

國立政治大學中國文學系一〇〇學年度碩士論文

指導教授：江淑君 教授



王道《老子億》研究

研究生：翁琬婷

中華民國一〇一年一月

摘要

《老子》一書做為先秦道家的經典代表，自漢代以降，《老子》更藉由各種注本展現出不同面貌，煥發出新的意義與內涵，更側面反映了時代思潮的特點。這些注解者各自擁有不同的學思背景、成長環境，身分地位及主觀目的，由此出發而展開與《老子》的對話與討論，形成了一段不可忽視的老學詮釋史。王道《老子億》便是構成明代老學詮釋史的一個閃亮座標，透過對《老子億》的梳理與觀察，除了可以抉發出《老子億》本身的思想價值外，更可以藉此反省中國經典詮釋傳統的相關問題。

首先本文從王道其時、其人、其學的外圍觀察開始，從中認識王道的生命過程，並探究時代氛圍與師承變化對王道的思想產生何種影響。再通過對《老子億》的文本入手，進一步分析、整理並架構出「道」、「心性修養」及「政治」三個思想主軸。其中「道論」主要說明王道老學的形上思想，分為「本體義」及「生成義」兩層次來涵攝之。「心性修養論」則是從性、心與道的聯繫入手，觀察王道如何以理學觀點來注解《老子》，並由「養心」、「養氣」及「養身」三方面來申發其修養觀點。「政治論」則是將焦點由內聖轉移至外王，說明聖人理國之方，此處分從「聖人之理境」與「理國之方策」兩個面向來論述聖人依道而治世化民的主張。

此三章所關注的角度不同，但其內在理路由天道至人道，由內聖而外王，實具一致性與整體性，不可相無。此處論述除了要呈現王道對《老子》原典的理解外，更要彰顯的是王道對《老子》個人化的詮釋，其方法就是援引儒家經典加以比附說明，透顯出時代思潮對王道的影響。而其中論點與《老子》原文是否相輔相發或互有背離，皆是筆者欲釐清的對象，然此亦為王道注解《老子億》之特色所在，在老學詮釋史中實佔有不可忽視的地位。最後筆者藉由哲學詮釋學的概念，後設反省《老子億》所呈現出的各種詮釋面向及特色，並將此書放入老學詮釋史中，從宏觀的義理脈絡下，客觀地述評此書之歷史地位，並說明本文未來的展望及後續形成的思想議題，是為本文之期許。

關鍵詞：王道、老子億、明代、老學、儒道交涉

目次

第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
一、問題的發端	1
二、問題的提出	5
第二節 研究概況的說明	9
第三節 研究方法與進路	11
一、研究的方法	11
二、研究的進路	16
第二章 王道其時、其人、其學	18
第一節 時代背景	18
一、政壇的動盪	18
二、思想的激盪	24
第二節 生平傳略	30
一、家世與生平	30
二、議禮與黨爭	33
第三節 學術取向與著作引介	37
一、學術取向	37
(一) 從學陽明	38
(二) 從學甘泉	41
二、著作引介	48
(一) 《周易億》三卷	48
(二) 《大學億》二卷、《大學億釋疑》一卷	49
(三) 《老子億》二卷	51
(四) 《順渠先生文錄》十二卷	52
第四節 小結	54
第三章 王道《老子億》之道論	56
第一節 道之本體義	57
一、道的表述方式	57
二、道的恆常性質	60
三、道的虛無性質	61

第二節 道之生成義	72
一、玄德的生生意涵	72
二、道與德的關係	81
第三節 小結	85
第四章 王道《老子億》之心性修養論	90
第一節 《老子億》的性命思想	90
一、道與性命之關係	90
二、性之內涵探析	96
第二節 《老子億》的心論	100
一、心之本體：本無善惡	100
二、心之內涵：惻怛慈愛	103
三、心之作用：絕學為道	107
第三節 《老子億》的修養論	114
一、養心：反樸求仁，虛靜玄同	115
二、養氣：抱一守氣，不失自然	119
三、養身：忘生無身，虛己不傷	123
第四節 小結	128
第五章 王道《老子億》之政治論	130
第一節 聖人之理境	130
一、時代問題的提出	130
二、聖人氣象的特質	133
(一) 守道抱一	133
(二) 清靜自然	135
(三) 不爭善下	139
(四) 無私大公	141
第二節 理國之方策	145
一、政治制度的形成	145
二、治國方針的提出	147
(一) 少私寡欲	147
(二) 絕巧棄智	148
(三) 清靜無事	150
薄賦歛	150
慎教令	152
謹用兵	154

三、政治的理想型態·····	156
第三節 小結·····	160
第六章 結論·····	162
第一節 本文的回顧·····	162
第二節 本文的反省·····	166
第三節 本文的展望·····	177
附錄 文定王順渠先生道 年譜·····	179
參考書目·····	185



第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

一、問題的發端

自古至今，歷代關於《老子》的注疏箋解始終絡繹不絕，根據魏元珪的約略統計，關於《老子》注家，兩漢注釋家約 13 家，三國兩晉六朝約計 57 家，隋唐約計 53 家，兩宋約計 64 家，元朝約計 30 家，明季約計 58 家，而有清約計 40 家，民國以來則猶未計在內。¹此種百家爭鳴的現象，肇因於注解者有不同的成長過程、師承體系、文化背景和時代氛圍，對《老子》的體悟和理解也各有不同。如劉固盛所言：「《老子》理論的高度抽象性和文辭內容的極其簡約性和模糊性，又形成了一個注釋家便於利用的框架，更加有助於他們發揮自己的學說和思想。」²此處劉固盛從《老子》的文本形式立論，認為《老子》每章僅寥寥數語，言簡意遠，使後世在注解《老子》時，每每能從文本字句的意義縫隙中各下己意，讓這些《老子》注本烙印上時代的鮮明印記，更呈現出面目各異的老學詮釋觀點。然思想家選擇以經典注釋作為學說的展演舞台，乃因於傳統中對「經典」的依賴。不管是「六經注我」，還是「我注六經」，思想家試圖於經典中彰顯自身的學說與論點。因此，這些注文就不單純是對經典的解釋，更擁有獨創性和生命力。隨著時代更迭，經典因注文而歷久彌新，注釋者的思想也藉由經典的地位而得以保存流傳。這種「舊瓶裝新酒」的創造性詮釋傳統，使《老子》能歷久彌新，更激盪出各時代的老子學圖像。以此，歷代注者依傍《老子》，從不同角度出發，闡釋《老子》的內在理蘊，從而形成了一個老學詮釋體系。

漢代以降，《老子》經由各種注本展現不同面貌，煥發出新的意義與內涵，也反映了時代思潮的側向。這些注本與《老子》的原始精神既有聯繫，又有區分。劉固盛認為：「歷代注釋家們總能從《老子》中解讀出不同的宗趣，從而形成各種各樣的『老子』，這確實是老學發展的共同規律和最大特徵。」³以此為前提，研究者如果能從這些對《老子》的多元詮釋觀點中，將各個時代的《老子》學說加以研究和清理，除了能夠建構完整的老學思想流變史之外，更能從另一種視角觀察各時代的思想發展，實為一重要的研究課題。而綜觀學界對於歷代老學的研究狀況，劉固盛認為：

¹參魏元珪：《老子思想體系探索·上》（臺北：新文豐出版公司，1996年初版），頁 205。

²劉固盛：《宋元老學研究》（四川：巴蜀書社，2001年初版），頁 3。

³劉固盛：《宋元老學研究》，頁 3。

與對《老子》原典進行的各種深入研究相比，當今學術界對《老子》注文的探討則顯得十分不夠。多集中在嚴遵、河上公、王弼或唐代重玄等注本，至於宋元以後的注本則較少有人注意了，但保存至今的《老子》注，絕大部分都是宋元以後的著作，可見，對《老子》注有限的研究，其分布也是很不平衡的。……學術界的有識之士便提出了加強《老子》注文的重要性和必要性。⁴

劉固盛認為學界目前多著重於對《老子》本身學說體系的重新詮釋與建構，而對《老子》注本的關注，也只及於嚴遵、河上公、王弼、成玄英等這些重要且普遍的注本，並未將焦點集中在宋元以降大量出現的《老子》注本上，形成了老學研究區塊的空白。這對老學詮釋史來說實為缺憾。然關於《老子》思想體系的研究與歷代《老子》注本的風貌探究，兩者實蘊含不同的學術脈絡。前者之價值在於透過對《老子》的深度爬梳，為《老子》之學說進行新詮與重建，並進一步與近現代的思想產生激盪與對話，如袁保新認為《老子》哲學仍具有其現代性，袁氏稱之為「文化治療學」(Therapeutics of Culture)，並將《老子》思想視為眼下僵化停滯文明之活水泉源。⁵而針對歷代《老子》注本的內容研究，則是著眼於縱向的思想流變，探究《老子》思想在時代中的轉化，以及與各時代思想的相互對話，是以劉固盛才會提出此論。

而學界偏重《老子》原典研究的景況，直到一九八〇年代後有了突破，此時的《老子》研究，在研究方法的突破、研究深度的進展和研究領域的拓寬三方面都有所發展與革新。其中研究深度的進展部分，許多學者從比較研究的角度重新把握老子的思想，如將老子與孔子、莊子、《周易》等先秦諸子對照比較，特別是將《老子》思想與儒家、佛學、道教等不同的學派進行比較研究。在研究領域的拓寬上，則是釐清《老子》與不同時期道家思想之間的關係，使後來的老子研究呈現出特色化、個性化的趨勢。其中以歷史方法來清理老學發展的過程最為值得關注。朱伯崑曾提出：

清理不同時期的老子注，一是提示老學歷史的和邏輯的發展進程，從而了解老學的歷史地位及其對中國文化的影響；二是有助於理解老子思想的本來面貌。⁶

朱伯崑認為歷代研究者的老子詮釋也是一種專門的學問、獨立的學科，非只是單獨研究《老子》本身，而是要將《老子》置於歷史的動態進程中，從不同的向度來探究《老子》的面向，進而了解每個時代思想文化的脈動及精神。

⁴劉固盛：《宋元老學研究》，頁3-4。

⁵詳參袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》〈自序〉（臺北：文津出版社，1997年初版），頁4。

⁶朱伯崑：〈重新評估老學——關於深入研究老子思想的幾點意見〉，收於：氏著：《燕園耕耘錄——朱伯崑學術論集》（臺北：學生書局，2001年初版），頁485。

因此，經典的注文不只是內容的解說，更會承載注解者的思想歷程與時代特色，應是建構思想史不可或缺的要件。此種思維亦可藉由傅柯（Paul-Michel Foucault 1926-1984）的理論加以說明。傅柯於《知識的考掘》一書中，提出將考掘學（archaeology）和思想史（the history of ideas）做對照，目的在於反省過去人們習以為常的認定。考掘學的目的就是要發掘被忽略的空隙。當我們找出過去被忽略的空隙時，在某種程度上就是一種建構。⁷因此，過去被歷史摒棄於角落的人物，亦可能是重新組構一段歷史的要素。而筆者檢視老學史的相關研究時，發現目前研究者的範圍所及大略為宋元時期，而明代以降的關注者甚少。究其原因則在於宋元時代是老學蓬勃發展的時期，劉固盛認為：

宋元老學是唐代老學的繼續發展，許多問題如我們後面要重點研討的以三教思想釋《老》，以及心性論在老學史上的發展與成熟等等，在唐代老學終究已有了相當規模，只是到了宋元時期又得到了進一步的深化。⁸

到了宋元，《老子》注本的數量和思想義理的表現上，都有可觀的發展，也受到研究者的多方關注，亦擁有相關的深入研究。⁹然而，細數歷代汗牛充棟的《老子》注本，明代《老子》注本的數量僅次於宋代，亦可謂為《老子》詮釋的另一波高峰。在目前的研究論述中，學者大多認為明代老學雖無宋元時期的思想規模，卻也承認明代《老子》注本在作者的身分和觀點上，皆有多樣化的特色，思想上也各有風貌，與各家思想亦互有激盪。只是被歷史所靜置，並未能發掘出其重要性。故筆者欲著眼老學史中被忽略的一塊——明代。章東超認為：

就明代老學的斷代研究而言，目前為止的研究成果十分薄弱。最直接的研究成果只有兩種：一種是《中國老學史》第七章「明清時代的老學」……但涉及人物個案較少……另一種是李慶的《明代的《老子》研究》。¹⁰

可知，已有學者開始研究明代老學，但目前仍止於在專書或期刊論文中，短小通論式的說明，缺少對個別注本的深入分析，不能顯豁出明代老學的義理價值來。職是之故，對明代各家《老子》注的思想研究，應是目前研究者致力的對象。

⁷傅柯曾於書中專章討論考掘學和思想史，參見（法）保羅—米歇爾·傅柯著、王德威譯：《知識的考掘·「考掘學」與思想史》（臺北：麥田出版，1993年初版），頁257-264。傅柯之所以提出考掘學，目的在於打破過去理性主義的線性史學思維。

⁸劉固盛：《宋元老學研究》，頁7。

⁹關於宋元老子學之研究，較著名的學術著作如尹志華：《北宋老子注研究》（四川：巴蜀書社，2004年初版）、劉固盛：《宋元老學研究》（四川：巴蜀書社，2001年初版）以及江師淑君歷年關於宋代注《老》研究之期刊論文；近年來亦有碩士論文以宋元時代《老子》注本為研究母題，如董立民：《程大昌儒老會通研究——以《易老通言》為中心之考察》（台北：私立東吳大學碩士論文，2004年）、劉怡君：《吳澄《道德真經註》研究——兼論理學與老學的交涉》（台北：私立東吳大學中國文學系碩士論文，2006年）、黃昱章：《宋徽宗《御解道德真經》之研究》（台北：國立中央大學碩士論文，2007年）、等。

¹⁰章東超：《明代老學研究》（華中師範大學歷史文獻學博士論文，2004年），頁2。

在明代，思想上主要接續了宋元時代大興流行的「理學」。而理學思想實是承襲先秦儒家，並因應時代需求，以對治佛道兩家發展出來的宇宙論、本體論等形上思想。從北宋周敦頤、邵雍、張載、程灝、程頤到南宋集大成的朱熹，他們透過對儒家經典如《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《易傳》的重新詮釋，提煉出具有儒家特色的心性論與形上學，形成了以「存天理，去人欲」為思想骨幹的「理學」。其主張在於區分出天理與人心，並要人努力去除人心欲望，追求天理本體。此種以朱子為主的理學在宋代發展，在元代被官方承認並作為科舉教材，風靡天下。時至明代，王陽明受陸象山之影響，於龍場悟道之後，捻出「致良知」和「吾心即是天理」等直指本心的學問，與朱子的「理學」分庭抗禮，稱之為「心學」。王學發展的同時，還有承繼陳白沙之學的湛若水，提出「隨處體認天理」¹¹之學旨，與陽明心學各成門戶。明代「心學」撼動了長久以來以朱子為圭臬的官方理學傳統。明代官方雖然仍以朱子思想為正統，但王學和湛氏思想的發展與心學的傳布早已成為不可遏止之勢，成為明代思想的顯學。

除了理學興起之外，從唐代以降，統治者對佛、道兩家也多有重視。於是儒、道、佛三家各自借政治、社會之勢推波助瀾。經歷了宋、元、明三代，道教、釋家的思想也發展至極盛，並有主張出入各家、融合各派的思想家出現，此即為「三教合流」的會通思潮。¹²《中國老學史》中即有論：

三教合流，這在中國歷史上並不是宋代才開始出現的現象，歷代都有人提倡佛、道、儒可以相通乃至於可以合流的主張。但自宋代以後，高唱三教合流的人特別多，其論證也特別周備，其影響也至為巨大，表現出的不是一二個人的一己之主張，而是具有社會各家人士共識的特徵。這種合流實際上就是三教相互融合，相互吸收思想成份，在各家各派的思想體系當中都能看到其他派別的思想因素。¹³

可知歷來主張將三教思想加以會通結合的聲音不絕如縷，至宋明而大備。從漢代開始，便有以形上元氣為理論基礎，並將天道與人道、自然與人事、修身與養生以及治國之道結合起來，成為融合儒家、道家與道教的黃老之學；而唐末陸希聲以儒家思想釋《老子》，正式提出「孔老之道不相悖」的主張。杜光庭在《道德真經廣聖義》中，更可看出儒、道、釋三教合一的趨勢以及老學發展的新方向。故宋代以後，三教相互詮釋融合的思潮已有全面性的發展，這也表現在當時眾多的《老子》注本中。這些注解者的身分並不限於道家，其詮釋內容與視角亦是多

¹¹ 參（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷三十七〈甘泉學案一〉（臺北：華世出版社，1987年初版），頁876-877。

¹² 熊鐵基等：《中國老學史》第六章〈宋元時期的老學〉中亦言：「統治者對佛、道、儒三家都給予重視，這種政治的措施便給思想學術帶來了一定的導向作用，使思想家的思維為之產生變化。首先要指出的一個突出現象是三教合流的傾向。」（福州：福建人民出版社，2005年再版），頁309。

¹³ 熊鐵基等：《中國老學史》，頁309。

元且分歧的。而宋明既以理學和心學為顯學，許多學者即試圖援引儒家思想來詮解《老子》，希望能達成「儒老會通」的目的。故宋明時代這波「儒道交涉」的思潮，或能提供理解此一時代的另一種視角。

二、問題的提出

因此，由上節可知，欲建立完整的老學流衍圖譜，就需補上明代的老學研究。而將這段歷史拼湊完整的要素，就是針對個別注家做深入的探索，根據這些點向研究，吾人對明代老學思想才有線向的了解，乃能進一步對老學思想的精神血脈有面向的整體認識。雖然熊鐵基認為，明清兩朝的老學著作，都未能對思想學術產生較大影響。熊氏認為明代心學大行，清代則是考據訓詁當道，這兩朝對《老子》思想都較不重視，故這段時期的著作只能算是研究者個人思索性質的產品，思想發展並不突出。¹⁴但不可否認的是，明清時期留有大量的《老子》注解。根據李慶以《千頃堂書目》、《無求備齋老子集成》及《中國老學史》等書相互對照的結果，列出明代《老子》注解共約 106 種，而留存於今日的仍約有 70 種¹⁵。這些著作雖在當時未能躍上學術舞台的中心，但並非不具備當代思潮的內蘊。再根據《中國老學史》一書中「明清時期《老子》研究狀況簡表」¹⁶可知，不管是什麼身分或學派的人物，都曾對《老子》加以研究詮解。故進一步研究、挖掘明代老學思想史，除了增補老學史中的內容外，對於了解明代學術、文化思潮，定有其助益所在。而本文即是從儒家與老學的視角切入，從《老子》注文中觀察《老子》思想在當時的轉化與更新外，也可從其引用之文獻與詮釋觀點來探究學者意欲融合兩家之用心。

而在明代眾多注解《老子》的著作中，王道（1487-1547）《老子億》是值得吾人探究的焦點。王道曾學於陽明，後疑而不信，改學甘泉（湛若水）。《明儒學案》中將王道放入「甘泉學案」中，但最後又說：「其學亦非師門之旨，今姑附於甘泉之下。」¹⁷又謂王道：「所論理氣心性，無不諦當。又論人物之別，皆不錮於先儒之成說，其識見之高明可知。」¹⁸由此可知，王道是一位以心學起家的儒者，但他的思想能獨樹一幟，對各家各派都能提出疑問和意見，可見其識見不凡。《老子億》就是他闡發《老子》義理精神的作品。王道在序文中說：「賜也，億則屢中。」¹⁹自謙此書只是他對《老子》義理思想的推測：

¹⁴ 熊鐵基等：《中國老學史》第七章〈明清時期的老學〉，426-437。

¹⁵ 參李慶以〈明代的老子研究〉（金澤市：《金澤大學言語文化論叢》第1期，1997年。），頁279-283。

¹⁶ 熊鐵基等：《中國老學史》第七章〈明清時期的老學〉「明清時期《老子》研究狀況簡表」，427-436。

¹⁷（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷四十二〈甘泉學案六〉，頁1039。

¹⁸（清）黃宗羲：《明儒學案》，三十七〈甘泉學案一〉，頁1038。

¹⁹（明）王道：《老子億》，頁1。收於嚴靈峯集校：《無求備齋老莊列子三子集成·補編》（臺北：成文書局，1982年初版。）以下所引王道《老子億》皆依此版本。書名中的「億」字是化用《論語·先進》中：「賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。」，（宋）朱熹：《四書集注·論語集注》，卷六（臺北：大安出版社，1996年初版），頁192。

愈會心處，輒詮取數語於其簡端，積久成帙，不忍棄擲，命童子錄而藏之。然聖言高遠，非淺學所能窺測，時竊一察，亦直億度之言而已。正使屢中，去知己遠，況數窮乎多言之過。吾固自知其不免矣。²⁰

序文中王道自敘此書的形成是長期下來的累積，初始並非有意成書，而是在閱讀《老子》時心中有所感發，日久而成卷。他認為《老子》內容深遠，非是學問淺薄之人所能理解，此書之注文也只是一種推測之語而已。且自身為《老子》作注的行為，就已經違反了老子「多言數窮」（第五章）的精神。雖然王道在序文中處處透露謙退自抑之意，但在當時此書的影響力卻是巨大的。其最大特色就是援引了大量儒家經典來詮釋《老子》，力倡「孔老相發」²¹的思想。此書甚至影響其師湛若水晚年所作的〈非老子略〉，書中處處針對《老子億》發論。有學者推測是此書是湛若水惟恐《老子億》流傳太廣，其「孔老相發」的理論會對心學正統影響太大而撰作。²²

而王道的《老子億》在各家討論明代老學的論著中一再出現，如《中國老學史》提到：

明清兩代的老學研究者，據目前的資料看，大約有兩百多家，其中比較著名的是薛蕙、德清、王道、李贄、焦竑、王一清、張位、陸長庚。儒家代表有：薛蕙、焦竑、王道、李贄；道家代表有王一清、陸長庚；釋家代表為德清。²³

熊鐵基認為王道和其餘三位學者皆可以作為儒家的代表。而李慶在〈明代的老子研究〉中，將明代老子研究分為三期，以正德和萬曆為分界。認為中期（萬曆以前）是對《老子》進行學術性探討著作占主導地位的時期。主要代表有薛蕙、王道、王樵、朱得之、陸長庚等人，反映出對《老子》道教化、世俗化的反撥，也反映出當時思想界的一種動向。²⁴李慶也將明代解《老》諸家依內容分類為五種，其中「以儒釋老」派也是特別突出的，其中代表人物有：薛蕙、王道、王樵和朱得之。²⁵李慶謂：「王道的《老子億》，是明代有代表性的《老子》研究著作。當時很受學者重視。嘉靖、萬曆間數次刊行……但是對它的研究，筆者孤陋寡聞，尚未見到。」²⁶可知，《老子億》在明代的多次刊行，代表了此書在明代解《老》著作中的地位相當高。然此書在明代之後一度成為佚書，至西元 1932 年才被日

²⁰（明）王道：《老子億》，頁 1-2。

²¹（明）王道：《老子億·第三十八章》，頁 157。

²²參張佑珍〈江門道統與〈非老子〉〉（《花蓮師範學報》，16 期，2003 年），頁 17-32。

²³熊鐵基等：《中國老學史》，437-438。

²⁴參李慶：〈明代的老子研究〉，頁 285-287。

²⁵參李慶：〈明代的老子研究〉，頁 292-295。

²⁶李慶：〈論王道及其《老子億》——明代的《老子》研究之二〉（金澤市：《金澤大學言語文化論叢》第 3 期，1999 年），頁 1。

本學者於前田氏尊經閣中發現，並重新影印面世。職是之故，今日學界對此書的深入研究尙付之闕如。

實際上，作於明代嘉靖年間的《老子億》，在當時業已是許多學者參考的著作。筆者觀察王道之後的明清《老子》注解或集解中，多可發現王道的注文。²⁷明代焦竑的《老子翼》於采摭書目中，列出所收錄的歷代六十四家老子註疏，加上自己之筆乘共六十五家說，其中於明代只收薛蕙、王道、李贄三人的注解。明代朱得之《老子通義·凡例》中亦有言：

此書古註雖多，至千家註本而止。予所企及而能信者：元儒林虞齋《口義》、吳草廬《註》、近時薛西原《集解》、王順渠《億》而已。²⁸

朱得之認為，歷代眾多的《老子》注本中，明代只有薛蕙、王道兩家是詳實可徵的。由上所列的文獻，可推知王道《老子億》在明代的重要性，實可與解《老》名家林希逸、吳澄及薛蕙等人相提並論。然根據李慶之考察，此書曾於《明史·藝文志》中有所著錄，至清代，黃虞稷之《千頃堂書目》亦有記載此書，但自此之後則漸漸湮沒，反倒是傳入了日本，幾經輾轉，此書被收入日本「尊經閣文庫」，並於西元 1932 年被學者所發現。²⁹嚴靈峰也曾撰文〈王道老子億的版本流傳及著錄經過〉，並整理、比較了《老子億》目前各種版本的同異之處。³⁰

然要進一步探究的是，兩位學者皆未說明為何在明代如此受到矚目的《老子億》，會在明清之際被時代所遺忘？此處筆者推測其原因可能有三：一，明代末年，外有清兵南下之憂，內有民變流寇之災，大凡亂世總會造成書籍散佚；二，清代學風與明代迥異，以樸學為主流的學術風潮，造成《老子》的研究重心移至校訂考證之上，³¹以儒學為詮釋主幹的《老子億》遂逐漸無人重視；三，在王道

²⁷ 除正文所引的注本曾引王道之外，明代朱得之：《老子通義》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北市：藝文印書館，1972年）、焦竑《老子翼》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北市：藝文印書館，1972年）、郭良翰：《道德經蒼解》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、沈一貫：《老子通》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、徐學謨：《老子解》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、林兆恩：《道德經釋略》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、洪應紹：《道德經測》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、程以寧：《太上道德寶章翼》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）、陳懿典《道德經精解》，收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965年初版）及清代的張爾岐《老子說略》收於嚴靈峰集校：《無求備齋老子集成·續編》（臺北：藝文印書館，1970年初版）、鄭環《老子本義》（臺北：廣文書局，1975年初版）、魏源《老子本義》（臺北：世界書局，1967年再版）等書，皆有引述王道《老子億》中的注語。

²⁸（明）朱得之：《老子通義·凡例》，頁 5

²⁹ 詳參李慶之：〈論王道及其《老子億》——明代的《老子》研究之二〉，頁 256-257。

³⁰ 詳參嚴靈峰：〈王道老子億的版本流傳及著錄經過〉（《漢學研究》2期，1987年12月）。

³¹ 關於明清兩代老子學的重心移轉，詳參熊鐵基等：《中國老學史》，第七章〈明清時代的老學〉，頁 418-437。

之後，有焦竑《老子翼》等《老子》集注傳世，書中詳盡搜羅各家註解，對於後代學者而言，此種集注遠較原書方便閱覽研究，也可能造成《老子億》逐漸乏人聞問。

雖然此書在明代末期湮沒，然在明代中葉，王道主張的「孔老會通」，無異是一種大膽的創發。焦竑於《老子翼·卷七》中曾評論各家註本之得失，其中也記載了王道的主張：

其後仕都，質之今祭酒武城王純父先生，孔老所以異奈何，純父答之：「聃與尼父，意同而言異，彼生於周末，睹文之盛也，疾欲還之古，故激言之，激則不能無過中已，試言之。仲尼曰：『人而不仁，如禮何？』、『禮云禮云，玉帛云乎哉！』、『禮與其奢也，寧儉。』而聃則曰：『禮者，忠信之薄而亂之首也。』故激如此，去仲尼之辭遠矣！故尼父之書，誦法萬世，而聃卒廢而為他也。」余藏其牘。³²

王道認為孔子與老子的主張其實相同，因兩人同生於周文疲弊的亂世，其用世之心同然，只是用語相異。老子使用「正言若反」的激語來撥亂反正，正也是因此種過於驚世駭俗的用詞，使得老子被誤解至今。故王道在《老子億》中對前人老學的相關誤解多有批駁，並反覆論述、強調孔子和老子皆為聖賢，地位同等重要，儒道兩家的思想是相互補充、創發的。

而筆者的論述重心乃在於觀察明代儒者解《老》的視角。筆者觀察到薛蕙、焦竑、李贄等人所受的關注較多；而王道《老子億》在明代雖倍受重視，但因此書後來失落，直到西元 1932 年才被日本學者所發現，重啓了《老子億》的研究契機。根據筆者調查，目前可見的《老子億》版本有三：明代嘉靖 45 年（西元 1566 年）錫山安如山刊本、明代萬曆 37 年（西元 1609 年）朱延禧南京刊本，以及日本昭和七年（西元 1932 年）東京育德財團用尊經閣藏明刊本影印本。前二者目前藏於國家圖書館，後者藏於臺灣大學圖書館中。而本書所根據的版本為字體較為清晰可辨的安如山刊本，收入嚴靈峰輯：《無求備齋老莊列三子集成補編》中。而筆者選擇王道及所著的《老子億》，做為對明代《老子》注解及「援儒入《老》」思潮的研究對象，研究範圍將著眼於王道《老子億》文本的分析，但筆者也將溯及王道的時代背景、個人師承等歷史問題，並旁及王道的其他著作如《大學億》、《周易億》等（收入《王文定公遺書》二十卷中），期能對《老子億》中的思想進行更深入的抉發與展現。

³²（明）焦竑《老子翼》，卷七，頁 415。

第二節 研究概況的說明

目前關於王道的研究，專書只有熊鐵基《中國老學史》中第七章「明清時代的老學」有所論及，但因篇幅所限，雖提及王道，但其書只對薛蕙、王一清做專節討論，並未對《老子億》的內容有所著墨。而陳鼓應在《老子今註今譯·歷代老子註書評介》中對王道及其書也只約略評論：「王道字純甫，常藉原始儒家思想為助說，解說尚稱通暢明曉。」³³惜都未能對王道有進一步的論述和介紹。

在期刊論文方面，李慶在 1997-2006 年間，發表了一系列「明代老子研究」，從通論明代老學的流變外，更專文討論了王道、焦竑、沈一貫、林兆恩、陸西星及薛蕙的作品。在專論王道的論文中，李慶對王道的生平、師承、作品內容及優缺點等皆有論及，可謂為王道研究的先聲。其言中表露出對王道《老子億》的肯定及讚賞：

王道的《老子億》，可說是明代以儒學解《老》的代表性著作。比起薛蕙的平實來，他就要顯得肆揚一點了。王道曾從王陽明學，後因對「良知」等說有不同看法，又改其學。可見此人頗有獨特之見。這在《老子億》中也表現出來。……還有，他的文字也頗流暢，每一篇解說，上下通貫，非僅鉅釘章句。這在明代的解老著作中也是不多見的。³⁴

李慶肯定《老子億》在明代老學的重要性，認為王道學出多門，有獨到的個人眼光，加以文筆流暢，解說全面，是難得之作。同時李慶也歸納出此書的特點：

一、以儒解老，融合三教之說。二、批判前人諸說，表現出相當的獨立精神。三、不把《老子》只看成是「形而上」概念的意義，也同時闡述《老子》有關「形而下」，也就是現實生活中實際運用的內容。四、把老子神格化的道教神仙說，劃清界線。五、文筆貫通，略見文采。……王道的《老子億》，不僅對於認識明代中期的《老子》的研究狀況，而且對於認識明代思想潮流變遷的狀況，都有相當的參考價值。³⁵

李慶進一步認為《老子億》的獨特性在於其書中能對前人所論提出評議與駁正，並兼顧《老子》學說中的各種面向，廓清道家與道教之分別，並反映出明代中期的儒家和道家的思想概況，是明代老學史中極具參考價值的著作。

學位論文方面，韋東超在 2004 年完成博士論文：《明代老學研究》，文中於

³³陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：台灣商務印書館，2007 年三修），頁 363。

³⁴李慶：〈明代的老子研究〉，頁 293-294。

³⁵李慶：〈論王道及其《老子億》——明代的《老子》研究之二〉，頁 23。

第三章第二節第一小節討論「王道的道論」，其文曰：

王道之注，的確引大量儒家先賢思想與儒家經典闡釋《老子》為思想特點，但其所注解，還帶有明顯的心學印跡。³⁶

要之，王道之注，以援儒解老為法門，兼及心性修身之學。其解釋老子「道」明白易懂，常為後人所徵引。³⁷

王道是明代注《老》作者中僅有的幾個被收入《明儒學案》的儒者之一，他的《老子億》雖非專精之作，但在當時卻影響頗大。就筆者所見，在明代《老子》注書中，被後人徵引次數最多的，除了薛蕙的《老子集解》，就是王道的《老子億》了，不僅出身儒家的注《老》作者重視參引其書，明末三一教主林兆恩的《道德經釋略》對其書也大加徵引，可見王道其書的影響還越出儒家之外。³⁸

總之，王道對於老子之道進行了較為系統的闡釋，局部也提出了一些新見，但其道論看起來並無創新。另外，他也雖曾想給老子之道賦予時代的心性學色彩，但在實際的注解過程中卻偏離了心性學。筆者想藉此說明的是，在明代的注《老》作品中，將「道」與儒家心性問題並論，卓然提出新見的幾乎是沒有，……所以明代老學對當時學術思想主流的儒家理學心性學的關係顯得非常疏遠。比較宋代時期許多哲人大儒如司馬光、王安石、蘇轍、朱熹等藉《老子》以言性理，明代老學的發展顯示出了嚴重偏離思想學術主潮的趨向。³⁹

韋東超繼承其師熊鐵基的看法，對明代老學所開出的思想深度抱持懷疑態度，亦認為明代老學與當時的思想主流並無相互闡發之處，對王道的成就亦有褒有貶。總體而言，他肯定《老子億》的影響和地位，但對於內容思想的創新度有所保留。但以韋東超的結論與李慶的研究內容相互對照，便知這些論斷仍有值得商榷之處，此亦是本文意欲加以揭示的。

關於王道《老子億》的相關研究，目前成果僅止於此。但吾人仍能從這些吉光片羽中了解，《老子億》一書是極具研究價值的，只是尚未受到太多關注。然目前學術界已對明代老學界投來研究的眼光，如針對明太祖、焦竑、王一清、李贄、薛蕙、釋德清、林兆恩等人的《老子》注研究，皆有期刊論文和學位論文的產出，獨缺王道一人，實為明代老學史中的遺珠之憾！

³⁶韋東超：《明代老學研究》，頁 13。

³⁷韋東超：《明代老學研究》，頁 14。

³⁸韋東超：《明代老學研究》，頁 83。

³⁹韋東超：《明代老學研究》，頁 88。

第三節 研究方法與進路

一、研究的方法

杜道堅於《道德玄經原旨·卷下》曾云：

道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自成其心而師之。故漢人注者為「漢老子」，晉人注者為「晉老子」，唐人、宋人注者為「唐老子」、「宋老子」。⁴⁰

此段話揭示出《老子》一書詮釋觀點的多元性和開放性，隨著理解基點的不同，也就出現了各種紛呈的面貌。千年之後，為《老子》作注者，可謂數以千計，⁴¹隨著朝代流轉，各家思潮紛起，時代環境變動，各朝代的注家自不能免於被當時的思潮所影響。故不同的時代，便產生了不同面貌的《老子》：有「唐老子」、「宋老子」，當然也有「明老子」、「清老子」，各有姿態、百花齊放。但這是否代表《老子》文本本身並沒有固定意義，才會出現這麼多觀點迥異的注釋呢？又，未來研究《老子》及注本時，又應該以何為設準？劉笑敢曾說：

雖然「本義」的確定沒有絕對的保證，但專家之間終究可以取得大致的共識。無論如何，這種「本義」的追求是絕對不能放棄的，否則便根本沒有哲學史之研究可言了。⁴²

換言之，如果經典只能被隨意的詮釋，那麼研究者的付出就只能是汪洋一粟，無法揀別其優劣得失了。故在時代流轉下，出現了許多的《老子》注解，吾人還是要先肯定《老子》「本義」的確存在，以此作為共識，如此研究者才能立基於上，對各種《老子》注本做出批判反省及研究。

針對每個時代呈現出風貌各異的《老子》，研究者所要顧及的，不只是《老子》的「本義」，更要了解時代所帶給注疏者的影響，包含文化背景、哲學思潮、人生歷練等等因素，以此形成了中國的經典注疏傳統。在此類研究中，余英時曾給吾人啟發：

「時代經驗」所啟示的『意義』是指 significance，而不是 meaning。後者

⁴⁰（宋）杜道堅：《道德玄經原旨》，收於《正統道藏·洞神部》（臺北：新文豐，1988年再版），頁469。

⁴¹（宋）杜道堅《道德玄經原旨·張與材序》：「《道德》八十一章，注者三千餘家。」。

⁴²劉笑敢：《老子古今·序》（北京：中國社會科學出版社，2006年初版），頁4。

是文獻所表達的原意；這是訓詁考證的客觀對象。即使「詩無達詁」，也不允許「望文生義」。significance 則近於中國經學傳統中所說的「微言大義」；它涵蘊著文獻原意和外在事物的關係。……經典文獻的 meaning『歷久不變』，它的 significance 則「與時俱興」。當然，這兩者在經典疏解中常常是分不開的，而且一般地說，解經的程式是先通過訓詁考證來確定其內在的 meaning，然後再進而評判其外在的 significance。但是這兩者確屬於不同的層次或領域。⁴³

余英時先將「意義」分為內在客觀的原義，以及由外在時代經驗與原義互動而形成的引申義，並認為解經的步驟應該是確立原義後，再進一步探求引申義。故研究經典注疏時，要先能分清「本義」及與注釋者的時代經驗交互作用所發展出的「引申義」。此二者雖不易揀別，但研究者仍須加以辨析，才能進一步探究其中差異所在。

可知，雖然《老子》的「原義」產生於先秦，但文本在與詮釋者交流後，意義則會有所發展，這也是中國經典經過數千年仍能生機勃發的原因：後代的詮釋者通過自身的體驗與理解，在「原義」之中增添了豐富的「引申義」。故經典能夠歷久彌新，至今仍影響著吾人的思維。此種詮釋傳統亦可藉蒙培元之語為註腳：

中國哲學，特別是理學中的範疇，幾乎都可以從先秦找到它們的胚胎或萌芽，包括「體用」在內，但這並不是說，後來的哲學都是先秦哲學的簡單延續，或先秦哲學的簡單注釋。範疇雖然可以互釋，但從思維發展的歷史和邏輯看，後出者不僅具有更加豐富的內容，而且在一定程度上，可以改變哲學發展的型態，改變人們的理論思維方式。⁴⁴

而引文中的「理學範疇」，套用在老子思想亦同。先秦是中國哲學的萌芽期，後代的思想家無一不從先秦思想中吸取營養，進而發展出自己的體系。一代代的注釋者將自己的思想寄託於經典，以生命經驗和時代背景，為經典注入了新生命，也灌注了自己的思想、抱負和牢騷，這便是中國經典注疏傳統精神所在。

然而，這種傳統也影響著中國的思維方式。相對於西方哲學重視邏輯分析，多提出命題及定義去界定其思考範疇。中國哲學的思考多受到經典注釋的方法影響，呈現出較為短小的、概括性的語句，且沒有明確的方法論、知識論等範疇劃分；反之，中國思想是一種生命的學問，紮根於實際的體驗證悟之中。故欲釐清中國哲學的思考方式，必須先了解此點。如果硬要將西方的框架套在中國思想的身上，可能會將中國哲學圓滿整一的思想切割裂為毫無價值的斷片，透顯不出中

⁴³余英時：《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，《〈周禮〉考證和《周禮》的現代啓示》（臺北：三民書局，1991年初版），頁165-166。

⁴⁴蒙培元：《理學範疇系統》第八章〈體用〉（北京：人民出版社，1989年初版），頁149。

國哲學的特殊光亮來。劉笑敢教授在研究《老子》時即已發現此問題：

我發現中國哲學的特點不是概念、判斷、推理式的論證，大多是類比、聯想、格言式的論說。⁴⁵

所謂「有機」是要避免從現代哲學的理論框架或問題意識出發切割古人的思想，主張儘可能接近老子思想的本來面目，所謂「重構」就是要在深入分析老子思想的各個部份之後，把這些部分再按照老子思想的「內在邏輯」重新建構起來，使之還原成一個有機的整體。⁴⁶

劉教授先提出西方哲學的體系和架構與中國思想不同之處，故研究的切入方法也必須重新調整，不能以今度古，將古代思想的整體性貿然切割。而研究《老子》思想的方法，依照劉教授自己的話來說，就是「概念的深層剖析」和「體系的有機重構」⁴⁷，此種方式既能夠邏輯性地剖析老子的思維，又能夠避開西方哲學體系的缺陷，分析出老子思想的獨特，又不至於割裂老子的思想。是研究《老子》的學者所應致力的目標。然須說明的是：本文囿於論文寫作的目標性及針對性，還是必須將《老子億》中的思想分為道論、心性修養及政治論等範圍來分析說明。然本文也極力避免從西方的思維模式來論述，而是力求回歸文本及《老子》本身的思想體系來做論述之架構。

而在經典詮釋的研究方法上，因為西方學者多著眼於方法論的探究，在近代中西的相互交流中，也刺激了中國哲學研究方法的發展。而上世紀大興的西方詮釋學理論，也提供中國經典詮釋傳統許多啟發。許多學者紛紛提出「如何研究中國思想的方法」等命題。其中，致力道家研究多年的劉笑敢於著作：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》一書中提出許多見解。首先他指出，西方詮釋學演變至伽達默爾（Hans-Georg Gadamer 1900-2002）的手上，已轉向發展為一種哲學，而非任何一種學科的研究方法，提醒研究者不應直接將此種哲學詮釋學的理論直接當作研究中國哲學的方法。但是詮釋學所提出的「詮釋學循環」、「前理解」（preunderstanding）、「視域融合」（或稱「視界融合」Horizontverschmelzung）和「效果歷史」（Wirkungsgeschichte）等概念，能夠利於研究者說明中國哲學發展的特點。實際上，伽達默爾自己就撰文表示，他無意於創造一套體系來指導任何學科的方法論程序，而是作為一種哲學的主張，關於「理解如何可能」的提問。⁴⁸可知，西方詮釋學是否能直接作為中國經典注疏的研究方法仍有爭議，但詮釋學確實觸發了研究者思考如何重新說明和理解中國經典注疏傳統的問題。本文並

⁴⁵劉笑敢：《老子·自序》（臺北：東大圖書，2005年再版），頁9。

⁴⁶劉笑敢：《老子·自序》，頁10。

⁴⁷劉笑敢：《老子》，頁12。

⁴⁸參哈伯瑪斯、里克爾、海德格等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》（上）（臺北：桂冠圖書，2005年再版），頁175-176。

非著眼於討論西方詮釋學的理论內容，而是藉由西方詮釋學的概念來深刻反思注文與經典之間的關係。

故劉笑敢即是以西方詮釋學的概念為基礎，並提出了詮釋的「兩種定向」：歷史的、文本的定向與當下的、現實的取向。前者是順向的詮釋，後者是逆向的創構，他並認為每部詮釋作品都是這兩種定向互相交互作用的結果。以此出發，研究者要能自覺地發現經典注疏中的定向所在，並從中發展出研究的方法：研究者要能發覺這些經典注疏者是否在「創構」⁴⁹一個自己的思想體系，而非只是單純地對文本做逐字逐句的說解。⁵⁰

承上而論，所謂的「創構」一個思想體系，使經典能煥發出生命力與時代性，然其中也涉及到詮釋者的個人學養及理論體系，是否能支撐起其「創構」之論述？亦或是一種對經典的「過度詮釋」或「暴力詮釋」？故在詮釋合理性及創發性的天秤之間，分寸又該如何拿捏？此問題歷來有許多學者加以探討。其中，傅偉勳認為：

我認為，詮釋學的探索所能獲致的，充其量祇不過是一種「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」（hermeneutic priority or superiority in the inter-subjective context）而已；於此，「相互主體性」也者，一方面涉及歷史傳統的賡續與傳承（continuity and inheritance），另一方面又關涉到此一歷史傳統的批判超克以及轉化重生（transformative rebirth）。正因如此，真實的詮釋學探討（必須）永遠帶有辯證開放（dialectical open-endedness）的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。⁵¹

傅偉勳認為，在詮釋中，所謂的「（純粹）客觀性」或是「絕對性」都是一種迷信或偏向，是人文學科和社會科學進步的絆腳石。⁵²是以，詮釋者必須放棄對文本「正確詮釋」的可能性，轉而接受詮釋的成果其實是一種「相互主體性脈絡意義的詮釋強度或優越性」。傅偉勳更認為，詮釋就是兩種獨立「主體」的交互作用，其中涉及到歷史傳統的延續積澱和文本意義的轉化重生，故詮釋應該是一種辯證開放的過程，詮釋家也應自我提升，以達到傅偉勳所謂「批判的繼承」（繼往）與「創造的發展」（開來）的「創造的詮釋學」。⁵³

⁴⁹關於注釋、詮釋與創構之差別，請參閱劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》（北京：商務印書館，2009年初版），頁33-34。

⁵⁰關於「創構」與「過度詮釋」之間的分野，筆者將於第六章〈結論〉中再行討論。

⁵¹傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大出版，1990年初版。）〈創造的詮釋學及其應用〉，頁3。

⁵²傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁3。

⁵³傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁3。

職是之故，傅偉勳提出「作為一般方法論的創造的詮釋學」，並將其分成五個辯證的層次，且不可任意越等：(一)「實謂」層次——「原來的思想家（或原典）實際上說了什麼？」(二)「意謂」層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他所說的意思到底是什麼？」(三)「蘊謂」層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」(四)「當謂」層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋學者應當為原思想家說出什麼？」(五)「必謂」層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋學者現在必須踐行什麼？」⁵⁴

其中第一個層次是關涉到文本的客觀性及真實性，也就是校勘、版本、文字、訓詁、考證等等步驟，此是詮釋的起點。而第二層次則是加上了對原思想家的個人背景及時代環境的考察，以及對文本的脈絡分析，以求了解原思想家（原典）之語境或意義。第三層次則是詮釋者通過各種視角（如歷代注解、思想流變等）來分析原思想家可能想表達的內容，傅偉勳認為此處已有可能產生詮釋者的片面或主觀臆斷。第四層次則是詮釋者設法勾勒出原思想家的思辯觀點及義理架構，並深化、挖掘出原典的深層理路，傅偉勳認為此層次的內容已非第三層次的表層分析可比。到了第五層次，則是詮釋者承接原思想家的課題，批判性地延伸、補充，此即傅偉勳所謂的「哲理創造性」（philosophical creativity），他並認為一個偉大的哲學或宗教傳統，都是一部創造的詮釋學史。而在道家方面，傅偉勳認為莊子、王弼、郭象等人皆可視為創造的詮釋學家，並開創出一個偉大的詮釋傳統。

在了解傅偉勳提出的創造詮釋學之基本意涵後，吾人可了解，許多著作雖言能夠「詮釋」或「創構」，然其中的層次實深淺不一，難以一致，甚至會有過度臆斷、自下己意的情形。故在閱讀後人之注疏箋解時，皆要深入辨析之，以免自身也流於專斷偏頗之境地。故本文將觀察王道對《老子》進行詮釋時，是否皆能達至傅氏所謂「創造的詮釋學」之層次。由此出發，筆者觀察到《老子億》中，王道不僅針對《老子》本文做音韻訓詁的工作，並嘗試表達出《老子》之本義，然王道的詮釋方法是以大篇幅的儒家義理來詮釋《老子》思想，使《老子億》呈現出「援儒入老」的鮮明特徵，此無異已跨入了第三或第四個層次。而當吾人可以自覺地體認此點時，便能夠從《老子億》中抽檢出王道的思想，並後設地反省王道所提出的這些思想和概念，是否扭曲或誤解了《老子》的原義？亦或是讓經典創發出新的生命力與時代性？此皆是第四及第五層次的問題，其中的反省將於〈結論〉中提出說明。

⁵⁴ 以上五種層次及內容，皆引自傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁 10。

二、研究的進路

在確立了研究方法之後，本文擬以數個步驟加以申論，逐步深入，希冀能架構出王道《老子億》的思想面貌與特色所在。首先須釐清《老子》本文的主旨與精神所在，但《老子》與今日相距千年，語言的時空隔閡，造成內容解釋的分歧，但是對《老子》本義的追求仍是有可能的。至少吾人能夠從兩方面來尋找：一為文字、聲韻、訓詁等基礎小學工夫，推敲出《老子》中的關鍵字義及詞義，以求能夠通釋《老子》之古義；另一方面則是逕取歷代流傳之重要注疏如河上公、王弼，以及現代研究如陳鼓應、吳怡等老學專著，以求能比其義、併其辭，提取其中之精華，得出老學界能夠認同的基本義理與精神，以此能夠先行把握《老子》的本義所在。

下一步則是進行儒家學說的理解。王道身處明代心學大盛的時期，他不僅對宋代理學大家如朱熹、程頤的學說進行商榷，對陽明心學與甘泉心學亦有所評判與揀擇。加上王道在《老子億》中，大量援引了《易傳》、《中庸》、《論語》、《孟子》等先秦儒家的文獻來詮釋《老子》，進一步確立了孔老之間的「授受之妙」，認為儒道二家是相互闡發、補足，而非扞格不入。由此可見王道思想深受先秦儒家影響。另一面，孔老會通是魏晉以來的重要論題，但應從何種角度會通、其中詮釋及論點是否有誤讀或滑失之處，則是吾人研究時所需要注意的地方。故進行研究時，必旁及先秦儒家之經典及深契宋明理學之精神，才能從各層面比較、釐清儒道之間的差異性及互補性，並勾勒出王道「援儒入老」的創造性詮釋之特殊面貌所在。

最後，因王道《老子億》在三〇年代才在日本被重新發現並印行於世，至今尚未有研究者能系統性地研究王道的著作及思想。職是之故，筆者將搜集王道的所有著作，包括《周易億》、《大學億》、《順渠文錄》等著作來輔證，並試圖理出《老子億》的思想脈絡與體系架構，更能以此釐清《老子億》在當時注解上的獨特性，並能進一步認知其書在老學史上的貢獻與價值。

在釐清本文之問題意識與寫作理路之後，本文擬由以下六章進行論述：

第一章〈緒論〉，共分為三節，首節說明研究動機與目的，包含問題的發端及問題的提出；第二節為研究概況的說明，述明目前學界對於王道及《老子億》的相關研究內容；第三節為研究方法與進路，在方法上是以中國經典詮釋傳統為主軸來討論經典與詮釋者之間的關係，在進路上則是從《老子》、儒家經典及王道著述的分析及理解入手，期能以此呈現出《老子億》研究之價值與意義。

第二章〈王道其時、其人、其學〉。此章著眼於查考相關正史、年表、方志、文集、目錄等文獻，將王道的生平、就學、師承、仕途、著作等大事加以重組排列，進一步勾勒出王道的身世與學養，並附王道大事年表於文後附錄。期能以此

整體認識王道的生命過程，並探究時代氛圍與師承變化對王道的思想產生何種影響。此部分屬於外緣的考察，如能廓清此外緣因素，對吾人了解王道的老學思想定有所助益。

第三章〈王道《老子億》之道論〉、第四章〈王道《老子億》之心性修養論〉及第五章〈王道《老子億》之政治論〉。這三章主要在於梳理《老子億》之內在義理脈絡。筆者將由《老子億》之文本入手，進一步分析、整理並架構出「道」、「心性修養」及「政治」三個思想主軸。其中「道論」主要說明王道老學的形上思想，分為「本體義」及「生成義」兩層次來涵攝之。「心性修養論」則是從性、心與道的聯繫入手，觀察王道如何以理學觀點來注解《老子》，並由「養心」、「養氣」及「養身」三方面來申發其修養觀點。「政治論」則是將焦點由內聖轉移至外王，說明聖人理國之方，此處分從「聖人之理境」與「理國之方策」兩個面向來論述聖人依道而治世化民的主張。而此三章所關注的角度不同，但其內在理路由天道至人道，由內聖而外王，實具一致性與整體性，不可相無。此處論述除了要呈現王道對《老子》原典的理解外，更要彰顯的是王道對《老子》創造性的詮釋，其方法就是援引儒家經典加以比附說明，透顯出時代思潮對王道的影響。而其中論點與《老子》原文是否相輔相發或互有背離，皆是筆者欲釐清的對象。然此亦為王道注解《老子億》之特色所在，在老學詮釋史中實佔有不可忽視的地位。

第六章結論，總結第二、三、四、五章之內容，將王道《老子億》之中心思想和特色提煉出來，以示讀者。其中以「援儒入《老》」為本書的最鮮明的特色，但也有誤詮和扭曲《老子》本義之處。並將此書放入老學詮釋史中，從宏觀的義理脈絡下，客觀地述評此書之歷史地位。並說明本文未來的展望及後續形成的思想議題，是為結論。

第二章 王道其時、其人、其學

王道生於成化二十三年（西元 1487），卒於嘉靖二十六年（西元 1547），享年六十一。王道身處的年代，在政治上有「大禮議」的風暴，在學術思想上則有心學與理學的拉鋸，以及儒、釋、道三家思想交流融合的成熟。這些思潮在明代交互激盪，沖創為一股澎湃的時代潮流，亦影響了生於斯時的王道。

王道初學陽明，後再從師若水；其思想從評議程朱、陽明為入路，進而標舉先秦孔子及老子思想，融攝會通了儒家與道家，形成本身儒道兼綜的義理旨趣。故吾人必先了解王道身處之年代背景，才能使其人的生命圖像與學思歷程更為鮮明立體，進而對《老子億》一書的思想理解也能更為清晰深刻。故本章以王道之時代背景、生平經歷及師承著作為主軸，以期能具體勾勒出王道思想的背景與形塑之過程。

第一節 時代背景

一、政壇的動盪

「大禮議」為明代中葉的重大轉折之一，牽連了數百位官員及學者。廣義來說，「大禮議」的時間起迄是由正德十六年武宗駕崩之後，至嘉靖二十四年父親睿宗的神位入祀太廟，正式建立起睿宗一系的正統地位為止。在嘉靖皇帝即位後，「大禮議」一事讓他與朝臣之間相互角力二十多年，進而建立起一己之專權統治，亦占去了嘉靖帝一半的在位時間。此事件亦受到歷史學家的關注與研究，如清代已有學者針對此事加以省思批判，在谷應泰的《明史記事本末》中，記載嘉靖朝大事時，首立「大禮議」一卷；¹今人孟森於《明代史》中亦以「議禮」作為章節之名，視為囊括嘉靖朝之代表事件²；更有國內外學者以「大禮議」為主題，出版了許多專書與論文。³可見此事實為嘉靖朝前半期的政治大事，不單純只是嘉靖本身繼位正名及祭祀禮儀的改制與爭論，更攸關當朝官員的升沉榮辱，體現出當時君臣關係、學術思想的分化與轉變。以下則論「大禮議」之始末，以觀此事對王道之影響。

¹見（清）谷應泰：《明史記事本末》，卷五十（臺北：商務印書館，1956年初版），另五十一卷〈更定祀典〉亦為大禮議之餘波。

²參見孟森：《明代史》第六章〈議禮〉（臺北：國立編譯館，1993年四版）。

³關於「大禮議」之相關研究，除通論明代史之專書外，專書如胡吉勳：《「大禮議」與明廷人事變局》（北京：社會科學文獻出版社，2007年初版）、趙克生：《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》（北京：社會科學文獻出版社，2006年初版）等，單篇論文如張立文：〈論「大禮議」與朱熹王陽明思想的衝突〉（《南昌大學學報（人社版）》第2期，1999年）、張璉：〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉（《明清史集刊》第3期，1997年）等等，除此之外，海峽兩岸學者所著的相關專書論文不可謂不多。切入角度從禮儀、廟制及宗法制度、君權與相權之消長、朱學與王學之衝突、政治權力之變遷等，皆為「大禮議」提供了相當多樣化的視角與解讀。

正德十六年三月，明武宗駕崩，武宗在位十六年，信任宦官⁴，玩心極重，多不在宮中視事，且未留下子嗣。時皇太后與內閣首輔楊廷和（1459-1529），根據武宗遺詔⁵，迎立憲宗次子興獻王祐杭之長子厚熹即位，是為世宗。世宗及位之後，禮部尚書毛澄（1460-1523）上書，希望世宗將孝宗稱為皇考，而改稱興獻王為皇叔父，興獻王妃為皇叔母，祭祀興獻王時，要自稱姪皇帝某，也就是要世宗改認孝宗為父，親生父母則要稱為叔叔、叔母。世宗聞疏大怒，認為：「父母可更易若是邪？」⁶，下令再議。此時觀政進士張璁（1475-1539）見此，便趁機上疏議論大禮，認為：

且迎養聖母，稱皇叔母，則當以君臣之禮見，子可以臣母乎？長子不得為人後，興獻王子惟陛下一人，利天下而為人後，恐子無自絕其父母之義。

7

在此封奏摺中，張璁巧妙地利用「不孝有三，無後為大」的觀念打動世宗，並以父母親情說之，疏中並建議世宗別立皇考廟，以完成世宗「父子獲全」⁸之心願。於是世宗下詔，尊父為興獻皇帝，母為興獻皇后，卻被楊廷和等閣臣封還手詔，拒不施行。之後世宗與閣臣協議之後下詔，將孝宗稱為皇考，興獻帝后為「本生父母」，不稱「皇」字。同時，張璁議禮的舉動被大部份朝臣目為邪說，張璁被調離北京，任命為南京刑部主事，議禮一事亦暫告一段落。

嘉靖三年初，張璁在南京聯合同官的桂萼（?-1531）、南京兵部侍郎席書（1461-1527）及員外郎方獻夫（?-1544）等人上疏，議請世宗改稱孝宗為皇伯考，興獻帝為皇考，別立廟以祀。此年，內閣首輔楊廷和及禮部尚書汪俊（1469-1538）皆求致仕歸鄉，於是世宗開始起用支持議禮的大臣。其他或有反對者，皆被下詔獄或奪官。後來世宗與廷臣協議之後，下詔追尊父親為「本生皇考恭穆獻皇帝」。張璁希冀藉能夠此機會調回北京受到起用，便再度上疏，言世宗如不去「本生」二字，雖稱皇考，但卻與皇叔無異。於是世宗召回張璁、桂萼、方獻夫諸人，開始一連串強硬的改制。七月，諸臣為抗世宗去「本生」二字之旨，以楊廷和之子楊慎（1488-1559）為首，伏哭於左順門。世宗大怒，命左右記錄參與抗旨諸臣

⁴武宗前期寵信宦官劉瑾、馬永成、谷大用、魏彬、張永、邱聚、高鳳、羅祥等，人謂之「八虎」；正德五年，劉瑾伏誅後，又寵信張永、錢寧。在禁內建「豹房」，整日引帝奏樂玩樂。自正德十三年開始，又曾私自二度微服至居庸關外，退韃靼軍；正德十四年時，又以征剿叛王寧王朱宸濠之名義帶兵南下揚州、南京等處遊幸，至正德十六年三月駕崩。參見《明史》卷十六〈武宗本紀〉（臺北：鼎文書局，1979-1980年初版），頁200-212。

⁵武宗遺詔曰：「興獻王長子厚熹聰明仁孝，德器夙成，倫序當立。遵奉祖訓，兄終弟及之文，告於宗廟。」（清）谷應泰：《明史記事本末》卷五十，頁509。「兄終弟及」乃根據太祖遺詔所訂，但須立嫡母所生者。然世宗以武宗堂弟身分即位，並不完全符合「兄終弟及」之原則。而張璁便是抓住了武宗遺詔中的「兄終弟及」，並未明指出「兄弟」之對應（楊廷和主張兄弟為武宗與世宗；然張璁認為兄弟指孝宗與興獻王），才會延伸出「大禮議」的名分之爭。

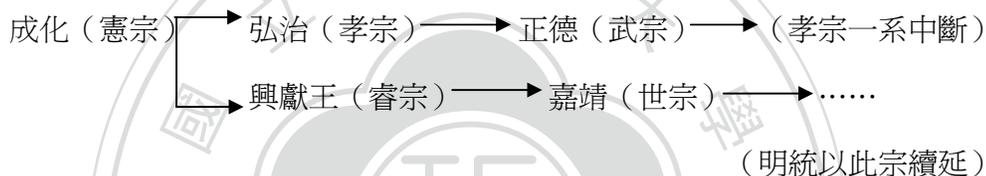
⁶（清）張廷玉等：《明史》，列傳第七十九〈毛澄傳〉，頁5056。

⁷（清）張廷玉等：《明史》，列傳第八十四〈張璁傳〉，頁5174。

⁸（清）張廷玉等：《明史》，列傳第八十四〈張璁傳〉，頁5174。

之姓名，將這一百九十餘人全數下於詔獄，並杖責其中一百四十餘位，其中，十七人被杖死。世宗並將帶頭者楊慎貶官至邊戍雲南，史稱「左順門哭諫」。

此事之後，大部分臣下態度轉趨保守，不敢繼續強硬諫言。九月，世宗更定大禮，稱孝宗為皇伯考，獻皇帝為皇考，去本生二字，尊稱於是遂定。嘉靖四年開始，世宗希望能將父親置於太廟內，稱為「祔廟」。十二月，《大禮集議》編成並頒布天下，嘉靖六年，皇帝命張璁等人繼續修訂，改稱為《明倫大典》，為自己推尊父親之名分辨說，並議論反對者之罪名，成為「大禮議」一事之官方定論。其中，參與編修的大臣皆能獲得進用，加官晉爵，如張璁、桂萼、方獻夫諸人皆被世宗寵信，皆曾前後入閣輔政，張璁更一路做到了內閣首輔的地位。從此至嘉靖十七年，世宗與張璁等支持者相互配合，先尊獻皇帝為「睿宗」以配天⁹，並將同世次的睿宗和孝宗同一廟，再奉睿宗主祔太廟，躋於武宗之上，使其父親能夠「稱宗祔廟」¹⁰，配於明堂，為永德不遷之廟，完成了推尊父親一系為正統的改制。如下圖所示：



由上可知，世宗一連串的議禮改制，可視為政治意義上，奠定自己以小宗入繼大統的合法性，也就是「正名」，因為「名不正，則言不順；言不順，則事不成。」¹¹世宗必須確立自身政權的合法性與正當性，才能穩定自己的地位。故世宗之所以要毛澄、汪俊等臣下議禮，最終的目標是要將嗣（血統）與統（法統）合一，故他不只滿足將父親興獻王追封為明睿宗而已，他還重建了一個新的世系，將孝宗、武宗一系斷開，並把從未當過皇帝的父親請進了太廟。這一系列的措施，都是用來支持自己這一宗脈繼統的正當性。

「大禮議」一事，延續將近二十年，其影響不只在於統嗣及祭禮上，對明中葉君臣關係的變化，影響亦鉅。胡吉勳在其《「大禮議」與明廷人事變局》一書中提出其觀點，認為世宗即位之初，明代君權與內閣之間的關係還能維持相對的平等與獨立，內閣有權能夠封還皇帝之手詔；大臣與言官能夠上疏諫言議論是

⁹《孝經》中謂：「天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，是以四海之內各以其職來祭。夫聖人之德，又何以加於孝乎？故親生之膝下，以養其父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教，不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。父子之道，天性也，君臣之義也。父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重焉。」（唐）元宗明皇帝御注，（宋）邢昺疏，（清）阮元校勘：《孝經注疏·聖治章第九》（臺北：啓明書局，1959年初版），頁15-16。世宗即以《孝經》中周公宗祀文王為由，欲尊崇自己的親生父親，才有嘉靖十七年議稱宗祔廟之事。

¹⁰此處詳細之祭祀禮儀，非本文所主要討論的對象，詳可見孟森：《明代史》第六章〈議禮〉，頁225-241、胡吉勳：《「大禮議」與明廷人事變局·議禮與定罪》，頁56-81。

¹¹（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷七，頁196。

非，上位者也甚少處分這些諫臣，如此尚能維持朝政的平衡運作。¹²除此更有甚者，皇帝欲推行政策或命令時，還需先派宦官與官員溝通協調，獲得認同才得以執行。如嘉靖初年世宗欲推尊親父，但禮部尚書毛澄始終採反對意見，多次封還手詔，世宗只能派內侍向毛澄下跪，請求他改變主張，謂：「人孰無父母，奈何使我不獲伸！」¹³並以金銀賄誘毛澄，希望能獲得支持。然毛澄堅持不肯隳壞禮制，但亦不忍違抗皇帝對父親的孝思，便引疾辭官。《明史·毛澄傳》中評論此事云：

澄端亮有學行，論事侃侃不撓。帝雅敬澄，雖數忤旨，恩禮不衰。¹⁴

毛澄身為禮部尚書，數次對議禮表示堅決反對，並未懼於皇帝之威勢而退讓，然嘉靖亦敬其學行，皆未對他採取任何處分。可知在嘉靖統治初期，並未採用激烈的手段對付反對諸臣，其因或許是與明代歷來相互制衡的君臣關係，加上世宗甫登大寶，不敢大肆違抗這些前朝老臣。

然而，在議禮過程中，仍有大臣不斷地抗旨、上疏，一再挑戰嘉靖的耐心與決心。嘉靖起初故意忽視群臣的不滿，將數百封的奏摺留中（忽略）。然嘉靖堅持不與群臣協調的結果，導致眾臣最後採取伏哭於左順門的激烈行動，使君臣關係開始緊繃，導致世宗杖責諸臣，屢興大獄，貶斥反對者，開始以高壓、暴力的方法壓制諸臣，使明代體制內正常的君臣交流管道不復暢達。因皇帝以忤逆己意與否，而非客觀功績來決定朝臣的仕進，造成皇帝個人意志凌駕於正常政治運作之上。是故，朝廷的用人制度、長下倫序及士大夫氣節等傳統皆被破壞，使明代的政治環境進入了一種新局面；也就是在皇權高漲、用人唯心的緊張氣氛之下，嘉靖仕風為之一變：朝臣對皇權的依附性增加，皇帝能夠隨心所欲操弄、控制群臣。內閣中，安插的是支持皇帝的寵臣，內閣權力被擱置，廷議制度也成為皇帝心意的背書，使君權與內閣的天平大為傾斜，也削弱了朝中的制度框架；干祿之臣則以投機心態揣摩、迎合皇帝的愛好，希冀能夠獲得美官。而官員的政治操守也從積極諫言，淪為消極配合，甚至結黨以相互抗衡，也才有嘉靖後期夏言、嚴嵩等內閣首輔的專政。所以在嘉靖時代，皇帝聯合寵臣，動輒以大獄、廷杖、削官、去職等方式對付反對者，以武力定是非的馭下方法，使當朝官員皆心存畏懼，不敢再大膽諫言，使當朝呈現出一種進退失據的氛圍。職是之故，「大禮議」所影響的，不只是祭祀名分等禮儀制度，更與明代中葉政治倫理與官場文化的轉變有著密切關係。

而在「大禮議」爭論的背後，不只是君臣與名分之間的論爭，正反兩派在各

¹²參胡吉勳：《「大禮議」與明廷人事變局·總結》，頁 542-553。

¹³（清）張廷玉等：《明史》，卷一九一〈毛澄傳〉：「帝欲推尊所生，嘗遣中官諭意，至長跪稽首。澄駭愕，急扶之起。其人曰：『上意也。上言：『人孰無父母，奈何使我不獲伸』，必祈公易議。』因出囊金畀澄。澄奮然曰：『老臣悖老，不能隳典禮。獨有一去，不與議已耳。』」，頁 5057-5058。

¹⁴（清）張廷玉等：《明史》，卷一九一〈毛澄傳〉，頁 5058。

自倚仗的理論上，也顯現出思想的分化。經過觀察可發現，在支持嘉靖帝的文人集團名單中，多有王學門人，如方獻夫、霍韜（1487-1540）、黃宗明（?-?）等人皆是。¹⁵而朝臣中反對嘉靖帝者，則多持程朱論點作為論述的根據。嘉靖三年，楊慎與其他三十六位官員上疏言：

臣等與萇輩學術不同，議論亦異。臣等所執者，程頤、朱熹之說也；萇等所執者，冷褒（筆者按：《漢書》做冷褒）、段猶之餘也。¹⁶

此段話提到的冷、段二人為西漢時人，在哀帝及位後，二人便奏請哀帝封親生父親定陶王為共皇，並取得皇帝支持；但時至平帝，此事卻被視為悖離義理、違反禮法而告終。¹⁷而程頤（1033-1107）則是針對宋英宗欲尊親生父親濮王為父表示不贊同，認為根據禮制，應稱濮王為「皇伯父」，改稱仁宗為父；但歐陽脩則深自不以為然，並引出了一場爭論，後世稱之為「濮議」。南宋時，朱熹也表示支持程頤之說，並認為漢哀帝立定陶王為共皇的決定，已然隳壞古禮。¹⁸

從楊慎此段奏疏中可知，反對嘉靖的官員，多以程朱理學的論點為支撐，並於議禮時援引程朱的論點，據為反對世宗變制的根據。然此時王陽明（1472-1529）所倡之心學正熾，對於程朱理學所強調的「存天理，去人欲」，使天理與人心化為對立的兩極表示反對。力倡「本心」即為萬理之源，進一步賦予「心」主體的能動性，表現出對人「心」的信任，並對壓制人心的理學教條表達不滿。如陽明曾謂：

先王制禮，皆因人情而為之節文，是以行之萬世而皆準。其或反之吾心而有所未安者，非其傳記之訛缺，則必古今風氣習俗之異宜者矣。此雖先王之未有，亦可以義起，三王之所以不相襲禮也。若圖拘泥從古，不得於心而冥行焉，是乃非禮之禮，行不著而習不察者矣。¹⁹

陽明認為，「禮」的制定是因應人情的需求而設立，所以要與時俱進，根據現有的需求修訂禮制，以配合人情之需。如果只圖沿襲而不思人心所向，此禮即不符人情。是故，禮要配合人心、人情之需求而修改調整。陽明的想法明顯挑戰程朱的理念，職是之故，心學發展初期，亦被信仰程朱理學的官員目為邪說偽學，甚

¹⁵雖然也有王學門人參與反對議禮的行列，但根據學者研究，陽明本身是支持世宗的。詳參胡吉勳：《「大禮議」與明廷人事變局》，頁 15-17。

¹⁶（清）張廷玉等：《明史》，卷一九二〈楊慎傳〉，頁 5082。

¹⁷在（漢）班固：《漢書》，卷八十六〈師丹列傳〉中有論：「今定陶共皇太后、共皇后以定陶共為號者，母從子，妻從夫之議也。」（臺北：鼎文書局，1979-1980年初版），頁 3505。意謂此是違反禮法之舉。

¹⁸詳見歐陽脩撰，李之亮箋注：《歐陽脩集編年箋注》，卷一二二至一二四〈濮議〉（成都：巴蜀書社，2007年初版。）以及（宋）黎靖德編：《朱子語類》，卷一二七〈問濮議〉（臺北：正中書局，1973年初版）。

¹⁹（明）黃宗羲：《明儒學案·卷十》，頁 195。

至被下令禁止講論²⁰，也在意料之中。故有研究者認為，在爭論大禮的背後，其實也顯示出正統朱學與新興心學的思想對峙，也就是「理」與「情」兩者價值取向的衝突。歷史學家孟森即謂：

後來所爭，乃純為追尊本生父母之故。君之所爭為孝思，臣之所執為禮教，各有一是非。²¹

王門後人支持「大禮議」，一部分原因是反對將程朱理學中僵化的禮教教條強硬施加於嘉靖，認同嘉靖深念父親之孝思乃屬人情之常；當然其中不乏政治上意圖投石問路的投機者如張璁、桂萼等人，但再仔細分析，在兩派的理論衝突中，仍可檢別出王學與朱學之間的思想激盪。²²

總而言之，「大禮議」可視為嘉靖朝時期影響最大的事件，在朝的官吏很少不受到此事影響，牽連極廣。原本只是單純的名分問題，卻因加入了皇帝的個人喜好與政治投機者的因素，使其發展走向了複雜與黑暗。歷史學家孟森在《明代史》中對「大禮議」一事做出評論：

嘉靖議禮。其始楊廷和輩，皆挾程子之成見，固亦覺其過拘。至謂奉迎興國太妃時，若稱皇叔母，則當以君臣禮見，子不可以臣母。則至稱以本生，則可以已矣。嗣是而熱中之徒，假此為進取之捷徑。……僥倖之門既開，但能設一說以導帝縱情以蔑禮，即富貴如操券，其變幻又何所不至矣。²³

其實嘉靖議禮的初衷，只是希望能夠追認親生父母，此孝思乃天生人情，不可苛責；且稱父為叔，在禮節上不合儒家的孝道思想。然楊廷和挾前朝老臣之權威、程朱之持論要嘉靖屈服，的確引起了其他官員的同情。然相較於宋英宗在濮議中，僅尊稱親生父親為「本生」則止，並未有稱皇稱帝之舉。²⁴嘉靖則不只滿足於將父親封為皇考，更進一步虛構了一個新的世系，將小宗變成大宗，取得了統治的正當性。可見嘉靖議禮的動機已不只是初期的正父親之名，更側顯出嘉靖本人的政治企圖，還造成許多正直廷臣的下朝、流放與死亡，亦為干進之臣打開了富貴的大門，進一步控制朝政、扶植勢力，使嘉靖朝進入另一段黨同伐異的年代，也對王道的政治生涯有著莫大的影響。

²⁰陽明學說在嘉靖朝時已成爲指斥之對象。如桂萼即奏請嘉靖：「免追奪伯爵以彰大信，禁邪說以正人心。帝乃下詔停世襲，卹典俱不行。」詳參（清）張廷玉等：《明史》，卷一九五〈王陽明列傳〉，頁 5168。

²¹孟森：《明代史》，頁 226。

²²如張立文：〈論「大禮議」與朱熹王陽明思想的衝突〉（《南昌大學學報（人社版）》第 2 期，1999 年）、張璉：〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉（《明清史集刊》第 3 期，1997 年）。但在大禮議時期，陽明之說被視爲僞學而遭禁，故陽明本身亦未對議禮之事多言。

²³孟森：《明代史》，頁 232-233。

²⁴詳參孟森：《明代史》，頁 232。

二、思想的激盪

儒、釋、道²⁵三教²⁶思想在中國發展已逾千年，也成為中國思想發展史中不可忽視的要素。然三教思想的發展，是經過相互排斥、轉化、吸收、鼎立乃至於融合的歷程。而三教思想交互影響，可略分為：魏晉開端，隋唐發展，至宋明而大盛三個發展階段，可稱之為「三教融合」或「三教合流」，熊鐵基認為：

所謂三教互補，是指儒、佛、道三家學說在重建人們的道德觀念、價值標準、行為準則等方面互為補充，共同構成為人們的精神支柱。²⁷

三家思想的關係歷來是中國思想研究者注目的主題，在歷史的長河中，三家思想的發展，以及三者如何相互互動、影響、融攝、借鑑和吸收，也能夠側顯出各個朝代中思想家學思歷程的組成。雖然在明代，思想上的顯學為繼承宋代的理學，釋、道兩家相較之下，似未有引人注目的發展，但三教發展始終是連綿不絕、與時並進的，並為「三教合流」的形成提供了資糧。

而王道本身也處在此種風潮之中，亦不免於受到此種融通思潮的影響。加上王道本身從學陽明、若水，深受儒家思想薰陶。縱觀《老子億》中可見王道多處引述儒家經典以比附，其間亦滲入少許佛教觀點以解《老子》。如此可知，王道認為三家思想之間的義理內蘊並非完全對反，而是有相互溝通的可能。故以下筆者欲探討明代的思想發展態勢，此應有助於了解王道身處之思想環境，也能讓吾人了解《老子億》裡所關涉之思想有所助益。

三家思想發展至宋代，已進入相互融合的時期。然三家思想的相互影響自唐代已開其端，如唐末杜光庭著《道德真經廣聖義》，是以唐玄宗的《道德真經注》和《道德真經疏》二書為底本而寫，內容裡對三家思想皆有運用與反映，也構成此書的特點。而官方為了因應三家思想之間相互衝突排斥的情形，於是從北周武帝開始，開「三教講論」制度，聚會三教人士講經討論，往來論辯。²⁸此制度至隋代開皇年間則轉變為「三教論辨會」。至唐代，三教論難乃蔚為風氣，也發展

²⁵歷史上在「儒、釋、道」三教（或稱三家）並稱時，「道」通常沒有嚴格意義上地區別道家或道教，通常是兼指道家思想與道教思想。兩者雖然同稱為「道」，但道家與道教兩者的思考側重明顯不同。如勞思光所云：「『道家』指中國先秦時代之老莊思想，所代表者為古中國南方文化傳統。『道教』則以方術為主，源出於先秦之『方士』。」勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，2004年三版），頁15。筆者於行文中，如需特指道家或道教，皆會寫出全稱，以資識別。

²⁶在三家思想中，「儒家」是否能稱為「教」，仍有爭議。本文稱「三教」，乃因循歷來學界說法，並取柳存仁在《道教史探源》中所提：「唐代以來所稱的三教，這個教指的是教化的意思，不一定要把儒家看作是宗教。」將三教之「教」作為「教化」解。參柳存仁：《道教史探源》（北京：北京大學出版社，2000年初版），頁137。

²⁷熊鐵基：《中國老學史》第五章〈唐代的老學〉，頁254。

²⁸參羅香林：〈唐代三教講論考〉，收於氏著：《唐代文化史》（臺北：商務印書館，1963年初版），頁159-176。

出具有三教特色的「重玄學」²⁹。

時至宋代，各家理論在時代的推展下已各自有所建樹，並發展出具有融合特色的思想，理學即為其中之顯例。熊鐵基認為：「宋代理學是三教合流發展的必然產物。」³⁰然當時理學家為維護儒家道統，對佛、道二家皆有批評；而佛、道二家則是因應時代環境創發了新的理論，在不同階層上各有其發展：在官方，儒家仍居於政治的正統，科舉之要角；但在帝王家的信仰取向上，則是多崇奉道教或佛教，並推廣相關的宗教活動。故政治力的介入，也造成佛道之間勢力的消長。雖然三家各有舞台，各道其所道，然在理論建立上，卻是三家之間相互援用，共同指向以本體論為中心的「心性之學」。楊軍曾論：

宋代三教合一推動了理學的形成，道教內丹心性論發展成熟，佛教內倡禪教合一外主三教融合，「心性」問題成為三教實現理論上高度融合的契合點。³¹

陳俊明也以為：

「心性一理」就是宋明「三教合一」的哲學根據，是「新儒家」、「新道教」和「新禪學」各自追求道德本體的共同準則。³²

由上可知，宋代開端，明代成熟的三教合一思潮，皆是從本體的追尋與建立開始，彼此的思想由此相互呼應，職是之故，心性問題就是其共同的出發點與歸結處。顯然，三家思想至此都已進入對本體的討論，也影響了時代風氣與學術思想。

理學自宋代開展，主要即是圍繞著「理／氣」、「心／性」等為主的範疇展開一系列的研究，將儒家思想的重心從倫理道德的實踐功夫，提升到探究萬物發生的本體問題之上。這些思想轉向可歸因於對治佛教思想的精密深化與影響力的擴張，進而刺激了士大夫亦開始思考、反省儒家思想中的形上問題。然理學家所討論內容為四書五經，但細察其理論的建立，在宇宙論、本體論和修養論上，皆能探察出佛道思想的印痕。這可歸因為理學家不外於時代風氣，對三家思想皆有所探究，如理學家程顥自述其論學歷程謂：

自十五六時，聞汝南周茂叔問道，遂厭科舉之業，慨然有求道之志。未知

²⁹如何建明在《道家思想的歷史轉折》中提出「道家重玄學」之定義為：「自覺吸收佛學的雙遣雙非思維方法，推展道家的哲學思辯。」（湖北：華中師範大學出版社，1997年），頁28。「重玄學」乃是魏晉玄學之推展，故亦可視為三教思想交會的一種發展。

³⁰熊鐵基：《中國老學史》第五章〈唐代的老學〉，頁256。

³¹楊軍：《宋元三教融合與道教發展研究》（成都：巴蜀書社，2009年初版），頁85。

³²陳俊民：〈論宋明「三教合一」思潮中的心性旨趣〉，收於：氏著：《三教融合與中西會通》（西安：陝西師範大學出版社，2002年初版），頁544。

其要，汎濫於諸家，出入釋、老者幾十年，返求諸六經而後得之。³³

就如同程灝猶博反約的學思經歷，回歸儒家之後，其思想也不能免於被佛道所影響。而其他理學大家如張載、朱熹、陸九淵（1139-1193）及王陽明等，也曾結交僧人與道士，談論禪理和有無，在佛老的思想中反覆沉潛，最後才回歸儒家，建立起一己之學理。縱然如此，理學家在立論上，仍多主張排斥佛老，認為佛老理論雖精，但仍嫌不夠圓滿。如朱熹以「性即理」為標準，主張與佛禪老莊劃清界線，認為它們都是「心空而無理」³⁴；而常被譏近於禪的王陽明，也以「良知」為標準以劃分佛老：

仙家說虛，從養生上來；佛氏說無，從出離生死苦海上來，卻於本體上加卻這些子意思在，便不是他虛無的本色了，便於本體有障礙。……聖人只是順其良知之發用，天地萬物俱在我良知發用流行中，何嘗又有一物超于良知之外，能作得障礙？³⁵

陽明認為，佛老雖也講本體，但動機都是有所求、有利益關係在其中。陽明也謂：「義利二字，是學問大關鍵，亦即儒釋分途處。」³⁶認為這些出離苦海、飛升成仙的私利念頭，反而障礙其本體，縱然說虛說無，亦都是假；而儒家則是以良知作為本體，良知生發，則滿心皆是天理，以公義為出發點，而毫無個人欲望障蔽，如此才使良知在太虛中發用流行，能夠契入聖域，毫無障礙。

細觀以上可知，理學之開端大多以排斥佛老為目標，但吾人也可從這些反面議題中發現，理學家對佛老思想是有一定程度的了解，並不是出自非理性的排斥與扭曲；反之，是對佛老有深刻了解後的批評與辨析。吾人也可從這些思維向度中體會出，理學家關於形上本體的思惟建立，實從對佛老的理解和批評而得到進一步的深化，此是無可置疑的。

而在道教思想發展上，亦不能出此三教相融之氛圍。在宋代，道家思想的研究特色在於著述大量增加，以及研究者身分和觀點的多元化。³⁷加上理學大興流行，佛道兩家本體思想成熟的推波助瀾下，在研究的深度上也有所斬獲，沖創出「三教合流」的思想風貌。而明代則承其餘緒，加上心學作為理學的補充與發展，三家思想相互融通的現象更加明顯，對照清代研究者揚棄形上研究，轉以考據訓詁作為主力的風氣，明季可稱為傳統道家思想研究的殿軍時期。

³³（宋）程顥、程頤：《二程集》，卷十一〈明道先生行狀〉（臺北：漢京文化，1983年初版），頁638。

³⁴（宋）黎靖德編：《朱子語類》，頁4831。

³⁵陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（上海：華東師範大學出版社，2009年初版），頁195-196。

³⁶（明）黃宗羲：《明儒學案》，卷十，頁188。

³⁷可參見熊鐵基：《中國老學史》第六章〈宋元時期的老學〉「宋金元時期《老子》研究概況簡表」，頁318-323。

正一道在明代取得了較大的影響力，被帝王家所看重，其發展在嘉靖年間達到高峰。而正一教在第四十三代天師張宇初（1359-1410）的領導下，以揉合儒道兩家思想為主幹，並在三教融合的視野之下，開拓了明代道教教義。史載其人為學是：

貫綜三氏，融為一途。旁及諸子百家之籍，彌不窮搜，發為載道紀事之文，各極精妙。³⁸

可見，張宇初的學養受儒家影響較深，是儒學化很高的道教教派。³⁹他將三教思想融合作為最重要的目標，認為：

若儒之性理，釋之禪宗，更能融通一貫，尤為上士。⁴⁰

此處亦表達出三教融通之觀點，認為能了悟三教「一貫」之理，便是智者。當時正值理學漫衍之期，張宇初運用了道家和釋氏之學以詮釋「性理之學」，認為此三者的目的皆是要能了悟性命之真：

坐圜守靜，為入道之本。蓋太上立教，度人正為超脫幻化，了悟生死，若非究竟本來了達性命，則何所謂學道之士也？……近士以禪為性宗，道為命宗，全真為性命雙修，正一則惟習科教。孰知學道之本，非性命二事而何？雖科教之設，亦惟性命之學。⁴¹

張氏認為志於學道者，必須要了解修道之究竟在於了悟性命、解脫生死。並舉出禪宗修性，道教修命，全真教標舉性命雙修，都涵攝此精神方向；但正一教卻被目為只重科儀形式。張宇初針對此點反撥，認為正一之科儀不只徒具形式，其本旨亦在於性命雙修，與他教並無不同，皆是為性命之學而設教。此處展示出他融通三教的意圖，並使正一道不再侷限於符籙蘸醮、煉丹成仙等外在科儀，而是著重於闡發其精神層面，回歸全真道所倡的性命雙修之道，重新建構了道教的理論體系。

由上可知，明代思想界雖呈現出三家融通之榮景，然其官方思想則仍是承襲宋代，以程朱理學為大宗。明太祖並於府、州、縣接立學校，為天下遍設學校之始。⁴²並延續科舉制度，確立以四書五經命題取士的走向，並規定士子對這些經

³⁸（明）張正常：《漢天師世家》，卷三（收於：《正統道藏》），頁 27。

³⁹關於正一道儒學化之原因，請參楊軍：《宋元三教融合與道教發展研究》，頁 217-200。

⁴⁰（明）張宇初：《道門十規》（收於：《正統道藏》），頁 17。

⁴¹（明）張宇初：《道門十規》，頁 8。

⁴²孟森謂：「學校之制。至明而始普及，且為經制之普及。古時祇有國學、縣郡學。守令得人則興，去官輒罷。或因尊師而設書院，皆人存政舉之事。洪武元年 7 月，帶刀舍人周宗上疏，請天下府、州、縣開設學校，上嘉納之，是為天下遍設學校之始。」《明代史》，頁 49。

典的詮釋必須以程頤、朱熹等人的注疏為定本，《明史·選舉志》云：

科目者，延唐、宋之舊，而稍變其試士之法，專取四子書及易、詩、書、春秋、禮記五經命題試士。……四書主朱子集註，程主易傳、朱子本義，書主蔡氏傳及古註疏，詩主朱子集傳，春秋主左氏、公羊、穀梁三傳及胡安國、張洽傳，禮記主古註疏。⁴³

此舉使明代官方思想定於一尊，讀書人欲求官，就必須鑽研程朱之學。加上明成祖於永樂年間所纂修頒布的《四書大全》及《五經大全》，以及《性理大學》三部朱學色彩濃厚的著作，⁴⁴明初儒學幾為程朱理學所擅場。自宣宗朝起，又開講學之風，如著名的學者曹端（月川）（1376-1434）、薛瑄（敬軒）（1389-1464）、吳與弼（康齋）（1391-1469）等人，以宣講程朱之學為主，開一時學風，正人君子、標榜氣節者多，觀嘉靖議禮時期，許多朝臣不計生死，前仆後繼地直言強諫，可見一般。

但至明中葉後，以陳獻章（白沙）（1428-1500）為首，開始了一連串心學的轉向，至陽明而大盛。黃宗羲謂：

有明之學，自白沙始入精微。其喫緊工夫，全在涵養。喜怒未發而非空，萬感交集而不動，至陽明而後大。⁴⁵

黃宗羲點出陽明的持論與理學之分歧點在於「涵養工夫」，然二者的分歧就是從「格物」的工夫論開始。陽明起初也是沿著朱熹「今日格一物，明日格一物」的方法，因「格物是物物上窮其至理，致知是吾心無所不知。」⁴⁶試圖從格事事物物的理中以求得這終極的天理，但卻遇到了「吾心」與「物理」二分的瓶頸而大病一場，因為朱熹的工夫乃在於求外在的一切知識，與道德上的「正心」、「誠意」無法相接。

職是之故，陽明反對將人心與天理割裂二分，也反對人有道心及人心之分，其哲學思想的出發點都指向心之「良知」。認為天理不假外求，只需向內求諸本心，清除個人欲望，就能生發出良知來，因「此心無私欲之弊，即是天理，不需外面添一分。」⁴⁷只要本心能不被私欲所障蔽，天理即能彰顯。又說：

心之本即性也，性即理也。故有孝親之心，即有孝之理；無孝親之心，及

⁴³（清）張廷玉等：《明史》，卷七十〈選舉志二〉，頁1693-1694。

⁴⁴（清）張廷玉等：《明史》，卷九十八〈藝文志〉載：「永樂中，既命胡廣等纂修經書大全，又以周、程、張、朱諸儒性理之書，類聚成編。」，頁2425。

⁴⁵（清）黃宗羲：《明儒學案》卷五〈白沙學案上〉，頁78。

⁴⁶（宋）黎靖德編：《朱子語類》卷十五，頁525。

⁴⁷陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁17。

無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理；無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心邪！」⁴⁸

陽明認為心即性，性即理，將本心與天理打成一闕。將心轉化為最高的主宰，是能夠擁有自覺能力，並能煥發出道德價值規範來的。而在工夫論上，陽明提出了「致良知」，他謂：

天理在人心，亙古亙今，無有終始。天理即是良知；千思萬慮，只是要致良知。⁴⁹

陽明不若朱熹，認為天理存在於天地萬物之間，而是認為天理之內涵乃是一切道德行為，如忠君、孝親之類。良知就是人心充滿天理的顯用，也是人心本有的能力。而人要如何進一步擴充、實踐此能力，就是「致」的工夫，也就是「成德」的實踐歷程。故在這一步，陽明跳出朱熹的體系，建立一己的本體論和工夫論。于化民認為：

王守仁學說的最大特色便是『合』，通過合把對立範疇同一在一起，如心理合一、知行合一、道心人心合一等等。『合』的最終歸宿便是良知。⁵⁰

陽明認識到朱熹對「心」的地位和「格物」工夫論的矛盾之處，並重新定位且抬高了「人心」的價值，將天理付予人的本心與良知。明代的思想界因陽明而有了新的活力，也使明代成為理學的另一個重要的時代。

從以上論述可知，明代思想發展是以心性問題為核心，各家皆表現出互相補充，參考融攝的景況。雖然彼此之間仍舊各有不同的側重與訴求，但在探究本體的終極關懷上，其旨趣皆展現出高度一致性。故士人其學多能通達三教，遞相出入。故王道在註解《道德經》的內容中多處援引儒釋思想以詮釋之方法，亦可視為在時代思潮影響之下的結果。

⁴⁸陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 98。

⁴⁹陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 201。

⁵⁰于化民：《明中晚期理學兩大派的對峙與合流》（臺北：交津出版社，1993年初版），頁 37。

第二節 生平傳略

一、家世與生平

王道出生於山東東昌府高堂州武城縣。王道先祖在元末時，為避亂而避居於山東登州府萊陽縣，至洪武中葉始徙居武城。王道之嫡祖母張氏因至四十多歲皆未能有子嗣，希望王道祖父能納妾。王道祖父認為不妥，但元配張氏仍堅持自行出資，媒聘孫氏為妾。孫氏生下了王道父親王琮及弟弟王瑄。王琮自小聰穎，八九歲時有一陳姓術士見王琮氣質不凡，便自願留在王家教導王琮讀書。一年裡，王琮便能頌讀《孝經》、《大學》、《中庸》、《論語》，且能通曉大意。術士辭去之後，嫡母張氏見王琮便惶然不知所從，便要孫氏留在家中陪伴丈夫，自己則隨王琮入城擇師，使其學業得以繼續精進。進城之後，王琮進一步治《易經》、《詩經》及《書經》，且皆有所得。⁵¹

王琮十六歲時娶李氏，為同邑巡檢公穩之女，性溫厚貞良，事親盡禮。李氏嫁入王家時年方十九，生下王道及弟弟王選，但不幸於六年後去世，得年二十四，贈安人，加贈宜人。⁵²王琮之後繼娶劉氏及于氏，于氏生有五子一女。⁵³王琮雖酷愛讀書，亦曾補邑弟子員，但其性格恬淺自適，加上履不得志，此後便無意於仕途，足跡不及官府。迨王道考取功名，王琮便慨歎謂：「吾命與名僧，幸有吾子承吾志，足矣！」⁵⁴認為自己淡泊名利，而愛子能夠繼承父志，已然滿足。之後王琮便以儒服隱居於鄉間，躬課耕稼，不因其子得志而有驕傲之色。王道亦稱其父：「蒼顏白髮，優游畎畝者三十年。」⁵⁵可見王琮之志向非遊於魏闕，而是偏向道家式的逍遙自在。而王道官益大時，亦有鄉人來求於王琮，希望能藉其關係介入周旋，王琮皆一一婉拒，可見王琮以義自持，並也以此要求王道操守清白，不可攀附權勢。而王琮性情仁厚，孝友家庭的個性，實多受到嫡母張氏的教育所影響。因王琮自小與生母孫氏分隔兩地，加上張氏對王琮有教養之恩，故王琮事張氏甚恭，卻引來生母的不滿，王琮也因此不得孫氏的喜愛，較偏向疼惜弟弟王瑄，還要將大多田產給王瑄，王琮亦不以為意。曾有人要王琮疏離張氏以向生母表明心跡，但王琮認為：

悅親有道，母一也，而戚疎之，吾不忍也。且吾祖宗血食不絕如綫，吾嫡母寔續之。吾非嫡母無以有今日，嫡母無出，非吾何以終餘年？正始不幸

⁵¹參見（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉（明萬曆己酉朱延禧南京刊本），頁 23-24。

⁵²（明）王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉，頁 18。

⁵³王道五位弟弟分別名為：王遇、王適、王邁、王适、王過；女不知其名。參見（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉，頁 29。

⁵⁴（明）王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉，頁 18。

⁵⁵（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉，頁 24。

因此獲罪於母氏，吾何敢易吾心？吾求無負吾祖宗焉耳！⁵⁶

同為侍奉母親，不應分親疏，加上張氏的明理與寬大，對王家的恩情甚重；且張氏膝下無子，如非王琮之孝養，張氏亦無法安度晚年。由於王琮恬淡無爭、敦厚仁孝的個性，對照王道在官場上不偏不倚、不攀附干進的準則，亦可由此略窺一些影響。

王道五歲時母親即逝世，亦由嫡祖母張氏含辛茹苦撫養成人。⁵⁷學業則由父親啓蒙，王琮教導甚嚴，王道亦自認父親之庭訓對自己的學業啓蒙及為人處事都紮下了深厚根基。然王道身為長子，後有六位後母所生的弟弟，王琮對王道的嚴厲，也曾讓旁人懷疑王琮如周代尹吉甫，受後母影響而刻意虐待王道。⁵⁸王琮聞此謠言也曾泣訴：

顧此兒資性稍慧，而挑闖稱之約之，而今庶幾成立，否則用其聰明以為不肖，亦將無所不至矣。⁵⁹

王琮自認嚴厲是因為王道天生聰穎，必須妥善引導，使其成為可造之材。因此。才不顧念外在眼光，對王道嚴加管教。亦曾有人題字於廳堂中曰：「教子當以王公為法。」⁶⁰由此可理解，王道不僅自小聰敏，且也受到嫡祖母及父親的關照和教養甚多，而王琮更對王道進德修業之功期望愷切。

王道於弘治十七年鄉試中舉，後入太學，時年二十。此時王道客居異鄉，因思鄉情切，心勞火旺，邪熱上炎，乃至病重。經醫者診斷，認為祛病之方即是延請王琮前來探視。後王琮趕至，王道之病即退。王道於父親行狀中特記下此事，可見王道年少失恃，賴父親及嫡祖母撫養成人，父親督促其學雖嚴厲，但王道孺慕之情，不能自已，其真性情之流露如此。正德六年，王道舉進士，又選庶吉士。但隔年山東盜起，王琮因父親去世，適逢丁憂，無法離鄉。王道為奉嫡祖母南下避居，便上疏乞教職，得應天府教授一職。王道舉業之途由此開始。正德九年，王道陞為南京禮部主事，為正六品官員。⁶¹正德十年，任吏部驗封主事。正德十一年祖母去世，正德十二年父親去世。之後王道一直任職於吏部，至嘉靖五年為

⁵⁶（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉，頁 25。

⁵⁷（明）王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉：「（母喪後）弘治辛亥八月辛未也，時遺孩道甫五齡。選才啐耳，後皆祖母張鞠而成之。」，頁 19。文中關於王道相關時年及事蹟，請參閱文末附錄〈文定王順渠先生道年譜〉。

⁵⁸（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉：「外人不知，未免有尹吉甫之疑。」，頁 25。尹吉甫，生卒年不詳，為周代名臣。其子伯奇事親至孝，但被後母所誣陷，投江自盡。（漢）揚雄：《琴清音》中即有記載：「尹吉甫子伯奇至孝，後母譖之，自投江中，衣苔帶藻，忽夢見水仙，賜其美樂，唯念養親，揚聲悲歌。」

⁵⁹（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉，頁 25-26。

⁶⁰（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈光君槐庭先生行狀〉，頁 26。

⁶¹明代官員品階詳參（明）鄭曉：《吾學編·皇明百官表》（北京：書目文獻出版社，1988年初版），頁 632-637。

吏部考功，嘉靖八年任吏部文選員外郎，爲正五品官員。嘉靖九年爲吏部文選稽勳郎中，嘉靖十年爲吏部文選詮用。

嘉靖十一年時，大學士方獻夫以王道「學行純正，識度弘遠，可備宮僚勸講之職。」⁶²奏請陞爲左春坊左諭德。左春坊左諭德爲明代詹事府職位之一，詹事府掌東宮之事，以服侍、輔導太子爲主。然王道拒不受官，連上三疏以辭，其文曰：

朝廷以名器爲重，不輕假人以不次之官，而人臣惟義分是安，當致謹於非分之獲。⁶³

王道認爲自己的仕宦經歷與資歷績效，皆不足以擔任諭德之職。希望皇帝能夠找尋符合條件的官員，不可隨意授官給不適任之人。他並自陳自己進入官場逾二十年，年邁體衰，身負痼疾，無法上任；兼而文學才行皆不足以侍東宮，恭請皇帝收回成命，能夠讓自己放回原籍好好養病。嘉靖十二年五月，王道被任命爲南京國子監祭酒，王道再度上疏，以病力辭，自述曰：

但思祭酒與諭德，官階相聯，職任亦埒。諭德有論思之責，而祭酒司風教之原，皆當妙簡儒碩。庶幾不負任，使臣才力凡庸，自知甚審，既不堪諭德之選，又豈能勝祭酒之任？⁶⁴

王道認爲祭酒之職與東宮諭德的責任同樣重大，諭德爲太子講課，而祭酒則掌管天下菁英學子，皆須勞心耗力。但王道自認心力已不堪負荷，雖然居家養病一載，然尚未痊可，不敢長久任職此位。疏中雖然謙虛以言，但王道仍於此年十月到任管事，落實一連串釐正規條、宣佈教化的工作，並與學生一同講課問學。但至隔年，王道感到心力已衰，上疏表明自己病體未癒，加上事務繁忙，舊疾新病接踵而至，雖到處延醫問藥，已知病灶爲元氣久虛，如不解官休養，則難保安全。⁶⁵故王道亟言自身已心有餘力不足，繼續留任只是尸位素餐。上疏之後，王道獲准回籍養病。

而從嘉靖十三年至嘉靖二十五年共一十三載，爲王道家居讀書之時。嚴嵩謂：

自是一意家居，屏迹城府，讀書講學，種樹灌園以自適，蓋不通仕籍者十

⁶²（明）嚴嵩〈吏部右侍郎王公道道碑〉，收於（明）焦竑：《國朝獻徵錄》，卷二十六（臺北：明文出版社，1991年初版），頁258。

⁶³（明）王道：《王文定公遺書》，卷十〈辭諭德第三疏〉，頁7。

⁶⁴（明）王道：《王文定公遺書》，卷十〈辭祭酒第一疏〉，頁8。

⁶⁵（明）王道：《王文定公遺書》，卷十〈辭祭酒第二疏〉，頁9-10。

有三年。⁶⁶

在這十三年間，王道除去了仕宦的壓力，官場之紛擾，王道的生活方式和其父王琮相同，隱居鄉里之間，耕讀自牧。此時可能就是《老子億》成型的重要時期，推論原因有二：《老子億》中並未載明成書時間，但其書《大學億》則載明著成於嘉靖十七年，⁶⁷可知在十三年中，王道是筆耕不輟的；其二，王道於《老子億》序中表明：「予自中歲，頗好讀《老子》書。遇會心處，輒詮數語于其簡端，積久成秩。」⁶⁸，而安如山於《老子億》末尾跋中透露，此書為自己擔任山東官職時，由王道當面囑託付梓。⁶⁹安如山為嘉靖八年進士，故此書之成當在嘉靖八年之後，且當是王道在山東之時。而根據末後所附之王道年譜，王道除嘉靖十一年九月至嘉靖十二年五月之間曾暫放回籍養病之外，皆在外地任官，故最有可能在山東著作的階段應為嘉靖十三年以後。而學者李慶亦從其他史料推論，認為《老子億》之著成當在於王道辭官在家休養時。⁷⁰此時的王道經歷過了官場紛擾、議禮兩派的相互傾軋，他並無意於仕途上的飛黃騰達，三番兩次提出辭職。可見王道在心境與歷練上，別有一番思考與開創。

但至嘉靖二十五年九月，王道再度被起用，任南京太常寺卿，為正三品官員。同年十一月，王道到任後，又旋改為南京戶部右侍郎。未幾，又改為禮部右侍郎，掌管國子監。嘉靖二十六年，又改為吏部右侍郎。但僅月餘便大病，後卒於任，享年六十一。隆慶初年，贈禮部尚書，諡號文定。

二、議禮與黨爭

在王道為官的生涯中，正好遇上了嘉靖朝的第一件大事——「大禮議」。如上節筆者所論，「大禮議」所牽涉者，並非只是認興獻王或明武宗為父或相關祭祀儀節的爭論，在這些背後更能勾索出王學（心學）與朱學（理學）的學術論爭、以及擁護皇上以得重用和堅持古禮以維護國紀的兩黨之爭。王道身處權力風暴的中心，他的立場為何？是力挺其師湛若水堅持反對議禮？或是傾向認同嘉靖？王道是否明確表示出立場？吾人可先從王道之升遷年代及王道的提攜者、交往者的相關文獻分析之。

明代凌迪知在《萬姓統譜》中評論王道：

⁶⁶（明）嚴嵩：〈吏部右侍郎王公道道碑〉，頁 258。

⁶⁷（明）王道：《大學億·序》（收於《王文定公遺書》二十卷，明萬曆己酉朱延禧南京刊本），頁 2。

⁶⁸（明）王道：《老子億·序》，頁 1。在《王文定公遺書》，卷六〈答魏莊渠〉中亦有相似之語，頁 11。

⁶⁹（明）安如山：《老子億·跋》，頁 287。

⁷⁰詳參李慶：〈論王道及其《老子億》：明代的《老子》研究之二〉，頁 255-256。

道文學行誼，表著一時，難進易退，晚得向用，隨亦病卒，惜夫。⁷¹

這段話表示出，王道在當代風評甚佳，但從上節生平可知，其人並不熱中仕途，但獲升遷時可謂迅速，且中央曾多次拔擢他，然王道亦不戀棧，屢屢上疏力辭。後來王道在家賦閒十三載，晚年再獲起用，於一年內升至吏部右侍郎，但凌迪知卻謂其生涯是「難進易退」，是否能完全反映王道仕途升沉的實況？而王道「易退」之因，是否是未能攀炎附勢，而必須一再辭官以避？或是無法認同當朝之風氣而以此明志？因在嘉靖初期，能否獲得升遷，多以支持議禮為否作標準，而王道升遷迅速，卻又屢屢辭去，究竟立場為何？以下則就王道在議禮及黨爭中所牽涉之人物，以期能釐清王道所持之態度。

據筆者察考，在仕途上提拔過王道之人，分別為方獻夫及徐階。⁷²兩人皆為王學門人，而王道自己也曾從學陽明，為王學門人之一，由此可見王道當時與王學門人來往較為密切。方獻夫曾於嘉靖十一年推薦王道任左春坊左諭德，此官雖為五品，但於詹事府內任職，主掌輔導太子之事，可謂為晉身未來權力核心之階梯，⁷³可見方獻夫對王道之推舉與看重。

方獻夫在當時與張璁、桂萼同為議禮之急先鋒，但他與張璁、桂萼不同。方獻夫曾與陽明論學，最後請為弟子，為王學門人之一。方獻夫在《明史·方獻夫列傳》中，可見方獻夫最初上嘉靖皇帝論禮之疏。疏中認為：

先王制禮，本緣人情。君子論事，當究名實。竊見近日禮官所議，有未合乎人情，未當乎名實者，一則守禮經之言，一則循宋儒之說也。臣獨以為不然。……今興獻帝只生陛下一人，別無支庶，乃使絕其後而後孝宗，豈人情哉？且為人後者，父當立之為子，子當事之為父，故卒而服其服。今孝宗嘗有武宗矣，未嘗以陛下為子，陛下於孝宗未嘗服三年之服，是實未嘗後孝宗也，而強稱為考，豈名實哉！⁷⁴

方獻夫當初參與議禮，肇因於對宋儒矯人情以合禮教的觀念不以為然。方獻夫認為當朝大臣多囿於古禮與宋儒舊說，徒務虛名而不顧現實：剝奪興獻王唯一的子嗣，使興獻王從此無後；而嘉靖與孝宗未有實質的父子關係，卻必須改稱其為父親，大大扭曲了自然人情與父子天性。這種以古禮為據，強迫嘉靖別認孝宗為父，不僅不近人情，也是名不符實的。

至嘉靖六年，皇帝下詔命張璁、桂萼修訂《明倫大典》，方獻夫又與霍韜一

⁷¹（明）凌迪知：《萬姓統譜》，卷四十五（臺北：正光出版社，1971年初版），頁51。

⁷²參（清）張廷玉等：《明史》，卷一九六〈方獻夫列傳〉及《明史》，卷二一三〈徐階列傳〉。

⁷³參（清）張廷玉等：《明史》，卷七十三〈職官二〉：「詹事掌統府、坊、局之政事，以輔導太子……春坊大學士掌太子上奏請、下啓箋及講讀之事，皆審慎而監省之。」-頁1783-1784。

⁷⁴（清）張廷玉等：《明史》，卷一九六〈方獻夫列傳〉，頁5187。

同上疏，認為朝中禮官處處舉程頤、朱熹之論為自己辯護，但理論實源自王莽：「宋儒祖述王莽之說以惑萬世。」⁷⁵處處可見方獻夫對宋儒持論之不滿，這與方獻夫為王學門人的身分不無關係。然方獻夫支持嘉靖的舉動，也讓他被劃歸為張璁、桂萼的同黨，而隨著張、桂二人的升遷，方獻夫的官職也步步高升，先為禮部尚書，後為吏部尚書，又成為大學士入閣輔政，但他卻會處處維護被張璁、桂萼所陷害的大臣，對兩人的說法也不盡附會。故徐學謨論方獻夫為：「……至方獻夫則雅志調停，稍見博大。」⁷⁶可知方獻夫之立場是較為溫和寬容的，對於兩造衝突則是多採取調停之姿態，不似張璁、桂萼兩人的強硬作風。然史書曰其：「終不自安，謝病歸。」⁷⁷可能是見到張璁等人以議禮挑起朝中許多干戈，並迫害許多大臣，感到不安與愧疚，進而辭官隱退。可見方獻夫之立場與觀點並非與干祿仕進的張璁、桂萼相同。方獻夫只是單純對朝中禮官固守宋儒觀點，強行剝奪嘉靖帝認父的論調感到不以為然，並對此種違反天性之事發出不平之鳴而已。故《明史》對方獻夫的評論為：「獻夫緣議禮驟貴。與璁、萼共事，持論頗平恕，故人不甚惡之。」⁷⁸在張璁此派的官員中，方獻夫的傾向是較為平和的。

方獻夫在嘉靖十一年推舉王道為左春坊左諭德，可見方獻夫是認同王道的，但王道並未在嘉靖初年議禮最熱烈時獲得升遷；但當時任職於吏部的王道亦未列於反對者於左順門哭諫之名單上，也未於聯合上疏中表達支持嘉靖的立場。故吾人可於側面了解，王道雖身在中央，但對於震撼政壇的「大禮議」，基本上是採取不表態的游離態度。而從王道與方獻夫的關係來看，王道的不表態，或許是顧及方獻夫之立場，但又不欲被視為與張璁同黨的結果。

回到王道本身的立場與政治實踐上，雖然他並未明確表示靠攏哪一方，但從王道評論宋代「濮議」之語可看出一些端倪：

負宸端冕，以有此身也。知負宸端冕之為恩，而遽忘生身之恩，溫公是為不知孝矣！可惜可惜。⁷⁹

宋英宗朝的「濮議」一事，歷來常被歷史學家與明嘉靖「大禮議」併而論之。溫公即為司馬光。宋英宗欲追認生父濮王，卻也遭到司馬光等人的阻攔，認為應認濮王為皇伯，宋仁宗為皇考。而王道認為司馬光此種舉動是「不知孝」的表徵，只感恩讓自己能身為皇帝的宋仁宗，而忘卻有生身之恩的濮王，這種理論是有待商榷的。而王道在評論「廟祀」之篇章中亦有議論：

後世創業之君，起自布衣，與三代建邦啟土，積功累仁，由祖宗以傳及子

⁷⁵（清）張廷玉等：《明史》，卷一九六〈方獻夫列傳〉，頁 5188。

⁷⁶（明）徐學謨：《世廟識餘錄》卷六（臺北：國風出版社，1965 年初版），頁 12 上。

⁷⁷（清）張廷玉等：《明史》，卷一九六〈方獻夫列傳〉，頁 5188。

⁷⁸（清）張廷玉等：《明史》，卷一九六〈方獻夫列傳〉，頁 5191。

⁷⁹（明）王道：《王文定公遺書》，卷二〈濮議〉，頁 16。

孫者，事體不同。而儒者議禮，往往強比而擬之。此所以不厭天下之人心，而卒至紛紜之論也。⁸⁰

王道認為後世王者是起自「布衣」，與古時三代的體制不同，應有所別。但今日之儒者往往以三代之制比擬當下之景況，處處要以古制為準，從而引起了許多爭論。而此處王道所提之「布衣」，未免讓人聯想起明太祖朱元璋；畢竟宋太祖趙匡胤是起自將領，而朱元璋則是起於濠州的平民布衣。由上兩段議論，可窺知王道的立場應是偏向嘉靖的，而對於持古代禮制而要人忘卻生身父母之恩的論點，王道並不認同。但王道並未明顯地表現出來，這是王道的立場，不極端，亦不強出風頭。而再從《老子億》所呈現的思想來推測，其曰：

歆羨過情，畔援日起，始則比周以立名，終則朋黨以蔽主。卒之賢否倒置，國事日非，而亂亡之禍隨之矣！通達古今，飽諳世故而後知老子之言為有味也，嗚呼鮮矣！⁸¹

王道從《老子》中領略其智慧，認為國家就是在這些爭奪名利、結黨鬥爭之中敗亡。或許吾人能夠由此看出，王道在政壇動盪的時刻，他選擇保持沉默，不加入任何一派的陣營中之原因，便是了解這兩方的拉扯，都只是爭一個「名」而已，不管臣下還是主上，皆以一種意識形態來劃分黑白，而此種惡性競爭只會造成分裂與混亂，國家必無安寧之日。而〈神道碑〉中稱王道之為人是：「凡其言議，不隨時苟同，故能表見輩流，大自樹立，不為利害所動。進退從容。」⁸²或許就是因為王道對《老子》思想的推重與身體力行，使他從不主張挑起爭端、黨同伐異，趨利避害或取巧投機。雖立身於政壇的狂風暴雨中，仍能從容應對，不隨波逐流，卓然立於廟堂與草莽間，且能安頓其身，不受斷喪，構建為王道特有之生命況味。

⁸⁰（明）王道：《王文定公遺書》，卷二〈廟祀〉，頁 21。

⁸¹（明）王道：《老子億》，頁 15。

⁸²嚴嵩：〈吏部右侍郎王公道道碑〉，頁 259。

第三節 學術取向與著作引介

一、學術取向

嚴嵩於〈吏部右侍郎王公道道碑〉中提及王道的學術歷程：

公貌厚而氣溫，學篤而志遠，始也馳騁詞翰，既而嘆曰：「此無益也！」乃遂研精於義理之學，取宋儒程朱書讀之，既又取論語一部，反覆潛玩，有悅于心曰：「聖門平實簡易之學，固如是也！」公雖潛心理學，而見世之立門戶相標榜者，則深恥之。⁸³

可知，王道本醉心於詞章文學，之後轉而沉潛於程朱之學，後回返於論孟之道。認為聖人之道，應於平常之處得之。而在門戶之別上，王道不主張標榜門派、分判儒道、貴今賤古，⁸⁴展現出圓融的學術思維。此節即以王道學術性格的探討為主，從其師承關係的變化，以及兼學王湛的思想出發，以期勾勒出王道的學思歷程。

黃宗羲於《明儒學案》中明白揭示了王道的師承變化，以下則分別述之：

先生初學於陽明，陽明以心學語之，故先生從事心體，遠有端緒。其後因眾說之淆亂，遂疑而不信。所疑者大端有二，謂致知之說，局於方寸；學問思辨之功，一切棄卻。……謂良知是情之動，於本然之體，已落第二義。⁸⁵

王道先為王學門人，問學於陽明，其學說理論以心學為主，認為：

若論道之本體，則天大無外，心大亦無外，天地之用，皆我之用，渾然一理，何所分別。吾心體會盡天下之理，亦只是全復無心之所固有而已。⁸⁶

道之本體與心體相貫通，並無分別，同為一理。故天下之理皆吾心之理，能夠識得天理，亦只是恢復本心所具備者。此論可謂具有濃厚的陽明學色彩。但之後王道對陽明的「良知」說產生疑惑，認為陽明過於強調本心自具足天理，會使學者疏於論學之工夫，產生游談無根之惡果，良知亦不是天理之第一義。後王道改從學於湛若水，從他以氣論天理之體可知，王道在其本體觀中是帶有鮮明的甘泉學

⁸³嚴嵩：〈吏部右侍郎王公道道碑〉，頁 259。

⁸⁴《名山藏·臣林記》中提及王道之論曰：「又言漢以前，雖無明道學者，若張文成、曹相國、黃叔度、管幼安，皆真道學之流。雖釋老二氏，亦各有見，不可厚非。」頁 90。

⁸⁵（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷四十二〈甘泉學案六·文定王順渠先生道〉，頁 1038-1039。

⁸⁶（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈答朱守中侍御〉，頁 3。

印跡的。以下將詳論之。

總之，王道兼學二者，學思歷程較為複雜，且王道亦認為己說並不專附於何人，皆為：「蓋余平日無所因襲，獨見之言也。」⁸⁷因此之後王道雖游於甘泉門下，但也常對其師提出疑問。且王道著《老子億》並流行於世，書中大談孔老之說相通暗合之論，更間接使甘泉在九十餘之高齡著〈非老子略〉以駁之。故《明儒學案》中認為：「先生又從學甘泉，其學亦非師門之旨，今姑附於甘泉之下。」⁸⁸黃宗羲雖將王道置於甘泉學案之末，但也不認為王道繫屬於甘泉門下。故王道學養之形塑，亦為值得探究之一環，如能釐清此處，對其學思歷程能有整體認識，也有助於理解《老子億》中「援儒入老」課題的理論脈絡。

（一）從學陽明

王道並未提及問學於陽明的確切時間。王陽明於正德三年在龍場悟得「格物致知」之旨之後，王學於焉行世。據筆者查考《王陽明全書》中得知，在正德七年至八年這段期間，陽明與王道即有書信往來，相互問學之紀錄，而王道對良知學的不滿也於此開始。陽明在正德八年〈與黃宗賢五（癸酉）〉一信中，透露出王道對自己的疑惑：

旬月間復有相知自北京來，倍傳純甫所論。僕竊疑有浮薄之徒，幸吾黨間隙，鼓弄交構，增飾其間，未必盡出于純甫之口。僕非矯為此說，實是故人情厚，不忍以此相疑耳。僕平日之厚純甫，本非私厚；純甫今日薄我，當亦非私薄。⁸⁹

此信雖標為癸酉年所寫，但從信中「其後純甫轉官北上」云云，應為正德十年王道改為由南京禮部主事調任為吏部驗封主事一事。但兩人在學術上的歧見的確已於正德八年開始。⁹⁰而王道對陽明學說的批評與歧見，主要落在解釋《大學》中關於「格物」的訓解，以及對良知本體的理解。分述如下：

關於陽明對「格物」的見解：

若鄙人所謂致知格物者，致吾心之良知于事事物物也。吾心之良知，即所謂天理也。致吾心良知之天理于事事物物，則事事物物皆得其理矣。致無心之良知者，致知也。事事物物皆得其理者，格物也。是合心與理為一者

⁸⁷（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈看林學士講餘答問復書〉，頁 36。

⁸⁸（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷四十二〈甘泉學案六·文定王順渠先生道〉，頁 1038-1039。

⁸⁹（明）王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集·與黃宗賢五（癸酉）》（上海：上海古籍出版社，1992年初版），頁 152。

⁹⁰在二人的書信來往中，可發現兩人學問已出現歧見，陽明甚至批評王道：「辭則謙下，而語意之間，實自以為是矣！夫既自以為是，則非求益之心矣！」參：（明）王守仁著，吳光等編校：《王陽明全集·與王純甫（癸酉）》，頁 155。

也。⁹¹

物者，事也。凡意之所發必有其事，意所在之事謂之物。格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也；歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。⁹²

陽明認為朱子的「格物」意為「即物而窮其理」，也就是在萬事萬物上求個天理，雖是以心求之，但以本然之心以求外界之理，已然將心與理打成兩橛。陽明認為此工夫讓人心只能在一般概念知識中打轉。由此，陽明提出「格物」之義應為「致吾心之良知於事事物物」，因吾人之本心已具足天理，不假外求，只要發明本心，就能從外界萬物中了透其理。天理在心而不在事，是故格物就是在良知的作用下，萬事萬物都處在合天理之狀態。由此可知，陽明不採朱子之解，認為「格」字應訓為「正」，認為格物即是將心中不正確的意念導正，如此才能於行事之中處處合天理，最終歸於至善。如果能夠恢復此本然之心，自然光明，毋須心心念念去追尋外界的事物。此為陽明「心即理」視野下的「格物」論，然王道對於陽明處處強調正念頭的「格物」工夫說產生質疑，其詩云：

本來面目卻為誰，絕四宣尼定自知。學子欲尋絕四處，不知格物更何為？

⁹³

又其下注云：

格，扞格之義，禦之於外也。物，物交物之物，凡外物皆是也。格物，即孔子所謂克己，孟子所謂寡欲，周子所謂無欲也。格物以致知，猶刮垢以磨光也。物格知至，則垢盡而明見矣。⁹⁴

除此，又於與友人之書信中提及：

然止至善在致知，致知在於格物，格物者克己也，為最難事。⁹⁵

王道認為「格物」應為「克己」之工夫，而非陽明所認為的「導正意念」。王道認為，「格」應訓為為「扞格」，「物」則意為「外物」。格物即是格去物欲，也就是「克己」、「寡欲」、「無欲」的代名詞。而入路就在於孔子提出的「絕四」工夫：

⁹¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中〈答顧東橋書〉，頁 102。

⁹² (明)王守仁：《王陽明全集·大學問》，頁 971。

⁹³ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈次陽明詠良知三首〉，頁 52。

⁹⁴ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈次陽明詠良知三首〉，頁 52。

⁹⁵ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈答魏莊渠〉，頁 10。

「毋意、毋必、毋固、毋我。」⁹⁶去除個人私見及執著，摒棄人心意識之影響，因為這些都是外物所帶給人心的桎梏，使良知無法顯現。所以要能致知，必先格物，也就是將心上的私欲給除去，使本心恢復光明，良知即能發用。

兩人理解基點的歧異即是從「格物」的工夫論開始，王道認為陽明的「論格致誠正統體工夫處」⁹⁷只知存一己之天理、導正一己之念頭，卻遺落了客觀的是非黑白，易流於各說其是、空疎浮泛。王道認為，陽明的教法與孔孟之精神已然不同：孔孟皆適時利用日常諸事的發生，給弟子隨時隨事的指點體證。王道謂：

承喻陽明先生致知之說，大畧與孟子察識擴充四端之意相似而寔不同。……陽明先生所見，固存省之一法，然便欲執此以盡蓋為學功夫大易。所謂學聚問辨，中庸所謂學問思辨，論語所謂博文約禮，所謂好古敏求，所謂學詩學禮，諸如此類，一切棄卻，而曰為學之道，專求之心而已，是幾於執一而廢百矣！⁹⁸

但所謂存之之功，必須如孔門所論，自貧賤富貴取舍之間，以至於終食造次顛沛之際，無時無處不用其力。……苟不知此為聖門聖學，一切只以為外而棄之，顛倒錯亂，虛喝驕矜，無所不至，而故以號於人曰：『何事於外，吾為此心存天理而已。』吾恐始以欺人，卒以自欺，久則結成以鬼胎耳。⁹⁹

王道認為陽明要人致良知，只是修養工夫的其中一種入路，不能視為究極之法。如果過於重視內心的存養，卻忽略了最基本的學問思辨之功，使人只專事於養心存理。試想，君子如不讀聖門之書，不知聖人之言，又如何能明辨是非、彰顯天理？如此最終只會造成是非混淆，人心流于空虛，徒具天理之虛名而無良知之實體矣！這是王道的擔憂，亦言中了王學末流所產生的缺憾，然王道已在此時明確提出，可謂遠見。故王道對朱熹和王陽明的評語為：「朱子言後而遺其前，陽明是內而非乎外，學者各取其節焉可也。」¹⁰⁰

而在關於「良知」的內容上，兩者亦有歧異之處。王道於〈次陽明詠良知三首〉中提出疑問：

若把良知當仲尼，太清卻被片雲迷。良知止是情之動，未動前頭尚屬疑。

101

⁹⁶ (宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷五〈子罕〉，頁148。

⁹⁷ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈看林學士講餘答問復書〉，頁30。

⁹⁸ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈答朱守中侍御〉，頁2。

⁹⁹ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈看林學士講餘答問復書〉，頁33。

¹⁰⁰ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈看林學士講餘答問復書〉，頁37。

¹⁰¹ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈次陽明詠良知三首〉，頁51-52。

其下注云：

孟子良知即四端，乃情之發動處，其以孩提言，正赤子之心，而程子以為已發而未遠於中者也。陽明指此以為聖人之本體，落第二義矣。¹⁰²

王道以為，陽明所提出的「良知」，與孟子提出之「四端」之心——惻隱、羞惡、辭讓、是非——是相同的，這些只是人心感於外物而發動之情感，是為「已發」；然「未發」才是究極之天理本體，但這並非陽明所謂的良知，陽明認已發為未發，是落入了第二義。¹⁰³由此可見，王道認為「未發」的構成基礎並不是陽明所謂的「良知」，而是別有所本。其持論明顯受到了甘泉學的影響，此於下節說明。

（二）從學甘泉

王道對陽明的致良知學產生疑惑後，便拜入甘泉門下受學。從湛若水〈寄王純甫驗封〉一信中，可推知至少從正德十年，王道任吏部驗封時，就已開始向甘泉問學，在本體論上受甘泉影響最深。甘泉為明代中葉另一位學術大家，黃宗羲在《明儒學案》中將甘泉及其弟子歸於一共六卷的「甘泉學案」中。甘泉，姓湛，名若水，字元明，世稱為甘泉先生。甘泉事師陳獻章（白沙先生），後人稱其為「江門學派」。甘泉與陽明同時，亦曾書信往來，交流問學，與陽明共倡聖學，創立書院，弟子滿天下，蔚為一代講學風氣。《明儒學案》謂：

王、湛二家，各立宗旨，湛氏門人，雖不及王氏之盛，然當時學於湛者，或卒業於王；學於王者，或卒業於湛。亦猶朱陸之門下，遞相出入也。其後源遠流長，王氏之外，明湛氏學者，至今不絕，即未必仍宗旨，而淵源不可沒也。¹⁰⁴

由此段話可知，在當時，甘泉學與陽明學可謂平分秋色，相互呼應，並無互相排斥、標榜門戶的情形。而門下弟子相與交流問學，亦為常態。王道也可視為此種風氣下的一員。是故，從王道的思想中，吾人可以從中辨析出兩家學說的色彩。

王道對湛若水之繼承有二，一為氣一本論，二為「格物」觀點的闡發。甘泉提出以「氣」為主的觀點，以此辯駁朱子「理氣為二」的觀點，並以此推衍出其論點。甘泉謂：

¹⁰²（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈次陽明詠良知三首〉，頁 51-52。

¹⁰³關於陽明的良知學，陽明認為「良知者心之本體」、「良知即是未發之中，即是廓然大公，寂然不動之本體，人人之所同具者也。」陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，卷中〈答陸原靜書〉，頁 127、129。良知即心體，為未發之本體，並非僅作為一種良善的情感或意念而已。此處王道顯然對陽明有所誤讀，然本處著重於突顯王道與陽明理論歧異之處，筆者不做孰是孰非之討論。

¹⁰⁴（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷三十七〈甘泉學案一〉，頁 876。

夫天地之生物也，猶父母之生子也，一氣而已矣，何別理附之有？……易曰：「一陰一陽之謂道。」道也者，陰陽之中也。形而上者之謂道，形而下者之謂器。器即氣也。氣有形，故曰形而下，及其適中焉即道也，夫中何形矣？故曰形而上，上下一體也。以氣理相對而言之，是二體也。¹⁰⁵

宇宙間一氣而已。自其一陰一陽之中者謂之道，自其成形而大者謂之天地，自其主宰者謂之帝，自其功用者謂之鬼神，自其妙用者之謂神，自其生生者之謂易，自其生物而中者之謂性，自其虛而神，虛靈知覺者謂之心，自其性之應動者謂之情，自其至公至正者謂之理，自其理出於理之本然者謂之天理。其實一也。¹⁰⁶

天地間只有一「氣」而已。「氣」在宇宙間流行不已、相摩相盪，孕育出天地萬物。甘泉並引宋儒最喜談論的《易傳·繫辭上》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」一句論之。氣處在陰陽兩者和諧平順的狀態下即稱為「道」；而氣本身為萬物形成的基礎，在萬物一體的視野下，形而下之器的組成亦不能外乎此氣。由此言之，「形而上」與「形而下」並非對立之兩面，而是皆由氣所構成，差別僅在於「氣」之顯發狀態不同而已。故「氣」與「理」不是兩種對立的本體，不可分別而論。以此，此一「氣」作為宇宙的本體，構成天地的本質，也是運作之本因、生長變化的動力。由此下貫於人與萬物，便形成內在於萬物之「性」。故性之來源為此氣之稟賦，而心則以虛靈感應之作用與外物對應感知，是為「情」。而「理」則是此「氣」大公無私的朗現與全盡，於此，「氣」作為一至高無上的，絕對的本體，是為「天理」。

而王道關於「格物」的理解，亦明顯承接湛若水之思想。陽明與若水對「格物」意義的討論約從正德十年（1515年）開始，兩人以書信往返議論之。¹⁰⁷從中吾人可分析出，湛若水將「格物」與「隨處體認天理」加以聯結發揮，並認為陽明將格物認作「正念頭」，其中仍有可商榷之處：

格物之義，以物為心意之所著。兄意只恐人舍心求之於外，故有是說。不肖則以為，人心與天地萬物為體，心體物而不遺，認得心體廣大，則物不能外矣，故格物非在外也，格之致之，心又非在外也。於物若以為心意之著見，恐不免有外物之疾。¹⁰⁸

僕之鄙見以為，格者至也。……物者天理也。……格及造詣之義，格物者即造道也。知行並造，博文、審思、明辨、篤行皆所以造道也。讀書、親

¹⁰⁵（明）湛若水：《泉翁大全集》，卷二〈新論〉，頁23。

¹⁰⁶（明）湛若水：《泉翁大全集》，卷二〈新論〉，頁24-25。

¹⁰⁷參喬清舉：《湛若水哲學思想研究》（臺北：文津出版社，1993年初版），頁104。

¹⁰⁸（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷三十七〈甘泉學案一·論學書〉，頁879。

師友、酬應。隨時隨處，皆求體認天理而涵養之，無非造道之功。¹⁰⁹

陽明將「物」與「念」混而為一，是出自其「心即理」的論點，並澄清程朱將心物內外二分的誤區。然湛若水認為心本廣大無邊，能夠體會天地萬物，是故心本身就已經將物涵於其中，不需再強調物為心念，因為心體廣大，本無內外之分也。陽明此解，可能使人過於重內而忽略對日常事務的來往與儀節。所以湛若水從「隨處體認天理」出發，認為要知行並重，因萬物萬事皆涵天理，故要從讀書及日常事務去實行之、造詣之，才能體會出其中天理流行之處，如此才能稱之為格物。

由此可知，王道將陽明「格物」視為「是內而非乎外」的論點，即是從若水的論點上引申而來。後王道從學於若水，從他論本體及宇宙構成的論述中，也可看出明顯的甘泉學足跡：

或問道曰：「一陰一陽之謂道，理氣之別何居？」曰：「奚別之有哉？盈天地間，本一氣而已矣。方其混淪而未判也，名之曰太極，又曰太和、太虛者以其究竟至極而言也。……迨夫醞釀既久，升降始分，動而敷施發用者，則謂之陽，靜而收斂規藏者，則謂之陰。陰陽既立，對待者摩，流行者盪，有交易、變易之義焉，則謂之易。因易之往來迭運而不窮也，則謂之道。因道之脈絡分明而不紊也，則謂之理。數者名雖不同，本一氣而已矣。」

110

「人物之生，孰形之？」曰：「氣為之形。」「孰性之？」曰：「氣為之性。」曰：「氣為之性也，理何居耶？」曰：「理即氣也，而以為有二乎哉？天地之氣，一陰一陽而已。陰陽之形而上者，謂之道，而人物受之以正其性。陰陽之形而下者，謂之器，而人物分之以範其形。道不離於器，而性即具於形，本一氣而已矣，豈外此更有所謂理，而與氣為偶者耶？」¹¹¹

此處王道亦從〈繫辭傳〉：「一陰一陽之謂道。」中詮構出其理氣觀點：天地之間，只有一氣之流行，此氣是為究竟之本體，又分化為陰陽二氣，相摩相盪，相互往來，組成和諧的秩序，此稱為「道」。而「道」之中二氣的脈絡分明，有條不紊，此種狀態則稱為「理」。所以氣、道、理雖有數種稱呼，但實質上皆是由此一氣之流行、變化而來。故天地萬物，皆是由此一氣形成，人也不外乎此。而王道則由此進一步推衍出以「氣」為本的人性觀。人與萬物的形體與本性，皆是為氣所賦予。天地間充斥陰陽二氣，其本體不可見者謂之道，進而下貫於人物為其性；而其下可見者則為器，由此規範出人與萬物之別。而道與器並非截然對立，而是互相建構，道不能離器而獨存；本性即存於形體之中，此皆為一氣之所化，總稱

¹⁰⁹ (明) 湛若水：《泉翁大全集》，卷八〈答陽明〉，頁 28-29。

¹¹⁰ (明) 王道：《王文定公遺書》，卷一〈天道說〉，頁 1。

¹¹¹ (明) 王道：《王文定公遺書》，卷一〈性說〉，頁 3。

爲「理」，理及居於氣之中，作爲此氣流轉之規範與定律。王道此種以「氣」爲本的詮述，明顯地涵有甘泉學之況味。

雖然王道在理學思想上一定程度地承接了湛若水的思想，但王道並不是甘泉學亦步亦趨的追隨者。他早年研讀朱熹之學，再從陽明學中肯定了「心體」的廣大與作用，並從甘泉學中承接了「氣本」之觀點。但他是站在另一個觀察路徑中，調和了多家意旨，進而形成了自己的思想體系。是故，王道以儒者的身分寫作了《老子億》，標舉出老子與孔子的相承關係。在第三十八章中，王道直指孔子問禮於老子是「聖聖相傳」¹¹²，並對《禮記》中記載老子回答孔子問禮之語提出質疑，認爲與《老子》薄禮文之本意相去甚遠；而《莊子》中的記載寓言意味濃厚，亦不可置信。故王道從《論語》中孔子對「禮」的回答來推測其意皆暗合《老子》之語，認爲是「二聖授受之妙」¹¹³。並認爲「老子主於明道，故據其極，而孔子時畧下一等言者，因人而立教。」¹¹⁴認爲老子爲上乘，而孔子則是爲了接引鈍根之人，故教法有所差異，但宗旨實一。在註解中更將儒釋道三家之語交互引用，直指其中都有意義互通之處。王道此舉便跨越了甘泉學之本旨，更招致了甘泉之訶責。

甘泉事師陳白沙，從白沙批評其弟子張廷實爲「廷實尋常來只講些高話。」因白沙並不認可張廷實那種三教相通的論調。從甘泉往訪白沙弟子張廷實兩者之對話可知：

張曰：「坐忘是否？」予應曰：「若說坐忘，並不識顏子。」張曰：「不然。三教本同一道。」予知其非白沙之學。¹¹⁵

張廷實舉《莊子·大宗師》中顏子坐忘之論以詰，然湛若水認爲此處並非顏回學旨，亦不贊同張廷實持「三教同一」之論點，並以此判爲「非白沙之學」。可見，湛若水繼承其師之說，亦以捍衛儒家聖學的純粹性爲己志，對於「三教會通」的論點敬謝不敏。然白沙提出：「學以自然爲宗」¹¹⁶之旨，甘泉則是「服膺是訓四十年矣！」¹¹⁷甘泉又提出：

夫自然者，聖人之中路也。聖人所以順天地萬物之化，而執夫天然自有之中也。……蓋先生之說，本明道明覺自然之說，無絲毫人力之說；明道無絲毫人力之說，本於孟子勿忘勿助之說；孟子勿忘勿助之說，本於夫子無

¹¹² (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁155。

¹¹³ (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁156。

¹¹⁴ (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁160。

¹¹⁵ (明)湛若水：《泉翁大全集》，卷三〈知新後語章〉，頁12。

¹¹⁶ (明)湛若水：《泉翁大全集》，卷三十三〈自然堂銘〉，頁16。

¹¹⁷ (明)湛若水：《泉翁大全集》，卷三十三〈自然堂銘〉，頁16。

意必固我之教。¹¹⁸

明確指出此「自然」與道家所倡之自然內蘊不同，認為儒家之「自然」是「聖人之中路」，是「執夫天然自有之中」，其意在於說明聖人之言行不偏不倚，自然能順天地之化，從容中道，而此乃由孔孟之「毋意、毋必、毋故、毋我」與「勿忘、勿助」而來，其論點著眼於掃除自我之意識，而以天理為依歸，故其「自然」之論並非歧出。然同樣標舉「自然」之說，仍然容易使江門被質疑與道家相混為一。故甘泉在弟子提出質疑時，亦明確標舉出與道家的不同：

自老莊明自然之說，世人遂疑自然為老莊，非知道者也。老莊何等勉強矯柔，安得為自然？天理便是自然，自然者，天之理也。這個道理又不是人安排出來，何等自然！……唯知道者信之。眾人疑焉，何足深怪。¹¹⁹

由甘泉之回答可明白：甘泉明確劃分出儒與道之界線，並批評老莊之自然反而是矯揉造作，並非天理之自然。而江門提出「天理自然」之論，卻已啓人疑竇，容被使江門學派被目為非正統儒家之學。故甘泉一生嚴於遵守兩家防線，但弟子王道卻盛論老子與孔子同為聖人，兩者之義理精神亦能相互呼應：

老子古大聖人，吾孔子之所以嚴事者也。自漢儒分別流品，歧道與儒而二之，後人承訛習舛，一切指為異端，深可痛惜。愚不敏，平生精力多在此，其得力處亦多在此。¹²⁰

王道認為，孔子問學於老子，兩者本就是師徒關係，其持論亦可互通聲氣。然漢初分別出九流十家，儒道被視為異途，而漢家更倡獨尊儒術之說，從此儒家被統治者視為正統，道家未能受到應有之重視，深為可惜，故其畢生學力皆投入其中。而隨著王道《老子億》的廣刻流傳，以王道江門傳人的身分，勢必讓江門一派被視為儒道混雜的路數，而被定位為歧出者。於是甘泉在八十三歲¹²¹的高齡提筆寫作《非老子》一卷（附問辯），文中紀錄門人冼桂奇發表之發問：

昨奉來教，知非老子將梓成書，所以闕先聖之道，意甚至也，得無費高年之神乎？註老子者多矣，未有如王純甫擬老子於孔聖者。雖然，王子未知道，不足怪也。獨怪其出於門下，非惟於師道無所發明，反貽名教之累也。

¹¹⁸（明）湛若水：《泉翁大全集》，卷三十三〈自然堂銘〉，頁16。

¹¹⁹（明）湛若水：《甘泉先生續編大全》，卷二十七〈劉廷繹問目25條〉，頁28-29。

¹²⁰（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈答華主事〉，頁20-21。

¹²¹湛若水：〈非老子敘〉末尾附有「八十三翁甘泉子書于西樵炳霞洞」一句。參見：《甘泉先生續編大全》，卷32〈非老子敘〉，頁2。

此書傳於天下，將必有追咎者矣。如何？¹²²

洗桂奇點出王道將老子與孔子交相比附，在儒者注《老子》的行列中，實為少見，至少在當時可目為獨特之見。且王道當時更身為湛若水之門生，世人自然會將王道之論上溯其師，認為是江門之學的血脈，反而會讓一生維護儒家純粹性的湛若水，其功毀於一旦。故湛若水回答：

王子年少時在長安相從，虛心聽受。後又信莊渠，溺於俗學。今又淫於老子之學，非命也耶？因得老子億讀之，即以平日所得聖賢之指非，隨筆註於簡端，所以閑先聖之道，不勞神也。¹²³

湛若水認為王道本從事於江門之學，但後來誤入歧途。莊渠即是魏校，字子才，別號莊渠，私淑胡居仁，為明代程朱理學之後裔。¹²⁴王道曾在《答魏莊渠》中透露：

道事師甘泉，而辱吾兄友義甚厚，所望二公同德比義，交進此道，以提警不逮而乃自相矛盾如此，此道所以大懼也。¹²⁵

由信中可知，湛若水與魏莊渠在論學上是有所齟齬的，故不滿王道與之論學，並亟稱莊渠為「俗學」；後王道又寫作《老子億》，更是觸犯江門之大忌。所以若水在閱讀《老子億》後，也故意仿照王道以「隨筆註於簡端」之方式批評此書，並認為自己職在維護聖人之道，未有任何費心勞神之處。

在《非老子》中，湛若水主要評論了老子其人及著書之真偽，以及《道德經》之理論並非真正的「道德」。在老子其人其書方面，湛若水否定了《史記》中孔子問禮於老聃之記載，認為《道德經》一書中，內容薄禮輕義，並非真正獲得道德真詮，只會讓人流於慘刻少恩、無所作為，不能隨時而化。而孔子竟與之問禮，是為不合理之處；且老聃為周代之柱下吏，應會博通三墳五典六經等學問，但《道德經》中並未發明六經之旨，且無老成敦厚之氣，反而充斥權謀術數、馳騁縱橫之風，故湛若水以此推斷，老聃不應是《道德經》之作者。另湛若水再舉《論語》中，孔子並無一語及於老子，據此否定兩人相遇之事及其師徒關係。由此，湛若水推論，《道德經》可能是關尹喜之徒之作，而偽托給老聃。故湛若水先否定了孔子問禮於老子，再證成《道德經》非老子所作，不僅澄清了儒道兩家之先後問題，並進一步將老子排出道家系統之外，使王道老孔並稱聖人的論點落空，更能讓江門學理擺落與道家千絲萬縷的牽纏。最後，若水批評王道將孔老兩人並稱二

¹²² (明)湛若水：《甘泉先生續編大全》，卷二十七〈洗桂奇問〉，頁6。

¹²³ (明)湛若水：《甘泉先生續編大全》，卷二十七〈洗桂奇問〉，頁6。

¹²⁴ 參(清)黃宗羲：《明儒學案》，卷三〈崇仁學案三·恭簡魏莊渠先生校〉，頁46-47。

¹²⁵ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈答魏莊渠〉，頁6。

聖之學是：

世之倍聖離道之君子，曲爲憶說，又從章而解句釋之，以聖經賢傳之言附會其說，並稱二聖。或援孔以入老，或推老以附孔，皆望風捉影之爲。¹²⁶

湛若水毫不客氣地批評將兩人並列爲聖之人爲「倍聖離道」者，更認爲將儒道兩家相互援用、詮釋的方法是「望風捉影」，徒勞無功的行爲。雖然湛若水並未點名批評王道，但引文中「從章而句解釋之」云云，皆可知在指射《老子億》；另從若水與弟子之答問中，皆可知湛若水對王道的確多有批評與惋惜。

由以上論述，吾人可知王道並非亦步亦趨的追隨者，而是站在旁觀的立場上，擷取各家之長，形成具有個人特色的理論體系。他雖跟隨心學流派學習，但也與程朱理學的信仰者相與交往論學，並無排他心理。其爲學之方，亦不拘泥於一家之言，而是：「其學由博反約，不欲標列門戶。」¹²⁷故王道雖身處陽明學盛行之時，他卻對陽明學提出了質疑；投入甘泉門下，卻挑戰師門儒道有別之旨。並對時下以門戶學派爲立場，互相攻訐的風氣提出批判：

陽明之徒，尊陸斥朱，既失之過激矣，而此論尊朱斥陸，正復相當，亦何以服其心耶？不若兩置之，而先從事於古人之學。如韓退之所謂非聖人之志不敢存，非三（筆者按：原文缺「國」字）兩漢之殊不敢讀者，久之或有所得。然後取二家之言，徐而觀之，則長短得失，當瞭然在目。¹²⁸

王道站在較爲超然之立場，認爲尊朱斥陸或尊陸斥朱的論戰，皆已淪爲意氣之爭，未能客觀地判別兩者之間長短得失之處。故他提出了自己的爲學之方：閱讀古人之書，從事古人之學。開拓個人學養之後，再從全新視角評論兩派學說，當能明瞭其中理趣及優缺之處。故王道自認：「吾輩爲學，只求一箇是而已。」¹²⁹此種擇善固執之立場，可視爲王道奉行一生之學旨。

¹²⁶（明）湛若水：《甘泉先生續編大全》，卷一〈非老子敘〉，頁15。

¹²⁷（清）孫葆田等：《山東通志》，卷一百六十二〈人物志第十一·歷代儒林〉（臺北：華文書局，1969年初版），頁4806。

¹²⁸（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈看林學士講餘答問復書〉，頁24。

¹²⁹（明）王道：《王文定公遺書》，卷六〈答朱守中侍御〉，頁3。

二、著作引介

王道前半生多在吏部任職，並未捲入「大禮議」相關之紛爭或懲處，之後又升為南京國子監祭酒，常與學生講課授業。王道於書無所不讀，並多發議論，皆有創發。黃宗羲稱其：「先生所論理氣心性，無不諦當。又論人物之別，皆不錮於先儒之成說，其識見之高明可知。」¹³⁰可見王道在理學思想及品評人物上，皆有自己的見解，並不全囿於舊說。〈吏部右侍郎王公道道碑〉及《山東通志》論王道之學養著作云：

公所著書，大學億、老子億、易書詩春秋等億諸史論斷、大學衍義論斷、批點六子書及韓柳歐蘇文若干卷。公於書無所不讀，精擇強記，妙契疾書，其所論著義理深到，剖決明當。自陰陽律曆、醫卜農桑、刑名地志之類，靡不通貫曉悉焉。¹³¹

著易詩書大學億，持論多前人未發。¹³²

王道不僅鑽研六經之學，更評點各家各派之著作，範圍橫跨經、史、子、集、佛教、道家、道教等等，皆有涉獵。而王道對《易》、《詩》、《書》、《大學》、《老子》等典籍多有心得，並將其匯集成冊。然考萬曆時王道同鄉朱延禧所編訂之《王文定公遺書》中，其序云：

余篋中有《大學億》、《老子億》。至金陵焦太史復出《易億》，里中遂給諫出《文錄》，遂合梓之成。¹³³

故今人目前可見到之王道著作為《順渠先生文錄》十二卷、《周易億》三卷、《大學億》一卷、《大學億釋疑》一卷、《老子億》兩卷，皆收錄於《王文定公遺書》中。

（一）《周易億》三卷

《周易》為群經之首，為各家學者廣泛研究。而《周易》身兼卜筮及人生哲理之典要，又披上了許多神秘的外衣。歷來解經者或重視《易經》象數的研究，或著重《易傳》中哲理的發揮，皆不外乎此二種方向。而王道著《周易億》中，包含了〈周易序圖億〉、〈周易上經億〉、〈周易下經億〉及〈周易繫辭億〉五種。

¹³⁰（清）黃宗羲：《明儒學案》，卷四十二〈甘泉學案六·文定王順渠先生道〉，頁 1038。

¹³¹嚴嵩〈吏部右侍郎王公道道碑〉，頁 259。

¹³²（清）孫葆田等：《山東通志》，卷一百六十二〈人物志第十一·歷代儒林〉，頁 4806。

¹³³（明）朱延禧：《王文定公遺書·序》。

其中王道多批駁朱子易學錯謬之處，如乾卦云：「乾，元亨利貞。」¹³⁴註解者多以〈文言〉「君子四德」以解之：

元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。

135

乾卦象徵天，在人則為眾善之首，故元亨利貞是象徵君子的四種德行。然朱熹於〈朱子語類〉中多次提及「元亨利貞」之意，認為：

元是未通底，亨、利是未收成底，貞是已成底，譬如春夏秋冬，冬夏便是陰陽極處，其間春秋便是過接處。¹³⁶

可見朱子是將「元亨利貞」視為四個段落，如一年中有四季之變化，作物有生萌穗實四個階段一樣，且這四種階段也會不停地往復循環。而王道認為朱子的解析已經偏離〈文言傳〉中孔子對「元亨利貞」之說解，而後學不知此為朱熹之誤詮，還以朱說為正，此為學者不能致思的扭曲結果。

而王道多在《易傳》中發揮一己之思想，如註解「一陰一陽之謂道」時，便大幅引用《老子》四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」以解之，認為兩者雖有詳略之不同，但為天地造化發育之原則則一也。由此可見，王道這種以儒道經典交相互釋之學，不僅惟《老子億》獨有，而是一貫地表現在王道之著作中。

（二）《大學億》二卷、《大學億釋疑》一卷

《大學》本為《禮記》中之一部分，後來與《中庸》一樣脫離《禮記》單獨成書。而朱熹更將《大學》與《論語》、《孟子》、《中庸》合為「四書」加以集註，並成為科舉考試之教材，《大學》之地位於此大幅提升。而宋明兩代學者亦多圍繞《大學》為學理之議論基點。到宋代，二程等理學家更調動了《大學》內容與次序。而朱熹除了劃分出《大學》之經傳外，更在「格物」與「致知」兩部份自下己意，補上傳文，形成今日通行的《大學章句》，成為學術主流，流衍愈廣。到王陽明時，他重新提倡《大學》古本，反對朱熹根據己意而改動經文內容，認為古本《大學》之文義本已暢達，不需補入任何文字。王陽明並圍繞著「格物」、「致知」兩處發揚心學之精義，且批評朱子析心理、知行為二之缺失。

而王道則對朱熹劃分經傳的方式表示贊成，然對二程及朱熹對《大學》所做的改動仍不以為然。王道首先對《大學》的作者表示疑問：「大學者，天子之學

¹³⁴（魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》（收入（清）阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷）〈乾傳第一〉，頁8。

¹³⁵（宋）程頤：《易程傳》，頁9。

¹³⁶（宋）黎靖德編：《朱子語類》，卷六十八〈易四〉，頁2746。

也，大學之經，大學之教也。孔子未嘗居天子之位，為大學之師，安得創為大學之教以教人也耶？」¹³⁷認為《大學》之經文亦不一定是孔子親手所著，但其文詞言簡意遠，作者已去聖人不遠矣。再者，王道對於《大學》的內容與順序也有心得，王道認為，《大學》本出於《禮記》，而《禮記》成於漢儒，其內容可能並非一人就能寫就。而程朱等學者以為其中意義不連冠之處乃是肇因於錯簡，進而調動內文，硬要將傳文依己意排比為有意義的序列，亦可能已失去撰作者之本義，倒有害於後代學者理解經文。是以，王道認為：「反不如仍舊貫之，猶為存古也。故今一以舊文為正，而惟隨其文義起止，稍別章次，以便蒙習云。」¹³⁸由此可知，王道並不一味泥於宋代學者之理論，而是別出心裁，詳盡考慮，以求存真返古。

《大學億》寫成於嘉靖 17 年戊戌（1538）夏六月壬寅時，為王道家居養病時期。王道於序中明言：

天命之性，本不可得而名狀也。聖人不得已而強名之。於《易》曰易簡；於《中庸》曰中和，而於《大學》則曰至善。其為性之本體一而已矣。¹³⁹

王道認為，天命之「性」無實質形體可把握，所以聖人用許多名義加以說明概括，如《易》、《中庸》及《大學》等經典皆有之，而《大學》稱性之本體為「至善」，而以「止」為復其本體的方法，具體工夫則是「格致誠正」，其中以「格物」為最要緊之一處，能夠達至格物之功，則近止至善之一半矣！故王道盛讚《大學》為：「大學者，盡性之學也。」¹⁴⁰前文已提及，王道在思想上與王陽明產生齟齬之處，即為《大學》中「格物」一段。王道認為「格物」之義同於孔子之「克己」、孟子之「寡欲」及周子之「無欲」，然此持論不僅與其師陽明異趣，而與朱熹解格物為窮至事物之理的論點殊不同。然王道認為：「《大學》原出於《戴記》，文義往往有相通者。」¹⁴¹認為兩者思想應是互為論證的，故他將《大學》與《禮記·樂記》加以合觀，認為《樂記》之文義實與《大學》相為表裡。王道舉《樂記》中「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」¹⁴²一段，認為此處之「物」與「格物」之「物」相同，為「外物」、「物欲」之義，以此闡明「格物」為「格去物欲」的意涵。

王道在完成《大學億》之後，又著成《大學億釋疑》，內容以問答體為主，主要針對《大學》及《大學億》中較具爭論的思想議題加以澄清廓清，以此再揭

¹³⁷ (明)王道：《大學億》卷上，頁 16。收於《王文定公遺書》（明萬曆己酉朱延禧南京刊本），以下所引王道《大學億》皆依此版本。

¹³⁸ (明)王道：《大學億》卷上，頁 16-17。

¹³⁹ (明)王道：《大學億·序》，頁 1。

¹⁴⁰ (明)王道：《大學億·序》，頁 2。

¹⁴¹ (明)王道：《大學億》，頁 11。

¹⁴² (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》（收入(清)阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001 年 12 刷），卷三十七《樂記》，頁 666。

示出一己之理論脈絡。其中仍以「格物」一處占去大多篇幅，可見王道對「格物」一處有許多獨到之心得，且可能引來了許多當時學者的問難，故王道藉由此書再針對此課題加以窮究發明之。

（三）《老子億》二卷

《老子億》為王道唯一註解的道家經典，綜觀其生平與問學歷程，並未有與道家人士往來的紀錄，其一生時間多在仕宦中度過。而在歷經了父母離世與「大禮議」的風暴後，此時的王道飽經風霜歷練，其人生之體悟多可從《老子億》中反應出來。

《老子億·序》中言：

余自中歲，頗好讀老子書，遇會心處，輒詮數語於其簡端，積久成帙，不忍棄擲。命童子錄而藏之。¹⁴³

可知王道是從中年以後才開始閱讀《老子》，他歷經兩朝，閱歷了官場之間的爭鬥與傾軋等風波起伏，這些從《老子億》中皆可探知，而王道對世道之感慨與對老子學說之體會也因此更加深刻。

而《老子億》中也延續了王道對前人議論的批註與駁正，王道不滿自漢代之後將儒、道兩家學說加以分流對立，且對老子學說多有誤詮及扭曲之處。他除了重新抉發老子思想外，更揭櫫了「孔老同聖」之觀點。書中多處援引儒家經典詮發老子之思想，批評理學家如朱熹貶絀道家之言論，王道更將三教思想縮合起來，鑄鑄於此書中，不僅挑戰儒家正統觀念，亦顯示出王道學術上之自信。如王道於〈答魏莊渠〉中自述：

道中歲後頗好讀老子書，遇會心處，輒附數語於其簡端，止記遺忘，非敢為註腳也。積久厭其繁複，自別錄之，然意義未精，詮次未定，兼此書數千年間，學者皆斥以為異端，而愚見若不然者，乃是翻倒古人公案。干繫不細，以此，未嘗與人談及也，況敢出其書以示人乎？¹⁴⁴

王道當時正跟隨湛若水學習，湛若水頻頻以儒家正統自居，竭力排除自家學說與道家之關係，但王道卻在書中大談孔老同聖的理念。而王道亦了解此書一出，的確是「翻倒古人公案」的驚世之作。故王道自身不常與他人談及此書，亦不輕易示人。然此書出版後廣泛流行，多被後人引述；甚至其師湛若水因懼此書之影響力會危害江門學的純正性，在近九十高齡著〈非老子略〉，此皆可見《老子億》內容之影響。

¹⁴³ (明)王道：《老子億·序》，頁1。

¹⁴⁴ (明)王道：《王文定公遺書》，卷六〈答魏莊渠〉，頁11。

《老子億》除了在思想上秉持「儒道會通」的立場，在註解方法則上多採「以經解經」之法。《老子》一書雖然是由簡短數語的篇章所匯集而成，但王道認為這些章節之間是有所聯繫的。如《老子》在劃分上下篇時多分為「道經」與「德經」，但王道認為：

按史記，老子西遊將出關。關令尹喜曰：「子將隱矣，強為我著書。」於是老子乃著書上下篇，言道德之意，世稱老子書為道德經。始此蓋篇帙雖分，實通言道德，未嘗岐而二之也，觀其書可見。上篇未嘗不及於德，如玄德、孔德之容、常德不離之類是也；下篇未嘗不及於道，如曰道之華、道之動、道之用、上士聞道之類是也。¹⁴⁵

王道敏銳地看出了將《老子》劃分為「道經」與「德經」的矛盾之處，並推原於《史記》，認為老子著經時並未明言上經為道經，下精為德經，而是至唐玄宗時，取上下篇首二字為義，才有道經與德經之別。王道認為「道德」二字應是通貫全經，且篇章之間，更有上下互承之關係。例如第一章，王道即指出「愚按此章乃五千言之肯綮，千聖之要訣。」¹⁴⁶第四章：「此承首章言常道之體。」¹⁴⁷此「承某章」之論在《老子億》中隨處可見，王道致力於推衍各章思想脈絡及內在理蘊，並加以承接謀合。與其他《老子》隨章註解，各自文義獨立的作品相較，王道大量以經文來相互引證，亦是其書之註解特色所在。

（四）《順渠先生文錄》十二卷

《文錄》中按先後共分為「說」、「考」、「議論」、「書」、「題跋」、「記」、「碑」、「傳」、「墓誌銘」、「行狀」、「祭文」、「奏疏」、「詩」及「講章」及「規條」等共十五種文類，而以「議論」佔篇幅最多，吾人亦能由此一窺王道思想的些許輪廓。

「說」是王道在理學上對天道及心性之理解，在〈天道說〉中他提出以「氣」為天地宇宙之本的論點，認為陰陽二氣往來迭運、無窮無盡故稱為道，而陰陽兩氣脈絡分明、有條不紊地運行天地，則稱為理。故理氣、道氣是同質異稱。而在〈性說〉中，王道延續了氣本的前提，並認為萬物之形體與心性皆是一氣之所委，並以氣來規範心性。人與萬物也是因為「氣之不齊」而有所差別，但天性之賦予本無別，故聖人可學而至，人人皆可以為堯舜也。而「考」只收錄一篇〈禘祫考〉，文中王道考論了關於天子諸侯宗廟之祭典，認為諸儒多汨沒舊說，已非先王制禮之意，且多引起諸論紛紜。以此，王道分析了鄭玄與趙伯循等經學家之論點，並引《公羊傳》、《禮記》等經典據而論之，條理明晰，精闢地指出今人之失。文中雖未評論與「大禮議」相關之儀節，但其寫作動機應與嘉靖欲「稱宗祫廟」之舉有關。

¹⁴⁵ (明)王道：《老子億·序》，頁2。

¹⁴⁶ (明)王道：《老子億·第一章》，頁9。

¹⁴⁷ (明)王道：《老子億·第四章》，頁18。

至於「議論」則是王道之讀書心得與批點紀錄。大致可分為經、史、子、集。在經部方面，王道六經皆有心得，而對《詩》、《春秋》較有所得。如王道論鄭衛國風，認為所謂「淫泆之詞」只有〈野有蔓草〉與〈溱洧〉兩篇，其云：「而朱子一切翻倒，以淫奔目之，而蔽以放鄭聲之一語。……且使諸篇果如朱子所說，乃淫泆狎蕩之尤者，聖人欲垂訓萬世，何取於此而乃錄之經也邪？」¹⁴⁸王道認為朱子將這些篇章盡皆打入淫辭行列，是與聖人制經之意不合的，如果這些內容皆為淫辭，為何聖人在刪訂《詩》時將這些篇章保留下來？在此王道對朱子的看法表示了質疑，也對《詩》中相關爭議內容提出看法，在相關篇章中，王道皆多提出相關見解。由此而下，王道亦對《通鑑綱目》、《三國志》等史書發議論，從人物至政事多有一己之見解。在子書方面，王道羅列了如道家《老子》、《列子》、《莊子》、儒家《荀子》、《楊子》、法家《韓非子》等篇章，以及理學重要著作如《性理大全》、《大學衍義補》、《傳習錄》，以及佛教經典《佛說四十二章經》、《楞嚴經》，道教典籍《龍虎經》、《關尹子》等，並擇其要加以闡述議論，可見王道之博覽如此。而「集」之中多評論宋代理學、唐宋文、佛家、道教、政事等典籍，其中亦有對韓文、三蘇文等篇章加以論述，皆為王道讀書之歷程紀錄。

而之後的「書」、「題跋」、「記」、「碑」、「傳」、「墓誌銘」、「行狀」、「祭文」、「奏疏」、「詩」及「講章」等，皆為研究王道生平紀錄及問學交友之重要文獻。從「書」、「題跋」、「詩」三卷中，吾人可知王道曾與王陽明、湛若水、魏莊渠等人交往唱和；從「記」與「墓誌銘」中能了解王道之家世背景與青年生活；從「奏疏」中可探知王道為官之歷程；從「講章」及「規條」中可見到王道與學生之相處情形及作育英才之努力。

¹⁴⁸ (明)王道：《王文定公遺書》，卷一〈鄭衛國風〉，頁15。

第四節 小結

王道一生橫跨成化、弘治、正德及嘉靖四朝，並歷仕兩朝君主。在政治上，王道面對嘉靖朝的「大禮議」，在正反兩派的相互傾軋下，王道採取了超然及中立的態度。他並未因背景或師承去依附何種勢力。雖然從其著作可探知，王道應是站在同情嘉靖之立場，且議禮的支持者方獻夫對他推重亦多，屢屢推薦他出任重要官職，但王道並未以此謀求富貴，反而以局外者的眼光，冷靜地立於廟堂之下，以老子「無為」的信條立身處世，在危機處處的政壇不受繫累羈絆。《國朝列卿記》中稱其性格為：「道性資重厚，沖養純粹，溫恭淳懿，有文學譽。未究其用，士林惜之。」¹⁴⁹王道一生任官時間雖多，但他並不戀棧，多次上疏求去。然其或為官，或為師，或仕宦，或歸鄉，皆寵辱不驚，且讀書不輟。以其父為模範，恬靜澹然，而不掛懷毀譽貴賤之名。

在學術思想上，王道也不拘一格。以程朱之學開始，後又沉潛於《論語》、《孟子》，悟得聖人平實之學。後又從學陽明，窺得心學要義，但因對「良知」的解讀不同，後改學若水，然其學也不純然為江門之學。其一生致力於《周易》、《大學》及《老子》等經典之註解，在注疏中建構一己之學理脈絡與價值取向。其學獨樹一幟，不守窠臼，且對儒道會通尤有心得。朱延禧於《王文定公遺書·序》中論王道云：

吾郡王順渠先生，以絕人之資，從事問學，務擺脫俗詮，直窺道奧。上下千古，貫穿百氏，以求有契於心。及其有見，輒著之於書，六籍而下，旁及老氏皆有訓。故其為書，心所未契，雖儒先所是，不輕徇也；雖古人所未有，不難創發也。嚶嚶自信，不作觀場之見，殆欲出入天人之際，直剖性命之原矣！¹⁵⁰

王道註解諸書，未有門戶之見，只求有契於心。其論述但求能出入天人之際，直剖性命之原。以此為線索，王道批駁朱子，問難陽明，背離若水，吾人並不能確定地將其歸於何門何派之下。而王道發揚創新、體會精透之論，都在在顯示王道了「嚶嚶自信」。其著作《老子億》則為當時士林所推重，其中的論點亦引起爭論。從王道學思背景之複雜性來觀察，其書不僅在義理上透顯了王道之學思趨向，其著作背景更呼應了明代當時「三教合一」之思潮變化，此亦為《老子億》具研究價值之處，也能勾索出王道學術性格不守舊說，自成一家的本來面目。

¹⁴⁹ (明)雷禮：《國朝列卿記》(臺北：明文出版社，1991年初版)，頁778。

¹⁵⁰ (明)王道：《王文定公遺書·序》，頁1-2。



第三章 王道《老子億》之道論

宋明時期，儒家的發展以「心性之學」為主軸，著重於討論道德本心的先天根據及實踐方法。根據牟宗三先生之論，宋明時代的儒家思想可稱之為「新儒學」(Neo-Confucianism)，此「新」包含了儒家思想的正宗傳承，以及重新樹立儒家本質；另一方面則從漢儒的傳經事業中發展出直指孔孟生命智慧以及德性人格之學。¹並以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》為中心，意圖求索心性之道德價值，且上探此源頭之形上本質。除此，更確立了人能以敬德踐仁之步驟來深契此形上本體，彰顯人之價值。而此本體可稱之為「理」、「心」或「道」；而對此形上本體之探問與研究即稱為「理學」、「心學」或「道學」。《老子》一書著眼於宇宙本始及規律的探索，並提出「道」之概念為其學說的骨幹；而宋明儒者在探求此一形上本體的過程中，除了以遍注群經來抒論發揮外，也順勢藉由對《老子》之「道」的詮釋，使此「道」染上了儒家色彩，此舉也讓《老子》成為儒者發揮形上思想的對話基點，並嘗試進一步疏通儒道之間的關係。

《老子》所提出的「道」，有著多重面向，如萬物之本體、宇宙生成之根源、自然規律、生活準則等等。²而其中最為重要的，即是「道」的形上意義。就一般哲學而言，形上學包含了本體論及宇宙論，本體論是探究宇宙間的存在依據及內在本質，為多樣化的世界找尋一種共同的基礎；而宇宙生成論則是在本體論的基礎上，著眼於宇宙萬物如何產生以及發展的過程。此兩者共同構成人類把握世界本原的義理基點。而《老子》本身對「道」的論述相當簡短且晦澀，但相對地，也提供了後代的詮釋者有相當大的申論空間，進而演變出許多具有時代特色的老學註解。

明代為王湛心學與程朱理學兩種思潮的激盪整合時期，當時《老子》一書也受到許多儒者的關注，註解議論所在多有。明代的《老子》研究雖未被後代研究者認定為當時的主流，但亦可視為與儒家相互呼應補充的思想潛流。《老子億》為王道唯一的道家著作，其他皆為儒家經典的注解。其人獨鍾情於《老子》思想必有其原因，此書之內容，除了作者自認能夠持中詮釋《老子》之外，更引入他家經典加以比附會通，形成了一己獨特之詮釋思維。故本章即以「道論」為主，針對《老子億》及《老子》原典加以梳理，並參照其它注家，釐清相關內容，並加以歸納整理，以期能完整呈顯出其重要論點所在。

¹ 參牟宗三：《心體與性體》，第一冊〈第一部·綜論〉（臺北：正中書局，1969年初版），頁11-16。

² 許多學者如胡適、徐復觀、勞思光、方東美、唐君毅等皆曾系統性地闡述「道」之內容並加以分類整理，以利說明。可參考袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》上編第三章〈當代老學詮釋系統的分化〉，頁36-52。

第一節 道之本體義

一、道的表述方式

在《老子》中，首要標舉的就是「道」，作為世界萬物的唯一依據與最終根源，《老子》花了許多篇幅來勾勒「道」的面貌與境界。袁保新認為：

整個老子哲學，其實都是圍繞著「道」一概念所展開的一系列價值根源的探索。³

此言指出《老子》通篇著重於如何理解「道」，並能以「道」作為社會秩序與價值系統的基礎。而「道」既然佔有如此重要的地位，《老子》中又處處強調「道」是超越名言概念及感官認知的本體，那麼王道又該如何理解道體之價值方向與義理內蘊？下文就首先從「道」之名實入手，再進而呈顯出道體「常」與「無」兩種特質，並探討「道體」如何作用於世界，而世界又是如何失落「道」而造成失序與混亂。

王道在詮論《老子》之「道」時，首重「道」字面意義與實質內涵之間的繫聯，因《老子》開宗明義即云：「道可道，非常道；名可名，非常名。」王道認為：

可道之道，言也。名則言之命物者，如仁義聖智之類是也。⁴

道德本為一物，但道無名而德有名，道不可道而德有可得者，故下道一等而後入於德也，仁義皆德之應跡。⁵

首先，王道認為「道可道」是指可以客觀說明的一般道理，稱作「言」；而「名」則是由表述者加以言詮定義的，如「仁義聖智」等等較為主觀的境界描述。⁶而《老子》認為一般言詮表述的道理並非他要標舉的「常道」，也就是非他所指稱

³ 袁保新：《老子哲學的詮釋與重建》第五章〈老子形上思想的重建〉，頁 91。

⁴ (明)王道：《老子億·第一章》，頁 3。

⁵ (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁 147。

⁶ 此處可以王弼的「名號」與「稱謂」加以類比說明。根據王弼所言：「名也者，定彼者也，稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。」(樓宇烈：《王弼集校釋·老子指略》(臺北：華正書局，2006年二版)，頁 197。)據此可知，「名號」是用以定義客觀事物，而「稱謂」則是取決於言說者的認定。所以「名號」之特性在於能夠詢名指實，但「稱謂」則出於主觀，多描述之辭，不一定能盡其實。而王道此處將「言」歸為能夠描繪定義之語；而如「仁義聖智」等道德境界的描述，則劃歸為「名」之範圍。

的恆常不更之道；而能夠從表述者口中描述出來的，亦不是能用來稱「道」的「常名」。然《老子》又稱為《道德經》，不僅論「道」亦論「德」，王道認為老子所談之「道德」，其本質實一，但差異在於「道」本身無可形容，然「德」之內蘊卻能夠詮表，是故，德之作用層次隸屬於下一等，而如仁義等等道德性的命題，便是此德的應用與顯揚，已經算是一種有形可見之痕跡了。⁷既然「道」本身是不可言說又不可稱名，那又該如何將此「道」之內涵展示出來？如無法以世上的言語來展示「道」之蘊含，那《老子》一書就無存在之理由了。職是之故，老子仍須將此無名無形之道體以語言呈顯出來，於是《老子》一書中出現了許多比擬道體的句式，而後代註解者亦以此為契會之處，進行各自的理解和說明。王道亦不例外，首先，他認為「道」即「無名」：

無名，不可道，不可名者也。有名，可道可名者也。無名者，道也。⁸

名，體也；字，用也。不知其名，則體既不可以示人矣，因其為萬物所共由也。而字之曰道，所以表其用也，然未有無名而有字者也，因其為萬物所共出也。而強名之曰大，又所以擬其體也。然大之體非一定也，自其周流無滯也，有逝之象焉；自其充周不窮也，有遠之象焉。逝矣遠矣，使其離此而及彼，則亦不足以為大也。近取諸身而退藏於密，復歸其根也。又有反之義焉。道不可道而名非常名也如此。⁹

「道」不可言說、不可指名，超越言說定名的語言範圍，然《老子》第二十五章說明了「道」之定名與特徵：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」而王道此處做注時，即先點出「名」與「字」之差異，認為「名」為「體」，「字」為「用」，以此區分出彼此之關係。在理學中，「體」、「用」是運用非常廣泛的一對範疇。因為「體」無法直接實現自身，必須依靠「用」來表現其功能，落實到現實世界，這便是「用」，兩者形成了一種辯證關係。「體」依恃著「用」來展示自身的規律、本質或潛能；而「用」則因著「體」而能不失根本地產生各種作用。¹⁰而老子以「大」為「道」之「名」，在王道看來，「道」是因著此「不知名」的本體而產生功用，故「道」為「無名之體」的「字」，先有此無名之本體，才有「道」的作用。然而，這些形容「大」的用語：「逝」、「遠」及「反」等，亦只是對本體之描寫與形容。「大」是形容此道體的偉大、遼闊與無邊。故「逝」指出「道」之「大」遍及天下，並不會固滯於某處；「遠」是「道」之「大」是充斥周行於天地間運轉不已。此兩者相互補充呼應，共同構成了道性之「大」，而「反」則是用以說明「道體」的規律性，此處王道取《易·繫辭傳》中「近取諸身」及「退藏於密」二句來說明，認為近至自身，遠至萬物，最後皆

⁷ 關於道與德之關係，在本章第二節「道之生成義」中有進一步之闡釋。

⁸ (明)王道：《老子德·第一章》，頁4。

⁹ (明)王道：《老子德·第二十五章》，頁99。

¹⁰ 關於「體／用」之關係，可參見蒙培元：《理學範疇系統》第八章〈體用〉，頁148-171。

須復歸於此無限之本體根源中。

由上可知，道之本體是萬物存在的根本憑藉與依據。身為萬物之第一因，是自身完滿、超越一切的終極存在。道本是超越常人的感官認知，無法以言說指稱來確認其本質，但爲了讓人能理解，只能加以言詮擬態，實乃不得已之舉。而王道則以此提點人們不可因此而執取道之名相，以免落入相對的困境，其言曰：

夫道，道也，聖人直謂之道斯亦足矣，恐人泥其名跡，妄有執著，非惟不能以入於道，且有害也，故輾轉變易，以掃道之名跡，以破人之執著。其要歸於使人識其本體而已。¹¹

不知誰之子，言其無名也。象帝之先，言其為天地之始也。「曰或」、「曰似」、「曰若」、「曰象」皆不可道，不可名之意。蓋道本不可名言，而又不容於不言以示人也。故不得已為之形容如此。篇內凡言道體者，皆與此同，讀者當以類推。¹²

因爲聖人能夠直下體認道之本質，故稱之爲「道」即可，但又怕人落入語言的陷阱，拘執於「逝」、「遠」、「反」的片面觀念中而不能體會道之整體，才以各種方式表詮顯發之。故聖人只能反覆說明道之不可名、不可言，以此擯除這些相對的概念，以透顯本體絕對之化境。故在第四章「吾不知誰之子，象帝之先。」中，王道更進一步闡明瞭「道體」的無以名狀。道體爲萬物第一因，超越一切權柄。然道體無法確切明言，但受制於人只能以語言表述傳達，故只能資藉這些不定之詞。此些不確定的表達方式雖取徑有別，但真象仍一，同樣指向了真實存在的「道體」。掩藏在這些譬喻之下的「道」，仍必須依靠人加以體證，乃能體會其奧義。故王道在詮釋「知者不言，言者不知」時便言：

道不可道，故知者默而成之，不言而信而已。其有言者，皆窺見其彷彿而非實有諸己也。¹³

至道不可言詮表述，能自覺體會者則能安頓其中，不言而喻，與道相契；而若以言語揭櫫道之本質時，則要瞭解所見所聞皆是一種資藉、一種路徑，是通往「道」但本身並非道，只能在恍惚彷彿中勾勒其體。但要能證成其實，必須是「默而成之」，即是以自身去體貼窮究之，而非只藉由文字訓解就能瞭解的。

¹¹ (明)王道：《老子億·第二十五章》，頁 98-99。

¹² (明)王道：《老子億·第四章》，頁 18-20。

¹³ (明)王道：《老子億·第五十六章》，頁 213。

二、道的恆常性質

所以「道」作為萬物之本體，並非只是虛懸掛空，而是實際漫衍於天地之間，作用於萬物之中。它沒有固定的面向，但也就是所有的面向；無法感知卻又遍潤所有，故王道解十四章：「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」時謂：

至道本無差別，而三者悉歸幻妄。故不若混而合之名為一，猶不失其為渾然之體也。¹⁴

雖然老子將道體釐析為「夷」、「希」、「微」三種質素，但都是在說明道體不可掌握、無法感知的性質。即使三者取徑有別，但真象仍一，即是一種不能加以截割分說的渾然整體。而王道詮解《老子》時也準確把握了此一本體之本色，並提出道之「常」性與「無」性兩種面向，以彰顯道體之內蘊。

因為老子所標舉之「道」既無形無象又廣袤無邊，更超越語言概念及感官認知。作為萬物所依恃的本體，吾人究竟該如何掌握「道」之內涵與特質？首先要把握的即是道之「常」性，即永恆、真實與普遍的特質。因「道」必須是無始無終、無增無減的恆常本體，才能成為成就萬物之常道。王道謂：

道而謂之古者，未有天地，自古以固存，言乎其真常也。¹⁵

常者不變不滅之謂。真常之道，體本虛無，不受變滅。故不可以言語形容，不可以名狀指擬。才落名言，便屬形跡，才有形跡，終歸變滅。故曰非常。常與變對，非常則為變矣。常者道之體也，變者自道而出，道之用也。雖若不可相無，而賓主先後之分，較然明矣。¹⁶

「道」之存在是先於天地的，故言為真常之道。而「常」乃是不改不易，亙古長存之義。在時間的洪流中，道不會因此增添一分或減少一分，自古至今，自始至終皆是如此。故「道」不屬於世界萬有之一，而為一虛空無形之體，具備永恆常存之性質。如果「道」落進了某種固定之概念中，便成了有形有實之物，便會像萬物一般受到歲月之侵蝕與磨損，甚至有朝一日消逝無蹤，如此如何能成為萬物之宗的「常道」？故王道強調「常者道之體也」，以不增減改易之「常」體做為構成萬物生發之基礎，從變化萬端的世界提煉出道之恆常性質。而與「道」相對

¹⁴ (明)王道：《老子億·第十四章》，頁 57-58。

¹⁵ (明)王道：《老子億·第十四章》，頁 60。

¹⁶ (明)王道：《老子億·第一章》，頁 3-4。

照的萬有則是會與時遷化，隨時改易的；因天地之間的變化萬端，正由此恆常不改之道所規範、決定。故王道認為永恆長久「常」為道之本體義，而「變」則指「道」之運行不殆，因「道體」的運轉不息，長養萬物，便成就「道」的作用義。此兩者相依互存，但仍有層次上的不同定位。

由上可知，王道從道不可名言指稱之中進一步確定了道體之「常」性，並認為「變」並非只是作為「常」之對立面，而是互為體用，相互證解的。而王道在二十五章「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母」中進一步闡釋「常道」之內涵：

混成，言其一而不可分也。先天地生，未有天地，自古以固存也。寂，靜而無聲也。寥，空而無形也。獨立，不依形而立，不恃勢而存也。不改，自古及今，其名不去也。周行，覆載天地，雕刻眾形也。不殆，既以為人已愈有，既以與人已愈多也。凡天下有形之物，終歸變滅。故乾坤有時而毀，世劫有時而壞，而況其他乎！惟道無形，不受變滅。雖欲改，無可改者，雖欲殆，無可殆者。故曰：寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆也。

17

王道認為常道具備純一無雜性、恆常性及單一性。此處所稱「有物混成，先天地生」之所指即是「道」。純粹性是指此道已是一渾淪的根本之體，故言「一而不可分」。恆常性言道體之存在先於宇宙，超越了時空的概念而永恆存在。單一性即是指此道體並不依傍何物而存，而是自性自足。由以上概念可知道體並不因外在任何因素而有所遷化更迭，才可稱之為「常」。而此常體雖然具有這些性質，但並非只是虛空獨存，而是流行於天地間，內在於萬物中，世界才因此而繽紛多彩。是故常道是動態的存在，灌注於萬物，不會有任何的停滯或減損，以此煥發出天地間的生機。故萬物因常道之體而生，但也因落入了有形有名之故而有變化毀壞之過程；只有常道無形無名，純粹絕對，才不會落入相對的生滅規律。¹⁸

三、道的虛無性質

道之「常」是根據道體在時空之流中的恆存性而說，但此常道的內涵又該如何衡定呢？因為道體無可指問，超乎感覺官能，是為一「渾然之體」，而其內涵則是「無」。但此「無」並不是單純地空無一物，乃是能「由無生有」之本體，

¹⁷ (明)王道：《老子億·第二十五章》，頁96-97。

¹⁸ 王道於第四十五章中亦道：「道之成也，無形可見，若常缺然。其盈也，無狀可即，若常沖然。然雖若缺而其用則不敝；雖若沖而其用則不窮，所謂虛而不屈，動而愈出，既已為人已愈有，既已與人已愈多者也。」，頁180。其意亦同，皆說明道體無像可見，無法感知，其存在似乎是虛空無形，但其本體卻是活活潑潑地作用於萬物之中，其能是無窮無盡的。

唐君毅曾謂：

然依吾人之理性，即凡有者又應自有而生，於是「有生於無」之「無」，又不能視為虛無之「無」。再自此「無」為一切已逝而實有者之所歸復而言，亦不能只是為虛無之無。故必以此有生於無之無，為是無物、無物相之義。此「無」應指一能實生而實現萬物之有之一混成之實有者。¹⁹

由此可知，「道」之「無」並非純然地虛無，而是萬物之本來根源與最終歸處。唐君毅此處亦以《老子》二十五章：「有物混成，先天地生」來探討「道」之「無」性，深刻地指出了《老子》之「無」是超乎感官形象，且能夠化生萬物之實體。而此也是《老子》所揭示出道最重要的特性，如馬德鄰亦言：

老子作為中國哲學史上最早建立形而上學思想體系，最早完整地闡述其形而上學思想的哲學家，其形而上思想的核心是「無」。「無」是最具普遍性、深刻性、本原性的命題。²⁰

《老子》跳脫了以往以具體有形之「天」為主宰的形上思想，在位階上代之以抽象無形之「道」，使「道」成為沒有任何具體規定性，無法覺知言說之本體。是故，以「無」釋「道」才能使「道」成為最普遍、深刻、本原的形上命題。王道則於十四章後半揭示此論點：

此言一之無也。蓋謂之一，則疑若有一物之可指，而實不然。故其在上也，未嘗的然而顯著也；其在下也，未嘗闇然而晦昧也。其出也繩繩如川之流。不可以名數計，而其復也，歸於其根而已。道出於無而歸於無，故曰復歸。云：夫既曰無，則直謂之無可矣，而又若是云者何也？蓋道固至無，而其無乃天下之實有。惚兮恍，其中有象也；恍兮惚，其中有物也。所謂在上在下，一出一復，若存若亡，凡以形容乎此而已。故曰：是謂無狀之狀，無象之象，是謂惚恍。前而迎之不見其首，無首也；後而隨之不見其後，無尾也。此又以前後言恍惚之象也。篇內所謂無名、無欲、無知、無之為用，凡言無者，以此。²¹

首先王道指出，道體雖是以「一」來借代指謂，但又恐人誤解道體是一種有形可名的對象，失其本旨，故此處需將道體之「無」透顯出來。然需注意的是，文中之「其上」與「其下」，其指涉為何？王道於此並未釋解，此處則可借近人王淮

¹⁹ 唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》第十二章〈原道下：老子言道之六義貫釋〉（臺北：臺灣學生書局，1986年初版），頁401。

²⁰ 馬德鄰：《老子形上思想研究》第一章〈導論：從物理學到形而上學〉（上海：學林出版社，2003年初版），頁45。

²¹ （明）王道：《老子億·第十四章》，頁58-59。

之語爲助說：

上、下爲虛擬之詞，重點在明道體無「暎昧」之分別，亦即超越於經驗世界中空間之「上下」、「明暗」等對待觀念。²²

指出道體超越有形世界的相對分別，呈顯出無處不彰，無處不隱的絕對性，此確爲的論。而王道則著眼於道體之整體性與作用義，認爲道體本身無形無相，並未有意彰顯自身，而其體作用於世界中，讓人無法否認其真實的存在；道體虛無，創化萬物，而萬物最終仍須回歸道體之無。此道從「無」成就萬物，最終亦復歸於無。但道體之無並非虛空無物的掛空，而是包含了萬物形成與開展之動力。道體之「無」是指其超越「萬有」——有名有相的有限世界，故自身即成爲絕對的「實有」。而王弼於此章之注文，可於此相互參看：

欲言無耶！而物由以成；欲言有耶！而不見其形。²³

此句精準點出道體實有似無的面貌，極爲貼切吻合。王弼認爲此「無」之用是成物賦形，故爲終極之實有，卻無形可見，無法界定，標明道體並非感官思維能看透思辯。故王道於第二十一章註解「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精」時亦言：

下文（筆者按：即此句）乃反覆形容道體虛無之妙。恍、惚、窈、冥皆幽深微渺，不可爲象之意。²⁴

道體實存，但卻無確實之象，故只能用「恍、惚、窈、冥」等字來約略勾勒道體之輪廓，然尚且無法描繪出具體的圖像，因此虛無之體是「幽深微渺」，無法探知、捉摸的。此道體既然無形可見，人即無法得知此「無」之體的極限與邊界，而此無垠、絕對、虛無之道體就在這種恍惚中發揮作用，而道體就從作用中顯露自身，讓人能領會道體之實存性質，故稱「無狀之狀」、「無象之象」。據此，王道認爲《老子》中提及的「無名」、「無欲」、「無爲」、「無知」等等言「無」之處，都是指此亦虛亦實、亦有亦無之道體。

而《老子》中亦多次提及「無名」，王道認爲「無名」亦爲「道」之別稱，並臚列了其他說法以說明之：

無名，不可道，不可名者也。有名，可道可名者也。無名者，道也。莊子所謂常無有；周子所謂無極是也。自本自根，生天生地，故曰天地之始。

²² 王淮：《老子探義》（臺北：臺灣商務印書館，1969年初版），頁57。

²³ 樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁32。

²⁴ （明）王道：《老子億·第二十一章》，頁84。

道常無名者，莊子所謂太初有無，無有無名也，天地之始也。²⁶

此處王道解「無名天地之始，有名萬物之母」時，認為此處之句逗應斷在「無名」、「有名」處，與王弼相同，而不是採宋代司馬光、王安石以來以「無」斷句之傳統。²⁷王道認為「無名」即是指出道體無形不可名之特質，而有名則有特定稱謂，不可為道，是以王道此處以無名為道。而以無名為天地之始，王道以《莊子·天下》及周敦頤〈太極圖說〉加以合觀比附，來揭示「無名」之深刻意義。首先，作為道家另一代表的《莊子》，在〈天下〉篇中以「建之以常無有，主之以太一」²⁸來總括關尹老聃之思想，而此處之「常無有」，郭象注曰：

夫無有何所能建？建之以常無有，則明有物之自建也。²⁹

世界萬有的始源並非「有」，而是「無有」，此「無有」是真常恆存的，宇宙因「無有」而能「有」，即是通過此「無有」作為萬物生化之根源，使萬物能自生自化。³⁰是以王道認為《莊子》「常無有」之內蘊與《老子》之「無名」能相互證解。而第二則引文則是以《莊子·天地》中「泰初有無，無有無名」³¹為說，在天地生成之前，只有此「無」，而無「有」、無「名」，也就是沒有任何實有之物，更不可能有名相的存在，故「無」、「無有」、「無名」等皆是說明此體先於天地之創生，也就是「道」之本然。而「自本自根，生天生地」³²亦是對此「無名之道」

²⁵ (明)王道：《老子億·第一章》，頁4。

²⁶ (明)王道：《老子億·第三十二章》，頁128。

²⁷ 關於應以「有名」、「無名」還是「有」、「無」斷句，歷來學者各有說法。前者以嚴遵、王弼為主，後者則從王安石開其端，兩造各有依據；兩種各有現代學者支持，如前者為劉笑敢，後者則為陳鼓應。劉笑敢認為，在《老子》中，「無」作為名詞用，只見於十一章及四十章，其他多做為副詞或形容詞，故老子應還未將「有」、「無」當作一獨立抽象的概念來思考。參見劉笑感：《老子古今》（北京：中國社會科學出版社，2006年初版），頁99。而陳鼓應則認為，雖然「有名」、「無名」在《老子》他處亦出現過，但如以三十二章中的「始制有名」來比附，其意涵則與「有名萬物之母」產生落差。故陳鼓應據此論斷第一章應以「有」、「無」為逗。而下文的「有欲」、「無欲」之論據亦同，皆是認為「有欲」之意與《老子》本身思想衝突，故應以「有」、「無」為逗。參陳鼓應：《老子今注今譯及評介》，頁49-50。

²⁸ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷十下〈天下第三十三〉（臺北：天工書局，1989年初版），頁1093。

²⁹ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷十下〈天下第三十三〉，頁1094。

³⁰ 關於「常無有」意義的理解有許多說法，根據傅偉勳之文，「常無有」有四種標點辦法：(1)解為「常無」及「常有」（易順鼎、熊十力）；(2)「常無有」（常恆的無有）（李勉、蔣錫昌、勒基等）；(3)「常」、「無」、「有」（張岱年）；(4)「常，無有」（只是可能，無人採此法），然皆未有確論。參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學—「哲學與宗教」四集》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁17。本處筆者則參考郭象之註解及傅佩榮先生之義理詮釋，以第二種「恆常的無有」為「無形無名，化生萬物之「道」。詳見傅佩榮：〈《老子》首章的文義商榷〉（《臺灣大學哲學論評》33期，2007年3月），頁9-10。

³¹ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷五上〈天地第十二〉，頁424。

³² 此兩句化用自《莊子·大宗師》：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可

的補充說明，表示此道體不必依待其他力量或實體而能獨立存在，其作用則是天地萬物生成之動力源。此處王道又將「道體」與周敦頤之「無極」加以並列說明。「無極」之說出自〈太極圖說〉，文曰：「無極而太極」，又曰：「太極本無極也。」³³王道認為「無極」即是《老子》所稱之「無名」。然關於「無極」與「太極」是為兩種境界或一體分說，歷來有許多討論，皆未有確解。³⁴王道則認為「無極」與「常無有」之地位相同，皆為萬物化生之總根源，而「太極」則涉及了宇宙生成之基礎，在義理上應視為兩種不同層次的境界。³⁵

由上可知，「無」作為「道」之本體內涵，流行於天地之間，並統攝萬物；但此「無」又無形無象，無法以聲聞得之，那又該如何彰顯道體之「無」性？其實，道體能夠流行作用，實是靠「無」來發揮。所以「無」雖然不得而見，然其用卻是無處不在，此乃真實之「大用」。而此「無」並非靜態不動的掛空，而是在虛無中蘊含著無限的動能，使天地煥發生機的理境。是以此「無」同時涵攝了「道」之本體與「道」之作用兩義，而此「無」、「有」之體用觀，亦能轉而落實於形下世界中。故王道在十一章注文中亦有體現《老子》「無之以為用」之觀點：

車也、器也、室也，皆有也，天下之所賴以濟者也，故曰有之以為利；車之受軸、器之受物、室之受明，皆無也，故曰無之以為用。有之中即藏乎無，非外有而有所謂無也，無之妙即禦乎有，非舍無而能用有也，有無合一之妙如此。³⁶

蓋恐人妄分有無為二，而不知其本相合而不可相離也，故即事物之易見者以明之。³⁷

王道區分了可見可用的實質之「有」，並認肯它們對天下有所助益；而容受車子之轉軸、器皿和屋子的空間，這些看起來似乎是沒有作用的「無」，卻扮演了發揮作用的角色。王道認為，這些「有」能展示利益，是因為背後有「無」在作用，此「無」不是外來加入的，而是「有」的構成中即同時涵容著「無」，有「無」妙用於其中，這些「有」才能發揮作用，此乃為「有無合一」之辯證觀點。

所以「有」、「無」是相輔相成，互為作用的兩端，彼此無法分而置之。而王

見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」引自（清）郭慶藩：《莊子集釋》，卷三上〈大宗師第六〉，頁 246-247。

³³ 〈太極圖說〉收錄於《通書》中，朱熹編《近思錄》時首列「道體」一卷，首篇即是〈太極圖說〉，可見此文之重要性。而本文則引自此，見陳榮捷：《近思錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998年初版），頁 1-3。

³⁴ 如朱熹認為：「非太極之外，復有無極也。」陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁 2。

³⁵ 關於王道宇宙生成之理論與「太極」、《莊子》「太一」等觀點，筆者將於第二節「生成論」中加以析論。

³⁶ （明）王道：《老子億·第十一章》，頁 46。

³⁷ （明）王道：《老子億·第十一章》，頁 45。

道也點出，兩者雖然有作用上的先後分別，但「有」、「無」皆以道為本，不能判然二分為對立的兩端，就如《老子》中以車輪、器物和房室為喻一樣，「有」、「無」應是合諧互動的整體，缺一則不成物，故不可簡單地將「有」、「無」加以割裂分說。而王道在《老子億》中除了廓清《老子》之內容外，在此處也對其他學者對《老子》之注說提出評議與駁正，為此書增添不少價值與深度。此處王道引述王安石之說並提出疑問：

王荊公乃又為之說曰：「無者萬物之所以生也，有者萬物之所以成也。聖人惟務其成物者，不言其生物者，而老子反之，是不察於理而務高之過。」又曰：「治車者知治其轂輻而未嘗及於無者，以無出於自然，可以無與也。轂輻具則無必為用矣，如知其無為用而不治轂輻，則為車之術固已疎矣。」凡荊公之論如此。³⁸

王道將王安石原文之「本末」理解為「有無」，此處可從王安石注第一章「常無，以觀其妙；常有，以觀其徼。」得知，其論曰：「道一也，為說者有二；所謂二者，何也？有、無是也。無則道之本，而所謂妙者也；有則道之末，所謂徼者也。」³⁹此處王安石明言「道」之有／無與本／末在此是等量齊觀的。在王安石的思想體系中，「道」有著本末之分，本者屬形上生成萬物的力量；末者則屬形下世界，是萬物的完成，而王安石則試圖安頓兩者：首先，王安石將萬物之完成分做「自然」與「人力」兩個階段，其中，「自然」屬於形上範圍，尚不需人力參與；待得萬物成形之後，則需加入人為的力量，才能使萬物展現作用。而王安石認為聖人之於萬物，則應著眼於第二個階段，並非務於無為、無言；而老子強調聖人需無為自然，是逾越了人力的界限，流於好高騖遠。

而輻／轂之辨亦由此觀念所延伸。王安石認為「無」乃屬於第一階段的自然範疇，非人可干預者，而輻、轂的產生是因為加入了人力的因素，讓這些器物產生了作用，故為第二階段，而與自然的「無」無關。如果人人都務於自然之「無」，

³⁸ (明)王道：《老子億·第十一章》，頁49。此處王道乃化用王安石之注文，其原文為：「道有本末，本者，萬物之所生也；末者，萬物之所以成也。本者，出於自然，不假乎人力，而為萬物之所生也；末者，涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人力而萬物以生，則是人可以無言也、無為也；至乎有待人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也、無為也。故昔之聖人之在上，而萬物為己任者，必四術焉：禮、樂、刑、政是也；所以成萬物者也。故聖人惟務修其成萬物者，不言其生萬物者；蓋生尸之自然，非人力之所得與矣。老子者獨不然，以為涉乎形器者皆不足言也，不足為野。故大抵去禮、樂、刑、政而惟道之稱焉，是不察於理而務高之過也。夫道之自然者又何預乎？惟其涉形器，是以必待於人之言也。其書曰：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」夫轂、輻之用，故在於車之無用，然工之其斲削未嘗及於無者，蓋無出於自然，人之力可以無與也。今之治車者，知治其轂、輻，而未嘗及於無也。然而車以成者，蓋轂、輻具，則亦必為用矣。如其知無之為用，而不治轂、輻，固已疎矣。今知無之為車用，無之為天下用；然而不知所以為用也。故無之所以為車用者，以其有轂、輻也。無之所以為天下者，以其有禮、樂、刑、政也。如其廢轂、輻於車，廢禮、樂、刑政於天下，而坐求無之為用也，則近於愚矣。」(宋)王安石《老子注》，收於嚴靈峰輯校，《老子崇寧五注》(臺北：成文出版社，1979年初版。)，頁42-43。

³⁹ (宋)王安石《老子注·第一章》，頁25。

那麼便沒有人參與第二階段，使得這些物品之用都會落空。是以王安石認為《老子》忽略了第二階段的實用層面，而過於強調自然階段的「無」。王安石將「道」分為兩層面，並標舉出形下世界所需的「禮、樂、刑、政」部份，可知王安石欲以儒家的經世態度來調和儒道之間的思想間距，並以「本末」、「有無」的層面來試圖完滿地詮釋《老子》。然在王道眼中，王安石之論點顯然偏向於實用層及現象界之需要，而非著眼於《老子》「無為」的精神；反之，王安石似乎提高了有為的優先性，但也因此卻忽略、湮沒了《老子》所標舉之形上智慧與自然境界，由形上之「道」所展開的體用妙化亦斷裂為兩橛，故王道在後文提出反省及評述：

自今觀之，由前之說則有與無也不惟判為彼此二事，抑且斷為前後兩截。其與聖人體用一原，有無俱妙之道既不同矣！由後之說則治車之始未始有無也，車成而後以無為用，是無乃出於有之後，而與所謂生成之說未免自相矛盾也。其何以議於聖人之道也耶？⁴⁰

王道認為王安石所持論之前提已有誤區，將「有」與「無」分為二事，且區別先後關係，造成兩者體用上的斷裂與疏離，已非聖人之道；而對於輻、轂之說，王道批評王安石的理論相互矛盾，既以「無」為萬物生成之根本，卻又認為「無」的出現是後於「有」，先「有」而「無」才能發揮作用，兩者觀點前後未能一貫，故王道認為此實不足議論聖人之道。

此評雖有力，但王道似乎未檢別出，王安石並未否認道體自然之「無」，只是進一步提出萬物賦而形成的「有」，兩者是相依存而不可相無的。故王安石有言：

蓋有無者，若東西之相反而不可以相無也。故非有，則無以見無；非無，則無以出有。有無之變，更出迭入，而未離乎道。⁴¹

由此可見，王安石並未否認「道」之形上層面，或是將整一的「道體」分裂為二。他只是更積極地希望以「有」的層次來發揮「道」的全體大用，並為「道」注入了積極入世的意義。故王安石認為「道」必須是本末兼具，因為「有」「無」兩者皆是從「道」之所出而不離於「道」，也連帶地安頓了儒家與道家思想側重的不同層面。而吾人也能從兩人著眼的不同課題，進而觀察出不同的《老子》詮釋圖像。

除了以器物之虛空容受來論述道體「無」之作用外，《老子》也以「橐籥」以譬喻道體之虛無：

⁴⁰ (明)王道：《老子億·第十一章》，頁49-50。

⁴¹ (宋)王安石《老子注·第一章》，頁26。

橐，冶之鞴也。籥，橐之管也。皆所以生風者也。屈，鬱也，有抑而不申之意。夫道也者，體虛而用實，靜無而動有者也。當其未動，虛而已矣，未嘗有物在中，鬱抑而不得申也，言不見其有餘也。及其感而動也，愈出愈有，而其應不窮，言不見其不足也。⁴²

道本不可名，而狀之以橐籥，知者固得意而忘言矣，不知者不睹其真而徒與我嘵嘵也，則吾說窮矣。中也者，中也，虛也，無也，不可言且名者也。

43

橐是冶煉鐵器的鼓風器具，籥則是其中之軸管，橐籥藉由擠壓和推拉進而產生空氣流動，使火勢能夠更加旺盛，故王道稱「皆所以生風者也。」《老子》藉由此物虛空生風的特點來說明道體虛空之本質。當橐籥被擠壓時，其中看似沒有伸展的空間，也沒有任何的作用；但將風箱相互推拉時，此看似虛無之空間卻能產出源源不絕的風。而王道則以此理解「道」之體乃是虛靜無物，看似空茫，但「道」之用卻是動態實在的，且在此動態的運轉中煥發出源源不絕、無窮無盡的生機。然《老子》以這些現實可見之器物來說明道體虛無之特性，又是否與前文所述「無名之道」相互扞格呢？王道認為《老子》之道本不可名狀，而以他物喻之，是爲了讓人能了解其中妙意，而非要人拘束於名義形象之中。就如《莊子·外物》所言：「言者所以在意，得意而忘言。」⁴⁴語言之目的是爲了能了解對象，而非在文字上打轉鑽研，否則便爲捨本逐末之舉。如果不懂《老子》以實物譬喻道體虛無靈妙之性質，而徒然追逐、爭論文字表面的意義，《老子》亦只能感嘆「多言數窮，不如守中。」守中即是回歸持守道體的空虛無名之本質，不再調動任何語言來澄清外界對道體的所有誤詮了。

上文討論了形上道體之「無」及「無名」之特性與內涵，再由道體之「無」出發，延伸出形下世界「無」與「有」兩種作用。那要進一步釐清的是，此一形上之「無」，其實同樣涵括了體用兩面。此處王道以《老子·三十七章》：「道常無爲，而無不爲。」一句來證成「道」體實含攝此兩種特性，既無爲，又無不爲，並以此闡明「道」之本體義與作用義：

常無爲者，其本體也。無不爲者，其妙用也。本體固無聲臭之可言，而大用之妙，自然而然，亦非有所作為可得指而擬之也。⁴⁵

由此可知，形上之「道體」亦具有「體」與「用」的雙重面向，「道」以「無爲」做爲本體，其自身超越感官體知；但「道」要如何實現自身，就必須通過其「妙

⁴² (明)王道：《老子億·第五章》，頁 21。

⁴³ (明)王道：《老子億·第五章》，頁 22。

⁴⁴ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷九上〈外物第二十六〉，頁 944。

⁴⁵ (明)王道：《老子億·第三十七章》，頁 141。

用」來與世界產生關係，也就是這不可聞問的潛在本體，通過作用而實現到世界及萬物之中。但這個由普遍而化為具體的過程，亦並非人能夠加以指認的。反之，這個過程是「自然而然」開展，使此常道之體開出「大用之妙」。故此「道」以「無為」的角度而言，是作為世界之本體；當「道」讓萬物能夠存在流衍時，便是顯示出「道」之大用。而王道除了提出「道」之體用關係外，亦說明了道體與萬物之關係，進而側顯道體之存在。以下則引朱曉鵬之文為說：

我認為，老子對道本體的存在形式的描述，實際上是從兩個不同的角度展開的：一是道本體自身的存在狀態，二是通過道與萬物（本體與非本體）的關係及其相互對照面顯現出的道的存在狀態。⁴⁶

朱曉鵬認為要探詢「道」之底蘊，應就兩方面而論：一為形上道體本身，二為形上與形下之關係。吾人也能由此來闡明王道如何建構其道論之體系。由上可知，王道除了明言形上「道體」本身具有「常」與「無」兩種特質外，並以「無為」與「有為」劃分體與用兩面，但仍同屬於形上層次，只是作用之樣態不同，本身仍皆具無限性與普遍性。而當形上之道實現於形下世界時，則形成繽紛多樣之萬有，從形上之高度言，自身是絕對而無限的「無」，而形下世界則是有限且相對的「有」；然形下世界雖與形上道體雖為相對範疇，但因萬物源出於此恆常不變之「道」，最後也要復歸於「道」之本根，兩者實具有同質性，故形下世界中也涵具了「道體」的有／無作用，如橐籥、車器這些形下之物，本身亦須體／用、有／無相互配合照應，乃能顯出大用。

剋就前文所論，吾人可扼要詮述出王道形上／形下體系之本然樣態：從形上／形下範疇而言，形上為體，形下為用；自形上範疇而論，無為為體，有為為用；自形下範疇而言，空無為體，實質為用。然要強調的是，體／用、有／無並非判然對立之面向，道體之「無」是同時與「有」共同構成萬物之用，為缺一不可之要素，且道體並非外於萬物，而是潛流於萬有之中，吾人能自天地萬物之生長、器物之用途來體知「道」的本體。如此，「無」與「有」、「體」與「用」之關係並非截然對立，而是相互依存終始，配合照應，形成和諧統一的整體。

形上之「道」雖不能感知，但其大用是安頓宇宙萬物，成全世間萬事，是最為尊貴之物，王道便於六十二章中盛讚曰：

寶，珍貨也，有形之寶易得易失，而所及有限。無形之寶無得無失而其用不窮，道者，無形之寶也。⁴⁷

王道以有形之寶與無形之寶並列比較，認為有形之寶是如金玉錢財等看似珍貴無

⁴⁶朱曉鵬：《老子哲學研究》第二章〈以無為本〉（北京：商務印書館，2009年初版），頁137

⁴⁷（明）王道：《老子億·第六十二章》，頁231-232。

比的東西，是世人所喜愛追求的；但這些財物容易取得，但也容易消逝，加之功用有限，能購買所有物品，但買不到生命、幸福和健康。而「道」是無形的，雖然無法被占有，卻也無法被奪取，而其用更是無窮無盡，故比任何有形之珍寶更加珍貴與難得，故王道於後文曰：

蓋道之貴，始乎天地；道之富，母乎萬物。天下有形之富貴，何足以當之？

48

「道」的尊貴之處，在於其身為天地之起始、萬物化生之動力與終極之歸處，此虛而生物之道遍潤世界，顯發生機。與此相較，世界上那些垂手可得之富貴，又如何能與此殊特尊貴之「道」相比呢？

由上能了解，「道」之尊貴處在於其本虛無而其用無窮，為萬物之主卻以自然為本，但人卻經常執著於有形之珍寶及人間的富貴，無法契會道體之境趣，甚至反其道而行，不僅造成生命主體的斷喪，與真常之「道」更是睽違重重，故三十章有言：

蓋道本至無，以懦弱謙下為表，以虛空不毀萬物為實。而此五者皆用其強壯傷害於物之事，與道相反，必不能久，是以有道者惡之而不處也。⁴⁹

此處王道揭櫫了人可能會誤入的歧途。道體之本質為虛無，其如水般柔弱謙和又蓄滿生機，任萬物自生自長而不加以控制毀壞。但人則相反，常是矜伐驕肆、尚強黷武，從一己之私慾出發，以強暴的方式傷害他人，這些都已岔出道途，與常道相互悖反，不可能持恆為之，是故體道者不會以此種方式控制世界萬物。除了這些不道之舉，在五十八章中，王道更提點出自認有道之人容易落入的陷阱：

四者皆善行也，然常人出於有為，故未免各有其弊：方必刺人，廉必傷物，直則狂而肆，光則炫而耀。始也本正，而反為奇，本善而反為妖。⁵⁰

此四者是《老子》所說的「方」、「廉」、「直」、「光」，王道認為四者雖為善行，但內心如出於刻意的「有為」而為之，則會失卻常道無為之本真，落入自誤誤人的禍敗中。所以這些善行必須以道之無為為律導，務求歸正反本之正道，才不會旁落為妖妄奇詭之境地。

而人如果不能簡別出常道與旁門之差異，進而以私心妄作，最終只會造成道體崩壞離析與恆常秩序的喪失。《老子》十八章即言：「大道廢，有仁義；智慧出，

⁴⁸ (明)王道：《老子億·第六十二章》，頁234。

⁴⁹ (明)王道：《老子億·第三十章》，頁124。

⁵⁰ (明)王道：《老子億·第五十八章》，頁221-222。

有大偽。」王道於其下注曰：

莊子曰：「至德之世，相愛而不知以為仁，端正而不知以為義。」言其相忘於大道也。迨夫仁義之名跡既立，而人爭趨之，則離道以善，險德以行，世與道始交喪矣。故曰：「大道廢，有仁義。」名跡立則有是非，有是非則有取捨，而智慧出焉。始則辨是與非，終則以非冒是，所謂並仁義聖智而竊之者也。故曰：「智慧出，有大偽。」……名立而與道日遠，與偽日近矣！故特指而言之。⁵¹

《莊子·天地》篇中描繪出一個理想的社會：在純樸渾純以德為化的世界中，人人能相互親附，無私慾偏愛，卻不會自認為「仁」；能端直其心以識是非，卻不會自認為「義」。王道認為，這就是人民的生活與作為實與道相合，彼此卻日用不知；待人們開始標榜「仁義」之名，提倡人人應行「仁義」之事時，人們便刻意存著「仁義」之觀念而行之，而為了爭得此「仁義」之盛名，人們離開常道的軌跡，捨棄真誠的善德，只會讓社會走向離道失德的險境。而當社會開始刻意標舉任何善行德性時，只會造成人心開始區分是非善惡，甚至設立道德標準以要求他人遵守，如此即落入《老子》所說：「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣！」的相對觀念中。一旦如此，本無差別對待的混沌道體便被割裂為許多對立的概念，人們開始對事物做出價值判斷，進而產生所謂「智慧」的思辨能力。更有甚者，人如果又無法做正確選擇，認非為是，認惡為善，更只是墮入佔著仁義聖智之名而無仁義聖智之實的迷障中不可自拔了。是以，此外在之名相一旦確立，就是將絕對美善的道體分化成對立的觀念，人們開始區分彼此、判斷是非、定義善惡，只會離純樸之道愈來愈遠而已，此即為世界失道之弊。道本整一之體，並非美惡是非的二元對峙，但當分別之心起，虛假之名立，此渾樸完整的道體只會被歪曲誤解，最終造成世界的混亂與失真。

⁵¹ (明)王道：《老子億·第十八章》，頁75-76。

第二節 道之生成義

一、玄德的生生意涵

「道」除了指稱一無形無名無限的本體之外，也兼有生化宇宙萬物之創生意涵。作為萬物之創生者，「道」也規定、形成了天地運行變化的規律。於是《老子》第二十五章：「故道大、天大、地大、王亦大。」中，將「道」之重要性與優先性提舉至天、地、人之前，王道注曰：

道之大以其生天地也，天地之大以其生萬物也。⁵²

「道」之「大」是因為「道」生成天地，而天與地之間形成的遼闊空間即是用來容受與持載萬物。由此可知，在程序上，道先生成天地，而後再創生萬物，再將萬物安置其中；故天地是為萬物賴以成長的要件。可知，天、地與萬物皆是由「道」所生，只是在順序上有些微的差異而已。而天地萬物又是如何被「道」所創生？「道」又如何發揮生生之效能？此處王道提出「一」與「德」來說明：

無名，不可道，不可名者也。有名，可道可名者也。無名者，道也。莊子所謂常無有，周子所謂無極是也。自本自根，生天生地。故曰天地之始。有名者，道所生之一也，德也，莊子所謂太一，周子所謂太極是也。一生二，二生三，三生萬物，故曰萬物之母。⁵³

本引文前半以「無名，天地之始。」指稱先天地而存在的道體，已於第一節加以引述；而後文則是針對「有名萬物之母」而解。王道此處亦將句子句逗為「無名，萬物之母」，並進一步指出「有名」即是「道所生之一」，亦是「德」。同樣地，王道引述了《莊子·天下》及周敦頤〈太極圖說〉來比附說明。《莊子·天下》言：「建之以常無有，主之以太一。」⁵⁴萬物因道體之「無有」而確立了自己的存在根源，而以「太一」做為生化之根本。成玄英疏曰：

太者廣大之名，一以不二為稱。言大道曠蕩，無不置圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也。⁵⁵

⁵² (明)王道：《老子億·第二十五章》，頁100。

⁵³ (明)王道：《老子億·第一章》，頁4。

⁵⁴ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷十下〈天下第三十三〉，頁1093。

⁵⁵ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷十下〈天下第三十三〉，頁1094。

「道」本身就是曠大且絕對的存在，萬物皆在此廣闊無窮的「一」籠罩下才得以生生不息。此處王道認為太一可視為道之別稱，而太一作為萬物之根本，故稱萬物之母。而周敦頤〈太極圖說〉中認為：

無極而太極。太極動而生陽，動極而靜。靜而生陰，靜極復動，一動一靜，互為其根。分陰分陽，兩儀立焉。陽變陰合，而生水火木金土。五行順布，四時行焉。五行，一陰陽也；陰陽，一太極也。太極本無極也。⁵⁶

二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。⁵⁷

不同於「無極」的本體高度，「太極」中蘊含了「陰」、「陽」、「動」、「靜」的變化，而陰陽在動靜中相生互補，形成一個完整的對立循環，而「陰」「陽」在這些規律的變動中又組構成「水、火、木、金、土」，稱為五行，五行之間能調整和諧，才能讓世界順利運行，萬物才得以生長。而陰陽二氣在互相感應中生成一切物類，使世界上充滿生機。故由此反推回去，可知「太極」是萬物賦形的最初發展處，故王道認為「太極」同樣是指稱萬物之母。王道以「太一」、「太極」來比擬《老子》中生生不息的道，那《老子》中又如何詮釋此創生萬物之道？王道首先以著名的四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」為說，認為此處之「一」即為「有名」，也就是「德」與「萬物之母」。

一者，萬物之母，莊子所謂太一，所謂有一而未形，物得以生之謂德者也。二者，兩儀也，其形則謂之天地，其氣則謂之陰陽。莊子所謂至陰肅肅，至陽赫赫者也。三則其所謂肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交之成和而物生焉者也。夫道不能遽天生地也，必生一而後能生天地，天地不能遽生萬物也，必生三而後能生萬物。⁵⁸

王道認為此處的「一」是萬物賴以滋衍的根本，並再次引用《莊子·天下》的「太一」及《莊子·天地》中「一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。」⁵⁹認為兩者所揭示出「一」的內蘊是能夠等量齊觀的。此處〈天地〉中所謂「一之所起」，正是對應其文之「泰初有無」，表示「道」從虛空無有中開始發展，故「一」可謂介於「無」與「物」的過渡。而「一」雖名為道所初生之物，但並不具固定之形體。郭象注曰：

⁵⁶ 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁1。

⁵⁷ 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，頁1。

⁵⁸ (明)王道：《老子億·第四十二章》，頁172-173。

⁵⁹ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷五上〈天地第十二〉，頁424。

一者，有之初，至妙者也，至妙，故未有物理之形耳。⁶⁰

此「一」是從「無」之中所產生的「有」，但此「有」並非「物」，並不受現象界的控制與左右。所以這個「一」雖然被賦予了「一」之名，本身仍舊是無形的。而後文「物得以生」與三十九章：「萬物得一以生。」兩句可彼此互文證解，可知「一」實為萬物賴之以生的要素，具有生成之況味。而一生二的「二」又是指哪兩種事物呢？王道此處採用〈太極圖說〉之義理進路，以「二」為「兩儀」，即陰與陽二氣，而陰陽二氣的實體化即是天與地的形成。其實將「二」分屬陰陽二氣的詮釋並非周敦頤所獨創，其源頭則可上溯至《老子河上公章句》，其注解四十二章時曰：「陰陽生，和氣濁，三氣分爲天地人也。」⁶¹可知以陰陽氣化的概念來詮釋《老子》，從河上公的時代便已存在，其特點則是以「氣化」觀點來開展對《老子》的理論建構，此觀點也被後代許多注解者接受。而「至陰肅肅，至陽赫赫，兩者交之成和而物生焉者也。」則是出自《莊子·田子方》：

至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉。

⁶²

在篇章中，此句為老聃回答孔子之語，認為至陰之氣自天而來，為陰中之陽；至陽之氣自地而來，為陽中之陰。陰陽兩氣在天地中交感互通，此為「二」，末後兩者形成一種平衡，稱為「和」，有「和」而萬物可生。此處王道以此推衍出「二」是陰陽二氣，經二者相互調和，建構出天地以做為萬物生長之空間，而「三」則是陰陽二氣加上兩者運行無礙而衍成之「和」。故據此王道指出「道」、「一」、「二」、「三」的指稱與排列並非偶然，而是具有生成續列上的先後排序，故在二十八章中之注文亦有言：

夫道不能不生一，一不能不生二，則二之生三，三之生萬物也，其勢自有不容已者。⁶³

無形無名之「道」必先生化出有名無形之「一」，再由此分化生出陰、陽之「二」，而陰陽二氣和合後，以「和」之化境朗現，並合稱為「三」，共同構成了一井然有序的過程，以「道」為生成之動力源，萬物即是恃此為前提而得以生生不息。

但值得注意的是，王道接受前代之說，以陰陽二氣化生萬物的看法，將《老子》的「二」直接等同於陰陽二氣，並以此解釋宇宙生化的過程，在詮釋上是否

⁶⁰ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷五上〈天地第十二〉，頁425。

⁶¹ (漢)河上公：《老子河上公注》，卷三〈道化第四十二〉，收於《老子四種》(臺北：大安出版社，1999年初版)，頁54。

⁶² (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷七下〈田子方第二十一〉，頁712。

⁶³ (明)王道：《老子億·第二十八章》，頁115。

諦當？通觀《老子》全文，並未明確提及陰陽二氣的概念，⁶⁴而僅是提及「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」而徐復觀指出，此處的陰陽應是表明日光之向背，日光所能及則為陽，反之則為陰，而萬物根據其趨光性則會出現「負陰抱陽」的現象。陰陽成爲一種抽象化的概念，並將其運用解釋在宇宙創生的過程，應要到戰國中期之後才開始流行。故《老子》此處應只是表明萬物成長之後的自然情況，並非解釋「二」。⁶⁵由此可知，王道此處以陰陽氣化來談《老子》的宇宙創生模式，顯然是後人所發展的概念，恐非《老子》本意。

剋就以上所論，可具體觀察出王道在表述「道」之生成脈絡時，側重於「德」與「一」的表現，認為兩者特指「道」在創生意義下所代表之理境。下文即先就王道注文中論「一」及「德」之處加以爬梳，再進一步討論此處之詮釋系統。首先，既然「一」與「德」被賦予了「道」的生化意義，那麼其地位自然也不同其他的元素。故三十二章中，王道確立了「一」與「德」爲「萬物之母」之地位：

樸雖小者，莊子所謂一之所起，有一而未形，物得之以生之謂德也，萬物之母也。夫德既為母，則萬物皆其子也，子豈有臣母之理哉？故曰：天下不敢臣。言其尊而無上，可以兼懷萬物，役使群動之義。⁶⁶

王道解三十二章：「道常無名樸雖小，天下不敢臣。」一句，採王弼、河上公之思路，斷爲「樸雖小，天下不敢臣。」⁶⁷並將「樸」指爲「一」，是「無名之道」初露端倪之處，也是「德」之代名詞，是爲萬物得以生成的開端，故稱之爲「萬物之母」，確立了「德」與「萬物」的上下關係，兩者始終是生與被生之關係，再者，「德」是無形無相的，萬物縱然有任何本領，都不可能倒行逆施掌握此生生之源，是以，「德」總攝了萬事萬物，並使其能夠聽任流行，隨順而動。

在了解「萬物之母」在生成萬物上之形上地位後，爲何此生化根源要以「德」與「一」來指代呢？此兩者之具體規定性爲何？又，兩者在《老子》及王道之生成理論中佔了何種角色？首先，王道先說明兩者之同質性：

⁶⁴ 《老子》中提及「陰陽」之處，僅有四十二章：「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。」

⁶⁵ 參徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，2003年初版），頁334-335。江師淑君亦在其著作中提到宋人喜引《易·繫辭上》：「一陰一陽之謂道」來闡釋《老子》的天道觀。然此處江師亦認爲此句之陰陽亦不屬實質的「氣」概念，而是稱儒家德善之本體。參江師淑君：《宋代老子學詮釋的義理向度》（臺北：學生書局，2010初版），頁57-62。

⁶⁶ （明）王道：《老子億·第三十二章》，頁128。

⁶⁷ 近代學者則出現了其他的斷句，如胡適、高亨將此句當做「道常無名樸」一句；張揚明、余培林則是「道常無名，樸」，將「無名」、「樸」同時作爲「道」之描述。參吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2008年二版），頁219。而劉笑敢則是採王弼之解法，參劉笑敢：《老子古今》，頁342。

一者何也？道之子也，萬物之母也，玄德是也。⁶⁸

子，道德所生，以有為為應迹者也。天下有為之事，凡自道德而出者，千變萬化，無非妙用。⁶⁹

王道將「一」直接指為「道之子」。而河上公注五十二章時曰：「子，一也。」⁷⁰看來，王道是接受河上公之見解，而又推衍出去，稱其為「萬物之母」，表示「一」同時兼有道之派生及萬物之始生兩種身分。「以有為為應迹者也」，則是進一步說明「一」之位階是真常無名之道體至世界萬有之間的橋樑，是無為之道在現象界起作用的開始，亦即是「有為」之迹。綜合以上，王道認為「道」與「一」亦是象徵著「體」與「用」，「有為之事」即是「應迹」分化出世界形色之萬有，但其不管如何千變萬化，仍舊是由「一」之所出。

而《老子》中談到「一」的篇章中，最突出的即為三十九章：「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，侯王得一以為天下貞。其致之一也。」建立了「一」的根本地位，萬物皆無法離「一」以生。而王道於下注云：

一即上德也，有而未形，無為無欲，自然而已，故謂之一。……天之清、地之寧、神之靈、谷之盈、萬物之生，固皆此德為之根矣。⁷¹

此「上德」即是三十八章中的「上德不德，是以有德。」王道注：「上德者，真常之德也。」由第一節可知，「真常」乃是王道用以形容道體之語，而由此可知「上德」實為與「道」相銜之德，也就是「玄德」。王道此處又稱「一」是實存無形，且無所作為，無「意欲」的固定方向，一切聽任自然，可知此「一」雖然為萬物之總根據，但卻不具任何強制性和必然性。然天、地、神、谷、萬物等自然界萬物想要保障自身能夠維持正常狀態，就必須要與此「一」相合互契，才不至於脫序而陷入危機。以此，「一」是「道」之化身，也是萬物得以安身立命之代表，也是「德」之代名詞。

自上文論述中，吾人可了解王道在《老子億》中常將「一」與「德」相提並論，賦予兩者同等重要的地位，又將「一」與「玄德」加以等同，那麼「玄德」又有何具體內蘊？王道釋第十章最後：「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」中認為：

玄德即一也，以其出於道而微妙玄通，深不可識也。故謂之一，又謂之玄

⁶⁸ (明)王道：《老子億·第十章》，頁36。

⁶⁹ (明)王道：《老子億·第五十二章》，頁200。

⁷⁰ (漢)河上公：《老子河上公注》，卷三〈歸元第五十二〉，頁63。

⁷¹ (明)王道：《老子億·第三十九章》，頁162。

德。⁷²

此處，玄德是指「道」對於萬物，既是生長完成之依據，賦予了萬物生長的條件，但又不會給予任何外在的束縛和具體的規範，正因如此，《老子》亟稱此生之道為「玄德」。王道解「玄」為「微妙玄通，深不可識」。據劉笑敢之論，道在生成萬物的過程中，「是一複雜的有機變化的過程。」⁷³，而此過程是以「道」做為基礎，既有「生」之功能，又有「畜」的保養機制，並不是一種單調的產生過程。萬物既是「道」之派生物，又是依附者，而「道」更提供了自然規範及沖和之境，兩者形成了和諧整一之關係。

除了第十章外，《老子》在五十一章中亦有言：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」而王道於下注曰：

玄德謂德出於道，正以別於有為之下德云。⁷⁴

王道明確指出「玄德」自「道」而出，但此論由何可知？因「玄德」確實體現了「道」所創立的秩序：生長而不佔有，作育萬物而不依恃功勞，使個體成長卻不加以掌控。這些都是「道」之原理，藉「德」以落實而遍潤萬物。此處亦可藉王弼之注語為助說：

何由而生？道也；何得而畜？德也。……道者物之所由也，德者物之所得也，由之乃得。⁷⁵

萬物由「道」而有生機，但能進一步得以積聚、培養、生生不息的根本則是在於德。「道」作為產生的第一因，而「德」則是萬物孕育成化的確立者，兩者不只為上下關係，更互為依存，共同構畫了由形上本體到具體成物的生化過程。此說在今日學者之論述中亦可得到印證，如袁保新謂：

「德」以「道」為形上基礎，但「道」的作用卻必須通過「德」的充分實現，以顯現其涵煦化育之功。⁷⁶

由此可知，「德」的存在，是確立「萬物」的生長，使「道」的功能得到實踐，故尊稱為「玄德」，意為最玄妙的至德，而與「下德」明顯有別；「下德」在王道看來是「有為之迹，德之應用者也。」⁷⁷換言之，「下德」已經落入有意為之的

⁷² (明)王道：《老子德·第十章》，頁 39。

⁷³ 劉笑敢：《老子古今》，頁 505。

⁷⁴ (明)王道：《老子德·第五十一章》，頁 199。

⁷⁵ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁 137。

⁷⁶ 袁保新：《老子哲學的詮釋與重建》第五章〈老子形上思想的重建〉，頁 107。

⁷⁷ (明)王道：《老子德·第三十八章》，頁 147。

階段，是各種切合實用的措施與價值取向，已非「道本無名」之原始面目也。

在了解「德」育成世界的地位後，就必須進一步探討這些要素要如何作用才得以生成萬物。《老子》於五十一章後就提出萬物由「道生之，德畜之，物形之，勢成之」的生成過程：

生者自無而有，所以資其始也，有父之象焉。畜，止也，養也。孕，毓之意，所以資其生也，有母之象焉。此二者自物生之前言也。形者，氣之聚也，聚而人則為人之形，圓顛方趾，配天配地是已。聚而物則為物之形，羽毛鱗介，親上親下是已。故曰：物形之。勢者，形之止也，止而人則成人之勢，剛柔、男女、尊卑、貴賤是已。止而物則成物之勢，飛潛、動植、洪纖、高下是也。故曰：勢成之。此二者自物生之後言也。⁷⁸

萬物並非是「道」直接產生，而是需要經過一演化派生的過程。道體是絕對的「無」，作為提供世界存在的根據與本源，王道稱之為「父」；而「德」在此處有「止」與「養」二義，來源則是《易經》的「小畜」和「大畜」兩卦，畜在《易經》中皆指「畜聚」、「畜養」及「畜止」等義，⁷⁹在此則具有積聚、保養而有止度之意涵，提供了萬物生化之資藉與環境，王道稱之為「母」。兩者皆是在世界成形之前，使萬物得以生存之要素，是以王道認為「道」與「德」是屬「物生之前」的說明。而後，「物」在「氣」的作用下得以實體化、個體化：根據「道」與「德」之先天理則，此氣聚為人則有人之形，聚為物則有物之形，各形各色皆有具體規定性。而萬物成形後，彼此之間則出現了差異，此是由「勢」所決定。例如人之生成是由「氣」所交感作用，進而落實而成人之形，然根據「道」與「德」之形上劃定，人之外貌必須做長身直立，圓頂方踵之形；但在人類此一群落中還有性別、個性及階級等等的差別，且各種物種之間都存在著類似的差異。是故，「物」與「勢」兩者是就萬物已遍生於世界中而言，是關於萬物形成之後的說明。由此可知，「道」作為世界之本體，而「德」則是萬物得以生化之形上真幾，是無形「道」落實至有形之「物」的橋樑。⁸⁰

在了解「德」在生成演化天地萬物中的關鍵地位後，要進一步了解的是，「德」是以何種內蘊來落實成物？其中的義理發微，要先從「德」與「氣」之關係入手：

天地之大德曰生，慈者好生之德也。一德感召一氣流通，蓋有不期然而然

⁷⁸（明）王道：《老子德·第五十一章》，頁196-197。

⁷⁹參（魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》，頁38、67。

⁸⁰陳鼓應之論點亦可用以說明此處：「形而上的『道』，落實到物界。作用於人生，便可稱它為『德』。『道』和『德』的關係是二而一的，老子以體和用的發展說明『道』和『德』的關係；『德』是『道』的作用，也是『道』的顯現。混一的『道』，在創生的活動中，內化於萬物，而成為各物的屬性，這便是『德』，簡言之，落向經驗界的『道』，就是『德』。」《老莊新論》（北京：商務印書館，2008年初版），頁148-149。

者矣。⁸¹

《老子》在六十七章中提出「三寶」之說，即為「慈」、「儉」、「不敢為天下先」。王道則以《易·繫辭下》：「天地之大德曰生。」來釋解「慈」之意義，認為《老子》所言之「慈」之義即為「好生之德」。對照六十七章中：「夫慈以戰則勝，以守則固。」來看，此處的「好生之德」應蘊涵著「仁」與「不殺」之內涵。王淮也認為：「『慈』是仁之體，其性質即『大仁不仁』之『仁』。」⁸²「大仁不仁」為《莊子·齊物論》中形容「大道」之特性，道體至大，有仁慈之實存而無仁慈之表象，「道」的宏大德澤即是「生」，故「德」的本身就是「生機」，也就是不傷害萬物，並使生生之德能遍潤萬物，使世界煥發出生機。然「德」要如何遍潤萬物？則要依恃「氣」之流行，上文已提到萬物之化生是由陰陽二氣向下落實而成，但此氣之所以能夠成就萬物之生，則是因為有「德」的感應召喚，「氣」由「德」所引領、感化，才能夠自然賦予萬物無限的生機。

而因為「氣」必須要有「生生之德」的感召才能賦予萬物生機，王道在四十二章：「一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」中詳加說明其中過程：

夫道不能遽生天地也，必生一而後能生天地，天地不能遽生萬物也，必生三而後能生萬物。然萬物豈能自生生哉？負陰以肖地，抱陽以肖天，而沖虛之氣流行乎其中，以肖天地之和。……蓋道，無而已，一者，德立於天地之先者也，三（筆者按：此應作二）者，德行於天地之後者也，三者，德資乎萬物之始者也。沖和者，德資乎萬物之生者也。天地萬物皆母乎德之和者如此。故曰：致中和，天地位焉，萬物育焉。嗚呼！和之為德如此夫！⁸³

此段歷來說法甚多，但內容在於分層剖析宇宙萬物創生化育的過程則是不可否認的。上文筆者已以此章前半之注文討論了「一」、「二」、「三」之代表，而此處王道則藉此段說明萬物藉由「氣」而成化的過程。首先，因為「道」是無形無名的形上之體，雖為造化的主體，但卻不能直接變生出世界，而是有一固定且不可逆的歷程。然在過程中，「萬物」屬於被動者，是「被生成」的，其自身由陰陽二氣相互和合而得以存在，所以自身也具負了陰、陽兩種性能，而與天、地相互呼應。而兩者能夠交互作用，則是靠著「沖虛之氣」流行其中，形成一和諧的狀態。是故，不管是大如虎象，小似螻蟻，其體皆是由陰陽二氣轉化組成，與天地並無二致。而「德」在這三個階段中，分別代表不同的施用向度。上文已闡述過，「一」是代表萬物的初露端倪，以「德」為生生之機，也是從「道」要落實為天地的中

⁸¹（明）王道：《老子億·第四十二章》，頁 251。

⁸²王淮：《老子探義》，頁 259。

⁸³（明）王道：《老子億·第四十二章》，頁 171。

介。此種以「德」作為「道」與「萬物」之過渡，以發明「道」的生成觀點，可以徐復觀之說法互為發明，徐復觀認為《老子》之所以提出「一」與「道」兩字，就代表兩者的底蘊是相似卻不相同的，其中蘊含微妙的差異：

此元素（筆者按：一）對上一層次的「無」而言，則稱之為「有」；對下一層次的「眾」而言，亦即對分化後之「多」而言，則稱之為「一」。因為此時要分化而未分化，所以是「一」。「一」之與「無」，可以說其間相去，不能容髮。⁸⁴

徐復觀認為「一」是萬物最基本的共同元素，本身雖仍為一形而上的存在，但已經有了「生」的發端，處於將生而未生之間，所以與道體之「無」仍有些許差距，故稱兩者是「相去不能容髮」。而王道在此處亦將「德」之位階置於天地之先，是一形上之生機。而到「二」的階段，即是陰陽二氣秉此生機，相互感召轉化而形成可見有形的天地，故「德」以陰陽二氣的形式流行於其中。「三」者則為天地以陰陽和合，形成一和諧的整體，萬物憑藉著這一沖和之氣而能紛然雜陳，各有姿態。所以能夠使世界得以成形的關鍵在於「德之和」，此「和」的理境是建立在「德」於「一」和「二」的運作上，故萬物以「德」為母，以「和」為資。徐氏觀察到「一」的地位，並認為「一」之地位是介於「有」與「無」之間的關鍵地位，而非是直接將「一」與「道」簡單地等同起來；其論與王道將「德」與「一」認為是「道之子」的觀點可等量齊觀，兩者基調庶幾相同，故於此提出，以資比較、說明。

最後，王道引《中庸》：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」為說，讚嘆「和」所含蘊的無限生機。然《中庸》為儒家經典，其中以「中和」為核心思想，但其論著眼於充分實現人之本心善性，並將此推至極致，期許能呈顯出「天道」之道德價值。故「中和」所揭示的境界是指人之心性能夠符合道德價值，而非帶有宇宙化生的理序意義，然而王道援引《中庸》來說明《老子》中「和」的形上境界，可了解作者意欲從文字上的比附來溝通儒道兩家之觀點，但筆者認為此種割截取義的詮釋觀點，忽略了兩家「和」之思想，其背後實各有理論脈絡與思考走向，王道單以文字來會合兩家，只恐會產生義理上的滑失。

⁸⁴徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》第十一章〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉（臺北：臺灣商務印書館，2003年初版），頁333。

二、道與德的關係

在了解「德」作為生成論的地位後，王道進一步釐清了「道」與「德」、「母」與「子」之間的關係：

或曰：可名即非常名，今以有名為德，則德亦變乎？曰：自萬物而言，則德為母，而萬物為子，子變而母不變；自道而言，則德又其所生者也，德有時而變，而道終不變。故曰：失道而後德，言下道一等而後入於德也。

85

由以上論述可知王道將「德」視為萬物之母，是自「道」而出的世界的形上根源。但第一章言：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」此處之「有名」又該做何解，才不會與之前的：「名可名，非常名。」一句相互扞格呢？如果「有名」及與「非常名」同義，那生成萬物之「德」豈不是落入變動短暫的形下世界，進而失去恆常之性質？王道此處則加以澄清，認為在道／德、德／萬物之間的變與常，是取義之向度不同而有所區別。以萬物之角度而言，世界由「德」所生，是由形上落至形下的過程，形下範疇之於形上範疇，自有常與變之區隔，故從此一面向而言，萬物是隨時空而變遷，「德」則非是；但從絕對的「道體」為出發點，「德」之位階下於「道」，在實現萬物之過程中，可能變質為「下德」，也就是「有為之迹」，而與「玄德」相異。但無論「德」是否落入「下德」，「道」是恆久永存的，萬物以「道」為本體，據「德」而生，但如果無法安頓於「道」之和諧境界中，便只能上探至「德」賦予自身的能力與原質。如沒有「道」作為內在本真的根據，那麼所有的表現也只能定位於「失道而後德」，亦即是處處皆是有為之迹了。

據以上所論，可了解王道所架構出《老子》之生成觀點，是以「道」為骨幹，「德」為關鍵，「氣」為交通，「和」為理境，由此四者所架構成形。但這分化之種種，最後都必須回歸到最終的本源處——「道」。故王道論「可以為天下母」時有言：

夫天下萬物生於有，有生於無，道之無也如此，此其所以生天生地也而為天下母也歟！或曰：前言有名萬物之母，此又以無為天下母，何也？蓋道生天地而天地生萬物，則道乃天地萬物之一大母也，聖人食母，食諸此而已矣。⁸⁶

⁸⁵ (明)王道：《老子億·第一章》，頁4-5。

⁸⁶ (明)王道：《老子億·第二十五章》，頁97-98。

道體雖無，卻能作為天下的起始與萬有的生化基礎，故稱為「天下母」。但為了避免與「有名，萬物之母。」混淆，此處王道認為此「有名」即上文所稱之「德」，是直接育化天地萬物，但推至總源頭，則不能不以「道」為最終極的根源也。故吾人認肯「德」在生化過程上的樞紐位置，但仍必須回歸於最終結處，即是此無名無形之道體，是為宇宙之「一大母」。是以，得道之聖人所看重之「母」即是指此「道」而言，故言：

母者何也？德者萬物之母，而道又德之母。則聖人所謂母，兼道與德而言之也。食者，味之而自養也。⁸⁷

此處又一次論述「道」與「德」之關係，其中更清楚指出「道」為「德」之母，故亦為萬物之一大母也。而有道之聖人則是以此充滿生生之機的「道」與「德」來自養，如此才能深入體會其中底蘊。《老子》以「食」來描繪聖人以道德自我陶養，品賞其中真味，體現道德形上之究極理境，而王道之注文亦深得其中三昧。

由上之論，可知萬物皆以「道」為根源，「德」則是構成萬物生長之內在屬性與形式根據。萬物經由「道」、「德」及氣化和諧的歷程而得以生成。是故，萬物之原質中即含蘊著這些形上規律之賦與，所以也呈顯出一定的規律性。王道於二十九章中即有言其中之妙：

蓋以天下乃至神之器，其感應有自然之機，其變化有無方之妙，非人之智力所能為，亦非人之智力所能執也。何以言之？天下之物，上行之則下必隨；陽响知則陰必吹。壯而強者久則衰而羸；始而成者終則壞而隳。行也、响也、強也、載也，是其所以感也；吹也、隨也、羸也、隳也，是其所以應也，此自然之機也。然皆曰或者何也？程子曰：「凡動皆為感，有感必有應，所應復為感，所感復有應。」感應之變如循環然，故或之、或之者，非一定也，此無方之妙也，斯理也。自天言之，則消息盈虛之運，否泰剝復之常，天地所不能違也。⁸⁸

此處著重於討論萬物在冥冥中皆表現出依循著「道」的規律而運行的情狀，王道稱之為「自然之機」。而此「自然之機」乃是由「至神之器」——也就是「天下」所呈露出來。而其中之妙化，並不能以人類的思維觀點來釐析界定。而此「自然之機」的表現型態，則是從萬物之間的「感應」來托顯。王道認為，萬物之間是相互感應變動或牽制相隨的：如上者的移動流通，就會帶動下方的補充跟隨；人從口中呵出之氣是溫暖的，而用吹的方式吐氣則會感到冷；又如不管如何堅強壯碩的物體，最後必定走向衰弱一途；發展再好的事物，最後必定有毀壞挫敗的一天。這些事物彼此之間感動相應，皆是「神器」變化之範圍，亦是由「道」所規

⁸⁷ (明)王道：《老子億·第二十章》，頁83。

⁸⁸ (明)王道：《老子億·第二十九章》，頁118-119。

定的作用，以明萬物變化並非人之智力或作為所能設想控制。此處王道引《易程傳》中「咸」卦九四之語以解之，⁸⁹認為天下萬物可以相互感通而產生變化，此者感則彼者應，相互推演而形成一種循環。而《老子》中反覆所稱的「或」字，乃是強調其中的複雜性及多樣性，以說明此「自然之機」不可為、不可執之特質。但在這些多樣紛呈的變化中，仍舊有「理」的存在，此「理」是由終極根源之「道」所延伸出的「常」。是故萬事萬物的變化，皆為此理所涵攝。就如天地之間，日月運轉、潮起潮落、陰晴圓缺、順逆成敗等等現象，都是依附於「常道」之統御規範之下，毫無乖逆之處。由此能了解，「道」不只是萬物之根源，更是萬物運行演化的律導，使天地安頓，萬物定位。故人類作為世界的一員，己身更是無法外乎此常理而存在，只能依隨「道」之大化流行，不加以干涉反對。此段已稍顯「道」所形塑的造化規律，如果能具體觀察自然萬物之表現型態，也能契會出「道」之生成特質：

人物之生也，皆得天地沖和之氣以有生也；其死也，必沖氣去之而後死也。沖氣去則柔者堅，脆者槁。由是觀之，凡堅強者雖未必死而實死之徒，以其日趨於死也；柔弱雖弱難生而實生之徒，以其日趨於生也。⁹⁰

此段是由「物理」來推衍出人事應如何符合「道」的生生之機。因為人與萬物相同，皆是由「氣」所形成。當此沖虛之氣處於平衡溫和的狀態時，呈顯出的即是生機；相反地，當此氣消失或萎頓，則會面臨死地，柔韌之物會變得僵硬；輕脆之物則會枯槁。由這些現象可推知堅硬強壯之物雖然也是「道」所生化，但卻較容易走向滅亡之途；而柔軟細弱者，表面上雖然不如堅強之物來得容易生存，但是就「道」來說，柔弱之物的內部反而充滿莫之能禦的生命。所以「道」之規律與共理為貴柔惜弱，以柔為生。王道於四十章注文中亦有言：

物壯則老，是謂不道。故曰：「弱者道之用」也。所以然者何也？蓋以天下之物生於有，所謂有名萬物之母是也，而有生於無，所謂無名天地之始是也，道之體本無如此。故反者自有而歸無也；弱者以無而御有也，皆近本者也。⁹¹

《老子》書中有多處提及貴弱守柔之論，如三十章亦有「物壯則老，是謂不道，不道早已。」之語，即是強調萬物如果汲汲於通往壯碩強大之路，則會提早成為強弩之末，因為「壯」本非「道」之原質，且違反了「道」的規律，自然會早就走上滅亡一路。而《老子》於四十章中也提到「反者道之動，弱者道之用。天下之物生於有，有生於無。」王道則據此申論「道」的柔弱本質，且與「道」之

⁸⁹ 此處原文為：「感，動也，有感必有應，凡有動皆為感，感則必有應，所應復為感，所感復有應，所以不已也。」（宋）程頤：《易程傳》，頁 280。

⁹⁰ （明）王道：《老子億·第七十六章》，頁 272-273。

⁹¹ （明）王道：《老子億·第四十章》，頁 167。

「無」性連結起來。王道先再度推衍了「道」的生成過程，是由「無名」之道體化生出「有名」，再由此產生萬物。故「反者」是指萬物由「有」向「無」的回歸與返本之途，而「弱者」則因接近「道體」「無」之質性，故生命力是較一般之物強韌長久。是以，「弱」能被稱為「道」之作用，皆因「弱」是一種與「道」最為相似的狀態，故稱其為「近本」。

由以上之論，吾人可了解「道」如何發揮生化宇宙萬物的作用，以及其貴柔守弱之特質與規律。而「道」本就是一生生不息之本體，創化一切又規範一切。這萬有的根源雖無法以感官去探求感知，但卻明白地發揮著無窮的生機。王道釋四十一章「道隱無名。夫惟道善貸且成。」時，就明確指出「道」在萬物之中的大用是全面且不求報償的：

貸，予也。天地萬物皆有名，而道獨隱而無名。然有名者其始也，道皆貸予之；其終也，道皆成就之。而其貸且成也。又皆藏其用而不見，忘其功而不居，故謂之善貸且成。⁹²

萬物起於「有名」，但「有名」又出於隱而無名之「道」，而「有名」之所以能夠創生萬物，皆是因為有「道」在背後施予生機及力量。「貸」為施予、給予之意。在萬物形成之初，「道」以一種隱匿的方式流衍其中，進而能夠佈施、潤澤萬物，成就了萬物的成長發展。「道」的這些作用皆是真實不虛，但都遁藏於感官無法感知之處。且「道」在施予萬物、成就萬物之餘，並不會要求萬物回報生成之恩，就如吾人呼吸空氣之餘，並不需要回饋任何利益；一朵花的開放，亦不需呈交任何酬勞給腳下的土地一般。故此處雖用「貸」字，然並非是今日借貸錢財之意。此即如王弼注曰：

貸之非唯供其乏而已，一貸之則足以永終其德，故曰「善貸」也。⁹³

「道」之所以會施貸萬物，並不是暫時供給匱乏之處而已，而是將「道」轉貸到萬物身上之後，萬物能據此發展自身、成就自身，「道」便永恆地留存於萬物之中，故萬物的生生，也是「道」的無限開展與成就。

⁹² (明)王道：《老子億·第四十一章》，頁 171。

⁹³ 樓宇烈校釋：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁 113。

第三節 小結

《老子》之「道」該如何詮論，是每個老學研究者都要面對的問題。因其描述多，定義少；比喻多，直論少，又兼有本體論與宇宙生成論的雙重特性，故關於「道」的討論與界定，學界始終都有推陳出新的研究結果。

故關於《老子》「道」論之研究，始終為學界關注之焦點，時至現代，則有許多學者提出較為系統化的全面闡釋。扼要而論，其核心問題是圍繞在「道」究竟是一客觀實有的對象，還是主觀境界的形上觀想？此兩種詮釋系統皆有嚴密的方法及論證，且各有學者引用及支持，自不待言。吾人欲提出的問題為，就後設反省的角度而言，王道的詮釋體系是否能符合任何一說？欲回答此提問，就需觀察王道經由何種視角來詮釋「道」。

牟宗三曾討論道家之玄理系統，兼而提出了「境界型態」及「實有型態」兩種形上學的進路。並認為道家屬於前者，而儒家的之天命道體是兩者兼有，而西方上帝造物則純屬後者。⁹⁴之所以稱為「境界型態」的形上學，主要是根據「道」與「物」的關係來界定。牟宗三認為，道家雖說道「生」物，但此處之「生」非由一客觀實有之本體（如上帝或天）來創生萬有，⁹⁵而是屬於一種消極的「不生之生」，重在不佔有、不控制，不禁性塞源，使萬物能夠自生自成。⁹⁶故道家之「生」，其實就是「負責萬物的存在」⁹⁷，是使萬物能夠自我實現的方式，此牟宗三稱為「實現原則」(principle of Actualization)，⁹⁸「道」對萬物並沒有任何特殊的規定，只提出普遍性的「無」作為本體，藉由人之主觀與實踐而呈顯的人生境界或心靈狀態，以了解「道」的創生性。所以「無」並不是一種客觀存有的創生者，而是《老子》亟言的虛靜境界，一種實踐的智慧。並認為如果將「道」以西方客觀分析的視角來釐析，並視為一種客觀存在的實體的話，則會抹煞中國學問中的「實踐」性格與「工夫」境界。⁹⁹

基於以上之理解，再者便是要探究王道《老子億》對「道」內蘊之理解。筆

⁹⁴ 參牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第五章〈道家玄理之性格〉（臺北：學生書局，1983年初版），頁103。

⁹⁵ 牟宗三認為在西方，「創造」的權力是掌握在造物主手上的，而不似道家將「生物」之潛能賦與萬物自身。參牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第五章〈道家玄理之性格〉，頁102。

⁹⁶ 參牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第六章〈玄理系統之性格——縱貫橫講〉，頁112。

⁹⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第五章〈道家玄理之性格〉，頁104。

⁹⁸ 牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第五章〈道家玄理之性格〉，頁104。

⁹⁹ 參牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》第五章〈道家玄理之性格〉，頁93。

者於第一節先說明「道」的表示方式，認為「道」是不可名言的本體，本身並不是一種客觀可感的對象，故《老子》才必須動用許多譬喻式、否定式的字詞來說明。因為「道」本是超越了感官認知，自身完滿的存在，故《老子》中的一切形容皆是一種「權法」，目的在於讓人了知「道」之存在與本質，而不可耽溺於表面的文字敘述中。所以在這些文字的迷霧背後，必須要人自身加以體證，才能從生命主體中活轉出「道」的況味來。而王道更進一步將「道」分為「常」與「無」兩種面向。其中，「常」指的是「道體」恆久不變、先於世界而生的特性，表示「道」不受時空變化而有任何改變或缺損。而「無」則是「道體」之內涵，「道」以「無」為體，便是一種不具任何具體規定性，且超乎感官言說之本體，使「道」之位階從有形對待的世界，上升成為形上恆常的命題。王道並充分地與其他註解對話，提出其他註解家的誤詮之處，表現出不泥古，不輕信前人的辨析思維。

第二節則論及「道」的生成內涵。因「道體」無形無象，不可捉摸，必須透過「德」之轉介而創生萬物。其中以「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」一句最能勾勒出「道」創化萬物之程序與面向。王道認為「一」即「德」，雖然同為形上根源，但已是初具生之開端，故稱為「萬物之母」；而「二」則為陰、陽二氣，兩者相互交感，形成了「和」的和諧理境並與「陰」、「陽」二氣共構為「三」，並建構出適合萬物生存之環境，使天地之間充滿了生機。是故，在「道」生成萬物的過程中，「德」實佔有關鍵的地位。王道並提舉出《老子》的「玄德」，以亟稱此生生之德的尊貴性。因「玄德」本身即具有「道」的本質，故能夠無為無待，處於萬物次第衍成的樞紐地位。然王道認為只有「德」尚不夠，「德」必須藉著「氣」的落實才能創生萬物；但「氣」也要在「德」的感召下，才能夠形成創生之機。故萬物秉此陰陽二氣，加上沖和之境而得以生生不息。而「道」則藉由此一血脈關係以賦予萬物生機，並發揮大用，呈顯出「貴柔守弱」的傾向。最後，王道在七十章的注語中，為《老子》之「道」做了總結：

莊子曰：「老聃建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以虛空不毀萬物為實。」夫常無有者，道也。太一者，德也。實猶裏也。道之實以為裏而德之用以為表也。五千言之背繁，八十一章之究竟，皆不出此。¹⁰⁰

此段亦以《莊子·天下》為說，前兩句在第一節已有討論。王道認為「道」之體雖虛無，但其間卻有生長萬物、成全萬物之大用；雖有此大用，但「道」並不是一種強勢命令，控制世界的造物主形象，而是表現出荏弱溫和，不爭處下的特質。「道」並不干預萬物之生長，亦不左右世界的變換，一切自然無為，使萬物得以生化無已。故吾人只要能夠把握此要，即可對「道」之義理精神有基本的認識。

而王道對「道」的認識，則是著眼其「常」性與「無」性，「常」是形容道體永恆不增不減的本質，而「無」則是同時涵攝本體作用及生成內容。由王道如

¹⁰⁰ (明)王道：《老子德·第七十章》，頁258。

何理解「無」，應就能了解王道的形上體系與何種模式相近。根據第一節筆者所論，王道從「無」的角度來揭示「道」的本質，認為「道」不可名稱、不可指數，是若恍若惚，若存若亡的。此種形容明顯不是將「道」視為一種客觀實有的主體；再根據其「道」的生成義而言，萬物之所以生成是靠著「道」之「無」而達於「有」，然而「道」在落實萬物的過程中，其對萬物的發展與完成並不握有任何主控權與決定性，而萬物也僅僅資藉其生生之機，即能不受限制地生長，此即為王道所謂「慈者好生之德」¹⁰¹之意。故萬物得「道」以生，並據此發展自身、成就自身，而最後復歸於「道」之「無」，顯然是一種「不生之生」的立場。由此可知，王道在闡發建構「道」之理論體系時，實偏向「主觀境界形上學」的詮釋系統。

然必須進一步省思的是，王道之理論體系並非是「完全」符合牟宗三的「境界型態形上學」，其中可歸因於王道本就是位理學家，深受儒家文化影響，《老子億》更是他站在儒道會通的立場而撰作，故其詮釋系統與牟宗三實有同有異。筆者只是藉由今人所設想之體系來觀察比較，而非「以今度古」，強行將王道之體系歸諸某種型態。關於此處，還可藉袁保新之論為助說：

但是牟先生透過「思想史的反省」(reconstructive intellectual history)，結論就不一樣了。牟先生強調老子哲學實踐性的傾向，先排除了老子對思辨的實有型態形上學有任何興趣，所以在隨後的「存在性的詮釋」(existential interpretation)中，「道」的實體性與客觀性也必須完全消解在主觀修養的心境中。換言之，詮釋方法進路的不同，所導致的理解系統也自然有異。

102

此處袁保新說明牟宗三是站在「思想史」的立場來進行對《老子》的創造性詮釋：先強調出老子思想的實踐性特色，再進一步取消了「道」的實體性與客觀性，並由此分殊出「實有型態形上學」和「境界型態形上學」。而既然是創造性詮釋，自然會對《老子》的思想有所側重與排除；除此之外，牟宗三提出此兩種形上學型態時，是將儒、釋、道、耶等宗教文化加以等量齊觀，是一種大方向的分判，自然無法顧及這些思想之細部差異。再者，王道身為理學家，並多以儒家經典詮釋《老子》文本，故由今觀之，王道之詮釋並無法完全遵守《老子》對「道」之理解，而是將「道」與儒家之生化實體相互牽合、比附。故於此筆者認為，王道的理論型態應是「接近」牟宗三所論述的境界型態形上學，並無法「完全」等同或套用。

誠如上文所述，「道」的義理性格在當代產生了兩種截然不同的基本型態，袁保新更認為這兩種型態各有其不同的進路：客觀實有型態側重於「理論程序」的考慮，所忽略的是《老子》思想的產生背景、思想文化及中國哲學重實踐的性

¹⁰¹ (明)王道：《老子億·第六十七章》，頁 251。

¹⁰² 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》第四章〈創造性詮釋的探討〉，頁 61。

格；而主觀境界的詮釋則是從「思想史的進路」(approach of intellectual history)來貞定《老子》思想的基本關懷，以思想發生程序作為出發點，進而確立《老子》的形上思想確實異於西方客觀實有形上學之範疇。¹⁰³由此看來，似乎以牟宗三所提出的理論較值得參考，然袁保新進一步以牟宗三提出的「不生之生」來面對、調和客觀實有型態的批評，認為「道」是以消極的方式來發揮其生機活源，進而歸納出「主觀境界」所開啓的形上世界特性應為：

- 1.每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己。
- 2.但是這一內在動力只有在不禁不塞，萬物各安其位的情況下，才可能實現。¹⁰⁴

是以「道」的表現方式是蘊含於一切存在之中，形成一種有機整體，而「道」既是每一存在物的內在生長動力，也同時是使世界和諧的價值理序，使萬物能各安其位，相續相生。而在王道的理論架構中，「道」之性格庶幾如此：「道」是無名恆常的，但「道」自身必須資藉萬物而展現大用，並以此來安頓世界，成為一種價值理序；而在生成萬物上，王道則認為「道」透過「玄德」及「一」的實踐而賦予萬物生長條件，並在其中施與生機及力量，使萬物皆能因此自我實現，也就是藉由萬物的成就來展示「道」的性格。然在演化派生的過程中，王道基於儒道交涉的前提，動用許多理學思想及氣論交感的觀點來說明萬物賦形生長的過程，此舉則使王道理論架構下「道」的性格游移在客觀型態與主觀型態之間，這當然是王道未意識到的義理滑轉處，然身為研究者，應從中加以釐析辯證，以求獲得更為具體的詮釋觀點。

¹⁰³ 詳參袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉，頁 138-141。

¹⁰⁴ 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉，頁 142。



第四章 王道《老子億》之心性修養論

第一節 《老子億》的性命思想

宋明兩代是理學漫衍的重要時期，理學的發展是思想家們從儒家經典中標舉出「天道」、「性命」、「心性」等重要範疇，並進行縝密的梳理及建構，並強調人心、人性本具道德、創生之能，以此說明道德實踐之先天性與必然性。此中最富代表性的如《中庸》所言：「天命之謂性，率性之謂道。」便說明了此天命往下貫注為人之性，人能以性起用、率性創造，以至誠至敬之作用來體現天德，便能上契天道，確立本性之根源，透顯出「天道性命相貫通」¹之義理，進而達至天人合一之理境。然該如何印證人能以誠敬之工夫而體證天道之理，就必先釐清內在心性與超越天道的關係，也就是「天道」、「天命」如何成人之性、賦人以德。

另一方面，《老子》一書並無「性」字出現，「心」字也只出現六次，對心性主體的關注明顯較少²，可見老子思想原非以人性問題為首出。註解者如欲從《老子》中提取相關論點，就必須藉著自身創造性的詮釋來合會心性論點的義理脈絡。而王道即是由《中庸》、《易傳》等儒家經典為出發點以申發其心性之論要，也就是將《老子》「歸根復命」等思想與儒家「盡性至命」之說相互結合，亦透露出王道對《老子》的獨到詮釋與調和儒道的用心。

一、道與性命之關係

在儒家學說中，關於「性」的來源與本質，都是學者最為關注的問題。牟宗三曾將儒家論「性」之方向分為兩種，一是從《中庸》：「天命之謂性。」³、《易傳》：「乾道變化，各正性命。」⁴為進路，由上而下，從天命之生生流衍推言性之根源與本質，為順承之說；另一則是以《孟子》：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣！」⁵為進路，由人而天言「即心言性」一路，也就是由人所發露

¹ 此為牟宗三語，以言宋明理學之理路。見氏著：《心體與性體》第一冊〈第二部·分論一：濂溪與橫渠〉（臺北：正中書局，1969年初版），頁322。

² 《老子》一書中少言心性，如「心」字僅見於六章，共八處：第三章：「不見可欲，使民心不亂。」、「虛其心，實其腹。」；第八章：「心善淵。」；第十二章：「馳騁畋獵令人心發狂。」；第二十章：「我愚人之心也哉。」；第四十九章：「聖人無常心，以百姓心為心。」、「為天下渾其心。」；第五十五章：「心使氣曰強。」而「性」字則無見。樓宇烈校釋：《王弼集校釋·老子道德經注》，分見頁8、20、28、47、129、146。

³ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記正義》，卷第五十二〈中庸第三十一〉，頁879。

⁴ （魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易正義》，卷第一〈乾傳第一〉，頁10。

⁵ （宋）朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十三〈盡心上〉，頁489。

的四端之心、道德之心來逆推、貞定「性」的內容，並以此逆覺體證天命、天道本體的創化生機。⁶就筆者所見，王道此處多採第一條進路為說，從《中庸》、《易傳》入手以合會《老子》之概念與意旨。由此出發，首先即要廓清王道如何建構出「天命」與「性」、「天」與「人」之關係，並以此觀察王道如何揉合兩家義理，並將《老子》之義蘊轉化為對儒家性命之理的抒發。

首先，在「性」、「命」之關係中，王道認為「性命一也」，並藉由《老子》十六章中：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，靜曰復命。」一段來發揮其論。事實上，在《老子》諸多篇章中，最常被儒者引以發揮性命論點的亦是十六章，王道亦不外此，其論曰：

根，物之所從以出也。命，天之所以生物者，萬物之母是也。莊子曰：「一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。」記曰：「人生而靜，天之性也。」性命一也，根即性命也，節節推明之。如此皇天賦予之初，萬物立命之始，一而未形，兩而無間，昧然靜而已矣。及其作而動也，芸芸然倏起倏滅。若驟若馳，而靜之本體始日離矣。⁷

此處王道闡明「命」為萬物生長發展之根源，亦是「天道」之所以能創生萬物之動力源，萬物因「天命」之賦予而有生機，因此王道將「命」與「萬物之母」加以等同互通。在上一章節中筆者已有論，在王道之理論體系中，形上之「道」可分為「道」與「德」兩層，「無名」言「道」之無形無對、絕對恆常；而「德」則形上道體創生天地萬物之中介，亦為萬物初生之端倪，王道又以「一」與「玄德」以稱之。⁸此處王道將「命」歸之此，認為萬物秉此「天命」而得以生化流行，故稱為「萬物之母」。而後，王道再引《莊子·天地》⁹來說明萬物在「有一而未形」之時，即是「德」實現於萬物之中，而萬物已具生生之幾但尚未有形的無間之時，由於「命」之作用流行，萬物即得以分化生成。而此「天命」往下貫注於人身時即成為人之「性」。此處王道復以《禮記·樂記》¹⁰之言來說明「性」之本然樣態為「靜」，並以此合釋《老子》「歸根曰靜，靜曰復命」之語，認為人能返本歸根，就是復其天命之性的原初面貌，也就是復歸於「靜」之理境。但人受環境之影響，受物欲之驅馳，而不復「性」之本來面目也。此處雖言「靜之本體」，然按張立文之論，此「本體」非今日西方哲學範疇中之本體意義，而是「本然狀態」的意思。¹¹故此處王道言人因妄作妄動，而使天賦之性漸漸遠離「靜」

⁶ 參牟宗三：《中國哲學的特質》第八講〈對於「性」之規定（一）易傳、中庸一路〉、第九講〈對於「性」之規定（二）孟子一路〉，頁 73-93。

⁷ （明）王道：《老子億·第十六章》，頁 66-67。

⁸ 關於此處，詳參本文第三章第二節〈道之生成義〉。

⁹ （清）郭慶藩：《莊子集釋》，卷五上〈天地第十二〉，頁 424。

¹⁰ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達正義：《禮記正義》，卷三十七〈樂記第十九〉，頁 666。

¹¹ 參張立文主編：《心·緒論》（臺北：七略出版社，1996年初版）頁 20。

之本然樣貌。

此處王道藉十六章言「性命爲一」之論，即是從「性命」同出於「天」，也就是同源於「道」，以此闡明「性命同源、道性一貫」之觀點。王道並將《老子》「歸根曰靜，靜曰復命。」與《禮記·樂記》相互結合，以此來發揮其性命觀點。然此處王道援引儒家之經典言《老子》之「靜」，兩者在義理脈絡上仍有所區隔。《老子》言「靜」，乃是對道體的描述。此處可藉王弼注十六章之言：「凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。」¹²可知《老子》之「靜」應爲「道」之根本樣態，萬物惟能歸於「道」之「靜」，才能復歸於真；而人也應以「虛靜」爲本，才能不爲世俗擾動所矇蔽，也就是歸於真常篤實、清明無礙之境。

然王道在《老子億》中認爲，性之本體爲「靜」，故人要以「道」之「靜」作爲修養境界與處事法則。其中，王道之理論來源爲《禮記·樂記》，篇中所言之「靜」，是對天命所賦之「性」的說明，亦是形上天命在人身上的朗現。然在儒家的義理脈絡中，此形上天命之內蘊爲生生不已之創生真幾，而人則要以道德意識的顯豁、道德主體的挺立及德性人格的極致來證成此爲人人本有之「性」。故在心性主體之內涵與修養上，儒家以「仁」與之相應，以「踐仁」爲「知天」之要，進而貞定此形上本體之道德意義。¹³而此內蘊則與《老子》所言：「致虛靜，守靜篤」而歸於「道」之虛靜境界有所殊異。筆者認爲，此處王道只是單純地以字面上的「靜」來牽合兩家之思想，即可能落於偏辭失當之境，也是吾人所應澄清的。

而從「性命一也」的觀念出發，接下來必須釐清的是，王道如何闡發「命」之意義，再以此進一步論及「命」與「性」之作用。關於此，王道注解《老子》四十二章：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」及五十五章：「知和曰常。」兩處時有言：

然萬物豈能自生生哉？負陰以肖地，抱陽以肖天，而沖虛之氣流行乎其中，以肖天地之和。如《易》所謂「保合太和」者，而後能各正性命，以生其生矣。¹⁴

前云「復命曰常」，此云「知和曰常」者，和即命也。《易》曰：「各正性命，保和（筆者按：應爲「合」）大和」是也。知和則復命，不變不減而幻妄不足以惑之矣。¹⁵

¹² 樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁 36。

¹³ 關此，可參閱牟宗三：《心體與性體》第一冊〈第二部·分論一：濂溪與橫渠〉，頁 322-323。

¹⁴ （明）王道：《老子億·第四十二章》，頁 173。

¹⁵ （明）王道：《老子億·第五十五章》，頁 212-213。

王道認為萬物之所以能夠生長，是因為形上道體生化出有名無形之「一」，再由此分化出負陰抱陽的「冲虛之氣」，此陰陽二氣流行於天地間，彼此呼應、相摩相盪，朗現出一圓滿之境，也就是「和」，此即《老子》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之創生順序。¹⁶由此可知，在王道的性命思想架構中，「道」之境界建立在「和」之上，再藉由陰陽二氣和合流轉，以對應「道」之理境，並蘊涵著萬物生長發展之動力。

接著王道再援引《周易·乾·彖傳》：「乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。」¹⁷一句說明此處之「和」。而《周易·乾·彖傳》也有言：「大哉乾元，萬物資始。」¹⁸「乾」不僅是六十四卦之首，更代表萬物滋衍之始，而「乾體」即為生化之本體，萬物因此健動不息之「體」而煥發生機，而「變化」則是生生之本體流行而下貫於萬物。¹⁹朱熹注此云：「變者化之漸，化者變之成。物所受為性，天所賦為命。大和，陰陽會合，中和之氣也。」²⁰此清楚說明「乾體」的創造力乃是藉由流衍變化而落實於萬物之中，萬物秉受之而內化為「性」，這是自萬物的角度而言；然自此生化不息之生命之流而言，此生化之體流至萬物、進入萬物即是賦「命」於萬物，故「性」之共同根源是來自此創造真幾。於是個體除呈現出變化萬端的特殊性質外，亦同樣內涵此「乾道」之形上本體，故無物不正，是為「各正性命」。而「保合大和」亦是形容陰陽二氣能夠達至和順，如此則不失其正，進而確保萬物能順利生長。此也是「乾體」能順利流行，創生萬物的前提，故此曰「乃利貞」，亦即是萬物能得益處、得正道以成就自身之意。

由上可知「和」為萬物能夠化育的重要前提，故於第二則引文中，王道將五十五章：「知和曰常」與十六章：「復命曰常」兩句加以合釋，推衍出「和即命也」之論點，認為「知和」即是「復命」。因兩者同樣為「生生之德」的表現，人能體「和」，便能瞭知「命」之本質，並具體實現之，也就是復其自身中「不變不滅」的真常之性，如此便不會迷惑於外在之幻妄之境。此處王道將「和」與「命」合觀，不僅貞定「命」的本質內容，也強化了「和」在其理論架構中的地位。綜言之，王道以「乾體」的「保合太和」與《老子》的「冲氣以為和」、「知和曰常」交相訓釋，指出「命」之形上內蘊即是陰陽兩氣流行變化、無間暢通之「和」，以此來推衍出性命之論。

剋就以上所論，吾人能了解，人之「性」源於「道」。由「道」體展現的「生生之德」推動陰陽二氣和諧流轉，並於萬物將生未形之時下貫、命賦於人與萬物「靜」之本性，萬物亦因此而能生生化化。故此「命」自「道」而出以生萬物，

¹⁶ 關於道之創生意義與順序，詳參筆者第三章第二節〈道之創生義〉。

¹⁷ (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，卷一〈乾傳第一〉，頁10。

¹⁸ (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》卷一〈乾傳第一〉，頁10。

¹⁹ 此處徐復觀亦有云：「『乾道變化』的變化，實即《繫傳》所謂『生生之謂易』的『生生』。」《中國人性論史》第七章〈陰陽觀念的介入—易傳中的性命思想〉，頁205。

²⁰ (宋)朱熹：《周易本義》，卷之一〈乾〉，收於《周易二種》(臺北：大安出版社，1999年初版)，頁31。

萬物自然也要復歸於「道」，是為「復命」，此亦為「天道性命相貫通」之意。王道於五十九章：「早復謂之重積德」中言及：

復，復命之復，謂反而歸乎虛無之道也。……人能以嗇而重積其德，則致虛守靜之功極，而歸根復命之理得，可久可大，而天之所以與我者全矣！

21

要如何才能復歸於此虛無靜極之「道」？首先，人須奉行「嗇」以積其德。「嗇」是無論在物質上或精神上，皆要儉省不浪費，也就是守樸寡欲，收斂精神。如此乃能以「致虛守靜」之功日復於道，此虛靜工夫做到極致即能體現「歸根復命」之義，進而能與「道」同歸長久與廣大。而人在此復歸之途上，即是藉由儉實樸素、寧定自我來找回天命所賦之「性」的全貌，也就是「全其性」，使生命能復歸於和諧虛靜的境界。

以上所論，為王道對性命之源的闡釋，而人應如何體現性命之理，進而能夠「盡性至命」，與天地萬物通而為一，則是另一重要課題。王道在注解「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。」中言：

此言聖人盡性至命之學也。盡性則物我一理，故不出戶而可以知天下。所謂「萬物皆備於我，反身而誠。樂莫大焉」者也。至命則天人一理，故不窺牖而可以見天道。所謂與「天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶」者也。若夫世儒蒙於性命之原而狃乎口耳之習，繕性於俗學，汨欲於俗思，其心之馳騖也愈遠，而其蒙蔽也愈深，其去聖學也遠矣。²²

《老子》此章本言得道之聖人能夠與道冥合，在言行舉止中皆能符合「無為而無不為」之化境，而王道將此處轉化為聖人「盡性至命」之學。而此句乃出自《易·說卦傳》：「窮理盡性，以至於命。」²³論聖人作《周易》之奧義乃是由天運推至人事、由陰陽變化進而衍於道德性命之理。聖人如能盡其性理之極，則能合於天道，進而達至「天人合一」之理境。故王道此處將道家之完滿境界以儒家性命之理加以顯發申展，而此處則分為兩個方向來分說：首先「盡性」為橫向發展，使人與萬物皆能充分實現自身，此即《孟子》所言：「萬物皆備於我，反身而誠。樂莫大焉。」²⁴此句言人如能「盡性」，內返自身之「誠」，以「誠」來化除自身與萬物之間的隔閡，如此「性」即能全面體現「道」，並使萬事萬物涵融於本性之中，渾然與物同體，此時「性」則無限擴大，表現出「人物一理」。此處之「誠」

²¹ (明)王道：《老子億·第五十九章》，頁223-224。

²² (明)王道：《老子億·第四十七章》，頁185-186。

²³ (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，卷第九〈說卦〉，頁183。

²⁴ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十三〈盡心上〉，頁491。

可以《中庸》：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」²⁵來疏解。牟宗三認為，儒家之「誠」為「專精純一」、「真實無妄」之意，其為形容詞，亦為名詞，即是具有創生意義的「天道實體」也。由此，「誠」從形容義轉為實體義，「誠體」乃創造之真幾、真實之生命，人人本有。故人亦要復其「誠」，由此再轉為工夫之道。故由「至誠」而「盡性」，即是以「誠體」之內容滲透于「性體」。²⁶故要了解「性」，就須由「誠」入手。而王道援引《孟子》此語，人能展現精純無雜之「誠」，人與萬物即因此而能相互感通，產生共感共鳴之真切直覺。故聖人之所以能「不出戶而可以知天下」，乃因盡性之理達，而能體會「萬物皆備於我」之境，一切皆涵融於一己之本性中。而「至命」則是縱向式的，是由下而上達至天人毫無隔閡之樂境。前已述明，人能「盡性」，則能與萬物一體感通，此本性全然之朗現，並能由上體證出天道之「誠」。

而「至命」即是由超越意義而言人與天之相通無隔，此亦即是《中庸》所言：「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣！」²⁷其中所言盡性之理序，即是此處「盡性」與「至命」的兩條進路。「盡性」已於上文述明，即是萬物皆能充分實現本性之誠，即「誠之」，而「誠體」之內容意義便步步呈顯，進而轉為「至命」之縱貫方向。故「至命」乃以「盡性」為基礎，因「性」由「道」出，為萬物之根源，為生生之真幾，人能充分明覺體現自性中之「誠」，才能上契「天」之價值。則理境就必須如《周易·乾·文言》中所言的「大人」²⁸，其能與天地、日月、四時、鬼神相符調和，上臻至「天人一理」的境界，以完成此無限之價值體系。然世俗之人無法掌握性命之根源，因無法屏除私慾私利，甘於與天自我隔限，內心只汲汲營營於平庸凡俗的學思，拘泥於感官膚淺的追求。此欲復歸於此究極之理境，只是適得其反罷了。此處王道以儒家之「誠」作為通天人、物我之關鍵，使「性」能涵融萬物，進而上體「天道」之本質。然儒家論「誠體」，其價值仍舊是落在道德創造而言，並非《老子》「至虛守靜」之境界；然兩家皆以復歸、契印此形上根源為終極目標，則是無庸置疑的。

由上可知，王道雖以儒家經典來縮攝《老子》章句，以儒家性命之理詮釋道家的虛靜本性。尤有進者，王道更進一步提出「性命即道」的論點，要人認肯性命之本源，並致力於歸根復命，返本復初。而在儒道的調和上，王道則採藉此顯彼、相互呼應之法，但由於儒道兩家對性命本質的認定本就殊別，雖然在文字形式上能夠交相附會，但兩者的義理架構與內容則各有持論，不可相混。²⁹

²⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷第五十三〈中庸〉，頁894。

²⁶ 參牟宗三：《心體與性體》第一冊〈第二部·分論一：濂溪與橫渠〉，頁324。

²⁷ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷第五十三〈中庸〉，頁895。

²⁸ 此句見《周易·乾·文言》，參(魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，頁17。

²⁹ 陳鼓應於《老子今註今譯及評介·十六章》中指出：「『復命』的思想，可視為宋學『復性』」

二、性之內涵探析

在肯定了性命之源同出於「道」後，要進一步追問的是：在王道的老學架構中，「性」之地位與內涵為何？王道身為注解者，其儒家觀點與理學身分，是否會影響其詮解方向？上文已有言，萬物之「性」皆由「天命」流行下貫而成，表象雖有其生理上、外型上的殊別，但所有個體因「天命」之稟賦，皆蘊含著共同的形上生命之源——「道」。是以形色萬物中都存在著根源上、價值上的一致，此乃上文所言聖人之所以能以「誠」貫通萬物及天人，達至「盡性至命」之前提；亦是「天道性命相貫通」之旨趣。但常人則因萬物外相殊異，便隨之生出分別心，進而引發許多錯誤的價值取向與人生態度。故人皆需了解，我與物皆同源於「道」，故人與物所受「性」亦皆蘊含著「道」，是以萬物皆具天命之性，王道便以此大力闡明「性」之理蘊。首先，王道說明人容易因外界所加的榮辱得失而戕害自性，自生分別，如注十三章「寵辱若驚」時言：

寵辱若驚何謂也？蓋外物於性本無加損，而世人妄見以寵為上，以辱為下，既有上下之分，難免欣戚之累，是以得失皆驚。所謂患得患失者是也。

30

此章《老子》以「寵辱若驚」來說明人往往掛意自身的名譽地位，就會對外界的評價而產生患得患失的心理；如果能夠無意於榮辱，自然不會因這些正反批評而驚慌失措。王道由此出發，進一步轉化《老子》要人忘卻此「身」以外的毀譽，才能避禍除患之意，進一步彰揚「性」之內在本質，闡明「性」在先天上皆同源，在價值上皆是絕對無別，故絕不因任何形下之事物而有所上下差別。因此無論外界的捧褒貶損，對一己之本性皆無影響，不因在上者的榮寵而較為尊貴，也不因被貶黜而較為低賤。由此，王道扼要點出了凡人因為褒貶與奪而無法透破作為生命主體之性實無二致的迷障。

依循以上的義理脈絡，能探知王道欲彰揚的價值取向為「性出同源，無上下貴賤之分」；依續此線索，下文則從二十七章：「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。」來推衍出體道之人能以「性分一源」、「萬物一體」的高度來指點待人應事之方：

天下之人所有善否之不同，而其相須以濟則一而已。且善人者何為而為不

說之所本。」，頁 115。徐復觀也有類似的看法，但他進一步指出：「不過儒家的性，是表現人生價值的道德；復性，乃在把握此道德的主體。而道家的德，是提供人生以安全保證的虛、無；他的復性，乃在守住此虛無的境界與作用。」《中國人性論史（先秦篇）》第十一章〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉，頁 340。徐復觀認為道家之「德」（玄德、常德、孔德、上德）即是萬物所由出之「性」，與儒家道德之性兩者內容是有差異的。

³⁰（明）王道：《老子億·第十三章》，頁 53-54。

善人之師也？先知覺後知，暗者求於明也。不善人者曷為而為善人之資也？天下本一家，萬物本一體也。夫謂之師，則當尊貴而不可慢矣。謂之資，則當愛惜而不可棄矣。而人有不然者何也？用明太過，簡別太嚴故耳。不善人之於善人也，曰：彼以其所長形我也，我何為而貴之？善人之於不善人也，曰：比以其所行漫我也，我何為而愛之？若是者其心接自以為智矣，而不知性分一源，原無物我，大道平等，惟嫌簡擇。小黠大愚，其迷孰甚焉。³¹

從客觀的角度而言，世界上有善與不善之差異，但由「道」的視角觀之，兩者應相互補足匡濟，使一切皆能歸向「善」，也就是「道」之化境。因此善者宜為不善者之師，使不善者能由暗求明，以復其本性；而不善者則是善者之資，善者不可因其不善則妄棄妄殺，其因就在於「天下本一家，萬物本一體」。「道」本絕對之善，其具生生萬物之德性，自然無分善或不善；再者，善與不善皆是後天人訂之標準，自「道」而說，不管善人或不善人，皆接受了「道」所下貫而成的「性」，故人人本有此性，亦本具向「道」、向「善」之動力。故人在最原初之性分上原無差別，如因自得於善而隨意看輕、厭棄一方，如此則是自以為智而生區別之心，即悖離「道」之價值方向。然落於人間而言，「性」雖同源，但善與不善之人皆實存於世，此乃因人不守「道」，使私慾智識纏繞，生出種種不善之舉。身為善者，自應瞭知人性同源、大道平等，對不善者應珍視不棄，此即二十七章所言：「聖人常善救人，故無棄人。」之真諦，不從外在標準來審視分割善或不善，而是秉持著一視同仁之理念來導正不善者，使其歸於正道。此即王弼所言：「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖，輔萬物之自然而不為始，故曰無棄人也。」³²自是聖人能不落於外在對立形式，以「道」之智慧順萬物之自性，並引領萬物復歸自然，才為善者之舉。而不善者應自覺其失，以善人為師法，不應高慢。然人往往拘執於聰明才智，落入外在形象的揀擇分別，無法識自萬物本性自同源，物我實皆出於「道」之理，因小失大，無法生發「道」之精要微妙。是以，「道」本無擇別之意，人又憑何而有分別之舉？故稱之為「迷」。

王路由「大道平等」、「性分一源」來說明萬物以「道」為性之根源，故「天下本一家，萬物本一理」之理源就在於「天道平等」，故聖人視人之善不善皆可救之而不可棄，人之性亦不因外界之臧否而有貴賤之別。但人卻反其道而行，見富貴則感榮幸，受貶黜則覺恥辱。其實，王道此一詮注取向其來有自，王道為官的時期，正是明代「大禮議」風暴最盛之時，許多官員依附權貴而平步青雲，也有官員力諫主上而遭下放責罰，而王道旁觀這些人對於得勢者的奉承、失寵者的嘲諷，其中對人情冷暖的細膩觀察，也時時透露於注文之中。此處稍引七十七章引文為說：

³¹ (明)王道：《老子億·第二十七章》，頁109-110。

³² 樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁71。

譬之天道，則抑高舉下者謙之，惡盈而好謙也。損有餘補不足者益之，損上而益下也，老易之同如此。人之道，猶言人之情也，天道平等而人情反之，其違天也甚矣！有道者，與天合德者也。³³

《老子》認為「道」就如調整弓弦，弦必須調整至平衡合適之狀態而後才能使用，「道」亦如此，必須陰陽兩氣相補互足，達至「和」的狀態，才能作用變化。是故，如果太高者則壓低；不足者則需增添，才是諧調。此與上文二十七章中王道言：「天下之人所有善否之不同，而其相須以濟則一而已。」相通，善者不可自認為高而不謙下珍惜不善者；而不善者自以為下而不肯觸動向善之機，此皆非「道」的平等價值，不管高／下、有餘／不足等差異，「道」皆能將這些差異調整弭平，使萬物皆能復於自然和諧之原初狀態，才是「道」的生生之德。故王道認為在調和均平的價值方向上，《老子》和《周易》兩者精神相通。《周易》藉「乾體」言創生之機，借陰陽之和諧流行而成就萬物。但在現實中，人之情卻常反其道而行，多「奉有餘」而「損不足」，總是盡量趨利避害，貪名重利，這些都是悖離了天道平等的原始精神。而聖人因能「盡性至命」、「與天合德」以謙和益下，使世界能夠呈現天道平等的全幅意義。

由上之討論可知，王道以「聖人」作為理想的人格典型，其能夠深體天道之本質，且能切身實踐，可謂是體現其性命思想的代表。於是王道於四十七章中，盛讚了聖人之境界乃是「不出戶，知天下，不窺牖，見天道。」：

聖人則不待出戶有所行，而能盡知天下之情者，以人之情即己之情也，不待窺牖所見而能指名天地之道者，以天之道即己之道也，皆以其樞柄在我也。此所以宇宙在乎手，萬化生乎身，不待有所作為而庶務自成也歟。《中庸》參贊位育之功，皆本於至誠盡性之妙理。³⁴

聖人能夠盡知天下之情，是為真知，因聖人能「盡性」，以反躬自省、推己及人之方而達至「物我一理」；而聖人能盡明道之作用，是為真見，因聖人能「至命」，以體現本性、上證於道之舉達至「天人一理」。而此「盡性至命」之關鍵處皆在於明覺一己之性，並以此向上提撕，最終能與「道」無所隔限，並由此展現出生生之機，此即能無待人為之政而生機流行，萬物自然成就。王道認為此處之精神與《中庸》所言之性命之理相侔：人藉由盡己之性、盡物之性，展現出本性之創造力而上參天地之化育，此處之義理架構已於上文論述，此不贅言。然人能「盡性至命」的前提即是王道所言：「性分一源」與「大道平等」。人能體知「道」為「性」之根源，「性」中皆潛具「道」之內涵，並進一步自覺發揮天道生生不已之動力，不因外相有別而有高下之分，當能上契「道」之內在底蘊，進而能夠與此超越之「道」冥合。此時人才能清亮明徹地呈顯出性之本然，泯滅人我之間的

³³ (明)王道：《老子億·第七十七章》，頁 274。

³⁴ (明)王道：《老子億·第四十七章》，頁 185-186。

距離，了解物我本一體，平等無差之究竟。



第二節 《老子億》的心論

在理學思想的進展中，「心性」的提出是一重要的里程碑。「心性」學說以「人」為思考主體，也成為理學思維的重心，任何理學家都無可避免涉及心性問題。而上節所討論的性命學說，其實踐工夫皆需落至「心」。「心」之作用在對應外物，談「性」則必須連帶論「心」。其實早在孟子時，儒家「心性」之學的基調就已形成，其謂：「君子所性，仁義禮智根於心。」³⁵就點明「心」、「性」之關係，確立了道德之心具有先天的普遍性，並為「心」找到了形上根據。是以孟子認肯人只要能自覺地提升、擴充此心，便能上契此創生之道德實體，進而瞭知「天賦之性」之源初面貌。由此出發，之後的思想家論及心性之內涵，皆以《孟子》為出發點。延伸至理學，其論述核心為道德本具於天賦之「性」，而以「心」為發動處，「心」之重要性亦顯而易見。

王道身為理學家，時以理學視角解讀《老子》，而其生涯中曾於陽明門下受業，最後卻因理念不合而轉投甘泉。此種師承轉移是否代表王道無法完全認肯陽明心學之旨，其理論是否有所轉移或側重？本節即藉著查考《老子億》注文中有關「心」之內容概念，以細部微觀的視野來勾勒王道之「心」論，並觀察其理學思想與《老子》相互交涉的情況。

一、心之本體：本無善惡

透過王道對《老子》的詮解可知，「道」是一切萬物共同遵行的根據。而王道論「心」之善，亦是以符合「道」與否做為標準。自「道」而出者為美善，因有「常」之本質蘊含其中，但人心一旦背道而馳，便會與「常道」愈離愈遠。《老子》第二章中即已發出「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。」之警語：

自道而出者，無物不美，而道未始有其美也，是以常美；由道而行者，無事不善，而道未始有善也，是以常善。惟夫美善之名迹既彰，而人心之趨競日甚，於是乎以文滅質，以偽亂真，而美者斯惡，善者斯不善矣。³⁶

因為「道」是絕對無待的，故為「常美」，不是由「惡」所襯托、二元對立出來的美，而是無美惡之分別相之美；善與不善亦同。如果人能依道而行，所呈現的亦非與「不善」對立的「善」，而是超越善惡之「常善」。但人心卻往往關注於強辯善與不善，故各出其智，各逞其能，望能博得世俗美善之虛名，殊不知已於追

³⁵ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十三〈盡心上〉，頁497。

³⁶ (明)王道：《老子億·第二章》，頁12。

逐之中失卻了「常道」，使競爭起、變詐興，如此則已失卻了常美與常善，人心亦陷於盲動迷亂之中而不可自拔。故王道進一步說明人心之所以失卻「常道」之原因在於外物之牽引，此即《老子》「五色令人目盲」章之意：

淫於色而不得含其明，久則盲；淫於聲而不得含其聰，久則聾。口爽者，味多而失和也；心狂者，神散而不守也。黷貨無厭，則禮義廉恥皆不暇顧矣，故曰行妨，此皆淫僻傷生之事。³⁷

眼耳鼻舌原是用來認識任何對象，原是明澈聰敏的，但人過度依賴感官，在多樣的刺激中迷失本來，最終導致心狂神散，不知其可。是以人爲了滿足自身過度的需求，一味貪財無厭，卻將基本的倫理道德置之度外。然這些行爲最終還是偏離正道，戕害自身而已。這些過度的行爲，將原本無善無惡、渾然未分的「道」給撕裂，使世界開始對立紛雜，動盪不安，人一旦離開無待無別的「道」，心便岔出道途，因分別而有所對立。王道即藉《老子》七十九章注文以言「怨」心之所生，藉八十一章注文言「爭」心之所生：

人胡為而有怨也？物我相形而相責不已，怨之所以生也。……有之則人我之相未忘，去道遠矣，是未可謂之善也。³⁸

為即為人與人之事也。人之於物，有簡別心，故或利或害，天則包含徧覆，無所簡別也，兼利而已，何害之有？人之於人，有人我相，故有為有爭。聖人則人已兩忘，無為而無不為也，何爭之有？³⁹

當人開始意識到「自己」的存在，也就同時感知到「他者」的存在，一旦兩者有所衝突，必生怨恨。一旦有怨，便生對待、計較之心，則離善愈遠。故王道認爲人之所以離「道」之因，就在人從自我與他者之間產生的「簡別之心」，不能上體「道」所賦予的美善之性，只知撕裂彼此，權衡自身利害，有利者則爭，有害者則避，一切落入表面有爲有迹之途。然天道則反之，其體渾然整全，無所遺漏，只利益眾生，承受一切。而此惟聖人能體之，故聖人能屏除人我之分，以「不積」爲德，其德反盛。故天道自然，化生萬物；聖人忘我，無爲不爭，此乃人能泯除爭心、怨心之正途。

是以，人心因物我之分別導致騷動迷亂，王道則以體道聖人之無爲不爭來撥亂反正。然人要能體道，回歸自然純樸，首要了解「心」之原質爲何，如此才能對「心」的全幅意義有進一步的抉發。首先，王道揭示「心地平等」的論述，其於《老子》二十三章中釋「從事於道者，道者同於道，德者同於德」時有言：

³⁷ (明)王道：《老子億·第十二章》，頁 51。

³⁸ (明)王道：《老子億·七十九章》，頁 277-278。

³⁹ (明)王道：《老子億·八十一章》，頁 284-285。

至人不如是也，心地平等，普然大同。同聲相應，同氣相求。……然聖人所以致此者，無他，虛中無我，至誠感通而已。設使中心之誠一有不足，而徒外立其德以為籠罩之術，則機心一起，鷗鳥不下，而況於人乎？⁴⁰

此處之聖人、至人皆指的是「從事於道者」。「至人」之稱乃出自《莊子·逍遙遊》：「至人無己，神人無功，聖人無名。」⁴¹為說，意為能順物無為之人因能體道、行道，進而「同於道」，即是與道合一，故能無己。王道藉此言體道者能無人我之別，瞭知萬物同由道所出，故視其皆平等無差，而能臻至天地宇宙與己合一之大同化境。進而能「同聲相應，同氣相求」，此句出自《周易·乾·文言》⁴²，表示具相同性質之事物能互相感應求索，而此處「至人」與萬物能夠普然大同，即是立足於「道」之高度，而以「中心之誠」相感通。前文已述及，「至誠」能夠感通，化除萬物與自身之間的隔閡。是以聖人之至誠，是以無我執、我見之私來抹除對立機巧之心。其關鍵皆在於專精純一、真實無妄的「誠」，並以此上通天道，下達萬物，中心不存一絲私見私欲，因一旦失卻此「誠」，則無法達至心地平等，流於徒飾虛名。且由「同聲相應，同氣相求」可知，不僅是「中心之誠」能感通萬物，奸詐巧偽之機心亦能傳浪萬方。故守住心中之「誠」，視萬物皆大同平等，此皆絕對無待之「善」，也就是「德善」：

聖人因百姓之心，非因其分別物我之私心也，因其渾然大同之本心而已。故以其善養人也，渾然無分於人之善不善也，斯乃本心之善，而謂之德善矣。以信孚人也，渾然無分於人之信不信也，斯乃本心之信，而謂之德信矣。蓋心之本體原無善惡，所謂一而未形者，德之謂也。苟因人之善惡誠偽而有差別相焉，則是離道以善險德以行，非復心之本體，而不足以謂之德善、德信矣！⁴³

由上面引文可知聖人心地之內蘊是無我至誠、平等大同，而王道在詮解《老子》四十九章「德善」、「德信」中也呼應此處，且更進一步闡明由本心所發之「善」，除了能泯除個人的分別私心外，更能推己及人，本著平等之心地來面對世界，自然不會以己意判斷何人善，何人不善；信亦如此。而其中之內在邏輯即是「心之本體原無善惡」。此處王道論「心之本體原無善惡」，與其師陽明所言四句教：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡的是良知，為善去惡是格物。」⁴⁴相類。然王道與其師不同的是，此「本體」非是帶有創生意涵，而是事物的本

⁴⁰ (明)王道：《老子億·第二十三章》，頁92-93。

⁴¹ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷一上〈逍遙遊第一〉，頁17。其中「至人」、「神人」及「聖人」三者並非分而說之，而是一體分言。成玄英疏曰：「至言其體，神言其用，聖言其名。故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。……欲顯功用名殊，故有三人之別。」參(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷一上〈逍遙遊第一〉，頁22。

⁴² (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，頁15。

⁴³ (明)王道：《老子億·第四十九章》，頁190-191。

⁴⁴ 陳榮捷：《王陽明《傳習錄》詳注集評》，頁214-215。

然樣態。而陽明之學則強調「良知」為「造化之精靈」，⁴⁵認為「心」是萬物創生之第一因，故陽明認為「心」、「良知」皆具足「天理」。關於此處，筆者於第二章第三節中已討論過王道與王陽明論學之差異，扼要言之，王道認為「心」並非居於最高之第一義，只是「情」之發動處，即是孟子所言的「四端之心」，故此「心」仍舊要歸復於最高之「道體」。由此出發，王道認為「心」之原初樣貌應是如生生之「德」一般渾然無有善惡之體，此德化育萬物、無所分別，能普然大同，是故能無善無惡，為絕對之「德善」、「德信」，但人之情意卻有善、惡、誠、偽等差別，人便離「道」愈遠，不復當初「道德」所賦予之原貌也。綜言之，「心」、「性」之本皆出於形上之「道」，以無善無惡為質素，以至誠為內涵，以此吾人可以構築出王道「心」論之底蘊。

二、心之內涵：惻怛慈愛

王道思想深受儒家薰陶，也表現在他對《老子》的闡發體會中。在合會兩家思想時，王道多處提點出「心」之重要性，並將「心」與「道」加以連合，並輔以儒家經典詮解，以求能成為彼此溝通之橋樑，彌縫兩家義理血脈中可能的衝突之處。最明顯的例子見於三十八章中：

下德者何？仁義是已。然就二者之中又有上下之別。仁，人心也，萬物一體之本體也。惻怛慈愛，自然及物，雖有推行之迹，而無強矯之心，天下之人被其恩者，亦與之相忘而已矣！此去上德不遠。孟子所謂以德行仁者也。故曰：上仁為之而無以為。⁴⁶

《老子》在三十八章中，以「道、德、仁、義、禮」之上下位階來說明自然的精神已然隨著時代演進而變質。「上德」於第三章已有討論，此乃「真常之德」，是「道」之「名」⁴⁷，是以「上德」可謂為「道」之代表；然上德之境界惟聖人可達，《老子》認為人多處於「下德」之境，其代表即是「仁」、「義」。而在「下德」之中，「仁」又屬較為接近《老子》思想精神的表述。王道認為，「仁」乃本「人心」而說，其內涵則是惻隱慈愛，如此則能自然無礙地推行至萬物，因此「心」能夠推己及人、成就萬物，由此確立「心」之重要性。而在「仁」之作用下，所呈現的為自然之化而非矯枉之舉，使萬物能獲得安頓卻能彼此相忘。此處王道舉

⁴⁵ 王陽明曾言：「良知是造化的精靈。這些精靈，生天生地，成鬼成帝，皆從此出，真是與物無對。人若復得他，完完全全，無少虧欠，自不覺手舞足蹈，不知天地間更有何樂可代？」陳榮捷：《王陽明《傳習錄》詳注集評》，頁 193。明顯表示「良知」是帶有積極創生意義之本體，其地位與「道」相等。

⁴⁶ (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁 149。

⁴⁷ 王道於本章有言：「道德本為一物，但道無名而德有名。道不可道而德有可得者。」，頁 151。此句亦已於第三章第一節中有所論述，請參照。

《孟子·公孫丑上》：「以德行仁者王，以力假仁者霸。」⁴⁸為說，意為能以德服人者，是因自身行仁而使人心誠服；而假借外在力量來威嚇他人者，只是以仁義之名而行霸道之實。朱熹注此曰：「假仁者，本無是心，而借其事以為功者也。」⁴⁹故「仁」是自然而然發露出之本然，而所為之事便能成就。故王道認為「仁」是「為之而無以為」，與「上德無為而無以為」之底蘊相去無多，其異在於「仁」稍稍顯露出了自身作為之痕跡，然在對世界的成就上，兩者是无別的。

值得說明的是，「仁義」為儒家推崇備至之德行，但此處卻被歸類於「下德」之列；而三十八章的內容也是後人判定儒道兩家立場相對之根據。但王道之對策則是從提升「仁」之內涵入手，言「仁」之底蘊實是「去上德不遠」，藉此溝通兩家義理思想之距離，坐實了儒道兩家理路看似對立，而實互補的思維向度。⁵⁰職是之故，王道以「仁」為觀察路徑，進一步將「心」與「道」加以牽合。王道稱「仁」為「人心」、「萬物一體之本體」，並以「道」之至高境界來構畫「心」之本然內涵，認為「道」流行於天地，就如「心」作用於人身一般，兩者實是同質雙成，相互托顯的。此可見第一章之注語：

道之在人心，猶其在天地也。方其無欲也，一真自如，萬境俱寂，湛然如太清之無雲，瑩然如明鏡之無塵，此心之本體也，故謂之妙。及其有欲也，隨感而通，因物而應，燦然如星躔之不紊，沛然如川流之不息，此心之大用也，故謂之微。妙即喜怒哀樂未發之中，天下之大本也；窾即發而中節之和，天下之達道也。⁵¹

此處為王道釋《老子》第一章：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」之語。而此段該如何句逗，實乃老學史上一大公案。其中，王弼以「有欲」、「無欲」為讀，後人多從之；至宋代，王安石始以「有」、「無」為讀，認為《老子》倡自然無為，人應斷絕聲色犬馬之欲，切不會提出「有欲」之說。⁵²然王道秉持兩家立論互通之立場，此處即以儒家經典加以合會，其注文言：

欲指此心動處而言，與《記》：『感於物而動，性之欲也。』之『欲』同。微即窾也，與《記》：『窾於山川』之『窾』同；『觀』有體會合一之意。⁵³

王道明確指出此處之「欲」並非單為求滿足五官之慾望，而是《禮記·樂記》中：

⁴⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷三〈公孫丑上〉，頁325。

⁴⁹ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷三〈公孫丑上〉，頁326。

⁵⁰ 王道在三十八章中他處注文亦言：「仁義雖下於道德，而猶出於中心之實然也。」(頁152)言明「仁義」雖位列「道德」之下，但仍同出於本心之篤實情感，並非虛假之情、下等之舉。

⁵¹ (明)王道：《老子億·第一章》，頁6-7。

⁵² 關於此兩說，與「有名」、「無名」之論爭環環相扣，可參見前章說明及陳鼓應：《老子今注今譯及評介》，頁49-50。

⁵³ (明)王道：《老子億·第一章》，頁6。

「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」⁵⁴之意，其言爲人之天賦本性本是純粹無雜，之所以有「欲」的成形，是因外界事物而引起的心理活動，並非單指感官享受，而是泛指所有外界引起的想法、思考、反射和行爲。是以，王道此處亦以「無欲」、「有欲」斷之。而王道注解之根據爲《禮記·禮運》：「天秉陽，垂日星；地秉陰，徼於山川。」一句⁵⁵鄭玄於下注曰：「徼，孔也。……在下而通氣乎上也。」表陰陽各正其位，其氣能流於天地之間，而「徼」就是「氣」能和順流行之關鍵。而王弼認爲「徼」爲「歸終」之意，認爲人之欲要能夠「適道而後濟」，有不離於無，才是歸根返本之正途。⁵⁶故由此可歸納出「徼」的兩個意義面向：自外而言，徼爲陰陽流行之重要通孔；就心而言，徼是「欲」之歸本處，亦是「和」的理境。

王道提出「氣」因「徼」而能於天地間流行無礙，其內在理路即是引文起始的：「道之在人心，猶其在天地也。」一句，認爲「心」與「道」之流行有著千絲萬縷的關係。從「無欲」而言，「心」之寂然不動，即進入一妙化之境界。王道此處化用《壇經》之語：「一真一切真，萬境自如如。」⁵⁷以釋。此句本爲六祖開示神秀尚未達至「無上菩提」的無礙理境，此境需當下能夠直見本心本性，毫無過去、現在、未來之分別相。如能時時直取，念念自見，即能體貼到此真實不虛之菩提本性，而能與萬事萬境相互契合。故在此心未動念時，即是「湛然如太清之無雲，瑩然如明鏡之無塵」，故心之本然是如天空、鏡子一般，是澄亮無礙、無所遮蔽的，由此可知此玄妙之「心體」本無善無惡；而此「心」一旦起心動念，與外物相接，便能應物感通，生出源源不絕之大用，是以「有欲」乃能觀其「徼」，此實非指一般生存之慾望，而是「心」能因「道」而呼應轉化，由體與用來呈顯心之內涵。

接著，王道以《中庸》：「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」⁵⁸來釐析「心」的兩種內涵狀態：「無欲」即是「喜怒哀樂之未發」，表「心」守於「道」之意，是心未交接萬物、未有染著之境，也是「道」賦予「心」之本然，此爲人之「根本」；而當「有欲」時，如能「發而皆中節」，一切感覺、情緒、思考等，皆能不出「和」之範疇，能有節有度，而無橫流外溢之非分慾望，此乃「心」合於「道」之表現。故王道認爲，《中庸》此語與此處「心」之本體兩者語境皆合於「體」、「用」之基型。而其後又曰：

感而寂然之體未嘗往也，故曰常無欲，寂而應用之妙未嘗息也，故曰常有

⁵⁴ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷三十七〈樂記〉，頁666。

⁵⁵ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷三十七〈樂記〉，頁432。

⁵⁶ 王弼注此之全文爲：「徼，歸終也。凡有之以爲利，必以無爲用；欲之所本，適道而後濟。故常有欲，可以觀其終物之徼也。」(樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁1-2。)

⁵⁷ (唐)慧能：《六祖壇經·自序品第一》(臺北：金楓出版社，1983年初版)，頁27。

⁵⁸ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷五十二〈中庸〉，頁879。

欲，即此常之一字，已寓同出同玄之義矣。欲人之易曉也，故又別而言之，曰無、曰有、曰妙、曰微，其名異矣。然體用一原，顯微無間，其出同也。

59

「無欲」為「道體」之境，所呈現之樣貌為寂然清虛；而「心」的「有欲」，其「用」則是妙化無窮。王道認為《老子》在兩者之前皆冠以「常」字，是闡明二者同時存在又同時作用之面向，表示體／用二者相互依存又相互轉化，而此「常」字已涵蓋了「無」、「有」、「妙」、「微」之說，然其名雖異，但意趣相同，皆在點出此「道」與「心」在無欲／有欲、體／用之間雙向互證、迴環辯證之理。

由上討論可知，王道以儒家經典中的體／用觀點來說明「心」與「道」之關係，更以《中庸》「心法之傳」來延伸說明「心」的二種內蘊：道心與人心。此處之義理脈絡，可由王道於第一章之按語中得知：

愚按：此章乃五千言之肯綮千聖之要訣，可以意會不可以言詮。括其大致，則與舜禹授受之旨，《中庸》心法之傳未嘗不脗合而無間也。《中庸》已見於前，其曰「無」云者，道心惟微之謂也；其曰「有」云者，人心惟危之謂也；其曰常無常有，同出異名云者，惟精惟一之謂也；其曰玄之又玄眾妙之門云者，允執厥中之謂也。堯舜禹之道惟其如此，故曰：「惟天為大，惟堯則之，巍乎其有成功，煥乎其有文章，有天下而不與焉。」老子之道，惟其如此，故生而不有，為而不恃，功成而不居也。蓋其所以成、所以有、所以生且為者，皆出於人心之危，有欲之微；而其所以則，天所以不與、不有、不恃、不居者，皆原於道心之微，無欲之妙為之主也。學不見此，不可以言道，人不得此，不可以言聖。……惜乎聖賢不生，曲儒異說，既不得乎彼而因併失乎此，然則學者不見天地之純，古之大體，道術為天下裂也，豈一日之故哉！豈一日之故哉！⁶⁰

王道認為《老子》第一章乃全書思想精華之總括，而與「中庸心法」相互俾合。「舜禹授受之旨」之「心傳」典出《尚書·大禹謨》，是舜交付帝位予禹時叮囑禹之言：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」⁶¹此十六字在〈大禹謨〉中本無「心傳」之意味，至朱熹作《中庸章句》，序中首對此十六字做了完整的表述，自始此句成為闡發《中庸》之先導。⁶²故王道於第一章注文後再加以

⁵⁹ (明)王道：《老子億·第一章》，頁7。

⁶⁰ (明)王道：《老子億·第一章》，頁9-10。

⁶¹ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏：《尚書正義》，卷第四〈大禹謨第三〉(收入(清)阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷)，頁55。

⁶² 然據牟宗三之語，此段當屬後出，因《尚書·大禹謨》乃偽造之篇章，應為後人輯取《論語·堯曰》、《荀子·解蔽》等儒家經典而擴充出來。然牟宗三認為此句雖為後人所改編，但取義有據，其思想仍屬儒家觀點無誤，此皆需要自覺修養工夫者乃能檢別人心、道心，以及危微精一之別。參氏著：《心體與性體》第一冊(臺北：正中書局，1969年初版)，頁226-230。

著墨，認為《老子》思想之大旨亦能與此十六字吻合。

首先，「道心惟微」即是指「心」的「無欲」狀態。依朱熹之言，微者微妙而難見耳，此時之心是合於性命之正的本心；⁶³而「有欲」即是心念始動，思慮想法源源不絕之時，心受外界影響，自然可能有不符正道之念，故以「人心惟危」稱之。然兩者當同出於人之一心，以「常」統括此心的微、妙之境，故稱「惟精惟一」。而「玄之又玄，眾妙之門」則是承襲上句注文：「妙即喜怒哀樂未發之中，天下之大本也。」心之玄妙處當是此心能歸本於「持中」之位以合於「道」，此即為堯舜心心相傳之二法門。故王道引《論語·泰伯》中孔子盛讚堯帝之語，認為堯能依循天道流行之規律治世，百姓沐浴於其大德之中，卻萬德無形，民無可指名之。此理境與《老子》之「道」相通互合，是一種「生而不有，為而不恃，功成而不居」之無為妙化，亦是孔老同樣嚮往的有道之境。⁶⁴因人心有欲，便可能執於表象上萬物之成、有、生，但道心無欲妙化，故能不有、不恃、不居，一切任憑道化之自然流行。王道認為學者必須直入把握此處，否則混淆了外界表象與背後之妙化流行之源，即無法瞭知《老子》之微言大義，則不免將本來渾然一體的聖賢之說加以割裂改塑，最終只會扭曲大道之本體，陷入誤詮與義理滑失之境地。

三、心之作用：絕學為道

王道在心性論點上的形成與開展，不僅著眼於「心」、「性」與「道」相俾的概念上，尤有進者，他亦強調「心」之於「人」的作用。因為「心」之重要性在於其主宰人的思考概念與行為舉措，其地位就如「道」支配日月星辰的運行規律一般。故探討「心」之本然樣態以及對生命問題的回應，亦是心性論的重要一環。職是之故，王道以《老子》「絕學」概念為著眼點，勾勒出「心」該如何合「道」而生發智慧，且與儒家義理相互架接，以期能呈現出其心性內容之全幅旨趣。

王道首先廓清「心」是否合於「道」，就須觀察其言行是否「無迹無瑕」，以符合自然之道，並非只落在膚淺表面的妥適而已：

人不見道，雖使擇善而蹈，未免有方，有方則有執，所以行未免於有迹，言未免於有瑕。計必用策，閉必用捷，結必用繩，是故善矣，而非善之善

⁶³ 朱熹於《中庸章句·序》中言：「心之虛靈知覺，一而已矣，而以為有人心、道心之異者，則其以或生於形氣之私，或原於性命之正，而所以為知覺者不同，是以或危殆而不安，或微妙而難見耳。」（宋）朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁19。朱熹認為，人心只一，然因所影響之因素不同，即呈顯出不同的樣貌。

⁶⁴ 王道於《老子億》中多次以「十六字心傳」作注解，而以此章最為詳盡。另在第三章、第十章、十一章、第二十二章、第二十八章等皆有出現，其重視可見一斑。

也。⁶⁵

此處王道以《老子》二十七章：「善行無轍跡，善言無瑕謫；善數（計）不用籌策；善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。」之語來解述，以言人如不能契悟「道」之自然無為，就算是循規蹈矩，從事於善言善行，都不免落入「有方」之困境。「有方」即無法免於「造作」之執著，於是一切佳言善行都只屬有迹有為，此已離「道」而非《老子》所亟稱之自然之「善」。此段注語雖未提及「心」，然人之「見」道，並非以肉眼觀看而知此「道」，而是「體知」，與四十七章：「不出戶，之天下；不窺牖，見天道。」之「見」同，皆是以「心」觀、以「心」體，由此推之，使「心」能與「道」同。然常人尙未見道，無法體悟自心之本來面貌，只執著於「非善之善」的行迹，汲汲營營於外相的計策謀略，忘卻對自心的挖掘與探知。職是之故，王道認為人之所學，應著重於對自心本體的重新顯豁：

智與明對，則智淺而明深；力與強對，則力小而強大，然其實本一事也。但人皆務知人而不求知；皆好勝人而不求自勝。有道者反是，而用心於內焉，則回光返照，萬境昭融，克己為仁，任重道遠矣！⁶⁶

此章在於強調人應「自知」、「自勝」而非「知人」、「勝人」，並劃分出智／明、力／強的概念，認為兩者只隔一膜，其關鍵就在於能否「用心於內」。無法體道之人只務外求知人、勝人之方，其所得只徒有懾人之知識與威力，而實與「道」限隔；而有道者則揚棄對外界之征服，轉以智慧內觀其身，以自力降伏其心，一切惟求見道知心，回歸對自我之省察，以回歸生命之莊嚴性與神聖性。故王道後言：「克己為仁，任重道遠。」⁶⁷認為儒家自反警醒之精神，與《老子》欲人自知、自勝之思維相互呼應配合。此處王道再度以「仁」貫串兩家思想義理：人能克服一己之私欲，進而回復其仁心本來，而能體認道之真機，最終達至物我相合，萬境悉歸於一的理想境域。由上可知，王道強調的是心能克己自反的自知之學，然王道欲以此來會通儒道兩家之價值方向，則有一必須解決的問題，也就是該如何溝通《老子》二十章所言：「絕學無憂。」與儒家強調：「博學於文，約之以禮。」⁶⁸之間的思想對立？

欲解決此問題，首先要釐析《老子》二十章「絕學」之底蘊。王道認為，《老子》此處所絕之學應是指人追求世俗知識，容易產生束縛自心、不知所歸之迷障：

⁶⁵（明）王道：《老子億·第二十七章》，頁 105-106。

⁶⁶（明）王道：《老子億·第三十三章》，頁 132。

⁶⁷此二句話典出《論語·顏淵》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」及《論語·泰伯》：「曾子曰：『士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？』」分見（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷四、卷六，頁 181、140。

⁶⁸（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷三（雍也）：「君子博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫！」，頁 122。

絕學即《莊子·齊物論》之意。蓋世俗之學，不過辨別同異，爭校是非而已。……所謂小恐惴惴，大恐漫漫，發若機括，留如詛盟，殺如秋冬，終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸。其為憂畏，荒遠無涯，何時而已耶？惟聖人於此，道通為一，而兩行之本無異同，本無是非，則亦本無憂畏矣！故曰：絕學無憂云。⁶⁹

此處之「學」為世俗之學，並非聖人之學。世俗之學在於區別是非同異、計算得失利害等經驗知識，王道認為對這些知識的追求只會加重身心負擔，徒增惴惴慌惚之感。故此處皆援引〈齊物論〉中之言，⁷⁰認為凡人在心念、舉止及言動上，處處窺伺他人是非強弱，其利害如機括，深沉如詛盟，整日務求於外物，而導致役情斷心；日復一日彼此貪競，終至勞苦不堪、疲困倦累，最終只會磨滅本心，失卻歸本復源之道。故鎮日用心於外，只會徒增憂畏，而於本心無益。然體道之聖人能泯滅分別之念，復歸於「一」，也就是復歸於「道」，復歸於「仁」之本體，此乃《莊子》論「齊物」之真諦，「道通為一」之「一」非指萬物之外貌形狀整齊劃一；萬物本有美醜、善惡、是非等殊異之處，然聖人能以「道」齊之，也就是不執著於外相之奇異、顛倒，或是社會價值立場、議論、學說的對立、虛偽及短暫性，知其非「道」之具有恆常及絕對性，而皆能隨順其論，毫無執著，此即「兩行之本無異同」，即言是非之產生在於「心」因追求一般知識而有對立比較，然其本質於「道」而言本無影響。人能理解此節，內心則無由生出憂患也。

能革除世俗之學對心之不良影響，除了能夠無憂無患外，「聖人之學」更能使「心」熙熙然愉悅自得，此與從事世俗之學差異甚大，故王道續解「我愚人之心也耶？」：

俗學可憂而眾人反以為樂者，以博溺心，成顛倒見也。……乘乘兮若無所歸，言其心無所住也。眾人有餘者，為學日益，實諸所無也；我獨若遺者，為道日損，空諸所有也。愚人之心一句，結上生下之辭，言眾人如彼而我之心獨如此，我其愚人也耶？設為疑辭，以著其實不愚也。⁷¹

耽溺於世俗之學，本是種戕賊本心之舉，然凡人卻顛倒而思，以苦為樂，與聖人之樂相去甚遠。此處王道引四十八章：「為學日益，為道日損。」來形容，眾生是「為學日益」，其設心措意，皆在於知識的增益、能力之進步，看似文明日進，

⁶⁹ (明)王道：《老子億·第二十章》，頁 79-80。

⁷⁰ 此處王道化用《莊子·齊物論》，原文為：「小恐惴惴，大恐漫漫。其發若機括，其司是非之謂也；其留如詛盟，其守勝之謂也；其殺若秋冬，以言其日消也。」「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」、「可乎可，不可乎不可。道行之而成，物謂之而然。惡乎然？然於然。惡乎不然？不然於不然。物固有所然，物固有所可。無物不然，無物不可。故為是舉筵與楹，厲與西施，恢詭憍怪，道通為一。……名實未虧而喜怒為用，亦因是也。是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行。」(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷一下〈齊物論第二〉，頁 51、56、69-70。

⁷¹ (明)王道：《老子億·第二十章》，頁 81-82。

卻無法消解生命之提問，最終卻被聰明所誤，對本心之涵養毫無助益；而聖人之樂就在於「心無所住」，解消了相對之相，無所拘執，放任一心之清亮明澈，歸於空茫無礙，此乃「為道日損」之真諦。故聖人不求在世俗上的聰慧伶俐，但好世俗之學的人，稱呼不懂爭名逐利以滿足自身慾望之人為「愚」，但王道認為此處《老子》之「我愚人之心也耶？」實乃反詰句，其意在於反襯出眾人實愚而我獨不愚，其不愚之因在於能「為道日損」，即是不隨世逐流，智巧機心皆無所用，且減損其欲而復歸於素樸，此亦是看透眾人之愚昧追求行為後所透破的清明心地，故以反問句以突顯為道者其實不愚之意。

由上之論，可知「絕學」在於「心」能不執著於外界相對的知識，故此處雖言「絕學」，但並非要人不學無術，而是擔憂隨著知識增加而引出日益高漲的執著與巧偽。故王道提出「心」要復歸於素樸，不被一般經驗知識所侷限，就要「學以致道」。故王道於二十章中續言：

天非日無以煜物，人非學無以致道。故曰：「學者心之白日也。」而聖人乃曰絕學無憂，是豈莽莽蕩蕩，果無所用心也哉？蓋所絕者，世俗之學；而所貴者，食母之學也。……味道德而自養，則無為而無不為，而其樂不可量也，又何暇為彼世俗之學以自取憂苦也哉？聖人所以異於人者，在此而已矣！⁷²

王道將「學」提高為「致道」的前提，就如光照能使人清楚視物一般。此處王道引徐幹《中論》之語：「民之初載，其矇未知。譬如寶在於玄室，有所求而不見，白日照焉則群物斯辯矣。學者心之白日也。」⁷³認為「學」是使「心」能明辯群物於雪亮、探求至寶於暗處的先決條件。由此，王道認為「學」是使「心」能夠向「道」之重要質素。然《老子》明確提出「絕學」之論，王道認為《老子》並非要人屏除知識的幫助，而落入渺無邊際、懵然不實的空洞心態，而是要泯絕增長知識時隨之產生的機巧虛偽，轉而注重能「致道」的「食母之學」。上章筆者對「食母之學」已有說明，其內容即是「道德之學」，人能以「道」、「德」浸潤身心，自然能夠「用心於內」，從對外界智識的追求轉為內在生命的提升，以無為之心成無不為之事，而能「自得其樂」。因此學者之「心」如能與「道」契會，自然無礙於內，亦無憂苦可言。

由上可知，王道並非認為「為學」本身與「為道」背道而馳。此論由王道解四十八章：「為學日益，為道日損。」時可知：

夫日損不止於情欲而已，凡為學之所益者，皆為道者之所當損也。蓋有為

⁷² (明)王道：《老子億·第二十章》，頁 82-83。

⁷³ (漢)徐幹：《中論·治學第一》(成都：巴蜀書社，2007年初版)，頁 1。

之事、應用之迹，一有執著，即為障蔽，所謂亂之首者而愚之始也！⁷⁴

為道者所應損去的，不僅是多餘的嗜好、慾念，更要排除一切無助於「為道」之事，即是在「為學」時產生的多餘之執著、偏見、智巧，這些都會破壞人心的真樸仁慈、無為自然，而離道愈遠。一旦有所執著，則會造成心地失去空明清靈的洞見，只徒增混亂與愚蒙。另一方面，可再從《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。」來觀察，就能發現此章所言要棄絕的「聖」、「智」、「仁」、「義」皆是儒家所倡言之概念，故歷來許多學者認為《老子》否定了儒家的基本思想。⁷⁵但由王道之推論可知，此處的「絕學」是要人放下因追求知識而產生的負累，回歸自然無為的本心。

以此，王道從《論語》中的思想與《老子》融會貫通，除致力於消除儒道思想之間的針對性外，並提舉出「心」與「為道」之關係：

至其曰：志於道、據於德、依於仁、游於藝云者，則又與老子之言若合符契者也。蓋道體至無，無容著力，以心盡之而已，故曰志於道。德有一而未形，可守者也，故曰據於德。據德亦猶所謂抱一、守一也。謙虛濡弱，慈、儉、不敢為天下先者，依於仁也。始制有名，名亦既有，夫固將知止者，游於藝也。二者又皆其應用者言也。此其先後之序，輕重之倫，不約而同也如此。但老子主於明道，故據其極。而孔子時畧下一等言者，因人而立教也。⁷⁶

王道在此處以《論語·述而》：「子曰：『志於道，據於德，依於仁，游於藝。』」⁷⁷來說明老子與孔子之持論實有切合之處。此章被認為是孔教成德思想之綱領、論學之次序，朱熹論曰：「此章言人之為學當如是也。……學者於此，有以不失其先後之序、輕重之倫焉，則本末兼該，內外交養，日用之間，無少間隙，而涵泳從容，忽不自知其入聖賢之域矣。」⁷⁸可知朱熹認為此為儒家為學、入聖之步驟，⁷⁹且此中有先後輕重，內容則涵蓋德行及知識，此純為儒家之宗趣，但王道認為

⁷⁴（明）王道：《老子億·第四十八章》，頁187。

⁷⁵此段在河上公本、王弼本及傅奕本中皆做「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」帛書乙本在前兩句多了「而」字，其內容大致相同。然在時代更早的竹簡本中，其內容卻為「絕知棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊無有。絕偽棄詐，民復孝慈。」由此可知，此版本對儒家的思想針對性減弱許多。劉笑敢認為，這是歷來的《老子》編者在不同時代、不同地域下所產生的「語言趨同」現象，其目的在於改善文本的語言表達形式，以及強化編者自己的中心概念及思想。此為一種歷史現象，可視為各時代編者欲藉《老子》以追求思想強化的反映。而陳鼓應則認為，此處可能是受到莊學後人倡「儒道對立」的影響，並藉由《莊子·胠篋》：「攘棄仁義」之說加以臆改。參劉笑敢：《老子古今·第十九章》，頁231-235、陳鼓應：《老子今注今譯與評介·十九章》，頁121。

⁷⁶（明）王道：《老子億·第三十八章》，頁159-160。

⁷⁷（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷四〈述而〉，頁126。

⁷⁸（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷四〈述而〉，頁127。

⁷⁹王陽明於此章亦有解語，其言曰：「問志於道一章，先生曰：『只志道一句，便含下面數句，

此與《老子》思想互有通同之處，並加以比附會通之：首先「志於道」，志者，心之所向。然「道體」本身虛靈無相，並無實質形體，在外相上無有著力處；人欲上達「道」之境界，就必須全「心」投入其中，使「心」能恢復本來，與「道」一體。至於「據於德」之義，因「德」在王道之形上思想體系中，是介於「道」與「萬物」之一點生機，也就是「一」。此處「道」已初露端倪，人能據守此德，即能與「道」相侔，並呈顯出謙虛濡弱之「仁心」，此亦是《老子》六十七章所言：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」之內蘊。人必依存此退讓無為之仁心，方能保此心地，挺立心之價值，此乃「依於仁」之意義與精神。而「游於藝」者，王道則以《老子》三十二章：「始制有名」之注語以解，⁸⁰認為「藝」為「帝王經制」，即是外在可見的禮樂政刑等制度。君王在實行治術時，能秉持、善用制度之功用，並能自覺地以「知止」來防止外在框架凌駕於自然無為的道心之上，如此統治者便能悠游其中而治理無礙了。王道並指出後二者皆為「心」之作用義，學者必先掌握「心」之樞紐地位，直截把握本心，以「心」盡道、為道，乃能明辨先後之序、輕重之倫，此乃「聖人之學」的底蘊。再者，王道認為《老子》之語與孔子之論並無扞格之處，只是《老子》主張以「道」明「心」，在孔子的觀點，為了使常人也能體解其義，便轉而使人付之於日用實踐中，以求易曉易入。然兩者之義理血脈實為大同小異、殊途同歸也。⁸¹

由上所論，可知王道在註解《老子》時，也不免受到時代風氣及個人學養之影響，以心性之學為注解之進路，並藉由與儒家經典的相互指涉，以明兩家思想的可相通性。然王道並未明顯扭曲兩家之義理內蘊來配合一己之思想架構，而是從「道」出發，提取「仁」作為疏通兩家之途徑，並從「絕學無憂」來推明「心」能無執平等、弭平是非，並以聖人心地的完滿境界作為其修養工夫之入路線索：

常人之心，物我相形，愛惡相攻，無同異中熾然成異，而天下始多故矣，此私心之為害也。聖人所以惴惴然，善惡兩忘而信否一視者，無他，正欲為天下和同此心以復其渾然之體而已。⁸²

工夫自住不得，譬如做此屋，志於道是念念要去擇地鳩材，經營成箇區宅；據德卻是經畫已成，有可據矣；依仁卻是常常住在區宅內，更不離去；游藝，卻是加些畫采，美此區宅。藝者，義也，理之所宜者也；如誦詩、讀書、彈琴、習射之類，皆所以調習此心，使之熟於道也。苟不志道，而游藝卻如無狀小子，不先去置造區宅，只管要去買畫掛，做門面，不知將掛在何處。』此處陽明認為此章應以「志於道」為中心，涵蓋下三句之工夫發用，並以建屋之進程為喻，並突顯了「道」之地位，四者之順序不容紊亂。參陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 185。

⁸⁰（明）王道：《老子億·第三十二章》：「有名指帝王經制之名而言，如禮樂刑政之屬是也。」，頁 129。

⁸¹王道於後續言：「譬之釋氏，老子專為求最上乘者說，而孔子則未免於接引鈍根云耳。善學者於此默識而旁通之，見其異而不失其為大同也，見其通而不害其或小異也。」明言兩家之思想實非天懸地隔，而是時代情勢需求有別，故教法亦有所改動矣。（明）王道：《老子億·第三十八章》，頁 160-161。

⁸²（明）王道：《老子億·第四十九章》，頁 191-192。

此處點出人心因常有分別異同之念，失卻了「道」本來的絕對化境，便只能由得「私心」作祟，落入相互對立的迷障中：有我則有他，有愛則有惡，心地只能盲目於分辨異己，而天下禍端亦由此產生。然聖人能時時以戒慎恐懼之念而從事「為天下渾其心」之功，其關鍵在於聖人之「心」能滌除外界的善惡、信否等二元對立觀點，以求能「齊物」之異同是非，而與「道」冥合，轉以渾樸自然之姿面對世界，並使天下人心悉能復歸於此無待自然之境地。此處的「復」字點出王道之工夫修養路數在於復其本心，掃除言詮，歸於身證，以期能展現與「道」和同之生命境趣。



第三節 《老子億》的修養論

上兩節探討了王道思想體系中的心性問題，是以「心」來連結「道」與「人」之橋樑，筆者分別從「性」及「心」的範疇來釐析「道」、「人」之間縱貫的關係：「道」是萬物之總根源，統攝人與萬物，屬客體，而「人」作為行為主體，是具有自由意志之個體，兩者看似獨立存在，但實際上「人」如果要充分落實此心，挺立出「心」之價值，就必須恢復「道」所命賦之普遍本性，喚醒道德本心；也就是透過自我修養、自我實踐的過程，認識心性之原初面貌原來是與「道」合德，進而達至「天人合一」之理境，而主體與客體也經由實踐與修養方法而能渾然一體、物我無間。惟此，修養工夫即是使主客能夠使通合一如的重要橋樑，自然被各時代的思想家所重視。而宋明以來理學興起，修養工夫理論更進一步延伸出了「知行」問題，⁸³著重於如何了解天賦性命之本然樣貌，又如何藉躬行實踐之方法以豁醒道德本心。是故，「知」、「行」包含了自我認識與自我實踐兩個層面，並同為理學家廣泛疏通的議題，亦提出諸多門徑與方法。

而王道身處明代，心學正熾之時，自然不能外乎此風潮。在事師陽明及若水的影響下，王道亦深受影響，也反映在《老子億》中。在工夫論上。筆者於第二章即已探討過，王道曾對王陽明「格物致知」之說提出疑義。「格物致知」是由「知行」議題而延伸出的一對範疇，王道認為陽明的「格物」即「致良知」之論並非諦解，並延伸湛若水之論點，進而發揮一己之看法，認為所「格」之「物」為外在慾望，能夠克己寡欲，才能以清明之心致知，最終達到止於至善的妙境。⁸⁴而這些概念在《老子億》中皆有線索可循，王道並從中提出兼具儒道特色的工夫修養之方。

⁸³ 「知行」問題由來已久，早在《荀子》就曾論述知行關係的問題，如〈勸學〉曰：「知明而行無過。」（北京大學哲學系注：《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年初版），頁1。）並將此一範疇看作獲得知識的方法，或是道德上的了解與力行。然待理學興起，知行問題得到系統化的嚴密論述，並賦予哲學性的思考，包含「知行」之內涵、先後、主客關係、體用關係等，皆為其申論發揮的對象。然其中論調雖紛，卻都同樣承認「知」是對性理之道的深刻認知，而非對外界事物的客觀認識；而「行」並非片面改造外界，而是深切地自我反觀，喚醒良心本性，進而能從事道德實踐，以達經世化民之效。而明代以王陽明所提出的「知行合一」說最為重要，他將「知行」收歸於「心」之主體，將良知之自我發現作為知行合一的前提：「我今說箇『知、行合一』，正要人曉得一念發動處，便即是行了；發動處有不善，就將這不善的念克倒了，須要徹根徹底，不使那一念不善潛伏在胸中。」（陳榮捷：《王陽明《傳習錄》詳註集評》，頁180。）因陽明倡「心外無理」，良知即道德本體，能夠體知良知，「意」便能發動運用，此即是行之開端，一念發動便是行，此便為「知行合一」。參蒙培元：《理學範疇系統》，頁329-330。

⁸⁴ 此處詳參本文第二章第三節〈學術取向與著作引介〉。

一、養心：反樸求仁，虛靜玄同

承前文所述，吾人可知王道在建構心性體系時，以「和」為復命之鑰，以「靜」為「性」之本體；並提出凡為人，其本心本性皆為「道」所賦予，是以普然大同、毫無分別。進一步言，人「心」之本然為怵惕惻隱之「仁」，也就是萬物一體之統體觀。然外界慾望之引誘不斷，人必須了解「心」可能受外界之影響而有所爭奪紛擾，以至於無法合「道」而行。故王道於第八章即點出人心紛亂之因：

人惟好惡太明、刻核太過，不能隨順方便，以處斯世，故不免有爭端。所謂「與接為構，日以心鬪」也。若是者，怨尤不能免矣。上善之人凡事皆善，人己兩忘，內無爭心，外無爭氣，與之和豫，通而不失其允，怨尤何自而至哉？⁸⁵

此處先闡明人之所以會產生爭端怨尤之因，乃是過於關注自身好惡、算計他人利害，如《莊子·齊物論》中所論：「與接為構，日以心鬪。」⁸⁶此處成玄英疏曰：「交接世事，構合根塵，妄心既重，愒日不足，顧惜彼時陰，心與日鬪也。」⁸⁷指出凡人的心思是時刻盤桓於塵寰間，彼此勾心鬥角，故妄心日增。⁸⁸但能夠體「道」的上善之人則相反，此人能夠隨順因緣，方便為門，泯除差別，相忘於道，故能於內不生爭奪之心，外不起紛爭之舉，一切大化於和善安樂之境，通達又不失原則，此種「上善之人」，正是經過「養心」、「養氣」與「養身」之修養過程，乃能告成。此節即先從「養心」部分加以論述，期能勾索出《老子億》中兼有儒道理趣之修養法門。

首先吾人必須了解，所有由心所生之困擾，皆為自取自尋，此乃由於本心被外界所矇蔽，才生出這許多憂煩來。是以，「養心」之首要乃在於「返朴」：

此言返朴之道。聖智即智慧也。陸象先曰：「天下本無事，庸人擾之。」識者駁之，以為庸人豈能擾天下？擾天下者皆有才者也。夫知有才者之能擾天下，則知絕聖棄智之為利百倍矣！老子之言，微飽諳世變者為能識

⁸⁵ (明)王道：《老子億·第八章》，頁31。

⁸⁶ (清)郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁51。

⁸⁷ (清)郭慶藩：《莊子集釋·齊物論》，頁52。

⁸⁸ 王道於四十四章中也有類似說法：「好名者固甚愛以保之，然作偽心勞，造物所忌，其為費也必大矣！好貨者固多藏以積之，然益過生怨，人神所害，其為亡也必厚矣！得之之病如此，孰若不得之為愈哉？是以有道者處此，於貨也屬厭而已，不過份以求之也，故可以免於恥辱之病矣。於名也儻來而已，不犯難以爭之也，故可以免於危殆之病矣。內外之分名而性命之理得，斯固養生之要訣也，故曰可以長久云。」(頁178-179)此章指出了愛好名利者，只會斤斤計較得失，為了外界眼光或物質生活而汲汲營營，此皆為有道者所不允。故有道者反之而行，不爭名、不奪利，以至於免於恥辱危殆。在去除了內在欲求後，進而能夠體悟性命之理，以此保養長久，故能養生。由此可知，養生之前提在於革除欲求、捨去偽裝，才能恢復「心」之本來面貌。

之。每讀至此，嘅焉增嘆！仁義，名迹也，孝慈，實德也。名迹盛則實德日離，名迹忘則實德自復矣。有子曰：「孝悌也者，其為仁之本與？」孟子曰：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」似與老子之言小異。然其歸重於孝弟則一而已。至宋儒始曰性中只有仁義而已，何嘗有孝弟？來其異於孔孟也，如此乃以老子為異端，過矣！……素與朴，精誠之真也；私與欲，攻取之氣也。見素抱朴，少私寡欲，皆質而有餘之事。……《書》曰：「作偽心勞日拙，作德心逸日休。」觀此則文之不足，質之有餘可見矣。⁸⁹

前文有論，《老子》十九章常被認為是明確反對儒家思想的一章，尤其是「絕聖棄智」、「絕仁棄義」兩句，都看似挑戰儒家的基本概念。在王道之時，雖未有出土文獻面世，然王道之注解亦未著眼於儒道對立的面向，而是以《論語》、《孟子》等儒家經典入手來疏通文義。起首，王道認為「聖」、「智」即智慧，但此智慧實指一般才能而言。王弼於此亦有言：「聖智，才之善也。」⁹⁰惟有高度才智謀略之人，才能以個人智巧攪擾天下，也就是利用這些聰明才智牟取私利、滋擾世界。故王道反駁陸象先「庸人自擾」之說，而認為「擾天下皆有才者」。是以，《老子》要人棄絕的，實為自私自利的聰明巧智，以減少世界的喧鬧紛擾。而此處之「仁」、「義」亦然，此皆為表面之「名迹」，徒為自我抬舉之標籤而已，而比不上踏實培養「孝」、「慈」的德行。而王道更指出「孝」、「慈」之德其實更接近孔孟之本意，如《論語·學而》中明言「孝悌」為「為仁之本」⁹¹，《孟子·離婁上》更有言：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。」⁹²明言仁義之內涵在於能夠踐行孝悌，而非只是浮面地以「仁義」之名相互品評，此不僅偏離了孔孟學說之實蘊，更讓後人以此彰揚對顯了儒道對立的境況。而在當代的學者眼中，《老子》此章點出了「見素抱朴，少私寡欲」的修養方法，實是對儒家義理的提點與遮撥，防止儒家提倡的德性被扭曲為膚淺表面的工夫。如牟宗三認為《老子》的內容多是以「辯證的詭辭」⁹³來表述，從更高的智慧層次來保住儒家之原始精神。由此對照，可見王道之見並非是一種過度的詮釋，而是從更超然的層次看待儒道兩家的思想立場，並藉此調和疏通兩家的理路。

⁸⁹ (明)王道：《老子億·第十九章》，頁77-79。

⁹⁰ 樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁45。

⁹¹ 此句典出《論語·學而》：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！」(宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷一，頁62。

⁹² 此句全文為：「仁之實，事親是也；義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也；樂之實，樂斯二者，樂則生矣；生則惡可已也，惡可已，則不知足之蹈之、手之舞之。」(宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷七〈離婁上〉，頁402。

⁹³ 牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》(臺北：學生書局，1983年初版)，第七講〈道之「作用的表象」〉中言：「正言若反不是分析的方式，它是辯證的詭辭，詭辭代表智慧，它是詭辭的方式。因此照道家的看法，最好的方式是定在智慧層上的詭辭，是詭辭的方式，不是分析的方式。」，頁140。

此處王道提挈出「素朴」作為「養心」工夫的立足點：人須捨棄私欲，回歸質樸無華之天性稟賦，才能使心回歸自然虛靜。王道並以《尚書·周官》中言「作德」與「作偽」兩種對反的工夫施用方向，⁹⁴說明「心」之修養層次。心能夠涵養德行，則自然閑逸無求，毫無罣礙；然如果鎮日文過飾非、心緒繁雜，只會造成生命的繫累桎梏。是以「心」要能「作德」，就必須遵循「見素抱朴，少私寡欲」的原則，此思想也貫徹於王道的修養理論中，並由「心」該如何「作德」來申展出「求仁」之工夫。此處則見於三十八章的按語中：

若夫求仁之說，其大端有二：有以仁之統體言者，則道德仁義皆在其中，如「克己復禮為仁」之類是也。蓋克己者，致虛守靜之要，復禮者，歸根復命之常。……有以仁之一偏言者，如曰愛人之類是也。是乃仁之正名實地，專指其薰然慈愛，利人濟物者言，老子所謂失道德而後仁義者也。其他因才而施，隨病而藥，言人人殊，然其要歸不出此二端矣！⁹⁵

前文已言，王道以「仁」為「心」之本，以「萬物一體」為論述核心。此處王道提出兩種「求仁」之方，皆針對「心」之修養而言。其一，此「仁」廣義地包含了本心之全德。王道以《論語》「克己復禮」⁹⁶為喻，認為「克己」為「致虛守靜」；「復禮」則是「歸根復命」。「克己復禮」為儒家重要的修養工夫，朱熹曰：「為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事皆天理，而本心之德復全於我矣！」⁹⁷「求仁」即是復回本心既有之德行，一者從對個人私欲的控制，進而回歸虛靜之心地；二者則使人能夠歸本於天命賦予之本心，而能顯煥出「仁」之底蘊，也就是「道德」的化境。其二，王道認為其次則是從「仁」之片面意義入手，從「愛人」開始，能夠施用於世界，利他善生，則是由「道」所衍伸出的具體作法。不管由何種門徑著手，王道皆肯定此二法門能夠展現出「求仁」工夫的全幅意義。

王道此章亦援入了儒家觀點以解《老子》，由三十八章中「道」、「德」、「仁」、「義」、「禮」層層往下的五個命題，最後提出「禮者，忠信之薄而亂之首」的結語，認為流於形式的禮法並無值得肯定之處。然王道卻引「克己復禮為仁」以釋之，並將「復禮」視為「歸根復命」之義，卻是與《老子》之精神有所差離。雖然《老子》所否定的「禮」是強迫制約的外在限制，是失去道德本體的虛文形式，與儒家強調依照本心本性而行道德實踐規範的意義有別，但王道直接將「復禮」等同於「歸根復命」之舉的確有待商榷。此也透露了王道欲以兩家經典交相訓釋，期能證成兩家「聖聖相傳」之血脈關係，然此處取義重點的失當，造成義理的滑

⁹⁴ 此句典出《尚書·周官》，頁 272。

⁹⁵ (明)王道：《老子億·第三十八章》，頁 158-159。

⁹⁶ 原文出自《論語·顏淵》：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣！』」(宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷六，頁 181-182。

⁹⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷六〈顏淵〉，頁 182。

失，是不可否認的。

而「養心」之要，除了求仁反樸外，更要能夠保持內心的靜定無礙，才能無論身處何境而心皆不動不驚。王道注解十六章：「致虛極，守靜篤。」時言：

此章言內聖外王之道，其要在於虛靜而已。司馬子微曰：「心不受外，名曰虛心；心不逐外。名曰安心。心安而虛，道自來居。」安即靜也。然此虛靜之漸，非其至者也，致虛而至於內不覺乎一身，外不知乎宇宙，與道冥一，萬慮皆遺。如顏子之坐忘，然始可謂虛之極矣。致虛既極，則守靜自篤，非有兩事也。⁹⁸

要能臻至「內聖外王」的圓滿之境，前提就在於能夠持守住心之「虛靜」。王道引唐代司馬承禎《坐忘論》⁹⁹之論，認為「心」能夠不被外界誘引而爭名逐利，即能「虛心」、「安心」，如此「道」乃能安居其中。但王道認為此種修為尚非究竟，「心」必須不著意於虛靜，拋卻自己與宇宙之分別，進而與「道」冥合為一。人如果能夠無我，心地自然能無憂，生命主體亦能歸於虛靜之境趣。此處王道以《莊子》「坐忘」以喻，顏回最終能「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」¹⁰⁰都是要人解銷形體之束縛，擯除俗慮憂煩的侵擾，心體自然能悟虛靜之況味，進而能往上提撕，與道「玄同」：

玄同者，與物大同而又無迹可見也。蓋同而有同之迹，猶未免於異也；無迹可見而後其同也，玄妙而深不可識矣。如是則心同太虛，纖塵不染，無所親疎於人，人亦不得而親疎之；無所利害於人，人亦不得而利害之；無所貴賤於人，人亦不得而貴賤之。蓋有人之形，無入之情，超然出於萬物之上矣！天下之貴，何以加此？¹⁰¹

「心」之修養工夫要能達到虛靜忘己，便要能夠與世相容，與萬物和同一體，無所別異，此修養《老子》稱之為「玄同」。然此「同」並非要人與世同流合污、與俗浮沉，而是「心」能空茫無礙，毫不染著，超乎一切相對的利益關係、親疏之別以及貴賤之分，所有作為皆非有意為之，而是杳杳然無迹可尋，歸本於造道之妙化，剔剝私心人情，才能稱之為「玄同」。人能如此，即能拔高「心」之修養高度，同於玄妙不可識之「道」，遠離一切親疏、利害、貴賤之傷害，自是無比可貴。綜言之，「養心」之道即是藉由反樸、求仁之舉，使「心」能達虛靜之境，其理想境域則是與「道」玄同，乃能免於外界相對價值觀念之攪縛，使「心」

⁹⁸ (明)王道：《老子億·第十六章》，頁 65-66。

⁹⁹ (唐)司馬承禎著，張松輝注：《新譯坐忘論·收心三》(臺北：三民書局，2005年初版)，頁 24。

¹⁰⁰ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷三上〈大宗師第六〉，頁 284。

¹⁰¹ (明)王道：《老子億·第五十六章》，頁 214-215。

能朗現出超乎俗情之理想境界。

二、養氣：抱一守氣，不失自然

王道的修養工夫論除了「養心」外，「養氣」亦為其理論表述的要點之一。其論主要表現於第十章之注語中，並論及朱熹對此章註解之疑點與牽強處，提出一己之看法，再由此鋪排出「養氣」之理論框架，形成具有個人特色的詮釋觀點。而《老子》第十章首句「載營魄抱一」該如何釋解，歷來多有爭議，此處筆者則聚焦於王道注文進行討論。首先，此句蘊含了「營魄」與「抱一」兩個基點，前者就人之精氣原質而立論；後者則著重於「養氣」工夫而言。此處筆者先廓清王道論「營魄」之內蘊：

《易》曰：「精氣為物，遊魂為變。」何謂也？此言眾人有生有死之常也。人之生也，精氣聚而成形，氣陽而其神為魂，精陰而其神為魄。精氣盛則魂魄盛，精氣衰則魂魄衰。縱欲勞生，精氣耗竭，則魂遊魄降。與形相離，而人死矣。……營，魂也，魂陽主動，有營營往來之意，故謂之營，因名以示戒也。載營魄者，形常承之，不使其遊而變，降而為土也。¹⁰²

王道引《周易·繫辭上》¹⁰³之文為說，認為萬物由「精氣」之聚合而成；反之則散遊變化，以闡明人有生死之變化：生時，身軀藉由魂魄精氣匯聚而成形，魂為陽之精；魄為陰之精，陰陽兩氣盛明時則人之精氣隨之旺盛，反之人之精神則會虛弱不振。王道認為精神虛疲乃肇因於人放縱自身追求私慾滿足，往往造成身心勞乏，進而耗盡精氣，陰陽精氣無法支持，魂魄與身軀便會散失分離，人就會步向死亡。而王道又指出，《老子》所謂「營魄」，即是「魂魄」之意，因「魂」表陽氣，與「營營往來」之意相通，是以陽氣之特色而命名。¹⁰⁴而「載營魄」則是表示魂魄寄託於人身，人在生存狀態下，魂魄不致於會分離遊散。此段為王道對陰陽兩氣構成之基本概念：「精氣」化而成物，在人則稱「魂魄」，也是人之精神寄託，主宰著生命的強弱，故「養氣」亦是修養工夫的重要一環。是以王道下文續言聖人如何修養精氣，而不會有縱欲勞生，危害生命之舉。

¹⁰² (明)王道：《老子億·第十章》，頁 34-35。

¹⁰³ 此句全文為：「《易》與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說；精氣為物，遊魂為變，是故知鬼神之情狀。」(魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，卷第七〈繫辭上〉，頁 147。

¹⁰⁴ 以「營魄」為「魂魄」乃是採河上公之註解：「營魄，魂魄也。人載魂魄之上，得以生，當愛養之。喜怒亡魂，卒驚傷魄，魂在肝，魄在肺，美酒甘肴，腐人肝肺。故魂靜，志道不亂；魄安，得壽延年也。」(漢)河上公：《老子河上公注·能為第十》，收於《老子四種》，頁 11。然王道摒去河上公註解中帶有道教五行及煉氣長生之語，只取營魄為魂魄之說；又朱謙之注曰：「《禮運》有『體魄』，〈郊特牲〉有『形魄』。又魂為陽為氣，魄為陰為形。」《老子校釋·十章》(臺北：漢京文化事業，1985年初版)，頁 38-39。

然聖人以何物而載營魄也？亦曰：固其精氣而已矣！聖人以何道而固其精氣？亦曰：抱一而已矣！世之修煉之說曰：煉精以化氣也，煉氣以化神也，若可以語載營魄矣，而非聖人易簡之道也。……聖人抱一無離，則精氣自住。……廣成子告黃帝曰：「至道之精，窈窈冥冥，至道之極，昏昏默默，無視無聽，抱神以靜，形將自正，必靜必清，無勞汝形，無搖汝精，乃可以長生。」夫所謂窈冥昏默，無聞無知諸云云者，皆抱一之義。¹⁰⁵

人該如何使魂魄安居於身，也就是能夠善載營魄？王道提出聖人修養之道為「固其精氣」，也就是固結陰陽兩氣，並精修善煉之，《老子》則稱此方為「抱一」。此法並非世俗所言之「煉精化氣」、「煉氣化神」的丹道思想，反之，王道認為人應捨繁就簡，逕取一直截、易簡的廣大工夫：如能持守「抱一」之道，不離於身，自能持守精氣，長生久視。而「抱一」之法，王道援引了《莊子·在宥》中廣成子之語以釋。¹⁰⁶伊始則以「窈冥昏默」之語來說明「至道」之精微內涵，皆是說明「道」無形可視、無聲可聽的了無性質，¹⁰⁷故人也只能以「靜」、「清」之涵養以「抱神」、「正形」，使自身感官能夠無視無聽，不受外界影響而動搖，果能如此，乃可得長生之道，也是王道認為「抱一」之道。筆者於〈道之生成論〉一節中已論及「一」之內涵，綜言之，「一」是「萬物之母」，位於生成序列之首、萬物生機萌發之端，為形上之「道」落入形下世界之過渡狀態。是故，「抱一」即是人能守住「道」的一點生機，讓身心收束於「道」，如此則能體法自然，不盲動、不躁進，進而調形養精、安定清靜，自能梳理精氣，使魂魄安定於身中而不離。

此處王道提出聖人以「抱一」工夫而能安定身心，但常人卻因世情而產生種種爭奪與執著，皆因不知「自然之道」而起。在二十三章中，王道順承上章「聖人抱一為天下式」之語而續言：

此承上章言自然之道，以明抱一之義也。……人之自見衿伐以起天下之爭者，由於不知自然之道而欲矯異以出眾耳。殊不知矯異之事，何可久也？大如天地，一時氣亢而風雨異其常度，且有承之者制之而不能久，況人與人羣者也，乃欲立異以出眾焉，則凡有血氣而有爭心者，其起而制之也，

¹⁰⁵ (明)王道：《老子億·第十章》，頁 35-36。

¹⁰⁶ 此處典出《莊子·在宥》：「廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：『聞吾子達於至道，敢問，治身奈何而可以長久？』廣成子蹶然而起，曰：『善哉問乎！來！吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。我為女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；為女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未常衰。』」(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷四下〈在宥第十一〉，頁 381。

¹⁰⁷ 此處郭象注曰：「窈冥昏默，皆了無也。」(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷四下〈在宥第十一〉，頁 381。

寧肯待於終日耶？¹⁰⁸

王道於此開宗明義，此處《老子》雖說「希言自然」，但從「飄風不終朝，驟雨不終日」中可知此處所言乃自然變化之理，是「自然無爲而爲之妙」¹⁰⁹。故並非《老子》罕言自然，而是常人無法體知自然之底蘊，也就無法明瞭如何「抱一」來符合自然之道。《老子》由自然變化推知人事規律，認爲風雨爲天地之異常現象，因不符合自然之道而不能久；常人如以矯情立異之舉嘩眾取寵者，亦不能久也。因天地爲至大至神者，仍不能長久安於因氣之激盪而異於常度的風雨變化，更何況人不能抱一調氣，反因血氣而起爭心，孤行矯亢之舉，亦不容於自然之道。故「抱一」之修養是讓人理順內在之氣，清靜之心，使自身不被外界引誘而離道。

而人能至於「抱一」之境界，便是回歸單純。《老子》在第十章曾說：「專氣至柔，能如嬰兒乎？」於五十五章亦言：「含德之厚，比於赤子。」皆明示了「抱一」之理想境界是如初生幼兒般柔弱單純，毫無機心：

含德之厚即抱一也。……和，冲氣為和之和。至者，言其得於天之本體，皆未嘗失也。赤子如此而含德者同之，則是載營魄抱一，能無離專氣致柔，能如嬰兒矣。¹¹⁰

人能懷德，則能抱一，也就是符合「道」，能夠將「氣」調理和順，如第三章第二節中所論，萬物得以生長其關鍵在於「德之和」，也就是陰陽兩氣和諧的狀態。而人能夠以「抱一」以法「道」，達至「和」之理境，即是與天合德，無有缺失。而初生的嬰孩因本身沒有多餘的慾望，加以筋骨柔弱、生機旺盛，是致力於修養「和氣」之士所要秉承的。而「和」之理想境域，其具體內容又是如何？王道注四十二章時有言：

此示人以體道德，致中和之教也。和者何？冲氣而已矣，冲氣者何？濡弱謙下而已矣。……由是觀之，天下之物，或有損之而致益者，謙受益也，能體冲和者也，或有益之而致損者，滿招損也，不能體冲和者也。¹¹¹

《老子》於此章言：「冲氣以爲和」，筆者已於第三章第二節中討論過，此句所及本是自然世界的均衡變化，然此章後言：「故物或損之而益，或益之而損。」便轉向了人生哲理的抒發。此處王道結合「冲氣」之義加以詮釋，「冲氣」不僅指涉萬物創生之進程，在人生運用上則是「濡弱謙下」以求契入「中和」之境。人能夠涵濡謙和，看似吃虧損失，卻因有德而能受益；反之而行，則會因自滿而招

¹⁰⁸ (明)王道：《老子億·第二十三章》，頁 90-91。

¹⁰⁹ (明)王道：《老子億·第二十三章》，頁 90。

¹¹⁰ (明)王道：《老子億·第五十五章》，頁 211-212。

¹¹¹ (明)王道：《老子億·第四十二章》，頁 174-175。

致敗損。是以人「致中和」而「體道德」之關鍵在於能夠「沖氣」，也就是保養自身沖弱謙謙之德，即能契會「抱一」以合自然之道的修養蘊涵。

上文已討論了抱一調氣之法。而歷來《老子》第十章的「載營魄」一句，亦多有不同說解與闡釋。¹¹²此處王道進一步由「營魄」之涵義入手，展開與朱熹的對話，並進一步展現自身獨到之詮解向度：

天下之理，惟靜乃能制動，惟簡乃能御煩，故曰：「靜為躁君。」通於一，萬事畢也。如曰以動守靜，則靜必擾；以火迫水，則水必流；以二守一，則一必散。此理之易曉者也。老子載營魄之要在於抱一，其抱一則在於無為自然而已，非欲於營魄上加之意也，所以為聖人易簡之道。若如朱子之說，以魂加魄，以魄檢魂，則一身之內，魂魄交爭，無時休息，火炎水沸，氣散精流，溘然盡矣，尚望其能長生久視也耶？其可疑者四也。夫朱子精義之功，世儒之所取信者也，而愚蒙不領，乃復云爾，蓋有所疑於心而不敢苟焉以自欺也。深造君子，尚幸有以教之。¹¹³

王道此段提出了四處疑點以詰朱熹，其中第四個可疑之處在於王道認為朱熹對「載營魄」的理解並不符合《老子》之真義。因《老子》的理論骨幹是以靜制動、以一統繁，而朱熹之注則處處以動守靜、以二守一，故取義重點的滑轉，便造成兩家詮釋方向截然相反。在此處，朱熹之看法為：

《老子》云：「載營魄。」是以魂守魄。蓋魂熱而魄冷，魂動而魄靜。能以魂守魄，則魂以所守而亦靜，魄以魂而有生意，魂之熱而生涼，魄之冷而生暖。惟二者不相離，故其陽不燥，其陰不滯，而得其和矣。不然，則魂愈動而魄愈靜，魂愈熱而魄愈冷。二者相離，則不得其和而死矣。……水一也，火二也。以魄載魂，以二守一，則水火固濟而不相離，所以能永年也。¹¹⁴

朱熹亦以「營」為「魄」，認為「載營魄」為「以魂守魄」之意，又言魂之特性為熱、為動；魄之特性為冷、為靜，故以魂守魄即是以熱守冷、以動守靜。朱熹認為兩者特質相反，但在相守之際如果能彼此調和，互生互轉，以其不離而能陽不燥、陰不滯；反之則相離，不得和合，人便會死去。朱熹又援引道教典籍言「水一」、「火二」，¹¹⁵認為魂二魄一，以火守水，則能水火相濟，生生不息。然王道

¹¹² 僅就「載」字而言，歷來主要就有三種註解：一，通「哉」；二，為發語詞；三，乘載之義。其中又以後兩種語義最常被採用，王道即以「乘」為「載」之義。詳參吳怡：《新譯老子解義》，頁 62-63。

¹¹³ （明）王道：《老子億·第十章》，頁 43-44。

¹¹⁴ （宋）黎靖德編：《朱子語類》，卷八十七〈祭義〉，頁 3585。

¹¹⁵ 此為內丹學之經典，藉呂洞賓及鐘離權之往來問答，論述修煉「七反還丹」及「九轉還丹」等內丹之法。全段為：「五行生成之數，五十有五，天一地二，天三地四、天五地六、天七地八、

持相反看法，認為《老子》之理脈應是以靜制動、以簡御繁。如此，朱熹此處所言之「以動守靜」便成為擾魂亂魄；「以火守水」只會使魄散魂亂；「以二守一」則徒增繁雜多事，使身心無從靜定休息，水火調和云云也無從成立達用。故王道認為此解並不符合《老子》的思路，反而會讓魂魄相傷、氣散精流，無法安居長生。

此處王道依循《老子》的義理脈絡而提出人應抱一守靜，恢復自然無為之本色，才是真正的易簡之道，其論實深中肯綮，且與道教修練養生之說做出區隔。而朱熹此處援引道教典籍中的五行煉丹之說來解讀「魂魄」之內蘊，其論據實有商榷餘地；加上《老子》本身言簡意賅，如未能恰當理解《老子》損減退靜之思考方式，便會岔出原旨甚多，形成誤詮與扭曲。而王道能以《老子》解《老子》，力求回歸《老子》之原始精神，實乃難能可貴。朱學在明代被奉為科考標準、義理典範，王道卻勇於提出批判性的澄清，並能自下己意，突顯其個人觀點，也彰顯出《老子億》強烈的反思特色。

三、養身：忘生無身，虛己不傷

王道從《老子》中提舉出許多修養工夫觀點，由內在的「養心」、「養氣」出發，最後歸結於「養身」之上。王道在詭譎多變的官場中屢受重用，且曾未依附任何權貴或勢力而被貶斥下放，此大致可從《老子億》中的「養身」思想來一探其究竟。王道認為，「養身」並非獨善其身，也不是自私自利，而是以一宏大、反思之眼光透視世界的恩怨利害，能夠不以血氣爭心，任性而行，不過於厚愛重視自身之利益，無為、無爭、無慾、無私，才能使自己遠離爭奪、災禍，養身而不傷己也。

《老子》於十三章提出：「寵辱若驚，貴大患若身。」的思想，又言「故貴以身為天下，則可寄於天下；愛以身為天下，乃可託於天下。」然此處之「貴」、「愛」是否就等於要重視能夠榮耀自身的富貴權力？此處王道提出「貴身」，乃是著眼於人該如何面對外界的爭奪及議論，進而申述對此身的轉化，進入「無我」之境：

貴身若大患何謂也？物我相形，爭之端也，人方與我爭，而我又自私自貴其身以與之爭，其亡也無日矣。是身乃大患之招也，反是，則無我矣！無

天九地十。一、三、五、七、九陽也。共二十五。二、四、六、八、十陰也，共三十。自腎為始，水一，火二、木三、金四、土五，此則五行生之數也，三陽而二陰。自腎為始，水六、火七、木八、金九、土十，此則五行成之數也，三陰而二陽。」（唐）鐘離權、呂洞賓著，沈至剛注：《鐘呂傳道集》（北京：社會科學出版社，2004年初版），頁88-89。

我則無人，無我則無對，無對則無爭，又何患之有耶！¹¹⁶

此處《老子》原文為「貴大患若身」，王道認為此處是倒裝以合古韻，故應為「貴身若大患」，¹¹⁷此論後被許多注解家所接受。¹¹⁸此處王道言重視此身就如重視禍患一般，因一切爭端之起，都在於物我之間的割裂，個人私慾的過度膨脹，自然紛爭四起而招致大患。故要息患，王道提出「無我」以對治，無我便是銷解個人本位出發的獨尊觀念，如此則無對立之心、無爭奪之事，自然無患。此亦是《老子》「無身」之意涵，此處續言：

所謂無身，非謂滅其生而不有，期於死而後為得也，忘其身而已矣！所謂忘身，寄託之於天下而已矣。……惟夫不自貴而貴，以其身為天下之身，斯謂之善貴其身；不自愛而愛，以其身為天下之身，斯謂之善愛其身。夫貴以天下、愛以天下，則此身寄託於天下，而非我之所有矣。身非我有，則寵不在我、辱不在我，驚何為而至於我耶？貴不在我、賤不在我，患何為而至於我耶？所謂超脫之妙如此。¹¹⁹

「無身」並非要人捐棄身體，以死亡來達到「無身」之目的，而是將一身依託於天下，將此身為天下所用，自然能不以軀殼起念，而是以更開闊之眼界與高度來轉化、昇華對身體的執著。如能以此自我修為，改變此身的目標與作用，除能不自貴、不自愛之外，更能為天下所貴、所愛，擴充至與天下渾同一體，渾無物我。能無差異、無分別則無「我」之貪著，則加諸於我身之寵辱貴賤，自然不會對「我」造成任何傷害。此乃是從「小我」的關注中超脫，回歸於廣袤之天下，「我」之眼界格局自然開闊，從「忘我」、「無身」中契悟道的「無為」之妙。此處王道再藉五十四章注文以闡發此身如何順道而行：

修之身謂以善建、善抱之道修之於身也，下倣此。……人之刻意尚行者，自以為修身矣！然不知道而矜飾於名迹之間，終亦偽耳！惟能從事於絕學日損之道，至於諸幻滅已非幻不滅，而後其德乃為純一而無偽也。¹²⁰

此為《老子》「修身」理論的重要篇章。「善建」、「善抱」為聖人之修養，意為「以道建、以道抱」¹²¹也，也就是以「道」作為依歸，而「道」之作用乃是「無為而

¹¹⁶ (明)王道：《老子億·第十三章》，頁 53-54。

¹¹⁷ 此處王道注曰：「貴大患若身當云貴身若大患，倒而言之，文之奇也，古語多類此者。」，頁 52-53。

¹¹⁸ 焦竑亦言：「貴大患若身，當云：貴身若大患。倒而言之，古語類如此。」《老子翼·卷二》，頁 1。現代學者如陳鼓應、吳怡等人亦持此看法，詳參陳鼓應：《老子今註今譯及其評介》，頁 96、吳怡：《新譯老子解義》，頁 87-88。

¹¹⁹ (明)王道：《老子億·第十三章》，頁 54-56。

¹²⁰ (明)王道：《老子億·第五十四章》，頁 207-208。

¹²¹ (明)王道：《老子億·第五十四章》，頁 206。

無不爲」，故「善建」、「善抱」的作用也就是「不建而建，而建於不建」、「不抱而抱，而抱於不抱」¹²²此即爲「道」之妙用。故以此修養方式來修身，即能建立起純一之至的美好德性。此並非俗人刻意模仿風尚所能達至的，因無實德，則只流於自矜掩飾的矯言僞行而已。人要合「道」必須剔除所有乘僞行詐的舉止，驅逐虛幻妄想的念頭，才能真誠無欺。

前段王道已論及人要修德於身就必須真誠不虛，而後在注解「以身觀身」中更指出修身並非爲一己之私，而是以「道」的角度尊重天下萬事萬物，才能彼此相安，互不侵害：

蓋道之謂無為者，無他，因物之自然而不敢以己與之而已。故以身觀身，則建身於身、抱身於身，而不以私建、私抱其身矣！以天下觀天下，則建天下於天下，抱天下於天下，而不以私建、私抱其天下矣！……或曰：以身觀身是未免於自私其身也。此不然。世之盜誇輕死之徒不肯以身觀身，而待其身也過厚，其待天下也過薄，是誠為自私矣。有道者以身觀身，則視其身乃天下之一身耳，隨其所在，莫不各有當然之則而不敢踰焉。¹²³

「道」之無爲並非毫不關心，而是深刻瞭知到萬物自有其存活流轉的規律及道理，才能謹慎自身作爲，不敢自下己意而隨意取用。故「以身觀身」即是以「善抱」、「善建」之德來觀照此身，而非以私念私見獨厚此身，並秉持此德推行至鄉里、國家和天下，以「道」所生發的智慧來洞察此純一之德在不同對象所產生的不同作用，故「以身觀身」並非著眼於自己的需要而獨厚己身。不解修身之內涵者，念念利己而無暇顧及天下，待他人刻薄寡恩，皆不足稱之。是以有道者以身觀身，是將生命主體定位於世界之一部份，尊重萬物各有依循之理則，故自知本分而不敢有踰越之舉。

以上所論爲人能「養身」之前提，必須要能先「忘身」、「無身」，不以己身利益爲先，並能順道培德以觀照世間萬物，進而以「虛己」、「斂退」作爲存身、養生之方。就如《老子》五十章所言：「蓋聞善攝生者，陸行不避虎兇，入軍不被甲兵。兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」王道於下注曰：

善攝生者，非為自私自利以養其生也，忘其生而已矣！忘其生則虛己，虛己則大同於物。……所謂夫惟無以生為者，是賢於貴生也如此。莊子曰：復仇者不折鏃干，忮心者不怨飄瓦，褊心之人不怒虛舟，人能虛己以遊世，

¹²² (明)王道：《老子億·第五十四章》，頁 206。

¹²³ (明)王道：《老子億·第五十四章》，頁 209-210。

其孰能害之？皆無死地之意。¹²⁴

一般而言，「養生」之論大多言及如何保養自身以求延年益壽。然《老子》此處言「攝生」，便與世俗之養生有所區隔。此處王道點明欲「攝生」者則必先「忘生」。忘者，乃去其私心、私情，一切任其自然。此處王道援引莊子之語，¹²⁵ 鏹干、飄瓦、虛舟皆為無心無情之物，其作用乃無心以為而隨自然推動，雖有所作為但不會受到任何對象的怨恨嗔怒，因這些物品受自然影響下的載體而已。是故「虛己」即為將自身轉化為順道無為之對象，不存私心、不下己意，如此便能從「忘身」進入「忘生」之境，則不會成為任何禍害之目標，自不會履於死地。由此可知，人必遵守道之無為自然，方能悠游於世，毫無罣礙，而將「忘生」運用在現實當中，即是《老子》第九章「功遂身退」之意：

蓋富貴不與驕泰齊而驕泰自至；驕泰不與殃咎齊而殃咎自至。小則亡身，大則湛族，雖欲守其金玉，不可得已。夸者死權，貪夫殉財，古今人犯此者固不可縷數也。……天道者，消息盈虛之運，進退存亡之理也。人能如此，功名甫遂而身即退焉，庶乎免於驕盈之咎矣。傳曰：「四時之序，成功者退。」正是此意。¹²⁶

人在富貴榮華、大權在握時，常常自我滿足而生驕傲之心，進而招致禍患，欲守功名富貴卻愈易喪失，此乃肇因於不知進退之理、天道流行之常。「道」之內蘊是循環往復、生生不息，就如四時運轉之序，萬物消長榮枯之數。而人欲合道保身，即是順應此理，在成功之時便要有退居之心，摒除驕矜自滿，自能無咎遠害。此也呼應了《周易》中之精神：就如四季變換之有序，人亦要了解進退之道，知進知退、知存知亡，則禍殃不至，生命自然完滿無礙。故謙退儉讓並非膽小怕事或是退縮不為，而是謹慎節度以行，將個人的欲求減至最小，此亦為《老子》五十九章：「治人事天，莫若嗇。」之意，王道於此注曰：

事天謂全其天之所賦，即修身之謂也。孟子謂：「存心養性以事天。」意亦如此。嗇，儉也，收斂靳惜不敢侈然自放之意，即三寶之一也。蓋道本虛無，儉則欽退以歸乎道也，故聖人寶之。¹²⁷

此處言「嗇」之內蘊有二，一為物質上的儉樸省約，二則是精神上的收斂厚藏。而《老子》六十七章亦有言：「我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不

¹²⁴ (明)王道：《老子億·第五十章》，頁 195-196。

¹²⁵ 此處出自《莊子·達生》：「復讎者不折鏹干，雖有忮心者不怨飄瓦。」及《莊子·山木》：「方舟而濟於河，有虛船來觸舟，雖有偏心之人不怒。」分見(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷七上，頁 636、675。

¹²⁶ (明)王道：《老子億·第九章》，頁 33-34。

¹²⁷ (明)王道：《老子億·五十九章》，頁 222-223。

敢爲天下先。」此處之「儉」亦爲此意，皆爲寡欲守樸，不敢隨意放縱浪費。人能信受奉行，保守不放，即能復歸於「道」之虛無境界。故自人而言，能守樸寡欲，不敢以一人之私而奢侈放肆；自道而言，則是保全天性，回歸本然。此處王道援引《孟子》所言：「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。」¹²⁸，認爲兩者意義相發。此句於本章第一節已有論述，綜言之，孟子要人以自身所發的四端之心去深刻體認天所賦予之善性，並以此向上肯定超越之「天」，其精神與本源爲善，再由此回歸，認肯自身的生命價值。故人了解本心本性後，就要自覺地向外擴充道德之心。故人必要修心養性，不使四端之心亡失，並涵養本有之善性，時時省察，戒慎恐懼一切違道之舉。此段爲儒家內聖學之綱維，展示出儒家剛健不息的道德精神。此與《老子》「治人事天莫若嗇」一語雖同樣要人由己身上體天道，然《老子》之重點乃落於「以嗇修身」，是彰顯「道」收斂不爭、保養守靜的本質來要求人須回歸真樸無爲；而《孟子》之語則強調了人從本心中體貼出此道德原善，並進一步上契「天道」。兩者義理方向實有差異，如以兩者交相訓釋，則會溢出《老子》之原旨，此處不可不辨。

由前所論，王道藉《老子億》以闡發其修養理論，無論是養心、養氣或養身的視角，皆不離反本復道之宗旨。是以人必革去利己自私之念、暴戾強蠻之氣，才能使自身回歸於和常之境：

人之氣如奔馬，然苟非有以守之，則詭銜竊轡，橫逸四出，暴悍孰甚焉。故必專守其氣至於極柔之地，使如嬰兒而後可，此言氣之一也。滌除塵垢，遠覽玄微，務使昭曠之地一庇不存，此言心之一也。二者皆聖人治身之事。其下乃出其餘緒，以治天下者也。¹²⁹

治身之根本在於養氣及養心。世人太容易被外在環境所影響，如果只以刑罰等外力來壓制威嚇，內在的反抗力道只會愈強。一旦如此，內在的暴烈之氣就會如脫韁野馬，一發不可收拾。故養氣必由己之自覺固守開始，以求能回歸赤子般的本來面目。而守柔之修爲是總攝於「心」，須滌盪外來塵垢、撫平瑕疵，使「心」澄明寧定，以明覽天下之理。如「氣」與「心」皆能復歸於「一」，生命自然毫無纓絨繫累。個人主體能夠安頓於「道」，則治世之方自然朗然在目，毫無窒礙。

¹²⁸ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十三〈盡心上〉，頁489。

¹²⁹ (明)王道：《老子億·第十章》，頁37-38。

第四節 小結

經過以上三節對文獻逐步的爬梳與論述後，吾人可觀察到王道將《老子》思想的義理骨幹從形上玄思轉為心性思想的建構與抒發。心性思想本為理學的重要命題，從對性命超越的肯定到身心修養的重視，無不圍繞著此一議題而發。王道以理學家的視角出發，並援引儒家經典以注《老子》，呈現出濃厚的儒道對話意趣與時代精神。故本章之研究進路即是先以性命論為入路，再進一步探析「心」之意義及修心養性之方，以求一窺王道心性修養論之整體架構。

首節論「《老子億》的性命思想」，其理論脈絡乃先釐定「性」與「命」之內容。王道將《周易》與《老子》合觀，勾索出人應以「和」為命、以「靜」為體的根源義：陰陽兩氣在和合流行中賦予世界生機，由此下貫於萬物為「命」；而由「命」而落實為萬物之「性」，故性之根源乃是「道」。故而王道援引《周易》：「窮理盡性，以至於命。」及《孟子》：「反身而誠」等儒家經典來揭示人的兩個生命方向：一為縱向之「至命」，一為橫向之「盡性」，並以「致虛」、「守靜」以證說之，進而達至天人一理、物我一理之化境。而「性」之本源出於「道」，因天道自身乃至善，王道則由此推衍出萬物之天賦本性本無貴賤，確立了人性本具足絕對之善的價值方向。進而能以「道」為準，弭平世界之高下、貴賤等差異，並能深體萬物之情，進而完滿達至「盡性至命」之功。

第二節論「心」之本體、內涵與作用。此節承接上節中對性命思想的觀察路徑，由「道」之常善無別以推衍出「心」之本體應是與「道」同然。然凡人總以形軀做主，由私我來分辨善惡，慾望起用而割裂物我，使爭端四起；而聖人則能無我至誠、平等大同，以「德善」、「德信」處世。由此，王道提出「仁」作為「心」之內涵，並以此疏通歷來儒道兩家對立之內容，且肯定「心」如果能寂然澄明，便能應物感通，毫無窒礙。因「心」之作用在於主宰了人的思考概念與行為舉措，故人必須善保此心、用心於內，摒除世俗之學所帶來的機巧智偽，並減損慾望，歸於質樸，復歸於無為無礙之「仁心」本來。

第三節則論「修養工夫入路」，修養工夫是使形上本體與日常行為能夠相互呼應相合之重要橋樑，也就是天人合一之道。此處筆者分為「養心」、「養氣」與「養身」三方面以表述。首先「養心」之重點在於返樸寡欲，不求表面之仁義聲譽，而是踏實涵養「為仁」之德，以求回歸於天命賦予之本心，並能利他善生，拋卻一切有為形象而解悟虛靜之況味。「養氣」則是圍繞著《老子》第十章中「載營魄抱一」而立論。王道先釐析了「營魄」之內蘊，再闡明「抱一」之方，即是守住「道」之一點生機，讓氣能夠收束於安定清和之境地。而「養身」則是跳脫了道教保身延年的求生之方，以「無身」、「忘生」為修養之方向，力求自身眼界的向上提升，以更開闊之胸懷來轉化對形軀的私愛，並能將小我之身視為天下之一身，如此則不覺自身之價值高於他者，能以「道」之視角尊重萬物。而將「養

身」之法運用於官場現世，王道則認為人應「斂退」、「虛己」，能在榮華富貴時不陷於盲目迷亂，功成則身退，並能謹慎節度，寡欲守樸，以此復於「道」之虛無斂退，便能長保其身，遠禍避害。



第五章 王道《老子億》之政治論

第一節 聖人之理境

一、時代問題的提出

王道自十八歲鄉試中舉，後入太學，再得進士，更被選為庶吉士，最高曾任禮部右侍郎，在政治生涯上可謂平步青雲。然王道屢次被舉薦，但亦多次辭官求去，可見其不戀棧權勢地位的個性。而在王道的為官生涯中，正逢明世宗為父母議定大禮，掀起朝廷中兩派相爭及傾軋的政治風波。此中，以程朱理學為宗旨的文官力抗明世宗改制，而部分王門弟子則因同情而擁護明世宗，加上許多欲利用此事逢迎拍馬、彼此構陷以求晉身高位者，在明世宗統治前期，共同形成了一場詭譎對立的派系鬥爭。¹另一方面，明代自太祖朱元璋開國以來，為了對付元代官員多貪污之惡習，便制定重刑，避免官員徇私舞弊、擾民滋事而敗壞經濟。但至明世宗時，因世宗信奉道教，大興土木興建宮觀，用財浮濫之事愈多。史家孟森認為：「蓋取民之制，至世宗而壞，一切苟且，多取以濟急。……明祚中衰，以正德嘉靖為顯著。」²王道正處於明代由盛轉衰的時期，看盡統治者揮霍民脂民膏，以治術手段壓制臣下；官員更為滿足一己私利私慾，對黎民百姓的生活漠不關心，這些皆與《老子》所言的聖人治國理民之方策相去甚遠，而王道對政治的批判內容皆呈現在《老子億》中。故本章以《老子億》的政治思想出發，系統地分述《老子億》中「聖人之理境」與「治國之方策」，以此探明王道對於政治理國的觀點及立場為何。

首先，在時代問題的提出上，王道認為當今之世有如此多的矛盾與衝突，其根源皆在於在上之君主首倡智巧，才造成人多機心。王道注解六十五章：「民之難治，以其多智」時有言：

生民之初，混沌未鑿，智慧未出，本不難治也。惟上之人以智倡而下始以智應之。積習之久，奸偽日滋，竊術以自便，巧文以避誅，而上之人始無如之何矣。³

在最原始的時代，人心純然渾樸，未有任何虛偽之智巧，故君主不必擔憂人民變古亂常。然統治者一施用智巧之治術，便會影響臣民以巧偽之舉來對付應和，一

¹ 關於議禮的過程及影響，請參閱本文第二章第一節〈時代背景〉

² 孟森：《明代史》第六章〈議禮〉，頁 261。

³ （明）王道：《老子億·第六十五章》，頁 243。

且年長日久，便積重難返，甚至每況愈下，從智巧投機變成虛偽奸詐，一切自私自利、花言巧語，皆為個人利益，世界怎能不亂？而統治者反而無法撥亂反正，只能徒呼束手無策。於是後代為治亂世，屢屢用重典威嚇人民，卻是適得其反，最後陷民於水火之中。王道注五十七章：「法令茲張，盜賊多有。」時便言：

蓋法令太繁、刑罰不中，民無所措其手足，莫不相率而為盜賊，此民之所以彌貧也。上之智慧出而下之大偽生，變亂黑白、譸張為幻，所謂並仁義聖智而竊之者，此國家之所以茲昏也。⁴

法令本因應人民可能會犯的禁令和錯誤而制定的，然一旦統治者所訂立的刑罰過於繁重，便會讓人民無所適從，因人民所有舉動都可能觸犯法網而遭受刑罰。法令一旦無法保護人民，反而時時構陷人民，使社會處於惶惑恐懼的情緒中。如此人民根本不可能安居樂業，反而會鋌而走險，淪為盜賊之屬，以求能得維持生存之最低需求。如此惡性循環，人民自然愈發貧困。而筆者認為，此即《論語·為政》所言：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。」⁵之意，以法治、禁令等律法來引導人民，稍有不從則以刑律罰之，而人民為了苟免刑罰，卻喪失了羞恥之心，進而為惡。故法令刑罰只能讓人民不敢作惡，但無法使民遷善，更甚者則會引起更大的反彈。推根究源，這些現象都肇因於統治者以智慧之術御下，故人民只能以矯飾偽行來對應，如此世界是非之常理紊亂，充斥不實欺騙之言，這些假「仁義聖智」之名而偷世竊名之輩，皆是國家所以昏亂之因。而統治者之所以會以智術治國，乃因無法冥契此「道」。王道在十一章中曾論及：

世之執有者，見器不冥道，狗物而不能化。以之為己，則淫僻者縱欲而傷生，修飾者行名而失己。以之為人，則上焉者多政法而亂人之性，下焉者拂百姓而從己之欲。是固古今之通患而有道者之所深憫矣。⁶

王道認為，如果視野只侷限於一切事物的外相小用，卻無法從中契印「道」之大用，反會被物所拘，以身殉物而無法與大道同化。在個人修養上，放縱自身以追求無止盡的慾望，反而傷害自己；或以偽裝巧飾以博取外在虛名，反而迷失自己。而掌權者一旦無法體道，嚴重的以有形的政教法令來壓迫人民，使民迷亂本性，不知所終；輕微者則奴役百姓以遂一己之私慾。這些現象，自古至今時時重演，亦為有道之人所深深惋惜痛心的。

政治原本是為了謀求人民之富足生活，並安排一切制度使人民能安居樂業，同歸於「道」之渾樸純一境界。後人卻無法體現「道」自然無為之境界，不能守本制用，反而為自身逸樂，以權勢壓制人民，視為搾取勞力、錢財的來源，於是

⁴ (明)王道：《老子億·第六十五章》，頁243。

⁵ (宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷一〈為政〉，頁71。

⁶ (明)王道：《老子億·第十一章》，頁47。

政治風氣便會漸趨浮薄情偽，亦遠離遠古時期聖人理民成器之無私精神。《老子》認為，此皆是統治者不能以「無為」來治己治國之因。故在《老子》中處處可見「無為」之主張，然在後人的詮釋運用下，或將無為理解為「有所為」之手段，如此無為則成為惺惺作態之虛假形式，更被扭曲為統民御下的權術用語；或將無為理解為「無所作為」，成為消極厭世的代名詞，此皆與《老子》之意涵相去甚遠。王道亦對此有所針砭與廓清，其在第六十三「為無為」章中有言：

人皆有所為，聖人亦人耳，獨無所為乎哉？但眾人所為者皆有為之事，而聖人所為者乃無為之道，此其所以異也。⁷

此為無為之節目也。小大，大而能小，有若無也。多少，多而能少，實若虛也，不自矜伐之意。報怨以德，犯而不校也，不善亦善，不信亦信之意。履難而後圖難，必不免圖之於易，則無事矣。志大而畧細，大必不成，為之於細，則可大矣。凡若此者，非塊然無所為也，然皆順其自然之理，而未嘗有一毫造作於其間，所謂動而以天行者也。故謂之為無為云。⁸

首先，王道點出「聖人」看起來其實與一般人無甚差別，然其中極大之差異處在於聖人之所為乃「無為之道」，與一般人只行「有為之事」不同。而「無為之道」之關鍵處就在於能順「自然」之理，不添加一毫造作虛偽之情。要能達至「無為」，首先在內在心態上要能謙虛為下，雖大而能小，雖多而能少，不會特地表彰自我、誇耀自身，此亦《老子》「善下」之意涵。再者，「報怨以德」乃是彰顯無我無私的平等觀，無論是何種人，皆能以「德」相待，不起分別與計較。在外在行事上，遇到艱險困難而後謀求解決之方，則免不了從微細處著手，如此以「無事」之方處事，便不生煩擾。故要為大事者，如果忽略了細節小處，則無法成就。故能把握此「為無為，事無事」之人才能成大事。此亦是聖人與一般人之差別，亦為無為與有為之差別。王道把握住「道體」之「自然」作為「無為」之主軸，以彰揚「無為」之價值。故有道之聖人不論於內在心態或是外在行事，皆不必刻意表現，卻能把握「道」的精奧處，自然流露、順應天道而行，⁹故能成「無為」之道。故「無為」並非厚黑學式的統治術，亦非消極無所作為，而是「順其自然之理」，順天而不妄為、應自然而不做作，最後仍是一種「為」¹⁰，故《老子》第三章言：「為無為，則無不治。」從「無為」出發，便無治理不好的邦國、無不成的事情，此便是老子標舉的政治主張。

⁷ (明)王道：《老子億·第六十三章》，頁235-236。

⁸ (明)王道：《老子億·第六十三章》，頁236-237。

⁹ 此處「動而以天行」典出《莊子》，表示能同於天道之運行。(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷六上〈刻意第十五〉，頁544。

¹⁰ 王道於十一章亦明言：「蓋老子曰：『三十輻共一轂，當其無，有車之用。』是欲以無而用車，非欲舍車而專用無也。愛民治國能無為，是欲以無為而治國，非欲外國家而專事乎無為也。」頁48。王道認為「無」乃本體，「為」乃其用，統治者因「無」而使為政能合於道之自然，進而能「為」國家之治，兩者實相輔相成，並非對國家人民莫不關心、毫無作為。

二、聖人氣象的特質

由此可知，《老子》政治學說之關鍵乃在於「無爲」，¹¹並對違背「道」的「有爲」政治作出反思與糾正。而筆者認爲，其中議題可分爲聖人氣象與政教制度兩個層面，前者反映於聖人自身，後者表現於政治制度，而王道亦以此概括《老子》「無爲而治」之要，並進一步從勾勒出聖人理境與治世方策的觀點與要義所在。本節以聖人爲道的方向與理國的精神爲主，下節再論無爲而治的具體政策。

（一）守道抱一

《老子》之學說以「道」爲骨幹，並以此延伸出治國爲政之理論，此爲以天道推人事的思維方式，故老子論道的最終關懷皆是如何理民救世，並將此重任寄託在「聖人」身上，期待聖人能效法自然之道，進而帶領人類解決社會失道混亂的危機。王邦雄也說：「一部《道德經》，雖開出了其獨步千古的形上學體系，然吾人研讀《老子》，總覺得其哲學的精神，仍落在政治人生的痛切反省與價值批判上。是以，即使描述其形上體會的文字，仍以聖人當如何作結。」¹²可見聖人是《老子》寄託其理想政治的典型人物，其人格、精神皆能符合大道，是以聖人之首要便是能持守此道，才能與天地同德，進而體現大道之自然無爲。故《老子》二十五章言：「道大，天大，地大，王亦大。……人法地，地法天，天法道，道法自然。」將「人」的重要性與天地等量齊觀。王道於此注云：

道之大以其生天地也，天地之大以其生萬物也。王，一人耳，而亦大者何哉？蓋以其父天母地統理萬物，其道與天地準，所謂「天地設位，聖人成能」者是也。……天地之間止有四大，而王者乃居其一焉，則其位亦不易當，而其道亦不易盡矣。然王者之人欲盡其道也，無他，法天與地而已矣。欲法天地也，無他，法道之自然而已矣。天職覆於上，地職載於下，人君必先積其載物之博厚，然後發而為覆物之高明。¹³

「道」的偉大在孕育天地，而天地之偉大在長養萬物，「王」亦爲人，身爲天地的一份子，如何能與道、天、地比列齊觀？王道認爲，「王」之重要性在於其人

¹¹ 許多學者皆承認「無爲」乃《老子》政治智慧之體現。如劉笑敢認爲「無爲」之主要行爲主體在聖人，「無爲」作爲老子對理想社會管理方式的一種表達與對統治者的規勸。詳參劉笑敢：《老子》第四章〈無爲：老子思想中的原則性方法〉，頁 105-145。陳鼓應、白奚亦指出：「老子身爲周王室的史官，他基於歷史的經驗和關於『大道』的哲學理論，提出了『無爲而治』的著名政治理論。」陳鼓應、白奚：《老子評傳》第八章〈老子的政治社會學說〉，頁 213。朱曉鵬亦言：「老子及整個道家政治哲學的基本思想就是其著名的『無爲主義』或者說『無爲論』。」朱曉鵬：《老子哲學研究》第六章〈無爲而治——無爲主義的政治哲學〉，頁 260。

¹² 王邦雄：《老子的哲學》第五章《生命精神與政治智慧》（臺北：東大圖書公司，2006 修定二版），頁 164。

¹³ （明）王道：《老子億·第二十五章》，頁 100-101。

能效法天地生生之德，統合萬物，治理世界，其德與大道相通彷彿。此處王道援引《易經·繫辭下》：「天地設位，聖人成能。」¹⁴來說明「王」實為「聖人」，並以此揭示聖人之地位在於順應天地之正位，使萬物皆能順其本能而成就。由此可知聖人居於天地之間，其位自然至當緊要。而王者應具備聖人之德，才能統理萬物，也就是「盡其道」，而此「道」的具體內容即是在效法天、地、道之大德，而最後皆要歸向於「自然」之境，不妄施加外力，使萬物能自生自成。此處則可藉王弼之注語為助說：

人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不為自然，乃得其性，法自然者，在方則法方，在圓則法圓，于自然無所違也。¹⁵

王弼認為人、天、地、道輾轉相法，但仍不脫「自然」之性，如此天地則能盡其能，而人也能安居於世界當中。劉笑敢認為，王弼此處拈出「自然」一詞，乃是一種「中心價值」，¹⁶奠定了「自然」在《老子》體系中的最高地位，亦是「道」之原則及根本。¹⁷故自然之內涵也就是隨順外物的發展變化，不加干涉。是以王者要效法天地之德，即是慕效天覆庇萬物於上、地負載萬物於下，且不妄加推動或阻礙其發展。是以君王要積累如天地一般廣大深厚之德，再進一步展現出安頓萬物之高超明睿。

君王能夠持守道之自然無為，效法天地以成就萬物，即能與「道」合德，此即聖人「抱一」之化境。故王道於三十七章：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」下云：

世有馳騁於事功，紛沓於利欲，終身役役，不知止息，而顧以道自諉曰：吾之心固常無為也，斯亦自誣而已矣！守者，抱一無離，與道合體也；化者，莫之令而然，則亦妙斯道之用矣。¹⁸

君王手掌重權，積極者念念不忘擴張自己，以求成就一代宏圖霸業；或消極者戀棧富貴，搜括民財，極盡奢侈之能事，皆是被外物所役使，不知已落入有為之窠臼中，仍自認能持守此道，自謂己心能無為，只徒為假托自欺而已，此是因不能瞭知無為與無不為之間的體用關係所致。聖人能守道，即是能夠納道於身，持守「一」的生生之機，以保守真樸之道體，內心自然無欲無求，即無追求外在名利事功之欲念；而聖人一旦能體抱一無為，萬物自然不受非自然的外力干擾而各自

¹⁴ (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易正義》，卷第八〈繫辭下〉，頁176。

¹⁵ 樓宇烈校釋：《老子道德經注》，頁65。

¹⁶ 劉笑敢：《老子古今（上編）》第二十五章，頁290。

¹⁷ 詳參劉笑敢：《老子古今（上編）》第二十五章，頁290-291。

¹⁸ (明)王道：《老子億·第三十七章》，頁142-143。

發展，此乃聖人以道德妙化萬物，亦為「道」之大用。故聖人「抱一」以「無為」為體，「無不為」為用，彼此關係相依相生，然後後次序井然，後人不可曲解其中真諦。此處王道又將「抱一」之用與《中庸》之義理精神交融互攝。其於三十二章：「侯王若能守，萬物將自賓」言：

侯王指有天下國家者言，守即守母之守，抱一是也。萬物自賓，百姓自均，和之達於下也；天地相合，以降甘露，和之達於上也。侯王守道，自然之應如此，《中庸》之理也。故曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」¹⁹

此處所稱的侯王，即言統馭天下國家的掌權者。君王若能守雌抱一，以達「無為而無不為」的化境，如此則可稱之為「和」。此「和」流轉於世界，於下則能使萬物自成，百姓安居；於上則能風調雨順，天地合諧。故王道認為「守道抱一」之境界與《中庸》「致中和」的價值取向能夠相互呼應。此處便節錄了《中庸》第一章之結尾為說。²⁰《中庸》此處言人如能實踐本性，使所發皆能中節不偏，則與天下達道之「和」交相呼應，如此則能使一切透顯出道德的價值，如此天地萬物皆能就其正位，得其化育，此乃人能參贊天地化育之故。此言人道德本性的價值與重要，此性之呈顯，純然與天命相通，便能與萬物為一體，天地萬物自然能和順無礙。王道於此對《中庸》之思想顯然有所轉化，然其彰顯的精神境界顯然可與此處相發互彰，也可謂為儒道兩家普遍而至高的理想。

（二）清靜自然

君王位列萬民之上，統理百官政事，決定生殺予奪，這也表示君王必須謹慎使用這些權力，稍有不慎，便可能形成濫權暴虐，終釀生靈塗炭之禍。故《老子》提出「清靜自然」之說，盼望君王能以此作為治身理國的圭臬。關於「清靜」的論點鋪排，王道從「法地」的精神出發，期盼君王能效法「地」的靜重之德。其中，二十六章言：「重為輕根，靜為躁君」，王道於其下注曰：

輕重以體言；靜躁以用言。重則靜矣，輕則躁矣。天下之至重者莫如地，而萬物皆出於地，是重為輕根也。天下之至靜者莫如地也，而羣動皆歸於地，是靜為躁君也。王者法地，居重以御輕，主靜以勝躁，則自然之道得而成位乎其中矣！²¹

此處王道以體與用來言「輕重」與「靜躁」的關係，並以「地」作為「重」與「靜」之具體代表。大地承載一切，在本質上，即是無限地廣博深厚以化育萬物，是為一切存在之根本，是為「地」之體，故稱「重為輕根」。而大地的另一個特質即

¹⁹（明）王道：《老子億·第三十二章》，頁128。

²⁰（宋）朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁22。

²¹（明）王道：《老子億·第二十六章》，頁102。

是安靜定止，一切活動之生物皆要依附大地才能生存其上，是為「地」之用，故稱「靜為躁君」。這是「地」之德行，深厚清靜，不妄動，不妄作，又能滋養生命、包容一切。王道以此衍伸出君王的責任與定位：能以穩重厚實之德治理百姓，勃發生機；以安定靜穆之德以領導百姓，不輕躁盲動，如此便能把握自然之道的內蘊，且君道能與天地之德相配，得其正位，完滿世間萬物，此功惟聖人才可達至。然一般統治者不能體會此理，如此則非「失臣」，就是「失君」，故王道於二十六章注文中續曰：

大率人君不能靜重而輕躁，有為者其喜怒必偏，用舍必錯，讒諂面諛之人投隙裸進，而君子日遠，此其所以失臣也。擾動之極，財匱民勞，人怨天怒，而禍敗四出，此其所以失君也。²²

王道認為，君王不能法地的靜重之德，卻以輕躁為用，如此有一毫之拂，則勃然而怒，或是賞罰之際，無則可循，在用臣取士、生殺予奪上皆會帶有極大的隨意性，且包含著大量的個人偏見及喜好。如此只會吸引投君所好的小人，無論是進讒言以圖得權力，或是當面阿諛以求取富貴，皆會羅織花言巧語來獲取統治者歡心，如此則讓有德之士無法得到重用，最後只能遠離，如此國家怎會得能臣？而君王本身如果又不能體恤民情，因個人嗜好而隨意擾民，或是耗費大量財力、物力來滿足自身需求，如此只會引起民怨，或人民揭竿起義，國家覆亡；或人民無力生存，陷入困頓之境，此皆非國家之福。而究其原因，皆是因君王失道，無法以清靜治身，才會造成天怒人怨的亂世。

職是之故，《老子》認為君王無法持守清靜之法，則陷人民於水火之中，且會讓臣民隨之起舞，開始追求利益，沉溺於世俗的追求中而不可自救。要能挽萬民於盲動迷亂之中，關鍵就在聖人能夠以清靜無為之法而化天下。四十五章有言：「躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。」明確指出了清靜為安定天下之不二法門：

蓋天下之人，業識相緣，無明轉盛，利害相生，生火實多，皆沉溺於煩惱熱海之中而不能自拔，正所謂躁勝寒者也。惟聖人定之以清，鎮之以靜，則緣者滅，磨者息，而萬物自賓，天地悉歸矣！故曰清靜為天下正云。詩曰：「上天之載，無聲無臭，儀刑文王，萬邦作乎。」中庸曰：「篤恭而天下平。」周子曰：「聖人定之以中正仁義，而主靜立人極焉。」其意皆與此同。²³

一般人無法契會大道清靜之精髓，只能隨著內在的業識種子隨緣生發，而被無明

²² (明)王道：《老子億·第二十六章》，頁 103-104。

²³ (明)王道：《老子億·第四十五章》，頁 181-182。

之惑牽引，²⁴因此迷失本性、戕賊本心，軀殼起念，鎮日計較利害得失，而自陷於煩惱熱海中。這些不得滿足的人欲就如火焚般使人不得清涼，亦失去自我警醒的能力，故稱「躁勝寒」。而聖人秉承大道，以清靜為對應之道，使民能自我調節，回歸本然。此處之「定」與「鎮」並非指以外力脅迫的制約或鎮壓，而是以身作則，帶領人民回歸內在的清靜本質，徹底根除這些欲望無明的攪擾，如此天地萬物自然能返道歸樸，才是聖人化民的理想境域。

之後，王道再臚列了數處經典來與此段語境相互托顯。首先以《詩經·大雅·文王》²⁵中讚嘆文王之德的詩句，言有德之君王能夠體天、順天的清靜無為之德，以為治理天下之典範法則，皆能使萬民信從順服。《中庸》三十三章則言君子能秉持誠篤恭敬之心，天下自然太平無事，²⁶此亦說明君王能自守其德，便能化民於無形無相之中。周敦頤於〈太極圖說〉中提出「主靜立人極」之言，²⁷其論認為聖人無欲而能靜定，人之根本在於「靜」，此「靜」體的恢復，就在於聖人能以中正仁義之德以凝定此「靜」。此三處文獻之共同處皆著重君王必要持守不妄為、不擾民之法則，並能以道德自修，始能天下歸心。然筆者認為，《中庸》與〈太極圖說〉皆屬儒家經典，雖也要求君子去欲篤恭，然其工夫施用仍屬儒家剛健不息之價值方向，此與《老子》無為自然，順道而行之理路有所差別。然其所表現出的精神底蘊仍可謂通而為一，亦能從中看出王道努力疏通儒道兩家宗旨之用心處，其功不可隨意抹滅。

而君子為政需以「清靜」作為心態之根本，在施用上則須以「自然」為準則，也就是上文所曾提出的「無為」：去除有意之人為干擾，無私心、私我之成見，才能順應萬物之自然而不違道。是以王道此處藉二十九章言聖人順道自然，以輔天下之方：

聖人於此，順其機而不敢逆，循其變而無所堙，就其中去其過當者而已。於天地也，有裁成相輔之道焉；於斯人也，有框直輔翼之道焉。皆所以去其過當，輔其自然而不敢為也。²⁸

若直任萬物之自然而無以輔之，是有春夏而無耕耘，有秋冬而無收穫。韓退之所謂人之類滅已久矣。然則人何貴於道？而天下又何賴於聖人也哉？為者敗之，即是以人滅天；執者失之，即是以故滅命。古今禍天下之言不

²⁴ 「業識」為佛家語，意為「謂依根本無明之惑而始動本心者」，即是有情眾生無法依佛心本性而起的無明之念，隨累世之業力而起，遇緣則發。參慈怡主編：《佛光大辭典》（高雄：佛光出版社，1989年三版）「業識」條，頁5503。

²⁵ （漢）鄭玄箋，（唐）孔穎達疏：《毛詩正義》，卷第十六〈大雅·文王之什〉（收入（清）阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷），頁537。

²⁶ （宋）朱熹：《四書章句集注·中庸章句》，頁53。

²⁷ 陳榮捷：《近思錄詳注集評》，頁1。

²⁸ （明）王道：《老子億·第二十九章》，頁119-120。

出此二者。²⁹

於第一段引文中可知，王道認為聖人能夠領會「道」之特質為「常」，其流轉變化的，其中皆有恆常之理存乎其中。而聖人如進而能體「自然」之理，便能順應其時宜際會而無違其理，依循一切更動變化而不會依私心加以控制，故聖人之功就在於守道之常，而去除一切過當之處。王道更提出聖人身處斯世，於天地而言，其本位即是成就、輔助萬物之生；於萬民而言，則是盡匡濟扶助、輔佐保護之力。此皆處在輔助者的角色，而非強勢的主導者，是為「道」之輔佐，在此分際下，聖人之職責就在於去除人為的妨礙，復歸大道之自然，故一切不敢妄為，以免擾亂自然之發展。

然王道進一步要擴清的是，一切如都能「無為自然」，順任自流，是否就代表著人君可以無所作為，對人民之幸福毫無責任？此處王道認為，在「因順自然」與「無所作為」之間，其中心態只有一線之隔。如果對「自然」沒有深刻的認知，很容易流於誤解與扭曲。此處王道點明「人」之尊貴處與重要性，就在於「輔」的地位。如天地有節氣之流轉，人如能順應此自然變化，作物便得以生長；但如無人在春夏時節播種耕耘，秋冬之時又何來豐收之喜悅？如果將「無所事事」當成「順應自然」，那麼人類之延續早無以為繼，《老子》亦不必強調「聖人」當世之重要性了。

而「無為」之意義是否能直接等同於無所事事，此在現代學者的研究中也有所釐清，可相互參看。如朱曉鵬曾提出「無為三義」，即是「無為即自然」、「無為即無事」、「無為即善為」。³⁰其中「自然」及「無事」是從消極面來說：自然之意在於要因任自然而無所強求，順應萬物之固有本性而讓其自然演化；無事則是著眼於批判人君設禁制法，禁錮人民，故無事就是要清淨無為、無欲不爭。在統治之方法和為政的心境上皆要能體察無為，才能得其正道。而「無為即善為」則是從積極面來論，老子並非要人「不為」，而是排除一切刻意的推行與驅動，進而回歸自然之流化。在在說明了「無為」並非無所施為，而是能秉持自然無事之心態，使「道」能充分實現，政治自然清明，人民自然無憂。

是以聖人為政之理想就在於剔除一切非自然的刻意經營，此處王道以《莊子·秋水》中「無以人滅天，無以故滅命。」³¹來說明自然與人為之界線。天道本自然，而人為之迹強加於上，即斲喪了萬物自然之本質；人之本性自道而出，亦純乎自然，然於後天影響，追求人情之矯偽、世故之虛假，都泯滅了此純樸之性，而天下之禍端即出於對無為之誤解與對自然之扭曲。由此可知，清靜自然是聖人理國治民之首要準繩，如此才能擺落人為做作的攪縛，得以順道而行。

²⁹ (明)王道：《老子億·第二十九章》，頁120-121。

³⁰ 詳參朱曉鵬：《老子哲學研究》第六章第一節〈無為三義〉，頁280-291。

³¹ (清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷六下〈秋水第十七〉，頁590-591。

(三) 不爭善下

身為統治者，本身即掌握著國家機器的所有資源，然能身蒞高位，並非只因自己有能力，其中亦有天之授命，與萬民之期許盼望，不可挾階級之優勢而欺凌壓榨人民，反之，君王應勤修不爭善下之德，才能全心以圖百姓福祉，並身為百姓先導，此為《老子》具體的政治訴求之一。而王道進一步於六十六章中言及聖人「不爭」之德，其具體內容在於言行間皆能謙退自抑：

聖人不爭，何為而欲上民、先民也哉？民生有欲，無主乃亂，一有聖人出於其間，則天必命之以為天下王，使之居上以臨蒞之，居先以倡導之，蓋亦有辭而不可得者矣。然既受命而當是任，必盡其道而後可。是以聖人欲盡上民之道，而必以言下之欲；盡先民之道，而必以身後之也。以言下之如：「萬方有罪，在予一人；予一人有罪，無以爾萬方。」之類。以身後之如：「樂民之樂者，民亦樂其樂；憂民之憂者，民亦憂其憂。」之類。下之則雖處上而忘乎上之尊矣，故民亦不以為重而壓己也。後之則雖處前而不圖前之利矣，故民亦不以為利而害己也。³²

六十六章言聖人欲上民、欲先民，此是否與聖人「不爭」之德有所乖違？王道認為，聖人之所以能居萬民之上而統領天下，其君位乃天命授予，其職份乃以道化民，為萬民之典範法式以安定社會，並能滿足人民生活的基本需求，卻不會使物質欲望過度發展，此為聖人出世之重要作用。而聖人雖內懷不爭之德，然既承接天命付託，自必盡力以道來理國治世，善用此尊貴之位而打造理想之世。而此處聖人「不爭」之表現，王道則分從言語與行為兩方面來述明：在言語上，王道引《尚書·湯誥》³³言聖人擔當以道領民之責，然人民如果無法歸於道化，君王便會將罪愆歸之於己，不使人民承受天罰；在行為上，王道則援引《孟子·梁惠王下》來詮表君王總會將民之所欲列為首要，以民之樂為己樂，以民之憂為己憂，以天下之憂樂為憂樂，此是君王能拋卻尊貴之身分而與民共感，不以階級優勢謀求私利，人民自然感受不到在上者可能造成任何威脅迫害。而君王能以此「不爭」之德治國，自然上下和諧，毫無齟齬。再擴大言之，社會風氣自能為之一轉，成就無所爭奪之美好社會。故二十二章有言：「夫為不爭，故天下莫能與之爭。」王道注云：

蓋人我對立，乃有爭端，聖人抱一無我，則無所事於表見矜伐，而無爭矣！
聖人無爭，天下雖有好爭者，將誰與爭耶？³⁴

一般人因為有自我與他者的分別，才会有自以為是而自私排他的心態，而世間之

³² (明)王道：《老子億·第六十六章》，頁246-247。

³³ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達疏：《尚書正義》，卷第八〈尚書·湯誥〉，頁113。

³⁴ (明)王道：《老子億·第六十六章》，頁88-89。

爭端即源自這樣的對立。但聖人能夠以道自持，以「抱一」之修為而忘我、無我，進而消解人我之別，自不會汲汲於自誇之舉，亦不會引起他人比較競爭之念頭，自然能消弭紛爭。故「不爭」需由上位者開始，並引領百姓，一旦上無爭心，好爭者便會失去爭奪的對象，最後則無人可爭。故君王必須修內在的不爭之德，以達「無我」之化境，如此世界便無任何可「爭」的目標可言。

而君王個人的德行可表現於「不爭」之上，能忘卻自己的權勢名位，抱一無我，去其分別，且不會與萬民爭奪利益，謙下退讓，與民同憂共樂，如此人民自然樂於安頓於這樣的社會裡。另一方面，作為君王，更要具有「善下」之心來包容、廣納一切，王道認為此即為「治大國若烹小鮮」之義蘊所在：

章首脫治大國若烹小鮮一語也，此則申其意也。……譬之水焉，大國則下流也，何也？天下眾水之所會也。譬之物焉，大國則天下之牝也，何也？牝常以靜勝牡也。靜何以能勝牡也？以靜為之下也。牡性剛躁而牝以陰靜安於其下，久則為所柔伏矣。由是觀之，下人者，取人之道也。大國能下小國，則能取乎小國；小國能下大國，則見取於大國。以取取人也，而取取於人也。取人則遂其兼畜之欲矣，取於人則遂其入事之欲矣。然其權惟在大國而已，使其高亢難親，小國雖欲入而事之，其可得乎？此大國宜為下，而其治之之道宜若烹鮮而不敢以躁心乘之也歟。孟子曰：「惟仁者為能以大事小；惟智者能以小事大。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。」其言與老子正同，學者宜合而觀之。³⁵

王道認為第六十章中「治大國若烹小鮮」一句，在文義上應從屬於六十一章，因六十一章在說明大國如能自處下位，則能使小國自然心悅誠服從屬於大國，筆者認為此論的確恰當，也可見王道對《老子》文義的深入抉發與大膽假設。此處王道順《老子》之文義，從兩個譬喻說明大國應有的形象與地位：一是「天下之交」，此即為「大國者下流」之意，大國應如大海一般，自居於萬水眾流的最終交會，且有容納百川之量，故大國要有「廣大虛靜」之心胸來容納小國之歸附；而「天下之牝」則是闡明大國能夠守雌歸靜，便能夠保守力量。與雄性代表的剛戾躁動相反，牝之德在於能靜，也就是前文所述的法地之德、處下不爭，如此便能以柔克剛，化躁動為靜定。故大國能以靜與下的特質來面對小國，此即為「取人之道」。大國如能以下自居，小國自能甘於歸順；小國能自謙守下，大國自然樂於提供協助與庇護。不管是「取人」或「取於人」，兩者皆能以「善下」之道來互動，如此便能各遂其願：小國多歸順大國，大國能幫助小國。然客觀事實上，小國仍是處在被動的角色中，大國如不能善下謙虛，卻是驕矜自大，小國亦無法歸附之。故「治大國若烹小鮮」之實蘊在於大國需謹慎於對待他國的態度，應如烹煮脆弱

³⁵ (明)王道：《老子億·第六十一章》，頁229-231。

的小魚鮮一般耐心、謙和、謹慎以待，唯恐一旦心浮氣躁，就會全盤毀壞。此處王道再節錄《孟子·梁惠王下》齊宣王問孟子「交鄰國」之道，³⁶孟子認為，大國能以仁人之心，寬大待下，便能不計較於扶助弱小之國；小國能審時度勢，通達情理，面對強大之國能謹慎以對，如此皆合乎天理。大國能以氣度保天下，小國能以節度護自身，同為保民安家，且互不相傷，各取所需。此處王道以儒家的政治學說來結合《老子》，並將儒家的「仁」與「智」與《老子》的「靜」與「下」交相比附，雖同樣論及大國與小國的交往之道，然《老子》仍強調大國需守「不爭善下」之德，兩者的理論側重有些許差異，但也透顯出王道鮮明的儒者意識。

（四）無私大公

聖人除了以清靜自然、不爭善下之方來理國治世，也要能夠秉持無私公正的精神，才不會流於專斷偏頗的境地。一個君王能成就聖人之境界，必須不受個人欲望影響，而能專心致志，以百姓福祉為己責。故《老子》四十九章言：「聖人無常心，以百姓心為心。」王道於下注曰：

聖人心同太虛，原無執著，及其應用，因百姓之心以為心而已，所謂心普萬物而無心也。³⁷

一個真正的聖人，是沒有私心自我的，他沒有先入為主的成見，也沒有喜好怨恨的分別，因聖人納道於身，故能心同太虛，超越善惡的對立分別，便不會產生個人的私心好惡。但此處的「原無執著」並非就表示聖人無心於萬事，如此則會墮入虛寂不為的迷障中。故此處又拈出「應用」一詞，認為去其私欲只是起步，接著更要推諸四海，由己及人，以人民的需要為需要。如此聖人之心才能脫離形軀的束縛，進而擴大、普潤萬物，去深體他人的苦樂感受，才能稱得上是「無常心」。然聖人何以能達至無私無我的「無常心」？此處王道藉四十九章：「聖人之在天下，惻惻然為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」來闡明聖人之無私心胸：

天下之人方且傾其耳目，以伺察人之是非，與聖人之所以是非之者，而聖人一切以嬰兒待之。蓋嬰兒亦有善信與否，而父母未嘗從而分別好惡之者，以其無知也。聖人之於百姓亦若是耳。孩之之久，則不善、不信者復於善信，而且善且信者，亦將忘其為善且信也，所謂為天下渾其心者如此。此聖人道化之妙也。³⁸

³⁶ 此句原文為：「惟仁者為能以大事小，是故湯事葛，文王事昆夷。惟智者為能以小事大，故大王事獯鬻，句踐事吳。以大事小者，樂天者也；以小事大者，畏天者也。樂天者保天下，畏天者保其國。」（宋）朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷二〈梁惠王下〉，頁 297-298。

³⁷ （明）王道：《老子億·第六十一章》，頁 189-190。

³⁸ （明）王道：《老子億·第四十九章》，頁 192。

天下人與聖人皆有耳目之感官意識作用，能夠觀察到他人的是非善惡，但一般人傾其全力，皆想探知他人之所做所為與陰私秘密，並將他人分類為善與不善，善者則悅之，不善者則惡之；然聖人亦能明辨是非，但面對人民，其心是如父母對待初生的嬰兒一般。父母對待嬰兒，並不會因他們哭鬧任性，就認定他是個壞孩子，除了父母都會全心愛護孩子之外，也了解孩子的本來即是無知，不覺自己的表現有何錯誤之處。聖人對待百姓亦是如此，聖人能分別是非，但不以此裁判誰對誰錯、誰善誰不善，而是以誠然無私的大愛對待人民，使人民能不自覺地回歸與聖人一般善且信的境地，如此即是「渾其心」的真諦。故聖人「渾」之內涵是以「道」的無私無執來渾同天下之心，如此才能天下一體，同復善信，亦能稱之為「道化之妙」。

聖人能秉持「無常心」的無私態度面對天下，並能以道來渾同天下之心，以百姓之需求為首要，雖居高位卻能不與民爭利，因聖人瞭知，一旦自身落入相對的先後尊卑，進而有利己之私欲，則人民也會隨之起爭心，以求獲得更多生存資源，如此天下必亂，聖人也無法清靜治世。故《老子》第七章言：「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以成無私耶，故能成其私。」點名聖人如何先於民而存其身，並以此詮釋無私的具體圖像：

聖人者，握居無事之機者也。且人欲身之尊也而先人，則人必有與我爭存者矣！……聖人知其然，非固後其身也，不敢與人爭先也；非固外其身也，不敢與人爭存也，居無事而已。卒之其身之先也，上為皇而下為王，天下莫有先焉者矣！其身之存也，參日月而配天地，天下莫有久焉者矣！人曰：此聖人之私其身也。聖人亦曰：此聖人之成其私也。不知聖人之私也，乃大無私，而其無私，乃所以為私也。私與無私為居無事者為能辨之。³⁹

「居無事」為《莊子·天運》之語，⁴⁰表聖人順道而為，以「無事」之心治世，雖握天下之權，卻無成心之見。如果執著於自我之尊而欲居前爭先，必會引起他者的競爭心理，此肇因於個人的私心作用。然聖人體天法地，才能無我無私、謙下無欲，並能超越先後、人我之分，以達廓然大公的理境。而王道也指出，此亦非聖人刻意表現自己的謙卑退讓，或故意視自身於無物，这些都非「居無事」之聖人所當為。而應以此章起始所言：「天長地久，天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」聖人能夠深體天地不自覺其生、不自營其生的至公無私，才能自然地不與天下爭先爭存。此乃真正以無私來成就「居無事」之聖人，也只有這樣的聖人能夠成為天下的領導者，無人可與之比肩，而其德亦能與天地日月同輝，其對天下的影響亦是長久不斷的。

³⁹ (明)王道：《老子億·第七章》，頁 27-29。

⁴⁰ 〈天運〉以一連串的假設詰問來探究天地日月如何推行，然並非有特定對象來推動，而是依道自然運行。如其云：「天其運乎？地其處乎？日月其爭於所乎？孰主張是？孰維綱是？孰居無事推而行是？」(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷五下〈天運第十四〉，頁 493。

然為何此處又言聖人能因其無私而「成其私」呢？筆者曾於第四章引述牟宗三之說法：《老子》常以「正言若反」的方式表述其說，其內蘊就是一種「辯證的詭辭」。聖人既已將私我都忘掉，如何還會去成就一己之私呢？故筆者認為，此處「私」之內涵必非一般意義上的「私」，而是一種更高層次的「私」。前文已言，聖人本身能順道而行，故無私無我，然聖人之私做何解？王道在此處說明了，聖人之私即是一種「大無私」。再者，上文又言，聖人之胸懷是以天下之憂樂為憂樂，故亦可說聖人是以天下之需求為己身之需求，故萬民即是聖人的一切。故聖人之無私，才能使天地和諧運轉、人民安居樂業，此便是成就了萬民之「私」，亦是完成了聖人之私。故「私」與「無私」之間存在一種詭辭辯證的智慧，將聖人之「私」轉化為一種至高而普遍的意義。此處需要從兩層次的考察中才能把握其中真意，不可不辯，否則只會落入政治鬥爭中權謀陰私的手段而已。

所以聖人之關懷並不僅止於個人而已，而是由自身推衍出去的天下一體觀。能夠達至此理境，亦須要有如道一般廣大的心胸，以契會大道之大公無私。此處王道以十六章：「知常容，容乃公，公乃王，王乃天。」來說明：

何容如之？所謂「道者同於道，德者同於德，失者同於失。」善不善皆善之，信不信皆信之是也。能容則無好無惡，無黨無偏。何公如之？所謂「儼乎若國之有君，其無私德；繇繇乎若祭之有社，其無私福。汎汎乎若四方之無窮，其無所畛域是也。」公則為天下之所歸往，而可以為天下王矣。

41

能夠了解常道者，自然能無所偏執，能容萬物。此處王道援藉《老子》二十三章：「道者同於道，德者同於德，失者同於失。」來註解此處，認為有道有德者，其內在並無任何差別相，其心能夠廓然大公，即使是失道失德之人，其態度亦無不同。即是「善不善皆善之，信不信皆信之」，王道並非主張是非不分、好壞不辨，而是能兼容並蓄，體物不遺，站在道德的高度來寬容含納一切，如此自不會產生對反立場或利害關係。而「公」之內涵，王道則以《莊子·秋水》來比附。⁴²〈秋水〉是藉著河伯與北海若之間的對話，辯證地說明「大」和「小」的概念其實是相對的，如果以道的高度觀察，則根本就無所謂大小或貴賤之分。此處北海若言大道的內涵是至公無私，兼懷萬物而無所偏重。就如一個聖君，內懷萬民而無私心利益；又如所祭祀之社稷，所求皆是為萬民福祉，不會偏厚某處。此是聖人之氣象，其德浩浩湯湯、周遍無界，能有如此大公之德，自能成為眾望所歸之聖君。

由上所論可知，一位聖人能具守道抱一、清靜自然、不爭善下、無私大公的德行，其前提必是要能深契大道，以道處事，才可稱之為「善」。《老子》二十七章言：「善行無轍跡，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結

⁴¹（明）王道：《老子億·第七章》，頁 69-71。

⁴²（清）郭慶藩：《莊子集釋》，卷六下〈秋水第十七〉，頁 584。

無繩約而不可解。」王道藉此來勾勒出聖人氣象之全幅意義：

惟聖人全體至道，虛無自然。其行也，從心所欲，應用無方，如鳥之飛空也，何轍迹之有？其言也，矢口而出，該括無遺，如風之吹萬物，何瑕譴之有？付萬物於萬物，而萬物自理也，安用籌策？藏天下於天下，而天下自存也，安用關捷？以人心結人心，而人心自固也，安用繩約？斯故道之妙用而始為善之善矣！⁴³

聖人本身即是大道之化身與代言，故能全體至道，其所念所行，無非虛無自然之理。故其行則如鳥兒飛過天際，不留下任何痕跡，也就是能順隨大道之理，活潑應事，但其一切所為皆能合乎大道自然。其言就如風吹拂萬物，毫無滯礙，無論在何時何地，隨口而出，皆能化民於無形。即是言聖人一切皆復歸於自然，相信天下萬物皆能順道而自然成化，而人心如能順道而為，自然不起混亂。聖人瞭知天地、萬物、萬民亦皆是自道而出，故無須任何外來、人為的干擾。此處的「籌策」、「關捷」、「繩約」皆是指在上者不信任萬物皆能因其自性而成就自身，不知以自身之清靜無為來感召人民，進而造出許多威令法禁以限定控制世界，如此則與道之精神方向相違。故這些善行善言，皆為大道之妙用，能以道治世，回歸自然，如此才可稱善。而此處所言之「善」，與一般善惡相對之善不同，此是超越相對的至善。要達到此絕對的善，前提就在於能歸結於「無為」。關於此論，王道於四十三章中有所著墨：

不言而化自行，所謂「我無為而民自化，我好靜而民自正。」也，故曰之不言之教。無為而功自成，所謂「我無事而民自富，我無欲而民自樸。」也，故謂之無為之益。⁴⁴

王道再次說明「無為」並非消極的不作為，而是能夠達至「不言而化自行」、「無為而功自成」的境地，最終的目標仍是要使萬物自行自成，而非由外力相加才被動地行、被動地成。故此處王道以《老子》五十七章來註解此處。君王無為而治，人民便能自化於道；君王能清靜不擾，人民自然能行正道；君王能不造事端，人民自能富足安樂；君王能無欲無求，人民自然能保守素樸。由此可知，「無為」之功是使人民也能順道而行，在動靜定止中皆能合乎大道自然的價值方向，聖人則以此安定天下，成就其一代之治。此乃王道從「無為」入手，進而對聖人應以何理身的細緻觀察。

⁴³ (明)王道：《老子億·第二十七章》，頁106。

⁴⁴ (明)王道：《老子億·第四十三章》，頁177。

第二節 理國之方策

一、政治制度的形成

《老子》雖注重「聖人」的德行與修養，但其著力處仍在如何打造一個安樂之世，使人民皆能安居樂業。所以聖人處上，實奠基於萬民之盼望。故三十九章云：「故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此以賤為本邪？非乎！」王道則據此闡發其論：

故古之侯王其得一者，貴而以賤為本，高而以下為基，觀其稱謂之間可見矣。蓋孤、寡、不穀皆至賤至下之辭，而侯王乃以之自稱焉。循名責實，豈敢有一毫自賢、自用、自廣以狹人之意哉！⁴⁵。

古時的聖君有道，卻不因此而感到高傲，而是能深體加諸自身的尊貴之位，實是因人民的存在與需求，且天下亟需治理，故君王能倍受尊崇，其前提就在擁有廣大人民之意願為基礎。是以古代君王時常以「孤」、「寡」、「不穀」自稱，這些皆是以卑賤的字詞來表達自謙自下之意。由這些稱呼，可體會出君王應落實卑躬處下之道，不可有任何自以為賢能廣博之心，因為一旦產生自滿驕矜，便會以此貶低他人的價值，如此君王便不可能依照其自稱來篤守謙下之姿態。由此可知，一個國家有君王與人民的上下之分，其先決條件就在於這個社會有多數人民都願意服從管理，君王才能登此位並施行政治制度來引導人民追求更好的生活，這便是政治制度的始源。

由此，王道認為政治之發源乃在君王體道抱一，自守於下，看重人民，如此一切的作為都是「道」之發用。是以，政治制度可謂為「道」落實於人間，為了使人民歸向「道」而設立以輔佐君王的。故「道」與「制度」就相當於「體」與「用」之關係。此處王道從三十二章：「始制有名」來闡發自「道」而衍的經世制度：

有名指帝王經制之名而言，如禮樂刑政之屬是也。始制云者，言至是方可制作有名之事，見前此未之遑也。……蓋聖人以道化民之後，非經制以維持之，不能久也。乃此經制之名皆自道出，取其通變宜民，備物成器，以為天下利斯可矣。⁴⁶

⁴⁵ (明)王道：《老子億·第三十九章》，頁164。

⁴⁶ (明)王道：《老子億·第三十二章》，頁129-130。

《老子》第一章言：「有名萬物之母。」王道認為「有名」為「德」，乃為「道」體現、落實於世間萬物之關鍵處。此處「禮樂政刑」既然出自「有名」，便與世俗之政令之屬不同，而是能與「道」侷合的經世濟民之方，亦為政治制度最原初的意義與架構。有道之聖人出世治民，而人民自然樂業安生，但天下並非憑藉聖人一人之力便可完善治理，必須引伸出許多典章制度以因應、處置人民的一切需要。舉凡租稅兵事、祭祀禮樂、選舉人才、開山疏河、務農冶煉等等事項，都需專人一一安排處理，故稱「通變宜民，備物成器」，一切官吏制度、府院行政皆是為黎民之最大利益來設想，此乃政治之真正精神方向。是以這些制度的成立，並非聖人為滿足一己之私利而為之，而是施政者應然之走向。關於此論，王道於第二十八章：「朴散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。」注語中表明：

故朴不能不散而為器，聖人不能獨守道而不用器也。但其用之也，以無制有，執古御今，篤忠信而不專事乎繁文，總綱維而不瑣屑乎眾目。譬之官長焉，知大政而已，不親乎細事也；譬之大臣焉，裁大體而已，不事乎細分也。故曰聖人用之則為官長，故大制不割云。……蓋聖人輔相天地，左右斯民，其於大經大法，亦未嘗缺也。但能識其本真，不至流而為後世之浮偽而已。⁴⁷

「朴」表「道」之體渾樸無二，然此形上之「道」為了成就形下之「器」，不得不分散而成各種名器制度，此非外力施加破壞的「散」，而是「不能不」的應然結果。因聖人持守大道，卻也必須以「器」為用，才可施政教化。但王道提醒，此「器用」之背後，仍有「道體」作為準則，故要以無制有、執古御今，不可因繁文縟節、悠悠眾口等人為的細微末節而改動國家賴以持守的法度與總綱。只要能夠把握此渾樸之精神內涵，著眼於事務背後的義理精神，此如不中亦不遠矣。再由此出發，掌權者能夠簡別出施政之大關鍵，在處理「大政」、「大體」時能知其根本，明辨輕重先後，以樸制細，便是聖君氣象。故「大制不割」在於「道體」雖散而為器用，但其基調皆在保守此混沌無散的道體。在聖人而言，這些專司各種事物的「官長」並非割裂大道，而是以此輔佐天地、造福人民。故這些政令教化亦是同出於「道」，自無缺陷可言。此為聖人置政令以化民，設官長以經世之真諦，此中全無任何虛偽私我於其中。然後代之君王如不能體會此節，掌權者便可能因著重於形下之「器」的細事、細分，卻遺忘了渾然之「道」，如此成為「大制惟割」，流於浮面之矯飾偽行而已。

⁴⁷ (明)王道：《老子億·第二十八章》，頁115-116。

二、治國方針的提出

(一) 少私寡欲

《老子》認為私欲是造成人心思邪，世風愈趨奢靡的源頭。統治者權傾天下，如讓個人的欲望與野心無限擴張，則會不惜搜括民脂民膏以滿足一人之享受，如此則會使國家混亂、民不聊生，又談何治國理民之道？故有道明君首要即是少私寡欲，收起貪得無厭之心態。據此，王道於五十三章中即論及民不聊生的原因：

大道平等，本無內外人己之分，而為民上者往往好由邪徑以逞施心。……然奪民之時而田野荒蕪，竭民之財而倉廩空虛，則有不暇恤矣。所謂惟宮室臺榭，陂池侈服以殘害千爾萬姓者也。夫有道者當裒多益寡，稱物平施。而今乃損不足以奉有餘，如此是乃劫奪傲虐之雄耳！⁴⁸

「道」之精神本是對萬物一視同仁，無有階級之分。然王道認為上位者無法持守此道，反而依循不正偏邪之路徑，進而起貪婪之心，追求奢華的物質生活。如此就會開始榨取民力。這些過度的繇役或賦歛，導致了民生失序：因過多勞役而錯過農時，自然田野荒蕪；竭盡財力建造宮院，自然國庫空虛。這種統治者為私慾而奪民力，亦不可能有餘暇去體恤人民。一切建設只為滿足當權者的享受，樓閣莊園、錦衣玉食，皆是殘害人民的代價。這是王道對時代的深刻觀察，亦是希望統治者能切身反思者。這些行為與體道者損上益下、資源公平分配完全相反，今之統治者奪民時、竭民財只為安享富貴，故王道稱為「劫奪傲虐」之人，即《老子》所謂的「盜誇」，已非聖君氣象。

如果此種奢靡享受的風氣由統治者開啓，則會帶動人民「不知足」的貪慾，貪念一起則無清靜可言，一切災難肇因於此，故《老子》四十六章言：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」王道據此注曰：

天下有道謂聖人在位，治尚清靜，能使天下人少私寡營、無求自足。……不知足者，厭其所已有也；欲得者，貪其所本無也。人人厭其所已有而貪其所本無，天下之亂寧有極邪？……聖人之治無他，使人知足而已，知足則隨寓而足，而其足也隨時而在。無得無失、無變無壞，故謂之常足。⁴⁹

有道者在位，能循道以治人，以清靜無為以化天下，人民自然能不汲汲營營於個人的利益，如此則不會過度追求多餘的享受。然天下無道之時，世人爭相追求名利地位，務求勝人而不知滿足。是以不能安於現狀，不滿足當下擁有的，反而妄

⁴⁸ (明)王道：《老子億·第五十三章》，頁 204-205。

⁴⁹ (明)王道：《老子億·第四十六章》，頁 183-184。

加貪求自己本就不具之事物，如此則貪墨之風盛行，進而兵連禍結，蒼生塗炭，引發無窮無盡的災禍。故王道認為「聖人之治無它，使人知足而已。」聖人能夠撥亂反正，使人民皆知其本份、守其本有，進而能隨遇而安。另一方面，以「道」之無爲而言，與其要人民收斂欲望，倒不如以開始就不要炫示利益，以免產生對立比較的相對關係。故最高的知足之道其實在「無得無失，無變無壞」，能夠契會「道體」絕對無待的精神，從中朗現出「常」之價值，如此才能使民歸於究極之「常足」理境。

（二）絕巧棄智

在《老子》的思想中，世間失道之時，人們以聰明智巧之術相互標榜，無非謀取私利名譽，以期獲得權力富貴。然此舉大大違反無爲之精神，也破壞了人們本有的真樸之心，只會造成更多動盪與災禍。故《老子》主張應絕巧棄智、不尚賢能。其中，「愚」字可用於說明「絕巧棄智」之內涵。關於「愚」之思想旨趣，王道則於六十五章：「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」來抒發己論：

以智治國，明之也，然則其民缺缺矣，害孰甚焉。不以智治國，愚之也，然而其民醇醇矣，福孰大焉。明知而反為賊，愚之而反為福。⁵⁰

此處王道以《老子》五十八章：「其政悶悶，其民醇醇；其政察察，其民缺缺。」來交相互注。此處「以智治國」即是察察之政，統治者善於明辨分析，且政令繁多，皆以一己之聰明才智來統理國家。然人民反而更容易鑽律法漏洞，上下互懷不信任之心，失卻淳厚之德。王弼於此有注言：「立刑名，明賞罰，以檢姦偽，故曰察察也。」⁵¹也許統治者有能力能明辨善惡，落實刑罰教令，卻遺落了更根本的自然無爲之道，人民只會更加狡猾機詐，以求苟免於一切限制，此乃「有爲」之政，亦爲「以智治國」之弊，故此章前有言：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」此處王弼言：「明謂多見巧詐，蔽其樸也。愚謂無知守真，順自然也。」⁵²可知此處之「明」與「以智治國」之「智」同，只是帶動人民多行險僞僥倖之舉，反而失去了原初的質樸之性。故「明」與「愚」反，明既是巧詐之意，愚自是持守真樸，進而歸於大道之自然的正面意義，而不是愚弄人民之手段。由此再延伸至君王，則是行「悶悶之政」，因悶悶者沉默無言、無爲寬厚，不立他名、不舉餘事，一切順「道」而化，人民則能於其中涵養淳厚之德行。此處的「愚」即是指統治者不頒行眾多法令、不刻意明辨是非，如此則使民無由起智巧機心，自然不生爭競、不起災禍，此才是百姓之福。

從王弼之語中，吾人已能釐清《老子》「愚」之觀點，而王道也深切地廓清了歷代以來認為「《老子》愚民之說爲異端」之思想議題。王道認為後人皆誤解

⁵⁰（明）王道：《老子億·第六十五章》，頁 243-244。

⁵¹樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁 152。

⁵²樓宇烈：《王弼集校釋·老子道德經注》，頁 168。

了《老子》「愚民」之用心處，並援引孔子之說以證成聖人之用心實是相資互用。故王道於第三章：「常使民無知無欲」中特意論及：

或曰：使民無知無欲，與下篇「善為道者，非以明民，將以愚之」之說，皆異端之術，非聖人之道也，秦愚黔首，禍實出此。愚竊以為不然，孔子曰：「民可使由之，不可使知之。」夫聖人者豈不欲人人之知道也？但大道難明，而多知為敗。離道以善，險德以行，去性從心，心與心識知不足以定天下，而天下始多故矣。⁵³

《老子》此章與上所述之六十五章，常被統治者目為「愚民政策」之理源，認為使人民無知愚昧，便能有利於統治，而衍成如秦代焚書坑儒之禍，同時也讓《老子》搖身一變，成為心機深刻的權詐之士，被擯除於正統儒家仁義禮樂治國的正統之外。⁵⁴王道反對此點，他援引《論語·泰伯》：「民可使由之，不可使知之。」⁵⁵以說明，認為孔子之持論亦是不希望人民都能全知全曉大道之精妙，因「道」之廣大深厚，非常人所可以盡知，過多地透露及教化恐反而造成傷害，世道終無寧日。此處王道再引《莊子·繕性》⁵⁶之語來闡明如統治者使人民多知不愚，或反淪於有為、有心之治，如此離真樸之道德愈遠，人們失去常道之指引，使渾然自然之性頓失所依，反而「以博溺心」⁵⁷，落於俗學之見識，此即為人心生變、天下動盪之源頭。由此可知，王道認為使民無知於道化、無知於聖人之治乃為上乘，保持人民純樸之本性，才不會為俗學之機巧所誤導，此「愚」在王道看來雖是使人民無知於道，但絕非故意營造一個封閉環境以愚弄人民，使人民盲從於統治者操縱之意涵。

既然《老子》主張絕巧棄智，則必然反對標榜賢能之舉，故於第三章又曰：「不尚賢，使民不爭。」王道並據此加以申述云：

尚，矜尚也。……堯舜之急賢，三王之求士，非尚其賢也，欲與共天下是耳。精一執中，其妙如此。……凡若此者，皆暗合道妙者也。其它則不然矣！歆羨過情，畔援日起，始則比周而立名，終則朋黨以蔽主。卒之賢否

⁵³ (明)王道：《老子億·第三章》，頁 17-18。

⁵⁴ 《老子》被誤解為竊弄權術的思想，從宋儒之批判中可見一斑。如程頤謂：「老氏之學，更挾些權詐……大義在愚其民而自智。然則秦之愚黔首，其術蓋亦出於此。」程灝、程頤：《二程集·河南程氏遺書》，卷第十五〈伊川先生語一〉，頁 152。

⁵⁵ (宋)朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷四〈泰伯〉，頁 141。

⁵⁶ 此處原文為：「……德又下衰，及唐、虞始為天下，興治化之流，澆淳散朴，離道以善，險德以行，然後去性而從於心。心與心識知而不足以定天下，然後附之以文，益之以博。」此處析論的是自上古而來，民智與時俱進，然亡失自然之性也愈速，終至以文滅質，惑亂天下。(清)郭慶藩：《莊子集釋》，卷六上〈繕性第十六〉，頁 551-552。

⁵⁷ 此為《老子億》第二十章注語，詳見本文第四章第二節〈《老子億》的心論〉。

倒置，國是日非，而亂亡之禍隨之矣。⁵⁸

「尚賢」之「尚」，王道解為「矜尚」，也就是崇尚、推崇賢能之人。在儒家思想中，賢者所指是有才德之人，然《老子》明確提出了「不尚賢」，兩者之間的思想縫隙，王道則舉古代聖王來說明之。此處認為堯舜等有道明君雖然也急於求賢，但並非特意標舉賢能之士，而是暗中尋找能接續此位的有德者。故堯舜之求賢並非尚賢，其心皆能合於道妙、執取中道，不會偏離道之精神。但後代並無法契會其中意旨，只一味標榜有才能者，並賦予其名利權位，如此引出的並非傳為美談的禪讓之治，而是日趨高漲的歆慕與嫉妒，並連帶出現更多以強橫手段來爭名奪利之事。王道進一步指出，這些情緒、動亂的出現都是因為君王帶頭破壞了人心的淳樸單純，取而代之的是對比和較量。從個人想揚名立萬的欲望，進而結黨營私、排除異己來矇蔽主上，最後只會使真正有德之人黯然遠引，國家淪於這些對立攻訐的臣下之手，世道如何不混亂？而這些都肇因於人想獲得表揚和稱讚，以求能高人一等的虛榮心態，此種心態使人們失去了大道的無對無差，自我隔陷於高下、貴賤的差別之見，如此自然無法復歸於無為，社會也無安寧之日。故王道於第三章點明如何使民能不尚智巧：

聖人不尚賢，則民不爭名矣；不貴貨，則民不盜利矣。所以然者，蓋不示之以可欲之物，使其心靜定而不亂也。蓋不欲則不亂，不亂則不爭且盜矣！

59

要使人民復歸純樸，其關鍵仍在於主事之君王能體道而行。故聖人不尚賢能、不貴寶貨，人民自然沒有爭奪名利的對象。究其根源，乃在於不引發人民的欲望，不劃分高下、貴賤之界線，如此民心自然能清靜不亂，亦無所謂有交爭互奪、惑世盜名之事。

（三）清靜無事

上節已有論，王道認為聖人之內涵為清靜自然，並能效法大地深厚之德，不妄動、不妄作，如此才不會以個人喜怒來決定國家施政的走向或是用人取士的標準。而在君主的實際作為上，也要能夠清靜無事，使人民能不受外力干擾而得以安居樂業。故在具體的施行上，下文則分為「薄賦斂」、「慎教令、減刑罰」、「謹用兵」三個方向來闡述。

薄賦斂

國家機器要能運作，就必須依靠人民繳交稅賦，或提供繇役，以供給各級官員或興建公共設施。這些財源都是從人民的勞動收入所扣除得來，如果人民所得

⁵⁸（明）王道：《老子億·第三章》，頁 14-15。

⁵⁹（明）王道：《老子億·第三章》，頁 14-15。

與政府抽稅的比例失衡，則會使社會陷入窮困。尤其是君王或官員爲了私人利益而大量榨取人民的物力與財力，剝奪人民安居樂業的權利，人民必定產生不滿，人禍則由此而生。《老子》七十五章已有明言人民之所以饑饉、難治及輕死之因就在於上之食稅多、有爲及求生之厚。王道由此發論，認爲這些制度上的不公，皆是因爲在上者過於追求自身的豐厚富足所導致：

食稅之多而民饑者，損不足以奉有餘也。上有爲而民難治者，以智治國，國之賊也。生生之厚而輕死者，狹其居、厭其生，不畏威而大威至也。無以生爲而賢於貴生者，忘其生而無死地也。蓋無以生爲則必不多食稅以饑民矣，必不務有爲以擾民矣，必不輕死以求生之厚矣。⁶⁰

此處王道認爲人民之所以陷於飢餓窮困，是因「有餘」之人不知饜足，轉而減損消耗已經「不足」之人，此處所指即是君王和官員等掌握國家經濟大權者，既已有餘而不知滿足，便會挖空心思加重稅收，而人民則無法獲得基本的溫飽了。故以下的民之難治與輕死，基本上都是因掌權者的貪慾作祟，才會使人民在經濟生活上無法豐足。上文筆者已論及王道認爲君王「以智治國」之缺，就在善以與民計較利益，失去大道無爲的精神，人民自然以智巧相應，國家自然難治。而「求生」是所有人的基本欲求，但上位者過分強調自己的生存利益，相對地便會忽略人民的生存空間。如此國君愈富裕，人民與困苦；國君欲厚生；人民欲輕死。當基本的生存權被漸漸剝奪：稅賦日趨苛刻、法令日趨嚴峻，如此人民求生無門，對君王的敬畏與尊重也消弭於無形中，最後鋌而走險，兩敗俱傷。

歷代以來，君與民的拉鋸戰時時上演，兩邊的對抗應如何平衡？此處王道順《老子》之語義提出「忘其生而無死地」，此並非要君王放棄生存的權利來成全人民，而是拋卻個人私心，將人民生存之願納入自己的視野中，兩者休戚與共，以達共生共長的互利作用。而君王能不求自身的滿足，自然在經濟與制度上都能有節有度，不輕易饑民、擾民、使民輕死也。而王道爲何發此言論？據筆者之觀察，其因可能就在於嘉靖一朝過度信奉道教，禱祀過度，導致花費甚多。試看《明史·食貨志》之記載：

世宗中年，邊供費繁，加以土木、禱祀，月無虛日，帑藏匱竭。司農百計生財，甚至變賣寺田，收贖軍罪，猶不能給。二十九年，俺荅犯京師，增兵設戍，餉額過倍。三十年，京邊歲用至五百九十五萬，戶部尚書孫應奎蒿目無策，乃議於南畿、浙江等州縣增賦百二十萬，加派於是始。嗣後，京邊歲用，多者過五百萬，少者亦三百餘萬，歲入不能充歲出之半。……而內廷之賞給，齋殿之經營，宮中夜半出片紙，吏雖急，無敢延頃刻者。

⁶⁰ (明)王道：《老子億·第七十五章》，頁 271-272

嘉靖一朝，除了皇帝本身篤信道教，為興建宮觀、供養道士所費不貲外，嘉靖二十九年時更因外敵俺荅來犯，甚至差點攻入北京城內，所以必須增兵備糧，這些糧餉也必須由人民一體負擔，故官員只能「百計生財」，以應付日增的國家支出。至嘉靖三十年，國家收入已萬萬無法應付支出，只能從較為豐饒的江浙一帶開始增收稅賦，稱為「加派」，但此舉仍挽回不了頹勢。之後為了應付內外之需，每年的稅賦收入仍無法打平，支出甚至較稅賦收入多了一倍。然嘉靖仍無法深切體會到國家危急。在宮中，嘉靖於個人封賞與求仙長生之儀式上並無任何消停，滿足皇帝的需求仍為官吏的首要任務。在上者的「私厚其生」實顯而易見，一個自私自利的君王，國家怎能不走向衰弱甚至敗亡？由此可知，王道之發論實有其時代之背景原因與對君王的殷殷期待在其中。

慎教令

除了經濟上的壓迫會使人民感到痛苦之外，在法令與刑罰上，君王也要遵循一貫的原則，否則人民之所做所為皆動輒得咎，容易誤觸法網，或是刑罰過重，與所犯之過錯不成比例，皆會使人民感到痛苦及無所適從。是以統治者之首要言貴誠信，一切政令法律皆不可朝令夕改。《老子》十七章言：「猶兮其貴言」即為此意，王道更申述於下：

此因言聖人誠信之道。言，政教號令，凡出乎身而加乎民者皆是。貴，重之也。猶兮與猶兮若畏四鄰之義同，謂若可以無貴而猶貴之也。信之不足，由於言之太輕、朝令夕改、甲是乙非，百姓無所適從，故以不信應之。聖人不然，苟不至於窮，未嘗輕制一法，輕變一變也，與民相安而已矣！⁶²

聖人所示之常道，內需含著誠信的元素，而表現在政教號令上，就是謹慎一切教令刑罰。為何聖人要貴言？因為聖人的一言一行都是萬民法式，皆會影響人民生活，故聖人看重施諸萬民的一切制度法令。而聖人施行教化時，所秉持的態度是「猶」，王道認為此與十五章中：「猶兮若畏四鄰」之「猶」同，是猶豫不決的樣子，為何要猶豫於發號施令？因聖人謹慎、莊嚴於萬事萬物，在一般人看來無需珍視的人事物，在聖人眼中皆為非常寶貴的，此亦與上文所言「聖人無常心，以百姓心為心」能交相呼應。但如果反之而行，統治者誠信不足，又無法謹慎其言，便會造成「朝令夕改」、「甲是乙非」等自我矛盾的情境中，如此則無法取信於百姓，失去上下互信的基礎。故聖人如非必要，不會輕易地擾民變法，而造成社會動盪不安。

⁶¹ (清)張廷玉等：《明史》卷七十八，志第五十四〈食貨二〉，頁1901。

⁶² (明)王道：《老子億·第十七章》，頁74-75。

聖人既然不會輕易地制定、更動法令，自然更加謹慎於刑罰的使用。此處王道則藉《老子》七十四章：「民不畏死，奈何以死懼之」一章來紓論：

季康子曰：「如殺無道以就有道，何如？」孔子曰：「子欲善而民善矣，焉用殺？」老子之言意亦如此。蓋死固人之所畏也，然使上之人教化無素而徒濫刑以逞殺之，不以其罪而日殺人而犯者亦眾矣，奈之何？不知自反而為好殺以懼民也哉！……蓋天道福善禍淫，生殺之柄，天實司之。凡人之當殺者，非人之所得殺也，常有司殺者殺之耳。夫司殺之柄既屬乎天，則其來之遲速，事之顯晦，皆當一聽於天而已，人豈可以私意而妄代天以殺人邪？⁶³

首先，王道以《論語·顏淵》⁶⁴中季康子與孔子的問答來說明為政者無須以「殺」來教民為正，而應以德行敦化人民向善。認為兩處能夠交相訓釋，皆否定統治者濫用殺戮的作為。一般而言，人們通常都是求生怕死，當人民犯錯時，統治者不以正道教化，卻常以「死」作為嚇阻手段，如此縱法暴虐，根本無法達到匡正人民行為的效果，只是反向證明了政府無力於導正社會，一味採用嚴刑峻法，只會加重人民的恐懼心理，一旦人民也無畏於死，刑法也失去威權意義。

此與五十七章：「法令滋彰，盜賊多有。」意義相發。刑罰愈重，人民只會更加刁蠻難治。王道認為天道才是實際掌握生殺大權者，因天道即是宇宙之大法，大公無私、福善禍淫，自有律則。萬物順道則生，逆道則亡，人亦如此。人如違反大道，自然會自履死地，無須人以私意來決定他人的生死。是故王道認為生殺之權柄應交付於天，也無須干涉過問其內容與方式。此處可引王淮之語釋之：

蓋人之行事，苟無道而背理，則雖或倖免於王法，亦必難逃於天討，天討者，自然之淘汰也，道家崇尚自然（無為），反對人為（有為），表現在法律思想方面必然反對嚴刑峻法（包括一切人為之成文法），而主張服從自然律，信任自然之淘汰。⁶⁵

故此處王道順承道家之架構，以自然律法為準則，認為人之行事自有天道賞善罰惡、淘選優劣。是以，人君只須秉持大道「無為」之立場，不用對人民施加過度嚴酷的刑罰，自然之天討自會維持平衡。筆者認為，此也能盡量排除不可預期的人為好惡介入司法制度，以免刑罰流於專斷偏頗，徒增人民的痛苦。

⁶³（明）王道：《老子億·第七十四章》，頁 269-270。

⁶⁴ 此處原文為「季康子問政於孔子曰：『如殺無道，以就有道，何如？』孔子對曰：『子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德，風；小人之德，草；草上之風，必偃。』」（宋）朱熹：《四書章句集注·論語集注》，卷六〈顏淵〉，頁 190。

⁶⁵ 王淮：《老子探義》，頁 279。

謹用兵

翻開歷史，隨著每一次的改朝換代、爭外攘內，戰爭一次次地奪走無數百姓的性命，然這些戰爭的發動，有多少是真正爲了人民而戰？多數還是爲了滿足君王開疆拓土、揚名立萬的手段。是以《老子》反對發動戰爭，認爲以戰爭殺人，只會造成國家之間的往返報復。而王道在註解三十章：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。」時云：

孟子曰：「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。」正好還之意，古之人犯此戒者多矣。⁶⁶

此處王道以《孟子·盡心下》⁶⁷爲說，戰爭之本質就是藉由殺戮達到威服他人的目的，但每手刃一人，便破碎了一個家庭，增添一樁仇怨，他人如何不會想積極報復？自個人至國家，這些悲劇循環往復，只會使兵連禍結、民不聊生。自老子至王道，中國土地歷經多少戰亂血淚？故《老子》三十一章又言：「夫佳兵者不祥之器，物或惡之，故有道者不處。」王道於下注曰：

佳當作甲，如論語加假之類，聲相近而誤讀也。……甲兵皆用以爭而殺人之器也。物故惡其不祥，而有道之君子固不處之矣。然或禁暴止亂，伐罪弔民，有時不得已而用之也則奈何。亦曰：慘怛悲哀，以喪禮處之，以示吾不殺人之心而已。⁶⁸

此處「佳」作何解，歷來有許多說法，但據劉笑敢及陳鼓應以帛書甲、乙本皆無「佳」字而改爲「夫兵者」，意義已完足。⁶⁹而王道則從聲韻的立場認爲「佳」爲「甲」字之誤讀，認爲原文爲「甲兵不祥」，意義亦能通暢。甲兵所指的是鎧甲兵器，皆是戰爭侵略時用以爭鋒殺人的利器。這些都是不祥之物，有道之君子自然不喜與之相處共事。但在遇見他人以殘暴手段虐民時，有道者就必須征討之，以拯救無辜之人民。而此時有道者起而鎮暴伐罪，只能起兵來壓制。但聖人雖起兵動眾，但心態卻是不得已而之，聖人並非贊同武力制裁，但爲了維護更多人的生命與平安，故不得已而起事。於是其後言「戰勝以喪禮處之」，戰爭無論勝敗，總會有許多人死亡，皆是「凶事」，故不應該因勝利沾沾自喜。且有道者用兵之動機本就不是樂在殺戮，雖已勝利，但因一切皆是出於「不得已」，故其始終懷著惻隱哀傷之情。

⁶⁶ (明)王道：《老子億·第三十章》，頁122。

⁶⁷ 此處原文爲「孟子曰：『吾今而後知殺人親之重也：殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也？一間耳。』」(宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十四〈盡心下〉，頁513-514。

⁶⁸ (明)王道：《老子億·第三十一章》，頁125。

⁶⁹ 詳參陳鼓應：《老子今注今譯及評介》，頁171。及劉笑敢：《老子古今》頁335。

剋就以上所論，可知王道認為，國家如需起兵，亦不可輕躁而進，皆是出自「不得已」而應之，此乃六十九章所言：「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。」之意，王道於此注云：

不敢為主而為客，史所謂「敵加於己，不得已而應之」者也。不敢進寸而退尺，所謂「師左次，無咎」者也。是皆至誠慚怛，不嗜殺人之意，所謂慈也。夫如是則行雖有行而不敢恃之以為武，猶無行也。攘雖有臂而不敢恃之以加人，猶無臂也。前雖有所就而不敢輕交，猶無敵也。手雖有所執而不敢輕用，猶無兵也。皆臨事而懼，不敢以兵取強於天下之意。⁷⁰

兩軍對陣時，將自身退居於被動的地位，不主動出擊以求勝利，而是持守以待。此處王道援引唐代趙蕤《長短經》⁷¹之語，認為外敵來犯我，並非是我主動開啓戰端，故不得已而列陣迎敵，如此自然處於後發的客位。而在兩方相攻時，亦不願主動爭奪一寸之土，寧可退讓一尺之地，表示無有爭利之心。此處王道以《易經·師》六四爻辭言「師左次，無咎。」，朱熹注此云：「左次，謂退舍也。」⁷²表示出兵以退為祥。這些以退讓、被動的理論發揮，並非是兵家所謂「以退為進」的取勝之法，如此則失《老子》清靜守雌之精神。此處王道強調，有道者用兵，在能夠至誠且悲憂地面對戰爭的過程與後果，此亦是老子所強調的「慈」。既然存慈，即不會主動發動戰爭、攻城掠地。以不好戰之心而戰，自然行軍時沒有以武力逞強之雄心；在攘臂攻敵時不以勝人為重；臨敵時不輕易主動攻擊對方；克敵時雖有兵器而不輕易使用。以上四者，皆是有戰事而無爭心，恐懼於一念偏差，以強力殘暴的手段壓制對方，如此則亡失「不得已」之心，已非天道慈憫之精神。此處王道則從《老子》六十九章按語中，以儒家「仁者無敵」來比附：

故兩國相抗，不得已而至於用兵，則慈者必勝。蓋仁者無敵，天道助順，乃理勢之必然耳。⁷³

兩國交征，兵戎相見之時，能持守「不得已」，以深篤的慈愛憐憫之心應戰，如此必能取勝。王道並以《孟子·梁惠王》⁷⁴中孟子勸諭梁惠王以仁政治民，自能無敵於天下，此謂「仁者無敵」來說明人心能歸復、國家能強大，而非只取決在

⁷⁰ (明)王道：《老子億·第六十九章》，頁254。

⁷¹ (唐)趙蕤：《長短經》，卷九〈出軍〉(收於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年初版。)，頁190。

⁷² (宋)朱熹：《周易本義》，卷之一〈師〉，頁61。

⁷³ (明)王道：《老子億·第六十九章》，頁255。

⁷⁴ 此處原文為「地方百里，而可以王。王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨；壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨，以養其父母；父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰『仁者無敵』。王請勿疑。」(宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷一〈梁惠王上〉，頁285。

兵強馬壯上；而是君王能否以慈心與民同理。故君王是以順應天道常理而能勝，而此處之「勝」即非一般意義上的制服、壓倒對方而已，而是超越勝敗對立、強弱懸殊，是以能贏得天下民心之歸順為勝。

三、政治的理想型態

以上從王道論聖人內在的氣象與外在政治措施，可知在王道老學的政治型態中，最嚮往之境界是「無為而治」。然王道也了解，此等聖君可遇而不可求，在歷史上，有過聖明之君，也有昏庸之治，此處王道將君王理國的型態分為四等，並藉《老子》十七章：「太上，下知有之；其次親之譽之；其次畏之；其次侮之。」來抒發其論：

太上，聖人以道化民，無為者也，民亦與之相忘於道化之中，僅知有之而已，所謂皞皞如也。其次下聖人一等，未免於有為矣，有為則有德可就，故親之；有功可述，故譽之，所謂驩虞如也。⁷⁵

王道從人民對君王「有之」、「親之譽之」、「畏之」及「侮之」的四種不同態度來劃分治理人民的四種層次。最理想的層次是聖人出世，能夠真正以道來潤澤與影響人民，但一切皆出於「無為」，一切施政皆無之不可，有之不多，使人民與君王彼此相忘，卻皆彌綸於此道。而次一等的統治者，無法真正地「無為」於政事，而是著重於外在可見的事功，但其出發點皆為良善，人民能知曉君王對人民的恩惠，故會擁戴之、親近之。

此處王道援引《孟子·盡心上》：「霸者之民，驩虞如也；王者之民，皞皞如也。」⁷⁶交相比附，以突顯其意。王道認為次一等的統理是出自「霸者」之行，因霸者在施政上亦有所作為，人民能不憂於患難；而「王者」之民卻能自得其樂，上之所做所為皆轉為一種「化」，也就是人民在不知不覺中蒙受照顧。王道以王者比附「有之」之境，霸者比附「親之譽之」之境。

然須指出的事，在孟子的治道觀念中，王道與霸道的價值方向是截然不同的。孟子曾云：「以力假仁者霸，霸必有大國；以德行仁者王，王不待大，湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍也；以德服人者，中心悅而誠服也，如七十子之服孔子也。」⁷⁷明確劃分出王道與霸道的分界，便在於一是以德行仁，一為以力假仁，前者以德化禮治使人民主動心悅誠服，故不需廣土眾民的客觀條件；而後者卻是打著「仁政」之名，卻以刑罰與威權使民懼怕而服

⁷⁵ (明)王道：《老子億·第十七章》，頁 72。

⁷⁶ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷十三〈盡心上〉，頁 494。

⁷⁷ (宋)朱熹：《四書章句集注·孟子集注》，卷三〈公孫丑上〉頁 325-326。

從，是以霸者之國需要強大的國力或官僚系統來控制人民。孟子的王霸之分，肇因於戰國時期，各國皆欲以霸權來統一天下，但實已失卻真誠的王者之心，故孟子力闢霸道之治。而王道以孟子此言來做為理解的基點是否適切，仍有商榷之餘地。

前述兩種層次，雖然一無為，一有為，然君王皆能造福天下，使人民能安居樂業、感恩戴德，但在第三個層次開始，便已淪為離心離德、上下隔限：

又其次則以法把持天下者也，天下雖不懷其德，而尚知畏其威，上下猶相違也。下此則昏亂之君，並與其法而壞之，而天下之人始噴然離叛，肆其侵侮而不可復揅矣。⁷⁸

第三個層次的君王，已不崇尚以道化民、有為仁政的治理，卻專任刑法來控制天下，人民無法因其德而親之譽之，而是畏之懼之，此為上對下的單向控制，君王以個人之尊威掌生殺之權，而無法下體民心，此種絕對性的權威統治，只能保得人民表面上的順從，但上下之間實已無相敬相愛之心。而第四個層次是昏亂無道之君，連「法」都敗壞拋卻了，如此人民根本無法則可循，國家只會陷於分崩離析，內憂外患接踵而至，其勢無可挽回。王道認為，這些型態層層下落，其因就在於「智慧」逐漸壓倒了「誠信」，故王道於此章續言：

然世變所以每降愈下至此極者，其故何也？蓋由大道既隱，知慧日出，上之所以御下者，誠信不足，則下亦以不信之心應之，積習已至於是耳。記曰：「殷人作誓，而民始叛；周人作會，而民始疑。」意正如此。⁷⁹

要能持守常道本已不易，但世道卻每況愈下，甚至有昏亂之君甘於自我葬送國家和人民，這些君王內在的自我價值選擇究竟有何問題？王道認為關鍵就在於虛偽的智慧過於氾濫，上對下無法真誠以對，下對上自然無法契合，兩者就在相互猜疑中愈行愈遠，如此積習成常，皆慣於以外在表象盟約來掩飾內在的不信任，則彼此皆無法復其本來純然之誠信也。

王道進一步認為，此種情形正如《禮記·檀弓下》所言：「殷人作誓，而民始叛；周人作會，而民始疑。」⁸⁰君王無法以真誠之道取信於民，卻藉著有形的會盟誓約以求固結民心，此種形式只會淪為言不由衷、心口不一，自然無法與人民契印。故要回復「太上」之治，首要去除的便是這些智慧之作、機巧之舉，使社會風氣趨於真誠敦厚，君王與人民皆能同返於大道，才是政治形態的最終理境。

由上可知，王道認為「太上」之治才是最理想的政治形態，而在實際的樣貌

⁷⁸ (明)王道：《老子億·第十七章》，頁 72-73。

⁷⁹ (明)王道：《老子億·第十七章》，頁 73。

⁸⁰ (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達正義：《禮記正義》，卷第十〈檀弓下〉，頁 194。

特質上，則具體表現於八十章的「小國寡民」之中：

此傷今思古之言也。小國寡民，易治者也。⁸¹

有舟輿而不乘者，趨競之道絕而不事乎往來也。有甲兵而不陳者，爭奪之機息而不事乎攻伐也。夫如是則結繩而可治矣！⁸²

甘其食、美其服，無厭其所生也。安其居、樂其俗，無狹其所居也，知止、知足之意。……人惟能知止足之道，則不待遠交以市利，不事遊說以干時，鄰國雖近，而可以老且死不相往來矣，此申重死而不遠徙也。章內三使字皆有深意，蓋必有悶悶之政而後有淳淳之民。反薄歸厚，固不可以易而至也。⁸³

現今的觀念都是大國眾民，才能顯得國勢強盛，似乎這才是理想之世；然王道此處標舉出《老子》「小國寡民」之意義，就在於矯治這看似正確的觀念。因廣土眾民看似強盛，但不易推行無為之治，而治道之所以隨歷史發展而日趨昏亂，其因便在統治者皆追求更強大的國力，而此種追求本身就帶有強烈的個人欲望，而國家日廣，統治者爲了御民治下，更發展出機心智巧的手段和制度，如此則民心日離，無可挽救。

而舟輿與甲兵等即是「什伯人之器」，都是能提供便利、提高效率的器物，在上古時代只需結繩記事即可生活，而發明這些器具雖然能夠滿足更多需求，但也使人心不復真樸。如舟車的使用，能使往來交通更加便利，但也助長了人們的趨競之心：步行雖慢，但能見的風景更多；舟車雖縮短了客觀的距離，但也失去了悠閒之心，取而代之的是對時間的斤斤計較，人心的距離反而拉大了。而武器的研發愈先進、愈鋒利，也只助長了統治者挾此優勢來攻伐他國、爭奪利益的欲望而已。故要使民心復淳，便要捨棄這些引起機心欲望的便利器物。

而在人民生活方面，一般人的基本需求即是能「甘其食」、「美其服」、「安其居」、「樂其俗」，在食衣住行上皆能得到滿足，如此生活便有了意義，更不會厭棄生命而從事任何反抗統治者的行爲。而要讓人民皆能滿足於生活所需，就必須讓他們沒有比較之心，也就是能知止、知足。當社會上沒有高下貴賤的客觀標準，人們自然不會想透過任何手段來追求更多的利益、更大的權力。故「民至老死不相往來」並不是要人們彼此冷漠以對，使社會如一灘死水般消沉停息，而是王道所謂「不待遠交」、「不事遊說」之意。只要徹底擯除國與國、人與人之間的一切利益來往，便能化除引發欲望之源頭，人民自然不會因趨利或避害而徙離故土。

⁸¹ (明)王道：《老子億·第八十章》，頁 280。

⁸² (明)王道：《老子億·第八十章》，頁 281。

⁸³ (明)王道：《老子億·第八十章》，頁 281-282。

王道最後更點出此章中三個「使」字皆有深意，認為使民「反薄歸厚」之責就在於上位的統治者，必須以身作則，以無欲無為之政治來引領人民歸向純樸之道。此處王道以五十八章：「其政悶悶，其民醇醇。」作為對人君的期盼與寄託，其中的政治訴求相當明顯。

剋就以上所論，吾人能深刻地體會到，無論從個人修養或是施政教民上，統治者皆要以「無事」之態度來面對，才不會陷於利益交爭的迷障中。此可從王道對五十七章：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」所下之注語來觀察：

治國用常法，用兵貴奇謀，此理之常而亦人之所不可廢也。至於取天下則非斯二者之所能辨，其道在於無事而已。⁸⁴

一般的統治者在治理國家有常法常度，面對兵戎則能奇謀迭出、決勝千里，但這樣並不能算是真正地「取天下」，因治國之方和用兵之法仍皆屬有為之事，但更為上乘者，是以「無事」取天下。然「無事」並非無所事事、無所作為，而是以無事之心成就有為之事，兩者看似衝突而實不可相無，呈現出體用兼具的圓融理境。故王道結合「無為」之體與「有為」之用的兩重面向，強調了治國用兵之法的不可廢，更突顯了清靜無為的「無事」立場，並由此勾勒出其理想的政治藍圖。

⁸⁴ (明)王道：《老子億·第五十七章》，頁215-216。

第三節 小結

朱曉鵬於其書《老子哲學研究》中說：

先秦各派哲學大都是一種社會論的政治哲學，道家哲學亦然。而道家政治哲學的基本傳統是由老子所全面開創的。實際上，就老子本身思想來說，政治哲學正是其整個哲學的一個基本理論主題，或者說，老子哲學實質上是一種廣義的政治哲學，因為它始終關注的是如何為政、如何治國、如何成為拯世救民的聖人。⁸⁵

誠哉斯言。《老子》之學說看似圍繞著道與德的宇宙論在思考，但其關注的重點其實都落在如何安排、解決人生的問題。故《老子》學說是由形上本體的「道」下落，以此求得相應的人生準則與政治安排。而要能使「道」完善地落實在人間，就必須由「聖人」來承擔此重大的責任，故《老子》所寄託的「聖人」形象，實是「道」的化身，也是其學說的代言者。所以《老子》所關切的並不是建立一個抽象思考的學派，而是如何能安定社會、謀求人民福祉，打造一個合道的理想世界，此乃《老子》學說的基本動機與目的。

由此出發，首節即在於探討王道老學中的聖人形象。王道面對嘉靖時期，國力由盛轉衰，君臣失衡、禍亂迭出，故心有所感，才有此聖人形象的提出，希望能藉其理想聖王的形象，來期許篤信道教的嘉靖能夠理解《老子》對統治者的殷殷期盼。首先，王道提出世道混亂的原因實在於君王失道，首倡智巧，才造成人多機心，矛盾日增。在這樣的亂世中，人心失去了原來的素樸單純，產生私心，人人只為謀取私利而相爭互鬥，而君王卻無法以「道」來撥亂反正，反而設立更加嚴格的禁令刑罰來威嚇人民，如此只會每況愈下，更無法回歸於大道的清靜自在。職是之故，王道提舉《老子》「無為」之說來對治之。認為君王應納道於身，以「無為」來理身治國，才能帶領人民去其智巧、歸復自然。此處王道揭示了四個聖人氣象的特質：（一）守道抱一。（二）清靜自然。（三）不爭善下。（四）無私大公。此四種特質的共同點皆為聖人須以「無為」之心態而為之，才能契合大道之精神，最後達至「不言而化自行」、「無為而功自成」，君民兩兩相忘，同歸於道，此乃聖人能成就一代之治的關鍵。

其次則論「理國之方策」，首要理解的是「政治制度的形成」，國家的成形在於廣大人民的需求，也才有君王的產生；如果沒有人民作為國家的基礎，空有統治者為國家之主，亦是枉然。而憑統治者一人亦無法完善治理國家，故需發展許多政治制度以因應輔助，故統治權力的精神方向是使人人皆能安居樂業，而非用

⁸⁵ 朱曉鵬：《老子哲學研究》第六章〈無為而治——無為主義的政治哲學〉，頁 278。

以滿足個人私慾。是以身為統治者，必須恪守以下治國的方針：(一) 少私寡欲：因私我欲望的不當發展，只會使統治者無限制地掠奪人民，進而造成人民的苦痛，或是社會風氣的敗壞。(二) 絕巧棄智：此處以《老子》「愚」之觀念出發，廓清了歷來對《老子》愚民之說的誤解，並揭示出「愚」之宗旨是為了保持人民的純樸本性，不為俗學機心所誤導。(三) 清靜無事。其中清靜無事之具體內涵有薄賦歛、慎教令、減刑罰、謹用兵等，其基調皆在說明君王不應以個人喜怒愛惡隨意去干擾人民，並使人民的食衣住行等基本需求能得到滿足。在發令施政時，能擯去私心，將對人民的控制降到最低，無論對內的政令或對外的用兵，皆不會輕躁而進。由此出發，王道進一步勾勒出其理想的政治型態。王道首先劃分出四等不同的政治型態，並亟稱「太上，下知有之」的境界，認為在此一境界中，統治者以「無為」施政，使人民沐浴於德治之中而不覺其化。而此種理想境界表現於「小國寡民」的樣態中。君王無求於擴張、人民亦不求於利益，所以要捨棄帶給人民機心便利的器物，使社會復歸於純樸。而此重責大任，皆須統治者作為理想典範才可能達成，王道對上位者的殷切期盼實溢於言表。



第六章 結論

第一節 本文的回顧

《老子》一書做爲先秦道家的經典代表，自漢代以降，《老子》更藉由各種注本展現出不同面貌，煥發出新的意義與內涵，更側面反映了時代思潮的特點。這些注解者各自擁有不同的學思背景、成長環境，身分地位及主觀目的，由此出發而展開與《老子》的對話與討論，形成了一段不可忽視的老學詮釋史。

王道《老子億》便是構成明代老學詮釋史的一個閃亮座標，透過對《老子億》的梳理與觀察，除了可以抉發出《老子億》本身的思想價值外，更可以藉此反省中國經典詮釋傳統的相關問題。故〈結論〉中便先行對本文之內容與架構加以回顧說明，再以西方詮釋學所提出的相關概念作爲參照的基點，對王道注解《老子》的過程及方法進行後設反省，並進一步從歷史的角度來觀察本書之地位與價值。

第一章爲〈緒論〉，說明研究動機與目的、目前學界研究之概況，並提出研究方法與進路。關於研究的動機與目的，其出發點是發現在老學史的研究上，學界對明代投注的眼光不多，然於明代，關於《老子》的各種注本相當大量，詮釋者的身份也相當多樣，如果能夠從個人注本爲對象來挖掘其論點與特色，定能增補、豐富老學詮釋史的內容。而本文則以王道《老子億》爲研究對象，並援引明代焦竑、朱得之對《老子億》的重視，並整理了當代學者目前對《老子億》的些許探究，以說明其研究價值所在。在確立了《老子億》的研究價值後，進而以中國經典注疏傳統來說明經典的「原義」與「引申義」，說明詮釋者受到生命經驗與時代背景的影響，在詮釋註解的過程中，不僅是要抉發原義，更爲經典增添了許多「引申義」，使經典能因此活化重生、歷久彌新。本文則欲藉此兩種視角出發，探詢《老子億》所呈顯的價值與意義。

第二章中言王道之時代背景、生平傳略與學術取向，屬於外緣之考察。王道生於明代成化年間，官歷正德、嘉靖兩朝，得授庶吉士，曾任翰林官，並被薦舉爲左春坊左諭德、南京國子監祭酒等職，深得嘉靖重用。然嘉靖元年的「大禮議」一事衝擊群臣，王道身處權力風暴之中，在政壇上有擁護皇帝改制者與維護古禮者的拉鋸；在學術思潮上則有陽明學、甘泉學與程朱學的激盪，交織出一個燦爛且複雜的時代。王道先讀程朱之學，後問學於王陽明，於心學頗有所得，然後來對王陽明的「良知」之說產生疑惑，再從學湛甘泉，接受了甘泉學以「氣」爲主的觀點，其學思歷程較爲複雜。但王道自詡不專附於何人何派之下，亦不標榜門戶之見，而以獨見之學成其一家之言。故王道在甘泉門下時，不畏儒道之別，寫就《老子億》一書並獲得廣泛傳播，使其師在九十餘高齡著〈非老子略〉來反駁

《老子億》。由甘泉此舉可知《老子億》一書之持論必定與當時的《老子》注解有所不同，才會受到這些批評與關注。而《老子億》在明代倍受重視，後來的注解家也經常引述其說，但此書於後世失落，至西元 1932 年才重見天日，也重啓了對《老子億》的研究契機。王道一生經歷豐富，學思歷程複雜，本書之思想性實不容忽視。職是之故，本書由「道論」、「心性修養論」及「政治論」三部份入手，以《老子億》之文本為基礎，闡發《老子億》的理論脈絡與思想體系，分析其義理精神及詮解《老子》之思維向度，以此來顯豁出《老子億》的思想體系與詮注旨趣，期能全面性地揭示出《老子億》的全幅意義。

第三章言王道《老子億》的「道論」。筆者於第一節先說明「道」的表示方式，認為「道」是不可名言的本體，本身並不是一種客觀可感的對象，故《老子》才必須動用許多譬喻式、否定式的字詞來說明。因為「道」本是超越了感官認知，自身完滿的存在，故《老子》中的一切形容皆是一種「權法」，目的在於讓人了知「道」之存在與本質，而不可耽溺於表面的文字敘述中。所以在這些文字的迷霧背後，必須要人自身加以體證，才能從生命主體中活轉出「道」的況味來。而王道更進一步將「道」分為「常」與「無」兩種面向。其中，「常」指的是「道體」恆久不變、先於世界而生的特性，表示「道」不受時空變化而有任何改變或缺損。而「無」則是「道體」之內涵，「道」以「無」為體，便是一種不具任何具體規定性，且超乎感官言說之本體，使「道」之位階從有形對待的世界，上升成為形上恆常的命題。王道並充分地與其他註解對話，提出其他註解家的誤詮之處，表現出不泥古，不輕信前人的辨析思維。第二節則論及「道」的生成內涵。因「道體」無形無象，不可捉摸，必須透過「德」之轉介而創生萬物。其中以「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」一句最能勾勒出「道」創化萬物之程序與面向。王道認為「一」即「德」，雖然同為形上根源，但已是初具生之開端，故稱為「萬物之母」；而「二」則為陰、陽二氣，兩者相互交感，形成了「和」的和諧理境並與「陰」、「陽」二氣共構為「三」，並建構出適合萬物生存之環境，使天地之間充滿了生機。是故，在「道」生成萬物的過程中，「德」實佔有關鍵的地位。王道並提舉出《老子》的「玄德」，以亟稱此生生之德的尊貴性。因「玄德」本身即具有「道」的本質，故能夠無為無待，處於萬物次第衍成的樞紐地位。然王道認為只有「德」尚不夠，「德」必須藉著「氣」的落實才能創生萬物；但「氣」也要在「德」的感召下，才能夠形成創生之機。故萬物秉此陰陽二氣，加上沖和之境而得以生生不息。而「道」則藉由此一血脈關係以賦予萬物生機，並發揮大用，呈顯出「貴柔守弱」的傾向。

第四章言王道《老子億》的「心性修養論」。首節論「《老子億》的性命思想」，其理論脈絡乃先釐定「性」與「命」之內容。王道將《周易》與《老子》合觀，勾索出人應以「和」為命、以「靜」為體的根源義：陰陽兩氣在和合流行中賦予世界生機，由此下貫於萬物為「命」；而由「命」而落實為萬物之「性」。故而王道援引《周易》：「窮理盡性，以至於命。」及《孟子》：「反身而誠」等儒家經典

來揭示人的兩個生命方向：一為縱向之「至命」，一為橫向之「盡性」，並以「致虛」、「守靜」以證說之，進而達至天人一理、物我一理之化境。而「性」之本源出於「道」，因天道自身乃至善，王道則由此推衍出萬物之天賦本性本無貴賤，確立了人性本具足絕對之善的價值方向。進而能以「道」為準，弭平世界之高下、貴賤等差異，並能深體萬物之情，進而完滿達至「盡性至命」之功。第二節論「心」之本體、內涵與作用。此節承接上節中對性命思想的觀察路徑，由「道」之常善無別以推衍出「心」之本體應是與「道」同然。然凡人總以形軀做主，由私我來分辨善惡，慾望起用而割裂物我，使爭端四起；而聖人則能無我至誠、平等大同，以「德善」、「德信」處世。由此，王道提出「仁」作為「心」之內涵，並以此疏通歷來儒道兩家對立之內容，且肯定「心」如果能寂然澄明，便能應物感通，毫無窒礙。因「心」之作用在於主宰了人的思考概念與行為舉措，故人必須善保此心、用心於內，摒除世俗之學所帶來的機巧智偽，並減損慾望，歸於質樸，復歸於無為無礙之「仁心」本來。第三節則論「修養工夫入路」，修養工夫是使形上本體與日常行為能夠相互呼應相合之重要橋樑，也就是天人合一之道。此處筆者分為「養心」、「養氣」與「養身」三方面以表述。首先「養心」之重點在於返樸寡欲，不求表面之仁義聲譽，而是踏實涵養「為仁」之德，以求回歸於天命賦予之本心，並能利他善生，拋卻一切有為形象而解悟虛靜之況味。「養氣」則是圍繞著《老子》第十章中「載營魄抱一」而立論。王道先釐析了「營魄」之內蘊，再闡明「抱一」之方，即是守住「道」之一點生機，讓氣能夠收束於安定清和之境地。而「養身」則是跳脫了道教保身延年的求生之方，以「無身」、「忘生」為修養之方向，力求自身眼界的向上提升，以更開闊之胸懷來轉化對形軀的私愛，並能將小我之身視為天下之一身，如此則不覺自身之價值高於他者，能以「道」之視角尊重萬物。而將「養身」之法運用於官場現世，王道則認為人應「斂退」、「虛己」，能在榮華富貴時不陷於盲目迷亂，功成則身退，並能謹慎節度，寡欲守樸，以此復於「道」之虛無斂退，便能長保其身，遠禍避害。

第五章言王道《老子億》的「政治論」。首節即在於探討王道老學中的聖人形象。王道面對嘉靖時期，國力由盛轉衰，君臣失衡、禍亂迭出，故心有所感，才有此聖人形象的提出，希望能藉其理想聖王的形象，來期許篤信道教的嘉靖能夠理解《老子》對統治者的殷殷期盼。首先，王道提出世道混亂的原因實在於君王失道，首倡智巧，才造成人多機心，矛盾日增。在這樣的亂世中，人心失去了原來的素樸單純，產生私心，人人只為謀取私利而相爭互鬥，而君王卻無法以「道」來撥亂反正，反而設立更加嚴格的禁令刑罰來威嚇人民，如此只會每況愈下，更無法回歸於大道的清靜自在。職是之故，王道提舉《老子》「無為」之說來對治之。認為君王應納道於身，以「無為」來理身治國，才能帶領人民去其智巧、歸復自然。此處王道揭示了四個聖人氣象的特質：(一)守道抱一。(二)清靜自然。(三)不爭善下。(四)無私大公。此四種特質的共同點皆為聖人須以「無為」之心態而為之，才能契合大道之精神，最後達至「不言而化自行」、「無為而功自成」，君民兩兩相忘，同歸於道，此乃聖人能成就一代之治的關鍵。其次則論「理

國之方策」，首要理解的是「政治制度的形成」，國家的成形在於廣大人民的需求，也才有君王的產生；如果沒有人民作為國家的基礎，空有統治者為國家之主，亦是枉然。而憑統治者一人亦無法完善治理國家，故需發展許多政治制度以因應輔助，故統治權力的精神方向是使人人皆能安居樂業，而非用以滿足個人私慾。是以身為統治者，必須恪守以下治國的方針：（一）少私寡欲：因私我欲望的不當發展，只會使統治者無限制地掠奪人民，進而造成人民的苦痛，或是社會風氣的敗壞。（二）絕巧棄智：此處以《老子》「愚」之觀念出發，廓清了歷來對《老子》愚民之說的誤解，並揭示出「愚」之宗旨是為了保持人民的純樸本性，不為俗學機心所誤導。（三）清靜無事。其中清靜無事之具體內涵有薄賦歛、慎教令、減刑罰、謹用兵等，其基調皆在說明君王不應以個人喜怒愛惡隨意去干擾人民，並使人民的食衣住行等基本需求能得到滿足。在發令施政時，能擯去私心，將對人民的控制降到最低，無論對內的政令或對外的用兵，皆不會輕躁而進。由此出發，王道進一步勾勒出其理想的政治型態。王道首先劃分出四等不同的政治型態，並亟稱「太上，下知有之」的境界，認為在此一境界中，統治者以「無為」施政，使人民沐浴於德治之中而不覺其化。而此種理想境界表現於「小國寡民」的樣態中。君王無求於擴張、人民亦不求於利益，所以要捨棄帶給人民機心便利的器物，使社會復歸於純樸。而此重責大任，皆須統治者作為理想典範才可能達成，王道對上位者的殷切期盼實溢於言表。

第六章則就以上論述做出結論。首先透過第一節「本文的回顧」，對王道《老子億》的理論體系有全面的理解與認識。在第二節「本文的反省」中，筆者從「兩個定向」出發，分論「我注《老子》」與「《老子》注我」作為觀察《老子億》詮釋方法的入手處。其中，「我注《老子》」重於探討文本意義的客觀理解；而「《老子》注我」則是抒發個人見解及老學體系的創構。筆者由《老子億》中發現王道兼有此兩種面向，但在客觀理解與主觀詮釋的交互作用下，則會形成文本內部的矛盾與緊張。關於此問題，本文則藉由西方詮釋學中的「前見」與「視界融合」的觀點加以後設反省。在詮釋過程中，注解者受到個人背景與時代文化的影響，形成各自的「前見」與「視界」，而詮釋的過程則是將文本的「視界」與個人的「視界」加以融合，形成新的視界，也因此能沖創出經典的生命力。最後，再藉由思想史、老學史的角度來觀察《老子億》對老學史及思想史的價值。第三節「本文的展望」則以各種延伸視角來說明本文未來的展望及後續形成的思想議題，是為結論。

第二節 本文的省思

根據熊鐵基等人所著之《中國老學史》第七章〈明清時期的老學〉中所附的「明清時期《老子》研究狀況簡表」中可知，明季《老子》注疏的數量極為豐富，且最明顯的特色即是以儒家身分解《老子》的著作數量最為龐大。¹而有明一代亦是理學大興之時，在官學上以程朱理學為正統，民間則有王陽明與湛若水的學說分庭抗禮，此時的思想界呈現出眾聲喧嘩的風貌，也反映出明代老學史中「以儒解《老》」的傾向。

近年來，學者多以西方詮釋學的理論來反省中國哲學經典詮釋的問題。然西方詮釋學的發展由來已久，從希臘神話中詮釋諸神旨意的赫爾密斯神（Hermes）開始，到《聖經》的神學詮釋，而自近代以來，西方詮釋學更發展出眾多理論體系與研究成果，從解釋文本的一般詮釋學到關注人類存在方式問題的哲學詮釋學，都是立基於西方特有歷史文化的土壤中而形成的豐富景觀。而當西方詮釋學被中國思想研究者引入以圖建立與西方學術溝通的橋樑時，是否真正能夠幫助後來的學者顯煥出中國經典詮釋傳統的特色？當這些觀點或術語被原汁原味地置入中國詮釋傳統中，是否會出現扞格不入，甚至扭曲誤解的情形？關於這些問題，劉笑敢認為西方詮釋學理論並無法充分解釋中國經典詮釋系統，原因就在於這兩方所討論的焦點一是對文本的理解，一是對傳統經典的詮釋與思想體系的建構，兩者的側重點明顯不同。這也是因兩方的文化進程與歷史發展有差異之處。故學者欲援引西方詮釋學的概念時必須謹慎，並深切了解中國詮釋傳統的特出之處，才能建立適合中國詮釋傳統的理論與方法。

有鑑於此，劉笑敢對中國哲學研究方法有切實且深入的反省，並提出中國經典詮釋方法的兩種定向，本文亦以此作為研究的入手處。²在梳理王道《老子億》之內容表現與義理架構後，便有必要進一步以後設角度來討論此書所表現出來的詮釋特色，並觀察王道在詮釋過程中，對《老子》客觀的理解與主觀建構自身理論體系之間的內在張力。事實上，從王道自身的角度出發，他當然認為自己所下的注解確實符合《老子》的微言大義，對《老子》之本意毫無背離——不只是王道，歷代的經典注釋者都會宣稱自己的注解最能夠貼近經典之本意。而在現代研究者的分析中，這些注解者其實都不自覺地呈顯出一己之思想體系，故劉笑敢認為對現代學者應對這種現象有所自覺。故其言曰：

¹ 熊鐵基等：《中國老學史》第七章〈明清時代的老學〉，頁 427-436。

² 本文於第一章〈緒論〉的「研究方法」中即以劉笑敢的「兩種定向」作為研究的入手處，而此章則欲藉由此兩種定向作為客觀分析王道《老子億》的詮釋方法。而淑君師於其著作中亦藉「兩種定向」，並引伸出「《老子注我》」及「我注《老子》」，作為老學發展的思考基點。詳參江師淑君：《宋代老子學詮釋的義理向度》，第九章〈結論〉，頁 323-333。

既然中國的哲學詮釋系統的典型形式是以經典詮釋的方式進行哲學體系的建構，那麼這一方式必然包含著「客觀」地詮釋經典的「原義」和建立詮釋者自身的哲學體系的內在矛盾和緊張。³

劉笑敢認為中國的經典詮釋傳統，自先秦兩漢開端，至王弼《老子道德經注》和郭象《莊子注》而成熟，其影響在於使後代的思想家大多選擇以經典注釋作為學說的載體，並藉由對經典的說解和析辯來開展自身的思想體系。故中國的哲學詮釋的典型表現方式是經由經典詮釋而展開義理的建構，但這種特色也引伸出經典詮釋上的問題，也就是經典原意與詮釋者之間的意義落差。如果詮釋者只是順著經典本文說解其意，那麼也談不上是建構自己的思想體系；如果要自下己意、抒發創見，就必須從突破、忽略或偏離經典本身、增添填入一些經典本身未有的意義，如此自然會造成注文能否回歸文本原意與新建理論之間的問題與緊張關係。是以劉笑敢提出了詮釋方法與詮釋過程中的「兩種定向」，藉以說明中國哲學傳統的詮釋學特色。

關於此處，劉笑敢資藉了中國傳統的兩個說法：「六經注我」與「我注六經」，並以此引申為兩種詮釋的定向。「六經注我」與「我注六經」原本是陸九淵語，其重點在於討論學者的讀書方向，而非著意於分別這兩種方法。⁴故劉笑敢也認為現在所論的「六經注我」與「我注六經」已是偏離了原始意義，故此處是「借用」了這兩句話作為兩種詮釋的方向或方法，但他也說明學界對這兩句話的理解仍有落差，故此處所提的「兩種定向」不能簡單直截地等同於「六經注我」與「我注六經」。⁵而本文則依照劉笑敢所提出的「兩種定向」做為思路的延展，並將其轉化為「《老子》注我」與「我注《老子》」。其中「《老子》注我」屬於詮釋者的主觀地、創造地取向；而「我注《老子》」則是著眼於對文本意義的探討與客觀理解。劉笑敢認為，這兩種區分之所以被稱之為「定向」，表示其為兩種不同目的、不同作法的取向。古時的注解者或許無法自覺性地發現這兩個詮釋方向，但作為現代的研究者，就必須從學術的角度加以分辨，否則研究者的觀點與注解者的觀點相互混淆，就會因標準模糊而界線不清，造成研究上的困難。當然一部經典的注解，很有可能包涵這兩種定向，但其中必有角度上的轉換、銜接上的過渡，不可混而為一，胡亂說解，此是後來的研究者需要深切認識的。是以要研究一部傳統經典的注解，首先要能自覺地區分出這兩種傾向，如此才能以反省、後設的角度來揭示作者與作品的意義與價值。職是之故，本文便資藉此兩種定向為論述的標準，並置於王道《老子億》的詮解層次中來觀察，希望能由此入乎其內，出

³ 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》第一章〈傳統篇——注釋、詮釋，還是創構？〉，頁 52。

⁴ 關於「六經注我」與「我注六經」之提出與意義轉變，詳參劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》第二章〈古今篇——「六經注我」還是「我注六經」？〉，頁 65-72。

⁵ 劉笑敢言：「借用『六經注我』與『我注六經』來講兩種定向不過是『方便法門』，便於一般人理解中國哲學經典研究和詮釋中的方向性問題或自覺取向問題。」《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》第二章〈古今篇——「六經注我」還是「我注六經」？〉，頁 78。

乎其外地求得《老子億》所表現出的詮釋特色。

首先，從「《老子》注我」的創造性詮釋觀點上，王道承接了宋元時期以來「以儒注老」的詮釋傳統，大量援引了儒家經典如《中庸》、《論語》、《孟子》及《易經》來與《老子》文本相互參照比附，使《老子億》呈顯出相當鮮明的儒家意識。而王道用大量儒家思想來詮釋《老子》，其前提為「老孔同聖」，王道不僅贊成《史記》中孔子向老子問禮的內容，視兩人之交往為「聖聖相傳」⁶，並進一步肯定《老子》之學說與孔子之用心實無二致。王道此舉實跨越了歷來理學家如朱熹、湛若水等人以「闢佛老」來確立與儒、佛、道三家思想互不相屬的門戶鴻溝，亦使儒道界限趨於模糊。而綜觀《老子億》中，此種實例不勝枚舉，其中如在三十八章的注文中，王道為了詮釋《老子》「夫禮者，忠信之薄而亂之首。」中對「禮」的否定，王道便轉化「仁」之意義來結合兩者的矛盾之處。首先，王道認為《老子》所否定的「禮文」是一種強迫性的外在限制，而這種虛文已經失去了道德本體，與儒家強調依照本心本性而行道德實踐規範的原始精神有別。再者，據此王道更申發出「求仁」之修養工夫，將儒家強調的「克己復禮」與《老子》的「致虛守靜」與「歸根復命」加以合觀，並進一步賦予理論上的調融互釋。⁷雖然將此兩者加以比附訓釋，在意義上不盡恰當，但其中建構新詮以自我發揮的意圖相當明顯。

又例如在詮釋第一章：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」時，王道於「有欲」、「無欲」處句逗，而為了進一步釐清「欲」之概念，王道先提出：「欲指心動處而言」，並援引《禮記·樂記》：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」來申論發揮其義。王道認為人之天賦本性本是純粹無雜，之所以有「欲」的成形，所以「欲」是指因外界事物而引起的心理活動，並非單指感官享受，而是泛指所有外界引起的想法、思考、反射和行為。是以王道此處以「無欲」、「有欲」斷之。此處王道以儒家經典來疏解《老子》句式，使兩處意義皆能圓滿地交相訓釋，可謂別出心裁。⁸

而另一方面，王道以《中庸》的「心法之傳」來詮釋《老子》思想之大旨。「中庸心法」乃是《尚書·大禹謨》中所言：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」其中，「道心惟微」乃是指「心」的「無欲」狀態；而「有欲」即是心念始動，思慮想法源源不絕之時，心受外界影響，自然可能有不符正道之念，故以「人心惟危」稱之。然兩者當同出於人之一心，故稱「惟精惟一」。而心之玄妙處當是此心能歸本於「持中」之位而合於「道」，故言「允執厥中」。王道認為此即為堯舜心心相傳之不二法門。是以王道從《老子》的「有欲」、「無欲」引

⁶ 王道於《老子億·三十八章》中有言：「按史記諸書皆稱孔子嘗問禮於老子，且有猶龍之嘆，其所得者當不淺矣。……凡記所謂吾聞諸老聃云者，類皆膚淺支離，絕非聖聖相傳之奧。」頁155。下又曰：「老子之言，執古御今之極，孔門之學，撫世酬物之常經。雖若不同而實互相發也。後儒不見古人之大體，妄有差別，其分於道也未矣！」，頁157。

⁷ 關於此，詳參本書第四章第三節〈《老子億》的修養論〉。

⁸ 關於此，詳參本書第四章第二節〈《老子億》的心論〉。

申出「心」的兩個面向，並進一步肯定「心」能歸本於「道」，便能進入無善無惡之絕對化境。此處王道將老子之說與儒家學說相互轉注合觀，更透顯出儒道交涉的況味來。⁹

而在另一方面，王道也體現了以理學詮解老學的傾向。王道從學多家，其理學思想兼有王陽明與湛若水之特點，然王道又各有取捨、自成一格。其中，王道接受王陽明以「致良知」為修養工夫之說，但並未認同其「心即理」的義理架構。尤其是對「格物」和「良知」的理解上出現歧異，王道認為「格物」不僅是致良知於萬事萬物，應是克己無欲的工夫修養；而「良知」也不盡然為天理之存，而只是孟子所謂的「四端之心」，是良善情感的發動處，其形上天理實別有所本。這種歧異從王道論「心」之本然樣貌即已透露，其於四十九章中言：「蓋心之本體原無善惡，所謂一而未形者，德之謂也。苟因人之善惡誠偽而有差別相焉。」其論帶有陽明四句教的內在邏輯，然此處王道只言及「心之本然樣貌」為無善無惡，但此「心」並非最終之「理」，所以會因人情之善、惡、誠、偽等差別而有所區別，由此處便可看出王道並非完全接受陽明心學之說。¹⁰

職是之故，王道轉而從學湛若水，並接受了湛若水的氣學理論，認為天地之所以能生物，關鍵就在於此一「氣」之存，「氣」即是「理」，並從《易傳·繫辭上》：「一陰一陽之謂道。」來說明「氣」乃構成宇宙萬物之基礎，亦是天地變化的動力，陰陽二氣之間和諧流轉才是「理」之所蘊所存。而「氣」下貫於人，便形成內在之性，故人性之來源實為氣之稟賦，而心則以虛靈感應之作用與萬物對應感知，是為「情」。王道接受其師之論，認為天地間本一氣而已，明確標舉出「氣即理」的觀念。而此一氣分化為陰陽二氣，彼此相摩相盪，交互往來，形成和諧的秩序，此便稱為「道」。由此可知，王道本身的理學思想立基於兩者之上，而更多地以湛若水為主。

而在詮釋《老子億》時，亦可見到王道以湛氏之學作為理論基礎來架構其老學思想的痕跡。例如：在論「道之生成義」中，王道將「氣」提升到萬物生成的重要地位，以「負陰以肖地，抱陽以肖天，而冲虛之氣流行乎其中，以肖天地之和。」一句來合觀《老子》「萬物負陰而抱陽，冲氣以為和。」並以此說明萬物藉由陰陽二氣的交互作用，與天地相互呼應，形成和諧的狀態，萬物亦憑藉此冲和之氣而紛然雜陳、各有姿態。而《老子》本身並未明確提出陰陽二氣做為萬物化生之基礎，然王道從中添加了理學思想，以此來完滿其老學架構中的生成觀點，很明顯地是一種帶有氣學思想的詮釋。¹¹

又如在心性論的建構上，王道亦添入了原先《老子》體系中所無的儒家觀點。其中，王道以「天道性命相貫通」之概念來轉化《老子》，並填補老學中本無的

⁹ 關於此，詳參本書第四章第二節〈《老子億》的心論〉。

¹⁰ 關於此，詳參本書第四章第二節〈《老子億》的心論〉。

¹¹ 關於此，詳參本文第三章第二節〈道之生成義〉。

心性論點。其中，王道從《老子》四十七章：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。」的注解中引伸出《易·說卦傳》：「窮理盡性，以至於命。」並以此扣合《老子》思想。〈說卦〉此句本是論聖人作《周易》之精神：以天運推知人事，由陰陽變化而衍為道德性命之理，此純為儒家觀點；然此章本著重於聖人體道之境界，強調內觀自省的工夫。而王道藉由「盡性」與「至命」來分論，從這兩個方向來體現人與天道、萬物的一體感通，以此作為本性全然的朗現。此是以儒家心性觀點與《老子》內蘊交相呼應而產生的義理轉化，然此種方式並無法忠實呈現出《老子》的原初意義，而是帶有儒家色彩的詮釋觀點。¹²其實本書中處處可見以儒家心性之學來轉化《老子》虛靜返樸之說，王道更從中強調了「性命即道」的觀點，以此為基礎來融通兩家之義理，使《老子》文本產生了許多質變。由以上之爬梳，可以感受到王道在注解《老子》的過程中，常藉個人觀點及見解以創發另一種解讀方向，其主觀詮釋的意圖相當明顯，從其中也可探知當時理學和老學的互動和會通，此一趨勢此可謂為「《老子》注我」的明顯論據。

而從「我注《老子》」的詮注面向而言，此種意圖回歸《老子》本意的解讀方式，在《老子億》中亦有細緻的發揮。例如王道在詮解十四章：「其上不曠，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。」時，便以「無」與「有」的體用關係來說明「道體」的絕對性，其注語曰：「蓋道固至無，而其無乃天下之實有。」此處王道著眼於道體之整體性與作用義，認為道體本身無形無相，並未有意彰顯自身，而其體作用於世界中，讓人無法否認其真實的存在；道體虛無，創化萬物，而萬物最終仍須回歸道體之無。此道從「無」成就萬物，最終亦復歸於無。但道體之無並非虛空無物的掛空，而是包含了萬物形成與開展之動力。道體之「無」是指其超越「萬有」——有名有相的有限世界，故自身即成為絕對的「實有」。此注解彰顯了《老子》之「道」的全面性，亦恰如其分地說明了十四章對「道體」：「無狀之狀，無物之象」的描述，顯得相當精到與深刻。¹³

而除了按照文本中的字句來說解疏釋外，王道更以經典互註的方式來體現此種取向。其中以「以《老》解《老》」和「以《莊》解《老》」兩種詮解範型為大多數。「以《老》解《老》」可謂為中國注疏傳統中的「以經解經」之法，從引述經典自身文本來彼此相引互注，以此釋彼，使注文能前後呼應貫串，以求回歸經典之原始意義。此種詮釋方式在《老子億》中亦多，例如王道發明二十九章的：「聖人去奢、去甚、去泰。」時，以六十四章：「以輔萬物之自然，而不敢為。」作為注語，藉此說明聖人能體「自然」之理，便能順應其時宜際會而無違，依循一切更動變化而不會依私心加以控制，故聖人之功就在於守道之常而去除一切過當之處。聖人處世，於天地而言，其本位即是成就、輔助萬物之生；於萬民而言，則是盡匡濟扶助、輔佐保護之力。此皆處在輔助者的角色，而非強勢的主導者，是為「道」之輔佐，在此分際下，聖人之職責就在於去除人為的妨礙，復歸大道

¹² 關於此，詳參本文第四章第一節〈《老子億》的性命思想〉。

¹³ 關於此，詳參本文第三章第一節〈道之本體義〉。

之自然，故一切不敢妄為，以免擾亂自然之發展。此處王道以《老子》解《老子》，不僅帶出了「無為」之真諦在於免除人為多餘的干擾，並此深化及擴延至「自然造化」與「人為輔助」的關係，將《老子》的無為論與自然論加以概擴和綜合，的確能走近《老子》理論的核心。

又例如王道詮釋《老子》四十三章的「無為之益」時，援引了《老子》五十七章：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自朴。」來說明「無為之益」之內容，確為此句之諦解，亦深化了《老子》言「無為」之思想性。¹⁴由上舉之兩例，可看出這種以經典內容彼此交相互注的方法，是從各章句的文理脈絡來彼此印證、輔助說明，的確能有效地趨近文本原意，且能避免過度詮釋的情形發生。

而王道亦有從「以《莊》解《老》」作為詮釋的視角，此乃肇因於《莊子》與《老子》皆同屬於道家系譜，思想趨向甚為一致，且《莊子》中多處篇章對《老子》之思想內涵有精闢深刻的發揮，故「以《莊》解《老》」亦是王道常藉以闡發《老子》思想底蘊的方法之一。其中，王道善於擷取《老子》與《莊子》中的關鍵概念以深化、擴延其思想層次。而最富代表性應是以《莊子·天下》中所言之「太一」及《莊子·天地》中「一之所起，有一而未形。」兩處文獻來詮釋《老子》三十九的「萬物得一以生」，以此突顯「一」之地位在於無形之道落實至形下世界的中介，且做為道與萬物之間的過渡與發展，並以此形塑出道體生成萬物之程序。¹⁵

綜觀《老子億》中，王道交錯運用這兩種詮釋方式，一方面建構出帶有個人特色的理論及思想架構，一方面又能深入探究《老子》的原始風貌。兩者並存共行與相互作用，應為此書最顯著的特色。是以透過對《老子億》的研究，可知「以儒解《老》」的詮釋傳統在明代亦有發展，加入了更多元素，呈現出更加豐富的詮注旨趣，亦可側面地了解時代思潮對老學詮釋的深刻影響。

然由前論可知，劉笑敢認為這兩種定向幾乎都會出現在一部詮釋作品中，只是比重的高低不同。而詮釋者一方面建構自身的思想體系，一是回歸文本原意與經典本身，在這兩個方向之間必定會出現矛盾與緊張。而造成這種矛盾的原因為何？更重要的是，詮釋者是否會在創構自身理論體系時，不自覺地對經典文本採取錯誤及扭曲的詮釋？這都是後代研究者所應該審慎反省的。若要進一步思考的是，造成這種矛盾與緊張的原因為何？要解決此一問題，就必須針對詮釋過程加以反省。關於此，本文便資藉西方詮釋學的「前見」及「視域融合」兩個觀念來加以說明。

詮釋學從海德格（Martin Heidegger）開始，便以「人」的此在為出發點，轉向思考存在的真理，以現象學來展開事物自身對自身的詮釋。而到了伽達默

¹⁴ 關於此兩例，詳參本文第五章第一節〈聖人之理境〉。

¹⁵ 關於此，詳參本文第三章第二節〈道之生成義〉。

爾，則以《真理與方法》一書開啓了「哲學詮釋學」的時代。¹⁶伽達默爾強調理解的歷史性，認為歷史性是人類生存的基本事實，故人類也是一種歷史的存在，所以任何理解都具有其特殊性及侷限性。而正是這種理解的歷史性影響並構成了每個人的「前見」，「前見」形成每個人的理解。但有「前見」並不一定是錯誤的，前見是理解世界的基石。所以伽達默爾不是要我們拋棄前見，而是要有能力區分歪曲錯誤或正確的前見。正確的前見是進行理解的出發點，能提供我們「視界」(Horizont)。這種「前見」的觀點來自海德格的「前結構」，沒有前結構，理解便無法發生，所以「前見」是在歷史和傳統下形成的，我們不能外於傳統而進行理解。由此出發，伽達默爾認為所有人類和文本都處在傳統和歷史之中，那麼理解便是將自身置於傳統中，使過去和現在不斷融合。在融合的過程當中，又會產生新的前見。所以，傳統和自身是互相影響也互相構成的。

所以「前見」構成了闡釋者的「視界」，也可稱為闡釋者的「前判斷」，包括了對意義的預期，它會隨著闡釋者的偏見變化而變動，所以具有開放性的特點。在理解的過程中，文本從作者「原初的視界」出發，到達理解者「現今的視界」，這兩個視界由時間和歷史的變化而有所差異，伽達默爾認為這兩個視界，可以透過「視界融合」(Horizontverschmelzung)而達到一個新的視界。

這種「前見」與「視界融合」的理論亦可用來理解或分析王道老學體系的建立過程。其中，「前見」的形成是肇因於時空歷史文化背景的差異，以及個人學思經歷、創作目的的種種影響，所以在對《老子》進行具體詮釋時，這些傳統因素都影響著王道的理解觀點和角度。以這些「前見」做為理解的前提，詮釋者要能夠如實地歸本於《老子》的意義，確實會形成阻礙，但也是因為這些「前見」，使其書不僅止於對《老子》本意的了解，更會呈現出相當鮮明的個人特色與時代特色。

如此，吾人便能藉著上文的說明，進一步釐析出王道的「前見」為何：在歷史文化方面，王道是明代官員，當時惟程朱之學才是入仕之途徑，故時代之風尚必以程朱理學為主。而當時的思想又發展至儒、釋、道三家融通的高峰期，當時各家思想皆呈現出彼此交融互釋的氛圍；在個人學思經歷方面，王道從學王陽明與湛若水，學出多門。而在創作目的上，又希望藉《老子億》來表達儒道兩家能彼此調和的論點。這些「前見」影響了王道對《老子》的理解與判斷，當然都會影響王道對《老子》的正確詮釋，其重點可能更多地呈顯在以《老子》發揮自身的見解上。

是故，從王道的諸多「前見」出發，添加了時代性與個人性的種種理解，形成了他個人獨有的「視界」，再加上《老子》本身固有的「文本的視界」，兩者交

¹⁶ 關於本文相關的詮釋學觀點，主要參考王岳川：《現象學與解釋學文論》(山東：山東教育出版社，1999年4月初版)、(德)哈伯瑪斯(Jurgen Habermas)、(法)里克爾(Paul Ricoeur)、(德)海德格(Martin Heidegger)等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》(上)(下)等書。

融互攝，因歷史的變化與時代的差異，王道將個人的「視界」帶入了《老子》的「視界」，在詮釋的過程中再度融合出一個更寬廣豐富的新「視界」。根據「前見」與「視域融合」的理路，可以發現每一次的理解過程都是一種全新視界的展開，所以具有其獨創性與特殊性，不會出現照本宣科的複製成果，是以這樣的觀點也能夠提供「《老子》注我」此一詮釋定向的合理解釋與後設反省的角度。

但此處延伸出一個問題，也就是「六經注我」的標準何在：難道在經典注解中提出任何自身見解，就算是「六經注我」嗎？那麼豈不是任何人都可以隨意解釋經典，並自稱是「六經注我」？如此一來，經典詮釋將會落入一種任意性、片面性的迷障中，此種隨意性的詮釋將會是學術界的大難。對此，劉笑敢則提出了勸告：

任何理解都離不開個人原有的前見、偏見或前理解，但是這不等於每個人都可以或應該無條件地放縱自己的前見或偏見，不等於或應該將自己的前見或偏見注入或代替對經典的理解和解釋。哲學詮釋學也要求理解者與詮釋者在理解的過程中不斷反思自己的前見是否恰當，要不斷去掉「偶發奇想與流俗之見」，去掉主觀的、隨意的前見或偏見，直到獲得與文本內容可以完全兼融的理解。¹⁷

劉笑敢清楚說明了在詮釋的過程中雖然不免會有個人理解觀點的加入，但這並非代表所有見解都是正確客觀的前見。所以不可隨意將「前見」與「視域融合」簡單地等同於隨意理解或片面理解，而必須立基於客觀的自我反省之上，才不會使詮釋成果流於奇想與流俗。是以詮釋者雖無法捨棄個人的「前見」，但也要時時省察，以減低過度詮釋或粗暴詮釋的可能性。然進一步觀察王道在注解詮釋《老子》時，似乎並未意識到自己的「前見」或歷史積澱所在，而是認為自己能夠抉發出《老子》的底蘊，並藉此反撥歷代學者對《老子》的種種誤解。但從後代研究者的眼光看來，王道實常常受其「前見」影響，不管是以理學觀點解《老子》，或是以《四書》內容解《老子》，都可以看出儒家思想時時主導著王道的詮釋過程。而從本書諸多的論述中可知，雖然在詮釋的過程中，王道有些取義顯然有所滑轉或失當，但仍未見有隨意詮釋或粗暴詮釋的例子發生。

另一方面，從傅偉勳「作為一般方法的創造的詮釋學」而言，¹⁸傅氏認為，詮釋者從「實謂」層次進展到「蘊謂」層次時，便可能加入了詮釋者的臆斷及主觀意見，這表示原典或原思想家所表達的意義進入到詮釋者的視野中，便可能產生質變或扭曲，因「蘊謂」涉及到歷史沉澱、詮釋者思維與各種不同的詮釋觀點，這些都左右了詮釋者對原典的理解和分析。如果詮釋者沒有個人的「詮釋學洞見」

¹⁷ 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》第二章〈古今篇——「六經注我」還是「我注六經」？〉，頁 82。

¹⁸ 關於傅偉勳之詮釋學理論，本文已於緒論說明之，詳參第一章〈緒論〉，頁 14-15。

(hermeneutic insight)，便可能流於表層或浮面的分析，而非真正的深度詮釋。由此出發，吾人則可觀察王道對《老子》之詮釋在每一個層次之中的展現，並據此判定《老子億》是否可稱作是一種真正的「創造性的詮釋」？

先從「實謂」層次而言，從《老子億》中可發現王道對原典之版本、文字、聲韻及句逗的澄清。再從「意謂」層次來看，《老子億》中多以「承上章」的連接方式，將《老子》看似獨立的各章羅織為一種有機的連續，此是王道試圖建構出《老子》文義的內在邏輯，解消文意表面的獨立性，並建構出《老子》各章之間的邏輯關係；另一方面，王道也分析了「有」、「無」在形上與形下的不同脈絡層次中所呈現出的不同意涵。再者，他辯證地說明《老子》「絕學無憂」和「成其私」等容易被誤解為負面意義的矛盾之處，釐清了《老子》中特定字句的脈絡用法。由以上可知，王道之詮釋在「意謂」層次上確實能到位。

而在「蘊謂」層次上，由筆者三、四、五章的分析中可知，王道選擇了以《莊子》解《老子》、以《六祖壇經》解《老子》、以理學家思想解《老子》及以《四書》、《易》、《詩》等先秦儒家經典解《老子》等詮釋觀點，此處之詮釋理路已在上文的「六經注我」與「我注六經」中分析，此不贅論。這些都是王道從各種詮釋方向中所挑揀出較有份量及可信的進路來面對《老子》的可能蘊涵，並藉由這些路徑的展開，也讓吾人了解王道的學養和思想深度；而吾人也能以此為基準，再上探到「當謂」層次的內容。

而傅偉勳認為，「當謂」層次是詮釋者必須從思想史上的各種重要詮釋進路作一番批判比較，並對原典或原思想家建立一種具有獨創性的洞見與判斷，並抉發出其深層結構。¹⁹而在「當謂」層次上，王道主要將《四書》、《易》、《詩》等先秦儒家義理思想著作視為最具份量之詮釋進路，並試圖抉發出《老子》意義與儒家思想兩者對話互通的深層結構。然而，《老子億》在「當謂」上的深入，客觀而言，還是存在義理架構的內在難題：其一，在王道的體系中，「道」的形上性格實游移於客觀實有與主觀境界之間；其二，在「性命」思想上，王道只單純以文字形式交相附會，而忽略了兩家思想性格的基本設定。這些都是當時王道未能意會到的詮釋矛盾。即便如此，《老子億》試圖從「意謂」上解消文義矛盾，到「當謂」的深入探索，都能看出王道對《老子》詮釋實有設心措意的發揮。

到了「必謂」層次，傅偉勳認為詮釋者要從批判的繼承者變成創造的發展者，能夠「繼往」，更能「開來」，進而「救活」原思想家，幫助他完成未能完成的思想課題。²⁰筆者認為，此處應已涉及到詮釋者的自我覺醒，因此處詮釋者要依據「當謂」中的各種進路來創造性地解決原典中的矛盾或難題，才能算是為原典發聲。而就《老子億》的注解策略而言，王道雖多試圖從儒家義理來為《老子》的意義發聲，但因王道在「當謂」層次中顯露出某些較為模糊的詮釋內容，使其成

¹⁹ 此處詳參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁 33。

²⁰ 此處詳參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁 40。

就無法與其它詮釋進路（如《莊子》或王弼）同層而語，達至的理論高度亦顯不足。然筆者嘗試由「創造的詮釋學」論點來剖析《老子億》達至的詮釋層次，雖無法完全合乎傅氏之嚴格認定，²¹然從此書是否算是構成對《老子》的「創造性詮釋」而言，王道在「以儒解老」的會通詮釋上，其歷史定位應是上承宋明理學「三教合流」之餘緒，下成明代中葉以降，詮釋者從儒家義理詮釋《老子》思想之流衍，其苦心孤詣之思維成果，實需後人加以正視及研究。

故除了反省《老子億》本身呈顯出的詮釋取向外，吾人又必須從思想史、老學史的角度來觀察《老子億》的價值及重要性，並能對王道《老子億》之歷史意義有更加深刻的界定。此處筆者欲資藉劉固盛論考察老學之三層面來觀察《老子億》，其言曰：

如果從思想史的角度對老學進行考察，大致可以分為三個層面的內容：其一，作注者對《老子》文本的領會與掌握情況；其二，作注者本人的理論建樹及其思想特點；其三，老學的時代特色，及老學思想所折射出來的一定歷史時期某些哲學思潮的特徵以及思想文化的發展規律。²²

各個時代的老學都各自呈顯出不同的風貌，不同的時代也有不同的思想側重觀點。而從劉固盛的考察層面出發，將王道《老子億》置於整個老學史中來觀察，可得出以下之評價：首先是王道對《老子》文本的領會與掌握情況，上文已論及王道以文本互證或援《莊》解老的方式對《老子》進行客觀深入的解讀，且皆能有助於闡發《老子》思想的底蘊。而在作注者本人的理論建樹及其思想特點上，王道本身為理學家，其豐富的官場經歷及師承學說的轉折，使他能不拘於某門某戶之偏狹見解，而能以宏觀的角度樹立個人之思想脈絡。黃宗羲在《明儒學案》中雖然最終將王道歸於湛氏的「甘泉學案」中，但仍認為「其學亦非師門之旨」²³，足見王道之理論體系甚有獨特的個人特色。而在老學的時代特色上，儒、釋、道三家思想在明代皆有所突破，且在各自發展中相互轉化吸收，形成了「三教融合」的思想態勢。而當時《老子》注解者的身分亦呈現出多元化的特點，從儒者、道士到僧人，他們各自擁有不同的學思背景，在注解《老子》時也受到自家偏好或思想包袱的影響，所構畫出的老學圖像也呈現出強烈的時代性。而從《老子億》所折射出來的思潮特徵及發展規律，即是調合儒道，援儒解老，展現出儒道會通的時代特質。

從對《老子億》的研究中，可知王道的詮釋觀點仍不脫當時的學術思想與文化背景影響，故吾人期望此研究能以小見大，提供理解此一時代的另一個視窗，

²¹ 傅偉勳認為「必謂」層次才真正算是狹義的創造的詮釋學。參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》〈創造的詮釋學及其應用〉，頁 45。

²² 劉固盛：《老莊學文獻及其思想研究》〈老學與中國思想史研究〉（長沙：岳麓書社，2009 年初版），頁 4。

²³ （清）黃宗羲：《明儒學案》卷四十二〈甘泉學案六·文定王順渠先生道〉，頁 1039-1039。

並藉由這些資料的梳理與發揮，對了解明代學術與文化的演變軌跡有所助益。而從老學發展史而言，對《老子億》中義理架構的探討與思考，的確也能夠提供學者關於明代老學發展的資訊及理脈，並能藉此以建立、拼湊出明代老學的風貌，更能顯豁出明代老學的義理價值來。故從《老子億》的深入研究入手，除了可以填補明代老學研究尚餘的空缺外，更能幫助建立完整的老學流行圖譜。



第三節 本文的展望

經典詮釋受到時代風尚與歷史進程的影響，透過各個時期的注解者而能重生、活化出新的意義。《老子》傳世雖已久遠，但仍資藉著諸家詮釋而煥發出思想的光采，構築出多元的風貌。以此出發，研究者能夠後設式地反省歷代注家對《老子》的申論發揮，並展開各種面向的研究，該是有助於建構更為全面的老學史及思想史。然面對如此浩瀚廣闊的學術版圖，筆者則希望先聚焦於「儒道交涉」的問題意識上，廣泛搜羅明代其他各家重要注本進行深入的探究，以期能抉發出明代老學與儒家思想相互對話、交融的特色，並以此建構出當時的學術思潮與景況，補充豐富明代老學史之圖像，此當為目前筆者重要的研究面向。

故從「儒道交涉」的研究視角出發，可觀察到明代老子學呈顯出「以儒解《老》」的時代趨向。除了王道的《老子億》外，其他重要注解如薛蕙之《老子集解》，其特色在於以性命之說來結合老子思想與儒家思想，並進一步指出兩家之思路未有不同；而以心學和老學相互合會者如李贄的《老子解》，李贄深受泰州學派影響，如能以此為進路，研究明代後期心學與老學的對話，也是值得進一步關注的部份。而沈一貫《老子通》亦是「以儒解《老》」的代表作，沈一貫曾於萬曆年間當上首輔，又身兼詩人、旁通佛學，學思經歷亦相當豐富。而沈一貫除了注解《老子》外，更有《莊子通》、《易學》等著作，表現出儒道兼學的特色，而觀其注文亦可發現其中表現出強烈「以儒解《老》」的色彩。

而此處筆者則欲進一步聚焦，以「心學」作為通孔與視角，以觀察明代從理學到心學的思想發展歷程中，做為儒家的《老子》詮釋者，其詮解向度是否受到影響。嵇文甫在《左派王學》中認為，王陽明之心學乃是「道學革新運動」，認為朱熹之持論過於瑣碎支離，卻開道學八股化之漸，而「道學革新運動」則發端於白沙，大成於陽明，擺落了陳舊格套，表現出活動自由的精神。²⁴其中運用之妙，全在乎一心，也就是「良知」。在陽明故後，其弟子與後學分化為許多學派，其學問與意見之分歧即肇因於對「良知」的認識有所落差，然這些學派皆深切地影響了明代的思潮。職是之故，如能觀察當時儒者注疏《老子》之詮釋脈絡，並藉此勾勒出明代心學發展的理路，以及對《老子》詮釋的影響，並進一步衡定出由宋至明「心」概念之流衍與嬗變。

由此出發，如能對明代《老子》注本做一全面性的搜羅與查閱，並揀擇出以心或良知之概念來合釋比附《老子》之詮釋觀點，必能從中釐析另一種思想史的發展輪廓。如萬曆年間，趙統於《老子斷注》中詮釋《老子》「天下皆知美之為美，斯惡矣。」時言：「知美之美，自有知之工夫學問，而能使天下人皆知，非

²⁴ 嵇文甫：《左派王學》〈一、王陽明的道學革新運動〉（臺北：國文天地雜誌社，1990年初版），頁3-6。

夫人之良知。」²⁵其中將「良知」與一般知美醜之「知」加以區別，即透露出陽明學的色彩。又如龔默修《老子或問》中言：「天下至大者莫如水，水即是道，道即是心。如流行坎止，潮汐往來，無非道者。心者信也，天一生水，天無心而以水為心，水無心而以道為心。」²⁶明確將「道」與「心」加以比附等同，「心」之內容即是「道」之規律，此亦表現出心學之義蘊。又如王一清《道德經釋辭》中有言：「常無欲有欲同出之於心，心即性，性即道，而無所不同，是皆出之於自然。」²⁷王一清雖為道士，但此處直接將「心」、「性」與「道」直接等同，並歸之於「自然」，亦帶有心學的痕跡。此種以「心」為闡述《老子》之註解，在明代的數量實相當繁多，此便不一一列舉。但由此可觀察出，明代以「心學」做為《老子》理解基點之傾向相當明顯，可以做為一研究的焦點加以深入探究。

如能由此出發，針對明代各種注本進行深入且多面的分析研究，更能展示出明代老子學的豐富圖像，並期能進一步與明代思想史相發補充，以審視思想史中儒、道兩家思想彼此的對話與互詮。職是之故，針對這些相關議題的開發，都需要更多學者投入研究與討論。筆者希望能立基於當前累積的學術成果上，再進一步奉獻個人所學，為老學史的建構略盡綿薄之力，當為筆者未來研究的期許與展望。

²⁵ (明)趙統：《老子斷注》(收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版)，頁14。

²⁶ (明)龔默修：《老子或問》，卷上(收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版)，頁3。

²⁷ (明)王一清：《道德經釋辭》(收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。)，頁2。

附錄 文定王順渠先生道 年譜

凡例

- 一、本年譜分爲「年代」、「先生事蹟」、「相關時事」及「備註」四個欄位，依年代先後爲序。「年代」一欄，列帝王年號、西元紀年及先生時年。「先生事蹟」則據筆者蒐羅王道之著作，以及相關歷史紀錄如傳記、墓誌銘、年表、行實、地方志等目前可考之相關資料，並加以整理陳述之。「相關大事」則酌取當代學術、政治等相關情事，俾便使讀者了解王道之背景及影響其一生走向之關鍵。最後，將涉及王道親友之相關事件羅列於「備註」一欄，以資讀者查考。
- 二、內容部份，除在表內直接引用相關文獻之外，其他則以隨頁注腳形式，將相關事件內容及出處加以註明或引證於頁末。

年 代	先 生 事 蹟	相 關 時 事	備 註
成化 23 年丁未(西元 1487)，先生 1 歲。	出生於山東東昌府高唐州武城縣。 ¹	明憲宗駕崩，得年 41。 ²	父王琮 ³ 、母李氏。王道爲長子，下有六弟一妹。
弘治元年戊申(西元 1488)，先生 2 歲。		明孝宗及位，時年 18。	
弘治 4 年辛亥(西元 1491)，先生 5 歲。	生母李氏去世，得年 24。 ⁴		後由嫡祖母張氏扶養成 人。 ⁵
弘治 12 年己未(西元 1499)，先生 13		陽明 28 歲，舉進士。 ⁶	

¹ (明)王道：《王文定公遺書》，卷十〈辭祭酒第二疏〉(明萬曆己酉朱延禧南京刊本)，頁 9。以下所引王道《王文定公遺書》皆依此版本。

² 表中明代帝王生卒年皆引自孟森：《明代講義·明代系統表》(上海：上海古籍出版社，2008 年初版)，頁 9-16。

³ (明)王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉：「先考府君，諱琮，字佩之。」，頁 18。

⁴ (明)王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉：「李氏，同邑巡檢公穩之女。性溫厚貞良，年十九歸於府。事舅姑盡禮，至於吾嫡祖母慈孝相結，恩過所生，則尤人所難也。不幸降年不永，僅二十有四而亡。弘治辛亥八月辛未也，時遺孩道甫五齡。」頁 19。

⁵ (明)王道：《王文定公遺書》，卷九〈先君槐庭先生行狀〉：「先妣早世，不肖孤道與選，方在襁褓。嫡祖母張鞠育顧復，心力瘁焉。」，頁 25、(明)王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉：「(母喪後)弘治辛亥八月辛未也，時遺孩道甫五齡。選才碎耳，後皆祖母張鞠而成之。」，頁 19。

⁶ (明)王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》(上海：上海古籍出版社，1992 年初版)，頁 1224。

歲。			
弘治17年甲子(西元1504),先生18歲。	鄉試中舉。 ⁷		
弘治18年乙丑(西元1505),先生19歲。		明孝宗駕崩,得年36。年初,甘泉時為翰林庶吉士,與陽明一見定交,以共倡聖學為事。陽明則首倡身心之學,使人先必為聖人之志,開始授徒講學。 ⁸ 二月,陽明下詔獄,謫龍場驛承。 ⁹	
正德元年丙寅(西元1506),先生20歲。	入太學時,因客居異鄉,思親亟甚而生重病。父親前來探望後始病愈。 ¹⁰	明武宗及位,時年15。	
正德3年戊辰(西元1508),先生23歲。		陽明居龍場,始悟得「格物致知」之旨。 ¹¹	
正德6年辛未(西元1511),先生25歲。	得進士,先為翰林官,選庶吉士。 ¹²	陽明任吏部驗封清吏司主事。 ¹³ 二月,方獻夫事師陽明。 ¹⁴	
正德7年壬申(西元1512),先生26歲。	因家鄉盜亂,欲奉祖母避地江南。上疏乞補學職,		父親因祖父丁憂,未能一

⁷ (明)王道:《王文定公遺書》,卷九〈先君槐庭先生行狀〉:「弘治甲子……是年道叨舉於鄉榜。」頁26。

⁸ (明)王陽明:《王陽明全集·陽明年譜》,頁1226。

⁹ (明)王陽明:《王陽明全集·陽明年譜》,頁1228。

¹⁰ (明)王道:《王文定公遺書》,卷九〈先君槐庭先生行狀〉:「後道在太學時,忽感疾。醫有董姓者來視,曰:『疾甚,藥能殺其勢耳,必尊甫公至乃愈。』居數日,先君果至。醫復來一診,賀曰:『尊甫公至矣,病退矣!』先君問其故。醫曰:『令子得疾余客思親甚,心勞火旺,邪熱上炎。見公則心既悅懌,氣亦平復,故可診而知也。』」,頁26。

¹¹ (明)王陽明:《王陽明全集·陽明年譜》,頁1228。

¹² (明)王道:《王文定公遺書》,卷十〈吏部謝恩疏〉,頁13、(明)王道:《王文定公遺書》,卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉,頁19。

¹³ (明)王陽明:《王陽明全集·陽明年譜》,頁1232。

¹⁴ (明)王陽明:《王陽明全集·陽明年譜》,頁1233。

¹⁵ (明)王道:《王文定公遺書》,卷九〈先君槐庭先生行狀〉:「明年,道以家患,故自庶吉士,乞應天府教授。……奉嫡祖母張而南。」頁27、(明)嚴嵩〈吏部右侍郎王公道道碑〉:「時山東寇亂,欲奉祖母避地江南,上疏乞補學職。詞懇切,得應天學教授。」,收於(明)焦竑:《國朝

歲	出任應天府教授。 ¹⁵		同前往南方。 ¹⁶
正德 9 年甲戌(西元 1514), 先生 28 歲。	為南京禮部主事。 ¹⁷	陽明任南京鴻臚寺卿。 ¹⁸	
正德 10 年乙亥(西元 1515), 先生 29 歲。	為吏部驗封主事。 ¹⁹		
正德 11 年丙子(西元 1516), 先生 30 歲。	欲迎父親同住, 但父親顧慮祖母老病, 並未答應。未久, 祖母去世。 ²⁰		
正德 12 年丁丑(西元 1517), 先生 31 歲。	父親被盜匪所傷, 於四月十日去世。 ²¹ 得年 47 歲。		
正德 16 年辛巳(西元 1521), 先生 35 歲。		湛甘泉與霍韜、方獻夫同時家居為會。 ²² 陽明始揭致良知之教。 ²³ 陽明去信甘泉, 批評甘泉提出「隨處體認天理」一句有「毫釐未協」之處, 開啓二人學理之爭。 ²⁴	

獻徵錄》，卷二十六（臺北：明文出版社，1991年初版），頁 258。

¹⁶（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈先君槐庭先生行狀〉：「先君不可，曰：『汝祖在淺土，吾情事未伸，豈容遠去？汝扶汝祖母行矣！』」頁 27。

¹⁷（明）何喬遠：《名山藏·臣林記》：「陞南儀制主事。」（臺北：明文出版社，1991年初版），頁 88。

¹⁸（明）王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》，頁 1236。

¹⁹（明）王道：《王文定公遺書》，卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉，頁 19、（明）嚴嵩〈吏部右侍郎王公道道碑〉：「居應天學二載，陞南京儀部主事，召改吏部驗封，歷考功文選中，更憂制前後在吏部十年。」，頁 258。、（明）雷禮：《國朝列卿紀》，卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉：「正德辛未進士，改庶吉士，告改應天府學教授。十年，陞吏部驗封主事。」（臺北：明文出版社，1991年初版），頁 778。

²⁰（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈先君槐庭先生行狀〉：「丙子秋，道自南京遺書來迎，先君以嫡祖母老病，不果行。未幾，嫡祖母見背。先君哀毀盡禮。」，頁 28。

²¹（明）王道：《王文定公遺書》，卷九〈先君槐庭先生行狀〉：「正德丁丑夏四月朔，先君不幸遇盜於家中，創越六日，疾作。家人四出迎醫，則莫能救，遂不起。」，頁 22。

²²（明）王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》：「陽明聞之曰：『英賢之生，何幸同時共地，又可虛度光陰，容易失卻此大機會，是使後人復惜後人也。』」，頁 174-175。

²³（明）王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》：「近來信得致良知三字，真聖門正法眼藏。」，頁 1278。

²⁴（明）王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》，頁 1280。

		明武宗駕崩，得年 31。	
嘉靖元年壬午（西元 1522），先生 36 歲。		明世宗及位，時年 15。武宗過世時並未留下子嗣，楊廷和根據武宗遺詔，迎興獻王之子朱厚熜即位，是為世宗。世宗不肯尊孝宗為考，改稱生父為叔父，世宗與群臣之間的角力由此揭開序幕，進而衍為「大禮議」一事。 ²⁵	
嘉靖 3 年甲申（西元 1524），先生 37 歲。		正月，桂萼疏請世宗改稱孝宗為皇伯考，興獻帝為皇考。首輔楊廷和與禮部尚書汪俊皆去職。四月，世宗追尊興獻帝為本生皇考恭穆獻皇帝。七月，楊慎與群陳伏哭於左順門。陽明賦詩感懷大禮議一事，但未正面表達其立場。 ²⁶	
嘉靖 5 年丙戌（西元 1526），先生 39 歲。	任吏部考功。 ²⁷		
嘉靖 7 年戊子（西元 1528），先生 41 歲。		陽明於是年 11 月卒。 ²⁸ 頒布《明倫大典》論定反對群臣之罪。	
嘉靖 8 年己丑（西	任吏部文選員外郎。 ²⁹	甘泉由南京吏部右侍	

²⁵ 關於「大禮議」之詳細內容，請參見本文第二章第一節第一小節〈政壇的動盪〉。

²⁶ （明）王陽明：《王陽明全集·陽明年譜》：「一葉秋涼入夜新，池邊孤月備精神。潛魚水底傳精神，棲鳥枝頭說道真。莫謂天機非嗜慾，須知萬物是吾身。無端禮樂紛紛議，誰與青天掃舊塵？」，頁 1292。

²⁷ （明）雷禮：《國朝列卿記》，卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉：「五年起吏部考功，十年改文選銓用。」，頁 778。

²⁸ （明）黃宗羲：《明儒學案》，卷十〈姚江學案〉，頁 181。

²⁹ 《國朝列卿記》，卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉：「八年陞文選員外。」，頁 778。

³⁰ （明）洪垣：〈墓誌銘〉，收於（明）湛若水著，鍾彩鈞彙編：《泉翁大全集》（臺北：中央研

元 1529), 先生 42 歲。		郎轉任禮部右侍郎。 ³⁰	
嘉靖 9 年庚寅(西元 1530), 先生 43 歲。	任吏部文選稽勳郎中。 ³¹		
嘉靖 10 年辛卯(西元 1531), 先生 44 歲。	任吏部文選詮用。 ³²	甘泉任禮部左侍郎。 ³³	
嘉靖 11 年壬辰(西元 1532), 先生 45 歲。	九月, 由方獻夫推薦, 陞為左春坊左諭德, 但先生以病為由力辭 ³⁴ , 後上准暫放回籍養病。 ³⁵		
嘉靖 12 年癸巳(西元 1533), 先生 46 歲。	五月, 陞為南京國子監祭酒。 ³⁶	甘泉任南京禮部尙書。 ³⁷	
嘉靖 13 年甲午(西元 1534), 先生 47 歲。	四月, 以病力辭, 後獲准回籍養病。 ³⁸	四月, 方獻夫致仕 ³⁹	
嘉靖 15 年丙申(西元 1536), 先生 49 歲。		甘泉轉任南京吏部尙書。 ⁴⁰	
嘉靖 17 年戊戌(西元 1538), 先生 51 歲。	夏六月壬寅, 《大學億》書成。 ⁴¹		
嘉靖 18 年己亥(西元 1539), 先生 52 歲。		甘泉轉南京兵部尙書。 ⁴²	

究院漢籍電子文獻, 2004 年)

³¹ 《國朝列卿記》, 卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉:「九年陞稽勳郎中。」, 頁 778。

³² 《國朝列卿記》, 卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉:「十年改文選詮用。」, 頁 778。

³³ (明) 洪垣:〈墓誌銘〉。

³⁴ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈辭諭德第一疏〉, 頁 3、《王文定公遺書》, 卷十〈辭諭德第二疏〉, 頁 5、《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第一疏〉, 頁 7 及《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第二疏〉, 頁 9 中皆有提及。

³⁵ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第二疏〉, 頁 9。

³⁶ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第二疏〉, 頁 9。

³⁷ (明) 洪垣:〈墓誌銘〉。

³⁸ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第一疏〉, 頁 7 及《王文定公遺書》, 卷十〈辭祭酒第二疏〉, 頁 9。

³⁹ (明) 張廷玉等:《明史》, 卷一百一十〈宰輔年表〉。

⁴⁰ (明) 洪垣:〈墓誌銘〉。

⁴¹ (明) 王道:《大學億·序》, 頁 2。

⁴² (明) 洪垣:〈墓誌銘〉。

歲。			
嘉靖 19 年庚子(西元 1540), 先生 53 歲。	將父母之墓遷葬於城南。 ⁴³		
嘉靖 25 年丙午(西元 1546), 先生 59 歲。	九月, 再度被起用, 任南京太常寺卿。 ⁴⁴ 十一月, 陞南京戶部右侍郎 ⁴⁵ , 不久, 又改爲禮部右侍郎, 掌國子監。 ⁴⁶		
嘉靖 26 年丁未(西元 1547), 先生 61 歲。	五月, 改任吏部右侍郎。 ⁴⁷ 閱月, 大病, 卒於任。 ⁴⁸		



⁴³ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷八〈先考王府君先妣李宜人合葬墓記〉:「嘉靖十九年十一月九日, 卜遷於城南二里許。」頁 19。

⁴⁴ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈謝恩疏〉, 頁 11。

⁴⁵ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈謝恩疏〉, 頁 11。

⁴⁶ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈吏部謝恩疏〉, 頁 13。

⁴⁷ (明) 王道:《王文定公遺書》, 卷十〈吏部謝恩疏〉, 頁 13。

⁴⁸ (明) 雷禮:《國朝列卿記》, 卷一百五十九〈國子監祭酒行實〉, 頁 778。

參考書目

(依朝代先後以及作者姓名筆劃多寡排列)

一、古籍文獻

(一) 經部

- (周) 卜商：《子夏易傳》，臺北：臺灣商務出版社，1983年初版。
- (漢) 孔安國傳，(唐) 孔穎達疏：《尚書正義》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (漢) 趙岐注，(宋) 孫奭疏：《孟子注疏》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (漢) 鄭玄注，(唐) 孔穎達正義：《禮記正義》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (漢) 鄭玄箋，(唐) 孔穎達疏：《毛詩正義》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (漢) 許慎：《說文解字》，臺北：萬卷樓，2004年再版。
- (魏) 王弼、(晉) 韓康伯注，(唐) 孔穎達疏：《周易正義》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (魏) 何晏集解，(宋) 邢昺疏：《論語注疏》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (晉) 杜預注，(唐) 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，收入(清) 阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2001年12刷。
- (唐) 元宗明皇帝御注，(宋) 邢昺疏，(清) 阮元校勘：《孝經注疏》，臺北：啓明書局，1959年初版。
- (宋) 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年初版。
- (宋) 朱熹：《周易本義》，收於《周易二種》，臺北：大安出版社，1999年初版。
- (宋) 程頤：《易程傳》，臺北：文津出版社，1987年初版。
- (宋) 周敦頤撰，(清) 董榕輯：《周子全書》，臺北：廣學社，1975年初版。
- (清) 焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年初版。
- (清) 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，1990年初版。

(二) 史部

- (漢) 司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1979-1980年初版。
- (漢) 班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1979-1980年初版。
- (南朝宋) 范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1979-1980年初版。

- (明)何喬遠：《明山藏》，臺北：明文出版社，1991年初版。
- (明)凌迪知：《萬姓統譜》，臺北：正光出版社，1971年初版。
- (明)徐學謨：《世廟識餘錄》卷六，臺北：國風出版社，1965年初版。
- (明)焦竑：《國朝獻徵錄》，臺北：明文出版社，1991年初版。
- (明)雷禮：《國朝列卿記》，臺北：明文出版社，1991年初版。
- (明)談遷：《國權》北京：中華書局，1958年初版。
- (明)鄭曉：《吾學編》，北京：書目文獻出版社，1988年初版。
- (清)谷應泰：《明史紀事本末》，臺北：商務印書館，1956年初版。
- (清)夏燮：《明通鑒》北京：中華書局，2009年初版。
- (清)孫葆田等：《山東通志》，臺北：華文書局，1969年初版。
- (清)徐開任：《明名臣言行錄》，臺北：明文出版社，1991年初版。
- (清)張廷玉等：《明史》，臺北：鼎文書局，1979-1980年初版。
- (清)黃宗羲：《明儒學案》，臺北：華世出版社，1987年初版。
- (清)黃虞稷：《千頃堂書目》，臺北：臺灣商務出版社，1983年初版。

(三) 子部

- (漢)河上公：《老子河上公注》，收於《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年初版。
- (漢)徐幹：《中論》，成都：巴蜀書社，2007年初版。
- (魏)王弼等：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年初版。
- (唐)司馬承禎著，張松輝注：《新譯坐忘論》，臺北：三民書局，2005年初版。
- (唐)趙蕤：《長短經》，收於《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年初版。
- (唐)慧能：《六祖壇經》，臺北：金楓出版社，1983年初版。
- (唐)鐘離權、呂洞賓著，沈至剛注：《鐘呂傳道集》，北京：社會科學出版社，2004年初版。
- (宋)王安石《老子注》，收於嚴靈峰輯校，《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社，1979年初版。
- (宋)杜道堅：《道德玄經原旨》，臺北：新文豐，1988年再版。
- (宋)張伯端：《悟真篇》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年初版。
- (宋)智圓：《閑居編》，收於《卍續藏經》，臺北：新文豐影印，卍續藏經會編，1976年初版。
- (宋)程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化，1983年初版。
- (宋)黎靖德編：《朱子語類》，臺北：正中書局，1973年初版。
- (宋)蘇轍：《老子解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文書局，1964年初版。

- (宋)釋志磐：《佛祖統紀》，揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1992年。
- (金)王嘉：《重陽全真集》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1988年再版。
- (明)王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年初版。
- (明)王—清：《道德經釋辭》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)王道：《老子億》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老莊列三子集成補編》，臺北：成文書局，1982年初編。
- (明)朱得之：《老子通義》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)沈一貫《老子通》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)林兆恩《道德經釋略》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)洪應紹《道德經測》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)徐學謨《老子解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)張正常：《漢天師世家》，收於：《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1988年再版。
- (明)郭良翰《道德經蒼解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)陳懿典《道德經精解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)湛若水：《甘泉先生續編大全》，臺北：中央圖書館，1981年初版。
- (明)湛若水著，鍾彩鈞彙編：《泉翁大全集》、《甘泉先生續編大全》，臺北：中央研究院漢籍電子文獻，2004年。(依據版本為：(明)洪垣等編，《泉翁大全集》八十五卷，臺北：國家圖書館藏，嘉靖十九年刻，萬曆二十一年修補本；(明)《甘泉先生續編大全》三十三卷，臺北：國家圖書館藏，嘉靖三十四年刻，萬曆二十三年修補本。)
- (明)焦竑：《老子翼》，臺北：廣文書局，1963年初版。
- (明)程以甯《太上道德寶章翼》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)黃宗羲：《黎洲遺著匯刊》，臺北：隆言出版社，1969年。
- (明)趙統：《老子斷注》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)薛蕙：《老子集解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)釋德清：《老子道德經解》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》

- 臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (明)龔默修：《老子或問》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年初版。
- (清)王先謙：《莊子集解》，臺北：漢京文化，1988年初版。
- (清)張爾歧《老子說略》，收於嚴靈峰編校：《無求備齋老子集成續編》，臺北：藝文印書館，1970年初版。
- (清)郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：天工書局，1989年初版。
- (清)鄭環《老子本義》，臺北：廣文書局，1975年初版。
- (清)魏源《老子本義》，臺北：世界書局，1967年再版。
- 新文豐出版公司編輯部：《正統道藏》，臺北：新文豐出版，1988年再版。

(四) 集部

- (宋)歐陽脩撰，李之亮箋注：《歐陽脩集編年箋注》，成都：巴蜀書社，2007年初版。
- (明)明太祖撰，姚士觀、沈鈇編校：《明太祖文集》，收於：《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983年初版。
- (明)王道：《王文定公遺書》二十卷，明萬曆己酉朱延禧南京刊本。

二、近人著作（依姓名筆劃排列）

(一) 專書

- 丁福保：《老子道德經箋注》臺北：廣文出版，1975年初版。
- 于化民：《明中晚期理學兩大派的對峙與合流》，臺北：文津出版社，1993年初版。
- 尹志華：《北宋老子注研究》，四川：巴蜀書社，2004年初版。
- 孔令宏：《宋代理學與道家、道教》，北京：中華書局，2006年初版。
- 方東美著，馮滬祥譯：《中國人生哲學》，臺北：黎明文化，1979年。
- 方勇：《莊子學史》，北京：北京人民出版社，2008年初版。
- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園著：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2005年初版。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖月刊社，2007年初版。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《論語義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1982年初版。
- 王邦雄：《老子的哲學》，臺北：東大圖書，2004年再版。
- 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2010年初版。
- 王岳川：《現象學與解釋學文論》，山東：山東教育出版社，1999年初版。
- 王明：《道家與道教思想研究》，北京：中國社會科學出版社，1984年初版。

- 王淮：《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1969年初版。
- 王博：《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。
- 北京大學哲學系注：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年初版。
- 任繼愈：《中國哲學發展史》，北京：人民出版社，1985年初版。
- 任繼愈主編：《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990年初版。
- 朱伯崑：《易學漫步》，臺北：學生書局，1996年初版。
- 朱伯崑：《燕園耕耘錄——朱伯崑學術論集》，臺北：學生書局，2001年初版。
- 朱曉鵬：《老子哲學研究》，北京：商務印書館，2009年初版。
- 朱謙之：《老子校釋》，臺北：漢京文化事業，1985年初版。
- 江師淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：學生書局，2010年初版。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：學生書局，1993年初版。
- 牟宗三：《中國哲學十九講——中國哲學之簡述及所涵蘊之問題》，臺北：學生書局，1983年初版。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1969年初版。
- 牟宗三：《宋明儒學的問題與發展》，臺北：聯經出版，2003年初版。
- 牟宗三：《原善論》，臺北：學生書局，1985年初版。
- 牟鍾鑒、胡孚琛、王葆玟等：《道教通論：兼論道家學說》，濟南：齊魯書社，1991年。
- 何建明：《道家思想的歷史轉折》，武漢：華中師範大學出版社，1997年初版。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，2004年初版。
- 余英時：《猶記風吹水上鱗——錢穆與現代中國學術》，臺北：三民書局，1991年初版。
- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，1976年初版。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年初版。
- 吳怡：《中國哲學的生命與方法》，臺北：東大圖書，1981年初版。
- 吳怡：《莊子內篇解義》，臺北：三民書局，2000年初版。
- 吳怡：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2008年二版。
- 吳怡：《禪與老莊》，臺北：三民書局，2003年二版。
- 呂錫琛：《道家、道教與中國古代政治》，湖南：湖南人民出版社，2002年再版。
- 岑溢成：《大學義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2000年七版。
- 李仁群、程梅花、夏當英：《道家與中國哲學（宋代卷）》，北京：人民出版社，2004年初版。
- 李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：喜馬拉雅基金會出版，2002年初版。
- 李明輝編：《儒家經典詮釋方法》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004年初版。
- 李零：《郭店楚簡校讀記》，北京：中國人民大學出版社，2007年初版。
- 李養正：《道教概說》，北京：中華書局，1989年初版。
- 李養正：《道教經史論稿》，臺北：華夏出版社，1995年初版。

- 李霞：《道家與中國哲學（明清卷）》，北京：人民出版社，2004年初版。
- 孟森：《明代史》，臺北：國立編譯館，1993年四版。
- 孟森：《明代講義》，上海：上海古籍出版社，2008年初版。
- 林麗真：《王弼》，臺北：東大出版，1988年初版。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》，北京：人民出版社，1997年再版。
- 姜允明：《王陽明與陳白沙》，臺北：五南出版社，2007年初版。
- 柳存仁：《道教史探源》，北京：北京大學出版社，2000年初版。
- 洪漢鼎：《詮釋學史》，臺北：桂冠圖書出版社，2002年初版。
- 胡吉勳：《「大禮議」與明廷人事變局》，北京：社會科學文獻出版社，2007年初版。
- 苟小泉：《陳白沙哲學研究》，北京：中華書局，2009年初版。
- 卿希泰主編：《中國道教史》（修訂本），四川：四川人民出版社，1996年初版。
- 唐大潮：《明清之際道教「三教合一」思想論》，北京：宗教文化出版社，2000年初版。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年初版。
- 唐君毅：《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年初版。
- 唐君毅：《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年初版。
- 孫希旦：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年初版。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，2003年初版。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959年初版。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年初版。
- 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：國立編譯館，2008年初版。
- 馬德鄰：《老子形上思想研究》，上海：學林出版社，2003年初版。
- 高宣揚：《解釋學簡論》，臺北：遠流出版社，1988年初版。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 高齡芬：《王弼老子注研究》，臺北：文津出版社，1992年初版。
- 張立文：《理》，臺北：漢興書局，1994年初版。
- 張立文：《道》，臺北：漢興書局，1994年初版。
- 張立文主編，岑賢安等著：《性》，北京：中國人民出版社，1995年初版。
- 張立文主編：《心》，臺北：七略出版社，1996年初版。
- 張亨：《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》，臺北：允晨文化，1997年初版。
- 張伯宇：《湛甘泉心學思想研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2010年初版。
- 張起鈞：《老子研究》，臺北：中華叢書委員會，1958年初版。
- 張默生：《莊子新釋》，臺北：漢京文化，無出版年。
- 許地山：《道教史》，上海：華東師範大學出版社，1996年初版。
- 許抗生：《老子研究》，臺北：水牛出版社，1992年初版。

- 郭梨華：《王弼之自然與名教》，臺北：文津出版社，1995年初版。
- 陳少峰：《宋明理學與道家哲學》，上海：上海文化出版社，2001年初版。
- 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，北京：北京大學出版社，2004年初版。
- 陳來：《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2004年初版。
- 陳俊民：《三教融合與中西會通》，西安：陝西師範大學出版社，2002年初版。
- 陳郁夫：《江門學記》，臺北：臺灣學生書局，1984年初版。
- 陳鼓應、白奚：《老子評傳》，臺北：文史哲出版社，2002年初版。
- 陳鼓應：《老子今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2007年初版三修。
- 陳鼓應：《老莊新論》，北京：商務印書館，2008年初版。
- 陳鼓應：《易傳與道家思想》，北京：商務印書館，2007年初版。
- 陳鼓應：《莊子今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1975年初版。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，上海：華東師範大學出版社，2009年初版。
- 陳榮捷：《近思錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998年初版。
- 陳榮捷著，朱榮貴編：《宋明理學之概念與歷史》，臺北：中研院文哲所，1996年初版。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，臺北：東大出版，1990年初版。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2004年三版。
- 喬清舉：《湛若水哲學思想研究》，臺北：文津出版社，1993年初版。
- 嵇文甫：《左派王學》，臺北：國文天地雜誌社，1990年初版。
- 曾春海等：《中國哲學概論》，臺北：五南圖書，2005年初版。
- 湯用彤：《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2005年初版。
- 開明書局：《明代思想史》，臺北：臺灣開明書店，1962年初版。
- 黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：喜馬拉雅基金會出版，2002年初版。
- 黃釗：《道家思想史綱》，湖南：湖南師範大學出版社，1991年初版。
- 黃壽祺、張善文：《周易譯註》，臺北：鼎淵文化事業，2000年初版。
- 慈怡主編：《佛光大辭典》，高雄：佛光出版社，1989年三版。
- 楊軍：《宋元三教融合與道教發展研究》，成都：巴蜀書社，2009年初版。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2002年四版。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2005年初版。
- 葛兆光：《道家與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年初版。
- 葛榮晉：《中國哲學範疇導論》，臺北：萬卷樓，1993年初版。
- 詹劍峰：《老子其人其書及其道論》，湖北：湖北人民出版社，1982年初版。
- 熊鐵基、劉韶軍、劉筱紅、吳琦、劉固盛著：《二十世紀中國老學史》，福州：福建人民出版社，2002年初版。
- 熊鐵基等：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，2005年再版。

- 熊鐵基等：《中國莊學史》，長沙：湖南人民出版社，2003年。
- 蒙文通：《道教史瑣談》，四川：巴蜀書舍，1987年初版。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年初版。
- 蒙培元：《理學範疇系統》，北京：人民出版社，1989年初版。
- 趙克生：《明朝嘉靖時期國家祭禮改制》，北京：社會科學文獻出版社，2006年初版。
- 劉小楓、陳少明主編：《經典與解釋的張力》，上海：上海三聯書店，2003年初版。
- 劉固盛：《老莊學文獻及其思想研究》，長沙：岳麓書社，2009年初版。
- 劉固盛：《宋元老學研究》，四川：巴蜀書社，2001年初版。
- 劉武：《莊子集解內篇補正》，臺北：漢京文化，1988年初版。
- 劉笑敢：《老子》，臺北：東大圖書，2005年再版。
- 劉笑敢：《老子古今》，北京：中國社會科學出版社，2006年初版。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國社會科學出版社，1993年。
- 劉笑敢：《詮釋與定向——中國哲學研究方法之探究》，北京：商務印書館，2009年初版。
- 劉笑敢著，陳靜譯：《道教》，上海：上海古籍出版社，2008年初版。
- 劉笑敢編：《中國哲學與文化：注釋，詮釋，還是創構？》第二輯，桂林：廣西師範大學出版社，2007年初版。
- 劉福增：《莊子精讀》，臺北：水牛出版社，2007年初版。
- 劉韶軍：《唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖《老子》御批點評》，長沙市：湖南人民出版社，1997年初版。
- 樓宇烈：《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年二版。
- 潘德榮、陳望衡主編，成中英名譽主編：《本體與詮釋——美學研究與詮釋》（第6輯），上海：上海人民出版社，2007年初版。
- 潘德榮：《詮釋學導論》，臺北：五南圖書出版，1999年初版。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年初版。
- 蔡金昌：《憨山大師的三教會通思想》，臺北：文津出版社，2006年初版。
- 鄭志明：《明代三一教主研究》，臺北：臺灣學生書局，1988年初版。
- 鄧立光：《老子新詮——無爲之治及其形上理則》，上海：上海古籍出版社，2007年初版。
- 盧國龍：《道教哲學》，華夏出版社，1997年初版。
- 賴賢宗：《道家詮釋學》，北京：北京大學出版社，2010年初版。
- 戴美芝：《老子學考》，臺北：花木蘭文化出版社，2006年初版。
- 魏元珪：《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1996年初版。
- 羅香林：《唐代文化史》，臺北：商務印書館，1963年初版。
- 嚴靈峰：《中外老子著述目錄》，臺北：中華叢書委員會，1957年初版。
- 嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社，1979年初版。

釋聖嚴：《明末佛教研究》，臺北：東初出版社，1987年初版。

（二）單篇論文

- 尹志華：〈明代道士王一清的《道德經釋辭》略析〉，《中國道教》第1期（2001年）。
- 江師淑君：〈王安石學派「引《莊》解《老》」探析〉，《政大中文學報》第7期（2007年6月）。
- 江師淑君：〈王雱《老子注》「性論」發微——兼論「援儒入老」之詮解向度〉，《東吳中文學報》第8期（2002年5月）。
- 江師淑君：〈死生無變於己——莊子生死觀析論〉，《淡江大學中文學報》第6期（2001年3月）。
- 江師淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》第28期（2006年3月）。
- 江師淑君：〈宋代老子學的一個側面——以《易傳》詮釋《老子》的觀點〉，《淡江人文社會學刊》第14期（2003年3月）。
- 江師淑君：〈宋代老子學的一個詮釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，《中國學術年刊》第27期（2005年3月）。
- 江師淑君：〈薛蕙《老子集解》對程朱老學之評議〉，《國文學報》第45期（2009年6月）。
- 江師淑君：〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析——兼論「儒道交涉」的老學視域〉，淡江大學《中文學報》第7期（2001年6月）。
- 江師淑君：〈薛蕙《老子集解》性命思想探析〉，《國文學報》第46期（2009年12月）。
- 李慶：〈明代的《老子》研究〉，《金澤大學言語文化論叢》第1期（1997年）。
- 李慶：〈林兆恩的《老子釋略》：明代的《老子》研究之五〉，《金澤大學言語文化論叢》第6期（2002年）。
- 李慶：〈陸西星和他的老子道德經玄覽：明代的《老子》研究之六〉，《金澤大學言語文化論叢》第7期（2003年）。
- 李慶：〈焦竑的《老子翼》：明代的《老子》研究之三〉，《金澤大學言語文化論叢》第4期（2000年）。
- 李慶：〈論王道及其《老子億》〉：明代的《老子》研究之二〉，《金澤大學言語文化論叢》第3期（1999年）。
- 李慶：〈論沈一貫及其《老子通》〉：明代的《老子》研究之四〉，《金澤大學言語文化論叢》第5期（2001年）。
- 李慶：〈論薛蕙的《老子集解》〉：明代的《老子》研究之七〉，《阜陽師範學院學報》總109期（2006年1月）。
- 李蕙如：〈薛蕙老學思想初探〉，《東吳中文研究集刊》14期（2007年6月）。

- 杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》28卷11期（2001年）。
- 林文彬：〈釋德清《觀老莊影響論》初探〉，《文史學報》31卷（2001年6月）。
- 張立文：〈論「大禮議」與朱熹王陽明思想的衝突〉，《南昌大學學報（人社版）》第2期（1999年）。
- 張佑珍：〈江門道統與〈非老子〉〉，《花蓮師範學報》第16期（2003年）。
- 張旺山：〈行動人與歷史世界的建造：論狄爾泰的「生命的詮釋學」〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期（1999年）。
- 張鼎國：〈文化傳承與社會批判——回顧 Apel, Habermas, Gadamer, Ricoeur 間的詮釋學論爭〉，《國立政治大學哲學學報》第5期（1999年）。
- 張璉：〈從大禮議看明代中葉儒學思潮的轉向〉，《明清史集刊》第3期（1997年）。
- 陳松柏：〈憨山《道德經解》中「道」之詮釋特質與價值定位〉，《南開學報》2卷2期（2004年09月）。
- 陳松柏：〈憨山老學之思考方式與世間特質〉，《南開學報》7卷上（2002年06月）。
- 傅佩榮：〈《老子》首章的文義商榷〉，《臺灣大學哲學論評》33期（2007年3月）。
- 黃熹：〈從盡性至命到無之境界——焦竑三教會通思想的邏輯進路〉，《華中科技大學學報》20卷2期（2006年）。
- 劉怡君：〈釋德清《老子》學義理內蘊探析——兼論「以佛解《老》」的詮釋向度〉，《淡江中文學報》17期（2007年12月）。
- 蔡振豐：〈憨山德清的禪悟經驗與他對老莊思想的理解〉，《法鼓人文學報》3期（2006年12月）。
- 嚴靈峰：〈王道老子億的版本流傳及著錄經過〉，《漢學研究》2期（1987年12月）。

（三）學位論文

- 江師叔君：《程明道天人關係之理論內涵與主體實踐》（臺北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1993年）。
- 江師淑君：《魏晉論語學之玄學化研究》（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1998年）。
- 洪芬馨：《焦竑老子翼研究》（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，1996年）。
- 韋東超：《明代老學研究》（武漢：華中師範大學歷史文獻學博士論文，2004年）。
- 夏長樸：《王安石的經世思想》（臺北：國立台灣大學中國文學研究所博士論文，1980年）。
- 張佑珍：《從出世到入世——湛若水對「學宗自然」之闡釋》（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，2003年）。
- 黃申如：《晚明諸子學的復興——以道家的儒學化為例》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，2003年）。
- 楊慶豐：《孔子與老子思想之比較研究》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，1990年）。

- 劉怡君：《吳澄《道德真經註》研究——兼論理學與老學的交涉》（臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2006年）。
- 潘振泰：《湛若水與明代心學》（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1992年）。
- 蔡金昌：《憨山德清三教會通思想研究》（臺中：逢甲大學中國文學研究所碩士論文，2005年）。
- 蔡僑宗：《明太祖御注道德真經之研究》（嘉義：國立中正大學中國文學系碩士論文，2000年）。

（四）翻譯論著

1. 專書

- （法）米歇·傅柯（Michel Foucault）著，王德威譯：《知識的考掘》，臺北：麥田出版，1993年初版。
- （美）安樂哲（Roger T. Ames）、郝大維（David L. Hall）著，何金俐譯：《道不遠人——比較哲學視域中的《老子》》，北京：學苑出版社，2004年初版。
- （德）伽達默爾（Gadamer, H. G.）著，夏鎮平、宋建平譯：《哲學解釋學》，上海：上海譯文出版社，2007年初版。
- （德）哈伯瑪斯（Jurgen Habermas）、（法）里克爾（Paul Ricoeur）、（德）海德格（Martin Heidegger）等著，洪漢鼎等譯：《詮釋學經典文選》（上）（下），臺北：桂冠圖書，2005年再版。
- （德）馬克斯韋伯（Max Weber）著，王容芬譯：《儒教與道教》，北京，商務印書館，1995年出版。

2. 單篇論文

- （美）Richard E. Palmer 著，李佳馨、吳虹蓉譯：〈詮釋學今日提供我們什麼〉，《哲學與文化》，第35卷第3期（2008年）。