

《通玄真经缵义》政治思想研究  
**THE POLITICAL THOUGHT OF DU DAO JIAN'S  
*COMMENTARY ON TAOIST WENZI***

陈志忠  
**CHIN CHEE CHUNG**

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)**

**INSTITUTE OF POSTGRADUATE STUDIES & RESEARCH  
UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN  
JANUARY 2012**



**《通玄真经缙义》政治思想研究**

**THE POLITICAL THOUGHT OF DU DAO JIAN'S  
*COMMENTARY ON TAOIST WENZI***

By

陈志忠

**CHIN CHEE CHUNG**

**A dissertation submitted to Department of Chinese Studies,  
Institute of Chinese Studies,  
Universiti Tunku Abdul Rahman,  
in partial fulfillment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (Chinese Studies)**

**January 2012**

# 宣誓

## 《通玄真经缙义》政治思想研究

谨此宣誓，此论文为本人的研究成果。引文、注释以及论文中所参考的资料，都已标明出处，并未违反、侵害或触犯知识产权的学术精神。

本论文中也没有任何部分或章节，曾经或同时提呈予拉曼大学或其他大学，作为申请学位论文的用途。

仅此委托拉曼大学以及其代表，收藏及保存部分以至全部论文。本人也授权予拉曼大学，可传抄、复印、出版或再版本论文，以作为教育与学术用途。

---

姓名：陈志忠

学好：06ULM07644

日期：2012年1月3日

# 杜道坚《通玄真经缵义》政治思想研究

## 提要

政治学是适应现代民主政治的发展和多元社会需要而兴起的学科。在中国古代，虽然未形成系统的政治理论体系，但儒道诸家却累计了相当丰富的政治思想。对于儒家的政治思想，学者多有探究；而关于道家道教的政治思想及其对中国古代政治的影响，则鲜有研究。本论文将从这个方向出发，对宋末元初的一部著作——《通玄真经缵义》里的圣人观做出研究，对其政治学说作出探讨。本文将结合时代背景，尝试找其治思想背后的历史因素，以突显出其政治思想的现实性。笔者认为其政治主张可概括为“上圣法天，其次尚贤，其下任臣”这一句话。“上圣法天”的内容包括天是什么、为什么要法天、谁应该法天、天的特点、法是什么、道德五常等等；尚贤任臣的内容包括君逸臣劳模式、君臣关系、寻找贤臣的方法、贤臣的标准、君王应该和不应该对贤臣做的事。最后，笔者会阐述《通玄真经缵义》政治思想的不足之处，以及其价值。

关键词：道、贵因、上圣法天、尚贤任臣

# The Political Thought Of Du Dao Jian's Commentary On Taoist Wenzhi

## Abstract

Political science is a social science concerned with the theory and practice of politics and the description and analysis of political systems and political behavior. During ancient China, systematic political theory is yet to be found, but Confucius and Taoism provide various perspectives about China's political. Scholars do many researches about Confucius' political perspectives, but researches about Taoism's political perspectives and influences towards ancient China still remain low. Hence, this dissertation focuses on a Taoist priest during end of Dynasty Song and beginning of Dynasty Yuan named Du Dao Jian, elaborated his political thought in one of his book called *Tong Xuan Zhen Jing Zuan Yi*. His political thought will be analyze together with the historical background during his time. In short, Du Dao Jian's main political thought can be describes as learning the way of *Dao*, recruiting virtuous and view of changing time. In the chapter of learning the way of *Dao*, discussion about what is *Dao*, the reason to learn the way of *Dao*, the characteristics of *Dao*, how to learn the way of *Dao* and etc will be the main concern. In the chapter of recruiting virtuous, analysis about ideal working mode of emperor and officer, relationship between emperor and officer, how to find virtuous, criteria of virtuous, do's and don'ts of emperor will be make. Last but not least, weakness and values of Du Dao Jian's political thought will be discussed.

Keywords: *Dao*, learning the way of *Dao*, recruiting virtuous

# 致谢

首先，笔者要再次感谢本论文的导师金进博士，其全力的指导、宽容的态度以及循循善诱，让笔者在彷徨无助时看到曙光，并且也笔者获益良多。对于金进博士的付出，笔者无以为报，只有在此献上衷心的感谢。其次，笔者也要谢谢郑文泉老师的指导和批改，让笔者看到自己的不足之处。笔者还要感谢内人、父母、岳父岳母和朋友所给予的支持，让笔者顺利完成此论文。还有其他曾经协助笔者的人，恕不能一一列出，也在此感谢他们对笔者伸出援手。

# 论文核实书

本论文杜道坚《通玄真经缙义》政治思想研究为陈志忠亲自撰写，是为拉曼大学中华研究院中文系硕士 / 博士学位取得之学位论文要件。

此证

\_\_\_\_\_  
( )  
指导老师  
拉曼大学中华研究院中文系

日期: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
( )  
联合指导老师  
拉曼大学中华研究院中文系

日期: \_\_\_\_\_

# 拉曼大学 中华研究院

日期：2012年1月3日

## 硕士论文提交

此证陈志忠 (06ULM07644) 在中华研究院中文系金进助理教授指导之下，经已完成此一题为杜道坚《通玄真经缙义》政治思想研究的毕业 / 硕士 / 博士\*学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本毕业 / 硕士 / 博士\*学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

-----  
(陈志忠)

\* *删除不相关的选项*

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓 名：陈志忠

日 期：2012年1月3日

# 目录

宣誓		ii
提要		iii
ABSTRACT		iv
致谢		v
论文核实书		vi
硕士学位论文提交		vii
论文声明		viii
第一章	绪论	1
第一节	研究动机与目的	1
第二节	研究现状与成果	6
第三节	研究范围与价值	10
第四节	研究方法	11
第二章	杜道坚之生平与时代背景	13
第一节	生平	13
第二节	关于儒生的身份	15
第三节	时代背景	17
第四节	宋朝的思想背景	19
第五节	小结	22

第三章	《通玄真经缙义》之圣观	23
第一节	绪论	23
第二节	《通玄真经缙义》圣人观浅析	25
第三节	小结	31
第四章	从《通玄真经缙义》探讨圣人之政治主张	33
第一节	绪论	33
第二节	上圣法天之“道”	34
第三节	尚贤任臣之“术”	52
第四节	小结	63
第五章	结论	65
参考书目		70



# 第一章：绪论

## 第一节：研究动机与目的

政治乃是“我们理解和治理我们社会事务的方法。这特别适用于对稀有资源的分配和其基本原则。政治是与人们的社会和物资关系相关的活动，在不同的地方，以不同的方式表达并随着实际不断地变化”<sup>1</sup>，因此有人的地方就会有政治。中国历史虽然源远流长，但要研究中国政治思想，萧公权（公元 1897-公元 1981）认为要从晚周开始，因为“三代以前，社会浅演，书契无证，故不待论。即夏商之世，文物制度尚在草创之中，学术思想殆亦方见萌芽，未能具体。况文献不足，纵有学说，已难考见。”<sup>2</sup>他认为周代东迁以后的春秋末叶与战国时代，学术才兴旺起来，这是因为“孔子以师儒立教，诸子之学继之而起”<sup>3</sup>，因此政治思想亦随之迅速发展。不知道是不是这个原因，许多人认为中国政治是儒者的天下，他们掌握着中国政治的命脉，而道家者流则是独善其身的一群，例如说“道家主张愚民政策、阴谋权术，宣扬无所作为、消极退让的哲学，对中国历史仅起着消极的影响；而道教则纯粹是统治者麻痹、愚弄人民的迷信”<sup>4</sup>，这只是他们的片面看法，并不能呈现整个中国政治史的全貌。就以道家开山鼻祖老子（公元前 571-公元前 471）的《道德经》为例，在 81 章中计有 60 多章是直接涉及政治的。而笔者论文的研究对象杜道坚（公元 1237-公元

---

<sup>1</sup>（美）杰弗里·庞顿、（美）彼得·吉尔著；张定淮、黄卫平、夏家驷、谭功荣、杨龙芳译：《政治学导论》，北京：社会科学文献出版社，2003，页 6。

<sup>2</sup>萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2005，页 1。

<sup>3</sup>萧公权：《中国政治思想史》，北京：新星出版社，2005，页 1。

<sup>4</sup>吕锡琛：《道家、道教与中国古代政治》，长沙：湖南人民出版社，2002，页 3。

1318)更是古道热肠的道士，其行径让笔者对其佩服不已，容后在生平一章详细论述。

简单来说，杜道坚活在宋末元初，一个民族矛盾尖锐的时期。在蒙古人统一中国后，实施了一些不平等的政策，例如在忽必烈（公元1215-公元1294）时期，把全国划分成为蒙古、色目、汉人、南人四等级的制度，用民族歧视及民族压迫的政策来维持蒙古特权统治。<sup>5</sup>此外，科举制的中断让中国传统的知识分子不知所措。元世祖于至元十五年（公元1279）攻灭南宋，而科举制度是在元仁宗皇庆二年（公元1313）才恢复的，相差了34年，这是中国科举史上中断时间最长的。<sup>6</sup>在这期间，任仕的途径已经中断了。成吉思汗（公元1162-公元1227）接见过全真教的丘处机（公元1148-公元1227）<sup>7</sup>，向他请教长生之道，因此道教在元代初期都享有特殊的地位，受到统治者的扶植和支持。杜道坚就利用这种特殊的身份，觐见当时的统治者，也就是忽必烈，并向他阐述自己的政治学说，期望忽必烈能纳用其意见来治理国家，以便百姓可以安居乐业。而杜道坚的政治学说，都收入在其《老子》与《文子》的注释里。笔者所选择的研究对象就是杜道坚注释的《文子》，也就是《通玄真经缙义》。

---

<sup>5</sup> 周良霄、顾菊英著：《元史》，上海：上海人民出版社，2003，页372。

<sup>6</sup> 刘海峰、李兵著：《中国科举史》，上海：东方出版社，2006，页252。

<sup>7</sup> 丘处机，金代元初道士，全真教“北七真”之一，字密通，号长春子，登州栖霞（今属山东）人，19岁出家，次年拜王重阳为师。王重阳羽化后，他在陕西磻溪洞苦心修道六年，后来又隐居龙门山励志精修七年。金国与南宋先后派遣使者召请他，皆不应诏。成吉思汗派使者召请，丘处机率领18弟子从莱州出发，两年后抵达西域大雪山，并进言要敬天爱民、清心寡欲、不嗜杀人等。成吉思汗甚契其言，礼遇甚隆，尊为神仙。丘处机卒于1227年，后世称为长春真人。龙门派乃丘处机所立，也是全真教传承的主要教派。他基本继承王重阳的思想，主张清心寡欲为修道之本。撰有《大丹直指》二卷、《磻溪集》六卷，收存于《正统道藏》；《摄生消息论》一卷，收入《道藏精华录》，更多事迹可参阅中国道教协会、苏州道教协会编：《道教大辞典》，北京：华夏出版社，1994，页397。

《文子》从魏晋时代起，一直受到道教学者的重视。唐玄宗（公元 685-公元 762）于开元二十九年（公元 713）置崇玄学，规定学习《老子》、《庄子》、《文子》和《列子》。天宝元年（公元 742），唐玄宗诏封文子为通玄真人，改《文子》为《通玄真经》，名列《道德真经》和《南华真经》之后。

《通玄真经缙义》乃是元代道士杜道坚为《文子》“析章句，分句读，缙义附说，使学者目击道存”<sup>8</sup>的一本著作。此外，杜道坚也为《老子》作注，分别名为《道德玄经原旨》和《玄经原旨发挥》。根据卿希泰的看法，杜道坚注这两本书的目的是完全一致的，都是为了“谆谆以皇道帝德当世告”，以期为当时的统治者所采纳。<sup>9</sup>

笔者之所以对《通玄真经缙义》感兴趣，是因为阅读了《文子》这本书后，发现了《文子》里的内容和《淮南子》几乎大同小异，因此感到疑惑。为了解开心中的疑惑，笔者就去阅读相关资料。结果发现，笔者所阅读的《文子》乃是传世本《文子》（简称今本《文子》），另外有两个近一百年出土的《文子》残本：一是敦煌遗书《文子》（简称敦煌本《文子》）；一是 1973 年河北定州八角廊汉墓竹简《文子》（简称简本《文子》）。关于《文子》的问题，历代学者都有不同的看法。

---

<sup>8</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，张继禹主编：《中华道藏》第十五册，北京：华夏出版社，2004，页 588。

<sup>9</sup> 卿希泰著：《续·中国道教思想史纲》，成都：四川人民出版社，1999，页 397。

根据葛刚岩的研究，今本《文子》应该是在天宝初年便有了比较完善的定本，而现在我们能看到的唐人默希子<sup>10</sup>《通玄真经注》、宋人朱弁《通玄真经注》和元人杜道坚《通玄真经缙义》等，都是依照该定本抄写而成的。可是，笔者不明白的是，既然今本《文子》与《淮南子》的内容大同小异，很可能是伪书，为何唐玄宗把《文子》列入玄学中必读的经典？为何唐玄宗把《文子》改名为《通玄真经》成为道教四子真经之一？是出于政治目的，还是出于宗教目的？或者是其他的原因？无论如何，要考察为何《文子》在唐代的地位这么高，笔者认为有必要回到文本，才能了解《文子》的思想。

在阅读过默希子、朱弁和杜道坚的注本后，发现三人注释的格式和用意各有不同。就格式方面而言，在注释的时候，默希子使用类似训诂的手法，如他在注释《道原篇》<sup>11</sup>的第一章第一句“老子曰：有物混成，先天地生”，在“有物混成”下，默希子注“凝湛常存，故言有物。陶冶万类，故言混成。”<sup>12</sup>在“先天地生”下，默希子注“首出庶物。”<sup>13</sup>此外，默希子也为一些难懂的字的读音和字义作出解释，如“兽胎不殍”下，默希子注“音读。道之行，各遂生

---

<sup>10</sup> 徐灵府，唐代道士，号默希子，钱塘天目山人，受道于田虚应，传上清法。会昌（公元 841-公元 846）初，武宗（公元 814-公元 846）诏浙东廉访使来征召入京，徐灵府以诗言志：“野性歌三乐，皇恩出九重，求传紫宸命，免下白云峰。多愧书传鹤，深惭纸画龙。将何佐明主？甘老在岩松。”由此绝谷，久之凝寂而化，寿 82 岁，著作《玄览》五篇，注《通玄真经》12 篇，撰《天台山记》和《三洞要略》，参阅《道教大辞典》，页 820。

<sup>11</sup> 《道原篇》原文：“老子曰：有物混成，先天地生，惟象无形，窈窈冥冥，寂寥淡漠，不闻其声，吾强为之名，字之曰道。夫道者，高不可极，深不可测，苞裹天地，禀受无形，源流浊浊，冲而不盈，浊以静之徐清，施之无穷，无所朝夕，表之不盈一握，约而能张，幽而能明，柔而能刚，含阴吐阳，而章三光；山以之高，渊以之深，兽以之走，鸟以之飞，麟以之游，凤以之翔，星历以之行；以亡取存，以卑取尊，以退取先。”请参阅杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第十五册，页 589。

<sup>12</sup> 徐灵府：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 443。

<sup>13</sup> 徐灵府：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 443。

成，无相残害。”<sup>14</sup>；朱弁也是用训诂的方法来注释，只是他是每一句都注释，如在注释“老子曰：有物混成，先天地生”时，“老子曰”下注“盖惟生已白首，老在物先事始”<sup>15</sup>、“有物混成”下注“夫道之为义也，本宗自然，体本虚寂，不似于物，何以寄言？今称有物者，欲名无物者也。混为能舍清浊，成为不遗织介者也。”<sup>16</sup>、“先天地生”下注“天地以玄黄为色，方圆为形，道岂生于形色之后也？”<sup>17</sup>；杜道坚则不同，他的方法与默希子和朱弁不一样，他是一段段来注释的，例如在《道原篇》第一段后，他注道“道原于天，万物斯长。道且强名，何名非强？是故生天地，育万物，变化有无，不测其妙者，道也；安天下，抚兆民，进退存亡，不是其正者，圣人也。惟知道，则亡可存，卑可尊，退可先矣。”<sup>18</sup>在最后，杜道坚还附上一章《通玄真经缙义释音》来按章解释一些字的音和义。

在对比了三者的注本后，发觉默希子和朱弁比较倾向训诂的层面，而杜道坚则倾向于抒发义理。此外，比起默希子和朱弁的注本，杜道坚的注本更能凸显出其思想学说的连贯性与完整性。经过多方考量后，笔者决定选择《通玄真经缙义》为研究对象，探讨其政治思想的圣人观。杜道坚阅读《文子》后，针对时态而书写了《通玄真经缙义》，抒发其政治思想。在阅读《通玄真经缙义》，发现所谓的“缙义”，有许多乃是《文子》的字句，杜道坚只是重复或简略了《文子》的字句，可以说是重述了《文子》原本就有的意思。如此一

---

<sup>14</sup> 徐灵府：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 444。

<sup>15</sup> 朱弁：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 511。

<sup>16</sup> 朱弁：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 511。

<sup>17</sup> 朱弁：《通玄真经》卷一，《中华道藏》第十五册，页 511。

<sup>18</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第十五册，页 589。

来,《通玄真经缵义》和《文子》究竟有没有什么思想上的不同或差异呢?还是说《通玄真经缵义》只是换汤不换药的一本著作?有鉴于此,笔者从圣人观的角度来探讨两者的异同,希望可以梳理出《通玄真经缵义》对《文子》的继承与改造,以便可以鉴定《通玄真经缵义》的价值以及定位。

## 第二节：研究现状与成果

关于前人的研究,基本上可以分为两个部分来讲。第一部分是有关《文子》的研究,这些研究所要探讨的问题基本上可以分为六个方面:

(一)作者是谁?关于文子的这个人,先秦文献中少有记载。两汉时期的《别录》、《汉书·艺文志》和《论衡·自然》有其记载,但过于简单,又互相矛盾。关于文子的身份,现今有两种说法:(一)计然说、(二)文种说。

(二)《文子》中的平王是谁?《文子》全篇是以“平王问:……文子曰:……”的形式进行,对于平王的身份,有三种说法:(一)周平王说、(二)楚平王说、(三)齐平王说。

(三)《文子》的真伪?在定州八角廊简本《文子》出土以前,《文子》的真伪是关键的问题。学者对这个问题有三种看法:(一)驳书说、(二)伪书说、(三)真书说。

(四)成书的时间?关于成书问题,有四种说法:(一)先秦说、(二)汉初说、(三)西汉后期说、(四)汉唐之间说。

(五) 《文子》与《淮南子》的关系? 这个问题, 学者的看法有两种:

(一) 《文子》抄袭《淮南子》、(二) 《淮南子》抄袭《文子》。

(六) 《文子》的思想主体? 对于《文子》的思想主体, 主要有三种说法: (一) 驳书说、(二) 《老子》义疏说、(三) 黄老说。

关于这六方面的问题, 葛刚岩对每个问题不同的观点都做出了深入的分析, 并提出了一些看法。<sup>19</sup>无论如何, 这些问题还有待研究, 还能继续探索, 未能盖棺定论。最大的原因是没有新的出土文献, 使研究只能停留在推测的层面。这些前人的研究成果, 让笔者更加了解《文子》, 以及其尚未解决的问题。

第二部分, 则是有关杜道坚政治学说的研究。根据笔者所能收集到的资料, 到目前为止, 研究杜道坚的学者寥寥可数, 只有几个人研究过杜道坚的, 计有卿希泰、孔令宏以及刘固盛等等。前两者都有一共同点, 他们的研究都是结合杜道坚的《道德玄经原旨》和《通玄真经缙义》来论述其政治学说的, 而后者则是从《道德玄经原旨》和《玄经原旨发挥》来探讨其政治思想, 这与笔者是不同的。

---

<sup>19</sup> 葛刚岩认为《文子》成书于战国后期至西汉之初, 成书者将该书托为文子所作, 已达到托古贵今的目的。他通过简本《文子》思想内容的分析, 发现今本《文子》具有黄老思想的某些倾向。他也逐一对照了简本《文子》和今本《文子》, 两者的内容、行文格式等都有很大的差异, 加强了简本《文子》的可信性, 也证明今本《文子》不可能形成与汉景帝之前, 并相信是今本《文子》抄袭《淮南子》的成分比较高。葛刚岩著:《文子成书以其思想》, 成都: 巴蜀书社, 2005, 页 3-6。

卿希泰在《续·中国道教思想史纲》中的〈杜道坚的生平及其思想〉一节，对杜道坚的生平与思想作出了相当全面的论述。他把杜道坚的政治学说概括为“皇道帝德”，取自“老圣作《玄经》，所以明皇道帝德也。”<sup>20</sup>而“皇道帝德”是以无为而治为核心展开的。卿希泰对杜道坚“皇道帝德”的一些命题作出了论述，包括杜道坚的本体论、无为的概念、人君和臣下的无为、知人善用、天道和人道的关系、天理和人欲、心性修养论等。这一系列的命题，卿希泰认为杜道坚是以无为把它们贯穿的。卿希泰给予杜道坚的评价是其“皇道帝德”其中不少是糟粕，但他要求统治者以身作则、公正无私、选贤任能、爱养百姓等各种主张，反映了宋末元初当时饱受长期战乱洞窟的广大百姓的愿望，有他一定的积极意义。<sup>21</sup>

孔令宏在《宋明道教思想研究》里有一节是论述杜道坚的政治思想，名为〈杜道坚的王道之术〉。他认为杜道坚的思想是交合《易》《老》，融合儒道，重在王道之术的阐发。孔令宏先介绍了杜道坚的形而上理论，继而从天道观人道，人道最重要的就是治道，治道的精髓就是无为。孔令宏论述了杜道坚的先无为而后有为的治道、择人用人问题、伦理术以及内丹修炼理论。此外，孔令宏也把杜道坚的王道之术的特点，例如吸收理学，为道教的社会政治思想作了新的阐释，以及其缺点，如没想到用法来约束统治者等，都举了出来。孔

---

<sup>20</sup> 杜道坚：《道德玄经原旨》序，《中华道藏》第十一册，页 662。

<sup>21</sup> 卿希泰：《续·中国道教思想史纲》，页 413。

令宏认为在杜道坚以后，道教中再也没有出现如他这样系统深刻地阐述社会政治思想的著作。<sup>22</sup>

有关杜道坚的政治思想最新的研究，是收入在刘固盛《宋元老学研究》的其中一节，题目为〈“皇道帝德”说〉。刘固盛认为杜道坚解《老》的总纲是“自常无以上言天道，以下言人道，人能观天道而修人道，未有不入圣人之域者也。”在展开具体论述时，刘固盛强调的内容有君主应清静无为、君主应把修身和治国结合起来以及君主应以身作则。此外，他也从历史的角度分析了杜道坚的“皇道帝德”说的提出，并认为其思想是老学适应时代发展变化的又一典型例子，反映了宋元老学与儒家政治的结合达到了一个新的高度。<sup>23</sup>

另外，马骁宏在任继愈主编的《中国道教史》简略地介绍杜道坚的一些思想。他说杜道坚“深于玄理，尤以理学释老为特色”<sup>24</sup>，并且“有和会儒、道二家之学而高推道家之意。”<sup>25</sup>

这几位学者尝试从不同的角度对杜道坚的政治思想进行分析，他们都点出了其重点，例如道家思想的自然无为是杜道坚阐释政治思想的特点。他们的研究给予笔者一些宝贵的意见，让笔者对杜道坚的政治学说作更深一层的思考。

当然，笔者认为他们的研究还是有不足之处。就以卿希泰和孔令宏而言，他们

---

<sup>22</sup> 孔令宏著：《宋明道教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002，页326。

<sup>23</sup> 刘固盛著：《宋元老学研究》，成都：巴蜀书社，2001，页102。

<sup>24</sup> 任继愈主编：《中国道教史》修订本，北京：中国社会科学出版社，2001，页743。

<sup>25</sup> 任继愈主编：《中国道教史》，页743。

都在阐述杜道坚的政治思想时参考了《通玄真经缵义》，并引用了《通玄真经缵义》里的一些字句。如上节所言，《通玄真经缵义》有不少重述《文子》的字句，而卿希泰以及孔令宏在引用这些句子时，有些时候并无深究其含义，而错把《文子》原本已经有的思想当作是《通玄真经缵义》的思想，例如卿希泰写杜道坚只能劝说君主模范地带头守法，“先王立法，务适众情，故先以身为检式，所禁于民者，不敢犯于身，是故令行而天下从之。”<sup>26</sup>，与《文子》的原文<sup>27</sup>相差无几。笔者会以此为鉴，时刻提醒自己在研究的过程中别重蹈覆辙，以便可以得到更加准确的成果。

### 第三节:研究范围与价值

本论文的研究范围设定在《通玄真经缵义》自然无为之政治学说主要是从圣人观这个角度切入。选择这样的角度切入，是因为《文子》通过老子和文子的一答一问，带出黄老道家的治国之道；而杜道坚在书写《通玄真经缵义》时，亦同样把重点放在治国之道，因此笔者会探讨两者的异同。当在叙述治国之道的时候，“圣人”是一个常常出现的名词。对儒道二家而言，圣人乃是一个楷模，是政治上绝对正确的存在，也是儒道二家所推崇和学习的对象，他们

---

<sup>26</sup> 孔令宏著：《宋明道教思想研究》，页 321。

<sup>27</sup> 文子问曰：法安所主？老子曰：法生于义，义生于众适，众适合乎人心，此治之要也。法非从天下也，非从地出也，发乎人间，反己自正。诚达其本，不乱于末；知其要，不惑于疑；有诸己，不非于人；无诸己，不责于所立。立于下者，不废于上；禁于民者，不行于身。故人主之制法也，先以自为检式，故禁胜于身，即令行于民，请参阅杜道坚：《通玄真经缵义》卷十一，《中华道藏》第十五册，页 649。

甚至穷一生努力地修行以臻圣人的境界。因此，笔者将探讨《通玄真经缙义》的圣人观，例如谁是圣人、要如何成为圣人、圣人作主张的政治思想等等。

笔者认为，本论文的研究价值在探讨宋末元初时期的圣人观，但并非是从当时的主流学术思想（理学）的角度去研究，而是从道教的角度出发。笔者从《通玄真经缙义》这本道书的内容梳理出其圣人观，希望可以提供另外一种视角，以了解宋末元初时期道教的圣人观，以反映出当时道教对君主的要求以及期许。在改朝换代之初，尤其是在异族的统治之下，人民对异族皇帝到底有什么想法呢？本论文就尝试从道教的角度去解读，希望可以提供一个微观或非主流的视角，从《通玄真经缙义》这一本著作探讨道教的圣人观，以便我们可以更加深入地了解当时道教的圣人观，看一看道教的圣人观是否是一成不变或与时并进，或者与当时主流的圣人观是否吻合或有所差异。

#### 第四节：研究方法

科学的方法是研究的必要手段。<sup>28</sup>在本论文里，笔者的主要是以文本分析的研究方法对《通玄真经缙义》进行分析、勾勒以及论述，而具体的方法有三种：

---

<sup>28</sup> 丁长春：《伍守阳内丹思想研究》，成都：巴蜀书社，2007，12。

第一个方法是系统的研究方法，本论文将从《通玄真经缵义》的作者杜道坚之生平及时代背景开始，尝试解析《通玄真经缵义》圣人观的社会根源，继而阐述其圣人观的主要内容以及其特点。

第二个方法是比较的方法，笔者会对《文子》和《通玄真经缵义》的圣人观作出比较，以分析两人思想的异同，以探讨《通玄真经缵义》对《文子》（黄老道家）的承续以及开拓。

第三个方法是文献学的方法，笔者是通过有关的文献以及资料作出诠释、解析以及研究，而主要的文献资料是收录在《中华道藏》里的《通玄真经缵义》。

在本研究里，笔者采用了收录在《中华道藏》（北京：华夏出版社，2004）的《通玄真经缵义》为主要文本，并时时和《道藏》（文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，1988）的《通玄真经缵义》对照，以防有误。关于《文子》的版本，除了参考收录在《中华道藏》的版本，笔者也对照了李德山的《文子译注》（黑龙江：人民出版社，2003）、李定生和徐慧君的《文子校释》（上海：上海古籍出版社，2004）以及王利器的《文子疏义》（北京：中华书局，2000）。至于其他参考书目，恕不一一列出，请到参考书目一览查看。

## 第二章 杜道坚生平与时代背景

### 第一节：生平

杜道坚乃是《通玄真经缙义》的作者。关于杜道坚的生平事迹，《宋史》以及《元史》均无传，只有赵孟頫《松雪斋集》卷九的《隆道冲真崇正真人杜公碑》、任士林《松乡集》卷一的《通玄观记》、明朱石《白云稿》卷三《杜南谷真人传》和收录在《历代释道人物志》的《湖州府志》卷 91 都有他的一些记载。

根据《湖州府志》和《松雪斋集》的记载，杜道坚（公元 1237-公元 1318），当涂采石人，字处逸，自号南谷子，上清派<sup>29</sup>茅山宗道士。他小的时候就非常聪明超迈，十四岁的时候得异书于异人，就开始喜欢老学，并决定到处去外游。到了十七岁，他就向母亲告辞，到天庆观拜石山耿为师，当起道士来了。然后，他又到茅山去披阅《道藏》，依中峰岩木，葺巢而居。茅山宗师蒋宗瑛见了杜道坚后，对他非常器重，并教他《大洞经法》，从此杜道坚就成为了茅山宗嫡传弟子。杜道坚对道学非常渴望。当时丹阳有个谢真士玄风远播，杜道坚就去拜访他，向他请教学习。过后，他又去远游，交纳羽士名释。往后三年里，他就在宜兴一个叫张洞的地方隐居修道。咸淳（公元 1265-公元 1274）中，由于得到引荐，杜道坚被南宋的度宗赐号辅教大师，并赐紫衣，主持吴兴计筹山升玄报德观。他在那儿兴玄学，建清规，百废俱举，徒众悦服。

---

<sup>29</sup>（清）宗源翰、郭武昌修；周学濬、陆心源纂：《湖州府志》卷 91 方外传；苏晋仁、萧鍊子编：《历代释道人物志》，成都：巴蜀书社，1998，页 436。

至元十三年（公元 1276）元兵南渡的时候，南宋举国上下震惊不已。杜道坚冒着生命危险到故都去见伯颜，然后再由伯颜推荐去见元世祖忽必烈。杜道坚曾“上疏言求贤、养贤、用贤之道，上嘉纳焉。”<sup>30</sup>至元十七年（公元 1280）冬，他被任为提点杭州路道教，主持宗阳宫。当宗阳宫毁于火灾时，杜道坚买山种树，把那里兴建起来。大德七年（公元 1303），成宗复授杭州路道录，教门高士，仍然主持宗阳，并且掌管升元报德观的事务。皇庆改元（公元 1312），仁宗宣授杜道坚为隆道冲真崇正真人，依旧主持杭州宗阳宫兼湖州计筹山升元报德观、白石通玄观。杜道坚死于延佑五年（公元 1318）正月十一日，享年八十二岁。他死的时候，“杭州达宫士庶，诸山缁褐，哀号攀挽，巷无居人，舳舻蔽流，缟素弥望。”<sup>31</sup>杜道坚曾在通玄观象见了一座览古楼，聚书数万卷，而他遗留下来的著作有《道德玄经原旨》四卷、《玄经原旨发挥》两卷、《通玄真经缙义》十二卷以及《关尹阐玄》三卷。

从以上的论述，我们可以归纳出三点：（一）杜道坚非常好学、（二）他关心人民生活以及（三）时人很尊崇他。因此，当蒙古崛起、南宋灭亡之际，杜道坚目睹世运之兴衰、生灵之涂炭，便发愤著书，以寻求治国救民之道。他的《道德玄经原旨》、《玄经原旨发挥》和《通玄真经缙义》是“探易老之贻，合儒老之说”<sup>32</sup>，总结过去的经验以警惕未来，莫不以政治学说为中心，以抒发其皇道帝德论。元统治者在统一中国后，需要一套可以长治久安的治国之

---

<sup>30</sup> 赵孟頫：《松雪斋集》卷九，陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988，页 904。

<sup>31</sup> 赵孟頫：《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页 904。

<sup>32</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，张继禹主编：《中华道藏》第 15 册，北京：华夏出版社，2004，页 588。

道，因此杜道坚的皇道帝德论是适应时代的需求的。虽然元统治者不一定完全遵照杜道坚的这一套方法来治国，但其皇道地德论是具有时代意义的。赵孟頫评论杜道坚的这些论著时认为“皆理造幽微，文含混厚，读之者知大道之要，行之者得先圣之心，可谓学业淹深，文行具备者矣。”<sup>33</sup>这些评论可能夸大其词，但也说明了杜道坚对道教理论的发展有一定的贡献。

## 第二节：关于儒生的身份

关于杜道坚的生平，任继愈主编的《中国道教史》提到杜道坚“本是儒生”<sup>34</sup>，笔者认为这个论点是可以被接受的。山阴王易简在《道德玄经原旨》的序文里提到杜道坚“出儒家，从老氏学”<sup>35</sup>。此外，笔者从另外两点去论证。首先，《隆道冲真崇正真人杜公碑》记载杜道坚是“晋杜预之后，曾祖秉哲、祖竑、父时敏，并晦迹丘园，传芳清阙。”<sup>36</sup>他的祖上三代都是做官的，可称得上是官宦世家，他们至少必须是饱读诗书才能够做官。他们都希望自己的后代都能当官，所以让自己的孩子从小读书。南宋时期，理学非常兴盛，想要进入仕途的人都必须研习儒家经典，如最基本的《四书》。因此，笔者有理由相信杜道坚在接触老学之前不但修读过儒家经典，而且对儒家的义理相当了解。

---

<sup>33</sup> 赵孟頫：《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页 904。

<sup>34</sup> 任继愈主编：《中国道教史》增订本，北京：中国社会科学出版社，2001，页 743。

<sup>35</sup> 杜道坚：《道德玄经原旨》序，张继禹主编：《中华道藏》第 11 册，北京：华夏出版社，2004，页 664。

<sup>36</sup> 赵孟頫：《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页 903。

何以见得杜道坚对儒家义理有相当程度的了解呢？这就必须从杜道坚所留下的著作去研究，这也是第二个可以论证杜道坚本是儒生的点。就以《通玄真经缙义》来看，虽然杜道坚认为“《文子》归本老子之言”<sup>37</sup>，但他结合了儒道思想为此书进行分章缙义。当时的玄教嗣师吴权节为此书写序时说明了杜道坚是“探易老之蹟，合儒老之说”<sup>38</sup>的。我们再看看具体的例子，当杜道坚在缙义中提到圣人的时候，除了老子外，其他的人计有孔子、尧和舜等等。孔子和尧舜乃是儒家所赞扬的圣人，杜道坚虽然是个道士，但对这些人也是推崇备至的，这也看得出他是一个心胸宽阔的人，就好像“江海善下而有容，故百川归之。”<sup>39</sup>虽然如此，杜道坚举出孔子和尧舜等人为例子，并不可直接证明其对儒家义理的了解，而充其量只能证明杜道坚对他们的行为非常推崇。除了这些儒家所推崇的人物之外，杜道坚对于儒家的仁、义、礼、智、信相当推崇，把它们称为五常，而德就是五常的总名。他认为人必须要有德（仁、义、礼、智、信），才能成为君子，具备了这个基本条件才能为国家效力。“身之本在德，德之本在道”<sup>40</sup>，杜道坚巧妙地把儒道德观念融合起来，道演化出五常（德），因此合理化了五常的实行性。除此之外，忠孝、诚等等观念也在《通玄真经缙义》出现。

---

<sup>37</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页588。

<sup>38</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页588。

<sup>39</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页616。

<sup>40</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页614。

杜道坚在杭州当主持的时候，当地的人们对他的评价不错。他死的时候，“杭州达宫士庶，诸山缙褐，哀号攀挽，巷无居人，舳舻蔽流，缟素弥望。”<sup>41</sup>如果杜道坚没做过什么好事，这种情况肯定不会出现。当然，杜道坚只是掌管当地道观的主持，而并非地方的行政官员。如果他是当地的地方行政官员，再加上他那一套治国的思想，杭州会呈现一个怎样的局面呢？这一些都是假设，杜道坚除了接受宗教的职责外，笔者认为他不会去当官。虽然如此，杜道坚身为一个道士已经能使当地的人对他尊敬有加，如果采用他那一套治国思想，笔者觉得国家虽不至于大治，天下太平倒是可能的。

### 第三节：时代背景

杜道坚经历宋元两朝的交替。在中国历史上，宋朝可以说是外交政策可以说是最软弱无用的。在面对辽、夏、金和蒙古的侵略，宋朝都显得束手无策，不是割地就是赔钱，最后甚至被蒙古结束了 300 多年的统治地位。这样的局面和宋皇朝的一系列政策是息息相关的。自从宋太祖赵匡胤杯酒释兵权后，宋朝的历代皇帝都牢牢地控制着兵权，造成强干弱枝的窘境。历代的皇帝对武将都有所顾忌，而重用儒士来治军，所以宋朝发生了许多悲剧，如杨家将和岳飞遭到陷害继而为国壮烈牺牲，都是这种吸取前朝经验而制定出来的政策的牺牲品<sup>42</sup>。虽然这政策有效地消弭了割据之患，边防却因此也不堪一击。

---

<sup>41</sup> 赵孟頫：《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页 904。

<sup>42</sup> 唐朝由于镇守国界的藩镇势力过于强大，于天宝十四年发生安史之乱，唐朝自此由盛转衰。

除了高度集中军权，宋朝的皇帝也削弱和分散宰相的权力，并且严密地控制着地方官，也达到了政权的高度集中。此外，宋朝皇帝还建立了直属朝廷的财政管理系统和司法系统。宋朝成为一个已成熟的文官制度为基础，君主专制和中央集权空前强化的王朝。除了控制军权、政权、财政和司法，宋朝皇帝更进一步束缚了文人士大夫的思想。宋朝的皇帝有一套笼络和挟制知识分子的方法，也很懂得意识形态的重要性。宋太祖赵匡胤虽然在马上得天下，却深知不能在马上治天下，因此对文人非常倚重，一边借助文官来防止武将过于坐大而佣兵自立；另一方面又束缚着他们的思想，是意识形态形成统一格局来稳定民心，以达到强化君权的目的。宋朝的皇帝虽然强调文治，非常鼓励知识分子做官，设立许多官职来安置他们，但是皇帝都看不起文人。有个著名的例子，在宋太祖时期，但是的宰相赵普收到钱王俶十瓶瓜子金的贿赂，正巧被宋太祖看见，吓得屁滚尿流。宋太祖只是笑了笑说道：“受之无妨，彼谓国家事皆由汝书生尔！”<sup>43</sup>由此可见，统治者不过是利用知识分子来治理国家，实质的权力还是集中在统治者手上。遴选知识分子的科举，其内容从宋真宗之后就从原本的策论和诗赋变成儒学，考生的必须根据儒家经典来回答或立论，其他诸子百家不符合儒学的一律都不可采用，这有碍于思想的自由。宋仁宗以后，朝廷更进一步在各州县设立学校教授儒学，以培养更多的知识分子，间接地对知识分子的思想进行箝制。

---

<sup>43</sup> (元)脱脱等撰：《宋史·赵普传》，北京：中华书局，2004，页 8933。

在这个政权和军权都高度集中在统治者手上的朝代，国家的强弱很大程度上都由统治者的能力来决定。如果每个统治者都好像唐太宗那样，国家当然可以治理的很好。不幸的是，宋朝多数的统治者可以说是懦弱无能，再加上君臣的猜忌、连绵不断的党派斗争，这几个内部问题都严重地削弱了国家的整体实力。偃武修文的国家政策导致其边防没有强盛的军力来抵御外族的入侵。除了内部和外部的的问题，土地的兼并问题导致了贫富差距日益扩大，农民被迫揭竿而起争取他们生存的空间。可惜的是，宋朝的统治者偏偏没有能力处理这些棘手的内外问题，使到国力日益耗损，最终慢慢地断送了一片大好江山。黄仁宇认为，宋朝的改革或变法很大部分都注重在国家经济，要振兴国家经济，从而又可借由经济力量来支援国防军备，以防备外族的侵略。但是当时的社会尚未达到足以支持这项改革实验成功的程度，新法又未能成功施行，宋朝成为中国历史上最软弱的一个朝代。<sup>44</sup>

#### 第四节：宋朝的思想背景

从以上的论述，宋朝是一个君权高度强化的专制社会，却又充满各种内忧外患，当时的知识分子的忧患意识非常高，大有先天下之忧而忧的精神。自从汉武帝罢黜百家，独尊儒术后，儒家思想就成为了官方的意识形态。韩愈在其《原道》提出了儒家的道统说，并以道统的承续者自居。这一发展下来，就有许多人认为国家的兴亡和中国文化传统的命脉都和儒家思想息息相关，尤其是

---

<sup>44</sup> 黄仁宇：《中国大历史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006，页 127。

儒家所强调的伦理纲常。在宋初，儒家那一套形式化的伦理纲常和行为规范已经不太管用了，非得另寻出路，已解决当前的问题。因为宋朝统治者要的是加强中央集权，寻求稳定的政治运作，这本来是探讨社会、政治和伦理的儒家之专长，但当时的儒家却无能为力。尔后，出现了周敦颐、张载、程颐、程颢、朱熹、陆九渊等儒士。他们站在儒家的立场上，不断地吸收了道、佛思想来充实儒家思想，并对它们加以改造，所以出现了宋明理学。宋明理学是儒家道德形而上学的重建，是宋明时期特有的哲学理论思维形态。宋明理学的基本内涵是以道体为核心，以穷理为精髓，以居敬、明诚为存养功夫，以齐家、治国、平天下为实质，以成圣为目标。<sup>45</sup>这套基本内涵是建立在一个庞大的体系里，从外在方面来说，他们将宇宙的起源、结构以及其天然合理性和道德秩序、伦理纲常以及社会结构等对应起来，以形成一个体系；从内在来说，他们将天理以及人欲互相对应，凸显出人心对道德秩序、社会规范的自觉，从而为儒家找到宇宙论以及心性论的依据。正如明末清初著名理学家陆世仪所说的，居敬穷理是学者学圣人得第一功夫，当把外在的伦理规范对人的思想和行为的整顿约束变成内在心性自觉的修养，把伦理道德和价值理想建立在具有理性的形而上学的本体论思维，儒家思想才找到它的出路，走出多年来的窘境。

道教比起儒家又如何呢？道教的发展到了隋唐时期掀起了一股重玄思潮，把道教的思想理论推向了一个高峰，它着力探讨了本体论以及境界论。除此之外，修心炼气也在这个时候开始实践，这使到各种内修的方术理论化，可视为

---

<sup>45</sup> 张立文：《宋明理学研究》，北京：人民出版社，2002，页 13-14。

内丹术的雏形。这两种思潮在五代北宋时期合流，并与儒佛思想互相交融吸收，道教中开始出现了以性命双修的生命哲学，在南宋金元时期已经完全成熟了，形成了具有形而上学、境界论、功夫论等融为一体的完整体系。当理学在南宋末年以后成为官方意识形态，这对知识分子的影响非常深远，包括道教学者。从他们的思想理论，我们可以看到他们的哲学水平提高了，对经典的注疏更趋成熟。从南宋时期开始，道教学者对道的阐释回归到老庄道家，但这种回归却不是单纯的或简单地重覆。<sup>46</sup>在这个基础上，道教学者还结合了当时的思潮，深化了道教的哲学理论，而杜道坚就是其中的一位。

笔者认为杜道坚是非常推崇老子的。杜道坚所遗留下来的四本著作，全部都是和老子有关系的。对杜道坚而言，《道德玄经原旨》基本上就是《道德经》的注疏；《玄经原旨发挥》的前六章是“述皇帝王伯道德功力之叙”，后六章“述老子降生，授经西游之略”<sup>47</sup>，似乎是老子的传记；《通玄真经缙义》则说道“《文子》者，《道德经》之传也”，“归本老子之言”<sup>48</sup>；《关尹阐玄》的关尹，为周昭王时函谷关令，老子西出函谷关时曾授予他《道德经》。杜道坚认为老子《道德经》之旨“本为君上告”、“所以明皇道帝德”<sup>49</sup>，是一部讲述政治之道的著作，并且“纪有始无始开天立极之道，太古上古皇道帝德之风，下至王之功、伯之力，见之五千余文，囊括天人之道，上下几千百代，

---

<sup>46</sup> 孔令宏：《宋明道教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002，页405。

<sup>47</sup> 杜道坚：《玄经原旨发挥》卷上，张继禹主编：《中华道藏》第11册，北京：华夏出版社，2004，页699。

<sup>48</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页588。

<sup>49</sup> 杜道坚：《道德玄经原旨》卷一，《中华道藏》第11册，页665。

历历可推。”<sup>50</sup>而杜道坚著书的目的是要“昭皇道”，其抱负不凡，希望可以“参赞玄风，若夫化教劝率、道德功力之辩，则不无望于世之大贤云尔。”<sup>51</sup>此外，他也比较了自己、孔子以及邵雍著书的不同：“孔子本鲁史，做《春秋》，始周平王。邵氏本《连山》，著《皇极经世书》，自尧始。愚之本《玄经》著《原旨》，复征古史为发挥，故不得不自先天始也。”<sup>52</sup>杜道坚把自己、孔子以及邵雍放在同一个平台比较，除了激励自己要像孔子或者邵雍那样有所作为，为后人所敬仰，也隐隐约约地突显了自己的实力要比两位前人高。

## 第五节：小结

纵观当时的历史背景、学术思潮以及道教的发展，这三个因素相互交织，造就了我们所能看到的杜道坚。在意识到自己的祖国已无力反抗蒙古铁骑的侵略，杜道坚冒着生命危险、突破礼教之防去会见即将统治自己民族的异族，并传授他们治国之道。虽然这无异于叛国的行为，但杜道坚看到了黑暗过后的光明，也意识到这是一个可以拯救人民于水深火热的方法。他挣脱了民族观念的桎梏，在社会矛盾尖锐、激烈，政局动荡不安的情况下向元朝统治者提出其政治思想，是非常具有现实意义的，同时也以行动印证了他所说的“有道则隐，不夺人之功也；无道则见，将救时之弊也。”<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> 杜道坚：《玄经原旨发挥》卷下，《中华道藏》第11册，页716-717。

<sup>51</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页589。

<sup>52</sup> 杜道坚：《玄经原旨发挥》序，《中华道藏》第11册，页699。

<sup>53</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页591。

### 第三章 《通玄真经缵义》之圣人观

#### 第一节：绪论

在探讨《通玄真经缵义》的圣人观之前，笔者认为有必要弄清楚究竟什么是圣人。“圣”原本的意思是聪明，根据许慎的《说文解字》，“圣，通也。从耳，呈声。”<sup>54</sup>《尚书·洪范》写道“睿作圣”，说明“睿，通也”、“圣，通也”，更进一步地解释“于事无所不通谓之圣”<sup>55</sup>；而《左传·文公十八年》的“齐圣广渊”，孔颖达疏曰“圣者，通也，博达众务，庶事尽通也”<sup>56</sup>，我们可以看到“通”乃是圣人的基本条件之一，要做到无所不通，非要有过人的智慧不可，否则就不可能胜任了。因此，“通”或者说超人的智慧乃是圣人所必须拥有的基本条件之一。

除此之外，圣人的道德修养也是其中一个非常重要的条件。在古代，个人的道德修养有时甚至比自身的能力更为重要，而圣人的道德修养标准比一般人更加高。例如，秦始皇虽然打败其他六国统一天下，但我们甚少听到有人称他为圣人，因为他的道德修养不达标，即使能力出众，但亦未能为后人所推崇成为圣人；而尧舜备受儒家景仰，并尊称他们为圣人，除了他们的能力以外，很大程度上是因为他们的道德修养，这尤其体现在他们禅让帝位的举动，禅让意味着有德者居之，是一般君主或皇帝很难在自愿的情况下做到的。所以说，

---

<sup>54</sup> 许慎：《说文解字》，北京：九州出版社，2001，页 695。

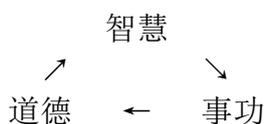
<sup>55</sup> （清）孙星衍撰，陈抗、盛冬铃点校：《尚书古今文注疏》，北京：中华书局，1986，页 299-300。

<sup>56</sup> 李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，1999，页 578。

圣人道德修养的标准非常高，甚至比君子还要高，孔子也只好说“圣人，吾不得而见之矣得见君子者，斯可矣。”<sup>57</sup>因此，道德修养乃是圣人的第二个基本特点之一。

上一段也说过，从道德修养方面来说，圣人不同于一般的君子，而从事功标准这一方面来看，圣人也是比君子要来的高，因为圣人的概念同时也夹杂着相当的事功标准，空有道德修养而无建树，并不能成为圣人。例如颜回的道德修养在孔子的学生之中是最高的，备受孔子的喜爱，但他并不在圣人之列，皆因他没有什么建树。《论语》记载了子贡和孔子的问答，最能表现出事功的重要，子贡问孔子“如有博施于民而能济众，何如？可谓仁乎？”子曰：“何事于仁！必也圣乎！尧舜其犹病诸！”<sup>58</sup>从这段对话，孔子告诉我们有德之人并不一定能兼济天下，而圣人则必须先天下之忧而忧，并对天下百姓有所贡献。因此，事功也是衡量圣人的其中一个基本准则。

根据上文的论述，笔者做了一个简单的关系图表：



上图显示出圣人的三个基本条件或特点以及它们的关系。简单来说，智慧大于事功，事功大于道德，而道德则大于智慧，它们的关系是相辅相成的，缺少了哪一个都不能称之为圣人，例如说空有智慧而无德，其行为并不能成为别人的

---

<sup>57</sup> 杨伯峻译注：《论语译注》，北京：中华书局，2004，页 73。

<sup>58</sup> 杨伯峻译注：《论语译注》，页 65。

典范；有德却不能博施予民而济众，社会百姓并不能受惠；想成就一番大事业却无相当的智慧，做起事来只能事倍功半。这互补的三者缺一不可，它们同等重要，都是构成圣人的基本条件或特点。缺少其中一个，非圣也。

这一节主要是分析了圣人的基本条件或特点，但都是从儒家的经典寻章摘句，比较倾向于儒家的圣人观。在下一节，笔者将会论析《通玄真经缙义》的圣人观，比较两者的圣人观，以便可以看到两者的异同。

## 第二节：《通玄真经缙义》的圣人观

《通玄真经缙义》乃是“万世之龟鉴也”<sup>59</sup>，因此可以推断此书的对象乃是皇帝。此书是皇帝“经世之枢要也”<sup>60</sup>，而在书中屡次出现的圣人则是皇帝学习的榜样。需要说明的是，圣人并不等同于皇帝。在圣人的三个基本条件之中，只有事功这一方面可能和皇帝的作用和地位有重叠的成分，而智慧和道德修养与皇帝的身份都不是必然的挂钩。就《通玄真经缙义》来看，圣人是“百世之师”<sup>61</sup>，而皇帝可以不是。皇帝应该循道而行，但没人可以担保皇帝一定会那么做，所以只能劝诫皇帝依圣人之道而行，并举出大量的例子，说明遵循圣人之道的好处。因此，圣人绝不等同于皇帝。

---

<sup>59</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》一二卷，《中华道藏》第15册，页654。

<sup>60</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页588。

<sup>61</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页598。

除此之外，根据《文子》的记载，中黄子说“人有五位，故天地之间有二十五人也”<sup>62</sup>，为方便阅读，笔者做了一个简单的图表：

五位					
上五	神人	真人	道人	至人	圣人
次五	德人	贤人	智人	善人	辩人
中五	公人	忠人	信人	义人	礼人
次五	士人	工人	虞人	农人	商人
下五	众人	奴人	愚人	肉人	小人

图表（一）

而《通玄真经缙义》也承续了《文子》的这种说法，说道“最上者神人，最下者小人”<sup>63</sup>。从图表（一），我们可以看到圣人在位置在上五的第五位，排在圣人之前的还有神人、真人、道人和至人，虽然圣人的位置偏后，但在《通玄真经缙义》里，“圣人”一词出现的频率远远超过前四者，可见其重要性。“神人”和“道人”在书中并无明确的定义，幸好“真人”和“至人”都有留下记载，可以让我们做比较。真人“隐其姓名，有道则隐，不夺人之功；无道则见，将救时之弊”<sup>64</sup>，若与圣人的事功标准来看，真人似乎未能达到标准，皆因圣人的责任是兼济天下，而真人的有道则隐就较为独善其身了；至人“视民犹己，同乎利害，人乐亦乐，人忧亦忧”<sup>65</sup>，而“圣人之法，始不可见，终不可

<sup>62</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第15册，页630。

<sup>63</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第15册，页630。

<sup>64</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页591。

<sup>65</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页601。

及，今出如流”<sup>66</sup>，两者的分别在于至人强调推己及人之德，而圣人则侧重于自然无为之法。笔者上文说过书中并未给“神人”下定义或做出形容，以致我们不能了解神人的特点，不过《通玄真经缙义》有一个记载，或许可以旁敲侧击出一些线索。根据《白虎通德伦》记载道：

何以知帝、王圣人也？《易》曰：“古者伏羲氏之王天下也，于是始作八卦。”又曰：“圣人之作易也。”又曰：“伏羲氏没，神农氏作。神农没，黄帝、尧、舜氏作。”文俱言作，明皆圣人也。<sup>67</sup>

根据上述的引文，黄帝乃是上古的圣人之一。而根据《通玄真经缙义》，黄帝“异时退捐天下，趋空同，礼下风，见广成子，问治身奈何而可以长久”<sup>68</sup>，记载了黄帝向广成子询问治身之道，同样的记载也出现在《庄子·在宥》<sup>69</sup>，事实上是杜道坚为《文子》缙义的时候引用了《庄子》的记载。广成子乃是道教的神仙之一，根据《庄子》的记载，广成子见黄帝的时候，他已经活了1200岁，但却“形未尝衰”<sup>70</sup>，因此黄帝才会请教他关于治身之道。笔者推断广成子应当属于神人之列，而神人与圣人的区别在于神人精通长生之道，能修身养形继而长生千年，位列仙班；圣人虽异于常人，但却不通晓长生之术，也会像常人一样生老病死。以此推论，笔者认为治身之道乃是区别神人与圣人的关键，至于是否存在其他的差异，有鉴于文献资料的不足，笔者也不敢妄下定论。

---

<sup>66</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页601。

<sup>67</sup> 班固：《白虎通德论》，上海：古籍出版社，1990，页51。

<sup>68</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页596。

<sup>69</sup> 陈鼓应注译：《庄子今注今译·中》，北京：中华书局，2001，页279。

<sup>70</sup> 陈鼓应注译：《庄子今注今译·中》，页279。

在看过了圣人与其他上五之人的分别后，我们来看一看《通玄真经缙义》所记载过的圣人为什么人，以及成为圣人的原因，就让我们先看看出现在《通玄真经缙义》却没出现在《文子》里的圣人。《通玄真经缙义》首章就写道：

道有体用，圣无二心。玄圣素王，体用二而道则一也。孔子天纵之

圣，岂不知道？而乃问于老子，必有得于言外之意着。<sup>71</sup>

根据成玄英的《南华真经注疏》，玄圣素王“即老君尼父是也”<sup>72</sup>，笔者也认同这一看法，即玄圣是老子，而素王是孔子。他们虽然分别代表道、儒二家（体用二）不同的学说，但是他们的目的是一样的（道则一也）。在礼乐崩坏的春秋时期，他们各自提出了他们的学说，以解释当时乱象的原因以及提供一个解决方案，他们的学说流传下来并形成中国文化的两大支柱，而受后人景仰，这就是所谓的“圣人在上，民乐其治，二帝三王也。圣人在下，民慕其意，玄圣素王也。”<sup>73</sup>虽然老子和孔子并非统治者，无法好像二帝三王让民乐其治，可是他们在社会上非常有影响力，以致民慕其意。所以说，圣人不一定是皇帝或统治者，圣人也可以活在民间，不一定高高在上的。此外，《通玄真经缙义》也叙述了从太古三皇至春秋时期的情况：

太古三皇，民如婴儿，呼吸太和，无思无为。上古三皇，民如孩提，

含哺鼓腹，为无所为。下古三皇，民童时，樸散道行，为所以为，庖生粒

---

<sup>71</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页591。

<sup>72</sup> 成玄英：《南华真经注疏》卷十五，张继禹主编：《中华道藏》第十三册，北京：华夏出版社，2004，页259。

<sup>73</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页600。

食，天下亲之。五帝贵德，天下誉之。三王尚义，天下畏之。五伯失理，天下侮之。玄圣不作，素王述之，立言垂教，为万世师，圣人复起，无以易之。<sup>74</sup>

从上述的引文，我们可以看到两点变化。第一，从无为到有为，依序排列是无思无为、为无所为、为所以为，最后是有为。这样的情况会出现，是因为第二个变化所导致的，从有道慢慢到失理，既是所谓的“皇以道化，帝以德教，王以功劝，伯以力率。”<sup>75</sup>太古、上古以及下古时期，九皇以自然无为之道治国，人民生活淳朴，就好像没有被统治一样，呈现出“童蒙不知西东，言无文，衣无綵，耕食凿饮，不施不求，各足于己”<sup>76</sup>的生活。五帝时期虽然以德治国，但仍为天下百姓所赞誉。到了三王时期，道德沦亡，三王以义治国，天下百姓开始害怕恐惧，因为“道德衰而仁义次之，仁义衰则祸乱作”<sup>77</sup>，以仁义治国，这就意味着祸乱不远了。到了五伯时期，礼乐崩坏，诸侯拥兵自立，烽火四起，搞到民不聊生。老子和孔子生于那个时代，提出各自的学说以救时弊，最后两人都成功垂言立教，成为万世之师，也成为各自教派的创始人，影响深远，因此被称之为圣人也不为过。

除了老子和孔子之外，《通玄真经缙义》认为常枏也是圣人。常枏乃是“古之圣人也。老子学于常枏，犹孔子学于老子。目击道存，精神冥契，故能

---

<sup>74</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页634。

<sup>75</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》序，《中华道藏》第15册，页588。

<sup>76</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页594。

<sup>77</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页618。

见舌而守柔。”<sup>78</sup>常枏和老子的事迹记载在刘向(约公元前 77-公元前 6)的《说苑》里。刘向乃是西汉时期的经学家、文学家以及目录学家，他曾经领校秘书，本书就是他校书的时候，参考了皇家藏书和民间图籍后，分门别类编辑了先秦至西汉的一些历史故事和传说，并附上自己的看法，抒发了儒家的政治思想和道德观念。根据《说苑·敬慎》的记载，常枏以自己的舌存齿亡作比喻，让老子明白了守柔的道理。<sup>79</sup>

除了老子、孔子和常枏之外，《通玄真经缙义》也继承了黄老道家的一些看法，对《文子》所记载的圣人也加以推崇，这些圣人包括黄帝、唐尧、虞舜以及大禹，其中又以唐尧虞舜着墨最多，主要是叙述他们的治国之道。在《文子》叙述“积德成王，积怨成亡”<sup>80</sup>的时候，杜道坚缙义写道“尧舜是以昌，桀纣是以亡”<sup>81</sup>，说明了尧舜以德治天下而得以昌盛，反之夏桀和商纣治国无方，民怨四起，继而被推翻以结束暴政。《通玄真经缙义》也指出尧舜无为而治，“所以成垂衣之治。”<sup>82</sup>如何无为而治呢？《通玄真经缙义》写道：

古之君天下者，君逸臣劳，无为而治。尧之时，舜为司徒，契为司马，禹为司空，百官分职，个以其能。惟官得其人则民安其处，功成事遂，百姓皆谓我自然。<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第 15 册，页 619。

<sup>79</sup> (汉)刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987，页 243-244。

<sup>80</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第 15 册，页 619。

<sup>81</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第 15 册，页 619。

<sup>82</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第 15 册，页 621。

<sup>83</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第 15 册，页 633。

当唐尧统治的时期，奉行君逸臣劳的治国之道，根据下臣的能力委以适当的官职，以发挥他们的专长，这样就可以事半功倍，造福人民。除此之外，尧舜的德行也是常被赞颂的一环，例如说虞舜“有善行，天下慕之”<sup>84</sup>，又或者称赞唐尧当君主的时候“视民犹己，取下有节，自奉有度，故人无恶逆，比屋可封”<sup>85</sup>，不仅能够推己及人，为人民着想，而且还能少私寡欲，控制自己的欲望，所以百姓才会心悦诚服地安居乐业。最后，《通玄真经缙义》也叙述了唐尧、虞舜和夏禹拯救人类的贡献，说道“泽水示傲，九年为灾，自非有尧舜禹三圣人者出，喙类绝矣”<sup>86</sup>，洪水泛滥成灾之时，百姓苦不堪言。尧命令鲧治理水患，鲧花了九年的时间却未能成功。舜巡视之时发现鲧用堵截的方法治水，一点效果也没有，就把鲧处死，然后命令鲧的儿子禹治理水患。禹使用疏导的方式，花了十三年终于把水患治好。唐尧、虞舜和夏禹三者花了数十年才把水患治好，解除了一个对百姓的威胁，拯救了许多性命免于洪灾，因此被称为圣人。

### 第三节：小节

在这一章，笔者从一些儒家的经典论析了圣人所必须拥有的三个基本特点，也就是智慧、德行以及事功，三者的关系相辅相成，缺一不可，这是比较倾向于儒家或主流的看法。然后，笔者指出圣人并不一定是皇帝或统治者，并且列举出《文子》所记载的二十五人，继而把圣人与其他上五之人做出论述和

---

<sup>84</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页643。

<sup>85</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页645。

<sup>86</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一二，《中华道藏》第15册，页656。

一些比较。此外，笔者更指出《通玄真经缵义》所谈到的圣人，计有黄帝、老子、孔子、常枏、唐尧、虞舜以及夏禹。其中，老子、孔子和常枏在《文子》里并未被指为圣人，此乃《通玄真经缵义》与《文子》不同之处。而唐尧、虞舜和夏禹则是儒家推崇的圣人，《文子》乃是秦汉之间的黄老道书，融合百家之学，自然也把儒家圣人“收编”入道家典籍，以壮大声势。《通玄真经缵义》虽与《文子》有不同之处，但在兼容其他学说这一方面还是有所承续的。

在下一章，笔者将会深入地论析圣人循道而行的政治哲学。

## 第四章 从《通玄真经缵义》 探讨圣人之政治主张

### 第一节：绪论

在第三章，笔者阐述了圣人必须拥有的三个基本条件以及《通玄真经缵义》所列举出的一些圣人典范。在此章，笔者将会探讨《通玄真经缵义》里圣人的政治主张。《文子》是于“秦汉年间撰成的典籍”<sup>87</sup>，可以说是集黄老道之大成，而《通玄真经缵义》约成书于元朝至大三年（公元1310），虽然相隔千多年，《通玄真经缵义》仍然承续了《文子》的黄老道家思想，但也有补充之处。譬如，笔者认为《文子》里所叙述的圣人政治主张是通过以天道为本的“德”扩张出去的，可以概括为“上圣法天，其次尚贤，其下任臣”<sup>88</sup>，这本是《文子》之言，《通玄真经缵义》亦袭之，但加入了一些新元素，以天理和人欲为其个人修养以至政治主张的依据，此容后文再述。根据《文子》，“上圣法天”乃是“上德”之政治义，而“其次尚贤，其下任臣”则属于“下德”之政治义。就“上德”之政治义而言，尚贤任臣乃是“惑之原、危亡之道”<sup>89</sup>，只有“法天”而治才是虚静之道；若就“下德”的政治义而言，尚贤任臣乃是管理一个国家做必要的。《文子·上德》说“兴而不取者上德也，是以有德”<sup>90</sup>，此乃自然之精神体现，也是“道”的体现。笔者认为，“上圣法天”可称之为“道”，也就是上德之政治义，而“尚贤任臣”可称之为“术”，或等同于下

<sup>87</sup> 丁原明：《黄老学论纲》，山东：山东大学出版社，1997，页215。

<sup>88</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

<sup>89</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

<sup>90</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷八，《中华道藏》第15册，页623。

德的政治义。根据孔令宏的看法，“道”乃是道教最基本的义理，是宇宙万物的本源和本体，是道教徒修炼、追求的最终目标和最高境界；“术”是“道”的运用，是得“道”的途径、修炼的手段，“术”还是自然界与人的变化神妙灵通的方法。<sup>91</sup>使用“术”的最终目标是要得“道”，《通玄真经缙义》要阐述的是王道政治之术，其“上圣法天”之“道”为黄老道家之“道”，而“尚贤任臣”则是得“道”之“术”。

下一节，笔者将会研探“上圣法天”的具体内容。

## 第二节：上圣法天之“道”

在绪论的部分，笔者指出圣人之政治主张可以概括为“上圣法天，其次尚贤，其下任臣”，而“法天”是就上德之政治义而言，是一切思想、行动、主张、政策等的最高准则。《通玄真经缙义》乃是道书，所以“天”就相等于道——宇宙万物的本源以及人类生活的最高准则。因此，“法天/法道”的目的就不言而喻了，也即是以天道为尊、依天道而行事，以达到无为而无不为的目的。就政治而言，圣人通过最自然无为的方式来管理天下，以便让百姓安居乐业，这就是所谓的“道为治本，君以道王”<sup>92</sup>。作为宇宙万物本源之道，《文子·九守》说：

---

<sup>91</sup> 孔令宏著：《宋明道教思想研究》，页 14。

<sup>92</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第 15 册，页 616。

天地未形，窈窈冥冥，浑而为一，寂然清澄，重浊为地，精微为天，离

而为四时，分而为阴阳，精气为人，粗气为虫，刚柔相成，万物乃生。<sup>93</sup>

在天地还未成型的时候，宇宙处于窈窈冥冥的状态，是浑而为一的“气”，然后重浊的气变成地，精微的气变成天，精气变成人而粗气变成虫，此乃气化的宇宙生成过程，而《通玄真经缙义》则承续了这种看法，曰“道无形而生有形，始乎无始，终乎无终。一元之气，肇于太易。太易其万物之祖乎？一生二而阴阳分，五气布而万化兴。”<sup>94</sup>《文子》只是把“窈窈冥冥，浑而为一”的状态形容出来，而《通玄真经缙义》则明确地把这种状态称之为太易，并认为宇宙万物皆是由气而生，“天地一身，天下一气，阴变阳化，陶冶万物，皆乘一气而生”<sup>95</sup>，而要生万物，气必须要达到“和”的状态，才能“阴阳和而百物生”<sup>96</sup>。《通玄真经缙义》亦解释气为“无形之物，物乃有形之气。气无形故柔弱，物有形故刚强，则知气者形之始也”<sup>97</sup>，说明气有柔弱之特点，故能生有形之物。笔者认为《通玄真经缙义》的气化宇宙论比起《文子》有两点不同。其一，在气的认知上，《文子》认为气“刚柔相成，万物乃生”，说明气有刚柔，刚柔之气达到“和”的状态才能生万物；《通玄真经缙义》则认为气只是具有柔弱之特点，而物是有形之气，具有刚强的特点，所以无形之气才能生化有形之物，笔者认为这个看法更符合天道柔弱的特征。其二，在叙述气生化万物的过程中，《通玄真经缙义》认为当元气分为阴阳之气后，阴阳之气又分为

<sup>93</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页602。

<sup>94</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页592。

<sup>95</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页639。

<sup>96</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页645。

<sup>97</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页614。

五气，最后才生万物。五气这一环是《文子》所没有的，虽然在《通玄真经缙义》里找不到五气是指哪五气，但道教有个五气真君，分别代表金、木、水、火和土，因此笔者认为五气应该是指金、木、水、火和土之气，这种差异表示了《通玄真经缙义》更加了解气的属性，说明万物乃由五行之气相互成化出来的。《文子》认为天地万物和各种有生命的存在都是依赖于大宇宙自身所内含的阴阳二气的矛盾作用而得以化生出来的<sup>98</sup>；《通玄真经缙义》则更进一步，除了阴阳二气的矛盾作用，五行之气的相生相克作用也是化生万物所不能缺少的，这可能是受到宋代理学的影响，例如周敦颐（公元1017-公元1073）认为“人类男女是由二五之精，妙合而凝的，世界万物是由二气五行化生的”<sup>99</sup>；朱熹（公元1130-公元1200）则认为“自下推而上，五行只是二气，二气又只是一理。自上推而下来，只是此一个理，万物分之以为体，万物之中又各具一理”<sup>100</sup>，说明“二气”自下推上去乃是“理”；《通玄真经缙义》则说明气乃是道生化宇宙万物的重要元素。此外，气是“造化流行而不息者”<sup>101</sup>，源源不绝地串流于宇宙之间，而且气也直接导致宇宙万物产生变化，“天将雨，础先润；时将春，冻先解；人将死，舌先强，气使之然也”<sup>102</sup>，气除了化生万物之外，也让宇宙万物产生变化，这一点是《文子》所没有提及的。

皇帝以圣人为楷模，圣人则法道而治理天下，所以道可以说是皇帝的个人修养以及政治主张的依据。因此，皇帝修身治国所秉持的当然是自然无为之

---

<sup>98</sup> 丁原明：《黄老学论纲》，页221。

<sup>99</sup> 张立文：《宋明理学研究》，页127。

<sup>100</sup>（宋）黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第六册，北京：中华书局，1986，页2374。

<sup>101</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页631。

<sup>102</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页606。

道，因为自然无为是天道最核心的特征。可惜的是，从古至今，许多人误解了无为的意义，认为无为是什么都不做，事实上并非如此。《通玄真经缙义》说道：

无为者非木石其心而不动也。圣人应物不先物，因其自然之势，曲成

万物，夫何为焉？<sup>103</sup>

《通玄真经缙义》主张无为并非好像不动的树木或石头一样，而是充满勃勃生机的，并且具有积极的意义。心扮演着极其重要的角色，“道非有心於应物，而物自应之”<sup>104</sup>，相对于人类来说，心乃是应道之物。要应道，必须要守虚，以便“人能心虚而道自居”<sup>105</sup>。守虚乃是应道的前提，具备了这个前提才可以做到“物来则应，物去则静”<sup>106</sup>的境界，并以鼓来做例子，曰“心不藏物故能应物，鼓不能藏声故能应声”<sup>107</sup>，说明鼓能发出声音是因为鼓是空的，而心要应物，就要好像鼓那样是空的。当守虚的功夫做好了，那么就可以应物了，而且要“不先物”，亦即是要顺其自然，因“物”之自然趋势继而成全它，而因循乃是核心的观念，也是黄老道家与先秦道家在阐述自然之义时的区别。圣人如何以自然无为之道治国呢？《通玄真经缙义》说“圣人因人性而设教，观风俗以为治”<sup>108</sup>，这和《文子》所言“先王之制法，因人之性而为之节文”<sup>109</sup>有异曲同工之处，都强调因循这一观念在自然无为的治道所扮演的角色，此乃黄老道家的

<sup>103</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页635。

<sup>104</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页614。

<sup>105</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页590。

<sup>106</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页596。

<sup>107</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页623。

<sup>108</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

<sup>109</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

特点之一，因这样做就可以“民心归而无敌于天下。”<sup>110</sup>惟有“上法天道，下因民心”<sup>111</sup>才是“平治之本。”<sup>112</sup>

笔者于本章绪论曾说《文子》的政治思想是以“德”展开的，并可分为“上德”与“下德”。笔者认为，自然无为乃是决定“上德”或“下德”的重要观念。《文子》认为无为“非谓其引之不来，推之不去，迫而不应，感而不动，坚滞而不流，卷握而不散。谓其私志不入公道，嗜欲不挂正术，循礼而举事，因资而立功”<sup>113</sup>，讲的是必须遵循客观的规律，丁原明认为《文子》讲无为“并不排斥主体能动作用的渗入，所反对的是一个人意志和情感好恶来代替对事物的认知，从而盲乱干政，导致失败”<sup>114</sup>，表现出“贵因”的思想观念，例如在《道原》说道“执道以御民者，事来而循之，物动而因之”<sup>115</sup>，认为“能因则无敌于天下矣。”<sup>116</sup>《文子》的贵因思想主要表现在“因时”和“因人”的观念上，说“上因天时，下尽地理，中用人力”<sup>117</sup>。在“因时”的观念上，《文子》认为“得在时，不在争”<sup>118</sup>，洞悉时机和把握时机才是成功之道，因为“事异则事变，时移则俗易，论事立法，随时举事。”<sup>119</sup>至于“因人”这一观念，《文子》认为必须因人而用，不同的个体有不同的作用，例如在政治上，《文子》推崇君逸臣劳模式，皇帝乃是法天道而行无为之事，谓之“上德”，尚贤任臣

<sup>110</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

<sup>111</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页650。

<sup>112</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页650。

<sup>113</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页635。

<sup>114</sup> 丁原明：《黄老学论纲》，页221。

<sup>115</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页590。

<sup>116</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

<sup>117</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页644。

<sup>118</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷四，《中华道藏》第15册，页608。

<sup>119</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页617。

以便臣下推行有为止治国方针，谓之“下德”。总而言之，《文子》指出“天道”之“无为”乃是通过“德”彰显出来的，“德”把虚无之“道”和人间通过“贵因”的观念联系起来，贯彻了黄老道家的精神，“无为之道，因也。”<sup>120</sup>

《通玄真经缙义》也延续了这种无为贵因的思想，例如说“圣人非无欲，因其利而利之；圣人非无事，当其为而为之”<sup>121</sup>、“古之王天下者，因天地之变化，无为而治，见小不弃，守静不为，大器安而天下正矣”<sup>122</sup>、“圣人因性而设教，观风俗以为治”<sup>123</sup>等等，这些例子说明了《通玄真经缙义》根据客观的因素行事，承续了“贵因”的思想。虽然如此，在阐述“无为”之时，《通玄真经缙义》加入了一些新的元素，丰富了其“无为”的内容。《通玄真经缙义》这样写道：

自然者天理，不自然者人欲。夫清虚而明，天之自然；无為而治，人之自然。自然，賢不肖者齊於道矣。是以聖人神而明之，光宅天下，而物無宰焉。<sup>124</sup>

由于受到宋代理学的影响和熏陶，以及吸收了“存天理，灭人欲”的思想，《通玄真经缙义》也谈天理人欲的问题，并把天理人欲和治国修身之道结合起来，注入了新的元素，这是与《文子》不相同之处。有别于“理学用公私之别

<sup>120</sup> 戴望：《管子校正》，《诸子集成》本，北京：中华书局，1954，页 221。

<sup>121</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，， 《中华道藏》第 15 册，页 600。

<sup>122</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五， 《中华道藏》第 15 册，页 616。

<sup>123</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八， 《中华道藏》第 15 册，页 633。

<sup>124</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八， 《中华道藏》第 15 册，页 631。

来判分天理与人欲的不同”<sup>125</sup>，《通玄真经缙义》则是以自然与否来区别天理与人欲，说明天理是自然的，而人欲则不是。天道的自然是清虚而明的，而无为之治则是人道的自然，结合天道的自然实施无为而治，那么无论是什么人都可以齐于天道，此乃就治道而言。因此，我们可以看到《通玄真经缙义》吸收了理学家的“天理”和“人欲”这些观念来丰富本身的思想哲学，其内涵还是以黄老道家思想为主。笔者认为《通玄真经缙义》结合了黄老道家的“贵因”思想和理学家的“天理”以及“人欲”观念，在阐释“无为”的时候赋予新的内容。《通玄真经缙义》说无为必须“因其自然之势”<sup>126</sup>，包含了“贵因”思想，所贵之“因”乃是自然之势，所谓自然乃是天理也。

何谓“天理”呢？《通玄真经缙义》说：

道心人心，天理人欲之分也。理勝欲則所為皆天，欲勝理則所為皆

人，此又君子小人之分也。<sup>127</sup>

天理以及人欲的分别主要是因为心的问题，理欲在心中交战，如果理战胜欲，则其所作所为皆符合天道，因此可称之为道心；若欲战胜理，则其所为只是人欲，因此称之为人心。所谓天理者，笔者认为符合天道自然的心，战胜人欲的心，《通玄真经缙义》把这种以道为尊之心成为道心，这和理学家有所不同，例如朱熹说“心之虚灵知觉，一而已矣。而以为有人心、道心之异者则以

---

<sup>125</sup> 孔令宏：《宋明道教思想研究》，页 323。

<sup>126</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第 15 册，页 635。

<sup>127</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷四，《中华道藏》第 15 册，页 610。

其或生于形气之私或原于性命之正”<sup>128</sup>，朱熹认为心只有一个，有感知的作用，人心生于“形气之私”，而道心则原于“性命之正”，这说明了两者在区分道心和人心的方式有所不同。此外，道心和人心则衍生出君子和小人的分别。君子具有道心而小人则具有人心，这和《文子》所说“君子行正气，小人行邪气”<sup>129</sup>的思路基本一样，只是区别君子和小人之法不同，《通玄真经缙义》以道心和人心来作出区别，而《文子》则以正气和邪气加以区别，此乃两者之不同。两者相同之处在于无论是“道心”还是“正气”，都是以自然无为为其特色，例如行正气是要“内便于性，外合于义，循理而动，不系于物。”<sup>130</sup>若就治身而言，心扮演者非常重要的角色，因为“天理人欲同乎一心，君子小人由乎一己，亦同出而异名者耶”<sup>131</sup>，无论是天理还是人欲，都是由心所主宰，是心的两种表现，所以必须要修身养性，以便心能向道，以理胜欲。如果心中所载的是天理，那便是道心；心中所载的是人欲，那便是人心。此外，《通玄真经缙义》也指出：

将胜乎人，先胜乎己，未有己不胜而能胜人者也。胜人者有力，欲胜理也；自胜者强，理胜欲也。理胜则得人心，人将自用其力；欲胜则用人之力，人将先离其心。天理人欲之异，宜有间然。<sup>132</sup>

<sup>128</sup>（宋）朱熹撰：《四书章句集注》，北京：中华书局，页 14。

<sup>129</sup>杜道坚：《通玄真经缙义》卷四，《中华道藏》第 15 册，也 610。

<sup>130</sup>杜道坚：《通玄真经缙义》卷四，《中华道藏》第 15 册，也 610。

<sup>131</sup>杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第 15 册，页 626。

<sup>132</sup>杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第 15 册，页 638。

我们常说要胜过别人，先要胜过自己，因为要胜过自己才能胜过别人。老子曾说“知人者智，自知者明；胜人者有力，自胜者强”<sup>133</sup>，认为自知和自胜比起知人和胜人更为重要；《通玄真经缙义》认为胜人者是人欲压过天理，而自胜者则是天理压过人欲。心合于道，就是要少私寡欲，保持心虚，自然就灵台清明，懂得说话或行动的时宜，因此才会得到众人的支持；如果让人欲占据心房，则嗜欲丛生，利用别人来达到自己的目的，结果众人将离弃而去。可见，我们的言行举止都由我们的心所控制，因此必须要“察诸己、慎诸心”<sup>134</sup>，才能避祸得福，趋利而免受伤害。要怎么察己和慎心呢？不过就是循道而修身，尊九守而贵五常，以及内心时刻保持理胜欲的状态。

此外，《通玄真经缙义》也指出“道乃法之体，法乃道之用”<sup>135</sup>，因此在制定或者执行法令之时，必须要“法与时变，礼与俗化，法度制令，各因其宜”<sup>136</sup>，我们可以看到“贵因”在制法之时也是非常重要的，因为要根据不同的时期制定合时宜的法令，这样才能称之为自然。在对“法”的认知上，《通玄真经缙义》和《韩非子》是有差异的，最明显的莫过于两者对“法”的可修改性。《韩非子》认为“法”是一种不可任意变动的成文法；而《通玄真经缙义》则说“法”要以道为本，并随着时代也改变，最重要是合适当时的情况。虽然说“不可任意变动”不代表“不可变动”，但总的来看，《通玄真经缙

---

<sup>133</sup> 陈鼓应：《老子金注今译》，页 201。

<sup>134</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第 15 册，页 627。

<sup>135</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第 15 册，页 649。

<sup>136</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第 15 册，页 649。

义》的“法”的可修改性比韩非子高。此外，《通玄真经缙义》亦解释了

“法”会出现的原因：

文子问法安所生，老子语以法生于义。义者，宜也。先王立法，务适

众情，故先以身为检式，所禁于民者，不敢犯於身。是故令行而天下从

之。<sup>137</sup>

在文子和老子的问答中，老子指出“法”生于义，“义”就等同于“宜”。什么叫做“宜”呢？《通玄真经缙义》举例说以前的帝王设定的法令，务必要适合民情，此乃“宜”也，也即是一直所强调的“贵因”，因其所宜也。此外，帝王也必须以身作则，不可触犯已定下的法令。当帝王已经树立起一个榜样，那么百姓莫不跟随帝王的脚步，遵从所立下的法令。

除了上文所言之外，《通玄真经缙义》也举出了很多例子，说明圣人如何行使自然无为之道。例如说“古之圣人观天地，府万物，藏精存诚，无形无声，正其道，而任物之自然”<sup>138</sup>，说明圣人因物的自然之性，让其自由发展而绝不干涉。在治国的时候，“多言多事，圣人所戒”<sup>139</sup>，太多的言语只会造成误会，而且臣下可能从皇帝的言语猜测其喜好继而引起事端，太多的事端则会引起混乱，这就是所谓的“治不可多事，法不可数变。事多变数，则百姓怨，功

---

<sup>137</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页649。

<sup>138</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页595。

<sup>139</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页600。

臣判”，<sup>140</sup>此二者是圣人所避免的，宗道本德才是正道。圣人也是人，并非没有欲望，重要的是“因其利而利之；圣人非无事，当其为而为之”<sup>141</sup>，指出圣人因天下百姓的利益为重，牺牲小我而成全大我，应当做的时候就做，此乃顺其自然也。圣人“因天地之变化，无为而治，见小不弃，守静不为”<sup>142</sup>，说明了圣人治国是根据实际情况的变化，无为而治的要诀在于守静，结合这两者才能“大器安而天下正矣。”<sup>143</sup>圣人是不会“执一世之法籍而为传代之治”<sup>144</sup>，因为每个时代的情况有差异，其治理执法也应该不同，例如“五帝而下，所制法令赏罚，代各不同者”<sup>145</sup>，因此圣人是“随时而举事，随事而应变”<sup>146</sup>的，强调“贵因”之道的重要性。若要随时随事而应变，权力是非常关键的，因此《通玄真经缙义》主张要把权，否则“执中无权，则不能随时而适变。”<sup>147</sup>纵观以上所提到的治道，都捉住了两个重点，即自然无为以及“贵因”之道，此乃圣人治道的基本特点。

《通玄真经缙义》也详细地说明了圣人不会做的一些事情，籍此来提醒统治者不要因为一己私欲而牺牲了人民的幸福。例如说“上多欲，则民兴诈；上好静，则民不争”<sup>148</sup>，统治阶级必须要克制自己的私欲，否则上梁不正下梁歪，人民百姓有样学样，那么会衍生很多社会问题；如果统治者好静而无所私求，人

---

<sup>140</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第15册，页626。

<sup>141</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页600。

<sup>142</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页616。

<sup>143</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页616。

<sup>144</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页617。

<sup>145</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页649。

<sup>146</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页617。

<sup>147</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页617。

<sup>148</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页598。

民也就好静不争。因此，作为统治者，树立一个榜样是非常重要的，因为“人君之好，不可不正。好勇则劫杀之乱生，好色则淫溢之难起，惟好德者精神别於内，好憎明於外”<sup>149</sup>，好勇以及好色都会招惹乱象，统治者应该要设法避免，要如老子所提倡的“少私寡欲”，只有好德的统治者才能为国民谋取更好的福利和生活，这就是所谓的“以道德则民服而风俗淳，以功力则民怨而战争起”<sup>150</sup>。此外，《通玄真经缙义》也举例平王问道于文子，以带出好德的重要性以及历史教训，说道“积德成王，积怨成亡。尧舜以是昌，桀纣以是亡”<sup>151</sup>，说明尧舜因为好德，所以国运恒昌；相反的，桀纣只为满足一己私欲而弄得国破家亡。

《通玄真经缙义》也指出治国有三种境界，分别是“治而不劳，政之上也；劳而不病，政之次也；病而益劳，政斯下矣”<sup>152</sup>，要做到治而不劳，就只有以自然无为为宗，因为“无为而治，人之自然也”<sup>153</sup>。但是，时局今非昔比，“古之教者以道，今之教者以利，此道之所以不行也”<sup>154</sup>，利益已经充斥着人们的内心，甚至遮掩了道的光芒，因此必须要拨乱反正的，最有效的方法就是“立法导民心，使各安其自然之分，生者自生，死者自死”<sup>155</sup>，最重要的是“各安其自然之分”这一句，点出了“贵因”的思想，要各人根据自己的能力做事，修正他们的价值观，让他们明白天地自然之理。这种差异的现象之所以会出现，是

---

<sup>149</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页598。

<sup>150</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页617。

<sup>151</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页619。

<sup>152</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第15册，页628。

<sup>153</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页631。

<sup>154</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页632。

<sup>155</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页632。

因为“古人质朴，其俗同，故不待教。后人浇漓，其俗异”<sup>156</sup>，古人比较质朴，没那么多心机和嗜欲，而且习俗也相同，因此“不待教”。与古人比较，后人则恰恰相反，嗜欲重而狡诈，因此圣人“忧道之不明而教立天，天地之道，以德为主，而道为之命，物各自正，自然而已”<sup>157</sup>，教授以德为主的天地之道，这和老子所言之“绝智弃辩；绝伪弃诈；绝巧弃利”<sup>158</sup>思路一致，都是以恢复人们的天性为最终目的，但和《老子》不同的是，《通玄真经缙义》强调的是“物各自正”，万物各有其性，应顺其自然之性而行。

圣人观天道以知人道，治道乃是人道中一个重要的领域，常常把治国和治身一并讲，此乃所谓的“治国犹治身”<sup>159</sup>，这也是道家的传统观念，认为身国同治，皆因所秉持的是自然无为之道，所以说两者是相通的。《通玄真经缙义》解释说：

国之本在家，家之本在身。文子问治国之本，老子语以本在治身，则

是身治而后家治，家治而后国治矣。身犹国也，国犹身也。<sup>160</sup>

每一户家庭是组成国家的单位，而每一个家庭成员是组成家庭的单位，所以说每个个体都是组成国家的最重要和最基本元素。治国的根本则在于治身，所以只有个人修养做好后，家庭才会和睦，国家才会兴旺，如果连基层都做不好的话，那建立在基层上面的东西也会轻易倒塌的。《通玄真经缙义》指出“太上

---

<sup>156</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页632。

<sup>157</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页632。

<sup>158</sup> 陈鼓应：《老子今注今译》，页147。

<sup>159</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页619。

<sup>160</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页643。

养神，治身之本也。其次养形，治身之末也。太上养化，治国之本也。其次正法，治国之末也”<sup>161</sup>，在治身方面，养神比养形来的重要；而在治国方面，教化比法制更为重要。就治身而言，《通玄真经缙义》解释说“神依形生，精依气盈，交相养而不失其和”<sup>162</sup>，主张形神要交相养，因为两者都是构成性命的主要元素，缺一不可，否则人类便活不成。虽然说在治身方面养神较养形重要，却不是养形不重要，只是相对于治身的对象来说，他们总有一天会逝世的，所以重点应该放在养神。在治国方面，就上德之政治义而言，养化是绝对比正法重要，而且是要因百姓之天性来教化他们，其效果远比用宪法来约束人民来的好，因为教化人民才是治标又治本的方法。修身治国必须依道而行，否则的话，“修身无法，则事惑而精神丧；治国无法，则政乱而民人伤”<sup>163</sup>，如果没有依据道来修身，做起事来会混乱疑惑，无法认清目标，精神不济，丧魂落魄似的；如果治国无道，将会乱象四起，劳民伤财，对人民的生活造成干扰。因此，修身和治国必须要以道为主，才不会走火入魔。如何以道为主呢？那就是要“贵因无为”。

那圣人是如何治身的呢？在《文子·九守》中，作者叙述了在治身的时候要遵守的十大原则，计有守虚、守无、守平、守易、守清、守真、守静、守法、守弱以及守朴。仔细一看，上述的十大原则，有一些是在描述“道”的时候会经常出现的，例如虚、无、清、静、弱以及朴，都是在说明“道”的特

---

<sup>161</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页636。

<sup>162</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页606。

<sup>163</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

征，因此，圣人治身之道可以说是学习“道”的特征以返本归道。《通玄真经缙义》是这样描述“道”的：

大道无形，太平无像，而曰虚无。平易清静，柔弱纯粹，素朴为道。<sup>164</sup>

除了真和法之外，以上的引文把其他八个特征都囊括在内，描绘出“道”的轮廓。圣人守虚，“顺天而行，因时而作”<sup>165</sup>，再次强调了“贵因”之道，顺天就是顺其自然，做到“不以利害动其心，不以生死变于己”<sup>166</sup>，心要时时刻刻保持在“虚”的状态，否则的话就会“嗜欲窒，好憎生”<sup>167</sup>，导致“神去道丧”<sup>168</sup>，有损形体也。圣人守无，是为保持平常心，“富不以有，贫不以无，齐物我，一生死，而不累于神”<sup>169</sup>，做到物我玄同的境界，何争之有？此外，圣人亦要守平，也就是保持知足的态度，“食取充饥，衣适被体，无厚积之贪，是以心平气定，神不外驰”<sup>170</sup>，食物只是用以充饥，莫要以食物满足口腹之欲；衣物用以保暖，莫要以衣服炫耀家财，无时无刻保持中庸的态度。圣人守易，就是要“易其身而后动，定其义而后举”<sup>171</sup>，三思而后行，最重要是“不为难能之事。”<sup>172</sup>圣人守清是因为“神清则见道”<sup>173</sup>，因此要常清常静，当心如止水的时候则更容易体道于心，“物来则见，物去则静。”<sup>174</sup>圣人守真，既是着重于因循

<sup>164</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页590。

<sup>165</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页603。

<sup>166</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页603。

<sup>167</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页590。

<sup>168</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页590。

<sup>169</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页603-604。

<sup>170</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604。

<sup>171</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604。

<sup>172</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604。

<sup>173</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604。

<sup>174</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604。

之道，恪守至真之道“顺其时宜，达其众心，惟不逆万物之情。”<sup>175</sup>圣人守静，以便不让“物欲滑之”<sup>176</sup>，一旦物欲滋生，就会扰心之清静，则形神具乱，因此必须要维持身心的静漠恬淡。在修身养性之时，圣人必须依道而作，否则“修身无法，则事惑而精神丧”<sup>177</sup>，没有精神的话，做事迷糊不清，更会影响身体健康。此外，《通玄真经缙义》说“弱者道之用，非怯也，守其冲和而已”<sup>178</sup>，道家认为柔弱胜刚强，例如水至柔而善利万物，所以道家主张要守弱，“不以势力暴众自强，则无颠蹶之害”<sup>179</sup>，以臻“和”的目的，皆因“神依形生，精依气盈，交相养而不失其和者，养生之主也。”<sup>180</sup>因此圣人“弱其形，和其气，韬其神，而得九守之道。”<sup>181</sup>最后，守朴乃是依道之素朴之性而治身，“游天地之根，同乎大通，廓然无朕”<sup>182</sup>，做到无我，才能无物，根据情况随时应变，做到形神具守。守朴可以说是九守之总结，假若可以按照九守之义而行之，那么就可以做到与道合真，返朴归素，与造物者畅游。

除了依道而修的九守之外，《通玄真经缙义》也说修身以“德”：

**德者，五常之总名。有德之人，五常备焉。仁则慈，义则宜，礼则**

**敬，知则名，信则实。有之是谓五常，一曰五德。**<sup>183</sup>

<sup>175</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页604-605。

<sup>176</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页591-592。

<sup>177</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

<sup>178</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

<sup>179</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页606。

<sup>180</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页606。

<sup>181</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页606。

<sup>182</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页607。

<sup>183</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页615。

就治身方面而言，“德”乃是五常的总纲，因此具备五常的人才可以称之为有德。五常就是儒家所谓的仁、义、礼、智和信，所以五常也叫五德。为什么《通玄真经缵义》会提倡儒家的五常呢？首先，道家和儒家的关系是非常复杂的，但两家的关系并非势不两立的。其实，儒家思想中有道家可以接受的部分，而道家思想中也有儒家可以接受的部分，就如孔子曾说过“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已矣”<sup>184</sup>，可见虽然思想学说的重点不同，但孔子在某程度上接受道家的无为而治，并以无为而治来歌颂舜，肯定了无为而治的正面价值。反之，《通玄真经缵义》里曾多次提到尧舜，并且推崇他们备至，例如他说“古之君天下者，君逸臣劳，无为而治。尧之时，为司徒，契为司马，禹为司空，百官分职，各司其能”<sup>185</sup>，说明了舜是个无为而治的君王；而舜则是“有善行，天下慕之”的仁君。看了以上的例子后，《通玄真经缵义》提倡儒家五常也并非不可能的事，更何况《通玄真经缵义》承续了《文子》的黄老道家思想，统摄了各家之言。笔者认为五常会被强调，是因为时局的因素。宋末元初的情况有点类似老子所说的“大道废，有仁义；六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣”<sup>186</sup>，因此提出五常可以解决当时的问题，至少在动荡的时期提出五常，其效果远比在太平时期提出来更为有效以及有号召力。上文有叙述说这五常乃是本於德的，所以可以说“德”是高于五常的，《通玄真经缵义》说：

---

<sup>184</sup> 杨伯峻译注：《论语译注》，页 162。

<sup>185</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷八，《中华道藏》第 15 册，页 633。

<sup>186</sup> 陈鼓应：《老子今注今译》，页 145。

文子问仁义礼何以薄於道德，老子语以为仁者，必以哀乐论之；为义者，必以取与明之。夫哀乐取与，涉於有为，海宇之民可哀者众，可乐者寡；府库之财，取之有限，与之易竭；道德无为，任万物之自正，而天下贍足。<sup>187</sup>

五常低于“德”的原因在于五常所涉及的悲哀欢乐和汲取给予都是有为、做作或者不自然的表演。在谈论“仁”的时候，孔子很多时候都牵扯到哀乐，例如“不仁者不可以久处约，不可以长处乐”<sup>188</sup>、“仁者乐山”<sup>189</sup>等等，因此才有“老子语以为仁者，必以哀乐论之”这样一句话；谈论“义”的时候，牵扯的是汲取和给予的课题。因此，我们可以说仁义皆是有为表现，只有道德才是无为的，并且取之不尽，用之不竭，“任万物”带出“贵因”的思想，说明可以让天下万物各自归正。所以，修道而行德才是正道，五常只是次要和短暂的治标不治本行为，并非长久治国修身之计，只是合乎时宜所推行的。《通玄真经缵义》也说：

道德、仁义、礼智，根于心者，一夫行之有深浅，施之有薄厚，名从实立，六者分焉。虽然，同一善也，上者善则下者莫敢不善。后世不修道，专以势力为治，而国危矣。<sup>190</sup>

<sup>187</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页646。

<sup>188</sup> 杨伯峻：《论语译注》，页35。

<sup>189</sup> 杨伯峻：《论语译注》，页62。

<sup>190</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页645。

虽然道德、仁义、礼智都是善举，但是当实行起来却不是那么一回事，还是有深浅薄厚的差异。无论如何，道德才是最根本的，因为贵因无为，后世的许多统治者由于不修道行德，却以势力来治理国家，才会把国家陷入危险的局面。因此，杜道坚提醒统治者不要忽略道德的修行，因为只要道德的修行做好了，其他的善举也会接踵而至。

### 第三节：尚贤任臣之“术”

除了上一节的“上圣法天”之外，笔者认为《通玄真经缙义》的“尚贤任臣”观在其政治思想内也扮演着重要的角色，虽然笔者认为《通玄真经缙义》的尚贤任臣主张有其值得探讨的价值，但却无法与“上圣法天”比拟。就如上一节所谈论的“德”和“五常”两者间的关系，“上圣法天”和“尚贤任臣”也有类似的从属关系。假若以二元论简单来看，我们可以说“上圣法天”是无为的，而“尚贤任臣”是有为的，但实际上却复杂很多。如果在尚贤任臣的时候，圣人乃是依道而行，循德而进。就如在本章绪论所言，上圣法天乃是就上德之政治义而言，是“道”；而尚贤任臣则是就下的之政治义而言，是实现“道”之“术”，可以说是体用的关系，而且具有正面的意义，例如《文子·下德》士农工商要专注在自己的擅长的领域，因为隔行如隔山，所以不鼓励人们兼官或兼事，是为“各安其性”<sup>191</sup>、“各守其职，不得相干”<sup>192</sup>，反复强调“贵因”的思想，而《通玄真经缙义》解释“尚贤任臣”曰：

---

<sup>191</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页639。

上圣法天，百骸理，万化安。其次尚贤，法由己出，惑之原也。其下

任臣，法出众口，危亡之征矣。<sup>193</sup>

相比之下，“上圣法天”所呈现出来的是一片太平景象，“圣人以清净为治者，法天地也。心清则内合乎道，体静则外同乎人”，<sup>194</sup>法天乃是治天地之道，以虚静为主，因为虚无不受，静无不持，只要明白虚静之道，就可以掌握事物的开始与结束，因此圣人都是以静为治，以动为乱。只要以虚静而治，人民不必担心生养死葬，个个人安居乐业，天下太平，这是最理想的境界。退而求其次就是下德之政治义的“尚贤任臣”，贤臣乃是每个朝代所必需的，尤其百废待兴的新皇朝更是求才若渴，就像刚刚统治中原的蒙古统治者，由于他们对中原的政治氛围不熟悉，他们迫切需要许多熟悉中原政治的人才，这就是所谓的“有天下者，不患不治，患不得人”<sup>195</sup>。老子在《道德经》已经主张不尚贤，以便会使人民不争，《通玄真经缙义》认为尚贤任臣是一双刃刀，例如尚贤乃是“惑之原也”，因为贤人将会推行一系列的法令来维持国家安定，促进社会的稳定以及经济的繁荣，而这些法令并不一定“法天”，不“法天”就没遵循自然而为的最高准则，这正是疑惑甚至是祸害的开始。更甚的是，任臣是危险以及败亡的征兆，因为在法令执行的过程中可能会出现行政偏差，推行不“法天”的法令再加上行政偏差，后果可想而知。虽然意识到尚贤任臣的弊端，

---

<sup>192</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页641。

<sup>193</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷三，《中华道藏》第15册，页605。

<sup>194</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页639。

<sup>195</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页634。

《通玄真经缙义》却不时提到尚贤任臣的相关主张，并提出其理想的君臣之道：

若唐虞之君臣合道，化成教行，百官正，万民服，圣人所以为百世之师。

196

在上一节，笔者曾说过治国有三个境界，“治而不劳”乃是最理想的境界，而好像唐虞时期那种君臣合道的模式正式“治而不劳”的最好写照，这种模式为“君逸臣劳”模式。

根据《通玄真经缙义》的叙述，君臣的关系就好象天地一样，“君天道，臣地道。天尊地卑，君臣之分定矣”<sup>197</sup>，乃是自然的定律，因此君臣有别，其功能也不一样，但基本上，两者是一种互相依赖的唇亡齿寒关系。君逸臣劳的模式正式建立在这种关系上：

君依臣而立，臣依君而行。君无为乎上，臣有为乎下。论是处当，守

职分明，臣之事也。君臣各得其宜，即上下有以相使，小大有以相制。故

异道即治，举措废置，有关于治乱，为君者不可不审也。<sup>198</sup>

君臣互相依赖以各有所取，君王依靠臣子来统治国家，以巩固其君王地位；臣子则行使君王所赋以的权力统治国家，以拓展他们的抱负。虽然君臣互相依赖，但他们实际上的工作是不同的，君王须无为，臣子则有为，最重要的是

---

<sup>196</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷二，《中华道藏》第15册，页598。

<sup>197</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页624。

<sup>198</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页650。

“各得其宜”，这也是上一章所言的“贵因”之道，落在下德处，就是因贤臣之德行与能力。君王须以宏观的角度分析情势，然后把命令或决定明确地告诉臣子来实施，而臣子的责任是要议论正确，处事恰当，做事先行倡导，持守职务，以建立功绩报效国家。如果君臣“异道”，也即是君无为而臣有为，那么国家将会得到安定。反之，假若君臣“同道”，双双都无为或有为，那么国家将会大乱，所以说“守职分明”是很重要的，君臣必须要懂得各自的岗位。所以只要君臣各得其宜，启动君逸臣劳的模式，那么就可以“上下相使”、“小大相制”，意思是说不本末倒置，以达到上传下达的地步，这就是所谓的“轴以转轮，君臣相资之道也”<sup>199</sup>。《通玄真经缙义》指出君王务必要注意这一点，要谨慎处理君臣之间的合作，以便不破坏君逸臣劳的模式，继而不会对国家产生直接的负面影响，此乃“君假臣以为治，臣假君以行志，失假借之用，独夫而已”<sup>200</sup>。君王必须明白个人的力量是有限的，只有团结君臣的力量，同舟共济地治理国家才是明君所以该做的。上文曾提过《通玄真经缙义》曾举出唐虞时期的君臣合作方式，亦即是君逸臣劳模式，写道：

古之君天下者，君逸臣劳，无为而治。尧之时，舜为司徒，契为司

马，禹为司空，百官分职，各以其能。惟官得其人则民安其处，功成事

遂，百姓皆谓我自然。<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页622。

<sup>200</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页643。

<sup>201</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

《通玄真经缙义》一再地强调君逸臣劳乃是为无为而治的最好写照，就如在实行这一模式的唐尧时期，舜负责负责管理民众、土地教育等事情，契掌管军事，而禹主管土木水利工程，其他百官的职责都是按照他们的能力来分配的，这让英雄有用武之地，充分地发挥了他们的能力，让百姓受惠，让国家安定。让百官各司其能，发挥其所长正是“贵因无为”的表现方式，亦是因百官之能分配他们的之物，而这也是唐虞时期的君臣合作模式备受推崇的因素，也就是所谓的“为国家而善用人者，民孰不知归乎”<sup>202</sup>。

《通玄真经缙义》认为在君逸臣劳的模式里，两者缺一不可。笔者认为比较两者的话，人才无疑是比较君王更难找，因为想当皇帝的人很多，但真正能登基称皇而统一天下的就只有一位，而人才就不同，当然是越多越好。世间上有才能的人何其多，但问题是我们并不能从外表来判断一个人是否是人才，而是通过其几个层面来确定，这在下文将会有所交代。因此，寻找人才也是很重要的工作。传统上，科举制度乃是历朝历代录取人才的最佳途径，是许多仕子一展抱负的最直接管道。可是，蒙古统治者并不重视科举制度，所以元朝初期的科举一直处于停办的状态。一直到元仁宗皇庆二年(1313)，科举制度才被正式颁行。<sup>203</sup>在科举制度被停办的期间，要怎样发掘更多的人才呢？《通玄真经缙义》提出了两个解决方案。第一个方法，“治国者，要在一人，非众人则不可治。欲得贤而不先养士，可乎？”<sup>204</sup>，君王在治国这一方面扮演着最重要的角

---

<sup>202</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页621。

<sup>203</sup> （明）宋濂：《元史》七，北京：中华书局，页2018-2026。

<sup>204</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页621。

色，因为他乃是决策者，而所做的决策下达给相关官员，由他们去执行。因此，要得到有才干的就有必要养士。养士乃是古时候一些有钱人或君王，为了提升自己的文化水平，抑或想要抬高自己的名气，而招待文人雅士成为其入幕之宾（或称为食客）的一种方式。而更为重要的，当然是希望这些人能够提出一些有助于巩固他们的权力或地位的策略或者建议。这养士之法，有点类似渔翁撒网，全凭运气，能找到人才的几率不高。第二个方法就是要“天下之目视耳听”<sup>205</sup>，让人民成为君王的耳目，帮忙寻找藏于民间人才，并举荐给国家。当然，不是被所有被推荐的人都可以当官，至少他们必须符合一些基本的资格。

要当官的话必须要符合什么样的资格呢？《通玄真经缵义》提出了四个条件，并认为只要符合任何一个条件就可以称得上是有才干的人，才有资格去当官。那四个条件是这样的：

**选士之法，如德行、言语、政事、文学，有一於是，宜可仕也。四无一焉，则是沐猴而冠矣。<sup>206</sup>**

我们看看列出来的四项条件，分别是德行、言语、政事以及文学，只要符合任何一项标准，那么就可以当官了。如果连一项条件都达不到，此人就如沐猴而冠，虚有其表而已。从所列出的条件来看，我们可以推断《通玄真经缵义》理想中的贤人必定是需要具备以上四个条件，才可以得到其认可。笔者认为饱肚诗书只是个最基本的条件，并且需要对政治敏感，有政治抱负，还要能言善

---

<sup>205</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页642。

<sup>206</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页647。

道，最后则是要有德行。根据所列举出来的四个条件中，言语、政事和文学可算是“才”，虽然在四个条件中占了三席，但并不比德行重要，因为“才不可以胜德”<sup>207</sup>。除此道德之外，笔者在上一节所提到的五常也被列入考量，《通玄真经缙义》也提到“古之选士之法，道德为上，仁义礼乐次之，书数法度又次之”<sup>208</sup>，只要仔细地分析，我们可以发现道德、仁义礼乐乃是自身行为上的表现，而书数法度则是知识方面的能力，而我们可以看到个人的修养比个人的能力更为重要。在个人修养方面，道德仍然是最核心以及最重要的，退而求其次就是五常，此乃所谓的“人贵多德，不贵多智”<sup>209</sup>。个人能力如文学、数学以及法度等等则是选士的最基本考量，意思是说在选士的时候，一个没有德行的人，只要他符合了某一方面的基本条件，例如他会算术或者法度，那么他就可以当个小官吏。反之，那些具备了所有条件的人，正是圣人所渴望的贤人。

虽然《通玄真经缙义》主张尚贤任臣，但是在现实中并没有十全十美的人，因此说道：

世之全才难求，自古皆然。夫工师之求栋梁，能不拘小节，故大材可得。人主之论臣佐，知曲寸而伸尺，则大贤可得矣。盖人无十全，事无尽美，舍小取大，何功不成？舍短取长，何事不济？<sup>210</sup>

---

<sup>207</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页640。

<sup>208</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一二，《中华道藏》第15册，页655。

<sup>209</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页620。

<sup>210</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一一，《中华道藏》第15册，页650。

从古至今，要寻找一个完美的人是非常困难的，更何况这种人是并不存在的。当建筑师傅要寻找合适的木材做大梁时，假如能够忽略木材上的小节，那么便可以找到比较粗大的木材做大梁。同样的道理，假若统治者在寻找国家栋梁的时候，可以看到其长处而舍弃其短处，那么必定可以找到真正的大贤人。因此，《通玄真经缙义》希望统治者不要放大个人的短处以致蒙蔽了其长处，继而造成国家的损失。李白诗曰天生我才必有用，每个人都有其长处，统治者应该善用人们的长处，让他们发挥他们的能力，这也是“贵因”之道的表现，务必要做到“有一功者处一位，有一能者服一事，圣人兼而用之，故无弃人，无弃材”<sup>211</sup>，君王应该创造一个有利于人才发挥其所长的环境，以便不会浪费每一个人的能力。如果能够做到“随其才而用之，则贤者明，愚者力，成功一也”<sup>212</sup>，贤者运用其才智来处理政事，愚者则以劳力建设国家，那么就离成功不远了。“随其才而用之”让我们可以看到了《通玄真经缙义》处处所强调的“贵因”之道。

在君王得到贤能以后，携手合作治理国家的同时，笔者认为君臣的关系是非常重要的，因为君臣关系会影响到政府机构运作的流畅性，以及国家治理的有效性，所以此节实在不可掉以轻心。《通玄真经缙义》也注意到这一点，因此便规劝统治者应该要珍惜贤能，并且提出对待贤能的方法：

---

<sup>211</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页635。

<sup>212</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页622。

能知贤、爱贤、尊贤、敬贤、乐贤，则求贤、养贤、用贤之道得矣。

213

首先，君王必须要知贤，也即是了解他们思想、抱负、感受等等，这并非容易的工作，君王必须长时间持续地和下臣保持良好的沟通以及关系，才能够熟知他们的一切，从而做出调整。其次，君王也要爱护贤能，对他们嘘寒问暖，关心他们的生活起居，以便让他们感觉到君王的重视以及关心，君王的重视对下臣来说是一个肯定。除此之外，君王必须要尊重下臣，很多君王认为自己是天子，便不把臣子当人看，连最起码的尊重都没有。在元朝时期，蒙古人对汉人实行民族政策，最有名的莫过于四等民制，列为第三、四等的是汉人、南人，其主体多为汉族人。他们在政治和法律上都受到歧视和不平等的待遇。例如，元朝中央到地方的重要官职，都由蒙古人担任，汉人只能任副手；同样触犯刑律，汉人就要受到更严厉的处罚。成书于元朝的《通玄真经缵义》，其作者希望蒙古统治者不但尊重下臣，也尊重被统治的汉族，此方长治之道。敬贤大致上就是敬爱、敬重以及恭敬地对待臣子。最后则是乐贤，笔者认为统治者要懂得感恩，因为贤能肯为其效劳，君王应该以此为一大乐事。假若一个君王能够做到上述几点，那么他已经掌握了寻找贤能、款待贤能以及运用贤能的方法，国家便可以大治。除了这一系列对待贤能的主张外，杜道坚认为人主务必要“至公不偏，合於道德，赏不致滥，刑不致酷”<sup>214</sup>，也就是说要公正不阿，毫

---

<sup>213</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页647。

<sup>214</sup> 杜道坚：《通玄真经缵义》卷六，《中华道藏》第15册，页618。

无偏袒，依道行德，赏赐或者刑法必须要适中，不可太过或不足，如是则文武百官将会尽忠职守地为国家效劳，人民遵从法纪，天下昌隆太平。

上一段讲述了君王应该做的事情，现在则论述一些君王不可为的禁区。首先，《通玄真经缙义》点出“治不可以多事，法不可以数变”<sup>215</sup>，在治理国家的时候，如果实行太多有为政策则非常容易产生变化，法纪一直更改的话，百官以致人民百姓都会难以适从，因此老子的“治大国，若烹小鲜”<sup>216</sup>才是治国良方，否则的话将会面临“百姓怨，功臣叛”<sup>217</sup>的局面。虽然如此，法纪不是不可以修改，二是要根据具体的情况而定，稳守“贵因”之道就万无一失。其次，君王不可无道也，“人主失道，受制于臣，犹鲸鱼失水，为蚁所制也”<sup>218</sup>，人主失道的意思是君王不依道行事，不符合君逸臣劳的模式，君王应该是下达命令的，但却插手臣下的工作，自大地以为自己是君王便要臣子对其言听计从以及附和他，这不但浪费了臣子的才能，而且也不能把事情做好。当人主的才智不足以胜任，暴露了自己的弱点，唯有依靠下臣而把权力下放。因为之前的不被信任，下臣可能会不遵从君王的号令，并强迫君王听令于己，两者的前后关系紧绷，陷入“君之视臣如犬马，臣之视君如寇仇矣”<sup>219</sup>的局面，这就是所谓的“君不用道，而臣强之，谋出二心，功可成乎？”<sup>220</sup>其三，在委任官员时千万不可“兼官共事”：

---

<sup>215</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》第15册，页626。

<sup>216</sup> 陈鼓应：《老子今注今译》，页291。

<sup>217</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷七，《中华道藏》15册页626。

<sup>218</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页644。

<sup>219</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页643。

<sup>220</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷六，《中华道藏》第15册，页621。

古人世守一官，官守一事，故治世之臣，职易守，事易为。后世兼官

共事之法行。官益冗而吏益繁，政出多门，反致害治。<sup>221</sup>

古人每人只做一个官，每个官只管理一件事务，因此官务不是很繁重，都很容易完成。后来，兼官共事的方法就出现了，一个人可能兼任几个官职，又或者一个官职涵盖几项官务，要处理的事项更加繁重，而且冗员日益增加，把政事复杂化了，这反而会妨碍政策的推行以及影响百姓的生活。

总的来说，君逸臣劳的模式必建立于“和”这一前提，君臣和睦是国家大治的其中一个因素，此乃所谓之“君臣和而朝廷治”<sup>222</sup>。在君臣关系上，君王乃是最关键人物，其所背负的责任非常重大，因为国家的前途与百官息息相关，如果君臣关系有芥蒂的话，多多少少会影响国家的正常运作。在一个政治体系里，君王的指令如何清楚地下达给臣子，以及臣子的意见如何顺利上传给君王是极其关键的，而连接君王和百官的一座桥梁乃是重要的一环，而这一环非宰相莫属。《通玄真经缙义》指出：

为君之道，在乎命贤，择相而已。相得其贤，百官未有不正，天下未

有不治。<sup>223</sup>

《文子·上仁》提到了许多以及君臣之间的关系与责任，但只停留在君与臣的层面，而《通玄真经缙义》则略微深入，提出了丞相的重要性，因为丞相乃是

---

<sup>221</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷九，《中华道藏》第15册，页639。

<sup>222</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页645。

<sup>223</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一〇，《中华道藏》第15册，页644。

群臣之首。一个君王必需要选择一位贤相，除了作为上下沟通的桥梁，一位有德行的贤相也可以是百官所要学习的模范或者榜样。如果宰相是贤能的，百官当然也会以他为学习的榜样或奋斗的目标，因此会培育出正直有德的官员，天下将会大治。反之，如果一个宰相“德薄才浅，怀不仁而据高位，鲜不拔矣”<sup>224</sup>，因此，君王要慎选宰相，此乃迈向成功的第一步。

#### 第四节：小节

在论述了《通玄真经缙义》的政治主张后，让笔者对此章做个小结。笔者认为《通玄真经缙义》主要的政治主张是“上圣法天”以及“尚贤任臣”，可以说是施政时所依据的方针。上圣法天乃是就上德的政治义而言，所法的乃是“道”，圣人法“道”而行，主要是依循“道”的自然无为来治国修身，与此同时讲求“贵因”之道，例如圣人在治国的时候以自然无为为宗，“并因人之性而为之”<sup>225</sup>，此乃黄老道家之特点。除了“贵因”思想之外，《通玄真经缙义》受到理学家影响，发展出以“天理”和“人欲”来阐释无为之道，此乃其与《文子》不尽相同之处。在治国方面，圣人实行自然无为之治，而在治身方面，圣人奉行九守治身之法，并要修德，也就是仁、义、礼、智和信，又名五常。此外，治国和治身是密不可分的，皆因治国犹治身乃是道家一直道教的传

---

<sup>224</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷五，《中华道藏》第15册，页612。

<sup>225</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷八，《中华道藏》第15册，页633。

统思想，讲治国的时候也是讲治身，反之亦然。尚贤任臣乃是就下德的政治义而言，虽然在上德之政治义为劣，但于下德之政治义不可不有，贤与臣乃是治国不可或缺的一环，因此《通玄真经缵义》提出许多尚贤任臣之法。虽然说上圣法天和尚贤任臣有上德与下德之别，但是两者的关系还是相当密切的，笔者认为把这两者贯穿或者联系起来的是自然无为之道以及因循之道，这两个观念把“道”和“术”紧紧地结合在一起，通过形而下的“术”把形而上之“道”彰显出来。因此，我们可以说《通玄真经缵义》的“上圣法天”以及“尚贤任臣”都是建立在“道”之基础上发展出来的，并辅以因循之道，是希望可以找出最佳的治国治身之方法，以实现心目中的理想国。

## 第五章：结论

政治乃是历久常新的课题，而政治哲学可以说是中国哲学的主要内容，这与当时代的社会背景脱不了关系。一般来说，中国传统哲学上产生于百家争鸣的春秋战国时代，各家人马都是以救世济民作为自己的历史使命，提出的问题都是关于社会国家如何组织、如何管理以及人际关系的原则等问题。<sup>226</sup>老子的《道德经》内容包罗万有，政治更是此书其中一个被探讨的重要课题，而老子以后的道家道教也继续探讨这一课题，《通玄真经缙义》便是其中一部著作。新儒家代表人物牟宗三（1909-1995年）概括道家的治道之极致便是“各然其然，各可其可，一体平铺，归于现成”<sup>227</sup>，简单来说就是归于自然，这一直是在道家道教的著作里所宣扬的核心思想。僧人道安（312-385年）所著的《二教论》道：“敬寻道家，厥品有三：一者老子无为，二者神仙饵服，三者符篆禁

---

<sup>226</sup> 周桂钿主编：《中国传统政治哲学》，石家庄：河北人民出版社，2001，页19-20。

<sup>227</sup> 牟宗三：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社，2006，页30。

猷”<sup>228</sup>，显然佛家认为老子的自然无为之道乃是上乘的哲学思想，所批判的则是“神仙饵服，符篆禁猷”者流，也就是修仙以及科仪的部分。从其他两家的评语来看，我们可以确定自然无为已经成为了道家道教的标志性思想，就连著名学者刘笑敢也说道家哲学的主要贡献是提出了无为的概念<sup>229</sup>，老子的智慧真的是令人折服，无人能出其左右。

《通玄真经缙义》是宋末元初时期的著作，乃是杜道坚为《文子》做的缙义，其对象乃是元朝的统治者，基本上是发挥了自然无为的思想，无为是“道”的特征，是圣人的境界，是对统治者的要求，例如说“圣人之道，上无为民自化，上无事民自富，上好静民自正，上无欲民自朴”<sup>230</sup>，是要统治者学习圣人的无为、无事、好静和无欲，以便人民可以自化、自富、自正和自朴；而自然则是万物的特性，是对百姓的要求。但是，从整个道家的自然无为观念而论，它们一方面是天道的属性，同时也是对人所提出的共同要求<sup>231</sup>，而《通玄真经缙义》的政治哲学也有这个倾向。笔者所列举出的政治主张，例如“上圣法天”以及“尚贤任臣”都是以天道为本、自然无为为宗，冀望可以通过效仿天道以济人道，实现其悬壶济世的理想。除此之外，贵因之道也是非常重要的一个观念，通过自然无为以及贵因之道的结合，我们可以看到《通玄真经缙义》所提出的政治主张以道为本，因民之性而设之，多了一份人性，会考虑到人民的性格与情况，作为行使政治主张前的考量。此外，《通玄真经缙义》并非只是沿袭《文子》的黄老道家思想，它也吸收了当时理学家的一些思想概念，以

<sup>228</sup> 释道安：《二教论》，《大正新脩大正藏经》Vol.52，台湾：中华电子佛典协会，2009，页74。

<sup>229</sup> 刘笑敢著，陈静译：《道教》，台北：麦田出版，2002，页116。

<sup>230</sup> 杜道坚：《通玄真经缙义》卷一，《中华道藏》第15册，页592。

<sup>231</sup> 王中江：《道家形而上学》，上海：上海文化出版社，2001，页222。

“天理”和“人欲”来阐述无为之道，丰富了其政治思想的内容，同时也为宋末元初的道家思想增添了一点新的元素。《通玄真经缙义》的政治主张囊括了自然无为之道以及贵因之道，并结合了时代背景以及社会现状的客观因素来建构其政治思想和主张的，因此笔者认为书里的政治思想可以反映出当时人民对时局的态度以及对统治者的渴望，非常具有时代意义。

朱熹曾批判道士说“老氏初只是清静无为。清静无为，却带得长生不死一项。如今恰成个巫祝，专只理会厌禳祈祷，这自径两节变了”<sup>232</sup>，《通玄真经缙义》的作者杜道坚却非如此。除了斋醮科仪之外，杜道坚也通晓养生之道，而真正令杜道坚闻名于世的是其思想义理的阐述以及政治主张，这正符合上清派的特点，例如上清派的许多宗师深谙政治，多有政治抱负，积极参与政治，并具有极强的政治活动影响力<sup>233</sup>，杜道坚不但积极参与政治，并且在元军攻打南宋时冒着生命危险为民请民，去觐见伯颜然后再拜见忽必烈，并对忽必烈阐述其政治主张，包括“求贤、养贤、用贤之道”<sup>234</sup>，忽必烈深感大喜。至于杜道坚的政治影响力，史书没有具体记载，但我们可以从一些时人对他所做出的评价来推测其影响力，例如赵孟頫《松雪斋集》说道，当杜道坚羽化的时候，“杭州达官士庶，诸山缙褐，哀号攀挽，巷无居人，舳舻蔽流，缟素弥望”<sup>235</sup>，我们可以看到非常多杭州人士出席杜道坚的丧礼，场面可以说是水泄不通，就凭这一点，笔者认为杭州人民是爱戴杜道坚的，他生前一定是做了不少善事才得到杭州人民的认同，因此死后才会出现如此的场面。可是，社会影响力并不等同于

---

<sup>232</sup>（宋）朱熹：《朱子全书》第拾捌册，上海：上海古籍出版社；合肥：合肥教育出版社，2002，页3920。

<sup>233</sup>张崇富：《上清派修道思想研究》，成都：巴蜀书社，2004，页9。

<sup>234</sup>《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页904。

<sup>235</sup>《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页904。

政治影响力，单凭史料，笔者只能说杜道坚的社会影响力比较大，毕竟他不是  
在朝为官的士大夫，而只是主持杭州宗阳宫，兼领湖州计筹山升元报德观和白  
云通玄观的一名高道。

《通玄真经缙义》所记载的政治主张有其独特之处以及时代意义，笔者也  
在前文论述了其政治主张，但笔者认为还是有一些不足之处。纵观我们所看到  
的政治主张，除了大多数沿袭《文子》的思路之外，笔者认为最大的不足之处  
在于只能向统治者阐述其政治主张，但最终的决定权却落在统治者手上。例如  
说，杜道坚与忽必烈见面的时候，就介绍了其“求贤、养贤、用贤之道”，而  
忽必烈的反应则是“嘉纳焉”<sup>236</sup>，非常高兴地接受了，但接受并不表示会采用，  
就算采用也不一定是全盘实施，就算忽必烈全盘实施，接下来的统治者也不一  
定会这样做。这并不是杜道坚一个人所面对的问题，而是历朝历代文人士子所  
面对的窘境，他们一方面拥有自己的理想，并为理想建立他们的哲学思想、学  
术思想以及政治主张等等，可是他们只能被动地等待统治者接受他们，除了著  
书立论之外，他们能做的其实非常有限。例如，孔子为了宣扬其思想而周游列  
国 14 年，但各国的国君都没有重用他，最后又回到鲁国，从事典籍整理以及教  
育工作。笔者认为，在那百家争鸣的时代，各国竞争何其激烈，也因为竞争激  
烈，各家学说都应该会有市场价值，虽然孔子一度在鲁国受到重用而有机会推  
行其以礼治国的政治主张，但因为危及贵族的利益，再加上齐国对孔子的忌憚  
而行使离间计，导致孔子在鲁国失势而开始周游列国的生活。相对来说，杜道

---

<sup>236</sup> 《松雪斋集》卷九，《道家金石略》，页 904。

坚处于比较安稳的局势，也因为如此，元朝统治者需要各种安邦定国的方法，所以像独尊儒术这样的历史是不会再重演的。元朝统治者吸纳各派学说中对他们有利的主张，而摒弃各派所秉持的核心观念，此乃本末倒置的，加上不合时局的政策主张和不懂变通的思维，以及其他客观的因素，导致元朝的寿命不到100年就结束了。

杜道坚在元军攻打南宋之际，仍能抛开民族成见而去觐见蒙古统治者，并提供他们尚贤之道，笔者认为杜道坚的视野非常辽阔，此举除了能为民请命，也希望统治者可以采用其建议，让百姓的生活在战后可以得到保证，这份勇气和视野是值得钦佩的。这除了是杜道坚个人的修养，也可以看作当时道教对异族统治者的态度和期望。基本上，历来道教都对异族采取相对开放的态度以及乐观的期望，例如丘处机千里迢迢去觐见成吉思汗，希望成吉思汗别滥杀无辜，要爱惜人民，以养天德。杜道坚的政治主张可能没有被统治者采用，但还是有其价值以及现实意义的，由于杜道坚只是一名道士，所以笔者不认为他是仕途不得意，因为就算其政治主张被采用，笔者相信他也不会留恋权位。虽然我们无法确定杜道坚在元朝政治史上的定位，也无妨确定其政治主张对元朝起着什么样的影响，但我们可以肯定杜道坚在文化遗产、文献学以及学术史方面的贡献，根据《历代释道人物志》记载，杜道坚在通元观作攬古之楼，“聚书数万卷”<sup>237</sup>，使这批珍贵的文献可以流传后世，对中国文化的传承尽了一份绵力，这是值得嘉许的。

---

<sup>237</sup> 苏晋仁、萧鍊子：《历代释道人物志》，成都：巴蜀书社，1998，页436。

## 参考书目

- 1.班固：《白虎通德论》，上海：古籍出版社，1990。
- 2.陈鼓应：《老子今注今译》北京：商务印书馆，2003。
- 3.陈鼓应：《庄子今注今译》中，北京：中华书局，2001。
- 4.成玄英：《南华真经注疏》，张继禹主编：《中华道藏》第十三册，北京：华夏出版社，2004。
- 5.陈垣编纂，陈智超、曾庆瑛校补：《道家金石略》，北京：文物出版社，1988。
- 6.崔大华：《儒学引论》，北京：人民出版社，2001。
- 7.戴望：《管子校正》，《诸子集成》本，北京：中华书局，1954。
- 8.丁长春：《伍守阳内丹思想研究》，成都：巴蜀书社，2007。
- 9.丁原明：《黄老学论纲》，山东：山东大学出版社，1997。
- 10.杜道坚：《道德玄经原旨》，张继禹主编：《中华道藏》第十五册，北京：华夏出版社，2004。
- 11.杜道坚：《通玄真经缵义》，张继禹主编：《中华道藏》第十五册，北京：华夏出版社，2004。
- 12.葛刚岩著：《文子成书以其思想》，成都：巴蜀书社，2005。

- 13.黄仁宇：《中国大历史》，北京：生活·读书·新知三联书店，2006。
- 14.（美）杰弗里·庞顿、（美）彼得·吉尔著；张定淮、黄卫平、夏家驷、谭功荣、杨龙芳译：《政治学导论》，北京：社会科学文献出版社，2003。
- 15.孔令宏著：《宋明道教思想研究》，北京：宗教文化出版社，2002。
- 16.（宋）黎靖德编：《朱子语类》，北京：中华书局，1986。
- 17.李学勤主编：《十三经注疏·春秋左传正义》，北京：北京大学出版社，1999。
- 18.刘国盛著：《宋元老学研究》，成都：巴蜀书社，2001。
- 19.刘海峰、李兵著：《中国科举史》，上海：东方出版社，2006。
- 20.刘笑敢著：《老子古今：五种对勘与析评引论》，北京：中国社会科学出版社，2006。
- 21.刘笑敢著，陈静译：《道教》，台北：麦田出版，2002。
- 22.（汉）刘向撰，向宗鲁校证：《说苑校证》，北京：中华书局，1987。
- 23.吕锡琛：《道家、道教与中国古代政治》，长沙：湖南人民出版社，2002。
- 24.牟宗三著：《政道与治道》，桂林：广西师范大学出版社，2006。
- 25.卿希泰著：《续·中国道教思想史纲》，成都：四川人民出版社，1999。
- 26.任继愈主编：《中国道教史》修订本，北京：中国社会科学出版社，2001。
- 27.释道安：《二教论》，《大正新脩大正藏经》Vol.52，台湾：中华电子佛典协会，2009。
- 28.（明）宋濂：《元史》，北京：中华书局，1976。
- 29.苏晋仁、萧鍊子：《历代释道人物志》，成都：巴蜀书社，1998。

30. (清) 孙星衍撰, 陈抗、盛冬铃点校: 《尚书古今文注疏》, 北京: 中华书局, 1986。
31. (元) 脱脱等撰: 《宋史》, 北京: 中华书局, 2004。
32. 王中江: 《道家形而上学》, 上海: 上海文化出版社, 2001。
33. 萧公权: 《中国政治思想史》, 北京: 新星出版社, 2005。
34. (唐) 徐灵府: 《通玄真经》, 张继禹主编: 《中华道藏》第十五册, 北京: 华夏出版社, 2004。
35. 许慎: 《说文解字》, 北京: 九州出版社, 2001。
36. 杨伯峻译注: 《论语译注》, 北京: 中华书局, 2004。
37. 张崇富: 《上清派修道思想研究》, 成都: 巴蜀书社, 2004。
38. 张立文: 《宋明理学研究》, 北京: 人民出版社, 2002。
39. 中国道教协会、苏州道教协会编: 《道教大辞典》, 北京: 华夏出版社, 1994。
40. 周桂钿主编; 李祥俊等编: 《中国传统政治哲学》, 石家庄: 河北人民出版社, 2001。
41. 周良霄、顾菊英著: 《元史》, 上海: 上海人民出版社, 2003。
42. 朱弁: 《通玄真经》, 张继禹主编: 《中华道藏》第十五册, 北京: 华夏出版社, 2004。
43. (宋) 朱熹: 《四书章句集注》, 北京: 中华书局, 1933
44. (宋) 朱熹: 《朱子全书》, 上海: 上海古籍出版社; 合肥: 合肥教育出版社, 2002。

45. (清)宗源翰、郭武昌修；周学濬、陆心源纂：《湖州府志》卷91方外传；  
苏晋仁、萧鍊子编：《历代释道人物志》，成都：巴蜀书社，1998。