政治科學論叢／第二十六期／民國 94 年 12 月／頁 37～78

《老子想爾注》之政治思想試論*

林俊宏**

摘　要

《老子想爾注》作爲早期道教運動的重要經典，分別從政治統治與宗教救贖兩重觀點進行論述，與同時期的另一部經典《太平經》（或是《太平清領書》）分別從道家與儒家思想的觀點進入道教經典的書寫，豐富了早期道教的內容。本文試圖從《老子想爾注》文本著手，進行三個議題的討論：第一個部分處理在《老子想爾注》中如何將原始道家思想中關於道的規律以誡律的形式轉向宗教制裁，就此，《老子想爾注》將道誡、太上老君乃至世俗政治與宗教運動和理解作了異於道家思想哲學論述的轉折；第二個部分處理兩漢宇宙生成論述中關於治身與理國的合致途徑的討論，在「氣」所具備由物質而精神的理解下，《老子想爾注》透過「身」的概念將個人與國家乃至於統治論述作了交代；第三個部分處理有關體道的人格形式，《老子想爾注》試圖將宗教成就與政治統治結合在一起，因此，理想體道的人格，不僅是長生的重要條件，同時也是理想政治的發動者，對於《老子想爾注》而言，在這個意義上，政治與宗教不再是斷爲兩橛的對立面，而是可以接榫在一起的彼岸與現世。在結論部分，本文試圖簡單地反省《老子想爾注》與《太平經》兩部經典在學術史上分別從儒、道二家哲學思考介入宗教（道教）論述的結果。

---

* 本文的完成感謝江宜樺教授、許雅棠教授、詹康教授、佐藤將之教授十分重要的建議，並感謝兩位匿名查審人的中肯意見，也感謝國科會的研究補助。

** 國立台灣大學政治學系副教授，e-mail: demian@ntu.edu.tw。

收稿日期：94 年 6 月 29 日；通過日期：94 年 8 月 26 日

臺灣大學學術期刊資料庫

《老子想爾注》透過道誡的懲處能力與道教至高神人格的理論安排，將宗教的長生不死與現實政治的有效治理結合在既政治又宗教的論述形式中，同時在先秦「氣化」論述的思想下，進一步接受了兩漢「宇宙生成論」的思想成就，接續了兩漢以身與國對應的政治論述，不僅豐富了早期道教的思想內容，而且將宗教生活與政治生活有意義地連結在一起。透過這部經典的討論，我們可以看到中國第一帝國時期的政治與宗教的對話，或者，我們可以便宜地視爲像是當代民間社會與國家的對話形式。

關鍵詞：道誡、早期道教、守一、精氣、理身治國、宇宙生成論

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

《老子想爾注》（又稱《老子道德經想爾注》，下簡稱《想爾注》）是漢代道教哲學極爲重要的一部經典，今本《想爾注》並非完整版本（〈德經〉內容已亡佚，〈道經〉部分亦不完整），且是清末敦煌殘卷之古寫卷本所輯而成（顧寶田、張忠利，1997：1；陳世驤，1955：42），隋唐史書中皆未見著錄，卷中「民」字不避諱，故向來定爲六朝寫本（饒宗頤，1956：5），至於書寫年代與作者（「想爾」二字的作者署名，從張陵、張衡到張魯都有可能）亦無定見，不過，若從漢代學風的「師法」與「家法」規範、初期道教的祕法形式、以及《想爾注》內容與論理上的一致性來看，不論是張陵或是張魯所注，體系上都自成一家之學（鍾肇鵬，1995：58），而且這幾位可能的作者大致上都參與了《想爾注》的理論定本，深刻化了《想爾注》的內容，並且與《太平經》分別從不同的知識背景豐富了早期道教[1]的思想與理論。[2] 針對五斗米道（天師道）在漢末的興盛，不論是從道教史或是政治史的觀點，大致上可以爲史學界所接受，特別是從《後漢書》、《魏志》交相佐證，大抵《想爾注》自張魯之後流傳於蜀中，作爲教書應無疑義，由此也可以看出漢末的農民運動已然將對抗政權的運動予以組織化，並且透過教書的閱讀給予行動的理論依據，這點殆無庸置疑。其次，《道藏》正乙部《傳授經戒儀注訣》中也將天師道研讀道德經所用之教科書依次臚列（饒宗頤，1956：4），其中，《河上公章句》與《想爾注》爲

---

1 《想爾注》在〈十七章〉就說：「眞道藏，邪文出，世間常僞技稱道教，皆爲大僞不可用。」饒宗頤以爲道教名稱之始正是出於此，進一說「世之言道教史者，皆認爲張陵爲道教之祖，而未審道教之名亦出於彼也」，見饒宗頤（1956：58）。

2 我們必須承認作爲「太平道」與「天師道」兩個政治運動理論指導的《太平經》與《想爾注》，展現出不同的理論建構及對於學術派別的思考，這樣的不同距離同樣反映在對於政治權力的信賴程度上，這種觀察與進一步的反省，使得《太平經》與《想爾注》對於儒道二家的政治論述有不同的著墨，分別從儒道的政治論述切入早期的道教理論之中。其中，當然涉及了道家與道教思維的轉折（或者在另一個面向上呈現出是關於漢代經學的反思），在在地使得中國早期的道教，不管在思想上或是活動上充斥著由儒家入道教或是由道家入道教的影子，也因爲這樣，使得整個政治運動可以是具有全面性思維能量的運動，這兩種思想淵源無疑豐富了早期的道教理論基礎。

華藝線上圖書館 學術期刊資料庫

必讀之經典，作爲傳教書與道教必讀之經典兩個方向應該都十分清楚，至於作爲傳教書與教眾之間的互動，或可從甚爲稀少的史料中作出考證，然非本文關注的重點。此外，本文無意於討論《想爾注》的成書年代或是作者，而是想將關注的重點放在《想爾注》的道教理論與世俗生活的對話上頭。非常清楚地，在漢代宇宙生成論的基本知識形構之下，《想爾注》將《老子》詮解成爲具有宗教色彩的知識範疇，爲道家政治哲學的民間轉向作了很好的理論舖路，[3] 進而架構起一條道路，連結著現實政治社會生活與具有彼岸性的仙道思想，它清楚地舖陳了道作爲誡律與具象化爲「人」（在特定的意義上更清楚地指向神仙）的理論安排，也進一步討論了「理身治國」的現實關懷，並且在不同的政治人格分析中，將現實政治生活的理想化或是期待，寄託於身心兩種途徑的修持，在體道的人格實踐中具現了宗教生活與政治生活合致的可能性，在這樣的思想內容中，深刻地闡發了漢代宇宙生成論的內在特性。[4] 在這樣的理解下，本文試圖從《想爾注》的文本出發，分別討論「道與道誡」、「理身與治國」以及作爲行爲主體的人對應於道的諸多生命形式，試圖將《想爾注》中從道體逐漸向世俗政治以及宗教生活的論述逐層地開展，並且在結語的部分簡單地反省《想爾注》與《太平經》對於早期道教的影響。

---

3 道家哲學的民間轉向，指的是黃老思想從政治場域退位之後，道家思想與民間生活起了另外的互動，特別是與神仙思想的結合，從民間生活的場域影響了對應於「國家」範疇的「社會」建構，如果說，獨尊儒術是一種由上而下的政治動員，那麼，道家這個非主流的學術集團，顯然在特定的政治關懷下，提供了企圖從事由下而上的社會動員的勢力極佳的理論基礎與思想食糧，當然，本文並無意認定這是道家學術集團主觀的企圖。

4 這裡說的「內在特性」意指漢代的宇宙生成論有一個理論上的重要目的－給予政權正當性的論述基礎，也就是說，漢代的宇宙生成論不單單祇是道家思想內容上的延展，應當還有作爲合理化漢初統治的政治目的，藉由《黃帝四經》「道生法」的系絡（「道生法，引得失以爲繩，而明曲直者也；故執道者，生法而弗敢犯也，法立而弗敢廢也，能自引以繩，然後見知天下而不惑矣。」〈道法〉）間接地證成統治秩序的依歸以及統治的正當性；可以這樣說，秦漢政治思想中的宇宙生成論是對於戰國集體動員的劇變格局所衍生出的重新定位思維，相較於戰國尚力的政治格局，新開展的秦漢帝國就此發展出另一套對於政治統治的詮解或是說法，漢代在宇宙生成論上的思想成就，正是建立在這樣的內在特性之上！

華梵大學 學術期刊資料庫

壹、道與道誡

「道」是理解道家思想的起點，《老子》從「道」的高度思想位階向下開展了完整的思想體系，「道」可以體現在本體與規律的意含裡頭，這兩個層次的意含分別深刻地影響了漢代哲學與政治論述。漢代的宇宙生成論在本質上是關於「道」向下開展萬物的「物質性」論述，也就是說，在「物」的基本理解之下，漢代的思想家論述了「道」與萬物的連結性，同時也像是「存而不論」地接受了「道」是具有「規律性指導」的本源，這種雙重的發展一方面在豐富的「氣化生成論」中衍化出宇宙的基本圖像，一方面也試圖證成人世間行爲規律的源頭與正當性的來源，[5] 這樣的雙重

---

[5] 我們可以看到不少的漢代思想家，關於「道」的理解形式，這些形式通常大致可以放在兩個範疇，一個範疇是從「道」作爲世俗事務與萬物「指導」的方向進行論述：

> 道者所從接物者也。其本者謂之虛，其末者謂之術。虛者言其精微也，平素而無設儲也。術也者，所從制物者也，動靜之數也。凡此皆道也。《新書・道術》
>
> 道者，一立而萬物生矣，是故一之理，施四海；一之解，際天地。百事之根，皆出一門。《淮南子・道德訓》
>
> 唯聖人能屬萬物於一，而繫之元也……不能遂其功。是以春秋變一謂之元，元猶原也；其義以隨天地終始也……故元者，爲萬物之本，而人之元在焉。安乎在？乃在乎天地之前。《春秋繁露・重政》
>
> 形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因於自然。《老子指歸・卷八》
>
> 故玄者，用之至也。見而知之者智也，視而愛之者仁也，斷而決之者勇也，兼制而博用者公也，能以偶萬物者通也，無所繫輆者聖也，時與不時者命也，虛形萬物所道之謂道也。《太玄・玄攡》
>
> 天道無爲，故春不爲生而夏不爲長，秋不爲成而冬不爲藏，陽氣自出物自生長；陰氣自起物自成藏。《論衡・自然》
>
> 上古之世・太素之時，元氣窈冥，未有形兆，萬精合併，混而爲一，莫制莫御，若斯久之，翻然自化，清濁分別，變成陰陽，陰陽有體，實生兩儀……是故天本諸陽，地本諸陰，人本中和……天道曰施，地道曰化，人道曰爲……是故道德之用，莫大於氣，道者，氣之根也，氣者，道之使也，必有其根，其氣乃生，必有其使，變化乃成……是故道之爲物也至神以妙，其爲功也至彊以大。《潛夫論・本訓》

臺灣大學學術期刊資料庫

進路成了兩漢政治理解的基調。《想爾注》在這樣的基調中明顯地對於先秦道家的「道」作了另一面向的詮解，「道」這個具有本體與規律雙重超越性的概念範疇，有了「人格」的形象，進而可以是一個人；《想爾注》關於「道」的論述如是地開展：

> 自然，道也。樂清靜。希言，入清靜，合自然，可久也。《想爾注・二十三章》（按：後文不列書名，祇列章名）

> 自然者，與道同號異體，令更相法，皆共法道也。天地廣大，常法道以生；況人可不敬道乎！〈二十五章〉

在第一個意義上，道與自然是同義的，同樣是天地所共法的對象，至於位處大道衍化末端的萬物（當然更積極地指涉到「人」），更當法道而行，這是關於「生生之道」的描述：

> 絕邪學，獨守道，道必與之邪；道與邪學甚遠，道生邪死，死屬地，生屬天，故極遠。〈二十章〉

第二個範疇則是明確地將「道」指涉到「應治」的面向：

> 是以君子之爲治也，混然無事，寂然無聲，官府若無吏，亭落若無民。《新語・至德》
>
> 鏡儀而居，無執不藏，美惡畢至，各得其當，衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所，明主者，南面而正，清虛而靜，令名自宣，命物自定，如鑑之應，如衡之稱，有疊和之，有端隨之，物鞠其極，而以當施之。《新書・道術》
>
> 天設日月，列星辰，調陰陽，張四時，日以暴之，夜以息之，風以乾之，雨露以濡之，其生身也，莫見其所養而物長，其殺物也，莫見其所喪而物亡，此謂之神明，聖人象之……聖主在上，廓然無形寂寞無聲，官府若無事，朝廷若無人。《淮南子・泰族訓》
>
> 故爲人主者，法天之行，是故內深藏所以爲神，外博觀所以爲明也，任群賢所以爲受成，乃不自勞於事，所以爲尊也……故爲人主者，以無爲爲道，以不私爲寶，立無爲之位，而乘備具之官，足不自動而相者導進，口不自言而擯者贊辭，心不自慮而群臣效當，故莫見其爲之而功成矣。《春秋繁露・離合根》
>
> 故人君之治莫大於道，莫盛於德，莫美於教，莫神於化，道者所以持之也，德者所以苞之也，教者所以知之也，化者所以致之也。《潛夫論・德化》

臺灣大學學術期刊資料庫

生生之理是建立在「法道」的基礎上，但是「法道」概念是抽象的，同時，規律的仿效需要有基礎條件，在這裡，道呈現的第二個意含是規律，而且《想爾注》將之定名爲道誡，因爲「道炁常上下，經營天地內外，所以不見，清微故也；上則不曒，下則不忽，忽有聲也。」〈十四章〉，《想爾注》從兩個方向來說明關於規律仿效的可能性：

> 神成氣來，載營人身，欲全此功无離一。一者道也，今在人身何許？守之云何？一不在人身也，諸附身者悉世間常僞伎，非眞道也；一在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裡悉是，非獨一處。一散形爲氣，聚形爲太上老君，常治崑崙，或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道誡教人，守誡不違，即爲守一矣；不行其誡，即爲失一也。世間常僞伎指五藏以名一，名目思想，欲從求福，非也；去生遂遠矣。〈十章〉

這是第一次將老子神化爲太上老君的論述（牟鍾鑒，1995：188），先不說「散形爲氣，聚形爲太上老君」的人格化過程，《想爾注》在這裡至少說明了兩個「人法道」的基本條件：道散形爲氣，載營人身的理解，就是人當法道的第一個說明，另一個則在於「或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道誡教人，守誡不違，即爲守一矣；不行其誡，即爲失一也」的論述中，「守一」或許也正是「想爾」之原意；[6] 也就是說，人與道的第一層連繫是物質性的「氣」，[7] 第二層連繫則來自於恪守與道同格的「一」－「道誡」，前者是漢代宇宙論的基礎，後者則涉及更進一步的制定，《想爾注》將「氣」精鍊化以人格的形象出現（太上老君），[8] 再

---

6 想者，存想也，爾者，即一，即道，即道誡，因此，「守一」或可轉爲「想爾」之義，見馬承玉（1998：137）。

7 老莊道家與黃老道家都專於氣論，而且有系統性地論述，這裡所說物質性的氣，在兩個道家系絡中都存在，而且不脫宇宙生成的氣論或是養生的氣論兩個層面，人與道的連繫在《想爾注》的文本中，大抵不出此二種範疇，關於道家的兩種氣論，見熊鐵基、馬良懷、劉韶軍（1995：187-188）。再者這裡的「氣」強調的是「作用」，也就是宇宙由統一狀態向分散狀態的過渡作用，這種無所不包，又爲萬物之本的「氣」，正是《想爾注》中所說的「氣」，見湯一介（1991：115）。

8 這個最高主神的名稱在不同時期的道教經典中也不同，《想爾注》中是「太上老君」，

臺灣大學學術期刊資料庫

從這個人格執行誡律的高位性，人之所以能遵道而行一則來自於氣的連繫（這點是自然的），一則來自於具有賞善罰惡的誡律－道誡（這點則帶有外在的強迫力），[9] 在這個意義上，道誡說明了權力代理人的執行形態：[10]

> 吾，道也。帝先者，亦道也。與无名萬物始同一耳。未知誰家子，能行此道；能行者，便像道也，似帝先矣。〈四章〉
>
> 道至尊，微而隱，无狀貌形像也；但可從其誡，不可見知也。〈十四章〉

道不再是單純至高本體，也不再祇是不帶好惡價值的規律，透過道誡與太上老君（或是道教的領導者），先秦老莊道家自然義的「道」轉變成爲一個宗教場域裡的人格裁判者，正是這樣的屬性轉變，《想爾注》反覆論說「道」的意志性與神異性，加深或是確立了人對於「道」的堅實信仰（張運華，1996：13），於是乎《想爾注》的「道」除了是自然，也可以是道誡，進而可以是道人（「氣」是貫穿道與人連繫的重要介質，會造就不同的人格與行事，這個部分我們將在後面的章節一併處理）。

什麼是道誡？《想爾注》以爲「道誡」就是天下之法式：

《太平經》中是「天」，更多的時候是以「元始天尊」的名稱出現，這個神格化的「道」代表著，具有創造世界並主宰世界的絕對無上的能力與權威，參郭武（1995：104）。本文以爲，更重要的這種管轄與權威在本質上就是相對於人間政治的一種擬制。

9 饒宗頤即以爲《想爾注》之主要思想爲「奉道誡，積善成功，積精成神。」所以才說「夫欲實精，百行當修，萬善當著。」此外，因爲「道教有誡，以闡教理，又立戒條，以爲奉守，乃能成爲宗教」，道誡的重要，以及透過善行的追求得致良善的秩序，正是《想爾注》得以指導偌大組織的原因，見饒宗頤（1956：61）想爾注校箋。

10 《尚書・皋陶謨》：「天工，人其代之，天敘有典，敕我五典五惇哉。天秩有禮，自我五禮有庸哉，同寅協恭和衷哉。天命有德，五服五章哉。天討有罪，五刑五用哉……政事，懋哉懋哉。」是關於權力代理的一個說明，這種代理人的形式是建立在人對於權力的一種操控上，是一種理性主義的昂揚形式，當然在本質上就是一種政治控制，因爲「天」畢竟是一個模糊而等待詮解的對象，詮解的目的不離權力歸屬的問題，《尚書・君奭》中有一段話就清楚交代了人本位的思維：「予小子旦非克有正，迪惟前人先施於我沖子，又曰：『天不可信。』我道惟寧王德延，天不庸釋于文王受命。」「道誡」在論述形態上並沒有脫離這樣的制定活動，差別的是神道設教所帶有政治反動的設計而已，宗教的色彩無寧是極重的！

臺灣博碩士學術期刊資料庫

> 一，道也。設誡，聖人行之爲抱一也，常教天下爲法式也。〈二十二章〉

「道」依然與「一」同義，但是《老子》中的「道生一」或是兩漢生成論中的「一」清楚地轉向成爲誡律與法式的代名詞，把道進一步人格化、主體化，循一而行者就可能是神仙、道教首領或是太上老君、玉皇大帝等等，人可以透過「一」成爲道的化身，這種「道」與「道誡」的連繫清楚地標誌了道家思想向道教的轉變（那微，1992：265）：

> 道者天下萬事之本;詰之者所況多，竹素不能勝載也，故還歸一。〈十四章〉

> 吾，道也。我者，吾同。道至尊，常畏患不敢求榮，思欲損身；彼貪寵之人，身豈能勝道乎？爲身而違誡，非也〈十三章〉

在閱讀《想爾注》時，我們可以讀到《想爾注》中一個十分重要的詮解是——將「王亦大」轉爲「生亦大」，這就是〈二十五章〉中說的：「四大之中，何者最大乎？道最大也。四大之中，所以令生處一者；生，道之別體也。」這個轉詮的意義在於將政治生活與生命乃至於神仙成就結合在同一個範疇中，這樣一來，生命、仙道與政治都能在道的指導範疇中一貫地成就，貫穿諸多領域的核心概念正是道誡。再者，《想爾注》將道誡界定在「中和」的概念範疇裡頭：

> 多知浮華，不知守道全身，壽盡輒窮，數數，非一也。不如學生，守中和之道。〈五章〉

> 道貴中和，當中和行之；志意不可盈溢，違道誡。〈四章〉

看起來，《想爾注》並不從《老子》關於「沖」的觀點或是《莊子．養生主》「緣督以爲經」的理路來說「中和」，反而是偏向儒家中道的觀念來解釋，[11] 而且又從「誡」的思路來詮解中道，更加明顯是儒家的思維：[12]

[11] 《想爾注》的「中和」強調適中均衡，道教修練的一種精神境界，它與儒家中和、中庸義是相通的；相對而言，老莊道家的「中」實爲「沖」，從「虛」義上言，而佛家「中」

臺灣大學學術期刊資料庫

心三川，陽邪陰害，奚當避之勿用，中道爲正。至誠能閉邪志者，雖無關鍵永不可開；不至誠者，雖有關鍵猶可開也。〈二十七章〉

至心信道者，發自至誠，不須旁人自勸。〈二十七章〉

「至誠」地信守道誡，不僅是人世行事的準則，更是追求長生的重要態度，所以〈二十七章〉就說「結志求生，務從道誡。至誠者爲之，雖無繩約，永不可解。不至誠者，雖有繩約，猶可解也。」可以看得出來「長生」是現實世界之外，遵循道誡的另一項獎掖；不過，除了「誠」與「中和」是比較明顯的儒家身影的道誡之外，道誡的基本精神仍然是道家式的內容，特別是一連串「弱勢的思維」（inferior thinking）（林俊宏，1999：177），在在的都是關於道家基本價值的揭示：

道愼廣大，處柔弱不與俗人爭，教人以誠愼者宜左契，不誠甚者致左契。〈三十四章〉

道喻水，喜歸空，居惡處便爲善，炁歸滿，故盈。〈二十二章〉

先曲後全明；學道反俗，當時如曲不足也，後亦全明。〈二十二章〉

對於「道誡」，《想爾注》主張兩種態度應對之，除了上述至誠信守之外，《想爾注》認爲人的理性力量也是至爲重要的；這兩種態度都關乎行爲者－人－的取捨，道以至於道誡，並不能夠將人的主觀意志拘束，遵循與否全就行事的效果來決定，而且是透過人的理性判定，在這裡，《想爾注》顯然更加地強調了人的主觀力量：

人舉事不懼畏道誡，失道意，道即去之，自然如此。〈二十三章〉

則向「空」義轉，都與此有別。

12 「誠」的居敬與內反的特色在《莊子》中當然也有類似的呈現，不過，在《想爾注》中的內反其實還有對於「中道」的強調，相較而言，比較是《中庸》的路子，也像是思孟學派的思想特色，在道家的思想中少見這樣的強調與論述，很清楚地，這是儒學進入道教思想的痕跡，關於「誠」的系絡與使用，以及與道家思想的互動，請參吳怡（1993，特別是第三章與第七章）

臺灣人文學術期刊資料庫

> 自威以道誡，自勸以長生，於此致當。忿爭激，急弦聲，所以者過。績死遲怒，傷死以疾，五藏以傷，道不能治，故道誡之，重教之丁寧。〈四章〉

《想爾注》在道與人之間評定了層級，不過卻將實踐的可能性完全置於人的範疇來觀看，這無疑是高度人本主義的昂揚：

> 道也，人行道，不違誡，淵深似道。〈四章〉

> 人欲舉事，先考之道誡，安思其義不犯道，乃徐施之，生道不去。〈十五章〉

> 尊道奉誡之人，猶豫行止之間，常當畏敬如此。〈十五章〉

這類帶有賞善罰惡以及出於畏敬而推導出的道誡，正是立基在行事主體之外存在著另一行爲人格神的宗教主張，一方面標誌了人的主觀動能，一方面從宗教的領域對於行爲主體的人進行規約（當然，這種規約依舊建構在長生與現世的超離期待之上），於是懂得道誡的人，不僅不喪失行爲主動的特性，更重要的，在價值的取捨效果上更展現主體的優位性：

> 明者樂之，就誡教之。不樂者，墨以不言，我是若非，勿與之爭也。〈二十二章〉

> 善惡同規，禍福同根，其先張者，後必翕。先彊後必弱。先興後必衰廢。先得後必奪也。此四事即四怨四賊也，能知之者微且明，知則副道也。道人畏翕弱廢奪，故造行先自翕自弱自廢自奪，然後乃得其吉。即俗人廢言，先取張彊興（與）之利，然後返凶矣。故誡之止足，令人於世間裁自如，便思施惠散財除殃，不敢多求。奉道誡者可常處吉不凶，不能止足相返不虛也。道人不可敢非，時有微明之知。〈三十六章〉

「微明之知」正是這種主體優位性的陳述，它說明人離開了物欲性的層次，從一個更高的位置思考己身存在的目的，同時，明確地標舉了離世仙道的價值，最終也回歸到「人是依於道的一種存在」的基本態度，人應當畏道、

臺灣博碩士學術期刊資料庫

信道、守道、法道，進一步更當行道（雷健坤，2002：84-85），對於《想爾注》而言，離開道誡宣示著對於道的悖離，也代表了關於不朽生命的遠離：

> 道氣微弱，故久在無所不伏。水法道柔弱，故能消穿崖石，道人當法之。誡爲淵，道猶水，人猶魚。於失淵去水則死，人不行誡守道，道去則死。〈三十六章〉
>
> 人行道奉誡，微氣歸之，爲氣淵淵深也，故不可識也。〈十五章〉
>
> 天地爲飄風趍（促也）雨，爲人爲誡不合道，故令不久也。〈二十三章〉

雖然《想爾注》一再地強調人的主觀選擇，然而，「道」的終極地位，並不曾因而降低，在承認人的實踐能量之餘，依舊從宗教的意含面向作了清楚的判定，道誡除了作出帶有自然律宣告之外，進而更將體現出具有獎懲律則的特色，在這樣的認知系絡中，《想爾注》進一步闡述了「身體與政治對話」的論述，也深刻地描述了從養身到仙道的神仙理論！

貳、理身、理國與統治論

道教仙學面臨了兩次的轉型，一次從「精神主生」到「形體永固」；另一次則從「肉體飛仙」轉向「精神昇玄」（孫亦平，2001：23-29），《想爾注》與《太平經》的道教思想處於第一次的轉型，正是清楚地處理了關於「身」與俗世或是「身」與神聖的問題。因此，我們可以在《想爾注》中看到許多關於身的論述，而且也都適度地與治理的論述相關，〈十三章〉中的一段話清楚地點出了身與治理的關係，體現出道教強調所謂「理身理國之道」的主張（李剛，1996：37）：

> 若以貪寵有身，不可託天下之號也。所以者，此人但知貪寵有身，必欲好衣美食，廣宮室，高臺榭，積珍寶，則有爲；令百姓勞弊，故不可令爲天子。設如道意，有身不愛，不求榮好，不奢侈飲食，

臺灣人學學術期刊資料庫

> 常弊薄贏行；有天下必无爲，守樸素，合道意矣。人但當保身，不當愛身，何謂也？奉道誡，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此爲身寶矣。貪榮寵，勞精思以求財，美食以恣身，此爲愛身者也，不合於道也。

這裡說到三種重要的「積」：「積善成功，積精成神，神成仙壽」分別代表了**保身、成仙與良善政治成就**等三種後果，同時也揭示了一個重要的概念－「保身而不愛身」，因爲「吾，我道也，志欲無身，但欲養神耳」〈十三章〉，這是關於《老子》「吾所以有大患，爲我有身，及我無身，吾有何患」觀念的重新制定，當然，從一個較高的層次來看，「保身而不愛身」代表的是諸多傷神物欲的解消，《想爾注》認爲不當從事於物質性的欲求滿足與追求，這是關於成仙壽之道的要求，在主觀意志上排斥了一切審美的、類審美的需求，而且進一步認爲這裡說的「愛身」（或者說是放縱物欲）是違背道誡的：[13]

> 情欲思慮怒喜惡事，道所不欲，心欲規之，便即制止解散，令如冰見日散汐……求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，眞思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。以能痴濁，樸且欲就矣。然後清靜能　眾微，內自清明，不欲於俗。清靜大要，道微所樂，天地湛然，則雲起露吐，万物滋潤。……人法天地，故不得燥處；常清靜爲務，常暮露上下，人身氣亦布至，師設晨暮清靜爲大要，故雖天地有失，爲人爲誡，輒能自反，還歸道素，人德不及，若其有失，遂去不顧，致當自約持也。〈十五章〉

> 道所不欲也。行道致生，不致貨；貨有爲，乃致貨妨道矣。十二章惡者，伐身之斧也，聖人法道不爲惡，故不伐身，常全其功也。〈二十二章〉

---

[13] 《想爾注》認定這些所謂的物欲，還包括了五音與五色等世俗的藝術活動，也同時認爲這些世俗音樂不僅不是美學活動的範疇，反而是一種傷害精神與離去和氣的活動，相較於可能是深刻影響《想爾注》的《河上公注》而言，更強調了這種聆聽與鑒賞的活動是妨礙成仙的活動，宗教的意味也更加深刻。請參潘顯一（2000：33-34）。

華藝線上圖書館 期刊資料庫

所以說，「不愛身」與「保身」絕不是對立，或者是必要的保身之舉，更是進一步「重身」的體現。不過，《想爾注》的論述並不滿足於現實的「身」，在思路上分別又往兩個方向移動，一個是養身的無爲得致神仙之道，也就是「積精成神．神成仙壽」的路徑，另外一條道路則是「積善成功」的路徑，積善成功所說的正是理國秩序的關懷，前者是神仙道路，後者則是人世關懷。人既然爲「氣」所組成，在與外在世界的冥合過程中，「身」無疑是十分重要的中介，一個連接「自身與外在世界」或是「個人與共同生活」的載體，[14]「身」一方面關係著集體行爲與秩序，一方面則關係著個體生命的開展與延續（這個意義上，「身」廣義地包含了身與心兩個概念範疇，所以《想爾注》中其實強調了身心並重與心神相養兩條共通路徑），這兩個部分是兩漢宇宙生成論的重要關懷所在。執此，《想爾注》將養生保身的成仙之道與強調自我規約重視集體秩序的政治統治架接了起來，於是乎，超越的神仙之路與世俗的政治統治可以不斷爲兩橛，反而具備著共通的方法。

修身與政治統治都期待理想人格的出現，這個部分是需要方法的，《想爾注》從人對於道的擬制中，論說了一系列的方法，重點在於如何從氣而精，從精而神，這點讓我們想到了漢代的另外兩部著作《老子指歸》與《老子河上公注》：

> 夫原我未兆之時，性命所以，精神所由，血氣所始，身體所基，以知實生於虛，有生於無，小無不入，大無不包也。本我之生，在於道德。孕而未育，所以形成。《老子指歸．卷二．不出户篇》
>
> 國，身同也，母，道也。人能保身中之道，使精神不勞，五神不

[14] 揚雄在《法言．先知》中就說：「或問何以治國，曰：『立政。』曰：『何以立政？』曰：『政之本，身也。身立，則政立矣。』治國之本在身，身立，則政立矣。」這個思維結合了儒家式與道家式的身國論述，也就是說，中國政治統治中的「身」是一個載體，一方面是政治力運作的對象，被迫嵌在共同的生活結構中，一方面則是自然與社會兩方面的存有，致力在緊張的關係中尋求和諧的可能。《想爾注》中的「身」正是如此。《太平經》中也有類似的話：「故端身靖神，乃治之本也，壽之徵也。無爲之事，從是興也。先學其身，以知吉凶。是故賢聖明者，但學其身，不學他人，深思道意，故能太平也（王明，1960：12）。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 苦，則可以長久。人能以氣爲根，以精爲蒂，如樹根不深則拔，蒂不堅則落。言當深藏其氣，固守其精，使無泄漏，深根蒂固者，乃長生久視之道。《老子河上公注・守道第五十九》

《管子四篇》中也有類似的論述，《管子・內業》中說：「精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」《管子・心術上》中說：「世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣，獨則明，明則神矣。」這裡提到「由靜而精，由精而獨，由獨而明，由明而神」的幾種狀態，可以看出「專一」是精的一種表現，不僅是靜的延伸，同時也是「神」的前導：[15]

> 有神自在身，一往一來，莫之能思。失之必亂，得之必治。敬除其舍，精將自來。精想思之，寧念治之，嚴容畏敬，精將至定。〈內業〉

「精」一方面表現出具有「神」面向的思維（專一）一方面也與生理的「身」起著關聯，這就是所謂的「存身之道，莫急乎養神，養神之要，莫甚乎素然……失神之術，本於縱恣，喪神之術，在於自專。故太上畏道，其次畏天，其次畏地，其次畏身。」《老子指歸・卷六・民不畏威篇》因此，我們可以發現整個兩漢的生成論述，都在強調一個基本理解：「由道而身，是一個觀察生成的系統，由身而道，則是一個實踐的系統」，論說的正是「由存有而政治」以及「由政治復歸存有」的雙向道。貫穿其間的，不是單純的養氣而是神與氣兼養的過程，這種看法相當程度也顯示了從精氣到精神內蘊的思路轉折，「道」可以是內存於萬物，同時也外蘊萬物，所謂治亂恰恰是自身與外在秩序關係的變動。《想爾注》也論述了這樣的理解：

---

[15] 精帶有靜的意義，而且有氣的質性，這部分在《白虎通・魂魄精神》中也有這樣的說法：「精者，靜也，太陽施化之氣也……神者恍惚，太陽之氣也，出入無間，總云支體，萬化之本也。」可見，在漢人的理解中，精與神的會通處是透過氣與靜這兩個部分得到，對於這場白虎觀宗教會議制定的宗教理解，固然有著十分濃厚的政治正確味道，但是，基本上可以視爲漢人的基調理解，應當無誤。另外，神的意義顯然有兩個層次，一個是心理層次的，一個是修養層次的，這裡說的神是後者。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 求長生者，不勞精思求財以養身，不以无功刼君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿不與俗爭，即爲後其身也；而目此得仙壽，獲福在俗人先，即爲身先。〈七章〉
>
> 皦，白也，故精白，與元〔炁〕同色。身爲精車，精落故當載營之。〈十章〉
>
> 古仙士實精以生，今人失精以死，大信也。今但結精便可得生乎？不也，要諸行當備。所以精者，道之別氣也，入人身中爲根本，持其半，乃先言之。夫欲寶精，百行當脩，萬善當著，調和五行，喜怒奚去，天曹左契，算有餘數，精乃守之。惡人寶精，唐自苦終不居，必自泄漏也。心應歸，制萬事，故號明堂三道，布陽邪陰害，以中正度道氣。精並喻像池水，身爲池提封，善行爲水源，若斯三備，池乃全堅。〈二十一章〉

《想爾注》認爲精是「道之別氣」，固然「精」仍未脫離「氣」的範疇，但是已有自己故爲獨立的意義，更適合用來詮釋道教的養生說（陳廣忠、梁宗華，2004：379），所謂的「結精自守」也不祇是仙道或是房中術而已，[16] 同時還有半生理與半心理的意義（柳存仁，1995：77），進而是強調保精、保身、修善三者同時並進的修養要方，《想爾注》從道誡與養生兩個

---

[16] 《想爾注》將這種思維導向「積精成神」乃至「神成仙壽」的養生術範疇，這種轉向強調陰陽房事的養生理論旨在在闡發體現大道的陰陽交合，得有所節制不可過度放縱，結精自守在於保精長生，在〈六章〉中充分地論述這樣的觀念：

> 谷者，欲也。精結爲神，欲令神不死，當結精自守。牝者，地也，體性安，女像之，故不孥。男欲結精，心當像地似女，勿爲事先。
>
> 牝，地也，女像之。陰孔爲門，生死之官也，最要，故名根。
>
> 陰陽之道，以若結晶爲生……道造之何？道重繼祠，種類不絕，欲令合精產生，故教之。年少，微省，不絕，不教之懃力也。懃力之計出愚人之心耳，豈可怨道乎。上德之人，志操堅彊，能不戀結產生，少時便絕。又善神早成，言此者道精也；故令天地无祠，龍无子，仙人妻，玉女夫，其大信也。
>
> 能用此道，應得仙壽，男女之事，不得不勤也。

這種強調「結精成神」而後長生保命的思維，顯然與之後的「煉氣成神，煉形成氣」的路子有著相通處，這大概也是道教養生往內丹路子傾斜的重要原因！

臺灣大學學術期刊資料庫

面向論說了由身而政治的操作方法，大體不曾遠離《老子》「身學」的思維，而且從兩方面（正面修行，反面道誡）充實早期道教理論，示現出思想的宗教化應用與發揮（顧寶田、張忠利，1997：51）。因此，養生術與政治統治是密切相關的，早期的五斗米道即是這樣一個結合經典、醮儀、科戒和以「治」爲中心的龐大教團組織系統（李養正，1996：77），這使得早期道教具備了倫理型宗教的特徵（胡孚琛、呂錫琛，2004：289），而身國同治無疑正是這個倫理型宗教（也正是《想爾注》論述的重心）核心的重要論述：

> 天子承人之權，尤當畏天尊道。設誤意自謂尊貴，不復懼天道，即爲自輕其身於天下也。〈二十六章〉

> 知要安精神，即得天下之要。專精无爲，道德常不離之，更反爲嬰兒。〈二十八章〉

> 聖人法天地，仁於善人，不仁惡人，當王政煞惡，亦視之如芻苟也。是以人當積善功，其精神與天通，設欲侵害者，天即救之。庸庸之人，皆是芻苟之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盜賊懷惡不敢見部也，精氣自然與天不親，生死支計，天不知也。〈五章〉

這種說法與《太平經》中所說的完全一致：「故端身靖神，乃治之本也，壽之徵也。無爲之事，從是興也。先學其身，以知吉凶。是故賢聖明者，但學其身，不學他人，深思道意，故能太平也。君子得之以興，小人行之以傾」（王明，1960：12）。

從理身同於理國的理解出發，《想爾注》進一步論述了關於政治統治的理論。宗教，自來是人間共同生活的理想投射，也像是影子政治一般，成就仙道的彼岸性毫無疑問地得落在此岸的現實性中，《想爾注》作爲一部宗教典籍也帶有這樣的性格，承接原始道家的基本理解，開展了對於共同生活的論述，君臣民之間的互動描述是這部道教經典現實性格的展現：

> 王者行道，道來歸往，王者亦皆樂道，知神明不可欺負，不畏法

臺灣大學學術期刊資料庫

> 律也，乃畏天神，不敢爲非惡，臣忠子孝，出自然至心，王法無所復害，形罰格藏，故易治，王者樂也。如此之治，甚大樂也。〈三十五章〉

這樣的說法揭示了政治角色的安排是一個能夠體現道的系絡性，而且帶有規範性倫理的安排，進一步按照與道相近的程度將統治的品級區隔出來；我們在《太平經》中也可以看到這樣的類比：「元氣有三名：太陽、太陰、中和；形體有三名：天、地、人……人有三名：父、母、子；治有三名：君、臣、民。欲太平也，此三名常當心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑也」（王明，1960：19）。「神者主生，精者主養，形者主成，此三者乃成一神器，三者法君臣民，故不可相無」（王明，1960：727）。《想爾注》與《太平經》並沒有將宗教的範疇與政治的範疇分離，而是試圖證成政治生活與宗教生活同構性，對於政治權力的爭鬥而言，這種方式固然不是新的嘗試（因爲湯武革命在本質上就從原始宗教的面向進行統治正當性的論述），不過以一種新興的、集體意志的、與宗教性的社會運動而言，對於舊有的政治權力，就帶有強烈挑戰的企圖，這點也進一步造成神權與皇權的高度緊張；[17] 在這種試圖取代既有政權的論述中，《想爾注》討論了君臣民治理的世俗性議題：

> 國不可一日無君，五帝精生，河雒著名，七宿精見，五緯合同，明受天任而令爲之，其不得已耳，非天下所任，不可妄，庶幾也。〈二十九章〉

「君本位」的政治論述與「民本位」的政治論述，從中國古代政治思想的發展過程看來，並不是衝突的，相反的，取決於政治距離與觀察視點的差異才是區隔這兩種政治論述的核心，相對於「民本位」論述的普涵與模糊（general & ambiguous），「君本位」的思維無疑更爲精確（specific & precise），「功能性」幾乎是思想家規約「君本位」論述的重點，也就是說，從政治行動的主動性來觀察，所謂的「民本位」其實不過是一種規範

[17] 《漢書・李尋傳》就曾經記載了統治者對於道教的壓制批評，認爲道教「執左道，亂朝政，傾覆國家，誣罔主上，不道。」才會遭到政治壓制。

臺灣大學學術期刊資料庫

性的論述，而非實踐性的，在政治論述中，「君本位」的政治理解應當是古代中國政治思想的真實理解，而且具有較高的可實踐性（當然，這裡說的「君本位」在中國的政治實踐，中大部分的時間通常都以一種權力代理人的形態出現）。《想爾注》基本上也不離「君本位」的思考，不過，道家對於政治生活的「不得已」思維，則相當程度緩和了漢代黃老學說中的君本位思考，所以，國固然不可一日無君，然而卻是建立在「明受天任而令爲之，其不得已耳」的前提之上，這樣一來，將君本位的專制性削弱了不少。不過不管如何，統治者的出現仍具有目的論的預設背景：

> 王者執正法像大道，天下歸往，曠塞重驛，向風而至，道之爲化，自高而降，指謂王者，故貴一人，制无二君，是以帝王常當行道，然後乃及吏民，非獨道士可行，王者棄捐也。上聖之君，師道至行，以教化天下，如治太平符瑞，皆感人功所積，致之者，道君也。中賢之君，志信不純，政復扶接，能任賢良，臣弼之以道，雖存國，會不蕩蕩，勞精躬勤。良輔朝去，暮國傾危，制不在上，故在彼去臣，所以者化逆也。猶水不流西，雖有良臣，常難致治，況羣群邪雜政。制君諱道，非賤眞文，以爲人世可久隨之王者，道可久棄捐。道尊且神，終不聽人，故放精邪，變異汾汾，將以誡誨，道隱却觀。亂極必理，道意必宣，是以帝王大臣不可不用心慇勤審查之焉。〈三十五章〉

這裡強調的正是政治角色分工的必要性從這樣的分工出發，《想爾注》賦予君主極重要的位置，不僅是政治統治的發動者，同時也是具有宗教領袖特質的角色：[18]

---

[18] 政教合一的思維從「顓頊絕天地通」的神話中可以看出，這是古代中國對於原始宗教與人世事務結合的一種思考，所謂的「寢廟相連」就充分反映了這樣的需求。古代的禮法基本上是氏族內部的規範，在這個意義上，氏族長的宗教地位與政治地位或是司法地位是合致的，因此使得裁判宗教與司法的「罪」成爲合致而爲氏族長的權限，《荀子・議兵》說「若祓不祥，然後刑於是起矣」，說明了中國刑罰來自於原始宗教－致天之罰，所謂的「祓禳」，正是透過宗教儀式體現宗教制裁的一種操作，另外，《國語・魯語》也說：「大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑽笮，薄刑用鞭朴，故大者陳之於原野，小者致之於市朝。」刑罰是對於外

國家圖書館 期刊資料庫

> 王者尊道，吏民企効。不畏法律，乃爲天神。不敢爲非惡，皆欲全身。不須令敕而自平均。〈三十二章〉

這樣的君本位論述，固然抬高了「君」的位階，不過在面對大道時仍然不能不隨時透過道誡作爲自身的反省與統治管理的張本，因爲道誡是具有懲處能力的律則，道是對應君主的能力主體，不時執行著監看的功能：

> 王者雖尊，猶常畏道，奉誡行之。王者法道爲政，吏民庶薛子奚化爲道。〈三十七章〉

> 自然相感也。行善，道隨之，行惡，害隨之也。〈二十九章〉

因此，一個統治者固然被賦予了高度的權力，不過離不開「依附於道而行」的設定，一個理想的統治人格無疑地得是宗教國度中的遵道而行者，這就體現了《想爾注》中政教合一的基本期待，所以〈十章〉中就說：「人君欲愛民令壽考，治國令太平，當精心鑿道意，教民皆令知道真；无令知僞道邪知也。」

除了必要分工的理解之外，《想爾注》對於君臣民的論述建構在君爲核心的體系之中，進而強調一種各安其位的穩定性：

> 富貴貧賤，各自守道爲務，至誠者道與之，貧賤者無自鄙，強欲求富貴也。不強求者爲不失其所，故久也。又一說曰：喜怒五行戰傷者，人病死，不復待罪滿也。今當合五行，令各安其位勿相犯，亦久也。〈三十三章〉

這種守道爲務的基本觀點，背後當然以「道與之」的結果附之，說明定制的狀態是符合道的運行精神，而後再加上「令各安其位勿相犯，亦久也」的論述，清楚地揭示了《想爾注》追求定制化階層的心態，[19] 這種道與之

部行爲的矯治，這種外部行爲可以延伸地理解爲層級關係！順著這樣的思路或者就可以理解何以「德以柔中國，刑以威四夷」、「禮不下庶人，刑不上大夫」。

[19] 這點在《太平經》與東晉《抱朴子・內篇》中也有類似的看法：「夫帝王，天下心也，群臣，股肱也，百姓，手足也……王者與天相通，夫子樂其父，臣樂其君，地樂於天，天樂於道……道者，天之心，天之首，心首已行，其肢體寧得不來從之哉？」（王明，

臺灣大學學術期刊資料庫

的論述，不僅是富貴貧賤皆當守之，同時也是政治場域得致太平的重要心法，這種心法明顯地帶有封閉性或是層級性：

> 爲器，以離道矣，不當令樸散也。聖人能不散之，故官長治人，能致太平。〈二十八章〉

> 俗人得之，但貪其利，不知其元；賢者見之，還其守用，用道爲本。〈十一章〉

至於君臣民之間的倫理，《想爾注》深刻展現了儒學與道家思維會通特色，在講究法道而行的同時，也不忘談論政治教化的重要，而且將之擴展到宗教的場域：

> 人君欲愛民令壽考，治國令太平，當精心鑿道意，教民皆令知道眞；无令知僞道邪知也。〈十章〉

> 道用時，家家慈孝，皆同相類，慈孝不別。……時有一人行慈孝，便共表別之，故言有也。〈十八章〉

> 道用時，臣忠子孝，國則易治，時臣子不畏君父也，乃畏天神。孝其行不得仙壽，故自至誠，既爲忠孝，不欲令君父知，自嘿而行，欲蒙天報。設君父知之，必賞以高官，報以意氣，如此功盡，天福不至。〈十八章〉

這種強調君臣父子同構的倫理對應性，目的直指「聖人能不散之，故官長治人，能致太平」的政治穩定，而且透過「天神」與「天報」論說了忠孝之行的高度正當性。很清楚地，《想爾注》在裡強調了三個觀念：一個是「誠」，另一個是「仁義」，還有一個是忠臣的位置，這三者看來都是儒家的價值（或談操作態度，或談基本價值是不同層次的，或談身病與國危

1960：726）

「一人之身，一國之象也……神猶君也，血猶臣也，氣猶民也。故知治身，則能治國也。夫愛其民所以安其國，養其氣所以全其身。民散則國亡，氣竭則身死。」《抱朴子・內篇・地眞》

臺灣人文學術期刊資料庫

的連繫性思維），而且附於「尊道畏天」之下：

> 治國法道，聽任天下仁義之人，勿得強賞也。所以者，尊大其化，廣開道心，人爲仁義，自當至誠，天自賞之，不至誠者，天自罰之；天察必審於人，皆知尊道畏天，仁義便至誠矣……故絕之勿賞，民奚自復慈孝矣。此義平忤俗夫心，久久自解，與道合矣，人君深當明之也。〈十九章〉

對於漢代國家意識形態定調於儒學的態勢而言，這是政治正確的一部分，然而這並不是說《想爾注》就一味地向漢代儒家思想傾斜：

> 道甚大，教孔丘爲知；後世不信道文，但上孔書，以爲无上；道故明之，告後賢。〈二十一章〉

> 今人无狀，裁通經藝，未貫道眞，便自稱聖，不因本，而章篇自揆，不能得道言；先爲身，不勸民眞道可得仙壽，脩善自懃。反言仙自有骨錄，非行所臻，云无生道，道書欺人……是故絕詐聖邪知，不覺眞聖道知也。〈十九章〉

透過對漢代儒家思想的反思與批判，《想爾注》交代了幾個關於儒學思維論述的態度：第一，關於仁義的實踐是尊道畏天的一部分，王政不當強賞之，因爲「今王政強賞之，民不復歸天，見人可欺，便詐爲仁義，欲求祿賞，旁人雖知其邪文，見得官祿，便復慕之，詐爲仁義，終不相及也。」〈十九章〉這明顯是道家思維的論述，特別是《莊子・胠篋》中就有同樣的說法；同時不認爲遵守仁義、忠孝之行是道德上善的行爲，充其量視爲一種類似集體生活中的自律行爲，進而講究原始宗教中的「由誠而靈」的活動追求。因此，世俗性的功利並不是終極目的，且主張政治統治當有導向善的共同生活的可能，甚且，將宗教上的善與政治上的善納在道善的軸線中，企圖將宗教和政治兩個面向放在道的系絡中建立會通的可能。可以這樣說，道教的倫理思想和儒家極爲接近，祇是前者依賴神靈的力量（道誡）來貫徹，而後者則是依賴政權的力量來貫徹（卿希泰，1995：24）：

> 天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡；故煞萬物，惡者不愛也，視

臺灣人學學術期刊資料庫

之如芻草如芻畜耳。〈五章〉

常爲善，見惡人不棄也；就往教之，示道誡，讜（儻）其人不化，不可如何也……不善人從善人學善，故爲師，終无善人從不善人學善也。善人無惡，乃以惡人爲資，若不善人見人，其惡不可，善人益自勤勸。不善人不貴善人，善人不以惡人自改，皆爲大迷也。明知此甚要妙也。〈二十七章〉

以道誡統攝政治與宗教進而作爲治國的張本，充分顯現作爲民間宗教基本思維間架，進而將倫理放置在宗教的範疇加以約束，取代了儒學倫理德性化的論說，開闢了像是墨子宗教制裁的途徑，這種結合政治與宗教制裁的統治方法，對於追求秩序的社會動員而言，像是加上雙重的保險閥，在世俗與神聖兩端都有體現秩序的可能！第二，儒學之術未必全然切中道義，崇尚孔書不能說盡體道義，不過由於這種對於道的詮解顯然是知識的範疇，一旦如此，任何可能的知識途徑都有自我主張體道的能力，對此，《想爾注》從宗教層級與權力集中的觀點出發，駁斥了其他非道教論述的正當性，逕以邪說視之，建立了道教倫理論述至高且唯一的正當性地位，因此合道心者唯有道教的真人，也才配爲俗世的統治者；第三，儒道二家在《想爾注》中的相對位置，看來仍是道高於儒，這個部分也可以從《太平經》看出：「者者神人治身，皆有本也，治民乃有大術也……今未能養其本末，安能得治哉？今此上德、仁、義、禮、文、法、武七事各異治，俱善有不達，而各有可長，亦不可廢，亦不可純行」（王明，1960：729-730）。這種表面看來是道家與儒家兼具的主張，明顯地卻是道本而儒末的。

關於世俗的統治，《想爾注》認爲集中於君主固然不可避免，不過，以「法道而治」作爲君主行事的上位規範，甚且「法道」有時還必須是君臣所當共同遵從的規約：

人君理國，常當法道爲政，則致治。〈八章〉

帝王常當行道，然後乃及吏民……中賢之君，志信不純，政復扶接，能任賢良，臣弼之以道，雖存國，會不蕩蕩，勞精躬勤……亂極必理，道意必宣，是以帝王大臣不可不用心慇勤審查之焉。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈三十五章〉

玄，天也，常法道行如此，欲令人法也。〈十章〉

《想爾注》進一步論證「法道」是雙重面向的合致，一方面可以致治，一方面也可以保身長生（這裡的保身可以兩個面向的，一指君王，一指被治者），〈二十二章〉就說：「聖人法道，但念積行，令身長生生之行；垢辱貧羸，不矜傷身，以好衣美食與之也。」〈三十四章〉也說：「法道常先稱小，後必乃能大，大者長生，與道等壽。」不過，「法道」固然可以致治可以長生，卻不是所有的角色都能體會「法道」的益處，因此，《想爾注》以爲「法道」與「畏道」兩重心理機制應當合用才是，所以〈三十七章〉就說：「王者雖尊，猶常畏道，奉誡行之。王者法道爲政，吏民庶薛子奚化爲道。」如果說，「法道」是一種規勸或是教化張本，那麼，鎮之以道（或是道誡），就是在世俗政治之外的宗教控制：

道常无欲，樂清靜，故令天地常正。天地，道臣也，王者法道行誡。臣下奚皆自正矣。〈三十七章〉

今王者法道，民奚從正，齋正而止，不可復變，變爲邪矣。觀其將變，道便鎮制之，檢以无名之樸，教誡見也。王者亦當法道鎮制之，而不能制者，世俗奚變爲邪矣，下古世是也。〈三十七章〉

也就是說，如果想要令臣民「不敢爲非惡，皆欲全身。不須令敕而自平均。」〈三十二章〉那麼，「就往教之，示道誡。」〈二十七章〉就是必要的做法。這說明了《想爾注》對於人性有著十分深刻的觀察，所以必須有雙重的機制來加以規範或是誡示，〈二十七章〉就說：「常爲善，見惡人不棄也；就往教之，示道誡，讜（儻）其人不化，不可如何也……不善人從善人學善，故爲師，終无善人從不善人學善也。善人無惡，乃以惡人爲資，若不善人見人，其惡不可，善人益自勤勸。不善人不貴善人，善人不以惡人自改，皆爲大迷也。」如此才是所謂「明知此甚要妙也」的統治妙諦。

再者，「法道而行」自然離不開往終極理念－無爲－而開展，《想爾注》從「知」（此處當指直觀地體知）的面向解釋了無爲的可能性（同時，

臺灣人學學術期刊資料庫

清靜仍是無爲的重心），說明了在《想爾注》中的知與政治統治是可以（而且必要）貫通的：

> 知道，上知也，知也。惡事，下知也。雖有上知，當具識惡事，改之不敢爲也。見求善之人曉道意，可親也。見學善之人懃懃者，可就譽也。復教勸之，勉力助道宣教。見惡人，誡爲說善，其人聞義則服，可教改也。就申道誡示之，畏以天威，令自改也。爲惡人說善，不化而甫笑之者，此即芻狗之徒耳，非人也，可欺侮之，勿與語也〈十七章〉

> 水善能柔弱，像道。去高就下，避實歸虛，常潤利萬物，終不爭，故欲令人法則之也……人當法水，心常樂善仁〈八章〉

> 道氣歸根，愈當清靜矣。知寶根清靜，復命之常法也。知此常法，乃爲明耳。世常僞伎，不知常意，妄有指書，故悉凶。知常法意，常保形容。以道保形容，爲天地上容，處天地間不畏死，故公也。能行道公政，故常生也。能致長生，則副天也。天能久生，法道故也。人法道意，便能長久也。太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中；而復一邊生像，沒死不殆也。俗人不能積善行，死便眞死，屬地官去也。〈十六章〉

「知」的意義在此，絕非一般的俗知，要知常法也不能僅就一般的俗方而行，非得是體證真知的路子不可．所以「知」與體道、法道而行是不可須臾或離的，關於這點，道家思想的知識論與生命哲學的合致，無疑在《想爾注》的思想中是相當受到奉行的。[20] 同時我們可以看出，《想爾注》純粹就道教的宣教立場解釋《老子》的「無爲」，從世俗政治的觀點說明了行爲善惡對於共同生活的影響，就教化、政治（宗教）制裁的使用時機採取清楚的判定，《想爾注》認爲違背道誡的惡果必然由自我承擔（在這裡並沒有看到《太平經》中的「承負」思想）；透過道誡進行說教則明白反

[20] 道家政治思想固然無法避免地涉及統治與被統治的互動，然而，就知識與政治的關係來說，掌握了特定的知識（特別是身體的知識）就等於具備了處理上述互動的能力，這種能力可以成就穩定的政治秩序。參林俊宏（2004）。

臺灣學術期刊資料庫

映了宗教的立場，主張政治制裁的使用則反映了世俗政治與宗教生活的連繫思維：

> 自然相感也。行善，道隨之，行惡，害隨之也。〈二十九章〉

很明顯地，《想爾注》不是站在理性的無神論的立場去批判，而是站在徹底的宗教神學立場去批判，把道或神視爲直接創造者，把天人感應說中某些理性成分完全抹掉，回到了地道的神學立場。（顧寶田、張忠利，1997：47）同時《想爾注》認爲聖人是賞善罰惡的，再藉此與天相通，作出宗教性的通俗解說，這種有感情的神靈屬性，一方面符合宣教的心理，一方面也具現了與現實政治的真實對應。最後，《想爾注》也清楚地知道，現實政治並不是祗落在統治者的面向而已，《想爾注》以爲從非統治者的面向出發，「法道而行」仍然具有高度的可行性：

> 道眞自有常度，人不能明之，必復企暮（企慕），世間常僞伎，因出教授，指形名道，令有所處，肴（服）色長短有分數，而思想之，苦即无福報，此虛詐耳。彊欲令虛詐爲眞，甚極，不如守靜自篤也。〈十六章〉

> 有榮必有辱，道人畏辱，故不貪榮，但歸志於道，爲願長生，如天下谷水之欲東流歸於海也。志道當如谷水之志欲歸海，道德常足。樸、道本氣也，人行道歸樸，與道合。〈二十八章〉

> 噓溫吹寒，善惡同規，禍福同根。雖得噓溫，愼復吹寒；得福，愼禍來。彊後必更贏，贏復反更強，先處強者後必有贏，道人發先，處贏後更強。〈二十九章〉

可以看出《想爾注》在強調政治統治的主觀實踐面向之餘，並沒有忽略從治者與被治者兩面論說，大致上體現了《想爾注》走的仍是實學的路子，而非空寂的學問，[21] 這點體現了《莊子》談「逍遙遊」以至於「應帝

[21] 盧國光即以爲，包括《想爾注》等漢代道教著述，基本上雖然不一定具有相同的神學形式，但是卻都針對漢代經學的煩瑣與思想內涵的蒼白而發論，立論上也都是歷史上地來自於道家，強調返本以對抗流末，理解上無疑落在實學的範疇，見盧國光（1997：

臺灣博碩士論文學術期刊資料庫

王」與處「人間世」的恢宏格局，同時不離「尊天重地貴人」兩漢政治思想的特色，這種從君上到臣民皆能依道實踐得致的政治秩序，正是〈三十章〉所言：「治國之君務修道德，忠臣輔佐務在行道，道普德溢，太平至矣。吏民懷慕，則易治矣。奚如信道，皆仙壽矣。」不僅論說了高度和諧的可能性，進而企圖貫穿世俗與神聖兩個界域，這點顯然可以視爲《想爾注》立書的終極關懷。

參、道的人格形式[22]

建構在世俗與神聖兩端的對話中，《想爾注》一方面強調了不朽生命的追求與現實人間生活的完備，另一方面則積極構築人間秩序的神學間架，藉由「人」的中介進行政治生活與宗教生活的對話，不僅試圖突破生死的限制，同時也試圖貫穿精神國度與現實世界兩個界域，這種強烈的企圖絕不是帶有證成高度正覺的期待，而是明顯地企求成仙永生與俗世得治兩方面同時證成的，同樣的，這種宗教理解也絕對是關於人而不是關於非人的世界，於是在《想爾注》中我們看到了諸多對應於道的人格的描述，這些人格正是使得宗教與政治生活得以實踐的重要中介！

《想爾注》追求長存的生命形態，這種企求在追求與成就仙道的活動中賦予實踐的可能性，進而我們也可以將之視爲整個宗教的核心活動與宣教重心，重要的方法在於追求精、氣、神的合一，這種和合態的得致即能與道冥合爲一體進而得長生。我們在《河上公注》中已經看到這個論述的身影，「因氣立質」可以是《河上公注》關於道與萬物就「物」的基礎上有所連繫的重要說明，《河上公注‧能爲第十》說：「言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生，太和之精氣也，故曰一布名於天下。」《想爾注》也把道與人的這層關係說得很清楚：

神成氣來，載營人身，欲全此功無離一。〈十章〉

171-174）。

[22] 這裡說的是 personality，在翻譯上亦有以「位格」見之。

臺灣大學學術期刊資料庫

「神成氣來，載營人身」就人與萬物的生成作了說明，這祇是初步論說人身是氣的組成，並沒有進一步說到氣與神的關係。「欲全此功無離一」說明了人是氣的形聚，然而，不是所有的人都能自覺地向道回歸或是接近，而可以成就高度的生命，[23]《想爾注》從與「道」接近的程度將人簡單地劃歸到俗人與非俗人兩個範疇：

> 聖人不與俗人爭，有爭，避之高逝，俗人如何能與之共爭乎。〈二十二章〉

> 俗人於世間，自有財寶功名；仙士於俗，如頑鄙也。〈二十章〉

這個理解大抵類似於《老子指歸・卷一・上德不德篇》中所說的：「天地所由，物類所以，道爲之元，德爲之始，神明爲宗，太和爲祖。道有深微，德有厚薄，神有清濁，和有高下。清者爲天，濁者爲地，陽者爲男，陰者爲女。人物稟假，受有多少，性有粗精，命有長短，情有美惡，意有大小。或爲小人，或爲君子，變化分離，剖判爲數等。故有道人，有德人，有仁人，有義人，有禮人。」這個理解說明了，人作爲道的一種體現，是因爲承載著與道相同相通的物質－氣，不過並不見得都能成就高度的生命格局，俗人與非俗人的區別正是這個現象的最好說明，《想爾注》認爲對於這個部分應當加以發揮成就更高度的生命形式，深刻體會這樣精髓的人格就是「道人」（事實上可以便宜地理解爲向道之人乃至於體道之人），《想爾注》中有一連串關於「道人」的描述：

---

[23] 我們大概可以接受，《淮南子・天文訓》應該可以是兩漢宇宙生成論的重要開篇著作，在《淮南子・天文訓》的論述中，這種物質的「氣」已然帶有特質屬性（特別是陰陽等諸多二元特性），而且，透過二元對反互相證成的特性說明，這種物質性的「氣」具備向精神性概念範疇移動的向量，這種二元對反構成有序宇宙的論證形式，無疑地是整個古代中國思維的重要成就，於是，我們可以看到類似的對反概念組，例如，天地、男女、尊卑、陰陽、大小、輕重、高下、貴賤、治與被治、精神與物質等等，這些對反概念組共同形構了古代中國的世界觀與宇宙觀，因此，從生命而政治固然是一種理解或是視野，由政治而生命也可以是另一種觀看，而且明顯地是雙向道，所以證成生命存有與實踐共同良善的現世是同樣的路徑！關於有序的宇宙建構理解，Graham（2003，特別是第四章）有不錯的啓發討論。

臺灣人文藝術期刊資料庫

道人當自重精神，清靜爲本。〈二十六章〉

道人求生，不貪榮名，今王侯承先人之後有榮名，不強求也，道聽之，但欲令務尊道行誡，勿驕溢也。〈三十二章〉

道人行備，道神歸之，避世託死過太陰中，復生去爲不亡，故壽也。俗人无善功，死者屬地官，便爲亡矣。〈三十三章〉

知平他人善惡，雖之不合道德，道人但當自省其身，令不陷於死地，勿平他人也。〈三十三章〉

道性不爲惡事，故能神，无所不作，道人當法之。〈三十七章〉

道人不僅能夠避害趨吉，更重要的是可以在入世與出世兩個面向皆成就高位的功業，《想爾注》認爲對應不同的自我修鍊得以有不同形式的人格，因此，合道的人格處現實生活得以爲君子、爲聖人，一旦選擇遺世而獨立，則與神仙思想就完全冥合，不祇遺世而獨立，更可爲長生之仙人（士）。仙士之成就，從《想爾注》觀點來說，是之前所言對於道誡的徹底依循，除此之外殆別無他法，「道誡慎難，仙士得之，但志耳，非有伎巧也。」〈三十三章〉就是很好的說明，這個方法看來絕對卻也單純簡要，所以，《想爾注》認爲仙士與俗人的差別就在於能否「得道經紀」以及「信道守誡」：

古之仙士，能守信微妙，與天相通〈十五章〉

何以之此道今端有？觀古得仙壽者，奚行之以得，知今俗有不絕也。能以古仙壽若喻，今自勉厲守道眞，即得道經紀也。〈十四章〉

道設生以賞善，設死以威惡。死是人之所畏也，仙士與俗人同知畏死樂生，但所行異耳。俗人莽莽，未央脫死也，俗人雖畏死，端不信道，好爲惡事，奈何未央脫死乎。仙士畏死，信道守誡，故與生合也。〈二十章〉

臺灣大學學術期刊資料庫

整個來看，不論是「得道經紀」或是「信道守誡」都與「心」的澄淨專定有關，這個部分成爲區判俗人與道人（乃至於仙士）的重要標準，也影響了生死夭壽的生命或是形體問題，這是早期道教理論的重要基調，也由於這點，使得道家與道教在成就生命的論述上有了不小的分野。原先屬於道家帶有神祕主義的靈智不僅成爲屬於人世關懷的工具，而且將體道的知識運用於延展自身的個體存在，甚至是得道成就「仙」這種變形狀態（transfigured form）的個體（Schwartz, 2004: 260-261）。相較之於道家，道教對於生命的形式與延長以名生命與道的關係無疑有了明顯的轉向與強調，我們在後期道教的經典《太上老君內觀經》中可以看到很好的說明：「道不可見，因生以明之，生不可常，用道以守之，若生亡則道廢．道廢則生亡，生道合一，則長生不死。」這裡說的正是生與道的同一，卻也隱約地透顯出道教重視人的主觀操作的特色，十分明顯的，整個道教的生命哲學是肯定「人」的主觀動量，從自然之氣的承受到養生修鍊乃至於安神固形，強調的是人向道的扈從，「成仙」就是這種扈從過程的產物（**或是從宗教的觀點說，是一種獎掖**），在論述道誡時，我們大致上已可以清楚掌握這個過程，這就是《想爾注》中說的：「欲求仙壽天福要在信道，守誡守信，不爲貳過；罪成結在天曹，右契無道而窮，不復在餘也。」（二十四章）不過，顯然《想爾注》更強調的是「人」的主觀層次，這個部分的修養，著重了自知、自足乃至於自重與自愛的必要性，如此即得享有與道同樣具有時間與空間的無限延展：

> 精結成神，陽炁有餘，務當自愛，閉心絕念，不可驕欺陰也。驕欺，咎即成。又外說秉權富貴而驕世，即有咎也。〈九章〉

對此，我們可以從消極與積極兩個面向理解《想爾注》，消極地說是「各安其位」且「守道爲務」，欲念的出現是與放縱被視爲禍咎的源頭，唯有安然處世，不妄求其他，才能保持生命長久，如果強爭，祗會招致速死。另一條路徑則是積極修鍊成爲得道的人獲得仙壽，很明顯的，證道成仙在漢代並不僅僅依靠神仙感遇，授不死之藥的方術來獲得，而是一種包括成仙意志的行爲（張志堅，2003：12），可以看出對於《想爾注》而言，整個修養的路子正是落在「心」的範疇來發動，而且強調遵循道家基本核

臺灣博碩士學術論文資料庫

心價值－「清靜素樸」爲其重心：

> 寶精勿費，令行缺也。又一說曰：道人甯施人，勿爲人所施；寧避人，勿爲人所避；寧教人爲善，勿爲人所教；寧爲人所怒，勿怒人；分均，寧與人多，勿爲人所與多。其返此者，即爲示人利器也。〈三十六章〉

前面所說俗人與仙士的差別也在於此，《想爾注》在〈二十章〉就「心」的純粹與運動向度作了一些說明，例如：「眾俗人懷惡，常有餘意計念思慮；仙士意中都遺忘之，无所有也。」、「仙士味道，不知俗事，純純若痴也。」、「仙士閉心，不思慮邪惡利得，若昏昏冥也。」、「仙士意志道如晦，思臥安牀，不傷雜俗事也。精思止於道，不止於俗事也。」體現在不同的政治角色的要求上，《想爾注》也透過「心」的清淨與否作爲對治理者的要求：

> 重精神清靜，君子輜重也，終日行之不可離也。〈二十六章〉

> 天子王公也。雖有榮觀爲人所尊，務當重清靜，奉行道誡也。〈二十六章〉

> 天子承人之權，尤當畏天尊道。設誤意自謂尊貴，不復懼天道，即爲自輕其身於天下也。〈二十六章〉

清淨素樸在某個意義上言，除了是對於現實物欲的一種距離，進而還可以是一種關於「心」的修練，正是道教成就仙道的方法之一，[24] 藉由對於心的論說，《想爾注》不僅區別了聖與俗兩個界域，也貫穿了聖與俗兩個界域：[25]

---

[24] 李剛認爲道教追求仙道的方法（即「行」）可以歸納爲三：寶精養神用氣、清靜無欲、積善至誠，不行惡事。見李剛（1995：233-238）。

[25] 這個部分在後世的重玄學中得到了更進一步的發揮，杜光庭在《道德眞經廣聖義．第三章》中就說：「無心者，令不有也；定心者，令不惑也；息心者，令不爲也；制心者，令不亂也；正心者，令不邪也；淨心者，令不染也；虛心者，令不著也。明此七者，可與言道，可與言修其心矣。」在這種修心的根本關懷下，我們看到道教的思想家從重玄學的角度出發，針對修道作了一些分類，從這些分類中，我

臺灣人文學術期刊資料庫

> 求生之人，與不謝，奪不恨，不隨俗轉移，眞思志道，學知清靜，意當時如癡濁也。以能痴濁，樸且欲就矣。然後清靜能覩眾微，內自清明，不欲於俗。清靜大要，道微所樂，天地湛然，則雲起露吐，万物滋潤。……人法天地，故不得燥處；常清靜爲務，常暮露上下，人身氣亦布至，師設晨暮清靜爲大要，故雖天地有失，爲人爲誡，輒能自反，還歸道素，人德不及，若其有失，遂去不顧，致當自約持也。〈十五章〉

我們似乎可以這樣說，《想爾注》以爲不管成就的是事功或是仙道，都是離不開道的一種設定，所謂賞善罰惡除了體現在政治後果與政治秩序之外，也體現在自體的逍遙與長生上頭，[26] 雖說仍在彼岸，但是明確而可欲，這正是宗教的基本精神所在。

關於修道成仙的理解，《想爾注》中也從「五行」論述中提到了「五藏」對於長生的影響，進而從五行生剋的模式來附會或轉化《老子》的思想：

> 但貴食母者，身也，於內爲胃，主五藏氣。俗人食穀，穀絕便死；仙士有穀食之，無則食氣；氣歸胃，即腸重囊也。〈二十章〉

> 精白與元炁同，同色；黑，太陰中也，於人在（腎），精藏之。安如不用爲守黑，天下常法式也。〈二十八章〉

> 銳者，心方欲圖惡；忿者，怒也，皆非道所喜。心欲危惡，挫還

們大致可以看出道教在整個發展過程中，對於內在秩序與外在秩序的和合期待：「刻意尚行，離世異俗，此山谷之士也。語仁義忠信，恭儉推讓，此平世之士也。語大功、立大名、正君臣、明上下，此朝廷之士也。就藪澤，居閒曠，釣魚避世，此江海之士也。吹呼吸，吐故納新，熊經鳥伸，此導引之士也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而理，無江海而閑，不導引而壽者，爲道之士也。前之五士，其用可測，其行可涯，唯爲道之士，道微妙，應變玄通，其用沖寂，難以智察，無不無也，無不有也，澹然無極，而眾美從之，是不可識也《道德眞經廣聖義．第十五章》

[26] 至善、長生與逍遙，大概可以視爲仙道思想的重要內容，當然還可以加入帶有倫理意含的政治社會建構，參張志堅（2003：9）及詹石窗（2003：168-174）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 之；怒欲發，寬解之，勿使五藏忿怒也。自威以道誡，自勸以長生，於此致當。忿爭激，急弦聲，所以者過。績死遲怒，傷死以疾，五藏以傷，道不能治，故道誡之，重教之丁寧。五藏所以傷者，皆金木水火土氣不和也。和則相生，戰則相剋，隨怒事情，輒有所發。發一藏則故剋，所勝成病煞人。人遇陽者，發囚刻王，怒而无傷；雖爾，去死如髮爾。如人衰者，發王剋囚，禍成矣。〈四章〉

這與後期道教的內丹理論發展、修道過程乃至政治實踐都有密切的關係，[27] 五藏調和是養生的重要原則，《周易》的卦（由〈未濟〉到〈既濟〉）正好說明坎（水－腎）離（火－心）調濟由「坎下離上」到「坎上離下」的過程，這是自然調和的重要律則，《想爾注》將行事的積極與嗇守都蘊藏在這種向和諧的運動中，職是，個體生命與自然大道的對應或連繫，不僅涉及修鍊長生的場域，同時也影響到各種政治人格的形成，《想爾注》顯然認爲唯有貫穿這兩個界域的人才能有所成就，進而將之發展成爲從修身到治國的基礎路徑，如此一來，陰陽五行不僅是自然規律的一種數術示現，同時，也是人世共同生活的依循原則，這種從自然而人事的思維，正是《想爾注》中關於現實政治的理解與因應軸線，在神道設教[28] 之餘，兼顧了現

---

[27] 《太清玉冊》就說：「精藏於腎，神藏於心，魂藏於肝，魄藏於肺，志藏於脾，故稱五藏。」《鍾呂傳道全集・五行第六》也說：「五行，名之數也，論其交合生成，乃元陽一氣爲本，氣中生液，液中生氣。腎爲氣之根，心爲液之源。靈根堅固，恍恍惚惚，氣中自生眞水，心源清淨，杳杳冥冥，液中自有眞火，火中識取眞龍，水中識取眞虎。龍虎相交而變黃芽，合就黃芽而結成大藥，乃曰金丹，金丹既就，乃成神仙。」

《道德經三解》中也說：「人身兼乎天地大國也、五臟六腑，十二經十五絡，三百六十骨節，穴俞八萬四千，毛竅腠理，血長八百一十丈，氣蓄一萬三千五百息，小鮮也。若治人身，以心腎水火烹之，其氣交歸於體而不至於散亂；若治大國，以陰陽水火烹之，其德交歸於道不至於苛細，故天下以聖人爲主，人身以心君爲主。」

至於內丹理論，顯然在外丹論述衰頹之後才興盛，而且與諸多內養道法的實踐（諸如胎息、導引、服氣或是房中）是密切相關的，這裡的調和坎離正是內養術之一，《想爾注》中從陰陽五行談到修仙長生，正是內丹的路子，關於內丹的源起，請參楊立華（2001：371-390）。

[28] 《周易・觀卦》的彖辭說：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服矣。」當然，在《周易》中並沒有人格神的本意，不過道教在整個宗教建構的過程，的確是透

臺灣大學學術期刊資料庫

實性，這或許正是道教在宗教特色外，能夠吸引民間參與襄贊的主要因素。更重要的是，道教的理論基礎從來不排除主觀努力修道的可能，並且從修道的結果進行說理，修道作爲一種基本的宗教形式，一般平民爲之可「竟天年得善終」，上賢之人爲之可「度世成仙」，中賢之人爲之「可成良臣」。《想爾注》以爲神仙之門只對少數能行道修道之人開放，但是反對「仙自有骨錄，非行所臻」的命定論，[29] 認爲只要修道自勤，人人都可成仙，這就擴大了道教傳布的群眾基礎，表現了民間道教的特點（顧寶田、張忠利，1997：93）。正是這種可以出世，也不排斥入世，示現了彼岸的理想性，而不離此岸的現實性，總能提供適切場域的思維，不斷地促使深刻反省的出現，也喚醒人們心中理想生活的原型，這點對於現實生活而言無寧是十

過這樣的路子來論述對於現實世界的關懷與統治，《想爾注》一方面從理論體系上授予「統治」（不一定是政治統治，也可以是宗教統治）正當性，一方面從神道設教的面向言說人的主觀力量，這種從自然運作規律到肉身化（incarnate）或是實體化（entified）的過程，說明了人性對於權威的某種需求，進而也爲秩序的關懷，提供了實踐的能力基礎。肉身化（incarnate）或是實體化（entified）的論述，請參 Schwartz (2004: 261)。此外，《想爾注》從神靈的角度，也針對祭祀儀式進行了論述，《想爾注》反對繁瑣的淫祀：「行道者生，失道者死；天之正法，不在祭餟禱祠也。道故禁祭餟禱祠，與之重罰。祭餟與邪通同，故有餘食器物，道人終不欲食用之也。」〈二十四章〉、「有道者不處祭餟禱祠之間也。」〈二十四章〉從政治控制來看，這是對於其他民俗宗教的一種抑制或是儀禮上的獨制與操控，固然一方面確立了道教神祇的優位性，也確立了道教的地位，不過另一方面則透露出與政治權力妥協的訊息，或者，這正是道教之所以成爲與政治距離最近的宗教之因（當然，有時它也被政治地（politically）尊爲國教，甚且有時是整個反叛運動的重要意識形態提供者）

[29] 《想爾注》中即言：「今人无狀，裁通經藝，未貫道眞，便自稱聖，不因本，而章篇自揆，不能得道言；先爲身，不勸民眞道可得仙壽，脩善自懃。反言仙自有骨錄，非行所臻，云无生道，道書欺人，……，是故絕詐聖邪知，不覺眞聖道知也。」〈十九章〉，這點與《太平經》主張「六人生各有命，一爲神人，二爲眞人，三爲仙人，四爲道人，五爲聖人，六爲賢人，此皆助天治也……故人生各有命也，命貴不能爲賤，命賤不能爲貴也。」（王明，1960：289）有著明顯的不同，雖然二者都承認或是肯定政治統治的必要與階層的維繫，不過，《想爾注》無疑地較從下層平民的立場出發，就道教的早期發展而言，擴大了作爲政治或是社會運動團體的根基，但不能因此就說，道教是屬於農民或是下層階層的宗教，關於這點，湯一介的說法頗值得參考：「利用道教是一回事，道教作爲一種宗教的性質又是另外一回事，參加早期道教的徒眾的成份是一回事，道教的階級實質又是一回事。見湯一介（1991：89）。

臺灣人文學術期刊資料庫

分積極的。《想爾注》從氣的觀點透過神道設教的形態，將人事與天道連繫在一起，藉由善惡價值的標舉與賞罰手段的對應，連結了宗教與政治統治兩項關於權力的活動，更重要的是，《想爾注》清楚地把這樣的活動標定在知識的範疇（這無疑又是天人之際知識建構的一種形態）之中，因此，不管是塵俗事務的管理或是仙道長生的追求都劃歸到學而知的領域，一方面從結果吸引（從宗教運動的歷史中看，也可以視爲是一種動員）了低層的人民，一方面從知識的論述吸引了知識份子，對於中古時期的中國而言，無寧是一場極爲出色的宗教革命。

結語－一個簡單的反省

《想爾注》從「人」的主觀行爲力出發，透過「氣」、「身」與「道誡」三個重要的概念連接了個人與集體、政治與宗教、政治與存有幾重的對話，建構了一個銜接政治與宗教的思想平台；「道人」、「仙士」、「俗人」都是跨在世俗與神聖兩個界域的人格，《想爾注》依照體道的可能與實踐將不同形式的人在兩個界域中定位，進而標誌出不同的高度，不論是宗教或是政治的場域都適用，消極地說，《想爾注》滿足了亂世離開現世的企求（遵循道誡得致善果或是成就仙道，正是這種思維的呈現），而積極地說，《想爾注》藉由道誡以及對於心的修養論說現世可欲的秩序以及理想可行的秩序，是能夠在集體規約的活動中成就；宗教在《想爾注》的轉化中成爲現實政治的監督者以及備位者，從方法上看，《想爾注》試圖將宗教從共同生活的範疇中獨立出的心態十分清楚，然而在看來似乎是分屬兩個管轄權（政治與宗教）的共同生活中，《想爾注》又經由理想人格的陳述將之統一合致，這種與現世不離的心態，無寧是比較偏於積極的，這點也可以看出兩漢黃老學、先秦老莊學與道教三個思維範疇的差異。

《想爾注》作爲漢代道教重要的經典，分別從儒家與道家的角度發展了原始道教的理論，以下以一些簡單的反省作爲本文的結語：

1. 《想爾注》的寫作背景，乃基於宗教立說的需求而作，對於漢代政權與政治統治作出觀察與反省，而且延續太平道的政治反對運動，發展出更普羅的運動立據。

臺灣博碩士學位論文 期刊資料庫

2.《想爾注》與同時期的道教經典《太平經》都有向彼岸過渡的理論安排，這是對於現實政治充滿無力感的一種表徵，雖然在文本中都呈現了對於政治的期待與規劃，不過，追求仙道長生顯然是一條基本道路，也就是說，在積極入世從事政治社會運動的同時，兩本著作都預留了退路，或者作爲避免政治干預的可能性安排。

3.《想爾注》明顯受到漢代宇宙生成論內在特性的影響，從「氣的物質構成說」到精氣神的強調，進而發展出「重養神（身）」（或因此而輕治國）與「治身即治國」這一系列的主張，揭示了《想爾注》綜合漢代道家思維的成果，影響了道教理論中的「人」的定位問題，這個方向又可以延伸出個人與社會或是政治秩序的本末議題，進而影響整個魏晉玄學的政治論述與關懷。從這樣的角度進行書寫，在立意上了承認現實政治的必要性，也間接地肯定了政治統治的正當性，政教合一的特色極爲明顯。從道而氣到天地萬物的層層系絡安排，強調了人在天地間的高度主體性，雖然或多或少都得受到天的制約，以及遵從道的指導，不過這種強調人的主體意志（不論是判斷或是行動面向的主體意志），在宗教範疇之外，確實保有了相當高度的人文色彩。

4. 身與國的論述是著作的核心關懷，這是對於原始道家的理論承繼，以及關於黃老道家轉向道教形式的一種論述，不過，我們似乎可以看出，《想爾注》固然在表面上強調的是諸多「身」的和諧，不過，從文本的隱題性（un-thematic）論述可以看出諸多「身」之間的關係念而言，反而是高度緊張的。

5.《想爾注》與《太平經》的主要差異在於以「援道家入道教」或是「援儒家入道教」，[30] 儒道兩家分別選擇了參與道教經典的創作。從理論的外部性而言，這是政治力介入宗教信仰的一種操作，可以視爲整體國家形構的一個重要次項，同時也是民間宗教信仰擷取政治論述形成有效動員的一個需求的呈現。從理論的內部性而言，漢代道教的發展本來就是黃老道家系統的一種衍生，在理論系統上自

[30] 金春峰以爲，這正是儒家學識緯系統與黃老道教的差別，見金春峰（1987：587）。

臺灣大學學術期刊資料庫

然反映了黃老道家的基本理解，而整個漢代學術氛圍本來也有匯集的向量，儒家在帶有社會學意含的社群性指標上，本來就特出，因此，道教作爲一個社會運動性的特色而言，在理論上自然也必須反映這樣的思維，因此儒道政治論述進入道教是可以理解的一個運動《想爾注》中道家的身影十分鮮明，當然，《想爾注》所從事的是神仙說與道家思維的合致，反之，《太平經》中雖然也見道家身影，不過，對於儒者道德倫理規範的強調，則表現了高度的評價與遵從，這樣的現象分別反映了漢代儒學與黃老學在不同場域的影響，當然，也呈現了特定的論述對抗，不過在宗教的範疇中，這兩組學術集團的思維對抗，顯然得到了消解與融合！

6. 《想爾注》與《太平經》都強調了人的主體性，不過對於實踐的結果，則出現不同的論述，

在《想爾注》中人是對於自身負責的，所有的活動都建立在自身的主體判斷與進而的實踐結果承載上，《太平經》則出現了「承負」的理論，這種承負的說法，明顯地將人的血緣系絡重新放置到政治場域的範疇中思考，於是，人不再是單純的自我承載，還是整個血緣與集體的承載。

從《想爾注》的書寫與現實農民運動（五斗米道）的關係看，我們可以發現透過書寫傳教以及頻繁而高度聚合的宗教活動，中國原始自發的宗教已然不再祇是雛形，而是具有高度理論吸引力與行動實踐力的龐大政治社會集團，這也是日後不斷出現對抗性思維與反叛活動的重要源頭，同時，從道教組織的嚴密性及宣教說理的過程來看，或者中國宗教與政治權力高度緊張的原因，也是對話的層次與次數不斷增加的原因！

臺灣大學學術期刊資料庫

參考書目

王 明，1960，《太平經合校》，北京，中華書局。
牟鍾鑒，1995，《中國宗教與文化》，台北，唐山出版社。
朱權（編），2004，《天皇至道太清玉冊》，北京，華夏出版社。
那 微，1992，《漢代道家的政治思想和直覺體悟》，山東，齊魯書社。
李養正，1996，〈道教的創立與佛教東傳無關〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第九輯，上海，古籍出版社，頁 66-81。
李 剛，1995，《漢代道教哲學》，四川，巴蜀書社。
李 剛，1996，〈論道教生命哲學〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第九輯，上海，古籍出版社，頁 24-40。
杜光庭，2002，《道德真經廣聖義》，上海，上海古籍出版社。
吳 怡，1993，《中庸誠的哲學》，台北，東大圖書公司。
金春峰，1987，《漢代思想史》，北京，中國社會科學出版社。
林俊宏，1999，〈《老子》政治思想的開展－從「道」與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，10: 171-194。
林俊宏，2004，〈《老子指歸》政治思想試論〉，《政治科學論叢》，22: 91-137。
胡孚琛、呂錫琛，2004，《道學通論：道家、道教、仙學》，北京：社會科學文獻出版社。
胡家聰，2003，《管子新探》，北京，中國社會科學出版社。
柳存仁，1995，〈道教追求長生〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第七輯，上海，古籍出版社，頁 70-84。
卿希泰，1995，〈簡論道教倫理思想的幾個問題〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第七輯，上海，古籍出版社，頁 18-25。
班 固，1983，《白虎通義》，台北，台灣商務出版社。
馬承玉，1998，〈想爾釋義－《老子想爾注》與《四十二章經》之關係〉，《道教研究》，4: 135-137。
郭 武，1995，〈道教神仙體系的結構及其意義〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第七輯，上海，古籍出版社，頁 103-115。
陳世驤，1955，〈“想爾”老子道德經燉煌殘卷論證〉，《清華學報》（新

臺灣大學學術期刊資料庫

1：2），頁 41-59。
陳廣忠、梁宗華，2004，《道家與中國哲學》，漢代卷，北京，人民出版社。
湯一介，1991，《魏晉南北朝時期的道教》，台北，東大圖書公司。
孫亦平，2001，〈論道教仙學的兩次理論轉型及其哲學基礎〉，收在陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教》（第二屆國際學術研討會論文集：道教卷），廣州，廣東人民出版社。
張志堅，2003，《道教神仙與內丹學》，北京，宗教文化出版社。
張運華，1996，〈從《老子想爾注》看道家思想的神學化〉，《人文雜誌》，3: 12-17。
葛　洪，2004，《抱朴子內篇》，北京，華夏出版社。
揚　雄，1992，《法言》（韓敬注），北京，中華書局。
楊立華，2001，〈論內丹觀念之興起〉，收在陳鼓應、馮達文主編，《道家與道教》（第二屆國際學術研討會論文集：道教卷），廣州，廣東人民出版社，頁 371-390。
雷健坤，2002，〈從《老子想爾注》看神仙思想的宗教化理論化〉，《北京行政學報》，6: 82-85。
詹石窗，2003，《道教文化十五講》，北京，北京大學出版社。
熊鐵基、馬良懷、劉韶軍，1995，《中國老學史》，福建，福建人民出版社。
潘顯一，2000，〈道家人格美到道教仙格美的嬗變〉，《宗教學研究》，2: 30-35。
盧國光，1997，《道教哲學》，北京，華夏出版社。
饒宗頤，1956，《老子想爾注校箋》，香港，自版。
鍾肇鵬，1995，〈《老子想爾注》及其思想〉，《道教研究》，2: 57-62。
鍾離權，1974，《鍾呂傳道全集》，台北，自由出版社。
顧寶田、張忠利，1997，《老子想爾注》，台北，三民書局。
作者不詳，2004，《太上老君內觀經》，北京，華夏出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、英文部分

Graham, Angus C. 著，張海晏譯，2003，《論道者：中國古代哲學論辯》，北京，中國社會科學出版社。譯自 *Disputes of the Tao: Philosophical Argument im Ancient China*. Open Court Publishing Company. 1989.

Schwartz, Benjamin I. 著，程鋼譯，2004，《古代中國的思想世界》，江蘇，人民出版社。

臺灣大學學術期刊資料庫

The Political Thought of *Laozi Xiang'erzhu*

*Chun-Hung Lin**

Abstract

This article deals with the early writing of Daoist (Taoist) religion known as *Laozi Xiang'erzhu* (comprehensive annotations of *Laozi*).We may rediscover the internal connection between political discourses (narrated by Daoist School and Confucian School in Han dynasty) and Daoist religion by analyzing the content of this classical text. The thesis here is that, in general, the religious competes with and corresponds to the political. We shall analyze the academic position of *Xiang'erzhu* in Han dynasty and discuss the epistemological and ontological understanding found in this early Daoist religion text. Three issues that are dwelled upon in *Xiang'erzhu* will be discussed in this article, i.e., the dialogue and linkage between secular politics and religious authority , the way to achieve immortality by following the admonishments of Dao (Tao), and how those ideal Dao-approaching personalities become the rulers or get immortal. Some preliminary comparisons between *Xiang'erzhu* and *Tai-Ping Jing* that lead to general comprehension of the early development of Daoist religion will be submitted in the conclusion. In this article, I will also try to answer the following questions: "Why do scholars try to get involved in the religious?", "Why do admonishments of Dao play the role as philosophical and political disciplines do?", "Is the Confucianist ethics of virtue equal to the admonishments of Dao?", "How does the divine differ from this world?" ,"How does the body interact with the mind or the spirit?" ,"How is the relationship between Confucian School and Daoist School during the whole Han dynasty which even lasted into Wei-Jin era?", "Is there any similarity between the hierarchy of political affairs and religious affairs?", and "How does the body formation get involved in the state building process?"

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

臺灣大學學術期刊資料庫

As a sutra of Daoist religion, *Xiang'erzhu* absorbs the essence inherent in the political discourses of both Confucianism and Daoist philosophy. We can easily trace and catch the important transition in middle-age Chinese political philosophy just by analyzing what we get in this important text in the early age of Daoist religion.

Key words: admonishment, immortal, Daoist religion, *Xiang'erzhu*, Qi (air or breath), body and mind

臺灣大學學術期刊資料庫