

道家思想的兩個詮釋面向及其現代意義

蔡振豐*

一、前言

司馬遷(145-86? B.C.)在《史記·老子韓非列傳第三》中，將老子、莊子、申不害、韓非子四人的傳記合寫在一起，是個有趣的學術問題。首先可以注意的是：從漢代人的學派分類而言，申不害及韓非都是法家人物，何以司馬遷會認為他們的學問都起源於老子「道」「德」之說？¹其次，從《史記》的敘述看來，老子與莊子都是遠避於政治干擾的人物，而申不害及韓非子恰恰與他們相異，申、韓都投身於王者之下，企圖影響國家的發展。這二類人，何以司馬遷認為他們之間有所關聯？上二個問題雖然容許有不同的解答，但如果從中國道家思想在文化中的表現及影響而言，我覺得這或許反映了二種形態的道家詮釋。其中一類，廣泛的表現在政治人物的權謀思想中，在先秦以申不害及韓非為代表；另一類則於超越的概念及養生方面有重要的發展，以莊子為代表。

從中國的文化現象來看，上述二種類型的道家詮釋一直都在歷史上產生作用，為了說明這二種詮釋類型在歷史上的變化及具體的影響，本文將先釐清二種形態的區別，再略論其可能的發展及對二十一世紀的啓示。

二、漢代理解道家的二個類型

(一) 不同內涵的「道」「術」觀念

「道」是一種思想、見解的原理，是理論；而「術」是一種方法，它是將理論付之實施的具體步驟。先秦至秦漢間各學派的思想都有「道」也有「術」，道家也是如此。然而道家「道」與「術」的實質為何？這或許可由西漢初年的人對道家的理解來當掌握。司馬遷的父親司馬談於漢武帝建元至元封年間(140-105 B.C.)曾談論儒、道、墨、名、法、陰陽等「六家要指」，他的意見保留在《史記·太史公自序》之中，文字節錄如下：

夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。……道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。……至於大道之要，去健羨，絀聰明，釋此而任術。夫神大用則竭，形大勞則敝，形神騷動，欲與天地長久，非所聞也。……
道家無為，又曰無不為。其事易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執(勢)，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業，有度無度，因物與合。……

另一個對道家的看法則見於班固《漢書·藝文志諸子略》，所根據的是劉歆《七略》的說法：

* 臺灣大學中文系副教授。

¹ 《史記·老子韓非列傳第三》說：莊子、申子、韓子「皆原於道德之意，而老子深遠矣。」

道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓（讓），《易》之嗛嗛（謙謙），一謙而四益，此其所長也。

司馬談曾「習道論於黃子」，² 與道家頗有淵源，而劉歆的學問承繼於劉向，劉向的父親劉德，史書上說他「少修黃老術，有智略」，³ 也與道家有所關聯。劉歆與司馬談都認為道家的思想是一種「治天下」的南面術，可見這個意見可能是西漢學者的共同看法。

比較有趣的是：在「務為治」、「治天下」的想法下，司馬談的說法企圖將陰陽家、儒家、墨家、名家、法家的政治思考納入道家的範圍，使道家成爲一個無所不包的學派。換言之，在司馬談的解釋之下，道家在政治上並沒有具體的技術及步驟，所以陰陽、儒、墨、名、法的政治意見，都可以被它取用。相對而言，劉歆及班固的意見不像司馬談所論，他們不把道家看成是一個可以綜合各家思想的學派。劉歆及班固認為道家的智慧出於史官，得自於古今成敗、存亡、禍福等歷史經驗的積累，所以他們所說的「清虛自守，卑弱以自持」是歸結歷史經驗而形成的一種「術」或方法。換言之，君主所顯現出來「清虛」、「卑弱」，並不是君主修養自身的結果，而是一種應對於臣下的姿勢，目的在於控制臣下，鞏固統治者的地位。

上文所說的區別，如果用「道」「術」來說明：司馬談所論的道家是以「虛無」爲原理爲「道」，而以諸子百家的說法爲「術」，所以他所論的道家在原理與方法上都不受任何成見所限制。相對而言，劉歆、班固的「道」則是以「虛靜」、「卑弱」爲原則，而以「謙退」爲「術」，「道」與「術」都具體可知，在實踐上也比較有達成的可能。

(二)「依體立用」與「依用立體」

除了從「道術」的觀點去分別司馬談與劉歆、班固的說法外，也可以用中國的「體用」觀念來區分上面所說的二種類型。「體用」一詞是中國哲學慣用的語詞，從嚴格的意義來說，任何一「用」，必相應的有一「體」；有某「體」必有其「用」，否則「體」就成空虛的概念；同理，有某「用」必有其「體」，否則「用」即成不可解，「體用」是相依的概念，二者不離。從「體用」觀念的完成而言，「體用」是合一的，但從「體用」觀念的建立而言，二者卻可以有不同的次序：如要達到某種效果，必會注意到功能或效用的一面，既要有此功能出現，就必定相應地建立一種「體」，這是「依用立體」；另一方面，肯定一「體」的時候，也必然相應地要立某種「用」，這是「依體立用」。依上面的說明，不管是司馬談或劉歆、班固所論的道家「南面術」都應該是有「體」有「用」之學，但二者建立「體用」卻有不同的途徑，司馬談的道家詮釋比較接近「依體立用」；而劉歆、班固則是「依用立體」的道家詮釋。

爲了清楚的說明上述二種類型的區別，以下或許可以借「無爲而無不爲」這個道家常見的語詞來做說明。從「體用」的觀點而言，司馬談〈論六家要指〉認為「無爲」是「體」，「無不爲」是「用」，體用皆是就君主而說的，他認為君主「有此體，而後有此用」，所以君主應「以虛無爲本」，而後才能「因循爲用」。⁴ 在此，得自於精神上的「虛無」或「無爲」不是「技術」或方法，而是得以操作「術」的「體」。

司馬談認為，要達到「以虛無爲本」就必須有個人的修養，實踐的方法可概括爲「去健」「去羨」「絀聰明」等，意指柔軟自己的身段，減損不必要的欲望並且不自以爲聰明。

² 見：《史記·太史公自序》

³ 見：《漢書·楚元王傳》

⁴ 《史記·太史公自序》中〈論六家要指〉說：「道家無爲，又曰無不爲。其事易行，其辭難知。其術以虛無爲本，以因循爲用。」

能去除健、羨、聰明，也連帶的能使心神不過度的消耗，形體不過度的勞動，而擁有安定的「神」、「形」，神、形安定而後才有發揮「因循」之「用」的可能。依司馬談的話，「因循」應該是指順應著「物」的「勢」及「形」，「物」的意思包括有「事」、「有形色之物」、「與我相對的外境」等不同的意義，所以「因循」即是順應著當時的情勢及事物的進展。綜合司馬談的意見，他所要說的是：君主有「虛無」的「體」，才能體察「時變」，成為能順應時間、空間情勢，能因著事物進展而改進作法的聖人。

《韓非子》對「無為而無不為」，的論法與司馬談不同，他說：「在上位的君主能做到無為，在下位的臣下就會謹慎恐懼。有作為的君主不耗費精力去思索事情，也不顯露自己的能力，以免暴露自己有限的智力和才能。他使有智慧的下屬竭力於思索，然後依著下屬的計策來做決斷；委任自以為有能力的臣下去推行他的決策。如果政策施行成功，社會大眾會稱讚君主領導有功；如果失敗了，則會歸罪臣下智、能不足，而不會認為君主必須承擔這個責任」。⁵ 在韓非的解釋中，「無為」是指君主不顯露智力及才能，不讓臣下有所看見；⁶ 「無不為」是說「沒有什麼事是做不成的」，所有的事都因為君主而成功。

從「體用」的觀點來分析，《韓非子》所說的「無為」不是「體」，「無為」不是指君主修養到不具成心或成見的狀態，而是指一種「術」或「做法」，因此「無為」與「無不為」都只是就「用」的一面而說的，「無為」是「用」之中的手段，「無不為」則指：在「無為」的手段之下，所形成的「效果」。因為韓非子的思考都指向著「存亡」「成敗」「禍福」等明確的政治效果，所以他的理論中的原則、原理大多依據著「效用」來決定，這即是「依用立體」。在這種情形下，「體」的存在決定於「用」，「體」就成了空泛的概念，就君主而言，他不必將自己修養成「卑弱」「清虛」的狀態，而只必須在姿態上「偽裝」成「卑弱」「清靜」「謙虛」的樣子。

三、道家二種詮釋類型在文化中的具體表現

道家思想在文化上的表現多端，學者於學理上討論亦多，非本文所能詳述，因此以下僅就上文所分析「以體立用」與「依用立體」的二種詮釋形態，略舉三例說明其具體的影響。

(一) 以用為主的政治權謀術

漢代說道家大都是著眼於「治天下」的政治層面，因為政治必須講究現實，所以類似司馬談所說「以虛無為本」的修養之道，在政治實踐上是有其困難的。即使是漢初曹參的「無為而治」，事實上乃是「蕭規曹隨」，而蕭何之規又多承繼秦代的制度而來，所以整體而言，漢初的「無為」只是減損不必要的政治措施而已。因此，自漢代以後，所謂的帝王南面術，其發展多是「依用立體」的形態。

⁵ 《韓非子·主道第五》：「明君無為於上，群臣竦懼乎下。明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能；有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂賢主之經也。」

⁶ 韓非子有把「無為」解釋為「不被別人所見」、「不顯露」的例子，如《韓非子·難二第三十七》中說：「孔仲尼認為周文王是有智慧的人，是個錯誤的看法。紂王所害怕的是：文王得到人民的擁護，因而威脅殷朝及他的權位。文王不能體會道的實情是『無為、無見』，毫不掩飾地收攏民心，因而受到紂王的懷疑，最後被禁閉在羑里這個地方」。（原文作：「仲尼以文王為智也，不亦過乎！夫智者知禍難之地而辟之者也，是以身不及於患也。使文王所以見惡於紂者，以其不得人心耶？則雖索人心以解惡可也。紂以其大得人心而惡之，己又輕地以收人心，是重見疑也。固其所以桎梏囚於羑里也。鄭長者有言：『體道，無為、無見也。』此最宜於文王矣，不使人疑之也。仲尼以文王為智，未及此論也。」）

由於「依用立體」詮釋形態的基礎在於歷史經驗，其「術」「用」也就最能符合時效及具體現實的運作，這種情形使這一類型的道家傳統，在中國的政治史上一直能發揮其影響。講究「術」、「用」的道家思想，其具體的表現便是政治鬥爭上的權謀化，這一點在現存帝王所注釋的《老子》諸本中可以得到證明。⁷ 如明太祖《大明太祖高皇帝御注道德經》中注《老子》15章「古之善為士者，微妙玄通，深不可識」為：「臣下儘管設七種試探的方式來猜測君主的心機，君上仍必須不動聲色」。⁸ 這也正是上文中，韓非所說的「體道，無為、無見也」「術不欲見」與「明君無為於上，群臣竦懼乎下」的道理。

上述的作法在現代中國政治上，也是常見的現象，如毛澤東說他整肅異己的辦法是「後發制人」，其中的智慧得自於《老子》的「不為天下先」。具體的做法是：先不發難，並且採取卑弱退避的姿態，以讓敵人暴露自己的短處，然後給予迎頭痛擊。⁹ 除了善用「引蛇出洞」，鼓勵旁人表明立場再突而擒殺之外，毛澤東在會晤群眾的場合中，也能巧妙的擺出富於同情心及不擺架子的姿態，使他的訪客輕鬆而暢所欲言，讓他最親密的盟友也分不清他的立場；有時他也「以退為進」，作勢自我批評，令旁人群起大加奉承，因而呈現出英明愛民的帝王架勢。

道家權謀術的運用，特別適合於君統時代的威權領導，自民國成立以來，皇帝制度雖從中國歷史消失，但精神上君統的陰魂卻仍未散去。基於人權觀念有礙權威式的領導，所以1993年6月在維也納舉行的聯合國世界人權會議，及稍早的曼谷會議中，中國、新加坡、馬來西亞、印尼等國家領袖提出「亞洲價值」之說，抗拒西方人權價值加諸亞洲之上，乃是自然之勢。在亞洲的華人文化區中，潛意識的相信：權力集中在一個具有非凡領導力的領袖之手，是最有效率的現代化途徑。民眾如此，政治人物也不例外，在新加坡、台灣及中國大陸的領導人身上，都可看這種意識的表現，這種威權的心態，提供了政治權謀極佳的發展空間。

在亞洲國家中，台灣雖然已經民主化，也實施了總統直選，但由於各民間團體在權力地位上的懸殊，一般民眾也不能堅定獨立、自主的個人尊嚴，因此往往選舉的熱潮一過，對政治的運作普遍有無力的感受。民主運作的未至純熟，使得台灣領導人操弄權術的空間加大，從李登輝之對外省籍政治人物的鬥爭看來，他的手段並不下於毛澤東。憑藉道家傳統中非理性的力量來從事現代化的變革，其結果只有使傳統與現代的距離越來遠，這是台灣現代化的歷程中最值得憂慮的事。

(二)「以體立用」之學與文化的創新與融合

在漢代人的論述中，道家「依體立用」與「依用立體」的詮釋形態，雖然著眼於「治天下」的前提，但從先秦道家思想的概況看來，它們也可表現為脫離政治的思想形態，特別是「以體立用」一型。

因為「以體立用」的道家思想所講究的是「虛無之體」，所用的是各家之術，所以它在主流文化失去應有的活力時，常常能發揮創造新時代文化的作用。以東漢至魏晉間的學

⁷ 參見余英時：〈唐、宋、明三帝老子注中之治術發微〉，《歷史與思想》，臺北，聯經出版社，1976年。

⁸ 《大明太祖高皇帝御注道德經》15章注：「君子之懷仁堅志，人輕不可得而知彼之機，故設七探之意，使欲知彼之機尤甚難知。蓋欲使人修道堅如是也」見《道藏》（正統道藏涵芬樓影印本）第354冊，卷上，頁30b。

⁹ 李志綏：《毛澤東私人醫生回憶錄》曾提到毛澤東在反右派運動時的私人談話，毛說：「我一向的辦法是後發制人。可以用三句話說明，一是老子不為天下先，老子指的是李耳，他的辦法就是不首先發難。第二是退避三舍，這是晉文公重耳的辦法，我們原來共事，你對我有過幫助，現在打起來了，你打，我先不還手，不但不還手，還要退兵三十里，讓你以為得計，讓你暴露一下，讓大家看清楚你的面貌。三是來而不往非禮也，以其人之道還治其人之身。這是孔老夫子的話，你既然打來，我讓了你，你還打，那麼我也就動手了，你怎麼打過來，我就如法炮製，照樣打回去」。（臺北，時報出版社，1994年，頁191。）

術變革而言，老莊思想的興起，與儒家經術不能在政治、社會層面發揮它的影響力有關。漢代經學衰微的主要原因有二：第一是由董仲舒所建立的天人災異思想，逐漸不能在道德的層面約束帝王的專權，也不能說服以理性思維，而行獨立判斷的學者。第二是學術流於繁瑣的訓詁，背離經書產生之初，對於時事世務的探索精神。針對儒學失去活力的現象，自東漢以來即引發學者深切的反省，如王充《論衡》一書，即倡導道家自然無為的天道觀，努力於廓清陰陽災異的說法。王充的說法，開啓了後來魏晉時代王弼、何晏「以無為本」的思想，而有「玄學」思潮的產生。

在王弼「以無為本」的思想中，他所說的「無」原來是指：超越相對意義、超乎語言象徵、不具形狀、無法命名的形上本體。「無」所說的雖然是個形上學的問題，但王弼把這個本體的概念套在「體用」的觀點上，成爲一種面對當時學術論爭的態度，由此而產生許多新的見解。在王弼的想法中，「用」依「體」而立，「體」是「無」，所以「用」也是「無」。依照這種思維，一個了解形上之道是「無」的人，也能知道「用」並沒有確定的法則及做法。如此，儒家所說的名言教化，也只是各種「用」之中的一種形式，不應該執著不放。這種新的思考方式一方面消解了注重文字訓詁、煩瑣多言的經典解釋，一方面也指出天道的超越意涵不是有限的人所能說明；由於人只能在不斷的詮釋中體會道的真相，卻不能在語言上表達道的實質，所以像漢代人所說，能「確切地」以災異向君主警示的「天」並不存在。

在「體用」的思考中，王弼特別崇尚「本」或「體」，因而他有「以無為本」或「崇本息末」的說法。在相同的思維形式之下，他也提出了「得象忘言」「得意忘象」的說法，認爲掌握語言背後的「意」，比煩瑣的語言詮釋更爲重要。這種立論給當時的儒家學者許多新的啓示，使得他們能反省於舊的學術，從禮儀制度及汗牛充棟的經典解釋中跳脫出來，而重新探究儒家孔子立論的用心。

就文化的層面而言，王弼思維方法的影響是全面的。如在評論人物方面，魏晉人開始不重視人的行爲舉止合不合於禮教，而將觀察的重點放在：人依其個性毫無掩飾的情感表現。在藝術上的表達上也是如，爲了捕捉人物生動活潑的「神」或「意」，藝術家不再要求照像般的描繪能力，轉而重視能傳達人物「精神」的細節。如當時的大畫家顧愷之畫人時，即特別重視人的眼神，他也曾在人的肖像上，創造性的加上三根毛，看畫的人剛開始時覺得很奇怪，後來卻覺得加了那三根毛，更能表達被畫的人的氣質，看起來也更加有神韻。¹⁰整體而言，王弼的玄學爲當時的學術文化帶來了解放的契機，使文化的創造力更加的旺盛。

魏晉玄學除了使中國文化更加創新活潑之外，在接受印度佛教思想上，也產生了重要的影響。佛教傳入中國時，只被看成是道術或方術的一種，¹¹因而未能進入文化主流被士大夫所接受，這種情形到魏晉時代才開始有所改善。考察晉代士人接受佛教義理大致有三個原因：其一，隨著漢魏之際學術及政治上的變革，玄學及清談的風氣都一再的挑戰傳統的價值，這種風氣使得佛教徒可以藉著自由講論的學風，進入士人的學術圈中，佛經遂逐漸成爲清談的主題，清談家爲了保持不敗的名譽，只有勉力研究佛經。其二，早期佛經傳入中國時，特多小乘阿毗曇的法數之學，¹²法數觀念非中國所固有，一般人於此並不容易了解，對於佛教的接受程度也就大打折扣。晉代士人以領會大意为風尚，所以頗能摒去佛經煩重的法數觀念，而變爲玄學式的會通，這種不尚事數的佛教理解，自然容易被學術

¹⁰ 《世說新語·巧藝》第7條：「顧長康（愷之）畫裴叔則，頰上益三毛。人問其故。顧曰：『裴楷俊郎有識具，正此是其識具。』看畫者尋之，定覺益三毛如有神明，殊勝未安時」。又第13條：「顧長康畫人，或數年不點目精，人問其故。顧曰：『四體妍蚩，本無關於妙處，傳神寫照，正在阿堵中。』」

¹¹ 東漢末牟子《理惑論》說：「道者96種，至于尊大，莫尚佛道也」

¹² 法數或事數指佛教經典中五陰、十二入、四諦、十二因緣、五根、五力、七覺支等等之類的名詞。

界所接受。其三，從比較哲學的角度，玄學論「體；用」「本；末」「無；有」等觀念，與佛教般若學論「空；有」的觀念相當接近，因此，佛教得以依附在中國原有的玄學文化中發展。

在上述融通佛學的三个原因中，尤其以「體無」所造成自由講論的學術風尚最值得深思。「體無」是一種強烈價值取向的暫時摒落，這種傾向一方面使得魏晉人士在反對虛偽的儒家名教的同時，也能肯定孔子聖人的地位，重新發掘儒家思想的資源；另一方面也使得魏晉士人在面對外來思想時，不以天朝上國自居，而能接受外來思想的挑戰，視之為不得不面對的論辯主題。如果將魏晉的「體無」與中國近代接受西方思想時所提出的「中體西用」之說相為比較，可知「中體」之說所形成的強烈中國價值取向，正是無法吸收外來文化的因素之一。五四以來的新文化運動，可說是接續「中體西用」的問題而來，不管是「傳統」或者「反傳統」論者，對中西文化都有很強烈的價值判分。激情的文化取向，難免進退失據：當無法放棄西方絕對優勢的價值判定時，中國用什麼來建立接受的主體？同理，過份的強調中國傳統，也就無法營造有利於新文化的生態環境。

(三) 破除焦慮與應對變化的體用之學

在討論道家「依體立用」的思想形態時，道家最容易被認為具有神祕主義、相對主義與懷疑主義的傾向，特別是在討論《莊子》的思想時更是如此。但是，如果把握《老子》16章所說的「知常曰明，妄作凶」，可知道家思想有一重要的部份在論說：某種特定形態的行為（「無為」）與經驗認識（「明」）之間的關係，這種取向絕非是神祕、相對、懷疑主義所能概括。《莊子》語言的表達方式雖與《老子》不同，但他說的「道樞」¹³在根本立意上和《老子》所說的「無為」在意義上有其相近之處。

簡單的說，「無為」與「道樞」都是道家構建「體用」之「體」的一種方式，而「明」則是依「體」而有的「用」，指為一種對經驗認知的明瞭狀態。在經驗活動中，這種「無為之體」如何達成？《莊子·齊物論》解釋「道樞」說：

彼是莫得其偶，謂之道樞。樞，始得其環中，以應無窮。

這段話所說的「樞」是一個支點，各種現象的差異都由這個支點所展開，從「樞」的立場而言，各種差異的現象是相互補充的關係，而不是互相對立的關係，所以「道樞」意謂著一種思想開闊的狀態，在這個狀態之下，人因為不堅持世界必須適從自己，因而可以調和表面上的對立與差異，從而看到現象及經驗所呈現的不同側面。

人將自己維持在「道樞」的狀態，可以使人有效的適應各種環境及條件，並進一步與世界的各種現象相呼應，莊子稱這種情形為「明」。依循著這種解釋的模式，司馬談所說的「瞻足萬物」，即是平等而明瞭的體知所有的現象，不提高任一現象的價值，也不貶抑它。面對《老子》所說的「無知無欲」，如能用這種方式思考，就不會認為這句話具有反智的思想，老子的意思是說：不對知識與欲向做明確的價值判斷，對所有呈現在面前的知識、欲望都維持一種探求的好奇，在此情形下，所有的知、欲都相互補充而呈現其意義，人也因此而得到一種綜合後的明瞭，從而能真正成就既深且廣的個人知識。

值得注意的是：這種「體無用明」的想法，也是中國武術的基本想法之一。有一位西方人記述他在李小龍處所接受的武術教導，大意如下：他要我站著不動，並把一隻腳儘力往前伸，慢慢轉圈畫成一圓。李小龍隔著一段距離站在圓圈外對我揮拳，我的頭不覺左右閃躲。他糾正我說：「你太緊張了，從這個距離我根本傷不到你」。後來他把距離縮短，直到他的腳侵入我的圓圈為止，我又開始緊張了起來。李小龍再度揶揄我，說：「我還沒

¹³ 《莊子·齊物論》言：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮」。

有靠近到傷害你的程度，你有什麼好緊張的？」突然李小龍整個人踏進我的圓圈。我本能的往後退。他說：「好極了，你把圓圈往後挪，我再也傷不了你了。現在我就站在你的圓圈邊緣，我對你構成了威脅嗎？」我說：「這不構成威脅，但假設你在圓圈內，我的身體受到威脅時，那又該如何？」他說：「當你的對手站在你的圓圈內，你不願後退時，你就必須戰鬥，但在此之前，你必須控制你自己，維持安全的距離」。¹⁴

上面的例子所說的是「認識真正的威脅」，如果被假象所嚇唬，往往不能真正了解威脅的所在，因為不明瞭而使自己緊張焦慮。去除類似焦慮的方式是對環境與對手清晰的了解，不妄作不必要的行動，要達成這種「明」，首先就必須去除心中不必要的判斷，讓心保持在不懼、不動的狀態，這也是「體無」的一種方式。

比較有趣的是：道家所說的「體」不只表現在「心境」或精神上，就武術之做為一種技擊的活動而言，它也可以是指身體自身所形成的「體」。相傳是宋代武當山張三丰所作的〈太極拳論〉說：

一舉動周身俱要輕靈。尤須貫串。氣宜鼓盪，神宜內斂。無使有缺陷處，無使有凹凸處，無使有斷續處。¹⁵

在這段話所說，如以「體用」觀點來分析，「一舉動周身俱要輕靈」是指身體能達到靈活變化，身隨意轉的程度，所說的是身體之「用」。如何能令身體有輕靈不滯的「用」？這就有賴於「體」的「無有缺陷」、「無有凹凸」，「無有斷續處」。上述的語詞雖然十分抽象，但如果能知道它所說的是「身體的重心」問題，似乎也就不難理解。如果以兩腳間的距離做為直徑畫一圓，重心隨時能保持在圓圈之中，則腰臀必不凹凸；力量必能根於所踏之實地而沒有缺陷；前進後退之轉動，也會因為不必完全轉換兩腳的重心，而能連成一氣。由此例可知：由身體活動所說的「體」是指身體「重心」的位置，而「用」則指為「依體而有輕靈之便捷」。從身體之重心之在兩腳之中而言，也可以附會為是一種「道樞」的形式，如此「神宜內斂」具體的說即是「意不在外面」，¹⁶不在於有太強的意念要打擊對方，而在於時時檢查自己的重心狀況，維持靈活運動，自身的靈動不敗，有助於觀察對方的情況，在「明」對方重心的偏失時，再順勢牽而引之，即可達成打擊的效果。

上述的說明，或許可以反映中國武術同時達成身體的鍛鍊、人格修養及養生長壽等不同功能的想法。首先，從精神的活動而言，神內斂於己，造成一種不追逐於外在假象的效果，有助於身心的安定及焦慮的去除，焦慮緊張一旦消失，也就有較大的心力來觀察、了解自己。其次，從身體的活動而言，「無有缺陷」、「無有凹凸」，「無有斷續處」造成脊椎中樞的「中正」，這有助於氣血暢通及運動靈活，有這種精神及身體二方面皆和諧的「體」，在面對敵手時，則能「明」，能清楚的了解環境及對手的動向，因而做出正確的反應。由此例也可以知道：道家「體用」觀念的運用，實可依活動的性質轉換為不同的形式。

四、結論

儒、道二家思想在中國可說是影響深遠的主流文化，然而若論中國文化之精神所在，道家往往退居儒家之後。由於道家思想視「理性的認知活動」及「德性實踐」為主體自由

¹⁴ 漢喬伊著，鄭振煌譯：《武藝中的禪》（臺北，慧炬出版社 1998 年），頁 83-86。

¹⁵ 鄭曼青：《鄭子太極拳自修新法》（臺北，時中拳社，1977 年），頁 74。

¹⁶ 〈太極拳論〉說：「有不得機不得勢處，身便散亂，其病必於腰腿求之。上下前後左右皆然。凡此皆是意，不在外面」。

的障累，所以他們的論說就不能在文化建構方面有積極的表現。相對而言，儒家對文化則充滿熱情，他們重視「德性的踐履」，在人具體生命的心、性之中，發掘出道德的價值根源，得以成德之學與倫理禮法建構文化理想。

基於建構文化的思想性格，儒家在專制的政治背景下，也有很強的適應力，漢武帝獨尊儒術之後，儒家吸收了陰陽五行及天人感應的思想，成了穩定專制政權的主要力量。從儒道家勢力消長的情形看來，西漢初年至文帝時，黃老思想雖曾為朝廷採用而獨盛一時，但由於道家思想並不保障天子的實質權力，所以在宋代以後，政治思想中不再有道家之宗派。表面上看來，太平盛世則儒勝而道消；綱紀崩壞，民生困苦之時，則道家無為無君的思想就乘機而起，道家於中國文化似乎只在消極避世及藝術發展上有所作用。但如仔細考察異族文化傳入中國的諸種情況，道家在形成新思潮上的貢獻似乎不宜忽視。

中國的歷史發展中，有三次大規模的文化傳入，第一次是西元一世紀末印度佛教的傳入；第二次是十七世紀，明代中葉由西方傳教士利瑪竇等傳入的西方文明；第三次則是五四運動前後的文化革新運動。這三次外來文化的傳入，在時代及歷史條件上都有明顯的差異，但近代的吸取西方文化，明顯的企圖以儒家思想做其後盾，維新變法聲中，洋務派大臣張之洞所提出的「中學為體，西學為用」的主張，即以「三綱四維」為「體」。¹⁷張之洞的主張既要保存中國文化，又要求中國文化能生出西方的器械工藝，是以為「甲體而有乙用」，這種思考並不合於體用合一，相依而立的嚴格意義，遂使「中體」與「西用」之間成為割裂的狀態，就文化的發展而言，也明顯的忽略文化整體性的問題。故此一想法的失敗，造成五四以來強烈的「反傳統」思潮，「反傳統」思潮至今仍有一定的勢力，對中國文化及中國人自信心的戕害，一時之間也不易平復。

勞思光論及文化變革曾提出「創生」與「模擬」二種不同的變革模式。¹⁸創生活動下的變革是由文化內部動力而生的，是由觀念到成果的「順變」；而模擬活動下的文化變革則起於兩種或多種文化間的某種關係，由於不是單一文化內部的要求，所以是由成果到觀念的「逆變」。勞思光認為中國現代化的過程接近於後者，是一種「關係性」的學習與模擬，而不是「內在性」的創生活動。因此，中國若要學習西方的某種制度，實踐程序即先試行西方制度，然後在長期的過程中尋求觀念與制度間的調整，最後達成一種穩定的狀態。依此而論，中國在吸收外來文化時所要求的「體」，很接近魏晉吸納印度佛教時的「無體之體」。在「無體之體」下才能有一個持平的面對自身文化及外來文化的態度。依「無體之體」所有試行的「用」也可以不受文化成見的扞格抵拒，在此情形下才能養成一種「明」而有透視文化優劣的洞見。

本文分析漢代所論道家的二種詮釋形態，以為道家「依用立體」的形態只表現在負面的陰謀之術，而「依體立用」一型在解放固有思想、開創新思潮上實有消極的貢獻，如能肯定此點，道家思想在文化中的地位及影響應可另行評估。除此之外，道家應物的模式在某種情形下，可以令人在快速發展的社會中取得「明」的作用，這對人必須面對的真正的處境及問題，及現代人心靈及身體上的調養，或許也有正面的啟示。

¹⁷ 張之洞：《勸學篇·外篇·變法第七》說：「不可變者，倫紀也，非法制也；聖道也，非器械也；心術也，非工藝也……法者所以適變也，不可盡同；道者，所以立本也，不可不一。……夫所謂道、本者，三綱四維是也……若守此不失，雖孔孟復生，豈有議變法之非者哉？」。又《勸學篇·外篇·會通第 13》：「中學為內學，西學為外學；中學治身心，西學應世事。」

¹⁸ 勞思光：〈試論中國反儒學思潮—理據與功能的雙重檢討〉第三節「現代化運動的理論問題」（收入杜維明編：《儒學發展的宏觀透視》，頁 17-27。）

