

由道到術

——漢代道家相關文獻對「道」的理解與詮釋

陳麗桂

摘要

《老子》雖僅五千言，其相關於「道」的哲學義涵卻極其豐富，它們成就了《老子》哲學在後世的多元開展。不同時代不同文化或學術性格的個人或族群，對於《老子》「道」的義涵常有不同的理解與詮釋。就漢代道家學者或文獻對於「道」的理解而言，往往不是「氣」，就是「術」。凡著重推闡「道」崇高、虛無的本體質性、至高理則，或體道者高妙的入道情境時，都因沿《老子》「道」的原稱。凡涉及「道」的生成與「身」之修養時，則多引介「氣」來替換「道」，解證其生成與修養之理。一旦涉及漢人甚為重視的治政、經世之論時，則往往直接以「術」稱代「道」。而當由道家轉入道教，由哲學轉入宗教時，「道」則被落實成為方便持守的「誠」，或可以依皈膜拜的神靈——太上老君。

關鍵字：道、術、氣、道家、老子

From Dao to Shu: The Understanding and Interpretation of Dao in the Han Dynasty

Chen Li-kuei

Abstract

The book of *Lao-tzu* comprised just five thousand words; however, it had bountiful implications for “Dao”, which inspired numerous followers to diversify its philosophical conception. People in different ages, of different cultures, or with different academic characters had diverse understandings of and put distinct interpretations on the connotation of “Dao”. In the Han Dynasty, documents about Daoism often referred it to “Chi” (life energy) or “Shu” (art). In other words, scholars of the Han dynasty who advocated the pure nature of being, the supreme doctrine and the subtle perception of Dao would replace the term “Dao” with “Chi”. And scholars who valued the political statecraft would refer “Dao” to “Shu”; that is, the art of governance. However, there was another sect that transferred the philosophical Daoism into a religious practice. In this way, “Dao” became a commandment and Lao-tzu was divinized to be Taishang Laojun – the Grand Supreme Elderly Lord.

Keywords: Dao, Shu, Chi, Daoism, Lao-tzu

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

一、前言

作為道家哲學之源，《老子》雖僅五千言，其相關於「道」的哲學義涵卻極其豐富，這些豐富的義涵成就了《老子》哲學在後世的多元開展。不同時代不同文化或學術性格的個人或族群，對於《老子》「道」的義涵常有不同的理解與詮釋。就漢代學者及文獻對於「道」的理解而言，往往不是「氣」，就是「術」。

《老子》原本只論「道」，不言「術」。但五千言中多論治國清靜之道與儉嗇養神之理，根據高明先生統計，「聖人」至少被提論了 30 次，其所謂「聖人」，多指能自然無為以治天下的「侯王」，這就給「術」的發展預留了相當的空間。

二、漢以前學者對「道」的「術」化

「道」與「術」產生關聯並不始於漢人，將《老子》的「道」向「術」轉化也不始於漢人。漢以前，《莊子·天下》就已經將「道」、「術」連稱，論述天下學術大勢了。〈天下〉提及「術」者有 9 處，其中 7 處是「道術」連稱的。〈天下〉以一節類似緒論、綜述性的文字開篇，說：

天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂「道術」者，果惡乎在？曰无所不在。¹

該節末了又說：

後世之學者不幸，不見天地之純、古人之大體，「道術」將為天下裂。

此下才開始依次分論六家學說。從上引第一節緒論的始末論述看來，「道術」是〈天下〉所要論述的核心議題。或許因為如此，成玄英疏開宗明義釋「方術」說：

方，道也。自軒轅已下，迄于堯舜，治道藝術，方法甚多，皆隨有物之情，順其所為之性，任群品之動植，曾不加之於

¹ [清]Qing 郭慶藩 Guo Qingfan 編、王孝魚 Wang Xiaoyu 整理：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*（臺北[Taipei]：木鐸出版社[Muduo chubanshe]，1982 年），頁 1065。

分表，是以雖教不教，雖為不為矣。²

既釋「方」為「道」，又說「治道藝術」，可見「方術」就是「道術」。成玄英不但解釋「道術」為「治道藝術」，並循道家觀點，指其為一種隨情順性、不教、無為的治物（人、事）方案。事實上，依〈天下〉之論述看來，「道術」應該可以「見天地之純、古人之大體」，這和「天下之人各為其所欲焉以自為方」，「皆以其有為為不可加」的「方術」是不同的，「道術」當然高於「方術」。

〈天下〉在緒論篇旨之後，接著依次分論六家學術：先是「墨翟、禽滑釐」，再是「宋鉞、尹文」，次為「彭蒙、田駢、慎到」，再次是「關尹、老聃」，然後「莊周」，最後是名家的「惠施、桓團、公孫龍」。當中只有「澹然獨與神明居」的「莊周」部分，獨論一人，其餘皆是多人合論。其分論各家的表述形式很固定，大抵先以數句提挈各學術群體的重要學說，然後說：「古之『道術』有在於是者……（代表人物）聞其風而說之。」而後再逐一細述該學群中各人的見解主張，並加以批判。六家中有五家都是如此一致地表述。只有名家的「惠施、桓團、公孫龍」一支，〈天下〉說他們「存雄而無術」，指其務在勝人而無道理。因此，不稱其為「道術」。顯見不論對於「術」或「道術」，《莊子·天下》的作者還是有些堅持的。而從其「道術」連稱，又譏譽名家之辯說為「無術」，更可見其所謂的「術」，基本上是與「道」相關的，必須是合「道」的。惠施諸人之說所以不能入「術」、稱「道術」，〈天下〉說是因為它們「多」而「怪」，「易人之意」，「與眾不適」，「以反人為實，而欲以勝人為名」，因此「不能服人之心」。換言之，它們的理論言說大大違反了人的語言習慣，造成人在表述上的「不適」。不似其餘五家，思想性格雖然不同，卻合乎人心自然的表述情況，亦即成玄英所說的隨情順性，才足以稱「術」，稱「道術」。不合「道」的「方術」基本上是不該稱「術」的。

從〈天下〉篇9處「道」與「術」的密切連結與表述情況看來，至遲在戰國晚期，不論《老子》或《莊子》的「道」，都已有被「術」化的傾向。

《莊子》之外，在衍化《老子》哲學最大宗的稷下黃老道家集體著作之一的《管子》中，就有4篇專論人君領導統御之道，其中2篇以「術」

² [清]郭慶藩 Guo Qingfan 編、王孝魚 Wang Xiaoyu 整理：《莊子集釋》Zhuangzi jishi，頁1065。

名篇，稱為〈心術上〉、〈心術下〉。「心」是指領導統御心靈，「術」是指領導統御的要領與方案。篇名稱「術」，內容講的是「靜因」的統御要領。它借用老子「道」的質性來提煉人君虛隱無形的高妙統御要領。〈心術上〉說：

道也者，動不見其形，施不見其德，萬物皆以得，然莫知其極。

虛無無形謂之道，……大道可安而不可說……。

天之道虛其無形，虛則不屈，無形則無所抵牾，無所抵牾，

故徧流萬物而不變。

道在天地之間也，其大無外，其小無內。³

它先從自然之道（天道）說起，其所說「道」的諸多性徵，諸如虛無、為萬物之根源……等，都與《老子》大致相同，其「徧流萬物」一性則與《莊子》的「道惡乎在？曰：無所不在，在屎溺，在稊稗，在瓦甓」相應。但，很明顯的，〈心術上〉的「道」已與《老子》有所不同。因為「天之道」固然可解釋為「自然之道」，與《老子》之道仍相應，但「道」既然被界定在「天地之間」，不管如何「其大無外，其小無內」，終究是「在天地之間」，大不出天地的有限「大」，與《老子》「生天生地」虛無廣漠的生化根源之「道」究竟不同。而這個「在天地之間」的「道」，若從〈心術上、下〉，乃至合〈內業〉、〈心術〉四篇看來，指的其實就是以虛無靜因為指導原則的君道，是人世間的政道。所以整篇〈心術上〉乃至〈心術下〉，都在論證人君統御百官如何如「心」之統轄九竅，虛靜無為，使各任其能，無藏無設、無知無慮、無損無益，因勢以為，應物以動。透過「督言正名」之法，讓臣下各謁其力地去貢獻其能，以成就完美的領導統御。它說：

心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，

九竅循理，……毋代馬走，使盡其力；毋代鳥飛，使弊其羽

翼；毋先物動，以觀其則。動則失位，靜乃自得。……故曰：

「心術者，無為而制竅者也。」（〈心術上〉）⁴

〈心術下〉講得也大致是這種道理。無代下司職是「靜因」，令各守其職是「刑名」。兩篇〈心術〉內文多闡釋君「道」，篇名卻都稱「術」，且是虛靜

³ [清] Qing 戴望 Dai Wang:《管子校正》*Guanzi jiaozheng* (臺北[Taipei]:世界書局[Shijie shuju], 1990年), 頁219-221。

⁴ 同上註, 頁219。

以因任臣下的刑名術，說明了「道」在這裏已轉化為靜因刑名的領導統御之「術」了。

這種虛靜因任的政術，在《慎子》裏得到呼應與強化。《慎子·因循》說：

天道因則大，化則細。因也者，因人之情也。人莫不自為也，化而使之為我，則莫可得而用矣。……人不得其所以自為也，則上不取用焉。故用人之自為，不用人之為我，則莫不可得而用矣，此之謂「因」。⁵

它教人君藉眾使力的用人要領，要用得無形無跡。因為每個人行事的立足點很難完全排除自我的考量，人若沒有自我考量的私心，人君就無法任用。人君能讓這種自我考量的私心和自己的統御連結，透過統御資源的分予，相當程度滿足其私心，這種私心就能轉化為為人君所用的忠心，其妙用就無窮。這就是慎到所說，人君用人的因循之術。和《管子》所說儘管略有不同，卻都是法家轉化自道家自然無為的虛靜因任政「術」，也都上溯「天道」、「天地之道」為其根源與依據。

其顯現於申不害、韓非的學說，也是一樣的狀況。《史記·老莊申韓列傳》說：

申不害……學「術」以干韓昭侯……申子之學本於黃老，而主刑名，……申子卑卑，施之於名實，……皆原於道德之意，而老子深遠矣。⁶

根據司馬遷之意，申不害長於「術」，其術以「刑名」為核心內容，其基礎是黃老，其源頭是老子的「道德」之學。他以「術」推行「法治」，協助韓昭釐侯完成「獨斷」的中央集權政治目標。其「術」的具體內容大抵包括兩部分：其一是深不可測的靜因「術」，其二是循名責實的刑名「術」。錢穆說申子：

⁵ [周] Zhou 慎到 Shen Dao 撰、[清] Qing 錢熙祚 Qian Xizuo 校：《慎子》 *Shenzi* (臺北 [Taipei]：臺灣中華書局 [Taiwan zhonghua shuju]，1970 年，守山閣本校刊 shoushangeben jiaokan)，頁 3。

⁶ [漢] Han 司馬遷 Sima Qian 撰、[劉宋] Liu Song 裴駟 Pei Yin 集解、[唐] Tang 司馬貞 Sima Zhen 索隱、[唐] Tang 張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記》 *Shiji* (臺北 [Taipei]：藝文印書館 [Yiwen yinshuguan]，清乾隆武英殿刊本景印 Qing Qianlong wuyingdian kanben jingyin，1971 年)，頁 860-863。

其「術」在於微視上之所說以為言，而其所以教上者，則在使其下無以窺我之所喜悅，以為深而不可測。夫而後使群臣得以各竭其誠，而在上者乃因材而器使，見功而定賞焉。⁷

《韓非子·定法》也載錄申子之「術」說：

「術」者，因任而授官，循名而責實，操生殺之柄，課群臣之能者也，此人主之所執也。⁸

申不害曾透過「靜因」之術以窺伺昭釐侯之心思，而進身。其後，亦以此「術」教昭釐侯關閉起可令臣下窺伺的管道。這種虛靜因任的窺伺術，根據申子之意，正是體悟自「地道」的「常靜」而來的。《北堂書鈔》卷157〈地部一〉引《申子》曰：

地道不作，是以常靜，常靜是以正方。舉事為之，乃有恆常之靜者。⁹

《韓非子》沿承申子之「術」，也重「微視」的靜因之術，用以洞察臣下的虛實與姦欺。只不過，他只在《定法》中引論申子之說時，明白稱其為「術」，在《韓非子》其他篇章中大致上仍然是沿承《老子》，稱其為「道」而不稱「術」。《韓非子·主道》說：

道在不可見，用在不可知，虛靜無事，以闇見疵。¹⁰

〈主道〉說：

道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端，故虛靜以待令……虛則知實之情，靜則知動之正。¹¹

⁷ 參見錢穆 Qian Mu：《先秦諸子繫年考辨》*Xiaqin zhuzi xinian kaobian*（上海[Shanghai]：商務印書館[Shangwu yinshuguan]，1935年）卷77，〈申不害考〉“Shen Buhai kao”，頁239。

⁸ 〔周〕Zhou 韓非子 Hanfeizi 撰、陳奇猷 Chen Qiyou 校注：《韓非子集釋》*Hanfeizi jishi*（臺北[Taipei]：漢京文化[Hanjing wenhua]，1983年），頁906。

⁹ 〔隋〕Sui 虞世南 Yu Shinan 撰、〔清〕Qing 孔廣陶 Kong Guangtao 校註：《北堂書鈔》*Beitang shuchao*（臺北[Taipei]：新興書局[Xinxing shuju]，1971年），頁761。

¹⁰ 〔周〕Zhou 韓非子 Hanfeizi 撰、陳奇猷 Chen Qiyou 校注：《韓非子集釋》*Hanfeizi jishi*，頁68。

¹¹ 同上註，頁67。

這兩則「道」的論述，說的就是韓非沿承申不害，提煉自老子虛靜無為之「道」的君「術」。有關先秦法家與理論中《老子》之「道」如何轉化為法家靜因刑名君「術」之討論，個人已於《戰國時期的黃老思想》中細論過，¹²以上所述，因只提挈其轉「術」之關鍵，不再重複贅述其餘。熊十力說：

荀卿之學由道家而歸儒，韓非從荀卿轉手，乃是原本道家，而參申、韓之「術」，別為霸術之宗。

韓非援道以入法，其形而上學之見地，亦猶是道家也。¹³

這就是司馬遷將申、韓合傳，又說申、韓「其學歸本黃老」、「學黃老道德之術」的根由。其所謂「韓非援道以入法」，指的是其承自申不害，乃至《管子》，卻更陰鷙莫測的督臣之「術」，這種「術」正是根源於《老子》之「道」的。

總之，先秦道家後學，若《莊子·天下》的作者，或稱老、莊之說為「道術」或「術」，先秦法家若《管子》、《韓非子》雖然提煉轉化《老子》之「道」為高妙的君「術」，逐漸將「道」術化，卻始終沒有正式區分「道」與「術」。只有韓非在〈定法〉中說了申子之「術」，也批判、補充了申子之「術」。在許多情況下，明是論君「術」，用詞上卻仍遊走於「道」、「術」之間。或曰「道者……」、或曰「主道……」、或曰「天地之道……」。

三、漢代學者對「道」的詮釋與轉化

漢人卻不同，賈誼早就察覺出這種「道」的「術」化趨勢，一本漢代學者喜歡講清楚，說明白的特性，正式將「道」與「術」作了清楚的區分與界定。

（一）賈誼的「道」與「術」

賈誼在他的著作《新書·道術》篇中不但接續了《莊子·天下》的稱說，以「道術」名篇，開宗明義便界定了「道」與「術」的關係，他說：

數聞「道」之名矣，而未知其實也，請問「道」者何謂也？

對曰：「『道』者，所從接物也。其本者謂之『虛』，其末者謂

¹² 陳麗桂 Chen Likuei：《戰國時期的黃老思想》*Zhanguo shiqi de huanglaosixiang*（臺北[Taipei]：聯經[Lianjing]，1991年）。

¹³ 上兩則引文分別參見熊十力 Xiong Shili：《韓非子評論》*Hanfeizi pinglun*（臺北[Taipei]：學生書局[Xuesheng shuju]，1978年），頁2、16。

之『術』。虛者言其精微也，平素而無設諸也。¹⁴術也者，所從制物也，動靜之數也。凡此皆道也。」……曰：「請問『虛』之接物，何如？」對曰：「鏡儀而居，無執不減，美惡畢至，各得其當」衡虛無私，平靜而處，輕重畢懸，各得其所。明主者南面正而清、虛而靜，令名自宣，命物自定，如鑑之應，如衡之稱，有豐和之，有端隨之，物鞠其極，而以當施之。此『虛』之接物也。」曰：「請問『術』之接物何如？」對曰：「人主仁而境內和矣，故其士民莫弗親也；人主義而境內理矣，故其士民莫弗順也；人主有禮而境內肅矣，故其士民莫弗敬也；人主有信而境內貞矣，故其士民莫弗信也；人主公而境內服矣，故其士民莫弗戴也；人主法而境內軌矣，故其士民莫弗輔也。舉賢則民化善，使能則官職治，英俊在位則主尊，羽翼勝任則民顯，操德而固則威立，教順而必則令行。周聽則不蔽，稽驗則不惶，明好惡則民心化，密事端則人主神。『術』者，接物之隊。¹⁵凡權重者必謹於事，令行者必謹於言，則過敗鮮矣。此『術』之接物之道也。其為原無屈，其應變無極，故聖人尊之。夫『道』之詳，不可勝述也。」¹⁶

在賈誼看來，「道」是一個涵蓋性的總稱。分解地說，「道」還分本末，就其本體言，稱之為「虛」。所謂「虛」，是指其精妙隱微，質樸無預設，也不可知見。就其作用言，就稱做「術」。而「虛」也罷，「術」也罷，賈誼說，一為本體質性，一為作用，都是「道」。值得注意的是，賈誼先說：「道者，所從接物也」，接著又說：「術也者，所從制物也。」「術者，接物之隊。」

¹⁴ 「設諸」子彙盧本作「設施」，祁玉章云：「設諸，潭本作「設信者」，義同。《廣雅·釋詁三》：「設，施也。」《管子·心術上》云：「唯聖人得虛道……虛者無藏也……無藏則奚設矣」，即「平素而無設施也」之義。淮南詮言云：「聖人無思慮，無設儲，來者弗迎，去者弗將」，與此義正合。說見祁玉章 Qi Yuzhang：《賈子新書校釋》*Jiazi xinshu jiaoshi* 手稿本 Shougaoben（作者自行發行，中華文化雜誌社經銷[Zhonghua wenhua zazishi jingxiao]，1974年），頁920。

¹⁵ 「隊」義同「道」。祁玉章引《廣雅·釋名》：「隊，道也。」與王念孫《廣雅疏證》的說法：「『隊』或作『隧』，隧為羨道之名，亦為道之通稱。」其說同〔清〕Qing 戴望 Dai Wang：《管子校正》*Guanzi jiaozheng*，頁926-927。

¹⁶ 〔漢〕Han 賈誼 Jia I 撰、楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新書》*Xinshu*（臺北[Taipei]：世界書局[Shijie shuju]，1967年），頁52-53。

這個「隊」字，根據王念孫《廣雅疏證》的說法，應通「隧」，就是「道」的意思，「術者，接物之隊。」就是「術者，接物之道。」故上文曰：「術者，接物之隊……」下文曰：「此『術』之接物之道也。」顯見其所謂的「道」，其實就是「術」。而從其下對「接物之隊」的內容解釋，曰：「凡權重者必謹於事，令行者必謹於言。」與下文一連串「人主……而境內……，故士民……。」看來，更可見其所謂的「術」或「道」，指的都是人君治民的政術或政道。而不論「道」還是「術」，都不是《老子》「先天地生」的「玄牝」與「天地根」，而是用以「接物」的要領與方法，是不折不扣的制物、接物之方，這就是漢人所推崇的「道」。因此，他在下文並不論述作為「道」本之「虛」，反而大篇論述作為「道」末之「術」。這「道」末之「術」的內容與步驟，賈誼雖然羅列了一大串「人主仁而……；人主義而……；人主有禮……；人主有信……；人主公……；人主法……。舉賢……，使能……，英俊在位……操德而固……，教順而必……。」等，似是儒家仁政的基本教義，最終依然歸結出申、韓「周聽」、「稽驗」、「密事端」，使人主能「神」而「不蔽」的密術。而且再三叮囑人主，握重權、行大令時必須謹慎，才能減少過敗，其術也才能源源不絕，應變無窮。這完全是申、韓以來法家虛無靜因，隱而莫顯，「以闇見疵」的君「術」。這就是賈誼心中「精微」、「不可勝述」的「道」的詳細內容。司馬遷將賈誼與尚刑名的鼂錯合傳，說他們「明申、商」，是相當有見地的。

值得注意的是，在談到「術」接物的內容與步驟時，除了「周聽」、「稽驗」、「密事端」的法家查核、窺伺之術外，還結合了一大串「人主」仁、義、禮、信、公、法、舉賢、使能、操德、教順，等等相關於儒家德化的基本教義。可見其所謂「術」的內容，不僅指申韓的靜因刑名，也兼採儒家的道德教化，這就是其後司馬談所說「道家」「兼儒墨，合名法」的因由。

不僅〈道術〉如此，〈脩政語下〉載師尚父答周武王之問「政」曰：

故夫天下者，唯有道者理之，唯有道者紀之，唯有道者使之，
唯有道者宜處而久之。……故守天下者，非以道則弗得而長
也。故夫道者，萬世之寶也。¹⁷

其下又載粥子答周成王之問「道之要」曰：

¹⁷ [漢] Han 賈誼 Jia I 撰、楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新書》Xinshu，頁 66。

周成王曰：「取問於道之要奈何？」粥子對曰：「……為人下者敬而肅，為人上者恭而仁，為人君者敬士愛民，以終其身，此道之要也。」¹⁸

第一則問的是「政」，答的是「有道」；第二則問的是「道之要」，其所答基本上都是儒家道德教化的內容。

賈誼生前一方面寫〈過秦論〉，大批亡秦不施仁義，以致一個如日中天的大帝國瞬間攻守異勢，土崩瓦解，全然的儒家道德論調。另一方面，他卻又「痛哭流涕長太息」，激昂慷慨地上奏策、陳治安，站在法家「尊君」立場，力主削藩國，鞏固中央。他自己以儒自居，司馬遷卻說他「明申、商」，將他劃歸法家。其顯現於「道」、「術」與政治議題上的情況，也與此相應。

在一般狀況下，談起治國理民，賈誼總是堂而皇之地滿篇儒家仁、義道德大論，高倡「明君、敬士、察吏、愛民」的「興國」、治國之「道」。但是，當深入地涉及中央與地方關係，以及督核、察驗臣下之方時，賈誼卻了無溫度與融通地換上了法家面孔，深刻而強烈地堅持其尊主卑臣的削藩大論，以執斧砍髀髀喻中央之處理地方問題。在〈制不定〉中，賈誼說：

仁義恩厚者，此人主之芒刃也；權勢法治，人主之斤斧也，勢已定，權已足矣，乃以仁義恩厚，因而澤之，故德布而天下有慕志。今諸侯王皆眾髀髀也，釋斤斧之制，而欲嬰以芒刃，臣以為刃不折則缺耳。¹⁹

換言之，在談到治國理民時，賈誼基本上推崇儒家的仁義道德教化。而當涉及君臣上下關係，亦即中央與地方問題時，則是嚴峻地抬出了轉化自道法家的「稽驗」、「密事端」的虛無靜因之術。

不僅如此，即使在滿篇儒家仁義、道德的大論時，一旦涉及禮制的規範與上下關係時，賈誼也同樣地回歸到嚴級等、尊君、卑臣，甚至下民的體制上來。賈誼重禮，儒家的禮制本依封建軌則，有天子七、諸侯五、卿大夫三……等等之遞殺與區分，賈誼為了尊君，更強化這種等差，他在《新書·階級》中將君、臣、民的關係依等級作了嚴格的區分，他說：

¹⁸ 〔漢〕Han 賈誼 Jia I 撰、楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新書》Xinshu，頁 66。

¹⁹ 同上註，頁 17-18。

人主之尊辟無異堂、陛、地九級者：堂高大幾六尺矣，若堂無陛級者，堂高殆不過尺矣。天子如堂，群臣如陛，眾庶如地，此其辟也。故陛九級，上廉遠地，則堂高；陛亡級，廉近地，則堂卑。高者難攀，卑者易陵，理勢然也。故古者聖王制為列等，內有公卿、大夫、士，外有公、侯、伯、子、男，然後有官師小吏，施及庶人，等級分明，而天子加焉，故其尊不可及也。²⁰

本篇篇名就叫〈階級〉，它在篇中說：君如堂，群臣如階，庶民如地，這堂、陛、地之喻，清楚道盡了賈誼心目中，君、臣、民三者的位階高下。在賈誼，此論本在陳述一個封建禮制下的事實，說明人君的尊威須靠臣、民來抬挺。但這一堂、陛九級，庶民如地的比喻，無論如何已將儒家所推崇的封建禮制，向法家的尊君、卑臣、下民跨近了一大步。

總之，循著先秦道法家的理路，賈誼首先指出了先秦道家之「道」落實在人世事務的處理與操作上，便叫作「術」。

（二）司馬談的「道家」與「術」

繼賈誼之後，司馬談概括了管、申、韓以來的靜因、刑名君術，直接將「道家」之學詮釋為一種虛無、因循與時變相揉合的「君綱」，是一種「術」，他說：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。……道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用，無成勢，無常形，故能究萬物之情；不為物先，不為物後，故能為萬物之主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰：「聖人不朽，時變是守。」虛者，道之常也；因者，君之綱也，群臣並至，使各自明也。……凡人所生者神也，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，亡者不可復返，故聖人重之。由是

²⁰ [漢] Han 賈誼 Jia I 撰、楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新書》 *Xinshu*，頁 19。

觀之，神者生之本也，形者生之具也，不先定其神，而曰「我有以治天下」，何由哉？（〈論六家要旨〉）²¹

司馬談直指「道家」之學為一種「術」，一種兼採各家、講時變、重因循，力求精簡省力原則的虛無因循君術。而從其中間與後半突然插入兩節形神的論述看來，它不但是君「術」，同時也是一種以神為主，形神兼治的養生「術」。這是「道家」學說直接被稱說成「術」的第一次。比起賈誼區分「道」為體、用兩部分，再以「道」的作用為「術」，司馬談的說法更為肯定而直接。以後，到了東漢班固的漢志，在論述先秦「道家」之學時，也承繼這樣的說法，稱道家為一種「清虛以自守，卑弱以自持」的「君人南面之術」。這些都代表著漢代史學家對「道家」「道」的解讀。其解讀背景，基本上應該是來自漢初治術的黃老經驗，卻也同時深入體會到，戰國秦漢以來《老子》「道」在應用層面的性質轉化。

（三）《淮南子》的「道」與「術」

與司馬談應該是同時，在作為漢代道家哲學總代表的《淮南子》裏，「道」卻保留了較多面向的義涵，而以古義、新義並存的狀態，多元而豐富地呈現於 21 篇的論述中。

其實，不論先秦的《管子》、《申子》、《韓非子》，還是西漢的賈誼、司馬談，東漢班固的漢志，之所以以「道」為「術」，基本上都是站在作用層，尤其是政治層面上來解讀「道」，一如賈誼所說的，「術」是「所從制物」的「動靜之數」。所謂「數」，意為核心道理或關鍵，「動靜之數」指的是行事的核心道理或關鍵，這是就事物運作的關鍵與要領來說「道」。他們不關心「道」的本體那些超乎現象界的質性與境界，那些難以表詮、掌握的玄虛與惚恍。他們所關切的是，「道」在現象界裏如何發展與運作，其「術」化因此也成了必然的趨勢，此其一。其次漢代不同於先秦，它是一統的治世，崇功而尚用，先秦法家也崇功尚用，他們解讀《老子》的「道」，無論如何不可能在本體質性的玄虛、恍惚漩渦中打轉，而必然往人事功能方面開展。

《淮南子》則不同，它是相當地道而完備的道家哲學論著，既不是政論集，也不是政治思想專著，在漢代諸子的著作中，玄學氣質最濃厚，哲

²¹ [漢] Han 司馬遷 Sima Qian 撰、[劉宋] Liu Song 裴駙 Pei Yin 集解、[唐] Tang 司馬貞 Sima Zhen 索隱、[唐] Tang 張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記》*Shiji*，頁 1349-1350。

學理趣也最高。它雖被漢志列為雜家，卻標榜道家哲學，〈要略〉曾自述其撰作旨趣是要「考驗乎老莊之術」。它體、用兼賅，道、事並重，內容詳備而豐富，〈要略〉述其撰作宗旨說：

夫作為書論者，所以紀綱道德，經緯人事。上考之天，下揆之地，中通諸理，雖未能抽引玄妙之中才，繁然足以觀終始矣。……故言道而不言事，則無以與世浮沉；言事而不言道也，則無以與化游息。故著書二十篇，……天地之理究矣，人間之事接矣，帝王之道備矣。²²

它說，全書的撰作宗旨，既要「紀綱道德」，又要「經緯人事」；既要言「道」，又要言「事」。形上的道德玄理要推衍，形下的人世事務也要兼顧，天地自然與人間事理一體通論。推衍形上的玄妙之「道」，是為了使精神心靈能上升到較高的層次；論述人間事務，則是為了可以順遂妥適地安處於人世。除此之外，《淮南子》說：還有一個相當重要的終極目標，那就是要全備「帝王之道」，作為朝廷施政的萬寶大典。換句話說，外王的施用功能是它很重要的終極目標。或因如此，所以它既把老莊之學總提挈為「道德」，說要「紀綱道德」；又稱老莊之學為「術」，說要「考驗乎老莊之術」。也就是說，基於施用的功能與目標，它也稱老莊之學為一種「術」。

緣於這樣的撰作目標與旨趣，《淮南子》中相關於「道」的論述，相較於漢代其餘各家，豐富而多元。其哲學氣象在漢代諸子中也最富麗堂皇。它從本體論到創生，再從創生論到養生，從內聖的心靈自樂，論到外王的人事政治與用兵，都與「道」有關，以「道」為總綱，來貫串全書 21 篇，卻時而將「道」轉化為「氣」，時而稱「道」為「術」。

〈原道〉篇主論道體；〈俶真〉、〈天文〉、〈精神〉以「氣」論道的生成；〈精神〉、〈本經〉主論修養，而多言精氣養生；〈主術〉、〈兵略〉多論「道」與政治、軍事之用；〈道應〉、〈說山〉、〈說林〉則多以史事、實例印證《老子》道德之言、之理，一如《韓非子·內外儲說》與〈說林〉；〈齊俗〉專篇推闡《莊子》齊物之旨；〈脩務〉則結合先秦道家的無為觀與儒家的勸學說，開展出屬於《淮南子》式的新的無為論。

²² [漢] Han 劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》*Xinbian Huainanzi*（臺北[Taipei]：國立編譯館出版[Guoli bianyiguan chuban]，2002年），頁 1507-1530。

其論「道體」多稱「道」，其論生成多用「氣」，其論修養亦以「氣」，其論政治則雖常稱「道」，卻以〈主術〉為篇名，明指其為「術」，而不似《韓非子》或《荀子》稱〈主道〉或〈君道〉，這在《淮南子》全書的理論裡，表述大致清楚。有關《淮南子》以「氣」釋《老子》之道，以論生成與養生的情況，個人已於《漢代黃老思想》與〈淮南子的養生論〉、〈淮南子的道論〉中約略論述過，其詳細的全面論述，有待下次另撰專文細釋，此處姑從略，只論「道」與「術」的相關部分。

1. 本體與境界之「道」

《淮南子》論「道」體，大致承繼並推衍《老子》第 15、21、14 各章與《莊子·大宗師》「道」性之原旨，只是在表述上窮盡許多時空概念與玄虛的複合語詞，去極力鋪衍「道」體之廣漠無邊、涵容無限，〈原道〉說：

夫道者覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形，原流泉淖，沖而徐盈，混混汨汨，濁而徐清。故植之而塞於天地，橫之而彌于四海，施之無窮而無所朝夕。舒之悞於六合，卷之不盈於一握。約而能張，幽而能明，弱而能強，柔而能剛，橫四維而含陰陽，紘宇宙而章三光。甚淖而滯，甚纖而微。

收聚畜積而不加富，布施稟受而不益貧，旋綿而不可究，纖微而不可勤。累之而不高，墮之而不下，益之而不眾，損之而不寡，斲之而不薄，殺之而不殘，鑿之而不深，填之而不淺。忽兮恍兮不可為象兮，恍兮忽兮用不屈兮，幽兮冥兮應無形兮，遂兮洞兮不虛動兮，與剛柔卷舒兮，與陰陽俯仰兮。能天運地滯，轉輪而無廢，水流而不止，與萬物終始。風與雲蒸，事無不應；雷聲雨降，並應無窮。鬼出電入，龍興鸞集，鈞旋轂轉，周而復匝。²³

這樣的「道」，涵容無限，虛無廣漠，不可知見，卻生機汨汨，靈動萬端，可大可小，能適應一切標準，打破一切時空與相對，而為超然之絕對。這樣的「道」義，基本上是承自《老子》14、21、15 各章之旨，只是用了《淮南子》特有的表述方式，繁複鋪敘，熱鬧許多。它窮盡一切想像得到的空

²³ [漢] Han 劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》*Xinbian Huainanzi*，頁 15-21。

間概念與對立事物、對立語詞，去極力的鋪衍、統合它們，來解證「道體」廣大無邊，超越無上，統合一切相對的絕對性。既是鋪衍本體，當然沿用《老子》「道」的名稱。

然後，《淮南子》開始鋪敘體道者的境界。它舉傳說中的人物，以類似《莊子》荒唐、無端涯的表述方式，來鋪寫一個體道者，來去自如，無罣無礙的精神狀態。它以傳說中的神御馮夷、大丙的神駕為喻，敷論體道者境界的神奇自如，無所不至，無所不能，說：

昔者馮夷、大丙之御也，乘雲雷車，入六雲蜺，游微霧，驚恍惚，歷遠彌高以極往，經霜雪而無迹，照日光而無景，揜扶搖，抱羊角而上，經紀山川，蹈騰昆侖，排闔闔，淪天門。末世之御雖有輕車良馬、勁策利鍛，不能與之爭先。是故大丈夫恬然無思，澹然無慮，以天為蓋，以地為輿，四時為馬，陰陽為御，乘雲陵霄，與造化者俱。縱志舒節，以馳大區。可以步而步，可以驟而驟。令雨師灑道，使風伯埽塵。電以為鞭策，雷以為車輪。上游於霄霓之野，下出於無垠之門。劉覽偏照，復守以全。經營四隅，還反於樞。故以天為蓋，則無不覆也；以地為輿，則無不載也；四時為馬，則無不使也；陰陽為御，則無不備也。是故，疾而不搖，遠而不勞，四支不勤，²⁴聰明不損，而知八紘九野之形埒者，何也？執道要之柄，而游於無窮之地。（〈原道〉）²⁵

上文安排布列了類似〈離騷〉、〈九歌〉、〈遠遊〉中的情境，動用了所有自然界的現象與事物，諸如：天地、四時、陰陽、風、雨、日、月、雲、霧，逐一將它們擬人化，讓他們駕上了車馬，自在地馳騁於廣闊無邊的天地之間，用以鋪寫《老子》中體道者神妙難能企及的境界，以及《莊子》中一個「墮肢體、黜聰明、離形去智」的體道者，心靈上昇至道境的逍遙遊。因為要強調這種「道」境之超越自在，《淮南子》仍沿用《老子》的「道」名。然而，當論及實際的治國與養生之事時，《淮南子》卻常改稱「術」。

²⁴ 此寫本作「勤」，王念孫以為，當為「勤」字，今從校改，說見《讀書雜誌》*Tushu zazhi* 下（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan Shangwu yinshuguan]，1968年），冊12，〈淮南內篇〉“Huainan neipian”第一，頁59。

²⁵ [漢] Han 劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》*Xinbian Huainanzi*，頁22-26。

2. 治事統御之「術」

先秦諸子之作，若《荀子》、《韓非子》皆有專篇討論為君統御之道，《荀子》稱〈君道〉，《韓非子》稱〈主道〉，皆以「道」名篇。《淮南子》則不同，它直接以「術」名篇，稱〈主術〉，視人君的領導統御為一種「術」，一如司馬談，也和賈誼以「道」制物為「術」，旨趣一致。

《韓非子·主道》認為，人君領導統御之方，是從化生萬物的自然之「道」中推衍出來的，所謂「因道全法」。〈主道〉說：

道者萬物之始，是非之紀也。是以明君守始以知萬物之源，治紀以知善敗之端。故虛靜以待，令名自命也，令事自定也。虛則知實之情，靜則知動之正。有言者自為名，有事者自為形，形名參同，君乃無事焉。²⁶

人主之道，靜退以為寶。不自操事而知拙與巧，不自計慮而知福與咎。是以不言而善應，不約而善增。……故群臣陳其言，君以其言授其事，事以責其功。功當其事，事當其言則賞；功不當其事，事不當其言則誅。……故明君無偷賞，無赦罰。²⁷

這就是申、韓靜因虛無的刑名術，認為人君治政當虛靜無為，操制刑名，令群臣自竭其能，效其功，以受賞罰，這是治政的最精簡省力原則。但韓非一直稱之為「道」，不稱為「術」，只在〈定法〉中將之歸為「申子言術」。《淮南子》承繼這樣的思想理論，卻直接名篇為〈主術〉，且開宗明義便說：

人主之「術」，處無為之事，而行不言之教，清靜而不動，一度而不搖，因循而任下，責成而不勞。是故心知規而師傅諭導，口能言而行人稱辭，足能行而相者先導，耳能聽而執正進諫。是故慮無失策，謀無過事，言為文章，行為儀表於天下。進退應時，動靜循理，不為醜美好憎，不為賞罰喜怒，名各自名，類各自類，事猶自然，莫出於己。²⁸

²⁶ 〔周〕Zhou 韓非子 Hanfeizi 撰、陳奇猷 Chen Qiyou 校注：《韓非子集釋》Hanfeizi jishi，頁 67。

²⁷ 同上註，頁 68-69。

²⁸ 〔漢〕Han 劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》Xinbian Huainanzi，頁 564。

這樣的論述，內容旨意其實和前引〈主道〉並無二致。所不同的，〈主道〉終於由「虛靜」、「靜退」中提煉出了「君無見所欲，君見其所欲，臣將自雕琢；君無見其意，君見其意，臣將自表異。」、「道在不可見，用在不可知。虛靜無為，以闇見疵。」的無限「深囿」之術。告訴人君，「函掩其跡，匿其端，下不能原；去其智，絕其能，下不能意。」韓非雖在〈定法〉中稱這些相當「深囿」的統御行為為「術」，在〈主道〉中卻始終稱之為「道」。《淮南子·主術》雖稱為「術」，卻不如此陰鷲深刻，只是一再強調君臣異道，為君當去智用眾，依名核實。一個高明的統御之道要能：

運轉而無端，化育如神，虛無因循，常後而不先也。……是故君臣異道則治，同道則亂。²⁹

人主之聽治也，虛心而弱志，清明而不闇。是故群臣輻湊並進，無愚智賢不肖，莫不盡其能者。³⁰

這應該就是黃老之「術」與法家之「術」的不同。〈主術〉說，「聖主之治」應該如駕馬，要「任術而釋人心」、「執術而馭之」，才能使能者盡其智。「誠得其術」，必能「進退履繩而旋曲中規，取道致遠而氣力有餘。」

總之，對於「道」和「術」，《淮南子》一如賈誼，是有一些區分的。〈人間〉說：

見本而知末，觀指而睹歸，執一而應萬，握要而治詳，謂之「術」。居智所為，行智所之，事（靜）智所秉，動智所由謂之「道」。³¹

〈詮言〉說：

無為者，「道」之體也；執後者，「道」之容也。無為制有為，「術」也。³²

根據〈人間〉的敘述，居處、行事的依據與準則，謂之「道」，見事、行事能精準掌握關鍵與要害，精簡省力地處理完善，便是「術」。〈詮言〉所說的「無為制有為」便是以少制多的最精簡省力原則，故謂之「術」。而根據〈詮

²⁹ [漢] Han 劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》Xinbian Huainanzi，頁 593。

³⁰ 同上註。

³¹ 同上註，頁 1242。

³² 同上註，頁 1030。

言〉的表述，「道」的本體是無為的，所謂「無為」即是「自然」之意。〈詮言〉的意思應是說，「道」的本體是自然的，「道」的表現是雌後不爭的。能「無為」以掌制一切紛紜複雜的事物，便叫「術」。換言之，能以無制有、以簡馭繁，就叫「術」。可見在《淮南子》裡，「道」和「術」仍是有區分的，也大抵和賈誼一致：「道」指的是事物的關鍵與核心，偏於準則之意；「術」指的是處理事物精簡有力的高效手法。漢人崇功尚用，《老子》的「道」，在漢人的理解和詮釋中因此便常轉成了「術」，《淮南子》的表現就是這樣。

總之，為了維護和強調「道」超然、始源、廣漠、絕對的崇高特質與地位，《淮南子》在絕大多數時候是沿承老莊，以「道」之稱來推闡論證的。但是，當涉及人事事務的論證時，還是以「術」稱代「道」，清楚顯示其道、事並重卻仍有分隔的思維。

除賈誼、司馬談和《淮南子》之外，被司馬遷判為「緣飾儒術」的公孫弘，在對漢武帝的策詔中，也曾對「術」下過定義，他說：

仁者愛也，義者宜也，禮者所履也，智者術之原也。……擅殺生之柄，通〔壅〕塞之塗，權輕重之數，論得失之道，使遠近情偽必見於上，謂之術。……不得其術，則主蔽於上，官亂於下。³³

武帝原本問的是「仁、義、禮、智四者之宜，當安設施？」意謂儒家的道德王道當如何落實？公孫弘不但以「術」釋「智」，說「智」是「術」的根源，將儒家的德目，轉成了法家統御的根源，而且直接了當地將這種統御述的內容，聚焦於法家的集權、察姦之「術」。這就是漢武帝「尊儒」政策健將之一的公孫弘心中「智」德的落實，完全是一種法家的統御和察姦之術的實施，較之司馬談、《淮南子》等黃老道家，漢代公羊儒將說「術」有更多法家權謀色彩，其所謂「智」，也就成了不折不扣的權威和權謀統御了。

（四）《老子河上公章句》、《老子指歸》與《老子想爾注》的「道」與「氣」、「誠」

除了《淮南子》之外，在漢代其餘三家解老、注老之作中，《老子河上公章句》轉化《老子》諸多治國之論為治身之說，即使有治身、治國並列

³³ [漢]Han 班固 Ban Gu 撰、[唐]Tang 顏師古 Yan Shigu 注、[清]Qing 王先謙 Wang Xianqian 補注：《漢書補注》*Hanshu buzhu*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，光緒庚子春日長沙王氏校刊 Guangxu gengzi chunri Changsha Wangshi jiaokan）卷 58〈公孫弘、卜式、倪寬傳〉“Gongsun Hong, Bu Shi, Ni Kuan chuan”，頁 1215。

之論，重點亦在治身，不在治國，治國只是顯示其對《老子》原來論述的象徵性保留與尊重而已。故開宗明義便標舉其宗旨是欲推闡「以無為養神」的「自然長生之道」。其論「治國」，只在第 36 章〈微明〉釋「國之利器不可以示人」時，涉及一點權術，說：

利器〔者，謂〕權道也；治國，權者不可以示執事之臣也；治身，道者不可以示非其人也。³⁴

明白顯示了：（一）「治國」用「權」，「治身」用「道」。（二）由其仍然稱「權道」而非「權術」看來，「治身」比起「治國」更為論述核心。因此，全書除第 36 章外，在其餘談「治國」的共 12 章中，都只是主論「治身」而順便交代「治國」。內容不外「愛民」、「以德教民」、「惜民力」、「刑罰不酷深」等等仁民、德化的常論。明白顯示了治身、養生才是《河上公章句》的撰作焦點與宗旨。比如，傳世本《老子》第 10 章：「愛民治國能無為乎？」明明講的是治國，《老子河上公章句·能為》注此卻說：

治身者愛氣則身全，治國者愛民則國安。治身者呼吸精氣，无令耳聞；治國者布施惠德，无令下知也。³⁵

「治國」是此句的論述原旨，「治身」是《老子河上公章句》的添加。推測其所以添加，可能源自於同章上文的「載營魄抱一」、「專氣致柔」，與下句的「天門開闔」，都涉及了治身的精神修養問題。今綜觀《老子》81 章，真正全章涉及治身的，只有第 12 章「五色……五音……」與第 10 章「致虛……守靜……」，第 55 章，其餘 78 章中，至少有 28-30 章或涉及治國，或專論治國。在這些論治國的專章中，往往有治身之論的夾插。如第 3、10、29、35、36、43、44、46、47、59、64、65、74 各章。反之，在前述三章治身的專章中，卻無「治國」之論的夾插。可見《老子河上公章句》注老，既非多論「治國」，亦非治身、治國並重，而是重在「治身」，以「治身」為宗旨。今實際觀測其治身、養生之論，也大致論因循自然與清靜簡約的大原則，並不見涉及作用層面的問題，故多用「道」而不見「術」，多

³⁴ 〔漢〕Han 不詳 Buxiang 撰者、王卡 Wang Ka 點校：《老子道德經河上公章句》*Laozi Daodejing heshangong zhangju*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1993 年），頁 142。

³⁵ 同上註，頁 35。

以「氣」入「道」，說解養生之理，只見「道」、「氣」之說，不見「道」、「術」之論。

至於《老子指歸》，因作者嚴遵是遊於世，卻超乎俗的高士，《指歸》注老因此重在敷論《老子》「道」的玄虛、恍惚、超越特質，「道德」、「神明」、「太和」的生成論，與夫聖人體道同德、遯名出塵、輕物細名的境界，不大實論治世、治國之策略，為漢代道家學說過渡到魏晉玄學之橋樑。

從敦煌殘本《老子想爾注》看來，雖僅存《道經》，缺《德經》，《道經》亦僅 36 章，缺首章；然整體而言，與《老子河上公章句》一樣，充滿了養生與長生、房中的論述，卻較《老子河上公章句》更為宗教，有著更多房中與長生的教誥，因此理論中充滿了氣、精、精氣、結精的論述，比如注第 3 章「靈（虛）其心，實其腹，溺其志，強其骨」說：

腹者，道囊，氣常欲實。……氣去骨枯，……氣歸髓滿。³⁶

注第 9 章「金玉滿堂，莫之能守。」說：「人之精氣滿藏中」³⁷注 21 章「其中有信」說：

古仙士實精以生，今人失精以死。……精者，道之別氣也，入人身中為根本。³⁸

並不在意《老子》原本本體、處世或修養的論旨，一律作了養生、修鍊的詮釋，而且以「氣」或「精氣」為元素來論證。因為不大涉及治國，當然只有「道」與「氣」、「精氣」的處理與討論，無有「道」、「術」的論證。

值得注意的是：《老子河上公章句》與《老子想爾注》注老，同樣將《老子》的「道」轉向養生方面的詮釋；但在河上公章句裏，大致仍是養生家的養生，尚未有明顯的宗教意味，故多重清靜、簡約、自然之理的原則性叮囑。

到了《老子想爾注》則不同，宗教的意味濃厚了起來，不但依循道家尊重自然的本旨，強調養生之道的清靜、「清微」，或許是為了宣教與執行的方便與需求，更將「道」落實為「誠」，甚至擬人化，具象化為太上老君。在《想爾》中因此常常可見對奉守「道」、「誠」的叮囑，要人「尊道奉誠」

³⁶ [漢] Han 張道陵 Zhang Daoling 撰、饒宗頤 Rao Zongyi 校箋：《老子想爾注校箋》*Laozi xiang'erzhu jiaojian*（香港[HongKong]：著者自印 Zhuzhe ziyin, 1956 年），頁 6。

³⁷ 同上註，頁 12。

³⁸ 同上註，頁 27。

(注第 15 章「猶若畏四鄰」、「行道奉誠」(注第 15 章「深不可識」、「畏道誠」(注第 22 章「同於失者道失之」)。對於「道」與「誠」的關係,《想爾》有說明,它說:

誠為淵,道猶水,人猶魚。魚失淵去水則死,人不行誠守道,道去則死。(注第三十六章「魚不可勝於淵」)³⁹

說「誠為淵」,「道」如水,淵以水為核心質素與內容,就表示「誠」以「道」為核心質素與內容,淵中充滿的是水,「誠」中充滿的是「道」,「誠」就是「道」的落實與呈顯,在宗教的實踐上,「誠」因此就是「道」,「奉誠」就是「尊道」,就是「行道」,因此也常將「道」、「誠」連稱為「道誠」。

四、結論

從前述漢代各家相關於「道」的論述看來,凡著重推闡「道」崇高、虛無的本體質性,與體道者高妙的入道情境者,或為強調其為至高之理則時,都因沿《老子》「道」的原稱。如《老子指歸》與《淮南子》中的許多論述。凡涉及「道」的生成與「身」之修養時,則多引介「氣」來替換「道」,解證「道」的生成與身的修養之理。諸如《淮南子·俶真》中的氣化宇宙論,〈本經〉、〈精神〉中的養生說,《老子指歸》「道德、神明、太和」的「氣化玄通」論,與《老子河上公章句》的治身說。一旦涉及漢人甚為重視的治政、經世之論時,則往往直接以「術」來稱代「道」。比如賈誼《新書·道術》中的「道」、「術」論,《淮南子·主術》中的「術」說,以及司馬談、班固史志中對「道家」之說作「術」的詮釋。「道」是尊貴、崇高的指標與境界,「氣」是道體運作與生成的內質與元素,「術」則是「道」落實在現實世界裏,尤其是政治事務上,經營操作的方案與手法。而當由道家轉入道教,由哲學轉入宗教時,則作為至高始源、境界與理則的「道」,被落實成為方便持守的「誠」,或可以依皈膜拜的神靈——太上老君,也就是很自然的事了。這在漢代道家學者的論著與相關文獻中,大致區分得相當清楚。

【責任編校：陳可馨、蔡佩陵】

³⁹ [漢] Han 張道陵 Zhang Daoling 撰、饒宗頤 Rao Zongyi 校箋：《老子想爾注校箋》*Laozi xiang'erzhu jiaojian*, 頁 46。

主要參考書目

專書

- 〔周〕韓非子 Hanfeizi 撰、陳奇猷 Chen Qiyou 校注：《韓非子集釋》*Hanfeizi jishi*，臺北 Taipei：漢京文化 Hanjing wenhua，1983 年。
- 〔周〕慎到 Shen Dao 撰、〔清〕錢熙祚 Qian Xizuo 校：《慎子》*Shenzi*，臺北 Taipei：臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju，1970 年，守山閣本校刊 shoushangeben jiaokan。
- 〔漢〕不詳 Buxiang 撰者、王卡 Wang Ka 點校：《老子道德經河上公章句》*Laozi Daodejing heshanggong zhangju*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1993 年。
- 〔漢〕司馬遷 Sima Qian 撰、〔劉宋〕裴駟 Pei Yin 集解、〔唐〕司馬貞 Sima Zhen 索隱、〔唐〕張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記》*Shiji*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，清乾隆武英殿刊本景印 Qing Qianlong wuyingdian kanben jingyin，1971 年。
- 〔漢〕班固 Ban Gu 撰、〔唐〕顏師古 Yan Shigu 注、〔清〕王先謙 Wang Xianqian 補注：《漢書補注》*Hanshu buzhu*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwen yinshuguan，光緒庚子春日長沙王氏校刊 Guangxu gengzi chunri Changsha Wangshi jiaokan。
- 〔漢〕張道陵 Zhang Daoling 撰、饒宗頤 Rao Zongyi 校箋：《老子想爾注校箋》*Laozi xiang'erzhu jiaojian*，香港 HongKong：著者自印 Zhuzhe ziyin，1956 年。
- 〔漢〕賈誼 Jia I 撰、楊家駱 Yang Jialuo 主編：《新書》*Xinshu*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1967 年。
- 〔漢〕劉安 Liu An 撰、陳麗桂 Chen Likuei 校注：《新編淮南子》*Xinbian Huainanzi*，臺北 Taipei：國立編譯館出版 Guoli bianyiguan chuban，2002 年。
- 〔隋〕虞世南 Yu Shinan 撰、〔清〕孔廣陶 Kong Guangtao 校註：《北堂書鈔》*Beitang shuchao*，臺北 Taipei：新興書局 Xinxing shuju，1971 年。
- 〔清〕王念孫 Wang Niansun：《讀書雜誌》*Dushuzazhi*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan Shangwu yinshuguan，1968 年。

- [清] 郭慶藩 Guo Qingfan 編、王孝魚 Wang Xiaoyu 整理：《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，臺北 Taipei：木鐸出版社 Muduo chubanshe，1982 年。
- [清] 戴望 Dai Wang：《管子校正》*Guanzi jiaozheng*，臺北 Taipei：世界書局 Shijie shuju，1990 年。
- 王興國 Wang Xingguo：《賈誼評傳》*Jia I pingzhuàn*，南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing Daxue chubanshe，1992 年。
- 祁玉章 Qi Yuzhang：《賈子新書校釋》*Jiazi xinshu jiaoshi* 手稿本 Shougaoben，作者自行發行，中華文化雜誌社經銷 Zhonghua wenhua zazhishu jingxiao，1974 年。
- 陳麗桂 Chen Likuei：《戰國時期的黃老思想》*Zhanguo shiqi de huanglao sixiang*，臺北 Taipei：聯經 Lianjing，1991 年。
- 熊十力 Xiong Shili：《韓非子評論》*Hanfeizi pinglun*，臺北 Taipei：學生書局 Xuesheng shuju，1978 年。
- 唐雄山 Tang Xiongshan：《賈誼禮治思想研究》*Jia I lizhi sixiang yanjiu*，廣州 Guangzhou：中山大學出版社 Zhongshan daxue chubanshe，2005 年，頁 342。

專書論文

- 丁原明 Ding Yuanming：〈秦漢黃老學思想——賈誼對黃老學的傳播〉“Qin Han huanglaoxue sixiang: Jia I dui huanglaoxue de chuanbo”，《黃老學論綱》*Huanglaoxue lungang*，濟南 Jinan：山東大學出版社 Shandong daxue chubanshe，1997 年，頁 246-254。
- 陳廣忠 Chen Guangzhong：〈道家之大成——《淮南子》〉“Daojia zhi dacheng: Huainanzi”，《兩淮文化》*Lianghuai wenhua*，瀋陽 Shenyang：遼寧教育出版社 Liaoning jiaoyu chubanshe，1995 年，頁 126-144。
- ：〈陸賈、賈誼——道、儒結合的理論代表〉“Lu Jia, Jia I: dao, ru jiehe de lilun daibiao”，《中國道家新論》*Zhongguo daojia xinlun*，合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan shushe，2001 年，頁 459-477。
- 曾春海 Zeng Chunhai：〈西漢儒道法的互攝和變遷——陸賈和賈誼的天道觀及政治論（賈誼）〉“Xihan ru dao fa de hushe he bianqian: Lu Jia he Jia I de tiandaoguan ji zhengzhilun(Jia I)”，《兩漢魏晉哲學史》*Lianghan Weijin zhexueshi*，臺北 Taipei：五南 Wunan，2002 年，頁 29-32。

錢穆 Qian Mu :〈申不害考〉“Shen Buhai kao”,《先秦諸子繫年考辨》*Xiaqin zhuzi xinian kaobian* 卷 77, 上海 Shanghai : 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 1935 年。

期刊論文

- 王興國 Wang Xingguo :〈賈誼的道論〉“Jia I de daolun”,《中國文化月刊》*Zhongguo wenhua yuekan* 第 115 期, 1989 年 5 月, 頁 38-51。
- 孫德宣 Sun Dexuan :〈賈誼〈道術〉篇述義〉“Jia I ‘daoshu’ pian shuyi”,《經世日報讀書週刊》*Jingshi ribao dushu zhoukan* 第 23 期, 1947 年 1 月。
- 馬曉樂 Ma Xiaole、莊大鈞 Zhuang Dajun :〈賈誼、荀學與黃老：簡論賈誼的學術淵源〉“Jia I, xunxue yu huanglao: Jianlun Jia I de xueshu yuanyuan”, 山東大學學報(哲社版)*Shandong daxue xuebao(Zhesheban)* 2003 年第 1 期, 2003 年 9 月, 頁 147-150。
- 郭宣儒 Guo Xuanru :〈淮南鴻烈論道與治術〉“Huainan honglie luntao yu zhishu”,《中興周刊(青島)》*Zhongxing zhoukan(Qingdao)* 第 7 期, 1947 年 6 月。
- 賀虛凌 He Xuling :〈淮南子的政道與治術〉“Huainanzi de zhengdao yu zhishu”,《思與言》*Si yu yen* 第 9 卷第 1 期, 1971 年 5 月, 頁 32-42。
- 黃宛峰 Huang Wanfeng :〈略論賈誼的禮治思想〉“Luelun Jia I de lizhi sixiang”,《河南師大學報(哲學社會學版)》*Honan shita xuebao (Zhexue shehuixueban)* 第 4 期, 1983 年 7 月, 頁 51-56。
- 唐雄山 Tang Xiongshan :〈賈誼哲學中「六」的本源與本體地位及其禮治思想〉“Jia I zhexu zhong ‘liou’ de benyuag yu bentidiwei ji qi lizhi sixiang”,《佛山科學技術學院學報(社科版)》*Foshan kexue jishu xueyuan xuebao(Shekeban)* 第 5 期, 2005 年, 頁 27-29。
- 戴黍 Dai Shu :〈以治為重心：試析《淮南子》之道〉“Yi zhi wei zhongxin: shixi Huainanzi zhidao”,《江淮論壇》*Jianghuei luntan* 2008 年第 1 期, 2008 年 2 月, 頁 154-158。
- 〔日〕工藤卓司 Kudō Takuji :〈《賈誼新書》における「術」の位置——「耀禪の術」を中心として〉“Kagishinryo ni okeru ‘Jyutsu’ no ichi: ‘Yōzen no Jyutsu’ o tyūshin toshite”,《東洋古典學研究》*Tōyōkotengaku kenkyū* 第 19 號, 2005 年 5 月, 頁 109-124。

審查意見摘要

第一位審查人：

本文觀念清晰，於秦漢道德家一脈瞭如指掌，及時刊載，有助活躍有關論題之思考。所需重理者，乃論文題目及結論之內容，以道德家一流泛覆漢代思想之全體，此敝必須修正。再者內稍涉《春秋公羊傳》之學，唯錯誤異常，顯示作者生疏經學。以如此薄弱基礎論兩漢學術，更應把題目及結論回歸所專擅之範圍，此乃實事求是之學術態度。

第二位審查人：

形上的「道」，如何落實到現象界，作為具體的治國之道，這是有志福國利民之士的目標。尤以老子的形上恍兮惚兮本體的「道」，更是漢代學者積極論述的核心價值。本文由道到術的論述，從縱向面來說，剖析精到，掌握深入，釐清明白，見識獨到。

就此文微觀見地言，橫向詮釋，得其環中，剖析精到，意義縝密。全文除了綜論各家由道到術的歷史發展面貌外，作者並根據其內涵，精細的說明道與術的相互關聯與具體實踐措施。充分說明倒是虛靜無為，自然不爭；而術則是以無制有，以簡馭繁。將縱向與橫向結合，從先秦到兩漢由道到術的整體內容，完整呈現。