

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十二編

林慶彰主編

第36冊

宋徽宗《御解道德真經》之研究

黃昱章著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

宋徽宗《御解道德真經》之研究／黃昱章 著 — 初版 — 新北市：
花木蘭文化出版社，2011〔民 100〕

目 2+292 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十二編；第 36 冊）

ISBN：978-986-254-676-5（精裝）

1. 道德經 2. 注釋 3. 研究考訂 4. 宋代

030.8

100016073

ISBN-978-986-254-676-5



中國學術思想研究輯刊
十二編 第三六冊

ISBN：978-986-254-676-5

宋徽宗《御解道德真經》之研究

作 者 黃昱章

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 新北市永和區中正路五九五號七樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2011 年 9 月

定 價 十二編 55 冊（精裝）新台幣 90,000 元

版權所有・請勿翻印

宋徽宗《御解道德真經》之研究

黃昱章 著

作者簡介

黃昱章，臺灣省苗栗縣人，民國六十九年出生。畢業於省立新竹高中、國立中正大學哲學系（雙主修中國文學系）、國立中央大學中國文學系碩士班。現任國民中學教師。研究興趣在儒、道二家思想。

提 要

宋代老子學受到當代學術背景的帶動，對於「心性問題」等課題有諸多著墨，此一特點使宋代老子學在中國老學史中，成為魏晉、唐代以外最重要的一個朝代；另一方面，在《老子》諸多注家中，因「御注派」的注家們的統治者身份，與其他注家相比之下較為特殊，故其注書動機引起筆者的好奇與注意。職是之故，本論文以宋徽宗所撰寫之《御解道德真經》作為研究對象，擬探析其如何接受《老子》文本、如何與《老子》思想互動而提出詮解，而此詮解之方式與內容，是否因注者的「統治者」身份，對《老子》思想有所創發，抑或僅是沿襲舊說。諸此種種為本論文研究動機與目的。

由於《御解道德真經》的原本已經失傳，故初步工作乃就《道藏》本《宋徽宗御解道德真經》、章安《宋徽宗道德真經解義》、江澈《道德真經疏義》與彭耜《道德真經集注》四書所保留的徽宗《御注》內容進行互勘點校，再就點校結果（如附錄）重複研讀、歸納分析之後，而逐步形成本論文之章節架構。本論文共分五章，首尾二章分為「緒論」與「結論」，主體部分區分為兩層次：一者針對徽宗《御注》注《老》動機及其體例與詮釋方式等外緣問題，作成檢索資料，而寫成第二章〈徽宗《御注》外緣問題之考察〉；一者則為徽宗《御注》內在義理架構的解析，從微觀角度探究徽宗《御注》對《老子》「道」、「德」之概念的理解，以及其從老子思想所推衍而出的「聖人形象」、「治身論」、「治國論」等議題，分別撰寫為第三章及第四章，期能接續前人所奠立之基礎，為徽宗《御注》勾勒出思想架構。



目

次

第一章 緒論	1
第一節 撰寫動機與目的	1
一、問題之端緒與撰寫動機	1
二、問題之提出與研究目的	3
第二節 前人研究成果概況	8
一、關於徽宗《御注》的專文研究	9
二、涉及徽宗《御注》的相關研究	10
(一) 宋代老子學：從時代角度探索	10
(二) 御注老子學：從性質角度探索	12
第三節 研究方法與步驟	16
第二章 徽宗《御注》外緣問題之考察	25
第一節 徽宗《御注》的體例介紹	25
一、徽宗《御注》的版本	25
二、徽宗《御注》的分卷	27
第二節 徽宗《御注》的著作背景	51
一、作者與成書時間	51
二、注老動機	52
(一) 宋徽宗之崇道	52
(二) 調和儒道	55
第三章 徽宗《御注》對《老子》基本概念之理解	57
第一節 徽宗《御注》的「道」論	58
一、「物」的存在性質	59
(一) 何謂「可經驗的現象界之物」：「物」與「象」之間	60
(二) 何為「可經驗的現象界之物的存在性質」	68
二、「道」的存有特性	76
(一) 惟道無體	77
(二) 道以物顯	80
(三) 以中為至	83
三、「道」與「物」之關係	89
(一) 存在的關係：「母子關係」的確立	89

(二) 對待的關係：「大道之序」的提出	91
第二節 徽宗《御注》的「德」論	103
一、「德」與「道」的關係：物得以生謂之德	104
二、離「道」爲「德」，是名聖智	114
第四章 徽宗《御注》於老子思想義蘊之推衍	125
第一節 徽宗《御注》中的「聖人形象」	127
一、聖人形象的初步建立	127
二、聖人體道的表現	133
三、聖人是否爲可企及之目標	138
第二節 徽宗《御注》中的「治身論」	143
一、「性」之命題的提出：「性」的根源與內容	144
(一)「性」的根源：形體保神，各有儀則，謂之性	144
(二)「性」的內容：道與之性，一而不雜	150
二、「惡」的起源問題與「致道盡性」的工夫	156
(一)「惡」的起源問題：役己於物，失性於俗	156
(二)「致道盡性」的工夫：去智與故，循天之理	163
第三節 徽宗《御注》中的「治國論」	167
一、治身重於治國的態度	168
二、治國目標與施政方法	173
第五章 結 論	183
參考文獻	191
附錄：點校宋徽宗《御解道德真經》	201

第一章 緒 論

第一節 撰寫動機與目的

一、問題之端緒與撰寫動機

中國的哲學思想與西方哲學不僅是發展性的不同，更是本質性的不同，牟宗三先生曾說：「我們可說兩個哲學傳統的領導觀念，一個是生命，另一個是自然。中國文化之開端、哲學觀念之呈現，著眼點在生命，故中國文化所關心的是『生命』，而西方文化的重點，其所關心的是『自然』或『外在的對象』，這是領導線索。」〔註1〕由此可知，中國雖無西方式的哲學，然而中國的哲學思想有其特殊性，即其對「生命」之重視，不僅重視於個人生命，亦重視群體生命，是以，研究中國的哲學思想者，不得不留意於中國哲學思想的特殊性。

中國哲學思想的特殊性在於對「時代的困境」與「生命的安頓」做出回應與解決之道，故從歷代思想家的手中，我們找到「安身立命」的道路和方向，並透過「實踐」的方式，完成生命的自我實現與創造。〔註2〕在諸多學派

〔註1〕引自牟宗三著：《中西哲學之會通十四講》（收錄於《牟宗三先生全集·第30冊》，臺北：聯合報系文化基金會出版，2003年），頁18。

〔註2〕中國哲學的特色，首先是以生命為中心，是對生命的關懷以及要求生命的安頓，由是而有所謂「生命的學問」。……唯有通過實踐才能真正安頓生命。（引自王邦雄等著：〈總論〉，王邦雄等著：《中國哲學史》，臺北：國立空中大學，九十年二月，頁4。）

之中，以「道家」與「儒家」為中國傳統思想中最具影響力的兩個學派。儒家學派創始人是孔子，孔子面對周文疲弊、禮崩樂壞的時代，其思想以「仁」為中心，認為「為仁由己」，將西周以來的禮樂典章制度的根據收攝到人心，指點出「我欲仁，斯仁至矣」的人文創造根源。由是數千年來，經由知識份子等的大力提倡，從儒家經典教化中，發掘出「脩己以德」、「君君、臣臣、父父、子子」的正名主張（各安其位）。至此，儒家思想成了影響後世至深至廣的思想內涵，也充分表現出國人的積極性格。

然而，我國的政治與社會環境並非都是長期處於光明面，一旦面對政治昏暗腐敗、社會問題叢生及倫理道德失序時，儒家「知其不可而為之」〔註3〕的態度，顯然無法廣為人們所接受，便轉而採取道家的主張。王樹人先生曾經提出：

任何民族的生存和發展，其精神都不能不包含兩個基本的層面，其一是對現實的執著性；其二是對現實的超越性。……中華民族精神，當然也是如此。〔註4〕

就此而論，儒家思想基本構成現實的執著性層面，而道家思想則構成了其現實的超越性層面；易言之，面對「知其不可」的環境，儒家提出「為之」的態度，道家則主張「無為而無不為」的理想。此處的「無為」便是一種超越的力量，是從自然的角度的看待人文的規範，不是一種否定，也就是並非什麼都不做，並不是不為，而是含有不妥為的意思。在流傳久遠的「儒道互補」看法中，儒、道兩家的文化內涵深刻且深遠地影響著我們，一直延續到現代。

道家老子的思想，正如同儒家思想一般，已經成為中國文化與文明的一體，是以長期以來我們內在與生活態度或多或少都深受其影響，甚至可以說其已經內化為我們生活、生命、人格的一部份。老子思想的詮釋研究，繼承且開展了學術思想史的內涵，也成為學術思想史上不可或缺的重要課題。正如同王淮先生於《老子探義》之自序中所言：

《老子》一書之研究，遠自韓非〈解老〉、〈喻老〉以來，幾乎每一

〔註3〕語出《論語·憲問》：「子路宿於石門。晨門曰：『奚自？』子路曰：『自孔氏。』曰：『是知其不可而為之者與？』」（引自〔清〕劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，1998年12月第3次印刷，頁597）。

〔註4〕引自王樹人著：〈超越的思想理論之建構——論道家思想對中華民族精神形成的傑出貢獻〉（收錄於《道家文化研究》第二輯，上海：上海古籍出版社，1994年）。

個時代都有某種特殊之因緣，使各種不同之人物對它發生興趣，並從事研究。〔註5〕

中國思想研究既特重於研究者在面對不同的時代課題之際，激發出何種特殊的見解，以回應當代課題，因此《老子》雖僅五千餘言，卻可能在不同時間背景、不同地理環境以及不同學者的認知與目的下，從各種角度加以分析、探討、研究與闡發，進而表現出不同風貌的詮釋，使老子思想有別於《老子》原意，而產生具有時代風格與意義之主張。董恩林便直接提出：「所謂老學，內涵有二，一是老子本人的思想學說；二是歷代學者對老子及《老子》書思想理論體系的理解、詮釋與推衍。」〔註6〕可見時至今日，有志於老子學研究者，除理解老子本人的思想學說之外，當進一步留意中國各朝代的老學發展。

二、問題之提出與研究目的

早期學者對道家的發展與流變多只討論至魏晉時代，如莊萬壽教授於〈道家流變史論〉將「道家流變之跡」區分為六期，時代則起於西周，終於魏晉。

〔註7〕莊萬壽教授於文中提出：

道家從先秦經兩漢到魏晉，就是從獨立的學術思想到諸家整合的過程。到魏晉之後，道家思想終於失去它積極的主導性，而與儒家與佛家的哲學相融合。至（於）道家的社會活動，逐漸由道教所取代。道教是從傳統巫術信仰所發展出來的宗教，與不信鬼神的道家全沒有繼承上的關係，但後來道教徒，遂取老莊之名及思想來做為道教一部份的理論架構，使道教徒也成為老莊的信仰者，然而它畢竟是宗教……。〔註8〕

就此，我們可以發現莊萬壽教授之所以將魏晉時期視為「道家的蛻變期」，並認

〔註5〕引自王淮著：《老子探義》（臺北：台灣商務印書館，1998年6月），頁1。

〔註6〕引自董恩林著：〈論唐代老學的理论特色〉（《哲學研究》第一期，2004年1月），頁31。

〔註7〕莊萬壽教授以為「道家流變之跡，起於西周，終於魏晉，凡分六期：一、形成期：西周史官的原始道家。二、成熟期：春秋史官老聃的思想。三、全盛期：戰國下半葉道家的多元發展。四、黃老期：漢初的黃老思想。五、科學期：東漢王充和張衡的道家思想中的科學精神。六、蛻變期：魏晉的道家思想。」（引自莊萬壽著：〈道家流變史論〉，收錄於《師大學報》第三十六期，民國80年，頁159）。

〔註8〕引自莊萬壽著：〈道家流變史論〉，頁185～頁186。

爲這是「中國道家思想的尾聲」，〔註9〕乃因「道家思想終於失去它積極的主導性，而與儒家與佛家的哲學相融合」，且於魏晉之後，「道家的社會活動，逐漸由道教所取代」，至於道教「畢竟是宗教」，與「不信鬼神的道家全沒有繼承上的關係」。然而，道教如何「遂取老莊之名及思想來做爲自己的理論架構」是一門課題，即使我們否定道教徒解說《老》、《莊》之用意，卻無損於道家思想（尤其是老子學說）因爲道教發展而得到世人重新關注的歷史因素。易言之，依莊萬壽教授所言，道家思想之所以在魏晉之後「蛻變」，而成爲「中國道家思想的尾聲」，是因爲道家思想爲道教徒所借用，轉爲中國本土宗教的重要架構。

但是，我們當繼續探問：既然魏晉時期是「中國道家思想的尾聲」，那麼道家思想（特別是「老子思想」）是否在此時期就消失殆盡？抑或只是改變關注焦點，而萌發了新的成就？如蕭天石先生歸納之「道士派」、「丹道派」。〔註10〕倘若只是改變關注焦點，則中國道家思想或許有所「蛻變」，但是也正因爲產生新的關注焦點，使其能夠持續前進與發展，而使道家思想歷久不衰，絕非「尾聲」於魏晉時代。是以，近代學者對魏晉之後的道家思想尚多所留意與討論，如劉固盛於《〈老子〉哲學思想解釋的三次突破》一文中便提到：

中國古代老學史上對《老子》哲學思想解釋的重要突破，一是王弼以玄解《老》，建立起一套本體論的哲學體系；二是唐代成玄英等人以重玄解《老》，豐富和發展了玄學的內涵；三是宋代以後的以心性學說解《老》。關於《老子》哲學思想解釋的這三次突破，不僅是中國老學史的中心內容之一，而且構成了中國哲學特別是道家哲學發展史上的重要線索。〔註11〕

就此引文，我們可以推測得知，中國道家雖如莊萬壽教授所言，中國道家思想於魏晉時代有所「蛻變」（筆者按：劉固盛視爲「解釋上的突破」），然此絕

〔註9〕引自莊萬壽著：《道家流變史論》，頁184。

〔註10〕蕭天石先生曾分歷代注本爲十二類：演化派、玄學派、儒林派、御注派、道士派、丹道派、佛學派、集解派、經解派、校勘派、音義派、書志派。所謂「道士派」係指「以闡揚道教，奉老子爲教祖，用道德經爲教典，既張道教教義，又闡性命之理爲本旨」。所謂「丹道派」係指「煉養身心，雙修性命，滙合陰陽，渾一人天，而極於聖功神化、羽化登真爲本旨」。此兩派以道教徒居多。（引自蕭天石著：《歷代老子注本簡述》，收錄於《道教文化》第二卷，68年5月，頁7）。

〔註11〕引自劉固盛著：《〈老子〉哲學思想解釋的三次突破》（收錄於《湖南師範學院學報（人文社會科學版）》總47期，2000年），頁31。

非「中國道家思想的尾聲」，畢竟於魏晉之後，尚有唐代與宋代各一次的「蛻變」。如果，我們將中國道教思想於魏晉時代的「蛻變」視為「尾聲」，則其至唐代如何「蛻變」？至宋代又如何「蛻變」？是以，我們雖不能否定，自魏晉時代之後，隨著道教的日趨成熟，《老子》成了道教中的理論架構，人們從道教神學的角度對《老子》的解釋加以發揮，道教徒更是將其作為追求長生不老之術的法寶。然而，道家老子思想於魏晉以後，豈只剩下神仙方術解釋一途，而無其他觀點之注疏？

另外，從上段引文中，我們可以得知另一重要訊息，即宋代老子學不僅僅是具有特殊的時代意義，在中國老學史上更具有其重要的詮釋地位。針對宋代老子學於中國老學史上的重要詮釋地位之課題，劉氏於《宋元老學研究·引言》中，提出了進一步的說明：

宋元老學發展的主要特點：第一，老學對道教神學的偏離。宋元時期的老學研究者一般都反對再用神仙方術注解《老子》，這一普遍認識是宋元老學繼續深入發展的重要前提。第二，老子哲學思想解釋的突破宋元時期的老學研究者在闡發老子的哲學思想時，其重心已由宋代以前的宇宙本體論研究轉為對心性問題的探討。……第三，儒、道、釋三教思想在老學中的融釋與統一。〔註12〕

其中，我們從劉氏所提出的「宋元老學發展的主要特點」第一項便可看出，即使魏晉以後，因為道教興盛帶動道家老子思想的研究，然並非至魏晉以後所有研究者皆採用神仙方術為解釋方式。對於《老子》這部古典典籍，宋元老學研究者尚存有觀點不同的各種解釋，這些解釋觀點受到宋代的時代課題影響，引申與討論了原典《老子》中罕言的「心性」問題，成為宋代老子學中一個重要的特徵，〔註13〕而此重要特徵也使得宋代老子學在中國老學史中，成為魏晉、唐代之外最為重要的一個朝代。故而，筆者以宋代老子學作

〔註12〕引自劉固盛著：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社出版，2001年9月第一版），頁9～頁10。

〔註13〕劉固盛認為：「宋代以後，心性之學成為儒、釋、道三教共同討論的時代課題。對理學來講，心性之學是其最重要也最富特色的部分；而禪宗本來就以心性學說為看家本領；為了回應理學與禪宗雙方的挑戰，道教也積極發展了自己的心性論。因此，此一時期的老學既受到道教的輻射，又受到禪宗的影響，再加上理學的刺激，其有關《老子》哲學思想的解釋又一次發生轉變，即唐代老學中出現的心性理論，在宋代以後得到進一步的發展並趨於成熟，心性學終於取代了重玄本體論。」（引自劉固盛著：《〈老子〉哲學思想解釋的三次突破》，頁34）。

為研究之起點。

另一方面，歷代的《老子》注本自韓非〈解老〉、〈喻老〉以降，眾說紛紜，其數量更是非常龐大與繁雜，受到解釋者個人學術背景或時代潮流影響，可以歸納出諸多注本類型。蕭天石先生便曾分歷代注本為「演化派」、「玄學派」、「儒林派」、「御注派」等共十二類。^{〔註14〕}其中以「御注派」這一類別常受到世人關心與注目，如《中國老學史》一書中便曾經提出：「在整個老學研究史上，身為帝王而為《老子》作注者，只有四人，即唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖。（筆者按：中國歷史上身為帝王而為《老子》作注者，非僅此四人，此處應為「今所留存的御注本」之誤）^{〔註15〕}作為封建統治者，儒家思想才是他們最應重視的思想，為什麼卻為非正統的老子思想進行解釋？」^{〔註16〕}由此可見，「御注派」的《老子》注解家們的統治身份，常引起後代老學研究者的好奇，進而探討其注書動機。於此同時，我們不難想見，在這些注解家的統治身分的影響下，受到這些帝王們對於《老子》的推崇，實質上幫助了《老子》一書在全國的普及與深入研究。因此，御注派《老子》注本雖然不如其他派別對於後儒有更大的影響幅度，卻佔有著重要的關鍵地位，而此也是其研究價值所在。

再者，現存的四家御注中，雖然各有其特色與價值，然筆者認為宋徽宗御注本（筆者按：後統稱為「徽宗《御注》」）在今所留存之御注本中最為特殊。首先，從當代學者所提出的研究成果，我們可以發現徽宗《御注》的評價，並不亞於其他諸帝王注本，例如，柳存仁先生於〈道藏本三聖註道德經之得失〉一文中提到：

如純以理論言之，宋徽宗之見解，仍出唐玄、明祖二人之上，而能抉道家之竅。^{〔註17〕}

〔註14〕 引自蕭天石著：〈歷代老子注本簡述〉，頁6～頁7。

〔註15〕 《道藏》所收不少詮註《道德經》之著作，其為帝王之作者：《道藏》三五五唐玄宗《御註》，《道藏》三五九宋徽宗《御註》，及《道藏》三五四明太祖《御註》。案，唐玄宗以前嘗為老子作註者尚有梁武帝、簡文帝……諸人，然諸註今皆不存；其在明太祖以後效顰者又有清順治帝《御製道德經註》二卷，收《四庫全書》中，……。（引自柳存仁著：〈道藏本三聖註道德經之得失〉，收錄於《和風堂文集》，上海：上海古籍，1991年，頁472）。

〔註16〕 引自熊鐵基、馬良懷、劉詔軍等著：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年7月第二次印刷），頁440。

〔註17〕 引自柳存仁著：〈道藏本三聖註道德經之得失〉，頁494。

又，〈道藏本三聖注道德經會箋·小序〉中亦云：

〈箋〉中所引他人之注，皆不出唐、宋、元、明四朝，各就其時代利其與三聖注相接近，俾得等量而齊觀。竊嘗以為諸注中宋徽宗與王元澤（雱）獨能知道家義，字裡行間，不無為之遊揚之處。〔註18〕

任繼愈先生的《道藏提要》則轉引《續修四庫全書提要》的說法，其作：

《續修四庫全書提要》評論是解曰：「雖謂老子著書自名為經，未免拘於成見。而貴求食於母，亦沿明皇之誤。而以由解道，以得解德，唯阿同聲，善惡一性，皆依古誼，不事赴會。較之明皇《御注》，有過之而無不及。」〔註19〕

可見，與唐玄宗、明太祖御注本相比，〔註20〕徽宗《御注》表現了更高的哲學見解，再者，倘若我們將「表達原著義理」作為評判注本優劣之標準，則上述兩段引文，顯然說明了徽宗《御注》的價值勝過其他御注本。

其次，徽宗《御注》第二點特殊處，在於其「注疏動機」。如眾所知，李唐王朝為了拉攏自己與道教教祖老子李耳的關係，而對《老子》特別青睞，唐玄宗即是歷史上有名的崇道君主。但是，比起唐玄宗的諸多作為，宋徽宗卻有過之而無不及，除其「規仿唐制」〔註21〕，仿效唐玄宗頒註《老子》，並將鏤刻經文、注文於石，用以傳世之外，據吳曾《能改齋漫錄》記載，宋徽宗甚至禁止時人以老子的名字與諡號取名，〔註22〕同時，我們從史料中的記載發現，宋徽宗曾自號「道君皇帝」，其任內更將道教信仰推至顛峰，

〔註18〕引自柳存仁著：〈道藏本三聖注道德經會箋〉（收錄於《和風堂文集》，上海：上海古籍，1991年），頁223。

〔註19〕轉引自任繼愈編：《道藏提要》（第3次修訂版）（北京：中國社會科學出版社，2005年12月），頁294。

〔註20〕柳存仁先生認為：「清順治帝《御製道德經註》兩卷，收《四庫全書》中，實大學士成克鞏等承命編校，於道家思想哲學無大發明，其於政治哲學，亦不如《道藏》所收上述三聖註本之重要。」（引自柳存仁著：〈道藏本三聖註道德經之得失〉，頁472）由此可知，若就政治哲學方面來看，柳先生對於徽宗《御注》的評價，也高於清世祖御注本。

〔註21〕《續資治通鑑長編紀事本末·卷127》曾云：「昨所注《道德經》，可規仿唐制，命大臣分章句書寫，刻石於京神霄玉清萬壽宮，以垂無窮，究觀老氏深原道德之本。」（引自〔宋〕楊仲良編：《續資治通鑑長編紀事本末》，宋史資料萃編，臺北：文海，民56台初版影印本）。

〔註22〕吳曾《能改齋漫錄》云：「政和八年，八月，御筆：太上混元上德皇帝，名耳，並字伯陽及諡聃。見今士庶多以此為名字，甚為瀆侮，自今並為禁止。」（引自吳曾撰：《能改齋漫錄》（百部叢書集成初編，臺北：藝文，1966年）。

可見宋徽宗信仰道教之深。然而，宋徽宗註解《老子》的動機，是否只是純然出於己身的道教信仰，抑或是受到其他因素影響，則有待進一步地研究與探討。

總述前言，現代「老學」之研究，除了繼續闡釋《老子》本身未發的義理學說，以及進一步留意中國各朝代的老學發展之外，對於長期以來仍未受到普遍關注的「御注派」而言，仍有作為探討對象的研究空間。另一方面，如前所述，於今僅存的四部《老子》御注中，徽宗《御注》雖「能抉道家之竅」，但是，就如同其他注本一般，任何註解家於詮釋文本時，即使刻意保持客觀的態度，依舊無法完全擺脫個人觀點的介入，此個人觀點可能受到「著述動機」、「學術背景」、「時代情勢」等因素的影響，使得諸家注本展現出不同樣貌。就詮釋觀點而論，即是透過「我注六經」的方式，對經典做出新的詮釋，藉此陳述自己的思想，而達到「六經注我」的現象。先不論此註解過程與結果是否有違「詮釋出經典的原意」〔註 23〕的宗旨，透過徽宗《御注》的註解形式與內容，我們當可了解當時老學發展的特色，進而說，通過徽宗《御注》與其他《老子》詮釋進路的比較，或可發現原典思想未發之義理。凡上述種種皆為本論文研究價值和撰寫動機與目的之所在。

第二節 前人研究成果概況

自 1969 年，柳存仁先生在香港《德基學報》發表〈道藏本三聖註道德經之得失〉以來，「御注老子」的相關研究於近十年似乎再度受到關注，在學位論文方面，蔡僑宗所撰寫的《明太祖《御製道德真經》之研究》（嘉義：國立中正大學中國文學研究所碩士論文，民國 90 年 6 月）可為起步，也是目前臺灣唯一以明太祖老學為研究對象之學位論文，洪嘉琳發表的《唐玄宗《道德真經》注疏研究》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，民國 91 年 12 月）與張禹鴻發表的《唐玄宗《道德真經》注疏研究》（臺北：私立東吳大學

〔註 23〕中國雖無如同西方的「詮釋學」等方法學理論，但是中國自古以來，即有為了解、讀懂古書的「文字學（訓詁學）」，儘管有學者以為「歷代訓詁學基本上是以『訓詁實踐』為主，還未形成系統的訓詁方法論體系，在嚴格意義上，它還不能被稱為『訓詁學』。」（引自潘德榮著：《詮釋學導論》（臺北：五南圖書出版社，2002 年 9 月初版二刷，頁 218）但不論是否構成嚴格意義之方法論，各種訓詁方法的目標皆是「詮釋經典的原意」。

中國文學研究所碩士論文，民國 94 年 6 月），則是以唐玄宗老學為研究對象之論文；在專書方面，大陸地區則先後有劉韶軍先生所著《唐玄宗·宋徽宗·明太祖·清世祖《老子》御批點評》（長沙：湖南人民出版社出版，1997 年 9 月）與高專誠先生所著《御注老子》（太原：山西古籍出版社出版，2003 年 1 月），此二書以《老子》八十一章分法，依序收羅四家御注內容，並逐章解釋、點評。然而，就筆者所見，直至目前為止，甚少針對「徽宗《御注》」為主題進行分析與討論的專文，多散見於與之相關議題的論述之中。以下將就前人對徽宗《御注》的研究成果概況，分類舉要說明：

一、關於徽宗《御注》的專文研究

就筆者所見，針對「徽宗《御注》」為主題進行分析與討論的專文，唯有黃釗先生與江淑君教授曾發表專文研究徽宗《御注》。在黃釗先生主編的《道家思想史綱》第二十六章「宋明統治者對道家思想的利用」中，曾以專節方式討論徽宗《御注》。^{〔註 24〕}此文認為徽宗《御注》共四項特點：第一項特色為「以儒解道，使儒道合一」。作者主張「儒道相合」是宋徽宗執政的指導原則，而有意以儒家的「仁義」作為治國之綱，但是徽宗《御注》「儒道相合」卻未能成功地調和儒道思想，反而曲解了《老子》思想。^{〔註 25〕}第二項特色為「鼓吹相對主義，宣揚矛盾調和論」。文中強調宋徽宗採用「詭辯論的手法」^{〔註 26〕}，意在消解一切矛盾，但是徽宗卻是否認矛盾的思想是「自欺欺人」。第三項特色是「關於『無為』的見解」。作者提出宋徽宗的「無為」即是「無為而適」，也就是無為而順應自然，且認為徽宗所理解的「無為」就是「因順」（消極地順應自然），既然是「因順」，徽宗治國最後弄得國破家亡。第四項特色是「提倡『以神道設教』」。指出由於宋徽宗在位期間對道教的崇信態度，故歪曲了《老子》原意，而有意識地藉助宗教信仰，來

〔註 24〕 參見黃釗主編：《道家思想史綱》（湖南：師範大學出版社，1991 年 7 月初版），頁 512～頁 518。

〔註 25〕 此文提出：「儒、道本來是兩個不同的思想體系，要想將兩個不同的思想體系『合而為一』，需要進行理論上的思辨論證，但是宋徽宗沒有能達到這樣的理論修養水平，他只好在《御解》中牽強附會，將儒道生拉活扯地湊合在一起。」（引自黃釗主編：《道家思想史綱》，頁 514）。

〔註 26〕 所謂的「詭辯論的手法」是指「誇大事物運動的絕對性，否認事物的相對靜止」、「誇大真理的相對性，否認真理的絕對性」（引自黃釗主編：《道家思想史綱》，頁 515）。

消除人民的反抗意志。

此外，江淑君教授所撰的〈《宋徽宗御解道德真經》之義理宗趣及其詮註取向析論〉〔註27〕，亦以專文方式探究徽宗《御注》的內容。此文一方面探討徽宗《御注》的「政治傾向」、「治國之道」，另一方面則說明注文中「引《老》解《老》」、「引《莊》解《老》」的詮解向度，藉此分析徽宗《御注》詮解的定向問題。江淑君教授認為徽宗《御注》有兩個看似矛盾的定向，一個是「走近原典的核心」，另一個則為「與原典漸行漸遠」。之所以「與原典漸行漸遠」的原因在於，受到現實環境的要求，「徽宗在詮解《老子》的過程當中，經過不斷地與現實的政治處境相扣問之後，提出了一些與時代問題相呼應的看法」，這樣的結果造成了新詮的產生，而可能悖離《老子》原始思想精神。另一方面，徽宗《御注》大量援引《老子》、《莊子》以詮解《老子》的結果，擴大並回歸道家義理脈絡的思想體系，表現了徽宗「走近原典的核心」的一種用心。也正由於這兩種看似矛盾與斷裂的詮釋定向，凝結出其所特有的風格與特色。

二、涉及徽宗《御注》的相關研究

除了上述兩篇論著外，徽宗《御注》的討論多散見於與之相關議題的論述之中，這些成果雖然不是以專文方式探究徽宗《御注》，卻也提供後續研究者豐富的學術材料。是故，筆者將以徽宗《御注》的「時代」與「性質」為關鍵分作討論，即以「宋代老子學」與「御注老子學」分為略述，以便完整呈現前人於徽宗《御注》之研究成果。

（一）宋代老子學：從時代角度探索

宋代老子學為中國老學史一個重要的關鍵，故有不少學者曾針對宋代老子學的各項專題發表許多研究成果，這些研究成果亦有部分涉及徽宗《御注》思想。〔註28〕1999年7月，由羅宗濤教授與高大威教授指導，國立暨南國際

〔註27〕據江淑君教授見告，此文將刊於臺北：《輔仁國文學報》。本論文所參考資料係作者提供之稿本。

〔註28〕除了本小節所提出的資料外，部分專書於介紹宋代老子學時，亦可見有關「徽宗《御注》」的線索，例如黃公偉著：《道家哲學系統探微》（臺北：新文豐出版公司出版），及魏元珪著：《老子思想體系探討》（臺北：國立編譯館主編、新文豐出版公司印行）及熊鐵基、馬良懷、劉詔軍等著：《中國老學史》（福州：福建人民出版社發行），及尹志華著：《北宋《老子》注研究》（成都：巴蜀書社出版，2004年11月第1版第1次印刷）四書。可惜的是，《道家哲學