政治科學論叢／第五十三期／民國 101 年 9 月／頁 95～120

以靜則聖，以動則王：
宋徽宗《御解道德眞經》中的政治思想

袁翊軒*

摘　要

傳統思想史研究往往將宋代思想史和理學發展史劃上等號，這是站在儒學本位的立場回頭觀看宋代的結果。事實上，要研究唐宋兩代的思想變化，必須同時考量儒釋道三教的角色。宋代則應當斷代爲二，理學興盛而定於一尊乃是南宋時期的發展。北宋之季是唐代和南宋的中介階段，思想世界再度爭鳴的時期。

若仔細觀察北宋士人的論述內容，可發現經歷三教互相激盪之後，雖然仍有判教的先後順序，大致都試圖將三者融而爲一，建立一個從內在到外在、從個人性到公共性的體系。只是其方法和觀點不同，故有新學、朔學、蜀學和洛學之別。但是時代氛圍使得各學派同時校注三教經典，《道德經》當然也不例外。

北宋的注老風潮至宋徽宗《御解道德真經》一出，大致上可謂定調。一方面宋徽宗崇尚道教，提升《道德經》的定位，不再是人人皆可任意批評的經典；另一方面透過官方力量，掌握了對《道德經》的詮釋可能性。宋徽宗注解的過程中，除了針對《道德經》的義理分析外，還可反映出其所處時代的學術旨趣和氛圍，如心性問題、統治者面對異論相攪的思考等。在其中徽宗描繪出盡性復命而體道的聖人，足以因性而修身、治國、平天下。然而，近人研究往往因爲宋徽宗縱情於文藝、宗教，而淪爲亡國之君的窘境，認定《御解道德真經》透顯出消極無爲的意義，似乎是值得再次反思的。

關鍵詞：宋代老子學、宋徽宗、新學、心性、御解道德經

*臺灣大學政治學系兼任講師，E-mail: ericyuan17@gmail.com。
收稿日期：100 年 12 月 12 日；通過日期：101 年 3 月 9 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前言

宋徽宗，體神合道駿烈遜功聖文仁德憲顯皇帝，諱佶，神宗第十一子，在哲宗崩後，登上歷史舞台。哲宗的同母之弟簡王和端王佶皆是熱門即位人選，決定過程之中，向太后和眾臣不斷折衝。章惇評端王：「端王輕佻，不可以君天下。」而反對之，向太后則以「先帝嘗言，端王有福壽，且仁孝，不同諸王。」爲由，和曾布積極運作，決定由端王佶即皇帝位。徽宗年號初爲「建中靖國」，頗具勵精圖治的銳意，然而從結果論來看，大宋險至於亡國，史書將責任歸咎於徽宗；此外，對於徽宗的諸多記載則將焦點放置在其突出的藝術造詣和堅定的宗教信仰。兩者綜合觀之，徽宗似乎是個玩物喪志、溺信虛無的亡國之君。[1]

姑且先不論針對徽宗的評價，徽宗有兩個重要特質，對於思想史研究而言，值得研究者將其定位：首先，徽宗信仰上作爲道教的信奉者：趙宋家族對於道教始終維持友善和合作的態度，特別是宋真宗和宋徽宗，大倡道教而親近道士、廣建道觀，自視爲道教的掌門人。徽宗還因此重視道教各經典，甚至親自爲《老子》、《列子》和《西昇經》等作注。並將《御注道德真經》（以下皆稱《御注老子》）頒行天下，列入科考的範圍。[2] 道

1　在《宋史・本紀第二十二 徽宗四》的最後記載了對於徽宗的評價：「跡徽宗失國之由，非若晉惠之愚、孫皓之暴，亦非有曹、馬之篡奪，特恃其私智小慧，用心一偏，疏斥正士，狎近奸諛。於是蔡京以猥薄巧佞之資，濟其驕奢淫佚之志。溺信虛無，崇飾遊觀，困竭民力。君臣逸豫，相爲誕謾，怠棄國政，日行無稽。及童貫用事，又佳兵勤遠，稔禍速亂。他日國破身辱，遂與石晉重貴同科，豈得諉諸數哉？昔西周新造之邦，召公猶告武王以不作無益害有益，不貴異物賤用物，況宣、政之爲宋，承熙、豐、紹聖椓喪之餘，而徽宗又躬蹈二事之弊乎？自古人君玩物而喪志，縱欲而敗度，鮮不亡者，徽宗甚焉，故特著以爲戒（脫脫，2009：418）。」脫脫似乎認定由徽宗扛起北宋亡國之責。

2　重和元年（1118 年）八月徽宗下詔把《御解道德眞經》頒行天下，並且強調「道者，人之所共由。德者，心之所自得。道者，一旦萬世而無弊。德者，充一性之常存。老子當周之末，道降而德衰，故著書九九篇，以明道德之常，而謂之經。其辭簡，其旨遠，學者當默識而深造之。」在該年，「朝散郎新知州王純奏，乞令學者治《御解道德眞經》，間於其中出論題。」徽宗立即批准。可參楊仲良（2003：3935-3954）。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

教對於徽宗而言，不僅僅爲了神道設教和祈求護佑，更有其理論意義，而《老子》應當是其中的重要元素。

其次，徽宗在政治上作爲新黨的支持者：徽宗的初始年號「建中靖國」，可見其企圖意在居中以彌平自神宗以來，新舊黨之間的激烈傾軋。不過親政後，隨即將年號更爲「崇寧」，取崇尚熙寧之意。國是便再次明確由新黨掌握，徽宗重用的曾布、蔡京、蔡卞、張商英等人，皆是新黨健將。這些人物雖然不見得都能夠深得王安石新學真傳，但的確有助於新學有效推廣。而徽宗本人擇取新黨輔佐，除了助於其權力施展外，在理念上自然也有相通或崇尚新學之處，如以《御注老子》爲例，如蒙文通先生曾說：「荊公注《老子》最有精義，承其流者，王雱、呂惠卿、陸佃、劉涇之徒，皆注《老子》。……此與政和御注不無關係（1980）。」或柳存仁曾說：「竊嘗以爲諸注中宋徽宗與王元澤（雱）獨能知道家義，字裡行間，不無爲之遊揚之處（1969：3）。」徽宗和新學之間千絲萬縷的關係，《御注老子》成了最佳佐證。

徽宗才華洋溢而屢注經典，道教和新學似乎是其所根據的學術基底。不過，若要將徽宗定位在傳統的宋學思想史研究架構之中，卻出現了嚴重的扞格。因爲不論台灣、美國和日本學界原先都將宋學的發展定義爲道學（或理學）發展史（錢穆，1980；山井湧，2006；Azuma, 1992）。而道學的起源被認爲乃是經過唐代儒釋道三教競逐之後，以儒爲主體而吸收佛道的學術發展歷程。但就在包弼德（Peter K. Bol, 1992）《斯文－唐宋中國的思想變遷》一書問世後，針對北宋思想文化史的檢討和重新挖掘，被賦予生命力，歐陽修、王安石、司馬光、蘇軾和程頤等等知識份子都代表著宋學發展的某一個面向。職是之故，雖然三教交涉是北宋學術世界的共同背景，但隨著不同的處境和地位，如何建構一套安身立命的理論架構恐怕深具多元性。因此，宋代思想史的研究除了鎖定道學的發展之外，廣泛地研究道學之外的學術集團，對於完成真正「宋學」的拼圖有建設性的意義，甚至對於道學本身的認識也會有另一種補強。徽宗《御注老子》同時涉及道教和新學，自然是多片拼圖中的重要素材。目前學界針對徽宗《御注老子》已經有相當數量的研究成果，若簡單歸納之，大致有幾項特色：

第一，《御注老子》中以各教經典相互注解：此一特點一方面包括了

臺灣大學學術期刊資料庫

徽宗以道教本身經典相互注解，[3] 特別是以《莊》解《老》，如江淑君（2007）和尹志華（2004：233）；另一方面則是徽宗在《御注老子》中屢屢提起儒道偕行，孔老不二等說法，如「孔子之作《易》，至《說卦》然後言妙，而老氏以此首篇，聖人之言，相爲終始。」〈道可道章第一〉又如「使黃帝、老子、堯、舜、周、孔之教偕行於今日。」《宋大詔令集・卷二二四》可視爲《御注老子》的主旨之一，不過在《御注老子》之中，徽宗如何看待儒釋道三教的排序尚有討論的空間，此有利於與「宋學」其他學術集團對話，目前的既有研究較少關注此一意義。

第二，《老子》中對比「無爲、有爲」兩個概念，且提倡「無爲」之利。徽宗在《御注老子》中同樣大篇幅地發揮「無爲」的深意。既有研究因此往往順勢連結北宋亡國之難與徽宗「無爲」的因果關係。如劉固盛（2009：177-178）、尹志華（2004：159-160）或是，如江淑君（2010：268）認爲無爲成爲徽宗「爲他政治事功的毫無建樹，找到開脫解罪的藉口。」不過，就如同《老子》中的「無爲」具有多層次的意含，《御注老子》中「無爲」似乎也不僅具「消極」意義，有待針對文本再次析辨。

第三，就成書時代來看，《御注老子》放在宋代的脈絡之下討論，但目前研究還有以徽宗身份歸類《御注老子》一書的作法。最早如柳存仁（1969：1-9）和余英時（1977）比較唐玄宗、宋徽宗和明太祖三位皇帝的《老子注》，並且大致將著作企圖歸諸意在發揮治術之妙。此外，蕭天石（1978：3）曾將《老子》注本分爲十二類，「御注派」屬於其中之一，唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖皆是此派成員。又如熊鐵基（2005：440）也主張將統治者註解老學劃歸一類討論之。由於受到熊鐵基影響，劉韶軍將原本各自成冊的四家御註本，以四書合一的形式並列，讓讀者足以輕易比較御注之間的差異；爾後，高專誠（2003）亦以四書合一的方式並列四家御注，逐章點評。既有研究大致已經完成四部《老子注》的整理，並且

3　本文所提到注解者使用不同學術集團或不同經典的概念語彙相互注解、互解或相互詮解等情況，固然有指注解者受到其他學術集團或不同經典啓發的意義，但也包括注解者改造概念語彙的本義以爲己用的可能性，即是「六經注我」的「互滲」情況。注解者的用意可能在於建立新的理論體系，也可能是原先便誤解了概念語彙的本義，本文不打算另做區辨，便皆以「互解」通稱之。

臺灣大學學術期刊資料庫

都認定御注代表統治者對於治術的理解，不過尚缺同時比較四部御注的系統性之作。

針對徽宗《御註老子》的專門研究，則曾有黃昱章（2008）以大篇幅解析文本中的義理，該論文將重點聚焦於文本之中。本文限於篇幅，難以追步對於《御註老子》研究的完整性。不過，試圖以政治思想爲主要關懷，並且希望透過對於文本的認識能夠找出《御註老子》所處時代的意義。徽宗在《御註老子》中，似乎喜好透過對於相對概念的激盪，進而逼近真知。以下討論因此將分別以「道物」、「天人」、「聖人和百姓」，以及「天下和邦國」四組對比概念逐步前進，希望能找出崇尚《老子》的徽宗，如何透過《老子》看待理想君主的角色和理想的政治情境。

貳、道物關係

《老子》作爲道家和道教的重要思想資源，其內的成員莫不以「道」作爲終極根源或神妙存在，後世研究《老子》者也必須清楚定位「道」，否則理序上無法向下或向外開展。相較於「道」的根本性和神妙性，尚有具體現象界的存在，大致稱爲「物、器或萬物」。道物之間同時帶有生成、相對和聯繫等等錯綜的關係，研究者往往便宜性地透過時間和空間兩個面向來探求道物之間的複雜內容（陳鼓應，2004：4），本段落大致上也以時空面向來觀察徽宗如何架構此一世界。

先就道物存在的定位和性質而言，《御解道德真經・視之不見章第十四》[4]（以下僅標明章名）中認爲：「形而上者，陰陽不測，幽而難知，玆謂至神，故不皦。皦，言明也。形而下者，一陰一陽，辨而有數，玆謂至道，故不昧。」徽宗以「形而上和形而下」之比來敘述「道物」之比，此一注解大致上從《易經・繫辭傳》取得的靈感。以「上下」之比隱含道高於物的層級關係；並且，在關於「形而上者」的描述中，含有認定道具有超越具像化，並且性質難辨的意義，「形而下者」則有性質明確，足以辨

[4] 本文所使用宋徽宗《御解道德眞經》的版本出於《正統道藏》洞神部玉訣類的底本，收錄在北京華夏書局出版的《中華道藏》中，經由劉韶軍點校（2004）。

臺灣大學學術期刊資料庫

其類屬的意義。不過，「道物」定位雖然如此，卻並非以「上下」之別就絕然二分的，所以徽宗又說：

> 道復於至幽則小，而與物辨；顯於至變則大，而與物交。與物辨，故常無欲，與物交，故萬物歸焉。覆露乎萬物而不示其宰制之功，故不爲主。〈大道汎兮章第三十四〉

> 肖物者小，爲物所肖者大，道覆載萬物者也，洋洋乎大哉，故似不肖。若肖則道外有物，豈得爲大乎？〈天下皆謂章第六十七〉

「道」的性質神妙難解，從不同處觀之，有其不同面貌。若從復返本根的角度來說，道有別於物；而從開展化現的角度觀之，道物密切交涉，甚至出現物復歸道而爲一的狀況。另外，若論道物範疇，道至大至廣覆載萬物，已經是最終極的存在，所以其外無物。綜合三種切入角度來說，無法將「道」指稱爲分殊的「物」，可是「物」都是「道」的顯現一部分。這層既同又異的關係，如何呈現在現象世界（物）之中呢？此一思考便牽涉從時空的面向來觀察，而宇宙生成論的建構即包含兩個面向的意義，徽宗認爲：

> 道常無名，天地亦待是而後生。《莊子》所謂生天生地是也。未有天地，孰得而名之？故無名爲天地之始。有天地然後萬物生焉，故有名爲萬物之母。〈道可道章第一〉

> 氣形質具而未相離，曰渾淪，合於渾淪則其成不虧，《易》所謂太極者是也。天地亦待是而後生，故云先天地生。然有生也而非不生之妙，故謂之物。〈有物混成章第二十五〉

此一生成序列可以「道→天地→萬物」簡單表達，徽宗引用《莊子》或《易》建構其宇宙生成論，[5] 重點在於強調時序上必須經過生天地的過程，才會生成萬物。生天地之前，又可稱爲「渾淪」或「太極」，乃是性

5　此處提到徽宗引用《莊子》或《易》建構其宇宙生成論，並非意指徽宗的《御注老子》必須引《莊子》或《易》中的說法才足以使徽宗眼中的老學具備「道→天地→萬物」的宇宙生成論，僅僅指出《御注老子》中建立宇宙生成論的內容，剛好運用《莊子》或《易》的文字以作論述。

臺灣人文及社會學術期刊資料庫

質未分別而混同無名的，出現各有性質的天地則是無名狀態進入有名狀態的關鍵。配合〈天下皆知章第二〉中「太易未判，萬象同體。兩儀既生，物物爲對。」一語，可發現天地的相對性，甚至可作爲兩儀的初始呈現，在時序上，天地乃是作爲道物關係之間的重要轉折。此外，在形而下（物）的層次，還具有空間意義，如徽宗認爲：

> 天地者，萬物之上下也，物與天地，本無先後，明大道之序，則有天地，然後有萬物。〈谷神章第六〉

> 天穹窿而位乎上，經爲日月，緯爲星辰，而萬物覆焉。地磅礴而位乎下，結爲山嶽，融爲川澤，而萬物載焉。萬物覆載於天地，天地無心於萬物，故天確然而常運，地隤然而常處，所以能長且久也。〈天長地久章第七〉

就空間配置來說，天上地下具備恆常不易的意義，並且包覆萬物在其中。不過萬物在天地之中的生成變化，都是承自道，並且自然而然而生，絕非刻意所致。職是之故，道生物和道生天地的差異，在於定位上的差異，天地代表著無名渾淪轉爲有名萬物的第一步，天地仍屬萬物的一份子。萬物待天地生而生的說法，徽宗還透過《易經・繫辭傳》中所提及的「河圖」[6]新解《老子・四十二章》，賦予更加物質性的意義：

> 天一生水，於物爲精。地二生火，於物爲神。精神生於道，形本生於精，守而勿失，與神爲一，則精與神合而不離。以精集神，以神使形，以形存神，精全而不虧，神用而不竭，形生而不弊，如日月之麗乎天，如草木之麗乎土，未嘗離也。〈載營魄章第十〉

> 泰初有無無，有無名，一之所起。……天一而地二，次之水生而火次之，精具而神從之。……一與言爲二，二與一爲三。〈道生

[6] 在宋朝之前，河圖、洛書的記述只有文字，傳說一直到道家一代宗師陳摶，才提出河圖、洛書的圖案和完整說法。後世更建立口訣「天一生水，地六成之；地二生火，天七成之；天三生木，地八成之；地四生金，天九成之；天五生土，地十成之。」，方便記誦。

臺灣大學學術期刊資料庫

一章第四十二〉

天地各被細緻地區分爲具有水火的特質，在物質上呈現爲「精、神」，精神相合而現於萬物。萬物的形貌雖不相同，卻都內含從道而來的精神，所以〈道可道章第一〉中「道本無相，孰爲徼妙？物我同根，是非一氣，故同謂之玄。」從道的角度觀之，萬物乃是同根於道，毫無差別的。針對「道物和精神」之間的關係，徽宗引入宋代時興的性命說，建立更完整的理論架構：

> 萬物受命於無，而成形於有，谷之用無相，神之體無方，萬物所受命也。玄者天之色，牝者地之類，萬物所成形也。谷神以況至道之常，玄牝以明造物之妙。〈谷神章第六〉

> 命者，性之本，而性其根也。精者，神之母，而神其子也。精全則神王，盡性則至於命。留動而生物，物生成理謂之形，形體保神，各有儀則，謂之性。未形者有分，且然無問，謂之命。命古今而常存，性更萬形而不易。〈致虛極章第十六〉

在宇宙生成論的脈絡之下，徽宗以「精」表示道在萬物之上的構成物質，「神」則是「精」所發揮的型態；而以「性」表示道在萬物之上所表現的各自特質，「命」則是眾「性」綜合體現出的共同特性，便宜來說，「命」便是「道」的特性。道物之間在化生之後，依舊維持不一不異的關係，而「精、神、性、命」四個概念成爲道物聯繫的重要元素。萬物能夠持精，則可以保神，保神便足以盡性，盡性則至於命。這樣的理解一方面維持了道雖化生萬物，但萬物始終沒有脫離道的含納；另一方面強調萬物在現象世界中都含藏了一種自然應當如此的應然性質。徽宗在《御注老子》中舉例：

> 天地之間，道以器顯，故無不廢有，器以道妙，故有必歸無。木撓而水潤，火燥而金堅，土均而布，稼穡出焉，此有也，而人賴以爲利。天之所以運，地之所以處，四時之所以行，百物之所以昌，孰尸之者？此無也。而世莫睹其迹，故其用不匱。有無之相

臺灣大學學術期刊資料庫

生，老氏於此三者，推而明之。〈三十輻章第十一〉

天地之內，無論金木水火土皆有其「性」，特性明確現於「有」，而這個可以顯現的「有」歸於道所代表的「無」。不過，徽宗此處所指涉的「無」並非是「有無」相對之下的「無」，而是因爲萬物盡備於我、包含所有可能性而無所偏的「無」。「無」透過「有」而在天地之內有實質意義，「有」又絕無法脫於「無」的含攝，雙方己身的存在意義均透過對方而在天地之內證成，所以徽宗逕而說「有無相生」，如此可以推論「有無相生」關係之下的「有」和「無」，均不違於道。不過，天地之內，道物仍並未絕然泯合，如〈知其雄章第二十八〉說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。有形名焉，有分守焉，道則全，天與人合而爲一，器則散，天與人離而爲二。」點出了「天、人」這組對比概念，在混同爲一的道之中，「天、人」理所當然也是合致的；在現象世界中，卻出現分歧的可能性。合致和分歧的原因究竟爲何？便是「天人關係」的討論主題。

參、天人關係

在道物俱爲一的預設之下，若依照「道則全，天與人合而爲一，器則散，天與人離而爲二。」一語，「天、人」爲何會有離合的發展？此一關鍵似乎在於「人」，如徽宗認爲：

居者，性之宅，人之性至大不可圍，而曲士不可以語以道者，狹其所居故也。擴而充之，則充滿天地，包裹六極，無自而不可。〈民不畏威章第七十二〉

人之性原本至大不可圍，表示「人」如同萬物中的他者，也可以透過其「性」而符應於「道」，不過若人一旦限其性，便與「道」遠離，因此人偏離其性應當是天人離而爲二的重要原因。另外值得一提的，「天地」和「天人」兩組對比中都出現了「天」的存在。「天」在兩種使用情境下，內含恐怕有所不同，「天地」並用帶有空間意義，而天地中的「天」，在特質上顯現道的部分分授；而「天人」關係中的「天」相對「人」而言，始終是「道」

臺灣大學學術期刊資料庫

在萬物中的理想表現，「天」是「人」效法的對象，望能天人合一。設若「天人」相離時，「天」和「人」具體表現爲何？如徽宗所述：

> 密而有間，人所爲也，天則雖疏而無間。積善積惡，殃慶各以其類至，所以爲不失。且爭而後勝，言而後應者，人也。天則不爭而善勝，不言而善應，召之則至。難於知天者，人也。〈勇於敢則殺章第七十三〉

「天」、「人」可以被具體化爲兩種行爲模式，其間的差異性在於爲與不爲。在同樣能夠達到目標的狀況下，天之所爲是以「無爲」而爲，結果是疏而無間的；而依循人之所爲的行爲模式，即使達成目標，卻是有所不足。〈不尚賢章第三〉認爲「人之有欲，決性命之情以爭之，而攘奪誕謾，無所不至。」人之所以有所爲，甚至於爭奪，人欲似乎是重要起因。一旦違背人性，有爲便將至於亂。不過，必須強調的是，導致人爲的人欲，不必然導向惡果，重點在於人之所爲是否違於「人性」。徽宗說法爲「人欲」保留了合理的存在空間，而「人之所爲」因此也不必然違於「天之所爲」，如徽宗認爲：

> 欲利者，以物易己，務學者，以博溺心。夫豈足以造乎無爲？聖人不以利累形，欲在於不欲，人我之養，畢足而止。故不貴難得之貨，不以人滅天。學在於不學，緝熙於光明而已。故以復眾人之所過。道之不明也。賢者過之，況眾人乎？復其過而反之性，此絕學者所以無憂而樂。〈其安易持章第六十四〉

「聖人」的存在可以改變天人相離且「以人滅天」的危機，聖人「欲不欲」、「學不學」，能別於眾人之過而返回其性。當然，「不欲」絕非終極目標，而是透過欲「不欲」的過程而復性明道。欲不欲的聖人相對於世人，又是怎麼行爲呢？徽宗說：

> 世之人，以得爲榮，以失爲辱，以泰爲榮，以約爲辱。惟聖人爲能榮辱一視，而無取舍之心。然不志於期費，而以約爲紀，亦虛而已，故爲天下谷。〈知其雄章第二十八〉

臺灣大學學術期刊資料庫

聖人的行爲包括了兩個層次，第一個層次，「欲不欲」而至於復性。第二個層次，由於「欲不欲」，所以聖人無所偏，能夠一視「得失、榮辱」等對反概念。從此來看，兩個層次作爲的背後邏輯似曾相似，如同在道物關係的討論中，道之「無」乃是統攝「有無」，聖人作爲也總不會拘執於一邊，聖人成了道的體現者。所以徽宗似乎暗示聖人可以有欲或有爲，只是必須合於性命。「天理對比人欲」之說在宋代雖然成爲共同語境，但在「存天理、去人欲」[7] 之外，因爲對於「天理和人欲」的詮釋不同，似乎可以有不同的面對方法，徽宗顯然用較大的包容態度看待此一矛盾。

此外，具有理想作爲的聖人是如何培養恰當的判斷能力呢？徽宗引《易傳》闡釋：

> 《易》曰：復以自知。《傳》曰：內視之謂明。智以知人，則與接爲構，日以心鬬。復以自知者，靜而反本，自見而已。天地之鑑也，萬物之照也。〈知人者智章第三十三〉

「自知」和「內視」表示聖人之知必須先自見於己身，此處雖未明言，該理解應當就是盡性復命的另一種表達，所以聖人向內所視便是見其「性」，故能天人相合而復命，通達天地萬物均非難事。如〈致虛極章第十六〉認爲「復命則萬變不能遷，無間無歇，與道爲一，以挈天地，以襲氣母。」徽宗有時候還將此一聖人以「體道者」稱之，如〈致虛極章第十六〉中「萬物之變，在道之末，體道者，寓乎萬物之上焉。物之生，有所乎萌也，終有所乎歸。方其并作而趨於動出之塗，吾觀其動者之必靜，及出者之必復，而因以見天地之心，則交物而不與物俱化，此之謂觀其復。」聖人除了使己身不至於天人相離之外，更有超乎萬物的定位，在萬物之中掌握動靜變化的規律。徽宗更引用《莊子》詮釋了聖人具備的深刻智慧：

---

7 此一說法來自於起源北宋程頤，發揚於南宋朱熹的程朱理學。程頤乃是借用《易經．損卦卦辭》云：「先王制其本者，天理也。後人流於末者，人欲也，損之義，損人欲以復天理而已。」程朱主張「性即理」，大致上認爲「理」乃是萬事萬物之本體，也包含了人處世的應然原則，乃是人之本性，可藉此而達到天人合一。人欲的存在將會造成人性的扭曲，所比必當去之。

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館 期刊資料庫

> 《莊子》曰：建之以常無有。不立一物，玆謂之常無。不廢一物，玆謂之常有。常無在理，其上不皦，天下之至精也，故觀其妙。常有在事，其下不昧，天下之至變也，故觀其徼。有無二境，徼妙寓焉。大智并觀，乃無不可。恍惚之中，有象與物。小智自私，蔽於一曲，棄有著空，徇末忘本，道術於是乎爲天下裂也。〈道可道章第一〉

道兼有無，而寓之在理或事，聖人大智可以並觀而兼攝有無。徽宗此處詮釋隱晦地放入個人判教的理解：首先，始於唐代，佛教華嚴宗大談「理事」之對比，「理」含攝所有「事」，「事」又攝受完整的「理」。「理」是一切事物的共同本體，徽宗卻巧妙地將道術以高位含納「理、事」兩者；[8] 其次，儒家談「有」，而佛家談「空」，乃是斯時士人的基本理解。徽宗認爲執著於有或空都只是蔽於一曲的小智，是道術裂解的表現。徽宗雖未顯明地批評儒家和佛家，卻在字裡行間上，隱微地表現出其心中的儒釋道排序。

聖人的深體大智，雖然兼攝有無，但在理解「有無」、「動靜」或「常變」等對反意義的存在，仍有其定位上的不同，如〈絕學無憂章第二十〉中的「淵靜而性定，道之全體。……變動而不居，道之利用。」和〈有物混成章第二十五〉中的「大定持之，不與物化，言道之體。……利用出入，往來不窮，言道之用。」自北宋中期以後，激烈地爭辯堅守常法或隨時而變，成爲時人面對的首要問題。徽宗透過體用的聯繫，在道物關係或天人關係的層次，爲靜定和變動做了後設的第一步鋪陳。徽宗眼中的聖人，具備貫穿道物之間的智慧，問題是在可能會偏離於道的人世，聖人需要做些什麼呢？然後怎麼做呢？徽宗認爲：

8　華嚴宗的理論體系宏大而精細，三言兩語可能無法盡述其名相。但若僅就「理、事」二者來說，法藏大致認爲是體用或本末的關係，「事雖宛然，恒無所有，是故用即體也，如會百川以歸於海。理雖一味，恒自隨緣，是故體即用也，如舉大海以明百川。」《華嚴經義海百門》事沒有恆常不變的實性，用即是體，如同百川歸大海。理雖然具有唯一的意義，卻能呈現在各種事物上，所以是「體用一如」的。可參劉貴傑（2002）。

臺灣大學學術典藏資料庫

> 道之全，聖人以治身。道之散，聖人以用天下。有形之可名，有分之可守，故分職率屬，而天下理。此之謂官長。〈知其雄章第二十八〉

若依照道的體用原則來看，聖人以定靜治身，以變動不居來治天下，暗示了聖人應該以治身爲體，以治天下爲用。治身的方法其實便是實踐盡性復命的路子，如〈治人事天章第五十九〉中認爲「道者物之母，而物其子也，性者形之根，而形其柢也。既知其子，復守其母，沒身不殆，故可以長久。根深則柢固，性復則形全，與天地爲常，故能長生。與日月參光，故能久視。人與物化，而我獨存，此之謂道。」雖然盡性復命足以長生，但仍可發現長生並非目的，而是天人相合後連帶的好處。至於聖人如何治天下，在理論上雖然視爲道之末，但在《御注老子》中，顯然使用相當比例的篇幅闡述，留待下一個段落耙梳之。

肆、聖人與百姓

徽宗在《御注老子》之中，構築了道生天地，再生萬物的宇宙觀。在天地之中，有天人相合，和天人相離的兩種可能性，聖人足以盡性復命而歸道，在人世之中向內治身，向外治天下。依照此一脈絡來看，治天下之事似乎是宇宙中的歧出之事，所以〈太上章第十七〉認爲「帝王之功，聖人之餘事也。使民甘其食，美其服，安其俗，樂其業，而餘事足以成帝王之功。然謂我自然而已。曰帝力何有於我哉？此之謂太上之治。」從古至今，帝王之事成爲多少英雄人物費盡心力投入的志業，徽宗卻認爲帝王之功僅是聖人之餘事，此事似乎並未受到聖人所關心，如徽宗所述：

> 聖人不得已而臨莅天下，一視而同仁，篤近而舉遠，因其固然，付之自爾，何容心焉。堯之舉舜而用鯀，幾是矣。心虛則公聽並觀，而無好惡之情；腹實則贍足平泰，而無貪求之念。〈不尚賢章第三〉

> 虛己以遊世，則汎應而曲當，故曰虛而不屈。迫而後動，則運量

臺灣大學學術期刊資料庫

而不匱，故曰動而愈出。聖人出，應帝王，而無言爲之累者，此也。〈天地章第五〉

聖人者，神民萬物之主也，不得已而臨往天下，莫若無爲。道常無爲，以莅天下，則人無不治。〈治大國章第六十〉

聖人「不得已」而「應帝王」， 明確地以《莊子》詮解《老子》，[9] 相對於《老子》原文，意在強調聖人對於帝王之位在心態上的超然，聖人爲帝王乃是勢之所至，而非主動爭取。治理行爲也是因勢而動，就如同道無心生萬物，聖人虛心而治，乃是道治天下的代言人。徽宗在《御注老子》以應然面論說唯有聖人才能應帝王，但弔詭地在實然面發揮了證明現有帝王（徽宗自身）便是聖人的效果。因爲在文本中幾乎理所當然地將聖人和帝王劃上等號；此外，強調聖人的帝位並非主動爭取而來，而是勢所必然，此與徽宗處境若合符節。徽宗強調自己乃是聖王合一的企圖和自信由此可見一斑。

聖人之所以爲聖人，因爲其能欲不欲而復性，將此功夫表現於治理上，必須「虛心」處世，則聖人之心便能如道含納一切，如〈聖人無常心章第四十九〉認爲「聖人之心，萬物之照也。虛而能受，靜而能應，如鑑對形，以彼妍醜，如谷應聲，以彼巨細，何常之有？疏觀萬物而知其情，因民而已。此之謂以百姓心爲心。」虛己之後將己投身於眾，以百姓心爲心，考量基準從個人到集體，體現出「公」的精神，這就是道在治理事務上所體現的應然之性。如〈天長地久章第七〉認爲「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，道者爲之公。天地體道故無私，無私故長久。聖人體道故無私，無私故常存。」公而無私乃是天地和聖人共同符應於道的原則。此外，值得

9　在《莊子》中，提到「不得已」的篇章包括了〈大宗師〉、〈在宥〉、〈庚桑楚〉和〈天下〉，本文認爲〈在宥〉中的意象與徽宗試圖傳達的最爲相似，如「故君子不得已而臨莅天下，莫若無爲。無爲也，而後安其性命之情。故貴以身於爲天下，則可以托天下；愛以身於爲天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明，屍居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無爲而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！」《莊子．在宥》針對「不得已」之義，郭應哲（1991：127）曾詮釋之，「安然接受一個必然之理，知道不得不去行動，但此行動卻無有強求之心，預謀之心；可以說是沒有慾望而起的。」老莊學相對於黃老學，即使同樣因勢，心態上似乎有著很大的差異。

注意的是徽宗雖然區分聖人治身和治天下兩種行爲，行爲所依循原則容或略有差異，兩種行爲卻不是毫無相關，無私而治，除了理想地治理天下，同時還可使聖人常存其身或常保其位。相對於傳統上道家或道教對於「身國論」的關懷，徽宗在《御注老子》中兼論「理身」和「治國」，並非光是因爲兩種行爲背後依循了相似規範，更將聖人同時安置在政教意義上的制高點，這充分反映徽宗自詡爲道君皇帝的心態。[10]

聖人虛心而治，除了復性向內修己身，還向外令他人以復性，〈道常無爲章第三十七〉引《易經・乾卦・彖傳》發揮：「《易》曰：乾道變化，各正性命。乾道變化，則無爲也，各正性命，則不欲以靜，天下將自正也。以道治天下，至於各正性命，此之謂治之至。」乾道變化即使在型態上帶有剛健動態之義，但因爲其本質在於使萬物各正性命，維持在大道運行之中，非個人費心著力所爲，所以自然而爲的「爲」並非「人爲」，依舊可以歸屬「無爲」。如徽宗敘述：

---

10 在「老學」中，如何理解「身國關係」乃是重要的構成部分，而「老學」發展和道家或道教的發展脈動有著緊密的聯繫關係。若回顧道家或道教的發展歷程，從先秦道家建立論述開始，「理身」和「治國」被理解爲依循著同一套規範，因爲發揮在不同範疇而出現的兩種表現。道家中的「黃老」和「老莊」兩個學派在「身國同構」的理論之下，即使學派各自關注的焦點（治國或理身）偏重有所不同，但「道」對兩者含攝的預設是不變的。進入兩漢之後，道教逐漸成型，過程中，《老子河上公注》、《老子指歸》和《老子想爾注》等經注將「身國同構」理解中的「理身」內含，透過愛氣養神處理地更細緻，此一發展成爲道教的重要特色，「理身」的意義已不光限於世俗，同時牽動能否進入神聖向度。到了唐代，道教由於官方的刻意抬舉，在三教競逐之中有一定的優勢，不管在理論上或制度形式上，都發展成熟，道教有助於「養身」或「養生」，更似乎成了時代共識。不過，斯時的道教成員與其說是將「理身」結合於世俗秩序，更在乎的應當是「理身」和神聖秩序的聯繫意義。從唐末進入宋代，三教皆出現「內向化」的趨勢，所以心性學成了討論「理身」時的重要焦點，徽宗在《御注老子》中大談心性，顯然也並未置身世外。不過，相對於其他注解者而言，徽宗身爲帝王，又自詡爲道教教主，在《御注老子》中將自己投射在既聖且王的理想人格，而這個兼顧了「理身」、「世俗秩序」和「神聖秩序」的人格，彷彿是不得已而在世俗中應爲帝王。這應當是相較其他注解《老子》的文本中，具有差異性的特色。《御注老子》中政教關係的意義究竟爲何？尚有值得更細膩開發的空間，不過受到篇幅所限，尚未在本文充分處理。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

> 聖人之治，豈棄人絕物，而恝然自立于無事之地哉？爲出於無爲而已。萬物之變在形而下，聖人體道，立乎萬物之上，總一其成，理而治之。物有作也，順之以觀其復。物有生也，因之以致其成，豈有不治者哉？故上治則日月星辰得其序，下治則鳥獸草木遂其性。〈不尚賢章第三〉

> 學以窮理而該有，道以盡性而造無，損之又損，則未始有。夫未始有無也者，無爲也。寂然不動，無不爲也。感而遂通天下之故，以靜則聖，以動則王。〈爲學日益章第四十八〉

聖人之治的對象不僅僅是人民，還涉及了萬物中除了人之外的他者，聖人穿梭於道物之間，因爲體道而不只能因民之性，還能因物之性，使日月星辰和鳥獸草木皆得其所。理想統治的效果兼攝自然和人事，此點特色讓讀者不禁想到徽宗將自己視爲道君皇帝，足以貫通天人，此一期許似乎投射在《御注老子》之中。帶有如此使命感的徽宗，藉由「以靜則聖，以動則王」清楚強調德位與事功合一的聖君形象，而「動則王」的表現使「無爲」的概念內含明顯擴大。爲與無爲的差異處已非人的動靜之別，而在於是否因被治者之性而爲，因此只有「人」盡隨己意違於「道」的行爲，才叫作「有爲」；行爲只要依循萬物之性，都仍歸於「無爲」。對於徽宗而言，「無爲」還有一層意義，便是「爲」於事情未發，所以看似無事，其實是防患於未然。如徽宗說：

> 陰陽相照，相蓋相治，四時相代，相生相殺，萬物之理，人倫之傳，其斂散也，其盛衰也，其僨起也，其虧盈也，幾常發於至微而莫覩其朕。惟研幾之聖人得先見之吉，賢者殆庶幾而已。〈將欲歙之章第三十六〉

> 禍固多藏於微而發於人之所忽，聖人之應世，常愼微而不忽，故初無輕易之行，而終絕難圖之患，凡以體無故也。〈爲無爲章第六十三〉

《御注老子》中的聖君雖然定位在貫通天人，但傳統上的理解，君主

臺灣大學學術期刊資料庫

一職的出現畢竟乃是相對人民而生，如何操作因民之性的「無爲」，恐怕便是實際治理上的首要問題，徽宗認爲：

> 不尚賢，則民各定其性命之分，而無所夸跂，故曰不爭。不貴貨，則民各安其性命之情，而無所覬覦，故不爲盜。《莊子》曰：削曾史之行，鉗楊墨之口，而天下之德始玄同矣。〈不尚賢章第三〉

> 聖人之治，務使民得其性而已。多知以殘性命之分，多欲以汩性命之情，名曰治之，而亂孰甚焉？故常使民無知無欲。〈不尚賢章第三〉

人民似乎很容易受到君主的意圖和操作所引導，積極追求某種目標和價值，如此欲利之心容易擴散，進而「決性命之情」。所以徽宗使民無知無欲，並非意圖愚民，而是君主不應當以己身擾亂人民，使民欲和民知超出其性。此外，聖人以百姓心爲心的治理行爲，雖然彷彿是道物關係的擬制，但是聖人和百姓的互動也並非是單向的授受關係。如徽宗認爲：

> 天視自我民視，天聽自我民聽，故聖人以百姓爲心，聖人作而萬物睹，故百姓皆注其耳目。〈聖人無常心章第四十九〉

> 聖人之御世，處無爲之事，行不言之教，而民歸之如父母，故曰執大象，天下往。〈執大象章第三十五〉

> 民有常心，其生可樂。苟無常心，何死之畏？斲鋸制焉，繩墨殺焉，椎鑿次焉，是謂以死懼之，民將抵冒而終不化。〈民常不畏章第七十四〉

聖人之治之下的百姓，君民相得於一時，一方面百姓乃是治理時的重要目的，另一方面，百姓也會轉化成統治的最佳助力。但若君主使民失其常心，百姓行爲將不可預期，甚至以死相抗，難免危及君主其位或其身，此點也再次呼應統治者治身和治國有其相關性。

北宋一朝從仁宗以降，黨爭成爲常態，並且日趨加溫，士人集體糾結試圖爭取「國是」主導權，至哲宗在位時，黨爭不但是理念之爭，更似乎

臺灣大學學術期刊資料庫

淪爲意氣之爭，士人的入朝與下野代表著都牽涉身家性命的安危。兩黨傾軋以「變法」與否爲爭執的主要焦點，所以在學術上則以「常與變」爲論辯主題。身處北宋的徽宗眼見此一態勢，其心中的聖君面對常與變應當有其看法，從自然規律上來說，〈天下皆知章第二〉認爲「無動而生有，有復歸無，故曰有無之相生。」對反概念的存在具有互依互生的關係，變與常在意義上也屬於對反，所以也當表現爲相互依存，乃是同一指涉在不同階段的型態呈現而已。

一旦接受「有無相生」的規律，對於「變與常」的理解將有另一層意義的推展，因爲「有無相生」雖然具有恆常的定位，但其表現就是一種對反關係的動態變化。換句話說，「恆常」規律的內容就是「時變」。在《御注老子》可發現，〈致虛極章第十六〉認爲「聖人知道之常，故作則契理，每與吉會。不知常者，隨物轉徙，觸塗自患，故妄見美惡，以與道違，妄生是非，以與道異，且不足以固其命，故凶。」聖人並不因爲守常而不作爲，只要是契合道理，「作爲」有其正當性，更可以趨吉避凶。所以徽宗在新舊黨爭中，雖然大致維持趙宋家族「異論相攪」[11] 的長期方針，但在實際政務推動上，選擇了新黨作爲執政的輔助，其內在想法和外在行爲大致上是若合符節的。

伍、天下與邦國

古代中國進入宋代之後，相較於唐代和之前，在政治社會的內外結構上出現了極爲不同的特徵。從內部結構來看，貴族政治逐漸式微，出現權力向君主集中的發展，人民又因爲財產所有權明確私有化和科舉大幅開放的促使，影響力大幅上升，內藤湖南的唐宋變革論清楚地描述此一內在結

11　「異論相攪」指的是趙宋家族的一項祖宗家法，足以發揮使臣子互相牽制的辦法。此法並未行諸於文字，在熙寧初年，神宗、王安石和曾公亮討論「異論赤幟」的司馬光時，以文字形式留下記錄。根據《續資治通鑑長編》卷 213 熙寧三月七月壬辰條載：「公亮曰：『眞宗用寇準，人或問眞宗。眞宗曰：且要異論相攪，即各不敢爲非。』」縱使心有所偏，但北宋一朝的皇帝往往同時並用政見不同的臣子，使兩方互相牽制，不足以撼動皇家生存。可參羅家祥（1993）。

臺灣大學學術期刊資料庫

構的轉變（內藤湖南著，1993）。而從外在結構來看，向來是萬方來貢的天朝，轉變成四夷包圍的「中國」（葛兆光，2006）。斯時可發現原先中國即天下的當然理解，改變爲一個天下，多個邦國的型態。外敵的存在，引發漢民族高度的焦慮感，士人因此一方面想方設法解決積弱問題，成群的士人因爲不同方法的嘗試進而集結，使「黨爭」有了產生的背景；另一方面士人大談「正統」，強調以漢民族爲主的中國在文化上的優越性。對於北宋一朝的君臣而言，從富國強兵到大治天下，應當是自宋太祖黃袍加身到偏安一隅前都念茲在茲的重要問題。處在集體焦慮中的徽宗，往往被認爲縱情藝術宗教，廢弛國政而致亡國，究竟其如何看待「天下和邦國」的意義，頗值得玩味。

若簡單區分天下與邦國，應該在於兩者規模上的差異，對於徽宗來說似乎並非如此。從前文來看，徽宗主張治理天下的大任由聖人擔起，聖人向內盡性復命，而向外因性而治。天下有其「性」，治天下自然應當因其性，如「天下，一性也。道之在天下，以性而合，由川谷之與江海，以水之聚，同焉者得，類焉者應。聖人之臨莅，何爲哉？因性而已矣。」〈道常無名章第三十二〉若單從治理的難易度來說，邦國規模小於天下，因此相較於治天下，保有一國來地容易，所以〈治人事天章第五十九〉說：「體盡無窮，則其於用天下也有餘裕，夫況有國乎？」但若結合治身和治天下、治國所需的功夫準備而言，顯然徽宗有另一層超出以規模爲考量基準的理解，如徽宗所述：

> 修之身，其德乃眞，所謂道之眞以治身也。修之家，其德乃餘，修之鄉，其德乃長，所謂其緒餘以治人也。修之國，其德乃豐，修之天下，其德乃普，所謂其土苴以治天下國家也。其修彌遠，其德彌廣，在我者皆其眞也，在彼者特其末耳。故餘而後長，豐而後普，於道爲外。〈善建不拔章第五十四〉

> 天下，大器也，非道莫運；天下神器也，非道莫守。聖人體道，故在宥天下，天下樂推而不厭。其次則知貴其身而不自賤以役於物者，若可寄而已；知愛其身而不自賤以困於物者，若可托而已。故曰道之眞以治身，緒餘以爲國家，土苴以治天下，世俗之君子，

臺灣人學學術期刊資料庫

乃危身棄生以殉物，豈不悲夫？〈寵辱章第十三〉

修身可得道之真，發揮高度的治身之效，但爲了治國和治天下之效，修國、修天下所要投入的心力卻只需要修身之緒餘，治天下彷彿成爲簡易之事。此一說法並非與前述以規模爲準考量治理難易度的想法有所抵觸，而是將聖人先修身（盡性復命），再治天下（因性而治）的縱向先後發展，同時並列放在平行線上橫向比較。徽宗並非草率面對治國和治天下，而是以治身爲本，因此也才會因爲修身的層次之別，區分出「在宥天下、寄天下、托天下」的層次之別。「土苴以治天下國家」便形容「無爲」而治，統治者不當視「治國」和「治天下」爲其心繫目標，所以如〈五色章第十二〉中所述：「聖人以天下爲度，故取此能容之腹。非事事而治之，物物而察之也，故去彼外視之目。」

若理想治理的型態是天下大治，在《御注老子》中，卻又有讚揚小國寡民的內容，如徽宗所述：

> 廣土眾民，則事不勝應，智不勝察，德自此衰，刑自此起，後世之亂，自此始矣。老氏當周之末，厭周之亂，原道之意，寓之于書，方且易文勝之敝俗，而躋之淳厚之域，故以小國寡民爲言，蓋至德之世，自容成氏至于神農，十有二君，號稱至治者，以此而已。〈小國寡民章第八十〉

從此章的注解來看，難免直覺認定徽宗主張「小國寡民」優於「廣土眾民」，不過若反覆咀嚼其中真意，一方面可發現此處對於廣土眾民的描述是在於沒有聖人的情境之下，而一般統治者則難以察於所有事物，使得治理效果層層下滑；另一方面徽宗想強調的還是在於內在修養的重要性，而比較「小國寡民」和「廣土眾民」試圖傳達事物之複雜容易誘發人心之亂，以及僅憑一人之智難以周全。但是，一旦聖人出而治天下，上述問題都難以構成。因爲聖人不以外在事物擾亂其內，不在乎居天下之大位，更不會因爲天下或國之大小而罣礙於心。如〈持而盈之章第九〉中的「聖人不拘一世之利以爲己私分，不以王天下以爲己處顯。」

對於徽宗而言，似乎並未忽視治國，並且缺乏大治天下的雄心壯志。

臺灣大學學術期刊資料庫

只是，作爲一個理想君主，當務之急在於先向內修身，透過盡性復命得以具備聖君的修爲，向外治國、平天下則成了理所當然的預期目標。只是這如同水之就下的趨勢，並未在徽宗在位期間發生，或許是在《御注老子》中的理想假設，並不理想；抑或是徽宗本人並沒有達到其自我期許。

陸、結論

徽宗崇尚道教，自詡爲道君皇帝，由於《老子》乃屬道教中的重要經典，徽宗必然熟讀和重視之，注解《老子》更代表了自己建立了一個理解框架。在《御注老子》一書中，徽宗勾勒出一套宇宙架構，使人得以在其中安身立命。注解中的聖人具備了理想人格，足以貫穿天人、兼修內外，有濃厚的政教意義。聖人似乎就是道君皇帝，既是自我比況，也是自我期許。本文觀察《御注老子》大致上有幾項心得：

第一、今存唐玄宗、宋徽宗、明太祖和清世祖四份御注《老子》，在既有研究的眼中，均被認爲是皇帝們將《老子》視爲「治國要典」的心得（劉韶軍點校，1997：1）。若說四本御注《老子》是帝王書也不爲過，只是，四位皇帝處境不同，卻也使得各自的偏重有所差異。徽宗兼具教主和皇帝兩個角色，所以在《御注老子》之中，也嘗試將兩種角色合而爲一，以聖人爲主角，從修身爲起點，完成向內盡性歸根、向外稱王天下的兩方面成就。而且，有趣的是在文本中，徽宗直接將聖人與君主劃上等號，看似在應然面論說聖人必然爲君，卻也暗示現世的君主應當就是聖人。

第二、徽宗在《御注老子》中，利用各家經典詮解《老子》，如任繼愈曾（2005：294）說：「是註極崇《老子》。註中引《莊》、《列》、《語》、《孟》、《詩》、《書》等，皆印證其理。」江淑君（2010：274）又曾考證發現其中「尚有《周易》、《老子》、《史記》、《禮記》、《韓非子》、《素問經》等等」雖未引用佛經，卻也不時在注解中使用「靈智」、「理事」之比、「空有」之比等等佛學用詞。看似《御注老子》中大量旁徵博引以證徽宗博學的背後，或可發現一些用意。首先，引《莊》解《老》或引《易》解《老》的方式，往往是利用《莊子》和《易》中的義理解釋《老子》，徽宗似乎認爲道家經典或三玄在義理上皆屬一家而足以相通。其次，

臺灣人文學術期刊資料庫

使用儒家經典或佛學用詞來注解《老子》，總是借用該詞彙的字面意義予以新解，創造儒道互通或佛道互通的橋樑。此一詮釋路子非徽宗所獨創，王安石新學一派注解經典時，便喜好以各家經典互詮。從此或許可推論，面對自唐朝以降，儒釋道三家競逐的態勢，北宋的部分士人採取並行而融合的態度。不過以《御注老子》爲例，即使架接儒釋道三家，以作者本身的立場不同，還是在理論架構中給予儒釋道三家並非相同的定位。

第三、自唐代中晚期起，佛教興起心性學說，道教也幾近於同時，熱烈地發展道性學說，還結合上修行，發展出足以凝神靜氣煉形的內丹心性論。相較於佛道，弱勢的儒家於斯時出現試圖復興的嘗試，也參與了內向化的討論，如韓愈和李翺。此一態勢到了宋代，一方面心性理論的發展已經成爲共同語境，不論重視與否，士人建立理論時都難免有所涉略；另一方面儒釋道三家似乎都已經建立了自我的心性學說，使士人具有判教的依據，也可找到信仰的歸屬。以徽宗來說，道教的內丹心性論應當並不陌生，將認識天道的活動，內化成對於心靈根性的體驗，進而契合天地，從精神生命達到天人合一的境界。在《御注老子》中的聖人似乎便是以此而修證，虛心去欲，進而盡性復命，達到天人泯合的境界，過程中同時包括了精神和物質的修煉。這一方面證明徽宗重視當時時興的心性學說，並且明確地選擇了道教作爲其依歸。

第四、在《宋史》中，徽宗被描述成「玩物而喪志，縱欲而敗度」，乃是一名罪狀罄竹難書的亡國之君。從歷史的結果論和當時的治理效能來看，徽宗難以避其責，在《宋史》中，脫脫甚至嘆曰：「宋徽宗諸事皆能，獨不能爲君耳！」不過若看到《御注老子》，卻也還是多少爲徽宗略抱不平，徽宗並非沒有思考過理想君主的形象與責任。首先，聖人由治身、治國而治天下，徽宗對於聖人處世而治世的原則明確勾勒。其次，聖人「無爲」治天下，「無爲」並非無所作爲，而是一切作爲均依照大道而爲，而非依照己意所爲。在「道」所賦予的正當性之下，時變是聖人在統治時，合理的操作。再則，徽宗並非未思考國家規模和一統天下等問題，其認爲盡性復命之後，便有足夠的智慧，因應萬事萬物的複雜，治國平天下的理想也就如同唾手可得的囊中物。

第五，面對強敵環伺的壓力，北宋一朝的君臣始終處於焦慮之中，士

臺灣大學學術期刊資料庫

人甚至因爲出身背景不同，提出不同的方法而逐漸集結，形成激烈黨爭。話雖如此，北宋君臣還是有一種優越自信把中國當中心，往往視周遭他國爲芒刺在背而已。所以北宋士人雖然興起的建立正統論的呼聲，仍是以自我爲中心強調正統優越性。此一態度反映在學術世界的互動上，可以發現北宋的參與者在面對儒釋道三家競逐時，縱使有自己的偏好，但仍不排斥「孔老相終始」或「佛老相終始」的說法，在論述時也不吝惜注解各家經典，並且在注解時以各家經典相互詮解，這點在北宋中期後蔚爲主流的新學特別明顯。回頭看到與新學有相當關係的徽宗，在《御注老子》中，似乎預設聖君一出，治國平天下乃勢所必然，並且雖然以道家或道教學說爲主，仍不排斥兼用儒佛兩家。

之後經過外族驚天動地的襲擊，趙宋家族偏安一隅，君臣在慌亂中失去自信，也用更謹慎地態度處理存亡。在學術場域中，士人之中的主流思維也由洛學逐漸取代新學（何俊，2004：2-13），洛學在北宋各學派當中，向心力最強，面對儒釋道競逐，排佛老立場最爲鮮明，注解經典時也避談各家經典，具明確的判教態度。南宋學術主流從新學轉爲洛學原因很多，包括學術集團的緊密傳承等原因，學術思維足以配合外在局勢應當也是潛伏的原因之一。不過求證非本文所能及，可以作爲未來的研究課題。

參考書目

一、中文部分

山井湧，2006，〈宋學之本質及其思想史上的意義〉，《中國文哲研究通訊》，16(1): 81-95。

內藤湖南著，1993，〈概括的唐宋時代觀〉，劉俊文（編），《日本學者研究中國史論著選譯（卷一）》，北京：中華書局，頁 10-18。

尹志華，2004，《北宋《老子》注研究》，成都：巴蜀書社。

任繼愈，2005，《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。

江淑君，2007，〈王安石學派「引《莊》解《老》」探析〉，《政大中文學報》，7: 53-82。

臺灣大學學術期刊資料庫

江淑君，2010，《宋代老子學詮解的義理向度》，台北：學生書局。
何　俊，2004，《南宋儒學建構》，上海：上海人民出版社。
余英時，1977，《歷史與思想》，台北：聯經出版社。
柳存仁，1969，〈道藏本三聖註道德經之得失〉，《崇基學報》，9(1): 1-9。
高專誠，2003，《御註老子》，太原：山西古籍出版社。
陳鼓應，2004，《老子今註今譯》，台北：台北商務印書館。
郭應哲，1991，《莊子明王之治思想》，台北：臺灣大學政治學研究所碩士論文。
脫　脫，2009，《宋史》，北京：中華書局。
黃昱章，2008，《宋徽宗《御解道德真經》之研究》，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文。
楊仲良，2003，《續資治通鑑紀事本末》，北京：北京圖書館。
葛兆光，2006，〈宋代中國意識的凸顯－關於近世民族主義思想的一個遠源〉，葛兆光（編），《古代中國的歷史、思想與宗教》，北京：北京師範大學出版社，頁 135-151。
劉固盛，2009，《老莊學文獻及其思想研究》，長沙：岳麓書社。
劉貴傑，2002，《華嚴宗入門》，台北：三民書局。
劉韶軍，1997，《唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖《老子》御注點評》，長沙：湖南人民出版社。
劉韶軍點校，2004，《中華道藏（第十冊）》，北京：華夏書局。
熊鐵基，2005，《中國老學史》，福州：福建人民出版社。
蒙文通，1980，《道教史瑣談》，北京：三聯書店。
錢　穆，1980，《宋明理學概述》，台北：中國文化大學出版部。
羅家祥，1993，《北宋黨爭研究》，台北：文津出版社。
蕭天石，1978，《道德經名注選輯㈦》，台北：中國子學名著集成編印基金會。

二、英文部分

Azuma, Juji. 1992. “A New Direction in Confucian Scholarship.” *Philosophy East and West* 42(3): 455-475.
Bol, Peter K. 1992. *This Culture of Ours.* Standford: Standford University Press.

臺灣大學學術期刊資料庫

The Political Thought of Emperor Song Huizong's *Imperial Commentary on Dao De Zhen Jing*

*Yi-hsuan Yuan**

Abstract

The history of thought in the Song Dynasty is strongly associated with the development of neo-Confucianism. However, when we examine the development of thought between the Song and Tang dynasties, we also need to consider the roles of Daoism, and Buddhism.At the same time, the Song Dynasty is divided into two periods, with Song Confucianism especially developed during the Southern Song Dynasty while the Northern Song period acted as a mediator between the Song and Tang dynasties, with a period of contention between different schools of thought.

When we examine discourses from the Song Dynasty in detail, when find that following struggles between the three schools, although doctrinal judgment still existed, there was an effort to create dialogue and produce a system that integrated the three schools in the private and public realm. However, differences in methods and perspectives lead to distinctions between the New School, Su School, Shu School, and Luo School. In this atmosphere, the different schools applied their own interpretations to the classics, including the *Dao De Jing*.

Emperor Huizong's *Imperial Commentary on the Dao De Jing* set the tone for the renewed focus on Laozi in the Northern Song. On the one hand, Emperor Huizong raised the status of the *Dao De Jing* to a classic above criticism. On the other hand, Emperor Huizong used his official authority to determine how the *Dao*

* Part-time Lecturer, Department of Political Sciemce, National Taiwan University.
E-mail: ericyuan17@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫

*De Jing*was interpreted. Emperor Huizong's commentary, aside from its analysis of the moral principles of the *Dao De Jing*, also reflects the intellectual interests and atmosphere of its time, including spiritual problems and how rulers met the challenges of contending thoughts. In this, Emperor Huizong describes the "figure of the saint" under heaven who cultivates his own moral character and rules the country. However, due to Emperor Huizong's indulgences in arts and religion and the eventual end of the Song Dynasty shortly after his death, recent research have seen the *Imperial Commentary on the Dao De Jing* as a symbol of imperial inaction. This view is now worth reassessing.

Keywords: Dao, Studies of *Laozi*'s Philosophy in Song Dynasty, Song Emperor Huizong, Laozi

臺灣大學學術期刊資料庫