

說道家

——作為一種文化體系的宗教——

張 亨*

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

本文試圖從《老》、《莊》的文本詮釋出先秦道家的淵源，追溯他們的哲理玄思的由來，從而理解道家與原始宗教的關係。這原始宗教我們稱之為「巫史傳統」。盛行於南方楚地的「巫史傳統」有複雜的歷史背景，也蘊有深邃的智慧。《莊子·天下》提供了可信的線索，也指出道家特殊的宗教性質。事實上，老莊雖然源出這「巫史傳統」卻對它作了極大的變革。原初的「太一神明」轉化為形而上的「道體」，原生的神話也變為寓言。一切儀式、崇拜、甚至魔咒都被免除。不過，這些變革並不能抹去其蘊含的宗教性，只是被後世遺忘了。老子之為「博大真人」，莊子之為「天人」、「至人」都應從宗教意義上來理解。從「無為」、「無待」的修為工夫導致的心靈自由是這一宗教的最高境界。本文的論點簡單，所以只略分章節而不加標題，以免喧賓奪主，反而失焦。又本文溯其歷史淵源，探究其本質，非關考據，故渾圖名之〈說道家〉云。

關鍵詞：道家，道，老子，莊子，巫史傳統

* 本文作者係國立臺灣大學中國文學系名譽教授。本文曾經審查先生提供指正意見，謹此致謝。

§ I

《莊子·天下》在論及諸子之說時，都會加上一句「古之道術有在於是者，……聞其風而悅之」。¹ 這說明諸子之學都是前有所承的。後世歸入道家的關尹、老聃和莊子也不例外。不過，〈天下〉的作者並未詳細說明其「道術」的內涵，也沒追溯所謂「古」到甚麼時候。只是這些籠統的稱道之語卻也饒有趣。

以本為精，以物為粗，以有積為不足，澹然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而悅之。建之以常无有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。²

這無法確定「悅之」以上是「古之道術」原有的文本，還是〈天下〉作者從已知的關、老思想中歸納出來的？而「建之」以下則應該是關、老依古之道術發展出來的。這種分辨並非必要，但是對「澹然獨與神明居」和「主之以太一」的理解可能有不同的意義。

成玄英《疏》解釋前者說：「故清廉虛淡，絕待獨立而精神。」³

解後者說：「太者廣大之名，一以不二為稱。言大道曠蕩，無不制圍，括囊萬有，通而為一，故謂之太一也。……」⁴

這兩注都可以另作詮釋，下面試分別討論。

§1.1 如果統觀〈天下〉所謂的「道術」，是指各家「思想／學說」而言，這樣解釋應無問題。「澹然獨與神明居」取其象徵義，也就是《老子》「致虛極，守靜篤」⁵之意。「神明」是可以指謂這種「精神」境界的。但是，如果推到「思想／學說」之前的「道術」，這「神明」就可能有不同的指謂。〈天下〉開始就說「神何由降？明何由出？」又說「配神明」、「稱神明之容」，⁶ 則「神明」是超

¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974），〈天下〉，頁 1072、1082、1086、1093。

² 同前引，頁 1093。

³ 同前引，頁 1092。

⁴ 同前引，頁 1094。

⁵ 王弼等注，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999），頁 13。

⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1069。

越於人之上的存有。祂降於人，才有聖、王、天人、至人、神人之生。下文論及莊子的「古之道術」的時候，也有「神明往與？」之語。成疏解云：「故共神明往矣。」⁷「神明」既是可「與居」，可「共往」；它其實就是指「神」而言。只是後世在理性的思考下，不願接受「與神共居」這種理解。事實上，〈天下〉作者的態度並不是很清楚。這「神明」可以是神格加上贊語或形容詞「明」；也可以視同一種最高的精神境界。像《易·繫辭》：「聖人以此齋戒，以神明其德夫！」或「神而明之，存乎其人。」⁸都是就「人」而言。但是《易傳》的時代比較晚，⁹較早的《左傳》則有三處提到「神明」都是說神的。¹⁰而《左傳》多用「明神」，¹¹明之形容神就很清楚。把一個形容詞放在前面或後面，本來沒什麼差別，也是古書習見的；後來把「神明」當成一個複合詞，用來指涉「人」的時候，才出現歧義。概略來看，這種詞意的變遷實隱涵著思想變化的痕跡。從「敬恭明神」（《詩·大雅·雲漢》）轉移到「神而明之，存乎其人」顯然有一個漫長而屈折的過程。「澹然獨與神明居」如果是關、老悅之的、在他們之前的「道術」，就可能不是「思想／學說」的語言能解釋的。如果將這句話視為敘事句：這古之有道術者、平淡地、孤獨地跟「神明」共居。換言之，「神明」只降臨於這人，使他成為一個有道術者。參看下文，這「古」之「有道術者」實類似「巫」或「覲」。關於「巫／覲」的討論非常之多，無法詳論。本文只擷取較早的、相關的文獻，試作說明。

§1.2 《國語·楚語》

（楚）昭王問於觀射父曰：「《周書》所謂：『重黎實使天地不通者』何也？若無然，民將能登天乎？」對曰：「非此之謂也。古者民神不

⁷ 同前引，頁 1099。

⁸ 《善本易經》（臺北：考古文化事業公司，1992），頁 305、310。

⁹ 《十翼》（或稱《易傳》）是解釋《周易》的著作，共七種十篇：《彖》上下、《象》上下、《文言》、《繫辭》上下、《說卦》、《序卦》、《雜卦》。舊說為孔子所作。今人考證各篇非出於一人一時之手，為戰國後期之作。其中所引孔子之言，恐係經師所托。參朱伯崑，《易學哲學史》（北京：華夏出版社，1994），頁 42。但如說它們是受孔子的影響，或發展了孔子的思想，應無問題。

¹⁰ 見楊伯峻，《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982），〈襄公十四年〉、〈襄公二十五年〉、〈昭公七年〉。

¹¹ 同前引，〈成公九年〉、〈成公十二年〉、〈莊公三十二年〉、〈僖公二十九年〉、〈襄公九年〉、〈襄公十一年〉、〈哀公十二年〉等。

雜。民之精爽不攜貳者，而又能齊肅哀正；其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之。在男曰覲，在女曰巫。是使制神之處位次主，而為之牲器時服。而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後能知四時之生，犧牲之物，玉帛之類，采服之儀，彝器之量，次主之度，屏攝之位，壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者為之宗。於是乎有天地神民類物之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。民是以能有忠信，神是以能有明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生。民以物享，禍災不至，求用不匱。及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。夫人作享，家為巫史，無有要質，民匱於祀，而不知其福。烝享無度，民神同位；民瀆齊盟，無有嚴威；神狎民則，不蠲其為，嘉生不降，無物以享；禍災荐臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民。使復舊常，無相侵瀆，是謂絕天地通。其後，三苗復九黎之德，堯復育重黎之後不忘舊者，使復興之，以至於夏商。故重黎氏世敘天地，而別其分主者也。其在周、程伯休父、其後也，當宣王時、失其官守，而為司馬氏，寵神其祖，以取威於民，曰重實上天，黎實下地。遭世之亂，而莫之能禦也。不然，夫天地成而不變，何比之有？」¹²

觀射父這段話涉及相當多的問題。主要的他是以理性的態度來詮釋「絕地天通」的傳說。對「巫」、「覲」的說明也有些理想化，不必全合於事實；不過卻透露出不少訊息。做一個巫者要具有特異的秉賦和德性，既要精明專一、敬肅中正，又要有智、聖、明、聰之能。這種人，其實已近乎一般所謂的聖賢；而還得要「明神降之」，才能成為「巫／覲」。「巫／覲」掌管百神宗廟之祭典禮儀，能使神降福於民，使民生不匱，也教化人民。因而具有極高且受尊崇的地位。觀射父在下文中就直接稱之為「神」。所謂「民是以能有忠信，神是以能有明德」、「民神異業」，這「民」、「神」對舉的「神」，顯然是指「巫／覲」而言。觀射父是楚國的「大巫」，這種說法應是有根據的。只是，巫並非皆具明德，假神明為非者亦多有之。觀射父則歸罪於政事混亂，使得民神（巫）雜糅，家為巫史；民神（巫）同位，神

¹² 韋昭注，《國語·楚語下》（臺北：臺灣商務印書館，1956），卷18，頁73。

(巫)狎民則；以至於禍災屢至。亂世中相信神的人多起來是可能的，作為人神間媒介的巫自然也多起來。這種雜糅、同位的結果，巫的地位必然下降，不可能使民有忠信，也不可能降福於民。顓頊所以絕地天通，實際是革除這種混亂的情況，把巫者納入管轄之下，不再任其自然發展，欺凌人民。基本上，觀射父認為天地本來懸隔，從來也沒比近過，上天下地之說只是巫史的後裔故神其說而已。

§1.3 觀射父這種理性的態度跟那個時代應有密切的關係。《國語·楚語》記載觀射父與楚昭王對話有兩處，不知是在楚昭王(約 515—489BC)初年還是他出奔隨(506BC)之後？孔子是西元前五百年為魯大司寇，《左傳》魯哀公六年楚昭王歿前不肯祭河，孔子稱讚他「知大道矣」。¹³ 則觀射父與孔子的年代相近。子產也不過比他們略早，¹⁴ 齊之晏子，晉之叔向，也差不多是同時。所以說觀射父雖是巫者，其識見議論與當時賢者相去不遠。這種理性的論事態度實在是當時共同的趨勢。(這些說法即使雜有《國語》作者的意見，也應該不致去春秋之末過遠。)但是，所謂「重實上天，黎實下地」，是不是僅僅重黎之後，為「寵神其祖，以取威於民」(見 §1.2 引文)而編造出來的？恐不能如此斷言。楚昭王的問題可能有兩個來源，一是《尚書·呂刑》：

皇帝……乃命重黎，絕地天通，罔有降格。¹⁵

一是《山海經·大荒西經》：

顓頊生老童，老童生重及黎。帝令重獻上天，令黎邛下地。下地是生噓，處於西極，以行日月星辰之行次。¹⁶

這兩則其實同出於一個神話，只是記載略有不同。這既然見之於《尚書》，必然是比較重要的傳說。只是兩處的「帝」恐怕都是指「上帝」而言，¹⁷〈呂刑〉中

¹³ 楊伯峻，《春秋左傳注》，〈魯哀公六年〉，頁 1636。又據司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證·孔子世家》(臺北：藝文印書館，1972)，卷 47，頁 725-748，楚昭王曾助孔子解陳蔡之厄。又擬以書社地七百里封孔子，為令尹子西勸止。(案：此說或有人疑之。)

¹⁴ 子產卒於 522BC。見楊伯峻，《春秋左傳注》，〈昭公二十一年〉，頁 1422。

¹⁵ 屈萬里，《尚書釋義》(臺北：中華文化事業出版會，1956)，〈呂刑〉，頁 138。

¹⁶ 袁珂，《山海經校注》(臺北：里仁書局，1981)，頁 402。同注又謂：「後世或有以重黎為一人者，亦神話傳說演變之故，不足異也。」

¹⁷ 參屈萬里，《尚書釋義》，頁 138。今文《尚書》中僅〈呂刑〉一篇用「皇帝」一詞，應即「皇

無顓頊之名，而觀射父說「顓頊受之」，則應是承《山海經·大荒西經》的說法。顓頊是傳說中非常重要的帝王，據說他是黃帝之孫，有聖德焉。¹⁸ 這種傳說應有相當的可信度。不過，在《山海經》中也有神話說他化為「魚婦」「死即復蘇」的故事。¹⁹「化」與「不死」是古神話裡常見的觀念，也與巫術有關。《楚辭·天問》說鯀的神話有「化為黃熊，巫何活焉？」²⁰ 這故事也見於《左傳》引子產之言，²¹ 只是沒提及「巫」的功能。顓頊之化為魚婦及死而復蘇，未見有外力介入；鯀則由「巫」活之。我們可試推想顓頊自身就是「巫」，他既有人間的權力也有神能。神話雖不可信，卻可表示古人相信他有超自然的能力；也才能使「絕地天通」。這跟人類學家所謂的「人神」非常類似。²² 顓頊應該是人間帝王而兼為巫師。這可能是在漫長的許多世紀中發生的事，顓頊既不是開始也不是結束。而像觀射父所說一般的巫，可能沒有帝王那麼大的權力；但有的依附在政治權力之下，展現不同的影響力。這些巫也成為執行祭典禮儀的專家。即使不參與行政工作的，也恃其巫術與降神之能，成為一種謀生的行業。巫者愈來愈多，應是出於社會的需求，並不只是迷信。後世（直到現代）迷信之風從未稍戢，而巫者的地位卻日益低落。巫者之受到尊崇也不只是他的神能與巫術，如觀射父所言，其聰明聖智，齋莊中正之德與盡力於祭祀教化之功能，都是被尊崇的原因。無論如何，巫者愈多，必然良莠不齊。到「夫人作享，家為巫史」的情況，觀射父所謂的流弊就發生了。顓頊應該是想改革這種狀況，得到相當的成效，才成為神話和傳說。

天上帝」(〈召誥〉)之意。

¹⁸ 「黃帝崩。……其孫昌意之子高陽立，是為帝顓頊也。」司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考証·五帝本紀》，卷 1，頁 17。「黃帝妻雷祖生昌意，……取淖子曰阿女，生帝顓頊。」袁珂，《山海經校注》，〈海內經〉，頁 442。

¹⁹ 「有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦。顓頊死即復蘇。」袁珂注云：「據經文之意，魚婦當即顓頊之所化。」袁珂，《山海經校注》，〈大荒西經〉，頁 416-417。

²⁰ 參看臺靜農，《楚辭天問新箋》（臺北：藝文印書館，1972），頁 43-44。

²¹ 「鄭子產聘於晉。……對云：『昔堯殛鯀於羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。』」楊伯峻，《春秋左傳注》，〈昭公七年〉，頁 1290。《楚辭·天問》雖晚於子產的時代，所問的神話則應早於子產。

²² 「巫術類的『人神』只不過是一個凡人，但他擁有不同一般的權力。……公眾巫師占據著一個具有很大影響力的位置，如果他是個慎重能幹的人，就可以一步步爬上酋長或國王的寶座。在未開化的野蠻社會中，許多酋長和國王擁有權威，在很大的程度上，應歸之於他們兼任巫師所獲得的聲譽。」弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，汪培基譯，《金枝》（臺北：久大／桂冠出版社，1991），頁 93-94。《國語·周語下》引顓頊建日月星辰之位後，亦有「人神」一詞，注謂「凡人合神人之樂也」。其意略似。顓頊時代應已不是未開化的野蠻社會，卻傳承了巫師的神能。參韋昭著，《國語·周語下》，卷 3，頁 45。

§1.4 觀射父這種理性的態度卻不必是古早的巫者、乃至一般的人所能接受的。《山海經》裡有不少神話記載巫者登天的事：

巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。²³

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。²⁴

華山青水之東，有山名曰肇山。有人名曰柏高，柏高上下於此，至于天。²⁵

有九丘，以水絡之：名曰……神民之丘。有木，青葉紫莖，玄華黃實，名曰建木，百仞無枝，……大皞爰過，黃帝所為。²⁶

這些都是關於上下於天的神話。或憑高山，或藉高樹，以至於天。《淮南子·墜形篇》亦云：「建木在都廣，眾帝所自上下。」又云：「昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死；或上倍之，是謂懸圃，登之乃靈，能使風雨；或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」²⁷《淮南子》這種踵事增華的說法顯然是晚出的，把群巫的上下，改成眾帝，帝也顯然就是巫。《山海經》比較原始而素樸的記載，應該是較早的傳說。這並不是說較早的傳說就可以相信，而是越古的人可能越「信」巫能登天之說。事實上，這種信並不是針對巫者，而是出於對神明的信仰。巫不過是溝通人神的媒介，人因為信仰神明，才認為神明所降的巫能登天接受神的意旨，下而宣告眾人；或登天得「不死之藥」以治人之病。²⁸所謂「神明」只是泛稱，日月風雲雷電及山岳河流等自然神，各種職司的功能神，跟眾神之上的天帝都是神明。至於巫之登天要藉高山或建木之外，還要憑借其它的「術」，如占卜龜策、樂舞、藥、酒，乃至特異的動物等等。²⁹

²³ 袁珂，《山海經校注》，〈海外西經〉，頁 219。

²⁴ 同前引，〈大荒西經〉，頁 396。

²⁵ 同前引，〈海內經〉，頁 444。

²⁶ 袁珂注「大皞爰過」云：「過非經過之過。乃上下於此，至於天之意也。」同前引，〈海內經〉，頁 448、450。

²⁷ 高誘注，《淮南子》（臺北：世界書局，1955），頁 57。

²⁸ 「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，……皆操不死之藥以拒之。」郭璞注云：「為距卻死氣，求更生。」袁珂，《山海經校注》，〈海內西經〉，頁 301-302。

²⁹ 參看張光直，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1988），第一講，頁 6-10。

對這些神明的崇拜和祭祀形成一種原始的宗教。所謂的宗教，簡單地說，是：

相信自然與人類生命的過程乃為一超人的力量所指導與控制，並且這種超人的力量是可以被邀寵或撫慰的。

對超人力量的信仰，以及討其歡心、使其息怒的種種企圖。這兩者中，顯然信仰在先，因為必須相信神的存在才會想要取悅於神。³⁰

這一說法顯然不足以盡所謂宗教的義蘊，³¹ 不過，這裡指出的「信」是一切宗教形成的必要條件。信仰神明超人的力量，能降福或降禍於人，從而產生尊敬或恐懼的情緒。在不可知的神明與平常人之間，巫者就有很大的活動空間。逐漸形成為神的代言人，以至於神的本身。經過祭典、儀式、習俗、神話、禁忌、占卜、技藝種種文化活動，累積出一種宗教出來。因此巫者實在是這種宗教的基本角色。巫術也可加強信念，安撫心靈，平衡情緒，並非完全無用的騙人把戲。巫者的智慧豐富了這種宗教的內涵，他們也是使這種宗教得以傳承或演化的動力。這在下文將進一步討論。

至於神話中巫能「上下於天」，顯然是對具有特殊神能者的信念。深一層的意義則是天地之間原是相連接的連續體，天、地、人的架構早已在古人意識中成立。這隱含著古人的宇宙觀和人在宇宙中的地位。基本上，天人之間不是截然分隔的。不過，這同時表示巫者勢力的極端膨脹，人民的信仰氾濫，已經淹沒了常識和理性。不肖的巫者逞其巫術侵瀆人民，人民也自為巫史，民神同位，造成社會秩序的混亂和不安。

§1.5 顛頊以他兼具人神的身份「絕地天通」，是古代社會宗教史上一件大事。所謂「湯武革命」不過是朝代更替；「絕地天通」則是宗教性的變革，也是文化上的進展，其重要性遠過於政權的轉移。研究古代社會的學者多認為這是政治權力擴張，壟斷了交通上帝的大權。³² 對被簡化的神話記載來說，這固然是一種可能的解說，但也可能有另外的意義。這可參照一個類似的神話：

³⁰ 見弗雷澤著，汪培基譯，《金枝》，頁 77。

³¹ 同前引，弗雷澤認為關於宗教的性質意見紛雜，不可能有使人人滿意的定義。本文大致採取格爾茨視宗教為一種文化體系的意見。參克利福德·格爾茨 (Clifford Geertz) 著，韓莉譯，《文化的解釋》(南京：譯林出版社，1999)，第 4 章，頁 109-154。

³² 參看張光直，《考古學專題六講》，第一講，頁 10-11。

像許多民族一樣，丁卡人相信：「神」所在的天和人居住的地最初是相連的，天就在地上面而且是用繩子聯接在一起的，所以人可以根據意願在兩個世界走動。沒有死亡。第一對男女每天只允許得到一粒穀子，當時是他們一天的全部所求。有一天，女人出於貪婪，決定種比允許的更多的穀物，在她忘我的勤勞中，無意間用鋤頭碰著了神。神受到冒犯，切斷了繩子，退回到今天這樣遙遠的天空，留下人類為自己的食物而勞作，忍受疾病和死亡的折磨，還要體驗與造物主（他們的生命之源）的分離。³³

由於文化背景的差異，這一神話涵蘊的意義與「絕地天通」自然不會盡同。只就切斷天地間的聯繫，使人不能登天一點是類似的。人類學者認為丁卡人的神話是「神撒離人」，這「反映的是丁卡人知道生存的現實」。³⁴但是「絕地天通」並不在於「神撒離人」，而是使神的使者「巫」不能登天。事實上，只是一般的巫者不能，而握有權力的「人神」還是可以的。顓頊賦予「重」這種權力，可能是他的曾孫的「啟」也有「三賓於天」的神話。³⁵只是一般巫者在經過這一變革之後，地位大為降低（這自然也涵有神的影響減弱的意思）。他們有些功能也被政治權力所吸收，形成一種原始的「政教合一」的形態。神並未撒離，只是被現實權力作了轉化。使原來親近的人神關係也略為疏遠。從另一面來看，這是人類理性發展的自然趨向，顓頊把握住了這一契機。

事實上，巫者雖然不能隨意上天，他們仍然憑藉他們信奉的神明，對現實政治和社會發生極大的影響。巫成為政治結構中的官吏，巫之賢能者也介入大的政事。《尚書·君奭》云：

（周）公曰：「君奭！我聞在昔，成湯既受命，時則有若伊尹，格于皇天。在太甲時則有若保衡。在太戊，時則有若伊陟、臣扈，格于上帝；巫咸（戊），乂王家。在祖乙，時則有若巫賢。在武丁，時則有若甘

³³ 克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁131。

³⁴ 同前引，頁134。

³⁵ 「西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開（案：開即啟）開上三嬪於天，得九辯九歌以下。此天穆之野，高二千仞，開焉得始歌九招。」袁珂，《山海經校注》，〈大荒西經〉，頁414。「啟棘賓商，九辯九歌。」與《山海經》為同一神話。參看臺靜農，《楚辭天問新箋》，頁52。

盤。率惟茲有陳，保乂有殷；故殷禮陟配天，多歷年所。……故一人有事於四方，若卜筮，罔不是孚。³⁶

商代的巫者活動仍很頻繁和重要。用龜甲獸骨來占卜就是最常見的巫術，商王的生活行動、戰爭、祭祀、祈雨、寧風……都經過巫者的占卜。對占卜結果、所謂吉凶的判斷，基本上也是巫者來決定的（問卜者的商王也可能是巫）。³⁷ 巫者如果沒有豐富的常識及對現實問題的理解是無法勝任的。巫戊和巫賢更是最傑出的巫者，如觀射父所謂德智兼備者；其「明神降之」則是「格于上帝」。甲骨文的研究者發現商代最尊的神是「上帝」，帝居天上的「帝廷」，有鳳鳥之類的使者傳達其旨意。不過，殷人一般先祈求他們死去的先公先王，由先公先王轉求上帝。

因此，先公先王的功德與意象成為重要的判斷因素。這使祖先崇拜更落實了。所謂「陟配天」，甲骨文的用語是「賓于帝」或「在帝左右」。³⁸ 不過是先公先王死去之後，才能賓于上帝。不像古早的巫者那樣能任意登天。這顯然是顛頊「絕地天通」的影響。直到周代「文王陟降，在帝左右」，³⁹ 也是指死後才升天的尊寵和神威。

§1.6 商代的「賓于帝」和《周書》的「配天」雖都是指人間帝王死後可以升天，但內涵並不完全相同。這關係到殷人和周人對於上帝和皇天的想像有異，對人和上帝的關係也有差別。

因為甲骨文所見的「天」字只有兩三處，而且都是「大」的意思。⁴⁰ 所以或認為殷人對上帝只稱帝不稱天，周人才稱天。這表示他們是不同的民族，文化也不同。這種說法已被質疑。陳夢家特別討論了殷之帝與周之天的異同：

殷：上帝；帝令；賓帝；在帝左右；敬天；王與帝非父子關係。

周：帝；天；天令；配天；其嚴在上；畏天；王為天子。⁴¹

實際上，帝令與天令（命），敬天與畏天都沒有大的差異。對上帝的信仰並沒

³⁶ 屈萬里，《尚書釋義》，〈君奭〉，頁 111。

³⁷ 陳夢家，〈商代神話與巫術〉，《燕京學報》，20（北京：1936），頁 535。

³⁸ 陳夢家，《殷墟卜辭綜述》（臺北：大通書局，1971），第 17 章，〈宗教〉，頁 580-581。

³⁹ 屈萬里，《詩經釋義》（臺北：中華文化事業出版委員會，1955），〈文王〉，頁 203。

⁴⁰ 見方述鑫等編，《甲骨金文字典》（成都：巴蜀書社，1993），頁 3。

⁴¹ 陳夢家，〈商代神話與巫術〉，頁 535。

有根本上的不同。商周文化也是延續性的不是斷裂的。⁴² 孔子云：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者雖百世可知也。」⁴³「禮」的本身三代沒有不同，只是在禮儀形式上有所增損而已。帝或天也都是最高的神明。在《詩》和《尚書》中天與帝是錯雜用的。商代詰誦聲牙的〈盤庚〉就同時用「天」和「帝」。⁴⁴ 學者多認為〈盤庚〉是殷末或宋人之作，⁴⁵ 則他們可能是用了周人習慣的的稱謂；但是，即使〈盤庚〉晚出，稱帝為天可能已經沿用很久。甲骨文沒有天帝的天字，可能因為甲古文並不是商代書寫文獻的全部；也可能以「天」指謂帝是民間語言，鄭重的祀典占卜則用「雅言」（帝）。天，由指人頭上的部份、⁴⁶ 天空；進而是上帝的居所（帝廷）。因而稱帝為天是很自然的事（尤其是帝被王室獨佔之後）。周人也順應民間的語言的加以運用，成為習慣。因此，絕不能因為這點差異就說帝與天是他們不同的宗神。

不過，這些次要的差異也不是沒有意義。陳氏說「商代王與帝非父子關係」，《詩·商頌·玄鳥》記商代的始祖神話說：「天命玄鳥，降而生商。」⁴⁷ 這也許可以解釋成「玄鳥」是商的圖騰；但商不是由上帝直接生出，則無疑；而對照《詩·大雅·文王》說周的始祖神話是姜嫄「履帝武敏歆」，⁴⁸ 則后稷為上帝之子。陳說應是可信的。這自然是周人故意神聖化其始祖，然而直接說是上帝之子，等於把上帝納入倫理制度中來，這使得政治與宗教產生更緊密的結合。相對的，上帝的超越性減低。比起商代來說，商代的上帝反而較多超越性與客體性。這點差異還會衍生出一些問題。至少人對上帝的想像可以不同。一方面，經過文王、周公的

⁴² 「延續」與「斷裂」的觀念，見張光直著，郭淨、陳星譯，《美術·神話與祭祀》（臺北：稻鄉出版社，1993），頁155。其〈後記〉中謂「連續性的文明——人類與動物之間的連續，地與天之間的連續，文化與自然之間的連續。」張光直亦云：「三代文化是相近的。……三代都是有獨特性的中國古代文明的組成部分，其間的差異，在文化、民族的區分上的重要性是次要的。」張光直，《考古學專題六講》，頁133。亦可見張光直，《中國青銅時代》（臺北：聯經出版社，1983），頁347。

⁴³ 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1987），《論語集注》，〈為政〉，頁59。

⁴⁴ 〈盤庚〉篇中「天」五見，多與「命」連言。「上帝」一見。

⁴⁵ 參屈萬里，《尚書釋義》，〈盤庚〉，頁42。

⁴⁶ 「天，顛也。至高無上，從一、大。」許慎著，段玉裁注，《說文解字》（臺北：廣文書局，1969），頁1。「大」是人正面象形，「一」在金文是一圓點，象人頭。「至高無上」可以指「蒼蒼者天」之高遠無限，也可以指天的地位至高無上，暗示天神或天帝。這雖是漢人的理解，卻可能是古代共有的意識。

⁴⁷ 屈萬里，《詩經釋義》，〈玄鳥〉，頁290。

⁴⁸ 注云：「履，踐也。帝，上帝也。武，足跡也。敏，拇也，足大指也。歆，欣也。」同前引，頁222。

制禮與轉化，形成一新的人文性的宗教。上天固然可以降命，但「天命靡常」，會因為人王之修德與否而改變。⁴⁹ 所謂「政教合一」是指這種人文宗教。商周乃至更早傳說或神話中，都沒有上帝創造宇宙萬物的觀念，祂可以主宰、賞罰，卻不是創造者，這使得上帝的神能受到限制，上帝就不是無限體。周代把上天又納入人倫關係之中，上天的尊嚴更受到減殺。現實政權的墮落，所謂「王綱失墜」造成的災禍使上天也受到怨尤和詛咒。這在《詩經》中屢見不鮮，〈大雅〉的〈板〉、〈蕩〉、〈桑柔〉、〈雲漢〉、〈瞻印〉、〈召旻〉等篇都有「疾威上帝」、「天降喪亂」之類的怨言。因此，在這種宗教中，「天」作為人格神的符號會被更理性化的態度賦予不同的義涵。巫者和巫術逐漸喪失其地位與舞臺，甚至巫術也被理性化。⁵⁰ 這種背景下孕育出的儒家，更進一步作了理性化的發展，把超越的「天」轉化成內在於人的資源。

然而，另一方面有智慧的巫者從這種宗教中游離出去，不再滿意於一個被獨佔的、跟現實政權合作的上帝。想像一個不同的上天，可以回到顓頊「絕地天通」之前，巫者能夠隨意上下天地的時代。他們把記憶中流傳了若干千年的神話和傳說記錄下來，作為他們的經典——《山海經》，並且在南方找到他們發展的溫床。

§1.7 觀射父回答楚昭王的問題，一是歷史的，一是當時的。所謂當時是以楚地文化作背景。比起中原地帶來，楚文化自有其特色。所謂「楚有江漢川澤山林之饒，民……食物常足，……信巫鬼，重淫祀。」⁵¹ 信巫鬼，多祭神的活動固然是楚地本有，也接受了巫史的傳承。楚之始祖出自顓頊，⁵² 伴隨而來的巫的傳統可能出自顓頊之前。觀射父就是延續傳統的重要的巫者。他的祖先觀丁父曾為楚武王「軍率」，卓有戰功。⁵³ 楚平王時有觀從，求為「卜尹」，並謂其先曾「佐開卜」。⁵⁴ 觀從應是觀射父的父親或叔伯。觀射父成為「大巫」，又是楚國「三

⁴⁹ 參看徐復觀，《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969），第2章，頁25。。

⁵⁰ 如《易》本來是占卜之書，繫以卦爻辭，已經被理性化，到《易傳》的哲理化，就不能視為巫術了。參看下文 §1.11。

⁵¹ 見班固，《漢書》（臺北：藝文印書館，1955），《地理志》，頁861。

⁵² 「楚之先祖、出自帝顓頊高陽。高陽者黃帝之孫，昌意之子也。」司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷40，〈楚世家〉，頁2。「帝高陽之苗裔兮。」洪興祖，《楚辭補注》（臺北：藝文印書館，1986），〈離騷〉，頁12。

⁵³ 楊伯峻，《春秋左傳注》，〈哀公十七年〉，頁1708。

⁵⁴ 「（楚）平王封陳蔡，……召觀從，王曰：『唯爾所欲。』對曰：『臣之先佐開卜』乃使為卜尹。」楊伯峻注云：「刻龜曰開，取闕卜書亦曰開。佐謂為卜師之助手。」同前引，〈昭公十三年〉，頁1348。

寶」之一，可謂其來有自。⁵⁵ 他們類似商代的巫戊和巫賢。觀從之前，楚靈王尤其信巫。桓譚《新論》云：

昔楚靈王驕逸輕下，簡賢務鬼，信巫祝之道。齋戒潔鮮，以祀上帝，禮群臣（案：當作神）。躬執羽紘，起舞壇前。吳人來攻，國人告急，而靈王鼓舞自若。顧應之曰：「寡人方祭上帝，樂明神，當蒙福祐焉。」不敢赴救。而吳兵遂至，俘獲其太子及后姬，甚可傷。⁵⁶

楚靈王所祀的「上帝」應是商、周以來的上帝。於禮天子才能祭天，諸侯只能祭境內社稷。楚國並不全遵守周制。楚靈王是以歌舞娛神的方式來祭祀，也不合於周人「敬恭明神」的態度。換言之，他是以「巫」的身份來祭明神。這「上帝」既可被娛樂，跟《詩經》中威嚴可怕的「上帝」不同。⁵⁷ 實際上，他相信的上帝應是楚地自己的上帝——東皇太一。〈楚辭·九歌·東皇太一〉云：

吉日兮辰良。穆將愉兮上皇。撫長劍兮玉珥，璆鏘鳴兮琳琅。
瑤席兮玉鎮，盍將把兮瓊芳。蕙肴蒸兮蘭藉，奠桂酒兮椒漿。
揚枹兮拊鼓，疏緩節兮安歌，陳竽瑟兮浩倡。靈偃蹇兮姣服，
芳菲菲兮滿堂。五音紛兮繁會，君欣欣兮樂康。⁵⁸

這種歌辭雖然可能經過後人的改寫或潤色，應該仍保留著祭典的特色。所祭的「東皇太一」就是楚地的上帝。⁵⁹ 但這種祭典是地方性的，非出於侯王或官方。王逸〈九歌章句序〉云：

〈九歌〉者，屈原之所作也。昔楚國南郢之邑，沅湘之間，其俗信鬼而好祠。其祠必作歌舞以樂諸神。屈原……出見俗人祭祀之禮，歌舞之

⁵⁵ 韋昭注，《國語·楚語下》，卷 18，頁 79。

⁵⁶ 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999），卷 13，頁 540。

⁵⁷ 「旻天疾威，天篤降喪。」「天之方虐。敬天之怒。」屈萬里，《詩經釋義》，〈召旻〉，頁 259；〈板〉，頁 234。

⁵⁸ 洪興祖，《楚辭補注》，頁 99。

⁵⁹ 參看文崇一，《楚文化研究》（臺北：中央研究院民族研究所，1967），第 6 章，〈楚的神話與宗教〉，頁 140。

樂，其辭鄙陋。因為作〈九歌〉之曲。⁶⁰

這雖是推測之詞，如跟〈九歌〉他篇對照來看，是地方性的「俗人」祭典是可能的。但被侯王採用於廟堂之上也是可能的。重點是這楚地的上帝是被想像成和樂欣悅的神明，不是以嚴厲的賞罰控制下民的天帝。⁶¹ 在盛妝姣好的巫者（靈）以曼妙的舞姿伴以華麗的音樂，美酒嘉肴，上皇於是愉快地欣然降臨。其所渲染的氣氛跟楚靈王之祀上帝是類似的。這樣的上帝不是被侯王獨佔的，人人都可以參與祭典。人神的關係親密而不緊張。

王逸並未推測「東皇太一」之神始於何時？而在楚地則一直延續。稍後宋玉〈高唐賦〉有云：「進純犧，禱旋室，醮諸神，禮太一。」劉良註云：「諸神，百神也。太一，天神也。天神尊敬稱禮也。」⁶² 漢代因楚俗也祠太一，《史記·封禪書》云：「天神貴者太一。」⁶³ 可見楚地所祀上帝謂之「太一」已經是一種宗教傳統。從〈九歌〉所祀的其它諸神來看：〈雲中君〉，雲神；〈東君〉，日神；〈大司命〉、〈少司命〉，命運之神；〈河伯〉，河神；〈山鬼〉，山神。〈湘君〉、〈湘夫人〉，湘水之神。這些是楚人所祀「百神」的代表。基本上跟商周文化中的神明沒有不同，但從對神的想像與人神間的關係來看，差異就非常大了。在這些祭典所形成的神話中，巫具有最重要的地位，他們才是這一宗教傳統中的主角。也可以說他們藉由楚地的特殊環境，回復到顛頊「絕天地通」之前的地位。以他們的智慧尋回不受現實政權獨佔的「皇天」。⁶⁴ 這些自然之神所顯現的與人或巫的關係，蘊含著人與自然根本上的和諧。沒有神是控制或主宰人的命運，甚至「司命」也充溢著對人關切之情，不是嚴厲的裁判者。這些神話不可能是屈原才開始的，在楚地流傳必然有極長久的時間，甚至在沒形成文字之前。

§1.8 上文觀射父對楚昭王問的時候，曾說：「夫人作享，家為巫史。」顯示「巫」「史」之間的密切關係，它們的職掌並不是劃分得很清楚。古籍中多有巫、史連言者。如《周易·巽·九二》：「用史巫紛若」。⁶⁵《禮記·禮運》：「王前

⁶⁰ 洪興祖，《楚辭補注》，頁 98。

⁶¹ 參看彭毅，《楚辭詮微集》（臺北：臺灣學生書局，1999），第 4 篇，〈析論《楚辭·九歌》的特質〉，頁 187-202。

⁶² 見蕭統輯，六臣註，《文選》（臺北：華正書局，1981），頁 346。

⁶³ 司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考証》，卷 28，頁 48。

⁶⁴ 屈原〈離騷〉：「皇天無私阿兮，覽民德焉錯輔。」見洪興祖，《楚辭補注》，頁 45。

⁶⁵ 《善本易經》，頁 255。

巫而後史，卜筮瞽侑皆在左右。」⁶⁶ 也有明顯的記載史官行卜筮之事。如《左傳·莊公二十二年》：「陳厲公……生敬仲。其少也，周史有以易見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀之否，曰：『是謂觀國之光，利用賓於王。』」⁶⁷《左傳·僖公十五年》：「初晉獻公筮嫁伯姬於秦，遇歸妹之睽，史蘇占之曰：『不吉。』」⁶⁸ 等。其實史官也通曉神明之事，也參與祭禮。如《國語·周語上》：「（惠王）十五年，有神降於莘。」⁶⁹ 內史過就對周王說明神降之理，「或見神以興，亦或以亡。」在於君人是否修德愛民。且推想這是丹朱之神，因虢國將亡而降臨。「王使太宰忌父帥傅氏及祝史奉犧牲玉鬯往獻焉」，⁷⁰ 太史過也到虢國去參加祀典。史官之卜筮祭祀跟巫者沒有不同。《國語·楚語下》說左史倚相云：

又有左史倚相，能道訓典，以敘百物。以朝夕獻善敗于寡君。使寡君無忘先王之業。又能上下說于鬼神，順道其欲惡，使神無有怨痛于楚國。⁷¹

這段話，前一部分是一般史官之責，後一部分安撫、討好鬼神的工作跟巫沒有什麼分別。左史倚相跟觀射父一樣，同被視為楚國之「寶」。觀射父也「能作訓辭，以行事於諸侯。」⁷² 他們都是以理性的態度參與國事，以豐富的歷史知識教導楚王。楚地的巫史同有崇高的地位。

史官的職務非常廣泛，戴君仁先生〈釋史〉云：

據王國維〈釋史〉謂大官庶官均稱史，並謂「內史實執政之一人，蓋樞要之任。」……我想由史知天道，故其原始職務掌祭祀而包括卜筮星曆，都屬於天道神事。降而兼及人事，乃有冊命封爵和記事的職務。……巫和史本是一類人，可能最早只是一種人，巫之能書者，即別謂之史。……所以史字形狀，象人手執簡冊。……史是古代教育極不普

⁶⁶ 陳澧，《禮記集說》（臺北：啟明書局，1952），頁128。

⁶⁷ 楊伯峻，《春秋左傳注》，頁222。

⁶⁸ 同前引，頁363。又如：左襄九年之「史」、左昭七年之「史朝」、左昭三十二年之「史墨」、左哀九年之「史趙、史墨、史龜」，以及《國語·晉語》之「筮史」。同前引，頁964、1296、1519、1653；韋昭注，《國語·晉語四》，卷10，頁129。

⁶⁹ 同前引，〈周語上〉，卷1，頁10。

⁷⁰ 同前引。

⁷¹ 「說，媚也。」同前引，〈楚語下〉，卷18，頁79。

⁷² 同前引。

及狀況下的知識分子，對於文化的流傳，有莫大的貢獻。⁷³

因此，我們可以稱這是一個「巫史傳統」。巫在文字發明之前已有之，⁷⁴ 史應是有文字之後才日趨重要。他們把原始宗教、禮儀、星曆、政事、德行揉合在一起，構成一個特殊的文化體系。巫和史成為這種文化的主幹。但是必須注意的是巫者早已不是僅依賴「神降」和「巫術」；而是用他們的知識和智慧。像觀射父這類在現實政事上能產生影響力的，尤其如此。

事實上，楚地的巫風雖然很盛，能夠像觀氏一族、有機會參與政事的，並不多見。巫者自身本來就具有超離現實的性質，一般巫者即使參與祭祀儀典等活動，卻對現實政事是疏離的。也就是因為他們在保持距離的情況下，才能深入洞察人生的種種問題。這些巫者正是促使巫史傳統宗教轉化的動力。〈天下〉所謂的「澹然獨與神明居」應該就是指這類巫者。

§1.9 前面已經討論過，這句話可以不從成玄英的疏解、只當作「思想／學說」式的理解。老子之前就有這種神明所降的巫者，他們不參與一般巫者的現實活動，獨自離開塵世的繁華與煩囂，只與神明為伴，沉思與體驗傳統宗教的意義。他們已經悟得「以本為精，以物為粗。以有積為不足。」超越現象界探求根本的真實。這實際上已從巫術信仰轉化出來，開始了理性思維的方向。

宗教知識份子意識到，傳統的、混亂的儀式與信仰已經不再恰當，而逐漸地以明確的形式意識到意義問題。⁷⁵

「本」、「精」和「物」、「粗」都可以說是形上概念的語言。「本」是否指「東皇太一」難以妄測，而基於對「神明」的體認則無疑。事實上，這種「宗教知識份子」的思維是開放的，有的直接把「太一」之神轉化出一幅宇宙生成的圖式來，例如「太一生水」之說。

太一生水，水反輔太一，是以成天。天反輔太一，是以成地。天地〔復相輔〕也，是以成神明。神明復相輔也，是以成陰陽。陰陽復相輔也，

⁷³ 戴君仁，《梅園論學集》（臺北：臺灣開明書店，1970），〈釋史〉，頁118-130。

⁷⁴ 「但至少仰韶時代我們已有巫師的具體跡象了。半坡仰韶文化遺址的彩陶盆上有『魚形裝飾』的人頭花紋，是大家都很熟悉的。」張光直，《考古學專題六講》，頁5。

⁷⁵ 克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁208。

是以成四時。四時復〔相〕輔也，是以成冷熱。冷熱復相輔也，是以成濕燥。濕燥復相輔也，成歲而（後）止。故歲者，濕燥之所生也。濕燥者，寒熱之所生也。寒熱者，〔四時之所生也。〕四時者，陰陽之所生也。陰陽者，神明之所生也。神明者，天地之所生也。天地者，太一之所生也。是故太一藏於水，行於時。周而又〔始，以己為〕萬物母；一缺一盈。以己為萬物經。此天之所以不能殺，地之所不能厘，陰陽之所不能成。君子知此之謂……。下，土也，而謂之地。上，氣也，而謂之天。道亦其字也。請問其名。以道從事者，必託其名，故事成而身長。聖人之從事也，亦託其名，故功成而身不傷。天地名字並立，故過其方，不思相〔當。天不足〕於西北，其下高以強；地不足於東南下，其上□□□。〔不足於上〕者，有餘於下；不足於下者，有餘於上。天道貴弱，削成者以益生者，伐於強，貴於……。⁷⁶

這篇大約是公元三百年前的文獻，近年才跟楚墓郭店本《老子》一起出現。有的學者認為它應是《老子》傳本出現之後著成的。⁷⁷ 這當然可能，但也可能在老子之前。因為老子雖然是「主之以太一」卻並未直接就「太一」來說話；或者說用「道」取代了「太一」。而「太一生水」還沒走到那一步。這當然不是能確定的說法。而主要的是這「太一」與「東皇太一」間的關係。是「太一神明」從神位上走下來？還是巫者思考的移位？人類學者以為「宗教符號在一個特殊的生活方式和特殊的形而上學之間形成了基本的對稱。」並認為「宗教將人的行為諧調進想像中的宇宙秩序、並將宇宙秩序的意象投射進人類知識的層面。」⁷⁸ 「天神貴者太一」跟形上概念的太一顯然是一種對稱關係；「太一生水」也顯示出宇宙秩序的意象。

〈太一生水〉的宇宙圖式自成一套形上體系，雖然很簡單；但非常不同於《管子·水地》的說法。〈水地〉說：「水者何也？萬物之本原也。」⁷⁹ 並沒有發展出一套形上的論述。而「太一生水」是以「太一」為「本體」（「以己為萬物母」），「水」是次要的元素。「太一藏於水」、「水反輔太一」都顯示「水」的

⁷⁶ 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（北京：北京文物出版社，1998），頁125。學者考定墓的下葬年代為公元前三百年上下。引文參考龐樸，〈一種有機的宇宙生成圖式〉，《道家文化研究》，17（北京：1999），頁301-302。文中〔〕是荊門市博物館原文所加，（）是龐文所加。

⁷⁷ 許抗生，〈初讀《太一生水》〉，《道家文化研究》，17，頁306-315。

⁷⁸ 克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁110。

⁷⁹ 安井衡，《管子纂詁》（臺北：河洛圖書出版社，1976），卷14，頁6。

重要；卻不是本體（水的位置有點像《老子》的「德」）。所謂「輔」或「反輔」、「相輔」都表示其有所不足，甚至「太一」也需要「水」的「反輔」，它就不是超越絕對的主宰。這應該跟楚人「東皇太一」的意象有關（見上文）。同時，「輔」顯現的是和諧的、萬物一體的關係；而非衝突分隔的關係。而「輔」字之義也近乎《老子》「輔萬物之自然而不敢為」，⁸⁰「輔」只是「不輔之輔」。〈太一生水〉雖未明言此理，應該涵有此意。後文提到「天道貴弱」及「道」、「名」諸義也大致近乎老子。只是都不夠深入。它的思維方式也止於因果式的推論：「是以」如何如何……，泥滯於現象和「概念」。因此推想它是早於老子、比較素樸的思想，當然，也可能是學老未至的想法。《莊子·列禦寇》有一段話，似可藉以批評這種說法：

小夫之知，不離苞苴竿牘，敝精神乎蹇淺，而欲兼濟導物，太一形虛，若是者，迷惑于宇宙，形累而不知太初。彼至人者，歸精神乎无始，而甘瞑乎无何有之鄉。水流乎无形，發泄乎大清。悲哉乎！汝為知在豪末，而不知大寧！⁸¹

籠統來看，這段話很像是批評〈太一生水〉的。認為它「迷惑于宇宙，形累而不知太初」。所想像的宇宙圖式，為形所累，未能探道之本。「太一」本是「形虛」，而使「藏于水」，則成不虛。用「藏」字也似為一物，故是「為形所累」。更主要的，〈太一生水〉未涉及「主體」，所謂「至人」則表主體。「大寧」形容主體所達之境。這兩處的「太一」都已從「天神太一」轉化出來；但〈太一生水〉的「太一」客觀義較強，〈列禦寇〉篇顯然是晚出的道者歸向主體的思想。

§1.10 〈列禦寇〉這段話是誰說的，未加標明。大概既非莊子也不是列子。⁸²是誰說的並不重要，而是從《莊子》書所引用，或莊子所託之重言或寓言足見當時學「道」者之盛。莊子或假托、或杜撰其姓名，多與其哲思有相關之處。如支離疏、叔山無趾、哀駘它、闔跂支離無脈、王骀等等，這些固然是莊子用反諷、象徵的手法，為破除表相的執著而設計的，不必實有其人。而這些形體殘缺的人，實際

⁸⁰ 王弼等注，《老子四種》，頁56。

⁸¹ 王叔岷，《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988），頁1263。

⁸² 關於莊子書的考證問題甚多。參看王叔岷，《莊子校詮》，〈序〉及〈附錄：莊學管窺〉。〈列禦寇〉是以本篇篇首名篇。

上都是被他讚美的。因為他們是真正的得道者：他們是「巫」者。或者說他們是依巫者的意象塑造的。《荀子·王制》云：

相陰陽，占祲兆，鑽龜陳卦，主攘擇五卜，知其吉凶妖祥，偃巫跛擊之事也。⁸³

譬之，是猶偃巫跛匡⁸⁴ 大自以為有知也。

這自然不是說所有的巫覡都是有殘疾者，同時荀子也帶有歧視的語氣，可能是故意強調；不過這也很可能是許多巫覡的特徵。莊子正是同情這種受現實社會輕賤的人，也深刻地知道他們傳承和轉化原始宗教的貢獻。

《莊子·大宗師》藉「女偶」之口論修道的歷程和境界。女偶，就是女偃，也就是女巫。古注中只說：「女偶，古之懷道人也」、「一云，是婦人也」，⁸⁵ 沒有說她是女巫的。如果再審視這個「偶」字，可以發現它正是指肢體殘障而言。偶與踽古常通用。《詩·唐風·杕杜》「獨行踽踽」，傳：「踽踽，無所親也。」⁸⁶ 《列子·力命》：「汝悉往而返，偶偶而步，有深愧之色邪？」《釋文》云：「偶，邱羽切，本或作踽。」《字林》云：「跛行貌」。⁸⁷ 《漢書·東方朔傳》：「行步偶旅」注：「偶旅，曲躬貌也。」⁸⁸ 又宋玉〈登徒子好色賦〉「旁行踽儻」注：「踽儻，偃儻也。」⁸⁹ 這些都說明女偶是偃儻跛行的婦人，是荀子所形容的「偃巫」。當然，這女偶可能是莊子虛構的，並無其人；所論「朝徹」、「見獨」的「聖人之道」，更不必是巫者所能「聞」。⁹⁰ 不過，莊子把他最重要的哲思正面地說出，是借女偶之口，顯然是有深意的。我們所關切的是想像當時有的

⁸³ 「擊疑借為『覲』。說文：『覲能齋肅事神明也。在男曰覲，在女曰巫，從巫從見。』」見梁啟雄，《荀子簡釋》（臺北：華正書局，1975），〈王制〉，頁112。

⁸⁴ 楊倞注：「匡讀為尪，廢疾之人。」王先謙，《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2000），〈正論〉，頁458。

⁸⁵ 引文出自成玄英《疏》及《釋文》。王叔岷，《莊子校詮》，頁237。

⁸⁶ 「獨行踽踽，（毛）傳：『踽踽，無所親也。』瑞辰按《說文》：『踽，疏行貌。』《廣雅》：『踽踽，行也。』踽通作偶。」馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》（臺北：廣文書局，1971），頁107。

⁸⁷ 引《字林》「跛行貌」或作「疏行貌」。楊伯峻，《列子集釋》（臺北：明倫出版社，1970），頁122。

⁸⁸ 班固，《漢書》，卷65，頁1301。

⁸⁹ 蕭統輯，六臣註，《文選》，卷19，頁349。

⁹⁰ 參王叔岷，《莊子校詮》，頁237。

「精爽不二」而「神明降之」的傑出巫者，他們「澹然獨與神明居」，保存和發展了「古之道術」。並不認為所有巫者都能夠如此。由巫的地位明顯的降落，他們在新的「宗教變革」中，大部分被淘汰了。莊子一方面尊重那類巫者的意象，一方面寄望他們能進一步對道有深層的體悟。至於是否真有女偶其人，或者她是不是巫並不重要。

這類「澹然獨與神明居」的巫者，依據原始信仰提出新的思維方向，才使關尹、老聃「聞其風而悅之」。老聃是「猶龍」的人物，連名字都讓人捉摸不定。沒有人說他是巫者，而傳說他是史官。《史記·老子韓非列傳》云：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃。姓李氏。周守藏室之史也。⁹¹

老子曾任「史官」這一點非常重要。上文引戴先生的說法，史官是古代的知識份子。同時，在「家為巫史」之前，史與巫已經是不可分的關係，同屬於一個巫史傳統。特別從地理環境言，這個通常被接受的「老聃」⁹²不僅是楚人，而他居住的「苦縣」原屬「陳國」，後併入楚。這跟前文提到的觀射父一族接鄰（觀射父與孔子年代相近。孔子或嘗見老子，老子年齡可能略長）。這種文化地理的影響是不能排除的。因此，我們有理由相信「主之以太一」成為「本體」概念是從宗教中的「太一天神」轉化出來的，這有文化歷史的積澱，也有老聃等人的智慧。老子傳中還提到老萊子和太史詹，也被懷疑就是老子，司馬遷也不能確定。造成一些爭論。除非楚墓或考古工作能提供可信的資料，無法加以證實。相信在這巫史傳統中，他們類似一個「學術社群」，有相當接近的意見。但是老聃之為老聃，不能視為虛構。他的智慧跟個人的創造性是不能取代的。《老子》書也許雜有後人附加之言，卻絕不是集體著作。其原初作者必然是「智、聖、明、聰」又「神明降之」的個人。《莊子》內七篇的作者是晚於老聃的莊周，也是很明顯的。這類考證的問題自有專家去處理。我們只能從事理上去推想。

§1.11 這個「巫史傳統」的發展其實是很曲折的。尤其是因為和政治與社會體制糾纏在一起。上文常用「理性化」來說明這種發展，「理性化」這個詞語難以清楚的解釋，這裡只能是一種現代人常識性的用法。如說「絕地天通」是政治勢力的

⁹¹ 司馬遷著，瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 63，頁 2。

⁹² 《莊子》內篇曾出現「老聃」之名五次。一般相信內七篇是莊子自著。

膨脹，也是一種宗教改革，基本上則是一種理性化的進程。觀射父認為「巫」能「制神之處位次主」、「於是乎有天地神民類之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。」也可謂是理性化的制度。所謂「顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民」自然是一種理性的措施。至於稱「夫天地成而不變，何比之有？」（以上引文並見 §1.2）就完全是經驗認知的理性態度。如果不去吹毛求疵，我們可以籠統地稱之為「理性化」的作為。或者稱之為「具體的理性」，它是從具體經驗中產生，基本上是實用性的；所以有別於運用邏輯思考的「抽象的理性」。後者是中國傳統文化中比較缺少的。⁹³

這種「具體的理性」呈現在「巫史傳統」的發展中，因此，「巫」或「巫術」被這種理性貶抑或轉化。最明顯的例子是《易》本為占卜之書——較早的「數字卦」⁹⁴ 可能還沒有文字，商周之際才演化出卦爻辭。卦爻辭雖多是象徵性的語言，而在所示吉凶之外，多含有警誡或道德的勸告，〈乾·九三〉就有「君子終日乾乾，夕惕若，厲無咎。」這就是說：「言能憂懼如是，則雖處危地，而無咎也。」⁹⁵ 這至少表示人的處境並非占卜決定的，而是人的道德行為。占卜的結果需要理性的解讀而非由巫術來決定。這一點在《左傳》裡所記載的一些占卦的例子都可以見到。無論所占是否靈驗，占者對卦象的結果都有一番解說。這些解說基本上出於理性的思考。最顯著的一例是《左傳·襄公九年》魯宣公妻穆姜被遷於東宮，她占得〈隨卦〉，史官認為是吉，可以出走。但穆姜認為她自己無德，不可能像〈隨卦〉顯示的「無咎」。終於死在東宮。⁹⁶ 後來孔子引用〈恆卦〉：「不恆其德，或承之羞」，跟《左傳》的詮釋方向是一致的。到荀子甚至說：「善為易者

⁹³ 墨辯、名家、荀子都能作抽象思維的理性活動，只是他們不是傳統文化的主流。他們的發展也受到限制，或者逸出邏輯規範之外，成為詭辯。具體的理性受到經驗和情感的影響，並非單純的理性。它是能轉化傳統而不是棄絕傳統以尋求絕對超越的理性。參 M. 蘭德曼 (Michael Landmann) 著，閻嘉譯，《哲學人類學》（貴州：貴州人民出版社，2006）。

⁹⁴ 參看張政娘，〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》，4（北京：1980），頁 403-415。

⁹⁵ 朱熹，《周易本義》（臺北：考古文化事業公司影本，1992），頁 58。

⁹⁶ 「穆姜薨於東宮。始往而筮之，遇〈艮〉之八。史曰：『是謂〈艮〉之〈隨〉。〈隨〉，其出也。君必速出！』姜曰：『亡！是於《周易》曰：「〈隨〉，元亨利貞，無咎。」元，體之長也；亨，嘉之會也；利，義之和也；貞，事之幹也。體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以合義，貞固足以幹事。然，故不可誣也，是以雖〈隨〉無咎。今我婦人，而與於亂。固在下位，而有不仁，不可謂元。不靖國家，不可謂亨。作而害身，不可謂利。棄位而姤，不可謂貞。有四德者，〈隨〉而無咎，我皆無之，豈〈隨〉也哉？我則取惡，能無咎乎？必死於此，弗得出矣。』」楊伯峻，《春秋左傳注》，〈襄公九年〉，頁 966。

不占」，⁹⁷《易》的巫術性質尤為減弱。不過，《易傳》並未放棄「以卜筮者尚其占」，及「大衍之數五十，其用四十有九」⁹⁸的占法，就卜筮的本身提升其意義：「易，無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此。」這就遠過於占卜吉凶的要求。所謂「夫易，聖人之所以極深而研幾也。」顯然也不是一般巫術意義下活動。因此，《易傳》是依「神而明之，存乎其人」自己的「理性」而構成一套「形上學」（「形而上者謂之道」）。⁹⁹它自然也不只是一種形上學，而是承續了「巫史傳統」中「陰陽不測」的「神」的宗教部份。

因此，傳統宗教中的理性因素和非理性因素是並存的「所謂宗教的理性化不是一個全有或全無，不可逆轉的或不可避免的過程。但是在經驗上，它是一個真實的過程。」¹⁰⁰因為在占卜之術中，或這個「宗教傳統」中隱含的「信仰」（神明），並不是理性能完全參透的。

單由理性，我們不能夠透入信仰的奧秘。但這些奧秘並不矛盾於理性。它們補足和完成了理性。¹⁰¹

因此，理性化雖然是「巫史傳統」發展演化的基本，卻不是其全部。在信仰面前它自會讓步，理性會知道自己的限度。換個方向來說，「理性」會以不同的面貌和形式呈現。或者說宗教理性化有不同的方向，也有不同的層次。在比較之下，有大同異也有大同而小異；同樣承續這一「巫史傳統」，《中庸》的「誠者、天之道也；誠之者、人之道也。」¹⁰²跟《易傳》就有小異；而儒與道之間則有比較大的歧異。但它們仍是在一個大的文化系統之中，跟不同的文化體系間的差異就更顯著了。

§1.12 在這「巫史傳統」的理性化過程中，浮現出一個重要的詞彙：「道」。事實上，是「道」使巫史傳統理性化，進而取代了巫史傳統，然後分化為儒家之「道」與道家之「道」。在分化之先，「道」已經是意義豐富的符號。甲文裡沒出

⁹⁷ 梁啟雄，《荀子簡釋》，〈大略〉，頁 378。

⁹⁸ 《善本易經》，〈繫辭上〉，頁 297。

⁹⁹ 同前引，頁 302、303、310、309。

¹⁰⁰ 參克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁 210。

¹⁰¹ 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，劉述先譯，《論人》（臺中：東海大學出版社，1959），頁 84。

¹⁰² 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 31。

現「道」字，但並不能說商代還沒這一詞彙。《尚書·洪範》就有：

無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。無偏無黨，王道蕩蕩，無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。¹⁰³

是篇撰成或較晚，¹⁰⁴ 也必在儒、道出現之前。這段話的「道」字的義涵卻值得注意。一般用「道」字是「道路」之意，但「道」字從「首」，應是「先導」、「引導」的意思。因此除「道路」之意外，也延伸有行的方向、方法等義。再抽象其層次，就有不同的指謂。而「道」的普遍性與客觀性也益顯。這裡從道路到王者的道路，到遵從王者之路，應該如何遵行王者之路。然後「王者之路」又凝結為意義更豐富的「王道」。一般道路應有的平、直被用作「王道」的象徵；而這象徵指向「道德」的方向。作為王者所當為公平正直，作為臣民也應該公平正直。「作好」、「作惡」或偏頗都是不客觀、不理性之故。這種道德理念和實踐成為「道」的核心，也成為終極的價值判準。《尚書·顧命》：「皇天用訓厥道，付畀四方。」「訓厥道」即「告以道」，¹⁰⁵《詩》、《書》中用例，「皇天」皆指上帝而言，這說明「道」出於皇天，而由天子轉告天下。但道可訓說，就涵著客觀之理。這樣的「道」就兼具有宗教的和理性的涵蘊。在《左傳》和《國語》的用例中可以看出來。

所謂道，忠於民而信於神也。¹⁰⁶

夫正，德之道也。端，德之信也。成，德之終也。慎，德之守也。守終純固，道正事信，明令德矣。¹⁰⁷

《左傳》裡最常見的是批評政治人物的「無道」、「不道」、「失道」、「亡之道也」、「長亂之道」等等，這些負面的批評正是以道為準則來判別。而到孔子的時代，「道」的蘊涵才更增添了深度與高度。

¹⁰³ 屈萬里，《尚書釋義》，〈洪範〉，頁 61。

¹⁰⁴ 關於〈洪範〉著成年代的考證，同前引，頁 59-60。

¹⁰⁵ 同前引，〈顧命〉，頁 133。如「厥」釋為「其」，指「皇天」，「道」為皇天之道，亦通。

¹⁰⁶ 楊伯峻，《春秋左傳注》，〈桓公六年〉，頁 111。

¹⁰⁷ 韋昭注，《國語·周語》，卷 3，頁 31。

子曰：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」（《論語·述而》）

子曰：「朝聞道，夕死可矣。」（《論語·里仁》）

子曰：「參乎！吾道一以貫之。」……曾子曰：「夫子之道，忠恕而已矣。」（《論語·里仁》）

子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。」（《論語·憲問》）

子曰：「人能弘道，非道能弘人。」（《論語·衛靈公》）¹⁰⁸

這些「道」已經顯露其形上的、本體的以及實踐的性質，到《易傳》的「形而上者謂之道」不過一步之遙。這樣的「道」實際上已取代了「天」或「帝」；但「畏天命」（《論語·季氏》）式的宗教意識並未消失；只是對早先的「巫史傳統」已經作了極其重大的變革。這仍在一種理性的發展中，但它的層次¹⁰⁹和涵蘊必須有更深入的理解。「神而明之，存乎其人」，人需要自己去弘道，不須祈求天的恩寵。「天命之謂性，率性之謂道」，¹¹⁰天、性（人）、道可謂是一體。

在儒家和道家出現之前，還有「天道」一詞，造成不少糾葛。其實在《詩》、《書》等較早文獻中尚未見「天道」之語，到《左傳》襄公以後才見有四處。而三處都與火災有關，因為相信火災是由於星宿之故，所以說：「宋災於是乎知天道」。¹¹¹子產說的「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？」，¹¹²也都是因火災而言。晏子說的「天道不惱，不貳其命。」¹¹³是因「齊有彗星」；這些所謂的「天」應指「天象」而言。《國語·越語下》：「天道皇皇，日月以為常」也是此意。¹¹⁴不過，如《國語·魯語上》：「夫天道導可而省否。」又〈越語下〉：「天道盈而不溢」就把「天道」與人事聯接起來。¹¹⁵《中庸》說：「誠者，天之道

¹⁰⁸ 引文皆出自朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，頁94、71、71、158、167。

¹⁰⁹ 「在人的理性之上還存在神的或世界的理性。」M.蘭德曼著、閻嘉譯，《哲學人類學》，頁101。這個說法能否被接受是個問題。但是，認為「理性」可以有不同的層次，似乎可說。如把「道」屬之於「神的或世界的理性」層次，應該不算僭越或誇張。

¹¹⁰ 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁17。

¹¹¹ 楊伯峻，《春秋左傳注》，〈襄公九年〉，頁963。

¹¹² 同前引，〈昭公十八年〉，頁1395。《論語》中提到子貢曰：「夫子之言性與天道不可得而聞也。」朱熹，《四書章句集注》，《論語集注》，〈公冶長〉，頁78。所謂「天道」也應該是子產所說的「天道」，為星宿運行之道，故孔子不言，子貢未聞。

¹¹³ 楊伯峻，《春秋左傳注》，〈昭公二十六年〉，頁1479。

¹¹⁴ 韋昭注，《國語·越語下》，頁103。

¹¹⁵ 同前引，〈魯語上〉，頁48；〈越語下〉，頁99。

也。」¹¹⁶《易·謙·彖》：「天道下濟而光明。」¹¹⁷則是孔子之道的形上展延。無論道或天道都指向形上之道。道家更獨特地使道成為一種特殊的形上學。以它精微的玄思呈現出道體的種種，使「道」幾乎成為道家專有的語言。然而，道家仍然是「巫史傳統」發展下的產物，早期的道或天道的用語也不是與它毫無干涉。我們必須時時回溯，才能比較完整地詮釋其內涵與意義。

上文曾經引述一則簡單的關於「宗教」的說法 (§1.4)，只指出宗教基本上出於「信仰」。經過「巫史傳統」長期的演化，到「道」的觀念出現，「道」又分化為儒與道之異。兩家都自成一套「形上的」說法；然而並不能忽略「道」原初就蘊有的宗教性。格爾茨探討的「宗教」的意義很值得參考對照：

宗教決不僅僅是形而上學。因為對所有的人來說，崇拜的形式、媒介和對象都充滿著深刻的道德嚴肅。宗教中處處都有著內在的義務；它不僅僅是鼓勵虔信，它還要求虔信；它不僅僅是誘發理智上的贊同，而且還強化情感承諾。無論它是被描述成馬那 (Mana)，還是梵 (Brahma)，還是聖三一 (Trinity)，它都超越世俗，不可迴避地被認為對人的行為取向有深遠的涵義。宗教決不僅僅是形而上學，而且也決不僅僅是行為規範。因為它的道德生命力的源泉被認為存在於對現實的本質的忠實表述之中。有力的強制性的「應當」(ought) 被感覺到是產生于無所不包的事實上的「是」(is)，由此，宗教奠定了在人類存在的最一般的情景中對人的行為的最獨特的要求。¹¹⁸

這兒所謂的「形而上學」應該不是指嚴謹思辨下的形而上學。因為他不是從一神教的立場來討論宗教，也不是認同某一種形上學；當然也不是指儒、道的「道」——道本來就不僅僅是形而上學。籠統來看，「道」跟「馬那」等頗有相當之處。不僅「道」是超越世俗，對人的行為取向有深遠的涵義；它也不僅僅是行為規範，而更深入地探討道德的根源。儒、道都不重視頂禮膜拜和祈禱的形式，卻並不忽略根本的「信」。因此，說它們也是（一種）宗教，並無不可。只是這宗教要作為一文化體系來看，不是從一神或多神來定的。

¹¹⁶ 朱熹，《四書章句集注》，《中庸章句》，頁 31。

¹¹⁷ 《善本易經》，頁 122。

¹¹⁸ 見克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁 155。

§ II

這個「道」雖然儒、道兩家都用它，在內涵上出入頗大，但就它們形上道體的性質而言，則有互相重疊之處。只是道家特別重視呈現此道體，因而獨受「道家」之名。追溯原始，必須回到「主之以太一」的詮釋。上文從「澹然獨與神明居」討論到「巫史傳統」對早期文化乃至宗教的貢獻。我們相信楚地信奉的「太一天神」是老聃、關尹「主之以太一」的來源。他們以深邃的智慧，轉化那個傳統；也可以說是一種宗教性的變革。¹¹⁹ 成玄英解釋的「太一」完全不涉及涵蘊其中的傳統義涵，只作純哲理的詮釋，顯然有所不足。因此，下文將試圖從老、莊的文獻中尋索其「傳統」的痕跡，以期對道家思想能有完整的理解。下面我們將籠統地視老莊為一體，也不分辨莊子「內」、「外」篇的異同，因為有些枝節性的歧異並不重要。

§2.1 〈天下〉雖然說關尹、老聃「主之以太一」，但是今本《老子》及郭店本、帛書本都沒出現「太一」這一辭彙。《莊子》書中除〈天下〉外，也只見於比較晚出的〈列禦寇〉篇一次（見上文）。倒是可能更晚出的《呂氏春秋·大樂》有云：

萬物所出，造於太一，化於陰陽。高誘注：「造，始。」

道也者，視之不見，聽之不聞，不可為狀。有知不見之見、不聞之聞、無狀之狀者，則幾於知之矣。道也者至精也。不可為形，不可為名。彊為之，謂之太一。¹²⁰

這兩處顯然是取自《老子》四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」及十四章：「視之不見名曰夷，聽之不聞名

¹¹⁹ 這是就老莊的道家思想出現後，從巫術性的宗教轉化而言。實際上，幾乎是根本上的變革。歷史上，祭祀「太一」之神到漢代還存在。只是所謂「封泰山，類太一」（見司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證·封禪書》，卷 28，頁 482-504）不過是政治表演，沒有多少「宗教」意義。而道家這種轉化跟漢以後發展出的「道教」也不相干。

¹²⁰ 高誘注，《呂氏春秋》（臺北：世界書局，1955），頁 47。案：《荀子·禮論》亦見「太一」一詞，然其義似不相涉。見王先謙，《荀子集解》，頁 495、499。

曰希，……繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。……」¹²¹ 只是《老子》這裡不曾提及「太一」。《呂氏春秋》依他對《老子》的理解，認為「道」就是「太一」，是萬物之所出。應該是根據《莊子·天下》的說法。不過，《老子》書中雖然不見「太一」一詞，而實際上並未棄去其義；只是只用一個「一」，而省略了「太」字。最明顯的是三十九章：

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。¹²²

這些「一」不同於「道生一」的「一」，它就是「道」，是「道」的代表符號。這種用法還出現在第十章與第二十二章：

載營魄抱一，能無離乎？
是以聖人抱一為天下式。¹²³

〈天下〉明明說：「關尹老聃聞其風而悅之。建之以常無有，主之以太一」，何以《老子》書中省去「太」字？一個簡單的推測是「太一」源於「東皇太一」，與「神明」有關，為了要從原有的宗教意識中轉化出來，用「道」來取代「太一」，而用「得一」之「一」指謂「道」，「一」即「太一」之「一」。所謂「得」，暗示「一」中的神性，「一」並非簡單的符號。而「一」比較容易被解釋為哲理的語言，而非宗教語言。事實上，道家雖然致力於把原始信仰哲理化，而跟「巫史傳統」還是免不了藕斷絲連的關係。《莊子·大宗師》有更具體的說明：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強

¹²¹ 兩句引文出自王弼等注，《老子四種》，頁37、11。

¹²² 同前引，頁34。

¹²³ 同前引，頁7、19。

得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相五丁，奄有天下。乘東維、騎箕尾，而比於列星。¹²⁴

這段話是對道的體用最完整的說明。大意全同於《老子》。其中「得之」類同於《老子》之「得一」，皆指道而言，殆無疑問。近人嚴復云：「夫道以下數百言，是莊文最無內心處，不必深究。」¹²⁵就莊子哲學而言，這樣說不無道理；然如追根溯源，這些神話和傳說中的名字就極有意義。這些人物其實是「巫史傳統」中的重要傳承者。上文一再提到的顓頊，就是承先啟後的一位。其他多為亦神亦人者，如伏羲、黃帝、彭祖、傳說之類。莊子一方面接受老子對道體性格的形上詮釋，一方面由得道者回溯道的歷史展現——雖然道不在時空序列之中，得道之人卻有先後之別。莊子實際上在繞過老子去追溯這道所從來。換言之，他要從神話中詮解出原始信仰的意涵。因此，他「聞其風而悅之」的「古之道術有在於是者」就與老子有些微差異，而直接有得於「巫史傳統」流傳的神話和傳說。

§2.2 莊子書中引用大量的神話。除〈逍遙遊〉篇明引：「齊諧者，志怪者也。」¹²⁶他多用《山海經》中出現過的神話，而改寫成寓言或加以詮釋，有時借用神話中的人名或地名以助其玄思，或者襲用神話中的觀念而引伸其義……等等。筆者曾經在〈莊子哲學與神話思想〉一文中舉例加以討論。¹²⁷事實上是莊子深入理解這些神話中蘊涵的意義，然後轉化成他自己的思想。

§2.2.1 《莊子·應帝王》：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視

¹²⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 246-247。

¹²⁵ 錢穆，《莊子纂箋》（香港：大東書局，1955），〈引〉，頁 52。

¹²⁶ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁 4。

¹²⁷ 張亨，〈莊子哲學與神話思想〉，《東方文化》，21.2（香港：1983），頁 115-135。後收入張亨，《思文之際論集》（臺北：允晨文化公司，1997），頁 101-149。文中探討道家思想的淵源曾引聞一多，《聞一多全集》第 1 冊（臺北：里仁書局，1999），〈道教的精神〉一文中以道家出於「巫教」之說。其說近是，然有未盡之處。而聞氏之先見不可沒也。

聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。¹²⁸

這則寓言故事明顯的是從《山海經》神話中轉化來的。

有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼。渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。¹²⁹

「渾敦」之沒有面目就是沒有七竅可以視聽食息，也就是沒有知識的能力。莊子編造出儻、忽的莽撞，表示他對「知識」的反感。不可追逐無涯之知，是莊子的一個基本論點。因為知識的性格跟道的體悟是相反的。道是「有物混成，先天地生」（不能用分析性的知識去理解，也不在主客對立的架構中）。「渾敦」之為「黃囊」、「無面目」，正表示它是渾成一體，無可分析。無知無識；然而能識歌舞，以見其能「感應」；非無生命之物。謂之「帝江」，則是尊之為最高神祇（所謂中央之帝）。¹³⁰ 莊子把這一神話轉化成寓言故事是順理成章的。但是「神話」只是陳述、描述，並不顯示其意義；莊子改編成「寓言」，雖然仍是引而不發，其傳達的意義則較可理解。莊書「大抵皆寓言」，所謂「寓言」是「藉外論之」¹³¹ 這表示他用寓言的方式是經過「設計」的。渾沌的故事是根據渾敦的神話設計的。這種設計基本上是理性的活動，這種理性也應是神性的理性。他只是把原藏在神話中的意義用他的設計重現出來，同時也顯示他接受和汲取了神話中的思想。因而他也創造了一種具體理性的表達方式。但還是常常藏頭露尾，讀者對解讀這種方式並不是順利的。再加上「曼衍」的「卮言」和弔詭的「重言」¹³²，歧解錯出；莊子可以得意地說：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇之也。」¹³³ 然而，既是「言」必有解；只是其中隱約的神話性質不易言說而已。

§2.2.2 《莊子·逍遙遊》：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為

¹²⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈應帝王〉，頁 309。

¹²⁹ 袁珂，《山海經校注》，〈西山經〉，頁 55。

¹³⁰ 袁珂以帝江即黃帝。同前引，頁 56；張亨，《思文之際論集》，頁 107。

¹³¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈寓言〉，頁 948。

¹³² 同前引，頁 947。

¹³³ 同前引，〈齊物論〉，頁 104。

鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」¹³⁴

袁珂認為莊子這裡「似乎非僅寓言，實有神話之背景存焉。」《山海經》的「禺彊」是「人面鳥身」的海神。「然而禺彊不僅海神而已，實又兼風神職司」亦即莊子逍遙游之大鵬。」袁說是也。莊子的寓言應是從這神話而來。只是把神話做了點修改。其所以為神話，從「化而為鳥」的「化」字即可知，現實中當然不會有魚能化為鳥的事。《山海經》曾多次用「化」字，如「帝女死焉……化為瑤（案：當從艸）草」；「蛇乃化為魚」；「棄其杖，化為鄧林」。¹³⁵ 在神話中，異類或有生命與無生命之間互相轉化是常見的。莊子這裡只是借用化的觀念使鯤「化」為鵬之為可能。其用意則在比較受環境限制之物轉化為較能「自由」之物。成玄英疏云：「鳥是凌虛之物……魚乃滯溺之蟲。」是不錯的；不過，又說：「捨滯求進，故舉南北鳥魚以示為道之逕耳。」¹³⁶ 就太快了。莊子只是說明這種捨滯仍在環境的拘限中，即使大鵬能搏扶搖而上至九里的高空，還是不能突破經驗中的空間。就像上古的大椿「以八千歲為春，以八千歲為秋」也無法突破時間的限制。時空所指的即現象界。莊子所嚮往的自由不在現象界，即使「列子御風而行，泠然善也」，¹³⁷ 也要有待於風。所以在現象界中都是有待的、相對的自由。而莊子的理想是破除這些限制網，¹³⁸ 得到絕對的自由。而破除時空的限制只能回到內在的心靈活動，所謂「明至人之心」。修道者至「无己」、「无功」、「无名」之境，也就是致虛守靜到極處，才能破除限制，超越相對，而能逍遙無待。¹³⁹ 這樣理解，莊子似乎不是直接得於神話，像渾沌的寓言一樣；但他仍然是把兩則神話的生動意象改寫成寓言，還增添了「蜩與學鳩」的對話——寓言式的。同時，若追溯神

¹³⁴ 同前引，〈逍遙遊〉，頁 2-4。

¹³⁵ 袁珂，《山海經校注》，〈中山經〉，頁 248-249；〈大荒西經〉，頁 142；〈海外北經〉，頁 416、238。

¹³⁶ 見郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁 4。

¹³⁷ 同前引，頁 17。

¹³⁸ 參看牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985），頁 181-182。

¹³⁹ 同前引，頁 180-186。此支道林說。一般認為支說勝向（秀）郭（象）莊子注，但牟先生認為支說無異於向郭注，且未及向郭注之圓滿。

話中「化」的意涵，其實寓有「萬物一齊，孰短孰長！」之意。¹⁴⁰〈至樂〉篇云：「胡蝶胥也化而為蟲……青寧生程豹也，程生馬，馬生人，人又反入於機。」¹⁴¹萬物之間既然可以互相化生，自然沒有高低之分，長短之別，也就沒有「比較」的需要。「大鵬之能高，斥鴳之能下，椿木之能長，朝菌之能短。」¹⁴²都是自然如此，非相待而然。莊子從神話中蘊育出他的哲思，並不必要與原初的神話完全符合。

§2.2.3 莊子接受神話中的寓意，但他的思維卻早已超出巫史傳統侷限。〈應帝王〉有一寓言故事：

鄭有神巫曰季咸，知人之死生存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。鄭人見之，皆棄而走。列子見之而心醉，歸，以告壺子。……列子與之見壺子。出而謂列子曰：「嘻！子之先生死矣！弗活矣！不以旬數矣！吾見怪焉，見濕灰焉。」列子入，泣涕沾襟以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以地文，萌乎不震不正。是殆見吾杜德機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「幸矣子之先生遇我也！有瘳矣，全然有生矣！吾見其杜權矣。」列子入，以告壺子。壺子曰：「鄉吾示之以天壤，名實不入，而機發於踵。是殆見吾善者機也。嘗又與來。」明日，又與之見壺子。出而謂列子曰：「子之先生不齊，吾无得而相焉。試齊，且復相之。」列子入，以告壺子。壺子曰：「吾鄉示之以太沖莫勝。是殆見吾衡氣機也。……嘗又與來。」明日又與之見壺子。立未定，自失而走。壺子曰：「追之！」列子追之不及。……壺子曰：「鄉吾示之以未始出吾宗。吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以為弟靡，因以為波流，故逃也。」¹⁴³

壺子以其修為展現不同的容狀，季咸無得而相，無所施其巫術，終於自失而走。壺子展現的「境界」：「示之以地文」、「示之以天壤」、「示之以太沖莫勝」、「示之以未始出吾宗」。成玄英疏借佛家義，以為它們相當於：

¹⁴⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈秋水〉，頁584。

¹⁴¹ 同前引，〈至樂〉，頁625。

¹⁴² 向郭注語。同前引，〈逍遙遊〉，頁20。

¹⁴³ 同前引，〈應帝王〉，頁297-304。

第一，示妙本虛凝，寂而不動；（無門）第二，示垂跡感應，動而不寂；（有門）第三，本跡相即，動寂一時；（亦有亦無門）第四，本寂兩忘，動寂雙遣（非有非無門）。¹⁴⁴

牟先生以為成疏用天臺宗「圓教四門」來詮釋莊子此文：「理之所在，固應如此」，¹⁴⁵ 不能說是比附。成疏固然是極為適切地引佛家義詮釋莊子的哲思，事實上，這跟《老子》：「古之善為士者，微妙玄通，深不可識。……」¹⁴⁶ 都是描述得道者的容狀，莊子只是用具體的寓言故事重現出來。因此，我們可以相信所謂「杜德機」、「善者機」、「衡氣機」之稱不必全是莊子杜撰，而是古之修道者的功夫進境之稱。季咸之類的「小巫」（有別於觀射父、女偶之類的大巫。成疏即稱之為「小巫」）僅略知相人之術而非善為士者。莊子並非菲薄小巫的淺陋，而是指出修道者的最高境界需要更深邃的實踐功夫。

從另一層面看，莊子想解決的生死問題已不同於巫者用「巫術」的方式。換言之，他已超越一般巫者的生死觀。〈大宗師〉篇討論了很多：

死生，命也，其有夜旦之常，天也。

若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪？

孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣。

彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣。彼以生為附贅縣疣，以死為決疣潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！¹⁴⁷

把生死視為自然之化，巫者也就無能為力。壺子的四種境界顯示人的自我修為能超越生死現象。不同於巫者之有賴於術。因此，對「得道者」而言，「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能无古今；无古今，而後能入於不死不生。」如果這些話不全是莊子自道，如果女偶實為巫者，這表示不同於季咸的巫者已經轉化為一種新的方向。子桑戶、孟子反、子琴張。子與諸人（並見〈大宗師〉）如非莊子虛構，他們正是莊子「聞其風而悅之」、「下與外死生无終始者為友」¹⁴⁸ 的「友人」，即使

¹⁴⁴ 同前引，頁 300。

¹⁴⁵ 見牟宗三，《才性與玄理》，頁 228。

¹⁴⁶ 王弼等注，《老子四種》，頁 12。

¹⁴⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 241、244、258、268。

¹⁴⁸ 同前引，〈天下〉，頁 1099。

這不過是莊子的「重言」，本無其人，不可泥滯。莊子這種生死觀也是源出於原始的宗教和神話。前述《山海經》中的「化」指生命的樣態可以變形，並未死亡。神話學者認為：

在某一義下，整個神話思想，可以解釋為一種對死亡的現象的恆常和固執的否定。由於這種對生命的不能打破的統一性和連續性的堅信，神話必須清除這一種死亡的現象。原始宗教恐怕是我們在人類文化中所發現的最強烈也最有力的對生命的肯定了。¹⁴⁹

莊子之視死生存亡為一體，而外生死，雖然不是全同於神話中強固地否定死亡，他意圖超越死亡是非常明顯的。這是延續神話思想而非另創新說。只是這「延續」中的「轉化」正是莊子主要的貢獻。

事實上，莊子並非為發展一種「思想」。壺子的四種生命樣態（或境界）、女偶得道之「色若孺子」都是具體的呈現而不是抽象思考。因此，「得道」是體悟實踐的結果，所以壺子批評列子說：「吾與汝既其文，未既其實，而固得道與？」列子先前所學只是「文」，而未能盡道之「實」。「文」只是外在的論述，必須進入實踐的功夫才能得其實。因此，這種思維是伴隨著「功夫」的活動。或者可以視同具體的理性活動；但應放在「神聖的理性」層次，它不受邏輯思維的侷限，也超越一般合理化的經驗。老子的「致虛極，守靜篤」和莊子的「心齋」與「坐忘」都是這種思維的特色。牟宗三先生稱之為「智的直覺」。¹⁵⁰ 儒家與佛家也有類似的思維形態。這種思維形態轉化了巫史傳統對神明的倚賴。「夫循耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」¹⁵¹〈天下〉的作者雖然把莊子置於老子、關尹之後，但認為莊子另有所承。所以說莊子「聞其風而悅之」的是另一種「古之道術有在於是者」。此所謂「古之道術」的要旨是：

芴漠无形，變化无常，死與生與？天地並與？神明往與？芒乎何之？忽乎何適？萬物畢羅，莫足以歸。¹⁵²

¹⁴⁹ 卡西勒著，劉述先譯，《論人》，頁96。

¹⁵⁰ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1971），第19章，頁203-211。

¹⁵¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈人間世〉，頁150。

¹⁵² 同前引，〈天下〉，頁1098。

歷來注家都把這段話當成是莊子的思想來解說，這自然不算錯；但如真是莊子「聞其風」，像老聃、關尹一樣；這段話與後文所稱莊子的哲思必多少有些出入。只就語意來看，這段話只是對生死問題提出疑問，並沒有提供解決之道。這跟莊子以生死為自然之化，能呈現「上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。」的工夫境界，應有稍異。對莊子的稱述是以肯定的語氣，而前者僅對生死問題表示疑問或困惑是不夠的。後文的贊語稱莊子「其於本也，弘大而闢，深閎而肆；其於宗也，可謂調適而上遂矣。」這自然是說莊子對「道」的體證與開拓遠過於其所悅之「古之道術」。當然，我們也可以理解兩者之間必然有相當的「同處」，所以注家才以莊子的哲思注釋這段文字。

§2.2.4 《莊子·知北遊》引述莊子之言說：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「无所不在。」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎溺。」東郭子不應。¹⁵³

這段有趣的對話很可能是學莊者的轉述或編造的。但非常類似莊子寓言的風格。是不是莊子真曾說過，並不重要；「道无所不在」顯然是莊子的一個基本信念。這類似《老子》二十五章「周行而不殆」之意，但莊子並非作形上思考的延伸，而是以具體指陳的方式說明，在語意上更強調了「道」的「物性」與實存性。這樣說道的屬性，很類似上文引格爾茨意見中提到的「瑪納」。卡西勒曾解釋說：

波來尼西亞人的瑪納，像我們在世界其他部分找到的對應概念一樣，表現了這種模糊流動的性格。它沒有個體性，不論是主觀的或客觀的。它被當作一般的共同的神祕的質素，瀰漫於一切事物之中。……它可能是一個靈魂的或者精神的屬性；但它本身又不是一個精靈，……它能在任何事物中找到，而不問它們的種性和類別。¹⁵⁴

這當然不能說「豨韋氏」等「得之」的就是這種「東西」；也不會就是「天得一以

¹⁵³ 同前引，〈知北遊〉，頁 749-750。

¹⁵⁴ 卡西勒著，劉述先譯，《論人》，頁 107-108。

清」的「一」。不過，這種「遍在」一切的質性顯然極為類似。它的「模糊流動」也近似「有物混成」與「周行不殆」。只是老子較強的形上傾向不易令人回溯到遠古的原始宗教信念。事實上，「道」是可以與它「對應」的。只是經過長期的發展之後，不同文化的特殊性介入，其間的差距自然就變大了，如格爾茨說的「宗教不僅僅是形上學」，我們認為老莊雖然可視為「一種」形上學，但不能否認它是從「巫史傳統」中發展出來的。也就是說它蘊涵的「宗教性」並未完全消失。跟瑪納的比較可以提醒我們這一點。

卡西勒又說：

神話和原始宗教決不是完全不聯貫的，它們並不缺少常識或者理性。但是它們的連貫更依靠於感覺的統一性，而不是依賴邏輯規則。……它（初民）的生命觀是一個綜合的觀點，而不是一個分解的觀點。生命不被分為類和次類，它被感受為一個不斷的連續的全體。……不同生命領域之間並沒有種類的區別。沒有任何事物具有一定的、不變的和固定的形狀。由一種突然的變形，一切事物可能轉化為一切事物。如果神話世界有任何特色和突出的性格，有任何統治支配它的律則的話，那就是變形的律則了。¹⁵⁵

這些對「神話」特性的詮釋並不限於某一民族和文化，而是所有「神話」普遍共有的特性。上文引述的「鯤鵬神話」之類，「某某化為某某」的，都可以藉這種詮釋來理解，皆合於「變形的律則」，「生命被感受為一個不斷的連續的全體」。因此可以說，莊子汲取了神話中蘊藏的「意義」，轉化成他的思維的內容；也可以說，莊子對原始宗教，或「巫史傳統」作了無形的、而且是重大的變革。¹⁵⁶ 用壺子的方式取代了季咸的巫術。解除了巫術的魔咒，也避免了抽象的形上思考，進而達至〈齊物論〉中「天地與我並生，萬物與我為一」的理境。這「理境」難道跟由神話中感受到的生命之為「不斷的連續體」毫無關係嗎？

§2.3 上文已經說到老子的「主之以太一」是從楚地信仰的太一天神轉化成的

¹⁵⁵ 同前引，頁 93。

¹⁵⁶ 這種變革跟孟子對「天」的詮說是一樣的。「盡其心者，知其性也。知其性則知天矣。」朱熹，《四書章句集注》，《孟子集注》，〈離婁上〉，頁 349。只是採取了不同的立場，各自傳承了不同的「意義」。茲不及詳論。

形上思想。「得一」與莊子「得之」也都指「太一」或「道」。「道」跟古早宗教或神話的關係已經很清楚了。不過在《老子》文本中，我們還可以找到一些隱伏的痕跡，如《老子》第六十章：

治大國，若烹小鮮。以道莅天下，其鬼不神。非其鬼不神，其神不傷人。非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不傷，故德交歸焉。¹⁵⁷

一般多欣賞首句奇妙的比喻，而不甚注意下面的一段話。這段話可類比於壺子之勝過季咸。道行則鬼神無所作用。擴大言之，道取代了「巫史傳統」的原始宗教；或者說道取代了太一之神。只是「不神」或「不傷人」並不是全無作用，而是不顯現其作用。行道之聖人也不顯現其作用（如不擾民），¹⁵⁸ 換言之，神的作用已經涵於道中，所以說「故德交歸焉」。因此，可以推想「道」得自「太一」的宗教性。

這種從神話與巫史傳統演化來的宗教性，自不止一端；不過，最重要的一點是「信仰」。格爾茨說：「作為我們可稱之為『宗教觀』的基礎，基本原理在各處都是相同的：要知必須先信。」¹⁵⁹ 這「信」在神話中是先已存在的：「在神話幻想中，永遠隱含著一種信仰的活動。不信對象的實在性，神話乃將自失其基礎。」¹⁶⁰ 對「道」而言，信也是其形上思維的前提。《老子》第二十一章：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。¹⁶¹

道雖然是恍惚不可名狀，但非空無，而是有物有象；只是物、象並非真有形象，實是窈冥不可得而見。不能見而實存故謂之精、真。何以知其實存，因其中有「信」。莊子也說：「夫道，有情（實也）有信，無為無形。」¹⁶² 這自是說道中有信。這也顯示道之客觀性與普遍性；但是，道中之信可以是形上的客觀存有，也

¹⁵⁷ 王弼等注，《老子四種》，頁 52。

¹⁵⁸ 王弼注云：「道洽，則神不傷人。神不傷人，則不知神之為神。道洽，則聖人亦不傷人，聖人不傷人，則亦不知聖人之為聖也。」同前引，頁 53。

¹⁵⁹ 見克利福德·格爾茨著，韓莉譯，《文化的解釋》，頁 135。

¹⁶⁰ 見卡西勒著，劉述先譯，《論人》，頁 87。

¹⁶¹ 王弼等注，《老子四種》，頁 18。

¹⁶² 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 246。

可以從得道者主觀的信仰來說。得道者之信與道本有之信是糾結難分的。因此，老子不是以思辨的論述來形成一套客觀的形而上學；而是藉由原始宗教或神話中的信轉化為他的特殊的形上學的基礎。而「轉化」則是出於「致虛極，守靜篤」的實踐和體悟。《莊子·庚桑楚》云：

老子曰：「衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能无卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能舍諸人而求諸己乎？能儵然乎？能侗然乎？能兒子乎？」¹⁶³

這段話也不一定是老子說的，不過，「抱一」、「勿失」即《老子》第十章「載營魄抱一，能勿離乎？」「能兒子乎」即「專氣致柔，能嬰兒乎？」這當然出自老子。然而這段話並不是只說「衛生之經」；而類似上文引壺子之教訓列子的說法。基本上是以內在的實踐工夫取代巫術信仰。不求之卜筮，也不求之於人而反求諸己。所謂「抱一」即「抱道」，道可以抱，則道似有客觀性；而反求諸己，則道又內在於人；只是這「己」應是「至人无己」〈逍遙遊〉之「己」，或「坐忘」（〈大宗師〉：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通（道）」）¹⁶⁴之己。

§2.4 老子第六章以「谷神」喻道，可能是另一神話痕跡。

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。¹⁶⁵

王弼注全從形上之理解釋，¹⁶⁶固然不誤。只是稱之為「谷神」並不是上文引《老子》第六十章的鬼神，而是「與太極同體」的「天地之根」。如同〈大宗師〉說的「自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。」¹⁶⁷《老子》第四章也說「吾不知誰之子，象帝之先。」¹⁶⁸河上公與王弼注都釋「帝」為「天帝」，

¹⁶³ 同前引，頁 785。

¹⁶⁴ 同前引，頁 284。

¹⁶⁵ 王弼等注，《老子四種》，頁 5。

¹⁶⁶ 王弼注云：「谷神，谷中央無者也。無形無影，無逆無違，守靜不衰，物以之成而不見其形，此至物也。處卑守靜，不可得而名，故謂之玄牝。門，玄牝之所由也。本其所由，與太極同體，故謂之『天地之根』也。欲言存邪，則不見其形；欲言亡邪，萬物以之生。故『綿綿若存』也。無物不成而不勞也，故曰『用而不勤』也。」同前引。

¹⁶⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 246-247。

¹⁶⁸ 王弼等注，《老子四種》，頁 4。

這帝其實可視為原始的宗教信仰，老子意圖用「道」轉化此信仰，所以推崇道在帝之先。第五十一章也說：

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。¹⁶⁹

這些話自然可以向形上方面解釋，但明顯地推尊道，道是被尊貴的對象，也應是被信仰的對象。因此用「谷神」譬喻並不僅是形上意義。只是老子不像莊子對於古宗教和神話繫戀的程度那麼深。莊子直接編造出一個「神人」來呈顯道體：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。¹⁷⁰

莊子把道變成一幅生動的圖象，這跟老子用形上語言說明的道體並無意涵上的差距；這樣的「神人」都可以用老子說道之體用的語句來詮釋。然而莊子這種表述的方式則顯然與老子有異。一方面莊子接受老子「道」是不可道（言說）的觀點，一方面他也感受到這種說「道」的方式之不足——「谷神」之「神」的意涵並未充分呈現。因此，用神話的方式，以「神」的形象來展現，應該寓有以其它方式表達不出的部份。這些可能就是原始宗教和神話中的遺留部份，莊子之「聞其風而悅之」的。當然莊子也盡量用他的「荒唐之言，無端崖之辭」來說理，但取之於神話或運用神話應是莊書最大的特質，因此可以說莊子並未完全順承老子只往形上之道去發展，而延續了較多的宗教氛圍。〈大宗師〉對於「真人」的描繪也多用神話式的形容。當然，道之神化的表現跟季咸的巫術傳統還是非常不同的。

§ III

老子和莊子賦予「道」最高的位置，而幾乎完全轉化了「太一」的神格。這對原始的宗教傳統而言實在是一種極大的變革。這種變革既是對巫史傳統也是對疲弊

¹⁶⁹ 同前引，頁 44。

¹⁷⁰ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈逍遙遊〉，頁 28。

的「周文」。¹⁷¹ 因此，一定要從宗教意義的層次來理解道家。可是先秦諸子大多不能從這一層去理解；只是以自己的需要採取或扭曲其觀念，老莊的「虛靜」本是體悟道的實踐工夫，荀子變成理性思維的方式，韓非子成為君主之「術」，¹⁷² 其〈解老〉、〈喻老〉也是基於工具性的層次來理解。或者完全拖到政治層面論述如《黃帝四經》之類。倒是較晚出的《管子》中有四篇有明顯的受莊老影響之處。如〈內業〉云：

搏氣如神，萬物備存。能搏乎？能一乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能勿求諸人而得之己乎？思之思之，又重思之。思之而不通，鬼神將通之。非鬼神之力也，精氣之極也。¹⁷³

跟這段話幾乎全同的又見於〈心術下〉。事實上，它們都出於先前《莊子·庚桑楚》引老子之言。莊書可能是依托，不過，兩相對照，並非全然相同。《管子·內業》強調的是「氣」，這並不是一般的氣，而是「精氣」，高於一般物質性的氣，專一此氣即能生道。「精也者，氣之精者也。氣，道乃生。生乃思，思乃知，知乃止矣。」¹⁷⁴ 專一精氣如神則不須要卜筮之術，不求之於外，而得之於己。這根本上同於〈庚桑楚〉篇老子之說，也是要走巫史傳統。只是它發展的方向和思維方式大不相同。老子說：「能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？」是順物無心，回歸自然，不用智故。〈內業〉篇強調之「思」是歸向理智思辯，這不僅與莊老成背反，更丟棄了道隱含的宗教意涵。因此，對老莊的闡釋，要到魏晉時代才有深入的理解。

§3.1 〈天下〉篇說到老子、關尹之前的「古之道術」，已有「以本為精，以物為粗」之語。這顯然已經是「哲理化」的或「形上」性質的語言。這其實跟「太一」神明並不衝突，形上語詞也可能出現甚早，到關、老既聞其風而悅之，進一步作深層的體悟，才使「道」表述成一套完整的形上思維。不過，老子並非想構設一

¹⁷¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1983），頁87。

¹⁷² 韓非之術不同於〈天下〉「道術」之術。《韓非子·難三》云：「術者，藏之於胸中，以偶眾端而潛御群臣者也。故法莫如顯，而術不欲見。」陳奇猷，《韓非子集釋》（臺北：河洛出版社，1974），頁868。

¹⁷³ 張舜徽，《周秦道論發微》（臺北：木鐸出版社，1983），《管子·內業》，頁293。

¹⁷⁴ 張舜徽疏證云：「氣必得道而始生，有氣始有思，有思始有知，有知則有得於己，即精氣之所止矣。」同前引，頁285。

套「形上學」，尤其不是一般哲學意義的「形上學」，而是為取代「太一」的「道」作些解說。

《老子》書中大約有十二、三章涉及到形上道體。因為基本上老子認為可以言說之道並不是他悟得的「常道」。換言之，「道」在語言世界之外。所以，老子用語言表出的既非「道」之自身，也只是有限的一部分。主要的、不可言說的部分還是在「隱蔽」中。因此在理解老子之「道」的時候，不可以忘記還有他沒說出的部分。即使他說出的部分也是經過他的揀擇與運用，看似「概念」詞語，卻不能限制在「概念」上。王弼最能理解這種表達的方式。

夫「道」也者，取乎萬物之所由也；「玄」也者，取乎幽冥之所出也；「深」也者，取乎探賾而不可究也；「大」也者，取乎彌綸而不可極也。「遠」也者，取乎綿邈而不可及也；「微」也者，取乎幽微而不可覩也。然則「道」、「玄」、「深」、「大」、「微」、「遠」之言，各有其義，未盡其極者也。然彌綸無極，不可名細；微妙無形，不可名大，是以篇云：「字之曰道」，「謂之曰玄」而不名也。然則，言之者失其常，名之者離其真，……是以聖人不以言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；……然則，老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而不為，損（順）而不施；崇本以息末，守母以存子；賤夫巧術，為在未有；無責於人，必求諸己；此其大要也。¹⁷⁵

基於這種理解，不泥於字義語意，王弼對《老子》作了深刻的詮釋，如《老子》第十章「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」之注：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。¹⁷⁶

《老子》第五十一章「道生之」也有跟第十章相同的四句。老子僅說「生而不

¹⁷⁵ 王弼，〈老子指略〉，收入樓宇烈，《老子王弼注校釋》（臺北：華正書局，1981），頁196。

¹⁷⁶ 王弼等注，《老子四種》，頁8。

有」，卻未說「生」字之義。王弼注以「自生」解之，「道」只要「不塞其原」，不加干預，則物自生。自生猶之自然而生，非有主之者。亦即「有生於無」（四十四章）之意。道即無。然道之謂無，只是無形無相，不有不宰，並非空無；而有「始物之妙」（第一章注）。「道以無形無名始成萬物，萬物以始以成而不知其所以然」即「有德而無主」之意，「有德而無主」故謂之「玄德」。「玄者，冥默而無有也。」¹⁷⁷ 玄之又玄即幽冥無盡。「無主」說明了道雖是「萬物之所由」或「萬物以始」，卻不能說道創生萬物或道是「造物者」。王弼解老子的「自然」之義也與此相應。《老子》第二十五章「人法地，地法天，天法道，道法自然。」王弼之注：

……道不違自然，乃得其性，〔法自然也〕。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。¹⁷⁸

「道不違自然，乃得其性」則道即自然，並非道之外別有一自然。「自然」是「自己如此」、「自然而然」之意。王注舉「在方而法方，在圓而法圓」為例，意最切當。¹⁷⁹ 物之自生、自濟、自長而無主之者，也就是自然而然，自己如此。

王弼〈老子指略〉又云：

老子之書，其幾乎可一言而蔽之，噫！崇本息末而已矣。¹⁸⁰

「本」即「道」，即「無」，「末」即「有」。

「凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。……（萬物）以始以成而不知其所以然，玄之又玄也。」¹⁸¹

綜合上引文來看，王弼對於老子之道的形上體用之可道者、都有明晰的玄解。而他在〈指略〉中說：「故見素以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。」

¹⁷⁷ 同前引，頁 1-2。

¹⁷⁸ 同前引，頁 22。

¹⁷⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 153-154。

¹⁸⁰ 王弼，〈老子指略〉，頁 196。

¹⁸¹ 王弼等注，《老子四種》，頁 1。

又云：「故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」則其所謂「崇本息末」固不限於形上道體，其所關注尤在現實之用。

§3.2 王弼之後，向（秀）郭（象）注《莊》，¹⁸² 對莊子之「寄言出意」握其深旨，推求至極，辯示以理，大暢玄風。試看〈齊物論〉「天籟」注：

此天籟也。夫天籟者，豈復別有一物哉？即眾竅比竹之屬，接乎有生之類，會而共成一天耳。無既無矣，則不能生有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然而自生耳。自生耳，非我生也。我既不能生物，物亦不能生我，則我自然矣。自己而然，則謂之天然。天然耳，非為也，故以天言之。〔以天言之〕所以明其自然也，豈蒼蒼之謂哉！而或者謂天籟役物使從己也。夫天且不能自有，況能有物哉！故天者，萬物之總名也，莫適為天，誰主役物乎？故物各自生而無所出焉，此天道也。¹⁸³

郭象注中「自生」與「自然」之義，基本上與上引王弼注差異不大，也不悖乎莊老之旨。只是詮表方式有異，從而其所偏重也就不同。王弼雖說「自生」而須先立「不禁」、「不塞」、「不宰」之「玄德」，玄德雖無主之者，只是「無」之妙用；而「無」既稱之為「本」，則「自生」之後似有主之者。郭象強調「自生」，連「無」也加否定：「無既無矣，則不能生有。」郭象又說：「若無能為有，何謂無乎！」如此解無只為顯示物之「塊然而自生」。所以又說：「一無有則遂無矣。無者遂無，則有自歎生明矣。」¹⁸⁴ 物既自生，自爾獨化，則無造物者。〈齊物論注〉：

夫造物者，有耶無耶？無也？則胡能造物哉？有也？則不足以物眾形。故明眾形之自物而後始可與言造物耳。是以涉有物之域，雖復罔兩，未

¹⁸² 《莊子注》一般多用郭象之名，近人湯用彤、王叔岷及牟宗三等諸先生都有考辨，以郭注中雜有向秀注，故宜稱向郭注。或單稱郭象，亦當含向注在內。參湯用彤，《魏晉玄學論稿》（臺北：育民出版社，1980）；王叔岷，《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978）；牟宗三，《才性與玄理》。

¹⁸³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈齊物論〉，頁50。

¹⁸⁴ 同前引，〈庚桑楚注〉，頁802。

有不獨化於玄冥者也。故造物者無主，而物各自造。……¹⁸⁵

王弼亦云：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理。」¹⁸⁶ 只沒強調並無「造物者」。兩家其實都是承接老莊之意，向前推進一步，從「無為」上玄想，而減弱了「無不為」（老子三十七章「道常無為而無不為」）¹⁸⁷ 的意義。也可以說他們對「道」之不可道的遺忘。老子「尊道」，而郭象注：

道，無能也。此言得之於道，乃所以明其自得耳。……然則凡得之者，外不資於道，內不由於己，掘然自得而獨化也。¹⁸⁸

這跟老子「天得一以清」，莊子「猗韋氏得之，以挈天地。」（「一」和「之」皆指道）其義大相逕庭。不過郭象雖然排除了天和道，卻用了莊子的「玄冥」之說，而且解釋說：「玄冥者，所以名無而非無也。」¹⁸⁹ 這「玄冥」就不同於「無既無矣，則不能生有」之「無」，而類似「窈兮冥兮，其中有精」¹⁹⁰ 之意。不過，郭象視「玄冥」為「獨化之境」，「況乎卓爾獨化，至於玄冥之境」；¹⁹¹「玄冥」是一「境界」不能視為道或本體。則似又有別於老子。故「名無而非無」可以是「非無非有，亦有亦無」之境。此境可玄之又玄，以至「重玄之域」。¹⁹²

王弼、郭象基本上都是從「語言」入手理解老莊。老子的「正言若反」，莊子的「得意忘言」和「弔詭」都給他們啟示。只是他們都在可道的「言」上運思，自成一套「玄理」。在哲理思辯層次上窮極精微，而對「道」之體悟及實踐工夫則幾未措意。嚴格說，他們在學術上貢獻極大；但對於「道家」之為「道家」貢獻則有不足，因為他們遺忘了道家的「宗」、「教」傳承。

§3.3 牟宗三先生在《才性與玄理》中，就王弼、向郭注文分別給予詮釋，並討論他們對《老》、《莊》詮解的義蘊。從而辨析出老子道體的主宰性、先在性、

¹⁸⁵ 同前引，〈齊物論〉，頁 111。

¹⁸⁶ 王弼等注，《老子四種》，頁 4。

¹⁸⁷ 同前引，頁 31。

¹⁸⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 251。

¹⁸⁹ 同前引，頁 257。

¹⁹⁰ 王弼等注，《老子四種》，頁 18。

¹⁹¹ 郭象注。郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁 241

¹⁹² 成玄英〈疏〉。同前引，〈大宗師〉，頁 257。此節可參看陳榮灼，〈王弼與郭向玄學思想之異同〉，《東海學報》，33（臺中：1992），頁 123-138。

普遍性、生成性等形上特性來。進一步，牟先生說：

道以何方式而為萬物之宗主？道非實物，以沖虛為性。……有「不塞其源，不禁其性，不吾宰成」之沖虛玄德，則物自然而生，自然而濟，自然而長足。此即沖虛玄德之妙用也，而即以此德為萬物之宗主，則即「不主之主」也。¹⁹³

這是順承王弼注所作的詮釋，不過，重要之點是如何理解這一「沖虛玄德」：

此沖虛玄德之為萬物之宗主，亦非客觀地置定一存有型之實體名曰沖虛玄德，以為宗主。若如此解，則又實物化而為不虛不玄矣。是又名以定之者矣。此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。¹⁹⁴

「境界型」這一深刻洞見的提出，對理解道家的形上道體極有幫助。所謂「境界型」為：

蓋必本於主觀修證，（致虛守靜之修證），所證之沖虛之境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。……此沖虛玄德之「內容的意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論的觀想。故其無外之客觀的廣被，絕對的廣被，乃即以此所親切證實之沖虛而虛靈一切，明通一切，即如此說為萬物之宗主。此為境界形態之宗主，境界形態之體，非存有形態之宗主，存有形態之體也。以自己主體之虛明而虛明一切。一虛明，一切虛明。而主體虛明之圓證中，實亦無主亦無客，而為一玄冥之絕對。然卻必以主體親證為主座而至朗然玄冥之絕對。故「沖虛之無」之在親證上為體，亦即在萬物上為宗也。¹⁹⁵

境界形態基本上是出於修證，也就是經由「致虛守靜」的實踐工夫才能證成。或至於「坐忘」、「心齋」、「喪我」之境。僅僅作玄理的思辯是不夠的。牟先生又云：

¹⁹³ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 140。

¹⁹⁴ 同前引，頁 141。

¹⁹⁵ 同前引。

此境界形態之先在性乃消化一切存有形態之先在性，只是一片沖虛無跡之妙用。此固是形上之實體，然是境界形態之形上實體。此固是形上的先在，然是境界形態之形上的先在。此是中國重主體之形上心靈之最特殊處也。¹⁹⁶

這樣推究至極，則由一般「形上學」的觀點來詮釋老子，顯然有所不足。老子之道的客觀性與實體性只是一種「姿態」，莊子則以「辯證的融化」消化而泯之，純成為主觀之境界。「所謂逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心（道心）的觀照下才能呈現。無限心的玄覽、觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈現。」¹⁹⁷「假如把道家義理看成是一個形上學，那它便是一個境界形態的形而上學。……道家不是從客觀存有方面講，而是從主觀心境方面講，因此屬於境界形態。」¹⁹⁸

牟先生又提出「哲學名理」與「教下名理」的分別。以王弼、向郭的玄理本質上實為「哲學名理」。「道家之教的意味並不甚強，故其本質實只是哲學家。」¹⁹⁹不過，後來在演講中，他一直稱道家為「大教」，²⁰⁰並不只視為哲學家。同時，他要求要從「縱貫的文化背景」來了解老子，道家的「無」是「對周文疲弊而發」。「無」是實踐的精神境界，是修養工夫。²⁰¹因此，基本上，道家應該是教，是一種比較特殊的「教」。

§3.4 《道德經》的出現奠定了道家的基礎。它自身就提供了哲理和玄思，因而承接這些哲思加以詮釋和延伸，道家的哲學性愈顯。雖然必須把「哲學」限制在特殊的意義下。前人已將這些哲思推究至極，呈現出無窮深奧的意義。不過，這樣的詮釋方向固然是勢所必至，也就是說《道德經》容許這樣被解讀；或者說它明顯地蘊涵了這種解讀的可能。問題是，如果我們回溯〈天下〉的意見，它的目的並非為構設一套形上學。即使是不一樣的形上學。它只是對「道」的「體悟」。這種體悟也是前有所承的（關尹、老聃聞其風而悅之）。所承者可能是所謂的「巫史傳

¹⁹⁶ 同前引，頁 143。

¹⁹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 122。

¹⁹⁸ 同前引，頁 128。

¹⁹⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，頁 281-284。

²⁰⁰ 見牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 109、113、122、134、139。

²⁰¹ 同前引，頁 88-94。

統」。而實際上老子對這傳統作了極大的變革，它幾乎完全廢除了一切儀式化的要求，相對於儒家，它徹底排除外在的儀式，乃至形式化了的道德行為。「為道日損」的結果只剩下「離形去知」的「坐忘」或「隱機」的「吾」。不要說類似九歌的祀典不復出現，一切巫術與「魔咒」也被解除；更不需要膜拜與祈禱。這完全不同於一般對「宗教」的想像。自然可以說它不是「宗教」，尤其是現代人心目中的「宗教」。²⁰² 但是，如果不泥滯在詞語上，應可視為「一種」既傳統又創新，既理性又直覺，既形上又實踐，既論說又無言的、特殊的「宗、教」。

老子自稱：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」、「不言之教，無為之益，天下希及之。」²⁰³ 莊子也說「固有不言之教，無形而心成者邪？」²⁰⁴ 老、莊都自稱為「教」。這「教」固然不能說是宗教之教，甚至不用「言說」教；然而，既是可教、「可傳」，²⁰⁵ 所傳之道必有可以共同理解或信仰的客觀性。《老子》：

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之；不笑不足以為道。

吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。²⁰⁶

道可被聞，故女偶說：「我聞道矣」，進而說：「夫卜梁倚有聖人才而无聖人之道，我有聖人之道而无聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！」²⁰⁷ 雖說她「猶守而告之」，則以「言」傳是很明顯的。而進一步的「外天下」、「外物」、「外生」以至於「朝徹」、「見獨」就必須是不言的體道工夫。「道可傳而不可受，可得而不可見」就包含了「言」與「不言」兩個層次。以得道之淺深，工夫之境界而異。道既可聞。可傳，則道應有「客觀性」（宗），雖然這種客觀性會因體道者之主觀證悟而有差異，其可得、可受者也必有其同處。因而，如視為一種「境界形態、實踐的形上學」，當然可以說這「客觀性」（或「普遍性」等）只是一種

²⁰² 陳熙遠，〈宗教——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，13.4（臺北：2002），頁37-65。

²⁰³ 王弼等注，《老子四種》，頁2、38。

²⁰⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈德充符〉，頁187。

²⁰⁵ 同前引，〈大宗師〉，頁246。

²⁰⁶ 王弼等注，《老子四種》，頁36、60。

²⁰⁷ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈大宗師〉，頁252。

「姿態」；如果視為一種可傳、可受的「教」，就可以容許不同的理解。所謂「客觀性」並不是從主、客對立的層次言之，而是就超越這一層次的「信仰」來說。只是這信仰經過老子「神聖的理性化」之後，隱蔽在「不言」裡。

§3.5 《莊子·天下》的作者²⁰⁸ 並非為評論諸子得失，也不是一篇學術史的著述；而是為傳播老、莊之「教」。只是它稱「教」為「道術」。因為他憂心諸子「各得一察焉以自好」、「道術將為天下裂」，才追溯原始，從根本上闡明「古之道術」，進而以老、莊為此「道術」之傳承者，以及他們所造之境界——成為「真人」和「至人」。

〈天下〉把道術之根源歸之「神明」，而問「神何由降？明何由出？」²⁰⁹ 則「神降」之意與觀射父所言之「明神降之」（§1.2）應該意同，上文已經討論過。至於下文「皆原於一」之「一」，「不離於宗」、「以天為宗」之「宗」，乃至「精」、「真」等都是「神明」的另一種表達符號；或者說「神降」之後，人（天人、神人、至人、真人、聖人）所得之「道」。因此，「神明」一方面有神格，如《莊子·天道》：「天尊地卑，神明之位也。」²¹⁰ 一方面降於人而為「人神」。所謂至人，真人……都是人而神的人神。這「人神」雖不同於上古時代，如顛頊之類，而是人得道實踐的結果；但是「神明」所指謂的並無差別。所以說：

古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。²¹¹

相反的，百家眾技，一曲之士，則「寡能備於天地之美，稱神明之容。」²¹²

進而，我們可以由對「至人」之類的形容，理解所謂「神明之容」：²¹³

²⁰⁸ 《莊子》注家如馬驢、陸長庚、王夫之、姚鼐等都以〈天下〉為莊子「自序」。王叔岷先生則以「此篇非莊子作。」觀其稱述「莊周」，皆以第三人稱（彼、其），應非莊子自著。疑為莊子之高弟或學道之智者，其文采洞識迥出諸家之上，故或以為莊子自作之序文。見王叔岷，《莊子校註》第3冊，頁1293。

²⁰⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁1065。

²¹⁰ 同前引，〈天道〉，頁469。

²¹¹ 同前引，〈天下〉，頁1067。

²¹² 同前引，頁1069。

²¹³ 成疏：「稱神明之容貌。」同前引，頁1071。王叔岷以「美、容義近。」或以容為「包容」之容。王叔岷，《莊子校註》，頁1302。恐非是。

至人之自行邪？忘其肝膽，遺其耳目，芒然徬徨乎塵垢之外，逍遙乎無事之業，是謂為而不恃，長而不宰。

至人者，歸精神乎无始而甘冥乎无何有之鄉。水流乎无形，發泄乎太清。²¹⁴

莊子書中這種描述至人的言詞非常之多。〈大宗師〉解說「何謂真人？」云：「古之真人……若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道者也若此。」²¹⁵……這些如視為象徵的語言，可謂都是對「道」之體悟。如視為修道者工夫所至，則為超離現實，無為、無待之境。至人、真人都是「神明」的「人」化，〈天下〉作者認為這是神降於人，人才能「登假（至也）於道」。「神何由降？」也可以改成問「神由何而降」？換言之，「神」從哪裡來？

這神自然是出自「巫史傳統」。具體地說，它是從「東皇太一」及楚地所祀的百神轉化來的。「楚地」並不限於戰國時代，而是可以追溯到遠古，連「太一」之名都未出現之時。

圖騰崇拜不是某種動物、某個人或某種意象的宗教，而是一種無名的且非屬於個人力量的宗教，這些事物中的每一個都可顯現此種力量，但是這種力量並不屬於其中任何一個。無一個體完全擁有它，但是全體均參與它。它具體表現於各個特殊個體，但是又對他們獨立；它先於他們，而又對他們為充分的。……我們如果拿它做最廣義的解釋，可以說它就是神，每一個圖騰宗教所崇拜的神。但是它是非個人的神，沒有名，沒有歷史，屹立在世界上，散布在無數的事物上。²¹⁶

涂爾幹這種說法「幾乎可以套用在任何形式的宗教上。」²¹⁷ 上文提到的「瑪納」也類似這種神。涂爾幹也討論到它，認為它是一種無名的、普遍的力量。²¹⁸ §2.2 也討論過「道」跟這種神的類似性。這裡再提出「無名」一點，尤其與「道」之

²¹⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈達生〉，頁 663；〈列禦寇〉，頁 1047。

²¹⁵ 同前引，〈大宗師〉，頁 226。

²¹⁶ 見雷蒙·艾宏 (Raymond Aron) 著，齊力等譯，《近代西方社會思想家》（臺北：聯經出版社，1986），頁 51。

²¹⁷ 同前引。

²¹⁸ 同前引，頁 52-53。

「道常無名」（三十二章），「道隱無名」（四十一章）相符應。事實上，老子可能是從「無名」的神明思考到「無」。神明本是無形無象的，稱之為「太一」也是從無形無象上著眼；神明因其「無」性才能遍在宇宙萬物。「天下萬物生於有，有生於無。」（四十章）這有、無是關、老「建之以常無有」的無和有，²¹⁹不是經驗中有無對立的觀念。稱之為「建」，是前所未有的。關老是依「主之以太一」，把「太一」（神明）隱於「常無」之中。「常無」就不是一般的無。向前發展，無就是「本體」。「『無』當然亦是一種『有』，此是無限的有。此無限的有以『無限的妙用來規定』……因此，無限的有，無限的妙用，就是無。」²²⁰如果向後反溯，這無就是「神明」和「神明」的作用（有）。莊子說的「藐姑射山」的「神人」就不只是象徵「道體」，而是對「神明」的具體想像。《易·說卦》：「神也者，妙萬物而為言者也。」（第六章）²²¹大概也是說這種「神明」。

§3.6 〈天下〉篇說「澹然獨與神明居」（參 §1.1），這自然顯示出對於「神明」的信仰。而「澹然」則表示他無所求於「神明」，而「與居」，則此「神明」不是居於高位、崇拜的對象；「獨」則不需要任何儀式和祀典，更不要求歌舞來娛神。這「獨」是免除了一切外在的、形式化的干擾，回歸淡然（虛靜）之我。這既不同於巫史傳統必有的祀典儀式，也不像一般宗教的祈求福祐。「無責於人，必求諸己」，王弼已經指出這一點。²²²因此，如果說它是個人意義的宗教也是可以的；只是它是「普遍的」個人意義，而不是主觀的個人意義。²²³

〈天下〉稱關尹、老聃為「古之博大真人哉！」推崇他們遠在在諸子之上。謂之「博大」自是有別於百家、一曲之士。成疏云：「古之大聖，窮極微妙，冥真合道；教則浩蕩而弘博，理則廣大而深玄。」²²⁴從「理」上說，其「深宏」往往由「正言若反」來表出；須覃思才能解其意；就「教」而言，則多直接正言。〈天下〉所摘選的《老子》幾乎不涉及形上道體部份，而從人事修為言之。「以濡弱謙

²¹⁹ 成玄英疏云：「建立言教，每以凝常無物為宗。」似以「無有」連讀。王叔岷先生曰：「『常無建有』似兼『常無、常有』而言。《老子》一章：『常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。』所謂『建之以常無有』也。」王叔岷，《莊子校詮》下冊，頁 1339。此處因「常無有」斷句不同，說者紛如，多逞己見。茲不贅。

²²⁰ 牟宗三，《現象與物自身》（臺北：臺灣學生書局，1975），頁 431-432。

²²¹ 《善本易經》，頁 339。

²²² 見王弼，〈老子指略〉，頁 126。。

²²³ 參看博藍尼 (Michael Polanyi) 著，彭淮棟譯，《意義》（臺北：聯經出版社，1984），第 10 章，〈對宗教的接受〉，頁 195。

²²⁴ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1098。

下為表，以空虛不毀萬物為實」可謂是其基本教義。這兩句裡也隱含著「無為而無不為」的原則，也可以伸展到形上的「無」；但「空虛」云云是由自我修為做起，使自我虛空，無知無欲無為，才能使萬物「復歸其根」，萬物復其本然，始能有真實的意義。「常寬容於物，不削於人。」²²⁵ 虛空與寬容是互相關聯的，虛才能容。《老子》書中反覆言之：

知常容，容乃公。王注：「乃能包通萬物，無所不容。……無所不包通，則乃至於蕩然公平也。」²²⁶

《老子》常以「谷」來譬喻或象徵虛空與寬容：

曠兮其若谷。

為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。²²⁷

谷是虛空，所以能容受。能容受，能寬容，故能成其大。老子說：「我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」²²⁸（第六十七章）慈就是寬容。「聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。」²²⁹（第四十九章）慈是超越善與不善的對立，包容一切。「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。」²³⁰（第二十七章）如慈母之於子女，豈有不救？「儉」則「少私寡欲」²³¹（第十九章），寡欲則不爭。所謂「不敢為天下先」即不爭。不爭即涵著無為，因此，語言雖有不同，其要義皆可通，而「寬容」是其根本。老子這類「正言」如視為教義較之視為一套哲理尤為接近。這些教言（不是教條），尤其是攸關治術的，是老子「執古之道，以御今之有」（第十四章）²³²的人生智慧。不應閒置在哲學的冷宮裡。

²²⁵ 同前引，頁 1095。

²²⁶ 王弼等注，《老子四種》，頁 13。

²²⁷ 同前引，頁 12、24。

²²⁸ 同前引，頁 57。

²²⁹ 同前引，頁 42。

²³⁰ 同前引，頁 23。

²³¹ 同前引，頁 15。

²³² 同前引，頁 11。

〈天下〉稱莊子「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」²³³ 根據成玄英的注疏，首句意略同於「淡然獨與神明居」。「天地精神」有類於「神明」。「不譴是非，以與世俗處」則是承老子「寬容」之教。只是莊子以「忘」來踐行。「魚相忘乎江湖，人相忘乎道術。」「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」〈大宗師〉推而至極，「坐忘」、「喪我」工夫所至「無善無惡，善惡兩忘；不是不非，是非雙遣。」²³⁴ 這重點不在超越是非的爭論，而是在包容中消融之。「容乃公」，先有寬容才有公平、公正。能公平，是非之爭也就消弭了。「忘」跟「寬容」是相輔相成的。

〈天下〉又稱莊子：「彼其充實不可以已，上與造物者遊，而下與外死生无終始者為友。」²³⁵ 這「與天地精神往來」意思相同，不過更形象化。這以具體的方式說明莊子的工夫境界，顯見莊子不僅會用「荒唐之言，無端崖之辭」而已。郭象說：「莊生雖未體之，言則至矣。」²³⁶ 恐怕不夠公平。莊子不僅體之而且以更深入一層，開創了新的境界。所以〈天下〉又稱莊子：

其於本也，宏大而辟，深閔而肆；其於宗也，可謂稠（調）適而上遂矣。²³⁷

這種稱道之言不是哲理式的論述，而是對於「不離於宗」之「天人」、或「不離於真」之「至人」衷心的贊歎！郭象可以把玄理意義的莊子詮釋得很好，卻無法體證「天地與我並生，而萬物與我為一」²³⁸ 的實境。這實境是真能踐行「坐忘」、「喪我」的工夫，才能達至；豈是「苟足於天然而安其性命」²³⁹ 就唾手可得的？

²³³ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，〈天下〉，頁 1098-1099。

²³⁴ 同前引，〈大宗師〉，頁 243。

²³⁵ 同前引，〈天下〉，頁 1099。

²³⁶ 同前引，郭象，〈莊子序〉，頁 3。

²³⁷ 同前引，〈天下〉，頁 1099。

²³⁸ 同前引，〈齊物論〉，頁 79。

²³⁹ 郭象注語。同前引，頁 81。

結論

歷來對道家的研究，多眩惑於其哲理玄思，盡力探其幽微；很少注意它的宗教淵源。因為通常並不把道家（不是後世的道教）視同宗教。即使稱為教，如說「儒釋道三教」，也跟一般宗教意義有別，甚至不與佛教之教相等。儒道之教實多偏於「教化」的意思，不在崇拜一超越之神。同時，宗教的類型既不相同，對「宗教」的詮釋也就紛歧。我們採取文化人類學者的意見，寬鬆地來看，宗教可被視為一套文化體系。不必管它是一神或多神，也不問其組織結構如何。因此，我們可以追溯儒、道淵源所自的那種文化體系，就簡單地視之為一種宗教。為表示其特殊性，姑名之曰「巫史傳統」。

這「巫史傳統」是從遠古以來的一種宗教活動，可以早於文字發明之前，或圖騰崇拜的時代，現代學者或類比於「薩滿教」。²⁴⁰ 老子說的「執古之道」可能即指這種宗教。只是「史官」介入之後，漸生變化。觀射父所討論的已經是巫史合流之後的情況。這一「巫史傳統」經過長期的演變和分化，隨時代、地域而有差異。北方在周文興起之後，巫的地位大幅降低。儒家又給予理性化的詮釋，這一傳統逐漸變質。南方因地域性習俗好巫風，這巫史傳統仍延續不衰。老莊雖然接受它們，但作了相當大的轉化。可以說是一場宗教性的變革。

《莊子·天下》論述關、老時說「淡然獨與神明居」與「主之以太一」就明顯地指出他們的宗教淵源。莊子汲取和運用大量的神話，也來自原始宗教的傳說。從這一點來看，他們的思想是從這一宗教中演化出來的。太一神明，自然地成為他們的信仰。這一「神明」的特質實在就是他們形上構設的依據。這神明既非造物主，也未盡人格化。它的非權威性格跟道之不主、不長、不恃、不幸是相應的。它本無形無象，道亦如之。體道者把信仰超越的神明轉化為內在的信念，這信念可謂是「宗教的實在」。²⁴¹ 前文已經引過的《老子》第二十一章云：

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。自古

²⁴⁰ 參看張光直，《考古學專題六講》，第一講，頁5、6、10。

²⁴¹ 參看夏普 (Eric J. Sharpe) 著，呂大吉等譯，《比較宗教學》（臺北：久大／桂冠出版社，1991），頁302。

及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。²⁴²

這一章是修道者對道體的體悟。道體似有似無，幽深不可名狀。其中有「精」、「真」、「信」是道體之為絕對真實。這一道體顯見於「孔德之容」是修道者的主體與客體的道合一（惟道是從）。這固是主觀的修證，而不限於個體。「以閱眾甫」則見道之普遍性。這是從老子特殊的形上構設來解釋。如果我們換一個角度，當作是對體道者的「信念」的「證言」。這一章便可以「宗教的實在」來理解：精、真、信是從原初的「太一神明」演化而來。「太一神明」既是主體也是客體。莊子能「上與造物者遊，下與外死生無終始者為友」，「天地與我並生，萬物與我為一」都可謂是主客合一之境。上句可視為「宗教的實在」，下句則是「形上的實在」。不過，要注意這「宗教」和「形上」都有其特殊義，它們都要求實踐的工夫，而不僅是哲理玄思。

道家的形上玄思，不僅構設出一個無限的精神世界，成為中國文化體系的重要部份；它其實創立了一個最自由的宗教。它信仰的「神明」本身就是「無」（無形無象，而有無限的妙用）。「無為」「無待」的教義是對「自由」最深刻的詮釋。一切原始宗教中的崇拜儀式，祭典、祈禱與禮贊，甚至魔咒種種皆被解除。它不受任何形式的侷限，也不倚賴任何外力。基本上是人依靠自己的力量提升自己的精神境界。「獨與天地精神往來而不敖倪於萬物。」這是屬於個人式的宗教。它也免除了與科學或其他宗教衝突的困難。

²⁴² 王弼等注，《老子四種》，頁18。

引用書目

一、傳統文獻

- 《善本易經》，臺北：考古文化事業公司，1992。
- 王先謙，《荀子集解》，臺北：藝文印書館，2000。
- 王叔岷，《莊學管闕》，臺北：藝文印書館，1978。
- * _____，《莊子校註》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988。
- * 王 弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999。
- 方述鑫等編，《甲骨金文字典》，成都：巴蜀書社出版，1993。
- 安井衡，《管子纂詁》，臺北：河洛圖書出版社，1976。
- 司馬遷著，瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972。
- * 朱 熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1987。
- _____，《周易本義》，臺北：考古文化事業公司，1992。
- 屈萬里，《詩經釋義》，臺北：中華文化事業出版委員會，1955。
- * _____，《尚書釋義》，臺北：中華文化事業出版委員會，1956。
- 韋 昭注，《國語》，臺北：臺灣商務印書館，1956。
- 洪興祖，《楚辭補註》，臺北：大安出版社，1995。
- 班 固，《漢書》，臺北：藝文印書館，1955。
- 荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》，北京：北京文物出版社，1998。
- * 袁 珂，《山海經校注》，臺北：里仁書局，1981。
- 高 誘注，《呂氏春秋》，臺北：世界書局，1955。
- _____，《淮南子》，臺北：世界書局，1955。
- 馬瑞辰，《毛詩傳箋通釋》，臺北：廣文書局，1971。
- 陳 澧，《禮記集說》，臺北：啟明書局，1952。
- 陳奇猷，《韓非子集釋》，臺北：河洛出版社，1974。
- 許 慎著，段玉裁注，《說文解字》，臺北：廣文書局，1969。
- 梁啟雄，《荀子簡釋》，臺北：華正書局，1975。
- * 郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974。
- 楊伯峻，《列子集釋》，臺北：明倫出版社，1970。
- * _____，《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982。
- 臺靜農，《楚辭天問新箋》，臺北：藝文印書館，1972。

- 樓宇烈，《老子王弼注校釋》，臺北：華正書局，1981。
- 錢 穆，《莊子纂箋》，香港：大東書局，1985。
- 蕭 統輯，六臣註，《文選》，臺北：華正書局，1981。
- 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999。

二、近人論著

- 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999。
- 文崇一，《楚文化研究》，臺北：中央研究院民族研究所，1967。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1971。
- _____，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1975。
- * _____，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983。
- * _____，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1985。
- 卡西勒 (Ernst Cassirer) 著，劉述先譯，《論人》，臺中：東海大學出版社，1959。
- 朱伯崑，《易學哲學史》，北京：華夏出版社，1994。
- 弗雷澤 (J. G. Frazer) 著，汪培基譯，《金枝》，臺北：久大／桂冠出版社，1991。
- 克利福德·格爾茨 (Clifford Geertz) 著，韓莉譯，《文化的解釋》，南京：譯林出版社，1999。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 夏 普 (Eric J. Sharpe) 著，呂大吉等譯，《比較宗教學》，臺北：久大/桂冠出版社，1991。
- 許抗生，〈初讀《太一生水》〉，《道家文化研究》，17，北京：1999，頁 306-315。
- 張 亨，《思文之際論集》，臺北：允晨文化，1997。
- 張光直，《中國青銅時代》，臺北：聯經出版公司，1983。
- _____，《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1988。
- 張光直著，郭淨、陳星譯，《美術、神話與祭祀》，臺北：稻鄉出版社，1993。
- 張政烺，〈試釋周初青銅器銘文中的易卦〉，《考古學報》，4，北京：1980，頁 403-415。
- 張舜徽，《周秦道論發微》，臺北：木鐸出版社，1983。
- 陳熙遠，〈宗教——一個中國近代文化史上的關鍵詞〉，《新史學》，13.4，臺北：2002，頁 37-65。

- 陳榮灼，〈王弼與郭象玄學思想之異同〉，《東海學報》，33，臺中：1992，頁123-138。
- 陳夢家，〈商代神話與巫術〉，《燕京學報》，20，北京：1936，頁485-576。
- ，〈殷墟卜辭綜述〉，臺北：大通書局，1971。
- 彭 毅，《楚辭詮微集》，臺北：臺灣學生書局，1999。
- 湯用彤，《魏晉玄學論稿》，臺北：育民出版社，1980。
- 博藍尼 (Michael Polanyi) 著，彭淮棟譯，《意義》，臺北：聯經出版社，1984。
- 雷蒙·艾宏 (Raymond Aron) 著，齊力等譯，《近代西方社會思想家》，臺北：聯經出版社，1986。
- 聞一多，《聞一多全集》，臺北：里仁書局，1999。
- * 戴君仁，《梅園論學集》，臺北：臺灣開明書店，1970。
- 藍德曼 (Michael Landmann) 著，閻嘉譯，《哲學人類學》，貴州：貴州人民出版社，2006。
- 龐 樸，〈一種有機的宇宙生成圖式〉，《道家文化研究》，17，北京：1999，頁301-302。

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography)

Selected Bibliography

- Dai, Jun-ren. *Mei Yuan Lun Xue Ji (Topics on Chinese Thoughts)*. Taipei: Kai Ming Press, 1970.
- Kuo, Qing-fan. *Zhuang Zi Ji Shi (Collected Commentaries on Zhuang Zi)*. Taipei: Ho Luo Press, 1974.
- Mou, Zongsan. *Zhong Guo Zhe Xue Shijiu Jiang (Nineteen Lectures on Chinese Philosophy)*. Taipei: Taiwan Student Book, 1983.
- _____. *Cai-Xing yu Xuan-Li (On New Daoism)*. Taipei: Taiwan Student Book, 1985.
- Qu, Wan-li. *Shang Shu Shi Yi (Commentaries on the Book of Documents)*. Taipei: Publications Committee of Chinese Enterprise Culture, 1956.
- Wang, Bi. *Lao Zi Si Zhong (Four Texts on Lao Zi)*. Taipei: Da An Press, 1999.
- Wang, Shu-min. *Zhuang Zi Jiao Quan (Commentaries on Zhuang Zi)*. Taipei: Institute of History and Philology, Academia Sinica, 1988.
- Yang, Bo-jun. *Chun-Qiu Zuo-Zhuan Zhu (Commentaries on Zho-Zhuan)*. Taipei: Yuan Liu Press, 1982.
- Yuan, Ke. *Shan Hai Jing Jiao Zhu (Annotations on Shan Hai Jing)*. Taipei: Liren Books, 1981.
- Zhu, Xi. *Si Shu Zhang Ju Ji Zhu (Collected Commentaries on Four Books)*. Taipei: Da An Press, 1987.

On Daoism: Religion as a System of Culture

Chang, Heng

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

This article seeks to explore the origin of pre-Qin Daoism based on an interpretation of the texts of Laozi and Zhuangzi. It traces the genesis of their philosophical contemplation in an effort to understand the relationship between Daoism and primitive religion. From our perspective, primitive religion in China is characterized as a “Shaman-historian tradition.” It was imbued with profound wisdom, and flourished in the southern Chu region against a complicated historical background. Credible evidence contained in the *Tianxia* chapter of *Zhuangzi* directs our attention to the peculiarly religious nature of Daoism. Although their thought was a product of the Shaman-historian tradition, Laozi and Zhuangzi actually reformulated that tradition to a great extent. The primordial “Ultimate Oneness of Divine Brightness” was transformed into the metaphysical substance of Dao, and indigenous mythology was converted into philosophical allegory. All of the rituals, worship, and even magical incantations were discarded. This reformation, however, did not eliminate the tradition’s inherent religiosity, which was simply forgotten by later generations. The reason that Laozi is called an “Immensely Great Authentic Person” and Zhuangzi a “Heavenly Person” or “Ultimate Person” should be understood in the religious sense. The spiritual freedom gained from the physical cultivation of “non-action” and “non-dependence” is the highest achievement in this religious tradition. The argument of this article is plain and straightforward; therefore the main text is only divided numerically without any section titles in order to avoid unnecessary distraction. Furthermore, in so far as the intention of this essay is to trace the genetic origin and explore the essence of Daoism rather than textual criticism per se, I have decided to, somewhat generically, entitle it “On Daoism.”

Key words: Daoism, Dao, Laozi, Zhuangzi, Shaman-historian tradition

(收稿日期：2011.11.23.；修正稿日期：2012.1.9.；通過刊登日期：2012.7.12.)