政治科學論叢／第四十九期／民國 100 年 9 月／頁 33～74

蘇轍《老子解》中的思想三論

林俊宏*

摘　要

經典、思想與現實政治的對話，從來不是單一與因果式的路徑，尤其是不同學術集團、思想變動的轉折處以及不同的政治格局三個條件，同時並存且相互激盪時。蘇轍的《老子解》呈現出結合儒道釋三家基本內蘊的書寫形式，正是北宋思想轉折的一個產物，在表面以儒學爲基準的基調之下，這種透過精英獨特且再造傳統的特有注解文本，一定程度地接收了重玄思想關於儒道釋思想轉詮的成果，並且，因應政治場域中的緊張對立，開創了一個兼涉現實政治與信仰詮釋的思維，這使得在現實政治的關懷之外，同時也增加了往宗教國度的移動向量。本文企圖透過文本的閱讀與解析，從中透顯出蘇轍的《老子解》的思想（包括了道之論、性之論與治理之論）以及隱藏在思想背後的一些時代性與特色。而文學傳統、反映古人之道的「文」以及普世的價值，這三個議題在宋初的古文運動、注解經典的活動以及道學作爲普世價值的形塑運動中，很有層次地展現，構成了所謂的「國家與士紳雙重支持下的文明擴張」，我們在蘇轍的《老子解》中也讀到了這樣的趨勢。

關鍵詞：國家建構、有無、無為、心性、復性、老子注、重玄學

*國立臺灣大學政治學系副教授，E-mail: demian@ntu.edu.tw。
收稿日期：99 年 8 月 16 日；通過日期：99 年 11 月 2 日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

詹啓華（Lionel Jensen）在一篇反省儒學與現代中國的文章中，以「倒塌的偶像」指涉「儒學作爲整個中國文化象徵的獨霸性和換喻性（metonymic）身份的垮台」（田浩，2003：31），這個反省大抵是以宋明儒學的整體建構爲前景，進而延展到晚清乃至於當代，他同時也對於陳榮捷所認定的「朱熹已經使得古典思想的復合體體系化，他（朱熹）將道家（教）、佛教、大眾宗教以及許多種宋代的復古學派的各家運動，通過矢量合成而成爲獨一的從十三世紀直跨二十世紀的思想軌跡」的潛在預設，作出了一些反省（田浩，2003：34-35），藉由這樣的反省，試圖突顯美國漢學界關於宋史（或者是更深刻的思想史）研究上的某些關鍵性的跡痕，並延伸說明這些跡痕自身的一些問題；本文當然無意於討論西方宋史研究出現的諸多現象與問題對話，不過，從上述的反省中，倒是提供了以中文作爲基本寫作與閱讀語言者，做出另一層思考的可能；也就是說，從隋唐以降融通三教的集體書寫（這裡指的是重玄學），[1] 以至於宋代大規模的注解傳統經典（包括了儒家的四部重要經典以及道家（教）的《老子》），[2] 到底是一種復古形式的展現（關於傳統的忠實再現）？抑或是一場新時代自主詮釋的開端？有趣的是，北宋同時也出現了各種大型的類書，呈現出一種帝王學形態的轉變，內藤湖南就認爲「將史書作爲帝王必要的參考書進行編纂，使得漢以來流行之類纂方法得以集其大成」（內藤

[1] 當然，重玄學能否作爲一種時代的集體書寫形式或是構成了一種思維的集體性，可能存在著不同的理解，不過，在幾位重要的宋代思想家身上，倒是都可以看出受到重玄思想影響的痕跡，包括了北宋注解《老子》的幾個重要思想家，例如蘇轍、王安石、王雱、呂惠卿等人。關於重玄學是否爲一個學派的討論，請參葛兆光（2003：178-182）、盧國龍（1993）、強昱（2002）砂山稔（1990）。

[2] 有宋一朝的《老子》注解頗多，嚴靈峰在《老子宋注叢殘》一書自序中即言：「宋人之解老子者，百三十餘家；上自帝王、卿相，下逮釋氏、黃冠，相習成風，可謂盛矣」（嚴靈峰，1979：1），南宋彭耜在《道德眞經集註》的序言中也說：「宋興，專守一道曰仁，其治以慈儉不爭爲本，幾若萎靡不振，而實參用《老子》家法，故當時君臣於此書頗盡心焉（彭耜，2004）。」由此大抵可以看出，宋代關於古代經典的注解之風大熾。

臺灣大學學術期刊資料庫

湖南，2008：158-159），這樣的看法恰恰與葛兆光所認爲「宋代中國生活倫理同一性的確立是立基在國家與士紳雙重支持下的文明擴張」之理解類似（葛兆光，2001：253-279），都思考到了宋代「政治權威／文明建構」以及「士紳自主／國家統治正當性」的同步特質，同時，也明白地點出了傳統中國關於公共生活實踐中的自律與他律雙重合致的面向，[3] 在這個理解下，在宋代作爲至少帶有公共職能與知識傳承兩層功能的「士」而言，大規模地透過對於經典的自主性詮解，[4] 以及參與公共生活的圖像給定，維繫並確保了物質與精神文明兩層活動再生產的可能。

經典、思想與現實政治的對話，從來不是單一與因果式的路徑，尤其是不同學術集團、思想變動的轉折處以及不同的政治格局三個條件，同時並存且相互激盪時，就時代的寫作中，去斷言學派屬性與政治立場歸屬，無寧是一件極困難也冒險的事。北宋王朝，正好面臨的是這樣的一個時代；《老子》，正好是這個時王朝初年（承繼隋唐重玄思維與三教對話）重要的注詮經典文本；蘇轍，正好是這個王朝幾次政爭中的行動者；這三個「正好」，有意思地且隱藏地合致在蘇轍的《老子解》中，[5] 本文試圖以這本《老子》注解爲核心，在上述關於「復古／自主」的發問中，[6] 從文本呈現的思想底蘊入手，討論蘇轍在其中所呈現出的思想內容與學術集團的對話，進而簡單分析其思想所反映的時代意義。

---

[3] 這裡借用的是日本京都學派與東京學派對於中國中古的國家形態的界定，就（社會）自律的面向言，談的是「社會力向國家的滲透」，而（國家）他律則強調「國家對社會的控制」。中國國家在政治場域實踐的形態當然也不是簡單的自律或是他律可以解釋，不過，京都學派與東京派的基本看法，卻實在地點出了社會（或是更廣義地說土地、知識與血緣三合一的縉紳之家）與國家（作爲權力象徵與權力現象統合處）二者之間的緊張性。關於對京都學派與東京學派的描述，請參王德權（2006）。

[4] 島田虔次就曾引了不少例子說明這種帶有自由主義的經學著作，所呈現出的批判風氣對於宋代士大夫整個樣貌形塑的影響性。請參島田虔次（2009：261-267）。

[5] 本文所用之《老子解》版本爲臺北藝文印書館出版，嚴靈峰主編的《無求備齋老子集成初編》據寶顏堂祕笈本景印本之《老子解》（嚴靈峰，1965）。

[6] 熊鐵基等（1995：349）在《中國老學史》中就認爲蘇轍：「生活于改革氣氛比較濃厚的北宋中期，思想上具有改革弊政的要求，但在現實中仍採取了比較保守的政治態度。」蘇轍的復古呈現出積極與保守的雙向性，使得他的老子思想也呈現出這樣的特色。

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、道之論

「道」在道家的思想中，不單是整個哲學的基礎，也是世界的範式與圖像的集合體，同時又是萬物生成的本源。基本上，「道」並不高於、外於或是粗略地等同於萬物，也不能單純地以規律、指導原則視之，因爲這樣的認識就方法上是不可能與不整全的，因此，以一個範式或是整體的理解來逼近認識「道」，大抵是比較正確的。蘇轍對於「道」的討論也沒有偏離這的的基調，進而，在隋唐重玄思維與宋代儒學（特別是易傳）的影響基礎下，蘇轍的《老子解》依著「復性」的主張，展現了與傳統老學帶些差異的詮釋路子。什麼是道？蘇轍依《易傳》的說法，認爲「一陰一陽之謂道」中所呈現的的對偶相生與和合相成，是理解「道」的基準，在這套生成變化的基本理解中，變化的源頭－道－當然是既運動而又不變的：

> 道方無名則物之所資始也，及其有名則物之所資生也，故謂之始，又謂之母，其子則萬物也。〈卷三〉

> 寂兮無聲，寥兮無形，獨立無匹而未嘗變，行於群有而未嘗殆，以此化育萬物，則皆有其母矣。〈卷二〉

> 夫道非一非二，及其與萬物爲偶，道一而物不一，故以一名道，然而道則非一也，一與一爲二，二與一爲三，自是以往而萬物生，物雖有萬不同，而莫不負陰而抱陽，沖氣以爲和者，蓋物生於三，而三生於一，理之自然也。〈卷三〉

固然這是理解「道」的路子，然而，要說循此「物」的路就可掌握到「道」卻也不然，因爲萬物一旦形化就與道有隔了，〈卷一〉中所說的「然而既已麗於形，則於道有間矣」正是此意。因此「運而成象，著而成物」的「道」，在表象層次是無從觀看其真的，原因是「物至於成形，則真僞雜矣」〈卷二〉，這是自一而二而三紛然錯出的樣態，[7] 一旦具象化，就代表離開了

[7] 這個部分是從生成論的角度立說，當然也和認識的角度是高度相關的，蘇轍就認爲這種

臺灣大學學術期刊資料庫

渾沌一體的本源，因此，要借由變而成形的萬物中看到這個無聲、無形、不變、不殆、萬物生化之母的「道」， 得先肯定「古今雖異，而道不去，故以不去名之，惟未嘗去，故能閱眾有之變」〈卷二〉的前提，這裡的「閱」當然不能單純解爲「觀看」，應該有「居停」（且呈現）的意義才是，透過「居停且呈現」，[8] 道才得以被「觀看」，也因此，作爲觀察者與思維者的人，才能「觀看」－「掌握到『不去』的真實」－「進而再現『道』」的，這個部分若不是存在著某種與道相通的特質（應該就是「性」[9]），是無從「知道」與「觀看」的。在此，蘇轍爲《老子解》的核心觀念－「復性」－留下了伏筆。

撇開復性體道、開物成務的論題不說，道與萬物之間的成象過程是怎麼出現的？蘇轍透過「道－德（容）－萬有（形）」的層層衍化來說明。首先，「道」當然無從由「形體」的面向被意識與觀察到：

> 道非有無……然及其運而成，象著而成物。〈卷二〉

現象界的有無概念根本不足以指涉到「道」的層次，這當然沒有離開《老

化生的疏異和知識形構上的疏異是同樣的，是人在「知」道的過程中容易形成的雙重疏離。

8 這裡說的「居停」和戰國的《鶡冠子》一書中的重要的概念－「稽」－在概念內容上是相近的，大抵都有自萬物而察視到「道」的思維意含，例如《鶡冠子・博選》中就說：「道凡四稽，一曰天，二曰地，三曰人，四曰命。」同樣的《鶡冠子・著希》中也說：「道有稽，德有據。人主不聞要，故耑與運堯而無以見也，道與德館而無以命也，義不當格而無以更也。」此處說的都帶有「居停」以及「人可以之察視」的雙重意義，當然，需要的不是來自理性的知識能力而已，對於道家而言，更重要的應該是具有高度智慧的「神明」才是，就是《鶡冠子・泰錄》中所說的「入論泰鴻之內，出觀神明之外，定制泰一之衷，以爲物稽。」（關於這個部分，《黃帝四經》也有類似的說法）。

9 有意思的是，在《老子》中我們並沒有關於這種與「道」聯繫的「能力」－性（人性）－這個字詞，而是隱約地以「德」當作萬物繼受的「道」之「性」。史華慈以爲「“性”這個詞已經和某種先天的能力聯繫在一起，而這種能力則是與老子否定的規範性社會秩序保持一致的能力（本杰明・史華慈，2004：215）。」這樣的看法也許太過著重了人世面向的能力，忽略了在「德」上所呈現出的「性」，其實還帶有與道接通的能力，這是佛學與道教、道家思維對話的結果，同時應該對於《老子》學的一種發現與有意義的詮釋！

臺灣大學學術期刊資料庫

子》對於「常無」與「常有」兩個後設概念的基本制定，[10] 同時，順著「道生、德畜、勢成、物形」觀念的開展，蘇轍談到了「形」與「容」這兩個關鍵的變化，是使得「道」得以被「見」的條件：

> 道無形也，及其運而爲德，則有容矣，故德者道之見也，自是推之，則眾有之容，皆道之見於物者也。〈卷二〉

這個不變的母源同時一直處於運動的狀態，從「眾有之容」俄然而有的「德」，到萬物的形見，此處未形而至於形的開展，正是關於這個運動狀態的描述。如此，則對於「有無」的基本理解殊爲重要，蘇轍先就有名與無名出發稱說有與無：

> 自其無名形而爲天地，天地位而名始立矣。自其有名，播而爲萬物，萬物育而名不可勝載矣。〈卷一〉

這是從「名狀」的面向界說有與無，同時，蘇轍再將這種掉入稱說活動的有名者與無名者，轉而從「體用」與「器用」上說有與無：

> 故無名者道之體，而有名者道之用〈卷一〉

> 聖人體道以爲天下用，入於眾而常無，將以觀其妙也，體其至無而常有，將以觀其徼也。

> 若夫行於其徼而不知其妙，則粗而不神矣，留於其妙而不知其徼，則精而不遍矣。〈卷一〉

> 竭智盡物以爲器，而器之用常在無有中，非有則無，無以致其用，非無則有，有以施其利。〈卷一〉

至此，蘇轍並沒有離開先秦老學的「有生於無」以及「有無相生」基調，祇是統一了「有無」或是「有名無名」的解釋差異，明顯地帶有「不滯」

[10] 關於此，作者曾爲文討論《老子》與魏晉玄學作品中的「有、無」觀念，此處不再贅言，請參林俊宏（1999；2002）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的思維，在方法上與境界上，蘇轍的進路應該已經類似重玄：[11]

> 以形而言，有無信兩矣，安知無運而爲有，有復而爲無，未嘗不一哉。其名雖異，其本則一，知本之一也則玄矣。〈卷一〉

> 言玄至矣，然猶有玄之心在焉，玄之又玄則盡矣，不可以有加矣，眾妙之所從出也。〈卷一〉

從蘇轍就道與言說的關係上看，他主張「道非言說，亦不離言說」〈卷四〉，這本就帶有重玄之味，再從他對於「玄」的解釋來看，也已離開單就本體意義討論的魏晉玄學，而以「知本之一則玄矣」強調某種境界或是高妙理解，進而，再以「言玄而去玄之心」說明這種境界，層層地都展現重玄的思蘊，〈卷三〉中的：「皆滯於一偏而非其正也，惟淡然清靜不滯於一」以及「致虛不極則有未亡也，守靜不篤則動未亡也……蓋致虛存虛猶未離有，守靜存靜猶陷於動」〈卷一〉的說法，應是很好的說明。

即便如此，原則上，蘇轍著重的應當還是「有」，從「非成非缺，非盈非沖，非直非屈，非巧非拙，非辯非訥而後無所不勝，可以爲天下正矣」〈卷三〉講求實踐的結果上看，大抵不會有誤，這也符合他對於由道而德的基本想像圖式。確立了這樣的「有」的思維，蘇轍將自然生成的系絡與人事的系絡切割開來，他認爲「道生德畜」是就基本的宇宙開展立論，真

---

[11] 這點與重玄思維實則相近，以李榮爲例，在《老子注》中，李榮曾經說：

> 道玄德妙，理絕有無，有無既絕，名稱斯遣，然則虛通之用於何不可，是以非無而無，無名爲兩儀之本始也，非有而有，有名爲萬物之父母焉〈一章〉

> 超有物而歸無物，無物亦無；絕視聽而契希夷，希夷還寂；……無狀之狀，此乃從體起用；無物之象，斯爲息應還眞。息應還眞，攝跡歸本也；從體起用，自寂之動也。自寂之動，語其無也，俄然而有；攝跡歸本，言其有也，忽爾而無；忽爾而無，無非定無，怳然而有，有非定有〈十四章〉

> 李榮將萬有以「無」破之，再藉由「寂希夷之理」來「空三一之致」，這個方法名爲歸無，而後再將無物之「無」遣去，就理路上說，強調的應當更是「不滯」的「有」，而不是「空無」的「無」，他在《老子注・十四章》說的：「無一無三，自叶忘言之理，執三執一，翻滯玄通之教也。」正是透過對於「三一」進行「有無」之說理的，大抵，成玄英等重玄學者的基本理解亦是如此！

臺灣大學學術期刊資料庫

正對人事起著影響的是「形見」之後的變化：

> 然而道德則不能自形，因萬物而後形見，物則不能自成，遠近相取，柔剛相交，而後興亡治亂之變成矣。〈卷三〉

蘇轍似乎在此談了兩種規律，一個是「從不能自形到形見」的自然律，一個是「物則不能自成」的高度複雜的因果律（當然，某個意義上這也是自然律的一種）。蘇轍清楚地將道與德的意志性抹除，說明這是一種不具意向性的必然開展；祇是，萬物彼此的交互影響爲何造就了興亡治亂之變？蘇轍大抵是認爲人具有相對於道、德的自主能力，進而存在悖逆自然律的可能情事，也就是說，他肯定了人具有認識、解釋、呈像、改造這個世界的能力，這個部分應該與儒學重人文實踐的思維與判斷有關，再加上自然律與高度複雜因果律的強調，此處或許可以看到融合三教說理形式的身影。進一步延伸地說，關於蘇轍的道論有幾個部分值得注意：

1. 由道－德－形－萬物的部分是自然的，沒有任何可以干擾的意志存在，而且有「條件的成熟與否」這樣的命題。
2. 人是使得這個過程被認識的關鍵主體。
3. 這個主體對於這個過程後期的發展，其實由於他的主體性，反而帶有強烈干擾的可能，就這個部分而言，蘇轍藉由「性」的「始初悖離」來說明。
4. 復性是對於上述悖離的矯治。
5. 復性的動機可能有兩層，一個動機是人世間動盪秩序的戡正（這個部分可以是純然政治的，也可以倫理意含的），另一個則是帶有彼岸秩序的修養（行）的動機，前者偏重於儒家與道家式的關懷，後者則明顯地帶有佛家式的關懷。

談完由道而德的化生，蘇轍進一步引出其中接續無形之道與有形之萬物的是重要中介概念－「精」：

> 及夫有無之交，則見其窈冥深渺，雖未成形而精存乎其中矣。〈卷二〉

臺灣大學學術期刊資料庫

這種連續而非斷裂的生化關係，固然是「形精不離」以及「道物不殊」的原因，蘇轍卻也清楚地將「道」「精」與「物」「形」作了區分，〈卷二〉就說「物至於成形則真僞雜矣，方其有精不容僞也，真僞既雜自一而爲二而爲三，紛然錯出不可復信矣，方其有精不吾欺也。」這種既相異又不離的說法，本就帶有「重玄」的特色，因此，留有向道復歸的可能，也體現了老學思想中具有返復義的「反」。若又就形精不離、道物不雜的觀點立說，自然有從繁複回歸簡單的內在理路，如此，老莊道家強調的減損與佛學講究去除無明的工夫，似乎也有可以著力之處。順著「形」的開展，蘇轍其實談到了一些關於「身體」的論述，這點與古代中國從身體的角度談論公共生活應該是有關連性的，[12] 同時，受到中國中古關於精、氣、神、魂、魄等觀念與論述的影響。蘇轍就魂魄的物質性與精神性，引申地討論性、神與氣：

> 魄爲物，魂爲神也。易曰：精氣爲物，遊魂爲變……魄爲物，故雜而止，魂爲神，故一而變……蓋道無所不在，其於人爲性，而性之妙爲神，言其純而未雜則謂之一，言其聚而未散則謂之樸，其歸皆道也，各從其實言之耳。聖人性定而神凝，不爲物遷，雖以魄爲舍，而神所欲行，魄無不從，則神常載魄矣；眾人以物役性，神昏而不治，則神聽於魄，耳目困於聲色，鼻口勞於臭味，魄所欲行而神從之，則魄常載神矣。故教之以抱神載魄，使兩者不相離，此固聖人所以修身之要，至於古之眞人，深根蒂固長生久視，其道亦由是也。〈卷一〉

這段話談到了性、精、氣、神幾個概念，精氣與魄置於「物」的範疇應該沒有問題，強調了物的有限性與殊萬不同，所以蘇轍說「雜而止」；相對的，魂則對應於「性之妙」、「神」，談的是「一」、「聚」與「樸」，皆以道爲依歸（事實上說的應是復歸或是眾妙之源），故說「一而變」。接著，蘇轍說的是神（當即是魂）與魄的相對關係，並且清楚地對於「修

[12] 關於身體論述與中國政治，張再林（2008）（尤其是下篇的第七章與第八章）有不錯的闡發；另外，請參林俊宏（2003）。

臺灣大學學術期刊資料庫

身之要」下了判斷：「神載魄」要遠高於「魄載神」，而要達到神之妙的作用，得透過「性定神凝，不爲物遷」、「神、魄（物、神）兩不相離」的活動才能達成，至此境界，不僅修身（當然也有治國之義）無礙（聖人），而且深根蒂固長生久視（真人）也不是問題，類似的說法在徽宗的《道德真經御解》中也有：

> 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……（聖人）載魄以通，抱一以守，體神以靜，形將自正，其神經乎太山而不變，處乎淵泉而不濡，孰知其所始，孰知其所終。〈卷二・載營魄章第十〉

固然，兩者偏重於神之妙用，不過，強調精神與物質的兩個界域的相通不離、相守不滯的基本看法應該才是核心關懷。再者，關於「性」，蘇轍以「道無所不在其於人爲性」或是「人莫不有道也，而聖人能全之」〈卷一〉稱之，同時，將性之妙（並對應於純而未雜、聚而未散）與神聯繫起來，顯然，蘇轍認爲「性」是道在人身上的「居留」，然而性若隨外物而動，則不僅離散其真純，也因此而無從展現與道之妙體與妙用接通的「神」，故而，此處的神，絕對不是單就與物質相對的精神的面向稱說，當然還有「神妙之智慧」的意義。至於神與氣，蘇轍認爲神是居於指導氣的位置，神與虛、柔同範疇，氣則與實、剛同範疇，二者分屬不同範疇，也有高下之判：

> 神不治則氣亂，強者好鬥，弱者喜畏，不自知也。神治則不妄作，喜怒各以其類是之謂專氣。神，虛之至也，氣，實之始也。虛之極爲柔，實之極爲剛。純性而亡氣是之謂致柔。嬰兒不一知好惡，是以性全，性全而氣微，氣微而體柔，專氣致柔能如嬰兒極矣。〈卷一〉

「神之治」（目的就是神凝）具備了向「虛」的運動與能量蓄積（極處則柔），故而不妄作；而氣作爲實之始，說明了某種意向性的引導（極處則

臺灣大學學術期刊資料庫

剛），則不自知而亂；爲免妄作而亂的情事發生，蘇轍的說理路子是「不知好惡－性全而氣微（純性或是性定，氣的意向性與干擾性清除）－神治（神凝；體柔而虛）」，所以才說「聖人外不爲魄所載，內不爲氣所使，則其滌除塵垢盡矣」〈卷一〉，也因此「沖氣在焉，則體無堅強之病；至理在焉，則事無堅強之累」〈卷四〉，不祇可以治身，也可外延地治國或體道，這也正是人之所以可以復歸於道，進而有效地連結兩種界域的秩序的原因。整地來說，道物開展的思維是老學的基本關懷，而「氣」的宇宙觀一直是這種關懷中相當重要的一種理解與論述，圍繞著注《老子》活動的北宋作品也大量地討論了這樣的看法，從王安石、王雱、蘇轍、呂惠卿等人的《老子》注解或是宋徽宗的御注（包括了以御注爲核心的章安與江澂注解），都呈現出這樣的時代特色，當然，漢代明顯細緻成形的氣化宇宙論、魏晉的神仙學乃至於隋唐三教密集對話，都與這個知識產物高度相關。有意思的是，南宋朱熹關於「道統」的擬制，看來也與此密切相關，田浩就曾對於朱熹的〈祈禱文〉作了相關的討論，並論證了「氣類」與「道統」的關連性（田浩，2008：357-390）。看得出來，以「性即理」爲主要論述的朱熹，一方面固然是爲了批駁傾斜於佛教禪學的「心即理」的理學路子，一方面也同時接駁了「氣」「性」「理」三個概念範疇，如此一來，「氣」對於理學的完備以及在宋代思想的位置就不言可喻了，同時也可以從中看出存在於宋代佛教與儒教之間的緊張性（荒木見悟，1993：116-122）。這兩個作爲宋代知識範式的路徑，基本上都不曾離開從「道」的討論系絡出發，蘇轍《老子解》中的道論，從道物關係的開展到「精、氣、神」以及「理、心、性」的論述，大抵也呈現出這樣的思維形式。

貳、復性之論

關於「性」的討論（特別是進一步的「人性」），歷來本是思想家相對於「治術」的一個思考命題，不論就思考的次序或是理論的次序而言，二者都是息息相關的。以先秦關於「性」的討論而言，不論是儒家「學習

臺灣大學學術期刊資料庫

改造」或是「性內法與性外法」[13] 的基本對話、道家「道生德畜」強調「素樸之本然」或是韓非認爲的「自爲心」，大抵都以人爲討論「性」的核心，魏晉玄學在自然名教、性情議題（例如「才性四本」、「聲無哀樂」）上，也大都不離「人」而說；直至「竺道生……以爲一闡提亦可成佛。此後佛性成爲中國佛教思想的一個核心課題，佛教也長期主導了思想界的心性討論」（陳弱水，2009：141）；道教重玄學重要的「道性」思想，也許正是積極學習佛教運動的一部分（陳弱水，2009：155）。如果從佛教教義中關於眾生之間界線的開放性（例如：輪迴轉世的觀念）來看，關於佛性的思考，在強調一個更普涵的「性」的概念範疇上，明顯地超越了前面歷代，而道性的出現則是在這樣的刺激之下，重新拾掇了先秦道家萬物合一與道生德畜的基本質素，成爲一種中國自生進而與西方思維對話的產物（要說到將人之性與物之性融通地思考，明顯地，道家與佛家在態度上較之於儒家無寧要開放而積極）。在這樣簡單的理解下，不論是歸根復命的傳統老學或是即性即理的宋代理學，都很清楚地將「性」視爲與至高存有與範式理則接榫的原始質素（雖然，人依舊是主要的發動者，要之，佛性的思維已然成爲一個基本的外在邊界）。因此，「性」之「復」不僅與現世秩序有關，也和彼岸秩序有關，決定了人與人、同時也關連著人與物。蘇轍著重對於「性」之「復」，也許受到傳統老學的影響、[14] 也許受到佛學的影響（關於佛性－特別是如來藏）、[15] 也許受到存在於中古儒學作品

---

[13] 本杰明・史華慈（2009：161-174）就認爲儒家思想有幾個極點：修身平天下、內外王國、知與行。其中的「內外王國」談的是關係到君子實踐理想（修齊治平）的兩個現實王國，這個分析正是從「性內法與性外法」兩條路徑出發，這種性內法與性外法涉及的不是單純的「性論」，還涉及到人性與統治方式或是秩序形態的對話！

[14] 提到傳統老學，其實，在《文子・道原》中已有「復性」的說法：「故眞人用心，復性依神，相扶而得終始，是以其寢不夢，覺而無憂。」這裡已有關於「本然之性」（即是「德」）的復歸，當然，在意義上未必與蘇轍所說的「復性」完全一樣，不過已有可通之處，特別是就「復性依神」的連用而言，本然之性的精神層次的呈現，其實相去並不算遠。或許《文子》是最早直接連用「復性」的著作。《文子》之版本及引語，請見彭裕商（2006：11）。

[15] 《如來藏經》中說：「一切眾生，雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足，如我無異。」，如來藏的說法，在肯定「一切眾生皆有如來藏」的前提下，認爲「法身遍滿、眞如無別、佛種性實有」，在《不增不減經》中將這種看法引申爲論「不離眾生

臺灣大學學術期刊資料庫

的影響（例如：李翺的〈復性書〉）、[16] 也許受到道教重玄思維的影響（關於道性），此外，如果蘇轍的蜀學基底不必然與北宋理學的發展存在線性的因果關係，卻與宋代理學同樣對於「心性」一學寄予同樣的重視，「時代氛圍」或者又是另一個原因。[17]

關於性是什麼？蘇轍很清楚地說「蓋道無所不在，其於人爲性」〈卷一〉、「聖人與人均有是性」〈卷四〉，他應該略有所指的指向「道性」以及「人皆有此本然之性」兩種看法，就前者而言，談的是作爲抽象與普遍的「人」與道的連繫，同時也隱約地肯定人與物當皆有此種特質，在人身上則稱爲「性」，後者則在於說明這樣的本然之性屬於兩種不同的人格（聖人與人－聖人與一般人）。既然所有的人都有這種「其妙爲神」的「性」，何以會出現不同的「人格」？蘇轍的回答是「妄」：

界有法身，不離法身有眾生界。眾生界即法身，法身即眾生界……眾生界即是如來藏，如來藏即是法身。」在《大般涅槃經》則進一步將佛性取代了如來藏：「我者，即是如來藏義，一切眾生悉有佛性，即是我義。」再透過「佛性者名第一義，第一義空名爲智慧。所言空者，不見空與不空……見一切空不見不空，不名中道；乃至見一切無我不見我者，不名中道。中道者名爲佛性。」

這種認爲成就佛德、行業具足的本然眞如就是佛性（即是如來藏）的看法，在面對現實世界時並不以成就空義爲自足，反而透過對於空與不空執念的斷滅，將佛性論的理論提高，而且以中道佛性的說法融通了有、無、亦有亦無、非有非無，同時以有佛性治斷滅見，以無佛性治我之常見。這樣的印度「如來藏」看法與中國的佛性論自然是相關連的（例如，陳代譯出的《佛性論》），對於隋唐重玄學的道性論與對於宋代心性論的討論也不難看出其影響。以上關於佛性如來藏的討論，請參釋恆清（1997），特別是一二三章。

16 關於李翺〈復性書〉的觀念史討論，陳弱水就認爲李翺心性思想的歷史性成因，在更廣泛的層面上與中晚唐儒家思想重建有關，同時也受到一些起著重要作用的隱性力量之影響；就復性的核心的「成聖」問題言，雖然儒家有思孟心學的傳統以及荀學「學爲聖人」的理想，然而就唐代的思想背景而言，〈復性書〉的「成聖」問題，基本上還是由佛教引發的。這是很重要的觀察，請參陳弱水（1998：425-438）。

17 例如，程頤紹述孟子的性善之說，進一步說明心善之本然，就清楚地將性善與心善統合起來，在整個論述上不必然與蘇轍爲同，程頤說：「在天爲命，在義爲理，在人爲性，主于身爲心，其實一也。」這裡當是指道體層次而言，雖然沒有找到道、性之連用，然而隱然有著道性思想的痕跡，或者，道性已然是一個時代性的氛圍。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 夫怨生於妄而妄出於性，知性者不見諸妄，而又何怨乎？今不除其本而欲和其末，故外雖和而內未忘也。〈卷四〉

> 方迷於妄則自是而非彼，物皆吾敵，吾何以容之，苟知其皆妄，則雖仇讎猶將哀而憐之，夫何所不容哉。〈卷一〉

「妄」，究其實是「物之情」，〈卷二〉中說「夫欲先而惡後，欲明而惡暗，欲貴而惡賤，物之情也。」這種「物之情」（事實上說的是人之情），如果不加以判別清楚（囂然從之而不知其非），恰恰與「人各溺於所好」同義。所以，均一本性的「人」會出現聖人與凡夫的差異，就在於「妄」。「妄」又有兩個源頭，一個是「爲物所蔽」，一個「爲我所障」：

> 世之人爲物所蔽，性分於耳目，內爲身心之所紛亂，外爲山河之所障塞，見不出視，聞不出聽。〈卷三〉

> 分別爲智，蔽盡爲明，分別之心未除，故止於知人，而不能自知，蔽盡則無分別，故能自知而又可以及人也。〈卷二〉

「爲物所蔽」說實了就是受到最基本也是最虛幻的「感官」知覺所遮蔽，已然帶有虛假成相的說法企圖了，蘇轍進一步再把關鍵處點出，原因都在於「分別」，也就是人我之別（這裡容或沒有出現「無人相，無我相」的思維，不過當已不遠）；不論是爲物所蔽或是爲我所障，蘇轍應該不會反對「我與世界的區別對立」約略是「妄」的同義詞，所以他說：「學者溺於所聞而無以一之……夫惟聖人知萬物同出於性，而皆成於妄，如畫馬牛、如刻虎彘，皆非其實。潛焉無是非同異之辨，孰知其相去幾何哉，苟知此，則萬物並育而不相害，道並行而不相悖」〈卷二〉，「妄」造成人物之相害，原因正在於不知「性同」之「實」，耽溺自己於感官、於虛假之中，從「復性」入手才是正確的道路。

確認了「性」在身內，是一種完善的存在，也是與大道得以接榫的因子，那麼，要如何方能復性？蘇轍認爲有幾個路可走：

> 力能及人而不能及我，能克己復性，則非力之所及，故可謂強也。〈卷二〉

臺灣大學學術期刊資料庫

「克己」與「復性」的對應，顯然與「克己復禮」相關；蘇轍走的路子，表面上看來像是儒家向內式的自我超越，不過就文本的上下系絡來看，既然「性」是內在的特質，就不應該是外在的「禮」可以對應的，因此，克己復禮與克己復性的最終結果應該也不能放在同一個位置，我們大抵祇能承認在思考的起點與方法上，蘇轍受到儒學的影響，不過，結果卻不必然一定是儒學的；從文句或是「性」的完善存在言，「克己復性」都有「減損」踰矩自然之性的欲求之義，也就是「由繁多而減（簡）約」，蘇轍用「損」來說明這種由繁而簡並非是儒家之義，而是道家之義，[18] 這就可以推到第二個路子：

> 苟一日知道，顧視萬物無一非妄，去妄以求復性是之謂損。孔子謂子貢曰：賜也，女以予爲多學而識之者與？曰：然非與。曰：非也，予一以貫之。〈卷三〉

從孔子自我詮釋「予一以貫之」以及對應於蘇轍說的「夫去妄以求復性是之謂損」的說法，蘇轍借用了《莊子》的「重言」，談到了道家與儒家之融通。不只如此，從「苟一日知道」到「顧視萬物無一非妄」，此處說的是「知道（事實上當是體道）」與「無一非妄」的對應，明白地是道家與佛學語彙的接軌。蘇轍從子貢認定的「多學而識」轉換到孔子呈現出的「損約的去妄而知」，隱約地又將儒、道的融通擴充到轉往儒、道、釋的融通。接著，蘇轍又轉向到第三個路子：

> 去妄以求復性可謂損矣，而去妄之心猶存，及其無妄，此心純性而無餘，然後無所不爲而不失於無爲矣。〈卷三〉
>
> 聖人中無抱樸之念，外無抱樸之跡，故樸全而用大，苟欲抱樸之

[18] 當然也存在著儒家式的「由繁而簡」而且進路上也有向內的活動，錢永祥（2008：15）在論述儒家的道德實踐時說：「不過化繁爲簡，儒家關於道德實踐的看法，獨特處不僅在於「內向」的追索（例如內心修養、誠意正心、主體性等等），而更在於這種追索乃是朝向－在「質」的意義－成爲更「好」的人（亦即藉著內向追索在己身實現的某種價值。）」這種內向與由繁化簡的思維清楚地就是儒家式的，與蘇轍透過「損」來形容的「由繁而減約」應當是不同的！

臺灣大學學術期刊資料庫

心尚存於胸中，則失之遠矣。〈卷二〉

就「復性」而言，固然需要「損」的工夫，然而，「去妄」之心若存，就不能說是「損之至」，當然就無從「心純性定」，於此，蘇轍明白地援用了重玄與不二中道的方法，看來是「內無心念外無跡痕，心跡兩泯而純白備矣」，[19] 祇是，既然接著談的是「無所不爲而不失於無爲」的老學與重玄理解，當然就沒有「緣起性空」的高度了。整體來說，由『克己－減損－知萬物無一非妄－去「去妄之心」』，呈現出『由有爲（有意志）的方法入手－無爲之之心的無爲－無「無爲之心」的無所不爲（無爲）』的進路，蘇轍藉由討論「復性」透顯了儒道釋三家思想內涵以及並用重玄方法的融通可能。

「復性而足」所言者爲復性之成，然而什麼是「足」，首先對應的是「知」的面向的開展，指的是全方位的「知」：

性之爲體，充遍宇宙，無遠近古今之異。古之聖人其所以不出户牖而無所不知者，特其性全故耳。〈卷三〉

夫所謂全者，非獨全身也，內以全身，外以全物，物我兼全。〈卷二〉

「性全」是「無所不知」的要件，這又是因爲「性之爲體充遍宇宙」，「性」的自身不受時間空間之影響，復性代表了一種全向度的「知」（體知）的開展，又可以是知身、知內外同時又可知生之義，進而與道同居處：

性之大可包絡天地，彼不知者，以四肢九竅爲己，守之而不厭，是以見不出視，聞不出聽，蕞然其甚陋也……彼知之者，知性之大而吾生之狹也……與人同生而與道同居，無廣狹淨穢之辨，既不厭生而後知生之無可厭也。〈卷四〉

---

[19] 這個部分的說法，其實與窺基在《成唯識論述記》中所說的「心外無法，破初有執，非無內識，遣執皆空，離有無邊，正處中道」的說法相似，祇是，可能受到南北朝後期佛學發展的影響，蘇轍的「中觀」思想，不只是「歸心泯相」，更是「心跡兩泯」，已然離開了法相唯識的理解範疇了！

臺灣大學學術期刊資料庫

> 死生之變亦大矣，而其性湛然不亡，此古之至人能不生不死者也。〈卷二〉

這種復性而足的「知」，還可以讓人明白自身在宇宙中的定位，〈卷二〉中就說：「由道言，則雖天地與王，皆無足大也。然世之人，習知三者之大，而不信道之大也，故以實告之，人之不若地，地不若天，天不若道，道不若自然，然使一日復其性，則此三者，人皆足以盡之矣」，當然，這裡說的「道不若自然」當是就落入道天地王「四大」的分別界域範疇而言，是就其「異」而言，《鶡冠子・環流》中所說之「同之謂一，異之謂道」，大抵正是「道不若自然」中的「道」的對應位置。

就另一個面向說，「復性」在世俗的層次還可以因爲「去妄」而止爭，〈卷二〉中的「知性而爭心止」正是此意，這是由於「聖人與人均有是性，人方以妄爲常，馳騖於爭奪之場，而不知性之未始少妄也」〈卷四〉，因此，聖人透過「自性」的示現，教人除妄復性，使得人與人、人與大道能如契之和合而無間：

> 是以聖人以其性示人，使之除妄以復性，待其妄盡而性復，未有不廓然自得，如右契之合左，不待責之而自服也。〈卷四〉

此外，蘇轍還從以復性來詮解復命，明顯呈現出一種自儒家入手與佛學、道家對話的論理形態，〈卷一〉中說：「命者，性之妙也，性猶可言，至於命則不可言矣。易曰：窮理盡性以至於命。聖人之學道必始於窮理，中於盡性，終於復命……聖人不爲物所蔽，其性湛然，不思而得，不勉而中，物至而能應，此之謂盡性……君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其爲我，是以寄之命也，此之謂復命。」他改造了孟學中的「盡性知命進而知天」的命題，透過「命者，性之妙也」將《易傳》的「窮理盡性以至於命」[20] 與老學的「歸根復命」連接起來，其間又談到「不爲物蔽」、「物

[20] 宋代的老子學，有一個重要的面向－以《易傳》詮解《老子》，而且幾乎成爲知識份子在注《老》時的一種共通活動，最重要的當然是就「窮理盡性以至於命」一句入手，其間當然存在著易學與佛學（中土之說與西來之說）的對話，同時也有儒道兩個學術集團之間的對話，就這樣構築出一種交融的態勢。關於宋代老子學中《易傳》的特色，江淑君氏的文章有很好的整理與發揮，請參江淑君（2003）。

臺灣大學學術期刊資料庫

至而能應」、「以性接物而不知其爲我」等佛學與莊學語彙，使得「復性」一詞讀來同時具有三教的色彩。

整的來說，蘇轍從「性是什麼」、「復性之路」以及「復性之成」進行幾個層次的發問，嘗試就概念的界說、實踐方法與證成境界融通三教（包括重玄思維），在整個論理的過程中，我們看到「窮理盡性以至於命」的儒家義與「德足、性純、復樸」的道家義交融產物，當然還有未必顯題卻很重要的佛家義與重玄義，例如，他強調「復性則靜」時就說：

> 復性則靜矣，然其寂然不動，感而遂通天下。〈卷三〉

> 苟未能自復於性，雖止動息念以求靜，非靜也，故惟歸根然後能靜。〈卷一〉

這裡談到了兩個層次：第一、「自復於性」，表示「復性」是一種不假外求的活動才是；第二、止動息念以求靜並非「常靜」，這表示蘇轍認知中的「復性」並不單單是心念的強制停止或是離開心念的活動而已，如果依他在〈卷二〉中所說：「夫道，非清非濁，非高非下，非去非來，非善非惡，混然而成其體，於人爲性」，顯然，「復性」的「性」其實是自本自根的本然素樸面目，這當然不是止動息念的求靜可以達成，非得有更進一步的「遣掃」工夫不可，同時不是將心念視爲恐怖怪物，反而有著觀想念頭起處的工夫，這個部分要不透過重玄的方法，要不就是藉由佛學的路子才能達成，執此而論，「總觀蘇轍的解注，很少涉言佛學」的說法（盧國龍，1995：333），可能未必無誤。再就他解釋夷希微之「三一」時更是清楚地以佛經來詮解：

> 此三者雖有智者莫能詰也，要必混而歸於一而後可耳。所謂一者性也，三者性之用也，人始有性而已，及其與物搆，然後分裂四出，爲視，爲聽，爲觸，日用而不知反其本，非復混而則爲一則日遠矣，若推而廣之，則佛氏所謂六入皆然矣。首楞嚴有云：反流全一，六用不行。此之謂也。〈卷一〉

> 於是其神廓然，玄覽萬物，知其皆出於性，等觀淨穢，而無所瑕

臺灣大學學術期刊資料庫

疵矣。〈卷一〉

從「人始有性而已」到「及其與物爲搆」以至於「日用而不知反其本」，蘇轍在在地透過佛學的基本概念（例如淨穢、六入六用（六根六塵六識））來注解體用與自性，也是明白援佛學入道家的注解活動。再者，這樣的三一在形式上好像是關於體用、本末乃至於重玄三一之旨，然而較之簡單的本末體用，或是重玄的「即三即一」與「不一不三」，明顯深刻許多；蘇轍透過佛學的理解，說明自然真如的本性在六識的作用下，日耗而離真，雖然，可以落在性本與性用的範疇來進行概念上的統一，然而遠離大道與深湛的智慧卻是不爭的事實，蘇轍主張的並不是「塞兌閉門」的老學路子，反而比較像是「轉識成智」的空見路子，這樣一來，關於大道的體知活動，就已然不是知識性的活動而已，而是關乎自身存有的認識活動，這樣的智慧當然也就不是世間智識的層次與範疇，反而有著通達本心、見徹本性的高度，在層次上並不落在於重玄的「玄妙三一」，而是更靠近「三乘一乘」的絕妙說法。也就是說，蘇轍並不以詮解自然化孕萬物的大道爲已足，反而有進一步藉由注解道家的「道」來證成空見與佛性的企圖，我們是不是可以這麼說，在重玄學身上的展現的「道性」、或是在古代中國政治哲學中出現的「心性」，在北宋王朝，統一於「佛性」論述與理解的態勢較之於隋唐更加清楚。[21]

最後，再回到〈繫辭〉的「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」來看，蘇轍以這段文句對於《老子》的詮解，應該是針對幾個理解：第一句談變化、相生相成與屬性；第二句則談這樣的變化是帶有自然成善的正當性；第三句則是說是因自然之性而成萬物。蘇轍有意將重點置於「成

[21] 陳弱水（2009：162-163）就認爲「道性」這個詞是「佛教衝擊中土思想所激蕩出的新型人性／形上觀念之一……道教是中國本土宗教，它發展出道性的觀念，更加強了「性」字的合義的質變。宋代理學興起後，思想家所說的“性”，與先秦兩漢儒者所指，頗有微妙的差異，應該可以從中古思想的這個背景求得若干了解。」這種心性、道性與佛性的對話，而且更加集中統攝於佛性思想的時代特色，在宋代格外清楚。北宋神宗時的道宜張伯端在《悟眞性宗直指》（即《悟眞篇外集》）中也有「本源自性佛齊修」、「我性入諸佛性，諸方佛性皆然」、「法法法原無法，空空空亦非空」等話，大抵可以看出關於「道佛交涉」下的「自性」的理解，應不是蘇轍獨有，而是時代集體氛圍。張伯端所語，見張伯端（2007：194-196）。

臺灣大學學術期刊資料庫

之者性也」一句，原因除了談「自然之性」外，應當還有將「自然之性」顯題化的大任，著落在「人」的身上，因此，「成之者性也」不僅說自然生化，也說「由（人）性復（自然之）性」，明顯地有融通儒道二家的企圖，這不僅就理論思維的面向說，同時也就修養工夫復歸的方向上說；順此，「復性」的「靜」，加上「去妄歸真，反流全一」的期待，蘇轍不單是爲了復性與政治倫理的說理連結舖路，同時也在爲儒道釋三家的融通舖路。

與復性息息相關的是「人之成」，蘇轍以「性」（復性）爲中介討論了「聖人之成」（其間當然也隱含了存在於「聖人」與「俗人」之間差異的判斷），基於這樣的成就人格理解，才有統治治理之可能與必要，所謂「可能」談的是具備了某種能力得以治理，所謂「必要」代表了治理是一個導回素樸的必要活動：

> 古之聖人，去妄以求復性，其性愈明則其守愈下，其守愈下則其德愈厚，其德愈厚則其歸愈大，蓋不知而不爲，不若知而爲之至也……復性者也。諸妄已盡，處辱而無憾，曠兮如谷之虛，物來而應之，德足於此，純性而無雜矣，故曰復歸於樸。〈卷二〉

這裡所稱說的聖人指的是經過復性而後成就的聖人，而不是生而即爲聖人的「人」，蘇轍明顯地將這種可以成就的範疇開放給所有的人，聖人正是「成就」而出的人格，「優入聖域」[22] 是一個透過「復性」實踐方能得致的結果。

聖人透過復性而成就的人格形態是什麼？蘇轍延續他的道論看法，認爲經由復性而成就的聖人是一個「既知又不以知爲知」的人格：

> 道非思慮之所及，故不可知。然方其未知，則非知無以入也，及其既知，而存知，知則病矣，故知而不知者上，不知而知者病，既不可不知又不可知，惟知知之爲病者，久而病自去矣。〈卷四〉

[22] 「優入聖域」本是顏子廟前的牌坊題字，此處祇是借用指涉一種成就的高度，無涉於儒釋道之判教！

臺灣大學學術期刊資料庫

祇是，何謂「既知又不以知爲知」？蘇轍從離開區辨與妄執入手，說明這種「知之境」，他在〈卷四〉中說：「以善爲主則不求辨，以辨爲主則未必善」，區辨與分別正是妄執的同義詞，〈卷二〉中說：「世人以分別爲智，聖人知群妄之不足辨也」，離開別異的活動才具有朝向真知的能量，也才得以徹底離妄，這種真知明顯地帶有道家（特別是莊子）與佛家的意味。我們大抵可以這樣說，聖人之成的關鍵處在於離開「對立」，尤其是人與人、人與物的「對立」，從知之活動的反省開始，蘇轍想要傳達的是一種人與人、人與物之間「同一類屬」的回歸，這是「性」的基本含義，也是「復性」的活動核心。

進而，蘇轍並不認爲離開區辨與妄執是單純知識論或是存有論的範疇，因爲這種「難知之知」，並不是離開起居飲食之間的蒼穹之音，卻是本就完備於日常之中：

> 道之大復性而足，而性之妙見於起居飲食之間，聖人指此以示人，豈不易知乎？人能體此以應萬物，豈不易行乎？然世常患日用而不知，知且不能而況行之乎？〈卷四〉

蘇轍說的「性之妙見於起居飲食之間」以及「然世常患日用而不知」，隱與《繫辭》說的：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知」之深意相通，執此，聖人之成正說明了一種貫穿日常而至大道的真知之成，真知與真人同時出現的理解應該是直承莊子思想而來。關於這種存有與知的同時證成，呈現在幾個面向上：

> 聖人玄覽萬物，是非得失畢陳於前，如鑑之照形，無所不見而孰爲前後，世人視止於目，聽止於耳，思止於心……役智以求識而偶有見焉，雖自以爲明，而不知至愚之自始也。〈卷三〉

> 蓋古之聖人，無思、無爲，而有漠然不自知者存焉，此則思慮之所不及，是以終莫吾知也。〈卷四〉

「自知曰明」的狀態絕對是聖人之成的面向之一，這是得以「玄覽萬物」並且讓「是非得失畢陳於前」的條件，而「聖人才德全備，若無所施，故

臺灣大學學術期刊資料庫

疑於頑鄙」〈卷二〉才能「體道者無知，所行無所施設而物自化」〈卷三〉。也就是說，這種「無知之知」與「自知曰明」其實是同質性的，追求的不是遺世獨立的菁英主義，反而是一種積極入世的和合，不祇可以與萬物冥然合一、治身治國，更可以進而長生久視、深根固柢：

> 聖人塞而閉之，非絕物也，以神應物，用其光如己身，不與也……蓋光與物接，物有去而明無損，是以應萬物而不窮，殃不及於其身，故其常性湛然，相襲而不絕矣。〈卷三〉

> 至人常在不生不死之中，生地且無焉有死地哉。〈卷三〉

> 古之聖人保其性命之常，不以外耗內，則根深而不可拔，蒂固而不可脫，雖以長生久視可也，蓋治人事天雖有內外之異，而莫若嗇則一也。〈卷四〉

簡單地說，「復性」可以成就「真知」是思路上的必然，聖人之成則是關於「復性」的實踐結果，連結處正好在「真知即真人」的成就，這種「真知」可以內、可以外、可以理身、可以治國，透過「聖人之成」，蘇轍表明了「復性」絕不是一種虛幻的期待，也不是沒有對照的實踐結果。順著這樣的思維，蘇轍所說的聖人絕對不是單純的哲學家或是宗教成就者，同時還得落在人君的範疇看待，以楊儒賓的話來說，這樣的人君大概就不會是消極哲學的人君，或是單單是理想型的人格，他勢必得帶有族群、文化的生成責任，也帶有奇理斯瑪甚至神祕性的性格，而且作爲三才之道的思維模式的體現者（楊儒賓，2005：105）；這種跨越諸多層面與融通不同學術集團的「聖人之成」大抵就是《欒城應詔集・卷三・老聃論下》中所說的：「聖人之道，處於可不可之際，而遂從而實之，是以其說萬變而不可窮。老聃、莊周從而虛之，是以其說汗漫而不可詰，今將以求夫仲尼、老聃之是非者，惟能知虛實之可用與否而已矣。」這點當可視爲子由對於道儒的調和觀點，一方面，承認老莊思維的深刻與虛處入手，一方面肯定孔子在思想上的高度與實處入手，再強調學術集團的區判祇是可用與否的判別，並不著意於思想高度上的觀看，蘇轍融通各家的態度大抵可得窺一二，這也與蘇轍在〈後記〉中所說的「天下固無二道，而所以治人則異……

臺灣大學學術期刊資料庫

古之聖人，中心行道，而不毀世法，然後可耳」的理念若符合節，[23] 而復性、盡性與成就帶有倫理角色的人格，顯然背後存在著「聖俗有別」的預設，進而依此發爲政治統治之論述，大抵也是「中心行道」關懷的落實！

參、治理之論

蘇轍顯然並不滿足「復性／體道」的思想討論與境界，他是有目的地談論「復性」，而且直指現實政治。余英時就認爲「不同的思想流派的士大夫如劉彝、程顥、蘇轍等都積極參加了變法的籌劃，所謂「合變時節」，則是說他們都感到變法已經刻不容緩。這一急迫感是仁宗以來在士大夫社群中逐漸積累而成的」（余英時，2004a：312），政治論述應該就是這種「急迫感」的出口。不過，得強調的是：「世俗秩序與生命境界的證成，並沒有在蘇轍的思想中以對立緊張、兩橛殊斷的面貌出現」，這是宋代儒學、道教哲學以及佛教哲學對話的結果，一部分來自於儒家知識份子的關懷，一部分也清楚落在宗教世界的界域之中，這兩端的表裡關係恰恰在注疏道家經典的活動呈現。

蘇轍從《老子》對於「道、德、勢、物」的說法入手，將人世間「侯王」與「尊貴」作了同位階性的比擬，其間隱喻了人世政治角色的必要安排，並且認爲這樣的安排是與道、德相對應的：

> 形雖由物，成雖由勢，而非道不生，非德不畜，是以道尊而德貴，尊如父兄，貴如侯王，道無位而德有名，故也。〈卷三〉

就道家思想而言，如果「天地無私，而聽萬物之自然，故萬物自生自死」〈卷一〉是始初秩序的樣態，何以這樣的秩序「靡不有初，鮮克有終」《詩經・大雅》？《莊子・應帝王》裡原始「混沌」破滅的寓言，代表了原始秩序的悖離，究其實，「主體之鮮明導致大道之跌盪」應是最重要的原因。

---

[23] 這種「中心行道」的說法，其實正好對應了余英時所說的：「道的唯一保證，就是每一個知識人的內心修養」的說法，余英時（2004b：20），當然，余英時是就中國知識份子的核心－儒家的知識份子－論述的，蘇轍的「聖人」形像雖然是融通之後的產物，不過應該也是以儒家爲核心！

臺灣大學學術期刊資料庫

蘇轍在論說政治統治以及可欲秩序的形態前，也承認這樣的看法，認爲並不存在天地對於人刻意性地生殺，一切萬物的變遷都是自然律動的結果，也隱合於「虛而不屈，動而愈出」的自然律：

> 然橐籥則何爲哉？蓋亦虛而不屈，是以動而愈出耳，天地之大，其所以生殺萬物，雕刻眾形亦若是而已矣。〈卷一〉

按照《老子》域中四大的說法，既然道、天、地都無意造作生殺，明顯造成秩序悖亂的，就祇有人了，因此，人的主體行爲在這個意義上不應被視爲超越自然，而是悖離自然，造成的結果是原有和諧秩序的破壞，應之而生以維持或是重建秩序的倫理規範，不但無濟於事，更清楚地說，是一種對於自然的悖離與層層跌盪：

> 大道之隆也，仁義行於中，而民不知。大道既廢，而仁義見矣。〈卷二〉

> 仁義皆不免於爲之矣，其所以異者，仁以無以爲爲勝，義以有以爲爲功耳……下德在仁義之間，而仁義之下者，不足復言也。〈卷三〉

> 禮立而忠信之美發越於外……其外燦然而其中無餘矣，故順之則治，違之則亂，治亂之相去，其間不能以髮。〈卷三〉

> 可道者不可常，惟不可道而後可常耳。今夫仁義禮智，此道之可道者也，然而仁不可以爲義，禮不可以爲智，可道之不可常，如此。惟不可道，然後在仁爲仁，在義爲義，在禮爲禮，在智爲智，彼皆不常而常道不變，不可道之能常，如此。〈卷一〉

這幾段話相對有些複雜，蘇轍有幾個說法值得玩味與分析：第一，就分別處說，可道者當然不可常；第二，可道之不可常的原因，在於一旦殊異化就無從冥融爲一，這就造成「仁－下德－義－禮－智」之對立或是斷裂；第三，以不可道之姿出現的大道，體現出的常，是跨越時間性地有常，因此在仁爲仁、在義爲義、在禮爲禮與在智爲智都可以得見。這樣一來，蘇

臺灣大學學術期刊資料庫

轍應該有兩個策略躲在這樣的論述之後，一者他認爲仁義禮智的斷裂與不相支援是造成不可久的原因，再者，從道家以道統攝這個價值規範且因時而動（體現出的是「在仁爲仁」等），不陷溺於斷裂的不同價值，反而能夠使得這四個價值有機地連繫，故而成其常。這樣的解法，在於承認道具有整合仁義禮智的高位階性，正是由於道的沒有區別性使然，反觀仁義禮智都過於強調彼此之間的相代與轉折，所有不能成其常（雖然在境界上，仁義還高於禮智之屬）。蘇轍在這種援道入儒的詮解活動中，先是承認了悖離素樸的現象，同時，卻也將因區別而生的道德仁義放在一種因時流動的觀點中，證成了這些原先在道家思想中是較低的價值的正當性。就此，蘇轍善用重玄雙遣不滯的方法應該是很清楚的。

至於如何可能？世間果不能離道而治嗎？祗能事必稱道而已矣嗎？蘇轍也不全然接受這樣的近乎寂滅的自然，他從儒家的立場，針對仁義之不行的原因，提出與老學相近的看法並從中進行儒道的對話：

> 未有仁而遺其親者，未有義而後其君者，仁義所以爲孝慈矣，然及其衰也，竊仁義之名以要利於世……此則仁義之迹爲之也。〈卷二〉

> 非聖智不足以知道，使聖智爲天下，其有不以道御物者乎。然世之人不足以知聖智之本，而見其末，以爲以功勝物者也，於是馳騁於其末流。〈卷二〉

老子的「聖人不仁」本就是批判「假仁義爲孝慈，進而竊仁義之名，無仁義之心，行仁義之跡爲」的俗儒作風，蘇轍也認爲問題在於「不知本祗知末」，仁義之跡從變與不變來看，固守本原地因時律動，才是從儒道各自之底蘊出發，掌握治術之要的不二法門。《欒城應詔集・卷六・君術・第一道》中就說得很清楚：「臣聞善治天下者，必明於天下之情，而後得御天下之術。術者，所謂道也。得其道，而以智加焉，是故謂之術。古之聖人，惟其知天下之情，而以術制之也。」而在〈卷二〉中他更進一步透過「孔老之不異」論證了儒道在思想本原之契合：

> 然而天下益以不安，曷不反其本乎？見素抱樸少私寡欲，而天下

臺灣大學學術期刊資料庫

> 各復其性，雖有三者無所用之矣……孔子之慮後世也深，故示人以器而晦其道，使中人以下，守其器不爲道之所眩，以不失爲君子，而中人以上，自是而上達也。老子則不然，志於明道而急於開人心，故示人以道而薄於器，以爲學者惟器之知則道隱矣，故施仁義棄禮樂以明道。夫道不可言，可言皆其似者也，達者因似以失眞，而昧者執似以陷於僞。故後世執老子之言以達道者不少，而求之於孔子者常苦其無所從入，二聖人者皆不得已也，全於此必略於彼矣。

從「示人以器而晦其道」到「故示人以道而薄於器」，蘇轍分析了儒道二家政治思想在思維立論上的核心差異，算是十分公允地替兩家都說了話，而且也借用了重玄手法調合二家應治之論，看來，蘇轍認爲祇重本或是重末的方法都失之偏頗，祇有明本用末才是爲治的基本「道理」！[24]

當然，蘇轍並不是單就論理上說，他從實質的治理活動反省入手，層次地開展了一種從有爲到無爲，乃至於「無無爲之心」的可能，在這個層次性開展的活動中，蘇轍討論了政治生活的開展必然性，以及「向自然秩序回歸」的必要性。前者是對於人類歷史的觀察，後者則來自於對「人類自性」的反省，這條必然開展（當與渾沌寓言有關）而又存在著復歸的道路，兩者的連繫與轉折就在於從「由自然而人爲」到「由人爲而自然」的雙向進路。從思考的理路上說，蘇轍的反省是非常道家式的，亦即開展與復歸正在於「主體的出現與對立」到「主體的冥合與消融」兩個面向上。如何「應世而不離世」地在人間世保有「主體實踐的可能」，又不因爲強調「主體」而延續對立緊張，《老子解》中大概認定了「道家的無爲」相對於「儒家的無爲」具有更高的實踐可能，在這樣的思考上，蘇轍從「無爲」的治理觀念與活動中，將儒、釋、道對話的結果（由有爲到無爲到強調「無無爲之心」）帶入政治統治的場域。

蘇轍認爲「有爲」固不可免，卻不可避免地提高了治理的難度，〈卷四〉中說：「上以有爲導民，民亦有爲應之，故事多而難治。上以利欲先

[24] 此處用道理二字，正是借用宋代學術思想強調道、理二字的關連性，說明這是宋代知識份子實際的應治之思想底蘊與基本精神。

臺灣大學學術期刊資料庫

民，民亦厚其生而求利不厭矣，夫貴生之極必至於輕死，惟無以生爲而生自全矣。」這裡除了提到「厚生求利」的人類活動之外，蘇轍還認爲是『上「導」下「應」』的結果，處處存在的行爲誘因，不論是自性需求而衍生的，或是來自於統治者的誘導，說明了整個治理的活動根本不曾離開關於各種「利」的追逐，同時，也充斥著上下交爭的算計，處處體現了「智」的運作痕跡：

> 吾以智御人，人亦以智應之，而上下交相賊矣。吾之所貴者德也，物之所貴者智也，德與智固相反，然智之所順者小，而德之所順者大也。〈卷四〉

在此，「德」談的是本然素樸，「智」談的是機心計算，落入機心計算的結果，當然就離不開「上下交相賊」的結果，提高了治理的難度（這點，其實與韓非的理解極爲相似）。就蘇轍看來，離開分辨之智而回到整全之智，無疑是較爲可信任的治理形式之基本因素，在樣的理解下，他認爲「愚之」當是可行的方法：

> 古之所謂智者，知道之大全而覽於物之終始，故足貴也。凡民不足以知此而溺於小智，以察爲明，則智之害多矣。故聖人以道治民，非以明之，將以愚之耳，蓋使之無知無欲，而聽上之所爲，則雖有過亦小矣。〈卷四〉

「知道之大全而覽於物之終始」當然不是一般的分辨之智，而是體道的整全之智，民之所以離開這個層次的「知」，看來正是自然之性跌盪的結果（這大抵就是蘇轍主張復性的原因），不祇無法「知己」（明），更遑論進而「知人」（智）。所以，治理的難度提高應該是兩個方面的問題，一個是自以爲是與以察爲明，另一個則是機關算盡與上下交賊。在蘇轍看來，解決方法應該有兩個，一個是「使之無知無欲，而聽上之所爲」，這種方法是相信政治菁英的判斷，但是絕不是究竟的方法，因爲「雖有過亦小矣」；另一個則是從體道的「自信」（當是某個程度上的自明）入手，展現在治理上，就是走向無爲，這兩個方法，蘇轍很隱晦地在〈卷一〉提說及：「信不足焉有不信，吾誠自信，則以道御天下足矣，唯不自信而加

臺灣大學學術期刊資料庫

之以仁義，重之以政刑，而民始不信矣」，當然，從治理結果上言，兩者是高下立判的，論述至此，蘇轍大抵認定了無爲的治理形式（尤其是道家式的無爲）是必然的選擇。

無爲，在《老子》的政治思想中呈現出是一種多層次的概念簇形態，「無爲」當然是聖人代替「道」的一種治理，因此，「作爲」是必要的，不過，不是「爲有爲」，而是「爲無爲」（林俊宏，1999：185），對於從此系絡延伸出的政治思考與統治活動，蘇轍也有類似的理解：

> 聖人之有天下，非取之也，萬物歸之，不得已而受之，其治天下，非爲之也，因萬物之自然而除其害耳。〈卷二〉

> 聖人既歸於樸，復散樸而爲器，以應萬物。譬如人君之分政以立官長，亦因其勢之自然，雖制而非有所割裂也。〈卷二〉

蘇轍除了接受「治天下非爲之也」的基本主張，進而，他把老學中的「散樸爲器」注解爲「聖人既歸於樸，復散樸而爲器，以應萬物」，這是很有意思的解法。就意思上看，蘇轍認爲有兩個層次（或是兩次）的「散樸爲器」，一者是「渾沌之死」的「散樸爲器」，我們不妨把此稱爲始初的「散樸爲器」，另一個則是聖人復歸於樸之後的「散樸爲器」；第二個「散樸爲器」不同於第一個，而且是治內活動之後的產物（因爲蘇轍在這裡用的是「既歸於樸」），這是翻轉以後的「散樸爲器」，也是帶有治理正確的形態，更重要的是，這樣的說法清楚地與「復性」的論述是高度相關的（聖人既歸於樸的說法也明顯地與復性有關），因爲沒有內在的復樸是沒有「再」散樸爲器以應萬物的可能，而這裡再次「因自然而開政立官長」也適度地改造了老學中強調帶有「減損」意含的無爲，整個說理的次序上就像是「樸－樸散爲器－漸至於作－（聖人）知樸復性－（復）散樸爲器－因器制名－乘萬物變而不殆」。在無爲的步驟上，他從順物之治入手討論無爲：

> 聖人知其不可逆，則順以待之，去其甚、去其奢、去其泰，使不至於過而傷物，而天下無患矣，此不爲之至也……裁成天地之道，輔相天地之宜，以左右民……聖人懼其過而害生，故裁成而

臺灣大學學術期刊資料庫

輔相之使不至於過。〈卷二〉

關於「甚」、「奢」、「泰」的討論，蘇轍並沒有離開老學的無爲界定，不過，值得注意的是，蘇轍用「不爲之至」來說無爲，蘇轍並沒有主張離開治理的活動，而是強調在進行治理時的「不至於過」，這與老莊學在治理的取徑上是不同的，而且強調「自然的不可逆、而待順守」似乎也隱然與宋代中期以後的政局及蘇轍的政治主張相關；我們似乎可以這麼說，在「不至於過」的背後，有兩個陳述：一個陳述是「順著不能違逆的理則進行統治」（乘理），另一個陳述則是「聖人具有裁成萬物的能力與義務」；前者大抵就是道家義的無爲，而後者雖然仍在「不得已應爲帝王」的道家主張中，但是讀來已隱然有儒家式的聖人味道了，特別再將〈卷二〉所說的「譬如嬰兒之長，人僞自起……苟其方作而不爲之動，終以無名之樸鎮之，庶幾可得而止也」一併閱讀，肩負重任的聖人形象大抵又離道家遠了一些。

「作爲」，並不是蘇轍的「無爲」關注之終極，反而應當視爲一種過渡性的作法，對於這種過渡作法的分寸拿捏，至爲關鍵，否則難免落入像孟子批評「霸」的「久假而不歸」的境地，這點與蘇轍帶有重玄式的思考，且進而強調與偏重在「無爲」活動中的「心」有關。順著這樣的想法，蘇轍將老學那種體用合一的觀念，做了「心（態）」方向的強調。例如，柔弱固然是一種做爲，但是，蘇轍認爲老學更想說的是一種順物而動的心態：

聖人居於柔弱而剛強者莫能傷，非徒莫能傷也，又將以前制其後，此不亦天下之利器也哉。魚惟脆於淵，然後人得制之，聖人惟處於柔弱而不厭，故終能服天下，此豈與眾人共之者哉。〈卷二〉

古之聖人柔遠能邇……故以治國爲正，以用兵爲奇，雖然此亦未足以取天下，天下神器不可爲也，爲者敗之，執者失之，惟體道者廓然無事，雖不取天下而天下歸之矣。〈卷三〉

聖人均彼我，一同異，其心無所復留。然豈以是忽遺世法，犯分

臺灣大學學術期刊資料庫

> 亂理而不顧哉？人之所畏，吾亦畏之；人之所爲，吾亦爲之，雖列於君臣父子之間，行於禮樂刑政之域，而天下不知其異也，其所以不攖於物者，惟心而已。〈卷二〉

蘇轍的老子理解固然也反映了濃厚的操作氣味，卻不曾「錯置」道的體用本末關係，這點，較之於同時期的王雱、王安石或是司馬光等人的解老思維，蘇轍明顯地更有堅持，而且呈現出不同層次的「無爲之治」：

> 無爲而有以爲之，則猶有爲也；惟無爲而無以爲之者，可謂無爲矣。其下非爲不成，然猶有以爲之，非徒作而無術者也。〈卷三〉

> 一以無心遇之，苟其有心，則愛民者適所以害之，治國者適所以亂之也。〈卷一〉

> 因三者之自然，而不尚不貴不見，所謂爲無爲也。〈卷一〉

> 聖人中無抱樸之念，外無抱樸之迹，故樸全而用大，苟欲樸之心尚存於胸中，則失之遠矣。〈卷二〉

蘇轍認爲「作爲」可以是「有爲」與「無爲」，而無爲又可以是「求治之無爲」與「無求治之意的無爲」，蘇轍強調在「治理」的過程中，應當逐層地轉翻而上，從「作爲上的無爲」轉向爲「心態上的無爲」，接著再轉向爲「無無爲之心的無爲」，思維方法上不僅是儒道的轉折，甚且也是道佛交涉的結果，最後或許也隱含著「知之須會無心法」《悟真性宗直指・即心即佛頌》的高妙境界。也就是從「具私意性的有爲」到「任物自化的無爲」，再到「無爲之（任物自化）之意的無爲」，看來倒像是心態上的轉折與去心的工夫，這使得我們看到，在蘇轍的理解中，除了傳統道家那樣的無爲義理之外，蘇轍式的無爲論述之特點，在於他強調一種離開「無爲」之心的「無爲」：

> 聖人待之以無爲，守之以無執，故能使福自生禍自亡……人不知物之自然，以爲非爲不成，非執不留，故常與禍爭勝，與福爭贅，是以禍至於不救，福至於不成，其理然也。〈卷四〉

臺灣大學學術期刊資料庫

2 聖人無心於教，故不愛其資；天下無心於學，故不貴其師。聖人不獨吾忘天下，亦能使天下忘我故也。〈卷二〉

人之所以至於有形者，由其有心也，故有心而後有形，有形而後有敵，敵立而傷之者至矣。無心之心，物無與敵者而曷由傷之，夫赤子之所以至此者，唯無心也。〈卷三〉

從物我兩忘的莊學路子，到「夫唯不爭，是故莫能與之爭」的老學路子，蘇轍似乎認爲「無心之心」不僅是消解「有好有惡，則有所利、有所害」〈卷二〉利害對立的良方，而且是通貫老莊的方法，更從佛學的視野回答了類似「解脫／解脫知見的解脫」以及「不生不滅／無生滅之心」的根本問題。如此，所謂的治理問題，根本就是「無爲」的層次問題，也是從「居心」到「有抱樸之心」再到「無抱樸之心」的轉換，不僅離開了「當事而爲，無爲之之心；當教而言，無言之之意。夫是以出於長短之度，離於先後之數……而天下何足以知之」〈卷一〉的教化操作面向，也不止於「好惡既盡，則其於萬物皆無害矣。故至者無不安、無不平、無不泰」〈卷二〉的老學面向，還留存了造詣「非色非空非不空」、「無異無同無有無」佛學境界的可能。

就治理而言，蘇轍的思想當然是入世取向的，祇是，藉由老學的注解，他希望一己之私可以淡化或是質變爲「成道之私」，這就是〈卷一〉中說的「天地生物而不自生，立於萬物之外故能長生；聖人後其身而先人，外其身而利人，處於眾人之表故能先且存。如使天地與物競生，而聖人與人爭得，則天地亦一物耳，聖人亦一人耳，何以大過之哉。雖然，彼其無私非求以成其私也，而私以之成道則固然耳」，這種認爲「聖人亦有私」，卻是「成道之私」的思維，「通」是完成這個期待的重要關鍵，不祇反映出蘇轍對於三教融通的企圖，同時也是他對於「神聖」與「世俗」兩種秩序合致的基本想像，他在〈卷二〉中說：「聖人動必循理，理之所在或直或曲，要於通而已；通，故物不逆，不逆，故全也」，除了聖人自身的作爲與對於「心」的修持之外，更強調人與外在世界的貫通，且是循理而知天命的效果體現：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 眾人貴得而患失，則先事以徼福；聖人循理而知天命，則待唱而後和。易曰：先天而天弗違，非先天也；後天而奉天時，非後天也。言其先後常與天命會耳，不然先者必蚤，後者必暮，皆失之矣。〈卷一〉

因時而動的背後有著通達「理與命」的深刻工夫，這也是能體現「智者所不能諭」的「聖人之妙」〈卷二〉的原因。「通」除了可以循理知天命的妙用外，還可以呈現在治內與治外的一體性上，蘇轍的主張有兩層：其一，唯有一個不變的方法是貫穿治內與治外的，更重要的是，這個方法的基本精神就在將內外的畛域分別從觀念上斷絕；其二，若是以治心爲主要的入手處，則無疑存在著一個與始初本一的心對立的（治）心，這是造成區判的關鍵，也是對立的起處；因此蘇轍認爲：「內以治身，外以治國，至於臨變莫不有道也……明白四達，心也，夫心一而已，又有知之者，則是二也，自一而二，蔽之所自生，而愚之所自始也。」〈卷一〉這種「我不異人，人心自異」的看法，認知到本性之失（實則即本心之失）是內外對立的起點，同時也是人我、人物對立的起因：

> 生死病疾之變攻之於內，寵辱得失之交攖之於外，未有一物而非患也，夫惟達人知性之無壞，而身之非實，忽然忘身而天下之患盡去，然後可以涉世而無累矣。〈卷一〉

這種說法看似沒什麼，不過一句「夫惟達人知性之無壞，而身之非實」卻道盡了厚重的佛學品味；所謂忘卻本性的原因，蘇轍大抵以爲是因「迷己逐物落入唯我的蔽障之中」：

> 然天下常患忘失本性，而惟身之爲見，愛身之情篤，而物始能患之矣。〈卷一〉

> 先身而後名，貴身而賤貨，猶未爲忘我也。夫忘我者，身且不有而況於名與貨乎？然貴以身爲天下，非忘我，不能使天下，知名之不足親，貨之不足多，而後知貴身，知貴身而後知忘我，此老子之意也。〈卷三〉

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡的「忘我」有兩層，一是失去本然自性的「忘我」，一是不與人物對立的「忘我」。按蘇轍的說法，祇有知貴身而不迷殉於外才有忘我的可能，因此忘卻人我對立的忘我，看來是對於迷失本然自性（另一種層次忘我）的一種矯治，也就是說，迷失自然本性造成了「我」的出現與強調，也造成了對立與衝突的不可避免，所以，依老子的意思，走逆向的路子就有復歸的可能，這是「復性」觀念的推展。順著這種思維，才有治內治外、不一不異的可能，在復性的基礎上，人與聖人、治者與被治者、身與天下才有合致的可能：

> 人皆徇其所欲以傷物，信其所學以害理。聖人非無欲也，欲而不欲，故雖欲而不傷於物，非無學也，學而不學，故雖學而不害於理，然後內外空明廓然無爲，可以輔萬物之自然，而待其自成矣。〈卷四〉

> 聖人視色聽音嘗味皆與人同……聖人爲腹而眾人爲目，目貪而不能受，腹受而未嘗貪，故也。彼物之自外至者也，此性之凝於內者也。〈卷一〉

> 天地外者世俗所不見矣，然其理可推而知也，修身之至以身觀身、以家觀家、以鄉觀鄉、以國觀國，皆吾之所及知也……此言亦以身知之耳。〈卷三〉

看來，蘇轍相當強調凝於內之「性」，正是這種內凝之「性」具備了向外無限開展的能量，如果極度向內地陳述，[25] 應該會出現（治）「（心／性－身－家－鄉－國－天下」的治理圖式（必須強調的是，「性」作爲「通」的根本介質，在蘇轍的論理中仍舊得藉由「心」的開啓，才能有所作用），

[25] 李豐楙在討論道教內向遊觀，就主張道教「仙眞之所治的世界，較諸文學所表現的自然世界，正是從外觀轉向內觀，從而眞實從外景轉向內景的基礎，這一階段（指西元二至四世紀）在政治上艱辛多難，而在宗教、文化上則有新的突破，所突破的正是遊觀內景的內在性超越。」，就道教哲學的身國同治面向而言，雖然身國同構進而同治的理解，是道教哲學回應外在的基本態度，要之，在不同的階段就內與外的兩個世界作出不同的思想發展與轉折，正是這個思想或哲學系統關心兩個場域秩序的證明。引文見李豐楙（2009：167）。

臺灣大學學術期刊資料庫

這種高度治理的活動絕對是一個由內而外的活動，也體現出「通」之成！這一連串關於無爲的的設定與轉折，正是來自於治理的基本要求－「通」。在隋唐重玄學論述中，「通」作爲核心的理解（特別是在成玄英與李榮的思想中），正有與理、導相訓的「道」義，同時開展了得、成、不喪的「德」義：

> 《西升經》云：道德混沌玄同也。釋曰：道者，理也，通也，導也。德者，得也，成也不喪也。《道教義樞・道德義第一》

這種「通」、「導」、「理」兼備，進而「得」、「成」、「不喪」具足，很完整地說明了蘇轍重視「通」以乘理用世的內在精神，同時也與「任智」的「有爲」作了明顯地切割，這當是由心態上而非單純方法上的無爲使然，〈卷二〉中說「聖人之與世俗，其迹固有相似者也，聖人乘理而世俗用智，乘理如醫藥，巧於應病，用智如商賈，巧於射利」，大抵就是此意，而這也正是「通」的妙用所在，藉由「通」，不單單貫穿了「心性」、「人我」、「內外」，也貫穿了生命之學與治理之學，而看來更重要的是，這樣的「通」具備了過渡到「和」的工夫，體現物我一如的可能，或者，還帶著佛學思想強大的生命能量。職是，就治理的面向而言，蘇轍的《老子解》不單有傳統道家與儒家的基本思想，也深受重玄方法之影響，同時隱然透顯出濃厚的佛學氣味，講究的更是存有、知識與治理三個面向的融通。這使得蘇轍透過注解《老子》的活動呈現出的不單是哲學與文學的旨趣，還有在政治與宗教兩重生命場域對話的企圖，對於蘇轍而言，政治生活從來也不是唯一的選項，更通透與圓融地看待共同生活的內涵，才具有是實踐的能量，這或許也是隱藏於《老子解》書寫中的真正意圖！

結　　語

從思想的成果上看，蘇轍在《老子解》中呈現出的思想特色至少有幾項：

1. 代表著三教思想更圓融地對話，這樣的對話是建立在唐代三教思想融通的成就之上。

臺灣大學學術期刊資料庫

2. 從蘇轍思想中存在著不同思想學術集團的身影，以及屬於不同學術集團的思想質素，卻又近似無礙地結合在一起，反映了一個時代新範式出現前的一種高度的思想匯集。
3. 可能反映了整個知識份子階層的集體努力建構，試圖建構一個共通的時代母體（matrix），這點特別清楚地在宋代普世性文明的建立上呈現出來，這種建構相當程度上與思想史的詮釋是相符的，同時也在文本與時代脈絡之間提供了一個架接的可能。[26]
4. 在進行傳統儒學再興或是與道家思想接榫的活動中，重玄學或是深刻影響重玄學的佛學，可能對於這個接榫活動起著很深厚的影響，這個影響不祇在蘇轍的思想中看出，即便是理學主軸的二程與朱熹，都無法避免在佛學的思維中，或批判或接受地進行另一場「神道設教」。[27]

順著這樣的理解，我們可以發現，蘇轍的《老子解》呈現出結合儒道釋三家基本內蘊的書寫形式，同時也可以視爲是北宋政治思想轉化的一個產物，在以儒學爲基準的基調之下，這種透過精英獨特且再造傳統的特有注解文本，一定程度地接收了重玄思想關於儒道釋思想轉詮的成果，並且，因應政治場域中的緊張對立，開創了一個既世俗又神聖的秩序思維，這使得在現實政治的關懷之外，同時也增加了往宗教國度的移動向量，這大抵是西方漢學家以爲「新儒學精英文化的解釋性霸權及其再現上缺乏精確性的另一始料未及的結果，是對于中國人（無論是上層或是下層人民）日常生活的宗教性質的發現」（田浩，2003：40-41）的原因。蘇轍在《老

[26] 在某個意義上，時代氛圍反映了一定的「語言」圖像，因此，不論是文本自身或是時代環境與思維，都構成詮解文本的「語境」所在，整個北宋的注經活動與公共文明構成，事實上就是一個營造「共同話語」的活動，因此，就「語境」入手，無寧是關於時代思想極爲重要的分析因子。

[27] 朱熹在「道統」一詞上所下的工夫以及對於「氣類」論述的著力，在在地都顯現出作爲一個使命感極強的儒者，如何在與道教、佛教的對抗活動中，以及在與道家思想的競合中，如何系統地造就了一個紹述孟子的譜系，並且將這個譜系以學術血緣的身份與整個宋代國家祭祀儀式化緊密地結合在一起，進而還將代表激進儒學的王安石趕出孔廟從祀的行列，恰恰宣稱了宋代儒者某種充滿焦慮與對抗性思維的特色！關於道統與氣類之討論，請參田浩（2008），特別是第十章。

臺灣大學學術期刊資料庫

子解》書末也針對「中與和」二字，進行儒義與佛義之對話：「中也者，天下之大本也，和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物生焉。此非佛法而何顧所從言之異耳……六祖有言：不思善、不思惡，方是時也，孰是汝本來面目。……不思善、不思惡，則喜怒哀樂之未發也，蓋中者，佛性之異名，而和者六度萬行之總目也。致中和而天地萬物生於其間，此非佛法，何以當之……天下固無二道，而所以治人則異……知禮法而不知道，則世之俗儒不足貴也……古之聖人中心行道，而不毀世法，然後可耳。」有趣的是，蘇軾也有同樣的理解回應：「子由寄老子新解，讀之不盡廢卷而嘆，使戰國有此書，則無商鞅；使漢初有此書，則孔子、老子爲一；使晉宋間有此書，則佛老不爲二。」同時，在〈穎濱遺老傳〉中蘇轍也說：「與一二衲僧遊，聽其言，知萬法皆空，惟有此心不生不滅……及讀《楞嚴》，以六求一，以一除六，至于一六兼忘，雖踐諸形，皆無所礙。」《欒城後集・卷十三》（蘇轍，2004：1041）由此來看，北宋的老子注不僅是一種知識性的活動而已，同時，也不僅是限於單一學術集團內部的活動而已，可能的話，應該視爲在經典中找尋一種具有普世依歸價值的活動。另外，在詮解文本的同時，更清楚地開展了某種作者自主的特性，傳統那種依經論說的形式，轉變成「以經爲註腳」的形式，宋代知識份子「不同程度地借鑒了佛教的心性說、道家的宇宙論等形而上觀念」（吳國武，2009：27），似乎在隋唐文明之後，有意識地再造傳統，同時形塑出一種新的世界觀。

其次，蘇轍關於「復性」的說法，與其說他受到中唐知識份子重建文明的思維的影響，不如說，他繼受了佛老思想。某個程度上，蘇轍所談的「復性」，刻意離開了傳統倫理範疇中的人性論，不再限囿於邏輯或是價值偏好上的討論，也就是說，不再祇是共同生活中行動背後的倫理預設，進而有一種更深刻的轉向，以一種關於「存有」基本向度的形態展開，這樣一來，不僅豐富了原始心性論的內容，也更深層解釋與連繫了神聖與世俗兩端，這個部分就像李翺在《復性書》中的一些論述相似，明顯地受到了佛教或是道教重玄思維的影響，特別是與復性相對的聖人問題上，一如《復性書》，「基本上是由佛教所引發的」（陳弱水，2009：310），同樣的，宋代理學由理、性基礎上開展的一連串論述，特別是「討論儒家一

臺灣大學學術期刊資料庫

貫薄弱的「性與天道」問題，幾乎引入很多佛教與道教的思想資源，給道德與秩序重建了合理的基礎（葛兆光，2000：33）。」由此也可以看出蘇轍在《老子解》中所呈現的思想，不祇反映了北宋中期的知識社群的思維圖像，同時，也反映了隋唐至北宋的思想連繫。

文學傳統、反映古人之道的「文」以及普世的價值，這三個議題在宋初的古文運動、注解經典的活動以及道學作爲普世價值的形塑運動中，很有層次地展現，這裡頭涉及了宋代對於中唐以後古文運動延續下來的重文傳統、關於「文以載道」的討論，乃至於新舊黨爭的政治立場爭議；[28]「士」（知識份子）或是經典的閱讀者與詮釋者，在這樣多層次的活動中扮演了極爲重要的角色，同時在知識作爲純粹的復古、依托以及新的詮解中，從爭議到共識，展現了宋代思想極爲不一樣的生命能量，在一定程度中，說明了一種新的向度的出現，透過詮解的自主，反省且轉換了依經復古的中古學風，積極地開展了新的世界觀看視野，在宋代文明擴張與政治權威普世化的過程中起著十分重要的影響力，充分地將「世俗秩序的神聖化」與「神聖秩序的世俗化」雙向接榫；有意思的是，不同於特別標榜純粹儒學作爲重要基底的北宋知識份子（例如，司馬光、歐陽修、二程等人），在形構宋代集體認同或是重塑共同歷史記憶的過程中，蘇轍固然也受到儒學的影響，然而，在知識取向的光譜上，並沒有出現過渡到「理學」的轉向，也就是說，固然蘇轍與這些知識份子共同分享了某種時代氛圍，然而卻出現不同的進路（或是說不同的承繼），蘇轍較之強調儒學基底的知識份子，更多的思想資源是來自於佛學與老學（進而也有重玄的思想身影），特別是相對於「宋初三先生」之中的孫復所說：「佛老之徒，橫於中國，彼以死生禍福虛無報應之事，千萬其端，給我生民，絕滅仁義，屏棄仁義，以塗窒天下之耳目」《宋元學案・泰山學案》，蘇轍呈現出的融通三教的對話形式，固然在氣味與之不必相同，同時具有更大的包容性，若謂宋學受韓愈復興儒學的影響，倒也不必盡信。在這樣的知識取向中，我們看出蘇轍將「漢唐儒學表現出較宋以後儒者濃厚的外向性（王德權，2006：187），

[28] 包弼德在《斯文－唐宋思想的轉型》一書中細緻地討論了宋代關於「文」的思想內容以及功能的的轉變，這個部分對於宋代思想史研究有很重要的貢獻。參包弼德（2001）（特別是第五章至第八章）。

臺灣大學學術期刊資料庫

與和宋代知識路徑上明顯的內向性，作了一個很有意義的連繫與呈現，無疑地，《老子解》正是這樣一部極爲值得關注的時代作品！

參考文獻

田　浩（Hoyt Cleveland Tillman）編，楊立華、吳艷紅譯，2003，《宋代思想史論》，北京：社會科學文獻。譯自*The Collected Works on History of Thought in Sung Dynasty*. N.p.n.d.

田　浩，2008，《朱熹的思維世界》（增訂版），臺北：允晨文化。

本杰明・史華慈（Schwartz, Benjamin Isadore），程鋼譯，2004，《古代中國的思想世界》，江蘇：人民出版社。譯自 *The World of Thought in Ancient China*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1985.

本杰明・史華慈（Schwartz, Benjamin Isadore），王中江編，2009，《思想的跨度與張力》，鄭州：中州古籍。主要譯自 *China and Other Matters*. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 1966.

王德權，2006，〈《東京與京都之外》－渡邊信一郎的中國古代史研究〉，《新史學》，17(1): 143-202。

內藤湖南，2008，《中國史學史》，上海：古籍。

包弼德（Bol. Peter K.），劉寧譯，2001，《斯文－唐宋思想的轉型》，江蘇：人民。譯自 *This culture of ours': intellectual transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press, 1992.

江淑君，2003，〈宋代老子學的一個側面－以《易傳》詮解《老子》的觀點〉，《淡江人文社會學刊》，14: 1-30。

余英時，2004a，《朱熹的歷史世界》，北京：三聯。

余英時，2004b，《余英時文集》（第四卷，中國知識人之史的考察），桂林：廣西大學。

李豐楙，2009，〈洞天與內景：西元二至四世紀江南道教的內向遊觀〉，《東華漢學》，9: 157-197。

臺灣大學學術期刊資料庫

林俊宏，1999，〈老子政治思想的開展〉，《政治科學論叢》，10: 171-194。
林俊宏，2002，〈玄學與政治的對話－郭象《莊子注》的三個關懷〉，《政治科學論叢》，16: 29-62。
林俊宏，2003，〈氣、身體與政治：《老子河上公注》的思想分析〉，《政治科學論叢》，19: 1-34。
美國武，2009，《經術與性理：北宋儒學轉型考論》，北京：學苑。
砂山稔，1990，《隋唐道教思想史研究》，東京都：平河。
荒木見悟，1993，〈宋代的儒教與佛教〉，劉俊文（主編），《日本學者研究中國史論著選譯》（第七卷），北京：中華書局，頁 116-124。
島田虔次， 2009，《中國思想史研究》，上海：古籍。
葛兆光，2000，〈洛陽與汴梁：文化重心與政治重心的分離──關于 11 世紀 80 年代理學歷史與思想的考察〉，《歷史研究》，5: 24-37。
陳弱水，2009，《唐代文士與中國思想的轉型》，廣西：師範大學。
陳弱水，1998，〈〈復性書〉思想淵源再探－漢唐心性觀念史之一章〉，《中研院史語所集刊》，69(3): 423-479。
張再林，2008，《作爲身體哲學的中國古代哲學》，北京：中國社會科學。
葛兆光，2001，《中國思想史》（第二卷），上海：復旦大學。
葛兆光，2003，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，北京：三聯。
彭裕商，2006，《文子校注》，四川：巴蜀。
彭　耜，2004，《道德真經集註》（《中華道藏》影《道藏舉要本》），北京：中華。
楊儒賓，2005，〈黃帝與堯舜－先秦思想的兩種天子觀〉，《台灣東亞文明研究學刊》，4: 99-136。
強　昱，2002，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海：上海文化。
張伯端（撰），王沐（解），2007，《悟真篇淺解》（重印），北京：中華。
熊鐵基、馬良懷、劉韶軍，1995，《中國老學史》，福建：人民。
盧國龍，1993，《中國重玄學》，北京：人民中國。
盧國龍，1995，〈北宋儒學三派的《老子》三注〉，陳鼓應（主編），《道

臺灣大學學術期刊資料庫

家文化研究》（第八輯），上海：古籍，頁 323-338。
錢永祥，2008，〈如何理解儒家的「內在道德說」：以泰勒爲對比〉，《國立政治大學哲學學報》，19: 1-31。
蘇　轍，2004，《蘇轍集》，北京：中華。
釋恆清，1997，《佛性思想》，臺北：東大。
嚴靈峰（主編），1965，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館。
嚴靈峰（輯校），1979，《老子宋注叢殘》，臺北：臺灣學生。

臺灣大學學術期刊資料庫

Three Theses on the Philosophy of Ruling in Su Che's *Laozi Jie*

*Chun-hung Lin**

Abstract

This article deals with the internal philosophicalcontext of Su Che's (蘇轍) *Laozi Jie* (老子解). My thesis argues that Taoist thought, and in particular the thought of Laozi, has its own axial development when treated as an intellectual community which interacts with other intellectual or religious communities such as Taoism,Buddhism and Confucianism. Thesefour communities not only compete with each other in political domain but also in other spheres. This article examines the position of *Laozi Jie*in the intellectual history of the Northern Song Dynasty and discusses the epistemological with ontological understandings found in the text. It argues that the "revivification of nature" (復性) is central to Su Che's philosophy. The article also deals with the issue of hierarchal ranking of political and religious affairs. When political discourses interacted with or intervened in religious affairs, new forms of thinking emerged.

*Laozi Jie*conveys the internal essence of political discourses of Taoism, Taoist religion, Buddhism and Song-Ming Confucianism (宋明儒學). Through textual analysis, the internal thought of Laoziand several commentaries ofLaozireveal themselves. Latent connectionsbetween the Mysticism School, Double Negation School and Song-Ming Confucianism also appear. The content ofthis text lies hidden and latent, and is not only philosophical but also intellectual and political in nature. It forms a central part of the process ofstate formation and the rebuilding of public civilization in the Northern Song Dynasty.

Keywords: State Formation, Being and Non-being, Non-action, Sage (Ideal Leader), Double Negation, Mysticism, *Laozi Jie*, Mind and Nature, Revivification of Nature

---

* Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.
E-mail: demian@ntu.edu.tw.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫