

# 《河上公注》成書時代及其 思想史、道教史之意義

鄭 燦 山\*

## 摘 要

漢六朝《道德經》注疏書甚多，唐代以後，則以《河上公注》、《王弼注》二種最盛行。其中河上公注在道教界中更被尊奉為「聖典」，可見此書之重要性。然而何以會出現如此的現象呢？是頗值得探討的問題。

本文首先透過文獻資料之考察，推論河上公注之成書年代，大約在東漢中晚期。接著討論此書在思想史上之意義，發現河上公注不論在概念用詞上或其思想類型，抑是論述之課題，基本上都承襲漢代人之模式。可說是一部融合漢代思想與神仙觀念而向道教發展之過渡性經典。其次談到河上公注在道教界中之意義，則可以看出宗教神話與經典二者之結合課題，透過河上真人與漢文帝之神話傳說之推波助瀾，加強了河上公注之神聖性，逐步造就此書之聖經式地位。以致於後來河上公注被編入「三洞四輔」之太玄部中而正式成為道教徒傳承之聖典。

關鍵詞：河上公注、思想史、道教史、聖典、宗教神話

## 一、前 言

《老子河上公注》一書雖標明河上公所著，但論者每以為該書乃託名之

---

\* 作者係國立澎湖技術學院共同科講師。

作，然而從學者們種種證據看來，當是東漢的作品，<sup>1</sup>前輩學者們之考證多從文獻學的角度入手，<sup>2</sup>以下筆者在前人研究基礎上主要試著從思想史或道教史的面向進一步作考察，或可稍補前賢所略之處，然後在這個脈絡之下去探討此書的歷史地位。基本上經由該書所透顯出的老子思想與長生方術之融合的傾向，可見道教神仙方術與《道德經》的初步融通。而從敦煌資料中之無注本《道德經》寫卷（P6453、P2417）的跋「太極左仙公序，係師定，河上真人章句」看來，系師（指張魯）一派之五斗米道也相當重視是書，況且是書在道教內部之傳授亦佔有極重要的地位，《正統道藏》正乙部《傳授經戒儀注訣》論及所傳授之「太玄部」經典共 10 卷，其中《老子河上公注》之次序僅次於老子《道德經》而居第二順位，<sup>3</sup>可見此書在道教界中之地位。所以我們探討《老子河上公注》一書，除了應將它納入漢代思想史的範圍，更應置於道教史的脈絡中來考察。

- 
- 1 關於《老子河上公注》一書的年代，論者紛紜，其中（日）吉岡義豐及國人王明、湯一介、饒宗頤等人主張乃東漢末年的作品，（日）楠山春樹認為是六朝的作品，（日）小林正美則以為是劉宋末著成，（日）島邦男卻斷為李唐初年所作。參見王清祥，《老子河上公注之研究》（臺北：新文豐出版公司，1994），頁 11-14，所作歸納性的論述。此外唐文播，《河上公老子章句作者考》（登載於《東方雜誌》，39：9（1943.7））、谷方，《河上公老子章句考證》（登載於《中國哲學》第 7 輯，1982.3）及武內義雄《老子原始》（收入《武內義雄全集》第 5 卷（東京：角川書店，1980.10 三版），頁 32）則同樣主張《老子河上公注》與葛洪一派有關。另外金春峰也談《老子河上公注》之時代及其與《抱朴子》之關係（載於《中國哲學》第 9 輯，1983.2）則主張此書乃西漢之產物，金氏此觀點在稍後其大作《漢代思想史》（北京：中國社會科學，1987）中更進一步提出論據做發揮。然而即使楠山春樹、小林正美以為是書成立於六朝，但他們仍推論《老子河上公注》的原始注本當是東漢的作品，分別參見楠山氏《老子傳說の研究》（東京：創文社，1979），頁 163、小林氏，《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），頁 266。筆者基本上贊成東漢末年這個說法。
- 2 另外 William G. Boltz 從版本學角度比較王弼、河上公、想爾、馬王堆等《老子》文本（*Lao tzu text*），對於馬敘倫《老子校詁》之說法作修正，而推論《老子河上公注》晚於漢代。參 William G. Boltz, "The Religious and Philosophical Significance of the 'Hsiang erh' Lao Tzu 想爾老子 in the Light of the Ma-wang-tui Silk Manuscripts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 45: 1 (1982), pp. 95-117. Boltz 在頁 98 之註 13 中作了如上之推論，對於他的推論結果，筆者持保留態度。而對於其研究取徑，雖亦有待商榷處，卻不失為一新方法。
- 3 除了《傳授經戒儀注訣》論及「太玄部」經典之傳授外，其他如梁末《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》、唐代張萬福《傳授三洞經戒法錄略說》亦有類似的授經次序。參見拙著，「邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學」（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，2000.1）下篇第 1 章第 2 節「太玄部經目」。

在此值得注意的是《河上公注》從一本相當普通的注疏書搖身一變而成為道教太玄部的一部聖典，這種情形其實涉及宗教上解經學或聖典詮釋學的問題，從這個角度切入剖析也許有助於瞭解宗教聖典形成之因。<sup>4</sup>從詮釋學方面考察，詮釋者的學術傳承或背景、詮釋者對於詮釋對象之態度以及詮釋的角度與重點，都是處理聖典詮釋學問題時所該注意者，以下分為幾個單元逐次進行討論，首先言及《河上公注》的時代、背景，其次討論是書之歷史意義，從思想史、道教史之角度進行剖析。

## 二、《河上公注》成書時代、背景

### (一) 從思想史角度推測

考諸兩漢典籍，可以發現老學乃漢代之顯學，由楊樹達《漢代老學者考》<sup>5</sup>及嚴靈峰《王弼以前老學傳授考》<sup>6</sup>二文可見一斑，而王明則進一步指出，西漢迄三國，老學盛行，凡歷三變，即西漢初年主治世，東漢中晚期主治身養性，三國則重視玄論，<sup>7</sup>使我們對於漢代老學之發展有一梗概的認識，然而在漢代究竟是哪些類型的人物傳承老學呢？代表什麼意義呢？此則前人所未曾注意者，以下進行分析比較。

漢代傳承老學的人物可以粗分為兩大類型：一為官方知識分子，一為民間知識分子；前者又可細分為皇室貴族與士大夫官僚階層，後者則可細分為隱士與方士。以上四種類型的人物，不論其人文素養程度之高低如何，都具有傳承傳統典籍文獻的能力。皇室貴族之傳承者在漢初之代表人物為文、景帝、竇太后及淮南王劉安等，這一時期偏重在黃老治術，淮南王劉安則兼重

4 關於聖典詮釋學之討論，請參考拙作，〈太上洞玄寶元上經——一個道教老學的詮釋例子〉，《「宗教與心靈改革研討會」論文集》（高雄：高雄道德院，1998.5）。關於《道德經》從一部子書變成道教太玄部的一部聖典的情形，筆者《邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學》一書已有較為系統之討論。《河上公注》之狀況亦略同《道德經》，基本上是因為河上公這位傳說性人物，後來在道教界被尊奉為傳承《道德經》的祖師之一，所以一併尊崇其作《河上公注》。

5 收入楊樹達，《周易古義·老子古義》（上海：上海古籍出版社，1991），頁104-112。

6 收入嚴靈峰，《老莊研究》（臺北：臺灣中華書局，1966），頁531-602。

7 王明，《道家和道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1990.8），頁293。

治身治國之術；到了東漢，則以漢桓帝、楚王英為代表，皆奉事黃老道、好祠祀。可見這一類型的人物基本上具有某種功利傾向，若非為了治國之利，便是為了追求一己之福。

其次談到士大夫官僚階級。這一類型之老學者，若非具有相當實用性地運用黃老治術，如《史記》卷 56 世家第 26 陳丞相世家：「陳平曰：『我多陰謀，是道家之所禁。』」太史公贊曰：『陳丞相平，少時本好黃帝老子之術。』<sup>8</sup>《史記》卷 54 世家第 24 曹相國世家：「（曹參）其治要用黃老術，故相齊九年，齊國安集，大稱賢相。」<sup>9</sup>便是將《老子》當成一門學問來研究，以期對自己的為人處世產生指導作用，例如《史記》卷 120 列傳第 60 汲鄭列傳：「黯學黃老之言，治官理民，好清靜，擇丞、史而任之，治務在無為而已，弘大體，不拘文法。莊（鄭當時）好黃老之言，其慕長者，如恐不見。」<sup>10</sup>之汲黯與鄭當時，《史記》卷 103 列傳第 43 萬石張叔傳：「不疑學《老子》言，其所臨為官如故，唯恐人知其為吏跡也。不好立名稱，稱為長者。」<sup>11</sup>之直不疑，皆代表了當時士大夫官僚階層知識分子的某種理性功利傾向。

至於隱士類型，則代表了無意仕途、修身自好的民間知識分子，譬如：《史記》卷 80 列傳第 20 樂毅列傳所記載的河上丈人、安期生、毛翁公等一系的老學傳承人物，《漢志》所提到的鄰氏、傅氏、徐氏等隱名老學者，其他如《史記》卷 127 列傳第 67 日者列傳所載精通易經、黃帝老子術而卜筮於長安為士大夫宋忠、賈誼所心儀的司馬季主；《漢書》卷 72 王貢兩龔鮑傳第 42：「蜀有嚴君平，修身自保，君平卜筮於成都市。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。」<sup>12</sup>《三國志》卷 38 蜀書八·秦宓傳則言「嚴君平見黃老，作指歸」<sup>13</sup>此即嚴氏《道德指歸論》一書。這類隱士型的民間

8 漢·司馬遷，《史記》（臺北：鼎文書局，1979），頁 2062。以下所引用之二十五史，採用臺北鼎文書局翻印自北京中華書局所出版之新校本二十五史。

9 同上註，頁 2029。

10 同註 8，頁 3105。

11 同註 8，頁 2771。

12 同註 8，頁 3056。

13 同註 8，頁 975。

知識分子，一般而言具有較強烈的學術研究興趣，與士大夫官僚階層知識分子相較，後者雖亦有某種程度的學術上或知識上的追求，但是也許礙於或出於官場酬酢應對的需求，反而使這些人物偏重黃老之術或老子思想上的體會與應用；相反的，隱士型的民間知識分子則可以無這些世俗之累而能專心地追求其理想境界，因此漢代之老學著作往往是這些隱士者流所遺留下來的。隱士型的民間知識分子因為隱居於民間的環境因素，所以常常給人一種神秘感，後人的傳述中便往往罩上一層神秘的黑紗，由此也可以看出其實隱士與方士之間的區別似乎並不特別明顯，<sup>14</sup> 然而筆者仍試圖作一相對性的區分以顯其角色之特點所在，以下進一步討論方士類型。

《後漢書》卷 83 逸民列傳 第 73 矯慎傳：「少好黃老，隱遯山谷，因穴為室，仰慕松、喬導引之術。」<sup>15</sup> 《後漢書》卷 81 獨行列傳 第 71 向栩傳：「少為書生，恆讀老子，狀如學道，又似狂生，好披髮，著絳綃頭，不好語言而喜長嘯，會張角作亂，栩上便宜，頗譏刺左右，不欲國家興兵，但遣將於河上北向讀孝經，賊自當消滅。」<sup>16</sup> 凡此等人物之行徑所展示出來的方術或巫術裝飾與信仰，皆可以相當清晰地看出方士與隱士不同的地方。代表民間知識分子之二類型的隱士與方士，雖然皆可以成為老學的傳承者，但是從相對區分的角度來看，可以說隱士仍具有較多的理性色彩，從修養心性的角度來詮釋老子，<sup>17</sup> 而方士則較多地吸收了隱伏

14 《史記》卷 127 日者列傳第 67，頁 3221：「褚先生曰：『從古以來，賢者避世，有居止舞澤者，有居民間閉口不言，有隱居卜筮間以全身者。』」很明顯的例子如正文中所言之司馬季主、嚴君平，即是隱居卜筮間以全身者之典型，他如皇甫謐《高士傳》所言「賣藥海邊」之安期生，「為巫醫於人間」的安丘望之等人物，雖然未必是卜筮之職業，但一樣可以看出其從事民間百業而隱居其中的知識分子的形象。作為身懷某種特殊學術或技能且躬身民間的知識分子的角色，自必易為廣土眾民所尊崇而往往附會上一些神秘性的事蹟，皇甫謐《高士傳》中便稱安期生為「千歲公」，且述及一些傳說性的神奇事蹟，劉向《列仙傳》亦有「安期先生」；杜光廷《道德真經廣聖義》則直稱嚴君平為「仙人」。凡此種種，皆可看出民間之隱士與方士角色之混淆。

15 同註 8，頁 2771。

16 同註 8，頁 2693。

17 譬如隱士嚴君平便相當鄙薄導引吐納等養生方術，在其《道德指歸論》出生入死篇中便說：「貪生利壽，唯恐不得，強藏心意，閉塞耳目，導引翔步，動握百節，吐故納新，吹煦呼吸，被服五星，飲食日月，形神並作，未嘗休息，此治身之有為也。」他認為「虛無清靜」，「能行此道，與天地同；為身者久，為國者長。」也許這正是隱士老學者的立場。參

於民間的方術與巫術信仰，恐怕他們與中下階層的老百姓有較多的接觸，而隱士則多少仍帶有士大夫官僚階層的習氣，清高其事而少與一般黎首交往。

從上述的區分看來，官方知識分子顯然具有較強烈的現世功利與理性功利傾向，民間知識分子則有較明顯的出世傾向。這樣的相對性特色，表示出學術傳統的特點，往往與該學術人物所身處的生活環境與學術環境密切相關。因此，官方知識分子與民間知識分子可以作相對性的區分，相同的，皇室貴族與士大夫官僚階層、隱士與方士兩兩亦可以作相對的區分。當然上述論點是相對性區分所歸納出的結果，只是為了說明四種類型之老學傳承者的特色所在，其中當然亦有一些例外的情形，如《史記》張釋之傳的王生、《史記》儒林傳提及的黃生，雖似「隱姓埋名」、一無官銜的隱者，卻又時時往來於公卿之間，則是較特殊的案例。

透過以上的分析再結合王明前述所提出的論點，加上對於《老子河上公注》內容之考察（如後所論）以及從時代背景而論，東漢隱逸之風特盛<sup>18</sup>等等幾點來看，是書乃東漢時期方士者流之作品的可能性是非常大的。

## （二）從道教史角度推測

從《老子河上公注》注文看來，它大抵代表著方士文化而已，這種觀念系統，可能只是在少數的方士集團中流傳著，尚未有十分深刻的宗教意識，亦即尚未普遍流傳而形成一初步的教團形式，為何如此說呢？

在漢代有兩部相當重要的道經，就是分別代表太平道與五斗米道之《太平經》與《老子想爾注》，所以，將《老子河上公注》放入漢代道教史脈絡中作考察時，就必須與《太平經》和《老子想爾注》二書相互比勘才可見其中端倪！

第一點，《太平經》和《老子想爾注》二書中皆有道誠觀念，<sup>19</sup>《老子河

漢·嚴遵，《道德指歸論》，收入嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965）。

18 關於東漢隱逸之風特盛、知識分子隱逸人口大增的討論，參考王仁祥，《先秦兩漢的隱逸》（臺北：臺灣大學出版委員會，1995，臺灣大學文史叢刊 98），頁 189。

19 參李豐楙，老子《想爾注》的形成及其道教思想，《東方宗教研究》，新 1 期（1990.10），頁 159-161。另參饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 55、104。

上公注》中只有三十九章「致，誠也。謂下五事也。」四十二章「老子以強梁之人為教戒之始也。」六十三章「陳其戒令也。欲大反小，欲多反少，自然之道也。」等幾段類似的文字，然而考察其上下文意，卻無誠律之意味。而誠律正是教團形成的一個重要條件，可見《老子河上公注》當僅只是方士集團的產物而已，故不甚強調守誠的重要。而且如果像楠山春樹、小林正美二人所言該書乃六朝之作品，則從六朝道派繁衍盛行之情況看來，《老子河上公注》缺乏誠律觀念的情形便讓人覺得相當不可思議了！

第二點，《太平經》中分人為神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人六等，《老子想爾注》亦明確標示出修道者（常以道人、道士、信道、有道者、仙士、仙王士稱之）與非修道者（以俗人、尸人稱之）兩種不同身分的區分，這種身分的區分，無非是作為鼓舞百姓信道的一種宣教手段，正襯顯出其強烈的宗教意識，<sup>20</sup>而反觀《老子河上公注》則僅一見「真人」（五十四章），二見「道人」（二十、六十七章）而已，顯然並不十分強調身分的區別。因此我們推測是書當非道團形式的產物，原因即在此。

第三點是關於命筭的問題。《太平經》和《老子想爾注》已有相當清楚的命筭觀念，<sup>21</sup>而據說為葛玄所作之《老子節解》亦有明確的司命神、命筭觀，<sup>22</sup>當然到了六朝各道派命筭觀念就更加普及。所謂的命筭觀念，無非是道團作為勸善懲惡的一種計量式的客觀的教法，透過與善惡行為相對之年筭的增減之說法來誘使信徒趨善避惡而達到教化的目的，然而《老子河上公注》中卻只有「強梁謂不信玄妙，背叛道德，不從經教，尚任勢力也。不得其死者，為天所絕，兵刃所伐，王法所殺，不得以壽命死也。」（四十二章）對於人離經叛道的行為所應受的懲罰，不訴諸他界掌管命筭之神靈威力，而從此界之世俗報應來作勸說，其宗教之意味便大大降低了！由此看來，是書當為方士之流的作品，在時代上亦不大可能是六朝的產物，因為六朝之命筭觀念已相當成熟且普遍。

第四點福德觀念及其他。作為宗教型態之教團組織，對於其信徒除了反

20 同上註，參李豐楙，頁 173；另參考饒宗頤，頁 57。

21 同註 19，饒宗頤，頁 71。

22 嚴靈峰，《輯葛玄老子節解》，《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965）之第 74、79 章。

面的懲戒威嚇之外，往往亦從正面之獎賞加以勸誘，所以福德的觀念便是教義中極重要的一部分，然則《老子河上公注》中卻只有以下寥寥數則文字，「福德常在，不去其身也。」(二章)「人能知足之為足，則長保福祿，故為富也。」(三十三章)「人能知止足，則福祿在己。」(四十四章)「修善行道，則禍去而福來。」(五十八章)等等，很明顯地可以看出，福祿觀念並未受到特別的強調，亦未對於善惡福報之內容作具體的說明以教誡道民，若與魏晉時期天師道之道經互相比勘便可見其中之差異。《正一法文天師教戒科經》<sup>23</sup>即相當重視而一再討論善惡福報觀念，另一部天師道道經《赤松子中誠經》則有相當具體的行十善或十惡等行為各得何種報應之類似功過格的善惡福報觀，<sup>24</sup>兩相比較之下，可以非常清楚地看出教團道經之特色與其用心所在。所以《老子河上公注》當是方士之流的作品。

其次談到所謂「經教」的問題。《老子河上公注》中有「強梁謂不信玄妙，背叛道德，不從經教，尚任勢力也。不得其死者，為天所絕，兵刃所伐，王法所殺，不得以壽命死也。」(四十二章)這麼一段話。其中「經教」一詞令人相當感興趣，而全書亦僅此一見，這種情形頗耐人尋味。吾人不禁懷疑，是否此書已將《老子》當成「經」來看待？而嵇康《聖賢高士傳贊》中有「安丘望之，字仲都，京兆長陵人。少持老子經，恬淨不求進宦。」<sup>25</sup>又皇甫謐《高士傳》卷下 高恢傳：「高恢字伯達，京兆人也，少治老子經，恬虛不營世務。」<sup>26</sup>皆相當明顯以「經」稱《老子》，嵇康乃魏晉之際人，皇甫氏則跨東漢末至晉，可見當時《老子》一書已有等同於儒家六經之地位了，而《漢書》卷 87 下 揚雄傳第 57 下 云：「桓譚曰：『昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學；然後世好之者尚以為過於《五經》。自漢文、景之君及司馬遷皆有是言。』」<sup>27</sup>又《法苑珠林》卷 55 破邪篇 第 62 引《吳書》曰：「漢景帝以黃子老子義體尤深，改『子』為『經』。」<sup>28</sup>另外

<sup>23</sup> 李豐楙認為該書出現「末世」一詞，而該詞曹魏之後又少用，再加上其中又有曹魏之年號、「種民」、「三天」等詞，故李氏推斷為曹魏時期之作品。

<sup>24</sup> 《赤松子中誠經》一書，《抱朴子》卷 19 遐覽 已引及，故當為魏晉之作品。

<sup>25</sup> 參《叢書集成續編》第 256 冊(臺北：新文豐，1989.7 臺一版)，頁 576 上 a。

<sup>26</sup> 皇甫謐，《高士傳》(臺北：臺灣中華書局，1965.11 臺一版，四部備要本)，卷下，頁 3。

<sup>27</sup> 同註 8，頁 3585。

<sup>28</sup> 《大正藏》第 53 冊「事彙部上」(臺北：新文豐出版公司，1988)，頁 701 a。



《漢志》著錄有鄰氏《老子經傳》4篇、傅氏《老子經說》37篇、徐氏《老子經說》6篇，皆相當明顯稱《老子》為「經」，然而劉向《說老子》卻又不尊為「經」，另外毋丘望之、嚴君平亦未稱之為「經」。從上述情形看來，《老子》被尊為「經」，似為漢代的一種趨勢，但是卻尚未定於一尊。就《老子河上公注》的情況而言，僅一見「經教」，似乎已隱隱將《老子》當「經」看待，但又尚未明顯以「經」稱之如嵇康二人一般，此正可看出《老子河上公注》受到東漢時期《老子》一書似經非經的時代風氣的影響，但這種情形到了六朝以後，因為道教的盛行，《老子》便順理成章地被尊為「經」了。

### (三) 其他

接下來從《老子河上公注》一書所顯現出來的資料來推斷該書乃東漢時期的著作。首先從此書的編纂入手。是書分道德上下二篇，共81章，《老子》分為上下篇是戰國以來的傳統，漢代沿之；至於分為81章則另具深意，當是古代神秘數字信仰之一種表現，根據楊希枚的考察，古籍的神秘性編撰型式是受神秘數字信仰的影響，這種情況盛行於戰國末至漢中世，譬如《呂氏春秋》、《春秋繁露》、《史記》、《太玄經》等便是。<sup>29</sup>漢初的《帛書老子》不分章，而西漢末嚴君平的《道德指歸論》說目卻明白指出《道德指歸論》分為上經40章、下經32章，共72章，然而這種說法卻受到了質疑，以為說目非嚴君平所作，<sup>30</sup>可是「七十二」這個神秘數字在漢武帝至成帝哀帝之際卻相當流行，<sup>31</sup>所以即使說目非嚴君平所作，此說法亦當其來有自吧！而考諸西漢之老子學著作，如鄰氏《老子經傳》4篇、傅氏《老子經說》37篇、徐氏《老子經說》6篇、劉向《說老子》似皆尚未分81章以注老子，唯毋丘望之作《老子注》、《老子指歸》、《老子章句》、嚴君平作《道德指歸論》、《老子注》，<sup>32</sup>才似有將老子分章作注的可能性，另外宋謝守灝《混元聖紀》引劉歆《七略》云：「劉向校中《老子》書二篇，定著二篇，八

29 楊希枚，《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁717-730。

30 嚴靈峰，辯嚴遵「道德指歸論」非偽書一文提出如此質疑，此文附於《道德指歸論》，收入《無求備齋老子集成初編》。

31 同註29，頁664。

32 所列之老子學著作資料參考嚴靈峰，《周秦漢魏諸子知見書目》第1卷（臺北：正中書局，1975）。

十一章。上經第一，三十七章；下經第二，四十四章。」所以從上述資料看來，大概在西漢時期將《老子》分為 81 章以作注的情況尚未形成，但是神秘數字「七十二」、「八十一」運用於典籍的編纂卻似乎已漸普遍。到了東漢末年牟子《理惑論》之內容共有 37 條，人問其然，牟子答曰：「吾覽佛經之要有三十七品，老氏道經亦三十七篇，故法之焉。」如此便可以確定至遲到了東漢末年《老子》已分為 81 章的形式。而《老子河上公章句》作成於章句之學特盛、後於毋丘望之、劉向、嚴君平（此三者皆西漢中晚期人物）時代之東漢時期便相當自然而可信了！<sup>33</sup>

其次談到書中較細微的資料。《老子》「民利百倍」，河上公注文云「農事修公無私」（十九章），其實這正是《孟子》滕文公上篇第三章所言「方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田，公事畢然後敢治私事。」<sup>34</sup>之「井田制」。透過這麼一段話，值得我們從該時代的農業土地制度進行考察，而考諸漢代，西漢昭帝時已有人指出權貴佔良田使民無所之，元帝成帝之後土地兼併情形更加嚴重，哀帝時大司馬師丹甚至提出限田限奴婢之建議，新莽代漢之後，王莽立刻實行井田制度，但受到強烈的反彈，三年之後不得不自動廢除這法令；東漢光武中興，光武帝及明帝實施屯田，自明帝至和帝更實行公田制以解決破產農民無地的問題，<sup>35</sup>下迄魏晉南北朝則再無井田之制。<sup>36</sup>雖然根據史書記載，王莽推行井田制三年便似乎無疾而終，但是若依據古物材料來看，此井田之制實際上已實行了一部分。<sup>37</sup>所以，從如此的歷史事實看來，《老子河上公注》「農事修公無私」這段話似乎正顯示出東漢當時的農業土地制度，而將此書推斷為東漢之作也就又增加一條資料。

<sup>33</sup> 林慶彰，兩漢章句之學重探，政治大學中文系主編，《漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991），頁 255-278。認為兩漢經學之發展可分為三階段：一是西漢初至昭帝時代，古學盛行，治經訓詁舉大義而已；二是西漢宣、元至東漢明、章時代，以章句之方式解經；三是東漢和帝至獻帝時代，古學復興，治經訓詁通大義，而此一階段仍有學者從事章句之學。《老子河上公章句》正是林氏文中所說的「小章句」之注經形式。

<sup>34</sup> 朱熹，《四書集註》（臺北：世界書局，1952.7 臺一版），頁 70。

<sup>35</sup> 參考郭沫若，《中國史稿》（北京：人民出版社，1979），第 2 冊，頁 244-275；林劍鳴，《秦漢史》（上海：上海人民出版社，1993），下冊，頁 250。

<sup>36</sup> 錢穆，《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1988），上冊，頁 232-261。

<sup>37</sup> 林劍鳴，《秦漢史》，下冊，頁 65。

### 三、歷史意義

接下來論及關於《老子河上公注》一書的歷史意義。所謂的「歷史意義」其內容涵涉可以相當廣泛。舉凡政治、社會、思想、文獻等等層面，皆可找出該書之「歷史意義」。筆者無法全面地進行討論，而將針對《老子河上公注》這部具有義理性質之注疏著作，以及此書在後代之特殊地位（特別是在道教界），將分兩方面來談，一就思想史的角度，一就道教史的角度。

#### （一）思想史上的意義

《老子河上公注》在思想史上的意義，亦可就幾方面來談，一從注文中的用詞及注解傳統來看，一就思想承襲上而言，另一則從老學史之角度。不論是用詞、注解傳統或思想上的承襲，皆可見漢代思想界的殘影。至於老學史之角度，則可以看出漢代黃老思想之發展情形。從這幾個方面的考察，我們可以更廣泛地看出其間的承繼關係。

##### 1. 用詞、注解傳統的承襲

在用詞方面，如「蜎飛蠕動」（四十章）正是漢代氣化宇宙論的標準用詞，此乃眾所周知者。另外注文中的五臟、五神、五味、五氣、五音、五性、五色等詞，亦皆戰國末至兩漢所流行的陰陽五行思想之慣用詞彙。<sup>38</sup> 其他之特殊用詞尚有：

「布施」，如「治國者，布施惠德」（十章），「既以財賄布施與人」（八十一章），一般以為「布施」一詞乃印度佛教所傳入者，其實不然。《淮南子》卷1 原道訓：「夫太上之道，布施稟授而不益貧」<sup>39</sup>，又卷11 齊俗訓：「布施而德，君臣以相非」<sup>40</sup>，可見「布施」一詞乃兩漢中國原有的慣用語。

「八極」，如「言道明白，如日月四通，滿於天下，八極之外」（十章），「八極之內有四大，王居其一也」（二十五章），而「八極」一詞亦見漢

<sup>38</sup> 參看李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》（臺北：鐘鼎文化公司，1967）有詳細的論述。

<sup>39</sup> 劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997.1），頁3。

<sup>40</sup> 同上註，頁343。

代典籍，如《淮南子》卷 1 原道訓：「廓四方、析八極」，東漢高誘注云：「八極，八方之極也，言其遠。」<sup>41</sup> 另外 墜形、精神、人間、泰族 諸篇亦皆有「八極」一詞。

「天門，謂北極紫微宮；開闔，謂終始五際也」(十章)，《楚辭》九歌第二·大司命：「廣開兮天門，紛吾乘兮玄雲」<sup>42</sup> 又《淮南子》卷 1 原道訓：「排闔闔，淪天門」，東漢高誘注云：「闔闔，始升天之門也；天門，上帝所居紫微宮門也。」<sup>43</sup> 此外日人松村巧對於漢代「天門」一詞的用法，亦有相當深刻的討論，<sup>44</sup> 因此「天門」亦漢代慣用詞。而「終始五際」，《漢書》翼奉傳：「易有陰陽，詩有五際」注云：「詩內傳曰：五際，卯、酉、午、戌、亥也。陰陽終始際會之歲於此，則有變故之政也。」可見亦是漢代陰陽五行說的慣用詞。<sup>45</sup>

「左右」，如三十一章之注文論及左右的觀念，以為「左」代表柔弱、生、吉、陽、尊，「右」代表剛強、死、凶、陰、卑，《淮南子》卷 10 謬稱訓：「凡高者貴其左，下者貴其右」<sup>46</sup> 又卷 15 兵略訓：「左柔而右剛」。<sup>47</sup> 另外嚴君平之《老子注》亦言：「貴左者，尚生長也。」(三十一章)，<sup>48</sup> 皆與《老子河上公注》所言屬於同一思路。

「神當有王相囚死休廢，不可但欲靈，無已時，將恐虛歇，不為神也。」(三十九章) 此可能是沿襲漢代五行生剋的一種說法，《淮南子》卷 4 地形訓有：「木壯，水老，火生，金囚，土死。」<sup>49</sup> 之說，《白虎通》卷 4 五行言：「木王，火相，土死，金囚，水休。王所勝者死，囚，故王者休。」<sup>50</sup> 《老子想爾注》亦言：「五藏所以相傷者，皆金木水火土氣不和也，

41 同註 39，頁 1。

42 宋·洪興祖，《楚辭詳釋》(臺北：華聯出版社，1972)，頁 40。

43 同註 39，頁 7。

44 參看(日)松村巧，《天門地戶考》，(日)吉川忠夫編，《中國古道教史研究》(京都：同朋社，1992)，頁 145-174。

45 參李漢三，《先秦兩漢之陰陽五行學說》，頁 204-208。

46 同註 39，頁 331。

47 同註 39，頁 492。

48 參見嚴靈峰輯校，《輯嚴遵老子注》，嚴靈峰編，《無求備齋老子集成初編》。

49 同註 39，頁 146。

50 清·陳立，《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994.8)，頁 188。

和則相生，戰則相剋，隨怒事情，輒有所發。發一藏則故剋，所勝成病煞人。人遇陽者，發囚剋王，怒而無傷，雖爾，去死如髮耳。如人衰者，發王剋囚，禍成矣！」（四章注文）這種論調到了隋代蕭吉《五行大義》更積極加以發揮，形成中國特有的五行觀念。然而也有可能是八卦八氣的論調，《論衡》卷 24 難歲第 73：「立春：艮王、震相、巽胎、離沒、坤死、兌囚、乾廢、坎休。王之衝死，相之衝囚，王、相衝位，有死、囚之氣。」<sup>51</sup>可是不管哪種可能，無非是論述強調消長生化之理罷了。

「九竅、四關」，乃第五十章注文提及之二觀念。所謂的「九竅」指人身之眼耳鼻舌等七竅以及大小便之二竅共九竅，《周禮》卷 1 天官·疾醫：「兩之以九竅之變」注云：「陽竅七，陰竅二。」<sup>52</sup>是也。相同地在《淮南子》俶真、天文、墜形、精神諸篇亦見九竅之用詞。而「四關」者，指耳目心口是也。《淮南子》卷 8 本經訓：「閉四關、止五遁，則與道淪。」東漢高誘注云：「四關，耳目心口。」<sup>53</sup>可見九竅四關亦漢代流行語。

以上討論及用詞以見其與漢代思想界的傳承關係，接著談及注疏傳統的問題，注文中「一者，道始所生，大和之精氣也。」（十章），又「一，無為，道之子也。」（三十九章）相同的，西漢末隱士嚴君平所作之《道德指歸論》其中的得一篇就說：「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。」但是我們且看《老子》王弼的注解便說：「一，人之真也。」（十章）又言：「何由致一？由於無也。由無乃一，一可謂無，已謂之一，豈得無言乎？有言有一，非二如何？有一有二，遂生乎三。」（四十二章）顯然的，河上公與嚴君平皆代表一種漢代素樸的本體宇宙論，在用詞及觀念上皆具漢人的特色，這可能是漢代老學的注解傳統，王弼則明顯地是魏晉時期的哲學玄思，基本立場有很大的不同。

另外注解《老子》：「出生入死，生之徒十有三，死之徒十有三。」（五十章）云：「言生死之類各有十三，謂九竅四關也。」嚴君平《道德指歸論》則詮解道：「是故虛、無、清、靜、微、寡、柔、弱、卑、損、時、和、

51 黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1995.5），頁 1024。

52 《校宋周禮鄭注》（臺北：鼎文書局，1972.4 初版），頁 74。

53 同註 39，頁 260。

齋，凡此十三生之徒。」二者皆以「十三」解「十有三」，雖然所指不同，但詮釋的基準點卻是一致的，更巧地是《韓非子》解老篇亦云：「人之身三百六十節、四肢、九竅，其大具也，四肢與九竅十有三。」可見漢人的觀點可能是傳承自先秦的古義。然則王弼的注解便大不相同了，他解釋道：「十有三，猶云十分有三分。」此種說法就是站在相當不同的角度出發的。

因此由上述兩方面看來，《老子河上公注》不論在用詞或是注疏傳統，皆明顯地帶有漢人的風貌，於此也可更進一步印證《老子河上公注》乃東漢末年的作品了！

## 2. 思想的承襲

關於思想的承襲，舉凡治國治身的論題，元氣說、天人感應災異說、承負福報說、氣化宇宙論以及人身之結構論等等，筆者已另文處理，<sup>54</sup>且眾所周知，論者夥矣！此不贅述。凡此等思想，可說都是承襲自漢人的說法。而關於治國治身問題此處卻有必要再作一補充。

漢代的治身治國問題實承襲自先秦。考諸先秦稷下黃老思想，譬如《管子》中強調國君必須守道理氣、凝神來精、正靜執一，方得以治國，此便是馮友蘭氏所解釋的「治身和治國是一個道理」。戰國末韓非也承繼《管子》路數，論述治身治國之同理性。<sup>55</sup>《莊子》外雜篇亦多承黃老思潮，天道篇言「靜而聖，動而王」，天下篇言「內聖外王之道」，「內聖外王」實即是治身與治國，所以讓王篇言「道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。」治身與治國同理。漢代的黃老思想在治身治國方面的主張，從史料看來，基本上是西漢重視以黃老之術治國，東漢則逐漸轉向修身養性、追求長生、俗禱祈福的路子上。考諸漢代乙部，可見這種情形，<sup>56</sup>不過治國治身觀念，基本上仍因循先秦黃老思想之說，在漢初即已立下了規模，《史記》太史公自序司馬談言「凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死，故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神而曰我有以治天下，何由哉？」便是漢代最典型之治身治國觀。

<sup>54</sup> 參鄭燦山，老子河上公注長生思想析論，《孔孟學報》，77（1999.9），頁175-200。

<sup>55</sup> 參陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經，1991）論述《管子》與韓非之篇章。

<sup>56</sup> 參楊樹達，漢代老學者考，收入氏著，《周易古義·老子古義》，頁104-112。另可參考嚴靈峰，王弼以前老學傳授考，收入氏著，《老莊研究》，頁531-602。

此後治身治國同理之說為漢代人所普遍接受，只不過前後漢各有偏重。西漢時期如《史記》曹相國世家之曹參、《漢書》陳平傳之陳平，便是西漢黃老治術的最好例子，另外西漢的楊王孫雖學黃老，但自奉甚厚，而非如老子所主張的恬淡寡欲，可見此時之黃老學者較不重視養生一面，大概養生致壽、追求神仙的理想，多暗伏在民間的隱者方士之流中。因為這股風潮起於戰國晚期齊燕地區，秦一統天下，始皇帝便妄想長生、統治萬年而運用一批方士幫他找尋仙藥，當然最後幻想破滅了，更留予後人另一詛咒之口實而已！到了西漢武帝朝，踵秦皇之緒，又掀起一股進用方士以希企長生神仙的狂風，晚年始悔之。也許西漢初年天下方定，故特重治國，加以在位者竇太后、文景帝之倡，所以一時風靡，上下景從，黃老治術乃甚囂塵上；迨武帝追求長生方術，招引了一批方士齊聚長安都城，這股風潮與勢力，自必對當時的知識分子造成相當的影響，所以，我們考察幾位西東漢之交的人物便可發現，修身養性、追求長生的現象逐漸出現，如班固從叔班嗣便是相當重視修生保真、清淨自正的黃老學者；桓譚《新論》祛蔽便言及杜房讀《老子》，言「老子用恬淡養性致壽數百歲」的故事；東漢初光武帝勤於國事，皇太子便勸諫道「陛下有禹湯之明，而失黃老養性之福。願頤愛精神，優游自寧。」（《後漢書》卷1下 光武帝紀第一下 頁85）自此以降，東漢人多言重生養性，王充《論衡》道虛：「世或以老子之道為可以度世，恬淡無欲、養精愛氣」此正襯顯出當時的風氣，王充雖然在《論衡》反對老子之術可以度世，然其晚年卻改變態度作《養性書》，並以養氣自守、愛精自保，希望延壽；更甚者如《後漢書》逸民傳之矯慎，是人不僅學黃老，且隱遁山谷，行導引之術。東漢明帝、章帝時人王阜，曾作《老子聖母碑》：「老子者，道也。乃生于無形之先，起于太初之前，行于太素之元，浮游六虛，出入幽冥，觀混合之未別，窺清濁之未分。」（《全後漢文》卷32）<sup>57</sup>這是漢人首次將歷史傳說人物老子神格化，後來東漢桓帝、楚王英並崇祀黃老、浮屠，其意無非「存神養性，意在凌雲」（邊韶《老子銘》語），<sup>58</sup>所以黃老更進一步被神學化了，因此東漢末張角之太平道、三張之五斗米道的出現，便顯得極其自然了。所以王明認為，西漢迄三國，老學盛行凡三變，即西漢初

57 清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1985.11），頁652上a。

58 《全後漢文》卷62，參清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁813上b。

年主治世，東漢中晚期主治身養性，三國則重視玄論，<sup>59</sup>戰國漢初之黃老學本持治身治國並重之觀點，只不過漢初重在治國（治世），「治身」表面上似未受宣揚，實際上修心養性之「治身」說依然受到知識分子的青睞。前述西漢末嚴君平《道德指歸論》之觀點最具代表性。不過從嚴君平拒斥神仙養生方術之情形看來，黃老思想與神仙方術結合，當是東漢以後的潮流。這股潮流持續到東漢末年，又與民間宗教團體合流，另創新風貌。不論如何，這種轉變，正顯示出方士文化的抬頭與流行；而就思想史上而言，《老子河上公注》正是這種時代風潮之下的產物，它代表神仙方術與老子思想的初步結合，這種結合，乃黃老道家向道教轉化的標誌，所以此書是方士文化之作，而就受到先期道徒方士的重視這一現象看來，更標示著老子這一位傳說人物在往後中國宗教史上被神化的契機，這種神化在桓帝、楚王英身上初步展現，邊韶《老子銘》更是研究老子形象轉變之第一手重要資料，而《老子河上公注》稍後的《老子想爾注》中更進一步神化老子，<sup>60</sup>《老子想爾注》便將太上老君形容成一位聚散隨意的神靈，這便是道教神學體系的開始，後來所謂的《老子化胡經》當然也是此神格化運動之嫡裔了。

### 3. 老學史脈絡中之意義

所謂「老學史脈絡」，重在將《老子河上公注》置入《道德經》注疏傳統中討論。筆者舉其犖犖大者，討論之對象年代上起郭店竹簡《老子》，下迄魏王弼之注。

在整個《道德經》注疏傳統中，注文內容備受關注。對於注疏內容之討論，著作已汗牛充棟，而《老子河上公注》之注文，無非為了闡述長生方術與理念，此前已論及。所以諸如 守道 第五十九章注解「治人事天莫如嗇」，言「嗇，貪也。治身者，當愛精氣不放逸。」可見其注解之用心所在。因此筆者不打算從注文內容作分析，而希望採取另一角度。

除了注文內容備受關注外，《道德經》傳承之「文本」(text)，也是討論的焦點之一。歷代學者針對各種不同《道德經》傳本，進行版本學式之考校工作，希企透過不同傳本之比對，理出所謂「原本」(original text)，當然這

<sup>59</sup> 王明，《道家 and 道教思想研究》，頁 293。

<sup>60</sup> 根據饒宗頤，《老子想爾注校證》(上海：上海古籍出版社，1991)，頁 79-83 的考辨，《老子想爾注》比《老子河上公注》後出。



種做法已預設著有一唯一的所謂之「原本」存在，但是事實上並非如想像中那般理想。不過版本之考校，卻可以引發另一種研究方式。

William G. Boltz 透過分組、兩兩比較、歸納之方式，比較王弼、河上公、想爾、馬王堆等「《老子》文本」(*Lao tzu text*)。藉由版本之對勘，Boltz 進行兩個面向之考察：推論這些傳本之年代先後及其間之關係；發現文本之文字的更動現象，乃該文本為了因應其時代背景或需求，所作的改變。<sup>61</sup>對於此，筆者持保留態度，因為文本之傳抄、傳承，魯魚亥豕之情形相當普遍，單憑版本而斷其年代先後，可信度相當有限，必須與其他文獻資料互相參證，方易見功。至於 Boltz 的研究路數則展現某程度的有效性。

以下試舉例與 Boltz 之說互相印證。

例如《老子》第十九章：

- a. 郭店《老子》甲本：絕智棄辯，民利百倍；絕巧棄利，盜賊無有；絕偽棄詐，民復孝慈。<sup>62</sup>
- b. 帛書《老子》甲乙本：絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。<sup>63</sup>
- c. 河上公、想爾、王弼本皆同帛書《老子》。<sup>64</sup>

從版本之對照上看來，郭店《老子》當為最早傳本。而 a 與 b、c 之最大差別，在於 a 並未鄙棄「聖」「仁」「義」等觀念，b、c 則明顯反對代表儒家思想之聖、仁、義。這種情形正足以反映出當時思想界的實況。郭店《老子》當為戰國初期編成者，彼時猶各師其說，諸子尚未交鋒。但是戰國中期以下，諸子蠶起，儒道墨法互辯是非，所以抨擊「仁義」之說四起。戰國末年《韓非子》卷 6 解老 言：「故曰失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」<sup>65</sup>正好凸顯戰國中期以降鄙薄仁義思想一方的觀點。在如此之時代思想氛圍下，編成於秦漢之際的帛書《老子》，就極能反映

61 同註 2，參考 William G. Boltz 前揭文。

62 《郭店楚墓竹簡》(北京：文物出版社，1998.5)，頁 111。

63 高明，《帛書老子校注》(北京：中華書局，1996.5)，頁 311。

64 (日)島邦男，《老子校正》(東京：汲古書院，1973.10)，頁 90。

65 陳奇猷校注，《韓非子集釋》(臺北：河洛圖書出版社，1974.3 臺景印一版)，頁 331。帛書《老子》甲乙本也作「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」文字與《韓非子》雖略有不同，其鄙棄儒家仁義觀念之成分則更重。

其思想背景，而得以與韓非子所說互相印證。可惜的是郭店《老子》之第三十八章已佚，無法與《韓非子》所言對照，否則當可得到進一步的印證。

因此，上述這個例證，剛好足以證明文本之文字的改變，是為了因應其時代背景或需求的論點，而與 Boltz 之說相合。借助 Boltz 的論點反省《老子河上公注》，同樣可以發現《老子河上公注》之「《老子》文本」(*Lao tzu text*) 有特殊的發展現象。

《老子河上公注》之「《老子》文本」在後代之流傳形成兩種傳本，一種為世俗本，另一種則流行於道教界。<sup>66</sup> 世俗者為繁字本，此即敦煌寫卷 P 2353 成玄英《老子開題》所稱：「河上公本長五百四十餘字，多是兮乎者也，蓋逗機應物，故文飾其辭耳！」之傳本。六朝唐代道教界流行者有二，一為減字本，另一為五千字本（實際上為 4999 字），所謂「繁字本」或「減字本」，可以一般傳抄本視之，並無特殊處，「五千字本」則大不相同。所謂「五千字本」，即有「太極左仙公序係師定河上真人章句」(如 S6453、S798、S2267) 尾題之敦煌無注本《道德經》寫卷。<sup>67</sup> 這個「五千字本」，即成玄英《老子開題》所稱之「葛本」，而與敦煌寫本 S6825 之天師道《想爾注》在其所使用之《道德經》之版本上幾乎是一樣的。因此，陳世驥便認為《想爾》本是「五千文本」之祖本。<sup>68</sup>

《想爾》本與「五千文本」(「葛本」)皆 4999 字，其實本當為「五千字」，不過因為第十一章經文「三十輻」作「卅輻」，所以少一字，而成 4999 字。道教內部強調《道德經》傳本當為「五千字」，是因為「尋青牛發軔，紫氣浮關，真人尹氏親承聖旨，當爾之日，止授五千文，故《序訣》云：『於是作道德二篇五千文上下經焉。』是知五千之文先有定數，後人流傳亟生改易。」(成玄英《老子開題》文) 道教徒認為老子當年傳授尹喜《道德經》，本來就僅只五千字，超過五千字之傳本乃後人妄生改易者。然而不論《想爾》本或是「五千文本」(「葛本」)，實皆以《老子河上公注》之「《老子》文本」為

66 參考饒宗頤，吳建衡二年索統寫本道德精殘卷考證——兼論河上公本源流，《東方文化》，2：1(1955)；陳文華，老子景龍碑本的重新考察，《東海學報》，6：1(1964)，二文所論。

67 參考(日)大淵忍爾，《敦煌道經目錄編》(東京：福武書店，1978)。

68 陳世驥，想爾老子道經敦煌殘卷論證，《清華學報》，1：2(1957)，頁 45；另外饒宗頤，《老子想爾注校證》，頁 52，也有相同觀點。

「原本」加以校訂而成的。因此東漢時代之河上公本，因應著道教內部特殊的時代背景或需求，而被刪改成五千字之版本，這種傳本逐漸衍生出所謂之《想爾》本或是「五千文本」（「葛本」）。在此，我們又看到了符合Boltz觀點之另一例子。

如果「老學史」之範圍也將「道教界」納入其中，則《老子河上公注》之「《老子》文本」如上述之發展現象，不得不令人側目，而有揭而表之的必要了！與帛書《老子》相較，帛書本實乃漢初知識分子之傳本，猶不失戰國之舊。而王弼注本其注解內容是對於漢代黃老思想與神仙方術的反動，一如他注《易》而刻意一掃漢代象數之說般，滿足了魏晉以降知識分子的口味，特重哲理之闡發。《想爾注》則漢末五斗米天師道教團之「聖典」，屬宗教中物。《老子河上公注》則處於一特殊之歷史地位，上承黃老思想，在其時代思想背景之撮合下，與神仙長生思想合流，居於承先啟後之位置，加上河上公神話之助力，乃成為道教系統之原始祖本。其甚囂塵上之勢，唐代以降方得以與王弼注本並峙而為世所重。

## （二）道教史上的意義

這一段我們亦從三方面來討論，一是從其建構的簡單神學系統入手，一是從長生工夫論入手，最後從是書在道教之傳承史上作考察，以見本書所具備之聖典地位。

### 1. 神學系統

一個比較成型的宗教必須具備觀念或思想、感情或體驗、行為或活動、組織和制度，<sup>69</sup>亦即神學系統或信仰、救贖解脫的方法、教團組織以及宗教上的儀式等等基本條件。在《老子河上公注》中我們無法看出與教團組織或宗教儀式相關的資料，餘二者則已粗具規模。我們且先看其神學體系或信仰。在《老子河上公注》許多論及「宇宙的構成」之章注中，我們可以看出其中的「道」、「天」、「神」、「鬼」等觀念皆具有人格性存在的意味，自然這是沿襲自漢人的說法，且這一尊尊的三界存在皆對人間具有賞善罰惡的功能，如此已展現相當清楚的神學思想了。<sup>70</sup>另外又有「使吾無有身體，得道

69 呂大吉主編，《宗教學通論》（北京：中國社會科學出版社，1989.7），頁 69。

70 參拙作，「老子河上公注長生思想析論」，頁 175-200。

自然輕舉，昇雲出入無間，與道通神，當有何患？」(十三章)顯然地這是一種得道成仙飛昇的思想，是一種對於神仙境界的嚮往。這種觀念，標示著異於人世的他界之存在，大不同於儒道二家把重點放在現世。他界觀的提出，予亂世中水深火熱的百姓以一線希望，至少在絕望之際，猶能希企天國的美好未來而有存活奮鬥下去的勇氣，這種小老百姓的痛苦與無奈，是一般養尊處優之世家貴族所難以體會想像的，而這種中下階層無辜的群庶的心靈需求，大抵也只有中下階層的知識分子或方士才能夠深刻體會，並思有以拯救之，這種方法對於中下階層的百姓可說是最直接有效的了，反觀中上層的知識分子或官員也許亦有見於民間疾苦，但大概只想到要從頂層的政治實境著手以撥亂反正，然而，緩不濟急，天下大勢一日類似一日，終無可挽救之餘地。所以，亂世中與廣大窮苦百姓長相左右同甘共苦的是這些民間的知識分子或方士異人，《老子河上公注》大抵是這類人物在天下蒼生發出哀嚎之前所預作的準備，他們為廣大百姓預鋪從此界混濁險惡人世解脫、避罪而通往彼界樂土的康莊大道，故言：「有罪，謂遭亂世闇君，妄行刑誅。修道則可以解死，免於眾邪也。」(六十二章)。《老子河上公注》這種類型的觀念一出，便跳脫了儒道二家的樊籠而自闢天地了！他把對人生的關懷，從此界擴及到他界，這便予人有更多的希望與選擇，永遠都活在希望之中！

這類的神仙神靈他界觀念，再加上其中的承負福報的功過思想，便構成了《老子河上公注》最基本的神學系統，而這種神學系統中便包括了對於他界觀的信仰及做為人間秩序建立所依據的倫理觀，此系統便是《老子河上公注》可以作為一部道教先驅的理論性著作而具有承先啟後地位的原因所在。

雖然如此，從《老子河上公注》注文看來，它大抵代表著方士文化而已，這種觀念系統，可能只是在少數的方士集團中流傳著，尚未有十分深刻的宗教意識，亦即尚未普遍流傳而形成一初步的教團形式，為何如此說呢？我們與《太平經》和《老子想爾注》二書相互比勘即可見其中端倪了！因為此二書分別是太平道與五斗米道之重要道籍，比較之下便可見其性質之異。第一點，《太平經》和《老子想爾注》二書中皆有道誠觀念，<sup>71</sup>《老子河上公注》中卻無類似的看法，而誠律正是教團形成的一個重要條件，可見《老子

71 參李豐楙，老子《想爾注》的形成及其道教思想，頁 159-161；饒宗頤，《老子想爾注校證》，頁 55。

《河上公注》當僅止於方士集團的形式而已。第二點，《太平經》中分人為神人、真人、仙人、道人、聖人、賢人六等，《老子想爾注》亦明確標示出修道者（常以道人、道士、信道、有道者、仙士、仙王士稱之）與非修道者（以俗人、尸人稱之）兩種不同身分的區分，這種身分的區分，無非是作為鼓舞百姓信道的一種宣教手段，正襯顯出其強烈的宗教意識，<sup>72</sup>而反觀《老子河上公注》則僅一見「真人」（五十四章），二見「道人」（二十、六十七章）而已，顯然並不十分強調身分的區別。因此我們推測是書當非道團形式的產物，原因即在此。

## 2. 長生工夫論

《老子河上公注》的修養工夫主要有修性、養身兩方面，這是救贖解脫的方法，而二者之間具有融通關係。<sup>73</sup>修性的工夫大致上是承襲自老子清淨無為之旨與儒家修德行善的觀念，這層意思基本上並非其創發之處，養身的工夫才是其特異的地方。《老子河上公注》對於人身結構之身體觀，正是他超越《老子》之處。「道」透過精氣生化萬物，所以「精氣神」為「人身」之根本質素，因此「人身」與「道」之本質是一而非二。<sup>74</sup>所以，對於這個肉身便無須以空幻視之而加以鄙棄，因此道教始終未曾走上佛教那般的路數，其所以涇渭分明良有以也。所以道教徒便須作一歸根復命的工夫，即修性養身、全其身心以回歸於「道」，與「道」長存。因此沒有這種身體觀為基礎，養身致壽的工夫便無著落了！而這兩種面向的修養工夫，對於後代道教教義是具有相當啟發性的，諸如宋代以後所特別盛行的內丹修練法，不論北宗或是南宗，皆極重視所謂的性命雙修的功法。雖然後代的性命雙修未必等同於《老子河上公注》所言之修性與養身，但是《老子河上公注》所開啟的修養法門對後代具有示範意義這點則是肯定的。

因此，《老子河上公注》無論在神學體系或是在修養工夫上，皆為日後道教的發展奠下了基礎，在中國道教史的研究上，這麼一部著作，實值得學者從各個角度深入地去分析探討，以期對前道教時期有一清楚的掌握。

72 同上註，李豐楙，頁 173；饒宗頤，頁 57。

73 參拙作，老子河上公注長生思想析論，頁 175-200。

74 同上註。

### 3. 在道教傳經史上之地位

《老子河上公注》成於東漢，有關河上公之神話傳說的文獻記載則首見於傳為三國吳葛玄所撰之《老子道德經序訣》，亦見於東晉葛洪所作的《神仙傳》，日本學者小林正美氏則以為河上真人傳說起於西晉末，<sup>75</sup>不過有關河上公之神話傳說，恐怕多多少少受到太史公《史記》中有關戰國末之傳說人物——河上丈人之影響吧！再加上漢初文帝、竇太后等好黃老之學、所以關於河上公與漢文帝之神話便巧妙地被編造出來了。無論如何，從神話傳說之漸次形成而後成書之先後次序關係看來是相當自然可解的。而這樣的神話傳說，呈顯出何種宗教意義呢？葛玄《老子道德經序訣》<sup>76</sup>（以下簡稱《序訣》）中，除了河上公神話外，許多段資料更與靈寶系經典相關，如《序訣》云：「夫五千文宣道德之源，大无不包，細无不入，天人之自然經也。余先師有言，精進研之，則聲參太極，高上遙唱，諸天歡樂。」「先師」即指葛玄之師太極真人。這段文字在《太極真人敷靈寶齋戒威儀諸經要訣》（以下簡稱《敷齋訣》）中亦略可見：「太極真人曰唯道德五千文至尊無上，正真之大經也，大無不包，細無不入，道德之大宗矣！詠之一句，諸天為設禮，況鬼神乎？」（12a）此外《序訣》中「太極隱訣」段之文字更是節錄自《上清太極隱注玉經寶訣》（以下簡稱《隱注訣》）之頁 4、5、15，所以「太極隱訣」當即指《上清太極隱注玉經寶訣》。因此，可見《序訣》與靈寶經之關係了！所以《序訣》之成篇其來有自，而非後世所偽造。更何況《序訣》及《隱注訣》中皆可見到之開道德經蘊咒、讀道德經之存思情景等資料，在東漢之文獻如：邊韶 老子銘、蔡邕 王子喬碑銘 中亦可見到，足見《序訣》之內容淵源久遠，而不是後來教徒之捏造。

由上所述並透過河上公神話加以考察，更能確定太極真人與葛玄之傳承關係。葛玄《序訣》中有兩段文字述及河上公降授漢文帝之神話，《隱注訣》中「太上真人」則降世化為「河上真人」，其言曰：「太極真人曰 違至漢孝文皇帝好樂道德，精誠虛盡，太上真人降乎河上以化文帝，真人為其章句 夫讀河上真人章句一章，則徹太上玉京，諸天仙人叉手稱善

<sup>75</sup> 參小林正美，《六朝道教史研究》，頁 261。

<sup>76</sup> 關於《老子道德經序訣》之引文，以下以（日）大淵忍爾，《道教史の研究》（日本岡山：岡山大學共濟會書籍部，1964）中《序訣》之合校本為依據。

河上真人則道德經之法師，所以尊其章句焉。」(14a)又有「太極真人曰我昔學道，聞此訓於太上真人，奉而行焉，今以相傳也。」(16a)所以可見靈寶派之道德經傳承系譜為：太上老君 尹喜 河上真人(太上真人) 太極真人 葛玄 鄭隱 葛洪。無怪乎靈寶派道士轉讀《道德經》之前，皆需心中存念太上老君、尹喜、河上真人等三位玄中大法師，並且三拜。而《序訣》文分五段，內容依照老子出世、著《道德經》度化尹喜、河上公漢文帝神話、葛玄弟子道士鄭思遠論葛玄之道德經受自太極真人以及道德經與靈寶經之簡要關係、儀式性之「太極隱訣」，實與此傳承系譜互相呼應。太上真人降授漢文帝之神話後來略有變動，南朝劉宋初之《三天內解經》言：「至文帝時，老子降於河上，因號為河上公，文帝命駕往問道焉，老子授以道德五千言上下篇而去。」(卷上，頁8a)所以似乎告訴我們《隱注訣》中之「太上真人」便是「老子」了！如此說法似顯牽強，不過從文獻中我們也可以找到蛛絲馬跡來印證。

《無上秘要》卷84「得太極道人名品」言太極有四位天帝：中央黃老君、紫陽左仙公中華公子、西梁子文、安度明。其中中央黃老君最尊，已度上清為後聖李君，(頁16a)此位後聖李君亦即陶弘景《真靈位業圖》之「金闕帝晨後聖玄元道君」(5a)，所以中央黃老君上昇上清境後為金闕李君，以下試舉兩條資料以見何以太上老君又號「太上真人」？

玄都玉京七寶山 七寶宮內七寶臺有上中下三宮， 上宮是盤古真人、元始天王、太元聖母所治，中宮太上真人、金闕老君所治。 上仙受天任者，一日三朝玄都太上真人也 太上真人月三朝元始天王。太上真人，元始之弟子； 金闕老子，太上弟子也。(《元始上真眾仙記》4a)

君曰太上者，道之子孫，審道之本，洞道之根，是為上清真人，為老君之師。(陶弘景注曰：此即謂太上高聖玉晨大道君也，為太極左真人中央黃老君之師。)(《真誥》卷5 甄命授第一)

所以中央黃老君即是上清金闕後聖李君(金闕老子)，而為太上大道君之弟子。金闕李君本在太極境，後來上昇至上清境，與乃師太上大道君處於同一境。太上大道君身處上清境，故稱「上清真人」，也稱「太上真人」。而金闕老君亦上昇而身處上清境，故亦可如乃師般被尊稱為「太上真人」。更何況在歷朝之道經中，太上大道君固可被稱為「太上」，金闕老君(即指太上老君)也同樣可被稱為「太上」，實即是一樣的情形。因此至此大略可以看出「太上

真人」當即是「太上老君」的化身了！「太上老君」化身為「河上真人」，下授文帝經旨奧義。太上老君（太上真人）是太上大道君弟子，所以道君派遣「真人（即弟子太上老君）」下教文帝，亦自屬當然了！更何況《道德經》乃太上老君所親傳人間者，理當由他乘願再來人世度化有緣人才對。

上引資料僅作佐證之用，無法直接確證「太上老君」即是「太上真人」，而此亦非本文旨趣所在。本文重點在於如果我們再參校《序訣》所載，如《序訣》第二段稱「文帝好老子大道，而精思遐感，仰徹太上，道君遣神人特下教之便去耳！時人因號曰河上公焉！」<sup>77</sup>《序訣》第三段又言「昔漢孝文皇帝好大道，精思遠感，上徹太上，道遣真人下授文帝希微之旨。」<sup>78</sup>即可約略理出其中脈絡而發現有趣的現象。

從《序訣》而《隱注訣》，從《隱注訣》而《三天內解經》，其中有關河上公神話之演變，依前引內容列出如下：

- a. 《序訣》 精思遐感，仰徹太上，道君遣神人特下教之。精思遠感，上徹太上，道遣真人下授文帝。
- b. 《隱注訣》 漢孝文皇帝好樂道德，精誠虛盡，太上真人降乎河上以化文帝。
- c. 《三天內解經》 至文帝時，老子降於河上，因號為河上公。

從上述四段資料，似可找出前後相因之跡。《序訣》第二段之「仰徹太上，道君遣神人」意思相當清楚，各種典籍援引這段資料者，亦皆相同，並無異文。<sup>79</sup>至第三段則作「上徹太上，道遣真人」，已失一「君」字，「神人」也變為「真人」，而且各種典籍援引這段資料者，異文互見，或作「上徹太上，遣真人」，或作「上徹太上，道君遣神人」。<sup>80</sup>從傳本之分歧情況可見，大抵「道遣真人」語意不清，所以「精思遠感，上徹太上，道遣真人」至《隱注訣》即被改為「精誠虛盡，太上真人降乎河上」了！再至《三天內解經》則直接變成「老子降於河上」。從前面引述《無上秘要》、《元始上真眾仙記》、《真誥》之資料，可資佐證「太上真人」與「老子」的關連性。但是河

<sup>77</sup> 同上註，頁 349。

<sup>78</sup> 同註 76，頁 349。「上徹太上，道遣真人」，《太平御覽》卷 660 引無「道」字，《正統道藏》摩字號《道德真經集註》序引作「上徹太上，道君遣神人」。

<sup>79</sup> 同註 76，頁 349。

<sup>80</sup> 同註 76，頁 350。



上公神話作如此演變趨勢之真正內在因素，卻是與「老子」之神化有關，特別是以東漢以降老子「歷世下為帝師」之宗教神話主題為發展演變之核心。從《序訣》而《隱注訣》而《三天內解經》，可以觀察到道教內部流傳之宗教神話，因應實際需求而有所「變形」，與此相應之宗教經典文本（text），也會適度作文字上的調整。

所以綜觀上述之文獻資料，太上老君在周代傳《道德經》於尹喜，到了漢代又再次化身為河上真人降世度化漢文帝。這種神話傳說，不光只是說明太上老君降凡傳授道法這一簡單事實，更深刻地說，不正是凸顯《序訣》中稱太上老君「下為國師」、葛洪《神仙傳》卷1 老子「世世下為帝師」的宗教主題嗎？這個主題亦淵源甚早，西漢末年《詩緯》含神霧 便言：「風后為黃帝師，又化為老子，以書授張良。」已略及此主題，東漢末邊韶 老子銘 言「老子離合於混沌之氣，道成身化，蟬蛻渡世，自羲農以來，（缺）為聖者作師。」益加清楚，東漢末《老子變化經》也曾提及。自此以降，歷代道教徒皆深信太上老君歷代下為國師，傳授道法。<sup>81</sup> 唐初成玄英 老子開題 使用相當篇幅說明老君歷代出世為帝師之事實；唐王懸河《三洞珠囊》卷9 特立「老子為帝師品」，以下唐末杜光庭《道德真經廣聖義》、北宋賈善翔《猶龍傳》、南宋謝守灝《混元聖紀》皆發揮老君歷世下為帝師之宗教主題，而且多認為「河上真人」即是老子的化身。<sup>82</sup> 所以太上老君歷世下傳道法、為國師，而「河上真人（太上真人）」則為老君之化身，因此《老子河上公注》會受到道徒之重視，自不難想見。

在如此宗教神話之推波助瀾下，到了南朝宋齊梁之際終於開花結果，

81 關於太上老君「歷世下為帝師」之宗教神話，請參考拙作，《邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學》序章第1節所論。

82 關於太上老君之傳記研究，請參考（日）吉岡義豐，《道教と佛教》第一（東京：國書刊行會，1983）一書所論。唐初成玄英 老子開題、唐王懸河《三洞珠囊》雖未見「河上真人」即是老子的化身之說，不過唐末杜光庭《道德真經廣聖義》序頁2「河上公章句」，其下注云「漢文帝時降居陝州河濱。」似隱指老子降世化身為河上公。而卷5頁11-12，則明顯論證河上公即老子之化身。北宋賈善翔《猶龍傳》卷4頁16、南宋謝守灝《混元聖紀》卷1頁34，皆言老子降世化身為河上公。而南宋謝守灝《混元聖紀》卷1頁1自言其文獻資料多承自唐初太宗、高宗朝之道士尹文操的《老君聖記》以及北宋賈善翔《猶龍傳》，可見「老子降世化身為河上公」之神話傳說，從劉宋《三天內解經》開始，經唐初尹文操而至唐末杜光庭，再至北宋賈善翔、南宋謝守灝，相因不斷。

《老子河上公注》躋身道教經教體系而佔一席之地。整個六朝道教經教體系分為三洞（洞真、洞玄、洞神）四輔（太玄、太平、太清、正一）等七部，三洞之分部成於劉宋之前，四輔則成於南朝齊梁孟景翼法師之手；<sup>83</sup> 四輔中之太玄部則主要是以《道德經》為中心所構成的一組經群，因為有河上公神話傳說之催化，再加上與老君世世為帝師之宗教主題結合，更鞏固了「河上真人」之聖者地位。所以河上公便成為傳承《道德經》之重要的祖師爺而受人尊崇，其書亦因而成為一部聖典，<sup>84</sup> 到了唐代太玄部道經之傳承儀軌已完成確立下來，從初中唐的張萬福《傳授三洞經戒法錄略說》及唐末五代杜光庭《太上三洞傳授道德經紫虛錄拜表儀》等可見一斑。<sup>85</sup> 雖然太玄部之經目前後略有不同，<sup>86</sup> 但是《老子河上公注》卻始終選列其中，由此可以想見道教徒如何重視這本著作，又如何透過宗教儀式來傳授這部聖典、神聖化這部聖典了。

《老子河上公注》本當時流傳相當廣，除了道教界，也普遍流行於知識界，<sup>87</sup> 與王弼注本成為最盛行的兩種道德經注本。所以《老子河上公注》成為道教徒必須研習誦讀的經典。研習誦讀在宗教上具有無上的功德，《上清太極隱注玉經寶訣》便言：「讀河上真人一章則徹太上玉京，諸天仙人叉手稱善，傳聲三界，魔王禮於堂中，酆都執敬稽首於法師矣！」（14b）在中國印刷術尚未發明之前，書籍之傳習必須經由傳抄之手續，所以在太玄部經典之傳授儀式中便包括了抄寫經書之項目，複寫經典以備研習、誦讀，不只研習誦讀有功德，抄寫經書亦同樣具有無上功德，所以抄寫經書必須兢兢業業地從事不可馬虎，寫經之場所亦必須注重潔淨的要求，<sup>88</sup> 因此之故，敦煌地區便出土了大批的六朝隋唐之道經寫卷，其中便有相當份量之《道德經》類寫卷，當中《老子河上公注》佔相當之數量，可見其盛行情況。

83 參考拙作，《邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學》下篇第一章第一節所論。

84 《上清太極隱注玉經寶訣》便言：「河上真人則道德經之法師，所以尊其章句焉。」（15a）

85 關於太玄部道經之傳承儀軌及其儀式意義，亦請參考拙作，《邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學》下篇第2章所論。

86 關於太玄部經目前後之轉變，請參考拙作，《邁向聖典之路——東晉唐初道教道德經學》下篇第1章第2節所論。

87 譬如初唐魏徵《群書治要》中之《老子治要》，便採用河上公本。

88 關於道教寫經之功德及其相關諸問題，請參考李豐楙，〈敦煌道經寫卷與道教寫經的供養功德觀〉，《全國敦煌學研討會論文集》（嘉義：中正大學，1995.11），頁119-144。

#### 四、結論

《老子河上公注》標示著東漢時期方士者流援引《老子》以自闡其長生之術的現象，這可說是東漢一種普遍的文化現象，這股風潮對於東漢末年民間教團的出現，有著推波助瀾之效，而對於中國傳統宗教之催生亦功不可沒。本文旨在探討《老子河上公注》之成書時代並評估是書的歷史地位，通篇主要依據文獻資料來作討論，亦即經由文獻資料內容的呈顯以觀當時的文化現象，當然這只是冰山一角而已，無法得其全貌，而這也是本文的限制所在。近年來大陸地下文物出土數量相當豐富，這種所謂的「二重證據」告訴我們許多真相，解釋了許多文化現象，彌補了很多的歷史縫隙，也解決了一些學術爭端，所以，透過地下出土文物的考察，我們更能掌握當時的文化現象，以補文獻資料之不足，例如《老子河上公注》注《老子》五章「多藏必厚亡」句言：「生多藏於府庫，死多藏於丘墓；生有攻劫之憂，死有掘冢探柩之患。」便是當時墓葬風氣的寫照，而從地下出土文物我們更可說明這個現象，所以這是未來學者們處理類似問題時所當注意者。

《老子河上公注》及其「《老子》文本」，在後代之發展情況相當複雜多樣，遠非《王弼注》所可比擬。就「老學史」而言，如果學界不僅僅侷限於「哲學性」的討論，將心力全部灌注於《王弼注》，而多關心其他面向的問題，那麼豐富多姿的課題將層出不窮，待人挖掘，《老子河上公注》便是一個典型的範例。

文化是多元的，歷史是多元的，相同地，經典也是多元的。歷史事實證明，經典之傳承並非單一方向，而是觸角橫生的。從《老子河上公注》這例子，我們體會到經典研究是可以多角化的。

## The Age of *Ho-shang-kung chu* 河上公注 and Its Significance in Intellectual and Taoist History

Tsan-shan Cheng

### Abstract

Many commentaries were written about the *Tao-té ching* 道德經 between the Han and Six Dynasties. However, only two of these works, the *Ho-shang-kung chu* 河上公注 and *Wang Pi chu* 王弼注 remained widely known after the Tang Dynasty, the former of which became valued as a sacred scripture to Taoists.

This article attempts to estimate the period in which the *Ho-shang-kung chu* was written and study its significance in Chinese intellectual history. This work contains Han thought and beliefs regarding the supernatural, thus representing a crucial phase in the development of the Taoist religion. Many legends abound about Han-wen-ti and a supernatural being, Ho-shang-chen-ren 河上真人, thereby contributing to the work's sacredness. Consequently, it became part of the Taoist canon and edited into the Tai-hsüan division 太玄部 of the San-tung-ssu-fu 三洞四輔.

**Key Words:** *Ho-shang-kung chu* 河上公注, Chinese intellectual history, history of Taoism, sacred scripture, religious myth