

《東華漢學》第 31 期；1-31 頁
東華大學中國語文學系 華文文學系
2020 年 6 月

論《群書治要》對《老子》的取徑與實踐 ——以貞觀之治為證

黃麗頻*

【摘要】

唐太宗於貞觀初年令魏徵及虞世南等人，擷取歷代典籍中治國的方針與理念，編輯成《群書治要》一書，太宗對此書讚譽有加，每日手不釋卷，稱其：「使朕致治稽古，臨事不惑。其為勞也，不亦大哉！」《群書治要》三十四卷〈老子〉卷，魏徵節錄了老子《河上公章句》的內容，為唐太宗統領國家提供了部分的理論依據，而且也確實的成就了歷史上有名的貞觀之治。《群書治要》雖然只是述而不作的書籍，但經過刪節後的老子《河上公章句》，必然會失去河上公注的全貌，而顯現出編輯者的態度和傾向。《群書治要》的成書與貞觀之治的政治實踐，標誌了《老子》淑世理想的現實意義。本文主要探討《群書治要》一書對於《老子》的取材與注釋，並論證《群書治要·老子》不僅在學術上得以與唐代老學發展特色相互應和，同時也是老子思想在政治上的實際應用，足以獲得具體成效的明證。

關鍵詞：群書治要、貞觀之治、老子、河上公章句

* 逢甲大學國語文教學中心兼任助理教授

一、前言

唐太宗於貞觀初年令魏徵及虞世南等人，擷取歷代典籍中治國的方針與理念，編輯成《群書治要》一書，魏徵於序文中稱：「用之當今，足以鑒覽前古；傳之來葉，可以貽厥孫謀。引而申之，觸類而長，蓋亦言之者無罪，聞之者足以自戒。」¹太宗也對此書讚譽有加，每日手不釋卷，稱：「朕少尚威武，不精學業，先王之道，茫若涉海，覽所撰書，博而且要，見所未見，聞所未聞，使朕致治稽古，臨事不惑。其為勞也，不亦大哉！」²之後太宗也確實在此書的思想引領之下，與民休養生息，創造歷史上有名的貞觀之治。

《群書治要》三十四卷以《河上公章句》為底本，選擇《老子》的註解詮釋章節，《道經》有19則，《德經》有30則，總計49則，相較於其他諸子學說，《孟子》只取了17則，《莊子》僅擇取10則，對《老子》的重視不言可喻。《群書治要》對老子的推崇，除了編纂者魏徵本人的偏好³之外，也具有時代性的意義；唐代崇道氛圍濃厚，唐高祖多次謁老子廟，唐高宗追封老子為太上玄元皇帝，規定文武百官都要學習《老子》，並於明經科增加《老子》策試內容。唐太宗延續崇老的政策，不僅為強化李氏政權的正當性，也展現出對老子思想的認同，在自身修養與治國策略中，以老子理論為依歸。

就中國學術發展而言，各門派的理論學說，往往依循著現實政治的需求而產生，《漢書·藝文志·諸子略》形容道家：「道家者流，蓋出

¹ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，收錄於《續修四庫全書·子部·雜家類》（上海：上海古籍出版社，1995），頁2。

² 清·董誥編，〈答魏徵上〈群書理要〉手詔〉，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷九，頁106。

³ 魏徵著有《老子要義》五卷，目前殘存，無全本。參見董恩林，《唐代老學：重玄思辯中的理身理國之道》（北京：新華書店，2002），頁19。魏徵本身即為道教信徒，對《老子》的喜好與推崇不言可喻。

於史官，歷記成敗、存亡、禍福、古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」⁴道出了老子思想的社會意義。因此老學的發展，一方面在義理上不斷重新詮釋、擴充演變，開展出各個朝代的老學特色，另一方面也為朝廷提供君人南面之術，將思想義理落實於治國理民的政策中，成為家國王朝的綱領原則。

《群書治要》三十四卷《老子》卷，魏徵節錄了《河上公章句》的內容，為唐太宗統領國家提供了部分的理論依據，而且也確實的在政治場域中，成就一個安和樂利的太平盛世。就學說理論而言，貞觀之治驗證了老子政治理想付諸實踐的可能性，老子學說不必然與消極避世畫上等號，它可以為王朝揭示治國方針，為人民帶來安穩平靜的社會樣態。

《群書治要》的成書與貞觀之治的政治實踐，標誌了《老子》淑世理想的現實意義；當唐代的老學研究皆聚焦於各家註解本的詮釋內容時，不應忽略《老子》文本在政治上的實際影響效應，當《老子》讀本為執政者所提倡躬行時，其滲透、影響層面將更深遠。因此本文主要探討《群書治要·老子》對於《老子》的注釋取徑，並驗證其對貞觀之治的影響，從而為唐代老學的發展，提供政治面向的實踐意義。

二、《群書治要·老子》的形成與內涵

（一）《河上公章句》為底本

《群書治要·老子》以《河上公章句》為底本，它反映了唐代前期的流行注本，根據《唐會要》卷七十七，「論經義」條所載，開元七年（西元719年）四月朝廷在對經文的相關會議討論紀錄：

⁴ 漢·班固，《漢書·藝文志·諸子略》，《漢書補注二》（臺北：藝文印書館，1996），頁892。

其年四月七日，左庶子劉子玄上《孝經註》，議曰：「……，又今俗所行《老子》是河上公注，其序云：『河上公者，漢文帝時人，結草庵於河曲，乃以為號，所注《老子》，授文帝，因冲空上天。』此乃不經之鄙言，流俗之虛語，按《漢書·藝文志》，注《老子》者三家，河上所釋，無聞焉爾，豈非注者欲神其事，故假造其說耶？其言鄙陋，其理乖訛，豈如王弼所著，義旨為優，必黜河上公，升王輔嗣，在於學者，實得其宜。……。」國子祭酒司馬貞議曰：「……又注《老子》河上公，蓋憑虛立號，漢史實無其人。然其注以養神為宗，以無為為體，其辭近，其理宏，小足以修身絜誠，大可以寧人安國，且河上公雖曰注書，即文立教，皆旨詞明近用，斯可謂知音矣。王輔嗣雅善玄談，頗深道要，窮神用於橐籥，守靜默於玄牝，其理暢，其旨微，在於玄學，頗是所長。至若近人立微，修身宏道，則河上為得，今望請王、河二注，令學者俱行。……。」

其年五月五日詔曰：「……其河、鄭二家，可令依舊行用；王、孔所注，傳習者稀，宜存繼絕之典，頗加獎飾。」⁵

由此段文字紀錄可知，至少至唐玄宗時代，《老子》主要流行的注解本，即以河上公注本及王弼的注解為底本。當時的學者們已能釐析這兩家的注解特色：河上公的注解，以養神為宗，以無為為體，著重於修身安國的論述；而王弼注反映了魏晉時期清談暢玄之風，鑽研於道體的形上思索，各得其要，故有令兩注俱行的提議。

劉子玄說：「今俗所行《老子》是河上公注」，可見當時雖河、王兩注俱行，但社會上大家一般習知的版本仍以《河上公章句》為主，這也是魏徵在編輯《群書治要》時選擇《河上公章句》為底本的一個明證。《河上公章句》之所以深獲唐初士人及民間青睞，主要也在於它的注疏方向更符合當時家國人民治身理國的務實需求，在歷經隋末朝代移易的

⁵ 宋·王溥撰，《唐會要》下冊（北京：中華書局，武英殿聚珍版，1955），頁1406-1410。

動盪不安，此時的朝廷亟欲恢復社會黎民的元氣生息，對於修身治國的理論自然更為傾心、關注。

值得注意的是，《河上公章句》的注者，被偽托為漢文帝時期的河上公，並有親授文帝機宜，爾後飛昇上天的傳說。但劉知幾直接以《漢書》的文獻記錄否定這個說法，認為此乃造假虛妄之語，而此說也符合現今學者對《河上公章句》成書年代的討論⁶，由此可見，老學的發展研究在當時已具有理性判斷、以史為證的基本態度。

（二）唐代老學與《群書治要·老子》

老子思想以道論為宗，向外輻射至應世的政治論與人生論，「道」的詮說與建構，是整個思想體系的中心，也是後世注家開展個人理念的核心。《莊子·大宗師》承繼老子思想，對「道」的實存性、原初性與永恆性進一步論述：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可授，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古已固存；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。」⁷《韓非子·解老》：「道者，萬物之所然也，萬里之所稽也。」⁸指出道是萬物背後的總原理，是世界萬物形成的質素。

以莊子、韓非子的詮釋義理為基礎，之後的注家對老子的道論詮說，不斷延展其細密性或現實性。漢代的《河上公章句》也對老子的「道」進行詳細的注疏，《老子》第一章，《河上公章句》注曰：「謂經術政教之道也」⁹、「始者，道本也，吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。」

⁶ 相關論述，詳見鄭燦山，〈河上公注成書時代及其思想史道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期（2000.12），頁85-112。

⁷ 清·郭慶藩輯，王孝魚點校，《莊子集釋》，《四部刊要·子部·周秦諸子類一道家之屬》（臺北縣：頂淵文化，2001），頁247。

⁸ 陳奇猷撰，《韓非子集釋》，《四部刊要·子部·周秦諸子類》（臺北縣：漢京文化，1983），卷第六，頁365。

⁹ 鄭成海著，《增訂老子河上公疏證·體道第一》（臺北：華正書局，2008），

¹⁰「萬物母者，天地含氣生萬物，長大成熟，如母之養子也。」¹¹河上公明確的指出老子的道是經學、政治宗教的根本；道是天地的本根，道的狀態雖然虛無、無形，但道的作用卻確實存在：吐氣布化、生養萬物。

《河上公章句》的道論，往人世社會擴散開展，就是修身論與治國論的根柢；道論為修身論及治國論提供一個形而上的理論基礎，使得無常變化的紛紜萬象，有了恆常穩定的依歸。河上公的修身論，側重於寶養精氣、愛養神魂，在《老子》第六章「谷神不死」，《河上公章句》注：「谷，養也。人能養神，則不死也。神，謂五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣。」¹²在《老子》第十章「載營魄」，《河上公章句》注：「營魄，魂魄也。人載魂魄之上，得以生，當愛養之。喜怒亡魂，卒驚傷魄。魂在肝，魄在肺。美酒甘肴，腐人肝肺。故魂靜，志道不亂；魄安，得壽延年也。」¹³皆可以見出河上公試圖從道的吐氣布化，符應至人身的修養。

河上公明顯將莊子的氣論進一步發揮：「人之生，氣之聚也，聚則為生，散則為死。」¹⁴（《莊子·知北游》）、「察其始而本无生，非徒无生也，而本无形，非徒无形也，而本无氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。」¹⁵（《莊子·至樂》）《莊子》外篇中以氣來解釋人的生成問題，萬物之所以能相通為一，也是在此「一氣」，氣的聚散決定了萬物的生死，並由此帶出道的化生功用。河上公也將「氣」視為大道流行、孕化萬物的中介過程，他說：「元氣生萬物而不有」（第二章）、「言人能抱一，使不離於身，則長存。一者，道始所生，太和之精氣也。」（第十章）太和精氣導引至人身的精神魂魄，

頁 3。

¹⁰ 同前註，頁 7。

¹¹ 同前註，頁 9。

¹² 鄭成海著，《增訂老子河上公疏證·成象第六》，頁 57。

¹³ 鄭成海著，《增訂老子河上公疏證·能為第十》，頁 79。

¹⁴ 清·郭慶藩輯，王孝魚點校，《莊子集釋》，《四部刊要·子部·周秦諸子類一道家之屬》，頁 733。

¹⁵ 同前註，頁 614-615。

人身一小天地，五臟六腑中含藏著心志精神，愛養精氣即是養生的根本，也才能與天道為一，延壽而長生。

元氣生成論是漢代流行的理論，河上公持此論正反映了漢代社會的普遍概念，也為之後道教養神成仙的修煉過程提供了理論基礎，進而成為道教界中奉為主臬的聖典。唐初流行的《老子》注本為《河上公章句》，因此唐初老學的修身論述也大抵受其影響，以追求長生不死為修身論的主要宗旨。不論是成玄英《道德經義疏》：「河上公言：谷，養也，言蒼生流浪生死，皆由著欲故也。若能導養精神，如彼空谷，虛容無滯，則不復生死也。」¹⁶（第六章）「修道之初，先須拘魂制魄，使不馳動也。……既能拘魂制魄，次須守三一之神，虛夷凝靜，令不離散也。」¹⁷（第十章）或是李榮《道德經注》：「身清則魂魄安，心濁則真神遠，絕慮以守神，故言營。灰心無二，故言一。智將道合，神與形同，故曰無離。」¹⁸「化物理人，事資安靜，但有為而躁動者傷物也，無為而安靜者愛人也。」¹⁹（第十章）皆可見出《河上公章句》的思想影響。

而魏徵編輯《群書治要·老子》時，雖以《河上公章句》為底本，卻明顯的刪除關於老子道論的開展與養精愛氣的修身論述，直接略過老子首章「道」的定義與詮釋，從第二章的「聖人處無為之事」切入，可見其關注重點乃在聖人（君主）的作為與態度，而不關心其形上的思想根源；修身論部分，《群書治要·老子》對於第六章「谷神不死」及第十章「載營魄抱一」的段落，《群書治要·老子》一句不取，由此可見，魏徵對《群書治要·老子》的取捨原則，正在於「治要」二字，「治要」即是提供治國方法的綱要，它強調的是即供即治的概念與做法，關於背後千絲萬縷的理論源頭、思想系統，並不在它的考慮範圍之內。《群書治要·老子》為唐太宗提供治理國家的方法，它更在乎的是能實際施行

¹⁶ 唐·成玄英，《道德經義疏》，蒙文通，《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001），頁387。

¹⁷ 同前註，頁394。

¹⁸ 唐·李榮，《道德經注》，蒙文通，《道書輯校十種》，頁576。

¹⁹ 同前註，頁577。

的效用，一種近乎工具書的選取態度，決定了它在形上抽象思考部分的闕如。

目前可見的唐初《道德經》注解文本一成玄英與李榮，二人皆為道士身分，承繼河上公的思想殆無疑義，但若以帝王身分出發，之後的唐玄宗延續初唐的崇道政策，對《道德經》愛護更甚²⁰，著有《道德經注疏》，他對老子道論與養氣修身的論述也同樣大抵不脫河上公的理解：

道者，虛極之神宗；一者，沖和之精氣；生者，動出也。物之生也，既因陰陽和氣而得成全，當須負荷陰氣，懷抱陽氣，愛養沖氣，以為柔和。是知元氣沖和，群生所賴。（第四十二章疏）

道德以沖和妙氣，生成萬物，物得以生，如母之生子，故云以為天下母。如母雖殊於道氣，布化常一。人既得沖和之氣，茂養為母，當知其身是沖氣之子。人既知身是道氣之子，從沖氣而生也，當守道清靜，不染妄塵，愛氣養神。（第五十二章疏）

河上公、成玄英、李榮解釋道生萬物的過程，均認為道生元氣，元氣生陰陽二氣，進而孕化天地萬物，因此人秉元氣而生，故當愛養寶護之，以守道修身。唐玄宗的修身論述即是承此思考路徑，將「元氣」一詞改為「沖氣」，但關於道的吐氣布化，生成萬物，以及人的愛氣養神、守道清靜的概念，則是同一思考路徑的產物。

於此，可以再作出區別，同樣懷抱著治身理國的雄心大略，唐玄宗注疏《道德經》的原因：「朕聽政之餘，嘗讀道德經、文、列、莊子，其書文約而義精，詞高而旨遠，可以理國而保身。朕敦崇其教，以左右人也。」（《策道德經及文列莊子問》）書成之後，「及注《老子道德經》成，詔天下家藏其書，貢舉人減《尚書》、《論語》策，而加試《老

²⁰ 「其老子《道德經》宜令士庶家藏一本，仍勸習讀，使知指要。每年貢舉人，量減《尚書》、《論語》一兩道策，准數加《老子》策，俾敦崇道本，附益化源。朕推誠與人，有此教誡，必驗行事，豈垂空言。」見於唐·張九齡，《曲江集》卷七，〈敕歲初處分〉。清·紀昀等總纂，《景印文淵閣四庫全書·集部五·別集類》臺北：臺灣商務印書館，1983），頁1006-1106。

子》。」²¹唐玄宗喜愛《道德經》中的內容，認為此書具有理國保身的思想闡述。而他歷時十多年的閱讀尋思後，加以詮釋注疏，其目的除了宣揚老子的思想，也是為了校正經文中存在已久的訛誤與曲解。由此可知，他不僅將老子思想視為君王修齊治平的理論依據，他還將讀者受眾擴展至全國人民，「詔天下家藏其書」、「加試《老子》」，讓舉國人民共同浸染老子教化，因此對於老子思想的系統論述及具體而微的概念闡發，皆是唐玄宗所致力之處。

而同為帝王之尊，唐太宗時期下令編輯的《群書治要·老子》，閱覽的對象為國君，其宗旨為提供治國統御的方針。作為臣子上呈給國君的施政參考書籍，它表現出來的是對帝王的人格期許與聖人治國的期待，因此雖然書中也有修身方面的論述，但他更關注的是一種推己及人的治國之道——聖人如何藉由自身的修養——謙下歸德、屈己下人、斷絕情欲，愛養萬民；節錄《道德經》與《河上公章句》的注釋重點都扣合現實政治的運作，而無意於老子思想的根源性與系統性，同時，也不傾心於追求帝王的延壽長生，對於魏徵等人而言，大抵那也是一種超乎政治與現實的心願，並且無益於國計民生罷！

三、貞觀之治：《群書治要》對老子政治理念的實踐

（一）天人感應的聖人形象

魏徵等人編輯《群書治要》的目的，在於提供唐太宗治國的綱領提要，在〈老子〉卷中，藉由節取《老子》的內容與《河上公章句》的注釋，我們可以得見一個簡要的聖人形象，那是一個依循於天道，推己及

²¹ 宋·歐陽修、宋祁等撰，《新唐書·選舉志三十四》，王雲五主編，《百衲本二十四史·新唐書（北宋嘉祐刊本）》（臺北：臺灣商務印書館，2010），上冊，頁17-319。

人的國君。《群書治要·老子》首章僅節錄《老子》第二章：「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃。」一段，河上公加諸於其上的注釋文字為：「以道治也。以身帥道之也。各自動作。不辭謝而逆止之也。元氣生萬物而不有。道所施為，不恃望其報也。」²²承上節的論述，此卷雖然明顯忽略《老子》道論與修身論，但並未否定國君上承天道的神聖性，因此聖人身處天道之澤被，必須要以自身的修為實踐天道的教化，效法天地施行生養萬物之恩，但無佔有主導的私心，順應著百姓自然的生活條理，而不是心繫於自身的回饋與俸祿。

隋朝末年，「李氏當王」的讖語流行於社會²³，一方面鼓勵了唐高祖李淵代隋自立的決心，一方面也強化了百姓黎民天命即將轉移的信念。在中國傳統文化中，天命轉移的依據即在於國君的「道德」，所謂「天命靡常」²⁴、「皇天無親，惟德是輔。」²⁵《群書治要·老子》抽掉了老子對於天道的論述，聚焦於聖人形象的建立，督促唐太宗肩擔起「上承天命，下化萬民」的使命，它特別選取了《老子》第七十九章：「聖人執左契，而不責於人，有德司契，無德司徹，天道無親，常與善人。」一段，加入河上公的注釋後，即是對一國之君的深切叮嚀與提醒：

古者，聖人無文書法律，刻契合符，以為信也。但執刻契信，不責人以他事也。有德之君，司察契信而已。無德之君，背其契信，司人所失也。天道無有親疏，唯與善人，則與司契者也。²⁶

《河上公章句》將「天道無親，常與善人」的概念，加諸於執左契而不責於人的有德之君，頗有闡揚「皇天無親，惟德是輔」的意味，國君上

²² 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁435。

²³ 見後晉·劉昫等撰，《舊唐書》卷五五〈李軌傳〉，王雲五主編，《百衲本二十四史·舊唐書（宋紹興刊本）·列傳卷第六》（臺北：臺灣商務印書館，2010），中冊，頁317-319。

²⁴ 見《詩經·大雅·文王》。清·阮元審定，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1997），頁536。

²⁵ 《左傳·僖公五年》引《周書》。清·阮元審定，《十三經注疏》，頁208。

²⁶ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁442。

承天道而統領天下，同時也受到天道的監督，而天道僅與有德之君同行並列，背其契信的無德之君，不只失去人民的信賴，同時也將會失去天道的聘任。這些思想論述，無異是對執政者下了緊箍咒，對於甫得天下的唐太宗而言，也具有提醒莫蹈覆轍的作用。

聖人是天道的代言人，因此國君必須成為天地與人民之間的中介者，他承擔著天道教化萬民的功能，必須修己務德，由上而下，樹立一個推己及人的全民榜樣。在《老子》四十七章：「不出戶，以知天下，不窺牖，以見天道，其出彌遠，其知彌少，是以聖人不行而知，不見而名，不為而成」一段，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下矣。天道與人道同，人君清靜，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁，吉凶利害，皆由於己也。謂去其家，觀人家，去其身，觀人身，所觀益遠，所知益少也。上好道，下好德，上好武，下好力，聖人原小知大，察內知外也。上無所為，則下無事，家給人足，物自化也。²⁷

《老子》此章主要闡發內在直觀的重要性，藉由反觀內省，使精神凝聚，恢復原初的澄澈透明，以內在虛靈的神明覽鑒外物；藉由人對自我內在的觀看，體會洞察萬事萬物的同一性，這是老子說明「為道日損」的修養結果。《河上公章句》以「聖人不出戶以知天下者，以己身知人身，以己家知人家，所以見天下矣。」注解「不出戶，以知天下」，詮說天人合一，聖人由己身觀天下的概念，殆無疑義，但對於「不窺牖，以見天道」，他說「人君清靜，天氣自正，人君多欲，天氣煩濁，吉凶利害，皆由於己也。」則明顯呈現天人感應的信仰。將天地間的災異變化，歸諸國君的作為修養，是中國自古既存的概念，在《詩經·小雅·十月之交》中即有將日、月食的現象，視為對國君失道凶兆預言²⁸，在《國語·

²⁷ 同前註，頁 439。

²⁸ 《詩經·小雅·十月之交》有云：「十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之醜。彼月而微，此日而微；今此下民，亦孔之哀。日月告兇，不用其

周語》中也可見周幽王二年發生了地震，伯陽父以此推導周朝覆滅的原因²⁹。天人感應的信仰至西漢時期董仲舒《春秋繁露》臻至高峰，董氏建立了一套天人感應的災異理論，所謂「天地之符，陰陽之副，常設于身，身猶天也。」³⁰「帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見，物固以類相召也。」³¹《河上公章句》大抵為西漢至東漢間的著作，以天人感應思想理解老子的直觀內省，正反映其時代性，但列文於《群書治要》之中，則可見臣子對國君的勸誡與用心；魏徵等人意欲提醒唐太宗，一國之君身負重責大任，自我道德的修飭，就是對天地的符應，也是感化人民的根本之道，「聖人原小知大，察內知外也。」即是發揚人副天數的概念，聖人的內在道德是天下治平禍患的關鍵因素。

由此可以推之，《群書治要·老子》試圖藉由《老子》的思想強化聖人形象的重要性，而此形象固然接收了《老子》的聖人理想，但核心理念則不脫儒家修齊治平的宗旨。孔子重視家庭道德，以孝悌為仁之本，孟子引申其仁義學說，提出「親親，仁也；敬長，義也。」（《孟子·盡心上》）從家庭價值延伸至人與人的尊敬與關懷：「老吾人，以及人之老；幼吾幼，以及人之幼。」（《孟子·梁惠王上》）對先秦儒家而言，家庭親情是絕對的道德價值，君臣之間則是相互對待的關係，《論語·八佾》：「君使臣以禮，臣事君以忠。」孟子對齊宣王說：「君

行。四國無政，不用其良。彼月而食，則維其常；此日而食，於何不臧。燁燁震電，不寧不令。百川沸騰，山冢峯崩。高岸為谷，深谷為陵。哀今之人，胡憊莫懲？」清·阮元審定，《十三經注疏》，頁405-407。

²⁹ 《國語·周語上》：「幽王二年，西周三川皆震。伯陽父曰：『周將亡矣！夫天地之氣，不失其序；若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能烝，于是有地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，川源必塞；源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何待？昔伊、洛竭而夏亡，河竭而商亡。今周德若二代之季矣，其川源又塞，塞必竭。夫國必依山川，山崩川竭，亡之徵也。川竭，山必崩。若國亡不過十年，數之紀也。夫天之所棄，不過其紀。』是歲也，三川竭，岐山崩。十一年，幽王乃滅，周乃東遷。」

³⁰ 漢·董仲舒撰，《春秋繁露·人副天數》，鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》（校補本）下冊（石家莊：河北人民出版社，2005），卷十三，頁805。

³¹ 同前註，頁809。

之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。」（《孟子·離婁下》）但到了漢代董仲舒以儒家思想為主幹，融合了先秦陰陽家、法家³²和黃老之學等理論，以「天人感應」為思想核心，建立起一個為漢王朝服務的綱常制度：「天子受命於天，諸侯受命於天子，子受命於父，臣妾受命於君，妻受命於夫。諸所受命者，其尊皆天也，雖謂受命於天亦可。」³³「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」³⁴以天道的陰陽關係論證君臣、父子、夫婦的三種倫常關係，「政有三端：父子不親，則致其愛慈；大臣不和，則敬順其禮；百姓不安，則力其孝弟。孝弟者，所以安百姓也。」³⁵「雖天子必有尊也，教以孝也；必有先也，教以弟也。教化之功不大乎？」³⁶在董仲舒的義理推闡之下，「孝」與「忠」成為一體兩面的事，君與父獲得了同等的尊嚴與地位。在《河上公章句》中，已經得見漢儒三綱五常的階級秩序觀念，隱伏於其間。《老子》五十四章：「善建者不拔，脩之於身，其德乃真，脩之於家，其德乃餘，脩之於鄉，其德乃長，脩之於國，其德乃豐，脩之於天下，其德乃普」，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

建，立也。善以道立身立國者，不可得引而拔也。脩道於身，愛氣養神，其德如是，乃為真人。脩道於家，父慈子孝，兄友弟順，夫信妻貞，其德如是，乃有餘慶。脩道於鄉，尊敬長老，愛養幼少，其德如是，乃無不覆及。脩道於國，則君信臣忠，政平無私，

³² 韓非提出了三綱的思想：《韓非子·忠孝》：「臣事君，子事父，妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也，明王賢臣而弗易也。」

³³ 漢·董仲舒，《春秋繁露·順命》，鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》（校補本）下冊，卷十五，頁947。

³⁴ 同前註，卷十二，頁788。

³⁵ 同前註，卷十一，頁706。

³⁶ 同前註。

其德如是，乃為豐厚。人主脩道於天下，不言而化，不教而治，下之應上，信如影響，其德如是，乃為普博。³⁷

在老子的理想政治藍圖中，聖人體道修德，體察天地變化，依任人民自然的生存狀態；聖人與萬民之間是一種感召的聯繫，互不干涉卻又彼此相通，其中的關鍵點在於個人對大道的體悟與追隨；從修身至家國的鞏固，以聖人體道合德為一基準，向外不斷渲染擴散，以至於人人蹈隨風從，從而在萬物的紛紜狀態中奠立自然的秩序。道家與儒家思想的根本差異性在於道家追求順應無為、自生自長的宇宙秩序，而儒家則是企望在各個階層的次序分明中，加總出一個整體的合諧。而《河上公章句》將老子此章的政治理念比附儒家修齊治平的修養路徑，透顯出來的是董仲舒《春秋繁露》以來所建立的三綱五常的價值信念已成為漢代思想的底蘊，站在倫常的制高點一君主的角度來看，君臣父子的次序是必要的，而國君的修身養德，最終的理想即是「君信臣忠」、「父慈子孝，兄友弟順，夫信妻貞」、「尊敬長老，愛養幼少」，這是儒家倫常關係的演化，既是對封建社會階級關係的鞏固，也是君主社會對國君最明白曉暢的治國箴言。

所以《老子》二十七章說：「聖人常善救人，故無棄人，常善救物」，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注：「聖人所以常教人忠孝者，欲以救人性命也。使貴賤各得其所也。聖人所以常教民順四時者，以救萬物之殘傷也。」³⁸聖人肩負的是教化萬民的使命，而忠孝是教化的基本內涵，教化鵠的是貴賤各得其所，每個人站穩屬於自己的社會階階，就是國家和諧穩固的基石，而此乃《群書治要》對於唐太宗的理想形象之擘劃。

因此唐太宗以此形象自勉，在〈勞鄧州刺史陳君賓詔〉可見：「朕以隋末亂離，毒被海內，率土百姓，零落殆盡，州里蕭條，十不存一，寤寐思之，心焉若疚。釋以日仄忘食，未明求衣。曉夜孜孜，惟以安養

³⁷ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁439-440。

³⁸ 同前註，頁436。

為慮，每見水旱降災，霜雹失所，撫躬責己，自慚德薄，恐貧乏之黎庶，不免飢餓。傾竭倉廩，普加賑恤，其有一人絕食，若朕奪之，分命庶僚，盡心營救。」³⁹以百姓之生活為己任，不忍其受苦；對於天降災禍，「撫躬責己，自慚德薄」，開倉賑糧，刻劃出一個愛民如子的賢明君主樣貌。

（二）清靜無為的治國總綱

《老子》八十章提出了一個理想的國家型態：「小國寡民，使民重死，而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

聖人雖治大國，猶以為小，儉約不奢泰，民雖眾，猶若寡乏，不敢勞也。君能為人興利除害，各得其所，則民重死而貪生也。政令不煩，則民安其業，故不遠遷，離其常處也。清靜無為，不好出入。無怨惡於天下。甘其蔬食，不漁食百姓也。美其惡衣，不貴五色。安其茅茨，不好文飾之屋。樂其質樸之俗。相去近也。無情欲也。⁴⁰

將老子小國寡民的社會理想，轉化為一種象徵性的政治理念，敦促治國者的首要之務就是對個人的修養與要求，再向外推展至治國的策略；聖人自身儉約清靜、質樸無欲，為民興利除害，政令不煩，使人民安居樂業，對聖上無怨惡，即是長治久安之道。

唐太宗總結隋末亂亡的經驗：「往昔初平京師，宮中美女珍玩，無院不滿。煬帝意猶不足，徵求無已。兼東西征討，窮兵黷武，百姓不堪，遂致亡滅。」「故夙夜孜孜，惟欲清淨，使天下無事。遂得徭役不興，年穀豐稔，百姓安樂。」「夫治國猶如栽樹，本根不搖，則枝葉茂榮，

³⁹ 清·董誥編，《全唐文》卷九，〈勞鄧州刺史陳君賓詔〉（北京：中華書局，1983），頁107。

⁴⁰ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁442。

君能清靜，百姓何得不安樂乎？」⁴¹唐太宗認為隋朝滅亡的主要關鍵，在於隋煬帝擴張一己之私欲，讓舉國臣民處於動盪不安的狀態，為了避免重蹈覆轍，根本之道就是居上位者收斂自身情欲，無為不擾民，讓國家恢復靜定安寧的狀態。而魏徵也有相似的理念：「隋氏以富強而喪敗，動之也；我以貧窮而安寧，靜之也。靜之則安，動之則亂。」⁴²因此清靜無為的治國總綱，正是唐初盛世取徑於老氏的根本智慧。

《老子》二十六章：「重為輕根，靜為躁君，是以君子終日行不離輻重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下。輕則失臣，躁則失君。」《群書治要·老子》節錄了《河上公章句》的注文：

人君不重則不尊，治身不重則失神。人君不靜則失威，治身不靜則身危。奈何者，疾時主，傷痛之也。疾時王奢恣輕淫也。王者輕淫則失其臣，治身輕淫則失其精。王者行躁疾，則失其君位；治身躁疾，則失其精神也。⁴³

魏徵精要的選擇了與當世相契的文字，期望藉由前朝之覆亡經驗，警醒唐太宗貴為萬乘之君的自覺，靜重是人君治身理國的根本，輕躁淫邪的行動，會失去臣民的信賴，也敲響了失去天下的警鐘。

1. 損情去欲，省徭減稅

有鑑於隋朝的歷史教訓，滅國的主要原因在於君主內在的私欲，發而為外在的政治舉措，大興土木導致的稅制勞役問題、戰爭兵燹造成的徵兵損耗，在在都是引發民怨的導火線。追本溯源，國君個人的情欲牽動了一國的興亡，豈可不慎？因此以靜治國的第一要務，是由聖人的修身克己做為起點，聖人內在的情欲擾動，攪亂了現世的安穩，唯有守靜才能太平，一旦啟動了欲望的開關，所有的禍患就會隨之而來。《老子》

⁴¹ 唐·吳兢，《貞觀政要·政體》（臺北：黎明文化，1989），卷一，頁16-17。

⁴² 唐·吳兢，《貞觀政要·刑法》，卷八，頁2-3。

⁴³ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，卷三四，頁436。

六十四章：「其安易持，其未兆易謀，其脆易破，其微易散，為之於未有，治之於未亂」一段，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

治身，治國，安靜者易守持也。情欲禍患，未有形兆時，易謀止。禍亂未動於朝，情欲未見於色，如脆弱易破除也。其未彰著，微小，易散去也。欲有所為，當以未有萌芽之時，塞其端也。治身，治國於未亂之時，當豫閉其門也。⁴⁴

對於老子關於察微知著的概念，河上公具體的說明人的起心動念即是行動的根源，「有為」的開端、徵兆，不僅是從現象尋其芽柢，而應深掘其根柢，遏抑內在情欲的萌動，所有的作為，甚至是禍患，便能消散於無形，斷除發展茁壯的機會。魏徵等人特重此義，因此在《群書治要·老子》49則文字段落中，關於「損情欲」、「去私利」的注文，就佔了22條，可見他們期望唐太宗的修身根本，正是在於個人情欲的剪除，將國家的復興重責置於個人的私利欲求之上。因此魏氏也選取了《老子》八十一章「聖人不積」的注文：「聖人積德不積財，有德以教愚，有財以與貧。」⁴⁵都是對於君主的勸誡：厚積自身的德行，廣施仁愛於天下，無所偏私，不自牟利。

《老子》四十八章：「為學日益，為道日損。」河上公將「損」解釋為「情欲文飾日以消損」，《群書治要·老子》擇錄了之後的注文「損之又損，以至於無為，無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」一段：

損情欲，又損之，所以漸去之。情欲斷絕，德與道合，則無所不施，無所不為。取，治也。治天下常當以無事，不當勞煩民也。

及其好有事，則政教煩，民不安，故不足以治天下也。⁴⁶

《河上公章句》關注從修身推衍至治國的理論架構⁴⁷，魏徵等人編輯《群書治要·老子》時，捨棄了養精愛氣的修養工夫論述，卻特別偏重其損

⁴⁴ 同前註，頁440。

⁴⁵ 同前註，頁442。

⁴⁶ 同前註，頁439。

情去欲的主張，皆因此乃提予上位者的治國方略，讀者是理應為眾人表率之「聖人」，從一個國家的格局出發，以人民的需求為根本，公正無私、愛民恤眾，才是顯而易見、具體可踐的理念。所以此卷也標舉：「天道惡煩濁，人心惡多欲。」⁴⁸「『甚』謂貪淫聲色也。『奢』謂服飾飲食也。『泰』謂宮室臺榭也。去此三者，處中和，行無為，則天下自化也。」⁴⁹都是揭櫫「無為」的根源在於聖人的情欲不發，去除對外在事物的追逐競奪，剝落虛華繁盛的雕文粉飾，達致「喜怒哀樂之未發」、「發而皆中節」的中和之道，使天地位焉，萬物育焉。

聖人的情欲一旦發動，逐步擴散出去，便荒廢了人民的農務，損害國家的經濟，破壞家國的安和樂利。《老子》五十三章：「大道甚夷，而民好徑，朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸，非道也哉」一章，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

夷，平易也。徑，邪不平也。大道甚平易，而人好從邪，不平正。高臺榭，宮室脩。農事廢，不耕治。五穀傷害，國無儲也。好飾偽，貴外華。尚剛強，武且奢。多嗜欲，無足時。百姓不足，而君有餘者，是猶劫盜以為服飾，持行夸人，不知身死家破，親戚并隨之也。人君所行如是，此非道也。⁵⁰

君主的私欲，往往得勞師動眾，集眾人的時間與財貨成就之，破壞農時，妨礙民生，以百姓之不足，奉國君之有餘，因此《群書治要》標舉此段，強調在上位者的橫徵暴斂，即是對人民的劫盜，造成人民身死家破的罪魁禍首。

聖人損情去欲的理念，一方面帶動社會風氣，對民眾具有教化感召的作用，而落實於政治舉措中，則是減少對黎民的徭役與稅收。《老子》

⁴⁷ 詳見林明照，〈《老子河上公章句》治身與治國關係之思辯模式析論〉，《國立政治大學哲學學報》第32期（2014.7），頁129-169。

⁴⁸ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，卷三四，頁437。

⁴⁹ 同前註。

⁵⁰ 同前註，頁439。

五十七章：「人多伎巧，奇物滋起，法物滋彰，盜賊多有，我無為，而民自化，我好靜，而民自正，我無事，而民自富，我無欲，而民自樸。」

《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

人，謂人君也。多伎巧，刻畫宮觀，雕琢章服，下則化上，日以滋起也。法，好也。珍好之物滋生彰著，則農事廢，飢寒並至，故盜賊多有。無所改作，而民自化成。我不言不教，民皆自忠正也。我無徭役，故皆自富。我去華文，民則隨我為質樸。⁵¹

《老子》七十五章：「民之飢，以其上食稅之多，是以飢，民之難治，以其上之有為，是以難治，人之輕死，以其求生之厚，是以輕死，夫唯無以生為者，是賢於貴生也。」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

人民所以飢寒者，以其君上稅食下太多。人民不可治者，以其君上多欲，好有為。其民化上有為，情偽難治也。人民所以輕犯死者，以其求生活之道太厚，貪利以自危也。以求生太厚之故，輕入死地。夫唯獨無以生為務者，爵祿不干於意，財利不入於身，天子不得臣，諸侯不得使，則賢於貴生者也。⁵²

這兩則注文，皆強調君上欲望的擴張，不僅使庶眾廢弛農務，為了填補欲望的無有止盡，徭役賦稅不斷施壓於民，民不聊生，最終無乃逼民為盜，輕生犯死。人君的欲望是開啟世間地獄的門扉，唯有閉塞其端源，減輕國家擱置於人民肩上的重擔，減省徭役賦稅，讓人民各得其生，民心追隨主上質樸之風，才能恢復自然的生活秩序，社會逐日欣欣向榮。

唐太宗受老子損情去欲的主張影響，在施政中特別推舉少私寡欲的態度，期望藉由儉約的風氣培養，減輕人民的經濟負擔，進而獲得國家的安穩狀態。他曾公開對臣子說：「夫欲盛則費廣，費廣則賦重。賦重則民愁，民愁則國危，國危則君喪矣！朕常以此思之，故不敢縱欲也。」

⁵¹ 同前註，頁 440。

⁵² 同前註，頁 443。

⁵³「夫安人寧國，惟在於君。君無為，則人樂；君多欲，則人苦，朕所以抑情損欲，剋己自勵耳。」⁵⁴所以他在位初期，對於修造樓閣之事，必定審思再三，唯恐擾動臣民。貞觀元年，唐太宗本欲營建一新殿，著手進行後，卻在「遙想秦皇之事，遂不復作也。」他對臣子說：「『不見可欲，使民心不亂』，固知見可欲，其心必亂矣。至於雕鏤器玉，珠玉服玩，若恣其驕奢，則危亡之期可立待也。」甚而公開詔令：「自王公以下，第宅車服、婚嫁喪葬，准品秩不合服用者，宜一切禁斷。」⁵⁵唐太宗濡染老子理念，他清醒的認識到達官貴族的生活享樂，往往造成對人民財產生活的剝奪，若不謹慎以對，就是國家危亡的徵兆。因此，即使在貞觀二年，唐太宗罹患氣病，而所居宮閣環境卑濕，臣子建請修造新閣，李氏仍否決此議，他說：「朕德不逮于漢帝，而所費過之，豈謂為民父母之道也。」⁵⁶

唐太宗有感於社會的治安問題，乃根源於人民的生計有所匱乏，政府的解決之道不是「重法以治之」，而是「民之所以為盜者，由賦繁役重，官吏貪求，飢寒切身，顧不暇顧廉恥耳！」「朕當去奢省費，輕徭薄賦，選用廉吏，使民衣食有餘，則自不為盜，安用重法邪？」⁵⁷可見其深受老子思想影響，並將其落實至治國的方略中。為了減輕人民生活的負擔，貞觀前期的主要經濟政策，即是讓久歷兵燹倥傯的社會，得到休養生息的機會，即使因建國初期國廩蕭然，無法實施薄賦政策，但至

⁵³ 宋·司馬光編撰，宋·胡三省注，《資治通鑑》，武德九年（臺北：大申書局，1965），卷一九二，頁6026。

⁵⁴ 唐·吳兢，《貞觀政要·務農》，卷八，頁204。

⁵⁵ 唐·吳兢，《貞觀政要·儉約》，卷六，頁160~161。

⁵⁶ 「癸巳，公卿奏曰：『依禮，季夏之月可以居臺榭，今隆暑未退，秋霖方始，宮中卑濕，請營一閣以居之。』帝曰：『朕有氣病，豈宜下濕？若遂來請，糜費良多。昔漢文帝將起露臺，而惜十家之產，朕德不逮于漢帝，而所費過之，豈謂為民父母之道也？』竟不許。」後晉·劉昫等撰，〈太宗本紀〉上，《舊唐書》卷二，王雲五主編，《百衲本二十四史·舊唐書（宋紹興刊本）》，上冊，頁十（16-33）。

⁵⁷ 宋·司馬光編撰，宋·胡三省注，《資治通鑑》卷一九二，武德九年，頁6025-6026。

少在輕徭簡役部分，唐太宗念茲在茲，他說：「自朕有天下以來，存心撫養，無有所科差，人人皆得營生，守其資財，即朕所賜。向使朕科喚不已，雖數資賞賜，亦不如不得。」⁵⁸

2. 謙下守濁，慎兵寬刑

對於經歷戰亂政變才獲得政權的唐太宗而言，保持帝位之不墮，是現實的第一道難題，也是未來追求長治久安的基礎。魏徵等人也期望藉由老子功成身退的智慧，提醒唐太宗物盛則衰的道理。《老子》九章：「功成，名遂，身退，天之道也。」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：「言人所為，功成事立，名迹稱遂，不退身避位，則遇於害，此乃天之常道，譬如日中則移，月滿則虧，物盛則衰，樂極則哀也。」⁵⁹老子提醒世人獲得功業之後，應能法天道之無為，不操控佔有，應收斂意欲、善刀而藏。河上公則進一步從物極必反的智慧，警醒功成者若過度膨脹、驕縱自滿，必將遭來禍害，無法長久。

《老子》三十九章：「侯王無以貴高，將恐蹶，故貴必以賤為本，高必以下為基，是以侯王自稱孤，寡，不穀，此其非以賤為本邪？」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

言侯王當屈己下人，汲汲求賢，不可但欲貴高於人，將恐顛蹶，失其位也。言必欲尊貴，當以薄賤為本，若禹稷躬稼，舜陶河濱，周公下白屋也。言必欲尊貴，當以下為本。孤，寡，喻孤獨，不穀，喻不能如車穀，為眾輻所湊也。侯王至尊貴，能以孤寡自稱，此非以賤為本乎。⁶⁰

侯王如果因身居高位而剛愎自用，阻斷了來自臣民的雅言勸諫或閉塞了民苦民聽，必然會遭致不測，河上公以先秦時期的明君為例，闡明「屈己下人」「汲汲求賢」的重要性。政治本是一場匯聚眾人智慧與力量的

⁵⁸ 唐·吳兢，《貞觀政要·政體》，卷一，頁15。

⁵⁹ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，卷三四，頁435。

⁶⁰ 同前註，頁438。

相互合作，唯有體認此理，才算是擁有了統治國家的自覺。《群書治要·老子》49則文字段落中，關於謙下退守的章節，約略選取了13則，包含「曲己從眾，不自專，則全也。地窪下，水流之，人謙下，德歸之。自受弊薄，後己先人，天下敬之，久久自新。」⁶¹「聖人不自為是而非人，故能彰顯於世。聖人德化流行，不自取其美，故有功於天下也。聖人不自貴大，故能長久不危也。」⁶²「雄以喻尊，雌以喻卑，人雖自知尊顯，當復守之以卑微，去雄之強梁，就雌之柔和，如是，則天下歸之，如水之流入深谿。人能謙下如深溪，則德常在，不復離己。」⁶³「知己之有榮貴，當守之以污濁，如是，則天下歸之，如水流入深谷也。」⁶⁴都是用以提醒唐太宗勿因功成而驕矜自滿，當能虛心納諫，廣納百川，才得以匯聚眾流，常保高位。

《老子》六十六章：「江海所以能為百谷王，以其善下之，是以聖人欲上人，必以言下之，欲先民，必以身後之，是以聖人處上而民不重，處前而民不害。」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注：

江海以卑下故，眾流歸之，若民歸就王者。欲在民之上也。法江海，處謙虛。欲在民之前也。先人而後己也。聖人在民上為主，不以尊貴虐下，故民戴仰，不以為重也。聖人在民前，不以光明蔽後，親之若父母，無有欲害之者。⁶⁵

謙退的概念展現在君臣之間，是察納雅言、體察民意；呈顯於君民之間，則是不施加壓力於百姓，不使黎庶感受到國君的尊貴與重量。因此在施政上，講求政教寬大，愛民如子。《老子》五十八章：「其政悶悶，其民醇醇，其政察察，其民缺缺。」一段，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：「其政教寬大，悶悶昧昧，似若不明也。政教寬大，故民醇醇，富厚，相親睦也。其政教急疾，言決於口，聽決於耳。民不

⁶¹ 同前註，頁 435。

⁶² 同前註，頁 436。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 同前註。

⁶⁵ 同前註，頁 441。

聊生，故缺缺，日以疏薄。」⁶⁶魏氏等人選取此章，即是提示太宗寬厚的政風，可以帶動醇厚的社會風氣；而急切嚴峻的政策，往往阻絕了上下之情的溝通，使得人與人之間，為求自安於嚴刑峻法之中，而變得更加冷漠疏離。

寬厚的政策，對內是減輕嚴酷刑罰，對外則是審慎用兵。《老子》七十四章：「民不畏死，奈何以死懼之，若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢矣。」《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注曰：

治國者刑罰酷深，民不聊生，故不畏死也。治身者嗜欲傷神，貪財殺身，不知畏之。人君不寬其刑罰，教人去情欲，奈何設刑罰法，以死懼之。當除己之所殘刻，教民去利欲。以道教化，而民不從，反為奇巧，乃應王法，執而殺之，誰敢有犯者，老子傷時王不先道德化之，而先刑罰也。⁶⁷

老子此章是對嚴刑峻罰的控訴，他沉痛的指出嚴苛的法律，對人民來說，固然劃下了明確的是非界線，卻未能針對社會問題的根源對症下藥，當人民生活已經隨時與飢餓死亡為伍時，刑罰縱然再嚴峻，也無法達到嚇阻作用。《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》進一步提醒為政者，當知人民的困境常常根源於主上的個人私欲，才使得生靈塗炭，國君不思自省，卻施以更酷深的刑罰，不僅無法達到消滅犯罪的效益，反而加重了對人民的傷害。

隋朝的覆滅與其繁瑣的法令及嚴重的刑責重密切相關，唐太宗有感於此：「煬帝忌刻，法令尤峻，人不堪命，遂至於亡。高祖初起義師於太原，即布寬大之令，百姓苦隋苛政，競來歸。」⁶⁸即位之初即下詔曰：「有隋御宇，政苛刑煩，自今以後，宜革前弊。」⁶⁹他也曾對臣子說：「國家法令，惟須簡約，不可一罪作數種條。格式既多，官人不能盡記，

⁶⁶ 同前註，頁 440。

⁶⁷ 同前註，頁 442。

⁶⁸ 後晉·劉昫等撰，志卷第三十〈刑法志〉，《舊唐書》卷五十，王雲五主編，《百衲本二十四史·舊唐書（宋紹興刊本）》中冊，頁 116-579。

⁶⁹ 唐·劉肅，《大唐新語》（北京：中華書局，1984），卷十，頁 148。

更生奸詐，若欲出罪即引輕條，若欲入罪即引重條。數變法者，實不益道理，宜令審細，勿使互文。」⁷⁰這正是對《老子》十七章「其次侮之」，《群書治要·老子》：「禁多令煩，不可歸誠，故欺侮之也。」⁷¹的信念實踐。

寬政輕刑的理念，貫徹於唐太宗主持制定的《唐律》中，「削繁去蠹，變重為輕者，不可勝紀。」就死刑部分，即削減大半，與隋代《開皇律》相比，減少了92條的死刑，並廢除了斷指等嚴酷的刑罰。⁷²貞觀之治的成功，正是因為唐太宗在老子的無為思想中——克己私欲、寬厚待民，從而找到一條通往君民相安的道路。

君主的謙下身退，也反映在對外圍部族的態度。對於登基初始的帝王而言，為了證明自己的能力與功業，容易萌生好大喜功的心態，魏徵對此有所戒惕，因此他建議唐太宗應能「懷之以德」⁷³，以寬容的態度面對四夷，以靜定作為治國的主要方針。所以《群書治要·老子》選取了《老子》三十章：「以道佐人主，不以兵強於天下，師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年，善者果而已，不敢以取強焉。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕，果而勿強。」《河上公章句》注曰：

謂人主能以道自輔佐。順天任德，敵人自服也。農事廢，田不脩。天應之以惡氣，即害五穀也。行善者，當果敢而已，不休也。不敢以果敢取強大之名。當果敢謙卑，勿自矜大。當果敢推讓，勿自伐也。驕，欺，勿以驕欺也。果敢，勿以為強，以侵凌人也。

74

河上公勸諫帝王應「果敢謙卑」、「果敢推讓」，過於放大膨脹的自我，不僅欺壓了別人，反過頭來，自己也蒙受其害。善於為政者應當

⁷⁰ 唐·吳兢，《貞觀政要·赦令》，卷八，頁217。

⁷¹ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁435。

⁷² 後晉·劉昫等撰，志卷第三十〈刑法志〉，《舊唐書》卷五十，王雲五主編，《百衲本二十四史·舊唐書（宋紹興刊本）》中冊，頁116-579。

⁷³ 唐·吳兢，《貞觀政要·征伐》，卷九，頁225-226。

⁷⁴ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁437。

明白「順天任德，敵人自服」的道理，真正的強大不是武力，而是慈悲。貞觀初年，嶺南諸州官吏上奏說，嶺南的蠻族首領等人反叛唐朝，引發朝中一波武力鎮壓之聲浪，唯獨魏徵獨排眾議，建請唐太宗遣使撫慰，最終此事不費兵卒圓滿落幕，唐太宗有感而發：「遂得嶺表無事，不勞而定，勝於十萬之師。」⁷⁵正是對《群書治要·老子》的義理實踐。

《老子》三十一章：「兵者，不祥之器」，《群書治要·老子》摘錄《河上公章句》注：「兵革者，不善之器也。謂遭衰逢亂，乃用之以自守也。」⁷⁶強調戰爭是不得已的手段，戰爭一旦被發起，便是天下的浩劫，從來沒有全身而退的可能。因此魏徵等人特別看重老子慎用兵革的理念，逐條收錄老子的用兵理論，藉以提醒為政者在武力方面的收斂養藏。

唐太宗甫就任之初，有許多上書建議乘勝追擊：「或欲耀兵振武，懾服四夷。」但太宗接受了魏徵的意見：「偃革興文，中國既安，遠人自服。朕從此語，天下大寧。」⁷⁷唐太宗認為：「戡亂以武，守成以文，文武之用，各隨其時。」⁷⁸因此對於周邊的小國和部族，唐太宗主要採取懷柔的政策，他引用老子的話說：「兵者，凶器，不得已而用之。故漢光武云：每一發兵，不覺頭髮為白。自古以來，窮兵極武，未有不亡者也。」⁷⁹由此可見，唐太宗對老子思想的接受與落實。

唐太宗偃武修文的政策，不但讓國內得以休養生息、經濟逐漸復甦，同時也使得鄰近諸國近悅遠來：「天下大寧，絕域君長，皆來朝貢，九夷重譯，相服於道。」⁸⁰貞觀之治的成功，在於唐太宗運用老子清靜無為的政治策略，以謙退寬容為原則，安內撫外，使得國內政局穩定富

⁷⁵ 唐·吳兢，《貞觀政要·征伐》，卷九，頁226。

⁷⁶ 唐·魏徵等撰，《群書治要》，頁437。

⁷⁷ 唐·吳兢，《貞觀政要·誠信》，卷五，頁159。

⁷⁸ 宋·司馬光編撰，宋·胡三省注，《資治通鑑》，卷一九二，貞觀元年，頁6030。

⁷⁹ 唐·吳兢，《貞觀政要·征伐》，卷九，頁226。

⁸⁰ 同前註，卷五，頁159。

裕、邊塞地區安定平和，並且與西域建立了良好的交流與溝通，由此得見唐太宗在老子思想觀念的引導下，奠定了大唐王朝的盛世，而這與《群書治要·老子》的提點不無關係。

四、結語

綜合上述所論，可以推知，不論魏徵或是唐太宗，二人面對老子的態度基本上是一致的，他們試圖以老子的思想為底本，建構並強化聖人的形象，也因此，聖人必須施行有效的治術，達到國家的富庶穩定，方能鞏固自身地位，延續大唐王朝命脈。《群書治要·老子》以老子思想作為統治的方針，而其思想內涵則雜糅了儒家的治世理想，天人感應的信仰、修身齊家治國平天下的修養進程、忠孝的教化內容等等，都可見出唐太宗與魏徵試圖聯結儒道二家思想，相互補充、相互融合，以切合世用⁸¹。

《群書治要》雖然只是述而不作的書籍，但經過刪節後的《河上公章句》，必然會失去河上公注的全貌，而顯現出編輯者的態度和傾向。董恩林於《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》一書中歸納唐代老學的特色，提出了四點：一、老學宗教化；二、老學政治化；三、老學儒家化；四、老學多元化。⁸²在「老學政治化」這一小節中，以唐玄宗《道德經御注》、《道德經御疏》為主要代表，表現出「一、突出聖人政治」、「二、調和儒道矛盾」的思想宗旨。⁸³而此一特色，在魏徵等

⁸¹ 唐太宗曾經宣稱：「朕所好者，唯堯、舜、周、孔之道，以為如鳥有翼，如魚有水，失之則死，不可暫無耳。」可見其對儒學相當重視，加以老子治術，方得以成就其貞觀盛事。見宋·司馬光編撰，宋·胡三省注，《資治通鑑》卷一九二，貞觀二年，頁6054。

⁸² 董恩林，《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：新華書店，2002），頁240-249。

⁸³ 同前註，頁253-265。

人編輯的《群書治要·老子》中已見出端倪。因此，將《群書治要·老子》置於唐代老學的發展脈絡中，仍具有其時代意義。

就政治上的實踐而言，西漢初年因崇尚黃老，在民生凋敝、百廢待舉的社會情況下，與民休養生息，造就了文景之治；唐代的貞觀之治，是繼西漢文景之後，確實以黃老政治哲學為依歸，實踐其治國理念，讓老子哲學發揮實際效用，進而創造的繁盛時代。

就學術的傳播性觀之，每個時代的老子注本，都是對老子思想的深化或延展，使得老子學在每個時代呈現各殊的樣貌，並逐漸滲透至民間的文化思維當中。而政治上的實踐，由於帝王的推崇與身教，對黎民百姓的濡染更具風行草偃的作用，在從上而下的觀念與踐行過程，將老子的人生與政治智慧，導引至社會的深層文化結構中。因此，從貞觀之治的政治成果來看，《群書治要·老子》不僅在學術上得以與唐代老學發展特色相互應和，同時也是老子思想的實際應用，足以獲得具體成效的明證。

主要徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔漢〕董仲舒撰，鍾肇鵬主編，《春秋繁露校釋》（校補本）下冊。石家庄：河北人民出版社，2005。
- 〔漢〕班固，《漢書補注二》。臺北：藝文印書館，1996。
- 〔唐〕魏徵等撰，《群書治要》，《續修四庫全書·子部·雜家類》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 〔唐〕劉肅，《大唐新語》。北京：中華書局有限公司，1984。
- 〔唐〕吳兢，《貞觀政要》。臺北：黎明文化事業股份有限公司，1989。
- 〔唐〕成玄英，《道德經義疏》，蒙文通《道書輯校十種》。成都：巴蜀書社，2001。
- 〔唐〕李榮，《道德經注》，蒙文通，《道書輯校十種》。成都：巴蜀書社，2001。
- 〔後晉〕劉昫等撰，《舊唐書》，王雲五主編，《百衲本二十四史·舊唐書（宋紹興刊本）》中冊。臺北：臺灣商務印書館，2010。
- 〔宋〕司馬光編，〔宋〕胡三省注，《資治通鑑》。臺北：大申書局，1965。
- 〔宋〕王溥撰，《唐會要》（武英殿聚珍版）下冊。北京：中華書局有限公司，1955。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》，王雲五主編，《百衲本二十四史·新唐書（北宋嘉祐刊本）》上冊。臺北：臺灣商務印書館，2010。
- 〔清〕董誥編，《全唐文》。北京：中華書局有限公司，1983。
- 〔清〕紀昀等總纂，《景印文淵閣四庫全書·集部五·別集類》。臺北：臺灣商務印書館，1983。

- 〔清〕郭慶藩輯，王孝魚點校，《莊子集釋》，《四部刊要·子部·周秦諸子類一道家之屬》。臺北縣：頂淵文化事業有限公司，2001。
- 〔清〕阮元審定，《十三經注疏》。臺北：藝文印書館，1997。
- 陳奇猷撰，《韓非子集釋》，《四部刊要·子部·周秦諸子類》。臺北縣：漢京文化事業有限公司，1983。
- 鄭成海，《增訂老子河上公疏證》。臺北：華正書局有限公司，2008。

二、近人論著

（一）專書及專書論文

- 呂錫琛，《道家道教與中國古代政治》。長沙：湖南人民出版社，2002。
- 陳鼓應注譯，《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館，2008。
- 董恩林，《唐代老學：重玄思辯中的理身理國之道》。北京：新華書店，2002。
- ，《唐代老子詮釋文獻研究》。濟南：齊魯書社，2003。

（二）期刊論文

- 林明照，〈《老子河上公章句》治身與治國關係之思辯模式析論〉，《國立政治大學哲學學報》第32期（2014.7），頁129-169。
- 鄭燦山，〈河上公注成書時代及其思想史道教史之意義〉，《漢學研究》第18卷第2期（2000.12），頁85-112。

Selected Bibliography

- Dong Zhong Shu, Zhong, Zhao-Peng ed. Luxuriant Dew of the Spring and Autumn Annals school releases ,Hebei:Hebei People's Publishing House, 2005.
- Wei Zheng. Qunshu Zhiyao, Hsu-hsiu su-k'u ch'uan-shu , Shanghai:shanghai classic publishing house, 1995.
- Wu Jing. Political Diagram of the Chen Kuan Period,Taipei: Li Ming Cultural Enterprise Co., Ltd, 1989.
- Liu Xu. Jin tang shu,Taipei: The Commercial Press, Ltd, 2010.
- Si ma Guang edit, Hu san sheng comment. Zi Zhi Tong Jian, Taipei: Da Shen Shu Ju, 1965.
- Zheng, Chen-ghai. Zeng Ding Laozi Ho-Shang Kung Shu Zheng (Annotation of Laozi Ho-Shang Kung Chapters), Taipei: Hua Zheng Bookstore, 2008.
- Meng, Wen-Tong. Dao Shu Ji Jiao Shi Zhong (Ten Kinds Annotation of “Laozi”), Cheng Dou: Bashu Book Club, 2001.
- Dong, En-Lin. Tang Dai Lao Xue: Chong Xuan Si Bian Zhong De Li Shen Li Guo Zhi Dao (The Interpretation on Laozi in Tang Dynasty: The Theory Between Governing the country and Governing The Body on Twofold-mystery), Bei Jing:Xiahua Bookstore, 2002.
- Lu, Xi-Chen. Dao Jia Dao Jiao Yu Zhong Guo Gu Dai Zheng Zhi (Daoism and Ancient China Politics), Chang Sha: Hunan People's Publishing House All Rights Reserved Company, 2002.
- Dong, En-Lin. Tang Dai Laozi Quan Shi Wen Xian Yan Jiu (A study about The Interpretation on Laozi), Ji Nan: Shandong Qilu Press co.,Ltd, 2003.

From the Aspect of the Zhenguan's Enlightened Administration, How is the “Qunshu Zhiyao” Interpreting the Core Value of the “Laozi”

Li-Ping Huang*

Abstract

During the first year of Emperor taitsung's ruling, Emperor taitsung of the Tang dynasty ordered Wei Zhen, Yu Shi-Nan and other scholars to edit the “Qunshu Zhiyao” by selecting ideas within generations of classics. The emperor was satisfied with the book and devoted his time to read it. The chapter 34, the “Laozi”, the “Laozi Ho-Shang Kung Chapters” was quoted, providing part of theoretical foundation of the governing of the emperor, which was famous Zhenguan's enlightened administration attributed to. The “Qunshu Zhiyao” is only quoting the content of the “Laozi”, yet, the narrative of the editing version of the “Laozi Ho-Shang Kung Chapters” is inevitably changed, presenting the attitude and values of the editors. However, the codification of the “Qunshu Zhiyao” and the political practice of Zhenguan's enlightened administration presented the core thinking of Laozi, a peaceful world. The thesis mainly focuses on the chapter selection and interpretation of the “Laozi” in the “Qunshu Zhiyao”. Proofing the chapter 34, the “Laozi” of the “Qunshu Zhiyao” not only interact with the development of Study of Laozi in the Tang dynasty, but an evidence of political application of ideal of Laozi, gaining great success.

Keywords: Qunshu Zhiyao, Zhenguan's Enlightened Administration, Laozi, Laozi Ho-Shang Kung Chapters

* Adjunct Assistant Professor, Center for Chinese Language and Culture, Feng Chia University