

嚴遵《老子指歸》的思想特色

陳廣忠

安徽大學中文系

嚴君平，原姓莊（班固作《漢書》，避漢明帝劉莊諱，改為嚴），名遵，字君平，西漢末葉人。「君平生元、成間，與揚子雲同時」（明劉鳳〈嚴君平道德指歸序〉）。¹其事跡見於《漢書·王貢兩龔鮑傳》：

其後谷口有鄭子真，蜀有嚴君平，皆修身自保，非其服弗服，非其食弗食。……君平卜筮於成都市，以為卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之問，則依著龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣。裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授《老子》。博覽亡不通，依《老子》、《嚴周》之指著書十餘萬言。楊雄少時從遊學，以而仕京師顯名，數為朝廷在位賢者稱君平德。……君平年九十餘，遂以其業終，蜀人愛敬，至今稱焉。及雄著書言當世士，稱此二人。……蜀嚴湛冥，不作苟見，不治苟得，久幽而不改其操，雖隨、和何以加諸？……自園公、綺里季、夏黃公、甬里先生、鄭子真、嚴君平皆未嘗仕，然其風聲足以激貪厲俗，近古之逸民也。²

從《漢書》記載可以知道，其一，嚴遵從事的是「賤業」「卜筮」。雖然如此，但是施惠於大眾，勸人以孝、順、忠、善；就是對邪惡之人，也用著龜徵兆說明利害關係，以示警戒。其二，每日僅卜筮數人，得錢上百，足以自養，而後潛心研究《老子》，著有《老子注》、《老子指歸》十餘萬言。其三，著名學者楊雄曾向其求學，對其師的學問、道德崇拜至極，並向朝廷及益州牧推薦其師。在自己的著述中，也記錄了其師言行。其四，善於「修身」的高隱嚴遵享年九十餘歲，生前死後都深受蜀人愛戴。

¹ 嚴遵：《老子指歸》（北京：中華書局，1994年），頁154。

² 班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁3056-58。

對嚴遵授業、著述情況，晉代常璩《華陽國志》是這樣記述的：「嚴遵，雅性澹泊，學業加妙，專精大《易》，耽於《老》、《莊》。常卜筮於市，日閱得百錢，則閉肆下簾，授《老》、《莊》，著《指歸》，為道書之宗。」³ 依常璩的記載，「三玄」的結合，當始於嚴遵。

三國時就曾為嚴君平立祠。晉人陳壽《三國志·秦宓傳》：「後商為嚴君平、李弘立祠，宓與書曰：疾病伏匿，甫知足下為嚴、李立祠，可謂厚黨勤類者也。觀嚴文章，冠冒天下，由、夷逸操，山嶽不移，使揚子不歎，固自昭明。」⁴ 可知嚴遵在蜀人心目中具有很大的影響。

嚴遵的著述，史籍記載的有兩種，唐陸德明《經典釋文》：《老子嚴遵注》二卷（字君平，蜀郡人，漢徵士。又作《老子指歸》十四卷）。其《老子注》可能早佚，隋代以後僅見《老子指歸》。而《老子指歸》卷數又有所不同。《隋書·經籍志》：《老子指歸》十一卷。嚴遵注。唐玄宗《道德真經疏外傳》：嚴君平《指歸》十四卷（漢成帝時蜀人，名遵）。《宋史·藝文志》載：嚴遵《老子指歸》十三卷。知有十一、十四、十三之別。《老子指歸》原著已經缺佚。清際錢曾《讀書敏求記》云：嚴君平《道德指歸論》七卷至十三卷。谷神子序云：「《道德指歸論》，陳、隋之際已逸其半，今所存者只《論德篇》。」⁵

《老子指歸》的注本，有谷神子和馮廓注。宋代晁公武《郡齋讀書志》云：「《老子指歸》十三卷，嚴遵君平撰，谷神子注。案《唐志》有嚴遵《指歸》四十卷〔當為十四卷〕，馮廓注《指歸》十三卷。其題谷神子而不顯姓名，疑即廓也。」⁶ 認為谷神子即馮廓。近人蒙文通《嚴君平道德指歸論佚文序》認為：谷神子，唐時人，為裴鏘。裴氏有《道生旨》一篇，見《雲笈七籤》。⁷ 晁公武認為谷神子即馮廓，這是錯誤的，裴氏為開元、天寶以後人。

對於《老子指歸》的評價，三國蜀左中郎將秦宓說：「觀嚴文章，冠冒天下。」明人沈士龍題《道德指歸》云：「大抵旁該六合，內究萬情，測陰陽之用，觀物類之變，以歸合於玄同。」⁸ 明代劉鳳《嚴君平道德指歸序》云：「其為旨與老氏無間，故因其篇章以發歸趣。上述天道，下紀地理，中極人事，究觀邃古，覽窮後世，旁盡物情，包洞幽晦。」蒙文通《嚴君平道德指歸論佚文序》云：「《道德指歸》一書，文高義奧；唐宋道家，頗取為說。其地位之重，僅次河公。」

³ 《老子指歸》，頁150。

⁴ 同上注，頁148。

⁵ 同上注，頁157。

⁶ 王利器：《道藏本道德真經指歸提要》，《中國哲學》第四輯（北京：三聯書店，1980年），頁337。

⁷ 《老子指歸》，頁162。

⁸ 同上注，頁156。

《周易》與《老子》的融合

嚴遵《老子指歸》的重要特點，就是《周易》與《老子》的有機結合，這可以說在中國學術史上是第一次。《老子指歸》中除了大量化用《周易》的思想內容以外，還多處引用《周易》的文句和詞語，對《易》、《老》之旨作了充分的闡述。《華陽國志》中記載：君平「專精大《易》，耽於《老》、《莊》，著《指歸》。」正指明了嚴君平集《易》、《老》於一身的鮮明特色。

《老子指歸》卷一：「確然大《易》，乾乾光耀，萬物資始，雲蒸雨施，品物流形，元首性命，玄玄蒼蒼，無不盡覆。」《周易·彖傳·乾卦》：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞。首出庶務，萬國咸寧。」⁹

可知《指歸》中五句直接化自《乾》卦的《彖傳》。「乾卦」代表天。《老子》中說「天得一以清」。《指歸》中說「一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖」。《指歸》中引《彖傳》之文，正說明「天」得到「一」以後，萬物產生便有了根源，雲氣蒸騰，雨水施予，萬物品類得以產生。

《老子指歸》卷一：「仰則見天之裏，俯則見地之裏。」裏，通「理」。《周易·繫辭上》：「仰以觀於天文，俯以察於地理。」《繫辭下》：「仰則觀象於天，俯則觀法於地。」可知《指歸》二句化自《繫辭》。

《老子指歸》卷七：「是以日中而昃，月滿而缺，四時變化，一消一息。」《周易·彖傳·豐卦》：「日中則昃，月盈則食。天地盈虛，與時消息，而況於人乎？」《彖傳》揭示了萬事萬物的盈虛、盛衰變化，乃是自然常理，人類社會也必須遵循這一規律。《指歸》除了引用《彖傳》的原文以外，還加以闡發：「高山之下，必有深谷；大泉之流，必有激波。燦金湯石，存於凝冰；裂地之端，陰陽所成。」

《老子指歸·君平說二經目》：「陰道八，陽道九。陽道奇，陰道偶。」《周易·繫辭上》：「天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。」「陰道八」，即「地八」；「陽道九」，即「天九」。「陽道奇」，即天數為奇數：一、三、五、七、九。「陰道偶」，即地數為偶數：二、四、六、八、十。

在全書結構佈局及章次安排上，嚴君平完全是按照《周易》天地之數的理論來安排《指歸》篇目的。《經目》中說：「陰道八，陽道九，以陰行陽，故七十有二首。」知《指歸》分為七十二篇。「地四，天五」。「以五行八，故上經四十而更始」。「以四行八，故下經三十有二而終矣」。上經《德》經為四十章，下經《道》經為三十二章。

《老子指歸》卷二：「人主動於邇，則人物應於遠；人物動於此，則天地應於彼。彼我相應，出入無門，往來無戶。天地之間，虛廓之中，遼遠廣大，物類相應，不

⁹ 阮元（校刻）：《十三經注疏》（北京：中華書局影印，1980年），頁14。下引同。

失毫釐者，同體故也。」「陰物穴居，陽物巢處，火動炎上，水動潤下」。《周易·文言傳》：「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎。聖人作而萬物睹，本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」

「天人感應」是先秦、兩漢盛行的學說。《周易·文言傳》和《指歸》中都有這方面的內容。《指歸》的「物類相應」，與《文言傳》中「同聲相應，同氣相求」文意相同。《指歸》中的「火動炎上，水動潤下」，與《文言傳》中「水流濕，火就燥」一致。

《老子指歸·執大象篇》：「為生於不生，為否於不否。……不無不有，不為不否，道自得於此，而萬物自得於彼矣。」卷二：「為不生為，否不生否。明不生明，晦不生晦。不為不否，不明不晦，乃得其紀也。」《周易·序卦》：「泰者通也，物不可以終通，故受之以否。」《周易·否卦》：「天地不交，否。」「否終則傾，何可長也」。否，表示天地不通，上下隔閡、閉塞之象。《指歸》中所用「否」之義，當來源於《周易》。

《老子指歸》卷二：「察我呼吸屈伸，以知損為益首，益為損元。」卷七：「不足者益，有餘者損。」「其有餘者，削而損之；其不足者，補而益之。」「夫按高舉下，損大益小，天地之道也」。《周易·序卦》：「損而不已必益，故受之以益。」《周易·雜卦》：「損益，盛衰之始也。」《周易·彖傳》：「損剛益柔有時。損益盈虛，與時偕行。」盛衰、損益，循環往復。損極必益，益極必損，這是自然的道理。《指歸》中「損」、「益」的觀點，也與《周易》相同。

《周易·繫辭上》：「一陰一陽之謂道。」《老子》亦云：「萬物負陰而抱陽。」陰陽學說是《周易》哲學的核心，而在《老子指歸》中，則有對陰陽學說較為全面的論述。如：萬物的產生離不開陰陽。卷二：「萬物之生也，皆元於虛始於無，背陰向陽，歸柔去剛。」治國也與陰陽有一定的聯繫。卷三：「治之於天下，則主陰臣陽，主靜臣動，主圓臣方，主因臣唱，主默臣言。」陰陽與刑德關係緊密。卷四：「故天地之道，一陰一陽，陽氣主德，陰氣主刑。刑德相反，和在中央。」陰陽為自然之道。卷六：「夫天地之道，一陰一陽，分為四時，離為五行，流為萬物，精為三光。」陰陽存在著消長變化。卷七：「陰消而陽息，陽息而陰消。本盛則末毀，末毀則本衰，天地之道，變化之機也。」可以說，《指歸》繼承了《周易》、《老子》的陰陽理論，進而推衍到了各個方面。

《老子指歸》卷一：「故能剛健運動以致其高，清明大通，皓白和正，純粹真茂，不與物糅。」《周易·彖傳·大畜卦》：「剛健篤實輝光。」《需卦》：「剛健而不陷。」《大有卦》：「其德剛健而文明，應乎天而時行。」《周易》的《文言》、《彖傳》中出現「剛健」並用的就有五次。崔觀認為：「言乾是純粹之情，故有剛、健、中、正四德。」《指歸》中也使用了「剛健」一詞。

《老子指歸》卷二：「天圓地方，人縱獸橫，草木種根，魚沉鳥翔，物以族別，類以群分，尊卑定矣，而吉凶生焉。」卷三：「天尊地卑，不違其節。」《周易·繫辭上》：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類

聚，物以群分，吉凶生矣。」天地形成以後，才有了各種物類、群體和族別，才有了尊卑，進而產生了吉凶。《指歸》完全吸收了《繫辭》的觀點。

《老子指歸》卷一：「智者見其經效，則通乎天地之數、陰陽之紀、夫婦之配、父子之親、群臣之義，萬物敷矣。」卷二：「道德之化，天地之數，一陰一陽，分為四時，離為五行。」《周易·繫辭上》：「天數二十有五，地數三十。凡天地之數，五十有五。」「大衍之數五十〔有五〕」。天地之數，即自然數前十項的奇數和偶數。天數一、三、五、七、九之和為二十五；地數二、四、六、八、十之和為三十。天數、地數之和為五十五。用五十五根著草去比擬天地之數進行演算，而組成卦象，可以推演天地間一切變化。嚴遵精於占卜，並以此謀生。《指歸》中「天地之數」，當源於《周易·繫辭》。

《老子指歸》卷七：「陽者為男，陰者為女，人物稟假，受有多少。」《周易·繫辭上》：「〈乾〉道成男，〈坤〉道成女。」《指歸》關於男女稟受不同的觀點來源於《周易》。

《周易·彖傳·乾卦》：「保合大和，乃利貞。」大和，《周易》中指陰陽會合、沖和的元氣。《老子指歸》中多有繼承。卷一：「天地生於太和，太和生於虛冥。」卷二：「神明無為而太和自起，太和無為而萬物自理。」卷三：「載道德，浮神明，秉太和，驅天地。」

《老子指歸》卷三：「參伍左右，前後相連，隨時循理，曲因其當。」卷三：「絕滅三五，害之以事。」卷四：「牽左連右，參伍前後，物如其所。」佚文：「發揚三五則人悅，悅而不窮而邪亂也。」「參伍」一詞，較早見《周易·繫辭上》：「參伍以變，錯綜其數。」引申為錯綜比驗之義。先秦兩漢典籍如《荀子·成相》、《韓非子·揚權》、《淮南子·泰族》等，也普遍使用該詞。

《老子指歸》卷六：「陽氣安於潛龍，故能燦金。陰氣寧於履霜，故能凝冰。」《周易·乾卦》：「初九，潛龍勿用。」《象傳》：「潛龍勿用，陽在下也。」《坤卦》：「初六，履霜，堅冰至。」《象傳》：「履霜堅冰，陰始凝也。馴致其道，至堅冰也。」知《指歸》中「潛龍」、「履霜」等詞語，也出自《周易》。

嚴遵《道德指歸》中援《易》入《老》，《易》、《老》結合的思想傾向，開創了中國學術的新天地，對魏晉玄學產生了直接的影響。《顏氏家訓·勉學》中說：「洎於梁世，茲風復闡，《莊》、《老》、《周易》，總謂三元。」¹⁰而魏晉一批思想家、政治家，都是走的嚴君平的路子，通過注釋《易》、《老》，來闡明自己的玄學理論。比如何晏，致力於《老》、《易》的研究。但注《老》不如王弼；《易》學中九個難題要向管輅請教。《世說新語·文學》載：「何平叔注《老子》，始成，詣王輔嗣。見王注精奇。迺神伏曰：若斯人，可與論天人之際矣。因以所注為《道》、《德》二論。」¹¹《三國志·魏書·管

¹⁰ 《諸子集成》（石家莊：河北人民出版社，1986年），第12冊，頁16。

¹¹ 同上注，頁49。

輅傳》注引《輅別傳》云：「輅為何晏所請，果其論《易》九事，九事皆明。晏曰：君論陰陽，此世無雙。」¹² 而「弼注《老子》，為之《指略》，致有理統。註《道略論》，註《易》，往往有高麗言。太原王濟好談，病《老》、《莊》，嘗云：見弼《易》注，所悟者多」（《魏志》卷二十八《鍾會傳》注）。¹³ 《晉書·王衍傳》云：「魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》。」¹⁴ 由何、王開其端，玄學之風遂致大盛，而其先行者，乃是嚴君平《老子指歸》。

對老子道論的發展

在建立《老子指歸》的理論體系中，嚴遵對《老子》自然哲學的許多範疇重新進行了闡釋，賦予了新的含義，使《老子》旨意進一步得到了升華。

首先是對「道」的概念的理解，嚴遵試圖從定義上加以規範，賦予其明確的哲學內涵。

《老子》二十五章：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。」老子對不可名狀的宇宙本源的「道」，也無法確定其內涵外延，因為「道可道，非常道」，對於道只能加以描述。

《老子指歸·道生一篇》：「是故，無無無始，不可存在；無形無聲，不可視聽；稟無授有，不可言道；無無無之無，始未始之始，萬物所出，性命所以，無有所名者謂之道。」

這裏對《老子》的「道」作了重大的改動。其一，「道」不再是「有物」，也不是「先天地生」。其二，「獨立」「不改」，「周行」「不殆」具有實體的內容也已不復存在。嚴遵理解的「道」具有以下三個特徵。第一，它是「無」。它沒有沒有沒有開始的時候，也不存在，沒有形體，沒有聲音，看不見，聽不到；沒有名稱，說不出來。第二，由「無」產生「有」。領受「無」，而授予「有」，並產生萬物和生命。第三，它是永恆的。它是沒有沒有沒有的沒有，開始在沒有開始的開始，永遠沒有開始，也沒有終極。這樣，在宇宙起源論問題上，不再把「道」作為本源，而換成「無」。嚴遵的這個觀點，即出自《老子》，而又與《老子》有所區別，避免了《老子》中對「有物混成」理解的歧義，把《老子》「道」論又向前推進了一步。這個觀點在《老子指歸》中多次出現。〈上士聞道篇〉：「道之為化也，始於無，終於末，存於不存，貸於不貸，動而萬物成，靜而天下遂也。」也強調「始於無」。

¹² 《二十五史》（上海：上海古籍出版社；上海：上海書店，1990年），頁1165。

¹³ 同上注，頁1162。

¹⁴ 同上注，頁1387。

嚴遵也對「道」的規律性進行了論述。〈天下有始篇〉：「夫道之為物，無形無狀，無心無意，不忘不念，無知無識，無首無向，無為無事，虛無澹泊，恍惚清靜。其為化也，變於不變，動於不動。反以生復，復以生反；有以生無，無以生有；反覆相因，自然是守。無為為之，萬物興矣；無事事之，萬物遂矣。」這裏的「反以生復，復以生反；反覆相因，自然是守」，當源於《老子》第四十章：「反也者，道之動也。」就是說，循環往復，是道的運動。除此之外，嚴遵所認識「道」之「化」，「變」與「不變」、「動」與「不動」，以及「反、復相因」，都是對「道」的規律性的最好表述。在〈萬物之奧篇〉中，對「道」的規律性的巨大作用，也作了闡釋：「道以無有之形、無狀之容，開虛無，導神通，天地和，陰陽寧。調四時，決萬方，殊形異類，皆得以成。變化終始，以無為為常。無所愛惡，與物大同。群類應之，各得所行。」所有這一切，都是在無所不在、無所不包的「道」的規律性涵蓋之下而產生的。

那麼，「道」的規律性和宇宙本源的作用是本身存在的還是由外力主宰的？這在《老子》中並不是很明確，而嚴遵《老子指歸》中對此問題給予了解決，這就是「自然」。

〈行於大道篇〉：「莊子曰：道之所生，天之所興。始始於不始，生生於不生。存存於不存，亡亡於不亡。凡此數者，自然之驗、變化之常也。」這裏告訴我們，「道」所產生萬事萬物，天地的興起等，這都是「自然」的變化。也就是「道」的規律性和宇宙本源的作用，完全是自然而然的。

在〈道生一篇〉這樣寫道：「夫天人之生也，形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因於自然，萬物以存。」由此可知，有形之物產生的關係是：形—氣—和—神明—道德—自然，也就是說，只有「自然」才是宇宙萬物的本源，這與《老子》中「道」為萬物本源論，又有所不同。可以說，這又比《老子》的觀點有了進步。

《老子指歸》的「自然」哲學，成為它的理論核心。其「自然」觀，亦本於《老子》。

《老子》十七章：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」二十二章：「希言自然。」二十五章：「道法自然。」河上公注：「道性自然，無所法也。」五十一章：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」由此可知，《老子》的「自然」，並沒有上升到宇宙本源和規律上去認識，而僅是本然而然的意思。而在《老子指歸》中，第一次提出「道德因於自然」，就是說，「道」也好，「德」也好，都是依循的「自然」。「自然」成為《老子指歸》的最高的範疇。它比「道法自然」、「道性自然」又向前推進了一步。

具有高尚道德的「上德之君」，「自然」「體道而存」，並無外力強求，才形成高尚德性。〈上德不德篇〉：「是故上德之君，體道而存，神與化倫，德動玄冥。天下王之，莫有見聞。德歸萬物，皆曰自然。」「上德之君，性受道之纖妙，命得一之精微，性命同於自然」。可以知道，「上德之君」的性命已與「自然」融為一體。

《老子指歸》中特別強調的「自然」規律的巨大威力和不可抗拒。〈至柔篇〉：「夫響以無聲不可窮，影以無形不可極，水以淖弱貫金石、沉萬物，地以柔順成大功、勝草木，舌耳無患，角齒傷折。由此觀之，柔者弊堅，虛者馳實，非有為之，自然之物也。」這裏是闡發《老子》「天下之至柔，馳騁天下之至堅」之義。《老子》僅以「柔」、

「堅」的矛盾對立而立意，而嚴遵則列舉六種自然現象，把「柔者弊堅，虛者馳實」提高到理性來認識，認為這是自然的重要規律。這種「自然」規律是不能用言辭來描述表達的。「言之所言，異族不通，不言之言，陰陽化，天地感。且道德無為而天地成，天地不言而四時行。凡此二者，神明之符，自然之驗也」。「自然」規律也不是用行政教化所能改變的。〈大成若缺篇〉：「萬物青青，春生夏長，秋成冬熟，皆歸於土。非有政教，物自然也。」

「自然」也成為嚴遵修身的原則之一。〈名身孰親篇〉：「是以知足之人，體道同德，絕名除利，立我於無身。養物而不自生，與物而不自存。信順之間，足以存神；室家之業，足以終年。常自然，故不可殺；處虛無，故不可中。細名輕物，故不可汙；欲不欲，故能長榮。」這裏對《老子》「知足不辱」的觀點進行了發揮，要達到「常自然」的境界，就能養生終年。

「治民」也要遵循「自然」的規律。〈大成若缺篇〉：「無律曆而陰陽和，無正朔而四時節，無法度而天下賓，無賞罰而名實得，無號令而民自正，無文章而海內自明，無符璽而天下自信，無度數而萬物自均，無鐘鼓而民娛樂，無五味而民食甘，無服色而民美好，無畜積而民多益。夫何故哉？因道任天，不事知故，使民自然也。」要想實現「民自正」、「民娛樂」、「民食甘」、「民美好」、「民多益」及「天下自信」的理想，嚴遵認為，必須使民自然。

「治國」也需要遵循「自然」，〈善建篇〉說：「治之於國，則主明臣忠，朝不壅賢，士不妒功，邪不蔽正，讒不害公。和睦順從，上下無怨，百官樂職，萬事自然。遠人懷慕，天下同風；國富民實，不伐而疆。宗廟尊顯，社稷永寧。陰陽永合，禍亂不生。萬物豐熟，境內大寧。鄰家託命，後世蕃昌，道德有餘，與天為常。」這裏「治國」的內容相當廣泛，可以說寄託了嚴遵以道家「自然」觀治國的美好理想。「治國」要施行德政，這是「自然」的重要內容。〈小國寡民篇〉：「強弱在將，安危在相，得失在主，存亡在道。天無常與，民無常處，有德者歸之，無德者見背，自然之道也。」「有德」與「無德」，是民心向背的關鍵。老天爺也不會把權力永遠交給一個家族，老百姓也不可能永遠效忠於一姓之統治，「有德」者就能取得政權，才能得到民心擁護。這就是「自然之道」。也可以說，這是嚴遵向封建宗法思想提出的挑戰。

在《老子》中，有「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的記載，其中的「一」、「二」、「三」，不知困擾了多少《老》學研究者。那麼，嚴遵在《老子指歸》中又是如何解決這一困難的理論問題的呢？

河上公《老子章句》中說：「道始所生者，一也。一生陰與陽也。陰陽生和、清、濁三氣，分為天、地、人也。」《列子·天瑞》：「一者，形變之始也。清輕者上為天，濁重者下為地，沖和氣者為人。」《淮南子·天文》：「道曰規始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。故曰一生二，二生三，三生萬物。」從戰國、漢代三家對此的解釋可以看出：「一」是由「道」開始產生的混沌未分之氣。二指陰、陽之氣，三指清氣、濁氣與和氣。

《老子指歸》卷二中說：

道虛之虛，故能生一。有物混沌，恍惚居起。輕而不發，重而不止；陽而無表，陰而無裏。既無上下，又無左右；通達無境，為道綱紀。懷壤空虛，包裹未有。無形無名，芒芒瀕瀕，混混沌沌，冥冥不可稽之，亡於聲色，莫之與比。指之無嚮，搏之無有，浩洋無窮，不可論論。渙然大同，無終無始，萬物之廬，為太初首者，故謂之一。

一以虛，故能生二。二物並興，妙妙纖微，生生存存，因物變化，滑淖無形。生息不衰，光耀玄冥。無嚮無存，包裹天地，莫睹其元。不可逐以聲，不可逃以形，謂之神明。存物物存，去物物亡，智力不能接，而威德不能運者，謂之二。

二以無之無，故能生三。三物俱生，渾渾茫茫，視之不見其形，聽之不聞其聲，搏之不得其緒，望之不睹其門。不可揆度，不可測量，冥冥窅窅，渙洋堂堂。一清一濁，與和俱行。天人所始，未有形朕圻墉。根繫於一，受命於神者，謂之三。

三以無，故能生萬物。清濁以分，高卑以陳，陰陽始別，和氣流行，三光運，群類生。有形嚮可因循者，有聲色可見聞者，謂之萬物。

嚴遵對《老子》中名言「一」、「二」、「三」的解釋與眾不同，他試圖從宇宙發展論的角度對此加以規範。而這種觀點，完全模仿《淮南子·俶真》。在《淮南子》中，把從天地開闢到萬物形成，由近及遠分為「有始者，有未始有有始者，有未始有夫未始有有始者」三個階段；又對現實世界從「有」到「無」的四個發展過程進行了橫的剖析：「有有者，有無者，有未始有有無者，有未始有夫未始有有無者」。當然這種宇宙論是不符合科學實際的，但是他把宇宙的發展歸結為物質世界的發展變化，這就從上帝造物說的傳統觀念上解放出來，是道家對宇宙論的重大貢獻。嚴遵機械地照搬《淮南子》的觀點，把宇宙世界的發展分為「虛之虛（道）、虛（一）、無之無（二）、無（三）、萬物」幾個階段，並使之定型化。值得肯定的是繼承了《老子》、《淮南子》、河上公的宇宙演化的觀點，而失誤在於，這種「一」、「二」、「三」的規定的界域並不是十分清楚，完全是一種臆斷，是沒有任何依據的。反而不如《列子》、河上公、《淮南子》中的簡單明瞭，三書之說可能更接近《老子》本意。可知在這個問題上嚴遵使《老》旨理論化的努力是失敗的。

嚴遵的政治哲學

在《老子》中，對治理國家的主體「君」、「民」之間的關係，有過一些論述。這裏有國君對百姓的政策、思想方面的指導和自身修養方面的約束，以及對百姓的影響。《老子》三章：「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使心不亂。

常使民無知無欲。」十九章：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」五十七章：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」還有協調、處理君、民之間關係的原則。七十五章：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。」《老子》中還描繪了理想的君、民之間關係。六十六章：「是以欲上民而必以言下之，欲先民必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。」四十九章：「聖人無常心，以百姓之心為心。」這裏要求國君謙下、處後，以百姓之心為心。這樣的國君是百姓樂於推舉的。而百姓對他們是，在上而不覺重，處於前面不會有傷害。可以看出，《老子》中的君、民關係，帶有平等的成分。

那麼，國君與百姓之間究竟應該處於一種甚麼樣的關係？《老子》並沒有從理論上進一步加以闡釋。《老子指歸》中試圖以道家學說解決這個難題。《老子指歸》中首次提出了君、民一體論，進而又提出了「上下相保」觀。〈大國篇〉：「君如腹心，民如形體。國專和一，可與俱死。」〈治大國篇〉：「民如胎穀，主如赤子。」〈善建篇〉：「人主者，天下之腹心也。天下者，人主之身形也。故天下者與人主俱利俱病，俱邪俱正。主民俱全，天下俱然。家國相保，人主相連，苟能得已，天下自然。」從這裏可以看出，《老子指歸》在《老子》君、民平等的思想上又有所發展，進一步提出君民一體論。國君，百姓共同組成身體的兩大部分。國君是「腹心」，百姓是「身形」。百姓孕育而產生了國君，百姓是「胎穀」，國君是「赤子」。君、民是一個無法分離的整體，當然是「俱利俱病」了。〈天下有道篇〉進一步指出：「人之生也，懸命於君；君之立也，懸命於民。君得道也，則萬民昌；君失道也，則萬民喪。萬民昌則宗廟顯，萬民喪則宗廟傾。故君者，民之源也；民者，君之根也。根傷，則華實不生；源衰，則流沫不盈。上下相保，故能長久。」君主、百姓的命運都緊緊地懸掛在一起，國君的「得道」與「失道」，決定了百姓的昌盛與滅亡。如果國君統治長久和百姓昌盛長久，就要「上下相保」。《老子指歸》所提出的君民一體論，有它合理的因素。這就是，國君和百姓共同成為國家的主體，這種關係是平等的，無法分割的。但是，這種理論的弊端是顯而易見的，它論證了以封建宗法制度為核心家族統治的合理性，為維護這種制度提供了理論依據。寄希望於「上下相保」才能維持國家長治久安，無疑是嚴遵的美好理想。但是面對獨夫民賊，又豈能保民？百姓又豈能保護這樣的「暴君」？

因此，對於國家「腹心」的國君，《老子指歸》中用道家理論對國君的道德提出了一系列要求。

反對「驕奢取名」，強調「知足」。〈天下有道篇〉：「夫遭天之鴻命，繼先聖之後，貴為天子，富有四海，爵尊寵極，莫與比列。不務崇道廣德，修身正己，反以驕奢取名，求勢不止，逆天迕地，無不凌侮。是以不訾之士，相矯而起，輕舉深入，先到為右。是故威勢尊寵，窮極民上，名號顯榮，覆蓋天下，而不知足者，獵禍之具而危亡之大數也。」嚴遵指出，那些天子已經「富有四海」，尊崇至極，卻不修道德，驕橫奢侈，一味追求權勢名聲，最終鬧得聲敗名裂。所以，「禍莫大於不知足」。

《老子指歸》要求國君對民謙下，「比於庶人」。〈江海篇〉：「是以明王聖主之欲尚民也，以自然之性，盛德之恩，容卑辭敬，比於庶人。視身如地，奉民若天。……身勞而民佚，身後而民先，在上而民以生，在前而民以安。是以天下推而上之，引而先之，喜而不倦，樂而不厭。故聖人之王也，非求民也，民求之也；非利民也，民利之也；非尚民也，民尚之也；非先民也，民先之也。故能極弊通變，救衰匡亂，以至太平。」嚴遵所要求的，是比《老子》更進一步、更理論化的君民關係。這就是國君自「比於庶人」，而「視身如地，奉民若天」。這樣國君和百姓之間，就能水乳交融，天下太平。

嚴遵對《老子》中「受國之垢」、「受國不祥」做了重新解釋，把「國」換成了「民」。

〈柔弱於水篇〉：「何謂受國之垢？曰：食民所吐，服民所醜；居民所使，樂民所苦，務在順民，不違適己。故民託之如父，愛之如母；願為臣妾，與之俱死。何謂受國不祥？曰：忍民所醜，受民所惡；當民大禍，不以為德；計在喪國，不失天心；慮在殺身，不失民福。……輕己重民，安於醜辱。」國君能夠「順民」、「重民」，百姓就能「與之俱死」。《老子指歸》中所倡導的，是這種新型的沒有剝削和壓迫，完全平等的，君、民一體，親密無間的關係。這無疑是嚴遵道家思想的閃光點。

《老子指歸》中指出，國君的道德、行為、志趣，對百姓會產生直接的影響。〈以正治國篇〉：「故主好知，則民偽；主好利，則民禍；主好貨，則民困；主好罰，則民怨。」〈方而不割篇〉也說：「故王者興師動利則民欲。……忠臣蒙其毒，萬民受其害。貴貨則民求，……忠臣蒙其咎，而萬民受其敗。開爭則民曲，……忠臣蒙其禍，萬民受其敗。上好名則民偽，……忠臣蒙其死，而萬民受其殃。」國君「好知」、「好利」、「好貨」、「好罰」、「興師」、「開爭」、「好名」，就會給百姓造成一系列連鎖反應，百姓自然就虛偽、好利、困窘、怨恨，就會受害、失敗、遭殃，天下就不得安寧了。

《老子指歸》認為，國君治民，要想「易治」而世道太平，就要廢除智巧，使百姓恢復其天然本性。〈善為道者篇〉：「昔之帝王，經道德，紀神明，總清濁，領太和者，非以生知起事，開世導俗，務以明民也。將以塗民耳目，塞民之心，使民不得知，歸之自然也。」嚴遵的「塗民耳目，塞民之心」的目的，是不讓「智巧」（即「知」）侵擾百姓單純、質樸的心靈。這看起來，似乎《老子》、《老子指歸》都主張愚民政策，實則不然。嚴遵指出：「故以知為國，則天下智巧，詐偽滋生，奇物並起，嗜欲無窮。奢淫不止，邪枉纖纖，豪特爭起，溪谷異名，大禍興起。」他認為，智巧、詐偽是親密相連的，而「智巧」是引起「大禍」的直接根源。「廢棄智巧，玄德淳樸，獨知獨慮，不見所欲，因民之心，塞民耳目」。當然道家提供的靠「塞民耳目」，制止「智巧」和詐偽的辦法，也並非良策。但是倡導恢復百姓純真本性，回到自然狀態，無疑對治國理民，都有可取的一面。

《老子指歸》中提出了自己的理想人君的治國方略。〈大國篇〉：「是故明王聖主之處大國也，施而不以置，下而不以求。地裏諸侯之國，而無所不畏；德包諸侯之力，

而無所不事。折節下之，以附人意；忠廉誠信，以先士吏；割地東西，以招賢俊；疾耕力織，以褒畜積。」「其處小弱也，因道而動，修理而行。富以舟輿，實以甲兵。忠順誠素，尚樸貴耕。耕織有分，不取民有，上下和集，親如父子」。嚴遵這裏設計了處於大國和弱小之國地位的國君，如何使國家穩定、發展和強大的對策。這裏包括正確處理國與國之間的關係、招賢、耕戰、畜積、君民和洽等等，都是治國所必須解決的重要問題。可知嚴遵這位隱士，對《老子》及漢代黃老治國理論是有精深研究的，胸中自有一套理想的治國理民方案。可惜沒有「蓋公」那樣的時勢與機遇，只能蟄於簾下占筮、講學而已。

在嚴遵的治國理論中，汲取了不少儒家的思想，他並不完全排斥「仁」和「義」。而對作為封建宗法等級制度核心之一的「禮」，則大加撻伐，認為它是造成社會混亂的根源之一。這與《老子》「夫禮者，忠信之薄而亂之首」是一致的。但是比《老子》批判得更全面、深刻，也更加理論化。

〈上德不德篇〉：「夫禮之為事也，中外相違，華盛而實毀，末隆而本衰。禮薄於忠，權輕於威，信不及義，德不逮仁。為治之末，為亂之元，詐偽所起，忿爭所因。故制禮作樂，改正易服，進退威儀，動有常節，……一時之法，一隅之術也。非所以當無窮之世，通異方之俗者也。」嚴遵繼承了《老》、《莊》斥「禮」的道家傳統，認為儒家所推崇的「禮」，使人內心所想和外在表現完全背離，裝飾華美而實際已經敗壞，這是廢棄了根本而抓住了末節，質樸無存而邪惡滋生。而儒家所倡導的改正朔、易服色，制禮、作樂，不過是一時的權宜之計，要使國家長治久安，溝通不同方域的民族之習俗，是根本無法辦到的。《老子指歸》的結論無疑有其正確的一面。夏商、周秦，都為維護其統治而實行了不同的禮制，那些有悖於人的本性的「一時之法」，隨著時代的結束而自然消亡了。《淮南子·汜論》中指出：「三代之禮不同，何古之從？」「法籍與時變，禮義與俗易」。嚴遵繼承了先秦法家和西漢黃老學派的進步的歷史觀，提出了「違禮廢義，因時應變」的主張：「違禮廢義，歸於無事；因時應變，不豫設然。秉微統要，與時推移；取舍屈伸，與變俱存。」儒家奉行的「禮」、「義」，已經成了嚴重束縛人們思想的精神枷鎖，必須徹底打破它。法規制度，應該按照時代不同進行適宜的調整，來適應時代的變化。儒家那種僵死的、一成不變的禮制，只是社會前進的絆腳石。他疾呼，要違離和廢棄禮義，回復到自然「無事」的狀態。

嚴遵深刻地揭示了奉行儒家禮義的危害。〈為學日益篇〉：「逮至仁義淺薄，性命不真。……改正易服，萬事盡彰；鐘鼓琴瑟，間以竽笙；升降退讓，飾象趨翔。禮儀三百，威儀三千，分舛並爭，興事舞文。以辯相詘，以巧相勝，毫舉毛起，益以無窮。是以天下背本去根，向末歸文。……甚者擬聖，以立君臣，……天下騷騷。」這裏引用〈中庸〉「禮儀三百，威儀三千」記載，大的禮節三百條，小的禮節三千條，儒家之禮無比繁複苛細，「其禮煩擾而不說，厚葬靡財而貧民，〔久〕服傷生而害事」（《淮南子·要略》）。以致科條互相矛盾，漏洞百出，爭論不休，各取所需，天下之

人背離根本，而去追求禮儀枝節。更有甚者，藉機更立君主，封官許願，引起天下大亂，這都是脫離實際，違背人的自然天性的「禮」所造成的惡果。

嚴遵的人生哲學

在以自然天道觀為核心的《老子》中，對於人生哲學的論述相對要少得多。其中對性、命、情、意、志、欲的記載，「命」僅一條，「是胃復命。復命，常也」。「志」有三條：「夫樂殺人，不可以得志於天下矣」。「強行者，有志也」。「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」。而「欲」（「欲望」義）字較多，有「少私寡欲」，「恆使民無知無欲也」等。而對於「性」、「情」、「意」則沒有涉及到。由此可知，《老子》中並沒有把人生哲學的有關範疇提到理論上來認識。而與此不同的是，儒家著述中則大量涉及到這些問題。僅《論語》中談「性」兩次、「命」（命運、生命、壽命）十四次、「志」十六次、「意」一次、「欲」（貪欲）兩次。可知重視倫理治國的儒家，對人生哲學中涉及的主要問題論述頗多。對於從事道家理論研究的嚴遵，迫切需要解決這些實際和理論問題，方能在這一領域中，同儒學相抗衡。

《老子指歸·道生篇》集中論述了道家人生哲學中的幾個基本問題：

何謂性、命、情、意、志、欲？所稟於道，而成形體，萬方殊類，人物男女，聖智勇怯，小大修短，仁廉貪酷，強弱輕重，聲色狀貌，精粗高下，謂之性。所授於德，富貴貧賤，夭壽苦樂，有宜不宜，謂之天命。遭遇君父，天地之動，逆順昌衰，存亡及我，謂之遭命。萬物陳列，吾將有事，舉錯廢置，取舍去就，吉凶來，禍福至，謂之隨命。因性而動，接物感寤，愛惡好憎，驚恐喜怒，悲樂憂志，進退取與，謂之情。因命而動，生思慮，定計謀，決安危，通萬事，明是非，別同異，謂之意。因於情意，動而之外，與物相連，常有所悅，招麾禍福，功名所遂，謂之志。順性命，適情意，牽於殊類，繫於萬事，結而難解，謂之欲。

嚴遵指出，「性」是所稟受於自然而形成的人的本能。聰明、智慧、勇敢、怯弱，高大和矮小，強壯和瘦弱，仁慈、廉潔、貪婪、殘暴，聲音、膚色、形體、外貌，精明、粗疏、高才、愚昧，這些都是由於人的天性而形成的。正如〈上德不德篇〉指出的那樣：「人物稟假，受有多少。性有精粗，命有長短，情有美惡，意有大小。」正因為稟性不同，才形成各自獨立的天性不同的世界。「萬物之性，各有分度，不得相干」（〈身名孰親篇〉）。

在嚴遵之前和之後，有「五性」之說。《河上公老子章句》中兩次出現「五性」的說法。〈成象第六〉：「五氣清微，為精神聰明，音聲五性。」〈檢驗第十二〉：「守五性。」而其後的班固《白虎通·情性》中也記載：「五性者何？謂仁、義、禮、智、信也。」舊題班固所作的《漢武內傳》注中以「暴、淫、奢、酷、賊」為五性。河上公之「五性」

未留下具體內容。與班固之說相比，嚴遵之言更符合人之天性實際。而班固把「禮」、「義」也列入「五性」範圍之內，顯然是儒家學說在「性」問題上的牽強附會。「禮」、「義」這些東西，都是後天教化而形成的，並非出自天性。

嚴遵的道家「性」的觀點，顯然是吸收了秦漢人生哲學的理論成果。《荀子·性惡》：「凡性者天之就也。不可學、不可事而在人者，謂之性。」意思是「性是自然生成的」。《呂氏春秋·貴當》：「性者萬物之本也，不可長，不可短，因其固然而然之，此天地之數也。」這裏說「性」的形成有其本身固有的規律，是不可改變的。

對於「性」，嚴遵《老子指歸》中使用的頻率極高，其定性是十分準確的。

「聖人」之性是「通達」的。《知不知篇》：「是故聖人操通達之性，遊於玄默之野，處無能之鄉，託不知之體。」這裏的「通達」，是指通曉萬事萬物之理，只有「聖人」才能具有這樣的天性。

「民」性是醇樸、敦厚、美好的。《知不知篇》：「民俯而無放，仰面無效，敦慤忠正，各守醇性。」《為學日益篇》指出天下混亂之時，「傷人美性，以益民煩」。

嚴遵認為天性是不可改變的，而可改變的，只是「事理」。《民不畏死篇》：「莊子曰：夫嬰兒未知而忠信於仇讎，及其壯大有識，欺殆兄嫂。三軍得意則下亡虐，窮溪之獸不避兕虎。其性非易，事理然也。」

有道明君統治百姓，要以其「自然之性」，把自己同庶人並列，老百姓才能真心真意擁戴他。《江海篇》：「是以明王聖主之欲尚民也，以自然之性，盛德之恩，容卑辭敬，比於庶人。視身如地，奉民若天。……故民履之如地，託之若神。」可知國君必以其純美之本性治理國家，才能實現大治。當然，這只能是漢代道家美好的治國理想罷了。

嚴遵主張，要「簡情易性」。《上士聞道篇》：「盛德之人，敦敦慤慤，若似不足，無形無容。簡情易性，化為童蒙，無為無事，若痴若聾。……獨與道存。」由此可知，這裏的「簡」、「易」，指的是人的純真本性。具有這樣本性的人，才可稱為「盛德之人」。

對於「命」，《老子》中有「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常」。河上公注：「言安靜者是為復還性命，使不死也。復命使不死，乃道之所常行也。」¹⁵ 河上公把「命」解釋成「性命」。由此可知，《老子》的「命」指的是人的自然特性。《老子指歸》中進一步把「命」分成「天命」、「遭命」、「隨命」三種。

嚴遵認為，富貴、貧賤、壽夭、苦樂、有宜、不宜，都是自然賦予的，他稱之為「天命」。《知不知篇》中也有「天命」的記載：「聖人操通達之性，……皆終天命。死者無諡，生者無號。若此相繼，億萬無量。」可知這裏的「天命」，是指人類享受的自

¹⁵ 見《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1993年），頁63。下引同。

然的壽命。它與王充《論衡·命祿》中所說的「有死生、壽夭之命，亦有貴賤、貧富之命」的含義相同。

嚴遵對「命」的分類，與其同時代的王充《論衡·命義》、班固《白虎通》中都有所採納。後二書中也都稱為「遭命」和「隨命」。〈命義〉：「隨命者，戮力操行而吉福至，縱情施欲而凶禍到，故曰隨命。遭命者，行善得惡，非所冀望，逢遭於外而得凶禍，故曰遭命。」「隨命者五十而死；遭命者初稟氣時遭凶惡也，謂妊娠之時，遭得惡也，或遭雷雨之變，長大夭死」。¹⁶ 而《白虎通·壽命》云：「命有三科以記驗。有壽命以保度，有遭命以遇暴，有隨命以應行。」¹⁷ 王充、班固雖採納了嚴遵的說法，但在具體內容的闡釋上，卻有很大的不同，嚴遵以道家思想對「隨命」、「遭命」作出的解釋，則更近乎實際。

到於「情」，它是由人的天性而產生，接觸外物後所出現的一種心理狀態。《論衡·本性》中說：「情，接於物而然者也。出形於外，形外則謂之陽，不發者則謂之陰。」它與《老子指歸》中「因性而動，接物感寤」的意思相近。但《老子指歸》中對「情」的各種表現歸納得更為詳盡。它包括愛、惡、好、憎、驚、恐、喜、怒、悲、樂、憂、恚、進、退、取、與等十六個方面。而河上公《老子章句》注中只有「六情」：「守五性，去六情，節志氣，守神明。」《白虎通·情性》：「六情者，何謂也？喜、怒、哀、樂、愛、惡，謂之情。」在《禮記·禮運》中則有「七情」的記述：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能。」通過比較，可以知道嚴遵對「情」的產生與「情」的外在、內在表現，論述得相當全面而準確。

對於「意」，嚴遵的分析非常透徹，連用產生、制定、決定、通達、明辯、分別等詞語，把「意」的功能一覽無餘地展現出來。在《老子》中連提都未提的「意」字，嚴遵作了充分的論述。他特別指出，「意」是蘊育、產生「思慮」以及思想的主要環節。

在《老子指歸》中，對「意」旨有比較充分的運用。〈知者不言篇〉：「道無常術，德無常方，神無常體，和無常容。視之不能見，聽之不能聞。既不可望，又不可捫。……口不能言而意不能明也。」這裏說，「道」、「德」、「神」、「和」這些無常術、常方、常體、常容的東西，是不可能用語言和意思表達清楚的，因為它們表達的是一種規律。這與《周易·繫辭上》「書不盡言，言不盡意」的觀點相同。可以說，《老子指歸》中關於「言」、「意」的理論，啟迪了魏晉玄學中「言不盡意」、「得意忘言」、「得意忘象」思想的發展。如：《魏志·荀彧傳》注引何劭《荀彧傳》：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於（意）〔象〕外者也。繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也。斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。」陶淵明《飲酒》詩：「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」

¹⁶ 王充：《論衡》，《百子全書》本（杭州：浙江人民出版社，1985年）。下引同。

¹⁷ 班固：《白虎通》，《百子全書》本。下引同。

《老子指歸》中指出，「得」到「意」，即把握人們的心理思想動向，對於治國是極為重要的。反之，就是連妻、妾也使喚不了。〈萬物之奧篇〉：「人之情性，樂尊寵，惡卑恥。損之而怨，益之而喜。下之而悅，止之而鄙。古今之通道而人心之正理也。是故，尊美言行，事無患矣。……故能得其心，天下可有；不得其意，妻妾不使。」在戰爭中掌握敵方將士、百姓之心，做到為我所用，得其「民意」，是壯大自己、瓦解敵人的必要手段。〈天下謂我篇〉：「用人則下之以言，示之以利，陳之以誠，使之自至。是以不爭不求，以得民意，以順民心，秉其要忌，彼人離散，而我順比。敵欲不亡而不能，我欲不存而不得。」

嚴遵總結歷代帝王失政的教訓，認為臣下阿諛逢迎其君，使其奢侈無度，是造成天下混亂的原因之一。〈為學日益篇〉：「故和五味以養其口，肥香甘脆，不顧群生；變五色以養其目，玄黃織妙，不計民貧；調五音以養其耳，極鐘律之巧，不憂世淫；高臺榭，廣宮室，以養其意，不懼民窮；馳騁田獵以養其志，多獲其上，不順天心。凡此數者，非以為善務也，以悅其君也。」

《老子指歸》中對意念的引導、控制、指揮作用也有清楚的記載。〈大成若缺篇〉：「陽之至也，煎砂爛石，飛鳥絕，水蟲疾，萬物枯槁，江河消竭。當此之時，入沉清泉，出衣絺綌，燕高臺，服寒石，猶不能任也。及至解心釋意，託神清靜，形捐四海之外，游志無有之內，心平氣和，涼有餘矣。」

從嚴遵對「性、命、情、意、志、欲」六個基本概念的解釋和運用可以知道，它們都是人的自然屬性，皆「原於道德」，「非有所迫，而性自然」。他把道家對人生哲學理論的認識，由涉及甚少、論述不足而提高到一定的理論深度，體現了嚴遵為建立西漢道家思想理論體系而作出的努力。

《老子指歸》經常使用「玄默」一詞。「玄默」為沉靜無為之義。「玄默」的「玄」字，當來源於《老子》一章：「同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」河上公注：「玄，天也。」《老子》十章：「滌除玄覽。」河上公注：「心居玄冥之處，覽知萬事，故謂之玄覽也。」知河上公注《老子》，「玄」有兩義。其一為「玄冥」義。其二為「天」義。「玄冥」指深妙玄遠的境界，也是對「天」的外在形象的描述。而「玄默」一詞，較早見於《莊子》，彼文作「淵默」。〈在宥〉：「故君子苟能無解其五載，無擢其聰明，尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。」郭注：「出處默語，常無其心，而付之自然。」《淮南子·泰族》：「齊明玄默，無容無則。」《漢書·刑法志》：「孝文即位，躬修玄默。」知「玄默」為戰國及漢代道家普遍遵循的修身準則。而嚴遵在《老子指歸》中，對「玄默」作了全面的論述，由治身進而推衍到天道、治國等各個領域，試圖建立包容一切「玄默」理論體系。

這裏有天道自然規律之「玄默」。〈得一篇〉：「天之性得一之清，而天之所為非清也。無心無意，無為無事，以順其性；玄玄默默，無容無式，以保其命。是以陰陽自起，變化自正。」〈勇敢篇〉：「覆載群類，含吐異方。玄默無私，正直以公。」

聖人把「玄默」作為處世修身的歸宿。〈得一篇〉：「是以聖人……貴而無憂，賤而

無患，高而無殆，卑而愈安。審於反覆，歸於玄默。明於有無，反於太初。」〈信言不美篇〉：「是故聖人，虛靜柔弱，玄默素真，隱知藏善，導以自然。」

「玄默」成為聖人治國之道。〈不出戶篇〉：「故聖人之為君也，猶心之於我，我之於身也。不知以因道，不欲以應天，無為以道世，無事以養民。玄玄默默，使化自得。上與神明同意，下與萬物同心。動與之反，靜與之存，空虛寂泊，使物自然。」

「玄默」為「立身」避禍之術，當然，這只能是那個特殊時代的產物。〈萬物之奧篇〉：「君子之立身也，如暗如聾，若樸若質。藏言於心，常處玄默。當言深思，發聲若哭。和順時適，成人之福。應對辭讓，直而不飾。」

在嚴遵的人生哲學中，特別重視「和」。「和」是中國古代哲學中內涵極為豐富的一個概念。這裏有道家的觀點和解釋。《老子》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」河上公注：「萬物中皆有元氣，得以和柔。」《淮南子·天文》云：「道曰規始於一。一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。」《淮南子·汜論》：「陰陽相接，乃能成和。」知漢初解為「和柔」、「合和」義。指對立的陰陽二氣經過互相滲透、融合而產生了萬物。而《論語》有「君子和而不同，小人同而不和」。指對立面經搓合而達到一致。這裏的「和」與河上公、《淮南子》的論述有相似之處。一個用於宇宙起源論，一個用於人事。

《老子指歸》中的「和」的觀念，繼承了儒、道思想的精華，並且將其擴展到各個方面。「和」是與清、濁並生的一種精氣，它是形成天地萬物的本源之一。〈天之道篇〉：「天地未始，陰陽未萌，寒暑未兆，明晦未形，有物三立，一濁一清，清上濁下，和在中央。三者俱起，天地以成，陰陽以交，而萬物以生。失之者敗，得之者榮。」

「和」的特徵是：為繩、為準、為規、為矩，有柔、有剛，有動、有靜，……它是充斥宇宙、涵蓋天地萬物的一種自然規律。「夫和之於物也，剛而不折，柔而不卷，在天為繩，在地為準，在陽為規，在陰為矩。不行不止，不與不取，物以柔弱，氣以堅強，動無不制，靜無不與」（引文同上）。

「和」的地位、價值和影響是這樣的：「故和者，道德之用，神明之輔，天地之制，群生所處，萬方之要，自然之府，百祥之門，萬福之戶也。」（引文同上）

「和」又指道家和諧天地自然萬物的精神境界。〈上士聞道篇〉：「喜怒不嬰於心，利害不接於意，貴賤同域，存亡一度。動於不為，覽於玄妙，精神平靜，無所章載，抱德含和，帥然反化，大聖之所尚，而上士之所務。」此與《莊子·徐无鬼》「故無所甚親，無所甚疏，抱德煬和，以順天，此謂真人」中的「抱德煬和」義近，同樣都是對「大聖」「真人」得道存真思想境界的描述。

「和」指處於中和之地位和境況。它是處於和諧統一體的有機組成部分。〈上士聞道篇〉：「在為之陰，居否之陽。和為中主，分理自明。與天為一，與地為常。」

以「含和柔弱」來解釋《老子》之「和」。《老子》：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」〈道生一篇〉：「萬物之生也，皆元於虛始於無。背陰向陽，歸柔去剛，清靜不動，心

意不作，而形容修廣、性命通達者，以含和柔弱而道無形也。是故虛無無形微寡柔弱者，天地之所由興，而萬物之所因生也。」這裏的「和」，有嚴遵的特殊含義，當指「太和」。〈上德不德篇〉：「天地所由，物類所以，道為之元，德為之始，神明為宗，太和為祖。」指天地生成之前的一種陰陽會和的氣體。

「和」為自然祥和之氣，與「天和」義同。〈至柔篇〉：「是以聖人，……絕聖棄智，除仁去義。發道之心，揚德之意。順神養和，任天事地。」〈大成若缺篇〉：「是以聖人，柄和履正，治之無形。」

「和」與國君治政亦有關係，指國君佈施於大眾而不求報答的仁愛、恩澤。〈至柔篇〉：「當此之時，主如天地，民如嬰兒。飲主之德，食主之和。陽出陰入，與道卷舒。君父在上，若有若無。」

「和」指對立面自然協調而永恆的運行的規律。〈大成若缺篇〉：「天道自卑。無律曆而陰陽和，無正朔而四時節，無法度而天下賓。」

保持中「和」心態，是「生之徒十有三」的必不可少的環節。〈出生入死篇〉：「夫虛生充實，無生常存，清則聰達，靜則內明，微生彰顯，寡則生眾，柔生剛健，弱生堅強，卑則生高，損則生益，時則通達，和則得中，畜則有餘，是謂益生。」

由此可知，「和」從嚴遵的道家人生哲學，延伸到宇宙起源論、天道觀、治國、修身等所有領域，「和」成為《老子指歸》道家哲學理論的要素之一，人與自然、人與社會、人與人、人的修身養性，都能達到和諧的境地，這正是嚴遵所追求的「和」所達到的目標。

《老子指歸》的承前啟後

嚴君平的《老子指歸》，從道家學說發展史上看，它處於一個轉折時期。它一方面吸取了《老子》、《莊子》和漢初黃老學派的思想財富，也採納了一些儒家思想，來構築自己的理論體系。他的儒、道結合與《易》、《老》並重的思想特點，直接影響西漢末揚雄、王充等一批道、儒兼收的思想家，對魏晉玄學的產生和發展也有重要的啟迪作用。

河上公《老子章句》對《老子指歸》的影響

河上公《老子章句·論德第三十八》云：「上德謂太古無名號之君，德大無上，故言上德也。」「下德謂號謚之君，德不及上德，故言下德也」。「上仁謂行仁之君，其仁無上，故言上仁也」。上禮，「謂上禮之君，其禮無上，故言上禮」。上德、上仁、上義、上禮，均指的是國君。《韓非子·解老》、王弼《老子道德經注》均與此不同。而《老子指歸》卷一則與此相同：「上德之君，性受道之纖妙。」「下德之君，性受道之正氣」。「上仁之君，性醇粹而清明」。「上義之君，性和平正」。「上禮之君，性和而情柔」。可知完全採納了河上公的說法。

河上公《老子章句·法本第三十九》：「昔之得一者。」河上公注：「一，無為，道之子也。」敦煌唐寫本作：「一，元氣，為道之子。」《老子指歸》也採用了河上公的觀點，卷一中說：「一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。於神為無，於道為有，於神為大，於道為小。」當是指的一種極其精微的元氣，它已是物，已是「有」，產生於「道」之後。《指歸》中云：「一，其名也；德，其號也；無有，其舍也；無為，其事也；無形，其度也；反，其大數也；和，其歸也；弱，其用也。」對「一」的特徵進行了詳細的描繪。

河上公《老子章句·修觀第五十四》：「修之於家，其德乃餘。」注：「修道於家，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻貞。」《老子指歸》卷三：「治之於家，則夫信婦貞，父慈子孝，兄順弟悌，九族和親。」可知河上公、嚴遵都吸收了儒家「孝悌」等倫理思想。

河上公《老子章句·天道第七十七》：「天之道其猶張弓乎？高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者益之。」注：「言張弓和調之，如是乃可用耳。夫抑高舉下，損強益弱，天之道也。」《老子指歸》卷七：「夫弓人之為弓也，既殺既生，既翕既張，制以規矩，督以準繩。弦高急者，寬而緩之；弦弛下者，攝而上之；其有餘者，削而損之；其不足者，補而益之；弦質相任，上下相權，平正為主，調和為常。故弓可擘而矢可行也。夫按高舉下，損大益小，天地之道也。」河上公作「和調」，《指歸》作「調和」。而最後三句則完全相同。可知二人對《老子》「天之道」的理解是完全相同的。

河上公《老子章句·成象第六》：「玄牝之門，是謂天地根。」河上公注：「根，元也。言鼻口之門，乃是通天地之元氣所從往來也。」《老子指歸·谷神不死篇》：「太和之所以生而不死，始而不終，開導神明，為天地之根元。」「太和」在《老子指歸》中，指的即是陰陽會和而生的一種元氣。卷一：「天地所由，物類所以，道為之元，德為之始，神明為宗，太和為祖。」知「根」、「元」之釋與「元氣」之說，《指歸》是承襲河上公的。

河上公《老子章句·贊玄十四》：「聽之不聞名曰希。」注：「無聲曰希。」《老子指歸·龍辱若驚篇》：「無聲之聲，五音以始，謂之希。」二書對「希」的解釋相同。

河上公《老子章句·淳風第十七》：「太上，下知有之。」注：「太上謂太古無名之君也。」《老子指歸·太上篇》：「人樂為主，曰帝也。」二書「君」、「帝」解釋相近。

由此可知，嚴遵《老子指歸》在許多方面借鑑了河上公《老子章句》的研究成果，既有繼承，又有自己獨到的見解。

《老子指歸》對《淮南子》的繼承

《淮南子·原道》：「大道坦坦，去身不遠，求之近者，往而復反」。《老子指歸》卷二：「故大道坦坦，不出門戶，其出彌遠，其知彌寡。道在於身，不在於野，化自於我，不由於彼。」《指歸》除「大道坦坦」直接出自《淮南子》外，「道在於身」四句，亦化自「去

身不遠」三句。這裏告訴我們，求「道」不必捨近求遠，「道」就存在於自身。

《淮南子·天文》：「天道曰圓，地道曰方。」「天圓地方，道在中央。」〈覽冥〉：「背方州，抱圓天。」這裏記載的是中國古代的天圓地方說，它是一種古老的宇宙模式。《老子指歸》卷二：「天圓地方，人縱獸橫，草木種根，魚沉鳥翔，物以族別，類以群分，尊卑定矣，而吉凶生矣。」卷三：「天以之圓，地以之方。陰得以陰，陽得以陽。日月以照，星辰以行。」可知《指歸》中也贊同「天圓地方」的觀點，並把它作為天道自然觀的重要組成部分。

《淮南子·覽冥》：「夫物類之相應，玄妙深微，知不能論，辨不能解。……各象其類所以感之，……陰陽同氣相動也。」「天人感應」的觀點在戰國、秦漢十分盛行，黃老學派及漢儒，都接受了這一觀點，這是時代使然。《老子指歸》也不能例外。卷二：「天地之間，虛廓之中，遼遠廣大，物類相應，不失毫釐者，同體故也。」人體與天象相比副。〈天文〉：「天地以設，分而為陰陽。陽生於陰，陰生於陽，陰陽相錯，四維乃通。或死或生，萬物乃成。蚊行喙息，莫貴於人。孔竅肢體，皆通於天。天有九重，人亦有九竅。天有四時以制十二月，人亦有四肢以使十二節；天有十二月以制三百六十日，人亦有十二肢以使三百六十節。」《指歸》卷二：「一人之身，俱生父母。四支九竅，其職不同。五臟六腑，各有所受。頭足為天地，肘膝為四海，肝膽為胡越，眉目為齊楚。……然而頭有疾則足不能行，胸中有病則口不能言。……人主動於近，則人物應於遠；人物動於此，則天地應於彼。」可知《淮南子》、《老子指歸》中「天人感應」的觀點是一致的。

二書在對「道」的描述上，《指歸》吸收了《淮南子》說法。《淮南子·原道》：「夫道者，覆天載地，廓四方，柝八極；高不可際，深不可測；包裹天地，稟授無形。……山以之高，淵以之深；獸以之走，鳥以之飛；日月以之明，星曆以之行；麟以之游，鳳以之翔。」《指歸》卷三：「故道之為物，窺之無戶，察之無門，指之無體，象之無容，……火以之熱，水以之寒，山陵以滯，風雨以行，鱗者以游，羽者以翔。獸以之走，人以聰明，殊類異族，皆以之存，變化相背，皆以之亡。」這裏描寫的獸、鱗（麟）、羽（鳳）等都完全相同。它們共同強調的是，「道」的規律是不受時空、地域、形體所限制，無所不包，無處不在的。

人自得其天性，就是最大的快樂。《淮南子·原道》：「是故有以自得之也，喬木之下，空穴之中，足以適情。無以自得也，雖以天下為家，萬民為臣妾，不足以養生也。」《指歸》也與《淮南子》相同。卷四：「鼓腹而樂，俯仰而娛，食草而美，飲水而甘。喬木之下，精神得全；巖穴之中，心意常歡。」

陰陽與刑德緊密結合，《老子指歸》也承襲了《淮南子》的這一觀點。〈天文〉：「天地以設，分而為陰陽。陽生於陰，陰生於陽。陰陽相錯，四維乃通。」「五月合午謀刑，十一月合子謀德」。「八月、二月，陰陽氣均，日夜分平，故曰刑德合門」。《指歸》：「故天地之道，一陰一陽。陽氣主德，陰氣主刑。刑德相反，和在中央。」

對於患難，常人往往治末不治本。及至釀成大患，則無法補救。《淮南子·人間》

中這樣作過比喻：「夫鴻鵠之未孚於卵也，一指箴之，則靡而無形矣。及至其筋骨之已就，而羽翮之既成也，則奮翼揮翹，凌乎浮雲，背負青天，膺摩赤霄，翱翔乎忽荒之上，析惕乎虹霓之間，雖有勁弩利矰微繳，蒲且子之巧，亦弗能加也。」《老子指歸》中也依循《淮南子》。《指歸》卷二：「未疾之人，易為醫也；未危之國，易為謀也；萌芽之患，易事也；小弱之禍，易憂也。何以效之？卵之未剖也，一指摩之，及其為飛鴻也，奮翼凌雲，矰繳不能連也。」

天下大治，瑞祥就會出現，這是漢代儒、道諸家相同的記載。《淮南子·要略》：「所以覽五帝三王，……四海之內，一心同歸。故景星見，祥風至，黃龍下，鳳巢列樹，麟止郊野。」《老子指歸》也如此：「天下一心，八極共旨，九洲同風。蠹蠱不作，毒獸不生，神龍與人處，麟鳳游於庭。」

道家尊崇自然，對自然規律有深刻的認識和獨到的理解。在中國古代思想史上獨樹一幟。《淮南子·原道》：「夫萍樹根於水，木樹根於土；鳥排虛而飛，獸蹠實而走；蛟龍水居，虎豹山處，天地之性也。兩木相摩而然，金火相守而流；員者常轉，竅者主浮，自然之勢也。是故春風至則甘雨降，生育萬物；羽者嫗伏，毛者孕育；草木榮華，鳥獸卵胎；莫見其為者，而功既成矣。」《老子指歸》：「道德不生萬物，而萬物自生焉；天地不含群類，而群類自托焉；自然之物不求為王，而物自王焉。……倮者穴處，而聖人王之；羽者翔虛，而神鳳王之；毛者蹠實，而麒麟王之；鱗者水居，而神龍王之；介者澤處，而靈龜王之；百川並流，而江海王之。」這裏的「毛者」、「鱗者」、「羽者」等，皆化自《淮南子》。

「水」是《老子》、《淮南子》中頌讚的「柔弱勝剛強」的典範。《老子指歸》也是如此。《老子》：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能先。」《淮南子·原道》有大段對「水」的描繪：「天下之物，莫柔弱於水，然而大不可極，深不可測；修極於無窮，遠淪於無涯；上天則為雨露，下地則為潤澤；萬物弗得不生，百事不得不成；……利貫金石，強濟天下……。夫水之所以能成其至德於天下者，以其淖溺潤滑也。」而《指歸》中也寫道：「水之所以能觸石貫金，崩山潰堤，周流消息，淪於無貨，廣大無窮，修遠無涯，明不可蔽，強不可加，……以其形體柔弱，動靜待時，不沒首響，和淖潤滑也。」

對宇宙的演化和形成，《指歸》也繼承了《淮南子》之說。《天文》：「天地未形，馮馮翼翼，洞洞灑灑，故曰太昭。道始於虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠。清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地，清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而後地定。」《指歸》卷一：「清者為天，濁者為地。」認為天、地是由清、濁二氣形成的。

《淮南子》認為，國家的強大，不在於地廣人多，武器堅利，法令嚴酷，而在於施行德政，得到人心。《兵略》：「地廣人眾，不足以為強；堅甲利兵，不足以為勝；高城深池，不足以為固；嚴令繁刑，不足以為威。為存政者，雖小必存；為亡政者，雖大必亡。」

《老子指歸》中也繼承了這一觀點：「故城廣民眾，國富兵強，吏勇卒悍，主能將嚴，賞重罰峻，削直刻深，百官戰慄，若在君前；勢便地利，為海內雄，輕敵樂戰，易動師眾。合變生奇，凌天侮地，諸侯執服，靡不懸命。威震境外，常為梟俊，人憂物恐，威動天地。道德不載，神明是離，眾弱同心，萬民不附，身死國亡，族類流散。」

治國須無為而治，不可違背自然、社會規律。《淮南子·繆稱》：「治國譬若張瑟，大弦絀則小弦絕矣。故急轡數策者，非千里之御也。有聲之聲，不過百里；無聲之聲，施於四海。」《老子指歸》亦如之：「有為之為，有廢無功；無為之為，成遂無窮。天地是造，人物是興。有聲，聞於百里；無聲之聲，動於天外，震於四海。言之所言，異類不通；不言之言，陰陽化，天地感。」

《淮南子》的「道」論、宇宙觀、氣化論、自然觀、政治學說等，都直接為《老子指歸》所繼承，成為構架《老子指歸》理論體系的主要組成部分。

《老子指歸》對後人的影響

《老子指歸》「氣化」的哲學思想，為王充《論衡》所吸收。

《指歸》卷二：「夫天人之生也，形因於氣，氣因於和，和因於神明，神明因於道德，道德因以自然，萬物以存。」這裏指出，具有形體的自然萬物，都是由「氣」而產生的。卷二：「天地人物，皆同元始，共一宗祖，六合之內，宇宙之表，連屬一體。氣化分離，縱橫上下，剖而為二，判而為五。」《指歸》提出的「氣化」的理論，對中國古代哲學產生了很大影響。也可以說，這個觀點是由嚴遵最早提出的。王充《論衡·自然篇》「依道家」之自然天道觀，認為「萬物」和人類，都是「合氣」而自然產生的：「天地合氣，萬物自生。猶夫婦合氣，子自生矣。」「天之動行也，施氣也，體動氣乃出，物乃生矣。由人動氣也，體動氣乃出，子亦生也。夫人之施氣也，非欲以生子，氣施而子自生矣。天動不欲以生物，而物自生，此則自然也；施氣不欲為物，而物自為，此則無為也」。在《物勢篇》中，批判儒家「天地故生人」的觀點，主張「人」是由「氣」而生；「儒者論曰：天地故生人。此言妄也。夫天地合氣，人偶自生也。猶夫婦合氣，子則自生也。夫婦合氣，非當時欲得生子，情欲動而合，合而生子矣」。由此可知，王充繼承了道家「氣」論的觀點，用以解釋天地萬物及人類產生這個重要問題，在當時具有一定的認識意義。

《老子》四十章：「天下萬物生於有，有生於無。」《老子指歸》中也把「無」作為宇宙天地萬物之始，並且進行了詳細論述，它直接影響到魏晉何晏、王弼等「貴無論」思想的產生和發展。

《指歸》卷二：「無物之生也，皆元於虛始於無。」「故虛之虛者生虛者，無之無者生無者，無形者生有形者」。「有生於無，實生於虛，亦以明矣。」卷五：「木之生也，末因於條，條因於枝，枝因於莖，莖因於本，本因於根，根因於天地，天地受之於無形。華實生於有氣，有氣生於四時，四時生於陰陽，陰陽生於天地，天地受之於

無形。吾是以知：道以無有之形，無狀之容，開虛無，導神通，天地和，陰陽寧」。「木」也好，「華」也好，最終都受之「無形」。「無形」才生出「有形」的世界。

王弼《老子道德經四十章注》：「天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」四十二章：「萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無。」¹⁸ 他的《老子指略》中也說：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」知王弼把「無」作為「萬物之宗」，可知《老子》中宇宙本源的「道」，在《老子指歸》和《老子指略》中，已經換成了「無」。這正如《晉書·王衍傳》中所云：「魏正始中，何晏、王弼等祖述老莊，立論以為天地萬物皆以無為為本，無也者開物成務，無往不存者也。陰陽持以化生，萬物恃以成形，賢者持以成德，不肖恃以修身。故無之為用，無爵無貴矣。」王弼、何晏「以無為本」的玄學思想，就是植根於漢代《老子指歸》「虛」、「無」理論的基礎，進而加以擴大和衍伸，成了內涵相當廣泛的宇宙觀、認識論、政治哲學、自然哲學的基石，從而建立起魏晉正始玄學以「貴無」為核心的思想體系。

¹⁸ 見《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年），頁110。下引同。

The Philosophical Characteristics of Yan Zun's *Lao Zi Zhigui* (The Gist of *Lao Zi*)

(A Summary)

Chen Guangzhong

Yan Zun was a Daoist and hermit at the end of the Western Han dynasty. *The Gist of Lao Zi* which he authored was a representative work at the time when the Daoist philosophy was undergoing significant changes. Yan inherited the theories of Lao Zi, Zhuang Zi, Heshang Gong and Huainan Zi. He mixed together elements of the *Book of Changes* and the *Lao zi* and further developed the Daoist philosophy. He made a strenuous effort to restructure the new system of the Daoist philosophy on the world view, political view, and the outlook on life. His findings produced a significant effect on the thinking of Yang Xiong and Wang Chong and the philosophical sects in the Wei and Jin dynasties.

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印

版權為香港中文大學中國文化研究所
所有 未經批准 不得翻印