

吳澄《道德真經註》「心性論」探微 ——以理學詮解《老子》的義理向度

劉怡君*

(收稿日期：103 年 6 月 24 日；接受刊登日期：103 年 9 月 29 日)

提要

吳澄為元代著名的理學家，在元代學術史上與許衡並稱為元代二大儒宗，素有「南吳北許」的美譽，其《道德真經註》在時代思潮的籠罩之下，帶有濃厚的理學色彩，具體地反映出理學對老學發展的影響。《老子》五千言中不言「性」，言「心」僅有數處，理學卻極重視「心性」，吳澄如何以「心性之學」詮釋《老子》的義理思想，促使理學與老學在思想史的長河中相摩相盪，自然是一個值得探討的議題。此文首論吳澄「以心性之學詮解《老子》的視域」，再論其「去外妄」與「取內真」的主張，最後論其「工夫修養」的入路。研究所得成果對於建構中國學術思想史「儒道會通」的完整面貌，或能提供正面的助益。

關鍵詞：元代、吳澄、道德真經註、老學、理學

*. 東吳大學兼任助理教授。

一、問題意識的形成

歷代為《老子》詮疏箋注、闡發玄旨的注家相當多，各時期對於《老子》的詮解，形成一個駭博浩繁的《老子》注釋系統，而透過對《老子》注釋系統的研究，則可以建構出老子學史清晰明確的義理脈絡。學者根據時代的形勢變化與自身的人格特質，對古代經典作出新的詮釋，這是漢代以來經典詮釋的重要特點，同時也是中國思想發展的重要特點。¹ 杜道堅《玄經原旨發揮》中云：

道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自其成心而師之。故漢人注者為「漢老子」；晉人注者為「晉老子」；唐人、宋人注者為「唐老子」、「宋老子」。²

各時期對《老子》的注解，與《老子》原典之間既有傳承性的承繼，也有開創性的發展，形成相當豐富龐大的「老學」學術體系。各個時代的學者們不斷地對經典作出創造性的詮釋，經典遂與各個時代的人們展開精采的對話，詮釋活動使得經典重生，有了新的生命與新的意義，能夠永恆不朽。《老子》作為中國古代重要的經典，透過各個時代的學者不斷地詮釋，不停地展現出新的意義與內涵，這不但反映出詮釋者的思想，更透顯出各個時代思想發展的特徵與動向。

從老學發展的歷史來看，宋元時期是一個高峰，注解《老子》的人數，較之前代明顯增多，出現前所未有的熱烈景況，上自帝王卿相，下至僧人道士，研究《老子》蔚然成風。³ 中國在老子發展史中，宋元明三代是新儒家心性之學漫衍的時期，儒者在注解《老子》時，

¹ 學者在特定時代背景裏為《老子》作注解，注解時不可避免地受到成長環境、教育歷程、政治情勢、學術氛圍的影響，帶有主觀的思想與時代的印記，關於如何認識和把握經典注釋的特徵及其存在的價值，現代詮釋學理論可以提供一些答案。（德）海德格爾著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1987年）曾說：「把某某東西作為某某東西加以解釋，這在本質上是通過先行具有、先行掌握來起作用的。解釋從來不是對先行給定的東西所作的無前提的把握。」，頁184。（德）加達默爾在《真理與方法》（洪漢鼎譯，上海：上海譯文出版社，1999年）也提到在經典闡釋的過程中，「即使是歷史方法的大師，也不可能使自己完全擺脫他的時代、社會環境及民族立場的前見。」的觀點，頁678。

² 杜道堅：《玄經原旨發揮》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年，《正統道藏》，第21冊），卷下第10，頁469。

³ 熊鐵基、馬良懷、劉詔軍：《中國老學史》（福建：福州人民出版社，1997年）：「宋元時期的老學研究者，……有儒家者，如朱熹、程俱、程大昌，有佛家學者，如李昉、趙秉文，也有道家學者，如達真子、林東、柴元皋；有道士，如曹道沖、范應元、褚伯秀，有禪師，如德異；有普通官吏，如劉驥、黃茂材，有著名政治家，如王安石，還有當朝的皇帝，如宋徽宗；有文人，如劉辰翁，也有思想家，如朱熹。諸如此類，不一而足。」，頁328、329。

不論其有無意識要藉由注《老》釋《老》的途徑將儒學思維滲入《老子》，此時期儒學思想滲透進老學的學術體系裏，是客觀存在的歷史事實。⁴儒學家以「援儒解《老》」的詮解方式解讀發明《老子》思想，成為此時期老學發展的一大特色。「援儒解《老》」可以分為二個層面來探討：

其一是把傳統儒學中的政治道德學說與老子思想結合起來，使老學為現實政治服務，這是在新的歷史時期對老子政治學說的重要發揮；其二是新儒學也即理學與老學的互相發明。⁵

第一個層面的代表人物首推王安石，其將道家的自然之道與儒家的經世之學相結合，協同孔老的色彩相當明顯。⁶本文所關注的焦點是第二個層面的問題——「理學如何與老學互相發明？」在新儒學漫衍的時期裏，以理學家的身分注解《老子》者當首推吳澄，吳澄是元代理學的重要代表人物⁷，其《道德真經註》帶有濃厚的理學色彩，「以『理』解《老》」的詮釋方式貫穿全書。《文淵閣四庫全書》於宋元明三代所收錄的注《老》解《老》書籍僅見四書，於宋代有蘇轍《老子解》與葛長庚《道德寶章》二書，於元代僅見吳澄《道德真經註》一書，於明代亦僅收焦竑《老子翼》一書，可見吳澄《道德真經註》有其一定的學術價值與歷史地位。

理學與老學交融互攝的探討，既是老學詮釋史的重要視域，也是理學形成史的研究範疇。⁸理學是儒學內部更新的結果，其過程是以儒家學說為本位，並吸收融攝其他文化思

⁴ 同前註，中云：「王弼根據自己本末一體、體用如一的哲學思想，在其政治理論中，肯定儒家思想的合理性而將其接納，融儒道為一體。即在王弼的貌似《老子》『無為而治』政治思想中，已經滲進了儒家的成分。」以王弼為老學中「儒道交涉」的發端，頁223。而劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年）中則云：「在老學發展史上，真正比較有系統闡述孔老相通的著作，當首推唐末陸希聲的《道德真經傳》。陸氏認為『仲尼興嘆于蠟賓，老子垂文于道論，其指一也』，因此他為《老子》作注的目的便是要『極其致，顯其微，使昭昭然與群聖人意相合』。」以較嚴謹的觀點來看，陸希聲是第一個有系統地將孔老會通的注解者，頁40。到了宋元明時期，「儒道會通」的思想形成普遍的意識，「援儒入《老》」的詮解方式則成為此時期的老學特色。

⁵ 劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年），頁54。

⁶ 江淑君：〈王安石學派「引《莊》解《老》」探析〉，《政大中文學報》第7期（2007年6月），頁53-82。

⁷ 吳澄為元代南方儒宗，與北方儒宗許衡並稱為元代思想的雙壁，武英殿本《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）云：「初許衡之卒，詔歐陽玄作〈神道碑〉。及澄之卒，又詔揭傒斯撰〈神道碑〉。首稱『皇元受命，天降真儒。北有許衡，南有吳澄。所以恢宏至道，潤色鴻業，有以知斯文未喪，景運方興』云云。當時蓋以二人為南北學者之宗。」自元代開始，即有「南吳北許」之稱譽，頁370、371。

⁸ 宋元時期時期的理學家對道家哲學思想的吸收十分明顯，相關論證可參見陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（上海：上海文化出版社，2001年）一書與黃釗：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年），頁488-523。

想。在建構理學的過程中，儒家學者對老學思想進行了相當程度的研究，將老學思想吸收融攝進新儒學裏，老學對理學的建構發揮了重要的作用。當新儒學的義理思想成熟時，反過來對老學產生持續且深刻的影響，儒學人物以理學的觀念詮解《老子》，將理學思想滲透進老學裏。南宋以後，理學逐漸成為官方的統治思想，受到學術氛圍的影響，老學中出現了「以『理』解老」的詮解特色。劉固盛在《宋元老學研究》中說：

這一特點在南宋董思靖、范應元等人的《老子》注中已露出端倪，到元代以後，影響進一步擴大，出現了許多完全站在理學的立場上注《老》的作品，……著名理學家吳澄的《道德真經註》，居然表現出了「道理合一」這樣一個共同的主題。⁹

此中指出，元代理學代表人物吳澄的《道德真經註》，最能反映出理學對老學發展的深刻影響。此文即以吳澄《道德真經註》「心性論」作為切入的對象，探討以「理學」解釋《老子》的義理向度。

二、以「心性之學」詮解《老子》的視域

理學的一個重要特點是對儒家「心性」學說重新解釋並加以發揮，將「心性」提升到「本體」的高度。理學家講學的重點落在道德的本心與道德的創造之性能，牟宗三認為稱理學為「心性之學」較「性理之學」更為恰當，因為「心性之學」可以涵攝「性即理也」與「本心即性」的義理。「心性之學」又稱為「內聖之學」，所謂「內聖」，即內而在於個人自己，自覺地作聖賢工夫以發展完成其德性人格。「內聖之學」又稱為「成德之教」，「成德」即在於個人之生命中取得一個無限而圓滿的意義。¹⁰理學的主要內涵是要在個人有限的生命中，自覺地作道德實踐，本其本心性體以澈底清澈其生命。道德實踐必得透過無窮無盡的工夫修養才能獲致無限而圓滿的安頓，這裏所講的工夫修養可大致分為二類，一是「格物致知」，強調「道問學」的命題，認為經由個別事物的認識，逐步上升到對一般事理的認識，最後達到無所不知的境地，使人心固有的「性」和客觀事物的「理」互相貫通，主張「性即是理」；一是以本心為主宰，心即是宇宙萬物的本體，提出「心即是理」的命題，「理」無待於外求，只要回歸本心，「理」便昭然自在，而心中的「理」即是宇宙的創造者及推動者。

⁹ 同註5，頁108。

¹⁰ 牟宗三：《心體與性體·宋明儒學之課題》（臺北：正中書局，1986年），頁1-61。

吳澄為元代理學大家，「心性之學」為其理學思想的重要命題¹¹，《道德真經註》中滲透著「心性之學」的歷史痕迹，透顯出時代氛圍對於老學的影響。「心性」內在於人之主體，是「內聖成德」的關鍵所在，宋元儒者在注《老》解《老》時，往往將「心性」這一重大命題與老子思想相結合。劉固盛《宋元老學研究》一書揭示《老子》哲學思想解釋史上三次相當重要的突破：

王弼注《老》闡發玄學宗旨，這是對《老子》哲學思想解釋的第一次重要發展；唐代成玄英、李榮等人借《老子》以明重玄之趣，則可以看作對《老子》哲學思想解釋的第二次突破；而從唐代的重玄體到宋元時期心性理論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。¹²

宋以後以「心性」學說解《老》注《老》，是《老子》哲學思想詮釋史上的重要突破，亦是老學發展史中重要的環節及內涵。吳澄《道德真經註》援引儒家學說滲入《老子》，以「心性之學」詮解《老子》，將儒家「內聖」的道德實踐與工夫修養加以發揮。值得注意的是，儒家的心性學說，表現於人生價值層面的終極道德上，著重透過無窮無盡的工夫修養把握道德的主體；而道家「德」的本質及內涵為自然無為，通過「德」向「道」回歸的目的在於持守住無為自然的境界與作用。也就是說，儒道二家「道德」的義理血脈有著根本性的不同。

老子對中國思想最大的貢獻是提供由合理思惟所構成的形上學的宇宙論，事實上，老子的宇宙論即是老子的人性論。¹³老子將人之所以為人的本質，安置在宇宙的根源處，並要求人與宇宙的根源具有一致性。徐復觀《中國人性論史》中云：「道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上之別。所以老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》『天命之謂性』相同；但在形式的構造上，則與《中庸》『天命之謂性』無異。道等於《中庸》之所謂『天』；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。」¹⁴正因為儒家學說與老子思想在義理脈絡上有著根本上的差異性，所以徐復觀說「德」與「性」就形式構造而言無異，然而就實質內容而言仍然不同，況且《老子》一書中未出現「性」字，而「心」

¹¹ 參見劉怡君：〈吳澄理學「心性論」義理內蘊探微——兼論元代朱學與陸學的和會〉，《人文集刊》第8期（2009年6月），頁63-93；唐宇元：《吳澄的理學思想》（北京：三聯書局，1982年）；吳立群：《吳澄理學思想研究》（上海：上海大學出版社，2011年）。

¹² 同註5，頁10。相關論述尚可見於劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報》（人文社會科學版）第47期（2000年），頁31至34。

¹³ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）云：「道家的宇宙論，實即道家的人性論。」，頁325。

¹⁴ 同前註，頁338。

字僅見數處¹⁵，吳澄如何以「心性之學」詮釋《老子》的義理思想？《四庫全書·道德真經註·提要》云：

澄學出象山，以尊德性為本，故此注所言與蘇轍指意略同。雖不免援儒入墨，而就彼法言之，則較諸方士之所註精邃多矣。¹⁶

此中揭示吳澄闡發《老子》旨意時，無可避免地出現以儒家義理闡發《老子》思想的情形，吳澄注釋《老子》的同時，也會通了儒道二家的義理思想。《四庫全書》指出吳澄之學出於陸象山，以尊德性為本¹⁷，其《道德真經註》與蘇轍《老子解》的旨意略同。那麼，蘇轍《老子解》的旨意為何？蘇轍受到時代學術氛圍的影響，其以「心性」解《老》的色彩十分明顯，使得形上學況味濃厚的《老子》轉化為生命哲學的抒發。蘇轍在注《老子》時說：「妄盡而性復，雖欲指不善不可得也。」¹⁸、「古之聖人，去妄以求復性，其性愈明」（卷二，頁16）、「復性者也，諸妄已盡」（卷二，頁17），顯見其《老子解》以「去妄復性」作為理論核心的思考模式¹⁹。本文將透過對吳澄《道德真經註》原典的解讀，開展並建構吳氏老學的「心性論」，探析理學家「心性」學說與老子「道德」理論二者融會統一的新視域。

理學最大的特色在於為儒家的倫理道德提供本體化的證明，此一特點深刻地反映在吳澄《道德真經註》中。吳澄於《道德真經註》第一章即開宗明義地指出「道指形而上之

¹⁵ 《老子》中「心」字出現如下：「不可見欲，使民心不亂。」（第3章）、「虛其心、實其腹」（第3章）、「心善淵」（第8章）、「馳騁田獵，令人心發狂。」（第12章）、「我愚人之心也哉！」（第20章）、「聖人無常心，以百姓心為心。」（第49章）、「為天下渾其心」（第49章）、「心使氣曰強。」（第55章）等，以上見晉·王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983年），頁8、20、28、47、129、146。

¹⁶ 元·吳澄：《道德真經註》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書·子部·道家類》，第1055冊），頁257。

¹⁷ 因吳澄「尊德性」，而直接將其歸於陸學是不夠嚴謹的說法。吳澄以朱子學為治學的基本，其後包攝陸子精微之處，「朱陸會通」的學術立場十分明顯。相關論述見於侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年），頁731-743；何淑貞：〈吳草廬的生平〉，《高雄師院學報》第11期（1993年4月），頁5-17；（日）福田植著，連清吉譯：〈吳澄小論〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第2期（1998年6月），頁25-44。

¹⁸ 參見宋·蘇轍：《老子解》（臺北：藝文印書館，1965年，嚴靈峯編輯《無備齊老子集成初編》），卷2，頁5。以下所引蘇轍《老子解》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，不另作註。

¹⁹ 參見江淑君：〈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7期（2001年6月），頁119-144。相關論述尚可見於劉固盛：〈北宋儒家學派的《老子》論釋與時代精神〉，《西北大學學報》第31卷第3期（2001年1月），頁40-45；黃釗：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年），頁551-557。

理。」²⁰，將老子的「道」與理學的「理」等同起來。在吳澄「道理合一」的詮解下，《老子》的「道」不僅是天地萬物之本，也是儒家倫理道德之本，「道」具有道德屬性，成為人生最高的理想和極則。吳澄注「上德不德，是以有德，下德不失德，是以無德。」章時云：

道，猶木之實，未生之初，生理在中，胚暉未露，既生之後，則德其根也，仁其幹也，義其枝也，禮其葉也，智其華也。根、幹、枝、葉、華自道中生。（卷三，第三十三章）

吳澄以種子來比喻「道」，說明「道」是萬物生命的起源，亦是道德規範的本源，在其未生之初，就蘊含著萬事萬物之「理」。吳澄以根比喻「德」，以幹比喻「仁」，以枝比喻「義」，以葉比喻「禮」，以華比喻「智」，樹木的根、幹、枝、葉、華皆本於種子，也就是說，「道」為「德」、「仁」、「義」、「禮」、「智」道德規範的本源。吳澄在注解「六親不和，有孝子，國家昏亂，有忠臣。」時說：「六親，父、子、兄、弟、夫、婦也。尊卑長幼，各由其道，而無有不和。」、「國謂君，家謂臣，君臣上下，各由其道，而無有昏亂。」（卷一，第十六章）認為人要能遵循尊卑長幼之道與君臣上下之道，才能維持社會秩序與道德規範，吳澄這裏所謂的人倫秩序即是「道」，即是理學家所謂的「天理」。吳澄將老子虛無自然的「道」與理學道德屬性的「天理」融攝為一後，接著進一步以新儒學中「理」的概念來詮釋闡發《老子》「道」的內蘊，如：

其妙之妙，道也，妙之合而為一本者。眾妙之妙，德也，妙之分而為萬殊者。（卷一，第一章）

一本之散為萬殊，迺道之分。（卷二，第二十九章）

萬殊之合為一本，迺道之總。（卷二，第二十九章）

春生者，方自一本而散，故曰道生之，然道即德也；秋收者，將自萬殊而歛，故曰德畜之，然德即道也。（卷三，第四十三章）

理學中所謂的「理一分殊」，即是一理攝萬理，如天上一月之散而為江湖河海之萬月。「理一分殊」的理論說明了總體與個體的關聯，同時也說明了天之「理」與萬事萬物之「理」

²⁰ 吳澄認為當時 72 諸家所傳的 81 章《老子》有不當分而分者，故重新整理篇章，分上篇 32 章，下篇 30 章，定《老子》為 68 章，吳澄《道德真經註》之篇章因此與通行本不同。元·吳澄：《道德真經註》（臺北：藝文印書館，1965 年，嚴靈峯編輯《無求備齋·老子集成初編》），卷 1，第 1 章。以下所引吳澄《道德真經註》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、章數，除有註明之必要者，不另作註。

的關聯。「理一分殊」又稱作「一本萬殊」，理為宇宙萬物的根本和淵源，此即「一本」，萬事萬物又有不同的「理」，此為「萬殊」，吳澄即以「一本萬殊」的概念會通儒道思想，認為「道」與「德」的關聯為一道攝萬德，即「道一分殊」。吳澄認為「理一分殊」等同於「道一分殊」，道家的「道」與儒家的「理」被統攝起來，皆為「一本萬殊」。在吳澄的老學思想裡，「道」為形而上之理，「道」等同於「天之理」；「德」為形而下之理，即「萬事萬物之理」。理學家為提供道德實踐所以可能的先驗根據，對「天理」的建構就必然包攝著儒家「仁」、「義」、「禮」、「智」等道德規範與倫理綱常，吳澄將《老子》的「道」重新詮釋，認為「道」不僅是宇宙萬物創生的本源，同時也是道德倫理規範的根本，「道」符合了理學家「體用一源」之說。將「仁」、「義」、「禮」、「智」歸於「德」之下，作為「道」的延伸，這種道德倫理本體的建構顯示理學家以理學詮解《老子》的獨特風格。道家「虛靜自然」的道，與理學強調「道德倫理」的理，在義理血脈上有著根上的差別，如強行加以綰合比附，將無可避免地造成老子思想在義理上的滑失與內容上的變質。

吳澄對於「心」的論證，承繼了陸九淵「心即是理」的思想。陸九淵將孟子「盡其心者知其性，知其性者則知天矣。存其心、養其性，所以事天也。」（《孟子·盡心章》頁229）、「萬物皆備於我矣。」（《孟子·盡心章》，頁229）的心性思路加以發明，提出「四端者，人之本心也，天之所以與我者，即此心也。」²¹、「道，未有外乎其心者。」（《象山全集·敬齋記》，頁1）、「萬物森然于方寸之間，滿心而發，充塞宇宙無非此理而已。」（《象山全集·語錄》，頁21）的心學主張。在陸九淵看來，「心」是宇宙的本體，「理」為人的本心所具有的先驗概念，其具體內容為「仁」、「義」、「禮」、「智」，而萬事萬物之「理」皆為「心」所固有，「心」是認識的對象，同時也是認識的主體。吳澄注「不出戶，知天下，不窺牖，見天道」章云：

天下萬事萬物之理皆備於我，故雖不出戶而 知天道者，萬理之一原，內觀而得，非如在外之形者，必窺牖而後見也。（卷三，第三十八章）

不知其備於我，必出至一處，而後知一事，故出彌遠而知彌少，烏能不出戶知天下哉，不覆說見天道者，未有不知目之萬而知本之一，故不復言。（卷三，第三十八章）

不待行出而已如 至其處，故能悉知天下之事，不待窺見此物而後能名其理，故不窺牖而見天道也，不為而成，言上二句之效，惟其不行而 知萬事，不窺而洞見一原，故不待有所作為，而事事無不完成也。（卷三，第三十八章）

²¹ 宋·陸九淵：《象山全集·與李宰》（臺北：臺灣中華書局，1979年），頁6。此下所援引《象山全集》之文，皆見此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

理學家將「知」可分為「德性之知」與「聞見之知」，吳澄將對「德性之知」，即對「理」的認識，與對「聞見之知」，即對「物」的認識區分開來，認為天下萬事萬物之「理」為我心所固有，因此對於「天道」的認識，不假外求，無待於外，「內觀」即可得知，而對在外有形之「物」的認識則必須向外尋求才能有所認知。吳澄所謂的「萬理之一原」，是指萬事萬物之理只有一個根源，這個根源即是「天道」，「天道」為「理」的全體，吳澄這裏所講的「天道」等同於理學中的「天理」，含攝「仁」、「義」、「禮」、「智」等倫理綱常，屬於儒家義理血脈的發揮。因此「其備於我」的「其」指的是「德性之知」，而不是「聞見之知」，人如果不知「內觀」以明「天道」，反而將時間盡耗於不斷地向外求取「見聞之知」，則向外求取得愈多，對於心中固有的「德性之知」就認識得愈少，因為目所能見者雖有千萬之多，然而萬事萬物的本源只有一個，吳澄認為此即是《老子》「出彌遠而知彌少」的真實意義。吳澄指出聖人「不行而徧知萬事，不窺而洞見一原」所以能「不待有所作為，而事事無不完成也。」將自己的心學思想與《老子》「無為而無不為」²²的中心思想作一縝密的繫聯。

以師授來說，吳澄當是朱學人物，其理學思想不少是出自於朱熹之學，然而吳澄卻提出讀書當以陸九淵的「尊德性」為主，才能庶幾得之，如果以朱熹的「道問學」為主，則容易偏向言語訓釋之末流。²³因此，吳澄承繼陸九淵「明心以窮理」的心學思想，而非朱熹「窮理以明性」的格物學說，認為「理」並不是存於宇宙的「理」，而是人的本心所具有的先驗概念，理的具體內容即是孟子所謂的「仁」、「義」、「禮」、「智」等道德綱目，人不須向外找尋「理」，只要回歸本心，即能掌握「理」。吳澄於此兩段注文中闡發了陸九淵「道具於心」的思想，認為「天下萬事萬物之理」是本心所固有的，「主體的心」內蘊著「本體的道」，從「心體」中即可體驗到「道體」，不假外求，無待於外，這就是吳澄所謂的「內觀」。吳澄《吳文正集》亦見相同的義理思想：

聖人之道，應接酬酢，千變萬化，無一而非本心之發見，於此而見天理之當然，是之謂不失其本心。²⁴

²² 陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2000年）云：「所謂『無為』而無不為」的意思是說：「不妄為，就沒有什麼事情做不成的。」「無為」乃是一種處事的態度和方法，「無不為」乃是指「無為」（不妄為）所產生的效果。」，頁30。吳澄這裏所講的「不行而徧知萬事，不窺而洞見一原，故不待有所作為，而事事無不完成也。」即是《老子》「無為而不為」思想的發揮。

²³ 明·宋濂：《元史·吳澄傳》（臺北：鼎文書局，1979年）記載吳澄嘗為學者言：「朱子於道問之功居多，而陸子靜以尊德性為主。問學不本於德性，則其敝必偏於言語訓釋之末，故學必以德性為本，庶幾得之。」，頁4012。

²⁴ 元·吳澄：《吳文正集·仙城本心樓記》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書·集部》，第1197冊），頁499。此下所引《吳文正集》之文皆見於此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

道在天地間，古今如一，人人同得，智愚賢不肖豐嗇焉，能反之於身，則知天之與我者，我固有之，不為外求也，擴而充之，不待增益也。（〈象山先生語錄序〉，頁一九一）

其體則道，其用則神，一真主宰，萬化經綸，夫如是心，是為太極。（〈放心說〉，頁六十一）

吳澄說明聖人之道，在於與千變萬化的外在環境相接時，明白萬事萬物無一不是本心的發見，能在本心中見到天理之當然，達到「不失本心」的理想境界。吳澄認為「道」能透破時間與空間的限制，永恆不變，每一個人皆能獲得「道」，不論智、愚、賢、不肖、豐、嗇，只要能夠反觀於己身，向內推求，就能明白上天所給予我的「道」就在自己的心中，「道」既是我固有的，當然不假外求，只須擴而充之即可，不必向外緣求增加「道」，也就是說，主體的「心」經過無限擴充與提升，即是本體的「道」。吳澄所謂的「太極」即是至高無上、無可執著的「道」²⁵，主張「心」經由無限的工夫修養即是「太極」，「心即是道」的心學思想脈絡十分顯著。吳澄老學對「心」建構，與其理學思想一脈相承，相互融攝，主張倫理道德的本源內在於人的本心，只要從本心涵養擴充開來，就可以完成道德修養的歷程，「心」與「性」融攝為一，達到至極之善的境界，「主體」提升至「本體」的高度。

理學家認為「理」凝結於人的身上時，稱之為「性」；而在老子思想中，當「道」灌注於人的身上時，則稱之為「德」。吳澄如何將儒家的「性」納入老學體系？吳澄注「道可道，非常道；名可名，非常名。」章時說：「無名者，道也，天地亦由此道而生，故謂之始；有名者，德也，萬物皆由此德而生，故謂之母。」（卷一，第一章）「道」與「德」皆具有創生的力量，道創生天地，天地之間可以承載萬物，天地為萬物的載體。天地生成後，「德」創生萬物，萬物生存於天地之間。吳澄認為：「此兩者，謂道與德。同者，道即德，德即道也。」（卷一，第一章）、「德自道中出而異其名，故不謂道而謂德。」（卷一，第一章）也就是說「道」本是混沌一團的抽象本體，具有創生天地的力量，當「德」在「道」裏時，根本無所謂的「道」與「德」之分別，「道」即是「德」，「德」即是「道」，二者完全相同沒有任何差別，「德」自「道」中出後才異名的。形而上的「道」如果不與人發生關聯，那麼「道」不過是一個掛空的概念而已。萬物由「德」而生，而「德」自「道」出，「德」成為聯繫道與萬物的中介。形而上的「道」，當它落實到形而下萬物個體之上時，

²⁵ 同前註，《吳文正集》中云：「太極者何？曰道也。」（〈無極太極說〉，頁60。）、「夫子所謂太極，是指形而上之道而言。」（〈答田副使第二書〉，頁42。）、「道也者，無形無象，無可執著。」（〈無極太極說〉，頁61。）可見「太極」即是無形無象、無可執著之「道」。

便是「德」。「德」是人與萬物生命的本源，它一旦內化到具體生命之中，便是「性」。「性」本於「德」，「德」得之於「道」，「道」、「德」、「性」三者是一脈相承，貫而為一的關聯。當本心中的「仁」、「義」、「禮」、「智」涵養擴充開來，「心」與「性」就得以融攝為一，統稱為「我」。因此，吳澄說：

道者、德者與我為一，無所容言。（卷二，第二十章）

清楚的闡明「道」、「德」與「我」是貫合為一，密不可分的關係。吳澄注「道常無為，而無不為。」時說：「此之無為，蓋性焉。」（卷二，第三十二章）吳澄認為「自然無為」是「性」的本質，「自然無為」同時也是「道」的本質，也就是說「性」與「道」的本質一致不二，「本然之性」是與天俱來的，從出生到死亡始終存在，不曾變易。綜言之，吳澄認為「心」經過無限地擴充與提升後，即是「性」，即是「德」，即是「道」。當「心」與「性」達到統一的狀態時，真我便完全朗現，唯有「真我」與「道」、「德」貫通為一，生命才能達到圓滿的安頓。

吳澄將儒家道德倫理思想全面滲透進老子無為虛靜的「道」中，「道」、「德」、「性」三者既是一脈相承，吳澄對「性」的觀點與對「道」的觀點必然相同，「道」既含攝「仁」、「義」、「禮」、「智」的道德倫常，那麼人的本性當然亦內蘊著「仁」、「義」、「禮」、「智」的道德倫常，一如孟子所講的：「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（《孟子·告子章》，頁 195）因此，人的「本然之性」自吳澄觀點看來，必定是湛然純善的。吳澄在注解「常無欲，以觀其妙。」時，明顯表達其本然之性為善的立場：

常，即常道。常名之常。常無欲，謂聖人之性寂然而靜者，此道之全體所在也，而於此可以觀德之妙。其指德言。妙以道言。妙者，猶言至極之善。（卷一，第一章）

聖人之性稟承於常道，與常道的本質相同，吳澄以為「常無欲」是形容聖人之性寂然而靜的狀態，聖人象徵著最理想的人格境界，也就是說，吳澄認為「性」最理想的境界為「寂然而靜」。吳澄接著說明「道」之全體就在於寂然而靜的聖人之性裏，聖人之性裏透顯著「德」的「至極之善」，而德的至極之善即是「道」。換言之，「道」與「德」均是善的，「聖人之性」與「道」、「德」一脈相承，自然也是善的。吳澄解釋「上善」云：「謂第一等至極之善，有道者之善也。」（卷一，第七章）吳澄這裏所謂的「一等至極之善」即是理學中的「天理」。「聖人之性」即「有道者之善」，用以指稱人性最理想的境界與狀態，也就是說人性最初始時是處於「至善」、「無欲」、「寂然而靜」的理想狀態。吳澄

在《吳文正集》中則是直截了當地表明：「性即天理，豈有不善！」（〈答人問性理〉，頁 32。）吳澄《吳文正集》裏對「性」的相關論述及看法，可與其《道德真經註》相互參照，他說：

人得天地之氣而成形，有此氣即有此理。所有之理謂之性，此理在天地，則元亨利貞是也，其在人而為性，則仁義禮智是也。（〈答人問性理〉，頁三二。）

所謂性理之學，既知得吾之性皆是天地之理，即當用功知其性，以養其性，能得四端之發見，謂之知。（〈答人問性理〉，頁三二。）

吳澄認為人得天地之氣而成形，人成形後只要氣尚在，理就存在於人的內在，理在天地則為「元」、「亨」、「利」、「貞」，理在人的內在則為性，此本然之性的內容即為「仁」、「義」、「禮」、「智」。吳澄進一步說明所謂「性理之學」中的「性」即「天地之理」，人應當努力用功以瞭解自己的本性，瞭解本性後才能涵養本性，發掘心中固有的「仁」、「義」、「禮」、「智」等微而不著的發端，這樣稱之為「知」。吳澄接著注解「常有欲，以觀其微。」如下：

常有欲，謂聖人之情感物而動者。此德之大用所行也。而於此可以觀道之微。其指道言。微以德言。微者，猶言邊際之處。孟子所謂「端」是也。（卷一，第一章）

認為聖人之情因感物而有所牽動，這是德之大用運行的結果，於此可以體察「道」的「邊際之處」，「邊際之處」所指稱的對象即是「德」，吳澄以為這個「德」即是孟子所說的「端」。《孟子》曾說：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」²⁶認為只要是人就天生具有「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」及「是非」之心，並接著說：「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（《孟子·公孫丑》，頁 66。）主張「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」及「是非」之心是「仁」、「義」、「禮」、「智」等道德規範的發端。吳澄認為「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」及「是非」是「心」直接朗現的獨立活動，此四種「心」直接朗現的獨立活動，即是「情」。「德」的大用必須藉由聖人之「心」才能運行，當聖人之「心」對外物有所感而直接朗現獨立活動時，聖人「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」及「是非」之「情」立刻產生，「仁」、「義」、「禮」、「智」立即呈露，「情」是

²⁶ 《孟子》（臺北：藝文印書館，1997 年，《十三經注疏》，第 8 冊），〈公孫丑章〉，頁 65。此下所引《孟子》之文皆見於此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

「本然之性」的外在表現。四端之善是「心」所固有的，將「心」固有的四端之善擴而充之，即與寂然純善的「本然之性」全然相合。吳澄所講的「善」指的是儒家的道德境界，與老子無為不爭的「善」不同。吳澄將其理學思想中的心性觀點注入《道德真經註》之中，將老子理想「自然無為」的心性境界轉為「道德倫理」的心性境界。

三、「去外妄，取內真」的主張

「心性」如何提升到「本體」的高度？「天人合一」²⁷是儒家思想中重要的命題，如果不能解決此一問題，那麼心性之學就流於空談，成為一個掛空的概念。吳澄在《道德真經註》中提出「去外妄，取內真」的主張，作為「天人合一」如何可能的答覆，他說：「聖人但為實腹而養氣，不為悅目而徇物也，故悉去彼在外之諸妄，而獨取此在內之一真。」（卷一，第十一章）唯有固守內真才能使心性保持在最初時真樸至善的狀態，要保持心性處於真樸至善的狀態就必須去除在外諸妄。

（一）去外妄

人成長於天地之間，無可避免與萬事萬物接觸，一旦「心」與萬事萬物相接，就容易產生造作的意念而擾動不安，種種迷妄成見與日俱增，人無法自萬事萬物中超拔出來，人於是無止盡地沈溺墜落，最後純真樸素的「本然之性」被遮蔽而完全隱沒，人就無法大道合而為一。因此，吳澄在注「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨」章時，簡單明瞭地注解：

凡所欲之外物，皆害身者也。（卷一，第十一章）

「五色」、「五音」、「五味」、「馳騁田獵」、「難得之貨」這些「所欲之外物」即是吳澄所謂的「外之諸妄」，這些外在諸妄會引起心中追逐享受的欲念，欲念一起，人就容易耽溺於外在諸妄之中，無法超拔，而傷害生命。因此，外妄的來源即是「所欲之外物」，

²⁷ 吳澄在《道德真經註》解釋「致虛極，守靜篤。」一章時說：「天謂與天為一也，與天為一，則道在我矣，道在我則與道同其久。」（卷1，第15章）表達其「天人合一」的思想，認為達到天人合一的境界時，則萬事萬物之道就在我心，當道與我為一時，我就可以與大道一同永恆長久。

吳澄解釋「欲」的意義為「有心為之」²⁸，也就是以造作的意念違逆自然任意妄為。人對外物的追求及沈溺，使得各種巧詐機心隨之而起，生命流於紛馳，人性走向淪墮。老子曾說：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」吳澄詮解老子思想為「人有此身，憂慮百端，戰兢保持，死而後免，身為大患，無可奈何！」（卷一，第十二章）顯見吳澄對「身」採取較消極的態度，認為「身」為大患，是一件無可奈何的事，所以吳澄並未針對「身」提出太多的論述。吳澄提出「身外皆長物。」（卷三，第四十六章）的主張，將焦點集中於「身外長物」，並提出種種的論說，認為如果能明白外物無益，止而不求，就不致於陷入損壽隕生的危險之中。²⁹聖人深闡此理，所以能「不為悅目而徇物也」（卷一，第十一章），聖人不會為了耳目之欲而徇物忘道，眾人則容易逐物不返，也就是說，生命的主體不應該向外有所攀緣，以致於遮蔽湛然澄寂的本然之性，無法虛靜地內觀心所固有的「道」，反而迷惑於外在世界的萬事萬物。因此吳澄認為：

眾人之為學者徇外以為悅，如享太牢而食，可悅口者甚美，如登春臺而觀，可悅目者甚備，我則泊然而靜，情欲未開，無端倪可見，如嬰兒未能笑之時，一不知外物之為樂也。（卷一，第十七章）

外物之可利者，皆不能久，惟道之利人，以不利為利，故能久也。樂者，歌吹舞蹈之聲容，餌者，飲食之味，饗燕之禮，設樂設餌以悅樂賓客，然客既過去，則其聲容與味亦止，而無復有可為。（卷二，第三十章）

眾人為學時以向外徇物以為樂，外物使官能獲得滿足與刺激，生命流逸奔競，使心靈蔽塞不安。如能回歸嬰兒般理想的境界——「情欲未開，不知外物之為樂」（卷一，第十七章），心靈就能泊然而靜，性體就能立即朗現，人就能內觀體踐真樸的大道。吳澄認為老子思想是講求「利」的，然而外物之利短暫而不能長久，歌吹之聲、舞蹈之容、飲食之味、饗燕之禮皆是暫時性的耳目享受，沒有實質的意義與價值，因此老子並不去追求外物之利，老子所要求取的利是長久永恆的大道之利。

外在諸妄中以「名」與「利」最為吸引人，「名」與「利」同時也是人心動盪及社會混亂的根本原因，因此吳澄注解「不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不為盜，不見可欲，使民心不亂。」章時說：

²⁸ 吳澄：「欲，謂有心為之。」同註16，卷2，第32章。

²⁹ 吳澄在注解「知足不辱，知止不殆，可以長久」時說：「知外物無益，則止而不求，故不致損壽隕生之殆。」同註16，卷3，第36章。

尚，謂尊崇之；貴，謂寶重之。見，猶示也。人之賢者，其名可尚，上之人苟尚之，則民皆欲趨其名，而至於爭矣。貨之難得者，其利可貴，上之人苟貴之，則民皆欲求其利，而至於為盜矣。蓋名利，可欲者也。不尚之，不貴之，是不示之以可欲，使民之心不爭，不為盜，是不亂。（卷一，第三章）

使民皆無所知，不知名利之可欲，而無欲之之心。（卷一，第三章）

吳澄認為統治者如果標榜「賢」，那麼人民就會競相爭取成為賢者，以獲致其「名」；如果崇尚「難得之貨」，那麼人民就會覬覦盜取難得之貨，以謀求其「利」，說明了「名」與「利」是爭盜的根源，民心大亂的原因。統治者的標榜及崇尚即是意念的造作，意念的造作即是有心為之，有心為之即是「欲」，統治者應當無為無欲，人民自然也就無知無欲。對於「名」與「利」無所認知，就沒有貪求佔有的意念，爭盜之心無所萌發，社會秩序安定不亂。吳澄注解「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。」時，說明所謂「虛其心」是指「使民不知利之可貴，而無盜心也。」（卷一，第三章），而「弱其志」是指「使民不知名之可尚，而無爭心也。」（卷一，第三章）只要使人民不知利的可貴，人民就不會有盜奪的意念，相同的道理，只要使人民不知名的可尚，人民就不會有競爭的意念，一旦人民對於名利有所認知，盜爭之心就會隨之而起。也就是說，人們心中的意念造作成後，巧飾偽詐便會迭生不絕，因此吳澄說「知其可欲，務求得之，則貪奪矣，此災殃之始。」（卷三，第三十八章）強調無知無欲的重要性，超越二元對立的相對概念，無去偽詐的心智，無去爭盜的欲念，就能保持心靈的虛空真樸。

外妄造成喜、怒、哀、樂等心理情緒縈繞糾纏，時時牽引擾動心靈，使得心靈浮動迷惘，吳澄注解「寵辱若驚，貴大患若身。」章時，認為老子所要傳達的重點仍是「名」與「利」等「身外之物」對生命的斲傷，他說：

寵，猶愛也。名位之尊，人以為榮，反觀之則辱也。故知道者不愛，而愛之者於此而驚焉。驚謂不能忘之而以之動心也。貴，猶重也。貨財之富，人以為大利，反觀之則大患也。故知道者不貴，而貴之者於此而身焉。身謂不能外之而以之自累也。（卷一，第十二章）

謂之辱者以其為卑下，而不足為尊高也，或者貪慕於未得之先，一旦得之而驚焉，迷戀於既得之後，一旦失之而驚焉，是寵此辱而之驚之者，故曰：「寵辱若驚。」（卷一，第十二章）

名位之崇高，一般人皆以為「榮」，然而換個角度審視，其實「榮」即是「辱」；貨財之富有，一般人皆以為「大利」，然而換個角度審視，其實「大利」即是「大患」。因此，明白大道的人是不會去寵愛名位、貴重財富的。吳澄解釋「驚」為「不能忘之而以動心也。」，也就是說人對於外物的企求欲望自心中湧起，驚擾心靈，使心妄動外馳即是「驚」；解釋「身」為「不能外之而以之自累也。」，也就是人不能將外物攬之於外，外物進入於心裏，形成繫累即是「身」。因此，面對外物時，要能「忘之」、「外之」，才能不動心、不自累。吳澄認為老子是以「辱」來指稱世俗所謂的「尊榮」，人在未至尊榮時，貪慕之情時時縈繞於心，一旦至於尊榮之名位，驚喜之情強烈地擾動心靈；人達到尊榮之名位時，迷戀之情亦常常縈繞於心，一旦失去尊榮之名位，驚懼之情猛烈地擊動心靈，心靈被情緒纏繞驚動，無法泊然虛靜，內觀己身。

（二）取內真

老子以真樸為人格修養的最高境界，主張消除人內在機心偽詐，成見造作，並以赤子、嬰兒的生命情態為真樸境界的具體表徵。老子說：「常德不離，復歸於嬰兒。」（卷二，第二十四章）又說：「含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。」（卷三，第四十七章）人如果要達到「常德不離」、「含德之厚」的境界，就必須復歸於嬰兒赤子，「嬰兒赤子」並非事實義，而是取其價值義，指稱理想的人格境界——回歸如同嬰兒赤子的真樸狀態。吳澄在《道德真經註》闡發老子此一哲學思想，認為人必須守住內真，才能使心性保持在湛然純善的狀態。吳澄承繼老子對「道」的觀點，認為「道」是真樸的，如：「真，謂道也。」（卷二，第十八章）、「樸指道言。」（卷二，第二十七章）、「無名之樸，謂此無為之道也。」（卷二，第三十二章）因此有道的聖人，其心性必然內蘊「道之真」。吳澄說：

修德於身，乃全吾常道之真也。（卷三，第四十六章）

道之真以治身。（卷三，第四十六章）

大道之民，外之相示以素，內之自守以樸。（卷一，第十六章）

揭示了人修養德性的目的就在於保全常道之真樸，因此人應當以道之真樸安頓心性，涵蘊在大道中的人民，外表看起來相當樸素，皆以道之真樸自我持守內在的心性。如此一來，則「人」與「道」合一不二，所以吳澄說：「既全此沖虛之德，迺可復歸於太初之道。」（卷二，第二十四章）、「有道者常如嬰兒孺子。」（卷二，第二十六章）並對《老子》

一書中的「嬰兒」、「樸」加以解釋，認為「嬰兒」、「樸」皆是用來譬喻體道者。吳澄主張「道具於心」，認為萬事萬物之理皆為心所固有，萬事萬物之理的總名即為「道」，「道」既是自然至真的，人只要內觀於心，即可體驗「真」，因為「真」也是心所固有的。人生而有性，人的本性最初的狀態可以一「真」字概括，在吳澄看來，人只要能向內求取心所固有的「真」，就能立即掌握湛然純善、寂然而靜的本然之性，因此「取內真」成為吳澄「心性」修養的重要工夫路數。當人返回嬰兒赤子般真樸的狀態時，人即與大道合一，同時也達到至極之善的境界，此時「心」處於「虛」、「靜」的狀態，與「性」合一於真樸至善的大道裏。

人要回歸真樸之道，「心」是最重要的關鍵，「心」必須虛而不盈，人才能「內觀取真」，回到最初的真樸狀態。「心」與萬事萬物相接時，各種意念欲求紛紛而起，心知於是產生，心知一旦形成，二元對立的世界也就同時生成，貴賤善惡、是非美醜種種世俗的價值判斷在心中造作，人們均以己是為是，以己非為非，成見蠡出，各執一端，是非成見充塞於心，心內紛擾動盪，人必然無法與真樸的道玄同。因此吳澄說：

是是非非，強加分別矣，豈能如此玄同也哉！（卷二，第二十章）

我既玄同，則人不能親疏、利害、貴賤我矣！恩雖如骨肉，而人與之相忘，不可得而親也，邈然如塗人，而人不忍相遠，不可得而疏也，外名位貨財，而人莫能相益，不可得而利也，外死生禍福，而人莫能相損，不可得而害也，勢雖如君長，而人與之相狎，不可得而貴也，眇然如匹夫，而人不敢相慢，不可得而賤也，凡此六者，人所不能，己獨能之，故為天下之最貴。（卷三，第四十八章）

吳澄認為天下最可貴的東西，便是取消「是非」、「親疏」、「利害」、「貴賤」等二元對立的矛盾概念，人應當泯除心中的成見妄見，切莫以自己的一孔之見去看待萬物萬事，唯有破除是非之見，才能與道玄同。吳澄主張人應當去除心知，滅除妄見，「心」中無渣滓，才能達到虛空無物的最高境界，「心」虛而不盈，無知無欲，寂然而靜、湛然純善的「本然之性」便立即朗現，人就得以返歸於真樸之道。吳澄曾說：「嬰兒，謂無所識知。」（卷二，第二十四章）「嬰兒」是「太初之道」的比喻，「太初之道」與「本然之性」是一致不二的關係，「本然之性」是真樸自然，寂然而靜的，人要固守本然之性不被外在諸妄所遮蔽，就必須如同嬰兒一般，心中沒有二元對立的概念，消融所有造作的意念。

吳澄以「太上真人」為老子學說中最理想的人格境界³⁰，「太上真人」的形象為「以虛靜為裏，柔弱為表，塊然如木石之無知，侗然如嬰兒之無欲，雖還猛獸惡人，此不遜避而彼自馴狎不加害也，蓋其查滓消融，神氣澹漠，如風如影，莫可執捉，無可死之質，縱有傷害之者，何從而傷害之哉？」（卷三，第四十章）真人的內在虛靜，外表柔弱，如同木石般沒有造作的心智作用，如同嬰兒般沒有外物的欲求貪念，心中的成見妄念消融殆盡，心中的神與氣清靜平和，如同風與影般不可捉摸。《老子》中雖有「真」之境界，但未提及「真人」，吳澄此說乃是根源於《莊子》，「真人」為《莊子》思想中的理想人格。《莊子》曾云：「能體純素，謂之真人。」³¹、「真者，所以受於天也，自然不可易。」（〈漁父〉，頁 1032）明確地指出能體會大道的純一素樸，即是「真人」，「真」承受於天道，是人與天俱來的特質，自然如此而不可變易。人初生之時，「道」之「真」即凝結於心性之中，雖然人內在真樸的本質始終存在，但人難以永遠保持在「真」的狀態裏，因為「真」極容易遭到遮蔽而隱沒不彰。

四、工夫修養的入路

吳澄強調人要能從外在諸妄中超拔挺立起來，消除種種虛矯做作的心知意念，透過無窮無盡的工夫修養，本心所固有的至善純真才能完全地涵養擴充，本體提昇至「道」的高度，再度與「道」共同契會。吳澄提出「形」、「氣」及「神」的存養說作為工夫修養的根基，其中「存形」、「存氣」與「存神」是針對「出世之人」而發的，而「養形」、「養氣」和「養神」之說則是針對「住世之人」而論的。在吳澄的老學思想中「形」、「氣」、「神」三者的關係是相當密切的，吳澄說：「萬物以氣聚而有形，形生於氣，氣生於道。」（卷三，第三十五章）、「人所成之形，天所受之氣。」（卷三，第五十章）、「死者，氣盡而終。」（卷一，第十四章）認為氣的聚散有無關係著萬物的生死存亡，萬物形體的生成是由於氣的凝聚，而氣根源於道，人之所以能成形，正是由於人稟受天道的氣，當氣耗損殆盡，就是萬物生命終了時刻。氣要如何才能不消耗？吳澄說：「神常存於中，則氣不消耗。」（卷一，第五章）如果「神」常存於心中，則「氣」便不會消耗。「神」是什麼？吳澄說：「谷以喻虛，虛則神存於中，故曰谷神。谷即中之處，而守之者，神也。不死，謂元氣常

³⁰ 吳澄以為老子將人分為上、中、下三等，並分為十類，其中上、中、下三等各有三類，而「太上真人」為不在上、中、下三等的範圍內，獨立成為第十類，同註 16，卷 3，第 42 章「注文」。

³¹ 清·郭慶藩：《莊子集解》（臺北：華正書局，1982 年），〈刻意〉，頁 546。以下所引《莊子》亦見於此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

生而不死也。」（卷一，第五章）「神」即是持守中虛者，只要「神」常存於中虛，「氣」除了消極地不耗損，甚至能積極地常生而不死。吳澄說：

神加陰魄，魄抱陽神，交媾不離，則如日月之終古常存矣，此出世之人能存形者也。
（卷一，第九章）

專氣於內，薰蒸肌骨，極其軟脆，如母腹之嬰兒，此世出之人能存氣者也。（卷一，第九章）

神棲於目，目有所見，則神馳于外，閉目藏視，黑暗為玄，雖玄中猶有所覽，是猶有疵也，玄中所覽亦併滌除，妄見盡滅，然後無疵，此出世之人能存神者也。（卷一，第九章）

中國哲學思想以生命為探討對象，主要的用心在於如何安頓生命，以「人」作為核心開展出豐富的思想系統。在吳澄看來，不論是出世之人或住世之人皆是氣聚而生，氣盡而終，氣是人能有形的重要關鍵，出世之人能「存氣」者，專氣於內，讓氣在體內發揮薰蒸肌骨的功用，肌骨遂逐漸軟脆，如同婦女腹中的嬰兒。吳澄認為神常存於虛中，則氣就能不消耗，由於「神棲於目」，當眼睛一睜開與外物相接時，神便會紛馳於外，因此出世之人能「存神」者，必得閉目藏視，使神不外馳，如果已經關閉視覺的感官，在黑暗之中仍有所見覽，那所見覽的就是妄見瑕疵，必須加以滌除消滅。何以人在黑暗之中仍會有所見覽？那是因為意念的造作，使得外在諸妄在心中繚繞糾纏，外物遂在腦海裏浮現，猶如在眼前，因此吳澄稱「玄中所覽」為「妄見」，妄見盡滅，心才有可能真正虛而不盈。出世之人能「存形」者，能使陰魄與陽神交媾不離，一如日月之終古常存。

出世之人「存形」、「存氣」、「存神」的工夫修養，在吳澄的論說之下，顯得奧妙神秘，就住世之人而言，過於抽象困難，根本無法達成。因此，吳澄接著說明住世之人如何「養形」、「養氣」、「養神」：

君國子民用仁用智，神用於外，未能交媾於內，然身雖有事，而清靜自然，形不疲勞，所謂無為也。此住世之人能養形者也。（卷一，第九章）

天門開闔，謂鼻息呼吸，有出有入，氣分於外，未能專一於內，然鼻雖有息，而調帖純熟，氣不猛，所謂為雌也。此住世之人能養氣者也。（卷一，第九章）

明白四達，謂目見光明，周視四向，目接於外，未能無覽於內，然目雖有見，而心境兩忘，無所辨識，所謂無知也。此住世之人能養神者也。（卷一，第九章）

一般人不可能離群索居，必須以「仁」相待，以「智」處事，因此神就無避免地流於外馳，而無法固守中虛之處，雖然如此，只要做到身雖有事，而能清靜自然，形體不疲勞，即符合老子「無為」的要求，這也是住世之人「養形」的方法。吳澄曾對於「清靜」二字下註腳，認為清靜即是無為，其真正的涵義即是心「靈無一塵之滓，寂然不動」³²，清靜無為可使心靈達到最理想的境界。吳澄認為入世之人根本不可能將氣專一於內，因為鼻息呼吸本來就有出有入，氣無可避免地分散於外，雖然如此，只要和暢恰當，精純審透，呼氣吸氣時不粗猛，就能做到老子所謂的「為雌」，這就是住世之人「養氣」的方法。吳澄認為只要是人，當感官與外物相接時，必然與內在產生關聯，並以「目」為例，說明當眼睛與外物相接時，不可能什麼都沒有看見，神必得流於外馳，雖然如此，只要能做到心境兩忘，無所辨識，就能做到老子所說的「無知」，這是住世之人「養神」的方法。吳澄所說的「心境兩忘」，又稱「心迹兩忘」，意指「以物觀物」，超然無一物累其心的精神境界。³³吳澄何以要強調「心境兩忘」的重要性？當心與外物相接時，心必為外物所牽引，種種造作的意念自心中形成，外在諸妄迭生，導致好惡取捨不能停止，內外交相鬥構，心為外物所役，逐物不返，遠離真樸之道。

吳澄認為萬事萬物的道理皆具於心，為心所固有，因此提出「內觀」的工夫修養，主張「主體的心」裏涵蘊著「本體的道」，從「心體」中即可體驗到「道體」，無待於外，這就是吳澄所謂的「內觀」。換言之，要內觀心所固有的道理，必須以「心」的存在作為前提，「心」如何能不失？又如何能常存？關於這二個問題，吳澄提出「見真守固」的答覆。要作到「見真守固」，則必須「明」且「強」，吳澄說：

惟明惟強，則見真守固，逮至查滓消融，功用純熟，思為俱泯，神化脗合。住世之時，各隨所在，而此心不失，始終如一，故謂之久。厭久之後，雖去其宅，而此心常存，古今不二，故謂之壽。（卷二，第二十八章）

只有「明」，只有「強」，才可以「見真守固」，「真」為心為固有，為性的本質，「明」且「強」者內觀即可見「真」，「真」雖然經由內觀而朗現，但仍必須加以守固，才不會

³² 吳澄注文為「清靜，無為也。心者無一塵之滓，寂然不動也。」同註 16，卷 3，第 37 章。

³³ 吳澄提出「心迹兩忘，超然無累」的看法時，援引邵子之說：「以物觀物，雖欲相傷，其可得乎？」邵雍認為要認識事物之理，在於反觀人自己的本性，如能窮盡萬物之理，就能掌握天地造化之極，邵氏云：「聖人之所以能一萬物之情者，謂其能反觀也。所以謂之反觀者，不以我觀物也。不以我觀物者，以物觀物之謂也。」主張「以物觀物」才是真正的「反觀」，因為「以物觀物」是指人的「性」的作用；而「以我觀物」是人的「情」的作用。「以物觀物」其實就是「忘情」、「不動心」與「不為物累」之意，同註 16，卷 3，第 46 章。

再度遭受遮蔽而隱沒。「見真守固」是一種工夫入路，經過不斷地「見真守固」，最後會到達「渣滓消融，功用純熟，思為俱泯，神化脗合」的境界，如此一來，本心就可以不失常存了。渣滓所指稱的是妄見欲念，妄見欲念完全消融後，心便能處於空虛無物的最理想狀態；功用所指稱的是感官的運用，當感官可以純熟適切的運用時，生命便不會因為感官耽溺於享受而遭受到斷傷；心中造作的意念，即心思或心智，逐漸完全泯滅消失，神與內在緊密結合，不馳於外，固守著虛空之本心。如此，住世之時，人人能安於自己的環境，而不失本心，自出生到死亡始終如一，稱之為「久」；厭世之後，雖然離開了形體，然而本心此卻能永恒地存在，貫穿古今時空，稱之為「壽」。老子說「不失其所者久，死而不亡者壽。」，是泛指人的精神狀態，能不離失根本者，就能長久，死去後不被遺忘者，就是長壽，吳澄則認為老子所指稱的對象是「心」，並提出「心」不失常存的工夫入路，以儒家學說加以發揮闡明老子思想。緊接著的問題是，如何能達到「明」與「強」的境界？吳澄提出答覆如下：

智能知人，徇外之智，爾能自知，則內能盡性也，故謂之「明」。有力能勝人，恃外之力，爾能自勝，則內能克己也，故謂之「強」。（卷二，第二十八章）

能盡性而又能達於命，則無所歆羨而常有餘，惟明者能之。能克己而又能勇於善，則有所秉持而常怠，惟強者能之。（卷二，第二十八章）

心智可以洞悉人性，徇求外物的心智如果能用來透澈自己內在的本性，明白本然之性的澄靜純善，那麼就能「盡性」，「盡性」就是盡己之性，將內燦微而不著的「仁」、「義」、「禮」、「智」等道德擴而充之、體證實踐出來，吳澄認為這就是老子所講的「明」。「盡性」之說出自於《周易·說卦》：「窮理盡性，以至於命。」³⁴，聖人作《易》是為了窮理，理為性所涵攝，因此窮理即所以盡性，性的存在以命作為前提，命的具體呈現即是有氣息的形體，性隱於形體之內，能盡性就能突破形體的限隔，至於命，與命合一，達到與天地合德的境界。「明者」除了能「盡性」之外，還能「達於命」，孔子的「下學而上達」，就是從志於學到知天命，吳澄所謂的「達於命」即是「上達於天命」，將心性與天命連結起來，從自己心性中的道德性，得到了澈底的自覺自證，如此一來，就能對外無所歆羨，無欲就能知足，不僅不會感到外物的缺乏，反而常感到外物的多餘。而有能力的人可以超越他人，取得勝利，恃求外物的能力如果能用來超越內在的自我，那麼就能「克己」，「克己」就是節制自己的欲求，使自己的行為合於道德規範，吳澄認為這就是老子所謂的「強」。

³⁴ 《周易正義》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》，第1冊），頁183。此下所引《周易》之文皆見於此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

「克己」之說出自於《論語》：「克己復禮為仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」³⁵人的感官對外物有所攀緣時，就會形成欲望，克己就是戰勝私欲，使日常舉止與禮相合，將天下涵融於自己的仁德之內。「強者」除了能「克己」之外，還能「勇於善」，戰勝私欲是內聖成德的首先要件，還要能進一步實踐體驗內在於心性的善德，將善無限地擴充涵養，最後達到至極之善的境界，與大道相合，如此一來，人就能有所秉持，無窮無盡地作工夫修養，永不懈怠，實踐體驗無限而圓滿的至極之善。吳澄並說明「神」、「氣」與「明」、「強」的緊密繫聯：「不過其神以傷明，而日進於明矣。」（卷三，第四十五章）、「不暴使其氣以害強，而日進於強矣。」（卷三，第四十五章）強調「明」與「強」必須以「養神」與「養氣」作為根基。

要進一步說明的是，吳澄在《道德真經註》要「心」不失常存，以達到始終如一，古今不二的境地，卻也經常出現反對「有心」的論述，強調「無心」的重要性。乍看之下，吳澄的主張立論似乎是矛盾衝突的，如：

欲，謂有心為之。（卷二，第三十二章）

有心執於物者，意欲保其得，而或反失之。（卷四，第五十三章）

（聖人）執左契，不責於人，無心待物也。（卷四，第六十六章）

有德，無心待物；無德，有心待物。（卷四，第六十六章）

聖人無心待物。（卷四，第六十六章）

吳澄何以要「心」不失常存，又反對「有心」，強調「無心」的可貴？事實上，吳澄所講的「無心」不是存在上的否定，而是作用上的否定，也就是說，虛空清靜的本心當然要不失常存，這是對「心」存在上的肯定，但「心」中所產生的造作意念則應該澈底的消除，這些造作的意念包括：超過生理需要的貪念欲求與二元對立的相對概念，因為心的作用而造作出來的意念，它們的存在對本心的朗現非但毫無助益，甚至會產生蔽障而阻礙本心的發現，因此吳澄否定「心」不當的作用。吳澄主張「無心」的目的，即是要人滅除種種巧詐的心智作用，以保持固守真樸純善、寂然而靜的本心。

「心」不失常存，人才能內觀萬事萬物之理，明瞭天道、天理的內蘊，並固守內在的真樸，與至極之善的大道合而為一。吳澄針對此不失常存的本心提出相關的工夫修養。吳澄認為老子的「道」是虛而不盈，「心」當然也必須虛而不盈，才能與大道相合，所以說：「天之道虛而不盈。」（卷一，第八章）、「道之體虛，人之用此道者，亦當虛而不盈，盈

³⁵ 《論語》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》，第8冊），〈顏淵〉，頁106。此下所引《論語》之文皆見於此版本，僅於引文後標示頁數，不另作註。

則非道矣。」（卷一，第四章），並強調「心」必須與「道」同處於「虛」的狀態，人必須時時持守「虛」的工夫：

虛，謂無物，外物不入乎內也。（卷一，第十五章）

虛心固守其所，使外物不入，內神不出，則虛也無涯，則其虛也無涯，而所生之氣亦無涯。（卷一，第五章）

惟心虛無物，而氣之道路不壅。（卷一，第五章）

虛心無物，所以生氣，所謂為用也。（卷一，第十章）

「虛」指心體處於清靜無物的狀態中，即是外物不入於內、內神不出於外的理想境界。時時持守「虛」的工夫，即可固守內在的本心，使真樸純善的本質得以完全朗現，「虛」的首要條件就是「無物」，將對外物的貪求欲望完全清除消滅，使心中沒有任何造作的妄念，不因外物私欲的攪動干擾，而使得心靈蔽塞不安，持守中虛之「神」也不會向外攀緣流於紛馳，唯有虛而不盈，「神」才能常存於其中，只要「神」常存於中虛之處則元氣便能常生而不死。因此，完成「心虛無物」的工夫後，就能順暢地生氣以為用，萬物以氣聚而有形，形生於氣，氣又生於道，氣對萬物而言，是相當重要的組成要件，吳澄認為萬物既然是受氣而有生命的，就必須以此氣為用，才能不失其真樸純善的根本。³⁶氣有何功用？吳澄認為「沖氣在中以為和，和謂陰陽適均而不偏勝。」（卷三，第三十五章）氣能調和內在的陰陽，使陰魄陽神交媾不離。此外，吳澄指出「氣充滿則能勝外物，無有能耗損傷害之者。」（卷三，第五十章）當心中充滿氣時，就能超越外物，戰勝貪欲，生命就不會有所損耗而遭受到傷害。吳澄說：

（赤子）形未完，而氣自專，情未感，而氣自應，由其精氣統一之極也。聲久費而氣不傷，由其和氣調適之甚也。（卷三，第四十七章）

強調「精氣統一」與「和氣調適」的重要性。吳澄引述董思靖解《老》的觀點云：「人受氣以生，氣為母，神寓於氣，故為子。守母，則氣專神安。」（卷三，第四十四章）指出「守母」即「固守內在之氣」的重要性，吳澄並提出守母的工夫入路：「杜口不言，使氣不自口出，……，由不言而漸調息，減息以至無息也。如此，則氣專於內，終身不因勞而致耗矣。」（卷三，第四十四章）要固守內在的「氣」就必須「不言無息」，凡人根本不

³⁶ 吳澄注解「反者道之動」一章時云：「萬物之生以此沖氣，既生之後，亦必以此沖氣為用，迺為不失其本。」同註16，卷3，第35章。

可能做到「不言無息」。因此，吳澄說：「凡人有事必須有言，每日開口而言，以成濟其應接之事，則氣耗而至於匱，終身不可救也。」（卷三，第四十四章）凡人要成濟其應接之事，根本無法閉口不言，氣將不斷地損耗直至匱乏，如此說來，人是否只能消極地等待氣的耗盡，死亡的到來？吳澄提供一個積極的工夫修養「齋」，他說：「人所成之形，天所受之氣。治、事，修之、養之也。齋，所入不輕出，所用不多耗也，留形惜氣要術也。」（卷三，第五十章）主張人要能固守內在之氣，不輕出、不多耗。此外，尚有「靜」的工夫：

靜，謂不動，內心不出乎外也。（卷一，第十五章）

清靜，無為也。心者無一塵之滓，寂然不動也。（卷三，第三十七章）

常者，久而不變之謂，能知此者，謂之明，昧者不知此，則不能守靜，而妄動以害其生。（卷一，第十五章）

「靜」的涵義是指心靈寂然不動，心中沒有任何造作的意念妄見，自然無為，更精確來說，是指固守虛空之心的「神」不流於外馳。老子說：「復命曰常」，吳澄認為「天以此氣生而為物者」（卷一，第十五章）稱之為「命」，而「復于其初生之處」（卷一，第十五章）稱之為「復命」，能復歸於初生之處，則能久而不變，即老子所說的「常」，明瞭「常」的人，可稱之為「明」，而不明白「常」的人，就無法「守靜」，心將會妄動陷溺而傷害生命的本真，所以吳澄說：「反還其初之靜為復」（卷一，第十五章）、「萬物反本復命，會歸于一。」（卷二，第二十九章），提出「反」、「復」的工夫，生命的根源為寂然而靜的「道」，人如能復歸反還於「道」，即能與「德」相合，與「道」為一。

吳澄認為萬事萬物之理為「心」所固有，人經由內觀即能明瞭萬事萬物之理，完全不假外求，提出「心即是道」的命題。然而「心」由於外在諸妄的牽引干擾，而產生種種的蔽障摧迫，心靈蔽塞不安，本然之性隱沒不彰，心性向下墜落，無法挺立。因此，吳澄提出「去外妄，取內真」的主張，以「形、氣、神」存養論作為根基，進一步提出「盡性達命」、「克己勇善」、「內觀本心」、「見真守固」、「心境兩忘」、「以氣禦外」、「心虛無物」、「守靜復命」等工夫入路。如此一來，外在諸妄盡去，內真益加豁顯，「心」所固有的「道」完全朗現，與湛然純善的「本然之性」完全相符，「心」與「性」不再分殊，同於大道。吳澄認為至真之道即至善之道，以「真」涵攝「善」，湛然真樸的天道內蘊著「仁」、「義」、「禮」、「智」等儒家的道德綱目，透過「去外妄，取內真」的工夫修養入路，心性中固有的道德屬性就能夠澈底地自覺自證，將「心性」提升至「本體」的高度，達到「天人合一」的最高境界。

五、結論

朱熹提及老子之「道」時曾云：「熹恐此道字即《易》之太極。」³⁷王廷相亦云：「老子謂道生天地，宋儒謂天地之先只有此理，此乃改易面目立論耳，與老莊之旨何殊！」³⁸呈顯出宋至明期間理學與老學會通的學術氛圍。此文以吳澄《道德真經註》「心性論」作為研究對象，從老學的角度重新審視儒道關係，論證了老學與理學之間確實有著相當密切的關係。透過對吳澄《道德真經註》義理思想的分析，可以看出二個元代中國思想史上的重點：第一，「會通朱陸」為元代理學的走向：吳澄《道德真經註》的道氣論承襲於朱熹的理氣論，而「心性論」則偏於陸九淵「道未有外乎其心」之說，會通朱陸之說的情形相當顯著。³⁹第二，元代老學與理學產生交涉：老學在理學建構的過程中，產生了相當程度的作用，當理學理論學說成熟後，卻反過來深刻地影響老學，向老學滲透，吳澄以理學詮解老學，反映了時代的學術氛圍對於老學義理思想的影響。

在新儒學漫衍的學術氛圍之下，《論語》、《孟子》成為理學家據以立論的重要經典，當時的學術建構以回歸先秦儒學精神為基調，老學研究遂出現以《論語》、《孟子》詮解《老子》的情況。吳澄徵引《論語·陽貨篇》中孔子之言：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」（頁157）以解釋《老子》中的「不言之教」。⁴⁰孔子認為四季自然運轉遞行，萬物自然滋生衍息，天道卻不曾言語，天道雖然無言，但其作用不曾停息延誤。同樣的道理，天道於聖人內在運行，聖人的一動一靜皆是天理流行，是不待言語而自然彰著的。⁴¹老子主張的「不言之教」含攝於「無為」的思想裡，老子乃是就統治者應效法「道體」虛靜無為的特性而立論，「言」指「號令教戒」⁴²，是有為多事的表徵⁴³。以《論語》「天何

³⁷ 宋·朱熹：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年），〈答程泰之〉，頁1527。

³⁸ 明·王廷相：《雅述》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書·子部》，第938冊），頁134。

³⁹ 同註24，〈送陳洪范序〉云：「夫朱子之教人也，必先之讀書講學，陸子之教人也，必使之真知實踐。讀書講學者，固以真知實踐之地；真知實踐者，亦必自讀書講學而入。」揭示吳澄「朱陸不二」的學術觀點，顯見吳澄會通朱陸的企圖，頁290。

⁴⁰ 吳澄注解「萬物作而不辭，生而不有」時說：「不辭、不有，此天地不言之教也。夫子謂天何言哉，百物生焉是也。」見註16，卷1，第2章。

⁴¹ 朱子曾闡發此義云：「四時行，百物生，莫非天理發見流行之實，不待言而可見。聖人一靜一動，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？」見宋·朱熹：《四書章句集註·論語集注》（臺北：鵝湖出版社，1984年），卷9，頁180。

⁴² 宋·葉夢得：《老子解》（臺北：藝文印書館，1965年，嚴靈峯編輯《無求備齋·老子集成初編》），卷上第17云：「號令教戒，無非言也。」，頁5。

⁴³ 故老子主張「行不言之教」（卷1，第3章）、「猶兮其貴言」（卷1，第16章）、「希言自然」（卷2，

言哉？」詮解《老子》「不言之教」，事實上是忽略了老子對「言」字的特殊用法。此外，吳澄徵引《孟子·離婁》：「大人者，不失其赤子之心。」（頁 144）與《老子》：「含德之厚，比於赤子」（卷三，第四十七章）相證解，孟子以為成德的君子不可亡失赤子純真的本心，大人之所以為大，就在於不為紛紜的外物誘引而放失本心，故能保全純一無為的本真。老子學說中的嬰兒、赤子是純真的象徵，人如能復歸於命，見素抱樸，即能與真樸的大道相合不二，達到聖人的境界。「真」是道家人格的最高境界，儒家聖人的最高境界則是「仁」，但儒道二家對心性之「真」均採取肯定的態度，如此合觀，或能達到相互發明的效果。⁴⁴

除以《論語》、《孟子》詮解《老子》外，吳澄提舉先秦儒家經典中的代表人物，作為解釋《老子》義理思想的例證。老子曾說「天下皆謂我：『道大，似不肖。』夫惟大，故似不肖，若肖，久矣其細。」吳澄注解時以孔子作為詮解的典範人物：「不肖，無所肖。似，疑若一無所能，道大似不肖，猶達巷黨人言孔子大而無一善之成名也。蓋惟大而不可名，故無可稱而似不肖。」（卷四，第五十七章）此喻出自於《論語·子罕》：「達巷黨人曰：『大哉孔子！博學而無所成名。』」（頁 77）孔子學問淵博精深，浩瀚無邊，不以某項專精的技藝聞名，如同道的廣大無涯，被澤萬物，無法以某項特徵來加以比擬，吳澄將儒家的聖人孔子與道家的道等同起來。在吳澄的心中，顏淵的形象與大道相當契合，亦是老子之學的典型人物，因此吳澄說：「聖門顏子有若無，實若虛，無施勞。老子之學，蓋亦若此。」（卷三，第四十五章）孔子曾說顏淵看起來「不違如愚」，然而事實上顏淵並不愚昧⁴⁵，顏淵此種「實若虛」的形象，與老子「大智若愚」的理想人格相當接近。顏淵的志向為「願無伐善，無施勞。」（《論語·公孫長》，頁 46）顏淵不炫耀自己的長處，不誇大自己的功勞，這與老子所強調「不自見、不自伐、不自矜」⁴⁶的人格境界相符。老子曾說：「聖人自知不自見」（卷四，第六十章）認為聖人能夠透澈內在的自我，卻不自我表彰，向外誇耀。吳澄以為聖門弟子顏淵已達到老子的聖人之境，因而以顏淵作為老子之學的代表人物。吳澄以儒家人物作為老子之學的典範⁴⁷，儒道之間的界線分際趨於模糊。

第 20 章），以不輕易發號施令，少聲教法令作為無為無事之政的具體方式，以符合順任自然的原則。

⁴⁴ 關於以《論語》、《孟子》詮解《老子》的情況參見江淑君：〈宋代老子學的一個詮釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，《中國學術年刊》第 27 期（2005 年 3 月），頁 19-45。

⁴⁵ 見《論語·為政》記載，子曰：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也不愚。」，頁 17。

⁴⁶ 老子說：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。」（卷 2，第 20 章）、「不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」（卷 2，第 22 章）老子強調唯有「不自見、不自是、不自伐、不自矜」的人才能「明、彰、有功、長」。唯有能作到「不自見、不自是、不自伐、不自矜」，才能達成「不爭」的理想人格，正因為不與人爭，所以天下無人能與他相爭。

⁴⁷ 吳澄亦有以儒家人物作為反面印證者，如《老子》主張「強梁者不得其死。」吳澄注解時即以儒家

最後說明本研究的意義，本文的研究旨在證實一個學術界早已存在的事實，經由建構吳澄《道德真經註》中的「心性論」，觀察元代老學「以『理』解《老》」的義理向度。各個時代的學者們不斷地對經典作出創造性的詮釋，經典遂與各個時代的人們展開精采的對話，創造性的詮釋活動雖然造成《老子》文本原始意義的滑失與扭曲，卻使得經典獲得重生，有了新的生命。因此，吳澄促使老學與理學相摩相盪，賦予《老子》另一種新的樣貌，比起素樸死板的承繼來說，自有其學術上的內在價值。此文的研究成果對於理學發展史、《老子》學以及「儒道會通」等方面的研究者，或能提供正面的助益。

代表人物子路作為例證，其注文為「如子路之行行，夫子以為不得其死，後果死於孔悝之難。」相關記載見於《論語·先進》：「閔子侍側，閔閔如也；子路，行行如也；冉有、子貢，侃侃如也。子樂。若由也，不得其死然。」，頁 97。行行，即剛強貌，子路的個性剛強，導致其不得以壽終的生命結局。儒家人物子路成為《老子》中「強梁者不得其死」的註腳。

徵引文獻

古籍

- 《周易正義》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》，第1冊）。
- 《論語》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》，第8冊）。
- 《孟子》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》，第8冊）。
- * 宋·朱熹：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年）。
- * 宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年）。
- * 宋·陸九淵：《象山全集》（臺北：臺灣中華書局，1979年）。
- 宋·葉夢得：《老子解》，嚴靈峯編輯《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年）。
- 宋·蘇轍：《老子解》，嚴靈峯編輯《無備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年）。
- 元·杜道堅：《玄經原旨發揮》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1977年，《正統道藏》，第21冊）。
- * 元·吳澄：《道德真經註》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書》，第1055冊）。
- * 元·吳澄：《吳文正集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，《文淵閣四庫全書》，第1197冊）。
- 明·王廷相：《雅述》（上海：上海古籍出版社，2002年，《續修四庫全書》，第938冊）。
- 明·宋濂：《元史》（臺北：鼎文書局，1979年）。
- 清·紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，武英殿本）。
- 清·郭慶藩：《莊子集解》（臺北：華正書局，1982年）。

近人論著

- 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1986年）。
- * 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7期（2001年6月），頁119-144。
- * 江淑君：〈宋代老子學的一個詮釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，《中國學術年刊》第27期（2005年3月），頁19-46。
- * 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》（臺北：學生書局，2010年）。
- 何淑貞：〈吳草廬的生平〉，《高雄師院學報》第11期（1983年4月），頁5-17。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之主編：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年）。

- 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）。
- 陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（上海：上海文化出版社，2001年）。
- 陳鼓應：《老子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2000年）。
- 黃釗：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年）。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年）。
- 劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報》（人文社會科學版）47期（2000年），頁31-35。
- * 劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年）。
- 劉固盛：〈北宋儒家學派的《老子》論釋與時代精神〉，《西北大學學報》第31卷第3期（2001年8月），頁40-45。
- 劉怡君：〈吳澄《道德真經註》「道論」探析——兼論理學與老學的交涉〉，《有鳳初鳴年刊》創刊號（2005年9月），頁31-58。
- * 劉怡君：〈吳澄理學「心性論」義理內蘊探微——兼論元代朱學與陸學的和會〉，《國立臺北大學人文集刊》第8期（2009年6月），頁63-93。
- （日）福田殖著，連清吉譯：〈吳澄小論〉，《中國文哲研究通訊》第8卷第2期（1998年6月），頁25-44。
- （德）馬丁·海德格爾(Martin Heidegger)著，陳嘉映、王慶節譯：《存在與時間》（北京：三聯書店，1987年）。
- （德）格奧爾格·加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（上海：上海譯文出版社，1999年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Jiang, Shu-jun. *Songdai Laozixue de Yilixiangdu*. Taipei: Juesheng Shuju, 2010.

Jiang, Shu-jun. "Analyzing on Su-che's "Interpretations on Lao-ze" and Describe the Vision of Taoism Under the Intertextuality of Taoism and Xonfucianism," *Tamkang Journal of Chinese Literature*, 7,2001, pp.119-144.

Jiang, Shu-jun. "An Interpretative Point of View of "Lao-ze" in the Song Dynasty: A Study Dimension of Lao-ze by Confucianism and Mencius," *China Academic Annual*, 27,2005,pp.19-45.

Liu, Gu-sheng. *Songyuan Laoxue Yanjiu*. Sichuan: Bashu Shuju, 2001.

Liu, Yi-chun. "Analyzing "The Theory of Mind-Nature" of Wu Cheng: the Harmonization of Chu His and Lu Hsiang-shan," *Journal of Humanities*, 8,2009, pp.63-93.

Lu, Jiu-yuan. *Xiang shan Quan Ji*. Taipei: Taiwan zhunghua Shuju, 1979.

Wu, Cheng. *Annotation of Daode Zhenjing*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1986.

Wu, Cheng. *Wu Wen Jeng Ji*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1986.

Zhu, Xi. *Zhu Tz Wen Ji*. Taipei: Lefu Foundation, 2000.

Zhu, Xi. *Sishu Zhangju Jizhu*. Taipei: E Hu Chubanshe, 1984.

Analyzing on “The Theory of Mind-Nature” of Wu Cheng’s “Annotation of Daode Zhenjing”

Liu, Yi-chun

(Received June 24, 2014 ; Accepted September 29, 2014)

Abstract

It has been a topical issue about the coordination of Confucianism and Taoism since the Chin Dynasty. During the Song, Yuan, and Ming Dynasty, Neo-Confucianism had become the main stream of that time. It has become the most important academic study that attracted professors to focus their studies on this era. If we evaluate the coordination of Confucianism and Taoism from the perspective of Taoism, we could realize the historical position of Taoism and establish a complete content of Chinese thoughts. Wu Cheng is a famous Neo-Confucian scholar in the Yuan Dynasty. Wu Cheng’s “Annotation of Daode Zhenjing” which was being characterized as “merging Neo-Confucianism in Lao-ze”, is worthy of our thorough research.

Keywords: Yuan Dynasty, Wu Cheng, “Annotation of Daode Zhenjing”, Neo-Confucianism, Taoism