

杜道堅《道德玄經原旨》 「心性論」探析*

劉怡君

世新大學中國文學系助理教授

提 要

杜道堅，元代著名的茅山上清派道士，曾入覲元世祖，帝嘉納其言，親授璽書，命之提點道教，歷世祖、成宗、武宗和仁宗四朝，在道教發展史上具有重要的地位。元朝時期，一方面因為新儒家心性學說的成熟與漫衍，另一方面復因教道內丹學性命理論開展的要求之故，遂使道士在疏解《老子》時，往往將「心性」這一重大命題與老子思想相綰合。杜道堅《道德玄經原旨》在時代思潮的籠罩之下，帶有濃厚的「心性之學」色彩。然而，《老子》五千言中不言「性」，僅有數處言「心」，杜道堅如何建構《老子》的「心性論」，是一個值得深入探析的議題。本文關注於杜道堅《道德玄經原旨》「心性」詮釋的進路，以及「心性」修養的入路。此文的研究成果對於道教老子學與理學發展史等方面的研究者，或能提供正面的助益。

關鍵詞：元代 杜道堅 道德玄經原旨 心性

* 本文為執行科技部專題研究計畫「《老子》思想詮釋的突破——元代老子學『心性』理論的建立」（MOST 107-2410-H-128-003-）之部分研究成果，渥蒙匿名審查委員悉心指正，謹致謝忱。

杜道堅《道德玄經原旨》 「心性論」探析

劉怡君

世新大學中國文學系助理教授

一、問題意識的形成

老子思想形成後，闡發《老子》一書玄旨的相關著作相當多，歷朝歷代對《老子》的詮解，逐漸形成一個浩繁的《老子》注釋系統。學者根據時代的文化背景與自身的人格特質，對古代經典作出創造性的詮釋，以迎合時代思潮或個人理論的需求，此為中國思想發展的重要特質。杜道堅曾指出：

道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自其成心而師之。故漢人注者為「漢老子」；晉人注者為「晉老子」；唐人、宋人注者為「唐老子」、「宋老子」。^❶

各個時代的注解家與《老子》文本充分地對話，使《老子》與新時代的思潮交相叩問、相互激盪，詮釋活動賦予經典新的哲理與新的含義，同時也煥發了古代經典的生命。《老子》作為中國古代重要的經典，透過各個時代學者的詮釋，賦予新的義理底蘊，這不但反映出箋解者的思想，更透顯出各時期學術發展的特徵與

❶ (元)杜道堅：《玄經原旨發揮》，收於張繼禹主編：《中華道藏》冊 11（北京：華夏出版社，2004 年），卷下章句第 11，頁 714。

動向。

就老學發展史而言，宋元時期注解《老子》的人數，較之前代明顯增多，包括：儒家學者、文人官吏、帝王卿相、僧人道士等，研究《老子》蔚然成風。^②劉固盛《宋元老學研究》一書揭示《老子》哲學思想解釋史上三次相當重要的突破：

王弼注《老》闡發玄學宗旨，這是對《老子》哲學思想解釋的第一次重要發展；唐代成玄英、李榮等人借《老子》以明重玄之趣，則可以看作對《老子》哲學思想解釋的第二次突破；而從唐代的重玄體到宋元時期心性理論的演進，乃為《老子》哲學思想解釋的第三次重要轉變。^③

一方面因為新儒家心性學說的成熟與漫衍，另一方面復因道教內丹學性命理論開展的要求之故，遂使道士在疏解《老子》時，往往將「心性」這一重大命題與老子思想相結合。如此一來，形上學況味甚濃的老子思想，遂被轉化成談心言性的理論建構。總之，宋元時期《老子》「心性」理論的建構是《老子》哲學思想詮釋史上的重要突破，亦是老學發展史中重要的環節及內涵。

就老學發展的理脈而言，理學對老學思想的潤澤滲透，是一個不能忽視的議題。理學是儒學內部更新的結果，其過程是以儒家學說為本位，並吸收融攝其他文化思想，在建構理學的過程中，儒家學者對老學思想進行了相當程度的研究，老學對理學的建構發揮了重要的作用。^④當新儒學的義理思想成熟時，反過來對老

^② 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年），頁328-329，「宋元時期的老學研究者，……有儒家者，如朱熹、程俱、程大昌，有佛家學者，如李昉、趙秉文，也有道家學者，如達真子、林東、柴元皋；有道士，如曹道沖、范應元、褚伯秀，有禪師，如德異；有普通官吏，如劉驥、黃茂材，有著名政治家，如王安石，還有當朝的皇帝，如宋徽宗；有文人，如劉辰翁，也有思想家，如朱熹。諸如此類，不一而足。」

^③ 劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年），頁10。相關論述尚可見於劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報（人文社會科學版）》第47期（2000年），頁31-34。

^④ 宋元期時期的理學家對道家哲學思想的吸收十分明顯，相關論證可參見陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（上海：上海文化出版社，2001年）與黃釗：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年），頁488-523。

學產生持續且深刻的影響。劉固盛在《宋元老學研究》中說：

這一特點在南宋董思靖、范應元等人的《老子》注中已露出端倪，到元代以後，影響進一步擴大，出現了許多完全站在理學的立場上注《老》的作品。^⑤

南宋以後，理學成為官方的統治思想，受到學術氛圍的影響，「以理解《老》」的詮解方式成為宋元時期的老學特色。值得注意的是，元代以後，以理學詮解《老子》風氣達到顛峰，不僅儒家人物雜揉理學思想注解《老子》^⑥，道家人物也運用理學思想詮釋《老子》。

元代內丹學成為道教的主流，道教人物藉由詮釋《老子》五千言建構道教的思想體系，傾注心力於「心性」理論的建構，《老子》思想的詮釋有了新的旨趣與底蘊。^⑦劉固盛《道教老學史》指出：

宋元時期的道教老學，正是在心性論上大做文章，以心性解《老》，借《老子》而談道教性命之學，是該時期道教老學發展的重要特點。^⑧

宋元時期道教人物注《老》解《老》者眾多，杜道堅當是值得關注的研究對象。杜道堅，字處逸，號南谷子，茅山上清派道士，曾入覲元世祖，言求賢、養賢、用賢之道，帝嘉納之，親授璽書，命其提點道教，住持杭州宗陽宮，歷世祖、成

^⑤ 劉固盛：《宋元老學研究》，頁 108。

^⑥ 元代以理學家的身分注解《老子》者當首推吳澄，吳澄為元代南方儒宗，與北方儒宗許衡並稱為元代理學思想雙璧。吳澄《道德真經註》帶有濃厚的理學色彩，「以『理』解《老》」的詮釋方式貫穿全書。請參閱劉怡君：〈吳澄《道德真經註》「心性論」探微——以理學詮解《老子》的義理向度〉，《國文學報》第 56 期（2014 年 12 月），頁 35-65。

^⑦ 劉固盛：《道教老學史》（武漢：華中師範大學出版社，2008 年），頁 151，「宋元時期是道教老學發展史上的一個高峰階段。隨著內丹成為道教的主流，道教老學的旨趣也發生了變化。」

^⑧ 同前註，頁 158。

宗、武宗、仁宗諸朝，在道教發展史中具有重要的地位。⁹杜道堅《道德玄經原旨》開宗明義指出老子著書立教的目的是透過「修道」達到「各正性命」的理想境界，且以「道理合一」的理路貫通全書，主張人皆內鑱著「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」等五性。

元代道教主要的流派有二，一為符籙派，一為內丹派。符籙派又分為三系：一是以龍虎山為本山的正一道，一是以閩皂山為本山的靈寶派，一是以茅山為本山的上清派。內丹派祖述鍾呂，以性命之學主要命題，張伯端開啓南宗一派，白玉蟾加以發揚，主張先命後性，王喆創立北宗一派，後世稱全真道，主張先性後命。杜道堅屬符籙派道士，重心本不在於內丹派性命之學上，但卻熱衷於《老子》「心性」理論的建構，不僅是因為新儒家心性學說成熟與漫衍，同時也是回應道教內丹學性命理開展的要求，從而促使傳統符籙派教義的鼎新。然而，《老子》一書中未出現「性」字，而「心」字僅見數處，¹⁰杜道堅如何能以「心性之學」詮釋《老子》？本文即以杜道堅《道德玄經原旨》「心性論」作為切入的對象，觀察《老子》在時代思潮的籠罩之下，呈現出來新的意義和內涵，論證元代《老子》義理詮釋向度的重要突破。¹¹

⁹ 關於杜道堅的生平，請參見（元）趙孟頫：〈隆道沖真崇正真人杜公碑〉，《松雪齋文集》（臺北：臺灣學生書局，1985年），卷9，頁379-384；（元）朱右：〈杜南谷真人傳〉，《白雲稿》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，（清）永瑤、（清）紀昀輯：《文淵閣四庫全書》），卷3，頁1228-41至1228-43；以及《安徽文化史》編纂工作委員會：《安徽文化史》（南京：南京大學出版社，2000年12月），頁696-705。

¹⁰ 《老子》中「心」字出現如下：「不見可欲，使民心不亂。」（第3章，頁8）、「虛其心、實其腹」（第3章，頁8）、「心善淵」（第8章，頁20）、「馳騁畋獵，令人心發狂。」（第12章，頁28）、「我愚人之心也哉！」（第20章，頁47）、「聖人無常心，以百姓心為心。」（第49章，頁129）、「為天下渾其心」（第49章，頁129）、「心使氣曰強。」（第55章，頁146）等。以上所引《老子》見於（魏）王弼、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月）。

¹¹ 目前，關於杜道堅《道德玄經原旨》的研究成果如下，劉固盛：〈杜道堅《老子》注略論〉，《古籍整理研究學刊》第1期（2000年1月），頁13-17，簡略地發揮了杜道堅《道德玄經原旨》與《玄經原旨發揮》中的主要思想，指出杜氏老學的核心內容為「皇道帝德」，論證宋元時期以儒家的政治道德學說解釋《老子》已達到一個新的高度，此時期的歷史趨向是孔老同

二、「心性」詮釋的進路

《老子》將人之所以為人的本質，安置在宇宙的根源處，並要求人與宇宙的根源具有一致性；而理學家講學的重點落在道德的本心與道德的創造之性能，將「心性」提升至「本體」的高度。如此一來，老子之「道德」與理學之「性命」，在形式構造上就有了相互比附的可能性。¹² 杜道堅主張《老子》一書中雖未提及

歸、儒道交融。劉固盛：〈論杜道堅的老學思想〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版）第44卷第6期（2005年11月），頁161-165，進一步闡明杜道堅老子學中的理學旨趣。杜道堅認為「理」與「道」同為宇宙最高本體，釋解《老子》時援引邵雍《皇極經世》，指出皇帝玉伯道德功力，均不出理氣象。同時，杜道堅也吸收陸九淵的心學思想闡發《老子》，主張「心」是世界的最高本體。此外，還將「性」的議題引入老子。杜道堅修道的重點則由「命」轉向「心性」的保養與超越。楊國宜：〈《道德玄經原旨》對老子思想的繼承與發展〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第28卷第4期（2000年11月），頁515-520，指出《道德玄經原旨》協同孔、老的思想相當顯著，注解《老子》時大量引用儒家著作，如：《尚書》、《易經》、《詩經》、《禮記》、《左傳》、《孟子》、《中庸》，引儒入道，融會貫通，使儒道二家合流，並引用古史作為例證，總結歷史經驗的教訓，對治國救世頗有借鑒意義。楊國宜：〈略論《道德經原旨》的皇道論〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第32卷第2期（2004年3月），頁226-232，指出杜氏認為歷來為《老子》作注的人，皆未能探求老子著書的真意，《道德經》實際上是一部資治書，從治道、無為、民本、政務、刑法、教育、兵事、外交等各方面，論述治理國家的方針。楊國宜〈略論《道德經原旨》的帝德論〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第34卷第3期（2006年5月），頁328-333，著力於帝德修養思想的闡述，從愛民之心、執政為公、不驕不爭、謙虛遜讓、以柔制剛、誠信待人、言行穩重、無人善任、崇儉知足、正己正人等各方面加以論述。其中，劉固盛〈論杜道堅的老學思想〉與本文的研究議題較為相關，但劉氏僅以寥寥數頁提點若干面相，留下許多可以進一步深入研究的空間，因此本文在前人研究的基礎上向前推進，釐析杜道堅《道德玄經原旨》「心性」詮釋的進路以及「心性」修養的入路，以期觀察元代《老子》義理思想詮釋的重要突破。

¹² 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁338，「道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上之別。所以老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》『天命之謂性』相同；但在形式的構造上，則與《中庸》『天命之謂性』無異。道等於《中庸》之所謂『天』；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。」

「性」字，然則老子對「性」的論說實則含藏於「復命」思想之中。杜氏注解「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無」章時曰：

聖人立教，使人修道，各正性命，蓋本諸此。仲尼之盡性至命，反終之謂也。子思之天命謂性，原始之謂也。老氏言復命而不言性，此言有生於無，性其在矣。嘗論性者，吾所固有，命者，天之所賦，生之始也。性不得命，吾無以生。命不得性，天無以賦。¹³

指出老子著書立教的目的是透過「修道」中的種種工夫入路，達到「各正性命」的終極目標，「各正性命」出自《易傳》中〈乾〉卦的〈象傳〉，曰：「乾道變化，各正性命，保合大和，乃利貞」¹⁴天道蘊含無限生機，大化流行，創生萬物，人因而有「命」。「道」向形而下的現實世界落實，下貫於人的身上時，稱之為「性」。復命則性自復，「性」與「命」兩者緊密不可分割，故而杜道堅主張老子言「復命」而「性」在其中。理學家對「心性」的詮釋，大體可分為兩種進路：（一）《易傳》、《中庸》所代表一路，主要思想在「天命之謂性」一語；（二）孟子所代表的一路，主要思想為「仁義內在」，即心說性。前者從天命、天道的下貫處講，可稱之為「宇宙論的進路」；後者主張仁義在於人「心」，就「心」來說「性」，主張「心」具有「仁」、「義」、「禮」、「智」等四端，可稱之為「道德的進路」。杜道堅運用了理學的兩種進路建構老子的「心性論」，此段注文中「仲尼之盡性至命，反終之謂也。子思之天命謂性，原始之謂也。」正是順著《易傳》、《中庸》的脈絡而來，《易傳》云：「窮理盡性以至於命」¹⁵，透

¹³ （元）杜道堅：《道德玄經原旨》，收於張繼禹主編：《中華道藏》冊 11（北京：華夏出版社，2004 年），卷 3，頁 680。以下所引杜道堅《道德玄經原旨》，皆依此版本，僅於引文後標明卷數、頁數，除有註明之必要者，不另作註。

¹⁴ （魏）王弼、（晉）韓康伯注，（唐）孔穎達疏：《周易·乾》（臺北：藝文印書館，1997 年，《十三經注疏》第 1 冊），卷 1，頁 10。此下所引《十三經注疏》皆見於此版本。

¹⁵ 同前註，卷 9，頁 183。

過盡性明白天命，謂之「反終」；《中庸》曰：「天命之謂性」¹⁶，天命向下落實內蘊於人爲性，謂之「原始」。杜道堅進一步指出：

觀天地絪縕，陰陽相合，以降甘露，無非中和所致。（卷2，頁676）

致中和，天地位，萬物育，正斯道也。（卷3，頁681）

天以沖和至柔之氣，行乎乾健至剛之體。（卷3，頁682）

天之道，其折中如此，所以致中和天地位萬物。（卷4，頁697）

《中庸》曰：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」又曰：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。」¹⁷意即將「中和」推而極之，則天地正位，萬物育成。「中和」的內容爲何？喜、怒、哀、樂之情未發，謂之「中」。未發之「情」，無所偏倚，實則「性」。發而皆合於天理，「情」正而無所乖戾，謂之「和」。「中」是天命之性，天下之理皆由此出，是「道」之體；「和」是遵循「性」而發，天下古今之所共由，是「道」之用。¹⁸朱熹注解《中庸》此章時曰：「蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣。」¹⁹是以，「致中和」將形而上具有超越性的天道與形而下現象世界的具體生命密切地聯繫起來，透顯出「以性爲道」、「天道性命相貫通」的思想，「性命」是既超又內在的概念。那麼，「性」的主要內容是什麼？此一問題的解決必須透過第二條思想進路，即孟子這一路。²⁰

¹⁶ （漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏：《禮記·中庸》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第5冊），卷52，頁879。

¹⁷ 同前註，卷31，頁879。

¹⁸ （宋）朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁23，解釋此章曰：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」

¹⁹ 同前註，頁24。

²⁰ 關於「心性論」的兩種進路，可參閱牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1983年），第8講及第9講，頁59-74。

孟子提出「性」的主要內容為「善」，更精確地說，「性」即是「道德之善」的本身，而「心」具有超拔挺立的力量，能夠使人實踐於善而避免淪落於惡，「心性」的內容不再含糊不清。「道德之性」根源於「天命之性」，而「天命之性」又必須從「道德之性」來了解、印證和貞定。如此一來，理學家建構「心性」的兩種進路，即「宇宙論的進路」與「道德的進路」便能相互合會了。杜道堅認為孟子「人無有不善，水無有不下」與老子「上善若水」的思想相互契會，《道德玄經原旨》云：

上善，至善也。水性至善。上善之人，其性謙下，有水之德。……孟氏言人無有不善，水無有不下，蓋有由也。水利物不爭，處眾所惡，故近於道。
(卷 1，頁 667)

孟子以水為喻，批駁告子「人性無分於善不善」之說，主張「性」本善，此為應然的道德性，故順此「性」無有不善²¹；老子則以水性為至善的表現，上善之人，能盡水之性，擁有謙下、利物、不爭的善德。杜道堅在解釋「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵令人心發狂；難得之貨令人行妨。」時曰：

不事世寶而守天爵，是五者皆目前之侈靡，蕩搖真性。(卷 1，頁 668)

「天爵」的概念源自於《孟子》，孟子曰：「仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。」²²天爵乃是相對於人爵而有，人爵是現象世界中的公卿大夫等爵位，是世俗社會政治等級的尊貴；天爵則是精神境界中的仁義忠信等道德，指人性中稟受於天的尊貴。杜道堅將「天爵」的思想融入老子思想，指出人不應

²¹ (漢)趙岐注，(宋)孫奭疏：《孟子·告子》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊)，卷11，頁192，「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水搏而躍之，可使過顛，激而行之，可使在山，是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

²² 同前註，卷11，頁204。

汲汲營營於世間名利，向外攀緣追求感官的滿足和刺激，逐物而不返，如此將導致生命流逸奔競，最終蕩搖真樸的本性，此段文字要旨在於要求人守住心中仁義忠信等道德的善端，並持續擴而充之，將主體提升至本體的高度，達到至善的境界。

理學以先秦儒家為基礎進一步建構更縝密的思想體系，其中之一是為儒家的倫理道德提供本體化的證明，此一特點深刻地反映在杜道堅《道德玄經原旨》中。杜道堅將老子的「道」與理學的「理」等同起來，在「道理合一」的理路下，老子的「道」不僅是宇宙天地萬物的本源，也是儒家道德倫理的根本。「道」不僅具有自然的屬性，同時也具有濃厚的道德色彩，是人之所以為人的價值根源。杜道堅在注解《老子》「民之難治，以其智多」時云：

人之具五性，皆天所賦，莫不有自然之理，猶天之有五行。春生「仁」也，夏長「禮」也，秋成「義」也，冬藏「智」也，「信」通四時。（卷4，頁692）

不知有「仁」之生，「禮」之長，「義」之成，而專尚「智」之藏者，則是歲不春夏秋而常冬也。（卷4，頁692）

人稟受「水」、「火」、「木」、「金」、「土」五精粹之氣而有生命，故內鑱著「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」五性，此五性皆由天道所賦予，與生俱來，不假外求。《老子》之「道」以創生為善為德，是既超越又內在的真實存在。「道」向下落實，內在於人，此一內蘊於人的「道」，即人的善德、善性，人可以透過工夫修養與「道」相契應，達到與大道同化的最高境界。《孟子》曾云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」²³窮盡「心」之善，就能明白「性」的內涵，明白「性」的內涵，就能知曉「天道」的底蘊。人既內鑱「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」五性，則《老子》之「道」必然具有道德倫理的屬性。杜道堅進一步指出如若人不知「仁」有「生」之德，「禮」有「長」之

²³ 《孟子·盡心》，卷13，頁228。

德，「義」有「成」之德，而專注於「智」之上，致力於私藏，則四季不遞嬗，恆常為冬季，萬物無法昌盛繁茂。杜道堅注解「絕聖棄智，民利百倍。絕仁棄義，民復孝慈。」時曰：

聖、智、仁、義，天下之大本也，其可絕棄乎！（卷1，頁671）

直言「聖」、「智」、「仁」、「義」是天下之大本，萬不可絕而棄之，然而世人假藉「聖」、「智」之名，驚擾愚俗，假藉「仁」、「義」之名，大動干戈，老子要絕棄的正是此類流於虛矯的「聖」、「智」、「仁」、「義」。²⁴杜道堅的解釋使得老子論說更加具有超越性，老子不是從根本上與儒家的道德理論對立，而是在更高的層次上保住「聖」、「智」、「仁」、「義」最自然的作用。²⁵杜道堅又云：

人能執此古始妙無之道，以御今之妙有之形，不惟獨善吾身，亦可以紀綱天下，同歸於道。（卷1，頁669）

君君而臣臣，厥分綱差。君不言而百官正，萬物將自化也。社稷人民，莫不客安厥分，為所當為，不為其所不當為矣。（卷2，頁678）

君而盡君道，臣而盡臣道，上不凌下，下不僭上。（卷2，頁678）

認為人如能執守此形而上之道，面對形而下現象世界的千態萬狀，不僅能獨善其身，還能妥善治理天下，君君臣臣，上下有別，釐定名分，各盡其道，綱紀不紊。在杜道堅的詮解之下，老子自然無為的「道」與理學道德屬性的「理」融攝為一，老子之「道」不僅是宇宙萬物創生的本源，同時也是道德倫理規範的根本，發揮

²⁴ （元）杜道堅：《道德玄經原旨》，卷1，頁671，曰：「凡假聖智以驚愚俗，假仁義以舞干戈，……則絕而棄之。」

²⁵ 關於《老子》思想中「作用的保存」，可參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002年），第7講，頁127-154。

了理學家「體用一源」之論說。

杜道堅對於老子「心」的建構，與陸九淵的「心即是理」學說有相通之處，陸九淵將孟子「仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」²⁶、「盡其心者知其性，知其性者則知天矣。存其心、養其性，所以事天也。」²⁷、「萬物皆備於我矣。」²⁸的心性思路加以闡發，提出「四端者，即此心也，天之所以與我者，即此心也。」²⁹、「道，未有外乎其心者。」³⁰、「此心此理，我固有之，所謂萬物皆備於我。」³¹、「四方上下曰宇，往古來今曰宙。宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」³²、「皆有是心，心皆具是理，心即理也。」³³的心學主張。杜道堅曰：

孟軻所謂萬物皆備於我者，人亦貴矣。（卷3，頁685）

未有吾身，先有天地。未有天地，先有吾心。吾心此道也，豈惟吾哉。人莫不有是心，心莫不有是道，知此謂之知道，得此謂之得道。（卷2，頁673）

官天地府萬物者，心也。心者，道之樞，人莫不有是心，心莫不有是道。（卷1，頁666）

窈兮冥，其中有精，得於吾心者也。其精甚真，吾所固有也。（卷2，頁672）

在陸九淵看來，「心」是宇宙的本體，「理」為人的本心所具有的先驗概念，其

²⁶ 《孟子·告子》，卷11，頁194。

²⁷ 《孟子·盡心》，卷13，頁229。

²⁸ 同前註。

²⁹ （宋）陸九淵：《陸象山全集·與李宰》（臺北：世界書局，1979年），卷11，頁95。以下所引《陸象山全集》之文，皆見此版本。

³⁰ 《陸象山全集·敬齋記》，卷19，頁145。

³¹ 《陸象山全集·與姪孫潛》，卷1，頁9。

³² 《陸象山全集·雜說》，卷22，頁173。

³³ 《陸象山全集·與李宰》，卷11，頁95。

具體內容為「仁」、「義」、「禮」、「智」，而萬事萬物之「理」皆為「心」所固有，「心」是認識的對象，也是認識的主體。杜道堅所謂「吾心此道」，即「心即是道」，「心」是天地萬物的主宰，是生成宇宙萬物的本體。同時，「心」也是認識「道」的機樞，「道」內鑲於「心」，此「心」此「道」，人所固有，不假外求。「窈兮冥，其中有精」、「其精甚真」皆是老子用以指稱「道」的詞語。杜道堅曰：

遠曰返。返，復也。復則可以見天地之心矣。（卷2，頁673）

天地之心，與物為一，能生生而不以自生為生，故物無害者，乃得長生。
（卷1，頁667）

天地生物之心，無他，有塞吾體、帥吾性，沖和一氣而已。（卷3，頁681）

聖人之心，天地之心，無不容，無不與也。……既以為人，已愈有，生物之心常在；既以與人，已愈多，造物之心不窮。（卷4，頁698）

聖人之心，天地之心，觀天地之朝霏暮靄，變化靡常，而太虛自若，則知聖人日應萬機，其心寂然，而天性自若也。（卷1，頁665）

《易傳》中〈復〉卦的〈彖傳〉曰：「復，其見天地之心乎？」³⁴以生生不息的創造真機說本心，此心所蘊善端乃內在永不枯竭根源。《禮記》曰：「故人者，天地之心也，五行之端也。」³⁵指出人為天地之心，此中內鑲「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」等端緒。³⁶「天地之心」結合了「宇宙論的進路」與「道德的進路」，形成一個圓滿的思路：前者認為「天命」是一條生生不息的生化源流，此源流即創造真機，創造真機流進人的生命中即是「性」；後者指出「性」

³⁴ 《周易·復》，卷3，頁65。

³⁵ 《禮記·禮運》，卷9，頁431。

³⁶ 關於宋明儒者對「天地之心」的理解與論說，可參見陳來：〈宋明儒學的「天地之心」論及其意義〉，《江海學刊》（2015年3月），頁11-20。

的具體內容為「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」。杜道堅化用張載〈西銘〉「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性。」³⁷的語句，指出人之形體由充塞於天地的沖和之氣所生成，而人之心性挺立起來，成為至高至善之源，即可主宰天地。聖人能窮盡心中之善端，是以聖人之心與天地之心相互契應，恆常具有「生物」、「造物」之心，與天地共化。天地朝暮變化靡常，而太虛自若，聖人日理萬機，其心寂然不向外攀緣，天性一如太虛般自若。此外，杜道堅指出「心具太極」，其曰：

身具天地，心具太極，知而未嘗生、未嘗死也。（卷1，頁665）

吾心太極，吾身天地，與造化者同流，而未嘗生、未嘗死也。（卷1，頁666）

生生化化，而莫見其根，吾身之太極可見。（卷1，頁666）

「心具太極」與「心即是理」、「天地之心」的思想脈絡相同，「太極」為「心」所固有，具有生化宇宙萬物的能力，是生生不息的造化源流，當主體與本體合一，即可顛破生死的限制，達到一種永恆的精神境界。道教思想在此時期產生重要的變化，修道的重心已不在於生命的延長與肉身的護養，而是轉向心靈的解脫與精神的超拔。

三、「心性」修養的入路

杜道堅於《道德玄經原旨》中指出：「玄聖素王者出，《道德》著而理欲分，《春秋》作而名分定，辭雖不同而旨則一焉。」（卷2，頁679）認為老子著《道德經》，天理人欲得以分明；而孔子作《春秋》，天下名分得以釐定；此二書要旨相同。如此一來，《老子》成了以「存天理，滅人欲」為終極關懷的一部經典

³⁷（宋）張載：《張橫渠先生文集·西銘》（臺北：臺灣商務印書館，1965年3月），卷1，頁1。

著作。杜道堅解釋「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」（卷3，頁684）章時說：

為學日益，眾入之道也；為道日損，聖入之道也。上知不能無入心，下愚不能無道心。若堯授舜曰：允執厥中，又何損焉。舜授禹加以入心、道心、危微之言，則損之所不免也。（卷3，頁684）

損之又損，以至於無為，無為而無不為。損之云者，損去入欲也。又損之云者，入欲去得淨盡也。（卷3，頁684）

入欲淨盡，則無徇己之為。無徇己之為，則凡所為者皆天理之所當為，而不可不為也。（卷3，頁684）

此中指出「心」有「入心」、「道心」的分別，《尚書》曰：「入心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」³⁸相傳此為堯傳授給舜的十六字心法口訣：「心」如隨順耳目口鼻之欲，則向外攀緣，欲壑難填，天命危殆不正；「心」如能自覺地挺立起來，則可以將內心中道德善端擴而充之，達到一舉一動皆天理流行的境界。「上知不能無入心，下愚不能無道心」援引自朱熹〈中庸章句序〉：「人莫不有是形，故雖上智，不能無入心，亦莫不有是性，故雖下愚，不能無道心。二者雜於方寸之間，而不知所治之，則危者愈危，微者愈微，而天理之公無以勝夫人欲之私矣。」³⁹孔子曾曰：「唯上知與下愚不移。」⁴⁰朱熹認為孔子所謂「上知」者，因氣聚而有形，仍無法擺落欲望的糾纏；孔子所稱「下愚」者，得天命而有性，仍內鑱著道德倫理之善端。杜道堅指出透過「損之又損」的工夫修養，可達成「存天理，滅入欲」的理境。入欲滅盡，無任何徇私的行為，此即「無為」；凡一舉一動皆「天理」之所當為，而不可不為，此即「無不為」。杜道堅

³⁸（漢）孔安國傳，（唐）孔穎達等疏：《尚書·虞書·大禹謨》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第1冊），卷4，頁55。

³⁹（宋）朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁19。

⁴⁰（魏）何晏注，（宋）邢昺疏：《論語·陽貨》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊），卷17，頁154。

此解，賦予《老子》「無為」與「無不為」新的涵義。

杜道堅箋解《老子》時開宗明義指出：「聖人能觀天道而修人道，未有不入聖人之域者也。」（卷1，頁664）問題在於聖人觀察形而上的天道之後，如何落實於現象世界的人道之中？具體做法即：

聖人體天道而處無為之事，行不言之教。（卷3，頁682）

聖人事處無為，教行不言。（卷1，頁665）

由上善而優入聖人之域。此無他，行其所無事而已。（卷1，頁667）。

杜道堅曰：「無為非不為也，行其所無事也」（卷1，頁665），又曰：「事無事，順天理」（卷4，頁691），此處的「無為」含攝了「無不為」，要求聖人「滅人欲，存天理」，順任天理流行，言行舉措皆以天理為準則。杜道堅注解「不言」時曰：「不言非不言也，無法令告戒之煩也」（卷1，頁665）如此詮解頗能掌握《老子》的思想義理，老子主張「不言之教」乃是含攝在「無為」的思想之中，統治者應效法道體虛靜的特質，「法令告戒」即是「有為多事」的表徵。⁴¹杜道堅云：

《玄經》之旨，凡言脩身，則齊家治國在焉。（卷4，頁693）

人能仰觀俯察，近取遠求，由地而知天、知道、知自然，取以為法，內而正心誠意，外而脩齊治平，以至功成身退，入聖超凡，歿身不殆。（卷2，頁673）

指出《老子》一書中凡言脩身者，即內蘊齊家治國之道，於內要做到正心誠意，

⁴¹ 故老子主張實行「不言之教」（第43章，頁120）、「猶兮其貴言」（第17章，頁41）、「希言自然」（第23章，頁57），以不輕易發號施令，少聲教法令作為無為無事之政的具體方式，以符合順任自然的原則。以上所引《老子》見於（魏）王弼、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》。

於外則要做到脩齊治平。杜道堅這條思考脈絡源自於《大學》，其曰：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知，致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。」⁴²將「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」等條目融入《老子》的義理之中。杜道堅認爲其中「誠」是體踐天道的關鍵，其曰：

道之得失，在乎誠與不誠之分。誠則得，不誠則失也。（卷2，頁672）

曲能有誠，誠則全矣。聖人所以抱一，爲天下式者，誠也。誠能自守其枉，久將自直；自守其澁，久將自盈；自守其敝，久將自新；自守其少，久將自得；一或不誠，以多爲得。一或不誠，以多爲得，則惑也，惑則不得也。

（卷2，頁672）

觀《中庸》曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。惟天下至誠爲能化，自曲誠、六變而後化，固不易也。君子之居祿位，握政令，而化天下，至誠之道，其可息乎。（卷2，頁673）

此處以《中庸》之「誠」詮解《老子》，《中庸》曰：「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。」⁴³、「誠者，物之始終，不誠無物，是故君子誠之爲貴。」⁴⁴此中指出「誠」即天道，是宇宙萬物生成的終極依據，真實無妄；而「誠之」是一種的工夫修養的入路，目的在於消除內心的渣滓，率性向善，澄澈心靈，達到真誠不妄的最高境界。聖人即使處於逆境，也能固守誠體，體踐天道，逐漸將「枉」、「澁」、「敝」、「少」轉成「直」、「盈」、「新」、「得」，一有不誠，則

⁴² 《禮記·大學》，卷42，頁983。

⁴³ 《禮記·中庸》，卷31，頁889。

⁴⁴ 同前註，頁895。

易由外物所惑，不知內求自得，而終無所收穫，不能掌握本體的內涵。《中庸》曰：「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」⁴⁵ 唯有順任誠體才能達到「誠」的理境，由「誠」而「形」、「著」、「明」、「動」、「變」，最後達到「化」的目標。此處的「化」，指的是化育天下，杜道堅曰：

聖人觀道執行，而無一毫有己之私，惟知先天下而後吾身，內此道而外吾身。（卷1，頁667）

聖人之心，先天下憂而憂，後天下之樂而樂。（卷4，頁691）

指出聖人應當執守內鑠的天理，消除自身之私欲，以天下為先，做到范仲淹〈岳陽樓記〉中所說的「先天下憂而憂，後天下之樂而樂」⁴⁶。最後，杜道堅將聖人「不言之言，無為之為」與《中庸》「至誠無息」的境界結合為一，其曰：

不言之言，無為之為，至誠無息之道也。（卷2，頁672）

《中庸》曰：「至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。」⁴⁷ 生成宇宙萬物的誠體無一絲虛假，其作用永不竭盡，生生不息，而聖人體踐「不言之言，無為之為」正是《中庸》「至誠無息」之道的具體表現。

杜道堅認為在《老子》義理思想中，「養」是十分關鍵的工夫入路，並以《孟子》「存其心，養其性，所以事天也」⁴⁸之說與《老子》相證解，其曰：

⁴⁵ 《禮記·中庸》，卷31，頁894。

⁴⁶ 范仲淹此句乃源自《孟子》，孟子曾云：「樂以天下，憂以天下」，見《孟子·梁惠王下》，卷2，頁31。

⁴⁷ 《禮記·中庸》，卷31，頁896。

⁴⁸ 《孟子·盡心》，卷13，頁228。

盡吾養之善，而吾之天可全矣。（卷3，頁683）

事天養其內者也，知心所當養，則知精神所當養。凡天之在我者，無不當養也。（卷4，頁689）

此處存養的是心中之善端，如能將心中之善端擴充，使善德完全朗現，則主體生命與道德天理契應，而達到天人合一的最高境界。老子存養的是虛靜澄澈的心靈與素樸不爭的本真，實際上與仁義善端的存養擴充無所關涉。除了「養」的工夫之外，還必須做到「無」的工夫，杜道堅云：

不可得而親，無譽勸之心也；不可得而疏，無毀沮之心也。不可得而利，無希慕之心也。不可得而害，無仇敵之心也；不可得而貴，無功名之心也；不可得而賤，無寵辱之心也。凡此皆不足以累其心，然後能安時處順。（卷4，頁688）

主張無去「譽勸之心」、「毀沮之心」、「希慕之心」、「仇敵之心」、「功名之心」、「寵辱之心」。純善的本心固然應該存養不失，然而心所產生的造作意念則應該澈底消除，這些造作的意念無非是對外物的攀緣，對本心中善端的朗現毫無助益，唯有滅除種種巧詐的心智作用，才能固守本心的善端，並進一步擴而充之。此外，杜道堅解釋《老子》「勇於敢則殺，勇於不敢則活」（卷4，頁695）章時點出「持其志，無暴其氣」是重要的工夫修養，其曰：

勇，志也。敢，氣也。志，至焉。氣，次焉。持其志，無暴其氣，生之道。一或氣臺則動，志動而乖，則蹶死之道。（卷4，頁695）

杜道堅將「勇」訓解為「志」，「敢」訓解為「氣」，徵引《孟子》詮釋《老子》，孟子曾云：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：持其志，無暴其氣。」又曰：「志壹則動氣；氣壹則動志也。今夫蹶者，趨者，

是氣也，而反動其心。」⁴⁹指出人體充滿氣，而志是氣的主宰，志專則氣隨志而動，氣專則志隨氣而動，故要持守心志，不專於氣，否則氣將妄作暴亂，擾動心靈。⁵⁰老子以「赤子」、「嬰兒」比擬工夫修養達到最高境界的狀態，杜道堅詮解如下：

赤子之德為德也。觀其精全氣和，柔弱真常，赤子之德可見。如毒蟲、猛獸、獾鳥，皆物之至惡，有毒害之心者，於赤子則不螫、不據、不搏也。此無他，柔德之至矣。……況大人不失其赤子之心。（卷3，頁687）
復歸於嬰兒，復歸於無極，皆歸之之道也。（卷4，頁697）

人初生之時，柔弱真常，此時「精全」而「氣和」，欲慮不萌，純真素樸，杜道堅將老子思想與孟子義理相互發明，指出孟子也曾云：「大人者，不失其赤子之心者也。」⁵¹成德的聖人，雖每日與外物交接，但不會亡失如同赤子一般純真的本心。

四、結論

中國思想上的經典詮釋者都是在不同的於經典成書的另一時空條件之下重新詮釋經典，因此是在他們所處的時代背景、思想氛圍以及他們自己的經驗之中來解釋經典的意義。這種時代背景、思想氛圍以及他們自己的經驗，即構成詮釋者的「歷史性」，這裏所說的詮釋者的「歷史性」亦即詮釋者的「先見」。⁵²換言

⁴⁹ 《孟子·公孫丑上》，卷3，頁51。

⁵⁰ （宋）朱熹：《孟子集注·公孫丑上》，《四書章句集注》，卷3，頁323，「孟子言志之所向專一，則氣固從之；然氣之所在專一，則志亦反為之動。如人顛躓趨走，則氣專在是而反動其心焉。所以既持其志，而又必無暴其氣也。」

⁵¹ 《孟子·離婁下》，卷8，頁144。

⁵² 參見黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1-28。

之，解讀者不是以空白的主體進入《老子》的思想世界，而是內有一套思想體系、價值觀、世界觀、宇宙觀，外有客觀的時代背景與政治社會情境，他們是在內外交互作用類似輻輳關係之中，對《老子》進行解讀。《老子》的義理底蘊，常因不同時期注解者的詮釋活動，超越或歧出於原有的脈絡與其他思想相俾合。

元代在新儒學「心性之學」的漫衍的學術氛圍之下，以回歸先秦儒學精神為此時期的學術基調⁵³，而《論語》、《孟子》是學者立論的重要經典，同時也是《老子》箋解者徵引頻繁的儒家經典⁵⁴。徐天祐為杜道堅《道德玄經原旨》作序時曰：

南谷杜君之為是學也，不以道家說訓老氏書，獨援儒以明之。章研句析，而前後相蒙，不喜為破碎，引類比義，悉舉五三帝王、孔孟之道，傳諸其說。⁵⁵

揭示「援儒入《老》」乃是杜道堅詮解《老子》的獨特之處，不以道家訓釋《老子》，而是將《老子》思想與儒家學說相互發明，進而將理學的語彙轉化成道教「心性論」的視野之中。

杜道堅《道德玄經原旨》中提舉孔子作為詮解老子反戰思想的例證⁵⁶，事例有

⁵³ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，1987年），第2章，頁46，〈宋明儒學總說〉：「宋明儒學作為一整體哲學運動者，歷時數百年；各家學說之殊異，若就細處言之，可謂千門萬戶。但就其大處著眼，則首先不可否認者，是此一運動有一基本目的，即是要求歸向先秦儒學之本來方向。」

⁵⁴ 江淑君 90、91 學年度國科會專題研究「宋代老子學研究——論『儒道交涉』的老學視域」，曾製作「援儒入《老》對照表」，其中援引頻率最多的是《易傳》，其次則是《論語》、《孟子》，見江淑君〈宋代老子學的一個論釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，《中國學術年刊》第27期（2005年3月），頁22，註3。

⁵⁵ 徐天祐：〈道德玄經原旨序〉，《道德玄經原旨》，頁663。

⁵⁶ （元）杜道堅：《道德玄經原旨》，卷2，頁675，注解《老子》「善者果而已，不敢以取強」時曰：「觀孔子以俎豆對靈公之問陳，則知兵不足言以去兵。答子貢之問政，則知兵乃可去。」

二：其一，衛靈公問陳於孔子。孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」，此事例見《論語·衛靈公》⁵⁷；其二，子貢問政。子曰：「足食。足兵。民信之矣。」子貢曰：「必不得已而去，於斯三者何先？」曰：「去兵。」，此事例見《論語·顏淵》⁵⁸。杜道堅認為由此二個事例可知孔老皆反戰，並說：「孔聖憂天下之心，又何異於老聖乎？」（卷2，頁675）合會孔老的用心極為顯著，以儒家人物作為老子學說的實踐者，促使儒道之間的界線趨於模糊，是會通儒道的方式之一。

此外，杜道堅也徵引《孟子》作為《老子》的反戰思想下註腳，如在注解「夫樂殺人者，不可得志於天下」（卷2，頁676）時，徵引《孟子·梁惠王》中孟子之言：「不嗜殺人者能一之」⁵⁹；在注解「戰勝，以喪禮處之」（卷2，頁676）時，徵引《孟子·公孫丑》中孟子之言：「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」⁶⁰；將孟子仁政學說與老子反戰思想縮合。孟子主張人皆有不忍人之心，並以「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」為例，論證人心具仁之端，擴而充之，發於政事，即為仁政，只要能施行仁政，即使面對堅甲利兵，也能制勝，反對以戰爭做為擴張領土的手段。⁶¹不過，孟子學說與老子思想的核心價值並不相同，同樣是反戰，孟子以「性善論」為出發點，老子以「道體無為」為立論點。

再者，杜道堅認為孟子「人無有不善，水無有不下」與老子「上善若水」的思想相互契會。實際上，《老子》乃是以水「謙下」的特性比喻上善者之德；《孟子》則以「水無有不下」為喻，說明人性無有不善。兩者雖皆以水為喻，然講述的重點並不相同：老子著墨於水「謙下」的性質，要求人效法自然，體現「利

⁵⁷ 《論語·衛靈公》，卷15，頁130。

⁵⁸ 《論語·顏淵》，卷12，頁107。

⁵⁹ 《孟子·梁惠王》，卷1，頁14。

⁶⁰ 《孟子·公孫丑》，卷3，頁64。

⁶¹ 《孟子·梁惠王》，卷1，頁13，「王如施仁政於民，省刑罰，薄稅斂，深耕易耨。壯者以暇日修其孝悌忠信，入以事其父兄，出以事其長上，可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣。彼奪其民時，使不得耕耨以養其父母，父母凍餓，兄弟妻子離散。彼陷溺其民，王往而征之，夫誰與王敵？故曰：『仁者無敵。』王請勿疑！」。

物」、「不爭」之善德；孟子則著眼於水向下流動的自然現象，論證人性本善是當然之理。杜道堅於此處將《老子》與《孟子》互相比附，顯然未顧慮兩者思辨層次上的不同。另外，杜道堅藉由「赤子」二字會通孟子與老子的氣論，然而孟子論氣時，主張氣不能專，否則反動其心，老子則講「專氣致柔」⁶²，求的是柔弱真常之和氣，與孟子所求至大至剛之浩然正氣不同，兩者論氣實則相反。

最後，說明本研究的意義，本文的研究旨在經由探析杜道堅的《道德玄經原旨》中的「心性論」，觀察元代《老子》義理思想詮釋的重要突破。各時期的箋解者，以自己的「理解」詮釋《老子》，而「理解」正是「解釋者」的視域與「文本」的視域相互融合的過程，這種理解必然帶有承繼性的舊傳統，同時也形成創造性的新底蘊。⁶³創造性的詮釋，雖對《老子》文本的原始意義有所轉化，但比起素樸死板的承繼，自有其學術上的內在價值。此文的研究成果對於道教老子學與理學發展史等方面的研究者，或能提供正面的助益。

徵引書目

一、傳統文獻

- (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等疏：《尚書》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第1冊)。
- (漢)趙岐注，(宋)孫奭疏：《孟子》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊)。
- (漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏：《禮記》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第5冊)。
- (魏)王弼、(晉)韓康伯注，(唐)孔穎達疏：《周易》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第1冊)。

⁶² (魏)王弼、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁23。

⁶³ 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》(臺北：東大圖書股份有限公司，1999年)，頁3，「真實的詮釋學探討(必須)永遠帶有辯證開放(dialectical open-endedness)的學術性格，也(必須)不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。」

- (魏)王弼、樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980年8月）。
- (魏)何晏注，(宋)邢昺疏：《論語》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊）。
- (宋)張載：《張橫渠先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年3月）。
- (宋)朱熹：《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年）。
- (宋)陸九淵：《陸象山全集》（臺北：世界書局，1979年）。
- (元)杜道堅：《道德玄經原旨》（北京：華夏出版社，2004年，張繼禹主編：《中華道藏》冊11）。
- (元)杜道堅：《玄經原旨發揮》（北京：華夏出版社，2004年，張繼禹主編：《中華道藏》冊11）。
- (元)趙孟頫：《松雪齋文集》（臺北：臺灣學生書局，1985年）。
- (元)朱右：《白雲稿》（臺北：臺灣商務印書館，1986年，(清)永瑢、(清)紀昀輯：《文淵閣四庫全書》）。

二、近人論著

(一) 專書

- 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1983年）。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2002年）。
- 《安徽文化史》編纂工作委員會：《安徽文化史》（南京：南京大學出版社，2000年12月）。
- 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1999年）。
- 黃釗：《道家思想史綱》（長沙：湖南師範大學出版社，1991年）。
- 陳少峰：《宋明理學與道家哲學》（上海：上海文化出版社，2001年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1987年）。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書股份有限公司，1999年）。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1997年）。
- 劉固盛：《宋元老學研究》（成都：巴蜀書社，2001年）。
- 劉固盛：《道教老學史》（武漢：華中師範大學出版社，2008年）。

(二) 期刊論文

- 江淑君：〈宋代老子學的一個論釋觀點——以《論語》、《孟子》解讀《老子》的面向〉，《中國學術年刊》第 27 期（2005 年 3 月），19-46。
- 陳來：〈宋明儒學的「天地之心」論及其意義〉，《江海學刊》（2015 年 3 月），頁 11-20。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第 24 期（1999 年 12 月），頁 1-28。
- 楊國宜：〈《道德玄經原旨》對老子思想的繼承與發展〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第 28 卷第 4 期（2000 年 11 月），頁 515-520。
- 楊國宜：〈略論《道德經原旨》的皇道論〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第 32 卷第 2 期（2004 年 3 月），頁 226-232。
- 楊國宜：〈略論《道德經原旨》的帝德論〉，《安徽師範大學學報》（人文社會科學版）第 34 卷第 3 期（2006 年 5 月），頁 328-333。
- 劉固盛：〈《老子》哲學思想解釋的三次突破〉，《海南師範學院學報（人文社會科學版）》第 47 期（2000 年），頁 31-34。
- 劉固盛：〈杜道堅《老子》注略論〉，《古籍整理研究學刊》第 1 期（2000 年 1 月），頁 13-17。
- 劉固盛：〈論杜道堅的老學思想〉，《華中師範大學學報》（人文社會科學版）第 44 卷第 6 期（2005 年 11 月），頁 161-165。
- 劉怡君：〈吳澄《道德真經註》「心性論」探微——以理學詮解《老子》的義理向度〉，《國文學報》第 56 期（2014 年 12 月），頁 35-65。

Analyzing on ‘the Theory of Mind-Nature’ of Du Dao Jian’s “*Annotation of Daode Xuanjing*”

Liu, Yi-Chun

Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Shih Hsin University

Abstract

It has been a topical issue about the coordination of Confucianism and Taoism since the Chin Dynasty. During the Song, Yuan, and Ming Dynasty, Neo-Confucianism had become the main stream of that time. It has become the most important academic study that attracted professors to focus their studies on this era. If we evaluate the coordination of Confucianism and Taoism from the perspective of Taoism, we could realize the historical position of Taoism and establish a complete content of Chinese thoughts. Du Dao Jian is a famous Daoist priest in the Yuan Dynasty. Du Dao Jian’s “*Annotation of Daode Xuanjing*” which was being characterized as “merging Neo-Confucianism in Lao-ze”, is worthy of our thorough research.

Keywords: Yuan Dynasty, Du Dao Jian, “Annotation of Daode Xuanjing”,
Neo-Confucianism