第二章 兩漢黃老的形上道論

第一節 先秦黃老之道概說

一、 道的哲理化

先秦諸子論「道」是一個普遍的現象,儒家論道,墨家論道,法家也論道,然而道家之所以在諸子論道聲中,獨得「道」之名而成爲一個學術派別,在於道家視道爲思想核心範疇,把道看成最崇高的東西,它是人的思想最後依據,亦是人的最後關懷,人的生命最後安頓所在。即是人依道而行,以道行事,以道爲指引,這是所謂的「唯道是從」的方式,而以「合於道」或「與道合一」爲終極目標。儘管道家在時間的流動下,產生不同的類型的差異,但萬源不離其宗,終究不離以道爲脈絡的思想風格¹。在漢代人們特別重視,爲一專門之學,《淮南子·要略》說:「道論至深」²;《史記·太史公自序》說:「習道論於黃子」³,都說明論道在當時的普遍性。

「道」是什麼?從字源意義考察,道字最早出現於西周早期「貉子卣」,字形從行從首,爲行中間夾一首字。《爾雅·釋宮》稱「行,道也。」⁴可知行的本義是道路。至於首字,許慎《說文解字》說:「首,古文頁也。」「頁,頭也。」⁵古

¹ 道家爲何以道名家,大致有三種說法:一是道家出於「史」,史爲道術之總歸,所以道家可用「道」爲名。那意思就是說,道家是道術之全部,而諸子只不過各是道之一端而已。二是道家特別強調「道」,一切討論都從道的觀點出發,並且把道看成最崇高的東西。因此別人稱之爲道家。三是老子《道德經》分爲兩部分,三十七章以前爲一部分,三十八章以後又爲一部份。第一章的頭一句「道可道,非常道」。第三十八章的頭一句是:「上德不德,是以有德。」因分別稱其兩部分爲「道經」與「德經」,合稱「道德經」。這就如《詩》之稱「關睢」,「麟趾」一樣。因此後人稱此派爲道德家,簡化而稱爲道家。例如司馬談《論六家要旨》,即稱爲道德家。(參張起鈞《老子》,頁 11-12,台北:協志工業叢書出版,1991 年 9 月第一版第十三刷)揆諸此三說,如果從《莊子·天下》所說的道術爲天下裂的觀點,道家,也不過是古道術之一端,即可明白第一說牽強;第三種說法起於西漢,然從馬王堆帛書當中,抄寫於秦始皇之前的《老子》甲本,篇前篇末無任何篇名,抄寫於漢初的《老子》乙本,雖有分「德」、「道」篇題,也非道德之稱;又《韓非子·解老》中解釋《老子》的次序亦爲德篇在前,道篇在後。再如,西漢末年嚴遵《道德指歸》,按他的《說目》的說法,上經四十章,下經三十二章,而現存道藏中的《道德真經指歸》德經部分恰好四十章,皆可說明以《老子》分道德二經爲道家得名原因,亦屬牽強。因此,諸說中,當以第二說最有理據。

^{2 《}淮南子校釋》,卷第二十一,頁 2164。

^{3 《}史記·太史公自序第七十》,卷一百三十,頁 3288。

⁴ 邢昺《爾雅注疏》,卷五,頁 4,四部備要本據阮刻本校刊,台北:臺灣中華書局,1977 年 12 月台三版。

⁵ 許慎撰,段玉裁注《說文解字》,九篇上,頁423,422,台北:天工書局影經韻樓藏版,1987

文爲頁,首、頁同,皆象人之首。首爲人最重要部位,有部分替代全體之義,故 首可指人。後來的古籀文有從行從人者。因此,不管從首或從人,皆是人行於道 路之象。許慎《說文解字》說:「道,所行道也。從辵首。一達謂之道。」⁶意爲 人行於一條通達的大路,本身就含有遵守的一定法式、規則。

「道」尚有引導意義,與「導」原來同字。導字首見於春秋時期的「曾伯匸」,就字的結構來看,上半部爲道,下半部爲手。其意爲從手指道,有引導、指導之義,所以許慎《說文解字》說:「導,引也。」⁷就是對其本義的說明。劉熙《釋名》說:「道,導也,所以通導萬物也。」⁸道具教導萬物的功用,這是對道字本義的引申與發揮。

道字的產生,剛開始只指人行的一條大道,是一個具體對象的概稱,它並不 具有哲學意義,但在人們不斷認識的過程中,逐漸將道的內涵豐富深化,而提升 成爲哲學的一個範疇。道字的出現到成爲一個哲學範疇,它有一段演變過程。

《易經》經文出現道字四次。〈小畜〉初九爻辭:

復自道,何其咎?吉。9

〈履〉九二爻辭:

履道坦坦,幽人貞吉。10

〈 隨 〉 九四爻辭:

有孚在道,以明,何咎?11

〈復〉卦辭:

反復其道,七日來復,利有攸往。12

《易經》之道,基本上都指道路而言,偶有引申爲引導之義,不脫道路本義。

《詩經》道字出現了三十二次,多數仍依道路本意,如「逆洄從之,道阻且長。」¹³「瞻彼日月,悠悠我思。道之云遠,何云能來。」¹⁴另有由道路引申爲事理、法則者:「周道如砥,其直如矢。君子所履,小人所視。」¹⁵周道可以解釋爲周之大路,但亦可解釋爲周朝的統治方法;相同的,「魯道有蕩,齊子由歸。」
¹⁶這裡的魯道,可以解釋爲魯之大路,也能解釋爲魯國的統治方法或魯地政令, 具有雙關意義。另一個意義指道說:「牆有茨,不可掃也。中毒之言,不可道也。

年9月再版。

^{6 《}說文解字》,二篇下,頁75。

^{7 《}說文解字》,三篇下,頁121。

^{8 《}釋名·釋言語第十二》,卷四,頁 15,四部叢刊影明嘉靖翻宋刻本,台北:臺灣商務印書館。

⁹ 李鼎祚《周易集解》,卷三,頁 67,台北:臺灣商務印書館,四庫全書排印本,1996 年 12 月 臺一版第二刷。

^{10 《}周易集解》, 卷三, 頁 71。

^{11 《}周易集解》,卷五,頁103。

^{12 《}周易集解》,卷六,頁129。

¹³ 屈萬里《詩經釋義·秦風·蒹葭》,頁 163,台北:中國文化大學,1988 年 5 月三版。

^{14 《}詩經釋義·邶風·雄雉》, 頁 59。

^{15 《}詩經釋義·小雅·大東》,頁 271。

^{16 《}詩經釋義・齊風・南山》, 頁 132。

所可道也,言之醜也。」¹⁷指宮中之事不可說,能夠說的,必定不是好事。

今文《尚書》二十八篇道字出現十二次。除了本義的用法外,更多被當作原 則、法則。〈康王之誥〉:

皇天用訓厥道,付畀四方,乃命建侯樹屏,在我後之人。¹⁸ 道爲法則。〈洪範〉:

> 無有作好,遵王之道。無有作惡,遵王之路。無偏無黨,王道蕩蕩。無黨 無偏,王道平平。無反無側,王道正直。¹⁹

此道有正直好惡的觀念,泛指一種統治方法和秩序。〈君奭〉:

天不可信,我道惟寧王德延,天不庸釋於文王受命。²⁰ 此道爲治理國家的方法與涂徑。

從《易經》、《詩經》、《尚書》得到的觀察結果,道字涵義已愈來愈多使用引申意義而逐漸脫離本意用法的趨勢,不過它的哲理化仍然有侷限的,尚未上升到哲學範疇的層次。

在《左傳》與《國語》中,道的觀念明顯有極大的發展。突出道的哲理化而標示做爲一個哲學範疇的形成。

《左傳》道字出現約一百五十次,《國語》道字出現六十餘次,最多是用於各種具體事物之道。

《左傳》文公六年:

事以厚生,生民之道於是乎在矣。

敵惠敵怨,不在後嗣,忠之道也。21

襄公十年:

子產曰:眾怒難犯,專欲難成。合二難以安國,危之道也。22

桓公六年季梁說:

所謂道,忠於民而信於神也。23

僖公十三年晉國連年失收,向秦國借糧,百里奚曰:

天災流行,國家代有。救災恤憐,道也。24

《國語·周語上》:有「精、忠、禮、信」的「長眾使民之道。」²⁵還有「敬王命」的「順之道」²⁶。《國語·晉語一》:

報生以死,報賜以力,人之道也。臣敢以私利廢人之道,君何以訓矣。27

^{17 《}詩經釋義·鄘風·牆有茨》,頁 75。

¹⁸ 屈萬里《尚書釋義·周書·康王之誥(合於顧命)》,頁 186,台北:中國文化大學,1980年 8 月。

^{19 《}尚書釋義・周書・洪範》, 頁 97。

^{20 《}尚書釋義·周書·君奭》,頁 159。

²¹ 楊伯峻《春秋左傳注》,頁 552-553,高雄:復文出版社。

^{22 《}春秋左傳注》,頁 981。

^{23 《}春秋左傳注》,頁111。

^{24 《}春秋左傳注》, 頁 345。

^{25 《}國語》,頁35。

^{26 《}國語》,頁41。

^{27 《}國語》,頁 251。

《國語·晉語三》,秦公說:

寡人其君是惡,其民何罪?天殃流行,國家代有。補乏薦飢,道也。²⁸ 以上說明人間社會各種具體現象皆可稱之爲道。

《左傳》與《國語》還進一步將道提升爲普遍意義的「人之道」,它是社會 諸事物原則或規則的總稱。如《左傳》成公十二年:

天下有道,則公侯能為民干城,而制其腹心。29

盲公四年:

凡弒君稱君,君無道也。30

哀公十五年:

寡君聞楚為不道。31

《國語・晉語三》:

不可以廢道於天下。32

晉君之無道莫不聞,殺無道而立有道,仁也。33

《國語・吳語》:

越為不道,背有齊盟。34

今孤不道,得罪於君。³⁵

《國語・晉語八》:

和於政而好其道。36

這些都不是具體事物的人之道,而是一個總原則,至此道的演變,已具高度概括性質。

《左傳》、《國語》尚提出「天道」概念。《左傳》、《國語》的天道,包括兩個層面,一指自然的運行規律、法則。《左傳》莊公四年:

盈而荡,天之道。37

哀公十一年:

盈必毁,天之道也。38

天道有盈毀的變化,這是觀察月亮圓缺的描述,月圓月缺,是自然現象³⁹。 昭公九年:

歲五及鶉火,而陳卒亡,楚克有之,天之道也。⁴⁰

29 《春秋左傳注》, 頁 858。

^{28 《}國語》,頁 323。

^{30 《}春秋左傳注》,頁678。

^{31 《}春秋左傳注》,頁 1691。

^{32 《}國語》,頁 323。

^{33 《}國語》,頁328。

^{34 《}國語》,頁605。

^{35 《}國語》,頁627。

^{36 《}國語》, 頁 460。

^{37 《}春秋左傳注》,頁 163。

^{38 《}春秋左傳注》,頁 1665。

³⁹ 參韋政通《中國哲學思想批判》,頁22,台北:水牛出版社,1986年10月。

^{40 《}春秋左傳注》,頁1310。

這是用自然界天體運行變化說明人類社會吉凶禍福。

《國語・周語下》:

將有亂,敢問天道乎?抑人故也?41

《國語・越語下》:

天道皇皇,日月以為常。42

天道盈而不溢,盛而不驕。43

這都指的天客觀存在的自然規律。第二個天道意義,是天道同於人道,以天道統攝人道。如《左傳》昭公三十二年:

社稷無常奉,君臣無常位,自古以然。故《詩》曰:高岸為谷,深谷為陵。 三后之姓,於今為庶,王所知也。在《易》卦,雷乘乾曰大壯,天之道也。 44

社稷無常奉,君臣無常位,是社會變化無常的規律。襄公二十二年:

君人執信,臣人執共,忠信篤敬,上下同之,天之道也。45

人臣之忠信篤敬亦是社會之道,此用天道說明人道。又《國語·晉語六》:

天道無親,惟德是授。46

《國語・越語下》:

蚤晏無失,必順天道。⁴⁷

用天道表達社會道德規範,將天道與人道統一。

《左傳》、《國語》的道爲普遍社會規律的「人道」,是得人之道、厲民之道等治國安民必須遵守的法則;同時它又是日月星辰所遵循的軌道,一切自然運行規律的「天道」兩重涵義。它們是統一又是有分別。其中最大的進展是將天道與人道區分。

在中國思想史上,有一件重要的大事:《左傳》昭公十八年記載鄭國裨竈觀察天文現象的變異預言將有火災,子產不以爲然說:

天道遠,人道邇,非所及也,何以知之,竈焉知天道。48

天道幽遠,人道近切。裨竈根據天文現象的變化預言將有火災,是不可信的。子產區別了天道與人道,無疑說明,天道是一個客觀現象,與人事毫無關係。這是劃時代之舉,具有思想突破的意義,否定了當時天命思想,對後來的老子有決定性的影響。

在老子之前,人們以「天」爲萬物之父,天生成一切,也相信「天命」的存在和力量。因此,天被視爲至高無上,主宰人們命運,它喜則降福於人,怒則災禍來臨。天有時又叫「帝」或「上帝」。人間帝王稱天之子,承受天命。天子與

^{41 《}國語》,頁 90。

^{42 《}國語》,頁653。

^{43 《}國語》,頁641。

^{44 《}春秋左傳注》,頁 1519-1520。

^{45 《}春秋左傳注》,頁 1068。

^{46 《}國語》,頁 421。

^{47 《}國語》,頁653。

臣民受天的保護與災害,故應當敬天、畏天,祈求天的佑福。《尙書·湯誓》有「夏氏有罪,予畏上帝,不敢不正。」⁴⁹〈盤庚〉有「先王有服,恪遵天命。」「天其永我命於茲新邑」⁵⁰等記載,反映殷人對天命的遵循與天帝的崇拜,間接顯示天道即是萬能的上帝。周武王伐紂,誓詞是「恭行天之罰」⁵¹。周代殷,周人認爲是殷人不敬天修德,天命轉移於周,所謂「皇天上帝,改厥元子茲大國殷之命。惟王受命,無疆惟休,亦無疆惟恤。嗚呼!何其奈何弗敬!」⁵²後來,由於周朝的政治腐敗,周天子藉以統治的天命思想日益失去人心。人們由「不識不知,順帝之則」⁵³,到怨恨「昊天不平」⁵⁴而咒罵它「不駿其德」;由懷疑它「辟言不信」⁵⁵到斷言「下民之孽,匪降自天」⁵⁶,認識到天只是自然的而不能賞善罰惡,終於大膽地否定了上天的權威。

可以說,老子之前,所謂的「天道」或「人道」,道是從屬於天的,是次要地位的。到了老子,乃求天之所由生,將天恢復爲沒有神秘意義的自然之天,他認爲天道無爲,說「天地不仁,以萬物爲獨狗」⁵⁷,天無意志,無法支配萬物的生成滅亡。在回答是否有一個至高無上的「帝」的問題上,用「道」取代天或上帝的地位,「道沖,而用之或不盈。淵兮,似萬物之宗」,「吾不知誰之子,象帝之先。」⁵⁸即道比天、帝還原始,還要根本。這就把帝從天上拉下來,剝奪其主宰一切的至上性,天出於道⁵⁹。

老子的貢獻,就是在《左傳》、《國語》的基礎上把道由一個哲學範疇明確地 上升和抽象爲一個統攝宇宙和人生的最高本原或本體概念,它不再從屬於天,也 非第二性的觀念。從老子開始,正式說明以道爲根本的學術流派—道家的產生。

二、《老子》之道

《老子》一書共提到「道」字七十餘次,道在各章中的涵義也不一致。分析起來不外三種意義。一是作本義道路解,如「明道若昧,進道若退,夷道若類」

^{48 《}春秋左傳注》,頁1395。

^{49 《}尚書釋義·商書·湯誓》,頁 69。

^{50 《}尚書釋義·商書·盤庚》,頁71。

^{51 《}尚書釋義・周書・牧誓》, 頁 92。

^{52 《}尚書釋義‧周書‧召誥》,頁 135。

^{53 《}詩經釋義·大雅·皇矣》,頁 330。

^{54 《}詩經釋義·小雅·節南山》,頁 242。

^{55 《}詩經釋義·小雅·雨無正》,頁 253。

^{56 《}詩經釋義·小雅·十月之交》,頁 250。

⁵⁷ 陳鼓應《老子註譯及評介》,第五章,頁 78,此書正文以臺灣中華書局據華亭張氏所刊王弼 注本爲主,北京:中華書局,1994年8月第五刷。

^{58 《}老子註譯及評介》,第四章,頁75。

^{59 《}老子》的道,是從傳統的天道觀脫胎換骨改造過來的,《老子》書中仍有天命觀的影響而沒有完全淸除。如《老子》有「天道無親,常與善人」的說法。

⁶⁰中的道字;二是道說之義,如「道可道,非常道。」⁶¹第二個道字。三是哲學專門術語用法,這是《老子》思想最重要的部分,也是我們分析的對象。

(一)、道義

《老子》的「道」內容豐富,包括天道與人道,除了承襲前人說法之外,當中有許多特殊之處,尤其以抽象的形而上概念出現在思想史上,是《老子》的一大發明。馮友蘭說:

古時所謂道,均謂人道,至《老子》乃予道以形而上學的意義。以為天地萬物之生,必有其所以生之總原理,此總原理名之曰道。⁶²

形上之道是《老子》一切主張的理論依據。這一點,陳鼓應認爲,《老子》哲學的理論基礎是由「道」這個概念開展出來的,而道的問題,事實上只是一個虛擬的問題,道所具有的種種特性,都是《老子》所預設的。而且《老子》的道是由形上學的性質逐漸落實到人生和政治層面⁶³。這說明了探討形而上之道是了解《老子》一切思想的總鑰匙。

所謂形而上學,主要討論宇宙萬有存在的最後原理。包括討論普遍的、共相的、抽象的存在的本體論,它是宇宙萬有的共同依據。以及討論宇宙的現象,如何會有次序,次序是如何而來,又如何發展的宇宙發生論與宇宙構成論⁶⁴。《老子》在這一方面,稱之爲「道」或「天道」或「天之道」⁶⁵,是其致力最深,收穫最大,它開啓了往後道家各流派的思維模式。

道是什麼?《老子》認爲道有無限奧妙,「道者,萬物之奧。」66卻難以落

^{60 《}老子註譯及評介》,四十一章,頁 227。

^{61 《}老子註譯及評介》,一章,頁53。

⁶² 馮友蘭《中國哲學史》,頁 218,台北:藍燈文化事業,1989年 10 月初版。

^{63 《}老子注釋及評介‧老子哲學系統的形成》,頁1。

⁶⁴ 董光璧說:「《老子》作爲宇宙本原的道,常被人誤解爲構成的實體。我們可以借助對古代人的思辨宇宙原理的分類消除這種誤解。科學思想是從探討宇宙的本原和秩序開始的。所謂的本原意指一切存在物最初都由它生成,或一切存在物都由它構成。我把前一種觀點稱之爲生成論,而把後一種觀點稱爲構成論。生成論和構成論不同在於,前者主張變化是產生和消滅或者轉化;而後者則主張變化是不變的要素之結合和分離。這兩種觀點在古代東方和西方都產生過,但在東方生成論是主流,而在西方構成論是主流。構成論的思想經由古希臘原子論在近代科學中復活深遠地影響科學的思維,而生成論的思想則剛進入科學不久,尚未引起科學家的重視。《老子》的道生一,一生二,二生三,三生萬物的思想正是中國生成論宇宙觀的最早最明確陳述。」(〈道家思想的現代性和世界意義〉,《道家思想研究》第一輯,上海古籍出版社,1992年6月)

⁶⁵ 作爲形上的「道」,《老子》並沒有完全擺脫前人的影響,因此,有時它又稱之爲「天道」或「天之道」,如第十六章:「天乃道,道乃久,歿身不殆。」第七十三章:「天之道,不爭而善勝,不言而善應,不召而自來,坦然而善謀。」七十七章:「天之道,其猶張弓!高者抑之,下者舉之,有餘者損之,不足者與之。天之道,損有餘而補不足;人道則不然,損不足,奉有餘。」七十九章:「天道無親。」八十一章:「天之道,利而不害。」

^{66 《}老子註譯及評介》,六十二章,頁303。

入言詮,無法說解,「道可道,非常道;名可名,非常名。」⁶⁷「道常無名」⁶⁸。 儘管如此,《老子》還是強爲之解釋,二十五章說:

有物混成,先天地生。寂兮寥兮,獨立而不改,周行而不殆,可以為天地母。吾不知其名,強字之曰道,強為之名曰大。⁶⁹

是說有一個渾然而成的客觀存在,生於天地之先,不依靠也不接受任何外部力量的作用而獨自存在,且無任何改變,總是循環運行而永不停歇,卻可以說是生成天地萬物之母。我不知道它的名字,姑且就叫它做道,勉強給他起個名號叫「大」。《莊子·大宗師》曾對「道」做詮解:

夫道,無為無形,可傳而不可受,可得而不可見;自本自根,未有天地, 自古以固存;神鬼神帝,生天生地;在太極之上而不為高,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,故曰大。⁷⁰

可知道是一個形上的永恆存在,它無來無去,無始無終,獨立的、客觀的,爲宇宙萬有的第一因。

由於它是宇宙萬有第一因,同時兼具二種涵義:

從本體論的角度來分析,道爲宇宙萬物存在的根據,天地萬物化生的最終原因。三十九章說:

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,侯王得一以為天下正。其致之也,謂天無以清,將恐裂;地無以寧,將恐廢;神無以靈,將恐歇;谷無以盈,將恐竭;萬物無以生,將恐滅;侯王無以正,將恐蹶。⁷¹

一爲道之別名,道無所不在,無處不存,道在天地,道在萬物,任何事物皆無法離開道,萬物之生歸存於道,它是萬物存在的依據。道也被稱作「無」。當道作爲「天地之始」時又稱爲「無」;而作爲「萬物之母」時,則稱爲「有」。「無,名天地之始;有,名萬物之母。」⁷²「天下萬物生於有,有生於無。」⁷³「無」指沒有任合規定性的自然原始狀態,「有」則指具有被賦予規定性之可能的自然原始狀態。無高於有,因爲它不是被別的東西生出來的,是初始的,比有更爲重要,這都說明道是萬有的根本。《老子》又說:

道生之,德畜之;長之育之;亭之毒之;養之覆之。74

道生育了萬物,並非生出來就不管,尚要畜養萬物,使其成長、發育、結果、成熟,愛養它,保護它。另一方面,道雖然無所不能,無所不至,卻「功成而不有,衣養萬物而不爲主」⁷⁵,即產生萬物但不據爲已有,推動萬物生長而不自恃有功。

^{67 《}老子註譯及評介》,一章,頁53。

^{68 《}老子註譯及評介》,三十二章,194。

^{69 《}老子註譯及評介》,頁 163。

^{70 《}莊子集釋》, 卷三上, 頁 246-247。

^{71 《}老子註譯及評介》,頁 218。

^{72 《}老子註譯及評介》,一章,頁53。

^{73 《}老子註譯及評介》,四十章,頁 223。

^{74 《}老子註譯及評介》,五十一章,頁 261。

^{75 《}老子註譯及評介》,三十四章,頁 200。

同時,道由於垓攝萬物,萬物之中莫不有道,它也是萬物存在和運動變化的根據和規律,「孔德之容,惟道是從」⁷⁶,「人法地,地法天,天法道」⁷⁷。可以說《老子》強調萬物的存在莫不歸之於道,道是一切萬物存在的依據。

從宇宙生成論的角度分析,道爲萬物的本原。所謂的本原,就是萬物得以產生的最初始、最古早的端原,亦即萬物最初由它生成或構成,在時間上是先於萬物而存在。對於這個問題,第四章說:「道沖而用之或不盈,淵兮似萬物之宗。」道是看不見的潛能,也是萬物的來源與出處,所以說道與物並存。而宇宙形成的情形,第四十二章說:

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。[™] 道爲萬物之原,而自身卻不再有原,整個宇宙生成過程是從「道生一」開始的,再由一至二,二至三,三至於萬物。如果配合「無,名天地之始;有,名萬物之母。」[™] 「天下萬物生於有,有生於無」^{®0}的話來看,我們可以知道,宇宙演變的程序,《老子》分成兩個階段。在恍惚渾沌未變之時,爲「無」;已變而尚未成具體事物之際,爲「有」。「道」爲「無」,「一」是「有」,從「有」之後開始將渾沌之狀具體化爲陰與陽二種屬性。「三」指陰陽氣合和之沖氣。沖氣是陰陽沖湧,產生的一種均調和諧的狀態。二合一爲三,即「二生三」。三氣變化於是天下萬物產生。《老子》所講的道生萬物過程:道(無)→一(有)→二(陰、陽)→三(陰陽合和)→萬物[№]。《老子》這種宇宙生成圖式,對往後的道家宇宙生成論有很大的影響。

就道之義的觀察,《老子》的形上學,道不僅僅是天地之始,而且是宇宙萬物存在的依據,所以它並不只是宇宙生成論,而更是本體論。本體論乃是討論存有的道,而道這個東西是無,誰也不能說它是形體物,因爲《老子》特別強調它

^{76 《}老子註譯及評介》,二十一章,頁148。

^{77 《}老子註譯及評介》,二十五章,頁 163。

^{78 《}老子註譯及評介》,頁 233。

^{79 《}老子註譯及評介》,一章,頁53。

^{80 《}老子註譯及評介》,四十章,頁 223。

^{81 《}老子》第四十二章,歷來有許多解釋,但總分爲兩大說法。一種認爲道生萬物是一個由簡 單到複雜的過程而已,如蔣錫昌說:「道始所生者一,一即道也。自其名而言之,謂之道,自 其數而言之,謂之一。三十九章『天得一以清』,言天得道以清也。此其證也。然有一即有二 有二即有三,有三即有萬,至是巧歷不能得其窮焉。《老子》一、二、三,只是以數字表示道 生萬物,愈生愈多之義。如必以一、二、三爲天、地、人;或以一爲太極,二爲天地,三爲天 地相合之和氣,則鑿矣。」(《老子校詁》,頁 279,台北:東昇出版事業,1980年4月初版) 另一種說法是《老子》的一、二、三確有所指。如馮友蘭說:「對於《老子》的這幾句話,可 以作宇宙形成論的解釋,也可以作本體論的解釋。如果作宇宙形成論的解釋,一、二、三都是 確有所指的。道先生出一個什麼東西,這是一,這個一又生出來些什麼東西,就是二或三,二、 三都是確有所指的具體的東西如天地萬物之類。如果作本體論的解釋,一、二、三都不是確有 所指,不是什麼具體的東西。只是說,無論道生多少東西,總有一個是先生出來的,那就叫一。 有一個東西,同時就有它的對立面,那就是二。二與道加起來就是三。從三以後,那就是天地 萬物了。就《老子》四十二章說,它大概是一種宇宙形成論的說法,因爲它在下文說:『萬物 負陰而抱陽,沖氣以爲和。』照下文所說的,一就是氣,二就是陰陽二氣,三就是陰陽二氣之 和氣,這都是確有所指的、具體的東西。」(《中國哲學史新編》(第二冊),頁 52)這兩種說 法當以後者較有理據。

是無形無聲無色的東西,也一再說出它是萬物根,是萬物宗,推而論之,也可以說道是原則,是規律,這都是屬於本體論。而說到道的推演作用和伸張時,那是宇宙論的部分。因此,《老子》的道雖具有多重性格,它卻統攝萬有,包攬一切,它是一種道的一元論。

(二)、道性

1、無形

《老子》思想中的道,不是西方哲學中由古希臘而來的存在論意義上的本體,也不是產生、構成萬物的質料,而是一種無形而實存,具有天地萬物的功能、 作用的實體。

《老子》說道是一種「恍惚」的性質,「道之爲物,惟恍惟惚」⁸²,何謂恍惚呢?十四章說:

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。其上不曒,其下不昧。繩繩兮不可名,復歸於無物。 是謂無狀之狀,無物之象,是謂忽恍。⁸³

恍惚非自然界的物質實體,而是一種客觀實在,它沒有顏色,沒有聲音,沒有形體,人的感官不能認識。所以,《老子》第一章開頭就說:「道可道,非常道」⁸⁴,「道」是講不清楚的,「道常無名」⁸⁵,無法用任何言語加以界說,它是一種超驗的存在。

道雖然是「無狀之狀,無象之象」,一種渾沌不明的狀態,無法用「名」說 清楚,但道是確實存在,「大道泛兮,其可左右」,它無處不在,無時不在,無物 不在,無事不在的。因此,二十一章說:

孔德之容,唯道是從。道之為物,唯恍唯忽。惚兮恍兮,其中有象。恍兮惚兮,其中有物。窈兮冥兮,其中有精。其精甚真,其中有信。自古及今,其名不去,以閱眾甫。⁸⁶

道中潛藏象、物、精、真、信,可作爲生成世界的依據,表明道是確實存在的東西,只是《老子》所講的這些物象、精、信到底爲何物,卻又恍惚而不能致知。

^{82 《}老子註譯及評介》,二十一章,頁148。

^{83 《}老子註譯及評介》,頁 114。

^{84 《}老子註譯及評介》,頁53。

^{85 《}老子註譯及評介》,三十二章,頁194。

^{86 《}老子註譯及評介》,頁148。

2、 反復

道是萬有第一因,合宇宙本體與宇宙本原爲一體,道產生萬物是自本自根,不需要外力的推動,但宇宙如果沒有「動因」就會完全一片虛寂,何來力量造就萬物?對於此,《老子》認爲道本身就具備動因,道產生時,就始終不斷運行,並產生天下萬物的原動力。由於有道的不斷變動,也就有物的不絕變動。

因此,《老子》認爲道永久不變,卻非靜止而是隨時運動的,道有其自身的 運動規律,並將其概括爲「反者,道之動。」⁸⁷這是《易經·復卦》「反復其道」 ⁸⁸觀念的高度抽象,「反」有反本復初和對立轉化兩個涵義。

二十五章說:

有物混成,先天地生。獨立不改,問行不殆,可以為天下母。吾不知其名,強字之曰道,強為之名曰大。大曰逝,逝曰遠,遠曰返。⁸⁹

道是「獨立不改,周行而不殆」,宇宙現象隨時改變,本體卻永遠不變。但即使本體不變,道的性質卻變動不居,它是由「逝」開始,離開原本,運行不息,至於遙「遠」,運動至於極至不能再遠之後,就又由遠而「返」了。這樣運動的發展趨勢,最後返回何處?《老子》又說:「萬物並作,吾以觀復。」復即返,就是返回本原,「夫物芸芸,各復歸其根」90,就是返還於道。這是一個週而復始,循環不已的運行模式。

除此之外,《老子》還看到道推動萬物變化發展,事物對立轉化運動是道運動的源泉。《老子》一書描述的相當多,試舉如下:

第二章說:

天下皆知美之為美,斯惡已;皆知善之為善,斯不善已。故有無相生,難 易相成,長短相形,高下相傾,音聲相和,前後相隨。」⁹¹

二十二章說:

曲則全,枉則正,窪則盈,弊則新,少則得,多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故長。 夫惟不爭,故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全,豈虚言哉?誠全而歸之。

三十六章說:

將欲翕之,必固張之;將欲弱之,必固強之;將欲廢之,必固興之;將欲

^{87 《}老子註譯及評介》,四十章,223。

^{88 《}周易集解》,卷六,頁129。

^{89 《}老子註譯及評介》,頁 163。

^{90 《}老子註譯及評介》,十六章,頁124。

^{91 《}老子註譯及評介》,頁64。

^{92 《}老子註譯及評介》,頁154。

奪之,必固與之。是謂微明。⁹³

四十一章說:

故建言有之:明道若昧;進道若退;夷道若類;上德若谷;廣德若不足; 建德若偷;質真若渝;大白若辱;大方無隅;大器晚成;大音希聲;大象 無形。⁹⁴

五十八章說:

禍兮,福之所倚;福兮,禍之所伏。熟知其極?⁹⁵

世界一切事物無不相互矛盾,相反相成,各以自己的對立面,作爲自己存在的前提。《莊子·齊物論》說:「物無非彼,物無非是」,「彼出於是,是亦因彼,彼此方生之說也。」⁹⁶沒有「彼」,「此」就不見;沒有「此」,「彼」也不存。僅從一面觀之,無法窺得全體。善惡、有無、長短、高下、難易、大小、前後、曲全、枉正、多少、張翕、強弱、興廢、與奪、明昧、進退、禍福、抑舉、損補等等無不伴隨相生,各自由相反的方向轉化,這是宇宙運動變化的普遍法則,宇宙變化的規律過程,是道的特性之一。

3、虛靜

在宇宙本原的道的世界裡,所有對立都不存在,這時只有絕對的無、絕對的和⁹⁷,沒有任何變化。而道並非死寂一片,它含有動因以化生萬物,這奧妙就在於道體虛狀。《老子》說道「寂兮寥兮」,《老子道德經河上公章句》注:「寂者,無聲也;寥者,空無形。」⁹⁸「寂寥」是道寂靜無聲,空虛無形。寂寥的道體,不僅是萬物根原,尚可發揮永不窮竭的力量,運動一經開始,萬物就從這空虛處湧現出來,是所謂的「天地之間,其猶橐蘥乎?虛而不屈,動而愈出。」⁹⁹

當道產生萬物之後,在萬物的世界裡出現對立和運動,這些運動最後還是都 回到絕對靜止的道那裡。第十六章說:

致虚極,守靜篤。萬物並作,吾以觀復。夫物芸芸,各復歸其根。歸根曰靜,靜曰復命,復命曰常。¹⁰⁰

虚靜是萬物未發生狀態,當事物經過「芸芸」的激烈變化,又復歸到它的起點—「根」。這復歸起點—「根」,就是事物運動的靜態。事物運動從靜態到動態,又回到靜態,這叫復命。「命」指運動,指事物運動從靜態到動態,又返回到靜態

^{93 《}老子註譯及評介》,頁 205。

^{94 《}老子註譯及評介》,頁 227-228。

^{95 《}老子註譯及評介》,頁 289。

^{96 《}莊子集釋》, 卷一下, 頁 66。

^{97 《}老子》五十五章:「知和曰常。」

⁹⁸ 王卡點校《老子道德經河上公章句·象元第二十五》,卷二,頁 101,北京:中華書局,1997年 10 月第二刷。

^{99 《}老子註譯及評介》,第五章,頁78。

^{100 《}老子註譯及評介》,頁 124。

這一過程。「復歸」的過程,叫做「常」。這是一種永恆不變,不具任何盛衰存亡的普遍性與規律性。《韓非子·解老》說:

夫物之一存一亡,乍死乍生,初盛而後衰者,不可謂常;唯夫與天地之剖 判也俱生,至天地之消散也不死不衰者,謂常。¹⁰¹

可說虛靜不僅是道的恆常狀態,也是天地萬物的最先出發點和最後歸宿點。因此,虛靜是道的另一個性質。虛與實相對,實由虛生,正猶如萬物由道生,動與靜也是相對,動爲暫時,靜爲根本,「靜爲躁君」¹⁰²,萬物始於虛靜而終於虛靜,即是自然之常態。

4、自然

依照《老子》的看法,道的本性是自然而然,呈現自己本來的狀態¹⁰³。《老子》說:「人法地,地法天,天法道,道法自然。」¹⁰⁴法有取法、依循之義。道要取法自然,天地人也都要取法自然。王弼注說:

道不違自然,乃得其性。法自然也。法自然者,在方而法方,在圓而法圓, 與自然無所違也。¹⁰⁵

即是指道在本質上是自然的,道本身無所作為,而順應萬物之自然。陳鼓應認為「自然」觀念是用以說明不加一毫勉強作為的成分,任其自由伸展的狀態。自然一詞不是名詞而是狀詞,也就是說自然並不是指具體存在的東西,而是形容「自己如此」的一種狀態。¹⁰⁶這個「自然」就是道的法則和規律,是宇宙間最理想、最完善的存在模式。而「道法自然」,並不是在道之上另有一個自然,是道以它自身爲依據,自己決定了自己的存在和運動及發展。

這種特性作用於萬物,表現出道沒有目的,沒有意志,沒有私欲,使萬物各行其是,各安其份,相生相輔,和諧無間。三十四章說:

大道汜兮,其可左右。萬物恃之以生而不辭,成功不有。衣養萬物而不為 主,可名於小。萬物歸焉而不為主,可名為大。以其終不為大,故能成其 大。¹⁰⁷

五十一章說:

^{101 《}韓非子釋評》,頁652。

^{102 《}老子註譯及評介》,二十六章,頁171。

^{103 「}自然」流行的解釋有三種:一是「自己如此」,「自」為「自己」,「然」為「如此」;二是「自然如此」,「自」為「自然(地)」,「然」亦為「如此」;三是「自然而然」,「自」、「然」二字合而釋之。(此參郭沂《郭店竹簡與先秦學術思想》,頁 674,上海教育出版社,2001年2月第一刷)

^{104 《}老子註譯及評介》,二十五章,頁 163。

¹⁰⁵ 樓宇烈《王弼集校釋‧老子道德經注》,上篇,頁65,台北:華正書局,1992年12月初版。

^{106 《}老子注譯及其評介‧老子哲學系統的形成》,頁 29-30。

^{107 《}老子註譯及評介》,頁 200。

道生之,德畜之,物形之,勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊, 德之貴,夫莫之命而常自然。故道生之,德畜之;長之育之;成之熟之; 養之覆之。生而不有,為而不恃,長而不宰,是謂玄德。¹⁰⁸

玄德是道之大德,它產生萬物而不私有,成就萬物而不恃功,長養萬物而並不爲之主宰。雖然萬物莫不崇道而貴德,但這不是由於誰的指令,而是自然就如此的,是「莫之命而常自然」¹⁰⁹。

對於道之自然,《老子》還用「無爲」、「樸」來說明。他說:「道常無爲而無不爲。」¹¹⁰道永遠是無爲的,或者說無爲是道永恆特徵,但是沒有一件事物不是道之所爲。它又說:「化而欲作,將鎭之以無名之樸。」¹¹¹「道常無名,樸雖微,天地不敢臣。」¹¹²樸指道,爲未經任何加工的、完全保持其本來狀態的木材,在這裡,《老子》用它來形容道之自然面貌。

從天道自然無爲出發,萬物才能順應「自然」而「自化」、「自正」、「自樸」;正因爲天道自然,「無爲而無不爲」,萬物才必須按照天道自然無爲的規律運行。把握自然,順應自然,一切遵循自然,即能把握道的根本特性,而與道同在。相反的,如果不能保持自然、違背自然即是「有爲」,「有爲」則是「不知常」的「妄作」,就叫做「違道」或「不道」。而所謂的「物壯則老,謂之不道,不道早已。」
113則脫離道的實際情形而魯莽行事,未有不偏失的。

(三)、道用

余英時說:

中國文化祇對價值的超越源頭作一般性的肯定,而不特別努力去建構另外 一個完善的形而上的世界以安頓價值,然後再用這個世界來反照和推動實際的人間世界。¹¹⁴

這裡所講的確實是中國古代思想界常見的情形。中國古代思想家,尤其先秦諸子,普遍具有強烈入世精神¹¹⁵,他們建立天道觀,主旨不在於探索宇宙的奧秘,而是要爲其人生與政治等學說提供最終根原的證明,增加它們治世學說的權威性。許多學者論說天道,是爲了給人的社會行爲建立可供效法的最高楷模。

《老子》思想可用「道論」來概括,最大的特點是建立形上學色彩的道論,這是無庸置疑的。但這是否代表《老子》思想的根本性質就是以形而上的道論爲

^{108 《}老子註譯及評介》,頁 261。

^{109 《}老子註譯及評介》,五十一章,頁 261。

^{110 《}老子註譯及評介》,三十七章,頁 209。

^{111 《}老子註譯及評介》,三十七章,頁 209。

^{112 《}老子註譯及評介》,三十二章,頁194。

^{113 《}老子註譯及評介》,五十五章,頁 276。

^{114 《}中國思想傳統的現代詮釋·從價值系統看中國文化的現代意義》,頁 20,台北:聯經出版事業公司,1995 年 12 月第一版七刷。

¹¹⁵ 這個觀點可從《淮南子》、司馬談《論六家要旨》、班固《漢書·藝文志》得到證明。

中心呢?一種意見認爲,如果純就理論建構而言,《老子》道論的基礎點在於形上學,由自然宇宙的立場展開,是理論的必然,這是不錯的。荀子曾批評另一位道家鉅子莊子「蔽於天而不知人」¹¹⁶,就是看到以形而上爲中心的方向,此批評仍適用於《老子》,間接顯露出《老子》學說的基本精神。另一種意見認爲,就理論目的來說,《老子》對於形上之道的描述,同其他諸子一樣,無非是要給人類社會建立一套自圓其說的理論框架。換言之,《老子》道論的歸宿是人,是針對人生現實問題的關懷,對於人生理想境界的渴望與追求,而非自然宇宙的興趣。

其實不管從何種立場,無論《老子》思想的中心旨趣是什麼,《老子》所論的「道」,並非只是空懸虛晃不食人間煙火,從《老子》更多描述「人之道」,即可窺得究竟。當然這也預示,《老子》的根本思想也在於關懷現實世界,只不過,《老子》異於如儒家孔子不重視天道,而特別費大力氣闡述形而上的天道。就是這樣,我們可以看到在《老子》思想當中,以天道概括社會規範,天道與人道統一,將自然、社會、個體作爲一個整體來處理的情形,也成爲《老子》思想的一個特色。《老子》二十三章說:「從事於道者,同於道;德者,同於德。」¹¹⁷就是注重道的客觀存在,不僅可以效法,而且可以體悟,可以實現「人道合一」。基於這個理由,作爲道用,可以說它是形而上的意義,更重要的是可以將天道落實於形而下之經驗界,運用於人類社會,而形成人道觀。

道之所以能夠如此,在於道具有無所不能的能力。道的能力,表現在「德」。 陳鼓應說:

《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。因而,形而上的「道」落實到人生層面上,其所顯現的特性而為人類所經驗、所取法者,都可說是「德」的活動範圍了。118

道具體化爲萬物屬性爲德,故德也可稱爲道,所有道的性質、規律都能夠運用於人間社會,如在治國、用兵、處世、修身、爲學、養生各方面,從而形成豐富多彩的內容。

關於道用,非本章重點,往後各章尚有論及,在此僅簡要舉出重要綱領。首 先,對於個人方面,《老子》貴道,應用於人,則爲貴身思想。如第十三章:

貴以身為天下,若可寄天下;愛以身為天下,若可託天下。¹¹⁹ 將個體生命看的比國家天下更重要,才能統治天下,將治身與治國緊密聯繫在一起。爲了人能夠「久」、「壽」,「無遺身殃」,《老子》教人要「知和」、「知常」, 要「精誠專一」,要「見小」、「守雌」、「貴柔」,重視修己的功夫。如第九章:

持而盈之,不若其以。揣而銳之,不可長保。金玉滿堂,莫之能守。富貴

51

^{116 《}荀子集釋·解蔽第二十一》, 頁 478。

^{117 《}老子註譯及評介》,頁 157。

^{118 《}老子註譯及評介‧老子哲學系統的形成》,頁 12。

^{119 《}老子註譯及評介》,頁 109。

而驕,自遺其咎。功成身退,天之道。120

教人不要貪婪多欲,不要鋒芒畢露,不要富貴驕奢,要柔弱不爭,處下不盈,謙 虛知足,一旦功成名就,就要激流勇退,這是遵循自然之道,如此能同二十二章 說的「不自見,故明;不自是,故彰;不自伐,故有功;不自矜,故長。」¹²¹即 不自我表揚,反能顯明;不自以爲是,反而能自彰;不自己誇耀,反能有功;不 自恃其能,反而可以「長生久視」。

其次,對於政治方面,自然無爲是道的根本特性,爲天地萬物和人類社會所必須遵循、不能違背的一切原則,因此,理想中的社會是絕對自然無爲的。對於統治者,任何有爲的動作都是違背道的精神。天道無私,不曲成萬物,人君也應該不以私欲害政,要「見素抱朴,少私寡欲」¹²²,「我無欲而民自樸」¹²³,以達到「不欲」的境界。而且在不以私心專用之下,君主也要避免「以智治國」¹²⁴。因爲用各種德化、刑罰,使民心僞詐澆薄,競爭不已,造成國家危蕩,既違背了天道質樸淸靜、無爲無爭的精神,也損害了「赤子」那種無知無欲,渾然天真的原始心態。爲政惟有不擾、不煩,讓百姓自化、自正,回到淸靜無爲的自然純樸狀態,讓「百姓皆謂我自然」¹²⁵,才是「常知稽式,是謂玄德」¹²⁶的統治之術。

三、黄老之道及與《老子》之道異同

黄老道家的思想根源於《老子》¹²⁷,在道論上,一方面繼承《老子》思想, 另一方面發展並改造《老子》思想。先秦黃老思想的著作,以黃老帛書、《管子》 四篇最能代表黃老的論道思想。

^{120 《}老子註譯及評介》, 頁 93。

^{121 《}老子註譯及評介》,頁 154。

^{122 《}老子註譯及評介》,十九章,頁136。

^{123 《}老子註譯及評介》,五十七章,頁 284。

^{124 《}老子註譯及評介》,六十五章,頁312。

^{125 《}老子註譯及評介》,十七章,頁 130。

^{126 《}老子註譯及評介》,六十五章,頁312。

¹²⁷ 關於秦漢道家發展的階段問題,學術界有不同的看法。代表性的說法是:馮友蘭認爲:「先秦道家哲學的發展,一共有三個主要階段。屬於楊朱那些觀念,代表第一個階段。《老子》的大部分思想代表第二個階段。《莊子》的大部分思想代表第三個階段即最後階段。」(馮友蘭著,徐又光譯《中國哲學簡史》,頁 65,台北:藍燈文化事業公司)牟鍾鑑認爲:老子之後,道家出現了四次較大的綜合和發展,第一階段是從北方楊朱開始的,發生地點在齊國稷下學宮;第二次是莊子學派的形成;第三次是以道家爲宗的《呂氏春秋》;第四次是以西漢初年淮南王劉安組織編寫《淮南鴻烈》,並開始向道教轉化。(牟鍾鑑、胡孚琛、王葆玄《道教通論—兼論道家學說》,頁 43-49,山東:齊魯書社,1993 年 12 月第二刷)又牟鍾鑑在〈道家學說與流派述要〉中說:「道家創始階段的學說可稱爲老學。」「道家在先秦演變的第二階段是楊朱、田駢、慎到、宋鈃、尹文等人的言行。」「道家演變的第三個階段是莊問及其學派的學說。」「道家演變的第四個階段便是戰國末年到漢初的黃老之學。」「道家演變的第五階段便是漢末道教。」「道家發展的第六階段是魏晉玄學。」「道家發展的第七個階段便是它的餘緒不絕,綿綿若存,至今猶然。」(《道家文化研究》第一輯)

(一)、黄老帛書

同《老子》一樣,黃老也講「道」。道是黃老思想最高的、核心的範疇,是 這個學派思想體系的出發點和歸宿。帛書提及的道有五、六十處,道主要有兩種 意義。

一種是繼承《老子》的思想,認爲「道」是形上之本體,是宇宙萬物的根源。 請看以下相關的文字:

(道)虚無形,其裻冥冥,萬物之所從生。

故同出冥冥,或以死,或以生,或以敗,或以成。128

有物始□,建於地而洫(溢)於天,莫見其形,大盈冬(終)天地之間而莫知 其名。

道者,神明之原也。神明者,處於度之內而見於度之外者也。129

黄帝曰:群群□□□□□□為一□,無晦無明,未有陰陽。陰陽未定,吾 未有以名。今始判為兩,分為陰陽,離為四時。¹³⁰

道有原而無端,用者實,弗用者□。合之而涅於美,循之而有常。131

無刑無名,先天地生,至今未成。132

道無始而有應。其未來也,無之;其已來,如之。133

恒無之初,迥同太虚。虚同為一,恒一而止。濕濕夢夢,未有明晦,神微周盈,精神不熙。古(故)未有以,萬物莫以。古(故)無有刑(形),大迥無名。天弗能复(覆),地弗能載。小以小成,大以大成。盈四海之內,又包其外。在陰不腐,在陽不焦。一度不變,能適規(跂)僥(蟯)。鳥得而蜚(飛),魚得而流(游),獸得而走,萬物得之以生,百事得之以成。人皆以之,莫知其名,人皆用之,莫見其刑(形)。一者其號也,虚其舍也,無為其素也,和其用也。是故上(夫)道高而不可察也,深而不可測也。顯明弗能為名,廣大弗能為形。獨立不偶,萬物莫之能令(離)。天地陰陽,【四】時日月,星辰雲氣,蚑行蟯重(動),戴根之徒,皆取生,道弗為益少;皆反焉,道弗為益多。堅強而不撌(),柔弱而不可化。精微之所不能至,稽極之所不能過。134

以上都是形容道體,這些描述當中,我們可以歸納出幾個要點:一、如同《老子》 的「淵兮似萬物之宗」,「象帝之先」¹³⁵的思想,道先於時間的存在,無時不在, 無始無終;又先於空間存在,無所不在,無邊無際,道之上或之前沒有任何東西

^{128 《}經法·道法》,頁 43。

^{129 《}經法·名理》,頁 58。

^{130 《}十六經·觀》,頁 62。

^{131 《}十六經·前道》, 頁 76。

^{132 《}十六經·行守》, 頁 78。

^{133 《}稱》,頁81。

^{134 《}道原》, 頁 87。

存在,它是天地萬物賴以產生的根源,同時也是萬物存亡的依據。道是唯一的,所以又可以稱爲「一」,這和《老子》所說的道「混而爲一」¹³⁶是一脈相通的。二、道混同絕對、無形無色、無可把捉,既然無物可指,自亦「無名」可稱。它是一個渾沌不明,難以捉摸的「太虛」,雖然如此,它卻是普遍存在的東西。這裡,黃老帛書也如《老子》一樣,並未確指實質的道是物質性的實體還是精神性的實體。不過就其中的形容,如道「濕濕夢夢」、「在陰不腐,在陽不焦」,再配合「寺(待)地氣之發也,乃夢(萌)者夢(萌)而茲(孳)者茲(孳),天因之而成。弗因則不成,(弗)養則不生。」¹³⁷地氣萌發滋生萬物,與天相輔相成的的描述,則似乎傾向於物質實體¹³⁸。三、道主要有無形、無名、虛靜、無爲等特點。四、道無名無形,「莫能知見」,作用卻是無限、無所不在,無遠不達。它產生,支配萬物,而萬物不能對它發號命令。「道者,神明之原也。」即是形容道的變化之靈妙作用,也因爲有道,「天地陰陽,四時日月,星辰雲氣,……皆取生。」即宇宙、天地、動物、植物才賴以發生。由於萬物得道的程度與氣質不同,便有「小以成小,大以成大」的區別,也才會有「鳥得而飛,魚得而游,獸得而走」的各自具有的特性。這是萬物得之以生,百事得之以成的根本原因。

黃老帛書另一種意義指爲宇宙總規律之道。

道既是宇宙萬物的根本原因,顯然道也是宇宙萬物的根本法則。帛書說:「道之行也,由不得已。」¹³⁹道具有客觀而必然的性質,它不隨人的意志爲轉移。這個不變的道,更多時候被稱爲一,《十六經,成法》說:

一者,道其本也,胡為而無長?□□所失,莫能守一,一之解,察於天地。一之理,施於四海。何以之紃之至,遠近之稽?夫唯一不施,一以騶(趨)化,少以知多。夫達望四海,困極上下,四鄉(向)相枹(抱),各以其道。夫百言有本,千言有要,萬【言】有蔥(總)。萬物之多,皆閱一空。

^{135 《}老子註譯及評介》,第四章,頁75。

^{136 《}老子註譯及評介》,十四章,頁114。

^{137 《}十六經·觀》,頁 62。

¹³⁸ 黃老帛書「道」的屬性問題,學術界有相當爭議。如余明光說道有三項特徵:虛、無、和。是只有氣才具備的。氣可以表現爲虛,所以摸不著;也可以表現爲無,所以看不見;還可以表現爲和,即陰陽之氣可以混合爲一體。因此道具有物質屬性,具有唯物論的傾向。是一個物質性的實體。(《黃帝四經與黃老思想》,頁 22)又如趙吉惠也認爲「黃老」把「道」視作與「天地陰陽,四時日月,星辰雲氣」混然一體,道不能使之益少,亦不能使之益多,「授之以其名,而萬物自定。」「獨立不偶,萬物莫之能令。」可見「黃老之學」之「道」,具有客觀的物質性質,而非精神性之實體。(趙吉惠〈黃老思想論略〉,《中國歷史文獻研究集刊》第三集,1983年2月)另一種意見則認爲道是精神性實體,如葛榮晉認爲道「莫能見知」的,所以黃老帛書所說的道絕不是客觀的物質實體,而是屬於絕對精神之類的神秘東西。(〈試論《黃老帛書》的「道」和「無爲」〉,《中國哲學史研究》1981年第3期)蕭董父、李錦全則認爲道在《道原》篇中的描述,顯得含糊和有神秘性的一面,似沒有完全擺脫《老子》書中客觀唯心主義的「道」的範疇性質。(蕭董父、李錦全《中國哲學史》,頁289,1982年12月第一版,北京:人民出版社)

^{139 《}十大經·本伐》, 頁 75。

¹⁴⁰ 頁 72。

「一」是放諸四海皆準的真理,儘管天地萬物紛亂多雜,皆受一個總規律支配,如出一孔。掌握道,即可「少以知多」。這說明道作爲規律法則的意義與作用。

除了道這個總原理總規律外,黃老帛書與《老子》不同之處,在於明確提出「理」的概念。按「理」之義,《說文解字》說:「理,治玉也,從玉,里聲。」本義指玉石之紋理,順其紋理而治之,引申有治理或規則之意。理字在《詩經》中已出現,但要到戰國中期,這個詞才變成一個重要的哲學概念。《莊子》首先提出了「天理」、「萬物之理」形而上觀念,到了《荀子》則具有純客觀之物理¹⁴¹。在韓非變得十分確定:「道者,萬物之所然也,萬理之所稽也」,理則是「成物之文也」。又認爲:「萬物各異理而道盡稽萬物之理。」¹⁴²道爲萬物的根本,是萬理的依據,理是萬物各自的紋理與規律,理由道支配,也由道產生。

帛書中的理,與韓非同一個路數,「物各合于道者謂之理」¹⁴³,即是萬事萬物又各有自己不同的規律,這就叫「理」,而這個理從屬於道。它包括兩層涵義,《經法·論約》說:「四時有度,天地之李(理)也。日月星辰有數,天地之紀也。」
¹⁴⁴理既是天地運行的客觀規律;「極而反,盛而衰:天地之道也,人之李(理)也。」
¹⁴⁵它又是社會人事變化的法則。顯而易見,理是道的作用,道與理兩者是同一個東西而不同方面。

帛書還對道、理的關係進一步說明,並提出「逆」、「順」兩個概念。《經法: 論》說:

理之所在,謂之【順】。物有不合於道者,謂之失理。失理之所在,謂之 逆。逆順各自命也,則存亡興壞可知【也】。¹⁴⁶

合於道者,謂之有理,是謂「順」;反於道者,謂之失理,是謂「逆」,逆則壞亡。對於此,帛書認爲「執道循理」的重要性,凡事「必中天理」,此用之於治國,則無不治。所謂的「是故萬舉而不失理,治天下而無遺策」¹⁴⁷,「抱道執度,天下可一也。」¹⁴⁸從「執道循理」的觀念來看,就可以認識到黃老道家爲何重視「因循」之術。

帛書認爲道難以捉摸,卻可以通過理來把握,《經法·名理》說:

天下有事,必審其名。名【理者】,循名究理之所之,是必為福,非必為 材(災)。

又說:

審察名理終始,是謂究理。唯公無私,見知不惑,乃知奮起。故執道者之 觀於天下【也】,見正道循理,能與(舉)曲直,能與(舉)終始。故能循名

¹⁴¹ 參唐君毅《中國哲學原論—原道篇卷一·第一章·原理上:「理之六義與名理」》,頁 39、36,台北:臺灣學生書局,1986年10月全集校訂版。

^{142 《}韓非子釋評·解老第二十》,頁 646。

^{143 《}經法·論》,頁 53。

¹⁴⁴ 頁 57。

^{145 《}經法·四度》,頁 51。

¹⁴⁶ 頁 53。

^{147 《}經法・論約》, 頁 57。

^{148 《}道原》, 頁 87。

究理。149

其方法是「循名究理」、「審察名理」,透過循名責實,掌握事物變化的規律,使 之名實相符,清楚反映出事物的真實面貌。這種效果,《十六經·順道》說:「形 恒自定,是我愈靜。事恒自施,是我無爲。」¹⁵⁰就是無爲。

帛書以自然之「理」,說明萬事萬物各自的客觀規律,它具普遍性與共同性。 帛書另有一個概念與理的涵義相當,那就是「法」。《經法·道法》說:「道生法。 法者,引得失以繩,而明曲直者也。故執道者,生法而弗敢犯也,立法而弗敢廢 也。故能自引以繩,然後見知天下而不惑矣。」「51法是道所表現來的法則「52,也 就是道的本身。法是判斷得失曲直的標準,法不可或缺,不可侵犯。在《十六經‧ 觀》也描述說當道「始判爲兩,分爲陰陽,離爲四時」,在分化完成之後,「其明 者以爲法而微道是行」「53。就認爲道是法的依據,法是道的應用,具有道的特性。 就如《經法·道法》所說:

天下有事,必有巧驗。事如直木,多如倉粟。斗石已具,尺寸已陳,則無所逃其神。故曰:度量已具,則治而制之矣。¹⁵⁴

法爲一切存在物的衡量標準,也是萬物的法則。這裡我們可以看出,法與理同樣都是直接由道衍生,它們彼此站在同一個立足點,執道者「循名究理」、「審察名理」以辨「順」「逆」;同樣的,也可以是「是非有分,以法斷之;虛靜謹聽,以法爲符。」¹⁵⁵

不過,法與理仍有差異,法雖具萬物客觀法則而無疑義,但在帛書當中,法並未如理具體賦予自然天道之義,它更多而且更明確被限定在爲社會目的而服務,表現於人治教化的準則。「法度者,正之至也。而以法度治者,不可亂也。而生法度者,不可亂也。精公無私而賞罰信,所以治也。」¹⁵⁶「環(營)【刑】傷威,弛欲傷法,無隨傷道。數舉三者,有身弗能保,何國能守?」「有儀而儀則不過,侍表而望則不惑,案法而治則不亂。」¹⁵⁷就這個角度而言,法是理在社會

150 頁 79。

¹⁴⁹ 頁 58。

¹⁵¹ 頁 43。

¹⁵²帛書「法」字作法治之處不多,大多講的是規律,此可參見熊鐵基之說(《秦漢新道家略論稿‧經法四篇的再研究》,頁 85-88,97)。沈淸松則認爲法在黃帝四經有兩層意義:一是指衡量的標準,此層意義的法較屬廣義,泛指一切存在及事件的衡量標準。其二是指治世的法律,此層意義的法較屬狹義,指政治統治用的法度。(見沈淸松〈漢墓出土黃帝四經所論道法關係初探〉,國立政治大學中文系所主編《漢代文學與思想學術研討會論文集》,台北:文史哲出版社,1991年10月初版)李增亦認爲所謂道生法,即是說立法者是效法自然律而創立自然法,設置於政府國家之內,而以「成文」的法典(法制、法度)的形式,即是「憲律制度」爲標準而以「以法治國」者也(〈帛書《黃帝四經》道生法思想之研究〉,1999年元月輔仁大學哲學系主辦之「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究兩岸學術研討會」會議論文集)。陳鼓應說:「《黃帝四經》中的法,有時指法則,如《十大經・姓爭》:『居則有法』;有時指法度,如《經法・名理》:『以法爲符』。」(《黃帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書》,頁 49)

¹⁵³ 頁 62。

¹⁵⁴ 頁 43。

^{155 《}經法·名理》,頁 58。

^{156 《}經法·君正》, 頁 47。

^{157 《}稱》,頁81。

方面的運用。

從以上的觀察,可知黃老道家會被稱爲「道法家」,或一度被歸屬於「法家」, 實際上,黃老道家本來就重「法」,而且這種法涵蓋了法家所認定的律令制度。

(二)、《管子》四篇

除了黃老帛書之外,《管子》中〈內業〉、〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉被學術界稱爲《管子》道家四篇,簡稱《管子》四篇,也保存了黃老道論的史料。《管子》四篇同黃老帛書一樣,繼承了《老子》「道」爲宇宙本原的思想,認爲「道在天地之間也,其大無外,其小無內。」¹⁵⁸「道,所以充形」,「萬物以生,萬物以成,命之曰道。」「道滿天下,普在民所。」¹⁵⁹言道之所存,無所不在,它遍布於天地萬物之中,並爲天地萬物之所本。道是極細微的東西,不能再分割,具有無形無色,不可言不可見,卻支配著萬物的特點,「虛無無形謂之道」,「道也者,動不見其形,施不見其得,萬物皆以得,莫知其極。」¹⁶⁰道又有客觀規律的意義,如「天之道,虛其無形」,「地之道靜」¹⁶¹,它是天地萬物的規律。

《管子》四篇並未停留在《老子》思想的階段,它最大的特徵是提出將「道」作「氣」或「精氣」解釋¹⁶²。這是對《老子》「有物混成」,「其中有精」的發展。 〈心術上〉說:

天之道,虚其無形。虚則不屈,無形則無所低牾,無所低啎,故遍流萬物而不變。163

〈內業〉則云:

精存自生,其外安榮,內藏以為泉原,浩然和平,以為氣淵。淵之不涸, 四體乃固,泉之不竭,九竅遂通。乃能窮天地,被四海。¹⁶⁴

道流遍萬物而不變,氣亦能窮遍天地而不竭;〈心術上〉說:

道在天地之間也,其大無外,其小無內。165

〈內業〉則云:

靈氣在心,一來一逝,其細無內,其大無外。166

^{158 《}管子·心術上第三十六》, 卷十三, 頁 1353。

^{159 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁 1372-1373。

^{160 《}管子·心術上第三十六》,卷十三,頁1352-1353。

^{161 《}管子·心術上第三十六》,卷十三,頁1353。

¹⁶² 關於精氣說是吸收了古代「氣」學說,如《左傳》昭公元年醫和之言:「天有六氣,降生五味,發爲五色,徵爲五聲,淫生六病。六氣曰:陰、陽、風、雨、晦、明也」和子產的「物精」說,《左傳》昭公七年引鄭子產之言:「人始生化爲魄,既生魄,陽曰魂。用物精多則魂強,是以有精爽,至於神明。」並繼承《老子》關於萬物由陰陽二氣而成的「氣」同二十一章「道之爲物,其中有精」的思想聯繫起來。

^{163 《}管子·心術上第三十六》,卷十三,頁1353。

^{164 《}管子·內業第四十九》, 卷十六, 頁 1373。

^{165 《}管子·心術上第三十六》,卷十三,頁1353。

道與氣的作用都具絕對性與無限性;(內業)說:

道者,所以充形也。167

〈心術下〉則云:

氣者,身之充也。168

這些都表明《管子》四篇中「道」與「氣」是無所差別,具有同樣功能,同等的地位。

道既是氣或是精氣,《管子》四篇認爲天地萬物皆由之構成。它說:「精也者,氣之精也者」,「凡物之精,此則爲生,下生五穀,上爲列星,流於天地之間,謂之鬼神,藏於胸中,謂之聖人。」¹⁶⁹精氣相結合,即產生萬物,地上五穀,天上列星,精氣流動於天地之間,成爲鬼神;精氣藏於胸中,就成爲聖人。人的產生也經過同樣的情形,「凡人之生也,天出其精,地出其形,合此以爲人,合乃生,不和不生。」¹⁷⁰

《管子》四篇還認爲,「精氣」並非靜止不動的,而是變化無窮,它「一往一來」、「其往不復,其來不舍」、「往來莫知其時」¹⁷¹、「一氣能變曰精。」¹⁷²「變」是它存在的形式。但作爲萬物根本,精氣的本質是永遠存在,萬古不朽的。「一物能化謂之神,一物能變謂之智,化不易氣,變不易智。」¹⁷³「神」是事物的變化,具體事物總處於變動之中,有生有滅,生滅不已,惟獨精氣是不變的。這與《老子》說道是循環不已,運動不止,但不論如何,道的本質永遠不變,最終也要「歸根」的思想是一致的。

總而言之,在黃老帛書注重客觀規律之時,《管子》四篇將精氣說導入於形上論,這是一大創舉,標誌著黃老思想的另一大特色¹⁷⁴。對於後來如《呂氏春秋》以精氣說明「天道」的性質也有影響。「天道圜,地道方。……何以說天道之圜也?精氣一上一下,圜周復雜,無所稽留,故曰天道圜。」¹⁷⁵天是藉由精氣一上一下的循環運動所構成的一個客觀的東西。宇宙萬物也由精氣形成,「精氣之集也,必有入也。集於鳥羽與爲飛揚,集於走獸與爲流行,集於珠玉與爲精朗,集於樹木與爲茂長,集於聖人與爲敻明。精氣之來也,因輕而揚之,因走而行之,

^{166 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁1374。

^{167 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁1372。

^{168 《}管子·心術下第三十七》, 卷十三, 頁 1354。

^{169 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁1372。

^{170 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁1373。

^{171 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁 1372-1373。

^{172 《}管子·心術下第三十七》,卷十三,頁1354。

^{173 《}管子·內業第四十九》, 卷十六, 頁 1372-1373。

¹⁷⁴ 近人以「氣」爲論著主題的研究甚夥,對中國歷代「氣」思想作通論性的介紹,可參考羅光〈氣—中國哲學的基本概念第三講〉,《輔仁學誌》第八期;周桂鈿〈氣,元氣及其一元論〉,《中國哲學史研究》,1983 年第 4 期;李申〈氣範疇研究〉,《中國哲學》第十三輯;莊耀郎《原氣》,國立台灣師範大學國文研究所集刊第二十九期;王曉波〈論氣—就教於余英時先生〉,《食貨月刊》第十四期;劉長林〈氣概念的形成及哲學價值〉,《哲學研究》,1991 年第 10 期。

^{175 《}呂氏春秋注疏·圜道》,卷第三,頁 357。

因美而良之,因長而養之,因智而明之。」¹⁷⁶無論無生命的珠玉,或是有生命的動物植物,乃至於聖人,都由精氣凝聚而形成。同樣是黃老著作的《鶡冠子》也以「氣」或「元氣」闡述道與天地萬物的關係。〈泰錄〉說:「天地成於元氣,萬物成於天地。」¹⁷⁷〈度萬〉說:「陰陽者,氣之正也。」¹⁷⁸〈環流〉又說:「陰陽不同氣,然其爲和同也。」¹⁷⁹即天地始於元氣,元氣又分陰陽不同性質的氣,萬物乃是陰陽二氣整合的結果。只不過,氣或元氣並不是宇宙最終究竟,〈環流〉說:「有一而有氣,有氣而有意,有意而有圖,有圖而有名,有名而有形,有形而有事,有事而有約,約決而時生,時生而物生。故氣相加而爲時……萬物相加而爲勝敗,莫不發于氣,通于道。」「空之謂一,無不備之謂道,立之謂氣,通之謂類。」¹⁸⁰「一」,即是空虛而無形的「道」,它是宇宙的終極存在,而「氣」是連結這個終極存在萬物的中介,是構成天地萬物的質料¹⁸¹。這也有相當程度的關係。

(三)、黄老與《老子》之道異同

根據本節所論,我們大概有一個明顯的輪廓來說明黃老之道的特徵。

首先,黃老道論是對《老子》道論的的繼承,這是無庸置疑。《老子》所開出道是宇宙本體,也是本原,這些都被黃老所吸收,同時也是道家各派共同的看法。《老子》雖然把道作爲哲學體系的最高範疇,但對道的性質規定卻不甚淸晰。道是物質性,還是精神性,《老子》並未說明淸楚。道沒有意志,也非感官可以感知,所以道並不是精神性的。儘管說恍惚之中有象、有物、有精,似乎爲我們辨別道的性質提供了一個線索,但在象、物、精這些關鍵的字眼上卻沒有作出任何明確說明,道也非物質或是觀念。正因爲道的涵義多重,而具有鮮明的渾沌色彩。《老子》思想恰如陶鴻慶說:「狀道之要妙,多爲支離倘恍之辭。」¹⁸²或如傅偉勳所指出的那樣:「道家形上學同時具有超形上學的自我解放性與容許高低遠近多層觀點同時成立的哲理伸縮性。」¹⁸³《老子》思想具有極大的包容性與極大的開放性,可以容納許多方向的發展。黃老思想就是在這個基礎上有所發展的。

再者,正由於《老子》的道是模糊抽象不可言說,在《老子》那裡,道是本

^{176 《}呂氏春秋注疏·盡數》,卷第三,頁 295-296。

¹⁷⁷ 陸佃注,馮孝忠校點《鶡冠子·泰錄第十一》,卷中,百子全書本,頁 2608,長沙:岳麓書 社,1994年9月第二刷。。

^{178 《}鶡冠子·度萬第八》,卷中,頁 2596。

^{179 《}鶡冠子·環流第五》,卷上,頁 2590。

^{180 《}鶡冠子·環流第五》,卷上,頁 2588-2590。

¹⁸¹ 參丁原明〈鶡冠子及其在戰國黃老之學中的地位〉,《文史哲》,1996 年第 2 期。

¹⁸² 陶鴻慶撰,王元化主編,陳引馳編校《陶鴻慶學術論著·讀諸子札記·老子》,頁 4,浙江 人民出版社,1998年6月第一刷。

¹⁸³ 傅偉勳《從西方哲學到禪佛教》,頁386,北京:三聯書店,1989年5月版。

體的存在,是萬物的根據,其中雖有法自然的規律思想,但也並不明顯¹⁸⁴。黃老針對由道法自然,道無所不在的思想發展爲道是物之所導的規律論思想,突出地強調道支配萬物,規定人事的作用,認爲天有天之道,人有人之道,萬物都由道來主導。其中黃老帛書以理、法表示具體事物的規律,這既克服了《老子》關於道及規律義蘊的不足,又將規律內在於具體對象之中,從而賦予道以客觀實在性的內容。這便深化了《老子》對道的認識,發展了規律論的思想。陳鼓應說「道」的向社會性傾斜,是黃老對《老子》思想的一種發展,也是道家黃老的一大特點¹⁸⁵。

最後,黃老對《老子》宇宙本原的「道」做了新的解釋。《老子》曾談到氣,如《老子》第四十二章所提及陰陽二氣和沖(和)氣;也提到精,如二十一章道中有精。但是《老子》只把氣視爲道之化生,並未將道等同於氣,更未有精氣聯用。而且道被講成是已經包含有物有精的東西。但並沒有講清是什麼物,什麼精。在黃老思想中,氣、道已經同而爲一,因此氣與道一樣,具有構成萬物根源和始基的本原特點。這是非常明確的「氣化」概念,把這一確定的自然元素看成宇宙萬物的本源,在中國思想史上第一次把道論證爲客觀存在的物質實體。試圖用精氣一元說,揭示生命起源的奧秘,把古代流行的物質觀念引向高一級的發展¹⁸⁶。

就這些特徵而言,黃老與《老子》對於道體及道的規律的描述上,已可見黃老思想已由抽象而逐漸具體,由形上之道轉爲形下之道的趨勢,而這些線索同時開啓了兩漢以氣爲中心的形上道論。

第二節 兩漢黃老思想之道論代表與特色

了解先秦黃老道論的特質之後,我們可以依此基礎一探兩漢時期,黃老「道」 的形上思想被繼承與發展的情形。兩漢時期,劉安的《淮南子》、王充的《論衡》 可代表黃老道論形上思想特色,以下分別論述之,並可由其中看出繼承與發展的 關係。

一、《淮南子》

¹⁸⁴ 此可參閱王中江〈道的突破—從老子到金岳霖〉,收錄於《道家思想研究》第八輯,上海古籍出版社,1995 年 11 月第一刷。

^{185 《}黄帝四經今註今譯—馬王堆漢墓出土帛書·先秦道家研究的新方向》,頁3。

¹⁸⁶ 西周末年史伯曾提出「先王以土與金、木、水、火雜,以成萬物」(《國語·鄭語》)的見解。以五種物質構成世界萬物的思想。《管子·水地》提出水爲萬物的本原說。「是以水集於玉,而九德出焉,凝蹇而爲人,而九竅五慮出焉。此乃其精也。……故曰:水者何也?萬物之本原也,諸生之宗寶也,美惡、賢不肖、愚俊之所產也。」水本原說,似乎比諸五種本原說有所進步,

漢朝初期,黃老道家思想不僅成爲官方的治國依據,在思想的發展上,思想 家也做出了許多貢獻,自覺地繼承或發展先秦的道家黃老思想。今人勞思光說:

《淮南》一書,若作為一理論著作看,可取之處甚少,作為一種資料,代 表漢代人心目中之『道家』者,則是最適當之文件。¹⁸⁷

勞氏認爲《淮南子》作爲一理論著作看,可取之處甚少,這是著眼於原創性而言,或有可議,至於將《淮南子》視爲漢代人心目中的道家,即是黃老道家的適當文件,則是見解之語。兩漢真正第一個對黃老道家的形上之道做出論述,當推《淮南子》。

《淮南子》是漢初淮南王劉安(公元前 179-公元前 122 年)招集門下客,由 他總其成的一部論文集¹⁸⁸。《漢書·淮南衡山濟北王傳第十四》說:

淮南王安,為人好書鼓琴,不喜弋獵狗馬馳騁,亦欲以行陰德,拊循百姓, 流名譽,招致賓客方術之士數千人,作為內書二十一篇,外書甚眾,又有 中篇八卷,言神仙黃白之術,亦二十餘萬言。¹⁸⁹

目前外書、中篇皆已亡佚,只留下內書二十一篇,原名《淮南鴻烈》,今稱《淮南子》。劉安作此書自稱「天地之理究矣,人間之事接矣,帝王之道備矣。」是一部探求天地之理、人間歷史經驗與治國之道的著作。它的內容十分豐富,標榜「非循一跡之路,守一隅之指」¹⁹⁰,對於先秦諸家思想兼收並蓄,但實際上以道家爲主,梁啓超說:「《淮南鴻烈》爲西漢道家言之淵府,其書博大而有條貫,漢人著述中第一流也。」¹⁹¹高誘說它:

旨近《老子》,淡泊無為,蹈虚守靜,出入經道。言其大也,則燾天載地; 說其細也,則淪於無垠,及古今治亂存亡禍福,世間詭異瑰奇之事。其義 也著,其文也富,物事之類,無所不載,然其大較歸之於道。

對於天地人間各類問題,最終都歸結於「道」的根本上。因此,高誘又說:「學者不論《淮南》,則不知大道之深。」¹⁹²《漢書·藝文志》雜家類著錄:「《淮南內》二十一篇,《淮南外》三十三篇。」顏師古注曰:「《內篇》論道,《外篇》雜

但是,仍然沒有克服將世界本原歸之於某種具體物質的根本缺失。

¹⁸⁷ 勞思光《新編中國哲學史》(二),頁114,台北:三民書局,1993年8月增訂七版。

¹⁸⁸ 關於《淮南子》著成的時間,史無明載。據《漢書》本傳說:「初,安入朝,獻所作內篇。」關於這次入朝的時間,《漢書》本傳說「安入朝,雅善太尉武安侯」,武安侯即田蚡。《漢書·武帝紀》與《漢書·百官公卿表》皆記田蚡於武帝建元二年免去太尉之職。《漢書·武帝記》敘述此事緊接著御史大夫趙綰、郎中令王臧下獄自殺事,當在歲首冬十月之時。可見田蚡爲太尉,只是建元元年之事,劉安的入朝及獻《淮南子》當即在此年。則《淮南子》的寫成,應在漢武帝建元元年以前的景帝時代。據徐復觀研究,劉安集合門下客寫《淮南子》的時間,大約在景帝四年至武帝建元元年,即平定吳楚七國之亂至武帝即位之間,也是劉安二十七歲至四十歲之間。(《兩漢思想史卷二》,頁 178-179)

¹⁸⁹卷四十四,頁2145。

^{190《}淮南子校釋‧要略》, 卷第二十一, 頁 2152。

¹⁹¹ 見《中國近三百年學術史·清代學者整理舊學之總成績(二)》,頁 292,北京:東方出版社, 1996 年 3 月第一版。

^{192 《}淮南鴻烈解敘》,引自張雙隸《淮南子校釋》,頁2。

說。」193《內篇》即是今之《淮南子》。

《淮南子》以「道」作爲思想的根本基礎,〈要略〉說:「夫道論至深,故多爲之辭以抒其情。」¹⁹⁴這「多爲之辭」即表明了《淮南子》對「道」費了一番描述功夫。黃老帛書有《道原》專述道的各種性徵,《淮南子》二十一篇爲首的就是〈原道〉¹⁹⁵,其性質與《道原》一樣以道爲宗,而其它篇章也無不以道爲中心。《淮南子》對「道」作了系統的說明,並全面繼承先秦黃老道家的道論。《淮南子》對於道的論述,不僅注重本體,討論天地起源;重要的是黃老道家重視道的規律性,即是道的發展歷程,強調如何由道的根源演化而形成天地萬物,尤其繼承道家各派「氣」的觀念,將道詮釋爲氣,發展出兩漢最具特色的氣化宇宙論。

(一)、宇宙本體

1、萬有本根

《淮南子》認爲「道」是形上本體的最高原理,是萬有本根,是天地萬物存在的最終依據。〈原道〉:「道者,一立而萬物生矣。」宇宙萬物統一於道,構成一不可分割的總體,「萬物之總,皆閱一孔,百事之根,皆出一門」¹⁹⁶。

^{193 《}漢書·藝文志第十》, 卷三十, 頁 1742。

^{194 《}淮南子校釋》, 卷第二十一, 頁 2146。

¹⁹⁵ 關於《淮南子》二十一篇之名,有無「訓」字之疑,姚範云:「疑『訓』字高誘自名其注解,非《淮南》篇名所有,即誘〈序〉中所云『深思先師之訓也』,要略無『訓』字。」張雙隸云:「書中高誘注多次言及篇名,均無『訓』字,俗本有『訓』字乃後人所加。又〈要略〉篇言及各篇名者,亦無『訓』字,姚說是。」(見張雙隸《淮南子校釋》,頁 3)故本文有引用《淮南子》篇名,皆不用「訓」字。

^{196 《}淮南子校釋》, 卷第一, 頁 87。

^{197 《}淮南子校釋》,卷第七,頁 722。

^{198 《}淮南子校釋》,卷第十四,頁 1494。

^{199 《}淮南子校釋》, 卷第一, 頁 81。

^{200 《}淮南子校釋》,卷第十四,頁 1469。

2、物質實體

《老子》之「道」既有物質的屬性,又有非物質的超驗性質,具有模糊恍惚的特點;黃老帛書與《管子》四篇逐漸發展成道具有氣的物質屬性。《淮南子》繼承黃老道家的看法,認爲「大道無形」²⁰¹,即〈原道〉說道是:

忽兮恍兮,不可為象兮。恍兮忽兮,用不屈兮。幽兮冥兮,應無形兮。遂 兮洞兮,不虚動兮。²⁰²

或像〈道應〉中太淸、無窮、無爲、無始之間說的那樣:

道不可聞,聞而非也;道不可見,見而非也;道不可言,言而非也。孰知 形之不形者乎?²⁰³

都強調道無形無象,似虛無;不見不聞,似不存。只是這看似虛無、不存,並非真的虛無不存,是「若無而有,若亡而存」²⁰⁴,一種無形卻實有的存在。這種實有是一種覆天載地,籠罩、包容一切,在時間上無休無止,無窮無盡,其自身可大可小的東西,是「源流泉浡,充而虛盈,混混滑滑,濁而徐淸」,「塞于天地」,「彌于四海」²⁰⁵的,它「行而不可得窮極也;微而不可得把握也,擊之無創,刺之不傷,斬之不斷,焚之不然」²⁰⁶,但它又利貫金石,強濟天下,是作爲「萬物之大祖」²⁰⁷的東西。它剛開始是混沌純樸,混濁不淸,象深淵一樣深沉,如浮雲一樣飄蕩,後來才逐漸分化開來,淸濁相分,形成了天地萬物。這表明《淮南子》的道,是一種實存,如同道家黃老所認定近於物質的實存。

這種實存是否就是氣呢?《淮南子》並未像《管子》四篇直接了當說道即氣, 〈天文〉說:

道始於虛霩,虛霩生宇宙,宇宙生氣,氣有涯垠。208

基本上,道先於氣而存在,道是一,是宇宙萬物的本體,但氣化生之後,道即作爲物質實體看待,道便是氣,氣具有明顯的物質性,是產生天地萬物的物質材料, 〈本經〉說:「天地之合和,陰陽之陶化萬物,皆乘一氣者也。」²⁰⁹從這樣的觀點,產生萬物的東西道—氣則可以明確說是物質性的東西。

^{201 《}淮南子校釋·詮言》,卷第十四,頁 1527。

^{202 《}淮南子校釋》,卷第一,頁2。

^{203 《}淮南子校釋》, 卷第十二, 頁 1250。

^{204 《}淮南子校釋·原道》,卷第一,頁87。

^{205 《}淮南子校釋·原道》,卷第一,頁1。

^{206 《}淮南子校釋》·原道》,卷第一,頁73。

^{207 《}淮南子校釋·原道》,卷第一,頁 86。

^{208 《}淮南子校釋》,卷第三,頁 245。

^{209 《}淮南子校釋》, 卷第八, 頁 819。

3、無限存在

黃老帛書認爲道「高不可察」、「深不可測」、「顯明弗能爲名,廣大弗能爲刑 (形)」²¹⁰。《淮南子·原道》也認爲:

夫道者,覆天載地,廓四方,析八極,高不可際,深不可測,包裹天地, 禀授無形。原流泉浡,沖而徐盈;混混滑滑,濁而徐清。故植之而塞于天 地,横之而彌于四海,施之無窮而無所朝夕。舒之幎於六合,卷之不盈於 一握。²¹¹

以植之、横之、舒之、卷之等一系列詞彙來說明道的瀰漫性,此同於〈主術〉所 說:

天道玄漠,無容無則,大不可極,深不可測。」²¹² 或〈繆稱〉說:

道至高無上,至深無下,平乎準,直乎繩,圓乎規,方乎矩,包裹宇宙而無表裏,洞同覆載而無所礙。²¹³

都是描述道不可極限;用無所朝夕、幎於六合則說明道的時空超越性;合此兩者,即是道在空間上包容一切,在時間上亦無窮盡。〈齊俗〉說:「往古來今未之宙,四方上下謂之宇。道在其間而莫知其所。」²¹⁴可見道是無限的存在,並且普遍於宇宙萬物。

4、無成無毀

道變化無窮,可全而爲一,又可以散之而爲天地萬物。《淮南子·原道》說: 其全也,純兮若朴;其散也,混兮若濁。²¹⁵

在全散之間,道的本質並未有任何改變。〈精神〉說:

夫造化者之攫援物也,譬猶陶人之埏埴也:其取之地而已為盆盘也,與其 未離於地也無以異;其已成器而破碎漫瀾而復歸其故也,與其為盆盘亦無 以異矣。²¹⁶

那些從地裡取土和泥作成盆盎器物的,與還在地裡沒被挖出製成時沒有任何不同;那些已經製成器具後又被敲碎散離回到泥土裡去的,與製成的盆盎也沒有任何不同。這裡的不同不在於現象的差異,而是它們彼此有一個共同的根源,即是

211 《淮南子校釋》,卷第一,頁1。

^{210 《}道原》, 頁 87。

^{212 《}淮南子校釋》,卷第九,頁894。

^{213 《}淮南子校釋》,卷第十,頁 1031。

^{214 《}淮南子校釋》,卷第十一,頁 1156。

^{215 《}淮南子校釋》, 卷第一, 頁 87。

^{216 《}淮南子校釋》, 卷第七, 頁 738。

一個渾沌的「一」,只有當「一」有所為,外在的現象方顯現不同。〈詮言〉說: 同出於一,所為各異,有鳥有魚有獸,謂之分物。方以類別,物以群分, 性命不同,皆形於有。隔而不通,分而為萬物,莫能及宗。故動而謂之生, 死而謂之窮。²¹⁷

「同出於一」,是萬物同出於一道;「所爲各異」,是同一之道卻形成互相差異的萬事萬物,其本質是同一之道分爲各種事物。〈詮言〉又說:「物物者亡乎萬物之中。」²¹⁸道散於萬物,遍在於各種具體對象之中。這是一個變化的過程,「天地之道,極則反,盈則損,五色雖朗,有時而渝;茂木豐草,有時而落;物有隆殺,不能自若」²¹⁹,因此由道所爲而成的有形之物,「未嘗有張而不弛,成而不毀者也」²²⁰,而無形的道並不受這樣的限制,它具有絕對性,不隨現象界的成毀而有成毀,不因現象界有生死而有生死。〈俶真〉說:

夫化生者不死,而化物者不化。²²¹

〈精神〉說:

不化者,與天地俱生也。夫木之死也,青青去之也。夫使木生者豈木也? 猶充形者之非形也。故生生者未嘗死也,其所生則死矣;化物者未嘗化也, 其所化則化矣。²²²

所謂的「化生者」與「不化者」皆指道而言,它的本質是永恆不變,無成毀也未 嘗化。此與《老子》「谷神不死」²²³,《莊子·大宗師》:「殺生者不死,生生者不 生。」²²⁴道的本身是不生不死的意思一樣。

5、變化規律

《淮南子·原道》說:「大道坦坦;去身不遠,求之近者,往而復返。」²²⁵道是一條通行的大路,指引一切事物的走向。因此,《淮南子》道的另一個意義,有法則、規律之義。〈齊俗〉說:「率性而行謂之道。」²²⁶〈繆稱〉說:「道者,物之所導也。」²²⁷道是引導萬物生化的軌道。〈人間〉也說:

居智所為,行智所之,事智所秉,動智所由謂之道。道者,置之前而不輕,

^{217 《}淮南子校釋》, 卷第十四, 頁 1469。

^{218 《}淮南子校釋》, 卷第十四, 頁 1469。

^{219 《}淮南子校釋·泰族》,卷第二十,頁 2060。

^{220 《}淮南子校釋·泰族》,卷第二十,頁 2059。

^{221 《}淮南子校釋》,卷第一,頁 225。

^{222 《}淮南子校釋》, 卷第七, 頁 748。

^{223 《}老子註譯及評介》, 六章, 頁 85。

^{224 《}莊子集釋》, 卷三上, 頁 252-253。

²²⁵ 張本無之,此據劉文典撰,馮逸、喬華點校《淮南鴻烈集解》,頁 32,北京:中華書局,1997 年1月第二刷。

^{226 《}淮南子校釋》, 卷第十一, 頁 1109。

^{227 《}淮南子校釋》,卷第十,頁 1031。

錯之後而不軒,內之尋常而不塞,布之天下而不窕。228

道空虛無形,遍布天下;遵循事物一定的運動軌跡而行止便是道。認識了這軌道法則,就有了智慧,按照智慧啓示指引出軌道、法則行事,就會暢通無阻。這個道理通行於宇宙萬物,即使是天地人不同的事物也一樣,「天愛其精,地愛其平,人愛其情。天之精,日月星辰雷電風雨也;地之平,水火金木土也;人之情,思慮聰明喜怒也。」²²⁹三者各具特性,因此不能混爲一談。但無論是自然界或是人類社會,都有自己的不以人的意志爲轉移的規律與法則。「欲知天道,察其數;欲知地道,物其樹;欲知人道,從其欲。勿驚勿駭,萬物將自理;勿撓勿攖,萬物將自淸。」²³⁰這裡講的天道、地道、人道就是指自然界和人類社會的一定法則與規律,這都由道而來。因此,〈原道〉說:

山以之高,淵以之深,獸以之走,鳥以之飛,日月以之明,星歷以之行, 麟以之游,鳳以之翔。²³¹

這與黃老帛書《道原》認爲鳥得道而飛、魚得道而游、獸得道而走、萬物得道以生、百事得道以成一樣,都是肯定道的規律性的作用。

6、反復運動

《老子》認爲,道並非靜止,而是隨時隨地不停地運動,其過程是透過「反復」,即由一定時間回歸於自身的模式。《淮南子》也吸收這樣的說法,〈齊俗〉說:

既出其根,復歸其門;已雕已琢,返還於樸。²³² 〈泰族〉說:

天地之道,極則反,盈則損。五色雖朗,有時而渝;茂木豐草,有時而落。

這種歸根返樸,由極而反,由盈而損的即是道運動的方式,而其動力的根源,來 自於本身。《淮南子》在繼承《老子》思想之後又有大進展,它特別強調道的運 動主要靠內部陰陽兩種特性互相對立,相摩相蕩的結果。〈天文〉說:

道始於一,一而不生,故分而為陰陽,陰陽合和,而萬物生。²³⁴〈覽冥〉說:

故至陰飂飂,至陽赫赫,兩者交接成合,而萬物生焉。²³⁵ 〈本經〉:

^{228 《}淮南子校釋》,卷第十八,頁 1831。

^{229 《}淮南子校釋·本經》, 卷第八, 頁 859。

^{230 《}淮南子校釋·繆稱》,卷第十,頁 1102。

^{231 《}淮南子校釋》,卷第一,頁1。

^{232 《}淮南子校釋》,卷第十一,頁 1152。

^{233 《}淮南子校釋》,卷第二十,頁 2060。

^{234 《}淮南子校釋》,卷第三,頁 341,本作「道曰規,始於一」,今改。

陰陽者,承天地之和,形萬殊之體,含氣化物以成埒類,贏縮卷舒,淪於 不測,終始虛滿,轉於無原。²³⁶

這裡的陰陽其實是陰陽二氣,道是一,但一而不生,必須藉由至陰與至陽二氣兩者接合,然後化生萬物。陰陽的變化無窮無盡,是一切事物運動發展的原則,是宇宙變化的根原。這已將陰陽範疇納入氣化理論,成爲宇宙生成論與萬物構成論中的一環,與《老子》講陰陽指事物構成的特性,即「萬物負陰而抱陽,沖氣以爲和」²³⁷,萬物皆包含陰陽兩個特性,已有不同。

7、自然無為

道家黃老主張「道」自然而然地生成萬物,生而不有,爲而不恃,長而不幸, 《淮南子·原道》認爲:

夫太上之道,生萬物而不有,成化象而弗宰。蚑行喙息,蜎飛蠕動,待而後生,莫之知德,待而後死,莫之能怨。²³⁸

又認爲浮萍植根於水中,樹木植根於土中,鳥兒在天空飛翔,獸類在地上奔走,以至「蛟龍水居,虎豹山處」,這些都屬於天地之性;木頭摩擦而燃燒,金屬火煉而液化,圓的東西會轉動,空的東西會漂浮,這都由於自然之勢;植物因春雨而生榮,羽禽靠孵卵而化育,毛獸憑胎孕而生仔,又都是「莫見其爲者,而功既成矣。」草木因秋霜而殞落,昆蟲到冬天都蟄藏,魚鱉也因寒冷而潛入深淵,又都「莫見其爲者,滅而無形」²³⁹。還進一步認爲:

道出一原,通九門,散六衢,設於無垓坫之宇,寂漠以虚無,非有為於物也,物以有為於己也。²⁴⁰

這些事實,《淮南子》主張道生萬物並非有意,而純屬自然而然地發揮自己功能的結果。道自然無爲,所以天下物性自足,「跂行喙息,蠉飛蝡動」等生物體不因生命生存而要對誰感恩戴德。反之,如育成某物,卻要某物爲此感恩戴德,這就不符合天道自然、物性自足的原則。這意味道沒有人格精神,不施行任何賞罰,與自然造化同表裡。「萬物固以自然,聖人何事焉。」²⁴¹便是萬物本來就是自然而然,大自然「其生物也,莫見其所養而物長;其殺物也,莫見其所喪而物亡。此之謂神明。」²⁴²神明指大自然微妙的變化。這種微妙的變化誰也說不淸楚,只能說「非有爲焉,正其道而物自然。」²⁴³既然萬物的關係及特性並不是有心作爲

^{235 《}淮南子校釋》, 卷第六, 頁 643。

^{236 《}淮南子校釋》,卷第八,頁 849。

^{237 《}老子註譯及評介》,四十二章,頁 232。

^{238 《}淮南子校釋》,卷第一,頁2。

^{239 《}淮南子校釋》,卷第一,頁47。

^{240 《}淮南子校釋·俶真》,卷第二,頁 172。

^{241 《}淮南子校釋·原道》,卷第一,頁 47-48。

^{242 《}淮南子校釋·泰族》, 卷第二十, 頁 2035。

^{243 《}淮南子校釋·泰族》,卷第二十,頁 2044,本作「非有道而物自然」,今依《文子》校改。

而是無爲,即是遵循自然本身的法則或規律,此又是道的另一項特徵。

(二)、化生萬物的宇宙模式

楚國詩人屈原(西元前 343-西元前 290?)曾在〈天問〉提出許多問題:

遂古之初,誰傳道之?上下未形,何由考之?冥昭瞢暗,誰能極之?馮翼惟象,何以識之?明明暗暗,惟時何為?陰陽三合,何本何化?園則九重,孰 營度之?惟茲可功,孰初作之?²⁴⁴

這些是對於宇宙的起源、演變、結構、運動等一系列問題的疑問。可見此等問題在戰國時期,已引起人們的注意。根據研究,中國古代天文學在春秋戰國時期,就初步確立了自己的獨立體系,隨著天文觀測的認識,人們逐漸了解天體運行的一定規律,進而做出理論上的概括,產生對宇宙起源、結構和演化的推測,出現了關於宇宙的各種理論,給後世宇宙論發展有一定的基礎²⁴⁵。

道家對此較早做出探索,但仍屬粗疏階段。羅光說:

老子《道德經》論道,從道的的本體立言。雖說道不可道,但是老子還是 勉強講論道的本體。莊子論道,已經注重道的演變。《淮南子》論道則專 從道的演變去說,是描述宇宙演變的源起時的狀態。²⁴⁶

這話是不錯的,道家各派對於道的體性的體會並未有很大的差異,大致站在相同的一面,認爲道具生生不息的性能,而化生萬物純屬自然,但如何由道化生宇宙萬物,《老子》僅說道生一二三至於萬物;《莊子》則以氣的聚散,決定萬物的生滅;黃老帛書與《管子》四篇也不脫這種簡單的說法。到了戰國晚期,有了長足的變化,如《呂氏春秋》說:

太一出兩儀,兩儀出陰陽。陰陽變化,一上一下,合而成章。渾渾沌沌,離則復合,合則復離,是謂天常。天地車輪,終則復始,極則復反,莫不咸當。日月星辰,或疾或徐,日月不同,以盡其行。四時代興,或暑或寒,或短或長。或柔或剛。萬物所出,造於太一,化於陰陽。²⁴⁷

天地有始也有終,天地終了,還會出現新的天地,如車輪循環,日月星辰、四時寒暑,也同樣循環往復。萬物皆從太一產生,都是陰陽之化。成書於戰國末期儒家典籍《易傳》也有進一步的探討:

天地壹壺,萬物化醇;男女構精,萬物化生。248

有天地,然後有萬物;有萬物,然後有男女;有男女,然後有夫婦;有夫婦,然後有父子;有父子,然後有君臣;有君臣,然後有上下;有上下,

²⁴⁴ 洪興祖補注、蔣驥註《楚辭·天問》,頁 85-86,台北:長安出版社,汲古閣標點排印本,1991年8月出版。

²⁴⁵ 陳遵嬀《中國天文學史》上冊,頁 280,台北:明文書局,1984 年 2 月。

²⁴⁶ 羅光《中國哲學思想史‧兩漢南北朝篇》,頁 556,台北:臺灣學生書局,1985年8月再版。

^{247 《}呂氏春秋注疏·大樂》卷第五,頁 496-499。

^{248 《}周易集解·繫辭下傳》,卷十六,頁 381。

然後禮義有所錯。249

這種講關於宇宙構成、宇宙演化、萬物生成的問題,逐漸成爲秦漢哲學中心的問題之一²⁵⁰。

《淮南子》全面繼承先秦黃老道家道論,並且有意識地發展黃老道家明顯尚在摸索階段,關於宇宙演化系統的問題。《淮南子·原道》專篇論道,致力於描述道的體性,只粗略說道「稟授無形」,「無形」化生宇宙萬物。《淮南子》其它篇章則有多處描繪宇宙的生成過程:

〈俶真〉說:

有始者,有未始有有始者,有未始有夫未始有有始者。有有者,有無者, 有未始有有無者,有未始有夫未始有有無者。²⁵¹

《淮南子》這一段文字襲自《莊子·齊物論》,文字稍有差異。原來在於討論道是否有始,萬物生於何時,有無是什麼,重點是「依據否定思辨而達到物之始源的『無』的『始之始』的否定追求」²⁵²。但《淮南子》在這裡所說的七種情形又加了內容,反而作爲探求宇宙生成從「無」往「有」的發展情形,這包含二個部分,一是對宇宙形成過程在時間上所作的由近而遠的描繪:「有始者」、「有未始有有始者」、「有未始有有始者」三個階段。「所謂有始者,繁憤未發,萌兆牙櫱,未有形埓垠堮,無無蝡蝡,將欲生興而未成物類。」²⁵³是描述天地已分,萬物將要萌生的情景;「有未始有有始者,天氣始下,地氣始上,陰陽錯合,相與優游競暢于宇宙之間,被德含和,繽紛蘢蓯,欲與物接而未成兆朕。」²⁵⁴是描述天地初分,陰陽二氣尚未能合和,萬物尚未萌生的情景;「有未始有夫未始有有始者,天含和而未降,地懷氣而未揚,虛無寂寞,蕭條霄雿,無有仿佛,氣遂而大通冥冥者也。」²⁵⁵則是天地之間,一片冥冥,天地之間只有混沌的氣,陰陽二氣尚未相接,萬物的影子尚未形成的情景。

其次,敘述了宇宙萬物從無到有,四種發展變化的型態:

有有者,言萬物摻落,根莖枝葉,青蔥苓蘢,萑蔰炫煌,蠉飛蝡動,蚑行噲息,可切循把握而有數量。²⁵⁶

就是指已經發展形成的宇宙萬物,包括草木鳥獸等的物質世界,都可以使人感覺 到其具體存在。

有無者,視之不見其形,聽之不聞其聲,捫之不可得也,望之不可極也, 儲與扈治,浩浩瀚瀚,不可隱儀揆度而通光耀者。²⁵⁷

^{249 《}周易集解·序卦傳》, 卷十七, 頁 435-436。

²⁵⁰ 任繼愈編《中國哲學發展史·秦漢卷》,頁 4、21,北京:人民出版社,1998 年 5 月第二刷。 251 頁 137。

²⁵² 宇野精一主編,邱繁鐊譯《中國思想(二):道家與道教》,頁 63,幼獅文化事業公司,1994 年7月五印。

^{253 《}淮南子校釋》,卷第二,頁137。

^{254 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 137。

^{255 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 137。

^{256 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 137。

^{257 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 137-138。

這是與「有有者」相對而言,即是在現在有形的宇宙萬物而言,是指這些具體宇 宙萬物形成之前「無形」的狀態。這時、什麼具體事物都沒有、但它又是存在的、 並非絕對的無,絕對的無並無法構成字宙發生的過程。

有未始有有無者,包裹天地,陶冶萬物,大通混冥,深閎廣大,不可為外, 析豪剖芒,不可為內,無環堵之宇而生有無之根。258

這是在「有有者」前的一種狀態,此時天地已形成,在無垠的天地中,宇宙萬物 正由無到有慢慢形成之中。

有未始有夫未始有有無者,天地未剖,陰陽未判,四時未分,萬物未生, 汪然平靜,寂然清澄,莫見其形,若光燿之間於無有,退而自失也。259 是指天地尚未分開,具體的宇宙萬物環未產生的一種渾沌一體的無形狀態,此時 尚無天地、陰陽、四時和萬物,而只有氣在光耀閃爍,若有若無,汪然平靜,寂 然清澄的情形。

更具體的描繪者,如〈天文〉說:

天墜未形,馮馮翼翼,洞洞灟灟,故曰太昭。道始于虚霩,虚霩生宇宙, 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,重濁之凝竭難,故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽,陰陽 之專精為四時,四時之散精為萬物。260

天地的產生有一個發展過程,最初天地未形之前,無形無象、混而不可分,名爲 「太昭」,是「虛霏」的狀態,道肇始於此;然後從「虛霏」的狀態中生「宇宙」; 接著又從宇宙中生出「元氣」,這三個階段是原始物質之道自身處於一種「馮馮 翼翼,洞洞灟灟」的狀態;最後元氣化爲陰陽之氣,淸陽者形成天,元氣之重濁 者形成地,陰陽之精華又分爲四時、四時之精華再散爲萬物。將宇宙演化分爲幾 個階段:虛廓(道)-宇宙-元氣-天地-陰陽-四時-萬物。《淮南子》這段話 的前幾句與黃老帛書《道原》的「恒先之初,迥同太虛。虛同爲一,恒一而止。 濕濕夢夢,未有晦明」是一個意思,但與之不同的是,《淮南子》更清楚地說明 了混沌就是元氣,天地是由元氣分化而來,氣構成了各種具體有形的事物,並且 具體描述了由「道」到「元氣」的分化過程。

〈天文〉又說:

道始於一,一而不生,故分而為陰陽,陰陽合和,而萬物生。故曰:一生 二,二生三,三生萬物。261

這個說法,顯然從《老子》四十二章得來。但與《老子》不同是將「道生一」改 變成「道始於一」262。《老子》的道是在時間上先於「一」存在,是「一」的生

^{258 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 138。

^{259 《}淮南子校釋》, 卷第二, 頁 138。

^{260 《}淮南子校釋》,卷第三,頁245。「元氣」據王念孫校改。

^{261 《}淮南子校釋》,卷第三,頁341。

^{262 「}道始於一」的命題,是《淮南子》對《老子》有意的改造。《淮南子》全書無「道生一」 句,知《淮南子》引用四十二章「道生一」三字並非傳寫遺漏。〈精神〉亦云:「夫精神者,所 受于天也;而形體者,所稟於地也。故曰一生二,二生三,三生萬物。萬物背陰而抱陽,沖氣

有者,道生一,即道產生渾沌,已經是混混沌沌,沒有形狀,不好命名的「一」, 尚非本原,這樣的道,不能是物,而只能是虛無或神。《淮南子》修改了《老子》 的見解,認爲在「一」之前不存在獨立的道,道是從「一」發端的,否認《老子》 道在「一」之前獨立存在的觀點。這具有重要意義。即是作爲「一」的道,便是 一種渾沌未分的實體。擺脫道是無所規定的絕對「虛無」,與魏王弼(公元 226-249 年)解釋《老子》「凡有皆始於無」,「無」是「默然無有」²⁶³不同。《淮南子》將 天地萬物的產生歸諸於「非不物而物物者矣」²⁶⁴,產生宇宙萬物的東西是物質的 東西,這樣,《老子》道的超越自然的神秘性就被消除了。

在〈精神〉中,對宇宙起源還有另一種說法:

古未有天地之時,惟像無形,窈窈冥冥,芒芠漠閔,澒濛鴻洞,莫知其門。 有二神混生,經天營地,孔乎莫知其所終極,滔乎莫知其所止息,於是乃 別為陰陽,離為八極,剛柔相成,萬物乃形,煩氣為蟲,精氣為人。是故 精神天之有也,而骨骸者地之有也;精神入其門,而骨骸反其根。²⁶⁵

將宇宙演化分爲五段:混一(道)—陰陽—八方之極(天地)—萬物—動物(人)。認爲 天地形成前,是一種模糊不清,幽暗不明,無具體形狀,無法知道它的門道。後 有陰陽二神同時產生,一起營造天地。經過極長的時間,終於分而爲陰陽,天地 生成。陰陽二氣相互作用,萬物從中形成。雜亂的氣成爲昆蟲鳥獸,精純的氣則 產生人類。這樣的說法,與〈天文〉所說有些差異,卻明顯對於黃老思想《管子》 四篇精氣論「天出其精,地出其形」具體化的發展,並且首次從氣的角度作說明, 區分氣之精粗,化生之有形物有高低之分,解釋「人」爲何比「蟲」高貴,更解 釋清楚人的「精神」與「軀體」的差異。這就解決了前人的理論缺陷,成爲兩漢 氣化宇宙論的特色。

以上幾種宇宙論,有含混不清或自相矛盾之處,如認爲天地由氣之陰陽而成,又說陰陽爲天地之合氣所成,而且萬物生成過程也有所差異。此缺失根源於《淮南子》的作者並非一元,劉安又試圖要牢籠諸說,以至於互有不同。不過,我們仍可以清楚看到,整個宇宙萬物生成的基本模式:道(虛霩、無形)—元氣—陰陽二氣—天地—四時—萬物(人)。宇宙的演化是一種從一片混沌開始,由簡單到複雜的不斷分化過程。這是從先秦以來最完整也最細緻的宇宙生成論²⁶⁶,儘管其中脫離不了想像臆測的成分,在當時的思想界,卻是站在最高處。

《淮南子》宇宙論最大特色,在於明確地將道、氣、元氣結合起來,視爲宇宙本原和萬物存在的方式,用氣與元氣解釋宇宙構成,強調陰陽二氣交合是形成萬物的內在原因。此思想雖源於先秦,但先秦時期強調氣的本體論,而漢代則強

以爲和。」高誘注「一謂道」,亦可知《淮南子》本無「道生一」句,如有,高又不得有此注。

^{263 《}王弼集校釋‧老子道德經注》,上篇第一章注,頁 1-2。

^{264 《}淮南子校釋·詮言》,卷第十四,頁 1469。

^{265 《}淮南子校釋》,卷第七,頁719。

²⁶⁶ 這一點也是進一步發展黃老的宇宙論。黃老帛書《十六經‧觀》說:「群群(混混)沌沌,窈窈冥冥,爲一囷。無晦無明,未有陰陽。陰陽未定,吾未有以名。今始判爲兩,分爲陰陽,離爲四時,剛柔相成,萬物乃生。」即可看出是《淮南子》的張本。

調氣化的宇宙論,這是一項大變化,代表兩漢黃老的宇宙演化論,也代表漢代人的宇宙觀念。

關於氣的觀念,在《淮南子》之前,就已有豐富的發展。最基本的認識,氣是物質,由視而可見的雲氣、霧氣等構成。《說文解字》說,氣是雲氣,象形²⁶⁷。這是外在觀察,直覺思維的產物。《呂氏春秋》有一段對氣觀察入微,極富想像的文字描述:

其雲狀:有若犬、若馬、若白鵠、若眾車。有其狀若人,蒼衣赤首,不動, 其名曰天衡;有其狀若懸旍而赤,其名曰雲旍;有其狀若眾馬以門,其名 曰滑馬;有其狀若眾植華以長,黃上白下,其名蚩尤之旗。²⁶⁸

對氣進一步的理解,則認爲氣是客觀自然的存在,透過內部作用,推動萬物的運動變化。如周幽王二年(公元前780年)發生地震,伯陽父解釋這件事說:

周將亡矣。夫天地之氣,不失其序;若過其序,民亂之也。陰伏而不能出, 陽迫而不能蒸,於是有地震。今山川實震,是陰陽失其所而鎮陰也。陽失 而在陰,川源必塞,源塞,國必亡。²⁶⁹

天地之氣即陰陽二氣。地震是陰陽二氣失其宜所引起的。《左傳·昭公元年》: 天有六氣,……六氣曰陰、陽、風、雨、晦、明也。分為四時,序為五節。 過則為菑,陰淫寒疾,陽淫熱疾,風淫末疾,雨淫腹疾,晦淫惑疾,明淫 心疾。²⁷⁰

天氣化生四時五節,若凝滯不調,失其常軌,則影響人之生命。到了《莊子》,也肯定了氣是瀰漫宇宙的普遍存在,並進一步認爲氣的基本性質,就是陰與陽。《莊子》說:「陰陽者,氣之大者也。」²⁷¹「陰陽之氣有沴,其心閒而無事。」²⁷²「自以比形於天地而受氣於陰陽。」²⁷³如此,對於氣顯現於宇宙萬物之中,皆可歸諸於陰陽的對立或合和。例如〈天運〉說:「乘雲氣而養乎陰陽。」²⁷⁴〈在宥〉說:「人大喜邪,毗於陽;大怒也,毗於陰。」²⁷⁵即是雲氣之中有陰陽,人之情感也有陰陽。正由於陰陽兩種性質的相互作用,宇宙萬物就產生了。

《淮南子》以道爲宇宙生成的根本,這是道家各派的共同意見。《淮南子》在前人的基礎上,吸收《鶡冠子》的「元氣」觀念,又融合《管子》四篇的「精氣」說,尤其接受《莊子》以陰陽的運動化生萬物,將這些融爲一爐,其演進過程的秩序性、條理性都更爲鮮明。本章說過,道的動力來源,是透過陰陽的交互作用。既是交互作用,則陰陽兩者缺一不可。同時《淮南子》也認爲,萬物是陰陽的統一體,皆背陰而抱陽,並因陰陽稟氣的多少或淸濁而相互區別,如說:

^{267 《}說文解字》, 一篇上, 頁 20。

^{268 《}呂氏春秋注疏·明理》卷第六,頁663-665。

^{269 《}國語·周語上》,頁 26-27。

^{270 《}春秋左傳注》,頁 1222。

^{271 《}莊子集釋‧則陽第二十五》,卷八下,頁913。

^{272 《}莊子集釋‧大宗師第六》,卷三上,頁 258-259。

^{273 《}莊子集釋‧秋水第十七》,卷六下,頁 563。

^{274 《}莊子集釋》, 卷五下, 頁 525。

^{275 《}莊子集釋》, 卷四下, 頁 365。

積陽之熱氣生火,火氣之精者為日;積陰之寒氣為水,水氣之精者為月。 日月之淫精者為星辰。²⁷⁶

夏日至則陰乘陽,是以萬物就而死,冬日至則陽乘陰,是以萬物仰而生。 畫者陽之分,夜者陰之分,是以陽氣勝則日修而夜短,陰氣勝則日短而夜 修。

天之偏氣,怒者為風;地之含氣,和者為雨。陰陽相薄,感而為雷,激而為霆,亂而為霧。陽氣勝則散而為雨露,陰氣勝則凝而為霜雪。毛羽者,飛行之類也,故屬於陽。介鱗者,蟄伏之類也,故屬於陰。日者,陽之主也,是故春夏則群獸除,日至而麋鹿解。月者,陰之宗也,是以月虚而魚腦減,月死而蠃蛖膲。²⁷⁷

這些無不說明陰陽氣化生萬物。如日、月、星辰是各類氣的精華凝結而成;水、火、風、雨爲各類氣所積聚;雷、霆、霧是陰陽二氣相爭的結果;甚至連毛、羽、介、鱗四大類動物分屬陰陽;人是裸蟲代表,是陰陽結合的產物,是乘天地合氣的精華所生,天氣產生精神,地氣產生形體。《淮南子》將陰陽氣化融於天地萬物之中,讓《老子》的「萬物負陰而抱陽」²⁷⁸得到本體論的解釋,也確立了道的本根地位。

《淮南子》形上道論另一個特色,就是將宇宙萬物生成的各個環節給予具體化的說明。如由渾沌之氣所生出的「天」、「地」、〈天文〉說「淸陽者薄靡而爲天,重濁者凝滯而爲地」,於是天、地便產生了。《淮南子》還進一步認爲:「天有九野,九千九百九十九隅,去地五億萬里。五星、八風、二十八宿、五官、六府、紫宮、太徽、軒轅、咸池、四守、天阿。」²⁷⁹將天空分爲九個星域,分布於八方和中央,二十八宿分布其中;「地形之所載,六合之間,四極之內,昭以日月,經之以星辰,紀之以四時,要之以太歲。天地之間,九州八極。土有九山,山有九塞,澤有九藪,風有八等,水有六品」²⁸⁰,「闔四海之內,東兩二萬八千里,南北二萬六千里,水道八千里。通谷其(六)。名川六百。陸經三千里」²⁸¹。這是當時人們所能觀察到與想像到的宇宙天地的範圍,這也是《淮南子》在吸收漢代天文、地理知識的基礎上,作了更加詳細而又具體的描述,將「天」與「地」的概念進一步具體化了。

又如「四時」、《淮南子》有〈時則〉專論時令。《淮南子》吸收《呂氏春秋》的月令圖式,將春、夏、秋、冬四季又分爲孟春、仲春、季春、孟夏、仲夏、季夏、孟秋、仲秋、季秋、孟冬、仲冬、季冬十二個月份,並根據每個月份的時令特點規定了相應的政治、經濟政策。認爲春天當行春令,夏天當行夏令,秋天當行秋令,冬天當行冬令。如果在秋天「行春令,則秋雨不降,草木生榮,國有大

^{276 《}淮南子校釋·天文》,卷第三,頁245。

^{277 《}淮南子校釋》, 卷第三, 頁 245-246。

^{278 《}老子註譯及評介》,四十二章,頁 232。

^{279 《}淮南子校釋‧天文》,卷第三,頁 262。

^{280 《}淮南子校釋·地形》, 卷第四, 頁 417。

^{281 《}淮南子校釋》,卷第四,頁 431。

恐;行夏令,則其國乃旱,蟄蟲不藏,五穀皆復生;行冬令,則風災數起,收雷先行,草木早死」;在冬天「行春令,則凍閉不密,地氣發泄,民多流亡;行夏令,則多暴風,方冬不寒,蟄蟲復出;行秋令,則雪霜不時,小兵時起,土地侵削」。這也是道逐漸落實於形而下的結果,是繼承黃老帛書主張「四時有度」,要求「毋逆天時」、「毋亂民功」的思想;同時又是漢代發達的農業文化在哲學領域的反映。

徐復觀說:

老子以道為創生的原動力,本是一種創說。……但創生問題提出後,戰國時期,便出現各種說法;大約屬於道家系統的,則追溯天地以前;而屬於儒家系統的,皆以天地為創生的起點。自戰國中期,陰陽之說盛行後,便出現以氣說明創生的歷程。²⁸²

關於以氣爲本源的創生論出現的原因,徐復觀又做了如下的解釋:

總之,老莊以道言創生,是出自思維的推理,是純抽象的形而上學的性格。 其自身含有嚴格的合理性。但中國一般人心態,不安心於純思維的抽象思考,常喜歡把具體物夾雜到裡面去,尤其是在論創生時,則氣夾雜到裡面去;僅就氣而言,氣也是抽象的;但氣對道而言,則氣是具體的;氣在四時中表現,則更是具體的;以具體的東西談形而上的問題,便只有出之於想像,便不能不夾雜,不能不矛盾。²⁸³

按這種解釋,《淮南子》等書中描述的以氣爲源的宇宙創生論是對老、莊形而上學的創生論之改造,用具體的氣替換了抽象的道。李增也說:

《淮南子》提倡氣化宇宙論,以氣為萬物之本質。道乘氣而落實於萬物。 道若沒有氣為萬物之質而乘之,則老莊之道只能是懸空而不切實際的形而 上的抽象觀念。若是沒有氣分化為陰陽相互推移、聚散變化以縕蘊萬物, 則道之周行不殆無所附著而其能力變為空幻。有了氣論,老莊之道才有可 能落實於形而下之宇宙萬物,而後才能具體之顯現。²⁸⁴

這就如本章所言,黃老道家討論形上之道,有逐漸物質化與具體化的傾向,可以 說《淮南子》注重「有」的一面。《淮南子》是兩漢時期黃老道論發展的重心, 也開啓往後思想界的整個走向。

(三)、氣物相感

感應思想是《淮南子》思想中另一個重要論題,它是形上與形下聯繫的中介,故一併在此討論。顧名思義,感應指宇宙萬物間彼此的互動關係。這種思想起源很早,在《尚書》、《詩經》中就有許多天人感應的記載。根據研究,《尚書》與

^{282 《}兩漢思想史卷二》,頁 216。

^{283 《}兩漢思想史卷二》,頁 218。

^{284 〈}淮南子之道論〉、《大陸雜誌》第69卷第6期。

《詩經》的天人感應理論有兩種型態:一種是神學觀念,天被理解爲活龍活現的 人格化至上神,通過「天使」來監察人間善惡,由天來直接決定社會事物,而不 是通過某種自然現象作爲媒介。如《尚書·召誥》說:

我不可不監于有夏,亦不可不監于有殷。我不敢知曰,有夏服天命,惟有 歷年。我不敢知曰,不其延。惟不敬厥德,乃早墜厥命。²⁸⁵

就是說夏朝的統治本可多維持一點時間,但由於未能敬德,喪失了上帝的任命。 即政權維持之久暫,皆取決於「敬德」與否。或如《詩經·周頌·敬之》:「敬之 敬之,天維顯思,命不易哉。無曰高高在上,陟降厥士,曰監在茲。」²⁸⁶上天隨 時監視地上人間,適時給予懲罰與獎賞。第二種主要強調人的行爲會引起自然現 象的相應變化,《尚書·洪範》說:

八、庶徵:曰雨,曰賜,曰燠,曰寒,曰風,曰時。五者來備,各以其敘,庶草蕃廡。一、極備凶,一、極無凶。曰休徵:曰肅,時雨若;曰义,時賜若;曰哲,時燠若;曰謀,時寒若;曰聖,時風若。曰咎徵:曰狂,恆雨若;曰僭,恆暘若;曰豫,恆燠若;曰急,恆寒若;曰蒙,恆風若;曰王省惟歲,卿士惟月,師尹惟日。歲月日時無易,百穀用成,义用明,俊民用章,家用平康。日月歲時既易,百穀用不成,义用昏不明,俊民用微,家用不寧。庶民惟星,星有好風,星有好雨。日月之行,則有冬有夏,月之從星,則以風雨。九、五福:一曰壽,二曰富,三曰康寧,四曰攸好德,五曰考終命。六極:一曰凶短折,二曰疾,三曰憂,四曰貧,五曰惡,六曰弱。287

這是認爲政治好,就會風調雨順;政治不好就會風雨不時。某種具體的行爲會引起不同的自然現象,強調人事與自然現象之間的直接影響、交流,而不強調天或神在其中的作用²⁸⁸。

戰國後期,感應思想有了新的發展,《易・乾・九五・文言》說:

同聲相應,同氣相求,水流濕,火就燥,雲從龍,風從虎,聖人作而萬物睹,……各從其類也。²⁸⁹

《易・咸・彖辭》:

咸,感也。柔上而剛下,二氣感應以相與。……天地感,而萬物化生;聖 人感人心,而天下和平,觀其所感,而天地萬物之情可見矣。²⁹⁰

《荀子・勸學》:

施薪若一,火就燥也;平地若一,水就濕也。草木疇生,禽獸群焉,物各從其類也。²⁹¹

287 《尚書釋義·周書·洪範》,頁 100-101。

^{285 《}尚書釋義·周書·召誥》,頁 137。

^{286 《}詩經釋義》,頁 411。

²⁸⁸ 向世陵、馮禹《儒家的天論》,頁 23、29,山東:齊魯書社,1991 年 12 月第一刷。

^{289 《}周易集解》,卷一,頁13。

^{290 《}周易集解》, 卷七, 頁 159-160。

^{291 《}荀子集釋·勸學第一》, 頁 5。

即是承認天地萬物以相類性質而共鳴的特性。在《呂氏春秋》中說的更爲清楚:「人之與天地也同。萬物之形雖異,其情一體也。」²⁹²這是對宇宙一體化的理論總的概括。所謂萬物「其情一體」,正指宇宙萬物、包括自然、人和社會,儘管殊類異形,卻具有統一的本質,彼此有可以互相感應的關係。《呂氏春秋》說:

類固相召。氣同則合,聲比則應。鼓宮而宮應,鼓角而角動。平地注水,水流溼;均薪施火,火就燥。山雲草莽,水雲魚鱗,旱雲煙火,雨雲水波,無不皆類其所生以示人。……黃帝曰:芒芒昧昧,因天之道,與元同氣。故曰同氣賢於同氣,同義賢於同功,同功賢於同居,同居賢於同名。²⁹³

「類固相召」,這個類,依其自然觀氣化宇宙論來講,實爲氣類,氣是萬物的共通本質,透過氣的流轉,於是萬物殊類殊形,皆可以相感。而不同類的物由於精氣相通,也能互相感召。「人或謂鬼絲無根。鬼絲非無根也,其根不屬也,茯苓是。慈石召鐵,或引之也。數樹相近而靡,或軵之也」²⁹⁴。鬼絲是一種附在別的植物上的寄生植物,它當然沒有根。古人不了解它的寄生性,而把在鬼絲下面挖出的茯苓當成它的根,這是囿於當時的生物知識所致。這裡認爲,鬼絲不是沒有根,只是和根不連接而已。鬼絲的生長,能夠靠同它不相連接的茯苓,是因爲它們精氣相通。磁石和鐵,能夠互相吸引,也是由於精氣相通。

1、同類相動

《淮南子·原道》說:「萬物回周旋轉,不爲先唱,感而應之。」²⁹⁵〈要略〉也說:「明物類之感,同氣之應。」²⁹⁶即承認萬物互相感應的存在。萬物何以會有感應呢?《淮南子》與《呂氏春秋》的看法類似,同樣依據事物的本質相類性爲基礎來展開論述。它從自然觀點,以陰陽氣運解說宇宙萬物構成,〈本經〉說:「萬殊爲一」,是承「天地之合和,陰陽之陶化,萬物皆乘一氣」²⁹⁷而來,因此,天地萬物可以總而爲一類,彼此可以感應。

〈天文〉說:

天道曰圓,地道曰方。方者主幽,圓者主明。明者,吐氣者也,是故火曰外景;幽者,含氣者也,是故水曰內景。吐氣者施,含氣者化,是故陽施陰化。天之偏氣,怒者為風;地之含氣,和者為雨。陰陽相薄,感而為雷,激而為霆,亂而為霧。陽氣勝則散而為雨露,陰氣勝則凝而為霜雪。毛羽

^{292 《}呂氏春秋注疏·情欲》,卷第二,頁196。

^{293 《}呂氏春秋注疏·應同》,卷第十三,頁 1282-1290。

^{294 《}呂氏春秋注疏・精通》, 卷第九, 頁 927-930。

^{295 《}淮南子校釋》,卷第一,頁72。

^{296 《}淮南子校釋》, 卷第二十一, 頁 2127。

^{297 《}淮南子校釋》, 卷第八, 頁 819。

者,飛行之類也,故屬於陽。介鱗者,蟄伏之類也,故屬於陰。日者,陽之主也,是故春夏則群獸除,日至而麋鹿解。月者,陰之宗也,是以月虚而魚腦減,月死而羸蛖膲。火上蕁,水下流,故鳥飛而高,魚動而下。物類相動,本標相應,故陽燧見日則燃而為火,方諸見月則津而為水,虎嘯而谷風至,龍舉而景雲屬,麒麟門而日月食,鯨魚死而彗星出,蠶珥絲而商弦絕,貴星墜而勃海決。²⁹⁸

〈覽冥〉說:

夫物類之相應,玄妙深微,知不能論,辯不能解。故東風至而酒湛溢,蠶 咡絲而商弦絕,或感之也。畫隨灰而月運闕,鯨魚死而彗星出,或動之也。……故山雲車莽,水雲魚鱗,旱雲煙火,涔雲波水,各象其形類所以 感之。²⁹⁹

〈泰族〉說:

夫濕之至也,莫見其形而炭已重矣;凰之至也,莫見其象而木已動矣。日之行也,不見其移;騏驥倍日而馳,草木為之靡;縣烽未轉,而日在其前。故天之且風,草木未動而鳥已翔矣;其且雨也,陰曀未集而魚已礆矣:以陰陽之氣相動也。故寒暑燥濕,同類相從;聲響疾徐,以音相應也。300 寒暑、燥濕、聲響、疾徐,這些大都是自然界同類感應現象,是由於「物類相同,本標相應。」301「萬物有以相連,精祲有以相蕩。」302「陰陽同氣相動」303的結果。而其基礎就是氣類相感相動。

這種感應的方式,著重於同類事物的物理性,因此感應是自鳴的,不是什麼神在支配,而是由事物的必然性所決定,含有合理的因素。尤其自然界有些感應,是真實的。如用陽燧取火於日,用方諸取露於月,磁石可以吸鐵,都是可以實驗而符合科學的。有的則是根據傳說而加以臆測,如用蘆草灰畫圈則月暈出現缺口,鯨魚死了彗星出現,都不是事實,這就不具任何意義。

2、天人相感

《淮南子》以事物的相類來推論天人相類,進而論證天人相通、相感,同時這是《淮南子》感應思想的核心。

〈泰族〉說:「天之與人,有以相通也。」304人的精神肢體「取象于天」,以

^{298 《}淮南子校釋》,卷第二,頁 245-246。

^{299 《}淮南子校釋》, 卷第六, 頁 642。

^{300 《}淮南子校釋》,卷第二十,頁 2035。

^{301 《}淮南子校釋·天文》,卷第三,頁 246。

^{302 《}淮南子校釋·泰族》,卷第二十,頁 2036。

^{303 《}淮南子校釋·覽冥》,卷第六,頁 642。

^{304 《}淮南子校釋》, 卷第二十, 頁 2036。

「比類其喜怒」³⁰⁵。所以認爲「天地宇宙,一人之身也;六合之內,一人之制也」 ³⁰⁶。天有什麼,人就有什麼,天與人相副。《淮南子》說:

天地以設,分而為陰陽。陽生於陰,陰生於陽。陰陽相錯,四維乃通。或 死或生,萬物乃成。蚑行喙息,莫貴於人。孔竅肢體,皆通於天。天有九 重,人亦有九竅。天有四時,以制十二月,人亦有四肢,以使十二節。天 有十二月,以制三百六十日,人亦有十二肢,以使三百六十節。故舉事而 不順天者,逆其生者也。³⁰⁷

故頭之圓也象天,足之方也象地。天有四時五行九解,三百六十六日,人亦有四肢五臟九竅,三百六十六節。天有風雨寒暑,人亦有取與喜怒。耳目者,日月也;血氣者風雨也。³⁰⁸

人身是一個具體而微的宇宙,與自然界的天象、氣侯、時令在數目上相同,以此來證明天人一同。推而廣之,天有一套完善的組織,亦相對應於人間社會。如天有九野,與人世九州相應;天有木、火、土、金、水五星,分別管理上天東、南、中、西、北五方,每方都有一個天帝和輔佐之臣,其中中央的天帝是黃帝,負責統領四方³⁰⁹。這與世間以帝王爲中心的統治組織是一致的。

肯定天人相副,天人一同,進而認定天人可以相感。〈覽冥〉說:

昔者,師曠奏白雪之音,而神物為之下降,風雨暴至,平公癃病,晉國赤地。庶女叫天,雷電下擊,景公臺隕,支體傷折,海水大出。夫瞽師、庶女,位賤尚菜,權輕飛羽,然而專精厲意,委務積神,上通九天,激厲至精。由此觀之,上天之誅也,雖在壙虛幽閒,遼遠隱匿,重襲石室,界障險阻,其無所逃之,亦明矣。310

這裡說明即使連瞽師、庶女輕賤之人,皆可透過專精勵意,委務積神而達到感通上天。而人間帝王,稟受道之精氣,更能與天相感通。

武王伐紂,渡于孟津,陽侯之波,逆流而擊,疾風晦冥,人馬不相見。於是武王左操黃鉞,右秉白旄,瞋目而撝之,曰:「余任,天下誰敢害吾意者!」於是風濟而波罷。魯陽公與韓搆難,戰酣日暮,援戈而撝之,日為之反三舍。夫全性保真,不虧其身,遭急迫難,精通于天。若乃未始出其宗者,何為而不成!³¹¹

武王伐紂,遇陽侯大波興風作浪,武王瞋目怒斥使之風平浪靜,之所以能產生這

^{305 《}淮南子校釋·要略》, 卷第二十一, 頁 2127。

^{306 《}淮南子校釋·本經》,卷第八,頁 819。

^{307 《}淮南子校釋·天文》,卷第三,頁 387。

^{308 《}淮南子校釋·精神》,卷第七,頁722。

^{309 《}淮南子校釋·天文》:「何謂五星?東方,木也,其帝太皞,其佐句芒,執規而治春。其神爲歲星,其獸蒼龍,其音角,其日甲乙。南方,火也,其帝炎帝,其佐朱明,執衡而治夏。其神爲熒惑,其獸朱鳥,其音徵,其日丙丁。中央,土也,其帝黃帝,其佐后土,執繩而制四方。其神爲鎭星,其獸黃龍,其音宮,其日戊己。西方,金也,其帝少昊,其佐蓐收,執矩而治秋。其神爲太白,其獸白虎,其音商,其日庚辛。北方,水也,其帝顓頊,其佐玄冥,執權而治冬。其神爲辰星,其獸玄武,其音羽,其日壬癸。」

^{310 《}淮南子校釋》, 卷第六, 頁 631。

^{311 《}淮南子校釋·覽冥》,卷第六,頁631。

種風平浪靜的感應,即是含至合之氣,而能「知之所不知」³¹²,與天感通。以此 證明只要是人就具感知的能力。

《淮南子》認爲天人感應是一種雙向式的感應,人能感動天,天亦能影響人。〈天文〉說:

四時者天之吏也,日月者天之使也,星辰者天之期也,虹霓慧星者天之忌 也,。³¹³

天象是天意的表現,人的行爲是否符合天意,天能透過天象來顯示,天象的運行與人類社會治亂興衰有相互感應的關系,預示人間的禍福。因此,順理成章地推出天象正常與否說明人事的和順與否,如「營惑,……司無道之國,爲亂爲賊,爲疾爲喪,爲饑爲兵」,「歲鎭行一宿,當居而弗居,其國亡;未當居而居之,其國益地,歲熟」³¹⁴,「辰星,……一時不出,其時不和,四時不出,天下大饑。」³¹⁵相對的,也能從人事推斷天象會如何,與從天象推測人事會發生怎樣的變化。

《淮南子》的天人感應,主要目的在於強調政治行爲必須遵循天道自然無爲的原則。〈泰族〉說:

高宗諒闇,三年不言,四海之內寂然無聲;一言聲然,大動天下。是以天心味吟者也,故一動其本而百枝皆應,若春雨之灌萬物也,渾然而流,沛然而施,無地而不澍,無物而不生。故聖人者懷天心,聲然能動化天下者也。故精誠感於內,形氣動於天,則景星見,黃龍下,祥鳳至,醴泉出,嘉穀生,河不滿溢,海不溶波。³¹⁶

殷高宗武丁居喪,三年內閉口不言,四海之內寂靜無聲;一旦他發布命令,便震撼天下,這是遵循天意而使天下像呼吸那樣感應。所以,觸動根本,則百枝萬葉隨之搖晃,如同春雨澆灌萬物,渾渾源源不斷地施澤著。何以如此?主要是聖王內含天的精誠之氣,律己修政,此氣與民相通,他還沒有發出號令,百姓已伸長脖子、踮起腳根等待了。聖王如此,上天也應之以祥瑞之象。如果,君王不遵循這種規律,就要受到自然的懲罰,〈天文〉說:

人主之情,上通于天。故誅暴則多飄風,枉法令則多蟲螟,殺不辜則國赤 地,令不收則多淫雨。³¹⁷

〈泰族〉說:

逆天暴物,則日月薄蝕,五星失行,四時干乖,晝冥宵光,山崩川涸,冬雷夏霜。……天之與人有以相通也。故國危亡而天文變,世惑亂而虹蜺見,萬物有以相連,精祲有以相蕩也。³¹⁸

〈覽冥〉說:

^{312 《}淮南子校釋·覽冥》,卷第六,頁631。

^{313 《}淮南子校釋》, 卷第三, 頁 246。

^{314 《}淮南子校釋·天文》,卷第三,頁 262。

^{315 《}淮南子校釋‧天文》,卷第三,頁 264。

^{316 《}淮南子校釋》,卷第二十,頁 2035-2036。

^{317 《}淮南子校釋》, 卷第三, 頁 246。

^{318 《}淮南子校釋》, 卷第二十, 頁 2036。

君臣乖心,則背譎見於天。神氣相應徵矣。319

君主在政事或私德的缺失,或是君臣不和,表現爲逆氣或邪穢濁溷之氣,相應於 天,天自然應之以災異。

這裡,《淮南子》特別強調「精誠」的重要作用。人雖然也是氣所構成,但得到的是氣之「精」者,精氣作用神妙,不可言喻。此如同《管子》四篇所說精氣可使人「自至神明之極,照乎知萬物」³²⁰。《淮南子》也說:

勇士一呼,三軍皆辟,其出之也誠。故倡而不和,意而不戴,中心必有不 合者也。故舜不降席而王天下者,求諸己也。故上多故,則民多詐矣。身 曲而景直者,未之聞也。說之所不至者,容貌至焉。容貌之所不至者,感 忽至焉。感乎心,明乎智,發而成形,精之至也。

又說:

心之精者,可以神化,而不可以導人;目之精者,可以消澤,而不可以昭 認。在混冥之中,不可諭於人。故舜不降席而天下治,桀不下陛而天下亂, 蓋情甚乎叫呼也。無諸己,求諸人,古今未之聞也。同言而民信,信在言 前也。同令而民化,誠在令外也。³²¹

政治上下能夠和諧互動,全在於以誠感人,只有出乎誠,才能明乎智;誠是一種無跡可尋,卻是自然界和社會的普遍現象,它是以情感化的內在基礎,而誠的發用,又是「精之至」的表現。我們看到,《淮南子》以精誠玄妙不可言的作用爲君王感化人民的橋樑,其用意在於肯定精氣對於人心靈的提昇,也爲統治者提供一個方向。

最後,我們必須指出的,《淮南子》物類同氣而相感,有一定的說服力,但是對於天人感應,認爲天能感人,人亦能感天,雖然強調以氣爲中介的機械感應觀點,但仍無法避免讓天成爲一個帶有意志的「天帝」,這就與董仲舒天有意志的神學目的觀點有了相似之處。然而感應在《淮南子》思想中並非一無價值,它具有一個積極而重大的作用,即是《淮南子》將宇宙萬物化分成各種相對應的「類」,如天有中心,地也有中心,天分九野,地分九州,星宿與州郡一一對稱,天象與地象一一掛鉤,季節、方位、風向、物,物候與人事也都互相匹配,將戰國以來流行的陰陽、五行、八卦、九宮等理論綜合成了一個整齊有序、層次分明,能夠兼容天地人物事的大結構,這是通過感應的關係連結完成的³²²。可以說,感應在《淮南子》中是一種絕對的觀念,它是宇宙萬物間的一種客觀的、自然的聯繫³²³。

^{319 《}淮南子校釋》, 卷第六, 頁 642。

^{320 《}管子·內業第四十九》,卷十六,頁1373。

^{321 《}淮南子校釋‧繆稱》,卷第十,頁 1039-1047。

³²² 葛兆光《中國思想史》第一卷,頁 246-247,上海:復旦大學出版社,2002年2月第二刷。

³²³ 白光華〈我對淮南子的一些看法〉,《道家文化研究》第六輯,上海古籍出版社,1995 年 6 月第一刷。

二、王充《論衡》

(一)、其人其書

王充,字仲任,東漢會稽上虞人,生於光武帝建武三年(公元 27 年),卒於和帝永元中(永元計 16 年,公元 89-104 年),享年七十歲左右³²⁴。祖上因有軍功被封於會稽陽亭,到了他曾祖父時就失去了封爵,以農桑爲業,後來又轉而經商,因此王充自稱出身於「細族孤門」³²⁵。王充一改祖宗之業,轉而讀書習文,勵心學問,力求學得治國安民的本領,有所作爲。但因承襲「祖世任氣」³²⁶的性格,「仕數不耦」³²⁷,一生只做過州縣幕僚的小官吏,在政治上始終未得重任,於是罷歸鄉里,以教授爲業。王充在政治上失意,於是他發憤著書,批判當時社會流行的各種思想。他的著作豐富,重要有《譏俗》、《政務》、《論衡》、《養性》。這些著作當中,僅存《論衡》一書,而現存之《論衡》也非完璧,計八十五篇,其中〈招致〉僅存篇名,實際爲八十四篇³²⁸,是研究王充思想的主要依據。

王充的時代,是一個迷信的儒學最盛行的時代。從漢武帝提倡種種方士迷信

³²⁴ 王充之生平事蹟,見於《論衡·自紀》及《後漢書》本傳。惟本傳與王符、仲長統合傳,而關於王充部分,僅二百餘字:「王充、字仲任,會稽上虞人也。其先自魏郡元城徙焉。充少孤,鄉里稱孝。後到京師,受業太學,師事扶風班彪。好博覽而不守章句,家貧無書,嘗遊洛陽市肆,閱所賣書,一見輒能誦憶,遂博通眾流百家之言。後歸鄉里,屏居教授。仕郡爲功曹,以數諫爭,不合去。充好論說,始若詭異,終有理實。以爲俗儒守文,多失其真;乃閉門潛思,絕慶弔之禮,戶牖牆壁,各置刀筆,著《論衡》八十五篇,二十餘萬言。釋物類同異,正時俗嫌疑。刺史董勤辟爲從事,轉治中,自免還家。友人同郡謝夷吾薦充才學,肅宗特詔公車徵,病不行。年漸七十,志力衰耗,乃造《養性書》十六篇。裁節嗜欲,頤神自守。永元中,病卒於家。」故欲觀王充生平事蹟,當以〈自紀〉爲主。王充卒年,已不可確考。據《論衡·自紀》云和帝永元二年(公元 90 年),年漸七十(時年六十四),志力衰耗。依此推斷,約卒於永元中,年約七十。可參考黃暉《論衡校釋》附編二〈王充年譜〉、鍾肇鵬《王充年譜》(濟南:齊魯書社,1983 年)、蔣祖怡編撰《王充卷》(鄭州:中州書畫社,1983 年)、林麗雪《王充》附錄〈王充年譜〉(台北:東大圖書公司,1991 年 9 月初版)。

^{325 《}論衡·自紀第八十五》,卷第三十,頁 1205。以下引文據黃暉《論衡校釋》。黃氏此書,以明通津草堂本爲依據,參考宋本殘卷、楊守敬校宋本、孫詒讓校元本、朱宗萊校元本、明天 啓本、程榮刻本、何鏜刻本、黃嘉惠刻本、錢震瀧刻本、潮陽鄭氏刻本、湖北崇文局本等,考 辨同異,擇審精當,仍是目前最佳之本。

^{326 《}論衡校釋·自紀第八十五》,第三十卷,頁 1187。

^{327 《}論衡校釋·自紀第八十五》,第三十卷,頁1204。

³²⁸ 王充的著作,凡有五部:一、《譏俗》;二、《政務》;三、《論衡》;四、《養性》;五、《六儒論》。前四種皆見〈自紀〉,後一種據《後漢書》章懷太子注引《袁山松書》。《譏俗》之書十二篇,《養性》之書十六篇,《政務》之書未知篇數,可以考察只有〈乏備〉、〈禁酒〉二篇,《六儒論》篇數不詳。諸書皆不傳,所傳獨《論衡》八十五篇,惟《論衡》本在百篇以外。黃暉認爲王充的手定稿,或者有百篇,但《抱朴子》、《後漢書》本傳都只有著錄八十五篇,蓋《論衡》最初傳世,是由蔡邕、王朗兩人,他兩人入吳,都得到百篇全稿。虞翻說:「王充著書垂藻,絡繹百篇。」足爲當時尚存百篇之證。後來因爲蔡邕所得者,被人捉取數卷持去,故只剩八十五篇。見存的《論衡》,大概就是根據蔡邕所得的殘本,所以葛洪、范曄都只能見到八十五篇本(詳見《論衡校釋・自序》,頁5)。

之後,直到哀帝、平帝、王莽、光武帝的時候,爲了利用儒家天人感應的宗教,將統治的王權神化,一些俗儒,爲了趨附時尚,普遍的穿鑿附會儒家經義,於是讖緯神學大興。《四庫全書總目提要》說:

蓋秦漢以來,去聖日遠,儒者推闡論說,各自成書,與經原不相比附。如 伏生《尚書大傳》、董仲舒《春秋陰陽》,核其文體,即是緯書。³²⁹

章太炎對此作了更具體的闡述。他在〈駁建立孔教義〉中說:

及燕齊怪迂之士興于東海,說經者多以巫道相糅。故〈洪範〉舊志之一篇 耳,猶相與抵掌樹頰,廣為抽繹。伏生開其源,仲舒衍其流。是時適用少 君、文成、五利之徒,而仲舒亦以推驗火災,救旱止雨,與之校勝。以經 典為巫師豫記之流,而更曲傅《春秋》云為漢氏制法,以媚人主而棼政紀。 昏主不達,以為孔子果玄帝之子,真人尸解之倫。讖緯蜂起,怪說布彰, 曾不須臾,而巫蠱之禍作,則仲舒為之前導也。自爾或以天變災異,宰相 賜死,親藩廢黜,巫道亂法,鬼事干政,盡漢一代,其政事皆兼循神道。

儒學讖緯化與進一步神秘化,肇始於董仲舒,至東漢則變本加厲,儒學變成讖緯之學³³¹。《隋書·經籍志》說:

王莽好符命,光武以圖讖興,遂盛行於世。漢時,又詔東平王蒼,正五經章句,皆命從讖。俗儒趨時,益為其學。篇卷第目,轉加增廣。言五經者,皆憑讖為說。³³²

最後在章帝建初四年(公元 79 年,王充年 51 歲),由章帝親自主持召開的白虎觀會議所得的結論—《白虎通》集其大成。可以說,學術駁雜不純,學風曲邪,爲王充時代的學術特色。

王充自言:

《論衡》篇以百數,亦一言也,曰:疾虚妄。333

^{329 《}四庫全書總目提要·經部·易類六附錄》,卷六,頁 166,台北:藝文印書館,1989 年 1 日六版。

³³⁰ 章太炎《太炎文錄初編·文錄》,卷二,頁 39,章氏叢書,章氏國學講習會編,國民叢書三編影上海書店 1924 年版。

³³¹ 案讖緯之書,《四庫全書總目提要》說:「儒者多稱讖緯,其實讖自讖,緯自緯,非一類也。 讖者,詭爲隱語,預決吉凶。《史記·秦本紀》稱盧生圖書之語,是其始。緯者,經之支流, 衍及旁義,……間雜以術數之言,……因附會以神其說,殆彌傳彌失,又益以妖妄之詞,遂與 讖合而爲一。」圖讖之書,據《隋書·經籍志》載有《孔子讖》十二卷,《老子河洛讖》一卷, 《尹公讖》四卷,《劉向讖》一卷,《雜讖》二十九卷。讖之內容,皆詭爲隱語,預知未來之事, 言得失之兆。各種讖的作者,以明其隱語事後有徵信,所以又稱作「符」,由於這種符說成是 出自天意,所以又稱「符命」,圖讖是神化的符命之書。緯書是相對經書而言,經有七經,《詩》、 《書》、《禮》、《樂》《易》、《春秋》、《孝》;緯亦有七緯與之相對應,每種緯有許多著作,名稱 怪異。如《春秋緯》,有《演孔圖》、《元命苞》、《文耀鉤》、《運斗樞》等十三種。緯書內容龐 雜,但以託言孔子爲主,與讖結合,神化孔子與儒家經典,編造五花八門的神奇怪說,宣揚君 權神授的天命論。

^{332 《}隋書·志第二十七·經籍一》,卷三十二,頁 941。

^{333 〈}佚文〉,頁 870。其中「《論衡》篇數以百數」,原作「《論衡》篇數以十數」,似誤。據劉 盼遂〈王充《論衡》篇數殘佚考〉校改。

又說:

是故《論衡》之造也,起眾書並失實,虚妄之言勝真美也。故虚妄之語不黜,則華文不見息;華文放流,則實事不見用。故《論衡》者,所以銓輕重之言,立真偽之平,非苛調文飾辭,為奇偉之觀也。其本皆起人間有非,故盡思極心,以機世俗。世俗之性,好奇怪之語,說虛妄之文。何則?實事不能快意,而華虛驚耳動心也。是故才能之士,好談論者,增益實事,為美盛之語;用筆墨者,造生空文,為虛妄之傳。聽者以為真然,說而不舍;覽者以為實事,傳而不絕。不絕,則文載竹帛之上;不舍,則誤入賢者之耳。至或南面稱師,賦姦偽之說;典城佩紫。讀虛妄之書。明辨然否,疾心傷之,安能不論?孟子傷楊、墨之議大奪儒家之論,引平直之說,褒是抑非,世人以為好辯。孟子曰:『予豈好辯哉?予不得已!』今吾不得已也。虛妄顯於真,實誠亂於偽,世人不悟,是非不定,紫朱雜廁,瓦玉集糅,以情言之,豈吾心所能忍哉! 334

由此得知,《論衡》整部書以批判諸家說法,斥爲虛妄爲主,充分顯露出批判的精神。

王充批判的對象相當廣泛,只要是他認爲虛妄的,無不借詞發揮,從天人感應、現實政治、鬼神迷信等等都在其範圍。在現存《論衡》八十四篇,〈自然〉、〈談天〉、〈物勢〉、〈說日〉等篇,是批判天有意志與目的論;〈譴告〉、〈變動〉、〈遭虎〉、〈商蟲〉、〈感應〉、〈感類〉、〈福虛〉、〈禍虛〉、〈龍虛〉、〈雷虛〉等篇,是批判緯書感應論等神秘主義;〈逢遇〉、〈累害〉、〈氣壽〉、〈命祿〉、〈命義〉、〈幸遇〉等篇,以自然命定論否定天命與報應論;〈死僞〉、〈論死〉、〈訂鬼〉等篇,是批判鬼神論;〈四諱〉〈譏日〉、〈卜筮〉、〈辨崇〉、〈難歲〉、〈計稅〉、〈解除〉、〈祀義〉、〈祭意〉等篇,全面辨析與批判世俗迷信;〈道虛〉篇則批評神仙方術;〈講瑞〉、〈將問〉、〈是應〉等篇,則分析祥瑞說;〈問孔〉、〈非韓〉、〈刺孟〉等篇,是專門批判先秦諸子之說。這種批判特色,在當時是全面而創新的,正是如此,王充成爲東漢社會批判思潮的先鋒,爲東漢末王符(約生於東漢和帝、安帝之間,卒於桓、靈之際)、崔寔、仲長統(公元前 179-219 年)等人的先導。

《論衡》一書,歷代史志,咸列雜家,以其立論所涉非一,內容豐富,難以 歸於一家。《抱朴子·喻蔽》說:

抱朴子曰:余雅謂王仲任作《論衡》八十餘篇,為冠倫大才。有同門魯生難余曰:夫瓊瑤以寡為奇,磧礫以多為賤,故庖犧卦不盈十,而彌綸二儀;老氏言不滿萬,而道德備舉。王充著書兼箱累袂,而乍出乍入,或儒或墨,屬辭比義,又不盡美。所謂陂原之蒿莠,未若步武之黍稷也。」³³⁵ 抱朴子答曰:子又譏云:「乍入乍出,或儒或墨」,夫發口為言,著紙為書,書者所以代言,言者所以書事,若用筆不宜雜載,是論議當常守一物。昔

^{334 《}論衡校釋·對作第八十四》,第二十九卷,頁 1179。

³³⁵ 楊明照《抱朴子外篇校箋‧喻蔽》,頁 423,北京:中華書局,1997年10月第一刷。

諸侯訪政,弟子問仁,仲尼答之,人人異辭,蓋因事托規,隨時所急。譬猶治病之方千百,而針灸之處無常,卻寒以溫,除熱以冷,期於救死存身而已,豈可詣者逐一道如齊楚而不改路乎?陶朱、白圭之財不一物者,豐也;雲夢、孟諸,所生萬殊者,曠也。故《淮南鴻烈》,始於〈原道〉、〈俶真〉,而亦有〈兵略〉、〈主術〉,莊周之書,以死生為一,亦有畏犧慕龜,請粟救飢。若以所言不純而棄其文,是治珠翳而剜眼,療濕痹而則足,患莠莠而刈谷,憎枯枝而伐樹也。³³⁶

這一段話說明「雜載」是《論衡》的特色;「或儒或墨」正是不主一家的風格。 宋人高似孫也說:

《論衡》者,後漢治中王充所論著也。書八十五篇,二十餘萬言。其為言皆敘天證,敷人事,析物類,道古今,大略如仲舒玉杯繁露。而其文詳, 詳則理義莫能覈而精,辭莫能肅而括,幾於蕪且雜矣。³³⁷

孫氏以雜蕪視之,今觀《論衡》一書,確實言說萬端,有許多內容矛盾,前後不能一貫之處。如〈率性〉說子貢不受天之富貴,用貨殖之術而致富,〈問孔〉則說以術不能求富,需待天之降富命;又如極力批判災異說,認爲天並無意志,不因君王有錯誤而示警,以此推論,天也不因君王之善而現瑞,可是王充卻大談瑞應,藉此稱頌漢朝。這些例子正好說明,《論衡》一書並非像先秦諸子爲了建立一套理論體系的著作,而是基於「與人爭勝,炫鬻才華的樂趣」而作³³⁸,因此會有如前人所說「隨事各主一說,彼此自相背馳」³³⁹的情形出現。

由於王充不主一家,對於諸家思想有吸收也有批評。其中對於道家,〈道虛〉說:「世或以老子之道爲可以度世,恬淡無欲,養精愛氣。夫人以精神爲壽命,精神不傷,則壽命長而不死。成事:老子行之,踰百度世,爲真人矣。夫恬淡少欲,孰與鳥獸?鳥獸亦老而死。鳥獸含情欲,有與人相類者矣,未足以言。草木之生何情欲?而春生秋死乎?夫草木無欲,壽不踰歲;人多情欲,壽至於百。此無情欲者反夭,有情欲者壽也。夫如是,老子之術,以恬淡無欲、延壽度世者,復虛也。」340又說:「道家相誇曰:『真人食氣。』以氣而爲食,故傳曰:『食氣者壽而不死。雖不穀飽,亦以氣盈。』此又虛也。」341又說:「道家或以服食藥物,輕身益氣,延年度世。此又虛也。」342此皆批評道家神仙長生之術不足取;然而在〈自然〉論天道時說:「試依道家論之」343同篇又說:「道家論自然,不知

^{336 《}抱朴子外篇校箋·喻蔽》,頁 435-438。

^{337 《}子略》,卷四,頁 4,台北:臺灣中華書局四部備要本,據學津討原本刊校, 1976 年 9 月臺三版。

³³⁸ 龔鵬程《漢代思潮·世俗化的儒家:王充》,頁 271,嘉義:南華大學編譯出版中心,1999 年8月。

³³⁹ 黃震《黃氏日抄·讀諸子三》,卷五十七,頁 448,台北:臺灣商務印書館影文淵閣四庫全 書本第 708 冊。

^{340 《}論衡校釋》,第七卷,頁 334-335。

^{341 《}論衡校釋》,第七卷,頁 336。

^{342 《}論衡校釋》,第七卷,頁 337-338。

^{343 《}論衡校釋》,第十八卷,頁775。

引物事以驗其言行,故自然之說未見信也。」³⁴⁴自然之說是對的,由於沒有舉出例證,因此人們不相信。這說明王充在天道觀接受了道家的觀點。王充吸收道家天道的思想,胡適說是爲了推翻當時的天人感應的迷信,要打破天人同類的天道觀念,不能不用一種自然的天道觀來代替³⁴⁵;馮友蘭也說是就道家自然主義之觀點,以批評當時一般人之迷信³⁴⁶。

《論衡》的道家之學,是當時流行的黃老之學。《論衡》一書中有五處黃老並舉:

夫天道,自然也,無為;如譴告人,是有為,非自然也。黃老之家,論說 天道,得其實也。³⁴⁷

至德純渥之人,稟天氣多,故能則天,自然無為。稟氣薄少,不遵道德,不似天地,故曰不肖。不肖者,不似也。不似天地,不類聖賢,故有為也。 天地為鑪,造化為工,稟氣不一,安能皆賢?賢之純者,黃老是也。黃者, 黃帝也;老者,老子也。黃老之操,身中恬澹,其治無為,正身共己而陰 陽自和,無心於為而物自化,無意於生而物自成。³⁴⁸

夫寒溫、譴告、變動、招致,四疑皆已論矣。譴告於天道尤詭,故重論之,論之所以難別也。說合於人事,不入於道意。從道不隨事,雖違儒家之說,合黃老之義也。³⁴⁹

〔以〕恬憺無欲,志不在於仕,苟欲全身養性為賢乎?是則老聃之徒也。 道人與賢殊科者,憂世濟民於難,是以孔子棲棲,墨子遑遑。不進與孔、 墨合務,而還與黃老同操,非賢也。³⁵⁰

夫論說者閔世憂俗,與衛驂乘者同一心矣。愁精神而幽魂魄,動胸中之靜氣,賊年損壽,無益於性,禍重於顏回,效力篇謂顏淵力不任,劣倦罷極,髮白齒落,有仆頓之禍。違負黃老之教,非人所貪,不得已,故為《論衡》。 351

這幾段引文,可了解王充對於黃老之學的看法。首先,他推崇黃老的天道自然無 爲及無爲而治,並且認爲他的天道觀念來自於黃老的自然無爲原則;其次,他不 認同道家志不在於仕,不知憂世濟民,消極事功的態度,此與前面說王充以道家 神仙養生之術爲虛妄,站在批判的路線是一樣的。

錢穆曾認爲王充「私心所宗,實在黃老。」³⁵²從王充整體思想而言,可以商

^{344 《}論衡校釋》,第十八卷,頁 780。

³⁴⁵ 胡適〈王充的論衡〉,黃暉《論衡校釋》附編四,頁1285。

³⁴⁶ 馮友蘭《中國哲學史》,頁 588。

^{347 《}論衡校釋·譴告第四十二》,第十四卷,頁636。

^{348 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 781。

^{349 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 785。

^{350 《}論衡校釋・定賢第八十》,第二十七卷,頁1113。

^{351 《}論衡校釋·對作第八十四》,第二十九卷,頁 1179-1180。

³⁵² 參《中國思想史》,錢賓四先生全集第24冊,頁111,錢賓四先生全集編委會編,台北:聯經出版事業公司,1998年5月初版。此意見,近年學者多有此論者,如熊鐵基認定王充屬於「新道家」,新道家指的就是漢初興起的黃老新道家(詳見熊鐵基《秦漢新道家略論稿·王充的思想也屬於新道家》,頁169。或另見《秦漢新道家·「合黃老義」的王充》,頁481,上海人民

権,但從天道觀這一個層面來看,確實吸收了黃老思想作爲批判他人思想的武器。徐道鄰說王充之推崇黃老,只限於談到天道的時候³⁵³,這是合乎實情的,而且王充對於黃老的天道思想在繼承之餘,又有發展,應該視爲兩漢道家黃老學說重要的里程碑。

(二)、天道觀

1、天為無意志的實體

關於宇宙的根源、宇宙的運作,以及萬物的形成的相關問題,王充用「天道」 一詞來總括說明,它是王充的形上思想。

在王充的時代,最得勢力是神學化的天人感應思想,天人感應中的天是有意志的「百神之君」³⁵⁴,天的一切行爲,都是有目的的,「天高其位而下其施,藏其形而見其光,序列星而近至精,考陰陽而降霜露。高其位所爲尊也,下其施所以爲仁也,藏其形所爲神也,見其光所以爲明也,序列星所以相承也,近至精所以爲剛也,考陰陽所以成歲也,降霜露所以生殺也。」³⁵⁵它「居高理下,爲人鎮也。」³⁵⁶是能夠影響人間所有禍福的管理者,具有決定萬物生死的天帝。王充爲了批判當時流行的這種說法,將矛頭對準「儒書」所提的「天」,認爲天無意志,無目的,天道自然。

在《老子》的哲學體系中,有關天的理論顯然是次要的,服從於道,用道來取代天的至上地位,正是《老子》哲學的一大特色,往後的黃老帛書、《管子》四篇、《淮南子》莫不如此。在王充的天道觀中,道家哲學的基本範疇「道」,並不被強調。王充沒有具體討論道的種種特徵,它已失去重要性,而是天高於道,優先於道,天實質的涵義與道具有宇宙本體或本原的意義相同,王充只在通常意義上使用「道」這個名詞。可以說由「天」或「自然」原則,替代「道」成爲解釋宇宙的基礎,但自然觀的基本傾向都是道家式的,與黃老「道法自然」的思想一致。因此王充論天道,重點在天不在道,這是王充在吸收黃老形上思想有些改變的地方。

如何看待天道呢?王充認爲黃老道家天道之說最爲切理,只是不知引例子驗

出版社,2001年3月第一刷)。

³⁵³ 徐道麟〈王充論〉,《中國哲學思想論集(第三冊)·兩漢魏晉隋唐篇》,頁 171,台北:水牛出版社,1992年5月再版二刷。

³⁵⁴ 蘇輿撰,鍾哲點校《春秋繁露義證·郊義第六十六》,卷第十五,頁 402,北京:中華書局, 1996年9月第二刷。

^{355 《}春秋繁露義證·天地之行第七十八》,卷第十七,頁 458。

³⁵⁶ 陳立撰,吳則虞點校《白虎通疏證·天地》,卷九,頁 420,北京:中華書局,1997 年 10 月第二刷。

證,所以時人不信。爲了彌補這個缺失,王充以「考察前後,效驗自列」³⁵⁷,「考之以心,效之以事」³⁵⁸,「事莫明於效,論莫定於有證」³⁵⁹,實事求是的精神,大量運用科學的成果,作爲論述的依據。對於天的看法,它提出天由何物所構成的疑問,〈變虛〉說:

使天體乎?耳高,不能聞人言;使天氣乎?氣若雲煙,安能聽人辭?³⁶⁰ 〈談天〉又說:

且夫天者,氣邪?體邪?如氣乎,雲煙無異,安得柱而折之?女媧以石補之, 是體也。如審然,天乃玉石之類也。³⁶¹

天有體或氣之說,但天到底是氣還是體,王充並未正面回答。從整體看來,王充傾向於天是體而不是氣。〈道虛〉:「天之與地皆體也,地無下,則天無上矣。」³⁶²〈談天〉:「儒者曰:天,氣也。……如實論之,天,體,非氣也。」³⁶³〈祀義〉:「夫天者,體也,與地同。天有列宿,地有宅舍,宅舍附地之體,列宿著天之形。」
364

按漢代流行天的構成論,主要有蓋天說、宣夜說、渾天說三大派。據《隋書· 志第十四·天文上》記載:

蓋天之說,即《周髀》是也。其本庖犧氏立周天曆度,其所傳則周公受於殷商,周人志之,故曰《周髀》。髀,殷也。殷者,表也。其言天似蓋笠,地法覆繫,天地各中高外下。北極之下,為天地之中,其地最高,而滂沲四隤,三光隱映,以為晝夜。天中高於外衡冬至日之所在六萬里,北極下地高於外衡下地六萬里,外衡高於北極下地二萬里。天地隆高相從,日去地恒八萬里。日麗天而平轉,分冬下之間日所行道為七衡六間。每衡周徑里數,各依算數,用勾股重差,推晷影極游,以為遠近之數,皆得於表股也,故曰《周髀》。又《周髀》家云:天圓如張蓋,地方如棋局。天旁轉如推磨而左行,日月右行,天左轉,故日月實東行,而天牽之以西沒。譬之於蟻行磨石之上,磨左旋而蟻右去,磨疾而蟻遲,故不得不髓磨以左迴焉。天形南高而北下,日出高故見,日入下故不見。天之居如倚蓋,故極在人北,是其證也。極在天之中,而今在人北,所以知天之形如倚蓋也。日朝出陰中,暮人陰中,陰氣暗冥,故從沒不見也。夏時陽氣多,陰氣少,陽氣光明,與日同暉,故日出即見,無蔽之者,故夏日長也。冬時陰氣多,陽氣少,陰氣暗冥,掩日之光,雖出猶隱不見,故冬日短也。

蓋天說是當時最古老的一種說法,由《周髀算經》,通過勾股定理和數學計算,

^{357 《}論衡校釋·語增第二十五》,第七卷,頁344。

^{358 《}論衡校釋·對作第八十四》,第二十九卷,頁 1183。

^{359 《}論衡校釋·薄葬第六十七》,第二十三卷,頁 962。

^{360 《}論衡校釋》,第四卷,頁 206。

^{361 《}論衡校釋》,第十一卷,頁 471。

^{362 《}論衡校釋》,第七卷,頁 319。

^{363 《}論衡校釋》,第十一卷,頁 482。

^{364 《}論衡校釋》,第二十六卷,頁 1047。

³⁶⁵ 魏徵等《隋書》, 卷十九, 頁 505-506, 北京: 中華書局點校本, 1987 年 12 月第三刷。

得到天高與周天度數。蓋天說主張天圓地方說,但同樣天圓地方,又有些差別。 有認爲天是圓形的斗笠,地似扣著的盤子,都是中間高、四周低的拱形,這是「天 似蓋笠,地法覆槃」的說法;另一則認爲天與地都是平面的,這是「天圓如張蓋, 地方如棋局」的說法³⁶⁶。《呂氏春秋》與《淮南子》皆主此說³⁶⁷。

《隋書・志第十四・天文上》又說:

宣夜之書,絕無師法。唯漢祕書郎郗萌,記先師相傳云:天了無質,仰面瞻之,高遠無極,眼瞀精絕,故蒼蒼然也。譬之旁望遠道之黃山而皆青,俯察千仞之深谷而窈黑,夫青非真色,而黑非有體也。日月眾星,自然浮生虚空之中,其行其止,皆須氣焉。是以七曜或逝或住,或順或逆,伏見無常,進退不同,由乎無所根繫,故各異也。故辰極常居其所,而北斗不與眾星西沒也。³⁶⁸

宣夜說的主要代表人物是東漢時期的郗萌。他主張宇宙空間只有充滿無邊無際的氣,在無限的空間中飄浮著日月星辰,在古代天文觀中第一次打破了地球中心論,提出了宇宙無限的思想。

對於渾天說,《隋書·志第十四·天文上》說:

天地之體,狀如鳥卵,天包地外,猶 之裹黃,周旋無端,其形渾渾然,故曰渾天。又曰:天表裡有水,兩儀轉運,各乘氣而浮,載水而行。³⁶⁹ 渾天說主張天是球形之體,其結構如同一個雞蛋,天如蛋殼在外,地如蛋黃居中,天大而地小,天地之間憑水與氣隔開,日月星辰即附在天殼上,隨天旋轉。當時的桓譚(公元?-56 年)、張衡(公元 78-139 年)、蔡邕(公元 132-192 年)、鄭玄(公元 127-200 年)皆主此說。

漢代這三種宇宙構成的說法,宣夜說是一種氣說,蓋天說與渾天說是一種體說。很明顯的,王充對於天,主要是從物理的角度來理解,之所以提出天是體或是氣的看法,應是基於當時發達的天文學知識而來。王充曾批評天是氣的說法。

祕傳或言:天之離天下,六萬餘里。數家計之,三百六十五度一周天。下有周度,高有里數。如天審氣,氣如雲煙,安得里度?又以二十八宿效之,二十八宿為日月舍,猶地有郵亭為長吏廨矣。郵亭著地,亦如星舍著天也。 天有形體,所據不虛。猶此考之,則無恍惚,明矣。³⁷⁰

這就明白指出他不同意宣夜說。

³⁶⁶ 另外《太平御覽》引梁組恒《天文錄》說:「蓋天之說又有三體:一云,天如車蓋,遊乎八極之中;一云,天形如笠,中央高而四邊下;亦云,天如攲車蓋,南高北下」。(卷二,頁138,台北:臺灣商務印書館,上海涵芬樓影印中華學藝社借日本帝室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本,1992年1月臺一版第六刷)

^{367 《}呂氏春秋·圜道》:「天道圜,地道方。聖人法之,所以立上下。何以說天道之圜也?精氣一上一下,圜周複雜,無所稽留,故曰天道圜。合以說地道方也?萬物殊類殊形,皆有分職,不能相爲,故曰地道方。」《淮南子·原道》:「故以天爲蓋,則無不覆也;以地爲輿,則無不載也」。

^{368 《}隋書》,卷十九,頁507。

^{369 《}隋書》, 卷十九, 頁 508。

^{370 《}論衡校釋·談天第三十一》,第十一卷,頁 814-815。

王充雖然同意天是體,但他不同意渾天說把天體視如彈丸而把地視若雞中黃,地浮於水上,天由地的東方水中出來,經過上空,又入於水中,最後從地底下繞過,再由東方轉出,如此循環不已的看法,《隋書·志第十四·天文上》說:

漢王仲任,據蓋天之說,以駁渾儀云:舊說天轉從地下過。今掘地一丈輒有水,天何得從水中行乎?甚不然也。日隨天而轉,非入地。夫人目所望,不過十里,天地合矣。實非合也,遠使然耳。今視日入,非入也,亦遠耳。當日入西方之時,其下之人亦將謂之為中也。四方之人,各以其近者為出,遠者為入矣。何以明之?今試使一人把大炬火,夜行於平地,去人十里,火光滅矣。非火滅也,遠使然耳。今日西轉不復見,是火滅之類也。日月不圓也,望視之所以圓者,去人遠也。夫日,火之精也。月,水之精也。水火在地不圓,在天何故圓?371

可知王充也不完全同意「蓋天」說把天視爲圓形傘蓋的說法,他說:

實者,天不在地中,日亦不隨天隱。天平正,與地無異。然而日出上、日 入下者,隨天轉運,視天若覆盆之狀,故視日上下然,似若出入地中矣。 然則日之出,近也;其入,遠,不復見,故謂之入。運見於東方,近,故 謂之出。³⁷²

王充把天和地視爲是平正的,認爲天是玉石之類,乃高高在上的物質實體;「日月之行也,繫著於天也;日月附天而行,不直行也」³⁷³,即日月在天上作平面運動。

基本上,王充以蓋天說的天圓地方爲基礎,但他未完全沿襲陳說,而是在其思考後做出判斷。以今天的觀點而言,王充的說法,並不符合實際情形,在天文學中的天,並不比宣夜說或渾天說進步,但由此也顯露王充不一味盲崇,完全服膺「疾虛妄」的精神。

朱子曾說,「天」大體上有三種涵義:「有說蒼蒼者,也有說主宰者,也有單訓理時。」³⁷⁴說蒼蒼者,把天當作自然的天、物質的天;說主宰者,把天當作至高無上的人格神;說義理者,把天當作義理、法則或道德觀念。王充對於天的理解,主要在蒼蒼的天。王充曾以人比天,認爲人之有意識有欲望,在於人有口目,人能創造萬物,在於有手能勞動,而「天無口目」,則「無口目之欲」,天無「萬萬千千手」,則不能「爲萬萬千千物」³⁷⁵。其最大的意義在於肯定天爲物質實體,物質之天不具任何意志情感與道德目的,它只是自然的存在。把超驗世界拉回經驗世界,由此打破天的神秘性,把天人感應中的主宰的天還原爲自然的天,則天爲掌控人間世界的曲說,自然不攻自破。

^{371 《}隋書》,卷十九,頁508-509。

^{372 《}論衡校釋·說日第三十二》,第十一卷,頁 490。

^{373 《}論衡校釋·說日第三十二》,第十一卷,頁 501。

³⁷⁴ 宋黎靖德編,王星賢點校《朱子語類·理氣上·太極天地上》,卷一,頁 5,北京:中華書局,1999年6月第四刷。。

^{375 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 776,780。

2、以氣解釋宇宙萬物的現象

在前面我們探討過,黃老宇宙生成系統的基本架構:道-元氣-天地-陰陽-四時-萬物。這是由《淮南子》完成的。這個架構,道是宇宙萬物生成的總根源,是宇宙的本體,元氣與天地都是道的派生物,元氣是構成世界萬物的質料,在它的化生過程,有清、濁、精、煩之別,因此有天與地、人與物的差別。

王充在宇宙根源問題上,有些費解。王充認爲天地是體而非氣,但天地在未 成形之前,卻仍是氣的型態。他說:

《易》者曰:「元氣未分,渾沌為一」。儒書又言:「溟涬濛澒,氣未分之類也,及其分離,清者為天,濁者為地。」如說《易》之家,儒書之言,天地始分,形體尚小,相去近也。近則或枕於不問之山,共工得折之,女媧得補之也。含氣之類,無有不長,天地,含氣之自然也,從始立以來,

年歲甚多,則天地相去,廣狹遠近,不可復計。儒書之言,殆有所見。³⁷⁶ 天地的形成是氣的分離,天之體隨著時間的流轉而有變化,而且「含氣之類,無有不長。」³⁷⁷因此天地如此高遠廣大,是由於歷年久遠,聚氣眾多的緣故,這表示天有一個創生的過程,氣決定著天的性質,「謂天自然無爲者何?氣也,恬淡無欲,無爲無事者也。」³⁷⁸這裡的說《易》之家,指易緯;儒書,實爲《淮南子》之說。總體上,王充在宇宙生成問題上接承《淮南子》,但他並不言「道」,而強調「氣」,天地形成前最根源已不是道,而是氣。元氣是萬物的本體,元氣構成天地。

然而,王充又說,天地是從來就有的,〈無形〉說:

天地不變,日月不易,星辰不沒,正也。379

〈談天〉說:「古天與今無異」³⁸⁰,天從來就是如此,萬古不變的。天也不是任何東西所派生的。王充說:「天地不生,故不死」,「唯無終始者,乃長生不死。」³⁸¹天是宇宙之母,〈自然〉:「天地,夫婦也。」³⁸²萬物皆是由天地所生,〈雷虚〉:「萬物於天,皆子也。」³⁸³氣從屬於天,「天地合氣,萬物自生。」³⁸⁴「一天一地,並生萬物,萬物之生,俱得一氣。」³⁸⁵將天或天地視爲萬物的最終根源,氣由天所出,是天地用來創生宇宙萬物基本元素。

以上兩種說法,王充並未做出明確的表達,以致會得出兩種不同的結果,一

^{376 《}論衡校釋·談天第三十一》,第十一卷,頁 472-473。

^{377 《}論衡校釋·談天第三十一》,第十一卷,頁 473。

^{378 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 776。

^{379 《}論衡校釋》,第二卷,頁62。

^{380 《}論衡校釋》,第十一卷,頁 472。

^{381 《}論衡校釋·道虛第二十四》,第七卷,頁 338。

^{382 《}論衡校釋》,第十八卷,頁 776。

^{383 《}論衡校釋》,第六卷,頁 299。

^{384 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 775。

^{385 《}論衡校釋·齊世第五十六》,第十八卷,頁 803。

是元氣本元論³⁸⁶,一是天地本元論³⁸⁷。如何看待這個問題呢?一些學者認爲,在 王充看來,天、地、氣是自古以來就自然存在的物質,它們沒有先生、後生、互 爲本原的問題。王充所說的「天地」理解爲整個宇宙,在這個宇宙中,有氣,也 有日月星辰、土木宅舍、人獸蟲魚等自然萬物,氣包含在天地(即宇宙)之中,天 地乃是含氣的自然界。在這裏,王充說明了「世界是統一的」,「世界的統一性在 於它的物質性」388。或認爲,王充說:「天地不生,故不死;陰陽不生,故不死。」 389從這個意義看,氣與天地同屬不生不死的永恆存在,並不存在一個氣產生天、 地的問題。如果天地是氣所產生出來的,那首先就有一個生的問題,不能屬於不 生之列了。那麼三者又是以一種什麼樣的關係存在呢?王充說:「天地,含氣之自 然也。」³⁹⁰「天覆於上,地偃於下,下氣蒸上,上氣降下,萬物自生其間也。」 391這是說天地都包含著氣,天地施放出氣來,上下運動,產生萬物。這裡的含氣, 實際上是說氣即存在於天地之中,然後由天地施放出來。這種蘊含關係,並不是 說天地產生元氣,也不是說元氣構成了天地,實是一種三者並列的關係,因而這 三者都屬不生不死之列。也正是在這種蘊含的關係意義上,王充又說過:「元氣, 天地之精徵也。」³⁹²由此看來,在氣與天地的關係問題上,王充所關注的不是氣 與天地誰產生誰的發生問題,而是氣作爲永恆的萬物物質基礎在本始狀態時的存 在問題。因此,王充沒有說清楚氣與天地誰產生誰的關係,在氣一元論問題上的 確不甚明確的地方393。

這樣的說法是承認王充在本原論方面有曖昧不清的疑義,這是事實,這是王 充思想的缺陷。只是,以上所指出的,天、地、氣三者是同時並存,沒有先後問 題,氣即存在於天地之中,然後由天地施放出來,就不必強爲之解釋,這樣的解

³⁸⁶ 這是最普遍的觀點,許多哲學史著作承認這樣的說法,最早由呂振羽《中國政治思想史》(國民叢書第四編第十九冊,頁329,上海書店據生活書店1947年版影印,1992年12月版),後如任繼愈編《中國哲學史》(第二冊,頁125,北京:人民出版社,1990年3月第八刷。)、蕭董父、李錦全主編《中國哲學史》(上卷,頁332,北京:人民出版社,1982年12月第一版)、金春峰《漢代思想史》(頁512,北京:社會科學出版社,1997年12月修訂第二版)皆有此看法。

³⁸⁷ 此論周桂鈿主之。在其著作《虛實之辨—王充哲學的宗旨》中說:「王充的哲學本原是什麼?《左傳》昭公九年有『木水之有本原』。本原就是根由。作爲宇宙終極本原,必須是從來就有的。猶它派生宇宙一切東西,而不是由任何東西所派生。王充認爲『天地不生,故不死』,天地是『無終始者,乃長生不死』(〈道虛篇〉),天地是沒有終始的、長生不死的,也就是從來就有的,不是任何東西所派生的。也就是說,在王充看來,宇宙的終極本原是天地,因此可以說他的宇宙觀是天地本原論。由天地施放出氣來,又由氣組合成天地萬物。天的元氣產生動物和人,地的元氣產生植物。天的元氣中包含天上的星氣,星氣就是精氣。稟了精氣就是人,精氣成爲人的精神,沒稟到精氣就成爲各種動物」。(頁 408,北京:人民出版社,1996年2月第二刷)

³⁸⁸ 吳光《儒道論述·王充是唯物主義的「元氣自然」論者》,頁 150,台北:東大圖書公司, 1994年6月。

^{389 《}論衡校釋·道虛第二十四》,第七卷,頁338。

^{390 《}論衡校釋·談天第三十一》,第十一卷,頁 473。

^{391 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 782。

^{392 《}論衡校釋‧四諱第六十八》,第二十三卷,頁 975。

³⁹³ 李維武《王充與中國文化》,頁49-50,貴州人民出版社,2000年10月第一版。

釋,雖然可以解決矛盾,但如此一來,則又必須承認王充的思想是圓融一體的系統,則又互相矛盾。

倒是指出,王充關心的問題不在萬物根源,而在於萬物如何發生,卻很中要點。這一方面,王充講最多,而且當中的核心觀念是「氣」,王充幾乎用氣解釋了萬物生成、運動變化、滅亡和轉化,解釋各種自然現象,也用氣解釋了人性,人的命運。許多學者共同看法,認爲王充是「氣一元論者」,即是針對此點而說的。以下將以氣爲核心探討王充對宇宙萬物發生的相關問題。

在王充的許多論述當中,氣是物質性質而非精神性質是一致的。王充說,「天地,含氣之自然也。」「氣凝而爲體。」氣與體二者不可分離,天地是一個含氣的物質實體,其根本特性是自然,同時也說明氣的物質性質。他將宇宙間的五種基本物質一金、木、水、火、土,稱之爲「五行之物」,〈論死〉說:

凡能害人者,皆五行之物。金傷人,木醫人,土壓人,水溺人,火燒人。…… 不為物,則為氣矣。³⁹⁴

五行之物是由「五行之氣」構成的,這些都是物質性的。至於有生命之體,如人之生也得之於天之氣,人死之後,氣亦消亡,「人之所以生者,精氣也,死而精氣滅。能爲精氣者,血脈也;人死血脈竭,竭而精氣滅,滅而形體朽,朽而成灰土。」³⁹⁵人的生存,全在於精氣,人死了精氣也就滅了。人體之中能生精氣,就是血脈;人一死,血脈竭,血脈一竭,精氣隨之消滅,形體也就腐朽變成了灰土,這裡純粹以物質性的血脈取代可以是精神性與物質性的精氣,即能說明王充歸趣所在。對於生命的延續,王充說:

夫人之所以能言語者,以有氣力也;氣力之盛,以能飲食也。飲食減損, 則氣力衰,衰則聲音嘶。因不能食,則口不能復言。夫死,困之甚也,何 能復言?或曰:「死人歆肴食氣,故能言。」夫死人之精,生人之精也。使 生人不飲食,而徒以口歆肴食氣,不過三日,則餓死矣。³⁹⁶

氣由飲食獲得,則來源於物質,當無可疑義。甚至人的精神意識來源與氣相關,「天地之氣,在形體之中,神明是矣」,「一身之神,在胸中爲思慮」³⁹⁷;精神意識的活動也歸於氣的物質基礎,「夫精神本以血氣爲主,血氣常附形體。」³⁹⁸「夫精念存想,或泄於目,或泄於口,或泄於耳。泄於目,目見其形;泄於耳,耳聞其聲;泄於口,口言其事」³⁹⁹。人之靈魂歸於了同雲煙相似的物質性精氣,「夫魂者;精氣也,精氣之行與雲煙等。」⁴⁰⁰人的靈魂乃是隨著人的生命的存在而存在和隨著人的死亡而消滅的精氣。人的智慧也與此相似的情況,他認爲善人之所以聰明智慧,在於含有「五常之氣」,這種五常之氣藏於人體的五臟之中。所以,

^{394 《}論衡校釋》,第二十卷,頁 882。

^{395 《}論衡校釋·論死第六十二》,第二十卷,頁 871。

^{396 《}論衡校釋·論死第六十二》,第二十卷,頁 879。

^{397 《}論衡校釋·卜筮第七十一》,第二十四卷,頁 1000。

^{398 《}論衡校釋·論死第六十二》,第二十卷,頁 875。

^{399 《}論衡校釋·訂鬼第六十五》,第二十二卷,頁 932。

^{400 《}論衡校釋·紀妖第六十四》,第二十二卷,頁 918。

只要「五臟不傷,則人智慧」,如果五臟有病了,人就會恍惚而變得「愚痴矣」⁴⁰¹,進而人死、五臟腐朽了,五常無所托,於是智慧也跟著完全消失了。這樣,又把聰明智慧歸之於物質性的「五常之氣」,也就是把人的精神、靈魂之類的現象歸之於物質性的氣本身。就這一點而言,王充與《管子》四篇相較,已擺脫將人的精神活動看作是精氣的直接作用,精氣則能往來於人的形體內外,心只是「精舍」,擺脫氣的神秘色彩⁴⁰²,可以說黃老思想的一種進展。

在王充的思想中,最根本之氣稱爲「元氣」,他說:「元氣,天地之精徵也。」 403「萬物之生,皆稟元氣。」 404「人未生,在元氣之中;既死,復歸元氣。元氣荒忽,人氣在其中。」 405元氣雖然不是人和萬物本身,但卻是構成人和萬物最基本的元素,它廣大無垠,無邊無際,不生不滅,是一種普遍的、微細的物質,比起自然界一切其它具體的物質更普遍、更基本。也就是說,元氣是構成整個物質世界的基本物質元素。萬物之生,皆由「天地合氣」之結果,「天覆於上,地偃於下,下氣蒸上,上氣降下,萬物自生其中矣。」 406萬物自生的過程是自然無爲,由陰陽二氣交錯變化、凝聚、自然而產生的:

天道無為,故春不為生,而夏不為長,秋不為成,冬不為藏。陽氣自出, 物自生長;陰氣自起,物自成藏。⁴⁰⁷

王充所說的氣有兩種狀態:一是離散狀態,如元氣、天氣。元氣、天氣是氣的最精微的形態;一是聚集狀態,如自然界天地、日月、山川、動植物等等的各種不同的形體。氣能夠運動,可以聚散,氣的活動是一種「莫爲」式的,即是自然而然,不必借諸外力,而是透過自身的運動,〈說日〉:

天之行也,施氣自然也。施氣則物自生,非故施氣以生物也。不動氣不施, 氣不施物不生。與人行異,日月五星之行,皆施氣焉。⁴⁰⁸

換句話說,氣不只是基本元素而已,它與道、天同樣有自動的能力,陰陽之合氣以生萬物即是氣運動的結果。至於氣運動的特點,表現爲和與通。〈異虛〉:

夫陰陽和,則穀稼成,不則被災害。陰陽和者,穀之道也。⁴⁰⁹ 〈別通〉:

是故氣不通者, 彊壯之人死, 榮華之物枯。410

這二個特點當中,王充又特別強調「和」的重要性。認爲天地間所有災祥之象,

^{401 《}論衡校釋·論死第六十二》,第二十卷,頁 875。

⁴⁰² 觀於此點,尚有歧義,因爲王充有時仍將人的精神看作是一種精微之氣,而氣能游離於身體之外,從而使得有時又變相地承認了鬼神的存在,認爲「鬼神,恍惚不見之名也。人死精神升天,骨骸歸土,故謂之鬼。鬼者,歸也。神者,恍惚無形者也。」又說:「人用神氣生,其死復歸神氣」(〈論死〉),這又看出其不圓融之處,但總體而言,這並非其主體意義所在。

^{403 《}論衡校釋·四諱第六十八》,第二十三卷,頁 975。

^{404 《}論衡校釋·言毒第六十六》,第二十三卷,頁 949。

^{405 《}論衡校釋·論死第六十二》,第二十卷,頁875。

^{406 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 782。

^{407 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 782。

^{408 《}論衡校釋》,第十一卷,頁 502。

^{409 《}論衡校釋》,第五卷,頁 222。

^{410 《}論衡校釋》,第十三卷,頁 594。

都由之而起。「瑞物皆起和氣而生」⁴¹¹,「天地氣和,即生聖人。」⁴¹²「聖人稟和氣,故年壽得正數,氣和爲治平,故太平之世,多長壽人。」⁴¹³「治人以人爲主,百姓安而陰陽和,陰陽合則萬物育,萬物育則奇瑞出。」⁴¹⁴此陰陽氣和則萬物繁盛,祥瑞之象運應而生。反之,「陰陽不和,災變發起。」⁴¹⁵是謂不和,是謂變:

夫瑞應猶災變也。瑞以應善,災以應惡,善惡雖反,其應一也。災變無種,瑞應亦無類也。陰陽之氣,天地之氣也,遭善而為和,遇惡而為變,豈天地為善惡之政,更生和變之氣乎?然則瑞應之出,殆無種類,因善而起,氣和而生。亦或時政平氣和,眾物變化,猶春則鷹變為鳩,蛇鼠之類輒為魚鱉,蝦蟆為鶉,雀為蜃蛤。物隨氣變,不可謂無。黃石為老父,受張良書,去復為石也。或時太平氣和,麞為騏驎,鵠為鳳皇。故氣性,隨時變化,豈必有常類哉?416

王充尙有一項特殊的見解,即是「因氣而生,種類相產」的觀念。王充認爲萬物的多樣性在於稟受元氣的厚、薄、精、粗而形成的。如「能飛昇之物,生有毛羽之兆。能走之物,生有蹄足之形。」⁴¹⁷這是由於稟性受氣不同,而有物種的不同,這並非神意創造的。王充還說:「天地之間,異類之物相與交接,未之有也。」⁴¹⁸雖然萬物俱稟元氣,但一旦物種決定了,彼此就有分別,不同的物種不能相互交接而生出下一代。所以,王充說:

堯、高祖審龍之子,子性類父,龍能乘雲,堯與高祖亦宜能焉。萬物生於 土,各似本種。不類土者,生不出於土,土徒養育之也。母之懷子,猶土 之育物也。堯、高祖之母,受龍之施,猶土受物之播也,物生自類本種, 夫二帝宜似龍也。夫含血之類,相與為牝牡,牝牡之會,皆見同類之物, 精感欲動,乃能授施。若夫牡馬見雌牛,〔雄〕雀見(雄)牝雞,不相與 合者,異類故也。今龍與人異類,何能感於人而施氣?⁴¹⁹

世人以爲高祖龍種,然「物生自類本種」,人與龍不同類,龍種何能生人? 人與物的差別,也在於稟氣的不同。王充說:

物之變隨氣,……遭時變化,非天之正氣,人所受之真性也。天地不變, 日月不易,星辰不沒,正也。人受正氣,故體不變。……蠶食桑老,績而 為繭,又化而為蛾,蛾有兩翼,變去蠶形。蠐螬化為復育,復育轉而為蟬, 蟬生兩翼,不類蠐螬。凡諸命蠕蜚之類,多變其形,易其體;至人獨不變 者,稟得正也。⁴²⁰

^{411 《}論衡校釋·講瑞第五十》,第十六卷,頁 730。

^{412 《}論衡校釋·齊世第五十六》,第十八卷,頁812。

^{413 《}論衡校釋·氣壽第四》,第一卷,頁33。

^{414 《}論衡校釋·宣漢第五十七》,第十九卷,頁 815。

^{415 《}論衡校釋‧感類第五十五》,第十八卷,頁 786。

^{416 《}論衡校釋·講瑞第五十》,第十六卷,頁 732-733。

^{417 《}論衡校釋·道虛第二十四》,第七卷,頁 318。

^{418 《}論衡校釋·怪奇第十五》,第三卷,頁 162。

^{419 《}論衡校釋·怪奇第十五》,第三卷,頁 161。

^{420 《}論衡校釋·無形第七》,第二卷,頁 62-63。

人稟受正氣而生,故體不變,而且「萬物之中,有智慧者也」⁴²¹;物非受天地之正氣,故體隨氣遭時而變化。人之生死壽夭、貧賤富貴亦由於稟氣的不同而決定。 〈無形〉:

人禀元氣於天,各受壽天之命,以立長短之形。……用氣為性,性成命定。 422

〈幸偶〉:

俱稟元氣,或獨為人,或為禽獸。並為人,或貴或賤,或貧或富。富或累金,貧或乞食;貴至封侯,賤至奴僕。非天稟施有左右也,人物受性有厚薄也。⁴²³

難能可貴的是,王充提出一個大膽的見解,他認為:

人,物也。物,亦物也。雖貴為王侯,性不異於物。⁴²⁴

就是說雖貴爲王侯,性與物同,王侯既然是物,則並非神聖高貴,王權亦非神受。 由此也看出王充認爲萬物自然而生,一切平等,此即「天生萬物,欲令相爲用, 不得相賊害也」⁴²⁵。

總之,王充將宇宙萬物之生成變化,皆歸之於氣,氣是一種客觀存在的物質,它不帶任何意志,氣本身包含自身的運動、存在與發展的因和原,其作用正如論者所說的,漢儒以氣來貫通天人,王充則以氣隔斷天人關係⁴²⁶,成爲批判讖緯神學的最佳利器。他繼承並發展了黃老思想中關於氣、精氣、元氣的論述,使得黃老思想從《淮南子》之後,對於氣的觀念更進一步深化。

3、天道自然無為

王充認爲天是一個實體,不是萬能的神;氣是無形的,亦沒有意志,氣也不是天意的體現。因此,宇宙萬物的發生與運行,也不可能帶有任何意識性質,它是自然發生的,這是王充常說的天道「自然無爲」,是王充思想最重要的基礎。他說:

自然無為,天之道也。⁴²⁷ 夫天道自然,自然無為……使應政事,是有為,非自然也。⁴²⁸ 夫天道,自然也,無為。如譴告人,是有為,非自然也。⁴²⁹

^{421 《}論衡校釋·辨崇第七十二》,第二十四卷,頁 1011。

^{422 《}論衡校釋》,第二卷,頁 59。

^{423 《}論衡校釋》,第二卷,頁40。

^{424 《}論衡校釋·道虛第二十四》,第七卷,頁 318。

^{425 《}論衡校釋·物勢第十四》,第三卷,頁 147。

⁴²⁶ 徐復觀《兩漢思想史卷二》,頁610。

^{427 《}論衡校釋‧初稟第十二》,第三卷,頁 128。

^{428 《}論衡校釋·寒溫第四十一》,第十四卷,頁 630-631。

^{429 《}論衡校釋·譴告第四十二》,第十四卷,頁636。

若天能譴告人,能與政事相感應,即是有爲,而非自然。天自然無爲,氣亦自然 無爲:

天之動行也,施氣也,體動氣乃出,物乃生矣。由人動氣也,體動氣乃出, 子亦生也。夫人之施氣也,非欲以生子,氣施而子自生矣。天動不欲以生 物,而物自生,此則自然也。施氣不欲為物,而物自為,此則無為也。⁴³⁰ 天施氣,物氣出,均非有意識有目的,原初並不爲生物,一切都是自然無爲的。 王充用了許多事例說明。

首先,從天地生萬物方面,王充提出論證。

他說凡有意志作爲的,都是由於耳目口鼻等感官的嗜欲,天地無口目,是無 意識的物質實體,不能因故生人。他批評儒者「天地故生人」的說法:

夫天地合氣,人偶自生也;猶夫婦合氣,子則自生也。夫婦合氣,非當時欲得生子;情欲動而合,合則生子矣。且夫婦不故生子,以知天地不故生人也。⁴³¹

人之生,非有意之行爲,皆出於先天之偶然而無定者。至於「萬物之生,含血之類,知飢知寒,見五穀可食,取而食之;見絲麻可衣,取而衣之。」⁴³²這完全是一種自然現象,五穀、絲麻等人賴以生存的東西,是天普施萬物之中而自然產生的,非上天刻意創造以供人衣食的,「或說以爲天生五穀以食人,生絲麻以衣人;此謂天爲人作農夫桑女之徒也,不合自然,故其義未可從也。」⁴³³可以說幸偶是宇宙生成的決定者,天地無能故意生萬物:

螻蟻行於地,人舉足而涉之,足所履,螻蟻苲(笮)死;足所不蹈,全活不傷。火燔野草,車轢所致,火所不燔,俗或喜之,名曰幸草。夫足所不蹈,火所不及,未必善也,舉火行有(道)適然也。……蜘蛛結網,蜚蟲過之,或脫或獲;獵者張羅,百獸群擾,或得或失。漁者罾江湖之魚,或存或亡。或奸盗大辟而不知,或罰贖小罪而發覺。災氣加人,亦此類也,不幸遭觸而死,幸者免脫而生。……立嚴墻之下,為壞所壓;蹈圻岸之上,為崩所墜。輕遇無端,故為不幸。……非唯人行,物亦有之。長數仞之竹,大連抱之木,工技之人,裁而用之,或成器而見舉持,或遺材而遭廢棄。非工伎之人有愛憎也,刀斧(之)如(加)有偶然也。蒸穀為飯,釀飯為酒,酒之成也,甘苦異味;飯之熟也,剛柔殊和。非庖廚酒人有意異也,手指之調有偶適也。調飯也殊筐而居,甘酒也異器而處,蟲墮一器,或為內,酒之成也,甘苦異味;飯之熟也,則柔殊和。非庖廚酒人有意異也,手指之調有偶適也。調飯也殊筐而居,甘酒也異器而處,蟲墮一器,成為良藥;或遺枯澤,為火所爍(燎)。等之金也,或為劍戟,或為鋒銛。同之木也,或梁於宮,或柱於橋。俱之火也,或樂脂燭,或燔枯草。均之土也,或基殿堂,或逢軒戶。皆之水也,或溉鼎釜,或澡腐臭。物善惡同,

^{430 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 776。

^{431 《}論衡校釋·物勢第十四》,第三卷,頁 144。

^{432 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁775。

^{433 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 775。

遭為人用,其不幸偶,猶可傷痛,況含精氣之徒乎?434

王充又以天地無法盡造天下之物,萬物自生自化論之。先以刻木爲例,證明 絕無故意造作的可能,他說:

宋人或刻木為楮葉者三年乃成。孔子曰:『使天地三年乃戍一葉,則萬物之有葉者寡矣。』如孔子之言,萬物之葉自為生也。自為生也,故能並成;如天為之,其遲當若宋人刻楮葉矣。觀鳥獸之毛羽,毛羽之采色,通可為乎?鳥獸未能盡實。春觀萬物之生,秋觀其成,天地為之乎?物自然也。如謂天地為之,為之宜用手,天地安得萬萬千乎,並為萬萬千千物乎?⁴³⁵天無萬萬千千事,以造萬萬千千物,則萬萬千千物皆由自生。進而比喻說:

諸物在天地間,猶子在母腹中也。母懷子氣,十月而生,鼻口耳目,髮膚毛理,血脈脂腴,骨節爪齒,自然成腹中乎?母為之也?偶人千萬,不名為人者,何也?鼻口耳目,非性自然也。⁴³⁶

子在母腹,自然成形;猶萬物在天地間,自然成長;偶人雖有耳目口鼻,實得力於工技之巧,不是自然之性,故不得名之爲人。

其次,從自然界各種現象,都是自然,而非有爲證明。

如日月運行是「行有常度」⁴³⁷,爲天道自然運行的現象,「日出上,日入下者,隨天轉運」⁴³⁸「日朝出而暮入,非求之也,天道自然。」⁴³⁹即是日月隨天而轉,其運行是自然而非依照任何目的、祈求而運轉;對於日月有大小遠近、旦暮寒溫,其實也是自然規律與天體的一定現象。

日中,去人近,故温;日出入,遠,故寒。然則日中時,日小,其出入時 大者,日中光明,故小;其出入時光暗,故大;猶晝日察火光小,夜察之, 火光大也。既以火為效,又以星為驗;晝日星不見者,火耀滅之也;夜無 光耀,星乃見。夫日月,星之類也,平旦日入光消,故視大也。⁴⁴⁰

四季的出現,「春不爲生,而夏不爲長,秋不爲成,冬不爲藏」⁴⁴¹,也是天道自然現象,而不是春夏秋冬有意如此;春溫、夏暑、秋涼、冬寒,是自然界的變化,非人所爲,「寒溫之至,殆非政治所致。」⁴⁴²人君的賞罰與自然界的寒溫沒有任何關係,即使發生,也是偶然同時發生。日月蝕的發生,莫不如此,「夫日之蝕也,(非)月蝕也。日蝕,謂月蝕之,月誰蝕之?無蝕月也,月自損也。以月論日,亦如日蝕損,光自損也。大率四十一二月,日一蝕;百八十日,月一蝕。蝕之皆有時,非時爲變也,及其爲變,氣自然也」⁴⁴³。水災旱災,同樣「非政所致,夫

^{434 《}論衡校釋·幸偶第五》,第二卷,頁 37-42。

^{435 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 779-780。

^{436 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 780。

^{437 《}論衡校釋·感虛第十九》,第五卷,頁 232。

^{438 《}論衡校釋·說日第三十二》,第十一卷,頁 490。

^{439 《}論衡校釋·命祿第三》,第一卷,頁 25。

^{440 《}論衡校釋·說日第三十二》,第十一卷,頁 494-496。

^{441 《}論衡校釋·自然第五十四》,第十八卷,頁 782。

^{442 《}論衡校釋·寒溫第四十一》,第十四卷,頁628。

^{443 《}論衡校釋·說日第三十二》,第十一卷,頁 506-507。

天之運氣,時當自然」⁴⁴⁴,即使祭祀,終無補益。這些都說明「天道當然,人事不能卻也」⁴⁴⁵,只要是天道自然的變化,人是無法干涉的。

王充費了極大氣力闡明天道自然無爲,最大目的,就是他自己所說的疾虛妄,欲由虛返實,以破除當時瀰漫的天人感應神學。在自然無爲的基礎下,天道指客觀而無心的自然法則,不應對人世道德上的善惡有任何感應,所謂「人不曉天所爲,天安能知人所行」446。因此,他主張天人相離。

基本上,漢儒的天人感應有兩大類型,一種是氣類相感,著重於事物的物理性質;一種是天是至上神,上天可以譴告下民,下民亦可透過某些管道感應上天。 王充堅持天並非神,因此天人不能感應,這一點是毫無疑義的;但是王充並不完 全否認物類同氣可以相感,他認爲「凡物能相割裁者,必異性者也;能相奉成者, 必同氣也。」⁴⁴⁷「同氣動類,動相招致。」⁴⁴⁸不過,正由於以物質之氣爲中介的 關係,氣不帶任何神秘力量,因此同氣相感的範圍非常有限,它完全依照空間與 能量大小而決定。王充舉例說:

天之去人,高數萬里,使耳附天,聽數萬里之語,弗能聞也。人坐樓台之上,察地之螻蟻,尚不見其體,安能聞其聲?何則?螻蟻之體細,不若人形大,聲音孔氣不能達也。今天之崇高,非直樓台,人體比於天,非若螻蟻於人也。謂天聞人言,隨善惡為吉凶,誤矣。449

天高人卑,人大蟻細,同氣卻不能達。另一個例子說:

今人之形不過七尺,以七尺形中精神,欲有所為,雖積銳意,猶柱撞鐘, 筭擊鼓也,安能動天?精非不誠,所用動者小也。⁴⁵⁰

或說:

天至高大,人至卑小。篙(箸)不能鳴鐘,螢火不爨鼎者,何也?鐘長而篙(箸) 短,短大而螢小也。以七尺之細形,感皇天之大氣,其無分銖之驗,必也。 451

人不能動天,就如同一支小筷子敲不響一個大鐘,一只螢火蟲燒不熱一個鼎一樣,彼此相差太大。天與人同樣差異懸殊,人無法感應天,如此一來,天人就無法相應。

王充還認為,自然界的變化雖然可以影響人和物,比如,「天且雨,螻蟻徙,蚯蚓出,琴弦緩,固疾發。」⁴⁵²但是人不能動地,亦不能動天,「夫天能動人,物焉能動天?何則?人物繫於天,天為人物主。」「人生天地之間,猶蚤虱之在衣裳,螻蟻之在隙穴之中;蚤虱螻蟻為逆順衡從,能令衣裳穴隙之間氣變動乎?蚤

^{444 《}論衡校釋·明雩第四十五》,第十五卷,頁 670。

^{445 《}論衡校釋·變虛第十七》,第四卷,頁 208。

^{446 《}論衡校釋·變虛第十七》,第四卷,頁 206。

^{447 《}論衡校釋·譴告第四十二》,第十四卷,頁638。

^{448 《}論衡校釋·寒溫第四十一》,第十四卷,頁 627。

^{449 《}論衡校釋·變虛第十七》,第四卷,頁 206。

^{450 《}論衡校釋‧感虛第十九》,第五卷,頁 234。

^{451 《}論衡校釋·變動第四十三》,第十五卷,頁 655。

^{452 《}論衡校釋·變動第四十三》,第十五卷,頁 650。

虱螻蟻不能,而獨謂人能,不達物氣之理也。」⁴⁵³人生在天地之間,也是一種自然存在物。人不能改變物氣運動變化的自然條理和規律,猶如跳蚤、虱子、螻蟻不能改變衣裳洞穴中的空氣運動變化條理和規律是一樣的。天人之間能夠相互感應,人能改變天地陰陽之氣的運動變化規律,是不明物氣之理。

既然天道自然無爲,天人相離,當時流行的迷信,如符命、譴告、卜筮根本就是無妄之談。對於符命,王充認爲都是偶然巧合,無關天命,都是自然之道。如:「文王當興,赤雀適來;魚躍鳥飛,武王偶見;非天使雀至白魚來也。」⁴⁵⁴對於卜筮,「言卜筮者多,得實誠者寡。」⁴⁵⁵只不過是把龜身上所顯示的兆數同人事的吉凶之間的偶然聯繫當作天上的啓示而已;對於譴告,如「雷天怒,雨者天喜」⁴⁵⁶,雷電殺人純屬自然現象,如說雷電殺人係天罰,全是謊言,麒麟、鳳凰獻瑞,也是虛妄,「人不能知鳥獸,鳥獸亦不能知人,兩不能相知,鳥獸爲愚於人,何以反能知之」⁴⁵⁷。因此,王充說:

夫天道自然,自然無為,二令參偶,遭適逢會,人事始作,天氣已有,故 日道也。⁴⁵⁸

自然界的各種現象早已存在,這些現象看似能夠應合人事,其實是偶合的結果, 這是道,即是天道自然無為的情形。

王充以道家天道自然無爲的觀點,否定神學的天道有爲論,在當時是一大反動思想。而天道自然無爲在兩漢黃老思想的發展中也有重大意義。其重要性是論證了萬物的產生是一個自然而然的過程,在整個宇宙的演化過程裡,萬物完全由自己自然生化出來。與王充之前的黃老道家相較,王充已完全擺脫萬物有一個造物主—道的束縛,萬物的化生,完全不受任何作用的干擾。尤其王充把元氣作爲天道自然無爲的根據,元氣本身是無意識,無欲望亦無爲,那天自然無爲的本性就不言而喻了,這就克服了道神秘的性質。

第三節 小 結

《淮南子》與王充的天道論代表兩漢黃老形上道論的兩個階段,宇宙生成論是他們共同關心的論題,從《淮南子》就已奠立基礎,王充繼而有所發揮。同時,在建構宇宙生成理論過程中,黃老思想將道與氣二者緊密結合,成爲其中最大的特色。尤其對於氣的理論有更進一步的進展,幾乎黃老道家由重視道的諸多特

^{453 《}論衡校釋·變動第四十三》,第十五卷,頁 649-650。

^{454 《}論衡校釋·初稟第十二》,第三卷,頁131。

^{455 《}論衡校釋·卜筮第七十一》,第二十四卷,頁 1003。

^{456 《}論衡校釋·雷虛第二十三》,第六卷,頁 299。

^{457 《}論衡校釋·指瑞第五十一》,第十七卷,頁 742-743。

^{458 《}論衡校釋·寒溫第四十一》,第十四卷,頁 630-631。

性,逐步轉而加之於氣身上,賦予氣同道一樣的性質,這可從《淮南子》以道爲核心,以氣爲中介的氣化宇宙論,到了王充轉變成只保留道的「自然無爲」屬性,而著重「元氣自然」的氣自然論看出。

從整體觀之,黃老形上道論道氣合一,或以氣爲中心的思想,不僅是兩漢道家主流思想,同時也成爲各家極力吸收的對象,影響兩漢思想甚鉅。如以董仲舒爲首,與黃老道家主張宇宙萬物自然而生的觀點相反,認爲宇宙萬物皆由天有目的而產生的儒家一派,也都與此思想脫不了關係。董仲舒說:

元者,始也,言本正也。道者,王道也。王者,人之始也。王正則元氣和順。⁴⁵⁹

元,爲初始,元氣即最元初之氣。又說:

天地之氣,合而為一,分為陰陽,判為四時,列為五行。⁴⁶⁰ 天地合而爲一的狀態就是元氣,元氣運動過程,分出陰陽之氣,陰陽之氣的變化 形成四時之氣與五行之氣。此以氣的變化言宇宙生化。又如《白虎通》:

始起先有太初,後有太始,形兆既成,名曰太素。渾沌相連,視之不見, 聽之不聞。然後剖判,清濁既分,精出曜布,度物施生。⁴⁶¹

所謂「渾沌相連,視之不見,聽之不聞」這是氣的性質,它有淸、濁之分,陰陽、五行之別,透過氣的「精出曜布」,而形成萬物。又如緯書《孝經緯‧鉤命訣》:

天地未分之前,有太易,有太初,有太始,有太素,有太極,是為五運。 形象未分,謂之太易。元氣始萌,謂之太初。氣形之端,謂之太始。形變 有質,謂之太素。質形已具,謂之太極。五氣漸變,謂之五運。⁴⁶²

「五運」是說「氣」變化發展的五個階段,由渾沌到開始發生,在發展到一定形狀,而後有固定的質體,最後形成具體的事物,可視爲宇宙由氣的變化而產生的過程。《易緯·乾鑿度》也說:

夫有形生於無形,乾坤安從生?故曰:有太易,有太初,有太始,有太素也。太易者,未見氣也。太初者,氣之始也。太始者,形之始也。太素者,質之始也。氣形質具而未離,故曰渾淪。⁴⁶³

這也以氣爲重心。

又從黃老道家這一系的考察,除以《淮南子》、王充爲代表外,依循這兩者模式而立論者,所在多有。如《老子道德經河上章句》以元氣解道,說「元氣生萬物而不有」⁴⁶⁴,並描繪一個由元氣產生宇宙萬物的過程。在《老子》十章注說:「一者,道始所生,太和之精氣也。」注四十二章說:「一生陰與陽」,「陰陽生和氣」,「清濁三氣分爲天地人也」,「天地人共生萬物也」⁴⁶⁵。第三十四章注說:

462 收錄於《黃氏逸書考》第十五涵,頁 4,台北:藝文印書館。

^{459 《}春秋繁露義證‧王道第六》,卷第四,頁100-101。

^{460 《}春秋繁露義證·五行相生第五十八》,卷第十三,頁 362。

^{461 《}白虎通疏證·天地》,卷九,頁 421。

⁴⁶³ 收錄於《黃氏逸書考》第十二涵,頁9-10,台北:藝文印書館。

^{464 《}老子道德經河上公章句‧養身第二》,卷一,頁7。

^{465 《}老子道德經河上公章句·道化第四十二》,卷三,頁 168-169。

「萬物皆歸道受氣也。」⁴⁶⁶就是一個道氣的宇宙生成說,但並未有新意⁴⁶⁷。又如 張衡《靈憲》:

太素之前,幽清玄靜,寂寞冥默,不可為象。厥中惟虚,厥外惟無。如是者永久焉,斯謂溟涬,蓋乃道之根也。道根既建,自無生有,太素始萌,萌而未兆,並氣同色,渾沌不分。故《道志》之言云:『有物渾成,先天地生。』其氣體固未可得而形,其遲速固未可得而紀也。如是者又永久焉,斯為庬鴻,蓋乃道之幹也。道幹既育,有物成體,於是元氣剖判,剛柔始分,清濁異位。天成於外,地定於內。天體於陽,故圓以動,地體於陰,故平以靜。動以行施,靜以合化,堙鬱構精,時育庶類,斯謂太元,蓋乃道之實也。468

宇宙最初階段有一個虛無寂靜的存在狀態,這就是「道之根」,然後由無生有,元氣在其中,於是氣分剛柔,天地乃成,萬物孕育。這與《淮南子》的說法未有分別。又如王符也吸收黃老思想的形上道論,他主張天道自然,元氣自化,以說明天地自然形成和萬物自然生化。他說:

上古之世,太素之時,元氣窈冥,未有形兆,萬精合并,混而為一,莫制 莫御。若斯久之,翻然自化,清濁分別,變成陰陽。陰陽有體,實生兩儀, 天地壹鬱,萬物化淳,和氣生人,以理統之。469

在上古的時候,只有幽暗無形的元氣混然一體。天地是元氣形成的,人和萬物也是元氣形成的;而元氣形成天地、物和人的過程,又是「莫制莫御」,「翻然自化」。 這說明,元氣在時間上來就有,元氣的變化是靠元氣自身內部力量,這就同王充 主張的元氣自然論一樣。

^{466 《}老子道德經河上公章句·任成第三十四》,卷二,頁137。

⁴⁶⁷ 關於《老子道德經河上公章句》相關問題,請參閱本論文第四章第三節。

⁴⁶⁸ 范曄撰,李賢注《後漢書·天文志上》,志第十注引,頁 3215,北京:中華書局,1996 年 5 月第八刷。

⁴⁶⁹ 汪繼培箋,彭鐸校正《潛夫論箋校正·本訓第三十二》,卷八,頁 365,北京:中華書局, 1997年10月第二刷。