

# 《老子河上公章句》治身與 治國關係之思辯模式析論

林明照

國立臺灣大學哲學系

地址：10617 台北市大安區羅斯福路四段 1 號

E-mail: mingchao@ntu.edu.tw

## 摘要

本文主要欲探討的是，《老子河上公章句》在詮解《老子》的過程如何構思治身與治國的關係。本文的分析指出，《老子河上公章句》建構了三種領域，並各有其結構，分別是形上層面「道—萬物—萬物存在狀態」與治身領域「君—自身精神—壽命」及治國領域「君—臣民—國政」。這三種結構在《老子河上公章句》中頻繁地被並列而論，同時展現出相互對應的關係。三者相互對應的關係乃是建立在，在同時對應於道與萬物關係的結構中，治身與治國的結構也正彼此相互對應。本文最終欲證成的是，《老子河上公章句》關於治身與治國關係的論點，乃是以如下的思辯模式進行：以治身與治國領域結構間的對應為基礎，以相同的特定意涵及意象基模結合「身」與「國」各自的

結構，並列提出治國與治身方面具有關連卻又各具特定內涵的實踐方法及效果。本文的論證也將說明，《老子河上公章句》雖重視在治身方面的一套養神、全生、延壽的養生技藝；但是同樣重視治國方面特殊的技術訓練及能力培養。這說明，《老子河上公章句》給予治身與治國二領域同樣的關注。

**關鍵詞：**老子、河上公、治身、治國、漢代、形上

# 《老子河上公章句》 治身與 治國關係之思辯模式析論

## 壹、前言

《老子河上公章句》是漢代解《老》的重要作品，<sup>1</sup> 其特色在於透過注解《老子》而發揮有關治身與治國方面的思想。<sup>2</sup> 該著有兩處扼要地論及治身與治國的關係，其一是在注解《老子·3章》「是以聖人之治」時言：「治國與治身同也」；其二則是在注解〈59章〉「有國之母，可以長久」時言：「國身同也。母，道也」「國身同也」是連繫「身」與「國」的性質而論；而「治國與治身同也」則是就實踐層面而言。從意義上來看，若「國」與「身」相同，則「治身」與「治國」當然也會相同。我們的確可以在《老子河上公章句》中看到，治身與治國二領域在實踐方法上分享了共同的原則；但是我們也同時看到《老子河上公章句》大量平行、並列地論及了治身與治國二領域各自的實踐方法及效果。因此，關於「身」與「國」、「治身」與「治

---

<sup>1</sup> 關於《河上公老子章句》成書的年代學界大抵有三種看法：其一是成書於西漢。例如金春峰認為該書成書於西漢成帝以前；其二是東漢時期。例如王明認為是桓靈時黃老學者托名河上丈人所作；王卡亦認為該書約成書於東漢中後期；其三則認為是晉代人所作。例如武內義雄、谷方等。其四則認為該書乃由不同時期所逐漸形成，持此觀點者如楠山春樹、小林正美等。陳麗桂綜合各家觀點後認為，該書成書上限定為西漢末是可信的，而下限可定為東漢中期以前。上述各觀點，可參見陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》第21期，2000.03，頁178-181。

<sup>2</sup> 陸德明的觀點可為代表。其於《經典釋文》闡釋《老子河上公章句》的主旨為「言治國治身之要」，參見《經典釋文》卷二十五，上海：上海古籍出版社據宋刻本影印，1985.10，頁1393。

國」在《老子河上公章句》中的關係，以及「同」的意義究竟為何，就有深入討論的必要。

本文分析《老子河上公章句》治身與治國關係的角度乃是，探討其中對於治身與治國關係的論點，是建立在怎樣的思維模式上。本文將指出，《老子河上公章句》建構了三種領域，並各有其結構，分別是形上領域「道—萬物—萬物存在狀態」與治身領域「君—自身精神—壽命」，及治國領域「君—臣民—國政」。這三種結構在《老子河上公章句》中頻繁地被並列而論，同時展現出相互對應的關係。三者相互對應的關係乃是建立於：在同時對應於道與萬物關係的結構中，治身與治國的結構也正彼此相互對應。本文最終欲證成的是：《老子河上公章句》關於「治身與治國同」的主張，乃是以如下的思辯模式進行：在構思治身與治國的方法上，《老子河上公章句》是以治身與治國領域結構間的對應為基礎，以共同的特定意涵及意象基模 (image schema) 結合治身與治國二領域各自的結構，而建構出有關實踐方法及效果上的命題。

## 貳、治身與治國結構的相對應

在《老子河上公章句》中，治身與治國二領域各有其結構，並且彼此間相互對應。從各自的結構，也可以看出所謂治身與治國的意義為何。關於治身的結構主要為：「君—自身精神—壽命」；而治國的結構則為：「君—臣民—國政」。在此二結構中，「君—自身精神」與「君—臣民」的部分關涉了二領域中各自的實踐方法；而二結構中的「壽命」及「國政」部分，則是指向二領域中的效果層面。進一步而言，此二領域的結構間具有對應的關係：治身領域的「君—自身精神—壽命」結構，平行對應於治國領域的「君—臣民—國政」結構。結構間的對應性除了展現在其中的類比性質：治身領域結構中君王與

自身精神及壽命的關係，類比於治國領域君王與臣民及國政的關係；還展現在構思實踐方法及效果時，二領域的結構環節之間乃彼此對應而論。例如將治身結構的「君—自身精神」環節對應於治國結構的「君—臣民」環節而論。下文在分析《老子河上公章句》如何構思實踐方法及效果時對結構的對應性會進行較清楚的說明。

關於治身與治國二領域結構的相對應，我們先看看《老子河上公章句》中以下的三則文獻：

聖人用之則以大道制御天下，無所傷割。治身則以大道制御情欲，不害精神也。（〈28 章注〉）

法道無為，治身則有益於精神，治國則有益於萬民，不勞煩也。（〈43 章注〉）

人能知止知足則福祿在己，治身者，神不勞；治國者，民不擾。故可長久。（〈44 章注〉）

第一則引文述及，在治國層面，聖人以大道治理天下，不讓人民受傷害；在治身層面，聖人則以大道調節自身情欲，不讓情欲傷害精神平和。前者具有「聖人—臣民」的關係；後者則是「聖人—精神(情欲)」的關係，二者都涉及了實踐的方法。不過，《老子河上公章句》通常在實踐方法之後會接著指出積極的實踐效果，亦即治身層面「壽命」部分的「長壽」或「不死」，以及治國層面「國政」部分的長治久安；此則引文則傾向消極性地表現其效果為：「國政」部分為不讓臣民受傷害（「無所傷割」），「壽命」部分則是不讓情欲傷害精神平和（「不害精神」）。故該則引文在二領域中含蘊如下的結構：治國層面的「聖人—臣民—國政（「無所傷割」）」與治身層面的「聖人—自身精神—壽命（「不害精神」）」。

第二則引文中，《老子河上公章句》同樣並列、對應地論及治身與與治國二領域的實踐方法及效果：聖人依循道無為的特質，在治身

領域中能有益於精神；在治國領域中則能有益於人民，不擾亂人民生活。前者同樣是「聖人—精神—壽命（「有益於精神」）」的結構，「壽命」的部分雖未直接指出，但「有益於精神」則是和壽命的延長有關的；後者亦是「聖人—臣民—國政（「不勞煩」）」的結構。其中「不勞煩」正是理想國政的必要內涵。再就第三則引文來看，治身與治國二領域同樣呈現為平行、對應關係：在治身方面強調須知足，如此則能使精神不勞煩；在治國方面則重在不干擾人民。在最終的效果方面，二領域皆具有「福祿在己」、「長久」的結果，意謂治身能長壽，治國則能使國家長久不衰亡。在結構上，治身領域亦是「聖人—精神—壽命（「可長久」）」；治國領域同為「聖人—臣民—國政（「可長久」）」。

前述三則引文在論及治身與治國領域方面皆有一共同點，即雖然將治身與治國二領域並列、對應而論；然而二領域之間分享了共同的實踐方法或原則：第一則引文為「以大道制御」；第二則為「法道無為」，第三則乃是「知知足」；但是《河上公老子章句》在將治身與治國二領域並列、對應而論時，同時強調治身與治國二領域各自具有特定的實踐方法，茲引下數二則文獻為例：

治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安。（〈10 章注〉）

萬民歸往而不傷害，則國家安寧而致太平矣；治身不害神明，則身安而大壽也。（〈35 章注〉）

第一則引文強調在治身方面，須愛惜精氣不使流失，如此則能具有保全自身的效果；在治國方面則須愛護人民，如此方能產生國治民安的效果。二領域間同樣呈現出平行、對應的結構：治身方面為：「聖人—精神（「愛氣」）—壽命（「身全」）」；此結構對應於治國領域：「聖人—臣民（「愛民」）—國政（「國安」）」。第二則引文

先言及治國方面首重不傷害來歸的人民，如此則能讓國家安寧且長久和平；接著並列地言及治身方面須不傷害精神之平和，如此則能具有身安且長壽的結果。二領域間的結構同樣相互平行、對應：治國領域為：「君—臣民—國政（「安寧」、「致太平」）」；此結構相對應於治身領域的結構：「君—精神（「不害神明」）—壽命（「身安而大壽」）」。

在上述平行、對應的結構中，《老子河上公章句》凸顯了治身與治國二領域各自特定的實踐方法。第一則引文言及治身的方法為「愛氣」，治國的方法則為「愛民」；第二則引文論及治身的方法為「不害神明」；治國的方法則為「不傷害（人民）」。不過，二領域各自的實踐方法雖不同，卻又看似具有連繫性，對此後文將進一步作出分析。《老子河上公章句》在實踐方法上既言及共同的原則，卻又強調各自特定的方法；而特定的方法之間卻似又具聯繫性。此中的關聯性正涉及《老子河上公章句》在構思治身與治國關係的思辯模式，本文在下節將深入討論此。

上述的分析呈現出，在《老子河上公章句》的論述脈絡中，治身與治國二領域兩種結構之間的對應關係為：治身領域中的「聖人與自身精神」、「自身精神與壽命」，以及「聖人與自身精神與壽命」的關係，分別相對應於治國領域中「聖人與臣民」、「臣民與國政」，以及「聖人與臣民與國政」的關係。而前述關於「身」與「國」；「治身」與「治國」在《老子河上公章句》中所具有「同」的關係，首先當須由此對應性來理解。

從各具結構並相互對應來看，治身與治國二領域的關係在《老子河上公章句》中具有如下的意義：其一，從結構來看，「治身」意謂著君王或聖人對於自身精神或心靈領域的調控，並由此產生延長壽命的功效；換言之，治身所欲達致的效果，主要在壽命層面；「治國」則意指君王或聖人對於臣民（民心）的掌握或因應，並由此產生長治

久安的為政效果。<sup>3</sup> 二、從結構的平行並陳來看，《老子河上公章句》在聯繫治身與治國的關係時，並沒有讓二者相互化約，而是保留了各自的獨立性，因此它們終究不是一個領域。在肯定共同的實踐原則下，由於各自所欲達成的效果或目標不同，其所強調的運作及實踐方式即不同。三、在結構的對應性下，治身與治國二領域之間，在運作方法及效果上，既各有其特質又有所聯繫，例如彼此之間含蘊了相同的特定意涵。而我們可以再追問，治身與治國二領域結構之間的對應以及實踐方法、效果上的聯繫，是否有其形上基礎？換言之，為什麼身與國、治身與治國具有對應的結構？《老子河上公章句》對於二領域彼此的結構特質及對應關係是否具有基礎性的說明？

實際上，除了治身與治國二領域各有其結構，《老子河上公章句》同時在形上領域道與萬物的關係中，賦予另一種結構，那即是「道—萬物—萬物存在狀態」的結構。關於道與萬物的關係，《老子河上公章句》的基本論點是：道透過氣而讓萬物生成發展，其中，氣源生於道，氣的運動構成萬物存在的生滅變化。因此，《河上公老子章句》實際上是由氣的化生萬物來解釋道與萬物在生成面向上的關係。

<sup>3</sup> 除了《老子河上公章句》之外，將「治身」與「治國」的內涵分別指向養壽延年與政治教化二面向者，於漢代作品中亦屢可見。例如《淮南子·泰族》言：「治身，太上養神，其次養形；治國，太上養化，其次正法」參見何寧著，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998，頁 1401。清楚地將治身與治國各自聯繫到養神延年與政治教化上；另如《黃帝內經素問·陰陽應象大論》言：「是以聖人為無為之事，樂恬憺之能，從欲快志於虛無之守，故壽命無窮，與天地終，此聖人之治身也。」參見唐·王冰著，《黃帝內經素問》，臺北：臺灣商務印書館，1965，頁 18。「治身」正側重於指向具有「壽命無窮」一效果上。如此將治身與治國的意義作清楚的區別，陳鼓應在闡釋戰國稷下道家關於治身與治國的思想時，亦有所論及。其言：「稷下黃老在治身與治國的問題上，其特點是顯而易見的：治身方面，提倡養氣及精氣在生命中的重要作用。在治國方面，強調君臣分職，而其援禮、法以入道，則為黃老道家應合時代需求的一個新趨勢。」，《管子四篇詮釋—稷下道家代表作》，台北：三民書局，2003.02，頁 83。



首先，關於道與氣的關係，《老子河上公章句》言：「無名者，謂道。道無形，故不可名也，始者，道本也。吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。」（〈1 章注〉）所謂「始者，道本」，以及道為「天地本始」，說明了「道」意指天地萬物整體存在的根源。然而道的「出於虛無」，則又表明了《老子河上公章句》並無意將《老子》中的道理解為創造者。道既非一創造者，則其作為整體存在的根源義又為何呢？對此，《老子河上公章句》運用了另一範疇——「氣」、「元氣」或「精氣」來說明。所謂道「吐氣布化」，即說明氣源出於道，同時氣又構成萬物的生滅變化。對此，《老子河上公章句》亦言：「一者，道始所生，太和之精氣也。」（〈10 章注〉）這個「一」既意指一種混全不分的存有狀態，同時也指向和諧活動的「精氣」；後者可以視為是對前者的說明。而「一」乃「道始所生」，說明精氣正是源生自道。

對於《老子河上公章句》而言，道對於萬物的作用，乃是透過氣來展現。<sup>4</sup> 例如其言：「道清淨不言，陰行精氣，萬物自成也。」（〈25 章注〉）道化生萬物的力量，展現在精氣所構生的萬物變化上。《老子河上公章句》進而從精氣作用的無目的性，說明萬物生成發展的自來性——「自成」，再由氣的中介，說明道作用於萬物的自然無為。關於這一點，〈5 章注〉亦言：「天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生」所謂「萬物自生」，乃是由和氣構生萬物的無目的性或非意志性而論，展現出萬物生成變化的自然特質。而這在〈2 章注〉言：「元

---

<sup>4</sup> 陳麗桂在分析道生化萬物的面向時言：「『道』通過『一』以化生萬物，道為萬物之源，實際上是通過『一』去執行的」；又言：「『一』不但是『道之子』，其內容更是『精氣』，一切由『道』通過『一』去執行的生化過程，因此也都是『氣』的變化與作用」參見〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》第 21 期，2000.03，頁 192-193。陳氏對於道透過「一」或「氣」而讓萬物生成變化的意涵作出了清楚的釐析。

氣生萬物而不有」中，則以「不有」來展現這種非意志性。透過氣構生萬物的自然與「不有」，顯現出道對於萬物作用的自然特質。

《老子河上公章句》中，形上領域關於道與萬物的關係同樣有其結構，其結構為：「道—萬物—萬物存在狀態」。該結構與前述治身與治國二領域的結構並列、對應而論。我們先看看《老子河上公章句》中，形上領域與治國領域結構間的對應關係：

侯王若能守道無為，萬物將自賓，服從於德也。

天降甘露善瑞，則萬物莫有教令之者，皆自均調若一也。  
(〈32章注〉)

「天降甘露善瑞」乃是道作用於萬物的具體說法，<sup>5</sup>「萬物莫有教令者」，正在說明道化生萬物的無目的性，亦即道無為於萬物。而這種道無為於萬物的特質，正是讓萬物自身得以和諧而完整。按此，道與萬物的關係正是「道—（無為）萬物—萬物存在狀態（和諧而完整）」。上述引文中同時將道與萬物關係的結構與治國領域的結構並列而論，形成一種類比、對應關係：侯王若能不干涉人民，則人民將自然順從，依循自然天性而生活，此中結構正為「侯王—（無為）臣民—國政（人民自賓、服從於德）」。治國結構中侯王與臣民及國政的關係，對應於形上結構道與萬物及萬物存在狀態的關係，彼此正顯現出相互類比的特質。

關於治國與形上二領域結構間的相互對應，《老子河上公章句》中還有如下的說法：

---

<sup>5</sup> 《老子河上公章句》釋〈1章〉「有名，萬物之母」言：「有名謂天地。……萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子」道透過氣生化萬物，具體來說即是天地之間氣的運作與流動構成風雨、四時、寒暑以生養、資育萬物。

聖人愛念百姓如嬰孩赤子，長養之而不責望其報。（〈49章注〉）

聖人為德施(惠)，不恃(望)其報也。（〈77章注〉）

道所施為，不恃望其報也。（〈10章注〉）

上述三則引文雖出於對《老子》不同篇章的注解，但卻呈現出形上領域道與萬物關係以及治國領域二結構間的對應。在前二則引文中，聖人治國的原則分別為愛念、養護百姓以及普施德惠，而在心態上則同為不求百姓回報；換言之，即是不具有企求百姓回饋恩澤的動機及目的性。在這二則引文中，治國的效果層面雖未明說，但可想見聖人、統治者既然在心態上不求回報，則百姓心中亦將無回報君王恩惠的負擔，生活層面亦無回報君王德澤的行為要求，此亦可視為治國效果的一項內涵。依此，前二則引文論及治國領域的結構乃是：「君王聖人一(慈愛、施惠、不責忘其報)臣民—國政(不被要求回報)」。

第三則引文乃論及形上領域道與萬物的關係，其中言及道在作用於萬物的過程中，不求萬物的回報。所謂不求萬物回報，在於隱喻道作用於萬物的自然特質。該則引文論及了道對於萬物的作用部分，至於萬物存在狀態的部分則未言及。<sup>6</sup> 其中則形成如下的結構：「道—(不恃望其報)萬物—萬物存在狀態(隱藏)」。從聖人與臣民的關係，以及道與萬物的關係同具有「不恃(責)望其報」來看，一、二則引文中治國領域的結構與第三則引文道物關係的結構，《河上公老子章句》顯然將其對應起來。

---

<sup>6</sup> 〈7章注〉較完整地呈現出「道—萬物—萬物存在狀態」的結構，其言：「天地所以獨長且久者，以其安靜，施不求報」此處言天地之作用萬物，同樣是道生化萬物的具體表現。其間的結構正是：「道(天地)—(不求報)萬物—萬物存在狀態(長且久)」。

除了與治國領域結構間相互並列與對應，道與萬物關係的結構亦與治身領域的結構相互平行對應。關於此，《老子河上公章句》言及：

天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。  
人能除情欲，節滋味，清五臟，則神明居之也。（〈5章注〉）

天地所以獨長且久者，以其安靜，施不求報。  
（聖人）以其不求長生，故能長生不終。（〈7章注〉）

在上述兩則引文中，形上領域及治身領域的結構皆相互對應。第一則引文論及，道對於萬物的作用正是透過「和氣」的流行來進行。所謂「天地之間空虛」，「空虛」不僅具空間義，實際上還在於藉之表現一種無干涉、無限制的意義，特別是指排除意志與目的的涉入；依此，和氣在虛空中流行與聚散，即著重於意指和氣化生萬物的自然、自成；而在道透過氣作用於萬物的前提下，和氣化生萬物的自然性也即彰顯了道作用於萬物的自然特質：形成了萬物自生、自化的存在狀態。此中，道與萬物關係的結構即為：「道—（空虛）萬物—萬物存在狀態（萬物自生）」。

在第一則引文中，與上述道與萬物關係的結構相對應的，正是治身領域的結構。引文言及在治身方面，聖人避免在欲望、感官方面的過度追求。這種在欲望上的節制，在於不違反自然天性的合理性，同時維持心靈的平和；換言之，「除情欲，節滋味，清五臟」在於讓欲求與心靈都能合於自然，而如此的治身方法，終能達致「神明居之」，亦即精氣飽滿的效果，這效果正展現在壽命的延長上。上述治身領域的結構為：「聖人—自身精神（除情欲、節滋味）—壽命（長壽）」<sup>7</sup>，

---

<sup>7</sup> 引文中所謂「神明居之」，參照〈6章注〉言：「人能養神則不死」，可知身「神明居之」即具有長生，甚而不死之義。

正和前述道與萬物關係的結構：「道—（空虛）萬物—萬物存在狀態（萬物自生）」平行對應。

第二則引文同樣將道與萬物關係的形上領域與治身領域二結構相互平行對應。在形上領域方面，引文論及天地作用於萬物「安靜」、「不求報」的特質，這特質正是前則引文所論及的自然性。而這實際上是透過天地之施化萬物來說明道對於萬物自然無為的作用。天地在施化萬物中體現道之作用於萬物，其中自然無目的性的特質讓天地自身得以長久存在。此中的結構為：「道（「天地」）—（安靜）萬物—萬物存在狀態（長久）」。

其次在治身領域方面，引文論及聖人治身之重要原則在於須有不自求長生的心態；換言之，治身雖求長生，然而卻須避免具有求長生的目的及意志，如此方有可能長生甚或不死。依此，此則引文治身領域的結構乃為：「聖人—精神（不求長生、無欲）—壽命（長生不終）」，此和上述形上領域的「道（「天地」）—（安靜）萬物—萬物存在狀態（長久）」結構並列、對應。

上述結構間的並陳及對應說明了，《老子河上公章句》將宇宙（天地萬物）的運作模式，與身體的運作結構相互類比，這種類比一方面以模擬宇宙作為操作身心功能的方法基礎；同時也賦予人的身心結構較其他物種更為優越的地位，此點後文將予以論及。

由於前文已指出治國與治身二領域在結構上彼此對應，則道與萬物關係結構同時對應於治國與治身二兩域的結構，便說明了在《河上公老子章句》中，三者同時是相互對應的關係。關於此，《河上公老子章句》亦有所呈現：「道之於萬物，非但生而已，乃復長養、成熟、覆育，全其性命。人君治國治身，亦當如是也。」（〈51章注〉）道對於萬物生養、化育，同時保全其自然天性的關係結構，同時對應於人君在治國與治身領域的結構關係。這是所謂「人君治國治身亦當如是」背後所含蘊的思維模式。

若聯繫《老子河上公章句》不同篇章的注解，則三領域間的結構對應亦可清楚看出。例如〈35 章注〉言：「不害神明，則身安而大壽；萬民歸往而不傷害，則國安家寧而致太平」在並列而論的治身與治國二領域中，皆論及「不傷害」這一實踐方法，前者指向聖人、人君不傷害自身平和的心靈；後者則指向聖人、人君避免作出傷害人民的舉措；而在效果上，前者能使自身平安而長壽；後者則能使國家安定、平和。從方法及效果的對應，可看出二領域間結構上的對應：治身領域：「君—自身精神（不害神明）—壽命（身安而大壽）」之結構，對應於治國領域：「君—臣民（不傷害）—國政（安寧、太平）」之結構。若將該章聯繫〈81 章注〉在論及道與萬物關係時所言：「天生萬物，愛育之，令長大，無所傷害也」由於此中亦以「不傷害」（「無所傷害」）言道對於萬物作用的特質（「愛育之」），可看出〈35 章注〉中相互對應的治身與治國二領域：亦與該章的結構：「道—萬物（不傷害）—萬物存在狀態（「令長大」）」相對應。

雖然《老子河上公章句》將三個領域平行並列、對應而論，然而在《老子河上公章句》的構思中，形上領域道與萬物關係的結構，實是作為治身與治國二領域結構相互對應的基礎；換言之，治身與治國二領域在結構上之所以對應，在於二者同時對應於形上領域道與萬物關係的結構。<sup>8</sup> 前述〈51 章注〉在論及道作用於萬物的特性後，隨即言：「人君治國治身，亦當如是也」，以及〈43 章注〉言：「法道無為，治身則有益於精神；治國則有益於萬民，不勞煩也。」皆可見

<sup>8</sup> 關於此，林俊宏的闡釋值得參考。其言：「治身與治國都有根源性的方法，非簡單地處理人與人之間的權力問題，而是必須將治國的理解推回自然存在的系絡之中。這個部分十足回應了『人法地，地法天，天法道，道法自然』的《老子》思維，在這裡將『法』一字的義蘊很清楚地揭示出來。」參見〈氣、身體與政治—《老子河上公注》的政治思想分析〉，《政治科學論叢》第十九期，2003 年 12 月，頁 20。

《老子河上公章句》在構思三領域結構的對應或類比關係時，乃是將治身與治國的結構，共同類比、對應於道與萬物關係的結構；亦即以道與萬物關係的結構，作為構思治身與治國二領域結構模式的共同基礎。

除此之外，從《老子河上公章句》關於「人」地位的闡釋，亦可說明治身與治國二領域在結構上與道與萬物關係之結構相對應的內在意義。〈5 章注〉論及了「人」的地位：「天地生萬物，人最為貴」；而在注《老子·26 章》「天下神器」時則言：「器，物也。人乃天下之神物也」無論是將「人」視為萬物中最為珍貴，或是視為「神物」，皆呈現出在《老子河上公章句》中，「人」具有殊別、高貴於其他存在物的地位，這也就間接說明了為什麼屬於「人」的治身與治國二領域，在結構上會和道與萬物的關係相對應。<sup>9</sup>而這正是〈32 章注〉言：「道之在天下，與人相應和，如川谷與江海相流通也」的一個意義面向。

## 參、治身與治國的實踐方法

在治身與治國關係的思辯模式上，《老子河上公章句》除了以道

---

<sup>9</sup> 如果就身體面向來說，在《老子河上公章句》中，人的身體結構亦和天地的結構相對應。如在注解〈6 章〉「是謂玄牝」時言：「玄，天也，於人為鼻。牝，地也，於人為口」身體層面的鼻、口分別於天、地相對應。而身體結構與宇宙結構的相對應，對於《老子河上公章句》而言，又具有現實意義上相互影響的關係：「天食人以五氣，從鼻入藏於心。五氣輕微，為精、神、聰、明、音聲五性。其鬼曰魂，魂者雄也，主出入於人鼻，與天通，故鼻為玄也。地食人以五味，從口入藏於胃。五味濁辱，為形、骸、骨、肉、血、脈六情。其鬼曰魄，魄者雌也，主出入於人口，與地通，故口為牝也。」在結構上鼻、口與天地相對應，在現實上又依這對應關係而有所溝通。

與萬物關係的結構為基礎，構思治身與治國二領域結構上的相對應；同時立基在平行對應的結構關係上，以相同的特定意涵及意象基模 (image schema)，結合二領域各自的結構而建構出各自在具體實踐方法及效果上的命題。正是在如此的思辯模式下，《老子河上公章句》在關於二領域的實踐方法方面，既論及共同的實踐原則，又屢屢平行並論治身與治國各自領域具體的實踐方法。以下，我們分兩部分來討論《老子河上公章句》如何構思治身與治國的實踐方法及其關係。

### 一、共同的實踐原則與特殊的實踐方法

正如前述，《老子河上公章句》在論及治國與治身關係時，最大的特色在於並論治身與治國二領域各自的實踐方法；然而正如前述，治身與治國的結構，乃共同平行對應於形上領域道與萬物關係的結構。因此，在實踐方法上，《老子河上公章句》有時會先立基在道與萬物關係的結構基礎上而提出一共同的實踐原則，再以治身與治國二領域的結構對應為基礎，並列地提出治身與治國二領域各自的實踐方法。我們看看以下的引文：

常道當以無為養神，無事安民。（〈1 章注〉）

聖人用之則以大道制御天下，無所傷割；治身則以大道制御情欲，不害精神也。（〈28 章注〉）

謂人主有道也。治國者兵甲不用，卻走馬以治農田；治身者卻陽精以冀其身。（〈46 章注〉）

事，用也。當用天道，順四時。嗇，愛惜也。治國者當愛惜民財，不為奢泰；治身者當愛惜精氣，不為放逸。（〈59 章注〉）

上述各則引文的共同處，在於提出「道」是治國與治身共同的原則。



第一則引文提出君王治身與治國所當共同依循的「常道」，此「常道」在二領域中各有不同的實踐方法：治身方面強調「以無為養神」，要求行為、思慮及欲望上的安靜與適度，以涵養精氣與心神；治國方面則重視「無事安民」，著重於避免興事擾民，讓民心能安定。

第二則引文同樣提及共同的實踐原則：「大道」，並且提及治身與治國各自的實踐要點：治身為「以大道制御情欲，不害精神」亦即節制情感欲求，不使之傷害心靈的平靜；治國則為「以大道制御天下，無所傷割」即意謂使民心安定，避免傷害人民。第三則引文首先言及「人主有道」，也是以「道」作為治身、治國的共同原則，既而賦予治身與治國各自的實踐方針：治身強調「卻陽精以養其身」亦即減少思慮、欲求與行為的妄作，使能涵養精氣，並以之畜養自身的生命活力；治國則著重「卻走馬以治農田」，即減少戰爭而使人民能安於農事與生產。第四則引文言及的共同實踐原則為「用天道，順四時」，在「道」的原則下多論及了「用四時」一觀念。而在二領域中具體的實踐方法，治身方面則為「愛惜精氣，不為放逸」，「愛惜精氣」和第三則引文所言：「卻陽精以養其身」意義一致；治國方面的實踐方法則為「愛惜民財，不為奢泰」，強調避免奢侈且耗損民間資財。

進一步分析，上述各引文平行並論的治身與治國方法，雖實踐的要點有所不同，但是其間卻有一關聯性：含蘊著相同的特定意涵及意象基模。例如在第一則引文言及的治身方法：「以無為養神」與治國方法：「以無事安民」中，「養神」與「安民」的對象雖不同，但是「養」與「安」都具有休養生息，亦即「增益」的意涵。<sup>10</sup>「養神」

---

<sup>10</sup> 這一點就互文的語法特質亦可看出。「以無為養神」與「以無事安民」二句，由於「無為」與「無事」意義相通，因此「安」與「養」的意義亦相近。

在意義上與增益內在的精氣有關；<sup>11</sup>「安民」則含蘊增益人民生活的各種福祉及資源之義。依此，就「增益」的意涵而言，「養神」與「安民」運用了「程度—數量」基模。再就第二則引文而言，治身的方法：「以大道制御情欲，不害精神」與治國的方法：「以大道制御天下，無所傷割」，二者含蘊了二個共同的意涵：「制御」及「不傷害」。前者具有控制與限制的意義；後者則具有避免減損的意義，正是運用了「程度—數量」基模作為認知的基礎。再如第三則引文言及的治身方法：「卻陽精以糞其身」與治國方法：「卻走馬以治農田」，「卻陽精」、「卻走馬」都具有「避免減損」的意義，在認知上與「程度—數量」基模的運用有關；而「糞其身」與「治農田」則都具有「給予養分至事物之中」，亦即「在事物之中積聚養分」的意涵。前者是給予養分至身體中，亦即在身體中積聚養分；後者則是給予養分至農田中，亦即在農田中積聚養分；從認知的基礎來看，則是運用了「容器」以及「積聚」等基模。至於在第四則引文中言及的治身方法：「愛息精氣，不為放逸」與治國方法：「愛惜民財，不為奢泰」，其中「愛惜」具有減少或限制花費、損耗的意涵，也是運用了「程度—數量」基模。

<sup>11</sup> 在《老子河上公章句》的詮解中，「神」與「氣」有密切的關係，這首先可從「神氣」一詞的運用看出。〈55 章注〉言：「心當專一和柔而神氣實內，故形柔。而反使妄有所為，則和氣去於中，故形體日以剛強也。」心能專一和柔，則神氣內充；若是妄為，則和氣離於身。「神氣實內」說明了精神內涵與氣之聚於一身有著密切的關聯。其次，《老子河上公》章句也明白地言及，氣的涵持與否，直接關係到人精神內在的狀況。如〈76 章注〉言：「人生含和氣，抱精神，故柔弱也；人死和氣竭，精神亡，故堅強也」人身內在是否含守、增聚和氣，直接關涉到人精神活動力量的盛衰。林俊宏分析《老子河上公章句》中，「神」具有幾個層次的意義，分別是「神與精是同質性的，或者可以理解為是變化莫測的精氣」、「神與志氣相對」、「神與情欲相對」、「神是人的生命延展的重要條件」等。參見〈氣、身體與政治—《老子河上公注》的政治思想分析〉，《政治科學論叢》第十九期，2003 年 12 月，頁 12。

綜言之，上述引文既提出一共同的治身與治國原則，又針對治身與治國二領域提出不同面向的實踐方法，後者可視為是前者的具體落實；換言之，《老子河上公章句》雖然肯定「道」同時是治身與治國的根本原則，但是其對於《老子》的詮解，則更著重於構思「道」在治身與治國二領域各自具體的實行方法。<sup>12</sup>《老子河上公章句》之所以重視闡發「道」落實在治身與治國二面向各自具體的實踐方法，在於其雖然肯定二領域之間的關聯，但是正如前文所分析的內容，其更著重於將二領域獨立看待，<sup>13</sup> 視為是兩個平行、對應的結構。既然二領域各有其結構，則「道」作為共同的實踐原則，其落實在各領域上將隨著結構的不同，而表現為不同的實踐方法。而這也反映在《老子

---

<sup>12</sup> 《老子河上公章句》認為治身與治國既有共同的實踐原則，又有各自特定的運作方法，此和《呂氏春秋》以「理」、「術」的區別言及治身與治國的關係相呼應。《呂氏春秋·審分》言：「夫治身與治國，一理之術也」對此，高誘注：「身治則國治，故曰一理之術」；陳奇猷則不同意高注的說法，其言：「此謂治國與治身之術，同是一理，高注不洽」，參見《呂氏春秋校釋》，台北：華正書局，1988.08，頁 1032。陳氏的解釋是符合《呂氏春秋》旨意的。所謂治身與治國乃「一理之術」，正意謂治身與治國各有其「術」，或者說其「術」不同，然而其間的「理」則同。《呂氏春秋》所言的「術」，其義通於《老子河上公章句》所言論及的特定的實踐方法，而「理」則與共同的實踐原則意義相通。

<sup>13</sup> 《老子河上公章句》中，一些看似論及治身作為治國基礎或條件的說法，其具體意義未必如此，而是指向兩個情況：其一是看似論及治身之處，實際上乃是就治國面向而論。例如〈57 章注〉言：「天使正身之人，使有國也」此處所言的「正身」，是指向治國方面的處事方式及態度；而不是意指延年長生的養生方法，因此，是專就治國方面而論。同樣地，〈67 章注〉言及：「天子身能節儉，故民日用廣矣」「身能節儉」作為「民日用廣」的條件，似乎具有治身能導致治國效果的意涵；不過具體來看，此處所謂的「身能節儉」，還是偏向治國方面的舉措而論，例如不耗民財，不勞民力等，而未必專就治身面向的不勞神傷形而言。另一種情況是，看似作為治國基礎的治身描述，實際上是作為治國與治身共同的原則，只是在效果上強調了治國的一面。例如〈10 章注〉言：「當洗其心使潔淨也。心居玄冥之處，覽知萬事，故謂之玄覽也」所謂「洗其心使潔淨」的實踐方法，既是治身的原則，也是治國的根本；而其具體運用在治身與治國上的方法則有不同，治身上可能表現為如〈10 章注〉所言的：「專守精氣使不亂」；治國上則可能是要求統治者去除主觀成見與好惡。因此，從「洗其心使潔淨」的要求，到展現「覽知萬事」的結果，不必然在表現一種治身導致治國效果的條件或因果式思維。

河上公章句》在諸多《老子》篇章的注解中，略去共同的實踐原則而直接平行並論治身與治國各自的實踐方法。

不過，正如前述，《老子河上公章句》雖著重於在二領域提出各自具體的實踐方法，但是方法間並非全無關聯，而是含蘊著共同的特定意涵及運用了相同的意象基模，以之作爲構思二領域具體實踐方法的基礎，而這共同的意涵及意象基模直接源自形上領域「道與萬物關係」的相關認知內容，反映了治身與治國具體的實踐方法與形上領域道與萬物關係的關聯。

## 二、平行並論治身與治國的方法

正如前述，《老子河上公章句》在論及治身與治國的實踐方法時，有時略去共同的原則而直接並論治身與治國各自的實踐方法，凸出二領域在實踐方法上平行而獨立的特質。以下述三則《老子·10章》的注文爲例：

治身者，愛氣則身全；治國者，愛民則國安。（〈10章注〉）

治身者呼吸精氣，無令耳聞；治國者，佈施惠德，無令下知也。（〈10章注〉）

治身當如雌牝，安靜柔弱，治國應變，和而不唱也。（〈10章注〉）

第一則引文論及治身的方法爲「愛氣」，同時平行論及治國的方法爲「愛民」；第二則引文論及的治身方法爲「呼吸精氣，無令耳聞」；治國的方法則爲「佈施惠德，無令下知」。這兩則引文在治身與治國

方法上意義一致，前者都強調須愛養精氣，體現《老子河上公章句》在治身或養生方面的核心觀念；<sup>14</sup> 後者則都強調須愛養人民，其中第二則引文還強調了使人民不自覺聖王之恩惠或避免人民聞見、感知的意涵。<sup>15</sup> 第三則引文在治身方法上強調「安靜柔弱」，亦即讓心靈平和安靜，心態上則和柔順應；在治國方法上則強調「和而不唱」，亦即順應民心而為，不積極進行政令宣導。

在上述直接並論治身與治國二領域的實踐方法中，與前述在共同實踐原則下並論治身與治國的具體方法一致，其間也含蘊及運用相同的特定意涵及意象基模。以前四則引文為例，第一則引文所言及的治身方法「愛氣」，與治國方法「愛民」，其意義分別與〈59章注〉所言「愛惜精氣」與「愛惜民財」一致，都具有減少花費、損耗的意涵，在認知上共同運用了「程度—數量」基模；在第二則引文及的治身與治國方法：「呼吸精氣，無令耳聞」與「佈施惠德，無令下知」中，「呼吸精氣」含有讓四方精氣聚於一身之意涵；而「佈施惠德」則具有「從自身將恩澤施於四方」之意涵。這二意涵同時具有的「己身與四方」關係，在認知上與「中心—周圍」一意象基模的運用有關；而「無令耳聞」與「無令下知」則具有避免感知活動的意涵：一方面含蘊了「聞」與「知」這感知活動所運用的「內—外」基模；同時在避免感知活動的意義上又運用了「封鎖」此一意象基模；而二者又都隸屬在「容器」基模中。第三則引文中言及的治身與治國方法：「安

---

<sup>14</sup> 同為〈10章注〉言及：「專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順」，「專守精氣」即是「愛氣」、「呼吸精氣」之義，這能讓身體因此而柔軟、具生命力。〈59章注〉亦言：「人能保身中之道，使精氣不勞，五神不苦，則可以長久。」論及了精氣的涵持是人壽命得以延長的關鍵。

<sup>15</sup> 「治身者呼吸精氣，無令耳聞；治國者，佈施惠德，無令下知也。」此中「耳聞」對應「下知」，可知「無令下知」不僅指避免讓人民知道君王施惠，也包含減少人民感知的意義。

靜柔弱」與「和而不唱」，二者都具有「在後」、「不主動」的意涵，在認知上則與「前一後」意象基模的運用有關。

進一步言，由於治身與治國的結構共同類比、對應於道與萬物關係的結構，因此，上述治身與治國各自實踐方法中的共同意涵及意象基模，乃是與形上領域道與萬物關係的認知內涵有所聯繫。例如前述「從自身將恩澤施於四方」與「讓四方精氣聚於一身」之「己身與四方」關係的意涵，以及「中心—周圍」意象基模的運用，亦見於〈41章注〉：「道善稟貸人精氣，且成就之也」與〈34章注〉：「萬物皆歸道受氣，道非如人主有所禁止也」之描述道與萬物關係的文字中。前者所言之「稟貸」，即含有「從中心向四方」的意涵；後者所言「萬物歸道受氣」，即蘊含「由四方向中心」的意涵；同樣運用了「中心—周圍」意象基模；再如「安靜柔弱」與「和而不唱」所具有的「在後」、「不主動」意涵，以及其中「前一後」方位基模的運用，亦見於〈4章注〉：「道常謙虛不盈滿」，以及〈22章注〉：「天道祐謙，神明託虛」等論及道與萬物關係的文字中。其中的「謙」，即具有「在後」的意涵，在認知上即與「前一後」意象基模的運用有關。

綜合上述，《老子河上公章句》在將治身與治國二領域並列而論並凸顯各自實踐方法的特質時，在不同的實踐方法中卻又含蘊及運用相同的特定意涵及意象基模，這實際上正是《老子河上公章句》在構思治身與治國具體實踐方法時的思辯基礎。關於《老子河上公章句》如何運用相同的意象基模來構作不同的實踐方法，我們留待後文再進行整體性的分析。以下將《老子河上公章句》在治身與治國方法上的相關論點，以圖表展示如下：

圖表一

注釋篇章	二領域共同的實踐原則	二領域具體的實踐方法		方法之間共同的意涵及意象基模	
		領域	實踐方法	特定意涵	意象基模
1	自然長生之道（常道）	治身	無為養神	增益	「程度、數量」基模
		治國	無事安民		
28	以大道制御	治身	制御情欲，不害精神	限制 避免減損、低下	「程度、數量」基模 （「上一下、多一少」基模）
		治國	制御天下，無所傷割		
46	人主有道	治身	卻陽精以糞其身	避免減損	「程度、數量」基模 「積聚」 「容器」基模
		治國	兵甲不用，卻走馬以治農田	給予養分至事物中	
59	用天道，順四時	治身	愛惜精氣，不為放逸	減少花費、損耗	「程度—數量」基模
		治國	愛惜民財，不為奢泰		
10	—	治身	愛氣	減少花費、損耗	「程度—數量」基模
		治國	愛民		

10	—	治身	呼吸精氣， 無令耳聞	讓四方精 氣聚於一 身	「中心— 周圍」基 模 「容器基 模(「內— 外」、「封 鎖」基模)
		治國	佈施惠德， 無令下知	從自身將 恩澤施於 四方	
10	—	治身	如雌牝， 安靜柔弱	在後、 不主動	「前— 後」基模
		治國	和而不唱		
22	—	治身	謙下	在後、在 下方	「上— 下、前— 後」基模
		治國	後己先人		
35	—	治身	不害神明	避 免 減 損、低下	「程度、數 量」基模 (「上一 下、多一 少」基模)
		治國	萬民歸往而 不傷害		
74	—	治身	治身者嗜欲 傷神，貪財 殺身，民不 知畏之也	避 免 減 損、低下	「程度、數 量」基模 (「上一 下、多一 少」基模)
		治國	罰酷深，民 不聊生，故 不畏死也		



## 肆、治身與治國的實踐效果

除了在實踐方法上將二領域平行並論，在由之產生的效果方面，《老子河上公章句》亦依二領域並列而言。我們先看看以下二則注文：

雄以喻尊，雌以喻卑。人雖自知其尊顯，當復守之以卑微，去雄之強梁，就雌之柔和，如是則天下歸之，如水流入深谿也。……人能為天下法式，則德常在於己，不復差忒。德不差忒，則長生久壽，歸身於無窮極也。（〈28 章注〉）

執，守也。象，道也。聖人守大道，則天下萬民移心歸往之也。治身則天降神明，往來於己也。（〈35 章注〉）

第一則引文首先言及共同的實踐原則：「守之以卑微」；而透過此原則在治身方面的效果為「德常在於己」與「長生久壽」，其中「德」的意涵與精氣的涵持有關；<sup>16</sup> 另外，平行並論的治國效果則為「天下歸之，如水流入深谿」。上述平行並論治身效果「德常在於己」與治國效果「天下歸之」，主要是就治身結構：「君王—自身精神—壽命」與治國結構：「君王—臣民—國政」相對應的結構環節：「精神」與「臣民」的部分而論。

---

<sup>16</sup> 《老子河上公章句》在注解《老子·51 章》「道生之，德畜之」之「德畜之」時即將「德」解釋為「氣」或「精氣」。其言：「德，一也。一主布氣而畜養之」對於《老子河上公章句》而言，「德畜之」之「德」即是「一」，是活動不息的精氣，也是畜養人生命活力的資源。因此，「德」之畜養人的生命，具體而言即是「精氣」之畜養人的生命；另外，在《老子河上公章句》的詮解中，一個人的內在之德正與精氣的持養有關。例如〈5 章注〉言：「不如守德於中，育養精神，愛氣希言」「守德於中」是與「愛氣」相聯繫的。〈54 章注〉亦言：「修道於身，愛氣養神，益壽延年。其德如是，乃為真人。」能夠「愛氣養神」進而「益壽延年」的人，《老子河上公章句》正以「德」稱之。

第二則引文提及共同的實踐原則為「守大道」，而依此分別在治身與治國二方面各自產生特定的效果：在治身方面為「天降神明，往來於己」，「神明」的意涵亦與精氣相關，<sup>17</sup>意指能聚守自身源自於天地間的精氣，不使散失；治國方面的效果則是「天下萬民移心歸往」，亦即能凝聚民心，使民心歸向而不離。這裡並列言及治身與治國的效果：「天降神明」與「萬民移心歸往」，亦是就治身與治國二領域結構的對應環節：「精神」對應於「臣民」平行而論。

在結構對應的基礎上，我們可以進一步看到，在平行並論的效果之間，其內涵上同樣含蘊及運用相同的特定意涵及意象基模。第一則引文言及的治身效果「德常在於己」與治國效果「天下歸之」中，「在於己」與「歸之」都含有「向中心聚集」的意涵，在認知上運用了「中心一周圍」基模，而這中心正指向君王、聖人自身；第二則引文中，在治身效果「天降神明，往來於己」與治國效果「天下萬民移心歸往」中，「往來於己」與「移心歸往」同樣具有「向中心聚集」的意涵，也是側重於運用「中心一周圍」基模的認知基礎來進行構思。我們再看看以下引文所述：

---

<sup>17</sup> 《老子河上公章句》言及「神明」，雖有時具有宗教意義的神靈義，例如〈7章注〉言：「百姓愛之如父母，神明祐之若赤子，故身常存，非以其無私邪？」；又言：「聖人為人所愛，神明所祐，非以其公正無私所致乎？」「神明」皆意指具有賞罰力量的神靈；但是，亦同時在內在心靈與精神意義下言及「神明」，此時和「神」的意義相通，也同時含有作為精神活動基礎的「精氣」意義。例如〈12章注〉言：「守五性，去六情，節志氣，養神明」；〈35章注〉言：「治身不害神明，則身安而大壽也」其中的「神明」皆具有心靈、精神的意義。「神明」既與「神」一致地指向精神或心靈，則註11言及「神」所具有的精氣義，亦見於「神明」的意涵中。〈28章注〉言：「道散則為神明，流為日月，分為五行也」所謂「道散則為神明」，若聯繫〈1章注〉言及道「吐氣布化」，以及〈10章注〉言及「一者，道始所生，太和之精氣」等論及氣由道所生來看，則道散而成的「神明」，其意義即應與「氣」相通。

謂用道治國，則國富民昌。治身則壽命延長，無有既盡之時也。（〈35 章注〉）

法道無為，治身則有益於精神，治國則有益於萬民，不勞煩也。（〈43 章注〉）

人能知止足則福祿在己，治身者，神不勞；治國者，民不擾，故可長久。（〈44 章注〉）

第一則引文亦言及共同的實踐原則：「用道治國」，而其具體效果則同樣治身與治國二領域並列而言：治身方面能夠「壽命延長」；治國方面則能「國富民昌」。就結構上而言，此處則是就治身與治國相對應的結構環節：「壽命」與「國政」部分並列而言。

第二則引文同樣先提及共同的實踐原則：「法道無為」，接著則分別並列而言治身與治國的效果：「有益於精神」與「有益於萬民」。而此是就治身與治國對應的結構環節：「自身精神」與「臣民」的對應部分而論。至於第三則引文所提出的共同原則為「知知足」，以之詮釋《老子》「知止不殆，可以長久」之義。雖然並非直接提及「道」，但可以視為是「道」此一原則較為具體的內涵。至於該原則在二領域具體的實踐效果則為：治身方面乃能「神不勞」，亦即避免勞累、耗損精神；治國方面則能使「民不擾」，亦即不擾亂人民的生活。此處則是就治身與治國二領域相互對應的結構環節中，「精神」對應於「臣民」的部分來構思。

同樣地，前述引文在平行並論的效果之間，其內涵上同樣含蘊及運用相同的特定意涵及意象基模。以前二則而言，第一則引文中，治身的效果「壽命延長」與治國的效果「國富民昌」二者，在「時間增長」與「財富增加」的意涵下，也都運用了「程度—數量」意象基模；至於第二則引文中言及的治身效果「有益於精神」與治國效果「有益於萬民」中，二者所言的「有益於」都含有「增益」、「好處」的意義，同樣與「程度—數量」意象基模的運用有關。上述的分析說明，

和治身與治國的實踐方法一致，《老子河上公章句》在思辯治身與治國的效果內涵時，也是運用相同的意象基模來構思二領域平行並列的效果內容。

以下，我們亦將《老子河上公章句》在論及治身與治國效果層面的論點，以及其中含蘊的意象基模以圖表列示如下：

圖表二

注釋篇章	二領域共同的實踐原則	二領域具體的實踐方法		方法之間共同的意涵及意象基模	
		領域	實踐方法	特定意涵	意象基模
28	守之以卑微	治身	德常在於己	向中心聚集	「中心—周圍」基模、「吸引」基模
		治國	天下歸之，如水流入深谿		
35	守大道	治身	天下萬民移心歸往之	向中心聚集	「中心—周圍」基模、「吸引」基模
		治國	天降神明，往來於己		
35	用道治國	治身	國富民昌	增加、延長（財富、時間）	「數量—程度」基模
		治國	壽命延長		
43	法道無爲	治身	有益於精神	增益	「數量—程度」基模
		治國	有益於萬民，不勞煩		

## 伍、治身與治國的思辯模式

儘管《老子河上公章句》肯定了個人在身心層面的修養與其在治國方面的能力有著密切的關係，並且這中間的聯繫又與天地之間氣的引介有關；<sup>18</sup> 但是從思辯模式來看，《老子河上公章句》同時傾向於將治身、治國與形上領域道與萬物關係，構思為三個各具結構的領域，並且以道與萬物關係領域的結構為對應基礎，凸顯治身與治國二領域平行對應的關係。

《老子河上公章句》之所以將治身與治國構思為二平行對應的領域，在於其著意構思二領域各自具體的實踐方法，並展現各自的實踐效果。對於《老子河上公章句》而言，首先，賦予治身與治國二領域各有其結構，一方面展示「身」與「國」二領域各自的存在特質；同時也說明因應「身」與「國」不同的存在特質，在治身與治國方法上便各有其特殊的操作及實踐方式；換言之，對於《老子河上公章句》來說，治身的修養領域與治國的技術領域二者之間雖有「道技合一」的理想層次；但是《老子河上公章句》並不因此輕忽治國方面自有其

---

<sup>18</sup> 例如〈47章注〉言及：「天道與人道同，天人相通，精氣相貫。人君清淨，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁。吉凶利害，皆由於己。」強調人自身的精氣與天地之間的精氣，過人自身的修養將會有所互動、交應，同時影響到國政上「吉凶利害」的結果。

一套技術養成與方法訓練的自足性，<sup>19</sup> 如同在治身方面自有其一套養神、全生、延壽的技藝施作。<sup>20</sup>

其次，二領域雖各有其結構，然而結構間卻又相互平行而對應，並形成類比關係，此則說明在構思上，《老子河上公章句》讓治身與治國二領域雖具有不同的構成性，但彼此之間卻又有所關聯。正是這既各有其結構，又相互對應、類比的關係，讓《老子河上公章句》在

<sup>19</sup> 陳金梁 (Alan K.L. Chan) 注意到《老子河上公章句》在注解《老子》時，凸出了對於統治者的重視。這具體表現在將《老子》中的相關概念，明顯地朝統治者面向詮釋。例如《老子·46章》言：「天下有道」，《老子河上公章句》注為：「謂人主有道也」將其中的「道」，朝統治者面向詮釋。再如《老子·17章》言：「太上，下知有之」，《老子河上公章句》將「太上」注為：「太古無名之君」；另如《老子·15章》「古之善為士者」，《老子河上公章句》注解為：「謂得道之君也」陳氏認為，這反映了《老子河上公章句》在論及實踐方法的指導與教導上，主要都指向統治者。參見 *Two visions of the way: A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*, State University of New York Press, 1991, pp.136.

<sup>20</sup> 如果未正視《老子河上公章句》無論在結構或是實踐方法與效果上對於治國的重視，就容易因為著眼於該書對於養生方面的闡釋，而在治國與治身二者的重要性上朝治身方向傾斜，忽略了二者在重要性上的平衡關係。例如卿希泰認為，《老子河上公章句》「其中非常清楚地表明重治身而輕治世的思想，認為唯有如此才符合它所謂的『真道』」，參見〈《老子河上公章句》的成書時代與基本思想初探〉，《輔仁宗教研究》第二十二期，2011年春，頁25。又如王卡認為：「河上公對治國與治身之道雖皆有論述，但其重點卻在治身養生」；以及「河上公解釋『常道』為『自然常生之道』，而非『經術政教之道』，這未必符合《老子》原義，但卻表明了作者輕視治國而偏重養生長壽之道的傾向。第六十四章注云：『聖人學人所不能學。人學智詐，聖人學自然；人學治世，聖人學治身』更清楚表明了作者輕治國而重治身的思想。」，《老子道德經河上公章句點校·前言》，北京：中華書局，2011年，頁11。實際上，《老子河上公章句》不肯定「經術政教之道」為「常道」，並非即意謂其輕視治國；因為所謂「經術政教之道」乃指向儒法之政，而不是其理想的治國之道；另外，〈64章注〉所謂：「人學治世，聖人學治身」，此處相對於「治身」的「治世」，也應該與「經術政教之道」意義一致，並非指理想的治國之道。此外，《老子河上公章句》於〈第13章注〉言及：「人君能愛其身，非為己也，乃欲為萬民之父母。以此得為天下主者，乃可以託其身於萬民之上，長無咎也。」從「人君能愛其身，非為己也，乃欲為萬民之父母」可見，在治國與治身關係上，《老子河上公章句》論及養生或治身之重要時，更論及治國的根本價值及重要性。

注解《老子》時，既多處並論治身與治國各自的實踐方法及效果，卻又言明「國身同」（〈59 章注〉）與「治身與治國同」（〈3 章注〉）的原因之一。

治身與治國結構間相互平行而對應的關係，乃成爲《老子河上公章句》進一步構思治身與治國實踐方法及效果的前提。在構思上，主要包含以下兩個思辯步驟：首先是在形上領域「道與萬物關係」的結構關係：「道—萬物—萬物存在狀態」中，構思「道—萬物」以及「萬物存在狀態」各環節的特定意涵，同時運用相關的意象基模而建構出道與萬物關係的形上命題；接著再共同運用上述相關的特定意涵及意象基模，分別結合治身與治國領域各自對應的結構環節，建構出二領域各自實踐方法及效果方面的命題。這二個思辯步驟不一定具有時間上清楚地先後關係，反倒是一種邏輯上的先後關係。以下針對實踐方法的部分，分別舉例說明此二步驟的內涵。

首先，在構思形上領域結構關係中的特定意涵，並運用相關意象基模以建構形上命題方面，以前文論及的〈41 章注〉與〈34 章注〉爲例：

道善稟貸人精氣，且成就之也。（〈41 章注〉）

萬物皆歸道受氣，道非如人主有所禁止也」（〈34 章注〉）

在描述道與萬物關係以及「道—萬物—萬物存在狀態」的結構中，第一則注文在「道—萬物」的結構環節中言及道善於「稟貸」人（「萬物」）精氣，所謂「道稟貸人（萬物）」含有「從中心向四方」的意涵，在認知上則運用了「中心—周圍」一意象基模。從思辯模式來看，此則注文正是運用了「從中心向四方」意涵及「中心—周圍」一意象基模，結合「道—萬物」的結構環節而建構出「道善稟貸人精氣」一形上命題；第二則注文則在「道—萬物」的結構環節中言及「萬物歸道受氣」。所謂「萬物歸道受氣」蘊含了「由四方向中心」的意涵，

在認知上也是運用了「中心—周圍」意象基模。就思辯模式而言，此則注文乃是以「由四方向中心」意涵及運用「中心—周圍」意象基模，結合「道—萬物」結構環節而建構出「萬物皆歸道受氣」一命題。

其次，《老子河上公章句》將道與萬物關係結構環節中的特定意涵：「從中心向四方」與「由四方向中心」，以及其中所運用的「中心—周圍」一意象基模，分別結合治身與治國領域相應的結構環節，建構出具體實踐方法的命題。以前述〈10章注〉為例。其言：

治身者呼吸精氣，無令耳聞；治國者，佈施惠德，無令下知也。（〈10章注〉）

此則注文中，治身方法中的「呼吸精氣」，含有讓四方精氣聚於一身，亦即「由四方向中心」的意涵；而治國方法：「佈施惠德」，則具有「從自身將恩澤施於四方」，亦即「從中心向四方」的意涵；而這「己身與四方」的關係在認知上正運用了「中心—周圍」一意象基模。這顯示出治身命題：「治身者，呼吸精氣」與治國命題：「治國者，佈施惠德」正源自如下的思辯模式：以結構而言，道與萬物關係結構的「道—萬物」結構環節，分別對應於治身結構的「君王—精神」環節與治國結構的「君王—臣民」環節。在這相對應的基礎上，《老子河上公章句》將「道—萬物」結構環節中的「從中心向四方」與「由四方向中心」意涵，以及「中心—周圍」意象基模的運用，分別結合治身結構中的「君王—精神」結構環節，而建構出「治身者呼吸精氣」一命題，以及結合治國結構中的「君王—臣民」結構環節，而建構出「治國者，佈施惠德」一命題。雖然上述治身與治國含蘊的意涵不同，但基本的意象基模則相同。上述的思辯模式，可以圖式如下。其中，橫向部分是每一領域建構命題的思辯順序；縱向的部分則包括整體思辯模式的二步驟，以及三領域的對應關係。



圖表三

		意象基模	特定意涵	結構環節	命題
步驟一	形上領域	中心→周圍	從中心向四方	道—萬物	道善稟貸人精氣
		中心←周圍	由四方向中心	道—萬物	萬物皆歸道受氣
步驟二	治身領域	中心←周圍	由四方向中心	君王—精神	治身者，呼吸精氣
	治國領域	中心→周圍	從中心向四方	君王—臣民	治國者，佈施惠德

從哲學理論的歷史定位來看，《老子河上公章句》關於治身與治國關係的思辯模式，既前有所承，同時也呼應了當時的相關理論，並且也一定程度影響後代關於治身與治國關係的思維。在前有所承方面，例如《管子·心術上》已反映出近似的思維。其言：「心之在體，君之位也。九竅之有職，官之分也。耳目者，視聽之官也，心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。……人主者立於陰，陰者靜。故曰動則失位。陰則能制陽矣，靜則能制動矣，故曰靜乃自得」<sup>21</sup> 此中，治國層面君與臣的關係對應於治身層面心與九竅的關係。而在實踐方法上，心對於九竅的功能運作必須能「無與」，亦即不干涉，而君對於臣民則相應地亦強調「靜」、「無與」一不干涉。無論治身或治國，其中「無與」、「不干涉」都指向個體活動與整體和諧之間的關係，含蘊

<sup>21</sup> 安井衡，《管子纂詁》卷十三，台北：新文豐出版公司，1978年10月，頁3-4。

了「個體—整體」意象基模的運用。和《老子河上公章句》不同的是，《管子·心術上》還沒有針對治身與治國構作完整的結構，也沒有著意於凸顯治身與治國各自的實踐特質。

漢代作品中，《春秋繁露·通國身》也在治身與治國二領域結構的對應中，透過相同的意象基模來建構具體的施作方法。其言：「治身者以積精為寶，治國者以積賢為道。身以心為本，國以君為主；精積於其本，則血氣相承受；賢積於其主，則上下相制使；血氣相承受，則形體無所苦；上下相制使，則百官各得其所；形體無所苦，然後身可得而安也；百官各得其所，然後國可得而守也。」<sup>22</sup> 所謂「身以心為本，國以君為主」表現出治身領域：「君—自身精神（心）—身（壽命）」與治國領域：「君—百官—國政」的對應結構。在結構對應的基礎上，同樣以相同的意象基模結合相應的結構環節而建構出實踐方法上的命題：以「積聚」一意象基模，分別結合治身領域「君—精神」與治國領域「君—百官」之結構環節，建構出「治身者以積精為寶」與「治國者以積賢為道」二領域各自實踐方法上的命題。

對於治身與治國二領域結構的對應以至實踐方法上的類比，東漢王符《潛夫論·思賢》言：「夫人治國，固**治身之象**，疾者身之病，亂者國之病也。身之病待醫而愈，國之亂待賢而治」<sup>23</sup> 所謂「治國固治身之『象』」，正鮮明地說明此種對應及類比性。另外，《後漢書·崔寔傳》亦言：「蓋為國之法，有似理身，平則致養，疾則攻焉。夫刑罰者，治亂之藥石也；德教者，興平之梁肉也」<sup>24</sup> 將為國與理身以「似」聯繫起來，也看得出具有上述結構對應與方法類比的關係。

<sup>22</sup> 鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》，河北：河北人民出版社，2005年，頁417。

<sup>23</sup> 彭鐸校正，《潛夫論校正》，北京：中華書局，1985年9月，頁78。

<sup>24</sup> 《新校後漢書注》，台北：世界書局，1973年3月，頁1728。

《老子河上公章句》這樣的思辯模式，在思想史上也與其後道教的理論模式有所聯繫。例如元代鄧錡於《道德真經三解·49章注》中言：「聖人，神之主也。常心，神也。百姓，五臟六腑之屬也。如五臟皆有神，心臟之。五臟皆有精，腎臟之。聖人無常心，以百姓心為心，故得主其神矣……聖人之在天下，人神之在心也，不安而安，無為而為，故得安安而無為矣。……聖人與天下渾其心，人神與五臟渾其氣，百姓注其耳目，五臟一其性情，聖人皆孩之，人身養嬰兒也，富哉言乎。」<sup>25</sup> 治國領域「聖人—百姓(百姓之心)—國政」結構，在此相對應於「聖人—精神(神)—五臟(身)」的結構。在這樣的對應性，亦即《潛夫論》所言之「治國固治身之『象』」，類比性的展現出各自的實踐方法。

## 陸、結論

本文主要欲探討的是，《老子河上公章句》在詮解《老子》的過程如何構思治身與治國的關係。本文的分析指出，《老子河上公章句》建構了三種領域，並各有其結構，分別是形上領域「道—萬物—萬物存在狀態」與治身領域「君—自身精神—壽命」及治國領域「君—臣民—國政」。這三種結構在《老子河上公章句》中頻繁地被並列而論，同時展現出相互對應的關係。三者相互對應的關係乃是建立在，在同時對應於道與萬物關係的結構中，治身與治國的結構也正彼此相互對應。本文最終欲證成的是，《老子河上公章句》關於「治身與治國同」的主張，乃是以如下的思辯模式進行：以治身與治國領域結構間的對應為基礎，以相同的特定意涵及意象基模結合「身」與「國」各自的

---

<sup>25</sup> 《中華道藏點校本》12冊，北京：華夏出版社，2004.01，頁653。

結構，並列提出治國與治身方面具有關連性卻又各具特定內涵的實踐方法及效果。

《老子河上公章句》之所以將治身與治國構思為二平行對應的領域，在於其著意凸顯二領域各自具體的實踐方法，並展現各自的實踐效果。對於《老子河上公章句》來說，賦予治身與治國二領域各有其結構，一方面展示「身」與「國」各自的存在特質；同時也說明，因應「身」與「國」不同的存在特質，在治身與治國方法上便各有其具體的操作及實踐方式。換言之，《老子河上公章句》雖重視在治身方面的一套養神、全生、延壽的養生技藝；但是同樣重視治國方面特殊的技術訓練及能力培養。這說明，《老子河上公章句》給予治身與治國二領域同樣的關注。

《河上公老子章句》建構治身與治國關係的思辯模式，反映了漢代價值理論的一種核心思辯方式。例如，《春秋繁露》將天與人的結構相互對應，並以此對應性類推出人事的價值結構。只是較之《老子河上公章句》而言，《春秋繁露》同時以感應關係來連繫對應結構之間在現實面向的關連，這一點雖亦見於《老子河上公章句》，但遠不如《春秋繁露》來得重視。

## 參考文獻

### 古籍：

- 管仲等 GUAN Zhong；安井衡纂註 Anjing Heng Ed.，1978，《管子纂註》卷十三 *Guanzi zuangu*，Vol. 13，臺北 [Taipei]：新文豐出版公司[Xin wen feng]。
- 呂不韋編 LV Buwei Ed.，1988，《呂氏春秋校釋》 *Lvshi chunqiu xiaoshi*，陳奇猷校釋 Chen Qiyong Trans.，臺北 [Taipei]：華正書局 [Hua cheng]。
- 劉安編 LIU An Ed.，1998，《淮南子集釋》 *Huannanzi jishi*，何寧集釋 He ning Trans.，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 河上公注 HE Shangong Trans；王卡點校 WANG Ka Eds.，2011，《老子道德經河上公章句點校》 *Laozi daodejing heshangong zhangju bianxiao*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 董仲舒 DONG Zhongshu；鍾肇鵬主編 Zhong Zhaopeng Ed.，2005，《春秋繁露校釋》 *Chunqiu fanlu xiaoshi*，河北[Hebei]：河北人民出版社 [Hebei People's Press]。
- 王符 WANG Fu；彭鐸校正 PENG Duo Ed.，1985，《潛夫論校正》 *Qianfulun jiaozheng*，北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua Book Company]。
- 范曄 FAN Ye；李賢等注 LI Xian Ed.，1973，《新校後漢書注》 *Xinjiao houhanshu zhu*，臺北 [Taipei]：世界書局 [The World Book Co., Ltd.]。

陸德明 DU Deming, 1985,《經典釋文》卷二十五 *Jing dian shi wen*, Vol. 25, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社據宋刻本影印 [Shanghai guji chubanshe]。

王冰 WANG Bing, 1965,《黃帝內經素問》 *Huangdi neijing su wen*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務印書館 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

熊鐵基等 XIONG Tieji, 2004,《中華道藏標點本》12冊 *Zhonghua daocang biaodianben*, Vol. 12, 北京 [Beijing]: 華夏出版社 [Huaxi Publishing House]。

### 近人論著：

林俊宏 CHUNG Hunglin, 2003,〈氣、身體與政治—《老子河上公注》的政治思想分析〉 *Qi, shenti yu zhengzhi – “Laozi heShanggong zhu” de zhengzhi si xing fen xi*,《政治科學論叢》 *Taiwanese Journal of Political Science*, 第十九期 Vol. 19: 20。

卿希泰 QING Xitai, 2011〈《老子河上公章句》的成書時代與基本思想初探〉 “Laozi heshanggong zhangju” de chengshu shidan yu juben sixing choutan,《輔仁宗教研究》 *Fujen Religious Studies*, 第22期 Vol. 22。

陳鼓應 CHEN Guying, 2003,《管子四篇詮釋—稷下道家代表作》 *Guaizi sipian quanshi — jixia daoia daibiaozuo*, 臺北 [Taipei]: 三民書局 [San Min Book CO], 頁 83。

陳麗桂 CHEN Likuei, 2000, 〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉 “Laozi heshangong zhangju” suo xianxian de huanglao yangsheng zhili, 《中國學術年刊》 *Studies In Sinology*, 第 21 期 Vol. 21 : 178-181。

西文：

Alan K.L. Chan. 1991. *Two visions of the way : A Study of the Wang Pi and the Ho-Shang Kung Commentaries on the Lao-Tzu*. New York: State University of New York Press, 136.

**Analyzing the Way of Thinking about  
the Relationship Between Governing  
the Country and Governing the Body  
in the Ho-Shang Kung's Commentaries  
On the Laozi**

LIN Ming-Chao

Department of Philosophy, National Taiwan University

Address: No. 1, Sec. 4, Roosevelt Road, Taipei City, 10617, Taiwan

E-mail: mingchao@ntu.edu.tw

**Abstract**

This essay focuses on analyzing the way of thinking about constructing the relationship between governing the country and body in Ho-Shang Kung's commentaries on the Laozi. The essay points out there are three domains in this book; they are the domain of governing the country, domain of governing the body and domain of metaphysics, and each of them has its own structure. The structures of these three domains are "Dao—the universe—the status of the universe" of metaphysics domain, "ruler—people—the status of people's lives" of governing the country domain, and "ruler—spirit—ruler's life" of governing the body domain. The relationships between one another are parallel and corresponding. This essay tries to reveal the way of thinking about the relationship between governing the country and the body in this



book as follows: on the basis of corresponding relationship between the domain of governing the country and the one of governing the body, Ho-Shang Kung combines the two structures with the same implication and image schema, and then gives practical methods, which are related but also with their own specific meanings, to each domain in parallel. In short, from the essay we can find that although Ho-Shang Kung puts emphasis on the methods and effect of governing the body, he at the same time also pays much attention to the technique of governing the country.

**Keywords: Laozi, Ho-Shang Kung, Governing country, Governing body, Han dynasty, Metaphysics**

