

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

十五編

林慶彰主編

第7冊

《程頤易傳》大義探微（下）

毛炳生著

國家圖書館出版品預行編目資料

《程頤易傳》大義探微（下）／毛炳生 著 — 初版 — 新北市：

花木蘭文化出版社，2013〔民 102〕

目 2+160 面：19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十五編；第 7 冊）

ISBN：978-986-322-113-5（精裝）

1. 易經 2. 研究考訂

030.8

102001944

ISBN-978-986-322-113-5



9 789863 221135

中國學術思想研究輯刊

十五編 第七冊

ISBN：978-986-322-113-5

《程頤易傳》大義探微（下）

作 者 毛炳生

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 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

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 2013 年 3 月

定 價 十五編 18 冊（精裝）新台幣 30,000 元

版權所有・請勿翻印

《程頤易傳》大義探微（下）

毛炳生 著



目

次

上 冊

導 論	1
第一章 《程傳》價值論	7
第一節 「異端紛擾者千四百年」之回顧	7
第二節 程頤所處之政治背景	13
第三節 二程論王安石學術之弊	28
第四節 《程傳》價值商兌	36
第五節 今人研究成果略論	42
第二章 《程傳》淵源論	53
第一節 儒學應以孔學爲圭臬	54
第二節 孟子爲孔學正統傳人	71
第三節 荀子學理歧出於孔門	85
第四節 《程傳》儒學與易學之淵源	103
第三章 《程傳》外緣論	123
第一節 書名論	124
第二節 卷數論	127
第三節 體例論	130
第四節 傳授論	132
第五節 〈易序〉之作者問題	135
第六節 〈上下篇義〉之作者問題	139

附錄一 〈易序〉	142
附錄二 〈易講義序〉	143
附錄三 〈上下篇義〉	144
第四章 《程傳》方法論——以《十翼》之法解易理	147
第一節 程頤易觀析論	148
第二節 《程傳》「不及象數」辨	161
第三節 以〈彖傳〉之法解易理	166
第四節 以〈象傳〉之法解易理	188
第五節 以〈序卦〉之法解易理	197
第六節 以〈繫辭〉之法解易理	208
第七節 以〈文言〉之法解易理	213
下 冊	
第五章 《程傳》義理論——以儒家之道與易理等同	219
第一節 老子之道體與道用	219
第二節 程頤與老子道論之異同	229
第三節 程頤之道論及其理學	234
第四節 治國之道與君臣之義	255
第六章 《程傳》應用論——隨時變易以從道也	281
第一節 程頤對卦爻時位德性之理解與應用	281
第二節 程頤對應比相與之理解與應用	315
第三節 程頤對二體與卦才之理解與應用	338
餘 論	351
參考文獻	357
附錄一 本論文引用人物生卒年表	365
附錄二 有關程頤易學之期刊論文	373
後 記	377

第五章 《程傳》義理論 ——以儒家之道與易理等同

元祐二年（1087）十一月，程頤任崇政殿說書，被劾去官，改權管勾西京國子監。程頤上表乞歸田里，先後三狀，朝廷皆不答。程頤再乞致仕，亦先後三狀，朝廷仍不報。程頤去意甚堅，朝廷留意亦固。處事觀念，各有異同，斯衝突之所由起也。究程頤六狀之辭意，謂去就乃出於義理，皆「據於經義，非出私意」，並云其理「學道者所共知也」。程頤乃北宋道學重要之奠基者，其學後世稱為「理學」；然「理學」之名實非程頤本意。《宋史》特立《道學傳》，載其人物，別於《儒林傳》，以褒其學術之貢獻，頗具卓識。其意已示《道學傳》人物之質性，與《儒林傳》之人物不同矣。然則程頤之「道」為何物？又有何義理？其學術淵源又如何也？本章即論其道學之旨趣，明其義理，別其淵源之所自。並論其道用，以見程頤之政治懷抱。

第一節 老子之道體與道用

「道」之一詞，先秦儒家與道家典籍均見。孔子浮雲之喻，以「道」之標準分判富貴與貧賤之取捨去就，見於《論語》。老子之「道論」與「道用」，即為道學之根據，見於《道德經》。孔、老學說為先秦九流十家中之二大主流，二人之道觀與道用向為世人所重視。然孔子罕言天道，老子則唯天道是依。程頤嘗斥王弼注《易》，元不見道，但以老莊之說解經而已。但程頤亦嘗引老子之言，謂道生一，一生二，二生三，三生萬物，可見亦部分同意其說。老子是道家之始創人物，程頤為孔孟之後繼傳人，卻倡道學，自謂所傳習者皆

聖人之道。兩人對「道」之認知，有何異同，其中可有淵源關係，實值得探討。程頤道之於孔孟，又有何異同？也頗堪玩味。本節即明其所以，梳其脈絡，以見學術之源流。老子之意，當以《道德經》為本；程頤之意，則以《程傳》為據，而參酌朱熹等人所輯《二程全書》；至於儒家之道，《論語》、《孟子》與《荀子》三書而已。

老子《道德經》五千字，文約而意廣，言簡而旨遠。後人研究甚夥，累計過千百萬言，汗牛充棟，不以為過。愚讀《道德經》，以王弼注本為主，酌參諸家。唐君毅嘗釐析老子之道有六義：即有通貫異理之用之道、形上道體、道相之道、同德之道、修德之道及其他生活之道、為事物及心境人格之狀態之道。^{〔註1〕}又以「人法地，地法天，天法道，道法自然」之四層義理解構老子之道體與道用。^{〔註2〕}本文非專論老子者，其道學哲理之深層意義乃哲學家理所當然應探求之對象，而本文僅就學術思想史之角度討論其與程頤道學之關係，故點到即止。前人論程頤之道學，以為皆反老子者，而鮮與老子作比較，咸認為程頤之道直承孔孟；二程亦以為其道學自承孔孟。本文則嘗試辨其異同，以見學術思想殊途同歸之旨也。老、程之道學異同，茲歸納為道論與道用二者分言之。

一、道論

老子對道之理解，《道德經》開宗明義即曰：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名，天地之始；有名，萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。（第一章）^{〔註3〕}

〔註1〕 說見《中國哲學原論·導論篇》，頁348至365。台北學生書局，1978年。

〔註2〕 說見《中國哲學原論·原道篇弑》，頁288至340。台北學生書局，1978年。

〔註3〕 《道德經》本文據樓宇烈《王弼集校釋·老子道德經注》引錄，然句讀則不全依王弼，參考眾家。蓋王弼以「常無欲」、「常有欲」連讀，斷句在「欲」後，文氣與古人習慣語法不合，似非老子原意。「欲以」為副詞，應連讀，考諸古籍，皆不誣也。如《左傳》「僖公四年」：「晉獻公欲以驪姬為夫人。」乃上下連讀也。《左傳》十五例皆無「欲」、「以」斷句者。又如《孟子》：「乃孔子欲以微罪行，不欲為苟去。」（〈告子下〉）亦「欲以」連讀。據朱謙之《老子校釋》，〔唐〕易州龍興觀《道德經》碑本無「故」、「以」兩字，其文為「常無，欲觀其妙；常有，欲觀其微。」故「欲以」應連讀而屬下文。又：「無名天地之始，有名萬物之母」句，有作「無，名天地之始；有，名萬

依老子之意，道乃無以名狀者，因其無形狀可尋也。一落言詮，即難稱全道矣。「名」是稱謂、形容之意。人類文明，稱謂始起。蓋吾人不得不以稱謂形容萬物，而作彼此溝通之憑藉也。故老子用言，非常謹慎，反覆申言，不拘一語。「無」、「有」之詞（名），僅言道體之狀態。「無」，指其非實相，以爲天地未始創之時，此非實相即已存在；「有」，指其功能，功能無實相，乃爲天地萬物創生之動力也。〔註4〕「母」，比擬之詞，象徵創生，創生之動力即存在於吾人所認知之母體中。此非實相之道，即天地萬物創生之母體也。韓非子〈解老〉云：「道者，萬物之所然，萬理之所稽也。」〔註5〕道既非實相，無可目覩，亦無可觸摸，以「無」、「有」之心觀照天地萬物，自能體悟，得其妙微，知其玄理。「玄之又玄」者，謂此非實相之道，深不可測耳。

老子又曰：

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。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。（第十四章）

此章續言道體「無」之狀態也。非視覺、聽覺、觸覺所能感受者，無以名狀。此無實相之道，乃超越人類經驗之存在。王弼注云：「欲言無邪，而物由以成；欲言有邪，而不見其形。」〔註6〕故爲「無狀之狀，無物之象」也。似無還有，故老子用「惚恍」形容之。「惚恍」，又作「恍惚」；第二十一章：「道之爲物，惟恍惟惚。」王弼注：「恍惚，無形不繫之歎。」無形可覩，無聲可聽，無物可觸，歎道體之難以捉摸也。

老子又曰：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。（第二十五章）

此章言道體「有」之狀態。道體雖具創生之動力，惟如「無」之狀態，非能目覩而可直指之者，非現象界之實相，故亦無形狀可尋，只能云「有物混成」。

物之母」斷句者。「無」、「有」皆指道體之狀態，同生於道。此意，由下文「此兩者，同出而異名」可推知。無、有兩句，縱錯爲文，實則一意。意謂無、有皆道所生，爲天地萬物之始母也。兩種句讀均可解通，不必拘泥，故仍據王本。

〔註4〕「動力」一詞，據徐復觀之意。見《中國人性論史·先秦篇》，頁329。

〔註5〕《韓非子集釋》第六卷，頁365。

〔註6〕《老子道德經注》上篇，《王弼集校釋》頁32。

「混成」之意，乃言道體動力發作之時也。第十四章「混而爲一」，形容道體之靜態；「混成」，則言其動態。〔註7〕道體乃先天地而即已存在者，故云「先天地生」。道體發動之後，天地始創，萬物始生。其名爲「道」，乃強而爲之命名耳。〔註8〕此章言道體之動，「大」、「逝」、「遠」、「反」，即「周行而不殆」也。「大」、「逝」、「遠」，「周行」也。宇宙內外，無所不包，無所不在，無所不至，故謂「周行」。「反」者，謂其循環，無所休止，如乾之所謂「健」也，故謂「不殆」。老子言「大」、「逝」、「遠」、「反」，皆有「無極」之意，乃絕對義，非相對義。王弼曰：「大也者，取乎彌綸而不可極也；遠也者，取乎綿邈而不可及也。」〔註9〕正是此意。

老子又曰：

反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。（第四十章）

此章言宇宙萬物之生成，即韓非子所謂「萬物之所然」也。「反者，道之動」即前章道體循環不息之意。道有創生萬物之動力，永無休止。弱者，王弼注：「柔弱同通，不可窮極。」以「柔弱」釋「弱」，易致誤解，不妥。道非柔弱，柔弱之道又豈能「同通而不可窮極」也？〔註10〕「弱」字之意，即上章所謂「繩繩」。「繩繩」者，縣縣不絕貌。〔註11〕第六章：「縣縣若存，用之不勤。」即爲其「弱」之狀態也。似弱而非弱，如繩與繩之互相連接而不絕，既細而遠，難以名狀，有如「無物」。而萬物生成，必有其序，由無至有。然「天下萬物生於有，有生於無」一語，乃就現象界言生成之秩序，非謂道體之本原也。第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」亦就生成之秩序

〔註7〕「混而爲一」、「有物混成」二語，均可視爲靜態之道體。爲方便立說，故分言動靜而已。

〔註8〕《韓非子·解老篇》作「強字之曰道」，但王弼本無「強」字。〔唐〕傅奕《道德經古本》作「彊字之曰道，彊爲之名曰大」。案老子「道可道，非常道」一語，已有道不可言詮之意味。第十五章又曰：「夫唯不可識，故強爲之容。」故「字之曰道」，王弼本雖無「強」字，亦應宜作「勉強」之意解讀。下文即曰「強爲之名曰大」，已可見老子之「名」，皆「強爲之容」也。

〔註9〕語見《老子指略》輯佚本。《王弼集校釋》頁196。

〔註10〕老子從不以「柔弱」形容道體。《道德經》雖有「柔弱勝剛強」（第三十六章）、「柔弱勝之徒」（第七十六章）、「天下莫柔弱於水」（第七十八章）等語，然「柔弱」一詞皆非指道體，乃老子從道體「弱」之特點，啓發出吾人處世應持之態度爾。

〔註11〕傅佩榮《解讀老子》以「縣縣不絕貌」訓「繩繩」，可採。說見該書頁45。台北：立緒出版社，2004年。

言。老子言有無，有兩層意義，〔註12〕一就道之本體狀態言：本體有無相依，即無即有，超越人類經驗之存在，只能憑藉推理而知，非實相，處於無形之層次；一就道之動力發作言：現象界中，萬物生成秩序，由無至有，即由無狀而至有狀，爲人類所能目覩、耳聞、搏得者，乃實相，處於有形之層次。王弼以「無」概括道體，以爲「無形無名者，萬物之宗也」。〔註13〕而忽略「有名爲萬物之母」、「此兩者同出而異名」等語，實爲一偏之見。王弼歸結道體爲一「無」字，老子之哲理遂蒙冤千載，有無之論糾纏而難辨矣。孔穎達論「易之三義」曰：

張氏、何氏……云：「蓋易之三義，唯在於有。然有從无出，理則包无，故〈乾鑿度〉云：『夫有形者，生於无形，則乾坤安從而生？故有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣形質具而未相離，謂之渾沌。渾沌者，言萬物相渾沌而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。』」是知易理備包有无，而易象「唯在於有」者，蓋以聖人作《易》，本以垂教；教之所備，本備於有。故〈繫辭〉云：「形而上者謂之道。」道即无也；「形而下者謂之器」，器即有也。故以无言之，存乎道體；以有言之，存乎器用。……（《周易正義》卷第一）

「有從无出」，已如上述，乃老子宇宙生成秩序之論。「理則包无」，謂老子道之理「有无」兼備。然「有无」亦是假名，非道之體爲「有无」也。以「无」釋道體，以「有无」釋道理，亦爲誤解。〈乾鑿度〉以宇宙生成秩序之層面引伸老子之道，卻非老子之意。道就是道，〈乾鑿度〉自創「太易」、「太初」、「太始」、「太素」諸多名目，徒增困擾。張氏、何氏據〈乾鑿度〉之意，穎達又據張氏、何氏之說，謂「以无言之，存乎道體」，皆非老子道之本旨，徒以假名亂真名耳。由是之故，遂遭程頤批駁。其言曰：

有者，不可謂之無。猶人知識聞見，歷數十年之後，一旦念之，昭昭然於心，謂之無者，非也；謂之有者，果安在哉？〔註14〕

有無皆是假名。老子之道，既具創生動力，王弼以「無」概括其體，故非，

〔註12〕 同注4。

〔註13〕 見第十四章「能知古始，是謂道紀」。又《老子指略》亦有是語，同注9，頁195。

〔註14〕 《程氏粹言》卷一，〈論道篇〉，《二程集》頁1169。

因「有者，不可謂之無」也。既有此道，卻謂其無，邏輯難通。蓋王弼不知老子之形容語言，具二層次，顧此失彼，傳言遂生扞格，正陷入老子所謂「道可道，非常道；名可名，非常名」之窘境。程頤又曰：

傳道爲難，續之亦不易。有一字之差，則失其本旨矣。〔註15〕

「一字之差」，謂王弼之解老子道，不亦宜乎？

本節所論，相當於唐君毅釐析老子道之前三義。唐氏析道之第一義爲「有通貫異理之用之道」，以自然規律、宇宙原理、萬物之共同之理當之，謂此等等理非實體，爲一虛理。道之第二義爲「形上道體」，爲一實有之存在，故爲一實體。第一、第二義之別，在於一虛一實。然程頤曰：「惟理爲實。」〔註16〕又云：「實理者，實見得是，實見得非。」〔註17〕理實非虛，唐氏釐分道體爲一虛一實，爲哲學家事，本論文並無此需要，故不置評論。第三義「道相之道」，唐氏謂乃自第二義引申而出。道相爲「無」亦爲「有」。有者，其形而上之實體；無者，惟異於萬物之萬形，所謂「大象無形」（第四十一章），即是此意。故道相可用「有」說之，亦可用「無」說之。即老子「此二者同出而異名」之旨也。總括老子之意，其道無形可指，而實有其用。因其無形，故能範圍宇宙內外，無邊無際；因其實有，故能創生天地萬物。其創生之動力，絪縕不絕，周而復始，無有終盡，乃超越人類經驗之實體也。

老子道論已如上述，繼論其道用。

二、道用

唐氏釐析老子之道有六義，其第四義爲「同德之道」。王弼注：「德者，得也。」唐氏曰：「物有得於道者爲德。」人亦物也，老子所謂萬物，概括天地人言。而以人言之，能順道而行者，與道同德，則德亦道之同義詞矣。然道不可見，德則自人顯之。道非弘人，乃人弘道。弘道者，德亦配之，故道德爲一。案老子之意，德義亦有二層：以「同德」爲義者，是爲上德；上德者何？「無爲而無以爲」（第三十八章）也，與道同其行也。道德合爲一義，道亦德，德亦道，頗有知行合一之意。下德者何？「爲之而有以爲」也。即有目的之爲，縱非歪行，亦難與道等同，故爲下德。簡言之，法道爲上，不

〔註15〕 同前揭書。

〔註16〕 同注14。

〔註17〕 《程氏遺書》卷第十五，《二程集》頁147。

法道爲下。本節論老子之道用，即法其道之用也。唐氏析道之第五義，人生修德與生活之道，即法道爲用之意。

老子之道，如上所述，爲一超越人類經驗之實體，屬於形而上者。此一形而上之道，老子亦用「天道」稱之。如「功遂身退，天之道」（第九章），「天乃道」（第十六章），「不闕牖，見天道」（第四十七章），「天之道，損有餘而補不足」（第七十七章），「天道無親，常與善人」（第七十九章），「天之道，利而不害」（第八十一章）等。形而上之天道，就其「有」言，乃一規律性之法則，並無意志，非神非帝，所謂「功成身退」、「損有餘而補不足」、「常與善人」云云，雖具意志性之形容，然皆爲道體之自然作爲，乃其規律性之變化耳。故老子又曰：

功成事遂，百姓皆謂我自然。（第十七章）

人法地，地法天，天法道，道法自然。（第二十五章）

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。（第五十一章）

「自然」一詞，正是老子對道體總括性之形容。道體之規律性變化，乃自然之事，非刻意爲之者。唯其自然，故能「功成事遂」。老子既體悟此一自然之道，則如何落實於現實人生，俾便「功成事遂」？正是老子所關心之課題。蓋中國哲人思想，無不以爲解決現實人生問題而發者。解決現實人生問題，方爲思想家所重，非僅爲好奇而思辨也。故學者多謂，中國哲學爲生命哲學。
〔註18〕「人法地」，即是老子落實現實人生之道用觀照。由其觀照，徹上徹下，
〔註19〕從法地而法天，從法天而法道，再從法道而法自然，層層推進，人生境界達至最高層次。故推老子之道用，人之終極效法者，當以自然之用爲大用也。

（一）無爲

自然之用，首推「無爲」。無爲者，王弼注：「順自然也。」（第三十七章）順自然之作爲，非真不爲也；不爲，何以「功成事遂」？故老子曰：「道常無爲而無不爲。」（同前）道既自然，故道之動，其規律乃自然之規律，所爲亦自然之作爲耳，故「無不爲」者，自然而爲之，非刻意而爲之之謂也。老子稱「無爲」爲「上德」。依其用語邏輯理解，「上」義爲絕對義，非上下之比

〔註18〕如張麗珠《中國哲學史三十講》即融會諸家之說，以凸顯中國哲學爲生命哲學之旨趣。說見該書頁1至18。台北：里仁書局，2007年。

〔註19〕「徹上徹下」爲程顥語。見《程氏遺書》卷第一，《二程集》頁4。

較義，乃至高無上，無以復加者。老子曰：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。（第三十八章）

王弼曰：「德者，得也。常得無喪，利而無害，故以得爲名焉。」〔註20〕「上德」不以「德」爲德，自然而爲，「功成事遂」，所以「有德」。「下德」以不「失德」爲念，刻舟求劍，違反自然之道，其失更多，相較之下，亦是「無德」。此語頗有禪味，與禪宗之教異曲而同趣。《六祖壇經》嘗載一則公案，謂梁武帝「一生造寺度僧，布施設齋」，問達摩「有何功德」。達摩答曰：「實無功德。」此公案懸疑百年，弟子問之，慧能解曰：

實無功德，勿疑先聖之言。武帝心邪，不知正法。造寺度僧，布施設齋，名爲求福，不可將福便爲功德。功德在法身中，不在修福。……見性是功，平等是德。念念無滯，常見本性，真實妙用，名爲功德。……

（〈疑問品〉第三）〔註21〕

「求福」，即是有意爲之之事，如老子所謂「有以爲」。預設功德之心而爲之，雖「造寺度僧，布施設齋」，依慧能之意，皆在外求，非發自內心。本性在內，明心見性，功德自顯，不假外求也。外求之業，方向已錯，實乃迷途，即無功德可言矣。依老子之意，以「有以爲」之心而爲之，亦非自然之道。道體無窮，下德則有限，得此失彼，其失越多，是以終究無德。以順應自然之作爲爲作爲，得失之心皆去，行所當行，止所當止，才是有德。此德，老子許爲上德。道、禪之宗旨雖殊，其理則一。老子無爲而治，取於自然；六祖定慧雙修，明心見性，其歸趨雖有不同，而論理若合符節。佛教東傳，初依老子，究非無因者也。

（二）致虛守靜

無爲而治，乃老子道學之大本，道用之總綱。然人生何以致之？政治何以致之？以達老子所謂「上德」之至境，即涉工夫論矣。老子曰：

致虛極，守靜篤。（第十六章）

此語至關重要，王弼注未知所云。其注曰：「言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。」「致虛」、「守靜」，爲人之動作，王弼卻以物之狀態言之，與老子意毫不相契。樓宇烈《校釋》謂：「此節注文恐有衍誤。據《文選·華林園集詩》李善注引王弼釋『致虛極』，注作：『言至虛之極也』。則疑此節注文當作：

〔註20〕《王弼集校釋》頁93。

〔註21〕丁福保《六祖壇經箋註》，頁38。

『言至虛之極也，守靜之真也』。『真』，即釋經文『篤』義。」〔註22〕其理頗洽，茲從其說。然「篤」亦「極」也，「真」靜之靜，依老子之意，乃「聽之不聞」之「希聲」（第十四章），其為絕對義之靜。惟其絕對，方為真靜。第二十三章：「希言自然。」謂自然之無聲也。達成無為之道，要處於極虛、極靜之狀態。然此一極虛、極靜，非為一片死寂而不動者。佛家言虛、言靜，而終極歸於「空」，此「空」為死寂義，徹底滅絕，萬法不生。老子之虛靜，卻隱藏動力，所謂「反者，道之動；弱者，道之用」（第四十章），虛中實有，而且絲絲不絕。故「致虛極，守靜篤」後，老子又曰：「萬物並作，吾以觀復。」培養虛靜之心觀照萬物，體悟自然無為之道，領略萬物並作又能周而復始，生生不息之理，作為處世之哲學，則世間萬事萬物，無不亨通暢達矣，所謂「功成事遂」也。悟此道者，用於治國，老子建議：

聖人處無為之事，行不言之教。（第二章）

聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲。（第三章）

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（第十九章）

聖人抱一，為天下式。（第二十二章）

清靜無為而天下正。（第四十六章）

聖人無常心，以百姓之心為心。（第四十九章）

聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。（第七十七章）

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。（第八十一章）

悟此道者，用於修德，老子建議：

見素抱樸，少私寡欲。（第十九章）

聖人去甚、去奢、去泰。（第二十九章）

我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。（第六十七章）

案：治國與修德為一體之兩面，在位者尤重修德，此意儒、道皆同。治國者執政府之權柄，操生殺之大權，天下治亂與否，全繫於一人，故其德尤重。

〔註22〕《王弼集校釋》頁37至38。

有識之士，無不將在位者之道德修養置於首位，況孔、老之聖乎！（聖為智慧與德行兼備之意，非獨指儒家所謂聖人）老子之道既以自然為本，主張致虛守靜，萬用不離其宗，則知老子之道矣。王弼〈老子指略〉以「崇本以息末，守母以存子。」（註23）二語總結老子之道用原則，可謂精要。然本末一體，崇本即崇末，末豈可「息」？凡理，本正而末正，未有本歪而末正者也。綜觀老子無為而治之主張，非無為而不治也。「聖人無常心，以百姓之心為心」，不以己意興政，以亂百姓之心，正是無為而治之真諦。春秋之世，政府之於百姓，不外賦稅與力役二事。免其負荷過重，適可而止，正是萬民所望。由此推知，老子之意，終究以百姓安和樂利為「治」之本，與孔意殊途而同歸，而「無為」乃其方法耳。方法多端，終是末事。王弼顛倒老子之意，以方法為本，目的為末，錯判老子之用意，又惑於有無之論，啓日後玄理之清談，辨明析理，無涉政事。老子之道，遂成士人逃避現實，明哲保身之符。時運所使，孔、老治亂之道便流於講論文字，清談玄理。孔、老被視為古代聖哲，其幸也；後人錯解其意，其不幸也。幸與不幸，全繫於傳言者一念之間。學問之事，坐而論辨，尚無大礙；關乎治道，卻利害百姓。孔、老之不幸，萬民又豈得有幸之理哉？深思至此，不禁頓足而嘆！季世暴君，禍止一族一代；一字之差，卻貽害千古百姓。百姓日用而不知，惟考究歷史，前人謂王弼罪深桀、紂，諒非過責。（註24）

〔註23〕《王弼集校釋》頁196。

〔註24〕〔唐〕房喬《晉書·范寧傳》載：「時以浮虛相扇，儒雅日替，寧以為其源始於王弼、何晏。二人之罪，深於桀、紂。」（卷七十五）

案：考王弼事蹟，《三國志》無傳。其傳附見於《魏志·鍾會傳》及裴松之注。

〈鍾會傳〉謂「弼好論儒、道，辭才逸辯，注《易》及《老子》，為尚書郎，年二十餘卒。」（卷二十八）裴松之注引何劭〈王弼傳〉曰：「其論道傳會文辭，不如何晏；自然有所拔得，多晏也。頗以所長笑人，故時為士君子所疾。……正始十年……秋，遇癘疾亡，時年二十四。」王弼雖無列傳，觀何劭之記，「頗以所長笑人」一語，知其人品亮非儒雅，輕薄之士爾。孔、老之書乃智聖之言，非經閱歷者實難窺其奧，弼逞其「辭才逸辯」，說理或有可觀，然其論道必疏。況其短壽，毫無人生經驗，又豈能體悟聖人之智慧哉？青年輕率之語，卻為世過譽，影響深遠。此一現象實為歷史所少見。

又：程頤曰：「解義理者，若一向靠書冊，何由得居之安，資之深？不惟自失，兼亦誤人。」（《程氏遺書》卷第十五，《二程集》頁165。）真智慧之言也。

第二節 程頤與老子道論之異同

程頤道論，見於《程傳》解〈乾〉曰：「夫天，專言之，則道也。」釋「乾元」曰：「統言天之道也。天道始萬物，物資始於天也。」程頤以「天」爲道之別名，老子亦謂「天乃道」；而「天道始萬物」，即謂天道爲萬物之始，具創生萬物之動力，可見二人對道之基本認識一致也。然程頤對老子之書，似知之甚少，非完全了解老子思想者也。程頤曰：「《老子》言甚雜。如《陰符經》卻不雜，然皆窺測天道之未盡者也。」〔註 25〕《陰符經》非老子書，此書爲北朝隱士所著，程頤卻誤以爲老子作。〔註 26〕又程頤曰：「三十輻，共一轂，則爲車。若無轂輻，何以見車之用。」〔註 27〕「三十輻」之語見《道德經》第十一章，其原文是：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。」老子此章在強調「無」之功能。有「無」之存在，車之功用始顯。蓋有形之體（車）與無形之體（車內之空間）乃同時存在，互相配合，方能發揮作用。車體如爲中實者，即不能有盛物之功能，徒有外型而已。程頤似未深層思考老子之意，遂致解語南轅北轍。程頤又論老學云：「老氏之學，更挾些權詐，若言與之乃意在取之，張之乃意在翕之。又大意在愚其民而自智，然則秦之愚黔首，其術蓋出於此。」〔註 28〕「與之」、「張之」，其文在第三十六章：「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之：是謂微明。」「愚其民」在第六十五章：「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。」如單章取義，程頤之說不可謂無據。然就整部《道德經》觀之，老子籲人「致虛極，守靜篤」、「見素抱樸，少私寡欲」；治國之聖人，應「以百姓之心爲心」，則「權詐」之事，絕非老子本意。蓋春秋之季，天下已亂，諸侯稱霸，已爲世尙；兼併之事，時有所聞。有識之士無不以治亂爲念，安定爲憂。孔子以仁、智、勇勉弟子，在位者應修己以安百姓，使近者悅而遠者來。老子籲致虛守靜，聖人應以百姓之心爲心，則與之反而取之。方法不同，結果則一。孔、老之學，就結果論言，求百姓之安定生活，目標其實一致。倘老子涉詐，孔子豈能其外；鄉愿之議，僞君子之目，多由儒起。故老

〔註 25〕《程氏遺書》卷第十五，《二程集》頁 152。

〔註 26〕程頤亦嘗認爲《陰符經》「非商末則周末人爲之」，語見《程氏遺書》卷第十八，《二程集》頁 235。

〔註 27〕《程氏遺書》卷第十五，《二程集》頁 144。

〔註 28〕同注 25。