

# 《老子道德經河上公章句》的聖人論

蘇慧萍<sup>1</sup>

## 摘要

《老子道德經河上公章句》(以下簡稱《河上公章句》)乃東漢黃老學者的著作，其中「聖人」實牽涉到了「治國」與「治身」兩個層面的實踐工夫。釐清了這兩項思想脈絡，印證「聖人」的實踐進程，是先以「治身」為本，而後以「治國」為用。在「聖人」思想轉出《老子》思想的脈絡上，其間透顯了《河上公章句》黃老思想重君治術與形神修養的思想理路，宇宙觀上著重「道」的先驗性與恆常性，在天人之間存在著「以人知天」的對應關係上。在治國的範疇中，推演出聖人以治術為導向的治國理念。其統治觀念的遞進，已顯明的將王弼內在本質的純然守真，轉化為內修外承的天人相貫。此變化的建立，在「懷道抱一，守五神」的治身理念上，已申衍「天、玄、清、雄、尊」、「地、牝、濁、雌、卑」兩項天人關係的價值判斷，筆者析論此價值彰顯了善養五臟之神，而成其「不死之道」的養生理論，確立了《河上公章句》承自黃老思想系統的清靜養神，過渡至神仙道教的神德長壽觀念成立的重要地位。

**關鍵字：**老子、河上公章句、聖人、道家、漢代

投稿日期：民國 98 年 3 月 16 日；接受刊登日期 98 年 6 月 23 日

---

<sup>1</sup> 慈惠醫護管理專科學校通識教育中心講師

# The Theory of the Sage in the “Ho-shang Kung Chang-chü of Lau-tzu’s *Tao Te Ching*”

Hui-Ping Su\*

## Abstract

As the opus of Huang-Lau school scholars in the East Han dynasty, the main contents of “Ho-shang Kung Chang-chü of Lau-tzu’s *Tao Te Ching*” (hereinafter referred to as “Ho-shang kung chang-chü”), as regards the sage in “Ho-shang kung chang-chü,” show his ideal style is substantially involved in two fulfilling aspects of governing oneself and administering a country, and such connotation expounds that those two ideological contexts have proved the process of a sage should first be based on “governing oneself,” and then be applied to “administering a country.” The ideological context of sage transferred from the thoughts of “Lau-tzu” illustrates that the ideological approach of Huang-Lou thoughts values governmental techniques of monarch and personal cultivation from body to spirit in “Ho-shang kung chang-chü,” while its cosmology focuses on the transcendence and consistency of “Taoism,” and there is a corresponding relationship of “knowing the heaven through human” between human beings and the heaven. As to the domain of administering a country, it deduces the idea of a sage’s country-administration is based on the approach of governmental techniques, and the gradual progress of governmental ideas has obviously transformed the pure devotion to authenticity within monarch’s heart into “the unity of heaven and man” of inner cultivation and external application. Such establishment of changing lay in self-governing ideas of “embracing Taoism and syncretism, keeping five sensory organs sober” has yielded a value-judgment of two heaven-man relationships as “heavenly, mystic, clear, masculine, reverend” and “earthly, feminine, thick, sissified, humble.” The author analyzed such values manifest a regimen theory of “immortal way” which confirms “Ho-shang kung chang-chü” has inherited the serenity and spiritual cultivation from Huang-Lou’s ideological system, then transits into standing in the important status of establishing the concept of godly ethics and longevity in the domain of fairy Taoism.

**Keywords:** Lau-tzu, “Ho-shang kung chang-chü in Lau-tzu’s *Tao Te Ching*”, sage, govern oneself, administer a country

---

\* Lecturer, Center of General Education, Tzu-Hui Institute of Technology.

## 壹、前言

《老子道德經河上公章句》<sup>1</sup> 作為東漢黃老學者的著作，其主要內容是以漢代流行的黃老學派無為治國與清靜養生的觀點解釋《老子》經文。而所謂「聖人」，《老子》書中言及「聖人」共三十處，<sup>2</sup> 其意涵包括了高亨所言「皆是為至高之人而無詆訾之語」（《老子正詁》，頁 43）、「皆有位之聖人，而非無位之聖人也」（《老子正詁》，頁 62），嚴靈峯所謂「聖人，名詞，《莊子·天下篇》：『以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化；謂之聖人』，此指有道之人」<sup>3</sup>。而在建立所謂「有至高之位的有道之人」的聖人定義上，作為註解《老子》的注本《河上公章句》，其詮解《老子》「聖人」的出處共三十三處，其中比《老子》詮說「聖人」的部份多出的章節分別是〈贊玄第十四〉、〈仁德第三十五〉及〈獨立第八十〉。

在面對《河上公章句》的聖人，其至高的理想風範，實牽涉到了「治國」與「治身」兩個層面的實踐功夫，因此本篇的理論架構，首先提出其傳承自《老子》聖人觀念的相通部份加以說明，其次就「聖人」的特質作一歸納說明，並進而以「治國」與「治身」兩項的思想脈絡相互應證，以釐清《河上公章句》「聖人」的實踐進程，是先以「治身」為本，而後以「治國」為用，其「聖人」思想，雖承繼了《老子》守柔無為的修養與黃老思想的治國權術，但其最終的目的是以「治身」為重要依歸，此為一項的立論價值。

另一價值所牽涉的問題，在於筆者試圖探討《河上公章句》轉出異於《老子》思想的脈絡，其因承轉化的聖人觀承繼了《老子》思想為基底，與自戰國以來流傳的黃老學說思想為變化，在建構天人關係的價值判斷上，實藉《老子》虛靜無為的思想，轉化為清靜養生的理論思維，以支持其所謂的「不死之道」，這縱向脈絡的追索，明白的顯示《河上公章句》藉聖人以「治身」為要的養生理論，轉出其以「固精」、「行氣」、「養神」三項養生方術，並透過其善養五臟神不死之道，影響了魏晉玄學時期對於形軀生命的關注，以及對神仙道教思想的發展，這彰顯了《河上公章句》承自黃老思想系統的清靜養神，過渡至神仙道教的神德長壽的重要價值，這兩項立

<sup>1</sup> 《老子道德經河上公章句》相傳為河上丈人或河上公所撰。西漢司馬遷於《史記·樂毅列傳》最早提到河上丈人，但司馬遷對其生平事蹟已「不知其所出」。至於河上丈人為《老子》書作章句，不僅司馬遷未曾提到，班固《漢書·藝文志》不曾著錄，現存漢代的所有典籍亦從未有言及之者。逮至三國吳太子少傅薛綜於注解漢朝張衡《二京賦》文中（現保存在唐李善之《文選》注卷二和卷三）所引自河上公注《老子》第四十六章「天下有道，卻走馬以糞」一句的注文，故若引文可靠，就可證明《河上公章句》的問世應在三國之前。從思想內容來分析，《河上公章句》主要以漢代黃老思想解說《老子》，不但與魏晉玄學家以哲學本體論解《老子》有所不同，更不同於東晉南朝以後道教徒加以佛學義理的重玄哲學疏解《老子》，這應是我們判斷《河上公章句》時代的主要根據。況且《河上公章句》的成書時代也不應早至戰國或西漢初，因為《漢書·藝文志》未曾著錄此書，且根據孔穎達《禮記正義》稱：東漢學者馬融注《周禮》，始採用「就經為注」形式，改變以前經文與注文分開的形式。因此《河上公章句》在形式上正是「就經為注」的，應成書於馬融(79-166)之後，故就以上依據，《河上公章句》成書年代應於西漢之後，魏晉之前，大約在東漢中後期，即不早於嚴遵《老子指歸》，晚則不過王充《論衡》，應是合理之推斷。王卡，《老子道德經河上公章句》，（北京：中華書局，1997年），初版二刷，頁1。

<sup>2</sup> 高亨，《老子正詁》（臺北：臺灣開明書店，1973年10月，三版），頁43。

<sup>3</sup> 嚴靈峯，《老子達解》（臺北：華正書局，1987年8月），頁15。

論的價值，實是本文研究的目的所在。

## 貳、《河上公章句》與《老子》聖人思想的相通處

作為《老子》注本《河上公章句》的思想脈絡，其架構的基礎是建基在《老子》「自然」的宇宙觀點上而下貫至「人」的本體意涵，因此二者之間思想理路的連結，是以「自然」為申說的論點依據，藉以開展其天人相應的思想體系。而本節所欲探討的，是就《河上公章句》全然相應《老子》思想脈絡體系的部份而成就「聖人」的思想核心為論述依據，以釐清其相應《老子》「聖人」論述的相通觀點所在。

就形上宇宙觀點而言，《老子》所謂：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」（〈五章〉，頁 13-14）<sup>4</sup> 王弼注曰：「聖人與天地合其德，以百姓比為芻狗也。」（〈五章〉，頁 14）就《老子》以聖人相應於天地而合於化育萬物之德的發用義而言，其治國的精神即是發源於宇宙天地的化育之德而行於化育百姓的實踐功夫，因此《河上公章句》相應而謂：

天施地化，不以仁恩，任自然也。天地生萬物，人最為貴，天地視之如芻草狗畜，不責望其報也。聖人愛養萬民，不以仁恩，法天地任自然（〈虛用第五〉，頁 18）

《河上公章句》認為天地施化之德，是因任自然之化而不責望有為之報，而「聖人」的治國職責，即是法天地、任自然，聖人治國的基本理念，即是以「自然」為治國的形上依據，因此「不以仁恩」成為《河上公章句》面對《老子》「自然」觀點中真正的實踐功夫。

再者，「不以仁恩」的思想義涵即是「無為」精神的發用，《老子》以為：「聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭。生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」（〈二章〉，頁 6-7）在無為的意涵基礎上，聖人能達致無所不為的功用，《河上公章句》即延續這樣的治國精神而認為：

道所施為，不恃望其報也。功成事就，退避不居其位。夫唯功成不居其位，福德常在，不去其身也。此言不行不可隨，不言不可知矣。（〈養身第二〉，頁 7）

在「不恃望其報」與「退避不居其位」的認知上，「福德常在」顯然是其就《老子》「無為而無不為」（〈四十八章〉，頁 128）的功能結果，由此即可見出《河上公章句》接軌於《老子》無為的精神發揚，而更彰顯其治國的實務性，這是面對《老子》無為的實踐精神上，其相應於「夫唯弗居，是以不去」的觀點，而又歧出轉化於以身體為主的實際效應。因此，建基於《老子》所言：「聖人去甚、去奢、去泰。」（〈二十九章〉，頁 77）的觀點上，《河上公章句》所謂：

甚謂貪淫聲色，奢謂服飾飲食，泰謂宮室臺榭。去此三者，處中和，行無為，則天下自化。（〈無為第二十九〉，頁 119）

祛除外在慾望的執著，所謂聖人「行無為」的實踐功夫，即能得到「天下自化」的治國目標，因此面對《老子》：「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（〈七章〉，頁 19）與「聖人之道，為而不爭。」（〈八十一章〉，頁 192）的謙讓原則，《河上公章句》註

<sup>4</sup> 老子，【魏】王弼原注，樓宇烈校釋，《王弼集校釋·老子道德經注》（北京：中華書局，1999年12月）。

解為：

人以為私者，欲以厚己也。聖人無私而已自厚，故能成其私也。（〈韜光第七〉，頁 26）

聖人法天所施為，化成事就，不與下爭功名，故能全其聖功也。

（〈顯質第八十一〉，頁 308）

就治國的思想脈絡而言，《老子》就「自然」觀點演化而成「無為而無不為」的道用功效，聖人通過對自然的體驗而達其「成其私」的現實效驗，《河上公章句》傳承這樣的思想精髓，驗證了聖人成就其本體價值的治國方法端在乎「無私」與「不與下爭名」，透過「無為」的實踐功夫而成就聖人「全其聖功」的治國理想，因此《河上公章句》不僅傳承了《老子》「自然」的思想核心，透過對形上宇宙自然發用的認知以建立其思想的理論基礎，並且更進一步的體證聖人治國的實際效驗，不但成就「天下自化」的治國目標，更直捷的體證「福德常在」的本體效應，這亦突顯了其重視聖人自身事功的實際功用。

## 參、聖人的特質

### 一、守一明達，謙退不爭

《河上公章句》承繼《老子》「道」先驗的觀念而顯揚發揮，詮釋了聖人治國的形上理論根據與形下自身實踐的體系。就《河上公章句》而言，聖人達其治國理念最根源的核心，即是上溯至「道」體的精神而成其實踐功夫，因此其言之：「聖人執守古道，生一以御物，知今當有一也。人能知上古本始有一，是謂知道綱紀也。」（〈贊玄第十四〉，頁 54）文中認為聖人的首要特質，即在於「執守古道」，這裡點出了聖人治國的形上根源，即是「生一」，治國的實際目的，即是「御物」，認知了「道」之綱紀，即是認知了統御理論的根源所在。因此，《河上公章句》提出了以下觀點：

抱，守也。式，法也。聖人守一，乃知萬事，故能為天下法式也。聖人不以其目視千里之外，乃因天下之目以視，故能明達也。聖人不自以為是而非人，故能彰顯於世。伐，取也。聖人德化流行，不自取其美，故有功於天下。矜，大也。聖人不自貴大，故能長久不危。此言天下賢與不肖，无能與不爭者爭也。（〈益謙第二十二〉，頁 90）

這段話概括了兩項重點：第一，聖人「守一」，執守了道體的理論核心，「不自取其美」、「不自貴大」的謙退特質，而後能全其治國的事功。第二，聖人「明達」，因此「不以其目視千里之外，乃因天下之目以視」，這裏彰顯了《河上公章句》為聖人統御的方法，注入了陰柔治術的手法，雖然掌握了《老子》「無為而無所不為」的實踐方法，但更實際的以潛靜的陰柔治術，已達其統治國家而長久不危的目標。因此，《河上公章句》認為：

先人而後己也。天下敬之，先以為長官。薄己而厚人也。（〈韜光第七〉，頁 26）

聖人法道，匿德藏名，不為滿大。聖人以身帥導，不言而化，萬事修治，故能成其大。

（〈任成第三十四〉，頁 137）

聖人行方正者，欲以率下，不以割截人也。聖人行廉清，欲以化民，不以傷害人也。今則不然，正己以害人也。肆，申也。聖人雖直，曲己從人，不自申也。聖人雖有獨見之明，當如闇昧，不以曜亂人也。（〈順化第五十八〉，頁 227）

聖人在民上為主，不以尊貴虐下，故民戴仰而不以為重。聖人在民前，不以光明蔽後，民親之若父母，無有欲害之心也。聖人恩深愛厚，視民如赤子，故天下樂推進以為主，無有厭之者。天下無厭聖人時，是由聖人不與人爭先後也。言人皆有為，無有與吾爭無為者。（〈後己第六十六〉，頁 258-259）

聖人為德施惠，不恃望其報也。功成事就，不處其位。不欲使人知己之賢，匿功不居榮，畏天損有餘也。（〈天道第七十七〉，頁 295）

聖人在天下怵怵常恐怖，富貴不敢驕奢。言聖人為天下百姓混濁其心，若愚闇不通也。注，用也。百姓皆用其耳目為聖人視聽也。聖人愛念百姓如孩嬰赤子，長養之而不責望其報。（〈任德第四十九〉，頁 189-190）

以上資料顯示了兩項重點：第一，說明了《河上公章句》發揮了《老子》謙讓的治國原則，所謂「薄己而厚人」，證驗了《老子》「天之道，損有餘而補不足」（〈七十七章〉，頁 186）的天道觀。第二、聖人一方面「匿德藏名」、「為天下百姓混濁其心」以謙退不爭的方式應世，一方面又「以身帥導」、「為德施惠」的方式，甚而運用「百姓皆用其耳目為聖人視聽也」的治國之術，積極鞏固其治國的主導性，因此以「無為」的思想核心為開展，而後更進一層的落實於聖人的治術權謀<sup>5</sup>，這說明了《河上公章句》深化了自黃老思想以來極其重要的治國領導要術<sup>6</sup>，聖人的積極意義則彰顯於其治國的統領思維。

## 二、教人忠孝，善救人物

《河上公章句》聖人的利他特質，源自於《老子》的：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」（〈二十七章〉，頁 71-72）因此，《河上公章句》中所謂：

非鬼神不能傷害人。以聖人在位不傷害人，故鬼神不敢干之也（〈居位第六十〉，頁 235）

古者聖人執左契，和符信也。無文書法律，刻契合符以為信也。但刻契為信，不責人以他事也。有德之君，司察契信而已。無德之軍，背其契信，司人所失。天道無有親疎，唯與善人，則與司契同也。（〈任契第七十九〉，頁 301）

<sup>5</sup> 所謂的「權謀」意涵，並非負面的詐偽技巧，而是統領的技術層面，是施展權力的必要計謀，這裡牽涉了治術的實際性與應用性的權變原則。

<sup>6</sup> 根據司馬談的提示，陳麗桂曾針對被公認為先秦黃老思想具體理論結晶的馬王堆黃老帛書、戰國時期的黃老思想大本營的稷下學宮代表作《管子》，乃至黃老氣質濃厚的戰國道、法家申不害、慎到、韓非諸人的思想理論進行分析，發現他們果真都以道法思想為主的政論，都反智、主靜因、重時變、尚刑名，以詮釋或轉化《老子》雌柔的無為哲學或道論，為一種柔韌的君術。陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997年2月），頁2。



所謂聖人的特質在於救人，這裏突顯了聖人因為不傷害他人的美德，因此即使是鬼神亦無所擾之，這亦回應了《老子》聖人無棄人的「襲明」修養，並提供了聖人利他的本質所在，在「天道無有親疎，唯與善人」的理想下，聖人治國的本質即是不傷害人民，並進而為人民謀取其自身的實踐。在這樣的基礎下，《河上公章句》認為：

聖人所以常教人忠孝者，欲以救人性命。使貴賤各得其所也。聖人所以常教民順四時者，欲以救萬物之殘傷。聖人不賤石而貴玉，視之如一。聖人善救人物，是謂襲明大道。人之行善者，聖人即以為人師。資，用也。人行不善者，聖人猶教導使為善，得以給用也。

（〈巧用第二十七〉，頁 109-110）

聖人治國目的是救民，其最終的價值性在於為人民謀取應有的利益。因此聖人教導人民使為善，其中較特殊的是「教人忠孝」的方法，在面對《河上公章句》提出此異於《老子》政治論<sup>7</sup>的命題，即可視出《河上公章句》聖人的治國方法，已轉出《老子》全然無為謙退的聖人特質，而建立了其實存的治國理念，即是以落實人間的現實環境而與以積極的實踐論態度來建構其治國的內涵意義，其價值性意義即是聖人與民為善的內向化特質，忠孝的意義，是落實聖人進入人間化的教化原則，此一歧出的觀念，正是《河上公章句》承繼黃老思想統御性的正面意涵。

### 三、原小知大，察內知外

《河上公章句》建立聖人治國的視聽治術，即是「明達」的統御方法，在建構聖人獨具的權謀方式下，聖人以獨有的觀視能力建立了一套以簡御繁的治國策略，此策略的應用，是聖人施展其內在獨具的治國方法。《河上公章句》所謂：

聖人以身帥導，不言而化，萬事修治，故能成其大。 （〈任成第三十四〉，頁 134）

聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下也。…謂去其家觀人家，去其身觀人身，所觀益遠，所見益少也。聖人不上天，不入淵，能知天下者，以心知之也。上好道，下好德；上好武，下好力。聖人原小知大，察內知外。上無所為，則下無事，家給人足，萬物自化就也。 （〈鑒遠第四十七〉，頁 183-184）

以上內容除了聖人「以身帥導」的統領方法外，並牽涉到了聖人不出戶而知天下的方法為何？其方法是「以己身知人身，以己家知人家，所以見天下也」的統領策略，然而這樣統領天下的方法如何實踐？由上援引原文可知其實踐方法推源於自身的認知而能知天下的觀視策略，並已觸及到以陰柔治國的技術層面，因此《河上公章句》交代了「聖人不上天，不入淵，能知天下

<sup>7</sup> 《老子》：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（十八章，頁 43），禮是人文的總形式，亦即人文精神由內而外的具現，然由《老子》「道」的立場看來，禮的形式化，勢必導致人文系統的紊亂以及人文精神的渙散。葉海煙，《老莊哲學新論》（臺北：文津書局，1997年9月），頁 80。因此《老子》認為禮為亂之首，真正修德者，是無為而無不為，若強以世俗之仁義忠信為處世教條，則必生紛爭，是故真正有德者，是身居樸厚而不居偽薄，而此政治論的命題，與《河上公章句》的「教人忠孝」的政治實踐，誠為治國方法的差異所在。

者，以心知之也」的「心知」問題，是建立在「以無為而無所不為」道體發用的實踐意涵上，而成立了自身實踐道體並進而推知人民的需求取向，取向的正確與否，即是「上好道，下好德」這樣推知的實際要件，因此「心知」的正確取向，即是聖人「不上天，不入淵，能知天下者」而能「原小知大，察內知外」的統御方法。

然而，在面對《河上公章句》中聖人處理「心」的問題，有著另一段話必須思考的重點，是來自〈任德第四十九〉的觀點：

聖人重改更，貴因循，若自無心。百姓心之所便，聖人因而從之。百姓為善，聖人因而善之。百姓為不善，聖人化之使善也。百姓德化，聖人為善。百姓為信，聖人因而信之。百姓為不信，聖人化之使信也。百姓德化，聖人為信。聖人在天下怵怵常恐怖，富貴不敢驕奢。言聖人為天下百姓混濁其心，若愚闇不通也。

(〈任德第四十九〉，頁 188-189)

這段話顯示了兩項要點：第一，聖人「若自無心」的表現，是體現「無為」的修養功夫，正如同「聖人為天下百姓混濁其心，若愚闇不通也」的化民方式，其間的觀念相通，而聖人善化人民的目標不變。第二，聖人「無心」的修養方法，與「不上天，不入淵，能知天下者」的「心知」問題，表面上是存在著歧異的現象，然而實為一體兩面的價值意義，因為內在推知人民需求取向的認知智慧，而外化人民愚闇不通，以避禍害的實踐原則，即成就了聖人「原小知大，察內知外」的治國法則。

#### 四、修道質朴，天人相通

《河上公章句》中聖人對於天道的實踐，所面對的實際問題在於形上天道下貫於人身的相應關係為何？文中所謂：「天道與人道同，天人相通，精氣相貫。」(〈鑒遠第四十七〉，頁 184)就《河上公章句》而言，天道與人道是平等的對應關係，天的發用義與人的實踐性是同等的重要，其間的關係在於「精氣相貫」的連結。而《河上公章句》對於「精氣」的看法如下說明：

始者道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。(〈體道第一〉，頁 2)

從古至今，道常在不去。閱，稟也。甫，始也。言道稟與，萬物始生，從道受氣。吾何以知萬物從道受氣？以今萬物皆得道精氣而生，動作起居，非道不然。

(〈虛心第二十一〉，頁 87)

言道善稟貸人精氣，且成就之也。(〈同異第四十一〉，頁 165)

在戰國末期，陰陽五行之說盛行；而陰陽五行都是氣，於是形成了「氣的宇宙觀，由氣的宇宙觀而又形成「氣的人生觀」，《老》《莊》所用的精字，此時也漸與之發生關連；精可以說是一種特殊純一的氣，流貫於天地及人的形體中，並成為天與人、及人與人、人與物互相感應的橋樑。<sup>8</sup>《河上公章句》的「精氣」說，受到了《淮南子·天文》：「太始生虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生元氣，元氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重澤之凝竭難，故天先成

<sup>8</sup> 徐復觀，《兩漢思想史(卷二)》(臺北：學生書局，1999年10月)，頁 232。



而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」<sup>9</sup> 宇宙觀的影響，因此《河上公章句》中由道之「吐氣布化，出於虛無」始，至於「道貸人精氣」、「萬物皆得精氣而生」，皆得自《淮南子》「精氣」說之影響，並申演了天道育養萬物精氣之說，所謂「道通行天地，無所不入，在陽不焦，託陰不腐，無不貫穿，而不危殆也。道育養萬物精氣，如母之養子。」（〈象元第二十五〉，頁 101）其「在陽不焦，託陰不腐，無不貫穿」的道體發用是無所不入，亦能涵通陰陽而育養萬物精氣，因此這不但是說明了天人相貫的可行性，並為聖人「修道承天」、「修道守真」的理論建構了實踐的可能性。因此，在面對天人相通的議題上，《河上公章句》實踐的方法是：

聖人言：我修道承天，無所改作，而民自化成也。聖人言，我好靜，不言不教，民皆自忠正也。我無徭役徵召之事，民安其業，故皆自富也。我常無欲，去華文，徵服飾，民則隨我為質朴也。聖人言，我修道守真，絕去六情，民自隨我而清也。

（〈淳風第五十七〉，頁 221-222）

《河上公章句》所重視的議題，端在乎天人相通的實踐，而聖人不但重視內在的「好靜」與「無欲」，讓人民皆得以「忠正」的實際教化成就之外，亦重視「修道承天」與「修道守真」的天人實踐，在承繼天道「無為而無所不為」理論效驗的同時，下貫人身的「守真」功夫，則實踐了內在絕去六情的清明，因此《河上公章句》聖人天人相通的思想體系，不但上承天道超驗的道用，並且以精氣相貫的運化相連結，而下貫至人身的守真實踐，進而成就了治國的實際效驗。

## 五、自性養神，以保精氣

就《河上公章句》中聖人治身的理論基礎，在於體驗了自身本體的價值性，就天人相貫的基礎上，聖人治身的必要性即在於體證天人相應的密切關係，因此治身即是涵養聖人內在清明的必要方法。對於聖人治身的方法，《河上公章句》認為：

守五性，去六情，節志氣，養神明。目不妄視，妄視泄精於外。去彼目之妄視，取此腹之養性。

（〈檢欲第十二〉，頁 46）

自知己之得失，不自顯見德美於外，而藏之於內。自愛其身以保精氣，不自貴高榮名於世。去彼自見、自貴，取此自知、自愛。

（〈愛己第七十二〉，頁 279）

聖人重視自身的養護，其中的「神明」與「精氣」牽涉到了養生的實踐意涵。《河上公章句》所謂「道唯窈冥無形，其中有精實，神明相薄，陰陽交會也。」（〈虛心第二十一〉，頁 86）的「神明」，即是以神靈清明，陰陽交會之狀態以詮釋「道」之精實，而論及「神明」的靈動變化，所謂「言神得一故能變化無形。」（〈法本第三十九〉，頁 155）「神」因得「一」而能變化無形，故《河上公章句》著重「神明」之靈動變化，其言：「天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生，道無形，故言生於無也。此言本勝於華，弱勝於強，謙虛勝盈滿也。」（〈去用第四十〉，頁 162）「神明」

<sup>9</sup> 何寧，《淮南子集釋(上)》(北京：中華書局，1998年10月)，頁165-166。

靈動變化，從道而生，故變化生於虛無，猶如謙虛勝盈滿也，因此聖人涵養神明之義，即相通於：「無有謂道也。道無形質，故能出入無間，通神明濟群生也。」（〈徧用第四十三〉，頁 173）「神明」從道而生，承自道之無形，故能以無形出入無間，通濟萬物者矣，這亦是《河上公章句》聖人涵養神明的實踐意涵。

而《河上公章句》「妄視泄精於外」、「自愛其身以保精氣」的「精氣」說，實得自《淮南子》「精氣」說之影響，如《淮南子·本經訓》：「精泄於目則其視明，在於耳則其聽聰，留於口則其言當，集於心則其慮通。」<sup>10</sup>《淮南子》所言「精氣」，乃身體器官活動之要，故《河上公章句》「精氣」之說，實道體發用之重要樞紐所在，所謂「專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。」（〈能為第十〉，頁 34）此處的「精氣」，《河上公章句》認為是「元氣」落實到人的生命，即是「精氣」的和平，此精氣對人身的形體形構與精神活動是必要的內質，故專守精氣而不亂，形體當能柔順，《河上公章句》的「精氣」說，即是形上「元氣」落實到形下形體之內在核心所在，因此聖人守性養神，以保精氣，實為治身重要的實踐功夫。

## 肆、《河上公章句》「聖人」轉出《老子》思想的脈絡

《河上公章句》中聖人的理論體系體現於「治身」與「治國」兩個思想脈絡，而本節筆者所探究的範圍，是針對《河上公章句》中提及「聖人」治身與治國並列的原文部份，因此今將其內容以表格方式呈現，並試圖透過臚列「治身」、「治國」、「治身與治國」三項思想並列，以析論《河上公章句》聖人轉出《老子》的思想脈絡所在。表格臚列如下：

篇名	治身	治國	治國與治身
〈安民第三〉 頁 11-12	除嗜欲，去煩亂。懷道抱一，守五神也。和柔謙讓，不處權也。愛精重施，髓滿骨堅。返朴守淳。思慮深，不輕言也。不造作，動因循。	德化厚，百姓安	
〈反朴第二十八〉 頁 114-115	人雖知昭昭明白，當復守之以默默，如闇昧無所見，如是則可為天下法式，其德常在。人能為天下法式，則德常在於己，不復差忒。德不差忒，則長生久壽，歸身於無窮極也。 治身則以大道制御情欲，不害精神也。	萬物之朴散則為器用，若道散則為神明，流為日月，分為五行也。聖人升用則為百官之元長也。聖人用之則以大道制御天下，无所傷割。	
〈仁德第三十五〉 頁 139-140	治身則天降神明，往來於己也。 治身不害神明，則身安而大壽也。 治身則壽命延長，無有既盡之時也。	聖人守大道，則天下萬民疑心歸往之也。 萬民歸往而不傷害，則國安家寧而致太平矣。 謂用道治國，則國富民昌之時也。	

<sup>10</sup> 何寧，《淮南子集釋(中)》，頁 588-589。

篇名	治身	治國	治國與治身
<p>〈恩始第六十三〉 頁 145-146</p>	<p>因成循故，無所造作。不預設備，除煩省事也。深思遠慮，味道意也。陳其戒令也。欲大反小，欲多反少，自然之道也。脩道行善，絕禍於未生也。欲圖難事，當於易時，未及成也。欲為大事，必作於小，禍亂從小來也。從易生難，從細生著。聖人動作舉事，猶進退，重難之，欲塞其源也。聖人終身無患難之事，由避害深也。</p>	<p>處謙虛，天下共歸之也。不重言也，不慎患也。</p>	
<p>〈守微第六十四〉 頁 248-251</p>	<p>有為於事，廢於自然，有為於義，廢於仁，有為於色，廢於精神也。執利遇患，執道全身，堅持不得，推讓反還。聖人不為華文，不為色利，不為殘賊，故無敗壞。人學治世，聖人學治身，守道真也。聖人動作因循，不敢有所造為，恐遠本也。</p>		<p>治身治國安靜者，易守持也。治身治國，當於未亂之時，豫閉其門也。聖人有德以教愚，有財以與貧，無所執藏，故無所失於人也。從，為也。民之為事，常於功德幾成，而貪位好名，奢泰盈滿而敗之也。終當如始，不當懈怠。聖人欲人所不欲。人欲彰顯，聖人欲伏光；人欲文飾。聖人欲質朴；人欲於色，聖人欲於德。聖人不眩為服，不賤石而貴玉。聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自然。</p>
<p>〈知病第七十一〉 頁 277</p>			<p>唯能病苦眾人有強知之病，是以不自病也。聖人無此強知之病者，以其常苦眾人有此病，以此非人，故不自病。夫聖人懷通達之知，託於不知者，欲使天下質朴忠正，各守純性。</p>
<p>〈任為第七十三〉 頁 282-283</p>	<p>勇於敢有為，則殺其身。勇於不敢有為，則活其身，謂敢與不敢也。活身為利，殺身為害，惡有為也。誰能知天意之故而不犯？</p>	<p>言聖人之明德猶難於勇敢，況无聖人之德而欲行之乎？</p>	
<p>〈獨立第八十〉 頁 303</p>		<p>聖人雖治大國，猶以為小，儉約不奢泰。民雖重，猶若寡少，不敢勞之也。</p>	

檢視以上表格所臚列的內容，就其中「治身」與「治國」的思想，說明了「治身」在於「除欲、抱一、守神、和柔、淡泊、愛精、返朴」等涵養生命的實踐意涵；「治國」則在於「德化厚、大道制御天下」等治理國家的統御意義；「治身、治國」則重在「治身治國安靜者，易守持也」的修養實踐。需說明的是，在《河上公章句》原文中與「聖人」相同為「統治者」意涵的出處共有十六處，分別是「人君」者有六處、「侯王」者有三處、「治國」者有三處，及其他者有四處，其呈顯的皆是以治國為理念的統治者。<sup>11</sup>

然而其中關於「精氣」、「神明」、「五神」、「五行」、「忠正」等關鍵文句，彰顯了《河上公章句》聖人轉出《老子》思想的脈絡為戰國以至兩漢盛行的黃老思想，其間透顯了黃老思想重君治術與形神修養的思想理路<sup>12</sup>，例如《老子》：「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」王弼注曰：「心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。骨無知以幹，志生事以亂。守其真也。智者，謂知為也。」（〈三章，頁 8〉），王弼相應於《老子》認為虛智無知並能守其真，方能無所不為，然《河上公章句》注曰：

說聖人治國與治身也。除嗜欲，去煩亂。懷道抱一，守五神也。和柔謙讓，不處權也。  
（〈安民第三〉，頁 11-12）

《河上公章句》認為聖人治國治身，重在「懷道抱一，守五神」的養生修為，然就其中「一」的問題，《老子》：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，穀得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下正。」〈三十九章〉此「一」《老子》認為是「道」，為天地萬物生成之總則，因此天地萬物依恃「道」而得自性。面對此「懷道抱一」的問題，《河上公章句》詮釋為：

一，無為，道之子也。天得一故能垂象清明，地得一故能安靜不動搖，神得一故能變

<sup>11</sup> 筆者統計「人君」出處分別是：「人君貴其身而賤人，欲為天下主者」（〈勸恥第十三〉，頁 49）、「人君不重則不尊」「人君不靜則失威」（〈重德第二十六〉，頁 106）、「人君治國治身，亦當如是也。」（〈養德第五十一〉，頁 197）、「人君欲治理人民」（〈守道第五十九〉，頁 230）、「人君不寬其刑罰，教民去其情慾」「人君行刑罰，猶拙夫代大匠斲」（〈制惑第七十四〉，頁 285-286）、「人君能受國之垢濁者」「人君能引過自與，代民受不祥之殃」（〈信任第七十八〉，頁 298）共六處。「侯王」出處分別是：「侯王若能守道無為，萬物將自賓服」（〈聖德第三十二〉，頁 131）、「侯王若能守道，萬物將自化效於己也」「侯王鎮撫以道德，民亦將不欲，故當以清靜導化之也」（〈為政第三十七〉，頁 144）、「侯王得一故能為天下平正」「侯王當屈己以下人」「侯王至尊貴，能以孤寡自稱」（〈法本第三十九〉，頁 155-156）共三處。「治國」出處分別是：「治國者寡能，摠眾弱共扶強也」（〈無用第十一〉，頁 41）、「治國者民不擾，故可長久」（〈立戒第四十四〉，頁 176）、「治國者刑罰酷深，民不聊生，故不畏死也」（〈制惑第七十四〉，頁 285）共三處。其他出處分別是：「太上謂太古無名之君也」（〈淳風第十七〉，頁 68）、「人主能以道自輔佐也」（〈儉武第三十〉，頁 121）、「明君子貴德而賤兵」（〈偃武第三十一〉，頁 127）、「大丈夫謂得道之君也」（〈論德第三十八〉，頁 150）共四處。

<sup>12</sup> 根據司馬談〈論六家要旨〉的說法，「黃老」思想是以《老子》的雌柔、反智哲學為基礎，兼採陰陽、儒、墨、名、法各家，主虛靜、講無為，並將之轉化為尚因循、重時變，又運用刑名以防姦欺的君術。並據〈論六家要旨〉可見形神修養問題也是黃老思想的主要論題，而照司馬談的說法，黃老學家之所以必論形神修養問題，主要因為形神是生命的根源，也是一切君道、治術的基礎，沒有生命，或形神調理不好，一切的君術或治道都架空，所以談治術，必須先談形神修養問題，養生與治術在黃老學家是二而一的。陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，頁 2。

化無形，谷得一故能盈滿而不絕也，萬物皆須道以生成也。

(〈法本第三十九〉，頁 154-155)

於《河上公章句》中「一」之意，不但是「道」之子，亦是「無為」，故能讓天垂象清明，地安靜不動搖，神變化無形，穀盈滿而不絕，萬物能以生成，亦如：「言一無采色，不可得視而見之；言一無音聲，不可得聽而聞之；言一無形體，不可搏持而得之。」(〈贊玄第十四〉，頁 52)「一」既無為，《河上公章句》亦言其：

言人能抱一，使不離於身，則身長存。一者，道始所生，太和之精氣也，故曰一。一布名於天下，天得一以清，地得一以寧，侯王得一以為正平。入為心，出為行，佈施為德，總名為一。一之為言志一無二也。

(〈能為第十〉，頁 34)

道生萬物。德，一也。一主布氣而畜養之，一為萬物設形象也，一為萬物作寒暑之勢以成之，道德所為，萬物莫不盡驚動而尊敬之。道一不命召萬物，而常自然應之如影響。

(〈養德第五十一〉，頁 196)

此處之「一」，既為「道始所生」，亦為「太和之精氣」，前言《河上公章句》受了當時黃老思想影響，《呂氏春秋》與《淮南子》皆言及「精氣」之說<sup>13</sup>，「一」不但是「道之子」、「無為」，亦是「太和之精氣」，此太和精氣布氣而畜養萬物，讓萬物能歸其常德，故《河上公章句》言「道生萬物。德，一也。一主布氣而畜養之」實著重「一」之布氣畜養萬物而讓萬物能歸其常德之效，此觀念即轉出《老子》「一」為「道」之超越意涵，而向下落實於「無為之用」，與「太和精氣布氣之德」。在面對精氣問題前，首先需釐清所謂「守五神」的觀念，《老子》：「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。縣縣若存，用之不勤。」王弼注曰：「谷神，谷中央無者也。無形無影，無逆無違，處卑不動，守靜不衰，物以之成而不見其形，此至物也。處卑而守靜不可得名，故謂之玄牝。門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂之天地之根也。欲言存邪，則不見其形；欲言亡邪，萬物以之生。故縣縣若存也。無物不成而不勞也，故曰用而不勤也。」(〈六章〉，頁 16-17)就《老子》與王弼對「谷神」的認知，顯明的是形容道體虛無無形，然道用的結果，純粹說明天地之根的「玄牝」化生萬物而縣縣若存，在用而不勤的道用上，處卑而守靜誠為道體的內質意涵。然《河上公章句》進一步的將「谷神」詮解至「善養五神」的養生方法，其言曰：

谷，養也。人能養神則不死，神謂五藏之神：肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志。五藏盡傷，則五神去矣。言不死之道，在於玄牝。玄，天也，於人為鼻。牝，地也，於人為口。天食人以五氣，從鼻入藏於心。五氣清微，為精神聰明，音聲五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入人鼻，與天通，故鼻為玄也。地食人以五味，從口入藏於胃。五味濁辱，為形骸骨肉，血永六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入人口，與地通，故口為牝也。根，元也。言鼻口之門，乃是通天地之元氣所往來也。鼻口呼噓喘

<sup>13</sup> 《淮南子·主術訓》：「至精入人深矣。」這個「精」，一方面代表一種精神上絕對虛寧純淨的狀態，另一方面也同時指稱一種生命氣機高度流行的狀態。而這兩種一心一物的狀態，在《淮南子》，或甚至是《呂氏春秋》的「精」義裡，是兼有而並存的。陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》，頁 88。



息，當綿綿微妙，若可存，復若無有。用氣當寬舒，不當急疾勤勞也。

((成象第六)，頁 21-22)

就以上段落，可析論《河上公章句》養生之要為「養神」，即善養五臟之神，因能善養「肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志」故不死，而不死之道，若就其性質的相應關係而言：

一、「玄，天→鼻→心→五氣清澈=精神聰明=音聲五性、魂=雄」

二、「牝，地→口→胃→五味濁辱=形骸骨肉=血永六情、魄=雌」

三、「根=元→天地元氣→鼻口→綿綿微妙、若存亦無，用氣寬舒」

這裡牽涉到兩項問題：其一、此項理論基本上是根據《黃帝內經·素問》的養生理論，<sup>14</sup>《黃帝內經》云：「五臟所藏：心藏神、肺藏魄、肝藏魂、脾藏意、腎藏志、是謂五臟所藏。」<sup>15</sup>《黃帝內經》將五臟視為是人體的生命活動核心，既是自具功能，亦能相互協調制約體內的功能系統，因此其「臟象學說」是把人體內部的五臟視為一整體功能系統。<sup>16</sup>《河上公章句》承繼此五臟的生命機能，彰顯以善養五臟之神而成其不死之道，這樣的理論系統，雖著重在善養形軀肉體的功能，卻仍不離精神不死的生命基調，因為在這無形之「玄、牝」「魂、魄」，向下落實有形之「天、地，鼻、口」而產生了「五氣清澈、精神聰明、音聲五性」與「五味濁辱、形骸骨肉、血永六情」之別，而形上落實至形下的中間介質，即為「根元」，此根元能通天地元氣之往來，鼻口為根元通貫天地元氣的入門媒介，故鼻口呼係喘息，當能綿綿微妙、若存亦無，用氣寬舒而不急不勞，此養生之法，當是善養五臟神不死之道也(此處之不死，應意指五神清明而不竭矣)，此牽涉到《河上公章句》聖人涵養生命機體的實踐方法，實與《老子》與王弼道用縣縣若存的不死之道相異。其二、針對其中「玄、牝」「天、地」的問題，「玄」與「天」、「清澈」、「雄」為一系統，「牝」與「地」、「濁辱」、「雌」為另一系統，《河上公章句》曾注《老子》：「知其雄，守其雌」(二十八章)曰：「雄以喻尊，雌以喻卑」(〈反朴第二十八〉，頁 113)顯明的《河上公章句》將天人關係析分為兩大系統：一為「天、玄、清、雄、尊」的高尊系統，二為「地、牝、濁、雌、卑」的低卑系統，這樣的區分，陳麗桂認為是：「這種說法的基本依據，其實就是天陽地陰，天清地濁的創生原則，與道家崇虛抑實，貴神賤形的哲學基調，卻不離漢代人陰陽二分，既對立又互補，陽尊陰卑的價值判斷。」<sup>17</sup>這樣的價值判斷，賦與聖人「治國」與「治身」之間互參的方術運用。

至於王弼所謂「守真」的意涵，《河上公章句》認為：

聖人言：我修道承天，無所改作，而民自化成也。聖人言，我好靜，不言不教，民皆自忠正也。我無徭役徵召之事，民安其業，故皆自富也。我常無欲，去華文，徵服飾，

<sup>14</sup> 此項論證根據陳麗桂的看法：《河上公章句》重視五臟養生的說法，此說法和《淮南子·精神》的說法是相合的，〈精神〉說，人的生命形成是「精神者，天之有也；骨骸者，地之有也」。更特殊的是，《河上公章句》和《黃帝內經》都因重視氣與精神，而把心歸屬鼻、氣一系呼吸系統的中樞，明白顯現了道教一系養生論所以重吐納、調息、節制飲食的根由。陳麗桂，〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》，2000年3月，第21期，頁204。

<sup>15</sup> 【隋】楊上善注：《黃帝內經·素問·宣明五氣第二十三》，卷七(北京：中華書局，1985年)，頁306。

<sup>16</sup> 李韶堯，〈《黃帝內經》氣化宇宙觀的「全息」思維〉，《哲學與文化》，2007年10月，第10期，頁171。

<sup>17</sup> 陳麗桂，〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，頁204。



民則隨我為質朴也。聖人言，我修道守真，絕去六情，民自隨我而清也。

(〈淳風第五十七〉，頁 221-222)

這裡歸納兩項重點：第一、《河上公章句》中聖人所持守「修道承天，無所改作」、「修道守真，絕去六情」的修養方法，已顯明的將王弼內在本質的純然守真，轉化為內修外承的天人相貫，意指聖人注重自我治身的修養方法，以好靜質朴的內在修為，自然能守真承天，而達成人民安業化成的治國目的，這樣彰顯了以人應天的現實治術，《河上公章句》亦言：「聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下也。天道與人道同，天人相通，精氣相貫。人君清靜，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁。吉凶利害，皆由於己。」(〈鑿遠第四十七〉，頁 183-184)王弼認為《老子》所謂的「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。」其注曰：「事有宗而物有主，途雖殊而同歸也，慮雖百而其致一也。道有大常，理有大致。執古之道，可以御今；雖處於今，可以知古始。故不出戶、窺牖，而可知也。」(〈四十七章，頁 125-126〉)此處王弼以道與理說明了「執古之道，可以御今」的真理，其著重在「道」的先驗性與恆常性，天與人存在著「以人知天」的對應關係；然《河上公章句》將關於聖人治身的修養，以「己身知人身」的詮解，直達天道與人道的應合，不但天人相通，更存在著相貫的因子，即為「精氣」，這裡彰顯了《河上公章句》的治身觀念，並透顯著黃老「精氣」思想的養生方法，條列而言：

聖人自知己之得失，不自顯見德美於外，而藏之於內。自愛其身以保精氣，不自貴高榮名於世。去彼自見、自貴，取此自知、自愛。 (〈愛己第七十二〉，頁 279)

王者輕淫則失其臣，治身輕淫則失其精。王者行躁疾則失其君位，治身躁疾則失其精神。 (〈重德第二十六〉，頁 107)

守五性，去六情<sup>18</sup>，節志氣，養神明。目不妄視，妄視泄精於外。去彼目之妄視，取此腹之養性。 (〈檢欲第十二〉，頁 46)

愛精重施，髓滿骨堅。返朴守淳。思慮深，不輕言也。不造作，動因循。德化厚，百姓安。 (〈安民第三〉，頁 11-12)

萬物皆歸道受氣，道非如人主有所禁止也。萬物橫來橫去，使名自在，故可名於大也。聖人法道，匿德藏名，不為滿大。 (〈任成第三十四〉，頁 137)

就天道中「氣」的運行化生，《老子》所謂：「專氣致柔。」(十章)之「氣」，意指宇宙間遍佈的氣體，其意即「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」(四十二章)純然為和諧氣體之流佈，而《河上公章句》對於「氣」之說明，所謂「能知天中復有天，稟氣有厚薄，除情去欲，守中和，是謂知道要之門戶也。」(〈體道第一〉，頁 3)此處的「氣」，當指流衍於宇宙間的「元氣」，此元

<sup>18</sup> 「六情」這一名詞，金春峰認為是漢代通用語，如《韓詩外傳》：「人有六情」、《白虎通·情性》：「六情者，何謂也？喜怒哀樂愛惡謂之情。」一直到《太平經》都用「六情」。但這種情況到魏晉時突然有了變化，魏晉不用「六情」而用「五情」，如王弼：「聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。」《列子·皇帝篇》：「昏然五情爽惑」，為什麼「六情」一詞到魏晉突然變化了呢？大概是因為曹魏代漢，火生土，自居土德，數尚五的緣故，所以名詞用語突然起了變化，如果《河上注》為魏晉作品，它是一定會用「五情」而不用「六情」的。金春峰，《漢代思想史》(北京：中國社會科學出版社，2006年2月)，頁 340。

氣有厚薄之形式，「萬物無不負陰而向陽，迴心而就日。萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也。」(〈道化第四十二〉，頁 169)《河上公章句》認為萬物中皆有「元氣」存在，此「元氣」為自然給與萬物內在本真所必存的本質。然而《老子》：「專氣致柔。」王弼注曰：「專，任也。致，極也。言任自然之氣，致至柔之和。」(十章，頁 23)王弼所謂「柔和自然之氣」，《河上公章句》詮釋為：「專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。」(〈能為第十〉，頁 34)此處的氣，《河上公章句》認為是「精氣」，其觀念當受到《管子·內業》：「精存自生，其外安榮，內藏以為泉源，浩然和平，以為氣淵，淵之不涸，四體乃固。」的影響<sup>19</sup>，而《河上公章句》認為「元氣」落實到人的生命，即是「精氣」的和平，這牽涉到人身與精氣間感通現象的問題<sup>20</sup>，此精氣對人身的形體形構與精神活動是必要的內質，故專守精氣而不亂，形體當能柔順，因此《河上公章句》的「精氣」說，即是形上「元氣」落實到形下形體之內在核心所在。總的來說，道與萬物的關係，不僅是物質的連繫，還有規律的連繫，從基本的組成而言，道與萬物都帶有氣的成分，當然其中的精純有所差別，但是可以會通貫穿與化生，乃至自生的預設，使得這種可能形成的對立是可以消解的，就這部分來說，道與萬物之間有著看似簡單(因為道生一，一生二，二生三，三生萬物)，其實是繁複的化生過程，不過「氣」的共有將使得「歸根復命」成為可能；其次就「氣」的屬性來看，不論是原始的混沌純一，或是陰陽與清、濁、和，都有具化為某種規律的向量，因此，這些屬性不僅是屬性，而且可以轉化成為運動的規律，這個部分也因為氣的化生而出現規律上的高低位階對應，於是繼受道之精氣的人，形式上與道是有位階差距的，然而透過組成內容的共有以及對於自然規律的附隨(顯然是人所獨具的)，向真實本源(道)的復歸就是可能的。《河上公章句》先從氣化的漢代觀點出發，討論了宇宙生成的基本路子，並且以「氣」為中介，具象化了宇宙的圖像，就理解《河上公章句》而言，這是一條必要的道路，人乃至於萬物與道之間就不再是看來脆弱的抽象觀念連結，而是存在著接軌或是和合的可能性，人間秩序對於自然秩序也才有遵循與接應的可能。<sup>21</sup> 就天道觀於氣化宇宙進行所構築發展的緊密系統而論，宇宙與人生的相應關係上，《河

<sup>19</sup> 管仲著，顏昌嶠校釋，《管子校釋》(長沙：嶽麓書社，1996年2月)，頁403。道家和道教將人體看作是由形、氣、神三個相互關聯的層次組成的三重結構之思想，其實質是把人的生命當作形、氣、神三者的統一。在先秦，《管子·內業篇》已說：「凡人之生也，天出其精，地出其形，合此以為人。」又說：「精也者，氣之精者也；一物能化謂之神。」這裡已涵蓋形、氣、神的說法。這個思想在道家黃老之學的代表作《淮南子》中，也得到了清楚的表述。《淮南子·原道訓》云：「形者，生之舍也；氣者，生之充也；神者，生之制也。一失位則三者傷矣。」按照道家和道教的觀點，氣是聯繫形和神的中間層次，它既能聚成形，又能化為神，人的生命活動全賴它的支持。形是生命的外殼，要使形體長存，精神就有了長久居住的地方。神是控制人體生命活動的樞紐，要使精神永在，形體才能活動。人要長生延年，就必須保持形體和精神不受損傷，二者相互結合，以維持人體的生命。胡孚琛著《道家和道教形、氣、神三重結構的人體觀》。楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北：巨流圖書，1997年2月)，頁172。

<sup>20</sup> 黃老學說中，例如將宇宙視為一有機的大整體是《呂氏春秋》宇宙觀的基調，也是天人關係的基礎。該書認為凡萬物之間屬同質、同源、同理者，必然會相互感應，「感應」意涵著萬物之間含具有有機的內在聯繫，人與天地萬物「其情一體」，則相互間有情同理的感應性。曾春海，《兩漢魏晉哲學史》(臺北：五南圖書，2004年1月)，頁15。

<sup>21</sup> 就「氣」為中介，具象化了宇宙圖像觀念的釐清。林俊宏，〈氣、身體與政治——《老子河上公注》的政治思想分析〉，《政治科學論叢》，2003年12月，第19期，頁9。

上公章句》突破《老子》單向的自然之氣，而將內在的精氣與外在的元氣相呼應，而形成了黃老思想中天人相貫的共相系統。

第二、《老子》：「夫禮者，忠信之薄而亂之首。」(三十八章)，《河上公章句》所謂「聖人言，我好靜，不言不教，民皆自忠正也。」雖然《老子》提出「忠信」的問題，然而基本以《老子》清靜無為思想為根基的《河上公章句》，卻在治國的範疇裏以轉出《老子》的無為思想，呈現另一種「有為」的治術，例如《老子》：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」王弼注曰：「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。不尚賢能，則民不爭；不貴難得之貨，則民不為盜；不見可欲，則民心不亂。常使民心無欲無惑，則無棄人矣。」(〈二十七章〉，頁 71)王弼的聖人意向仍不出《老子》清靜自然的基礎，彰顯的是體現自然無為的中心思想。《河上公章句》卻轉出《老子》的治國理念，是重在聖人以治術為導向的治國理念，例如：

以道治也，以身帥導之也。各自動作，不辭謝而逆止。元氣生萬物而不有。道所施為，不特望其報也。功成事就，退避不居其位。夫唯功成不居其位，福德常在，不去其身也。此言不行不可隨，不言不可知矣。  
(〈養身第二〉，頁 7-8)

聖人所以常教人忠孝者，欲以救人性命。  
(〈巧用第二十七〉，頁 109)

聖人為德施惠，不特望其報也。功成事就，不處其位。不欲使人知己之賢，匿功不居榮，畏天損有餘也。  
(〈天道第七十七〉，頁 295)

這裡牽涉到兩項問題：(一)、《河上公章句》中聖人以道治理人民，雖與《老子》觀念無異，然秉持「以身帥導」、「教人忠孝」、「為德施惠」的統治觀念，是將《老子》聖人無為的領導觀念過渡至自身統御國家的治術發展，其統治觀念的遞進，實與戰國至秦漢的黃老治術相關。(二)、「福德」一詞的意涵，明顯的發展出《河上公章句》重視自身福德的受享，此觀念的建立影響了魏晉神仙道教關於福報的思想建立。而所謂「神明」思想的建立問題，《老子》：「執大象，天下往。往而不害，安平太。樂與餌，過客止。道之出口，淡乎其無味。視之不足見，聽之不足聞，用之不可既。」王弼注曰：「大象，天象之母也。不炎不寒，不溫不涼，故能包統萬物，無所犯傷。主若執之，則天下往也。言道之深大。人聞道之言，乃更不如樂與餌，應時感悅人心也。樂與餌則能令過客止，而道之出言淡然無味。事之不足見，則不足以悅其目；聽之不足聞，則不足以娛其耳。若無所中然，乃用之不可窮極也。」(〈三十五章〉，頁 87-88)王弼認為「大象，天象之母」的意涵，意謂著宇宙間如道般無形亦不可窮極，《河上公章句》對此現象，解釋曰：

執，守也。象，道也。聖人守大道，則天下萬民疑心歸往之也。治身則天降神明，往來於己也。萬民歸往而不傷害，則國安家寧而致太平矣。治身不害神明，則身安而大壽也。餌，美也。過客，一也。人能樂美於道，則一留止也。一者去盈而處虛，忽忽如過客。道入於口，淡淡，非如五味有酸鹹苦甘辛也。足，得也。道無形，非若五色有青黃赤白黑可得見也。道非若五音有宮商角徵羽可得聽聞也。既，盡也。謂用道治

國，則國富民昌，治身則壽命延長，無有既盡之時也。(〈仁德第三十五〉，頁 139-140)

《河上公章句》一再言及「治身則天降神明」、「治身不害神明」，聖人能持守大道，則天即降「神明」，所謂「神明」的意涵，《老子》：「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」王弼注曰：「無私者，無為於身也。身先身存，故曰『能成其私也』。」(〈七章，頁 19〉)《河上公章句》注曰：

先人而後己也。天下敬之，先以為長官。薄己而厚人也。百姓愛之如父母，神明祐之如赤子，故身常存。聖人為人所愛，神明所祐，非以其公正無私所致乎？人以為私者，欲以厚己也。聖人無私而已自厚，故能成其私也。(〈韜光第七〉，頁 26)

審察《老子》原文中並無「神明」一詞，然《河上公章句》面對《老子》：「窈兮冥兮，其中有精。」(二十一章)之詮釋說明：「道唯窈冥無形，其中有精實，神明相薄，陰陽交會也。」(〈虛心第二十一〉，頁 86)《河上公章句》其中的「神明」，即是「以神靈清明，陰陽交會之狀態以詮釋道之精實」，故《老子》：「神得一以靈。」(三十九章)《河上公章句》則詮釋為：「言神得一故能變化無形。」(〈法本第三十九〉，頁 155)「神」因得「一」而能變化無形，故《河上公章句》著重「神明」之靈動變化，所謂《老子》：「有生於無。」(四十章)《河上公章句》說明：「天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生，道無形，故言生於無也。此言本勝於華，弱勝於強，謙虛勝盈滿也。」(〈去用第四十〉，頁 162)「神明」靈動變化，從道而生，故變化生於虛無，猶如謙虛勝盈滿也，故《老子》：「少則得。」(二十二章)《河上公章句》說明：「自受取少則多也。天道祐謙，神明託虛。」(〈益謙第二十二〉，頁 90)天道佑助謙讓，而神明則寄託於虛無，而得通濟萬物也，所謂《老子》：「無有入於無間。」(四十三章)《河上公章句》言：「無有謂道也。道無形質，故能出入無間，通神明濟群生也。」(〈徧用第四十三〉，頁 173)因此《河上公章句》所謂的「神明」，意謂「神明」從道而生，承自道之無形，故能以無形出入無間，通濟萬物者矣，其意涵實際已轉出《老子》「道用」的素樸理論而更趨靈動變化之運用。

《河上公章句》中就「治國、治身」連結關係的理論架構中，所謂「治身治國，當於未亂之時，豫閉其門也」，其中「豫閉其門」，即所謂聖人「若自無心」的表現，這樣體現「無為」的修養功夫，聖人以「豫閉其門」的實踐，正如同「聖人為天下百姓混濁其心，若愚闇不通也」的化民方式，其間的觀念相通，而聖人善化人民的目標不變，聖人「無心」的修養方法，正是聖人外化人民愚闇不通，以避禍害的實踐原則，亦成就了聖人「原小知大，察內知外」的治國法則。所謂聖人的思想脈絡，就以上臚列的內容解析了文中極其重視聖人「修身」的實踐，其中「治身則天降神明，往來於己也。治身不害神明，則身安而大壽也。治身則壽命延長，無有既盡之時也」的觀念，可為聖人修身實踐的長生久壽的目標，因此「人學治世，聖人學治身，守道真也。」(〈守微第六十四〉，頁 250)《河上公章句》的聖人，雖承繼了《老子》守柔無為的修養與黃老思想的治國權術，但其最終的目的是以「治身」為重要依歸<sup>22</sup>，因此「聖人有德

<sup>22</sup> 《河上公章句》循著《老子》清靜自然的原則與《管子》、《淮南子》一路而下的黃老養生觀與氣化宇宙論，將《老子》的許多治國之論與本體玄學，轉作養生的詮解，導出以氣為核心，愛氣守精、治欲

以教愚，有財以與貧，無所執藏，故無所失於人也。從，為也。民之為事，常於功德幾成，而貪位好名，奢泰盈滿而敗之也。終當如始，不當懈怠。聖人欲人所不欲。人欲彰顯，聖人欲伏光；人欲文飾。聖人欲質朴；人欲於色，聖人欲於德。聖人不眩為服，不賤石而貴玉。聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自然。」治身、治國兩項的思想脈絡，發揮了以「自然」為實踐修身的核心，並進而善化人民，以達其治國之功效，此所謂聖人本源與外化內外的實踐程序。

## 伍、結語

作為《老子》注本《河上公章句》的思想脈絡，其架構的基礎是建基在《老子》「自然」的宇宙觀點上而下貫至「人」的本體意涵，因此二者之間思想理路的連結，是以「自然」為形上根源而加以申說的論點依據，藉以開展其天人相應的思想體系。基本上，《河上公章句》所謂的「聖人」，是以「守一明達，謙退不爭」、「教人忠孝，善救人物」、「原小知大，察內知外」、「修道質朴，天人相通」與「自性養神，以保精氣」的特質，為其「治身」與「治國」的基本理念。對內聖人涵養生命的方法，是自我保持「精氣」的和平，並守性養神，以為聖人修身實踐的長生久壽的目標，此實為治身重要的實踐功夫。對外聖人的治國方法，已轉出《老子》全然無為謙退的聖人特質，而建立了其實存的治國理念，即是以落實人間的現實環境而與以積極的知識論態度來建構其治國的內涵意義，其價值性意義即是聖人與民為善的內向化特質。換而言之，「治身」，在於「除欲、抱一、守神、和柔、淡泊、愛精、返朴」等涵養生命的實踐意涵；「治國」則在於「德化厚、大道制御天下」等治理國家的統御意義；「治身、治國」則重在「治身治國安靜者，易守持也」的修養實踐。《河上公章句》發揮了以「自然」為實踐修身的核心，並進而善化人民，而達其治國之功效，因此，《河上公章句》的聖人論，是以「修身」為實踐的本源所在，而後外化於治國之功，這亦是體現了《河上公章句》聖人實踐論。

然《河上公章句》「聖人」思想轉出《老子》思想的脈絡上，其間透顯了黃老思想重君治術與形神修養的思想理路，例如《老子》天道觀於氣化宇宙進行所構築發展的緊密系統而論，在宇宙與人生的相應關係上，《河上公章句》突破《老子》單向的自然之氣，而將內在的精氣與外在的元氣相呼應，而形成了黃老思想中天人相貫的共相系統。王弼以道與理說明了「執古之道，可以御今」的真理，其著重在「道」的先驗性與恆常性，天與人存在著「以人知天」的對

---

存神的養生論。在論述的過程中，《河上公章句》亦循《黃帝內經·素問》一系的生理養生論，結合著漢代陰陽二分，《淮南子》甚至董仲舒《春秋繁露》一系清濁對立、陽尊陰卑的觀點，論證鼻天口地，神清形濁的道理，統合生理學與哲學為一去論養生，終導出以鼻為尊，腹中有神等調息吐納的養形論，並強調不死的觀念，開啟了道教養生理論的先兆。較之《淮南子》與《指歸》的養生論，《河上公章句》對形身問題的對治與處理，內容陡然多了起來。道家的養生重點至此已由《淮南子》的形、氣、神兼養轉移至重養形身之上。陳麗桂，〈道家養生觀在漢代的演變與轉化—以《淮南子》、《老子指歸》、《老子河上公章句》、《老子想爾注》為核心〉，《國文學報》，2000年6月，第39期，頁78。而《老子河上公章句》注重內修，主張抱道懷一，引導行氣，在自修鍊養上下工夫，不靠藥物食餌來修鍊長生不老，屬於導氣養性這一系。不過就從黃老思想在時間的演變過程中，黃老已從漢初個人養生逐漸傾向於神仙方術化，使黃老思想變質，這也為以後道教的形成鋪了路。鄭國瑞，《兩漢黃老思想研究》，（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2002年），頁271。



應關係，《河上公章句》將關於聖人治身的修養，以「己身知人身」的詮解，直達天道與人道的應合，不但天人相通，更存在著相貫的因子，即為「精氣」，這裡彰顯了其治身觀念，並透顯著黃老「精氣」思想的養生方法，其中所謂的「神明」，《河上公章句》意謂「神明」從道而生，承自道之無形，故能以無形出入無間，通濟萬物者矣，其意涵實際已轉出《老子》「道用」的素樸理論而更趨靈動變化之運用。

就治國而論，王弼的聖人意向仍不出《老子》清靜自然的基礎，彰顯的是體現自然無為的中心思想，《河上公章句》卻轉出《老子》的治國理念，是重在聖人以治術為導向的治國理念，其聖人以道治理人民，雖與《老子》觀念無異，然秉持「以身帥導」、「教人忠孝」、「為德施惠」的統治觀念，是將《老子》聖人無為的領導觀念過渡至自身統御國家的治術發展，其統治觀念的遞進，實與戰國至秦漢的黃老治術相關，其中聖人所持守「修道承天，無所改作」、「修道守真，絕去六情」的修養方法，已顯明的將王弼內在本質的純然守真，轉化為內修外承的天人相貫，王弼認為聖人相應於《老子》，虛智無知並能守其真，方能無所不為，而《河上公章句》認為聖人治國治身，重在「懷道抱一，守五神」的養生修為，其中尤其「福德」一詞的意涵，明顯的發展出《河上公章句》重視自身福德的受享，此觀念的建立影響了魏晉神仙道教關於福報的思想建立。

就治身而論，《老子》與王弼對「谷神」的認知，顯明的是形容道體虛無無形，然道用的結果，純粹說明天地之根的「玄牝」化生萬物的道用上，而《河上公章句》進一步的將「谷神」詮解至「善養五神」的養生方法，在其承繼《黃帝內經》五臟生命機能的思想，彰顯了善養五臟之神而成其不死之道，與「天、玄、清、雄、尊」、「地、牝、濁、雌、卑」兩項天人關係的價值判斷，此判斷所形成的影響，進一步而言，應證了《河上公章句》的養生理論。

這裡延伸一項問題，《河上公章句》其治身之要是以黃老思想重視人身「精、氣、神」三者為基礎，因此欲意長生，就必須重視此三寶的保養，這裡所連線的脈絡，在於其繼承黃老學說的養生思想，再轉出以「固精」、「行氣」、「養神」三項養生方術，王卡認為其下開啟了魏晉神仙道教的理論<sup>23</sup>，其間的關鍵在於《河上公章句》善養五臟神不死之道(此處之不死，應意指五神清明而不竭矣)的觀念，啟發了《太平經·齋戒思神救恐訣》中將「五臟神」神像化，以形體的五臟賦與宗教的神祇論，完完全全進入了神學領域<sup>24</sup>，陳麗桂認為：

我們從《河上公章句》一而再，再而三地刻意在《老子》論治國的經文中，大量添加治生養生之道，強調、呼籲治身、治國一理；又大量將《老子》澄心靜慮的治心工夫與虛無形上的本體道說，乃至治國之理，偏轉注解成愛情、去情慾的養生說，其所反映的，或許不只是趕時髦地迎合時代之風而已，而是如司馬談所述的，針對當代統治者所作的建言與叮囑，因為那是他們統御生涯中，真正切身的課題。《河上公章句》

<sup>23</sup> 王卡，《老子道德經河上公章句》，頁 12-14。

<sup>24</sup> 《太平經》認為人一旦生病並，可依五行顏色及方位，圖畫五臟神像，懸掛室內「思之不止」，則「五臟神」自能「報二十四時氣、五行神具來救之」，陳麗桂，〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，頁 207。



的養生論，一再對保愛精氣的呼籲，對情欲的卻斥，對固愛陽精的的關照，對保養精氣根深蒂固的叮囑，在在反映了其著作的功能價值不只在令人了解如何以翰待某一時期人的眼光，去理解《老子》、應用《老子》而已；而是，事實上也包含了一份對統治者的關照與建言。當然，在思想的表現上，它明顯地呈現出道家黃老一系養學說如何由先秦道家一系虛靜養神之修養要旨，側轉向道教一系求不死長生養生論的過渡；這其中，它和《淮南子》、《黃帝內經》、《老子指歸》、《太平經》各書，尤其是《太平經》理論，高度的雷同性與呼應性...<sup>25</sup>

此關聯性的系統，真正啟發了包括《太平經》以降魏晉的神仙道教，如東晉南朝葛洪的《抱朴子·內篇》與上清派經典<sup>26</sup>，《河上公章句》實藉《老子》虛靜無為的思想，轉化為清靜養生的理論思維，以支持其所謂的「不死之道」，雖然是精神生命的清明不竭，然而追求的最終目的端在乎形軀生命的永恆，這樣的「不死」理論，實彰顯著承自黃老思想系統的清靜養神，過渡至神仙道教的神德長壽，此一系統脈絡，真正確立了《河上公章句》對魏晉道教發展的影響與重要地位。

## 參考文獻

### 一、原典

- 【隋】楊上善注(1985)。《黃帝內經太素》。北京：中華書局。  
 王卡(1997)。《老子道德經河上公章句》。北京：中華書局。  
 老子著，【魏】王弼原注，樓宇烈校釋(1999)。《王弼集校釋·老子道德經注》。北京：中華書局。  
 何寧(1998)。《淮南子集釋(上)(中)(下)》。北京：中華書局刷。  
 高亨(1973)。《老子正詁》。臺北：臺灣開明書店。  
 管仲著，顏昌嶠校釋(1996)。《管子校釋》。長沙：嶽麓書社。  
 嚴靈峯(1987)。《老子達解》。臺北：華正書局。

### 二、專書

- 金春峰(1997)。《漢代思想史》。北京：中國社會科學出版社。  
 徐復觀(1999)。《兩漢思想史(卷二)》。臺北：學生書局。  
 陳麗桂(1997)。《秦漢時期的黃老思想》。臺北：文津出版社。  
 陳麗桂(2004)。〈漢代道家思想的演變與轉化〉，《第二屆儒道國際學術研討會—兩漢會議論文》。  
 臺北：臺灣師範大學國文學系。  
 曾春海(2004)。《兩漢魏晉哲學史》。臺北：五南出版社。  
 楊儒賓(1997)。《中國古代思想中的氣論及身體觀》。臺北：巨流圖書公司。  
 葉海煙(1997)。《老莊哲學新論》。臺北：文津書局。

<sup>25</sup> 陳麗桂，〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，頁 33-34。

<sup>26</sup> 王卡，《老子道德經河上公章句》，頁 14。

### 三、期刊論文

- 李韶堯(2007)。〈《黃帝內經》氣化宇宙觀的「全息」思維〉。《哲學與文化》，10期。
- 林俊宏(2003)。〈氣、身體與政治——《老子河上公注》的政治思想分析〉。《政治科學論叢》，19。
- 陳麗桂(2000)。〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉。《中國學術年刊》，210。
- 陳麗桂(2006)。〈道家養生觀在漢代的演變與轉化——以《淮南子》、《老子指歸》、《老子河上公章句》、《老子想爾注》為核心〉。《國文學報》，390。

### 四、學位論文

- 鄭國瑞(2002)。《兩漢黃老思想研究》。政治大學中國文學研究所博士論文，未出版，台北。