

國立臺灣大學文學院哲學研究所

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation

先秦道家的心術與主術

——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心

The Practice of Mind and The Kingcraft in Pre-Qin Daoism:
Focusing on Laozi, Zhuangzi, and The Four Articles of Guanzi



陳佩君

Pei-Chun Chen

指導教授：陳鼓應 教授

王曉波 教授

Advisor: Guu-Ying Chen, Professor

Hsiao-Po Wang, Professor

中華民國 97 年 6 月

June, 2008

國立臺灣大學博士學位論文

口試委員會審定書

先秦道家的心術與主術

——以《老子》、《莊子》、《管子》四篇為核心

The Practice of Mind and The Kingcraft in Pre-Qin Daoism:
Focusing on Laozi, Zhuangzi, and The Four Articles of Guanzi

本論文係陳佩君君（學號 D90124003）在國立臺灣大學哲學系完成之博士學位論文，於民國 97 年 6 月 11 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

陳鼓應

王曉波

（指導教授）

丁守孔

蔡海坤

陳麗枝

系主任：

曾漢耀

摘要

在先秦道家的範疇架構中，「道」無疑是至高的存在，天、地、人三元結構皆統攝於「道」。道家諸子莫不以「道」為萬物的存在根據，指出自然的「道」乃是人文建構的根基，並在此根基之上，透過「推天道以明人事」的思維方式，展開新的人文建構的論述。而在這一系列回歸於「道」及重新由「道」出發的歷程之中，人無疑是這一歷程中的實踐主體。對於人本身的不同理解，產生了人發展的不同意向的思考，也形構了不同的論述方式與價值取向。於人身之中起了關鍵主導作用的是「心」，而「心」首先要面對的問題，即不能與之相離卻又相異的「身」。主體意識如何看待身體，如何看待心與身的關係，可說是一切自我與他者關係的原型。本文認為，在《老子》之後，對身體觀與身心關係的不同詮釋，展開了黃老學派「外王」與莊子學派「內聖」的不同路線。

「內聖外王之道」可說是莊子學派所獨創之哲學性觀念，受到後世學者的重視。但在先秦古典文獻中，就只在《莊子·天下》篇出現過一次，在當時並沒有受到關注。在先秦，與「內聖」、「外王」意含相近，且較被普遍使用的為「心術」與「主術」。「心術」直接揭示了在「內聖」之由「治身」返身向內「治心」以上通乎「道」的探索歷程中，在一身之中起主導作用的行為主體就是「心」；「主術」則表明了「外王」之由「治身」轉身向外「治國」的統御思維中，起關鍵作用的行為主體是統治者「主」。

「心術」與「主術」，皆與對「道」的領會與展示相關。「心術」指在身體的場域中，心之作為人身之操持者的能力，及如何實踐心作為一身之主的修練方法，亦為人於生命狀態與境界中展示其對「道」的領會的載體；「主術」即謂在國家政體的場域中，人主作為一國之統治者的統御能力，及如何實踐其作為一國之主的統御方法，亦為人主於現實人文建構中展示其對「道」的領會的載體。

為突顯身心關係及其類比對於先秦道家學說發展意向的影響，本文以「先秦道家的心術與主術」為主題，以《老子》、《莊子》、《管子》四篇的文本為探討核心，析論先秦道家思潮在「道」的前提之下，所展開的思想遞嬗與發展。身體中的身心關係，不但是自我與他者的主客關係的原型，且影響著各個面向中自我與他者互動關係的論述，乃至對於中國古典哲學中天、地、三元結構的不同詮釋與不同發展方向。而人的存在不過是萬物之一，因此，本文由道物關係談起，緊扣著身體觀、身心關係、「心術」與「主術」之間環環相扣的類比關係來進行論述。

《老子》中的身體觀與心身關係尚未完全顯題化。雖然如此，已可調理出其展開了由治身而治心而復歸於道的「心術」路線，及由治身而治國而將道落實為聖人無為之治的「主術」路線。藉由「聖人」的中介，後者以前者為基礎，兩者一理貫通。《老子》身體觀與身心關係論述未全的留白之處，及治身與治國並重，由「心術」而「主術」的思維，為道家哲學思潮的發展開啓了一扇奠基於「道」的寬廣大門。莊子學派與稷下黃老學派的發展，便分別由《老子》中解構身心與身心不抱一不離的角度出發，展開了不同意向的論述與發展。

由治心而治身而治國，由「心術」而「主術」。對身體觀與身心關係的不同看法，將導致「心術」與「主術」思想的不同主張。莊子學派與稷下黃老學派同以心為一身之主，因此，致使兩家思想分歧的原點，就在於人身之中的思維主體「心」，對「形」之「流轉」或「安而不移」的不同觀點，及從而演生出對於身心關係的不同見解。

莊子學派認為外在的「形」「流轉」不已，發展出「外化而內不化」的身心關係，意欲解構身心的異化，最終目的在身心的消融；稷下黃老則主張「形」應「安而不移」，展開了「修心而正形」之形神雙養而以心為主的身心調和主張。身心消融與身心調和，可說是《老子》之後身心關係分庭抗禮的兩種發展方向。正由於「心」對於「形」的不同態度的分歧原點，形成了不同的身心關係，與不同的自我與他者的理想關係，從而發展出不同的「心術」與「主術」，最終形成了不同的天、地、人三元結構。

本文認為，《老子》中兼含了治身與治國，兼顧「心術」與「主術」的雙重意向，建構了「道—聖人—天下」之三元結構的思維。而這樣的三元結構，並沒有同時被莊子學派與稷下黃老學派所承繼。

當莊子學派以創新的「真人」為理想人格的名號之際，便已揭示了莊子學派提出了不同於《老子》「道—聖人—天下」的，新的「道—真人—天下」的三元結構。「真人」之真是直承自「『道』之真」而來，主張「道之真以治身，其緒餘以為國，其土苴以治天下」（《莊子·讓王》）。清楚地表明了莊子學派在三元結構中，較不關心指向於「天下」的一面，而主要意向於「道」，且表現出傾向消融三元結構之分立的齊物思想。《莊子》以「主術」為「心術」之餘事，呈現出由主客消融到「道通為一」的形上意向。

另一方面，稷下黃老學派則承繼與轉化了《老子》的三元結構。稷下黃老學派透過以「道」為本去整合與融貫各家所長的哲學方法，重新溝通了形上與形下，天道與人事，自然與人文的雙向關係，更賦予了「聖人」新的概念意含，真正在戰國中後期重新確立了新的、向社會性傾斜的「道—聖人—天下」的三元結構。〈心術〉所言「心術，無為而制竅者也」一句，便已透出《管子》篇的「心術」與「主術」一理貫通，雖多元展開但終將歸趨於一的社會性意向。

本文認為，若由以身體觀與身心關係為起點，經過「心術」與「主術」的展開，而以三元結構為完成的論述脈絡來看，在「道」的根基之上，整合與融貫各家所長，以重新展開「道—聖人—天下」三元結構之論述的黃老道家，才是《老子》道家的嫡傳。也因此，司馬談〈論六家要旨〉所評述的道家，正是「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」的黃老道家。

關鍵詞：老子、莊子、管子四篇、心術、主術、身體觀、身心關係、心、身、君主、聖人、真人、逍遙、氣、精氣

Abstract

In the category structure of Daoism in Pre-Qin period, “Dao” is the highest existence, and it includes the whole ternary structure of heaven, earth, and humankind. Pre-Qin Daoists figured out that “Dao” is the foundation of humanity and civilization, and comprehended the thinking principle— “All the endeavor of human beings should follow the way of Heaven.” Basing on the foundation and following the principle, they tried to construct new theories of the model of humanity and civilization. In the process of returning to “Dao” and starting over from “Dao”, human beings are undoubtedly the subjects who practice “Dao” in this course. The various ways of the understanding about human beings make differences in thinking ways, argumentations, and value orientations.

It is mind (xin) that plays the main and key role in a person’s body (shen). Mind represents the consciousness of the subject, and body is the first object which is different but undivided to mind. The mind-body relationship, including mind-shape (xing) relationship, is the prototype of all relationship between self and other. This dissertation tries to justify that the divergent opinions of “outer king” (wai wang) way in Huand-Lao Daoism and “inner sage” (nei sheng) way in Zhuangzi Daoism after *Laozi* resulted from the different understanding of the body theory and the mind-body/shape relationship.

“The way of inner sage and outer king” is an original idea in *Zhuangzi*, it has great influence on Chinese Philosophy. However, it appears only once in Pre-Qin texts, it didn’t have philosophies’ attention then. The Practice of mind (xin su) and the kingcraft (zhu su) are more popular and relevant ideas to inner sage and outer king in

that period. The former manifests that, during the process of practicing inner sage, mind is the subject which tries to comprehend the metaphysical “Dao” by returning to oneself through governing one’s body (implies oneself); the latter announces that, during the process of practicing outer king, king is the subject which attempts to govern a nation by starting from oneself through governing one’s body. “Practice of mind” and “kingcraft” are interrelated, and they both correlate with the method of understanding and presenting “Dao” in Daoism.

This dissertation reveals the analogy among the mind-body relationship, the practice of mind, and the kingcraft. The mind-body relationship is not only the prototype of all relationship between self and other, but also influences all the arguments concerned with the interactions between self and other; and further, the interpretations of ternary structure. Hence this dissertation takes *The Practice of Mind and The Kingcraft in Pre-Qin Daoism* as a main subject, focusing on *Laozi*, *Zhuangzi*, and the *Four Articles of Guanzi*, and attempts to analyze and demonstrate how Daoists’ thinking developed and transformed on the basis of “Dao” in Pre-Qin period.

Even if the discussions about the body theory and the mind-body relationship are not explicit enough in *Laozi*, we can still reveal the dual formulation in it— inwardly the practice of mind and outwardly the kingcraft. Thorough the intermediary of the Sage (sheng ren), the latter is based on the former, and they are interrelated. The implicit thought of the body theory and the mind-body relationship, and the dual formulization in *Laozi* give ideological extension space to the following Daoists.

From mind-governance to body-governance to nation-governance, from the practice of mind to the kingcraft, with different points of view from which mind considers body/shape construct various theories of mind-body/shape relationship, the practice of mind, the kingcraft, and the ternary structure further more. Both *Zhuangzi*

school and Jixia Huang-Lao school regarded mind as the ruler of one's body, thus, doctrines about how mind considers shape led to the divergence of their thought.

Zhuangzi school declared that shape is always transforming, so they regarded mind-shape relationship as outer-transforming and inner-maintaining (wai hua er nei bu hua). They would like to deconstruct the alienation of the mind-body/shape relationship, and melted the contrariety between mind and body/shape in the end. Hence they turned their thought inward into the practice of mind, and regarded outward kingcraft unnecessarily. They reflected on the specific meaning of life, and revealed the significance of living a free and easy wandering (Xiao Yao You) life with "Dao." Their arguments are more metaphysical.

Jixia Huang-Lao school absorbed the theories of other schools on the basis of the mentioned foundation and principle. They believed that mind and shape co-construct a living body organically, and argued that shape is supposed to be maintaining and stable. They preferred to balance the relationship between mind and body/shape, based on the hypothesis of "mind is the ruler of body". So they tried to connect the theories of the practice of mind and the kingcraft, and illustrated the consistency between them. Their arguments are more realistic and socialized.

With this thread of thought, this dissertation justifies that Huang-Lao Daoism is the direct line of instruction of *Laozi*. And this is why Tan Si-Ma regarded Huang-Lao school as School of Daoism in *On the Pith of the Six Schools* (lun liu jia yao zhi).

Key Terms: Laozi, Zhuangzi, the four articles of Guanzi, Practice of Mind (Xin Su), Kingcraft (Zhu Su), Dao-Things Relationship, Body Theory, Mind-Body Relationship, Sage (Shen Ren), Authentic Person (Zhen Ren), Non-Action (Wu Wei), Free and Easy Wandering (Xiao Yao You), Qi, Fine Qi (Jing Qi)

目 錄

口試委員會審定書

中文摘要 i

英文摘要 iv

第一章 緒論.....1

第一節 研究動機..... 1

一、道家與黃老 1

二、道家與老莊 4

三、黃老與老莊：向外與向內的學說意向 5

四、重新詮解「內聖外王之道」 7

五、內聖與外王、心術與主術 10

第二節 論述範圍..... 14

一、文本擇取 14

二、題旨界定 16

第三節 研究方法..... 18

一、問題意識與脈絡建構 18

二、文化背景與哲學分析 19

三、訓詁考據與義理詮釋 19

第二章 先秦身體觀與心術、主術的關係 21

第一節 身體觀與身心關係的考察..... 21

一、身的字義與概念形成的考察：由身體到主體 21

（一）有機生命結構..... 21

（二）實踐活動的主體..... 23

（三）自我的主體意識..... 24

（四）相對於客體的主體..... 25

（五）小結..... 29

二、心的字義與概念形成的考察：由身體的主導器官到人的本質 29

（一）由心臟器官到君主之官：在身之中的主導者..... 29

(二) 由思維器官到思維主體：人存在活動的主導者.....	31
(三) 人的本質.....	34
(四) 小結.....	36
三、身體觀與身心關係的考察.....	36
(一) 原型期：有機生命之整體與部分的關係.....	37
(二) 發展期：主導者與從使者的關係.....	37
(三) 成熟期：主客關係——身心一體觀下的自我與他者的關係.....	38
第二節 心術、主術範疇形成的考察.....	40
一、心術與主術思想的淵源.....	40
(一) 由「徝」至「德」的意義.....	40
(二) 由「德」字意含看「心術」、「主術」思想之淵源.....	44
二、心術與主術範疇的確立.....	47
(一) 追索「心術」範疇形成的原因.....	47
(二) 追索「主術」範疇形成的原因.....	51
第三節 身體觀與心術、主術.....	55
一、身心關係與心術.....	55
二、心術與主術——身心一體與國君一體的類比關係.....	57
三、身心關係與心術、主術之一理貫通.....	59
第三章 《老子》的心術與主術	
——治身與治國的雙重意向.....	63
第一節 身體結構的形成：載營魄抱一的身體觀.....	63
一、道物關係：道生萬物.....	63
二、身體結構的構成.....	65
三、身、心與身心關係.....	68
(一) 身的解析.....	68
(二) 心的解析.....	72
(三) 身心關係解析.....	75
第二節 心術面向的展開：滌除玄鑑.....	80
一、為道工夫的大原則：無為.....	80
(一) 由「無」字與「為」字的結合來看「無為」.....	81
(二) 由「為學」與「為道」的關係來看「無為」.....	83
二、實踐「心術」的理想人格與行為主體.....	84
(一) 實踐「心術」的理想人格：復歸於嬰兒的聖人.....	84
(二) 實踐「心術」的行為主體與自覺意識.....	86
(三) 實踐「心術」的指引：滌除玄鑑.....	87
三、「心術」之為修練方法：滌除.....	89
(一) 就行為主體自身而言：解構心與體的異化現象.....	89

(二) 就引發異化現象的來源而言：解構為學日益的相對值價標準.....	91
四、「心術」之為領會與展示道的載體：玄鑑.....	92
(一) 玄鑑的心靈境界：復歸的意義.....	92
(二) 玄鑑的作用與目的.....	93
第三節 主術面向的展開：貴以身為天下的無為之治.....	95
一、實踐「主術」的理想人格與行為主體.....	95
(一) 實踐「主術」的理想統治者：貴以身為天下的聖人.....	95
(二) 實踐「主術」的行為主體與自覺意識.....	97
(三) 實踐「主術」的指引：無為而無不為.....	98
二、「主術」之為修練方法：無為.....	100
(一) 就一國之主的治身之道而言：以無為解構有為.....	100
(二) 就一國之主的治國統御術而言.....	102
三、「主術」之為領會與展示道的載體：聖人與聖人之治.....	111
(一) 就「主術」之治身面向而言：體現「上德」的聖人.....	111
(二) 就「主術」之治國面向而言：持守「三寶」的聖人之治.....	112
(三) 實踐「主術」的實效與目的.....	114
小結 道家心術與主術的原型：兼含治身與治國的雙重意向.....	116

第四章 《莊子》的心術與主術 ——由主客消融到道通為一的形上意向.....119

第一節 身體結構的形成：氣化流轉的身體觀.....	119
一、道物關係：物物者與物無際.....	119
二、身體結構的構成.....	122
三、身心關係.....	128
(一) 身、生、形.....	128
(二) 心、精、神.....	130
(三) 身心關係解析.....	135
第二節 心術面向的展開：藉支離身體我以養生主.....	140
一、「心術」之為修練方法：由吾喪我到心齋.....	140
(一) 支離身體我：解構與他者的對立.....	141
(二) 自覺養生主：「真君」、「真宰」的追索.....	145
(三) 實踐「心術」的修練工夫：由「心齋」入道.....	147
二、「心術」之為領會與展示道的載體：真人與逍遙遊.....	151
(一) 理想人格的實現：真人.....	151
(二) 理想人格的存在活動：逍遙遊.....	155
第三節 主術面向的展開：藉支離社會我以應帝王.....	162
一、「主術」之為修練方法：支離社會我.....	162
(一) 支離社會我：解構共同世界中的對立.....	162

(二) 以無爲應帝王：解構統治者的有爲.....	166
二、「主術」之爲領會與展示道的載體：君民一齊與萬物一齊.....	170
(一) 理想的統治者與治國之道：君民一齊.....	170
(二) 理想的生活世界：萬物一齊.....	174
三、莊子學派早期與後期的不同思考意向.....	175
(一) 就無爲概念的運用與發展來觀察.....	176
(二) 就對於仁義禮法的態度來觀察.....	177
(三) 就對於黃帝的評價來觀察.....	179
小結 主術爲心術之餘事：由主客消融到道通爲一的形上意向.....	180

第五章 《管子》四篇的心術與主術 ——多元展開與歸趨於一的社會性意向..... 183

第一節 身體結構的形成：形神合一的身體觀.....	183
一、道物關係：道之與德無間.....	183
二、身體結構的構成.....	186
(一) 道與精氣.....	186
(二) 形神合一的身體觀.....	191
三、身心關係.....	193
(一) 身體與感官.....	193
(二) 心的不同層次.....	195
(三) 身心關係.....	204
第二節 心術面向的多元展開.....	205
一、「心術」的多元展開.....	205
(一) 無爲制竅的統御術.....	206
(二) 修心正形的養生論.....	209
(三) 內靜外敬的修養論.....	211
(四) 以物爲法的認識論.....	214
(五) 修心靜意的得道論.....	219
二、實踐「心術」的理想人格：聖人.....	222
(一) 理想人格名號的設定：聖人.....	222
(二) 實踐「心術」的行爲主體.....	224
(三) 聖人與君子.....	224
第三節 主術面向的多元展開.....	227
一、「主術」的多元展開.....	227
(一) 君逸臣勞的無爲統御術.....	227
(二) 以道整合禮法的治國之策.....	235
二、實踐「主術」的理想人格：以道融通各家所長的聖人.....	244
小結 心術與主術的貫通：多元歸於一元的社會性意向.....	245

第六章 結論.....	249
第一節 先秦道家身體觀與身心關係的發展脈絡.....	249
一、道物關係的發展.....	249
二、身體觀與身心關係的發展.....	250
第二節 先秦道家心術與主術的發展脈絡.....	252
一、身心關係與心術的關聯與發展.....	252
二、由「心術」而「主術」的展開與發展.....	255
第三節 重新審察老莊與黃老.....	257
第四節 研究成果與未來發展方向.....	260

表目錄

表 1·《莊子》與《管子》相關原典列表.....	15
表 2·《管子》四篇中「道」與「氣」或「精（精氣）」相關形迹對照表...187	

參考書目	263
一、古典文獻與註譯部分.....	263
二、研究專著.....	265
三、期刊論文.....	268
四、博碩士論文.....	275
五、翻譯資料.....	275
六、外文資料.....	276



第一章 緒論

第一節 研究動機

一、道家與黃老

隨著廿世紀幾次重要的考古發現，出土了許多重要思想文獻，開啓了學界對於中國古典哲學的嶄新視野。其中，1973年湖南長沙馬王堆漢墓帛書出土《黃帝四經》¹的出土，為學界揭開了「黃老」之學研究的序幕，激起了一陣研究「黃老」之學的熱潮，填補了學術史上「黃老」一頁的空白。所謂「黃老」，即以《老子》哲學為基礎吸納各家所長，託寓於「黃帝」以宣揚現實政治的改革之策，是在百家爭鳴的土壤中盛開的新學。由於它兼採各家所長，逐漸在稷下學宮取得了領導地位。蒙文通曾說：「百家盛於戰國，但後來卻是黃老獨盛，壓倒百家」。²可以說，只有黃老之學才是戰國中後期與秦漢之際真正的顯學，稷下學宮黃老之學與漢初黃老之治突出地表明了這一點。

在此之前，受到魏晉玄學的影響，我們對於「道家」學派的認識多以《老子》、《莊子》二書為主，並習慣「老莊」聯稱以為「道家」學派的代表。但在《黃帝四經》出土之後，我們對「黃老」之學有了認識，必然要重新審視「道家」這一學派所代表的思想內涵與特色。同時，隨著馬王堆帛書《老子》³與郭店竹簡《老

¹ 在馬王堆三號漢墓所出土的隸體《老子》乙本卷前古佚書有四部分附抄卷，各有篇題，依次是：〈經法〉、〈十大經〉（或稱〈十六經〉）、〈稱〉、〈道原〉等四篇。唐蘭認為這四篇即佚失已久的《漢書·藝文志》道家類所著錄的《黃帝四經》。雖然對這批資料是否真是《漢志》所載的《黃帝四經》仍有許多爭議，但將《黃帝四經》思想內涵判為黃老的論點幾已為定論，且以《黃帝四經》來指稱這批資料，已為普遍為學界所熟知，因此，本文亦暫以《黃帝四經》之名來指稱這四篇資料。

² 參見蒙文通，〈略論黃老學〉，收於氏所著《中國哲學思想探原》（臺北：臺灣古籍，1997），頁384。

³ 帛書《老子》有甲、乙兩本，兩本皆不分章，〈德經〉在前〈道經〉在後的編排方式與今本不同，但兩本所載文字、思想與今本大致相同，由此可以看出《老子》可能有不同的傳本。

子》⁴的出土，對校於通行本的《老子》，我們可以看出《老子》思潮的發展，這促使著我們重新認識以《老子》為宗的「道家」思潮的發展與演變。

以《老子》一書為道家學派最早的思想載體的觀點應無疑異，⁵然而，所謂的「道家」學派的形成起於何時呢？從《莊子·天下》篇及《荀子·非十二子》篇對先秦諸子的評述來看，雖已有初步的分類，但尚未以「家」概括諸子，可知在戰國中期之前學術家派尚未成型。對諸子「學派」的記載，最早見於《韓非子·顯學》及《尹文子·大道上》二篇。《韓非子·顯學》篇載有儒、墨兩家「儒分為八，墨離為三」的學派發展，⁶但文中尚不見「道家」一派。《尹文子·大道上》云：「以大道治者，則名、法、儒、墨自廢；以名、法、儒、墨治者，則不得離道」。其中提到了「以大道治者」和「藉名、法、儒、墨者」的不同，「名、法、儒、墨」顯然是指學派，「大道」則是一種不同於「名、法、儒、墨」的治國之道。這樣的「大道」或許具備了整合各家所長的「黃老」特色，但「大道」一語乃在言說其思想的全面性，實尚未具有「黃老」或「道家」「學派」之意含。一直要到漢初司馬談《論六家要旨》從「學派」（「家」）全面評述先秦思想史，我們才明確地看見了「道家」這一學派名稱的出現。本文認為，這表示以《老子》思想為核心所形成之「道家」學派有一較長的蘊釀期，「道家」學派之名的出現當在韓非之後，至遲不能晚於司馬談，可能出現在秦漢之際。在《黃帝四經》與

⁴ 一九九三年荊門郭店一號墓出土了竹簡《老子》，有甲、乙、丙三本，三本所載文字內容不盡相同，且未分章，也沒有帛書分〈道經〉與〈德經〉的情形，其章序與帛書和今本截然不同，其中部分章節的文字更與今本差異甚大。郭店竹簡《老子》的出土，讓《老子》晚出的說法不攻自破，對於今日研究《老子》與原始道家思想者有嶄新的啓示與意義。

⁵ 至於老子其人與《老子》書的關係、《老子》書的時代、形成等問題，學界目前尚未有定論。本文基本接受了原植的看法：「我們似乎要將“老子”、老子與《老子》三者不同的意含，加以明確地分辨。“老子”代表一種思潮的發展，它與《老子》資料的產生有關。老子是形成《老子》思想的一個重要關鍵人物，它確有其人。而《老子》卻指對此種思潮資料編輯的思想文獻。」「“老子”的原始資料，應當接受漢人的說法，產生於春秋末葉。但它卻是以不定型的方式流傳於戰國初期。……《老子》一書當為戰國時代所編輯，並明確定為《老子》。」詳見其書《郭店竹簡老子釋析與研究》〈序言〉（臺北：萬卷樓，1999），頁v。

⁶ 《韓非子·顯學》：「世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反、不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？」

黃老之學的研究基礎上，學者今多認定司馬談所述「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」的「道家（或道德家）」，正是黃老之學。也就是說，「道家」學派之名的原初型態所指謂者，當為「黃老」，而非「老莊」。⁷

「黃老」一詞始見於《史記》。司馬遷在論述戰國稷下學者思想時屢稱「黃老」，⁸黃老之學的興起與稷下學宮關係密切。⁹稷下之學興辦於桓公田午之時，隨著威王時期的政治經濟改革而發展起來，至宣王、潛王時最為興盛，到襄王、王建時逐漸衰落，及秦併六國，齊國滅亡，稷下學宮的歷始也隨之終結。¹⁰齊於稷下召天下士人至此講學，期許各家能發揮所長，提出富國強兵之策。稷下實為當時的學術文化中心，在這裡，學者各自立說，相互辯論也相互包容，呈現出「百家爭鳴」的盛況，大大地進促了學術思想的交流與發展。稷下的百家學者，以黃老道家的學者在人數上最多，有宋鉞、尹文、彭蒙、田駢、慎到、接子、環淵等人；¹¹ 儒家的孟子到過稷下學宮，荀子三為稷下祭酒；法家的申、韓學本於黃老；至於莊子與莊子學派，¹²莊子本人是否到過稷下雖無記載，但在稷下黃老的總結性鉅著《管子》¹³中，可以看見《管子》對《莊子》思想的吸納¹⁴，莊子後

⁷ 「道家」一詞始見於《史記·陳丞相世家》：「陳平曰：我多陰謀，陰謀為道家之所禁。」太史公贊曰：「陳丞相平少時，本好黃帝、老子之術」。合觀可知，陳平所言「道家」即「黃老」，此為漢初「道家」為「黃老」而非「老莊」之另一佐證。

⁸ 例如：「申子之學，本於黃老而主刑名」，「韓非……喜刑名法術之學，而其歸本於黃老」（《史記·老子韓非列傳》）「慎到越人，田駢、接子齊人，環淵楚人，皆學黃老道德之術」（《史記·孟子荀卿列傳》）。

⁹ 胡家聰對於稷下學宮與稷下黃老各派有精闢深入的研究，詳見氏所著《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學，1998）。

¹⁰ 胡家聰據楊寬《戰國史》附錄〈戰國大事年表〉（上海：上海人民，1957）研判，稷下之學由始至終約有 145 年的歷史，年代如下：桓公、威王時期：公元前 374-320 年；宣王、潛王時期：前 319-284 年；襄王、王建時期：公元前 283-221 年。同上註，頁 15。

¹¹ 參見莊萬壽，〈道家流變史論〉，收於其書《道家史論》（臺北：萬卷樓，2000），頁 56。

¹² 關於《莊子》一書作者、真偽及學派問題，崔大華《莊學研究》第二章〈《莊子》考論〉（北京：人民，1997）有詳細而全面的討論。本文基本贊同崔氏的立場，認為《莊子》一書為莊子及其後學所作，內篇和外篇、雜篇在思想上呈現出源和流的關係，在寫作代上也是先和後的關係，《莊子》一書為先秦莊子學派思想的匯集。

¹³ 《管子》一書非管仲所著，宋朝葉適即已指出：「《管子》非一人之筆，亦非一時之書。」近來學界亦已形成以《管子》非一人一時之作的共識，普遍認為《管子》一書為稷下先生作品匯集之作。參見胡家聰，《管子新探》（北京：中國社會科學，1995）。

¹⁴ 請見本文頁 15，「表 1·《莊子》與《管子》相關原典列表」。

學作品中亦可顯見受黃老影響的痕跡，¹⁵莊子學派與黃老學派大致平行發展，且彼此之間相互交流與影響。¹⁶

二、道家與老莊

「老莊」聯稱最早見於《淮南子·道應》篇。¹⁷依此推斷，在漢初同樣祖述《老子》的除了黃老學派外，還有莊子學派。¹⁸但以「老莊」代表「道家」學派，學界多認定是魏晉玄學興起之後的事。魏晉玄學名士以《易》、《老》、《莊》「三玄」為主要論述對象，他們在清談活動中藉著闡發三玄的義理建立起自己的哲學體系。王弼藉引《莊子·外物》的荃蹄之喻注《易》，建構了一套「得意忘言」的詮釋方法，開啓了新的學術風氣。他以「本末」、「體用」詮釋《老子》無與有的關係，建構了一套貴無而不賤有的本體論，意欲調和自然與名教的衝突。雖王弼三玄皆採，但正始時期實以老學最盛。

至竹林時期玄風轉向。在名教與自然的對立轉趨激化的時代背景之中，阮籍以〈達莊論〉來表達自己的思想傾向，雖然沒有注《莊子》，但有〈達莊論〉與〈大人先生傳〉兩篇關於莊學的論文；嵇康「不遵禮法」，「每非湯武而薄周孔」（〈與山巨源絕交書〉）、「越名任心」（《釋私論》）的思想意向，亦遙承莊子思想而言來，大大的推動了玄學對《莊子》一書的研究。而後向秀、郭象以「寄言出意」的詮釋方法注《莊子》，藉由注《莊子》，不僅刪訂《莊子》為今本 33 篇的篇幅，更藉注《莊子》建構了自生獨化論的思想體系，使莊學得到廣泛的重視，

¹⁵ 參見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》第九章〈莊子後學中的黃老派〉（北京：中國社會科學，1987）；陳鼓應，〈先秦道家研究的新方向〉，收於氏所著《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務，1996）。

¹⁶ 胡家聰據劉笑敢《莊子哲學及其演變》的研究指出：「稷下黃老學與莊子私學大致平行發展，彼此間必有學術交流。如《莊子》中的〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈在宥〉等篇，便是受稷下黃老學影響從而生發出來的。」同註 9，頁 11。

¹⁷ 《淮南子·道應》：「道應者，攬撮遂事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。」

¹⁸ 熊鐵基據清人魏源「有黃老之學，有老莊之學」（《老子本義序》）之說指出，道家在其形成過程中，有兩黃老與老莊兩個較為明顯的派別，「這幾乎和孔墨之後『儒分為八，墨離為三』一樣，老子之後道別為二了。」詳見其書，《秦漢新道家》（上海：上海人民，2001），頁 7。

也因此而有了以「老莊」思想為代表的「道家」。

依據前文的討論，本文認為，「道家」學派的形成有一較長的蘊釀期，「道家」學派核心思想確立於《老子》，《老子》的思潮在戰國分別形成了黃老學派及莊子學派，以「道家」為名的學派則約起始於秦漢之際。在「道家」學派的旗幟之下，黃老學派與莊子學派是平行發展且相互影響的，秦漢道家以「黃老」為實質開啓了道家的第一次高峰期，魏晉道家以「老莊」為主軸展開了道家思想的全盛時期。

三、黃老與老莊：向外與向內的學說意向

胡家聰指出稷下黃老學派與道家莊子學派的顯著差異：

稷下學屬於官學，黃老學各派闡發的道論現實性很強，其性質均屬「君人南面術」，即政治哲學。莊子學屬於在社會上傳承的私學，所闡發的「心齋」、「坐忘」、神遊物外的逍遙遊，及「天地與我並生，萬物與我為一」的齊物論等，非屬政治哲學，乃是人生哲學，其影響深遠，以致後人講道家只說「老、莊」。¹⁹

此說已點出了黃老學派與莊子學派的基本差異。本文認為，在《老子》之後，戰國道家思潮大體沿著兩個方向展開：其一，黃老道家，以社會政治為中心，追求外在事功與人文建構²⁰的確立，最終落實為君人南面之術，其學說意向主要展現為「外王」的路線，思想上以稷下黃老學者及其著作為代表；其二，老莊道家，以個人生命為中心，關切的是自我、自由與本真，追求內在精神生命價值的提昇與超越，其學說意向主要是「內聖」的進路，思想上以莊子學派及其著作《莊子》為代表。然而，這樣的說法雖然指出了兩派在學說意向發展的不同方向，但對於

¹⁹ 胡家聰，《稷下爭鳴與黃老新學》（北京：中國社會科學，1998），頁11。

²⁰ 「人文建構」一詞借用自丁原植所著《郭店竹簡老子釋析與研究》（臺北：萬卷樓，1999）一書，泛指一切基於人文精神的施設與規劃，包含政治、社會、禮樂、人倫道德、法律、文化等各個面向。

兩派思想分歧始點並無充分論述。本文認為，要進一步討論兩者的分歧始點，有必要重新考察「內聖外王」的意含。「內聖外王」語出《莊子·天下》篇：

天下大亂，賢聖不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不遍，一曲之士也。判天地之美，析萬物之理，察古人之全，寡能備於天地之美，稱神明之容。是故內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發，天下之人各為其所欲焉以自為方。悲夫，百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。

其中有兩點值得注意：其一，「內聖外王之道」本是古代有識之士共同追求的目標與理想；其二，由於「天下多得一焉以自好」，諸子對原本整全的「道術」與「內聖外王之道」各有「一曲之解」，諸子對古代「道術」各有特殊的理解與發展，造成了「道術」的分裂。對於諸子百家爭鳴的景況，由〈天下〉篇「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發」的語氣來看，其感受是悲觀的。然而，若站在時間軸的此刻來看，正是基於諸子百家「一曲之解」的「方術」(〈天下〉)間之爭辯與交流，才能開啓中國古典哲學的黃金時代。

現今學界普遍的使用「內聖外王」一語來論述儒道的思想，「內聖外王」雖語出〈天下〉篇，但後世對於「內聖外王」的討論卻是以儒家思想最為豐富。《大學》「修身、齊家、治國、平天下」即是由內聖到外王的代表。在外王的展開需以「修身」為本；但就「修身」自身言，內聖的工夫可再分為「格物、致知、誠意、正心」四個階段，而以格物為本。一般而言，「內聖」為主體希賢希聖的內在涵養工夫；「外王」為人文建構的外在具體表現。雖有「內聖外王」的基本論述，但卻過於籠統，對於「內聖」、「外王」的意含似乎始終沒有明切的界說，且主要落在儒家系統的詮釋脈落之中。本文認為，若站在〈天下〉篇作者以「內聖

外王之道」為古代道術之全者，而「道術將為天下裂」的立場來看，儒家的詮釋或許也只能算是「一曲之解」。據此，本文認為對「內聖外王」意含的重新考查，應有助於釐清儒道的根本差異，²¹亦可作為一個爬梳由《老子》到黃老道家與老莊道家思想發展脈絡的切入點。

四、重新詮解「內聖外王之道」

「內聖外王之道」可由兩個方向來理解。其一，由「內」、「外」來理解：「內」、「外」乃由人的立場來談，「內」代表了人返身向內探索的意向，「外」則代表了人由轉身向外推擴的意向。

其二，由「聖」、「王」來理解：先說「聖」。《說文》：「聖，通也」，李孝定《甲骨文字集釋》：「(甲骨文)象人上著大耳，从口，會意。聖之初誼為聽覺官能之敏銳，故引申訓『通』；賢聖之義，又其引申也」。「聖」之作為理想人格典型為衍申義，「聆聽」與「通」為「聖」字之較素樸的意含。然而，人之「聆聽」與「通」必定有其對象，此對象為何呢？《孟子》中同時使用了「聖」字的這兩種意含，為我們提供了進一步探討的線索。其文云：

(1)口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。（〈盡心下〉）

(2)規矩，方員之至也。聖人，人倫之至也。欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道，二者皆法堯舜而已矣。（〈離婁上〉）

由(1)可以看出「聖」字的素樸意含。「聖」所指向之「聆聽」與「通」的對

²¹ 儒道兩家「內聖外王之道」所指稱的意含之間的異同，實為另一大課題，非本文所能負荷，不擬於本文討論，或可作為未來之研究方向。

象，並非「耳之於聲」的感官感覺對象，而是形而上的「天道」。²²而要如何與天道相通呢？與天相通的關鍵落在「心」上。孟子說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（〈盡心上〉），又說「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也」（〈告子上〉）。必須分辨人身之中的大體（心官）與小體（耳目感官）之別，並「先立乎其大者，則其小者不能奪也」（同上），才能「盡心、知性、知天」。《莊子·人間世》也說：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」人之「聆聽」與「通」的對象，指向著形上的「道」，而要與道相通，必須要「心齋」。《莊子》與《孟子》對於「心」與「道」的見解不一，但對於人透過「治心」以聆聽「道」、通乎「道」的思想意向卻是一致的。

從(2)「聖人，人倫之至也」（〈離婁上〉）來看，「聖人」是人倫的極至，代表儒家思想脈絡中的理想人格。其實不只孟子，在先秦諸子的文本中，「聖人」普遍地被用以指稱理想人格，²³且多有進一步以「聖人」形述理想統治者，²⁴以「聖人之治」、「聖人之道」形述理想人文建構的傾向。²⁵

再說「王」。《周禮·天官序》：「惟王建國。」陸德明釋文引干寶云：「王，天子之號，三代所稱也。」《爾雅·釋詁》：「王，君也。」「王」是國家政體中的最高統治者，也是具體人文建構的操作者。《詩經·小雅·北山》：「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」《說文》：「王，天下所歸往也。」所謂「天下」，泛指普天之下，實際所指乃當時最高的社會政治單位，猶今之「國家」，包

²² 《黃帝四經·道原》也有相近的說法：「唯聖人能察無形，能聽無聲。」此「無形」、「無聲」即指天道。

²³ 如，《老子·第22章》：「聖人抱一為天下式。」《孟子·萬章下》：「伯夷，聖之清者也；伊尹，聖之任者也；柳下惠，聖之和者也；孔子，聖之時者也。」

²⁴ 如，《老子·第2章》：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」《論語·雍也》：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯、舜其猶病諸！』」

²⁵ 如，《老子·第3章》：「是以聖人之治，……為無為，則無不治。」《莊子·應帝王》：「夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。」《孟子·滕文公下》：「堯舜既沒，聖人之道衰。」

含了土地與人民。²⁶「王」所面對的，是整個天下國家的人文建構的問題。在春秋戰國諸子百家爭鳴之前，關於天下國家之具體人文建構問題的思索者，唯「王」能之，只有現實社會中的統治者，才有資格談論統御天下國家的問題。但在百家爭鳴之後，「王」所面對的問題，不再專屬於現實國家中的統治者。在純粹思辨的領域中，有志之諸子各自表述，藉由「聖人」的提出，論述如何統御天下的「君人南面之術」（《論六家要旨》），並以純粹思辨領域中的「聖人」取代了現實國家制度中的「王」。

在這樣的理解基礎上，本文嘗試對「內聖外王之道」作進一步的詮解。所謂「內聖」，是人思索如何透過主體內在修維而上通於形上之道的思維意向，具體表現為由「治身」返身向內「治心」以上通乎「道」的探索歷程，「聖」代表了與道冥合的理想人格。而雖言「內」，但純粹思辨領域中的「聖人」取代了現實社會中的「王」，因此，「內聖」一詞實已隱含了向外展開為「聖人之治」與「治國」之道的「外王」傾向。所謂「外王」，是人轉身向外面對天下時，思索如何處理人文建構問題的思維意向，具體表現為由「治身」而「治國」的統御術²⁷，「王」則代表了理想統治者。而雖言「外」，然「王」已為「聖人」所取代，因此，「外王」實隱含了「內聖」的主體修維在其中，且聖、王的內、外之分，揭示了「聖人」之「治國」（外王）須以「治身」（內聖）為本的思維傾向。而「治身」又以「治心」為本。因此，本文認為，所謂「內聖外王之道」，實即「由治心而治身而治國之道」。藉由「聖人」的中介，「內聖」、「外王」之道一理貫通，理想人格與理想統治者化約在「聖人」的概念中。但若由內外分述其進程，則以「治身」為基點，向內表現為「治心」以上通乎「道」的主體修維方法，向外則

²⁶ 先秦諸子普遍地以「天下」代表現今之「國家」。如：《老子·第26章》：「奈何萬乘之主，而以身輕天下。輕則失本，躁則失君。」《論語·顏淵》：「舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。」《莊子·逍遙遊》：「堯讓天下於許由。」《荀子·正論》：「湯、武非取天下也，脩其道，行其義，興天下之同利，除天下之同害，而天下歸之也。」

²⁷ 本文所謂「統御術」從廣義解釋，包含治國的方法、原則與實際策略等層面，不限於法家思想中特指君主控制和使臣下的策略、手段或權術。

表現為「治國」而落實於人文建構的處理之中。唯有兼顧此兩種意向之全體大用者，才為〈天下〉篇所認肯。本文認為，在先秦道家思潮的發展中，《老子》涵概了兩者，故〈天下〉篇稱老聃為「博大真人」；《老子》之後，學說意向側重於「外王」者，主要表現在「黃老」；學說意向側重於「內聖」者，主要表現在「老莊」。

五、內聖與外王、心術與主術

在中國古典哲學中，天、地、人三元結構可說是中國古典哲學所關心的核心問題，且此三元結構之間的有機整合，最能表現出中國古典哲學的特色。²⁸在先秦道家的範疇架構中，「道」的位置無疑是至高的存在，天、地、人皆統攝於「道」。

《老子》以「道」為萬物的存在根據，以「失」的方式為周文人文建構作一導源，指出「自然」的「道」乃是人文建構的根基。²⁹並在此根基之上，透過「推天道以明人事」的思維方式，展開新的人文建構的論述³⁰——以「損」為人返身向內「治身」（包含「治心」）的為道工夫，以「無為」為人轉身向外的「治國」之道。莊子學派與黃老學派接續著《老子》，在這樣的脈絡底下各有發揮與改造。

而在這一系列回歸於「道」及重新由「道」出發的歷程之中，人無疑是這一歷程中的實踐主體。對於人本身的不同理解，產生了人發展的不同意向的思考，也形構了不同的論述方式與價值取向。於人身之中起了關鍵主導作用的是「心」，「心」代表了人主體的自覺意識，而「心」首先要面對的問題，即不能與之相離卻又相異的「身」。主體意識如何看待身體，如何看待心與身的關係，可說是人

²⁸ 丁原植說：「中西哲學之間，存在著本質上的差異。……假如西方哲學的根本問題，可用“philosophy”一詞的內在結構來說明，那麼，中國哲學的探究，是在以『聖人』為表徵的『天、地、人』三元結構中來進行的。」見氏著《文子新論》（臺北：萬卷樓，1999），頁77。

²⁹ 《老子·第38章》：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」

³⁰ 丁原植說：「《老子》的『道』，一方面表現為人文建構的始源，另一方面，也在其思辨方式的探索中，用來指涉哲學三元因素中，不可知之無限本然運作的一極。……這是古典哲學時代的開始，因為他們是藉著這種『道』的思辨觀念，而得以在始源的領會中，重新思索人文的問題。」同註28，頁81。

與自身、人與人、人與社會、人與生活世界，乃至人與整個宇宙關係的縮影。本文認為，對身體觀³¹與身心關係的不同詮釋，展開了黃老學派「外王」與莊子學派「內聖」的不同路線。

「內聖外王之道」可說是莊子學派所獨創之哲學性觀念，受到後世學者的重視。但在先秦古典文獻中，就只在〈天下〉篇出現這麼一次，似亦無「內聖」、「外王」單獨使用者。這可能與當時莊子學派並非主流，沒有受到較多注視有關。

在先秦諸子的著作中，與「內聖」、「外王」意含相近，且較被普遍使用的為「心術」³²與「主術」³³。「心術」揭示了在「內聖」之由「治身」返身向內「治心」以上通乎「道」的探索歷程中，在一身之中起主導作用的行為主體就是「心」；「主術」則表明了「外王」之由「治身」轉身向外「治國」的統御思維中，起關鍵作用的行為主體是統治者「主」。

道家思想始終都是在「道」的前提下進行論述，「心術」與「主術」也不例外。所謂「術」，有技藝、技術³⁴之意，引申而有能力、方法之意。《莊子》中「庖丁解牛」（〈養生主〉）、「輪扁斲輪」（〈天道〉）等「由技（術）入道」的寓言，有助於理解「道」與「術」的關係。陳鼓應指出，這些「由技（術）入道」的藝人有三個共通的特點：學技習藝的時間歷程、藝能專精之磨練、主體心境之培養。

³¹ 關於身體觀及其與本文的關係詳見下點，茲不贅述。

³² 「心術」見於先秦古典文獻者例舉如下：《墨子·非儒下》：「孔某所行，心術所至也。」《禮記·樂記》：「夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。」《莊子·天道》：「此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。」《荀子·非相》：「形不勝心，心不勝術。術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害為君子也；形相雖善而心術惡，無害為小人也。」《荀子·解蔽》：「凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。……聖人知心術之患，見蔽塞之禍。」《管子》四篇〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉更是集中地論述「心術」的相關問題。由此可一窺「心術」概念的發展歷程。詳見後文的討論。

³³ 「主」即君、王，指古代社會國家組中的最高統治者。「主術」見於先秦古典文獻者例舉如下：《管子·任法》：「故主有三術：夫愛人不私賞也，惡人不私罰也，置儀設法以度量斷者，上主也。」《管子·形勢解》：「人主務學術數。」《管子·明法解》：「明主操術任臣下，使群臣效其智能，進其長技。」《荀子·議兵》：「凡兼人者有三術：有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。……故曰：以德兼人者王。」《韓非子·外儲說》：「而簡主之應人臣也失主術。」意含雖早已存在，但「主術」這一複合詞的出現則明顯地與黃老和法家相關，爾後漢初《淮南子》更有〈主術〉專篇，顯示出黃老重視「主術」與治國之道的學說意向。「主術」的形成原因詳見後文的討論。

³⁴ 《廣韻·術韻》：「術，技術。」《禮記·鄉飲酒義》：「古之常術道者，將以得身也。」鄭玄注：「術，猶藝也。」

³⁵也就是說，人必須透過長期實踐與反覆磨練其「技（術）」來涵養其心才能領會「道」；另一方面，也唯有體道者才具備了在「技（術）」的操作之中展示與呈現「道」的能力。本文認為，這些寓言清楚地說明了「道」與「術」的關係，「道」為體，「術」為用，「道」必須藉由「術」的實際操作來展示與呈現，且唯有體道者才具備了展示與呈現「道」之「術」。

本文認為，「術」具有三重意含。既是人意欲領會「道」必經的途徑與修練方法，也是體道者展示「道」的能力，同時亦為「道」呈現的載體。據此，所謂「心術」與「主術」皆與對「道」的領會與展示相關。「心術」指心之作爲人身之操持者的能力，及如何實踐心作爲一身之主的修練方法，亦爲人於生命狀態與境界中展示其對「道」的領會的載體；同樣的，「主術」即謂人主作爲一國之統治者的統御能力，及如何實踐其作爲一國之主的統御方法，亦爲人主於現實人文建構中展示其對「道」的領會的載體。

「心術」與「主術」的實踐主體與實踐領域不同，但皆以道爲體，以術爲用，且兩者相關。以稷下先生爲例，各家討論「心術」的言論甚豐，「心」的地位被提高至哲學的高度，哲學家們對於「心」進行抽象思辨的論述與觀念建構，並進一步由「心術」論及「主術」。例如，孟子以「不忍人之心」論人的道德本心，再由人的「不忍人之心」展開了人主「不忍人之政」的論述；³⁶荀子重視「心」的認識功能，言「心有徵知」（〈正名〉），「虛壹而靜」的「心」能「知道」（〈解蔽〉），故聖人（理想統治者）能「積思慮、習偽故，以生禮義而起法度」（〈性惡〉），起「化性起偽」（同上）之功。《管子》四篇³⁷同樣重視「心」的認識功能，除此

³⁵ 參見陳鼓應，〈道家的人文精神〉（2007），「杜保瑞的中國哲學教室」：<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbauruei/5rso/congress/05daoread/09060923.htm>。

³⁶ 《孟子·公孫丑上》：「人皆有不忍人之心 先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」

³⁷ 最早提出《管子》「四篇」，將之歸屬於同一家派著作的，當屬劉節與郭沫若。他們都認爲四篇爲宋鉞、尹文一派道家遺著。但對於「四篇」究竟爲哪四篇，兩者所見略有不同。郭沫若以〈心術〉上下、〈內業〉、〈白心〉、〈樞言〉爲四篇；劉節則以〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉、〈白心〉爲四篇。分見劉節，〈管子中所見之宋鉞一派學說〉，收於氏著《古史考存》（北京：北京人民，1958）；郭沫若，〈宋鉞尹文遺著考〉，收於《青銅器時代》，收入《郭沫若全集·歷史編》第一冊（北京：人民，1982）。

之外，又云：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。……心術者，無為而制竅者也。」(《心術上》)「心安是國安也，心治是國治也。」(《心術下》)進一步將身心一體、國君一體的關係作了類比，³⁸使「心」蘊涵了政治主體的意含，對於「心術」與「主術」的關聯有著豐富論述。

稷下學者從「心」的功能與特性說起，接著談論人治身的「心術」問題，進而展開人主治國「主術」的論述。可以說，「心」之作爲哲學觀念的重要範疇，突出「心」對於人之身體與生命的主導與關鍵作用，再進一步將身心一體與君國一體的關係相類比，論述統治者對於國家政體與人文建構的主導與關鍵作用，由「治心」、「治身」而「治國」的層層展開與環環相扣，實爲戰國稷下的一大特色與創見，反應了諸子起於救世之弊的時代思維特色。

因此，爲避免落入後世儒家內聖外王的詮釋脈絡，爲較貼近黃老在先秦爲主流之實際情況，爲突顯身心關係及其類比對於先秦道家學說發展意向的影響，本文認爲，由「治身」向內「治心」以臻於形上之道的進路可用「心術」來概括，由「治身」向外「治國」以建立聖王之治的進路可以「主術」來概涵。故本文以「先秦道家的心術與主術」爲題，以析論身體觀與身心關係爲起點，探討先秦道家思潮在「道」的前提之下，圍繞著治心、治身、治國，由「心術」而「主術」所展開的發展脈絡，以顯現人存在於天地之間的意義，並期許透過對此脈絡發展之探討，爲戰國時代黃老學派及莊子學派的關係作進一步的釐清。

關於四篇爲哪四篇，學者們多從劉節之說，本文亦從之。但關於此四篇的作者與學派歸屬問題，現今學者們則各有表述，但基本同意此四篇具之內容具有一致性與融貫性。本文亦主張此四篇爲同一家派之著作，而對於《管子》四篇的作者與學派歸屬問題，本文接受下列學者的立場，以四篇爲稷下黃老學派的著作，不去深究作者究竟爲誰。請見胡家聰，〈稷下學宮史勾沈〉，收於氏著《管子新探》(北京：中國社會科學，1995)，頁 100；陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》(臺北：三民，2003)，頁 37。陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》(臺北：聯經，2003)，頁 113-116。

³⁸ 詳見本文第二章第三節的討論。

第二節 論述範圍

一、文本擇取

基於上述本文對先秦道家學派的認識，在論述文本的擇取上，以《老子》為首，將綜合通行本《老子》及出土帛書與竹簡《老子》進行論述。次以《莊子》為莊子學派的代表。《莊子》一書為莊周與其後學著作的匯集，各篇章作者、寫成年代的問題非常複雜，內篇和外篇、雜篇在寫作年代上基本呈現出先和後的關係，³⁹在思想上、概念語詞的使用上則呈現出源和流的關係。既為源與流，雖難免有不融貫之處，但仍基本保有一致的核心思想。因此，討論時仍以《莊子》全書為對象，如有先後源流差異時再特別指出。

再次，在戰國老黃老道家作品方面，由於先秦黃老著作甚豐甚雜，⁴⁰本文以《管子》四篇為探討的核心範圍。擇取原因有二：其一，《管子》四篇的文本中具有關於治心、治身、治國，與由「心術」而「主術」的豐富討論。雖然四篇篇目〈心術上〉、〈心術下〉、〈內業〉、〈白心〉皆圍著「心術」，但其內容實際上並不限於「心術」。張舜徽指出這四篇是「主術之綱領，道論之菁英」⁴¹，充分展現出稷下黃老學者如何在「道」的前提之下，展開了由「心術」而「主術」的論述，與本文題旨的密切相關性。其二，上文提及《管子》與《莊子》的相互影響，關於這點，王叔岷曾列舉七條以見《莊子》對《管子》的影響，⁴²崔大華亦曾列表比較如下：⁴³

³⁹ 劉笑敢從漢語詞彙使用特徵指出，內篇中雖然使用了道、德、命、精、神等詞，但沒有使用道德、性命、精神這三個具有概念意義的複合詞，而在外雜篇中，反復出現這三個複合概念語詞。根據古代漢語單詞形成在前，複合詞形成在後的規律，輔以參照《左傳》、《論語》、《老子》、《孟子》都沒有這些複合詞，而在後的《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》才有這些複合詞相印證，指出內篇的寫作年代在前，外雜篇在後。今從之。詳見氏著〈莊子內篇早於外雜篇之新證〉，載於《文史》第18期。

⁴⁰ 屬於戰國黃老學流著作甚豐，詳見陳鼓應在〈先秦道家研究的新方向〉中的列表，收於氏所著《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務，1996），頁22。

⁴¹ 參見張舜徽，《周秦道論發微》（臺北：木鐸，1983），頁199。

⁴² 參見王叔岷，《先秦道家思想論稿》（臺北：中研院文哲研究所，1992），153-154。

⁴³ 同註12，頁414-415。

承接關係的具體表現	《莊子》	《管子》四篇	簡要分析
闡釋《莊子》的觀點	為善無近名，為惡無近刑。《〈養生主〉》	為善乎，無提提；為不善乎，將陷於刑。善不善，取信而止矣，若左若右，正中而已矣。《〈白心〉》	「正中而已矣」是對「緣督以為經」的通俗、明確的解釋。《〈白心〉》篇名蓋取《莊子·人間世》「虛室生白」以虛室喻心之義。 ⁴⁴
援引《莊子》的論點	人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。《〈知北遊〉》	故曰：有氣則生，無氣則死，生者以其氣。《〈樞言〉》	「故曰」一詞顯然表明是對先秦（莊子）理論的援引。
	昔吾聞大成之人曰：「功成者隳，名成者虧。」孰能棄名與功，而還與眾人。《〈山木〉》	故曰：功成者隳，名成者虧。故曰：孰能棄名與功，而還以眾人同。《〈白心〉》	
變更《莊子》的意境	衛生之經，能抱一乎，能勿失乎，能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？《〈庚桑楚〉》	專於意，一於心，耳目端，知遠之證。能專乎，能一乎，能毋卜而知吉凶乎，能止乎，能已乎，能毋問於人而自得之於己乎？《〈心術下〉》	此段文句在《莊子》中義為論述心性修養，在《管子》四篇中義為論述知識態度，意境淺化。
		能搏乎，能一乎，能無卜筮而知吉凶乎，能止乎，能已乎，能勿求諸人而得之己乎，……一意搏心，耳目不淫，雖遠若近。《〈內業〉》	

表 1·《莊子》與《管子》相關原典列表

由此表所引原典之對比，可以明顯發現《管子》四篇對於《莊子》思想之繼承與轉化的軌跡。值得注意的是，這些軌跡似乎較為集中地表現在身體觀與「心術」的討論上，不但與本文主題契符，亦有助於比較莊子學派與黃老學派的異同，

⁴⁴ 據王叔岷前揭書增補。

與釐清老莊與黃老的分歧。因此，本文以《管子》四篇為黃老學派的代表，必要時引用其他黃老著作進行論述。⁴⁵

二、題旨界定

在文本進行的過程中，發現與本文主題相近的課題——關於「身體觀」的研究。這方面的研究以楊儒賓主編的《中國古代思想中的氣論與身體觀》為代表。⁴⁶楊儒賓從中國古代醫學的角度，提出「氣—身體」觀為中國古代身體觀的一大特色，主張人的「身體」不等於「形軀」，它由氣組成，氣充滿了人的身體，並提出「氣化的身體觀」為先秦道家身體觀的特色。⁴⁷

該書論者們對中國古代「身體」的探討，主要方向有二：其一，由人整體的立場出發，認為「身體」不等於「形軀」，身體應當包含意識與形軀，此兩者互相滲透為一完整整體，並由身體與所處情境的關係，論述人自身與他者、社會或世界的關係。這一方面以儒家的探討較豐富，尤以思孟學派及帛書《五行》為主，對道家的論述較少且集中在《莊子》一書，楊儒賓將之概括為儒家之「踐形觀」或「威儀觀」與道家「支離觀」。⁴⁸其二，討論「身體」之中的身心關係者，多從古代醫學與氣論探討「身體」構造生成過程，認為人體由氣、形、心組成。「氣」是構成萬物的物質性基礎，「心」在人整個身體之中佔有著獨立和主導的地位，進而探討古代養生論的與現代醫學之間的關聯，及比較中西方身體觀的看法。⁴⁹

這些論述切入的角度相當多元，涵蓋中國與西方，涉及中國古代醫學與現代

⁴⁵ 此外，孟子與荀子皆到過稷下學宮，韓非子學本於黃老，他們的思想與稷下黃老有一定程度的關係，必要時亦將帶入討論。

⁴⁶ 此外，楊儒賓所著《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1999）對儒家身體觀有豐富與深入的討論；其主編的《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》（臺北：臺灣大學，2005）亦有相關的論述。

⁴⁷ 參見楊儒賓《中國古代思想中的氣論與身體觀》之〈導論〉（臺北：巨流，1993），頁21。

⁴⁸ 參見楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉；祝平次，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉。見前揭書。

⁴⁹ 茲列舉先秦範圍的文章如下：湯淺泰雄，〈「氣之身體觀」在東亞哲學與科學中的探討〉，盧瑞容譯；胡孚琛，〈道家 and 道教形、氣、神三重結構的人體觀〉；石田秀實，〈由身體生成過程的認識來看中國古代身體觀的特質〉，林宜芳譯；Robert C. Neville，〈中國哲學的身體思維〉，楊儒賓譯；館野正美，〈由《呂氏春秋》看中國古代身心相關醫學思想——「氣」的醫學思想概觀〉，林宜芳譯；胡奐湘，〈《淮南子》的人體觀和養生思想〉。見前揭書。

科學、古典哲學與宗教等領域，其中，「心在身中」與「心主於身」的命題所衍生出的身心關係，給予本文相當程度的啟發，惜其中關於先秦道家哲學的論述較少。且該書對於「身體觀」的討論，或由身體與身體所處情境關係立說，或由身體結構構成問題立論，但對於這兩種立場之間的關聯及身心關係的討論亦略顯不足。其探討內容雖與本文主題相關，卻不盡相同，本文之進行以探討先秦道家的「身體觀」為起點，繼而討論身心關係，再進一步論述身心關係在「心術」與「主術」範疇的類比展現。

就本文涉獵所及，在先秦道家身體觀與身心關係方面的研究，主要集中在《莊子》，⁵⁰已有相當的研究成果，以楊儒賓提出的「氣化的身體觀」與「支離的身體觀」最具代表性。相較之下，對《老子》身體觀的專門論述之深度與廣度略顯不足，就本文涉獵所及僅有三文，⁵¹其中以丁亮所作〈《老子》文本中的身體觀〉⁵²一文最具新意。該文藉由梅洛龐蒂（Maurice Merleau-Ponty, 1908-1961）在《知覺現象學》中論述身體的基本程序由知覺範疇著手，進而論及身體範疇，然後擴及世界範疇進行論述，展開了由「以此之知」、「無身之身」乃至「道行世界」的論述。此三文對於身字歧義的釐清，及身體觀與政治觀、世界觀的關聯頗有建樹，但可惜的是，這些文本都沒有論及身體結構的組成與根源的問題，也沒有對《老子》心的概念、身心關係，及身心關係對《老子》思想意向與理論建構的關聯作進一步的分析與闡釋。本文認為，這可能與身心關係在《老子》尚未完全顯題化⁵³有關，期能透過本文的研究成果，補充學界對《老子》身體觀與身心關係的認識。

除較常被討論的《莊子》外，當以《管子》四篇最為豐富。關於《管子》四

⁵⁰ 如楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉；祝平次，〈從禮的觀點論先秦儒、道身體/主體觀念的差異〉；吳光明，〈莊子的身體思維〉，蔡麗玲譯。見前揭書。

⁵¹ 尉遲淦，〈從身體觀看老子政治哲學的當代意義〉，載於《鵝湖月刊》23卷9期(1998)。

⁵² 丁亮，〈《老子》文本中的身體觀〉，載於《思與言》44卷1期(2006)：197-246。

⁵³ 陳鼓應說：「我們讀書要注意每章每節文本中的關鍵詞所透露出的隱含(implicit)或顯明的(explicit)思想觀念，並且留意由概念範疇發展成未顯題化或顯題化的哲學議題。」參見〈我讀莊子的心路歷程〉(華東師範大學先秦諸子研究中心的講演稿，2008)。

篇以身體觀與身心關係為基點所展開的論述，本文認為值得關注的環結主要有四：第一，道、氣與萬物生成的宇宙論問題；第二，精氣與人身體結構的關係，及由之衍生的養生論與修養論的問題；第三，以君臣喻身心，討論在認識客觀世界時，心（思維器官）與身（耳目感官）的作用之主導與輔助的關係，屬於認識論的範疇；第四，以身心喻君臣，由身心關係類比討論君臣關係及君主治國的統御術，屬於政治哲學的範疇。雖然研究《管子》四篇不能離開身體觀與身心關係立說，但論者多有所側重，縱使全面考察也是分別進行，少有嘗試建立其間關連的討論，關於如何由身心關係類比到「心術」與「主術」，仍有許多討論的空間。

此外，目前學界尚無由身體觀與身心關係為起點探討先秦道家思想意向與思潮嬗變的專論。因此，本文以人生命有機結構之身體觀的探討為起點，以身心關係為軸心展開論述，可以向內深化為心之不同層次間的關係與修養方法論的問題、人與道氣間如何相通的問題，可以向外發展出人如何依其身體結構認識客觀世界的問題，可以向外展開為國家社會中人自身與他者的關係，或統治結構中君臣關係與統御術的問題。而後進一步思索與建立各面向間的關聯，期能藉此理出先秦道家「心術」與「主術」之不同階段的性徵與發展脈絡，並指出黃老與老莊思想分歧原點就在身心關係，對身心關係的不同理解，影響了對「心術」與「主術」思想不同面向的發展。

第三節 研究方法

一、問題意識與脈絡建構

問題意識對於研究的進行是不可或缺的，唯有時時醒覺地抱持問題意識，才能持守住論述的核心來進行相關研究，以避免偏離主軸的困境。本文進行之主要問題意識為：

第一，先秦道家的身體觀與身心關係為何？

第二，身心關係對於人之處於生活世界的態度有何影響？

第三，身心一體與國君一體的類比為何？身心關係與「心術」、「主術」的關聯何在？

第四，身體觀與身心關係的轉變，對於先秦道家思想的發展意向有何影響與意義？

期許能藉由對問題意識的確實把握，以身體觀與身心關係為起點，建構先秦道家「心術」與「主術」的發展脈絡，並嘗試在這樣的基礎上，為黃老與老莊的區別作一界說。

二、文化背景與哲學分析

哲學思想的發生，與其所處文化背景息息相關。在進行哲學概念、命題的分析與論述時，必需考量文本背後所蘊涵之文化背景對哲學概念、命題之意含所產生的影響。要追索哲學問題發生的根源，就必須考察哲學觀念所發生的語境之文化背景；反之，對於文化背景與語境進行哲學抽象思維的分析，亦有益於增進對當時文化背景所關注之核心課題與社會發展之價值取向的認識。

三、訓詁考據與義理詮釋

在探討先秦道家文本所呈顯的思想時，對於關鍵概念的字義，採用訓詁考據的方法，藉以追尋哲學問題的發生與形成之脈絡，澄清概念的含混（vague）與歧義（ambiguous），力求避免流於天馬行空的想像與主觀的臆斷。對於文本中概念與概念之間的關係，及概念在命題及上下文之間的關係，以邏輯融貫（coherence）為原則進行語意分析與義理詮釋。

訓詁考據與義理詮釋並非相悖的兩重方法，對字詞概念意含的訓詁考據，有益於對文本義理的理解與詮釋；對文本義理脈絡的整體理解，有助於對概念的含混與歧義之釐清。訓詁考據的功用在細微處，義理詮釋的作用在宏旨處，兩者可相互補償。

方法運用的目的在於回歸文本，藉以增進對先秦道家文本所呈顯的思想與語境之理解與詮釋。



第二章 先秦身體觀與心術、主術的關係

本章的目的在於闡明先秦身體觀與身心關係對於心術、主術思想意向發展的影響。首先藉由對先秦身字與心字概念發展的考察，爬梳出古代身體觀與身心關係的發展狀況；繼而追索先秦心術與主術範疇形成的原因；最後再就身體觀、身心關係對於心術、主術思想意向的影響與關聯做出論述。

第一節 身體觀與身心關係的考察¹

一、身的字義與概念形成的考察：由身體到主體

(一) 有機生命結構

「身」字爲象形字。《說文》：「身，躬也。象人之身。」李孝定《甲骨文字集釋》說：「絜文從人而隆其腹，象人有身之形，當是身之象形初字。許君謂『象人之身』，其說是也。」「身」字之構形象人之腹部，用以代表人的身體。「身」字爲人這一存在的象形字，「身」字本義即在指謂人這一存在，其基本涵義指謂人生命結構之整體，如《詩·小雅·何人斯》：「我聞其聲，不見其身。」²而由於「身」字代表了人這一存在的有機生命結構，所以「身」字也用以指稱人之生命或年壽，如《公羊傳·隱公八年》：「何以不氏？疾始滅也，故終其身不氏。」「身」字具有身體與生命的意含，人死後無生命的形骸不再以「身」字指謂，而另稱爲「尸」，如《毛詩·小雅·楚茨》：「神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。」《墨子·非儒下》：「其親死，列尸弗斂。」「身」字專指活著的人的有

¹ 身、心意含豐富，本文主要就與身體觀相關意含討論之。

² 王先謙三家義集疏：「魯身作人。」

機生命結構。

前述「身」字指謂人之「身體」，「身」字與「體」字連稱，以「身體」為複合詞，代表人生命結構之整體。但若仔細檢閱古典文獻，「身」字與「體」字之個別意含實非完全一致，「體」可說是「身」的一部分，³如：

相鼠有體⁴，人而無禮。（《詩·鄘風·相鼠》）

和六律以聰耳，正七體⁵以役心。（《國語·鄭語》）

今指馬之百體而不得馬，而馬係於前者，立其百體而謂之馬也。（《莊子·則陽》）

上述「體」字指謂支體，或肢體，包括了手足四肢，也包括了感覺器官（七竅）、身體的各個部位（百體）等等，「體」字指謂的不是生命結構之整體，而是生命結構的各個部分。明代《字彙·身部》所言「身，軀也。耳目鼻口百體共為一身」，將「身」字與「體」字原初的意含作了明確的界說。「身」指謂人生命結構之整體，「體」指謂人生命結構之組成部分，「身」與「體」是整體與部分的關係。但需特別指出的是，就生命結構而言，生命結構之整體乃是一不可分割的（undivided in itself）整體，具有單一性（unity）若將生命結構拆散為部分，即便再將各部分重組，也不復為生命結構。就生命結構而言，整體大於部分的總合，部分之總合不等於整體。

據此，在本文的脈絡之中，「身」與「體」的被指謂項不同。「身」指謂人生命結構之整體；「體」指謂人生命結構之組成的各部分，如五官、七竅、百體等，或指各部分的總合。整體包含部分，身包含了五官、七竅、百體等；部分的總合

³ 《墨子·經上》：「體，分於兼也。」孫詒讓問詁：「蓋并眾體則為兼，分之則為體。」這裡由「兼」之「分」來言說「體」，可更加明白體字在先秦基本使用在於形述整體的部分的用法。

⁴ 毛傳：「體，支體也。」

⁵ 韋昭注：「七體，七竅也。」

不等於整體，五官、七竅、百體等各部分之總合不等於身；整體不可分割，五官、七竅、百體等共成身這一不可分割的有機整體。綜言之，一般而言，在本文的行進中，「身」是整體，「體」是部分，「身體」一詞則同時包含了身與體的意含。唯須特別指出的是，本文在論及身心關係時，實在言說心與身體之關係，包含了心與身及心與體二個層次，以下不再特別指出。

（二）實踐活動的主體

由於漢字構造具有結構複雜、不易記憶的特點，一般使用的文字的數量不能太多，不然使用者不易掌握，使用起來也不方便。所以在漢字裡不可避免地會存在比較嚴重的「一形多音義」現象，⁶隨著同一字形之音義的不同，詞性的用法也會有所改變。也因此，漢字在使用上特別容易產生含混與歧義的現象，必須謹慎地依上下文脈絡加以分析，方能掌握其意義。

「身」字除用以指謂人的身體之名詞用法外，亦常附於動詞之前做為動詞的補語，語義在加重某人親自去做某一動作，如：

伍有罪，若能身捕罪人，若告之吏，皆構之。（《墨子·號令》）

是故知善，人君也。身善，人役也。（《管子·君臣上》）⁷

亦有直接當動詞使用者，如：

堯舜，性之也；湯武，身之也；五霸，假之也。（《孟子·盡心上》）

「身捕」實謂親自逮捕，「身善」實謂事必躬親，「身之」實謂身體力行之。「身」字由身體之名詞用法，引申出身體動作之動詞用法，強調人的親身經驗與行為實踐，即《爾雅·釋言二》云：「身，親也。」「身」字之作為名詞的用法在指謂人這一存在的生命結構，動詞的用法在指謂人這一存在的實踐活動，人存在

⁶ 詳見裘錫圭，〈漢字的性質〉、〈字形跟音義的錯綜關係〉，收於氏著《文字學概要》（臺北：萬卷樓，1995）。

⁷ 郭沫若等集校：「身善，言事必躬親。」

的實踐活動透過身體結構的動作舉措而呈現，兩者的關係是一體兩面的。據此，「身」字由身體語義引申，而有了代表人活動的實踐主體之意合，將人的身體當作一切實踐活動的根據。

（三）自我的主體意識

「身」字造字之初在「象人之身」，象人之身原是一種對人存在之外在身體形軀的描繪，語義引申用以指示人行爲舉措的活動。而隨著人主體意識的自覺，具體的「象人之身」的「身」字有了不一樣的用法。

在周金文多附於名詞或代詞後，身體形軀之義已近似陪襯，語義重點落於「身」字前之名詞或代詞所指的某人。「某身」爲周金文中「某人」之習慣說法。⁸如：

千害（ 敵）王身，作爪牙。（〈師克盃〉）

用（ 令）保我家、立（位）、馱身。（〈簋銘〉）

「王身」實即言周王其人，「馱身」即馱自身，馱本人。更進一步者，人意識到人的身體形軀乃展現自我意識的載體，如《爾雅·釋詁下》：「身，我也。」《爾雅·釋詁下》：「朕、余、躬，身也。」郭璞注：「今人亦自呼為身。」於是有了抽象的代名詞用法，相當於第一人稱「我」，用於代表「自我」、「自己」之主體意識如：

申包胥曰：「吾為君也，非為身也。」（《左傳·定公五年》）

吾誼先君而後身兮，羌眾人之所仇。（《楚辭·九章·惜誦》）⁹

是以聖人後其身而身先，外其身而身存。（《老子·第7章》）¹⁰

⁸ 參閱《金文形義通解（中）》「身」條，頁2067-2068。

⁹ 洪興祖補注：「人臣之義，當先君而後己。」

曾子曰：「吾日三省吾身。」（《論語·學而》）

人透過身體與身體的活動與生活世界（life-world）接觸，透過在各種不同的情境（situation）之中採取不同的動作舉措，人漸漸地對自身的存在有了自覺，即，對自我的主體意識有了自覺——自覺到人的身體乃是表現人之自我意識的載體，自覺到人的動作舉措是出於自我意識的判斷。

人自覺到自身的存在是一件極其重要的事，有著深刻的意義。唯有人自覺到自我自身，意識到自己的存在，人方能真正成爲一個有意識的主體。當人形成了主體意識，作爲承載自我意識的身體，不再只是單純的生命結構，而有了主體的意義；作爲展示自我意識的行爲舉措，也不再只是單純的、無意識的行動（acts of man），而是主體自覺地去回應所處情境時，所採取的有意識的行爲（human acts）。「身」字由象形字的名詞用法引申出抽象的代詞用法，由「身體」到「我」，賦予了「身」字概念自我主體意識之意含。

（四）相對於客體的主體

當人對於自身的主體意識有了自覺之後，便體認到自我（self）的存在，及自我與他者（other）的不同，並進一步而體認到自身的存在乃是一在世存有（In-der-Welt-sein, being-in-the-world）。人之作爲在世存有，在其日常生活中，必然與由人所組成的社會，即共同世界（Mitwelt, with-world），及非人的其他宇宙萬物所組成的週遭世界（Umwelt, environment）產生互動關係。¹¹在互動之中，必然延伸出在該情境中，如何建立起自我的角色和定位的課題。因此，代表人自我意識及實踐活動主體的「身」字，發展出「身分」的意含。

人的自我意識是相對於他者而產生的，自我與他者是一對並立而生的概念。在人存在的認識活動中，人之自我相對於被認識的客體而產生了主體意識，主體

¹⁰ 詳細討論請見下章。

¹¹ Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans.[from the 7th German ed.] by John Macquarrie & Edward Robinson, (Oxford: Blackwell, 1967), pp.153-163.

與客體和自我與他者一樣，都是一對並立而生的概念。而在自我與他者，主體與客體的關係中，自我、主體的「身分」表現在二層關係之中：第一，共同世界中人與人的關係，包含人與他人、社會的關係；第二，週遭世界中人與宇宙萬物的關係，包含人與自然萬物、人與超自然的關係。

1. 共同世界中的身分：社會政治主體

人是群居的動物，在每一個自我學習如何與他人和平共處的互動與協調中，逐漸建立起共同的生活習慣，先民共同的生活習慣，就是禮的原初型態。¹²作為生活共同習慣的禮，經由不斷的因革損益，至西周，禮的功能、內容、形式與規模日益完備，已然成為一套具備了社會規範意義的人文制度。周禮外延及樂，禮樂一體，建立在嫡長子分封的宗法制度上，對於尊卑貴賤的區分有著明確的規範，是一套遍及文化、政治、教育、宗教等各領域的重要人文制度，可以「周文」概括之。

由於周文建立在嫡長子分封的宗法制度上，因此，在周文之中，人的身分與其出身密切相關。人的出身決定了人在宗法社會中的尊卑貴賤與身分定位，而人依其身分所該採取的合宜行為，則由禮樂制度所規範，若是行為舉措不合乎個體身分或禮樂規範，將會招致自身的危難，如：

昭子告其人曰：「右師其亡乎！君子貴其身，而後能及人，是以有禮。今夫子卑其大夫而賤其宗，是賤其身也，能有禮乎？無禮，必亡。」（《左傳·召公廿五年》）

由昭子對右師恐將逃亡的評論來看，右師恐將逃亡的原因，是因為右師不合乎禮。他不合乎禮的行為表現在小看他們的大夫與輕視大夫的宗族，而這無異於輕視右師自身。因為，在周文中，宗法制度與禮的規範是密切相關的，必須依彼

¹² 楊寬認為禮與先民生活習慣是互為因果的關係，他說：「禮的起源很早，遠在原始氏族公社中，人們已習慣於把重要的行動加上特殊的禮儀，……這些禮儀，不僅長期成為社會生活的傳統習慣，而且常被用作維護社會秩序、鞏固社會組織和加強部落之間聯繫的手段。」見其書《古史新探》（北京，中華書局，1965），頁234。

此在宗法制度中的身分之貴賤以禮相待，不尊重對方的身分即不尊重宗法制度，不尊重宗法制度就是不合乎禮的規範。宗法制度是禮的基礎，也是一切社會關係與社會生活的基礎，若是不認同宗法制度，就無法在周文中到自身的定位，無法自處，也就無法與他者相處，無法在社會中立足。周人必須在宗法制度與禮的規範之中，才能確立起自己的身分與定位，故曰：

禮，身之幹也。（《左傳·成公十三年》）

信以守禮，禮以庇身。（《左傳·成公十五年》）

不知禮，無以立。（《論語·泰伯》）

不學禮，無以立。（《論語·季氏》）

由禮與身的關係來看，作為周禮、周文中的自我，作為社會群體中的個體，首先必須要清楚自己在宗法制度中的身分，才能找到個體在社會群體中的定位、確立自我的身分，故曰「禮，身之幹也」、「不知禮，無以立」、「不學禮，無以立」。在周文中，宗法制度與禮的規範都是嚴明的，自我的身分與定位之確立必須基於宗法制度與禮的規範；反過來看，宗法制度與禮的規範，也保障了個體的身分與定位，故曰「信以守禮，禮以庇身」。這裡的「禮」代表的是國家社會的人文建構，這裡的「身」代表的是國家社會中的個體，可以說，在周文中，身與禮的關係是一體的，治身與治國的關係也是一體的。

人作為社會的一份子，必須先體認到自我只是社會中的一份子，才能在社會群體關係中瞭解自己的身分、確立自己的位置，並憑藉著這個身分與位置，建構對自身與他者及社會關係的認知。也才能瞭解自我在某種關係與某種情境下該扮演某種角色，才能「君君、臣臣、父父、子子」（《論語·顏淵》）。

正因為周文的宗法制度與禮樂規範是維持周文人文結構的根基，所以，當「周

文疲弊」、「禮壞樂崩」，依宗法所確立的上下貴賤關係開始錯亂，禮樂的規範開始失效，整個人文建構也隨之鬆動。在這樣的情境之中，人們所面臨的，不只是天下無道與社會失序的治國問題，更是自我定位與自我認同的治身問題。也因此，才有了諸子百家對周文的反省，或許反省的角度與提出的方法不同，但正如司馬談所說的：「易大傳曰：『天下一致而百慮，同歸而殊塗』。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。」（〈論六家要旨〉）無論是解構周文或重構周文，都在重新建立起可以使社會國家歸於「治」的新的人文規劃，這不只涉及治國的處置，也涉及治身的安置，身與國的關係是不可分割的整體。諸子所追求的，不只在重新建立國家社會的人文建構之秩序，還要重新確立起自我在國家社會結構中的身分與定位，以期重新建立對國家社會與自我的認同，方能真正的安身立命。

綜而言之，人作為在世存有，「身」字概念自然會發展出身分的意含，不且關乎自我，且更主要涉及自我與他者、群體及人文建構的關係與定位，具有社會性與政治性的意義。共同世界中的「身分」，使「身」字概念由自我發展出社會政治主體之意含。

2. 週遭世界中身分：與天地參的主體

人並非獨存於天地之外，除了必須學習與共同世界相處之外，也必須學習如與週遭世界共處。周遭世界包含了人與超自然、人與自然兩個層面。與超自然的關係，主要表現在宗教信仰與神秘性思維之中；與自然的關係，則表現在人與天地萬物的關係之中。先秦典籍載：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。（《周易·繫辭傳下》）

故君子之道本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。（《中庸》）

在中國古典哲學天、地、人的三元結構之中，對天地的理解，無論是神秘性

的超自然，或者是客觀存在的自然，當然人的自我主體意識一旦覺醒，超自然與自然便成爲了人的認識對象。在「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜」的認識活動中，人嘗試著去理解周遭世界，期能「通神明之德，以類萬物之情」，「建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑」，企圖藉由增進對周遭世界的認識，探求人存身於天地之間的處世之道。存身於周遭世界天地之間的人，實扮演了參贊天地之化育的主體的重要角色。

（五）小結

藉由對「身」字字義、用法與意含的考察，逐步地探索出「身」字概念形成的過程。「身」字造字的基本意義在「象人之身」，指謂人自然的生命結構之整體，即身體；承載著人的生命的身體是活動的，「身」字由名詞意義發展出動詞意義，指謂人身活動的實踐主體；在活動中逐漸地自覺到自身的存在，而有了自我之主體意識，並真正成爲自我一切行爲的實踐主體；在認識到自我的主體意識之後，必然體認到自我與他者的分別，並覺知到人乃是一在世存有，從而發展出代表了人之作爲社會政治主體的人文意含，及人之作爲與天地參的主體的意含。「身」字概念具有身體、行爲實踐主體、自我主體意識、社會政治主體、與天地參的主體之豐富意含，反映出漢字一字多義的特性，使用時必須依據上下文脈絡謹慎分辨，才不會陷入含混與歧義的謬誤與困境。

二、心的字義與概念形成的考察：由身體的主導器官到人的本質

（一）由心臟器官到君主之官：在身之中的主導者

殷代卜辭及西周金文已見「心」字，正像心臟之形，《說文》亦云：「心，人心土藏，在身之中。象形。」「心」字原爲心臟器官之象形字，用以指謂人身體中推動血液循環支持人體生命的重要器官。心「在身之中」有兩層意義。其一，心在人的身體之中，心是身體的一部分，心與身即如前文所述之整體與部分的關係。其二，心臟的位置在人身體的中央，在五行方位中，水火木金居四方，土居

中，故《說文》曰「土藏」。

《說文》由五行方位來談位於人身體中央的心臟的重要性。雖說五行與方位相互配屬的說法較晚出，但若單就方位思想來看，以中央為四方主宰的觀念起源甚早，我們可以在古天文學中找到線索。最古老的天文儀器「表」，¹³是一根規定長度的竿子，立在平坦的地方，觀測者藉由立竿測影的方式觀測太陽和日影的變化，不但可以測出時辰時刻，也可以定出東西或南北方向，形成強烈的時空一致的認識。《周禮·地官·司徒》載：「以土圭之法測土深，正日景以求地中。」土圭之法是表的一種專門化的用途，「土」在這裡讀為度，土圭就是度圭，帶有刻度，水平地置於表竿底部的正北方向，是用以測量太陽照射表時所產生的影長的特殊量尺。土圭和表合起來叫做「圭表」，一直到後世都還應用著。¹⁴在立表測影的觀測活動之中，「地中」位置為中心座標原點，從中心認識東、南、西、北四方，再加上中心一方，就成爲了五方。「五方五位的政治地理架構淵自於斯，以『中』為尚的古典哲學思想源出於斯，以『五』為基本進制而築構的文化傳統關係於斯。」¹⁵在先民的方位思想中，以爲主宰者必居中央，中央對於四方有著主導的關鍵地位。

而隨著五方與五行觀念的結合與影響，逐漸發展出以五行配五臟的古代臟象醫學。《管子》〈水地〉與〈四時〉中已有以「五」來配屬人體器官與組織的記載，還沒有一定規律。¹⁶最初的五臟與五行配屬格局見於《禮記·月令》與《呂氏春

¹³ 馮時認爲，最早的「表」其實是「髀」。髀是人的腿骨，同時也是測量日影的表，早期圭表由人骨轉變而來，圭表測影轉化自人身測影。就目前的出土資料來看，人身圭表的使用最早可上溯至仰韶時期，在河南濮陽西水坡發現的約屬西元前 4500 年的 45 號墓葬中，由蚌殼塑造成的星象圖表現了先民的天文觀測活動，墓中的北斗以兩根人的腿表示斗杓，體現了人身圭表的測影方式。詳見馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 3-6；及馮時，〈地下的星空——破解中國最古老的星圖之謎〉，《大自然探索》2006 年 8 期（2006）：62-72。

¹⁴ 關於表、土圭之法、圭表如何提供精確的時空度量之認識，詳見鄭文光，《中國天文學源流》（臺北：萬卷樓，2000），150-169。

¹⁵ 參見馮時，《中國古代的天文與人文》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 22。

¹⁶ 《管子·水地》：「人，水也。男女精氣合，而水流形。三月如咀，咀者何？曰五味。五味者何？曰五藏。酸主脾，鹹主肺，辛主腎，苦主肝，甘主心。五藏已具，而後生肉。脾生隔，肺生骨，腎生腦，肝生革，心生肉。五肉已具，而後發為九竅：脾發為鼻，肝發為目，腎發

秋·十二紀》，五臟的五行化是根據時令、月令裏的時空方位一體化原理比擬而來。¹⁷二書皆指出：春「祭先脾」，夏「祭先肺」，季夏「祭先心」，秋「祭先肝」，冬「祭先腎」；五臟與五行的對應關係是脾—木，肺—火，心—中央土，肝—金，腎—水。¹⁸與心臟相配屬的，是時間向度裡居一年之中的季夏，與空間向度裡五方之中的中，與五行方位關係裡於中的土。據此，本文認為，在先民的思想中，心臟器官以其居於人生命結構之中央位置，在人身體之中取得了主導的關鍵地位，心臟不只是人身體的重要器官，更是指導著其他器官的主宰。心是「在身之中」的君主之官，是人身體中的主導者。

（二）由思維器官到思維主體：人存在活動的主導者

人能夠認識形形色色的萬物，是來自於眼睛視覺功能的作用；人能夠認識高低卑亢的聲響，是來自耳朵聽覺功能的作用；人能夠認識酸甜苦辣的滋味，是來自嘴巴味覺功能的作用；人能夠認識香臭濃薄的味道，是來自鼻子嗅覺功能的作用。感官的認識與感官的功能作用之對應是顯而易見的。但若再進一步探索，人的感官認識，由什麼器官趨使？人能夠有喜怒哀樂的感觸，來自於什麼器官？人的主體意識與思維，又是來自於什麼器官？這些問題的可能答案，都指向生命結構中主導人身體各部位的關鍵器官。

在現代科學的研究中，已知具有情緒、思慮、認知、感應等能力的思維器官是大腦。大腦的指令藉由神經的傳導刺激身體各個肌肉組織，下達指令給身體的反應器官，以執行大腦所交下的任務指示，大腦是人身體中發號示令的中樞。但

為耳，肺發為竅，五月而成，十月而生。」《管子·四時》：「東方曰星，其時曰春，其氣曰風。風生木與骨。……南方曰日，其時曰夏，其氣曰陽，陽生火與氣。……中央曰土，土德實輔四時入出，以風節土益力，土生皮肌膚。……西方曰辰，其時曰秋，其氣曰陰，陰生金與甲。……北方曰月，其時曰冬，其氣曰寒，寒生水與血。」

¹⁷ 參見郝葆華、喬文彪、董海莉，〈先秦社會時空方位觀對中醫理論的影響〉，《中華醫史雜誌》30卷4期（2000）：243-246。

¹⁸ 《禮記·月令》與《呂氏春秋·十二紀》之後，隨著長期醫療實踐的經驗累積，五行五臟的配屬關係有進一步的發展，《黃帝內經》依據五臟五行的特性，提出了不同的配屬格局：肝—木，心—火，脾—土，肺—金，腎—水，這樣的配屬格局影響迄今。雖然在《黃帝內經》後，臟象醫學中心臟不再配屬中央土，但以心臟做為人身體中主導器官的觀念並未改易，《黃帝內經·素問》云：「心者，君主之官也」，心臟於人體之中仍然佔有著關鍵的領導地位。

在先民的觀念中，人向內檢視自身、求索人身體之中的主導者為誰時，將答案指向了「心」。以心臟作為思維器官的觀念，在中國古代延續了幾千年，在西方亦以心靈（mind）為人類精神活動的來源。即便在現代，人們已經有了腦才是思維器官的知識，但在日常語言的使用上，卻仍普遍有著以心指謂思維器官的習慣，例如：「你的心裡在想什麼？」「請多花一點心思在這件事情上。」「希望你能感受到我的真心。」等等。

在先民的觀念中，「心」字不僅指謂著的心臟器官，更是產生人各種思考、情感活動及指導身體各部位的思維器官。心之作為人的思維器官，在甲骨文中已有萌芽，如：「壬午卜，貞，王心亡。」（《甲骨文字拾零》78）意謂王內心的疑慮消除了。王心有所疑慮，代表殷人認為心有知慮、猜疑的功能，可推知殷人已有了心臟為思維器官的觀念。先民之所以以心臟為思維器官的原因已無法確知。就人的意識與行為活動而言，人有意識的行為，是出於人思維的結果，思維功能可說是人身體活動與行為實踐的主導者與號令者，但若要探究這在人身之中具有主導、號令地位的思維器官為何時，卻無法得到顯而易見的答案，因為思維功能不像感官功能般有明確的對應器官。本文認為，當先民嘗試著將思維功能與人體器官相互配屬時，或許是受到了主宰者必居於中央的空間思維特色的影響，才會將主導人行為活動的思維功能，配屬給位居身體結構中央主宰位置的心臟器官。心臟因其位居身體中央而成為人一身之中的君主之官，並被配屬了具有主導人身行為活動的思維能力。

殷周之際，「心」字的使用日益增多，對心的思維活動有更加細緻的多樣描繪，如：

克明厥心，哲厥德。（《師望鼎》）

汝則有則大疑，謀及乃心。（《尚書·周書·洪範》）

則亦有熊羆之士，不二心之臣，保乂王家。（《尚書·周書·顧命》）

正月繁霜，我心擾傷。（《詩經·小雅·正月》）

人之云亡，心之悲矣。（《詩經·大雅·瞻卬》）

「心」字概念發展至周初，已具備了相當豐富的意含：第一，心之感性精神活動（sensitivity），可以表現為人的情感、欲求、願望等心理狀態，例如，心之「傷」、「悲」；第二，心之理性精神活動，可以表現為人的分析、綜合、判斷、推理等純粹思辨活動與認識能力，例如，心之「明」、「謀」；第三，心之抉擇活動，可以表現出人的自由意志與價值取向，例如，心之「不二」。不管是在哪一個意義上，心的活動必然有其對象，在心發生活動的同時，主客關係亦隨之而立。人心之傷悲，必有其誘發傷悲活動的客體與情境；人心之理性精神活動，亦有其認識的客體與情境；人心之抉擇活動，意謂著有某種需要被抉擇的情境發生，與二個以上的被選擇項，及其抉擇的價值判準。如《孟子·盡心下》云：「可欲之謂善」。然人的「可欲」與善惡、好壞之價值判準卻無一定，可能是基於心的感性活動，如「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也。二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。」（《孟子·告子上》）在魚與熊掌這兩個被選擇項中，由於個人的情感偏好的判斷而抉擇了後者；又如「生，亦我所欲也；義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也」（同上），在生命與道德之間，基於理性精神活動的綜合價值判斷捨棄了前者，呈顯出道德抉擇的議題。心的抉擇活動所涉及的層面相當複雜，常以感性精神活動與理性精神活動為基礎，隨著主體的主觀意向與被抉擇的客觀情境的差異，做出不同的判斷與抉擇，表現出人的自由意志與價值取向。

心的思維功能不僅多樣，且對於人的存在活動起著關鍵的主導作用，如《國語·周語上》：

夫民慮之於心，而宣之於口，成而行之，胡可壅也。

這段文字論及人的思維與言語、行為之間的關係，「胡可壅也」一句則明顯

地點出三者之間的關係——人的思維與言語、行為間的關係應該是一致的。由主觀的角度來看，自我的思維透過言語來宣達，再透過行為來實踐；反之，由客觀的角度而言，要瞭解一個人的內在思維，可以藉由其外在的行為與言語的表現來觀察。在人存在活動的實踐過程中，心之內在的思維活動，對於外在的言語與行為表現是具有主導優位的，人的思維指導著人的言語與行為。

心的思維能力表現為人的感性精神活動、理性精神活動與自由意志的抉擇，主導了人的思想、言語與行為。心不僅是人身體器官的主導者，更是人的思維器官，並進一步成為人的思維主體，成為人一切存在活動的主導者。

而隨著對於心之作為思維主體的體認日深，必然發展出以「心」字代表主體意識的傾向，前引「我心」直謂人自我的主體意識就是一個明顯的例子。更進一步，心的功能與作用從人的心臟器官中抽象出來而概念化地使用，例如「天心」¹⁹、「帝心」²⁰與「道心」²¹等，將「心」字概念的意含擬人化地用於描繪意志天的主體意識或表徵自然界客觀的原理原則。本文認為，心之抽象化與概念化，及心之向上關聯於天、帝與道，已可隱約看出天人溝通的關鍵就在於心的「心術」思想之濫觴。

（三）人的本質

心之作為思維器官所具有的思維能力，是一種特別的精神活動，張立文說：

人心與動物的心雖同形，但有本質的差別。動物的心只是一個內臟器官，而人心在古人來看，則包含有兩方面的意義：既是心臟器官，又是思維器官。²²

心之思維功能乃「人」所獨有的，換句話說，具有思維功能的心是人之所以

¹⁹ 《尚書·商書·咸有一德》：「惟尹躬暨湯，咸有一德，克享天心，受天明命。」

²⁰ 《國語·周語下》：「師象禹之功，度之於軌儀，莫非嘉，克厭帝心。」

²¹ 《尚書·虞書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」

²² 參見張立文主編，《心》（臺北：七略，1996），頁28。

爲人、異於其他物種的界定性徵 (defining characteristics)。作爲界定性徵的「心」就是「人」的本質 (essence)。

雖然殷人甲骨文中已有以心爲思維器官的觀點，但以心作爲人的本質的觀點，當成於周初。²³而明確提出心就是人的思維器官，並對心進行系統性的思辨論述與理論建構的時期，則約成熟於戰國中期，如《孟子·告子上》曰：「心之官則思」，《管子·心術上》曰：「心也者，智之舍也」，《荀子·正名》曰：「心有徵知」等等。諸子對於作爲人的本質的心各有不同的表述，發展出不同的思想意向，造就了百家爭鳴的榮景。

當人將心的思維活動運用於思維活動本身時，心便發展出心靈境界與精神主體的意含，諸子就此展開了不同意向的系統性論述，主要表現爲二個面向：第一，當人將心的思維活動運用於理解客體與生活世界的認識活動時，便發展出心之作爲追求「真」的認知主體 (recognizing subject) 意含；第二，當人將心的思維活動運用於自我與他者互動時所引發的意志抉擇活動時，便發展出心之作爲價值主體 (value subject) 的意含。而價值主體還可再細分爲二，即倫理學範疇中的追求「善」的道德主體 (moral subject)，及美學範疇中追求「美」的審美主體 (aesthetic subject) 之意含。心不只是人的本質，更標誌人存在的意義與價值，對於心的理解側重不同，就會展開出不同的價值取向與學說意向。

雖然戰國諸子的價值取向與思想意向不盡相同，但就心對於人之生命與存在活動的重要性與關鍵性則有著普遍的認同，彰顯了諸子對於心之作爲人的主體的高度自覺。究其根本，乃在於「心」的思維功能與作用，呈顯出「人」不同於其他存在的本質性差異。也因此，戰國諸子紛紛致力於心的思辨論述與系統化觀念建構。例如，孟子由「心之官則思」(《孟子·告子上》) 與立乎大體之心所展開的心性道德哲學；荀子之言「心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也」(《荀子·正名》) 與「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令」(《荀

²³ 詳見下節「追索心術範疇形成的原因」之討論。

子·解蔽》)所展開的認識論；《管子》「心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也」(《心術上》)之由「心術」而「主術」的思想。這樣的現象，標誌著「心」字概念發展的成熟期，「心」的概念從此成為中國哲學中的一個重要範疇。

(四) 小結

藉由對「心」字指謂與意含意義的考察，可以看出「心」字概念範疇的形成過程。「心」字構形正象心臟器官之形，用以指謂心臟器官，是身體中推動血液循環支持生命的重要器官。「在身之中」的心臟器官，既是人身體結構中的一部分，也是人身體結構中的君主之官。隨著先民智慧的發展，逐漸意識到人的思維功能及思維功能對人的言語、行為的優位性，或許是受到了凡主宰者必居中央的空間思維特色的影響，將主導人的言語行為的思維功能，配屬給位居人身體結構中央的心。至此，心不但是心臟器官，更是思維器官，並發展出思維主體的意含，主導著人存在的一切活動。值得注意的是，在古人的認知中，一般的動物之心並不具有思維功能，思維功能是人心所獨具的，也因此，具有思維功能的人心，成為了人之所以為人而非其他物種的界定性徵，「心」字概念於人的存在上取得了獨一無二的意義，言說著人之所以為人的本質意義。

作為思維主體的心，其功能與作用是多樣性的，可以表現為人的感性精神活動、理性精神活動與自由意志的抉擇，從而發展出以心作為人的精神主體、認知主體、道德主體等豐富意含，進而成為哲學中的重要範疇，並發展出不同意向的「心術」思想。

三、身體觀與身心關係的考察

在本文論述的脈絡之中，身體觀用於指稱對於人生命結構之組成的整體觀點，並在進一步在整體觀點之下，析論作為身體組成之部分的心與身體的關係。關於中國古代身體觀的研究，當以楊儒賓主編的《中國古代思想中的氣論與身體

觀》為代表，²⁴他主張「氣—身體」觀為中國古代身體觀的一大特色，「氣」是構成萬物的物質性基礎，強調人的「身體」不等於「形軀」，並提出「氣化的身體觀」為先秦道家身體觀的特色。本文基本贊同先秦道家之「氣化的身體觀」的論點，並將於後文進一步討論，茲不贅述。於此根據前文對於「身」字與「心」字概念發展的探討，專就身體觀與身心關係的發展作一考察。本文認為，主要可分為三個階段：

（一）原型期：有機生命之整體與部分的關係

先民對於世界的認識，一般而言皆由具體的認識開始，隨著民智日開與經驗的累積，才會逐漸發展出對事物的抽象化與概念化的認識，由具體生活世界的領域邁向純粹思辨的領域。對於身體觀與身心關係的認識也是如此。對於身體觀的認識，最直接與具象的認識，就是具體的形軀樣貌。身與心亦各有其具體的指謂項，身指謂著人的身體，心指謂著人的心臟器官。心在身中，是身體構造的一個部分，身與心的關係乃是有機生命之整體與部分的關係。這層關係很具體也很重要，是身體觀與身心關係的原型。

（二）發展期：主導者與從使者的關係

隨著人存在活動的經驗累積，人逐漸意識到自身所具備的思維能力，便於人身體之中，尋找思維能力的配屬器官。或許是受到了凡主宰者必居於中央的空間思維特色的影響，將思維能力配屬給位居身體結構中央位置的心臟器官，心臟器官成為了思維器官，成為「在身之中」的君主之官。這標誌著身心關係正式邁入發展期，心從身體的一個部分，發展為身體的主導器官，以其思維功能主導著身體各部分的活動，乃至人存在的一切活動。心與身逐漸發展出主導者與從使者的關係。

就目前可考的資料來看，殷商甲骨文字的心已具備了思維功能的意含，可視

²⁴ 此外，楊儒賓所著《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1999）對儒家身體觀有豐富的討論；其主編的《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》（臺北：臺大出版中心，2005）亦有相關的論述。

為發展期萌芽的標誌。發展期經歷了一段很長的時間，在春秋戰國之交，人已經認識到心的各種作用，心的思維主導著人的感性精神活動、理性精神活動與意志抉擇活動，這時已隱約地形成了心之作為思維主體的哲學意含，但卻尚未形成關於心及身心關係的系統化論述。也因此，在這個時期，「身」字與「心」字都被用於指謂自我的主體意識，人對於作為思維主體的心與承載著人的思維與生命的身體，尚未形成非常明確的分辨與理論論述。身體觀與身心關係的議題尚未完全顯題化。

（三）成熟期：主客關係——身心一體觀下的自我與他者的關係

「身」字與「心」字都具有代表人自我主體意識的意含，但隨著「心」字意含的豐富化與完備化，在語言文字的使用上，逐漸發展出以「心」字取代「身」字之作為自我主體意識的傾向。這代表了人對心之作為思維主體的高度自覺，也代表人清楚明白地認識到了心與身的不同。本文認為，身心關係的議題隨著「心」字概念發展的成熟而顯題化，以「心」字取代「身」字之作為自我主體意識的成熟期，亦即身心關係與身體觀顯題化之際，而這個成熟期，約在戰國中期。

與此同時，當人對於心與身的差異與關係有了明確的認識，代表了人對於人生命結構組成的不同部分的認識，進而形成了身體觀的整體視野。先秦的身體觀，雖然主張心與身有不同的作用，但並沒有形成如笛卡兒身心二元絕對對立的觀點，基本形成了身心一體的身體觀。就人的生理結構而言，心與身是一對既相關又相對的命題，從屬於同一個生命結構。這樣的身心結構，在戰國中期的諸子文本中，亦可以形神結構來表述，例如：

形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？（《莊子·齊物論》）

抱神以靜，形將自正。（《莊子·在宥》）

汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！（《莊子·天地》）

形不正，德不來。中不靜，心不治。正形攝德，天仁地義，則淫然而自至。

神明之極照乎知，萬物中義守不忒。不以物亂官，不以官亂心，是謂中得，有神自在身，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治。（《管子·內業》）

天職既立，天功既成，形具而神生。……耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。（《荀子·天論》）

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。（《荀子·解蔽》）

心代表內在於人身之中的思維主體，神則在描述心的一種不可知的認識能力與精神作用，故視心為「神明之主」；身與形則為人身外顯的、具體的形軀，代表人的實踐主體，是人一切實踐活動的根據，是展示心之思維活動的載體，故以心為「形之君」。身與心既相異卻又相即不離，心對於身具有主導作用，故曰「抱神以靜，形將自正」。然此為應然命題，身心關係實際上是會交互影響的，故要言「不以官亂心」。由此可窺知，基本上，戰國諸子存在著身心或形神共成一有機生命整體的身體觀，而兩者之間並非絕對的二元對立的關係，是一個有機整體的兩個組成部分。此外，就本文涉獵所及，在先秦身體觀中似乎不存在著對於身心溝通如何可能的討論，對先秦諸子而言，身心溝通的可能性似乎是無可疑議、無需置喙的問題。

在前文關於「身」字之生命結構的意含的討論中，談及身與體的被指謂項有所差異：身指謂人生命結構之整體，體指謂人生命結構之組成的各部分，如五官、七竅、百體等，身體一詞則同時包含了身與體的意含。因此，身心關係亦可進一步細分為心與身及心與體的關係，即，心與身體整體關係，及心與身體各組成部分的關係二個層次。

第一，在心與體的層次中，心和其他器官組織同為人身整體的一個部分，但以其思維功能而成為其他器官組織的主導者，心與體表現為「天君」與「天官」的君臣關係。第二，在心與身的層次中，心雖僅為人身整體的一個部分，但卻以其思維功能而成為代表著人自我的主體意識。就思維指導行為而言，人心指導著人身整體的行為活動，僅為整體之一部分的心，扮演著人身整體的主導者與號令者的關鍵地位。心與身表現為自我主體意識與自我主體意識之載體的關係，人身整體的實踐活動是展示心之思維的載體，心是人身整體的操持者、主導者。同時，心與身也呈顯出內外關係，心的運作在身體之內，其發用藉身體的實踐行為而形諸於外。而不管在哪個層次，諸子們都強調心對於身的主導作用，這彰顯了諸子對於人之為思維主體的高度自覺。

人存在於生活世界之中，自我不能避免如何面對他者的問題。心具有思維功能，而思維活動必須有一個對象，當人心思維的對象聚焦於人自身時，人的身體宛如一個小宇宙，在認識自身的思維活動之中，心不能不去思考，該如何面對不能與之相離卻又相異的身。當人們以「心」字取代「身」字之作為自我主體意識、強調心對於身的主導作用之際，在某種意義上，心成為了思維主體，身成為了被思維的客體，心與身呈現出自我與他者的關係，或曰主體與客體的關係，可視為身心關係與身體觀顯題化的重要標記。

第二節 心術、主術範疇形成的考察

一、心術與主術思想的淵源

(一) 由「菹」至「德」的意義

在緒論的討論中，本文已指出「心術」、「主術」之道，實即《莊子·天下》篇「內聖外王之道」，亦即「由治心而治身而治國」之道。這樣一套貫通治心、治身、治國的思維模式，有其形成的思想淵源。本文認為，這樣的思維模式之形

成可以上溯至周初。

王國維曾說：「中國政治與文化之變革，莫劇於殷周之際。……殷周間的大變革自其表而言之，不過一家一姓之興亡與都邑之轉移……而自其裏言之，則其制度文物與其立制之本意，乃出於萬世治安之大計。」²⁵殷周之際，政治、社會、宗教、文化、意識型態都產生重大的變革，改朝換代所帶來的衝擊與影響是全面性的。《禮記·表記》分析殷周兩代的差異云：

殷人尊神，率民禮，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。其賞罰用爵列，親而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慚，賊而蔽。

殷人「先鬼而後禮」，周人「尊禮尚施，事鬼神而遠之，近人而忠焉」。在「事鬼神」的宗教信仰與「尊禮尚施」的人文建構之間，周人將殷人注重天神意志的意識型態轉向至人道與人文建構的關懷。這是一個重要的轉向，彰顯出周初以「人」為主的理性自覺。

從天、地、人三元結構來說，殷周兩代皆存有唯「王」唯「人」的意識型態。「王」是唯一具有回應如何立身於天地之間的資格的「人」，故殷周之王常自曰「予一人」或「我一人」，²⁶殷人的三元結構體現為「帝—王—天下」²⁷的關係。殷人的「帝」是具有祖先神性質的至上神，是天地之間最高的主宰者，周人則將代表至上神的「帝」轉換為「天」，或曰「天命」，²⁸建立了「天—王—天下」的新的三元結構。由「帝」至「天」轉換，使至上神擺脫宗教神、祖宗神的身分而

²⁵ 王國維：《殷周制度論》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁2。

²⁶ 例如：《尚書》載有殷王曰：「爾尚輔予一人」（《湯誓》），「不惕予一人」、「聽予一人之作猷」、「惟予一人有佚罰」（《盤庚》）等等；《尚書》載有周王曰：「能念予一人」（《金縢》）、「予一人以懌」（《康誥》）、「非我一人奉德不康寧……予一人惟聽用德」（《多士》）、「以奉我一人」（《呂刑》）、「予一人汝嘉」（《仲蔡之命》）等等。

²⁷ 本文三元結構之「天下」，包含了普天之下的眾民、眾土與管理眾民眾土的人文建構之意含。

²⁸ 陳夢家說：「西周時代開始有了『天』的觀念，取代了殷人的上帝。」見氏著《殷墟卜辭綜述》（北京：中華書局，1992），頁562。

獲得超越的意義。²⁹陳來指出：「西周的天命觀是『有常』與『無常』的統一。」³⁰確實如此，周人認為「天命靡常」（《詩·大雅·文王》），天命賜給某一王朝的人間統治權不是永久的，是會移轉的，這是「無常」；而「皇天無親，惟德是輔」（《尚書·蔡仲之命》），天命意志的轉移，不再如殷人上帝意志般目盲與喜怒無常，由而有其固定的準則「德」，這是「有常」。《尚書》提到：

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡，庸庸、祗祗、威威、顯民。……

天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命，越厥邦其民。（《尚書·康誥》）

有殷受天命，……不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。……知今我初服，宅新邑，肆惟王其疾敬德。王其德之用，祈天永命。（《尚書·召誥》）

周人反省「小邦周」之所以能取代「大邦殷」而受命於天的關鍵因素，乃在於文王之「德」。周人以「德」配天，以「德」「祈天永命」的祈願，不只言說了周初對於新興政權之延續的憂患意識，更彰顯了周之所以能代殷而起的新的核心價值，就在於「德」。「德」的提出，或許是出於殷周之際政權轉移之正當性的考量，但「皇天無親，惟德是輔」與「以德配天」觀念的出現，卻產生了雙向的重大意義。一方面，雖然天命仍有宗教神秘色彩在其中，但淡化了至上神的人格意志之作用，隱含著「天」之作爲「德」的價值根源之意含，從而使「天」獲得作爲終極價值根源的超越意義；另一方面，周人雖仍重視天與天命，但天命轉移的關鍵不再單向地操持於「天」的意志，而更主要的是取決於「王」之有「德」與否。這雙向意義都突顯出殷周之際的思維模式的轉變。在周人的天、地、人三元結構中，不再如殷人結構之由「帝」的意志直接下貫至「王」與「天下」；在周人結構中起關鍵作用者，是居於「天」與「天下」之中的「王」，「王」成爲溝通天、地、人的居中媒介。這標誌著由信仰至理性的轉向，更彰顯出三元結構中「人」

²⁹ 馮達文、郭齊勇說：「按甲骨文提供的資料，殷人並不祭『天』。『天』在甲骨文中只用以指稱在上的、廣大的天官。以『天』稱至上神，顯然已凸顯了至上神在被賦予『上』、『天』意義後所獲得的超越意義。」見其書《新編中國哲學史（上冊）》（北京：人民出版社，2004），頁14。

³⁰ 詳見陳來，《古代宗教與倫理：儒家思想的根源》（北京：三聯，1996），頁193。

的自覺、作用與存在價值。

「德」字不見於殷代甲骨文，大量出現於西周以後的金文，最早見於周康王時代的《大盂鼎》和《何尊》銘文。殷代甲骨文有从「彳」从「直」的「徝」字，至西周加入了「心」才形構成「德」字。从「心」的「德」字出現於周初，是一件大事，標誌著周人與殷人意識型態的根本差異，值得重視。

「徝」字構形从「彳」从「直」，「彳」為行之省文，代表人的行為。「殷代卜辭『直』之形體……如一人張目處於十字街口，舉目直視前方的『丨』形物象，目不斜視不旁顧之狀。直字的造文初義當是舉目正視。」³¹引申而有正見與標準之義。「徝」字即直行之義，舉目正視前方標舉之物而行，引申之，即人按照某種特定標準的行為模式而行。這時的「徝」字並不含有後來使用「德」字時的道德意含。至周初，「徝」字加入了「心」而作「德」。「心」為意符，其意在於強調「心」的思維功能。而「心」的思維功能是「人」所獨有的，這意謂著，周人行為模式不同於殷人之處，就在於是否出於「人心」的思慮與抉擇。「徝」為直行，行為的標準取決於外在前方的標舉之物，即至上神的意志，人的作用處於被動配合外在標準的賓位；「德」為直心而行，行為的標準取決於人心中的思慮與判斷，彰顯了人的主觀能動性的積極作用。

由「徝」至「德」，不只是文字構形的發展，它突顯出周人深刻體認到「心」的思維功能對於「徝」之行為模式的主導與關鍵作用。更重要的是，它反映出殷周之際文化背景與意識型態的轉變。周人在「德」中以「心」自別於殷人，周人行為模式不再唯至上神的意志是從，而更主要是出自人內心的思慮與判斷的作用。在三元結構中起主導作用者是居中的「人」，彰顯了以「人」為主體的理性自覺與積極作用。「德」中存在著「人」與「心」的內在關聯，在「德」中，方才真正體現了「心」之作為「人的本質」的意含與價值。「德」的提出，展示了人意識到人存在於天地之間的價值與意義。此即前文主張，以心作為人的本質的

³¹ 詳見劉翔，《中國傳統價值觀詮釋學》（上海：上海三聯，1996），頁94。

觀點當成於周初之故也。

(二) 由「德」字意含看「心術」、「主術」思想之淵源

「德」字構形由三個部分組成：从行，即人外在的實踐行爲；从直，即人的正見與判準；从心，即人內在的思維能力；合而言之，「德」字所構形的意義，即在言說「人」依「心」之思維能力，所展現出的「直」之價值判準與「彳」之行爲模式與人文建構。「心」爲本體，「直」、「行」爲發用，「心」的意向決定了人的價值取向。周人「德」字的關鍵構形在「心」，我們可藉由「心」的意含推知「德」的意含。在前文的討論中指出，西周時對於「心」的思維功能與作用已有了多樣性的認識，可發展出認知主體、價值主體（包含道德主體與審美主體）等意義。但在這些意含中，周人使用最重視的是哪一個意含呢？「德」字的本義已由許慎在《說文》解說「惠」字時所道出：

惠，外得於人，內得於己也。（段玉裁注：「內得於己，謂身心所自得也。」）

外得於人，謂惠澤使人得之也。」

「惠」爲「德」之省文，³²直心而行必有其意向對象，許慎與段玉裁由兩個角度進行分析：

第一，直心而行「向內」指向人自身：身是展示心的載體，人自身的實踐行爲必須與內在思維相符合，若心的思維主體能確實掌握身的行爲主體，則是「內得於己，身心所自得也」，而能成爲具備自我操持的內在修養能力的有「德」者。例如，周人將「懿」字增加心符³³以「懿德」形容人內在德行之美，³⁴以「愜德」言說人心所具分析判斷、主動抉擇的明智能力。「德」字因而發展出主體道德修

³² 由於歷史與材料的局限，許慎將「德」、「惠」視爲二字，乃因其不明由「直」加入「心」而爲「德」，再省爲「惠」之發展，但學者們多肯定許慎所解「惠，外得於人，內得於己也。」即爲「德」字之本義。同上註，頁 90-91。

³³ 同上註，頁 210。

³⁴ 如，《牆盤》銘文：「上帝隆懿德，匍有上下，合受萬邦。」《詩經·大雅·蒸民》：「民之秉彝，好是懿德。」《詩經·周頌·時邁》：「我求懿德。」

養之意含。³⁵故周人常言「明德」、「敬德」，「明德」即彰明內心之德性的治心之道，「敬德」金文或作「愨德」，為敬慎持守內心德性而行的治身之道，「愨」从心符表示治身之道當以治心之道為本，揭示了「身心所自得」的關鍵在「心」。這樣的思想即本文所謂由治身而治心的「心術」思想之前源。

第二，直心而行「向外」指向他者：當基於內在思維的實踐行為形諸於外，必有其外在的意向對象，這就涉及了自我與他者的關係，在周文中，主要是人與人的家庭、社會倫理關係，及王與天下臣民的政治倫理關係。若能在不同的人倫關係中扮演好符合自身身分地位的角色，並出於內心真情實感而推己及人者，即為有「德」者，故曰「外得於人，謂惠澤使人得之也。」例如，慈字本義是心中思及幼弱，引伸為慈愛幼弱之人，用於人倫關係可表現為父母慈愛子女；惠字本義是心思專聚，引申為惠愛、愛惜他人，用於人倫關係中可表現為君王惠澤人民之義³⁶。从心構形的「德」字與德目名稱，揭示了周人以為外在德行的表現必須發自內在德性的主張，「德」字概念因而發展為周文中各種人倫德目乃至人文建構之總名，而有以德治民治國之主張，如《尚書·武成》曰：「崇德報功，垂拱而天下治。」《左傳·僖公六年》：「德以治民，君請用之！」在言說了周人保民的德治思想的同時，亦揭示了君王由治身向外推擴而治國的思想，並表明了內在德性實為外在德行與國家人文建構之德治的根本。

郭沫若在《周彝中之傳統思想考》³⁷中，根據西周青銅器銘文的研究指出：

德字始見於周文，餘文以省心為德。故明德在乎明心。明心之道欲其謙沖，欲在荏染，欲其虔敬，欲其果毅，此得之於內者也。其得之於外，則在崇祀鬼神，師塑祖德，敦篤孝友，敬慎將事，而益之以無逸。有德者得其壽，

³⁵ 如，《叔家父簋》銘文：「哲德不亡。」《師望鼎》銘文：「克明厥心，哲厥德。」

³⁶ 《尚書·文侯之命》：「惠康小民，……用成爾顯德。」《詩經·大雅·崧高》：「申伯之德，柔惠且直。」

³⁷ 轉引自馮時，《中國古代的天文與人文》，頁 245。

得其祿，得延其福澤於子孫。德以齊家，德以治國，德以平天下。德大者配天，所謂大德者必在位也。

郭沫若亦由內、外兩種面向解析「德」的意含。但本文認為，「崇祀鬼神」、「德大者配天」似可視為「德」字的第三個意向：

第三，直心而行「向上」指向天命：《尚書·康誥》云：「德裕乃身，不廢在王命。」《尚書·召誥》：「王其德之用，祈天永命。」天命改易不再專擅於至上神的意志，「德」才是天命改易的準則。因此，祭祀上天的祭品，不再只是單純的牛羊犧牲，君王必須加強自身的道德修養，以德性敬獻於天，「德裕乃身」才能「以德配天」而達致「祈天永命」的祈願，表現出「德」之「向上」指向形上之天的意向。

只「德」一字實已貫通了「向上」、「向外」與「向內」三個面向，亦貫通了周人「天—王—天下」的三元結構。而「德」字从「心」為意符，明白地突顯出此三個意向與三元結構的關鍵與根本環節，乃在於周王直心而行的「向內」意向。在這個環節之中，「身心所自得」的關鍵實在於「心」，突出了「心」對於「身」的主導與關鍵作用，及對於「心」的自我操持與道德修養的重視。周人言「德」之心符，實最為重心之道德主體的意義。周王返身「向內」的治身之道本於治心之道，再將充裕全身的內心德性「向上」敬獻於形上之天，這樣的思維，實已構築了本文由「治身」向內「治心」以臻於形上之道的進路的基礎，可視為「心術」之思想前源。而當周王轉身「向外」，欲起「外得於人」、「惠澤使人得之」的「德之用」，成為愛民、保民的聖王之際，便必須先將自身的內在德性外化為德行，再落實為具體的德治之人文建構。可知治身之道以治心之道為本，治國之道又以治身之道為本，君王自身的道德修維，對於國家的人文建構起著主導的關鍵作用。這樣的思維，勾勒出由「治身」向外「治國」以建立聖王之治的進路的藍圖，實為「主術」思構的源頭。合而觀之，已可條理出由治心而治身而治國之層層推展的脈絡。「心術」、「主術」之名雖較晚出，但周初環繞著「德」而展開的由治

心而治身而治國之道，實為由「心術」而「主術」思想的濫觴。

二、心術與主術範疇的確立

(一) 追索「心術」範疇形成的原因

殷周之際的重大變革，可從由「禎」而「德」窺探出周人由信仰而理性、由神而人的轉向，這是「心」第一次受到重視。從此，豐富了从心構形的造字，周代金文所見六十餘個从心的字，德、惠、念、懿、愆、等字出現於西周，愛、慈、忠、愆（仁）、愆、念，（順）、忍、憂、（勞）、志、（謀）、慮、忘等字出現於春秋以降，而以戰國時期為多。³⁸不只从心構形的造字逐漸豐富，先秦諸子論及「心」的言論亦與之俱增。例如，《老子》出現 10 次，《論語》出現 6 次，《墨子》出現 49 次，《黃帝四經》出現 17 次，《性自命出》出現 25 次，《莊子》出現 187 次，《孟子》出現 126 次，《管子》出現 224 次，《荀子》出現 66 次。「心」字被使用的次數與「心」字概念的成熟度密切相關，先秦諸子對「心」的論述日多，尤以戰國諸子為最。「心」的問題在諸子的關注下，第二次受到了重視，諸子對「心」進行系統性的論述，「心術」範疇的構築亦隨之確立。

「心術」一詞始見於《墨子·非儒下》：「孔某所行，心術所至也。」這裡的「心術」，在諷刺孔子的行為是來自他內在居心與心機。雖已言說了在人的存在之中，「心」的思維功能對人的行為的主導作用，但「心術」僅具心的功能之一般語義，尚未形成治心之道的哲學意含。最早使「心術」一詞具備了「心術」範疇之哲學意含的文本，當推儒家作品《性自命出》與道家作品《管子》四篇。

《性自命出》³⁹云：

君子身以為主，心。

凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。

³⁸ 同註 31，頁 221-222。

³⁹ 郭店楚簡出土了《性自命出》一文，上博簡則有《性情論》一文，兩篇內容幾乎完全相同。

要認識、領會萬事萬物的「道」必須透過「心術」，而「心術」又主要運用在人道的禮樂教化等人文建構⁴⁰之中。在人道之中，君子的修為「身以心為主」，突出了「心」對於「身」的主導作用，言說了治身以治心為本，亦突顯了「心術」對「人道」的主導作用。透過「心術」的運用，治心與治身內外交修，才能於人文建構之中安身立命。「心術」不單指心的功能，而更主要是人自我操持的方法，藉由「心術」的運用，「人」乃能真正展現人之為人的意義。

《禮記·樂記》也有著重「心術」在「人道」的重要性的觀點：

夫民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，應感起物而動，然後心術形焉。

姦聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術。

「心」的功能在與「物」的交互作用中顯現出來，指出了「心」的作用有其意向性，指向著「物」。若從第二段文字來看，「物」似乎主要指禮樂人文建構中的事務。「心術」的運用乃在避免「淫樂慝禮」，要使人的內心思維與外在行為合乎禮樂之人文建構，實已賦予了「心術」在人道中治心與治身之道的哲學意含。在這兩篇文本中，「術」不再是附屬於「心」的功能義，具備了人之主體對於自身「心」的功能之操持與施用技術之方法意義，「心術」已然成爲了一個獨立的範疇。然而，「心術」所關注的核心，似乎仍局限於人道之中，尙未形成由「心術」上臻於形上之道的意含。

《管子》四篇——〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉，集中地論述「心術」的相關問題。「心術」一詞的使用，已完全包含了本文所謂「心術」的意含——「心」之作爲人身之操持者的能力，及如何實踐「心」作爲一身之主的修練方法，亦爲人於生命狀態與境界中展示其對「道」的領會的載體。甚至更進一步由「心術」論及「主術」。本文將於後文專文討論，茲不贅述。

《莊子·天道》篇亦出現「心術」一詞：

⁴⁰ 除禮樂教化外，《性自命出》亦談及《詩》、《書》的作用，但四者實以禮樂教化爲主。

三軍五兵之運，德之末也；賞罰利害，五刑之辟，教之末也；禮法度數，形名比詳，治之末也；鐘鼓之音，羽旄之容，樂之末也；哭泣衰經，隆殺之服，哀之末也。此五末者，須精神之運，心術之動，然後從之者也。（《莊子·天道》）

點出了「心術」所具備的「精神」作用，及「心術」對德、教、治、樂、哀等人文建構的主導作用。其以「心術」與「精神」作用為本，以「五者」之人文建構為末，前者與後者的本末關係，實已具備了由「心術」而「主術」的思維，當為莊子學派汲取了黃老道家思想的作品之屬。此外，《莊子·人間世》所云：「唯道集虛。虛者，心齋也。」則體現了「心術」之由治心而向上臻於形上之道的進路。

《荀子》亦多次使用「心術」一詞：

形不勝心，心不勝術。術正而心順之。（《荀子·非相》）

凡萬物異則莫不相為蔽，此心術之公患也。（《荀子·解蔽》）

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……未得道而求道者，謂之虛壹而靜。……知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。（《荀子·解蔽》）

凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。夫是之謂治氣養心之術也。（《荀子·修身》）

「形不勝心」即謂在人的存在中，形體的作用不及「心」的作用，與前文所言及之「天官」與「天君」的身心關係義近。而「心」雖貴為身體中的「天君」，但能否充分發揮「心」的功能，則仰賴於「術」的訓練與教導，故曰「心不勝術」。若有「術」作為反覆磨練「心」的方法，則能藉由反覆的練習而專精於展示「心」的功能與作用，故曰「術正而心順之」。「心術」實為「心」與「術」的結合，在這裡具有哲學上方法論的意義，言說了鍛煉及展示「心」的方法。而為何荀子要強調「心術」對主體的磨練呢？這是因為在「心」與外物相交接的過程中，「萬

物異則莫不相爲蔽」，「心」有蔽於物之虞，所以需透過「心術」之修習以期具備展示「心」作爲「天君」的能力，及「知道」的能力。而「心術」的方法可由兩方面來談，一爲「禮」與「師」的「治氣養心之術」，承襲了儒家重視尊君隆禮的教化作用之思想，屬於外燦的治身之道；一爲「虛壹而靜」的內在修爲，使主體心境保持在「大清明」的狀態，才能「知道察、知道行」，而成爲不再蔽於外物的「體道者」，故能「萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位」。雖然荀子的價值取向不同於道家，但以「虛壹而靜」作爲內在治心之道觀點，應當是受了道家重視「虛」、「靜」工夫的影響。荀子的「心術」一詞，實已完全包含了本文所謂「心術」的三層意含。

而除荀子外，其實「心術」的「意含」亦早已體現在戰國儒家的作品中。例如，言「德之行」的〈五行〉篇，由是否「形於內」析論「行」與「德之行」的差別，重視「形於內」的「德之行」，「德之行」即爲「直心之行之行」，就是「心靈流行的路徑、現象和方法」，⁴¹強調治心之道對於治身之道的重要性。〈五行〉又云「德，天道也」，言說了治心之道與形上天道的關聯性，與本文所謂「心術」範疇相符。又如《孟子·盡心》云：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」「盡心」、「知性」、「知天」正表現出由治心之道推展到治身之道與上臻形上天道的「心術」思維。〈五行〉篇與《孟子·盡心》篇雖未使用「心術」一詞，但實爲論述「心術」之專文無疑。無論是否使用「心術」一詞，「心術」範疇已然確立於戰國儒道兩家的文本之中。

追索戰國時期對「心」的關注再次聚焦，並形成「心術」範疇的原因，本文認爲，這和戰國時期的文化背景密切相關。戰國時期和殷周之際對「心」的重視有著相似的文化情境。隨著「周文疲弊」，復以經濟層面上，因著鐵耕牛耕技術的發明而帶來的農業發展與土地私有化現象，及伴隨著手工業、商業的繁榮而起

⁴¹ 詳見郭齊勇，〈郭店楚簡《五行》的身心觀與道德論〉，收於武漢大學中國文化研究院編，《郭店楚簡國際學術研討會論文集（上下冊）》（武漢：湖北人民，2000）。

的新興商人階級，更加激化了社會階層的重整及「禮壞樂崩」的速度。諸子所面對的社會鉅變與衝擊，較之於殷周之際，可謂有過之而無不及。因為周文的宗法制度與禮樂規範是維持周文人文結構的根基，所以，當「周文疲弊」、「禮壞樂崩」，諸侯國僭越稱王，三家分晉，依宗法所確立的上下貴賤關係開始錯亂，禮樂的規範開始失效，整個人文建構也隨之鬆動。在這樣的情境之中，人們所面臨的，不只是天下無道與社會失序的治國問題，更是自我定位與自我認同的治身問題。

前文提及在周初形成了以「心」為人的本質的觀點，且，殷周兩代皆存有著唯「王」唯「人」的意識型態，因此，嚴格地說，在周初三元結構中，只「王」才是「人」，「人」的被指謂項只有「王」一人，「人」與「王」是同義反複(tautology)。所以，更精確的說，在周初，形成的不是「心」為「人」的本質的觀點，而是「心」為「王」的本質的觀點。但到了春秋戰國，隨著對「心」的認識日多，民智漸開，「心」以其作為思維主體的意含與作用，再一次受到了重視。「人」真正意識到自我的存在，「心」作為「人」的主體意識亦隨之覺醒。再加上當時失序無道的時代背景，人人都必須開始思考該如何在亂世中安身立命的課題，「人」的被指謂項不再專屬於「王」一人，而普遍化為每一個社會中的個人，「人」因而真正成為抽象普遍的概念。這標誌著「人」革命性的自覺意識之覺醒，同時，以「心」作為「人」這一物種的本質的觀點亦隨之確立。

每當社會動盪之際，「心」就會受到重視。因為，作為人的思維器官與人的本質的「心」，標誌著「人」存在的作用與意義。藉由「心術」的操持、鍛練與展示，人才能真正做自身生命的主導者，並在認識自我及自我與他者的互動中，探索與抉擇該如何存身於生活世界的安身立命之道。

（二）追索「主術」範疇形成的原因

「主術」一詞始見於《韓非子·外儲說》：「而簡主之應人臣也失主術。」其意含為：「術者，因任而授官，循名而責實，操殺生之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也」（《韓非子·定法》）。「主」即君、王，指社會國家組織中的最高

統治者，「術」為統治者治國的統御術。⁴²這兩個觀念結合形成了「主術」的範疇，基本意含為最高統治者的統御術，實際包含了統治者治身與治國兩個面向，為「君人南面之術」⁴³（《論六家要旨》）。

西周的「王道」可說是「主術」思想的前身。在周文與周王政權穩固的時期，周王，或曰周天子，無疑是天下唯一的最高統治者。《詩經·小雅·北山》載：「溥天之下，莫非王土，率土之濱，莫非王臣。」反映出當時周天子政權穩固時期的真實景況。武王滅殷後拜訪箕子，箕子引天賜禹之「洪範九疇」向其陳述治國之道，除談論治國的九項大法外，其文亦有云：「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直」。「無偏」、「無黨」、「無反」是對周王自身無私與守法的要求，指出了周王的自我操持亦為治國之道的一個重要環節。若君王治身有道，「王道」之推行才能「蕩蕩」、「平平」、「正直」。此處的「王道」具有由治身而治國的統御思維，可說是最早的「主術」思想之表述。

然而，至春秋時期，自周平王東遷以後，周王室式微，春秋五霸群起，雖然齊桓公打出「尊王攘夷」的口號，但周天子已無實權。楚莊王更僭越稱王，西周時期的「禮樂征伐自天子出」，至此已變成「禮樂征伐自諸侯出」（《論語·季氏》）。且諸侯國內部造就了一批實力雄厚的卿大夫，普遍存在著「陪臣執國命」的情況，導致禮樂征伐「自大夫出」（同上），終致三家分晉，諸侯紛紛僭越稱王，社會宗法與封建結構崩解，進入了群雄割據的戰國時代。諸侯僭越稱「王」，「王」不再是天下唯一的至尊統治者，「王道」的推行也不再是天子獨有的權力。所謂「天子微，諸侯僭；大夫強，諸侯脅」（《禮記·郊特牲》），具有影響天下情勢的決策者，不再是唯一的「天子」或「王」，而更主要是「諸侯」或是「大夫」。舉凡擁

⁴² 這裡的「術」當從廣義的「方法」理解，不限於法家「術」的意含與範疇。

⁴³ 「南面」何以具有統治的意思呢？張舜徽說：「何謂『南面術』？這便首先牽涉到了古皮房屋的建築。我們祖先造房子，無論帝王貴族的宮室或一般平民的住宅，都是坐北朝南。冬天可以避寒，夏天可以迎風。這種傳統習慣，大約已有幾千年了。由於房屋都是南嚮，尊長者大半坐在正中，面向南方，卑幼自然面向了北方。『南面』、『北面』的名稱，因之而起。」合理地解釋了「南面」為什麼能引申而具有統治之義。詳見其書《周秦道論發微》（臺北：木鐸，1983），頁9。

有土地與人民的統治者，皆被稱之為「人主」或「人君」。「人主」或「人君」需要大量人才，以達致富國強兵與一統天下之最終目標，是以養士之風盛行，開啓了百家爭鳴的盛況。

面對如此動盪的社會現實，有志之士或懷抱「欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」（《孟子·公孫丑下》）的豪情壯志以求問達於諸侯，或持守「不事王侯，高尚其事」（《易·蠱》）的隱士情操以獨善其身，但對於天下無道所帶來的苦難的真切感受卻是一致的。起於救世之弊的諸子，無論仕或隱，皆嘗試提出如何解決天下無道的社會現實，以重新建立天下有道的治世的議論。在純粹思辨的領域中，諸子各自表述，以「聖人」取代了現實國家制度中的「王」，對當時的統治者「人主」提出批判與建言，並藉由「聖人之治」，論述統治者如何一統天下與統御國家的「君人南面之術」，亦即「主術」。在這樣的時代背景中，「聖人」與「主術」的議題受到了強烈的關注。又《莊子·天下》篇云「道術將為天下裂」，「天下之治方術者多矣」，諸子的思想與議論各有其獨到的角度與特色，由「古之道術」到諸子各自表述的各種「方術」，「主」與「術」的結合，反映出當時群雄割據與諸子各自獻策的實際情況。

雖然「主術」一詞始見於《韓非子》，但是「主術」思想，及操持與展示「主術」之理想統治者「聖人」，實以各種不同的概念名稱存在於諸子的文本之中。用以稱謂「聖人」之相關語彙有「聖王」⁴⁴、「聖君」⁴⁵、「聖主」⁴⁶、「明君」⁴⁷、「明主」⁴⁸、「明王」⁴⁹等等；用以形述「主術」之相關語詞有「聖人之治」⁵⁰、

⁴⁴ 如，《孟子·滕文公下》：「聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱、墨翟之言盈天下。」

⁴⁵ 如，《管子·任法》：「聖君任法而不任智，任數而不任說，任公而不任私，任大道而不任小物，然後身佚而天下治。」《荀子·臣道》：「事聖君者，有聽從，無諫爭。」

⁴⁶ 如，《韓非子·外儲說左上》：「夫藥酒用言，明君聖主之以獨知也。」

⁴⁷ 如，《韓非子·主道》：「明君之行賞也，曖乎如時雨，百姓利其澤；其行罰也，畏乎如雷霆，神聖不能解也。」

⁴⁸ 如，《韓非子·安危》：「能立道於往古，而垂德於萬世者之謂明主。」

⁴⁹ 如，《荀子·王制》：「有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。」

⁵⁰ 如，《老子·第3章》：「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」《莊子·應帝王》：「夫聖人之治也，治外乎？」《管

「聖人之術」⁵¹、「聖王之道」⁵²、「明王之治」⁵³、「明主之道」⁵⁴、「人主之道」⁵⁵、「君人之道」⁵⁶、「君道」⁵⁷、「王道」⁵⁸等等。翻開戰國諸子的文本，論述「主術」的專文比比皆是。例如，《孟子》的〈梁惠王〉、〈公孫丑〉、〈滕文公〉等篇，《莊子》的〈應帝王〉、〈讓王〉等篇，《管子》的〈牧民〉、〈形勢〉、〈權修〉、〈治國〉等篇，《荀子》的〈王制〉、〈王霸〉、〈君道〉等篇，《韓非子》的〈主道〉、〈人主〉等篇，不勝枚舉。雖然諸子的立場與見解各異，但「主術」在諸子中受到重視的程度可見一斑，司馬談謂六家「此務為治者也」的評論，著實鞭辟入裡。在諸子的關注與熱烈的討論中，形構了本文對「主術」範疇的意含定義——人主作為一國之統治者的統御能力，及如何實踐其作為一國之主的統御術，亦為人主於現實人文建構中展示其對「道」的領會的載體。雖諸子對「道」的領會各異，皆為「一曲之士」，但「主術」範疇確立於戰國時期則無庸置疑。

隨著宗法與封建結構的崩解，諸子的自由心靈亦隨之解放。諸子將「心」普遍化為每一個人存在的本質，確立起「心術」範疇，以彰顯「心」作為一身之主的作用與意義，藉以回應個體生命身心安頓的課題。不僅如此，在現實社會中，原來只有「王」才有資格處理的「主術」問題，也在諸子的純粹思辨領域中，藉由「聖人」重新描繪理想統治者的形象，以「聖人之治」重新雕塑治國之道與人文建構的理想藍圖，確立起「主術」範疇，以揭示「人主」作為一國之主的作

子·白心》：「是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名自治之。」

⁵¹ 如，《韓非子·姦劫弑臣》：「人主誠明於聖人之術，而不苟於世俗之言，循名實而定是非，因參驗而審言辭。」

⁵² 如，《荀子·王霸》：「論德使能而官施之者，聖王之道也，儒之所謹守也。」

⁵³ 如，《莊子·應帝王》：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃。」

⁵⁴ 如，《管子·明法解》：「明主之道，卑賤不待尊貴而見，大臣不因左右而進，百官條通，群臣顯見。」

⁵⁵ 如，《荀子·君道》：「能論官此三材者而無失其次，是謂人主之道也。」

⁵⁶ 如，《管子·正世》：「夫君人之道，莫貴於勝，勝故君道立；君道立，然後下從；下從，故教可立而化可成也。」

⁵⁷ 如，《孟子·離婁上》：「欲為君，盡君道；欲為臣，盡臣道。」《管子·形勢》：「且懷且威，則君道備矣。」

⁵⁸ 如，《孟子·梁惠王》：「養生喪死無憾，王道之始也。」《荀子·王制》：「以不敵之威，輔服人之道，故不戰而勝，不攻而得，甲兵不勞而天下服，是知王道者也。」

用與意義，期能完成重新建立社會秩序的終極願景。

第三節 身體觀與心術、主術

一、身心關係與心術

從身心關係的發展之中，可以明顯地看出，諸子們都強調「心」之作爲一身之主的能力與優位。然而，心與身的關係是絕對的主導者與從使者的關係嗎？答案似乎是否定的。例如，孟子說：

孟子曰：「人之於身也，兼所愛；兼所愛，則兼所養也。……體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者爲小人。養其大者爲大人。」……公都子問曰：「鈞是人也，或爲大人，或爲小人，何也？」孟子曰：「從其大體爲大人，從其小體爲小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，則其小者不能奪也。此爲大人而已矣。」（《孟子·告子上》）

就人身整體的角度而言，「大體」與「小體」共成乎一人身整體的生命結構，「心」之「大體」與耳目感官之「小體」各有其作用，人對於身體的每一個組成部分都應該「兼所愛」、「兼所養」。但「體有貴賤」，應以「仁義禮智根於心」（《孟子·盡心》）的「大體」爲貴爲尊，以「蔽於物」的「耳目感官」等「小體」爲賤爲卑，「小」、「大」、「貴」、「賤」實已對於人身整體之中的心與體做了價值的分判。然而，人有可能「從其大體」，也可能「從其小體」，身心關係並非絕對的主導者與從使者的關係，這表明了「大體」與「小體」而是會交互影響的。「心」「思則得之，不思則不得」，所以孟子要言「先立乎其大者」，以使「小者不能奪也」，避免「以小害大」、「以貴害賤」的情況發生。如此才能成爲具備操持身心能力的「大人」，並在「盡心」、「知性」、「知天」的歷程中領會形上天道。

又如，《莊子》云：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。(《莊子·大宗師》)

鴻蒙曰：「意！心養。……墮爾形體，黜爾聰明，倫與物忘。」(《莊子·在宥》)

「心養」即〈人間世〉的「心齋」，屬於《莊子》中「心術」的範疇。「墮」、「黜」、「離」、「去」這些語彙具有解構的意含，反證了「心」可能會受到「肢體」、「形體」、「聰明」的干擾所影響，所以才需要將之解構。期能透過這些解構式的「心術」方法，避免發生「其形化，其心與之然，可不大哀乎？」(《齊物論》)的悲劇，免除「心」淪為身體形骸之附庸的困境。並希冀在「離形去知」的過程中達致「倫與物忘」，泯滅形體與心知的對立、人我的對立，以向上臻於「同於大通」之「道通為一」的境界。

由此觀之，在諸子的觀念中，普遍地認為，「心」之作為一身之主的命題，似乎不是一個實然命題，而主要是一個應然命題。所謂「心以體全，亦以體傷」(《禮記·緇衣》)，身心之間是會交互影響的。因此，「心」必需透過「心術」的反覆磨練，才能發揮其作為人一身之主的操持能力，以免於身體形骸、感官作用的負累與局限，而真正成為「在身之中」的主導者，並於人的存在活動中領會與展示形上原理原則(或曰「天」，或曰「道」)。

諸子對於心與身心互動關係的不同見解，形成了「心術」學說的分歧立場。如前述孟子以「從其大體為大人，從其小體為小人」為身心關係做了道德人格的價值判斷，故言「先立乎其大體」，但孟子在以心為大體的同時並不拒斥身體的作用。因為在禮樂之教中，做為道德主體的「心」，必須藉由實踐主體的「身」來呈顯其道德行為，且外在禮教對「身」的端正作用，亦有助於「心」的修養，所以對於身心「兼所愛」、「兼所養」，發展出由「盡心」而「踐形」(《孟子·盡心上》)之身心互正的「心術」思想，並在「盡心」、「知性」、「知天」的歷程中領會與體現形上天道。而《莊子》之「心」則視代表「身」的「肢體」、「形體」、「聰明」等為需要解構的對象，其「墮」、「黜」、「離」、「去」的解構方法，不僅

意在解消身體感官的負累與局限，亦意在超越異化的禮樂教化對生命本真的束縛，因而形成了身心支離的「心術」思想，期能藉由支離達致主客對立的自然泯滅，以臻「同於大通」的形上境界。

據此，本文認為，在人身整體的生命結構場域中，在身心一體觀的前提下，諸子對於作為一身之主的「心」的詮解，及身心互動關係中「心」看待「身」的態度，決定了「心術」學說之發展方向。

二、心術與主術——身心一體與國君一體的類比關係

「心術」範疇的論述基於身與心一體卻又相異的關係而展開。在身心一體的人身整體中，包含了心與百骸、九竅、百體等各組成部分。心為一身之主，與其他各組成部分各司其職，共同組成一不可分割的有機生命結構，維持著身體的正常運作。「主術」範疇的論述則基於國家與君主一體卻又相異的關係而展開。在國君一體的國家政體中，包含了君主與天下臣民，乃至人文建構、土地與人民等各組成部分。君為一國之主，與其他各組成部分各有其職責與作用，共同組成一的有機政治社會結構，維持著國家政體的正常運作。

無論是「心術」與「主術」，「身心一體」與「國君一體」皆存在著類比(analogy)關係。所謂類比，是用以形容有一些相同特徵、但又非完全相同的事物，試分析其間的類比關係如下：

第一，「心術」與「主術」的類比關係：兩者皆為對形上原理原則「道」的領會與展示，以「道」為體，以「術」為用，此其同；其相異的部分為：展示主體不同，一為心，一為君；展示的場域不同，一在身，一在國。

第二，「身心一體」與「國君一體」的類比關係：所謂「一體」，是在整體大於部分的總合的意義下而言的。身體與國家政體皆為一有機結構，兩者皆由不同的組成部分共成一個整體，且身體與國體中皆有著具有關鍵地位的操持者存

在，此其同。其相異的部分為：身體為一有機生命結構之整體，其各組成部分不能增減或拆解，若將生命結構拆解再重組，則不復為生命結構。⁵⁹ 國家政體則為一有機政治社會結構之整體，雖然各部分之間有著密切的關聯，然其並非生命結構，其組成的各部分具有拆解與重組的可能。尤其在群雄割據、兼併戰爭頻乃、「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」（《孟子·滕文公》）的無道亂世，統治者與政權的更替，布衣卿相的接替，人文建構與朝綱制度的改易，乃至土地與人民的擴充與減遞，都在不斷的拆解與重組之中。

身體與政體的相對比較，不只存在於中國古典哲學之中，在柏拉圖《理想國》（*Utopia*）中也有著相似的思維。柏拉圖（Plato, B. C. 427~347）認為，人的身體由三部分構成，分別是頭部、胸部、與腹部；人的靈魂也相對的具有三個部分，「理性部分位於頭部，意志部分位於胸部，情欲部分則位於腹部以下」，⁶⁰ 並依次追求智慧、勇氣與節制之德性。城邦政體猶如人的身體，亦由三個部分所組成，分別是統治者、衛士與勞工，「城邦的智慧在於統治者或衛士的階層，城邦的勇氣在於（衛士）助手階層，城邦的節制則在於受治者對統治者的適當服從；城邦的正義就在於：人人各盡其分而不相互干擾」。⁶¹ 就像人體由具有理性的頭部來掌管一般，城邦政體也必須由具有智慧的統治者「哲學家皇帝」來管理。柏拉圖將身體與頭部，及城邦與統治者的關係做了類比：頭部所擁有的理性，是人之所以異於禽獸者，⁶² 就猶如中國古典哲學中，心以其思維功能而為人的界定性徵一般；柏拉圖將頭部作為一身之主與統治者作為一國之主相類比，也和心作為一身之主與君為一國之主的類比關係相近；身體與政體之各組成部分皆應各司其職以

⁵⁹ 在現代醫學科技中，已有肢體接合手術與器官移植手術，幹細胞與複製人的技術亦在研發之中，雖已存在著部分器官之拆解與重組的可能性，但這些醫療科技實非當時醫療水準所能理解與想像。且，即便在現代，但若要換個腦袋，或者將整個人體大卸八塊再重新組合，仍屬不可想像之事。故本文排除現代科技對「身心一體」之拆解與重組的可能性，生命結構實有其不可分割的單一性。

⁶⁰ Fredekick Copleston, 《西洋哲學史—第一卷 希臘與羅馬》，傅佩榮譯（臺北：黎明，1991），頁 269。

⁶¹ 同上註，頁 290。

⁶² 同上註，頁 267。

維持正常運作的看法，乃至對理想統治者的要求，也近趨一致。中、西古典哲學家的心靈與思維，竟如此遙相符契。

三、身心關係與心術、主術之一理貫通

在純粹思辨的領域中，「心術」與「主術」雖為兩個範疇，但兩者有著緊密的關係。理想統治者「聖人」是這兩個範疇的集合，既是個體生命的理想人格，也是社會國家的理想統治者。在「聖人」返身向內的自我操持中，在生而為「人」的實踐歷程中，治身以治心為本，可推知心作為一身之主的思維；在「聖人」轉身向外的統御術與人文建構中，在實踐身而為「君」的歷程中，治國以治身為本，可推知君作為一國之主的思維。以「聖人」的存在為中介，由治身而治心的「心術」範疇與由治身而治國的「主術」範疇，身心一體與國君一體，基於「聖人」的雙重身分產生了交集。「聖人」的「身」是兩個範疇的集合，也是「心」與「國」的中介環節。由身心一體類比至國君一體，揭示了聖人之由小我而大我的轉化歷程，且兩層關係環環相扣，後者以前者為基礎，展開了由「治心」而「治身」而「治國」的層層開展之道，與由「聖人」的身心關係為基礎而架設的由「心術」而「主術」的思想理論。諸子對於「聖人」身心關係的不同詮解，將影響其「心術」與「主術」思想意向的發展。

在諸子的文本中，不乏由身體小我論及政體大我的論點，以道家文本舉例如下：

貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可托天下。（《老子·第13章》）

身之不能治，而何暇治天下乎！（《莊子·天地》）

道之真以治身，其緒餘以為國家。……帝王之功，聖人之餘事也。（《莊子·讓王》）

心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。……心術者，無為而制竅者也。（《管子·心術上》）

心安是國安也，心治是國治也。（《管子·心術下》）

以儒家文本舉例如下：

大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。……古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。……以修身為本。…修身在正其心。（《大學》）

人皆有不忍人之心 先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。（《孟子·公孫丑上》）

道家部分將於後文陸續討論，此以《大學》為例進行分析。在《大學》三綱中，「明明德」即「心術」，「親民」即「新民」為「主術」，「止於至善」即「心術」與「主術」的完美結合。八目可分為兩個層次，其一，「修身、齊家、治國、下平天」，這一階段「以修身為本」，「修身」是齊家、治國、平天下的基礎，此為由治身而治國的「主術」之展開。而「修身在正其心」，故有第二個層次——「正心、誠意、致知、格物」，即由治身而返身向內治心的「心術」之展開。溝通這兩個層次的是「修身」這一環節，而貫通三綱八目者的，即一「德」字。由君王小我之「明明德」與「修身」而「正心、誠意、致知、格物」，再由「修身」

向外逐步展開而「齊家、治國、下平天」與「新民」，以臻由小我而大我之層層推擴，終致「明明德於天下」而「止於至善」。

由「治心」而「治身」而「治國」，由身心關係而「心術」，再由「心術」而「主術」，實存在著層層的類比關係與一理貫通之道。據此，本文認為，在人身小宇宙中的身心關係，可謂是認識活動中主客關係的原初型態，亦為生活世界中自我與他者互動關係的基本型態，不僅言說了人與自身的關係，更是人與人、人與社會、人與生活世界，乃至人與整個大宇宙的互動關係的縮影。





第三章 《老子》的心術與主術

——治身與治國的雙重意向

第一節 身體結構的形成：載營魄抱一的身體觀

一、道物關係：道生萬物

人僅為天地萬物中的一種存在，因此，在探討人身體結構的形成之前，必須先追索《老子》對於萬物存在根據的看法。《老子》對於這個問題的看法，呈顯在論及道物與道器關係的篇章之中，例如：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。（〈第 42 章〉）¹

道生之，德畜之，物形之，器成之²，是以萬物莫不尊道而貴德。（〈第 51 章〉）

這兩章言說了《老子》中道生萬物的歷程。對於〈第 42 章〉「道生一」一句，學者多主張「道生一」乃在形容道本身「混而為一」（〈第 21 章〉）的存在狀態，但對於「一、二、三」的演化歷程之詮釋則眾說紛云，主要分成兩派：第一，詮

¹ 凡例：本文凡引《老子》原典，除特別註出者外，皆依據王弼注、樓宇烈校釋之《王弼集校釋》（臺北：華正，1992）一書；不過，關於原典的句讀，本文並未全從之。另外，本章專論《老子》的心術與主術，為節約版面，徵引《老子》原典時謹註明章次。

² 「器成之」，通行本作「勢成之」，帛書甲、乙本均作「器成之」。高明說：「按物先有形而後有器，《老子》第二十八章『樸散則為器』，王弼注：『樸，真也。真散則樞行出，殊類生，若器也。』二十九章『天下神器』，王弼注：『器，合成也。無形以合，故謂之神器也。』《周易·繫辭上》『形乃謂之器』，韓康伯注：『成形曰器。』皆『形』、『器』同語連用。從而可見，通行本中之『勢』應假借為『器』，當從帛書甲、乙本作『器成之』。夫物生而後則畜，畜而後形，形成而為器。其所謂生者道也，所畜者德也，所形者物也，所成者器也。」今據改。見其書《帛書老子校注》（北京：中華，1996），頁 70。

釋「一、二、三」的被指謂項，多從《淮南子·天文》³的氣論觀點加以推演，以元氣爲一，以天、地或陰、陽二氣爲二，以陰、陽、陰陽和氣爲三，藉以具體形述道生成萬物的演化歷程；第二，主張「一、二、三」乃在描述道生萬物之由簡而繁的演化程序，但不必刻意指出其確切的被指謂項爲何，以免畫蛇添足地曲解《老子》原意。⁴合觀兩章，本文對於《老子》中道生萬物的歷程，基本採取第二種看法，主張道生萬物的過程是一個由簡而繁的演化程序。作爲「萬物之奧」（〈第 62 章〉）、「萬物之宗」（〈第 14 章〉）的道，乃是萬物的本原與存在根據，「無狀之狀」、「無物之象」（〈第 21 章〉）的道本身是「混而爲一」的，經由「道生之、德畜之、物形之、器成之」的四個階段與作用，⁵產生了繁多且有形有象的具體萬物。這樣的過程由一而多，由簡而繁，由總體而個體，由抽象而具體，由形上之道而形下之器，實爲一複雜的有機變化過程。

關於「道生之、德畜之、物形、器成」的四個階段與作用，劉笑敢說：「道是最高的總體和抽象，器是最後的個體和具體，物介於其間，但偏重於器，是一切具體之器的共同之物，……德則介於道與物之間，雖比道有更具體的意義，卻比物抽象，離具體之器較遠。」據此，本文認爲，道與德、德與物、物與器，都呈現出共相（universal）與殊相（particular）的關係，而道與器則爲這個演化過程中共相與殊相的兩極，道爲共相的共相（the universal of universals），器則爲是〈第 42 章〉中具體個別的「萬物」。而道與器雖爲兩極卻非絕對對立，存在著內在聯繫。在這四個階段中，道與德的作用是最爲根本與關鍵的，故曰「萬物莫不尊道而貴德」。《老子》的道是萬物存在的終極根據，萬物由道而生；《老子》的「德」不是周初倫理道德意含之德，而是一物之所得於道者，是對道的分有。

³ 〈天文〉篇說：「道始於一，一而不生，故分而爲陰陽，陰陽合和而萬物生，故曰『一生二，二生三，三生萬物』。」

⁴ 各家學者的討論，可參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務，2000），頁 208-211；及劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論·上冊》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 438-442。

⁵ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論·上冊》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 506。

⁶所謂「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生」（〈第 39 章〉），這裡的一就是道。而「物得以生謂之德」（《莊子·天地》），「德者，得也」（《管子·心術上》），⁷萬物之「得一」即在形述萬物之德乃得之於道，天、地、神、谷、萬物各有所得於道，而成就其自身之清、寧、靈、盈、生的本性。因此，就一切存在物而言，德是一種分有於道的本質之德（得），是一物之所以為一物的本質條件。

但在此必須特別指出的是，德不一定在形容在天地萬物的本質之德，德也用在形容道本身，即道化育萬物之「生而不有，為而不恃，長而不宰」的「玄德」（〈第 51 章〉）。「道生之，德畜之」，道是萬物存在的根據，德是萬物存在的本質條件。道生萬物，道以德的方式存在於萬物之中，而成為萬物得以存在的根據；德畜養萬物，萬物各有所得於道，萬物異德，各依其本質之德自然發展，構成了形形色色、多彩多姿的娑婆世界。

二、身體結構的構成

而由道所生的人與萬物之具體結構為何、又是如何構成的呢？〈第 42 章〉在「三生萬物」後接著說：

萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

對此學者們也有著不同的看法。陳鼓應認為《老子》之意在運用「陰陽」二氣解釋萬物的結構與形成問題。⁸由於在先秦道家的發展中，無論莊子學派或黃

⁶ 徐復觀說：「德是道的分化。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子將稱之為德。《韓非子·解老》說『德也者，人之所以建生也』，即係此意。就其『全』者『一』者而言，則謂之道；就其分者多者而言，則謂之德。道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上之別。」參見氏著，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務，1987），頁 337-338。

⁷ 關於道與德的關係，《管子》四篇有進一步的闡述和發揮，其說曰：「德者道之舍，物得以生。……故道之與德無間」（《管子·心術上》）。

⁸ 參見陳鼓應，《老莊新論》（臺北：五南，1993），頁 335。

老學派，都有以陰陽二氣詮釋宇宙生成的論述，⁹因此，這樣的說法為多數學者所認同，以為萬物乃是由陰陽二氣互相激盪結合而成，萬物的結構包含了陰陽二個組成部分，人與萬物都是陽陰之和。然而亦有學者主張，《老子》全書只有此處出現「陰陽」，顯得唐突，再者，「在老子的對反思想中，他一定會偏好其中一端，也就是在陰陽中，他理應偏好其一，但他卻讓兩者『調和』，這是十分違反他的基本思想的」。¹⁰

確實，在此章中，陰陽與道物之間的關係並不十分明朗，且在《老子》的對反思想中，對於兩兩相對的概念常偏好其中一端，如「弱之勝強，柔之勝剛」（〈第 78 章〉）。然而，本文認為，在《老子》的對反思想中，比偏好其中一端更基本的，當為對立兩端乃辯證而生的思維特色，如「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」（〈第 2 章〉）。此章並不強調對立兩端的任何一方，其意在言說對立兩端之間相反相成、相互制約、相互補充的特點。且兩端的關係在不斷的變化之中，所謂「禍兮福兮之所倚，福兮禍兮之所伏，孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖」（〈第 58 章〉），對立兩端之間是會相互轉化的。據此，本文認為，《老子》雖然有「偏好」兩端之某一端的傾向，但其目的則在指出兩端之中較易被忽略的某一端亦有其價值，以開啓對立兩端相互辯證轉化之「反」的契機，藉此解消人們對於相對事物與相對價值之單一面向的執著，以揭示兩端之間相互轉化、辯證卻自然和諧關係。這種動態的和諧正是天道運行的實情與常則，故曰「知和曰常」（〈第 55 章〉）。《老子》藉由動態的和諧解消兩端之間的絕對對立，「混而為一」的道本身可說是此種狀態的極致表現。因此，本文認為，《老子》中確實存在著辯證而和諧的調和思想，天地萬物都在相反相成的和諧運行之中。

《老子》全書只出現一次「陰陽」，對於如何適切地詮釋陰與陽，及陰陽與

⁹ 如，《黃帝四經·十大經·果童》：「陰陽備，物化變乃生。」《莊子·田子方》：「至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。」《管子·樞言》：「凡萬物陰陽兩生而參視。」

¹⁰ 詳見劉福增，《老子精讀》（臺北：五南，2004），頁 139-140。

道物的關係有著實際的困難，但這並不妨礙讀者對於《老子》所言「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」乃謂陰陽二氣交沖之和構成了萬物結構的理解。這就如同無法確切詮釋「一、二、三」的被指謂項，並不防礙讀者理解「一、二、三」乃在描述道生萬物之演化程序一樣。《老子》實已透過陰陽二氣的交通成和，形成了「氣化的身體觀」。

若欲進一步解析《老子》以陰陽二氣做為萬物結構的思想淵源，則可以從其文化背景中找尋線索。《左傳·昭公七年》記載子產解釋人為什麼死後能變成鬼時說：

人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲。

杜預集解云：「魄，形也。」「陽，神也。」魂與魄的關係大體相當於後來所謂的神與形、心與身的關係。而「陽曰魂」隱含了「陰曰魄」，這表示當時可能已經有了從陰與陽的角度來看待魄與魂、形與神、身與心的文化背景，認為人的生命結構，是由陰陽、魂魄、形神、身心共構而成。在這樣的文化語境的基礎上再回過頭來看《老子》，除言「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」外，又曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（〈第 10 章〉）

可知「人身也與萬物一樣，由陰陽兩方面構成。魂和魄結合，才構成所謂身，才有人的生命。而魂與魄分離，就意味著人的死亡。」¹¹人的身體與萬物的結構一樣，都是陰陽兩氣交沖之和。陰陽二氣雖然是不同的兩股能量，但兩者相反相成、缺一不可，交相激盪共構了人身的存在，所以《老子》才要強調魂魄之「一」與「無離」，「一」與「無離」精準地言說了人的身體乃是一不可分割的有機生命結構之整體。人身體結構的魂魄之「一」與「無離」，可說是陰陽

¹¹ 詳見王博，《老子思想的史官特色》（臺北：文津，1993），頁 278-280。

交沖之「和」的具體展現，而「抱一」與「專氣致柔」則是身心合一、形神合一以「長生久視」（〈第 59 章〉）的治身與養身之道。「載營魄抱一」言說了《老子》身體觀中身體結構的思想。《老子》又有言曰：

含德之厚，比於赤子。……未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強，物壯則老，謂之不道，不道早已。（〈第 55 章〉）

就人這一存在而言，最能體現與實踐身體之「和」與「一」的極致者，就是「含德之厚」的「赤子」與「嬰兒」，故以「和之至」、「精之至」形容之，並以「復歸於嬰兒」為治身之道的理想歸趨。

從這些論及身體與萬物結構的文句中，可看出道、德、和、氣、精有一定程度的關係與內在聯繫，然而，《老子》對此並沒有進行充分論述。平心而論，《老子》雖創建了道生萬物的宇宙生成論，強調了道器之間的緊密聯繫，然其關於道生萬物的演化程序、及人與萬物結構的探討之觀點則顯得隱而未顯、模糊不清，實尚未完全顯題化。但也因此為《老子》之後莊子學派的氣化說與黃老學派的精氣說留下了各自表述的自由空間。

三、身、心與身心關係

《老子》認為身體的結構是「載營魄抱一」的，身體是由魂魄、陰陽、身心所共構而成的有機整體。然由於《老子》中關於身體與萬物結構的論點尚未完全顯題化，復以漢字一字多義的特點，《老子》對於身、心二字的用法及身心關係的看法充滿了歧義與含混的情況，本文於此嘗試進一步的分析與釐清。

（一）身的解析

以往學者論及《老子》「身」的問題時，多以「身」為人的身體或生命，因而多由養生角度切入討論治身的問題。經由本文第二章的討論，已知「身」字的

意含相當豐富，並不局限於身體或生命。今分析《老子》「身」字概念如下：

1. 身體與生命年壽

《老子》說：

知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（〈第 16 章〉）

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。（〈第 44 章〉）

既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。……用其光，復歸其明，無遺身殃，是為習常。（〈第 52 章〉）

這三章的「身」字意含較為素樸，意指人身體的生命年壽。其主旨在教導人應「沒身不殆」地「習常」，終其一生因循天道常則而行。要能分辨外在聲名財貨與自身生命孰輕孰重，不要向外追逐感官之「兌」與「門」¹²所引發的不當欲求與知見，應當返身向內收攝「塞其兌，閉其門」乃能「知足」、「知止」。如此，人的身體與生命自能免於汲汲營營地追求外物的勞苦與累害，而「終身不勤」、「無遺身殃」、「可以長久」。反之，若背道而馳、向外奔逐物欲不知自返，則將導致「甚愛必大費，多藏必厚亡」，給自身生命帶來難以估計的危難而「終身不救」。

2. 由小我而大我

《老子》曰：

¹² 陳鼓應與白奚說：「『塞其兌』即諸塞嗜欲的孔竅，同『閉其門』文義一致。奚侗說：『《易·說卦》：“兌為口。”引申凡有孔竅者可云『兌』。《淮南子·道應訓》：『王者欲久持之，則塞民于兌。』高誘注：『兌，耳目鼻口也。《老子》曰“塞其兌”，是也。』……『塞兌』、『閉門』，使民無知無欲，可以不勞而理矣。」見氏著《老子評傳》（臺北：文史哲，2002），頁 156。

寵辱若驚，貴大患若身。……何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。（〈第 13 章〉）

「貴大患若身」為「貴身若大患」之倒裝句，¹³若只由「身體」或「生命」解「身」，則此章既以「身」為「大患」，又言「貴身」，兩個語句相互矛盾。再者，既以「身」為「大患」，為何又以「貴身」的態度治理¹⁴「天下」，亦造成歷代學者詮釋上的困難。本文第二章提及，先民有以「身」代表第一人稱「我」之主體意識的用法，本文嘗試據之提出另一種詮釋的可能。本文認為，「吾」與「身」都代表主體意識，「吾有身」與「吾無身」則代表了主體自身不同的存在狀態。

「貴身若大患」中的「身」當由前句「寵辱若驚」來理解。榮辱是政治社會中人為造設的相對聲名與價值標準，可知這裡的「身」所代表的不是身體，而是主體的身分與地位，是一種基於政治社會相對價值標準的主觀意識。此章中的「身」字可說是政治社會的主體自我。因此，就主體自身的存在狀態來看，「吾」之「有身」與「無身」，意謂著主體是否超越了外在政治社會之相對價值標準所引發的主觀意識的不同狀態。由「吾有身」而「吾無身」，代表人由受制於外在相對標準返身向內觀照自身生命。「吾無身」則能不受外在相對價值標準所制約，而成為自覺的觀照主體¹⁵，成為個體生命真正的操持者，故曰「及吾無身，吾有何患？」

若由「身」與「天下」的關係來看，「吾有身」代表了主體執著於自身的主觀意識而與他者及整個國家政體「天下」相對的小我；「吾無身」則代表排除了主觀而能以「天下」為考量的大我。而這個需要面對「天下」問題的「吾」，不

¹³ 同註 5，頁 96。

¹⁴ 學者多將「貴以身為天下」、「愛以身為天下」之「為」字解為「治理」之意含。本文認為不必以「治理」解「為」，以「當作」釋「為」即可。

¹⁵ 本文所謂觀照主體，乃取「觀復」之觀與「玄鑑」之照的意含，主要是相對於較無反省能力的主觀意識與易生知見的主觀認識能力而言，用以形述一具有自覺意識、洞察能力、與客觀認識能力的主體，這樣的觀照主體具備了領會與展示道的能力，亦具備自覺地成為一身之操持者的能力。詳見本章第二節的討論。

是一般的個人與主體，專指一國之君主，此章實際上是在對君主立說。

「貴身若大患」的主語當為君主，意謂君主領會到過度珍視身為一國之主的主觀知見與欲望，則容易產生小我之私患；「吾有身」與「吾無身」則代表了君主之囿或不囿於小我之私患的不同境界。「吾有身」即君主以小我的主觀意識為主導的存在狀態。以這樣的態度治國，易因貪戀身為一國之主的身分與權位而產生主觀欲望與知見，恐將為國家與自身帶來危難，故曰「吾所以有大患者，為吾有身」。反之，「吾無身」則意謂君主解消小我主觀欲望與知見的存在狀態。放下一己之私的君主，方能成為觀照主體，客觀地領會並效法天道「生而不有，為而不恃，長而不宰」的「玄德」（〈第 51 章〉）而無私地治國，故曰「及吾無身，吾有何患？」本文認為，「吾無身」是《老子》「心術」思想中重要的一環，且很可能是《莊子》中「吾喪我」（〈齊物論〉）的思想前源。相對於主觀意識的「身」或「成心」（同上）而言，「無身」、「喪我」之後（meta-）的「吾」才是真我，才是個體生命中的「真君」與「真宰」（同上），¹⁶才能排除主觀而客觀地去認識世界、因順自然規律。

「貴身若大患」的思想也表現在〈第 9 章〉之中，所謂「金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道也」也是同樣的意思。「身退」就是「無身」，¹⁷在解消了誘發於外在社會的聲名財富的主觀欲望與知見的蔽障之後，才能客觀地領會天道「功成而弗居」（〈第 2 章〉）的道理，並進而體現與展示天道而完成「功遂身退」的實踐。

至此可明「貴以身為天下」、「愛以身為天下」乃謂君主治國所貴、所愛之處不在一己之私，而在「以身為天下」，即以自身為天下，或曰以天下為自身。意

¹⁶ 但兩者仍有不同之處，《老子》意在藉由「吾無身」來達致「貴以身為天下」，由「心術」論及「主術」；《莊子》則在藉由「吾喪我」達致「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」（〈天下〉）的心靈境界，追求的是個體精神上的自由，講的完全是「心術」，並不涉及「主術」。

¹⁷ 陳鼓應說：「『身退』並不是引身退去，更不是隱匿形跡。王真說的很對：『身退者，非謂必使其避位而去也，但欲其功成而不有之耳』。……老子要人在完成功業之後，不把持，不據有，不露鋒芒，不咄咄逼人。可見老子所說的『身退』，並不是要人做隱士，只是要人不膨脹自我。」見其書《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務，2000），頁 81。據其說可明「身退」乃在解消小我的主觀意識，與「無身」意通。

在消解君主一己之「身」的主觀考量，而後能客觀地以「天下」國家政體的整體層面來衡量。這是一個由小我到大我，去私而立公，由君主一己之私的考量，到非一己之私的「歛歛為天下渾其心」（〈第 49 章〉）的考量之歷程，亦即「吾」之由「有身」而「無身」的歷程。君主若能「以身為天下」，由「有身」而「無身」，則能化一己之小我為天下之大我，成為值得天下百姓「寄天下」、「託天下」的理想統治者。

此外，〈第 7 章〉所云：「是以聖人後其身（按：小我）而身（大我）先，外其身（小我）而身（大我）存。非以其無私（小我）邪！故能成其私（大我）」，及〈第 66 章〉所云：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身（小我）後之」，也是一樣的道理。

《老子》「身」概念所關注的問題，不僅止於身體與生命年壽，亦論及個體生命中由「吾有身」而「吾無身」的「心術」的操持問題，並進一步擴延至社會政治領域，而有統治者之由治身而治國的「主術」態度之展現。此外，〈第 54 章〉由「修之於身」到「修之於家」、「修之於鄉」、「修之於國」、「修之於天下」的層層展開，更加清楚地揭示了《老子》由治身而治國、由「心術」而「主術」的思想意向。

（二）心的解析

1. 思維器官與思維主體

《老子》說：

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（〈第 3 章〉）

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。（〈第 12 章〉）

這兩章中的心是具有思維功能的思維器官。但心之作為思維主體，容易受到外在思維對象的干擾而產生不當的知見與欲望，為追求「賢」者之名、「難得之貨」與「馳騁畋獵」等「可欲」的對象，而喪失了自身作為思維主體的價值與功能，陷溺於追逐外在物欲而不知自返的泥沼之中，終將產生「爭」、「盜」、「亂」、「行妨」、「發狂」等傷害自身生命的負面影響。所以《老子》才要說「虛其心」、「弱其志」與「無知」、「無欲」。心之知欲逐物不返的思維意向，是《老子》「心術」思想要解構的對象。

2. 由自我的主觀意識到體道的觀照主體

《老子》說：

聖人常無心，¹⁸以百姓心為心。……聖人在天下，歛歛為天下渾其心。
（〈第 49 章〉）

這裡的「心」當比思維主體更進一步，代表的是意識到自身存在的自我主觀意識，也就是「吾有身」的存在狀態。理想統治者「聖人」，應當「無心」，即前文所闡釋的「無身」之意，去私立公地「以百姓心為心」、終能「歛歛為天下渾其心」。¹⁹「歛歛」，正形容在治天下時，極力消去自己的意志，不使自己的意志伸長出來作主，有如人之納氣入內（歛）」，²⁰聖人處理的是天下的問題，不能以自己的主觀意志為優先考量，而必須以天下整體利益為考量，故當歛歛其心。「渾其心」，傅奕本作「渾渾焉」，意即透過歛歛其心而「無心」，使心達致如

¹⁸ 通行本作「聖人無常心」，此據帛書乙本改。

¹⁹ 《書·堯典》：「九族既睦，平章百姓。」孔傳：「百姓，百官。」在《老子》的文化語境中，「百姓」當指「百官」，不是指人民；「天下」才具有泛指每一個個人的意含。

²⁰ 同註 6，頁 354-355。

道般「混而爲一」的無分別的狀態，意欲解消主觀小我，而終能去私立公地「以百姓心爲心」、「歛歛爲天下渾其心」，成就天下之大業。

又，〈第 20 章〉說：

我愚人之心也哉！沌沌兮，俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。

《老子》中的「我」，似乎承繼了殷周君王自謂「我一人」的文化背景，只是將「我」的被指謂項，由現實社會中的君主，轉換成思辨領域中理想的統治者「聖人」。²¹〈第 20 章〉的「我愚人之心」，描述的正是理想統治者聖人的精神狀態。「愚」是相對於「智」而言的，「俗人」用「智」，故生「昭昭」、「察察」之辨明自我他者與相對價值的分別心，從而產生有知、有欲的欲望追逐；聖人則「大智若愚」，故「沌沌」、「昏昏」、「悶悶」而「渾其心」，達致混同泯滅了與相對判準的無分別狀態，是體道者的存在狀態。因其無知、無欲，超越了自我的主觀意識，所以才能成爲能夠領會與展示道的觀照主體。此外，高明在解釋〈第 8 章〉的「心善淵」時說：「心善淵，《爾雅·釋詁》：『淵，深也。』《釋天》：『淵·藏也。』言心好深藏若虛。」²²《老子》常用具有能虛、能藏特性之物來形容作爲萬物始源的道，²³這裡的「心善淵」也呈顯出心成爲了體道的觀照主體，故能如道般無分別地含藏一切、不生二分判斷之意含。

此外，〈第 55 章〉曰：「心使氣曰強」。雖由反面立說，反對心之使氣，但已可看出作爲自我主體意識的心，具有趨使氣的能力之意含。然心如何使氣？爲何反對心之使氣？心氣關係究竟爲何？由於《老子》文本中僅此一見，並無其他

²¹ 《老子》中有理想統治者「聖人」以「我」自謂的語法，如，〈第 57 章〉：「故聖人云：我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」〈第 70 章〉：「知我者希，則我者貴，是以聖人被褐懷玉。」

²² 同註 2，頁 256。

²³ 如，〈第 4 章〉：「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。」〈第 5 章〉：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」〈第 62 章〉：「道者萬物之奧。」

內證資料，心與氣的關係著實費解，但也因此留予戰國道家諸子著墨之處。

《老子》論心和論身一樣有兩個層次，其一是作為與外在客體相對的自我主觀意識，這樣具有二分心的自我，易陷溺於執著外在相對價值與物欲而不知自返的困境之中，此即「俗人之心」；其二則是體道的觀照主體，是主體解消了主觀二分與相對價值之後的存在狀態，對於外在的相對價值無知無欲，返身向內而成爲自身生命真正的操持者，此即「虛其心」²⁴、「無心」、「渾其心」之後的「心善淵」與「愚人之心」的存在狀態。

經過上述討論，可知《老子》中的「心」與「身」都用於代表人自我的主觀意識，以「心」字取代「身」字，藉以表徵人的自我意識與心靈境界的語用原則尚未成熟。但其以「吾無身」有別於「吾有身」，以「愚人之心」有別於「俗人之心」，實已涉及主體提昇自身心靈境界的討論，此即《老子》中治身與治心的「心術」思想。再者，其言治心與治身的主體，主要是就統治者而言，已可看出《老子》之由治身而治國，由「心術」貫通至「主術」之思想意向。

（三）身心關係解析

《老子》中「身」字出現 21 次，分布在 9 個不同的章節之中；「心」字出現 9 次，分布在 6 個不同的章節之中；已於前文進行解析。然而，值得玩味的是，「心」字與「身」字從未同時出現在單一篇章中，恰恰反映出《老子》之身心關係尚未完全顯題化、及「心」字概念尚未成熟的實際情況，符合本文第二章所述春秋時期「身」字與「心」字皆用於表徵人自我主體意識的語言使用背景。

身心關係，可分爲心與身，及心與體兩個層次。關於前者，心與身體整體的關係，由於《老子》「心」字概念發展尚不完全，「心」字與「身」字都用於代表自我主體意識，心之作爲自我意識與身之作爲自我意識的載體的關係亦尚未完全顯題化，本文只能就《老子》主張「載營魄抱一」的身體觀，推知身心爲一和諧整體，身心當爲相即不離的關係。除此之外，實難以進一步合理地闡釋。

²⁴ 詳見下點的討論。

相較於心與身的關係，《老子》關於心與體的關係有較清楚的論述。《老子·第 12 章》說：

通行本作：五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

帛書本作：五色使人目盲，馳騁田獵使人心發狂，難得之貨使人之行妨，五味使人之口爽，五音使人之耳聾。是以聖人之治也，為腹而不為目。故去彼而取此。

通行本之由「目、耳、口」至「心」而「行」的編排井然有序，可看出由感覺器官而思維器官而身體實踐的次第與層級。帛書本則在「五色使人目盲」後，加入「馳騁田獵使人心發狂，難得之貨使人之行妨」，再接「五味使人之口爽，五音使人之耳聾」。關於這樣的編排方式，有論者以為帛書本順序不合理，應為錯簡所致；亦有論者主張，帛書甲、乙兩本排列方式一致，未必是一時抄寫疏忽之誤，或許帛書本反而更為接近《老子》的原貌，傳世諸本則是有意識地改善了古本，使之更為合理有序。²⁵本文認為，此章前半段之，將感覺器官、思維器官、身體實踐置於同一個位階之上，皆視之為有待消解與解構的對象，三者之間的次第與層級關係其實並不明顯，以帛書本為原貌的說法，似乎更能反映出《老子》文本中身心關係尚未完全顯題化的實際情況。

此外，本章末段亦有通行本「聖人」或帛書本「聖人之治」之「為腹不為目」的差別。「聖人」與「聖人之治」，代表了統治者治身「心術」與治國「主術」的不同面向。若校之於〈第 3 章〉「是以聖人之治，虛其心，實其腹」的說法，似乎亦以帛書本較能融貫《老子》文本的一貫意向，同時也擴寬了本章探討的視野。

本文認為，《老子》中心與體的論述有兩個可以討論的面向：

²⁵ 同註 5，頁 170-173。

第一，就知覺與思維的主體而言，可分為兩點討論。其一，「為腹」與「為目」的不同取向：《老子》體認到感官知覺與心理知見逐於物欲的無窮欲望，可能對於個體生命造成難以挽回的負面影響，故以主體本身的知覺與思維功能為解構的對象，而言「為腹不為目」。「為腹」與「為目」為代表兩種不同的生活原則之取向，蔣錫昌說：

「腹」者，無知無欲，雖外有可欲之境而亦不能見。「目」者，可見外物，易受外物之誘惑而傷自然。故老子以「腹」代表一種簡單清淨、無知無欲之生活；以「目」代表一種巧偽多欲，其結果竟致「目盲」、「耳聾」、「口爽」、「發狂」、「行妨」之生活。明乎此，則「為腹」即為無欲之生活，「不為目」，即不為多欲之生活。「去彼取此」即謂去目（多欲之生活）而取腹（無欲之生活）也。²⁶

若與〈第3章〉「虛其心，實其腹」合而觀之，可知「心」與「目」欲求的對象——「可欲」之物與「色」，皆「在彼」，²⁷是一種向外而取決於他者的意向；「腹」則在此身之中，腹所消化的食物養分皆存在於身體之內，縱然外在「有可欲之境而亦不能見」，是一種向內而操之在己的意向。「為腹不為目」、「虛其心，實其腹」與「去彼取此」，表現出一種返身向內、不受制於外物，以成為自身生命真正的操持者的思想意向。此即《莊子·山木》所言「物物而不物於物，則胡可得而累邪！」表現出《老子》由治身返身向內治心的「心術」思想。

其二，「『尚』賢」、「『貴』難得之貨」與「『見』可欲」：此三者是當時君主以「智」治國的有為方法，其目的在標舉人為的價值判準以有助於治民，然而實際上這樣的治國方法導致了民之多欲，招致了民心「爭」、「盜」、「亂」的惡果，

²⁶ 蔣錫昌，《老子校詁》（臺北：東昇，1980），頁67。

²⁷ 〈第3章〉：「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。」可知心之「可欲」的對象，是被人為標舉出來的賢名與難得之貨等外在的相對價值之物，故言「在彼」。

故《老子》不取，並相對於有為治國而提出了「為無為，則無不治」(〈第3章〉)的新的治國思維。在知覺思維的主體的這兩個面向中，實已由治身推擴至治國之道，其「去彼取此」，呈顯出「去彼」有為之治而「取此」無為之治的「主術」思想。

第二，就知覺思維的客體或對象而言，可再分為二個面向。其一，「五色」、「五音」、「五味」：《國語·周語中》載：「五味實氣，五色精心，五聲昭德」，「五色」、「五音」、「五味」對周人有極大的文化價值，是禮樂制度與精神的具體表徵，外在的禮樂聲色可以教化陶冶內在的心與德。然而，周文將感官知覺對象與禮樂制度結合的文化背景，潛藏著某種危機。丁亮說：

周定王所謂「五色精心，五聲昭德」到周景王身上便成了「聽樂而震，觀美而眩」的禍患聲色。……象徵德則的聲色轉生為眩惑視聽的聲色，這是潛藏在禮制本身中的危機，而在春秋晚期暴露無遺，故而孔子大嘆「禮云禮云！玉帛云乎哉？樂云樂云！鐘鼓云乎哉？」於是，亦在鮮明的歷史情境中實證了聲色味等的禮制缺失。²⁸

曾為周王室史官的老子，冷靜地洞見了周文「由此而彼」、由內在精神流於外在形式的危機，因而提出了「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽」的深刻批判。由此可知，「去彼取此」，不僅僅是人節制自身感官欲望的問題，更標誌著「聖人之治」由注重外在形式回歸內在精神的價值取向，標誌著《老子》由周禮的反省開始。《老子》以「去彼」與「失」的解構方式為周的人文建構作一導源，即所謂「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，進而指出自然的「道」乃是周「禮」人文建構的根基，當「去彼」周文的方式，而「取此」復歸於「道」的方式，從而發展出「聖人之治」應當在領會「道」的基礎上，重新建立起新的人文建構以展示「道」的治國思想。

²⁸ 詳見丁亮，〈《老子》文本中的身體觀〉，載於《思與言》44卷1期（2006）：235-236。

其二，「道」、「樸」：《老子》在形容作為萬物本原的道時，以「視之不見、聽之不聞、搏之不得、混而為一」（《第 14 章》）與「無名之樸」（《第 37 章》）形容道，言說形而上的道不是人感官知覺的可以認識對象。然而，《老子》中又有「聞道」（《第 41 章》），與「視素保樸」²⁹（《第 19 章》）之語，³⁰似乎又將「道」與「樸」當作耳目感官可知覺的對象。其間的差異當在於主體不同的存在狀態，有著不同層次的認識能力與認識對象。就物我二分的主觀意識與思維主體而言，只能認識形而下有名有象、個別化的具體事務，「混而為一」的「道」與「無名之樸」對其來說是「不可致詰」與不可知的對象，故曰「視之不見、聽之不聞、搏之不得」。至於觀照主體則不然，其藉由「無心」、「無身」解消了主觀考量之二分對立，而達致有如「混而為一」的「道」及「無名之樸」的存在狀態，故能「聞道」與「視素保樸」。這裡的「聞道」與「視素保樸」並不是來自於耳目感官的感性認識，而是一種對於形上之「道」心領神會的認識活動，是透過觀照主體客觀的、理性的認識能力去洞察與領會的。雖然《老子》中沒有對身心關係做出十分明確的論述，然其由感官之「視之不見、聽之不聞、搏之不得」，到觀照主體的「聞道」與「視素保樸」，實已蘊含以觀照主體的心為身體知覺的操持者之意含，並因之發展出「滌除玄鑑」的為道工夫，以實踐心之作為一身之主及心能領會與展示形上之道的「心術」思想。

在《老子》的身心關係中，心與身「載營魄抱一」，身心相即不離；在心與體的關係中，心之作為一身之主的命題並不明顯，心的思維功能與體的感官作用被視為同一個層次的知覺作用，有其外在的知覺對象，因而容易受到外在對象的干擾與制約，而喪失自身的主體性；又「身」字與「心」字都用以代表自我的主

²⁹ 竹簡本作「視素保樸」，通行本作「見素抱樸」。根據丁原植的研究，「視」字有「效也」、「觀察」之義，較「見」字意含深切；「抱」字多釋為「奉持」，「保」字有「養也」之義，更表現出歸屬於素樸的意含。據改之。詳見氏著《郭店竹簡《老子》釋析與研究》（臺北：萬卷樓，1998）頁 12。

³⁰ 陳鼓應說：「『素』是沒有染色的絲，『樸』是沒有雕琢的木。『素』『樸』在這裡是異字同義。」「素」、「樸」在形述人的本質之德尚未經過外在社會與禮樂教化薰陶矯飾的本真原貌，與「道」同樣都是「混而為一」的狀態。同註 17，頁 122。

觀意識。因此，總體來說，《老子》心、身、體，都在同一個層次，都會因為知見或欲望而逐於物欲不知自返，實際上沒有太大的差別。所以《老子》中有著「無身」與「無心」等一系列的思考，心、身、體都是《老子》要「損」與解構的對象，以免除外在對象的干擾，呈現出一種返身向內以持守自身主體性的思維意向，如此乃能將自我的主觀意識轉化為體道的觀照主體，而真正成為一身之主。雖然《老子》中心身的主從關係並不十分明確，然《老子》曾用「愚人之心」來形容體道的觀照主體，且「吾無身」亦在描述心靈境界的存在狀態，實已蘊含心作為一身之主的意含。

總結地說，《老子》中的身體觀與身心關係雖尚未完全顯題化，但在人的耳目感官知覺與在外的聲色知覺對象的互動中，已揭示了人的身體於自身生命之外的意含，亦即人存在於生活世界中所扮演的身分意含。可知身心關係並不是單純的一己之身的問題，實際上涉及了自我與他者的關係的問題，關乎人如何立身於共同世界及週遭世界的問題。《老子》從「吾有身」到「吾無身」，從「俗人之心」到「愚人之心」，從「去彼」到「取此」，³¹實已顯現出其在體「道」的前提之下，由治身（包含治心）之道談及治國之道，與由「心術」論及「主術」的思想意向。

第二節 心術面向的展開：滌除玄鑑

一、為道工夫的大原則：無為

道家思想中，作為萬物本原的道是最高的範疇，人與萬物皆由道而生，且道與人之間存在著內在聯繫，那就是德。德是人分之於道者，也是人之所以為人的本質條件。人由道德而得以生養，人之效法天道、實踐本質之德便成為自然不過的事，推天道以明人事的原則，³²也因而成為道家思想中人存在活動的最高指導

³¹ 必須特別說明的是，雖然《老子》言「去彼取此」有其價值取向，然其價值取向不在另立一人為主觀的相對價值標準「彼」，不是《莊子·齊物論》中「彼是方生」的其中一端。而是在泯滅彼是之相對價值標準後，讓客觀的「此」自然呈現。

³² 「推天道以明人事」是道家繼承於史官而來的思維原則，其要點在於從對天道的觀察中，認

原則，所以《老子》說：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（〈第 25 章〉）

道家思想中，最高的範疇是道，中心價值是道本身所呈現的自然而然的狀態，而領會與展示道與自然的方法的大原則為何呢？《老子》說：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。（〈第 48 章〉）

「損」與「無為」是領會與展示道的不二法門。道家各派的「心術」與「主術」，都是在這樣的前提下展開論述，以道為形上根據，以自然為核心價值，以無為為方法與原則，以領會與展示道及體現自然的價值為究竟。³³然而，《老子》的「無為」意含究竟為何？以下分由兩點進行論述。

（一）由「無」字與「為」字的結合來看「無為」

廣義的「為」字泛指人的一切實踐行為，而「無為」的「無」字是不是也同樣的廣泛，否定了人的一切實踐行為呢？究竟該如何為「無為」下定義呢？劉笑敢據龐樸〈說「無」〉一文對無字概念發展的研究指出：

老子的無為之無應該屬於第二個階段³⁴的「無」，即「實有似無」的無。……無為就可以解釋為「有而似無」的行為。……「有」說明無

識天道的規律，並據以為社會與人生的行為法則。詳細討論可參王博，《老子思想的史官特色》第三章。同註 11。

³³ 自然、無為作道家思想的核心概念，常將自然、無為相提並論甚至不加以區別，其實兩者雖然緊密相關，但並非等同的概念。陳鼓應與白奚說：「『自然』是一種觀念、態度和價值，也是一種狀態和結果，『無為』則是一種行為，是實現『自然』的手段和『方法』。『自然』與『無為』密不可分、相得益彰：『自然』的觀念、態度、狀態必然要求『無為』的行為，『無為』的行為必然體現『自然』的觀念，必然實現『自然』的價值和效果。」（同註 12，頁 90。）劉笑敢亦曾就兩者的關係進行分析，主張：「『自然』是老子思想的中心價值，『無為』則是實現這一價值的行為原則或方法。」且進一步分析這兩個概念一致而不同之處，詳見氏著〈試論老子哲學的中心價值〉一文，頁 67-68。（載於《中國社會科學》1996 年第 2 期（1996）：67-73。）

³⁴ 龐樸認為無字有三個意義，恰巧以三個時期的三個字來代表：一，「亡」，意指「有」的消失

為的實行者不可能真的毫無行動，而且，在特定的情況下，拒絕行動或沒有反應本身也是一種行動或行為。「似無」則說明無為之為的特點，那就是自然而然，虛靜恬淡，為之於不為之中，成之於無事之中，雖勝而未爭，雖得而未奪。³⁵

《老子》中「無 X」的語法形式，並不在使 X 完全消失歸於空無，而是在某種程度上節制或解消 X 過度膨脹的作用，而這個過度與否的標準，就在是否符合道與自然。例如前文論及的「無身」與「無心」就是如此。《老子》並不完全否定身與心的價值與作用，「無身」與「無心」意在解消其誘發於外在標準或主觀知見與欲望所的不當作用所造成的異化，以使心與身能在體現道與自然的前提下彰顯其自身，似無之而實有之，恰恰體現了《老子》獨特的「正言若反」(《第 78 章》)之語用哲學。以「『有而似無』的行為」釋「無為」確實是相當貼切的詮釋。

若用《老子》的話來說，「無為」就是「輔萬物之自然而不敢為」(《第 64 章》)。「輔」實際上也是為的一種，但「輔」之為，是根據「萬物之自然」去為，而不是基於主觀意識的「敢為」，所以「輔」之為與「不敢為」，都是「無為」原則的具體表現。

此外，「無為」的方法與原則實有其形上基礎。首先，《老子》常以「無 X」來形容道本身的屬性，如「復歸於無物」、「無狀之狀，無物之象」(《第 14 章》)，「道常無名」(《第 33 章》)，「大道汜兮…衣養萬物而不為主，常無欲」(《第 34 章》)，「道之出口，淡乎其無味」(《第 35 章》)，「道常無為，而無不為」(《第 37 章》)，「大象無形」、「道隱無名」(《第 41 章》)，「天道無親」(《第 79 章》)等。可知「無為」之「無」所具有的「有而似無」的特性，正是直承於道本身的特性而來。再者，「無為」之「為」相對於「有為」，就猶如「柔弱」相對於「剛強」，

或未現；二，「舞」，意指實有似無的東西；三，「无」，表示絕對的空無。整理自劉笑敢，《老子》(臺北：東大，1997)，頁 107-109。

³⁵ 同上註。

而「弱者道之用」(〈第 40 章〉)，「道創生萬物輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺，『柔弱』即是形容道在運作時並不帶有壓力的感覺」，³⁶換句話說，道的運行方式與產生的作用也是「有而似無」的，是「無為」的。因此，要「『為』道」，要領會與展示形上之道的實踐行爲，自然要效法道本身之「無為」，故曰「為道日損。損之又損，以至於無為」(〈第 48 章〉)。

(二) 由「為學」與「為道」的關係來看「無為」

若要進一步言說「無為」方法的提出在《老子》中的意義，則必須回到《老子》文本中去追尋。〈第 48 章〉說：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。

從「為學日益」與「為道日損」、「損之又損以至於無為」的上下文脈絡來看，「無為」的提出與意義，應當由「學」與「道」的關係之中去分析，才能獲得正確的理解。河上公注此章曰：

「學」謂政教禮樂之學也；「日益」者，情欲文飾，日以益多。「道」謂自然之道也；日損者，情欲文飾，日以消損。

河上公的注指出了「無為」的提出，是基於「為學」與「為道」相對關係的文化背景。在當時，學的實際內容就是政教禮樂之學，其體現的是周人人文精神與人文建構的主要部分，學的目的在涵養主體的道德修養與知識。³⁷而政教禮樂之學廣泛雜駁，需透過經驗的學習與積累，貴在增益，故曰「日益」。然而，這樣的政教禮樂之學，是立基於人文建構與社會秩序的考量，未必盡然符合人的自然本性；復以老子的時代「周文疲弊」、「禮壞樂崩」，政教禮樂已然異化，政學禮樂之學的目的，已非意在增長自身的道德涵養或使行爲符合禮節，進而轉向

³⁶ 同註 17，頁 203。

³⁷ 這裡的道德是周文或儒家脈絡中的倫理道德，並非道家脈絡中的道德。

「學而優則仕」(《論語·子夏》)與問達於諸侯的功利價值取向，激發了人的主觀欲望，故河上公曰「情欲文飾，日以益多」。基於這樣的文化背景，《老子》提出了與人文之「學」相對的自然之「道」，以解構人文之「學」的異化現象。「損之又損」的「之」字的被指謂項，指的就是異化的「學」及其引發的主觀知見與欲望，故河上公注曰「情欲文飾，日以消損」。

「無為」的概念就是在人文與自然並立的關係中被凸顯出來的，也在兩者之間獲得其意義，陳鼓應說：

自然和人為是一對矛盾，但又不是絕對排斥的，關鍵在於人為的程度、性質與其導致的結果如何，會不會破壞事物的自然狀態。……「無為」的含義，一是指順任事物之自然，一是指排除不必要的作為或反對強作妄為。³⁸

「無為」，有而似無的行爲，藉由解構強作妄為而體現事物之自然，藉由解構異化而呈顯人文之自然，似無之而實有之。《老子》「無為」的方法，不在完全地抹殺人文精神（學）與實踐行爲（為），而在以「有而似無」、「輔萬物之自然而不敢為」的方式，保障人文精神與實踐行爲的自然價值與自然實現。

二、實踐「心術」的理想人格與行爲主體

（一）實踐「心術」的理想人格：復歸於嬰兒的聖人

前文指出，「心術」有三個意含：其一，心之作為人身之操持者的能力；其二，如何實踐心作為一身之主的修練方法；其三，人於生命狀態與境界中展示其對「道」的領會的載體。可知「心術」涉及的是生而為「人」的治心與治身之道，「心術」修練的目的在於成就理想人格，亦即「聖人」。聖人的存在狀態是——自覺地體現人之作為個體生命操持者的人格，同時也是自覺地在存在活動中領會

³⁸ 同註 12，頁 90-91。

與展示形上之道的人格。

《老子》以「嬰兒」、「赤子」比喻聖人的存在狀態，如，「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩」（〈第 20 章〉），「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」（〈第 49 章〉）。關於「嬰兒」、「赤子」的存在狀態，《老子》曰：

常德不離，復歸於嬰兒。（〈第 28 章〉）

含德之厚，比於赤子。蜂蟄虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嗷，和之至也。（〈第 55 章〉）

「赤子」象徵的是人最初的自然狀態，人之初生於道與獲得本質之德的自然狀態，所以說赤子是「含德之厚」，是「精之至」與「和之至」，亦即人的自然狀態就是體現道與自然的理想狀態。「視素保樸」也有這個意謂，「素」是未經染色的絲，「樸」是未經雕琢的木，指的正是人的本質之德的自然狀態，這樣的狀態，最能體現自然的價值。在這裡必須特別指出的是，《老子》與道家的「德」並不是周文與儒家思想體系中的「德」，道家的德，乃是道在萬物身上的顯現。所謂「德者，得也」，《老子》以「得」釋「德」，不以倫理道德而以得到某物之得釋「德」，以分之於道的本質之德釋「德」，為的是去除周文中「德」字加入心符後所代表的以人心為主的思考模式。就個體生命之「心術」的實踐而言，要去除的是自我中心的主觀知見與欲望；就國家政體與人文建構之「主術」的實踐而言，要解消的是以人文有為為中心的思考模式。面對「周文疲弊」與「禮壞樂崩」，《老子》以「得」釋「德」實有其文化背景，其目的在為人文精神與人文建構的發展作一導源與回溯性的思考，由本質之德返回到道之中，指出人文之德的源頭是自然之道，並在此根基之上重新思考不同於周文的人文發展的新方向。

然而，《老子》既說人之生已是「含德之厚」了，為何又說人應該「常德『不離』，『復歸』於嬰兒」呢？兩者看似矛盾實則不然。「含德之厚」描述的是自然

狀態，隱藏在「常德不離」之後的是離德日遠的實然狀態。本文嘗試結合道物之間「大、逝、遠、反」(〈第 25 章〉)的歷程來詮解——人因分受於道的本質之德而生，「含德之厚」的自然狀態即是大道的自然體現，故曰「大」；然而人的存在狀態並非靜止不動，而是在與時俱遷的變化之中，在與他者的互動之中，人可能會陷入蔽於主觀知見或者逐於物欲的洪流之中，因而產生了對於大道與常德的遺忘，人的實然狀態越來越偏離自然狀態，故曰「逝」與「遠」；遠到極處，物極必反，當人領悟到自身的偏離之後，將自覺地開啓返回大道與人的自然的復歸之路，時時醒覺人本來「常德不離」，應當「去彼取此」返身向內「修之於身，其德乃真」(〈第 54 章〉)，自覺地由實然狀態「復歸於嬰兒」之自然與理想的狀態，再次體現道與自然的價值，故曰「反」。

其實，所謂「萬物得一以生」，人由道分受本質之德而生，德就內在於人的本性之中，德是人與生俱來的。人的實然或許會偏離自然，但除非死亡，否則內在本質之德不可能喪失。「常德不離」實質上是一種提醒，「復歸」則是一種理想人格修練方向的指引，雖是應然命題的口吻，但指引的方向卻指向著人的自然狀態「嬰兒」。「含德之厚，比於赤子」是一個自然命題，「常德不離，『復歸』於嬰兒」則是一個應然命題。《老子》所要追求的，是在實然狀態中，藉諸對於應然的反思與實踐，重新回復到自然狀態。應然不是任何標舉在外的價值標準與規範，而是內在於人的本質之德的自然狀態，實踐應然實際上就是回復自然。

《老子》所欲達致的應然理想人格「聖人」，即是人的自然狀態「嬰兒」，「聖人」可說是自然、實然與應然三者統一的存在狀態。要如何在個體生命中達致此三者的統一，便產生了「心術」之修練方法的問題。

(二) 實踐「心術」的行為主體與自覺意識

「心術」涉及治身與治心之道，廣義的說，實踐「心術」的行為主體是每一個個人，狹義的說是作為人一身之主的心。關於心之作為人身之操持者的能力，前文提到，《老子》論心與身皆有兩個層次，其一是自我的主觀意識，即「有身」與「俗人之心」的存在狀態，是《老子》意欲解構的對象；其二則是觀照主體，

即「虛其心」、「無心」、「渾其心」之後的「愚人之心」，或從「有身」到「無身」之後的「吾無身」的存在狀態，是體道者的狀態，觀照主體才是人身之中真正的操持者。而自我的主觀意識與觀照主體都是同一個行為主體，都是同一顆心靈。

然而，令人不禁要問的是，如果說，人由道德而生，自然狀態就是體現了道與自然的理想狀態，何以人會經歷逝與遠的階段？再者，既已跌入對道的遺忘的洪流之中，又如何保證人能產生對道的復返與復歸之自覺意識與應然慕求呢？

本文認為，這和《老子》史官的文化背景相關。《漢書·藝文志》載：「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」。歷記成敗存亡禍福古今之道的史官，從歷史的經驗法則中，得到了事物對立面之間相互依存、相互轉化的深刻體認，因而產生了「反者道之動」的辯證思維。在《老子》的文本中，對立面之間的關係不是直線的進行的，一切皆在循環往復的對反運行之中。道既生萬物，道與萬物就彷彿是在宇宙演化程序中對立的兩端，萬物因而產生了對道的遺忘，但一切皆在循環往復的對反運行之中，萬物終將復返於道。對《老子》而言，這是必然的趨勢與不變的常則。再者，由於萬物分受了道而具本質之德才得以存在，且道以德的方式存在於萬物之中，如此說來，萬物的本質之德就是萬物從對道的遺忘中醒覺的關鍵因素，依其本質之德，產生復歸於道的慕求是自然而然的事情。這麼說來，對《老子》而言，上述兩個疑問，在《老子》的哲學體系中似乎是不存在的問題。

然而，仍然存在著一個被遺留下來的問題，那就是，當人產生了對復歸於道的慕求之後，人心要如何解構二分的主觀意識，從而進入觀照主體的體道狀態呢？《老子》書中為人們提供了實踐「心術」的指引，那就是「滌除玄鑑」（《第10章》）。以滌除為方法，以玄鑑為境界。

（三）實踐「心術」的指引：滌除玄鑑

《老子·第10章》說：「滌除玄鑑，能無疵乎？」「滌除」，帛書本作「修除」，修字有掃除不潔的意思，「修除」即「滌除」。高亨曰：「洗垢之謂滌，去塵之謂除。《說文》：『疵，病也。』人心中之欲如鏡上之塵垢，亦即心之病也。故曰：『滌

除玄鑑，能無疵乎？」意在去欲。」³⁹河上公亦注曰：「當洗其心使潔淨也。」這樣的詮釋基本適切《老子》之意，指出了修練「心術」的重點，就在於掃除人心之病，也就是人心的異化。人心異化的根源，在於人雖有心卻無法自覺地與完全地做心的主人。主體受制於與自我相對的外物與他者，因而產生了主觀意識，本來混而為一的心，開始有了主觀的二分的判斷。由自我與他者的二分開始，產生了相對的價值判準，形成了主觀的知見與欲求，就這麼導致了人心異化的發生。此外，心之異化亦引發了體之異化，在《老子》中心與體皆被視為應當解構的對象，兩者雖交互影響，然耳目感官之欲求外物的取向，實際上也是激發於心之主觀意欲的好惡與二分判斷。據此可知「心術」的重點，就在於滌除此主觀意識之分別心。

若能滌除心之病，便能達致「玄鑑」的境界。「玄鑑」，通行本多作「玄覽」，對於「玄覽」歷來存在著「眩覽」、「玄覽」與「玄鑑」之不同甚至相反的解釋。⁴⁰自帛書《老子》出土之後，為這個問題提供了一個可能的、比較接近原貌的詮釋方向。帛書甲本作「修除玄藍」，乙本作「修除玄監」，這個「監」或「藍」字即是古「鑑」字，高亨說：「『覽』字當讀為『鑒』，『鑒』與『鑑』同，即鏡子。……乙本作『監』，『監』字即古『鑒』字。古人用盆裝上水，當作鏡子，以照面孔，稱它為監，所以，『監』字像人張目以臨水分之上。」⁴¹今據改。

《老子》所謂「玄鑑」，不是一般的鏡子，其喻指的是心之鏡，「玄」字則揭示了心與道的關係。玄字本指黑色，引申有幽遠難識之義。道對人一般的認識能力而言正是「不可致詰」而幽遠難識的，所以《老子》常用玄字來形容道本身與道生萬物的能力，如「玄之又玄，眾妙之門」（〈第 1 章〉），「玄牝之門，是謂天地根」（〈第 6 章〉）。基於玄字與道本身的關聯，用哲學的語言來說，玄就是形而上，形上領域不是人一般的認識能力所能完全理解的，所以後來發展形上本體思

³⁹ 高亨，《老子正詁》（臺北：開明，1968），頁 24。

⁴⁰ 歷來的不同詮釋詳見陳鼓應與白奚的討論，同註 12，頁 152。

⁴¹ 詳見高亨、池曦朝，〈試論馬王堆漢墓中的帛書老子〉，載於《文物雜誌》1974 年第 11 期。

想的魏晉之學才會被稱為「玄學」。玄字在形容道本身的形上特性與幽遠難識，在《老子》中凡包含了玄字的複合語詞，必定與道之間存在著某種連繫。例如，以「玄德」形容道之德⁴²或體道者的存在狀態⁴³，以「玄通」形容通達體道之士的智慧如道般高深莫測，⁴⁴以「玄同」形容解消對立之後如道般混而為一的齊同狀態。⁴⁵至此，再將焦點轉回「玄鑑」，鑑指心，玄謂形而上，「玄鑑」即謂照見與呈顯形上之道的形上之鏡，亦即體道的觀照主體的心靈境界。就如同鏡子易受塵垢染污，而失去其真實照見與呈顯萬物的功能一般，觀照主體也會受主觀知見與欲望等心病的蔽障，因而喪失客觀認識的能力與體道的觀照能力。所以，人必須自覺地「滌除」異化現象，使心保持在明淨「玄鑑」的狀態，才能客觀地、真實地照見與呈顯道與萬物。「滌除」與「玄鑑」兩者具有內在聯繫，「『滌除』是『玄鑑』的前提和條件，『玄鑑』是『滌除』的目的和結果，『玄鑑』必先『滌除』，『滌除』方能『玄鑑』」。⁴⁶《老子》的「滌除玄鑑」確實提供了人們修練「心術」的方法與境界之指引。

三、「心術」之為修練方法：滌除

(一) 就行為主體自身而言：解構心與體的異化現象

《老子》思想有其獨特的思維模式，《老子》很少用肯定的語法去平鋪直述地去建構「道」是什麼的理論；相反的，《老子》總是用否定式的語法去解構「道」是什麼的論述。其目的在解構（損）人對於「道」可能產生的誤解，然後使「道」自然而然地呈顯其自身。個體生命體道的「心術」修練方法也一樣，他同樣用採取解構式的方法——滌除。

⁴² 〈第 51 章〉：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

⁴³ 〈第 65 章〉：「古之善為道者，……常知稽式，是謂玄德。」

⁴⁴ 〈第 15 章〉：「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。」

⁴⁵ 〈第 56 章〉：「和其光，同其塵，是謂玄同。」

⁴⁶ 同註 12，頁 154-155。

滌除行爲的修練與實踐，隱含著必須有一個滌除的主體，同時也須必有一個被滌除的對象。就被滌除的對象而言，不是完全的抹殺該對象，而是一種洗鍊，一種協助被滌除的對象回復至其自然樣貌的洗鍊。其意向不在改變巧飾（益）這個對象，而在解構（損）外在的干擾因素與對象本身的異化現象，使得該對象能夠回復自然狀態並自然而然地呈現其自身。滌除行爲對其對象所起的正是一種無爲式的、實有似無的作用，正是「輔萬物之自然而不敢爲」的具現。這就如同人清洗鏡子一樣。清洗的主體是人，被清洗的對象是鏡子，清洗的動作不再給鏡子增加些什麼，而在排除附著在鏡子上的異物，使鏡子回復到未被外在塵垢沾染前的、自然的、光可鑑人的作用與功能。人的清洗行爲對鏡子本身而言，沒有增加什麼，也沒有減少什麼，這是「似無」；但人的清洗行爲確實使被外物蒙塵的鏡子變得無垢而光亮，這實是「有」。人之清洗鏡子的行爲對鏡子而言是有而似無的，是無爲的，是「輔萬物之自然而不敢爲」的。

前文提及，實踐「心術」的行爲主體，廣義的說是人，狹義的說是作爲人一身之主的心。就行爲主體人自身而言，心與體在同一個位階，心與體之向外意向所引發的不當知見與欲望，如前述耳目感官對五色、五音、五味的追求，與主觀意識之心對馳騁畋獵、賢者之名、難得之貨等外在可欲之物的追求，爲人自身帶來了「目盲」、「耳聾」、「口爽」、「發狂」、「行妨」、「爭」、「盜」、「亂」等心與體的異化現象。這些異化現象不是心與體本來的自然狀態，而是「爲學日益」的結果。因此，就人自身而言，心與體都是人本身滌除修練行爲的對象，所以《老子》要說「無心」、「無身」、「虛其心」、「無知」、「無欲」、「塞其兌」、「閉其門」，透過滌除的洗鍊，排除外在的干擾，剝除心與體的異化現象，使心與體都能回復到自然的功能與作用。一方面，藉由持續不斷地滌除之修練，將身體感官由「開其兌，濟其事，終身不救」，轉化爲「塞其兌，閉其門，終身不勤」，感官欲望能知足與知止於自然的需求之中，不會再受制於物欲而逐物不返，避免對身體器官造成永久的傷害。另一方面，將人心由「自見者不明，自是者不彰；自伐者無功，自矜者不長」（《第 24 章》），轉化爲「不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；

不自矜故長」(〈第 22 章〉)。藉由淨化與靜化「發狂」與「亂」的人心，將人的心靈境界，提昇轉化至如「玄鑑」般虛靜的觀照主體之境界，如此，則能觀照自身並保持自身身心的自然與和諧，而真正成爲一身之主，與自身生命的操持者。

滌除是一個特別的「心術」修練方法，滌除的行爲主體是作爲一身之主的心，其解構的對象卻正自人自身的心與體，滌除的行爲主體與對象實際上是同一顆心靈。滌除的修練方法是損式的、解構式的、無爲式的，滌除修練方法所產生的效果與影響有而似無，其目的不在將心與體虛無化，而在解構外在的干擾與本身的異化現象，使其心與體復歸其自然的存在狀態。如此，便能轉化提昇個體生命的心靈境界。

(二) 就引發異化現象的來源而言：解構爲學日益的相對價值標準

滌除的對象，並不局限於行爲主體本身的心與體，而有其背後深層的文化意含。在很大的程度上，是起於對周文的針砭。所謂「夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者，道之華而愚之始」(〈第 38 章〉)，「天下皆知美之爲美，斯惡已；皆知善之爲善，斯不善已」(〈第 2 章〉)，「寵辱若驚」(〈第 13 章〉) 等等，言說著那些被標舉高揚的政教禮樂之學與善惡、寵辱等相對概念，是一種外在而人爲造設的相對價值標準與規範，處於其中的人們「不學禮，無以立」(《論語·季氏》)，若「莫之應」則將遭受到「攘臂而扔之」(〈第 38 章〉) 的強力制約與束縛。約久而成習，便形成了人的主觀知見與相對標準，衍生出許許多多的負面影響，造成了人存在的異化，與對道的遺忘，越來越偏離道與自然而不自知。《老子》描述這樣的情況說：

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道。(〈第 41 章〉)

「下士聞道，大笑之，不笑不足以爲道」，不禁令人聯想起柏拉圖「洞穴喻」(The Allegory of the Cave) 中，那名掙脫枷鎖、走出洞穴，終於看見太陽的真

理之光的囚犯。當他想要返回洞穴引領其他囚犯尋求真理之光時，「必定引起那些寧願活在黑暗地獄的囚犯們的誤解與嫌惡，甚或將他處以死刑」。⁴⁷柏拉圖似乎藉此影射蘇格拉底之死，直指主觀知見對人心的障蔽竟深重若此，不亦悲乎。

「為學日益」造成了人的異化，形成人心的主觀知見與相對標準，障蔽了人領會道與真理之途徑。即便聽聞真理之道，卻未必能領會與持守之，為道之路與走出洞穴，同樣需要高度的自覺與對真理的堅定慕求，才能在不斷的修練與磨練中朝著大道之鄉走去。所以《老子》才會說「絕學無憂」(《第 20 章》)，要將「日益」的「學」損之又損，以至於無為，藉由滌除的修練方法，解構異化，使人心復歸於自然的存在狀態。

四、「心術」之為領會與展示道的載體：玄鑑

(一) 玄鑑的心靈境界：復歸的意義

當解構了外在的干擾，滌除了身心的異化，人心就能提昇至觀照主體的層次。這就有如清洗過的鏡子將恢復明亮與客觀呈顯萬物的功能與作用一般，滌除後的人心將轉化為能夠領會與展示天道的形上之鏡。唯有玄鑑才能客觀地照見領會道之樣貌，也唯有玄鑑乃能客觀地、真實地呈現與展示道之實情，玄鑑就是「心術」領會與展示道的載體。

玄鑑的心靈境界存在於聖人的理想人格之中。前文提及，聖人的理想人格是「復歸於嬰兒」，「復歸」表示返回自然，實然當符合而應然，應然即是自然的體現，《老子》所欲達致的是自然、實然與應然的統一。然而，必須特別指出的是，這樣的統一仍是同中有異，「復歸」一詞即凸顯出嬰兒與聖人的不同境界。

初生的嬰兒是無意識的、自然而然的「含德之厚」、「精之至」、「和之至」。嬰兒身心自然和諧統一，無知無欲，這是天生自然、尚未形成主觀意識的狀態。聖人則不同。聖人是「復歸」於嬰兒，「復歸」是一種自覺的意向，因其自覺

⁴⁷ 傅緯勳，《西洋哲學史》(臺北：三民，1996)，頁 95。

而能有意識地防範身心之異化，時時醒覺地施行無知無欲的滌除工夫，「修之於身，其德乃真」，終能達致「常德不離，復歸於嬰兒」。「『復歸於嬰兒』，就是克服異化，回到人的本真狀態」，⁴⁸這就有如必須先滌除玄鑑上的塵垢，玄鑑才能「恢復」其客觀地、真實地照見與呈顯道和萬物的功能一樣。聖人之將實然導向應然而後恢復自然，應然之如自然，聖人之如嬰兒，滌除塵垢之後的玄鑑，都是基於「復歸」的自覺，是「心術」修練與自我實現的成果。聖人「復歸」的意向，可說是「反者道之動」(《第 40 章》)的具現，標誌了人之自覺地復歸於大道與常德的慕求。自覺地「復歸於嬰兒」的聖人，自覺地經滌除而達致玄鑑的聖人，展現了人存在的價值與意義。

(二) 玄鑑的作用與目的

1. 玄鑑的作用：觀物與觀復

就觀照主體之作為人領會與展示道的載體而言，所謂「不自見故明」(《第 22 章》)，明亮的玄鑑，滌除了主觀的欲望與知見的觀照主體，具備了客觀的認識能力。用《老子》的話來說就是「觀」，其作用可以由兩個層次來談：

其一，就「觀物」而言，《老子》說：

以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。(《第 54 章》)

關於此章，學者們抱持著不同的看法。或從河上公「以修道之身觀不修道之身……以修道之鄉觀不修道之鄉……以修道之國觀不修道之國……以修道之天下觀不修道之天下」之注文，以為此章要從「我的」體道的境界，觀看察照其「其他人的」不體道的結果，而知體道與否的差異性；⁴⁹亦有據《管子·牧民》所載「以家為鄉，鄉不可為也。以鄉為國，國不可為也。以國為天下，

⁴⁸ 蒙培元，《心靈超越與境界》(北京：人民，1998)，頁 202。

⁴⁹ 同註 17，頁 248-249。

天下不可為也。以家為家，以鄉為鄉，以國為國，以天下為天下」之語，主張《老子》言說的是「以特定的範圍觀察、解決特定範圍內的問題，反對混淆問題的範圍而造成混亂」。⁵⁰本文基本贊同第二種詮釋，但嘗試進一步對「觀」本身進行詮釋。本文認為，玄鑑之觀，是一種滌除了主觀知見的認識能力。就如同鏡子只能如實照見與呈顯鏡前的事物一樣，觀照主體的認識作用，不是由主體的主觀願望界定客體，而是讓對象向主體呈顯其自身，主體依對象的性質去認識對象，以物觀物，藉以形成對事物的客觀認識。

其二，就「觀復」而言，《老子》說：

萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；
復命曰常，知常曰明。（〈第 16 章〉）

故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。（〈第 1 章〉）

觀照主體的認識能力，不僅能客觀地認識事物，還能藉由對萬物運行的觀察，認識到萬物之生於道（妙），也終將復歸於道（徼）的循環運行之常則（復命曰常），並在「觀其妙」與「觀其徼」的認識活動中，⁵¹領會到「反者道之動」的運行規律。對於形上之道的認識活動，唯有觀照主體能之，是而玄鑑之作爲形上之鏡，玄鑑本身的存在，及玄鑑之爲觀照主體的認識活動，就是展示對道的領會的載體。

2. 玄鑑的目的：歸根與復命

滌除玄鑑的目的，觀物與觀復的目的，最終還是要回歸對自身生命的關懷。

⁵⁰ 同註 5，頁 533-534。劉福增（同註 10，頁 177）、高亨（同註 39，頁 409）亦持相近看法。

⁵¹ 關於此段之句讀，歷來學者的主張莫衷一是，或以「常無」、「常有」讀，或以「常無欲，常有欲」讀，各有所持，各有所本，各有其宜。本文基於「觀復」的觀點，僅就「觀其妙」與「觀其徼」作詮解，據「玄之又玄，眾妙之門」，「妙」當在形容道物生萬物的神妙作用；與道生萬物之「妙」相對，對於「徼」，本文從王弼「徼，歸終也」之詮釋；進而主張「觀其妙」、「觀其徼」即觀萬物之生於道與復歸於道的循環運行之規律與常則。至於各家的句讀與詮解方式，請參考陳鼓應（同註 17，頁 47-53）、劉笑敢（同註 5，頁 91-100）及高明（同註 2，頁 221-228）對各家主張的綜合討論與解析。

作為觀照主體的玄鑑之心，在觀物、觀復與觀道之反的認識活動中，領會了推天道以明人事的原持，產生了自身生命亦當復歸於大道與常德的自覺，進而展開復歸於大道與常德的實踐活動——「歸根」於大道與「復命」於常德。已具備滌除能力的玄鑑，在歸根、復命的實踐活動中，能自覺地實踐觀照主體之心作為一身之中的操持者的能力，故能自覺地防範身心異化，不斷地滌除心與體的知見與欲望，以保持身心之不離與和諧，終能成就「復歸於嬰兒」的理想人格。在「反」於道與本質之德之後，在體現生命的自然狀態與價值之中，完成自我的實現與身心安頓。

《老子》說：「滌除玄鑑，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？」（〈第 10 章〉）⁵²在指引「滌除玄鑑」的「心術」之後，展開了「愛民治國」之「無為」「主術」的論述，揭示了《老子》中由「心術」而「主術」的論述方向，與兼含治身與治國的雙重意向。

第三節 主術面向的展開：貴以身為天下的無為之治

一、實踐「主術」的理想人格與行為主體

（一）實踐「主術」的理想統治者：貴以身為天下的聖人

前文提及，面對周文的異化，《老子》嘗試著以「失」的解構方式，指出人文之德的根基乃是自然之道。而貫穿周人「天—王—天下」三元結構的，就在一個从心的「德」。周人言「德」之心符，強調心的自我操持與倫理道德主體之意含，且以心為王的本質。⁵³因此，為了去除周文中「德」字加入心符後所代表的以人王與人倫道德主體為主的思考模式，《老子》以思辨性的「道」取代了周文宗教性的「天」，以分之於道的、非人文性的本質之德（得）轉換了周文德字之人倫價值與道德主體的概念意含，並以純粹思辨領域中的「聖人」取代了周文

⁵² 通行本與帛書本〈第 10 章〉作「愛民治國，能無知乎？……明白四達，能無為乎？」王弼本將「無知」與「無為」對調以更符合《老子》之意。今據改之。

⁵³ 詳參本文第二章第二節的討論。

與現實中的「王」，展開了「道—聖人—天下」的新的三元結構⁵⁴。

《老子》不以周文从心符的人倫價值意含釋德字，而以分之於道的本質之德（得）釋德，實有其針對性。就個體生命之治身「心術」的實踐而言，為的是去除「為學日益」所引發的主觀知見與追求外在相對價值標準的欲望，以防範身心之異化；就國家政體與人文建構之治國「主術」的實踐而言，其目的在解消以人文有為為中心的思考模式及相對的價值標準與規範，指出人文的根源乃在於道之自然，並在此根基上展開新的人文建構方向之可能。《老子》解構異化身心與異化人文建構的反思，在強烈的批判色彩中，實含藏著冷靜的觀察與洞見。

在《老子》純粹思辨的領域中，「心術」與「主術」、治身與治國之道是一理貫通的，而兩個範疇的集合就是「聖人」。聖人既是個體生命的理想人格，也是國家政體的理想統治者。一方面，聖人在生而為人的實踐歷程中，自覺地藉由「滌除玄鑑」之「心術」解構身心的異化，以觀照主體玄鑑之心作為一身之主，並以玄鑑之心為領會與展示形上之道的載體，成就理想人格。另一方面，聖人在實踐身為一國之主的實踐歷程中，「貴身若大患」。治國需先治身，只有擁有玄鑑之心的聖人，才能滌除自我的主觀知見與欲望，由「吾有身」而「吾無身」，知當「貴以身為天下」、「愛以身為天下」，解消自身小我的主觀願望，而以政體大我去整體考量，如此才能成為一去私立公的、無私無我的、「歛歛為天下渾其心」的理想統治者。也唯有擁有玄鑑之心的聖人，才能領會與展示形上之道，並持守「推天道以明人事」的思辨原則，進一步將自身對形上之道對領會展示在國家政體的治國之道中。

在《老子》的純粹思辨領域中，在以道為最高範疇、以自然為核心價值的前提下，《老子》以「道—聖人—天下」取代了周人「天—王—天下」的三元結構，展開了不同於周文的人文發展的新方向。《老子》的「聖人」就是實踐「主術」

⁵⁴ 丁原植說：「在古典中國哲學探索中，『道』不再是宗教性的『天命』，同樣地，『聖人』不再是現實的『王』。而『天下』成為哲學性人文建構的展現領域。這種哲學的三元結構因素，仍然呈現為以『聖人』為中心，而提出的對天下整體考量的教化與治術。」見氏著《文子新論》（臺北：萬卷樓，1999），頁 86。

的理想統治者，「聖人」本身就是體現了形上之道的載體，「聖人之治」則為統治者在國家政體中具體展示其對形上之道的領會的載體。

（二）實踐「主術」的行為主體與自覺意識

《老子》在「心術」範疇中，談的是人們由治理身心關係的問題。「心術」的實踐場域主要是人的身體，實踐行為的主體是人，雖然主要是就侯王而言的，⁵⁵但不限定其身分是侯王、眾臣或人民，每一個個體都能成為「心術」實踐的行為主體。意在藉由「滌除玄鑑」之「心術」解構與防範人身心之異化，以觀照主體玄鑑之心作為一身之主，以真正具備主導自身生命的能力。「主術」則不同，雖與「心術」存在著類比關係，但「主術」的實踐場域是國家政體，在國家政體中，唯有最高統治者君主才是真正的一國之主。因此，實踐「主術」的行為主體，就只有君主一人。在《老子》的純粹思辨領域中，藉著「聖人」的提出，建立起關於理想的一國之主的形述。

值得注意的是，《老子》中「聖人」一詞出現了 31 次，分佈在 25 章之中，出現的比例極高，然而，卻完全沒有以現實中的帝王來作聖人形象的比喻或對照。既沒有儒家以堯、舜、禹、湯、文、武、周公等聖王為理想統治者的典範的說法，也沒有如《黃帝四經》依託古史傳說中的黃帝之口來立說的情形，亦無《莊子》以古諷今之藉由古之帝王來批判今之帝王⁵⁶的言說形式。《老子》的聖人形象，完全是一個純粹思辨的產物，不落入既有帝王形象的思考模式之中。這在先秦諸子的本文中是絕無僅有的單一特例，顯示出《老子》聖人形象之高度抽象性與理想性。本文認為，這樣的情形應當和《老子》解構人文有為的獨特「主術」思維有關。所謂「為學日益，為道日損」，《老子》藉由解構周文政教禮樂之學以重新展開新的人文建構方向的可能，其以道為根基所展開的新方向是前所未見

⁵⁵ 「以侯王為中心」的思考方式，是《老子》的史官思維特色之一。同註 32。

⁵⁶ 如《莊子·盜跖》：「神農之世，臥則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯、舜作，立群臣，湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯、武以來，皆亂人之徒也。」

的，體現這樣的新方向的「聖人」與「聖人之治」也可說是史無前例的。因此，《老子》喜好以「嬰兒」、「赤子」來比喻「聖人」，以人之初無知、無欲的「愚人之心」的狀態來形容「聖人」，給予現實社會中的君主們一記當頭棒呵！直指一國之主該當仔細反省與檢視自身身心異化與為政人文異化的情況，是否已偏離自然狀態太遠而不自知。

然而，這個史無前例的聖人，如何能發展出新的帝王形象與新的人文建構方向呢？治國需先治身，聖人實踐「心術」所體現的玄鑑與觀照主體之心，在其觀物、觀復與觀道之反的認識活動中，領會到形上天道乃是萬物的終極根源，產生了自身生命亦當復歸於道的自覺。體道的聖人因而確立了「推天道以明人事」思維原則，以之為人一切存在活動的最高指導原則。聖人返身向內的「心術」實踐如此，轉身向外的「主術」實踐亦然。新的帝王形象（聖人）與新的人文建構方式（聖人之治），在回歸於作為萬物與人文根基的自然之道後，以「推天道以明人事」的思辨原則重新由道展開。

（三）實踐「主術」的指引：無為而無不為

在完全沒有任何既有的帝王形象與人文建構方式可供參考的情況之下，作為一國之主的聖人該如何實踐「主術」呢？所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然」，聖人推天道之情以明人事之施設。就整個存在場域來看，道生萬物，道可視為萬物的父母；⁵⁷就國家政體的場域來看，統治者亦宛若民之父母。一國之主若能以觀照主體之心，去客觀地認識道對待萬物的方式與原則，便能明白該如何實踐「主術」。道對待萬物的身範，就是聖人實踐「主術」的指引。《老子》中道對待萬物的方式是：

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。道生之，德畜之，長之，育之，亭

⁵⁷ 如，〈第1章〉：「無名天地之始，有名萬物之母。」〈第27章〉：「有物混成，先天地生，……可以為天下母。」

之，毒之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

（〈第 51 章〉）

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小。萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。（〈第 34 章〉）

道對待萬物的特色是「玄德」——「生而不有，為而不恃，長而不宰」。道生養萬物，卻不以生養者自居自恃；道是萬物的始源也是萬物的歸趨，卻不自以為主、自以為大。扼言之，道對待萬物的方式就是「無為」，是順任萬物各依其本質之德自然發展而不加干預，是「輔萬物之自然而不敢為」，對萬物起著有而似無的作用與實效。另一方面，萬物在不受外力限制與干預的情況下，得依其本質之德自我實踐、自我完成。因此，「萬物莫不尊道而貴德」，「無為」的道卻恰恰地受到萬物的崇敬而「成其大」。道雖「無為」，「無為」的結果卻恰恰是「無不為」，《老子》曰：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。（〈第 37 章〉）

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。⁵⁸（〈第 48 章〉）

「道常無為而無不為」，推天道以明人事，一國之主若能效法道而「為道日損」，並「損之又損，以至於無為」，就能起「萬物將自化」、「取天下常以無事」的「無不為」之效用。理想統治者聖人，以其觀照主體領會道對待萬物之「無為而無不為」的身範與效益，即能明白實踐「主術」的指引，就在效法天道的「無

⁵⁸ 按照現代漢語來解理，「取天下」之「取」難免有奪取、強取之意，與《老子》思想不符。劉笑敢指出《左傳》中「取國」、「取邑」之「取」有取之甚易的意思，這樣，「以無事取天下」就順理成章了，無事而取，當然是容易的。同註 5，頁 484-485。

為」，故《老子》曰：「愛民治國，能無為乎？」（〈第 10 章〉）統治者若能以道為形上根據，以自然為核心價值，而「『為』『無為』」，以無為作為治身與治國治民的方法與原則，如此，便能輕易收取「無不治」（〈第 3 章〉）之實效。

二、「主術」之為修練方法：無為

《老子》之言無為，實際上也言說了《老子》重視有為的問題。《老子》中共有 10 章講到無為，其中 5 章所言的無為都與聖人有直接關係，⁵⁹其餘 5 章即便不是與聖人直接相關，也都與統治者或統御術相涉。⁶⁰可知聖人之作為理想統治者的帝王形象，與無為有著密不可分的關係。《老子》之言無為，顯然是針對統治者本身而發的，尤其是針對統治者的有為所導致的人文建構與個體生命的異化現象而發的，所以主張治國需先治身。以下分由統治者之治身與治國兩個面向討論之。

（一）就一國之主的治身之道而言：以無為解構有為

「主術」範疇的論述，基於國家與君主一體卻又相異的關係而展開。在國家與君主一體的國家政體中，包含了君主與天下臣民，乃至人文建構、土地與人民等各組成部分。君主為一國之主，與其他組成各部分各有其職責與作用，共同組成一個有機政治社會結構，維持著國家政體的正常運作。作為一國之主的統治者，其言行對於整個國家政體起著關鍵的影響與作用，《老子》說道：

⁵⁹ 〈第 2 章〉：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」〈第 3 章〉：「是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」〈第 54 章〉：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」〈第 63 章〉：「為無為，事無事，味無味。……是以聖人終不為大，故能成其大。」〈第 64 章〉：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」

⁶⁰ 〈第 10 章〉：「愛民治國，能無為乎？」〈第 37 章〉：「道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。」〈第 38 章〉：「上德無為，而無以為。」〈第 43 章〉：「無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。」〈第 48 章〉：「無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。（〈第 75 章〉）

民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。（〈第 65 章〉）

作為一國之主的上位者，其影響的層面擴及國家整體，統治者「食稅之多」、「以智治國」⁶¹與「求生之厚」，將給人民生計帶來莫大苦難；從反面來看，在民不聊生的情況下，人民為了求生存，將挺而走險，相互爭奪，民之「輕死」與「難治」，反將一國之主帶入無法維持國家政體正常運作的困境。從《老子》「民之……，以其上……」的言說形式來看，《老子》認為一國之主必須為人民的行為與國家的興亡禍福負絕大多數的責任，而帶給人民苦難與致使國家危亂之根源，就在於統治者的有為——統治者的主觀知見與欲望。

有鑑於此，《老子》針對統治者的治身之道，提出了「無為」的方法與原則，以無知、無欲的嬰兒為聖人的理想形象。指出作為一國之主，首當節制與約束自身的主觀知見與欲望，並進一步以「好靜」、「無事」、「無欲」解構統治者「有為」的「主術」，「『好靜』是針對於人君的騷亂攪擾而提出的；『無事』是針對於人君的煩苛政舉而提出的；『無欲』是針對於人君的擴張意欲而提出的」。⁶²統治者由「有為」而「無為」，才能任民之「自化」、「自正」、「自富」與「自樸」。⁶³

治國需先治身，一國之主意欲實踐「主術」，必須從滌除自身的主觀知見與一己之私欲做起。因此，「滌除玄鑑」的「心術」對於作為一國之主的統治者而言成為了必要條件。由「心術」而「主術」，「主術」以「心術」為本。唯有實踐「滌除玄鑑」的「心術」，統治者才能具備操持心之為一身之主的能力，而防範

⁶¹ 合觀兩章，可知〈第 75 章〉「以其上之有為」的「有為」，當指〈第 65 章〉的「以智治國」。

⁶² 同註 17，頁 29-30。

⁶³ 〈第 54 章〉：「故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」

自身的身心異化，避免流於主觀知見與逞欲妄為，進而由小我而大我，去私而立公，成為「貴以身為天下」、「歛歛為天下渾其心」的理想統治者；也唯有實踐「滌除玄鑑」的「心術」的聖人，才能領會天道「生而不有，為而不恃，長而不宰」之玄德，並推天道以明人事，在國家政體的場域中以無為解構有為，成為體現「上德」的聖人。⁶⁴如此一來，人民得以自我實踐、自我完成，君主也將自然而然地受到人民的愛戴，即所謂「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪！故能成其私」者也。

（二）就一國之主的治國統御術而言

1. 就一國之中君主與其臣下人民之間的關係而言

（1）有餘以奉天下

《老子》的道有規律義，不僅是天地萬物運行的普遍規律，同時也是人類世界運行的行為準則，天道與人道本該是一致的，人的行為理應取法並符合天道。在《老子》的倫理觀念⁶⁵中，「推天道以明人事」是人存在活動的指導原則，也是天與人之間應然的倫理關係。然而，實然狀態卻不是如此，《老子》說：

大道甚夷，而民好徑。（〈第 53 章〉）

天之道損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。（〈第 77 章〉）

《老子》深刻體認到人類的存在活動，經常是在偏離於大道的「逝」與「遠」的歷程之中，造成了人類共同世界中不公平與不自然的異化現象。「人之道則不然，損不足以奉有餘」一段，實有其文化背景，意在針砭以宗法封建制度為基礎的周文。周文以宗法封建制度確保君主的權益，是有為的表現，而這種有為表現導致了各種資源分配不均的社會現象。周人的宗法封建制度區分了人的不同身

⁶⁴ 詳見本節點三之（一）的討論。

⁶⁵ 這裡的「倫理」，指不同事物之間的條理與秩序關係，不限定於人倫關係的意含。

分，人作為社會政治主體，具有相對的尊卑貴賤之地位，因為不同的身分地位，獲得了不同的社會資源。然而，相對的身分地位不是天生自然的，不公平的分配方式是國家政體中人為造設的產物。因此，《老子》期許能有一位「有道」的理想統治者，能以無為節制與約束自身的欲望，並且領會「損有餘而補不足」的「天之道」，將「有餘以奉天下」。從這裡，突出了《老子》「愛民治國，能無為乎」的「主術」表現。

(2) 善下不爭

「周文疲弊」、「禮壞樂崩」之後，各階層之間產生了上下鬥爭與游移的實際變動。所以，《老子》提醒一國之主說：

是以聖人抱一為天下式。不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。（〈第 22 章〉）

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？非乎？故至譽無譽。（〈第 39 章〉）

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。（〈第 66 章〉）

統治者應當明白，萬人之上的至尊之位是人為造設的產物，不但是相對的，還有可能被取而代之，上下辯證交替。因此，一國之主應該持守「推天道以明人事」的思辨原則，效法江海善下故能為百谷王的道理而「以賤為本」，效法天道之謙卑處下而「自謂孤、寡、不穀」、「處眾人之所惡」⁶⁶、「不敢為天下先」（〈第

⁶⁶ 〈第 8 章〉：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。……夫唯不爭，故無尤。」

67 章))，效法天道之不爭而「不自見、不自是、不自伐、不自長」，不要妄自尊貴，才能真正得到人民的信任與尊重，而成爲「天下式」；反之，「將恐蹶」(《第 39 章》)失去一國之主的身分與地位。「善下」與「不爭」都是無爲的表現，以此無爲統御術治國，自然能收取「至譽無譽」、「天下樂推而不厭」、「天下莫能與之爭」的無不爲之效益。

(3) 大制不割

既然《老子》指出身分地位乃是國家政體中人爲造設的相對產物，那麼，《老子》是否主張無君論或無政府主義呢？《老子》說：

樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。(《第 28 章》)

王弼注曰：「樸，真也。真散則百行出，殊類生，若器也。聖人因其分散，故為之立官長。……大制者，以天下之心為心，故無割也。」從王弼的注中，可以清楚地看出國家政體的三個主要組成部分——聖人、官長與天下。聖人就是理想的一國之主，官長則為眾臣，⁶⁷天下即指眾民，此三者共成一有機的國家政體，彼此的關係是不能分割的。聖人之設立官長，雖然區分尊卑貴賤之別，但之所以區分尊卑貴賤之別，不是爲了奴役臣民（割），而是出於「以天下之心為心」的愛民之心，意在「輔萬物之自然而不敢為」。聖人之治（大制）實意在確保國家政體中，每個一組成部分的自主性與自由發展（不割、無割）。此外，聖人之設立官長亦有其知人善任的用人原則，《老子》說：「善用人者為之下，是謂不爭之德，是謂用人，⁶⁸是謂配天，古之極也。」(《第 68 章》)設立官長時，聖人本身必須有「不爭之德」，不與眾臣爭職爭能；任用人事時以「輔萬物之自然而不敢為」為前提，不割裂百官本質之德的自然傾向，能夠客觀地依照百官的特性去「量能而授官」(《管子·君臣下》)，這樣的用人之道，是「不割」的另一

⁶⁷ 《國語·齊語六》：「桓公令官長期而書伐以告且選，選其官之賢者而復用之。」韋昭注：「官長，長官也。」官長，即長官，即政府組織中各有職掌的眾臣。

⁶⁸ 通行本作「用人之力」，據帛書乙本改。

層意義，可說是符合天之道而「配天」的，既符合人事的需求，又因順百官的自然本性，故曰「古之極也」。而從這裡，也可隱約地看出《老子》之後黃老學派君臣異道、君臣分職分能的發展方向。

由此可知，《老子》雖然以無為的治身之道節制約束君主，但並非無君論或無政府主義者。只是特別強調「大制不割」，強調國家政體是一個有機整體，由各組成部分共同組成，少了任何一個部分，就不成其為整體。因此，聖人之「大制（治）」應當「不割」，不以尊卑貴賤之相對的身分地位去撕裂彼此的關係，要順任百官本身的特質去「量能而授官」；也要「歛歛為天下渾其心」、「以天下之心為心」，統治者不宜過度干擾人民，要以人民與國家政體整體為考量，如此才能確保其中的各組成部分皆能各自自由發展。〈第 60 章〉中所說的「治大國若烹小鮮。以道蒞天下，……聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉」也是同樣的道理。聖人「以道蒞天下」，領會天道「輔萬物之自然而不敢為」的道理，故「聖人不傷人」，理想統治者與眾臣、人民之間「兩不相傷，故德交歸焉」。在君臣下下各依其本性自由發展的同時，亦共成一和諧的國家政體，此即「大制不割」的真義。

(4) 希言自然

要達致「聖人不傷人」與「大制不割」，有一個很重要的要點，那就是「希言自然」（〈第 23 章〉）。《老子》說：

多言數窮。（〈第 5 章〉）

太上，下知有之，……悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂：我自然。

（〈第 17 章〉）

不言之教，無為之益，天下希及之。（〈第 43 章〉）

道對待萬物的方式是「長而不宰」、「不言而善應」⁶⁹的，君主治國治民也應該效法天道而「不言」、「貴言」、「希言」。統治者不宜「多言」⁷⁰地以繁苛的政令與規範去攪擾人民，造成人民的困擾與負擔，防礙人民的自由發展。「不言」、「貴言」、「希言」是統治者無為的統御之道，「多言」則為統治者有為的表現。一般統治者常將人民視為滿足一己之私欲的工具與剝削對象，故「多言」，藉由政令與規範強迫人民就範，亦即「上禮為之而莫之應，則攘背而扔之」；然而，統治者的有為亦將造成人民的有為，結果就是上下用智交相賊，沒有互信的基礎，「多言」終致「其下侮之」（《第 17 章》）而「數窮」，實非國之福。因而《老子》提出不同於周人的「主術」思維——「希言自然」。主張政令與規範，就和君主與政府的作用一樣，其存在目的僅在確保國家政體中，每一個個體的自主性與自由發展。若能如此，亦將同時自然達致國家政體的整體和諧。

然而，能真正放下私欲，去領會天道並效法天道無為而治的君主又有幾人呢？所以《老子》感嘆地說：「不言之教，無為之益，天下希及之」，「吾言甚易知、甚易行，天下莫能知、莫能行」（《第 70 章》）。《老子》似乎也體認到自己無為「主術」思想過於理想化而難以為統治者採用的一面。其後學黃老學派，也發現了這一點，因而將《老子》無為而治的「主術」思想朝向更符合社會現實的方向方展，而有了「道生法」（《黃帝四經·經法·道法》）與形名法術之學的治國主張。

(5) 視素保樸、少私寡欲

前文指出，無為的概念是在人文與自然並立的關係中被凸顯出來的，也在兩者之間獲得其意義。在當時，周人「為學日益」的政教禮樂之學，人為造設了許多的相對的價值標準，⁷¹而這些相對的標準造成了個體生命的異化。這樣的情況，是一國之主必須去面對的，為確保國家政體中，每一個個體的自主性與自由

⁶⁹ 〈第 73 章〉：「天之道……不言而善應。」

⁷⁰ 陳鼓應說：「『言』，意指聲教法令。『多言』，意指政令煩多。」同註 17，頁 68。

⁷¹ 包含人倫道德的善惡，物質生活的好壞，功利聲名的榮辱等等。

發展，統治者除了要求自身的無為與不擾民之外，更有責任為人民指引解構身心異化的方向，故《老子·第19章》曰：

通行本：絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者，以為文不足，故令有所屬，視素保樸，少私寡欲。

郭店甲本：絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊亡有；絕偽棄詐，民復孝慈。三言以為辨不足，或命之有乎屬；視素保樸，少私寡欲。

此章是竹簡本與帛書本以後各種版本歧異最大的一章，有二個需要深入討論的重點。第一，「絕聖棄智」、「絕仁棄義」與「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」的差異何在？哪一個版本較符合《老子》原意？由竹簡本「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」至通行本「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的發展，可以看出道家思潮的嬗遞。學者們已基本形成竹簡本較貼切《老子》原意、通行本的文字乃經由莊子學派的發展而改易之共識。⁷²此外，《老子》並非徹底反對人文與駁斥仁義⁷³的思維得到了澄清，原始老子道家與原始孔子儒家之間對立緊張的關係也獲得了緩解。⁷⁴《老子》並非徹底反對人文與人倫德性，他所針對的是「智、辯、偽、詐、巧、利」等出於謀略與詐偽的有為心態與造設，因為這些有為心態與施設之刻意雕琢矯飾，將導致人與人文的異化。因此，君主應棄絕之，以「絕智棄辯」、「絕偽棄詐」、「絕巧

⁷² 「絕聖棄智」見於《莊子》〈胠篋〉、〈在宥〉篇；〈胠篋〉有「攘棄仁義」之言，〈天道〉亦有「退仁義，賓禮樂」之語。

⁷³ 通行本〈第18章〉：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」歷來學者因通行本文句形式將「仁義」、「孝慈」、「忠臣」與「大偽」放在相同的位置，因而由「大偽」判斷「仁義」、「孝慈」、「忠臣」視為皆需揚棄之對象，然《老子》又以「慈」為三寶之一，似自相矛盾，造成融貫詮解的困難。至竹簡本丙出土，本章作「故大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝慈；邦家昏□，[安]有正臣。」竹簡本無「智慧出，有大偽」句，疑為衍文，可推知原始老子思潮中，未將「仁義」、「孝慈」、「忠臣」同視為「大偽」，並未徹底反對人文與人倫道德觀念；再者，簡本多了「安」字，「當疑問詞用，作『哪裡』解」（同註29，頁329），用疑問句的方式指出人文之德的根源實在於自然之道，「安」字的作用不在揚棄人文，而在解構人文的異化，使復歸於自然。

⁷⁴ 陳鼓應主編之《道家文化研究·第十七輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）中集結了學者們深入剖析的豐富成果，甚有參考價值，請讀者自行參閱，茲不贅述。

棄利」的「三言」來防杜人與人文的異化。但棄絕的目的不在完全抹殺人文的價值，而在指出人文的呈現應當以自然人性的真情實感為根基。然而，當異化現象產生，光是用「三言」的「禁制措施」⁷⁵來防範是不夠的，還必須「令之有所屬」，告訴他們有所歸屬——「視素保樸，少私寡欲」。

第二，在這樣的基礎上，本章仍有一個幾乎未被討論而殘留下來的問題——「令有所屬」或「命之有所屬」中「令」或「命」的行為主體是誰？是一般的統治者還是聖人？又，「令」或「命」的對象是君主或人民？抑或兩者皆是？一般學者們多不指出特定的對象。本文認為，「三言」是君主為防範人民異化而設的禁制措施，而能體認到「三言」與「三言」之「不足」的，唯有已經藉由「心術」的修練而「復歸於嬰兒」的體道聖人能之。所謂「有真人而後有真知」（《莊子·齊物論》），只有實踐「心術」的理想統治者，才懂得以自身的體驗指導人民。因此，「令」的行為主體不是一般的君主，而是特指理想統治者聖人。另一方面，「三言」是聖人防杜人民異化的禁制措施，因此，「令」的行為實有其特定對象，指向著人民。聖人要從根本導正人民的異化，除了「三言」之消極的禁制措施外，更要積極地「令有所屬」或「命之有所屬」，以「視素保樸，少私寡欲」從正面導引人民——「視素保樸」在指出復歸自然狀態的修練方向與重要性，「少私寡欲」則是復歸的修練方法，「視素保樸，少私寡欲」實即「滌除玄鑑」的「心術」為道工夫。聖人要從根本導正人民的異化，就需指出明確的方向與修練方法，使人民具有解構與防範個體生命異化的自覺與能力。如此一來，才能確保人民自身的自主性與自由發展，輔助他們成為自身生命真正的操持者。聖人之「三言」在藉由禁制措施防範偏離，聖人「令有所屬」則由正面指引方向，這些「輔助」措施只是方向的導引，都不過度干預人民的自由發展，聖人於此展示了「輔萬物之自然而不敢為」的無為統御術。

⁷⁵ 同註 29，頁 11-12。

2. 就國與國之間的關係而言

(1) 大邦、小邦各得其所欲

一國之主的善下、不爭，亦可應用在國與國之間的關係之上。《老子》說：

大邦者下流，天下之牝。天下之交，牝常以靜勝牡，以靜為下。故大邦以下小邦，則取小邦；小邦以下大邦，則取大邦。故或下以取，或下而取。大邦不過欲兼畜人，小邦不過欲入事人，夫兩者各得其所欲，大者宜為下。（〈第 61 章〉）⁷⁶

本章是「針對當時列國諸侯興兵黷武、大兼小、強凌弱、稱雄爭霸的東周社會，歷史背景非常清楚」，⁷⁷此時國與國之間的關係劍拔弩張、一觸即發，一旦發生戰爭，受害最深的便是廣大的人民。《老子》期許這樣惡劣的國際關係與社會現實能得到轉圜與改善，從而建立起「大國、小國各得其欲的自然的、和平的關係和秩序，而不是強權壓迫下的秩序。……從天下的立場出發，主張大小各得其所，和睦相處」⁷⁸。而國際關係中具有主導地位的，當然是大國，所以此篇篇首與篇末都特別對大國喊話：「大邦者下流」、「大者宜為下」，《老子》認為，大國若能節制擴張欲望而善下不爭、兼容並畜，小國將「不召而自來」（〈第 73 章〉），天下亦將自然復歸於安定，故曰「不欲以靜，天下將自定」（〈第 37 章〉）。《老子》顯然是反對大國自恃國富兵強而以武力侵略方式一統天下的，大國、小國「各得其所欲」地和平共處，可說是「大制不割」在國際關係中的體現，也因而發展出「不以兵強天下」的非戰訴求與和平思想。

(2) 不以兵強天下

關於君主意欲一統天下的問題，《老子》的回應是：

⁷⁶ 「邦」字，通行本作「國」，帛書甲本作「邦」，乙本因避漢高祖諱改為「國」。據帛書甲本改。

⁷⁷ 同註 2，頁 123。

⁷⁸ 同註 5，頁 585。

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。（〈第 30 章〉）

兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。……殺人之眾，以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之。（〈第 31 章〉）

「兵者不祥之器」，身為「歷記成敗存亡禍福古今之道」的史官，老子對於戰爭的無情與殘暴有著無比深刻的體認，對於戰火下人民的痛苦與無助有著深切的同情與關懷，因此，《老子》苦口婆心地勸誡君主「不以兵強天下」，要「恬淡為上」，希望各國之間和平共處。當然，《老子》也體認到，深處無道亂世，兵道還是可能會有「不得已而用之」的時候。那麼，對《老子》而言，「不得已而用之」的標準與時機為何？由「用兵有言，吾不敢為主而為客」（〈第 69 章〉）來看，似乎只有在面對敵軍來襲之際才能勉強應戰，至於平常的時候，「使有什伯之器而不用」、「雖有舟輿無所乘之」、「雖有甲兵無所陳之」（〈第 80 章〉），要有基本的自衛與防身之道，但不可主動發動戰爭。當「不得已而用之」的時刻來臨，當「以奇用兵」（〈第 67 章〉），但即使戰勝了，仍然沒有辦法改變戰爭殘酷無情的本質，因此，「戰勝以喪禮處之」，有道有德可以「得志於天下」的君主，絕不是「樂殺人者」的暴君。

平心而論，《老子》的非戰主張與和平思想固然值得肯定，但面對天下無道、戰爭頻仍的社會現實，這樣的思想過於樂觀與理想，實有執行層面的困難，若是永遠處於被動防衛的一方，恐怕無法在亂世中確保國家的安全，更惶論一統天下，是而不易為諸侯所採用。也因此，《老子》「主術」中「兵者不祥之器」、「不得已而用之」的兵道思想，到了兼併戰爭越益劇烈的戰國時代，受到了黃老學派的改造，認為「作爭者凶，不爭亦無以成功」（《黃帝四經·十大經·五正》），身在亂世「當斷不斷，反受其害」（《黃帝四經·十大經·兵容》），黃老學派在

「爭」與「不爭」之間，得到了「由不得已」而以「以爭去爭」的思考意向，以更符合社會現實的實際需要。

(3) 以無事取天下

那麼，就《老子》而言，統治者究竟應該如何一統天下呢？《老子》說：「以無事取天下」（〈第 67 章〉）、「清靜為天下正」（〈第 45 章〉），「清靜」與「無事」都是無為的表現，都是針對君主的擴張欲望及發動戰爭的妄作妄為而發的，《老子》從根本反對當時諸侯列國意欲以發動兼併戰爭一統天下的擴張欲望。對《老子》而言，「取天下」的方法，處理國際事務的最高境界，不在強取豪奪，而是「以無事取天下」。統治者只需節制自身的欲望，則「不欲以靜，天下將自定」；只要效法天道之「善下不爭」，則能自然達致「天下樂推而不厭」、「天下莫能與之爭」。如此一來，便能輕易地收取天下，一統天下可說是「無為而無不為」的最大效益。

三、「主術」之為領會與展示道的載體：聖人與聖人之治

體道的理想統治者聖人本身，就是道的載體；聖人之治所展示的無為統御術，就是聖人在國家政體的場域中，展示理想統治者對道的領會的載體。

(一) 就「主術」之治身面向而言：體現「上德」的聖人

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為⁷⁹，上仁為之而無以為，上義為之而有以為。……故去彼取此。（〈第 38 章〉）

《老子》在此章中區分了統治者之為「上德」、「上仁」、「上義」、「上禮」的四個不同的層次，其中，就行為表現原則而言，「無為」與「為之」（有為）相對

⁷⁹ 「無以為」通行本作「無不為」，且文下有「下德無為而有以為」一句，引起許多爭議，今據帛書本刪改。

而以前者為宜；就行為的動機與機心而言，「無以為」與「有以為」相對而以前者為宜。而這四個層次又可以化約為「上德」與「下德」兩個不同層面，其關鍵差異就在於「不德」與「不失德」，許抗生說道：

上德，指得道、體道的人。《莊子·知北遊》：「德不可至。」……又〈秋水〉：「至德不得。」……上德不德，第二個「德」作「得」解，意思是說，上德的人本來就有德，所以他並不要求得德。若求為德者，就不是有德的人了。或曰：上德的人就像沒有德一樣，不在外表上顯出德來，所以他才實有德。後一說亦可通。……「上德」是有德者，「下德」是無德者。……下德的人由於無德，總想表示自己有德，表白自己沒有失掉德，所以他實無德。或說：正由於下德的人無德，因此他總想求為德，不願失掉德，所以他實無德。後說亦通。⁸⁰

「上德」是體道聖人的存在狀態，也就是「復歸於嬰兒」的存在狀態，就聖人本身的存在狀態而言，已是「含德之厚」、「常德不離」，是而「不德」，不需再去求取「得德」；就聖人的外在行為表現而言，聖人「不德」，其行為表現是「無為而無以為」，以有而似無的方式去為，不以機心去妄作妄為，不在外在表現上刻意顯露出自身的德性。正由於聖人「含德之厚」、「常德不離」，才能以「上德不德」體現大道「生而不有、為而不恃，長而不宰」的「玄德」；正由於聖人已「復歸於嬰兒」，才能指引人民「視素保樸，少私寡欲」，從根本解構與導正人民的異化，輔助人民各復歸於其本質之德的自然狀態，故曰「上德不德，是以有德」。領會形上之道的「玄德」，而後體現為「上德無為而無以為」的聖人本身，就是實踐「主術」的理想統治者。

（二）就「主術」之治國面向而言：持守「三寶」的聖人之治

《老子》認為聖人之治所「持而保之」以具體展示其對大道與玄德的領會的

⁸⁰ 許抗生，《老子研究》（臺北：水牛，1992），頁 5-6。

統御術有三，即「三寶」：

我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈，故能勇；儉，故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。（〈第 67 章〉）

「一曰慈」，從「慈，故能勇」與「慈以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之」來看，這裡的「慈」不只是一般的慈愛人民，而主要是從「用兵」之道來談愛民，蔣錫昌說：

老子談戰，談用兵，其目的與方法不外「慈」之一字。人君用兵之目的，在於愛民，在於維護和平，在於防禦他國之侵略；其方法在以此愛民之心感化士兵，務使人人互用慈愛之心，入則守望相助，出則疾病相扶，戰則危難相惜。夫能如此，則用兵不戰則已，戰則無有不勝者矣。⁸¹

本文基本贊同蔣氏的說法，但必須進一步補充說明的是，「慈」的對象並不限於本國之內的人民與士兵，實已推擴至整個天下的邦國與眾民，蘊含著「大邦、小邦各得其所」的和平思想，及「不以兵強天下」、「戰勝以喪禮處之」的非戰主張。聖人之「慈」，不限於己國而擴於天下，實隱含著更廣泛的對象與更深刻的意義，是對「天之道，不爭而善勝」（〈第 73 章〉）的領會與展示。

「二曰儉」，「儉」是針對統治者的有為與欲望而發的，意在節制約束統治者的欲望，即前文談及一國之主治身之道的無為表現，包含了「好靜」、「無事」、「無欲」。聖人先以「儉」治身，自身的欲望節制了，那麼，再進一步治國之時，才能「貴以身為天下」、「歛歛為天下渾其心」，才能化小我為大我，體現「損有餘

⁸¹ 同註 26，頁 409。

以奉不足」的「天之道」，即聖人本身「不積」而「爲人」、「與人」，⁸²使人民「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」（〈第 80 章〉）。另一方面，亦能「希言自然」，不強以政令與規範逼人民就範，而是以「輔萬物之自然而不敢爲」的方式，實現「大制不割」的無爲之治。聖人之「儉」，實爲對「天之道，……不言而善應」（〈第 73 章〉）的領會與展示。

「三曰不敢爲天下先」，即前文論及的「善下不爭」。社會政治主體的身分地位是相對的，聖人雖然居於相對的身分階級之「先」，但明白這不是天道的常則，因此，不管在一國之中或普天下之，都能效法水與江海而善下、不爭、不自居於先，卻恰恰能自然成就「聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭」，而終能「以無事取天下」。聖人之「不敢爲天下先」，是對「天之道，……不召而自來」（〈第 73 章〉）的領會與展示。

本文認爲，「三寶」之間存在著內在關聯，聖人有「慈」的胸懷才能約己以「儉」，約己以「儉」才能愛人以「慈」；「不敢爲天下先」是以「慈」且「儉」爲前提而展開的，⁸³既「慈」且「儉」才能有「不敢爲天下先」外在表現。「三寶」都是聖人「輔萬物之自然而不敢爲」的無爲統御術，聖人之治實際上就是無爲之治，是聖人在國家政體的場域中，展示其對形上之道的領會的載體。

（三）實踐「主術」的實效與目的

1. 實踐「主術」的實效：無不爲

就治身層面而言，領會天道的「玄德」而體現爲具有「上德」的聖人，以「無爲而無以爲」展示其對天道的領會，便能自然收取「不德，是以有德」的實效，這是「無爲而無不爲」。就治國層面而言，領會天道「不爭、不言、不召」的聖人，以持守「三寶」的無爲統御術展示其對天道的領會，則自然能收取「善勝、善應、自來」的實效，這也是「無爲而無不爲」。

⁸² 〈第 81 章〉：「聖人不積，既以爲人已愈有，既以與人已愈多。」

⁸³ 劉笑敢特別指出，「不敢爲天下先」是以「慈」與「儉」爲前提，絕非宋儒所言之用兵制勝的政治陰謀權術。同註 5，頁 656-657。

「道常無爲而無不爲」，推天道以明人事，聖人「爲無爲則無不治」，雖不妄作妄爲似無所作爲，卻恰恰能收取極大的實效——無不爲、無不治。《老子》心目中的聖人，是持守無爲統御術的理想統治者；《老子》心目中的聖人之治，就是能自然收取無不爲、無不治的實效的無爲之治。

2. 實踐「主術」的目的：自然的實現

《老子》的無爲方法，是直承於對形上之道的領會，有其形上基礎，⁸⁴亦有其形上目的——實現道本身所展示的自然之價值。實踐無爲「主術」的最高境界是：

太上，下知有之……悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。（〈第 17 章〉）

故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（〈第 57 章〉）

身爲一國之主的聖人以無爲治身、治國，達致了聖人自身與聖人之治的自然實現，因而聖人與聖人之治與獲得了「我自然」⁸⁵與「太上」的崇高評價。在聖人的無爲「主術」之中，聖人自身的個體價值與國家政體的整體價值都得到了實現。另一方面，在聖人無爲之治的前提下，也確保了國家政體中每一個個體的自主性與自由發展，統治者與政府的存在對人民而言只是「知有之」，讓人民感受不到統治者的干預而能自由發展，即「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」。人民

⁸⁴ 詳見本章第二節中，點一之（一）的討論。

⁸⁵ 「百姓皆謂我自然」，學者多主張「謂」即「曰」，「我」是「百姓」自況之詞。劉笑敢則指出，「謂」不是一般的「曰」，是評論的意思，此章中的「我」不是百姓自況之詞，而是指被百姓「謂」（評論）的對象，「我」實指統治者。然竹簡本出土後，此句中「謂」做「曰」，因而劉氏花費了大篇幅詳加考證「曰」字與「謂」字的關聯與發展以爲其說辯護（同註 5，頁 207-210）。本文認爲，此章「我」是指統治者，但不必要執於「曰」與「謂」的訓詁考證，就「我」來考察即可。本章前文曾經提到，《老子》中的「我」，承繼了殷周君王自謂「我一人」的文化背景，只是將「我」的概念意由，由現實社會中的君主，轉換成思辨領域中理想的統治者「聖人」，故《老子》中有聖人以「我」自謂的語法（可參註 20），此章雖非聖人自況，但「我」字仍應指理想統治者「聖人」。據此，「謂」之意含仍以劉說爲宜。

的自然在聖人的無爲之治的保障之下，也得到了實現。

至此可以明白，《老子》「主術」範疇中的無爲，並不是要統治者絕棄一切的人爲，只是強調以「輔萬物之自然而不敢爲」的方式去爲，並「為之於未有，治之於未亂」（〈第 64 章〉），以確保國家政體中，每一個個體的自然狀態的發展與實現。而《老子》「主術」範疇中的自然，也不是只要追求個體價值的自由發展與自然實現，因為個體價值的自由發展與自然實現，都需要聖人無爲之治的保障。所以《老子》言及「自然」的五處，都和聖人之治直接或間接相關——「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（〈第 51 章〉），在爲聖人實現自然的無爲之治提供形上基礎；「人法地，地法天，天法道，道法自然」（〈第 25 章〉），在確立聖人「推天道以明人事」的思維與行爲法則；「希言自然」（〈第 23 章〉）、「輔萬物之自然而不敢爲」（〈第 64 章〉），是統治者無爲的統御原則；「我自然」（〈第 17 章〉）的評價，則爲聖人實現自然的無爲之治的直接表現。

因此，《老子》無爲方法所實踐的自然價值，與其說是超脫世俗與社會以追求個體生命的自由發展與自然實現，更好說是在國家政體之中確保每一個個體的自由發展與自然實現。「大制不割」可說是最爲貼切的描述。《老子》的無爲與自然思想，實際上是入世的，既不離世也不超世，無爲與自然的提出在針對周人有爲的人文建構的缺失，以爲人文精神與人文建構的發展作一導源與回溯性的思考，指出人文之德的源頭是自然之道，並以此爲根基，重新開啓不同於周文的人文發展的新的方向與新的可能。

小結 道家心術與主術的原型：兼含治身與治國的雙重意向

《老子》有「載營魄抱一」之身心抱一不離的身體觀，又有著心與體爲同一位階的身心關係，及主張心與體易受外物干擾而產生主觀意識之知見與感官的不當欲望，同爲當被解構的對象的主張。身心不離，又要解構身心，面對這兩難的困境，發展出「滌除玄鑑」的「心術」思想。「滌除玄鑑」可說是解構身心又確

保身心不離的是最佳的解決方案。因為滌除的修練行為不在使被滌除的對象虛無化，而在藉由滌除行為活動的進行，解構身心的異化現象，使身心恢復到自然的狀態，自然保持身心抱一與和諧的關係。滌除的修練方法以無為為大原則，對身心產生了有而似無的作用，能在解構身心的同時保障身心不離，正是「輔萬物之自然而不敢為」的具現。

雖然《老子》的身體觀與身心關係尚未十分明確，「身」字與「心」字都被用以代表人的主體意識，所以沒有直接指出「滌除玄鑑」的行為主體就是心，但實際上滌除行為的觀照主體玄鑑與被滌除的對象主觀意識，都是同一個心靈。滌除的目的在恢復心之作為玄鑑的觀照能力，滌除了主觀意識的觀照主體就是玄鑑，指出玄鑑之心才是人一身之中真正的操持者；且玄鑑為形上之鏡，玄鑑的精神境界及其由觀物而觀復歸與觀道之反的認識活動本身，就是領會與展示形上之道的載體。

但需特別指出的是，由於《老子》將心與體放在同一個位階，再加上玄鑑之心與主觀意識之心是同一個心靈，因此，作為人一身之中真正的操持者的玄鑑之心，實際上並不和身體其他各組成部分相對立。心之作為一身之主，並不在有為地宰制百體或身體整體，而是在實踐心之作為一身之主的修練活動中，藉由「滌除」的無為工夫，將心提升轉化為「玄鑑」；體道的「玄鑑」，最終的關懷不在形上意向，而在推天道以明人事，將返回身體的場域之中，自覺地防範身心異化，以確保身心抱一不離而共成一個有機整體「身體」，以維持個體生命整體的自由發展與自然實現，進而在這樣的前提下，確保身體的各組成部分皆能自由發展與自然實現。身心一體，作為一身之主的心安頓了，身體整體與身體的各組成部分也安頓了。

「滌除玄鑑，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？」《老子》由治身言及治國，展開了由「心術」而「主術」的論述。這兩個範疇之間存在著類比關係。基於這樣的身心關係與「滌除玄鑑」的「心術」思想，發展出了「貴以身為天下的無為之治」的「主術」思想。身與心一體，但心雖為一身之主，卻不意在有為地宰制

百體或整個身體，身心並不對立；是以國與君一體，但君主雖為一國之主，卻不意在有為地宰制臣民與國家機器，君主與臣民並不對立，故聖人「不敢為天下先」而「善下不爭」。在實踐心之作為一身之主的修練活動中，藉由「滌除」的無為工夫，將心提升轉化為化為「玄鑑」；是以在實踐君主之作為一國之主的修練活動中，藉由「無為」的修練工夫來治身，以解構「有為」的知見與欲望，成為「復歸於嬰兒」、體現「上德」的理想統治者「聖人」。體道的「玄鑑」，最終的關懷不在形上意向，而在推天道以明人事，將返回身體的場域之中，自覺地防範身心異化，以確保身心抱一不離而共成一個有機整體「身體」，以維持個體生命整體的自由發展與自然實現；進而在這樣的前提下，確保身體的各組成部分皆能自由發展與自然實現。是以體道「聖人」，其最終的關懷不在形上意向，而在推天道以明人事，將返回國家政體的場域之中，聖人本身以「慈」的胸懷將「有餘以奉天下」，以「儉」自我約束而「希言自然」，並以「視素保樸、少私寡欲」指引臣民，聖人與臣民皆能自覺地防範異化，且聖人「不敢為天下先」，以確保聖人與臣民共成一個有機而和諧的國家政體，以維持國家整體的自由發展與自然實現；進而在這樣的前提下，確保國家政體中的每一個個體都能自由發展與自然實現，即「大制不割」。身心一體，作為一身之主的心安頓了，身體整體與身體的各組成部分也安頓了；是以國君一體，作為一國之主的君主安頓了，國家政體與其中的每一個個體也安頓了。至此，治身之道與治國之道相通，「心術」與「主術」一理貫通之理明矣。

《老子》的身體觀與心身關係雖尚未完全顯題化，但已可條理出《老子》學說展開了由治身而治心而復歸於道的「心術」路線，及由治身而治國而將道落實為聖人無為之治的「主術」路線。且後者以前者為基礎，兩者一理貫通。從另一個角度來看，正由於《老子》身體觀與身心關係尚未完全顯題化，反而留予戰國道家諸子充分的詮釋空間。《老子》身體觀與身心關係論述未全的留白之處，豐富了道家思潮的發展面向，其治身與治國並重、「心術」與「主術」並論的雙重意向，為道家哲學思潮的發展開啓了一扇奠基於「道」的寬廣大門。

第四章 《莊子》的心術與主術 ——由主客消融到道通爲一的形上意向

第一節 身體結構的形成：氣化流轉的身體觀

一、道物關係：物物者與物無際

道家哲學始終是在以「道」爲最高範疇的前提下展開，《莊子》和《老子》一樣，以道爲萬物存在的根據，故《莊子》曰：

夫道，有情有信，無爲無形；可傳而不可受，可得而不可見。自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。
(《大宗師》)

然而，兩者對於道的定義卻不盡相同，對道物關係的表述亦各異。在《老子》中，「先天地生」(《第 25 章》)的道是萬物的始源，所謂「天下有始，以爲天下母」(《第 52 章》)、「是謂天地根」(《第 6 章》)。宇宙有其演化程序，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(《第 42 章》)，「道生之，德畜之，物形之，器成之」(《第 51 章》)，道與萬物是演化過程中的兩極。道是演化程序的起始點，經過由一而多，由簡而繁，由總體而個體，由抽象而具體，由形上之道而形下之器的演化程序產生萬物。萬物因分受了稟自於道的本質之德才得以存在，道以德的方式存在於萬物之中而成爲萬物的根據。萬物將經歷「大、逝、遠、反」(《第 25 章》)的歷程「各復歸其根」(《第 16 章》)，故曰「反者道之動」(《第 40 章》)。一切事物都在相反相成的對立轉化之中達致辯證的和諧，萬物終將由對道的遺忘

復返於道。莊子學派則不同，雖亦主張「自本自根、生天生地」的道是萬物存在的根據，萬物因分受於道而獲得的本質之德才得以存在（如〈天地〉曰：「物得以生謂之德」），但對於道物關係卻有著不同於《老子》的獨特觀點。其書曰：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」
東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」
曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。莊子曰：「……物物者與物無際。」（〈知北遊〉）¹

「物物者」就是道，就道物關係而言，道與物之間是沒有分際的。²沒有分際不是說道和物沒有區別，而是言說著，道內在於萬物之中，是一物之所以為一物的存在根據。從這個角度來說，道本身已含攝了萬物，萬物亦融攝在道之中，「道外無物，物外無道」，³故曰「物物者與物無際」、「道無所不在」，「一切物皆不能離道而存在，道周遍於一切」。⁴《莊子》特別強調道的遍在性，及整個宇宙一體的整體性，故曰「萬物皆一」（〈德充符〉），「萬物一府」（〈天地〉），「萬物一齊」（〈秋水〉）。身為萬物之一人也與整個宇宙「化成一體」，⁵故曰「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）。

《莊子》打破了道與物的界限，強調道的遍在性。因此，就道生萬物的演化程序而言，莊子學派並不強調道是始源與演化程序之始點，甚至認為不需要去追

¹ 凡例：本文凡引《莊子》原典，除特別註出者外，皆依據郭慶藩所輯之《莊子集釋》（臺北：華正，1997）一書；不過，關於原典的句讀，本文並未全從之。另外，本章專論《莊子》的心術與主術，為節約版面，徵引《莊子》原典時謹註明篇目。

² 道物無際的思維，實際上還隱含了道事無際的思維。如《淮南子·要略》言：「言道而不言事，則無以與事浮沈；言事而不言道，則無以與化游息。」

³ 成玄英在注《老子·第21章》時說：「道不離物，物不離道。道外無物，物外無道。用即道物，體即物道」（《道德經義疏》）。這樣的思維，可能是受到了《莊子》的啟發。

⁴ 參見張岱年，《中國哲學大綱》（臺北：藍燈，1992），頁86。

⁵ 參見葉海煙，《老莊哲學新論》（臺北：文津，1997）頁203。

索宇宙演化的起源，⁶而曰「道無終始」(《秋水》)。是以雖言道「生天生地」，卻又說「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老」，藉由打破時間、空間向度中先後高低的差別，去描述道超越時空的無限性，以此確立「物物者與物無際」、「道無所不在」之宇宙一體觀，而曰「道通為一」(《齊物論》)。另一方面，所謂「道行之而成」(《齊物論》)，「行於萬物者，道也」(《天地》)道是萬物存在的根據，雖然萬物分受稟自於道的本質之德才得以存在，但道之無限性亦需寓於有限萬物的運行之中才得以彰顯，道物無際的運行構成了有機的宇宙一體觀。

《莊子》不強調道是宇宙演化的始點，也因此，並不像《老子》般強調萬物之「反」與「復歸」於道的思維，而主張萬物之「自化」，自然地運行變化。其文曰：



道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。(《秋水》)

其分也，成也；其成也，毀也。凡物無成與毀，復通為一。(《齊物論》)

道本身「無終始」，但萬物卻「有死生」，這是道與物的根本差異。無論是萬物的生與死、成與毀都只是變化的不同表現形式，萬物無時無刻不在變化運行之中。從「道行之而成」的角度來看，萬物的變化「復通為一」，萬物皆在「自化」的歷程之中，萬物與「無所不在」、「與物無際」的道同在自然的大化之中。因此，

⁶ 《齊物論》亦有言：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。」可知宇宙演化程序的始點之追溯，並不是《莊子》關心的課題，甚至認為不必要去追索，而曰「六合之外，聖人存而不論」(同上)。

《莊子》不言萬物當「反」於道與「復歸其根」，除言萬物「自化」外，亦言「與造物者遊」。萬物當「與道同遊」於自然的大化之中，故曰「且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」(《大宗師》)，「予方將與造物者為人，厭，則又乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處壙垠之野」(《應帝王》)，「與道參差」(《秋水》)，「與道相輔而行」、「獨與道遊於大莫之國」(《山木》)，「與道徘徊」(《盜跖》)，「遊心於物之初」(《田子方》)「與造物者遊」(《天下》)等等。由此可以看出莊子學派對《老子》「道」的發展。莊子學派將《老子》中高高在上的、作為宇宙本源與始源的道，內在化為人的精神境界，即《天下》篇所言「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物」的「形上境界之道」⁷。

附帶一提，就道物關係而言，莊子學派較不強調「反」與「復歸」，主張「與物造者遊」，但就人自身而言，論及人的本質之德與自然本性時，仍強調「復歸」。認為人應當由被外在的仁義禮教雕琢毀傷的異化人性，恢復成素樸的本質之德與自然本性，如，「彫琢復朴」(《應帝王》)，「無為復朴」(《天地》)，「反其性情而復其初」(《繕性》)，「形全精復，與天為一」(《達生》)等語。

二、身體結構的構成

道是萬物存在的根據，且道物無際，那麼，萬物之具體結構為何、又是如何構成的呢？《老子·第 42 章》以「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」來說明萬物結構的構成，但卻沒有言說道、氣、陰陽與萬物之間的關係，《莊子》就此有了進一步的闡釋，明確地以氣為道與物的中介。其文曰：

⁷ 馮達文、郭齊勇指出：「莊子的『道』，一方面借化去經驗世界、經驗事物的對待性及由對待性引發的種種差別與區分而建立；另一面亦借拒斥作為宇宙本源本始的實存性而證成。顯而易見，它不是作為本源的實存論意義上的『道』，而是形上境界之道。」見其書《新編中國哲學史·上冊》(北京：人民，2004)，頁 121。

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。（〈至樂〉）

是故天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也；道者為之公。（〈則陽〉）。

《莊子》並不強調道之作爲萬物的始源與宇宙演化的始點，就存在序列而言，道與物無際，同在自然大化的運行之中，沒有時間先後的分別；然而，若就邏輯序列來說，則有「道→氣→形」之序。「察其始」是「雜乎芒芴之間」而「無生」、「無形」的道，⁸道「變」而有氣，氣「變」而有形，形「變」而有生、有死。「變」與「化」可說是《莊子》宇宙成生論中最重要的特點，道與萬物的運行都在不斷地「變」與「化」之中，強調道與萬物運行不已的能動性。其中，天地二者是有形的現象世界中最具代表性的存在，陰陽則是氣中最具代表性的兩者，而道則包羅了這一切，一切的變化都在道的運行之中。

本文認爲，這裡的「變」應當是不是一般的量變，而是質變。道質變而產生了氣，氣質變而產生了有形萬物，這是一個由抽象而具體的邏輯演化歷程。作爲萬物存在根據的道，是宇宙間的總規律、總原理，是最抽象的一端，是無法以感官認識的真實存在，故曰其「無形」而「有情有信」；形是最具體的一端，指有具體形貌的萬物；氣則是道與形的中介。然而，《莊子》的氣爲何？是原理原則？或是構成萬物的物質元素？本文認爲，氣作爲中介，可說是道與形範疇的集合，應當同時俱備道與形之某一部分的特性與意含，因此，氣應當是既抽象又具體的，或可稱之爲具有能動性與物質性的原理原則。⁹氣之抽象的一面表現爲「通

⁸ 〈天下〉篇亦有類似的說法：「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。」

⁹ 這裡指的是氣具有物質性，但物質性不等於具體有形的物質，不宜將氣單純地視爲具體有形的物質，而忽略其作爲原理原則之抽象的一面。

天下一氣」，氣和道一樣周遍在宇宙萬物之中。氣本身雖混而為一，然其中蘊含了陰陽二股具有能動性的原理原則，故曰「陰陽，氣之大者也」；陰陽二氣以其能動性交互作用產生質變，從而構成了具體的有形萬物。從這個角度來說，氣可說是構成萬物的元素，表現出氣具有物質性的一面。

然而，道如何產生質變而有氣、氣又如何產生質變而有萬形萬物呢？關於前者，〈齊物論〉說「六合之外，聖人存而不論」，沒有清楚地回答，或許只能歸於「自化」。關於後者則有較詳細的闡釋，其書曰：

人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！
故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，
神奇復化為臭腐。故曰：「通天下一氣耳」。 (〈知北遊〉)

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物
生焉，或為之紀而莫見其形。(〈田子方〉)

是猶師天而無地，師陰而無陽，其不可行明矣。(〈秋水〉)

「通天下一氣」，氣本身蘊含了陰陽兩股原理原則，陰陽二氣「交通成和」產生質變，「聚則為生，散則為死」，人與有形萬物的生理結構都是由陰陽二氣之「和」與「聚」而成，故曰「陰陽於人，不翅於父母」(〈大宗師〉)。此外，《莊子》「陰陽」與「天地」的關係非常特別，有兩個值得注意的地方。

第一，常人皆以天為陽，以地為陰，然而，《莊子》卻說「肅肅」之陰氣出乎天，「赫赫」之陽氣出乎地。「師天而無地，師陰而無陽」也是將天與陰、地與陽對應。崔宜明指出其原因在於：

如果天發出陽氣、地發出陰氣，結果升者自升、降者自降，陰陽二氣無法交通成和而生物。為了解決這一困難，莊子就讓至陽之天發出肅

肅至陰之氣，讓至陰之地發出赫赫至陽之氣，迫使陰陽二氣相交成物。

但這也就帶來了新的困難，就是天地的陰陽倒置。¹⁰

本文基本贊同崔氏對於《莊子》何以將天地的陰陽倒置的詮釋。這樣的思維，亦見於《易·泰卦》之中。〈泰〉卦下〈乾〉上〈坤〉，藉由陰陽的倒置迫使陰陽相交，象徵天地通泰，故〈彖傳〉曰「天地交而萬物通也。」但對於崔氏主張天地陰陽的倒置帶來了新的困難的觀點，本文持保留的看法。因為，《莊子》總是在試圖解構既有的相對概念，以陰配天、以陽配地應當也是基於這樣的思維。在「道通爲一」、「通天下一氣」的前提下，陰陽之配天地，或陽陰之配天地，又有什麼差別呢？只要使陰陽二氣運行有「紀」，就能免於「陰陽錯行，則天地大絃」（〈山木〉）的危難，而這個「爲之紀而莫見其形」者，正指向著氣與形之先的道，無所不在的道。作為宇宙總規律、總原理的道，便是確保陰陽二氣運行有序有紀以交通成和而生物的終極根據。

第二，《莊子》中對於陰陽與天地之間的邏輯先後序列存在著矛盾的看法，全書並不融貫。道、氣、形的邏輯序列是「道→氣→形」，而「天地者，形之大者也；陰陽者，氣之大者也」，陰陽之氣的邏輯序列應當在天地大形之先，故曰：「自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在於天地之間」（〈秋水〉）。然而，《莊子》又說「肅肅」之陰氣出乎天，「赫赫」之陽氣出乎地，陰陽之氣是出乎天地的，則天地當在陰陽之先，就不是如〈大宗師〉所說的「陰陽於人，不翅於父母」，而是〈達生〉篇所說的：「天地者，萬物之父母也」。但這麼一來，由氣而形的序列便倒置了。這樣不融貫的情況，正反應出《莊子》一書是莊子學派的匯集之作的成書背景。

雖然如此，並不妨礙我們對於《莊子》以陰陽二氣之「和」與「氣之聚」構成人與萬物生理結構的理解，亦可看出《莊子》對《老子》「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和」的進一步詮釋。不過，其間仍存在著被遺留下來的問題。《莊子》

¹⁰ 參見崔宜明，《生存與智慧——莊子哲學的現代闡釋》（上海：上海人民，1997），頁159。

並沒有明確告訴我們，陰陽或天地各主要構成了人身體之身心或形神那一個部分，¹¹僅有的線索如下：

解心釋神，莫然無魂。（〈在宥〉）

在討論《老子》的身體觀時，曾引《左傳》指出當時有著「陽曰魂」、「陰曰魄」的文化背景。《莊子》在這裡將「心」及心之不可知測的功能「神」與「魂」相配屬，或可推知在另一方面，《莊子》將「形」和「陰」、「魄」相配屬。《莊子》可能和《老子》一樣，從陰與陽的角度來看待魄與魂、形與神、身與心。也就是說，人的生命結構，是由陰陽、魂魄、形神、身心共構而成，故常將身心對舉。就《莊子》的用語而言，則是將心、神、精與形對舉，如：

形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？（〈齊物論〉）

汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！（〈天地〉）

形勞而不休則弊，精用而不已則勞。（〈刻意〉）

《莊子》雖然和《老子》一樣，認為人身體的構成有身心或形神這兩個主要的組成部分，但對身體觀的看法卻和《老子》有著相當大的差異。《老子》言「載營魄抱一，能無離乎？」（〈第 10 章〉）強調身心、形神不離，以維持個體生命的「長生久視」（〈第 59 章〉）；《莊子》則不然，主張「形如槁木，心如死灰」，「忘汝神氣、墮汝形骸」。其根本原因就在於，《老子》強調道之「混而為一」，《莊子》則強調道之「變」與「化」。道在變，氣在變，萬物的形軀樣貌也同樣一直在變與化之中。其書曰：

¹¹ 這要到《管子·內業》：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人」，才有明確的論述，詳論於下章。

萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。（〈寓言〉）

《老子》強調對立面之間的轉化，《莊子》則更進一步強調變與化，主張這樣的轉化不限於對立面之間。認爲「萬物以形相生」（〈知北遊〉），「以不同形相禪」，一切有形之物都在不斷地交互轉化之中，人身體的形軀樣貌亦然。〈大宗師〉對此有著生動的描述：

俄而子輿有病，子祀往問之。曰：「偉哉夫造物者，將以予為此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」陰陽之氣有沴，其心閒而無事，跼蹐而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予為此拘拘也！」子祀曰：「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也，失者，順也；安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也，而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！（〈大宗師〉）

「浸假而化予之左臂以爲雞」，「浸假而化予之右臂以爲彈」，「浸假而化予之尻以爲輪」，人身體的形軀樣貌和其他有形之物相互轉化，就如同莊周與蝴蝶之「物化」（〈齊物論〉）一般。「物化者，萬物化而為一也」，¹²萬物都在不斷地「自化」與「物化」之中。而這樣的運行變化沒有起點也沒有終點，「始卒若環，莫得其倫，是謂天均」。「天均」，〈齊物論〉與〈庚桑楚〉作「天鈞」，意謂萬物的變化皆在自然大化的陶鈞輪轉中循環不已，人只能「因」順之。可見《莊子》對於有形萬物之「自化」與「物化」，是安置於宇宙自然的大化「造化」之中來理

¹² 參見明·憨山大師（釋德清），《老子道德經憨山註；莊子內篇憨山註》（臺北：新文豐，1973），頁274。

解的。即所謂「今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」（《大宗師》）萬物的「自化」與「物化」是自然而然的，當「造物者又將以予為此拘拘也」，人對於自然的大化只能「安時而處順」而任其自化。

「通天下一氣耳」，在「氣化宇宙論」¹³的大前提下，人與萬物皆由陰陽二氣交感之「和」與「聚」而生，自然發展出「氣化的身體觀」¹⁴，主張人身體的有機生命結構由陰陽之氣交通成和而成形。然而，「萬物以形相生」、「以不同形相禪」，即便成形了也仍在不斷地流轉與變化之中。各種生命個體雖各具形質，但都只是互相轉化中的某個階段的暫時狀態，人之生死亦不過氣之聚散而已。這樣的身體觀，或可進一步詮釋為「氣化流轉的身體觀」。而萬物的「自化」、「物化」與「氣化」實有其內在聯繫。萬物在「氣化」的世界當中只求「順其自化」¹⁵，尤其必須解消對於自身身體的具體形軀樣貌之變化與死生之執著，應當依順身體的流轉與「物化」。如此，主體才能從「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！」（《齊物論》）的悲劇之中抽離出來，而與時偕行、與物具化。進而物我「兩忘而化其道」（《大宗師》），終能與自然的大化合而為一而與道同遊，「此古之所謂縣（懸）解也」。

三、身心關係

（一）身、生、形

《莊子》之「身」字常用以指稱人的生命年壽，如「終身役役而不見其成功」（《齊物論》）、「終身不反」（《徐無鬼》）、「終身無譽」（《天下》）；而更主要指稱人的身體，即人生命結構的有機整體，例如：

¹³ 鄭世根說：「宇宙萬物正在『氣化』當中，這是莊子宇宙論的核心，所有的生成與變化都因『氣』而『化而為』，所以莊子的宇宙論可稱之謂『氣化宇宙論』。」見氏著《莊子氣化論》（臺北：臺灣學生，1993），頁98-99。

¹⁴ 楊儒賓說：「道家身體思想最大的一項特色乃是氣化的身體觀，更進一步的界定，我們可以說這是『負陰抱陽沖氣以為和』的身體（此觀念首先由老子明確提出）。」見其主編《中國古代思想中的氣論與身體觀》之〈導論〉（臺北：巨流，1993），頁21。

¹⁵ 同註13，頁98-99。

越人斷髮文身，無所用之。（〈逍遙遊〉）

戒之，慎之，正女身也哉！形莫若就，心莫若和。（〈人間世〉）

能尊生者，雖貴富不以養傷身，雖貧賤不以利累形。今世之人居高官尊爵者，皆重失之，見利輕亡其身，豈不惑哉！（〈讓王〉）

天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未常衰。（〈在宥〉）

從「正汝身」之後緊接著說「形莫若就，心莫若和」來看，「身」字用以指稱身體時，實際上包含了內在的「心」與外在的「形」兩個組成部分，《莊子》的「身」字與「形」字實各有所指。徐復觀即指出：

《莊子》一書，用「身」字，用「生」字，是兼德（性）與形而言，並且多偏在德（性）¹⁶方面。所以他之所謂「全身」¹⁷或「全生」，有時同於全德。但他用「形」字，則常僅指的是外在的官能或形骸（五官百體）所表現的動作。此時之形，莊子把它與德（性）或心，看成是兩樣的東西，而加以對舉。¹⁸

除了用「身」字代表身體整體外，《莊子》亦常用「生」字代表個體生命，人的身體就是個體生命的載體，兩者意含互通。就個體生命而言，最重要的組成部分，不是外在的形軀樣貌，而是內在於心中的德性。因此，《莊子》將人之身

¹⁶ 徐復觀認爲《莊子》內七篇之「德」即是「性」，指人的本質，本文贊同其說，其書曰：「《莊子》內七篇雖然沒有性字，但正與《老子》相同，內七篇中的德字，實際便是性字。因為德是道由分化而內在於人與物之中，所以德實際上還是道；因此，便可以說『通天地者德也』（《天地》）。」詳見其書《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務，1987），頁369。

¹⁷ 按：查《莊子》書中實無「全身」一詞，但確有「全身」之義，與「全生」意通，意在保全與養護人之身體所承載的個體生命。

¹⁸ 同註16，頁377。

或生與人之形作出區別，主張人外在的形軀樣貌是會與萬物互相轉化的，故治身之道當「治其內而不治其外」(《天地》)。莊子學派常言「修身」(《在宥》、《天道》)，「治身」(《在宥》、《讓王》)，「保身」(《養生主》)，「完身」(《讓王》)，「存身」(《繕性》)，或「全生」(《養生主》)，「養生」(《養生主》、《達生》)，「存生」(《達生》)等。這些文本中要養護的「身」或「生」，主要指的不是外在流轉不已的形軀樣貌，而指向那形軀樣貌之後(meta-)的生之主「真君」、「真宰」(《齊物論》)，亦即「心齋」(《人間世》)之後的「心」，是內在於人身之中而不與外物流轉者。

「外化而內不化」(《知北遊》)可說是莊子學派理想的治身與養生之道。對莊子學派而言，個體生命的價值(生)，與承載生命的身體(身)的存在意義，不指向於外在流轉不已的形軀(形)，而指向內在德性的涵養(心)。是而《德充符》中充滿了許多外在殘形卻內在有德的人物，外在形軀的殘缺不並會傷害內在的心之德。其治身與養生之道，嚴格來說，實際上是藉由支離其形而以治心為本所展開的「心術」思想。詳論於後。

(二) 心、精、神

1. 心的不同存在狀態

誠如徐復觀所言：「心，在《莊子》一書中是一個麻煩的問題」。¹⁹他認為人心生而有知，而心知主要有兩個層次。其一，逐於物欲而產生主觀知見的心：蔽於主觀知見是非好惡的心知作用，不但會擾亂人自身，²⁰也會擾亂社會，²¹是人生亂的根源，所以《莊子》主張「外於心知」。其二，「靈府」、「靈臺」之心：體現了心之虛、靜、止的本性²²而與道、德合體，不隨物轉，這才是人心的自然狀態。「由靈府靈臺所直接發出的知，即是道德的光輝，人生精神生活的顯現」。而

¹⁹ 同註 16，頁 379。

²⁰ 如《養生主》云：「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。」

²¹ 如《胠篋》云：「故天下每每大亂，罪在於好知。」

²² 徐復觀說：「虛是沒有以自我為中心的成見；靜是不為物欲感情所擾動；止是心不受引誘而向外奔馳。能虛能靜，即能止。所以虛靜是道家工夫的總持，也是道家思想的命脈。」同註 16，頁 383。

不管是蔽於知見之心，或是靈府靈臺之心，實際上都是同一顆心靈的不同境界。²³此外，他還指出，莊子學派本無意於今日之所謂藝術，然而「莊子所追求的道，與一個藝術家所呈現出的最高藝術精神，在本質上是完全相同。所不同的是：藝術家由此而成就藝術地作品；而莊子則由此成就藝術地人生。」²⁴莊子學派的心，自然流露出藝術精神，是人生中的審美主體。

唐君毅亦指出《莊子》的心有兩個不同的層次，並指出這樣的論述是中國哲學史上首次將心作不同層次的分析的創舉。心的兩個層次，一爲莊子之所貶，另一爲莊子之所尚。其所貶者是世俗常人之心，即人心之情識。人心之情識會興起「各種『死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、饑渴』之念」，逐於外在物欲而不自覺，「莊子之學之所嚮，亦即先在求此心之止息」。²⁵其所尚者，爲「虛靈明臺之心」。²⁶當人「乃覺不甘被役使而致『心死』『心殉』，遂望起死回生，而為真君以作主。此處之工夫，則要在消極的去除此一切不由自主之閒雜思念，情識往來」，然後才能生起自覺與反省的虛靈明臺之心。虛靈明臺之心既超越了孟子的道德主體之心，也超越了墨子的認知主體之心，達致「與物化而不以心稽者，直依於靈台天光之發，以神遇物，而忘心忘知之知也。此乃莊子所謂『知之能假於道』(〈大宗師〉)。亦即今所謂直覺之知也」。²⁷心雖有二名，但人心之自覺與不自覺，都是同一顆心靈。

陳鼓應則認爲《莊子》言心可概分爲三類：

其一為客觀的描述，如〈列禦寇〉謂：「凡人心險於山川，難於知天」，〈在宥〉云：「人心排下而進上」等，乃屬客觀描繪人心之深邃、複雜及其可動性與可塑性。其二為負面之分析，如所「機心」、「成心」、

²³ 徵引文字同註 16，頁 383。詳細討論請見同書，頁 379-389。

²⁴ 徐復觀，《中國藝術精神》(臺北：臺灣學生，1974)，頁 56。

²⁵ 參見唐君毅，《中國哲學原論》(九龍：人生，1966)，頁 105，及頁 104。

²⁶ 「虛靈明臺之心」語出於唐君毅，《中國文化之精神價值》(臺北：正中，1979)，頁 127。

²⁷ 同註 25，分別引自頁 105，及頁 110。

「賊心」等屬之。其三為正面之提升，如所謂「心齋」即是；尤以「遊心」之說，不僅為莊子主體精神寫照，更為藝術人格之呈現。²⁸

《莊子》心的概念確實相當複雜，具有不同的層次與不同的心靈狀態。本文認為，若要一語概括《莊子》心之不同狀態的根本差異，可以實踐「心術」與否來分判，若用《莊子》的話來說，就是實踐「心齋」與否。《莊子》「心齋」的「心術」工夫，是直承《老子·第10章》「滌除玄鑑」的「心術」工夫而來的。「齋，戒潔也」（《說文》），「齋」即「滌除」的修練工夫。《老子》沒有明白指出「滌除」的行為主體及「玄鑑」之觀照主體就是「心」。《莊子》藉由「心齋」的提出，直接揭示了「齋」與「滌除」就是心上的戒潔工夫，清楚明白地指出「滌除」的行為主體就是心；經由「滌除」所達致的「玄鑑」亦在描述心之作爲觀照主體的心靈境界。²⁹

而《莊子》雖分析心之不同狀態，然這些不同的狀態仍歸屬於同一顆心靈，其差別在於是否經過「心術」的磨練與鍛煉。未經「心術」磨練的心，在與他者的互動中，易追逐外在物欲而不知自返，並在追逐外物與外在相對價值的過程中，產生了主觀的知見與欲望，終致自身的異化而不自知自覺。這也就是《莊子》所說的「成心」、「機心」、「賊心」之屬，是《莊子》意欲解構的對象。這樣的心雖不是心的自然狀態，但卻通常是生活在共同世界中的人們的實然狀態。另一方面，經過「心齋」的「心術」工夫磨練的心，能「自事其心」（《人間世》），自覺地排除外物與外在的相對價值所帶來的異化，回復到心本身虛、靜、止的自然狀態，而能成爲體道的觀照主體，成爲個體生命的「真君」、「真宰」，並成爲在人身與人生之中領會與展示道的載體。此即「靈府」、「靈臺」，爲「心齋」之後「獨與天地精神往來」（《天下》）的「遊心」的心靈境界。而這樣的境界「得至美而遊乎至樂」（《田子方》），揭示了莊子學派之不同於儒家提倡道德主體與追求

²⁸ 參見陳鼓應，《《管子》四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民，2003），頁40-41。

²⁹ 《莊子》之重視心及分析心，標誌著「心」字概念及身心關係在戰國中期已經顯題化的實際情況。

「善」的價值取向，呈現出以體現「道」的審美主體去實現「美」的藝術人生的新方向。

總結地說，《莊子》論心和《老子》一樣，都認爲心具有思維功能，是人的思維主體。當思維主體形成自我的意識之後，可分爲兩種存在狀態，其一是與他者相對的自我的主觀意識之心，易生二分的知見與欲望；另一則爲泯滅物我之分而體道的觀照主體之心。而《莊子》對於心的狀態之形迹，相較於《老子》，著實細膩得多。就主觀意識之心而言，《莊子》以「成心」（《齊物論》）、生「心屬」之心（《德充符》）、「捐（損）道」之心（《大宗師》）、「機心」、「賊心」（《天地》）等形容之，以描繪主觀意識在不同情境中的異化現象。就觀照主體之心而言，《莊子》以「靈府」（《德充符》）、「靈臺」（《達生》、《庚桑楚》）、「以明」之心（《齊物論》）、「心齋」之心（《人間世》）、「常心」（《大宗師》）、「用心若鏡」之心（《應帝王》）、「天地之鑑」、「萬物之鑑」（《天道》）、「剖心」之心（《天地》）、「洒心」之心（《山木》）、「解心之謬」之心（《庚桑楚》）、「解心釋神」之心（《在宥》）、「心靜」之心（《天道》）、「齋戒疏淪而心，澡雪而精神」、「無心」之心（《知北遊》）、「心清……心無所知」之心（《在宥》）等形容之，唯有作爲觀照主體的心，才能領會與展示道，而與道同遊於自然的大化之中。³⁰

2. 心與精、神、精神

《莊子》言心時，亦常言及精、神或精神。《莊子》之前的古典文獻中，已經使用精字與神字，但尚未將精字神字組合成「精神」這一複合語詞。《莊子》外、雜篇中「精神」一詞的出現，是一件大事，更標誌著莊子學派的重要特色。

³¹徐復觀對心與精、神、精神的關係有過精闢的論述：

³⁰ 唐君毅曾例舉《莊子》所尚與所貶之心的相關原典。（同註 25，頁 101。）本段之彙整以之爲本而有所增減。

³¹ 徐復觀曾說：「在莊子以前，精字神字，已很流行。但把精字神字，連在一起而成立『精神』一詞，則起於莊子。這一名詞之出現，是文化史上的一件大事。精神一詞明，而莊學之特性更顯。」（同註 16，頁 387。）這樣的情況亦出現於《莊子》內篇與外雜篇之中。劉笑敢曾指出，內篇中雖然使用了精、神等詞，但沒有使用精神這一複合詞，而在外雜篇中，反覆出現這精神這一複合語詞，可知內篇的寫作年代在前，外雜篇在後，精神這一複合語詞當爲莊周後學所創。詳見氏著《莊子內篇早於外雜篇之新證》，載於《文史》第 18 期。

《莊子》一書，所用的精與神的觀念，還是出自《老子》。《老子·二十一章》「窈兮冥兮，其中有精」。〈六章〉「谷神不死，是謂玄牝」。可知老子精與神二字，都是剋就道之本身而言。《莊子》「夫精者小之微也……可以言論者，物之精也。可以意致者，物之精也」（〈秋水〉）。精是說道雖無聲無臭，而實為一可以想象得到的（意致）一種存在。此一「精」的存在，就其妙用無窮之作用而言，則謂之神。「谷神」，是虛無的作用。亦即道的作用。道是虛無的，故擬之以谷；不死，是說明這種作用是能生萬物而不窮的，所以又擬之以「玄牝」。³²莊子主要的思想，將老子客觀的道，內在化而為人生的境界，於是把客觀性的精、神，也內在化而為心靈活動的性格。心不只是一團血肉，而是「精」；由心之精所發出的活動，則是神；合而言之即是「精神」。³³

就像《老子》觀照主體「玄鑑」之「玄」字乃直接體現道本身之形上特性一樣，³⁴《莊子》對於觀照主體之心的進一步描繪，亦直承道本身的屬性來加以發揮，以「精」形述由血肉構成的心臟器官所承載的，如道般不可見卻真實存在的思維功能與主體意識、心靈精神境界，以「神」字指稱心之如道般不可知測的無窮作用。至《莊子》外、雜篇更結合「精神」用以表述「心術」。如〈天道〉「精神之運，心術之動」，將「精神」與「心術」並舉，皆用以指稱心之功能作用的運行與實踐；又如〈知北遊〉「精神生於道」，言說心的功能作用之精而神的特性乃稟受於道而俱。正因心俱有直稟於道本身的特性，故經過「心術」修練的觀照主體自然能與道相感通，而成爲領會與展示道的載體。

³² 本文認爲，以「虛無」形容道或谷，易產生道乃虛空無物的誤解，未若以「虛而能藏」形容之，更能顯現道本身宛若谷之虛而能藏的作用，「谷神不死」與「玄牝」則言說了道具有含藏萬物與化生萬物之無窮妙用。

³³ 同註 16，頁 387。

³⁴ 請參照本文第三章第二節點三之（三）的討論。

然老、莊雖皆有心之作爲觀照主體的思想，但由於對道的詮解不同，觀照主體之領會與展示道的認識能力與實踐方式也不盡相同。《老子》強調道作爲萬物的始源，道與物是宇宙演化程序的兩極。因此，《老子》之觀照主體在觀物、觀復與觀道之反的認識活動中，以理性洞察領會道，進而推天道以明人事，將道展示於人事的處理之中，兼含治身與治國、「心術」與「主術」的雙重面向。《莊子》則強調道無所不在，主張道物無際，道物同在自然的大化之中。是以《莊子》之觀照主體重透過「心齋」與「虛而不藏」的主體修維工夫，在「虛而待物」中達致「唯道集虛」，並將道內化於人的精神境界之中，並在與道同遊的精神境界中展示道，側重由治身而向內治心以上通形上之道的「心術」面向（詳論於後）。《莊子》將《老子》中形上始源之道內化於人，尤其是內化於人心，再再揭示了《莊子》慕求「形上境界之道」的思維意向。

（三）身心關係解析

《莊子》的身心關係，是以心、精、神、精神與形相對的關係來立說的，扼言之，即心與形的關係。而由於《莊子》的心有修練「心術」與否兩個不同層次的存在狀態，因此，心與形的關係也具有兩個不同的層次。〈知北遊〉說：

古之人，外化而內不化；今之人，內化而外不化。

心與形最基本的關係就是內外關係，心在內，形在外，內與外會交互影響。《莊子》常以古諷今，此處將古之人與今之人相對，即以古之人「外化而內不化」爲理想狀態，此爲經過「心術」修練之後才能達致的狀態；至於今人常人則處於「內化而外不化」的狀態，是尙未經過「心術」修練的狀態。今分述如下。

1. 未經「心術」磨練的身心關係：內化而外不化

《莊子》之形，是身體外在的形軀樣貌，而「萬物以形相生」、「以不同形相禪」，外在的形軀樣貌是流轉不已的，在不斷的變化運行之中；《莊子》之心則是內在於人身之中具有思維功能者，也因而產生自我的主體意識。但未經「心術」

磨練的心，尙未成爲「吾喪我」的「吾」之自覺的觀照主體，仍處於「我」的狀態，無法成爲「真君」、「真宰」，淪爲隨著外在形貌及物欲流轉追逐不知自返的主觀意識，無法成爲個體生命中真正的操持者。其文云：

其寐也魂交，其覺也形開，與接爲搆，日以心鬥。……近死之心，莫使復陽也。（〈齊物論〉）

「其寐也魂交」，陽曰魂，陰曰魄，魂即與形相對之神，代表人心之不可知測的知覺作用。但這裡的神交，並不是與道同遊，而是在夢中與外物交接，即「與接爲搆」，可知這裡的「魂」代表的是主觀意識心，也就是「我」。「我」與他者對立，以與自我交接的外物爲他者。即便在睡夢中，看似心之作用休息靜止的狀態，然而實際上，卻仍不斷地作著富貴名利的春秋大夢，無可自遏地在夢中追逐外物與他者，日日夜夜皆以「心鬥」。「其覺也形開」，「形開」之「形」即後文提到的「百骸、九竅、六臟」，「形開」即《老子·第52章》所說的「開其兌，濟其事」。人雖從睡夢中醒來，卻因其「形開」，大開形軀與感官追逐外物的欲望之門，爲滿足無窮的物欲而「與接爲搆，日以心鬥」，終致「終身不救」（同上），故曰：

夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安厚味美服好色音聲也；所下者，貧賤夭惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼。其為形也亦愚哉！（〈至樂〉）

當人心處於主觀意識的狀態，無論寐覺，無時無刻都處於「與接爲搆，日以心鬥」的狀態，無一日不爲了滿足形軀與感官的無窮欲望而汲汲營營地追逐外物，經歷一場又一場地物我之爭。自我與他者的對立使得個體生命身心俱疲，即〈意刻〉所謂「形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭」，終至「近死」

而無法「復陽」，³⁵無法恢復個體生命的活力與自然本性。這樣的「與接爲構，日以心鬥」不知自返的身心，都是異化的身心。

在未經「心術」修練的實然狀態中，心淪爲身的附庸，以致不能自作主宰。身心關係常是「內化而外不化」，心執於外在形軀而與他者相對立，既不能「自化」，亦不能與他者「物化」，返而造成心靈的「內化」，喪失了心之作爲一身之主的能力，導致身心內外皆異化。

2. 歷經「心術」磨練的身心關係：外化而內不化

解構身心異化的治身與治心之道，是《莊子》「心術」工夫的兩個面向，前者以後者爲本。但需特別指出的是，解構只是方法而不是目的，其意在藉由解構身心的異化，以達致「外化而內不化」的理想身心狀態，故曰：

固有不言之教，無形而心成者邪？（〈德充符〉）

且彼有駭形而無損心。（〈大宗師〉）

無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外。（〈在宥〉）

當人經過「心術」的磨練，有了心之作爲一身之主的自覺，即作爲個體生命真君、真宰的實踐能力，便能免除形軀的干擾，故曰「無形而心成」，「有駭形而無損心」。從這些語句中可以明顯地發現其由支離身體外在形軀，以實踐心之作爲「真君」、「真宰」的思維特色。然而，《莊子》並非全然地獨尙其心，只是特別強調治心爲治身之本。在觀照主體之心確立之後，便能自覺地防範形軀「外不化」、不與他者「物化」的異化現象，反而能保身存生，故曰「抱神以靜，形將自正」，「神將守形」。「慎女（汝）內」則能「內不化」，心之作爲一身之主的

³⁵ 陸德明云：「陽，謂生也。」參見方勇、陸永品，《莊子詮評》（成都：巴蜀，2007），頁49。

位確立了，才能自覺地「閉女（汝）外」。此即《老子·第 52 章》所謂「塞其兌，閉其門」，若能自覺地防杜身心之異化，便能自然達致「終身不動」（同上）與「形乃長生」。心治好了，身體形骸的各組成部分也隨之安置，自然達致身心的和諧與安頓。

3. 身心關係的文化語境

就像《老子》解構「五色」、「五音」、「五味」，有其針砭周文的文化語境界一樣，《莊子》由支離形軀與感官而確立的「外化內不化」之身心關係，亦有著相似的文化語境。

在國家政體的場域之中，身體外在的形軀是周文禮教中不可或缺的一個重要部分。在尊卑貴賤身分嚴明的周文之中，身體之外在形軀的儀表容止，在不同的情境與關係中，都有與之相對應的身分及應該遵守的儀則與規範。這些外在的儀則與規範是人為造設且具有強制性的「正統文化」（official culture），在身體觀上則顯得「規範化」（normalizing），「唯恐身體的等第不清、疆界不明，會導致政體的混亂，產生『正名』上的危機」³⁶。而約久成俗成習，可以說，生活在周文禮教中的人們，若抽離了周文禮教之中的身分，人就無法思維自我及與他者的關係。然而，這樣的身分與關係，都是人為造設的，並非天生自然，若執於相對身分而不知「自化」與「物化」，將導致人與他者的對立與撕裂。所以《莊子》說：

屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。（〈馬蹄〉）

及至聖人，蹇蹇為仁，踳跂為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。……聖人之過也。（〈馬蹄〉）

³⁶ 詳見廖炳惠，〈兩種「體」現〉，收於楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》（臺北：巨流，1993），頁 221-222。

有虞氏招仁義以撓天下也，天下莫不奔命於仁義，是非以仁義易其性與？……小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉，一也。（〈駢拇〉）

周文的仁義禮樂造成了「天下始分」的局面。「分」是由周文中的身分而確立的，周文過度強調人與人之間的區別、關係與秩序，反而造成了彼我的對立，以致人與人之間「踳跂好知，爭歸於利，不可止也」。人人皆汲汲營營地追求利、名、家、天下，「事業不同，名聲異號，其於傷性以身爲殉，一也」，導致了個體生命的異化卻還不知不覺。因此，就《莊子》而言，周文禮教的這一個「分」字，可說是產生爭與亂的根源，故曰「禮樂遍行，則天下亂矣」（〈繕性〉）。

在周文與儒家的身體觀中，身體外在的形軀要合乎禮樂，內在的心靈思維要合乎仁義。然而，禮樂與仁義，都是儒家所謂「聖人」人爲造作的產物，都是外在相對的規範與價值標準。就個體生命而言，將招致「失性於俗」而成爲「倒置之民」（〈繕性〉），造成個體生命內外身心皆異化的負面影響。因此《莊子》描繪了以〈德充符〉爲代表的外在形殘而內在德全的醜怪身體形象，藉由「支離其形」與「支離其德」³⁷（〈人間世〉）來解構周文與儒家的身體觀，以重新思考身心內外關係境的自然語境。《莊子》說：

天在內，人在外，德在乎天。……牛馬四足，是謂天；落馬首，穿牛鼻，是謂人。故曰：無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真。（〈秋水〉）

禮者，世俗之所爲也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。（〈漁父〉）

³⁷ 「支離其形」指支離外在的相對身分；「支離其德」指支離由相對正統規範陶鑠而生的仁義道德，這樣的德是人爲造設的產物，不是自然本真的本質之德。

在《莊子》中，身心關係之「外化而內不化」與「內化而外不化」的內外關係，是立於「天在內，人在外」的基礎上所展開的。「天在內」，指的是內在於人的自然真性，人的自然真性是「所受於天，自然不可易」的，就像牛馬天生自然擁有四足而不可改易一樣。「人在外」，指人爲妄造的外在表現，諸如強制規範人的身體的周文禮教，或是強加在牛馬身上的轡頭、韁繩與鼻環等，都是違返人物之自然而不可易的真性的，都是有爲妄作的表現。

所以，《莊子》強調應當「反其真」與「法天貴真，不拘於俗」。意在提示人們，外在的形軀樣貌，及與之相涉的人爲妄造之周文禮教中的相對身分，「以道觀之，何貴何賤？」（《秋水》）因此，不需強求外在的形軀之無窮欲望，亦不需執著人爲造設的相對身分，對於一切外在的事物與價值，不必汲汲營營地追索，只要順任其「自化」與「物化」即可，此即「外化」。

要知道，在「禮相偽」（《知北遊》）的周文禮教世界之外，還有更可貴的東西存在著，那就是內在於人的自然真性，故當返身向內「謹守」自然真性而「勿失」。而要具備「謹守勿失」的能力，就必須先經歷「心術」的主體修維，唯有實踐「心術」的觀照主體，才能「反其真」、「法天貴真」，保有人的自然真性，此即「內不化」。

「外化內不化」即「無以人滅天」。唯有解構人爲異化而因任自然真性，才能真正「安化」（《知北遊》），即「安時而處順」，然後才能擁有和諧的身心與內外關係。這才是身心安頓、天人和諧的「存身之道」（《繕性》），故曰「形全精復，與天為一」（《達生》）。在《莊子》中，解構與支離只是方法，雖然具有階段性的作用，但非究竟，其最終目的在達致「倫與物忘」，泯滅內外與物我的對立，以臻與道同遊的境界。

第二節 心術面向的展開：藉支離身體我以養生主

一、「心術」之爲修練方法：由吾喪我到心齋

(一) 支離身體我³⁸：解構與他者的對立

1. 解構與外物相對立的形與心：吾喪我

〈齊物論〉說：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，荅焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱机者，非昔之隱机者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我。」

「形如槁木」、「心如死灰」是《莊子》對於「吾喪我」及「似喪其耦」的提示。「吾喪我」就是「似喪其耦」，司馬彪注曰：「耦，身也，身與神為耦」，³⁹言說了身體包含了外在的形軀樣貌與內在的精神兩個組成部分，用〈齊物論〉的語言文字來說，就是包含了形與心兩個組成部分。本文認為，「吾喪我」承繼自《老子》的「吾無身」，並對「身」作了進一步的詮釋。人的「身」，也就是「我」、「耦」，包含了形軀樣貌「形」，以及執外在形軀爲我的主觀意識「心」。因此，「吾喪我」的「我」是包含了形與心的「身體」，可說是「身體我」。「吾喪我」的「吾」與「我」，則顯然是兩種不同的存在狀態。「吾」指向著「喪我」之後的存在狀態，也就是「真君」、「真宰」，「吾」代表的是真我，是作爲一身之主的觀照主體之心。而真我的確立，必須藉由「喪我」、「喪耦」與「形如槁木、心如死灰」才能達致，也就是說，要自覺真我必須先由支離身體我開始。

爲什麼要由支離解構身體我開始呢？因爲身體我並不是真我，且尙未自覺真我。身心異化的根本原因在於與外物相對立，由於人「與接爲搆，日以心鬥」，因而呈現出「內化而外不化」的異化身心關係。「我」代表未經「心術」修練的

³⁸ 楊儒賓提出在《莊子》體系內，「支離身體我」、「支離社會我」、「體現心氣我」三者不可分離。（參見楊儒賓，〈支離與踐形——論先秦思想裡的兩種身體觀〉，頁 449。）本文借用「支離身體我」與「支離社會我」的看法，唯需特別指出，本文認為，《莊子》之「支離」不是目的，只是方法。

³⁹ 參見郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：華正，1997），頁 44。

實然狀態。「我」執於外在形軀的心淪為身的附庸，身心皆與外物對立而陷於追逐外在物欲而不知自返的迷途之中，終致「喪己於物」(〈繕性〉)。這樣的身體我造成了真我的異化，遺忘了真我而不自覺。

因此，為去除異化，身體我的心(包含神、精、精神)與形(包含形軀之九竅、六臟、百骸等器官)都是《莊子》意欲解構的對象，故曰：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通。(〈大宗師〉)

忘其肝膽，遺其耳目。(〈大宗師〉)

墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。
(〈在宥〉)

必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，
心無所知，女神將守形，形乃長生。(〈在宥〉)

汝方將忘汝神氣，墮汝形骸，而庶幾乎！(〈天地〉)

吾願君剖形去皮，洒心去欲，而遊於無人之野。(〈山木〉)

「墮肢體、黜聰明、離形」，「忘其肝膽、遺其耳目」，「墮爾形體，吐爾聰明」，「無勞女形、目無所見、耳無所聞」，「墮汝形骸」，「剖形去皮」，其中的耳目聰明、肢體、形體、形骸、外、皮，皆屬異化的形軀樣貌之屬。是以《莊子》以墮、黜(吐)、忘、離、無、無勞、剖、去等解構式的治身之道，來解構形軀與感官的異化現象與作用。這樣的思維是對《老子》「無欲」思想的進一步發展與詮釋。「去知」，「解心釋神、莫然無魂」，「無搖女精」，「心無所知」，「忘汝神氣」，「洒心去欲」，其中的知、心、神、魂、精皆為屬異化的主觀意識心之功能與作用。是以《莊子》以去、解、釋、無、無搖、洒等解構式的治心之道，去解構異化的

心之功能與作用。這樣的思維可說是對《老子》「無知」思維的進一步發揮與闡釋。這些解構方法直承《老子》「無欲」、「無知」的思想而來，但其所採用的語彙詞義之強烈，與《老子》「滌除」相比，明顯加重了對於其解構對象的否定意味，甚至具有完全否定身體我的傾向，呈現出支離身體我的思維意向。

然而，必須特別指出的是，「似喪其耦」之「似」字隱含著支離身體我的深刻的意義。「似」字揭示了「支離身體我」只是方法，不是究竟目的。支離身體我所欲達致的，不在全然拋棄身體我，也不可能拋棄，因為身體是「真君」、「真宰」的載體。其目的並非真的要將身體我虛無化與完全否定，而在強調保生存身之道，必須先止息身體我的異化作用，才能喚醒「真君」、「真宰」之自覺，然後才能自覺地解構與防範異化，免於「喪己於物」的危難，並使身心維持正常與自然的功能。心之功能與作用確立了，形亦將「自化」與「物化」，故能「全而形軀，具而九竅，無中道夭於聾盲跛蹇」(《達生》)，自然達致身心俱全、保生存身的效果。

支離身體我的目的在由「我」而「吾」，由身體我而真我，以觀照主體之心操持自身性命而不再受縛於身體我與外物。心之爲「真君」、「真宰」的地位確立了，則「抱神以靜，形將自正」，將自然達致「外化而內不化」的理想身心關係。「內不化」則能「反其真」，「外化」則不與外物對立。如此一來，則能「處物不傷物。不傷物者，物亦不能傷也」(《知北遊》)。解消身心對立的同時，也解消了物我的對立，而能「物化」。既不傷物，亦不爲物所傷，此即「倫與物忘」。

由支離身體我可以看見，在個體生命的場域之中，觀照主體之心作爲人一身之中「真君」、「真宰」，猶如主體；與之相異又不能相離的身便成爲了客體。而心之作爲一身之主，不在宰制其身，身心主客關係的確立，是爲了防範異化以保生存身，最終在泯除身心之主客對立。因爲身心關係和諧了，個體生命才能完整；個體生命完整了，人才能自覺地與他者互動。在人與他者的互動過程之中，人是主體，他者是客體，主客關係的確立亦不在區分主客，終在物我之主客對立的消融，也就是「倫與物忘」。如此一來，物我關係也跟著和諧了，而能與宇宙大化

「化成一體」。可知《莊子》支離身體我的解構意味雖然極為強烈，但支離與解構實為方法而非終極目的。《莊子》支離與解構的終極目的不在「分」，而在藉由消融分化與對立之後，自然呈現出身心與物我的和諧關係。

2. 解構與道對立的身體我：以死生為一條

《莊子》支離身體我，不只著眼於身心關係與物我關係的問題，實觸及了更根源的問題，即人與道的關係的問題。道無所不在，道物無際，萬物的生滅都只是一氣之聚散與變化，人的死生「始卒若環」，在自然的大化中運行不已。然而，一般人總是執身體的形軀以為我，不能明白「方生方死，方死方生」（《齊物論》）的道理，不能明白身體我的死生都只是一氣之聚散的真諦，是而「悅生而惡死」（《人間世》），執於「生」而不肯化。與「他者」對立的身體我，不只是與外物的對立、不肯與萬物「物化」而已，從「悅生而惡死」的角度來說，身體我實際上是將作為存在根據的「道」也當成了他者。身體我自拒於大化之外，與道、與氣、與自然大化相對立，導致了對於大道的遺忘。人存在的異化，莫甚於此。

「悅生而惡死」是人之常情，但有死就有生則是更為根本的自然大化之常則。「人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已」（《知北遊》），人的死生只不過是萬化之一、自然大化之片刻。在秦失弔老聃的寓言之中，《莊子》告訴我們：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」（《養生主》）人之生死來去自有其自然大化之時，無論生或死，皆應「安時而處順」，因順著自然大化。如此一來，才能免於「悅生而惡死」的哀樂之情，從死生對立的相對執著中解脫出來，即「死生存亡，……不足以滑和，不可入於靈府」（《德充符》），也才能自覺觀照主體之心（靈府），不被再身體我的死生所攪擾。而能領會「知其不可奈何而安之若命」（《人間世》）的道理，然後能因順自然的「自化」、「物化」與「安化」，解除人與道的對立，故曰「縣（懸）解」。

死生，或說對於死亡的懼怕，是人生命中最難跨越的終極大限。若能解消這層障礙，便能解消人與道的對立，將人從對於道的遺忘之中喚醒。為破除人與道的根本對立，《莊子》不斷地告訴人們死與生是「彼是方生之說」（《齊物論》），「方

生方死，方死方生」，死與生是具有共在性的。其文曰：

胡不直使彼以死生爲一條，以可不可爲一貫者，解其桎梏。（〈德充符〉）

夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。（〈大宗師〉）

孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。（〈大宗師〉）

彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疔潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！（〈大宗師〉）

人之生，氣之聚也；聚則爲生，散則爲死。若死生爲徒，吾又何患！……通天下一氣耳。（〈知北遊〉）

《莊子》以一氣之聚散來解消生與死的對立，呈現出「以死生爲一條」、「死生存亡之一體」、「死生爲徒」的思維。在解構死生的對立之中，同時消融了人與道的對立。「吾喪我」、「離形去知」，支離與解構身體我，不只在解構身心與物我的對立而達致「倫與物忘」，其最終目的，在打破人對於死生的執著，在從根本解消人與道的對立。唯有解開身體我「悅生而惡死」的倒懸大結，人才能從對道的遺忘中覺醒，進而超越有限有待的生命，由有限而無限，由有待而無待，實現真我與道同化同遊的精神境界。

（二）自覺養生主：「真君」、「真宰」的追索

支離身體我的目的，在自覺真我，以與道同化同遊。然而，身體我在什麼樣的情境之下才能自覺真我呢？《莊子》認爲，唯有當「內化而外不化」的異化身心追逐外欲終致形神衰竭「近死」之際，唯有在「形如槁木」、「心如死灰」之暫停身體我的作用的情境之中，才能生起返身向內探尋「真君」、「真宰」之自覺。

其文云：

若有真宰，而特不得其朕。可行己信，而不見其形，有情而無形。百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉？如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉？如求得其情與不得，無益損乎其真。一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？

（〈齊物論〉）

「百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？」「其有真君存焉？」實為「真我是誰？」的自我追問。這是人「近死」之際發自靈魂深處最真切的思索與吶喊。這一個追問，預設了常人的實然狀態常處於不自覺真我的狀態，是以隨著百骸、九竅、六臟之逐於外物的欲望，而致「與物相刃相靡，其行盡如馳，莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」這樣的悲哀，從表層來說，是起於物我對立，終日逐於外物導致了身心內外皆異化——人執於形軀與感官的物欲而不肯「自化」，「與物相靡」而與外物相舐牾、不肯與萬物「物化」，此即「外不化」。從深層來說，則是肇始於人芒芒昧昧沒有「真我是誰」的自覺與自我理解，從而導致「內化」，喪失了心之實踐「心術」的能力，喪失了心之作為一身之主的操持能力，因而受役於形軀、感官與外物，既不能自覺觀照主體之心才是一身之主，亦不能領會與展示道。

「如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？」一段，隱含了常人以外在的形軀與感官為君，而以內在心靈為臣的實然狀態。人心為了滿足形軀與感官的不同欲望而疲於奔命，直至「近死」之際，才終於從物我對立、追逐外物的春秋大夢中恍然驚醒，置之死地而後生，興起對於個體生命中「真

君」、「真宰」的自我理解與自我探求。然後才能明白心與形雖交互影響，但心與形不該是臣與君的關係，而是君與臣的關係。這一探求隱含著觀照主體之心才是後設於身體我之後的、人身之中真正操持者的深刻意義。

觀照主體之心才是個體生命中的「真君」、「真宰」，不論人是否有此自覺，都不影響心之作爲一身之主的關鍵地位，故曰「如求得其情與不得，無益損乎其真」。雖然如此，若人心蔽於形軀與感官的欲望，而追逐外在物欲不知自返，卻終生不知不覺，將是人生命中最大的悲哀，故曰「其形化，其心與之然」，⁴⁰可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？」因此，《莊子》要說「一受其成形，不忘以待盡」，當人由氣聚而有生有形之後，當終生「不忘」心之作爲「真君」、「真宰」的自覺，才能開啓不受制於外物與形軀感官的欲望而自作生命主宰的契機，並進一步藉由「心術」的鍛練，實踐心之作爲一身之主的能力，以期體現與道同遊的精神境界之慕求。

（三）實踐「心術」的修練工夫：由「心齋」入道

觀照主體之心是人身之中的「真君」、「真宰」，這樣的自覺可謂是「從百死千難中得來」的，⁴¹已是得之不易。而要維持這樣的自覺「不忘以待盡」，更是一大考驗。需藉由「心術」的不斷磨練與鍛練，才能真正實踐心之作爲一身之主的操持能力，也才能領會與展示道，體現與道同遊的精神境界。然而，修練「心術」的關鍵與步驟究竟爲何呢？《莊子》藉由「心齋」的寓言爲人們指點迷津。其文曰：

仲尼曰：「齋，吾將語若！有心而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」

顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。如此，則可以為齋

⁴⁰ 這裡的「形化」，是形軀由於逐物無窮而逐漸衰敗之意，「心與之然」則謂心之作用亦隨形之衰敗而枯竭。和前述「萬物以形相生」、「以不同形相禪」中形軀與萬物「物化」意含各異，需特別小心分辨。

⁴¹ 陽明談到良知之自覺時說：「某於此良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡；只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳」（陽明《人譜》五十歲條）。《莊子》心之爲「真君」、「真宰」的自覺是在「近死」之際才會覺知，猶如王陽明自覺良知一般得來不易。

乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」

心爲一身之主，治身在於治心。實踐「心術」的關鍵，不在身體形軀的「祭祀之齋」，而在「心齋」。此即《老子》的「滌除玄鑑」，旨在教人去除主觀意識心的二分差別對待，使心能回復到靈潔、質樸、不二分的原貌。修練「心齋」的工夫與步驟是層層漸進的，先言「無聽之以耳」，要人破除形軀之耳目感官的知覺欲望；繼言「無聽之以心」，要人排除主觀意識心的差別判斷與分別作用，解消對於相對價值的無明執著；如此，才能將主觀意識之心轉化爲觀照主體之心，才能解消身心的對立，「徇耳目內通而外於心知」⁴²（〈人間世〉），身心兩忘，而回歸到如「氣」般無分別的無待狀態，即「聽之以氣」。在這段文本的上下文脈絡之中，「聽之以氣」的「氣」，不宜當作構成萬物的物質性原理原則來理解，其旨在形容主體的心境如同「通天下一氣」般之無分別的狀態。若能「聽之以氣」，便能達致「氣者，心齋也」的精神境界。「心齋」之心已身心兩忘、物我兩忘，如氣般無分別，從而能產生以下的作用：

第一，就「虛而待物」而言：對於萬事萬物，只是照應之，即如〈應帝王〉所云：「至人用心若鏡，不將不迎，虛而不藏。」一方面，透過主體「虛而不藏」的修養工夫，排除主觀意識的干擾，宛若鏡水照物般地使萬物的本來面貌如實呈現，從而產生對於萬物的客觀認識。另一方面，觀照主體對於外物「不將不迎」，不妄爲、不執著，故能「物物而不物於物」（〈山木〉），成爲不受縛於外物的「真君」、「真宰」；同時又能「倫與物忘」，解消物我之主客對立、達致物我兩忘的境界，故能「勝物而不傷」（〈應帝王〉）。

第二，就「唯道集虛」而言：當主體透過修練「心齋」、「虛而不藏」之排除

⁴² 本文認爲，「徇」字當作「殉」解，「殉耳目而外於心知」即「離形去知」（〈大宗師〉）之意。

主觀意識的修養工夫，便能達致觀照主體的精神境界。也就是達致「聽之以氣」、「虛而待物」的境界。而後，便能「用心若鏡」，透過觀照主體客觀的、理性的認識能力，去洞察與領會「道」的形上知識，並將「道」內化爲心靈境界中的「形上境界之道」，故曰「唯道集虛」。「唯道集虛」的「集」字當作「止」字來理解，⁴³「集」字構形本象鳥棲止於樹之形。「唯道集虛」言說著道將棲止於「虛」，亦即道將棲止於如氣般無分別的、客觀的觀照主體之心中。這樣的思維應當與《老子》「虛其心」的主張相關。其中，「集」字凸顯了心與道之間的關係，言說了心對於道的領會，最終不在於形上知識的獲得，而意在將道內化於人的心靈境界之中的「形上境界之道」。

形上知識之道與形上境界之道，不是人主觀意識之心可以主動把握與認識的對象，故曰：「機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也」（《天地》）。「機心」不是「虛而不藏」的，而是主觀的、有預設立場的。主觀的「機心」不但無法產生對道的認識，反而會與道產生距離。所謂「不以心捐（損）道」（《大宗師》），「心齋」、「虛而不藏」，排除主觀，而後才能「虛而待物」，也才能領會道，所以說「有真人而後有真知」（《大宗師》）。唯有「心齋」、「虛而不藏」、「虛而待物」的體道「真人」，才能客觀地領會形上知識「真知」，「真人」的體道狀態是優先於形上知識「真知」的。這意謂著，《莊子》的道主要不是形上知識之道，而是「形上境界之道」，意在將道內化在個體生命之中，轉化提昇自身的精神境界，而成爲體道者「真人」。

在本文緒論的討論中，曾談論到「由技（術）入道」與「道」「術」關係，如《養生主》中解牛的庖丁，與《天道》中斫輪的輪扁等工匠。一方面，這些工匠透過長期實踐與反覆磨練其「技（術）」，來涵養其心以領會形上之道，「由技入道」而成爲體道者。另一方面，也唯有體道的工匠，才具備了在「技」的操作之中展示形上之道的能力。所謂「指與物化而不以心稽」（《達生》），展示的能力

⁴³ 《詩·唐風·鴉羽》：「肅肅鴉羽，集于苞栩。」毛傳：「集，止。」

與展示活動「指」(技、術)本身「已經與被表現的對象，沒有距離了。這表示出最高的技巧的精熟」。⁴⁴工匠之「技(術)」與被「技(術)」展示的對象道本身合而為一。扼言之，體道工匠之技藝技術與形上境界之道合而為一，道術合一。形上境界之道為體，體道工匠之術為用。形上境界之道必須藉由體道工匠之術的實際操作來展示與呈現；也唯有體道工匠才乃能具備展示與呈現形上境界之道的技術與技術。而體道工匠的技藝與技術的展示活動本身，就是工匠展示其內在的形上境界之道的載體。

若將這樣的「由技(術)入道」的思維放在個體生命的實踐場域之中來思考，「心齋」就是人體道的一種「技(術)」，人必須「由心齋入道」。一方面，「心齋」是人體道的技藝與方法，人必須透過長期實踐與反覆磨練「心齋」的技藝與方法，才能由「聽之以耳」而「聽之以心」而「聽之以氣」。終能在「虛而待物」中「唯道集虛」，將形上之道內化為「形上境界之道」，轉化提昇自身的精神境界，而成為體道的「真人」。另一方面，也唯有體道的「真人」，才真正具備了藉由「聽之以氣」與「虛而待物」的展示活動，去呈現形上境界之道的技藝(心齋)的能力。「心齋」的技藝與能力，及「心齋」之「聽之以氣」、「虛而待物」的展示活動本身，與被展示的形上境界之道本身，在「真人」的精神境界之中合而為一，沒有了距離。換言之，「真人」的「心齋」技藝，與「真人」的「形上境界之道」合而為一。

而心之精神活動必須透過其載體身體來實踐，體道的心成就了體道的身體，即「外化而內不化」的身體。如此一來，體道的身體便不再是需要被支離的身體，而是能藉由身體的實踐活動本身(技、術)，去展示心對形上之道的領會的載體。體道的心，體道的身體，體道的生命，體道的存在活動，才是支離身體我的最終目的。但必須承認的是，在心與身之間，《莊子》中的確存在著側重於人的心靈境界與精神活動的思維傾向。這一點，在其依「氣化流轉的身體觀」展開「外化

⁴⁴ 同註 24，頁 127。

而內不化的」的身心關係時，即已清楚表明。

二、「心術」之爲領會與展示道的載體：真人與逍遙遊

經過支離身體我之「吾喪我」與「心齋」的「心術」修練工夫之後，個體生命已超越了死生、身心、物我的對立，由遺忘大道的身體我，轉化爲體道真我的存在狀態。體道的真我的人格即爲理想人格的呈現，而理想人格本身及理想人格的存在活動，便是「心術」之作爲領會與展示道的載體。詳論於下。

(一) 理想人格的實現：真人

1. 理想人格的不同名號

《莊子》一書中，描述理想人格的名號很多，有「真人」⁴⁵、「至人」⁴⁶、「神人」⁴⁷、「聖人」⁴⁸、「德人」⁴⁹、「大人」⁵⁰、「天人」⁵¹、「全人」⁵²等等。對於這些不同名號的理想人格的精神境界之異同與高低的問題，《莊子》一書呈現出不融貫的情形，這也反映出《莊子》一書並非一時一人之作，而是莊子學派匯集之作的成書背景。

根據崔大華的研究，「聖人」一詞借用自儒家而加以改造，因此，可藉由「聖人」與其他人格之間的境界高低關係，區分爲「同一說」和「不同說」。「同一說」主張「聖人」與其他「神人」、「至人」等理想人格名號雖異，但其所表述的超越

⁴⁵ 出現在〈大宗師〉、〈天道〉、〈刻意〉、〈田子方〉、〈徐無鬼〉、〈列禦寇〉、〈天下〉等篇，共 18 次。

⁴⁶ 出現在〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈應帝王〉、〈天道〉、〈天運〉、〈達生〉、〈田子方〉、〈知北遊〉、〈庚桑楚〉、〈外物〉、〈盜跖〉、〈漁父〉、〈列禦寇〉、〈天下〉等篇，共 30 次。

⁴⁷ 出現在〈逍遙遊〉、〈人間世〉、〈天地〉、〈徐無鬼〉、〈外物〉、〈天下〉等篇，共 8 次。

⁴⁸ 出現在〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈人間世〉、〈德充符〉、〈大宗師〉、〈應帝王〉、〈駢拇〉、〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈在宥〉、〈天地〉、〈天道〉、〈天運〉、〈刻意〉、〈繕性〉、〈達生〉、〈山木〉、〈秋水〉、〈知北遊〉、〈庚桑楚〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉、〈外物〉、〈讓王〉、〈盜跖〉、〈漁父〉、〈列禦寇〉、〈天下〉等篇，共 113 次。

⁴⁹ 出現在〈天地〉，共 3 次。

⁵⁰ 出現在〈在宥〉、〈秋水〉、〈知北遊〉、〈徐無鬼〉、〈則陽〉等篇，共 13 次。

⁵¹ 出現在〈秋水〉、〈庚桑楚〉、〈天下〉等篇，共 3 次。

⁵² 出現在〈庚桑楚〉，共 2 次。（此外，〈德充符〉亦出現 2 次，但非指理想人格，故不列入計算。）

世俗之體道的精神境界，則是同一層次的。因此，這些名號的詞義可以相互借代。如〈逍遙遊〉說：「至人無己，神人無功，聖人無名」，「至人」、「神人」、「聖人」是在同一個層次上立說的。「同一說」是屬於莊子學派早期的，也就是莊子本人的觀點。「不同說」則主張不同名號的理想人格，代表了不同的境界與層次，至於何種名號代表最高境界則沒有一定的說法。但借用自儒家「聖人」的名號，則肯定不是最高境界。如〈外物〉云：「聖人之所以駘天下，神人未嘗過而問焉」，⁵³莊子學派獨創的神人名號高於借用自儒家的聖人名號，反映出莊子學派以自家學說批判儒家學說的傾向，這應該是先秦莊子後學的觀點。⁵⁴本文基本贊同崔氏以「聖人」名號來分判的觀點。唯需特別指出，「聖人」之名號在《老子》中即已普遍使用，未必借用自儒家。也因此，早期才會有「同一說」的情況。只是後來「聖人」名號後為儒者所推廣，「聖人」形象亦落入儒家的詮釋脈絡中。所以在莊子後學文本中，才會存在著「不同說」的情形。

本文認為，《莊子》中理想人格的不同名號，自其同者視之，皆為體道者的理想精神境界；自其異者視之，則各就其不同的語境與情境來描繪體道者的存在狀態。如「至人無己，神人無功，聖人無名」，自其同者視之，都是體道的精神境界。但若自其異者視之，此三名實有其各自的語境與情境：「至人」是相對於與他者對立的自我主觀意識而言的，《莊子》以「至人」代表自我主體意識之極至表現的境界，而這樣的境界，卻恰恰是泯滅了彼我對立而與萬物為一的「無己」的精神境界；「神人」是相對於世俗的功用而言的，《莊子》以「神人」代表能產生深不可測的功用的玄妙境界，而這樣的境界，卻恰恰是功成弗居、功成身退的「無功」的精神境界；「聖人」是相對於世間的名位而言的，《莊子》以「聖人」名號代表世俗中最尊貴崇高的名位，而這樣的境界，卻恰恰是不汲汲於名位的「無名」的精神境界。「至人」、「神人」、「聖人」實為體道精神境界基於不同情境所

⁵³ 本文欲進一步補充的是，「聖人之過」(〈馬蹄〉、〈胠篋〉)之語的出現，更直接反映出某些篇章中「聖人」專指儒家的聖人，不為莊子學派所認同的取向。

⁵⁴ 詳見崔大華，《莊子研究》(北京：人民，2005)，頁152-156。

反映出的不同存在狀態之呈顯。

莊子學派之提出各種「X人」的名號，用以表述不同情境中的理想人格，反映出莊子學派對於重新思考「理想人格」議題的關切與觀點。即便使用爲儒家所慣用之「聖人」名號，亦抽換概念賦予其不同的意含，藉以提出不同於儒家思想脈絡中的理想人格與風範。儒家的「聖人」主要是在共同世界的場域中來立說的，孔子主張能夠「博施於民而能濟眾」的人格才是聖人，這樣的聖人是連堯舜都「其猶病諸」（《論語·雍也》）的聖王；孟子說「聖人，人倫之至」（《孟子·離婁上》），又說「堯舜既沒，聖人之道衰」（《孟子·滕文公下》），孟子實際上是以儒家聖王爲理想人格的典範。扼言之，儒家的「聖人」，主要還是承繼自周文「聖王」的思維，以國家政體中的統治者爲最爲尊貴的身分與人格，期以「聖」之意含加諸統治者身上，形構其關於理想的統治者、人倫關係與人文建構的論述。

莊子學派則不然，他們所關心的理想人格，主要不是理想統治者「王」的問題，而是「人」的問題，是每一個個體生命的理想存在狀態的問題。理想人格的實踐場域，也不限於人倫社會國家的共同世界，而擴及整個存在場域。所謂「天地與我並生，萬物與我爲一」，人實踐生命的場域實與整個宇宙萬物化爲一體，與整個生活世界合而爲一。因此，莊子學派「X人」的思維，一方面由唯一的「王」普遍化爲每一個「人」，另一方面由「聖」轉化爲各種不同情境中的理想狀態「X」，不限於單一指向的以人爲中心的思維，尤其是儒家式的理想統治者與人倫關係爲中心的思維。進而延伸出多元開放的思維觸角，展開了不同情境中不同的理想狀態之描繪。這些不同情境中的理想人格名號雖異，然若自其同者視之，則同爲體道者的精神境界之實現。這些多元名號，最終可以化約爲對於「形上境界之道」的領會與展示，凸顯出莊子學派的理想人格，實以「道」爲襯底的思維意向。

2. 最能體現《莊子》理想人格的名號：真人

本文認爲，在這些理想人格的名號之中，最能代表實踐《莊子》理想人格之名號者爲「真人」。「真人」一詞爲莊子學派所獨創，首見於〈大宗師〉。作爲萬物存在根據的道，就是宇宙萬化的「大宗師」，萬物都應該師法大道、與道偕行。

然而，雖然道「有情有信」是真實的存在，卻「無為無形，可傳而不可受，可得而不可見」(〈大宗師〉)，不是人的一般認識能力所能領會與展示的。唯有體道之「真人」才能「登假於道」(同上)而領會形上知識「真知」，進而在理想人格的活動中展示道，故曰「有真人而後有真知」。「大宗師」一方面指謂著作為萬物存在根據的道，另一方面亦意含著具備了領會與展示道的能力的理想人格「真人」。

〈大宗師〉描繪「真人」時說：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人。……天與人不相勝也，是之謂真人。

「不知說生，不知惡死」，即「以死生為一條」。能解開身體我與道對立的倒懸大結者，唯有經歷「吾喪我」之「心術」修練的「真君」、「真宰」才能達致；「不以心捐(損)道，不以人助天」，只有實踐「心齋」之「心術」的修練的「真君」、「真宰」才能明白；能領會「天與人不相勝」及「人在外，天在內」的道理，而達致「外化而內不化」之身心內外和諧的，亦唯「真君」、「真宰」能之。

扼言之，「真人」實即體現了道及自覺「真君」、「真宰」之真我的理想人格。據此，本文主張，「真人」是最能體現《莊子》理想人格的名號。

3. 真人之真

而無論是「真君」、「真宰」之真，抑或「真人」之真，究其根本，皆為體現了道本身的自然樣貌之真。故〈讓王〉曰：「道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下」。能夠領會道之真，並在治身「心術」與治國「主術」中如實展示對道之領會的人格，就是「真人」。

就「道之真以治身」的「心術」修練工夫與範疇而言，「真人」之真，可說是《莊子》由《老子》的「樸」、「素」及「嬰兒」、「赤子」的概念中抽象出來的

核心價值。這些概念共同的核心價值，就是未經雕琢巧僞的自然樣貌，對此，《莊子》名之爲「真」，而與「僞」相對照。⁵⁵在《老子》那裡，理想人格「聖人」是「復歸」於「含德之厚」、「視素保樸」的「嬰兒」、「赤子」。《莊子》對此有所承繼亦有所轉化。《莊子》承繼了復歸於「素」、「樸」之自然本性的思想，常言「彫琢復朴」(〈應帝王〉)，「無為復朴」(〈天地〉)，「素樸而民性得矣」(〈馬蹄〉)。並進一步賦予「德」概念「真」的意含，將「含德之厚」轉化爲「其德甚真」(〈應帝王〉)。而德之真的根源，可上溯至自然之道，故曰「德在乎天」(〈秋水〉)。因此，德之真的體現，其實就是道之真的體現。理想人格的實現，就在於「放德而行，循道而趨」(〈天道〉)，因而形成了「至德者，……謹守而勿失，是謂反其真」(〈秋水〉)的論述。由此可知，《莊子》中的理想人格，仍保有《老子》「復歸」的意向。

但需特別注意的是，《莊子》不再以「嬰兒」與「赤子」的名號，說明人之初素樸真實的存在狀態，就是理想的存在狀態；而直接以「真人」之名號，揭示出理想人格的實現，就在於由「僞」復歸於「真」。亦即所謂「通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂」(同上)者也。藉由解構了外在「禮樂」與內在「仁義」之「僞」所造成的異化，以「復歸」於「通乎道，合乎德」之「真」的存在狀態。《莊子》和《老子》一樣，具有將自然、實然、應然合一的思維傾向。

(二) 理想人格的存在活動：逍遙遊

在《莊子》中，對於解構「僞」而後復歸於「真」的「真人」之存在活動的形容，最具體、也最適切的描繪就是「逍遙遊」。《莊子》書雖有〈逍遙遊〉篇名，但通書無「逍遙遊」一詞。而內篇篇名的編訂後出，⁵⁶因此，對於「逍遙遊」的概念，仍需分就「遊」與「逍遙」去分析再綜合考量。

⁵⁵ 例如，〈知北遊〉：「彼無為謂真是也，……禮相僞也。」

⁵⁶ 張恆壽主張：「內篇題目是由淮南王劉安及其門客加上去的，並且有一定的政治目的。」詳見其書《莊子新探》(咸寧：湖北人民，1983)，頁26-35。

關於「遊」。「遊」字本義是行走，⁵⁷如「孔子遊於匡」、「莊子與惠子遊於濠梁之上」(《秋水》)。《莊子》中「遊」字之後常加上遊的場域，並加以描繪「遊」的行為主體在該場域中的實踐活動方式，及其所採取的態度。可知「遊」主要指的是處事的態度，尤其是處世的態度。而態度是發自於思維主體「心」，故《莊子》常言「遊心」。並常將「遊」與道相關聯，如「遊無窮」(《逍遙遊》)、「遊無何有之鄉」、「遊心於淡」(《應帝王》)等等。是以論者多將「遊」與「遊心」的層次提高到體道的理想人格的層次與境界，代表理想人格之精神的自由活動。⁵⁸

然而，《莊子》書中亦有「遊於方之內」(《人間世》)與「遊心於堅白同異之間」(《駢拇》)者。可知「遊」與「遊心」的態度與取捨，並不專屬於體道者，實際上是每個個體都具有的能力。無論是否以道為取捨態度的依歸，個體的态度與取捨，都展現出其精神的自由活動。如何去「遊」，則呈現出個體的自由意志及其對人生方向的價值取捨。但不可否認的是，在「小大之辯」(《逍遙遊》)中，呈顯出《莊子》主張常人的實然狀態，經常是受限於自身的異化而不自知，常人之「遊」與「遊心」雖自以為自由，但實際上卻是一種「有待」的態度與取捨。螬、學鳩、斥鴳就是這樣的例子。唯有自覺的體道者的「遊」與「遊心」，才能如「鯤化為鵬」般轉化提昇自身的精神境界，從後呈現出由「有待」而「無待」的精神自由活動。⁵⁹

「真人」對於處世態度的價值取捨，表現為「逍遙遊」，即以「逍遙」的態

⁵⁷ 《禮記·曲禮上》：「遊毋倨，立毋跛，坐毋箕，寢毋伏。」孔穎達疏：「遊，行也。」

⁵⁸ 如陳鼓應說：「在莊子看來，『遊心』就是心靈的自由活動，而心靈的自由其實就是過體『道』的生活，即體『道』之自由性、無限性及整體性。」詳見其書《老莊新論》(臺北：五南，1993)，頁231。劉笑敢也說：「莊子的遊是心之游，是心靈的安閑自適，因而也有精神自由之義。」從「心靈的安閑自適」來看，可推知劉笑敢亦主張「遊」是體道者的精神的自由活動，不是一般人能達致的境界。詳見其書《莊子哲學及其演變》，頁155。

⁵⁹ 又如，《逍遙遊》云：「故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣！而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」前三者之「遊」與「遊心」都是「有待」的，經由層層的轉化提昇，最終才能達致「夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」之體道境界，也才能真正呈現出「無待」的精神自由活動。

度處世。學者多主張「逍遙遊」爲悠遊自得的處世態度。那麼，什麼是「逍遙」呢？學者多以「逍遙」爲「優遊自在」之意，⁶⁰代表人悠閑自得、自由自在的心境，象徵著《莊子》「無待」而絕對自由的精神境界，在《莊子》中具有核心價值的重要地位。然而，「逍遙」幾乎被當作不可分析的概念來使用，何以「逍遙」代表了自由自在的精神境界，卻顯少被論及，實有進一步探討的必要。

若考查「逍遙」一詞在當時文化語境中的原義，似乎沒有如同《莊子》書中般抽象與高明的意謂。「逍遙」一詞早在《詩經》與《離騷》中就已出現：

清人在消，駟荆蔗蔗。二矛重喬，河上乎逍遙。（《詩經·鄭風·清人》）

折若木以拂日兮，聊逍遙以相羊。（《離騷》）

欲遠集而無所止兮，聊浮游以逍遙。（《離騷》）

張松輝考察〈清人〉與《離騷》寫作的語境與情境，都是處於困境之中。因此，這裡的「逍遙」，實無後人所謂悠閑自得、自由自在之義，而是與「彷徨」⁶¹、「徘徊」⁶²同義，亦即緩步來回行走，類似今天講的「散步」、「閑遊」之義。雖偶有散步解愁的意思，但基本上是一個中性語詞。他據此主張《莊子》中的「逍遙」基本上也是這層意思。是而《莊子》常將「逍遙」與「無爲」、「無事」並論，以「逍遙」形容「無爲」、「無事」的樣子，〈天運〉篇更直接作了「逍遙，無爲也」的解釋。他也注意到了，〈讓王〉篇「逍遙於天地之間而心意自得」一語，將「逍遙」與「心意自得」連用的情況。他主張這裡「逍遙」依然是「閑遊」之

⁶⁰ 參見陳鼓應，《莊子今註今譯》（臺北：臺灣商務，1999），頁35。

⁶¹ 按：《莊子·天運》：「風起北方，一西一東，在上彷徨，孰噓吸是？」成玄英疏：「彷徨，迴轉之貌。」彷徨，盤旋回轉、運行不已的樣子，屬中性語詞。

⁶² 按：《荀子·禮論》：「今夫大鳥獸則失其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。」楊倞注：「徘徊，回旋飛翔之貌。」徘徊，往返回旋、運行不已的樣子，同樣也是中性語詞。

意，只是中性語詞。正由於是中性語詞，「閑遊」者的心情可能是快樂的也可能是鬱悶的，因此，這裡需要強調其「心意自得」之情。最後，他對於《莊子》「逍遙」一詞作了結論說：「莊子的『逍遙』不是在形容自由自在的樣子，而是在形容無事閑遊的樣子，這種用法與『逍遙』的原始意義『散步』、『閑遊』相同」。並主張到晉代郭象始以「自得」釋「逍遙」，將「逍遙」誤解為自由自在之意。且郭象之說為後人所承繼與發揚，對後世造成了極大的影響，再沒有人注意到它最初的「散步」、「閑遊」之義。⁶³

本文贊同「逍遙」的原義當為「散步」、「閑遊」之義，與「徘徊」、「彷徨」義通，皆在形容人無所事事、四處閑晃的樣子。但可進一步指出與強調的是，「逍遙」、「徘徊」、「彷徨」皆从辵，《說文》：「辵，乍行乍止也。从彳，从止。」即走走停停、停停走走，具有來回行走、運行不已之義，這也是「逍遙」、「徘徊」、「彷徨」的基本意義。然本文認為，《莊子》的「逍遙」之意含，並非僅止於此，宜在無所事事、四處閑晃與往來行走、運行不已的本義之上，重新檢視「逍遙」在文本的上下文脈絡之中所呈顯的意義。「逍遙」在《莊子》中共出現六次，見於下列五文：

今子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉！（〈逍遙遊〉）

假於異物，託於同體；忘其肝膽，遺其耳目；反覆終始，不知端倪；芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無為之業。彼又惡能憤憤然為世俗之禮，以觀眾人之耳目哉！（〈大宗師〉）

⁶³ 詳見張松輝，《莊子疑義考辨》（北京：中華，2007），頁3-14，徵引文字見頁12。

古之至人，假道於仁，託宿於義，以遊逍遙之虛，食於苟簡之田，立於不貸之圃。逍遙，無為也；苟簡，易養也；不貸，無出也。古者謂是采真之遊。（〈天運〉）

忘其肝膽，遺其耳目，芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業。（〈達生〉）

日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。（〈讓王〉）

試分析如下。首先，〈逍遙遊〉、〈大宗師〉、〈達生〉皆將「逍遙乎」與「彷徨乎」對舉，可知「逍遙」與「彷徨」是異詞同義之互文，皆在形容人「散步」、「閑遊」而往來運行不已的樣子。而這樣的往來行走、運行不已有其特殊的場域，那就是「無何有之鄉」、「廣漠之野」、「塵垢之外」、「無事之業」、「無為之業」。「無何有之鄉」、「廣漠之野」、「塵垢之外」，在象徵道本身之「芴漠無形」（〈天下〉）、「洋洋乎大哉」的特性；「無事之業」、「無為之業」亦在比喻道本身「有情有信，無為無形」（〈大宗師〉）的特徵。⁶⁴可知《莊子》中的「逍遙」，不是一般地四處閑晃、往來運行，而是經過「忘其肝膽，遺其耳目」之支離身體我的「心術」修練工夫後，才能達致的——「與道徘徊」、與道同遊在自然大化之中的精神境界。⁶⁵這樣的精神境界，是超越了有待、有限而進入了無待、無限的精神境界。解消了身體我的桎梏，消融了世俗中相對的有用、無用的差別，故能無入而不自得，

⁶⁴ 《老子》中有時以「無事」代稱「無為」。「無為」、「無事」既在形容道本身的特性，又指人領會與展示道的「心術」修練方法。《莊子》「無為之業」、「無事之業」的「業」字本有築牆的大版之意，《爾雅·釋器》：「大版謂之業」，引申有場域之義，和「鄉」、「野」意近，作名詞使用。因此，這裡的「無為」、「無事」宜當作形容詞使用，乃在形容道本身的特性。也就是說，「無為之業」、「無事之業」和「無何有之鄉」、「廣漠之野」一樣，都在形容道本身的廣大與無形的特性，言說著「逍遙」存在活動的場域就是道本身。

⁶⁵ 《莊子》中與道同遊的表述形式很多，如：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」（〈逍遙遊〉），「遊乎四海之外」（〈逍遙遊〉、〈齊物論〉），「遊於物之所不得遯而皆存」、「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉），「遊心於淡，合氣於漠」、「遊於無有」、「遊無朕」（〈應帝王〉），「遊無極之野」（〈在宥〉），「遊乎萬物之所終始」（〈達生〉），「浮遊乎萬物之祖」、「遊於無人之野」、「獨與道遊於大莫之國」（〈山木〉），「遊乎太虛」（〈知北遊〉），「遊於六合之外」（〈徐無鬼〉），「遊心於無窮」（〈則陽〉），「上與造物者遊」（〈天下〉）。

故曰「安所困苦哉！」

至此可以明白，《莊子》的「逍遙」，是透過「心術」工夫的實踐，達致「與道徘徊」的精神境界。因為解除了執於身體我的憂愁與攪擾，從而獲得了悠閑自得、自由自在的意義。在這樣的前提之下，「逍遙」不再只是一個中性的一般生活用語，而具有特殊的哲學意義。「逍遙」象徵著體道者「真人」安閑自適的精神境界，以「逍遙」的態度處世與從事實踐活動便是「逍遙遊」，「逍遙遊」本身就是「真人」在其個體生命的場域之中展示道的載體。

再者，〈天運〉說「逍遙，無爲也」。這裡的「無爲」不在形容道本身，而在形容「逍遙」。「無爲」在道家哲學當中具有特殊的意含，是修練「心術」的原則與方法。「無爲」並非真的全然無所事事、無所作爲，實際上是以「有而似無」、「輔萬物之自然而不敢爲」的原則與方法去領會與展示道，並體現自然的核心價值。「無爲」在《莊子》「心術」的範疇中，表現爲「忘其肝膽，遺其耳目」之支離身體我的「心術」修練工夫。「逍遙，無爲也」，《莊子》的「逍遙」必須在「無爲」的前提下才能獲得適當的理解。「逍遙」言說著「逍遙」的行爲主體，以「無爲」的方法去「散步」、「閑遊」而往來運行不已，故能與道同遊在自然的大化之中。而以「無爲」方式運行不已的「逍遙」的存在活動，就是「逍遙遊」，言說著以「無爲」的方式達致「虛己以遊世」（〈山木〉）的存在狀態與處事態度。而這樣的態度，正與「禮相僞」的共同世界相對，不是人爲造作的假僞表現，而是道與自然的真實體現與展示，也是「真人」的存在狀態與處世態度，故曰「采真之遊」也。以此，《莊子》實賦予了「逍遙」不同於無所事事、四處閑晃的意義，而是在描述體道者「真人」安閑自適的精神境界，故《莊子》反以「逍遙」形容道本身，而有「逍遙之虛（墟）」之語。

最後，〈讓王〉將「逍遙遊」存在活動的場域，由「遊於方之外」拉回到「遊於方之內」（〈大宗師〉），由「無何有之鄉」返回到「天地之間」，亦即「人間世」，人與人共處的共同世界。共同世界的社會現實是「禮相僞」的，爲了「與世俗處」（〈天下〉），「真人」便只好「假道於仁，託宿於義」以「遊世俗之間」（〈天地〉）。

雖然「禮相僞」的世界不同於大道之鄉，存在著許多桎梏人心的人爲規範與相對價值標準，但經過「心術」修練的「真人」，早已身心兩忘、物我兩忘、「外化而內不化」。故能「入遊其樊而無感其名」(《人間世》)，「遊於世而不僻，順人而不失己」(《外物》)，在人間世亦能保有自適自得與自由自在的心境，闡述了「真人」與「逍遙遊」之入世的一面。

雖然方外與方內「內外不相及」(《大宗師》)，但當人藉由「心術」工夫體道、將道內化爲形上之道的精神境界之後，便可以「逍遙」地、自由自在地來回往返於方外與方內，方外與方內都是「真人」從事「逍遙遊」存在活動的場域。方外與方內的區別，在「真人」「逍遙遊」的存在活動中消融了彼此，再無所分別。無所分別故無所拘繫，而能無入而不自得，終能達致「天地與我並生，而萬物與我爲一」之「化成一體」的精神境界。

據此可知，《莊子》的「逍遙」，不是一般的「散步」與「閑遊」，而是以「無爲」的方法去「散步」與「閑遊」。一方面，以「無爲」的方式去處事與處世。這樣的處世態度與存在活動，就是「逍遙遊」，是支離身體我之後的「真人」的存在狀態。身心兩忘，物我兩忘，與天地萬物一同運行與遷化，在「自化」與「物化」中與宇宙萬物「化成一體」。另一方面，這樣的「散步」與「閑遊」實有其特定的場域，主要是指道本身，「逍遙遊」實即「與道徘徊」，與道同遊在自然的大化之中。而後，以此爲前提，既然已與宇宙萬物「化成一體」，便消融了方外與方內的分別，在道與自然的大化之中，消融了方外與方內的差別。故能由有待而無待，由有限而無限，無所拘繫而無入而不自得，體現了「真人」「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」(《天下》)之絕對自由的精神境界。這樣的精神境界，可謂是「得至美而遊乎至樂」(《田子方》)，「真人」成爲了審美主體，在人生的畫布之中，在個體生命自由自在、心意自得的存在活動中，自然地彩繪了「逍遙遊」的藝術人生。

總結地說，《莊子》藉由「真人」與「逍遙遊」的描繪，打破了既有的以儒家「人倫之至」的「聖人」爲理想人格的思維模式，呈現出一種不同於以人（主

要是統治者)與人倫為思考中心的考量。《莊子》立基於領會與展示道的基礎上，揭示了「法天貴真，不拘於俗」的新的理想人格的思考方向。「體道」是成為「真人」，與實現「逍遙」的精神境界，及「逍遙遊」的藝術人生的前提，是唯有經過「吾喪我」與「心齋」之「心術」修練才能展現出來的存在狀態。「真人」的理想人格，「真人」之「逍遙」的精神境界、「真人」之「逍遙遊」的存在活動本身，及「真人」之「逍遙遊」自然成就的藝術人生，皆為體道者展示內化在其生命中的「形上境界之道」的載體。

第三節 主術面向的展開：藉支離社會我以應帝王

一、「主術」之為修練方法：支離社會我

(一) 支離社會我：解構共同世界中的對立

若將形與心的關係轉身向外，外在的身體形軀便表現為國家政體中的身分，即社會政治主體；心則表現為與他者相對的成心與是非物論，即具有二分之相對價值判斷的主觀意識之心，用《莊子》的話來說就是「成心」、「機心」、「賊心」之屬。局限於人類共同世界的社會規範與價值標準的形與心，就是身分與成心，可以「社會我」來概括之。《莊子》認為社會我的身分與成心，將造成共同世界中的對立與爭端，導致「天下無道」的亂世，因而產生了支離社會我的思維意向。

1. 解構國家政體中的身分與人文建構：坐忘

社會我，是由國家政體中的身分與人文建構塑造而成的。是透過外在的、人為的、強制性的、相對正統的規範與價值標準所確立的，即由儒家聖王與其所制訂的禮樂、仁義之教化所雕塑而成的。《莊子》說：

意而子見許由。許由曰：「堯何以資汝？」意而子曰：「堯謂我：『汝必躬服仁義而明言是非。』」許由曰：「而奚來為軼？夫堯既已黜汝以仁義，而剽汝以是非矣，汝將何以遊夫遙蕩恣睢轉徙之塗乎？」意

而子曰：「雖然，吾願遊於其藩。」許由曰；「不然。」……意而子曰：「……庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓，使我乘成以隨先生邪？」（〈大宗師〉）

「堯既已黥汝以仁義，而劓汝以是非矣」，就是社會我被形塑的過程，同時也是真我被異化的過程。《莊子》認爲，建立在「仁義」與「是非」的基礎之上的社會我，造成了個體生命、及自我與他者互動關係的異化。關於國家政體中的身分所帶來的異化，前文談及「身心關係的文化語境」時已作處理，茲不贅述。⁶⁶然而，必須於此繼續追問的是，異化既已造成，是否有可能再解構異化、返本復初呢？從「庸詎知夫造物者之不息我黥而補我劓」來看，《莊子》的答案是肯定的，人是能構解社會我的異化而自覺與復歸真我的。

接下來，就必須繼續追問，那麼，要如何解構社會我的異化呢？《莊子》告訴人們，要「坐忘」：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」⁶⁷曰：「可矣，猶未也。」他日，復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」（〈大宗師〉）

⁶⁶ 亦可參考本文第三章第一節點一之（一），及第二節點三之（二）的討論。

⁶⁷ 通行本皆先言「忘仁義」，次言「忘禮樂」。王叔岷說：「《淮南子·道應訓》『仁義』與『禮樂』二字互錯。審文義，當從之。《老子》云：『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。』《淮南子·本經訓》：『知道德，然後知仁義之不足行也；知仁義，然後知禮樂之不足修也。』道家以禮樂為仁義之次；禮樂，外也。仁義，內也。忘外及內，以至於坐忘。若先言忘『仁義』，類乖厥旨矣。」據改之。參見其書，《莊子校釋》（臺北：台聯國風，1972），頁62。

由「忘禮樂」到「忘仁義」到「坐忘」的歷程，層層丟棄「禮樂」的人文建構與「仁義」的相對價值標準，最終「坐忘」，即「忘我」、解構「社會我」——藉由「墮肢體」與「離形」解構被「禮樂」雕塑的外在身分，透過「罷聰明」、「去知」解構被「仁義」刻鑿的二分成心（詳論於下點）。這是「吾喪我」在國家政體場域中的意義與呈現。《莊子》藉由「坐忘」的寓言，清楚地表現出支離社會我的意向與解構社會我的方法，就在由外返內，由遊於「形骸之外」，返身「遊於形骸之內」（〈大宗師〉）。這裡的內外是在前述「天在內，人在外」的語境中才能成立的。由外返內，實即由人爲之「偽」，返歸自然之「真」，由社會我返身向內自覺與體現自然的真我。

《莊子》實踐支離社會我的行爲主體，包含了國家政體中的每一個個體，包含了人民、眾臣，當然，也包含了一國之主。甚至，主要就是針對作爲一國之主的統治者言說的。因爲統治有爲的身分與成心，便是偽造「禮義」與「仁義」的根本源頭。《莊子》的「主術」意在支離一國之主的社會我，一方面藉由解構一國之主相對的尊貴身分，以消融君主與、眾臣、人民之間的對立，從而達致國家政體的整體和諧；另一方面意在藉由解消人與「禮相偽」的人文建構之對立，來泯除人與共同世界的對立。

2. 解構彼是二分的成心與相對價值標準：彼是莫得其偶

《莊子》說：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。……是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。（〈齊物論〉）

每一套有是有非的思想理論，都是自是而非他，都是一套相對的價值標準。

而在當時，諸子有是有非的思想理論，基本上都是「務為治者也」，多數在向統治者獻上「君人南面之術」(《論六家要旨》)，提供統治者統御術與人文建構之施設政策與方法。在《齊物論》作者的眼中，這一套套的「君人南面之術」若為統治者所採納，便將落實為一套套治國的相對規範與價值判斷，一套套「易其性」(《駢拇》)的統御術與人文建構。而生活在「君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸」(《應帝王》)的共同世界中的人們，其心靈無不受縛於統治者的有為統御與相對的人文建構的桎梏之中，被塑造出社會我的形象與姿態，導致了真我的異化與對道的遺忘。

《莊子》洞察到人間世中相對的規範與價值判斷，實際上是伴隨著人二分的主觀意識「成心」而生的。「成心」在不同的情境與條件下，建立不同的價值判準之標準，而這些相對的價值判準，正是引起人與人之間對立、國與國之間相互征伐，導致「天下無道」的人間世的根本原因。「天下無道」的原因，在於天下之「分」；而天下之「分」的根源，則在於「成心」之「分」，尤其是一國之主的「成心」之「分」所造成的異化。因為「草上之風必偃」(《論語·顏淵》)，一國之主的異化將導致國家政體與其中組成分子的異化。

「成心」最大的特色，就是「彼是」之二分。無論是自然的「死」與「生」，還是人為的「可」與「不可」、「是」與「非」，皆肇始於「彼是」之二分。塑造出身體我與社會我，造成真我的異化，乃至「天下無道」的根源，就在一個「分」字，尤其是「『君人者』『以己出』經式義度」的二分，故有「絕聖棄知而天下大治」(《在宥》)的激進主張。《莊子》認為，若是能將「成心」之二分解消，就能使心恢復其作為觀照主體的功能。

因此，《莊子》藉由「彼是方生」來解消「彼是二分」。《莊子》認為，從根本解消「成心」之二分的意識型態，便能自然泯死生、富貴、窮達、可與不可、是與非等一對對「彼是」對立的概念；進而在「知忘是非，心之適也」(《達生》)中達致個體生命的自適自得；終能在「彼是莫得其偶」中，解消二分與對立，便

由「分」而「齊」，自然實現「君民一齊」⁶⁸的整體和諧。

(二) 以無爲應帝王：解構統治者的有爲

1. 以「主術」爲「心術」之餘事

《莊子》對於《老子》的思想，有所承繼也有所轉化。一國之主，是「心術」和「主術」範疇的集合與中介，在《老子》中是如此，在《莊子》中亦然。《莊子》說：

而身之不能治，而何暇治天下乎？（〈天地〉）

道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也。（〈讓王〉）

由「身之不能治，而何暇治天下乎」，可看出如同《老子》般治國須先治身、由「心術」而「主術」的思維模式，亦即〈天下〉篇所云，由治心而治身而治國之由內而外層層展開的「內聖外王之道」。但不能否認的是，由其以治國「主術」爲「緒餘」、「土苴」，及「帝王之功，聖人之餘事」的主張來看，在「心術」與「主術」範疇之間，《莊子》關切的核心，實際上是「心術」而不是「主術」。《莊子》之支離社會我的目的，是爲了「吾喪我」以恢復真我，是以實現「真人」的理想人格與「逍遙遊」的存在活動爲終極關懷的。莊子學派不同於既有「聖人」形象的「真人」，及以「主術」爲「心術」之餘事的主張，清楚地表明了《莊子》在《老子》治身與治國的雙重意向中，選擇了以個體生命的治身之道與個體價值的自我實現爲優先考量的立場。

而個體之不能自我實現的原因，有很大的部分，是來自於共同世界的制約與束縛所雕塑而成的社會我。而共同世界的制約與束縛，則是來自於國家政體中一國之主的有爲統御與妄作施設。誠如陳鼓應所言：

⁶⁸ 《莊子》中有「萬物一齊」（〈秋水〉）之語，本文認爲，若將「萬物一齊」應用在國家政體的場域之中，表便現爲「君民一齊」。「君民一齊」與「萬物一齊」詳論於後。

在莊子的思想體系中，外王只是餘緒，從某種意義上講，莊子的外王主張實際是外不王。如〈在宥〉篇所說：「不得已而臨蒞天下，莫若無為。」莊子之特別重視內聖與外不王的主張與其處於天下無道的情勢之下有關，這從〈天地〉篇「天下有『道』，則與物皆昌；天下無『道』，則修德就閑」中即可看出。莊子對政治權力造成的災難有痛切的體認與剖析。他揭示了人治、德治之弊以及刑治之害。他認為政治措施及政治勢力之擴展造成了如〈馬蹄〉篇所說的馬的死亡與〈至樂〉篇所說的鳥的死亡。⁶⁹

要解除個體生命的異化，要確保個體的自由發展，要達致「齊」之個體價值與群體價值的整體和諧，就現實層面之國家政體的場域而言，其關鍵便在於統治者的社會我（一國之主之的「身分」與「成心」）的消解，故有「外不王」的思維傾向，以解構「聖人之過」所帶來的異化。⁷⁰

既然以「主術」爲「心術」之餘事，《莊子》的「主術」思想呈現出非常特別的思維意向。在解構一國之主在國家政體場域中的身分與成心之後，在解消一國之主箝制人民的人文建構之後，「主術」面向的重新展開，並不意在新的理想統治者與人文建構之確立與重構；相反的，《莊子》的「主術」，實際上正是在解消「主術」思維之後，才能自然確立的，故曰「外不王」也。

不以統治者與人倫爲核心考量的《莊子》，其「應帝王」，其回應統治者的「主術」思維，可說是不得已而爲之的。可以說，《莊子》是爲了個體生命「心術」的實現，才不得已談論國家政體「主術」的。是以在《莊子》的寓言中，每當有人問起「治天下」之「主術」問題時，被請益的道家人物總是會不耐煩地說：「汝

⁶⁹ 陳鼓應，〈莊子的悲劇意識和自由精神〉，收於胡道靜主編《十家論莊》（上海：上海人民，2004）頁394。

⁷⁰ 如，〈馬蹄〉：「及至聖人，蹷蹶為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。……夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。」「及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣跂仁義以慰天下之心，而民乃始踉蹌好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。」

鄙人也，何問之不豫也！」「汝又何帛以治天下感予之心為？」（《應帝王》）而每當有帝王要禪讓天下於道家人物時，他們總是辭而不受。如「堯以天下讓許由，許由不受」（《逍遙遊》、《讓王》），魯哀公授國於哀駘它而哀駘它去其國（《德充符》），「舜以天下讓善卷」（《讓王》）而善卷不受等等。甚至有「聖人不死，大盜不止」⁷¹之「無君論」的傾向。⁷²

而雖然對「主術」的議題感到不勝其擾，但他們終究還是會嘗試著去回答如何治天下的問題。在這些勉為其難地談論如何治天下的寓言故事中，一方面清楚地表明《莊子》以「主術」為餘事之消極避世的傾向。但另一方面，實際上也呈現出《莊子》積極入世的一面。只是這樣的積極，不是以有為的、具體人文施設的方式來表現，而是在與共同世界保持一定距離以確保自身生命得以「免刑」⁷³與「不以事害己」⁷⁴的前提下，透過強烈而深刻的批判來呈顯其對於社會的深切關懷。這是一種冷峻的、理性的、反省的關懷。《莊子》並非全然的離世，因為，若不是基於入世的深切關懷，又怎能、又怎會提出如此深刻而強烈的批判？

2. 不得已而應帝王：以無為解構有為

《莊子》之支離社會我的對象，雖然包含國家政體中的每一個個體，但主要就是針對造成社會我之異化的根源一國之主而發的。在不得已而應帝王之際，《莊子》承繼了《老子》的思想，指出統治者之治身與治國「主術」的修練，應當以無為為方法，並重新回到人文肇始的源頭自然去考量，故曰：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」（《應帝王》），又曰：「故君子不得

⁷¹ 《胠篋》：「聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也。……彼竊鈞者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉，則是非竊仁義聖知邪？故逐於大盜，揭諸侯，竊仁義並斗斛權衡符璽之利者，雖有軒冕之賞弗能勸，斧鉞之威弗能禁。此重利盜跖而使不可禁者，是乃聖人之過也。」

⁷² 崔大華認為：「莊子的無君論，作為一種思想，尚是處在缺乏理論形態的、比較朦朧的階段；而作為一種情感，則是非常鮮明強烈的。就前一方面言，它為後代，如晉代鮑敬言的比較完整的無君論思想，提供了最初的理論的胚胎；就後一方面言，它是以後歷代抨擊君主專制制度的戰鬥檄文的激情的源泉。」同註 54，頁 237。

⁷³ 《人間世》：「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。」

⁷⁴ 《盜跖》：「善卷、許由得帝而不受，非虛辭讓也，不以事害己。此皆就其利，辭其害，而天下稱賢焉，則可以有之，彼非以興名譽也。」

已而臨蒞天下，莫若無為。……從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉，「汝徒處無為，而物自化」(《在宥》)。這樣的「主術」思維，和《老子·第37章》「道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」的思維特色是一致的。他們都透過以無為解構有為的「主術」修練方法，去領會推天道以明人事為思辨原則，並在國家政體的領域中，以「無為」對於人主有為的統御術與人文建構進行解構，同以「無為而無不為」的統御術與治國之道，作為一國之主展示其對道的領會的載體。

但必須特別指出的是，《莊子》與《老子》對於「主術」的觀點實同中有異。《莊子》和《老子》一樣，尊重國家政體中每一個組成分子的「自化」，對於統治者的知見與欲望有著相當程度的批判。《莊子》中批判貴族階級、⁷⁵及以百工匠人、殘形而德全者為體道者的寓言故事，更直接反映出其以社會下層的個體生命為核心考量的思維傾向。⁷⁶《莊子》與《老子》不同之處，則在於言說「主術」者的立場。《老子》直接站在理想統治者「聖人」的立場去言說，意欲藉由新的統治者與新的人文建構的形述，重新建立理想的治世，呈現出「以侯王為中心」的史官思維特色。《莊子》則不然，其應帝王的「主術」思想，是不得已而為之的，即便勉為其難地言說了，但其言說的角度，卻通常不是站在統治者的立場去建立新說。《莊子》意欲禪讓其位其國的帝王形象，和不受天下的帝王師友，在在呈現出其「主術」的解構不是為了重構，及不以統治者為思考中心的立場。

《莊子》中只言解構而不言重構的「主術」思想，在在揭示了其以「主術」為餘事與「外不王」的傾向，從而突出了以個體生命的自我實現為優先的「心術」取向。

⁷⁵ 如《德充符》中申徒嘉批判鄭國宰相子產說：「今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！」

⁷⁶ 張恆壽亦主張：「他輕蔑權貴的故事，……對百工雜技有同情的讚美和描寫，……對於自然界……有極豐富的知識和觀察。……這一切都說明他是一個接近下層人民，同情勞動大眾，反對當權統治者及其幫凶的耿介之士，怎麼能說他是沒落奴隸主階級的代表呢？」同註 56，頁 378。

二、「主術」之為領會與展示道的載體：君民一齊與萬物一齊

(一) 理想的統治者與治國之道：君民一齊

《莊子》支離社會我的思維模式，及對於統治者、人文建構的強烈批判，再加上以「主術」為「心術」之餘事的主張，復以「外不王」和「無君論」的傾向，常讓人誤解《莊子》對於國家政體全然否定，對於世俗社會漠不關心。但其實，《莊子》「主術」之支離與解構的思維特點，實在客觀地反省與洞察「天下無道」的社會現實之亂源，進而提出批判與解構異化的方法，以期許有朝一日能恢復「天下有道」的治世。是以《莊子》書中，存在著對遠古「明王之治」（〈應帝王〉）、「至德之世」（〈馬蹄〉、〈胠篋〉、〈天地〉）、「建德之國」（〈山木〉）的嚮往。

1. 無為的明王之治

《莊子》對於理想的統治者與治國之道的方式的提出，常是以古諷今的，並在古今的對照之中，呈現出對於遠古原始社會的嚮往。例如，〈應帝王〉在「明王之治」的提出之前，鋪陳了對於周文與儒家仁義禮教之治的批判，其文曰：

蒲衣子曰：「而乃今知之乎？有虞氏不及泰氏。有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」

肩吾見狂接輿，狂接輿曰：「日中始何以語女？」肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」狂接輿曰：「是欺德也。其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。夫聖人之治也，治外乎？」

老聃曰：「明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也。」（〈應帝王〉）

從這樣的鋪陳即可看出，《莊子》對於「主術」進行強烈批判與解構的出發點，不在全然否定統治者與人文建構的存在價值，而在於反省儒家思想中的「聖

人之治」的缺失。上述「藏仁以要人」的舜，及「以己出經式義度，孰敢不聽而化諸」日中始的寓言，都是這樣的例子。舜與假託的日中始的治國方式是有爲的、機心的、外在的、強制性的治國方式，這樣的治國方式是統治者「欺德」的表現，是一種「分」與「偽」的治國方式，《莊子》不取。因此，在戰國託古改制風氣的文化背景之中，《莊子》藉由重言的寫作形式，提出比舜更古老的虛構帝王泰氏，以「其臥徐徐，其覺于于」描述其無爲的治國方式。《莊子》以「其知情信，其德甚真」形容統治者內在真實的德性；以「一以己爲馬，一以己爲牛」描繪其隨順萬物而與萬物「物化」之意，象徵著解構了統治者自身的社會我（包含了相對身分與是非成心）之後，消融了君主與人民的對立關係之「分」，而能物我兩忘、是非兩忘，終能達致「君民一齊」的理想。如此一來，國家政體中的每一個個體都「相忘於道術」（〈大宗師〉），自然達致的整體和諧，這才是《莊子》心目中的「明王之治」。而能實踐「明王之治」的理想統治者，唯有「立乎不測，而遊於無有」的體道者，才能在國家政體的場域中，以「功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜」的無爲統御術，來展示其對道的領會。

2. 齊同真樸的至德之世與建德之國

《莊子》在勾勒「至德之世」與「建德之國」的理想藍圖時，同樣地依託比堯舜更遠古的帝王來立說，⁷⁷並與仁義禮教的有爲之治相互對照來立論。其文曰：

吾意善治天下者不然。彼民有常性，織而衣，耕而食，是謂同德；一而不黨，命曰天放。故至德之世，其行填填，其視顛顛。……夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。及至聖人，蹷蹷為仁，蹉跎為義，而天下始疑矣；澶漫為樂，摘僻為禮，而天下始分矣。……

⁷⁷ 〈胠篋〉：「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，……若此之時，則至治已。」

夫殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。（〈馬蹄〉）

南越有邑焉，名為建德之國。其民愚而朴，少私而寡欲；知作而不知藏，與而不求其報；不知義之所適，不知禮之所將；猖狂妄行，乃蹈乎大方；其生可樂，其死可葬。吾願君去國捐俗，與道相輔而行。（〈山木〉）

由這兩段文字之中，可以窺知《莊子》批判當今之世「天下無道」的兩個主要面向。第一，對知與欲的批判：在有知有欲的生活，與無知無欲的生活之間，《莊子》和《老子》一樣，具有「去彼取此」的選擇。《莊子》認為物質生活只要能「織而衣，耕而食」自己自足即可，不需去追求過度的知欲，以防杜身體我的異化與身心的對立，故曰「素樸而民性得」，「其民愚而朴，少私而寡欲」；如此則能達致「能知作而不知藏，與而不求其報」，進一步解消物我與人我的對立；終能在「其生可樂，其死可葬」中，泯滅道物的對立。第二，對仁義禮樂的批判：藉由解消外在禮樂規範與內在仁義是非，來防範社會我的異化。期能避免統治者「毀道德以為仁義」的有為妄作，導致天下之「疑」與「分」的局面。其最終目的，在希冀統治者能「去國捐俗，與道相輔而行」，捨棄一國之主的相對身分與成心，及賴以箝制臣民的人文建構，從而「逍遙遊」於道與自然的大化之中。如此一來，就能從根本解除統治者在國家政體中施行仁義禮教所導致的異化現象，人民便自然能從仁義禮樂的束縛之中解脫出來，故曰「不知義之所適，不知禮之所將」。而後能「猖狂妄行，乃蹈乎大方」，每一個個體都自由自在、自適地「逍遙遊」。

而由《莊子》對於當今之世的批判，可以推知《莊子》理想治世的二個重要主張。第一，由「偽」而「真」：前文提及，《莊子》賦予了「德」概念「真」的意含，「真」與「偽」相對。《莊子》的「主術」，意在藉由解構有為的仁義禮義

之「僞」所造成的異化，以「復歸」於道德之真實純樸的存在狀態。第二，由「分」而「齊」：前文提及，《莊子》認爲天下大亂的根源，就在一個「分」字，尤其是統治者之「分」。因此，透過支離統治者的社會我，將一國之主與臣民相對尊卑貴賤身分消解，以解除人主對天下臣民的控制與對立，以「復歸」有如古代初民未有君臣之分、禮義之設的純樸生活。也或許是因爲這樣的「復歸」意向，所以《莊子》才會依順當時託古改制的風氣，藉由遠古帝王來立說。

透過統治者的社會我的消解，由統治者而生的仁義禮樂，也將隨之消除，由仁義禮樂確立的尊卑貴賤一切相對身分，亦隨之泯滅。如此，便能由「僞」而「真」，由「分」而「齊」。在每一個個體的「忘我」之中，消融了人與人的對立、君與民的對立，也消融了與社會的對立，自然達致「君民一齊」的整體和諧。解構「主術」所自然達致的「君民一齊」的實現，就是統治者在國家政體的領域中展示其形上境界之道的具現。「君民一齊」本身，就是統治者展示其對道的領會的載體，而無需再提出新的人文建構方式。

在《莊子》理想統治者與理想治世的論述之中，可以明顯地看出《莊子》將《老子》由「心術」而「主術」的思維推演到了極至，認爲統治者只要能實踐「心術」，成爲體道的「真人」，天下就能自然得到治理。其「君民一齊」的主張，具有「無君論」的色彩，與《老子》中「聖人之治」與「大制不割」（〈第 28 章〉）的思想不盡相同。《老子》的「大制不割」，意在藉由「無爲」的「主術」方法減低君主與政府對人民的干擾，以確保人民的自由發展。雖言「不敢為天下先」（〈第 67 章〉），但實際上是基於「貴以賤為本，高以下為基」（〈第 39 章〉）與「聖人後其身而身先，外其身而身存」（〈第 7 章〉）的思維，仍是以侯王爲思考中心，君民仍有分別。故雖由「心術」而「主術」，但兼含兩者並不偏廢。

《莊子》則不然。其意在藉由「無爲」的「主術」方法，支離統治者的社會我，不只要消融君主與臣民的相對關係，更要齊同君主與臣民，使君主與臣民在「同乎無知，同乎無欲」中「相忘於道術」，表現出「外不王」的「無君論」傾向。《莊子》不以侯王爲思考中心而主張「君民一齊」，故其「主術」實際上著重

在統治者「心術」的體道工夫，並藉由「心術」而「主術」的推演關係，將「主術」思維邊緣化。理想的「主術」，正是在解構「主術」之後才能確立的，突顯了《莊子》側重「心術」的思維意向。也因此，在《老子》那裡「心術」與「主術」兼重的雙重意向，被《莊子》轉變為以「主術」為「心術」之餘事的論述。

(二) 理想的生活世界：萬物一齊

必須進一步說明的是，《莊子》之「齊」的思想，是站在「自其同者視之」的角度來立說的。「自其同者視之」即「以道觀之」(《秋水》)。《莊子》之「齊」是一種觀賞與尊重的態度，而不是一種強制性的外在規範。《莊子》說：

民濕寢則腰疾偏死，皴然乎哉？木處則惴慄恟懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂蛆甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿獼狙以為雌，麋與鹿交，鯁與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！（《齊物論》）

《莊子》之「齊」的思想，和儒家「導之以德，齊之以禮」（《論語·為政》）之「齊」不同。儒家之「齊」的方法，在建立一套以仁義禮教之是非為核心的相對規範與標準，並以此作為唯一的「正統」規範與標準，藉以要求國家政體中每一個個體的齊一與齊同。這樣的思維呈現出群體價值優先於個體價值的取向，甚至在某種程度上抹殺了個體價值的獨特性與自主性。《莊子》之「齊」不但與之不同，且恰恰相反。《莊子》之「齊」，正是在解消了被視為唯一，實際上卻是相對的「正統」規範與標準之後，才能自然顯現的。在取消了相對的「正統」的單一視域之後，反而能毫無成心與成見地觀賞每一個個體的獨特性與自主性。

就實踐「主術」的國家政體場域中而言，在保全了國家政體中每一個個體的自主性與獨特性及其自由發展的同時，自然達致了國家政體的整體和諧。每一個

個體價值的實現，成就了群體價值的實現，個體價值與群體價值的對立，消融在整體的和諧之中，此其「君民一齊」之真義也。⁷⁸這樣的「齊」不在抹殺個體的價值，相反的，「齊」的背後實隱含著對於每一個個體的尊重之深刻意含。這樣的「齊」便是「有而似無」、「輔萬物之自然而不敢爲」的「無爲」之「齊」，將自然收取個體價值與整體價值的實現與和諧之「無不爲」的實效。

必須再進一步說明的是，《莊子》之由「分」而「齊」，不限於國家政體的場域。在解消了以侯王爲中心的思考方式達致「君民一齊」後，更要進一步解消以人爲思考中心的思考方式。《莊子》在解消了「正處」、「正味」、「正色」之後，最終指向「萬物一齊」，實現「以道觀之，物無貴賤」(《秋水》)的齊物真義。《莊子》之「齊」的思想，由共同世界外延至整個生活世界。《莊子》之「齊」對個體的尊重，不限於人文世界中的個體，實際上包含了整個自然大化的存在場域中的每一個個體。由「君民一齊」而「萬物一齊」，在確保萬物皆能在各自的情境與場域之中自由發展的同時，自然達致了「化成一體」的整體和諧。天、地、人三元結構，在「萬物一齊」之中「化成一體」，同時又各自保持其獨立性與自主性。「萬物一齊」才是「相忘於道術」的究竟真義。

「萬物一齊」而「相忘於道術」的世界，是「無爲而無不爲」在整個存在場域中的實現，也是真正體現了道物無際與「道通爲一」的理想生活世界。在「道通爲一」的理想生活世界之中，實踐「心術」的「真人」，藉由其「逍遙遊」的存在活動，實現了「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」的精神自由境界。

三、莊子學派早期與後期的不同思考意向

本文所謂的早期與後期只是一個粗略的分法。早期代表的是依循莊周重視「心術」，只言解構而不言如何重構「主術」的路線；後期則指具有黃老兼採各家所長之色彩，並嘗試談論如何重構「主術」的折衷路線。本文嘗試提出三個分

⁷⁸ 郭象說：「萬物雖聚而共成乎天，而皆歷然莫不獨見矣」(《齊物論》注)，是合乎《莊子》「齊」的思想的。

判早期與晚期作品的觀察點，茲分述如下。

(一) 就無為概念的運用與發展來觀察

雖然莊子學派自始至終都具有承繼自《老子》之以無為方法去領會與展示道的思維特色，但其無為方法之運用與側重，實有早期與後期之不同的發展意向。

《莊子》內篇中的無為概念，多在形容道本身。如前引「夫道，有情有信，無為無形」，「逍遙乎無為之業」等等，反映出莊子學派早期的無為思想，主要是圍繞在個體生命的體道方法來立說的。藉由「吾喪我」、「心齋」等無為式的修練方法，將形上之道內化為個體生命的精神境界，以期達致「真人」與「逍遙遊」的理想存在狀態。早期的無為概念，主要是出於個體生命場域中如何實踐「心術」的考量，而無意於國家政體中「主術」的實踐。故言「孰弊弊焉以天下為事」(《逍遙遊》)，認為「主術」只不過是「心術」之餘事罷了，是以只言「主術」之解構而不言如何重構。

早期的莊子學派慣用解構式的論述形式，多不從正面的角度直接言說定義事物，而是藉由解構的方式，層層剝除人們對事物的既定認知與成見，讓事物回到事物本身，使事物自然呈現其本真面貌，也讓人們可以直接面對事物客觀的真實情狀。透過主體自我的解消，而能隨順著自然的大化「自化」與「物化」，而後「安化」，自然達致「天地與我並生，而萬物與我為一」。是以招致荀子「蔽於天而不知人」(《荀子·解蔽》)的評價。

外雜篇則不然。莊子學派在後期的發展中，存在著就「主術」範疇來論述「無為」的言論，他們基本上承繼著《老子》推天道以明人事的思維方式來建立有關「主術」的論述。如〈至樂〉曰：「天地無為也而無不為也，人也孰能得無為哉！」但莊子後學在「無為而無不為」的基礎上，進一步將發展出「上無為，下有為」的「主術」思想，其文云：

夫帝王之德，以天地為宗，以道德為主，以無為為常。無為也，則用天下而有餘；有為也，則為天下用而不足。故古之人貴夫無為也。上

無為也，下亦無為也，是下與上同德，下與上同德則不臣；下有為也，上亦有為也，是上與下同道，上與下同道則不主。上必無為而用天下，下必有為為天下用，此不易之道也。……此乘天地，馳萬物，而用人群之道也。（〈在宥〉）

「以道德爲主，以無爲爲常」是道家始終一致而融貫的思維原則，道家諸子莫不在這個前提之下各自表述與立說。但從「下與上同德則不臣」與「上與下同道則不主」可以窺知，莊子後學在「主術」範疇中，明顯地走向了向社會性傾斜的折衷路線。早期的無爲是屬於每一個個體修練與實踐「心術」的方法，但在這裡則言「上無爲，下有爲」，無爲只專就統治者而言，而不再是所有人的共同行爲原則。此外，在早期文本中激烈批判的君臣之「分」，在後期發展出君臣分職，「上無爲，下有爲」的「用人群之道」。藉以確立一國之主的身分與地位，以折衷處理君民關係，走回了《老子》以侯王爲中心的路線。他們將「無爲而無不爲」改造成「君無爲，臣有爲」之「君逸臣勞」（〈論六家要旨〉）的統御術，可說是對於《老子》「大制不割」的進一步闡釋與改造。

〈天地〉中也有相近的主張：

天地雖大，其化均也；萬物雖多，其治一也；人卒雖眾，其主君也。
君原於德而成於天，故曰：玄古之君天下，無為也，天德而已矣。

由「人卒雖眾，其主君也」亦可看出莊子後學中以侯王爲中心的路線的發展。雖然是以侯王爲中心，但實際上還是以無爲解構侯王的有爲。「無爲也，天德而已矣」揭示了道家「主術」中，統治者必須回到道與自然去重新考量的基本原則與方向。莊子後學對於無爲概念的詮解與應用場域之轉變，反映出在莊子學派在與黃老學派並行發展的過程之中，相互激盪所產生的影響。

（二）就對於仁義禮法的態度來觀察

早期的莊子學派對於仁義禮樂、經式法度基本採取強烈批判的態度，前文已

作充分討論，茲不贅述。但在後期的發展中，莊子學派對仁義禮法的態度開始有了折衷的傾向。如〈在宥〉云：

賤而不可不任者，物也；卑而不可不因者，民也；匿而不可不為者，事也；麤而不可不陳者，法也；遠而不可不居者，義也；親而不可不廣者，仁也；節而不可不積者，禮也；中而不可不高者，德也；一而不可不易者，道也；神而不可不為者，天也。故聖人觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀，會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭，齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去。物者莫足為也，而不可不為。不明於天者，不純於德；不通於道者，無自而可；不明於道者，悲夫！

這段文字的作者提出了物、民、法、事、禮、義、仁、道、德、天等十事，且對這十事都採取肯定的態度，呈現出為人文作導源，並將人文的源頭指向自然的思維傾向。以自然為人文的源頭是道家思想的思維模式，但這裡對於十事都採取肯定的態度，則顯然迥異於早期莊子學派基於「天在內，人在外」而強烈批判外在世俗中仁義禮法的主張。其言「觀於天而不助，成於德而不累，出於道而不謀」，是莊子學派始終一致而融貫的思維原則，但本段作者將「退仁義，賓禮樂」（〈天道〉）轉化為「會於仁而不恃，薄於義而不積，應於禮而不諱，接於事而不辭」，則顯示出其意欲調和儒家思想的折衷傾向。甚且更進一步提出具有黃老與法家色彩之「齊於法而不亂，恃於民而不輕，因於物而不去」的主張。而本段結尾再次將這十事追本溯源於「明於天，純於德，通乎道」，呈現出黃老「以虛無為本，以因循為用」（〈論六家要旨〉）與兼採整合各家所長的思維。此外，〈天運〉篇中「禮義法度者，應時而變者也」之語，亦呈顯出黃老「與時遷移，應物變化……聖人不巧，時變是守」（同上）的特點。莊子學派後期兼採各家的路線與黃老相似，呈現出在因循天道的前提下，調和自然與人文，方外與方內的折衷傾向。

(三) 就對於黃帝的評價來觀察

戰國文本中具有託古改制的風氣，黃帝是黃老學派所依託的對象，而莊子學派後期逐漸具有黃老兼採各家的色彩。因此，本文認爲另外一個可以分判早期與後期「主術」思維的觀察點，就是對於黃帝的評價。黃帝是古史傳說中的帝王，黃帝氏族先於阪泉之戰合併了同屬華夏集團的炎帝氏族，後於涿鹿之戰兼併了以蚩尤爲首的東夷集團，透過「以爭去爭」的方式，首度在中原地區達致一統的局面，而成爲當時中原地區的首位共主，並且確立了統一的國家機制。早期的莊子學派多數站在批判黃帝的立場，屬於解構「主術」的早期作品；贊同黃帝者，則當爲後期嘗試重構「主術」的文本。

批判黃帝者有：〈齊物論〉云：「是黃帝之所聽熒也」，意謂黃帝不能明白「遊乎塵垢之外」的道理，不是體道者。〈大宗師〉云：「夫道，……肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天」、「黃帝之亡其知」，雖然主張黃帝亦能體道，但將黃帝列於與常人形象的「肩吾」之後，且主張需透「亡其知」才能體道，亦隱含了黃帝本非體道者的意味，黃帝得道的描繪實際上只是一種重言的言說形式。〈在宥〉中「昔者黃帝始以仁義撓人之心」直接批判了黃帝，黃帝問道於廣成子的寓言則間接隱喻了黃帝並非體道者。〈天地〉中遺其玄珠索之不得的黃帝，亦顯示出對黃帝的否定。〈天道〉云：「夫天地者，古之所大也，而黃帝、堯、舜之所共美也」，贊揚了黃帝懂得效法天地的常則，但其將黃帝與堯、舜並舉，可知不並是真的贊同黃帝，只是以重言方便立說而已。〈繕性〉中「神農、黃帝始為天下，是故安而不順」得到了「德又下衰」批評。〈至樂〉中，批判「黃帝之道」將導致「內求於己而不得，不得則惑，人惑則死」的危難。〈田子方〉中「古之真人……伏戲、黃帝不得友」，亦顯示出黃帝不是真人的表述。〈知北遊〉中黃帝以「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道」回答知之問，看似體道者，但其後便以「黃帝之圃」與「有虞氏之宮，湯、武之室」並舉，可知這裡藉乎黃帝之口來立說依然只是重言的表述形式，黃帝仍不如三問三不答的無爲，與言說了「中欲言而忘其所欲言」道理的屈狂。〈徐無鬼〉中，亦以重言方式暗諷了向小

童請益如何「為天下」的黃帝。〈盜跖〉中由於黃帝「戰涿鹿之野，流血百里」，因而得到了「不能全德」的負面評價。上述文本中的黃帝，皆不被視為體道的理想人格或理想統治者，應屬早期莊子學派解構「主術」的作品。

贊同黃帝者如：〈胠篋〉中以軒轅氏之治為「至德之世」。〈天運〉中「張咸池之樂於洞庭之野」，使北門成於樂聲中體道、由「懼」而「自得」的黃帝，及藉老聃之口道出的「使民心一，民有其親死不哭而民不非也」的黃帝，都是體道君王的理想典範。〈至樂〉中以休於「崑崙之虛」描述黃帝體道的境界。〈山木〉中以「無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為。一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖。物物而不物於物，則胡可得而累邪！」為「黃帝之法則」，同樣言說了對黃帝的推崇。〈天下〉中以「黃帝有〈咸池〉」之作樂的角度，和儒家依託的堯、舜、禹、湯、文、武、周公並舉，並擺至在儒家依託的帝王之前，以黃帝為作樂的第一人，並以之批判作〈非樂〉的墨子，似乎呈現了黃老學派依託黃帝與兼採各家所長的色彩。這些寓言中的黃帝，都是體道者或被讚頌的對象，當屬於後期折衷「心術」與「主術」的作品。

由無為概念的發展，與對仁義禮法的態度，和對黃帝評價的遞嬗，可以看出莊子學派中專注「心術」與兼論「主術」的不同發展方向。雖然有不同的發展方向，但以體現道與自然為前提，及治國須先治身、與由「心術」而「主術」的主張，則始終是一致而融貫的。

小結 主術為心術之餘事：由主客消融到道通為一的形上意向

莊子學派由「氣化宇宙論」發展出「氣化流轉的身體觀」，認為身體的形軀樣貌之流轉與死生存亡都只是一氣之變化，因而發展出「外化而內不化」的身心關係。「外化」，不應執著於外在的身體我（包含主觀意識心與身體的形軀樣貌）而與外物相對立，宜隨順自然「自化」且與物萬「物化」；「內不化」，必須自覺內在於一身之中的「真君」、「真宰」，即觀照主體之心，才能具備作為一身之主

的操持能力，並自覺地防範身體我的異化，從而進一步解消身心、物我、乃至道物的對立，終能「安化」。

在「外化而內不化」之身心關係的基礎上，展開了「藉支離身體我以養生主」的「心術」思想。「心術」的修練可以分爲兩個階段。在第一個階段，即藉由支離身體我以自覺「真君」、「真宰」的階段中，觀照主體之心爲君爲宰爲主體，身體形軀（包含形與成心）爲臣妾爲客體，身體是心要支離與解構的對象，唯有「吾喪我」才能自覺真我。自覺真我之後便進入了第二個階段。《莊子》明確指出「心術」的行爲主體就是心，因而提出了「心齋」的修練方法，「心齋」不只是身體我的戒潔而已，在由「聽之以耳」到「聽之以心」之後，還要由「聽之以心」到「聽之以氣」，在「聽之以氣」中達致「徇耳目內通而外於心知」之身心兩忘、物我兩忘的境界，此即猶如「氣」般無分別的無待狀態。如此則能在「虛而待物」中「唯道集虛」，將形上之道內化爲自身生命中的「形上境界之道」，成爲體道的「真人」。《莊子》以「逍遙遊」描繪「真人」之存在活動，「逍遙遊」的存在活動在「自化」與「物化」中與宇宙萬物「化成一體」，在「與道徘徊」、與道同遊在自然的大化之中，消融了方外與方內的差別。故能由有待而無待，由有限而無限，無所拘繫而無入而不自得。體現了「真人」「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」之絕對自由的精神境界，與「得至美而遊乎至樂」的藝術人生。

「道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下」。在體道的大前提之下，由治身而治國，由「心術」而「主術」。《莊子》在個體生命的場域中「藉支離身體我以養生主」的「心術」思想，向外類比至國家政體的場域中，便形成了「藉支離社會我以應帝王」的「主術」思想。個體以支離身體我解構異化的身心關係，藉以自覺真我；是以統治者以支離社會我以解構異化的身分與成心，期以自覺真我。個體自覺真我的目的，不在以心爲君爲宰爲主體、以身爲臣妾爲客體，其意在藉由「心齋」體道，並在體道的精神境界中身心兩忘、消融個體生命中主客的對立與衝突；是以統治者自覺真我的目的，不在以統治者爲一國之主、以臣

民爲下爲基，其意在以無爲解構有爲而體道，一方面解消相對身分而達致「君民一齊」，一方面解消相對成心而「退仁義，賓禮樂」，在由「分」而「齊」、由「僞」而「真」後，消融國家政體中人我與是非之間的對立與衝突。實踐「心術」的最終目的，在實現體道的「真人」境界與「逍遙遊」的存在活動，在與道同遊在自然的大化之中，消融了遊於方內與方外的差別，而能無入而不自得；是以實踐「主術」的最終目的，不只在「君民一齊」，而指向「萬物一齊」，在「道通爲一」之中，消融了人文世界與自然世界的對立，也消融了天、地、人三元結構的對立，成就了「天地與我並生，萬物與我爲一」的理想，終於達致整個宇宙「化成一體」的實現，萬物皆與道同遊在自然的大化之中。

就《莊子》而言，無論是「心術」或「主術」，都呈現出以道爲前提，以支離爲方法，以個體生命之體道、及與道同遊在自然大化之中爲最終目的之形上意向。人雖可藉由支離的「心術」與「主術」之修練方法以領會道、展示道，但「術」終究只是方法義，「術」的最終目的在於入「道」。施展術的行爲主體與術的展示活動之終極意義，在與被展示的道本身合而爲一。在「道通爲一」之中，自然消融了展示活動中的主客關係，呈現出鮮明的形上意向。但必須特別指出的是，這樣的形上意向，在「道無所不在」的大前提之下，最終還是返迴內化爲個體生命之中的「形上境界之道」。是以在「心術」與「主術」之間，呈現出側重個體生命與「心術」，而以國家政體與「主術」爲餘事的思維意向。

第五章 《管子》四篇的心術與主術

——多元展開與歸趨於一的社會性意向

第一節 身體結構的形成：形神合一的身體觀

一、道物關係：道之與德無間

《管子》四篇¹承繼著道家哲學以「道」為最高範疇的思想，雖然對於道與道物關係有不同的詮釋與發展，但並無例外地將道作為萬物存在的根據。其文曰：

凡道，無根無莖，無葉無榮，萬物以生，萬物以成，命之曰道。（〈內業〉）

這裡直接指出了「萬物以生，萬物以成」的存在根據就是道，「無根無莖，無葉無榮」則在形容道本身「虛而無形」卻又能產生「化育萬物」的神妙作用。又曰：

虛無無形²謂之道。化育萬物謂之德。……道在天地之間也，其大無外，其小無內，故曰不遠而難極也。……天之道，虛其無形。虛則不屈，

¹ 凡例：（一）本文凡引《管子》原典，除特別註出者外，皆依戴望校正之《管子》（臺北：世界，1990）一書；不過，關於原典的句讀，本文並未全從之。另外，本章專論《管子》四篇的心術與主術，為節約版面，徵引《管子》原典時謹註明篇目。（二）《管子》四篇指〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉、〈內業〉等四篇，以下或簡稱四篇。其中，〈心術下〉與〈內業〉文字極為相似，郭沫若曾以〈內業〉為底本列表比較，主張〈心術下〉是〈內業〉的副本，今從之。（詳見氏著〈宋鉞尹文遺著考〉，收於《青銅器時代》，收入《郭沫若全集·歷史編》第一冊（北京：人民，1982），頁251-254。）因此，本文徵引四篇原典時，針對兩篇極為相似的部分，僅徵引〈內業〉原典為代表，以避免重複。

² 「虛而無形」，今本作「虛無無形」。陳鼓應說：「『虛無無形』，當作『虛無形』。《文選》注引此句有的本子即作『虛無形』。《黃帝四經·經法·道法》『虛無形，其寂寞冥』是此辭例。王念孫則以『虛無無形』作『虛而無形』。」可備一說。見其書《〈管子〉四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民，2003），頁138。

無形則無所位 ；無所位 ，故遍流萬物而不變。德者道之舍，物得以生。生得以知，³職道之精。故德者得也，得也者，其謂所以然也，以無為之謂道，舍之之謂德。故道之與德無間。（〈心術上〉）

這段文字可說是對《老子》「道生之，德畜之」（〈第 51 章〉），及「萬物得一以生」（〈第 39 章〉）的闡釋與發展。可分由兩個角度來談。其一，就道本身的特性而言：道本身「虛無無形」，具有「化育萬物」的功能與作用。道之化育萬物是以「無為」的方式去化育的，故曰「以無為之謂道」。「無為」的化育方式具體表現為「舍之」於萬物，即道以德的形式停留於萬物之中，使萬物獲得存在的根據，但卻不會強制性地主宰萬物的發展。所以才說道化育萬物的方式是無為的、有而似無的，表現出「生而不有，為而不恃，長而不宰」的「玄德」（《老子·第 51 章》），故曰「舍之之謂德」。就道本身的層面而言，德在形容道本身「無為」地「舍之」於萬物的特性。

其二，就道物關係而言：道「舍之」於萬物，道是會停留在萬物之中的，「德是道在某一點上停留下來的，這一點就成為人或物」，⁴故曰「德者道之舍」，明白指出萬物之德就是道停留之處。從這個角度來說，道是整體，德是部分，萬物都是因為道之留處才得以存在，故曰「物得以生」。又曰「德者，得也，其謂所以然也」，一物之所以為一物之「所以然」者，就是道停留之處構所構成的萬物的本質之德，⁵萬物都是因為道之留處而獲得本質之德（得）並才得以成就自身之存在。而與此同時，「虛無無形」的道本身，也藉由「舍之」於萬物的本質之德而得以彰顯，「『道』並不是脫離具體事物獨立自存的東西，而是即

³ 「生得以知」，原作「生知得以」，據張佩綸說改。參見黎翔鳳，《管子校注》（北京：中華，2004），頁 722。本文認為，「生得以知，職道之精」，與「彼道不離，民因以知」，「氣，道乃生，生乃思，思乃知」之義相通，意謂人持有了職道之精氣，便能擁合理性思維的能力（詳見下文討論）。故據張佩綸說改之。

⁴ 參見馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊（臺北：藍燈，1991），頁 222。

⁵ 即《老子·第 39 章》：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，穀得一以盈，萬物得一以生。侯王得一以為天下貞。」

在於萬物之中」，⁶故曰「道之與德無間」。就道物關係而言，道停留之處構成了萬物的本質之德，因著道與德無間，道與物亦無間。

德既在形容道本身的玄德，及道本身的運行會停留在某一點上的特性，亦在言說道寓於萬物之中、屬於萬物的本質之德。藉由德的中介，道與萬物建立了直接的內在關聯，成為萬物賴以為生的存在根據。而這樣的道物關係，是道物無間的關係。這段文字雖然在詮釋《老子》，但四篇作者對於道物關係的看，實著有不同於《老子》的獨到之處。由「道之與德無間」，「無所位，遍流萬物」，及「道在天地之間」(《心術上》)、「道滿天下……上察於天，下極於地，蟠滿九州」(《內業》)來看，四篇的道不是在《老子》那裡在「先天地生」(《第 25 章》)的道，雖然「其大無外」(《心術上》)，卻不能超越天地的範疇，只能運行於天之下與地之上，離不開天地之間。由此可推知，四篇中的道論雖承繼了《老子》以道為萬物存在根據的觀點，⁷但不強調道作為在天地萬物之先的始源；其道物關係基本上不是《老子》中道生萬物、道與萬物分別為演化程序之兩極的關係⁸，而比較接近莊子學派「道無所不在」、「物物者與物無際」(《莊子·知北遊》)之觀點，與韓非子之道「與天地之剖判也具生」(《韓非子·解老》)的主張。

莊子學派和稷下黃老學派，都嘗試著將《老子》中「先天地生」的道落實於天地之間與萬物之中，在藉由道物無際突出了道與人的內在關聯同時，亦顯露出強調人應該慕求道與用道的思維意向。但不同的是，莊子學派著重將道落實於「心術」範疇，意在將道內化為個體生命中的「形上境界之道」，以成為「逍遙遊」於天地之間的「真人」，呈現出形上意向；黃老學派則側重將道應用於「主術」

⁶ 同註 4，頁 224。

⁷ 《管子》四篇之道，基本承繼了《老子》道之虛、無為、可大可小、不可言說、不可以感官認識等特性。本文於此僅就道物關係為核心進行論述。關於《管子》四篇對《老子》之道的承繼之處，可參考徐漢昌，《管子思想研究》(臺北：臺灣學生，1990)，頁 72-74。

⁸ 雖然四篇基本上不是「道生」萬物的關係，不以道在天地萬物之先，主張道在天地之間、道物無際，但卻又以「知道之紀，殊形異執，不與萬物異理，故可以為天下始」(《心術上》)詮釋《老子·第 14 章》「能知古始，是謂道紀」。王曉波即指出，道既為「天下始」，則當為「先天地生」，不能是「道在天地之間」，這是《心術上》的內在矛盾。詳見其書《道與法：法家思想和黃老哲學解析》(臺北：國立臺灣大學，2007)，頁 227-228。

範疇之中，在以道為前提下展開統治者的治心、治身、治國之道，表現出由「心術」而「主術」之向社會性傾斜的現實與實用意向。⁹

二、身體結構的構成

（一）道與精氣

道家哲學關於萬物或人身體結構的構成，在《老子·第 42 章》中以「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」作了初步說明，但其文字過於精簡，對於由道、氣、陰陽、物之間的關係未有充分討論，保留了很多的發展空間。莊子學派依此章發展出「道→氣→形」的邏輯序列，以「通天下一氣」中所蘊含的陰陽二氣之「和」與「聚」的運行變化，來加以詮釋萬物結構的構成。其以氣之聚散詮釋萬物之生滅，在「氣化的宇宙論」的前提下，提出了「氣化流轉的身體觀」。《管子》四篇的作者和莊子學派一樣，都進一步建立道與氣的關聯以闡釋萬物的構成。但與莊子學派不同的是，四篇不談陰陽，而將焦點拉到《老子》中精與氣的關聯之上。《老子》說：

道之為物……其中有精。（〈第 21 章〉）

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？（〈10 章〉）

含德之厚，比於赤子。……精之至也。（〈第 55 章〉）

嬰兒、赤子的身體中有「氣」，又是「精之至」；而「精」又正是「道之為物」的特性。¹⁰《老子》中對於精與氣的關聯沒有直接說明，但依照《老子》萬物皆

⁹ 如陳麗桂指出：「在《老子》那裡，『道』是先天地生的『混成』物，高於天地。到了〈心術上〉，『道』儘管『其大無外』，卻終究……跳不出『天地間』的範圍。這或許是因為作者所要談的，原本是君道、治道，重視道用，一切的道用都必須落實在現實的人生才有效。因此，這個『道』不論如何高遠無外，不可窮極，終究不出天地範疇。」詳見其書《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經，1991），頁 121。

¹⁰ 「道之為物」的物，應當是指存有（Being），「道之為物」並不是說道是有形之物。

應效法道與自然的思維原則，及慣用以道本身的特性去形容萬物理想存在狀態的言說方式來看，《老子》會以道本身「精」的特性去形容人的理想狀態嬰兒，就必定與嬰兒本身具有的某種特性與道相近有關。又，精字本身具有純粹的物質的意思。¹¹四篇作者可能是在這兩個觀點的基礎上，推斷「精之至」當在形容嬰兒具有的「氣」，在形容人生命結構的精粹與理想狀態。並依此，進一步將精與氣作了直接的關聯，而曰「精也者，氣之精者也」(《內業》)，提出了「精氣」說，並以「精氣之極」詮釋嬰兒「專氣致柔」¹²的理想生理狀態。

《管子》四篇在結合精與氣之後，亦積極嘗試建立道與精氣的內在關聯，其對於道和氣、精氣的特性之闡釋，有著極為相近的形述。茲列表如下：

編號	形述四篇中的「道」者	形述四篇中的「氣」或「精(精氣)」者
(1)	大道可安而不可說。(《心術上》)	故此氣也，不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以音。(《內業》)
(2)	道在天地之間也，其大無外，其小無內。(《心術上》)	靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外。(《內業》)
(3)	道在天地之間也……唯聖人得虛道。(《心術上》)	凡物之精……流於天地之間……藏於胸中，謂之聖人。(《內業》)
(4)	夫道者所以充形也，而人不能固。其往不復，其來不舍。謀乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成謂之道。(《內業》)	氣者，身之充也。(《心術下》) 是故此氣 ¹³ ，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己。是故此氣也，不可止以力，而可安以德；不可呼以聲，而可迎以音。(《內業》)
(5)	凡道無所，善心安愛……道乃可止。……修	定心在中……可以為精舍。……敬除其舍，

¹¹ 精字本義是善米，如《論語·鄉黨》：「食不厭精。」劉寶楠正義：「精者，善米也。」後引申而有精粹之義，如，《易·乾》：「大哉乾乎！剛健中正，純粹精也。」孔穎達疏：「六爻俱陽，是純粹也，純粹不雜是精靈，故雲純粹精也。」高亨注：「色不雜曰純，米不雜曰粹，米至細曰精。此用以形容天德，是其引申義。」

¹² 如，《心術下》：「專於意，一於心，耳目端，知遠之證，能專乎？能一乎？能毋卜筮而知凶吉乎？能止乎？能已乎？能毋問於人，而自得之於己乎？故曰：思之思之，不得，鬼神教之。非鬼神之力也，其精氣之極也。」又如《內業》：「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之，非鬼神之力也，精氣之極也。」

¹³ 「此氣」，本作「民氣」。丁士涵云：「『民』乃『此』字誤，氣即精氣也，下文云『是故此氣也』，是其證。」今據改。同註3，頁932。

心靜音，道乃可得。(〈內業〉)	精將自來。(〈內業〉)
-----------------	-------------

表 2·《管子》四篇中「道」與「氣」或「精（精氣）」相關形述對照表

從上述表格中，不難發現四篇作者在形述道與氣時，不論是談道、氣本身的特性，或是道、氣與人（尤其是心）的關係，都有許多雷同之處。學者們多據之主張四篇作者以精氣說改造了《老子》的道論，而產生了「道就是精氣」¹⁴、「以氣為道」¹⁵的觀點，並依此得到了四篇中的「『道』、『精』、『氣』為同等性質之物」¹⁶，「道」由形上之道降轉為「極細微的物質」¹⁷「氣」的結論。¹⁸

但本文認為，四篇中的道與精氣雖然密切相關，但似乎不宜簡單地視之為同一個概念。其文曰：

精也者，氣也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。（〈內業〉）

「精也者，氣也」，精氣是氣的一種，在表詮精氣是氣之精粹者的同時，隱含著氣中還有不精之氣的存在，也言說了精氣與不精之氣都歸屬於氣的範疇之中，兩者在本質上並無差別。那麼，要如何判別精氣與不精之氣的分別呢？文本接著說「氣，道乃生，生乃思，思乃知」，又，此段前文說「彼道不遠，民得以產」¹⁹，可見「氣，道乃生」的氣不是一般意義上的氣，而是「彼道不遠，民得

¹⁴ 馮友蘭說：「在〈內業〉等四篇中，道就是精氣。」同註 4，頁 224。

¹⁵ 陳麗桂說：「以氣為道，雖然仍是虛無無形，不可聞見，卻無論如何是物質性的，……老子唯心的道，幾經下降轉化，竟變成唯物的了。」同註 9，頁 123。

¹⁶ 徐漢昌說：「老子之『道』與『精』『氣』二者之關係，為包含與被包含，全體與部分之別，不同於管子之所謂『道』、『精』、『氣』為同等性質之物。」同註 7，頁 78。

¹⁷ 如馮友蘭說：「道就是靈氣，也就是精，也就是神，也就是明，也就是極細微的物質。」（同註 4，頁 224。）

¹⁸ 學者們除了主張四篇中的道就是精氣的主張，郭沫若更進一步指出：「〈內業〉和〈心術〉是站在道家立場的，反復詠嘆著本體的『道』以為其說的脊幹。這『道』化生萬物，抽繹萬理，無處不在，無時不在，無物不有，無方能囿。隨著作者的高興，可以稱之為無，稱之為虛，稱之為心，稱之為氣，稱之為精，稱之為神。」同註 1，頁 563。但本文認為這樣的概括過於籠統，實有進一步分析之必要。

¹⁹ 湯孝純：「產，生存；生長。尹知章注：『人得之以生，則道在人，故不遠也。』」參見湯孝純，《新譯管子讀本》（臺北：三民，1995），頁 820。

以產」的氣，也就是精氣，精氣分受了作為萬物存在根據的道的特性，故能使人獲得生命；人持守了有道的精氣，便分受了道的原理原則而擁有抽象的理性思辨能力，故曰「生乃思」；而透過理性的思辨能力，人便擁有了理性的認識能力，故曰「思乃知」，或曰「彼道不離，民因以知」（《內業》），或曰「生得以知，職道之精」（《心術上》），人之具有理性思辨能力與認識能力的原因，就在於持守²⁰了有道的精氣；當主體在進行認識活動的過程中，藉由理性的思辨能力與認識能力，獲得了關於被認識的客體的知識或智慧，則該次認識活動便暫時告一段落，知識與智慧將儲藏於認識主體之中，故曰「知乃止矣」²¹。

由此可見，道是道，精氣是精氣。但道與精氣之間確實有著緊密的聯繫，精氣之所以為氣之精粹者，正是因為「彼道不遠」、「彼道不離」與「職道」。也就是說，分判氣之精與不精的標準，就在於此氣是否有「道」，精氣之精字的特性實分受於道。這麼說來，精氣似乎就不宜簡單地視為道的同義詞。

此外，在表 2 第(2)條中，「道」和「靈氣」²²皆為「其大無外」，即就道與精氣分佈存在的空間而言，兩者皆佈滿了整個存在場域，此其同；而「道」是「其『小』無內」，而「靈氣」卻是「其『細』無內」，此其異，王曉波指出其中的差別在於：

「其小無內」則指「道」存在的空間「其小」而言；²³但「羸靡」即「精細」是指物體而言，故「其細無內」只能是「靈氣」的「其細」言。《楚辭·遠遊》言「道」亦言「大小」而非「大細」。「其細無內」是指不可分割的物質單位，「不可分割」的希臘文即被譯為「原子」（atomoi）。據希臘原子論學派的說法，「原子」無性質上的差

²⁰ 胡家聰解「職」為「守」。見其書，《管子新探》（北京：中國社會科學，1995），頁 93。

²¹ 「知乃止矣」的「知」當作名詞解，與「思乃知」之動詞性的「知」不同。古代「知」與「智」通用，故名詞的「知」可以是知識，也可以是智慧。

²² 四篇中的「靈氣」為「精氣」之別名。

²³ 按：因為作為萬物根據的道，是最高的抽象的原理原則，不具有具體形質，所以，道既佈滿了天地之間，卻又不佔有空間，故曰「其大無外，其小無內」。

異，唯有「形態」的不同。「原子」是不可「感知」的，「原子」是能運動的，靈魂（psyche）也是「原子」構成的，是一種最細微、最圓的火原子構成的。²⁴

也就是說，四篇中的氣類似於原子，是構成萬物的物質性元素，與「虛無無形」的道不同。「虛無無形」的道，是構成天地萬物的總規律、總原理，是最抽象的原理原則，「『氣』的原理原則就是『道』，有了『道』的原理原則的『氣』就可以『下生五穀，上為列星』」²⁵，故曰「序其成謂之道」。據此，四篇中的氣似乎並不同於道，四篇作者實以道與氣共同來說明萬物的構成。若要分辨道與氣對於萬物構成所起作用的差異，本文認為，道賦予了萬物本質之德，可說是賦予了萬物形式（form），氣則提供了構成萬物具體生命結構的質料（matter），形式與質料的結合共同構成了有機生命之整體。

而如果說氣不同於道，氣之精者「精氣」，自然也不能視為道的同義詞。精氣本質上是氣的一種，精氣和不精之氣的差異就是是否有「道」，「精」之加諸於「氣」之上，正是秉受了「道」本身的特性而來的。或許可以說，精氣是具有道的物質元素，也就是具有原理原則的物質元素，所以才稱之為氣之精者，成為物質元素中最精粹者，故曰「氣，道乃生」，或曰「職道之精」。

而精氣分受於道者，不只是原理原則的特性，同時還分受了能動性，四篇說：

一氣能變曰精。（〈心術下〉）

化不易氣。（〈內業〉）

「能變」與「不易」讓這兩個命題看似矛盾。但如果以四篇文本具有一致性與融貫性為前提來考量，這兩個命題不至於自相矛盾的話，那麼，這裡的「一氣

²⁴ 同註 8，頁 232-233。

²⁵ 同註 8，頁 233。

能變」之變就不能是質變，也就是說，氣之有道而為精氣，並不改變精氣是氣的一種的本質屬性。因此，能變之變，言說的應該是精氣有了道，就分受了如同道一般「遍流萬物而不變」的特性，變的意義落在「遍流萬物」之上。這意謂著氣之精者，因為有道而成為具有能動性的物質元素，所以有了表 2 第(4)條中，精氣如同道一般自由來去於天地人之間的描繪。而精氣雖然因為有道，而成為具有原理原則與能動性的物質元素，能夠自由地來去於天地間與構成萬物，但就精氣之作為氣的一種，精氣之作為物質元素的本質並沒有改易，精氣仍然是氣。因此，就精氣本身而言是「不變」的，故曰「化不易氣」。²⁶

附帶一提，〈內業〉既言「化不易氣」，又言「一物能化謂之神」。四篇常以神來比喻精氣的能動性與神妙作用，甚至直接以「神」來代指具有能動性的精氣，如〈內業〉言「敬除其舍，精將自來」，〈心術上〉則言「虛其欲神將入舍。掃除不潔，神乃留處」。²⁷可知四篇中的精氣和神，基本上是同一個概念。

總而言之，本文認為，四篇中的道應該不等於氣，但道與氣有著緊密的關係。一方面，道是使物質元素氣得以「序其成」而構成萬物的原理原則；另一方面，氣能夠藉由「職道」，而成為分受了道之原理原則與能動性的精氣。道與氣兩者關係密切又一同構成了萬物，所以四篇作者對於氣與精氣的形述，才會與言說道的文字如此接近。

(二) 形神合一的身體觀

關於身體的構成，四篇說：

天出其精，地出其形，合此以為人；和乃生，不和不生。（〈內業〉）

²⁶ 這樣的說法，可以作為《莊子》中「通天下一氣耳」的補充說明。《莊子》主張氣本身蘊含了陰陽兩股能量，陰陽二氣交沖之和產生質變而化生了物萬，氣之聚散構成了人的生死。然而，《莊子》沒有進一步說明「通天下一氣耳」的氣本身，會不會在運行變化中改變其本質屬性。本文認為，《莊子》以氣之聚散來描述「以死生為一條」的觀點，藉以泯滅死生的差別。因此，《莊子》中的聚散，自然就和萬物之死生一樣，都只是氣的運行變化的不同型態，氣本身並不會因為運行變化而自身的本質屬性。據此，《莊子》所論之「通天下一氣耳」的氣本身，應該也是「不易」的，是「氣化宇宙論」中不易的常則。

²⁷ 又如，〈心術上〉：「潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。……神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。」

精氣出於天，形氣（氣之不精者）出於地，天地之氣的交沖作用與合和，構成了人的有機生命結構。這應該是對於《老子·第42章》「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」的詮釋。但四篇作者不若莊子學派以陰陽為二氣，而以陰陽為地與天，並各自賦予天地具有發出精氣與形氣的功能與作用，以此明確地說明，人之有機生命結構，是由出乎天的精氣與出乎地的形氣共構而成的。精氣與形氣都是氣，並無本質的不同，其差異在於精氣中有道。精氣是具有原理原則的、能動性的物質元素，所以可以「一來一逝」，可以「杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己」。而當精氣「卒乎如在於己」，留處於人的心中（「靈氣在心」），心便成為「精舍」（〈內業〉）。換句話說，精氣是構成人心與精神的物質元素，類似於原子中最細微、最圓構成靈魂的火原子，²⁸人心與精神由具有道原理原則、能動性的精氣所構成，因為精氣之停留在人的心中，心也因而獲得了抽象的理性認識能力；另一方面，氣之粗者為形氣，形氣之所以不精而為粗，是因為它不具有道的原理原則與能動性的特性，只能是單純的物質性元素，構成了人的血肉形軀與樣貌。

總結地說，《管子》四篇中的身體觀，依然是在道家「氣化的身體觀」的脈絡下展開的。所謂「氣者，身之充也」，作為物質元素的氣，是構成人生命結構之整體「身體」的源泉。而精氣與形氣則是構成人的有機生命之同質但不同形態的氣，有道精氣與無道形氣的合和，才能構成人有機結構整體與生命。又，所謂「道者所以充形」，學者們幾乎都將這裡的「形」當做身體來解理，認為這一句話和「氣者，身之充也」是一樣的意思，在將「形」等同於「身」的理解基礎上，²⁹主張道就是氣。但本文認為，若就其前後文的脈絡來看，「道者所以充形」的「形」不是泛指整個身體，而是專指「心之刑（形）」。³⁰

²⁸ 在現代人的觀念中，心靈與精神是精神性的，和物質元素不同，但誠如前引古希臘原子論以火圓子為靈魂的物質元素之例，可知四篇以心由物質元素精氣所構成，「並不是中國古代獨有的哲學思想，而是具有人類古代哲學思想的共同性」（同註8，頁233）。

²⁹ 本文認為，基本上，四篇中的「身」字與「形」字概念意含不並完全一致，詳論於後。

³⁰ 〈內業〉：「凡心之刑，自充自盈，自生自成。……夫道者所以充形也，而人不能固。」

氣之無道者形氣則是人物質性的來源，構成了人的血肉形軀與樣貌，其中，當然也包含了心臟器官，也就是「心之形」，心臟的血肉組織和其他器官一樣，都是由形氣所構成的。但「心之形」不同於其他器官的地方在於，心臟是有道的精氣之「精舍」，所以道自然也充盈於心中，故言道「道者所以充形（心之形）」、「卒乎乃在於心（心之形）」。在人的生理結構中，心臟器官是道與精氣留處之安宅，言說了道與精氣是人精神性的根源，並將精神寓於心中。換言之，作為「精舍」的心，就是道與精氣的載體，也因而獲得領會與展示形上之道的能力，藉以說明人的精神活動與產生知識和智慧的來源。

而於身體的主要組成部分，在四篇中，多以心與形對舉來言說。如前引〈內業〉一段之後談到「大心而敢，寬氣而廣，其形安而不移，能守一而棄萬苛」，他處亦有言曰：「修心而正形」、「心全於中，形全於外」（〈內業〉），可知《管子》四篇基本主張，人的身體結構，是由作為「精舍」的「心」與心之外的形軀感官「形」兩部分共構而成的。這裡的心與形，就是後來的神與形、心與身、精神與肉體，是人的身體的兩個不同組成部分，兩者缺一不可。因此，《管子》四篇的身體觀，可說是以「氣化身體觀」為基底的「形神合一的身體觀」。這應該是稷下黃老對《老子》「載營魄抱一」之身心、形神抱一不離的身體觀的發展。

三、身心關係

（一）身體與感官

1. 身、生、形

先說「身」與「生」。所謂「氣者，身之充也」，這裡的「身」字當指身體，言說著人的有機生命結構，由物質元素「氣」所組成。又曰：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人；和乃生，不和不生」，身體的有機結構由精氣和形氣、心與形之合和而生。而人的身體就是個體生命的載體，因此，四篇中的「身」字和「生」字意含可以互通。

再說「形」。所謂「心全於中，形全於外」，心與形基本上是內外關係，可知「形」字的意含，不同於包含了心與形之意含的「身」字與「生」字。「形」字基本上指稱人身體血肉形軀與外在樣貌，其被指謂項指向著心之外的各組成部分，包括了九竅、四肢、皮膚、筋骨等。

在《莊子》中亦有著以「身」字、「生」字互通，而不同於「形」字的用法。「身」與「生」是全體，「形」只是部分。反映出戰國中後期的文本中，不單以具體形軀樣貌等同於人的生命之整體的思維。而這樣的思維，實際上也揭示了戰國時人已對身體的另一個組成部分「心」的充分認知，反映了出身體觀與身心關係已顯題化的文化背景。

2. 對於形軀與感官的看法

四篇中與「心」對舉的「形」的被指謂項，雖然包括了九竅、四肢、皮膚、筋骨等等，但四篇和老莊一樣，對於感覺器官的功能與作用論述較豐，且其對感覺器官的看法，實際上就是對於整個形軀的整體看法的縮影。對於身體的形軀感官之知覺欲望，四篇承繼了道家「少私寡欲」的觀點，故言「節其五欲」，以避免「以物亂官」(《內業》)的情況發生。四篇曾以飲食之道舉例說明節欲的重要，其文曰：

凡食之道：大充，傷而形不臧；大攝，骨枯而血涸。充攝之間，此謂和成。精之所舍，而知之所生。飢飽之失度，乃為之圖。飽則疾動，飢則廣思，老則長慮。飽不疾動，氣不通於四末；飢不廣思，飽而不廢；老不長慮，困乃邀竭。(《內業》)

飲食之道不在攝取過多的營養，攝取過多養分反而造成「傷而形不臧、骨枯而血涸」，這和現代醫學中營養過剩也是營養不良的一種的看法一致。因此，四篇主張「飢飽」都不能失度，營養均衡適中，身體才會健康。這應該是對《老子》「生生之厚」(《第 50 章》)、「益生曰祥」、「物壯則老」(《第 55 章》)的具體詮

釋。而四篇中雖然主張應該節制形軀與感官的欲望，但另一方面也明白地指出，形軀與感官的欲望必須得到適當的滿足。雖然如此，必須特別注意的是，「養形」的目的，其實是爲了「養心」，是爲了使心成爲「精舍」而能有「知」，身體健康，才能有清晰的思慮。心與形都養護好了，才是「養生」(《白心》)的實現。

由此已可看出，在「形神合一的身體觀」下，四篇言「養生」，並不若莊子學派主要指向「養生主」，即養護作爲「真君」、「真宰」的心，而是兼顧了身心、形神，在以治心爲核心目的的前提下，展開了身心並重與身心調和的論述。因此，四篇雖然也主張節制感官欲望，但沒有如《莊子》中「離形去知」的激進言論，並且也從正面直接肯定身體與感官的知覺作用，如「九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也」，「耳目者，所以聞見也」(《心術上》)。

總結地說，稷下黃老學派對於形軀與感官的看法，呈現出不同於老莊之解構、支離式的遮詮言說方式，多以表詮方式進行論述。在「形神合一的身體觀」的前提，及治身實際上是爲了治心的思維下，雖然亦論及形軀與感官欲望可能產生的弊病與缺失，但基本上對形軀與感官的作用採取著一種肯定的態度，所以有許多探討養護形軀與感官的論述。這不只反映出稷下黃老學派在《老子》「載營魄抱一」之身心、形神抱一不離的身體觀，與解構心與體的身心關係中，擇取了前者，同時也反映出黃老之綜合與調和的思維意向，指向著更符合社會現實的實際需要的現實性路線。

(二) 心的不同層次

四篇說：

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，意然後形，形然後言，言然後使，使然後治。不治必亂，亂乃死。(《內業》)³¹

³¹ 本段「意」字原作「音」，據《心術下》校改。

心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知。（〈心術下〉）

「心以藏心」，亦即「心之中又有心」，這個命題深深吸引著學者們的目光，學界對此有著豐富的討論。如，唐君毅、湯孝純、顧寶田皆主張此二心分別指精舍與精氣。³²唐君毅又說：「人之一心，自有上下、內外兩層之別……前者居下、居外而可有形，後者純居上、居內而必無形。」³³本文贊同其四篇雖分出二心，但二心實際上仍是同一顆心靈的觀點，這也是道家始終一致的觀點，雖然對心作分析，但從未主張人身之中有兩顆不同的心靈。其前心有形、後心無形的看法，及心有上下不同境界的觀點，也都可以在四篇的文本中找到印證，唯其將前心後心作出內外分別的主張，似乎沒有辦法在四篇中找到直接的論據。

楊儒賓則由意識與語言的角度進行論述，指出這二層心分別是「意感—語言之心」與「前意感—前語言之心」。並主張前者是經驗意義之心，後者為超越意義之心，「在『意』、『言』、『思』的後面，還有一種不可意求、無從言得、難以思取的心靈」，是「《管子》〈心術下〉、〈內業〉兩篇……將道落實到人身的『精氣』上解釋，……道落實到人身上的另外一個意涵，乃指道只能安居在『心中之心』」。³⁴然而，四篇雖主張道「可安而不可說」（〈心術上〉）、精氣「不可呼以聲」，卻認為「修心靜意³⁵，道乃可得」（〈內業〉），且精氣是「可以迎以意」的（〈內業〉）。既可「迎以意」，那麼，「心中之心」的後心，就不能是「前意感」的心。

陳鼓應則認為，「『心之中又有心』是一種十分具有哲學性的提法。前一個心字，指的是與感官相對並為之主導的官能之心，而後一個心，在哲學思維的審思

³² 參見唐君毅，《中國哲學原論》（九龍：人生，1966），頁434；湯孝純前揭書，同註19，頁826；顧寶田，〈試論《管子》精氣說的性質〉，收於《《管子》研究》第一輯（1987）：121。

³³ 同唐君毅前揭書。

³⁴ 參見楊儒賓，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院文哲所，1996），頁223。

³⁵ 「修心靜意」，原作「修心靜音」，據〈心術下〉校改。

下，指涉一形而上之超越本心，有如老子所謂的玄鑑。本心即為心之實體。」³⁶ 本文贊同其對前一個心字的詮釋，及後一個心為玄鑑、與形上之道相關的看法。但由於四篇中的黃老特色鮮明，其言心之對於形上之道的領會與認識，實際上是為了推天道以明人事，主要是落在人事如何「用道」與實踐「心術」的現實與實用的意向，而且四篇強調身心調和、形神雙養，未嘗離形而獨言心。因此，對於後心是否為形而上的超越本心、心之實體，本文持保留的態度。

王曉波將此段文字與孟子、告子「不動心」之辨（《孟子·公孫丑上》）對照比較指出，「『心之中又有心』與孟子有關且雷同，並不同於告子。『心之中又有心』的『心』，前者當指生理的心，後者則當指『意』，『意』就是『志』。……『意』在生理的『心』中。」³⁷ 本文基本贊同前心當然指生理的心，後者為生理的心中的意志的觀點。然本文認為可以進一步補充說明的是，後心的意含以意志為主，但不限於意志，生理的心除了意志之外，還有其他的功能與作用。

本文認為，「心以藏心」、「心之中又有心」，絕不是在說人心之中還有另一顆心靈存在著，而是在言說著心的不同層次——前心指「心之形」，即生理的心；後心則指「心之術」，指生理的心所含藏的功能與作用，即心的精神活動；「心以藏心」、「心之中又有心」，即謂「心之形」含藏了「心之術」的功能與作用。茲分述如下。

1. 心之形

前一個「心」字應該是指「心之形」，是生理的心，也就是血肉組織心臟器官。在人的身體場域之中，就心與百體的關係而言，心和百體一樣同為身體的器官之一，但生理的心卻扮演著身體場域中之統治者與主導者地位，是君主之官，故曰：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也」（《心術上》）³⁸。《管子·立政》篇更直言「百體之從心」，直接表明了心是一身之主。這樣的論點，

³⁶ 同註 2，頁 45。

³⁷ 同註 8，頁 261-262。

³⁸ 此外，《管子·七臣七主》也有類似的說法：「故一人之治亂在其心，一國之治亂在其主。」

後來影響了荀子以心爲天君，耳目口鼻爲天官的看法。³⁹

另一方面，就人與道、氣的關係而言，心是人的器官之中，道與精氣留處的安宅。如〈內業〉談到道與心的關係時說：「道……卒乃在乎心」，「凡道無所，善心安愛，心靜氣理，道乃可止。……修心靜意，道乃可得」，「心能執靜，道將自定」等等。而除四篇外，〈樞言〉更直接點出：「道之在天者日也，其在人者心也」，心就是自由來去的道停留於人之處。又如〈內業〉談到精氣與心的關係時說：「定心在中，……可以爲精舍。……敬除其舍，精將自來。……嚴容畏敬，精將至定」，「靈氣在心」等。可知在四篇中，心就是一來一逝的道與精氣在人身之中停留之處「精舍」，作爲「精舍」的心，可說是道與精氣的載體。

綜言之，「心之形」是有血有肉的心臟器官，是生理的心，但與其他器官不同的是，「心之形」「可以爲精舍」，是道與精氣留處的器官。因此，生理的心優位於其他僅由形氣組成的器官，並因此分受了道的原理原則與能動性，而成爲人的思維器官，擁有了「心之術」，能夠從事精神活動，也能號令役使其他器官，⁴⁰並協調各器官之間的關係。就如同道能使氣「序其成」一樣，心也能協調身體的各組成部分並使之和諧有序，所以才能夠成爲一身之中的君主之官。

然而，雖然「心之形」「可以爲精舍」，含藏了「心之術」，但「可以爲」三字，言說了人心有成爲道與精氣的載體的潛能（potential），有成爲一身之主的潛能，有充分運用「心之術」的潛能，但這樣的潛能，卻未必能實現（act）。因此，便有了「心術」之作爲修練方法義的需要，詳論於下節。

2. 心之術

第二個「心」字，是「心之術」，也就是生理的心所含藏的思維功能與作用，

³⁹ 如，〈天論〉：「耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」〈解蔽〉：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」

⁴⁰ 例如，〈心術下〉：「凡心之形，過知失生，是故內聚以爲原泉之不竭，表裏遂通。泉之不涸，四支堅固。能令用之，被服四固。」《管子·戒》：「心不動，使四肢耳目，而萬物情」，是較爲明確的表述，可以參證。

這也就是「心術」或「內業」⁴¹的基本意義。本文認為，《管子》四篇中「心術」不是只有心的功能義，實際上概括了三個不同層次的意含：其一，「心術」之功能義：指心所含藏的思維功能與作用；其二，「心術」之方法義：心雖含藏著獨特的功能與作用，但為了實現心之種種潛能，與維持心之作爲一身之主的主導地位，必須透過修練工夫的不斷磨練才能實現，因而有了「心術」的方法義；其三，「心術」之爲領會與展示道的載體：道家始終是在「道」的前提下展開論述，且心與道一直有著緊密的內在聯繫，「可以爲精舍」的心，具有成爲形上之道在人身中的載體的潛能。稷下黃老藉由「心術」方法義的反覆磨練所欲達致的，就在使心成爲得道的「精舍」，進而在「精舍」的存在活動中領會道，並以「推天道以明人事」的原則，在人事的處理中展示其對道的領會。扼言之，「精舍」是道的載體，「精舍」的存在活動本身——「心術」，即體道心靈的流行與精神活動，就是心展示其對道的領會的載體。

由於此節在處理心與形的不同功能與作用的議題，因此，於此僅就「心術」之功能義進行分析，「心術」之第二、三義詳論於後文。那麼，所謂「心以藏心」、「心之中又有心」，「心之形」含藏的「心之術」，作爲思維器官的心究竟具有哪些功能與作用呢？本文認為，主要包括了三個方面。茲分述如下。

(1) 情與欲

情與欲是人心的感性能力，這裡的感性能力，不是指認識活動中感官（sense organs）的知覺能力與感性認識，而是指人心的感受性（sensitivity），可以表現爲人的情感、欲求、好惡、願望等感性的精神活動。如四篇中提到「心有欲」（〈心術上〉），也有「好利、惡死」⁴²的人之常情，與「喜怒憂患」（〈內業〉）等情感，及「『愛』吾身」（〈白心〉）、「人皆『欲』智」（〈心術上〉）的主觀愛欲願望等等。對於人的情與欲，道家始終主張要「節欲」，在四篇中，以「外敬內靜的修

⁴¹ 張舜徽在註解〈內業〉篇題時說：「內猶心也，業猶術也。」見其書，《周秦道論發微》（臺北：木鐸，1983），頁，278。

⁴² 〈心術上〉：「人之可殺，以其惡死也；其可不利，以其好利也。」

養論」之「心術」修練工夫來陳述其立場，詳論於下節。

(2) 思與知

前文討論「氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止」時已指出，「可以為精舍」的心具備了抽象的理性思辨能力「思」，及獲得知識與智慧的理性認識能力「知」。因此，人心因著「思」與「知」的能力，可以成為產生、儲藏知識與智慧的「智之舍」，成為智慧的載體。〈心術上〉說：

潔其宮，闕其門。宮者，謂心也。心也者，智之舍也，故曰宮。潔之者，去好過（惡）⁴³。

虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。人皆欲智，而莫索其所以智乎。智乎智乎，投之海外無自奪，求之者不得處之者，夫正人無求之也，故能虛無。

「宮」比喻的是心，「門」比喻的是耳目。「門」只是「宮」與外物互動的媒介門戶，以宮門喻心與耳目，實已寓有心扮演了一身之中的關鍵地位之意。而心之所以為一身之主，是由於心具有「思」與「知」的能力，因此能夠成為產生智慧並儲存智慧的安宅「智之舍」。但人心之作為「智舍」與心之作為「精舍」一樣，都只是潛能。要真正產生智慧並儲存智慧，必須掃除清潔心中之主觀意識之心的「好惡」之分與「自用」之私，並「去智與故」（〈心術上〉）、去除人心的智巧與詐偽才能實現。⁴⁴若是過度用使用知與智反而會帶來危害，故有「凡心之形，過知失生」（〈內業〉）之語。

《管子》四篇「虛其欲」之「掃除不潔」的工夫，可說是結合了《老子》「絕

⁴³ 「好過」，即「好惡」。丁士涵曰：「『好過』當作『好惡』，謂私也。」今從之。同註3，頁755。

⁴⁴ 「去智與故」，許維通云：「『智』與『故』相對，『故』猶詐也。《呂氏春秋·論人》篇『釋智謀，去巧故』，高注：『巧故，偽詐也。』（同註3，頁766。）可知這裡的「智」不是「智之舍」中智慧的意思，而是與「故」相對，指出於「自用」的智巧與偽詐，類似《莊子》所說的「成心」與「機心」之屬。

偽棄詐」(〈第 19 章〉)與「滌除玄鑑」的進一步發展，明白指出「虛其欲」(也就是「滌除」)的行為主體是心。「虛其欲」表現為「掃除」「不潔」的「好惡」之欲、「智與故」，「虛其欲」的目的是使心達致「鑑於大清，視於大明」(〈內業〉)，亦即觀照主體「玄鑑」的心靈境界，以成為產生與儲存智慧的認識主體「智舍」，表現出重「智」的思想傾向。

關於知與智，《老子》對於知與智存在著二個層次的看法。一方面，人心經過「滌除」的「心術」修練工夫之後，就可以成為觀照主體「玄鑑」，而能客觀地觀物與觀復，故能「知常」(〈第 14 章〉)、「知古始」(〈第 16 章〉)、「知和曰常，知常曰明」(〈第 55 章〉)等，呈顯出《老子》肯定知與智的一面。但一方面，在人事的處理之中，對於人心如何使用知與智，則基本著採取一種審慎的態度，尤其就統治者而言更是如此。因為統治者出於主觀意識之心的知與智，常淪為君主有為欲望表現的一種，故常將「愚」與「智」對舉，而言「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福」(〈第 65 章〉)，以「愚」解構人心的巧智與偽詐以復歸素樸。《老子》對「人事」之中用「智」的看法，基本上都是落在與「愚」相對的脈絡中來言說的，基本採取著否定的態度，故言「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」(〈第 3 章〉)、「絕智棄辯」(〈第 19 章〉)。可知在人事的處理上，《老子》基本呈現出反「智」的傾向。

稷下黃老則不然，雖言知與智同樣有「心為智舍」與「去智與故」的二個層次，但「人皆欲智」與「心為智舍」之說，實已道出了四篇之重「智」的思維。⁴⁵且「尤其著重指出認識主體欲成就智慧所需具有的心靈境界，經文所言『求之者，不及虛之者』，『虛』正是『所以智』在主體認識基礎上的具體意義」⁴⁶。總結地說，四篇在是以「虛其欲」的工夫與「智舍」的心靈境界的前提下，

⁴⁵ 這樣的傾向亦可見於《管子》書中其他黃老之作的篇章，如〈宙合〉：「聰明以知則博」；〈樞言〉亦言「國有寶、有器、有用。……聖智，器也。……先王重其寶器。」

⁴⁶ 同註 2，頁 135。

形成了重「智」的思想傾向，並依此發展出「以物爲法的認識論」，容後再論。

此外，四篇所重之「智」，轉化了《老子》「知常曰明」的觀點。〈內業〉說「一事能變謂之智」，又說「變不易智」。可見四篇所重之「智」實有兩個層面的意含，「智」本身是「知常」與「不易」的知識與智慧，但「智」的運用則要「能變」。四篇之重「智」，強調的是如何將知識與智慧靈活運用在各種情境與事務的實際處置之中，表現出現實性與社會性的實用意向。而四篇強調「智」本身不易，但用「智」要因應時變的思維，有其文化語境的背景。戰國時代社會經濟快速變遷，各國「變法圖強」，天下情勢亦風雲詭譎、變幻莫測，稷下黃老在深刻地感受到時代「變」的特質的同時，也領會到時代對於「常」的需求。因此，在「道」之作爲常則，與「變」的時代特質之中，稷下黃老以恆常不變的「道」爲根基，擷取了古代天道陰陽觀⁴⁷中「四時之大順，不可失也」之「時」的概念，配合著「時變」的需求，「因循」著實際的客觀情勢的發展，採取不同的因應對策，從而發展出「聖人與時變而不化，從物而不移」(〈內業〉)之應時而變的處事原則與智慧。

(3) 意

關於意，有兩個可以切入的討論角度。〈內業〉說：「心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，意然後形，形然後言，言然後使，使然後治。不治必亂，亂乃死」；〈心術下〉則言：「心之中又有心，意以先言，意然後形，形然後思，思然後知。」要瞭解「意」的功能與意含，必須透過這兩個文本中的心的精神活動的推演過程來分析。然而，這兩個文本具有不同的推演過程，〈內業〉中表現爲「意→形→言→使→治」的推演過程，〈心術下〉則表現爲「意→形→

⁴⁷ 葛志毅、張惟明指出，司馬談所謂「因陰陽之大順」中的「陰陽」，不能單純地理解爲「陰陽家」，實際所指，應與古代的天道陰陽觀傳統相關。古代天道陰陽觀認爲，「陰陽是天地間兩種根本勢力，萬物皆在其作用下流轉變化；其自身變化與天地四時的循環往復相關；人類行事應以天地陰陽的變化推移爲法則。此天道陰陽觀是古人對天地萬物、日月四時變化運行的長期觀察中總結出來的。」(詳見《黃老帛書》與黃老之學考辨)，收於氏所著《先秦兩漢的制度與文化》(哈爾濱：黑龍江教育，1998)，頁160。) 道家本來就有「推天道以明人事」的思辨原則，但黃老學派之強調「貴因」與「時變」的觀念，則可能和古代的天道陰陽觀的傳統與陰陽家的盛行有關。

思→知」的推演程序，兩者不盡相同。但可以確知的是，心有「意」的能力，且「意」的位置是「心之術」展現序列之首，「意」很可能是四篇中「心之術」最重要的、關鍵的功能與作用。

但「意」的能力究竟為何呢？郭沫若認為〈心術下〉是〈內業〉的副本，而這兩個文本在此段的差異，應該是兩個弟子在傳抄先生之言中筆記有誤使然，現今已無法斷定孰是孰非。兩者呈現出不同的重點，〈內業〉篇呈現出意志過程，〈心術下〉則表現為思辨過程。⁴⁸這樣的理解豐富了「意」之功能與作用的發展空間。郭梨華據此主張「意」具有兩方面的功能，「一為意念，即『志』的功能；另一為脫離感官聞見之知的『思』的功能」。⁴⁹由於文本本身就呈現出兩種脈絡與語境，因此，本文基本接受兩者的說法，四篇中的「意」兼含了「志」之意志與「思」之思辨能力兩種功能。但本文認為，對於「意」之思辨能力「思」是否能脫離感官聞見之知，實有待商榷。

而「意」之「志」與「思」的功能中，當以「志」為要。首先，就人本身而言，唯有人意志才能呈現出人的自覺意識。人心雖有包含思辨能力在內的各種「心術」功能，但能否自覺地運用這些功能，則有賴「心術」方法的磨練，唯有人能自覺地使用這些功能，才能呈現出這些功能的意義與人存在的價值。再者，就人與道、精氣的關係而言，「意」是人可以自覺地、主動地迎接道與精氣的能力與關鍵。所以，〈內業〉與〈心術下〉才會將「意」置於一系列「心術」活動推演過程的首位，以突顯其重要性。至於「思」能否脫離聞見之知，及「志」如何迎接道與精氣的論述，將於後文「修心靜意的得道論」中一併討論。

總結地說，《管子》四篇中的「心以藏心」、「心之中又有心」之前心為「心之形」，後心為「形之術」。「心之形」是具體的心臟器官組織，也就是生理的心。相較於其他僅由形氣組成的器官，「心之形」是可以容納道與精氣留處的器官的

⁴⁸ 詳見郭沫若《十批判書》，收入《郭沫若全集·歷史編》第二冊（北京：人民，1982），頁440。

⁴⁹ 參見郭梨華〈儒家佚籍、《孟子》及《管子》四篇心性之系譜〉，《哲學與文化》34卷3期（2007）：48。

「精舍」，並因此分受了道之原理原則與能動性的特性，所以含藏了「心之術」，即心的精神性功能與作用，所以成爲了一身之中的君主之官。

作爲功能義的「心之術」包含了三個層面：其一，情與欲的感性能力，對此稷下黃老主張節欲。其二，思與知的理性能力，呈現出重智的傾向，但重智必須以「虛其欲」、「去智與故」之後的「智舍」爲前提。其三，意之兼含思辨與意志的能力。意之意志能力是人能否自覺使用「心術」功能的關鍵，亦揭示了人在與道、精氣的關係中主觀能動性的一面；意之思辨能力，則強調人「自覺地」使用思辨能力。因爲意之自覺與主觀能動性，使意而成爲「心術」功能義中的首要功能。「心之形」含藏著「心之術」，具有心之作爲一身之主的獨特功能與作用，在各方面都佔有著人身體中的主導與關鍵地位。雖然如此，但「心以藏心」之「藏」字揭示了潛能與實現的問題，「心之形」雖然含藏著「心之術」的潛能，但潛能未必能實現，仍需經由作爲方法義的「心術」的鍛練，才能實現心的各種潛能，詳論於下節。

(三) 身心關係

1. 心與九竅：君臣關係

〈心術上〉開宗明義地對身心關係作了明確地論述：

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。
嗜欲充益，目不見色，耳不聞聲。故曰：上離其道，下失其事。毋代馬走，使盡其力。毋代鳥飛，使弊其羽翼。

這一段之後的文字，談的主要是治國之道與如何規劃人文建構的問題，主要是在以身心喻君臣，由身體小我論及政體大我，由「心術」而「主術」，呈現出黃老側重「主術」發展的思維意向。雖然如此，但當作者在以身心關係與君臣關係相類比的同時，實際上也揭示了君臣關係的探討，正是建立在身心關係的理解之上，仍然清楚表明了四篇中心與百體（九竅）的基本模式——心爲君，百體（九

竅)爲臣；且身心一體，心爲一身之主，心對百體(九竅)有著主導與關鍵的作用。由心與九竅之君臣關係來看，可以說，治竅實在於治心，所以〈內業〉說：「我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也」，心之治與不治、安與不安，將導致身心關係呈現「心處其道，九竅循理」的有序狀態，或「上離其道，下失其事」的失序狀態的不同結果。而有序與失序的關鍵，就在於「心術」的方法義中，心如何治理九竅以實現其作爲一身之主的操持者的統御術，解文對此作出了明確的詮釋——「心術者，無爲而制竅者也」(〈心術上〉)。詳論於後文「無爲制竅的統御術」。

2. 心與形：內外關係

在《管子》四篇「形神合一的身體觀」的前提下，著重身心的調和、形神雙養。上述心爲君，九竅爲臣的架構，實際上就是心與形的關係的縮影。前文提及，形的被指謂項概括了心之外的身體各組成部分，包含了九竅、四肢、皮膚、筋骨等等，心與形共構成一個不可分割的有機生命整體。心與形的關係，主要表現爲「心全於中，形全於外」的內外關係，而這樣的內外關係並非兩不相關，而是會交互影響的，是可以「表裡遂通」(〈內業〉)的。

那麼，心與形之表裡內外孰先孰後呢？在心與九竅的君臣關係之中，即已表明四篇作者的立場。由「我心治，官乃治；我心安，官乃安」的論述，可以類比地推論出「治形在於治心」的命題。心與形的關係，以在內在裡的心爲先，在外在表的形爲後，四篇作者據此展開了後文將討論的「修心正形的養生論」。

第二節 心術面向的多元展開

一、「心術」的多元展開

「心之形」是一身之中的君主之官，而要實踐心作爲一身之主的操持作用與地位，就必須透過「心術」方法義的修練，所以四篇作者建構了「無爲制竅的統御術」，與養護個體生命之「修心正形的養生論」。再者，「心之形」含藏著「心

之術」的各種潛能，基本上具有情與欲、思與知、意這三種功能，因此，「心術」之作爲修練方法與展示技巧，也同樣擁有三個面向的意義——就情與欲而言，展開了「內靜外敬的修養論」；就思與知而言，展開了「以物爲法的認識論」；就意而言，展開了「修心靜意的得道論」。合而言之，「心術」展開了五個面向的豐富論述。茲分述如下。

（一）無爲制竅的統御術

在《老子》中，由於身體觀與身心關係尚未顯題化，心與體被視爲同一個位階，尙未明確地提出心作爲一身之主與君主之官的觀點。因此，無爲之作爲「統御術」的意義，基本上就國家政體的場域來言說的，屬於「主術」的範疇，意欲解構統治者的有爲，以確保國家政體中每一個個體的自由發展。至稷下黃老，對於身體觀與身心關係已形成豐富的論述，是以將無爲的統御術類比至個體生命的場域之中，以無爲作爲一身之主的心之「制竅」的統御術，同時，也以身心關係類比國家政體中的君臣關係，直接揭示了「心術」與「主術」一理貫通的道理，這是稷下黃老對於《老子》中無爲統御術的創新詮釋與應用。

稷下黃老認爲，在身體的場域之中，心是一身之中的君主之官，而要實踐心作爲一身之主的操持作用與主導地位，要能猶如君主統御百官般地統理九竅，就必須透過「心術」之方法義的修練。〈心術上〉之解文在詮解「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也」一段時說：

天曰虛，地曰靜，乃不伐。……是故有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，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，心而無與視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也，故曰：上離其道，下失其事。故曰：心術者，無爲而制竅者也。故曰：君無代馬走，無代鳥飛，此言不奪能而不與下成也。毋先物動者，搖者不定，趨者不靜，

言動之不可以觀也。位者，謂其所立也，人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得。

稷下黃老學者在談論身體的治身之道時，以國家政體中的君臣關係來比喻身體之中的身心關係，並清楚地指引了人們鍛練「心術」的方法——「靜因之道」與「無爲制竅」的統御術。而由解文之先言說天地之虛靜，再言說「有道之君」（心）的「靜因之道」與「心術者，無爲而制竅者也」的統御術之論述次第來看，正呈顯出道家始終一貫的「推天道以明人事」的思維原則。

在四篇中，「無爲」的統御方法，兼含了「靜」與「因」之道。「無爲」應用在心本身時，表現爲「靜」的方法。「靜」是作爲一身之主的自我修持之道，是「心之形」意欲實現其「心之術」的潛能的鍛練方法，其重點在「其處也若無知」、不使「心有欲」。即在無爲的原則下，節制私心自用的情與欲、智與故，排除主觀以保持不受外物擾動的「靜」的狀態，從而使心成爲清明靜定而能客觀照物的玄鑑。而無爲之「靜」不是什麼都不做，其具體表現就是「毋先物動」，以避免「動則失位」，其目的在於「以靜制動」。

「無爲」應用在「制竅」層面，便是「因」的方法，其要點在「觀其則」與「其應物也若偶之」，而「因」必須以「靜」爲前提。因爲「動之不可以觀」，心思混亂的時候沒有辦法得到正確的認識，因此，心必須先達致「靜」的狀態，才能「觀其則」，才能發現事物的客觀規律。透過對九竅的客觀觀察，便能明白「耳目者，視聽之官」，瞭解九竅各有其本性與職能，也才能進一步「因之」而「無益無損」（《心術上》）九竅的本性與職能，也就是以「偶之」的態度去「應物」。換言之，心以不「與」與不「奪」的方式去「制竅」，才能使九竅發揮其職能與作用，也才能真正「驅使臣下，替他辦事」⁵⁰，這就是「以靜制動」的統御術。藉由無爲的、「輔萬物之自然而不敢爲」的、「以靜制動」的「靜因之道」，便能達致「百體之從心」的實效，使心真正成爲一身之中「出令而無所受令」（《荀子·

⁵⁰ 同註 4，頁 233。

解蔽》)的「有道之君」。

可知心之「無爲制竅」的「靜因之道」是有先後次第的，須由「靜」而「因」，心「無爲」而後才能「制竅」，後者必須以前者爲前提。心本身必須先「毋先物動」(靜)才能「觀其則」(因)，也才能再進一步「以靜制動」。心本身必須「無爲」地去除情與欲、智與故，才能避免「夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也」的情況發生，才能合理有效地「制竅」，亦即做到「毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使弊其羽翼」。唯有心不越俎代庖，不「與」與「奪」九竅之職能與職事，九竅才能「守其分」與「盡其力」，故曰「心而無與視聽之事，則官得守其分」。如此一來，「心處其道，九竅循理」，上下各當其位，共同維持身體場域中有序與和諧的身心關係。反之，心若「代馬走，代鳥飛」則是動與有爲，而「動失其位」，越俎代庖的心喪失了君主之位，九竅也喪失其職分、職能與職事，上下皆失位，身體中的身心關係便失序了，故曰「上離其道，下失其事」。

《管子》四篇中「無爲制竅」的「靜因之道」的提出，可看出稷下黃老對《老子》「靜為躁君、躁則失君」(《第26章》)與「清靜為天下正」(《第45章》)之「好靜」(《第57章》)說，加入了貴「因」主張的進一步發展。心「無爲」與「靜」而以「因循」的方式「制竅」，正反映出黃老「以虛無為本，以因循為用」(《論六家要旨》)的思維特色，也可看出黃老整合了法家思想中「尊主卑臣，明分職，不得相踰越」(《論六家要旨》)之長處的一面。

四篇以君臣喻身心的形述方式，清楚地反映出身體之中，心與九竅各有其位、各自分工的觀點，⁵¹同時也呈顯出「身心一體」的思維。所謂「一體」，是在整體大於部分的總合的意義下來言說的，人的身體是一個不可分割的有機生命結構之整體。在「身心一體」而以心為君主之官的思維下，四篇展開了「治身在於治心」的原則，以及調和身心、使身心有序與達致身體整體和諧的主張。雖然「身心一體」，但作為一身之主的是心，心不能不去思考如何對待與之不能相離

⁵¹ 稷下黃老之注重身體場域中身心分工與調和的思想是有其時代背景的，這與戰國中後期國家政體場域中官僚制度之興起有關，詳見本章第三節點一之(一)之1的說明。

卻又相異的身的問題。因此，在身體的場域之中，心與身呈現出自我與他者的關係。這樣的關係可向外類比展現，便表現為生活世界中自我與他者互動關係與主客觀係的基本型態；若類比至國家政體場域中，便表現為「國君一體」與以君為主的思維，四篇中的身心與君臣，實際上是相互為喻的。

經由上面的討論，可知在《管子》四篇中，「無為制竅的統御術」有兩個層面的意含。首先，是「心之形」返身向內如何實現「心之術」（功能義）之種種潛能的自我修持的工夫，也就是「無為」與「靜」的原則與方法；再者，為心轉身向外如何實踐心之作為一身之主與駕御九竅的統御術，也就是「制竅」與「因」的統御術。心藉由「靜因之道」的原則，去操持「無為制竅的統御術」，便能成為「有道之君」。由此可知四篇所形述的，身體場域中的君之主官「心」的「無為制竅的統御術」，雖然稱之為「心術」，但實際上，就是身體場域中的「主術」，「心術」與「主術」實一理貫通。因此，本文認為，只「心術者，無為而制竅者也」一句，便已透出稷下黃老由治心而治身而治國，與由「心術」而「主術」及側重「主術」的社會性路線。

（二）修心正形的養生論

在《管子》四篇「形神合一的身體觀」的前提下，四篇的養生論著重身心調和與形神雙養，以養護有機生命之整體。心與形有著「心全於中，形全於外」的內外關係，共構成一個不可分割的有機生命之整體。因此，這樣的內外關係並非兩不相關，而是各有其職能，且會交互影響的；雖有著「治形在於治心」的前提，以心為先、以形為後，但同時亦強調著兩者之間不能偏廢任何一方。故其文曰：

聖人與時變而不化，從物而不移，能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。（〈內業〉）

敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之。嚴容畏敬，精將至定，得之而勿捨，耳目不淫，心無他圖。正心在中，萬物得度。（〈內業〉）

精存自生，其外安榮，內藏以為泉原，浩然和平，以為氣淵。淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，被四海。中無惑意，外無邪蓄。心全於中，形全於外，不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。人能正靜，皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強，乃能戴大圓，而履大方。鑒於大清，視於大明。（〈內業〉）

心與形各有其職分與職能，因此，身體整體的理想狀態，必須兼顧身心、形神雙養。所以，既言「定心在中」、「心無他圖」，也要言「耳目聰明，四枝堅固」、「耳目不淫」，在身心都健全的情況下，心才能成為「精舍」。當心成為「精舍」，便能以心之「意」的意志自覺地持守與儲藏精氣，「內藏」自由來去的精氣、「得之而勿捨」，將構成生命泉源的精氣留處於人心之中，便能進一步將人心轉化為「自充自盈，自生自成」（〈內業〉）的「氣淵」。如此一來，作為「氣淵」與「精舍」的心，便成為身體整體的生命泉源，不只心本身充盈著精氣，四體、九竅、皮膚、筋骨等各組成部分也都盈滿著生機。

〈內業〉又說：「形不正，德不來；中不靜，心不治」，「所謂『正靜』正是指的身心健全，形神雙全」，⁵²也就是「心全於中，形全於外」。內在的心能「鑑於大清，視於大明」，才能正常發揮「心之術」的精神作用；而「我心治，官乃治；我心安，官乃安」，心治心安了，感官形軀自然「皮膚裕寬，耳目聰明，筋信而骨強」，健康又有活力。如此一來，身心內外皆健全，人的身體整體自然流露出充沛的生命與活力，才能實現如同「聖人」般，擁有「與時變而不化，從物而不移」的精神智慧，與「不逢天菑，不遇人害」的理想生理狀態。

由此可知，在「形神合一的身體觀」的思維下，「修心而正形」的最終目的，在於「和以反中，形性相葆」（〈白心〉）。心代表內在於人身體之中的思維器官與君主之官，是人從事精神活動與產生知識與智慧的根源；形則為人身外顯的、具體的形軀，代表人類行為的實踐主體，是人一切具體的實踐活動的根據，也是

⁵² 同註 9，頁 135。

展示心之思維活動的載體。心與形既相異卻又相即不離，共同組成人的有機生命結構身體，故曰「身心一體」。因此，唯有身心調和、形神雙養、表裡遂通、內外雙全，精神智慧與身體健康兼顧，才是「愛吾身」的「養生」之道，與「聖人」的理想生命狀態的完美實現。

（三）內靜外敬的修養論

心與身有著君與臣的關係，心對身體的形軀感官有著主導與關鍵的作用。但〈內業〉又說：「不以物亂官，不以官亂心，是謂中得」，可見形軀與感官知覺同樣會影響心的狀態，心若能不受感官與外物的影響，便叫作「中得」。「中」指的就是「心」，「中得」指心能實踐心之作爲一身之主的操持能力。而在這個例子之中，呈現出「物→官→心」之物與官亂心的歷程。前述四篇以宮門喻心與耳目，心在與外物、他者的互動中，不能不透過耳目之門的媒介，因此，真正擾亂人心的，似乎主要不是作爲媒介的耳目，而是外物所誘發的心的欲望。四篇作者指出了身心間的交互影響，有時必須置於身心與外物的互動關係中來考量，才能獲得適切的理解。

至於外物所誘發的欲望，道家始終主張「無欲」與「少私寡欲」，主張減低與節制欲望的過度作用，以避免追逐外在物欲而不知自返，而導致自身異化的情況發生。四篇說：

虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處。（〈心術上〉）

世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣；靜則精，精則獨矣；⁵³獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰不潔則神不處。（〈心術上〉）

《管子》四篇結合了《老子》中「虛其心」（〈第16章〉）與「無知、無欲」

⁵³ 「精則獨矣」，原作「精則獨立矣」。劉師培說：「『立』字衍。『則獨』與『則靜』、『則神』並文。下云『獨則明』，亦無『立』字。」據改之。同註3，頁768。

(〈第3章〉)的概念，提出「虛其欲」，明白指出「虛其心」就在去除心中之欲。而「欲」的被指謂項，包含了前文提及的出於自用的情欲與智故外，過度與不常用智也被視為欲望的一種。可以說，稷下黃老將《老子》的「無知、無欲」化約至「無欲」的概念之中。所以稷下黃老強調，必須透過「虛其欲」的方法，去掃除「館」舍，掃除心中不潔的欲望。因為他們認為當人心沒有了欲望的堵塞，心就能通達，故曰「去欲則宣」；通達的心便有如「鑑於大清，視於大明」之止水照物的「靜」的狀態，故曰「宣則靜矣」；而「心靜氣理」(〈內業〉)，心「靜」便能使精氣留存於心中，使心成為「精舍」，故曰「靜則精」；成為「精舍」的心，便能「獨」，「獨」有「一」的意思，「一」當指「道」，意謂心成為「精舍」便能使道「卒乎乃在於心」，故曰「精曰獨」；道留處於人的心中，心便分受了道的原理原則，擁有了「思」與「知」的能力，也就是「明」，具備了明察事物的認識能力，故曰「獨則明」；具備了明察認識事物的能力，便能夠明白事物的道理，即所謂「搏氣如神，萬物備存」(〈內業〉)，故曰「明則神」。

「神將入舍、神乃留處」的「神」，實際上就是「精氣」。⁵⁴這一段談的是人要如何使「心之形」實現其「可以為精舍」的潛能，並進一步發揮「心之術」的功能與作用的議題。因此，這一段中有兩個重要的轉折，第一個就是「虛其欲」，「虛其欲」是「神將入舍」的起點；第二個就是「靜」，因為「心靜氣理」、「靜則精」，心要「靜」才能成為「精舍」，然後才能產生「獨」、「明」、「神」等精神作用。本文認為，這是稷下黃老對於《老子》「滌除玄鑑」、「虛靜」與《莊子》「心齋」的發展，「虛」就是「滌除」與「心齋」的方法的要點，意在排除主體的主觀意識，其目的在達致「鑑於大清，視於大明」之「靜」的心靈境界，以產生對客體的客觀認識。

此外，四篇的「節欲之道」，特別談到人應當節制喜怒哀樂的情感，並主張人應該要保持心情的平靜與愉悅，如：

⁵⁴ 本文認為，四篇中的精氣和神基本上是同一個概念。詳見本章第一節點二之(一)的討論。

慢易生憂，暴傲生怨，憂鬱生疾，疾困乃死。（〈內業〉）

凡人之生也，必以平正，所以失之，必以喜怒憂患，是故止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮，守禮莫若敬，守敬莫若靜，內靜外敬，能反其性，性將大定。（〈內業〉）

凡人之生也，必以其歡，憂則失紀，怒則失端，憂悲喜怒，道乃無處。愛欲靜之，遇亂正之，勿引勿推，福將自歸。彼道自來，可藉與謀。靜則得之，躁則失之，靈氣在心，一來一逝。其細無內，其大無外，所以失之，以躁為害，心能執靜，道將自定。得道之人，理丞而屯泄，匈中無敗。節欲之道，萬物不害。（〈內業〉）

「憂鬱生疾」，「憂悲喜怒，道乃無處」，人的心理會影響人的生理，心情不平和愉悅（歡），人就會生病。要保持人的生命與活力，就必須保持心境的平和，所以要「靜之」、「正之」、「以躁為害」、「執靜」。四篇之所以會有這樣的主張，可說是「靜因之道」在修養論中的體現，也是道家「推天道以明人事」的應用與展開，〈內業〉所云「天主正，地主平，人主安靜」是其證，天地正平，人也要保持心情的安靜正定。

但另一方面，除了內在的「虛」與「靜」的主體修養工夫之外，稷下黃老也主張透過外在的教化來輔助內在德性之涵養，故曰「止怒莫若詩，去憂莫若樂，節樂莫若禮」。稷下黃老整合了詩、樂、禮等外在陶鑠的「正形」方法，主張以內外兼修的方式來涵養心中的德性。這樣的思維，明顯是受到了儒家的影響，詩、樂、禮都是儒家六藝的內容，表現出黃老「采儒墨之善」中「以六藝為法」（〈論六家要旨〉）的一面。

稷下黃老「采儒墨之善」以應時變的觀點，與《莊子》主張「天在內，人在外」（〈秋水〉）、「外內不相及」（〈大宗師〉），應該「通乎道，合乎德，退仁義，賓禮樂」（〈天道〉）的論述大異其趣。可說是一種對於《老子》中「為學日

益」與「為道日損」(〈第 48 章〉) 的融合的嘗試。

稷下黃老雖然兼採儒家禮樂的教化，但不失其道家的基本立場。因此，在以承繼自道家的虛靜工夫的前提下，結合儒家「敬以直內」(《周易·坤·文言》) 的修養工夫，而曰「守禮莫若敬，守敬莫若靜」。將「靜」與「敬」揉和改造為「內靜外敬」之儒道融和互補而內外兼顧的修養工夫，藉以「去憂樂喜怒欲利」(〈內業〉)，使心保持在靜定安寧的狀態，而後能「反其性」，恢復人性之自然。而「內靜外敬」之靜內敬外，揭示了稷下黃老道內儒外的取捨，在反映出內外兼修、儒道會通的同時，也反映出稷下黃老學派以道家為本而整合各家所長，以更符合社會實際需要的思維原則與特色。

(四) 以物為法的認識論

1. 認識主體：心與九竅

〈心術上〉說：

知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？

任繼愈指出：「『彼』就是認識的對象，即客觀世界；『此』就是認識的主體，即心智。」⁵⁵栗冬生也說：「『此』(指心)和『彼』(指客觀事物)的劃分，在《管子》的作者來看，人的認識無非是主體(指心)與客體(客觀事物)相互結合的產物。」⁵⁶在四篇中，人心之所以具有認識能力，是因為「職道之精」而成為「精舍」，留處於人心中的有道精氣，使心具備了抽象的理性思辨能力「思」，及獲得知識與智慧的理性認識能力「知」。

雖然強調心的理性能力在認識外物活動中的重要性，但在其「形神合一的身體觀」的前提下，認識活動的進行，不只談及心的理性認識能力，同時亦論及耳目感官的感性認識能力。前文提及，四篇以宮與門喻心與耳目，耳目之「門」只

⁵⁵ 任繼愈主編，《中國哲學史》第一冊(北京：人民，1966)，頁 122。

⁵⁶ 栗冬生：〈略論《管子》認識論的主客體思想〉，載於《長白學刊》第 2 期(1994)，頁 13。

是心之「宮」與外物互動的媒介，實已寓有心扮演了一身之中的關鍵地位之意謂；但若從另一個角度來看，心之與外在的客觀事物交接時，不能不透過耳目之門的媒介，心的理性認識活動不但沒有辦法完全脫離耳目感官的聞見之知，反而必須以聞見之知為基礎。在四篇中，在主體認識客觀世界的認識活動中，雖然主張心與九竅各有其功能與作用，但主強調心居君位，運用耳目聞見能力的也是心，可見四篇已有以理性認識為主，以感性認識為輔的觀點。其文曰：

定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。（〈內業〉）

一意搏心，耳目不淫，雖遠若近，思索生知。（〈內業〉）

耳目感官負責「聞見」的感性認識，心負責「思索生知」的理性認識，兩者不但不相拒斥，而且相輔相成，可說是「修心正形」在認識論中的展現。而除了「思」與「知」外，〈內業〉還提到了心之「意」的能力在認識活動中的作用，其文曰：

意然後形，形然後思，思然後知。（〈心術下〉）

在「意→形→思→知」認識活動的推演過程中，「意」代表著認識主體的意向性。主體意向於被認識的客體之「形」，然後再以「思」的理性思辨能力與「知」的理性認識能力去從事認識活動，以期獲得對於客體的正確認識。但，客體的「形」為何呢？

2. 被認識的客體：物固有形，形固有名

關於客體的看法，四篇說：

物固有形，形固有名，名當謂之聖人。（〈心術上〉）

這一段的解文說：

物固有形，形固有名，此言不得過實，實不得延名。姑形以形，以形務名，督言正名。

王曉波藉由語意學（semantics）對此段進行了清楚的詮解，他說：

一切的物质存在均有其「形相」（按：form），故「物固有形」。「形相」也是物质呈现的表象，無表象，我們是無以感覺認識物质存在的。「名」是指謂著「物」的，「物」是被「名」所指謂的對象，而構成「名」的指謂意義。「名不得過實」，是「名」不得超過其所指謂的「類」或範圍。例如，「馬」是指謂著馬這一類的「物」，而不得以「馬」名去指謂鹿。那就是「指鹿為馬」了。雖在「馬」這一類中，其「實」還有白馬、小白馬、公的小白馬，若把「白」、「小白」、「公的小白」這些「實」擴延到「馬」名上變成「白馬」、「小白馬」、「公的小白馬」，就是「延名」，就會出現「白馬非馬」。所以，我們只能「姑形以形，以形務名」，是什麼「形」就是什麼「形」，並且以其「形」確定其「名」，督促所有的語言都要有正確的「名」謂之「督言正名」。⁵⁷

「實」與「形」在「物」本身，故曰「在彼」；「名」與「言」的詮定在人，故曰「在此」。主體的認識，必須與客體的形相相符合，主體在賦予客體概念名稱時，也必須以客體本身實際的形相為依準，才能獲得真實與正確的客觀認識。〈白心〉所說：「知其象，索其形；緣其理，則知其情；索其端，則知其名」，也是同樣的道理。「這就明確宣布：在名與實的關係上，事物的形、實是第一性的，名不過是從認識過程中所得到的概念，是客觀對象在主觀世界中的反映」。⁵⁸而主體能否獲得對客體的客觀認識的關鍵，就在於主體的態度與修維，

⁵⁷ 同註 8，頁 265-267。

⁵⁸ 參閱丁原明，《黃老學論綱》（濟南：山東大學，1997），頁 149。

故曰「不修之此，焉能知彼？」

3. 客觀的認識：捨己而以物為法

「修之此」的「此」，應當包了了主體的心與感官，故有「潔其宮，開其門」之語。但心為感官的主導者，「我心治，官乃治；我心安，官乃安」，因此，「修之此」的關鍵實在於心。要如何修此心呢？〈心術上〉說：

修之此，莫能虛矣。虛者無藏也，故曰：去知則奚率求矣？無藏則奚設矣？無求無設則無慮，無慮則反覆虛矣。

「虛其欲，神將入舍」，因此，「修之此」的主要方法就是「虛者無藏」。馮友蘭指出「無藏」有兩個方面的意義，「一方面是無求，即對於所知，沒有從感情出發的要求。⁵⁹……一方面是無設，即心中沒有主觀的成見⁶⁰」，⁶¹「無求無設」則能「無慮」，不出於「自用」之私慮⁶²，就是「虛」與「無藏」。「虛其欲」之後就能「靜」，「靜」則能「觀其則」，而後能「應」與「因」，〈心術上〉曰：

其應也，非所設也；其動也，非所取也。過在自用，罪在變化。是故有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。

這一段的解文說：

無為之道因也，因也者，無益無損也。以其形因為之名，此因之術也。名者，聖人之所以紀萬物也。……其應非所設也，其動非所取也，此言因也。因也者，舍己而以物為法者也。感而後應，非所設也，緣理而動，非所取也。過在自用，罪在變化，自用則不虛，不虛則忤於物

⁵⁹ 此即去除主觀的好惡之情，〈心術上〉：「人迫於惡，則失其所好；怵於好，則忘其所惡，非道也。故曰：不述乎好，不迫乎惡。惡不失其理，欲不過其情，故曰君子。」

⁶⁰ 也就是〈心術上〉所說的：「恬愉無為，去智與故，言虛素也。」

⁶¹ 同註 4，頁 233-234。

⁶² 《管子·任法》也說：「有私慮也，故有不知也。夫私者，壅蔽失位之道也。」

矣。變化則為（偽）生，為（偽）生則亂矣。⁶³故道貴因，因者，因其能者，言所用也。君子之處也若無知，言至虛也。其應物也若偶之，言時適也。若影之象形，響之應聲也，故物至則應，過則舍矣。舍矣者，言復所於虛也。

「過在自用，罪在變化」，因此，稷下黃老強調「虛」與「靜」。「自用則不虛，不虛則忤於物」，帶有預設立場的主觀的認識活動，便沒有辦法與客體的形相相符合，所以才要言「虛」。唯「虛」才能「應」物，唯有放下主觀之「自用」而客觀地去符應客體的「實」與「形」，才能獲得真確的認識。「變化則為（偽）生，為（偽）生則亂矣」，「變化」就是「動」，「動」將產生「偽」與「亂」的認識，也就是不真實不正確的認識，所以前文才會說「動之不可以觀」。因此，四篇作者強調主「靜」，唯有「靜」才能「觀其則」，才能客觀地認識客體的性質與規律。且「靜」而後才能「因」，在「無益無損」乎客體本身的性質的前提下，去賦予客體概念名稱，也就是「以形務名，督言正名」，故曰「以其形因為之名，此因之術」。人必須以「因之術」去客觀地為事物命名，才能使形名相當（名當），然後，便能反過來去「循名而責實」（《韓非子·定法》），而能「紀萬物」、使「萬物得度」，也可說是「以名制形」。這是稷下黃老「貴因」主張在認識論中的體現，也是「撮名法之要」中「控名責實，參伍不失」（《論六家要旨》）的一面。

此外，〈心術下〉中「凡物載名而來，聖人因而財之，而天下治」，與〈白心〉中「聖人之治也，靜身以待之，物至而名之」⁶⁴。正名自治，奇名自廢。⁶⁵名正法備，則聖人無事」，也是相近的意思。「聖人」象徵著能夠進行客觀的認識活動，與建立合乎客體的概念名稱與語言系統的理想認識主體。附帶一提，「名正

⁶³ 「為生」即「偽生」。俞樾說：「古『為』『偽』字通。」今從之。同註 41，頁 278。

⁶⁴ 「物至而名之」，本作「物至而名自治之」，據陶鴻慶說改。同註 3，792。

⁶⁵ 「正名自治，奇名自廢」，原作「正名自治之，奇身名廢」。尹知章：「奇，謂邪不正也。……『正名自治，奇名自廢』相對為文，謂名正則物自治耳，不正則物自廢也。〈樞言〉篇曰『名正則治，名倚則亂』，是其證矣。」據改之。同註 3，頁 792。

法備，則聖人無事」一段，指出形名與法的關係，也揭示了「以物為法」的認識論與形名之學，是可以由「心術」而向「主術」面向展開，應用在國家政體的「法治」之中的。

總結地說，稷下黃老的認識原則就是——「因也者，舍(捨)己而以物為法」。「捨己」就是「虛其欲」，「去欲則宣，宣則靜矣」，「靜」而後能「因」與「應」。「虛」與「靜」是認識主體心本身的修養工夫，「虛」以遮詮的方式來說，意在去除主觀成見與願望、不預設任何立場，摒除主觀的干擾；「靜」則從表詮的方式來說，「虛」而後能「靜」，摒除主觀後就能「客觀地」去進行客觀的認識活動，以產生對客體的真確認識。「因」與「應」則是主體對客體採取的態度，具體表現就是「以物為法」，就客體本身去認識客體。有了客觀的認識，主體才能進一步去賦予客體正確的概念名稱（正名、名當）。

「捨己以物為法」中的主客關係，可說是「無為制竅」中心與九竅的關係在認識論中的類比展現。由身體中的心與九竅的主客關係，類比到認識外物的活動中，便表現出「在此」與「在彼」的主客關係；「捨己而以物為法」的認識原則，須先「捨己」才能「以物為法」，亦可視為心「無為」而後能「制竅」的、心「靜」而後能「因」的「靜因之道」在認識論中的體現。這樣的認識論，可說是黃老「以虛無為本，以因循為用的原則在認識活動中的體現」。

（五）修心靜意的得道論

前文提及，「意」兼含了「志」之意志與「思」之思辨能力兩種功能。但本文認為，對於「意」之思辨能力「思」是否能脫離感官聞見之知，實有待商榷。原因有二，第一，在〈心術下〉「意→形→思→知」認識活動的推演程序中，「意」代表著認識主體的意向性，意向於被認識的對象「形」而非主體自身，如此才能去除主觀而產生客觀的認識。而「意」雖然是認識活動中，「捨己而以物為法」的關鍵，但仍必須「以物為法」。而當「物」是具體有形的對象時，就不能不透過耳目感官先取得感覺與件，再進行理性之「思」的綜合與分析作用。因此，「意→形→思→知」的思辨歷程，不但無法完全脫離感官，反而是必須以感官認識為

基礎的。第二，〈白心〉說「思索精者明益衰」，〈內業〉也說「道滿天下，普在民所，民不能知」，「思之思之，又重思之，思之而不通」，可見「思」之理性思辨能力是有限的。而其所以有限，正在於必須以感官聞見之知為基礎，以有形的具體事物為對象，所以對於感官無法認識的近乎無形的精氣與虛無無形的道，便「思之不通」、「思之不得」(〈心術下〉)了。據此，本文認為，最起碼，在認識客觀有形事物的活動中，「意」之「思」是不能完全脫離感官聞見之知的。

此外，就人心與道和精氣的關係來看「意」。四篇認為道「可安而不可說」，但「修心靜意，道乃可得」；精氣「不可呼以聲」卻「可以迎以意」。也就是說，人可以藉由心之「意」的功能迎接道與精氣，使道與精氣留處於心中(安)，「意」的功能凸顯出人心在與道和精氣的關係之中，亦有著主觀能動性的一面，而不是永遠被動地等待道與精氣之降臨，「意」彰顯了人存在於天地之間的積極意義。然而，可以迎接道與精氣的「意」究竟主要是「思」還是「志」呢？

道與精氣是「思之不通」、「思之不得」的，因此，人心之中可以迎接道與精氣的「意」，自然不是「思」，而主要是「志」，人其實是以意志迎接道與精氣的。人以心中的意志迎接道與精氣，象徵著人的自覺意識與能動性。人心之指向於道與精氣的意向性，正是來自人心的自覺意識，唯有自覺的觀照主體才可以把道與精氣迎入心中，從而實現心之作為「精舍」與「智舍」的潛能，而成爲道與智慧的載體。也就是因爲這個原故，四篇才會把「意」擺在「心術」活動歷程的第一順位，以區別自覺與不自覺的從事「心術」之精神活動的差異。據此，本文認為，「意」之「思」功能，意在指出自覺與不自覺地運用「思」的差異，是從屬在「意」之「志」的功能之下來言說的。「意」主要是「志」，而不是「思」。

而「意」之迎接道與精氣的自覺意志，就和人心之「可以爲」「精舍」與「智舍」一樣，都是潛能，因此，要實現展示「意」的功能與作用，同樣有其修養工夫與前提。必須先「修心」，透過前述的虛、靜工夫，使心保持在「大清」、「大明」之觀照主體的心靈狀態，然後才能「一意搏心」(〈內業〉)，以心之意志自覺而專一地慕求與迎接道與精氣，這就是「靜意」。「修心靜意」，則「道乃可得」，

還能「搏氣如神」，主動地迎接道與精氣。可知「修心靜意」實際上包含了虛、靜、一三種工夫，虛、靜其心是基礎，一其意志是關鍵，也是人的主觀能動性的展現。三者兼顧才能真正迎接道與精氣，將道與精氣留駐於心中，而成爲「得道之人」(同上)，也就是「聖人」，故曰「唯聖人得虛道」(《心術上》)。而這樣的思維，也影響到荀子「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明」(《荀子·解蔽》)的主張。⁶⁶

得道的「聖人」，便能達致《內業》所說的：

執一不失，能君萬物。……得一之理，治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。

心以藏心，心之中又有心焉。彼心之心，意以先言，意然後形，形然後言，言然後使，使然後治。不治必亂，亂乃死。

「得道」就是「得一之理」，道停留於聖人的心中，聖人便能「執一」，也就是「執道」。「執一不失，能君萬物」的「聖人」，便能自覺地展開《內業》中「意→形→言→使→治」之由「心術」而「主術」的推演過程。「意→形→言」，是「心術」範疇中「捨己而以物爲法」的認識論，藉由「因之術」「以形定名」與「督言正名」，使形名與名實相符相當。「言→使→治」，則將形名關係向外類比至國家政體之中，使得統治者便能執「名」以御「形」，也就是「使」御臣下；若形名相當，便能使國家得「治」。此外，《白心》說「正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事」，「名」落在治國的實際操作之中，便可以具體表現爲「法」。「修心靜意的得道論」基本上屬於「心術」的範疇中，但卻在聖人「得道」後，直接展開了「主術」的論述，可見得道聖人是「心術」與「主術」範疇的集合與中介。得道的聖人，以「心術」的實踐爲前提，貫通了「心術」與「主術」，達致了「心

⁶⁶ 陳麗桂曾析論《荀子》對《管子》「虛」、「一」、「靜」的發展，值得參考。同註9，頁148。

安是國安也，心治是國治也」(《心術下》)的實現。

二、實踐「心術」的理想人格：聖人

(一) 理想人格名號的設定：聖人

《老子》以純粹思辨領域中的「聖人」取代了周文與現實社會中的「王」，以思辨性的「道—聖人—天下」的新的三元結構，取代了現實性的周人的「天—王—天下」的三元結構。奠定了道家哲學始終以「道」為最高範疇展開論述的前提，與「推天道以明人事」的思維原則。在《老子》中，「心術」與「主術」、治身與治國之道是一理貫通的，而兩個範疇的集合與中介就是「聖人」，聖人既是個體生命中的理想人格，也是國家政體的理想統治者，表現出以侯王為中心的思考意向。

《莊子》有見於「聖人」一詞在戰國時為儒家與世俗所重，具有周文「聖王」的濃厚色彩，為了呈顯出其不同於「聖王」的思維意向，便突出了「道之真」(《讓王》)的特性，獨創與世俗之「偽」相對的「真人」之理想人格形象，及各種「X人」的不同的理想人格的名號，以提出一個立基於道的新的思考方向。這些不同的名號，自其同者視之，皆意向於形上之「道」，著重「心術」範疇之返身向內以臻上通形上之道的實踐工夫，意在將「形上境界之道」內化於個體的心靈境界之中，在個體生命中實現體道的生活。且表現出以「主術」為「心術」之餘事，不以侯王為中心，而以個體生命的精神境界為核心的基本立場。

至於稷下黃老，《管子》四篇篇目都強調「心術」，但實際上「心術」就是身體場域中的「主術」。「心安是國安也，心治是國治也」清楚地呈顯出「心術」、「主術」一理貫通的思維，承繼了《老子》中以侯王為思考中心的路線。既以侯王為思考中心，為了符合戰國中後期統治者與社會現實的需要，稷下黃老在道家「推天道以明人事」的思維原則下，以道論為本，吸納整合各家所長，走向了側重於「主術」的社會性路線。

在這樣的思維模式下，稷下黃老對於理想人格的名號，因襲了《老子》「聖人」之名號，同時也是當時流行的理想人格與理想統治者之名號，藉以貫通「心術」與「主術」。並進一步在以道家為本的前提下，兼採各家所長地賦予「聖人」新的、更具現實性與社會性的多元意含。這一點，在前述「心術」面向的五種展開中即已充分表明。

前述五個「心術」面向之間是環環相扣的，具有一致而融貫的思維。首先，在身體的場域中，心與九竅的君臣關係，表現出自我與他者、主體與客體的原型。心與九竅雖然各有其身分與職能，但同為身體整體的組成部分，雖有君臣之分，但絕不能斷然割裂，是不可分割的整體。因此，四篇強調著自我與他者之間的和諧關係。四篇以君臣喻心與九竅，發展出「我心治，官乃治；我心安，官乃安」之「治官在於治心」的思維原則。心就是自我或主體，官就是他者或客體，四篇以主體的自我修維為前提（心治），展開與客體及他者的互動關係。而雖有主客之分，但強調主客的調和，及「心處其道，九竅循理」之有序與和諧的關係。若將這樣的關係推展到整個身體，便表現為心與形的主客關係，因而發展出「治形在於治心」之「修心正形的養生論」，與「內靜外敬的修養論」，同樣以主體的修維來達致主客的有序與和諧。若將這樣的關係向外類推到與認識客觀世界的活動之中，便表現為「修之此」才能「知彼」的「捨己而以物為法」的認識論。強調主體必須透過自身的修維，才產生對於客體的客觀認識，也才能依據客體本身的特性賦予客體適當的概念名稱。形名相當，就是主體的心靈與客體的形相相符合的表現，也是主客有序與一致的表現。若將這樣的關係意向於形上之道，便呈現出「修心靜意，道乃可得」的得道方法。在心以意志去迎接道與精氣的存在活動中，心與道氣便呈現出主客關係。而當心將道與精氣留駐於主體之中，心便成為了「精舍」，「精舍」正是主（心）客（道）一致的產物。

上述這五個面向，在「聖人」的「心術」中，由多元歸為一元，共同表述著體道者的心靈在不同面向中的存在活動。「聖人」的心靈，就是身體之中以「靜因之道」操持「無為制竅的統御術」的「有道之君」。「聖人」的生命狀態，就是

「修心正形的養生論」中，形神雙養、內外雙全，故能「與時變而不化，從物而不移」、「不逢天菑，不遇人害」之充滿了生命力的理想狀態。「聖人」的修養境界，是「內靜外敬的修養論」中，能夠自覺地實踐「內靜外敬」之儒道融和互補、內外兼顧的修養工夫的「得道之人」。「聖人」的認識活動，是「捨己而以物為法」的，能夠摒除主觀的干擾，以「因之術」客觀的「以其形因為之名」，故能使形名相當與「督言正名」。聖人的心靈境界，是「修心靜意的得道論」中，實踐虛、靜、一三種工夫，而能主動迎接道與精氣的「得道之人」，成就「聖人」的理想人格。

（二）實踐「心術」的行為主體

「心術」涉及治身與治心之道，廣義的說，實踐「心術」的行為主體是每一個個人，狹義的說是作為人一身之主的心。雖然稷下黃老有明顯的「主術」傾向，但實踐「心術」的行為主體，並不限於統治者，而是屬於每一個生而為人的存在者。在「心術」的範疇中，每一個個體，都能夠經由「心術」的實踐而成為「得道」的「聖人」，成為操持自身生命的一身之主。

在《老子》中，「聖人」就是實踐「心術」的理想人格。「聖人」的「玄鑑」之心，就是體現了形上之道的載體；「聖人」的存在活動，即為理想人格在個體生命的場域中具體展示其對形上之道的領會的載體。《管子》四篇也承繼了這樣的思維，以「聖人」為實踐「心術」的理想人格。四篇中的「聖人」就是體道的理想人格，體道「聖人」的心靈——「精舍」與「智舍」，就是形上之道的載體，聖人在各種不同情境中所展示的存在活動本身，就是體道者展示其對形上之道的領會的載體。

（三）聖人與君子

在《管子》四篇中，除了以「得道」的「聖人」名號表述理想人格之外。還有一個值得重視的名號「君子」。在《老子》中，「君子」只出現2次，⁶⁷大概就

⁶⁷ 〈第31章〉：「君子居則貴左，用兵則貴右。兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。」

是「善為士者」⁶⁸的意思，泛指慕求於道的知識份子。《老子》雖然沒有將「君子」與「聖人」對舉，但已隱含著「君子」以「聖人」為目標的意謂。至戰國中期以降，由於儒家強調「君子」、「小人」之辨，「君子」便成為儒生的代名詞，而在儒家的論述脈絡中，「君子學以致其道」（《論語·子張》），「君子」代表了慕求於理想人格「聖人」之道的學道者。如：

君子之道，焉可誣也？有始有卒者，其惟聖人乎！（《論語·子張》）

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。（《論語·季氏》）」

聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。（《孟子·盡心下》）

聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶，剛柔相推而生變化。……是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變而玩其占。（《易·繫辭上傳》）

在儒家的文本中，「聖人」是體道的理想人格，「君子」是學道的知識分子，「聖人」與「君子」的關係與《老子》中並無太大差異。只是後來儒家思想成為顯學，⁶⁹「聖人」之名雖然為各家所使用，但「君子」卻被儒者所專擅，專指儒家語境中追求仁義道德的人格。所以《莊子》才會區分「天之君子」和「人之君子」⁷⁰的不同，並批判以仁義治天下的「聖人」。黃老學派和莊子學派是並行發展的，《管子》四篇應當處於和《莊子》書一樣的文化語境，但對於「君子」與「聖人」的看法卻有著顯著的差異。四篇中「君子」一共出現 4 次，列舉如下：

⁶⁸ 〈第 15 章〉：「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。」〈第 68 章〉：「善為士者不武。」

⁶⁹ 《韓非子·顯學》：「世之顯學，儒、墨也。」

⁷⁰ 〈大宗師〉：「子貢曰：『敢問畸人。』曰：『畸人者，畸於人而侔於天。故曰：天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。』」

物固有形，形固有名，名當謂之聖人。……是以君子不休乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故。（〈心術上〉）

聖人無之，無之則與物異矣，異則虛，虛者萬物之始也，故曰：可以為天下始。……故曰：君子恬愉無為，去智與故，言虛素也。……君子之處也若無知，言至虛也。（〈心術上〉）

執一之君子，執一而不失，能君萬物。日月之與同光，天地之與同理。聖人裁物，不為物使。（〈心術下〉）

天主正，地主平，人主安靜。……是故聖人與時變而不化，從物而不移，能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四枝堅固，可以為精舍。……執一不失，能君萬物。君子使物，不為物使。得一之理，治心在於中，治言出於口，治事加於人，然則天下治矣。（〈內業〉）

就論述形式而言，四篇常將「聖人」與「君子」對舉來進行論述，以「聖人」為體道的理想人格，以「君子」為效法「聖人」嘗試如何「執一（道）」的有志之士。將「聖人」與「君子」對舉的言說形式，應該和儒家論述形式的流行有關。若就「君子」的概念意含而言，四篇中「君子」從事的活動，是「恬愉無為，去智與故」，能「執一（道）」，能「使物，不為物使」。這顯然不是儒家思想脈絡中的「君子」，四篇以偷換概念的方式賦予了「君子」道家的概念意含。稷下黃老與區分「天之君子」和「人之君子」的莊子學派不同，藉由偷換概念的方式，對於「君子」進行了正面而肯定的描述，再次反應了黃老以道家為本而兼採整合各家所長的思維方法與特色。

第三節 主術面向的多元展開

一、「主術」的多元展開

張舜徽在〈管子四篇疏證〉的自序中指出，《管子》四篇談的實際上是「君人南面之術」，「其間精義要旨，足與《道德》五千言相發言也。余既沈潛此數篇之義，嘆為主術之綱領，道論之菁英。」⁷¹短短數言，確為鞭辟入裡的行家之論。

《管子》四篇承繼著《老子》的思想，在以「道」為最高範疇的前提之下，兼採與融貫各家所長，展開了由「心術」而「主術」的論述。

「心術」的範疇是每個個人都能實踐的，但在「主術」的範疇中，唯有統治者才能是實踐「主術」的行為主體。從「心術」與「主術」一理貫通的角度而言，理想人格只能是理想統治者，不是每個人都能成為貫通「心術」與「主術」的「聖人」的。本文認為，在「修心靜意的得道論」的基礎上，理想統治者「聖人」，在「得道」的大前提下，貫通了「心術」與「主術」，並依循上述「心術」的思維，展開了「主術」的二個面向的治國之道的論述。茲分述如下。

（一）君逸臣勞的無為統御術

1. 國君一體、君臣分工共治的思維與時代背景

〈心術上〉說：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。」當稷下黃老以君臣喻身心的同時，實際上也以身心喻君臣。因此，在身體的場域中，所具有的「身心一體」，與以心為一身之主、心與九竅各有其職分的思維，若類比展現至國家政體的場域中，便產生了「國君一體」，與以統治者為一國之主、君臣分工共治的思維模式。《管子·君臣下》說：「君之在國都也，若心之在身體也」，更加清楚地揭示了稷下黃老「國君一體」與「身心一體」的類比關係。在「心術」範疇中，基於「身心一體」所展開的「修心正形」之形神雙養的養生之道，應用在國家政體中，便表現為統治者與百官各司其職，以達致「國君一體」之整體和諧的主張。身體中，「我心治，官乃治；我心安，官乃安」，依此類推，國家政體

⁷¹ 同註 41，頁 199。

中，統治者的「心安是國安也，心治是國治也」。「心術」可說是身體場域中的「主術」，反過來說，「主術」也是國家政體場域中的「心術」。在四篇中，身心與君臣，身體與國家政體，實際上是相互為喻的，就如同本文反復說明的，「心術」與「主術」是一理貫通的。

關於「國君一體」觀的時代背景。本文第二章曾經論及，《管子》〈水地〉與〈四時〉中，已有以「五」來配屬人體器官與組織的古中醫學記載。雖然還沒形成有一定的規律，也還沒有明確地以心為一身之主，但實際上已呈現出身體的各組成部分各有其功能與作用，且共構成一不可分割的有機身命整體的觀點，可視為四篇「一體」觀之形成的文化背景。雖然四篇將身體與國家政體相互為喻，國家政體也是一個由君主與天下臣民，乃至人文建構、土地與人民等各組成部分所組成的有機政治結構，但「國君一體」的關係，實不若「身心一體」般有著不可分割的（undivided in itself）單一性（unity）。尤其在群雄割據、兼併戰爭頻仍、「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」（《孟子·滕文公》）的無道亂世，統治者與政權的更替，布衣卿相的接替，人文建構與朝綱制度的改易，乃至土地與人民的擴充與減遞，都在不斷的拆解與重組之中。而或許正是因為置身於這樣的亂世之中，國家政體時時潛有著拆解與重組的危機，所以，四篇作者才會將身心與君臣互喻，希冀藉由「國君一體」的提出，形成一有如「身心一體」般穩固的有機政治結構，以實現國家政體之有序與和諧的運作。

就如同在「身心一體」的整體思維下，心與九竅乃至四肢百體各有其功能與作用，共同維持著身體的正常運作一樣；在「國君一體」的整體視野之中，亦存在著「君臣分工共治」的觀點。君臣分工共治的觀點，或許與身體各組成器官各有其作用的醫學文化背景有關，但更主要的，是因為當時已經形成了官僚制度的政治社會背景。⁷²

西周與春秋時期，在貴族的宗法制、分封制、等級制和世襲制密切相關的政

⁷² 陳鼓應說：「戰國中後期，官僚制度之興起，百官共治之態勢業已形成。黃老以此首次提出含蘊幾層意義之分工治國原則，以應和時代之呼聲。」同註2，頁127。

治社會背景中，在周王國和各諸侯國裡，世襲的卿大夫便依照聲望和資歷來擔任官職，享有一定的封邑與收入，形成世卿、世祿制度。而後隨著周文疲弊、禮壞樂崩，復以經濟層面上，因著鐵耕牛耕技術的發明而帶來的農業發展與土地私有化現象，及伴隨著手工業、商業的繁榮而起的新興商人階級，與私學及新的士的階級的興起，社會政結構產生了重大的變革。自春秋末年起，在部分諸侯國內與卿大夫家臣中，出現了以糧食為俸祿的官僚和官僚性質的家臣，他們不再有封地，而改以糧食為奉祿。到了戰國時代，這種官僚性質的家臣制，就逐漸發展成為中央集權政體的官僚制度。⁷³由於當時各國普遍採用以糧食為官吏俸祿的制度，不再用封邑作為官祿，這樣就便於官僚的任用和罷免。《韓非子·外儲說右下》篇所載：「主賣官爵，臣賣智力」，便反映出君主任用技術官僚的制度的普及情況。

因應著這樣的時代背景，四篇以心與九竅比喻君主與百官分工共治的關係，以耳目之官的不同功能與作用，譬喻技術官僚不同的職分與職能。而這些技術官僚，主要來自新興的士階層，然而當時「士無定主」，君主與技術官僚之間的關係，不若世襲制時般緊密。也因此，四篇才會將「身心一體」與「國君一體」相類比。在「國君一體」的整體思維下，一方面強調君主之作為一國之主與統御百官的主導與關鍵地位，以上下之位的确立避免「陪臣執國命」（《論語·季氏》）的情況發生；另一方面，以身體中「心無與視聽之事，則官得守其分矣」的譬喻，去約束節制君主的有為私欲，以尊重技術官僚的專業與職能。君臣各守其分、各司其職，才能共同維持國家政體有效的運作與有序的和諧關係。

而所謂「一體」，是在整體大於部分的總合的意義下來言說的。使身心結合產生大於百體的總合的作用的，是「得道」心靈（精舍、智舍）的「心術」；同樣的，使君主與百官的結合發揮大於部分的總合的效用的，是「執一（道）無失」

⁷³ 楊寬認為，戰國時期官僚制度的確立，主要是因為推行了下列六種制度：奉祿制度的推行，賞金辦法的實施，「璽」、「符」制度的建立，年終考績的「上計」制度確立，視察和監察地方的制度，選拔官吏的制度和辦法。詳見其書《戰國史》（臺北：臺灣商務，1997），第六章第一點的討論，頁 216-222。

的理想統治者「聖人」的「主術」。「心術」與「主術」都是在「道」的大前提下展開的，體道的心靈與聖人，賦予了「心術」與「主術」形上的基礎；反過來說，「心術」與「主術」的實現，也成爲了展示「道」的載體。

2. 君臣關係的形上根據：道與理

(1) 道—理—事

四篇在「道」的形上基礎與「國君一體」之整體觀的視野下，展開了君主與百官分工共治，而以侯王爲思考中心的「主術」論述。然而，作爲總規律、總原理的形上之「道」，如何能轉化爲「主術」而應用在「人事」的處理之中呢？這就需要「理」的中介。

《老子》中並沒有「理」字，在黃老帛書《黃帝四經》中，則常將「道」與「理」並舉，如「天地之道，人之理也」，「逆順同道而異理」，「執道而循理」（《經法·四度》），與「正道循理」（《經法·論》）等語。陳鼓應據此指出，「『理』在黃老思想中，是特就『道』落實在人事層面，特別是政治作為上取法天道而有的行事原則。在理論上，『理』一概念具有連接抽象的形上之道與具體人事作為的關鍵意義」⁷⁴。四篇中的道、理、事也著有類似的關係，〈心術上〉說「心處其道，九竅循理」，又接著說「上離其道，下失其事」，將「道」分別與「理」、「事」對舉，更加突顯了「理」之作為形上之道與具體人事的中介地位，呈顯出「道—理—事」的關係。事依於理，理出於道，人之所以能在「主術」範疇中實踐「推天道以明人事」的原則的中介，就在於「理」。

而「理」何以能作為形上之道與具體人事的中介呢？四篇說「道在天地之間」（〈心術上〉）、「道滿天下，普在民所」（〈內業〉），又說「道之紀，殊形異執，不與萬物異理」（〈心術上〉），這也就是說「萬物各異理，而道盡稽萬物之理」（《韓非子·解老》）。可知四篇中「道」無所不在，具有能動性，以「殊形異執（勢）」的方式佈滿了天、地、人與萬物之間，所以說「道」盡含了「萬物之理」；另一

⁷⁴ 同註 2，頁 129。

方面，一切的存在皆分受了「道」而擁有了「萬物各異」的「理」。可知「道」是「一」，是總規律、總原理，也就是「一之理」（《內業》）；萬物各異之「理」是「多」，是分殊的原理原則；而萬物各異之「理」來自於「道」，「道」自然「不與萬物異理」。四篇清楚地說明了「道」與「理」的關係，就是一與多、共相與特殊的關係，萬物分受於「道」的殊異之「理」，就是抽象的「道」與具體的「事物」的中介。

「推天道以明人事」的思維，若落在統治者「主術」範疇的運用上，便呈現為「其術以虛無為本，以因循為用」（《論六家要旨》）的統御原則。也就是說，「主術」的操持與展示，必須以作為總規律與總原理的「道」為本，並「因循」著客觀事務的各種情境與實際需求，採用不同的「理」去處置人事。稷下黃老學派以「道—理—事（包含了物）」的關係，進一步為「推天道以明人事」的原則，提供了具有形上基礎與實踐可能的雙向說明。

(2) 由道理關係看君臣關係

道與理之一與多的關係，落在國家政體之中，便表現為君主居一國之主的上位而「處道」，及百官居下位而「循理」、執「事」的關係。就如同道盡含了萬物之理一樣，百官的行事，必須符合統治者的指導原則。也就是說，「處道」的統治者，負責的是依據「推天道以明人事」的行事原則，去規劃國家施政的大原則與大方向（一），至於政策細項的實際操作，則有賴「循理」之各司其職的技術官僚去執行與施事（多），所以司馬談才會說黃老的「君人南面之術」「指約而易操，事少而功多」（《論六家要旨》）。反過來說，就像道不與萬物異理一般，統治者必須以「無為」的、「捨己而以物為法」的「靜因之道」去「量能而授官」（《管子·君臣上》）。也就是先以「虛靜」排除自身的主觀情欲與智故，才能明瞭人才「殊形異執（勢）」的特性與能力（理），然後才能客觀地「因」「應」其才能去「量能而授官」（《管子·君臣上》），把對的人放在對的位置上，而後「以靜制動」地統御百官，這也就是司馬談說的「與時遷移，應物變化」（《論六家要旨》）在知人善任上的應用。

統治者雖為一國之主，扮演著領導官僚體系的關鍵地位，但同時，統治者也必須尊重百官的職分與職能，君臣分工合作，才能共同治理國家，維持國家有序又有效的運作，這才是「心處其道，九竅循理」在國家政體中的實現；相反的，若統治者越俎代庖，將導致「上離其道，下失其事」的失序現象。

因此，「心處其道，九竅循理」的和諧關係，必須建立在上下之位的確立的基礎上。就猶如道與理之一與多、共相與分殊的關係無法互換一樣，統治者與百官之間的君上臣下關係也不能倒置。《管子·君臣上》中「論材量能，謀德而舉之，上之道也；專意一心，守職而不勞，下之事也」的說法，可相互參證與說明。道理與君臣的類比，為擷取自法家思想中「尊主卑臣，明分職，不得相踰越」的思想成分，提供了以道為本的形上基礎。

此外，「以靜制動」的統御術，也揭示了君臣之間靜與動、無為與有為的不同職分與職能。在《老子》中，「好靜」是統治者無為的表現形式之一，正與有為、妄動相對；稷下黃老將統治者的「好靜」與「靜勝躁」的常則結合，發展出上主靜下主動，與「君無為，臣有為」之君臣異位、異職與異能的處事原則，這也可以說是對《老子》「我無為而民自化」(《第 57 章》)與「無為而無不為」(《第 48 章》)的新的詮釋與發展。君主「處道」故無為而主靜，百官「循理」故有為而主動，君主「以靜制動」地統御百官，便是「無為而無不為」，君臣之間自然形成了「君逸臣勞」(《論六家要旨》)的關係。「道一理」的關聯，為「君逸臣勞的無為統御術」提供了形上基礎與實踐可能的雙向說明。

稷下黃老的思想體系中，君臣上下異位與異職，「君無為，臣有為」，「以靜制動」，「君逸臣勞」之無為統御術等論點，再再呈顯出君主與百官共治而以侯王為思考中心的思維。「一人之治亂在其心，一國之治亂在其主」(《七臣七主》)，統治者的「心安是國安也，心治是國治也」，既以侯王為思考中心，使上下各當其位、各盡其能與維持國家有效與有序的運作的關鍵，就若在了統治者的身上。而治國在於治身，治身在於治心，統治者必須先藉由「心術」修練自身，成為得道的理想人格之後，方能成為在國家政體的場域中，藉由「主術」展示其對形上

之道的領會的理想統治者，亦即成為貫通「心術」與「主術」的「聖人」。這樣的「聖人」，表現出道家始終一貫的由「心術」而「主術」的思維特點。而其實，在稷下黃老道出「心術者，無為而制竅者也」的當下，便已明顯地揭示了「心術」實際上是為了「主術」的實現之向社會性傾斜的實用意向。

3. 《管子》四篇對《老子》無為統御術的轉化

稷下黃老學派「君逸臣勞」的無為統御術，承襲自《老子》「無為而無不為」的觀點而有所轉化，呈現出向社會性傾斜的意向。茲就四個方面進行分析與闡釋。

第一，無為之由道而術的轉化：《老子·第48章》說：「為道日損，損之又損，以至於無為」。在《老子》那裡，「無為」是體現道與自然的價值的大原則，無為之作為統御術，只是「為道」工夫與無為原則在國家政體中的一種展現。至稷下黃老，無為依然是統御術的原則，但不同的是，稷下黃老以「靜因之道」、「以靜制動」、「君逸臣勞」等來詮解無為，更為具體地賦予了無為在實際操作上如何「制竅」與駕御百官的政治性意義。四篇在豐富了無為之作為「術」的意含的同時，也淡化無為之指向於「道」的形上色彩。由「道」而「術」，正呈顯出稷下黃老將《老子》那裡高高在上的形上之道，降轉與落實於政治社會的實用性意向。

第二，就無為統御術的實踐場域而言：前文提及，在《老子》中，由於身體觀與身心關係尚未顯題化，無為之作為「統御術」的意義，基本上就國家政體的場域來言說的，屬於「主術」的範疇。至戰國稷下黃老之時，時人對於身體觀與身心關係已形成豐富的論述，是以稷下黃老學派將無為的統御術，類比運用至身體的場域之中，表現為作為一身之主的心如何「制竅」的統御術，也就是「心術」。與此同時，也將身心與君臣相互類比，直接揭示了由治心而治身而治國，由「心術」而「主術」之一理貫通的道理。這是稷下黃老對於《老子》無為統御術的新的應用與詮釋。

第三，就無為運用的對象而言：在《老子》那裡，無為主要是針對「統治者本身」的有為而發的，是統治者治身與治國的原則與修練方法；至《管子》四篇，無為雖然也是統治者治身與治國的原則，但卻主要轉而表現在統治者如何「駕禦

臣下」的統御術之上。「無為」的行為主體雖然都是統治者，但「無為」方法的運用對象，卻主要由統治者本身，轉而指向受治的技術官僚。所謂「我心治，官乃治；我心安，官乃安。治之者心也，安之者心也」，稷下黃老強調著統治者對於百官的主導與關鍵地位。雖然「君逸臣勞」的統御術，也強調統治者不能越俎代庖地「與」與「奪」百官之職能，尊重受治者的職分職能，留心於統治者與百官之間有序和諧的共治關係，具有「君國一體」的整體思維。但不可諱言的是，統治者之駕御百官的意向是鮮明的，清楚地揭示出稷下黃老關注「君人南面之術」的傾向，這與《老子·第17章》「太上，下知有之……百姓皆謂我自然」中所描繪的，讓人民幾乎感受不到其存在的統治者與太上之治是截然不同的。

第四，就君臣上下的關係而言：在《老子》中，理想的君臣與君民關係，應該是「大制不割」的，而這必須配合著君主的「善下」與「不敢為天下先」。在這樣的前提下，君主無為統御術的運用，統治者存在的目的，意在「輔萬物之自然而不敢為」，藉由協助個體防範自身的異化，以確保個體的自主性與自由發展。也就是說，統治者的「無為」，是為了保障受治者的「自化」，即「我無為而民自化」，終能收取「無不為」的實效，自然達致「大制不割」的整體和諧。在強調國家政體的整體和諧的同時，亦確保了其中每一個組成份子的自主性。

至稷下黃老，對於「大制不割」，以身體中心與百體不可分割的「身心一體」觀來比喻，以更加具體地揭示「君國一體」的整體意義。但在四篇之中，「無為制竅」的「靜因之道」，雖然按照臣下「殊形異勢」的本性與才能去知人善任，也尊重臣下的職分與職能，但絕不是任由臣下自由發展，而是藉由「靜因之道」與「以靜制動」的統御術，去差使臣下替君主辦事。也因此，《老子》「民自化」與「無不為」之自然實效，被稷下黃老改造成「臣有為」與「臣無不為」的主張；「無為」之「輔萬物之自然而不敢為」，也由保障臣下的自由發展，轉而意在「以靜制動」，成為了統治者駕御臣下的統御術。

稷下黃老雖然有著「國君一體」的整體思維，但也同時強調著君主對於臣下的主導與關鍵地位，因為上下之位的确立，正是實現「君逸臣勞」的基礎。因而

在「道—理」與「君—臣」的類比關係下，發展出「君無爲，臣有爲」之上下異位、異職與異能的架構。這可說是稷下黃老對於《老子》「我無爲而民自化」、「無爲而無不爲」與「大制不割」的創造性詮解。

(二) 以道整合禮法的治國之策

1. 禮法出於道

(1) 天道與人事的雙向關係

《老子·第38章》說：

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。……故去彼取此。

《老子》以「失」的方式，爲周的人文建構作一導源，指出自然的「道」乃是周「禮」的根基。面對「周文疲弊」與「禮壞樂崩」的社會現實，《老子》指出應當「去彼」周文的方式，而「取此」復歸於道與自然的方式。因而發展出聖人之治應當在領會形上之道的基礎上，重新建立起新的人文建構，以在國家政體的場域中，展示統治者對形上之道的領會的新的治國思維與方向；同時，也呈現出「推天道以明人事」的思維原則。至稷下黃老，便是在這樣的思維與方向下，去整合與融貫各家所長，重新展開了以「道」爲根基的，新的人文建構的論述。

〈心術上〉說：

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。簡物小大⁷⁵一道，殺僂禁誅謂之法。

這一段文字，表現出「道—德—義—禮—法」之間雙向的推衍關係。若就人文的導源而言，便是「道←德←義←禮←法」，稷下黃老和《老子》一樣，將人

⁷⁵ 「大」，通行本作「末」。丁士涵云：「『末』疑『大』字之誤。」據改之。同註3，頁762。

文的根源導源於形上之道；然後在「道」的根基之上，重新展開了「道→德→義→禮→法」之由形上天道而形下人事的發展方向，將天道層層降轉地具體落實於人事之中。但稷下黃老不同於《老子》的是，《老子》以「失」的方式來言說，表明了《老子》意在為人文導源，藉以指出人文的根基是自然的道；稷下黃老不言「失」，直接展開了由天道而人事的層層降轉與層層落實，揭示了稷下黃老所重視的，是站在《老子》的哲學基礎上，思索如何將形上之道落實與應用於人事之中的價值取向。也就是說，雖然《老子》與《管子》四篇都注意到天道與人事之間的雙向關係，但《老子》之意主要在指引人文的建立應該立基於天道的原則與方向，故言「去彼取此」；《管子》四篇則側重在於人事之中具體落實立基於天道的原則與方向，實際上是在「此」的基礎上整合了「彼」，具體表現就是「以道整合禮法」。在天道與人事的雙向關係之中，經由其言說方式的不同，便已呈現出由《老子》而《管子》四篇之向社會性傾斜的發展方向。

立基於天道而指向於人事的思維傾向，是黃老學派的基本特色。《黃帝四經·經法·道法》開宗明義地指出「道生法」，也是一樣的意思，「道生法」的命題雖然蘊含了道與法的雙向關係，但「道『生』法」之發展方向，即已揭示了由道而法，將道降轉至人事的運用之中的社會性思維。

(2) 禮法的形上基礎與實踐可能

前文提及，稷下黃老學派以「道—理—事」的關係，為「推天道以明人事」的原則，提供了具有形上基礎與實踐可能的雙向說明。而除了「理」之外，四篇還提到了另一個居中的關鍵環節，那就是「道—德—義—禮—法」序列中的「德」。

「虛無無形」的「道」是一切存在的形上根據，其功能是「化育萬物」之「德」，道以德的方式，停留於萬物之中，故曰「德者道之舍」；道以德的形式停留於萬物之中，則內化為萬物的本質之德，故曰「道之與德無間」。就道物關係而言，道停留之處構成了萬物的本質之德，因著道與德無間，道與物亦無間。而從〈心術上〉「道—德—義—禮—法」的論述序列來看，道以德的方式停留之所，不只是萬物，還包含了義、禮、法等人文價值與人文建構，故曰「道滿天下，普在民

所」。形上之道，因為德的中介，而與一切形下的事物產生內在聯繫，道不只是萬物的存在根據，也是一切人文價值與人文建構的存在根據與價值根源。

而何以「德」能夠同時蘊含自然的本質之德與人文的價值之德的意含呢？本文認為，首先，這和「德」的概念名稱，為周人所廣泛使用與重視，是諸子的共同文化淵藪相關。再者，至春秋戰國時代，「德」被重視天道的道家與側重人文的儒家共同使用，因而突出了「德」概念不同面向的意含與價值。在儒家的思想體系中，德是所有人倫德目的總稱，也是具體的禮樂人文建構的內涵與內在價值之根源；而在道家的思想體系中，德則是萬物分受於道的本質之德，道與德是總體與部分、一與多、共相與特殊的關係。稷下黃老之所以擇取了「德」作為中介，運用的正是道家哲學中，道與德之總體與部分、共相與分殊的關係，因著這層關係，兼採各家所長的黃老，將儒家具人文性意含的人倫之德，和道家自然的本質之德的概念，共同化約於作為總體與共相的「道」的範疇之中。如此一來，本質之德和人倫之德都是總體的「道」的部分之展現，「德」便能同時擁有本質之德與人倫之德的雙重意含，而能成為天道與人事、自然與人文的中介。

形上之道，透過德的中介，得以內化在人文價值與人文建構之中。當黃老將由德作為天道與人文價值、人文建構的中介的同時，也賦予了人文價值與人文建構形上根據與價值根源。這固然是稷下黃老為因應時變而擷取禮法思想所作的嘗試，但另一方面，也從理論上，為禮法存在的合理性與實踐可能，提供了形上的價值根源。再一次反映出，黃老在整合各家所長以因應時變的時候，始終持守著道家基本的立場與原則，並非雜章亂揍，而有著融貫的考量。

總結地說，稷下黃老學派在「道」的根基之上，整合融貫儒家與法家之所長，藉由「德」的中介，賦予既有的「義」、「禮」、「法」等概念形上根據，以重新展開新的人文價值與人文建構的論述。在這樣的前提下，「可以說，稷下道家是將禮、法等視為道的延伸。在道的準則下，倡導法制與禮義教化的作用」。⁷⁶

⁷⁶ 同註 2，頁 144。

2. 禮：道之因順人情的一面

前引〈心術上〉在「德」之後談到「義」與「禮」時說：

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。

這一段的解文說：

義者，謂各處其宜也。禮者，因人之情，緣義之理，而為之節文者也。故禮者謂有理也，理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。

「君臣父子人間之事謂之義」，「義者，謂各處其宜也」，可見「義」的重要性，就表現在國家政體中君臣上下的尊卑貴賤之位的確立之上。而這也是實踐「君逸臣勞」的無為統御術的前提，因此，在「道」透過「德」降轉於人事之中時，稷下黃老第一個要談的就是「義」。要先確立君主作為一國之主的領導地位，並使君臣上下各當其位、「各處其宜」，如此，才能實現「國君一體」的整體和諧。而「義」所涉及的，不只是君臣上下之位之政治倫理層面，實際上還涉及了父子之間的家庭倫理關係，其目的就在於，藉由共同世界中自我與他者之間身分名位的確立，重新建立起自我與他者之間合宜的有序關係，以維持國家社會的整體和諧，使無道亂世再次恢復秩序。

次者，由「義」而「禮」。前文在「內靜外敬的修養論」中，談論到詩、禮、樂之作為外鑠式的陶冶主體內在德性的輔助工具，這是禮之於治身的意義。反觀這段文本的脈絡，禮則具有作為具體的人文建構與社會規範的意含，顯現出禮之於治國層面的意義。其目的在於，將由「義」所建立的合宜有序關係，「加以制度化、固定化，並通過一定的儀節把它表現出來和得到感情上的認同，於是產生出『禮』」。⁷⁷

⁷⁷ 同註 58，頁 153。陳麗桂也說：「『禮』是應對進退的儀度，人際行為的潤飾。」同註 9，頁

在周文的體系之中，禮是一套遍及文化、政治、教育、宗教等各領域的重要人文制度，含蓋了共同世界中，自我與他者的互動關係的各種情境的處事儀則。

《老子》雖然對禮有著「夫禮者忠信之薄而亂之首，前識者道之華而愚之始」(《第38章》)的批判，但《老子》的批判，主要是針對禮「攘臂而扔之」之強制性、束縛性將造成人的異化的一面來言說的；《老子》並不反對「忠信」、「仁義」、「孝慈」、「正臣」⁷⁸等自我與他者的互動中，自然流露的人倫常情之真情實感的一面。也因此，稷下黃老在「道」的根基上，嘗試著重新展開「禮」的建構之際，便特別指出「禮」應該要「因人之情」，不能一味地藉助外在的強制性規範去制約人行，而需留心人內在的真情實感的價值與意義，才不會導致人倫關係的失序與異化。

「因人之情」的提出，可視為對於禮壞樂崩的時代背景的反思。而這樣的反思，和主張解構與揚棄異化禮教的莊子學派不同，表現出重構禮樂的意向。其實，對於禮樂之重建的反思，不只出現黃老思潮之中，也有發自儒家本身「道（按：人道）始於情」(《性自命出》)的反省之聲。

「禮」除了「因人之情」，也要「緣義之理」，又，「禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者」。也就是說，人之情感的流露與發顯，會隨著不同的情境與不同的自我與他者的關係而有所改變。因此，禮的重構，必須配合不同情境中，上下尊卑貴賤之間，不同身分（義）的合理性（理）去設定，才能重新確立一套，兼顧人倫身分與情理，又合乎時宜（宜）的新的禮教制度。

「因人之情」的禮與義、理之間存在著「理—義—禮」的關係，而「理」又是「道」之分殊，從屬於「道」，綜合來看，便能推論出「道—理—義—禮」的雙向關係——「道→理→義→禮」，是道向社會性傾斜的層層降轉與具現；「道←理←義←禮」，則在指出道是禮的價值根源與形上根據。但必須特別指出的是，

143。

⁷⁸ 郭店丙本《老子·第18章》：「故大道廢，安有仁義；六親不和，安有孝慈；邦家昏□，[安]有正臣。」

在道層層降轉而具現為禮的過程之中，實際上還存在著一個比較隱晦但卻具有關鍵性的概念，那就是基於「理出乎『宜』」而呈現出來的「時變」的概念。道本身雖然不變，但如何具現「道」則可以有不同的考量與不同的展現方式。也就是說，「理—義—禮」對「道」的具現，必須依據「時變」的客觀需求來作考量與調整，才能得「宜」。稷下黃老學者藉此指引著統治者，應當以「道」為根基，依據「時變」的客觀情勢，來衡量該如何重新展開對於「禮」的合宜重構；另一方面，「禮」的重新施設，在具現了「道」之因順人情的一面的同時，也呈現出合乎「時變」的時代精神。

3. 法：道之客觀規律的一面

前引〈白心〉所言「名正法備，則聖人無事」，指出了形名與法的關係，也揭示了「捨己而以物為法」的認識論，是可以實際應用在國家政體的「主術」之中的。形與名之間，必須以客體之形為第一性，主體應當排除主觀而客觀地去「以形務名」；在形名相當的確立之下，主體便能反過來以「以名制形」的原則去要求客體。若將這樣的形名之學應用到「主術」的範疇之中，「以形務名」與「以名制形」的原則，便成爲了統治者「無爲」統御術的表現，主要表現在兩個方面。

其一，在知人善任上，以官僚的實際能力爲「形」，以官位職稱爲「名」。統治者必須持守無爲的「靜因之道」，才能藉由「以形務名」的統御術去「量能而授官」，⁷⁹使官僚的職能（形）與職位（名）相當；然後，便能「以名制形」，去考核與要求技術官僚必須達致應有的政績與實效。但必須說明的是，雖然四篇的形名之學具有這樣的思維傾向，但理論上實尚未形成完備的說明，這要到韓非子「術者，任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也」（《韓非子·二柄》）才算完成。其二，在法的施設與執行上，所謂「事督乎法」（〈心術上〉），事與法之間的關係，必須以「事」爲「形」，以「法」爲「名」。也就是說，統治者自身同樣必須持守無爲的「靜因之道」，才能藉「以形務名」的統御術，排除

⁷⁹ 關於「捨己而以物為法」的認識論，如何具體落實到統治者「量能而授官」與「以靜制動」的統御術之上，前文談論「由道理關係看君臣關係」時已進行詮解，茲不重複討論。

統治者的主觀願望，而能依照處理政事的客觀需求（形）去訂定法令（名）；然後，便能反過來「以名制形」，依照法令明文規定的權衡標準，去監督政事的實際處理情況，即「事督乎法」。

關於「法」，《管子》書中常將「道」與「法」並舉，甚至將「道」、「法」融為一體，以闡發治國之道應「以道為體，以法為用」⁸⁰的道理。但四篇之中，談「法」的地方較少，主要就出現在前引〈心術上〉一段：

簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法。

這一段的解文說：

法者所以同出，不得不然者也。故殺僂禁誅以一之也，故事督乎法，法出乎權，權出乎道。

另外，〈白心〉中提到：

然而天不為一物枉其時，明君聖人亦不為一人枉其法。天行其所行，而萬物被其利。聖人亦行其所行，而百姓被其利，是故萬物均既誇眾矣。是以聖人之治也，靜身以待之，物至而名之。正名自治，奇名自廢。名正法備，則聖人無事。（〈白心〉）

〈心術上〉在「道」的根基之上，重新展開了「道→德→義→禮→法」之由形上天道而形下人事的發展方向，將天道層層降轉地具現與落實於人事之中。可知「法」的提出，是在意識到單憑「禮」尚無法維持「義」的情況之下而發展出來的。由於「因人情」的「禮」具有主觀情感的成分在其中，因此，可能會有受到主觀情志影響，而無法維持「義」的時候。在這種時候，便需要藉由客觀的「法」

⁸⁰ 參見白奚，《稷下學研究：中國古代的思想自由和百家爭鳴》（北京：三聯，1998），頁 226。

的「『殺刃禁誅』的手段，使大小事物各自得到恰當的定位，而一歸之於『道』」⁸¹，故曰「簡物小大一道，殺僂禁誅謂之法」。由此可以窺知，「法」的公佈與執行，與「因人之情」的「禮」不同，「法」的執行不帶主觀情感的成分，「不得不然」而具有客觀性，「同出」⁸²而具有適用於一切參差不齊的事物的普遍性。「法」一但訂定與公佈，便不能任意改易，所以「明君聖人亦不為一人枉其法」，以維持「法」的客觀性、普遍性與公正性。反過來說，也唯有在維持「法」的客觀性、普遍性與公正性的前提下，才能夠做到「簡物小大一道」。

黃老學派結合了形名與法術⁸³的概念，將形名法術之學具體落實在「主術」的範疇的實踐之中，意在提示統治者藉由「以形務名」、「以名制形」的統御術，去量能授官與依「法」行政。如此一來，才能真正確立君臣上下之位，也才能實現「君無為，臣有為」之「君逸臣勞」的無為統御術，統治者便自然能「身佚而天下治」（《管子·任法》），故曰「名正法備，則聖人無事」。

而關於「法」的客觀性、普遍性與公正性的來源問題，存在著「道—權—法—事」的雙向關係——「道→權→法→事」，是道向社會性傾斜的層層降轉與具現；「道←權←法←事」，則在指出道是法的根源與形上根據，這一點，也表現在前引〈白心〉篇中「天……明君聖人……」的言說形式之上。也就是說，「道生法」，「法」之作為客觀性與普遍性的社會規範，正是取法於「道」之作為一切存在的總規律與總原理的特性。學者們對「道生法」的詮釋有著基本的共識，並多在「道生法」的基礎上去看「權」的中介地位，也因此，多著重「道」、「權」、「法」

⁸¹ 同註 2，頁 143。

⁸² 郭沫若云：「此釋『簡物小大一道』。『出』謂參差，『同出』謂統一其參差。〈白心〉篇『難言道術，須同而出』，『而』猶其也，與此同義。」今從之。同註 3，頁 773。

⁸³ 《管子》四篇中法與術的關係，胡家聰說：「〈心術上〉強調君主執法任術的『術數』，『法』是公開頒布執行的，而『術』是君主秘密應用的」（同註 20，頁 226）。本文贊同「法」是公開頒布執行的說法，但對於「術」屬於君主秘密應用之說，則持保留態度。查索《管子》四篇，並沒有談到「術數」的概念，至於〈心術上〉的「術」，作為統治者駕御臣下的統御術，或許具有秘密應用的傾向，但四篇的文本中都沒有清楚地表明這一點。法與術之顯與隱的關係，應該要到《韓非子·定法》「法莫如顯，而術不欲見」才算完成。即便將視野由《管子》四篇擴及《管子》全書，誠如王曉波所言，雖有人主應該「周密」之說，但「《管子》沒有強調『術不欲見』」（同註 8，頁 301）。

之間的同質性，而將「權」詮釋為具有客觀性、普遍性、公正性的「權衡標準」。⁸⁴這樣的詮釋固然有其道理，但本文認為，居於「道」與「法」的中介的「權」，除了作為「權衡標準」的意含之外，實際上還含有「權變」的意謂在其中。

前文論及禮之作為道因順人情的一面的具現時，指出了「道—理—義—禮—法」的序列之中，在道具現為禮的過程之中，實際上隱含著藉由「理出乎『宜』」一句透顯出來的「時變」概念與時代思維。本文認為，這裡的「道—權—法—事」，也應該具有相同的思維原則，「權」字應當具有「道—法」環節中「權變」與「時變」的意謂。⁸⁵「法」的公佈與執行，雖然必須具有客觀性、普遍性與公正性，不能隨著人主觀的情志而任意改易；但在統治者規劃「法」的內容的時候，仍然必須要依循「時變」的客觀社會現實況去權衡與調整，如此，才能在具現「法」之作為「道」的客觀規律的一面時，同時反映出「變法圖強」的時代精神，與「聖人與時變而不化，從物而不移」(《內業》)的原則與智慧。

總結「以道整合禮法的治國之策」，在「道—德—義—禮—法」的序列中，稷下黃老學派在以「道」為本的前提下，整合與融貫了道家、儒家、法家的思想精華，並因循著「時變」的需求，以「禮」落實「道」之因順人情的一面，並以「法」具現「道」之客觀規律的一面。而人事範疇中的禮法之作為「道」的具現與延伸，需要一個中介。不只是理論上的「理」與「德」的中介，更需要一個可以依「推天道以明人事」的原則，去實踐「主術」的行為主體，那就是藉由「心術」修練而「得道」的「聖人」。唯有領會形上之道的理想統治者「聖人」，才能在國家政體的場域之中，藉由「禮」與「法」的重構，具體展示其對「道」的領會。「以道整合禮法的治國之策」，具有「主術」之作為聖人展示形上之道的載體的意義。

⁸⁴ 如湯孝純(同註 19, 頁 674)、陳鼓應(同註 2, 頁 142)、與白奚(同 80, 頁 226-237)。

⁸⁵ 陳麗桂說：「『殺刃禁誅』只是『法』的過渡(權)，並不是目的，『法』的最終目的仍是『道』。」(同註 9, 頁 143。)其以「過渡」釋「權」，即含有「權變」的意思。但其將「權變」的意含落在「殺刃禁誅」的「過渡」手段之上，本文則認為「權變」的意含，應該落在「法」本身必須符合「時變」的需求之中。

二、實踐「主術」的理想人格：以道融通各家所長的聖人

《管子》四篇的「主術」，表現出「君逸臣勞的無為統御術」與「以道整合禮法的治國之策」的思維，這兩者之間是相互關聯的。「君逸臣勞的無為統御術」，是統治者自我操持與駕御臣下的統御能力與方法，顯示出「主術」在「國君一體」的整體觀中君主治身的意義，也可說是國家政體的場域中的「心術」。而統治者操持無為統御術的實踐活動本身，就是統治者在治理百官時展示其對形上之道的領會的載體。「以道整合禮法的治國之策」，則是統治者在國家政體的場域中，藉由具體的人文建構「禮」與「法」之施設，展示其對形上之道的領會的具體政策，呈現出「主術」在治國上的意義。而「禮」與「法」本身，就是統治者具體展示其對形上之道的領會的載體。「無為統御術」有助於「治國之策」的順利推行，「以道整合禮法」有助於「君逸臣勞」的實現，兩者相輔相成，在理想統治者「聖人」的「主術」中歸為一元，共同表述著體道的理想統治者治心、治身與治國的政治實踐活動。

在《管子》四篇中，體道聖人的「心術」與「主術」是一理貫通的。「主術」以「心術」為前提，雖然表現出以「主術」的實踐為最終目的社會性與現實性傾向，但「心術」與「主術」兩者並不偏廢。相較於以「主術」為「心術」之餘事的莊子學派，可以說，稷下黃老學派向社會性傾斜的路線，更加具體地實現了《老子》中兼含治身與治國的雙重意向，也真正傳承了《老子》「道—聖人—天下」三元結構的古典哲學思維。

稷下黃老學派承繼著《老子》中「道—聖人—天下」三元結構。位處「道」與「天下」居中環節的體道「聖人」，就作為理想統治者的治身之道而言，在「無為」的大原則下，引進了「有為」的概念，將「無為而無不為」轉化成「君無為而臣有為」之「君逸臣勞」的統御術；就作為理想統治者的治國之道而言，「聖人」持守著「推天道以明人事」的原則，以「道」為本，有意識地「因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要」，整合融貫各家所長，真正在「道」的根基之上

重新展開了人文重構的工程——「以道整合禮法的治國之策」。

整合與融貫各家所長的稷下黃老學派，「因陰陽之大順」，產生了「聖人不巧，時變是守」之去除主觀而因循客觀「時變」的思維與智慧；「采儒墨之善」，藉由重構「禮」去展現「道」之因順人情的一面，以「列君臣父子之禮，序夫婦長幼之別」；「撮名法之要」，一方面持守「以形務名」與「以名制形」的原則，以發揮名家「控名責實，參伍不失」的長處，另一方面透過「法」具現「道」之客觀規律的一面，藉由「不殊貴賤，一斷於法」去實現法家確保「尊主卑臣，明分職，不得相踰越」的優點。⁸⁶

這樣的統治者，透過以「道」為本去整合融貫各家所長的哲學方法，溝通了形上與形下，天道與人事，自然與人文的雙向關係，真正成為了《老子》天、地、人三元結構中，立於「道」的根基之上，處理「天下」事務的理想統治者「聖人」。稷下黃老學派藉由整合融貫各家所長的思維方法，賦予「聖人」新的概念意含，重新確立了新的、向社會性傾斜的「道—聖人—天下」的三元結構。

小結 心術與主術的貫通：多元歸於一元的社會性意向

《管子》四篇由以道為存在根據，以道與精氣共同說明萬物結構的構成，發展出以「氣化的身體觀」為基底的「形神合一的身體觀」。既主張「形神合一」，便著重身心的分工與調和，同時強調以「可以為精舍」的心作為一身之主，展開了「身心一體」而以心為主的身心關係。因著身體觀與身心關係的確立，加上官僚體制興起的時代背景，而有了以身心喻君臣的論述形式。稷下黃老學派在「身心一體」而以心為君主之官的思維下，產生了「治官在於治心」與「治形在於治心」的思維與原則，由治心開始，嘗試著去調和身心、使身心有序，以達致身體整體和諧；是以在國家政體中，在「國君一體」而以統治者為一國之主的思維下，產生了「治國在於治心」的思維與原則，由統治者之治心開始，嘗試著去調和君

⁸⁶ 本段引用原典，悉徵引自〈論六家要旨〉。

臣關係，使君臣各當其位、各司其職，藉君臣分工共治以維持國家整體和諧。

在由身心關係論及「心術」與「主術」時，由於稷下黃老採取了以「道」為本，有意識去整合與融貫各家所長的哲學方法。因而在「心術」與「主術」範疇中，都各自展開了多元的論述面向。在「心術」範疇中，展開了「無為制竅的統御術」、「修心正形的養生論」、「內靜外敬的修養論」、「以物為法的認識論」、與「修心靜意的得道論」，且五個面向之間環環相扣，緊密相關。在「主術」範疇中，則展開了「君逸臣勞的無為統御術」與「以道整合禮法的治國之策」，兩者之間亦相輔相成。

雖然「心術」與「主術」範疇各自多元展開，但《管子》四篇透過君臣與身心的相互為喻的論述形式，直接呈顯出兩個範疇之間類比關係。更透過「心術，無為而制竅者也」一句，揭示了由治心而治身而治國，由「心術」而「主術」，與「心術」、「主術」一理貫通的道理。在「心術」的範疇中，「無為制竅的統御術」與「修心正形的修養論」，在「身心一體」的整體思維下，呈現出以心作為一身之主、身心分工分職，以共同維持身體健康而有序的運作的觀點；是以在「主術」的範疇中，在「國君一體」的整體思維下，展開了以君作為一國之主，君臣異位、異職、異能，君主與百官共治，與君無為、臣有為之「君逸臣勞的無為統御術」，以實現國家政體的整體和諧的主張。在「心術」的範疇中，「內靜外敬的修養論」及「以物為法的認識論」，引進了儒家禮樂教化，與名家、法家的形名法術之學；是以理想統治者在「主術」的範疇中，因應時變與社會現實的實際需求，展開了「以道整合禮法的治國之策」。

而貫通「心術」與「主術」的中介者，就是「得道」的「聖人」。得道的「聖人」是「心術」與「主術」範疇的集合與中介，既是理想人格，也是理想統治者，以「得道」為前提，以「道」為形上基礎，貫通了「心術」與「主術」。本文認為，稷下黃老雖言「心術」與「主術」，雖以「心術」為實踐「主術」的前提，但「心」與「主」都清楚地呈現出以侯王為思考中心的思維特點，與向社會性傾斜的實用意向。在稷下黃老學派的思維裡，以身心關係為起點所展開的「心術」

與「主術」之多元面向，終將歸於一元；其最終的歸趨，實在於藉由理想人格與理想統治者「聖人」的中介，展開了由治心而治身而治國的層層展開與一理貫通之道，即所謂「心安是國安也，心治是國治也」。如何處理社會現實的課題，如何恢復有道的治世，才是黃老學派終極關懷之所在。多元的展開，終將由「道」層層降轉與落實於人事的處理與規劃之中，歸趨於如何「執一不失」地「用道」的社會性意向。





第六章 結論

第一節 先秦道家身體觀與身心關係的發展脈絡

一、道物關係的發展

道家哲學始終是在以「道」為最高範疇的前提下展開。從《老子》開始，便以「道」作為萬物的存在根據與形上基礎，展開了一切關於天、地、人三元結構的論述，這不只是道家哲學的開始，也是中國古典哲學的開端。

人僅為天地萬物中的一種存在，因此，在探討人身體結構的形成之前，必須先追索道物關係的看法。在《老子》，所謂「天下有始，以為天下母」(《第 52 章》)，「先天地生」(《第 25 章》)的道是萬物的始源、「是謂天地根」(《第 6 章》)。宇宙的生成有其演化程序，即「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(《第 42 章》)，「道生之，德畜之，物形之，器成之」(《第 51 章》)，道與萬物是演化過程中的兩極。道是演化程序的起始點，經過由一而多，由簡而繁，由總體而個體，由抽象而具體，由形上之道而形下之器的演化程序產生了萬物。萬物因分受了稟自於道的本質之德才得以存在，道以德的方式存在於萬物之中而成為萬物的存在根據。萬物將經歷「大、逝、遠、反」的歷程「各復歸其根」，故曰「反者道之動」，一切事物都在相反相成的對立轉化之中達致辯證的和諧，萬物也終將復返於道。

《老子》之後，《莊子》與《管子》四篇，同樣以道作為萬物的存在根據，也都透過德的中介，說明道與物之間的關係，主張萬物因分受於道而獲得的本質之德才得以存在。如《莊子·天地》篇說「物得以生謂之德」，《管子·心術上》說得更清楚：「虛無無形謂之道。化育萬物謂之德。……以無為之謂道，舍之謂德。故道之與德無間。」

但對於道物關係的看法，莊子學派與稷下黃老學派，則有著不同於《老子》的論述。他們都不約而同的，將《老子》那裡「先天地生」的道，降轉落實於天地之間。如《莊子·知北遊》說道「無所不在」，《管子·心術上》說「道在天地之間」。他們都嘗著藉由德的中介，將《老子》那裡分處宇宙生成演化程序兩極的道與萬物，建立起直接的內在關聯，分別形成了「物物者與物無際」（《莊子·知北遊》）與「道之與德無間」的觀點，都強調道物無間的關係，嘗試著將《老子》中「先天地生」的道，落實於天地之間與萬物之中。在他們藉由道物無際突出了道與人的內在關聯的同時，亦顯露出強調人應該慕求道與用道的思維意向。但兩家對於如何「用道」的主張，則各有其擅場。

二、身體觀與身心關係的發展

《老子·第42章》以「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，來說明萬物結構的構成。雖然關於身體觀的論述還沒有完全顯題化，但基本上已經透過陰陽二氣的交通成和，形成了以「氣化的身體觀」為基底的「載營魄抱一的身體觀」，主張身心抱一不離，共構成一個有機的生命整體。但《老子》沒有明確地言說道、氣、陰陽與萬物之間的關係，留予後學關於身體觀的詮釋與發展空間。

另一方面，《老子》的身心關係也尚未顯題化，將心與感官視為同一位階，¹主張心與體都容易受到外在物欲與相對價值的干擾，因而產生了將主觀意識之知見與感官的不當欲望，同為當被解構的對象的主張。必須承認，《老子》身心關係實尚未十分明確，「身」字與「心」字都被用以代表人的主體意識，也沒有明確地指出身心關係中起著主導作用的就是心，尚未形成關於身心關係的系統論述。

《老子》之後，莊子學派與稷下黃老學派對於身體觀與身心關係的發展，便在「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」之「氣化的身體觀」的共同基礎上，分別由

¹ 如《老子·第12章》：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」

解構身心與身心不抱一不離的角度出發，展開了同中有異的論述與各自精彩的分歧主張。

相同的部分是，兩家對於身體構成的觀點，同在「氣化的身體觀」的前提下展開，都認為萬物的有形結構都是由氣所構成，以氣作為道與物的中介。「通天下一氣」（《莊子·知北遊》）、「化不易氣」（《管子·內業》），氣的聚散就構成了人的生死，且同樣主張身體由心與形兩個部分組合而成。所不同的是，對於「萬物負陰而抱陽」中「陰陽」的詮釋。莊子學派由「陰陽二氣」的角度來詮解「陰陽」，主張萬物都是陰陽二氣交通成和的產物，但和《老子》一樣，沒有明確地說明陰陽二氣各自主要構成了身體的哪個組成部分。稷下黃老學派則由天與地來詮釋陽與陰，並各自賦予天地具有發出精氣與形氣的功能與作用，主張發乎天的精氣構成人的心靈與精神，出乎地的形氣構成了人的血肉形軀與樣貌，以此明確地解釋人之生命中身心結構如何構成的問題。

而雖然都由「氣化的身體觀」出發，同樣主張身體由心與形兩個部分組合而成，但是兩家對於身心關係的看法並不一致，發展出不同的身體觀。其間的差異，集中表現在對「形」的看法，也就是對於血肉形軀的觀點，與由之演生出的身心關係之上。

《莊子》主張「萬物以形相生」（《知北遊》）、「以不同形相禪」（《寓言》），形成了「氣化『流轉』的身體觀」，及「墮肢體、罷聰明」、「離形去知」（《大宗師》）、「吾喪我」（《齊物論》）之支離身心的獨特思維，並因而形成了「外化而內不化」（《秋水》）的身心關係。這樣的身心內外關係，是在「天在內，人在外」（同上）的語境中展開的。「外化」，不應執著於外在的身體我（包含主觀意識心與身體的形軀樣貌）而與外物相對立，宜與物萬「物化」、隨順自然「自化」；「內不化」，必須自覺內在於一身之中的「真君」、「真宰」（《齊物論》），即觀照主體之心，才能具備作為一身之主的操持能力，也才能防範身體我的異化，並進一步解消身心、物我，乃至道物的對立。在身心關係之中，《莊子》強調內在的心靈之作為個體生命中的「真君」、「真宰」的地位，呈顯出支離形軀與身體我的傾向，

但最終目的則在身心主客對立的消融。這樣的思維，應當是受到了《老子》中將心與體置於同一位階，且同視為需要被解構的對象的主張的啓發。

《管子》四篇則主張「其形『安而不移』」（《內業》），並以「氣化的身體觀」為基底建構了「形神合一的身體觀」。既主張「形神合一」，便著重身心的分工與調和，以君臣喻身心，以「可以為精舍」的心作為一身之主，展開了「身心一體」而以心作為一身之主的身心關係。在「治官在於治心」與「治形在於治心」的原則下，由治心開始，嘗試著去調和身心、使身心有序，以達致身體整體和諧。發展出「修心而正形」、「心全於中，形全於外」（同上）之以內在的心為主，但強調身心內外調和的思維意向。這樣的思想，應該是受到了《老子》中身心抱一不離的身體觀的啓迪。

《老子》中雖然已經初步形成了身體觀與身心關係的論述，但卻尚未完全顯題化，反而為道家後學留下了各自表述與發展的空間，豐富了道家思潮的發展面向。

第二節 先秦道家心術與主術的發展脈絡

一、身心關係與心術的關聯與發展

陳鼓應說：「老子雖在道論上具有空前的創發性，但於心學則毫無建樹，迄戰國中期，南北道家均大倡心說，豐富中國古代的內聖之學。」²

關於《老子》中的心與「心術」，由於其身心關係尚不十分明確，基本上將心與耳目口鼻等感官置放在同一個位階，確實尚未形成對心與「心術」的充分論述。《老子》中同時具有身心抱一不離，又要解構身心的觀點，面對這兩難的困境，發展出「滌除玄鑑」（《老子·第10章》）的「心術」思想。因為「滌除」的主體修養行為，並不在使被滌除的對象虛無化，而在藉由滌除行為活動的進行，將主觀意識之心轉化為觀照主體之心「玄鑑」，而後能自覺地解構心的異化現象，

² 陳鼓應，《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》（臺北：三民，2003），頁40。

使身心恢復到自然的狀態，自然保持身心抱一與和諧的關係。「滌除玄鑑」可說是解構身心又確保身心抱一不離的是最佳的解決方案。

雖然《老子》沒有明白指出「滌除玄鑑」的行為主體就是心，但藉由《老子·第10章》中「滌除玄鑑，能無疵乎？」的提問，仍可窺探其重視治心之道與心靈境界的向上提升的思維。「滌除玄鑑」是人在個體生命的場域中「為道日損」的為道工夫，以「滌除」為方法，以「玄鑑」為境界。藉由滌除人的主觀欲望與知見，使人心自覺地保持在「虛靜」的狀態，乃能客觀地、真實地觀照萬事萬物之自然情狀，而成為領會與展示形上之道的觀照主體「玄鑑」。作為觀照主體「玄鑑」之心，便是《老子》中「心」的第二個層次。雖然還沒有明確地以「心」為「滌除玄鑑」的行為主體，也還沒有明確地指出心有不同層次的精神境界，但確實已經存在著關於「心術」之思維。

至戰國中後期，身體觀已顯題化，身心關係也發展成熟，諸子普遍地以心作為一身之主。在這樣的文化背景下，莊子學派與黃老學派都承繼著《老子》「滌除玄鑑」的「心術」思想而有所轉化。相同的是，他們都指出實踐「滌除玄鑑」的「心術」的行為主體就是心，且對於心的概念，展開了進一步的分析與討論。他們都認為人的心靈有不同的精神層次，也都主張必須透過「心術」的鍛練與磨練，來提升心靈的精神境界。《老子》的「滌除玄鑑」，影響了後來《莊子》中「心齋」（〈人間世〉）、「用心若鏡」（〈應帝王〉）的思維，與《管子》四篇中「虛其欲，神將入舍。掃除不潔，神乃留處」（〈心術上〉）、「鑑於大清，視於大明」（〈內業〉）的思想。因此，本文認為，《老子》「心」的概念雖尚未顯題化，但「滌除玄鑑」的「心術」，卻深刻地影響了後來戰國道家諸子關於「心術」思想的發展。且由「『滌除』玄鑑」，便已表明實踐「滌除」行為的前後，都是同一顆心靈，隱含著以「玄鑑」之心作為一身之主的觀點。因此，本文認為，若對於《老子》的心學採取「毫無建樹」的評語，似乎過於沈重了一些。

關於心，莊子學派，為心與、精、神的關聯作了進一步的分析，並首先提出「精神」一複合語詞，這是一件大事。對於心的不同層次的分析，莊子學派基本

以「心齋」的心，別異於「成心」與「機心」之屬。並藉由「吾喪我」的提出，區別了「吾」與「我」之不同的心靈境界。「我」就是機心、成心之屬，是主觀意識之心，具有二分判斷的分別作用，容易陷溺於追逐物欲與相對價值而不知自返，所以要說「吾喪我」。在解消了主觀意識心的作用之後，才能是「吾」，才是觀照主體「真君」、「真宰」。《莊子》更以「遊心」形容「吾喪我」後的與道為一的心靈境界，為心的不同層次做了區分。《管子》四篇則以「虛其欲」、「靜因之道」(《心術上》)、「一意搏心」(《內業》)為「心術」工夫，並清楚地以「心之中又有心」(同上)，來區別生理的「心之形」與精神活動的「心之術」。指出「心之形」含藏了「心之術」，心具有情與欲、思與知、意等各種不同功能，發展出多元的「心術」思維。兩家對於「心」都進行了不同層次的分析與豐富論述。

莊子學派與稷下黃老學派，雖然都重視「心」的問題，但對於「形」則有不同的主張，因著心與形的不同身心關係，發展出不同的「心術」思想。

莊子學派在「外化而內不化」之身心關係的基礎上，展開了「藉支離身體我以養生主」的「心術」思想。先藉由支離身體我(包含形與成心)以自覺個體生命中的「真君」、「真宰」，也就是透過「吾喪我」自覺真我(吾)。而後透過「由心齋入道」的修練方法，達致身心兩忘、物我兩忘的境界，終能在「虛而待物」中達致「唯道集虛」(《人間世》)，將形上之道內化為自身生命中的「形上境界之道」，成為體道的理想人格「真人」。「真人」逍遙遊地「與道徘徊」、與道同遊在自然的大化之中，消融了方外與方內的差別。故能由有待而無待，由有限而無限，無所拘繫而無入而不自得，體現了「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處」(《天下》)之絕對自由的精神境界，與「得至美而遊乎至樂」(《至樂》)的藝術人生。

稷下黃老學派，以君臣喻身心，並因其採取以「道」為本地去整合與融貫各家所長的哲學方法，在「心術」範疇中展開了多元的論述面向——「無為制竅的統御術」、「修心正形的養生論」、「內靜外敬的修養論」、「以物為法的認識論」、與「修心靜意的得道論」。這五個面向之間環環相扣，緊密相關，在理想人格「聖

人」的「心術」中由多元歸為一元，共同表述著體道者的心靈在不同面向中的存在活動，反應出黃老兼採各家所長以因應時變的特色。

戰國道家雖然都承繼了《老子》「滌除玄鑑」的「心術」思想，但因身心關係的不同觀點，展現出不同的「心術」思想意向。莊子學派的「心術」，在由治身轉治心的過程中，追尋暫時脫離形體的束縛，以達致精神主體的絕對自由，故曰「遊心」。唯「遊心」乃能「與天地精神往來」，莊子學派的「心術」實側重由治身而治心而向上臻於形上之「道」的意向。這樣的意向超越世俗，意在達致「道通為一」的形上境界與高度。稷下黃老學派則不然，由「心術，無為而制竅者也」（〈心術上〉）一句，便透出稷下黃老所關心的，乃是由「心術」而「主術」的展開。「心術」的鍛練是「主術」的基礎，意在由治心而治身而治國的層層展開，最終落實在人文建構的處理之中，其「心術」乃是社會現實導向的。

總結地說，莊子學派的「心術」所追求的，是在個體生命的精神境界中，與形而上的「道」的場域之貫通，他們藉由新的理想人格名號「真人」來表述；稷下黃老學派的「心術」所追求的，則是在與有形世界與國家政體的領域中，與「君人南面之術」之的貫通，他們藉由賦予既有的理想人格「聖人」名號新的意含來論述。

二、由「心術」而「主術」的展開與發展

《老子·第10章》說：「滌除玄鑑，能無疵乎？愛民治國，能無為乎？」《老子》中已蘊含由治身而治國，由「心術」論及「主術」的思維，並發展出了「貴以身為天下的無為之治」的「主術」思想。身體場域與國家政體場域之間存在著類比關係。體道的觀照主體之心「玄鑑」，最終的關懷不在形上意向，而在推天道以明人事，將返回身體的場域之中，自覺地防範身心異化，以確保身心抱一不離，維持個體生命整體與各組成部分的自由發展與自然實現；是以體道的理想統治者「聖人」，其最終的關懷不在形上意向，而在推天道以明人事，將返回國家

政體的場域之中，實現「貴以身爲天下的無爲之治」，「輔萬物之自然而不敢爲」，以確保國家政體的「大制不割」，與自然收取「無爲而無不爲」的效益。身心一體，作爲一身之主的心安頓了，身體整體與身體的各組成部分也安頓了；是以國君一體，作爲一國之主的君主安頓了，國家政體與其中的每一個個體也安頓了。至此，治身之道與治國之道相通，「心術」與「主術」一理貫通之理明矣。

但必須指出的是，《老子》中身心關係尚未顯題化，心與體被視爲同一個位階，尚未明確地提出心之爲君主之官或一身之主的觀點，所以沒有直接將兩個場域相互類比。上述的論述是在以「玄鑑」之心爲一身之主的前提下才能展開的。

至戰國道家諸子，由於當時的身心關係發展已經成熟，形成了以心爲之一身之主的觀點，輔以官僚制度的興起，於是，在這樣的文化背景之中，莊子學派和稷下黃老學派，都開始將君臣和身心相互類比，但兩家卻產生了截然不同的見解。

莊子學派以經過「心齋」、「吾喪我」之「心術」修練後的觀照主體之心，作爲人個體生命中的「真君」、「真宰」。其藉由支離身我所實現的身心關係，是透過身體場域中心（我）之「主術」的消解，才能確立起身心的自然和諧關係的。

「吾喪我」，作爲一身之主的心，在身心兩忘中與身消融爲一。由「心術」而「主術」，所謂「道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下」（《莊子·讓王》），就莊子學派而言，「主術」只是「心術」之餘事，具有「外不王」與無君論的傾向。「主術」的完成，是在在支離統治者的社會我，與統治者「主術」的消解之後，才能自然確立的。唯有如此，才能由「僞」而「真」，由「分」而「齊」，以達致「君民一齊」，甚至是「萬物一齊」的齊物理想。在「道通爲一」之中，消融了人文世界與自然世界的對立，也消融了天、地、人三元結構的分立，成就了「天地與我並生，萬物與我爲一」的理想，與「逍遙遊」地悠遊於整個生活世界的理想人格「真人」。就莊子學派而言，無論是「心術」或「主術」，都呈現出以「道」爲前提，以支離爲方法，以個體生命之體道及與道同遊在自然大化之中爲最終目的之形上意向。

稷下黃老學派則藉由身心之君臣上下關係的確立，提出心之作爲一身之主的

「無爲制竅的統御術」，強調身心異道、分工共治。藉由心之作為「有道之君」，與心的「靜因之道」、「無爲制竅」的統御術，來調和身心，以達致「心處其道，九竅循理」的和諧關係。雖然主張身心共同構成一健全的身體，但仍表現出以心之作為一身之主的「身心一體」的整體思維。由「心術」而「主術」，便發展出君主與百官異位、異職與異能，共同治理國家以維持國家有序與有效的運作的論點。同樣的，雖主張君主與百官分工共治，但仍然強調以君主之作為一國之主的「國君一體」的整體視野，呈現出以侯王爲思考中心的傾向。並在以道家爲本的立場上，以整合與融貫各家所長的方法，轉化《老子》「無爲而無不爲」的思想，在「主術」範疇中，展開了相輔相成的「君逸臣勞的無爲統御術」與「以道整合禮法的治國之策」，並賦予「聖人」的名號新的意含與意義。可說是在「道」的根基之上，真正重新展開了「道—天—聖人」之重構人文的浩大工程。

關於「心術」與「主術」之間的關係，《老子》中所具有的治國在於治身，「主術」的實踐必須以「心術」的實現爲前提的思維，同爲兩家所繼承。兩家也都主張將《老子》那裡高高在上的形上之道，降轉與落實於天地之間，關注如何用道的議題。但不同的是，莊子學派著重將道落實於「心術」範疇，而無心於「主術」範疇，意在將道內化爲個體生中的「形上境界之道」，以成爲「逍遙遊」於天地之間的「真人」，呈現出形上意向；稷下黃老學派則側重將道應用於「主術」範疇之中，在以「道」爲前提下重新展開統治者的治心、治身、治國之道，表現出「心術」與「主術」一理貫通而側重「主術」之向社會性傾斜的意向。

第三節 重新審察老莊與黃老

《老子》的身體觀與心身關係雖尚未完全顯題化，但已可條理出《老子》學說，展開了由治身而治心而復歸於道的「心術」路線，及由治身而治國而將道落實爲聖人無爲之治的「主術」路線。且後者以前者爲基礎，兩者一理貫通。往後莊子學派與稷下黃老學派的發展，也都依著由「心術」而「主術」的思維展開各

自理論體系的架構與論述。《老子》身體觀與身心關係論述未全的留白之處，及治身與治國並重、「心術」與「主術」並論的雙重意向，為道家哲學思潮的發展開啓了一扇奠基於「道」的寬廣大門。

所謂的「老莊」與「黃老」，共同的交集就是《老子》，共同的前提是最高範疇「道」，共同的思維模式是「推天道以明人事」，共同承繼了《老子》的身體觀、身心關係、「心術」與「主術」，但卻走向了歧異的發展路線。「老莊」與「黃老」之皆以「老」為本，而走向分歧的原因，正在於《老子》身體觀與身心關係尚未完全顯題化，反而留予莊子學派與黃老學派各自表述的詮釋空間。莊子學派與黃老學派在當時是並行發展的，隨著後人的分家分派才形成了現今所謂「黃老」與「老莊」的家派分別，並隨著不同時代不同的價值取向與需求，分別在戰國末期至秦漢之際，與魏玄時代各領風騷。因此，要分辨「老莊」與「黃老」的不同路線與分歧原點，實必須由莊子學派與黃老學派的思想去追索。

《老子》中的身心關係尚未完全顯題化。雖然如此，但在《老子》論及人的耳目感官知覺與在外的聲色知覺對象的互動中，便已揭示了人的身體於自身生命之外的意含，亦即人存在於生活世界中所扮演的身分意含。可知身心關係並不是單純的個體生命之中的問題，實際上涉及了自我與他者在各種情境中的互動關係的議題。在人身小宇宙中的身心關係，可謂是一切自我與他者的主客關係的原初型態，亦為生活世界中自我與他者互動關係的基本型態。身心關係不僅言說了人與自身的關係，更是人與人、人與社會、人與生活世界，乃至人與整個大宇宙的互動關係的縮影。

《老子》之後，莊子學派與稷下黃老學派的發展，便分別由《老子》中解構身心與身心不抱一不離的角度出發，展開了不同意向的論述與發展。

由治心而治身而治國，由「心術」而「主術」。對身心關係的不同看法，導致了莊子學派與稷下黃老學派關於「心術」的不同主張。由「心術」而「主術」，對於「心術」的不同思維，導致了兩家「主術」思想的分歧。可知莊子學派與稷下黃老學派思想分歧的環節，實在於身心關係。而兩家同以心為一身之主，因此，

致使兩家思想分歧的原點，就在於人身之中的思維主體「心」，對「形」之「流轉」或「安而不移」的不同觀點，從而演生出對於身心關係的不同見解。

莊子學派以外在的「形」「流轉」不已，發展出「外化而內不化」的身心關係，意欲解構身心的異化，最終目的在身心的消融；稷下黃老則以「形」應「安而不移」，展開了「修心而正形」之形神雙養而以心為主的身心調和主張。身心消融與身心調和，可說是《老子》之後身心關係分庭抗禮的兩種發展方向。其發展方向之分歧原點，就在於對心及心如何看待與之相異卻又不能相離的身(或形)的認知，因為這正是自我與他者之主客關係的基本原型。正由於「心」對於「形」的不同態度的分歧原點，形成了不同的身心關係，與不同的自我與他者的理想關係，從而發展出不同的「心術」與「主術」，最終形成了不同的天、地、人三元結構。

本文認為，《老子》中兼含治身與治國、兼顧「心術」與「主術」，以完成「道—聖人—天下」之三元結構的思維，並沒有同時被莊子學派與稷下黃老學派所承繼。

當莊子學派以創新的「真人」為理想人格的名號之際，便已揭示了莊子學派提出了不同於《老子》「道—聖人—天下」的，新的「道—真人—天下」的三元結構。在莊子學派的三元結構之中，「真人」之真是直承自「『道』之真」而來，而以國家、天下為緒餘、土苴。清楚地表明了莊子學派在三元結構中，較不關心指向於「天下」的一面，而主要意向於「道」的意向。其「道通為一」的齊物思想，更表現出傾向消融三元結構之分立，以上臻於「道通為一」的形上意向。

另一方面，稷下黃老學派則承繼與轉化了《老子》的三元結構。他們延續了《老子》中，以「聖人」為立基於「道」的根基之上，於天、地、人三元結構中，重新思考如何妥善處理「天下」事務的理想統治者的主張。但稷下黃老學派透過以「道」為本去整合與融貫各家所長的哲學方法，重新溝通了形上與形下，天道與人事，自然與人文的雙向關係，更賦予了「聖人」新的概念意含，真正重新確立了新的、向社會性傾斜的「道—聖人—天下」的三元結構。

若由以身體觀與身心關係為起點，經過「心術」與「主術」的展開，而以三元結構為完成的論述脈絡來看，黃老學派才是《老子》的嫡傳。也因此，司馬談〈論六家要旨〉所評述的道家，正是「因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要」的黃老道家。

第四節 研究成果與未來發展方向

經由本文的進行，在第二章中就先秦身體觀、身心關係與「心術」、「主術」的發展，及各個環節之間的關聯，作了一定程度的爬梳與闡釋。並以之為基礎，與「道」的大前提下，展開了關於先秦道家的「心術」與「主術」的發展與討論。在本文第三章之中，先對於《老子》中的身、心與身心關係作了釐清與分析，或可補充學界對此顯少著墨的應有認識；再依身體觀與身心關係展開了「心術」與「主術」的論述，揭示了《老子》中兼含治身與治國的雙重意向，與「心術」、「主術」一理貫通的道理。在第四、第五章中，依循著由身體觀與身心關係為起點的論述脈絡，繼續爬梳在《老子》之後，並行發展的莊子學派與黃老學派，依不同的身體觀與身心關係，所發展出的「心術」與「主術」的不同思維與性徵。

在本文的行進之中，緊扣著身體觀、身心關係、「心術」與「主術」之環環相扣的類比關係，於本章中嘗試指出「黃老」與「老莊」思想分歧原點，就在「心」對於「形」的不同看法，與由之演生的不同身心關係的主張。因為身體中的身心關係，正是自我與他者的主客關係的原型，影響著在各個面向中自我與他者互動關係的論述的發展方向。並嘗試指出，在「道」的根基之上，整合與融貫各家所長，以重新展開「道—聖人—天下」三元結構之論述的黃老道家，才是《老子》道家的嫡傳。

雖然本文仍有許多未竟之處，但期許經由本文的討論，能夠稍加補充學界由身體觀與身心關係為起點所展開的，關於討先秦道家「心術」與「主術」思想意向與思潮嬗變的討論。

最後，嘗試性地提出相關課題未來的研究方向。或可依關本文的論述脈絡，延伸探討道家思潮在秦漢之際的發展，與對漢初黃老之治的實際影響；亦可借此論述脈絡，進一步比較儒道二家的治身與治國之道。期能藉以進一步闡發身體中的身心關係，正是自我與他者的主客關係的原型，影響著在各個面向中自我與他者互動關係的論述，乃至對於中國古典哲學中天、地、三元結構的不同詮釋與不同發展方向。





參考書目

(除原典按書名筆劃序外，悉依作者姓氏筆劃、著作年代序排列)

一、古典文獻與註譯部分

《十三經注疏》，藝文十三經注疏景阮刻本。

《史記》漢·司馬遷著、宋·裴駰集解、唐·司馬貞索隱、唐·張守節正義，藝文二十五史景乾隆武英殿刊本。

《老子道德經注》晉·王弼注，樓宇烈校釋，收於《王弼集校釋》，臺北：華正，1992。

《呂氏春秋集釋》秦·呂不韋編、許維遜集釋，上海：上海書店，1996。

《帛書老子》甲乙本，收於《馬王堆漢墓帛書（壹）》，北京：文物，1980。

《荀子集解》周·荀卿著、清·王先謙集解，臺北：藝文，1937。

《國語》周·左丘明著、三國吳·韋昭注，藝文景讀未見齊重雕天聖明道本。

《淮南鴻烈集解》，漢·劉安編撰、劉文典集解，北京，中華，1997。

《莊子集釋》清·郭慶藩集釋，臺北：木鐸，1988。

《郭店楚墓竹簡老子》，北京：文物，1998。

《黃帝四經》（馬王堆帛書老子乙本卷前古佚書），收於《馬王堆漢墓帛書經法》，北京：文物。

《漢書補注》漢·班固著、唐·顏師古注、清·王先謙補注，藝文二十五史景長沙王氏校刊本。

《管子校正》清·戴望校注，臺北：世界，1990。

《韓非子集釋》周·韓非著、陳奇猷集釋，臺北：華正，1982。

丁原植《郭店竹簡《老子》釋析與研究》，臺北：萬卷樓，1998。

——《《淮南子》與《文子》考辨》，臺北：萬卷樓，1999。

- 《文子資料探索》，臺北：萬卷樓，1999。
- 《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，臺北：臺灣古籍，2000。
- 《楚簡儒家性情說研究》，臺北：萬卷樓，2002。
- 尹振環《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》，北京：中華，2001。
- 王先慎《韓非子集解》，北京：中華，2003。
- 王先謙《莊子集解》，臺北：三民，1992。
- 王叔岷《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- 安井衡《管子纂詁》，臺北：河洛，1976。
- 朱永嘉、蕭木《新譯呂氏春秋》，臺北：三民，1995。
- 何寧《淮南子集釋》，北京：中華，1998。
- 李零《郭店楚簡校讀記》，北京：北京大學，2002。
- 屈萬里《尚書今註今譯》，臺北：臺灣商務，1969。
- 林尹《周禮今註今譯》，臺北：臺灣商務，1972。
- 段玉裁《說文解字注》，臺北：黎明，1991。
- 徐忠良《新譯尹文子》，臺北：三民，1996。
- 高明《帛書老子校注》，北京：中華，1996。
- 張佩綸《管子學》，臺北：臺灣商務，1971。
- 張舜徽〈管子四篇疏證〉，收於氏著《周秦道論發微》，臺北：木鐸，1983。
- 郭沫若《管子集校》，香港：龍門，1973。
- 陳奇猷《呂氏春秋校釋》，臺北：華正，1988。
- 陳鼓應《黃帝四經今註今譯》，臺北：臺灣商務，1995。
- 《莊子今註今譯》，臺北：臺灣商務，1999。
- 《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務，2000。
- 《管子四篇詮釋——稷下道家代表作》，臺北：三民，2003。
- 陳德和〈《管子·心術上》義理疏解〉，收於氏著《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁，2005。

- 陳錫勇《老子釋義》，臺北：國家，2006。
- 傅佩榮《論語》，臺北：立緒，1999。
- 楊伯峻《春秋左傳注》，臺北：復文，1991。
- 蔣錫昌《老子校詁》，臺北：東昇出版事業，1980。
- 魏啓鵬《馬王堆漢墓帛書《黃帝書》箋證》，北京：中華，2004。
- 《楚簡《老子》柬釋》，臺北：萬卷樓，1999。
- 嚴遵《老子指歸》，北京：中華，1994。

二、研究專著

- 丁原明《黃老學論綱》，山東大學，1997。
- 丁原植《文子新論》，臺北：萬卷樓，1999。
- 《郭店楚簡儒家佚籍四種釋析》，臺北：臺灣古籍，2000。
- 《楚簡儒家性情說研究》，臺北：萬卷樓，2002。
- 尹振環《楚簡老子辨析：楚簡與帛書老子的比較研究》，北京：中華，2001。
- 王邦雄《老子的哲學》，臺北：東大，1990。
- 王叔岷《先秦道法思想論稿》，臺北：中研院文哲研究所，1992。
- 王博《老子思想的史官特色》，臺北：文津，1993。
- 《簡帛思想文獻論集》，臺北：臺灣古籍，2001。
- 《莊子哲學》，北京大學，2004。
- 王範之《呂氏春秋研究》，呼和浩特：內蒙古大學，1993。
- 王曉波《先秦法家思想史論》，臺北：東大，1998。
- 《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：國立臺灣大學，2007。
- 司修武《黃老學說與漢初政治平議》，臺北：臺灣學生，1992。
- 白奚《稷下學研究－中國古代的思想自由與百家爭鳴》，北京：三聯，1998。
- 任繼愈主編《中國哲學發展史》先秦、秦漢卷，北京：人民，1983。
- 朱伯崑《易學哲學史》，臺北：藍燈，1991。

- 朱哲《先秦道家哲學研究》，上海：上海人民，2000。
- 牟鍾鑑《《呂氏春秋》與《淮南子》思想研究》，濟南：齊魯，1987。
- 余明光《黃帝四經與黃老思想》，哈爾濱：黑龍江人民，1989。
- 吳光《黃老之學通論》，杭州：浙江人民，1985。
- 《儒道論述》，臺北：東大，1994。
- 李增《淮南子》，臺北：東大，1992。
- 李學勤主編《中國古代文明與國家形成研究》，昆明：雲南人民，1997。
- 那薇《漢代道家的政治思想和直覺體悟》，濟南：齊魯，1992。
- 金春峰《漢代思想史》，北京：中國社會科學，1997。
- 侯外廬等《中國思想通史》，北京：人民，1957。
- 胡家聰《管子新探》，北京：中國社會科學，1995。
- 《稷下爭鳴與黃老新學》，北京：中國社會科學，1998。
- 胡道靜主編《十家論莊》，上海：上海人民，2004。
- 高柏園《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津，1992。
- 徐炳昶（旭生）《中國古史的傳說時代》，臺北：里仁，1999。
- 徐復觀《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生，1966。
- 《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務，1987。
- 徐漢昌《管子思想研究》，臺北：臺灣學生，1990。
- 涂又光《楚國哲學史》，武漢：湖北教育，1995。
- 崔大華《莊學研究》，北京：人民，1997。
- 張成秋《先秦道家思想研究》，臺北：臺灣中華，1971。
- 張恆壽《莊子新探》，咸寧：湖北人民，1983。
- 莊萬壽《道家史論》，臺北：萬卷樓，1990。
- 許倬雲《西周史》，臺北：聯經出版事業公司，1993。
- 郭沫若《青銅器時代》，收入《郭沫若全集·歷史編》第一卷，北京：人民，1982。
- 《十批判書》，收入《郭沫若全集·歷史編》第二卷，北京：人民，1982。

- 陳來《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》，北京：三聯，2002。
- 陳鼓應《老莊新論》，臺北：五南，1993。
- 《管子四篇詮釋：稷下道家代表作》，臺北：三民，2003。
- 《道家易學建構》，臺北：臺灣商務，2003。
- 陳鼓應、白奚《老子評傳》，臺北：文史哲，2002。
- 陳麗桂《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經，1991。
- 《秦漢時期的黃老思想》，臺北：文津，1997。
- 傅佩榮《儒道天論發微》，臺北：學生，1985。
- 湯孝純《管子評述》，臺北：東大，1995。
- 馮友蘭《新編中國哲學史》第一、二冊，臺北：藍燈，1991。
- 馮時《星漢流年》，成都：四川教育，1996。
- 黃漢光《黃老之學析論》，臺北：鵝湖，2000。
- 楊寬《戰國史》，臺北：谷風，1986。
- 《西周史》，上海：上海人民，2003。
- 楊儒賓《中國古代思想中的氣論與身體觀》，臺北：巨流，1993。
- 《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1999。
- 楊儒賓主編《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》，臺北：國立臺灣大學，2005。
- 葉海煙《老莊哲學新論》，臺北：文津，1997。
- 葛兆光《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界—中國思想史》第一冊，上海：復旦大學，1998。
- 葛志毅、張惟明《先秦兩漢的制度與文化》，哈爾濱：黑龍江教育，1998。
- 熊鐵基《秦漢新道家》，上海：上海人民，2001。
- 蒙文通《中國哲學思想探原》，臺北：臺灣古籍，1997。
- 劉笑敢《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學，1987。
- 劉節《古史考存》，北京：北京人民，1958。

劉蔚華、苗潤田《稷下學史》，北京：中國廣播電視，1992。

鄭文光《中國天文學源流》，臺北：萬卷樓，2000。

蕭蓬父《中國哲學史史料源流舉要》，武漢：武漢大學，1998。

羅根澤《管子探源》，臺北：里仁，1982。

顧頡剛《中國上古史講義》，臺北：文史哲，1989。

三、期刊論文

丁原明〈《淮南子》對《管子》四篇哲學思想的繼承與發展〉，《管子學刊》1995年3期（1995）：7-13。

——〈從原始道家到黃老之學的邏輯發展〉，《山東大學學報（哲學社會科學版）》1996年3期（1996）：37-43。

丁原植〈從出土《老子》文本看中國古典哲學的發展〉，收入陳福濱主編，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究·上冊》（新莊：輔仁大學，1999）。

——〈就竹簡資看《文子》與解《老》傳承〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。

——〈楚簡《老子》思辨觀念的天文探源〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集（上冊）》（武漢：湖北人民，2000）。

牛力達〈論《管子》書的法治思想〉，《管子學刊》1997年3期（1997）：14-15。

王中江〈道家形而上學中「化」觀念及其歷史拓展〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。

王介英〈論莊子由技入道所開拓的精神境界〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。

王博〈論三晉的道家之學〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。

——〈關於郭店楚墓竹簡《老子》的結構與性質——兼論其與通行本《老子》

- 關係》，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 王葆玟〈「黃老易」和「莊老易」——道家經典的系統及其流變〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第12輯：易專號》（北京：三聯，1998）
- 王曉波〈先秦法家與韓非思想〉，《歷史月刊》215期（2005）：105-109。
- 〈自道以至名，自名以至法——尹文子的哲學與思想研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》30期（2005）：1-54。
- 〈「歸本於黃老」與「以無為本」——韓非與王弼對老子哲學詮釋的比較研究〉，《國立臺灣大學哲學論評》（2005）29:1-63。
- 〈「道生法」——《黃帝四經》的道法思想和哲學〉，《國立臺灣大學哲學論評》32期（2006）：75-144
- 玉香〈《管子》養生思想論略〉，《管子學刊》1994年3期（1994）：24-29。
- 白奚〈老子關於矛盾轉化條件的思想〉，《中國哲學史季刊》第三期（1994）。
- 〈也談《管子》的成書年代與作者〉，《中國哲學史》1994年4期（1994）：115-118。
- 〈《黃帝四經》與百家之學〉，《哲學研究》1995年4期（1995）：32-38。
- 〈中國古代陰陽與五行說的合流——《管子》陰陽五行思想新探〉，《中國社會科學》1997年5期（1997）：24-34。
- 〈郭店楚簡與戰國黃老思想〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 〈先秦黃老之學源流述要〉，《中國哲學》2003年4期（2003）：50-61+100。
- 任文召〈略論《管子》四篇的黃老哲學思想〉，《北京廣播電視大學學報》2003年1期（2003）：1-5。
- 任繼愈〈中國哲學史的里程碑——老子的「無」〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 朱伯崑〈老莊哲學中有無範疇的再檢討——兼評馮友蘭先生的有無觀〉，收入陳

- 鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 朱喆〈道家社會哲學思想略論〉，《哲學與文化》33卷6期（2006）：141-153。
- 池田知久〈《老子》的「道器論」——基於馬王堆漢墓帛書本〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第12輯：易專號》（北京：三聯，1998）
- 〈尙處形成階段的《老子》最古文本——郭店楚簡《老子》〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 牟鐘鑑〈論道〉，《中國哲學史》1996年3期（1996）：9-15。
- 余明光、譚建輝〈黃老學術向黃老道家之轉變〉，《湘潭大學學報·哲社版》（1995）：45-49。
- 吳淑真〈《淮南子·主術訓》中君主統御觀之初探〉，《輔大中研所學刊》12期（2001）：113-131。
- 吳顯慶〈論馬王堆四種黃老帛書中的政治辯證法思想〉，《黑龍江社會科學》總66期（2001）：13-16+50。
- 呂錫琛〈論道家「任性當分」的政治思想〉，《哲學與文化》33卷6期（2006）：155-170。
- 宋榮培〈關於莊子的社會危機意識和自由意識的問題〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 李存山〈從郭店楚簡看早期道儒關係〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 李道湘〈從《管子》的精氣論到《莊子》氣論的形成〉，《管子學刊》1994年1期（1994）：18-23+10。
- 李零〈郭店楚簡校讀記〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 李增〈《管子》之宇宙觀〉，《國立編譯館期刊》27卷2期：9-36。
- 〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉，《哲學與文化》26卷5期（1999）：410-429。

- 〈《管子》法思想〉，《管子學刊》2001年1期（2001）：5-21。
- 沈清松〈郭店竹簡《老子》的道論與宇宙論——相關文本的解讀與比較〉，收入陳福濱主編，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究·上冊》（新莊：輔仁大學，1999）。
- 周昕〈管子的自然觀和認識論〉，《管子學刊》1995年2期（1995）：13-15。
- 周亮、蔣廣學〈《黃帝四經》中道法思想的自然法特徵〉，《衡陽師範學院學報（社會科學）》21卷4期（2000）：8-11。
- 金甲秀〈黃老學與道家〉，《中國哲學》2002年4期（2002）：48-55。
- 金敏〈法出乎道——論《管子》的道法觀〉，《浙江大學學報》11卷3期（1997）：40-43。
- 胡家聰〈黃老帛書《經法》的政治哲學——兼論淵源於稷下之學〉，《中國哲學史》1988年4期（1988）：54-60。
- 胡家聰〈道家黃老學的「天、地、人」一體觀〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第8輯》（北京：三聯，1996）：18-30。
- 〈論《管子》書系學派著作〉，《管子學刊》1997年3期（1997）：胡家聰〈略論道家「天、地、人」一體觀在民族心理中的滲透〉，《中國哲學史》1997年2期（1997）：45-46。
- 〈道家尹文與儒家荀況思想有若干相通之處——兼論稷下學術中心的思想交流〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 〈道家黃老學「推天道以明人事」的思維方式〉，《管子學刊》1998年1期（1998）：70-76。
- 孫立亭〈《管子》養生思想鉤沈〉，《管子學刊（淄博）》（1993）：61-64。
- 袁信愛〈《管子》中黃老道家的人學思想〉，《哲學與文化》24卷12期（1997）：1130-1140。
- 張立文〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，收入陳鼓應主編，《道家文

- 化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。
- 張成水、張振國〈《管子》德治思想論析〉，《管子學刊》2002年4期（2002）：14-18。
- 張岱年〈道家的深湛玄思與批判精神〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 張增田〈《黃老帛書》研究綜述〉，《安徽大學學報（哲學版）》（2001）：111-118。
- 〈《黃老帛書》所見的另一種德治方略〉，《中國哲學史》2002年1期（2002）：67-70。
- 〈公平：道家黃老學派的法價值追求〉，《安徽大學學報（社會科學版）》26卷5期（2002）：10-13。
- 〈「道」何以「生法」——關於《黃帝四經》「道生法」問題的追問〉，《管子學刊》2004年9期（2004）：31-36。（原載《管子學刊》2004年2期（2004）：18-23。
- 郭世東〈試論《管子》的法律思想〉，《政法論壇（中國政法大學學報）》1996年4期（1996）：85-88。
- 郭沂〈談由生、命、才、德諸範疇構成的莊子人性論〉，《中國哲學史季刊》第三期（1994）。
- 郭梨華〈儒家佚籍、《孟子》及《管子》四篇心性之系譜〉，《哲學與文化》34卷3期（2007）：35-53。
- 陳卓〈靜因之道——《管子》哲學意蘊透析〉，《陝西師範大學繼續教育學報（西安）》20卷3期（2003）：47-49。
- 陳鼓應〈帛書《繫辭》和帛書《黃帝四經》〉，《周易研究》（1998）：12-18。
- 〈道家的社會關懷〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。
- 〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。

- 〈從《呂氏春秋》到《淮南子》論道家在秦漢哲學史上的地位〉，《文史哲學報》第 52 期（臺北：臺灣大學文學院，2000）。
- 〈道家的人文精神〉，「杜保瑞的中國哲學教室」：
<http://homepage.ntu.edu.tw/~duhbaurei/5rso/congress/05daoread/09060923.htm>（2007）。
- 〈我讀莊子的心路歷程〉（華東師範大學先秦諸子研究中心的講演稿，2008）。
- 陳靜〈「真」與道家的人性思想〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第 14 輯》（北京：三聯，1998）。
- 陳麗桂〈先《新書》看賈誼融合儒、道、法的思想要論〉，《國文學報》第 25 期（1996）：1-57。
- 〈先秦儒道的氣論與黃老之學〉，《哲學與文化》33 卷 8 期（2006）：5-18。
- 陸建華〈《黃帝四經》——黃老道學的奠基之作〉，《安徽大學學報》23 卷 3 期（1999）：74-79。
- 曾春海〈《管子》四篇與《韓非子》的道法論及對比研究〉，《輔仁學誌·人文藝術之部》31 期：211-227。
- 〈〈繫辭傳〉與《黃老帛書》天道與治道之對照〉，《哲學與文化》34 卷 1 期（2007）：133-149
- 湯效純〈《管子》思想述評〉，《湘潭大學學報（社會科學版）》1994 年 4 期（1994）：138-141。
- 馮友蘭〈先秦道家哲學主要名詞通釋〉，收入《三松堂全集（第十二卷）》（河南人民，2001）：352-390。
- 楊儒賓〈論《管子》四篇的學派歸屬問題——一個孟子學的觀點〉，《鵝湖學誌》13 期（1994）：63-105。
- 葉海煙〈〈太一生水〉與莊子的宇宙觀〉，收入陳福濱主編，《本世紀出土思想

- 文獻與中國古典哲學研究·下冊》(新莊:輔仁大學,1999)。
- 葛榮晉〈試論《黃老帛書》的「道」和「無爲」思想〉,《中國哲學史研究》1981年3期(1981):47-53+21。
- 裘錫圭〈郭店《老子》簡初探〉,收入陳鼓應主編,《道家文化研究·第17輯:郭店楚簡專號》(北京:三聯,1999)。
- 雷敦蘇〈郭店《老子》:一些前提的討論〉,收入陳鼓應主編,《道家文化研究·第17輯:郭店楚簡專號》(北京:三聯,1999)。
- 〈郭店《老子》及《太一生水》〉(中英對照),《本世紀出土文獻與中國古典哲學研究兩岸學術研討會會議論文集》(新莊:輔大哲學系,1999)
- 熊鐵基〈黃老子學與黃老道家〉,《中國哲學史季刊》第三期(1994)。
- 〈「老莊」與「黃老」〉,《中華道學》1997年增刊(1997):23-27。
- 〈論《鶡冠子》的「道法」思想——兼論道法、黃老及其他〉,《華中師範大學學報(人文社會科學版)》40卷1期(2001):94-102。
- 蒙培元〈論自然——道家哲學的基本觀念〉,收入陳鼓應主編,《道家文化研究·第14輯》(北京:三聯,1998)。
- 劉笑敢〈從竹簡本與帛書本看《老子》的演變——兼論古文獻流傳中的聚焦與趨同現象〉,《郭店楚簡國際學術研討會論文集(下冊)》(武漢:湖北人民,2000)。
- 〈兩種逍遙與兩種自由〉,《哲學與文化》33卷7期(2006):29-42。
- 樂愛國〈《管子》的精氣說與氣功學〉,《廈門大學學報(哲社版)》1995年1期(1995):52-55。
- 〈《管子》的精氣說辨正〉,《管子學刊》1996年1期(1996):3-6。
- 〈《管子·內業》的精氣說的再探討〉,《管子學刊》1998年2期(1998):59-61。
- 鄭杰文〈帛書《黃帝四經》對《老子》學說的繼承和發展〉,《管子學刊》1996年3期(1996):54-59。

謝明陽〈從《老子》到《管子》四篇看「心」的概念之發展〉，《鵝湖月刊》258卷8期：8-19。

魏啓鵬〈《黃帝四經》思想探源〉，《中國哲學》第4輯（1980）：179-191

——〈文子「聽道」考述〉，《中華道學》1997年增刊（1997）：50-56。

——〈帛書《十大經》補箋〉，收入陳福濱主編，《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究·上冊》（新莊：輔仁大學，1999）。

Harold D.Roth（羅浩）〈內修：早期道家的主要實踐〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第14輯》（北京：三聯，1998）。

——〈郭店《老子》對文中一些方法論問題〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究·第17輯：郭店楚簡專號》（北京：三聯，1999）。

嚴靈峰〈老子「正言若反」邏輯的結構〉，《中國哲學史季刊》第三期（1994）。

四、博碩士論文

李玫芳〈《管子》形上思想探究——以「道」「氣」「心」爲主軸的構建〉，臺北：輔仁大學哲學研究所博士論文，2003。

林明照〈先秦道家禮樂思想研究〉，臺北：臺灣大學哲學研究所博士論文，2005。

陳佩君〈《十大經》中的黃帝與黃老之學研究〉，臺北：輔仁大學碩士論文，2001。

五、翻譯資料

Carine Defoort（戴卡琳）《解讀《鶡冠子》——從論辯學的角度》楊民譯，瀋陽：遼寧教育，2000。

Graham, A. C.（葛瑞漢）《論道者：中國古代哲學論辯》張海晏譯，北京：中國社會科學，2003。

Sarah Allan（艾蘭）、Crispin Williams（魏克彬）《郭店《老子》：東西方學者的對話》邢文編譯，北京：學苑，2003。

谷中信一〈《老子》與《管子》〉王海清譯，《管子學刊》1994年2期（1994）：
14-19。

池田知久《《莊子》「道」的思想及其演變》黃華珍譯，臺北：編譯館，2001。

赤塚忠〈《莊子》中的《管子》心術系統學說〉佐藤將之、洪嘉琳譯，《哲學與
文化》33卷7期（2006）：3-28。

六、外文資料

Allan, Sarah, *The heir and the sage : dynastic legend in early China*. San Francisco :
Chinese Materials Center, 1981.

Allinson, Robert E., *Chuang-tzu for spiritual transformation : an analysis of the inner
chapters*. Albany : State University of New York Press, 1989.

Chinn, Ewing Y., *Zhuangzi and Relativistic Scepticism*, *Asian Philosophy*. 7,3(1997):
pp.207-220.

Graham, A. C., *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: Institute
of East Asian Philosophies, 1986.

——— *Disputers of the Tao : philosophical argument in ancient China*. La Salle, :
Open Court, 1989.

——— *Chuang-tzu : the inner chapters*. Indianapolis : Hackett Pub. Co., 2001.

Heidegger, Martin, *Being and Time*, Trans.[from the 7th German ed.] by John
Macquarrie & Edward Robinson, Oxford: Blackwel, 1967.

Robin D.S. Yates, *Five Lost Classics : Tao, Huang-Lao, and Yin-yang in Han China*.
New York : Ballantine Books, 1997.

島邦男《老子校正》，東京：汲古書院，1973。