政治科學論叢／第十九期／民國 92 年 12 月／頁 1　34

氣、身體與政治
——《老子河上公注》的政治思想分析

林俊宏*

摘　要

「氣」作為理解宇宙生成的一種原素，以及由此衍化出的政治社會論述，在漢代的思想中得到深度地闡發，本文從漢代的《老子河上公注》出發，分析出現於文本中關於氣、宇宙、身以及國之間相連繫的論述，試圖呈現出以身體作為政治生活起點的思考活動中，漢代的道家思想透過氣化宇宙論的發展，建構了一個新的論述形式，在這樣的形式中，深刻地討論道如何經由氣與人甚至整個世界的圖像起了連繫的可能，進而將人身的物質生命與精神生命在氣的觀念導引下，向至高的本體推進，在這個意義上，創造性地理解或是詮釋《老子》本體（道體）與規律（道用）兩個面向兼重的思想特色，同時，深化了治身與治國兩個議題的結合，在某個意義上，也進而開啟了魏晉玄學關於「本體」的討論。

關鍵詞：氣、精、神、老子、身與國、愛氣養神

前　言

從學術史的角度來看，古典中國對於知識的形成及其外延性的運動，存在著兩種不同的的觀看方法—身學與心學兩個傳統，這兩套方法有各自的論述，彼此有時相互抗頡，有時卻是互補地融合，道家，作為一個非政治主流的知識社群，特別長

*國立台灣大學政治學系副教授
收稿日期：92 年 9 月 1 日；通過日期：92 年 11 月 4 日

臺灣大學學術期刊資料庫

於身學的論述，[1] 尤其是兩漢的集體知識建構更是突顯了這樣的特色。本文在這樣的基本認知下，試圖從《老子河上公注》（下稱《河上公注》）一書著手分析以身體作為思考政治生活起點的時代特色，除了反省從老莊學說中早就存在的針對「道」的物質性所做的思考之外，也希望透過文本的討論彰顯出從《黃帝四經》以降開展的「氣」論式的漢代宇宙生成論對於政治生活思考的影響。在進入分析文本之前，先就《河上公注》的成書年代作一個簡單的討論，作者與文本內容的分析通常是我們討論成書年代的重要依據，祇是，我們其實很難由作者處推導出成書年代，因為，中國經典中的作者多有偽託之嫌，以此來推斷成書年代恐怕不是良方，雖然《太平御覽》、《隋書．經籍志》乃至於《四庫提要》提及《河上公注》的作者時，以為是「河上公」或是「河上丈人」，然而並不十分肯定與今本《河上公注》有必然的連繫，或是並未明言證實即是本書的作者，[2] 反之，從思想史的觀點來看，思想內容本身固然多所斷裂，但是細微的連繫卻是可以從字裡行間讀出，執此，我們循著思想的內容或許可以有知識社會學式的理解。

論者以為老學從西漢以迄三國歷經了三次思想內容的轉變：「一，西漢初年，以黃老為政術，主治國經世。二，東漢中葉以下至東漢末年，以黃老為長生之道術，主治身養性。三，三國之時習黃老者既不在治國經世，亦不為治身養性，大率為虛無自然之玄論。」[3] 當然，這未必就是定論，不過基本上已然點出老學的基本發展路徑，[4] 從這裡來看，《河上公注》如果在思想的內容上可以比對於上述的階段，

1　道家思想有著相當大的成分是落在身學傳統的範疇，特別是人、萬物與道的關係時，身學的觀看視野特別有其解釋性，事實上，在道家的思維中並不是不存在關於心學的知識建構成分，要之，失去了身與心的對照，身體將是空無一物的概念。其實身體作為分析的對象，不見得祇能在身與心的範疇中來討論，結構主義在分析政治生活，特別是有關於權力的觀點時，事實上將身體視為一個政治作用力的場域，而且將這樣的權力觀點，從政治社會生活乃至諸多存在於共同生活中的結構與人的身體作出極為深刻的思考，也就是說，身與心僅是我們在分析人類共同生活的諸多面向時的一組分析的對偶概念，身體的概念是可以不斷延伸的，它可以是帶有物質性的一個稱說，也可以各種力的衝撞場域，也可以歷史與文化中各種記憶承載的載具，它也可以是面臨現實生活時探尋存在意義的實踐主體，因此，我們可能不能簡單地從傳統身心二元的方式來看待身，本文在這裡所要主張的是，道家的身學所談的並非是單純的身，而是經由身的分析討論出身的延展，進而與心作出對話的可能，基於這樣的認知，從主體往本體的關懷移動的思考，可能應該是道家知識論中的身學意義所在，也是道家學思的終極關懷所在。

2　有關這部分的討論，請參江佳蒨，《老子河上公注思想考察》，台灣大學中文研究所碩士論文，民 90 年 6 月，頁 3-8。

3　王明，《道家和道教思想研究》，中國社會科學出版社，1984 年 6 月，頁 293-294。

4　事實上，魏晉的玄學與唐代的重玄學當然也應該是老學發展的一脈，對於身學的考察與推衍都佔有重要的地位，這部分請參林俊宏，《魏晉道家政治思想之演變》，台灣大學政治學研究所博士論文，民 85 年 5 月；張昱，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海文化出版社，2002 年 5 月；董恩林，《唐代老學：重玄思辨中的理身治國之道》，中國社會科學出版社，2002 年 5 月。

臺灣社會科學引文索引 期刊資料庫

或許更可以定出成書的年代與思維的範疇；就上述分期的思想特色，以及從作者的分析大致定出的時間聚落來看，《河上公注》強調的身體與政治生活的連繫的思想特色，應該不出是介於西漢至東漢的作品，這裡頭有一個重要的概念：氣化的宇宙生成論，以及從這個概念發展出的道與政治的關連性，雖然文本中多所提及愛氣重精髓滿骨強之說，不過並非輕身成仙的觀點，也非魏晉丹藥玄功的特色，與魏晉仙道或是丹藥之學的道家養生之說並不一樣，也看不出有必然的連繫，這些在在的都說明了《河上公注》應當是漢代的作品，問題在於到底是西漢或是東漢，有不少相關的論著可以參酌，大致上而言，認定在西漢中後期到東漢王充之前，[5] 也就是說，撇開作者的偽託情事，從思想內容判斷，《河上公注》非道教作品，或是看不出有道教的身影，而養生治國、重精愛氣一脈的理論又與黃老或是西漢主流思想相符，因此，綜合而言，成書年代不早於嚴遵之《老子指歸》，晚則不過王充之《論衡》應該是合理的推斷，此僅就前人論著部分簡單予以分析。關於思想內容與漢代思想之關連性，本文將從「道與氣」、「氣與身」以及「身與政治」三個部分分析《河上公注》的政治思想，進而或可加強成書年代的推斷論述。

壹、《河上公注》的道與氣

「道」作為道家思想的核心概念，有其獨特的理解系絡，不論是從本體上談（這個意義上，是難以言說的「物」，也可以是超越的存有），或是從規律上談（這個意義上，是運動的終極規律，也是自然律動的示現），都不是透過簡單的語彙所能描述的，因此，就概念自身的具足可能言，或許可以從「獨立超越的非實體存有」一義上觀看，[6] 這個意義的本體意含較為濃厚，我們從這樣的意義出發，對於理解《河上公注》中的「道」或許會有相對的助益。《河上公注》中的道一開始是這樣被描述的：

經術政教之道也，非自然長生之道也。常道，當以無爲養神，無事安民，

---

5 金春峰的觀點主要從成仙思想分析與養生方法、注釋的方法與用語、文本反映的習慣制度以及與黃老思想相似的治身與治國的系絡等幾個方向討論，認為《河上公注》充分反映了重訓詁、講天人感應以及陰陽五行的學風特色，而非魏晉玄風的範疇，再從反駁漢志未著論、體裁論及思想演變論證明為西漢作品，這部分討論請參氏著，《漢代思想史》自貢市，中國社會科學出版社，1987 年，頁 377-397，並參該書附錄三，也談〈《老子河上公》章句之時代及其與《抱朴子》之關係〉一文；另外相關的討論可參熊鐵基、馬懷良、劉韶軍合著的《中國老學史》，福建人民出版社，1995 年 7 月；吳相武，〈關於《河上公注》成書年代〉，道家文化研究，第十五輯，1999 年 3 月；雷健坤，〈治身與治國－論《老子河上公章句》的思想主旨〉，《人文雜誌》，第六期，1997 年。

6 請參林俊宏，〈老子政治思想的開展〉，《政治科學論叢》，第九期，民 87 年 6 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道〈體道第一〉〈道可道非常道注〉

《河上公注》開宗明義地說出書中將談的道，不是一般平常性格的道，同時，也不是關於政教經術的方法，這裡的意思是說，「道」在《河上公注》的文本系絡中，不能祗落在「治國方法」的意義中，因為將關注放在治國的政教經術之中，正是滅跡匿端的作法，「滅跡」在說離開可以「觀看」（事實上並不是觀看）「道」的可能，而「匿端」則是失去依循大道的可能，這雙重的悖離判定了「治國」絕不是「道」的終極性格；那麼，「自然長生之道」是不是就是《河上公注》主張的「道」，看起來恐怕也未必盡然，因為「常道」是要「無為養神，無事安民」的，前者指涉到養生（養自身），後者指涉到養人（養人民），「養」與「安」兩個概念在這裡起了連結，所以從這一句話看起來，道（常道）固然非政教經術之道，也非僅限於自然長生之道，但是自然長生之道應當較貼近《河上公注》的本意；[7] 祗是，道是不是就止於這種養生而治世之方法呢？如果就止於此，那麼道家關於本體意義的那個「道」顯然就不見了，不但遠離了《老子》一書中關於「道」的論述，也使得道的義蘊有所偏移了，《河上公注》對此作了進一步的陳述：

無名者，謂道。道無形，故不可名也。始者，道本也。吐氣布化，出於虛無，爲天地之本始也〈體道第一〉〈無名天地之始注〉

道能陰能陽，能施（同弛）能張，能存能亡，故常無名也〈聖德第三十二〉〈道常無名注〉

道的無名在於無形，不能夠以平常的形體視之，當然也是因為不能在道之外找到一個觀看的視點（因其「獨立而不改」），強以名之祗能落在道的名義之上，所以〈象元第二十五〉說「道養育萬物精氣，如母之養子，我不見道之形容，不知當何以名之，見萬物皆從道所生，故字之曰道。」〈可以為天下母，吾不知其名，故字之曰道注〉再者，道能因物或是應物而變（所以「能施能張，能存能亡」），加上「能陰能陽」的屬性流變，無論如何不能以一般的名稱之（或能稱之常名），隨著這樣的論述，《河上公注》將道的本體義推導出，進而就細緻處描述這樣的本體可能是什麼，所以說「始者，道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地之本始」，至此，道作為本體在「氣」與「虛無」兩層意義中進一步示現，而出現道是一個「物」的理解：

謂道無形，混沌而成萬物，乃在天地之前〈象元第二十五〉〈有物混成，

[7] 參王明，前揭書，頁 304-307。

臺灣大學學術期刊資料庫

先天地生注〉

道與萬物的關係出現在同為「物」的系絡裡，中間有兩層連結：一個是組成的內容，另一個是生成的過程；先就第一層次來說，這樣的混成的物可以成就萬物在於這個物的實質內容—氣，也就是說，「氣」是貫穿道與萬物的重要橋樑，《河上公注》透過「氣」說明了萬物，也觀察了道：

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〉

萬物無不負陰而向陽，迴心而就日。萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛，與氣通，故得久生也〈道化第四十二〉〈萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和注〉

道是本始，是萬物的源頭，中間的過程不像「有生於無」，而是一個清楚可見的過程，這部分充分反映了漢代哲學的特色，道往萬物方向移動的過程，不是不能描述或是不能觀察的，《河上公注》思想中，把「一」的出現視為極重要的中介，在同為老學著作的《老子指歸》中的「一」也有極為相似的理解：

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……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，皆得一之生以生，盡得一之化以成，故一者，萬物之所導而變化之至要也〈卷一〉

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。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〉

在《老子指歸》中透過「一」把「有生於無」的過程視為逐漸實質化的過程，從對應上看，道之子是為一，神明為二，太和為三，天地一方面是場域一方面則與人同為物（當然是物之大者的範疇），其中，一個重要貫穿的概念是「氣」，不論是神明或是太和乃至於天地人都是來自於向「有」移動的「一」，同時都是氣的具象化，這不僅是《淮南子》關於「道之為物」的基本理解，也承繼了包括〈內業〉、〈白

臺灣大學學術期刊資料庫

心〉〈心術上〉以及〈心術下〉等四篇稷下思維的氣化觀點，[8]《河上公注》中的「一」也有這樣的特色：

> 言一無形狀，而能爲萬物作形狀也、一無物質，而爲萬物設形象也〈贊玄第十四〉〈是謂無狀之狀，無物之象注〉

> 一者，道始所生，太和之精氣也〈能爲第十〉〈抱一能無離乎注〉

一生陰陽，陰陽生和、清、濁三氣，三氣再分別成就為天、地、人，而後萬物再開展，完整的宇宙圖像就成形了，所以「氣」是天地人乃至於萬物的基本內容，而且也是宇宙圖像的基本組成物質，所以，道在《河上公注》中的本體意義很清楚地從「獨立而超越的非實體存有」中體現，而且至少是以「氣」作為內容的：

> 我何以知萬物從道受氣？以今萬物，皆得道之精氣而生，動作起居，非道不然〈虛心第二十一〉〈吾何以知眾甫之然哉，以此注〉

> 道唯忽怳，無形之中，獨爲萬物設法像；道唯怳忽，其中有一，經營主化，因氣立質〈虛心第二十一〉〈忽兮怳兮，其中有像，怳兮忽兮，其中有物注〉

「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，所以，離開了「氣」的面向是無法理解「道」的，不過，作為道的物質性基礎的氣，與萬物身上的氣，固然有其可以會通之處，但是恐怕也不能夠齊一視之：

> 言道存精氣，其妙甚眞，非有飾也〈虛心第二十一〉〈其精甚眞注〉

> 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。天得一以清，地得一以寧，侯王得一以正平。入爲心，出爲行，總名爲一，一之爲言，志一而無二也〈能爲第十〉〈抱一能無離乎注〉

道能生一，一又生二，後生三，復衍生萬物，所以道具有的氣顯然是未經分化過的原始精氣（至少從漢代的氣化宇宙論是如此觀察的），這種太和之精氣與〈同異第四十一〉所說「言道善稟貸人精氣，且成就之也〈夫唯道，善貸且成注〉」的精氣

[8] 這部分請參嚴遵著，王德有點校，《老子指歸》，北京，中華書局，1994 年 3 月，頁 9-11。

臺灣大學學術期刊資料庫

當有所區別才是（因為人所秉自於道的是第二層的和氣），其會通處就是〈鑒遠第四十七〉所說「天道與人道同，天人相通，精氣相貫〈不窺牖見天道注〉。」至此，《河上公注》在漢代以氣解道的論述中承繼或是重新開展了先秦道家學說中本體的道義。

氣貫穿了道與萬物之間的組成問題，接著要回答的是「生成」的問題，對應於這個問題的《老子》文本出現在〈第四十二章〉的「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」，這裡出現了一連串的「生」，究竟《河上公注》如何看待這樣的問題，有幾段話在論述或是回答這個問題：

> 道之於萬物，非但生之而已，乃復長養成熟覆育，全於性命。人君治國治身亦當如是〈養德第五十一〉〈故道生之，德畜之，長之，育之，成之，熟之，養之，覆之注〉

> 有名，謂天地。天地有形位，有陰陽，有柔剛，是其有名也。萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子〈體道第一〉〈有名萬物之母注〉

> 元氣生萬物而不有〈養身第二〉〈生而不有注〉

這三段話好像在說萬物從不同的出處而來，分別是道、天地與元氣，我們綜合地看，天地與元氣（其實就是太和的精氣）都來自於道，所以，從本源處說，這三段話都在陳述道生萬物的觀念，然而仔細讀過之後，我們應當可以發現，這裡的生應當祇是比喻性的說法，而不是實然的敘述，道的虛無（非無）固然能夠開展萬有，但是並不是說道如同人主一樣對於萬有（物）有管轄權：

> 萬物皆從天地生，天地有形位，故言生於有也。天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生，故言生於無也。此言本勝於華，弱勝於強，謙虛勝於盈滿也〈去用第四十〉〈天下萬物生於有，有生於無注〉

> 道生萬物而畜養之。道生萬物，無有所取。道所施爲，不恃望其報也。道長養萬物，不宰割以爲器用也〈能爲第十〉〈生之畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰注〉

> 萬物皆歸道受氣，道非如人主，有所禁止也〈任成第三十四〉〈愛養萬物而不爲主注〉

> 道自在天帝之前，此言道乃先天地生也。至今在者，以能安靜湛然，不勞煩，欲使人修身法道〈無源第四〉〈象帝之先注〉

臺灣大學學術期刊資料庫

到底這樣的「生」是如何一種樣態，才能使得道與萬物貫通而不是對立或是主宰著萬物的，從道家學說的基本理解來看，應當不存在著由母體生出子體的概念，因為不論母與子如何融洽，都是兩個分別的個體，這樣一來，就代表著道之外還有萬物，也無疑地破壞了道的超越與獨立，便宜地說，就離開了道與萬物應該是「共構的存有」的理解，[9] 所以這裡的「生」不應當走進王弼「守母存子」的觀念中，[10] 作出由母體脫離而出的理解，而應當往「化生」的方向思考才是，[11] 所以在《河上公注》中，整個由道而至萬物的連繫過程就應當不是透過生育而是化生甚而是自生的：

> 天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。人能除情欲，節滋味，清五藏，則神明居之也〈虛用第五〉〈天地之間注〉

> 天中復有天也，稟氣有厚薄，得中和滋液，則生聖賢，得錯亂污辱，則生貪淫也。能知天中復有天，稟氣有厚薄。除情去欲，守中和，是謂知道要之門户也〈體道第一〉〈玄之又玄眾妙之門注〉

> 道清淨不言，陰行精氣，萬物自成也〈象元第二十五〉〈天法道注〉

---

9 「共構的存有」的理解，在於避免從「唯我論」所建構出的「自然」與「我」之對立。請參林俊宏，《莊子》的語言、知識與政治，政治科學論叢，第十五期，民 90 年 12 月，頁 104。

10 《老子微言例略》。

11 《老子》將人、地、天、道作了層級式的區隔，貫穿其中的概念有兩個：第一個是「生」；第二個則是「法」。「生」的概念一直被理解成「生育」或是「生成」，事實上，《老子》中的「生」較為適切的意義或許當指「化生」，也就是說，在《老子》中並不存在著「自母體成熟而脫離的子體」的概念，在「道」與天地人之間根本沒有這樣的過程，一切都是「化生」的，對此，我們不認為以「太一」「陰陽」二氣理解《老子》的《淮南子》，或是以「正反合的辯證」理解的說法是正確的，所有的數字代表的應該是由「簡單到複雜」以及由「抽象到具體」的「化生」，也是因為這樣的「化生」而非「生育」才使得「道」的「超越性」存在，所以〈三十九章〉說「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生」，正是此意：至於「法」則彰顯出「道」的「規律性」，從「人」到「道」都是抽象的指涉，所以「法」不是指「實體」之間的對應性，而是關於「規律」的對應，「法」在此所說明的應是「發」的回應義，（就此請參，李勉，《老子詮證》，台北，東華書局，民國 76 年 4 月初版，頁 58）。關於「化生」的討論，請參宋商，〈老子道論〉，《九州學刊》，六卷一期，民國 82 年 10 月，頁 54。又《老子》的「道」的「生」被誤解為「生成」、「生育」大概與王弼的《老子注》與《老子微言例略》中的「守母存子」概念有很大的關係，事實上，《老子》並不是那麼強調本體上的討論，〈五十二章〉所言「既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆」講的是規律的對應而非實體的連屬，這兩個部分的理解使得「生」與「法」有了較好的連繫，《老子》一書的本體觀念的詮釋或是強調應與魏晉玄風有很大的關係，相關討論請參，《魏晉道家政治思想之演變》，林俊宏前揭書。

國家圖書館學術期刊資料庫

這樣的自生說，在郭象的玄學理論中得到更進一步的闡發，也開展了本體層次的政治哲學論述，[12] 不過，在《河上公注》成書的漢代，這部分應當是一個起始而已；對於生的轉化性理解，《河上公注》經由自生的說法不僅合理地尊崇了道的高位階，也消解了存在於道與萬物可能的對立，間接地也說明了自然秩序的整合性觀點：

> 言天得一，故能垂象清明，地得一，故能安靜不動搖，言神得一，故能變化無形，言谷得一，故能盈滿而不絕也，言萬物皆須道以生成也，言侯王得一，故能爲天下平正〈法本第三十九〉〈天得一以清，地得一以寧，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以天下爲正注〉

總的來說，道與萬物的關係，不僅是物質的連繫，還有規律的連繫，從基本的組成而言，道與萬物都帶有氣的成分，當然其中的精純有所差別，但是可以會通貫穿與化生乃至自生的預設使得這種可能形成的對立是可以消解的，就這部分來說，道與萬物之間有著看似簡單（因為道生一，一生二，二生三，三生萬物）其實是繁複的化生過程，不過氣的共有將使得「歸根復命」成為可能；其次，就氣的屬性來看，不論是原始的混沌純一，或是陰陽與清、濁、和，都有具化為某種規律的向量，因此，這些屬性不僅是屬性，而且可以轉化成為運動的規律，這個部分也因為氣的化生而出現規律上的高低位階對應，於是，繼受道之精氣的人，形式上與道是有位階差距的，然而透過組成內容的共有以及對於自然規律的附隨（顯然這是人所獨具的），向真實本源（道）的復歸就是可能的。《河上公注》先從氣化的漢代觀點出發，討論了宇宙生成的基本路子，並且以氣為中介具象化了宇宙的圖像，就理解《河上公注》而言，這是一條必要的道路，人乃至於萬物與道之間就不再是看來脆弱的抽象觀念連結，而是存在著接軌或是和合的可能性，人間秩序對於自然秩序或是偉大的道的秩序也才有遵循與接榫的可能。

貳、《河上公注》的氣與身

人身是一種氣的具象結果，這樣的氣是太和精氣的另一種形態的呈現，所以簡單地說，人身存在著向大道開展的可能，至少是往兩個面向開展：一個部分是氣在質上的純粹化或是還原（這個理解是從「復歸於樸」而來的）；另一個部分則是在氣的運作規律上的依附（這個理解是從「人法地，地法天，天法道，道法自然」而來的）；《河上公注》中談了有關身與氣的連結：

[12] 請參林俊宏，〈玄學與政治的對話－郭象《莊子注》的三個關懷〉，《政治科學論叢》，第十六期，民 91 年 6 月。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 人生含和氣，抱精神，故柔弱也；人死和氣竭，精神亡，故堅強也〈戒強第七十六〉〈人之生也柔弱，其死也堅強注〉
>
> 根，元也，言鼻口之門，是乃通天地之元氣，所從往來〈成象第六〉〈是謂天地之根注〉
>
> 治身天門謂鼻孔〈能爲第十〉〈天門開闔注〉
>
> 言不死之道，在於玄牝。玄，天也，於人爲鼻；牝，地也，於人爲口；天食人以五氣，從鼻入，藏於心。五氣清微，爲精神聰明，音聲五性，其鬼曰魂。魂者，雄也，主出入，人鼻與天通，故鼻爲玄也。地食人以五味，從口入，藏於胃。五味濁辱，爲形骸骨肉，血脈六情，其鬼曰魄。魄者，雌也，主出入，口與地通，故口爲牝也〈成象第六〉〈是謂玄牝注〉

氣與身的第一層關連是從構成物質一義上呈現，人身上有諸多證據說明這樣的連結，口鼻是《河上公注》論述的重心，人透過口與鼻得到天地的給養（就這個意義上，人是天地清濁二氣和合的產物），也透過口與鼻與天地形成一個完整的溝通網絡（就這個意義上，人與天地溝通並進而與萬物共構一個存有）；然而《河上公注》對於氣與身的理解並不止於此，構成祇是一個面向，氣與身的互動存有著更為深刻的進程意義，這一部分必須從精、氣、神三個概念及其關連性說起。

什麼是精？《河上公注》對於這個概念的理解明顯受到了黃老學派的影響，[13] 從文本上看，精首先是元氣，精是氣之純者、本源，我們可以從黃老道家的思維中探尋「精」在養生論中的系絡意義，這部分明顯地是《河上公注》所本，《淮南子．天文訓》中說「天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」〈精神訓〉中說「有二神混生，經天營地……於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。」同樣地，《管子．內業》中也說「精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」「凡物之精，比則為生，下生五穀，上為列星，流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人。」甚且與《河上公注》可能同時的《老子指歸》也有這樣的論述：「夫和之於物也，剛而不

---

13 這裡的主張是從氣的觀點出發討論的，從文本上看，精是氣質的東西，基本上是《河上公注》的核心主張，而關於氣的討論明顯地從春秋伊始，到了戰國衍然成為時代的趨勢，在論述氣的作品中，《管子》是極為重要的一本著作，這本著作的〈內業〉、〈心術上下〉與〈白心〉四篇系統性整理了齊人對於氣的討論，而且將此部分與《老子》的道論結合，發展了具有齊學特色的精氣論，這種從行氣到養生以至於連繫人與大道的說法，明顯地與黃老思想為主的齊稷下學宮有所連繫，關於這部分的論述，請參白奚，《稷下學研究》，北京，三聯書店，1998 年 9 月，頁 161-181。

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館 期刊資料庫

折，柔而不卷，在天為繩，在地為準，在陽為規，在陰為矩……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，萬福之戶也。」〈卷十四〉這個系絡很清楚地交代了精帶有氣的質性，而且是氣中較為精煉的部分（或者是層次較高的部分），進而，由此連繫了人的行為思考，將一連串人的身心活動都從根本的氣（即精）來引發詮釋的可能，相當程度反映了古典中國對於「精與氣」是從物質而精神的認知，萬物的形構離不開物質性的氣，然而在稟受此種物質性的同時，此種原生物質的屬性也傳遞而至，雖然氣在萬物身上開展的結果不一，然而卻由於氣是物質而精神，而且都來自於原生的元氣，因此，存在著向本源回歸的可能動量，這就是「稟氣有厚薄」一句話的義蘊；所以，唯有透過氣的精煉才有歸本體道的可能，這就是《管子．內業》所說「搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之，思之，又重思之，思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也。」，從這裡，又可推出精的另一層意義是「專一」，《管子．心術上》即言「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。」這裡說了「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；[14] 另外，論者以為精當然是氣與神之指導，故言精氣或是精神，這部分的認知極是，[15] 更進一步說，精兼具了物質與精神兩種屬性，而且由物質起始，存有往精神方面移動的向量，所以，道家的養生方法中精、氣、神三個概念放置一起處理不是沒有來由的，它說明了一個形神相養以及由精而神的連貫可能。[16]

其次，「神」也是一個重要的概念，或者，更精確地說，如同「精」一樣，也

---

[14] 精帶有靜的意義，而且有氣的性質，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，基本上可以視為漢人的基調理解，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。

[15] 參鄭燦山，〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》，第七十七期，民 88 年 9 月，頁 189-190。

[16] 形神相養的理論，在後期的道教理論中，事實上有往形氣相煉或者更精細地往內丹的方向發展，這個理解的是將人身視為一個小天地，萬物皆備於其中，無需再假外求，講究將精氣神寄寓於三丹田－上丹田（神舍）、中丹田（氣府）以及下丹田（精區），以自煉自還的方式，因應坎離水火，讓陰陽的升降透過內觀的方式得到適當的調整，這樣的還丹可得真空與真念，然而進於超脫的境界，過程中「煉精和氣，煉氣合神，煉神合虛」，也就是說身中的日月與天地的造化調和同途。這部分的理論發展適度補充了形神相養以及由精而神的理解，關於形氣相養與還丹的討論，請參許地山，〈道家思想與道教〉，收在牟宗三等著，《中國哲學思想論集》，《兩漢魏晉隨唐篇》，台北，水牛出版社，民 77 年 2 月再版，頁 205-207。

國立政治大學 學術期刊資料庫

是一個概念的叢簇，《河上公注》中有一些論述指涉到神的意義：

> 守五性，去六情，節志氣，養神明〈檢欲第十二〉〈是以聖人爲腹不爲目〉
>
> 治身者，當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之也。治國者，寡能總眾，弱共使強也〈無用第十一〉〈三十輻共一轂注〉
>
> 谷，養也，人能養神，則不死也。神，謂五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。〈成象第六〉〈谷神不死注〉
>
> 人所以生者，爲有精神，精神託空虛，喜清淨，若飲食不節，忽道念色，邪僻滿腹，爲伐本厭神〈愛己第七十二〉〈無厭其所生注〉

這裡的神有幾個層次的意義：

第一、神與精是同質性的，或者可以理解為是變化莫測的精氣，這個部分很像《管子．內業》中所說「有神自來，一往一來，莫之能思，失之必亂，得之必治，敬除其舍，精將自來。」精以載神，神隨精至，說的都是有關純粹精氣的變化

第二、神與志氣相對，這個部分是精神層次的，而且，顯然是對於物質欲望的適度約制之後才有的產物，這點與《淮南子．本經訓》中所說「故至人之治也，心與神處，形與性調」的「神」意義上是相近的，所以在性質上像是心的作用，而不帶有形而上的性質，不是形而上的存在。[17]

第三、神與情欲相對，當然還是精神層次的，而且是可常駐身體五藏，以身體為場域。

第四、神是人生命延展的重要條件，有魂、魄、神（這個神或指思慮）、精、志五個次項，分別與五臟相對。

我們可以看出在《河上公注》對於神的概念果然是一個概念叢，至少，從身與心、心與物、精神生命與肉體生命以及理想生命與塵俗生命幾個對偶的範疇中，都可看到神的意義，當然，說是一個概念叢的意思，不是說這些意義是可以彼此分離的，反而，在追求高層次的生命格局時，這些意義都可以是相關的，因此，神也代表著由物質而精神的精煉產物，在生命成就的不同時段都起著影響：

[17] 參徐復觀，《兩漢思想史》卷二，台北，學生書局，民 82 年 9 月初版五刷，頁 243。

臺灣大學學術期刊資料庫

營魄，魂魄也。人載魂魄之上，得以生，當愛之；喜怒亡魂，卒驚傷魄，魂在肝，魄在肺…故魂靜，志道不亂，魄安，得壽延年〈能爲第十〉〈載營魄注〉

夫唯獨不厭精神之人，洗心濯垢，恬泊無欲，則精神居之不厭也〈愛己第七十二〉〈夫唯不厭，是以不厭注〉

也因為神可以是物質而精神的，這樣一來，精與神的關係就不是單純的「精神」連用一義而已，《河上公注》中對於這樣的關係看來有一定的排序理解：

專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順；能如嬰兒，內無思慮，外無政事，則精神不去也〈能爲第十〉〈專氣致柔，能如嬰兒乎注〉

國，身同也，母，道也。人能保身中之道，使精神不勞，五神不苦，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〈守道第五十九〉〈有國之母，可以長久，是謂深根蒂固，長生久視之道注〉

王者輕淫，則失其臣，治身輕淫，則失其精。王者行躁疾，則失其君位，治身躁疾，則失其精神〈重德第二十六〉〈輕則失臣，躁則失君注〉

漢代重身的思維傳統在這樣的排序起了一定的影響，在沒有絲毫貶抑精神面向的想法下，身體作為精神運作與根著場域的理解，正是《河上公注》思想的核心：

治國者，兵甲不用，卻走馬以治農田；治身者，卻陽精以糞其身〈儉欲第四十六〉〈卻走馬以糞注〉

赤子筋骨柔弱，而持物堅固，以其專心不移也。赤子未知男女之合會，而陰作怒者，由精氣多之所致也。赤子從朝至暮啼號，聲不變易者，和氣多之所致也。人能知和氣之柔弱，有益於人者，則爲知道之常也，人能人知道之常行，則日以明達於玄妙也〈玄符第五十五〉〈骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也，終日號不啞，和之至也，知和曰常，知常曰明注〉

我們似乎可以看出，精與神的互動看來也有幾個層次，而且彼此交相涵有：

第一、精是神的前導，唯有專一才有神的可能，這裡，精與神是不同的兩個概念。

臺灣大學學術期刊資料庫

第二、精是氣的精煉化，這樣的精煉說明了身體作為場域的可能，這部分讓傳統精氣神相貫的養生理念有了可觀察處。
第三、神包含了精，所以「腎藏精」的「精」屬於「神」的一部分。
第四、精與神連用，所以「精神」一詞反覆地出現。

不過，精除了作為「專一」的辭性使用時，是固守或是導致「神」的方法之外，大部分都是作為物質性的重要源頭一義，所以，我們可能可以這樣說，當精作為物質往精神移動的理解或是使用時，是《河上公注》中最為重要的概念範疇，我們應當可以從「專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順；能如嬰兒，內無思慮，外無政事，則精神不去也」〈能為第十〉〈專氣致柔，能如嬰兒乎注〉一段話中看出這樣的使用系絡。在同樣的由物質而精神的理解序列裡，《河上公注》透過氣的承載與精煉的說明，安排了精與神的相對位置，在這種觀念中，人身是氣所形構與運作的場域，祇是氣如何儘可能向本源處（其實這部分徹底反映予歸根復命的老子思想）純粹化與素樸化，也就是如何透過某些特定的方法精煉與昇華，成了《河上公注》或是同時期漢代思想的思想核心，在這個努力的向量中，我們看到開展出不同層次的生命的可能。

生命，可以物質性的，也可以是精神性的理解，在《河上公注》中透過不同境界的描述，我們看到了不同層次對於生命的觀照。第一個面向是養身，主要在談氣與環境的互動，氣與五臟的互動，如何精煉物質性的氣以延年進而與宇宙的氣互通，「身體」自來是道家論述的重心，身體可以是精神重要的運作場域，也因此是限制的來源，如何讓身體可以藉由節養精氣而純化，在《河上公注》中，這是第一層的養身：

> 人能自節養，不失其所受天之精氣，則可以久〈辯德第三十三〉〈不失其所者久注〉

> 我獨漂漂，若飛若揚，無所止也，志意在神域也〈異俗第二十〉〈漂兮若無所止注〉

> 得道之人，捐情去欲，五內清淨，至於虛極也〈歸根第十六〉〈致虛極注〉

所以，對於生命的成就的第一個範疇從養身開始，後代道教的養生論顯然就是這個思維的延展，《上清洞真品》中言「人之生也，稟天地之元氣，為神為形，受元一之氣，為液為精。天氣耗減，神將散也，地氣耗減，形將病也；元氣耗減，命將竭也，故帝一回風之道，泝流百脈，上補泥丸，下壯元氣，腦實則神全，神全則氣全，氣全則形全，形全則百關調於內，八邪消於外，元氣實則髓凝為骨，腸化為筋，其

臺灣人文學術期刊資料庫

由純粹真精，元神元氣不離於身，故能長生矣。」，說的正是這個部分，然而養身又至少有兩個基本層次，一個是自我節養調整所承受之精氣，延續或極佳化肉體的運作，《春秋繁露.循天之道》中也有類似的說法「凡養生者，莫精於氣」，反映的正是漢代在形的層次得到最妥適安頓的理解；在安頓之餘才能進一步談到身體限制的消解，而可能輕舉昇雲：

> 兌，目也，使目不妄視也；門，口也，使口不妄言，人當塞目不妄視，閉口不妄言，則終身不勤苦〈歸元第五十二〉〈塞其兌，閉其門，終身不勤注〉

> 吾所以有大患者，爲吾有身，有身憂其勤勞，念其饑寒，觸情從欲，則遇禍患也、使吾無有身體，得道自然，輕舉昇雲，與道通神，當有何患〈厭恥第十三〉〈吾所以有大患者，爲吾有身；及吾無身，吾有何患注〉

輕舉乃神仙道家之言，晚出的《太平經》中反映了漢代關於道家養生往道教仙道移動的一些資料，可以看到類似的論述：

> 其上第一，元氣無爲者，念其身也，無一爲也，但思其身洞白，若委氣而無形，常以是爲法，已成則無不爲無不知也、故人無道之時，但人耳，得道則變易爲神仙，而神上天，隨天變化，即是其無不爲也。其二爲虛爲自然者，守形洞虛自然，無有奇也；身中照白，上下若玉，無有瑕也；爲之積久，亦度世之術也。此次元氣無爲象也。三爲數度者，積精還自視，數頭髮下至足五指分別形容身外內，無不畢數。知其意，當常以是爲念，不失銖分，此亦小度世之術也，次虛無也。〈眞道九首得失文訣〉

真道九首的上三首主要在說存思內觀之法，是具有層次的修法，其中將有形的氣純粹化成為得與宇宙相通之氣的形質，消融了形體的限制與窒礙，體證了無為的道，這個層次已然超越了純粹的養生延年之說，大有透過精氣的還原與純粹化逕向大道扣合的企圖，論者以為這個部分固然是有所超越，然而還屬外在的超越，[18] 這樣的理解說明了在漢代的思維中，從氣的形質的變化來改造形體的方法，當是養生說中的一個層次，然而是不是究竟，也有不同的思維看待，不過在層次上偏向道教而非道家，應當是確定的。[19] 這裡出現一個問題，那就是神的概念，從道教的說法看，

---

[18] 參張廣保，〈《太平經》－內丹道的成立〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十六輯，北京三聯書店，1999 年 4 月，頁 125-127。

[19] 同樣的，東漢時的《周易參同契》也說「含精養神，通德三元，精液湊理，筋骨致堅，眾邪辟除，正氣烺存，累積長久，，變形而仙。」

臺灣大學學術期刊資料庫

神在本質上是一個具人格的概念範疇，所以在《太平經》中神與仙兩個概念事實上是相通的，在《河上公注》中則提到了「與道通神」，同時也出現過「神，謂五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。」〈成象第六〉〈谷神不死注〉的語句，究竟從養生的系絡延伸出的「神」的成就，到底是怎樣的概念，我們以為應該有兩個層次：一個層次是從道教著作中出現的五臟神概念（這個部分在《太平經》與《河上公注》以及魏晉的《黃庭內景經》都出現過，可以想見這當是一個傳統而與中國古醫書系統重視臟腑的傳統有關），[20] 這裡的神像是帶有人格神的概念；另外一個層次則是「與道通神」一句中的神，這個面向應當不是物質性的或是人格性的指涉，而是精神與規律涵蘊的層次，所以通神當非謂通靈之義，而是說精神的互通，在〈歸根十六〉中所說「德與天通，則與道合同也，與道合同乃能長久。」其中的「德」或者是比較貼近的理解。[21]

離開物質或是人格神的養生成就，《河上公注》關於養生的另一個部分事實上傾向於精神性的調養，或者可以說強調了從精與神的物質性往大道規律方面的轉化，亦即，如何透過限制（特別是心念的出現）的轉化消解外在環境（特別是物質性對象所形成的誘因）對於精神的控制，進而與大道的規律相通，是養生的另一種期待：

> 善以道抱精神者，終不可得引而拔也〈修觀第五十四〉〈善抱者不脫注〉

> 貪淫好色，則傷精失明也。好聽五音，則和氣去心，不能聽無聲之聲。人嗜五味，則口亡，言失於道也。〈檢欲第十二〉〈五色令人目盲，五人令人耳聾〉

> 有名之物，盡有情欲，叛道離德，故身毀辱也〈聖德第三十二〉〈名亦既有注〉

---

[20] 特別是關於《太平經》以五行之說附五臟之神，而以仁義禮智信五種屬性附之，除了說神性的人格之外，事實上也說政治社會生活中的外部環境與人性之對應，這部分請看《太平經・乙部・以樂卻災法》；《黃庭內景經・心神章》云「心神丹元字守靈，肺神皓華字虛成，肝神龍煙字含明，腎鬱道煙主濁清，腎神玄冥字育嬰，脾神常在字魂停，膽神龍曜字威明，六腑五臟神體精。」較之《太平經》與《河上公注》多了膽神，而且神格的色彩更為濃厚，這部分說明了道家養生與道教仙道之間的確存有某部分的交疊，有關《黃庭內景經》的部分請參金勝惠，〈《黃庭內景經》的神之氣與像〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十六輯，北京三聯書店，1999 年四 4 月，頁 249-260。另請參王明，《黃庭經》考，收在氏著，前揭書，頁 324-371。

[21] 《韓非子・解老》中也說「身以積精為德。」又說「所謂崇者，魂魄去而精神亂，精神亂則無德。」基本上也是從物質性的精氣與精神會通的層次形成的理解。

臺灣大學學術期刊資料庫

「善以道抱精神」說的是精神與道的消融，需要的是將所有干擾的因素去除，《河上公注》所體現的黃老思想，傾向於負面地看待這些外在干擾因素，不像其他黃老思想對於形神的外在限制採取一種適度節制的態度，[22] 而且關於外在干擾因素幾乎直指「欲念」：

> 多事害神，多言害身，口開舌舉，必有禍患〈虛用第五〉〈多言數窮注〉
>
> 嗜欲傷神，財多累身〈運夷第九〉〈金玉滿堂，莫之能守注〉
>
> 名無欲者，長存，名有欲者，亡身也。〈體道第一〉〈此兩者，同出而異名注〉

我們可以發現，欲念不僅是關乎生理性的，進而會造成心理性的影響，《河上公注》就認為原本「貪淫好色，則傷精失明也」生理性的影響，事實上會延伸成為「嗜欲傷神」般精神性的傷害，所以養生不祇是對於精氣與身體場域的，更重要的是如何擴展到精神的層面：

> 當洗其心，使潔淨也，心居玄冥之處，覽知萬物，故謂之玄覽〈能無第十〉〈滌除玄覽注〉
>
> 治身，則以大道制御情欲，不害精神也〈反朴第二十八〉〈故大制不割注〉
>
> 情欲斷絕，德與道合，則無所不施，無所不爲也〈忘知第四十八〉〈無爲而無不爲注〉
>
> 出生，謂情欲出於五內，魂定魄靜，故生也。入死，謂情欲入於胸臆，精神勞惑，故死也〈貴生第五十〉〈出生入死注〉

關於養生的論述，《河上公注》從物質始而歸於精神，對於此二者而言，欲（物欲—含物與欲兩重）是一個中介的概念，《河上公注》要做的比較像由物的需求控制起，做到欲的控制，這樣才能由物質（生理性）而精神（心理性）開展養生（更高

---

[22] 《呂氏春秋．侈樂》中言「寒溫勞逸饑飽，此六者非適也，凡養也者，贍非適而以之適者也，能以久處其適則生長矣。」對於外在的限制基本上是寬容地對待，採取一種適度節制的態度，這部分的論述，請參陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，台北，文津出版社，民 86 年 2 月，頁 19-23。

臺灣博碩士論文知識加值系統 國家圖書館 學術期刊資料庫

層次的與道相通）的可能，〈無用第十一〉中有一段話與《淮南子．本經訓》及《管子．內業》中的論述讓我們可以分別看到這樣的思維，而這個部分無疑正是黃老思想的特色之一：

> 治身者，當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之也。治國者，寡能總眾，弱共使強也〈無用第十一〉〈三十輻共一轂注〉

> 精泄於目，則其視明，在於耳則其聽聰，留於言，則其言當，集於心，則其慮通。《淮南子．本經訓》

> 精存自生，其外安榮，內藏以爲泉源，皓然和平，以爲氣淵，淵之不涸，四體乃固，泉之不竭，九竅遂通，乃能窮天地，被四海，中無惑意，外無邪菑，心全於中，形全於外，，不逢天菑，不遇人害，謂之聖人。《管子.內業》

這一切關於養生（由身而神）的論述，背後都離不開對於規律的附從與回歸，換句話說，《河上公注》關於氣與身的論述，不曾稍或離開本體與規律相通的「道」，於是，形神相養的可能性，落在以大道為依歸的期待之下：

> 春夏陽氣躁疾於上，萬物盛極則寒，寒則零落死亡也，言人不當剛躁也〈洪德第四十五〉〈躁勝寒注〉（言反者道之動意，而以氣言之）

> 用氣常寬舒，不當急疾懃勞也。〈成象第六〉〈用之不勤注〉

> 治身當如雌牝，安靜柔弱，治國當如應變，和而不唱。〈能爲第十〉〈能爲雌乎注〉

> 人當法地，安靜柔和。種之得五穀，掘之得甘泉，勞而不怨也，有功而不置也〈象元第二十五〉〈人法地注〉

綜合地說，《河上公注》關於氣與身的連繫論述，是對於道與氣連繫分析的延伸，在這個部分，《河上公注》討論了精氣神三個概念的分殊意義，也呈現了三者合一的可能，在思維中固然從身體或是物質性的觀點出發，然而並未因為這樣的偏重就忽略了精神或是心的重要性，更重要的，這裡的精神又不是單純落在人的心理面的意義，反而超越了道教養生系絡中簡單的精氣神合一理解，存有承繼老莊向上與大道冥合的企圖與期待，從主體的層次向上往本體的層次逼近，祇是這個部分，恐怕要等到中國禪宗思想的成熟發展才有向先秦老莊本體論靠近的進程出現，在氣

臺灣人學學術期刊資料庫

化宇宙論掛帥的漢代，物質性的解釋還是佔有相對的優勢。《河上公注》關於氣與身的連繫思維，或許可以讓我們作出以下的思考：

一、人是生物的存有、政治社會的存有與自然的存有：前二者談長生延年與避害，都必須從稟氣之厚薄說起，因此，在這兩個層面，精煉氣的目的是使得精氣神合一，就生物的存有面向談，關乎神鬼人的範疇（精氣的精煉可以造成「鬼神將來舍」的效果），就政治社會的存有面向談，關乎聖人與小人的範疇（精氣的純粹化可以造成與道接近的程度的差異，進而造成政治角色的差異扮演）；就自然存有的面向談，離開了簡單的形神相養的層次，有向至高本體延伸的動量（這裡的精神擁有更高層次的位階），所以，由人而天地而大道，應該可以是《河上公注》關於氣與身連繫的思考進程。

二、道與一二三並非不存在，或者不是虛無的概念範疇，而是可以觀看的，進而是復入萬物之中，在具象化之後復歸於無形，因此，宇宙與人身或是萬物的關係是：整全（無的本體）—分殊（萬有的形成-主體浮現與掙扎成形）—整全（復歸於道—共構存有的融通）。如此，主體而本體成為可能，莊子的消解主體向大道回歸與老子復歸於樸（能如嬰兒乎）的過程原來是可能的，重點就在於如何看待氣，以及如何透過氣與道接榫，《河上公注》關於身與氣的連繫正是在處理這樣的議題。

三、因此，氣與身的連結關係著人如何可能回歸與超越，若走生物存有的面向或往仙道的方向發展（道教的仙道—包括《太平經》、《老子想爾注》或是魏晉的內外丹學，乃至唐代的重玄學中的道教部分都是）；或往哲學的心性開啟（因此心即理或是性即理就是存有部分的開展，宋明理學討論了這部分的問題）；若走自然存有的面向，則超越了個別存有的層次，思考的是共構存有的問題（個人以為這個層次並不能簡單地放置在宋明理學的範疇，反而佛教—特別是禪宗—的思想比較貼近地回應了這個問題）；若走向政治或是社會存有就開展了政治實踐的面向，聖人與無為之治成為重心，這也是《河上公注》中關於身與政治的思維部分

參、《河上公注》的身與政治

氣是身的構成，而身則是政治的構成，三者之間有著一定的連繫，這就在於身是氣的運作場域，也是政治力的運作場域，透過妥適的氣的安排，人可以得到物質肉體與精神的不同成就，進而與自然萬物成就一種共構的存有，同樣的，透過良善的生活安排，政治作為一種共同生活也可以得到共善的成就，從這個層面來看，在「治身—共構存有」與「治國—共善生活」兩個關係鏈中的確有共通的地方，最重要的，這兩個部分的成就都有一個重要的中介者—人，我們以為在這樣的理解之下，《河上公注》討論了身與國的議題是極有價值的，當然，我們可以從《管子》、

臺灣人學學術期刊資料庫

《莊子》、《孟子》、《呂氏春秋》、《淮南子》以及漢代出現的作品看出這條思維的軸線。《河上公注》先分析了從物質特性的道向下貫穿到人世間的道的理念：

> 天道與人道同，天人相通，精氣相貫，人君清淨，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁〈鑒遠第四十七〉〈不窺牖見天道注〉

經由氣的具象化說明了存在於道到人之間的連繫，《河上公注》傳遞了這樣的訊息，但是再仔細讀過，我們會發現，《河上公注》還有些隱藏的想法，例如「清淨」與「多欲」所指的就是心念的問題，而且是統治者心念的問題，這部分對應的是「自正」與「煩濁」，說的也是同質的概念；其次，人君的心念與作為對應的是天之氣的變化（應當就是定與不定），這裡又有漢代天人相感的特性，[23] 這個面向當然也受到儒家改變了基本的特質，將陰陽五行說通過法律與教育成為民族與國家的政治意識形態核心的發展有關。[24] 治身與治國原先看來像是兩回事，但是在《河上公注》的思維系絡中，就像道與氣、氣與身是相連繫的，身與國也是連繫的，因此，治身與治國其實是相關的，祇是，治身更具有究竟的意含：

> 聖人學人所不能學，人學智詐，聖人學自然，人學治世，聖人學治身〈守微第六十四〉〈學不學注〉

這句話可以視為《河上公注》關於治身與治國連繫的基本理解，這樣的理解有幾個層次：

第一、聖人與常人是不同的，不僅存在於體道的可能、學習的面向、甚且在由身到國的理解中都是不同的。

第二、治世與治身是不同的，不過可以相通，或者，治身的理解可以延伸到治國的範疇。

第三、治身與治國都有根源性的方法，非簡單地處理人與人之間的權力問題，而是必須將治國的理解推回自然存在的系絡之中，這個部分十足回應了「人法地，地法天，天法道，道法自然」的《老子》思維，在這裡將「法」一字的義蘊很清楚地揭示出來。

---

[23] 這種天人相感的論述，特別是在《春秋繁露》中最為明顯：「天有陰陽，人亦有陰陽，天地之陰氣起，而人之陰氣應之而起；人之陰氣起，天地之陰氣亦宜應之而起，其道一也」〈同類相動〉，或是「人之形體，化天數而成……人之好惡，化天之暖清，人之喜怒，化天之寒暑，人之受命，化天之四時」〈為人者天〉，這種天人相感的儒家思想改造，進一步還影響了包括重新給予儒家政治地位的《白虎通》，原先天人感應到以人副天的論述，細緻地發展成為一套精細數字與共同生活對應的思維體系，這些又都明顯地與整個漢代受到先秦黃老思維影響，從氣的具象化談論宇宙生成是有關的。

[24] 參余英時，《中國思想傳統的現化闡釋》，台北，聯經出版社，民 86 年，頁 182。

臺灣大學學術期刊資料庫

因此，治國與治身可以是同質的，治身可以是治國的前導，當然最重要的是對應的主體落在君主之上，這裡似乎仍然離不開君主到聖人的基本政治模型，唯有聖人可以由治身而治國：[25]

> 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〉

這樣一位體道的人格應當如何將治身與治國結合在一起，《河上公注》中有許多段的論述針對此有所闡發：

> 治身者，當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之也。治國者，寡能總眾，弱共使強也〈無用第十一〉〈三十輻共一轂注〉

> 知足之人，絕利去欲，不辱於身。知可止則止，財利不累於心，聲色不亂於耳目，則終身不危殆也。人能知止足，則福祿在己。治身者，神不勞；治國者，民不擾，故可長久〈立戒第四十四〉〈知足不辱，知止不殆，可以長久注〉

> 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〉

---

[25] 《河上公注》在這裡並沒有決然地認為聖人或是統治者就必定擁有更多天地的眷顧，一如《春秋緯・保乾圖》所說「天子至尊也，精神與天地通，血氣含五帝精，天愛之子也。」然而，基本上《河上公注》認定了聖人較常人更有機會透過氣的純粹化向道回歸，所以，在政治事務上，由於稟氣之故，應當扮演更重要的角色，侯外廬就以為，當帝王有了這樣的精神魂魄，就不會逆天道「隨行為命」了，這個認知雖然是針對《白虎通》一書而發的，不過，用在《河上公注》對於聖人與政治實踐的互動論述上也是適合的，氏說與引文請參，氏著，《中國思想通史》，北京，人民出版社，1957 年 4 月，第二卷，頁 245。

國立政治大學學術期刊資料庫

可以看到的是，《河上公注》在論述聖人的人格時，固然治身與治國並列，然而，先治身而後治國的立場應該是可以理解的，不過對於身中之精氣的純粹化與道的存在問題，並沒有很好的說明，也就是說，如果精氣的純粹化才能使得人上體大道的話，那麼在沒有讓精氣純粹化之前去言說「道」是不可能的，或者說那樣的感知就可能是虛假，所以說，從方法論上言，這可能必須得有一個「愛氣養神」的過程，因此像是「守五性，去六情，節志氣，養神明」〈檢欲第十二〉〈是以聖人為腹不為目〉、「治身，則以大道制御情欲，不害精神也」〈反朴第二十八〉〈故大制不割注〉與「善人以道為身寶，故不敢違」〈為道第六十二〉〈善人之寶注〉的過程都得講求，唯有不斷地向道移動與逼近的過程中，才有治身乃至治國的可能，所以說，治身除了養氣之外，更當體道而行，以此類推至治國，除了治國者本身需有養生之方法，更當有體道之心貫徹而行，這裡的道體現了道家（特別是黃老道家）的精神，非謂摒棄一切治理方法，而是有總納各種可能性治法的理解，或者精確地說，在這個部分《河上公注》存有對於儒家治法的吸收，而不以法家式的刑罰為治理之要（不過《河上公注》倒不是全面否定法的必要性，必要的時候，法仍然是教化之餘的重要工具，這裡相當程度回應了《黃帝四經》的「道生法」系絡，〈制惑第七十四〉就說「以道教化而民不從，反為奇巧，乃應王法執而殺之，誰敢有犯者」〈而為奇者，吾得執而殺之，孰敢注〉）：

> 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〉

> 治國者，刑罰酷深，民不聊生，故不畏死也、治身者，嗜欲傷神，貪財殺身，民不知畏之也〈制惑第七十四〉〈民不畏死注〉

> 人君行刑罰，猶拙夫代大匠斲木，則方圓不得其理，還自傷手。代天殺者，失紀綱，不得其紀綱，還受其殃也〈制惑第七十四〉〈夫代大匠斲者，希有不傷手矣注〉

我們在董仲舒的思想中也曾看到這樣的說法：「人之血氣，化天志而仁，人之德行，化天理而義。」《春秋繁露．為人者天》，明顯地，這是一種儒家將倫理道德化思維的結果，而且可以看出又是一種受到黃老思想影響之後轉化的思維產物，這種將律則（包括了人間律法與自然律則）與道德結合，而且彼此交融與相互支持的特色，進而把這種個人的理解透過某些正當化的途徑，論述成為共同生活的重要依據，是中國古典政治思想一個極為重要的成就，這個部分也構築了中國意識形態中禮法合

華語人社會科學術期刊資料庫

一或是以禮為法的重要理解基柱，[26] 當然也進而使得政治菁英對於共同生活的影響力更為提昇。

與中國意識形態中的禮法觀念相對應，治身與治國一樣，基本上不能離開陰陽相生相輔的理解，這點源自於針對陰陽五行觀念進行政治操作的思維：

> 主陽臣陰，上陽下陰，男陽女陰，父陽子陰，兄陽弟陰，長陽少陰，貴陽賤陰…制人者陽，制於人者陰《黃帝四經稱》

> 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」《春秋繁露．基義第五十三）

> 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。《漢書．董仲舒傳》

刑德與陰陽四時的配合，這是人間治術上副自然的面向，說明了自然規律統攝與指導的上位觀，刑德、陰陽、四時連同後面所談敬授民時的結合，正是中國四時教令思想的內容，[27]《管子．四時》中亦言「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。」就道家思想發展而言，無疑這是與道的一種悖離，同時也逐漸降低了人在對應關係中的主體性，從《河上公注》中，我們看到了整體的思考方向又回到道家的基調上，而且基本向量是往柔與弱或者是陰與雌移動，這種弱勢的思維，是漢初政治格局的產物，來源卻離不開《老子》，[28] 也就是說，在道家深層的思維中，這種陰陽與人事的明確比

---

[26] 參葛兆光，《中國思想史》，上海復旦大學出版社，2001 年 12 月，第一卷，頁 265。

[27] 參白奚，前揭書，頁 135。

[28] 「弱勢思維」（inferior thinking）的規律是《老子》思維的特色，其中示現了關於「反者道之動」的規律的掌握，這樣的思考方式影響了道家關於宇宙運作的基本理解，而且進而延展到人間事務之上，道家認為這樣的思維提供了一個較為整全的觀看視角，進而能掌握道的律動；這種思維在《黃帝四經．雌雄節》中也出現：「雄節者，涅之徒也，雌節者，兼之徒也……夫雄節而數得，是謂積殃……雌節而數亡，是謂積德……先者恆凶，後者恆吉，先而不凶者，是恆備雌節存也，後而不吉者，是恆備雄節存也。」這樣的基本方針也影響了漢初政治格局採取一種弱勢的思維；相關討論請參〈老子政治思想的開展〉，林俊宏前揭文；林俊宏，〈禮與政治現實的對話－賈誼《新書》的禮治思想〉，《政治科學論叢》，第十七期，民 91 年 12 月。

國立政治大學 期刊資料庫

附不是要傳達表面上帶有尊卑的對應，也不是反映絕對的尊卑位階的企圖，反而有努力將之轉化的企圖：

> 諸陽者法天，天貴正…諸陰者法地，地之德安徐正靜，柔節先定，善予不爭。《黃帝四經稱》

> 凡天之道，一陰一陽，一短一長，一晦一明，夫人道則之。《帛書．繆和》

將這種源自刑名之學強調絕對尊卑對應的看法加以轉化，進而強調以君德副地德的意圖，《河上公注》也認為弱勢思維提供了較為完整的視野，不論就自然運行或是人世間的政治運作而言都是如此，這點呼應了道家所提倡的「和」的觀念，其間強調的和諧與動態的平衡，離不開由下而上的觀照：

> 治身當如雌牝，安靜柔弱，治國當如應變，和而不唱。〈能爲第十〉〈能爲雌乎注〉

> 鬼與聖人俱，兩不相傷也。夫兩不相傷，則人得治於陽，鬼得治於陰；人得全其性命，鬼得保其精神，故德交歸焉〈居位第六十〉〈夫兩不相傷，故德交歸焉注〉

> 女所以能屈男，陰勝陽，以安靜不先求之也，陰道以安靜爲謙下〈謙德第六十一〉〈牝常以靜勝牡，以靜爲下注〉

這種觀照有十足的可實踐性，因為身段上的柔軟以至於更為根源的心態上的柔軟，所造成的是無可取代的政治效果：

> 道之於萬物，非但生之而已，乃復長養成熟覆育，全於性命。人君治國治身亦當如是〈養德第五十一〉〈故道生之，德畜之，長之，育之，成之，熟之，養之，覆之注〉

> 聖人在民上爲主，不以尊貴虐下，故民戴仰而不以爲重；聖人在民前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有欲害之心也〈後己第六十六〉〈是以聖人處上而民不重，處前而民不害注〉

不過，《河上公注》並沒有因為這樣，就完全忽略了君主處上位所應該具有對於政治操作的敏感度，這是承繼《黃帝四經》從天道論人道的理路而下，所以治身的部

臺灣人文學術期刊資料庫

分也談身重與靜定：

> 王天下之道有天焉，有人焉，又（有）地焉，參（三）者參用之，而有天下矣。《黃帝四經．四度》

> 人君不重則不尊，治身不重則失神，草木之華輕，故零落，根重，故長存也。人君不靜則失威，治身不靜則身危，龍靜，故能變化，虎躁，故夭虧也〈重德第二十六〉〈重爲輕根，靜爲躁君注〉

> 人乃天下之神物也，神物好安靜，不可以有爲而治也〈無爲第二十九〉〈天下神器，不可爲也注〉

從靜定出發才能對於政治行為產生可預期性的判斷，而不是隨機的行動，這樣才能回應道家關於統治的基本理解，這是《管子．內業》中所說「天主正，地主平，人主安靜。春夏秋冬，天之時也；山陵川谷，地之材也；喜怒予取，人之謀也。是故聖人與時變而不化，從物而不移。能正能靜，然後能定。定心在中，耳目聰明，四肢堅固，可以為精舍。精也者，氣之精者也。氣，道乃生，生乃思，思乃知，知乃止矣。」的真義，除了治國於未亂之時，還要深刻懂得權術的操作：

> 治身治國於未亂之時，當豫閉其門也〈守微第六十四〉〈治之於未亂注〉

> 先開張之者，欲極其奢淫。先強大之者，欲使遇禍患。先興之者，欲使其驕危也。先與之者，欲極其貪心也。此四者，其道微，其效明也。柔弱者長久，剛強者先亡也。魚脫於淵，爲去剛得柔，不可復制也。利器，權道也。治國權者，不可以示執事之臣也。治身道者，不可以示其非其人也。〈微明第三十六〉

這是典型的黃老治術的呈現，在這樣的治術中，人是道與法之間的仲介者與落實者，這當然是先秦人文勃興的一個象徵，同時也是政治社會秩序重建的重要預設，身處其中，治國者必須要有來自於治身時的充分體悟，這就是治身到治國的義蘊，《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。」，經由這個面向的實踐，君臣相對位置的穩定方可得致，而這個關係的穩定在身學的系絡中，代表了身心關係的協調，從這裡延伸出的正名效果，正是有效統治的重要基礎。

「治身到治國」的究竟並不落在諸多措施與作為之上，要之，「無為」不僅是

臺灣大學學術期刊資料庫

養生（身），同時也是治國的終極依歸，這僅是體悟治身之道上通自然之道的人格所能從事的，也就是說，唯有在本體與規律雙重意義上都能依歸於道的人才能成就治國的事業而不傷生：

> 法道無爲，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〉

> 上所行，下必隨之也；有所溫必有有所寒也；有所強大必有所羸弱也；有所安必有所危；明人君不可以有爲治國與治身也〈無爲第二十九〉〈故物或行或隨，或呴或吹，或強或羸，或載或隳注〉

> 夫聖人懷通達之知，託於不知者，欲使天下質朴忠正，各守純性。小人不知道意，而妄行強知之爭，以自顯著，內傷精神，減壽消年也〈知病第七十一〉〈（以其病病）是以不病注〉

「無為」當然也不是取消任何作為的空義，這點還是得回到「為道日損，損之又損，以至於無為」的《老子》理解上，這與養生一樣是一個逐漸（將氣）純粹化的過程，代表了對於干擾和諧共同生活的因素的剝解：

> 古之善以道治身及治國者，不以道教民，使明智巧詐也，將以道德教民，使朴質不詐僞〈淳德第六十五〉〈古之善爲道者，非以明民，將以愚之注〉

> 絕聖制作，反初守元，五帝垂象，蒼頡作書，不如三皇結繩無文。棄智惠，反無爲〈還淳第十九〉〈絕聖棄智注〉（俗薄第十八言，智惠之君，賤德而貴言，賤質而貴文）

這裡的無為，有著傳統道家對於政治生活的基本理解，說的是在自然規律之下，所呈現的自發秩序的總體樣態，這種自發秩序的總體樣態是去除主觀心知能量所得到的政治效果，無常心方能以道心為心，表面看來是萬物自化，然而就政治效果而言並不與統治者離異，這使得《河上公注》的政治理解不致落入空項：

> 情欲斷絕，德與道合，則無所不施，無所不爲也〈忘知第四十八〉〈無爲而無不爲注〉

> 欲爲天下主也，欲以有爲治民，我見其不得天道人心已明矣〈無爲第二十九〉〈將欲取天下而爲之，吾見其不得已注〉

臺灣人學學術期刊資料庫

> 道以無爲爲常也。侯王若能守道，萬物將自化，效於己也〈爲政第三十七〉〈道常無爲而無不爲，侯王若能守之萬物將自化注〉

不過，《河上公注》並不曾忽略了對於主政者的諄諄告誡，一再地說明欲念約制的重要性，這與在貫穿精氣神的養生論中的論述是一致的，再一次說明了政治生活與身的治理是不可偏執其一的，這部分不祇說對於物欲的繫念，同時也陳述了主觀干預的不可欲，特別是主觀意念極度化的戰爭行為更是當去除之：

> 好大自矜之人，不可以長久，使此自矜伐之人，在治國之道曰賦斂，餘祿食，爲貪行，此人在位，動欲傷害，故物無有不畏惡也〈苦恩第二十四〉〈自矜者不長，其於道也，曰餘食贅行，物或惡之注〉

> 以有爲治之，則敗其質朴，強執教之，則失其情實〈無爲第二十九〉〈爲者敗之執者失之注〉

> 夫唯獨無以生爲務者，爵祿不干於意，財利不入於身，天子不得臣，諸侯不得使，則賢於貴生也〈貪損第七十五〉〈是賢於貴生注〉

> 兵者，驚精神濁和氣，不善人之器也，不當修飾之〈偃武第三十一〉〈夫佳兵，不祥之器注〉

> 治國者，兵甲不用，卻走馬以治農田；治身者，卻陽精以糞其身〈儉欲第四十六〉〈卻走馬以糞注〉

這個認知說明了政治權力的正當性及持續是建立在「善的統治效果」之上，「善的統治效果」則必須建立在特定而重要的政治角色不將己意放置在共同生活的善之上，《黃帝四經.前道》中所說的「聖人舉事，合於天地，順於民，羊（祥）於鬼神，使民同利，萬夫賴之，所謂義也」，應該是一個很好的說明，達成這樣的善，所需要的正是為政者的自我約制，《黃帝四經．五政》也說「深伏於淵，以求**內刑**，內刑已得，自知屈后身。」所謂「內刑」說的就是「修身以定靜屈下」，強調的正是一套不為外物所干擾，深知以簡御繁的操持之術，因此，君主自我的虛靜以納萬物明心以照見是必要的，這是《黃帝四經.論》中所說「六枋：一曰觀，二曰論，三曰僮（動），四曰槫（專），五曰變，六曰化。觀則知死生之國，論則知存亡興壞之處，動則能破強興弱，槫則不失諱非之分，變則伐惡養生，化則能明德徐（除）害」的基本功夫，正靜當然涉及到端己的功夫，進而可以理解為對於既定秩序的遵從，在這裡，《四經》示現出一部分稷下道家的心學傳統，[29]《河上公注》固然從精氣

[29] 參陳鼓應，〈《管子》四篇的心學和氣論〉，《台大哲學論評》，第二十二期，特別是頁

臺灣大學學術期刊資料庫

的理解出發討論了主觀意念對於己身與他人的斲傷，然而將這樣對於身的理解外延到政治社會的面向時，與《黃帝四經》其實是相通的，在黃老的思維中，我們找到了這個由身而政治，由身而心的道路。此外，《河上公注》也論述了在精氣與社會規範的系絡中，無為的理念也可無礙地貫通，因循自然不僅符合精神的純粹，同時也符應了萬物和氣之整全：

> 有爲於事，廢於自然，有爲於義，廢於慈仁，有爲於色，廢於精神也〈守微第六十四〉〈爲者敗之注〉

> 不德者，言其不以德教民，因循自然，養人性命，其德不見，故言不德也。言其德合於天地，和氣流行，民得以全也〈論德第三十八〉〈上德不德是以有德注〉

就身處政治場域的重要個人而言固然如此，在另外一方面，《河上公注》也清楚地交代了不同政治角色在政治事務中的地位，除了統治者之外，還有被治者，對於如何處世而應治，《河上公注》有著容身避害的期待：

> 不以榮譽爲樂，獨立爲哀，志靜無欲，與人無怨。身不欲富貴，口不欲五味，不與貪爭利，不與勇爭氣，不爲亂世主，不處暗君位，不以乘權故驕，不以失志故屈，其德如此，天子不得臣，諸侯不得屈，與世浮沈，容身避害，故爲天下貴也〈玄德第六十六〉〈故不可得而親，亦不可得而疏，不可得而利，亦不可得而害，不可得而貴，亦不可得而賤，故爲天下貴注〉

> 山有玉，掘其山，水有珠，濁其淵，辯口多言，亡其身〈顯質第八十一〉〈辯者不善注〉

這個部分是「無為」與養生論會通在面對政治生活時的應對方法，可見，《河上公注》並不是一味從主政者的角度討論共同生活的可能性，其中也說明了非重要的個人如何可能透過修身養生來面對政治生活，或許不見得是治身到治國，但至少是以身觀政治，對於這些人，《河上公注》呼應了《老子》的看法，認為聖人當「皆孩之」：

> 聖人愛念百姓，如嬰孩赤子，長養之，而不望其報〈任德第四十九〉〈聖人皆孩之注〉

從文本出發，我們可以發現《河上公注》就幾個層次討論了身與政治的關係：

180-181。

臺灣大學學術期刊資料庫

第一個層次處理了「身與政治是同構而相互影響」的議題，精神與物質性的給養同時並存而交互影響；第二個層次處理了「從自身治理到治理天下的可能」的議題，也就是如何「獨善其身也可以兼善天下」；第三個層次則處理了「養生的完整性延展到治國」的議題。因此，政治角色，特別是理想人格的實際操作具象化—聖人—是必要出現的，從規範性的方向說，《河上公注》在文本系絡中文代了「角色分工的正當性來自於身國同構的操作技術」，同時從「精氣純粹的形神相養與以養生之道養天下的可能」，示現了聖人到無為政治的關懷，這就是《河上公注》中所說的「道德洞遠，無不覆濟，全身治國，恬然無為，故可為天下貴也〈為道第六十二〉〈故為天下貴注〉，治身到治國無疑是一條可行與必行的道路。

結　　語

《河上公注》作為漢代氣化宇宙論的思維延伸，從氣的觀點發展了《老子》的宇宙生成說，而且從這樣的理解進一步推展了關於身體政治的論述，有幾個簡單卻可能是重要的思考點值得我們注意：

第一、《河上公注》與可能是同時期的《老子指歸》都從氣的觀點將人與萬物乃至於自然大道作了有意義的連結，而且相當程度地與《老子》書中的本體論透過對於氣的詮釋創造性地地接軌在一起，成就了漢代注《老子》的一個重要特色（當然，另外一個特色是援引道家與儒家的觀點結合進入道教思想的觀點），《指歸》與《河上公注》對於本體的討論明顯地影響了正始玄學思想中關於本體的討論，[30] 透過本體的論述使得漢代學術與魏晉玄學之間有了對話的平台，進而使得「個人」與「社會」作為政治本體的討論變為可能。

第二、從「氣的物質構成說」到「重養身（精氣神三合一的身）而輕治國」，在這一系絡的主張中，《河上公注》綜合了漢代道家思維的成果，說明了氣化的宇宙論與郭店竹簡中的〈太一生水〉尚水的宇宙論，是詮釋《老子》宇宙生成論的兩個極為重要的面向。[31]

---

[30] 有關於魏晉玄學的本體討論，請參林俊宏前揭書第二章，〈正始玄學的道家思想〉。

[31] 〈太一生水〉說「太一生水，水反輔太一，是以成天，天反輔太一，是以成地」，這裡的「尚水」思維與《老子．第八章》中的「上善若水，水善利萬物而不爭，居眾人之所惡，故幾於道矣」是一致的，本文前面所引的《管子》諸篇（特別是黃老思想色彩濃厚的〈內業〉、〈心術上下〉諸篇）則明顯地是「尚氣」的詮釋觀點，論述介於其間的《管子．水地》看來是頗為關鍵的一篇，篇中云「地者，萬物之本原，諸生之根菀也，美惡、賢不肖、愚俊之所生也。水者，地之升氣，如筋脈之通流者也，故曰，水，具才也……是以水者，萬物之準也，諸生之淡也，鞮非得失之質也，是以無不滿，無不居也，集於天地，而藏於萬物，產於金石，集於諸生……人，水也，男女精氣合，而水流形……是以水集於玉，而

臺灣博碩士論文學術期刊資料庫

第三、「身學」傳統與「心學」傳統在中國政治思想中的實踐，可以在《河上公注》與同期的《指歸》中看出重要的發展轉向，這部分不僅影響了玄學時期對於「人身」的關注，也影響了神仙道教思想的發展，進而影響隋唐重玄學以及深刻地拓展了道家外丹煉製與內丹煉養的丹藥傳統的可能性。

第四、《河上公注》中雖然談論了愛氣養神的方法，然而我們可以從氣的自然在於人身，以及氣與自然元氣的對應中看出，所謂的愛氣養神說的是關於秉受於道的精氣的還原，或是精確的說，是透過養生的方法將氣還原到一個原始的本來位置上，所有養生的方法與對於身體的操作，不過是一個復歸於本來運作的操作，這樣一來，去除了干擾氣的自然且順暢運作的各種因素，人可以清楚觀看自身的狀況，而且從中可以與道進一步融通，因此，我們可以說，透過這樣的理解對待自己的身體與自身的氣，其實就是一種無為的方式，將這樣的方法放諸四海就可以是無為的政治，《河上公注》在身與政治的關連性中，透過氣的理解，無疑地存有這樣的期待，這樣一來也將個人與政治社群或是更大的存有社群，有意義地連結在一起，治身到治國的真義正是如此。

整地來說，《河上公注》透過氣的觀點，深刻地討論道如何經由氣與人甚至整個世界的圖像起了連繫的可能，進而將人身的物質生命與精神生命在氣的觀念導引下，向至高的本體推進，在這個意義上，創造性地理解或是詮釋《老子》本體（道體）與規律（道用）兩個面向兼重的思想特色，再者，《河上公注》在漢代道家（黃老道家）的理解系絡中，開展了身與政治關連性的討論（當然這部分也並沒有離開氣的範疇），深刻顯現出道家思想對於「生命與政治」這兩個議題的基本關懷，並且在這樣的議題上呈現出思想的深度與思想體系的完整性，無疑的，這不僅是一部注《老子》的著作而已，同時也示現了一個時代的思想氛圍。

（本文的完成，謹於此感謝國科會的補助，以及兩位匿名審查者的中肯建議）

九德出焉，凝蹇而為人，而九竅五慮出焉。」〈水地〉說了水，也談了血氣，但是並沒有出現完整的宇宙生成論，固然水是重要的原生物質，不過，氣亦有重要的地位，晚出的〈太一生水〉在這個部分補充了〈水地〉的尚水系統，顯然是《老子》尚水思想的代表，這裡的意思是，在尚氣與尚水兩種關於《老子》宇宙生成論的詮釋觀點之間，各有代表性的著作出現了對話的可能，，也各擅勝場，漢代的氣化論在理解的進程上明顯地傾向了尚氣的論述，論者以為，這種從橫向宇宙構成上討論問題的氣化論，或者忽略了縱向時間軸線與歷史角度出發的尚水詮釋觀點。有關於〈太一生水〉的尚水觀點以及關於尚水與尚氣的討論，請參許抗生，「初讀〈太一生水〉」，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十七輯，1999 年 8 月，頁 306-315，另外，〈太一生水〉一篇中的水與氣討論，在陳鼓應「〈太一生水〉與〈性自命出〉發微」一篇亦有相當精彩的討論，請參《道家文化研究》，第十七輯，頁 396-402。

國立臺灣大學 期刊資料庫

參考書目

一、經典及譯注

《太平經校注》
《白虎通》
《老子》
《老子微言例略》
《老子指歸》
《春秋繁露》
《春秋緯》
《周易參同契》
《呂氏春秋》
《春秋繁露》
《春秋緯》
《莊子》
《黃庭內景經》
《管子》
《韓非子》

二、書　籍

王　明，1984，《道家和道教思想研究》，中國社會科學出版社。
白　奚，1998，《稷下學研究》，北京：三聯書店。
牟宗三等著，1988，《中國哲學思想論集》，《兩漢魏晉隨唐篇》，台北：水牛出版社。
余英時，1997，《中國思想傳統的現化闡釋》，台北：聯經出版社。
李　勉，1987，《老子詮證》，台北：東華書局。
金春峰，1987，《漢代思想史》，自貢市：中國社會科學出版社。
侯外廬，1957，《中國思想通史》，第二卷，北京：人民出版社。
徐復觀，1993，《兩漢思想史》，卷二，台北：學生書局。
陳麗桂，1997，《秦漢時期的黃老思想》，台北：文津出版社。
張　昱，2002，《從魏晉玄學到初唐重玄學》，上海文化出版社。
葛兆光，2001，《中國思想史》，第一卷，上海復旦大學出版社。
董恩林，2002，《唐代老學：重玄思辨中的理身治國之道》，中國社會科學

臺灣大學學術期刊資料庫

出版社。
熊鐵基、馬懷良、劉韶軍合著，1995，《中國老學史》，福建人民出社。

三、期　刊

宋　商，1993，〈老子道論〉，《九州學刊》，六卷一期。
吳相武，1999，〈關於《河上公注》成書年代〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十五輯，北京：三聯書店。
金勝惠，1999，〈《黃庭內景經》的神之氣與像〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十六輯，北京：三聯書店。
林俊宏，1997，〈老子政治思想的開展〉，《政治科學論叢》，第九期。
林俊宏，2001，〈《莊子》的語言、知識與政治〉，《政治科學論叢》，第十五期。
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》，第十六期。
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》，第十七期。
許抗生，2000，〈初讀〈太一生水〉〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十七輯，北京：三聯書店。
陳鼓應，〈《管子》四篇的心學和氣論〉，《台大哲學論評》，第二十二期。
陳鼓應，1999，〈〈太一生水〉與〈性自命出〉發微〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十七輯，北京：三聯書店。
張廣保，1999，〈《太平經》—內丹道的成立〉，收在陳鼓應主編，《道家文化研究》，第十六輯，北京：三聯書店。
雷健坤，1997，〈治身與治國—論《老子河上公章句》的思想主旨〉，《人文雜誌》，第六期。
鄭燦山，1999，〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》，第七十七期。

四、學位論文

江佳蒨，2001，《《老子河上公注》思想考察》，台灣大學中文研究所碩士論文。
林俊宏，1996，《魏晉道家政治思想之演變》，台灣大學政治學研究所博士論文。

臺灣大學學術期刊資料庫

Breath (Vital energy), Body and Politics

-- Analysis on《Commentary of Lao Tsu》(by Her Shang Gong)

Chun-Hung Lin*

Abstract

This paper deals with the text in Han dynasty, known as《Commentary of Lao Tsu》(by Her Shang Gong：河上公). My dissertation here is Taoist thought has its own internal and axial development when treated as a academic community which always interacts with other academic communities led by Confucian School. This paper tries to follow this hypothesis and investigates three dimensions of this text: Tao (the ultimate origin) and breath or vital energy, breath or vital energy and body, body and politics. Therefore, we may partially sketch the contours of so-called "gasification" viewpoint, epistemological and ontological understanding existed in Han dynasty . And we may draw the outline of the process that《Commentary》conveys the internal essence of thought of Lao-Chung Taoist and Yellow-Lao Taoist ("Four Texts of Yellow Emperor "and "Hwai Nan Tsu" included) to Wei-Jing Taoist(also famous as Wei-Jing Mysticist).

We can easily trace the important transition process in middle-age Chinese political philosophy just by analyzing what we get in this Taoist text. The relationships as well as the linkages between categorical issues such as "body and political affairs", "rulers and the ruled" and "root and branch" can also be put in order by following the context of《Commentary》. Finally, we may discover some clues of the internal connection between Han Taoist School and Wei-Jing mysticism and we shall try to initiate some critical points introspectively for further study in

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

臺灣大學學術期刊資料庫

conclusion.

Key words: root and branch, body formation, mysticism, breath or vital energy, essence, spirit

臺灣大學學術期刊資料庫