政治科學論叢／第二十二期／民國 93 年 12 月／頁 91～138

《老子指歸》之政治思想試論*

林俊宏**

摘　要

先秦道家在思想上的高度，顯然在兩漢與魏晉思想活動的實踐中，得到細部化的發展與演繹或者是進一步的世俗化，這樣過程的思想活動從兩漢宇宙生成論述與魏晉玄學關於本體的論述中有序地呈現出來；《老子指歸》或作《道德真經指歸》或作《道德指歸論》，爲西漢中晚期的道家思想作，稱職地扮演了思想過渡者的角色。本文在「無爲」的基本概念下，從文本的角度分析了《老子指歸》的政治思想：分別論述了「道－人－聖人」、「君－臣－民－聖人」以及「有爲治術－無爲治術」三個面向的議題，本文以爲不論從宇宙生成的角度，或是政治角色分工的角度，以至於政治統治的角度；《老子指歸》透過「無爲」的內涵作了有意義的連接，清晰地陳述了政治社會關懷，不僅連繫了漢初建國以來的統治正當性議題設定，同時也展現了道家極爲寬厚的人文關懷，而且藉由「氣」的概念連繫了身體與政治兩個範疇，這是生成的系統同時也是實踐的系統；《老子指歸》從理論上試圖消解個體生命與群體秩序的緊張，傳遞了「離開本體的承諾與回歸，共同生活的和諧開展是極難得致」的深刻思維，這種從「治身之無爲」到「治家之無爲」到「治國之無爲」以迄於「治天下之無爲」的政治理解，十分適當地回應斯時的政治環境，同時也清楚地點出了道家思想的核心價值。

關鍵詞： 道、無、氣、神明、無為、聖人、輕身重國，愛氣養神，刑德相養

---

* 本文的完成，感謝國科會研究補助，並衷心感謝兩位審查人中肯的建議。
**台灣大學政治學系副教授
收稿日期：93 年 8 月 2 日；通過日期：93 年 10 月 18 日

臺灣大學學術期刊資料庫

壹、前 言

《老子指歸》或作《道德真經指歸》或作《道德指歸論》，爲西漢中晚期的道家思想作品，針對作品真僞問題歷來已有不少討論，基本上，學界認定本書當非僞作，然而摻雜了一些附益部分（張岱年，1982：112），或爲後人讀書心得之延伸;剩下的可能是關於版本、卷數與書名的問題(金春峰，1987：419）；《老子指歸》原爲十三卷，計七十二篇，以今存序文〈說二經目〉看，此十三卷分爲上經與下經兩部分，上經爲關於德經的注，計七卷四十篇，下經爲關於道經的注，計六卷三十二篇；關於版本問題，道藏本與怡蘭堂叢書本在注前皆先著錄《老子》原文，以資比對，其餘校注本則將著錄原文的前幾字作爲篇名(本文寫作所據的版本即爲將此二類注法保留同時呈現的王德有點校本）；再者，若以漢人寫作的習慣來看，「序」常置於書末（金春峰，1987：420），道藏本與怡蘭堂本或是因此將今存的上經七卷的卷次列爲七至十三卷，而非一至七卷，爲求閱讀與寫作上的一致，本文亦依王德有點校本將之改爲一至七卷，以符合《老子》一書德經在前的思想理路（帛書本《老子》與竹簡本《老子》大致上亦然，唯今傳王弼本《老子》相反），這是本文寫作資料所本的說明，當然，這並不是說在德經中就沒有關於道經的思想內容！

從思想史的角度看來，先秦道家在思想上的高度，顯然在兩漢與魏晉思想活動的實踐中，得到細部化的演繹或是進一步地世俗化，這樣的思想活動從兩漢宇宙生成論述與魏晉玄學關於本體的論述中有序地呈現出來；嚴遵，作爲一個漢代的思考者，與同時期（或者稍晚）的《老子河上公注》作者一樣，稱職地扮演了過渡者的角色，就道家思想的成熟化與理論的體系化，作出了重要的貢獻；關於嚴遵生平的記載並不多，主要見於《漢書．王貢兩龔鮑傳》中所載的「蜀有嚴君平……君平卜筮於成都市，以爲“卜筮者賤業,而可以惠眾人、有邪惡非正之問,則依蓍龜爲言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣。”裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下帘而授《老子》。博覽無不通，依老子、嚴周之指著書十餘萬言。揚雄少時從遊學，

臺灣博碩士學術期刊資料庫

已而仕京師顯名，數爲朝廷在位賢者稱君平德。……君平年九十餘，遂以其業終，蜀人愛敬，至今稱焉。」此外，谷神子注《老子指歸》中亦言「嚴君平者，蜀郡成都人也，姓莊氏，故稱莊子。東漢章、和之間，班固作《漢書》，避明帝諱，更之爲嚴，莊、嚴亦古今之通語。君平生西漢中葉，王莽篡治，遂隱遁煬和，蓋上世之真人也。」這兩段話雖然不能夠清楚地交代嚴遵的生平，卻至少點出了嚴遵的思想特色，若是放在一個較大的思想史系絡中觀看，當更可以予以清楚的定位，在這樣的基本理解之下，本文試圖從文本出發分析嚴遵的政治思想，希望透過文本的分析以及與其他同時代作品思想的對照，探尋兩漢道家思想的流變。

貳、道與宇宙生成

關於「道」的論述，不是道家思想所專有，卻無疑是道家思想所專長的。從《老子》開宗明義且不得已地言說「道」之後，關於「道」是什麼？體現在何處？與天地人物的關係是什麼？這些議題就成了「道家」這個學術集團的思想家們所致力探究的對象。先秦的《老子》與《莊子》（或者《黃帝四經》也可列入其中）就道的整體表現與基本理解給定了明確的範疇；漢代的道家在這樣的範疇中發展了具有時代特色的宇宙生成論述，[1] 進而將宇宙生成論從「氣」的層次上開展，這樣的論述形式讓《老子》中的「道」所原有的物質性更加突顯，整體論述也更加世俗化；《老子指歸》（以下簡稱《指歸》）在這樣的基礎之上發展並完備了道的論述，在序文

[1] 所謂具有時代特色，並不單純地落在思想的論述格式與談論內容而言，本文的理解是：漢王朝是承接秦王朝而下，關於帝國政治體制的建立過程，表現在思想上必須有著一套關於生成（可以是帝國，也可以是人與物，更大範疇且具體地說可以是關於宇宙的生成圖像）的論述，與帝國的建立相配合，在實體建立之外給予一個合法性的基礎，這個部分與《黃帝四經》中的「道生法」論述以及漢武帝獨尊儒術的國家意識形態欽定工作，可以理解是同一個質性，因此，形上的道必然地得要與形下的制度有所接軌，漢代宇宙生成論述作爲時代的思想是在這樣的意義上成爲必要的。當然，這不是說在《老子》或是《莊子》就缺乏這樣的思想內涵，而是，在《老子》與《莊子》中關懷的是一個更高層次的面向，就生成的圖像論述而言，並不是具有這麼工具性的合法性功能。

臺灣大學圖書館 期刊資料庫

中，《指歸》說到了這種認識論的影響：

> 下經爲門，上經爲户。智者見其經效，則通乎天地之數、陰陽之紀、夫婦之配、父子之親、君臣之儀，萬物數矣〈君平説二經目〉。

將《老子》分爲上經與下經解讀固然可以得到知識上的滿足，也可以明白「體」與「用」的概念連繫，然而，真正的目的卻在於「通乎天地之數」的實用取向，要想通乎天地之數必得從道的衍化上看。什麼是「道」，《指歸》採納了《淮南子》的觀點，認爲它是引導天地萬物生化的軌跡，是天地萬物普遍遵循的法則，《指歸》進而標定它的內容是「自然」、「無爲」（王德有，1994：7）；由於《指歸》的上經部分注亡佚，我們僅能從下經的注中逼近「道」的意義：

> 木之生也。末因於條，條因於枝，枝因於莖，莖因於本。本因於根。根因於天地，天地受之於無形。華實生於有氣，有氣生於四時，四時生於陰陽，陰陽生於天地，天地受之於無形。吾是以知：道以無有之形，無狀之容，開虛無，導神通，天地和，陰陽寧。調四時，絕萬方，殊行異類，皆得以成〈卷五・萬物之奧篇〉。

「道」在《指歸》中也有「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，窈兮冥兮，其中有精。」《老子・二十一章》的「物性」，不過，《指歸》更著重《老子・四章》中「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗……吾不知誰之子，象帝之先」的「化生」論述，而且在「氣」論爲主的漢代思想氛圍下，深化了這樣的論述，明顯地依著「道生一，一生二，二生三，三生萬物」《老子・四十二章》的軸線開展：

> 有虛之虛者開導稟受，無然然者而然不能然也；有虛者陶冶變化，始生生者而生不能生也，有無之無者而神明不能改，造存存者而存不能存也；有無者纖維玄妙，動成成者而成不能成也。故，虛之虛者生虛者，無之無者生無者，無者生有形者。故諸有形之徒皆屬於物類。物有所宗，類有所祖。天地，物之大者，人次之矣〈卷二・道生一篇〉（下不載書名者爲《指歸》之卷）。

臺灣人學學術期刊資料庫

「虛之虛者」就是「道」：「道虛之虛，故能生一」，而「虛者」就是一：「一以虛，故能生二……謂之神明」，「無之無者」指二：「二以（元）【無】之無，故能生三」，「無者」指三：「三以無，故能生萬物。清濁以分，高卑以陳，陰陽始別，和氣流行，三光運，群類生。有形釁可因循者，有聲色可見聞者，謂之萬物」，這裡的「三」雖然是「無」，不過顯然已經具有往「有」衍化的向量：「一清一濁，與和俱行，天人所始，未有形朕圻堮，根繫於一，受命於神者，謂之三」〈卷二・道生一篇〉，這個過程說穿了就是「有生於無」的過程，《指歸》透過中介物質的「氣」來說明這個過程的開展：[2]

> 夫天人之生也，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；萬物以存〈卷二・道生一篇〉。
>
> 天地始末，陰陽未萌，寒暑未兆，明晦未形，有物三立，一濁一清，清上濁下，和在中央。三者俱起，天地以成，陰陽以交，而萬物以生〈卷七・天之道篇〉。

《指歸》藉重「氣」的屬性來談論「道」在現象層次的開展，往一個更能夠具象化的方向移動，「氣」無疑是從天地到人的重要中介物質：

---

[2] Benjamin I. Schwartz 認爲到了戰國和漢代初期，「氣」既指人類的方面，又指宇宙的方面，甚至還指神祕的方面，它（氣）就深深地捲入到人與宇宙之間關係之中，不過它從來也沒有變成西方意義上的還原主義所說的物質。本文認爲《老子》已經很清楚將「道」認爲具有「物質」的特性，在《老子》中談到物性與物質，或者可以從寬地認爲《老子》已認爲「道」是一個偉大的「物」（或者是一個非實體的「物」），沒有理由在漢代生成論下的「氣」還可以不是物。氏說，請參氏著，程鋼譯（2004：191）。另外，西方哲學中關於本體的論述，早已在希臘時期就注意「本原」或是「必然性」的追溯，認爲「水」、「火」、「土」、「氣」等本原性的東西，或是類似 Logos「邏各斯」這種終極性，是構成萬物的始因或是始因，這種自然（宇宙）本體論，基本上就認定本原的物質性，《老子》的「道」在具有與此相近的意義，作爲所有物質的本原殆無疑義，其質性與古代西方之認定也可有所會通，自然宇宙本體論的西方古代性論述，請參劉遠傳（1999：7-9）。

臺灣人文社會學術期刊資料庫

> 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〈卷一・上德不德篇〉。

在這個發展過程中，《指歸》分析地說了幾個層次：第一、物質性的「氣」的確構成了宇宙的實體，這個部分在《河上公注》中也有類似的說法；[3] 第二、「氣」在屬性上可以清、濁、和、陰、陽，這幾個屬性變化分離或是合和成爲不同的人格（或是直指實體的萬物）；第三、《指歸》對於上述的屬性有著清楚的價值判斷，層次上從體現「無爲」（和）的道人向下開展，[4] 不斷地世俗化與盪落（這個過程當是「失道而後德」邏輯的詮解）。[5] 漢代思想在陳述由無而有的過程，透過「氣」加以貫穿，將幽微纖妙的生生過程具象化，從「虛無」向「實有」是《指歸》對於宇宙圖像的基本理解，這個過程並不是突然斷裂或是突然出現的，整個發展都是漸進的，便宜地理解，虛無階段在前，實有階段在後，天地萬物都來自於虛無的本根，從絕對的虛寂到勃然生機的眾有出現，是連續的而不是死寂不動，體現這個開展過程，同時也是這個過程的源頭的就是「道」：

---

3 《河上公注》中言「道始所生者，一也，一生陰與陽也，陰陽生和清濁三氣，分爲天地人也，天地人共生萬物也，天施地化，人長養之也」〈道化第四十二〉〈道生一，一生二，二生三，三生萬物注〉。這裡的陰與陽毫無疑問地是指涉到「氣」，同時也可以屬性的「陰與陽」，體現在另一個層次的屬性上，則以「清與濁」乃至於合和的「和」來說，而後從天清地濁人和三個方向論述氣的具象化。

4 「和」帶有價值的崇高位階，可以從幾段話中看出：「夫和之於物也，剛而不折，柔而不卷，在天爲繩，在地爲准，在陽爲規，在陰爲矩」〈卷七・天之道篇〉。「和者，道德之用，神明之輔，天地之制，群生所處，萬方之要，自然之府，百祥之門，萬福之户也」〈卷七・天之道篇〉。

5 在〈卷一・上德不德篇〉中我們可以看到這樣思考痕跡：「是故，帝王之本，道爲元始。道失而德次之，德失而仁次之，仁失而義次之，義失而禮次之，禮失而亂次之。凡此五者，道之以一體而世主之所長短也。」

臺灣人文學術期刊資料庫

是故，無無無始，不可存在，無形無聲，不可視聽，稟無授有，不可言道，無無無之無，始未始之始，萬物所由，性命所以，無有所名者謂之道〈卷二・道生一篇〉。

不過，從《指歸》的論旨來看，「道」應當不是整個論述呈現的重心，重心或者應當在「一」，「一」是相對的無，就是「無無之無」或「虛」，就開展的運動而言，是可以理解爲「虛而實」與「無而有」的，「道」既然不可言說，《指歸》將言說的核心放在具象化第一層的「一」來言說：

潢然大同，無始無終，萬物之廬，爲太初首者，故謂之一〈卷二・道生一篇〉。

一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖……故其爲物也，虛而實，無而有，圓而不規，方而不矩，繩繩忽忽，無端無緒，不浮不沈，不行不止，爲於不爲，施於不與，含囊變化，負包分理，無無之無，始始之始，無外無內，混混沌沌，芒芒汎汎，可左可右。虛無爲常，清淨爲主，通達萬天，流行億野。萬物以然，無有形兆，窅然獨存，玄妙獨處，周密無間，平易不改，混冥皓天，無所不有。陶冶神明，不與之同，造化天地，不與之處。稟而不損，收而不聚，不曲不直，不先不後，高大無極，深微不測，上下不可隱議，旁流不可揆度。潢爾舒與，皓然�special生，�special生而不與之變化，變化而不與之俱生。不生也而物自生，不爲也而物自成。天地之外，毫釐之內，稟氣不同，殊形異類，皆得一之一以生，盡得一之化以成〈卷一・得一篇〉。

不多不少，不貴不賤，一爲綱紀，道爲楨榦。故能專制天下而威不可勝，全活萬物而德不可量〈卷一・得一篇〉。

《指歸》所描述的「一」，很顯然就是混沌的原始物質（與氣的物質性是不同的），看來就是天地萬物之所由生，同時也是關於「德」的一種稱說，祇是，這裡的「一」並不能簡單地理解爲物，因爲它同時是「萬物變化之至要」：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 故一者，萬物之所導而變化之至要也，萬方之準繩而百變之權量也〈卷一・得一篇〉。

《指歸》將那個《老子》思想中「獨立超越的非實體存有」（林俊宏，1999：175）與其呈現的律動性在一個相對世俗化的向度上作了概念上的釐清，這裡的「一」當然不祇是本體或是規律而已，更重要的是持有「一」者，可以進入一種合道的狀態（蔡振豐，2000：113）。是故，這樣的生成論當然不是純就物質的範疇來論說，《指歸》顯然以爲作爲一個存有，除了物質性的質素，恐怕不能夠沒有精神性的內容，這個精神性的內容是建立在對於「道」的原始質性－無爲－的不斷再現與回歸的期待之上：

> 一，其名也；德其號也；無有，其舍也；無爲，其事也；無形，其度也；反，其大數也；和，其歸也；弱，其用也。故能知一，千變不窮，萬輪不失。不能知一，時凶時吉，持國者亡，守身者沒〈卷一・得一篇〉。

> 神之性得一之靈，而神之所爲非靈也。不思不慮，無爲無事，以順其性。無計無謀，無嚮無首，以保其命。是以消息自起，存亡自正〈卷一・得一篇〉。

「一」既是「虛而實，無而有」的原始物質與精神性內容的合致，向下開展的「神明」（也就是「二」）當然也帶有這樣的特性，還以「神」的概念出現：

> 有物俱生，無有形聲，既無色味，又不臭香。出入無户，往來無門，上無所蒂，下無所根。清靜不改，以存其常，和淖纖微，變化無方。與物糅和，而生乎三，爲天地始，陰陽祖宗。在物物存，去物物亡，無以名之，號曰神明〈卷七・生也柔弱篇〉。

> 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〈卷二・不出户篇〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

司馬談〈論六家要旨〉中言：「凡人之所生，神也。所託者，形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。死者不可復生，離者不可復反，故聖人重之。由是觀之，神者，生之本也，形者，生之具也。」充分地說明了「神明」在整個生成論述中的重要理論位置；同樣的說法可以在更早的《管子四篇》中找到論述的痕跡：

> 凡物之精，此則爲生，下生五穀，上爲列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。是故此氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，淖乎如在於海，卒乎如在於己〈內業〉。
>
> 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〉。

《指歸》明顯受到《管子四篇》論述的影響，將「神明」與「陽氣」並列論述：「故神明所居，危者可安，死者可活也；神明所去，寧者可危，而壯者可煞也。陽氣所居，木可卷而草可結也，陽氣之所去，氣可凝而冰折也。故神明、陽氣，生物之根也；而柔弱，物之藥也。柔弱和順，長生之具而神明、陽氣之所託也。萬物隨陽以和弱也。故堅強實滿，死之形象也；柔弱潤滑，生之區宅也。」〈卷七・生也柔弱篇〉說明了「生物之根」並不是物質性的而已，在〈卷六・民不畏威篇〉則進一步把這種「神明」往「神」的方向移動：「故存身之道，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。」所以，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，貫穿其間的，不是單純的養氣而是神與氣兼養的過程，這點與同時期的《河上公注》顯然有著同樣的特色（林俊宏，2003），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，這也使得「道」或內存於人或外蘊萬物。[6]

---

[6] 《管子・內業》云：「夫道者，所以充形也，而人不能固，其往不復，其來不舍。謀乎莫聞其音，卒乎乃在於心，冥冥乎不見其形，淫淫乎與我俱生。不見其形，不聞其聲，而序其成，謂之道。」

臺灣大學學術期刊資料庫

順著這樣的理路，「三」（太和）更實質地將這樣的化生過程示現出來，也更清楚地交代了從「虛之虛者以生虛」、「無無之無者以生無之無」、以及「無之無者生無」的過程，向下復又開展了「無生萬有」的理路。「太和」是一種和諧的氣，是一種「妙物若神，空虛爲家，寂泊無常，出入無竅，往來無間，動無不遂，靜無不成，化化而不化，生生而不生也」的「妙氣」〈卷七・谷神不死篇〉，如果將虛（「虛之虛者」等）與無（「無無之無」等）都便宜地視爲「無」，那麼，《指歸》中真正說明「有」的部分，應該從「太和」伊始，也就是說，從一個原始混沌的物質到神氣、和氣再到萬物之生成，《指歸》分了幾個部分說明「虛而實，無而有」的過程，整個宇宙的具象化、實質化，就是「氣」狀態的轉變以及內在交互作用變化的結果，「太和」恰好是這個過程由無而有的臨界狀態或是階段。一個有趣而值得注意的現象是，《指歸》深動地借用「化」的概念，幾乎在每一個臨界變化的階段，透過「化」的概念屬性，以一種近似乎跳躍的方式，交代了「由漸化到突變」的重要轉折（王德有點校，1994：11），這當然與漢代哲學迴避處理「形上與本體」的議題，專注於「生成論述」的議題有關；至此，一個宇宙生成的氣化論式的圖像在《指歸》中明白揭示出來，也建立了整個《指歸》政治思想的基本框架，之所以可以由生成論述向下接榫政治論述，正是因爲《指歸》並沒有將這樣的生成圖像限定在物質性的範疇，反而，《指歸》在處理「神明」的概念時，已然把精神內容的可能性預留下來，而且將這種精神內容延展到存有上。[7] 到此，整個生成論述還有一個問題等待回答，那就是「自生」，順著精神性與物質性並存的生成思路，我們可以發現在《指歸》之中存在著另外一個看似迥異於「道生」系絡的生成理解－「自生」：[8]

---

[7] 《指歸》在說明人的形體與生命時就說：「夫生之於形也，神爲之帝，精爲之根，營爽爲宮室，九竅爲門户。聰明爲侯使，情意爲乘輿，魂魄爲左右，血氣爲卒徒」〈卷三・出生入死篇〉。

[8] 「自生」的意義不是斬絕與道的連繫，而是標示出萬物在作爲一個共構存有的背後，可以在集體性之外享有私的領域特性，同時也試圖揭示政治論述本身的現象界意含，這個特色從思想史的角度看來，無疑地間接證成了「道」的形上色彩在兩漢政治論述空間的彼岸性，當然這也預留了理想人治的論述空間，因爲道的彼岸性，正好給了「人」相當的自主展現，而這部分自來就是政治論述亟於強調的！

國家圖書館學術期刊資料庫

不生也而物自生，不爲也而物自成〈卷一・得一篇〉。

郭象的玄學思想中也出現過這樣的論述：「夫天籟者豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能爲生，然則生生者誰哉？塊然而自生耳。」（〈齊物論〉注）對於郭象而言，現象的世界與本體的世界是不應該被混同的，存在於「無」與「有」之間不是一個從屬的關係，因爲沒有一個東西既是本體而又是現象的，所以就不能夠說是「無中生有」，在郭象的觀念之中，「無」仍然是一個本體的範疇，「有」則是一個現象的範疇，二者之間對立，不能在現象界來解決，而是應該在「至無」中解決，無中本來就不能生有，有與無的對立祇有依賴「道」得到解決，自生論點的目的正是在於解決現象與本體混同的弔詭，反而不是抹殺本體的崇高地位，因爲對立的解決，並無礙於現象仍是現象而本體仍是本體：

夫無之未生，以何爲生乎？故必自有耳？豈有之所能乎？此所以明有之不能爲有，而自有耳。非謂無能爲有也。若無能爲有，何謂無乎？一無有則遂無矣，無者遂無，則有自無生明矣《莊子・庚桑楚》〈郭象注〉。

這種說法與張湛《列子注》中引向秀注莊的說法有著些微的差異：

吾之生也，非吾之所生，則生自生耳。生生者豈有物哉？故不生也。吾之化也，非物所化，則化自化耳。化化者豈有物哉？無物也，故不化也焉。若使生物者亦生，化物者亦化，則與物俱化，亦奚異於物？明夫不生不化，然後能爲生化之本也（《列子・天瑞篇》張湛注引向秀言）。

郭象與向秀的主要差異處在於「生化之所本」的認知上頭，很明顯地，向秀的自生說事實上仍有著「明夫不生不化，然後能爲生化之本」的期待與假設，也就是說在生化的過程背後仍有著一個總規律的東西在指導，如此一來，向秀的自生說並未全然跳開王弼主張的「無中生有」邏輯，與郭象所主張「塊然自生」事實上是有明顯的差距：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 非唯無不得化而爲有也，有亦不得化而爲無矣。是以夫有之爲物，雖千變萬化，而不得一爲無也。不得一爲無，故自古無未有之時而常存也《莊子・知北遊》〈郭象注〉。

郭象的「自生」說，顯然有來自於《指歸》的援引，因爲，《指歸》的「自生」並不在於強調萬物各自相對之於道的對等性，而在於陳述無主觀意志的「自然而生」，若是帶有主觀意志就離開了道的範疇，形成了對立，《指歸》與同時期的《河上公注》都有這樣的認知：

> 道清淨不言，陰行精氣，萬物自成也《河上公注・象元第二十五》

> 天高而清明，地厚而順寧，陰陽交通，和氣流行，泊然無爲，萬物自生也〈卷七・天地不仁篇〉。

> 道德變化，陶冶元首，稟受性命乎受太虛之城，玄冥之中，而萬物渾沌始焉。神明（文）【交】輕濁分，太和行乎蕩蕩之野，纖妙之中，而萬物生焉〈卷二・不出户篇〉。

「自然而生」當是「自生」的正解，[9] 也涉及了部分「氣化分離」解析萬物自生自化的運動（陳福濱，2003：90），透過了「自生」說，《指歸》論述了宇宙生成的現象是根基於一個看不見的運動，而且是一個非意志性的自然運動。

如果，道與萬物的關係是一種「自然化生」或是基於一種看不見的運動過程而形成的連繫，在這個意義上，作爲思考主體的「我」以及作爲統治主體的「聖人」當然也非「道」所刻意造生，進而是一種理論安排的連續：

---

[9] 金春峰以爲《指歸》的自然概念包括了三重相互關聯的含義：⑴萬物是自形自成自生自滅的，反對有宇宙萬物之外的主宰者的存在；⑵反對宇宙之中有某種「目的」、「善」的存在；⑶自然是萬物自己存在、生長、變化的原因、規律、根據和力量，是不以人的意識爲轉移的客觀過程。氏說極是！見金春峰（1987：403-404）。

臺灣人文學術期刊資料庫

> 我性之所稟而爲我者，道德也；其所假而生者，神明也；其所因而成者，太和也；其所託形者，天地也。凡此數者，然我而我不能然也。故法象莫崇乎道德，稽式莫高乎道德，表儀莫廣乎太和，著明莫大乎天地〈卷二・民身孰親篇〉。

> 太象之上，莫高乎道德，其次莫大乎神明，其次莫大乎太和，其次莫崇乎天地，其次莫著乎陰陽，其次莫著乎大聖《老子指歸輯佚・道可道篇》。

正是由於「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的「自然與無爲」特性，使得道與人在諸多關係上得以在「無爲」一義上作有意義的開展，這些開展包括了討論政治角色時的統治者與被統治者的關係時，採取了相生而成而非對立的觀點；對於政治開展是朝向消解有意志措施的方向作傾斜；以及自然存有與政治社會存有是一種非對立的連續，而個人與社會也非對立的存在等等面向。透過了道在生成論述上的無爲特性，**那種始初的統一（混沌狀態下的始初統一）與萬物開展後的回歸統一（從分殊到整全的統一），就不再是斷裂與不可得致**，在這樣的理解下，《指歸》將論述與關懷的焦點往世俗的政治區塊移動！

參、政治角色與聖人

「人」的出現並作爲自然與社會兩種共時的存有，從理論的思序上看正是處理生成論的重要產物，這點也符合〈君平說二經目〉中所說「故上經覆來，下經反往，反覆相過，淪爲一形，冥冥混沌，道爲中主，重符列驗，以見端緒。智者見其經效，則通乎天地之數、陰陽之紀、夫婦之配、父子之親、君臣之儀，萬物數矣」的意義，析解《老子》進而通天地之數，固然能夠成就知識上的滿足，然而如果從中能得到開展良善政治生活的方法，或者才是《指歸》寫作的重要動機。在這樣的理解下，本節試圖處理的是構成政治共同生活的各個角色以及理想的政治人格在這樣的思維系絡中的角色扮演。

臺灣大學學術期刊資料庫

作爲分析對象的「人」，通常不是以特定的概念形態出現，而是一種全稱，進而是以「理念型」的形態出現，而且「人」的概念可以依不同的角色扮演而有不同的形貌，不同的「人」的形象與內在轉折必須經過一定的過程才能得致，舉《莊子》一書爲例，聖人與一般人（俗人或是凡人）之間就存在著差別，就存在著一個特定的過程（事實上就是如何體道）使得兩者有所不同也有所連繫：

> 南伯子葵曰：「道可學邪？」曰（女偶之對曰）：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果爲聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶告而守之，三日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物，已外物矣，吾又守之，九日後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其爲物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名爲攖寧。攖寧也者，攖而後成者也」〈大宗師〉。

這不在於說明一種「斷裂」，反而，是一種連續的可能；至人、真人、神人、聖人在《莊子》的文中其實所指皆是明心見性、體大道之如的人，蓋皆是道的具體化（張默生，1993：36），當然，這些人格仍有層次上的差別，[10] 不過在本質上皆是具有向真知逼近甚或可以說是得到真知的人，唯有具真知之人才能體悟道心，也才能夠以萬物之心爲心，不逐物而迷性，這是力行實踐的結果，《莊子‧寓言》將這樣的實踐過程說得極爲貼切：「一年而野，二年而從，三年而通，四年而物，五年而來，六年而鬼入，七年而天成，八年而不知死，不知生，九年而大妙。」理想統治者體道過程與得致真知的過程是一致的，在成就廣博瑰瑋的大知的同時，也掌握了道的真義，化諸於政治實踐就能物物而不役物、而不役於物，進而成就內

[10] 《莊子‧逍遙遊》：「至人無己，神人無功，聖人無名。」這種看來些微的差別，事實上說明了《莊子》心目中的人格（或者說政治人格），對於道性的體悟仍然是有層次的，對於傳統中國的政治思想而言，這種人格上的差異，層次分明地構成了對於「人」的概念分析與理解。

華梵大學學術期刊資料庫

聖而外王之治，這是一個捨棄自我同時得到真我的過程：從微觀的角度看，個體中具足了自然存有與政治社會存有；從宏觀的角色看，「人」從行爲思想的主體蘊化於共構的、偉大的存有之中（林俊宏，2001：104）。不容諱言的，這是傳統中國政治思想中極度樂觀主義的一種展現。[11] 其實，不祇在《莊子》中存在著這樣諸多「人」的形貌，各個學術派別的經典也多的是對於不同層次的人格的描述（例如聖與賢、君子與小人、士與民等），也都涉及了不同的政治角色扮演的區隔（例如君與臣民、勞心者與勞力者、聖與王、王與霸等），不同的角色有著相應的不同社會網絡的條件設定；就理論的層次說，他們至少都處理了知識份子、官僚成員、政治領導者(不管是單一個人或是分享政權的集體領導團體－這個部分常指涉到世家大族)以及政治社群成員等四種政治行動者，當然這裡頭還可以從積極參與政治或是疏離於政治的面向作出區分，或是傳統而簡單的治者與被治者的系絡，事實上還可以更細緻地就政治實踐標示出不同的政治人格，這些政治人格有著不同的政治理解與政治承擔，當然也標誌著不同的「政治距離」（其實指的是與現實政治貼近的態度與程度），這麼多不同的人格正好標示政治社會共同生活中的不同位階排序，也相當一致地呼應《指歸》所認爲「氣在屬性上可以清、濁、和、陰、陽，這幾個屬性變化分離或是合和成爲不同的人格（當然也可以是實體的人）的理解與安排，當然從中更間接地體現出世俗政治與理想政治之間的實踐難度量表，說明了理想的政治與理想的政治人格乃至政治實踐的相關性。歷來的政治思想

[11] 這裡的樂觀主義借用了日本當代思想家丸山眞男對於日本近代朱子學的一個反省用辭，他將朱子學的人性論從應然的、理性主義的結構中分離，而認爲在根本上朱子學所代表的就是一種自然主義的樂觀主義，這裡所說的樂觀主義的意思，是指道理與物理的合一，以及倫理與自然的相連續，確切地說，本然之性並沒有將德行推向超越的概念，而是完全內在化爲人性的範疇，這種說法當然就是孟子學中關於「人皆可以爲堯舜」的另一種呈現。從這種論述分析出發，大致上可以有兩種結果，一種就是素樸的自然主義觀點，人與萬物可以因此是共構的存有，這個部分對於儒學的規範性學說起著反動的作用；另一種當然就傾斜到克己修身的道德主義，重視的是人欲與天理的合致，人固然成爲了實踐主體，卻不得不隨時重視「愼獨」，或者充分地重視個體與群體的緊張性。本文關於「樂觀主義」的借用祇是就人蘊化於共構存有時，所體現的回歸道性的可能性部分而言，當然，儒家與道家的樂觀主義顯然是不同路徑的。參丸山眞男（2000：11-20）。

國立臺灣大學學術期刊資料庫

在這部分的處理方式都是簡單化處理位階問題，卻複雜化其中的角色內在質素，簡單地說，政治角色離不開君臣民三個基本角色，不過卻複雜化地看待關於君或是君臣兩個角色的內在質素及其角色扮演，意即，成爲一個君（進而是聖王，而非不欲的暴君）或是臣（進而是賢臣）常常是政治思想的核心與深度著墨的論述所在，這正是政治思維與政治現實極度呼應的一種現象，也正是章學誠所謂「古人事見於言，言見於事，未嘗分事言爲二物也」《文史通義・內篇一・書教上》的學思合一的呈現。

《指歸》從氣的屬性、分野與組成，合理地論證了各種不同政治人格的可能性，人間政治的分工是這種論述的延伸，因此，君、臣、民這些「含氣之類」因爲共同生活的需求而聚合是一種「自然」的安排：

> 道以制天，天以制人君，人君以制臣，臣以制民，含氣之類，皆以活身《老子指歸輯佚・將欲歙篇》。

君、臣、民的三種角色是營造共同生活時必然分工的結果，也是「人」的世俗化分殊，《指歸》就「含氣之類」與「皆以活身」來說明「制」的必要性，傳達的正是「治理分工與層級化」的正當性，也就是所謂的「審分明職，不可相代」：

> 是以明王聖主，正身以及天，謀臣以及民。法出於臣，秉之在君；令出於君，飾之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所謀也。臣名不正，自喪大命。故君道在陰，臣道在陽，君主專制，臣主定名；君臣隔塞，萬世自明。故人君有分，群臣有職，審分明職，不可相代，各守其圓，大道乃得，萬事自明，寂然無事，無所不剋。臣行君道，則滅其身，君行臣事，必傷其國〈卷六・民不畏死篇〉。

在這裡，《指歸》偏重於分析君與臣的分工和職能，或是君道與臣道的問題，更重要的是，談到了另一個概念－「守分」，顧名思義就是職責與身分角色相互呼應之意，可是深入探究，我們就會發現並不是如此簡單，因爲，《指歸》似乎無意將「分」限囿在職責、身分或是角色，同理，「守分」當然也就不僅僅是相互呼應而已，《指歸》顯然以爲「分」不單是世

臺灣博碩士學位論文 期刊資料庫

俗角色與身分，更進一步說，應當是「自然之理」，而且是人世動作進退的重要依據，一旦失據就會造成秩序的混亂：

> 動靜失和，失道之分；耕織不時，失天之分；去彼任己，失君之分，創作知僞，失臣之分；衣食不適，失民之分。失道之分，性不可然；失天之分，家不可安；失主之分，國不可存；失臣之分，命不可全；失民之分，身不可生〈卷七・人之飢篇〉。

透過「恪守」這種「自然之理」（守分），也反映了「靜氣以存神明」的思想理路（曾春海，2002：68）世間的秩序方可得致（政治秩序當然是其中的一種），於是乎，《指歸》在此說了兩件事：第一，身分、屬性、階層、角色的出現，以及內在於這些概念的特質都是「自然之理」（分）的範疇，是一種合於自然之理的安排；第二，對於這種身分、屬性、階層、角色定制化安排的接受，是一種對於自然之理的恪守，進而這樣的活動本身也是自然之理的一部分。從前者言，證成了政治角色分工的必然性，從後者言，證成了統治與服從統治的正當性（是一種政治義務－political engagement），這是一個從「人（失道之分，性不可然）－個人（「失臣之分，命不可全」、「失民之分，身不可生」）－家（失天之分，家不可安）－國（失主之分，國不可存）」的論證系統，我們在前面說過，漢代思想家企圖透過宇宙生成的圖像來證成統治的正當性，經由「守分」的概念示現地十分清楚。[12]

在政治角色中，《指歸》明顯地偏重討論君與民，或是，《指歸》基本上就給予「民」更爲寬廣的定義，本文將從這個方向延伸地討論（至於君與臣的部分，在統治術時接續再論[13]）。《指歸》深刻地認爲治者應該

---

[12] 當然，「守分」的概念歷來是分析《指歸》時的重點所在，就內容上言也不止於此，不過本文的關懷重點在於強調「無爲」處於《指歸》思想中的地位與中介的重要性，「守分」不過是對於自然的一種恪守，祇是無爲的一部分，或是趨近無爲的一種方法而已，這裡的「分 」也非《愼子・君人》中所言「法之所加，各以其分。」或是〈佚文〉中所言「一兔走街，百人追之，貪人具存，人莫之非者，以兔爲未定分也。積兔滿市，過而不顧，非不欲兔也，分定之後，雖鄙不爭」的「分」，《指歸》的「分」進而有「自然之理」的深刻意義！

[13] 在《指歸》文本中，「臣」除了是一個對應於君與民的角色之外，有時也作爲被治者

臺灣人學學術期刊資料庫

試圖以被治者的身份進行一種「由下而上」的流動思考，這是顛覆統治者與被統治者身份的「反」的思維，這個系列的思維可以在「民」、「庶人」、「謙」、「弱」或是「地」的位置上呈現出來：

> 是以名王聖主之欲尚民也，以自然之性，盛德之恩，容卑辭敬，比於庶人。視身如地，奉民若天……不以役物，反以後民，故民履之如地，託之若神……則去志無身，以安萬民，身勞而民佚，身後而民先，在上而民以生，在前則民以安，民以生，故戴之而不以爲重；民以後，故後之而不以爲患……故聖人之王也，非求民也，民求之也；非利民也，民利之也；非尚民也，民尚之也；非先民也，民先之也〈卷五・江海篇〉。

> 是以，聖人之牧民也，仁主無爲而民無望，民無禍而主無喪也。其業易得而難失也，其化難泛而易行也〈卷六・民不畏死篇〉。

能夠有這種體悟而且進行這種政治操作的君主，毫無疑問地指向了「聖人」這樣的人格，這種負有重要政治任務的人格，不僅是完善的存有，更重要的是，他還肩負將悖亂的共同生活導回原始素樸的重責大任，因此，他不能夠僅是作爲政治角色中的「君」而存在，在某種意義下，他還必須要是一個「師」，有時「導」，有時「禁」：

> 是故聖人，甚戒其始，絕其未萌，去辯去知，去文去言。虛靜柔弱，玄默素眞，隱知藏善，導以自然〈卷七・信言不美篇〉。

> 是以聖人……游於無有之際，處於死生之間，變化因應，自然爲常……不爲生業，不爲起事，不加以仁，不施以利，教以不能，導以無識〈卷五・爲無爲篇〉。

> 塗民耳目，飾民神明；絕民之欲，以益民性；滅民之樂，以延民

的全稱出現，例如〈卷五・江海篇〉就說：「是以聖人，信道不信身，順道不順心，動不爲己，先以爲人，無以天下爲，故天下爭爲之臣。」，當然大部分的時間這個政治角色仍然是以執行者的身分出現，特別是在法令、名實範疇中出現，這個部分從思想的內容看，其實可以看出《指歸》仍然深受黃老學的影響！

香港人文學術期刊資料庫

> 命；捐民服色，使民無營；塞民心意，使得（或當作「民」）安寧〈卷一・上士聞道篇〉。

祇是，聖人的人格成就是否就代表可以忽視於「民」的角色與其在政治結構中的位置，逕行作出政治判斷與決策？《指歸》固然帶有濃厚的菁英主義，不過卻認爲聖人在本質上需要明確地放下菁英的思維與身段，更重要的是將己身放在相對的系絡中界定政治角色進而決定政治作爲：

> 是故，以知知，與天相離，以爲爲，與天相奇；以事事，失天之意。爲國日益，百殘盡備，爲而不成，求而不得，天下相驅，歸之於亂〈卷三・爲學日益篇〉。

> 人之生也，懸命於君；君之立也，懸命於民。君得道也，則萬民昌；君失道也，則萬民喪。萬民昌則宗廟顯，萬民喪則宗廟傾。故君者，民之源也；民者，君之根也。根傷，則華實不生；源衰，則流沫不盈。上下相保，故能長久〈卷二・天下有道篇〉。

很清楚地，《指歸》中理想的君主是不僅能治理的政治人格，要之，更是拊循萬物體道的聖人；這樣的人格，在進行統治時能夠藉由與民的對話，[14] 不祇「安生生」，更重要的，還能讓萬民「歸之自然」，從社會政治的存有回歸到自然的存有，這才能體現所謂的「養務而不自生，與物而不自存」〈卷二・民身孰親篇〉的恢宏格局，也是一種需要高度自制的倫理素質；對於治者或是被治者而言，「形偶性合，事物自然也」〈卷五・江海篇〉是本然的陳述，因此，君主以謙遜態度面對被治者，絕對是自然而然的（呂錫琛，2002：76-77）：

> 物無大小，視之如身。爲之未有，治之未然，絕禍之首，起福之元。去我情欲，取民所安，安我智慮，歸之自然〈卷三・聖人無

[14] 這裡的對話，其實是借用後現代主義的觀點，將政治統治視爲一個文本的寫作，將君主與人民放在政治文本的共同書寫者的角度觀看，因此，君主進行統治時無疑地正與人民進行一場沒有作者與讀者區分的對話，本文以爲這個理解正近似於道家的統治美學！

華藝線上學術期刊資料庫

常心篇〉。

是故，知道以太虛之虛無所不稟，知德以至無之無無所不授；道以無爲之爲品於萬方而無首，德以無設之設遂萬物之形而無事，故能陶性命，（治）【冶】情意，造志欲，化萬事〈卷三・道生篇〉。

是故聖人操通達之性，遊於玄默之野，處無能之鄉，託不知之體，寂若虛空，奄若如死，心無所圖，志無所治；聰明運動，光耀四海，塗民耳目，示以無有；庖廚不形，聲色不起，知故不生，禍亂息矣。不言而宇內治，無爲而天下已。民俯而無放，仰而無效，敦慤忠正，各守醇性，棡棡洋洋，皆終天命〈卷六・知不知篇〉。

《指歸》中關於聖人的角色安排是自然之理的一部分，聖人負有完善政治生活進而回歸素樸太真的期待，這部分是就政治社會存有回歸自然存有時的互動過程來論述的，分析的是人與人的問題，不過，在《指歸》中顯然還有關於自身與政治關係的判斷的論述，作爲人與人關係議題的補充。《指歸》中相當清楚地交代了這樣的思維：

萬物之生也，皆元於虛始於無。背陰向陽，歸柔去剛，清靜不動，心意不作，而形容脩廣，性命通達者，以含和柔弱而道無形也〈卷二・道生一篇〉。

欲治天下，還反其身。靜爲虛户，虛爲道門，泊爲神本，寂爲和根，吝爲氣容，微爲事功。居無之後，在有之前，棄捐天下，先有其身，養神積和，以治其心。心爲身主，身爲國心，天下應之，若性自然〈卷一・上士聞道篇〉。

這裡的「天下應之，若性自然」基本上就是前面所說的「自然存有」的命題範疇，當然也是一種美學的呈現，更進一步，《指歸》在這裡從「欲治天下，還反其身」到「心爲身主，身爲國心」適度地牽引出「身國關係」的重要議題，從宇宙生成的範疇開始，《指歸》試圖證成統治的合理性在於「由道而人」的論述之中，這種前述的樂觀主義所指向的「身心修養的

臺灣博碩士學位論文 期刊資料庫

高度成就」，本來就是人如何向道回歸的過程，「身」顯然是通往道性生活與政治生活的重要起始點，這種思維並不能說始於漢代，最早談「氣」與「身國關係」的論述應當出現在《國語》與《戰國策》：

> 幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：「周將亡矣！夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，于是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也，陽失而在陰，川源必塞，源塞，國必亡」《國語・周語》。

> 醫扁鵲見秦武王，武王示之病，扁鵲請除，左右曰：「君之病在耳之前，目之下，除之未必已也，將使耳不聰，目不明。」君以告扁鵲，扁鵲怒而其石曰：「君與知之者謀之，而與不知者敗之，使此知秦國之政也，則君一舉而亡國矣」《戰國策・秦二》。

「治國與治身」與「醫國與醫身」在古代中國是同質性的議題，春秋的醫和對於趙孟質疑醫者身份與職能的回應是「上醫醫國，其次疾人，固醫官也」《國語・晉語八》，充分地說明了這兩組思維的共通性，這裡頭可以衍生出的問題當然很多，特別是討論醫、卜、筮、史這類共同生活的活動，在面對身體與國家這兩個範疇時所扮演的角色與功能，其中，卜、筮與史涉及的是詮釋權的問題，醫則是更直接地面臨身體與國家的生死存亡，它們共同的特點都是－「競爭」（金仕起，2003：15）。古代中國面對身國關係時就傾向於知識菁英來佔有（而且是競爭地佔有）註釋權，[15]「由知識而政治」這類「哲學家皇帝」的西方思維，同樣地存在於古代中國，《指歸》中清楚地論及這種連結的必要性：

> 故，家者，知人之本根也；身者，之天下淵泉也。觀天不由身，觀人不由家，小近大遠，小知大迷〈卷二・不出户篇〉。

這種知識與政治的連結，特別是關於身體與政治統治的知識，明顯地是關

[15] 這裡說的「競爭地佔有」其實是便宜性的說法，在政治實踐中，這種佔有通常是以「集體性寡佔」這種具有高度排他性的社群形態出現，而且就這樣的社群而言，一致的解謎（puzzle-solving）模式是十分重要的關鍵所在。

臺灣人文社會學術期刊資料庫

於政治統治的基本理解，也同時出現在「治與應治」兩個層面，面對不可逃避的政治生活，作爲政治統治的對象或是主體都得特別地謹慎，《指歸》與中國傳統裡類似的論述一樣，都戒慎地處理在這樣的活動中的角色互動：

> 故細身大名，未可與論至道也；輕身重國，未可圖利也〈卷二・民身孰親篇〉。

> 聖智之術，不自天下，不由地出，內在於身，外在於物〈卷三・道生篇〉。

非常清楚地，《指歸》並沒有一味地立足於統治者的角度來思考或是看待統治的問題，自然存有與政治社會存有的對偶性理解，或者是治者與被治者的對偶性理解，在《指歸》的政治思維中所佔的份量幾乎是同等的：

> 無貨之貨，養我之福也；有貨之貨，喪我之賊也。是故，甚愛其身，至建榮名，爲之行之，力之勞之，強迫性情，以損其神〈卷二・民身孰親篇〉。

> 夫以一人之身，去心則危者復寧，用心則安者將亡，而況乎奉道德，順神明，承天心，養群生者哉！是以聖人，建無身之身，懷無心之心，有無有之有，託無存之存。上含道德之化，下包萬民之心〈卷三・聖人無常心篇〉。

> 物無大小，視之如身。爲之未有，治之未然，絕禍之首，起福之元。去我情欲，取民所安，安我智慮，歸之自然〈卷三・聖人無常心篇〉。

透過「身國關係」，《指歸》補充了在政治角色論中君、臣、民的線性思維的不足，對於《指歸》而言，政治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，或者，至少可以在那樣的互動過程中適度地自保：

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

是以，知足之人，體道同德，絕名除利，立我於無身。養務而不自生，與物而不自存〈卷二・民身孰親篇〉。

是故，建身爲國，誠以赤子之容，則是天下尊道貴德，各重其身，名勢爲垢，萬物爲塵〈卷四・含德之厚篇〉。

這種適度自保論及了被治者面臨政治活動或是政治取捨時的基本態度，當然這也是《指歸》談論政治作爲與決策時的基本方針，這個基本態度的極端化，就造成往「輕物重身」移動的向量：

常自然，故不可殺，處虛無，故不可中，細名輕物，故不可污；欲不欲，故能長榮〈卷二・民身孰親篇〉。

是以，含德之士，重身而輕天下〈卷四・含德之厚篇〉。

懂得這部分應世態度或是政治操作的人格，《指歸》以爲必然呈現出一種深諳自我觀照，同時身、神與政治（國）三種穩定關係的完美人格，[16] 這種人格才是《指歸》對於人間世寄予高度期待的人格：

---

[16] 事實上，這裡的身、神與國的關係，在《指歸》中還相應了「氣」的理解，將「重身」往養神與愛氣的方向作了論述：
我之所以爲我者，豈我也哉？我猶爲身者非身，身知所以爲身者，以我存也。而我之所以爲我者，以有神也。神之所以爲我者，道使然也。託道之數，留神知方，清靜爲本，虛無爲常，非心意之所能致，非思慮之所能然也〈卷三・聖人無常心篇〉。
建道抱德，攝精蓄神，體和襲弱，履地戴天。空虛寂泊，若亡若存，中外俱默，變化於玄。無爲無事，反樸歸眞，無法無度，與變俱然。抱小託大，牧養萬民，方圓先後，常與身存。體正神寧，傳嗣子孫。德積化流，洋溢無窮，衰而復盛，與天俱終。故治之於身，則性簡情易，心達治通，遠所不遠，明所不明。**重神愛氣**，輕物細明，思慮不惑，血氣和平。筋骨便利，耳目聰明，肌膚潤澤，面理有光。精神專固，生生青青，身體輕勁，美好難終。治之於家……治之於鄉〈卷三・善建篇〉。
修道於身，**愛氣養神**，益壽延年，其德如是，乃爲眞人……修道於國，則君信臣忠，仁義自生，禮樂自興，政平無私，其德如是，乃爲豐厚也，人主修道於天下，不言而化，不教而治，下之應上，信如影響，其德如是，乃爲普博〈修觀第五十四〉〈修之於身，其德乃眞－修之於天下，其德乃普注〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

道在於身，不在於野，化自於我，不由於彼〈卷二・大成若缺篇〉。

盛德之人，敦敦控控，若似不足，無形無容。簡情易性，化爲童蒙，無爲無事，若痴若聾。身體居一，神明千之，變化不可見，喜欲不可文，若閉若塞，獨與道存〈卷一・上士聞道篇〉。

質眞若淪，爲民玄則。生之以道，養之以德，導之以精神，和之以法式〈卷一・上士聞道篇〉。

是以明王聖主，損欲以虛心，虛心以平神，平神以知道〈卷四・以正治國篇〉。

《指歸》從共同生活與政治角色出現的必然性來論證政治統治的正當性，分析性地從普遍而抽象的「人」談起，進而談及「人群」，以及人群所構築的共同生活；《指歸》採取世俗與神聖的兩個路徑來說明這樣的活動的可能性，就前者而言，談的是政治作爲，理論上的安排必得透過適當地角色分界與職能分工來成就；就後者而言，則期待將政治生活過渡（回歸）到自然生活；不論是那一條路徑，《指歸》明白地揭示理想人格的必要性，這個聖人可以是政治場域的人格，但是更重要的，必得是體道的人格，這個人格無疑地是老莊哲學的結合體（陳麗桂，2001：121），而不論是成就政治場域的穩定秩序或是理想政治，或是進而將世人推回「共構存有」，都得依賴對於「無爲」這個自然之理的「恪守」（更精確地說是發現道與人的內在連繫），從「道」到整個宇宙的生成，體現了「無爲」；從「人」的出現、分殊回歸到共構存有，同樣也體現在對於「無爲」的期待中；串起這個從「道－宇宙生成－萬物－人－道」圖式的重要中介－「人」，如何可能扮演貫穿天地之間的重要角色，《指歸》將這個角色的成就推回到最早的生成理論系絡中，強調了透過「無爲」作爲回歸的可能預設，同時，藉由精鍊的人格－聖人－的出現，《指歸》規劃了如何從世俗政治出離與回歸自然的方法。

臺灣大學學術期刊資料庫

肆、統治術與無為

《指歸》將統治術的論述寄寓在「存有回歸」的證成上，沒有選擇逃避談論統治方法，而是採取寬廣地涵攝（這正是黃老學在漢代實踐的特色）而後收斂的方法，將統治術導向「無爲」，成就高度的統治美學，進而邊緣化「有爲」的政治操作而逕向自然的回歸，但是，不論是有爲的治術或是無爲的治術，「君主」的地位與主動性是無法取代，〈卷二・至柔篇〉清楚地說出這樣的基本預設：「主如天地，民如嬰兒。飲主之德，食主之和。陽出陰入，與道卷舒。君父在上，若有若無，天下惘惘。」在這樣「君本位」的政治操作中，統治術多樣性地開展：

> 是故，帝王根本，道爲元始。道失而德次之，德失而仁次之，仁失而義次之，義失而禮次之，禮失而亂次之。凡此五者，道之以一體而世主之所長短也〈卷一・上德不德篇〉。

《指歸》承接了《老子》的政治觀察，描述了統治術的變遷，變遷的根源來自於對「人」的觀察，〈卷六・民不畏死篇〉說：「故天下除嗜廢欲，樂生惡死者，皆重其神而愛其身，故形可制而事可禁也。」簡單地說，就是「人性」使得「形可制而事可禁」，[17] 所以，不同的統治術就應運而生。在《指歸》中出現了幾個「有爲」的政治操作：

---

[17] 本文並不就《指歸》的人性論作出進一步的討論，這個部分或者並不是《指歸》政治思想的重點，而祇是人生哲學的伸展，但是我們可以確定的是，「性」在《指歸》中的指涉十分清楚，「稟氣」顯然是《指歸》對於「性」非常重要而基礎的制定範疇，也因爲「稟氣」的概念讓統治術的變遷成爲可能而必要，這個部分當然也間接說到了《指歸》關於「因時」的政治主張；不過，《指歸》中的「性」顯然有其高層次的部分，這是特就人關於「自然」的承繼而言的，在強調「稟氣」差異的同時，《指歸》也樂觀地承認了回歸自然的可能，恰恰在於人從道所承繼而來的「性」，在〈卷六・知不知篇〉中就說「民俯而無放，仰而無效，敦慤忠正，各守醇性，惆惆洋洋，皆終天命。」非常清楚地點出人是具有「醇性」，是以能有機會「皆終天命」，聖人自然也是因爲這樣的自然本性的引導所以能應無爲之治的！至於性、情、命、意、欲的關連，在《指歸》中也提及，但非本文的重點，卻自成一套人生哲學，這部分可參陳廣忠（2001：545-552）。

臺灣人文藝術期刊資料庫

> 莊子曰：（虛無無爲，開導萬物，謂之道人。清淨因應，無所不爲，謂之德人。）兼愛萬物，博施無窮，謂之仁人。理名正實，處事之義，謂之義人。謙退辭讓，敬以守和，謂之禮人。先此五人，皆樂長生，尊厚德，貴高名，各愼其情性，任其聰明，道其所長，歸其所安，趨務舛馳，或否或然，變化殊方，建號萬差〈卷一・上德不德篇〉。

從這些「道其所長，歸其所安」各種稟氣所生的人格出發，《指歸》談到各種應運而生政治格局，這些政治格局包括了「上德之君，體道而存，神與化倫，德動玄冥，天下王之，莫有見聞，德歸萬物，皆曰自然」、「下德之君，體德而行，神與化遊，德配皇天，天下王之，或見或聞，德流萬物，復反其君」、「上仁之君……心意虛靜，神氣和順，管領天地，無不包裹……養生處德，愛民如子……法禁平和，號令寬柔，舉措得時，天下歡喜」、「上義之君……好舉大功，以建鴻號，樂爲福始，惡爲禍先，秉權操變，以度時世，崇仁勵義，以臨萬民……嚴而不酷，察而不刻，原始定終，立勢御民……號令必信，制分別明，綱要而不疎，法正而不淫，萬事決於臣下，權勢獨斷於君」、「上禮之君……舉事則陰陽，發號順四時，紀綱百變，網羅人心，尊寵君父，卑損臣子，正上下，明差等，序長幼，別夫婦，合人倫，循交友……絕人所不能以，強人所不能行，勞神傷性，事眾費煩……大道滅絕，仁德不興，天心不洽，四位失常」〈卷一・上德不德篇〉，這麼多種有爲的政治操作，我們看到的是由道而德而仁而義而禮的逐層盪落的政治統治，《指歸》認爲世間政治格局的開展配合了道的世俗化，前一個階段的核心價值的流失，代表向下的流動，也代表統治的煩瑣化與去效率化，這正是「道之以一體而世主之所長短」的原因，同時也是嚴遵「與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善」的原因，從這個層面言，《指歸》在歷史變動的前提下並沒有完全否定以儒家式理解爲主軸的統治方法，不過，對於「禮」《指歸》有著十分強烈的批判：

> 夫禮之爲事也，中外相違，華盛而實毀，末隆而本衰。禮薄於忠，

臺灣大學學術期刊資料庫

> 權輕於威，信不及義，德不逮仁。爲治之末，爲亂之元詐僞所起，忿爭所因。故制禮作樂，改正易服，進退威儀，動有常節，先識來事，以明得失，此道之華而德之末也，一時之法，一隅之術也。非所以當無窮之世，通異方之俗者。是故，禍亂之所由生，愚惑之所由作也〈卷一・上德不德篇〉。

「禮」與「義」之屬在《管子・心術》與《管子・內業》中都出現過，可以看得出這是稷下學的道家與儒家通聲息之處（郭沫若，1996：168），「禮」的復興與時代化是漢初國家建構非常重要的支柱，從叔孫通、陸賈、賈誼、晁錯到董仲舒或者相對應的高祖、文帝、景帝到武帝，莫不是在「禮」的框架下企圖逐步地從軍功集團手中回收政治權力，透過「禮」重建與進而穩定了漢初政治社群的集體認同（林俊宏，2002：150-153），固然，《指歸》在這樣的儒學國家化的基調下，承認了儒家某些治術在時變下的價值，卻不是表示對於儒家統治術內容的高度肯定，在很多的篇章中，《指歸》明確地回應著儒家統治術的不足：

> 是故，絕聖棄智，除仁去義。發道之心，揚德之義〈卷二・至柔篇〉。

> 是以聖人，釋仁去義，歸於大道，絕智廢教，求之於己〈卷三・爲學日益篇〉。

這些先秦儒家強調的基本價值，本來是漢代國家意識形態定調的重要依歸，同時也是歷史的選擇（朱貽庭，2003：196-201），《指歸》在肯定這些先秦儒家理念的同時，卻也明白地點出這類的政治操作走向煩瑣與無效率，有其思維本質上的宿命，〈卷二・道生一篇〉中言「故眾人之數，變愚爲智，化弱爲強，去微歸顯，被隱爲彰，暴寵爭遂，死於榮名。聖人之教則反之。」這種思維本質上的宿命，造成了無法以「有窮之術應無窮之變」，根本上就是一種錯置而無益於治：

> 仁愛爲之術也有分，而物類之仰化也無窮，操有分之制以授無窮之勢，其不相贍，猶川而益之以泣也〈老子指歸輯佚・天地不仁篇〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

其次，《指歸》強調了「名實」與「法令」或是「法術」的重要性：

> 法出於臣，秉之在君；令出於君，飾之在臣。臣之所名，君之所覆也；臣之所事，君之所謀也。臣名不正，自喪大命。故君道在陰，臣道在陽，君主專制，臣主定名；君臣隔塞，萬世自明。故人君有分，群臣有職，審分明職，不可相代，各守其圓，大道乃得，萬事自明，寂然無事，無所不剋。臣行君道，則滅其身，君行臣事，必傷其國〈卷六・民不畏死篇〉。

「名實相嵌」或是進一步的「名實相符」，本來就是將代表職能（function）的符號與職能本身連結一起的整體宇宙論的思維產物（張東蓀，1946：120-135），這些職能彼此有互補性、取代性或是本末關係，構築了宇宙整體的認識與圖式，人世間的共同生活與秩序，基本上就落在這樣的圖式之中，尋求與宇宙生成的對應便成爲統治活動的基本認知，在《指歸》中對於名實的講求，強調「正」的價值理念，就是這種思維的呈現，進而認知爲一個必要的活動：

> 正名以覆實，審實以督名〈卷四・以正治國篇〉。

> 名之與實，若月若日。一名正而國家昌，一名奇而國家役〈卷四・以正治國篇〉。

「勘正」（「正」的核心，進而可以是「戡正」）名實關係不僅是政治口號而已，同時必須有實際的行動配合，「循名責實」、「參伍效驗」或是「一應於法」顯然是政治實踐中有效的方法，在法家的政治思維中，透過法術勢合一的政治操作確保了政治權力進而是國家大利，其間的刑賞二柄正是使得名實關係得以緊緊相扣的重要手段，《指歸》從黃老道家思維中也得到類似的思考，認爲名實的勘正是政治統治極爲重要的一環，而法術的參用可以確保名實相符的得致：

> 將相明知，人君有道，民務耕織，多積爲好。鄙樸在上，柔弱爲右，貴忠敬信，下力賤巧。**法明俗定，上下相保**，未令而民從，不

臺灣大學學術期刊資料庫

> 戰而敵恐，求利者不議難勝，趨名者不圖無罪。玦然獨安，百姓不擾。損知棄爲，復歸太古〈卷七・小國寡民篇〉。
>
> 法術相參，故能大通〈卷四・以正治國篇〉。

名實相符與法令的強調，在《指歸》中以同一個治理的系絡出現，而且顯然相爲表裡互相爲用，究其實，這特爲君臣關係的延伸，也是《指歸》中君臣論述的核心所在；名實相符的要求是「正」，對於「不正」的矯治則有幾個層次的措施可用：或化，或禁，或制，或伐，〈卷四・以正治國篇〉就說：「養國之密，無有所常……大小相遇，以正相望。失正則化之，不從則禁之，不止則制之，不伏則伐之。」這是**一組從政治教化到刑治的統治術，在統治術的光譜上，是一個允許因應環境與統治對象的對應移動**，但是，這麼濃厚由儒家到法家氣味的移動，《指歸》卻在道家治術的期待中建立基礎：

> 是以明王聖主，損欲以虛心，虛心以平神，平神以知道，得道以正心，正心以正身，正身以正家，正家以正法，正法以正名，正名以正國〈卷四・以正治國篇〉。

《指歸》在這裡很清楚地受到「適（敵）者生爭，不諶（戡）不定，凡諶之極，在刑與德」《黃帝四經・觀》的影響，「定分止爭」透過「刑」的矯治有時是極爲必要，延續這樣的理解，《指歸》從陰陽與刑德的配合上作了更進一步的陳述。

《指歸》在論統治術時延續了宇宙生成論述的主張，進一步把「陰氣」與「陽氣」從物質的層次抽繹到屬性的層次，透過陰陽兩種屬性的交互作用以及作用的比重，將自然與人事作了有效的連結：

> 是故，鬼神治陰，聖人治陽，治陰者殺偶，治陽者殺奇……故動於陰者，鬼神周之；動於陽者，聖人制之，唯無所爲者，莫能敗之。聖人在上，奇不得起，詐不得生，故鬼以其神養物於陰，聖人以其道養物於陽。福因陰始，德因陽終，鬼神降其澤，聖人流其恩，交歸萬物，若性自然，流道沉德，恰如同眞〈卷四・治大國篇〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

這裡所說的「陰」、「陽」並不是指涉到「氣」的物質層次，說的是由物延展出來的「質性」，而且與刑德或是文武相互爲用：

> 故天地之道，一陰一陽。陽氣主德，陰氣主刑，刑德相反，和在中央。春生夏長，秋收冬藏，終而復始，廢而又興。陽終反陰，陰終反陽，陰陽相反，以至無窮〈卷四・以正治國篇〉。

> 故王道人事，一柔一剛。一文一武，中正爲經。剛柔相反，兵與德連，兵終反德，德終反兵，兵德相保，法在中央。法術相參，故能大通〈卷四・以正治國篇〉。

關於這部分的論述，清楚地是關於**「道作為規律」的技術性轉折**，我們可以清楚地在《黃帝四經》與《管子》中找到類似的說法：

> 是故贏陰布德，重陽長，晝氣開民功者，所以食之也；宿陰脩陽，重陰長，夜氣閉地孕者，所以繼之也；不靡不黑，而正之以刑與德……刑德皇皇，日月相望，以明其當，而盈絀無匡《黃帝四經・觀》。

> 是故陰陽者，天地之大理也，四時者，陰陽之大經也，刑德者四時之合也，刑德合於時則生福，詭則生禍《管子・四時》。

> 天有死生之時，國有死生之政；因天之生也養生謂之文，因天之殺也伐死謂之武；文武並行則天下從矣……審於行文武之道，則天下賓矣《黃帝四經・君正》。

> 動靜參於天地謂之文，誅應時當謂之武……文則明，武則強，明則得天，武則盛行，參於天地，闔於民心，文武並立，合之曰上同，可以定天下，可以安一國《黃帝四經・四度》。

黃老道家在「因天之時」的基本條件下主張先文後武，德主刑輔，這是從自然與人事對應的關係中，道家柔性統治觀點所標誌出的統治手法，標榜人世治理符應天地之道，這組結合了刑德與陰陽四時對應的思想，同樣在

臺灣大學學術期刊資料庫

漢初董仲舒關於陰陽、天人類感的思想中出現。[18] 就統治而言，注重的是實效，而不是就比例與對稱時間上著眼，時變的特性以及柔性統治應當才是這類論述的基本關懷，《黃帝四經・姓爭》中言「夫天地之道，寒涅熱溼，不能並立，剛柔陰陽，固不兩行，兩相養，時相成，居則有法，動作循名，其事若易成。」的操作說的正是這種「時變是守，因時而作」的操作，這種黃老思維，爲漢代的政治論述確立了一條與無爲政治搭配的基本統治軸線；《指歸》承繼這種與時俱化的理念進而發展出一套類似「當斷不斷，反受其亂」的統治判斷：

> 生爲殺元，殺爲生首，二者相形，吉兇【著矣】。故知生而不知殺者，逆天之紀也，知殺而不知生者，反地之要也。故喜怒有分，生殺有節，受天之殃，得地之罰。當怒不怒，子爲豺狼，兄爲兕虎。當斗不斗，妻爲敵國，妾爲大寇。當殺不殺，受天之害，爲物所制。當喜不喜，蒙天之災，獲地之咎。當生不生，人君失國，庶人沒命〈卷六・勇敢篇〉。

> 故生之而爲福者，天下之所祐；生之爲禍者，天地之所惡也。養天下之所惡者，傷天地之所祐，養天地之所祐者，傷天地之所惡。一反一覆，或爲玄德，一覆一反，或爲玄賊。父事天地，子孫是得。故長養而後世昌，生當生也；生物而後亡者。生當亡也；殺戮而福至者，殺當亡也；喪物而禍來者，殺當生也。天之所惡，不敢活也；天之所祐，不敢殺也；天之所損，不敢與也；天之所益，不敢奪也。是故，敢於不敢者之敢，動與天同符，靜與地同極〈卷六・勇敢篇〉。

這種「始於文而卒於武，天地之道也……三時成功，一時刑殺，天地之道

---

[18] 《春秋繁露》言「天出陽，爲暖以生之；地出陰，爲清以成之；不暖不生，不清不成。然而計其多少之分，則暖暑居百，而清寒居一。德教之與刑罰，猶此也。故聖人多其愛而少其嚴，厚其德而簡其刑，以此配天」（第十二卷・基義第五十三章）另外《漢書・董仲舒傳》載「故聖人法天而立道，亦溥愛而亡私，布德施仁以厚之，設誼立禮以導之。春者天之所以生也，仁者君之所以愛也；夏者天之所以長也，德者君之所以養也；霜者天之所以殺也，刑者君之所以罰也，由此言之，天人之徵，古今之道也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

也」《黃帝四經・論約》的刑德相養文武並行的論述，配合上因時而動的政治判斷或是決策，從自然的運行爲政治生活提供了一個倫理學的基礎（薩拉・奎因，1994：288）。

《指歸》文本中的統治術系絡，並沒有完全忽視或是否定有爲的政治主張，反而還承認了部分治術的效度，這是《指歸》極爲務實的一面。然而，這些治術顯然還不能證成良善的政治後果，仍舊得向無爲的理念與治道回歸，從有爲的術回歸無爲的道，顯然是「是以聖人，上原道德之意，下揆天地之心」〈卷二・民身孰親篇〉的必然結果，這裡的「道德之意」正是內在於（同時也外蘊）萬物的「一」，「一」的具體實踐就在「無爲」。《指歸》清楚地交代了從有爲向無爲的思路：

> 道德之教，自然是也。自然之驗，影響是也。凡事有形聲，取捨有影響，非獨萬物而已也。夫形動不生形而生影，聲動不生聲而生響，無不生無而生有，覆不生覆而生反。故道者以無爲爲治，而知者爲多事爲擾，嬰兒以不之益，高年以多事損。由此觀之，愚爲智巧之形也，智巧爲愚之影也。無爲，（逐）【遂】事之聲也，遂事，無爲之響也；智巧，擾亂之羅也；有爲，敗事之網也〈卷六・知不知篇〉。

> 是以，將取天下，常於無事，不言爲術，無爲爲教。無欲爲寶，不知爲要，能行以道，無不開導〈卷三・爲學日益篇〉。

谷神子在註〈上德不德篇〉時說：「夫禮制一時，時移則禮別，今以一時之禮制無窮之俗，猶膠柱刻舟調琴執尺，故不可經遠也。」這固然是對於「禮」的肯定，卻也從「是故，禍亂之所由生，愚惑之所由作也」進行了否定，因爲有爲之術不僅「不可經遠」而且「猶川而益之以泣也」〈老子指歸輯佚・天地不仁篇〉是無益於真正的「治」。在「無爲」的基本方針下，《指歸》談論了一系列與道家思維密切相關的「治術」。第一個部分是「虛靜與因」：

> 去知去慮，虛心專氣，清靜因應，則天之心，順地之意〈卷二・大成若缺篇〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 聖人之道，深微浩遠，魁魁忽忽，冥冥昭昭，虛無寂泊，萬物以往……欲治天下，還反其身，靜爲虛户，虛爲道門〈卷一・上士聞道篇〉。

「虛與靜」是自身精神狀態的描述與體悟，《指歸》在這裡展現的的理解，顯然與《老子》一書中的看法是相繫的，都道出了「主靜是跨接道術的重要條件」的基本理解，《老子》力陳「致守虛靜」的重要，原因在於「觀復」，這裡的「觀復」其實就是洞察「道」的運動有一個向本根回歸的必然性，《老子》說這是「靜」，也是「復命」，說穿了這就是一個亙久不變的規律－「常」，從存有的「動」到復命的「靜」，《老子》從中教導我們的是關於「常」的體悟，知道了「常」的規律，自然能夠輕鬆地掌握到生命的真義，進而對於秩序也會有更深一層的認知，所以《老子》才說「知常曰明，不知常，妄作，凶。」〈十六章〉，這裡標舉的不是「動」而是「靜」，而且不是「動靜」的「靜」，應該說是「常靜」，《老子》的「靜」（注意，老子的虛、靜、柔、弱是同質性的概念）是關乎治術的，論者以爲「道家言主術歸於清靜無爲，其大用有二：一則存於人君，虛心弱志，不爲物先倡；一則施之天下，簡政省事，我好靜而民自正。老子於二者皆有所發明」（張舜徽，1990：70）。《漢書・藝文志》也說「清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術。」這是關於聖人依道治理的主張，「虛靜」不僅是一種聖人自我的要求與自持，當然也是在人與「道」之間架設的橋樑，是「幾於道」的重要條件。

《指歸》中接著將「虛靜」向「因」的方向移動，〈卷五・江海篇〉說：「不爭之德，**因人之力**，與道變化，於神窮極，唯棄知者，能順其則。」〈卷五・其安易持篇〉也說：「人窮事敗者，釋自然而任知力。」很明顯的，「虛靜」是一種消解己身主觀意志的方法，唯有如此，才能不受環境變動的影響，明確地依道而行，這就是「唯棄知者，能順其則」的真義，所以說，「虛靜」的方法可以得到「因」的能力，這裡的「因」是「因而任之」的意思，這明顯是對於《管子・心術上》所說「因也者，舍己而以物爲法者」以及「因者，因其能者言其所用也」的延伸，說明了「泯除私見而以客觀事物爲準則」以及「順任人物的長處來發揮最大的作用」兩種

臺灣大學學術期刊資料庫

意義（陳鼓應，2003：38），傳達了「因時」、「因人」之義，更重要的是傳達了「因任自然」（而非任個人知力）的訊息，《指歸》以爲在無時無刻的變動中能夠遵循（其實就是「因」）終極的「常」－自然，就是最好的因應：

> 是以聖人，不爲有，不爲亡，不爲死，不爲生，游於無有之際，處於死生之間，變化因應，自然爲常……不爲生業，不爲起事，不加以仁，不施以利，教以不能，導以無識，絕民所樂，以順民情，縱民所惡，以得民意也……是以君子，動未始之始，靜無無之無，布道施得，變化於玄。怒於不怒，言於不言，攻於不敢，首於無端。威於不武，抱怨未萌，圖難於易，治其本根，絕之未兆，使不得然……是以聖人之建功也，微故能顯，幽故能明，小故能大，隱故能彰〈卷五・爲無爲篇〉。

> 夫何故哉？因道任天，不事之故，使民自然也〈卷二・大成若缺篇〉。

基本上，在「虛」、「靜」與「因」三個概念中，「虛」與「靜」都可以視爲是基本的爲治之方，「因」則是兩者的外部效果，當然，「靜」有時指向行爲主體的去中心化，有時也指向特定良好的政治後果，從「無爲之治」的角度來看，蒙培元就以爲「虛」是指對於統治者自身，而「靜」則是偏向百姓萬物的（蒙培元，1993：111-124），這一個理論系絡明顯地從老莊道家到黃老道家都接受，《管子・心術上》言「有道之君，其處也，若無知，其應物也，若偶之，靜因之道也。」說明了黃老道家強調君主的虛靜是保有統率之勢的重要基礎，「因」是藉由「虛靜」體現的一種能力及效果，〈心術上〉中復言「人主立於陰，陰者靜，陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜而自得。」先且不管《管子》的真僞以及〈心術上〉對於陰陽的看法，這裡反映出的是統治主體的內在沈澱、自我主觀的拋棄以及向道的回歸，虛靜代表了開放的向度，所以能夠體道，因此能夠「潔其宮，開其門，去私毋言，神明若存。」〈心術上〉「因」是對於道的開展的掌握，所需要的正是靈台的清明，虛靜的內刑就是在培養這種清明，關

臺灣大學學術期刊資料庫

於這點在《慎子・因循》也有所承繼：「天道因則大，化則細，因也者，因人之情也，人莫自爲也，化而使之爲我，則莫可得而用矣。」這種「順道而成」的「因」強調了某種掌握時機的重要性，這正是《黃帝四經・姓爭》中所言「靜作得時，天地與之，靜作失時，天地奪之」的意義。整地來說，《指歸》中的「虛靜與因」受到了老學以至於黃學的雙重影響，這種虛己正靜而重因的統治術，在於避免過分主觀造成的錯誤判斷，同時其目的在於透過於他人或是天時的因藉，使得君王不必耗時於事必躬親的窘境之中。合而言之，因爲「虛」故能消除掉主觀心知的作用力，掌握到道的律動，也才能夠因時順勢地操持政治，這就是一種「由虛而實」到「由實則神」的政治實踐（陳麗桂，2001：131）也是《指歸》在〈卷二・《黃帝四經・稱》所說的「弗爲而自成，因而建事」的無爲之術。

第二個部分是「和」。「和」是一個多層次概念範疇，[19] 粗略地看，「和」可以具有以下幾種概念內容：

1. 某種「道」的屬性。《指歸》從其他的屬性來描述這個屬性：

> 夫和之於物也，剛而不折，柔而不卷，在天爲繩，在地爲准，在陽爲規，在陰爲矩〈卷七・天之道篇〉。
>
> 靜爲虛户，虛爲道門，泊爲神本，寂爲和根〈卷一・上士聞道篇〉。
>
> 是以聖人，爲之以反，守之以和，與時俯仰，因物變化〈卷一・得一篇〉。

2.「和氣」。作爲與清濁二氣對偶的另一個概念，它代表了陰陽兩氣的和合態：

> 天高而清明，地厚而順寧，陰陽交通，和氣流行，泊然無爲，萬物自生也〈卷七・天地不仁篇〉。

---

[19] 陳廣忠在《中國道家新論》一書曾就「和」在《指歸》中的使用，作出了分類，以爲「和」有多個含義：⑴精氣；⑵自然律；⑶精神境界；⑷中和位置；⑸含和柔弱；⑹自然祥和之氣；⑺仁愛恩澤；⑻協調運行的規律；⑼一種心態。本文有些看法與陳氏同，但不見得採取同樣的看法，較爲細緻的論述，請參陳廣忠（2001：552-554）。

臺灣大學學術期刊資料庫

天地所由，物類所以，道爲之元，德爲之始，神明爲宗，太和爲祖〈卷一・上德不德篇〉。

3.「和同」的和。這裡的「和」是動詞，也是名詞，是一個連續的概念，意謂著朝向某種穩定和諧態的發展、發展的規律以及發展的結果：

質眞若淪，爲民玄則。生之以道，養之以德，導之以精神，和之以法式〈卷一・上士聞道篇〉。

故，和者，道德之用，神明之輔，天地之制，群生所處，萬方之要，自然之府，百祥之門，萬福之户也〈卷七・天之道篇〉。

4. 主觀意志涉入的「和」。動作與結果合致的「和」，這部分的「和」顯然不是《指歸》所強調的：

故萬物不可和也，天地不可適也。和之則失和，適之則失適。弗和而後能和之，弗適而後能適之也〈卷六・知不知篇〉。

5. 德澤。代表了統治者（尤其是專指聖王）所獨具，體道之後應爲帝王的特質：

當此之時，主如天地，民如嬰兒，飲主之德，食主之和〈卷二・至柔篇〉。

《指歸》中的「和」除了作爲屬性與規律的意義之外，除了強調「和光同塵」的《老子》義，也強調了身段上的「柔軟」以及主體的消解，從《老子》義理的「和」試圖轉向到《莊子》義理的「主體游牧」，《指歸》充分吸收老莊道家在哲思上的成就，展現了由政治而生命、由人而萬物的思想翻飛，這是「無爲」統治美學的一種極致呈現。延續這樣的理解，《指歸》中進一步談到了「化」，「化」是《指歸》在談論宇宙生成論時極爲重要的概念，它代表了「化生」或是「主體與客體冥合」的一個過程，強調非主觀力量強加的和合過程：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 道之爲化也，始於無，終於末，存於不存，貸於不貸，動而萬物成，靜而天下遂也〈卷一・上士聞道篇〉。
>
> 故不道之道，不德之德，正之元也；不名之名，不功而功，化之根也《老子指歸輯佚・道可道篇》。

「化」不限於「變化」，反而在陳述變化的根源，不是不確定性，而是不受限囿的可能性，《莊子・逍遙遊》的「鯤化爲鵬」可以說是這類道家自由思維的源頭，《指歸》理解政治生活的良善可能，不在於道德圈定方正的儒家美學，而在於安生適性無所拘執的道家美學，政治生活的良善在於高度的自由，也根基於生命無所窒礙的自由，「化」正是連繫《莊子》與《指歸》在「無爲」理念上的重要概念，從「和」到「化」恰好也標誌了《指歸》由老而莊的部分思維轉折。[20]

另一個部分是「嗇」。這是《老子・五十九章》言「治人事天莫若嗇，夫唯嗇是謂早服，早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母可以長久，是謂深根固柢長生久視之道」的進一步闡釋，《說文通訓定聲》說：「嗇字本訓當爲收穀，即穡之古文也。」「嗇」本主收藏之義，衍爲愛而不用之義，《老子》之意當爲收藏其神形而不用，以歸於無爲也（老子正詁，1968：123），這樣說來，「嗇」如同「虛靜」一樣從消極的意含中透出蓄藏的積極，還帶有一種自根本固藏的動機，王弼云「圖其根然後營末，乃得其終也」《老子注・五十九章》，點出了《老子》蘊積極於消極之中的深意；透過「嗇」的概念讓我們或許可以替《老子》（道家）的「無爲」先作個辯解，至少「無爲」就不當從「無所作爲」一義上理解，從「早服」、「重積德」、「可以有國」到「長生久視之道」，說的並不是什麼事都不做，反而有「知機蓄藏」的深意；

---

[20] 關於「和」的老莊品味轉折，陳麗桂於〈《老子指歸》的聖人論〉一文中有很簡要卻深刻的陳述，本文也認爲《指歸》固然是解《老子》之作，但是在氣味上，卻不時出現《莊子》的身影，特別是「由和到化」的論述過程，《指歸》從政治而生命，從人而萬物，將老莊道家統治的美學清楚地示現，而且也揭示出《指歸》中十分濃郁的莊子意境！有關於「和」中的老莊思維轉折，請參陳麗桂（2001：117-145）。

臺灣人文學術期刊資料庫

《指歸》在一些篇章中也肯定了這樣的理解：

> 治之未亂，正之未傾。禁姦之本，制僞之端，閉邪之户，塞枉之門。萌芽未動，形兆未生，絕之未見，滅之未存。教以無教，導以無名，狀以無形；治不得起，亂不得生，天下無爲，性命自然〈卷五・其安易持篇〉。

> 故治國之道，生民之本，嗇爲祖宗〈卷四・方而不割篇〉。

> 爲嗇之道，不施不予，儉愛微妙，盈若無有，誠通其意，可以長久，形小神大，至於萬倍，一以載萬，故能輕舉，一以物然，與天同道，根深蒂固，與神明處，眞人所體，聖人所保也〈卷四・方而不割篇〉。

> 治國者，當愛民財，不爲奢泰；治身者當愛精氣，不爲放逸。夫獨愛民財，愛精氣，則能先得天道也〈守道第五十九〉〈（治人事天）莫若嗇，夫唯嗇，是謂早服注〉。

> 欲治天下，還反其身，靜爲虛户，虛爲道門，泊爲神本，寂爲和根，嗇爲氣容，微爲事功〈卷一・上士聞道篇〉。

《指歸》與《老子》不同的地方在於將「知機蓄藏」從「時」向「身」過渡，從「判斷」與「統治應變的能量」往「愛氣養身」的方向作移動，這當然是受到氣化的宇宙生成論的時代氛圍所影響，特別是《指歸》把「嗇」拉高到與虛、靜、泊、寂、和一樣的思想高度，進而明白地把《老子》思維意圖作了政治性的延展，更豐富地補充了政治活動與自然的理論連繫！

上述的這些原則看來是統治術的張本（當然，應當還包含像是謙、弱、卑下等等成爲聖人的條件），同時也是處世應對之術，也就是說，這些無爲治術不僅對於統治者是重要的，對於被治者的重要性也不遑多讓：

> 是故，虛、無、清、靜、微、寡、柔、弱、卑、損、時、和、吝，凡此十三，生之徒；實、有、濁、擾、顯、眾、綱、高、強、滿、過、泰、費，此十三者，死之徒也。夫何故哉？聖人之道，動有

臺灣大學學術期刊資料庫

所因，靜有所應。四支九竅，凡此十三，死生之外具也；虛實之事，剛柔之變，死生之內數也。故以十三言諸〈卷三・出生入死篇〉。

夫虛生充實，無生常存，清則聰達，靜則內明，微生彰顯，寡則生眾，柔生剛健，弱生堅強，卑則生高，損則生益，時則通達，和則得中，吝則有餘。**是謂益生**〈卷三・出生入死篇〉。

實生空虛，有生消亡，濁生聽塞，擾則失明，顯則生微，眾則生寡，剛則柔羣，強生弱殃，高生卑賤，滿生損空，過則閉塞，泰則窮困，費則招禍，是俱不祥〈卷三・出生入死篇〉。

畢竟，政治生活的開展不單單是「聖人」的問題，統治者在共時上祇有一個，被治者就數量上是絕大多數的，「無爲」的治術未嘗不可是從多數的被治者出發的一種思考，所以，看來是統治術的理念就可以輕易地轉爲被治者應治的操持，《指歸》顯然以爲失去了被治者的視角，就沒有好的統治可能，也唯有從自然存有的角度出發，才會有和諧的政治社會群體：

故生生趨利，爲死之元也；無身去利，爲生之根也。雖下無名，可以無患；卑賤污辱，可以無咎；蔬食藜羹，可以長厭；布衣鹿裘，可以長好；無以民爲，可以康寧；無以生爲，可以長久。是故，能除分損己，至於無取，臥則如尸，立則如表，不異變化，不殊生死，不貴侯王，不賤奴虜，唯在所遇，聽造化者，煞之不憂，生之不喜，然後與道爲人，與天地友，長生久視，終而復始，富貴無期，爲天下市〈卷七・人之飢篇〉。

既以爲人，已愈佚；盡以治人，己益明；既以生人，已愈壽；盡以教人，已以益。既陽且陰，陰而又陽，利而不害，與天地同。生而不殺，與神明通，建德流澤，常處顯榮。辭巧讓福；歸於無名，爲而不恃，與德俱行〈卷七・信言不美篇〉。

另外，「無爲」治術也可以用在「大國與小國」的政治格局中。因爲「國有大小，地有險易，民有眾寡，貨有多少，形有高卑，塗有遠近，勢有強

臺灣大學學術期刊資料庫

弱，權有輕重」〈卷七・小國寡民篇〉，「大國」與「小國」的立國心態是有差異的：

> 上而取人者，形大勢豐，德博權重，人之所利也。下而取於人者，地狹民少，權輕德鮮，人之所易也。故不戰而壞人之邑，不攻而降人之城，地廣號尊，宗廟顯，功德流，是大國之所期也。交於大國，接和結親，歲有災害，陘大國憂之，鄰國難至，則大國救之。屈一人之下，伸萬人之上，社稷尊，宗朝顯，延於無窮，小國之所願也〈卷四・大國篇〉。

大國與小國的互動恰恰充滿了這種以利益爲考量的理性行爲，因而，可能相應而生不同的治理心態：

> 是故，名王聖主之處大國也，施而不以置，下而不以求。地裹諸侯之國，而無所不畏，德包諸侯之力，而無所不事。折節下之，以附人意；忠廉誠信，以先士（史）【吏】；割地東西，以招賢俊；疾耕力織，以（衰）【褒】畜積；結從連橫，以戒不虞〈卷四・大國篇〉。

> 其處小弱也，因道而動，修理而行。富以舟輿，實以甲兵。忠順誠素，尚樸貴耕。耕織有分。不取民有，上下和集，親如父子。君如腹心，民如形體，國專和一，可與俱死。上下順從。可與鄰市〈卷四・大國篇〉。

不過，《指歸》以爲真正的明主聖王，不應當限囿在這樣的格局之中，因爲「大勝小，易勝險，富勝貧，眾勝寡，高勝卑，近勝遠，強勝弱，輕勝重，物之理也」〈卷七・小國寡民篇〉。但是「強弱在將，安危在相，得失在主，存亡在道，天無常與，民無常處，有德者歸之，無德者見背，自然之道也」〈卷七・小國寡民篇〉也就是說，《指歸》十分清楚地是採取「不以爲大」的態度，這種「唯有道者無所不制」〈卷七・小國寡民篇〉的統治觀念，正是「無爲」治術的呈現：

臺灣大學學術期刊資料庫

> 是故，自古及今，天下之牝，以靜勝牡，千世不易，萬世不變，夫何故哉？以虛受實，以無應有，不以爲大，務以爲小，不以爲高，常以爲卑也〈卷四・大國篇〉。

通篇來看，《指歸》在談論到統治術時，幾乎全部寄望在君主身上，這是因爲「主者，天下之心也，氣感而體應，心動而身隨」〈卷四・以正治國篇〉，所以，「主好知，則民僞；主好利，則民禍；主好賞，則民困；主好罰，則民怨；何則，事由之主，行事在臣；賞出於主，財出於民；法出於主，受之在臣；主有所欲，天下嚮風」〈卷四・以正治國篇〉，說明了任何政治決策的後果都與君主的角色、人格乃至於行事深深地相嵌在一起；職是，《指歸》認爲「人主誠能爲無爲之爲，則天下之心皆無所之，被道含德，無私無求，無令無法，萬民自化。人主誠能事無事之事，則天下無効無象，無知無識，不賞不與，萬民自富；人主誠能安無靜之靜，樂無清之清，則天下不學不問，無聞無見，無刑無罰，萬民自正；人主誠能欲不欲之欲，則天下心虛志平，大身細物，動而反正，靜而歸足，不拘不制，萬民自樸」〈卷四・以正治國篇〉。明王聖主與「無爲」全然劃上了等號，[21] 這種「執道之符，操德之信」的人格，才能成就「未動而天下應，未令而萬物然」〈卷七・柔弱於水篇〉的無爲功業，或許，《指歸》中的「無爲」不免帶有「上無爲下無所不爲」的色彩，一如〈卷七・信言不美篇〉中所言「故總安危之大範，秉治亂之至要，使海內之士，盡忠竭能，分職奉公，以寧其上，權勢流行，威德隆盛者，知也。」然而，當我們回顧《指歸》對於回歸自然的期待時，我們會發現「無法度而天下賓，無賞罰而名實得，隱武藏威，無所不勝，棄捐戰伐，無所不克。無號令民自正，無文章而海內自明，無符璽而天下自信，無度數而萬物自均」〈卷二・大成若缺篇〉可能不足以體現《指歸》的終極關懷，反而「以道爲父，以德

---

[21] 《中國老學史》中以爲「無爲主張也要求人民無爲」，在某個意義上過份地強調了「民」的主觀意志，固然，該書也認爲「人民原始自然的渾沌狀態就是無爲，很多處描述了這種狀態，實際上就是主張愚民政策」，不過，就《指歸》文本系絡讀來，並沒有將普遍而集體的「民」放到這樣的一個行動高度或是位置，君主才是眞正的政治發動者，應當是《指歸》基本的思維預設。請參熊鐵基等著（1995：179）。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲母，神明爲師，太和爲友。清靜爲常，平易爲主，天地爲法，陰陽爲象。日月爲儀，萬物爲表，因應爲元，誠信爲首……是以，民如胎穀，主如赤子，智僞無因而生，巧故無由而起。萬物齊均，莫有盈損，和洽順從，萬物豐茂。鬼神與人，合而俱市，動於自然，各施所有，寂如無君，怕（泊）如無鬼，萬物盡生，民人盡壽，終其天年，莫有傷夭」〈卷四・治大國篇〉的「無爲」，或是「故聖人之爲君也，猶心之於我，我之於身也。不知以因道，不欲以應天，無爲以道世，無事以養民。玄玄默默，使化自得，上與神明同意，下與萬物同心。動與之反，靜與之存，空虛寂泊，使物自然」的「無爲」〈卷二・不出戶篇〉，才更加貼近《指歸》理想治術的究極！

伍、結　語

《莊子・應帝王》的終篇寓言－「渾沌」，清楚地道出了政治生活的不可避免，同時也由此開展向自然素樸回歸的企求，道家的基本關懷明顯落實於此，「無爲」因此成爲道家在回歸路途上的重要憑藉，這個概念簇（劉笑敢，1997：39）固然有著「爲用」的意義，卻並不是完全落在「治」的範疇，「無爲」不僅是一套治方，同時在起始與終極處都和「自然」緊密相扣，〈卷二・大成若缺篇〉就說得極爲清楚：「道德無爲而神明然矣，神明無爲而太和自起，太和無爲而萬物自理……陰物穴居，陽物巢處，水動潤下，萬物青青，春生夏長，秋成冬熟，皆歸於土，非有政教，物自然也。」我們發現《指歸》文本中的「無爲」是依傍著「道」的逐層開展而開展，也是貫穿由道而政治的重要精神，可以體現在由自身而天下的連繫性上。這種思維來自於古代中國關於身國論述的延展（兩漢有著更可觀的發展），《漢書・藝文志》記載：「房中者，情性之極，至道之際，是以聖王制外樂以禁內情，而爲之節文。傳曰：『先王之作樂，所以節百事也。』樂而有節，則和平壽考，及迷者弗顧，以生疾而隕性命。……方技者，皆生生之具，王官之一守也。太古有岐伯、俞拊，中世有扁鵲、秦和（或爲醫和），蓋論病以及國，原診以知政。」這兩者充分地顯示出身體與國家或是身體與政治生活的共通性，在古代中國政治思想中所佔有的地位，《指歸》與《河上公注》這兩部可能是同時期的著作，都紹述了這樣的傳統，

臺灣士學學術期刊資料庫

從身的概念理解、組成與治理出發，論述了國家（政治生活）治理的可能性，《河上公注》說了許多關於治國與治身的論，終極處則在於「無爲」：

> 謂聖人治國與治身同也，除嗜欲，去煩亂，懷道抱一，守五神也，和柔謙讓，不處權也，愛精重施，髓滿骨堅〈安民第三〉〈是聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨注〉。
>
> 用道治國，則國安民昌；治身，則壽命延長，無有既盡之時也〈仁德第三十五〉〈用之不可既注〉。
>
> 治身者，愛氣則身全，治國者，愛民則國安；治身者，呼吸精氣，無令耳聞也。治國者，布施德惠，無令下知也〈能爲第十〉〈愛民治國，能無爲乎注〉。
>
> 道無爲，治身則有益精神，治國則有益萬民，不勞煩也〈偏用第四十三〉〈無爲之益注〉。

同樣的，《指歸》論述宇宙生成乃至於政治生活開展的終極處也是在於「無爲」，這條軸線構成了《指歸》（或者更寬泛地說進而形構了漢代政治思想）的論述體系核心，而且在《指歸》中將這個在道家思想中看來平常的概念更爲詳細地闡發成爲一個層次分明且更相連貫的概念簇：

> 夫立則遣其身，坐則忘其心。淡如赤子，薄如無形。不視不聽，不爲不言，變化消息，動靜無常。與道俯仰，與德浮沉，與神合體，與和屈伸。不賤爲物，不貴爲人，與王侯異利，與萬性殊患。死生爲一，故不別存亡。此治身之無爲也。……此治家之無爲也。……此治國之無爲也。……此治天下之無爲也〈卷三・出生入死篇〉。

雖然這套「修齊治平」的政治論述看似帶有濃厚的儒家色彩，不過若是深究即可發現，一如《指歸》並沒有反對仁義這般的儒家價值，這僅是《指歸》中儒家色彩的身影而已，高度的身、國治理，是無法離開道家在形而上與生成論上的理論支持，個體生命與群體秩序的必然緊張（essential

臺灣大學學術期刊資料庫

tension）顯然不是倫理規範就可以回應，《指歸》從文本告訴我們，**離開了本體的承諾與回歸，共同生活的和諧開展是極難得致的**，除了統治上的「聖人」，《指歸》更期待的是體現共構存有的那個「本體人格」，從〈卷六•知不知篇〉中的「夫聖人所以動與天和，靜與道和，既能保身，又能全國，翱翔乎有爲之外，優游乎無事之內，取福於纖妙之中，而舒於四海之外，喪明者之目，杜知者之口，窒聰者之耳，折巧者之手，與時相隨，與和俯仰，不爲而自成，不教而民治，恩加走獸，澤及飛鳥，以其損聰棄智，廢爲而任道也。」到〈卷三•天下有始篇〉的「故人能入道，道亦入人，我道相入，淪而爲一。」我們看到了從「聖人動與天和」的「主體」到「人能入道，道亦入人」的「共構存有」，《指歸》不僅反映了時代的特色，論述了「統治正當性」，進而也將原始道家「入世與超世兼備」的基本關懷無礙地揭示，就漢代道家的思想發展而言，無疑扮演著是極爲重要的角色。

參考書目

一、中文部分

丸山真男，2000，《日本政治思想史研究》，北京：三聯書店。
王冬珍註譯，2002，《管子》，台北：國立編譯館。
王德有點校，1994，《老子指歸》，北京：中華書局。
司馬遷，1983，《史記》，台北：台灣商務印書館。
台灣開明書店編輯，1968，《老子正詁》，台北：台灣開明書店。
朱貽庭編，2003，《中國傳統倫理思想史》，上海：華東師範大學出版社。
余明光點校，1993，《黃帝四經》，長沙：岳麓書社。
呂錫琛，2002，《道家、道教與古代中國政治》，湖南：人民出版社。
阮　籍，1997，《阮步兵集》，鄭州：中州古籍。
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。

臺灣大學學術期刊資料庫

林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，15: 101-134。

林俊宏，2002，〈禮與政治現實的對話：賈誼《新書》的禮治思想〉，《政治科學論叢》，17: 145-174。

林俊宏，2003，〈氣、身體與政治－《老子河上公注》的政治思想〉，《政治科學論叢》，19: 1-34

金仕起，2003，《論病以及國－周秦漢方技與國政關係的一個分析》，台灣大學歷史學研究所博士論文。

金春峰，1987，《漢代思想史》，北京：中國社會科學院出版社。

韋昭註，1985，《國語》，台北：藝文印書館。

班　固，1964，《漢書》，台北：新陸書局。

高誘注，1959，《淮南子》，台北：藝文印書館。

張岱年，1982，《中國哲學史史料學》，北京：三聯書店。

張東蓀，1946，《知識與文化》，上海：商務印書館。

張湛注，1976，《列子》，台北：先知出版社。

張舜徽，1990，《先秦道論發微》，台北：木鐸出版社。

張默生，1993，《莊子新釋》，山東：齊魯書社。

郭沫若，1996，《十批判書》，北京：東方出版社。

郭象註，2000，《莊子》，台北：藝文印書館。

陳鼓應，2003，《管子四篇詮釋－稷下道家代表作》，台北：三民書局。

陳鼓應註譯，1997，《老子》，台北：台灣商務印書館。

陳福濱，2003，〈《老子指歸》中「道」思想之探究〉，《哲學與文化》，30(9): 79-91。

陳廣忠，2001，《中國道家新論》，安徽：黃山書社。

陳麗桂，2001，〈《老子指歸》的聖人論〉，《中國學術年刊》，22: 117-145, 476-477。

章學誠，1980，《文史通義》，台北：華世書局

嵇　康，1997，《嵇中散集》，鄭州：中州古籍。

曾春海，2002，《兩漢魏晉哲學史》，台北：五南圖書公司。

臺灣大學學術期刊資料庫

董仲舒，1968，《春秋繁露》，台北：中華書局。
賈　誼，1968，《新書》，台北：藝文印書館。
熊鐵基等，1995，《中國老學史》，福建：人民出版社。
蒙培元，1993，〈老莊哲學思想特徵〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第二輯，上海：古籍出版社，頁 111-124。
劉向掃，1980，《戰國策》，台北：里仁出版社。
劉笑敢，1997，〈老子的自然與無爲〉，《中國文哲研究集刊》，10: 25-58。
劉遠傳，1999，《社會本體論》，湖北：武漢大學出版社。
蔡振豐，2000，〈嚴遵、河上公注、王弼三家《老子》注的詮釋及其對道的理解〉，《文史哲學報》，52: 93-95, 97-118。
鄭成海，1971，《老子河上公章句》（《老子河上公注》），台北：中華書局。
薩拉・奎因（Sarah A. Queen），1994，〈董仲舒和黃老思想〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第三輯，上海：古籍出版社，頁 285-296。

二、英文部分

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

An Essay on *Lao Tsu Jyy-Guei*

Chun-Hung Lin*

Abstract

This study deals with one important text in Han dynasty, called *Lao Tsu Jyy-Guei* (《老子指歸》).We may rediscover the internal connection between Han Taoist School and Wei-Jing mysticism by analyzing the contents of this classical text. My dissertation here is that Taoist thought has its own axial development when treated as an academic community which always interacts with other academic communities led by Confucian School. This article tries to follow this hypothesis by investigating three dimensions of this text. First of all, we discuss the academic position of *Jyy Guei* in Han dynasty and the "gasification" viewpoint, i.e. the epistemological and ontological understanding found in *Jyy Guei*. We also talk about the interaction between Tao and beings. Secondly, we deal with the political understanding in *Jyy Guei* by unfolding the coral? discourse of political roles with the Sage. The skills to rule and the ideal type of polity dwelled on in *Jyy Guei* have been well discoursed at the last chapter. And we try to initiate some critical points introspectively for further study in conclusion.

Jyy Guei conveys the internal essence of thought in Lao-Chuang Taoism and Yellow-Lao Taoism ("Four Texts of Yellow Emperor" and "Hwai Nan Tsu" included) to Wei-Jing Taoism (also famous as Wei-Jing Mysticism). We can easily trace and catch the important transition in Middle-Age Chinese political philosophy just by analyzing what we get in this important Taoist text.

Key words: root and branch; body formation; gasification viewpoint; Yellow-Lao Taoist; non-action; breath or vital energy

*Associate Professor, Department of Political Science, National Taiwan University.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術
期刊資料庫