

德全而道備：《張洪陽注解道德經》的「道德」論述

江淑君

摘要

明代《張洪陽注解道德經》一書最引人注目之處，在於其以「道德」為軸心，透過聯繫「性命」、「有無」兩組哲學概念，進行義理思維的通貫與串聯。此乃成功將「性命」、「有無」二說，納入老子「道德」論述的思想體系當中，建構出別具一格的理論間架與內涵。因此，本論文乃取徑於以下兩個研究進路，希望能抉發出張位註《老》中「道德」論述的主要內涵。其一是「道德」與「性命」的義理通貫。張位以《老子》為性命之書，其針對「性命」一辭在形式架構的理解，蓋承《易傳》所言「性命」思路而來。然而，對於「性命」內在義理的了解，張位並不往儒家「性善」一路貞定，而是直接從道家「性真」一路汲取養分。此蓋是其儒、道會通的詮解方式，雖然資藉儒家言性命哲理的外在框架，然而內在精神仍隸屬於道家式的。其二是「道德」與「有無」的義理串聯。此中一方面論證「道」、「德」之間的深密關係，另一方面也極力申述「道德」與「有無」交相連屬的意義。此間，張位復以「道貴自然」、「德尚無為」，深入闡述「道德」的內在理蘊。「自然」、「無為」咸是心性體認的功夫修養；而「有」、「無」亦率皆性命玄修之事。如是，淡化、削弱了「有」、「無」原具的形上玄思、玄理，遂轉化、落實為心性鍛鍊的治身、理身之道。在此一思想前提之下，可以發現張氏特別看重老子思想的功夫義、內聖義，並認為《老子》是性命之書，也是功夫之書。因此，其乃進一步將老子的言說，視為對人行為的警戒與教示之語，同時亦專力駁斥將老子學說視為伎倆、智慮之術的看

2014/12/21 收稿，2015/3/10 審查通過，2015/4/9 修訂稿收件。

* 江淑君現職為臺灣師範大學國文系專任教授。

法，並以「消盡伎倆」為老子學說的重要旨標之一，力圖彰顯出「道德」內涵的實踐意義。凡此，其間種種義理向度的抉發與闡釋，除了有助於更進一步衡定老子思想的內在底蘊之外，對於明代老子學歷史圖象的具體建構與廓清，當亦有實質之助益。

關鍵詞：明代、《張洪陽註解道德經》、道德論述、性命、有無

Discussion of “Dao De” in *Zhang Hong Yang Zhu Jie Dao De Jing*

Jiang Shu-jun

Abstract

The most striking place in *Zhang Hong Yang Zhu Jie Dao De Jing* is that it chooses to use “Dao De” to connect two philosophical concepts – “Xing Ming” and “You Wu”

This book successfully accommodates “Xing Ming” and “You Wu” into the Daoist discourse of “Dao De” and establishes a unique point of view. This paper will follow two lines of research: to examine how the connection between “Xing Ming” and “Dao De” is established; and then the connection between “Dao De” and “You Wu.” First, the connection established between “Xing Ming” and “Dao De” is actually a fusion of Confucianism and Daoism, with Confucianism as the external framework and Daoism as its core spirit. Second, there will be a discussion on the relationship between “Dao” and “De.” Zhang Hong Yang (Zhang Wei) especially pays attention to two concepts “kung fu” and “nei sheng” in *Lao-Zi*, and he believes *Lao-Zi* is a book of “xing ming” as well as a book of “kung fu.” Thus in his further discussion he sees *Lao-Zi* as teachings of human behaviors, and refutes to see it as a book about subtlety and trickery. In fact, he regards “to cease trickery” as one of the most important doctrines in *Lao-Zi* so as to highlight significance of “Dao De” in a practical sense. Through the examination of the above aspects, this paper helps explore further into thoughts of Lao Zi as well as clarifies the historical picture of Lao Zi study in Ming Dynasty.

Keywords: Ming Dynasty, *Zhang Hong Yang Zhu Jie Dao De Jing*, discussion of “Dao De,” “Xing Ming,” “You Wu”

* Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.

一、問題的提出

明代張位（1534-1613）詮註《老子》¹一書，在老子學史上未曾引起相關注意。然而，細察其詮解之文字，不為艱深、生澀之語，除了文句流暢自然，語意精簡扼要之外，思想見解亦能多所發明。²其間鮮少倡言形上玄論，而以「性命宗源」³為一思考進路，深入闡發《老子》道德性命之學的微言大義，亦令人有耳目一新之感。《玄宗內典經註·弁言》即曾評述是書云：「張洪陽註《道德經》，能得道經綱要，註解不拘文字，而會心於微。雖見仁見智，不能盡經旨之量，而大端已得。不落蹊徑，其裨益後學之功，亦非尠少。」⁴此中所謂「能得道經綱要」、「不拘文字」、「會心於微」、「大端已得」、「不落蹊徑」、「裨益後學」等等，顯現出評述者對其註《老》的多方認可與肯定。

¹ 參見〔明〕Ming 張位 Zhang Wei：《張洪陽註解道德經》*Zhanghongyang zhujie daodejing*，收於嚴靈峯 Yan Lingfeng 編輯：《無求備齋老子集成·初編》*Wuqiu beizhai laozhi jicheng chubian*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，1965年），據明萬曆19年積秀堂刊道書全集本景印。本論文以下所引皆依此版本，僅於文後標示卷數、章數、頁數，不另作註。此外，今人周悟坦 Zhou Wutan 亦有重校《張洪陽註解道德經》*Zhanghongyang zhujie daodejing*，收於古於陵 Gu Yuling、周悟坦 Zhou Wutan、履安甫 Lu Anfu：《玄宗內典》*Xuanzong neidian*（臺北[Taipei]：真善美出版社[Zhenshanmei chubanshe]，1969年）。若嚴本中遇有文字模糊之處，則參酌周氏重校本以為衡定。

² 張位註解《老子》精闢之處，如其解三十八章：「夫禮者忠信之薄，而亂之首也。前識者道之華，而愚之始也。」時云：「禮本治人，反為亂首；智本明察，反為愚始，為其濃厚真實之意滿也。」（卷之下，〈上德不德〉“Shang de bu de”章第三十八，頁1A-1B）；解七十六章「柔弱處上」時云：「故柔非懦弱之謂也。乃強而能忍，與物無競，而謙卑遜順之謂也。」（卷之下，〈人之生〉“Ren zhi sheng”章第七十六，頁19A-19B）；解七十八章「正言若反」時云：「蓋至尊至貴，反在能至卑至賤也。」（卷之下，〈天下柔弱〉“Tian xia rou ruo”章第七十八，頁20A。）凡此，筆者認為皆能切中肯綮，精準點出老子思想的要義。

³ 《張洪陽註解道德經·老子道德經序》*Zhanghongyang zhujie daodejing, Laozi daodejing xu* 中言：「中間所發，亦有前人偶同。但愚意惟從性命宗源，闡其微義，固亦不盡合也。」頁2A。張氏此處似乎自覺地意識到，以「性命宗源」的義理向度疏理《老子》*Lao zi*，殆亦有可能造成不盡契合老子思想原意的地方。

⁴ 參見古於陵 Gu Yuling、周悟坦 Zhou Wutan、履安甫 Lu Anfu：《玄宗內典經註·弁言》*Xuanzong neidian jing zhu, Bian yan*，頁1。《玄宗內典》收錄五部經註，除了《張洪陽註解道德經》之外，尚有〔明〕Ming 張位 Zhang Wei：《張洪陽註解陰符經》*Zhanghongyang zhujie yinfujing*、〔元〕Yuan 李道純 Li Daochun 註：《清靜經》*Qingjing jing*、〔宋〕Song 李簡易 Li Jianyi 註：《無上玉皇心印經》*Wushang yuhuang xinyinjing*、〔唐〕Tang 尹愔 Yin Yin 註：《五廚經》*Wu chu jing*。《張洪陽註解道德經》由周悟坦負責重新對校，此段文字推測當為周氏所言。

根據筆者初步觀察的結果，張位的詮註《老子》，整體而言可以提出幾點特出、獨到之處，頗能吸引研究者關注之目光。首先是以《老子》的「道德」一說為軸心，將其與「性命」、「有無」兩組概念緊密相扣，提煉出一個發明老子思想奧義的哲學進路與觀察角度，極具個人「道德」論述的思想特色。且以《老子》復名《道德經》，道家亦稱為道德家而言，更彰顯出「道」與「德」當是老子哲學中最重要而根本的核心觀念。⁵張氏即以此為其註《老》的思想重點，將「道德」與「性命」、「有無」兩對範疇予以串聯、貫通，嘗試形構出一個獨特的義理思維與理論框架。其次，在此一思想前提之下，連帶亦大力提倡《老子》一書為功夫之書，為教戒之語。一方面將立論重點放在強調性命修養的心性體認與功夫實踐之上，另一方面亦同時駁斥將老子思想視為伎倆、智術的說法。因此，本論文乃以《張洪陽註解道德經》為研究對象，嘗試疏理其註《老》中「道德」論述的義理內涵。其間種種義理向度的抉發與闡釋，實有助於更進一步衡定老子思想的內在底蘊，對於明代老子學歷史圖象的具體建構與廓清，當亦有實質之助益。

張洪陽於《明史》中有傳，⁶其為隆慶2年（1568）進士，最被關注的事蹟，當是於萬曆元年（1573）8月，上疏擬請恢復起居注一事。⁷其主要雖是政治人物的身分，但在文學造詣方面也有極高之成就，是一位頗具才華的詩人。著名戲劇家湯顯祖，晚年棄官後，在南昌與張位過從甚密。湯氏尊其為師，兩人蓋因政治立場與文化興趣相類，因而有著深刻的接觸與交往。⁸湯顯祖在祝賀張位七十壽辰時，曾經賦詩曰：「豁達文章伯，紆徐

⁵ 張岱年 Zhang Dainian：《中國哲學大綱》*Zhongguo zhexue dagang*（北京[Beijing]：中國社會科學出版社[Zhongguo shehuikexue chubanshe]，1997年）第1篇第2章〈道論〉“*Dao lun*”中即言：「道與德是道家哲學之最根本的二觀念。故道家亦稱為道德家。」，頁24。

⁶ 參見〔清〕Qing 張廷玉 Zhang Tingyu 等撰：《明史》*Ming shi*（北京[Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，1997年）卷219〈列傳第一百七〉“*Liezhuān dì yī bǎi qī*”，頁5777-5779。

⁷ 《明史·張位傳》*Ming shi, Zhang Wei chuan* 中載：「萬曆元年，位以前代皆有起居注，而本朝獨無，疏言：『臣備員纂修，竊見先朝政事，自非出於詔令，形諸章疏，悉湮沒無考。鴻猷茂烈，鬱而未章，徒使野史流傳，用偽亂真。今史官充位，無以自效。宜日分數人入直，凡詔旨起居，朝端政務，皆據見聞書之，待內閣裁定，為他年實錄之助。』張居正善其議，奏行焉。」同上註，頁5777。此中所引發相關問題，參見何冠彪 He Guanbiao：〈萬曆復置起居注問題論議〉“*Wanli fuzhi qijuzhu wenti lunyi*”，《書目季刊》*Shumu Jikan* 第38卷第1期（2004年6月），頁93-102。

⁸ 關此，參見晏國彬 Yan Guobin、俞兆鵬 Yu Zhaopeng：〈湯顯祖與張位的交游述略〉“*Tang Xianzu yu Zhang Wei de jiaoyou shulüe*”，《南昌大學學報》*Nanchang daxue xuebao* 第39

道德臣」，⁹抒發了對張位文才與高尚品格的稱頌與讚美。事實上，明代儒者多潛心於道德性命之學，張位自不例外。且在有明一代老子學的研究領域當中，以《老子》為道德性命之書的見解，亦可謂為集體共識。¹⁰然而，學者間談道言德、談性言命的思維方式與理論依據，確實明顯有所不同。張位即資藉詮註《老子》的多向論述中，企圖建構一己道德性命之學的義理主張，在靜無、動有之間，構設出「德全而道備」的生命理境，並以此為其安性立命的終極關懷，與老子學說的宗趣旨歸。且其所建構而出的「道德」論述，不管在形式或內容上，均與儒者所言「道德」大異其趣，充分彰顯出道家式的思維理脈與義理方向。職是之故，以《張洪陽註解道德經》為一研究對象，針對其中「道德」論述的部分，進行相關細節的闡幽發微，當具有學術的價值與意義。¹¹

因此，本論文擬採以下幾個研究進路，希望能抉發並建構張位註《老》中的「道德」論述。其一是「道德」與「性命」的義理通貫。張位以《老子》一書為性命之書，其針對「性命」一辭在形式架構的理解，蓋是順承《易傳》所言「性命」思路而來。然而，對於「性命」內在義理的了解，張位並不往儒家「性善」一路貞定，而是直接從道家「性真」一路汲取養分。此蓋是其儒、道會通的詮解方式，雖然資藉儒家言性命哲理的外在框架，然而內在精神仍隸屬於道家式的。其二是「道德」與「有無」的義理串聯。此中一方面論證「道」、「德」之間的深密關係，另一方面也極力申

卷第1期（2008年1月），頁104-108。

⁹ [明]Ming 湯顯祖 Tang Xianzu:《玉茗堂全集》*Yumingtang quanji*(《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 本，上海[Shanghai]:上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2002年) 卷15《玉茗堂詩之十·奉壽洪陽詩二十八韻》*Yumingtang shi zhi shi, Feng shou hongyang shi ershiba yun*。

¹⁰ 關此，參見拙著 Jiang Shujun:〈薛蕙《老子集解》性命思想探析〉“*Xue Hui lao zi ji jie xingming sixiang tanxi*”，《國文學報》*Guowen xuebao* 第46期（2009年12月），頁1-30。

¹¹ 此外，尚值得注意的是，《張洪陽註解道德經·老子道德經序》*Zhanghongyang zhujie daodejing, Lao zi daodejing xu* 中有言：「是書與《陰符經》相表裏，予註《陰符》，因併註此，是可合而觀焉」，頁2A。因此，《陰符經》對於張位老學思想的影響，當亦值得注意。此處限於篇幅，暫不論之。[明]Ming 張位 Zhang Wei 註：《陰符經》*Yinfu jing*，參見《張洪陽註陰符經》*Zhanghongyang zhu yinfujing*，收於海王邨古籍叢刊，[明]Ming 閻鶴洲 Yan Hezhou 編：《道書全集》*Daoshu quanji*（北京[Beijing]:新華書店[Xinhua shudian]，1990年），以及古於陵 Gu Yuling、周悟坦 Zhou Wutan、履安甫 Lu Anfu:《玄宗內典》*Xuanzong neidian* 一書中。

述「道德」與「有無」交相連屬的意義。此間，張位復以「道貴自然」、「德尚無為」，深入闡述「道德」之內在理蘊。「自然」、「無為」皆是心性體認的功夫修養。如是，不管「道德」抑是「有無」，率皆性命玄修之事，遂淡化、削弱了「有」、「無」原有的形上玄思、玄理，轉化、落實為心性鍛鍊的治身、理身之道。在此一思想前提之下，可以發現張位認為《老子》除了是性命之書外，明顯也是功夫之書，故將老子之言說，視為對人行為的警戒、教示之語，同時亦專力駁斥將老子學說視為伎倆、智慮之術的看法，並以「消盡伎倆」為老子學說的重要旨標之一，力圖彰顯出「道德」內涵的實踐意義。凡此，皆為本論文關注的焦點。以下即就此相關議題，分別加以闡釋發揮。

二、「道德」與「性命」的義理通貫

針對張位註《老》的「道德」論述進行全面通盤的考察，可以發現其間值得注意之處，即在於將「道德」與「性命」、「有無」兩組概念，分別加以義理串聯的哲學構思，並進而就此提出相關的議論與見解。序言中，張氏開宗明義說：「《老子》，性命之書也」（〈老子道德經序〉，頁 1A），揭櫫其認為老子學說的思想核心，即在於治身、理身的性命修養之上。至於要進入老子思想的奧堂，除了要精準把握住老子思想中諸多重要字辭、術語之外，尚需深入明瞭、理解字辭、術語內蘊的深層涵意，序言中即云：

蓋人生精氣勃勃，只求炫露發泄焉，竭而後已。是書逆道也，與易同體。篇中曰虛、曰無、曰退、曰損、曰柔、曰弱、曰深、曰靜、曰嗇、曰下、曰素、曰朴、曰慈、曰儉、曰守雌、曰去奢、曰挫銳、曰無欲、曰絕學、曰不盈、曰不爭、曰不敢先、曰不自大、曰昏愚頑鄙、曰嬰兒赤子，皆收斂退藏，忘情絕念，兢兢不放之意。凡以葆守未漓，補苴既漏，謝雕琢以還太朴，養氣母而抱元和，斯德全而道備，于我其旨深矣！（〈老子道德經序〉，頁 1A-1B）

此中明示《老子》一書的問題意識，即在於對峙世俗之人「只求炫露發泄」的流弊現象。¹²因此，「如何能避免炫露發泄？」便成了老子學說直接面對

¹² 張位註《老子》中即言：「盈滿難持，驕矜自敗。氣溢思洩，才高思炫。如金玉難守，富貴遺殃。人生到此，勇決最難。」（卷之上，〈持而盈之〉“Chi er ying zhi”章第九，頁 4A-4B）。

的基源問題，¹³所有論點的提出皆為回應此一問題之旨向而發，而此亦正是面對性命修養最根源的問題。張位指出，因為鋒芒顯露、恃強好勝，常使得原本精氣勃勃、生機盎然的人，疾速陷入枯竭衰敗之中。這是說一個人只求炫露發泄，容易造成精疲力竭、自我毀滅的後果，唯有含藏內斂、柔弱謙退才能使生命之能量細水長流。他提煉出二十五個專屬於老學的重要概念術語，並將其理蘊統括濃縮為：「收斂退藏」、「忘情絕念」、「兢兢不放」三項意旨。凡此，在在說明其以為老子之學蓋與性命修養之事深切相關。可以想見的是，張位詮註《老子》的出發點，當以安性立命為根本目標與理想。他總結出老子學說之深旨為：「葆守未漓，補苴既漏，謝雕琢以還太朴，滄氣母而抱元和」，認為只要時時持守、存養性命，維持在一個完整和諧、虛靜渾全的狀態，俾使得精充氣足、歸純返素、葆守未漓，如是則能達至「德全而道備」的理境。此乃一方面實現治身、理身的理論訴求，另一方面也能完成性命涵養的終極關懷。

既以性命鍛鍊的視角，構築道德渾全的種種可能性，故張氏乃於註《老》之時，將原係屬形上玄思的相關文字，轉化成為性命學說的思想載體，蓋亦得以想見。如其詮解《老子》首章「有」、「無」之說時，嘗云：「這有、無兩端，都從元始太虛中生出，而為名不同。盡性至命，總是玄修。」（卷之上，〈道可道〉章第一，頁 1A-1B），即將原先論及形上天道——「有」、「無」雙重特性的思想基調，轉化成為提點性命修養的實踐之學，明顯淡化、削弱了老子形上玄談的義理氛圍。「盡性至命，總是玄修」一語，也側顯出其解《老》的義理趨向。事實上，張位乃認為儒、釋、道皆以闡揚性命之學為其理論旨向的。儒家是「順性命以還造化」，禪宗是「幻性命而超大覺」，而老氏則是「修性命而得長生」（〈老子道德經序〉，頁 2A），三家思路雖然不盡相同，但是重視性命涵養則是共識。針對老子而言，張氏所謂「修性命而得長生」，並非專指對形軀生命的深愛厚養，而致力於延年益

¹³ 勞思光以為一切個人或學派的思想，根本上必是對某一問題的答覆或解答，理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。如果能找到這個問題，就可以掌握理論的總體脈絡，此問題即是所謂「基源問題」。因此，透過理論的還原，從許多論證中反溯其根本意向之所在，就可以明白「基源問題」應如何表述。參見勞思光 Lao Sihguang：《新編中國哲學史（一）》*Sinbian zhongguo zhexue shi (1)*（臺北[Taipei]：三民書局[Sanmin shuju]，1987年）〈序言〉“Xu yan”，頁 14-17。

壽之意，¹⁴而是特指形神兼顧、性命雙修，專力於「性立命固」的種種修為。其嘗云：

神太用則竭，形太勞則廢。凡貪生益生之事，皆伐性戕命之為。雖曰愛之，其實害之；雖曰憂之，其實讐之。忘形順則，長養太和，絲毫不掛，性立命固，不待資蓄，無事調服，而長生之道在我矣。（卷之下，〈民之饑〉章第七十五，頁 19A）

言下之意，乃指出「神太用」、「形太勞」，是促使生命加速竭廢、乾枯的原因，此亦文前所述及「炫露發泄」一問題之成因。而「貪生」、「益生」之事，咸係屬伐戕性命之舉，表面上好似愛它、憂它，實際上卻是害它、讐它。若真要煉養性命以求得長生，就必須「忘形順則」、「長養太和」，以至於「絲毫不掛」的地步，才能達成「性立命固」的穩定狀態。如是，則「不待資蓄，無事調服」，自然能得長生之道。可見張氏認為老子之求長生，並非僅僅一味求得形軀年命的延長而已，而是希望在有生之年，以無所罣礙、「遺生而後身存」¹⁵的方式，深蓄護養此一和諧完整的性命主體，此之謂「修性命而得長生」。

職是之故，因為主張《老子》一書為性命之書的思想前提，張位遂將老子最看重的「道德」觀念與「性命」之說交相串聯，藉此一理論通貫，初步構設其「道德」論述的思想內涵。其於註《老》序言中，先行分別界定「道」、「德」之意及兩者之關係，其云：

蓋自然為道，得道為德。渾淪旁魄，生天生地，無所不冒，道也；包涵蘊蓄，成身成物，有以自完，德也。（〈老子道德經序〉，頁 1A）

張位嘗試從幾個不同的面相，申論「道」、「德」之內容及其關係。首先，為了說明「道」、「德」之間的關係，他點明「道」的內容為「自然」，「得

¹⁴ 張氏註解《老子》中即嘗言：「若假術延生，乃喪生之本也。」（卷之下，〈出生入死〉“Chusheng ru si”章第五十，頁 6B。）

¹⁵ 嵇康〈養生論〉中嘗言：「無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。若此以往，庶可與羨門比壽、王喬爭年，何為其無有哉！」，此中所云「遺生而後身存」，即是說清虛靜泰至忘了養生，而後養生的功效才得以完全。張位註文所謂「絲毫不掛」，當亦具此深意。〔魏〕Wei 嵇康 Ji Kang：《嵇中散集》*Jizhong san ji* 卷第三（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1965年，《四部叢刊》本），頁 16。

道」即為「德」，¹⁶指出「道」在理論位階上高於「德」的看法。而「道」、「自然」、「德」雖然表面文字符號有所殊異，但其蘊涵的內容卻是可以相通的。「自然」是「道」的特質，而「得道」便是「德」，「道」與「德」實際上一貫相通。此中對於「自然」一義的重視，亦能切中肯綮把握住老子思想的要旨。其次，剋就萬物生成、發展的過程而言，「道」具有「渾淪旁魄，生天生地，無所不冒」的創始義、生就義；而「德」則具有「包涵蘊蓄，成身成物，有以自完」的完成義、畜養義。此由「道」、「德」分別說明萬物生成、發展的過程，乃指涉「道」是創生的本體，而「德」則是以其得之於「道」的「自然」特質，生畜、長養、成熟萬物。此誠如張氏詮註《老子》五十一章中所言：「道主發生，德主畜養。」（卷之下，〈道生之〉章第五十一，頁 7A），一生、一養清楚表明「道」與「德」各司其職。尤有進者，就「得道為德」而言，「道」是「全」，原是一個渾淪和諧、尚未分化的整體。而「德」則是「分」，是「道」的分化，就其分化為多，而為各物之「德」而言，則「德」實可謂「物之所以為物」的根據。¹⁷各物的根源即是「德」，一物的發展、完成亦皆有賴於「德」，此即《莊子·天地》中所言「物得以生，謂之德」¹⁸的意思。因此，「道」與「德」，實皆為萬物的形上根源，只不過在職責上，一主發生、一主發展。此即張岱年所言：「道是萬物由以生成的究竟所以，而德則是一物由以生成之所以。一物之所以為一物者，即德」。¹⁹在理論位階上，「道」實較「德」更具優先性，是萬物生成的究竟本源。「道」與「德」既是萬物的根源，當然也是人的根源，而

¹⁶ 唐君毅 Tang Junyi：《中國哲學原論：導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: daolun pian*（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，2004年）〈原道〉“Yuan dao”一文中，將老子言「道」之義，析分為六，即「形上實體之道」、「貫通異理之道」、「道相之道」、「同德之道」、「修德或生活之道」、「作為事物及人格心境狀態之道」。此中所謂「同德之道」，亦即張位「得道為德」之意，是將「道」與「德」的關係統攝起來。此蓋是老子論述「道」的一個重要面相。

¹⁷ 張岱年《中國哲學大綱》第一篇第二章〈道論〉中，即分析說：「一物由道而生，由德而育……。道與德乃一物之發生與發展之基本根據。……德是一物所得於道者。德是分，道是全。一物所得于道以成其體者為德。德實即是一物之本性。」張岱年 Zhang Dainian：《中國哲學大綱》*Zhongguo zhexue dagang*，頁 24。

¹⁸ 〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 編：《莊子集釋》*Zhuang zi jishi*（臺北[Taipei]：木鐸出版社[Muduo chubanshe]，1988年）卷 5 上〈天地第十二〉“Tiandi di shier”，頁 424。

¹⁹ 張岱年 Zhang Dainian：《中國哲學大綱》*Zhongguo zhexue dagang* 第 1 篇第 2 章〈道論〉“Dao lun”，頁 23。

人如何能向「道德」回歸，以至於「歸根復命」（十六章），便是攸關性命之養的重要課題。²⁰

張位其後便將「性命」之說與「道德」之言，予以統攝串聯起來。序言中接著說：

各正性命，道也；盡性至命，德也。故謂失道而後德，道生之、德蓄之，皆因所以然而歸自然。老子之言道德蓋如此。（〈老子道德經序〉，頁 1A）

張氏認為「道」是「各正性命」，而「德」則是「盡性至命」，將「性命」之說縮入「道德」論述的內容當中。「各正性命」、「盡性至命」皆源自《易傳》。「各正性命」語出《周易·乾卦·彖傳》中言：「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。」²¹而「盡性至命」一語則出自《周易·說卦傳》中言：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」。²²張位既認定《老子》為性命之書，並以《易傳》之言合匯《老子》的性命哲理，故此處不能不先就儒家所論性命之說稍作衍義。²³

²⁰ 關此，徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi, Xianqin pian*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1987年）第11章〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉“Wenhua xin linian zhi kaichuang: Lao zi de daode sixiang zhi chengli”中亦有精闢之發揮，頁 337-340。

²¹ [魏]Wei 王弼 Wang Bi、[晉]Jin 韓康伯 Han Kangbo 注、[唐]Tang 孔穎達 Kong Yingda 疏：《周易正義》*Zhouyi zhengyi*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，1989年，十三經注疏本），〈上經乾傳〉“Shang jing Qian chuan”第一，頁 10-11。

²² 《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，卷第九〈說卦〉“shuo gua”第九，同上註，頁 183。

²³ 關於《易傳》哲學思想的義理傾向，究竟歸屬於儒家抑道家，存在著不同的看法。陳鼓應 Chen Guying 在《老莊新論》*Laozhuang xinlun*（臺北[Taipei]：五南圖書 [Wunan tushu]，1995年）第三部分：〈易傳與老莊〉“Yizhuan yu laozhuang”一文，及其《易傳與道家思想》*Yizhuan yu daoia sixiang*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1994年）一書中，皆提出《易傳》的哲學思想屬於道家，而非儒家的新說。此不同於傳統歸屬於儒家的新說，在當時曾引發熱烈的討論與質疑。筆者此處仍依循傳統看法，以《易傳》為儒家之經典。此說在徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi, Xianqin pian* 第7章〈陰陽觀念的介入——《易傳》的性命思想〉“Yinyang guannian de jieru: Yizhuan de xingming sixiang”、戴璉璋 Dai Lianzhang：《易傳之形成及其思想》*Yizhuan zhi xingcheng ji qi sixiang*（臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1997年）第2章〈思想的淵源〉“Sixiang de yuanyuan”、吳怡 Wu Yi：《易經繫辭傳解義》*Yijing xicichuan jieyi*（臺北[Taipei]：三民書局[Sanmin shuju]，1991年）導言〈孔子思想對易經的貢獻〉“Kong zi sixiang dui yijing de gongxian”中皆有精闢的闡述。其中相關細

儒者之談「性」言「命」，必然要依《中庸》「天命之謂性」²⁴以及《易傳》「乾道變化，各正性命」²⁵所代表的一路，作為理解的要徑。此兩則文獻一向為宋、明儒者闡釋性命哲理的最佳依傍。首先，針對「天命之謂性」而言，「天」即「天道」，儒家的「天道」純是一條「生化之流」，「生物不測」的「天道」以其創造之真幾，流到你那裡便是「命」到你那裡，「命」到你那裡便是你的「性」，此一切宇宙萬物個體之性，皆來自於「天道」的創造真幾。²⁶因此，「命」猶「命令」，²⁷此「命」是一種本體宇宙論式的命法，是「天命流行」的「命」。以儒家思想的整體思維而言，「天命之謂性」即指人的本性，是由天之所命而有的，天命貫注於人身之時，即內在於人而為人的本性，此是從天命下貫處講人的原始本性，建立了人性與天道的密切關係。²⁸牟宗三即說：

中國儒家從天命天道說性，即首先看到宇宙背後是一「天命流行」之體，是一創造之大生命，故即以此創造之真幾為性，而謂「天命之謂性」也。²⁹

此創造之真幾，即是天道所命之性。天命流行之體，即以此創造之真幾為人性之內容。然而，此創造之真幾內容究竟為何？牟先生認為尚須進一步從孟子一路來進行理解。孟子為了了解與定住「天命之謂性」的「性」的

節的討論與發揮，受限於篇幅，此處不予詳論。

²⁴ [宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注·中庸章句》*Sishu zhangju jizhu, Zhongyong zhangju* (臺北[Taipei]: 大安出版社[Daan chubanshe], 2005年), 頁22。

²⁵ [魏] Wei 王弼 Wang Bi、[晉] Jin 韓康伯 Han Kangbo 注、[唐] Tang 孔穎達 Kong Yingda 疏:《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷第一〈乾卦·象傳〉“Qian gua, Tuan chuan”, 頁10。

²⁶ 以上論點，參見牟宗三 Mou Zongsan:《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1987年)第8講〈對於「性」之規定(一)易傳、中庸一路〉“Duiyu ‘xing’ zhi guiding (1) yizhuan zhongyong yi lu”, 頁59-66。

²⁷ 朱熹《四書章句集注·中庸章句》中即說:「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」[宋] Song 朱熹 Zhu Xi:《四書章句集注·中庸章句》*Sishu zhangju jizhu, Zhongyong zhangju*, 頁23。

²⁸ 關此，徐復觀 Xu Fuguan:《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi, Xianqin pian* 第5章〈從命到性——中庸的性命思想〉“Cong ming dao xing: Zhongyong de xingming sixiang”中亦有精闢發揮，頁103-160。

²⁹ 牟宗三 Mou Zongsan:《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi* 第8講〈對於「性」之規定(一)易傳、中庸一路〉“Duiyu ‘xing’ zhi guiding (1) yizhuan zhongyong yi lu”, 頁62。

真實意義，直接從人的良知四端談心論性，由孟子言內在道德的創造性，來證實並定住這創造真幾的內容就是道德性的創造真幾。是故，孟子一路與《中庸》、《易傳》一路原是有默契的，「道德性」根源於「天命之性」，而「天命之性」亦必須從「道德性」來了解、印證和貞定。³⁰這也就是《孟子·盡心上》中何以說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」³¹是以人的道德實踐來體證天道道德創造之真幾。據此，儒家所言天人合一、天人合德的義理模型，大抵凝定成形。

〈乾卦·彖傳〉中所言：「乾道變化，各正性命」，亦同屬此一思路。《易》以「乾道」為宇宙生化的本體，萬物即由此「乾道」之流行變化而來。「乾道」是天命流行之體，其流行下貫於萬物，而為萬物各自的本性。其既已具備於萬物本性之中，是為萬物所自來之命，故「乾道」所命予萬物的本性，與「乾道」內容一致。此即「乾道變化，各正性命」的義涵，而其所貞定之「性」，即是依「乾道」之生化流行而來，是所謂天之所命的「性分」。「性」之所以成為一種命分、性分，即立基於《中庸》「天命之謂性」的思路，是天道所賦予人的原始本性，此是儒家以天道、天命說「性」的形式義理規模。³²因此，儒家言「性命」一辭實具有兩層意義：一是本質義，指人本性的內容是由天之所命的道德本性；二是根源義，指人的本性既由天之所命，則性的形上依據即是天。前者著重在內容義，後者則著重在形式義。「性」、「命」二字若分別拆開來看，亦各有其義理側重之處。在天曰「命」，乃從性的根源義予以著眼；在人曰「性」，則從人性的內容義予以著眼。因此，當儒者針對「性命之學」進行哲理闡釋時，核心重點置於儒家道德形上學與心性議題的發揮探索，蓋是承此思緒而來。細察張位以《老子》一書為性命之書，其針對「性命」一辭在形式架構的理解，根據其所言「各正性命，道也；盡性至命，德也。」當可合理推測殆與《中庸》、《易傳》一路所代表的「性命」思路不無關係。然而，對於「性命」內在理蘊的了解與貞定，張位並不從孟子「性善」一路所主張的道德本性來進行思考，

³⁰ 以上相關論點，參見牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi* 第9講〈對於「性」之規定（二）孟子一路〉“Duiyu ‘xing’ zhi guiding (2) meng zi yi lu”，頁67-74。

³¹ 〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注·孟子集注》*Sishu zhangju jizhu, Meng zi jizhu*（臺北[Taipei]：大安出版社[Daan chubanshe]，2005年）卷13，同註24，頁489。

³² 〈說卦傳〉中言：「窮理盡性以至於命」，其所言性、命之關係，亦正在此一思路底下形塑成形的，此實有類於孟子「盡心知性知天」。只是此處之「命」作為名詞使用，是天之所命的「命分義」，與《中庸》「天命之謂性」之「命」，作為動詞的「命令義」有所不同。

而是直接從道家「性真」一路所主張的純真本性，進行相關養分的汲取。此蓋是其儒、道會通的詮解方式，雖然資藉儒家言性命哲理的外在形式框架，然而其內在的精神血脈仍是隸屬於道家精神的。

職是之故，張位乃以《易傳》所言性命哲理的理論框架，附合《老子》的性命學說。其以「乾道」沉喻老子之「道」，³³兩者皆代表宇宙生化的形上本體、依據。而《易傳》「乾道變化，各正性命」，亦正可凸顯、表達出張氏老學思想中「道」與「德」（性之命分）的深切關係。此中思路或許稍顯曲折，但是只要釐清「道」、「德」、「性」一貫相通的思維理路，便能豁然明朗。關於老子「道德」與「性命」的理論結合，徐復觀亦曾申論說：

德是道的分化，萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子即稱之為德。……就其「全」者「一」者而言，則謂之道；就其分者多者而言，則謂之德。道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上之別。所以老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》「天命之謂性」相同；但在形式的構造上，則與《中庸》「天命之謂性」無異。道等於《中庸》之所謂「天」；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。因此，老子的道德論，亦即老子的性命論。³⁴

言下之意是說，《中庸》的「天」就是道家的「道」，「道」分化而為各物之「德」，「道」是全，「德」是分，「德」一旦內化到萬物之中，即為萬物之「性」。故萬物之根源，老子即稱之為「德」，萬物之「性」實即是「德」。《老子》五千言中雖無一「性」字，實際上「德」即是「性」，故亦有其實質內容的人性論。既然「得道」為「德」，而「德」一旦內化至萬物之中，即為萬物之「性」，故「道」、「德」、「性」一貫相通的道理也就點掇而出。³⁵徐先生雖以《中庸》「天命之謂性」合會老子的「道德」之說，然《中庸》

³³ 張位 Zhang Wei〈老子道德經序〉“Lao zi daode jing xu”中嘗言：「是書逆道也，與《易》同體」，頁 1B。

³⁴ 徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi, Xianqin pian* 第 11 章〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉“Wenhua xin linian zhi kaichuang: Lao zi de daode sixiang zhi chengli”，頁 337-338。

³⁵ 此與文前所述張岱年的觀點一致，參見註 17。

言性命之思路與《易傳》同屬一路，文前已經申論，固不待言。根據徐先生的觀察，其認為老子所言「道」與「德」，內在理蘊上雖不與《中庸》「天命之謂性」相同，但在形式構造上則與其無異，「道」即是「天命流行」，而「德」則是「性」，由此論證老子的「道德論」亦即老子的「性命論」。此一見解實與明代張位的看法不謀而合。只不過張位依傍的是《易傳》，將其中談論「性命」的形式框架，縮合到老子的「道德」思維當中，以成就個人有關「道德」論述的完整性。

張位以〈乾卦·彖傳〉「各正性命」扣合老子之言「道」，此一思路得以疏通之後，續以〈說卦傳〉言「盡性至命」申說「德」義，似乎也就不難理解了。〈說卦傳〉中所謂「盡性」，是由功夫之實踐，去體證、領悟性命所以然之理。天道必須具體而落實，它內在於人就是人的本性。因此，天道、人道乃是通貫為一的。只有自強不息、健行不已的盡己之性、盡物之性，才能體悟「性之命分」所根源的天理義蘊。而所謂「至於命」，就是要人立「命」之所在，得性命之正道而立，如此便能彰顯天理，進而與天理相契應。因此，「盡性」的終極目標便是達到「至於命」的理境。³⁶此是儒者「天道性命相貫通」之意，亦即〈說卦傳〉中所謂「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命」的主要義涵，實有類於孟子言「盡心知性知天」、「存心養性事天」³⁷的思路。張位截取「盡性至命」，附合《老子》之「德」，是在「性」即「德」的思想前提之下，凸顯「盡性」實為「踐德」，是由功夫的實踐，去體證、領悟「性命所以然之理」，亦即「天道」、「天理」的義蘊。而「至命」之說，即在於「踐德」之同時，不斷彰顯「天理」，返歸「天道」，以證得一己性命之正道，如是「天道性命相貫通」，達至天人相契的理境。此中張氏雖援用《易傳》言性命的形式結構，但在義理內容上並不以儒家精神來定調。「天道」、「天理」，蓋即是老子自然無為之道、自然無為之理，此一性命所以然之理，並不往儒家之純粹至善，孟子良知四端的仁、義、禮、智處扣合，而係屬道家人性論中自然真樸的基調。且其功夫修養亦不走道德實踐之路數，而是以老子倡言的虛靜斂藏、柔弱不爭的功

³⁶ 關於「窮理盡性以至於命」的義理架構，參見戴琬璋 Dai Lianzhang：《易傳之形成及其思想》*Yizhuan zhi xingcheng ji qi sixiang*，頁 177-180。

³⁷ 〈盡心上〉中說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」參見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注·孟子集注》*Sishu zhangju jizhu, Meng zi jizhu* 卷 13，頁 489。

夫入路，思考「天道性命相貫通」的種種可能性。此乃是透過〈說卦傳〉「窮理盡性以至於命」的形式框架，進行理論詮釋的義理轉化，勾勒出專屬於老子學說的道德性命之學。

細觀張位詮註《老子》首章中所云，亦可見此相關論說之端緒，其云：

物具太極 各正性命。非有真常定觀，不能窺其妙微也。故於至靜時，常守真空，性根自露；至動時，常保妙有，命蒂自固。(卷之上，〈道可道〉章第一，頁 1A)

「太極」即是「天理」、「天道」。所謂「物具太極，各正性命」，蓋是強調「道」所賦予宇宙萬物的「性命之正」。「道」創生萬物，隨即透過「德」，賦予萬物各自之本性，此即是其「性命之正」；而「德」的孕育蓄養，則是不斷落實「盡性」、「踐德」的功夫實踐，終至復返於「道」(至命)的理境。然而，雖然有「道」保證賦予「性命之正」的必然性，但要時時持守「性立命固」的安定狀態，仍須透過種種修為與身心淬鍊，才能在動有、靜無之間永保人所本有的性根、命蒂，此是護養生命的根基，張氏謂之為「真常定觀」。故註文中乃云：「至靜時，常守真空，性根自露；至動時，常保妙有，命蒂自固。」如是方得以在動有、靜無之間，窺見性命之端倪與奧妙。³⁸此中結合大乘佛教空、有二宗言「真空」、「妙有」³⁹之意，發揮老子性命涵養的玄修之道，頓時將《老子》首章的思想焦點，轉化成為治身、理身的義理趨向。此外，張位詮解《老子》三十三章復云：

知人、勝人，外炫者也；自知、自勝，內存者也。自知，修性之道；自勝，修命之事。(卷之上，〈知人者智〉章第三十三，頁 17A)。

註文中以為「知人」、「勝人」，為「外炫者」；而「自知」、「自勝」，則為「內存者」。一是生命向外炫露，一是生命向內存養。張氏進一步申論「自知」

³⁸ 張位註《老子》十六章中亦嘗云：「夫萬物雖芸芸並作，各有氣復歸根之時。這歸根時，叫做靜，乃是命根。由此而復，雖是萬物復命，其實造化真常的道理，皆在於此。」(卷之上，〈致虛極〉“Zhi xu ji”章第十六，頁 8A)。老子所謂「歸根復命」，「復命」即是復性之本真，故「復命」實即「復性」，性與命是同義複詞。

³⁹ 此是援用大乘佛教空、有二宗所提出「真空」、「妙有」的觀念，闡釋《老子》的「無」、「有」之說。關於「真空」、「妙有」，參見勞思光 Lao Sihuang：《新編中國哲學史(二)》*Sinbian zhongguo zhexue shi (2)*第3章〈中國佛教哲學〉“Zhongguo fojiao zhexue”「大乘教義」一小節，分見頁 194、202。

是「修性之道」，「自勝」則是「修命之事」，此除了側顯出對於性命涵養的重視之外，同時也流露出對於「如何能避免炫露發泄？」一問題意識的深刻反省。可以見得，道德性命之學乃張位老學思想的核心重點，而「自知」、「自勝」當亦是其「盡性」、「踐德」的重要路數之一。

三、「道德」與「有無」的義理串聯

張位在詮構了道德性命之學的理論基礎之後，緊接著亦將老子學說中最重要的「有」、「無」概念一併吸納進來，藉此以闡釋「道」、「德」之間的緊密關係。其云：

自無生有，道也；從有返無，德也。（〈老子道德經序〉，頁 1A）

張位認為「道」是「自無生有」，而「德」則是「從有返無」。前者是自根源處往前看，說明「無」必將發展成「有」的狀態；後者則是自「有」處向後返回本源，說明「有」不能脫離「無」的狀態。事實上，此一「自無生有」是「道」，「從有返無」是「德」的立說，當是要特別強調「道」、「德」兩者，兼具「無」、「有」的義理內涵，同時也說明「無」、「有」一體兩面的特性。「道」雖立足於「無」，但也是「有」；「德」雖立足於「有」，但也是「無」。此一方面欲修正世人誤以「道」為「無」、「德」為「有」，斷為二橛的割裂式看法；另一方面亦欲資藉「有」、「無」關係，凸顯出「道」、「德」之間的緊密性。因此，張氏註《老》中，嘗進一步申述「道」所具「無」、「有」的雙重面向，其云：

世人執有者徇象，尚無者着空。此道乃無中有、有中無，不可執着。所謂「水中鹹味，色裏膠清。」道無又有，道有又無，斯為妙也。故此章言夷、希、微、混為一源，是無未嘗全無也；不皦不昧，不可名而歸於無物，是有亦未嘗全有也。無象而有真象，是謂恍惚；無始無終，能御萬有，是謂道紀。故歷代真詮曰：「存無守有」。（卷之上，〈視之不見〉章第十四，頁 6B）

「道」的「自無生有」，是說明「道」所兼具「無」、「有」的雙重特性，此即是「無中有」、「有中無」，不可執「有」一邊，亦不可尚「無」一邊。「水中鹹味，色裏膠清」語出傅大士〈心王銘〉，⁴⁰張氏援引這兩句話，是為了

⁴⁰ 〈心王銘〉乃南朝梁代傅翕所撰，主要是闡明心性根本之大作。收錄於〔宋〕Song 釋道

說明「無」、「有」一體的關係。「水中鹹味」，是指水裡頭有鹽，所以水能呈現出鹹味。但是仔細看鹽在哪裡呢？它已融入水中，雖然看不到，但不能說沒有鹽的存在。「色裡膠清」，色是指顏料，顏料裏頭必須有膠清，才能將顏料黏附於紙上。若沒有膠清，顏料便畫不到紙上。但是我們欣賞畫作時，卻只見到顏料，膠清在哪裡呢？因為它與顏料已融為一體，我們只看到顏料，看不到膠清，但不能說沒有膠清的存在。此中以「水與鹽」、「色與膠清」融合一體的現象，說明「無」、「有」之間辯證弔詭的關係。張氏稱此為「無中有」、「有中無」、「無又有」、「有又無」，以彰顯「道」的玄妙之處。其以為《老子》十四章所言「夷」、「希」、「微」，即是表述「道」的「無未嘗全無也」；「不皦不昧，不可名而歸於無物」，則是表述「道」的「有未嘗全有也」。「無未嘗全無」，所以是「有」；「有未嘗全有」，所以是「無」。不墮入「無」、「有」之邊見，對於「道」才能有一個整全的體認。此亦即張位註《老》首章中所云：「若至無而包涵萬有，至有而渾合至無，有無交互，精而又精，是謂玄之又玄。」（卷之上，〈道可道〉章第一，頁 1A-1B），深刻說明「無有」渾融一體的玄妙關係。以此類推，針對「德」的「從有返無」，「有」、「無」之間亦當可作如是之推論衍義。

就「道」、「德」而言，「道」若是「存無守有」，那麼「德」就是「存有守無」。此是張氏專力強調「無」、「有」之間，不即不離、不一不二、圓融一體的關係。因此，張位「道德觀」的基本論述，乃如其所云：「凡有形者皆自無而生有，復從有而歸無。」（卷之下，〈道生一〉章第四十二，頁 3B）。「道」的「自無而生有」，與「德」的「從有而歸無」，是「無」、「有」上下兩個方向的一往一來，最終形成一個圓圈的循環。⁴¹而「道德」、「有無」之間，能夠彼此通貫為一的理論依據，則與性命涵養的功夫實踐深切相關。也就是透過「道貴自然，德尚無為」（卷之下，〈上德不德〉章第三十八，

元 Shi Daoyuan :《景德傳燈錄》*Jingde chuan deng lu* (臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]) 卷第三十。

⁴¹ 牟宗三 Mou Zongsan :《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang* (臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju], 1986年) 第5講〈道家玄理之性格〉“*Daojia xuanli zhi xingge*”中，亦嘗針對「無」、「有」之間的辯證關係加以闡釋，其云：「玄是個圓圈，說它無，它又無而不無就是有；說它有，它又有而不有就是無，因此是辯證的 (dialectical)。凡辯證的都是玄，就深。……只有辯證的才玄、才深，就是道家所說的玄。所以辯證只能用在人生的實踐、精神生活方面，離開這個層面講都不對。」頁 100。張位特別強調「有」、「無」率皆玄修之事，蓋與牟先生之說不謀而合。此於文後將有申述。

頁 1A) 的功夫進路，以達到「道德」、「有無」交融一體的理想狀態，此即是張氏所謂「德全道備」、「有無渾合」的生命理境。誠如文前所述，「道主發生，德主畜養」，而「德」畜養萬物的方式，即是本之於「道」創生萬物的「自然」樣態，也就是「無為」。「自然」與「無為」互訓，說明「道」與「德」以著「無所矯揉造作」的姿態，生畜、長養、成熟萬物，以至於「生之而不有，為之而不恃，長之而不宰」，讓萬物能夠自我生長、自我興作、自我完成，此即所謂「玄妙之德」的展現。⁴²張氏詮註〈載營魄〉章第十中即云：

雖抱生畜之柄，然生而不自有，為而不自恃，長而不自宰，是之謂玄妙之德。(卷之上，〈載營魄〉章第十，頁 4B)

此「玄妙之德」，亦即「道之妙也」，⁴³是「無而能有」、「有而能無」的深刻修養，也就是掌握生、畜之柄的「道」、「德」，以其創生、蓄養萬物所流露出「生而不有、為而不恃、長而不宰」的玄妙智慧。當「道」以順任自然的方式創生萬物之後，它便內在於萬物之中，而成為萬物各自的本性，這就是「德」。而「得道」的「德」，便以「無為」的方式，蘊畜、長養萬物，讓萬物的自然本性得到充分的伸展。因此，張氏言「道」的「自然」，實即「德」的「無為」。「自然」、「無為」就是不去禁制、壓抑萬物，不干涉、不操控、不把持，順任萬物自生、自長、自化。萬物本自有生長、衍化的能力，因此不必去主宰、掌控，也能自我完成、自我實現，此即老子言「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」(五十一章)之謂。因此，「道」與「德」是萬物生成、發展的基本依據，而它們生、發的基本原則，便是「自然」、「無為」。凡此，除了說明「道」、「德」之間的深密關係，並揭橥「自然」、「無為」互訓的意義，兩者異名而同實。此「自然」、「無為」，便是張位「道德」論述中最重要義理內涵與功夫修養。從「自然」到「無為」(自「道」至「德」)，再從「無為」返「自然」(自「德」歸「道」)，「道德」圓融一體，「有無」渾合無間，如是則能成為一個「體道充德」⁴⁴者。而原先老子

⁴² 張位註解五十一章中即言：「然道之所以為尊，而德之所以為貴者，皆莫為之使而常自然。故生畜長養成熟，雖本於道之自然，至於生之而不有，為之而不恃，長之而不宰，是謂玄妙之德，亦出自然而無所矯揉造作也。」(卷之下，〈道生之〉“Dao sheng zhi”章第五十一，頁 7A。)

⁴³ 張位註解十一章中即言：「無中生有，道之妙也。」(卷之上，〈三十幅〉“San shi fu”章第十一，頁 5A。)

⁴⁴ [清] Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 編：《莊子集釋》Zhuang zi ji shi 卷 5 中〈天道第十三〉

所言「道德」的形上學意義，就此乃更具體說明其為「境界型態形上學」⁴⁵的可能性。而人如何能向「道德」回歸，使得「道德」渾全，達到「德全而道備」的性命理境，落實「自然」、「無為」的心性體認，便是最重要的不二法門。以「自然」、「無為」為「道德」的主要內容，此蓋是對儒家倫理道德觀的一種轉化。因此，功夫論在張位整體老學思想中的核心地位，蓋亦不言而喻。將「無」、「有」轉化為功夫修養的內涵，誠如其註《老》首章中所云：

這有、無兩端，都從元始太虛中生，而為名不同。盡性至命，總是玄修。（〈道可道〉章第一，頁 1A-1B）

張氏乃以為「有」、「無」兩端，皆自元始太虛中生，雖然名號有所不同，然而針對性命之道而言，不管「有」或「無」，內蘊的盡是玄修的功夫。關此，其註《老》中復言：

反猶復也。靜極忽然生有，這是天機萌動之初。但順其自然，專氣致柔，切莫助長，這是道之用功處。夫萬物皆生於有，而萬有皆生於無。世人但知從有生有，而不知從無生有。故能從有入無，而煉情歸性，自能無中生有，而玄牝立玄關露矣！但執有狗象者，終信不及也。（卷之下，〈反者道之動〉章第四十，頁 2A-2B）

註文中認為「道」是「靜」是「無」，而「德」則是「有」，是「天機萌動之初」。⁴⁶「道」的用功處，就在於「順其自然，專氣致柔，切莫助長」⁴⁷的

“Tiandao di shisan”中嘗言：「夫虛靜恬淡寂寞無為者，天地之平而道德之至，故帝王聖人休焉。」頁 457；卷 6 上〈刻意第十五〉“Keyi di shiwu”中亦言：「夫恬淡寂寞虛無無為，此天地之平而道德之質」，頁 538。此中指稱「道德」的極致，乃在於能夠體現虛靜恬淡、自然無為之道，而成就一個「體道充德」的理想人格。「體道充德」實即是「德全道備」，張位註《老子》所言「道德」之意，蓋承此一道家觀念而來。且「德全」一詞之使用，在《莊子》外篇中實亦可見。卷 6 上〈刻意第十五〉“Keyi di shiwu”中言：「平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，故其德全而神不虧。」頁 538；卷 7 上〈達生第十九〉“Dasheng di shijiu”中亦言：「望之似木雞矣，其德全矣，異雞無敢應者，反走矣。」頁 655。

⁴⁵ 牟宗三即稱道家式的形上學為「境界型態的形而上學」。參見牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學十九講》Zhongguo zhexue shijiu jiang（臺北[Taipei]：臺灣學生書局[Taiwan xuesheng shuju]，1986 年）第 5 講〈道家玄理的性格〉“Daojia xuanli de xingge”，頁 87-109。

⁴⁶ 張位註《老子》中將「有無」與「動靜」兩組範疇加以結合，如其嘗云：「玄學要動而能靜，有而能無。」（卷之上，〈載營魄〉“Zai ying po”章第十，頁 4B）。

⁴⁷ 此「切莫助長」一語，當是援用《孟子·公孫丑上》孟子申述「養氣」功夫時所言：「必

創生方式。針對「道」的創生萬物，一般人但知「從有生有」，亦即「萬物皆生於有」的道理；卻不明白「從無生有」，亦即「萬有皆生於無」的道理。對於「執有徇象」者而言，要理解最究竟的「無」，並非易事。因此，張位認為若能「從有入無」、「煉情歸性」，自能明白「無中生有」的道理，如是「玄牝立、玄關露」，「道」創生真機的不可思議性，據此自然得以豁然開朗。此中將「從有入無」與「煉情歸性」相比附，且以「順其自然，專氣致柔，切莫助長」言「道之用功處」。在在可以看出，張位不從形上玄談、玄思的角度，不以抽象思辯的方式建構無、有關係，反而是落實到生命之中，以真切的性命涵養發明「無」、「有」的性命奧義，進而闡述治身、理身的見解。此實與其將《老子》一書，視為性命之書有著密不可分的關係。

正因為以《老子》為性命之書，故張位註《老》中對於功夫修養的重視與提點，例子俯拾即是。諸如：

這幾句雖是形容之語，便是真功夫也。（卷之上，〈古之善為士〉章第十五，頁7A）

致虛當至於極，守靜當至於篤。此虛、靜二字，實修道真功夫也。（卷之上，〈致虛極〉章第十六，頁7B）

這抱一是忘我忘物、收斂退藏的功夫，而能為天下式者。（卷之上，〈曲則全〉章第二十二，頁11A）

大抵人生只慾忿二端為害，赤子精至無慾，和至無忿。未能含德之厚，且從慾忿窒慾上做功夫。（卷之下，〈含德之厚〉章第五十五，頁9A）

首先，其指出《老子》十五章中所言「若冬涉川」、「若畏四鄰」、「儼若客」、「冰若釋」、「敦若樸」、「曠若谷」、「渾若濁」數句，雖皆形容之語，然內涵實是功夫修為的門徑，藉此以彰明有道者生命之氣象。其次，標舉十六章所言「虛」、「靜」二字，是修道之真功夫。而二十二章所謂「抱一」，則是「忘我忘物」、「收斂退藏」的功夫，且為天下人行事之準則、法式。最後一條引文，則表述若要如赤子般「精充氣和」、「含德之厚」，大抵需從

有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也」。參見〔宋〕Song 朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注·孟子集注》*Sishu zhangju jizhu, Meng zi jizhu* 卷3，頁319。

「忿」、「慾」兩端入手，只有「懲忿窒慾」的功夫到位了，才能復歸赤子般的純真和諧。凡此，足以說明將《老子》視為功夫之書的義理傾向。事實上，性命與功夫當是一體兩面的關係，否則一切理論言說盡成空談。職是之故，張位亦將老子之言說，視為對人行為的警示與告戒，他說：

老子之學，最惡強大，和柔簡約謙退，乃為大，⁴⁸於細的道理。
(卷之下，〈天下皆謂〉章第六十七，頁 15A)

此章只是戒人輕舉妄動的意思。(卷之上，〈重為輕根〉章第二十六，頁 13B)

學道以謙默恬靜為主，最戒剛強自逞之事。言人奮力於勇敢，定遭殺害；堅忍於柔弱，必能自全。(卷之下，〈勇於敢〉章第七十三，頁 17B)

但勝心不忘，持盈最難識得破，忍不過。古人有言，強梁者不得其死。惟這句言語，說得痛快真切。吾將此為教父。(卷之下，〈道生一〉章第四十二，頁 3B)

引文中一方面戒人不可輕舉妄動，避免剛強自逞之事發生；另一方面也提倡和柔簡約、謙默恬靜、堅忍於柔弱等「自全」的觀點。並特別指出「強梁者不得其死」一句，說得痛快真切，故當以此為施教之張本。張位認為這些戒人之語，都是老子耳提面命的教示，一旦認真落實到性命涵養之中，徹底產生發酵作用，乃可臻至理想人格的境界。

因為對《老子》一書如是的體認與領悟，張位乃特別駁斥將老子學說視為伎倆智慮之術的看法。其註文中屢屢使用「伎倆」一辭，並以「消盡伎倆」為實踐老子思想的目標之一，如其云：

然世人所以多敗者，總以其情欲未忘，伎倆不消耳。(卷之下，〈其安易持〉章第六十四，頁 13B)

彼經營不足，伎倆日增，辯博矜誇，精神馳驚，一不成而萬有餘喪矣。(卷之下，〈小國寡民〉章第八十，頁 21A)

⁴⁸ 根據文獻前後之理脈，嚴氏此處之句讀或當刪除，文意較為順暢。

聖智仁義巧利，世方汲汲而趨者。我今一切絕棄之，這三句言語，殊無文采足觀。恐聞之者信心不及，反以為落空而無所依傍。故又教之以見素抱樸，少私寡欲。但依此循行，不待絕棄，而伎倆自消矣。（卷之上，〈絕聖棄智〉章第十九，頁 9A）

必絕學方無憂，若但能減省而已。猶唯與阿，雖應有緩急，其隨人一也。猶善與惡，雖事有公私，其有為一也。可見一切伎倆，都宜消盡，乃可入道。（卷之上，〈絕學無憂〉章第二十，頁 9B）

特別值得注意的是：「可見一切伎倆，都宜消盡，乃可入道」數句，說明「消盡伎倆」乃為「入道」之旨標。張位以為面對「伎倆日增」、「伎倆不消」的存在境域，必須透過「見素抱樸，少私寡欲」的功夫來解消。他觀察世人之所以多敗亡，精神之所以多馳騫的原因，就在於操弄伎倆之術。所謂「伎倆」，當是指暗中運用聰明、智慮，以入於權詐的方式，成就一己之私的卑劣手段。此蓋有違離老子精神中對於純真坦白、自然無為的追求。張位因此主張「緘聰明，黜智慮」，並以此為「為道日損」的「無為」功夫。⁴⁹尤有進者，其更進一步指出「伎倆」是一種落入形迹、虛矯的有所作為，他說：

行無迹，言無瑕，計不用籌，閉不用鍵，結不用繩，都是自然不着形迹的意思。一有形迹，便生分別歧人我，聰明發露，智慮矜誇，去道遠矣。……大巧若拙，雖智若迷，此學道之要妙也。（卷之上，〈善行無轍迹〉章第二十七，頁 13B-14A）

一旦落入形迹，便易「生分別」、「歧人我」，如是則「聰明發露，智慮矜誇」，結果去「道」益遠。其以為《老子》二十七章所言：「善行無轍迹，善言無瑕謫，善計不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解」數句，皆是譬喻「自然不着形迹」的意思，一旦有了形迹，就是落入「伎倆」。老子之學最忌奸偽、巧詐，故主張「大巧若拙」、「雖智若迷」，此是不以外顯

⁴⁹ 張位 Zhang Wei 註文中即云：「為學要求日益，若為道則要求日損。緘聰明，黜智慮，到那無為田地，能無為則無不可為矣。」（卷之下，〈為學日益〉“Weixue riyi”章第四十八，頁 6B）；詮註五十九章中亦云：「黜聰明，絕智慮，則真元完復，根日深而蒂益固，長生久視之道，曷以踰此。」（卷之下，〈治人事天〉“Zhiren shitian”章第五十九，頁 11A。）總之，緘絕聰明、智慮的修養功夫，當是其「消盡伎倆」的重要治身門徑。

外露、張揚鋒芒的方式，貪求自我表現、自我聲張，而主張一種含藏內斂、柔弱謙退的為人處世之道，張位乃謂此為「學道之要妙」。⁵⁰

職是之故，張位以為善治者必須保有一種「愚人之心」的涵養。此「愚」字，歷來引發甚多誤解，主要是針對《老子》六十五章中所言「古之善為道者，非以明民，將以愚之」的爭議，張位於此註云：

今之稱善治者，率以明智為先。然不知古之善為道者，非以明民，將以愚之。不是用術去愚他，蓋與之渾樸相忘云爾。（卷之下，〈古之善為道〉章第六十五，頁 14A）

張位此處不以「愚民」⁵¹思想作解，特別指出所謂「將以愚之」，不是用「術」去愚弄百姓，而是指君、民之間，彼此「渾樸相忘」的意思。此是指以「無為」的深刻修養，順任自然地治理天下。故此「愚」字，實是正向之辭，而「愚人之心」則是善治者理想的人格境界，故其註乃復云：「我此心真若愚人之心也哉！沌沌兮與太虛同體。」（卷之上，〈絕學無憂〉章第二十，頁 10A）。⁵²此中所謂「沌沌兮與太虛同體」，便是張位所稱「德全而道備」、「復歸於渾沌」⁵³的最高理境。

⁵⁰ 此外，以被誤解最深的三十六章為例，張位詮註「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之」數句，並不往陰謀捭闔之術的義理向度作解，而以此為「消息盛衰」之理，參見卷之上，〈將欲喻之〉“Jiang yu xi zhi”章第三十六，頁 18B。關此，筆者亦嘗為文討論，參見拙著 Jiang Shujun：〈老子非陰謀捭闔之術——以明人詮解《老子》三十六章為觀察之核心〉“Lao zi fei yinmou baihe zhi shu: Yi Ming ren quanjie lao zi san shi liu zhang wei guancha zhi hexin”，《中國學術年刊》Zhongguo xueshu niankan 第 32 期春季號（2010 年 3 月），頁 29-64。

⁵¹ 余英時即曾舉六十五章為例說：「老子在此是公開地主張『愚民』，因為他深切地瞭解，人民一旦有了充份的知識就沒有辦法控制了」。余先生以老子為道家「反智」言論的始作俑者，其所以提倡「反智」乃是直接針對政治領域發聲的，其間表述在上位者為圖統治管理的方便，不許人民有自由意識，也不要人民有知識的「愚民」主張。參見余英時 Yu Yingshi：《歷史與思想》Lishi yu sixiang（臺北[Taipei]：聯經 [Lianjing]，1977 年）〈反智論與中國政治傳統——論儒、道、法三家政治思想的分野與匯流〉“Fanzhilun yu zhongguo zhengzhi chuantong: Lun ru, dao, fa sanjia zhengzhi sixiang de fenye yu huiliu”，頁 11。其在〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉“Tang, Song, Ming san di lao zi zhu zhong zhi zhishu fawei”一文中也說：「我曾指出『老子』書中的政治思想基本上是屬於反智的陣營；而這種反智成份的具體表現便是權謀化。這一點在現存帝王注釋『老子』諸本中可以得到說明。」余英時 Yu Yingshi：《歷史與思想》Lishi yu sixiang，頁 77。

⁵² 關此，筆者亦嘗為文討論，參見拙著 Jiang Shujun：〈秦愚黔首非本於老子——以明人詮解《老子》六十五章為觀察之核心〉“Qin yu qian shou fei ben yu lao zi: Yi Ming ren quanjie lao

四、結論

道、德、性、命、有、無，若以單字字辭分析說之，個別皆指涉其特殊的義理內涵。然而，若將他們兩兩組合，形成道德、性命、有無三組哲學概念之後，彼此之間所具有不即不離、圓融一體、雙即雙彰的有機關係，更增添了豐厚的哲學理蘊，並提煉出一種獨特的思維架構。張位詮解《老子》中，所謂「德全道備」、「有無渾合」、「性立命固」等理想人格的展現，即是以此圓融說的方式，一體呈現老子學說的最高理境。此乃深刻說明其老學思想中，對於老子玄深道理的把握，就在於心性體認的功夫修養，因而特別重視性命主體的實踐與精神生活的感悟。此一詮解的義理向度與思維理路，頗能彰顯出張位老學思想的主要特徵。

職是之故，針對張位詮註《老子》整體觀察的結果，可以印證《張洪陽註解道德經》中，乃嘗試將《老子》「道德」一說，與「性命」、「有無」兩組概念緊密相扣，提煉出一個發明老子思想奧義的哲學進路觀察角度，確實頗具獨到之處，亦能彰顯出個人「道德」論述的思想特色，是故具有研究的價值。其以「道德」為主要軸心，透過與「性命」、「有無」兩者，進行義理通貫與串聯的理論效力，成功將「性命」、「有無」二說，納入老子「道德」論述的思想體系當中，確實建構出別具一格的思維間架與理論內涵。且其如是詮解的義理向度，一方面充分回應宋明儒者對於「道德性命」等內聖之學的重視；另一方面也清楚表述道家之言「道德」，與一向以「道德」為其價值核心的儒家思想，確實在內容、形式上皆有所差別，因而係分屬於兩條不同的哲學理脈。儒、道兩家「道德觀」之殊異，以及明

zi liu shi wu zhang wei guan cha zhi hexin”，連清吉 Lian Qingji 主編：《東亞漢學回顧與展望》*Dongya hanxue huigu yu zhanwang*，《長崎中國學會會刊》*Changqi zhongguo xuehui huikan* 創刊號（2010年7月），頁21-40。

⁵³ 張位喜以《莊子·應帝王》「渾沌」一說，譬喻無分別心，精氣完整和諧的生命理境。參見〔清〕Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 編：《莊子集釋》*Zhuang zi jishi* 卷3下，〈應帝王第七〉“Ying di wang di qi”，頁307。誠如其註《老子》中云：「渾沌既鑿，遂有標榜。聰明自用，反相欺蔽。不和顯孝，昏亂見忠。一切有為之法，皆自私用智之為，去道遠矣。」（卷之上，〈大道廢〉“Da dao fei”章第十八，頁9A）；「惟守其不足以需有餘，則抱元守一，復歸渾沌，概罅漏必補，纖悉必復。」（卷之上，〈曲則全〉“Qu ze quan”章第二十二，頁11A-11B）；「忘我故公，忘分別斯德全。是以聖人在世，民有心思，化以返渾沌；民有聰明，化以還赤子。」（卷之下，〈聖人無常心〉“Shengren wu chang xin”章第四十九，頁6A）；「渾沌則神全，攪擾則散亂。」（卷之下，〈其政悶悶〉“Qi zheng men men”章第五十八，頁10B。）

代老學研究者與宋明新儒談辯「道德性命」之學的不同，或可再另闢一文細論。此當可作為未來繼續關注、探索的研究方向，受限於篇幅，此處暫不贅述。以下僅就本論文之內容及其結論，進行大略簡要之說明。

本論文以《張洪陽注解道德經》為研究對象，希望能夠深入發抉其「道德」論述中的義理內蘊。研究進路主要取徑有二：首先是疏理「道德」與「性命」的義理通貫。張位以《老子》一書為性命之書，其針對「性命」一辭在形式架構的理解，根據其言「各正性命，道也；盡性至命，德也。」蓋可推測乃順承《易傳》所言「性命」一路之思路而來。然而，對於「性命」內在義理的了解，張位並不往儒家「性善」一路作解，而是直接從道家「性真」一路汲取養分。此蓋是其儒、道會通的詮解方式，雖然資藉儒家言性命哲理的形式框架，然其內在精神的義理取向仍隸屬於道家式的。其次，則是「道德」與「有無」的義理串聯。主要乃依據張氏言「自無生有，道也；從有返無，德也。」將「道德」與「有無」兩組概念予以繫聯，並提出「有無渾合」的立說，以「無中有」、「有中無」、「無又有」、「有又無」，彰顯「道」、「德」兩者兼具「無」、「有」的雙重特性。「道」雖立足於「無」，但也是「有」；「德」雖立足於「有」，但也是「無」。此乃修正了以「道」為「無」、「德」為「有」，彼此斷為二橛的割裂式看法。除了論證「道」、「德」之間的深密性之外，同時也闡發「道德」與「有無」之間交相連屬的關係。此間，張位復以「道貴自然」、「德尚無為」，申述說明「道德」的理論內涵。「自然」、「無為」咸是心性體認的功夫修養；而「有」、「無」亦率皆性命玄修之事。如是，不管是「道」的「自無生有」，還是「德」的「從有返無」，總歸於道德內聖之學，遂淡化、削弱了「有」、「無」原具的形上玄思、玄理，轉化、落實為心性鍛鍊的治身、理身之道。在此一思想前提之下，可以發現張氏特別看重老子思想的功夫義、內聖義。因此，其乃進一步將老子的言說，視為對人行為的警戒與教示之語，同時亦專力駁斥將老子學說視為伎倆、智慮之術的看法，並以「消盡伎倆」為老子學說的重要旨標之一，力圖彰顯出「道德」內涵的實踐意義。事實上，老子學說最惡耍心機、入權詐，故張位乃提出「損之又損」的方式，以「黜聰明，絕智慮」的功夫門徑，杜絕一切伎倆、智慮，如是才能「沌沌兮與太虛同體」，此即其所稱「德全而道備」、「復歸於渾沌」的生命理境。凡此，是為本論文致力闡述發揮的重點所在。

【責任編校：李宛芝、黃璿璋】

主要參考書目

專著

- 〔魏〕王弼 Wang Bi,〔晉〕韓康伯 Han Kangbo 注,〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 疏：《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，十三經注疏本，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1989 年。
- 〔魏〕嵇康 Ji Kang：《嵇中散集》*Jizhongsan ji*，《四部叢刊》本，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1965 年。
- 〔宋〕朱熹 Zhu Xi：《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，2005 年。
- 〔宋〕道原 Dao Yuan：《景德傳燈錄》*Jingde chuan deng lu*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1966 年。
- 〔明〕張位 Zhang Wei：《張洪陽註解道德經》*Zhanghongyang zhujie daodejing*，嚴靈峯 Yan Lingfeng 編輯：《無求備齋老子集成·初編》*Wu qiu bei zhai lao zi ji cheng, chu bian*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，1965 年。
- 〔明〕湯顯祖 Tang Xianzu：《玉茗堂全集》*Yumingtang quanji*，《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2002 年。
- 〔明〕閻鶴洲 Yan Hezhou 編：《道書全集》*Dao shu quanji*，北京 Beijing：新華書店 Xinhua shudian，1990 年。
- 〔清〕張廷玉 Zhang Tingyu 等撰：《明史》*Ming shi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997 年。
- 〔清〕郭慶藩 Guo Qingfan 編：《莊子集釋》*Zhuang zi jishi*，臺北 Taipei：木鐸出版社 Muduo chubanshe，1988 年。
- 古於陵 Gu Yuling、周悟坦 Zhou Wutan、履安甫 Lu Anfu：《玄宗內典》*Xuanzong neidian*，臺北 Taipei：真善美出版社 Zhenshanmei chubanshe，1969 年。
- 牟宗三 Mou Zongsan：《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shi jiu jiang*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1986 年。
- ：《中國哲學的特質》*Zhongguo zhexue de tezhi*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，1987 年。
- 余英時 Yu Yingshi：《歷史與思想》*Lishi yu sixiang*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，1977 年。

吳怡 Wu Yi：《易經繫辭傳解義》*Yijing xici chuan jieyi*，臺北 Taipei：三民書局 Sanmin shuju，1991 年。

唐君毅 Tang Junyi：《中國哲學原論：導論篇》*Zhongguo zhexue yuanlun: dao lun pian*，臺北 Taipei：臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju，2004 年。

徐復觀 Xu Fuguan：《中國人性論史·先秦篇》*Zhongguo renxing lunshi, xian Qin pian*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1987 年。

張岱年 Zhang Dainian：《中國哲學大綱》*Zhongguo zhexue dagang*，北京 Beijing：中國社會科學出版社 Zhongguo shehuikexue chubanshe，1997 年。

陳鼓應 Chen Guying：《老莊新論》*Laozhuang xinlun*，臺北 Taipei：五南圖書 Wunan tushu，1995 年。

——：《易傳與道家思想》*Yizhuan yu daojia sixiang*，臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1994 年。

勞思光 Lao Sihguang：《新編中國哲學史》*Sinbian zhongguo zhexue shi*，臺北[Taipei]：三民書局[Sanmin shuju]，1987 年。

戴璉璋 Dai Lianzhang：《易傳之形成及其思想》*Yi zhuan zhi xingcheng ji qi sixiang*，臺北 Taipei：文津出版社 Wenjin chubanshe，1997 年。

期刊論文

江淑君 Jiang Shujun：〈老子非陰謀捭闔之術——以明人詮解《老子》三十六章為觀察之核心〉“Lao zi fei yinmou baihe zhi shu: Yi Ming ren quanjie Lao zi san shi liu zhang wei guan cha zhi hexin”，《中國學術年刊》*Zhongguo xueshu niankan* 第 32 期春季號，2010 年 3 月。

——：〈秦愚黔首非本於老子——以明人詮解《老子》六十五章為觀察之核心〉“Qin yu qian shou fei ben yu lao zi: Yi Ming ren quanjie Lao zi liu shi wu zhang wei guan cha zhi hexin”，連清吉 Lian Qingji 主編：《東亞漢學回顧與展望》*Dongya hanxue huigu yu zhanwang*，《長崎中國學會會刊》*Changqi zhongguo xuehui huikan* 創刊號，2010 年 7 月。

——：〈薛蕙《老子集解》性命思想探析〉“Xue Hui Lao zi jijie xingming sixiang tanxi”，《國文學報》*Guowen xuebao* 第 46 期，2009 年 12 月。

何冠彪 He Guanbiao：〈萬曆復置起居注問題論議〉“Wanli fuzhi qiju zhu wenti lunyi”，《書目季刊》*Shumu Jikan* 第 38 卷第 1 期，2004 年 6 月。

晏國彬 Yan Guobin、俞兆鵬 Yu Zhaopeng：〈湯顯祖與張位的交游述略〉“Tang Xian Zu yu Zhang Wei de jiaoyou shulüe”，《南昌大學學報》 *Nanchang daxue xuebao* 第 39 卷第 1 期，2008 年 1 月。

