

程大昌《易老通言》探析

——兼論「援儒入《老》」的詮釋觀點

董立民

摘要 宋代注《老》者眾，然在道家思想研究領域中，其地位未能與先秦、魏晉比肩。即便是以宋代思想而論，亦不及理學之引領風騷。統觀宋代各家《老子》注疏，可發現一特色，即「援儒入《老》」的詮解模式，尤以援引《周易》為然。其中儒者程大昌著《易老通言》，力倡《老子》本於《周易》，其義理與《周易》甚相融而無礙，且為儒家之重要輔助。本文即以此《易老通言》為研究對象，說明程氏「以《老》輔儒」的撰作旨趣，及「援儒入《老》」的詮釋觀點，進一步評介其儒、道會通之得失，以作為研究宋代思想的一個切入點。

關鍵詞 程大昌 《易老通言》 儒道會通 援儒入《老》

一、問題意識之形成

自先秦諸子興起以來，道家一直在我國思想史上佔有一席之地，其影響並非僅限於學術，而是深入文化的各個層面。道家具有開放的性格，常在學術會通及與不同領域的對話中發揮功能；雖然儒家向來被尊為主流，但道家的作用也不容忽視①。

既然道家具備如斯之重要性，而《老》、《莊》又是道家的基本經典，則歷代

注疏家、詮釋者數量之多，原亦理所當然；以兩宋解《老》之書而論，約有六十四家②。不過，今日在思想史的論述空間裡，以先秦道家的原創性，與魏晉玄學的引領潮流，較能引起學者的深入探討；而宋代與道家相關之著述雖豐，但在學術主流——宋明理學的對比之下，便顯得沉寂許多。事實上，吾人若能針對宋代《老》、《莊》注疏概況作分析，將有助於整理隋唐以後道家發展的脈絡；如此我們便能採用類似的模式，捕捉歷代《老》、《莊》詮釋的不同風貌，並成為建構《老》學史的重要環節。

以宋代學術思想氛圍而言，「性理之學」自是當時的顯學，也是後世研究宋代思想者著墨最多之處。然而，研究者專注於當時的學術主流，也可能使後人對宋代思想的認知局限於理學，而導致思想史的重建流於片面。對宋代道家注疏的研究，正可提供理解宋代學術的另一向度，避免視野的窄化，以使其趨於宏觀而立體。再從理學研究的視域來看，宋代道家注疏所充滿的「援儒入道」景象，與理學家以儒家為主體融會佛、老的努力，有甚多可比觀者③；於是理學的深刻影響又可獲一印證，而對理學的了解亦可因此而深化。

就經典詮釋的角度而言，詮釋者將其前理解投注於注疏之中，勢將造成原典義理的扭曲；因此，針對注疏的原始任務——理解原典而言，應對此情形加以批判。但在此同時，詮釋者也投入了學術發展的洪流中，而成為學術史的一環。如此一來，「前理解」與「詮釋」就形成一種循環，而使學術討論的活力得以持續。若我們能以此一態度面對宋代的道家注疏工作，並配合前述「援儒入道」的視野，就可能取得同情的理解。於是，對程大昌《易老通言》的義理探析，也在這樣的關懷下展開。

筆者擬先進行外緣背景的基礎理解，再由原典進行根本意向的反溯，並由「儒道交涉」之面向為重點，觀察先秦道家義理血脈與作者思路之間的關係，以反襯一個宋代儒者解《老》時的視域。

-
- ① 儒道之間的對話不斷引導著中國思想巨流的前進。在戰國中晚期進行的學術會通中，稷下學宮提供了對話的重要場域，而道家成為對話的主角。魏晉玄學的關注焦點，也從外緣的自然、名教之衝突，深入到「會通孔老」之企圖。佛學與中國思想的匯流，也以道家為起點，並進而引發宋明新儒學的反思與調和。有關道家的影響層面尚多，茲不贅言。
 - ② 詳見魏元珪：《老子思想體系探索·上》（台北：新文豐出版公司，1996年6月）第十四章「歷來釋老解老的重要派別」，頁205。
 - ③ 如程大昌認為：「《老》語皆《易》出也，而獨變其名稱，以示無所師承，而求別成一家焉耳。」《易老通言·意總·本易》，見嚴靈峰輯校；《無求備齋老子集成·初編》（台北：藝文印書館，1965年），冊41，卷下第十八A。本文所引《易老通言》原文，俱以嚴氏輯校本為準，後僅標明頁數，不再贅敘。

二、《易老通言》一書之相關問題

《易老通言》的作者程大昌（1123—1195），字泰之，徽州休寧人。南宋高宗紹興二十一年進士，孝宗年間歷仕地方、中央，累遷權吏部尚書，光宗時以龍圖閣學士致仕，卒年七十三，謚文簡。據《宋史》④記載，泰之為敢言之士，論政重法度、不躁進，每得帝稱善；在外地為官時，以「興利去害」為志。篤學，於古今事靡不考究，有《禹貢論》、《易原》、《雍錄》、《易老通言》、《考古編》、《演繁露》、《北邊備對》⑤行於世。《宋史》將程大昌列於儒林傳，而自其著述內容來看，其學確然以儒家為主，而歸本於《易》，並兼及名物考據與實事方面。歷代學者兼治儒、道者不少，以宋代而論，蘇轍《老子解》、王安石《老子注》等均為代表；而程大昌解《老》之作，則直接命以《易老通言》之名，頗堪玩味。

然而，《易老通言》早已亡佚；部分原文散見於劉惟永《道德真經集義》與彭耜《道德真經集註》中。劉氏《集義》所引，殆係全文；且收錄程大昌〈意總〉一篇，以內容性質而言，可視為《易老通言》之序言。惟自十一章以後全闕。《集義》所引雖止於十一章，然各章詮釋均首尾一貫，能詳說全篇義指，罕見其缺略訛謬之處。而彭氏《集註》之引文，凡屬前十一章者，較之《集義》，則相形疏略。惟其引文散見於全書，而非僅限於前十一章，為其長於《集義》處。現經嚴靈峰先生綴輯成書，收入《無求備齋老子集成》，帶給後學許多方便⑥。雖然本書是輯校本，且仍存在著相當的殘缺，但就現存的部分來看，文義依然清晰可辨，足以突顯作者解《老》的思考模式，以及理論興趣之所在。這是因為《老子》各章論述不免重複，前十一章即已包含許多主要觀念；且《老子》以「道」貫串全書，而《易老通言》正以此為著力點；則首章（道可道章）開宗明義以論「道」，自是程大昌用心之所在。至於書前〈意總〉，章旨與正文若合符節，又屬總論性質，以明老氏大義，此正可為吾人研討之依據。凡此，皆本書雖係輯成、而義理猶可探析的理由。

一部經典之所以成為注疏的對象，對注疏者而言，必然具有其研究的價值；而注疏在同一時代的大量出現，也就意味著此一經典受到共同的關注。宋代解

④ 程大昌事蹟詳見脫脫：《宋史·儒林傳三》（台北：鼎文書局印行，1978年），卷四百三十三，頁12858。

⑤ 同上，頁12861。

⑥ 經嚴氏輯校後，不僅便於檢閱，且能比較兩版本之得失，較僅憑《道藏》本之《集義》、《集註》為優。如上卷頁二A，嚴氏按語：「此節彭耜《道德真經集註》僅取『天地也者，至正相應也』止，又『誇』作『夸』，『放』作『倣』，無『於總』二字。」

《老》、解《莊》的風氣興盛，又透露了什麼訊息？

如所周知，宋、明兩朝是理學蔓衍的時代。宋明理學一方面崛起於學術思想本身的興衰之際，而又以佛、道為其對治之首要目標。理學家在此氛圍下，紛紛自覺的回歸孔、孟之道，並以德行人格之發展為回歸的重要方法^⑦。影響所及，不僅是儒學本身的變革，思想、史學、文學等不同領域，也都在此一學術主流之下，有了不同的視野。既然宋儒志在紹承先秦儒家的義理血脈，而當時對道家的研究卻又興盛起來，那麼，道家在此一潮流中扮演的角色為何？

理學家的講學重點在於道德本心的先天依據，以及道德實踐的工夫，大體上偏於「內聖之學」^⑧；關於「理」的闡述，雖然千頭萬緒，且深受佛、道影響，然皆遙承於先秦即開始討論的「性與天道」問題。雖說是「闢佛老」，但對兩家的修養工夫與玄遠哲理，即使是深具儒學本位意識的學者，亦未必能拒於千里之外；於是持調和論者亦大有人在。程大昌雖未被歸類為理學家^⑨，然其身處宋室南渡之後數十年，二程影響猶在，朱、陸並時爭鳴^⑩；身為此一時期的儒者，而投身於《老子》注疏的行列，並倡言《易》、《老》之相通，實為兩宋時期兼綜儒、道的代表性學者之一。

三、《易老通言》要旨分析

通觀《易老通言》一書，程大昌融貫《易》、《老》的用心甚為顯著。而經過分析，可知程氏之所以力求會通兩者，實為解決一問題：如何體證「道」？以下即逐步申論之。

^⑦ 牟宗三先生指出，理學家們冀求直承孔孟的生命智慧，通過道德實踐以清澈自己的生命。詳見牟氏著：《心體與性體·冊一》（台北：正中書局，1968年），頁13。

^⑧ 牟氏認為，宋明理學是先秦儒學在內聖方面的進一步發展，而「外王之學」則依然只有朦朧的體認，未能在政治型態上開拓其完整而清晰的意義。詳見《心體與性體·冊一》，頁4。

^⑨ 所謂未歸類於理學家，係以程氏入《儒林傳》、未入《道學傳》而論；若從現代學者對「新安理學」的相關研究來說，則常將其列入理學範疇中，如周曉光：〈論新安理學家程大昌〉，《安徽師大學報》第3期，1994年。對此筆者當再撰文論之。

^⑩ 程大昌於紹興二十一年登進士第，是年朱子二十二歲，陸象山十三歲；而象山死後，大昌才致仕，此時朱子尚在。由於象山早熟，故三人在學術上成名先後相差不遠。「鵝湖之會」蔚為盛事；再加上「湖湘學」早已風行，當時學術界正籠罩在濃厚的理學風氣之下。

(一) 《老子》祖《易》以言道

如前所述，「性與天道」的問題，先秦儒家規模已具，而宋儒欲作進一步之闡發。就主體實踐的角度而言，孟子以四端之心立說，奠定儒家人性論的基礎；自形上理趣而論，《中庸》、《易傳》描繪了儒家天道觀的輪廓。宋人既熱衷於此道，在這樣的學術氛圍下，也影響了道家經典注疏工作。如蘇轍《老子解》，即對「去妄復性」的途徑極為重視，而在注疏中投注對「性」的關懷⑪。至於從《老子》與儒家「天道」的關係立論，而尋求儒、道兩家形上義理之貫通者，《易老通言》就是明顯的例子。

程大昌在進行解《老》工作時，有一開宗明義的基本原則：《易》、《老》之義理內蘊相通，且《周易》先於《老子》；其云：

《老子》祖《易》以言道，而皆變其稱謂；故道、器之名，轉為有、無；而上、下之名，變為妙、微。此特欲自立己則，以示無所師承焉耳；其理則無彼此之異也。（〈意總·有無，卷下第四B〉）

《易》理之散在六十四卦者，至〈繫辭〉而後會集于總也。今通攷老氏一書，凡其說理，率不能外乎〈繫辭〉而別立一撫也。揣切其情，大似植根株於《易》，而摭枝葉於上、下〈繫〉也。（〈意總·孔老〉，卷下第十六A）

大昌認為，《老子》對「道」的討論，實立足於《周易》的既有基礎之上，而刻意更換了一些關鍵字眼，以有別於《易》，並顯出自己的獨創性。至於其中義蘊的發揮，卻依然植根於《易》，而不逾越〈繫辭〉上、下傳的範圍。若程氏所言為真，則《老子》之「道」就與儒家義理全然契合，而《周易》亦將繼續穩居「群經之首」了。然而，若儒家在此可以自足，則以《易》為宗即可，注《老》不過是聊備一格，大昌又何須再三強調《老子》的重要？顯然這還關係到進一步的問題，而非僅將《老子》同化即可解決。也就是基於這一點，吾人勢不能滿足於大昌「老子祖《易》以言道」的基設，而須追問：其提出基設的用意何在？這就牽涉到程氏注《老》最深層的關懷了。從《易老通言》的考察中，我們不難發現，大昌意欲解決

⑪ 江師淑君曾針對此一現象提出說明：「通觀《老子》一書，並沒有『性』字出現，『心』字僅見數處。此主要原因是老子思想中對於心性主體的自覺關注較少，他的形上學系統最後也是應用到現實政治、社會問題的解決。蘇轍在其解《老》中大談『復性』之說，使形上學況味甚濃的《老子》，活轉為一種生命哲學的抒發，這是一個值得關注的現象。」詳見：〈蘇轍《老子解》義理內蘊探析——兼論「儒道交涉」的老學視域〉，《淡江大學中文學報》第七期，頁119—144。

一個宋儒頗感興趣的問題：如何體證「道」？

程大昌認為，儒家「性與天道」之所以幽渺難知，關鍵在於「道」的傳承不易，而非先秦儒者原即欠缺對「道」的體認。究竟儒家在傳承「道」的時候有何困難？程氏從兩個角度加以說明：

其人未可與言，而與之言，則徒言也；吾意欲致，而言不能既，則又能姑發其端而已也。且如人心、道心之合，固有中矣；而精一之理，非堯則不能以授，非舜則不能以受也。是豈容人人得預也！¹²（〈意總·明總·下〉，卷下第二B）

也就是說，對儒家而言，「道」原本就具備超言說性，並非語言文字所能充分表達；再加上人的理解力各有差異，而使傳道與學道者面臨雙重的難題。例如「惟精惟一」的儒門心法，若是不得其人，則難以授受。程氏更分別從《論語》各章中舉出具體事例，試圖證明「道」在先秦已不易傳。他認為，雖然孔子鮮少明言「道」的本質，僅曾參以己意度之，但已提示它是「天何言哉」、「不可得而聞」的，也對其超言說之特性作了若干描述。他將夫子與曾參、子貢等人的對話貫串起來，把注意力集中在師徒論「道」的部分，其云：

一貫之道，惟曾子能出一唯，而子貢不能也；四時之行，百物之生，子貢雖得聞之，而亦不能有復也；至其性與天道，隱於文章之中，則雖子貢初年，亦遂不得預聞矣。凡此之類，是皆六經、《論》、《孟》不嘗究極者也。¹³（〈意總·明總·下〉，卷下第二B）

就大昌所引《論語》各章來看，孔子似未明言子貢「不見道」。然而程氏為了說明其論點，乃依其分析諸章的結果，而判定子貢不及曾參，無法理解夫子的一貫

¹² 《古文尚書·虞書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允執厥中。」程大昌採用宋人重視的「十六字心傳」為例，藉以解釋「道」在傳承上的困難。程氏對此十六字之援引，在宋代並非首創，如呂惠卿《道德真經傳》卷一第八：「守中而不已，則知言之所以言矣。則多言數窮，不若守中之為務也。故曰：『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。』」呂書收入長春真人編纂：《正統道藏》（台北：新文豐出版公司，1977年）。

¹³ 子曰：「參乎！吾道一以貫之。」。曾子曰：「唯。」子出，門人問曰：「何謂也？」曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣！」（〈里仁〉）子曰：「賜也！女以予為多學而識之者與？」對曰：「然，非與？」曰：「非也，予一以貫之。」（〈衛靈公〉）子曰：「予欲無言。」子貢曰：「子如不言，則小子何述焉？」子曰：「天何言哉！四時行焉，百物生焉。天何言哉！」（〈陽貨〉）子貢曰：「夫子之文，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。」（〈公冶長〉）程大昌分析儒家傳道艱難的緣由，即根據上列四章以立論。

之道。於是，「天地之性」，人皆有之；「才性」卻是人人不同。以孔子之擅長教育，也無法讓弟子全都理解「道」的奧秘，連機敏能言如子貢者亦然。可見「道」的傳授與體證並非易事。於是，在程大昌眼中，前賢們實面臨一困境，而未能解決：「道」不得其人，則難以傳授；又不可言說，無法透過語言文字傳諸後世。因此我們也不易在儒家經典中發現對「道」的分析。長此以往，遂致聖道陵夷、紛紜聚訟，論者各據形跡之一端，以窺全貌；纏繞糾結，而莫能排解。大昌綜合《論語》中與「道」有關的篇章，從傳承與體證的角度作詮釋，以對此一現象提供例證。如此一來，程氏《易老通言》的撰作旨趣，亦呼之欲出：以《老》輔《易》，以求體「道」。

(二) 《易》、《老》互補

由上可知，程大昌雖為儒者，但也認為「道」的失落是儒家有待面對的問題。若是未能有效的傳承「道」，豈不是只能「拘於形跡」，而無法使道統延續下去了嗎？程大昌認為，《老子》正可提供對策，以助儒者探究這玄遠天道的奧秘。他指出：

若夫老氏寫其超絕之見，以期萬世而一遇大聖焉；則所期者遠，固不待親見可受之人，而後始以其語授之也。是故天地所始，造化所起，道德所底，皆窮根極以暢達之，立等級以次比之，故儒之探妙資詳者，非是則無即也。課其功用，豈獨不戾於儒哉？是直儒倫之大助矣！（〈意總·明總·下〉，卷下第三A）

依大昌之意，先秦的體道哲人們，雖有嘉言懿行，也豐富了典章制度，卻礙於「道」在傳承與體證上的困難，而多半未留下詳論「道」的記錄。相形之下，「不待親見可受之人」（〈意總·明總下〉，卷下第三A）的老氏，勇於立言，將這天地之創始、萬物之化生、道德之本源，全都窮極而詳盡的加以論述，並仔細區分「道」的序列與等級。所以《老子》是難得一見之論「道」專著，以往企圖研究「天道」的儒者，也都以此為重要的根據。如此說來，《老子》對儒家形上領域的開拓與保存，實佔有不可或缺的地位。而在程氏的另一著作《易原》¹⁴中，對此亦有所說明：

太極之一，求諸五經、《論》、《孟》，未有明說也。此非聖賢有所蘊秘也。寓道於器，而藏性天於文章，以期天下之自得焉耳。老子之言，既已窮極造化，而又慮夫學者之迷本也，故謂道生一、一生二、二生三、三生萬物者，是其窮究始末而竭告焉者也。（〈太極生兩儀論〉，卷五頁三A）

¹⁴ 本書收入《四庫全書珍本別集》（台北：台灣商務印書館，1975年）。

程氏認為，《周易》中的「太極」概念，在其他儒典中並未予以申述。這自然不是聖人藏私，而是將形上之「道」隱寓於形下論述，並冀求後人能從中自行領略。老氏立言時則不做如是想，為了避免後學迷於形器之中，而不知為學之根本在於見道，乃明言「道」生化萬物的始末，以解後世學者之惑。以此而言，聖人礙於前述傳道之困難，轉而「寓道於器」，以冀望「天下之自得」，這在程氏看來，收效顯然未盡理想。是以後人仍須借重《老子》之長，以求聖人之道。不過，大昌如欲從這樣的角度說明《老子》之妙用，則勢必要通過一個前提：《易》之「道」全等於《老》之「道」。而這也再次顯露出他將《易》、《老》之「道」等量齊觀的基本態度。於是大昌也必須提出此一看法的文獻依據，以澄清讀者的疑慮。

程氏深知儒、道兩家往往呈現對立之姿，而對《老子》的看法也頗有爭議；如要使《老子》發揮輔助儒家的作用，則必須化解這些爭議。因此在〈意總·明總·上〉略論歷代《老》學研究者的兩極看法，議其得失，欲得一持平之論，並由《易》、《老》互補的角度入手，試圖為《老子》學說的價值作定位。大昌指出：

世之尊老氏者，曰：聖、智、仁、義，治之有具者，皆不出乎下形而器者耳。老氏也者，據道本而蒞器原，則是五三六經皆當受其覆冒也。及其有疑於老，則又異矣，曰：仁、義、禮、樂、刑、政，如農人之耒耨、工師之斧斤也。無是器，則無是用。使聖智仁義而可去也，則是徒手無操，而望天下自治，古今必無之理也。（〈意總·明總·上〉，卷下第一A）

程氏認為，歷來討論《老子》者，每從「道」、「器」的本末關係立論。就遵奉道家者的角度而言，儒家提倡的聖、智、仁、義，乃是具有形跡的規範，而歸之於形而下之「器」；老氏之「道」為形而上者，是不著形跡的本源。「道」既是本，「器」既為末，以此而論，六經皆為形器，都不能脫離這本末關係，而須以「道」為尊，歸本於《老子》。因此，可據以標榜道家的超越地位。至於對《老子》思想採懷疑、批判立場者，則認為：仁、義、禮、樂、刑、政，皆為治天下所必備的具體規範，正如農夫、工匠手中不可或缺的工具。若空談「道」而不及於「器」，甚至認為聖、智、仁、義是可以捨去的，則形同取消治理天下的必備規範。若採此一視域，則《老子》五千言，似為無用之論。

程大昌指出：上述兩種說法的歧異，分別受限於本身視域，而偏主「道」之本或「器」之用，均為「自主其見，而不能參言道、器之本末者也」（〈意總·明總·下〉，卷下第一B），對「道」、「器」之間的關係缺乏體認，因此對儒、道兩家的理解均有差失。他先針對《老子》易於啟人疑竇處加以解說：



若使道不藉器，則老氏所主，當專於無矣。然而兵刑、稅貨、舟車、械用，凡道之品器者，悉將資以為治，則是未嘗或能遺有也。不能遺有，則是聖、智、仁、義故在也。安得而云空不適用也？（〈意總·明總·上〉，卷下第一B）

大昌認為，若《老子》之「道」無須依憑於「器」即可顯現，則老氏之論點僅須「專於無」即可，又何必及於形下？然而細讀《老子》，可知凡是能「資以為治」者，皆不可廢，此即「不能遺有」。以此觀之，「道」雖是抽象的根本原理，但《老子》並未因此而排除形器，反而須以「器」作為「道」運作的場域。如是，則聖、智、仁、義俱在，治平之具未失，豈能加之以「空不適用」的批判？既已澄清《老》學無用之說，程氏隨即又從儒家的角度切入，認為：形而上之道的闡發，並非《老子》之專利，道、器早在《周易》中即有論述。《易老通言》云：

若曰道之上乎形器者，必待老語與之開明，則夫闡太極以立乾坤，造書契以生禮法^⑯，自開闢以來，未有能先《易》而言者矣；道若器固皆在《易》，而何所待於晚出之老氏也？（〈意總·明總·上〉，卷下第一B）

《周易》闡述天地萬物創生與運作的奧秘（道），又制定最早的人文規範（器），則道、器的概念皆已函蘊於《易》中。所以，若因六經中大量的形下論述，而誤認其僅具形跡，並以晚出之《老子》凌駕其上，成為學統的源頭，則是忽略了《易》理本末兼賅之全貌，且錯置傳承之順序，實非確解。

兩派說法皆予釐清後，程大昌提出自己對《老子》的評價：

知道之奧而談無，曲盡其妙；運器以道而在有，不局於有。凡六經主於紀跡而不暇究言者，此書實皆竭告也。則《論》、《孟》之所務明者，於此乎加詳矣。是故其書得與六經並行也。（〈意總·明總·上〉，卷下第二A）

由此可知，就程氏的角度而言，解決道、器的關係問題，就能化解歷來對《老子》的爭議，歧見可因此而統合。《老子》能暢談「無」之深奧微妙，又能藉此活用「有」，而不為其所侷限，對「道」的討論堪稱精詳，能深入六經無暇探究的根本問題，此其價值所在。因此，詳論形上義理，暢通道、器之際，以求不拘於器、不離於道，即是《老子》得與六經並行的理由。這個說法，無異於表示有些人只停留

^⑯ 〈繫辭·下〉：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契；百官以治，萬民以察。蓋取諸〈夬〉。」程大昌既已採用「觀象制器」的說法，將「結繩記事」的靈感歸之於〈夬〉象，則一切書契之製作，猶晚於〈夬〉卦的形成，在他眼中，《老子》自不可能早於《周易》。

在「紀跡」的階段，無法精確體會「道」，也就不能活用六經；若與當時學術潮流合觀，可看出程大昌也受到一定的影響，而顯出遙相呼應之姿^⑯。於是，要解決儒家「天道」問題，有賴於《老子》相輔；如此一來，勢須論證道、器關係，《易》、《老》才能溝通。而在《易老通言》中，道、器之間又應如何安頓？

（三）道、器交相輸載

前文曾經提到，程大昌認為《老子》論道以《易》為宗，只是用語不同，以求自成一家。《周易》中的「道」、「器」這一對概念，《老子》稱「道」為「無」、稱「器」為「有」；而形上、形下之分，則稱為「妙」、「微」。這顯然是將《老子》第一章與《易·繫辭》相互發明^⑰；而這樣的表詮方式，須將雙方義理視為等同。《易老通言》中對《老子》有、無（道、器）的觀念著力甚多，程氏云：

世人聞老氏貴無，而疑其表裡之皆無形體也，則固不適於用矣。豈知老子之謂有、無也者，道、器交相輸載，而不可泛以形求也哉！（〈意總·有無〉，卷下第三B）

程大昌指出，世人對老氏的誤解，有一重點在於空泛、輕率的以有無形體來判定《老》學之合用與否，並認為《老》學是徹頭徹尾無關乎形下的。為此，程氏提出「道、器交相輸載」的概念，以疏導「泛以形求」、割裂道器之妄見。以下即說明其內容：

渾成也，玄也，又玄也，其深至於不可見聞搏執，則其為無也極矣。而天若地方且由之以生，則此之一無，豈不概涵萬有也哉！及其出而為有也，天地之產，是為人、物，而人、物皆蘊元氣也。大道之派，是為德、仁、義、禮，而德、仁、義、禮皆函大道也。則凡云萬有者，又皆分載混成之一無也。（〈意總·有無〉，卷下第三B）

本段係從兩個角度來闡明「交相輸載」之理。首先是「無中函有」：以「無」的玄虛深遠，誠然無法由感官覺察其存在，然其既具備創生天地萬物之能，則此渾成之一「無」（道），豈非已函蘊萬「有」（器）於其中？豈可「泛以形求」？繼而為「有中載無」：

^⑯ 理學家們不只是討論「理」，實踐功夫更是關注焦點。與程氏同時的朱、陸即以此互相激盪，成為學界盛事。陸象山對「支離外索」者的批判，恰可與程氏「拘於形跡」的看法比觀。這不代表兩人理論基礎必然相同，然皆為同一時代的產物，多少可反映出當時的景況。尤有進者，《易老通言》第四章，程氏注曰：「『解其紛』，則易簡而不支離。」則其與象山思想之微妙關聯，亦值得注意。

^⑰ 《周易·繫辭·上》對「道」的描述：「一陰一陽之謂道。繼之者，善也；成之者，性也。仁者見之謂之仁，知者見之謂之知，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」又曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器；化而裁之謂之變，推而行之謂之通；舉而錯之天下之民，謂之事業。」

「天地之產」（人、物）與「大道之派」（德、仁、義、禮），皆是由「無」創生、分化而來的具體事物與抽象原則，而均函蘊「道」（無）於其中，並共同承載這渾成玄無的「道」。而又豈可「泛以形求」？像這樣從「無中函有」、「有中載無」兩個角度加以說明，才能更正「泛以形求」的謬誤。如此則可知：「道」無時不流行於吾人、天地之活動中，如何能謂之為「無用」？由以上分析來看，所謂「交相輸載」，實即形容「道」、「器」的亦即亦離、藏「道」於「器」、即「器」顯「道」。程大昌又補充說：

凡物之已有體質者，與夫事為之已有跡狀者，無間乎泰山之與秋毫、範圍之與灑掃，上必有下，裡必有表，則是道器未嘗相離也。然則老氏之貴無也，以其在本而該也，非樂其空虛也；及其賤有也，亦惡其處有而拘焉耳矣，不曰一涉有具，而遂不為道用也。（〈意總·有無〉，卷下第四B）

妙、微云者，亦並上下之語，而藉一物之表之裡，以分諭器、道焉耳也。
(同上)

道、器交相輸載，是大昌用以維繫形上、形下的基本態度，也是他用來解消儒、道對立的概念基礎。他認為，一切具體事物與抽象原則，皆可以論道、器，就像一物有表、裡兩面般；「無」（道）的混成玄深，能夠涵育萬有（器）；萬有之中，又莫不載有混成之「無」。老氏之所以「貴無」，乃是重視道本的呈顯，並非樂其虛無飄渺；其所以「賤有」，亦僅是反對拘守形跡而不知宗旨，並無割裂道、器之意。而以表裡釋上、下與妙、微時，也使《易》、《老》道器觀的細節能夠吻合。程氏深知《老子》中對有、無的論述輕重有別，而使道家長期遭受「虛空無用」的批評；透過「交相輸載」的模式，也就可以做出回應，證明《老子》的「無」既不能與「有」割裂為二，且還是諸務得以靈活運作的關鍵，而能切於實用，成為儒家的重要輔助。若僅針對道、器問題進行討論，程氏並非孤立無援，宋儒對此亦多所著墨；程氏特別之處，在於強調《易》、《老》義理內蘊的完全相通¹⁸。

既然《易》、《老》相通，程大昌自然也以同樣的手法詮釋《周易》：

¹⁸ 如張南軒曰：「『形而上者謂之道，形而下者謂之器。』《易》之論道器，特以一形上下言之也。然道雖非器，而道必託于器。如禮樂刑賞，是治天下之道也。禮雖非玉帛，而禮不可以虛拘；樂雖非鐘鼓，而樂不可以徒作。刑本遏惡也，必託于甲兵，必寓于鞭撻；賞本揚善也，必表之以旌常，銘之以鐘鼎。故形而上者之道，託于器而後行；形而下者之器，得其道而無弊。故聖人悟《易》于心，覺《易》于性，在道不溺于無，在器不墮于有。是《大易》不言有無，明矣。言有無，如『有生于無』，則分而為二矣，又如『自無而有，自有而無』，皆老、莊之陋也。」參見黃宗羲：《宋元學案》（台北：河洛，1975年）卷十七〈橫渠學案·上〉，頁64。南軒解說《易》之道、器關係，態度與程大昌相近；然對道家有、無的詮釋與評價則不同。

是故《易》之肇言大道也，亦慮夫世人不知本末之相須矣，於是合道器以為一，初而隨所形見以名其出也。故其形見而上者，則名之曰道；形見而下者，則名之曰器。上、下云者，猶曰一物之內有升而在上、降而在下者，且非可析升降以為兩體也。火之在薪也，其上騰而虛者為焰，下著而實者為炭。焰、炭也者，正從一火而分升沉焉。若曰上騰而焰者為火，其著下而炭者不得為火，則人人知其謬誤也。此於道器、上下之喻，最其切近而易見者也。（〈意總·有無，卷下第四A〉）

雖然《周易》以形上與形下明分道、器，但大昌以「一物內之升降」來說明上、下之別，並據以形容道、器的一體兩面、不可判然二分。又順此思路，用焰、炭作譬喻，來形容道、器關係。雖然焰、炭（道、器）有上騰與下著之別，但那僅是虛實與升沉的差異，並未改易其同為一火的本質。經過這樣的闡釋，大昌清楚的說明形上概念早已函蘊於《易》，則儒家並非只有形下之器而已，而從他論述《易》、《老》的思路、用語來看，莫不符合其「老子祖《易》以言道」的基設。不過，儒家雖已備言道、器，然究竟未曾詳述，尚須借重《老子》之進一步分析，這也是程氏解《老》的重要目標。對此，程大昌亦有所說明：

《易》分有、無，則道、器兩語而已；而《老》之有、無，等級則甚多也。自無以上，有玄，有又玄，乃為眾妙之門，而常無者，特可循以觀妙而已；若夫總眾妙而出之，則必屬乎又玄也。自玄以及又玄，即上乎道而為自然者是矣。自然者，莫之為而為，其在天下，自賓自化、自正自富，而不知帝力何有者，是其效也。故老氏而敢鄙薄聖智者，主此地以駕其高也。（〈意總·道等〉，卷下第十一A）

從《周易》對比於《老子》，在程氏眼中，《老子》論「道」乃層層上溯，有「無」、「玄」、「又玄」、「自然」等境界可供細分，較《周易》細微與詳盡，所以老氏能立足於此境界而鄙薄聖智。此處把「又玄」劃出，而置其地位於「玄」之上，又獨標「自然」為極則，似是受到唐代重玄學的影響¹⁹。而自「道」的理論高度往下俯瞰，亦可「主此地以駕其高」，鋪陳而為一系統，其云：

由道將為德，以後能常其有，而不自入於有者。一也、象也、樸也，之三名者，是其總也。自此而出，為天地造化，為仁、義、禮、智、信，則皆德矣；而五常之中，每一德者，又自分上、下也。上德之品，既極乎上，而又有深於此

¹⁹ 「重玄」一詞即由「玄之又玄」簡括而來。關於重玄之道，詳見董恩林：《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），頁75

之上德者焉；則又加玄以冠其上，而曰玄德也。牝之玄牝、同之玄同、覽之玄覽，亦其類也。則名雖在德，而其實已入乎道矣。其詳如此。故言六經、《論》、《孟》者率來資焉，信非苟為虛尊也。（〈意總·道等〉，卷下第十一B）

若能「常其有而不自入於有」，不為形器所拘限，才能保障所造化的仁、義、理、智、信等眾「德」，而又以「玄德」冠於「上德」之上，實即上通於「道」。程大昌顯然認為，如此一來，《老子》論「道」而及於眾「德」，顯示出天道下貫的歷程，為儒家本有而未詳的形上理論提供一系統性之說明。若再配合前述「道、器交相輸載」的看法，則既可以超越的視野俯瞰道的廣大含容，亦可由內在的角度發見道的不離於器；《周易》的密奧將得以逐一具現，儒家之「道」也就藉由道家的闡釋而發揚。然則所謂「千載不傳之密」，遠在先秦，早已有得力之輔助；端視儒者能否深玩細索、援入本家而已。

程大昌認為，《老子》重視「無」，而又勇於立言，所以能詳論「道」之內容、等第、次序，這也就是六經、《論》、《孟》所須借鏡之處，此非崇《老》抑儒，而是為了增進對「道」的體認。就程氏的視野而言，把握了道、器輸載的觀念，並以此為原則，一氣呵成的戡定儒、道之表面衝突，使「道」的堂奧易為儒者所窺，堪稱簡捷之途徑。而在此同時，大昌堅持以《周易》為宗，進而尋求道家輔助，這樣的價值取向，也透顯了身為儒者的自覺。

（四）主無運用

在排除《易》、《老》相通的障礙之後，《老子》對「道」的精詳討論即成為儒者之重要助力。然以儒家的實踐性格而言，理論的建立，與其看成以思辨為目的，不如說是基於實踐之要求；宋、明儒重視「天道」，並非概念遊戲，而是希望「隨處體認天理²⁰」。在《易老通言》中，對「道」的詮釋固然是大昌關注的焦

²⁰ 此為陳白沙之言，語出〈論學書·與湛明澤〉，詳見黃宗羲：《明儒學案》（台北：河洛，1974年）卷五〈白沙學案〉，頁56。而與程大昌同時的朱、陸，亦主張在日常生活中作功夫、見天理；均表現出「實踐理性」的特徵與自覺。陸象山曾言：「復齋家兄一日問曰：『吾弟今在何處做功夫？』某答曰：『在人情、事勢、物理上做功夫。』復齋應之而已。若知物價之低昂，與夫辯物之善惡真偽，則吾不可謂之不能；然吾之所謂做功夫者，非此之謂也。」見《象山全集》（台北：台灣中華書局，1979年，四部備要本）卷三十六〈年譜〉，頁五A。朱子亦云：「日用之間，隨時隨處提撕此心，勿令放逸，而于其中隨事觀理，講求思索，沈潛反復，庶于聖賢之教漸有默相契處，則自然見得天道性命，真不外乎此身，而吾之所謂學者，舍是無有別用力處。」見《宋元學案》卷四十八〈晦翁學案〉，頁58。對「心與理」的關係，二人恆持異議，然皆具備「即事以窮理」的自我期許。

點，而「道」如何應用於形器之中，亦為其所重視。例如：

八十一章，故皆本柔為用矣。而其所從用之則，則濟寬者有制，糾弛者有猛，暗行乎其間也。（〈用無成敗〉，卷下第十B）

凡世之慕清虛而驥事功者，皆其守慈而未嘗知雄者也。（同上）

程氏承認《老子》是以「柔」為主要態度，但從他的論述來看，以「制」、「猛」等剛性的施政原則隱伏於柔弱之內，方為為政之道，而這也正是漢文帝孕育「文景之治」、而元帝卻步入中衰的分野所在。大昌從《老子》二十八章「知其雄，守其雌，為天下谿」作發揮，而將二帝的成敗關鍵放在「知雄」與否。是以對他而言，「無」非但不是空泛乏力的概念，更暗藏了十分積極的政治態度。此一態度，對照他提出的「主無運用」之理，則更為明晰。大昌云：

是故恬淡慈哀，兵之則也；恤賴民生，待其自重而畏死，然後取不悛者，以致戮示戒，是其用刑之則也。夫恬淡慈哀，豈其干戈殺伐之所有歟？而夫無狹其居、無厭其生者，亦非刀鋸斬刈之具所嘗與謀也。老氏乃取二義以冠兵、刑之上，則其主無運用之理，昭乎其可明者也。究其極致，是且出兵言兵、超刑言刑，使兵、刑反為我用，而我常不為兵刑所束；是然後得為老氏所貴之無，而非世人指為無用之無也。（〈意總·有中之無·上〉，卷下第四A）

夫兩造交攻，乃始為訟；兩軍相加，乃始為敵。有敵有訟，而後兵刑生焉。故欲即其所從生者，期以虛而無之。（〈意總·有中之無·下〉，卷下第五A）

由於程氏亟欲說明《老子》思想的切於世用，所以採用「出兵言兵」、「超刑言刑」的詮解方式，亦即超出軍事與刑罰的範疇，而達成軍事與刑罰所欲達致的目的。以「恬淡慈哀」與「恤賴民生」為準則，試圖透過《老子》而確立用兵、典刑的理據。以此觀之，即使「片言可以折獄」，還不如追溯刑、訟的起因，而降低其發生率，如此則「用力少而見功多」。此即所謂「主無運用」，亦即以「無」為原則而行治術。於是程氏又將其神用與《周易》之理相侔合，而使儒、道在體用之間得以互為註腳，且更密合無間：

方其運時主虛，人皆不可得見；極其效成於虛，而後始驚其神。則《易》之不疾而速、不行而至者，又其則也。（〈意總·用無〉，卷下第九B。）²¹

如前文所述，「無」在處此被視為隱密、事半功倍，而表面上卻似乎反其道而行

的一種治術，含有辯證色彩。而程大昌之所以能將其牽合於不疾而速、不行而至的《易》理，實亦從雙方共有的辯證況味著手。

在前文中，吾人試圖回溯程大昌的思想核心，以重建程氏義理思想的架構，將其系統性逐步展開。第一部份係從大昌「《老子》祖《易》以言道」的前提切入，探討其立言之旨，標示出「以《老》輔《易》，以求體道」的意圖。第二部分說明其「《易》、《老》互補」的理論內容，發現此一理論之能否成立，實維繫於形上與形下領域（道、器）的融通與否。至此即必須進入第三部分，探究「《易》、《老》互補」與「道、器交相輸載」理論的內在聯繫，分析大昌是如何藉此途徑拉近儒、道之間的差距。最後是第四部分，從形上領域擴展到實事，以貫通大昌思想從理論到應用之間的脈絡。宋人喜談「天道」，而若要從這類形上問題來溝通儒、道，則《易傳》與《老子》正是兩家文獻中富含形上義蘊的經典，可藉此建立會通的橋樑。大昌雖具儒者身分，然深知儒家「天道」的體證與傳承之不易，將使後儒拘於形跡，而無法直探本源。乃企圖透過《易》、《老》義理之相通，巧用《老子》探妙資詳之長，而能彰顯「道」之精華，並將其應用於實事。在此同時，須解消歷來對儒、道兩家之誤解，使各得其應有之定位；而「道器交相輸載」之理，正是溝通兩家的關鍵。於是程大昌有此解《老》之作，且充分運用儒家經典進行詮釋，其「援儒入老」的詮解方式，以及會通儒、道之用意，實昭然可見。至於這樣的詮釋是否合理，而會通的效力是否充足？可以藉由書中「引儒解《老》」現象的比對，探討其得失。

四、「援儒入《老》」之詮釋向度

程大昌提出「老子祖《易》以言道」的基設，並架構出一個兼賅儒、道的理論體系，這在前文中已有所論述，接著便是針對此一基設之理論效力，進行義理內蘊之檢證。但在此之前，須稍行分疏一個外緣問題。程氏證明「《老》語皆《易》出」的方式，即是引用大量的《周易》原典，逐一指出《老子》採用與變造者何在，以證明其立言實有所本。關於此一做法，若謂老氏受《周易》經文影響，則自時代先後而言，猶有可說；然而，吾人分析被程氏援引、謂為老氏所本之文獻，大部分屬於《易傳》，尤其是〈繫辭〉；除非依傳統說法認定《易傳》為孔子所作，

① 此說乃依據〈繫辭·上〉：「夫《易》，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志；唯幾也，故能成天下之務；唯神也，故不疾而速，不行而至。」

否則，老子能否見到成篇的〈繫辭〉，實有疑義。而如此一來，便須面對諸多學者對《易傳》形成年代的研究成果²²。因此，程大昌的基設在考據上是不穩固的。以今日的眼光看來，此為其文獻方面之難題；然程氏所關切者，既為其學術氛圍下之儒道會通，則徒據後出轉精的考據成果以言其非是，恐亦難盡明其學術意義與與理論成效。因此，尚須順程氏的思路，進行原典之辨析。

所謂「援儒入老」的詮解向度，係指書中援引儒家經典，並直接用來解釋《老子》章句者，又或作者未針對單一的字句與章節，但顯以儒、道義理相發明者。以下即列舉數例，說明大昌「援儒入老」的實際操作。

孔、老又嘗即器物而言運有之無，其理尤為曉白也。孔之言禮樂也，曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」甚言器物之不足以盡禮樂也。……以較老語，則鐘鼓、玉帛者，車之輻轂也。禮樂之用，故皆資器物以自見，而器物之不能自成禮樂，正與越出輻轂之外，乃能使車之功用效乎運載者，同為一理也。（〈有中之無・下〉，卷下第七B）

《老子》十一章以輻、轂為喻，說明「有之以為利，無之以為用」，強調了「無形」的作用²³。而在《論語・陽貨》中，子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」孔子是禮學專家，曾以「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語・八佾》）的態度，攝禮歸仁，而闡發郁周文的內在精神。他認為禮的真義不能只落於外在的玉帛與鐘鼓，而是在於活潑的「仁」。大昌將輻、轂與玉帛、鐘鼓相比，也是用形式與精神的關係來解析；但孔子的「仁」不等同於「無形」，而是充滿了道德意義的實踐概念，《老子》十一章並未指向此義。程氏用以解釋《老子》，顯有未當。

無名天地之始，即太極能生天地，而未肯為物者也。（〈本易〉，卷下第十八A）

然而，易之兩儀，即天地也；而生兩儀者，實為太極也。太極者，非天非地，而能該天地以立於總。於是時也，無儀可放，無數可數，故老氏易其名，而命

²² 學界對〈繫辭〉年代的看法雖有異見，然據馬王堆帛書之考察，及與《論語》內容的比較，仍以戰國晚期的可能性較大，恐非孔子自著。參見戴璉璋：《易傳之形成及其思想》（臺北市：文津，1989年）序言，頁2；及第一章「作者的考察」，頁1-13。

²³ 陳鼓應先生認為，本章所言有、無，均就現象界而言，乃實物與中空之對比，並非第一章之有、無義；而本章意在強調對待關係的互補與發揮。學界亦多持此見。詳見陳氏著：《老子今註今譯及其評介》（台北：台灣商務印書館，2000年3月），頁91。

以為無也。凡老氏之謂無，約其等級，則與太極正相應也。極，之言至也。太極者，能極天地之所不至者也。無之立名，則以未兆為義也；未有天地故也。名雖異，而理正同也。（第一章，上卷，頁一B）

以上說法，顯係引用〈繫辭〉：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大業。」大昌延續其「老子祖《易》以言道，而皆變其稱謂」的態度，將《易》、《老》巧妙結合。在此態度之下，《易》之兩儀，就是《老》之天、地；太極未肯為物，所以《老子》名之為「無」。據吾人對《老子》第一章之理解，「道」作為終極的形上根源，具備超言說性；有、無為其雙重性格，所以「無，名天地之始；有，名萬物之母」。《易傳》雖可發現不少道家的痕跡，但其積極創生之義，依然充滿道德進路的色彩，成為「道德意義下的形上觀」，而為宋儒所繼承。與此相較，《老子》的形上觀乃基於「自然」義，雙方雖非對立的兩極，但依然存有本質上的差別。

若嬰兒之未孩，則孩也者，又嬰兒之稚者也；孟子曰「大人不失赤子之心」者也。則赤子也者，取其方為嬰兒，而真淳猶為未散者也。百姓既注其耳目，而聖人遂求有以復其赤子之初。（第四十九章，下卷，頁三A）

孟子曰：「大人者，不失其赤子之心也。」（《孟子·離婁·下》）《老子》在四十九章論治者之道，主張「聖人皆孩之」，收斂一己之主觀意志，不擾動百姓，使人心復歸渾樸，回到嬰孩般的純真狀態；這是嚮往一種樸素、不造作，而且自律自宰的生活。孟子所謂赤子之心，若從吾人對其心性論的理解來看，應當強調為「內在道德性」，是孔子仁道的血脈，道德主體的發揚。以此觀之，大人所存養者，應為「如赤子般純粹的仁心」。反觀《老子》所謂的嬰兒，雖具有純粹、純真之義，但這是對世上種種虛妄造作的解消，以復歸自然之道；並不是指道德本心的純粹天理。而其相應功夫，也就是化除機心、含藏內斂的「致虛守靜」，而非道德理性之擴充。大昌此舉，反而混淆了兩家的原義。

本書中有關援儒入老之例甚多，不勝枚舉；宋儒進行道家典籍注疏時，雖然常有類似傾向，但未必都像程大昌這樣刻意強調。至於大昌《易》、《老》會通工作之得失，亦應做一說明：

就一部道家典籍的注解而言，《易老通言》並未充分達成注疏的任務。大昌在直接詮釋經文、或引用《莊子》時，每有勝義；然而其精心設計、最具份量的「援儒入道」，巧為彌縫之下，卻往往導致經典原創意義的扭曲。所謂扭曲，除了《老子》文義的曲解之外，偶亦涉及儒家經典的模糊。即使今日所見之版本為輯佚而

成，只要細察其道、器理論，其餘佚文亦不難想見。而誠如陳鼓應先生的觀點，這種做法已將《老子》哲學的獨創性與時代意義一併忽略²⁴。

再以本書的宗旨而論。大昌企圖透過「援儒入道」的詮釋進路，獲致「以道補儒」的理論效力，如是則可以達到理解天道、實踐天道的目的；而其有、無與道、器的輸載理論，也為此一工作生色不少。可惜的是，混淆不等於會通。所謂會通工作，還是要以正確的原創理論為基礎，例如宋、明儒吸收佛、道兩家的功夫與玄思，卻不致截斷先秦儒學的義理血脈，而使內聖之學得以調適上遂；則就儒家內聖學之立場而言，此一工作原則上是成功的。而程氏將《老子》的文義與《周易》全然貼合，忽略了雙方在義理核心上的分歧²⁵。在缺乏重大理論突破的前提下，當會通的義理主軸確定時，則可融合者通常是以工夫為主；程大昌未能於此著力，而以扭轉義理本質的方式進行詮釋，對「天道」的解析或有幫助，然而借題發揮的意味較濃。於是，程氏亦未能超越王弼所立之規模²⁶。

然本書的正面意義，亦大有進於陳鼓應先生之批評者。就思想史的角度來說，《易老通言》展示了道家注疏的不同風貌，而留下圖構宋代道家史的一條重要線索。而程大昌意向分明的儒、道會通工作，也反映出與學術主流的互動。或許程大昌正如一般對宋儒的印象，是以「六經注我，我注六經」的態度，投入《老子》學之研究；但這種「前理解」原本就難以完全避免。思想研究姑且不論，即使只是版本的選擇，也充滿了「前理解」。如朱謙之選擇河上公系統之景龍碑為《老子校釋》底本的原因，除了它是唐代石刻之外，又因其文字屬於民間流傳之版本；而朱氏認定此系統因文字簡古、多雜俗俚，明顯勝過文士潤色、辭意曉暢的王弼系統²⁷。事實上，我們要對任何原典有正確的理解，就必須處在某個特定時刻與境況

²⁴ 詳見《老子今註今譯及其評介》，頁358。

²⁵ 對於《易傳》的思想脈絡，歷來多將其隸屬於儒家體系。近年來這情形有所改變，如陳鼓應即認為：「就《易傳》各篇所匯流的諸子思想而言，我們在探尋道、儒、墨、名、法各家學說的痕跡時，不難發現其主體思想乃為道家。……所謂『引道入《易》』，就是說《易傳》哲學體系之建構，其主體思想要在吸收《老子》的道論、《莊子》的自然觀以及黃老的政治哲學。」見所著：〈道家《老子》學與《周易》經傳思想脈絡詮釋〉，《台大文史哲學報》第五十四期，2001年5月，頁220。此說和陳氏曾提出的「道家主幹說」有連貫性，並引發兩岸學者的熱烈討論。至於持傳統看法者仍大有人在，如范良光指出：「道家的玄智主體性原則不足以企及《易傳》形上學的理境，而若冒越地取代儒家的德性主體性原則，必歧解《易傳》、尤其乾坤兩傳所代表的智慧系統。」見所著：〈略評陳鼓應《易傳與道家思想》〉，《鵝湖學誌》第十四期，1995年6月，頁158。在學界意見分歧的情形之下，本文對《易傳》思想的衡定，原則上仍同意范氏的論點，即延續宋儒的智慧傳統，通過對道德進路的肯認，分辨其形上性格屬於儒家，以此而與《老子》的形上觀相對照。

²⁶ 王弼注《老子》，後人多持肯定態度，認為他能立足於道家本有之義，而作精闢之發揮，如《老子今註今譯及其評介》與牟宗三：《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1997年8月）。

之下；而理解也就包含一種對過去和現在進行溝通的具體應用。以此而論，我們與《易老通言》的對話，重要性可能不亞於著作的本身。

五、結語

本文的討論範圍，限於程大昌《易老通言》一書，從介紹其人其書之相關問題開始，逐步討論程氏倡言儒道會通的緣由，順其「《老子》祖《易》以言道」的思路，確認其「援儒入道」的著作模式與「以道補儒」的撰述企圖，並將其保障、傳承儒家天道的關懷發掘出來；接著進入程氏的理論體系中，闡釋「道、器交相輸載」之理，說明其思想從形上理路到實際應用之間的連貫性。最後以實例討論「援儒入道」模式的操作情形，及其在詮釋上的效果，檢討程氏運用此一方法時對經典原義的扭曲，並立足於學術發展的角度，進一步思考本書在思想史上的正面意義。

《易老通言》只是宋代《老》學注疏的鳳毛麟角，但已可窺探出時人詮釋道家經典時的若干特殊趨向，如對儒家經典的大量援引，而具備歷史與思想層面的研究意義。吾人若要掌握整個脈絡，則應對其他幾家重要注疏陸續進行探討，如葉夢得《老子解》、林希逸《老子肅齋口義》、趙秉文《道德真經集解》²⁷等，並予以系統性的整合與詮釋；如此方能貫串不同的切入點，以重現當時的學術景況。而本文的論述中，較未針對程大昌思想的外緣背景作全面探索，當於後續研究中進一步加強。此外，理學家在語錄和文章中也常提及道家，若能進行整理，探究其是否有援引道家典籍的情形，將更有助於道家與理學關係的進一步釐清。佛學在宋代原也是不可忽略的一環，對道家經典注疏影響亦多；但限於個人學力，也只能暫不涉及。而本文寫作過程中，面對殘缺之原典時，也有舉證不足、條理不清晰的情形，應配合程大昌的其他重要著作，作更深入之考察，以加強論述之依據。凡此，皆為後續工作中應當注意的部分。至於筆者對《老子》、《易老通言》與其他典籍之詮釋，自身亦進入詮釋與批判的循環之中；然而，與其說是「不可避免的扭曲」，不如關注「傳統與現代的不可分割」，並由此一「活的傳統」中體驗儒、道思想的萬古常新。

²⁷ 景龍碑，係指「唐景龍二年易州龍興觀《道德經》碑」。關於其擇定底本之細節，參見朱謙之、任繼愈：《老子釋譯》（台北：里仁書局，1985年），朱氏序文，頁1。

²⁸ 此三人亦均運用了援儒入《老》的詮解方式。如趙氏注云：「復性則靜矣，然其寂然不動，感而遂通天下之故，則動之所自起也。」參見所著：《道德真經集解》，《無求備齋老子集成·初編》，冊41，反者道之動章第四十，卷三頁五A。趙秉文運用〈繫辭〉中「寂然不動，感而遂通天下之故」的說法來詮解《老子》，而且不止一處，本文不擬逐一列舉。這情形在當時各家《老子》注疏中屢見不鮮，似有相當程度的共識。