

南 華 大 學

文學所

碩士論文

蘇轍《老子解》義理詮釋



研 究 生：翁如慧

指 導 教 授：陳章錫 博士

中 華 民 國 九 十 八 年 六 月

南 華 大 學
文 學 系
碩 士 學 位 論 文

蘇轍《老子解》義理詮釋

研究生：翁如慧

經考試合格特此證明

口試委員：劉錦賢
陳政揚
陳章錫

指導教授：陳章錫

系主任(所長)：鄭定國

口試日期：中華民國九十八年六月十八日

摘 要

北宋時期的《老子》注中，蘇轍的《老子解》可以說富有時代精神以及創新性，在老學發展史上佔有一席之地。本文從北宋的時代背景以及當時老學的研究概況講起，論述蘇轍對《老子》的詮釋理解，以及透過詮釋《老子》，援用儒、釋、道三家思想來闡釋老子思想，發揮他天下無二道的思想，從而建立起他獨特的一套思想體系。

本文共分為六章來探討蘇轍《老子解》之思想義理：第一章為緒論，說明本文的研究動機與目的、方法，以及前人研究成果、章節安排。第二章說明北宋老子學的發展概況，說明北宋時期的老學特點，以探究《老子解》在北宋老學史上的地位；最後概括論述《老子解》版本的流傳與其書所援用的詮釋方法。第三章則略述蘇轍的生平以及北宋的時代背景、思潮，再進而探究蘇轍思想的淵源與綜述其著作。第四章進入本文的研究重點，探析《老子解》之思想義理，將《老子解》之義理分為「道論」、「性論」、「修養論」三部分來論述，透過蘇轍對《老子》的注解、他的體道成聖觀念之修養進程，理解蘇轍解《老》所要表達的目的。在第五章中，對蘇轍《老子解》作一個思想上的評述，蘇轍在注《老》的思想上有其突破性：釋老援用儒、釋家的思想，發揮天下無二道的思想主旨。朱熹對於蘇轍《老子解》頗有微詞，認為蘇轍在解《老》上並無專精研究道家思想，而雜以其他家思想，造成初讀《老子》之人的誤解，是其缺失所在。最後，第六章則是總結本文論點的結論。

關鍵詞：蘇轍、老子解、三教融合、道、性

目 錄

第一章 緒論-----	1
第一節 研究動機與目的-----	1
第二節 前人研究成果之探討-----	4
第三節 研究方法與章節安排-----	16
第二章 北宋老學發展概況與《老子解》其書-----	22
第一節 北宋儒者詮釋老子思想之基本態度-----	24
一、北宋時期的老學-----	24
二、儒釋道三教調和-----	28
三、六經注我之詮釋方法-----	31
第二節 北宋老學研究概況-----	33
一、北宋老子《道德經》研究者及其著作-----	34
二、北宋時期老學研究的基本特徵-----	36
三、老子《道德經》於北宋哲學的時代意義-----	39
第三節 《老子解》之流傳及詮釋特色-----	42
一、成書的時間-----	42
二、傳本概況、版本略述-----	45
三、詮釋方法論-----	53
第三章 蘇轍的生平、時代及其學術思想綜述-----	61
第一節 蘇轍生平傳略-----	61
一、少年得志-----	63
二、官場仕途-----	63

三、隱居穎濱-----	64
第二節 北宋政治背景與時代思潮-----	65
第三節 蘇轍的思想淵源與著作概述-----	70
第四章 《老子解》之思想解析-----	85
第一節 道論-----	86
一、「道」之基本性質-----	86
(一) 常道與非常道的調和：道體儒用-----	87
(二) 有無論：「道」非有無，爲一超越實體的存在-----	92
二、對「道」的認識-----	95
(一) 聖人觀-----	95
(二) 人人皆可得道-----	98
第二節 性論-----	100
一、道，於人曰「性」-----	100
二、性，無善惡之分-----	104
三、性具有對「道」的認識能力-----	106
四、「性」爲人類情感的抽象總名-----	107
第三節 修養論-----	110
一、復性之進程-----	110
二、去妄復性的功夫論-----	111
三、復性之最終目的：得道成聖-----	116
四、復命與復性-----	120
第五章 《老子解》之思想評述-----	124
第一節 思想之突破性-----	124
一、援佛釋老，儒道交涉-----	125

二、天下固無二道-----	130
第二節 《老子解》之缺失-----	135
一、《老子解》不符《老子》本意之處-----	135
二、朱熹對《老子解》之缺失之批評-----	139
第三節 《老子解》對後世的影響-----	146
第六章 結論-----	152
參考書目-----	155

第一章 緒論

蘇轍所著的《老子解》，通過詮釋《老子》的哲學思想，體現了蘇轍本身對於儒、佛、道三家思想的想法與觀念。蘇轍為注《老子》而作《老子解》，從貶官至筠州即開始著手著作此書，最後完成於隱居在穎昌的時候。後世與當世之人對於《老子解》的評價可謂褒貶不一，蘇軾、友人道全對於此書評價甚高，朱熹對此書則頗有微詞；依照後世刊刻此書的版本、次數之多，可見此書在老學史上的地位。

第一節 研究動機與目的

宋代以「心性」解《老》蔚為時代思潮，當時的老學研究者所撰寫之《老子》注，明顯可見此特徵；而援引儒、釋、道三家思想用以詮釋《老子》思想也是當時的注本特徵，蘇轍《老子解》更藉著注解《老子》來闡發自己融通三家思想的見解。¹可以知道，在新的時代下，所產生新的社會背景提供了詮釋經典者新的視角與思想文化，詮釋經典者通過這些新文化背景與新思潮的刺激，古代的經典在新的時代下有了新的詮釋方法與新的解釋。也就是說，詮釋者在進行解釋古代經典時，在個人的主觀見解和時代的整體文化思潮等因素的影響下，讓歷史傳承中的古經面貌產生出不同以往的詮釋角度；用在詮釋《老子》思想來說，這也就是為何在老學的發展過程中，會有秦漢時期的老子學、魏晉時期的老子學、唐代老子學、宋代老子學等依據「時代」來做研究老子的區別。每一個不同時代思潮下所具有的歷史、文化發展、綱常名教、哲學思潮等都有那一個時代所具備的獨特性，通過當代所具有的歷史特徵，我們也可以很清楚的明瞭這是哪個朝代；研究老子的歷史，依據時代來加以區別，可以知道那個時代與前代的不同之處與時

¹ 詳參尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁101~105。

代轉變，透過新的時代變化，研究老學者也可依自身的時代背景與個人見解對《老子》加以詮釋，以發展出新的解釋內容。

北宋不僅老學著作豐富，其研究者的階層也很廣泛，闡釋《老子》的方法與內容也出現了與前代有所不同的新特點，《中國老學史》也曾說：「宋元時期的老學研究，其基本特徵可以說在其解釋的多樣化方面。」²多樣化的特點不僅表現在研究者身分的多樣化，也表現在詮釋觀點的多變上，注解內容也呈現豐富的樣貌。蘇轍的《老子解》在北宋這個時代背景下對《老子》進行解釋，呈現出許多時代的特徵，譬如：三教融合思想、以心性解《老》等，雖以「對《老子》作注」的方式來闡發老子思想，但在原文的注解中，常可發現蘇轍雖是在解釋原文，但內文卻已變成以抒發己見，融通三家思想來對《老子》原文進行闡釋，其內容與見解都具有創新性與時代性。

蘇轍在文學成就上，大多是跟他的兄長蘇軾相提並論，歷代學者大多將三蘇放在一起討論，或是研究蘇軾文學藝術成就為主居多，較少人專論蘇轍，或是論述裡先提及蘇轍再談蘇軾、蘇洵。蘇轍與儒、佛、道三家思想皆有親身接觸的經驗，從小跟著父兄學習儒家經典，後又因環境與身體病弱的原因親近佛、老，並不因為以儒學為宗就排斥其他學派的思想，在《老子解》中，明顯可見融通三家思想之言。三蘇在文學領域的創作上有非凡的成就與地位，較少人論及其學術思想，尤其是蘇轍的哲學思想鮮少人去研究。但綜觀蘇轍的著作，不論是詩歌、散文、經學著作等，其學術思想有一定的可取之處，在政治領域上，他的政治思想也值得研究，在《老子解》中也可獲悉蘇轍對於政治的理念。前人對於蘇轍的評價多有好評，更有人認為蘇轍在文學史上的地位高於父洵、兄軾，看秦觀〈答傅彬老簡〉裡道：

² 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁329。

閣下又謂三蘇之中，所願學者登州（蘇軾）為最優，于此尤非也。老蘇先生，樸不及識其人。今中書（蘇軾）、補闕（蘇轍）二公，則樸嘗身事之矣。中書之道如日月星辰，經緯天地，有生之類皆知仰其高明。補闕則不然，其道如元氣，行於混淪之中，萬物由之而不知之也。故中書嘗自謂「吾不及子由」，樸竊以為知言。³

從這段文字可以發現他對蘇轍的評價甚高，也提及蘇軾曾說自己不如其弟子由的言論。蘇轍在思想上受到父兄的影響，政治思想有許多地方也提出跟蘇軾同樣的見解，在某些政見上更比蘇軾來的積極、言論激烈。蘇轍的文章有其深沉之意，仔細研讀後可以發現其文之優勝所在。

通過以上的論述，筆者的研究動機與目的可以分成兩部份來論述。其一為本文的研究動機：筆者擇定蘇轍《老子解》作為研究對象，是因本人對宋代文化背景有一定的研究興趣，在研讀《老子》文本的過程中，發現北宋老子學獨特的特徵與時代思潮，蘇轍的《老子解》在當時具有一定的時代性，其對《老子》所闡發的見解有研究的價值，而前人對於蘇轍《老子解》的研究專書還沒有很多，在其思想上還有很大的研究空間；故筆者選擇蘇轍的《老子解》作為研究對象，期待能在前人研究的基礎上，更深入探討與整理此書，將蘇轍《老子解》做一個比較完整而全面的探析。其二為本文所預期的研究成果與研究貢獻：在探討理解《老子解》的義理結構後，所呈現的預期成果有二，如下：

- （一）深入探究文本後，可以理解蘇轍《老子解》在北宋老學的地位與價值。
- （二）進一步深入的探討蘇轍的老子思想與《老子解》的義理後，可以清楚明白蘇轍注《老》的特色所在，以及蘇轍《老子解》所要表達的思想。

³ 秦觀：《淮海集·答傅彬老簡》，臺北：中華書局，四部備要本，1970年，卷14。

本文試著以客觀的角度觀察北宋時代的背景與學術思潮，理解北宋老學的基本研究情形後，再將蘇轍《老子解》安置於這個大時代來觀察其中的義理脈絡；筆者試著在前人的研究基礎上，能更深入的探析蘇轍《老子解》的意義與增加《老子解》研究的完整度。

第二節 前人研究之探討

《老子解》定稿後，自南宋至今被許多人傳刻於世，在老學史上有其一定的地位與影響。李載贄在《老子解序》說：

解《老子》者眾矣，而子由最高。子由引《中庸》曰「喜怒哀樂之未發謂之中」，夫未發之中萬物之奧。⁴宋儒自明道以後，遞相傳授，每令門人弟子看其氣象為何如者也。子由乃獨得微言於殘篇斷簡之中，宜其善發《老子》之蘊，使五千餘言爛然如皎日。學者所斷乎不可以一日去手也。《解》成示道全當道全意，寄子瞻又當子瞻意。今去子由五百年，不意復見此奇特。嗟夫！亦惟真飢而後能得之也。⁵

李載贄說蘇轍引《中庸》的話來解釋《老子》哲學，又說子由在眾多解《老》之人中，以他的成就最高。在五百年後，李載贄讀了也感嘆不可復見此奇特，稱讚子由對於《老子》的理解為得之其蘊、究其所深。

自南宋以後，《老子解》因蘇轍在學術上的成就，以及他對於《老子》精闢

⁴ 參看《三蘇全書》中此文的原文是：「夫發之中萬物之奧」，但筆者參考《李贄文集》的〈老子解序〉後發現原文有版本上的不同；根據《李贄文集》的原文是：「夫未發之中萬物之奧」，此為筆者最後擇定的版本，遂在此說明。詳參張建業主編：《李贄文集》第一卷，北京：社會科學文獻出版社，2000年5月出版，頁103。

⁵ 舒大剛、曾棗莊等編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁490。

獨特的見解，《老子解》自成一家言，使得後世傳刻版本眾多，至今仍得以觀《老子解》之全貌。今人研究蘇轍《老子解》的專書不是很多，大多是總論蘇轍思想研究，雖然皆有論及《老子解》，但非為詳細且完備的論述，筆者依出版時間的先後整理於下，以便對《老子解》作進一步的思想了解。此節論述包含兩個部分：老子學至今的研究成果以及蘇轍老子學的前人研究，簡述如下：

一、熊鐵基等人著的《中國老學史》⁶

《中國老學史》將蘇轍的《老子解》分為兩個部份來談述，一為「論道的性質」，二為「論對道的認識」。認為蘇轍的老子思想體現了儒、釋、道三教的融通。筆者將概述內容於下：

(一) 論道的性質：

1. 常道非常道的區別與統一：蘇轍認為《老子》中的「道」包含了「可道」與「常道」。「可道」為可以言說的道，諸如：禮義廉恥、仁義禮智等，「常道」為不可言說的道，也就是真正恆常的道。「常道」與「可道」雖然在本質上有著區別性，但是皆同屬道的一部份存在，為一體兩面。
2. 有無的區別與統一：「有」與「無」也同樣是道產生出的一體兩面性；蘇轍提出「常有」與「常無」來規範「常道」的範疇，「常有」與「常無」也都是「常道」的兩個基本性質，也就是在說明「常道」的有無問題。蘇轍認為老子之道產生出有與無的問題，「常無」是指存在於眾有中的一種無，「常有」是指至無中的一種存在。有與無在根本上是一種玄祕性的統一，也就是不可言說之根本性的統一。

⁶ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁349~373。

3. 道與萬物的關係：道為萬物產生的本源，也就是說道為萬物之母，世上的萬物即為道之子。而道衍生萬物的方式是為「谷神玄牝」，「谷神」是指道衍生萬物的生育能力，透過這種玄妙虛無的方式來衍化萬物。「玄牝」則是指道生萬物好似有個無形出口的譬喻。

(二) 論對道的認識：

在這一節裡，蘇轍透過比較聖人與世人對道認知能力之不同，來說明世人應如何達道的方法。蘇轍認為世人與聖人一樣都具有認識道的可知能力，只是因為人不去主動求道，反被世俗的妄念纏身，故離道愈來愈遠。所以，大道既然人人可求，其認識道之方法途徑為「去妄復性」；返道之途徑是求於內心，非向外求道，通過「去除虛妄的雜念」，才能「復歸於本性」之所在。在此，蘇轍還說到了「性」與「命」的關係，人求道之根本原因在於復命，通過「窮理盡性以至於命」來清楚認知人類對其「命」能根本的去認識。

《中國老學史》依據對「道」論述而開展蘇轍的老子思想，筆者透過此部分關於蘇轍的論述得知《老子解》的基本雛型以及「求道」是為蘇子由闡述老子思想的理論核心。在此書的第二點「論對道的認識」，指出蘇轍認為世人不能識道，只有聖人才有識道的能力；但觀《老子解》原文，蘇轍的意思並不是世人不能認識道的存在，而是世人雖具有識道之能力，卻因心受外物蒙蔽而不能體道，就蘇轍的老子思想來說，世人和聖人都具有認識「道」的能力。這邊應是詮釋者解讀錯誤的問題，而非蘇轍本意。

二、孔繁的〈蘇轍與道家〉⁷

蘇轍接觸道家、佛說的原因與他生平經歷有關，佛、道兩教可以讓他超脫世俗、忘卻煩惱；更因在政治仕途上大起大落的際遇與從小身體病弱，讓他認為人生無論處於何種狀態都要以超脫的態度去面對；因身體多病而學道，因貶謫心多煩憂而學佛，這些人生上的挫折促進他往後更積極的去接觸佛、道思想。

《老子解》是體現蘇轍道家思想的理論著作，他的哲學思想因接觸佛、道而受其影響，他的某些道家思想與玄學有著相似之處；蘇轍將他的哲學思想有系統的分為四個重點：道論、性論、自然無為、柔弱剛強。蘇轍認為「道」是天地萬物的本體、本源；而道落於人後，則為性，在萬物皆有性的前提下，人之「性」需與「道」合，人性才不會脫離道而行；受到佛性論的影響，蘇轍認為「性」即是「道」，又將「性」與「命」列在同一範疇來講，這些論點皆是以佛、道兩家思想去調和儒家思想。另外，蘇轍將老子思想中的「自然無為」當作與宇宙運行和人生規則的最高法則；又推崇老子思想中的「柔弱勝剛強」，認為以柔則能克剛，以剛強去爭勝，世上則會出現許多分別心。蘇轍以佛、道兩家思想與儒家思想調和，融合三家理論是他哲學思想的獨特之處，也是造成他思想局限的地方；故在《老子解》中，蘇轍利用形上的道體與形下之器來區分佛、道兩家與儒家，形成他解釋《老子》思想中的「道體器用」說法，藉此理論來說明儒道兩家之間並無矛盾之處。

筆者認為此篇文章，孔繁指出蘇轍《老子解》體用說的矛盾之處所在，點出「道體儒用」說的理論是否正確，蘇轍利用形上之道與形下之器區分道家與儒家，是否將兩者之間的同質性關聯給截斷；但孔繁之說有幾個問題：一、把蘇轍

⁷ 陳鼓應主編，《道家文化研究》第四冊，上海：古籍出版社，1994年3月，頁163~179。因為與盧國龍的〈北宋儒學三派的《老子》三注〉屬同一系列書籍，雖出版時間比《中國老學史》早，故放置《中國老學史》後面論述。

的人生觀或是哲學思想皆用佛、道觀念來解釋是否有著以偏概全的傾向存在。

二、孔繁指出蘇轍認為「性」即是「道」，但觀看《老子解》原文，蘇轍並非將兩者等同，而是說「道」體現在人身上，即是「性」；「性」與「命」也非等同範疇，而屬不同層次，所以蘇轍說：「命者，性之妙也。」兩者實非可等同而論。

三、孔繁在「性論」篇，點出蘇轍將儒家的仁義視為一種功利的表現，筆者認為作者可能在詮釋上有謬誤，「仁義」本身並沒有功利性的表現，應是有人欲用德行來作為邀功的表現，而非蘇轍把儒家的仁義視為一種功利的表現。四、孔繁指出蘇轍追求的是佛道的精神境界，因此他的性論是根據反對理學的性命之論而建立，這樣的說法並不是很正確；因為蘇轍的老子思想旨在融合三家思想，並非重於與理學的對立而立論；朱熹駁斥《老子解》的理由，也是因為蘇轍志在調和三教的矛盾，但這並不能成為他調和儒、釋、道未能成功之有力理由，反倒是成為他融通三教思想的成功論據。

三、盧國龍的〈北宋儒學三派的《老子》三注〉⁸

北宋儒學盛興，研究道家思想者也多存有「儒家學者」的身分，解注《老子》的儒家研究者大體上屬於三個學派，在每個派別中各舉出一位人物來說明：

(一) 朔學派的司馬光：司馬光著《老子道德論》；在與王安石往來的書信中，可略知他對於王安石解老的思想並不贊同，故欲對老子思想做出另一番解釋。司馬光解釋老子思想是以儒家思想來對《老子》做闡釋，故以「道者涵仁義以為體」為解《老》之基本宗旨；認為「聖人得道」是因為聖人具有仁義這種情懷，才能感知天下百姓的痛苦與世道興衰。北宋人解《老》通常透過窮理與盡性這兩個面向來展開思路，司馬光的老學也可從這兩個

⁸ 陳鼓應主編，《道家文化研究》第八冊，上海：古籍出版社，1995年11月，頁322~338。

層面來看；以「窮理」來說，司馬光認為「萬物莫不以陰陽爲體，以充氣爲用。」從這句話引申出一種體用的關係；從「盡性」的層面來說，他特別強調「誠」，也就是人達至誠而行即是盡性，復歸於誠，才能體現窮理盡性之學的精要。

(二) 新學派的王雱：王雱著《老子注》時，才二十六歲；他詮釋《老子》的一個重要觀念爲「任理而不任情」。這個觀念所提倡的是一種「因時乘理」的積極生活精神，在政治上也可將時代的危機感與個人的憂患意識結合起來，進而做出正確的抉擇與判斷。用在解釋《老子》時，則表現在「觀復」與「道生萬物而體未嘗離物」，透過這兩點可以得知窮理可以讓精神復歸於真我，使得達到「復性起用」的目的。

(三) 蜀學派的蘇轍：蘇轍解《老》大抵上圍繞著老子之道與儒家倫常的關係等問題，故有道體儒用之說。蘇轍認爲老子言體不言用，孔子則相反，在蘇轍的思想體系中，認爲儒道兩家是密不可分，本爲一體的存在；蘇轍本身並沒有門戶之見，故在詮釋《老子》時，將儒、釋、道三家的思想融於《老子解》成爲一家之言。透過窮理盡性以觀道之妙，可以得知人人皆有性的存在，破除人心中的虛妄即可得道。

從這三派詮釋《老子》思想的脈絡來看，可以得知三家思想皆順「窮理」、「盡性」來闡發自我的見解，但三人所窮之「理」內涵不同，所主張的「性」也就不同，司馬光與蘇轍的「性」內涵較偏向於儒家，將「性」作爲道德的本源，王雱的「性」則定位爲萬物的生存要求。筆者認爲盧國龍論述蘇轍的老子思想旨在證明他的「天下無二道」之思想主張，而是順「窮理」、「盡性」來闡發他自己的見解，相對的就對於蘇轍的其他思想理論略而不談，例如《老子解》中關於「援佛解老」的部份就沒有論述的很詳盡；總觀而論，其論點在某些部分有些偏

頗。

四、劉固盛的《宋元老學研究》⁹

對於蘇轍《老子解》的見解表現於書中的第四章〈性理之道：宋元老學與理學的交融互攝〉的第二節〈老子與性命之學〉。此節分別討論了司馬光（以窮理盡性之學來闡釋老子）、王安石學派（以性命之學以釋老）、蘇轍（調和儒道釋三教思想）的老學思想，其共同的特點即是以性命之學來解《老》，基本宗旨都落在「窮理盡性以至於命」上。在二程理學形成前或者同時期，這批儒家學者以性命之學闡釋《老子》之道，並非對《老子》的有意曲解，而是時代精神對老學的影響。

實際上，對性命之學的重建，是宋代整個儒學復興運動的中心和主旨。另外對《老子解》的論述還表現在第五章〈虛寂之道：宋元老學中的佛禪旨趣〉中的第一節〈佛老不爲二〉；「三教合一」可以說是蘇轍《老子解》的總綱，即：孔老爲一、佛老不爲二。《老子解》儒、釋、道三教並重，從佛老合流的角度看，蘇轍抓住了「復性」二字作爲兩者之間的結合橋樑。蘇轍抓住了一個「性」字解老，使老子之道與儒合、也與佛同；這樣，儒、釋、道三種思想在他的老學中相互貫通、彼此融攝。他的思想可分爲三大重點：一、道與佛性：蘇轍認爲，老子所謂的「混而爲一」之「一」，與佛教「反流全一」之「一」相同；在老子的說法，此一即是道。在佛教的看法，「一」指的就是佛性。二、復性與佛性：儒家之性也可指佛家之性，蘇轍的復性論與佛教中人人皆有佛性思想相關，因爲道是人本身具有的品德，只要去除到妄念即可回歸本性，那其中的可能性即和佛教中的人人皆有佛性思想是一致的。三、無執：認爲佛教中的無執和老子所說的忘我相同。

⁹ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁106~175。

無執是指眾生由虛妄分別之心、對事物或事理固執不捨之破執。忘我即是忘名、忘貨、忘執，與佛家的說法並無二致。

筆者認為劉固盛在這裡點出蘇轍《老子解》的主旨：「天下固無二道」，對於蘇轍的三教融合思想闡述得條理分明；另外，對於「性」之特點，也分析得很詳細。而在論述中提及關於「蘇轍援引佛經理論」的部份，可以讓筆者釐清蘇轍《老子解》與佛典的關係，更能讓筆者在撰寫論文時，深入探究《老子解》的三教思想。

五、《道家與中國哲學》¹⁰

宋代因為儒學更新的原因，使得宋代的社會、哲學與當時的道家、道教有了密切的關係，而此本書討論蘇轍《老子解》的部份在：第八章〈蘇氏蜀學與道家〉。此部份分為三個部份來詳述：

(一) 蘇氏蜀學概述：

蘇氏蜀學又簡稱為蘇學，在元祐年間盛極一時，又於政、宣時期被禁止，自南宋後才被解禁。朱熹曾駁其學為雜學，可以知道此學派不囿於正統、門戶之見，以儒學為宗，而融通於百家之說。蘇學的基本特徵可以說是：融通儒釋道三教。蘇洵強調理論與實務的結合，而非泛談理論空想；在人情論上，強調天理與人欲、性和情都是統一的。蘇軾認為道是本源，萬物之恆是「動而不息」的漸變；而人對於知識的來源即是靠耳目對客觀事物的反應，只有靠著「無心而一」的思維推理才能確保認識的客觀性；在人情論的理論上，蘇軾認為性理與情欲是統一的，強調人類人情的重要性，性、命、情雖為三者，但合而為一，世間的禮制都

¹⁰ 孫以楷主編：《道家與中國哲學—宋代卷》，北京：人民出版社，2004年6月，頁278~337。

是根據人情所產生而變化。蘇轍的哲學思想表現於「道本器用論」，認為道是宇宙的本源，萬物皆是其所派生，而仁義禮智等器，皆是聖人體道後而實施、制定的。對於道的有無，蘇轍也強調兩者的統一性；認為人之所以去學習知識，是爲了「明道」這個目的。

(二) 蘇軾與道家：

融合三教這種傾向在蘇洵的思想裡已見端倪，蘇軾與蘇轍兩兄弟也同樣支持此思想主張；蘇軾對於三教都有其接觸、吸收，貫通他融通三教的根本即是「適性自然」。蘇軾對道家思想的吸收表現在幾個方面，他對於道的解釋，大抵上是根據老子思想，道是宇宙萬物的本源、有與無的統一，道生萬物是自然而然、無意志而行的。蘇軾對於知識論的思想主張呈漸進式的累積，認為學習和思考必須要結合在一起。他的虛靜觀強調主體的虛靜，認為只有「靜觀玄覽」才能識道，用在認識論上則是追求知識的客觀性與全面性。子瞻的人生觀深受莊子影響，揉合了儒道兩家；他既重視倫理道德，又認為人應適性自然、超脫社會的束縛，此種精神境界，蘇軾自己稱之爲「達」。在政治觀方面，受到道家「無爲而治」觀念的影響，認為萬物各有其本分，君王施政應無爲而治，順其民心、清靜簡政，故與王安石施行新法的政見有觀念上的不同、不和之處。在養生方面，認為養生重在養氣，順應自然以發揮生命的潛能，注重精神氣質的修養。

(三) 蘇轍與儒、道、佛：

蘇轍的三教合一思想較父、兄兩人更有系統性，融通三教的傾向也更爲明顯。蘇子由的道器觀表現了儒道兩家思想的結合，認為世人只知「器用」而不知「道」之所在，故提出了老子思想中的道體觀，將之與儒家思想相結合。在道性說方面，蘇轍認為道家的道、佛家的中、儒家的性，三者實是異名同實。他所認

爲的性即道，此性與理學家所指的性有所不同；子由思路中的性指的是道，是自然之理，無善惡之別，理學家的性是指天理，指的是天地之性，即至善之體。蘇轍指出聖人是他理想中的人格，是受到三教所尊崇的人格典範，聖人因爲可以「體道而周物」，故可以順其自然、體道而行。而表現在修養之道上，是以「去妄復性」爲其根本，達到體道的境界修爲。其治國思想是以老子的「無爲而治」爲理論基礎，提出「以柔治國」的主張，其主張內容包括了「自然無爲」、「不爭而寬緩」、「變通」這三點上面。

關於蘇轍《老子解》的論述，此書作者指出蘇轍認爲只有聖人才能將道之體用相結合，認爲道派生器，儒家的仁智禮義皆屬器；此處說法與孔繁的說法互異，作者的器用說是根據《易經·繫辭》的說法：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」兩者說法互異，皆有其理論根據，是值得筆者深究的一個問題；除了《易經·繫辭》的說法外，《老子》也曾在第二十八章中提到了「樸散則爲器」的說法，認爲道在最爲真樸的狀態下，分散爲具體的器物與管理規則，聖人即是順此原則而行。¹¹此書作者對於蘇轍的「性論」也幫助筆者明白蘇轍所談之性是屬「自然之理的道」，跟理學家所指之「天理之性」在屬性上有所不同。

六、《北宋「老子」注研究》¹²

此書對於蘇轍《老子解》的論述散落在各章節，較有系統性的描述蘇轍老子思想的部分，主要集中在「性命論」與「三教融通論」這兩章裡。筆者整理簡述如下：

¹¹ 詳參傅佩蓉：《究竟真實—傅佩蓉談老子》，臺北：天下遠見，2007年3月15日出版，頁193。

¹² 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版。

(一) 性命論：

以「性命之學」來解釋《老子》，是北宋注《老》的顯著特徵，也是重視心性問題的當代思潮反映。認為人之性是出自於道，是恆久不變的，人身之形體只是「性」暫存之所在；形體會毀滅，而「性」永常存。故人須忘身以復性，淡忘名外之物，最後忘記「去妄」本身這個行為，達到無為的境界。蘇轍的老子思想其中有一個重要的觀念：將窮理、盡性、復命置於一個層遞進展的關係裡面；蘇轍認為萬事萬物是無窮無盡的，透過探究其理，可以認識到窮理的侷限性，進而轉向盡性之路，而不被外物所影響，最後達到物我合一的境界。也就是窮理、盡性、復命這一個過程，是人不斷昇華的一個轉變。

(二) 三教融通論

1. 儒道融通：從孔、老的言論來看，或許有許多矛盾對立之處，但究其根本來看，孔、老之說有其一致性。老子主張用「道」來治理天下，遂批評儒家的仁義禮智等法治規矩；蘇轍認為老子之道與儒家之綱常名教實是「常道」與「可道」的分別而已。蘇轍強調「常道」與「可道」都是出於大道，兩者的關係密不可分，是一體兩面；道體並不排斥可道之器的存在，而是包含仁義禮智之器用本身的。蘇轍在其他幾個地方，指出孔、老之立論雖有所不同，但在實質上確有著相同性；老子說「天地不仁」、「聖人不仁」，實際上是正言若反的表現，是要說明天地順萬物之自然，聖人聽眾民而自然行事，一切則無反常道之運行。蘇轍也指出老子並不反對用賢，他所反對的是「尚賢」此舉，人因崇尚賢人而侷限於名目之中，使得在上位者非得賢者不用，此舉會造成爭奪之心，使人心處於爭鬥中無法清靜；所以從此看來，老子和儒家的言論並無衝突，因為老子並不反對賢人的存在，也不反對用賢。最後儒家學而不厭的說法，蘇轍對老子絕聖棄智的說法提出的辯護；蘇轍認為老子絕聖

棄智的說法在使人從知識中的侷限跳脫出來，用道將所學習的東西融會貫通。

2. 援佛解老：蘇轍解釋《老子》的理論中，有一個見解是援引佛老的思想來做詮釋；他認為世間萬物皆出於性、成於妄，萬事萬物皆是出於人們虛幻的妄念，只有性才是本真。

尹志華的著作是最晚出版的，其對於蘇轍《老子解》的研究理論也最為完整，雖然此書並不是專論蘇轍的老子思想，但對於筆者了解《老子解》的思想與北宋時代背景有著一定程度的幫助。

七、《蘇轍學術思想研究》¹³

蘇轍作《老子解》經過再三修改而在隱居穎昌時期完成最終版本，通過《老子解》說明老子思想是以「道」為體，以「禮法」為器用。蘇轍《老子解》之思想以三教合一貫串其中，書中處處可見融通三家思想之痕跡。朱熹雖然對其有批評，但朱子是以儒家正統的角度來看，其見解自然互異。雖然此書對於《老子解》的闡述很少，但是在蘇轍其他著作以及學術思想領域有著詳細的闡述，可幫助筆者了解蘇轍的生平與學術研究。

目前研究蘇轍《老子解》的專書不多，論文研究的有：林靜慧《蘇轍「老子解」研究》¹⁴，探討《老子解》的思想義理，討論蘇轍如何詮釋《老子》，藉由解《老》來看蘇轍本身的老學理論，並且將「天下無二道」的思想理念與儒、釋、道三家思想融入他的注解之中，使得闡釋《老子》的內容有了新的見解。研究《老子解》思想的期刊篇章：江淑君〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析—兼論「儒道交

¹³ 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年5月初版，頁74~76。

¹⁴ 林靜慧：《蘇轍「老子解」研究》（臺北：文化大學中文所碩士論文，2004年）。

涉」的老學視域》¹⁵，探討蘇轍《老子解》的義理核心，特別論述其「援儒入老」的詮釋方式；還有江淑君另一篇單篇論文〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉¹⁶，探討蘇轍解釋《老子》中，援引佛家理論與經文詮釋老學哲理的部分；涂美雲〈蘇轍的佛、道思想〉¹⁷，探討蘇轍初接觸佛、道思想的緣由，以及佛、道兩家思想對蘇子由在闡釋《老子》時，所造成的影響。由此研究篇章可知，論述蘇轍《老子解》之義理核心者少，較多以單篇論文的形式來探討《老子解》思想的某方面理論。基於以上的研究文章與討論，筆者認為蘇轍《老子解》還有值得深入探究的價值。

第三節 研究方法與章節安排

本文的論述主要是以蘇轍《老子解》為研究範圍，並將其背後的北宋政治背景與時代思潮放進來一起討論，在深究蘇轍本身的老子思想時，並從中發現蘇轍本身的論點與《老子》的原文相異之處。透過被解釋者的原文（《老子》）與解釋者的詮釋理論相比較（《老子解》），藉以了解蘇轍對《老子》思想的吸收與自我的哲學體系是如何？這是本文所要探究的目的，也是本文所要論述的重點所在。

一、研究方法

本文在研究方法有：「文本分析法」、「縱橫比較法」、「歸納法」與「基源問題研究法」；分別說明如下：

¹⁵ 江淑君：〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析—兼論「儒道交涉」的老學視域〉，淡江大學《中文學報》（第七期，2001年6月。），頁119~144。

¹⁶ 江淑君：〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》（第二十八期春季號，2006年3月。），頁67~100。

¹⁷ 涂美雲：〈蘇轍的佛、道思想〉，《東吳中文研究集刊》（第九期，2002年9月。），頁1~24。

(一) 文本分析法

羅敬之的《文學論文寫作講義》曾對分析法有過解釋：「此為論理學的名詞，與綜合、歸納法相對稱。區分一事物或概念，而明示其內容的一種方法。」¹⁸如將此分析法套用在文本研究上，依照文本分析法的研究方法，首先需找到所要探討的問題，每個命題要有「問題意識」的存在，才可確認此問題是否有探討的價值；接著收集解決問題的資料與文本，分析所欲深究的文本，透過自己的主觀的心得與看法，再客觀的和其他學者或相關資料交叉分析之後，檢視可否解決本文所提出的問題，若此問題得以解決，再以此結果作成結論。本文的論述命題為「蘇轍《老子解》義理詮釋」，其問題意識即是深入解析蘇轍《老子解》的義理何在？透過自己所收集關於蘇轍《老子解》其他學者的相關著作與論文篇章，在綜合解析後，成為最後的結論。最終目的是要將蘇轍《老子解》的義理詮釋討論得更加完整，若沒有辦法將問題解決，則或在重新分析命題的完整性，以及架構的安排、資料的充足性，以獲得更完備的答案。

(二) 縱橫比較法¹⁹

此研究方法，筆者輔以「歷史研究法」²⁰來討論，這部分主要用在介紹蘇轍人生的各階段與他的著作《老子解》彼此的影響和關聯性。利用縱向與橫向的分析比較，來了解蘇轍其人與思想的重要性何在？橫向比較法包含兩個研究面向：一為比較蘇轍在各個年齡階層不同時期的際遇、學術思想，透過觀察這些階段來看其思想性的轉變；其二為與北宋同時代研究老學者，分析在《老子》的詮釋方

¹⁸ 詳參：羅敬之，《文學論文寫作講義》，臺北：里仁書局，2001年10月20日初版，119~121頁。

¹⁹ 研究方法參考：吳叔樞，《蘇轍學術思想研究》，頁8。

²⁰ 跟據余鶴清的《史學方法》曾說：「一個史蹟的形成，其原因都不只一個。」套用在蘇轍《老子解》上，可以知道此書的形成，其背後不是沒有原因的，可以根據蘇轍自身的生平背景與北宋的學術思潮等原因；造就它出現的原因，其背後的因素可能不只一個。詳參：余鶴清，《史學方法》，臺北：樂天出版社，1969年2月1日初版，頁29。

面、研究方法、思想內容上有何不同之處。縱向的研究方法用在討論蘇轍的老學思想與前人研究有何相異之處，又對於後世造成什麼樣的影響，在歷史的定位與價值何在？透過縱、橫研究這兩個面向，再輔以歷史研究法，廣泛的蒐集相關資料，整理出後世傳本的概況，可以得知北宋研究老學者的基本概況，也可以清楚了解蘇轍《老子解》在當時宋代的價值定位與核心意義。

(三) 歸納法

比較法和歸納法的區隔可以由以下說法解釋之：「比較和歸納的關係及它的原則說起來該是兩回事；『比較』並不就是『歸納』，一方面『比較』不過供給『歸納』的資料而已，正確的『歸納』，有賴於綜合能力的幫助和邏輯技術的運用；另一方面，『比較』在幫助『歸納』之外，同樣幫助分析、幫助記憶，所以『比較』和『歸納』不宜完全混為一談，我們同時訓練比較的能力和歸納的能力。」²¹透過分析同、異的差別，集結「相同」的部分使內容充實，比較「相異」的部分使自己的見解具有獨創性，探究問題的真實性；最後，歸納蘇轍《老子解》內容裡值得探究的問題，並多方的搜集解決問題的資料或學說，透過比較這些資料的同異之處，將其歸納入解決問題的解答內，整理歸納出相同的證明與論點，最後作成結論。

(四) 基源問題研究法

基源問題研究法根據勞思光先生的《新編中國哲學史》來說，其定義為：「以邏輯意義的理論還原為始點，再輔以史學考證為助力，最後統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」²²透過這個研究方法，初步先對於《老子解》的基本脈

²¹ 詳參：余鶴清，《史學方法》，臺北：樂天出版社，1969年2月1日初版，頁31。

²² 詳參：勞思光，《新編中國哲學史》（一），臺北：三民書局，2002年10月，頁13~16。

絡與主旨內容有個大概的了解，再進一步深究本文所要探討的義理內涵與中心思想，並且更深入的去提出問題、探析蘇轍《老子解》與「北宋學術、時代背景」與「北宋老學之時代精神」的關係，藉以探討蘇轍《老子解》與儒、釋、道三家思想的關係，並釐清蘇轍所要表達、詮釋的《老子》思想內容。通過統攝這些問題與解析，一步步的還原蘇轍《老子解》的本來面貌。

二、章節安排

本文的章節架構安排分為六章，共有十六小節，旨在探討蘇轍對《老子》的研究與思想義理，並且透過北宋老學的發展概況來確定蘇轍《老子解》在歷史上的定位。研究蘇轍在《老子解》詮釋《老子》的思想見解有何獨特之處？筆者依照章節安排來一步步深究《老子解》所要表達的意涵。

本文第一章為緒論，說明研究動機與目的，並闡述本文命題〈蘇轍《老子解》義理詮釋〉的根源性問題；接著概述「蘇轍《老子解》」有著相關討論研究的專書與篇章等前人研究，從中獲取筆者在本文論述的研究基礎；最後則是章節安排，依造架構安排來一步步的解析問題，以便得到完整的研究成果。

第二章主要在論述北宋老學的發展情形，以便了解蘇轍《老子解》的時代精神與意義。北宋學者對於《老子》的態度主要分為兩種；其一，以儒家為正統，排斥道家思想；其二，是以兼攝百家的治學方法，不予以排斥其他思想，並且加以研究詮釋。北宋的學術風氣開放，統治者對於有利於政治的思想學說，大都會加以扶持，《老子》思想用於政治，對於當時的社會具有穩定的作用，使得研究《老子》的文人有人數增加的趨勢。透過了解北宋儒者在詮釋老學上的基本態度與《老子》研究概況後，將《老子解》放置在此一大環境背景來談，可以知道他成書的詳細背景與緣由；再討論《老子解》的傳本概況與略述後，可以大致掌握

《老子解》後世流傳的脈絡。

第三章主旨在論述蘇轍個人的生平，以及在北宋的時代背景下，整個社會思潮與學術環境對於他的著作與哲學思想有何種關聯性？在此章中，筆者首先略述蘇轍生平，透過概括的整理他一生的仕途與經歷，可以發現蘇轍哲學思想上的轉折變化，也可以初步了解他在政治上的際遇。蘇轍是北宋人，在政治上有自己精闢的見解，可以說是一位北宋有為的政治家，只是際遇問題讓他的抱負難得以施展；而筆者接著論述北宋的政治背景與時代思潮，以便能正深入的探究蘇轍《老子解》的創作動機與起源因果。最後，試著釐清蘇轍哲學思想中與儒、釋、道三家思想的關係，並藉由簡述他的著作，來看《老子解》在他思想中的定位。

第四章進入到《老子解》的義理詮釋，此章分為三部分論述：道論、性論、修養論。《老子解》中，蘇轍先藉由闡釋「道」的定義，來說明關於常道與可道間的差異性；雖兩者在性質上有著差異性，但皆屬於道的範疇內，道是超越有、無的一個存在。蘇轍對於「道」的認識表現在他的聖人觀上，認為人人皆有得道的可能，只是被世俗的妄念所纏身，而導致「性」的真實遠離；「性」是「道」落於人身上的體現，即是說「道透過性來展現它的無所不在」，而人通過「性」的清明，也就是「心自世俗妄念中歸返純樸狀態」後，才能體悟到「道」的境界。知道「體道」的好處後，要如何才能進入「道」的境界呢？觀察聖人平日的生活作息與行為，可以知道「復性」的進程為：知性、見性、復性這三階段。其中最主要的功夫即是去妄復性，通過去妄的功夫，最後能讓心性恢復清明虛靜的本來面貌，最後連「去妄」本身也忘卻，達到「體道成聖」的最終目的。筆者在最後一小節也解釋了「復命」與「復性」的區別，兩者在本質上的意義內涵不同，「復性」是屬於成聖前的修養功夫，「復命」則是指人向道德天命的回歸，使得生命內涵通往理想的道德人格。

第五章主要探討蘇轍《老子解》的評價部分，以及此書在北宋時代的歷史意義被如何定位？蘇轍的哲學思想旨在闡揚三教融合，也就是他所說的「天下固無二道」；而在《老子解》中，其內容在儒、釋、道三家思想融通的部分，具有其創見性，對於宋朝後的老學研究具有一定的價值意義。而蘇轍在《老子解》中所詮釋的《老子》思想義理，有其自身的哲學系統脈絡，但與《老子》原意是否相符，是否有超出詮釋者客觀的詮釋角度，也是筆者在此章準備著手析論的。在評價方面，蘇轍《老子解》對於後世的影響，筆者會一併舉出相反意見來比較，譬如：蘇軾與道全對《老子解》讚譽有佳，但朱熹站在儒家正統地位上對他發聲，批評蘇轍的老子思想有其缺陷處，將其缺失與優點一併討論，相信會更加看的出《老子解》的價值意義。

第六章即是結論，對蘇轍《老子解》的義理詮釋與對本文的論點做個總結論述，總結本文的研究成果與心得回顧。希望能夠對蘇轍《老子解》的歷史背景以及時代意義做個歸納，正確的對《老子解》做個解析評估，以證明蘇轍的老學研究之價值。

第二章 北宋老子學的發展概況與《老子解》其書

《老子》五千言自戰國時期出現後，歷代皆有人對《老子》進行詮釋或解讀；詮釋者透過自我主觀的論點來注解《老子》，成爲內容具有新詮釋意義的《老子》注本；未曾注過《老子》的思想家，在一定程度上也受《老子》思想的影響。在後來的朝代，漸有人將其老子《道德經》作不同程度上的理解。《老子》一書，於今所能看見最早的詮釋資料，可以說是戰國時代韓非子所做的《解老》與《喻老》篇，韓非解釋《老子》並不是根據書中的原意來詮釋，而是依據自己的哲學思想來做闡發，董恩林曾說：

《解老》篇直接詮釋《老子》經文，或通論經文大意，或逐句串講經文，樸實無華、簡明易懂，不涉字詞訓詁，不考是非訛脫。這應該說是後世《老子》義疏類詮釋文獻的濫觴，但所引經文與漢魏以來所傳《老子》文本多有不同。《喻老》篇則徵引大量戰國以前的歷史事實，來實證《老子》經文大意與思想，開後世引史證子的先河，唐代杜光庭撰《道德真經廣聖義》即主要採用此法。從詮釋方法的角度看，後世的《老子》詮釋文獻大抵不出這兩種思路。²³

可以知道自韓非以來，《老子》的詮釋方法不是旁附史料以資證明自己的論點，就是逐句解釋原文本意，蘇轍《老子解》也同樣的使用這兩種詮釋方法。

老子《道德經》在各個不同的時代都有其各自的解讀者，通過每一個新時代注《老》者的解析研究，可以看出各家老子注本的不同特色；詮釋者通過自我的觀點與當時的社會環境與學術思潮做結合，來對《道德經》進行剖析深究，因爲

²³ 董恩林：〈唐代《老子》詮釋文獻研究〉，濟南：齊魯書社，2003年6月，頁2。

每個研究者所處的環境與哲學背景都有不相同之處，所以探討的問題意識也不盡相同。例如：戰國時期的老學研究，道家分成了研究老莊與研究黃老兩個派別，雖立基於文本原意上，卻各自申述自見，所以才有兩個派別的形成。秦漢時期的老學，研究者重新對《老子》有了新的審視，雖然獨尊儒術的結果使得老學曾一度的衰微，但東漢後老學又漸漸的受到重視。魏晉南北朝門閥政治盛行，雖在政治上是為最痛苦不安的時代，但在精神上卻是最為自由解放的，老學成為此時期的顯學：三玄之一，在這個時代注老者最為傑出的為王弼，他的「得意忘言」²⁴自成一家之說，被歷代研究老學者所重視，他將之前研究老學的養生方向轉到提升生命的「境界形態」之形上思想，又會通孔、老；玄學對於魏晉南北朝的各個文化方面皆有著影響，在這時期的老學詮釋方面也與此有關聯，魏晉南北朝的老學重視思維玄理的詮釋方法，也在注文中帶入許多佛家術語。唐代君王因為尊崇道教，因此在唐玄宗時親自注《老》，多次為老子追加尊號，晚年又崇尚道教，在此背景下的老學，在文獻上有很大的增量與研究成果；隋唐時代的老學呈現三教互補、合流的特點，且此時期最顯著的特徵是通過《老子》理論來修身養性，對倫理道德進行權威建立。宋元時期老學呈現多樣化的發展，不論在詮釋內容或方法上，在研究者身分也有著多樣化的階級地位，在此時期的老學呈現思想兼容並蓄、融通三教的內容。明清時代的老學，可知研究者身分跟宋元時期一樣具有多樣化，不似古代研究《老子》的人大多為知識階層；清代較明代注重《老子》原書的考證工作，另外，在質的研究上，還是未能跳脫前代研究的內容與成就。

事實上，在北宋《道德經》的注本可以歸納出跟其他時代注解《老子》文本不同的特性存在，宋人注《老》大多有以「儒、釋、道」三家思想共同解《道德經》之特性，可以看出此時代的思想家們較能接受不同流派、學說的相異之處，從而吸收對方的立場觀點，用以詮釋其自身的學說。老子《道德經》的存在，儒、

²⁴ 根據《中國老學史》對王弼「得意忘言」之解釋為：按造自身理論的需要，隨意解說、發揮；王弼擺脫了漢儒注經的舊習、限制，試著從古經典籍中重新建構他的一套理論系統。詳參熊鐵基等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，216~218。

釋、道三教融合與相互交流的學術思潮所帶來的文化整合衝擊，不論是對於儒家自身的更新整合，還是闡釋道家思想所呈現的「佛、老爲一，孔、老不爲二」特點來說，都具有更新學說內涵的充實作用。

第一節 北宋儒者詮釋老子思想之基本態度

觀看《老子》歷代注本，可以發現注本的作者在自己的生活背景、思考理解、社會觀念等前提下，根據自己一套獨特的思考系統來對《老子》作解析，從而發展出自成一格的老學解讀論點。再進一步來看，北宋注解《老子》的注本，不論是王安石「有無相對」的統一辯證，還是蘇轍的以「儒釋道三教融合」來解《老》，都是根據注疏者邏輯思考角度的不同，從而對《道德經》作不同的闡釋。雖然蘇轍跟王安石都同屬儒家學者，但是其生長環境及個人經歷的社會體驗也非全部相同，所以說並非同一哲學系統或同個思想環境出身的，注解《老子》的結果以及注解版本就會一致。《老子》的闡釋有所不同，不只是注本撰寫者有所不同，也依據社會背景、生活環境、個人哲學思考的不同而理解《道德經》的角度不一樣；這種種的環境因素和人爲因素，都是在解讀過程中²⁵，所必須要考慮進去的。

一、北宋時期的老學

若要觀察道家在北宋時代的定位，可要先從宋代的社會變化講起；影響道家最根本的兩大因素是：外在社會環境和內部學術思想的變化。中國古代社會到了宋代以後，不論是學術思想或是文化發展都進入了一個新的階段，新興的士大夫階級取代了以往的貴族階級，思想家開始爲歷代經典作新的注解與提出新的見解評論。當時宋代的科技發達，當時的造紙術、印刷術、火藥、指南針之科技成果

²⁵ 解讀注本必須要配合作者的生長背景和外在環境來說解析，才會了解研究者在解讀《道德經》時，對其所下的注解有何意義。

皆到達高度發展的程度，文化藝術水平也達到了一個高峰，北宋初期的百姓在休養生息政策的實施²⁶下經濟逐漸成長，民生穩定。²⁷在這樣的一個社會條件下，宋代老子學的內容呈現又會有什麼樣的轉變和影響呢？

觀看中國宋代的歷史，當時統治者施行的是清靜無為的黃老思想政策，而此種與民休息的政策推行的結果，使得政治安定、經濟恢復與穩定成長；對於老子學來說，宋代初期施行休養生息的黃老政策，間接創造了適合老子學說發展的社會環境。從另一方面來說，老子思想被重視的原因還有一個：當時的社會環境需要黃老政策，北宋立國代表著終結五代十國長期以來的戰亂，戰後，宋初的確需要與民休息的黃老政策來穩定民心，而宋代君王大多也不排斥老子《道德經》、道教的思想，在某方面還支持道家思想的存在；所以，在宋初老學的發展並沒有受到壓抑，反而造成各個階層人民學習的盛況。黃老政治施行後，民生經濟狀況穩定、文化藝術、科技發明等方面成長迅速，但在社會安定的背後，卻有著守舊妥協的缺陷存在；北宋末期，外強逼迫、朝野內政治弊端漸露²⁸，導致後來王安石提倡新法欲求變革²⁹，結果卻遭到守舊勢力的反對，加上用人不當、沒有解決最根本的冗兵、冗吏……等財政問題，改革最終遂告失敗。

²⁶ 北宋在趙光義結束了五代十國的戰亂局面，完成統一，後實行中央集權，這時期因剛結束戰亂的局勢而不能馬上實行黃老政策；因統一初期民生經濟與民心均需穩定，故在淳化四年，宋太宗任命呂端為參知政事，希望以儒、道兩家政治思想兼而用之。《北宋「老子」注研究》在緒論部分也提及：「太祖、太宗時期和真宗初年，黃老思想在四十多年間內得到了提倡並流行，…。漢初的黃老政治，是在『罷黜百家』之前，黃老思想在政治上佔據了統治地位，實行的是輕徭薄賦地統治政策。而宋初黃老思想的流行，是在獨尊儒術千年之後，儒家思想牢牢佔據著統治地位。統治者不過是在獨尊儒術的前提下，兼用黃老的清靜無為思想，在實際操作中突出一個『因』字。」由此可知宋初的黃老政策與漢初的黃老之治，在內容上完全是兩個不同的狀況；宋初政治因受了黃老思想的影響，在政治上的表現則因循舊習、反對無端生事與變法。

²⁷ 詳見：熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁296-297。

²⁸ 在《中國老學史》裡有提及對於當時實行黃老政策的缺失：「在政治上表現為墨守成規，反對生事，反對變革，即所為『利不百，不變法』。由此，因循守舊習成風氣，政治弊端越積越多，形成了突出的『三冗』〈冗兵、冗吏、冗費〉問題。」

²⁹ 宋代士大夫階層的崛起跟宋代科舉制度與學院的普遍設立有很大的關係，而學術制度的轉變，使得當時的社會階層有了改變：平民成為士大夫可以參與政治討論、學術文化思想的繁榮。而在社會安定的背後，內憂外患卻是北宋政治的隱憂，朝廷以妥協來換取一時的和平，卻更進一步讓外族有了欺敵的藉口；當時的士大夫以及文人普遍有著「以天下為己任」的自覺精神和改革舊習、惡端的政治抱負理想，也就是像王安石等新派對於當時的政治提出了新的主張和新法改革。

在宋代政治穩定、民生富足的外在條件下，我們可以從另外兩處來發現老學繁榮的原因：「統治者的提倡」與「哲學思想的多元一統」。³⁰北宋的君王大都不反對老子學說，相反的還頗能認同老子《道德經》的思想並加以扶持，應該說，統治者在施行政策上，會根據能否用於社會現實面來選擇應該提攜或貶抑的態度，來對待此家思想是應貶抑或者是採取扶持認同的對待方式；而當時盛行的儒、釋、道三教，皆各自有其優點，統治者結合三教各自的思想力量，使其為政治現實服務。其二，在社會現實方面，儒家學者面對外來文化的衝擊以及各家學說的紛盛繁榮，認為需要復興儒學³¹，故漢唐所重的考據訓詁、經學注疏都已不合現實所用；此時期的儒學有了新的轉變，當時的儒者、思想家跳脫漢唐對古籍的注疏方法，嘗試用自己新的思想創見去解經，使得北宋《道德經》的注釋本內容上具有新的面貌。北宋這個時期的學風，若要用一句話來說明，就是帶有「疑經惑古之風」³²，這樣的治學態度和創新精神，同樣的也可以在北宋的《老子》注中被察覺。當時的哲學思想，學術發展呈現多元面貌，不只道家思想被重視，禪學、道教、佛教等多種宗教學說也蓬勃發展；但是，儒學在當時處於急需被振興的過程中，儒家以自己的哲學思想為主，去吸收其他家的思想文化，藉以融合、

³⁰ 「統治者的提倡」論點是根據《中國老學史》講述宋元時期的老學的「統治者的導向與思想家的分化」此章而來，統治者對於有利於政治的學說，都是給予扶持的，老子思想便是一例；「哲學思想的多元一統」論點是依據《宋元老學研究》第一章「多元一統的思想文化背景」而做總結論述。

³¹ 自唐代以後，儒學地位沒有像漢朝那樣的權威，故唐代才有韓愈的排佛事件發生，借此想提升儒學的地位。

³² 根據《宋元老學研究》裡的說法，慶歷時期出現了「疑經惑古」之風，當時的學者突破漢唐注疏的舊想法，敢於發表自己的新見。在安井小太郎等講述的《經學史》中指出：「最能說明宋代經學界強調分化傾向的是宋代經學家對於經傳採取極為懷疑的態度。由於此一懷疑的態度，終於打破唐代經學一尊主義的成規而造成宋代經學釐析真偽而強調辨別的新現象。至於這一種懷疑的態度可由宋代疑經疑傳的事實來說明。」又說：「經文批判的事實並非開始於宋代。《孟子·盡心篇》的『盡信書則不如無書』，或『吾於（武成）取二三策而已矣』的敘述，即對經傳的記載有疑問。…開啓宋代疑傳先聲的是孫明復的《春秋尊王發微》。…此書也指出：《春秋》三傳各有可取之處，也有自相矛盾的所在。吾人不可不有經自經、傳自傳的想法。」在疑傳的學術風氣下，宋人進而也開始疑經、改經，充分展現「立說」方面的自由度，「疑經惑古」為當時代經學的特色。再看，陳植鏗：〈從疑傳到疑經—宋學初期疑古思潮述論〉，出自《中國經學史論文選集》下冊，陳植鏗說：「宋學疑經之風，一般認為是從仁宗慶曆年間開始的。…不過疑傳也好，疑經也好，包括刪經、改經，均離不開傳統經傳，只是在先秦著作的真偽和解釋中周旋。歐陽修、劉敞、孫復等人，無疑都是具有首創精神的第一流學者。所謂懷疑精神，本身就體現了一定的創造性。」宋代經學之所以有別於唐代，就是因為具有「懷疑精神」，賦予了古代經傳創造性的解釋意涵。

改進創新。³³是故，那時期的老學研究者，在對《老子》進行研究討論時，也會將自身所接觸的文化思想、學術經歷投入其中，例如：將儒學或是佛學等思想系統帶入其解釋裡，而成爲研究者在詮釋《老子》的另一種獨特觀點；當時的儒學雖以研究「心性」的理學³⁴爲主，但對老子《道德經》作注的研究者身分中，有許多是以「儒家學者」的身分爲其注釋，他們整理、研究出的注本特點之一，即是「以理釋老」。³⁵

北宋的統治者，諸如：宋太祖、太宗、真宗，都對老學持正面態度，宋徽宗以君王身份更親自爲《老子》作注，雖然宋徽宗並沒有真正了解老子的原意，將《道德經》原文中的「無爲」理解爲消極的意思，但對於提倡老學發展，具有積極正面的意義。另外，北宋儒者對於《道德經》的思想是持正面認同，抑或是反對老學呢？反對者大多站在儒家正統的立場發聲：在當時宋代經濟繁榮，政治安定，但面對外強的壓迫，激起有識之士的憂患意識，想要提升國內「儒學」來振興國力，所以在思想上維持儒學正統的地位，也因而會有排斥佛、老的現象產生。但是，考察文獻資料可以發現³⁶，北宋注《老子》的大約有二十餘家，其中的儒家學者佔了不少比例，由此可知，反對老子思想者一定有，如張衡、二程即反對佛、老學說，但贊同者更不少，更多的是研讀《老子》後，進而吸收老學思想，來對儒道兩家進行調合。

³³ 宋代哲學的方向基本上還是以「儒學」爲主，爲了減緩佛學帶來的衝擊，故儒學思想上的更新成爲需要，因爲儒學復興的原因之一是爲了要與外來的佛教與本土的道教相抗衡；而另一個原因則是因爲宋朝有外強逼迫，所以文人因爲現實需求而重視儒學，排斥外來文化。

³⁴ 根據徐洪興，《思想的轉型—理學發生過程研究》，上海：人民出版社，1996年，頁5~8的說法，理學狹義的說明可指「心性之學」，而廣義則是「義理之學」，旨在尋求儒學經典中的大義和學問。

³⁵ 參看《中國老學史》頁318~322，由圖表：「宋金元時期《老子》研究狀況簡表」可得知以儒家身分爲《老子》作注的人比例比漢代多；又根據《北宋「老子」注研究》，北宋儒者解《老》常將「道」與「理」連結起來，但觀看《老子》原文，本無「理」的出現與理論，北宋儒者在研究老學時，將理學的問題帶入老學研究裡面。

³⁶ 參見熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁317~322。《中國老學史》中，有圖表介紹宋元《老子》研究者的身分與人名，可以確切知道北宋注《老子》者大約有幾人。尹志華的《北宋「老子」注研究》也有針對北宋時代研究《老子》的學者進行過一番論述，清楚寫在緒論部份，頁1~35。

二、儒釋道三教調和

根據孫以楷所編的《道家與中國哲學—宋代卷》裡面來看，統治者之所以主張儒、釋、道三教調和的根本目的即是「爲了政治服務」，統治者爲了安定社會，將三教的優點進行調和以達到應用於現實面的政策上，並且不偏愛於任何一個學說使三教彼此自然的進行融合；每家學說教派是以本身教義思想爲主，但在彼此衝擊、認同的過程中，對他方的優點欣賞後，有所吸收以致受到影響。³⁷《中國老學史》裡有提及宋代統治者對於儒、釋、道三教的態度：

統治者對佛、道、儒三家都給予重視，這種政治的措施便給思想學術帶來了一定的導向作用，使思想家的思維爲之發生變化。首先需要指出的一個突出現象是三教合流的傾向，其次則是理學家對佛道二家的排斥和批判，再次則是佛、道、儒各家之中的不同思想主張的分歧與論爭，所以相互之間的批判和排斥就會與三教合流的趨勢同時並存，形成一種非常奇怪的現象。這說明三家既有融合又有鬥爭，永遠不會合為一家，但也不會永遠互不往來。³⁸

由此，可以知道儒學自漢代來一直處於學術的正統地位；宋初，在內部急需復興儒學地位的立場上，當然儒學家對於佛、道、異教一定會有所排斥，但也因同樣的理由：「儒學更新」，所以在理解佛、老的優點與思想後，有融合的傾向，將其外道融入儒學的學說裡，並充實其內容。三教在融合更新的過程中，基本上是堅持自己教派的基本見解，並對其他教派的思想有著好奇心，透過學者文人自身對於他教教義、他派學說的哲學系統有了一定程度的瞭解以及實際經歷，對自己教

³⁷ 孫以楷主編，《道家與中國哲學—宋代卷》，北京：人民出版社，2004年6月，頁10~14。

³⁸ 根據徐洪興，《思想的轉型—理學發生過程研究》，北京：人民出版社，1996年，頁5~8的說法，理學狹義的說明可指「心性之學」，而廣義則是「義理之學」，旨在尋求儒學經典中的大義和學問。

派來進行的更新與改造，將其內容轉為更加充實、更符合當時社會環境的需要。這樣的更新過程及其變化，也可說是當時學術思潮所顯現的一種時代精神。

古往至今，都有不少學者、思想家提出儒、釋、道三教之間有著共通點，並且可以相互援用、解釋；更有說法，在某些論點下，儒、道兩家學說中對於「道的境界」、「聖人」等觀念，是可以解釋有著同質性的存在。不同的是，兩家學說的處世態度完全不相同，儒家積極的去創造人性之可能，道家則提醒世人不要太執著於虛妄中，要學會放下執念。在融通儒、道兩家的歷史上，可以發現歷代的學者都曾經提出過兩家有其共同性的看法，例如北宋的儒者王安石、蘇轍，甚至理學家朱熹，都曾經解《老》，或是因反對其論而發表對於老子學說的論點和看法；現今王邦雄先生³⁹、曾昭旭先生也曾在其著作中點出儒道互通有無，本為一體。儒、道兩者皆強調人因為生命的自然流露而使得我們有了道德內涵、德性之存在，順著那自然而去體會生命中每一個美感的瞬間，也就是所謂的「即用見體」。⁴⁰根據尹志華的《北宋「老子」注研究》⁴¹裡指出：

太祖、太宗時期和真宗初年，黃老思想在四十多年間內得到了提倡並流行，對宋代政治產生了巨大影響。……宋初四十年的清靜無為，與漢初六十年的黃老之治，是不能相提並論的。漢初的黃老政治，是在「罷黜百家」之前，黃老思想在政治上佔據了統治地位，實行的是輕徭薄賦地統治政策。而宋初黃老思想的流行，是在獨尊儒術千年之後，儒家思想牢牢佔據著統治地位。統治者不過是在獨尊儒術的前提下，兼用黃老的清靜無為思

³⁹ 王邦雄先生在《老子的哲學》中提及「形而上」與「形而下」的問題，「形而上」可以說是成道的向上提昇，儒、道兩家的「心」即是成就至「道」的關鍵；換句話說，即是自己人生在世，去尋求生命價值的存在即是需要孔孟、老莊的「心」，才能達到真正「道」的境界，儒道兩家相同的也是在於這個使人向上的「心」。

⁴⁰ 詳見：曾昭旭的《充實與虛靈—中國美學初論》，臺北：漢光出版社，1993年出版，頁95~100。曾昭旭先生在此書中的〈美的呈現—在自然中流露氣韻〉裡頭提及：「即用見體」，即是一體兩面的意思，「從生命達到自然合諧的那剎那，去體悟那自然合諧的境界存在」，道家並沒有反對儒家的道德，而是「作用的保存了道德」，經過道家的反省，讓儒家人生中的真實呈現出來。

⁴¹ 尹志華著，《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版。

想，在實際操作中突出一個「因」字。在政治上表現為墨守成規，反對生事，反對變革，即所謂「利不百，不變法」。⁴²

北宋是三教融合思潮發展的重要階段。在北宋時期，不僅佛、道教中人高唱三教合一的論調，儒家學者也大多出入佛老，會通三教。因而，北宋人的《老子》注明顯具有三教融合的特徵。⁴³

從前文的論述可以了解，宋代的思想主流基本上是以「儒學」為本位，故當時盛行的道家、佛教皆被儒家吸取精華，藉其新思想來充實儒學內容；而同樣以道家學說來說，宋代的老學研究者是以《老子》為本，而後援用儒、佛等思想來解《老》，且研究老學者莫不以自我觀點、創新的見解來闡釋老學，豐富其思想。北宋老子注有「三教調和」之特點，簡單來說也就是「援佛釋老」、「儒道融通」這兩種詮釋《老子》、進行思想融合的方法，這兩者在後面「北宋老子注的特徵」之論述裡會提及，所以這邊先簡單帶過。在宋代以前的儒者，之所以反對道家，是因為乍看之下儒家言「有」，道家卻言「無」；另外，對於「名教」的觀點有也所異。但實質上，道家並不是教人不去做，而是在於「有」後，不去執著、不去被慾念迷惑，從而進到「無」的境界，自然無為。道家雖也言「有」，但認為「放下」較能讓人心回歸自然；而儒家比較不同的是，他的「有」是指「應不應該去做」，只有是非判斷，但兩者同樣都強調使人為善的重要。道家實際上反對的「名教」，是指徒具空名的世俗禮教，在本質上道家並不反對「名教」的存在，也就是說老子所認為人們應該不被「禮教」所約束，指的是假的禮教道義，而非禮教真正的實質內涵。例如東晉時代的「竹林七賢」生活放任自適，不拘束於禮教名義之下，以追求自由、回歸本我為訴求。在七賢之中，又以阮籍和嵇康最被注意，雖然嵇康行為看似偏向於自然無為的道家，行事欲擺脫禮教習俗的捆綁；實則儒家與道家對於人類生命價值都努力的去向上提昇，雖理論實踐方向不同，但兩者皆追求

⁴² 出自尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁5。

⁴³ 出自尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁180。

道；只是追求道的內涵不同，儒家是追求理想的道德人格，道家則是尚求無爲自然、灑然天真；⁴⁴嵇康行爲放任自然，將禮教的本意體現於心中，而不去侷限於禮教的外表、僞名義的框下。在當時的政治環境下，就算真正有理想抱負也不能完全展現，若不去迎合在上位者，那麼就不能一展抱負；迎合了上位者，卻曲解了自己的本意，所以只能把真正的至道體現於心，而去拋棄徒具空名的世俗禮教。

在三教調和的思潮發展下，《老子》注除了「儒道相通」的現象外，還有一個即是「援佛解老」。而借用「援佛解老」的方式來詮釋老學，方法之一是直接引佛典中的字句來解釋老子《道德經》，例如蘇轍的《老子解》第十四章注文裡提及：「《首楞嚴》有云：『反流全一，六用不行。』此之謂也。」⁴⁵即是引用佛教經文；其二則是利用佛典中的某些概念與老子學說作結合，藉此來表現老學和佛典中的相似之處，例如：蘇轍注《老》第十五章說：「知萬物之出於妄，未嘗有所留也。」⁴⁶此句即是吸收佛教的「緣起性空」理論，援用佛家的思想來解釋《老子》。儒家、道家、佛教三教之間在觀點上或許存在著矛盾對立之處，彼此也有著不相同的觀念存在；在北宋急欲將儒學復興的關係下，某些儒者會致力於調和儒、道兩家的矛盾處；而在統治者提倡三教調和之下，「援佛解老」也成了北宋《老子》注的特點之一，利用佛教理論來解釋《道德經》中的「有」、「無」之觀點。⁴⁷

三、六經注我之詮釋方法

北宋老子注不只在研究者身分上具有多樣化的特點，在《道德經》的注本內

⁴⁴ 老子棄仁義禮樂之說，並非是反對仁義禮樂的實質內涵，他所揚棄的是人被禮制所困住的有限性，反對禮制的外在虛文空殼。所以蘇轍說儒家和道家在本質上並無相衝突之處，一樣重視道德人格的真實生命展現，理想的道德人格是不受虛文禮教所限，自然無爲而無所不爲的。

⁴⁵ 詳參舒大剛、曾棗莊主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁414。

⁴⁶ 詳參舒大剛、曾棗莊主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁416。

⁴⁷ 觀於「援佛解老」的詮釋方法，筆者是參考江淑君〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉此文的論點，其說法發表於二〇〇六年三月的《中國學術年刊》第二十八期。

容中，常可發現歷代《老子》注本裡所沒有的特色存在，例如：援用儒家思想或佛典中的句子來解釋《老子》，研究者將自己對於《老子》所理解的新觀點和獨特思考加以發揮；另外，還可以發現研究者都有具有自我的嶄新觀點和獨創精神，這種特色，也可以解釋為陸九淵所提過的「六經注我」⁴⁸的特色存在。根據尹至華的《北宋「老子」注研究》裡有提及：

「六經注我」和「我注六經」之說，最早出自陸九淵之口，據《宋史·陸九淵傳》載：「或勸九淵著書，曰：『六經注我，我注六經。』又曰：『學苟知道，六經皆我注腳。』」後來人們便常常以「六經注我」指稱具有發揮己見特徵的詮釋方法，以「我注六經」指稱以訓詁、考據等途徑來客觀揭示經典的本來意義的詮釋方法。⁴⁹

北宋《老子》注中常發現援引其他經典的文句，借用別家思想來詮釋老子思想的情形，可以利用此說法來統稱這樣的詮釋方法。或是北宋老子學的研究者在注解《道德經》時，他們對於某些觀點會表示贊同，但在某些論點上則持反對的意見，更甚者會在注文下直接抒發己見，提出跟老子原意所要表達的概念是完全不相同的觀點。而「六經注我」的詮釋方法主要目的在於「彰顯詮釋者的個人觀點」，能夠立基於《道德經》的本來立場上作一個新的詮釋路徑。雖然這種方式擴大了老學的解釋範圍，卻可能會衍生出跟《道德經》本文完全不同的意義來，變成研究者個人解讀上的錯誤，也造成老子《道德經》原意愈加的模糊，漸漸遠離本來面貌。

總結而論，於北宋時代利於統治者的思想學說，君王大多會給予扶持，相反若是不利於政治效益，則會貶抑之。所以統治者對於某一宗教或學說的支持及導向，可以讓一個學說宗派大盛抑或乏人間津。老子《道德經》在北宋是獲得統治

⁴⁸ 陸九淵雖然是在南宋時立說，北宋時還未出現這樣的論點與說法，但筆者在本文借此說法一用，以概括這樣的詮釋方法。

⁴⁹ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁220。

者的支持的，當時戰爭紛亂剛剛結束，使得黃老政策的安養休息被統治者所需要。⁵⁰在這樣的前提之下，三教逐漸融合變成北宋學術思潮的一個大背景，促使各家學說在自己原本的基礎上作一新的變化；雖然當時的理學家因為背負著儒學復興的使命，因而對當時的佛教、道教思想有著批判與排斥的態度。但在反對者對佛、老進行批判的前提是，要先對「被批評者」的思想有所了解，才能提出自己的反駁論點；所以看兩程或朱熹等大儒者對於《老子》，還是有提出自己的老學見解；根據他們所提出的理論見解，我們也可以對這些見解或是批評下一結論，這些批評意見是對於老子《道德經》理解後所做的解釋，在老學研究的過程裡，這些反駁聲浪也不能算是毫無貢獻與結果。

第二節 北宋老學研究概況

宋初的統治者之所以重視黃老思想，究其原因，主要是因為黃老政策的無為、與民休息可以安定社會，重建民生經濟。北宋時代的老學研究，當時主張三教融合的儒者逐漸增多，於是形成一股學術思潮，雖也有反對佛老的儒家學者存在，但北宋的儒者大都認為《老子》和儒家之間有其相通之處。北宋時代，老學研究者在身份上具多樣化，研究階層之廣，上至統治者，下至道士、儒者都有人注疏《老子》，而研究者隨著身份立場的不同，所注疏的《老子》主旨內容與觀點亦不相同，譬如：王安石注疏《老子》時，會帶入自己的政治立場，抒發己見，強調老子非完全消極的主張。另外，宋代君王宋徽宗也曾注《老》，但卻將老子的「無為」解釋為「完全不作」，這也是注解家本身思考的角度與個人觀點不同導致對《道德經》理解程度的不同，就宋徽宗對《道德經》的解釋來看，可以看出他守舊的個性，此種保守個性導致當時政策舊習難改，北宋逐漸走入衰敗。所

⁵⁰ 詳參尹志華：《北宋「老子」注研究》緒論部份，頁 1~35。尹志華說：「宋初統治者重視黃老思想，其積極作用是促進了經濟的恢復、發展和社會的安定，其消極影響則是形成了因循守舊的政治風氣。」可以得知宋初統治者對於老子學的發展有一定作用的提昇，在這樣的政治形勢下，當時的儒者也紛紛對於《老子》、《莊子》等道家文獻開始有了研究興趣。

以，根據注《老》者的不同，注本所呈現的觀點也有所不同，顯示當時的老學已發展到了一個多樣化的階段。

一、北宋老子《道德經》研究者及其著作

北宋研究老子《道德經》的人頗多，筆者根據尹志華《北宋「老子」注研究》⁵¹來整合成下列圖表：

姓名	身份	書目	方式	流派
李旼	尙書郎	《老子音解》二卷 《道德經疏》二十卷	音義	佛家
張公裕	仁宗皇佑進士	《老子注解》	不詳	不詳
龍昌期	成都國子 四門助教	《道德經注》	不詳	不詳
宋鸞	曾任郢州防禦 判官、將仁郎、 試大理司直兼 監察御史	《道德篇章玄頌》二卷	詩頌	道家
司馬光	北宋政治家、 史學家	《道德真經論》四卷	論說	儒家
王安石	參知政事	《老子注》二卷	論注	儒家
陸景元	道士	《道德真經藏室 纂微篇》十卷	注釋	道家

⁵¹ 詳參尹志華：《北宋「老子」注研究》，頁 10~20。

王雱	天章閣學士	《老子注》二卷	集注	儒家
呂惠卿	資政塾 大學士	《道德真經傳》四卷	注釋	儒家
陸佃	王安石之學生	《老子注》二卷	注釋	儒家
蘇轍	門下侍郎	《道德真經注》四卷， 《遂初堂書目》題為蘇 黃門《老子解》。	注釋	儒家
劉概	不詳	《老子注》二卷	不詳	不詳
劉涇	熙寧六年進士	《老子注》二卷	注釋	儒家
呂大臨	太學博士、秘書 省正字	《老子注》二卷	注釋	儒家
梁成	熙寧九年進士	《老子解》二卷	不詳	不詳
郭長孺	不詳	《道德經解》二卷	不詳	不詳
太守張式	不詳	《道德真經集注》十卷	不詳	不詳
蔣之奇	嘉佑進士	《老子系辭解》二卷	注釋	不詳
曹道冲	女道士	《老子注》二卷	注釋	道家
陸象古	承議郎	《道德真經解》二卷	注釋	儒家
宋徽宗 (趙佶)	北宋君王	《御解道德真經》四卷	注釋	儒家
江澈	宋徽宗時 的太學生	《道德真經疏義》 十四卷	疏注	儒家

章安	登仕郎	《宋徽宗道德真經解義》十卷	疏注	儒家
徐知常	道士	《老子注》	不詳	不詳

根據上表，可以知道北宋時期現存完整注老版本有二十四家；雖然不是完全準確，也可能還有其他注本的存在，但基本上歸納的論點以這二十四家北宋注老版本為主。在其流派上，大多數為儒家學者，比起唐朝，道家人士相對上少了許多，其研究者的身分也呈現多樣化，有女道士、君王、學者等身分，可見《老子》這本經典在當時是一個頗受注意的研究對象。

二、北宋時期老學研究的基本特徵

根據前文所整理出的北宋二十四家《老子》注本來看，可以看出北宋當時的老子《道德經》注本整體的一些特徵。《中國老學史》曾指出北宋《老子》注的特色在於「多樣化」，不只是注本在內容方面呈現的多樣化，或研究者身分的多樣化上，都展現出豐富多變的特點，即是同為儒者，所研究出的主旨內容亦不盡相同。從北宋這些《老子》注的解釋主旨來看，其思想內容所呈顯的角度代表著注解者對《老子》的自我詮釋，而其中透顯出的觀點，亦代表著作者的思維活動受到社會環境影響而解釋出的論點。例如像蘇軾注《老》最大的特點即是三教融合，將其自身所學與所接觸的思想用來解釋《老子》。另外，因為注疏《老子》的人數眾多，因此注本在研究內容上呈現多樣化；北宋時期研究老學者並不像漢魏時期的研究者，身分大都侷限在道家人士。觀看前文的圖表，可以知道北宋有很大一部分的老學研究者是儒者身分，而其中還有道教、佛教人士，甚至還有君王、將相來注釋《老子》，他們對《老子》都表現出豐厚的研究興趣。

北宋時代的儒者或學者對於當時的社會困境產生自覺，希望藉由新的研究精神和三教融合來解決當時朝廷的政策弊端；所以基本上，當時的老學研究者都處於相同的政治環境和社會背景，其學術活動大多也不脫離儒、釋、道三教的範圍，故可以發現北宋時代的注《老》本有其共同的幾個特徵。先從注釋方法上來觀察，在這時期的集注增多，可以發現「集眾人之注」的情形比起唐代以前有增多的趨勢，有出現一些以前沒有的注釋方式，例如：評點體、詩頌體。另外，在注本內容的有著一個共性：這個時代的儒者強調「心性」的重要，將儒學的「復性之學」帶入老學解釋中，在內容上可以看出儒者注釋《老子》時，力圖調和儒、道兩家。孔、老兩者看似沒有相似處，但究其內容有其共性存在；儒、道思想在許多文句或思想上看似矛盾，但經過了王弼的解釋後，儒道思想有了結合，又如嵇康所提倡的「越名教而任自然」⁵²，儒、道兩家皆是贊成禮教下的真義，反對虛文矯作之禮教形式，讓人心不受僵化的禮法制度所約束，自然而為，心境悠然自得。通過王弼解釋，以及到了北宋時期，許多儒道學者紛紛提出「孔老相通」的思想主張，在當時有許多人認同這個說法，成為當時的時代特色。看《老子》原文可以知道老子《道德經》論述的方式是反向思維，也就是正言若反⁵³，雖然要人絕聖棄智，但實則是在勸人放下心中的執念，不要去追求外在的名譽與慾望；雖然儒、道兩家在論道的名稱上有異、使用的方法不同，但皆是至於道，向道而行的。北宋研究老學者在理論上提出了儒、道相通的論點，一些老學研究者對《老子》的解讀方式也跟以往不同；以儒釋老，用儒家的思想來改造老子之道，從中提出新

⁵² 魏晉玄學的發展與變化有三階段：第一階段，順著老子有生於無的來講，是名教出於自然；第二階段，是阮籍的「任自然」；第三階段，為嵇康所提倡的「越名教而任自然」。

⁵³ 所謂的「正言若反」根據牟宗三先生《中國哲學十九講》裡頭的解釋，是指：「『正言若反』所涵的意義就是詭辭，就是弔詭，這是辨證的詭辭。」另外，老子《道德經》第七十八章曰：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。正言若反。」根據此段原文，可以知道此章從水的柔弱比喻柔弱可以勝強的道理；「正言若反」實際上是在講所謂的「反者，道之動」抑或是「物極必反」的自然現象。傅佩蓉曾在《究竟真實—傅佩蓉談老子》的第七十八章解釋正言若反，他說：「物極必反，觀察事理要同時看到正反兩面。…因為有反面，才可以再到正面去；…懂得正反的道理，反面出現時，會知道這是自然的過程。」這樣在反面到來時，我們也能欣然接受，正面與反面是一體兩面的，是相反相成的現象。通過思考事物的相反意象，可以讓我們了解每種事物都有其一體兩面，物極必反的道理存在。

的論點，用以豐富當代的老子之學。

北宋注疏《老子》的著作，除了「儒道相通」這個共同的特點外，就當時的社會環境來看，北宋的君王不反對哪一教派，促使儒、道、釋三教進行融合，難以相互分開。在學術思想上，三家思想也有了融通性，三教思想交流，使得在理論的解釋上互相引用，援用他派思想來解釋自家學說的風潮逐漸盛行，造成學術見解上的新論點、新的解釋說法紛紛出現。觀看北宋的《老子》注本，常可以發現其他學派的哲學思想在其中，例如：道教人士喜用神仙思想來解釋《老子》，但《老子》原文裡並無神仙思想存在，這樣的錯誤解讀，很容易造成《老子》原文解讀後的錯誤概念被延伸。

在尹志華的《北宋「老子」注研究》裡頭有提及五個北宋《老子》注的整體特徵，如下：儒道融通、突出心性、有無並重、對理的重視、對無為與有為的辯證理解。⁵⁴根據這五個特點來看，在北宋以前，眾多《老子》注大多未觸及「心性」的問題，但北宋《老子》注卻很強調「心性」以及「復性」問題；那是因為宋代理學發達，利用儒學中的「窮理盡性」⁵⁵觀點來詮釋《老子》，蘇轍《老子解》也有用此論點來詮釋《老子》中的「復命」。利用「心性」來解《老》，將儒家「性命之學」與道家的「道體論」作一結合，也將「復性」與老子提倡萬物回歸自然的思想作一本質上的融通。

北宋儒者解釋老子《道德經》，一般認為《老子》中的「性命之理」才是值得探究的地方，⁵⁶借《道德經》來談性命修養，通過復歸於性，使其人恢復原來的本性，去除心中的妄念，使人達到了道的境界。北宋儒者利用「心性」來解老，

⁵⁴ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁26~31。

⁵⁵ 「窮理盡性」出自《易傳》：「窮理盡性以至於命」，其意是：窮究事務的真理、萬物運行的規律，順應事物的自然本質而作。

⁵⁶ 但實際上《老子》本身談「性」、「命」之處甚少提及，性命之學是儒家傳統的論點，本非《老子》所要談的問題，是出於詮釋者的個人詮釋觀點而產生。

主要原因除了是想融通儒、道兩家的隔閡，另個原因也是因為儒者將自家思想援用至道家哲學後，發現有其同質性的存在，證明了理學與《老子》間有密切的相關性；藉著儒家的「心性」、「窮理盡性」之論點，將儒釋道三家連串起來，證明了北宋《老子》注中「六經注我」的特點，也點出了當時學術思潮所呈現的方向。北宋的儒家學者不約而同的以「性命之學」來解釋《老子》，反映了那個時代的學術精神對於老學深刻的影響，而非對老子《道德經》的有意曲解。

三、老子《道德經》於北宋哲學的時代意義

老子《道德經》的哲學思想對於北宋哲學發展的過程中有其歷史意義，當時的社會背景有利於《老子》哲學的發展，統治者大多喜好老學，又北宋的思想文化背景呈現豐富的面貌，許多科學創舉、對文本的創新見解、各家教派相互欣賞，這些多元一統的文化背景與哲學思潮增加《老子》研究的豐富性，以及內容具多樣的面貌。宋代的知識份子面對政治內憂外患的困境，發揮社會作用，提出自己的抱負以期許國家富強，建議以革新來改正舊習弊端。當時的學者普遍在思想上有自覺精神，欲對儒學內容注入新血，吸收其他教派來促使新儒學的完備。老學發展至北宋時期，解讀《老子》的方式以及呈現的內容可以說到了多元發展，各家學說兼容並蓄的狀態讓老學研究過程經過不斷的自我創新，也與其他哲學思想結合，轉變成一個多元的思想綜合體。但在三教合流的影響下，並不是各家學派放棄自己的主見而投身於對方；相反的是，不論儒家學者或是道家人士，雖對其他教派都保持著好感與欣賞，卻都堅持自己教派的基本見解，致力於強化自身理論的基礎。

老子哲學發展到北宋有個明顯的特點：在「思想的解釋」上有了突破；唐朝之前老學的探討重心大致都著重在「宇宙本體論」上，進入宋代後，探討重心由「宇宙本體論」轉移至「心性問題」。觀看老子《道德經》的原文，實言心性問題甚少，主旨主要是在討論「道」作為宇宙的本源，萬物如何順應「道」而運行，

人如何在有限的生命與人生困境下成爲無限的可能⁵⁷，把形而上學之道運用至人生哲學與政治智慧中。雖然《老子》原文罕言心性，但還是有談及「心」的部份，如下：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；

馳騁畋獵，令人心發狂；

難得之貨，令人行妨。

是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。⁵⁸

聖人無常心，以百姓心爲心。

善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。

信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。

聖人在天下，歛歛焉，爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。⁵⁹

在這兩章談及「心」的部份，前章指出聖人面對生理需求只求適度飽足，而不求奢華目眩，所以可以摒棄物質慾望的妄求，通過「去彼取此」來達到內心的安定，所去的也就是心中的「妄念」。後章的主旨是在講聖人對於百姓的態度，作爲統治者要以百姓的意念和需求來作爲善待對方的標準，把對方當成擁有純真心靈的孩童去看待、相信他們。這兩章談及「心」的部份，都直指一個心理活動的狀態，或是由心所引伸出來的某種意念，算是一個事物名稱的概念。而北宋儒家理學裡所指的「心性問題」，主要是用理學哲學系統中的觀念去解釋老子《道德經》；例如「復性」的理論，針對人性之質雖有其清濁區分，但其本源即是善，應致力於讓心不受外物影響，歸於純樸的本性，讓心趨於安穩平靜。而道之本源即在於

⁵⁷ 王邦雄：《老子的哲學》，臺北：東大圖書，1980年出版。「人的有限生命如何成爲無限」出自王邦雄先生所著的書中，探討人被外在事物所拘束，使自己成爲有限的個體，應擺脫外在束縛，讓自己的生命成爲無限可能。

⁵⁸ 傅佩榮：《究竟真實—傅佩榮談老子》，臺北：天下遠見，2007年3月15日，頁127。

⁵⁹ 同上，頁323。

「心」，人因忘其本性才會迷失於外在誘惑，北宋的老學研究者認為老子《道德經》一書的重點即是在教人「復性」，致力於使人回歸本來心性。可以發現北宋學者、思想家們都將「心」與「性」放在一起來做討論，「心」大指上是一至善源頭，虛無清靜的本體存在，而老子《道德經》裡所指的「心」則是一個純心理活動或稱謂的借代詞。觀看《道德經》原文和北宋《老子》注裡所討論的「心性論」中的「心」，可以說在某種程度上有著不同的意涵。北宋注解老學的這些學者將儒家的「復性論」帶入老學研究中，可以說是解釋上的一大突破，雖然唐代也有人試圖將「心性問題」用來解釋老子《道德經》，但卻沒有北宋儒家學者這樣的踴躍與人數眾多，這體現了北宋老學的時代精神，在三教融合的基礎上，使得大多數學者都贊同老子《道德經》一書的重心即在於「盡性」、「復性」上，反映了當時這些研究老學者共同所處的時代思潮。

北宋時期的《老子》研究思潮，除了帶給儒家內省、強化自家理論的機會，以及《老子》本身在解釋上有了新的突破之外，另外，在思想研究上有一些新變化。⁶⁰儒、釋、道三家的思想成熟度都已到了同一階層的深度，以往儒家對於心性論、形而上學等問題討論的並不多，主要討論在人倫禮教的修養；到了北宋以後，表現出跟前代儒者不同的思考風格，漸發展成為理學的新儒家學說。儒、釋、道三家傳衍的階層很廣，道教雖然是從道家衍生出來的，但在教義上跟老子《道德經》沒有什麼共通的關係。⁶¹道教、禪宗與佛教在百姓階層中吸引了許多民眾去接受他們的思想，教義的快速散佈雖然跟統治者提攜與宗教傳佈有關，但有一部份原因是：士大夫體會了教義真理，將難懂的經典文字轉化為簡單的口語給百姓理解，口語的解釋很容易被中下階層的百姓所接受；佛教、道教在社會上的傳播，使得士大夫、學者與文人在日常生活上有了接觸佛、道、禪宗等三教的實際經歷。具有親身與僧人相處、宗教接觸的經驗，使得思想家開始關注形上學問題，

⁶⁰詳參：《中國老學史》，熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著，福建：人民出版社，1995年7月，頁296~316。

⁶¹道教雖然自《老子》所衍生而出，但其中的神仙、長生不老思想可謂對其原著望文生義，《老子》思想在根本上與道教教義有著實質上的不同。

遂發展出獨特闡釋的教義方法、見解。譬如：禪理影響了中國的繪畫跟書法，中國畫上常有一大片的畫面「留白」，即是受禪宗所影響而領會出來的意境；而禪宗則又是受了莊子「有無相生」、「虛室生白」的影響，而產生出玄妙的哲理境界。

總結而論，北宋《老子》的研究發展變化，至北宋這個時期出現了新的面貌，經歷過各家文化的衝擊、整合後，呈現出新的內容。而這個新面貌，使得老學的研究內容更加的多元，也創造了新的時代精神。儒、道兩家思想的融合，除了可以藉由北宋《老子》注的內容來觀察，透過注本的文字呈現，我們也可以充分了解作者是怎麼樣去理解《老子》、以何種角度去闡釋《老子》，透過《老子》注的存在，可以觀察當時注者的哲學思想與內在思路。北宋《老子》注的特點有許多，最鮮明的也就是「儒釋道三教融合」，通過這個特點可以了解當時的學術思潮概況，在蘇轍的《老子解》中，也可以發現蘇轍致力於調和儒、道兩家。在對蘇轍的學術生平以及其作《老子解》作詳述之前，筆者在此章，先對北宋當時的學術環境作一概況的描述，希望接下來可以幫助了解《老子解》與蘇轍的思想脈絡。

第三節 《老子解》之流傳及詮釋特色

一、蘇轍《老子解》成書的時間

《老子解》開始撰寫於蘇轍被貶謫至筠州的時期，中間經過多次的修改，晚年在穎昌的時候才最終定稿。《老子解》的著書經過，可由蘇轍與友人的互動、子由與兄蘇軾討論的評語等來觀之；先看大觀二年蘇轍於《老子解》跋文〈題老子道德經後〉的文字記述：

予年四十有二，謫居筠州。筠屬小州，而多古禪剎，四方遊僧聚焉。有道

全者，住黃蘗山，南公之孫也。行高而心通，喜從予遊。嘗與予談道，……是時與方解《老子》，每解一章，輒以示全，全輒嘆曰：「皆佛說也！」予居筠五年而北歸，全不久亦化去，逮今二十餘年也。凡《老子解》亦時有所刊定，未有不與佛法合者。⁶²

筠州雖然是小州，但屬佛道教盛行之地，佛寺、道觀頗多，且有許多僧人、道士來此遊聚；在這段時間，蘇轍也曾跟黃蘗山的道全相互討論《老子》，說明儒、釋可以會通道家的思想，故道全看了蘇轍解《老子》的文章後，說：「皆佛說也。」可以說明佛、道在思想是可以相互解釋與具有同質性的。

蘇轍於謫居筠州時初解《老子》，道全觀之嘆曰：「皆佛說也」，說明了蘇轍「援佛釋道」的想法，認為三教理論與應世的方法雖異，但其「道」的存在只有一個，故他說：「天下固無二道，而所以治人則異。」⁶³在這個階段《老子解》三教融合的思想已達到成熟的階段，雖寫作初步完成，但還來不及修訂，便開始他仕途的高峰期，一直到哲宗親政被貶謫之後，才又開始繼續《老子解》的修改。在蘇軾死後，子由從姪子蘇邁所編的《先公手澤》裡知道子瞻對於《老子新解》的評語：

昨日子由寄《老子新解》，讀之不盡卷，廢卷而嘆：「使戰國有此書，則無商鞅、韓非；使漢初有此書，則孔、老為一；使晉、宋間有此書，則佛、老不為二。不意老年見此奇特！」⁶⁴

⁶² 蘇轍：《老子解·再題老子道德經後》見於《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁482~483。

⁶³ 同前註，頁483。

⁶⁴ 同前註。

可以知道蘇軾對此書的評價是好的，勝於紹聖三年初讀《老子解》的評語⁶⁵。蘇軾在這也指出蘇轍著述《老子解》的中心思想：「孔、老爲一，佛、老不爲二」；但這只是蘇轍第二次修改《老子解》，並非是最終定本。蘇轍對於治學的態度可以說是非常謹慎，對於讀書解惑也是一讀再讀，非到最後不看注釋：

昔者轍之始學也，一書伏而讀之，不求其傳(傳注)，而惟其書之知。求之而莫得，則反覆而思之，至於終日而莫見，而後退而求其傳。何者？懼其入於心之易，而守之不堅也。⁶⁶

不先看注釋是因為怕前人所下之注解有先入爲主的觀念，這樣會造成容易得到解答而會過於依賴注釋，造成對原著的理解有誤或墨守舊說。對於治學，蘇轍反覆觀之以解惑；對於著述，也反覆思考才下筆。所以《老子解》幾經修改，在晚年隱居潁昌的時候才完成最終定稿。他在〈再題老子道德經後〉裡說：

然予自居潁川，十年之間，於此四書（《詩傳》、《春秋傳》、《古史》、《老子解》）復多所刪改。以為聖人之言，非一讀所能了。故每有所得，不敢以前說為定。今日以益老，自以為足矣，欲復質之子瞻而不可得。⁶⁷

蘇軾於宋徽宗靖國元年七月卒於常州，在子由第三次修改《老子解》的著作後，自覺已將《老子》理解充分時，也無法再次讓蘇軾給他客觀的意見，這是蘇轍所感嘆的。然由上段文字，可以知道蘇轍在閑居潁昌，元符三年到政和二年的十二年歲月裡，將《詩傳》、《春秋傳》、《古史》、《老子解》幾經刪改、修訂，認為聖人之言，並非只讀過一次即可領會明瞭，蘇轍在晚年將這些經典一讀再讀，每次

⁶⁵ 蘇軾當時對蘇轍說：「子所作《詩傳》、《春秋傳》、《古史》三書，皆古人所未至，惟解《老子》差若不及。」

⁶⁶ 蘇轍：《欒成集·上兩制諸公書》，見《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月，卷二十二，頁6。

⁶⁷ 見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁483~484。

讀後都有新的領會，所以不敢以之前所寫的注解作為最終定論，才會讓他的這四書在晚年時一改再改。

《老子解》成書的年代和蘇轍的「仕途平順與否」有很大的關係，於二十四歲那年以兄蘇軾赴鳳翔簽判任，以父親身邊「無人侍伴」為由拒絕上任，不赴商州。在侍父的這段時間，蘇轍始讀《老》、《莊》，在貶謫筠州著手注解《老子》，又於貶遷雷州的時候再次修改《老子解》，最後全本則訂於晚年杜門穎濱時期。縱觀蘇轍著書的高峰期大都於貶謫、閑居之時：

凡居筠、雷、循七年，居許六年，杜門復理舊學，於是《詩》、《春秋傳》、
《老子解》、《古史》四書皆成。⁶⁸

居杜門穎濱的晚年，蘇轍著手整理舊學、修改前作，將其編集成冊。觀看《老子解》的修改著作過程也可略窺一二，子由在筠州時重新修改《老子解》，其後因神宗逝世，年僅十歲的哲宗繼位，高太后臨朝聽政，才重新起用反對新法的舊臣，蘇轍的仕途也自這時候開始一路高升。但在他仕途順路的同時，連修訂著作也挪不出時間，在政治事務的處理方面開始繁忙起來，要一直到哲宗親政的紹聖年間再度遭貶，才又重新將心思轉入學術研究中。《老子解》根據前人資料，大概可以了解其書修訂分別是於仕途不順的中年、歷經榮耀後再度貶謫的中晚年、終歸身心平靜的晚年；而其成書年代也體現蘇轍於不同時期，所寫下的讀後心得，其中思想的微妙變化仍可自文字中察覺。

二、蘇轍《老子解》之傳本概況、版本略述

根據蘇轍在大觀二年（西元一一〇八年）所題的〈再題老子道德經後〉說：

⁶⁸ 蘇轍：《欒城後集·穎濱遺老傳下》，北京：語文出版社，2001年11月初版，卷十三。

「今日以益老，自以為足矣」⁶⁹，可以知道《老子解》撰寫定本於當時。確定了《老子解》的成書時間是在於閑居潁濱的時期，接下來要深入了解其書的傳本概況與版本。

根據林靜慧〈蘇轍《老子解》研究〉⁷⁰提及蘇轍注解所用的老子《道德經》版本，可能比較接近唐玄宗御本的，因為古時書籍保存不易，故廣泛流傳的版本較易被後代取得及引用。唐玄宗御注的《道德經》版本，因研究者為了取悅皇帝，故擇其版本，流傳至後世的機會較大，在流傳上也不易發生殘篇、斷佚的情況。蘇轍注《老》所選擇的唐玄宗御本為唐代皇帝所著，由唐玄宗親自為《老子》作注，是為《道德真經注》和《道德真經疏》此二注本，對於老子的學說思想表現在理身和治國兩個大方面，在《道德真經疏·釋題》裡有提及：

其要在乎理身、理國。理國則絕矜尚華薄，以無為不言為教。……理身則少私寡欲，以虛心實腹為務。……此其大旨也。及乎窮理盡性，閉緣息想，處實行權，坐忘疑照，損之又損，玄之又玄，此殆不可得而言傳者矣。⁷¹

在玄宗來看，在上位者必須要治國需要唯才適用，重德智之臣；理身必須順其本性、復性自然，其目的是通過內在的自我約束來達到個體與社會之間的合諧關係。蘇轍選擇此版本，一方面是流傳的關係，此版本取得較易、也較常見；但於此，並非說蘇轍「一定」是用唐玄宗御注的《老子》版本，因為在《老子解》中還是有許多章節安排上的不同與相異之處，故他選擇的《老子》版本可能是「較接近唐玄宗御注的《老子》」這個說法比較合理。

⁶⁹ 蘇轍：《老子解·再題老子道德經後》見於《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁484。

⁷⁰ 林靜慧：〈蘇轍《老子解》研究〉，臺北：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2003年，頁37~83。

⁷¹ 唐玄宗：《御註道德真經》，《正統道藏》本，臺北：新文豐出版社，1985年12月。

蘇轍《老子解》在流傳上跟他在仕途上的經歷一樣一波三折，蘇轍自己撰寫《老子解》在晚年時才最終定稿。在刻印上，要等到南宋以後才出現；因為北宋的新舊黨爭競爭激烈，連帶影響至學術著作，詩文、著作也都隨著其身的榮辱寵貶而有所影響。失寵系派的詩文會被禁錮，甚者在宋徽宗的時候，還有焚毀蘇文、黃文⁷²的政令。在《宋史·本紀第二十二·徽宗四》曰：

紹：「有收藏習用蘇、黃之文者，並令焚毀，犯者以大不恭論。」

可見當時黨爭之激烈，隨時都可能會影響到其學術著作的保存。既然在保存上不易，是如何始行於世的呢？最早傳世的情況和本子已無處可考，最大的可能性，根據蘇轍於《老子解》所題的〈再題老子道德經後〉可以推測，《老子解》極有可能被道全、蘇軾以「抄本」的形式流傳於當時。貶謫筠州之時，子由曾與道全相互討論彼此的學術思想，《老子解》的抄本在當時應有贈予道全，以便做思想討論。在〈再題老子道德經後〉蘇轍自己有提及，於藤州時與軾相遇談及舊學，因軾對《老子解》一書沒有《詩傳》、《春秋傳》、《古史》這三書寫得好，蘇轍便於雷州再次修改《老子解》，修改完畢後，手抄紙稿以寄蘇軾。以手抄本傳於當世的說法，應是於當時情況比較合理的說法。

現存最早的刻本為南宋寶祐本，根據清代陸心源《皕宋樓藏書志·卷六十六》的《道德經解》四卷，南宋·史少南〈老子解跋〉曰：

右穎濱《老子解》四卷，蘇文定公所著也。張亨泉先生嘗得蘇公手本，刻石置老翁泉，今尚無恙。……葛先王尊師伯修既鋟諸木，又求少南為發其義，因記。⁷³

⁷² 蘇文指的是蘇軾、蘇轍的文章，黃文則是指黃庭堅的文章。

⁷³ 陸心源著，《皕宋樓藏書志·卷六十六》，臺北：廣文書局，1968年3月初版。

由此可言，當時《老子解》至少有兩次的刻印，一次為張亨泉的石刻，另一次則視葛伯修，現今皆不復見。因蘇轍多次修改《老子解》，故在傳刻的版本上極為複雜，流傳下來的傳本不知是以蘇轍何次修改的版本為定本，但今《老子解》宋本大多沒有流傳下來。觀看此段古文的描述，已可知南宋時，《老子解》刻印本有為「四卷」和「兩卷」之分。「四卷」之分並非多出卷數或是多出其他章節數目而分，實際上是將原本的「兩卷」分為「四卷」。在《三蘇全書》中有提及「兩卷」分為「四卷」之好壞，其曰：

《老子解》撰定之時，正是禁錮元祐學術之日，於是將其書「繕書而藏之」，未暇刻版傳世。據史少南序稱，南宋時期，該書有兩次刊布，一次是張方石刻《老子解》。張方字亨父，資中人，……。曾得蘇轍手寫《老子解》，為之刻石置於眉山老翁井旁。一次是寶祐本，為鄉人王伯修所校梓。今天傳世的《老子解》版本有兩次系列，即二卷本、四卷本。四卷本主要有《道藏》本、元刊本和明存誠書館抄本。二卷本主要有焦竑序刻《兩蘇經解》本、《寶顏堂秘笈廣集》本、錢穀抄本、《四庫全書》本。此外還有明抄一卷本，但不常見，行世《老子解》主要是二卷和四卷兩種。二卷本是將《老子》道經和德經各自分卷，四卷本是則將道經和德經各分二卷。……在經文和注文的排列上，四卷本是分章分節以注附經，二卷本則分兩種情況，一是分章分節以注附經（如《四庫全書》本），有的則只依章（無章題）大段以注附經，章下不再分節。從內容上看，四卷本內容齊全，脫誤較少；而二卷本則每多脫誤。⁷⁴

由此可知，四卷本的脫誤較少，再來是二卷本，一卷本則較少人使用。綜合上所述之資料，筆者這在此引用林靜慧的〈蘇轍《老子解》研究〉，將其歷代《老子

⁷⁴ 詳參：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁399~400。

解》傳本概況⁷⁵之簡表，再簡化成下表：

蘇轍《老子解》傳本概況

刊刻年代	書名	出處	卷數	冊數
南宋	蘇子由注老子	《郡齋讀書志》卷十一	2	
南宋	老子新解	《直齋書錄解題》卷九	2	
南宋	蘇黃門老子解	《遂初堂書目》		
南宋	蘇轍注	彭耜《道德真經集註》		
南宋	蘇轍注	董思靖《太上老子道德經集解》		
南宋	蘇轍注	范應元《老子道德經古本集註》		
元	穎濱老子解	史少南〈道德經注跋〉	4	
元	蘇轍老子道德經義	《宋史·藝文志》	2	
元	道德經註	牟冲道〈道德經註序〉	4	
元	蘇子由注老子	《文獻通考·經籍考·子部》	2	
元	蘇轍注	李霖《道德經取善集》		
元	蘇轍注	趙秉文《道德真經集解》		
元	蘇轍注	劉惟永《道德真經集義》		
明	老子蘇子由注	《文淵閣書目》卷七		2

⁷⁵ 詳參林靜慧〈蘇轍《老子解》研究〉，中國文化大學中國文學研究所碩士論文，2003年，頁56~70。

明	蘇子由道德經注	《國史經籍志》卷四上	4	
明	老子道德經	《內閣藏書目錄》卷二		1
明	道德經蘇註	《行人司重刻書目》		1
明	老子蘇子由註	《秘閣書目》		2
明	老子注	《世善堂藏書目錄》卷上	2	
明	老子蘇子由注	《菴竹堂書目》卷二		2
明	蘇穎濱道德真經註	《澹生堂藏書目》卷八	4	1
明	道德經蘇註	《近古堂書目》		
明	蘇註道德經	《玄賞齋書目》		
明	道德真經註	《道藏書目》卷三	4	
明	穎濱先生道德經解	《兩蘇經解》	2	
明	老子解	李載贄〈老子解跋〉		
明	老子	《老子》	4	
明	老子注	《老子注》	2	
明	道德真經註	《道德真經註》	4	
明	蘇轍注	危大有《道德真經集義》		
明	蘇轍注	焦竑《老子翼》	4	
明	蘇轍注	周如砥《道德經集義》	4	
清	道德經解	《四庫全書總目提要》卷一百四十六	2	
清	老子蘇子由注	《明書經籍志》		2
清	穎濱註老子	《絳雲樓書目》卷二	2	
清	老子道德經解	《抱經樓藏書志》卷五	2	

		十		
清	道德經注	《萬卷精華樓藏書記》 卷一〇六	4	
清	老子道德經解	《皕宋樓藏書志》卷六 十六	2	
清	道德經註	《皕宋樓藏書志》卷六 十六	4	
清	穎濱先生道德經解	《善本書室藏書志》卷 二十二	2	
清	道德經解	《鐵琴銅劍樓藏書目 錄》卷十八	2	
清	老子	《天一閣藏書經見錄》	2	
清	蘇子由注老子	《善本書所見錄》	2	
清	道德經解	《雙鍵樓善本書目》卷 三	2	
清	穎濱老子注	《藏園群書題記》卷十	2	
清	道德真經解	《藏園群書題記》卷十	4	
清	穎濱老子解	《藏園群書題記》卷十	2	
清	老子注	傅增湘〈穎濱先生道德 經解跋〉	1	2
清	道德經解	《邵亭知見傳本書目》 卷十一	2	
清	老子解	《鄭堂讀書記》卷六十 九	4	
明志	纂訂評註老子道德經	《無求備齊老子集成》	2	

民國	道德經	《中國善本書提要·子部·道家類》	4	4
民國	道德真經註	《道藏提要》	4	
民國	穎濱先生道德經解	《北京圖書館善本書目》卷五	2	2
民國	老子注	《北京圖書館善本書目》卷五	2	1
民國	道德真經註	《北京圖書館善本書目》卷五	4	1
民國	老子解	《百部叢書集成》	4	2
民國	老子解	《無求備齋老子集成》	4	2
民國	老子解	《叢書集成新編》	4	
民國	老子解	《三蘇全書·子部》	2	

由簡表可以得知，《老子解》之版本可以分爲「二卷本」和「四卷本」這兩支系統，雖然蘇轍於書中並沒有詳細指出《老子解》的卷數，但按其最開始的《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》所摘錄的《老子解》，以及老子《道德經》本身在內容上可分爲「道經」、「德經」來論述，已有很好的分卷條件，故兩卷本應是原本分卷的卷數。四卷分者歷代有許多，觀看圖表即可知，四卷系統的書籍中章數分法皆不同，沒有劃分的標準；若是《老子解》原來就分四卷，那應有個依準分法，歷代刻注本的章數安排應會相同，而非隨意爲之，分法沒有統一性。這也就是爲何蘇轍《老子解》原來是「二卷」的可能性較大。

蘇轍《老子解》傳本複雜，造成這種情形的原因其一是蘇轍多次刪改其作，其二則是後代傳本多經過校對刪改才刊印，因此衍生出許多校改的不同版本。自

南宋開始已有二卷、四卷之分，書名各異。明代以後，傳本經多人轉刻、抄稿，造成版本差異漸大，傅增湘校對《老子解》已發覺出各家傳本差異甚大，嘆其原貌難復。而今所見，《道藏本》是比較完整的傳本，再次是《四庫本》，最差者為《秘笈本》。

三、《老子解》詮釋方法論

於前論述當中，已提及北宋老學研究者在注疏《老子》時，會以「六經注我」的方式，對《老子》進行思想上的闡釋。蘇轍《老子解》即是一個最好的例子，於《老子解》的注疏文中，可以發現兼融儒、釋、道三家的思想於其中。筆者在此節先探究蘇轍《老子解》裡頭所使用的詮釋方法為何，可以更清楚的了解蘇轍在注解《老子》時的理路。

《北宋「老子」注研究》曾說：「人們對文本的詮釋，總是要自覺或不自覺地遵循一定的詮釋方法。」⁷⁶蘇轍的《老子解》在當時的北宋大時代背景下，一定也或多或少的受到學術環境、社會變化所影響，通過《老子解》的詮釋方法的整理，也可知道背後所代表的意涵。

在前面已討論過北宋注《老》常見的詮釋方法，即是陸九淵所說的「六經注我」。譬如蘇轍《老子解》裡邊所說的盡性、復性、三教融合等議題皆是《老子》本來沒有的。在「六經注我」的這個前提下，通過原文本身抒發己意，蘇轍的《老子解》闡發方式為由原文引申出己見外，還有在原文之外添加自己的意見，前者之例如：

尚賢，則民恥於不若而至於爭；貴難得之貨，則民病於無有而至於盜；見

⁷⁶ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月，頁220。

可欲，則民患於不得而至於亂。⁷⁷

《老子》原文本言「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂」，指的是在上位者如果不崇尚賢能的名位，那麼人民就不會有爭奪之心產生；如果不珍視難得的財貨，人民就不會有竊奪之心；如果不顯露自己的好惡之欲，人心就不會迷亂。蘇轍在此將段話衍生出若這三者：尚賢、難得之貨、可欲，若是人民一開始皆不知其價值而有所慕的話，其可欲之事將不會衍生出爭奪、竊盜、使心迷亂的情況來。在此段話裡，老子是從反向思維來說明，如：「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」，老子並無談到「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」的時候應如何反應，此為蘇轍詮釋的一種引申。

蘇轍在《老子解》中常在文本原意之外而添加自己的見解，如十三章注曰：

貴之為言難也。有身，大患之本，而世之士難於履大患，不難於有其身。故聖人因其難於履患，而教之以難於有身，知有身之為難，而大患去矣。性之於人，生不能加，死不能損，其大可以充塞天地，其精可以蹈水火、入金玉，凡物莫能患也。然天下常患亡失本性，而惟身之為見，愛身之情篤，而物始能患之矣。生死疾病之變攻之於內，寵辱得失之交撻之於外，未有一物而非患也。夫惟達人知性之無壞，而身之非實，忽然忘身，而天下之患盡去，然後可以涉世而無累矣。⁷⁸

《老子》原文本是說：「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」⁷⁹蘇轍對此原文的解釋為：「貴之為言難也。有身，大患之本，而世之士難於履大患，不難於有其身。…知身之為難，而大患去矣。」到此句即

⁷⁷ 《老子解》第二十三章注，見《三蘇全書》第五冊，頁404。

⁷⁸ 見《三蘇全書》第五冊，頁413。

⁷⁹ 傅佩榮：《究竟真實—傅佩榮談老子》，臺北：天下遠見，2007年3月15日，頁93。

可結束，以下的「性之於人，生不能加，死不能損，其大可以充塞天地，…然後可以涉世而無累矣。」都是蘇轍自己的觀點闡述，和原文解釋沒有關係。

若說「六經注我」是詮釋者透過自我主觀的見解來對原文進行闡釋，是屬於個人學術傳統的影響，而受外在環境所影響下的詮釋方法，即是：時代精神，透過注疏《老子》而讓時代背景體現於文字中。當時的時代精神反應於兩個方面：一為三教融合，二為儒學內容更新；北宋人詮釋《老子》，是通過於對時代的學術理論與社會問題而發的，蘇轍生於北宋，當然也不例外。《北宋「老子」注研究》裡說：

總之，「立足時代」既是北宋人詮釋《老子》的目的，也是北宋人詮釋《老子》的方法。⁸⁰

「立足時代」和「六經注我」，其共同點就是都體現了詮釋的創造性。其不同點在於，「六經注我」彰顯的是詮釋者個人的主觀見解，而「立足時代」彰顯的是詮釋者之時代背景的影響。⁸¹

蘇轍注疏《老子》除了「六經注我」和「彰顯時代精神」外，並體現了孟子所言的「知人論世」的詮釋方法。《北宋「老子」注研究》說：

「知人論世」語出《孟子·萬章下》：「頌其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世也。」從文本詮釋學來說，所謂「知人」就是要了解作者其人，以走進他的精神世界；所謂「論世」，就是要了解作者所處的時代，以便將文本置於具體的歷史情境中來理解。⁸²

⁸⁰ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月，頁226。

⁸¹ 同前註。

⁸² 同前註，頁226~227。

以「知人論世」為前提的詮釋方法，可以說是對老子與他所處生活背景有一定的了解。蘇轍在《老子解》中曾提及對於老子與《道德經》的想法，他說：

老子生於衰周，文勝俗弊，將以無為救之。故於書之終，願得小國寡民以試焉，而不可得耳。⁸³

聖人抱一而已，他無所積也。然施其所能以為人，推其所有以與人，人有盡而一無終，然後知一之為貴也。勢可以利人，則可以害人矣；力足以為之，則足以爭之矣。能利能害，而未嘗害；能為能爭，而未嘗爭。此天與聖人大過人而為萬物宗者也。凡此，皆老子之所以為書，與其所以為道之大略也。⁸⁴

蘇轍在詮釋老學時，對老子其人其書都有著一定程度的認同，才能對《老子》思想進行闡析，也就是以「知人論世」的詮釋方法來注疏《老子》。從「知人」的角度來看，可以知道蘇轍認為老子以無為之道來救世；從「論世」來說，他認為老子處於周末衰朝，周代的仁義禮樂等制度流於形式而成虛文，當時的老子認為流於虛飾的禮樂制度應當廢止，讓真實的大道重顯。所以蘇轍解讀《老子》的前提，是因為相信老子是一位在末世中的聖人，欲彰顯大道以救世而著的書。北宋政治面臨內憂外患，與老子著書當時的末世動亂情況很相像，蘇轍在解析《老子》時，也冀望能以老子之道來表示他救世的急切之心。

蘇轍《老子解》除了上三個詮釋方法外，還有兩個詮釋方法：其一為「以意逆志」⁸⁵，其二為「以經解經」。「以意逆志」的詮釋方法是孟子在對《詩經》進行探析時所提出的，用自己正確的理解能力，去推論文本表層意義後的「作者本意」；其中，需要連貫上下文來做解讀，且不能以表層意義來代替作者本意，卻

⁸³ 《老子解》第八十章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 479。

⁸⁴ 《老子解》第八十一章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 480-481。

⁸⁵ 詳細討論請參閱：《北宋「老子」注研究》，頁 228-232。

不去深究作者所要表達的背後意涵。蘇轍用「以意逆志」來理解《老子》時，首先表現在「調和儒道」上。《老子解》十九章注曰：

然孔子以仁義禮樂治天下，老子絕而棄之，或者以為不同。《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」孔子之慮後世也深，故示人以器而晦其道，使中人以下守其器，不為道之所眩，以不失為君子。而中人以上，自是以上達也。老子則不然，志於明道，而急於開人心，故示人以道而薄於器，以為學者惟器之知則道隱矣，故絕仁義、棄禮樂以明道。夫道不可言，可言皆其似者也。達者因似以識真，而昧者執似以陷於偽。故後世執老子之言，以亂天下者有之，而學孔子者無大過，因老子之言以達道者不少，而求之於孔子者常苦其無所從入。二聖人者皆不得已也，全於此必略於彼矣。⁸⁶

蘇轍認為孔、老兩位聖人之所以主張不同，是因為出發點以及應世的方法不同，所以才導致重視的角度不一樣。老子重道，孔子守器，但其兩者皆出於不得已，皆希望能以己力來換得治世盛平。調和儒、道兩家的矛盾還表現在第十九章前段與第二十章裡，其言曰：

非聖智不足以知道，使聖智為天下，其有不以道御物者乎？然世之人不足以知聖智之本而見其末，以為巧勝物者也，於是馳騁於其末流，而民始不勝其害矣。故「絕聖棄智，民利百倍」。⁸⁷

為學日盛，為道日損，不知性命之正，而以學求益增所未聞⁸⁸，積之未⁸⁹已，而無以一之。則以圓害方，以直害曲，其中紛然不勝其擾矣。患夫學者之至此也，故曰「絕學無擾」。若夫聖人，未嘗不學，而以道為主，不

⁸⁶ 見《三蘇全書》第五冊，頁 422。

⁸⁷ 見《三蘇全書》第五冊，頁 421。

⁸⁸ 「增」下：《道藏》本有「其」字。

⁸⁹ 未：《道藏》本作「不」。

學而不少，多學而不亂，廓然無擾，安用絕學邪⁹⁰？⁹¹

蘇轍認為老子這裡所說的「絕聖棄智」、「絕學無擾」並不是指表面的字義，並非教人捨棄聖賢不用，反對學習與智慧，而是說老子擔心世人不知聖智之本而去追逐虛名，憂心世人追逐知識而無以一之，造成「非聖人之材而不用」、「多識而造成心境的混亂」的情形，蘇轍點出老子的真正用意是要讓人不執著於虛妄中，透過道來貫徹所學的知識。所以並不是教人絕聖棄智、不去學習，而是知道了之後，不執著於日常的妄念之中。《北宋「老子」注研究》指出「以意逆志」是以「知人論世」為前提的詮釋方法，尹志華說：

「以意逆志」屬於心理解釋，而「知人論世」屬於歷史解釋。心理解釋必須建立在歷史解釋的基礎上，否則就是「妄度」（主觀猜測）。⁹²

因為蘇轍對老子此人此書有某程度的認同與了解，所以才能對其書作正確的評斷與解釋。再來談到「以經解經」，蘇轍在《老子解》中常援引佛典、論語等經典、古書來對《老子》進行闡釋，也在注文中直接引用經典中的文字來注疏，而非以自己的話語來解釋。蘇轍在注文中援引的經典有《中庸》、《論語》、《周易》、《孟子》，受到佛教經典影響的有《楞嚴經》、《大乘起信論》⁹³等。例如《老子解》第八章注文，其曰：

《易》曰：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」又曰：「天以一生水」，蓋道遠而為善，猶氣運而生水也。故曰「上善若水」。二者皆自

⁹⁰ 「安用」前：《道藏》本有「而」字。邪：《道藏》本作「耶」。

⁹¹ 同前註，頁 423。

⁹² 見《北宋「老子」注研究》，頁 232。

⁹³ 《大乘起信論》說：「一切法皆從心起妄念而生」，蘇轍的萬物皆出於性、萬物皆成虛妄的想法，出自於佛教思想。

無而始成形，故其理同。⁹⁴

蘇轍引用《周易》之文除了第八章注文外，還有第十章「載營魄抱一，能無離」、
「天門開闔，能為雌」之注文，其曰：

《易》曰：「精氣為物，游魂為變，是故知鬼神之情狀。」⁹⁵

《易》曰「先天而天弗違」，非先天也，

「後天而奉天時」，非後天也。⁹⁶

其他還有引用《周易》之文的還有：第十五章、第十六章、第十九章、第二十九章、第五十章等注文。可以知道《易傳》在蘇轍解釋《老子》時，援引的比例之重；蘇轍援用《易傳》來詮釋《老子》時，主要側重在兩個地方：其一為融通兩者在宇宙論方面的思想；其二是以「窮理盡性以至於命」來解釋《老子》的「歸根復命」。

《老子解》中還有其他之例，摘錄於下，雖然沒有盡錄，卻也可以發現儒家經典之言也為數不少：

《首楞嚴》有云：「反流全一，六用不行。」此之謂也。⁹⁷

孔子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」故曰仁者之過易辭。⁹⁸

孔子曰：「語之而不惰者，其回也與？」斯所謂上士也哉！⁹⁹

⁹⁴ 見《三蘇全書》第五冊，頁 408。

⁹⁵ 《老子解》第十章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 409。

⁹⁶ 同前註，頁 411。《易傳》曰：「先天而天弗違，後天而奉天時」，本意指不論先於天時或後於天時皆不去違反自然，順自然之變化而行；蘇轍在此說「『先天而天弗違』，非先天也，『後天而奉天時』，非後天也。言其先後常與天命會耳。不然，先者必蚤，後者必莫，皆失之矣。故所謂能為雌者，亦不失時而已。」指的是不論是先天時是後天時，其實都只要掌握「不失時」的要點即可順其自然的好好生長。而言先後皆有所失也，因為先者必蚤，後者必莫。

⁹⁷ 《老子解》第十四章注，同前註，頁 414。

⁹⁸ 《老子解》第二十三章注，同前註，頁 428。

孔子曰：「多聞，擇其善者而從之，多見而識之。」¹⁰⁰

孟子曰：「存其心¹⁰¹，養其性，所以事天也。」¹⁰²

《列子》曰：「迎天意，揣利害，不如其己。」¹⁰³

蘇轍利用其他經典來詮釋《老子》，一方面是要藉此溝通儒、釋、道之間的差異性，以及利用「以經解經」的詮釋方法，來達到他著書的宗旨：「天下故無二道」，「佛老爲一、孔老不爲二」。另一個方面，因為古代經典具有權威性，利用學者對於古書的信服，援用自注文中，可以幫助提升自己對《老子》的理解的正確性。



⁹⁹ 《老子解》第四十一章注，同前註，頁 446。

¹⁰⁰ 《老子解》第四十八章注，同前註，頁 451。

¹⁰¹ 「存」其心：「存」在《四庫全書》本裡本是「盡」，據《孟子》本文、《道藏》本、明抄本改。

¹⁰² 《老子解》第五十九章注，同前註，頁 462。

¹⁰³ 《老子解》第七十三章注，同前註，頁 474。

第三章 蘇轍生平時代及其學術思想綜述

《老子》一書到了北宋以後，在解釋上呈現多元化的發展。在北宋當時的文化背景、社會環境，和學術風氣的影響下，《老子》一書的解釋呈現多面向的樣貌，在內容上也具有創新性的突破。在這時期《老子》思想的研究方面，不僅研究者的身分廣，在研究者觀點上也出現跟以往不同的創新思維。蘇轍在當時的社會環境下著作《老子解》一書，內容與北宋的其他注釋《老子》者有其共通的地方，但在某些方面又有其獨特的解釋方法與見解。他晚年遭受政治打擊，於貶官筠州時開始著《老子解》，他對老子哲學的思想全體現在這本書中，而在這本《老子解》中，在思想上兼涉百家思想，不專主某一家哲學理論於其中。在探析《老子解》之前，先就蘇轍的生平背景來了解《老子解》此書的創作動機與當時的時代背景，可以幫助更明瞭《老子解》的背後意義。

第一節 蘇轍生平傳略

蘇轍(西元 1039 年—1112 年)字子由，又字同叔，因晚年隱居地的關係，自號穎濱遺老、東軒長老，是四川眉山人。他出生於宋仁宗寶元二年二月二十日，卒於宋徽宗政和二年十月三日，享年七十四歲。蘇轍一生在政治上經過大起大落，年少時在仕途上順遂得志，但因與王安石政見不同而使得立場對立，後又被貶官江南，直到神宗去世，仕途又逐漸好轉，晚年又因霸提舉太平宮，成了平民身分。在隱居許昌穎水之濱的這段時間，蘇轍開始著手整理自己的舊作、詩作，而《老子解》也是在這時候又被拿出來修改的。

綜觀蘇轍一生的際遇和生平紀錄，可以看出這些環境對他思想上的影響，蘇轍雖然在仕途上曾經獲得幾許榮耀，也遭遇過挫折，但他在政治上的卓越見解，

使他不僅是北宋著名的文學家，也是一名思想家。而蘇轍活動的年代，是北宋改革思潮正盛行的時代；從北宋統一後至蘇轍生活的時代，許多有危機意識的士大夫已紛紛把國家的興亡當成自己的己任，力圖改革弊政舊習，形成一股改革的思潮，在北宋的改革比較大的即有兩次：第一次是「慶曆新政」，另外一次則是「王安石變法」。前一次的改革是由范仲淹所提出的政治改革建議，主要針對北宋日益增加的官僚機構與冗官的存在，這些都應予改革；再由歐陽修、曾鞏等人所支持，但結果因觸碰了官僚階層的利益關係而有了阻力。再者主持新政者沒有實務經驗、超之過急，終究是失敗。在慶曆新政後，這些有抱負的士大夫一樣有著理想改革的意念，在十多年後才會又出現另一次的改革浪潮，也就是王安石變法。王安石變法因為有了范仲淹失敗的經驗，所以避開了「整頓官僚機構的冗官冗吏」的問題，轉而針對經濟作改革；王安石認為解決國家開支必須要「制兼併，濟貧乏，變通天下之財，以富其民，而制天下於治。」¹⁰⁴也就是通過農民生產的所得來達到富強國家財庫，進而增強兵力的目的。雖然新法得到了宋神宗的支持，但在變法時用人不當，王安石本身又過於武斷、不接受別人的客觀建議，冗官冗吏的積弊已深，使得北宋的政局逐漸敗壞；所以在神宗逝世，司馬光掌握政權後，變法即告結束。這兩次的變法改革都是在有利於改革的環境條件下促成的：統治者支持、守舊者不能阻止改革浪潮、有識之士意欲拯救積弱不振的北宋政局……等原因都是變革產生的條件。

當時的北宋政局已漸積弱不振，而且改革風氣勢力正大，蘇轍入朝為官時正是在這種革新思潮中。根據蘇轍一生的歷程，筆者將其分為「少年得志」、「官場仕途」、「隱居穎濱」三部份來簡略說明。

¹⁰⁴ 梁啓超《王安石評傳》，南京：南京大學出版社，2006年6月，第十章第47頁。

一、少年得志

蘇轍是蘇洵的幼子，與兄長蘇軾的感情非常好。《宋史·蘇轍傳》¹⁰⁵裡提及：「轍與兄（蘇軾）進退出處，無不相同。患難之中，友愛彌篤，無少怨尤，近古罕見。」他們兩個從小在父親蘇洵和母親程夫人的親自教導下，年少就立下壯志，努力讀書。在這樣的環境下，蘇轍養成在讀書時皆先不看注解，而是自己先反覆思考後，最後才看注釋，¹⁰⁶從他這個讀書的特點來看，可以知道為何《老子解》裡面會有蘇轍自己獨特的思路與創見，而不是沿用歷代的注解來解釋老子思想。在嘉佑元年九月，蘇洵送兩子進京應試，並順利通過考試；當時文壇的詩文延襲五代柔靡風氣，歐陽修與當時代的古文家為打擊這種不良文風，故將語詞樸質、無所藻飾的三蘇文章大加讚賞，並對蘇軾兄弟的文章置於高等。

在嘉佑二年的時候，因為母喪而返蜀料理喪事，在守喪的期間，蘇轍寫下了《進論》、《進策》五十篇，服喪期滿，蘇洵帶著兩兄弟南行赴京，期間蘇洵父子做了很多詩句，來記錄此段歷程與景色。蘇轍十九歲進士及第，因母逝而返鄉，二十三歲又制科入等，因任官過程頗為曲折¹⁰⁷，一直到嘉佑七年秋天才獲得了正式的官位。

二、官場仕途

在二十幾歲的年紀可以進入仕途，可謂少年得志，但他的官場之路可說是一波三折。蘇轍因為應制所上的對策狂且直，而引起大臣的激烈爭論，最後被推舉

¹⁰⁵ 脫脫：《宋史·蘇轍列傳》，北京：中華書局，線裝書。

¹⁰⁶ 曾棗莊：《蘇轍評傳》，臺北：五南圖書，1995年6月，頁3~5。

¹⁰⁷ 《蘇轍評傳》：「蘇轍十九歲進士及第，二十三歲制科入等，可謂少年得志。但臣僚如此不能容人直言，不僅在是否入等的問題上爭論不休，而且在是否命官的問題上也爭論很久，直至嘉祐七年（一〇六二）秋纔以蘇轍為商州軍事推官。這使蘇轍深感失望，因此，除命雖下，他卻以父親在京修禮書，兄長出仕鳳翔，傍無侍子為由，奏乞留京養親，辭不赴任。」出自頁49。

爲商州軍事，但藉口爲侍父而不赴任。在蘇轍四十八歲前，在朝一直都是位於小官。神宗在位時，王安石力求改革變法，但蘇轍卻認爲廣增財收不能治本，應加緊處理冗兵、冗吏等開支，才是真正重要的變革根本。因此，和王安石的歧見漸深，一直到神宗逝世，哲宗上位後才開始受到重用。在哲宗元祐元年時擔任右司諫，對朝廷所提出的許多諫言多被採納，其後，又一路直升龍圖閣學士、御史中丞，獲得的恩寵且讓父親追贈爲司徒，母親程夫人封爲蜀國太夫人。到了元祐七年，哲宗開始親政，蘇轍上書直言自己擢升過速，必遭忌妒，希望能夠外任來自保，但在高太后在世時¹⁰⁸皆沒有被採用。在宋哲宗親政以後，子由再三遭貶，開始逐客江南的仕途，但他在心境上卻是平和的。貶居筠州的時期，蘇轍開始整理以前的舊作，著手著書；其後又從筠州貶官至雷州、循州，一直到永州、岳州，最後還居潁昌。可說在官宦任仕的這條路上，經歷了大起大落，但子由的心境卻可隨遇而安，很是難得。

三、隱居潁濱

蘇轍在宋徽宗在位時期，也就是子由六十三歲以後，幾乎一直閑居在潁昌這個地方，崇寧三年，罷提舉太平宮，變成了一位平民。在這以後，蘇轍一心一意專心整理舊文，讀書創作，親自耕農與教導子孫，在這晚年又將《老子解》重新修改。一直到宋徽宗大觀二年，徽宗受八寶於大慶墊，故大赦天下，蘇轍遂爲復官，於政和二年，七十四歲時病篤於潁昌。

綜觀蘇轍一生，就如同「轍與兄（軾）進退出處，無不相同。」蘇軾與蘇轍同年登進士，也因反對王安石新法而遭貶，其後因烏臺詩案被貶、元祐年間獲榮寵，哲宗親政後又被遣江南，榮辱兩者在官場上的際遇有著相似之處。但在個性、應對處事、文章風格等許多地方上，也是有著明顯的不同之處。蘇軾的個性放浪

¹⁰⁸ 哲宗剛上位時僅十歲，故由高太后在一旁兼政給予建議，一直到哲宗十七歲時，才開始親政。

不羈，蘇轍穩重淡泊，雖然在官爵上蘇轍超越蘇軾，但在文學成就上蘇軾則是個通才，其成就遠超過蘇轍。在子由的一生裡，有將近四十多年的時間都在朝為官，雖然歷經波折，但始終能化險為順，對名位看淡。而處於黨爭激烈時，也不輕易妥協，可以說是於政治上有自己的一番堅持，於政治、文學、思想上的地位都值得肯定。

第二節 北宋政治背景與時代思潮

在進入《老子解》實際的解析之前，先簡述一下蘇轍所處的北宋政治背景，以及當時的社會背景，以幫助深切了解其思想的整體性。

這個部份可以分為兩個地方來討論，分別是宋代的「政治社會」與「時代思潮」，也就是當時的政治背景和思想學術的具體呈現為何。先談宋代的政治背景與社會環境，當時的宋朝可以說是實行中央集權的政治體系，君王享有至高無上的權力；這是因為宋太祖趙匡胤結束了五代十國的混亂局面，統一了全國，統一之後，又怕其他軍事統領各擁強兵，故將軍事大權歸於中央，實行中央集權的統治方式。當時的政治制度也有所變革，在劉大杰的《中國文學發展史》裡頭說：

歷代的宰相，各事都管，到了宋朝，則中書治民，三司理財，樞密主兵，各不相侵，而監察言路的權又非常大，最後的裁決，必得歸之於皇帝。這樣一來，無論軍事、財政以及司法各種大權，都集權於中央。¹⁰⁹

這樣的政治制度，是漢、唐時代所沒有過的政治特徵。因為黃老思想的影響，所以在中央集權後，實行與民休養的政策，使得社會的許多產業可以穩定發展，市

¹⁰⁹ 劉大杰：《中國文學發展史》，臺北：華正書局，2002年8月，頁621。

民階層也因為「學術教育推展」與「書院普遍設立」而擴大，社會經濟因此繁榮，當時的文學風氣，有部分原因也是因為受此環境的刺激影響。

宋朝到了宋神宗執政的時候，此位君王剛滿二十歲，年輕富有理想，認為改革弊政、解決財務困境為當務之急。所以起用王安石實行一連串的新政變法，推行青苗、農田水利、均輸、免稅……等新法；雖然新法於某些理念的出發點很好，但實際上並沒有真正解決財政的根本困境。故蘇氏兄弟站在同個立場上反駁王安石的變法理論，相繼對王安石提出建議也沒有被他們所採納，遂與王逐漸嫌隙漸深。王安石與蘇轍都知「治財」才能解決北宋國務的困境，宋神宗也深知這一點，才把蘇轍安置於變法機構的職位上¹¹⁰，但對於如何理財，王、蘇兩人的見解則不同；王安石認為廣增財源、盡民財以充國用才是最佳的辦法，蘇轍則認為不應奪民財以用，而是應去冗官：減少取士人數、不任用大臣之子，再者則應去冗兵、冗費。蘇轍的意見最後都沒有被王安石採納，並且在青苗法、私鹽販售問題、鑄錢等問題都有分歧意見，又上書《制置三司條例司論事狀》對新法做了一番批判，使王安石大怒，神宗依蘇轍上書內容之請願，令其外任。

王安石治財目的在於富國，著眼於增加國家收入；蘇轍卻是為下層百姓著想，著力點在於解民貧困。雖與王安石不合，但並不全面一味的否定新法；觀其政治思想，以「道體儒用」為原則，治國當以體民情、順天下民心，知人善任為其要點。在《老子解》的某些文字裡，也透露出蘇轍個人的政治思想：

以道化育天下，而未嘗治之，民不知其所以然，故亦有之而已。以仁義治天下，其德可懷，其功可見，故民得而親譽之。其名雖美，而厚薄自是始矣。……吾誠自信，則以道御天下足矣。惟不自信，以加之仁義，而重之

¹¹⁰ 當時的職位等於王安石的副手，為制置三司條例司任檢詳文字。條例司文主持變法的機構，必須要不斷的草擬新法。

刑政，而民始不信。¹¹¹

由此段說明來看，蘇轍透過道家思想來說明治天下應用「道」順民心而行，非以仁義、刑責來加之與民，否則將會造成民心不服、好壞厚薄的分化。蘇轍的政治思想並不是虛幻的理論，而是以道家的清靜無爲爲體，儒家的禮義道德爲用，兼以縱橫家的權術思想，找出最實用可行的施政理論。所以他在《老子解》裡說上段引言，在此詳錄於下：

以道化育天下，而未嘗治之，民不知其所以然，故亦有之而已。以仁義治天下，其德可懷，其功可見，故民得而親譽之，其名雖美，而厚薄自是始矣。以政齊民，民非不畏也，然力之所不及，則侮之矣。吾誠自信，則以道御天下足矣。唯不自信，以加之仁義，而重之刑政，而民始不信。¹¹²

蘇轍在這裡指出「以道化育天下」的治政優勢，若單純以「仁義」與「重刑」對待人民，其民雖知仁義德政的好處，但民風會漸漸發展出依「厚薄」、「美譽」而行的行爲，其民一有「分別心」的區分，就會讓自己的心受到擾亂而不能平靜。所以蘇轍認爲治天下應以「道」爲佳，不過分的強調禮制虛文，讓真實的道德人格與精神內涵自然的流露出來。

蘇轍的學術思想承襲自其父蘇洵，與兄蘇軾在政治觀點上有其相同處，三蘇的獨特文風使得人們將其文風稱爲「蜀學」。在哲學思想上，體現三教合一的觀點，這點在《老子解》裡可清楚看出。在探討《老子解》前，先來瞭解北宋時期的時代思潮與學術風氣。

¹¹¹ 蘇轍《老子解》第十七章注，見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁419~420。

¹¹² 蘇轍《老子解》，見《三蘇全書》第五冊，頁419~420。

在宋朝，老學雖然不受壓抑，並且受君王的支持，但當時的哲學，是以儒家為本位的。儒學在宋代再一次的興起了復興風潮，國立空中大學所編著的《中國哲學史》在介紹宋代儒學復興的起因時，說：

由宋到明六七百年間的中國哲學，是儒學復興的時期，這時期的儒學，是承繼先秦的孔、孟及《易傳》、《中庸》、《大學》而往前發展的。宋明儒者並不像漢、唐儒者的重視經籍文字的注疏，而是要尋求聖賢文字所蘊藏的思想義理，進而求自己的生命能和經籍文字之義理相應，即要通過對儒家經籍的講習而了解古人的真生命、真精神，然後求自己也能經由實踐道德而成聖。由於有這樣的真切追求的熱誠和嚮往，使得儒家哲學在這六百多年的長時間中有波瀾壯闊的發展。¹¹³

宋太祖靠著武力取得天下，同時也害怕唐末五代時的武人亂政再度發生，於是實行中央集權之時，也實施重文輕武的政策，所以北宋的文風鼎盛，世大夫對社會多抱有一份責任感存在，即是「以天下為己任」的心情。宋代儒學復興的起因正是因為世大夫的這種思想與救國的抱負，使得儒學在思想上的更新成為需要，需要擁有一個強大的哲學力量來與政治現實抗衡。根據孫以楷主編的《道家與中國哲學》來看，宋代儒學更新的原因有二，其一為佛學、道教在宋代盛行，為了減緩外來文化與其他教派思想的沖擊，故儒學復興成為需要，讓儒學思想內容更加充實是為了與其他外來思想相抗衡。其二是因為宋代重文輕武，造成武力不足以威嚇外族的入侵，外強的一再逼迫造成民族尖銳化問題，造成文人大都有保家衛國的責任感，所以當時的世大夫們因為現實需求進而重視儒學的復興，提升國內學術上「儒學正統」的地位並排斥外來的文化。¹¹⁴雖然如此，但是統治者並非因為支持儒學復興就打擊佛、道的存在，反而在政治上支持他們的發展，以期結合

¹¹³ 王邦雄等編著：《中國哲學史》，國立空中大學印，1995年8月出版，頁501。

¹¹⁴ 詳參孫以楷主編：《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004年6月，頁1~21。

三家的力量來促成統治上的向心力；而當時的文人排斥的是外來文化與道教迷信的部份，而非道家思想本身，故在北宋初期，儒學、道家、佛學在各自的發展中互相排斥、磨合卻也有部分融合，在學術上形成一種新的思想產生，《道家與中國哲學》曾說：「學術一統是政治一統的必然產物。」¹¹⁵我們可以得知，促成三教的融合的原因，有某部份是因為「統治者的支持」。

關於三教的融合，吳叔樺的《蘇轍學術思想研究》說：

儒、道、釋之融合，魏晉已開其端，歷經唐、五代至宋，彼此互相吸收、融攝之狀況，更加明顯，此乃學術發展必然之結果。¹¹⁶

北宋的思想學術呈現三教融合的時代思潮，這是自魏、晉就已開始，經過了隋唐至宋，主張儒、釋、道三教融合的人逐漸增加，並且三家思想隨著時間的發展互相影響與融通。雖宋代哲學是以儒家為主，但事實上佛、道兩家在其思想體系中仍扮演著相當重要的腳色；賈順先〈儒釋道的融合和宋明理學的產生〉也提及：

宋明理學，自稱是直接繼承孔孟儒學的。其實在這個哲學體系中，它不僅有哲學的正統思想，而且還有佛學、道學、兩漢經學、魏晉玄學的痕跡。特別是佛學、道學對它的形成起著重要的作用。……在思想資料和思維結構方式上，宋明理學又是以儒家的道德倫理思想為核心，佛學的思辨結構作骨架，並吸收了老莊「道生萬物」的宇宙觀，建立起來的一種哲學體系。

117

¹¹⁵ 見孫以楷主編：《道家與中國哲學》，北京：人民出版社，2004年6月，頁14。

¹¹⁶ 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年5月初版，頁38。

¹¹⁷ 賈順先〈儒釋道的融合和宋明理學的產生〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，1982年，第4期，頁21。

從此段文字來看，可以看出儒、釋、道三家思想有互相影響的痕跡，在這個哲學體系中，並不只是只有理學的存在而已，還涵攝許多它教思想的組合，使得「三教融合」成爲北宋的時代思潮。三教融合的痕跡不止在儒學中可以發現，在道家與佛教皆可以看見這樣的學術風潮；北宋的君王頗愛好道家、道教，在一定程度上提昇了道教的地位，「儒道融通」更是北宋許多文人¹¹⁸當時的學術主張；佛教進入中國後，爲了傳播教義，開始與本土的教派互相結合；吳叔樺在《蘇轍學術思想研究》說：「隋唐以後，佛學邁入三教融合，統治者認爲儒、道、釋之教義互有深淺，但都能淨化人心。教化百姓，於是實行以儒家爲主，佛、道爲輔之文化政策。」可以知道佛教在進入中國後，開始有「中國本土化」的趨勢；不僅是儒學與道家思想上有著融通，佛教與道、儒家也有互相融攝的部份。

北宋無論是在政治背景或是時代思潮上，都呈現一統的局面；在位者實行集權中央的政策，結束五代十國的混亂戰況，學術思潮上，儒、釋、道三家思想融合的更加深入，當時的哲學思潮可以說是以儒家爲主，道、釋爲輔的局面。蘇轍在這樣的社會環境與學風下著作《老子解》，若再比對他從小接觸道家與親近佛教的生活經歷來看，此書的主旨是爲「三教融合」與蘇轍的哲學精神並無抵觸。

第三節 蘇轍的思想淵源與著作概述

宋代的文化水平已發展至一個很高的程度，統治者振興學校、致力於制禮作

¹¹⁸ 詳參尹志華的《北宋「老子」注研究》，頁 8~9。尹志華在書中提及：北宋儒家學者大多認爲《老子》與儒家思想有許多相通和互補的地方。如：邵雍認爲，「老子知《易》之體者也」。王安石認爲，「老子之言可謂協於《易》矣」。王雱認爲「孔、老相爲終始」。呂惠卿認爲《老子》「其文有異詩書之跡」，「其指乃是皇王之宗」。蘇轍認爲，天下無二道，孔、老都是聖人。尹志華又說：「北宋如家學者致力於《老子》研究的內在動力則是復興儒學的需要。從魏晉迄宋初，儒學與佛道教相比，在本體論與心性論方面，要遜色得多。北宋儒家要復興儒學，就必須彌補這方面的差距。但是，先秦儒家典籍在這方面的資源太少，因而宋儒必須批判地吸取佛、道教的有關思想，以充實儒學。這樣，富於形上學色彩的《老子》受到他們的重視，便是很自然的事情。」在這裡，很明白的點出北宋學術思潮上「儒道融合」的一個趨勢。

樂，而學術風氣在這時候也出現新的改變，士大夫們大都有著「以天下爲己任」的救國精神，在對於儒學的重新重視外，其他如：佛、釋、道等宗派統治者也不抑制其發展。北宋時期，畢昇發明活字版印刷術，使得書籍得以快速傳播。於北宋，老子《道德經》在解釋方面，進入了另一個階段，在這個時代中的老學解釋不僅帶有注釋者自我主觀的獨特見解，注本也具有時代性的特點。就如同蘇轍的《老子解》，不僅突破以道家自我的哲學系統來解釋《道德經》，還將儒學、佛理帶入注釋中，使《老子解》的注釋有著蘇轍個人的獨特見解。在這個時期的老學，具備了新的面貌，不僅內容更加充實，而且也在內容體現北宋這個時代的獨特精神。

蘇轍《老子解》最大的特點即是「三教融合」，在書中將儒、佛、釋等家的思想哲理帶入道家《老子》的解釋中。從此可知，蘇轍的思想並不只是奠基在儒學上，還另外建立在佛、道兩家的思想上。蘇轍《老子解》特點中的「三教融合」如此明顯，那麼在思想淵源上，蘇轍與這些教派、思想的接觸一定有著些許關係；故筆者將他如何接觸到這些教派的過程稍微簡述一下，藉此了解子由的思想淵源。蘇轍從小對於百家之書，無所不讀，其著書《老子解》又援用多家經典與思想，所以朱熹後來將蘇轍《老子解》稱爲雜學，而非傳統的道家解釋；但兼涉百家的蘇轍，並非沒有自己的主見而隨波逐流，反倒是將其所學鎔鑄爲一個有系統的思想理論，有如百川匯海一般。

子由在少年時即受到父親蘇洵和母親程夫人的親自教導，並且在程夫人的監督下，幼時即重視品德的教育。不僅在家中和兄長蘇軾一同接受學術薰陶，另一方面，在蘇轍五歲、蘇軾七歲左右時，兩兄弟也被送到學校接受教育，此時送去的學校是在眉山天慶觀，是以道士張易簡爲老師；而後又送往城西的儒者劉巨接受儒學指導，可以說兄弟倆在年少很早就接觸了儒家和道家思想的薰陶。對於儒釋道三教等思想，蘇轍在幼年時早有接觸，對於書籍也非只有聖賢書才讀，可以

說於學術思想上並不侷限於哪一家。三蘇散文方面的成就，在北宋文壇掀起獨特的風潮，三蘇的文章樸實且忠於反映現實，也強調文章情意的自然流露¹¹⁹；曾棗莊《三蘇文藝思想》裡曾提及三蘇的文藝思想在中國文藝思想史上之地位：

三蘇的文藝思想基本上是一致的，在北宋文壇上形成頗為獨特的一派。但由於他們各自造詣的不同，在一致之中也有明顯的區別。在三蘇中，蘇軾的文藝思想比父親和弟弟都要豐富的多。蘇洵基本上是一位政論家，他特別強調文章內容的真實性和文章的社會功用。蘇轍的成就主要在散文和詩歌兩個方面，他比較有特色的文藝思想是「文氣」說和「詩病五事」說，前者論閱歷對文章的決定性作用，後者偏重對詩歌內容的分析、評價。蘇軾在詩、詞、散文、書法、繪畫等各個領域都取得了首屈一指的巨大成就，他結合自己的創作實踐來談藝，因此談得特別具體，特別深刻，相當深入地分析了文藝創作的特點和規律。在北宋文壇上，三蘇論文以談藝為特色，這主要體現在蘇軾身上。沒有蘇軾，這一頗富特色的文藝思想體系也就失去了光輝。¹²⁰

根據此段文字敘述，可以知道三蘇之中，以蘇軾的文藝成就最大，三人所擅長的文學領域各有不同。筆者針對蘇轍的部份來論，《詩病五事》旨在論詩歌的弊病，透過批評李白、白居易、韓愈、孟郊、王安石五人的詩作，以闡述自己的詩歌論點，包含詩歌的思想內容與形式方面的觀點。三蘇之間的學術成就是互相有著影響力的，父親蘇洵早年對他們的家庭教育頗是重視，他的學術思想見解都備受兩兄弟所承襲；蘇轍、蘇軾兩兄弟之間的學術交流也不亞於父親對他們的影響，觀看兩兄弟的詩文創作、學術思想的文論，其中清晰可見兩人見解的相同之處。蘇軾與蘇轍兩人常往來詩文唱和，例如：在蘇轍十七歲時，收到蘇軾送給他一硯臺，

¹¹⁹ 三蘇散文文藝思想概述詳見曾棗莊：《三蘇文藝思想》，臺北：學海出版社，1995年8月，頁1~45。

¹²⁰ 曾棗莊著，《三蘇文藝思想》，臺北：學海出版社，1995年8月，頁46~47。

蘇轍爲此作了《缸硯賦》；時逢中秋佳節，兩人互相以《水調歌頭》贈與對方以表思念。在文論方面，三蘇的思想相互影響，蘇氏父子皆不學時文，三人的文章沒有太多的華麗藻飾¹²¹，曾棗莊在《三蘇文藝思想》曾說：「三蘇的文論與歐、曾、王有很大的不同，他們重功用，也重辭章，但有些輕道。」¹²²蘇洵對兩兄弟的幼時家庭教育影響很大，造成他們的寫作重視的內容與技巧相似，樸實無藻飾，但卻又各自有著不同的行文風格存在。

蘇轍自幼以父、兄爲學習對象；在學術思想上，以儒學爲本位，同時又兼涉百家學說；在生活環境和社會經歷的影響下，頗受佛、道思想的影響，在其著作的內容中皆可明顯發現儒、釋、道三家思想的痕跡。佛、道兩教在宋朝由於受到皇帝的尊崇，廣傳於民間群眾，勢力日益壯大，故受到佛道思想影響的儒者，便將佛道的親身經驗和哲理貫通於實際生活和治學中。

在了解蘇轍活動的時代背景、思想淵源以及著作後，我們可以知道蘇轍在二十六歲時，捨官在京伴父的時候研讀《老》、《莊》，又於貶謫至筠州時開始著《老子解》，並與當時來往的黃蘗山長老道全相互討論儒釋道三教融通的觀點。子由在仕途不順的時候，很長一段時間都過著飢餓貧困的生活；仕途上的受挫先是與王安石於新法上見解不同而有心結，後又因蘇軾的烏臺詩案被牽連¹²³，一路被貶至筠州鹽酒稅一職。在神宗起用王安石變法、哲宗親政的年代，蘇轍在官場上的際遇可說是令人同情的。這樣數十年的不被重用，對國家理想抱負的不能實現，

¹²¹ 詳參：《三蘇文藝思想》，頁 3~4。

¹²² 同前註，頁 7。這裡的歐是指歐陽修，他論文道關係強調道，重視道和事功，也重視文章內容和語言的藝術性；曾此指曾鞏，他論文重道而輕辭章；王此處指王安石，他論文重事功而輕文辭，利用文章來表達政治理念即是他論文的主要目的；三蘇在寫作文章方面也強調文章內容的真實性，也就是真實反映現實社會；曾、王、三蘇皆在歐陽修門下，使得當時的文風爲之一變。

¹²³ 詳見：宋·朋九萬編錄，《東坡烏臺詩案》，長沙：商務印書館，1939年12月。「烏臺」指的是御史臺；在宋神宗執政的時候，當時的黨爭非常嚴重，那時候的政黨主要分爲三個：洛派、蜀派、吳派，而蘇軾當時寫了一些批評王安石及新法的詩，被御史何正臣、李定、舒亶等人上表彈劾，最後被宋神宗下令判罪入獄，這件事情也就稱之爲「烏臺詩案」。蘇轍因替蘇軾求情，故也遭牽連，被貶至筠州。

使得蘇轍的心中常有苦悶；但因烏臺詩案的帶罪之身，家貧且需養活家人，並不能隨便罷仕而走。既然在政治上的理念不能實現，於是蘇轍開始把重心放在「立言」上，於是在被貶謫黃州時寫《易傳》、《書傳》和《論語說》，在筠州時也開始了《老子解》的著述。蘇轍雖然在幼時以及年少時都曾對道家有某種程度的接觸，但實際與僧道的交往卻是從貶官至筠州的這段期間。筠州這片地方是佛道教盛行之地，佛寺、道觀以及和尚道士人數頗多；蘇轍和父親一樣，雖皆以儒學為宗，但同樣有著佛教的宗教信仰存在。蘇轍貶謫筠州之時廣交僧道，向道士學習養生之術來治療自己多病的身體，另外也學習佛道的教義來去妄解憂，以排遣被貶謫的憂苦心境，達到「是非榮辱皆不擾心」的境界。在此時開始著作《老子解》，並和黃檗山長老道全相互討論三教合流的觀點；佛、道與蘇子由的關係，除了和地利環境有關之外，與身心際遇也有某程度上的關聯。

北宋政局面臨外強逼迫，內有冗吏積弱等問題，可以說利用佛家來充實儒家思想、將儒、道兩家作一調和等，皆是北宋儒者的共通性：充實、更新儒家內容，藉以改革政治、拯救積弱不振已久的北宋朝廷。蘇轍所處的北宋，正是疑經風氣盛行的年代，北宋儒者不再以固守舊說、解經訓詁為要，在這個時代，莫不以懷疑批判的精神去重新審視經學，力圖尋求新的詮釋方法與義理來解經；在打破了傳統僵化的經學古訓後，開始需要復興儒學，但是在方法、內容上，可以看見不同於以前的大膽解釋，懷疑前人注釋的說法也非於文章中少見。宋儒著書本著懷疑創新的精神，不執著於前人說法，大多是出於有所體驗之心得，所以得出的解釋使得宋代經學逐漸擺脫漢代的章句訓詁，有了義理化的傾向，有高於漢儒解經的成就。北宋的儒學復興運動，並不是北宋才開始的，始於中唐：韓愈排佛，但卻難解佛教在朝野、民間的盛行；北宋初年，范仲淹帶起經世致用的風氣，也努力提攜後輩、改革柔靡的文風，故形成一股「當時的讀書人皆有救世抱負」的風氣。北宋因為趙匡胤結束了戰亂而一統天下，宋初實行的政策為中央集權，施行文治，學校教育大興；在當時，外來佛教的盛行也對儒家造成了衝擊，欲更新儒

學內容以抵抗外來的思想、以其經驗來改革當時已漸敗壞的政治局面。

儒、釋、道三教的結合到了北宋已達到一個成熟的階段，於學術發展上隨處可見三教融合的影子，於老子《道德經》的解釋上也有許多人兼涉三教來解釋老子的五千言，造成老子學闡釋的豐富性及思想內容的創新性。北宋儒、釋、道三教的調和，以及老子《道德經》在北宋的發展過程，前章已詳細論述，這邊僅簡述蘇轍與儒釋道三教間的關係。

蘇轍的思想學習來自百家，閱讀的書籍也廣涉不同教派的哲學領域，不論詩文、散文議論皆算所長，而當時的社會環境也促使子由在儒釋道三教的哲學系統裡吸收養分，以擴充自己的學術內容。在北宋這個年代，比較為人所知的的學派即是王安石的「新學」、二程的「洛學」，以及由蘇洵所創，經蘇軾、蘇轍兩兄弟發展而大盛的蘇氏「蜀學」。蘇洵在寶元初落第之後，返家努力研究學術，研讀《六經》、百家之文，藉以找出現今治世之道以及聖賢道理，雖然王安石和朱熹都曾批評過蜀學為雜學、戰國縱橫之學，但是本質上是以《禮》、《易》為本的儒家思想，這樣的治學態度以及思想深刻影響著蘇氏兩兄弟，遂兩人自小也皆研習百家經典，並沒有特別排斥哪家的理論。蘇轍受到父親的影響，其學術思想仍以「儒家」為本位，在十五歲的年紀就寫下了《論語略解》、《孟子解》，並且在〈上兩制諸公書〉中表明自己的學術思想是源於孟子：

何敢自附於孟子？然其所以泛觀天下之異說，三代以來興亡治亂之際而皎然，其有以折之者，蓋其學出於孟子而不可誣也。¹²⁴

蘇轍雖然綜觀百家之書，但是靠《孟子》來使他的思想一統而思緒不亂。他幼時除了受儒家思想的薰陶外，在五歲的時候與兄蘇軾同受教於道士張易簡，後來又

¹²⁴ 蘇轍：《樂成集·上兩制諸公書》卷二十二，見《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月。

研讀道藏，在二十六歲在京侍父的時候接觸了《老子》、《莊子》等道家書籍，被貶至筠州時作《老子解》，可說和道學的淵源頗深。蘇轍對於老學之喜愛，除了原本的個性淡泊適於研讀《老》、《莊》外，另外身體狀況不佳與仕途不順，也是子由藉著道家思想獲得心靈寄託的原因。從蘇軾與蘇轍兩兄弟的仕途來看，榮耀家門時以著儒家的精神積極進取，對朝廷提出改革的建議；失意、被貶謫官時，則是以著道家的豁達精神放下一切執著與痛苦，讓心靈平靜。可以說，在人生處事上，兩兄弟同樣都用儒、道兩家的哲學來調適自己的身心與行動。在《老子解》中，可以看出蘇轍努力在調和儒、道兩家的矛盾處，在現實生活中，子由不僅是一個儒者，也是道家思想的實行者。因為個人的際遇和當時學術思潮的時代環境，蘇轍在思想上不僅受到儒、道的影響，在佛教方面也有著一定程度的淵源。佛教自隋唐時代盛行，在北宋更是蔚為流行，儒者、文人與禪師交遊、贈詩等情形在當時並不少見，蘇轍也曾同父親與禪師交往出遊，後來官場失意並與寶月大師、筠州的黃龍宗山克文禪師等僧人密切來往，利用宗教來慰藉心靈，以佛來養心。蘇轍的個人際遇使得他去多方面的接觸各家思想，形成以儒家思想為主，佛、道兩家為輔的三教融通之思想體系。

在蘇轍的著述方面，可以說成果豐碩，晚年閑居穎濱時也曾整理舊作，故流傳下來的版本，刪改變動不大、頗為完整。根據吳叔樺的《蘇轍學術思想研究》¹²⁵可以知道著作產量算多，依據下表有這些著書：

蘇轍學術著作簡表

書名	著作存佚	著書動機	著作主旨	附註
《詩集傳》	現存	前人多失其		

¹²⁵ 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年5月，頁52~82。

		旨，故重新自己撰寫。		
《春秋集解》	現存	欲矯正當時儒者讀《春秋》「斷爛朝報」的錯誤觀念。	以《左傳》來解《春秋》，不採微言大義、褒貶而論，根據史料簡述注之。	
《易說》	現存	提出對《易·繫辭》部分經文的見解。		今收入《欒城三集》卷八
《易傳》	殘篇		其內容為讀《易傳》，為其解說其旨。	今只存〈蒙〉卦，見今收入三蘇合著的《蘇氏易傳》
《五經論》	現存			《五經論》裡的「五經」為〈禮論〉、〈易論〉、〈書論〉、〈詩論〉、〈春秋〉
《洪範五事》	現存	因劉向父子的《五行傳》採儒說，蘇轍的看法不同，故提出不同解釋。	此書針對今收入《尚書·周書·洪範》裡的「初一曰五行，次二曰敬用五事」提出自己的看法，並採用醫學的角	今收入《欒城三集》卷八

			度而論五行。	
《論語拾遺》	現存	晚年為眾孫講解《論語》，用以補蘇軾《論語說》之作。		
《孟子解》	現存	指出學者學聖人只有學到表面，而卻不近道而習。	蘇轍透過研讀《孟子》而展現獨特的思考見解，不只讚揚孟子，其中也有反對孟子的觀點。	
《古史》	現存	糾正司馬遷《史記》的不足、缺誤之處。	記載古代神農至秦始皇的歷史，共六十卷。	
《老子解》	現存	以此書來糾正學者對《老子》的誤解，闡揚儒釋道三教不分的觀念。	將儒、佛的思想帶入解釋《老子》，其中對於「道」的闡釋特別多。	
《詩病五事》	現存		表達對作詩技巧與內容的看法。	今收入《欒城三集》卷八
《穎濱遺老傳》	現存	在隱居穎濱之際，回顧自己一生的仕途有	寫下蘇轍一生的經歷與心中的抱負。	今收入《欒城後集》卷十二、十三

		所感慨而作。		
《樂城集》	現存	舊作集結成集	元祐以前所作的詩文，共有五十卷。	
《樂城後集》	現存	舊作集結成集	元祐九年至崇寧四年的詩文，共二十四卷。	
《樂城三集》	現存	舊作集結成集	崇寧五年至政和元年所作的詩文，共十卷。	
《樂城應詔集》	現存	舊作集結成集	子由之孫蘇籀將策論與應試諸篇集結而成，共有十二卷。	
《龍川略志》	現存	元符二年夏，謫居循州時所作。	記述蘇轍參予過的政治活動。	
《龍川別志》	現存	元符二年秋，謫居循州時所作。	紀錄聽聞到的前賢與當下的賢者之軼事。	
《遊仙夢記》	現存		有著濃厚的道家思想，並提及儒、老之同異處，為一傳奇小說體。	

《蘇轍體要》	已佚		現於《郡齋讀書志·附至》卷五下，《宋賢體要集》條有載。
《均陽雜著》	已佚		現於《宋史·藝文志》有載。

北宋在學術上興起一股疑古思潮，蘇轍在這樣的環境下所著作的書籍，有些也是基於疑經疑傳的前提而發寫；蘇轍的著述數量頗多，筆者在此擇他幾本重要的學術著作以及有關道家思想的著作來談。蘇轍於《老子解》的〈再題老子道德經後〉裡頭提及：

予昔南遷海康，與子瞻兄邂逅於藤州，相從十餘日，語及平生舊學，子瞻謂予：「子所作《詩傳》、《春秋傳》、《古史》三書，皆古人所未至，惟解《老子》差若不及。」……然予自居穎昌十年之間，於此四書復所修改，以為聖人之言，非一讀所能了。故每有所得，不敢以前說為定。¹²⁶

可以知道這四本書是在蘇轍被貶之時，多有所修訂而成，這四本學術著作花了他一生的心血與耗費許多時間修改，可謂理解他的思想之重要資料。關於疑古之作，還有他早年著的《孟子解》，而他的《遊仙夢記》因內含有道家思想，筆者在此也一併討論。

《詩集傳》，二十卷。根據《樂城遺言》裡頭的記載，蘇轍是在「年二十，作《詩傳》」¹²⁷，可以知道《詩集傳》是他從少年時期就一直反覆修改而成的。

¹²⁶ 見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁483~484。

¹²⁷ 見蘇籀：《樂城遺言》，臺北：藝文印書館，1965年，頁2。

吳叔樺《蘇轍學術思想研究》說：

此書之體例，大抵於各卷卷首置一段解說文字，或言命名之意；或究其時代；或論其分別；或詳其地域等，文中並駁《毛詩序》解說之非。之後，即按詩篇之前後，逐一訓釋各詩之章句意旨，並錄原文。¹²⁸

蘇轍的《詩集傳》駁斥《毛詩序》的解說，可能是因為序文繁重，可能不是一人之詞；並否定《毛詩序》為子夏所作之說，說「凡此皆毛氏之學而衛宏之所集錄也」¹²⁹，此為疑古風潮下的產物著作之一。

《春秋集解》，十二卷。蘇轍曾自許作《春秋》為平生事業¹³⁰，對此部著作很是重視，希望矯正當時學者讀《春秋》的不良風氣。他在《春秋集解》序說：

近歲王介甫以宰相解經，行之於世，至《春秋》漫不能通，則詆以為「斷爛朝報」，使天下士不得復學。嗚呼！孔子之遺言而凌滅至此，非獨介甫之妄，亦諸儒講解不明之過也。故予始自熙寧謫居高安，覽諸家之說，而裁之以義，為《集解》十二卷。及今十數年矣，每有暇，輒取觀焉，得前說之非，隨亦改之。紹聖之初，遷于南方，至元符元年，凡三易地，最後卜居龍川之白雲橋，杜門無事，凡所改定，亦復非一，覽之灑然而笑，蓋自謂無憾矣。¹³¹

在此段文字敘述當中，說明了蘇轍著作《春秋集解》最開始的動機，他對於王安

¹²⁸ 吳叔樺：《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年5月初版，頁53。

¹²⁹ 見《三蘇全書》，北京：語文出版社，2001年11月，頁266。

¹³⁰ 蘇籀：《樂城遺言》，臺北：藝文印書館，1965年，頁2。文曰：「公曰：吾為《春秋集傳》，乃平生事業」。

¹³¹ 蘇轍：《春秋集解·引》，臺北：台灣商務印書館，文淵閣四庫全書，1983年。

石評斷《春秋》爲斷爛朝報有所不滿，又當時的學者讀《春秋》各信其所學，解經多有所不通，故親自作《春秋集解》以通曉、正確理解《春秋》之義理。

《孟子解》，二十四章，一卷。此書爲蘇轍少年時期所作，在《孟子解》中蘇轍不僅闡明了他對於《孟子》思想的理解，也反駁了《孟子》中的某些觀點，例如：孟子提及「瞽叟殺人，舜竊負而逃」這件事，蘇轍認爲非君子之論，而是「野人之言」¹³²；蘇轍認爲舜很孝順，若父親瞽叟真的殺人，必會爲父受罰而非逃走。在《孟子解》中，蘇轍不僅細解孟子之言論，也提出自己的獨特見解，不論是反駁孟子或是贊同其說。

《古史》，六十卷。在〈古史序〉有提到蘇轍著作此書的動機，是爲了糾正司馬遷《史記》的不足、缺誤之處，他認爲「太史公始易編年之法爲《本紀》、《世家》、《列傳》，記五帝三王以來，後世莫能易之。然其爲人淺近而不學，疏略而輕信。」指出他認爲司馬遷著書不詳考史料的真實性，易輕信傳聞，導致著作多有疏漏，因而蘇轍自己添加史料，撰寫了從古代神農至秦始皇的歷史，朱熹對此書也多有好評，朱子曰：「近世言史者，唯此書爲近理，而學者忽之。」¹³³足見此書的評價頗高。

《老子解》，卷二。此書的成書經過與內容筆者在其他章節會加以詳述，故在此簡略說明之。蘇轍以儒者身分注《老》，在北宋非屬罕見之事，蘇轍在文獻資料上首次出現研讀《老子》的紀錄是出自〈和子瞻子讀道藏〉，其言曰：

道書世多有，吾讀老與莊。

¹³² 蘇轍：《孟子解二十四章》，見於《蘇轍集·樂城後集·卷六》，北京：中華書局，1990年8月，頁956。

¹³³ 郭齊、尹波點校：《朱熹集·卷七十二，古史餘論》成都：四川教育出版社，1997年5月，頁3795。

老莊已云多，何況其駢傍。

所讀嗟甚少，所得半已強。

有言至無言，既得旋自忘。¹³⁴

蘇轍自此之後，還以服氣法來治療自己長年的病痛，寫下了〈服茯苓賦〉¹³⁵，不僅與道士有所接觸，並與僧人交遊，且在佛法也有所心得。《老子解》定稿於隱居穎昌時期，此後仍不斷的再修改；其兄蘇軾對此書賦予極高的評價¹³⁶，道全對於蘇轍在《老子解》中所融通的佛法與老學，很是讚賞。

《遊仙夢記》，一卷。此書的是否出自蘇轍本人所做的真實性猶待考證，舊題為蘇轍所作，被收入在《五朝小說大觀·宋人百家·傳奇家》¹³⁷，第一百卅四帙。《遊仙夢記》書中內容流露出的道家思想，並提及儒家與道家的異同，與《老子解》所說的天下無二道之旨有相同的意味存在。

蘇轍的著作不僅有散文、詩歌，以及對於經典注釋的著書，累積起來數量頗多，子由在文藝上的成就雖然沒有蘇軾高，但在文藝理論有自己獨特的見解，例如：反對為文而文、提出生活閱歷對創作上有所幫助的見解。在散文方面，蘇軾在寫給子由〈超然臺賦〉後曾說：「子由之文，詞理精確不及吾，而體氣高妙，吾所不及。」蘇轍自己也曾提及：「子瞻之文奇，余文但穩耳。」¹³⁸劉熙載說：「大蘇文一瀉千里，小蘇文一波三折。」¹³⁹蘇轍的散文風格偏向旨深高遠、落筆緊扣

¹³⁴ 蘇轍：《欒城集·卷二》，北京：中華書局，1990年8月，頁35。

¹³⁵ 〈服茯苓賦〉見蘇轍：《欒城集·卷十七》，北京：中華書局，1990年8月，頁332。文曰：「余少而多病，夏則脾不勝食，秋則肺不勝寒。治肺則病脾，平居服藥，殆不能復愈。年三十有二，官於宛秋，或憐而受之以道士服氣法，行之期年，二疾良愈，蓋自是始有意養生之說。」說明了他開始對於修道養生有了興趣。

¹³⁶ 見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月，頁483。其言曰：「使戰國有此書，則無商鞅；使漢初有此書，則孔、老為一；使晉、宋間有此書，則佛、老不為二。不意老年，見此奇特。」

¹³⁷ 桓麟等著《五朝小說大觀·宋人百家·傳奇家》，臺北：廣文書局，1979年，第134帙。

¹³⁸ 摘自蘇籀《欒城遺言》，見鄭剛中：《續金華叢書·子部》，百川學海本（線裝書）。

¹³⁹ 出自《藝蓋·文蓋》，見《四部刊要/子部·雜家類一雜說之屬》，臺北：漢京文化事業有限公

主題，在用字遣詞上不著重雕琢較平淡，體氣高妙而有淡雅的韻味。雖然如此，蘇轍的散文卻也能寫雕琢絢麗的文章，如：《黃樓賦》、《兩都》皆是，但晚年文章就較少出現與此風格類似的文篇。在詩篇方面，現存子由的詩作有一千七百多餘首，其詩以平淡為特點，其風格淡雅而旨深，類似王維的詩風。清·劉壎曾對蘇轍作具體的評論：「老泉之文豪健，東坡之文奇縱，而穎濱之文深沉，差不及其父兄，故世之讀之者鮮焉。惟進卷中《歷代卷》如《夏》、《商》、《三國》、《東晉》數篇，卻自精妙有味。他作如《御風辭》，超然特出者甚少，然其所作《古史》，則議論高絕，又非坡所及。」¹⁴⁰這是比較中肯的評語。

司，1985年9月15日初版，頁29。

¹⁴⁰ 曾棗莊：《蘇轍評傳》，臺北：五南圖書出版有限公司，1995年6月，頁337。

第四章 蘇轍《老子解》之思想解析

蘇轍一生對於老子的思想研究，體現於《老子解》當中。對於老子《道德經》的解釋並不專主一家思想或派別理論，而是以兼容儒、釋、道三家的思想來闡釋《道德經》。《老子解》是以「為《道德經》做注」的形式來闡發他對老子的思想，對於「道」和「性」有許多獨特的見解，陳鼓應在《老子今註今譯》曾經對蘇轍的《老子解》有一小段評論，點出了其書的特色所在：

這本解老，見解頗為精到，很受宋明以來的學者所重視。書中一再強調「復性」的思想，是其特色。¹⁴¹

這小段文字不僅點出了《老子解》書中的思想所在，也說明了宋明以來，此書倍受重視的情形。在卷數方面，於前一章已有詳細論述，故可以知道蘇轍非像河上公以「章數」來注解《老》，而是依「卷數」來分。蘇轍的《老子解》思想有其獨特性，就陳鼓應先生的評語也可印證，在宋至清之時，廣泛流傳，在明清甚至流傳到了日本¹⁴²，可見蘇轍注《老》本的影響深遠。本文主要的研究對象是以蘇轍《老子解》為主，而筆者以下所引《老子解》之原文，是根據曾棗莊、舒大剛主編的《三蘇全書》¹⁴³來摘錄《老子解》原文，《三蘇全書》是以「《四庫全書》本」為底本，若遇到《四庫全書》本有脫誤之處，或引文與「道藏本」有所不同

¹⁴¹ 陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯》，臺北：台灣商務印書館，1991年5月，頁296。

¹⁴² 於清代甚至有日本刊本的出現，於日本明治時代，有木山鴻吉編二卷本的《纂訂評註老子道德經》。《中國老學史》說：「（此指《老子解》）其影響又不限於中國，早在明清時期就已流傳到日本，並出現了日本刊本，如藤井利八本。日本學者木山鴻吉曾以蘇氏注本為底本，匯集宋元明各家注釋，編成一部《纂訂評註老子道德經》，由此可見日本學者對蘇氏注本的重視，可見蘇氏注本影響深遠。」

¹⁴³ 舒大剛、曾棗莊主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月出版。此書為大陸出版，故引文中有“ ”的符號一律改成台灣論文的符號「 」，在此特別說明。

的地方，會在註解特別註明，在此特別註記。

筆者在此章中，將試圖解析《老子解》所蘊含的思想義理，將分為三個部份來做討論，包含《老子解》中「蘇轍對『道』的解釋」、「用性命之學來釋老」、「人人皆可成聖的修養論」以及其他思想。

第一節 道論

《老子解》對於「道」的解釋可分為兩個部份，其一為「道」的性質為何？其二為對於「道」蘇轍有何體認？在此理論中，又包含著「道」之實踐的功夫論。首先，先來談蘇轍在老子思想中，對「道」的定義。

一、蘇轍《老子解》中「道」之基本性質

老子思想中形而上學的「道」為其哲學本源，了解老子關於形上學這部分的理論後，等於理解了老子的全部思想。老子哲學的出發點在本於「周文疲弊，欲建立新的價值秩序」¹⁴⁴上，但蘇轍在注《老》時與老子所處的時代不同，有自己學術的背景與當時北宋的社會環境，故解釋「道」的內涵意義與老子本身有所不同。蘇轍跟老子一樣，很重視對於「道」的闡釋，對「道」的認識有自己獨特的一套解釋系統。蘇轍對「道」的解釋應放在北宋當時的歷史環境中來理解。

¹⁴⁴ 出自牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2002年8月，頁89。牟宗三先生說：「有為就是造作。」又說：「周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。因此周文的禮樂典章制度都成了外在的（external），或形式的（formal），如此沒有真生命的禮樂就是造作、虛偽的、外在的、形式化的，這些聯想通通出現。……只有外在的、在我們生命中沒有根的、不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命發出的，就不是束縛。道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡事外在形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏，在這個情形下，老子才提出『無為』這個觀念來。」老子所謂的「無為」是針對「周文疲弊」而展開的。

(一) 常道與非常道的調和：道體儒用

老子第一章先區別「常道」與「可道」的不同之處：「道，可道，非常道。名，可名，非常名。」說明了若是可用言語及稱謂界定的，皆不是永恆的道與名；指出「道」為萬物的根源，是一宇宙本體，是沒有實體的存在。在說明可道與常道之前，先談一下「道體儒用」說，在此問題前，先要解釋何謂「器用」？何謂「道體儒用」？根據陳鼓應的說法，道器說雖然是出自《易傳·繫辭》，但本於老子，他說：

《繫辭》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」「形而上學」名詞源於此，以「道」為形而上的實存體乃老子所首創。「形而上學」另一名稱為「玄學」，是取自《老子》第一章「玄之又玄」。

《繫辭》把「道」歸為形而上領域的範疇，「器」則是屬於形而下領域的範疇。《老子》說：「道常無名樸」（三十二章），又說「樸散為器」（十八章），這是「道」、「器」觀念的由來。老子在中國哲學史上首次提出道器關係，《繫辭》作者發展了老子這個觀念，使「道器」概念作為哲學範疇而提出，此後成為中國哲學史上的一個重要論題；道器、體用的關係，成為宋明理學討論的一個基本命題，也成為宋明各家爭論的一個焦點論題。

145

姑且先不論道器說是否為老子所創，至少應該不是老子撰寫《道德經》的本意；且儒典並不同於道典，故陳鼓應在此將說《繫辭》作者發展了老子道器說的觀念應是值得懷疑的。從陳鼓應的這兩小段話可以看出，道器、體用的關係問題至宋明，已成為理學討論的一個基本議題，蘇轍在政治思想上也有所謂的「道體儒

¹⁴⁵ 此兩段皆出自陳鼓應：《易傳與道家思想》，臺北：台灣商務印書館，1995年12月出版，頁99。

用」之說，也就是認為道家與儒家思想各有其優缺點，利用以老子之道為本，以儒家之禮制為輔，可以讓仁義禮教不流於虛文形式，而具有充實的道體內涵。在此，筆者認為蘇轍所要表現的是在調和儒、道，將兩者結合運用於實際的政治措施上；也就是說蘇轍認為老子並無反對仁義禮樂的實質內涵，所揚棄的是外在形式的禮教虛殼，利用道體儒用的施政方式，可以讓百姓在無形之下體認到道的存在。

蘇轍在首章的注文並非是將兩者間做區隔，而是將其連結起來，他說：

莫非道也，而可道不可常，惟不可道，而後可常耳。今夫仁、義、禮、智，此道之可道者也。然而仁不可以為義，而禮不可以為智，可道之不可常也。惟不可道，然後在仁為仁，在義為義，禮、智亦然。彼皆不常，而道常不變，不可道之能常如此。¹⁴⁶

蘇轍首句說：「莫非道也」，將「可道」與「常道」兩者連結起來，說明「可道」與「常道」在本質上皆為「道」的一部份。蘇轍指出「可道」之不可常，是因為可以言說，但仍屬「道」的範疇內；不可常之「道」則是指仁、義、禮、智這些，但「可道」間卻不可相互代替，如仁不可以為義，禮不能變成智的存在，彼此有自己明確的內涵、有區別和限制存在，這就是它們的有限性。「常道」之所以能永恆不變，即是因為它「能常」，化為萬物。《中國老學史》點出蘇轍強調「可道」與「常道」兩者的統一性之緣由所在：

他之所以重新強調「莫非道也」的觀點，就是要提醒人們不要在認識到常道與可道之道的區別之時而忽略了二者在本質上的統一。¹⁴⁷

¹⁴⁶ 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁401。

¹⁴⁷ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁351。

「二者在本質上的統一」即是「可道」與「常道」在本質上的一致性，與蘇轍本身的三教融合思想做結合，也就是「道體」與「儒用」之說。這可以看《北宋「老子」注研究》¹⁴⁸的說明解釋：

蘇轍說仁義禮智「不可常」，其用意在於強調仁義禮智乃出於一個超越性的道體大全，從而提醒人們要由仁義禮智之分殊達到理一，由一偏上升為大全。他說：「仁義禮樂，聖人之所以接物也。而仁義禮樂之用，必有所以然者。不知其所以然，循其名而為之，世俗之士也。知其所以然而後行之，君子也。」所謂「仁義禮樂之所以然」就是道。蘇轍強調「仁義禮樂之所以然」，就是希望人們站在道體大全的高度，而不拘執於具體的仁、義、禮、智，這樣就能根據實際情況的變化而採取適宜的行為，從而「在仁為仁，在義為義，在禮為禮，在智為智」，以超越「仁不可以為義，而禮不可以為智」的片面性。¹⁴⁹

這邊所說的「仁」、「義」、「禮」、「智」也就是所謂的「器」，這些「器」皆是由「道」所產生的，「道」不僅衍生萬物，並且是貫通萬事運行的共同規律。「道」並非超越萬物之外的旁觀者，而是內涵於萬物之中，這個「道」也就是「體」。老子談「道」並沒有強調仁義禮智，但也非否定仁義禮智的存在性，而是教人不要去執著仁義禮智的形式，將「道」體現於行為之中。前面說過，老子提出「道」是因「周文疲弊」，老子並非教人捨棄仁義，而是「道」之運行已包含仁義禮智於其中。故老子說：「大道之隆也，仁義行於其中，而民不知。道既廢，而後仁義見矣。」¹⁵⁰指的是道行於世，民感覺不出仁義的存在，但大道既廢，包含於道中的仁義自然而然就彰顯出來，被民所察覺。蘇轍將道家中的「道」作為本體，把儒家的「仁」、「義」、「禮」、「智」作為「道」開展於人世的器之用。也是教人

¹⁴⁸ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版。

¹⁴⁹ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月出版，頁199。

¹⁵⁰ 《老子解》第十八章注，見《三蘇全書》第五冊，頁420。

不要執著於禮教的名目，而是去把握「道」的真理，才可超越「仁不可以為義，而禮不可以為智」的侷限性。

雖然蘇轍說儒家的仁義禮樂屬於「可道」的範疇，但可以言說、施行於世的仁義禮樂等規範禮教就一定等於所謂的「器用」嗎？在此筆者先解釋前面所謂的「器」的定義，根據孔繁詩的《易經繫辭傳研究》來看他是如何解釋《易經·繫辭》的「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」其言曰：

宇宙萬物由器化（天象）到形化（地形），形而上乃氣化（天象）運行的軌道，乾三為天道，故曰：「形而上者謂之道。」由氣體經過液體膠體固體的階段才能成形，形者器也，才能為人所用，礦物植物動物皆形而下之體為人所用，……故曰：「形而下者謂之器。」¹⁵¹

根據此段文字的解釋，所謂的「器」也就是氣變化成為形體而為人所用；依據這樣的說法，仁義禮樂在我們日常生活中所居的地位即是人所可以感受的規範，道體雖然貫通天地、無所不在，但是我們人行之於世很難察覺到它的存在，利用人類自身所規範的仁義禮樂，一切世俗規範、道德行為，來讓我們察覺它們實質內涵的美好，感受道之本體的存在。所以才說仁義禮樂等規範禮教可以是所謂的「器用」，以德性心充體去遍行於世。

蘇轍利用「可道」與「常道」之間的統一性，連結起儒、道間的本質。¹⁵²在說明完「可道」是屬於「常道」之中，蘇轍進一步說明「道」與「語言」之間的關係。「道」既不可言說，那要如何讓世人來了解「道」的存在呢？關於「言

¹⁵¹ 孔繁詩：《易經繫辭傳研究》，臺北：晴園印刷事業有限公司，1998年12月31日。

¹⁵² 在蘇轍的理論脈絡中，他利用「可道」來解釋儒家的仁義禮樂，用「常道」來說明道家的德一性全，在《老子解》的論述中，「可道」與「常道」皆屬於「道體」的範疇內，兩者間有同質性的存在，蘇轍利用此解釋連結起儒、道兩家的思想。

說」部份，可看下面兩段：

夫道不可言，可言皆其似者也。達者困似以失真，
而昧者執似以陷於偽。¹⁵³

「道」本身不可言說，可以言說的都是類似「道」而非「道」本身。想要達到「道」的本體境界，不應執著於言語，否則會陷入被言語所迷惑的思考裡，困惑於對「道」的表達中，而不能去用心體會「道」的真實性存在。但是，「道」如何能夠以適當的「言說」來呈現於世人眼中呢？《老子解》第五十六章注曰：

道非言說，亦不離言說。然能知者未必言，能言者未必知。唯塞兌、閉門，以杜其外，挫銳、解紛、和光、同塵，以治其內者，默然不同，而與道同也。¹⁵⁴

瞭解者未必會透過言語來談論，與人談論者未必就是真正瞭解了；與人交談，透過話語來使人明白自己的論見，但其實愈講愈說不清內心真正想表達的意思，往往思想會走調，變成堅持己見。人溝通意念、思想需要透過言說來表達，並非眼神、肢體即可傳達完整；「道」雖然不可言說，但若非透過言語表達出來，世人無法間接的體會到「道」的存在。蘇轍之意即在此，對於言語不可太過執著，但以言說來表達「道」需收斂銳氣、排除內在思緒的紛亂，調理出一個協調有理的境界。最理想的言說境界應該是：

言出於自然則簡而中，非自然而強言之，則煩而難信矣。

故曰「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不可既」，

¹⁵³ 《老子解》第十九章注，同前註，頁 422。

¹⁵⁴ 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001 年 11 月初版，頁 459。

此之所謂希言矣。¹⁵⁵

言說需要出於自然，非強而言之；若以言語勉強去解釋，會造成言語上的爭論與強求事理，變成只爲了言說而言說；但若不用言語去表現，則世人很難體會道的存在，故言需簡而中；在內心體悟得道後，杜絕外在紛擾，才能達到即使不說話，也能與道同在的境界。

(二) 有無論：「道」非有無，爲一超越實體的存在

老子哲學中的「道」中，「有」與「無」的問題有占重要的地位，「有」與「無」是相對存在的，而非對立的。牟宗三先生曾說：

道家的自然是個精神生活上的觀念，就是自由自在、自己如此，無所依靠。……道家講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立才能算自然，所以是很超越的境界。¹⁵⁶

道家是通過無來了解道，來規定道，……無和物、有和物的關係如何了解？這可分三曾說，先分別地了解無，然後在分別地了解有，最後再了解無、有與物之關係。道德經說「天下萬物皆生於有，有生於無。」明講無、有、物三層。……道德經首章說「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」。常無句即剛才說的無的境界，「其妙」其指道。心境不單單要處在無的狀態中以觀道的妙，也要常常處在有的狀態中，以觀道徼向性，反過來說徼向性就是道的有性。道德經通過無與有來了解道，這叫做道的雙重性。道隨時能無，隨時又有徼向性，這就是道性。¹⁵⁷

¹⁵⁵ 《老子解》第二十三章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 428。

¹⁵⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2002 年 8 月，頁 90。

¹⁵⁷ 牟宗三：《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2002

道家所說的「道」，是一個超越實體的存在，是自己本來如此、無待的。這道性同時具備實踐性的「有」和虛妙的「無」，有是萬物的根據、實踐的規律，無則是天地萬物之母，事物的創始。此「有」與「無」本是同出於「道」，只是稱謂不同。蘇轍對於老子所說的：「天下萬物皆生於有，有生於無。」也提出了自己的看法：

入於眾有而常無，將以觀其妙也；體其至無而常有，將以觀其微也。……以形而言，有、無信兩矣，安知無遠而為有，有復而為無，未嘗不一哉。其名雖異，其本則一，知本之一也，則玄矣。凡遠而無所至極者，其色必玄，故老子常以「玄」寄極也。言玄則至矣，然猶有玄之心在焉。玄之又玄則盡矣，不可以有加矣，眾妙之所從出也。¹⁵⁸

蘇轍對《老子》原文的斷句形成他自成一格的特殊解釋，提出「常有」與「常無」來解釋常道，不同的斷句方式，產生不同的解讀意涵。蘇轍指出「常無」體現在眾有之中，根據《中國老子史》的說法，也就是「常無是存在於眾有中的一種無」，蘇轍對於有與無的理解著重在「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微」兩句上，道非有也非無，不能各自獨立存在，而是相依所生，出自同一根本，透過觀察道的「妙」、「微」，可以了解常道的一體兩面。以形來說，也就是從空間的角度來說，有與無似乎是不同的存在；但是從時間的角度來說明，有會變成無，無又會化成有，有與無皆在道中運行作用，因會隨著時間而有所改變，故不是常道之存在。牟宗三先生對於「道之微向性」有很好的解釋：

無有是道的雙重性，合在一起就是玄，玄才能恢復到創生萬物的具體作用。通過微向性就實現一個東西，及創生它、使它出現，所以微向性(有

年8月，頁92~103。

¹⁵⁸ 《老子解》第一章注，見《三蘇全書》第五冊，頁402。

性)是萬物之母。……就是玄恢復「道之創生萬物」之具體的創造性。¹⁵⁹

無跟有是道的一體兩面，合在一起才能說明「道創生萬物」的具體表現。玄也就是「至極」。玄創生萬物的「生」是「不生之生」¹⁶⁰，即是萬物順其自然的自己生長，不抑制、偏離它的本來之性，也就是萬物是自己如此的生長。道既然創生萬物，也就是萬物之母，蘇轍對道與萬物之間的關係有比較多的解釋：

道者為萬物之母，故生萬物者道也。¹⁶¹

無名天地之始，有名萬物之母。道方無名，則物之所資始也。及其有名，則物之所資生也。故謂之始，又謂之母。其子則萬物也。¹⁶²

謂之谷神，言其德也，謂之玄牝，言其功也。牝生萬物，而謂之玄焉，言見其生之而不見其所以生也。玄牝之門，言萬物自是出也。天地根，言天地自是生也。¹⁶³

蘇轍首先指出道為萬物之起源，創生萬物為子，無名之始，有名即是其母，因為母體是「有名」，故萬物的出現會被人類定名，有了稱謂，也就是道生萬物的過程：從無名到有了天地，道衍生萬物；後有了稱謂，萬物有了普遍性，就容易被歸類。用母生子的比喻，來說明道生萬物，用有名至無名，連結了天地創生的無至有。道生物有其玄妙的方式，道本身雖無具體形象，透過萬物生成的作用，可以讓道展現於有形的事物中。《中國老學史》對於道的生成作用¹⁶⁴有詳細說明：

他(指蘇轍)認為老子稱道為谷神玄牝，就是要強調道生萬物的神妙方式。

¹⁵⁹ 牟宗三：《中國哲學十九講—中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2002年8月第九次印刷版本，頁103~104。

¹⁶⁰ 同前註，頁105~107。

¹⁶¹ 《老子解》第五十一章注，見《三蘇全書》第五冊，頁454。

¹⁶² 《老子解》第五十二章注，同前註，頁455。

¹⁶³ 《老子解》第六章注，同前註，頁407。

¹⁶⁴ 指的是《老子解》，蘇轍對《老子》第六章的注解。

人們只能見到萬物的生，卻不能見到產生萬物的本源之道，所以道被稱為玄牝。牝本來是指動物中可以生育的母性，用玄另以形容，就是專指道生萬物的母性。道有這種能力，而這種能力是不可見其形的，所以道對萬物的生育能力就被稱為谷神。谷神就是形容虛而無形的神妙作用的用語。牝門，本是指動物生產其幼子的出口，玄牝之門則是一種借喻，形容道之生萬物也是具有一個無形的出口。¹⁶⁵

蘇轍稱道是由玄牝而生養萬物，道使物生生不息、自然化生，卻讓人們感覺不到，是因為道的無形妙用。蘇轍在此借用母生子的比喻，來闡釋道化生萬物的虛無妙用。

二、論《老子解》中對「道」的認識

蘇轍認為聖人和一般世人對「道」的認識有所不同，這體現在蘇轍的聖人觀裡：

(一) 聖人觀

蘇轍作《老子解》調和了儒道之間的矛盾，在《老子解》第十九章的注中，指出孔子和老子皆是聖人，只是教人體道的方法不同而已：

然孔子以仁義禮樂治天下，老子絕而棄之，或者以為不同。《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」孔子之慮後世也深，故示人以器而晦其道，使中人以下守其器，不為道之所眩，以不失為君子。而中人以上，自是以上達也。老子則不然，志於明道，而急於開人心，故示人以道而薄

¹⁶⁵ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁356。

於器，以為學者惟器之知則道隱矣，故絕仁義、棄禮樂以明道。夫道不可言，可言皆其似者也。達者因似以識真，而昧者執似以陷於偽。故後世執老子之言，以亂天下者有之，而學孔子者無大過，因老子之言以達道者不少，而求之於孔子者常苦其無所從入。二聖人者皆不得已也，全於此必略於彼矣。¹⁶⁶

蘇轍點出孔子與老子皆期望人能向道而行，但二人偏重的方向有所不同；孔子重器，使資質中下的人不眩於道，學器可以不失為君子，中上資質者透過學器而行可以達道；老子則偏重於道，他向人們展示道的存在，是因怕人只知道仁、義、禮、樂等器用，卻不知道「道」的存在，所以重視實質的內涵。兩個聖人所提供達道的方法不同，這也是不得已的，因各自顧慮的有所不同，但「欲人達道」的目的卻是相同的。為何孔、老這兩個聖人要提出達道的途徑給世人呢？這是因為聖人體道的能力與世人有所不同，並且在行為動機上也有所相異：

聖人視色、聽音、嘗味皆與人同，至於馳騁田獵未嘗不為，而難得之貨未嘗不用也。然人皆以為病，而聖人獨以為福，何也？聖人為腹，而眾人為目，目貪而不能受，腹受而未嘗貪故也。彼物之自外至者也，此性之凝於內者也。¹⁶⁷

人有其五官，聖人與世人在某些地方上，與世人沒有不同之處。在感官欲望上，可以看出聖人和世人的不同，聖人只求飽腹，世人卻求飽腹之外還要目眩，是因為貪心，欲以目貪來滿足心歡；因為心境不同，聖人不是不知道難得之貨的存在，不是不懂得食物之美味、目眩，而是因為他懂得不執著這些慾望，而選擇「放下」執念，只求最低的限度滿足；世人不同，因為欲望超過本來所需的限度，故索求

¹⁶⁶ 《老子解》第十九章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 422。

¹⁶⁷ 《老子解》第十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 412。

無度，造成心的不平靜。在「去」與「取」間的平衡上，聖人沒有太多妄念，以滿足於內心平靜，這點與世人不同，世人也知道感官只求飽腹，但卻因為貪念而去縱情縱欲以增加內心的困擾，造成人「心發狂」，隨欲而行，漸離大道。《老子解》中指出聖人與世人的不同之處，還有察覺「道」的能力：

聖人玄覽萬物，是非得失畢陳於前，如鑒之照形，無所不見。而熟為前後？
世人視止於目，聽止於耳，思止於心，冥行於萬物之間，役智以求識，而
偶有見焉，雖自以為明，而不知至愚之自始也。¹⁶⁸

聖人觀看萬物，是非得失皆像鏡子一樣清楚明瞭，無所不見；世人卻自以為聰明而不自知「視止於目，聽止於耳，思止於心」。聖人之所以可以「玄覽萬物」，是因為他知「道」。世人只能利用有限的知識來察覺萬物間的某些蛛絲馬跡，還以此為傲；聖人因為明瞭「道」的存在，所以不會被外在所迷惑。

《老子解》比較聖人與世人之處的章節，分別是：第十章、第十二章、第十三章、第十五章、第二十章、第二十三章、第三十六章、第三十八章、第四十七章、第五十二章、第六十四章、第七十九章，共有十二個章節。觀看這些章節，可以知道聖人順其自然、知道以玄覽萬物、才全德備、心不為外物所迷惑；反觀世人追求增加知識來滿足求知欲、隨物慾來使心迷惑、不知物性自然。世人之所以不能識道的原因在於人們循物而忘道，被物欲控制了心性，遂以滿足欲求為生活重心，忘卻求道的重要性。聖人則跟世人相反：

世人開其所悅，以身徇物，往而不返。聖人塞而閉之，非絕物也，以神應物，用其光而已，身不與也。夫耳之能聽，目之能見¹⁶⁹，鼻之能嗅，口之

¹⁶⁸ 《老子解》第三十八章注，見《三蘇全書》第五冊，頁443。

¹⁶⁹ 見：《道藏》本作「視」。

能嘗，身之能觸，心之能思，皆所謂光也。蓋光與物接，物有去而明無損，是以應萬變而不窮，殃不及於其身。故其常性湛然，相襲而不絕矣。¹⁷⁰

世人縱其情來滿足物慾，背大道而行；聖人則與其相反，順大道而行，不使物慾來役使心去逐物。順大道而行不是教人斷絕與物的關係，而是面對外物卻不去貪圖享受，不使慾念亂其心。這也就是「以神應物」，利用心性瞭解道的根本性，不隨外欲而索求無度，讓自己的常性可以「湛然相襲而不絕矣」。

(二) 人人皆可得道

對於道的認識，聖人跟世人有所不同，導致世人漸背道而行，往而不返，難道只有聖人才能掌握「道」嗎？蘇轍認為聖人與世人皆可認識大道：

悅之為害，始小而浸大，知小之將大而閉之，可謂明矣。趨其所悅而不顧，自以為強而非強也。唯見悅而知畏之者，可謂強矣。¹⁷¹

人常常因為見物欣喜，因為想要而去滿足欲望，因物而逐，遂忘卻大道真正的所在，還自以為滿足了自身慾望是很了不起的一件事。蘇轍則說明了只有「見悅而知畏之者」，才能真正的接近大道本身。由此可知，「見悅而知畏之者」是走向大道的路標，也是首要前提，若世人皆能知其道理而返，則可以識道。人人皆可得道是因為「道本在我」：

道本在我，人患不求，求則得之矣。道無功罪，人患不知，知則凡罪不能

¹⁷⁰ 《老子解》第五十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁 456。

¹⁷¹ 《老子解》第五十二章注，同前註。

污也。¹⁷²

世人與聖人在本質上沒有什麼不同，「道」並不是離人很遠或是不可求，而是人自己不主動去求，若是世人主動去求道，那就會像聖人一樣懂得道，也就是蘇轍所說的「求則得之」。人若能識道，則可以擺脫世俗的欲求妄念，不被妄念所污染。得道需要兩個前提，其一是「人需相信道之存在」，其二為「識道需通過語言等媒介，但得道最終要靠內心體悟」。人若不去相信道的存在，就不會真正獲道，所以蘇轍提出這個前提：

不知道者信道不篤，因其失而疑之，於是益以不信。夫惟知道，然後不以得失疑道也。¹⁷³

在這裡指出對「道之誠信」的重要性，若不去信任、認同道之存在，那麼就不能獲得識道的途徑，也就失去認識大道的機會了。人之所以對於道有不信之心，是因為「道非形不可見，非聲不可聞」¹⁷⁴，所以對道的存在產生懷疑，只有不懷疑「道之存在」，才能獲得識道的途徑。既然大道人人皆可得之，需要靠何種管道來獲得呢？這就牽涉到「言說」的問題：

道非言說，亦不離言說。然能知者未必言，能言者未必知。唯塞兌、閉門，以杜其外，挫銳、解紛、和光、同塵，以治其內者，默然不同，而與道同也。¹⁷⁵

蘇轍指出道是言語不能表達完全的，但世人需要言語來理解道的境界、存在，以

¹⁷² 《老子解》第六十二章注，同前註，頁 465。

¹⁷³ 《老子解》第二十三章注，見《三蘇全書》第五冊，曾棗莊、舒大剛主編，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁 429。

¹⁷⁴ 《老子解》第四十一章注，同前註，頁 446。

¹⁷⁵ 《老子解》第五十六章注，同前註，頁 459。

及真理，所以外在的言語、思慮皆是認識大道的媒介之一。但也說明人不能過度依賴這些外在的媒介，因為獲得大道最重要的一點即是「默然不言」，用心體會領悟的。

第二節 性論

北宋儒者之所以推崇蘇轍《老子解》，除了他在學術地位上的名聲之外，另一點即是以「性命之學」解《老》是當時的時代精神。「性」在《老子》中並非特點所在，老子本身也沒有講述至「性」之存在，「性命之學」是儒家學術系統中擁有的傳統理論，蘇轍利用性命之學來闡釋《老子》，並非刻意扭曲原典中的意涵，而是反映當時學術思潮的特點。這章將討論「性」的幾個特點，並深入了解蘇轍如何將儒家的「性」與《老子》做一結合。

一、道，於人曰「性」

在上一章道論中，蘇轍說明了道是創生宇宙萬物之母，透過萬物我們可以察覺道的存在，進而尋求到道的境界；而道若落在「人」身上，則展現為「性」。蘇轍在第十章注文說：

蓋道無所不在，其於人為性，而性之妙為神，言其純而未雜，則謂之一；言其聚而未散，則謂之樸。其歸皆道，各從其實言之耳。¹⁷⁶

道無所不在，道在人曰性，這裡的神、一、樸都是性之形容，性是純粹、素樸而大全之體。道在人身上所顯現出來的就是性，透過性我們可以察覺道的存在，這

¹⁷⁶ 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁409。

個「性」是人人皆有之，若人抽出了「人之性」，那就不是一個完整的人了。性若與道有著本質上的相同，道似可利用言語來解釋，但也非言語本身可解釋的完全，那麼「性」和「道」一樣均是無狀無形，難以用言語表達完整：

樸，性也。道常無名，則性亦不可名矣。¹⁷⁷

那麼，「性」的本質意涵是什麼呢？蘇轍是這麼說的：

性無生死，出則為生，入則為死。¹⁷⁸

道常無名，則性亦不可名矣。故其為物，舒之無所不在，而斂之不盈毫末。¹⁷⁹

性無死生，也不可名，和道一樣，處在真樸的狀態下，若要說道和性的差別，也就是道擁有源生萬物的創生作用，而性只是道所源生的萬物其一而已。性的本質是如此，和「道」同樣處在與世俗之物未相遇時的純粹無染，素樸而大全的本體中。性既然是道在人身上的顯現，那麼人應可就此性與萬物溝通，劉固盛對此有詳細的解釋：

如果要以復性解《老》，就必須找到道與性的溝通途徑。怎樣把兩者聯繫在一起呢？蘇轍先從道與物的關係出發，認為道就是萬物的本體。……蘇轍認為，宇宙間萬事萬物不僅由道而產生，而且賴道而存在，天、地、神、谷、萬物、侯王之所以為天、地、神、谷、萬物、侯王，就是因為其中都存在著一個統一的道，道是決定自然與社會存在的最後本體。¹⁸⁰

¹⁷⁷ 蘇轍《老子解》，見《三蘇全書》第五冊，頁436。

¹⁷⁸ 蘇轍《老子解》第五十章注，見《三蘇全書》第五冊，頁453。

¹⁷⁹ 蘇轍《老子解》第三十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁436。

¹⁸⁰ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁144。

從此段話可以瞭解「道」與「物」的關係，是類似母生子的創生作用，那麼道與性之間的關係呢？蘇轍認為道若落到了人身上，其表現出來的就是性：

蓋道無所不在，其於人為性，而性之妙為神，言其純而未雜，則謂之一；言其聚而未散，則謂之樸。其歸皆道，各從其實言之耳。¹⁸¹

這也就是此節一開頭所說的，道無所不在，也就是道的普遍性，衍生出來的萬物也是道之顯現，人通過「性」來展現道之所存。性可以另外稱之為一、樸，這些都是與道有著相同的特點，在人身上，透過性來看道，可以發現「性」與「道」之間的聯繫，是密不可分的。「性」與「道」既有了聯繫，「性」與「道」的狀態有無分別呢？

所謂一者，性也，三者性之用也。¹⁸²

性之於人，生不能加，死不能損，其大可以充塞天地，其精可以蹈水火、入金石，凡物莫能患也。¹⁸³

性之為體，充遍宇宙，無遠近古今之異。¹⁸⁴

夫性自有威，高明光大，赫然物莫能加，此所謂大威也。¹⁸⁵

性之大，可以包絡天地。¹⁸⁶

性之於人，生死皆不能增損它的一分一毫；性之大，可以充塞天地，包絡天地。性不受外物所增損，充塞於宇宙間；蘇轍在此將「性」提高到本體的高度，認為「性」無所不在，任何事物皆不能傷「性」本身。這些關於「性」的狀態與特點，

¹⁸¹ 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁409。

¹⁸² 蘇轍《老子解》第十四章注，見《三蘇全書》第五冊，頁414。

¹⁸³ 蘇轍《老子解》第十三章注，見《三蘇全書》第五冊，頁413。

¹⁸⁴ 蘇轍《老子解》第四十七章注，見《三蘇全書》第五冊，頁451。

¹⁸⁵ 蘇轍《老子解》第七十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁473。

¹⁸⁶ 同前註。

劉固盛在《宋元老學研究》有此說明：

性具有本體化的傾向。蘇轍既說「一者，性也」，又說「一者，道也」，「道一而已，得一則無不得矣」，表明在他的老學思想中，道、一、性具有某種等同關係。道在人曰性，所以性與道一樣有體有用。「性之為體，充遍宇宙」，「其大可以充塞天地」，這是把性無限擴張，從而使之獲得一種普遍的意義，乃至成為極大之本體，如此一來，性與道便有了統一性。¹⁸⁷

蘇轍首先把道與物做連結，接著談到性充塞萬物之間，成爲一種本體的存在，透過這個存在性，把道與性在性質上作統一性的聯繫。性等於是人與道溝通的橋樑，少了「性」，人將沒有人應有的特質存在。蘇轍又說：

於是其神廓然玄覽，萬物知其皆出於性，等觀淨穢而無所瑕疵矣。¹⁸⁸

視色、聽音、嘗味，其本皆出於性。¹⁸⁹

玄覽萬物以性，其性清明無穢，則能正確的認識萬物而毫無成見、等差；人的感官活動：視色、聽音、嘗味，也是性於人身上所展現的。總結而知，蘇轍認爲性是道在人身上的體現，藉由通過「性」來詮釋道體，將儒道兩家的思想融通成一體。道家論性，主要是從天性、自然講；儒家論性，主要在談道德使命感的問題；兩家對於性所詮釋的內涵不同，但蘇轍透過老子所描述的道體來詮釋性的本體，老子說：「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，故混而爲一。」¹⁹⁰蘇轍在此用「一」來直指性，連結起儒家的性和道家的道。

¹⁸⁷ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁146。

¹⁸⁸ 蘇轍《老子解》第十章注，見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁410。

¹⁸⁹ 蘇轍《老子解》第十二章注，同前註，頁412。

¹⁹⁰ 蘇轍《老子解》第十四章注，同前註，頁414。

二、性，無善惡之分

既然人人有性，那麼為何有聖人和凡人之分呢？難道性也有善與惡之分嗎？凡只要是人皆有五感五官之感官活動，而喜怒哀樂等情感活動也是人所具備的，這些皆是性，人與物相遇時，這些感官活動、情感表現皆會隨著人的行為發顯出來。蘇轍在這裡以儒家思想來解釋性的本質如何，在《欒城三集·易說三首》提出他對性的詮釋：

「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」何謂道？何謂性？請以子思之言明之。子思曰：「喜怒哀樂之未發謂之中。發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」中者，性之異名也；性者，道之所寓也。道無所不在，其在人為性。性之未接物也，寂然不得其朕，可以喜，可以怒，可以哀，可以樂，特未有以發耳。及其與物接，而後喜怒哀樂更出而迭用，出而不失節者，皆善也。¹⁹¹

在此，蘇轍以《易》、《中庸》之思想詮釋「性」的本質，「喜怒哀樂之未發謂之中」，這裡的「中」指的也就是「性」，是一切善惡的根本，指沒有善惡等對立觀念的純粹素樸狀態；喜怒哀樂等情緒之發，若「中節」則謂之「和」，「和」也就是「至善」的狀態。喜怒哀樂等外發的情感，若能無過亦無不及則至「中和」。蘇轍指出「性」源於道，道充塞於萬事萬物之間，在人曰性。性在未與世物接觸時，有寂然純淨的特性，人之情緒表現在行為上，若能合於「中」，也就是合於節度、不偏不倚的適中即是「善」。性善則能成聖人，反之，性惡，人則陷於被物所役。蘇轍道創生萬物，萬物本善，人在接物之時可以選擇讓行為發顯為善或為惡，譬如說：不要被物慾迷惑心性，雖然知道此物為難得之貨，但人可以選擇

¹⁹¹ 蘇轍：《欒城三集》卷八，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年7月，頁1224。

不去取得，順其心之自然，擇其自己最低限度之所需即可。但根據荀子對性的解釋，性是天生的、本質的意思，性是不能選擇的，人不能選擇自己的性要如何，而是說人透過外顯的行為可以選擇為善為惡。

人之所以成聖，抑或成為凡人，皆是自己心性所擇，但這並不是說性有善惡之分，蘇轍指出性的本質非善也非惡：

夫道非清非濁，非高非下，非去非來，非善非惡，混然而成體。其於人為性。¹⁹²

性之必仁，如水之必清，火之必明。然方土之未去也，水必有泥，方薪之未盡也，火必有煙。土去則水無不清，薪盡則火無不明矣。人而至於不仁，則物有以害之也。「君子無終日之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」非不違仁也，外物之害既盡，性一而不雜，未嘗不仁也。¹⁹³

道既然非有非無、非善非惡，反應在性上也是非善非惡。性是超越善惡、無形無狀之形而上的本體；落入形下的層次，性所發顯也就是仁善。性就像水、火一樣，水之所以為清，火之所以為明，都是因為他們本性本來如此，有此特性，就如同「性必歸於仁」一樣。水中的淤泥若是去除積沙，那麼水自然會清澈；木材若燒盡則煙必熄滅，火必然就不會被煙所掩蔽而可明亮。性同此理，性本來就非清非濁、非善非惡，渾然而成其體，性最後必歸於仁，不論是人心被外物所遮蔽的狀態，抑是處在雜然不全的情形，性本身皆已有「仁」這個本質的存在，只要去除這些妄念的干擾後，人之性必然會歸於仁善。達到仁善的境界，也就是蘇轍在《老子解》所說的聖人境界，為「體道全性」也。

¹⁹² 蘇轍《老子解》第二十五章注，見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁429。

¹⁹³ 蘇轍：《樂城三集》卷七，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年7月，頁1218。

蘇轍既然主張性無善惡之分，不是要反對性善之存在，而是要讓人不要被善與惡之對立概念有所迷惑，而陷入了偏差的選擇中。性透過心知作用而產生了思慮，經過思慮之後去選擇而有所行動，因為心有了差別心，所以喜好難得之貨、錢財美物，所以物慾控制了人心的思考，被好與壞的相對概念給迷惑，遂反大道而行，離仁善的境界愈來愈遠。聖人之所以可以達到仁善的境界，是因為他無欲無求，順其自然而行、不去思考好或壞有何等差別。蘇轍之所以主張性非善非惡，是因為他將「性」置於一個更高的境界，是超越善惡的存在境界：

純性而亡氣，是之謂致柔。嬰兒不知好惡，是以性全，性全而氣微，氣微而體柔，專氣致柔如嬰兒，極矣。¹⁹⁴

「專」指的是順、忍、讓，「專氣致柔」即是順隨氣息，讓性達到像嬰兒般的柔和，性全的狀態是像嬰兒般不知好惡。這邊指的是指性的狀態而言，而非言人像剛出生的小嬰兒般的無知；人雖然與世俗之物有所接觸，但性若能如嬰兒般對事物沒有偏好厭惡，讓性處於純然之全，那麼人就算與外物有所接觸，性的狀態還是一樣會保持原始純樸，不會使心性混濁而有所偏好。

三、性具有對「道」的認識能力

道之在人曰性，人通過性可以達到道的境界，人之所以可以體道，是因為有感知能力。蘇轍指出人能夠感受到道的存在，是因為性的功用：

聖人玄覽萬物，是非得失畢陳於前，如鑒之照形，無所不見。而熟為前後？

世人視止於目，聽止於耳，思止於心，冥行於萬物之間，役智以求識，而

¹⁹⁴ 蘇轍《老子解》第十章注，見《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁410。

偶有見焉，雖自以為明，而不知至愚之自始也。¹⁹⁵

性之所及，非特能知能名而已，蓋可以因物之自然，不勞而成之矣。¹⁹⁶

聖人能夠玄覽萬物，知天下事理，知物性為何，皆是因為「性」，性可以知萬物本來事理，若能順物性而為，則不必急於獲取知識也能玄覽萬物。故人只要能保持心的湛然，就可以順物自然，達到不出門即可知天下事，不勞而成矣。這邊指出向外索求知識，不如向內心求性善，點出內心體悟的重要，「道」非向外尋求，而是靠心的體悟來達到道的境界。若能使性處於純樸自然的狀態下，那麼事物的是非得失、真理之所在皆能在心面前呈現出真實的面貌來。人體道的先決條件即是讓「性」回歸純樸天真的狀態下，去與世接物，那麼萬事萬物自然會清明的呈現在人的思慮中，既無所求也無所染，道自然會體現。

四、「性」為人類情感的抽象總名

道若是宇宙萬物的根源，那麼性就是人類所產生出全部情感的總名¹⁹⁷。人類有種種的情感活動，例如喜怒哀樂，透過五官、全身、思維與世接物後，發而外顯即是情，表現情的行為諸如：看電影感傷而哭、收到禮物而歡欣鼓舞、因為受到挫折而想要振作……等，因物而動之情，人之情表現在外的具體行為則皆是性的其中一種。蘇轍曰：

性之必仁，如水之必清，火之必明。然方土之未去也，水必有泥，方薪之未盡也，火必有煙。土去則水無不清，薪盡則火無不明矣。人而至於不仁，

¹⁹⁵ 蘇轍《老子解》第三十八章注，同前註，頁 443。

¹⁹⁶ 蘇轍《老子解》第四十七章注，同前註，頁 451。

¹⁹⁷ 根據吳叔樞：《蘇轍學術思想研究》來看，他對於性的解釋如下：「性可稱為一或樸，它是純而為雜、素樸而大全的本體，與道一樣非善非惡，具有超然普遍的特性。…就性的本體而言，視超越善惡的形而上概念，但落實到形而下的層次，也就是性之用，卻是仁善的境界。如果說道是自然全體的抽象總名，性即是人情全部的抽象總名。人類情感的種種活動是具體的人情，而性是對此全部人情的總概括。」

則物有以害之也。¹⁹⁸

水、火、人心在未與物有所接的時候，皆是本來清明的狀態，這是水、火、性的本來狀態，而水有淤泥，薪火有煙，人心有情感活動，皆不掩它們的本來面貌。人之性必仁，情緒活動因與物有所接而發露變成行爲，這些皆是性的一端而已，並非等同於性的全部。蘇轍又說：

視之而見者色也，所以見色者不可見也。聽之而聞者聲也，所以聞聲者不可聞也。搏之而得者觸也，所以得觸者不可得也。此三者，雖智者莫能詰也，要必混而歸於一而可耳。所謂一者，性也，三者性之用也。人始有性而已，及其與物構，然後分裂四出，為視、為聽、為觸，日用而不知。反其本，非復混而為一則日遠矣。¹⁹⁹

此「一」代表的是一個全體，明白指出性之用是：看它卻看不見，聽也聽不見，觸摸也摸不著的，性在與外物接觸而產生出的視、聽、觸，皆是隱含在性之中的一端，其性之體是一個大全，人即活在這一個道體中。「混而歸於一」，所以我們看不見整體，只見性之一端；人既然在這一個整體中，感官作用並不能讓我們感知到道（亦是性）的存在。所以性之全才是永恆不變的存在，而性之一端所產生的東西隨時都會消逝；蘇轍在此教人不要執著於隨時都會變動的偏性、情慾，應站在道之大全來體悟世界之真理。「性」既表示是一個道全的本體，又有無限、超越生死的特性：

性無生死，出則為生，入則為死。²⁰⁰

死生之變亦大矣，而其性湛然不亡，此古之至人，能不生不死者也。²⁰¹

¹⁹⁸ 蘇轍：《欒城三集》卷七，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1999年7月，頁1218。

¹⁹⁹ 蘇轍《老子解》第十四章注，見《三蘇全書》第五冊，頁414。

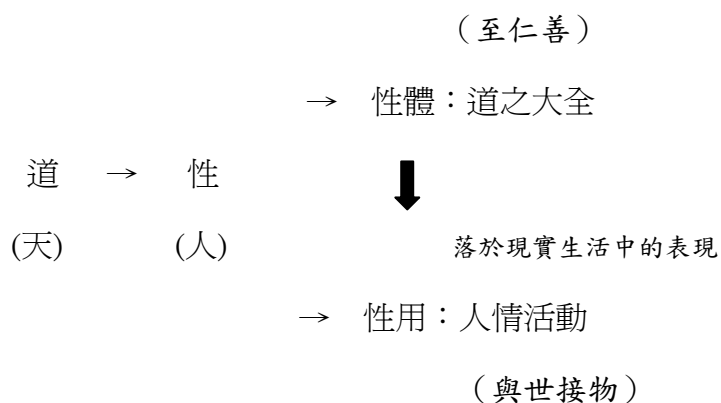
²⁰⁰ 蘇轍《老子解》第五十章注，見《三蘇全書》第五冊，頁453。

性作為人類情感的抽象總名，不僅有普遍性，而且又超越死生而擁有永恆性；性並不因為人的出生、死亡，而有所增損其一分一毫，出生與死亡兩者都是會隨時間而消逝、毀滅的，性卻不會，它是湛然不亡的存在，故它能超越變動而具無限性。蘇轍更指出，性超越死生而為永恆不變的存在，落實於現實生活該如何呢？

道之大，復性而足，而性之妙，見於起居飲食之間耳。聖人指此以示人，豈不易知乎？人能體此以應物，豈不易行乎？²⁰²

性的理論很抽象，若是落在人間則顯現於日常生活之中，透過飲食、生活作息即可感受性的存在。道雖然很抽象，但性之妙的地方就是可以實踐於起居飲食之間；聖人用日常生活所展現的行為來對世人展現道的存在，在日常的每個行為，每個表情、情緒都屬於性之一端。

「道」落於人間的示意圖，可以用下圖來表現：



²⁰¹ 蘇轍《老子解》第三十三章注，見《三蘇全書》第五冊，頁438。

²⁰² 蘇轍《老子解》第七十章注，同前註，頁471。

觀察聖人起居言行之妙，則可察大道之所在，若能從聖人的生活作息體悟出性全的境界，則可以掌握性的體用之妙，達到聖人之性的湛然境界。

第三節 修養論

在瞭解了性的特質後，蘇轍提出了他的復性理論，來將理論與行為做一結合；道體現於人身上的稱性，若要人回歸本性，達到聖人的境界，修養的工夫則重在「復性」。人必須要透過「觀復」的內省，以達到使心平靜的境界。

一、復性之進程

「性論」在蘇轍《老子解》佔了很重要的一個論述，其修養論的根本目的在於教人回歸本性，返道而行，因人心往往被世俗的意欲給蒙蔽真性，故其返道的方法則在於「復性」。藉由復性來修養、培養人類素樸的真性，在復性的階段可以分為三：知性、見性、復性，蘇轍說：

雌雄，先後之及我者也；白黑，明暗之及我者也；榮辱，貴賤之及我者也。夫欲先而惡後，欲明而惡暗，欲貴而惡賤，物之情也。然而先後之及我，不若明暗之切；明暗之及我，不若貴賤之深。古之聖人，去妄以求復性，其性愈明，則其守愈下；其守愈下，則其德愈厚；其德愈厚，則其歸愈大。蓋不知而不為，不若知而不為之至也。知其雄，守其雌，知性者也。知性而爭心止，則天下之爭先者，皆將歸之，如水之赴溪，莫有去者。雖然，譬如嬰兒，能受而未能用也。故曰「復歸於嬰兒」。「知其白，守其黑」，見性者也。居暗而視明，天下之明者皆不能以形逃也，故眾明則之以為法，雖應萬物，而法未嘗差，用未償窮也。故曰「復歸於無極」。「知其榮，守

其辱」，復性者也。諸妄已盡，處辱而無恨²⁰³，曠兮如谷之虛，物來而應之，德足於此，純性而無雜矣，故曰「復歸於樸」。²⁰⁴

蘇轍透過雌雄強弱、白黑明暗、榮辱貴賤說明與人類自身的關係深切不同，古代聖人以去妄復其本性；性之狀態愈清愈明，則愈守其下；知道雄先、白明、榮貴的好處後，卻能守其雌後、黑闇、惡賤之勢，用無爭鬥、守樸之心來使心回歸於道的途徑，這是聖人的境界。以聖人之修養來告訴世人，復性的過程首先要「知其雄，守其雌」，以此知道性的好處何在？停止爭鬥心，回歸像嬰兒一樣的狀態，保存此常性。再者，「知其白，守其黑」，以此學習如何復性。居暗處卻能視明，心性清明能玄覽萬物，故萬物之事理清楚明白，以此應物，法用無窮。最後透過所習之道，「知其榮，守其辱」，以復其性。體會到了性之好，看見聖人體現性之妙，再由此學習回歸於讓性處於真樸的狀態。復性者，妄念皆除而無雜欲，性純而達到體道全性的聖人境界。

二、知妄復性的功夫論

由復性的進程，可以知道復性的修養階段有三：知性、見性、復性，在復性的過程裡：「去妄以求盡性」是很重要的一個觀念。人之所以需要復性，很大的一個原因是追求物欲，而陷入使物役性的循環裡；貪念促使人們追逐難得之貨、金銀財寶，物欲需要更多的財貨來滿足，人一旦陷入此境，往往不能跳脫「物之得失」的迷惑裡。人之所以不能跳脫追求財貨，是因為心境的不滿足，其不滿足是因為不懂這些事物皆是虛幻不實的，所以復性的第一步驟即是知物之妄，知道萬物皆是虛妄可逝的之後，才能夠進行「去妄」的功夫。蘇轍在《老子解》提出萬物皆妄的說法：

²⁰³ 恨：《道藏》本、明抄本作「憾」。

²⁰⁴ 蘇轍《老子解》第二十八章注，見《三蘇全書》第五冊，曾棗莊、舒大剛主編，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁432~433。

夫惟聖人知萬物同出於性，而皆成於妄，如畫馬牛，如刻虎兇，皆非其實，泯焉無是非同異之辨，熟知其相去幾何哉！²⁰⁵

唯聖人知性之真，審物之妄，損物而修身，其德充積。²⁰⁶

夫怨生於妄，而妄出於性，知性者不見諸妄，而又何怨乎？²⁰⁷

聖人知道萬物同出於性，而所有的寵辱、美醜、好惡、是非等分別對立的概念，皆是人類因為不能知妄而陷入的二元對立衝突裡。世界萬物皆本非實，總有一天終會消滅，只有達道才能體悟到永恆不變的真理；人因失物而有所怨，人因得物而有所喜，所怨所喜皆是性之一端，若不能跳脫出妄念的世界，即不能看見性全之大體。只有看清物妄，才能損物而修身，以德性來充實心性。人之所以不能得道是因為人性被物欲所掩，蘇轍曰：

視色、聽音、嘗味，其本皆出於性。方其有性，而未有物也，至矣；及目緣五色、耳緣五音、口緣五味，奪於所緣而忘其本，則雖見而實盲，雖聞而實聾，雖嘗而實爽也。²⁰⁸

聖人與人均有是性，人方以妄為常，馳驚於爭奪之場，而不知性之未始少妄也。是以聖人以其性示人，使知除妄以復性，待其妄盡而性復，未有不廓然自得，如右契之合左，不待責之而自服也。²⁰⁹

聖人與世人之感官皆具視覺、聽覺、味覺的功能，而所以能辨色、聞音、知味，這種感官的功能沒有分好與壞，皆是人本來具備的能力，人若能知適可而止，就不會追求漂亮的顏色、美好的音色、美味的食物而陷於物妄之中。性因為具備五感五官，所以有視、聽、嚐等能力，人因為不能克制己欲而去追求本性之外的妄

²⁰⁵ 蘇轍《老子解》第二十章注，頁 423。

²⁰⁶ 蘇轍《老子解》第五十四章注，同前註，頁 457。

²⁰⁷ 蘇轍《老子解》第七十九章注，同前註，頁 478。

²⁰⁸ 蘇轍《老子解》第十二章注，同前註，頁 412。

²⁰⁹ 蘇轍《老子解》第七十九章注，同前註，頁 478-479。

念，造成人不能滿足，爭奪、執著、怨恨等負面的情緒大起。蘇轍叫人要復性而足，只求滿足基本需求即可，那麼自然什麼也不爭，什麼慾望也都不起了。

既然知妄之存在，那麼達道的途徑首先要先「去妄」，去妄的方法是損，損物而修身，以德充積才能復性，如下蘇轍言：

去妄以求復性，可謂損矣，而去妄之心猶存。及其兼忘此心，純性而無餘，然後無所不為，而不失於無為矣。²¹⁰

去妄的方法是損之又損，也就是無執、放下妄念。人要損其「想著妄念」的心，才不會相反而行，陷入以物役性的情形裡。蘇轍說明老子藉由為道日損的道理，說明探求道，是要每天減少個人的偏見、是非得失的寵辱、知識的相對論等慾望與觀念的存在。損之又損之後，要讓人忘我、忘身、忘了「去妄之心」的存在，已達到無為的境界。「損」，也就是把人類所有的慾望與要求都磨損到無的境界。蘇轍《老子解》融入了儒、釋、道三教的思想，從此處可明白觀之；損是道家老子的說法，損的功夫也類似於佛教中所講的「無執」，而復性的觀念又是儒學的傳統理論，蘇轍在此處把三教思想藉由解釋「性」，連接了起來。《宋元老學研究》對於去妄復性有很好的解釋：

妄是人對事物的錯誤認識，它如塵埃一樣遮蔽著人的本性，因此，只有去妄，才能使人的本性恢復到原來的澄明狀態。去妄的關鍵是損，而非博學多聞，世俗之學對於去妄毫無益處。並且，去妄時不能有去妄之心，有此心時仍是性不純的表現，所以要把去妄之心也去掉，才是真正的復性，才能做到無為而無不為。²¹¹

²¹⁰ 蘇轍《老子解》第四十八章注，同前註，頁 452。

²¹¹ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001 年 9 月，頁 148~149。

人心中有太多執著與雜念，人常在被慾望所擾與放下慾望中猶豫不決，只有忘卻所擾才能讓性回歸澄靜，更甚者，要忘卻自己本身正在放下慾望的心。

知道透過「去妄」的功夫，人才能復性，為何人卻總是陷溺於被物役性的情形裡呢？是因為雖然知道復性的好，卻常懊悔忘身之難，故蘇轍說：

然天下常患亡失本性，而惟身之為見，愛身之情篤，而物始能患之矣。生死病疾之變，攻之於內，寵辱得失之交，撻之於外，未有一物而非患也。夫惟達人知性之無壞，而身之非實，忽然忘身，而天下之患盡去，然後可以涉世而無累矣。²¹²

人是否能夠「忘身」成爲復性可否的關鍵所在，因爲天下世人常忘其本性，所以喜愛自己所衍生的利益、得失心，種種的欲望因爲差別心的關係，更使得煩惱積深。人類的本性原本純粹湛然，卻因爲被物欲所蒙蔽，而使心性愈來愈混濁看不清真面貌，最終離成道愈來愈遠。所以忘身的前提需要先「未有一物而非患也」，這些慾望的追逐皆身外之物，連人所依存的身體，總有一天也會消逝，追求眼前所見的這些小利，得到滿足的喜悅並非真正的充實，而是被虛妄的物欲給遮掩了真性。既然知道萬事萬物皆非永恆性的存在，貪圖稍縱即逝的快樂對自身並沒有好處可言，人需要放下對事物的執著，忘卻心中的執念，接著忘記自身的存在，然後天下虛妄皆不能擾其心，可以達到「涉世而無累」的境界。

忘身是修養論的第二步驟，也就是去妄的下一個階段；「去妄」是去除身外的一切妄念，放下對外在事物所擁有執著，「忘身」則是包含自身在內的所有事物皆摒棄，心所產生出的情緒、慾望、執念等皆是虛妄，而人身既活在世界上，

²¹² 蘇轍《老子解》第十三章注，見《三蘇全書》第五冊，曾棗莊、舒大剛主編，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁413。

也是萬物之一，也是屬於虛妄；那麼什麼才是真實呢？體道性全才是真實，所以要復性以體道。忘身不僅是只有去除人對物的妄念而已，破除對萬物的執迷後，還要徹底忘記身體的存在，讓精神與道同在，達到無我的境界。蘇轍提及真正心明純性的境界是：

目不自見故能見物，鏡不自照故能照物。如使自見自照，則自為之不暇，而何暇及物哉！不自見、不自是、不自伐、不自矜，皆不爭之餘也。故以不爭終之。²¹³

人類的眼睛能顯見出另個物體，鏡子能透映出另一個東西的形體，兩者皆可見人照物，卻不能自見自照。這道理用在性上，可以知道萬事萬物皆虛妄，人所見皆只是性之一端，而不是性的全體面貌，只有跳脫出自見自照，不自以為是、不自伐、不驕傲，才能以明心照性的本來面貌。知妄而去妄、去妄而忘身之後的修養功夫是「無心」，達到身心皆妄的境界，才能真正的復性自足。蘇轍認為人心之所以有所擾，皆是因為「有心有為」之故，故他認為「無心」是達道之修養功夫的更高境界：

道無形體，物莫得而見之也，況可得而傷之乎？人之所以至於有形者，由其有心也。故有心而後有形，有形而後有敵，敵立而傷之者至矣。無心之人，物無與敵者，而曷由傷之？夫赤子所以至此者，唯無心也。²¹⁴

聖人中無抱樸之念，外無抱樸之迹，故樸全而用大。苟欲樸之心尚存於胸中，則失之遠矣。²¹⁵

蘇轍認為道無形體，卻可以與世而不傷性；世界中的萬事萬物，包含人本身皆因

²¹³ 蘇轍《老子解》第二十二章注，同前註，頁 427。

²¹⁴ 蘇轍《老子解》第五十五章注，頁 458。

²¹⁵ 蘇轍《老子解》第三十七章注，同前註，頁 441。

爲可得可議，對物質世界所存的等差、對立的觀念，造成人心之競爭、爭奪而處於敵對的狀態下，因有心所以處處與人對立、產生敵人；處於無心境界之人，因爲性純，所以不會超越本性而去往外追逐妄念、產生物執，心性就如同赤子般的純淨湛然，故不會與物爲敵，自然也就不會與人產生敵對狀態。蘇轍更說，聖人心中沒有「抱樸之念」，因爲順性而爲，所以自然在內在心性與外在行爲上都不會執著於事物上，更忘卻自己要去妄的想法，從而與道合而爲一，達到無心的境界。世間的爭端皆是由於人之有心而起，人因爲「想要」、「得到更好」等的慾念，而去行動，不論行爲本身是好是壞，皆是出於有心的結果，而這個有心會造成人與人相互競爭，彼此傷性而不自知。所以才要藉由「知妄」而後「去妄」，去除妄念之後，緊接著「忘身」，連去妄的念頭與自身都忘記，才能真正的達到「無心」的境界。這就是蘇轍在《老子解》所提出的修養論，藉由這些去妄復性的功夫，來達到成聖的最終目的。

三、復性之最終目的：得道成聖

蘇轍之所以提出去妄、忘身等修養論，從而達到復性的無心境界，皆是因爲要使世人成聖的緣故，世人透過這些修養心性的功夫，可以使性至純、與道同存。蘇轍在《老子解》中多次將聖人與世人做比較，是希望世人藉由比較可以得知聖人「性」之特點，從而去學習聖人，跟去妄復性的功夫論一樣，期望世人藉由實踐來體悟道的境界。聖人之性的狀態是性定而神凝，不爲外物所影響，對於需求只求適足而已；凡人以物役性，性爲物欲所掩，不知天下之物乃是虛妄，常與禍爭勝，因爲執著於物欲上，故也不能知妄而放下，像聖人一樣達到忘身忘我的無心境界。聖人之性全，其中，最重要的一點是因爲他能體道，故「體道性全」，《老子解》中說：

聖人脫遺萬物，以道為宗。²¹⁶

人莫不有道也，而聖人能全之。²¹⁷

夫惟聖人不狹不厭，與人同生，而與道同居。²¹⁸

前面說過，聖人對於道有先知的認識能力，其能力所靠的便是以心體悟道的存在，聖人不為外物所遷，能真切的察覺真理之所在。「人莫不有道也」的「道」指的是性，每個人皆有性，但聖人的性可以全；蘇轍把「性」拉到跟「道」位於「本體」同個高度，但性並不是道，兩者是分別的存在，道體現在人身上稱之為性，不能等同而論。道既是最高的本體，聖人順道而行，故能與道同居，性全是因為體道之故。聖人對待萬物與待人處世的方式也可看見道的體現：

聖人且不知其美且善也，豈復有惡與不善繼之哉？²¹⁹

聖人均彼我，一同異，其心無所復留，然豈以是忽遺世法、犯分亂理而不顧哉？²²⁰

聖人怎會不知美善，是因為聖人沒有分別心，所以在他眼中所看見的事物沒有分美醜、善惡，也就沒有因相對而產生的敵對關係。所以蘇轍說聖人不知美善，均彼我，看待世間事物皆是均一等同，萬物在聖人之性面前皆是一同異；這裡說明世人對事物存有偏見，有著美醜、善惡、大小之成見，用成見看來應世接物則產生許多紛亂，執著於好、善、醜、貴等虛妄之名物，才會衍生出爭端來。這些分別心就是爭端的起源，一對事物有了執著，就會忘記事物本身是虛妄不實的，而離聖人的體道性全也愈來愈遠。聖人體道性全，才德兼備，不出門而知天下事，既知有為之害，所以順物自然；在蘇轍《老子解》中的聖人，可以說是各項才德

²¹⁶ 蘇轍《老子解》第二十章注，同前註，頁 425。

²¹⁷ 蘇轍《老子解》第四章注，同前註，頁 405。

²¹⁸ 蘇轍《老子解》第七十二章注，頁 473。

²¹⁹ 蘇轍《老子解》第二章注，同前註，頁 404。

²²⁰ 蘇轍《老子解》第二十章注，同前註，頁 423。

兼備的全人，儒、釋、道三家皆推崇的理想人格。人需要怎樣才能成聖呢？除了有前面所述的修養功夫以外，聖人擁有一個基本特質：「體道而周物」。蘇轍於《老子解》五十二章注裡說：

聖人體道以周物，譬如以母知其子，了然無不察也。雖其智能周之，然而未嘗以物忘道，故終守其母也。天下皆具此道，然常患忘道而徇物。²²¹

聖人體道以周物，即是老子所說的順其自然，蘇轍點明天下皆有此道，人的本性本來即是清明，只是世人常忘記以道接物，徇物而漸掩蔽了性的澄明。徇物即是非自然的表現，追逐物欲遂造成己心的紛擾，世人應學習聖人體道而周物。蘇轍這裡所說的「順其自然」也就是「循理而行」，這裡的「理」即是指世間萬物歸納出的自然規律，也就是物的常理。蘇轍在《老子解》的注文中，多次提到了對此理的描述：

聖人動必循理，理之所在，或直或曲，要於通而已。²²²

聖人循理而知天命，則待唱而後和。《易》曰：「先天而天弗違」，非先天也，「後天而奉天時」，非後天也，言其先後常與天命會耳。不然，先者必蚤，後者必莫，皆失之矣。故所謂能為雌者，亦不失時而已。²²³

直而不屈，其直必折，循理而行，雖曲而直；巧而不拙，其巧必勞，付物自然，雖拙而巧。²²⁴

在這裡，蘇轍提及聖人循理而行、動必循理；理之所在，在於因物自然，所以只

²²¹ 蘇轍《老子解》，見《三蘇全書》第五冊，頁455。

²²² 蘇轍《老子解》第二十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁426。

²²³ 蘇轍《老子解》第十章注，見《三蘇全書》第五冊，頁411。

²²⁴ 蘇轍《老子解》第四十五章注，見《三蘇全書》第五冊，頁450。

要循理而行，是曲是直皆不是問題所在，問題在於通²²⁵，循理則通。對於蘇轍「循理而行」的觀點，在《道家與中國哲學—宋代卷》中有說明：

蘇轍認為乘理而行，因其自然，既是老子「無為而無不為」的特質，也是《易傳》「無思無慮，寂然不動，感而遂通天下之故」的內涵，也是佛教無心、非有非無、即有即無的真諦。²²⁶

從此段文字來看，可以知道蘇轍藉由「順其自然」之「其」指的是萬物運行之「理」，順著萬物運行的規則而動，可以達到寂然虛無的狀態，在此境界裡可以使心通暢。聖人體道性全，全在於行為舉止皆適性自然，循理而行，達到物我合一的境界。眾人因徇物忘道，喪其本性，故不知物之常理，遂不能順理而行，造成心性終難以清靜，反道而行。蘇轍還指出，聖人並非只顧全自己，還幫助他人復其本性，其言曰：

夫所謂全者，非獨全身也，內以全身，外以全物，物我兼全，而復歸於性，則其為直也大矣。²²⁷

聖人並非獨善其身，不僅自己體道全性，並且讓他人也回復本性，達到物我兼全的境界。蘇轍在《老子解》引入儒家的性命之學，但並非只強調復性本身，他是藉由復性，來幫助人人達到成聖的最終目的。所以在注釋裡比較聖人和世人在各個方面的差別，藉以讓世人瞭解自己為何不能體道成聖的原因，進而去學習聖人去妄復性後的全性。

²²⁵ 筆者認為此處的「通」指人達到豁然開朗的境界，似「悟道」的那一瞬間。

²²⁶ 孫以楷主編：《道家與中國哲學—宋代卷》，北京：人民出版社，93年6月，頁384。

²²⁷ 蘇轍《老子解》第二十二章注，見《三蘇全書》第五冊，頁427。

四、復命與復性

儒家有性命之學，所以蘇轍在對老學研究時，不只提復性，也提出復命的觀點。蘇轍對於復性與復命的關係有此解釋：

命者，性之妙也。性猶可言，至於命則不可言矣。《易》曰：「窮理盡性以至於命。」聖人之學道，必始於窮理，中於盡性，終於復命。仁義禮樂，聖人之所以接物也，而仁義禮樂之用必有所以然者，不知其所以然而為之，世俗之士也，知其所以然而後行之，君子也。此之謂窮理。雖然，盡心必窮理而後得之，不求則不得也。事物日構於前，必求而後能應，則其為力也勞，而為功也少。聖人外不為物所蔽，其性湛然，不勉而中，不思而得，物至而能應，此之謂盡性。雖然，此吾性也，猶有物我之辨焉，則幾於妄矣。君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其為我，是以寄之命也。此之謂復命。²²⁸

蘇轍說「命」是性之妙，跟性的內涵有所不同，所以復性跟復命不能等同視之；性雖不可用言語來盡述，可是命卻完全不可言說。用儒家的「窮理盡性以至於命」來解釋老子「復命」，性之於道，是道體現於人之稱，性是道的產物，是無形且不可言說；命是性之妙，也是不可言說，在此將命與道作一層次來討論。復命的三步驟：窮理、盡性、復命，可以類比作「去妄復性」的修養過程，也就是知性、見性、復性。兩者都是三步驟的一個進程，只是回復的內涵不同。「窮理」，是指窮究事物背後的道理，知其所以然而後行之；「盡性」，知萬物之事理後，看破物執，性不為外物所遷，其性湛然，與世接物皆能有所應；「復命」，以性接物而不知其為我，也就是達到忘我無心的境界。「復性」有點類似「盡性」，皆是讓心回歸素樸，不被外在事物虛妄給掩蔽真性；復性跟復命內容不同，是復性後要成聖

²²⁸ 蘇轍《老子解》第十六章注，見《三蘇全書》第五冊，頁417~418。

必須要達到無心、法聖的修養境界，也就是達到老子虛靜的境界，但還未至「體道成聖」。蘇轍在後面接著提出：「君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其爲我，是以寄之命也。此之謂復命。」這裡劉固盛在《宋元老學研究》有此說明：

原來命就是君命、天命。把君命等同於天命，實際就是將符合封建統治的一切社會制度都看成是先天固有的產物，從皇帝到百官、到百姓的高低貴賤之分，全出於命運的安排，復命，就是消解物我，安於己命。這樣一來，蘇轍之復性論又通過復命巧妙地與封建統治說教結合在一起，從而具有了現實的政治色彩，並與二程理學產生關聯。²²⁹

性雖不等同於道，卻爲道所派生，存在道的性質；命，從蘇轍的注文與劉固盛的引文來看，命有「非自己能決定」的意味存在，也就是人事由天的命定思想。但若一切皆聽天由命，那人存在世間上只剩消極意義，在林靜慧的碩士論文：〈蘇轍《老子解》研究〉與劉固盛有不同的意見，如下：

十六章注文所講的不只是有命的問題，還有復命的問題，而後者才是重點。命若只就命運來說，那復命便如劉固盛所言是消解物我，安於己命，但是這樣一來，把一切託付給命運，不只消解了物我，也將人本身的價值消解掉了，而蘇轍最重視的便是人，想必他不會作如此消極的思考。其實這裡的命就是道，也可用《中庸》「天命之謂性」的天命來理解，其內涵傾向於理學家所說的天理，同樣都是具有道德義涵的天，但是蘇轍並不主張將善惡的觀念灌注進此天之中，這是便與理學家的主張有所不同。天命一旦具有道德內涵，那麼復命便是向這道德天命回歸，這才是學道三步驟的最終進程。²³⁰

²²⁹ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁149。

²³⁰ 林靜慧：〈蘇轍《老子解》研究〉，臺北：中國文化大學中國文學研究所，2003年，頁160。

在此，雖然蘇轍重視的是人，也以儒家的身分來為《老子》作注，但是在此指的「復命」應是順著《老子》的理論脈絡來理解較為正確，「復命」為歸復本性，達到無為的境界，而非儒家所說的天命，故林靜慧的說法有矛盾之處，應以劉固盛的說法為是，「復命」的解釋應向道家的說法靠攏，而非儒家。

在此章探討了蘇轍《老子解》之義理詮釋，知道蘇轍先由道之本體衍生出儒家的性命論，又在修養功夫上融入佛家的理論，將儒、釋、道三家的思想上作一個結合，透過道、人、性連結起三教的義理思想來闡釋《老子》，形成獨特的老子學見解。透過道論，可以知道蘇轍強調的道體儒用，儒道思想各有優缺點，只是孔老使人向善的手法不同，這也是蘇轍政治思想的原則所在；老子重道，孔子重器，蘇轍將儒家的道德倫理與道家的順道而行結合成一，認為孔老所強調的「道」皆是至聖後的境界。²³¹道既是自然全體的總名，性也是人類情感的總名，蘇轍在性論勸人「適性而足」，學習聖人的行為舉止以向道而行，透過去妄復性的修養功夫，可以將性回歸澄清明靜的狀態，以達到體道性全的境界。蘇轍之所以強調復性，其最終的目的是為了讓世人皆能成聖；而復性的進程有三：第一步驟為「知性」，道雖為萬物的根源所在，但世間上的萬物總有一天皆會消逝，應放下執念，去除妄念才能讓心平靜、不受外物干擾，知道性回歸純樸的好處後，才能開始順道而行。其二是「見性」，可以玄覽萬物，以自然之理接物，則能順物自然、無所爭阻，法用無窮。最後則是「復性」，回歸於本來素樸的狀態，不受外物所遷，其性全而可體道。「性全」所以可以讓心達到無心的狀態，連「放下妄念」這件事本身都忘記，最後使人成聖。在第四章裡面，說明了道體、人性、復性、復命等問題，道是最高的本體存在，落於世間之人身上體現而稱為性，復性是希望人回歸本性的真實面貌，作為成聖的先決條件，復命則是安於己命，不向外索求過度的要求，回歸道之本體。這就是一個循環，透過道落到人世間，順

²³¹ 蘇轍雖然指出老子重道，孔子重器，但筆者認為老子、孔子並沒有偏重哪個面向，而是立說方向不同而已；因為老子並非排斥禮教的實質內涵，而是揚棄虛假的禮教所帶給人那種侷限生命、被壓迫的有限性存在。

自然之理而行則又能回歸於道；性於人本來皆如嬰兒純樸，因物妄而使心紛擾，透過去妄、忘身而復性，使人與道更近。

第五章 蘇轍《老子解》之思想評述

《老子解》揉合儒、釋、道三教思想於其中，透過「復性」此一問題，結合三家思想的相似處。《老子解》在宋元時期多有好評與愛好者，其書的思想主旨反應了當時的時代精神，通過融通三教思想，詮釋出新的《老子》內容。

第一節 蘇轍《老子解》思想之突破性

蘇轍於〈再題老子道德經後〉曰：

政和元年冬，得侄邁等所編《先公手澤》，其一曰：「昨日子由寄《老子新解》，讀之不盡卷，廢卷而嘆，使戰國有此書，則無商鞅、韓非；使漢初有此書，則孔、老為一；使晉、宋間有此書，則佛、老不無二。不意老年見此奇特！」²³²

蘇軾看了蘇轍所寄的《老子新解》後，對此書讚譽有嘉，認為若是漢初已有此書，那麼孔、老為一；又晉、宋之間有此書，則佛、老不為二。從蘇軾對此書的評語間可看出蘇轍注解《老子》的主要宗旨是三教融合。《四庫全書》對此書也有所評述：

蘇氏之學出入於二氏之間，故得力於二氏者特深，而其發揮二氏者亦足以自暢其說。是書大旨主於佛、老同源，而又引《中庸》之說以相比附。²³³

²³² 曾棗莊、舒大剛主編：《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年11月初版，頁483。

²³³ 同前註，頁490。

蘇轍《老子解》援用的思想不只有儒、釋兩家思想來解《老》，更援以《中庸》等儒家經典來釋《老》。再次點明蘇轍於此書中，援用儒、釋、道等多家經典來闡釋《老子》，貫通三教思想成爲此書的一大特點，使得《老子》有了新的突破性；雖然援佛、道釋老，蘇轍並非歷史上的第一人，但融會的如此巧妙，實是一大成就。以下分別以佛老、孔老之交涉來看《老子解》對三教思想的融通。

一、援佛釋老，儒道交涉

佛教從漢初傳來時，因爲需要讓中國的傳統文化接受而便於佈道傳播，故在「調和性」²³⁴上有著很明顯的作爲，保有自己宗教思想的色彩，但同時也吸收融合外部的其他思想，藉由「認同」、「接受」這些思想，進而融合進自己的思想體系內，成爲中國特殊的文化現象。宋代雖然以儒學爲正統，但不反對其他教派的存在，甚至統治者還大力提倡三教融合，所以世人、儒者大多在生活中可以接觸到不同的教派與思想，例如蘇轍即是。他透過自己親身的接觸，而後這些經歷被吸收化爲他思想的養分，最好的說明就是他的《老子解》充分體現了三教融合。蘇轍在《老子解》中所援引的三家思想，其實無分儒與老、佛與老之異同，整本書就是在體現蘇轍對於《老子》思想哲理的詮釋，在思想的闡釋上三家皆融通其中，沒有隔閡。

蘇轍貶謫於筠州時，常與僧人道全論道，在《老子解》的〈題老子道德經後〉有說：「是時予方解《老子》，每解一章，輒以示全。全輒嘆曰：『皆佛說也。』予居筠五年而北歸，全不久亦化去，逮今二十餘年也。凡《老子解》亦時有所刊

²³⁴ 所謂的佛教在調和性方面有很高的成就，可以簡單說是佛教進入中國本土後，開始有了中國化的傾向。吳叔樺的《蘇轍學術思想研究》說：「佛教自東漢初傳入中國，即結合黃、老道術，具神仙方術色彩。魏晉時期，玄學盛行，佛教亦開始玄學化，佛學研究出現『格義』學風，以老莊玄學比附佛學，佛教開始中國化。」佛教與儒、道等思想有了接觸後，經歷過對立、磨和，最後融攝的過程，在宋代三教融合的思潮也更加的深入化。

定，未有不與佛法合者。」²³⁵可見注《老子》融通佛、老思想的理念頗為明顯，蘇轍在會通佛、老思想，最顯而易見的即是藉由「性」來結合兩家思想，若以孔、老言之，也是以此「性」來做思想結合。也就是說，蘇轍透過討論「復性」之問題，引申出三家思想相似之處，藉以融通以詮釋《老》學。老子本不談「性」，而是講「復命」，蘇轍透過儒家「人性本善」與佛家的「人人皆可成佛的自性」聯結起來，讓「體道性全以復性」來貫通整本書的思想中心。首先，先論《老子解》的儒佛關係：

予曰：「孔子之孫子思，子思之書曰《中庸》。《中庸》之言曰：『喜怒哀樂未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』此非佛法而何？顧所從言之異耳。」全曰：「何以言之？」予曰：「六祖有言，不思善，不思惡，方云是時也，孰是汝本來面目？自六祖以來，人以此言悟入者大半矣。所謂不思善，不思惡，則喜怒哀樂之未發也。蓋中者，佛性之異名；而和者，六度萬行之總目也。致中極和，而天地萬物生於其間，此非佛法何以當之？」

236

這裡六祖所言引自《六祖壇經》，蘇轍在此將《中庸》的「喜怒哀樂未發謂之中」與六祖說的「不思善，不思惡」作一等同比較，認為兩者皆是指心理狀態處在沒有任何意念的時候。將兩者連結起來，是因蘇轍認為它們有其相似之處，從此處可以看出，蘇轍在解《老》時常援以佛理與儒、道交涉。

蘇轍不僅在解《老》時，將儒、佛之思想作結合，在許多章節的注解上，更是援佛解《老》。老子有歸根復命之說，《老子》在第十四章言：「視之不見，名

²³⁵ 見《三蘇全書》第五冊，頁 483。

²³⁶ 同前註，頁 482~483。

曰夷，聽之不聞，名曰希，博之不得，名曰微。此三者，不可致詰，故混而為一。」

²³⁷老子原意是夷、希、微三者都是人類不能透過感官功能而去察覺的宇宙本質，說明這三者既是無色、無聲、無形，便混而不分。在《老子解》這章的注解如是說：

所謂一者，性也；三者，性之用也。人始有性而已，及其與物構，然後分裂四出，為視、為聽、為觸，日用而不知反其本，非復混而為一，則日遠矣。若推廣之，則佛氏所謂六入皆然矣。《楞嚴》有云：「反流全一，六用不行。」此之謂也。²³⁸

蘇轍將老子的「道體為一」的「一」解釋成為性之本質，性原本是真純無染的狀態，因為與物相構，所以衍生出許多煩惱，使性有所染而無法復其本性。如何返其本性，回歸道體，蘇轍舉出《楞嚴經》的概念來解釋：用佛家所謂的「反流全一，六用不行」，說明不去執著六根六識，反而能獲得心中安適，藉由修行然後捨身成佛；與蘇轍所說的「復性」有相似之處，皆是不向外求，返其心而足。在《宋元老學研究》對此注解有很好的解釋：

蘇轍認為，老子所謂「混物為一」之「一」，與佛教「反流全一」之「一」相同。在佛教那裡，一就是佛性，即：「一者，上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力。」在老子看來，這個一就是道，它視之不見，聽之不聞，搏之不得，但又無處不在。於是，老子之道與佛教之性得以溝通。……在蘇轍看來，老子虛無之道體正與佛教這種因緣假合相類似。受此影響，他便把整個客觀物質世界都描繪成了虛妄不實的狀態。²³⁹

²³⁷ 吳怡：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年9月，頁90。

²³⁸ 見《三蘇全書》第五冊，頁414。

²³⁹ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁177~178。

蘇轍因為覺得老子的道體與佛家的佛性有類似之處，故他把世間的萬事萬物都解釋成虛妄不實的存在，所以才教人「知妄」而後「忘身」，藉「去妄復性」的修養功夫來放下心中的執念，復歸於本性。蘇轍在《老子解》中援用佛說之例還有第四十八章：

苟一日知道，顧視萬物，無一非妄。去妄以求復性，是謂之損。孔子謂子貢曰：「賜也，女以予為多學而識之者歟？」曰：「然。非歟？」曰：「非也。予一以貫之。」²⁴⁰

在這邊融合了儒、釋、道三家的思想，蘇轍透過孔子說「一」與老子之「道」結合在一起，其去妄復性的方法則是「損」，其「損」又結合佛家說法，將其解釋為減損人性欲望，以達到無心的境界；這裡將老子的「虛」結合佛家的「損」，又透過儒家所說的「復性」理論，將三家思想作成有系統的理論結合。

《老子解》不僅援佛入老，更以儒學與老子思為結合。孔、老在立論方式、處世方法雖有所不同，但蘇轍從理論上說明了其實儒、老本質上是相通的。「性」既可以是佛家之性，蘇轍認為也可以用來解釋儒家之性，《老子解》中聯繫起三家思想的橋樑可說就是「性」論。儒家復性說的起源在《宋元老學研究》有此說明，筆者摘錄如下：

如果我們再追本溯源的話，儒家的「復性」說出於唐代李翱，而李翱復性論的提出，在很大程度上是受佛教影響。因此我們認為，儘管蘇轍以復性釋《老》溝通儒、釋、道三教，最終目的是為儒家服務，但「復性」的理論根源卻與「佛性」有更多的關聯。²⁴¹

²⁴⁰ 見《三蘇全書》第五冊，頁451~452。

²⁴¹ 劉固盛：《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年9月，頁178~179。

劉固盛先生認為蘇轍的「復性論」在根本上與佛家「人人皆有佛性」的理論思想有關，又認為其中還吸收了禪宗的頓悟成佛思想。先不論是否為真，就佛性來看，的確與蘇轍所強調的「本性為真」的理論有著相似處；「道」體現在人即為性，性是成道的根本條件，蘇轍強調「人人皆有性」與佛教所說的「人人皆有佛性」相似。佛家所說的自性²⁴²、佛性，可讓人人有成佛的可能；儒家所說的性在本質上是善，故人人皆可成堯舜；老子雖不言性，蘇轍卻把老子的「歸根曰靜，是謂復命」²⁴³用窮理盡性以復命來解釋，老子本意為若人能拋開對欲望的追逐，讓心不受外物干擾，將能返歸真實的生命。所以在十六章注中，蘇轍曰：

苟未能自復於性，雖止動息念以求靜，非靜也。故惟歸根，然後為靜。命者，性之妙也。性可言，至於命則不可言矣。《易》曰：「窮理盡性以至於命。」聖人之學道，必始於窮理，中於盡性，終於復命。²⁴⁴

蘇轍於此說明聖人學道，要透過窮理、盡性才可復命，窮究事物的自然之理、本來規律，然後順道而行，以其應物處世，讓自己的性保持原本真樸的面貌，不與世爭物。這裡，蘇轍所「窮」之理是自然之理，而不是理學家所說的天理，蘇轍的自然之理沒有善惡之別，理學家的天理是至善之意。不論蘇轍所「窮」為何？其「窮」本身即是一種執，老子原意為以「致虛極，守靜篤」的修心功夫，順萬物自然而行之，不逆自然而行，其理不需窮究即可得之。換個方法說，蘇轍透過「窮理」以盡性的說法，與老子原文中「為道日損」的體道方法是否有所抵觸，也是值得我們思考的。

在蘇轍所提的「去妄復性」修養論中，最首要的也就是「知妄」而後「無執」，《老子解》六十四章注曰：

²⁴² 禪宗主張萬物皆由性所派生，與蘇轍認為性存在於宇宙萬物間的說法有相似之處。

²⁴³ 參閱吳怡：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年9月，頁90。

²⁴⁴ 見《三蘇全書》第五冊，頁417~418。

治亂禍福之來，皆如彼三者，積小以成大。聖人待之以無為，守之以無執，故能使福自生，使禍自亡。譬如種苗，深耕而厚籽之，及秋自穰。譬如被盜，危坐而熟視之，盜將自卻。世人不知物之自然，以為非為不成，非執不留，故常與禍爭勝，與福爭贅，是以禍至於不救，福至於不成，蓋其理然也。²⁴⁵

又於五十四章、五十五章注曰：

惟聖人知性之真，審物之妄，損物而修身，其德充積。實無所立，而其建有不可拔者；實無所執，而其抱有不可脫者。²⁴⁶

無執而自握，無欲而自作，是以知其精有餘而非心也。²⁴⁷

蘇轍認為老子所說的「知性之真，審物之妄」即是無執，老子說人若無為、無執即可達到忘我的境界；而蘇轍所講的「知性之真」即是佛教所說的「破除我執」，佛教中的「執」又分為我執和法執，「執」是因為由事物產生的虛妄和分別心；「我執」，執著我之所以為我的存在，對事物有分別之心；「法執」，世人不知萬物皆為虛幻不實，執著客觀世界為實際存在，遂會產生出分別心、愛憎等情緒來。蘇轍透過佛說以說明：滅我執而可識自性，與老子所說的知性之真作連結，來達到儒家所說的歸復本性。

二、天下固無二道

蘇轍援以佛、儒之思想釋《老》，透過「去妄復性」之理論，使三教思想有了聯繫，證明了他所說的「天下固無二道」。蘇轍所學甚雜，少時觀遍百家之書，

²⁴⁵ 見《三蘇全書》第五冊，頁 466。

²⁴⁶ 同前註，頁 457。

²⁴⁷ 同前註，頁 458。

在〈上兩制諸公書〉裡，他提到了早年讀書的心得：

及既長，乃觀百家之書，從橫顛倒，可喜可愕，無所不讀，泛然無所適從。蓋晚而讀《孟子》，而後遍觀乎百家而不亂也。而世之言者曰：學者不可以讀天下之雜說，不幸而見之，則小道異術將乘間而入於其中，雖揚雄尚然，曰：「吾不觀非聖之書。」以為世之賢人所以自養其心者，如人之弱子幼弟不當出而置之於紛華雜擾之地，此何其不思之甚也！古之所謂知道者，邪詞入之而不能蕩，詖詞犯之而不能詐，爵祿不能使之驕，貧賤不能使之辱，如使深居自閉於閨闈之中，兀然頽然而曰「知道知道」云者，此乃所謂腐儒者也。²⁴⁸

蘇轍批評當時有些理學家認為讀書人不可接觸儒家學說以外的書籍與雜學，當時接觸外道思想的讀書人被批為近邪道而不自知，又認為讀儒家書籍以外者，皆會因其術而擾亂思維，傷其心而墮其道。所以蘇轍為了反駁其說而提出古代賢人的行為處世為「邪詞入之而不能蕩，詖詞犯之而不能詐，爵祿不能使之驕，貧賤不能使之辱。」若是整天關在自己的閨室中，而不向外接觸新的東西，只會一味的排斥外道，認為自己知道，則為一介腐儒也。

蘇轍在觀百家之書後，發現自己所學甚雜，也因為無所不讀，所以導致思想時有雜亂，無所適從。不過他也說，後來讀了《孟子》後，便可以觀百家之書而思維不亂了。可以知道《孟子》一書在他的學術思想裡面處於很重要的部份²⁴⁹，

²⁴⁸ 蘇轍：《欒成集·上兩制諸公書》卷二十二，見《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月，頁388。

²⁴⁹ 蘇轍少年時撰《孟子解》，在書中闡明他對於《孟子》的思想見解，《孟子》在蘇轍的哲學思想上佔有一個重要的位子。蘇轍在《孟子解》中說：「學者皆學聖人，學聖人者，不如學道。聖人之所是而吾是之，其所非而吾非之，是以帽從聖人也。以帽從聖人，名近而實非，有不察焉，故不如學道之必信。孟子曰：『君子深造之以道，欲其自得之也。』」在詮釋古代經典上，蘇轍展現了獨立創新的思考精神。蘇轍：《欒城後集·孟子解》卷六，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月。

也就是雖然他提倡三教融合，主張天下固無二道，但是在思想上還是以儒者自居，以儒術為本位。可以說，他與蘇軾的處世哲學有個相同之處，於政治、理想抱負上以儒家思想為本，積極進取，而在失意之時，以道家的清靜無為來應世。由《老子解》來說，他援儒入老，除了這是當時的學術思潮所趨之外，也是因為他以儒家為本位的關係，在由儒家之角度來揉以其他思想。所以他在《老子解》雖有講道、引儒說來解《老》與援用佛說，但整本書是以「復性」此一命題為主要架構以開展他的學術思想。《老子解》時常引用儒家經典，例如：《孟子》、《中庸》、《周易》、《論語》等古經來釋《老》，透過此主題脈絡，援佛與之結合，以說明老子之道。

蘇轍雖年少時習道、接觸僧法，但他選擇以儒者自居，這是經過選擇的結果，在思想上接受道、佛，是因為親身經歷的關係，透過思考轉化為他學術思想中的一部分，三者在他的思想中沒有孰優孰劣之分。他在〈老聃論上〉說：

昔者天下之士，其論老聃、莊周與夫佛之道者，皆未嘗得其要也。老聃之說曰：去仁義，絕禮樂，而後天下安。而吾之說曰：仁義禮樂，天下之所得以治安者。佛之說曰：棄父絕子，不為夫婦，放雞豚，食菜茹，而後萬物遂。而吾之說曰：父子夫婦，食雞豚，以遂萬物之性。夫彼且以其說，而吾亦以吾說。彼之不吾信，如吾知不彼信也。……愚則不然，曰天下之道，唯其辯之而無窮，攻之而無間；辯之有窮，攻之而有間，則是不足以為道。果孔子而有窮也，亦將捨而他之。惟其無窮，惟其無窮，是以知其為道無疑。蓋天下有能平其心而觀焉，而不牽夫仲尼、老聃之名，而後可與語此也。²⁵⁰

這邊的「吾之說」指的是儒家思想；蘇轍雖選擇以儒學為本，但並非排斥道、佛

²⁵⁰ 蘇轍：《樂城應詔集》卷三，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月，頁1264~1265。

之說，反而認為各家都有可取之處，不必互相攻擊。他指出天下世人皆以為道、佛、儒的思想沒有共同性，互為其說而相牴觸，所以舉出兩個例子來解釋學說各家於某些論點上雖有不同，但也不需相互攻擊。儒家認為因為有仁義禮樂，為天下所待可以治安；道家則認為去仁義、絕禮樂，才可以返道而行，不執著於器用之上。又佛說修行食素，萬物得以遂；儒家卻說父子夫婦，盡五倫、食雞豚，以遂萬物之性。可以看出各家學說對於同一件事物的看法有很大的不同處，若要處處刁難，互相比較、批評誰的說法才是正確的，那萬事萬物的紛理遂難以安。故，蘇轍認為這種學說上的攻擊、對立是沒有必要的，若是辯之有窮，攻之而有間，這種道是經不起考驗的；他認為求道不應該侷限在門戶之見上，而應窮究其道可否辯之而無窮，攻之而無間，才是真正的道之所在。

蘇轍提出儒、釋、道三家在形上之道同，而在形下之器異的說法，於〈梁武帝〉曰：

東漢以來，佛法始入中國，其道與老子相出入，皆易所謂形而上者，而漢世士大夫不能明也。魏、晉之後，略知之矣。好之篤者，則欲施之於世，疾之深者，則欲絕之於世，二者皆非也。老、佛之道，與吾道同，而欲絕之；老、佛之道，與吾教異，而欲行之；皆失之矣。……二者皆見其一偏耳，老、佛之道，非一人之私說也，自有天地而有是道矣。古之君子，以之治氣養心，其高不可嬰，其潔不可溷，天地神人皆將望而敬之。聖人之所以不疾而速，不行而至者，一用此道也。²⁵¹

在此，蘇轍說自東漢佛教傳入中國，認為老子與佛教中的「道」皆是《易》中所說的形而上者，非一人之私說，但漢朝的世大夫多不能明此道理，直到魏晉以後才略為人所知。又說，喜好此說者得之極欲施行於世，厭此說者莫不將此說滅之，

²⁵¹ 蘇轍：《樂城後集卷十》卷十，見於《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年8月，頁995~996。

蘇轍認為兩者皆是只見一偏而不見全者。總之，蘇轍認為佛、老偏重形而上學之「道」，而孔子則重形下之器，所以制禮作樂以治天下。三家偏重的雖有不同，但其追求的道是相同的，換句話說，三者殊途同歸。

總結來說，《老子解》中的三教思想之融合可謂巧妙，先不論與老子本意是否相同，以儒、釋解《老》已成為本書的特點之一。蘇轍雖以儒者自居，但自幼便觀百家之說，對於道、佛又有實際經驗與好感，故在思想上主張三教融合，其書《老子解》即是最好的代表，是表示蘇轍認為「天下固無二道」的基本主張。在《老子解》中，我們所看到的不只是老子的思想，而是在其中看到了蘇轍自己的思想表現，處處融合了三家理論於其中。他在〈題老子道德經後〉曰：

全驚喜曰：「吾初不知也，今而後始知儒、佛一法也。」予笑曰：「不然。天下固無二道，而所以治人則異。君臣、父子之間，非禮法則亂；知禮法而不知道，則世之俗儒，不足貴也。居山林，木食澗飲，而心存至道，雖為人天師可也，而以之治世則亂。古之聖人，中心行道，而不毀世法而後可耳。」²⁵²

從上所述，可以知道「天下固無二道」是蘇轍在釋《老》時所秉持的信念，也是其中心思想。他的老子思想，結合了儒家的仁義禮樂與佛家的佛性說，藉由「復性」此一中心問題，體現了三家思想的融合。可以說，在蘇轍眼中，天下無學說分別的侷限性，三家在思想理論上皆有其相似處。

²⁵² 見《三蘇全書》第五冊，頁 483。

第二節 蘇轍《老子解》之缺失

蘇轍《老子解》之理論探究，已於前章大致討論完畢；就注解《老子》的角度來說，其缺點為注解文章有些不符經典原文之意，因《老子》本身對「心」、「性」之論甚少探討，蘇轍以自我見解來對《老子》進行闡釋，也代表著各個時代的注釋家多帶有個人主觀思想來對經典進行闡釋。故每個時代有本身的時代精神存在，才會有「唐老子學」、「宋老子學」、「元老子學」等統稱。利用統合儒、釋、道三家思想解《老》非為缺點，應算當時「時代精神」下的產物，也是《老子解》的特點。當時的儒者多援以道家以外的思想詮釋《老子》，利用其他教派的思想對老子學進行重整與更新，又如蘇轍《老子解》更在注釋時，大談自己的思想與學術論點。這是當時宋代注《老》的特色，讓《老子》的詮釋在新的時代，有了新的內容；當時的學術思潮也有了新變化，儒者多方位的吸收與應用，可以在「對古經籍產生疑惑，進行新的詮釋」這點上觀察得之。以下，就《老子解》與原文之意不符之處，以及朱熹對蘇轍《老子解》的評論進行探討。

一、蘇轍《老子解》不符《老子》本意之處

蘇子由在《老子解》中援用儒、佛思想以釋《老》，因為相互援引，雖三家思想偶有相似之處，但在根本上三者的教義、哲學基礎還是有著不同的地方，雖蘇轍融合的很巧妙。雖然這麼說，但整本《老子解》內的義理蘊含，有其本身的價值存在。筆著試著將《老子解》與《老子》原文相比對，從中找出不符本意之處，以便釐清《老子》原意。因於「蘇轍《老子解》思想探析」與「論思想之突破性」之部分有兼論及此，故在此不全面解釋，只論比較明顯之處。

蘇轍融合三教體現於《老子解》之溝通可謂為「性」，其不符老子本意的也

是此。先看《老子》第十六章云：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。知常曰明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天。天乃道，道乃久，沒身不殆。²⁵³

先看老子對於「復命」原本的解釋。「致虛極」和「守靜篤」分別是兩種修心的功夫，也就是虛掉心中的執念，讓內心無執無欲，心便可歸於平靜。此邊的「復」有兩個意義，分別是：「復歸於根」與「復返於道」，觀復也就是從「萬物的歸其根」觀至「萬物返其道」的意思。此處的「歸根返道」，就是指心靈進入無欲、平靜的狀態；「歸根曰靜，是謂復命」，讓心靈不再受外物干擾後，即可獲得真實的生命。吳怡在解釋這章時，說明了「命」出現於《老子》書中只有兩處，而在此處是為名詞，此處之「命」兼有「天命」和「生命」這兩種意思，「復命」的意思也就是以個人真實的生命歸於自然的生命世界中。²⁵⁴

再看，蘇轍「是謂復命」注曰：

命者，性之妙也。性可言，至於命則不可言矣。《易》曰：「窮理盡性以至於命。」聖人之學道，必始於窮理，中於盡性，終於復命。仁義禮樂，聖人之所以接物也。而仁義禮樂之用必有所以然者。不知其所以然而為之，世俗之士也；知其所以然而後行之，君子也。此之謂窮理。雖然，盡心必窮理而後得之，不求則不得也。事物日構於前，必求而後能應，則其為力也勞，而其為功也少。聖人外不為物所蔽，其性湛然，不勉而中，不思而得，物至而能應，此之謂盡性。雖然，此吾性也，猶有物我之辨焉，

²⁵³ 吳怡：《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年9月，頁106~107。

²⁵⁴ 詳見吳怡：《新譯老子解義》，頁111。

則幾於妄矣。君之命曰命，天之命曰命，以性接物而不知其為我，是以寄之命也。此之謂復命。²⁵⁵

蘇轍在此對於老子的「復命」有另外的解釋，在蘇轍的解釋裡，老子的「歸根復命」可等同於他理論體系的「復性」說，認為兩者之間必然有共同處。在此段的注解裡說：聖人學道，必通過窮理，然後盡性，於是可以復命。但老子原意是指心進入了靜的狀態中，能夠以無執無欲來應外物，所以不受妄念所苦；人是靠「致虛」和「守靜」這兩個修養心的功夫來藉以復命。蘇轍卻是說明了聖人求道，靠的是「窮理」後才可盡性，窮理、仁義禮樂的器用，非老子之本意，為蘇轍欲將儒家思想與之結合，才以復性論解釋之。蘇轍在此賦予了老子「復命」新的意涵，將「窮理盡性以至於命」融入他復性論的解釋中。另外，儒家哲學中的「窮理」應配合「格物至知」來看，指的是：萬物萬事皆是理的表現，依據具體事物來窮究其理之所在。雖蘇轍在此所指的「理」是指物理，而非理學家所說的理先於物之天理，但也非老子所指「為道日損」，「窮理」非日損而得，而是觀遍天下自然之理而得，此言豈非與老子之意相反。

再看《老子》二十五章，關於「道法自然」之問題，蘇轍以下如是說：

人不若地，地不若天，天不若道，道不若自然。²⁵⁶

「道法自然」之問題，就老子原意來論，可以參考吳怡的《新譯老子解義》有此說明：

「道」是生化的本體，已是最高的境界。如果在「道」之上，再按一個「自

²⁵⁵ 見《三蘇全書》第五冊，頁417~418。

²⁵⁶ 同前註，頁430。

然」，說「道」是取法自然的，顯然是說不通的，所以歷來注《老子》者，都把「自然」當作「道」的自身的法則，如：「道法自然，無所法也。」（河上公注）「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」（王弼注）「道之所以大，以其自然，故曰法自然。非道之外，別有自然也。」（吳澄注）「道法自然」一語有三層意思：第一，對上而言，道是「自本自根」（《莊子》語），在它之上，更沒有另外一個存在指使它、發動它。所以它是以自己為法。第二，就道自身來說，它是以虛無為用，它沒有意識，沒有欲念，它只是生化的流行，是自然而然的。第三、對萬物而言，它絕不干涉萬物、控制萬物，它是任萬物的自然發展。……所以從「道法自然」一語，可以看出「自然」就是生化本體的法則，這個法則是先天地的，可是有了天地之後，這個法則，又通貫天、地、人，而及於萬物。但當自然的法則通貫到萬物之後，表現出來的乃是萬物的物理現象。²⁵⁷

根據吳怡的說法，「自然」是「道」本身運行的法則，「道」是最高的境界存在。再回過頭來看蘇轍的解釋，蘇轍在此說：「人不若地，地不若天，天不若道，道不若自然」，可以知道在此蘇轍犯了一個錯誤，他將「自然」提高至「道」的上方，也就是將「道」解釋為取法自然；「道」為最高本體，為萬物運行的原則，怎會說道不若自然呢？《老子》所謂的「道法自然」應是指自身運行的法則，而非道以外，還有另一層自然之意，也沒有高下之分；老子所說的道法自然是：任何事物保持自己本來如此，便能與道同存。蘇轍在此對「道法自然」的解釋是根據聖人所具備的特質所展開的，所以他並沒有根據老子本意而解釋，而是透過「道法自然」來闡發他對於聖人的意見。

從上二例，可以稍微看出蘇轍解讀《老子》，有時會脫離老子本意，最後呈

²⁵⁷ 見吳怡：《新譯老子解義》，頁 178。

現的是蘇轍自己想要表達的觀點，也可以說詮釋者「對原文進行改造的意圖」大於「忠於原著的呈現」。例如《老子解》中，蘇轍常用「性」來詮釋老子思想中的「道」，此種解釋在文章多處皆可見到。中國古代原本就有「六經注我」的注疏傳統，所以注解者對於原典進行主觀的自我詮釋，應是有其時代表現的歷史意義。應該說，注解者對於原典的改造，使其內容注入新的意涵，這是具有原創性的意義存在；但於原典是否呈現真實面貌的客觀立場來說，這部份還有待討論。蘇轍《老子解》是否對《老子》原典過度詮釋，或在某些注文上有所誤解，這也是值得深思的。筆者才疏學淺，只能粗淺討論；《老子》與《老子解》之不同之處，從另一方面來看，也可以說是蘇轍注解內文時所具有的獨特創新性。

二、朱熹評蘇轍《老子解》之缺失

朱熹雖為宋代理學集大成者，但早年師事父親友人時²⁵⁸，曾出入佛、老，雖日後接觸理學後思想轉變，但他對於佛、老的某些評論算很中肯。雖然朱熹並沒有注《老》之文，但對於《老子》、注《老》家的著書，還是有一些評語²⁵⁹，可以顯示他對於這些老學研究者的態度。他對於蘇轍《老子解》實際上也曾提出一些批評，皆是站在以「儒學正統」的立場上而發的；因為當時蜀學與程朱理學所處的地位不相上下，受歡迎的程度，三蘇之文甚至有超越理學的跡象，於是，朱子對於蘇轍的《老子解》多有批評與論述。

蘇軾曾經讚許蘇轍的《老子新解》中三教思想融合的巧妙，朱熹對其蘇子瞻的評語頗有微詞；《四庫全書總目》批評朱子的說法，《四庫全書·老子解提要》曰：

²⁵⁸ 朱熹父親死後，從父之友人師事之，父親友人宗學二程，也雜於佛、老。故在朱熹師事他們期間，雖習儒學，卻也接觸佛、老等其他思想與章辭。

²⁵⁹ 對於老學之評論，大都見於與友人來往的書信中，或是他所著的書籍當中。本節朱熹對於蘇轍《老子解》之評論，筆者是以《雜學辨》中的〈蘇黃門老子解〉為主來加以論述之。

蘇軾跋之曰：「使漢初有此書，則孔、老為一；使晉、宋有此書，則佛、老不無二。」朱子謂其援儒入墨，作《雜學辨》以箴之。然二氏之書，往往陰取儒理而變其說，儒者說經明道，不可不辨別毫厘，剖析疑似，以杜學者之歧趨。若為二氏之學而注二氏之書，則為二氏立言，不為儒者立言矣。其書本不免援儒以入墨，注其書者又安能背其本旨哉？故自儒家言之，則轍書為兼涉兩歧；自道家言之，則轍書猶為各明一義。《雜學辨》所攻四家，攻其解《易》，解《中庸》，解《大學》者可也，攻及此書，則不揣其本而齊其末，不如徑攻老子矣。²⁶⁰

說蘇軾注此書主佛、老同源，又引儒家思想相比附，朱子認為這是不對的，還因此著《雜學辨》來攻四家之說。但《四庫全書》說朱子並沒有站在客觀立場來看《老子解》，蘇軾注解《老子》是以儒道會通為旨，若要批評此書，應要了解此書的立場與特色，不應站在儒家正統的立場去否認此書的價值。故《四庫全書》贊成蘇軾之釋老，且認為朱熹對《老子解》的批評並不恰當。

朱熹所著的《雜學辨》裡之其中一篇〈蘇黃門老子解〉是用來批評《老子解》的，其中主要的評論大都集中在第十九章注文與〈題老子道德經後〉裡的部分文字這兩個部份。

朱熹對於蘇軾注疏《老子》，曾有過的批評，如：對「載營魄」不能正確的解釋；還有認為蘇軾的「忘身」屬佛說也，其曰：

但為之說者，不能深考。如河上公以營為魂，則固非字義；而又并言人載魂魄之上以得生，當愛養之。則又失其文意。……至於近世而蘇子由、王元澤之說出焉。則此二人者，平生之論，如水火之不同；而於此義，皆以

²⁶⁰ 見《三蘇全書》第五冊，頁490。

魂為神，以魄為物，而欲使神常載魄以行，不欲使神為魄之所載。……則其意亦若蘇、王之云，而皆以載為以車承人之義矣。是不唯非其文意，且若如此，則是將使神常勞動，而魄亦不得以少息；雖幸免於物欲沉溺之累，而窈冥之中，精一之妙，反為強陽所挾，以馳驚於紛拏膠擾之塗，卒以陷於眾人傷生損壽之域，而不自知也。²⁶¹

蘇子由乃以忘身為言，是乃佛家夢幻泡影之遺意，而非老氏之本真矣。²⁶²

朱熹認為歷代注疏《老子》者，皆不能對「載營魄」有正確的解釋，其中也包含了蘇轍，認為蘇轍欲使「神常載魄以行」，而非「使神為魄之所載」，會使人傷生而不自知。另外，也提及蘇轍以復性之修養功夫的「忘身」為例，說明「忘身」乃是佛家說法，而非老子原文中所要表達的本意。

朱熹認為蘇轍本身對於《老子》思想有著誤解之外，也提過蘇子由在「句讀」上有著誤斷。朱子曰：

今讀《老子》者亦多錯。如《道德經》云「名非常名」，則下文「有名」、「無名」，皆是一義。今讀者皆將「有」、「無」作句。又如「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微」，非老子之意。²⁶³

從上文得知，朱熹認為現今許多人皆犯了斷錯文句之誤，他表示這種斷句法會造成老子思想的誤解，蘇轍即是一例。例如：《老子》第一章：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」蘇轍在此句是完全是依據他自己的解釋來對《老子》進行斷句；他將此句斷為：「無名，天地之始；有名，萬物之母。」這樣就造成與《老子》原文完全不一樣的意思。在《老子解》中，有許多注疏皆有蘇轍獨特的斷句

²⁶¹ 嚴靈峰輯校：《老子宋注叢殘》，臺北：臺灣學生書局，1979年7月初版，頁121~122。

²⁶² 同前註，頁125。

²⁶³ 朱熹：《朱子語類》，上海：古籍出版社，1992年5月，頁2990。

法，從注疏的斷句，也可了解蘇轍的思想與所要詮釋的理念和老子原義有著相當上的不同。此處蘇轍是否有著「望文生義」之失，是值得思考的地方。

就《雜學辨》裡對蘇轍《老子解》的反駁論點，主要寫於〈蘇黃門老子解〉²⁶⁴，可分為幾個要點加以討論，其一為：道器分說。朱子曰：

蘇曰，孔子以仁義禮樂治天下，老子絕而棄之，或者以為不同。易曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」愚謂道器之名雖異，然其實一物也。故曰「吾道一以貫之」，此聖人之道所以為大中至正之極，亙萬世而無弊者也。蘇氏誦其言不得其意，故其為說無一辭之合。²⁶⁵

故示人以道而薄於器，以為學者惟器之知，則道隱矣。故絕仁義、棄禮樂以明道。愚謂道者仁義禮樂之總名，而仁義禮樂皆道之體用也。聖人之修仁義，制禮樂，凡以明道故也。今日絕仁義、棄禮樂以明道，則是舍二五而求十也，豈不悖哉？²⁶⁶

朱熹在此接先引蘇轍《老子解》的文句，後再抒發自己的意見；「愚謂」前皆為蘇子由的原文，「愚謂」後則是朱熹之言。蘇轍《老子解》的「道器兩離」說法，最為朱熹所批評。蘇轍認為道體與可說的仁義禮樂在本質上有所不同，所以有道體器用的說法，認為仁義禮樂是道隱後才顯現出來的補救方法。朱熹卻認為道器本來就是一體，仁義禮樂只是道的異名，本就是一物。他也認為聖人修仁義、制定禮樂，就是要明道，但是蘇轍卻說要絕仁義、棄禮樂來明道，是不切實際的說法。這裡批評蘇轍的論點和反駁老子的說法有著共同之處，朱熹哲學中認為理是本體範疇，氣是用，體用是不能相離的，所以他認為蘇轍將道體器用分離而論，

²⁶⁴ 郭齊、尹波點校：《朱熹集》第七冊，成都：四川教育出版社，1996年10月出版，卷七十二·雜著，頁3765~3769。

²⁶⁵ 同前註，頁3766。

²⁶⁶ 同前註，頁3767。

是錯誤的想法。

朱熹認為體用爲一，所以也批評蘇轍「道不可言」的論點，朱子曰：

夫道不可言，可言者皆其似也。達者因似以識真，而昧者執似以陷於偽。愚謂聖人之言道，曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。不知其言道邪？抑言其似者而已耶？執此而行，亦有所陷者耶？然則道豈真不可言？但人自不識道與器之未嘗相離也，而反求之於昏默無形之中，所以為是言耳。²⁶⁷

蘇轍認為真正的道是不可以言說的，是無形無狀、形而上的，而可以言說的皆是似其道而非道本身，例如仁義禮樂，也就是蘇轍認為仁義禮樂為可言之器用，與形而上的真正本體有所分別。從朱熹的體用為一之理路來看，可以知道朱子認為仁義禮樂便是道，聖人所言的五倫關係是道，故沒有不可言說的問題。

其二，朱熹認為蘇轍的學說有流於異端，使學者有心術之禍。其曰：

予之所病，病其學儒之失而流於異端，不病其學佛未至而溺於文義也。其不得已而論此，豈好辯哉？誠懼其亂吾學之傳而失人心之正耳。²⁶⁸

朱熹批評《老子解》流於異端，是因為蘇轍在書中以儒、釋、道多家說法為其融合以釋《老》，若學者沒有細心思慮，讀後很容易感到混亂迷惑，而心不正，遂有心術之禍，產生難以想像的弊害。朱熹針對此點又說：

「故後世執老子之說以亂天下者有之，而學孔子者無大過。」愚謂善學老

²⁶⁷ 同前註，頁 3766。

²⁶⁸ 同前註，頁 3765。

子者，如漢文、景、曹參，則亦不至亂天下。如蘇氏之說，則其亂天下也必矣。學孔子者所得亦有深淺，有過無過，未可概論。且如蘇氏，非不讀孔子之書，而其著書立言以惑誤天下後世如此，謂之無過，其可得乎？²⁶⁹

朱熹批評蘇轍在《老子解》中說的話，認為精讀《老子》思想研究者雖習老學卻不至亂天下，蘇轍的言論卻很容易迷惑文人、學者，因為朱子認為蘇子由沒有精通各家學派就將其思想貫通解釋，容易造成讀者的誤解。在《老子解》裡，蘇轍援引《中庸》、《易傳》、佛教經典、《論語》、《孟子》等原文與思想來詮釋他的老子思想，在學術思想上致力於融合三教思想，這可以說是蘇轍《老子解》的特點之一，但卻反被朱熹認為是缺陷之所在；《老子解》不專主任何一家思想的詮釋特徵，卻被朱子認為是兼雜多派的雜學，會造成學問不深入的情形。

其三，《老子解》將孔子、老子兩人並尊為聖人，朱熹認為此舉實在不可，其曰：

二聖人者，皆不得已也。

愚謂以孔子老聃並稱聖人，可乎？世人譏太史公先黃老後六經，然太史公列孔子於世家而以老子與韓非同傳，豈不有微意焉？其賢於蘇氏遠矣。²⁷⁰

朱熹是從儒家正統的立場來批評蘇轍「孔老同聖」的說法，認定只有孔子才可稱為聖人，並舉出司馬遷的例子來立論，說司馬遷雖然被世人譏為先黃老而後六經，但他還是將孔子列於世家，比老子和韓非的地位還高一階。認為蘇轍此種孔、老同為聖人的論點實為謬誤。

²⁶⁹ 同前註，頁 3767~3768。

²⁷⁰ 同前註，頁 3768。

最後，蘇轍在《老子解》中援用六祖的說法來說明中庸的「喜怒哀樂之未發」，這點也讓朱熹提出反駁，認為兩者說法雖似，但根本完全不同。其曰：

蘇氏後序云，六祖所云不思善，不思惡，即喜怒哀樂之未發也。愚謂聖賢雖言未發，然其善者固存，但無惡耳。佛者之言似同實異，不可不察。

又云，蓋中者佛性之異名，而和者六度萬行之總目也。愚謂喜怒哀樂而皆中節謂之和，而和者天下之達道也。六度萬行，吾不知其所謂。然毀君臣，絕父子，以人道之端為大禁，所謂達道者，固如是耶？²⁷¹

朱熹因為站在儒者的立場，故說法幾乎都是以捍衛儒家正統地位而論的。他曾經在〈答詹元善〉書說過：「蘇氏兄弟乃以儀、秦、老、佛合為一人。」²⁷²因此，對於蘇轍、蘇軾兩兄弟的蜀學，總駁其為雜學；對《老子解》所闡釋的思想，也認為思想脈絡紛雜不一。蘇轍認為《中庸》所說的「中」並無善惡可言，與佛家的「不思善，不思惡」境界相同；朱熹卻說《中庸》的「中」無惡，但是存善，認為人的行為皆向善而行。又說，佛家修行棄五倫，儒家卻重視君臣、父子關係，兩者似是而非。

從上面朱熹所論述的內容來看，可以知道他力排「蘇轍將儒、釋、道三家同說」這點上，認為儒家為學術正統，應與佛、道有所分別。三教融合可說是一個時代下的精神產物，以蘇轍來說，雖不可能讓三教真正融合於一家之言，但若以三家思想用以解釋《老子》來看，可謂具有突破性的新內容，其論點又融合的如此巧妙。再回過頭來看，朱熹駁蘇子由《老子解》的說法，乍看之下有某些道理，但仔細分別，便知朱熹為了批評「蘇轍雜以三教的觀點」以捍衛儒學地位，其評論之言有些斷章取義。朱子並無細觀《老子解》全文，而依上下文來理解蘇轍所

²⁷¹ 同前註，頁 3768~3769。

²⁷² 見《朱熹集》第四冊，卷 46，〈答詹元善〉，頁 2229。

要表達之意，便以己見來視之；兩者的立場完全不同，所立論觀點自然也就不同，不可不詳察而全盤接受。

第三節 蘇轍《老子解》對後世的影響

自《老子解》的思想內容來看，三教融合為其思想主旨；朱熹雖駁為雜學，並稱其可能帶給年輕學者心術上的禍害。但是宋元以後，多有學者為蘇轍的《老子解》復刻，並給予高度的評語，可見蘇轍解《老》之思想內容是具有其價值性的存在。《中國老學史》對此書的影響有一小段說明，其言曰：

蘇轍的《老子解》，自成一家言，又由於他在士大夫階層中的聲望，他的這部《老子解》也就廣泛受到學者的重視，得到廣泛傳播，故自宋至清，均為學者研究老子所必讀之本。其影響又不限於中國，早在明清時期就已流傳到日本，並出現了日本刊本，如藤井利八本。日本學者木山鴻吉曾以蘇氏注本為底本，匯集宋元明各家注釋，編成一部《纂訂評注老子道德經》，由此可見日本學者對蘇氏注本的重視，亦可知蘇氏注本的影響之遠。

273

受到廣泛重視的《老子解》，宋至清代以來，留下了許多傳本。歷代將《老子解》收錄的集註本有：南宋彭耜《道德真經集註》、董思靖《太上老子道德經集解》、范應元《老子道德經古本集註》，再如元代有李霖《道德經取善集》、趙秉文《道德真經集解》、劉惟永《道德真經集義》，明朝時有危大有的《道德真經集義》、焦竑《老子翼》、周如砥《道德經集義》。翻印本至明、清兩代也有許多可見的古本，如：道藏本、四庫全書本……等皆是。²⁷⁴一個著作的資料價值可以藉由傳

²⁷³ 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著：《中國老學史》，福建：人民出版社，1995年7月，頁350。

²⁷⁴ 有關詳細的《老子解》傳本概況，可以參閱：林靜慧的《蘇轍「老子解」研究》第三章「傳

本的流傳廣度來略知一二，蘇轍的《老子解》在流傳上的傳本至今還有流傳實本的約有九個版本²⁷⁵，可以說在歷代的《老子》注有其一定的地位，又讓歷代學者、讀者有所重視，以致於現在我們還能清楚的看見《老子解》的完整內文。

韓非的《解老》、《喻老》是最早詮釋《老子》的著作，《唐代「老子」詮釋文獻研究》說：

《老子》一書，現在所能看到的最早的詮釋文獻當數戰國時期韓非所作《解老》、《喻老》篇，收在其文集《韓非子》一書中。²⁷⁶

由此段話顯示出韓非的《解老》、《喻老》兩篇文章是最早對《老子》做解釋的文獻；姑且不論《解老》、《喻老》是否出自韓非本人所作，只以內容來論，出自《韓非子》的這二篇，可以推論兩篇可能是在不同時期所作，所以所呈現的思想、詮釋方法有所不同，試看《韓非之著述及思想》²⁷⁷裡頭說：

《解老》、《喻老》也是同一主題的一組作品，但二者之間存在著一些異點。《喻老》用歷史傳說故事作為比喻解釋《老子》中的哲理，純屬法家思想體系。……《解老》中的這幾段文字無論從用詞語或解說方式等方面看，還沒有跟儒家劃清明確的界限，不能清楚而具體地灌注進法家的思想，用法家獨有的詞匯加以表達，因此才会有這樣混淆不清的事發生。據此可以推斷，《解老》可能是韓非早期的作品，《喻老》應當是韓非後期

本概況」部分的論述，文化大學中文所碩士論文，2004年，頁55~83。

²⁷⁵ 《老子解》現存的版本根據：林靜慧的《蘇轍「老子解」研究》論述來看共有九種，詳細可以看《蘇轍「老子解」研究》，頁70~71。其九種根據內文摘錄如下：「明代的有：道藏四卷本《道德真經註》，焦竑刊刻的《兩蘇經解》二卷本《穎濱先生道德經解》，陳繼儒教梓的《寶顏堂秘笈》四卷本《寶顏堂訂正老子解》，凌以棟評點的四卷本《老子》，錢穀所抄二卷本《老子注》，存誠書館的四卷鈔本《道德真經註》；清代的有：《四庫全書》二卷本《老子解》，日人木山鴻吉所編的二卷本《纂訂評注老子道德經》；近代的有：大陸學者舒大剛點校的二卷本《老子解》，共九種。

²⁷⁶ 詳參董恩林：《唐代「老子」詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003年6月，頁2。

²⁷⁷ 鄭良樹：《韓非之著述及思想》，臺北：臺灣學生書局，1993年7月。

的作品。²⁷⁸

韓非的《解老》、《喻老》是最早解詁《老子》的文獻，以《解老》之內容來看，乃是逐句解釋發揮《老子》之意，《喻老》則是將《老子》的內文章句以史事、事例來說明之。韓非在《喻老》篇中用事例來隱喻老子思想，借用老子思想來提醒世人或在上位者立身處世的道理；將之與蘇轍《老子解》相比較來看，他們同樣透過詮釋老子思想，將老子思想應用於現世中，認為老子所述說的道理不是觸摸不到的玄理，而是世人可以體現而行的大道，世上的政治法則、處世哲學、聖人之道、自然景物的四季變化皆是道的表現。蘇轍的《老子解》在某些論點上，跟韓非最早解詁《老子》的這兩篇著作，皆有著以老子思想來督促在上位者施政與處世哲學的隱含，也再次說明了老子的道不是虛幻不可施行於世的玄妙理論，是可以在現世中運行的法則。

雖然韓非的《解老》、《喻老》篇與蘇轍《老子解》的著作背景與時代完全不同，但透過詮釋老子思想，可以依稀看見兩者同質性的連結，兩者同是詮釋《老子》，透過詮釋角度的不同，可以知道他們所著重的目的與方向是哪方面；韓非解《老》用事例證明老子的思想，認為萬事萬物都有其事理法則可循，為最早詮釋老子的篇章，蘇轍解《老》意旨在將「天下無二道」的理念融入老子解釋中，透過釋《老》來發揮他對儒、釋、道三家思想的理解，再透過解釋《老子》義理與他的政治理念、處世哲學相結合，使老子之大道可以應用於現實中。

再看，王弼可以說是一位在詮釋老學方面具有指標性的學者，他的《老子》注建立起他獨特的詮釋理論體系，並且以「得意忘言」的簡易詮釋方法注《老》，將儒、道兩家思想的矛盾之處作一個調和；蘇轍同樣的也以融通儒、釋、道三家

²⁷⁸ 詳參周勳初：〈韓非作品寫作年代的推斷〉，收入：《韓非子札記》，南京：江蘇人民出版社，1980年11月，頁126~133。

思想為詮釋老學的宗旨，兩者之間有其相似處。林麗真的《王弼》²⁷⁹裡說：

由於中國的文化傳統，一向以「天人合一」或「天人不二」之旨為宗，思潮進展的要求，也往往朝向「調和融通，滙歸一致」的道路。這是中國思想「取同不取異，求合不求分」的一大特質。……他的「崇本息末」觀，老實說，是兼有思想史與學術史上的意義的。就思想的層面來說，他為的是建立一套新的「天人不二」（體用如一）之學，用以解決宇宙與人生的迷惘；就學術的層面來說，他為的是會通儒學與老學的衝突，用以開引當代學風的往前。²⁸⁰

王弼的《老子》注之所以在歷代備受研究老學者的重視，是因為他創立了對於《老子》思想上的解釋有邏輯的哲學系統，開創了一條讓後世研究老學者往前的新路。蘇轍的《老子解》同樣處於新思潮、學術風氣轉變的北宋時代，在不同時期的經典注釋之所以有其重要性，即是因為其注釋在當時的時代環境、歷史發展、文學風氣下具有時代性與獨特性之存在；蘇轍對《老子》原文進行闡釋，反映出他身為作注者的思想，他和王弼一樣，身為儒者卻力主調合各家學說之矛盾所在，透過融通三家思想於《老子》注中，「三教融合」此特點可見北宋《老子》學當時的發展趨勢，這也使得他的《老子》注在老學的發展史上有其歷史意義存在。蘇轍融通三家學說思想之間的同、異，透過他自我的詮釋方式將各家思想集中體現在解釋《老子》上，使得他的《老子》注有其自我發展的新路；雖然多種思想融合於《老子》中會造成原文解釋意義的轉變或產生新的解釋內容，但是這樣的詮釋方法無疑使得《老子》在解釋的思想內容上變得更有發展性與多樣性，這是蘇轍《老子解》的特色之一，也是此書的價值之所在。

²⁷⁹ 林麗真：《王弼》，收入至傅偉勳、韋政通主編的《世界哲學家叢書》，臺北：東大圖書，1988年7月。

²⁸⁰ 同前註，頁174。

北宋注解《老子》的研究者將儒學、佛家思想、禪宗玄理等道家以外的思想，援用至道家來加以闡釋，這些情形已非少數；「儒、道思想相互融通」這個特點在北宋許多注《老》家的著作裡，也是其明顯的特徵。透過蘇轍的《老子解》，我們也可了解北宋注解《老子》的時代背景與意義，更透過《老子解》讓我們更深入的了解到蘇轍本人的哲學思想與學術理路。

若說蘇轍《老子解》是以「天下固無二道」為詮釋老子思想的基本宗旨，那麼在《老子解》中是否真的成功的融合儒、釋、道三家的思想呢？又是否和《老子》原文意義相符合呢？若以《老子解》裡頭所展現的儒、釋、道各家思想，都不可算是非常深入的個別探討，而是以《老子》原文為主，與其他學派的論點相結合，即是與《老子》思想、章句有其同質性的才抉擇與之探討；若要問蘇轍是否相當熟悉深究三家思想，可以確定的是他對於三家思想的接觸時間相當漫長，這部份筆者在前面「蘇轍的思想淵源」有做介紹，在此恕不詳述。蘇轍《老子解》主要是在闡釋《老子》思想，故筆者認為與其深究他對儒、釋、道三家思想是否了解的夠深入與正確，應以另外一個角度來觀察蘇轍作此書的優點，他詮釋《老子》援以三家思想來解釋其內容，成功的將三家思想體現於《老子解》中，吸收各家學說而展現出一種具有創新性的思想體系，開出他詮釋老學而自成一派的風格。每個詮釋者闡釋經典的角度不同，對原文的理解也就不同；若說蘇轍融通三家思想於《老子解》中是其特點之一，此為他的價值所在，但也是他的侷限所在；舉例來說，切入的角度不同，所詮釋出的理路也就不相同，王弼的《老子》注與蘇轍的《老子》注所展現的觀點不一樣，也就是因為他們對《老子》的理解不同、詮釋方法也有所異的關係。蘇轍的《老子》注或許跟王弼的《老子》注比較起來沒有那麼的全面性與客觀性，但是有它獨特的價值所在；以筆者現今的角度來看，蘇轍詮釋《老子》對於「修養論」此部分的論述要比形而上學對於大道敘述的還要更深入，對於老子思想應用於「人世」的迫切，應是蘇轍隱含的目的之一；透過蘇轍《老子解》對於聖人如何達道的修養論之描述，可讓世人更接近道的境

界，在現今人處於知識爆炸、俗事纏身、物慾過多的社會裡，《老子》思想中關於修身達道的理論是有著急切性的，若可以去除妄念使心性返歸真樸，則可以在俗事多擾的現今，讓心返歸清靜的境界。

第六章 結論

蘇轍，自十九歲中進士後即入仕，一生的時間有大半都在朝為官，是北宋有名的文學家與政治家。他一生的著作數量頗多，不論是學術思想還是文學創作，在文學史上都佔有一定的地位與表現；其中他對《老子》思想認識與見解集中體現在他的《老子解》一書當中，他雖然是以儒者身分為《老子》作注，但是注釋內容兼融儒、釋、道等多家思想義理解析，透過研究《老子解》之注釋內容，可以詳觀他「天下無二道」之思想的如何在詮釋《老子》義理裡發揮與應用。根據筆者對《老子解》思想之研究，分點歸結如下：

一、蘇轍以儒者身分為《老子》作注，其中援引儒、釋、道三家的思想來對《老子》進行詮釋，「融通三教」可以說是《老子解》此書的特徵之一；觀其原因，可以由兩方面得知蘇轍何以在注釋《老子》時，提出天下無二道的主旨；原因之一為蘇轍自小即接觸三家思想，其二則是當時北宋老學研究的環境使然。蘇轍接觸道家、道教的歷史很長，還藉由氣功來養生、治療宿疾；從小跟著父親與僧人交遊，並在儒學方面有很深厚的學術基礎；也因為蘇轍閱讀書籍的習慣是縱觀百家之說，聖賢書與雜談皆無所不讀，可以知道他在學術上的造詣很深。而他對於三家思想自小接觸也無排斥的意味存在，也造就他日後逐漸在學術思想上調和三教思想異同的基礎。另一個讓他援引三家思想解《老》的原因，即是當時的學術思潮如此，《北宋「老子」注研究》說：「受三教融合的時代思潮的影響，北宋人在注釋《老子》時，紛紛致力於調和儒道之間的矛盾。」²⁸¹在北宋，不論是在上位者還是學者都致力於融通各家思想間的矛盾，在注釋《老子》方面，也明顯具有三教融合的特徵存在；蘇轍的三教融合思想在早期已有了雛型，又受到時代思潮的趨勢影響，於是蘇轍透過詮釋《老子》以彰顯他的「天下無二道」之思想宗

²⁸¹ 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月，頁27。

旨。

二、蘇轍對《老子》中「道」的詮釋，援用儒家的復性理論，提出人回歸本性的成聖過程，首重在修養功夫上。蘇轍在解析《老子》原文時，將儒、釋、道三家在思想上融合，透過道、性、人連結起三教的義理思想來闡釋《老子》；即是說透過解釋道家思想，引入儒家中的復性問題，認為人人皆有成聖的可能，人歸復本性之後，才有達道的可能。道落於人則為性，蘇轍在他的「性論」裡面勸人「適性而足」，通過學習聖人的行為舉止以便更接近道的境界，透過「去妄復性」的修養功夫，可以將人的心性回歸澄清明靜的狀態，以達到體道性全的境界。蘇轍之所以強調復性，其最終的目的是為了讓世人皆能成聖。蘇轍指出「復性」的進程有三：第一步驟為「知性」，知道世間萬物皆是虛幻的存在，去除妄念才能讓心平靜、不受外物干擾，知道性回歸純樸的好處後，才能開始順道而行。其二是「見性」，可以玄覽萬物，以自然之理接物，則能順物自然、無所爭執，法用無窮。第三則是「復性」，回歸於本來素樸的狀態，不受外物所遷，其性全而可體道。「性全」所以可以讓心達到無心的狀態，連「放下妄念」這件事本身都忘記，最後使人成聖。

三、蘇轍以儒者身分為《老子》作注，其中《老子解》有融通儒、釋、道三家思想，被朱熹作〈雜學辨〉批評書中內容不致力於研究專門老學思想，導致解《老》成果不佳；但就其成果來看，蘇轍的《老子解》在北宋調和儒、釋、道思潮的影響下，其中對於《老子》的某些注文有融合各家思想異同的趨勢，使得他的《老子》注具有新時代思潮的特色存在，讓《老子》的詮釋方面有了新的研究、解釋方向，也讓《老》學的研究領域更加的寬廣及豐富。蘇轍的《老子解》之所以受人爭議，是因為多數人認為《老子解》雖將三家思想融通為一書之中，但卻對於各家思想沒有全盤深論；筆者認為蘇轍是順著《老子》原文的脈落，一步一步的將其他家的思想援引進注文中，並非對於三家思想不專精，而是他在解《老》的

範疇裏，將三家思想融通並創造了一個新的思想體系。

蘇轍在《老子解》中，援引儒家思想的「復性說」，主要是希望讓老子思想中所說的「道」更易於讓人們感受到，將玄妙的理論學以致用而身體力行，《北宋「老子」注研究》說：

北宋人以性命學說詮釋《老子》的目的是為了提倡復性說。他們認為，對於人來說，最寶貴、最真實的東西就是由道所賦予的性，性外的一切都是虛幻不實的。然而世人卻不明白這個道理，反而圍著外物打轉，「以物易性」，導致真性喪失。因此，他們大力提倡復性說，希望人們從「忘本失性」的狀態中醒悟過來，向自己的真性復歸。²⁸²

復性說旨在提倡將人對物欲、名利的執念丟棄，從外物的束縛中得到解放，才能保全自己的真性。所以，蘇轍將復性說導引至《老子解》中，利用「窮理」、「盡性」以至於「復命」的進程，說明這是人體道成聖的一個向上過程，也是北宋此時代思潮下，注《老》的共同特徵。

蘇轍解《老》融以儒、釋思想，以自成一家言，雖然他無意如此，只是博觀百家書籍，而且不專主一家思想。《老子解》發揮了他天下無二道的思想宗旨，透過解析此書，我們更貼近蘇轍的學術思想以及對老學的想法。至目前為止，蘇轍《老子解》的論文研究並不是很多，已發表者以單篇論文最為常見，內容多側重蘇轍的思想淵源或是與其他人的思想比較而論，較少專論蘇轍《老子解》內容解析的論文出現。筆者現階段以本文作為研究《老子解》的一個開端，嘗試以更深入、具有全面性的去解析蘇轍《老子解》的著作背景與內容義理，希望能對此領域的研究投入己身的貢獻。

²⁸² 尹志華：《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年11月，頁119。

參考書目

一、古典文獻：

- (漢)·桓麟等著，《五朝小說大觀·宋人百家·傳奇家》，臺北：廣文書局，1979年。
- (魏晉)·何晏、皇侃，《論語集解義疏》，10卷，臺北：世界書局，1990年。
- (魏晉)·王弼，《老子註》，臺北：藝文出版社，1975年。
- (唐)·唐玄宗，《御註道德真經》，《正統道藏》本，臺北：新文豐出版社，1985年12月。
- (宋)·宋徽宗，《御解道德真經》，《正統道藏》本，臺北：新文豐出版社，1985年12月。
- (宋)·朋九萬編錄，《東坡烏臺詩案》，長沙：商務印書館，1939年。
- (宋)·蘇轍，《老子解》，嚴靈峰輯校，《老子宋注叢殘》，臺北：臺灣學生書局，1979年。
- (宋)·蘇轍，《春秋集解》，臺北：臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書，1983年。
- (宋)·蘇轍，《蘇轍集》，北京：中華書局，1990年。
- (宋)·蘇轍，《欒城集》，北京：中華書局，1990年。
- (宋)·蘇轍，《欒城後集·穎濱遺老傳下》，北京：語文出版社，2001年。
- (宋)·朱熹，《朱子語類》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- (宋)·蘇籀，《欒城遺言》，臺北：藝文印書館，1965年。
- (清)·陸心源，《皕宋樓藏書志·卷六十六》，臺北廣文書局，1968年。
- (清)·劉壘，《藝蓋·文蓋》，收於《四部刊要/子部·雜家類—雜說之屬》，臺北：漢京文化事業有限公司，1985年。

二、當代專書（按書籍出版年代順序排列）

張起鈞著，《老子哲學》，臺北：正中書局，1964年。

蘇籀著，《欒城先生遺言》，《百部叢書集成》本，臺北：藝文印書館，1964年。

余鶴清著，《史學方法》，臺北：樂天出版社，1969年。

林麗真著，《王弼》，收入至傅偉勳、韋政通主編的《世界哲學家叢書》，臺北：東大圖書股份有限公司，1988年。

陳鼓應註譯，王雲五主編，《老子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。

陳雄勳著，《三蘇及其散文之研究》，臺北：文史哲出版社，1991年。

曾昭旭著，《充實與虛靈—中國美學初論》，臺北：漢光出版社出版，1993年。

鄭良樹著，《韓非之著述及思想》，臺北：臺灣學生書局，1993年。

林慶彰編，《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，1994年。

陳鼓應主編，《道家文化研究》，上海：古籍出版社，1994年。

曾棗莊著，《蘇軾評傳》，臺北：五南圖書出版有限公司，1995年。

熊鐵基、馬良懷、劉韶軍等著，《中國老學史》，福建省：福建人民出版社，1995年。

王邦雄、楊祖漢、岑溢成、高柏園編著，《中國哲學史》，國立空中大學，1995年。

曾棗莊著，《三蘇文藝思想》，臺北：學海出版社，1995年。

陳鼓應主編，《道家文化研究》，上海：上海古籍出版社，1995年。

陳鼓應著，《易傳與道家思想》，臺北：臺灣商務印書館，1995年。

徐洪興著，《思想的轉型—理學發生過程研究》，上海：人民出版社，1996年。

郭齊、尹波點校，《朱熹集》，成都：四川教育出版社，1996年。

安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉合譯，《經學史》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，1997年。

圓香語譯，《大佛頂首楞嚴經》，臺北：佛光出版，1997年。

- 吳怡著，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年。
- 孔繁詩著，《易經繫辭傳研究》，臺北：晴園印刷事業有限公司，1998年。
- 陳正雄著，《蘇轍學術思想述評》，臺北：文史哲出版社，2000年。
- 劉固盛著，《宋元老學研究》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 羅敬之著，《文學論文寫作講義》，臺北：里仁書局，2001年。
- 李申著，《道教本論》，上海：上海文化出版社，2001年。
- 舒大剛、曾棗莊主編，《三蘇全書》第五冊，北京：語文出版社，2001年。
- 孔凡禮著，《蘇轍年譜》，北京：學苑出版社，2001年。
- 王邦雄著，《老子道》，臺北：漢藝色研文化事業有限公司，2002年。
- 牟宗三著，《中國哲學之詮釋與重建》，臺北：學生書局，2002年。
- 牟宗三著，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 劉大杰著，《中國文學發展史》，臺北：華正書局有限公司，2002年。
- 勞思光著，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局股份有限公司，2002年。
- 董恩林著，《唐代「老子」詮釋文獻研究》，濟南：齊魯書社，2003年。
- 孫以楷主編，《道家與中國哲學—宋代卷》，北京：人民出版社，2004年。
- 尹志華著，《北宋「老子」注研究》，成都：巴蜀書社，2004年。
- 陳鼓應著，《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2006年。
- 王邦雄著，《老子的哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，2006年。
- 宇鎮疆著，《老子「早期傳本」結構及其流變研究》，上海：學林出版社，2006年。
- 林慶彰著，《學術論文寫作指引：文科適用》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2006年。
- 吳叔樺著，《蘇轍學術思想研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年。
- 傅佩榮著，《究竟真實：傅佩榮談老子》，臺北：天下遠見，2007年。

三、期刊論文（含研討會、專書論文集集中的單篇論文）

周勳初撰，〈韓非作品寫作年代的推斷〉，收入：《韓非子札記》，南京：江蘇人民出版社，1980年11月。

賈順先撰，〈儒釋道的融合和宋明理學的產生〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，第四期，1982年。

王煜撰，〈蘇子由的道家思想〉，《中道》，第三十四至三十八期，1992年。

孔繁撰，〈蘇轍與道家〉，收入：《道家文化研究》第四輯，陳鼓應主編，上海：古籍出版社，1994年3月。

盧國龍撰，〈北宋儒學三派的《老子》三注〉，收入：《道家文化研究》第八輯，陳鼓應主編，上海：古籍出版社，1995年11月。

吳武雄撰，〈蘇轍之仕宦及其政績〉，《興大中文學報》，第九期，1996年1月。

曾棗莊撰，〈《蘇氏易傳》與三蘇的道家思想〉，收入：《道家文化研究》第十二輯，陳鼓應主編，上海：古籍出版社，1998年1月。

江淑君撰，〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析—兼論「儒道交涉」的老學視域〉，《中文學報》，第七期，2001年6月。

涂美雲撰，〈從北宋學術思潮看蘇氏之學〉，《東吳中文學報》，第八期，2002年5月。

林秀珍撰，〈蘇轍崇道思想及其文論〉，《人文及社會學科教學通訊》，第十三卷第一期，2002年6月。

涂美雲撰，〈蘇轍的佛、道思想〉，《東吳中文研究集刊》，第九期，2002年9月。

陳錫勇撰，〈《老子》通行本謬誤舉證〉，見於《簡帛研究彙刊，第一輯·第一屆簡帛學術討論會論文集》，中國文化大學史學系簡帛學文教基金會籌備處發行，2003年5月。

江淑君撰，〈宋代老子學「以佛解《老》」析論〉，《中國學術年刊》，第二十八期，2006年3月。

陳正雄撰，〈蘇轍的人格與吏治〉，《崇右學報》，第十二期，2006年3月。

陳靜美撰，〈牟宗三先生詮釋《老子》道與德思想探悉〉（上），《鵝湖月刊》，第三四卷第五期，2008年11月。

四、學位論文

高光惠撰，《蘇轍文學研究》，臺灣大學中文所碩士論文，1989年。

李李撰，《三蘇散文研究》，文化大學中文所博士論文，1993年。

吳叔樞撰，《蘇轍史論散文研究》，高雄師範大學國文教學班碩士論文，2002年。

林靜慧撰，《蘇轍「老子解」研究》，文化大學中文所碩士論文，2004年。

劉蔚滢撰，《蘇轍記體散文研究》，玄奘大學中文所博士論文，2008年。