

# 道家與道教的主體問題

——以《老子想爾注》為例

林 慈 涵<sup>\*</sup>

## 提 要

道家與道教在理解上向來具有模糊性，若是將其相混，便有著化約兩者豐富性的危機。本文以探究兩者的「主體」為主題，藉此釐清差異。透過「價值系統」見其「主體性」而歸結出《老子》是「法自然」的「第二序標準」，《想爾注》是恪守「道誠」的「第一序標準」。不同的思維向度會從根本上開展出兩種截然不同的人生圖像，因此道家與道教是兩個不同的主體。再以「作用範圍」解釋差異緣由，從中可見各自的功能與貢獻。

**關鍵詞：**老子、老子想爾注、道家、道教、序位

---

本文於 109.10.26 收稿，110.03.17 審查通過。

\* 國立臺灣師範大學國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.202106\_(73).0004

# The Problem of the Subject in Daojia and Daojiao—Taking *Xiang'er* *Annotation of Laozi* as an Example

Lin, Ci-Han\*

## Abstract

The distinction between daojia and daojiao is usually ambiguous. There could be a risk of reducing the richness of both if mixing up them. This article raises questions concerning the subject and aims to clarify the differences between them. Viewing the subjectivity in terms of their value systems, this article concludes that *Laozi* can be regarded as a second order standard concerning “imitate ziran,” while the *Xiang'er Annotation of Laozi* is taken as the first order standard concerning “daojie.” The very distinctive lifestyles developed from the different ways of thinking of two literatures demonstrate that they have very distinctive subjects. Furthermore, by analyzing their scopes of application, we can expect their respective contributions.

**Keywords:** *Laozi*, *Xiang'er Annotation of Laozi*, daojia, daojiao, order

---

\* Doctoral Student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

# 道家與道教的主體問題

——以《老子想爾注》為例\*

林 慈 涵

## 一、前 言

「道家」與「道教」在傳統文化中均起到重要影響，表現在諸多層面。但兩者的關係向來具有模糊性，共同的人名與經典，共同的人格期待，讓道家與道教在表徵上具有高度的相似性，《魏書》便有將兩者等同的現象。<sup>1</sup>

道家與道教能起到重要影響，不在於老子或莊子的飄渺形象，而是這些符號所放射出的思想脈絡，著實能對開放性的人生選項做出具有永續性的判斷。這些判斷是價值上的判斷，兩者的價值也就在能為人類提供甚麼樣的價值選擇上。若是實有差異而將其等同，便抹煞了既有的多樣性，將兩者的豐盛化約到只有單一選項。然而，要辨析兩個高度相似的文化脈絡並不容易，其複雜性會讓既判的異同隨著觀看的角度而瓦解。在這個難點上，以「主體」為切入點來思考，除了能關注到各個層面的內容，建立更完整的事實，還能逼迫研究者不斷靠近對象的根本位置，反覆思辨所以為如此的基礎。

---

\* 誠謝匿名審查人的指教，協助筆者再次思考，俾使本文更加完善。

<sup>1</sup> 《魏書·釋老志》言：「道家之原，出於老子。其自言也，先天地生，以資萬類。上處玉京，為神王之宗；下在紫微，為飛仙之主。千變萬化，有德不德，隨感應物，厥迹無常。授軒轅於峨嵋，教帝嚳於牧德，大禹聞長生之訣，尹喜受道德之旨。至於丹書紫字，昇玄飛步之經；玉石金光，妙有靈洞之說。如此之文，不可勝紀。其為教也，咸躡去耶累，凜雪心神，積行樹功，累德增善，乃至白日昇天，長生世上。」所敘述的「道家」內容實是「道教」。北齊·魏收：《魏書》（北京：中華書局，1974年），頁3048。

本文以「主體」為主題來探究道家與道教的關係，欲釐清的是：道家與道教是只有一個主體，如同《魏書》的等同現象，還是依然為一個主體，但是後來發展出某方而有「旁生」，抑或道家與道教是兩個主體，為各自發展的「自生」？以主體的概念釐清二者，能準確敘述發展狀態，在清楚發展狀態後，便能接續看見各自的功能，以及由此功能所做出的貢獻。

區分主體的方式多樣，若以屬性區分，道教是宗教屬性，這是清楚的共識。宗教起於人身限制而有的敬畏與希冀心理，這並不是道家之後才產生，是立基於人類的根本意識，在先民時期的原始思維便具備。人身限制促使人類探求更為完整的宇宙觀，以宏觀的視域解釋時間與空間，對死生機制做出解釋。宗教意識既然自古有之，那麼道教的根源也應當是自古有之，甚至早在一切學說之前。因此道教理當有一個獨立的主體，這一主體可以向上連到原始思維的「巫文化」，中段連到戰國末的「方仙道」，<sup>2</sup>最終於東漢形成道教。在道家部分，學界對於「哲學」一詞與對應內容雖有歧見，但在現今的分類下，東方已被畫定的文本與西方哲學可以找到的共性是兩者均在「後設位置探討存在」，本文以此共性使用哲學一詞。《老》、《莊》是在「後設位置探討存在」，便於敘述，本文將其歸為哲學。

宗教與哲學雖然具有模糊性，但從「提問的方式」來看，兩者在提問的思維上有著根本差異。若說宗教問的是「如何超脫？」那麼哲學問的會是「為什麼要超脫？」「為什麼要超脫」有走向超脫或不走向超脫兩種可能，但是「如何超脫」只有走向超脫的可能。而宗教不會問「為什麼要超脫」，因為這不是宗教的問題。換言之，宗教的思維無論多麼探求根本，都會在欲超脫限制這個既有的設定內，但是哲學後設的思維使其具有開放性；從這裏說，宗教與哲學是兩個根本不同的主體。

<sup>2</sup> 湯一介指出「五斗米道」或與「方仙道」有若干淵源，「太平道」則是「黃老道」的發展。湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大出版社，1988年），頁78-79。

誠然，以「屬性」來區別主體，除了容易淪為預設，也因為並未回答到「內容」上的不同而效力有限。因此本文從「內容」來思考異同，亦即道家與道教提供了甚麼樣的「價值選擇」給讀者，而這也是最能展現兩者主體性的地方。「價值選擇」見於「理想人格」，其次是達成理想人格的「方法」。但任何方法都與存在的「背景」有直接關係，因此談論價值選擇，必須將「理想人格」、「背景」與「辦法」三者合看，這三者形成了一部經典的「價值系統」，「價值系統」構成兩者的「主體性」。

本文以「天師道」經典《老子想爾注》<sup>3</sup>為研究材料，是因為《想爾注》與《老子》的經、注關係，能直接看出道教對道家的理解與運用。而《想爾注》是「天師道研讀《道德經》所用之課本及其次第」，<sup>4</sup>「天師道」是道教創教的主要派別，甚至是「中國道教之主流」，<sup>5</sup>其教義是道教的主要教義，便具有代表主要教義的資格。因此《想爾注》雖名為「注」，實是道教的「經」。雖然《想爾注》只注解到《老子·卅七章》，但篇章已涵蓋《老子》的主要義理，作為分析材料依然具有效度。

前行研究未從「主體」的角度區分出道家與道教，關注兩者時主要探討的是影響性，因此在回顧上，本文依照「供給來源」區分出兩種意見：一是主張道家從道教出，供給來源是道教；二是主張道家是道教的思想來源之一，供給來源是道家。

<sup>3</sup> 《老子想爾注》現存殘本，出土於敦煌莫高窟。作者有多說，主要分為「漢末說」及「南北朝說」，關於這兩種說法的合理性，劉屹有詳細的分析，請參劉屹：〈漢末還是南北朝？——《想爾注》成書時代之比較〉，《敦煌學》第28期（2010年3月），頁145-164。而「想爾」的意義，在道教著作中有當作書名和仙人名，湯一介指出眾家多以為與「存思」有關，而存思有「想著某種觀念」和「想著五臟等」，請參湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大出版社，1988年），頁101-104。但《想爾注》視「想著五臟的存思」為偽伎，故不應採此說。

<sup>4</sup> 饒宗頤：《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991年），頁3。

<sup>5</sup> 顧寶田、張忠利注譯，傅武光校閱：《新譯老子想爾注》（臺北：三民書局，1997年），頁13-14。

第一種意見以聞一多、潘雨廷為代表。聞一多雖然認為「應把宗教和哲學分開，作為兩筆帳來清算」，但這「兩筆」是「從古道教到新道教是一個系統的發展，所以應排在一條線上。哲學中的道家是從古道教中分泌出來的一種質素。」<sup>6</sup>並不是一開始便各自獨立的兩筆。潘雨廷認為「有無『上天官符籙』之事，可視為道教與道家的分歧點。」而符籙產生在南方的原始宗教內，時間比道家早，「道家的逐步形成，正在原始宗教的命題而加以哲理化。故道教與道家實有其不可分割的黏合處……。」<sup>7</sup>

第二種意見是當代多數學者的意見。卿希泰承認「道教的思想淵源是『雜而多端』的」，同時道家和道教本來是有區別，在於道家是「以老莊為代表的哲學派別；而道教則是東漢時候形成的一種宗教。」<sup>8</sup>而「道家思想乃是道教思想最為重要的思想淵源之一；道家哲學乃是它的理論基礎之一」。<sup>9</sup>劉鋒指出「作為道教的重要淵源的神仙思想，在先秦諸子中對其影響最大的應是道家。尤其是《老子》和《莊子》這兩部道家的代表著作，對後來的神仙思想和道教的形成及發展都有著巨大的影響。」<sup>10</sup>

在《老子》與《想爾注》方面的意見同於第二種。趙中偉認為《想爾注》對《老子》有繼承與創新，「在創新上，雖以宗教神學的方式，將抽象本體的『道』，轉化成實質意義的人格神。然而，在承繼上，其形上思維的架構中，仍是尊重《老子》一貫對形上本體——『道』的主張，強調『道』的形上意義，具有宇宙論的化生意義及本體論的本根意義。」<sup>11</sup>陳福濱評判《想爾注》對《老

<sup>6</sup> 聞一多：《神話與詩》，《聞一多全集》（臺北：里仁書局，1999-2000年），第1冊，頁143-144。

<sup>7</sup> 潘雨廷：《道教史叢論》（上海：復旦大學出版社，2012年），頁37。

<sup>8</sup> 卿希泰：《簡明中國道教通史》（成都：四川人民出版社，2001年），頁9。

<sup>9</sup> 同前註，頁11。

<sup>10</sup> 劉鋒：《道教的起源與形成》（臺北：文津出版社，1994年），頁37。

<sup>11</sup> 趙中偉：《道者，萬物之宗：兩漢道家形上思維研究》（臺北：洪葉出版社，2004年），頁321-322。

子》「道」的理解符合原意，<sup>12</sup> 這一原意是從「本體」和「宇宙生成」來看，兩者論「道」皆為「無形無象」、「廣大無限」和「不可名狀」；<sup>13</sup> 但《想爾注》「道氣」連稱以及將「道」神格化與《老子》不同。

聞一多以《莊子》中的神仙書寫以及《老子》的「吾所以有大患者」為論據，<sup>14</sup> 證出道家從道教出的結論，潘雨廷認為道家是「在原始宗教的命題而加以哲理化」，均是將兩者視為同一主體，道家是道教的「旁生」。但這一結論會觸及文本邏輯的問題：帶有現實關懷的邏輯會是：立說起於批判，而批判來自一個理想的對照，因此批判與理想會呈現對反，而方案便是通往理想的路徑。若說《老》、《莊》的理想是長生、成仙，那麼沒有長生、成仙會是《老》、《莊》的批判，而通往長生、成仙的做法會是《老》、《莊》的方案，但《老》、《莊》的批判是「心知」，方案是「消解」，與長生、成仙不具一致性，如何理解邏輯的斷裂？同時，欠缺邏輯的學說無法實踐，又該如何理解《老》、《莊》的地位？因此，《莊子》為何使用神仙材料的原因就必須重新考慮，<sup>15</sup> 且「吾所以有大患者」若是主張應當放棄肉身，那麼治國的聖人應當是仙人？<sup>16</sup> 若道家確實是將宗教的命題哲理化，那麼理應保留宗教命題原有的邏輯。

卿希泰認為道家是道教的基礎理論之一，劉鋒認為道家對道教有巨大影響，均是道教史的共識；趙中偉與陳福濱從本體論、宇宙論認為兩者之「道」相同，不同在於《想爾注》將「道」神格化，這亦是研究《想爾注》的多數看

<sup>12</sup> 陳福濱：〈《老子想爾注》「道」思想之研究〉，《哲學與文化》第37卷第10期（2010年10月），頁74、76。

<sup>13</sup> 同前註，頁74-75。

<sup>14</sup> 聞一多：《神話與詩》，《聞一多全集》，第1冊，頁144-146。

<sup>15</sup> 無論《莊子》使用神仙材料的目的為何，可以確定的是《莊子》與成仙不相衝突，但成仙是否就是《莊子》的目的，需要立基在全書的脈絡下才能判斷。

<sup>16</sup> 從「寄天下」和「託天下」來看，〈十三章〉的主詞是統治者，且「有身」才是該章的主張，這樣的人是可以「寄天下」和「託天下」，反過來說便是〈廿六章〉的「奈何萬乘之主，而以身輕天下」的「輕身」。相合而看，「有身」是指在乎自身之德，因此必然修身，這樣的人才能擔負天下而不會輕易讓天下敗亡。《孔子家語·賢君》中「徙宅忘妻」的典故含意同於此。

法。當代學者分辨出了差異，避免了化約兩者的危機。若將主體問題放入，似乎是承認兩者為「自生」，只是道教／《想爾注》在取用道家／《老子》之後將其變異。那麼可以再進一步追問的是，兩者的主體樣貌為何？若是以「價值系統」細部檢視兩者，系統中的「同」是只有表徵相同，還是可說成是同質性？而其中的「異」除了將「道」神格化，還有甚麼關鍵差異？

本文檢視兩者的「主體」問題，從各自的「價值系統」進行分析，以此建立主體性。道家與道教為「旁生」或「自生」，以及其中的異同問題，將在分析中逐漸明朗。確立主體情況後，再透過「價值系統」歸結出兩者的「作用範圍」。「作用範圍」由「預設讀者」和「實現場域」所組成，一方面能看出各自的功能與貢獻，一方面也解釋了「主體性」的所以。

## 二、價值系統

「價值系統」由「理想人格」、「達成方法」與「存在背景」所構成。「理想人格」從經典對人的要求上來看，由其提供的「方法」成就，但方法的建立往往與所處的「背景」相關，因此本文在闡述「方法」之前，會先說明「背景」。所處的「背景」也就是「宇宙觀」，宇宙觀未必明白論述，可能隱含於達成的方法中而需要抽繹，這關係到方法的方向與內容；而對方法的掌握，則關係到實現理想人格的可能性，因此三者需要分殊但又必須見其關聯性。

### （一）理想人格

檢視一部經典的理想人格，必然是將經典中所敘述的特質加以歸納。而人格特質是形成於主體的「判斷」，主體有著甚麼樣的判斷，就有著甚麼樣的人格表現。「判斷」需要「標準」才能成立，因此搜索經典中所承認的理想標準，是解釋理想人格的源頭。雖然「道」是甚麼自古便說法林立，但「道」代表著最高標準，是異中之同。本文不以「是甚麼」的角度來理解與敘述，因此不為「道」定出本質上的解釋，而是看「道」在經典的系統中起到甚麼樣的「功能」，

由此功能論「道」。

《老子》的「道」說明了理想人格，如「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」在「道」是「餘食贅行」（〈廿四章〉），<sup>17</sup>那麼反過來的人格便是其所肯定；「道」說明了理想行動，如「道常無為而無不為」（〈卅七章〉）；「道」說明了理想世界，如「天下有道，卻走馬以糞」（〈卅六章〉），當馬都只是用來擔肥料而非用於戰場時，是其所肯定的世界狀態。由此，「道」的功能是承載著最高標準，發揮著指標性的功能。但《老子·廿五章》指出「道法自然」，「道」這個最高標準是以「自然」為標準，那麼一切符合「自然」的人格、行動、世界便符合「道」。

「自然」既然是「道」的標準，那麼「自然」便具備解釋「道」的合法性。「自然」義為自己如此，是指萬物「如實的樣子」，與主體以「自我為中心」的判斷方式相對。因此在「自然」的標準下，「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」這種由「自我中心」所驅動的心理會是「餘食贅行」。在邏輯上「自伐」、「自矜」是「自見」和「自是」的結果，《老子》的根本批判是「以自為見」所帶出的「以自為是」。理想人格判斷何者為正確的標準，不該是以自身標準為標準，而是以萬物如實的樣子，也就是以「自然」為標準。

識得「自然」是行動的前提，這樣的訴求貫於《老子》。在其他段落中，儘管未出現「自然」一詞，也都能看見這樣的基礎思想：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。（〈卅二章〉）

「道」無法透過既有的「名」來認識，不可用「名」來畫界，因為「樸散則為器」（〈廿八章〉），能以「名」定位的都是「器」。聖人管理萬物的思維，應採取「大制不割」（〈廿八章〉），唯有不割才得以周全，周全才是《老子》所肯定的「道」。換言之，唯有無名的「樸」才能實現無名的「道」，但

<sup>17</sup> 本文引用《老子》原文，均引自魏·王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），於引文前後附註篇名者，不再另外注解。

「樸」難以掌握，因為人類的判斷慣以「自見」形成「自是」，以「自是」形成「有」，在「有」的思維下必要形成作為，這種作為往往凌駕於事實的需要。

「樸」不是在「有」的取向下成立，「樸」是聖人要收斂「自是」而見其發展脈絡，俾使行動合乎萬物所需，萬物便會「自賓」；當聖人提供條件使「天地相合，以降甘露」，萬物便會在豐盛的條件下「自均」。但要能夠守「樸」，必須收斂「自是」而讓觀看與判斷為「自然」，才能實現「自賓」與「自均」。「自賓」與「自均」的結果只能由「自然」成就，而這整個過程本身就是「自然」的展現。諸多概念潛藏著「自然」的特性，是因為《老子》的最高標準「道」是以「自然」為標準，所以「自然」在《老子》的應然中全幅存在。

〈卅七章〉是上文〈卅二章〉的接續：侯王若能以「無為而無不為」的原理管理，「萬物將自化」。在萬物自化之後的一切舉動，侯王要以「無名之樸」鎮之，使百姓「不欲以靜」，那麼「天下將自定」。將〈卅二章〉與〈卅七章〉相合，兩章語意呼應，這之間的邏輯是：聖人收斂自是而使其「自賓」，在此之上提供條件使其「自均」，在自均的事實上以「無為」管理，萬物將「自化」。萬物自化後會有「作」，聖人應以「無名之樸」管理其「作」，使百姓亦是「樸」而「不欲以靜」，成就「自定」。由此可看出兩點訊息：一是聖人的職責是從確保「天地相合，以降甘露」的自然界延伸到「鎮之以無名之樸」的人事界。二是「樸」的原理是聖人與百姓共同遵守，聖人應當先讓自身修養成「樸」，在使其「自賓」與「自均」而「自化」後，以「樸」來管理百姓的「作」，使百姓亦是處於「樸」的狀態而成就「自定」。

以「自然」為標準的判斷，會是一個具有開放性的判斷，聖人不再執於自身的正確，但這不表示《老子》是虛無主義，因為在一切的開放之中，聖人必要達到萬物「自定」的結果。這表示立基於「自然」的開放判斷雖然沒有固定的答案，但有一個固定的方向；要求聖人「見素抱樸」與「無為」，不是要求無知或停滯，而是在形成一切判斷與作為之前，有著消解自是的前置作業，俾使一切作為符合真實所需，這一決策程序也就是「聖人無常心，以百姓心為心」（〈卅九章〉）。

以「自然」為標準，是為了達成「自定」的群體和諧；反過來說，當時的社會問題正是因為統治者缺少「法自然」，各種聖、智、仁、義、巧、利的主張造成亂象。<sup>18</sup>但型塑特定標準讓百姓追尋，理當能穩定秩序，為何會造成亂象？《老子》診斷亂象，看見的是「標準」所造成的問題，因此〈第二章〉指出了「有無相生」的生成結構。將〈第二章〉結合〈第三章〉來看，《老子》對此結構的檢討，是檢討因是非本身的「對立性」所造成的混亂：一旦樹立「美」的標準，與之相反的「惡」（〈二章〉）也同時成立；同理，一旦樹立「賢」、「難得」（〈三章〉）的標準，不賢與不難得也隨之成立。標準成立後，萬物開始被分畫，符合「賢」、「難得」的事物成為民眾「爭」、「盜」的對象，天下開始喧囂。「價值標準」的建立反而會助長民眾的「欲」，「欲」使心「亂」，因此《老子》主張要讓民眾「無知」而「無欲」。需要「無」掉的「知」是指「價值標準」的知；若「知」解釋為「智」，那麼「無智」也就是指沒有關於「價值標準」的計慮。

統治者樹立價值標準，由此頒布命令，推動各項事務，這是當時普遍的管理方式，這樣的管理是「有為」與「有言」，卻也是造成紛亂的來源。因此《老子》要求聖人收斂自身意志而遵循「自然」，依據如實狀態進行判斷與做出決策，「處無為之事，行不言之教」（〈二章〉）。在此之下的「為」與「言」，一方面因為減損了「以自為是」的部分，所以相比一般作法會是「無為」與「不言」，這是就為與言的「量」來說，無為的「無」為動詞，減省之義；二方面因為統治者的「為」與「言」是出於萬物的「自然」，是由「自然」中的事理所推動，其中缺少人為的助瀾，所以沒有可感的痕跡而覺得「無為」與「不言」，這是就為與言的「質」來說，無為的「無」為形容詞，用以修飾「為」的品質。少了聖人干預的萬物，會在共屬的網絡中生起規則，規則生於所屬脈絡能切合實情，因此能夠相互制衡而平衡。

《老子》警惕於標準、是非與秩序之間的關係，因此在文中不型塑固定的

<sup>18</sup> 《老子·十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」

標準。雖然「法自然」亦是一種標準，但這種標準是出於對標準的解構。便於下文論述，本文稱「解構標準的標準」為「第二序標準」，此為《老子》的標準；「被解構的標準」為「第一序標準」，<sup>19</sup>此為《老子》所檢討的對象。一二序標準的差異是「第一序標準」有內容，是非有著明確的答案，這適用於因缺少規則而有的混亂，其訴求是遵守其所訂定的是非；「第二序標準」是針對「第一序標準」而來，用以解構「以自為是」結合「第一序標準」所造成的混亂，因此「第二序標準」沒有內容，何者為是，何者為非，須回到實際情況，也就是「自然」才能做出判斷，判斷無法脫離實情而先行，其訴求是是非必須於「自然」中生成。

《老子》所提供的價值選擇是「法自然」，由此展開的圖像是整體來說人格具有「樸」的特質。意志到判斷的生成是「虛」、「柔」與「弱」，行事上是「無為」與「不言」，此是在「第二序標準」下才能達成。《想爾注》沒有解構標準的主張，因此在理想人格的建構上明晰，也不斷指出恪守「道誠」的重要性。「道誠」的條規是依據「對象」而立，也就是貪「榮寵」不好但「長生」為好，此種固定是非是「第一序標準」。兩者對「心」的看法反映了這個差異：《老子》是「虛其心」（〈三章〉），對「心」做出善惡判斷的能力抱持警惕；但《想爾注》是「心者，規也，中有吉凶善惡。」（〈三章注〉）看重「心」做出善惡判斷的能力。

「道」在《想爾注》的使用情況，從「道」成為「誠」，並且是不具開放性的各種條規，以及眾人必須「信道」，「道」能夠「說」，「道」能夠「知」，「道」不可被愚人「勝」<sup>20</sup>來看，「道」在《想爾注》除了與《老子》同樣具

<sup>19</sup> 「第一序」與「第二序」是兩種思維向度，前者以「增益」的方式思考，後者以「消解」的方式思考。更為詳盡的說明請參林慈涵：〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，《鵝湖學誌》第63期（2019年12月），頁175-177。

<sup>20</sup> 《想爾注·廿九章》：「吾，道也，同見天下之尊，非當所為，不敢為之。愚人寧能勝道乎？為之，故有害也。」饒宗頤：《老子想爾注校證》，頁37。本文引用《想爾注》原文，均引自饒宗頤：《老子想爾注校證》，於引文前後附註篇名者，不再另外注解，並採用隸定後文字，以〈某章注〉簡示。

有「指標性」的功能，還可以被對象化。再從概念之間的關聯性來看：

一，道也。（〈廿二章注〉）

生，道之別體也。……自然者，與道同号異體。（〈廿五章注〉）

一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。今布道誠教人，守誠不違，即為守一矣。（〈十章注〉）

「一」是「道」的別名，作者沒有針對「一」加以說明。「自然」與道「同号」是指與道同類，但作用的形式不同所以是「異體」；「生」是「道之別體」，也就是兩者的作用形式相同，但是同中有異所以是「別體」。在引文三，「道」等同「自然」，「自然」等同「太上老君」，那麼「道」同時具備對象化與神格化。「自然」在「神格化」中淡去原先的含意，<sup>21</sup>同時缺少發揮而在整部《想爾注》不構成主要意義，與《老子》成為核心概念的用法不同。

《想爾注》論「道」不言「自然」，「長生」才是論「道」的目的：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長久。（《老子·七章》）

能法道，故能自生而長久也。（《想爾注·七章》）

是以聖人後其身而身先。（《老子·七章》）

求長生者，不勞精思求財以養身，不以无功劫君取祿以榮身，不食五味以恣，衣弊履穿，不與俗爭，即為後其身也；而目此得仙壽，獲福在俗人先，即為身先。（《想爾注·七章》）

「生」在《老子》可見脈絡，但這一脈絡是放置在政治情境。《想爾注》將《老子》以天地「不自生」所以能夠長久，規勸聖人也應當以「不自生」的原則「後其身」和「外其身」，才能使萬物運行長久而連帶政權長久的道理，轉換為人應當依循「道」才能使「年壽」長久。將長久的主詞從萬物和政權轉為個人年壽，也將長久的依循標準從效仿天地的無私轉為效仿道。長生者的福報在「俗

<sup>21</sup> 「自然」在《想爾注》雖然也有「自己如此」的意義，如將《老子·廿九章》的「故物或行或隨」注為「自然相感也。」但在缺少發揮而為數不多的情況下賦予「太上老君」的意義，使得「自然」原先的意義與地位退化。

人先」，能夠「得仙壽」的人為「道士」、「仙士」，「不知長生之道」的就為「尸人」，「尸行」般地活著，有著「賤死貴仙」（〈十八章注〉）的價值觀。

若想成就仙壽，就必須恪守「道誠」，也就是「太上老君」所示出的「誠」。當作者的敘述側重在必須遵守「道」所提出的規則時，便會用「道誠」表示，強調「守誠」的重要性；但在諸多僅論及「道」的段落，亦指出了「道」認定的規則，雖未以「道誠」表示，實是「道誠」的一部分。因此下文論「道誠」的內容，凡是符合「道」所提出的「規則」，均算為道誠。

「道誠」的內容雖多，可用〈十三章注〉為綱領：「守樸素，合道意矣。」「樸素」是「道意」，也就是「道誠」的原則，因此道誠會是「道之所說無私，少欲於世俗耳」（〈十九章注〉），以及「道貴中和，當中和行之；志意不可盈溢，違道誠。」（〈四章注〉）這才是能夠「保身」的方式，與「愛身」相對。〈十三章注〉指出「愛身」：「貪榮寵，勞精思以求財，美食以恣身，此為愛身者也，不合於道也。」「保身」則是：「奉道誠，積善成功，積精成神，神成仙壽，以此為身寶矣。」「愛身」看似在愛惜自身，實與「道誠」相悖，也就與「神成仙壽」相悖。若是天子「愛身」，則會「好衣美食，廣宮室，高臺榭，積珍寶」，這會「令百姓勞弊」，如此管理便是「有為」；若是天子知「道意」而「有身不愛」，便能夠「無為」。

「愛身」會「有為」，「有身不愛」的「保身」則是「無為」。《想爾注》對「有為」、「無為」和「樸」的理解，是以「私欲」的多寡和「志意」的強弱來區分，這點與《老子》相同；不同的是《想爾注》檢討的是「對象」，但《老子》檢討的是「意志」。意志的檢討是第二序的檢討，第二序不檢討對象，而是檢討意志的驅動來源；對象的檢討是第一序的檢討，甚麼樣的對象為是為非，有著固定的答案。換言之，對於《老子》而言，儘管是素樸、仁義、善事等正面的特質，只要意志的驅動來源是「以己為是」，也會成為《老子》的批判；但在《想爾注》，儘管「長生」也是一種欲求的對象，卻會受到肯定，因為不可有私欲，意志不可盈溢，只是針對特定對象而論。

由此，《想爾注》凡是遇到《老子》對正面特質的否定，便會額外加上「邪」

的意義，如：「智慧出，有大偽」注為「真道藏，耶文出」（〈十八章注〉），這一智慧是邪文，所以才會有大偽。唯有將正面特質額外加上「邪」的負面意義，才能合乎《想爾注》是「第一序標準」的基準點，而這也連帶更換了理想人格的內涵：

聖人不仁，以百姓為芻狗。（《老子·五章》）

聖人法天地，仁於善人，不仁惡人。（《想爾注·五章》）

《老子》的「不仁」是指不有「以自為是」的私心之仁，面對百姓要如同面對「芻狗」一樣，不過「適然也」。<sup>22</sup>而《想爾注》將「不仁」的受詞多加了「惡」的意義，以此作為應當不仁的理由。《想爾注》的聖人行動取決於對象的性質，而非自身的判斷方式。

《想爾注》所提供的價值選擇是「守道誠」，由此展開的圖像就整體來說亦是「樸」，但「樸」的標準決定於「道誠」所規定的「對象」。若是對象為道誠所否定，就要少私欲而達到「無為」，此是透過「第一序標準」完成。《想爾注》對《老子》的第二序標準進行更換的動作，轉變了思維向度。思維向度的差異造就認可的「標準」與「判斷」的方式不同，使得兩者的「基礎」有著根本上的不同，《想爾注》必然開展出與《老子》截然不同的人生圖像，是兩個主體。下文會逐漸拉出這樣的差距。

## （二）背景與方法

確立「理想人格」後的直接問題是如何達成，這是「方法」問題，但實現的方法往往與其所認知的存在「背景」相關，因此這一小節先梳理兩者的「背景」，也就是「宇宙觀」。本文所論的「宇宙觀」是字面義的「四面八方」與「古今往來」，亦即作者在「人」的基準上是如何看待所處世界的空間與時間，比起只論及宇宙生成的宇宙論來說，這裏的畫定更為寬泛。

<sup>22</sup> 蘇轍：「譬如結芻為狗，設之於祭祀，盡飾以奉之，夫豈愛之？時適然也。既事而棄之，行者踐之，夫豈惡之？亦適然也。」宋·蘇轍：《老子解》（臺北：臺灣中華書局，1985年），頁4。

《想爾注》的宇宙觀，在「道」具「神格」以及以「長生」為目標的設定下已然清楚。就空間來說有「世間」與「他界」；就時間來說，物理性的人身可透過修煉延長活動時間，在死後精神性的靈體亦可透過修煉到達他界而永恆。所言的長生，包含在世時於世間的長壽，以及死後透過「太陰練形術」復活成仙。短暫能通往永恆，世間能前往他界，是因為宇宙與萬物是由「氣」所構成。

〈十章注〉完整說明了「氣」在《想爾注》中的作用，建立了道教「氣化宇宙論」的體系：

身為精車，精落故當載營之。神成氣來，載營人身，欲全此功无離一。一者道也。……

一在天地外，入在天地間，但往來人身中耳，都皮裏悉是，非獨一處。一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛无，或言自然，或言无名，皆同一耳。（〈十章注〉）

引文依據內容可分三段。其中的「精」、「神」可從他章獲得定義：「精」在〈廿一章注〉定義為「道之別氣也」，並且是「生死之官也」，可知「精」亦是「氣」，但是是更為精華的氣，而「神」是「結精」（〈九章注〉）所成。引文一指出想要讓精／氣滿載全身而有神，就不能偏離「一」，且「神」成之後「氣」會自動依附。引文二指出「一」在他界、人世、人身之中，無處不在；引文三指出「一」的散為「氣」，「一」的聚為「太上老君」，那麼「一」有兩面義：氣與太上老君。

《想爾注》透過「一」將氣／精、神與太上老君統攝起來，「氣」的含意有三：第一，神格之道／太上老君是由「氣」所構成，完成的狀態稱為「一」；第二，天地之內與之外，亦即世間與他界均充滿著「氣」，萬物由氣所構成；第三，人身為裝載「氣」的容器，氣可收斂於身，氣的聚集與長生成正比。氣／精的意義解釋了萬物的生成，太上老君的意義解釋了萬物的最高主宰，並成為最高價值的生命方向，神的狀態便是氣／精的體現。那麼「氣」的三含意之間的關聯是：既然萬物與太上老君皆為氣，人身走向神仙位階就有了可能，成

仙與非成仙的可操作變因就在「氣」的質與量，通過「氣」的質與量變化「神」的狀態。方法是遵從道／太上老君的「誠」，遵從「道誠」又在其中能夠持守，便是守誠，「守誠不違，即為守一矣。」（〈十章注〉）亦即引文一的「無離一」。守誠而無離一，能將氣收斂於身而變化神，逐漸從人身昇華成仙人。

「氣」在《想爾注》不是零星片段，而是有一個「化」的體系，發展成熟。顯然《想爾注》接收了自戰國晚期以來逐漸發展的氣論、氣化論，到《淮南子》成型的「氣化宇宙論」。<sup>23</sup>不同的是「氣化宇宙論」在哲學領域未觸及「他界」，《想爾注》將氣化宇宙論從人間連結到他界，擴展了既有的宇宙觀。道教對於「氣」與宇宙的關係有一套完整的解釋，「氣」不只是組成萬物與自然界的能量，還具有神聖性。具有神聖性的氣，道教以專有名詞「炁」表示。《想爾注》作為前期發展的經典，文中已有「炁」的使用，但僅有三處，<sup>24</sup>且「氣」、「炁」不分。後世經典將「氣」、「炁」分開使用的現象，表明「炁」在道教系統中逐漸發展而與一般性的「氣」分殊。<sup>25</sup>

在道教的宇宙觀中，他界的系統與運作同於人間，神仙有其位階、職能與俸祿。系統與運作雖同於人間卻力量大於人間，能夠主宰人間的種種。《想爾注》已見道教宇宙觀中神職與人間的關聯，其中有「天曹」與左右契。《老子》也有「左契」一詞，但只是契約的意思；《想爾注》中的「左契」是「記錄積

<sup>23</sup> 「氣論」、「氣化論」與「氣化宇宙論」是三種論「氣」的層次，三種層次對於「氣」的承認範圍不同。「氣論」只提及「氣」是流布天地之間，或者「氣」是萬物的「基質」，如《莊子·內篇·大宗師》：「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。」「氣化論」除了有「氣論」的基礎，還提及「氣」與萬物的「變化」關係，如《莊子·外篇·知北遊》：「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。」「氣化宇宙論」則是將「氣化論」鋪展成整個「背景」，如《淮南子·天文》中的宇宙生成圖式。

<sup>24</sup> 〈九章注〉：「陽炁有餘」；〈十一章注〉：「專炁為柔」；〈十四章注〉：「道炁常上下」。

<sup>25</sup> 「炁」也出現在東漢末的練養家、醫家的觀念中，是較「氣」更能體現經驗性的修練性的一種感覺，後來成為內丹術的重要術語。李豐楙：〈《老子想爾注》的形成與其道教思想〉，《東方宗教研究》第1期（1990年10月），頁158。

善修仙人之名冊」，「右契」則是「記錄天下人罪過之名冊」，<sup>26</sup> 是由他界仙官「天曹」所記錄。天上官署會派遣使者紀錄人類的念與行：「教人以誠慎者宜左契，不誠慎者置左〔右〕契」<sup>27</sup>（〈卅四章注〉）。天曹會記錄人間的宇宙觀，強化了長生的真實性與「守誠」的重要性。

人間與他界看似分離，實際上有著「氣」構成兩者的連續性。而從人間前往他界的辦法，為與哲學領域的「修養論」作區隔，本文稱之為「修煉論」。基於《想爾注》更為宏大的宇宙觀與「長生」的目標，「修煉論」會比《老子》的「修養論」更為豐富。「修養論」僅有對心性的要求，「修煉論」除了心性還包含對身體的要求。

既然氣／精是長生、成仙的可操作變因，那麼結精和寶精就是修煉論的主要目的。就心性面來說，志意不違道誠而「中和」（〈四章注〉）是最好狀態，志意不違道誠便不有欲求。《想爾注》所檢討的欲求對象，除了前文提及的榮寵、美食、財富，男女上的房事也是檢討的項目，〈六章注〉有完整的看法。〈六章注〉告誡不可淫逸，但房事確實又是本能與繁衍必須，因此分為兩層次：第一層次就眾人來說，一方面「道重繼嗣」應當讓子孫綿延，另一方面也要能夠「守黑」<sup>28</sup> 而「結精」，不可視為「勤力之計」。主張「年少之時，雖有，當閑省之」，年輕時候行房事要懂得節制，當「年以知命，當名自止」，隨著年歲愈大，房事就應當停止。第二層次就「上德之人」來說，此種人「善神早成」，年少時便斷絕了男女情愛之事，充滿著「道精」，是更理想的生命狀態。所以「龍无子，仙人妻，玉女无夫」，他界更高位階的神靈沒有情愛與房事，如果能夠謹慎於男女之事則「應得仙壽」。

《想爾注》將對欲念的斷絕稱之為「閉心」：「仙士閉心，不思慮耶惡利

<sup>26</sup> 顧寶田、張忠利注譯，傅武光校閱：《新譯老子想爾注》，頁 105。

<sup>27</sup> 《想爾注》「不誠慎者置左契」之「左」為錯字，應為「不誠慎者置右契」。同前註，頁 170。

<sup>28</sup> 〈廿八章注〉：「於人在腎，精藏之。安如不用為守黑，天下常法式也。」「守黑」也就是守住腎中之精。

得，若昏昏冥也。」（〈廿章注〉）將《老子·廿章》的「我獨若昏」解釋為「閉心」之後無計慮的狀態。兩者的「昏」同樣是指理想人格不有計慮，但《老子》所說的「昏」是相對於自認為精明，檢討意念與判斷本身的狀態，和《想爾注》檢討計慮對象「耶惡利得」不同。

就身體面來說，可區分為被動和主動。被動的部分，因為心性與身體相互連動，所以閉心而斷絕各種欲求，除了能避免因追逐而有的身軀疲敝，還能平衡五行。<sup>29</sup>〈四章注〉提及「勿使五藏忿怒」，否則「金木水火土氣不和」便會傷及五臟。當志意不違道誠而「中和」，也就不會產生「積死遲怒，傷死以疾，五藏以傷，道不能治」的下場，此是以被動的方式在成就「長生」。主動做法則是「食氣」：「仙士有穀食之，無則食氣。」（〈廿章注〉）劉精誠認為「食氣」是「調整呼吸以求長生」。<sup>30</sup>恪守道誠而閉心養身以及食氣，這些修練都是為了結精和寶精，除了能延年益壽，也是在為死後做準備，使用「太陰練形術」復活成仙。

《老子》觸及「氣」的段落只有三，〈十章〉與〈五十五章〉說的是身體的氣，〈卅二章〉的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」或許可說成是氣論，《想爾注》將《老子》的氣擴展為「氣化宇宙論」，雖是過度詮釋，但至少還有一條孤證。至於「太陰練形術」則與《老子》必然絕緣，因此《想爾注》以「更字」的方式將此納入《老子》。<sup>31</sup>將《老子·七章》的「非以其無私耶，故能成其私」更動為「以其無尸，故能成其尸」，注解為：

<sup>29</sup> 〈四章注〉進一步提出「五行休王」的理論，若人憤怒而身體強健，怒氣出於肺，此是「發囚剋王」，尚不致死；若是身體衰弱而怒氣出於肝，此是「發王剋囚」，便成禍事。劉昭瑞：《〈老子想爾注〉導讀與譯注》（南昌：江西人民出版社，2012年），頁60-61。

<sup>30</sup> 劉精誠：《中國道教史》（臺北：文津出版社，1993年），頁58。

<sup>31</sup> 有關《老子想爾注》對《老子》原文的更字問題，李宗定有詳細的分析，請參李宗定：〈《老子想爾注》詮釋老子方法析論〉，《臺北大學中文學報》第1期（2006年7月），頁233-258。

不知長生之道，身皆尸行耳，非道所行，悉尸行也。道人所以得仙壽者，不行尸行，與俗別異，故能成其尸，令為仙士也。（〈七章注〉）

「尸行」指人的存在狀態為行屍走肉。正因為重視「長生之道」，恪守道誠而不以「尸行」的方式活著，所以能夠讓屍體復活，屍體的復活便是「成其尸」，而這一復活術為「太陰練形術」。

注解《老子·十六章》的「沒身不殆」時言：

太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中；而復一邊生像，沒而不殆也。俗人不能積善行，死便真死，屬地官去也。（〈十六章注〉）

對於已經得道的賢者來說，死亡只是暫時。<sup>32</sup> 當世間不可再留，賢者可以「託死」而「生像」，一般沒有得道的人，死後就到執掌死亡的「地官」面前而真正死亡。麥谷邦夫指出太陰練形是：「假托避世而偽死，而其實乃是在『太陰』修練成新的肉體而於他處再生」。從〈七章注〉「令為仙士」來看，復活後是成為仙士，那麼仙士的肉體雖是來自太陰再生，卻不同於原先的人類肉體。<sup>33</sup>

無穀食則食氣，或世間不可久留時，或肉身消亡後便託死復活成仙，指出了「長生」的全幅意義：欲求不滅只是表象，或說結果，人類真正追求的是主體對於自身生命有著最大化的自主權，身軀不但不會被生理限制，還能夠自由選擇在世間或他界。這種高度自由，對自己生命權的全然掌握，不再被生物原先的設定所決定而焦慮，是「長生」的價值所在。

<sup>32</sup> （日）麥谷邦夫著，李蘇書譯：〈論《老子想爾注》〉，《早期中國史研究》第5卷第1期（2013年6月），頁27-28。

<sup>33</sup> 謝世維在〈練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉一文中對於「太陰練形」有詳細的分析，透過諸多文獻勾勒太陰練形的內容，並比較出「太陰練形」在幾本道教重要文獻中的差異，如「《太平經》當中已經有『太陰』作為地下官府的法。在《老子想爾注》當中太陰是積功之人練形的處所，這顯示太陰並非一般俗人死後的歸屬地。」請參謝世維：〈練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十三本第四分（2012年12月），頁747。

《老子》宇宙觀的規模不及他界，空間只在人間，時間只在當世。雖然有追求「長久」的思想，但這一「長久」是指萬物和政權的運行能世世代代，而非延及他界的連續。〈七章〉指出統治者要效法天地的「不自生」原則而「後其身」和「外其身」，才能使萬物運行長久而政權長久，〈五十九章〉的「長生久視之道」亦是在「國」的層面上論說，政權長久是萬物運行長久的結果。

《老子》的時空雖不具連續性，但在空間上多處提及自然界的現象，並使用「天道」、「天之道」的語詞，不但對自然界有所觀察，還提升出意義，由此可構成《老子》的宇宙觀。「天」在《老子》中有三種用法：「天」、「天地」是自然界的意義；「天下」是以「人」為活動中心的地域。這兩種使用明確，難辨的是天門、天道、天之道的形容詞用法。<sup>34</sup>但結合「天」有自然界的意義，以及詞彙出現的語境綜合看，「天」作為形容詞是將名詞「自然界」的意義上升至「自然界運行規律的」意思，因此「天門」是指自然界運行規律的起點／根本，「天道」、「天之道」也就是指「自然界運行規律的方法」。

《老子》雖然觀察自然界的運行方式，但關心的是當世政權如何給出適當管理而穩定民生，從而使民生與政權世代長久，因此儘管是天地書寫，也只是借鑒自然界而規勸人事。「天道」、「天之道」的「自然界運行規律的方法」，是以物理性的觀察為基礎，將此運用至人事，對宇宙的關心不在時空上的建構，而是身處背景之於人類在活動上的啟示。這種觀看方式反映了《老子》的潛在認知：萬物具有整體性。萬物之間的連結不只是建立在利害關係上，在利害關係作用之前，有一層更為根本的運行規律相互關聯。發現這層運行規律尤為重要，萬物的運行狀態能協助人類找到適當的活動方式，因為人類本就是這整體中的一部分。

<sup>34</sup> 「天」如〈卅九章〉：「天得一以清，地得一以寧」；「天地」如〈一章〉：「無名天地之始」；「天下」如〈二章〉：「天下皆知美之為美」；「天道」如〈卅七章〉：「不闕牖，見天道」；「天之道」如〈九章〉：「功遂身退，天之道」；「天門」見於〈十章〉：「天門開闔，能為雌乎？」

《老子》論及「天之道」有四章。〈九章〉指出天之道是「功遂身退」，〈七十三章〉則是「不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。」「不爭」是不言，不召，繹然的基礎，善應，自來，善謀均是「善勝」的內容之一，而「善勝」是結果，「不爭」才是核心，也是《老子》一再強調的觀念。細部而論，「不爭」是指不爭「自是」為勝，也就是不以自身的正確求贏，即不以自身的正確為絕對正確。〈九章〉的「功遂身退」亦是「不爭」的結果，兩章有著因果關係。

〈七十七章〉和〈八十一章〉以對照的方式論述。〈七十七章〉以「人之道」對比：「天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘。」天之道不有私，因此作為是「損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘」，萬物因畸形發展而生亂。〈八十一章〉以「聖人之道」對比：「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。」天之道讓萬物平衡發展而不有禍害，聖人則是要以「為而不爭」為方法。「聖人之道」具理想義，和「人之道」不在同一層次說，但均可看出兩則文獻中的「天之道」是理想指標，用以規範「人之道」和彰顯「聖人之道」的應然。

「天之道」的基礎是「不爭」，在作為上是「損有餘而補不足」，在結果上對內是「功遂身退」，對外是「利而不害」，這是宇宙予以人類的啟示。宇宙本身的運作就是「利而不害」，因此值得統治者參照。「不爭」、「功遂」、「身退」與《老子》提倡的理想人格多有呼應，這便是《老子》對宇宙的取用。而「損有餘而補不足」是「天之道」依據萬物「自然」而行，亦即宇宙本身就是「法自然」而行。宇宙「法自然」而能「利而不害」，那麼人事也應當以「法自然」作為理想指標，因此《老子》說「道法自然」（〈廿五章〉）。

《老子》的宇宙觀既解釋了「理想人格」的所以，也連動著達成理想的「方法」。在「方法」上，《老子》修養論中的工夫是「損」和「無」，〈卅八章〉意賅可視為代表：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。（〈卅八章〉）

「學」一直是其他知識分子所提倡的方式，而「學」的思維是「益」，對人的要求是以培養、增加某物的方式進行活動。這裏的「學」不只是呼應儒家重學的主張，其他雖未明確主張「學」，但仍然是以「益」的方式來成就理想的學問，亦是「為學日益」的向度。先秦諸子中除了道家，其他家均是「益」的思維：儒家益「道德」，墨家益「天志」，法家益「法令」，陰陽家益「天時」，名家益「名實」。眾家以「益」的思維進行「學」的活動，這是他們成就「道」的方式。但在《老子》看來「學」只能成就「學」，並無法成就「道」，唯有「損」才能成就「道」。道家之於眾家，是對反的取向，這一取向是「第二序消解」，眾家則是「第一序增益」。《想爾注》學習「道誠」而遵守明確的是非，亦是在「第一序增益」的向度上完成。

此段文獻中的「以至於無為」、「無為而無不為」中的「無為」和「損」，是三個層次。「以至於無為」的「無為」是形名結構，形名結構的無為是表達理想狀態；「無為而無不為」的「無為」是動名結構，動名結構的無為才是工夫；而做到工夫「無為」的前提，是已然「損」掉「以己為是」的「自是」，因此「損」是工夫「無為」的核心。由此，三個詞彙的關係是：「損」和「無為」同樣是工夫，但是「損」更為優先，是由「損→無為」的工夫達到「無為」的理想狀態。

透過「無為」工夫能讓統治者的行為是理想的「無為」，「無事」只是無為另一種說法。一件「事」得以形成，是主體以達成某目標為務，在這之中主體已然用自己的意志決定了行動，這樣的決定是出於「自是」的判斷方式；反過來說，「無事」是解開了以某目標為務的意志與行動，當意志與行動是由「自然」所推動，也就不會有單一、固定的目標要去實現，不會惦記著有甚麼樣的「事」。也就是說，想要落實準確的管理而穩定政權「取天下」，不可將「取天下」當作「事」來追求，而應當解開「取天下」的目的，才能看回事情本身提供有效的管理而真正「取天下」。

《想爾注》與《老子》不同的人生圖像也配對著不同的達成方法，從上文的對照中可看出《想爾注》對《老子》的更動有三：一是將《老子》只在人間、

當世的宇宙觀，拓展至「他界」的無時空限制，並賦予《老子》豐富的「氣化宇宙論」，將《老子》僅是孤證的「氣論」敷衍成具備「化」並充滿「宇宙」的宏大規模。二是將《老子》自然界的「天」賦予神格性質：「人為仁義，自當至誠，天自賞之；不至誠者，天自罰之」（〈十九章注〉）。「天」有賞罰能力，此「天」雖未明說，應當是指「太上老君」或泛指神靈。以天的賞罰來約束品格，並言「天察必審於人，皆知尊道畏天，仁義便至誠矣」，人達成仁義的辦法是基於「尊道畏天」而實行的「道誠」，必要達成仁義的理由是因為天會賞罰，以神學系統來建構道德的動力與正確。三是將《老子》工夫的受詞從「意志」更換為意志所欲求的「對象」，透過「道誠」明確指出是非，這是「第一序增益」的向度，而此向度是對應著「第一序標準」而來。在心性的修養之外，還增加了「食氣」與「太陰練形術」的復活成仙方式。至此可以確定，《想爾注》的第一序思維、神格化與個人長生的目標，與《老子》第二序思維、群體和諧的目標是截然不同的價值系統，也就是截然不同的主體性，理當有著截然不同的主體，展示著兩種人生價值。

### 三、作用範圍

聞一多認為「道家是出身於道教，恐怕是千真萬確的事實，它若嫌這出身微賤，而想避諱或抵賴，那卻是不應當的。」<sup>35</sup> 聞一多的主張反映了當時的看法：學界出現將兩者等同的說法，而道家本位針對這樣的說法予以否定，認為道教的價值低於道家，因此不可相混。聞一多「將兩者等同」的看法需予以釐清，這是上文在進行的工作；而道家本位「將兩者分開」雖然與本文的結論相同，但是認為道教比道家低下的價值判斷亦需予以釐清，下文將探討的「作用範圍」有助於辨識。

「作用範圍」顧名思義，就是該物能夠發生作用的範圍。分辨作用範圍，

<sup>35</sup> 聞一多：《神話與詩》，《聞一多全集》，第1冊，頁144。

不但能說明經典與經典之間的差異緣由，也能協助後人清楚施用點，在施用下彰顯經典的價值，亦避免對經典有著過大或過小的錯誤期待。「作用範圍」可透過「預設讀者」和「實現場域」來建立。經典因應時代而生，經典中的差異與思想定位，和當時所面對的問題有直接關係。釐清「預設讀者」能更清楚問題是落於甚麼層面，讀者的身分也決定了經典內容所「實現的場域」。道家與道教既有著各自主體，便會有著各自的作用範圍與貢獻，見此殊異才能讓兩者獲得應有的肯定。作用範圍不同的兩者，並不存在何者更加優越的問題。

### （一）預設讀者

道家與道教的經典功能，都是引領讀者走向更好的存在狀態，因此兩者的預設讀者便是扭轉問題而完成「理想」的負責人，搜索負責人可以得出答案，「價值系統」中的「理想人格」可見線索。在上文的梳理中，《老子》理想人格的負責範圍除了自身還有「天下」，其負責人稱之為「聖人」和「侯王」。蔡明田分析《老子》中的「聖人」角色指出：「『聖人』常與『人』、『民』、『眾人』、『百姓』等等對稱，彼此是治與被治的對待關係」。<sup>36</sup>其餘的「善人」、「有道者」、「大丈夫」、「建言者」、「用兵者」、「侯王」以及「我」和「吾」，將其文獻排開，均是指「統治者」。這個現象「強化了嚴復的論斷：老子是『言治之書』」。<sup>37</sup>

蔡明田所說的「治與被治的對待關係」，多見於《老子》的行文結構，如〈五章〉：「聖人不仁，以百姓為芻狗」是「聖人→百姓」的結構；〈十七章〉：「太上，下知有之」是「在上者→百姓」的結構；〈五十七章〉：「我無為而民自化」是「我→民」的結構。除了個別段落，從全文的結構來看，〈八十章〉和〈八十一章〉分別勾勒理想天下與理想人格及行動，相較其他段落有較高的完整性，加上處於文末的位置，這兩章應具備收束全文的功能。亦即《老

<sup>36</sup> 蔡明田：《老子的政治思想》（臺北：藝文印書館，1976年），頁83。

<sup>37</sup> 同前註，頁89。

子》對於主體的一切要求，透過對宇宙的取用所提出的修養辦法，都是為了讓主體成為「聖人不積」的理想人格，進而能成就「小國寡民」的理想天下。

再從其他段落來看，〈三章〉提及「聖人之治」，〈十章〉、〈五十七章〉、〈六十五章〉提及「治國」，〈廿九章〉指出「取天下」不可用「為」的方式，〈卅八章〉、〈五十七章〉指出「取天下」要以「無事」為方式，〈卅章〉等章提及「兵事」，這些都是政治場域下才會有的活動。以上足以說明《老子》的「預設讀者」是統治者，因而《老子》是歷史上最多皇帝作注的經典。<sup>38</sup>

正因為《老子》的理想是立基在「君→民」的結構，所以在諸多段落如「生之畜之」（〈十章〉），「萬物並作，吾以觀復」（〈十六章〉）等，都有一個「他者」在其中。這表示欲理解《老子》，必須放置關係中理解；欲實踐《老子》，必須在關係中完成，這樣的關係是「君→民」關係。但排除《老子》涉及的情境，其所論述的治心與治人原理，實可用於一切關係之中。物我應當如何互動，僱傭、師生、親子、主畜的上下關係乃至平輩之間，都能在《老子》中獲得啟示。由此，《老子》的深刻使其具有雙重性，一方面《老子》是政治哲學，於政治情境中最能彰顯學說的所以；二方面《老子》立基於存在本身的哲理性，在個人的生命問題上也能予以協助。但欲實現後者，須先理解前者的脈絡，才能評估詮釋的合理範圍，以及位移到個人生命問題上的限度。

將「理想的負責人」放回《想爾注》，其理想是「個人的長生」，「信道」、「守誠」的修煉是為成就「仙壽」，理想的負責人，便是想長生的個人。《想爾注》的「預設讀者」並不限制身分，因此《想爾注》的預設讀者大於《老子》。預設讀者大於《老子》便涵蓋統治者，在一些段落仍能看見統治者的稱謂，如「正善治」（《老子·八章》）注為「人君理國，常當法道為政，則致治。」呼籲統治者應當以《想爾注》提供的「道」為依據，以此治國。

以不限制身分的視域處理限制身分的文獻，便會產生主詞游移的現象，在

<sup>38</sup> 李隆基《唐玄宗御注道德真經》、趙佶《宋徽宗御解道德真經》、朱元璋《大明太祖高皇帝御注道德真經》、愛新覺羅·福臨《御注道德經》。尚有佚失僅有書目者。

與「正善治」同段的「與善仁」、「言善信」、「事善能」、「動善時」中，便將主詞更換為不具身分的「人」。<sup>39</sup>又如將「是以聖人後其身而身先」（《老子·七章》）的主詞「聖人」更換到「求長生者」。並將「後其身」本指柔弱而不敢為天下先的含意轉換為不馳騁欲望，不追求物質，不落於世俗的價值體系中；將「身先」本是指因柔弱而不敢為天下先反而能將管理之效全面落實的統治者，轉換為已獲得仙壽因此勝於眾人的長生者。《想爾注》將《老子》的主詞鬆解到大眾，這一現象說明了兩者的「實現場域」會有差異。

## （二）實現場域

《老子》的預設讀者為統治者，因此實現主張的地方，對應今日的分類與用語是「政治場域」。「政治」一詞傳統文獻已見，也以此翻譯 Politics，雖然歷代學者對於政治／Politics 的定義有多種答案，<sup>40</sup>但「具備公共權力的治者處理被治者的利益」應可作為共同答案。實行管理的地區可稱之為城邦、社會或國家，具備公共權力的治者可以只是統治者或延及貴族、民眾。《老子》所論的道理，正是具備公共權力的統治者，應當如何處理被治者的利益。

雖然各家諸子在國家運行的不同層面均有作用，但可以說儒、道被視為中國哲學中的兩大指導原則。在兩家的指導下所形成的政治特色具有「整全」的

<sup>39</sup> 〈八章注〉：「『與善仁』。人當法水，心常樂善仁。『言善信』。人當常相教為善，有誠信。『政善治』。人君理國，常當法道為政，則致治。『事善能』。人等當欲事師，當求善能知真道者；不當事耶偽伎巧，耶知驕奢也。『動善時』。人欲舉動勿違道誠，不可得傷王氣。」

<sup>40</sup> 列舉俞可平所梳理的意見：「孔子說：『政者，正也；治者，理也。』……孫中山先生說：『淺而言之，政就是眾人之事，治就是管理，管理眾人之事就是政治。』」……亞里士多德說，政治指的是『公共的善』或『群體的善』，……伊斯頓認為，所謂政治，就是社會價值的權威性分配。達爾則認為，政治就是事關權力、權威和控制力的一系列活動。……（馬克思主義認為）『政治是經濟的集中表現』，……列寧說：『政治就是各階級之間的鬥爭』，……概括地說，政治就是關於重要公共利益的決策和分配活動。」俞可平：《政治與政治學》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁1-2。

思維，被治者的範圍廣至「萬物」。「整全」的思維主要表現在雖然是以「人」為本位，但延及「人一環境」的整體，如《論語》的「子釣而不綱，弋不射宿」，重視「人一環境」在取用上的平衡；《孟子》的「親親而仁民，仁民而愛物」，關懷的對象從親、民延及到物；《莊子·馬蹄》中治馬雖是譬喻材料，目的在檢討治人的方式，但譬喻本身已顯現「人一環境」的視野，也反映了《莊子》在「人一環境」互動上的思考。而《老子》談論理想從天地借鑑，重視天地與人之間的聯繫，更直接反映出對整體的考慮。

對宇宙的取用，以及「損之又損」的修養，是《老子》鮮明的標誌。但宇宙觀與修養論僅是《老子》學說中的一環，《老子》的終極目的不是只有個人的修身，而是「統治者」如何帶領「群體」走向和諧。因此在《老子》的語境中，除了上文提及的多是「君→民」的結構，有一個「他者」在其中，還能發現《老子》諸多段落的因果呈現是「因為 X，是以聖人 Y」。「因為 X」是老子的觀察和推論，「是以聖人 Y」是做出這樣觀察和推論的目的——給出適當的管理方式。如因為「天下皆知美之為美，斯惡已……是以聖人處無為之事……」（〈二章〉）因為「不尚賢，使民不爭……是以聖人之治：虛其心……」（〈三章〉）因為「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先……」（〈七章〉）。

《老子》是實現於政治場域的定向，使得書中有著大量的政治情境。對統治者的檢討一部分是兵事的橫征暴斂，但主要的檢討，是統治者意志與社會價值觀、制度的形成關係之於萬物的影響性。不應越過倫理規範而橫征暴斂，這是顯而易見的在上者之亂，諸多學說已針對這樣的現象進行批判；而另一種在上者之亂是源自統治者之「心」不斷計慮而形成的「志」，欲建立自認為正確的社會價值觀，頒行符合政治規範的制度，想要有所作為卻使社會動盪：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」（〈五十七章〉）

上述的混亂不是基於在上者剝削而委靡，而是因為在上者推行了某種價值觀，使得百姓間因追逐標準而爭鬥；社會的亂不在於缺乏制度，而是過多的條

規與統治者透過權力所推動的標準；肇亂的來源亦不是百姓，而是來自統治者的意志。因此《老子》要求統治者必須看見個人意志與社會秩序的緊密性，消解式的修養論便是在這樣的立基點上作用，透過權力者自覺的塑正來降低個人意志的干預。要求統治者「虛其心」、「弱其志」（〈三章〉），並檢討由個人意志所成就的「有為」，重新界定「為」的理想性而提倡「無為」，一種不是以個人意志為出發，不是以作為為目的，而是「法自然」下所成就的「為」。

政治的領率位置所賦予的權力高度，使得政治在一切的職業分工中影響最為深廣，管理的方式直接關係到群體的存亡。尤其《老子》的整全思維使得管理的範圍涵蓋萬物，在政治上的作用就不只是安頓個人，安頓百姓，而是安頓萬物，並使萬物能夠生生不息，具有永續性。在常態的理解與作法中，無論是出於甚麼樣的混亂，追究社會之亂歸為亂者本身，以增益價值觀、制度、法令的方式弭平混亂；但《老子》剖析亂象，卻能關注到權力者本位難以覺察的事實，並提供不同於第一序的思維與辦法，這使得《老子》在眾多針砭政治的學說中，具有指標性的地位。

不同於《老子》的群體之生，《想爾注》的貢獻是個人之生。「群體之生」是權力者提供條件使萬物孕育，並具有世代的永續性，這是政治問題。而政治的職能是規畫運作，務在確保被治者的交互得以和諧，但該選擇甚麼方式達成和諧，政治本身沒有答案，《老子》的產出便是為了提供答案。此答案是以後設的角度探討存在本身才能有的開展，因此《老子》是哲學，並且是為政治而寫的政治哲學。「個人之生」是透過信念與方法，在個人的生命單位上具有永恆性，其長生包含肉身的延續與到達他界的不滅，亦即常提的神仙思想，這是宗教問題。宗教務在確保生的平順與死的安寧，而宗教更為宏大的宇宙觀，消除了人類對於肉身消失的焦慮感，並在生至死的過程中將祈報的機制納入以安置福禍，提供一套明確的是非標準讓大眾依循，這是宗教得以安頓人心的原因。

道教選擇將《老子》作為思想資源，應是建立在「修身以長久」的因果關係，若去《老子》的政治脈絡，此因果關係確實與神仙思想的模式相同。劉固

盛指出「《老子》雖然沒有直接提到神仙，但其中所闡發與倡導的長生久視之道，卻是道教神仙信仰的重要思想來源。」<sup>41</sup>《想爾注》在宗教的立場上更動了《老子》的向度，並將諸多政治情境更換為個人長壽，甚有更字現象，除了有些注解是對聖人發話之外，可以說《想爾注》取消了《老子》政治哲學的本位。雖然道教的「實現場域」是宗教，但道教「『應天救世』的倫理精神」<sup>42</sup>使得道教具備入世性，亦能實現於政治場域。

《想爾注》與政治合作的具體表現，在於《想爾注》將政治體系納入整個宇宙觀，有君權神授的觀念，將《老子·廿九章》統治者不可用「為」來取天下的原則，轉義成狂惑之人不可取天下，因為自五帝以來，統治者所形成的方式都是「明受天任而令為之」，「非天所任，往必敗失之矣」，能否成功取天下在於「天」是否授予資格。統治者是由天所任命，也就符合「道」的標準，便強化了「王者雖尊，猶常畏道，奉誠行之」（〈卅七章注〉）的應然。統治者不但要信奉此道，還要身體力行遵守道誡，更要「師道至行，以教化天下」（〈卅五章注〉），這樣的統治者是「道君」。

理想的道君承擔著宣教的責任，除了傳達「道真」，還要教人辨別偽、邪：

人君欲愛民令壽考，治國令太平，當精心鑿道意，教民皆令知道真；无令知偽道耶知也。（〈十章注〉）

「无令知」不是不要讓民眾知道甚麼是偽、邪，而是指不要讓民眾信奉偽、邪，而不要信奉的前提便是帶領民眾分辨偽、邪。<sup>43</sup>除了「偽道耶知」，相關用詞還有「偽伎」和「耶文」，這兩者有明確的對應：「偽伎」有房中術、存思術

<sup>41</sup> 熊鐵基、劉固盛主編：《道教文化十二講》（合肥：安徽教育出版社，2004年），頁299。

<sup>42</sup> 姜生：〈論道教理論對社會行為的雙重引導功能——兼論傳統宗教倫理與現代倫理之重建〉，《道教文化》第6卷第1期（1997年1月），頁7。

<sup>43</sup> 《想爾注》多處要求辨識耶、偽的主體是不限身分，無論是大眾或統治者都必要辨識。但是放置君民的關係來看，統治者更有責任引導民眾不落人信奉的困境，因此言「无令知」。

和培胎練形；「耶文」則是半入邪的五經，以及尸人所作的眾書傳記。尚有反對「骨錄」與不可「殺生」的看法，這些對偽、邪的意見可以用「耶知」來統攝，與「道真」對反。<sup>44</sup>

〈九章注〉批判「今世間偽伎詐稱道，託黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，從女不施」<sup>45</sup>的「房中術」實會讓人「心神不一，失其所守」。〈十章注〉批判「指五藏以名一」而「瞑目思想」的「存思術」<sup>46</sup>是「偽伎」，認為「一不在人身也」，「一」是「道」，也就是「神」，反對五臟有臟神的看法。「今世間偽伎指形名道，令有服色名字、狀貌、長短」（〈十四章注〉），又言「世間常偽伎，日出教授，指形名道，令有處所，服色長短有分數，而思想之」（〈十六章注〉），這些都是批判存思術中，將冥想對象塑造為具體形象而穿戴服飾的觀念。

〈十一章注〉批判「培胎練形」：「道有天轂人身有轂，專炁為柔，輻指形為鎔鑄；又培胎練形，當如土為瓦時；又言道有戶牖在人身中；皆耶偽不可用，用之者大迷矣。」龔鵬程解釋「後世講內丹者，法門各異，然多認為人身一天地，故根據天地陰陽五行六氣論五藏氣機之升降生殺，培養聖胎，練形成仙，欲如練土為瓦。」<sup>47</sup>培胎練形與存思術「一在人身中」的宇宙觀，成為《想爾注》批判的主因。〈十八章注〉有「世間常偽伎稱道教」一句，可見當時的「道教」不但未成為共享之詞，還是《想爾注》批判的對象，至於道教是對應

<sup>44</sup> 〈十五章注〉：「勉信道真，棄耶知守本樸。」

<sup>45</sup> 龔鵬程：「所謂從女不施，是說在性交時控制不洩精，而使之還精補腦。《想爾》批評此舉將使人在性交時心神不一，故不如任其自然。」龔鵬程：《道教新論》（北京：北京大學出版社，2009年），頁122。

<sup>46</sup> 羅鈴沛：「除了存思五臟精神之外，修道者還要存思四時五行神精」，前者的做法是在不被打擾的靜室中畫五臟精神的圖像，顏色依照要存思的臟神顏色決定，之後便靜臥思神；後者則是圖畫神象，各方神象顏色、衣飾、兵器、坐騎皆有不同形制。細部說明請參羅鈴沛：〈《太平經》與《老子想爾注》守一法的比較〉，《東吳中文學報》第30期（2015年11月），頁85-86。

<sup>47</sup> 龔鵬程：《道教新論》，頁123。

哪些偽伎，書中沒有解釋。<sup>48</sup>

「偽伎」是就不同派別來說，「耶文」則是「其五經半入耶，其五經以外，眾書傳記，尸人所作，悉耶耳。」（〈十八章注〉）書中沒有交代何以判耶的理由，但下文接著說「今道不用，人不慈孝，六親不和」，且當時「不信道文，但上孔書」（〈廿一章注〉），綜合來看，應是當時高倡孔書仁義，但發展出負面結果，因此清肅仁義的來源，必要以「道」為依據。亦批判「仙自有骨錄」（〈十九章注〉）的說法，認為「脩善自勸」（〈十九章注〉），成仙的能動性在主體自身而非命定。〈廿四章注〉指出「道故禁祭餼禱祠，與之重罰。祭餼與耶同，故有餘食器物，道人終不欲食用之也。」反對需要殺生的祭祀。

《想爾注》提及的各種邪知不是只對統治者說，不少段落欠缺發話對象，是就所有讀者而言。但是統治者有帶領大眾辨別的責任，政治權力能讓這些辨識落實得更為徹底。基於宗教「超脫限制」的目的，必然要提供明確的是非讓大眾遵循，是非不必然呼應現實；而《想爾注》所批判的邪知，儘管批判的動機有強化自身為正確的成分，但耶文、骨錄與殺生著實包含著對現實的關懷。同時，統治者「奉誠行之」與「教化天下」的程度與天下是否「太平」成正比，直面最為實際的問題。<sup>49</sup>對現實的關注使其不是一個脫離現實的領域，現實與非現實之間始終保持著聯繫。

道家與道教都可實現於政治場域，但兩者有著根本上的差異：《老子》的理想統治者是「太上，下知有之」（〈十七章〉），並且「不尚賢」（〈三章〉）；

<sup>48</sup> 小林正美考證房中術、存思術與「世間常偽伎稱道教」的關聯，指出道教一詞「似是劉宋時天師道三洞派之人所愛用的」，而房中術與存思術亦是劉宋時天師道三洞派的，這成為小林正美判斷《想爾注》「大致是劉宋中期到末期之間所作」的理由之一。（日）小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》（成都：四川人民出版社，2001年），頁295-303。

<sup>49</sup> 《想爾注》透過政治將現實聯繫起來的觀點是受到林俊宏的啟發，有關《想爾注》在政治方面更為詳細的分析，請參林俊宏：〈《老子想爾注》之政治思想試論〉，《政治科學論叢》第26期（2005年12月），頁37-78。

而《想爾注》的理想統治者是「道意必宣」（〈卅五章注〉），甚至「上聖之君，師道至行，以教化天下」（〈卅五章注〉），統治者的形象呈現對反。同時，《老子》的最高指導原則是「法自然」，那麼以宗教治國不具必然性；但是《想爾注》的最高指導原則是「道誠」，一切的政治管理都必須放在宗教的大原則上。兩者不同的政治樣態取決於一是完善「聖人之治」，一是達成「超脫限制」的根本訴求，以及一二序思維向度的不同。

《想爾注》對《老子》的序位變異，確實讓《老子》成為李宗定所言的「反淪為配角」，「《想爾注》更傾向於『利用』《老子》以為己宣傳」。<sup>50</sup>但當主體問題與作用範圍得以清楚之後，《想爾注》吸收與改造《老子》便成了優點，這刺激與深化了道教的系統，使其能發揮更深厚的宗教力量。一如林俊宏所言，《想爾注》「一方面從結果吸引（從宗教運動的歷史中看，也可以視為是一種動員）了低層的人民，一方面從知識的論述吸引了知識份子，對於中古時期的中國而言，無寧是一場極為出色的宗教革命。」<sup>51</sup>

歸結以上，《老子》的預設讀者是統治者，實現場域立基在透過統治者影響萬物的結構上，規劃萬物的運作，目的在確保萬物的交互得以和諧，這是政治場域。但《老子》本身是一本政治哲學，是從後設的角度提供綱領式的原理，這不同於實務性的體制、操作層面。同時，《老子》的哲學向度是「第二序」，在對統治者「以自為是」的針砭上，主張透過「損」、「無為」的修養方法來達到「法自然」的判斷方式。「法自然」的判斷方式不是關心甚麼樣的對象為是為非，而是判斷是非的形成過程。影響力廣至萬物的政治管理，俾使萬物交互得以和諧，以及第二序的思維向度，共同構成了《老子》的價值，此亦是道家的價值。

《想爾注》的預設讀者普及個人，實現場域立基在欲求長生者的生活之中，依循道誠修煉，目的在獲得不被生理所制約的長生，這是宗教場域。《想

<sup>50</sup> 李宗定：〈《老子想爾注》詮釋老子方法析論〉，頁 257。

<sup>51</sup> 林俊宏：〈《老子想爾注》之政治思想試論〉，頁 71。

爾注》並不是只有對「他界」的勾勒，在其所主張的修煉方法中，要能「寶精」，需要「百行當脩，萬善當著，調和五行，喜怒悉去」的「諸行當備」（〈廿一章注〉），將日常倫理併入整個修煉系統中，讓長生成為實現道德的動力，在人類是「畏死」（〈廿章注〉）的事實上，有著強大的約束力量。同時，《想爾注》清楚與政權合作的重要性，從最高領率進行是非管理而實現太平秩序。雖然在對《老子》的接收中變異了思維向度，卻也在另一個層面上承接了當時的社會問題。提供養生、長生的辦法，消除人類對肉身消失的焦慮，並在祈報機制中安置福禍，在第一序的思維下提供是非標準，並能協助政治事務，共同構成了《想爾注》的價值，此亦是道教的價值。

#### 四、結 論

本文欲釐清道家與道教的主體問題，通過「價值系統」彰顯主體性，從中可見兩者是截然不同的思維向度，開展出不同的人生圖像，是不同的主體。道家與道教的主體是「自生」，這不是就宗教與哲學的屬性說，也不是就宗教與政治的場域說，而是更為根本的思維向度。一二序的不同序位，只能形成互補的結構，無法是平行而相互解釋含意。在「價值系統」的梳理中也可發現，許多被認為是同質性的部分，諸如樸、無為也因為思維向度的不同而含意根本不同。儘管取用道家經典，但道教也以自身的方式重新解釋了那些取用，這一解釋是道教的解釋，全然不同於道家本身。事實上道教具足獨立性，原本就不是以一個道家詮釋者的定位出現，不必擔負經典原意。通過「預設讀者」與「實現場域」所歸結出的「作用範圍」，能看見道家與道教的功能與貢獻，兩者均是重要的思想資源。

（責任校對：王誠御）

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- \* 魏·王弼等著：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 北齊·魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。
- 宋·蘇轍：《老子解》，臺北：臺灣中華書局，1985年。

### 二、近人論著

- 李宗定：〈《老子想爾注》詮釋老子方法析論〉，《臺北大學中文學報》第1期（2006年7月）。DOI:10.29766/JCLLNTU.200607.0008
- 李豐楙：〈《老子想爾注》的形成與其道教思想〉，《東方宗教研究》第1期（1990年10月）。
- \* 林俊宏：〈《老子想爾注》之政治思想試論〉，《政治科學論叢》第26期（2005年12月）。DOI:10.6166/TJPS.26(37-38)
- 林慈涵：〈儒道的序位分判——以《孟子》和《莊子》為例〉，《鵝湖學誌》第63期（2019年12月）。
- 俞可平：《政治與政治學》，北京：社會科學文獻出版社，2003年。
- 姜生：〈論道教理論對社會行為的雙重引導功能——兼論傳統宗教倫理與現代倫理之重建〉，《道教文化》第6卷第1期（1997年1月）。
- \* 卿希泰：《簡明中國道教通史》，成都：四川人民出版社，2001年。
- \* 陳福濱：〈《老子想爾注》「道」思想之研究〉，《哲學與文化》第37卷第10期（2010年10月）。DOI:10.7065/MRPC.201010.0069
- 湯一介：《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大出版社，1988年。
- 熊鐵基、劉固盛主編：《道教文化十二講》，合肥：安徽教育出版社，2004年。

- 聞一多：《神話與詩》，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，1999-2000年。
- \* 趙中偉：《道者，萬物之宗：兩漢道家形上思維研究》，臺北：洪葉出版社，2004年。
- 劉屹：〈漢末還是南北朝？——《想爾注》成書時代之比較〉，《敦煌學》第28期（2010年3月）。DOI:10.29842/STH.201003.0009
- 劉昭瑞：《《老子想爾注》導讀與譯注》，南昌：江西人民出版社，2012年。
- 劉精誠：《中國道教史》，臺北：文津出版社，1993年。
- \* 劉鋒：《道教的起源與形成》，臺北：文津出版社，1994年。
- 潘雨廷：《道教史叢論》，上海：復旦大學出版社，2012年。
- \* 蔡明田：《老子的政治思想》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 謝世維：〈練形與鍊度：六朝道教經典當中的死後修練與亡者救度〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第八十三本第四分（2012年12月）。DOI:10.6355/BIHPAS.201212.0739
- 羅鈴沛：〈《太平經》與《老子想爾注》守一法的比較〉，《東吳中文學報》第30期（2015年11月）。
- \* 饒宗頤：《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 顧寶田、張忠利注譯，傅武光校閱：《新譯老子想爾注》，臺北：三民書局，1997年。
- \* 龔鵬程：《道教新論》，北京：北京大學出版社，2009年。
- \* (日)小林正美著，李慶譯：《六朝道教史研究》，成都：四川人民出版社，2001年。
- (日)麥谷邦夫著，李蘇書譯：〈論《老子想爾注》〉，《早期中國史研究》第5卷第1期（2013年6月）。
- (說明：書目前標示\*號者，已列入 Selected Bibliography)

---

## Selected Bibliography

- Chen, F.-B. (2010). Laozi Xiang'er Zhu dao dixiang zhi yanjiu [Researching the dao in the Xiang'er Annotation of Laozi]. *Monthly Review of Philosophy and Culture*, 37 (10), 69-90.
- Gong, P.-Ch. (2009). *Daojiao xin lun* [New theory of taoism]. Beijing: Peking University Press.
- Lin, J.-H. (2005.12). Laozi Xiang'er Zhu zhi xhengxhi sixiang shi lun [The political thought of Laozi Xiang'er Zhu]. *Taiwanese Journal of Political Science*, 26, 37-78.
- Liu, F. (1994). *Daojiao de qiyuan yu xingcheng* [The origin and the formation of Daoism]. Taipei: Wen Jin Press.
- Qing, X.-T. (2001). *Jianming Zhongguo daojiao tong shi* [A brief history of Chinese Daoism]. Chengdu: Ren Min Press.
- Rao, Z.-Y. (1991). *Laozi Xiang'er Zhu xiao zheng* [The proofreading of the Xiang'er Annotation of Laozi]. Shanghai: Shanghai Ancient Books Press.
- Cai, M.-T. (1976). *Laozi de zhengzhi sixiang* [Laozi's political thought]. Taipei: Yi Wen Press.
- Wang, B. et al. (1999). *Laozi si zhong* [Four kinds of Laozi]. Taipei: Daan Press. (Original work published in the Wei dynasty)
- Kobayahsi, M. (2001). *Liuchao daojiao shi yanjiu* [Researches on the history of Daoism in the Six dynasties]. (Q. Li, Trans). Chengdu: Ren Min Press.
- Zhao, Zh.-W. (2004). *Daozhe wanwu zhi zong: Liang Han daojia xing shang si wei yanjiu* [Dao, the sect of all things: A study of metaphysical thinking of daojia in the Han dynasty]. Taipei: Hong Ye Press.

