

「反復」之思——天道與性命之間： 陳景元《道德真經藏室纂微篇》 之哲學思維探論*

呂慧鈴**

〔摘要〕

本文之研究問題意識，乃出自對於唐、宋之際「老子學」的轉折及其衍變作一「哲學性思維」之探論，哲學思維作為一種後設反省能力，它不僅反應了思想家背後所代表的思維方式，也是哲學之為哲學所居之地。而關於唐、宋之際的老子學發展，劉固盛《宋元老學》嘗言：是一「從唐代的重玄道體到宋元時期心性論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變」，其說具一定的指標性意義，但仍有值得細細審思的空間，須再所商榷的是：唐代老學道體論與至宋代老學心性論二者之間，不僅是一表層的思想史之發展或跳躍，從道體論到心性論也不是一般所謂儒學式的「天道性命相貫通」的直貫式的關係模式，若說有所謂「道家式的性與天道」，事實上那是一在天／人之間的「反復」關係，應更能貼近陳景元老子《注》之思維模式，據此，陳景元之《道德真經藏室纂微篇》在唐代老子學之後，開展出「以反為道」、「以復為性」之新思路，進一步開展出道家式之性命養生倫理學。

關鍵詞：陳景元、老子、反者道之動、復性

* 本文係屬於參與臺灣大學哲學系林明照教授國科會研究計畫：「先秦道家的政治修養論及證成脈絡——集中於《老子》、《莊子》的討論」執行期間完成之研究論文，敬謝林先生對我之指導使我有繼續作研究之機會。並深謝諸位匿名審查人惠予嚴謹寶貴之審查意見，促成本文深化相關學術議題的討論與發展；同時感謝楊祖漢教授、劉又銘教授、林月惠教授惠予的慈愛與指點；以及中山大學中文系《文與哲》編輯部人員之專業校勘。

** 國立臺灣大學哲學系博士後研究員。

一、前言

本文之研究問題意識，乃出自對於唐、宋之際「老子學」的轉折及其衍變作一「哲學性思維」之探論，哲學思維作為一種後設反省能力，它不僅反應了思想家背後所代表的思維方式，也是哲學之為哲學所居之地。¹而關於唐、宋之際的老子學發展，劉固盛《宋元老學》嘗言：是一「從唐代的重玄道體到宋元時期心性論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。」²其說具一定的指標性意義，但仍有值得細細審思的空間，須再所商榷的是：唐代老學道體論與至宋代老學心性論二者之間，並非一表層的思想史之發展或跳躍，從道體論到心性論亦非一般所謂儒學式的「天道性命相貫通」的直貫式的關係模式，若說有所謂「道家式的性與天道」，事實上那是一在「天人之間」的「反復」關係，應更能貼近陳景元（1035-1094）老子《注》之哲學思維，據此，陳景元在唐代老子學後開展出「以反為道」、「以復為性」之新思路。

首先，若先從「老學史」進行脈絡性考察，可以發掘晚唐與宋初時代相近的老子注疏「文本與文本之間」，有所因承亦有所轉化，具有連續性與差異性。從陳景元《道德真經藏室纂微篇》一書中徵引及晚唐陸希聲（?-895）與杜光庭（850-933）之《老子注》的文句觀之，可以窺見他對於老學觀點理路上之去取，並作出轉化性詮釋。其一，先對比陸希聲與陳景元之老子《注》，陸希聲屬於「儒士注老」與陳景元之「道士注老」，自然具有一些詮釋觀點上之落差，同論「復性」，陸氏以「復性化情」而為推其要、究其極的心性工夫之目的，³換言之，復性乃作為一種工夫以及終極目標；然而，陳景元則不認為「復性」具有強烈之目的性，「性」表示為一種「（性命）當下」生命之狀態，復性更重要的意義在於作為人之當下存在活動之「描述語」，故而發展出「以復為性」的弔詭式之人性觀；然而，這種即於生命存在之活動當身而談復反生命當下之性命的辯證運動始終是沒有完結的，⁴「道」是一種具「開放之辯證性」的「將動之反」（容後論）。

¹ 黃文宏：〈西田幾多郎與熊十力〉：「真正意義上的哲學是哲學思維本身。」《清華學報》第 37 卷第 2 期（2007 年 12 月），頁 406。

² 劉固盛：《宋元老學研究》（四川：巴蜀書社，2001 年），頁 10。

³ 江淑君：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，《國文學報》第 50 期（2011 年 12 月），頁 57。

⁴ 劉國英：〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？——試讀老子〉：「《老子》中的辯證運動是和

其次，若對比於晚唐「重玄思想名家」杜光庭與據傳為「唐代（重玄）道家餘緒而顯於宋者」⁵的陳景元兩者之《老子注》，將會發現，重玄家傾向將「性命」視作修養工夫之不斷地「無滯」之向上超越的參照點，杜氏就曾指出「性命非汝有，天地之委順也」，⁶換言之，性命也是不可執定其為實體性的存在，而只是一變化中的暫存之我；而若反觀陳景元對於「性命」的闡釋，則相對具有一些微細的自性意味，是透過將「性命之復返運動」視作為存在當身之既靜既動的存有之性，故云「復性命之極」、「能虛靜動用者，其唯上士乎」，⁷可待後論。

進一步，若「反思」於「老學史中的哲學性思維」的差異，可以發掘唐代老學思維側重「道之遮詮性」的一面，故著重於闡發道體之不斷祛執遺盪之超越面，然而，「以遮詮為道」不意謂道為徹底性空或空無不存在之者，正如道家哲學擅長以「正言若反」的方式論述至道，但這不意謂道是被實質否定之者，而是一種「由遮而顯」的論述模式。轉至宋朝前半葉之老學開宗，以陳景元《道德真經藏室纂微篇》為例，其逐步轉化為側重「道之遮詮性背後所蘊含之表詮性」的一面，故轉而較為關注道體之世俗諦或應世性，故提出「以反為道」或「以復為性」之「兼容遮詮與表詮」的一種新的詮釋。首先，他關注的具體性議題是「道」之如何從「超越性轉換到世俗性」？或云「天道與人事（性命）」之間以何種型態相通？又或，「道生與物化」如何能夠並行不悖？簡言之，皆屬於「同一與差異之間」如何共屬的哲學性問題。凡此涉及兩界之關係性的課題，為其思想焦點所在，而連結兩界背後之根本性的哲學思維即是：「反復」之思。具體來說，它是一種弔詭式的思維，透過「反復之弔詭」而能明瞭天道與性命二者之間的特殊共屬模式。

反觀目前海內外之學界，對於陳景元《道德真經藏室纂微篇》之相關研究僅十餘篇，涉及的主題不外乎其老子《注》之天道論、身心論或治國論等相關研究，

向本源復歸的圓形運動結合的，這樣一來，這種辯證運動是沒有終結的，意即它是一種開放的辯證運動（open dialectic）。」收入劉國英、張燦輝主編：《現象學與人文科學》（臺北：城邦出版社，2005年），頁27。

⁵ 蒙文通：《道書輯校十種》（四川：巴蜀書社，2001年），頁368-369。

⁶ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》，收入《正統道藏》第24冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），卷13，頁234-2。以下所引均依此書，不另作注。

⁷ 〔北宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇》，收入《正統道藏》第23冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁7-2、64-1。以下所引均依此書，不另作注。

其中，值得再深入探論的議題主要有三：（一）「道」與「物」之間的關係如何融通？尹志華〈北宋道士陳景元的老學思想新探〉一文就曾指出陳景元將「『道生萬物』論與『萬物獨化』論進行調合」，但又說道生與物化之間有些矛盾，⁸筆者以為這其實可以從道物之間弔詭地共屬之關係而獲得說明。（二）性命論：人性具有先天之性與稟氣之命的兩層向度，性／命究竟屬於二元論或一元論？如隋思喜《三教關係中的陳景元思想研究》就認為性命屬於二元關係，⁹其實「性與命」在陳景元而言它可以化作「一體不二」之論，關鍵在於「安（任）之於命」的工夫。（三）「復性」於道家式的思維中，如何兼具自我（治身）與他者（治國）的倫理內涵？亦即：養生與治國如何不悖？關此問題，多數學者是從「身國同構」的立場去說明，如李明杰《陳景元道教哲學思想研究》；¹⁰然而，卻可能忽視了陳景元性命與治國之所以相互關聯，並不僅僅是一種天人「相通」的模式；¹¹同時，「性命自我與治國倫理」之間，兩者具有一種「弔詭」之既同且異之關係，意即透過「虛化主體」而能更有利於辯證地開展與「他者群體」之關係，此皆待後論。

總上，基於對唐、宋之際的老子學從劉固盛《宋元老學》所指：「唐代的重玄道體到宋元時期心性論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變」的問題意識為基點，發掘此一轉變，不僅僅只是一淺層的思想史之跳躍，本文擬透過對於陳景元《老子注》之「哲學思維」的根柢性探問，思維其如何從唐代重玄老子學著重對於道之不斷無滯向上的超越面闡釋，入宋之後，轉化為面對於人性之內容進行內在面的「反思性」重構，這當中不僅是老學詮釋重心的移轉，更見陳景元如何在天與人之間，進行「兩者之間」的「反復」之關係性說明，或對於道家曾遭受「蔽於天而不知人」¹²的批判有些許平衡作用，在陳景元之筆下，人性辯證地成為天道的內容，是為「以反為道」、「以復為性」。本文從「反復」之哲學思維，分析陳景元將反復之思運用之於「天道」或之於「人性」或之於「二

⁸ 尹志華：〈北宋道士陳景元的老學思想新探〉，《世界宗教研究》2004年第1期，頁82-83。

⁹ 隋思喜：《三教關係中的陳景元思想研究》（四川：巴蜀書社，2011年），頁225。

¹⁰ 李明杰：《陳景元道教哲學思想研究》（山東：山東大學碩士論文，2012年），頁54。

¹¹ 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉：「聖人的人格被定義在『性天相通』的基礎上，這種觀點可說是理學家的共識。」《長庚人文學報》第2卷第2期（2009年10月），頁225。

¹² 《荀子·解蔽》：「惠子蔽於辭而不知實，莊子蔽於天而不知人。」參見〔周〕荀況：《荀子》，〔清〕盧文弨輯：《抱經堂叢書》（清乾隆盧文弨輯刊本），卷15，頁4-1。

者之間」的關係闡釋，形成頗見深刻的「老學復性論」之經典闡釋，而其「復性」之論，並「非」一般意義的「恢復本性」如此簡單或平面，道家老學之復性論，復性比較不是恢復本體性之義，而是側重於「各」復歸其根之陳說，是復歸於性命當下之存有的自然之動力，從這個意義上來說才可謂復性或恢復本真，這方面後來更為道士注《老》者所吸納，轉詮入於身體的修煉向度之中。圍繞於「反(復)」的思維中心，宋代老學家重新拾回儒家長期對於「復性」說之話語權，形成「道家式的復性說」，本文梳理陳景元《老子注》之思想主要有三個討論主軸：一、通至通變之道（從唐、宋老子學的觀念轉化為起點）；二、以反為道；三、以復為性之新詮。進一步，圍繞著「反」的哲學思維脈絡，透過幾個問題進行分析：（一）道體（「將動之反」的作用力）；（二）「復性」作為人性之描述語與工夫語；（三）「道(生)物(化)」之間的「反復」融通；（四）「復己之性（個體性命）」與「復人之性（群體倫理）」之間的反復關係。

二、「唐代道家餘緒」之承與轉：「通」至「通變」之道

民初學者蒙文通（1894-1968）先生歸結出陳景元思想是「唐代（重玄）道家之餘緒而顯於宋者」，¹³此一思想史之斷語，有所見亦有所未見，陳景元之《注》，自脈絡性的視域觀之，銜於唐以後之北宋初，加之以道士出身的背景，思路確實有所受攝於唐代重玄思想，具有連續性，尤其是對於「以『通』為道」¹⁴的詮釋繼承。然另一方面，自詮釋活動本身皆具有「再脈絡化」的陌異性向度反視之，陳景元同時進行自身脈絡的轉化性新詮，尤其是入宋以後理學儒風大暢，「性命」成為三教共享的語彙、共通性的語言，注《老》者亦難自外於此，老學注疏史之詮釋中心發生移轉，自唐代的道體論移轉至宋人的心性（性命）論中心，從唐老子透過「重玄之不斷蕩相遣執的遮詮方式以顯發真性」的論法，漸轉為宋老子透過「顯題化」老學之性命觀念，他主要是以「既遮詮亦表詮」的方式說明存在的

¹³ 蒙文通：《道書輯校十種》：「次有陳景元，作《道德真經藏室纂微》，以著其師說，……此皆唐代道家餘緒而顯於宋者。解《老》之家，重玄一宗之外惟是二書所繫至鉅。」頁 368-369。筆者案：陳景元拾遺補缺，根據南齊嚴東、唐道士薛幽棲、李少微、成玄英四家注《元始無量度人上品妙經》，整理撰成《度人經集注》，《度人經》是道教「重玄」思想重要道經之一，或應可佐證蒙文通將宋朝前期之陳景元納入唐代（重玄）「道家餘緒」的合理性判斷。

¹⁴ 呂慧鈴：〈以「通」為道：杜光庭《道德真經廣聖義》之老學詮釋〉，《文與哲》第 33 期（2018 年 12 月），頁 169-220。

本真性，更進一步指出「復（反）即是性」的思維奧義，在當時形成頗為特殊的「道家式人性觀」，發展出老學式的「復其性命之極」的整體理論，以回應時代中普遍的性命思潮之課題。

然而，從唐老子遮詮式地顯發真性轉化為宋老子正面表詮式地談論性命觀念，這當中須歷練「道」之觀念史的詮釋轉譯過程。「無」，作為《老子》全書義理的軸心觀念或思維特質，是中國老學史中諸家論「道」之共法，有共亦有所不共；從道之「有」的向度觀之，各家自先秦老子「雙觀有無」之後，隨著時代思潮的基源問題與脈絡性推衍，形成道論詮釋重心移轉的多音複調之現象。如：漢老子以「氣（炁）」論道的宗教化傾向，¹⁵魏晉老子以「無」為本的玄理化，唐老子則出現以「理」釋道、以「道氣」釋道、以「通」為道等等具深刻哲理性的體道詮釋向度，¹⁶進入宋人老子學，則出現「以復為道」的思想，乃至於具體化地提出「以性命為道」之顯題性闡釋。

然而，此間義理轉折交關的重點為：「復與性命」二者究竟如何相容無礙？一般而論，「儒學式的性與天道」關係中，「復」性與「性命」是直線式的「性天相通」¹⁷模式，復性是工夫，而逆返內在本具的性命再加以擴充是目的，故較無工夫與境界之間的落差，體道工夫下所成立的也是一種「超越的人性論」。然而，若反觀「道家式的性與天道」，則思路頗見曲折幽迴，性與天道之間更接近於一弔詭或悖論式的玄妙關係，¹⁸「復性」一語彙的義涵具有二重性：復性一方面雖屬於工夫（無的工夫），復性同時亦是體道境界的正面「描述語」，換言之，即是「以復為性」，人性辯證地成為天道的核心內容。而在過渡到以「復」來詮表天道與人性之間乃「不二」的關係模式之前，須先掌握其如何看待「道與物」之間的關係？不可諱言，陳景元之《注》不但延續了部分唐代道教重玄思想中的老學

¹⁵ 林慈涵：〈道家與道教的主體問題——以《老子想爾注》為例〉，《臺大中文學報》第73期（2021年6月），頁154-155。

¹⁶ 呂慧鈴：《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2016年），頁110-162。

¹⁷ 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，頁225。

¹⁸ 如唐代著名的「道家（教）重玄學」，就是一種透過「不二」之思維，來闡釋道性與人性之間弔詭性的曲折關係，參見呂慧鈴：〈新道論：論「道體」與「體道」——王玄覽《玄珠錄》義理研析〉，《漢學研究》第39卷第4期（2021年12月），頁53。

注疏思維傳統並有所轉化，如其承繼杜光庭「以通為道」¹⁹的思想又更再言「以通變為道」，同時，愈見其凸顯老子之道具備一特殊形態的存有論範域，不僅僅是境界形態之道，《注》云：

夫天者，純陽之氣也。且天得之，故能剛健運動，……萬物資始焉。地者，純陰之質也。且地得之，故能……盤礴厚載，安寧不動，萬物資生焉。神者，妙萬物以為言也。且神得之，故能通變無方，反覆不窮，正直靈響，應物無盡焉。（陳《注》，39章）

有妙道然後萬物生焉。生萬物者，其唯妙道乎。用道者，其唯聖人乎。聖人之道，日新其變，應用無方，故曰常也。（陳《注》，1章）

陳景元指出道是一種天與地之間陰陽二氣交相錯綜之「反覆變化」的「妙道」，聖人若得道之神，便能靈活地應變萬物而無固化或特定之方所，此謂「通變無方」；既能應變而不滯限於一方，便能「無窮無盡」地應物。事實上，道就是一種「日新又新」地無窮變化，此謂常道之「常」的真諦。換言之，常道乃「以變為常」，生命的本然即是一種「通變」之道，此也是何以後來陳景元指出道是一種「反者，復也，（通）變也」之道，較之於時代稍早之重玄家——晚唐杜光庭《道德真經廣聖義》以「通」為道之詮釋路數，陳景元具有更為側重道之「應物變化」或「俗諦性」之向度。因為「通」僅是重視道氣兩端之互通性，杜光庭《廣聖義》云：「道，通也。通以一氣生化萬物。」²⁰而陳《注》之「通變」，則以面向萬物或「復反」於「萬物變化」之視域而論，郭象即曾經對於變化與萬物性命之間的關係有一段精闢之闡述，云：「夫德行『性命』，因『變』立名，其於自爾一也」（郭象《莊子注》），²¹指出變化就是性命當下真實之生命情態，以變觀之則萬物性命皆自爾如一；故而，若反觀陳《注》後來發展出「復（反）其性命之極」的論點，將性命與反復（變）相結合，亦自不令人意外了，「反復」是一種性命存有活動變化之描述語。²²

¹⁹ 呂慧鈴：〈以「通」為道：杜光庭《道德真經廣聖義》之老學詮釋〉，頁169-220。

²⁰ 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》，收入《正統道藏》第24冊，頁167-2。

²¹ 〔西晉〕郭象註，〔唐〕成玄英疏：《南華真經註疏·外篇·天地第十二》，收入《正統道藏》第27冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁762-2。

²² 關於「反復」一詞作為人之性命活動的「描述性」義涵，在過往的老學史注疏中亦見有些端

對於「道」之闡釋，由杜《注》之「通」至陳《注》之「（通）變」，代表道與萬物之間的關係，從道物之互通性轉向道物之間差異而反復的變化性。如果說「通」是「以物觀道」，則「通變」便是「以道觀物」，陳景元認為常道是「變化之體」，而可道是常道之用，《注》云：

且從訓釋曰：道，通也。萬物得之，無所不通。亦曰：道，蹈也。取道路以為稱。《說文》曰：一達謂之道。先賢令人體而行之，故曰道也。至于仁、義、禮、智、信，皆道之用。用則謂之可道。可道既彰，即非常道。常道者，自然而然，隨感應變接物不窮，不可以言傳，不可以智索，但體冥造化，含光藏暉，無為而無不為，默通其極耳。（陳《注》，1章）

首先，陳景元承襲唐末杜光庭《老子注》以「通」訓道之義，指出萬物若能得道則能無所不通，然而這是相對消極地陳述道與物之間可以互通的關係，進一步，陳景元不僅止於滿足於道作為萬物之通道或道路的平行關係，他認為道具有一種存有變化之活力。首先他指出至道是一能隨物而應變之體，而萬物芸芸之態是道之用的顯現，舉凡世間仁義禮智信等種種「可道者」之多元價值，都可說是道體的多元活動之顯現（道用），在此可知「常道」與「可道」具有連續性關係。然而，一旦價值被彰顯確立就顯得滯著不通，則可道者則又與常道斷裂。所以說，「常道」究竟以何作為「可道者」之體？常道並非由於它不變而為可道者之來源，而乃因其「通變無方」故能隨感而應變種種千差萬別的可道者，所以常道是以變為體、以化為常。是知，陳景元不僅如杜光庭《老子注》所述之以「通」為道，相對側重於道物之間的互通性，他更言「以『通變』為道」，道物之間具有差異之變化的活力，道體所以稱為「常道」，不因其實存不變，道之為「常」正是「與物而化、以變為常」，故云：「隨感應變接物不窮……體冥造化」，即道體隨時因應萬物存在狀態而相冥變化，至道乃以造化而為體，一如同時代宋人蘇軾〈赤壁賦〉所云「自其變者而觀之，則天地（萬物）曾不能以一瞬」，道自有其「變」之一面，而所謂變，實存乎於具體萬物中而為言者，生命以「變」為其真實情態。

倪，如〔唐〕成玄英：《道德真經開題序訣義疏》卷第1〈道可道〉章第1嘗云：「性徹者，反覆流通，與道為一。」見嚴靈峰輯校：《輯成玄英道德經開題序訣義疏》（臺北：藝文印書館，1965年），頁1B-2A。

進一步落實在萬物自身生命中，「變」則諭示人可以透過「反（復）」之修養工夫，而照見自身生命之存有活力，云：「反者，復也，變也」（陳《注》，40章），變就是一種生命之自我反復的活力，在具體之生命活動中復反己身，復反己身同時有所動作，²³反而能夠具有無窮無盡的生命動能，應是化用於老子「反者道之動」的義蘊，其「以變為道」之思若收攝於具體存在界，即是「以復為性」之人性觀，意指生命力是在反復之間體會，而此亦為宋初陳景元承繼唐末杜光庭老子《注》而有所轉化之處。

承前，陳景元以「通變」為道，不僅是對於唐代重玄思想下之老子學「以通為道」的詮釋脈絡之承繼（如與杜光庭《道德真經廣聖義》都同樣以「通」訓道或者以「道路」為道），然而唐代仍然較為傾向一不斷「玄通」地不斷辯證超越之道，²⁴偏重自「真諦」的視域論調至道；而入宋之後，因時代思潮重視具體事用，遂轉化唐代佛、道思想的宗教性之超越面，轉而側重「道之俗諦性」的面相，認為吾人日用倫理世界的層次，不能隨意被否定或超越，故而肯定「可道之道」的世俗諦之真理性，²⁵方能具體透進不可道之道（常道世界）的無盡藏奧義。其次，則透過「通」的視域弔詭地銜接世俗（可道，非常道）與神聖（不可道，常道）兩界，即道作為萬物存在「通道（道路）」，實際上是一永恆與變化之雙邊表達，故謂為「通」之道，通乎道物之間，更在生活世界中「具體地」去談一「通變」之道。而「變」者，乃為「反」也「復」也，則指表一「反復不窮」²⁶的天人弔詭

²³ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「物之將動，先反乎虛靜之原，能虛靜動用者，其唯上士乎」，收入《正統道藏》第23冊，頁64-1。以下所引均依此書，採用隨文註之方式，不另詳註。

²⁴ 姚彥淇：〈試析成玄英《莊子疏》中「重玄」、「至論」與「體用」的關係〉，《高師大國文學報》第20期（2014年5月），頁97。

²⁵ 肯定「可道之道」作為「道之世俗諦」面相的意義，這在唐代諸家老子《注》《疏》中便已早見跡轍，如〔唐〕李榮《道德真經注·1章》云：「以理可名，稱之可道」，收入《正統道藏》第23冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁542-2、〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御製道德真經疏·1章》：「可道者，言此妙本通生萬物，是萬物由徑，可稱為道」，收入《正統道藏》第19冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁181-2、〔唐〕杜光庭《道德真經廣聖義·1章》：「可道二字，是有生有化，道之用也」等，頁181-2。

²⁶ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「反者，復也，變也。虛靜者，物之本。物之將生，先反復虛靜之原，及其變也，出虛靜而動之，是先反而後動」，頁63-2、「反，復也。往而還復，沒而復生，陰而復陽，皆道之化也」，頁42-1。

關係，藉由正面肯認在變化中的世界觀，將性命養生與治國倫理二者之間視作反復不二之關係，傳達出「復其性命之極」的養生倫理學向度，見後文逐層分述。

三、以「反」為道

（一）將動之反

繼唐代重玄思潮下的老子學理路側重於從反面論調至道，「遮詮」任何定性之道的可能，然而，細作推究，道家遮詮之道並非徹底性空，遮詮之道的另一面其實包含著表詮之道，是「由遮以顯」至道。入宋之初，據傳為「重玄餘緒」之陳景元老學，則傾注於闡發遮詮之道背後所蘊藏的道之豐富的「表詮性向度」。道家之道，本身含藏一損之又損的不斷地否定之力量，它在顯現的過程中不斷隱蔽自身，所以存在悠遠不可究竟，²⁷這是唐代「老學（重玄）之道」遮詮遣濶趨於一無可執的路數。然而，陳景元則不僅止於關注道之解消作用下的心靈境界不斷超越的面相，他認為不斷否定之同時正寓含著不斷肯定道之無窮變化力；易言之，道之開顯的存有動力即在於有所損（反）的工夫實踐當中而致無窮無盡，因此他認為道是一種「體而行之的存有道路」（承上節），進一步，道之所能夠作為萬物存在活動之道路，道以一種「將動之『反』」的運動模式而作為萬物存在活動之說明，這就使得道從較為靜態的心靈境界形態同時具有動態的存有模態，《注》云：

反者，復也，變也。虛靜者，物之本。物之將生，先反復虛靜之原，及其變也，出虛靜而動之，是先反而後動。……物之將動，先反乎虛靜之原，能虛靜動用者，其唯上士乎。（陳《注》，40章）

首先，關於「萬物存在之說明」，陳景元採取一種特殊的弔詭性視域，他認為這同時也是「反者道之動」之道理，並且，萬物之存有真相其運動模式係屬於「物之將動」之「變」或「物之將生」之「反」，這意謂著對於素來「道是不變者，而萬物是變化者」的傳統認知有所修正或調整，他認為「存有之生化真相」是辯破變與不變或生與不生之二分式思維的「將變」或「將生」，易言之，就在每個介乎於

²⁷ 滕守堯：《海德格》（臺北：生智出版，1996年），頁166。

變與不變之間的當下生命中而論謂道之動力模態是一「反復」²⁸於道物之間的運動，這意謂著：道是一即於萬物生機中的深微玄妙之反復作用（運動）。

然而，具體的作用究竟以何為內容？陳景元認為是一種「反」的作用力。反者，「復」也「變」也，意謂至道是一反復之道，就在於物之將所生滅變化之際，而具有一反復向於生命虛靜之原的當下作用力，而在將變或將生的微妙機兆之中，自具一出乎虛靜的運動，先反乎虛靜然後才具有真正之生生化化的動力，是謂「先反而後動」；而所謂「先」，並非時間意義上的先，不是一種平列的返回萬物初始的時間狀態，而是就在生命當下之運作中不斷反覆地作用著，是一立體生命的反復之道而非平列的逆返於初生，或如宋灝所云是「悖論的自反」，²⁹乃為即動即靜之反復平衡的作用力，故云能「虛靜」「動用」者，其唯上士者乎。此若對比於王弼（226-249）對於「復」或「反」之詮釋，不盡相同之點在於：它的反不只是王弼所說的「反本」，³⁰不僅僅是單純地回歸道體，而同時是由道反回於萬物之中，是一「面向萬物」而思的思考，故特為強調物之「將變將動」之時便「反」乎其中，³¹故若以物觀道，即是「以反為道」。

²⁸ 關於老子之「反」的哲學，歷代老子注疏家不乏將「反」視為一種「反復」的修養工夫之論，反是為一種觀視生命活動「反復之機」的修煉工夫（思維方式類如此處陳景元所謂「將動之反」），尤其是道教老學家中以丹道解《老》者，例如〔清〕宋常星：《道德經講義·40章》云：「反者，反復之機也。即是回風混合之妙。有此反復之機，所以萬物無不有矣。……生化之機，從何而動乎？文中言有無。……更有妙無者具焉，無形無色之中，更有妙有者存焉。人能明得此理。知反復之妙，則元性不迷，元神自住，元炁自合。……元機自動，更能打成一片，則性命自全。金丹可就矣……亦只是為求妙無妙有之理耳。」（臺北：三民書局，1970年），頁69。是知，反復之思，其根源本自老子「有無相反相成之玄思」，陳景元轉化為一種「道物之間」的反復不二之關係說明，在後世丹家注老更轉譯為具體化的「身心之間」操作的修煉活動，即：「『反』是在『玄牝之門』的『先天竅』之『機』而反復修練『回風混合』之妙，……此時精炁神皆可以回復於元性之中而『元機自動』，則使神炁打成一片，故性功與命功都得到滿全。」關於宋常星丹家注《老》之說解，參賴賢宗：《道家詮釋學》（北京：新華書店，2010年），頁193。

²⁹ 宋灝：《漢學與跨文化思維》：「個人尋求新的並且是另類的『肇始』時，千萬不可以捨棄自身曾所處之存在，反之，他務必首先『處其所』，才可能進行生活活動上的『返回』。看似悖論的這種『自反』究竟如何實踐？」（臺北：聯經出版社，2020年），頁275。

³⁰ 〔魏〕王弼：《周易·復卦彖注》：「復者，反本之謂也。……寂然至無，是其本矣。」收入樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981年），頁336。

³¹ 此處陳景元所論之「反」之作用於「將動之際」的模式，或如當代詮釋者宋灝所指出的一種

(二) 反之弔詭性：「道生」與「物化」之反復融通

《老子》云：「反者道之動」（第 40 章）、「玄德深矣遠矣，與物反矣」（第 65 章），若要追問道家式的生化動力，一般而言從反面或側面回答，不問生是什麼（what），而論「如何生（how）」，³²此為「道家哲學之特質」；雖未若同時代儒家之學正面肯認一心性良知之超越本體而屬於直貫的、順承的存養之擴充，然而，這不意謂道家否定生化或不具生化性的思維，從反面回答並非缺乏生之動力，相反地，於道家而言透過反面所生發之動能，正因其不設限反而愈見道之無窮無盡，此亦是萬物存在之生化的真相，在陳景元的老學詮釋當中，他認為「道生」未嘗不是「物化（獨化）」，《注》云：

大道無形，造物無物。萬物雖有恃賴之名，尋其生也，卓然獨化。……卓然獨化，物化而自生，故無因代辭謝之迹。（陳《注》，34 章）
萬物自生，卓然獨化。（陳《注》，2 章）

若尋繹追問天地萬物是否有一生化之本源？則曰：「尋其生也，造物無物，卓然獨化也」。意謂萬物之存在並無一「造物者」來生它，所謂「道生」並非意謂道作為一造物主。同時，而萬物之生乃自生自化，又謂「獨化」。則道之生與物之獨化兩造如何共存或融通？

道本無物，物感道生，形而上者謂之道，形而下者謂之器。（陳《注》，1 章）
道體虛無，運動而生物，物從道受氣，故曰生之。（陳《注》，1 章）

於當下運動中逆轉收回的作用力來表述，亦能顯豁其中之義，宋灝：《漢學與跨文化思維》云：「唯有當人業已開始運動之後，他才可能以『逆轉』方式『入』於此運動，而『收回』此運動一直所循隨之向外越界局勢。……易言之，批判、對抗增益、擴張的發展邏輯的可能性取決於『逆轉收回』這種內在的『運動質』，而且此『逆轉收回』之可能性又再源自正在發生之運動本身。」頁 284。

³² 牟宗三：《中國哲學十九講》，收入《牟宗三先生全集》第 29 冊（臺北：聯經出版社，2003 年），頁 125-126。

而繩繩運動，無窮無絕。生育萬物，而道不屬生，物自生爾。變化萬物，而道不屬化，物自化爾。（陳《注》，14章）

清妙之氣，不知其所從來，謂之獨化。獨化者，天然而生也。³³

首先，需透過道體與萬物之間的關係而理解，道體虛無不從屬於萬物生化之因果系列，然道卻似乎又能夠變化萬物，而物又是自生自化卓然獨化爾，於此，則似顯示道／物之關係相互衝突且矛盾？非也。陳景元乃是透過「氣化即獨化」的思維，來說明道生道化。萬物表象上從道受氣，自清妙之元氣所生，而「氣」所象徵的宇宙論式卻透過「不知其所從來」之不追溯本體的思考而迴避掉，清妙之氣「不知其所從來」，故謂之「獨化」。換言之，氣化（物化）即獨化亦即是道化，言「獨化」乃狀謂「萬物自然而生（自生）」，物化而自生，避免去談一種固存不變的形上道體，從近似於現象學式的視角來談「萬物生」。然而，雖不談造物主式的那種道體觀念，卻未全然否定道體的形上角色，並且，既言「道生」萬物又云萬物「獨化」、既言道體虛無又同時能夠運動生物，則將如何「兩行」？此即牽涉道與物之間，事實上是「既相反又相成之悖論關係」，這恐怕也是陳景元之《注》有所修正王弼「貴無論」偏重單顯無之本體，或有所微調於郭象（252-312）「自生獨化說」刊落道體而偏重在萬物之身上作闡釋，而可能忽略了道體仍然具有其存在之超越面意義，《注》云：

聲動不生聲，而生響，無動不生無，而生有。是故物生於有，有生於無，而萬物莫不獨化也。（陳《注》，40章）

而繩繩運動，無窮無絕。萬物自生，自化，自形，自色，而不可指名於道也。既而尋本究原，歸於杳冥，復於沈默，斯乃道之運用生化之妙數也。故曰：繩繩不可名，復歸於無物。繩繩，接連不絕之貌，又無際也。（陳《注》，14章）

現象界是「有生於有」之循環複製，故在此須云「無動不生無」，而遮斷有有或無無之現象因果系列，反之，若對現象進行超越的逆推找尋其背後之根據，則又墮

³³ 〔南宋〕褚伯秀：《南華真經義海纂微》引碧虛（陳景元）註，收入《正統道藏》第25冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁717-1。

於有生於無的抽象思辨之中，故須云「有生於無，而萬物莫不獨化也」，此與王弼老子《注》「貴無論」的詮釋傾向又有所殊異，不單方面側重「以無為本」，³⁴而具有肯定萬物具自然而生之能力的視域；同時，相反為論，亦與晉裴頠《崇有論》闡述空無不能生有而僅以「有」為萬物之本體³⁵的論述不同。陳景元肯定萬物獨化但不意謂眼光只朝向萬物（有），或單方面只談有形之物，即道體雖以虛無為體，卻仍然保有道體之超越面意義。故，總上二者，則知不論是平列的因果循環（有→有）或超越的因果逆推（有→無），他認為皆無法表明存在之真相，存在之真相乃就即於道體之「變化」當中而觀萬物「獨化」，故云「變化萬物，而道不屬化，物自化爾」（陳《注》，14章），因此若反觀道／物之間的關係，則乃介於「道化（變化）與自化兩端之間」而呈現。換言之，所謂「反者道之動」，它事實上是一種道物之間的弔詭性運動或反覆性運動，透過道物之間的弔詭性張力所形成的反覆運動，顯現出一「即活動即存有」之道，具有「反覆無窮」之生化活力，故云：「繩繩（如繩結之「接連反覆」）運動，無窮無絕」，此是為陳景元注《老》融通道物兩界而提出一「反復」於「化與不化之間」之特出詮釋的突破點所在，而對於反復之道，陳《注》又云：

逝，往也。凡物之大，皆有邊際，唯道無窮。無極往，無涯畔，故大曰逝。愈逝愈遠，莫究其源，故逝曰遠。雖遠出八荒之外，而收視反聽湛然於方寸之間，若鑑之明應而不藏，故遠曰反。反，復也。往而還復，沒而復生，陰而復陽，皆道之化也。（陳《注》，25章）

天地清靜，故能變化。陰陽反覆，故能生殺。日月進退，故能光曜。四時始終，故能育成。……去清靜則天地不能以存，往而不反，則陰陽不能以通，……終而不始，則萬物不能以生。是故有而反無，實而歸虛。（陳《注》，16章）

³⁴ [魏]王弼：《老子注》：「凡有皆始於無，……萬物始於微而後成，始於無而後生」（1章注，頁1）、「天下萬物皆以有為生。有之所始，以無為本，將欲全有，必反於無也」（40章注，頁110），收入樓宇烈：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年）。

³⁵ [晉]裴頠：《崇有論》：「夫至無者，無以能生；故始生者，自生也。自生而必體有，則有遺而生虧矣。生以有為已分，則虛無是有所謂遺者也。故養既化之有，非無用之所能全也」，收入[清]嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1991年），頁1648-2。

承前，萬物雖自生獨化，並非意謂道全然失其作用或缺乏其獨立意義，道之所以能作為「無窮無極」之存有向度，正是因為它具有一反復不斷之作用力，云「反者，復也」，就是一立體生命之反復、還復或往復的活動之表現，如陰而復陽、有而反無、沒而復生、往而還復等，此皆屬道之化。「道之化」表象上看似為「兩極相反」，事實上「從道體發展為道化」，不是宇宙論意義上的起點與終點之對立互反，而是「似相反故以相成」的模式。進一步，以是云：「清靜故能變化，反覆故能生殺」，換言之，道之（清靜）／物之（變化）是同一事的兩面，道物反覆故能真正實現「道之化」，道體與道化是同一事的兩面，這就代表看似相反的兩極彼此實屬「相通」，這其實回復到老子有無「玄同」之弔詭邏輯當中，亦同時回扣於陳景元注釋《老子》原初繼承唐代重玄學以「通」為道的詮釋基礎，只是，他還更重視「通」能夠寓涵「通變或變化」的存有生化活力這一面相。而在此，我們可以進一步觀察到陳景元將這種弔詭或辯證，轉詮為「道生與物化」之間的「反復關係」，若此之特殊的思維邏輯，更變形轉化為「以復為性」之人性論的前理解。

四、「以復為性」之新詮

《老子》文本是否可以承載人性論？³⁶又，如何承載人性論？一直是值得古今歷來老學研究者細細審思之至關重大的問題，在以「無」為共法之「老學史」長河當中，相對於儒學，道家的人性論一直「未得顯題化」，時至唐、宋老子學，因受攝於佛教佛性論或儒學天地之性的時代議題之激盪，遂有道性、真性等觀念之興起，然而，這並「非」意謂道家直接等同於儒學式的「道性合一（同一）」³⁷之路數；宋初老學注釋家陳景元，則似乎頗有意識地企圖建立道家式的人性觀，透過「復性」的語彙觀念而正面談論「道家的倫理思想」。「復性」作為宋代三教共享的語彙，便在宋代老學或儒學中開展出和而不同之面貌，於儒者而言，復性是對於性體或心體的逆覺體證或加以擴充之的工夫；於道家者流而言，復性則可能不僅僅是工夫，而兼具對於人之真性狀態的正面描述語。換言之，所論之「性」乃是「復性」，復並非徒是一空洞「返回」之工夫，根據陳景元之注語，「復」即是「反」，更精確地說是一種「反復」，意即陳景元是透過反復來體驗人性之生命當下具體的本真性，反復是一種兩極之間的立體生命交互運動或平衡反復之

³⁶ 江淑君：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，頁 72。

³⁷ 楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中研院文哲所，1996 年），頁 344。

作用，簡言之，所謂「復性」是非一元論亦非二元論的「反復之性」，性命是透過反復的方式而得以證立，見下文。

（一）守清靜之要，復性命之極

所謂「復性命之極」，即「復性」一說，若此之提法，稍早見諸於中唐儒者李翱（774-836）之〈復性書〉，後來則普及於宋明儒學之中；而試若將範圍縮小聚焦於同時代之道家老學史中觀看，則「老學復性論」似乎在初唐便有所發端，有學者認為較早出自成玄英（生卒年不詳）之《道德經開題序訣義疏》，而中經晚唐陸希聲《道德真經傳》大談復性之說；³⁸再進至宋代老子學，復性成為一普遍受到關注的重要議題之一，因受時人儒風所尚而蔚然成風。然而，同論「復性」，在「儒門」與「道家」則有本質上之殊異，亦具有側重於工夫論或本體論之域的殊別，實難全部一概而論之。具體分論，儒學以徹底的「道性合一（同一）」觀為前提而談「復性」工夫，譬若宋代儒者張載（1020-1077）嘗云：「天所性者通極於道、天所命者通極於性。」³⁹它指出的是「天道性命相貫通」。而若將眼光收攝於道家，唐代老子學（尤其是重玄思潮下之老子《注》《疏》）中的「窮理盡性」之論，闡發工夫與證道之間的關係，亦非儒學式的盡其心而知其性的路數，而是一種「即體而空、閉緣息想」⁴⁰之化解式的人性論；再回觀宋初陳景元之注《老》所提出的「復其性命之極」的說法，表面上儒、道都談復其性命之極，語言相似，差異的是，道家之復性說嚴論之，並不真正屬於「直貫式的天人『同一』之關係」，

³⁸ 江淑君：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，頁 57-80。

³⁹ 〔北宋〕張載：《正蒙·誠明篇》，《張橫渠張橫渠先生文集》，收入《正誼堂全書》（清康熙張伯行編同治左宗棠增刊本），頁 5-1。

⁴⁰ 〔唐〕成玄英：〈老子道德經開題〉：「今明道之為名，窮理盡性，不復可加，故非訓釋之所能盡」，收入張繼禹主編：《中華道藏》第 9 冊（北京：華夏出版社，2004 年），頁 230 下。〔唐〕成玄英：《道德真經註疏·2 章》：「有無二名，相因而立，推窮理性，即體而空，既有無相生，足明萬法無實」，收入《正統道藏》第 22 冊（臺北：新文豐，1985 年，上海涵芬樓影印本），頁 191-1；杜光庭：〈釋御疏序下〉：「閉緣息想者，隨境生欲，謂之緣；因心繫念，謂之想。……窮達妙理，了盡真性，想緣俱忘，乃可得道。故云窮理盡性，閉緣息想也。」收入《正統道藏》第 24 冊，頁 165-1。筆者案：可知成玄英從「不復可加」、「即體而空」來定義「窮理盡性」之工夫義涵，而，所謂人性的真實內涵，基本上是不能有任何「復加的指實之論」，故人性之「體」為無（空），此便與儒學式的實體心性論有異。

而是一「天人之間的弔詭式地反復曲成之關係」。陳景元《注》云：

道本無物，物感道生，……。上士知微知章，睹其未然，已盡其妙，故曰常无欲，以觀其妙。……。又解曰：夫人常體大道之微，守清靜之要，復性命之極，不為外物所誘，則志意虛澹，可以觀道之要妙，造微之至極。
(陳《注》，1章)

道生，並不從道的主動性或創生性去談，道不是創生性的實體，故云「道本無物」，這在魏晉玄學中來說，「道生」實際上是一種性命的「自然而然」，⁴¹陳景元在此也化用郭象之義，同樣地指出「物化而自生」、「獨化者，天然而生也」之義。進一步，頗為關鍵的是，他從「隨物應感之生」去談「道生」，故云「物感道生」，換言之，這就是將生化歸復於萬物之自身當下的生命活動，物有其存在之感，故有道乃有所應，而這一復歸於生命當身活動的思考，有兩重意義：一者，顯示道生是一種反復於存在界具體處境的應感交互活動，故云：「夫聖人功同造化，使萬物咸得其極，而忘名忘己也」(陳《注》，1章)；二者，可見陳景元並未完全取消道體的地位，故《注》云：「使人廓其靈台，而法其道體」(陳《注》，14章)、「守清靜之要，復性命之極」(陳《注》，1章)，即：一方面以清靜之道作為萬物生命要領之提示，義為「返回極道」，此乃以《老子》之反為「返」之義；另一方面，又指出如此便能「復反萬物性命之極」，此乃以老子之反為「反復」，而反能含納返，⁴²故似能得致一結論，即清靜之道是萬物性命之本真。然而，清靜並非指道是一端然靜止的超絕本體，道並非真屬全然空無，清靜無為其實是一具有平衡兩極之「反復(覆)作用」的中正之道，《注》云：

⁴¹ 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學之異同〉：「道家之『生』，不外就是一種自然而然之義」，《東海學報》第33期(1992年6月)，頁127。

⁴² 劉笑敢：《老子古今(上)》：「『反』究竟是反面之反還是返回之返？兩者在《老子》中都能找到根據，……然而，反面之反可以容納返回之返，而返回之返卻不可以容納相反之反。」(北京：中國社會科學出版社出版，2006年)，頁421。筆者案：本人甚為認同劉笑敢先生之論，其反面之反或云為「辯證之反」更適洽清晰(因：反不是「對立」而是「表面相反」、「看似相反」或「對反」之義)，意即：辯證之反能夠融攝返回之返，可謂真正彰顯老子之「反」的高度哲學性之思維深義。

夫至清者在濁，而物莫能滑，至靜者處動，而事莫能撓。且大成、大盈、大直、大巧、大辯，則有不敝、不窮、若屈、若缺、若訥以對之，惟清惟靜則可以持衆事而為天下之中正也。（陳《注》，45章）

道如「至清者在濁」、「至靜者處動」，有兩重義涵，一指清靜之道乃是「即於」變動的濁世之中方顯現，二則意指道是處於兩極之間「相即且反覆」的模式，如大辯若訥、大直若屈等，「若」指出一種「道物之間的相反且相即」的悖論關係，這種「A若(-A)」的語句模式，反映出老子的真理觀就是在看似相反相即中「反復轉化」，看似相反的兩端彼此讓渡又彼此成就，故所謂「清靜（虛靜）」之本質其實是一種「反復作用」，落實到具體人間物事中觀看，它其實是一種虛靜／動用二者間的「反復關係」，《注》云：

陰陽交通，和氣流行，怡然無為，萬物自生焉。（陳《注》，5章）

人生而靜，天之性。今言致虛極守靜篤者，使人修之，復於妙本也。非止於人蓋萬物之並動，作者未有不始於寂然，而發於無形，生於和氣，而應於變化，及觀其復也，盡反於杳冥，而歸於無朕，以全其形真也。（陳《注》，16章）

陳景元認為老子之「致虛極」，其重心不在於獲致「道體」，而是一「使人修之」（16章注）的「體道過程」，即道體的意義必須通過體道才能如實地體知，因此，透過這樣的具體生命過程，所得之道嚴格來說不是本體，而是復於「妙本」的具體生命活動。妙本以「虛靜」為內容，故人亦以虛靜為天性，但是虛靜實是「弔詭地」函著動用一起併說的，虛靜其實是「動靜之間的反復」，此為妙本之「妙」義。進一步，談「復於妙本」實具工夫與存有論向度之兩重深義，含「回復」與「反復」，生命失於道之人，需要作回復於虛靜之本的工夫。但同時，這種虛靜反復的作用力亦不假外求，因：萬物之存在本身具有一種自然反復的動力趨向，故云：「萬物之並動，作者未有不始於寂然，而發於無形，生於和氣，而應於變化，及觀其復也，盡反於杳冥，而歸於無朕，以全其形真也」，換言之，萬物之生是在一無滯於陰陽（動靜）兩端的雙邊辯證之中形成「和氣」而故不斷地流行「變化」。⁴³進一

⁴³ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇·5章》：「陰陽交通，和氣流行，怡然無為，萬物自

步，既云「和氣流行（變化）」又云「萬物自生（自化）」，這意謂「變化與自化乃同時弔詭地共存」，是存有實相之自然而本然的「關係」結構。

承上，而從變化與自化之交互弔詭的關係當中，回觀或落實於人之具體生命而論，吾人應足以更深層地發覺，所謂「『復』其性命之『極』」，不只是一單純的逆返復返之工夫，而是一即於工夫當下而見道體的「性命與天道」之間的「反（復）」⁴⁴之關係運動，在道／物的兩極之間，在性命／性命之極的之間，在變化／自化的之間，生命的全幅任讓於妙本的反復運動之中，而生命力便會自然地發生。再更深入地觀察，從唐代以來之老子注疏屢屢以虛極（靜）之「妙本」作為道體名義之標注，⁴⁵其實蘊藏深具層次的「存有洞見」，陳景元接著說：「使人修

生焉」，收入《正統道藏》第 23 冊，頁 13-2、「世人嗜好滋味，而至人貴食和氣，所以異於人也」，收入《正統道藏》第 23 冊，頁 37-1。

⁴⁴ 王慶節：〈「恆」與道的時間性〉：「『反』的更深一層意義為『復返』……這種關係在本質上首先不應被理解為某種傳統意義上的『實體性』關係，而是某種『前實體性』的關係。換句話說，傳統的關係概念在存在論上一般首先設定實體物的存在，然後再來談實體間的關係，而『前實體性的關係』則賦予『關係』以存在論上的優先性。」收入氏著：《解釋學、海德格爾與儒道今釋》（北京：中國人民大學出版社，2009年），頁 217。

⁴⁵ 以「妙本」稱述至道，這在唐代重玄老子學注疏中頗為常見，妙本不是一固化的本體，而是一種「無本之本」，是一欲同時照察道／物兩端的綜攝性觀念；故，時而妙本象徵一湛然永恆之道（云「道性清淨，妙本湛然」）、時而妙本與氣化相連而代表一種物化的發生（云「妙本見氣」）。是知，妙本是一「亦道亦物」的玄妙之本，唐人注老者認為妙本能夠作為一種說明天道與人道之間的「特殊關係的存有模式」，在此，陳景元云：「致虛極守靜篤者，使人修之，復於妙本也。非止於人，蓋萬物之並動，作者未有不始於寂然……而應於變化」，正顯示出他認為至道作為一妙本，是在「寂然（道）與變化（氣）」之兩端間「反復」運動者。進一步，所謂「復其性命之極」，事實上，也是一種在天與人（物）之間的弔詭（復）之中而顯現存有實相。從另一角度來看，便知性命之證成並非來自於一超絕的天道，而是透過「反照」，意即「反復反回性命存在之當下活動」而體知，這其實就是承接唐代老子學之人性觀乃「反照正性」之脈絡而來，意即存有之實相須透過「復（或反照）」而弔詭地證知，以下簡列唐代老子學對於「妙本與正性」的相關注釋：〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御註道德真經》：「無名者，妙本也。妙本見氣，權輿天地，天地資始，故云無名」、「若常守清靜，解心釋神，反照正性，則觀乎妙本矣」（1章），收入《正統道藏》第 19 冊（臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本），頁 588-1、「虛極者，妙本也。言人受生皆稟虛極妙本，及形有受納，則妙本離散。今欲令虛極妙本必致於身，當須絕棄塵境染滯，守此雌靜篤厚，則虛極之道自致於身也」（16章）；〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御製道德真經疏》：「虛極者，妙本也。言人受生，皆稟虛極妙本，是為正性」，收入《正統道藏》第 24 冊，頁 246-2、「人之稟生者妙本，今能守靜致虛，可謂

之，復於妙本。非止於人，蓋萬物之並動莫不如此」（陳《注》，16章），這就揭示出妙本除了具有人之境界論的意義同時也具萬物之存有論的向度。其次，以虛靜作為妙本之描述語，意指無為不加干預，反而就在虛靜無為的觀照力之中，生命的自身調節能力將會「自然自動地發生或顯現」，故謂之為「自生」，因生命本身即具有一種微妙奧藏的陰陽反復相調之力動，正所謂：「天門者，自然之門也。……能體自然，其唯大人乎。大人量包宇宙，氣含陰陽。所為雌靜，則生死亡衰不入於胸中。雌靜者，自然之妙用也」（陳《注》，10章），意即在陰陽兩極之間反復的非實體性生命活動，能夠對於侷限的凡物生命施予雌靜寬容之無限且無盡地敞開之妙用，在物物之性分邊際中有所反脫或不斷地使之放大格局，讓造化力在此中自然無窮地發生，故云「凡物之大，皆有邊際，唯道無窮」（陳《注》，25章）。換言之，虛靜之道像是天地宇宙中之天門，其量之廣大能夠使得陰陽反復自然相調，⁴⁶具有生死變化之妙用，⁴⁷所以說復其性命之極，其「復……之極」的語法句式應非屬於實體性之極的思考（非儒學式）。⁴⁸

道家之「極」的思考，較早的論述得自於晉郭象之「冥極」的玄理，它指出「物各有性，性各有極」、「物皆各有其宗極，而無使之者」，「極」在道家來說，屬於一限制性之觀念，意為性分，但性分觀念之施設的本意或初衷，卻非意指人之「性」不可改易或者具固存不變的實體性；⁴⁹又若，陳景元提及「不可越其

歸復所稟之性命也。能守雌靜篤厚，以致虛極妙本，致虛則復命，可謂得常矣」（16章），收入《正統道藏》第19冊，頁655-2、「道性清淨，妙本湛然，故常無為也」（37章），收入《正統道藏》第19冊，頁679-2。

⁴⁶ 黑山著，周大興譯：〈古代中國哲學的原初存有學基礎〉：「宇宙為基本陰陽兩極辯證與非實體性、協力的存有學模型（an ontological model of a fundamental yinyang dialectics of a bipolar and non-substantial synergy of the universe）」，《中國文哲研究通訊》第9卷第1期（1999年3月），頁117。筆者案：陳景元之「陰陽反復相調」的思維，凸顯道之妙用為非實體性的型態。

⁴⁷ 〔北宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「天地清靜，故能變化。陰陽反覆，故能生殺。」收入《正統道藏》第23冊，頁29-2。

⁴⁸ 筆者認為在儒學式的天道與人性乃是「通其極」的實體性同一關係，但在道家式之天道與人性關係則是復其極（性分）的復反或返還於當下性命狀態的模式。楊儒賓：《儒家身體觀》嘗云：「『天所性者通極於道』一段話，它指的是天道性命相貫通。但『通極』這個語彙固然指向了人性與天道之間有連繫點，甚至有同質性。……其其實指『性』與『天道』兩者不但『合一』（Union），而且是同一（identity）」，頁344。

⁴⁹ 謝如柏：〈罔然無心與真性逍遙——郭象的心性理論〉：「郭象以『自然』釋『性』。『自然』只

性分」，但同時，又云「樂其性分而動」的思考，皆代表他認為性分只作為一種工夫修養的參照點或保護性的基礎限定，性分是可能可以被超越或被改變的，只是超越之前必需先復返當下，它是生命的一種保護性機制但同時也是一種自我生命動能夠藉此作極致之發揮，若知性分之所限反而更能了解如何自然如實地盡其在我，因此，並不代表人之性是實體的或不可改易的，即便如郭象論性，也不是一種實體性或不可改變之人之「性」觀。⁵⁰故在此，所謂「性命之極」，應不是說來自於一造物根源而使性命如此（或如郭象所謂「宗極而無使之者」），乃是欲人在當下生命之「復」的工夫修養中「不可執實」性命，在返回或尊重性分之限制性中同時樂其性分而盡其所能地活動。換言之，性分是必須經過修養而體知它的限制性與與日新其變⁵¹之雙重向度（說詳下節），復返於每個生命「當下之（限制）性」中的處境而具體活動，此可謂「復其性命之極」。故而，若與儒學式「天之所命者通極於性」之具創生性的天地之性相互對照，應仍見其差異性，儒者重視「性命之擴充」，道家者流則重視復返「當下性命」狀態之「養性全命」的修養，故所謂「復其性命之極」，不僅顯示生命向道之返歸、復歸，同時代表不受個體的主觀意志所決定之當下生命之復返的自然活力。

（二）復之人性論——「不越其性分」與「樂其性分而動」

接續上一節的討論，可知所謂「道生」，被調整詮釋為「物感而道生」，換

是對萬物之自爾如是的表述，顯然只是一個描述詞語，並不指向一個獨立實存之物。既說『自然耳，故曰性』，『性』當然也不能是一個實體性的概念，《臺大中文學報》第 39 期（2012 年 12 月），頁 6。

⁵⁰ 陳志強：〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉：「西方學者任博克（Brook Ziporyn）亦持此見：當郭象說『性』固定不變時，他只意指個體的性命不能被人為改變，而沒有說性命本身不會轉變。」引文為作者譯，原文為 “When Guo Xiang speaks of the fixity of xing, as he sometimes does, he merely means, in a formula, that one’s determinacy cannot be changed, not that it cannot change.” Brook Ziporyn, *The Penumbra Unbound: The Neo-Taoist Philosophy of Guo Xiang* (Albany: State University of New York Press, 2003), pp. 143-144. 《清華學報》新 44 卷第 3 期（2014 年 9 月），頁 363。

⁵¹ 〔北宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇·1 章》：「凡日新之道，皆曰無名，是故始萬物者，為無名。成萬物者，為有名也」、「人有賢才而能支離其德，弊薄其身，則眾共樂推，而其道日新矣，故曰弊則新」，收入《正統道藏》第 23 冊，頁 38-2。

言之，道生之「生」義是即於道物之間的弔詭反復當中而顯現，因此，事實上「道生」乃是「以復為生」；若收攝於萬物身上來談，便是從「生」轉譯作「以復為性」，這便是道家式之「天／人弔詭關係」的特殊型態。而從另一方面，若對比於儒學之復性論，便更見儒、道思想之異，如較早談復性說的中唐李翱之〈復性書〉有云：「是故誠者，聖人之性也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣」，是知儒學式的復性論，復性屬於工夫層面而非本體論域，工夫是本體發出的作用，且所復之性乃是生生不已之誠體；對比之下，道家式的復性論，復性不作為道體之附屬義，復性不僅是工夫，而是「從作用中而得見道體」，乃「以復為道」或「以復為性」的論述模式，近似於即工夫即本體之義。「復」之第一序義涵，主要不作為獲致人之真性的手段或工夫，「復」乃可屬於對於性命本真之「描述語」，復是性命本真開顯自身的方式，正如以「無」為道體之描述語一般（陳景元《注》云：「虛無者，道之體也」），性命真實乃就在反復之中得見，故「復性」即是「真性」即是「性命真實之活動」，且所復之性，則在實質內容上與儒學仍存在著某些差異。

「復性」或「復其性命之極」成為陳景元《老子注》的一個重要哲學思維內涵，進一步須問：其人性觀究竟以何為內容？所復之性，究竟以何為性？先秦《老子》文本不曾出現過任一「性」字，錢穆先生《莊老通辨》亦言：「莊老皆不言性」，⁵²而若置之於歷代老子學史當中觀察，又見老子之心性論或性命思想在魏晉發萌乃至於唐宋以降之老子《注》《疏》中獲得顯題化，性命更成為宋元時期老子學之基源問題，故知「《老子》文本是否可以承載人性思想為詮釋系統的發揮？」⁵³或云「老子以『無』作為核心的思維如何開展人性論？」便是值得吾人再所細細深思者。首先，從復性工夫之目的，即復其性命之極的「極」，便能見出道家思想有所別異於儒家復性說之處，因為陳景元認為性命之「極」不是指性命的「終極內涵」，而是指「性分」或「性限」，自此闡釋其道家式的人性觀，《注》云：

無為者，非拱默閑堂也。……作，動也。聖人在宥天下，無事無為，故百姓耕而食，織而衣，含鋪而熙，鼓腹而遊，樂其性分而動，皆飲無為之化也。（陳《注》，2章）

⁵² 錢穆：《莊老通辨》（香港：三聯書店，2002年），頁365。

⁵³ 江淑君：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，頁72。

為無為，猶言行無為之道也。無為者，謂不越其性分也。性分不越則天理自全，全則所為皆無為也。（陳《注》，3章）

無為並非生命端然消極無所作為，而是「行無為」，意謂無為屬於一種反回生命之工夫，能夠使得吾人回復到生命之「道」的自然動能當中，而若再進一步追問無為工夫之具體入手處，則便是從觀察萬物皆具有自身之「性分」為起點，前述所謂「復其性命之極」的「極」，其實指的就是性分，故所謂道並非指外於生命而另有一終極或目的，故不像儒家性命出於天道的理路，「天命之謂性」表達一種天之所命或性之所從出的直貫式之道，而道家則是更為直接地面對萬物生命皆有其自身生命具體的「性之分限」而去真實地體驗它。「性分」這一語彙出自於郭象《莊子注》，意指人之氣性、個體性差異、或者命遇遭逢⁵⁴等，一言以蔽之可說為種種人生的「限制性」；⁵⁵同時，性分也喻指生具的才性或天份，是一「特殊性」。基於性分具有限制性與特殊性之兩重涵義，修道或體道的工夫便有具體入手處，而陳景元雖重視性分，但不代表他認為「性」可以有一具體特定實指之內容，何以？因為在道與物之間的關係討論當中，他只使用「性分」這個相對寬泛的語詞而不具體談論「性」之內容，這是有他的用意與考量者，因為他不認為人之性是一實體性的觀念，而只是作為工夫觀照的起點而非目的，故藉由「性分」這一限制性或境遇性的觀念來帶出「工夫論的動力」乃是在「道與物之間」取得一弔詭的動態平衡。

所謂復性，具有二重義涵，可以從消極面之「不越其性分（無為）」與積極面之「樂其性分而動（為無為）」兩方面來談。性分，若從「以物觀道」的消極層面來說，是一表達「人性之限制性」的觀念，是希望人們注意到性分之限而不向外作過度偏離自身性分的探求，其實是對生命之保護，尊重個體差異，其云：「凡日新之道，皆曰無名，是故始萬物者，為無名。成萬物者，為有名也」，在此，我們可以看到道之無名無為，反而使得萬物生命具有「日新」的動力，即吾人若能正視性分的限制性，等於正面肯認個體特殊性，反而能夠在適當於自身生

⁵⁴ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇·33章》：「所者謂天之所受壽夭、窮達、貴賤、貧富也。保其常理，安之於命，不以得喪動其懷，是能久矣」，收入《正統道藏》第23冊，頁53-2。

⁵⁵ 廖怡嘉：〈通向他的存在——從後現代哲學觀點解讀郭象注莊〉，《淡江中文學報》第43期（2020年12月），頁24。

命的活動中而樂此不疲，適性發展故而能持續有新的生命力，云「樂其性分而動」；同時，若從「以道觀物」的積極面來看，則是表達生命本身具「日新」的倫理向度，注《云》：

人有賢才而能支離其德，弊薄其身，則衆共樂推，而其道日新矣，故曰弊則新。（陳《注》，22章）

性受自然之平淡，命得元氣之純和，神配陰陽，明效日月，民皆仰戴，咸共樂推。（陳《注》，38章）

人與人之間的差異性若能共同存在，便顯示人性具倫理層面之意義而非只是一種本質性的生命觀。設若具有出眾之才能性分者，在群體中若能釋然己身之所得（德），解消自身的特殊之「性分」而與世俗處，⁵⁶則「眾人」反而會歸附之且樂而推舉，如此，便從轉化自我而發展與他者之倫理關係，讓位自我而形成之「平淡主體」反而能夠使得眾民皆仰戴之進而成就天下，故云：「支離其德……而其道日新矣，故曰弊則新」，這是一種虛損之後的「新主體」觀，是一「非主體之主體」，⁵⁷於此而得知重視特殊性（性分）其背後更深刻的「倫理關懷」，是基於「尊重」他者之差異性而共在，物物不相干預而能共生之大化世界，故云：「任物自然，各正性命」（陳《注》，17章）、又云：「性分不越則天理自全，……物物無為，故淳風大行，誰云不治」（陳《注》，3章）。換言之，在各物「性分」上作尊重之工夫有助於淳風大行的「倫理」世界之開展，「虛化主體」因此能夠開展群體倫理關係，⁵⁸因此我們可以說「尊重」的精神為道家開展倫理世界的原初基礎，⁵⁹亦是道家式

⁵⁶ 宋灝：《漢學與跨文化思維》：「經由『反』個人反而會放棄其固有之身分，而投入大運轉。」頁273。

⁵⁷ 賴錫三：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》：「這種去除主體有為而轉成被動無為的『非主體』（或新主體）狀態，對《老子》而言，反而可以成就一種更根本的倫理關懷。」（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年），頁462。又或可參大橋良介：〈非人類學觀點下的自我與個人〉：「這個『非我的個人』（impersonal person）或『無我的我』（I-less I）在具體道德倫理的社會脈絡下，它是如何產生的呢？這是道教、儒教以及佛教中常見的議題」，收入蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》（臺北：臺灣大學出版中心，2015年），頁28。

⁵⁸ 賴錫三：〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉：「換言之，主體我的虛損，才能使人在名言的天羅地網中找到間隙通道，而使得身心、人我之間，避免相刃相靡而中道夭折。甚

倫理學的特色。

總上而論，吾人具體之生命的動力，其實並非來自於吾人越出於生命本身之外而去另覓活路，或者標舉自身的特殊性而超絕於世，乃是返還於（反復入於）具體存在之限制性的自我或世間境遇當中，而去肯認每個差異的當下都同樣是一「無為之（造）化」的展現，故云：「樂其性分而動，皆飲無為之化」。是知：「無為」作為一種心靈的工夫，其實並不只是一種心靈境界，而同時是對於生命的限制性（性分）之當下進行「有所返還（無為）之存有肯認（無不為）」，是知「復性」一詞是「工夫語」亦是「描述語」，此謂「復」「性」之真諦，無怪乎當代學者唐君毅（1909-1978）先生曾點出道家之復性觀是「復其性命之情之實義，……以內在於人生當下所遇所感之中之謂」。⁶⁰

（三）性命與倫理——治身治國二者玄同

陳景元之「復性」思想，不僅止於「復己之性」的個人修養層面，同時，兼涉「復人之性」的論域。這就屬於性命與倫理之間的關係探論，具體來說，即治身與治國之間的問題。然而，於他的《老子注》視域下，性命與倫理之間，並「非」屬於儒學式天道性命相貫通這般直貫的「同一」性關係，個體性命與群體倫理之間是一「反復玄同」的弔詭關係，⁶¹此是謂「（反）復」之真諦玄義。

1. 性命不二

承前所論，陳景元之人性觀，其實是一函有具體性思維（concrete thinking）之「性分」觀念，而性分作為復性工夫觀照之起點，其意蘊於《注》中包含於「性命」觀之下，即人之存在同時兼容超越面（性）與限制面（命／分），這是陳景

至由於這種虛而能遊的主體開放狀態，更能促成人與人之間的倫理義命之感通轉化」，《中國文哲研究集刊》第47期（2015年9月），頁84-85。

⁵⁹ 汪文聖：《現象學作為一種實踐哲學：胡賽爾·海德格·鄂蘭的倫理、政治與宗教哲學》：「在鄂蘭的《人的境況》裡已指出尊重促成寬恕，因它能有效開展公共領域的生活。反觀於中國文化，尊重的德行究竟存於何者？」（臺北：聯經出版社，2019年），頁393。

⁶⁰ 唐君毅著，霍韜晦編選：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：學生書局，2006年），頁62。

⁶¹ 關於「從治身到治國的發展」以「身／國非一非異」的悖論性思考，其實在宋以前的唐代老子學，即唐代的重玄道教老子學，即有一些思維跡轍（參見呂慧鈴：《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，頁301-305），可知：道教老子學其中一個思維向度就是發展出「政治／修養」論之「不二」的當代詮釋思維。

元人性觀特殊之處，即人之「性」不是一思辨理性之越位而構築出的空洞理念(Idea)或過於本質性的陳說，而是一「性命」之連言，其人性觀既不是儒學式的「心性實體」，也不是佛學式徹底的非實體之「性空」論，而是一就在每個當下之限制性(性分)當中而反觀當體既而肯認之，是謂「復其性命之極」，「復性」成為一種當下「反觀照察」而開顯性命本真性之義。就此而論，吾人愈加可以發覺，陳景元所論之「復其性命」，與儒學式「天道性命相貫通」的直貫上通模式，實具有某種程度的對反性，前者側重「反觀」而後者側重「貫通」，前者認為反觀當下性命則能具有以身觀身或以物觀物⁶²之「觀復」的修養，方能真正從有限的自我而通往他者之生命，是謂「性無所不通」(陳《注》，16章)，後者(儒家)認為擴充本具之性命能夠體會天命流行之(仁)體乃為創造之真幾而為性，⁶³是「天命之謂性」。然而，對於道家學者來說，理想上，性是一「觀復之性」，命也是一種「歸根復命」，終非儒學式的「天之所命」。

「性命」在陳景元的老子《注》中，可以包含具體「身心」，然仍缺乏足夠的二者使用概念上之文獻區分，原則上，性可以含「自然之性」與「稟氣之性」，命則主要指向「境遇命限」或「具體身命」，更多時候「性命連稱」，表達生命之全幅通貫於自然妙道的身心通體狀態。若真要區分性／命兩概念的義理討論脈絡之區分的話，大體而言，為「天之性」與「稟氣之命」二義，⁶⁴這方面劉固盛就

⁶² [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「夫聖人不行天下，而察知人情者，**以身觀身**，以內知外，所謂獨悟也」，收入《正統道藏》第23冊，頁74-1、「夫聖賢之為治，必先身心以度之，自近而及遠也。不下廟堂而知四海之外者，**因物以識物，因人以知人**，當食而思天下之飢，當衣而思天下之寒，愛其親知天下之有耆老，憐其子知天下之有稚幼也」，收入《正統道藏》第23冊，頁73-2、「觀者，照察也。以先聖治身之道**反觀**身心，若吾身心能體於道，則其德乃真矣。以先聖治家之道**反觀**吾家人，若吾家人能睦於親，則其國有餘矣」，收入《正統道藏》第23冊，頁81-1。

⁶³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，收入《牟宗三先生全集》第28冊(臺北：聯經出版社，2003年)，頁60。

⁶⁴ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「人生而靜，天之性。今言致虛極守靜篤者，使人修之，復於妙本也」，收入《正統道藏》第23冊，頁30-1、「夫聖人稟氣純粹，天性高明，內懷真知，萬事自悟，雖能通知而不以知自矜，是德之上也。中下之士，受氣昏濁，屬性剛強，內多機智，而事夸大，實不知道而強辯，飾說以為知之，是德之病也」，收入《正統道藏》第23冊，頁104-1。

認為陳景元開宋代天地之性與氣質之性對於人性的區分風氣之先，⁶⁵然而，更為重要的是，儘管人因稟氣之命的純粹或駁雜與否而致生命表現有所高下殊異，⁶⁶但若能就在當下的各種差異的命遇中而「安之若命」，那麼生命便能久長延續，故云：「所謂天之所受夭壽、窮達、貴賤、貧富也。保其常理，安之於命，不以得喪動其懷，是能久矣」（陳《注》，33章）。換言之，能夠「安命」或任命就是「任性」，而人之修養也正在於變動的稟氣命遇中而作一「任之安之的復性工夫」，若此，方能在稟氣之命限或性分中肯定人性之天真。而也正當此時，命與性二者是分而無分的，《注》云：

夫有上德者，性受自然之至妙，命得元氣之精微，神貫天地，明並日月，無思無慮，心自無為，忘功忘名迹，無以為用也，謂無用己為而自得也。……下德降於上德者也，性受自然之平淡，命得元氣之純和，神配陰陽，明效日月，民皆仰戴，咸共樂推，故曰有以為。（陳《注》，38章）

性與命是構成人之生命整體的兩大要素，⁶⁷然而，這並非意謂性與命是二元之對立關係，一般而論，性屬於人之精神層面（心）而命屬於肉身物質（身）層面，性與命都是人生中必然會有的向度，然而，若斷為兩橛，則等於認同性才是生命的本然，而命則否，但這不符合存有之實相。陳景元認為「性命」，其實是「道氣」之「一體流行」，云性受之於自然妙道或受之於平淡之氣，而命是得之於精微元氣或純和元氣，至此，性與命二者通同，都得受於妙道之氣，或云都得之於「道氣」，這是承繼唐代以來的老子注疏傳統，以道氣連言而稱述至道。⁶⁸從另一方面來說，

⁶⁵ 劉固盛：〈論陳景元對《老子》思想的詮釋與發揮〉，《宗教學研究》2006年第2期，頁46。

⁶⁶ 〔北宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇·41章》：「夫上士者，受性清靜，恬憺寂漠，虛無無為，純粹而不雜，靜一而不變，聞乎道也，人觀其迹，真以為勤行而實無勤行也。斯所謂天然縣解矣。中士者，受性中庸，世所不用也。則就藪澤處閑曠，吐故納新，熊經鳳騫，養形保神而已，及乎為世用也，則語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已，此之謂若存若亡也。下士者，受性濁辱，目欲視色，耳欲聽聲，口欲察味，志氣欲盈，聞其恬憺無為，則大笑而非之，若不為下士所非笑，則不足以為上道也」，收入《正統道藏》第23冊，頁64-1。

⁶⁷ 李明杰：《陳景元道教哲學思想研究》，頁45。

⁶⁸ 唐代老子學常以「道氣」連言而稱述至道，北宋陳景元對於道之闡釋大體也不脫「道氣兼攝」的思維脈絡，換言之，道是一種「道氣不二（或道氣一體）」之觀念。唐代老學家如成玄英《道德經義疏·10章》云：「氣，道氣也。……只為專精道氣，致得柔和之理」，收入《正統道藏》

可知陳景元認為存有之真相並不是純道或純氣，而是道氣一體（或道氣不二）的特殊存有模式，存有不是一超絕道體，而是就在氣化變化之往復當中去談道化，⁶⁹故而落實在人之具體生命而言，不會只有性而無命，生命之最圓熟的狀態乃是性命內外相通的，故嚴格來說，性其實是兼含氣（命）方能臻定「性」之具體意義，《注》云：

悟常道者，神變無方，性無所不通，氣無所不同，不知萬物之為我，我之為萬物。（陳《注》，16章）

體悟常道之人，其「性」恐非是一定存不變者，而是可以通於變化（氣）又同時具有超越（性）的動態存有，故云「性」「無所不通」，意謂性是在具體存在差異中的相通之性；又云「氣」「無所不同」，氣是在差異中具有同一性的氣。換言之，生命臻於圓熟之人，其性與氣（命）從原初表面相悖之兩端概念而一體共通，體道之人全身是性亦全身是氣，自我與他者相通無分，故不知我是萬物或萬物是我，乃分而無分，體道之人與存有大化之間的關係乃「不二」，陳景元曾注《莊》云道：

夫至人者，天地不能易其德，死生不能革其性，即境皆冥，獨立不改，天地密移，而我常存，府藏氣異，則一體之中楚越也，動植道同，則天地之間不二也。⁷⁰

第 22 冊，頁 200-1、李榮：《道德真經注·78 章》：「天下莫柔弱於氣，氣莫柔弱於道，是以人之受生，必資道氣」，收入蒙文通：《道書輯校十種》，頁 660、唐玄宗：《唐玄宗御製道德真經疏·39 章》：「一陰一陽之謂道，蓋明道氣在陰與陰合一，在陽與陽合一爾」、杜光庭《道德真經廣聖義》：「老君將欲明沖和道氣，通生萬物，歷敘得一之妙，以明生化之由……非一也而能一。周旋反覆，無不能焉」（39 章），收入《正統道藏》第 19 冊，頁 682-2、杜光庭：「萬物之生也，道氣生之」（42 章），收入《正統道藏》第 24 冊，頁 393-2、「言於有也，則萬物之形各稟道氣，物得成就，皆道之功。非夫道氣稟之，則生成之功廢矣」（34 章），收入《正統道藏》第 24 冊，頁 344-2。詳細討論參見呂慧鈴：《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，頁 137-162。

⁶⁹ [北宋]陳景元：《道德真經藏室纂微篇》：「反，復也。往而還復，沒而復生，陰而復陽，皆道之化也」，收入《正統道藏》第 23 冊，頁 42-1。

⁷⁰ [南宋]褚伯秀：《南華真經義海纂微》，《正統道藏》第 25 冊，頁 696-2。

至人之德之性，能夠超越獨立而不隨化流盪，這並非說至人之生命超絕或隔絕於世間，相反地正是因其能夠冥合萬境，云「即境皆冥」或「天地密移，而我常存」，正顯示至人「即於」世間萬境中而體道，他就在天地悄然之變化遷移當中而與化俱存而常存。換言之，若以「府藏」譬喻天地之中所含藏之一切萬物，而「天地」喻指「道」，府藏（萬物）氣稟各自殊異，然而事實上卻皆共屬於天地「一體中之差異（楚越）」，由是可知，「道與萬物」乃「同體中見差異」，二者乃屬「不二」之關係。從這個層面反觀人存在之「性」事實上乃是與天地氣化萬殊同體不二，人性是與萬化同體而言之者。尤有進之者，我們須深思，人存在之性究竟如何具體地與萬化同體而俱存？這就須在心上作工夫，而心與身（氣）事實上是息息相關之一體連動關係，其云：「赤子情欲未萌陽德自動者，真精之氣運行之所至也。以況至人虛心無情，氣運自動，而諸欲莫干也」，是知，心性若虛，則全身體氣能自然生發運動或動力，故云「虛心」則「氣運自動」，這不但是至人「性命一體（不二）」之全幅體現，事實上，存有真實（道體）之運作模態，也正是一種因道體之虛無故能具有對於萬物之綿綿不絕的生化運動力，《注》云：「道體虛無，運動而生物，物從道受氣，故曰生之」，是知，道體之虛無與物之運動，兩者乃是弔詭地共生模式，這體現在至人的生命中，亦同樣是在道與物之間全然往復自如的狀態，《注》云：

綿綿，不絕之貌，此結上養神鍊形之義也。夫養神則深妙冥極，清靜虛空，綿綿若存，感物而起，無有絕時。鍊形則呼吸太和，導接血氣，飲難終之泉，咀延年之草，使其支節宣暢而不勤勞，此方可與天地同根，衆妙共門也。（陳《注》，6章）

修鍊至極之人，其神思乃是既能深冥於道，同時，又能隨時感物而起，並且無有停絕之時，這是由於至人乃全心是道也全心是物，故能自如地在道物之間轉換運動。其次，修鍊至極之人，不只是神思能夠在道物之間轉換自如，其身體之氣也顯示道與自身之間具有「一體同根」之玄同關係，如其云人之鍊形養身，若能呼吸太和之氣，能使得身體四肢骨節不須刻意費力，便能自然通氣宣暢，此可說是人之體氣與天地之道兩者乃玄同而同根的關係，在此可以說是一種宇宙性的身

體，⁷¹對比於一般意義下的身體概念屬於固化之現象，「修養過後的身體」乃是一種天地與人身一體共在⁷²之玄同關係。在此，我們更可以見及，至人包含養神與鍊形之雙重向度的修養與修煉內涵，可知陳景元的人性論並不是單薄而抽象地去談一超越之性，而包含一種具體的身心修鍊之學，⁷³故其性命之學較為屬於「性命養生」之學。

2. 身體與國體之差異與玄同

承前述，為政者之性命，顯示出平淡純和之主體，能夠使得眾民皆樂於歸仰之。由此理路，可以得知，性命自我與他者具有「倫理的關係性」，而在此須留意的是，這不是一種由儒家式的道德觀念而開出的倫理學，而是傾向義界較為寬闊的「關係性的倫理」模式，他指出性命與性命之間具有一種「感應」或「應感」之平行關係，而非縱向的上對下的單向教化，故相對於儒家來說，他側重於性命的個體性或差異性多過於同一性國體之思維。然而，這並不意謂他不重視群體關係，而是認為群體關係需要透過「觀照差異」與「相互共感」來達成，而共感關係的前提就是透過「物感而道應」、「以物觀物」、「以身觀身」等等之對於各物生命之同情的理解（empathy）而獲致，《注》云：

天地生育萬物，而聖人外己全民，皆不以仁恩自恃，豈有自私之心乎。實無私也。無私故能長能久，以其長久，故如能成其私者也。（陳《注》，7章）

聖人以「感應（或應感）」為治理群體關係的前提，而非屬於君王單方面主導式的治理方式，乃是從透過相互之「感應關係」而保持群體的活化與運轉空間而論，故云「隨感應變接物不窮」，⁷⁴聖人之治乃是隨著萬物方有所應變，不因自我而限

⁷¹ 楊儒賓：〈從「體合於心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，收入《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版社，2016年），頁490。

⁷² 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新42卷第1期（2012年3月），頁6。

⁷³ 蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》：「一種關於倫理學的身體觀，……依謝勒的觀點，人格不是抽象的哲學概念，而是一個有身體存在（body—ego）的概念，而且人格從一開始便存在於一個具體的環境世界」，頁8。

⁷⁴ 《陳注·1章》：「常道者，自然而然，隨感應變接物不窮，不可以言傳，不可以智索，但體

縮群體，而是透過「無私的自我」便能真正接物不窮或成全眾民。換言之，陳景元認為所謂群體關係並非尋求君主極權之絕對同一，而是聖人「外己而全民」，意即不追求自我或外於自我反而能夠容受與通向他者，這未嘗不是一種考量各物之生存境遇狀態優先於道德自主的關係性倫理學模式，故云：

夫聖賢之為治，必先身心以度之，自近而及遠也。不下廟堂而知四海之外者，因物以識物，因人以知人，當食而思天下之飢，當衣而思天下之寒，愛其親知天下之有耆老，憐其子知天下之有稚幼也。（陳《注》，47章）觀者，照察也。以先聖治身之道反觀身心，若吾身心能體於道，則其德乃真矣。以先聖治家之道反觀吾家人，若吾家人能睦於親，則其國有餘矣。以先聖治鄉之道反觀吾鄉黨，若吾鄉黨能信於友，則其德乃長矣。以先聖治國之道反觀吾國民，若吾國民能遂其生，則其德乃豐矣。以先聖治天下之道反觀吾天下之民，若吾天下之民能無欲、無知，則其德乃普矣。（陳《注》，54章）

陳景元認為治身如治國，而聖賢之治國，乃透過「反觀身心（性命）」，此為由遠及近，以天下而回視或反視君王己身；進一步，便能自近及遠，由己身而知天下。⁷⁵換言之，他認為治身與治國屬同一事，而身／國之所以相通，或者說個人能夠與群體相通，進一步，這是由於自我與他者皆共屬於一「反觀」之道的脈絡中，生命反歸它自身方能真正得其德。他指出聖賢之所以能夠知天下，正因其能夠「以物識物、以人識人」，這代表聖賢能夠啓開一種生命返還自身處境的道化之治，使得物各付於物，如食而知人之飢、衣而知人之寒，又或如反觀於各種不同的治理

冥造化，含光藏暉，無為而無不為，默通其極耳」，收入《正統道藏》第23冊，頁6-2；《陳注·8章》：「夫志人虛懷無欲，應變隨時，不逆諸緣，處善忘善，故曰上善」，收入《正統道藏》第23冊，頁17-1。

⁷⁵ 陳景元以「反復」為核心思維的政治哲學觀，同時具有由近及遠（反觀己身而知天下）、與由遠及近（由天下而己身）的雙重向度。前義側重於指出如何由自我而通向他者，是以自我反觀的內聖方式而產生通往他者的外王能力；後義側重於如何由他者而回視自身，是透過外王而修正內聖，這在陳景元之《老子注》的詮釋中，其實同時並存而不矛盾，因為在陳景元的視域中，內聖與外王二者是相反相成的關係，「反」同時具有內聖去執解蔽與外王應感不滯的雙重效用。

關係之「德」(如鄉黨德長、其國德豐、天下德普等),⁷⁶據此便能發展真正合乎生命境遇之需求的倫理之治,這可說是一種透過「反觀」一物或一事之自身而發展出來的特殊倫理學視域,藉由「照察」或「反觀」生命個體自身的境遇而顯現它自身的意義或價值。從另一角度來說,反觀即是聖王不以自我為中心,進行去主體化或消解自我的對象化,而願意站在他者的角度來思維政治關係,而願意從一「己身通往他者的移動」,透過所謂的「感應關係」來思考政治關係,近似於關係性的倫理學模式,即君體「自我」不再是一種本質性的固化存在,而是一種「人與世界之關係的體現」,⁷⁷君王先進行反觀而能真正如實地發展君民之感應關係。但是,這樣一種「感應」的關係性倫理學模式,並非只談「關係」而不重視「存有」,也並非只重視差異性而忽略同一性,也並非只重視他者而忽略自我,仍是保有「(自)身之與道相通」的思維作為個體養生與群體治國關係之某種程度的判準,而若欲追問這一判準的具體內容則是以「反觀」進而「冥覽世界」而穿透自我與他者,陳景元《注》云:

夫人七尺之軀,四支、九竅、五藏、六府,賅而存焉。是以身之元氣與天道相通也。人君守形清靜,則天氣高明而自正,人君縱其多欲,則天氣昏暝而煩濁。……夫聖人不行天下,而察知人情者,以身觀身,以內知外,所謂獨悟也。不見天象而能名命天道者,原小以知大,明近以論遠,所謂冥覽也。(陳《注》,47章)

前述已明透過「反觀照察」之原則,能夠具體地相應於各種不同處境的政治關係,使得物各付物,或可云為「反身性」⁷⁸的倫理政治學,諸如以身觀身、以物知物等皆屬反身性的思維。進一步,透過這種「反觀或反身性之照察能力」,⁷⁹吾人能夠

⁷⁶ 在不同處境給予不同的治理之德,此義實得自於臺灣大學哲學系林明照教授先生之啟發,衷謝。

⁷⁷ 蔡振豐、林永強、張政遠編:《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》,頁7。

⁷⁸ 林明照:〈莊子的道論與反身性〉:「在反身的屬己性中,生命正契合著道所指向的差異性的存在真實;其次在反身實踐的內斂專凝中,並非凝止於自我內在,而是在物我遭遇的當下彼此穿透、互達自身」,《哲學與文化》第437期(2010年10月),頁25。

⁷⁹ 林明照先生指出《老子》哲學中的反身性意義,具有「自我反思」與「自我覺知」的義涵,與本文陳景元提出「反觀性」的養生倫理學具有相通性。見氏著:〈自知者明:《老子》哲學

真正穿透萬物之真實，興起透過自我反思進而通向他者而具有一種「冥覽世界」之特殊的覺知作用，故能如實地察知人情關係再制定相對應的政策。然而，尊重差異之關係性的倫理學模式並不因此而全然吞沒了「同一性之國體」的倫理向度，重視個體差異之中仍然保有某種程度「整體性之存在」的考量，則群體才能避免劣質或過度發展之異化。亦即是說，個體與國體之間仍具有某種程度的諧和一致性，才能在具體的共生中而真正保全差異，而個體與國體如何諧和一致？這便有個體與國體「既同且異」的交互關係層面。因此，進一步，陳景元指出「個體」與「國體（天體）」的具體相通關係則是透過人之「身體」來過渡與體現，即人身所蘊含的元氣，與天道之氣本就相通，云「身之元氣與天道相通也」，從這種一致性的相通關係，所欲透顯的便是個體之存在性本身是在天道之中完成，吾人無法忽略天道作為存有之整體性的某種超越性意義或角色，因若只有個體而不考慮整體，則個體也淪落為另一種自私小我的世界，而整體性亦隨之撕裂或崩解。

總上，若歸結人君之身體與國體之間的關係，則可以見及身體與國體具有差異性又具有同一性，兩者之差異，乃因身體與國體本來就屬於個體化與整體化的存有之不同面向，國君須要因物制宜地處理政治關係；而兩者之玄同的同一性，乃因國君之身與天道具有聯繫性或相通性，尊重差異仍然需要考量整體的存在，乃因國之將亡則民何所附焉？然而，所謂整體性，是一種相對不過度積極但卻仍然保持開放的整體性，首先，陳景元先指出其君民之間是一種「平行感應」的治理關係（如前述），進一步，他指出人君當「守形清靜」，意即人君若能「養」其「身心（性命）整體」在一清靜無為而為的「反身性」之狀態，其所體現而出的身心氣象及所形成的淳和風氣，能夠使得萬物自然能夠性命清明而各復歸乎其性命之德，云：「歸乎淳風，復乎太始，使各正性命，不遷其德，是謂知道之綱紀也」（陳《注》，14章），這就是整體中具有個體性之「德」的「道化之治」的世界觀，是以，吾人應可獲致一結論：性命養生與治國倫理二者之間，或說身體與國體之間，乃是既玄同又差異的辯證關係，證成了陳景元特殊的「道家式之復其性命的養生倫理學」。

五、結語：回顧與省思

北宋初陳景元《道德真經藏室纂微篇》，民初學者蒙文通言其為「道家（重玄）之餘緒而顯於宋者」，此說有其深遠之意義。首先，陳景元因其道士身份又居於整個有宋一代之初期，與唐代道教重玄思維下之老學《注》《疏》，實具有難以分割的連續性脈絡，主要表現在對於天道與性命觀念之繼承與轉化上。正如劉固盛《宋元老學研究》所言，唐、宋之際的老子學是一「從唐代的重玄道體到宋元時期心性論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變」，然而，這當中其實仍值得進一步深思與反省的重大議題是：「《老子》文本該如何承載整體人性觀的討論」？以及「天道與人性」之間的關係是何？這都是陳景元面對唐代重玄老學重視天道轉至入宋以後心性之學風的轉換，首要面對的當前課題，思索其間的義理轉換再所重詮並賦予新的思維，即「反復之思」，據此提出「以反為道」、「以復為性」的觀念，正是陳景元《老子注》之貢獻與價值所在。

基於「哲學思維」不但是作為哲學型態之探索，更是哲學之為哲學所居之地，故設若吾人進行後設地反省與照察陳景元天道論乃至於人性觀其背後的「哲學思維」，即可發覺：若說唐代老子學重視透過「遮詮」或進行不斷地否定之超越而闡釋「道之真諦性」的面向，而宋代老子學則傾向於闡發「遮詮之道」背後所蘊藏的道之「表詮向度」——即「道之俗諦性」的面向，使得道除了真諦性同時具有世俗性或應世性的某種程度的具體性思維，從而發展出「以反為道」、「以復為性」、「性命養生與治國倫理二者弔詭地玄同」之至關重要的老學詮釋觀點，而這一系列的觀點其背後在在揭示了道家「有無玄同」之思所具有的境界與存有二者「弔詭地相函」的深刻哲學性思維。

本文認為陳景元對於「反」之思維的深刻掌握，運用對於道體「將動之反」的描述，又且，對於「復性」一詞所具有的二重涵義（作為工夫義的復性與作為描述語的復性），所謂「復其性命之極」的思考，陳景元化用郭象冥極之意，吸收無為工夫義下的「不越其性分」的消極復性觀，再加之以『樂其性分而動』的積極面復性觀，所帶出的道體論或人性觀，可能都已然具有一哲學史上的翻轉或些許突破，且其所謂「反」之思維，具有高度哲學性，已然某種程度介入對於「道家式」之「天道與性命之間」的關係性闡釋，或可說是對於宋代儒家性理之學的一種回應或對話。

（一）「反復之思」的注《老》思維：

其一，他指出「以反為道」是作為存有之運動模式的具體性說明。此說不但顯示其哲學形態轉向「返回萬物」而思，所謂「道」事實上是一種在「道物之間」的「將動之反」的特殊運動模式，使得道從一般相對靜態的心靈境界形態同時兼顧動態的存有模態。進一步，又透過道之「反的弔詭性」，進行「道生」與「物化」之雙邊關係的反復融通，以凸顯道家式的生化動力乃是從道物之間的「反」之弔詭性的哲學性思維而論。

其二，「以復為性」之人性論新詮，可謂為「道家式的人性論」。將歷來對於《老子》文本是否可以承載人性論的問題進行哲學上的深度探論，指出兩項老學人性論的思維特點：（一）「復其性命之極」說——有別於儒門「天所性者通極於性」之「天道性命相貫通」直貫式的談法，轉從「性命與天道」之間的弔詭式的「反復運動」，正視人性的「性分之極（限制性）」，而闡釋「以復為性」的具體人性觀，「復」轉化為對於當下具體人生處境的反觀照察。（二）「復之人性論」——透過消極面之「不越其性分」的工夫與積極面之「樂其性分而動」的描述作用，闡釋「復性」觀之人性論的雙重義蘊，即：「復性」是工夫語亦是描述語。

其三，道家式的性命倫理學。「性命養生」與「治國倫理」二者之間，或說身體（個體）／國體之間，乃是既玄同又差異的辯證關係。相對於儒門，性命與治國屬於直貫式之「貫通」；道家之性命與治國則是弔詭地共屬於一「反觀」之道的脈絡中。即：人君透過「以身觀身」、「以物觀物」、「以人知人」等「反身性的修養」，一方面反觀己身、一方面透過反觀自身而解消性命自我的主體性故能在生活世界中具體地朝向他者開放，而發展出一種注重人／我之間關係的道家式之性命／倫理學，「復己之性」（自我）與「復人之性」（他者）二者是反復弔詭地相互成就的，⁸⁰便能通過人君性命自我的解消而真正使得他者之性命自然各得其正，故云「任物自然，各正性命」，乃以「自然」而為性命之正，是為道家式的人性觀。

⁸⁰ 正如盧國龍：〈論陳景元的道家學術〉所言：「政治須似有還無，不可先驗地預設模式，萬物適其性分而卓然獨化。」收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第19輯（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年），頁369。

(二)「老學復性論」之議題與向度

道家之「性」，是否具有本質性或實體性？一般被認為道家「有工夫而無本體」，應是值得重新思考與論議。在老學史中，吾人若觀《老子》注疏家如何論調人性？其一，多以「復性」著稱（尤其是唐、宋之後的老學），緊扣著這個觀念而產生的論題，不外乎「忘情全性」、⁸¹「去妄復性」等，⁸²復性一詞顯然指表「工夫義」。其二，所復之「性」，究竟是何？道家始終未對於人性的具體內容作正面表述，此亦屬「道家的哲學特質」。諸如在先秦《莊子》中認為性是「性命之情（實）」，⁸³對於人性的具體內容定義始終付之闕如；至多，魏晉道家認為性是「性分」（個體生命的限制性或當下的存在狀態）；唐代道家在佛學的浸潤下則認為性是「正性」或「真性」（對反於妄性而論）；⁸⁴宋代老子學陳景元則認為性是「性命」，指出體道之人的身心狀態乃是「性無所不通，氣無所不同」（陳《注》，16章），而更重要的是，他提出「復性」說，且「復性」一語彙同時是「工夫語」與「描述語」，「復性」包含消極面的「無為工夫」與積極面的「『為無為』的描述」，並提出「復性命之極」的思考，是一復返當下性命真實的自然動力，是能夠對限制性（性分）作極致之發揮，故云「不越其性分」與「樂其性分而動」（陳《注》，3章），依此而論，陳景元可能是透過注釋《老子》重拾道家相對於宋代儒學之於「復性」一詞之「話語權」，又且，其「以復為性」，透過「反（復）」之思維所揭示之對於道家人性論的看法，應可以函著一特殊型態之無的存有論。

⁸¹ 〔唐〕成玄英：《道德真經義疏》：「生我者道，滅我者情。苟忘其情，則全乎性」，收入《正統道藏》第22冊，頁321-1。

⁸² 〔北宋〕蘇轍：《老子解》：「除妄以復性，待其妄盡而性復。」收入〔明〕陳繼儒輯：《寶顏堂秘笈》（明萬曆繡水沈氏尚白齋刻本），頁20-2。

⁸³ 〔日〕池田知久：《道家思想的新研究——《莊子》為中心》（鄭州：中州古籍出版社，2009年），頁432。

⁸⁴ 〔唐〕成玄英：《道德真經義疏·16章》：「不知性修反德，而會於真常之道者，則恆起妄心，隨境造業，動之死地，所作皆凶也」，收入《正統道藏》第22冊，頁213-1、〔唐〕成玄英：《道德真經義疏·64章》：「言一切眾生皆稟自然正性，迷惑妄執，喪道乖真」，收入《正統道藏》第22冊，頁293-1；〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義·21章》：「故言性修返德，自有歸無。情之所遷者有也，攝情歸本者無也。既能斷彼妄情，反於正性」，收入《正統道藏》第24冊，頁275-1。

回顧道士陳景元之「復性論」或「性命不二的思想」，大體建立了北宋老子學復性思想之初步規模。而若細推「老學復性論」之發展，則又隨諸家思維方式之不同而又有不同之演繹與側重。最主要的關鍵問題在於：老子哲學以「無」為核心而談「人性論」的確具有某種程度之「思維弔詭性」，是謂「反（復）之思維」。具體來說，無如何能夠承載人性之討論？道家不正面定義人性是什麼（what），而問「如何（how）以最好的方式體現」⁸⁵人性，此便可以說是某種意義的「老學復性論」，復性比較不是恢復本體性之義，而傾向於「各」復歸其根之陳說，是復歸於自然之性命當下的一種存有運動。對於陳景元《道德真經藏室纂微篇》而言，復性是各復歸其性命之極（性分），復返於生命當下之存有的活力；對於儒士王安石（1021-1086）《老子注》而言，復性是「盡性」，云：「聖人之仁，盡性而足」，⁸⁶有儒學化的意味；再如蘇轍（1039-1112）《老子解》認為：「性之為體，充遍宇宙，無遠近古今之異」，⁸⁷其性具有本體化之傾向，⁸⁸故較傾向「復性歸道」的道性通一的模式。

凡此，在在顯示「復性」為宋代老子學之核心議題所在，然而，所復之「性（命）」，則又隨諸家思想背景之異，而有不同之側重：「援儒入《老》」者，重視「性理」觀念的闡釋⁸⁹（如蘇轍《老子解》、王雱（1044-1076）《老子注》），其性命之學實為心性之學，性命同義；「援佛入《老》」者則偏重「性空」義的借用，認為身「命」虛妄（如陸佃《老子注》、江濛《道德真經疏義》），此皆未若道士注《老》者較重視「身體觀」的向度（如陳景元《道德真經藏室纂微篇》「以性命為身心一體」、李道純《道德會元》指出「性命雙修」）。總上，可知「性命」不但是宋代老子學之共通語彙，同時，亦是三教共通之語言，如宋儒胡宏批評「釋氏毀性命，滅典則。」⁹⁰而儒者程頤指出：「理也，性也，命也，三者

⁸⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 131。

⁸⁶ 〔南宋〕彭耜集註：《道德真經集註》，收入《正統道藏》第 21 冊（臺北：新文豐，1985 年，上海涵芬樓影印本），頁 687-2。

⁸⁷ 〔北宋〕蘇轍：《老子解》，頁 12-1。

⁸⁸ 劉固盛：《宋元老學研究》，頁 146。

⁸⁹ 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010 年），頁 116-164。

⁹⁰ 〔明〕黃宗義著，〔清〕全祖望補：《五峰學案·五峰文集》，《宋元學案》（北京：中華書局，1986 年），卷 42，頁 1379。

未嘗有異。窮理則盡性，盡性則知天命矣。」⁹¹這是儒學式的「天道性命相貫通」，「性命」成為此一時期諸家思想討論的焦點。然而，此中不可不留意的是：性命是作為「終極目的」或者更接近一「當下生命過程」之義？道家之人性觀，其過程性的價值⁹²應大於目的性之意義，便應能揀別出儒、道思想取徑之異，而陳景元提出「反復」之思以說明天／人之間弔詭不二之關係，也正是一種思考「如何(how)體現人性本真」之最好的方式，藉此更能真正呈顯人性真實及保障各種多元價值之體現，於是，「性命」在復性工夫下成為一「無目的合目的」，進一步透過「反復之思」所具有的弔詭性義涵，形成「道家式的性與天道」，為繼唐代老子學之後，開展出「以反為道」、「以復為性」之觀念，資以發展出道家式之性命養生倫理學。

⁹¹ [北宋]程顥、程頤著，王孝魚點校：〈大心篇第七〉，《正蒙》，《二程集》（北京：中華書局，1985年），頁26。

⁹² 安樂哲(Roger T. Ames)、郝大維(David L. Hall)著，彭國翔譯：〈道德經與關聯性的宇宙論〉：「(1) 道家肯定構成我們經驗世界的各種事件本身的實在性，認為並不存在多背後的一，且事件與時間不相分離；(2) 各種事物都是過程性的事件，一方面各有其特性，一方面又內在地彼此相關。」《求是學刊》第2期(2003年3月)，頁5。

徵引書目

〔傳統文獻〕

- 〔周〕荀況：《荀子》，收入〔清〕盧文弨輯：《抱經堂叢書》，清乾隆盧文弨輯刊本。
- 〔魏〕王弼：《周易注》，收入樓宇烈：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1981年。
- _____：《老子注》，收入樓宇烈：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008年。
- 〔晉〕郭象註，〔唐〕成玄英疏：《南華真經註疏》，收入《正統道藏》第27冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕成玄英：《道德真經義疏》，收入《正統道藏》第22冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕成玄英：《道德真經註疏》，收入《正統道藏》第22冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕李榮：《道德真經注》，收入《正統道藏》第23冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕杜光庭：《道德真經廣聖義》，收入《正統道藏》第24冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔唐〕唐玄宗：《唐玄宗御註道德真經》，收入《正統道藏》第19冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- _____：《唐玄宗御製道德真經疏》，收入《正統道藏》第19冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔北宋〕張載：《正蒙》，《張橫渠張橫渠先生文集》，收入《正誼堂全書》，清康熙張伯行編同治左宗棠增刊本。
- 〔北宋〕陳景元：《道德真經藏室纂微篇》，收入《正統道藏》第23冊，臺北：新文豐，1985年，上海涵芬樓影印本。
- 〔北宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔北宋〕蘇轍：《老子解》，收入〔明〕陳繼儒輯：《寶顏堂秘笈》，明萬曆繡

水沈氏尚白齋刻本。

〔南宋〕彭耜集註：《道德真經集註》，收入《正統道藏》第 21 冊，臺北：新文豐，1985 年，上海涵芬樓影印本。

〔南宋〕褚伯秀：《南華真經義海纂微》，收入《正統道藏》第 25 冊，臺北：新文豐，1985 年，上海涵芬樓影印本。

〔明〕黃宗羲著，〔清〕全祖望補：《宋元學案》，北京：中華書局，1986 年。

〔清〕宋常星：《道德經講義》，臺北：三民書局，1970 年。

〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991 年。

〔近人論著〕

尹志華：〈北宋道士陳景元的老學思想新探〉，《世界宗教研究》2004 年第 1 期，頁 82-87。

王慶節：〈「恆」與道的時間性〉，《解釋學、海德格爾與儒道今釋》，北京：中國人民大學出版社，2009 年。

江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：臺灣學生書局，2010 年。

_____：〈秉要執本，在乎情性之極：陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微〉，《國文學報》第 50 期，2011 年 12 月，頁 57-80。

牟宗三：《中國哲學的特質》，收入《牟宗三先生全集》第 28 冊，臺北：聯經出版社，2003 年。

_____：《中國哲學十九講》，收入於《牟宗三先生全集》第 29 冊，臺北：聯經出版社，2003 年。

呂慧鈴：《重玄與道性：唐代老子學詮釋向度研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2016 年。

_____：〈以「通」為道：杜光庭《道德真經廣聖義》之老學詮釋〉，《文與哲》第 33 期，2018 年 12 月，頁 169-220。

_____：〈新道論：論「道體」與「體道」——王玄覽《玄珠錄》義理研析〉，《漢學研究》第 39 卷第 4 期，2021 年 12 月，頁 51-91。

李明杰：《陳景元道教哲學思想研究》，山東：山東大學哲學與社會發展學院碩士論文，2012 年。

汪文聖：《現象學作為一種實踐哲學：胡賽爾·海德格·鄂蘭的倫理、政治與宗

- 教哲學》，臺北：聯經出版社，2019年。
- 林明照：〈莊子的道論與反身性〉，《哲學與文化》第437期，2010年10月，頁25-45。
- _____：〈自知者明：《老子》哲學中的反身性〉，收入趙保佑主編：《老子思想與人類生存之道》，北京：社會科學文獻出版社，2011年。
- 林慈涵：〈道家與道教的主體問題——以《老子想爾注》為例〉，《臺大中文學報》第73期，2021年6月，頁139-175。
- 姚彥淇：〈試析成玄英《莊子疏》中「重玄」、「至論」與「體用」的關係〉，《高師大國文學報》第20期，2014年5月，頁85-101。
- 唐君毅著，霍韜晦編選：《中國哲學原論·原性篇》，北京：中國社會科學出版社，2005年。
- 張繼禹主編：《中華道藏》第9冊，北京：華夏出版社，2004年。
- 陳志強：〈對郭象哲學所受質疑提出辯解〉，《清華學報》新44卷第3期，2014年9月，頁351-384。
- 陳榮灼：〈王弼與郭象玄學之異同〉，《東海學報》第33期，1992年6月，頁123-138。
- 黃文宏：〈西田幾多郎與熊十力〉，《清華學報》第37卷第2期，2007年12月，頁403-430。
- 隋思喜：《三教關係中的陳景元思想研究》，四川：巴蜀書社，2011年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中研院文哲所，1996年。
- _____：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文學報》第2卷第2期，2009年10月，頁201-245。
- _____：〈從「體合於心」到「遊乎一氣」——論莊子真人境界的形體基礎〉，收入《儒門內的莊子》，臺北：聯經出版社，2016年。
- 廖怡嘉：〈通向他者的存在——從後現代哲學觀點解讀郭象注莊〉，《淡江中文學報》第43期，2020年12月，頁1-28。
- 蒙文通：《道書輯校十種》，四川：巴蜀書社，2001年。
- 劉固盛：《宋元老學研究》，四川：巴蜀書社，2001年。
- _____：〈論陳景元對《老子》思想的詮釋與發揮〉，《宗教學研究》2006年第2期，頁41-46。
- 劉笑敢：《老子古今》，北京：中國社會科學出版社出版，2006年。

- 劉國英：〈現象學可以還中國哲學一個公道嗎？——試讀老子〉，收入劉國英、張燦輝主編：《現象學與人文科學》，臺北：城邦出版社，2005年。
- 滕守堯：《海德格》，臺北：生智出版，1996年。
- 蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：臺灣大學出版中心，2015年。
- 盧國龍：〈論陳景元的道家學術〉，收入陳鼓應主編：《道家文化研究》第19輯，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2002年。
- 賴賢宗：《道家詮釋學》，北京：新華書店，2010年。
- 賴錫三：〈《莊子》身體觀的三維辯證：技藝融入、氣化交換〉，《清華學報》新42卷第1期，2012年3月，頁1-43。
- _____：《道家型知識分子論——《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- _____：〈《莊子》的養生哲學、倫理政治與主體轉化〉，《中國文哲研究集刊》第47期，2015年9月，頁49-90。
- 錢穆：《莊老通辨》，香港：三聯書店，2002年。
- 謝如柏：〈罔然無心與真性逍遙——郭象的心性理論〉，《臺大中文學報》第39期，2012年12月，頁71-104。
- 嚴靈峰輯校：《輯成玄英道德經開題序訣義疏》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 大橋良介：〈非人類學觀點下的自我與個人〉，收入蔡振豐、林永強、張政遠編：《東亞傳統與現代哲學中的自我與個人》，臺北：臺灣大學出版中心，2015年。
- 安樂哲、郝大維著，彭國翔譯：〈道德經與關聯性的宇宙論〉，《求是學刊》第2期，2003年3月，頁5-12。
- 池田知久：《道家思想的新研究——《莊子》為中心》，鄭州：中州古籍出版社，2009年。
- 宋灝：《漢學與跨文化思維》，臺北：聯經出版社，2020年。
- 黑山著，周大興譯：〈古代中國哲學的原初存有學基礎〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第1期，1999年3月，頁117-126。

The Concept of “Repetition” - Between
the Way of Heaven and Life: An
Exploration of the Philosophical Thinking
in Chen Jingyuan’s *Daode zhenjing
zangshi zuanwei pian* (Folios on the
Subtleties Assembled from the Archives
of the Authentic Scripture of the Dao and
its Virtue)

Lu, Hui-Ling*

[Abstract]

The awareness of the research problem in this paper comes from an exploration of the transition of the “Scholarship on *Laozi*” at the turn of the Tang and Song Dynasties and its evolution into a framework of “philosophical thinking”. Philosophical thinking, as a post-reflective ability, not only reflects the system of thought represented by the thinker, is also the place where philosophy resides. Regarding the development of *Laozi* studies between the Tang and Song Dynasties, Liu Gusheng’s “Song Yuan Lao ue” states: “The evolution from Chongxuan (重玄) Daoism in the Tang Dynasty to the theory of mind and nature in the Song and Yuan Dynasties constitutes the third important transformation in the interpretation of the philosophical system of thought in *Laozi*.” This statement bears a certain indicative significance, but there is still room for careful consideration. What needs to be further discussed is that the development from the Tang Dynasty school on the nature of the Dao in *Laozi* to the Song Dynasty on the mind and nature in *Laozi* does not merely mark a step in the evolution of the history

* Postdoctoral Fellow, Department of Philosophy, National Taiwan University.

of thought at a superficial level, but also from the theory of Taoism to the theory of mind and nature is not a straight-line relationship model that is generally called Confucian-style “the connection between heaven and life”. “Human nature and the way of heaven”, in fact, it is a “repeated” relationship between heaven and man, is in fact closer to the mode of thinking we find in Chen Jingyuan’s (陳景元) interpretation of *Laozi*. Chen Jingyuan's *Daode zhenjing zangshi zuanwei pian* 道德真經藏室纂微篇 (Folios on the Subtleties Assembled from the Archives of the Authentic Scripture of the Dao and its Virtue) therefore introduces the fresh notions of “taking the opposite / reversal as the Dao” and “taking the complex as the nature” in post-Tang *Laozi* studies, thereby further developing the field of “Daoist-style life-preserving ethics”.

Keywords: Chen Jingyuan, Laozi, reversal is the movement of the Dao, fu xing (Recovery of selfhood)