

秉要執本，在乎情性之極： 陸希聲《道德真經傳》「性情論」發微

江淑君^{*}

（收稿日期：99 年 12 月 15 日；接受刊登日期：100 年 4 月 13 日）

提要

陸希聲《道德真經傳》中認為要把握住老子學說的重點，就必須秉執理解的要領與根本，那就是以性情論題為核心的觀察。因為性情的安頓直接攸關心性主體的實踐，因此，其以為老子學說的主要方向，即在於以身心修養的工夫為起點，爾後方能推及家國、天下。而此理治身心的義理重點，推其要、究其極，即在於正視一己之身的性情問題，故言老子之學「秉要執本，在乎情性之極」。根據陸氏此一理解的通孔，可以發現《道德真經傳》中關於情性之著墨，確實所在多有。此對於鮮少論及人性議題的《老子》文本而言，當是企圖通過一個特殊的理解視域，以進行《老子》的解讀。因此，《道德真經傳》中擬欲構織的情性理論，當是值得抉發疏理的，而此亦正是中唐以來儒學復興運動最被關注的一個議題焦點，因承之跡可見。當我們逐一檢別《道德真經傳》的文理脈絡時，可以清楚發現一個重要的根本意向，那就是通篇一再出現的「復性」之說。而「復性」的理論內涵，則主要在消彌情、性斷離的現象，而使情、性得以再度統攝為一。故與此「復性」一說直接關涉的有：「情由性生」、「性情相因」、「性靜情動」、「性體情用」，以及「由靜復性」、「斲雕為樸」、「寡欲知足」等諸多哲學命題，此便使得心、性、情、欲的人性論內容，成為《道德真經傳》主要面對的思想課題。對於「殊異之情外感於物」之下，所產生「以情亂性」的現象，陸氏提出「化情復性」、「以性正情」等主張，「正情」、「化情」都是針對邪妄之情而來。因此，「情性」組辭的提舉以及其間關係的安頓，遂成為《道德真經傳》的重要意旨，所有理論建構皆指向這個意旨的中心。因此，本文的論述重心，主要即針對性、情進行解義並探討兩者之間的深密關係。結論處，則擬以李翱〈復性書〉為一參照系，就其

* 臺灣臺中縣人。現任國立臺灣師範大學國文系教授。

所提出「滅情復性」、「性情對立」、「揚性抑情」的見解，對比彰顯出《道德真經傳》性情思想的理論特色。

關鍵詞：陸希聲、《道德真經傳》、性靜情動、性體情用、化情復性

一、問題的提出

唐末陸希聲¹《道德真經傳》一書，大抵將老子思想歸結到一個至關重要的焦點，那就是性情論題。在他的自序與傳文中屢屢論及性情觀念，可見其對此議題之重視，《道德真經傳序》²中即說：

其（老氏）秉要執本，在乎情性之極。故其道始於身心，形於家國，以施于天下，如此其備也。（〈自序〉，頁 2A）

陸氏認為要全面領悟老子學說，就必須秉執理解的要領與根本，那就是以性情論題為核心的觀察，也就是說明人如何能達到心性修養的最高理境。因為性情的安頓直接攸關乎心性主體之實踐，因此，其以為老子思想的重心，即在於以身心修養的工夫為起點，爾後方能推及家國、天下³。而此理治身心的義理重點，推其要、究其極，即在於正視一己之身的性情問題，故〈序〉言中說：「秉要執本，在乎情性之極」⁴。此蓋與班固《漢書藝文志·

¹ 陸氏生卒年並不明確。潘雨廷：《易與佛教·易與老莊》（上海：上海古籍出版社，2005 年 11 月），〈《道藏》中所收《老子》注本提要〉主張陸氏生於唐文宗李昂大和元年（A.D.827），卒於唐昭宗乾寧四年（A.D.897），頁 132；嚴靈峯編著：《周秦漢魏諸子知見書目·一》（北京：中華書局，1993 年 4 月），第一卷第一部〈道家〉，則判定《道德真經傳》著作年代為唐昭宗李晔光化三年（A.D.900），頁 79。以唐朝國祚西元 618-907 年而言，大抵屬於晚唐時人。

² 收入嚴靈峯編輯：《無求備齋老子集成·初編》（臺北：藝文印書館，1965 年），據清道光間錢熙祚刊指海本景印，以下所引皆依此版本，僅於文後標示卷數、頁數，不另作註。

³ 《道德真經傳》卷之三「道生一」章，傳文中言：「道也者，域中之所尊也；雖大包天地，細入毫芒。要而言之，在於身心而已。是以為道之人，務治身心之要。治身心之要，在處眾人之所惡。」，頁 7B-8A；卷之三「不出戶而知天下」章，傳文中亦言：「夫聖人之為治也，必推其身心以及於天下。……夫聖人之治也，必反諸身心以合於天道。……故《記》曰：『欲治天下，先治其國。欲治其國，先治其家。欲治其家，先治其身。欲治其身，先治其心。欲治其心，先誠其意。』故君子不誠無物，皆反推於身心之謂也。夫不行天下，而能察知人情；見天象，而能名命天道，則不為勤勞之事，而能成乎至治，反推身心故也。」，頁 11A-12A；卷之四「道者萬物之奧」章，傳文中言：「故求道不遠，在知其反。能反諸身心，則求而斯得矣。」，頁 4B。董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：中國社會科學出版社，2002 年 5 月）第二章〈修身論〉「三、以性正情 成仙成聖」中即說：「在陸希聲看來，所謂『身心』就是『情性』問題，就是修心復性，……故『性情』與『身心』是陸希聲老學修身論的核心。」，頁 156。

⁴ 「秉要執本」是陸氏解讀《老子》相當重要的一個方法。卷之三「不出戶而知天下」章，傳文言：「夫天下之事，一日萬幾，不能秉要執本而務治其末，則神形勞矣。夫神大勞則竭，形大勞則弊，形神俱勞則危殆及之矣。」，頁 11B-12A；卷之三「為學日益」章，傳文亦言：「為道者，秉要執本，以簡於事，故日損。夫理明則事定，故學之日益，實資道之日損也。」，頁 12B；卷之四「圖難於其易」章，傳文言：「秉要執本，而天下之理得矣。」，頁 6A。凡此，是強調理解老子學說必須把握「秉要執本」的方法。

諸子略》中言道家者流：「然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」⁵，取徑明顯不同。班固理解老子學說的主要通孔是御國役民之術，著重的是治國之道，政論色彩較濃；而陸氏的向度則是性情的安頓，著重的是理身之道，性論意味較重。陸氏序文中甚至認為儒、道兩家皆重視性情，只是側重點有所不同而已，他說：

天道隱，世教衰，天下方大亂。當是時，天必生聖人。聖人憂斯民之不底于治，而扶衰救亂之術作。周之末世其幾矣。於是仲尼闡五代之文，以扶其衰；老氏據三皇之質，以救其亂，其揆一也。蓋仲尼之術興於文，文以治情；老氏之術本於質，質以復性。性情之極，聖人所不能異；文質之變，萬世不能一也。（〈自序〉，頁1A）

言下之意即以為孔、老道術不相依違，二聖人學說的終極目標皆為「扶衰救亂」。孔子之術「興於文」，重視的是「文以治情」；老子之術「本於質」，重視的是「質以復性」。前者側重的是「治情」，後者側重的則是「復性」。對於性情問題，孔、老咸認為這是周末亂世最重要的課題，也是「扶衰救亂」的主要門徑。因此，面對時代問題，儒、道兩家解決入路雖然分歧，但是對於性情論題則相當一致地投以關注的眼神，此可謂陸氏會通儒道之用心。是故，其後序文即以《周易·繫辭傳上》所言「顯諸仁」、「藏諸用」⁶，分別況喻儒家的「以文為教」以及道家的「以質為教」。「顯諸仁」是指道之為體，顯見仁功，其衣披萬物即是仁心的彰顯，此有似儒家的「文之為教其事彰，故坦然明白。坦然明白則雅言者詳矣。」；而「藏諸用」則是指百姓日用而不知，是說道體潛藏功用，其幽隱不使萬物得知，此則有如道家的「質之為教其理微，故深不可識；深不可識則妄作者眾矣。」（〈自序〉，頁1A~1B）。因此，老子的「以質為教」，其道理幽深隱微、深不可識，較不易為人所知曉，故妄作者甚多。而儒家的「以文為教」，則是事理彰燦顯著、坦然明白，故雅言者甚詳。透過「文以治情」、「質以復性」，儒、道兩家一顯、一藏，確實呈現出不同的施教方式。

職是之故，陸希聲乃以為老子學說力陳「質以復性」，然而要「復性」，則必須先正視「以情亂性」的現象，而予以「化情」、「正情」。因此，遂將老子哲學的重心，轉移到性情議題之上，此對於不重視人性論的《老子》文本而言，不能不適度進行一種義理上的轉化。這樣的例子相當多見，例如：「天下皆知美之為美」章中「有無相生，難易相成」數句，原在彰明現象世界中觀念的對立形成原是相生相成，同時這樣相對的狀態不僅相互依存，也是變動不拘的，此與性情議題大抵不相干涉⁷。陸氏據此，即就性情內容大肆

⁵ 楊家駱編：《新校漢書藝文志》（臺北：世界書局，1985年3月），頁28。

⁶ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》（十三經註疏本，臺北：藝文印書館，1989年1月），卷第七，頁148。

⁷ 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2010年6月），第二章「引述」中

發揮，注文中不僅申明「情之所生，必由於性」，並進一步說明人之善、不善，美、惡等分別，皆由於情之對應外物使然，蓋以「適情」為美、為善，以「逆情」為惡、為不善。其間提出幾個與性情相關的命題，諸如：「情性相因」、「以情亂性」、「以性正情」、「化情復性」等等，似乎亟欲透過詮解此章的過程，以發揮個人對於情性的理論觀點⁸。陸氏以為有無相生、難易相成正說明情性相生、相成的關係，其宗旨最後則歸結到「化情復性」⁹，並以此為老子哲學的基本動機。此中明顯將此章的意旨收束到性情問題的發揮之上，不能不說是一種新解，誠如學者孫亦平論及唐代注《老》著作，旨歸意趣呈現出多向度發展的趨勢時所說：

有的放棄以佛解老，轉而以儒解老，如陸希聲《道德真經傳》（《道藏》第12冊）引用唐代儒家的「性情」思想去注《老子》，將老子之道歸結為「性情」，從而塑造出一個披上儒服的老子；¹⁰

如此理解的義理向度，是陸氏從個人的特定學思、文化背景出發，以詮註的方式闡發老子學說的理趣。除了第二章之外，《道德真經傳》中關於情性之著墨，確實所在多有，此對於鮮少論及人性議題的《老子》文本而言，當是企圖通過一個特殊的理解視域去進行《老子》的閱讀，可說是詮釋者所添加或變造上去的老學見解。職是之故，《道德真經傳》中擬欲構織而出的情性理論，當是值得加以抉發疏理的。此亦是中唐以來，儒學復興運動中相當受到青睞一個議題焦點，最知名的就是李翱（774～836）〈復性書〉一文，其間所提出的情性觀念以及兩者之間的關係，是否影響陸希聲的老學思想，當是值得深入闡述的。此外，劉固盛〈老子哲學思想解釋的三次突破〉一文中，曾提出宋代老子學的一大突破，即在於以心性理論構築老子思想的理論傾向¹¹。事實上，此心性思想之突破，在唐人注《老》

即言：「本章以美與醜、善與惡說明一切事物及其稱謂、概念與價值判斷，都是在對待的關係中產生的。而對待的關係是經常變動著的，因此一切事物及其稱謂、概念與價值判斷，亦不斷地在變動中。『有無相生，難易相成，長短相形，高下相盈，音聲相和，前後相隨』，則說明一切事物在相反關係中，顯現相成的作用；它們互相對立而又相互依賴、相互補充。」，頁58；劉笑敢：《老子古今：五種對堪與析評引論》（北京：中國社會科學出版社，2009年12月）第二章「析評引論」中亦言：「本章諸多成對的概念表達了老子的正反相生、相依、互轉的辯證觀念。」，頁142。凡此，實可見本章主旨大抵與性情論題無涉，陸氏的詮解當是借題發揮。

⁸ 關於此章傳文細部的解讀分析，本文之後將會再有申論，此處暫不贅述。

⁹ 李申：〈唐代的《老子》註疏〉一文中即說：「陸希聲則以儒解老，把《老子》的宗旨歸結為『化情復性』。」，陳鼓應主編：《道家文化研究》第二輯（臺北：文史哲出版社，2000年8月），頁301。

¹⁰ 孫亦平：〈漢唐《道德經》註疏與老學思想的發展——以杜光庭《道德真經廣聖義·序》為中心〉，《中國哲學史》（北京：中國社會科學院哲學所，2002年第4期），頁63。

¹¹ 收入劉固盛：《老莊學文獻及其思想研究》（長沙：嶽麓書社，2009年7月）一書，文中說：「在

解《老》中，實已奠定了相當深厚的基礎¹²。尤其是陸希聲《道德真經傳》中所間架出的性情觀點，即顯得格外充分與突出，在老子學的歷史長河中，自有其不可忽略的地位。故針對《道德真經傳》一書進行研究探析，當具有學術上的價值，此大體是本論文研究之動機與初衷之所在。

勞思光以為一切個人或學派的思想，根本上必是對某一問題的答覆或解答，理論上一步步的工作，不過是對那個問題提供解答的過程。如果能找到這個問題，就可以掌握理論的總體脈絡，此問題即是所謂「基源問題」。因此，透過理論的還原，從許多論證中反溯其根本意向之所在，就可以明白「基源問題」應如何表述¹³。若以此方法為本論文的研究進路，當我們逐一檢別《道德真經傳》的文理脈絡時，可以清楚發現一個重要的根本意向，那就是通篇一再出現的「復性」之說。而「復性」的理論內涵，則主要在消彌情、性斷離的現象，而使情、性再度統攝為一。故與此「復性」直接關涉的有「情由性生」、「性情相因」、「性靜情動」、「性體情用」，以及「由靜復性」、「斲雕為樸」、「寡欲知足」等諸多命題，這便使得心、性、情、欲的人性論內容，成為《道德真經傳》主要面對的思想課題。對於「殊異之情外感於物」之下，所產生「以情亂性」的現象，陸氏提出「以性正情」、「化情復性」等哲學命題，「正情」、「化情」都是針對邪妄之情而來。因此，「情性」組辭的提舉以及其間關係的安頓，遂成為《道德真經傳》的重要意旨，所有理論建構皆指向這個意旨的中心。因此，本論文的觀察重心，主要即針對性、情進行解義並探討兩者之間的深密關係。結論處，則擬以李翱〈復性書〉為一參照系，就其所提出「滅情復性」、「性情對立」、「揚性抑情」的見解，對比彰顯出《道德真經傳》性情思想的理論特色。

中國古代老學史上，王弼注釋《老子》而闡發玄學宗旨，建立了宇宙本體論的新哲學體系，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，豐富和發展了玄學的內涵，這可以看作是對《老子》哲學思想解釋的第二次重要突破；而從唐代的重玄本體論到宋代以後心性學說的演進，則是對《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。」，頁 48。

¹² 熊鐵基、馬良懷、劉詔軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997 年 7 月初版），第五章〈唐代的老學〉第二節「老學研究概況」中即說：「唐代是我國老學發展史上的又一個昌盛的時代。人們通過對《老子》的注釋來談『心』，言『性』，說修身之道，談治國之理，可謂豐富多彩。這一時期的老學發展最為顯著的標志是，人們已開始探討運用《老子》的理論來指導修身、治心，進行倫理道德權威的建立。這在老學的發展史上是一個大的突破。」，頁 256。

¹³ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，1987 年 10 月）〈序言〉，頁 14-17。

二、性、情解義及其深密關係

首先，《道德真經傳》中對於「天下皆知美之為美」章的發揮，即推衍出深刻的性情理論，傳文中言：

夫人之所謂美惡，皆生於情；以適情為美，逆情為惡，以至善、不善亦然。然所美者未必美，所惡者未必惡；所善者未必善，所不善者未必不善。如此者何？情使然也。夫人之性大同，而其情則異。以殊異之情外感於物，是以好惡相繆，美惡无主。將何以正之哉？在乎復性而已。何則？情之所生，必由於性。故聖人化情復性，而至乎大同。所謂有无之相生者，情性也；情性之相因，猶難易之相成也；夫為治者，以情亂性則難成，以性正情則易成。……於乎！世之多故，由此六者。天下所以不治，萬物莫得遂性。聖人將復其性，先化其情。（卷之一，頁 2B~3A）

陸氏以為世俗之人對於美醜、善惡的判別，主要即來自於情意執著。一般人在對應外物之時，蓋「以適情為美，逆情為惡」，雖然「所美者未必美，所惡者未必惡；所善者未必善，所不善者未必不善。」，但是人情還是要去分別、去割裂，於是對立、爭競的禍亂情事便隨之叢生，故陸氏言：「世之多故，由此六者」。天下之所以不治，萬物之所以失性，都是因為邪情作祟的結果，傳文以下即力陳性情之間的深密關係。然而，此章原以有無、難易、長短、高下、音聲、前後六對為代表，說明觀念的對立形成，以及意義如何在對待關係中被彰顯出來。立論重點也企圖表明此種對立關係，同時也是變動不拘的。這是老子的相對論，但是老子並非相對論的信仰者，他是明白了相對論，卻要從二元相對的現象世界中往上提昇、超越，以聖人的智慧渾化其相對性，守住一種認識上的絕對論。陸氏據此，卻就情性議題大肆發揮，傳文中以為「人之性大同，而其情則異」，此「性同情異」的觀念，遂衍生出「化異復同」、「以同正異」的實踐素求，如此一來，便與老子復歸哲學有機連結，重新開啟了另一種詮釋的可能空間。注文指出人的認識之所以執持分別的原因，主要就是因為人情妄作，情感動蕩失正，於是走向偏邪歧路。面對這種邪妄之情，唯有「化情」、「正情」，回歸人本性之靜樸，別無他途。故陸氏乃提出「聖人將復其性，先化其情。」的主張，以「復性」的工夫入路，作為解決「情異」問題的重要方向。

原來，情是根源於性的，所謂「情之所生，必由於性」、「性者，情之根也。」（卷之一，頁 14A）即此之謂。這也就是說，情、性原是渾淪一體、本無分別的，然而，性一旦

感物而動，化而為情，便容易因為欲念的盲目竄動而產生偏差的行為舉止，遂距離本性質樸愈來愈遠，因而造成情、性斷離的結果。此誠如陸氏所言：

夫人生而靜，天之性。感物而動，人之情。（卷之一，頁 14A）

及為外物所誘，性化為情。情生而物或間之，則有離其天性者矣！（卷之一，頁 17A）

言下之意，即以為人的本始天性是靜樸的，然而，它發動為情，則需面對有「離其天性」的可能。換言之，人性的本體質性是靜樸的，然而一旦感物而動，性化而為情的作用之後，遂有造成彼此間離的情狀發生。性靜、情動所導引而出的問題是：情在興發感動的反應過程當中，極易遭受外在物欲的誘惑牽引，因而蒙蔽了其植根於性的本始樸質，故云「情生而物或間之，則有離其天性者矣」。這就是「以情亂性」，是情欲妄動使人處在一種失性的狀態，失性便使情、性斷離，而情也變成汨沒本性的一股莫名力量。因此，「復性」所指涉的意義，便是使情、性分離的狀態再度合一的身心修養工夫，而過度不合理的欲念言行，則是造成情、性二分的主因。因此，細部析理性、情之間的關係，則會發現「欲」乃是不得不正視的問題。「欲」不可能完全絕禁，只要是人都自然有欲，必須小心應對的是欲望無止盡的膨脹擴大，嗜欲即是造成性、情割裂的原凶，情之所以盲目竄動，心之所以攪擾不安，都是因為嗜欲的結果。

關於「欲」的問題，《道德真經傳》中有很多論述，茲舉兩則文獻作為代表，分析說明如下：

夫情所貴尚，則物徇其欲。徇則生偽，偽則生姦。故尚賢則爭奪之心萌，貴貨則盜賊之機作。夫唯以性正情者，不見貴尚之欲，從事於道而無姦偽之心。（卷之一，頁 4A～4B）
於乎！无道之君毒痛天下，原其所以，其惡有三：心見可欲，非理而求，故罪莫大焉；求而不已，必害於人，故禍莫大焉；欲而必得，其心愈熾，故咎莫重焉。然自非聖人，不能无欲，欲則不能无求，求而不知足，禍之甚者也。於乎！未有多求而多得之者。故求而知足者，其求必寡則易供，故其求常足矣。（卷之三，頁 10B～11A）

「情所貴尚，則物徇其欲」，即明顯點出情、欲問題的癥結所在。陸氏正視情、欲之間的糾葛關係，情一旦有所貴尚，便會墮入偏頗的執取當中，最後「物徇其欲」，則易生偽姦之事。其以尚賢、貴貨為例，說明如此只會導致爭奪之心、盜賊之機萌作，故必須「以性正情」，只有虛損情欲，才能消彌「貴尚之欲」。可見得情的輕率浮動，根源就在欲望的牽

扯，導致以身徇欲，遂泯滅原始本性的淳樸，最後造成失性的結果，這也是陸氏理論要求中一再強調「復性」的原因。因此，傳文中又深切指出無道之君毒痛天下的最大罪惡，即在於個人貪欲的沒完沒了。他首先點出惡的根源，就在於貪求不合理的欲望。這樣的貪求，不管得到或得不到滿足，都會造成相當的傷害。因為若得不到，必會一求再求，乃至於禍殃他人及自己。而即便貪求得到滿足，只怕也會把自己的欲念愈養愈大，乃至於熾烈而不可歇止。陸氏明白俗世之人不可能無欲，故特別強調寡欲、知足的重要性，其言「求而知足者，其求必寡則易供，故其求常足矣。」之謂，便明確點出了對峙情欲問題的工夫入路，一方面在求寡欲，另一方面則在精神層次上要求知足。陸氏在「塞其兌」章中也說：

兌者，嗜欲之所生也；門者，云為之所由也。以性正情，則嗜欲之原塞矣；以理正事，則云為之路閉矣。夫如此，然後可以無為无不為，故終身不復勞也。開其源而弗塞，則長其嗜欲之情；通其路而弗閉，則濟其云為之事。如此則形神俱勞，終身不可救矣。（卷之三，頁 16B~17A）

若能「以性正情」，則能根本阻塞嗜欲的根源。綜而言之，亦即訴之於歸純反素、少私寡欲，以免形神俱勞，在欲望追逐的虛妄云為¹⁴之中心力交瘁，而至終身不可救的窘境¹⁵。故傳文中描繪出的至人形象為：「夫至人性含淳厚，情無嗜欲，泊然未兆，有如赤子。」（卷之三，頁 19B），可見得「嗜欲」當是造成「以情亂性」的根本原因，而「情无嗜欲，泊然未兆，有如赤子。」，則是世人應該努力自我完成的生命理境。此亦是「我好靜則人保天真之性，故其事自正；我无欲則人絕夸企之情，故其質自樸。」（卷之三，頁 22B）之謂。「靜」是境界也是工夫，其修養方式即是克制情欲的萌動妄作，如此方能保有天真質樸的本性而不流失，這就是「復性歸道」的方向，也是「性情合一」的不二法門。因此，人之情乃生於性，生於性的情，若能循性而動，當能時時保持靜定平和之態，何以後來變得躁動不安呢？原因就在於欲望的過度，也就是「長其嗜欲之情」，這是引發情變，導致「以情亂性」的主因。

行文至此，茲再就情、性之間的動靜關係深入闡釋，陸氏傳文中說：

動在靜中者，聖人之復也。……靜者，動之君也。性者，情之根也。夫人生而靜，天之性。感物而動，人之情。情復于性，動復于靜，則天理得矣。（卷之一，頁 14A）

¹⁴ 「云為」乃指言行。《周易·繫辭下》中曾言：「是故變化云為，吉事有祥。」，孔穎達疏曰：「或口之所云，或身之所為也。」，《周易正義》，卷第八，頁 176。

¹⁵ 陸希聲以為若能把握住老子「寡欲」的主張，其學說是很容易實踐推行的。卷之四「吾言甚易知」章，傳文中即說：「老氏言吾所言之言必有物，故甚易行。而天下之人昏於欲，故莫之能行。」，頁 13A。此中即明言世人的「昏於欲」，是老子學說無法推行的主因。

苟利欲之情將有萌兆，吾必以此大道之質莫而正之，使无得動矣。（卷之二，頁 20B）

此中所言：「靜者，動之君也。性者，情之根也。」，確實凸顯出性靜、情動的特質，且兩者之中當以性為主、為君，而情則由性所引導，這就是「以性正情」。換言之，情感的發動必須時時以本性為復歸的方向，方才不至於盲動而依違了天理。因此，所謂「復性」，便是「情復歸於性」、「情合同於性」之意。這是生命經過辯證思考的歷程，透過身心修養的自省工夫之後，所再度達到情、性合一的狀態。此理論間架即是由原始的性情本一，發展到應物之後的性情二分，唯有透過「復性」工夫，使性情再度得以合一，復歸於本始性情無分的狀態。剋就分別說的理論思路而言，情性之間是有所不同的；然就非分別說的圓融理境而言，情性之間則又是渾然無別的。職是之故，以「性靜情動」而言，「主靜」之說絕非動、靜二元對立之下，動的相反——靜止不動的意思，而是動、靜並存的一種圓融理境。因為人在世間活動，絕不可能不去應世、對物，只求在對應當中，持守靜樸平和的心境，這就是「情復于性，動復于靜，則天理得矣。」的內蘊。因此，情在動而應物之時，若能時時復歸其天性淳樸，使情感所生發的作用皆能得宜，符應本性質樸自然的道理，便是「動在靜中」、「靜在動中」的一種依存關係，這也就是「性情相因」之謂。在「有物混成」章中，陸氏論人主治國之道時曾言：

故為人之主者，必法地之靜以為體。能靜矣，然後法天之動以為用。能動矣，然後法道之无為无不為。既能无為无不為矣，然後能法自然而然，而天下莫知所以然也。（卷之二，頁 5B）

此是以體、用概念闡述發揮老子「無為」與「無不為」的關係。其間以為人君之所以能「無為」，是「法地之靜以為體」；而「無不為」則是「法天之動以為用」。人君若能以「無為」為「體」，以「無不為」為「用」，靜體、動用，體、用兼備，則能達至「無為無不為」。此處明言人主效法天、地之動靜，進而落實到「無為而治」的理國之道中，故「無為」絕非靜止不動，什麼事都不做，而係以「無為」為本體義，「無不為」為作用義，追求盡其體用的化境。體、用一範疇蓋為陸氏老學思想的核心觀念，其所謂「既得其體以知其用，既得其用復守其體，體用冥一，應感不窮，然後可以無為而治，故能歿身不殆也。」（卷之三，頁 16B），即清楚論述動、靜之間的深密關係，整體說來就是「即體起用」、「體用冥一」的關係。事實上，這樣的思維確實也明顯適用在安頓性靜、情動的關係之上¹⁶。情、

¹⁶ 張仕帆：《陸希聲〈道德真經傳〉研究》（東吳大學中國文學系碩士論文，2005年7月）第五章〈《道德真經傳》思想義蘊析論〉第二節「理身論」中即說：「情生於性而應復於性，此亦可套上陸希聲慣用的體用範疇而言之。」，頁 85。

性的動、靜關係，理論終極也是處在一種體、用的依存結構中，只要掌握住「性」的本體質性，藉此以發揮「情」的作用，其圓融理境便是「動不離靜」、「靜不離動」、「動在靜中」、「靜在動中」，此亦即陸氏所謂「靜以制變，動以歸根，動靜不殊則事理玄會矣。」（卷之一，頁 2A~2B）之意。以老子「道常無為而無不為」（三十七章）的思維理路而言，此乃將道的體用關係，落實到性情的體用關係之上，而性情的體用關係，則又是道的體用關係的具體展現。是故，道體並非僅是形上虛玄之存在，而能真正落實到形器世界之中，無所不在地發揮作用。因此，根據陸氏的說法，性情關係的理論內涵，總說包含有：「情本於性」、「情性相因」、「性靜情動」、「性體情用」等理蘊。而其間針對性情二分之後，所提出的哲學命題則有「化情復性」、「以性正情」，俾使性情能夠再度渾合為一體。吾人必須正視的是「以情亂性」的現象，故對於「長其嗜欲之情」的應物活動，必須加以節制，故提出「寡欲知足」的主張。值得注意的是，此與玄學家王弼以「性其情」詮解《論語·陽貨》「性相近也，習相遠也」，義理思維頗有相類之處，王弼說：

不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流蕩失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨有是欲。若逐欲遷，故云遠也；若欲而不遷，故曰近。但近性者正，而即性非正。¹⁷

王弼所提出的性情觀，與《道德真經傳》見解頗為一致。其「性其情」即是「以情近性」，「欲而不遷」便是「近性」。一旦情隨欲遷，便「流蕩失真」，此是謂「情之邪」¹⁸。王弼詮解《論語》之玄思玄理，殆受其解《老》思維影響，而陸氏性情論之義理脈絡，實亦與王弼性情觀點有相通之處，此間承襲之軌跡歷歷分明，自不待言¹⁹。

¹⁷ 樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北：華正書局，1983 年 9 月）附錄《論語釋疑》，頁 631-632。「性其情」亦出現於王弼詮注《周易》之中。《周易·乾卦文言傳》「乾元者，始而亨者也；利貞者，性情也。」，王弼注曰：「不為乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？」，《老子周易王弼注校釋》，頁 217。

¹⁸ 林麗真在〈王弼「性其情」說析論〉一文中即曾深刻分析說：「依王弼看，動起於靜，相應於人性言，則是情發自性。性與情之間的關係，就如動之與靜，不是相對關係，而是體用關係。故性是情的本體，情是性的發用，二者一體關係，原不相礙。性靜之中，含具情動之因；情動之中，不違性靜之儀。」，收入《王叔岷先生八十壽慶論文集》（臺北：大安出版社，1993 年 6 月），頁 605。此中性靜情動的體用觀，實與陸希聲論點一致。

¹⁹ 宋代王安石的性情觀點亦與陸希聲同一基調。《王安石文集》（臺北：河洛圖書出版社，1974 年 10 月）卷四十二，〈性情〉一文中說：「性情一也。世有論者曰：『性善情惡』，是徒識性情之名，而不知性情之實也。喜怒哀樂好惡欲，未發於外而存於心，性也；喜怒哀樂好惡欲，發於外而見於行，情也；性者，情之本，情者，性之用。故吾曰：性情一也。」，頁 134；卷四十三〈原性〉中亦雲：「性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。」，頁 145。王氏主要觀點乃以為性是未發，情是已發。情生於性，性是本、情是末，性是體、情是用，性與情相依共存，可偏廢。此中見解蓋與陸氏相當一致。

在「致虛極」章中，陸氏深刻發揮性情之間的深密關係之後，接著又援引《周易·說卦傳》「窮理盡性以致於命」²⁰以及《中庸》「天命之謂性」²¹進一步加強論點的推說衍義。此一「天道性命相貫通」的思路，蓋亦為《道德真經傳》「復性」之說的理論基礎，亦是老子「歸根復命」的思想底蘊。陸氏以相當之篇幅援引《易傳》、《中庸》與老子思想交相參證，茲節錄一段傳文說明如下：

《易》曰：「窮理盡性以致於命」，故能窮天之理，則能盡人之性；能盡人之性，則能知天之命，故曰：「歸根曰靜，靜曰復命」也。自天命而觀之，則萬物之性可見矣，故曰：「天命之謂性」。性命之極，謂之至蹟。然則性命之理，由蹟而生也，故能率其性，則入於蹟矣。蹟可以通理，通理之謂道，能修其道，則復於性矣。可以接物，接物之謂教，故曰：「率性之謂道，修道之謂教」。然則繼可傳之教者，在於善。成可常之道者，在乎性。至蹟之體，深不可識。仁智則滯於所見，百姓則用而不知。故體道君子，蓋亦希矣。故曰：「繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」此仲尼極言道德之奧，性命之蹟也。（卷之一，頁 14A～15A）

後老子時期，多數學者喜在詮解「歸根復命」時，大談「復性」之說，藉以鋪排老子學說中的性命哲理，故多提出「復命」實即「復性」。此觀點的形成，主要還是以《中庸》「天命之謂性」為思想前提。細觀傳統儒者衍義性命學說時，《中庸》「天命之謂性」以及《易傳》「窮理盡性以至於命」兩則文獻，一向為其闡釋見解的最佳依傍，宋明理學家即多津津樂道於此。值得注意的是，《道德真經傳》中亦節錄此兩則文獻發揮老子性命哲理，並藉以會通扣合儒道兩家。針對「天命之謂性」，儒家的理解脈絡是，「天」即天道，天道純是一條「生化之流」，「生物不測」的天道以其創造之真幾，流到你那裡便是「命」到你那裡，「命」到你那裡便是你的「性」，此一切宇宙萬物個體之性皆來自於天道的創造真幾²²。因此，「命」猶「命令」²³，此「命」是一種本體宇宙論式的命法，是「天命流行」的「命」。以儒家整體思維而言，「天命之謂性」即指人的本性，是由天之所命而有的，天命貫注於

²⁰ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，卷第九，頁 183。

²¹ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·中庸章句》（臺北：大安出版社，2005 年 8 月），頁 22。

²² 以上論點，參見牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1987 年 10 月）第八講〈對於「性」之規定（一）易傳、中庸一路〉，頁 59-66。

²³ 《四書章句集注·中庸章句》中即說：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」，頁 23。

人身之時，即內在於人而為人的本性，此從天命下貫處講人的原始本性，建立了人性與天道的密切連繫²⁴。牟宗三即說：

中國儒家從天命天道說性，即首先看到宇宙背後是一「天命流行」之體，是一創造之大生命，故即以此創造之真幾為性，而謂「天命之謂性」也。²⁵

此創造之真幾即是天道所命之性，天命流行之體即以此創造之真幾為人性之內容。然而，此創造之真幾內容究竟為何？牟先生認為尚須進一步從孟子一路來進行理解。孟子為了了解與定住「天命之謂性」的「性」的真實意義，直接從人的良知四端之心論性，由孟子言內在道德的創造性來證實並定住這創造真幾的內容就是道德性的創造真幾。是故，孟子一路與《中庸》、《易傳》一路原是有默契的，「道德性」根源於「天命之性」，而「天命之性」亦必須從「道德性」來了解、印證和貞定²⁶。這也就是《孟子·盡心上》中何以說：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」²⁷，是以人的道德實踐來體證天道道德創造的真幾。據此，儒家所言天人合一、天人合德的義理規模遂凝定成形。性之所以成為一種命分、性分，即立基於「天命之謂性」的思路，是天道所賦予人的原始本性，此是儒家以天道、天命說性的義理模型。〈說卦傳〉所言「窮理盡性以至於命」，其間所言性、命之關係即循此一思路，只是此處之「命」乃作名詞使用，是天之所命的「命分義」，與《中庸》「天命之謂性」之「命」，作為動詞的「命令義」有所不同。職是之故，儒家「性命」一辭實具有兩層涵義：一是本質義，指人本性的內容是由天之所命的道德本性；二是根源義，指人的本性既由天之所命，則性的形上依據即是天。「性」、「命」二字若分別拆開來看，實各有其義理側重之處。在天曰「命」，乃從性的來源予以著眼；在人曰「性」，則是從人性的內容予以著眼。剋就其合為「性命」一辭之後，做為一個專有名詞的思想載體而言，其內容意義雖兼具此兩層意義，但在義理內蘊上實較偏向人的天賦「本性」，「命」只是強調天之所命，是性之所從出，藉以點明其形式上的源出意義而已，故亦兼具有「命令」與「命定」之義，受命之時即同時受限²⁸。因此，當儒家闡釋性命哲理時，必然會偏向本性問題的探究，又因為「即心言性」的傳統思維，討論本性連帶關涉乎本心，最後性命之學

²⁴ 關此，徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年3月）第五章〈從命到性——中庸的性命思想〉一文中亦有精闢發揮，頁103-160。

²⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁62。

²⁶ 以上論點，參見牟宗三：《中國哲學的特質》第九講〈對於「性」之規定（二）孟子一路〉，頁67-74。

²⁷ 《四書章句集注·孟子集注》，卷十三，頁489。

²⁸ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》第二章〈古代中國思想〉中曾說：「『命』觀念在古代中國思想中，有兩種意義。一指出令，一指限定。前者可稱為『命令義』後者可稱為『命定義』。」，頁97。

便與心性論直接劃上等號，而心性論在內容上即以心、性、情、欲等議題為核心。此實亦間接說明為何談論老子性命哲理，關鍵重點何以始終落在心、性、情、欲的原因。

根據文前所節錄之傳文，可以清楚看出陸氏所言性命哲理，明顯也是奠基在傳統儒家思維底下的。首先，其以《易傳》「窮理盡性以至於命」會通《老子》「歸根復命」之說，主要是以「能窮天之理，則能盡人之性。能盡人之性，則能知天之命」一見解訓釋老子的「歸根曰靜，靜曰復命」，是秉之於「天道性命相貫通」的理路。而其又言：「自天命而觀之，則萬物之性可見矣」，實是《中庸》「天命之謂性」之意，以下傳文即分別就《中庸》「天命之謂性」、「率性之謂道」、「修道之謂教。」三句進行義理闡發。值得注意的是，陸氏在此提出「蹟」一概念，其以為「性命之極，謂之至蹟」、「性命之理，由蹟而生」、「蹟可以通理，通理之謂道」、「至蹟之體，深不可識」等等，似乎有將「蹟」等同於「道」概念的傾向²⁹。傳文中指出「性命之理，由蹟而生」，然後接著點明入道程序為：率性入蹟、通理修道、復性接物。其下為申說「至蹟之體，深不可識」，又徵引《繫辭傳上》第五章中的一段文字³⁰，總說此性命之哲理，其幽深難見之特性，故言「體道君子，蓋亦希矣」。觀其語脈，陸氏實以「道」為「蹟」，並以「性命之理」根源於「蹟」。這樣的理解視域，蓋是以「道性合一」為理論宗趣的旨歸，故陸氏言：「能修其道，則復於性矣！」。因此，要「復性」，便必須「守靜」，如此才能「體道」³¹，此即是傳文所言：「守靜專而篤實者，得道之體也。」（卷之一，頁 13B）之意，是所謂「復性歸道」的方向。然而，陸氏所謂人性的體質與內容，乃是道家式的自然純真、渾樸淳厚，而非儒家式倫理道德的基調。傳文中可茲例證者不勝枚舉，諸如：

能知太古之初，淳樸之性，斯乃大道之綱紀，教化之都要也。（卷之一，頁 12B）

夫有道之君，悶悶然以寬大含容為政，民皆樂其生而遂其性，故淳淳然歸於樸厚。

（卷之三，頁 22B~23A）

²⁹ 董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》第二章〈修身論〉中即提出說：「他在這裏使用了『蹟』的概念，這是此前唐代老學家們沒有提及的範疇。蹟的本義是深奧莫測，《易·繫辭上》謂：『聖人有以見天下之蹟，而擬諸其形容，象其物宜。』可見『蹟』在《周易》中已是一個相當於老子之『道』的概念，聖人們早就開始『擬諸其形容，象其物宜』。陸希聲認為『蹟可以通理，通理之謂道』，『蹟之體深不可識』，可見『蹟』在他心目中也是一個與『道』處於同一層面的概念。」，頁 156。

³⁰ 參見《周易正義》，卷第七，頁 148-149。

³¹ 徐復觀即認為《老子》思想中的「體道」要求，實同於後來儒家所言「復性」。不過儒家的性，是表現人生價值的道德；復性，乃在把握此道德的主體。而道家的德，是提供人生以安全保證的虛、無；他的復性，乃在守住此虛無的境界與作用。參見《中國人性論史·先秦篇》第十一章〈文化新理念之開創——老子的道德思想之成立〉，頁 340。

觀察陸氏整體的老學思想，事實上並不依孟子一路來了解與定住「天命之謂性」的「性」的真實意義，也就是說並不從人的良知四端的善心，來貞定吾人道德理性的內容。因此，「天命之謂性」的「性」，並不從「道德性」來印證與了解，故其所倡言者並非儒家「性善」之說，而是屬於道家「性真」的思想理脈，是故特別重視人原始樸實的自然真性³²。此是將秉受天之所命，於成性之初始的真樸狀態，視為人本性的實際內容，與儒家底蘊誠然不同。是故，陸氏「復性」乃是「淳淳然歸於樸厚」，是所謂「斲雕為樸」（卷之一，頁15B）。若能時時復歸其淳樸本性，並且消彌情之妄動時，嗜欲所造成情性分離的狀態，便能使情再度合同於本性靜樸，此是陸氏言「化情復性，以至於大同」（卷之一，頁3A）之謂。尤有進者，傳文中又進一步提出「復性」之後便能「遂性」的觀點。「大成若缺」章中，陸氏即點明所謂「物遂其性」，就在於因順自然而不加以矯飾，傳文中說：

行至易之道而不徑庭，因自成之器而不雕鑄，陳至當之理而不文飾。夫如此則物遂其性，人盡其能，天下之事不勞而自定矣。究其所以然者，皆自然而勝耳。（卷之三，頁10B）

言下之意即以為「物遂其性」，就是「不雕鑄」、「不文飾」，因順本性自然質樸的原則，故「復性」之後的「遂性」，就是使人在動靜之間，一舉手一投足，皆能自然暢順地展現人性質樸純真的樣態，這就是「質以復性」的理蘊，故陸氏亦以此「遂性」為老子理國之道的最高化境³³。因此，傳文中雖然援引《中庸》「天命之謂性」以及《易傳》「窮理盡性以至於命」，申說老子「歸根復命」一命題，但也僅止於以摘章摘句的方式，在思維形式上進行比附而已。其間割裂儒家文獻原有的脈絡意義，以配合其詮解《老子》的需要，充其量也只是塑造出一個「披上儒服」，但骨子裏卻是道家況味十足的老子。因此，儒家有「復

³² 《中國老學史》第五章〈唐代的老學〉中即說：「不過，此『性』既不是儒家的『善性』或『惡性』，也不是佛教的『佛性』，而是從《老子》的『道』、『自然』等理論中轉化出來的一種以『靜』為特質的東西。具體說來，就是少私寡欲，清靜澹泊，與世無爭。假設每個人都能夠保持住這一本性，個體與社會之間的關係自然也就會呈現出和諧一致的狀態。然而，盡管每個人的身上稟有這種自然無為的本性，但是，由於社會環境的影響，情與欲的誘惑，致使人們很容易將其喪失，……所以，修身治心，化情復性就成了必要。」，頁262。

³³ 卷之一「太上，下之有之」章，傳文中即言：「聖人則不然，執古禦今，斲雕為樸。功成而不執，事遂而無為。有法無法，因時為業，使百姓咸遂其性，皆曰我自然而然，則親譽畏侮之心，皆不生於世矣。」，頁15B-16A；卷之三「其政悶悶」章，傳文中亦言：「夫有道之君，悶悶然以寬大含容為政，民皆樂其生而遂其性，故淳淳然歸於樸厚。」，頁22B-23A；卷之四「民之飢」章，傳文中亦言：「古之在上者，無為無欲，是以其民事少，各遂其性。今也其上，有為有欲，是以其民多事，不得安其生，故至於難以致治也」，頁16B。凡此，乃可謂「遂其性」乃是聖人理國的最高境界。

性」³⁴一說，《道德真經傳》亦力陳「復性」之旨，但是兩者所「復」之「性」，在內容底蘊上確實大有不同，儒家是復其「道德善性」，而道家則是復其「自然真性」。前者是道德創造之真幾，後者則是清靜自然之本性，此是儒道兩家義理血脈之殊異所在。故以性命思想而言，陸氏即是以此「儒皮道骨」的方式，來完成儒道之間的會通與交流。

通觀《老子》一書，並無「性」字出現，「心」字亦僅見數處³⁵，足見心性論的理論建構絕非首要重點。然而，陸希聲在其解《老》傳文中大量闡釋心性議題，使得形上學與政治理趣甚濃的老子學說，延申拓展至心、性、情、欲的內容發揮³⁶。不僅將老子思想活轉為一種性命哲理的抒發，對於宋代理學與老子學的流衍發展，影響力皆不容小覷。而《老子》文本是否可以承載以人性思想為詮釋系統的發揮，則是值得再細細省思的。然而，毫無疑問的是，就《道德真經傳》的詮釋態度而言，陸希聲對於自己能夠把握住「秉要執本」的方法，以「性情之極」為理解老子學說的核心問題，確實是自信滿滿的。將老子學說引合到人性論的範疇，當然與《老子》寬廣開闊的詮釋空間有關，不僅造就了經典詮釋豐富多彩的特質，也促使《老子》某些篇章成為性情思想的載體之後，展現出一種獨得、獨到的創造性詮釋效果³⁷。因此，就《道德真經傳》而言，其將《老子》文本中所隱涵的性情論題顯題化³⁸，進一步發明老子心性論的內容，確實有其不可抹滅的價值與貢獻，在老子學發展的漫漫長河裏，當是別具深刻意義的。且其間所提出的性情觀點，對於宋代性理之學所產生的影響³⁹，自是不容忽視，而能提供另一種關注的可能。

³⁴ 關於儒家「復性」，牟宗三曾言：「所謂復性，即恢復我們之本體性。欲恢復作為本體之性，即須克服或轉化我們之氣質之不善不正者。我們說性是真正之主體或真正之本體，此一主體或本體是遍在於任何人的。……依儒家義，人人都有此主體。但此主體雖個個人所具有，卻不必皆能全然地表現於其自己個人身上。孔子贊顏淵亦只稱其『三月不違仁』。可見此主體是有時表現，有時不表現，或有時表現得不夠而只有『些許』表現。此所以有不表現或些許表現，而不能全然表現的緣故，乃因個人之私慾（壞的氣質）冒升，致使主體隱伏。」參見《中國哲學的特質》第十講〈復性的工夫〉，頁76-77。

³⁵ 《老子》中「心」字出現如下：第三章「不見可欲，使民心不亂。」、「虛其心，實其腹。」；第八章「心善淵」；第十二章「馳騁田獵，令人心發狂。」；第二十章「我愚人之心也哉！」；第四十九章「聖人無常心，以百姓心為心。」、「為天下渾其心」；第五十五章「心使氣曰強。」等等。

³⁶ 劉固盛：〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉即曾說：「《老子》原文中很少論及心性、情欲等有關問題，但陸希聲像唐代其他解《老》學者一樣，將心性等有關人生修養的內容融入老子的哲學體系之中，並發揮自己的看法。」，《古籍整理研究學刊》（長春：東北師範大學古籍整理研究所，1998年第4、5期合刊），頁98。

³⁷ 關於經典「創造性詮釋」所引發的諸多相關問題，實非三言兩語可以道盡，參見拙著：《宋代老子學詮釋的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010年3月）第九章第二節「中國傳統哲學經典詮釋的幾點省思」，頁333-354。

³⁸ 徐復觀即認為《老子》一書中雖然沒有性字出現，但仍有心性論，其「道德」之說，亦有心性論之端倪。參見《中國人性論史·先秦篇》第十一章〈文化新理念的開創—老子的道德思想之成立〉，頁327-340。

³⁹ 潘雨廷：〈《道藏》中所收《老子》注本提要〉中評析《道德真經傳》說：「如以『歸根曰靜，靜曰復命』當《說卦》『窮理盡性以至於命』，以『得一』當《繫辭》下『天下之動貞夫一』等，

三、結論

在宋代理學正式形成之前，尚有一個過渡或準備的階段，那就是韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫等人所開創的儒學復興運動，他們或可稱為理學心性論的先驅者。細察他們所建立的心性學說，發現比較集中討論的就是性情議題，可知中唐以來對此問題的討論，確為儒學復興運動的重點項目之一。而此中最足以作為代表論述的，就是李翱〈復性書〉一文⁴⁰。關於性情的探究，蓋因此運動推波助瀾之故，逐漸形成一股熱衷的潮流。毫無疑問的，論情言性的風氣也延燒漫衍到老子學的領域當中。經過本文的爬梳析理，不僅發明了陸希聲《道德真經傳》中所提出「秉要執本，在乎情性之極」的見解，也足以印證他在這一場性情論戰之中並沒有缺席。因此，結論處即擬以〈復性書〉為一參照視角，就其中之性情觀點予以簡要表述，藉此以對比突顯出《道德真經傳》中性情思想的理論特色。

〈復性書〉主要結合《易傳》、《中庸》、《大學》、《孟子》以立論⁴¹，文中提出聖凡之異，即在於聖人能復其善性，而凡人則是「以情惑性」⁴²。其所以不能「復性」的原因，全在於情的干擾與陷溺。因此，聖人主張「滅情復性」⁴³，只有排除物欲的昏潰人心，求得本然的寂靜善性，並且循之不息，才可以「盡人之性」、「盡物之性」，最後達到「至誠」的境界，以至於「參贊天地之化育」⁴⁴。因此，〈復性書〉乃主張人的本然善性是寂靜安

義皆精邃。故陸氏之思，對產生宋學有直接關係。」，《易與佛教·易與老莊》，頁133。除此之外，《道德真經傳》中一再出現「理」、「天理」以及「體用」等用語，對於宋代理學的形成與發展，也不能說毫無關係。

⁴⁰ 相關細節，參見蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990年4月）第十三章〈韓愈、李翱、柳宗元的儒家心性重建說〉，頁294-300。

⁴¹ 對於李翱〈復性書〉的重要性，林慶彰〈唐代經學的發展〉一文中即說：「李翱的〈復性書〉開始表彰《大學》、《中庸》、《易傳》、《孟子》，韓愈作〈原道〉，受《孟子》影響，對《大學》的誠意、正心之學也一再致意。這也是回歸傳統經典的明證。宋人所最表彰的《四書》、《易傳》等五部經典，在唐代後期已開始受到注意。」，《唐代文化學術研討會論文集》（臺北：東吳大學中國文學系，2000年7月），頁15。

⁴² 李翱：《李文公集》（上海：商務印書館，1965年，四部叢刊初編，縮印江南圖書館藏明成化刊本）卷二〈復性書上〉說：「人之所以為聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也。」，頁8上。此中即以性、情對分而界定聖、凡之別；又說：「情之動弗息，則不能復其性而燭天地為不極之明。故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏。」，頁8下。此亦明言聖人之所以能「復性成聖」，就在於能有止息「情之動」的先覺智慧。

⁴³ 〈復性書中〉即說：「情者，妄也、邪也。邪與妄，則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也。」，頁11上。

⁴⁴ 〈復性書上〉即援引《易傳》、《中庸》以立說，其雲：「《易》曰：『夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶；先天而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於

定的，就其修養入路而言，「滅情復性」即是將妄動之情安定下來，達到絕對寂靜的狀態，這就是本性的呈現。李翱以為生命的原始狀態是性情一體，並非明確可分的。然後，情由性所生，性亦賴情以明。而情之所以蒙蔽本性，造成情、性之間的割裂對立，根源即在於「情既昏，性斯匿矣」⁴⁵，這是說情的盲動，致使本性受到昏昧、迷惑，此看法實有主張「性善情惡」的傾向。此是〈復性書〉的一個基本想法，習之申述甚多⁴⁶。綜而言之，「靜」是人的天然本性，本性為「善」，若能循性而行，就是實踐「道」。「道」的性格是「至誠」⁴⁷，「誠」也是定定不動的，故其內在理路可謂「性」、「靜」、「誠」三位一體⁴⁸。

據此，陸希聲《道德真經傳》中的性情觀點，似有部分與〈復性書〉雷同之處。諸如：「復性」一命題的提舉，「性情一體」、「情由性生」、「性靜情動」以及「由靜復性」等工夫入路的思維，皆與李翱論調一致。然而，對李翱而言，性是本然的純善，是《中庸》言「誠」的至善本體。其言「復性」，即是恢復「至誠」的「善本體」，故所有工夫修養的實踐方向，皆為體證此形上道體的「至善」內容而努力，此是屬於儒家道德形上學的義理路數⁴⁹。而《道德真經傳》中「復性」的內在理蘊，則與此一道德價值的義理內涵殊別。首先，陸希聲並不強調「至誠」的「善本體」，其言形上道體之時，對於道德至善的肯定付之闕如。其主張「道性合一」，訴求的是「斲雕為樸」、「歸純反素」、「寡欲知足」的生命實踐，復歸彷彿嬰兒赤子一般，質樸自然的本性之真，故其道體性相仍是屬於道家義理脈絡底下的。其次，則是〈復性書〉「性善情惡」、「滅情復性」的主張，必然導出性、情

人乎？況於鬼神乎？」此非自外得者也，能盡其性而已矣。子思曰：『唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲，曲能有誠；誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下至誠為能化。』聖人知人之性皆善，可以循之不息，而至於聖也。」，頁8下，此中即以「盡性」之說連結《中庸》、《易傳》。

⁴⁵ 〈復性書上〉，頁8上。

⁴⁶ 關於李翱〈復性書〉一文，目前學界研究成果極為豐碩，本論文不擬再作細部義理推衍論證的工作，故直接引用學者所得出的各項結論。參考論文有：陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本第三分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998年9月），頁423-482；蒙培元：《中國心性論》，第十三章〈韓愈、李翱、柳宗元的儒家心性重建說〉，頁294-300；姜國柱、朱葵菊：《論人·人性》（河北：海洋出版社，1988年7月）第二章第十五〈李翱的復性論〉，頁99-104。

⁴⁷ 〈復性書上〉說：「道者，至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照。天地而無遺非他也，此盡性命之道也。」，頁8下-9上

⁴⁸ 陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，頁427-428。

⁴⁹ 李翱點明「性善」之說，以明聖人之教化，在使人不為「嗜欲」所制，而能復歸於性命之道。〈復性書上〉即說：「聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。故制禮以節之，作樂以和之；安於和樂，樂之本也；動而中禮，禮之本也。……視聽言行，循禮而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。」，頁8下。此外，關於儒家的道德形上學，參見牟宗三：〈儒家的道德的形上學〉，《鵝湖月刊》第3期（臺北：鵝湖月刊社，1975年9月），頁4-8。

對立的局面⁵⁰，此與陸氏以「性體情用」、「體用冥一」的方式圓融涵攝性情關係，亦明顯不同。事實上，李翱「揚性抑情」，主張性情割裂的看法，與宋儒程朱一系列的性情觀點較為接近⁵¹，而與《道德真經傳》中性情不離的思路相左。此亦同時說明李翱時期的儒學復興運動，固然刺激活絡了性情議題的討論，然而陸氏特別強調「性情不離」、「性體情用」、「以質復性」、「斲雕為樸」的思路，確實與習之重點不同。就陸希聲的儒者身分而言，其《道德真經傳》中對於「復性」之說的提舉，以及牽引出性情相關議題的諸多衍義，確實頗能彰顯個人老學思想的理論特色，是故值得予以闡幽發微。

⁵⁰ 陳弱水〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉中即說：「中篇一再強調，人的昏昧，是由『情』所造成，以至汨沒清明本性。情、性幾近絕對的對立，是〈復性書〉思想的一大特色。」頁427。

⁵¹ 理學家朱熹即主張心、性、情三分的義理格局，相關論點參見牟宗三：《心體與性體（三）》（臺北：正中書局，1987年5月）第六章第一節「性、情對言預設心、性、情之三分：孟子所說心性情才四字之意義」，頁407-425。此處限於篇幅不擬詳述。

徵引文獻

（一）古籍

- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1989。
- 〔唐〕李翱：《李文公集》，四部叢刊初編，縮印江南圖書館藏明成化刊本，上海：商務印書館，1965，。
- 〔唐〕陸希聲：《道德真經傳》，《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965。
- 〔宋〕王安石：《王安石文集》，臺北：河洛圖書出版社，1974。
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2005。

（二）近人論著

- *牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1987。
- *牟宗三：《心體與性體（三）》，臺北：正中書局，1987。
- 牟宗三：〈儒家的道德的形上學〉，《鵝湖月刊》臺北：鵝湖月刊社，1975：4-8。
- *江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：臺灣學生書局，2010。
- 李申：〈唐代的《老子》注疏〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第二輯，臺北：文史哲出版社，2000：301-319。
- *林慶彰：〈唐代經學的發展〉，《唐代文化學術研討會論文集》，臺北：東吳大學中國文學系，2000：11-15。
- *林麗真：〈王弼「性其情」說析論〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》，臺北：大安出版社，1993：599-609。
- 姜國柱、朱葵菊：《論人·人性》，河北：海洋出版社，1988。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1987。
- *孫亦平：〈漢唐《道德經》注疏與老學思想的發展——以杜光庭《道德真經廣聖義·序》為中心〉，《中國哲學史》，北京：中國社會科學院哲學所，2002：57-64。
- 陳鼓應：《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2010。
- 陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十九本第三分，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1998：423-482。
- *張仕帆：《陸希聲《道德真經傳》研究》，臺北：東吳大學中國文學系碩士論文，2005。
- 楊家駱編：《新校漢書藝文志》，臺北：世界書局，1985。
- 董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》，北京：中國社會科學出版社，2002。

熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1997。

*蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990。

劉笑敢：《老子古今：五種對堪與析評引論》，北京：中國社會科學出版社，2009。

潘雨廷：《易與佛教·易與老莊》，上海：上海古籍出版社，2005。

樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，臺北：華正書局，1983。

*劉固盛：〈老子哲學思想解釋的三次突破〉，收入氏著《老莊學文獻及其思想研究》，長沙：岳麓書社，2009：40-48。

*劉固盛：〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉，《古籍整理研究學刊》，長春：東北師範大學古籍整理研究所，1998：4、5：8-12。

嚴靈峯編著：《周秦漢魏諸子知見書目·一》，北京：中華書局，1993。

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

Selected Bibliography :

- Chiang Shu-Chun. *Interpretative Points of View of "Lao-ze" in the Song Dynasty*. Taipei : Taiowan xue sheng, 2010.
- Jang Shr-Fan. *A Study On Liu Shisheng's "Tao-Te-Chen-Ching-Chuan."* Taipei : Soochow University, 2005.
- Lin Li-chen. "Wang Bi's *Xing qi qing*," discussed Mr. Wang Shumin eighty Proceedings Birthday Celebration. Taipei : Taan chu ban she, 1993, pp.599-609.
- Lin Ching-chang. "The development of the Tang Dynasty Classics," Tang Dynasty Cultural Conference Proceedings. Taipei : Soochow University Department of Chinese Literature, 2000, pp.11-15.
- Liu Gu-sheng. "Lao Zi: Three New Approaches to Its Philosophic Ideas," in Laozi and Zhuangzi literature and Thought. Changsha : Yuelu Academy, 2009, pp.40-48.
- Liu Gu-sheng. "Liu Shisheng's Tao-Te-Chen-Ching-Chuan Simple discussion," in "JOURNAL OF ANCIENT BOOKS COLLATION". Changsha: Yuelu bookstore. 1998, pp.8-12.
- Mou Zong-san. *The characteristics of Chinese Philosophy*. Taipei : Taiwan xue sheng, 1987.
- Mou Zong-san. *Mind Body And of Body III*. Taipei : Cheng chung book, 1987.
- Meng Pei-Yuan. *Mind of the Chinese*. Taipei : Taiowan xue sheng, 1990.
- Sun Yi-ping. "Commentaries on Dao De Jing in Han and Tang Dynasty and the Development of Lao Xue," in HISTORY OF CHINESE PHILOSOPHY. Beijing: The Chinese Academy of Social philosophy. 2002, pp.57-64.

Nature and Sentiment as the Essence of Laotze: Lu Xi-Sheng's Discourse on Dao-de-zhen-jing-zhuan

Chiang, Shu-chnu

(Received December 15, 2010; Accepted April 13, 2011)

Abstract

Lu Xi-Sheng, the author of *Dao-der-zhen-jing-zhuan* (*Annotations of Dao Der Jing*), believed that “nature and sentiment” were the key points to understand Laotze. According to Lu, the settlement of body and mind was related to the fulfillment of human. Therefore, one must start with self-cultivation and then develop to give people peace and security. As a matter of fact, Laotze seldom mentioned human nature. Lu’s discourse provided a distinct viewpoint. His discourse on nature and sentiment was the main subject of debate among the Confucian scholars of the Mid-Tang Dynasty. Reviewing the context of *Dao-der-zhen-jing-zhuan*, we can find the theme of “back to nature” repeatedly. The derived theses included “sentiment that came from nature,” “the interdependence of nature and sentiment,” “the stillness of nature versus the motion of sentiment,” and “nature as the noumenon versus sentiment as the effect.” Lu advocated to invert sentiment back to nature and to correct sentiment by nature. All of these efforts aimed to deal with the bewildering sentiment. This article tries to define “nature and sentiment” as a word group and explores their interactive relation. This article also compares Lu’s *Dao-der-zhen-jing-zhuan* with *The Book of Back to Nature* authored by his contemporary scholar, Li Ao. By comparison between their explanations of nature, we can conclude the characterization of Lu’s theory on nature and sentiment.

Keywords: Lu Xi-Sheng; Dao-de-zhen-jing-zhuan; the stillness of nature vs. the motion of sentiment; nature as the noumenon and sentiment as the effect; to invert sentiment back to nature.

