二為代表平民思想的萌芽。在代表沒落階級思想方面則有學者如：范文瀾先生所稱之反映沒落統治者之說，以及呂振羽先生所稱之反商（新地主）之說。此種論述乃是對於老子、莊子所處之世代，已經出現了貴族崩潰的時代。而代表平民思想方面則有學者如：楊順興先生之：1. 厭惡壓迫階層說；2. 貪迷事物之坎陷說；3. 法天道無私益之說。此一說法亦表示士民階級的發展已有斬露頭角的機會。另外則是侯外廬先生亦有所言：1. 小國寡民公社平民幻想說；2. 階層分化說。無論論者如何的指證歷歷老子道論所具有的反面意義，我以為其等均未偏離《老子》之見。然從大體而言，老子論述天道之往復循環旨意，乃是一個公益均衡的情狀。因此我以為無論老子所論述之禁止與杜絕的例示，仍以「不偏執」的「適度」為一切之前提。雖然迭有學者如任繼愈先生以為「老子企圖用公社制代替剝削制，在一定程度上反映了勞動者農民的樸素願望。」^⑧以及「同樣的復古，孔子主張回到西周，墨子主張回到夏禹，老子主張回到結繩而治，後來的黃老學派主張回到黃帝，

^⑧任繼愈：《中國哲學發展史》，頁251，人民出版社，1983年。

他們的政治主張和他們所代表的階級利益是息息相關的。」^⑨以道家思想的時代背景考量老莊等道家人物對天道的闡釋，吾人則可從老莊道論體現的反思中，知曉道論的正、反面意義與價值，其二者都可以在現今世界的發展中得到繼續發揮的舞臺。不論老莊道論對平民關心亦或對階級意識的封存，也都可以從人民的表現及為政者的修德體現，而得到天道自然的永恆性變化之證明。

壹、道論思維與實踐之終極性

一、道論體現意境的理論極成

人在研究學問時，總是會借重一個自己所熟悉的參照點來解讀他人的東西或事物。研究哲學就更需要不斷地改變既有的思路與方法來尋求創新與突破。鄭湧先生以為「真理的追求、哲理的探討已很難被那種寫法還是讀法（即課堂式、書齋式的寫或讀）的探討來滿足。」^⑩因此鄭先生以走出研究所進入真實而平凡的生活當中去體驗人生與學問；他說「我認識到，哲學思考應該重視世俗的、平凡的實際生活，應該到這樣一種真實生活當中感受真實，發現真諦；甚至可以說，對於人類而言，其真實、真理、真諦就在這滾滾紅塵之中，就在這世俗的、平凡的實際生活之中。平凡者，最真實。」^⑪因為「現實的實際生活是做、行動，靠做、行動來實現，而不是靠讀、說或寫。…這從哲學的角度來看，就可以破除先驗、先在觀念的偏頗。先在並不就是昔在；昔

^⑨任繼愈：《中國哲學發展史》，頁251。

^⑩鄭湧：《道，行之而成。走出書齋之後的哲學沉思》，頁8～9，中國社會科學出版社，2004年。

^⑪同前註，頁11。

在並不一定成為先生，前事並不一定就是後事之師。」¹²鄭先生提供了一個實踐有理的概念，但是對於理論的探討力度，似乎並未予以彰顯，亦即其之二段式論證予人印象深刻。從實踐感受或領會形上義的思維而言，顯然人類行為所表現出抽象性的理論，本來就來自於對現實象的特性而沉澱，理性邏輯理論固然能創新，但若未能符合現實社會使用，那麼它也將永遠沉淪消失。換言之，一個理性理論的發啓與建構，應該已經考量到可以運作的可能，亦即已具備實現的遠景。當然符合社會的使用理論，也並非永遠的有效而可以與人類並存，或許那種符合社會效益的部份反而只具有在當下的有效性；理性邏輯思維固然能帶來周延效果，但仍應以生活實踐為底基的延伸與發揮才有存在意義。因為世事的變化原本就是一種趨勢性的顯現，因此可以證知實踐道論是一切道家思維的根本。

二、道論內聖極成的限制

人生順逆的種種情境都可自歷史中找到；所謂歷史情境乃是指世間任何物都有其終極性，也就是任何事物都終將沉澱於歷史之中。以道家所重視的有、無之說，即是直指人以任何形式的偏執，到終了都將歸於寂靜。雖然道家重視一己之德的修持，如《老子》下篇之「德」章，即諄諄教誨內聖之德的自覺與自律修養，以及外王的慈愛與簡樸的化行，然而其中亦充顯著終極性的本質，亦即處處顯示著「反者道之動」的往復性。道論內涵之內德性命修持，是否即以通過「閉關自守」的堅持而達道，此一論述不無問題。因此其內德工夫的修行仍需借實踐來反應，否則仍無法證成內德性命之極成，換言之，在人生的生活階段中，人的

¹²鄭湧：《道，行之而成。走出書齋之後的哲學沉思》，頁12。

內德修行工夫只有在具體實踐中呈現開來，才能終極性的表現出定性的結論。然而這種表現極易造成「以偏蓋全」的結局，或者造成僅重視結果的表現，而輕忽修持過程的關注，如何使修行過程中達到天平式的「內德」，顯然由於人爲之制難以確實貞定，因此無法做一永恆性的定調，這是鑑定道論內聖性意涵的限制。

三、道論外王極成的侷限

《老子》下篇的德行之論，在文字章篇敘述上其份量比其上篇之道篇爲多，因此可以推知老子非常重視「道的體現」，也就是德的踐成需要詳細規範與解釋。儘管人在一己成德的修持上，關注於自覺的創生與自律的內斂，但是也在「道的體現」上亦充滿著慈柔之順承與簡樸的無爲；不過從《老子》一書即處處彰顯出：人的造作與干涉是一切爭議的基點，如何使人的生活能夠平和順暢，老子以爲仍應歸於對「天之則」模仿的模糊式來規範比較來得圓融一些。人對於「自是」、「自見」與「尊賢」的氾濫舉措，終使得事物的發展一再重演而至形成定性的更替現象，這種更替的現象，其本質難到不是《老子·四十章》所言「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有於無」的寫照。道論超越性的外化之王的工夫要求，顯然就落入自己所設的圈套；亦即人的開創式自覺可以無邊的自由展現，但在展現的同時是否能始終的自知而加以自律，這是一個困擾。因爲自律與自由在本質上就具有二分性的定性關係，如何和諧的調適這二者的互動，道家並未深入的檢討二律悖反的操作。因此道論超越性的外王工夫，就出現了所謂契道乃爲道，而爲道即違道，既顯違道即屬道之一面專偏的不幸輪迴宿命中。

道論對天的定義既是超越性又是內涵性，因此人類在契道與合道方面則充分展現出人的自由性與制約性。其自由性就是「無

待而運」與「齊物逍遙」；在制約性方面則受制於「不論潛心修德之內聖或展翅高飛之外王的待時與勢」以及「天不假年壽」的約制。是以道家也就比較重視日常性的生活實踐，亦即在契道、合道的工夫上仍需落實於平常的生活中，這種生活並非像儒家人為式的「朝聞道夕死可焉」般的盡心盡性。因為道家以為盡心與盡性之舉，是無法透過言語傳遞而達到薪火相傳的手段與目的（means and purpose）的連續；因此道家以專注於一的一己德成，而後再予以流芳其餘才是至道的表現。另外則是儒家之當下行仁之主張，乃是以應盡與能盡為準則，此則涉及了人的衡量準據問題，此一衡量準據問題即需要精確的量度；而道家在這方面則把衡量準據嫁接於天地律動的準則，亦即安身立命於順、逆之勢。也就是對於事物處理的態度，應如天、地之平常律動現象一般，以通俗的話來說：「得之而成，我心如之；失之而去，我心如之」。

貳、道論反思之價值

一、道論外化事功的主客體圓融體現

國家存在的要素有：土地、人民與主權，而人民更是土地與主權的直接操作表徵。先秦兩漢道家人物都深切明瞭百姓的重要性，因此從周朝以後即有親民愛民的詔示，如「君心民體」、「民富國強」；由於中國古代封建社會以宗族家長式之管理作為認識與治理操作的依據，因此學者們均著墨於宗族家長的君權管理，也就是以自身德性的修養為主要關注的焦點，亦即凡事皆以一己為表率從而為其子民楷模。只要君王的德行不足，或有敗德累行的事蹟存在，那麼人民是可以揭竿起義的；故《老子》主張

相對性變化的人事制度。意即若君王未顧及人民生存，那麼就會遭到「反者道之動，弱者道之用」的反噬情形，如：夏桀、商紂的覆轍。此一論述即在於宗族家長因應外在客體的表現，而此種表現卻又來自主體內德涵養的主觀形成，這種主觀必需涵攝統納客體客觀的認識，才能顯現出符合客體客觀之主觀主體的表率與楷模。《戰國策·齊策》「齊負郭之民有狐咍者，正議，閔王斲之檀衢，百姓不附；齊孫室子陳舉直言，殺之東閭，宗族離心；司馬穰苴，爲政者也，殺之，大臣不親。以故燕舉兵，使昌國君將而擊之，…軍破走，王奔莒。」此乃是論述戰國時期，居上位者——齊閔王倒行逆施之作爲，爲大臣及人民所唾棄的故事。齊閔王不但於檀衢捉殺在近城地區主持公義的狐咍，而且對於善說直言的齊王宗室——陳舉亦在東閭予以撲殺，更且把主持朝政大臣司馬穰苴加以殺害。如此之倒行逆施的作爲，使得人民畏懼，大臣恐懼，宗族憂懼。是以燕國派樂毅（昌國君）統領大軍攻打，由於齊國人民與軍隊皆有遭受齊閔王的迫害，因此相繼背離，不但如此，連齊閔王所派應戰之大將——向子，更與齊閔王在戰事不利的情况下同車逃往莒城，進而使得齊國國土幾近淪喪殆盡；所以外王術用是內德修行的外延事功表現。

二、道論內德修養的主客觀統攝體現

如前述，外功化育的表現乃是透過內德的修養必須達到主體性的客觀化體現才能自如顯現，也就是主體德行修養的主觀形成乃是具備了普世化的道德認知與修養，才能成就內德外化的綜合事功；另言之，也就是在各自職司的情況下，充分而實在的表現出主體既有的客觀性地位與價值，使主體的主觀性作爲與外在客體客觀性認識達成一致，如此即可稱之爲名實相符，此名實相符係來自於人的本然之性與本然之能的作爲。亦即本性、本能的如

實表現即為天道的體現。如《戰國策·楚策》「張儀為秦破從連橫說楚王」「兵不如者，勿與挑戰；粟不如者，勿與持久。」此乃是張儀為了秦國一統天下而遊說楚王應依附秦國之規勸例示。此種自知之明從實踐的立場而言，就是體現天道的特性，而此一人為式的作為只是透過人的主觀認識加以深化至用的層面，如此始能使主客體相互和諧而共創新局；這種主客體相互和諧的境界，究其質，乃是人必需認知萬事萬物的有限性，人是無法像天一般的永恆，任何的功名或外相都無法恆久性的長存；也因此主觀性與客觀性的存在，也會隨著相對性認識活動而呈現變化，只有認清人的有限性，從而達到謙卑恭謹就是體道的表現。

三、為道與契道的展現

（一）隨順天道變化的把握

《老子·八章》「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」老子以水之性與能來強調道的屬性，但對於闡述天道律動現象的落實與實踐，也僅止於「幾於道」，而非「達於道」，或等同於契道與合道，因此老子對道與天的把握，始終停在臨模擬仿的境界來指稱。然而在《莊子》以「無待而運」、「是非兩行」、「隨順任化」對道闡釋的發揮下，即有成為聖人、神人、至人的實踐可能，以現今的語言解釋人在自由、自主、自覺的情形下可使人的有限性達於超越性的存在。既然人以模仿天道般的實踐人事，那麼就應該以指涉性意義而達到恆久性的存在，然而何以又不時的有人為性作不同之解註而更替存在？或者此種自是、偏專亦為「道」之反面性指涉內涵？因此是否這種人世體制的興衰交替本質，原本即為萬物興替的天道之象？是以芸芸眾生對於興盛衰敗的人世現象所抱持的「日出而

作，日落而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉！」之以變爲常的因順天道模式，即爲天道的把握？亦或是這種隨順表現即爲道的整合性意涵？我以爲對天道的把握乃是一種主客體一致性的融和，對於主客體間的差異性存在，應持著萬物軌生物解的隨順變化來看待，此即是達道的象徵。亦即對待生、老、病、死，成功、失敗均懷抱著平等心的對待，只要有一己之力的真誠付出與表現，那麼對於任何的結果，都以天道無私、周延、圓融的本然來對待。換言之，人或許有機心、任爲之時，但是這種負面性的價值與意義，最終仍含括於無限包容的天道內，因此不論是正面意義或反面價值的事象，均可視爲「道化」之表徵，這種機心與自是只不過人情世故有所偏執所致，所以只要能隨順趨勢、平安一世即爲適道的體現。質言之，人之片面性體現天道亦爲天道所涵攝，也就是人以心領神會之超越性理解來達道與契道，又以順道任化之現實性作爲來表顯「與道一致」，此即爲對道的體現。

（二）道與人的相融

學者孫以楷等人以爲「先秦諸子均論道，但都是具體的形而下的人事之道，以道作爲天地萬物本原和形上者體的，只有老子。」¹³因此老子時期的道論爲原始道家形成的第一階段，而自此以後的道家發展即分有二方向，其一爲楊、朱、列子而至莊子的自然之道派，亦即繼續形上學的研究並轉向養生修道之學；而另一則爲文子從自然無爲的天道而以人爲式的「立俗施事」加以推申至人世之治的方面¹⁴。不論先秦道家發展側重在自然面或人

¹³孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》先秦卷，頁6，人民出版社，2004年。

世面，其等共同關注的即是人與天道的相符應關係。人與道的關係究竟是人彰顯道，亦是道彰顯人，這需要透過實踐才能認清。換言之，人實踐養生修道目的即在於契道、合道的與道一體；而立俗施事即具有「道生法」之概念的規範性意義，亦即人透過依法行事從而符應天道而與天道相合。因此道則因於人的符應天則律動而表顯天的生生之德，進而使道的意義與價值充分完整而永恆的傳衍，是以人與道之關係不論在自然面或人世面的界定，這二種發展均表明了人之主體的自覺與自主，以及人之生存與發展是與天道呈現一致性的相融。唯有彼此的結合才能充分展現道家之形上存有論。天道固然不為堯存，不為桀滅，但是道卻是需要人的體會、領受而使道的光環在宇宙間得以發揚光大；而人亦是借鑑天道之律動啓示而有進退，並得以證知天道的存在，從而使人與道的關係結合一致。天道的獨一性與永恆性固然無需借堯而存或因桀而滅，但卻需要萬物的生滅合和而透顯，此雖有唯物論之嫌，但其特性的顯現確實需要物性的論證；也因為人的敬謹闡釋與奉行天道，使道得以無盡彰顯，故人的價值也就最靈秀。

（三）人與物的相依

人與物之相依關係就《莊子·齊物論》所指即為同一性。然而其在論述道性遍在方面就比《老子》文本來得具體，亦即道的地位是萬物的本源，而萬物乃是道的化身，透過物象而彰顯道體，此即為莊子之道論。從《老子》對物與道之關係論述，可於《老子·三十九、四十、四十二章》所舉之「道」功能而得，即「萬物得一以生」，「天下萬物生於有，有生於無」，「道生一、一生二、二生三、三生萬物」，的道性遍在，並表示道、物

①孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》先秦卷，頁6～8。

之間的從屬關係。從《莊子》一書對物即舉出有 334 處之多的情況來說，莊子顯然發揮《老子》的宇宙生成論，並更深入地探討了物我關係和人在天地中的地位¹⁵。亦即物乃是指具有各自物性之體，且該物性之轉化均依天道運動而變化，如〈知北遊〉中言及物性的特徵即以「達生」論述人與物之關係乃是相互依存的關係，人唯有透過道遍在萬物特性的認識與把握才能自由發揮與創造；若人以宰制萬物身分來認識物我關係，則人的創生力是否即可與道一體，此顯然存在著邏輯上的悖論，亦即人的創造力能夠超越天的自生本源能力嗎？人的自制力可以改動天的大趨勢能力嗎？亦即人對於物、我之間的關係，應該基於世間最靈秀之一分子立場，實在應該基於「道性遍在」與「萬物一氣」的物我本根同源觀點來把握才能與道相合。

參、道論與近現代思潮之鏈結

自然科學家對於人類過於干預自然生態的作法深不以爲然，因此對於一些動、植物曾做過長期的追蹤與研究。就以野狼的生活研究中，大多生物學者都以爲狼一直是自然界最能盡照顧家庭職責的動物，祇要有任何侵襲其家族成員或獵殺其狼崽的動物出現，都會遭到該狼群的報復。曾有學者研究人工圈養的狼，在其安全有虞之疑懼下，會進行屠殺親子的行爲。也就是說狼的這種非自然的本性亦屬於可以理解的，因爲當牠無法繼續保護其狼崽時，爲能持續自己的生命而自食其子，此亦可解爲對生命延續的自然之爲。自然界雖一再演練種族的撲殺，但對處於食物鏈的一

¹⁵ 涂光社：《莊子範疇心解》，頁 251，中國社會科學出版社，2003 年。

分子而言，某種生物的絕滅也定然帶來其他相關連物種自身生命的存續威脅。而人類的愛心表現是否能使自然生態的繁衍得到自然的平衡，恐怕不是一、二專案的科學實驗所能獲得最終的成果。然而吾人從道家思想的發展來看自然生態，也能得到一些相對應世與處世的啓示。基本上，從本書論述秦漢時期道論的體現，即已呈現具體化的操作以及指實化的實踐，也就是當時道家人物透過確實的踐行，從而對宇宙萬物運作做抽象化的理論研究，這種由早期老莊道論的清靜無爲的形上道論，在黃老道家的一統化與指實化道論表述或研究後，從而使得道論實踐得以證成天道的體會與把握，並且更指導了道論實踐的周全性與事功性，亦即更完備了道論的發展。此種研究與發展顯然並非以一己之專擅或偏私所能得到的結果，反而是一種「上體天道，中符人事，下合萬物」的統合表現。德國哲學家 H-G 伽達默爾曾表示過「哲學的問題不在於人們想做些什麼，應該做些什麼或做了些什麼，而是在於除了這些所想，所應該和實際所做的之外，同時又發生了哪些出乎人們意料的事情。」因此鄭湧先生以爲「從一定意義上可以說，是一些原本存在但又未被人們顧及的，被遺忘的事情。」¹⁶吾人在撰寫本書時即經常反思與研讀經典文獻所帶來的新印象時，是否會因爲過於專注自己不足之處的添補，而遺漏了原本應該把握的東西，如理論的推導難到就無法顯現實踐的工夫嗎？

言簡意賅、指約易操作性之道家思想，確實在思維與實踐方面帶來了恢宏的發展空間，但也帶來了對問題解讀的爭議性。是以近代學者因於 1973 年的湖南長沙馬王堆《帛書老子》及 1993 年湖北荊門郭店《竹簡老子》的出土，使得《老子道德經》的根本

¹⁶鄭湧：《道，行之而成·走出齋後的哲學沉思》，序。

原創性道論又得以明確展開，因而另興起了一波所謂「新道學」的研究風氣。另言之，乃是重新肯定與再定位老子道論的精神並加以衍發，亦即從道論的積極面，如是非兩行，不慕賢惡與稀少性的鼓勵創新，從而結合了其他如美學、自然環保的物種生態關懷及地球生態平衡的動態均衡論（the theory of equilibrium dynamics）之領域專長的發揮。在物種生命關懷上則自人的倫理重視，擴大到對動、植物的生命尊重，也就是把生命倫理學（bioethics）的內容加以擴大。因此這種擴張即是對物種生命的保全或物種生存權利的加持。故學者陳德和以爲此一關心世道人心的理念，是抱持著肯定的態度進而支持「無性生殖」之桃麗（Dolly）羊的生存權^①。這種對任何新事物的出現，不任意排斥；反而以宗奉老子與莊子在道論的認識，先給予肯定與支援，然後再提出防患措施或預防的概念。天道的生生之德原即是對宇宙世間事物的創新，而往復式的天道規律雖以變爲常，但人只要自覺、自律、自守天道模式即能與道相契。現今世界所關注具高爭議性的議題，基本上，有人造生命學、環境生態學以及經濟哲學等最爲廣大社會所關注。從道論意涵之思維與實踐的衍化來看，顯然都可加以連結及探討，茲析論之：

一、人造生命學研究

人造生命科學這一指向，我以爲應指人工生命（artificial life）與生命科學（life science）以及複雜科學（complex science）三者相互關連的學問。而人造生命學乃是指稱人通過科學的種種實驗，而達到或遂行人之長生久視或繁衍無虞之欲望的展現。因此人造生命科學就包含了現今科學技術的採用及一連貫的相關試

^①同註^②。

驗。人工生命科學，乃是指以電腦模式模擬生命型態的研究，其固然為人類科學技術的一大創舉，然而保守派學者卻以為科學電腦仿真生命型態的實驗，倘若落實於自然生命的領域時，豈不產生另一型態的生命問題。因此大加撻伐科學奪取了上帝或天的職務；不過人對於以天為目標之理想追求，豈非天所賦予的基本能力，若不能給與適當的發揮，難到不是違背天之「職責」嗎？宇宙間事物的發展，基本上，是處於和平競爭狀態，也就是在自然的方式下進行著一己的變化或調適；另言之，乃是透過這種改造的認知而達到萬物隨順趨勢變化的調適性作為，進而顯現天道自然的本質。

人工生命係指人所創造具有人之生命特徵的系統。此一概念緣起於美國拉斯拉摩斯國家實驗室（Las almos institute）克理斯·藍頓博士（Dr. Cris Lanton）在 1987 年提出「生命的特徵在於具有自我繁殖、進化等功能。地球上的生物只不過是生命的一種形式，只有用人工的方法或其他智慧機械製造出具有生命特徵的行為並加以研究，才能揭示生命全貌。」^⑬藍頓博士在電腦仿真細胞生命衍化中發現細胞的發展環境，具有足夠的穩定性並能儲存資訊，另外該環境屬於具有足夠的流動性且可傳遞資訊的「混沌的邊緣」（marginal chaos）^⑭狀態；由於這種電腦仿真的生命現象，不同於自然界的碳水化合物基礎之生命型式，因此以「人工生命」稱之。雖然電腦之人工生命不以自然界之碳元素為出發點，但最終仍有落實於自然界的可能體現，而此一電腦的人為式設定（或稱之為人為式之干預），是否對生命的有限性模式即可加

⑬引自史忠植：「人工生命」，<http://www.intsci.ac.cn/research/alife.html>

⑭引自「人工生命：世紀末興起的新科學」，<http://www.holine.com/June/62004.htm>

以突破，進而達到永恆性的境域，這需要認真的思考與面對。換言之，屬於既有限又超越的天道相仿性——人的自覺、自律與自由的特徵就可以不遵守嗎？也就是人工生命的產物，如何彰顯天道的自覺、自律與自由的特徵？當然人工生命亦將此一認識以模式化處理而加以定限設定，不過此種人爲式的設定是否會落入千古不變的往復循環論，值得深思。我以為道家思想之「道遍在」的根本底蘊——自覺、自律與自由的道之終極特性是不容懷疑的。人類的有限性雖侷限了對理性的推演，但在斷續傳衍文明的過程中卻也不斷的一再燦放著人之既內攝又超越的仿天道性的創發力。所以我以為這就是道的「以變爲常性」及「相對動靜性」之綜合複雜的情境。

所謂生命科學乃是科學家借研究具有生命的物種，而施行對該一物種的細胞做無性生殖的繁衍而達到創造生命之謂，此種無性生殖的繁衍，固然仍有其原先生命的形態或功能，且卻跳躍了自然天道所賦的程式，這點出了自古以來即有的「天道的自然本質究竟何旨」？因為生命科學已朝向非人之主觀意識或主觀解讀的方向發展，人與物的關係在界限上就難以嚴格區分。另言之，人之主觀的世界以及以人爲本之客觀的世界，是否需要認真的自我設限？不論古代或現今的萬物齊一等同的論見，是否即表示人的謙卑自持與自覺的表現一直涵養至今仍能持續展現？亦或者人的這種謙卑自持與自覺的表現乃是有感於生命互依的必然需要（即最終仍受到威脅），而不得不有的認識？！這點出了人創造生命的日子已經爲期不遠；而這種可以預見的生命創造力到來，人卻還沒有找到自我衡準或設限的依據與標準。此是否意味著人的哲學思維出現了困境，顯然有心之士是需要通透的檢試（或檢視）。

複雜科學，由於目前學界對複雜科學的定義尚未形成共識，

因此仍難以定調性的給予明確化，基本上可得到的認識乃是對於宇宙內之成象抱持著非線性（非直線式）發展來研究，亦即採取多重原因、複雜關係的組合來對待；其意為任何一件小事件的不經心發展，到最後會演變出巨大的事件來；此一論述學界曾以「蝴蝶效應」比擬，亦即某一地區的蝴蝶飛翔震動所引起的注意，若不加定限會產生無法預期的後果。換言之，對於昔日的因果論關係將以更寬廣包延的態度來面對。而複雜科學所強調的面向為：整體內之各個體在互動中不但成就自己之存活與發展機會，而且也成就了其整體的發展結果。複雜科學若從地理空間演化的角度觀察，似乎存在著雷同於自然界有機生命細胞的自我組織發展模式，也就是其細胞（地理開發區塊）以「由下而上」的自我組織之系統化進行演化，亦即從道家思想的層面而言，乃是指道無所不在且相互關連，亦即通過對各物性發展的瞭解，得以概括出生命的包容與完整性；因此這種以有機生命細胞的自我組織發展其特徵²⁰有：

1. 個體間的互動（local interaction），乃指人類在土地開發利用上係與其周邊相鄰土地共同互動與參照而成就，因此在檢視其總體土地發展上會呈現共振現象的超額（over）的績效，換言之，彼此相鄰的土地各自作一己特質的展現，其目的即在於不但自己得以存活，而且亦帶給整體區域的發展。亦即《老子·十一章》「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」只有大家拋棄主觀成見才能顯現彼此的力量，進而不但使整體得以存活，而且使各自主體有發展的機會與表現，此即是彼此共同效力的結果。

²⁰ 自我組織之特質係參照賴世剛教授：《都市、複雜與規劃——理解並改善都市發展》，頁6~8，臺北：詹氏書局，2006年版。

2. 非線性動力學 (nonlinear dynamics)，此意為土地開發利用之各相鄰土地，彼此的任一突出有效的表現都有可能產生意料之外的結果，亦即傳統直線式的因果論固然帶來簡化的認識，但也僅限於一對一的結論，而此一非線性動力發展乃是以一總體概括的角度做整體性的總結。此亦有如《老子·八十一章》「既以爲人己愈有，既以與人己愈多。」此乃是悖反西方邏輯理性的單一因果律，亦非中國傳統儒家「種瓜得瓜，種豆得豆」思維。
3. 數量龐大的「作用體」 (many agents)，在土地開發的自我組織中，雖然土地的發展呈現出彼此單元相鄰的土地相互作用而成就個體與整體之「雙贏模式」的發展，但卻可以從總體發展的結果來證知：各個單元土地（不論異質或同質性土地）需要作出共同協力的貢獻。此若《老子·七十九章》所警示「和大怨必有餘怨，安可以爲善」之和衷共濟的旨意。意即「和大怨」的範圍並未周延性的全數包括。當然吾人亦可推申至當今西方民主政治的「大多數決」的缺憾，因為「小怨」未解，而「小怨」乃是事物發展的「逆勢」因子。
4. 突現 (emergence)，吾人以爲此一突現主要表現在總體效用大於其內在各個體彼此單一性所作的貢獻，亦即各個體彼此單一性所作的貢獻加總小於其總體所呈現的成果或價值。此之突現之狀有如《老子·二章》所言「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已」之有無對比的變幻。
5. 整體與局部的互動 (global-local interactions)，此一見解乃是對於突現現象所作的細化解釋；亦即乃是以《老子》所稱的「有無相生，難易相成，…」所顯現的有形與無形的相互作用。

不論人工生命與生命科學以及複雜科學的研究與發展爲何，此種對西方理性科學的反思與檢討，恰與東方尤其是中國哲學認

識的範疇有著不謀而合的匯合趨勢。中國道家哲學的謙下、包容、和為貴的認識與實踐，正好給予複雜科學在事物形成方面指出了一條和衷共濟的路子，當然在闡釋事理時，即需要以科學理性的態度，來面對不同質性的組合因子而給予研析。吾人以爲此種研析似乎進入到《老子·八十章》所言的小國寡民的獨立自主的社群環境中，也就是雖稱小國寡民實乃「小而美」之自主、自律的生存境域。

從先秦兩漢道論發展總結其形上義的落實實踐得知，道論的衍化是一種自動的調適有機體，以現代科學的語言表述乃是一個自主的系統；而從人工生命所闡釋的特徵，即可發現道論的指實化與實踐化有著既超越又內涵的生活場域。這種自動調適的有機體特徵有：首先為自我的自動配置，此乃系統化的表現，亦即人生存的環境是一個複雜的社會，任何的人為性作為都會產生連鎖反應；其二為自我的優化發展，此乃是社會中各個層級的分子都會與時進化；其三為自我調適性的改正，此即亦如自我優化般的追求難得之物的滿足；最後則為自我的保全與完整，這乃是對於自我生命的終極使命的確保。因此從道論的發展論來研究，顯然是一個永不熄滅的活體。

近代學者呂錫琛在其〈道家哲學與馬斯洛〉一文中亦指出西方心理學學者馬斯洛的研究與中國道家人性觀的聯繫關係^④。馬斯洛（A.H. Maslow）係心理學家亦為著稱之「人本心理學之父」，馬氏首先在人性論與道家人性論的一致性方面提出：1. 道家以爲人類具有共同的本性，其本性來自於人類本源的「道」，

^④呂錫琛：〈道家哲學與馬斯洛〉，《中西會通與中國哲學的近現代轉換》，第12屆國際中國哲學大會論文集之三》，頁215～237，商務印書館，2003年。

「樸」；這個「道」的本性，純樸無邪、柔弱恬靜，容易受外界物質及心理欲望的誘惑和環境的污染，進而會產生詭詐、罪惡的行為，因此主張心性道德修養均應回復到嬰兒般的原初狀態。2. 道家認為不同個體各具特性，不應抹殺或扭曲，亦即《莊子·至樂》所言：「魚處水而生，人處水而死，彼必相與異，其好惡故異也」，即萬物各有其特徵，吾人之短必有彼之長可補，而吾人之短亦或彼之所需者，此一論述即達到《莊子·繕性》所言「長者不為有餘，短者不為不足，性長非所斷，性短非所償」，換言之，乃充分發揮不同個體的特性。此一特性的發揮即須藉助於質樸的本性或真我來彰顯，否則各個體在各自機心使喚下，容易彼此算計而無法達到互補有餘而呈現和諧的景況。3. 馬斯洛以為西方對「本能與理性之對立與抗爭」之認知是根本定義的誤解，應揚棄生物進化對抗之狹隘觀點，人類應直接的從馬氏之需求層級理論中昇華到至人、至聖的境界。亦即其提出「類似本能」概念，也就是每一個人的內部天性均具有共性與特性，人雖然也有生物性之本能基調，但不如動物本能般的強烈；該「類似本能」並非不好，反倒是良善的或中性的，該質性有如存在論一般，即立於「先於善和惡」的地位，因此馬斯洛主張保護、促進鼓勵類似本能的需要滿足與表達。其二、在吸收自然無為思想方面，以為自然無為乃是強調對於萬物和人類，各有其特性和內在相似的規律性，因此必須加以尊重，亦即其告諸我人不要強作妄為和過度的控制，反而是要充分發揮善良與中性，尊重其他生命的質樸與自由的精神；是以道家讚許生命的存在，其執持的部分即是關愛與寬容的態度。而道論之旨意乃是不將自己的想法強加於患者或以任何方式進行宣傳以達到有形的效益。其三、在天人合一思維方式的認同方面，以為道家之天人合一思維方式是有機的整體宏觀性，其「人法地、地法天、天法道、道法自然」²²即表示天

人之間的傳承脈絡是存在的；而莊子在〈齊物論〉中亦以「天地與我共生，萬物與我爲一。」而主張人與自然的和諧相融，是以道家提供「靜觀」玄覽式之直覺思維，而達到「致虛極守靜篤」、「無私無欲」以保持虛靜。莊子甚且以「坐忘」方法達到主客觀的會通，進而體悟大道，亦即通過「墮肢體、黜聰明、離形去知、同於大通。」²²以現代語式而論即是擺脫人世間邏輯規則的約束，而在潛意識層達到領悟事物本質的真諦。第四、在需求層次與人生旨趣吸收方面，馬氏需求層級論係承認合理的動物性需要，而人的欲望滿足並非以外界所引起的有形欲望的滿足爲終極目標。此一見解與道家清心寡欲主張一致。亦即透過自覺、自律、自守而達到自由，才是真正的滿足。道家主張利他、利己兼爲，如：「既以爲人已愈有，既以予人已愈多」，以及追求心靈安和、人與自然的和諧關係，以達到「水，善利萬物而不爭」。馬氏在臨床上發現「滿足病態的需求，不會帶來真正的快樂。」如執意任爲將導致精神病的產生；倘以安全、愛、尊重、滿足該需求，則會使人健康。吾人從馬氏自人性論的角度闡述了人的生存或生活的價值應師法道家思想，這帶給人類行爲的啓示有：

1. 超越正反二方向思維：即整合多種學派、方法與文化；
2. 對異質文化的吸收，即融合了東方道家的思想；
3. 重視哲學理論與實踐的結合。

也就是人造生命的研究與發展雖大大超越了昔日人的侷限性，但對於人與自然關係的哲學思考，卻是應該本著萬物和諧的境界來處理，而非一味的以人爲主體的要求其他物的配合。

²² 《老子·二十五章》。

²³ 《莊子·大宗師》。

二、環境生態學研究

環境生態學的研究之所以為近代人類所關注，即在於吾人所居住之地球只有一個，因此在資源有限及人類永續生存的雙重困境情形下即需要認真的探討。所謂環境生態學的研究乃是對於滿足該二困境前提的解決方法之學。基本上，此種研究分為所謂技術的改造以減緩對自然界傷害的淺層生態學研究；以及針對造成人類自以為是或自以為主的價值觀給予批判修正之深層生態學研究。從二者的研究項目而言，當然是以深層生態學研究比較能產生哲學性之效果。而所謂深層生態學之研究，以阿倫·奈斯（Arne Naess）和喬治·塞遜（George Sessions）之見最能代表²⁴，即，他們所抱持的是：人類與非人類之物種，以及與所處之環境均屬於相互依恃而生存的認識。總而言之，即地球內的一切有機與無機物均有存在之價值，任何的生存競爭都不能剝奪彼此的生存機會。因此挪威哲學家阿倫·奈斯乃對淺層生態學與深層生態學作出相互的比較。謹參據雷毅先生所見臚列於表 6-1 ²⁵。

表 6-1 淺層生態學與深層生態學主要觀點比較

類別 項目	淺 層 生 態 學	深 層 生 態 學
自 然 觀	1. 人與自然是分離的。 2. 我們能夠支配自然使它為人的利益服務。 3. 我們能夠也應該用自然規律（即科學定律）來開發利用自然。	1. 人是自然的一部分。 2. 我們必須尊重和保護自然，是為它自身而不是為它對我們有價值，我們應該與它和諧相處。 3. 我們必須服從自然規律（如：承載能力規律，它意味著地球支撐人口的數量為有限）。

²⁴Arne Naess & George Sessions, "deep ecology platform", <http://www.deep-ecology.org/deepplatform.html>

²⁵雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 31～34，清華大學出版社，2001 年。

	<p>10. 擺脫單調工作的機械化、自動化生產，是更好更有效的方式。</p> <p>11. 充分就業是一種理想。</p>	<p>10. 讓勞動者返回工作崗位，使他們消除厭惡心理；為了滿足生活需要，我們都需要幹活，是更好更有效的方式。</p> <p>11. 每個人都應當有活幹，但不一定非是常規工作。</p>
技 術 觀	<p>1. 科學技術能夠解決環境問題，我們必須不斷完善它。</p> <p>2. 在很大程度上決定著社會和經濟變革是技術的進步，而我們控制它的能力卻是十分有限的。</p> <p>3. 大規模的高技術（如核動力）是進步的標誌。</p> <p>4. 通過分析一把問題分解成若干部分來解決它。</p>	<p>1. 不能依賴科學技術；我們必須尋找解決環境問題的其他途徑。</p> <p>2. 我們能夠按我們的要求改變社會和經濟；技術應該是僕人而不是主人。我們決非須擁有傷害我們的技術不可。</p> <p>3. 中間的、適宜的和民主的技術（如可再生能源技術—太陽能、風能等等）是進步的標誌。</p> <p>4. 通過綜合一把所有部分看作一個整體，相互之間是關聯的。人們應當持有一種整體觀念，它對自然和社會的認識比部分之和的觀念更深刻。</p>
社 會 觀	<p>1. 人們不能忍受生活標準的大幅度下降。</p> <p>2. 消費主義。</p> <p>3. 第三世界的人口增長威脅到生態平衡。</p>	<p>1. 人們不應當忍受生活質量的大幅度下降，而可以忍受高度發達國家生活標準的大幅度下降。</p> <p>2. 適度消費和再生利用。</p> <p>3. 世界人口增長到目前水平威脅到生態系統，但工業化國家的人口與行為比其他國家更具威脅，當今人口是過剩的。</p>
政 治 觀	<p>1. 民族國家是最重要的政治實體。</p> <p>2. 我們能夠在不改變社會、經濟、政治體制的情況下解決環境問題；通過對該體制作些調整和干預自由市場。</p> <p>3. 綠色分子要我們退回到前工業的石器時代，或浪漫的鄉村形式。</p> <p>4. 最終我們必須把環境決定權交給最適合的專家：接受科學家建議的政治家。</p> <p>5. 通過議會民主決定行動方案。</p>	<p>1. 區域共同體是最重要的，但它是全球共同體的部分。</p> <p>2. 解決環境問題的惟一方式是社會、經濟、政治體制的全盤變革——我們必須擺脫工業化的生活方式。</p> <p>3. 為建立一個「非工業化」社會，注意力應集中在與區域經濟和社會需求，以及更多地與自然接觸相適應的小規模生產上。</p> <p>4. 我們應盡可能地自己作決定，「專家」只給我們提供建議，而不用權威或權力下命令。</p> <p>5. 通過直接民主，即通過對話協商決定行動方案。</p>

	6. 強大的集權國家需要國家和全球經濟社會體制的支持，並在民主的基礎上保證法律與秩序。	6. 國家的影響力應盡可能的縮小，它主要功能是幫助區域共同體做應要做的事。在綠色社會，人們應按自己的願望組織起來，但應當有強有力的法律來保護環境。
--	---	---

資料來源：Naess A. Identification as a Source of Deep Ecological Attitudes. In., Toabiad M, ed. *Deep Ecology*, San Diego: Auant Books, 1985. pp256-270 & Pepper D. *Modern Environmentalism: An Introduction*. New York: Routlege, 1996, pp11-13. 引自雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 31~34。

從上表所述內容即可知曉深層生態學之研究，顯然已在西方世界中帶來了屬於哲學層面的思維探討。這種主客體的對峙關係已然使得昔日主客體之一元論或二元論受到衝擊；亦即已轉向尊重多元的方面，以及共同成就整體已成為當今的思潮主流。一言以蔽之，即整體乃是不可分割的完整，它是各生存要素相互協力而造就的整體。因此人類所引以自傲的科學技術、政治及經濟成果也都成為《老子》一書極力避免的專、偏、私之預見後果。當今深層生態學研究之人類主體性價值觀，即轉向以中國儒、道天人一體之哲學觀。換言之，在政治主張中，反對「等級制度、非中心化。」²⁶在經濟上則主張：「節制物質欲望的『生活質量』（living quality）來代替工業社會的『生活標準』（living standard）」²⁷。

在環境生態學研究方面亦有許多參照或引據道家無為、不爭與順化的思想。如以上述之深層生態學的研究而言，學者雷毅先生引用澳大利亞環境哲學家西爾萬（Richard Sylvan）和貝內特（David Bennett）其二人以道家思想及深層生態學所作比較而做出結論：「道家思想是一種生態學的取向，其中蘊涵著深層的生

²⁶雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 30。

²⁷同前註，頁 30。

態意識，它為『順應自然』的生活方式提供了實踐基礎。」²⁸而深層生態學研究之首創者奈斯在其自然生存深層生態學（Deep Ecology: Living as if Nature Mattered）研究論著中直指「我所說的『大我』（Self）就是中國人所說的『道』。」²⁹奈斯以理性邏輯演繹方式為其深層生態學構建出所謂的「生態智慧 T」（Ecosophy T）該生態智慧 T 之原則與假設如下³⁰：

原則一：為自我實現³¹。自我實現之假設有：1. 自我實現情況愈高者，其認同他人的境域也愈寬廣；2. 自我實現情況愈高者，也愈能與他人相互依賴與互動；3. 一個徹底自我實現者，必然是能夠與全體人員相互依賴而結合。

原則二：對所有生物存有價值的自我實現。其假設為：尊重生命的分殊多樣性，以及能增加自我實現的潛能。

原則三：地球內之物體具有分殊多樣性。其之假設乃是：對生命的複雜性認知，能增加自我實現的潛能。

原則四：世間事物的成就是複雜而相關的。其假設為：1. 地球資源是有限的；2. 認知資源有限的情況，能促使人我之自我實現產生極大化之共生效果，也就是達到 $1+1>2$ 的效果。

原則五：人與物的和諧共生。總之就是「道在萬物」。把握這個「道」就可以周流和諧。而這個「道」以本體論而言即

²⁸雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 76。

²⁹同前註，頁 76。

³⁰Arne Naess, "Ecosophy T (N - norm, H - hypothesis)", <http://www.heureka.clara.net/gaia/deep-eco.htm>.

³¹自我實現乃是西方心理學者馬斯洛在其需求層級理論中，探討人類都有最終且最高的自我理想實現之願望，故可稱之為終極性之理想實現。

屬於宇宙萬物的本根本源，是萬物的滋生者；從認識論而言即為因順、無違、不造作干涉，即能與萬物和諧共存。

從現代生態學的研究中，發現生態系統最重要的特徵即在於所謂的「整體性」。此一特徵的表現有：1. 生態系統內的各物種因素，都有著環環相扣的功能與作用；2. 生態系統內各物種雖有層級之別，但其等環環相扣之鏈的作用都是呈現有序性與組織性，而且其等作用均與整體生存環境發生相克相成的功能性結合；3. 生態系統內各物種因素的發展，並不妨礙其整體的發展，即相生相剋的各因素仍能以整體生態系統持續生存共識下而互動共生。從上述三個特徵表現，透露出一個信息，那就是生態系統具有自我調節的功能，此一自我調節功能無需人類有意的干擾或干涉，換言之，生態系統內之各個生存物，均能本著共同和諧生存與發展之需要而彼此相互共榮共生。此亦為「被人們稱為西方的道家約翰·繆爾曾倡導過這種『順應自然』的資源管理思想。」³²是以現今生態學的發展已經從對自然的尊重而結合了中國道家要求「人們的行為要與『道』一致，要與自然界的萬事萬物一致。」³³之理論的建構³⁴。

三、經濟哲學研究

由於 20 世紀世界的經濟有著長足的進步與發展，因此經濟學（economics）即從昔日的政治學（politics）中分離而成為獨立

³²雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 105。

³³同前註，頁 77。

³⁴按 Arne Naess 之意其深層生態學之理論基礎有三：一、道家的智慧；二、佛教文化；以及三、印度聖雄甘地的影響。詳見雷毅：《深層生態學思想研究》，頁 76～82。

的學問，它所探討乃是生產的活動。從生產原素的投入（input）直到產品成形的產出（output），這其中一系列的生產活動為其整個的研究內容，若以簡單的話語表示，即是研究與掌握效率的學問，亦可解為成本效益比較之學。經濟學不論是個體經濟學（Micro-economics）所研究的基本生產活動，亦或者是總體經濟學（Macro-economics）研究產業部門間、國與國之間或世界中的經濟往來互動，其根本就是以資源稀少性為前提，而研究「以最小的成本創造最大的利潤」之學。也正因為此一信念的產生與發展，目前經濟學已逐步的形成為一個概念性的學問。然而在 20 世紀的 60 年代以來即有大量的學者從事經濟學哲學（philosophy of economics）的研究，其內容主要在經濟發展的「倫理價值判斷問題，經濟學的一般方法論問題等。」^⑤然而經濟哲學所研究的內涵乃是：1. 經濟發展對整個世界的普遍共性問題為何；2. 經濟發展對人類生存發展的一般規律性問題之影響；3. 經濟發展促使世界對各個學問的哲學底蘊，其連鎖反應問題何旨，當然更有資源環保的再生性問題等等。

經濟學的發展以西方目前而言，顯然已累積了豐盛的成果，然而以經濟哲學的視角來研究，有其必要之立基點；如色諾芬（Xenophon, B.C.427~355）的以人存在為原點；柏拉圖（Plato, B.C.427~347）的共富人性論；亞里斯多德（Aristotle, B.C.384~322）的私有財產制；洛克（John Locke, A.D.1632~1704）的勞動創造私有財產說；休謨（David Hume, A.D.1711~1776）的自利心及於利他之財產正義，與技藝進步促進自由發展說；史密斯（Adam Smith, A.D.1723~1790）基於人性的私己性而有自利行為結果的自由互換說；彌勒（John Stuart Mill, A.D.1806~1873）的財產所有物與幸福追

^⑤劉敬魯：《經濟哲學導論》，頁 7，中國人民大學出版社，2003 年。

求說；庇古（AC. Pigon, A.D.1877~1959）的經濟福利最大化說³⁶。由西方經濟發展的脈絡來看，整個的經濟活動乃是置於一個實踐的路徑上。簡言之，就是從存在論所導出的一系列攸關人民生活改善的學術之旅。如若從中國的生活實踐方面探究，那就是如何的使人的生命得以在朝代更迭中確保無遺。吾人發現中華文明不因朝代更替而有發展的斷層現象，不但如此，反而是人民對天的宗教性亦或者可說是對於秩序性的生活要求，一次次的在動盪時代中透顯出安定與發展的認識與追求。這種現象雖可說是人民對秩序性生活的要求，毋寧說是中國的社會階層化過於封閉所導致改善的緩慢。而此種封閉性的管理在中國歷代中是俯拾可得的，吾人不能說是來自儒家尊王尚治之學的謬誤引導，但卻可以說道家的「物極必反」的概念根植。從中國歷史中發現，人民的思想一直受到執政者之刻板教育的制約，也就是人民的受教育目的就是按既定的模式進行著規範性的管束學習與生活。

哲學在其發展過程中透顯出規律性與變化性，而哲學之所以一直能為人類所重視，即在於其能不斷地創造與沉澱，換言之，就是為適應當時的環境氛圍所做出的調適。因此哲學也存在類似於自然之「週期性」現象，此種「週期性」現象，以理論分析的層面而言，即有如經濟興衰的大週期（60 年）循環論與小週期（5~10 年）循環論；至於人事體制之行政管理震盪、環境生態的食物鏈循環等也皆有週期性的變化；儘管變化有之，但卻是進步的體現。陳政立先生以為「哲學的突破時期一定是哲學繁榮或高漲的時期，它不僅必然誕生在豐富的現實土壤上，而且也取決於哲學思想本身的發展。」我以為陳先生說對了一半，因為哲學乃創發式與沉澱式的綜合體，它不但可在繁華景象中百花齊放，

³⁶ 劉敬魯：《經濟哲學導論》，頁 11~49。

而且也會在低迷不興情景中如蓮花出污泥而不染的綻放新姿。也是這個原因，哲學不斷地在接受滋養以及在試煉中一再的突破既有的困境而呈現新的局面³⁷。本章乃關注於道論的體現而加以反思，從而找出立基點與現代學術發展相連結。一者期望為道家道論找出路，再者乃配合道家道論之適應性趨勢衍化，三者闡釋道家道論的價值，真的僅適用於中國人嗎？

由是可知，昔日與自然直接接觸的人類生活模式，在現今此一生態環保、人造生命科學以及經濟哲學的對照認識下，顯見並不違背目前科學進化的思維。因為昔日對自然的觀察與尊重，以及與生存環境相與共生的模式，經過生態學家的研究發現，地球的物種生態是呈現著「順應自然」的方式進行。美國生態學家豪斯頓，在 1973 年曾以研究美國黃石公園的天然火災對山楊樹群落的作用，發現人類善意保護山楊樹的措施，反倒使其數量的銳減，其原因即在於老的山楊樹由於受到良好的保護而更茁壯，如：為減少老山楊樹被雷擊所引發的火災而加裝避雷針、為防止火勢蔓延所增加的快速滅火的化學設備裝置等，而此等的保護措施，反而致使山楊樹的幼苗因無法自老山楊樹蔭下獲得充足的光照而枯萎。另言之，那種看似有害的自然火災卻是山楊樹整體生態存活的必要因子。此一情況，以中國現今道路兩旁的綠化種植而言，綠化雖為水土保持與清新空氣的重要政策，但是由於種植茂密枝葉的林木如白楊樹，致使其白楊樹下的農作物如包穀（又稱玉米）以及一些葉菜類作物，因無法獲得充足陽光的照射，使得其下方的作物無法行使光合作用作正常生長與結果而呈現枯萎。

³⁷陳政立：《道論》，頁 1，中國經濟出版社，2005 年。

第二節 道論之後續研究

壹、道論論證之標準化建立

一、道論體現的執與無執

從歷史更替的情境中，歷史事件一再以類似性的方式表現著，它不但彰顯出人世現象「執」的終極性，而且從文化的一再創新與融合一面來看，又透顯出人的「無執」賡續性。人類的文明似乎就是「執」與「無執」的統合與彼此互動的無礙表現。誠如本書在道論體現研究章篇中所敘，道家思想的根本底蘊就是「尊重自然的生命」、「自主性的自覺與自由」和「敬謹誠樸的踐行」。而這些根本性底蘊意涵即為萬物如實踐履的尺度，透過此一尺度的掌握與實現，那麼人的有限性就有著無執、自由、普遍、永恆的超越性。執與無執的圓融關係以高柏園先生之見以為「執與無執的統合，乃是希望能透過最大可能的執，以成就最大可能的無執，也就是要以最大可能的智慧，成就最大可能的理想。此時，乃是執而無執，無執而執，是自覺地執。如此，吾人雖然無法當下成就世間價值與意義之無量，然卻也能在當下盡其圓滿，而同享其圓滿與無限。」³⁸因此道論的客觀化就在於執與無執的融和。

由於世界各民族的頻繁接觸，致使人類不斷的進化與進步，因此人的社會也就不像往昔一般的專斷與封閉，所以多元化的社

³⁸高柏園：《中庸形上思想》，頁174，東大圖書出版公司，1991年。

會結構就形成了。然而多元化社會的特徵就是尊重每一個體均有其特有價值的存在，不但如此，亦是容許每一個體都能充分的展現各自的差異性；但是從尊重彼此差異性的態度而言，在實務相處中，相與者即很難從認知與生活中產生共識，此種差異性的尊重，更甚者會造成矛盾與衝突。如何保持均衡性互動的多元社會，固然有法律的底限來維護與保障，但吾人以爲法律乃是社會運作的最後防線，也就是法律的作爲乃是所謂的結果式審視，因此法律僅可定位爲消極性之可測量性價值。另外則是吾人亦發現社會自如的互動情況，大都來自於內存人類文明的道德價值展現，亦即透過哲學式的自覺、自明之奉守人心普遍共識之天道，那麼賡續人類文明的根本底蘊才可以永恆性的確保。

二、道論的價值觀貞定與價值化設準

（一）道論體現的價值觀貞定

無庸諱言，當今的世界是以科學實用及以工具理性爲指導思想，此種指導思想已爲時代之趨勢。此一趨勢顯然爲人類的世界文明帶來了偏執性的危機，諸如：核生化（nuclear-bio）的發展與進步，雖然帶來了人之價值的顯現，但它也帶來了人類生存環境的生態污染與破壞；在人工生命、生命科學或複雜科學的創造方面，固然產生保全身體生命與過程研究的實質利益，但也爲人類的生存價值與結構帶來了根本性的衝擊。此種工具理性與科學實用的現象，原本即爲了創造人類幸福生活需要而發展的科技，反而因爲人類之自由的、自主性的過度化，以致人類陷入了兩難的窘境。固然人類價值觀的科學化與規範化，可以透過法律的框限得到合理性的互動與約制，但是屬於人類深層的生命價值——尊嚴，就無法給予恰當或適當的科學性量化處理。因爲人的有限

性，使得原本個人在天賦上即有的才品差異外，更因時局與趨勢的大環境變化，而呈現彼此的浮沉與轉換。因此如何建立人我的生活共識，即為道論客觀化的當務之急。

本書所論述之道論思維與實踐即為吾人當今生活律動的依據。透過道德的修持與不刻意造作干涉的修養工夫，似乎可以解決上述的困境。道家內聖的道德修持，即為人類心靈純淨簡樸的自覺修行工夫；而其外王化功的無為政治，吾人以為並非以西漢世之文景黃老之治的素樸政治管理為規範，而是在生活中確實能彰顯人民的自律與自主性的開展，也就是在政治價值的定限性與客觀量化上的確立過程中，即便一己之得或一小步的進展，只要永恆的奉守默行，透過人民自主性的監督與要求，即可表現道論的自由、尊重與價值。

（二）道論體現的價值化設準

道家思想之能付諸實踐一定是該思想之價值被人所肯定，亦即這種價值乃經歷過長時間以及多數人的身體力行所得到的肯定。換言之，道家形上的思想也定然透過人的現實生命體現而展開。此種體現就涉及了道論價值的定義，因此吾人需要進一步加以釐清價值與價值化的基本定義。所謂價值（value）其字「源自拉丁詞 *valere*（有價值的、強有力的）」³⁹價值一詞首先為「討論物質使用及交換價值」的經濟學所用⁴⁰。其定義可分為值得欲求之價值與受到關注的卓越感。在值得欲求的價值部份即顯示出性質的有用性如喜愛、偏好；而受到關注的卓越感即表示正面、肯

³⁹段德智、尹大貽、金常政譯：《哲學辭典》，頁 480，貓頭鷹出版社，1999 年。

⁴⁰項退結譯：《西洋哲學辭典》，頁 401，華香園出版社，1989 年。

定積極或負面否定消極之價值如善惡。所謂的價值化（valuation）乃是將人類心理欲求的名、利加以排比而等級化。道家思想的實踐從《老子》、《莊子》、《黃帝四經》、《管子》等書中即已透顯出人的存在價值為保身貴生。當然更深層的探討即以爲萬物和諧相處乃是道家思想實踐之終極成就，這也是一種既超越又現實的融合。因爲道論實踐的超越處，即在於人的自主自由性可無待而運的彰顯天道之生生之德，而道論的現實處，即在於人的視死猶生、視生猶死的安於天命所置。在這雙重性的特徵表現，可以得知道論實踐的價值化具有無限與有限的會通。道家思想的踐成若無價值化的設準，則玄想空言於形上之學則無法得到人的支持與奉行。此一價值化的初顯可以說在兩漢道教的發揮下得到了具體的實現，亦即道教的修身煉精、化氣凝神的階段式效果帶來了道家思想的落實可能；吾人從道教中人的游走朝野，並且受到王室貴族與市井小民的禮遇與追隨的場面，即充分展現中國道家思想的思維與實踐已深化於人的求平安、求永祚之共識心中。道論實踐的價值化給人們帶來了小至個人的福壽安康甚至得道成仙，大至群體共創祥和社會的具體事證。

貳、道論對中西方哲學及宗教之回應

一、在中國哲學方面

道家思想，若說它是中國文化及思想的主流之一，這是不容爭辯的事實，但是何以它未能以系統化的方式展開一完整的理論與實踐的研究，而仍然與中國的儒家思想進行著既對抗又連合的形式共同影響著中國的社會，尤其在中國受到外來文化衝擊時，彼此會攜手共創新局，這需要認真的面對與思考。道家思想真的

僅有無爲、不爭之消極思想在主導或指導人世的思維與行爲的規範嗎？恐怕這個答案是不容易回答的。

由於現今的儒家與道家思想，已經過千百年的相互兼容與吸收各自所欠缺的形上思想或形下實用的部分，因此在這種情形下顯然是無法評定當前儒、道二家思想的積極或消極性意涵的歸屬。因此，若道家思想真的僅止於該一消極性思想，那麼它又憑藉著甚麼在中國傳衍千百年；論者以爲道家思想仍有其外王的理想事功成就。從吾人第四、第五兩章的論述內涵即可證知道家思想即爲牟宗三先生所言爲「實踐形態的形上學」，此一形上學乃是以一種生活實踐方式來證成天道人性的存在，以及契合天、地、人的統貫表現。因此道論對中國哲學的前瞻性影響，明確的說乃是中國寬容大度、萬邦一體與和衷共濟的認識與體現。致於道家思想何以未能如儒家般的受到朝廷管理者的重視而成爲治國安邦的主流價值，這顯然可以從其無爲、不爭、柔順、靜默、永恆等特徵來論究。道家非常重視人的自由與人性的尊重，換言之，乃是對於物性的展現給予一體的觀照對待。它不會因爲堯舜的善良而加重護持；反之，它也不會爲桀紂的惡行而否定排擠。道家精神所關注的地方乃是一種和諧式的生活模式，那是一種眾生平等齊一的情境。因此，處於管理者地位的人就會以秩序建立者及維護者而高舉和平共處之大旗要求利益均沾，因此一再的企圖完備與建制其管理有效的有形標準，然而此一現象卻因爲後繼者的沉淪與腐化，亦或可說規矩制度的繁複不堪令人無法承受，終致於一再呈現興替互換的歷史場景。這顯然與道家思想中的無爲、不爭、柔順、永恆與靜默等特徵不符。是以道家思想未能成爲中國朝廷政治的主流價值，不過它卻成爲中國人的或安逸、或創新的內在德行、外在化顯的衡量準據。

二、在西方哲學方面

牟宗三先生曾分別在其《中國哲學的特質》以「觀解的形上學」(theoretical metaphysics)^⑪及《中國哲學十九講》中第六講〈玄理系統之性格——縱貫橫講〉之「實有形態的形上學」說明西方哲學的根本性格。亦即西方哲學的態度是以理性思辨對人生命以外的自然為客體而作研究與分析，因此對於物的現象即會以人的視角進行概念性的理性反省或價值的設定。然而中國的哲學觀則是以生活的實踐來反映對生命的尊重與關懷，因此牟先生即以「實踐形態的形上學」(Practical Metaphysics)予以定性分析。此種實踐形態的形上學乃是對世間的現象（包含人與萬物）未予強調理性的態度來進行解析與研究，反而是以實踐的責成來觀解人的主流價值，因此無論儒家或道家在生活的實踐方面都特別重視人饑己饑、適可中庸以及道德修行的工夫呈現。換言之，在成德成物的修行工夫上，乃是採取敬終如始的態度來評鑑，亦即此種道德修持之生活實踐的態度，並非以結果論或目的論而論斷人之功過與成敗。因此道論對當前西方哲學衝擊的因應，乃在於以更精確的科學方法檢驗道論的指實化操作。換言之，道論的質性不但是主客觀的和諧統攝人事，而且應以一種天人一致中性價值的實踐過程來面對。

由上述的析論即可知，西方哲學與中國哲學在研究模式上就有著顯著的不同。這種分殊性並未標舉西方哲學的發展即優先中國的哲學研究；也就是說，中國哲學的研究自有其肯定的目標與價值，其與西方哲學的關注顯然為不同界面的層次。是以高柏園先生以為「我們實在沒有充分的理由去認為只有西方的哲學形態

^⑪牟宗三：《中國哲學的特質》，頁10，學生書局，1976年。

才是唯一真的，由此而排斥中國哲學特有之價值與地位。」⁴²由於中國哲學特重天人一體及和衷萬物的實踐，因此在研究分析上即為「不是一個主觀獨立於人之外的物理客體，而是一個實踐道德理想的可能場所。」⁴³西方研究學問的模式乃是把世間萬物作個別性的研究與分析。以西方古典個體經濟學（classical Economics）而言，其研究分析方法即是先定限某一生產因素如土地、人口，在整個經濟生產體系所帶來的功效，然後再研究分析另一項生產因素的投入。此種方法固然能達到結果或目的的鮮明性，但對於彼此間的影響關係卻未通透全面的加以考量，因為西方人對未知與不能掌握的部分，均抱持著「存而不論」，亦即不予關注與研究。因此常能收立即性之效果及個別式之研究興趣達成，但這也造成了「見樹不見林」的整體性缺憾或不連結之斷層現象。而中國哲學則是透過生活的道德實踐，並從而肯定萬物與人我的存在性是一致的，所以對於「手段與目的」之論述就顯示出乃歷史殷鑑的總成；深究其原因乃是因為中國歷史上所追求事功之大成者無人能出秦始皇一統天下之成就，意即後人無法超越；但是人們卻均以秦皇專苛重法的敗績結果來教訓啟智後人，也就是人的一生功過並非以「蓋棺論定」方式評定，而是一種既綜合又特徵、既當下又恆久模式的評論。由是可知中國的實踐形態形上學，自始就是以關注生命價值與始終如一的表現為道論的論證根本底蘊。

西洋哲學固有道德論述，如亞里斯多德在其《尼科馬奇倫理學》上即已論證德性（virtue）乃是一種性格的狀態而非官能或激情⁴⁴。由於西洋哲學的目的論源自其「自然形上學」的認識，因

⁴²高柏園：《中庸形上思想》，頁176。

⁴³同前註，頁176。

此對於任何物的興替均以「目的」取向來解讀及研究，是以亞氏對德性亦以目的論證成之。即其以德性乃是居於過度（*excess*）和不足（*defect*）之調節，它是一種狀態的表現；意即德性之意義乃為避免該二現象所帶來的惡質性結果的自省式調整。因此亞氏把此一自省式的行為定位為理性的表徵，即德性的統御自然是人終極的追求。由是吾人可歸納東西方哲學所探究的分殊性：

1. 西方哲學乃著重於知識的探究；而中國哲學則是始終如一的以人與物的統合之道德實踐來體現契道、得道的把握；
2. 西方僅關注於個體知識的研究，亦即工具化的運用；而中國則重視誠心持道修行之完整過程的工夫呈現；
3. 西洋的個體物之知識研究帶來的是「物化」的世界觀，而中國則是以道德實踐的肯定而造就了天人合道的可能與融洽；
4. 另外則是西洋哲學側重對物的詮釋，因此「存而不論」的態度或將形成獨斷片面與結果論的教條規範；而中國的道德實踐即以「終極性蓋棺論定式」來衡量人的一生功過以詮解道德的普遍性與崇高性。意即人固然為萬物之最靈秀者，但不可因具有對物的詮釋權即為對物生命的掌控。

三、在宗教方面

道家與儒家的思想都為中國文化的主流，與其說其二者之本質為思想或精神，毋寧說是中國人民生活的依據，也就是其二者具有宗教性質的文化思想，亦即在概念上是比較廣大圓融。道家思想在中國文化的地位不但在思想上是學問，而且從其特重生活實踐的一面來看，它亦可稱為具有宗教的性質。因此牟宗三先生

⑭亞里斯多德：《尼科馬奇倫理學》，頁 257～260，時報出版公司，1983 年。

在其《中國哲學的特質》一書中即點出宗教的功能應有：一、它必須與人民日常生活的脈動相契合，進而有自覺之責任；其二、它應該能夠啓迪人的精神提升與引導生活的純淨^{④5}。另學者于春松先生也說「對於死亡的恐懼、生存的憂慮和對未來的無著落感，是人類宗教向度的內驅力，由此產生的自然崇拜和鬼神崇拜正是人類追求幸福、躲避死亡和災難的一種心理保障，而巫術及由此演化出來的宗教儀式則被認為是溝通神與人、隔絕人與鬼、平息人們心中憂慮的途徑。」^{④6}西方宗教乃是以基督教文化為主，該宗教雖宗耶穌基督為其教主，並且有其《聖經》為其教義依據；而中國的道家思想，自兩漢時即以生活實踐來驗證道家企慕天道，並衍生出本土的道教信仰。而道教正是基於道家形上思想的繼承與發揮，並因此尊老子為教主，且以《道德經》為道教教義之根本。中國的道教發展從歷史更替中發現，其自兩漢後即已承繼先秦之道家思想脈絡，亦即道教的發展乃是以一務實的態度來面對社會的現象，由其奉行《老子》、《莊子》文本中的實踐路徑來看，其目的就是為了能契道、達道或得道。此種既超越又務實的實踐進路，顯然可與西方基督教的社會化相媲美。祇不過西方宗教的特徵在於精神與實質的二分法，此一二分法，使得精神的慰藉無法在現實生活中產生會通與制約，是以就會產生片面獨斷與重疊浪費的現象；而中國的道教，因其特質乃是繼承道家形上道論，因此得以隨時隨地的在當下自適而盡心奉行天道，並終極性的透顯與天道的契合來完成人之傳承。

西洋學者托瑪斯·辛格(Thomas Singer M.D.)及山繆爾·金柏斯(Samuel L. Kimbles)二人曾在《文化的複雜》(*The cultural*

^{④5}牟宗三：《中國哲學的特質》，頁89～92。

^{④6}于春松：《神仙傳》，頁24，東方出版社，2005年。

complex) 一書中對於舊時代的思想文物如《聖經》(Bible)之類者，提出應給予重新的詮釋與定義，因此其等引用 1827 年黑格爾(Hegel)所述「『上帝已死』此一認知是多麼的震撼。任何的恆存者與真理都被否定，而否定的本身即為上帝。」⁴⁷他們認為現今人類的科技文明已迥異於 2000 年前的發展情況。因此《聖經》的內涵已不再展現光輝，《聖經》內所要求的生活品質也已然無法牢牢的或根深蒂固的影響人們，因此他們認為應該對舊有的思想文籍，應該重新的加以詮釋以適應新的社會發展需求。

由以上的論述即可知任何好的思想是需要經由「自身適應」或「自身調適」來重新定義其既有的內涵，而非僵固性的承受。亦即任何好的思想理論必須能夠付諸實踐，而且能在實踐中一再的經由萌芽、成長、開花、結果及再創新；亦即不斷的吸收而凝練出適合人所需要的東西。這種論調的根底就是以實踐來檢驗、體現理論思想，也就是以理論思想來關注及導引最基本的生存與發展。而生活實踐方法的產生，其目的即在於有效的解決生活中的困境。從道家思想的發展路程觀知，顯然它亦在此一基調上迂迴著前進。從先秦兩漢道論的發展現象分析，即知當時道家人物們已掌握了天道自然、變化有序的關鍵，所以才能不斷地融合新思維、不斷地創新以及不斷地在實踐履行天道無為而無不為的思想中，自我調適其與社會脈動的落差而成長。換言之，道家思想乃是一個以自知、自律與自由的方式隨順自然發展的有機生命體。

⁴⁷<http://www.cgjungpage.org/index.php> "God is died... God is dead... this is the most frightful of all thoughts, that is everything eternal and true is not, that negation itself is found in God." 引自 *The cultural complex*, published by Brunner-Routledge, 2004.

第三節 亙古彌新之道家思想

從本書的論述中，可以發現早期亦或先秦兩漢道家在道論的實踐質性之所在，亦即不論王室如何的更迭、社會風氣如何的良窳或崇儒的專擅政策，仍不時的出現一些著重黃老之術的人與事；即便在近現代 80 年代的中國社會進入了經濟、文化全面性建設與發展的新時代中，由於機械理性式的西方科技生產與發展帶來了快速的變遷局面，致使中國甚至世界均面臨著工業化與現代化、高科技發展及市場經濟競爭劇烈的三個問題，也因此形成了：1. 人與自然失去和諧，生態平衡遭到破壞，從而直接威脅人類的生存。2. 人與人之間的關係失去協調，即個人的極端主義發展使得人際關係緊張與疏離。3. 人自身心態失去平衡的寧靜，進而造成了各種各樣的生理及心理的疾病。道家因崇尚宇宙的和諧而主張「道法自然」，因此反對文明社會的歧異化，亦即反對以人爲式的文明規矩來約束人的自然本性。從《老子》及《莊子》二書中發現，道家所主張的自然本性即爲「返璞歸真，少私寡欲」，而這乃是要求人們應該以基本生活需求的滿足與欲望的克制，亦即從內心的克己工夫做起，進而得以對外在的行爲加以表現，此即以自我需求的滿足來完成克制本能的衝動；另對於心性修行上，則要求以物我一體之價值來觀照本體宇宙，換言之，即是達到人與自然的和諧關係。從《老子》書中亦可發現「人法道」、「道法自然」的範式，老子對道的闡釋實乃對宇宙本體的根本性把握；而魏晉時期的何晏、王弼即據此把「道」當作萬物的本體，是存在的依據，並把「道」更周延的從「無」的角度加以論述宇宙的本體論；亦即在實存「有」之方面的基礎上把握

「無」的無限可能性，從而使「道」的認識與把握更能揮灑自如。現今對道研究的把握，似乎落在對世間物象的規律性以及法則性的遵守；而道家思想則是以爲它是人世間的最高管理藝術，此乃是「無爲而治」，亦即以「無」的立場對「有」的內涵加以適時的填補，進而達到「圓滿」的境界；不過道家並未討論到「圓滿」與「周延性」的意境，也就是未對「離苦」的一面作出認識與論證。這種情況此似乎爲印度佛教入傳中國找到了機會。道家天道論闡釋未能圓滿與周延性，其原因，我個人以爲似乎仍以天道思想的廣闊性與無盡性，乃是因於人無法透過言語的詮釋而得到更確實的指實；是以不論老子或莊子都諄諄告示，天道的把握只有順從天道律則的生活才是根本性的把握，因此要求靜默遵行、柔順應化即能顯出自然天道的超越性。道家十分重視人之心靈的協調、平衡與寧靜，故而一再提及「玄覽」、「坐忘」、「心齋」之內心修養功夫，而這些功夫在現今競爭步伐快速的社會下，顯而易見的能起安撫人心之效果。因此美國心理學大師馬斯洛即大加讚揚、肯定並予支持^{④8}。本書通過上述的論證與闡釋因此可歸納有以下的結論：

1. 道家思想的大義微言價值：

- (1) 指實而不固守，這乃是與時變異而不僵硬的固守某一認知，亦即隨勢變化；
- (2) 階段性完成而不自滿，此即是對人、事、物的終極關懷並無終止之期，此乃是道論的修行雖然有層次性質的差異，但並不因爲達成既定的目標就停止修行，反而是一種永無止境的自覺心感動；

④8 呂錫琛：〈道家哲學與馬斯洛〉，《中西會通與中國哲學的近現代轉換》，第12屆國際中國哲學大會論文集之三。

- (3) 操作而不專斷，意即容易執行卻不自以為是；
- (4) 圓融而恆常追求，即不以功成名就而自滿，反而是時時懷抱謙虛謹慎。

2. 道家思想的人世價值：

- (1) 具有指實性的會通。乃是從名實相符開始而關注於表裏一致性的天道體現；
- (2) 階段性。乃是指不以行為成果的大小作為最終的判準，意即各階段性的內德修行與外化事功都是為無限天道達成作準備或進階性的準備；
- (3) 操作性。即從事執行人事時可隨時於當下進行，即道乃執與不執的會通；
- (4) 可評估性。意即無為、不爭、因順、隨勢及不為物累之階段式評準並非不可以明確的規範出等距。

3. 道家思想的操作性價值：

- (1) 簡約易使，在日常行為中關心物我並用心生活；
- (2) 主客體齊一對待，即天、人、物、我之存在關係乃是相對性存在之關係，只有彼此的相融統攝即為道論的體現；
- (3) 主觀客觀之會通而證成無限天道的把握。即透過內德修行與外化事功的實踐才能證成人自覺、自律與自由之有限性，從而達於天道歷久彌新的永恆性與無限性。因此在人事干預上，應管得愈少愈好以及作得愈簡單、愈單純愈好。以現代管理學而言也就是每個人職分分工應專精，換言之，就是事物處理的裁量權愈少愈好，而相互諮商的情況必需暢通無礙，即儘量由每一個當事人自行按既有之規則行事。

道家「有」與「無」的融通思想，亦即有限與無限的會通，乃是透過人之有限性的融通之執而證成無執的無限圓滿生命達成。由於人的年壽有一定的限制，所以在此一限制下，要證成天道的把握，即需預設人的自由性是自主的，唯有此一自主性的先在，才可以進一步的從事生命的創造，亦即可以進行類如天道般的創造一切。然而人在價值上的創建，即因有限性的「人為式」，使得自己與物均成為對待性的對象與關係。因此也只有透過吾人仿天德的實踐才能證成天道的存在。此固然具有現實考量之義，但仍難以如如天道；這種困境即為先知先覺者所亟思解決的問題。高柏園先生曾說「吾人之內聖外王之極，實即天地無限意義可能之一，此即是天地意義透過吾人之執的有限而表現，是以此內聖外王之極，雖能上通天地，下契鬼神，然仍是執之表現，此即人雖可無限而又終為有限。」⁴⁹故莊子對於無限天道的追求即以「無待而運」表顯之；而老子則以「反者道之動」示之對天道永恆性的企求。王弼於解《老子·五章》時亦表示「愈為之則愈失之矣；勿樹其惡，事錯其言，不濟、不言、不理，必窮之數也。」⁵⁰亦即要在體無、處有之時而恆言不足。

總之，從現代管理而言也就是每個人分工愈細愈好，亦即事物處理的自是裁量權愈少愈好。固然吾人因順時勢，執中而行，然而孟子也曾說「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也。所惡執一者，為其賊道也，舉一而廢百也。」因此要過著淳樸安樂的生活確是需要大家無私無我以及共同的永恆追求。道家思想在實踐中體現了上天生生之常德，亦即從人事的不擾，農事的依時，兵事的莊重，以及政事的儉嗇過程中，達到上天對人世

⁴⁹高柏園：《中庸形上思想》，頁152。

⁵⁰王弼：《老子注》，頁14，藝文印書館，2001年。

臧否限制的超越性極成，進而與天道相契合。在這種情況下，人雖有天年之限，但卻能安適於自然之道的隨勢道化，並加以永續傳承，這就是天道的體現。

參考文獻

原典部分

- 《詩經新注全譯》，唐莫堯譯注，四川：巴蜀書社，2004 年二版。
- 《尚書》，孔子編定，北京：華齡出版社，2002 年。
- 《易經讀本》，陳蒼傑編譯，臺南：大夏出版社，1991 年。
- 《左傳選》，北京：中華書局，1980 年。
- 《四書今譯》，夏延章、唐滿先、劉方元譯注，南昌：江西人民出版社，1996 年二版。
- 《國語》，左丘明撰，北京：華齡出版社，2002 年。
- 《老子》，陳柱選注，臺北：臺灣商務印書館，1982 年四版。
- 《老子本義》，魏源撰，臺北：臺灣商務印書館，1980 年。
- 《墨子新釋》，葉玉麟釋，臺北：大夏出版社，1988 年。
- 《韓非子集解》，楊家駱主編，臺北：世界書局，1988 年十版。
- 《莊子集解》，清·王先謙撰，臺北：世界書局，2001 年二版。
- 《列子》，唐·敬杲選注，臺北：臺灣商務印書館，1983 年三版。
- 《荀子集解》，臺中：曾文出版社，1975 年。
- 《黃帝四經注釋》，北京：中國社會科學出版社，2004 年二版。
- 《新譯呂氏春秋》，臺北：三民書局，1995 年。
- 《六韜·三略》，屠禮中、陳愛武譯注，湖北：遠方出版社，2004 年。

- 《新譯尹文子》，徐忠良注譯，臺北：三民書局，1996年。
- 《尉繚子今注今譯》，劉仲平注譯，臺北：臺灣商務印書館，1992年修訂版。
- 《說文解字》，許慎撰，北京：中華書局，1992年。
- 《淮南子注》，高誘注，臺北：世界書局，1991年九版。
- 《老子注》，王弼注，臺北：藝文印書館，2001年。
- 《戰國策》，臺南：大東書局，1967年。
- 《管子》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年。
- 《史記》，司馬遷撰，臺北：明倫出版社，1972年。
- 《漢書》，班固撰，臺北：明倫出版社，1972年。
- 《後漢書》，范曄撰，臺北：明倫出版社，1972年。
- 《三國志》，陳壽撰，臺北：明倫出版社，1972年。
- 《禮記集說》，元·陳澧撰，臺北：世界書局，1990年。
- 《慎子》，清·錢熙祚校，臺北：世界書局，1988年十版。

論文著作部分

- 王 銀：〈儒學的目的性問題〉，《中國哲學史》2003年第4期。
- 王 巍：〈曹操重視文學藝術的啓示〉，《清華大學學報》2003年第3期。
- 王海明：〈關於道德起源和目的之理論〉，《現代哲學》2004年第75期。
- 白 奚：〈先秦黃老之學源流述要〉，《中州學刊》2003年01期。
- 盧中原：〈當前經濟是否過熱？〉，《學習時報》2003年第203期。
- 朱 喆：〈天人關係與生態智慧——先秦道家與西方哲人之有關

- 思想比較》，《武漢水利電力大學學報》（社會科學版）2000年06期。
- 牟宗鑒：〈老子自然主義與人本主義相結合的治國理念〉，《中國哲學史》2003年第4期。
- 牟鍾鑒：〈儒佛道三教的結構與互補〉，《南京大學學報》2003年40卷6期。
- 仲大軍、程曉農：〈中國應適當避免精英化的發展道路〉，《改革內參》河南省社會科學院資訊中心2003年第24期。
- 李英華：〈先秦諸子聖王觀探析——兼與柏拉圖哲學王思想比較〉，《中國哲學史》2005年01期。
- 范軍：〈略論我國先秦時期的形象思維〉，《江漢石油學院學報》（社會科學版）1999年04期。
- 陳霞：〈試論先秦道家的「道物無際」觀〉，《中國哲學》2006年2期。
- 徐小躍：〈莊子天人觀與齊物論思想新探〉，《江蘇社會科學》1997年第6期。
- 徐小躍：〈老莊的契道合天與慧能禪的即心即佛〉，《南京社會科學》（哲學研究）1997年第6期。
- 徐小躍：〈對老莊本體論思想的幾點思考〉，《南京社會科學》2000年第12期。
- 張柏林：〈推行公務員制度以來的十大成就〉，《時代潮》2003年第17期。
- 張明學：〈論道家思想與中國傳統繪畫藝術〉，《西藏民族學院學報》（哲學社會科學版）2005年26輯03期。
- 張京華：〈世紀之交的道家研究——讀《中國老學史》與《近現代的先秦道家研究》〉，《學術界》2000年05期。
- 張本江：〈天道與人道——釋儒家和道家「天人合一」思想〉，

- 《和田師範專科學校學報》（漢文綜合版）2005 年第 25 卷第 6 期總第 38 期。
- 馮達文：〈理性的界限——先秦兩漢思想轉型提供的啓示〉，《學術研究》2002 年 01 期。
- 趙衛東：〈當代新道家的理論定位〉，《杭州師範學院學報》（社會科學版）2004 年第 6 期。
- 洪修平：〈老子、老子之道與道教的發展——兼論老子化胡說的文化意義〉，《南京大學學報》1997 年第 4 期。
- 楊翰卿：〈秦道家哲學思想的歷史地位〉，《社會科學研究》2004 年 06 期。
- 陳鼓應：〈先秦道家之禮觀〉，《中國文化研究》2000 年 02 期。
- 陳耀庭：〈道戒的形成與發展〉，<http://www.gb.taoism.org.hk/religious-activities&rituals/religious-discipline/default.htm>
- 靳德明：〈現代生態哲學與先秦道家的自然觀〉，《華中農業大學學報》（社會科學版）2001 年 04 期。
- 蒙培元：〈儒學是人類中心主義嗎？〉，《現代哲學》2004 年第 75 期。
- 郭 泓：〈《老子》道論思想蘊涵的生態哲學及其啓示〉，《榆林學院學報》2005 年 01 期。
- 薛明生：〈試論《太平經》及《老子想爾注》有關持戒在得道過程之作用的思想淵源〉，《東方論壇》2005 年第 5 期。
- 薛明生：〈先秦儒與道同源異流與合道之初探〉，《第一屆海峽兩岸高等教育學術發展研討會》臺北 2004 年第 1 集。
- 熊建生：〈公民道德建設應有必要的法律支援〉，《武漢大學學報》2003 年第 4 期。
- 暴慶剛：〈老子「道」論的人學意蘊〉，《南京工業大學學報》

- (社會科學版) 2005 年 01 期。
- 顏世安：〈從《太一生水》看先秦自然道論的分流〉，《江蘇社會科學》2001 年 06 期。
- 繆方明：〈從佛教「分別觀」看當前老子「道」論研究中的窘境〉，《內蒙古社會科學》2005 年 04 期。
- 〈人工生命：世紀末興起的新科學〉，《科技雜誌》，
<http://www.holine.com/June/62004.htm>
- 臺大哲學系主編：《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，1990 年。
- 《新華字典》，北京：商務印書館，2004 年十版。
- 《古漢語常用字字典》，北京：商務印書館，2005 年四版。
- 《國語活用辭典》，臺北：五南圖書出版公司，2001 年二版。
- 于春松：《神仙傳》，北京：東方出版社，2005 年。
- 于琨奇：《秦始皇傳》，南京：南京大學出版社，2002 年。
- 王 明：《道家 and 道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984 年。
- 王 明：《無能子校注》，北京：中華書局，1997 年。
- 費爾巴哈著，王大慶譯：《宗教的本質》，北京：商務印書館，1999 年。
- 王 博：《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993 年。
- 王臣瑞：《倫理學》，臺北：學生書局，1988 年。
- 王弘五譯：《哲學講話》，臺北：鵝湖出版社，1992 年。
- 王宏雄、江信硯：《認知的兩極性及其張力》，臺北：淑馨出版社，1994 年。
- 王 萍：《道家思想與漢代史學》，北京：中國文史出版社，2002 年。

- 王淵明、徐超：《賈誼集校注》，北京：人民文學出版社，1996年。
- 孔令宏：《從道家到道教》，北京：中華書局，2004年。
- 史忠植：〈人工生命〉，<http://www.intsci.ac.cn/research/alife.html>
- 田誠陽：《道經知識寶典》，成都：四川人民出版社，1995年。
- 田誠陽：《道教格言集》，北京：華夏出版社，2005年。
- 盧子震：《理學基本理論概說》，河北：河北教育出版社，2005年。
- 東方橋：《讀易經的方法學》，臺北：玄同文化事業有限公司，2001年。
- 葉海煙：《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1997年。
- 劉蔚華：《儒學與未來》，濟南：齊魯書社，2002年。
- 劉 豐：《先秦禮學思想與社會的整合》，北京：中國人民大學出版社，2003年。
- 劉惠萍：《伏羲神話傳說與信仰研究》，嘉義：中正大學，2003年博士論文。
- 劉笑敢、陳靜譯：《道教 Taoism》，臺北：麥田出版社，2002年。
- 劉 源：《商周祭祖禮研究》，北京：商務印書館，2004年。
- 劉增惠：《道家文化面面觀》，濟南：齊魯書社，2000年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1984年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1974年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：學生書局，1976年。
- 牟宗三：《時代與感受》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 牟宗三：《現象與物自身》，臺北：學生書局，1990年。
- 呂錫琛：〈道家哲學與馬斯洛〉，《中西會通與中國哲學的近現代轉換》，北京：商務印書館，2003年。

- 字 同：《中國哲學問題史》，臺北：惠文堂出版社，1987 年。
- 孫以楷、陳廣忠、梁宗華：《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004 年。
- 孫以楷、陳廣忠：《道家文化尋根》，安徽：安徽人民出版社，2001 年。
- 許抗生：〈弘揚道家文化和建立新道家的問題〉，《道家文化研究》，第二十輯，北京：三聯書店，2003 年。
- 許綺玲、許裔裔譯：《神話學》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2002 年版（Roland Barthes: *Mythologies*, Laureate Book Co., Ltd. Press 1997.）
- 呂志鵬：《道教哲學》，臺北：文津出版社，2000 年。
- 何成軒：《儒學南傳史》，北京：北京大學出版社，2000 年。
- 何元坦：《易經新說》，浙江：浙江古籍出版社，2002 年。
- 余治平：《唯天爲大》，北京：商務印書館，2003 年。
- 宋會群、苗雪蘭：《中華第一經 周易與中國文化》，河南：河南大學出版社，1997 年。
- 李澤厚：《中國古代思想史》，北京：天津社會科學院出版社，2003 年。
- 李 霞：《生死智慧——道家生命觀研究》，北京：人民出版社，2004 年。
- 李規正、黃受安、黃健、段福德、崔全會、鄭濤、彭微、趙劍、劉志忠、靖磊：《中國古代九大思想學派集要》，北京：解放軍出版社，2001 年。
- 李憲堂：《先秦儒家的專制主義精神》，北京：中國人民大學出版社，2003 年。
- 李 霞：《中外形上學比較研究》，臺北：中央文物供應社，1982 年。

李叔還：《道教大辭典》，臺北：巨流圖書公司，1983年。

金景芳、呂紹綱：《周易全解》，上海：上海古籍出版社，2005年。

金生楊：《蘇氏易傳研究》，成都：巴蜀書社，2002年。

金貞姬：《論道家式的形而上學》，臺北：國立臺灣大學博士論文，1998年。

《金岳霖文集》，甘肅：甘肅人民出版社，1994年。

周立升：《兩漢易學與道家思想》，上海：上海文化出版社，2001年。

范壽康：《中國哲學史綱要》，臺北：臺灣開明書店，1996年。

范文瀾：《中國通史簡編》，第一卷，北京：人民出版社，1978年五版。

吳光：《儒道論述》，臺北：東大圖書公司，1994年。

吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。

蕭蓬父、李錦全：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1982年。

尚學鋒：《道家思想與漢魏文學》，北京：北京師範大學出版社，2000年。

岳娟娟、顧迎新：《鬼神》，濟南：山東畫報出版社，2004年。

涂玉璽譯：《世界宗教圖解》，臺北：商周出版社，2003年。

胡軍：《道與真》，北京：人民出版社，2002年。

胡孚琛、呂錫琛：《道學通論》，北京：社會科學文獻出版社，2004年。

洪修平：《中國佛教與儒道思想》，北京：宗教文化出版社，2004年。

洪修平：《中國佛教文化歷程》，江蘇：江蘇教育出版社，2005年。

《南懷瑾選集》第四卷，上海：復旦大學出版社，2003年版。

南懷瑾：《易經繫辭別講》，臺北：老古文化事業股份有限公司，2004年。

高柏園：《中庸形上思想》，臺北：東大圖書出版社，1991年。

袁信愛：《先秦仁學研究》，臺北：輔仁大學博士論文，1993年。

徐行言：《中西文化比較》，北京：北京大學出版社，2004年。

徐興無：〈讖緯文獻與戰國秦漢間的道家〉，《道家文化研究》，第十二輯，北京：三聯書店，1998年版。

章政通：《中國哲學辭典》，臺北：水牛圖書出版公司，1988年。

章政通：《中國哲學思想批判》，臺北：水牛出版社，2000年二版。

崔大華、湯漳平、徐儀明、王中江、高秀昌、安繼民、魯慶中：《道家與中國文化精神》，鄭州：河南人民出版社，2003年。

陳 來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996年。

陳 偉：《郭店竹書別譯》，武漢：湖北教育出版社，2003年。

陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津出版社，1997年。

陳德和：《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

陳政立：《道論》，北京：中國經濟出版社，2005年。

《馮友蘭學記》，北京：三聯書店，1995年。

馮友蘭：《中國哲學簡史》，臺北：藍燈文化事業股份有限公司。

- 司，1993年二版。
- 郭成偉：《官箴書點評與中國官箴文化研究》，北京：中國法制出版社，2005年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1990年。
- 龐模：《穠莠集·道家辯證法論綱》，上海：上海人民出版社，1988年。
- 蓋建民：《道教科學思想發凡》，北京：社會科學文獻出版社，2005年。
- 湯偉俠：《漢魏六朝道教教育思想研究》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 單純：《宗教哲學》，北京：中國社會科學出版社，2003年。
- 張松如：《老子說解》，濟南：齊魯書社，1998年。
- 張濤：《秦漢易學思想研究》，北京：中華書局，2005年。
- 張立文、張緒通、劉大椿：《玄境——道學與中國文化》，北京：人民出版社，2005年。
- 張捷夫：《中國喪葬史》，臺北：文津出版社，1995年。
- 黃漢光：《黃老之學析論》，臺北：鵝湖出版社，2000年。
- 黃開國、李剛、陳兵、舒大剛、黃小石：《諸子百家大辭典》，成都：四川人民出版社，1999年。
- 楊朝明：《儒家文獻與早期儒學研究》，山東：齊魯書社，2002年。
- 程實定 結構群：《客觀知識——一個進化說的研究》，頁236，1989年。
- 鄭湧：《道，行之而成·走出書齋後的哲學沉思》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：學生書局，1976年。

- 蔡德貴：《中國哲學流行曲》，山東：山東人民出版社，2000年。
- 蔡仁厚：《儒學的常與變》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 趙中偉：《道者萬物之宗——兩漢道家形上思維研究》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2004年。
- 歐崇敬：《中國的知識論史觀》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1998年。
- 雷毅：《深層生態學思想研究》，北京：清華大學出版社，2001年。
- 葛兆光：《中國經典十種》，上海：上海書局出版社，2002年。
- 常乃惠：《中國思想小史》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 葛榮晉：《中國哲學範疇通論》，北京：首都師範大學出版社，2001年。
- 傅偉勳：《西洋哲學史》，臺北：三民書局，1990年。
- 潘雨廷：《易老與養生》，上海：復旦大學出版社，2001年。
- 潘雨廷：《周易表解》，上海：上海社會科學院出版社，2004年。
- 翟學偉：《中國人行動的邏輯》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 賴永海：《宗教學概論》，南京：南京大學出版社，2004年。
- 賴永海：《中國佛性論》，北京：中國青年出版社，1999年。
- 賴世剛：《都市、複雜與規劃——理解並改善都市發展》，臺北：詹氏書局，2006年。
- 賴世剛譯：《都市發展——制定計畫的邏輯》，臺北：五南圖書出版公司，2005年。
- 熊鐵基：《秦漢新道家》，上海：上海人民出版社，2001年。
- 熊鐵基、劉韶軍、劉筱紅、吳琦、劉固盛：《二十世紀中國老

- 學》，福建：福建人民出版社，2003 年。
- 譚宇權：《老子哲學評論》，臺北：文津出版社，1992 年。
- 羅檢秋：〈近代道家思想的新開展〉，《道家文化研究》，20 輯，北京：三聯書店，2003 年
- 羅 光：《中國哲學大綱》，臺北：臺灣商務印書館，1989 年。
- 蕭登福：《周秦兩漢早期道教》，臺北：文津出版社，1998 年。
- 蕭 璠：《中國通史 先秦史》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1994 年。
- 蕭 放：《歲時——傳統中國民眾的時間生活》，北京：中華書局，2004 年。
- David Lane, "Hierarchy, Complexity, Society", July 04, 2005.
<http://www.complexityscience.org/modules.php>
- Ewers, Hans-Jurgen and Nijkamp Peter Nijkamp (1990). "Sustainability as a key force for urban dynamics". Edited by Department of economics Free U. Amsterdam.
- Garreau, Joel (1991). "Edge city". United States of America first anchor books edition.
- Krugman, Paul (1996). "The self-organizing Economy". Blackwell Publishers.
- Lisa Taylor, "Man, Animals and Nature in Asian Religions".
http://www.crowcollection.com/press_releases/pr_nodate.html
- Simon, Herbert A. (1996). "The sciences of the artificial". 3rd. MIT press.

後 記

鄭湧先生在其《道，行之而成·走出書齋後的哲學沉思》一書中引道「爲人哲學得以生存和發展，人們往往追高並努力去觸及哲學的根本，追究並觸及哲學自身的生命力所生。能否正確而有效地進行這樣一種『追究』與『觸及』，雖然主要依靠進行這種『追究』、『觸及』的人本身是否具有相應的敏銳感覺和準確把握的能力；但是不能沒有外界的必要幫助、推動」。對於哲學這一塊，我始終憧憬著徜徉其中的適意感，但卻一直沒有機會與能力來完成這一想法。幾經周折發現：努力的實踐是實現理想的不可或缺的必然道路，因爲人的實踐成績是屬於一種「不可重復」（irreversibility）的成果，即使相同但也只是雷同近似。

我經過連續十年的學校研習生涯後，發現鄭湧先生在其《道，行之而成·走出書齋後的哲思》所提到「生活，是一種根本不同於知識、科學技術的瞭解和掌握所代替。」亦即不論是任何類型的工作都是「爲著生活」而有所感觸。

西哲海德格爾有感於當今西方哲學發展的階段性任務完成，在難有進展的情況下，他在 20 世紀 60 年代發表了《哲學的終結與思想的使命》以告稱西方哲學應有新的發展方向；因爲當時西方在 H.G 伽達默爾的解釋學，J. 德里達的解構學以及 M. 福柯的知識考古學的相繼創立後，已無新思想的出現。中國哲學以系統化方式傳授教育研究發展而言，雖然起步較晚亦仍有很大的空間容許知識份子從容揮灑，但是以繼踵前人研究的路徑做研究，其成果似乎仍無法取得本質上的超越。因此鄭湧先生以爲哲學的發

展以目前的態勢，似乎應該走到「前哲學」時代，也就是當今哲學範疇的界定極限之外。也就是在哲學範疇形成前的生活實踐，重新品味生活、接觸真正的自然與真正的生活。鄭先生所指固然為先見之明，但是我個人以為應該在學理方面給人有接受教育的機會，祇有在「學術象牙塔」擠暴之後，人們才會思考該「象牙塔」的實際效用。因為書齋或象牙塔的理性邏輯思維固然有其存在的價值，但是該價值的肯定仍需要透過實際生活實踐來檢驗以便更深刻。

中國人對待問題的看法，幾乎以習慣性的從自己的思想與文化角度來闡述，這雖能為中國人帶來自尊的顏面，但卻無補於新時代文化的進展。對中國舊文化意識覺醒的五四新文化運動雖然標舉著「德先生」democracy 和「賽先生」science 的招牌，卻發現這二位西方人的特質並非一蹴可及的。思想與文化的更新，固然以來自外在文化的衝擊為直接因素，但是自我反省的直間接方面似乎也應該落實於行事效率與精準的要求。中國的道家思想早就已進入了實踐體驗的階段，只是方向偏執於宗教門戶之爭或者囿於歷史背景的限制以至未能另啟新猷，此類之爭與限制亦無可厚非，但似乎少了另闢新土的創舉動力。質言之，一直在扒糞。保守派人士以為「舊東西怎可新詮釋」，然而我卻以為「新東西豈能獨創」，也就是說新的詮解需要新知識的注入與連結，即便是一丁點也能通透表述。

本書的撰寫是我在南京大學攻讀中國哲學博士的博士論文為底稿，回國後並參酌近現代的科學，尤其在複雜科學領域的研究，因此添加了許多可以相連結的部份。我深深以為人可以透過理論學習而得到對實踐的指導，但也可以確認從生活實踐中，亦可以凝練抽象化的原理原則。理論與實踐二者孰先孰後，這涉及了人智發展的進程；遠古時的人們「依天而行」與現今人們的

「依天而行」，顯然就有著質性的差別，也就是現今的「依天而行」是在資訊傳遞快速與內容豐富情形下進行，因此能夠多元且充分地激起感動；反之，昔日之行則充滿了更甚於今日的試誤與非理性的景況。在現今如此優渥的生活機能下，怎能不好好的發揮或發展中國固有的、優越的文化思想。

道家思想，一直以來就是中國人生活的依憑，不論中國歷史上的專制朝廷如何的破害與壓制，均無法使中國人棄離這一傳之千年的生活思想。它之所以受到重視，其中的原因是不單純的，也就是並非三言兩語就能說得清楚、講得明白。由於道家思想一直給人空洞、虛無與摸不到的感覺，以致人們各秉才情、各據體會而發抒；雖然能成就一家之言，但也僅限於一己之見，不過那些見識卻也能呈現出道家思想的豐富內涵與包容的力量，這一情況難到不是道家思想的精微博大之處嗎？！

在論文答辯時賴永海老師提出二個嚴肅的命題：一是理論與實務發展的優先性為何；二是道家思想是否具有主動實踐的特性。若以理論發展而言，應以生活實踐先於理論的研發；我持的理由是：人或物可以不知而行，而理論卻不可以無的放矢。也就是這個知的屬性為知識性的知以及常識性的知的總合。而理論的發展，基本上從其發展歷程來說，應該先從生活實踐上的認知進行歸納後進而對於所歸納的認知加以推申演繹，甚或者針對歸納知的實踐因感動而修正其後來之知。致於道家思想是否具有主動實踐的特性，這需要從道家理論凝練的時程來看，亦即它是源於生活需求的實踐而來；理論固然可以借著理性思維而展現，諸如一些模擬的推演，不過其最根本的目標仍建基於「有實踐的可能」而衍生，因此我以為理論與實踐無法相與緊密連結的關鍵，乃在於人類的「工具文明」無法及時跟上人類的理性與感性所綜合的知所造成的。至於其他教授以道家無法像儒家般的實用於政

治體制而提出質疑，我以為道家所關注的為「生命的保全」與「無虞的傳續」，因此對於任何順逆情境的對待都抱持著「隨順而化」之態度，因此很難見到一己之專的治事；但不可否認的是：道家思想永遠內化於中國人的心裏與生活中，這當然亦可視為人類永恆存續或發展的底基。

薛明生

2006 年 5 月於南京大學