

國立臺灣大學文學院哲學系

博士論文

Department of Philosophy

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Doctoral Dissertation



周文中的老子與其政治哲學

Laozi's Political Philosophy in the Historical Context of Zhou

鄭合修

Her-Hsiu Cheng

指導教授：林明照 博士

魏家豪 博士

Advisor: Dr. Ming Chao Lin

Dr. Wim De Reu

中華民國 113 年 7 月

July, 2024



國立臺灣大學博士學位論文

口試委員會審定書

DOCTORAL DISSERTATION ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

周文中的老子與其政治哲學

Laozi's Political Philosophy in the Historical
Context of Zhou

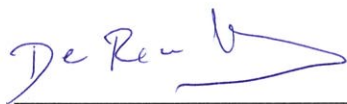
本論文係 鄭合修 (姓名) D00124001 (學號) 國立臺灣大學 哲學系 (系/所/學位學程) 完成之博士學位論文，於民國 113 年 7 月 23 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Philosophy on 23 (date) July (month) 2024 (year) have examined a Doctoral Dissertation entitled above presented by Her-Hsiu Cheng (name) D00124001 (student ID) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

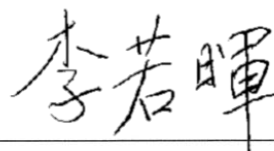
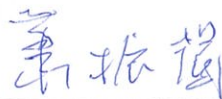
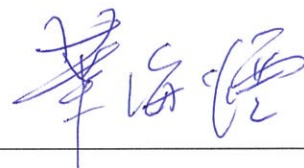
口試委員 Oral examination committee:



(指導教授 Advisor)



(指導教授 Advisor)



系 (所、學位學程) 主管 Director:





目次

口試委員會審定書

中文摘要

英文摘要

序論

壹、研究緣起與動機

一、研究緣起

二、研究現況

三、研究動機

貳、研究方法

一、研究方法

二、方法上的反省

三、內文中《老子》使用文本的確定

第一章《老子》詮釋的歷史轉折

壹、老子的歷史身分研究轉變

一、老子是楚人嗎？

二、老子是史官

三、老子是隱士嗎？

貳、現今對老子思想的評價

小結

第二章 老子與周王室

壹、老子與周王

貳、《老子》文本用語再辯

一、聖人與天下

二、侯王與王公

三、萬乘之主

四、大國與小國的國際關係

參、老子所處的春秋時代背景

一、封建制度中的天子與諸侯

二、政治決策權的形成

三、周王室成熟的官僚體制

小結

第三章 《老子》的「天下」政治

壹、《老子》要治的是什麼樣的社會？

一、天下多樣的事實：第 2 章

二、陳述多樣歧異天下的 42 章

貳、自然與不爭引申出無為的治理方法

一、自然的涵義



二、自然與無為、道法自然	74
三、無為與不爭的優點	76
小結	78
第四章 老子對「名」的正面態度	79
壹、名作為禮制：失義而後禮	80
貳、名作為語言：信言不美	82
參、名作為刑罰：常有司殺者殺	83
肆、名作為名位制度與器物文明	86
一、名位制度	86
二、器物文明	87
三、80 章的背景	90
伍、對名的功能的肯定：知止	92
陸、第 1 章詮釋	94
一、現行詮釋的問題	95
二、出土帛書在文句上的更動	98
三、新的詮釋	99
小結	102
第五章 22 章悖論式政治論述解析	103
壹、現今詮釋介紹	103
貳、版本比較	108
參、原文結構分析	110
肆、「他者」在「不爭」之中	115
伍、再論「反」	117
一、「反」是辯證法嗎？	117
二、「反」是多數主體的複雜互動結果	121
小結	123
第六章 老子的基本思維模式：一、大、果	125
壹、「一」的政治思維	125
一、「一」不是道的別名	126
二、39 章解釋與「一」的分析	128
三、一與二、三的政治意義	132
四、社會的政治面統合與聖人的「一」	134
五、一與悖論式語句的關係	136
貳、「大」的政治思維	136
一、25 章的政治意義	136
二、「大」的涵義	138
三、何以有四大	138
四、從「大」到「反」	139



參、「果」的政治思維	141
一、「果」的涵義	141
二、「善有果」(善者果)的涵義	143
小結	145
第七章 無為的作為成就母性政治	147
壹、無為是要求聖人的特殊作為	147
貳、無為的各種作為	149
一、預先性作為	149
二、後續性作為/補救性作為	151
三、不自我展現的作為	153
四、輔的作為	155
參、無為的執行精神：「不爭」	156
肆、老子的「用人」	159
伍、自然的不足	162
陸、母性統治的政治型態	164
小結	168
結論	171
壹、老子政治哲學的研究成果	171
貳、與過去學界研究的差別與貢獻	173
參、與當代世界的對話與貢獻	174
肆、未竟研究	175
參考文獻	179





周文中的老子與其政治哲學



摘要

自出土文獻問世以來，開啟了老子承繼周文的研究路線。本文承續這條路線，把《老子》放在周代政治背景中重新詮釋。有異於以往的從老子的形上學概念來延伸出政治哲學的方式，本文只使用老子的政治性概念來建構其政治哲學。這架構中的政治概念，除了彼此融貫，還有彼此相互解釋的效果，證明老子的政治主張是如何出於理性的推演，而非對形上本體的宗教信仰。

首先，本文描述了周代的政治制度，並說明老子的哲學是該時代的產物，老子的政治哲學是周王治理天下的經驗總結。治天下跟治國、治家是很不一樣的，這也是他跟儒家很不相同的地方。治天下必須要先了解，天下的性質是多樣歧異的，所以聖人的治理只能去配合順應這一點。多樣天下的成員會有個別自身的意志，聚合成群體生活就會產生群體的互動規則。這是天下的自發秩序，也就是「自然」，是不待聖人本來就會發生的事實，所以「自然」是作為聖人作為的現實限制，而非理想價值。

天下的自發秩序呈顯出來的結果，就是文化、制度、刑罰，也就是「名」。本文論證《老子》中對「名」的態度，其實是正面肯定的。而《老子》著名的第一章，就是在論述一個「道」與「名」同時並行的政治世界結構。「名」正是「自然」運作的產物。

而要掌握老子的政治概念，有一個關鍵問題必須被克服，就是悖論式句子是否是「事物內在的變化規律」的概念？我以 22 章為分析對象，指出《老子》的這一類悖論式句子，是為了表達「前面聖人的作為會導致後面天下的效果」的意思。

以上面的說明為基礎，本文架構出老子的政治哲學圖像如下：聖人與王者必須具有「一」、「大」、「果」三種必要的底層思維；以「一」、「大」、「果」出

發，所展現的政治行動與執行原則，就是「無為」跟「不爭」。最後，透過分析「母」、「水」、「根」、「輜重」四個理想政治的譬喻的共同點，確認老子的理想政治型態確實可以用「母性政治」稱之。



關鍵字：老子、天下、王、無為、母性政治

Laozi's Political Philosophy in the Historical Context of Zhou



Abstract

This research situates its subject of inquiry within the context of Zhou civilization, a trend of study spurred by archaeological discoveries. It delves into Laozi's political philosophy by focusing on his own ideas concerning politics rather than considering them as a derivative of his metaphysics. This approach demonstrates that Laozi's ideas about politics are consistent with and complementary to each other. It argues that Laozi's political thoughts are based on reason rather than belief in any metaphysical entity.

This research first argues Laozi's thoughts as a product of Zhou dynasty and in particular, his political philosophy a crystallization of Zhou prince's governance of *tianxia* 天下. In this regard Laozi differs from Confucianism by considering *tianxia* featured by diversity, unlike state or household. The sage-king, when ruling *tianxia*, needs to attend to the fact: man wills differently; as it comes to communal life, these wills shape the communal order through interaction. Spontaneity as such is described as *ziran* 自然, a state of being that precedes the sage-king's intervention. *Ziran* sets the limit for his governance rather than embodies his the ideal he values, as the concept is

usually understood.

The spontaneity in *tianxia* community gains full expression in *ming* 名 which encompasses culture, institution, and punishment. This research considers that Laozi takes *ming* positively. Accordingly, the well-known first chapter of *Laozi* reveals a structure of Zhou political world incorporating *dao* 道 and *ming*. *Ming* results from the *ziran* state.

To achieve the understanding above, a full grasp of the idea of the political, aporia in *Laozi* must be examined whether they refers to the law of change inherent in things. Through the scrutiny at the twenty-second chapter of the book, this research argues that the aporia of this kind indicates a certain causality: what the sage-king does brings *tianxia* into effect.

Based on the above this research proposes a conceptual framework for our understanding of Laozi's political philosophy. The sage or king should use *yi* 一, *da* 大, and *guo* 果 as his fundamental principle to govern *tianxia*. Practically, they allow for political actions and deeds characterized by *wuwei* 無為 and *buzheng* 不爭. All this resonates with the four allegories in *Laozi*, *mu* 母, *shui* 水, *gen* 根 and *zizhong* 輜重. My analysis of them concludes that the “maternal politics” best describes the political institution Laozi advocates in his philosophy.

Keywords: Laozi, tianxi, wang, wuwei, maternal political





周文中的老子與其政治哲學



序論

對於老子思想的闡發與研究，從東周戰國的莊、韓開始，到現在已經兩千兩百多年了，各種詮釋層出不窮。在本論文裡，我試圖將老子的歷史身分考察成果，與《老子》的文本詮釋相輔，形成對老子思想的重新詮釋。歷史身分的考察結果，將決定老子的政治哲學傾向。而從政治角度的解讀，將改變一些傳統詮釋。新的詮釋不僅能帶來老子的新面貌，也為戰國時期的老子思想的流傳建立新的哲學史陳述，更讓我們理解老子思想在今日社會的運用價值所在。

壹、研究緣起與動機

一、研究緣起

當我們要對一位思想家的思想進行了解時，通常會從該思想家的生平開始，繼而解讀其作品所顯示的思想內容。透過思想家的寫作背景與其文本內容兩方面的理解，可以交互深化我們對他的詮釋。而且我們通常會相信，任何一個思想家都是其所處時代的一份子。他或接續著舊思想進行銜接或改革，或以所見時代之新問題為其問題意識而進行思想創新。簡而言之，我們很難相信一個思想家會以橫空出世之姿完全脫離與其時代的關聯，而發出震古鑠今的大論。但現在可見對《老子》的理解卻常常一反前述常識，將老子視為脫離其時代的哲學家而作解讀。例如李維武指出：「許多研究者都認為老子是一個躲進形而上的思辨中的避世哲人，認為老子思想是一種缺乏積極進取精神的消極哲學。」¹ 此一思路為：由於老子是避世的、反抗時代的，所以老子能夠脫離時代特性，一頭鑽進自己的玄想。

還有很多詮釋則會強調老子思想的獨創性與領先性，這個特性表現在老子是

¹ 李維武，〈陳鼓應《老莊新論》評介〉，《道家文化研究》第一輯，頁 384。

第一個獨創了「道生萬物」的宇宙生成論與本體論的哲學家。這個說法可能會伴隨著比「避世」更強烈許多的態度，例如反周文、反器物文明、反制度、反道德、反政府與返回古代原始氏族生活等等思想特色。

然而這麼多的獨特性，簡直讓我們難以想像老子是個「社會中的人」。我們可以想像一下，持這些驚世駭俗言論的老子在他所處的社群之中，會遭到何等異樣的眼光！但在實際上，老子同時與稍後的時代中，孔子、莊子與韓非這為世所重的三大哲學家又皆對老子表示高度敬崇，這劇烈的反差實在饒富研究趣味。

在現今對老子思想的解讀中，老子與他的時代是如此地疏離，似乎又佐證了老子在書中自言「眾人如何，我獨如何」這一類文句所顯露出來的疏離孤獨。然而，這種文本理解成果所導致的時代疏離感是正常的、可接受的嗎？如果我們能夠描繪出與老子「正相關」的時代背景，或許就能再將老子放進時代中，讓時代來幫助我們理解老子確實難解的思想。本研究的目的，便是探索出一個周代中的老子這個人，他會有什麼樣的哲學思想。

二、研究現況

在中國哲學的領域中，大概沒有任何一位思想家能夠像老子般既如此被看重、身份卻又令人費解。老子的身份兩千多年來一直是個困擾學者的大問題。最早專文列出老子身份的《史記·老子韓非列傳》作者西漢司馬遷，列出了三種可能的身份：李耳、老萊子、周太史儋。二十世紀初期，由於胡適將老子年代確放在「生於周靈王初年」，引起許多學者針對這個主題展開一場大論辯。梁啟超、錢穆、顧頡剛、馮友蘭等人主張將老子的年代放至戰國時代，再為胡適等學者所反對。經過多場筆戰，終究證據有限，沒法做出定論。² 1993年郭店竹簡《老子》的出土，顯示戰國時《老子》書已廣泛流傳，否定了梁啟超等人所持的「《老子》成書於戰國末」的看法。從此以後，老子其人年代便大致放在春秋中晚期，至晚不

² 這些論辯的內容收錄於《古史辨》第四、六冊。

會晚於戰國初期。之後劉笑敢透過對《詩經》、《楚辭》跟《老子》在韻式、句式、修辭、章與章之回環的比對，而將《老子》年代確立為春秋末年。³ 至此以後就較少人再對老子的年代身分進行討論了。原因是一方面是沒有新證據，一方面是沒有新方法。

不過，這個關於老子年代問題的判定結果有個問題在於，仍然缺乏決定性的證據。有一重要的原因在於：作為判斷根據的《老子》文本本身就是不確定的。若我們無法排除《老子》非一人一時之作的可能性，依據文本而來判斷作者時代的方式就會失效。有可能，《老子》一書是歷時多人所集結而成；有可能，是一人原作卻多經後人增補刪改而成。這些可能性並未因為出土文獻的問世而解決。

然而，我們要解讀《老子》文本，就仍然需要對作者的時代有些看法。前述問題目前無法解決，我們只好先選擇其中某個立場。但這個選擇可能並沒有比其他選擇更有道理。筆者選擇採取最保守的立場，認為是一人一時所作，而在傳抄的過程中出現了各種版本。

老子是春秋時人的判斷雖然無法絕對確定，卻是當前老子其人的諸多傳說作為已知條件下，所能推論出的最大可能。「春秋時人」這個歷史身份判定的優點，在於這個年代與其他文獻所載的孔子與老子互動故事的融貫度較高。因此，雖仍然缺乏決定性的史料證據，但也讓該可能性大為提升。當這些老子相關傳說佐以《老子》書中對喪禮、軍事的描述，會衍生出老子「熟掌周文」、「知禮」特性的判定。

除此之外，依《史記》所載，老子尚有「楚苦縣厲鄉曲仁里人」與「周守藏室之史」兩種身份。從前者，開啟了老子與荆楚文化的淵源研究。從後者，開啟了老子與史官特性的關連研究。

關於老子與楚文化的關係研究，近人蔡元培提出了「南方學派」的說法，而以老子為南方學派的代表；馮友蘭接著述說老學中的「楚人精神」；任繼愈認為

³ 劉笑敢，《老子》，頁 7-65。

老子受荊楚文化影響而批判中原文化，陳鼓應以前也採此看法。陳鼓應在這種隸屬於楚文化的《老子》中解讀出以下的思想元素：反周制、近楚文化、自然主義、體制外的抗議者、小國寡民、反學（政教禮樂之學）、反禮、反周之仁義。⁴

但是，老子屬楚文化說的研究方向開始受到了歷史學研究成果的質疑。在先秦地理上的考察結果顯示，老子與楚文化圈在地域上的相關性缺乏可靠的連結。原因在於老子生時當為陳國苦縣人，陳國於日後西元前 479 年（孔子逝世年）才為楚國所滅而併入楚地。若老子與孔子同時代而較孔子年長，則老子自認為楚人的可能性實在不高。西漢的司馬遷乃是依西漢的地理觀念而將苦縣老子劃為楚人，實則老子是陳人而非楚人。至於楚國在文化上的影響力是否及於陳國的問題，學者亦有不同的看法。蔡明田認為老子雖是陳人，但陳國近楚，因此被興盛的楚國文化影響甚深，連老子的博學甚至也是深受楚文化影響的結果。⁵ 王葆玟與王博則認為陳國自有其傳自舜帝部族後裔的文化特色，不可劇歸為楚文化圈，兩人皆指出老子思想與陳國文化具有許多共同特性。⁶ 於是陳文化圈取代了楚文化圈，成為評估老子思想成長背景較為可信的看法。張松輝在這個基礎上，提出了更多老子與陳國文化的相同處，但與王葆玟、王博相異之處在於，其陳國乃是深受中原文化影響的周文化圈的一份子。⁷

在陳國文化圈的主張之外，則有莊萬壽指出了老子思想與楚文化不同的地方，轉而主張老子是東夷文化的代表人物。其所主張的東夷文化內容組成大概為：1. 殷遺民多生活在東夷區域；2. 殷遺民多為周或各國史官；3. 殷遺民因地緣而與楚同盟，受楚文化部份影響；4. 東夷因歷史背景而反對華夏文化。⁸

而關於老子與史官特性的關連研究，以王博於 1993 年出版的《老子思想的史官特色》一書作了最清楚的陳述。他將其他先秦文獻中各個史官的言行表現歸

⁴ 參見陳鼓應，《老莊新論》，頁 14。

⁵ 參見蔡明田，《老子的政治思想》，頁 20。

⁶ 參見王葆玟，《老莊學新探》，頁 42-49；王博，《老子思想的史官特性》頁 127-136。

⁷ 參見張松輝，《老子研究》，頁 33-37。

⁸ 參見莊萬壽，《道家史論》，頁 23。

納出一套「史官思想特色」⁹，而與老子的思維模式比對連結。證明老子的思維模式的確具有標準的史官特性。王博的研究成果，是以老子的歷史身份來切入解讀其思想的重要著作。在其研究成果中，將老子思想的文化背景，分析整理如下：

1.史官文化、2.陳國文化（虞夏文化）、3.月亮崇拜文化。¹⁰

另外，從司馬遷《史記》中所載的「老子者，隱君子者也」一句，亦發展出相應的老子思想特性：隱士的「反周文」或「批判時政」特性。鄭吉雄特別突出老子「反周文」的「隱士」特性，將老子與《論語》提到的隱士們結合為殷商遺民族群而敵視孔子。¹¹ 此一研究方向中，「隱士」、「殷遺民」與「反周文」常結合在一起。另一方面，王博對老子的「隱士」身份帶來的影響，則有完全不同於鄭吉雄的看法。他在老子的史官身份之外，特別強調老子從史官一職退隱之事。正由於退隱生活所帶來的「閒暇」與「自由思考」，而讓老子成為真正意義的哲學家。¹² 以上是老子的「隱士」身份所帶來的詮釋特色。

然而我們必須要注意到，鄭吉雄所主張的老子「反周文」特性與「隱士」特性是息息相關的。但王博認為老子思想的批判性格，乃是來自史官的職業思維，而非來自殷遺民或隱士身份。可見，鄭、王二人對於老子「隱士」身分所進行的形象想像與思想背景解讀相去甚遠。兩人同樣認為老子反禮反仁義，但王博認為這些反對態度是來自於史官批判時政性格，從王官退隱後的隱士身份只是讓他敢於將心裡話自由表達出來。王博同意老子書中濃厚的「參與政治」傾向，但《論語》中的隱士集團又有「反對參與政治」特性，以致於王博可能並不認為老子的隱士身份跟《論語》中的隱士是同一回事。相反地，鄭吉雄則認為《論語》中的隱士所表達的「拒絕參與政治」的態度，同樣是一種對政治的表態。這個想法讓

⁹ 徐復觀亦曾經注意到史官一職的特殊性，而發表為〈原史—由宗教通向人文的史學的成立（上）〉一文。徐先生指出「我國古代文化由宗教轉化為人文的展開，是通過古代史職的展開而展開。」，頁 82。這對於解釋史官思維中「由天道推演人事」的思維模式相當有幫助。然其最終目的在於解釋孔子作《春秋》的思想背景，並未引向與老子思想的相關性研究。

¹⁰ 參見王博，《老子思想的史官特色》，頁 155-167。

¹¹ 參見鄭吉雄，〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，頁 142-143。

¹² 參見王博，《老子思想的史官特色》，頁 101-102。

他認為老子用「批評時政」的方式參與政治，與《論語》隱士們用「拒絕參與政治活動」及「批評孔子」的方式表達政治態度，是一樣的。

在這個見解歧異問題中，我們可以發現「隱士」身份其實並沒有指向特定的解讀方向，它仍然呈現一種開放性解讀的狀態。我們要如何看待老子的隱士身份？隱士身份又能起到什麼思想解讀的確定效果？這仍然是現在老子研究者必須面對的問題。

我們大致上將之前比較流行的老子思想背景研究所提供的成果資源簡列如下五項：

1. 成長地域文化：陳／楚。
2. 職業：史官思維。
3. 宗教：以崇拜或觀察「月亮」為原型的道論。
4. 傳統民族身分：周代之前的舜一族後裔。
5. 隱士、隱逸的特殊身份。

在竹簡《老子》出土後，由於文本的改變，帶來了一個新的研究角度：「重新檢討老子與周文的思想關係」。由於竹簡本中為「絕智棄辯、絕偽棄詐」，而非後來流傳通行的「絕聖棄智、絕仁棄義」。這個改變，讓陳鼓應、張立文等人開始重新審視老子的仁義觀，並因此主張周文或儒家與老子之間並不存在著根本衝突。¹³ 學界後來也大多接受了這個看法，例如裘錫圭：

郭店簡中……「絕聖棄智」作「絕智棄辯」，「絕仁棄義」作「絕偽棄詐」（應為棄慮）……又，今本的「民復孝慈」，簡文作「民復季子」……第十八章中無「慧智出，有大偽」一句。由此可見，老子本來並不非聖，也沒有絕棄仁義。他認為仁義、孝慈、忠貞都是低於「道德」的境界，「道德」喪失了才會去講這些東西，但是他並沒有把它們看成跟大偽、智巧等

¹³ 參見陳鼓應，〈從郭店簡本看《老子》尚仁與守中思想〉，頁 69-72；張立文，〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，頁 136。

一樣的、應該加以絕棄的東西。¹⁴



依據郭店竹簡的問世，在對仁義觀的再探之外，陳鼓應先生還對老子的禮觀與周文之間的關係又展開了重新評估¹⁵，開啟了一個新的研究角度：檢視老子思想與周文之間的相關性。林明照先生延伸陳鼓應先生的研究，指出老子對禮、樂的看法，是在周文的基礎上所進行的反省，因而主張老子的禮樂觀是受了周文的影響，而且這與老子的史官身分是密切相關的。¹⁶ 陳鼓應至林明照等學者均是以竹簡《老子》為基礎而陳述道家對仁義禮樂的看法。有趣的是，劉振維則是未據竹簡本而是根據王弼本《老子》內容卻對老子的「禮」觀有相似的結論：老子不反對禮，而且讚賞道德觀念。¹⁷這顯示出，就算不論《老子》版本問題，這個反省老子與周文關係的研究角度，已經充分刺激了學者全面展開重新去理解老子思想。

張松輝先生開始大規模全面地比較《老子》文本中的思想與之前、同時代的其他文獻中思想的類似與相同部分，甚至以此為據而主張老子思想乃是全部承繼周文而來。¹⁸ 所謂的承繼，並不是指周文有什麼老子就有什麼，而是指老子是在周文的思想背景上，對周文進行贊同、反省、批判。但整體上來說，老子仍然自認為是周文的一份子。就如孔子自認為承繼周文，並不妨礙孔子對於周文有所反省。相反地，反周文則是否認自己屬於周文的一份子。

若我們將以上竹簡《老子》出土以來的研究主題連結起來，可以顯示出一個正發展中的研究老子思想的新角度。此一研究方向的發展順序如下圖表示：

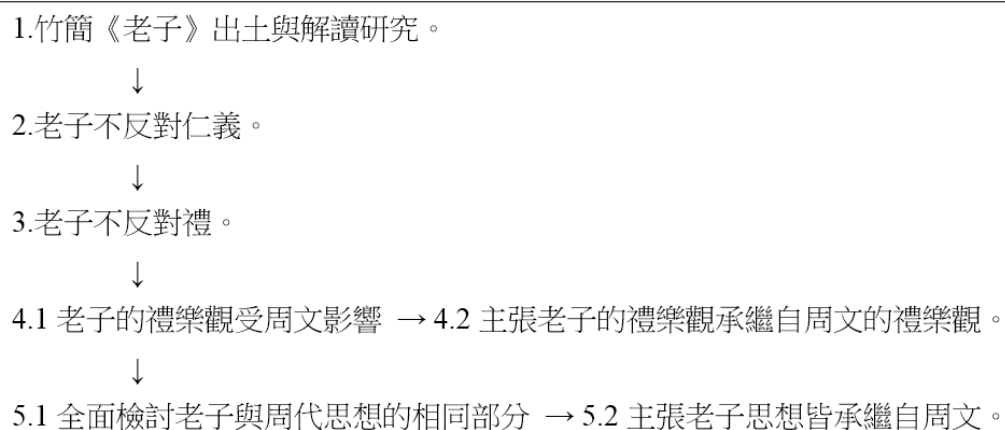
¹⁴ 裘錫圭，《中國出土文獻十講》，頁 85。

¹⁵ 參見陳鼓應，〈先秦道家之禮觀〉，頁 2-7。

¹⁶ 參見林明照，《先秦道家的禮樂觀》一書，頁 80-81。

¹⁷ 參見劉振維，〈論老莊對「禮」的認知與評價〉，頁 17。

¹⁸ 參見張松輝，《老子研究》，頁 60-74。



每一個研究階段，都是接續著上一個研究階段的成果為根基而開展。若是與傳統的老子理解相銜接，那麼這個過程可以用「從老子『反周文』到『承周文』的轉變」來簡述。

在臺灣，從歷史身分的角度去看老子思想這個研究路線，在林明照先生的博士論文後，幾乎無人進行。本論文要接續這個研究進程的發展，而試圖在「5.2 老子思想承繼周文」這個方面提出一些貢獻。本研究與之前的研究成果的不同處，將在研究動機與方法中敘述。

三、研究動機

在傳統對老子的思想體系理解中，老子的「隱士」、「反周文」、「反戰爭」、「反對統治者橫征暴斂」、「反刑法（或說反對統治者以刑法殺人）」、「貴柔」、「守雌」、「無為」、「小國寡民的理想」等概念是相互支持的，形成一個「反時政、反周文、嚮往文明之前的上古時代」立場形象鮮明的老子。在這個解讀體系之中，每個概念都受到其他概念的聯繫與支持，因此很難動搖其中的個別解讀。

但在帛書竹簡中不同的《老子》文本問世後，上述的某些比較核心的概念受到了衝擊。其中影響最大的就是「反周文」。「反周文」是從兩個方面來論述的：

1.反仁義、2.反禮樂。陳鼓應依據竹簡的內容，對「老子反仁義」的傳統看法進

行了挑戰，認為竹簡顯示出來其實老子不但沒有反仁義，反而是肯定周代德治思想中的仁慈忠信義禮等德行。¹⁹ 此一由竹簡《老子》文本而來的證據，動搖了原先對老子的看法，更開啟了後來更多地關注老子與周文之間的思想關係的學者研究。連陳鼓應先生本人的看法，就經歷了「反周文」到「繼周文」的劇烈轉變。

這個研究進程存在著一些根本性的問題：我們使用什麼證據來支持「老子承繼周文」的看法？林明照使用了老子的史官身分與思想中的禮樂觀²⁰；張松輝則用了另一種做法，他將《老子》與其他文獻《尚書》、《左傳》、《國語》、《金人銘》、《詩經》、《說苑》、《論語》、《列子》、《呂氏春秋》、《荀子》、《史記》、《越絕書》、《莊子》、《周易》、《韓非子》、《戰國策》、《新書》、《穀梁傳》、《墨子》中所提到的周代思想進行比對，以《老子》八十一章每一章為單位，一一找出其他文獻相同或類似的陳述部分，來作為主張「老子承繼周文」說的證據。²¹

在這裡，我們區分兩個命題：1.「老子的思想與周代其他文獻中的思想相同或類似」；2.「老子思想承繼周文而來」。這兩個命題，對於解讀老子思想似乎能夠形成一個美好的詮釋循環：「如果老子的思想跟周文的思想相同，那老子思想承繼周文就很有可能：如果老子承繼周文，那老子的思想當然跟周文思想相同」。然而在這裡我們必須檢討的是，「老子承繼周文」究竟是一個預設還是一個結論？更麻煩的是，張松輝這種從思想概念之中找證據的方式，有可能讓它形成既是預設也是結論的丐辭謬誤。而且我們也必須注意到，單單是思想比較的問題是：命題 1.「老子的思想與周代其他文獻中的思想相同或類似」從確實的文獻比對中，是可被證實為真的。但是命題 2.「老子思想承繼周文而來」並沒有被證實。以命題 1 來保證命題 2 的成立的推論會有可靠性不足的問題，因為不同思想家之間可能的連結情形很多，例如老子思想已經普遍地影響了當時代，例如其他文獻與老

¹⁹ 參見陳鼓應，〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉，頁 69。收於《道家文化研究第十七輯》。同書中，張立文〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉在與陳相同的立論基礎上，進一步認為老子與孔子思想的互補互濟關係，頁 136。

²⁰ 參見林明照，《先秦道家的禮樂觀》，頁 80-81。

²¹ 參見張松輝，《老子研究》，頁 60-74。

子俱受第三個思想體系的影響等等。所以我們必須為命題 2 提供其他的支持證據。如果沒有做到這一點，這個主張就還不是可靠的老子思想背景定位。

因此，我認為在進行「5.1 全面檢討老子與周代思想的相同部分」這個研究進程前，先確定「5.2 老子承繼周文」的成立是更重要之事。而王博與林明照兩位先生所提出的史官身分，足以加強單單思想比對的效力。這就是歷史身分能夠在老子的思想解讀中產生重大作用的明證。但史官身分並未窮盡對老子歷史身分的可能性探討。因此，本研究首先設定的問題意識，就是要處理「確定老子有承繼周文的可能性問題」。筆者認為，要提高或確定老子承繼周文的可能，事實上還可以從一個大家沒有正視過的探索角度去做，就是從「老子在《老子》文本中的言說身分立場」切入。

在《老子》文本中，老子站在什麼樣的立場上說話？以什麼對象為其著書立說的對象？老子如何透露出他與立說對象的關係？透過解答這些問題，我們可以重新為《老子》內文塑造一個完整的對話脈絡。

過去在描述老子的政治哲學時，通常將老子的對話對象放在整個統治階層，例如蔡明田在說明老子的政治哲學時，認為《老子》書中的「國」是指單一諸侯的領土而言，「天下」則係總稱當時並存的各諸侯國。王博曾經指出老子的史官思維模式之一就是以侯王為思想中心。但是他所謂的侯王，指的是諸侯與王，兩人皆認為這裡的對話對象，是整個上級統治階層或各國統治者。普遍的看法也咸認為，老子在言治術方面，在書中所預設的對話對象是各國統治者。老子若是為各國統治者立說，相較於隱士身分，的確可以提高老子承繼周文的可能性。但這還不是最好的詮釋，因為它會有以下的考據問題。

在《古史辨》中，梁啟超等人主張老子當為戰國時人的依據之一，乃是「侯王」、「王侯」、「王公」、「萬乘之主」這等辭彙不類春秋時期的用語。錢穆則提出「老子書多言治天下，少言治國，言治天下又以民視為歸」的疑語。他們認為這些詞彙當在戰國才流行，所以老子當屬戰國時人。之後其他學者則舉出春秋時期典籍亦曾出現的相同用語，對這些質疑進行駁斥。姑且不管駁斥是否成功，筆者

認為正是這些備受質疑之用語在春秋時期的使用模式，恰好能夠為我們探討「老子如何能夠在春秋時代說出這些語詞與言論」的身份角度提供新的線索。

筆者對此問題產生興趣源於臺灣大學歷史系甘懷真教授對於中國古代「天下」概念形成的相關研究。他特別強調「天下」這個概念，所對應的對象是「天子」，也就是「周王」。²² 周代「天下」觀念的形成，與「周文化圈」息息相關，周之外的其他文化圈，別有其天下，例如楚文化與東夷文化等外族文化，是不在周文化的「天下」概念之中的。源於這個觀點，筆者開始對周代的政治制度研究產生興趣。根據周代制度與禮制的研究成果指出，周代文獻中許多詞語的使用都有相應的階級對象，例如惟有周天子方可稱「王」、天子方可祭天，諸侯則是祭社稷等等，依禮是不可混淆的。然而這些在西周、春秋時期專屬於周王的政治用語卻屢屢在《老子》文本中出現，例如王、天下、事天。如果我們不認為老子是身處已然禮制崩毀的戰國之後那政治上的「名」全然混淆逾越的時代。那麼春秋時「知禮」的老子使用這些具有特殊對應的詞彙，應該是有其特定的指涉對象。《老子》54 章提到「以邦觀邦」、「以天下觀天下」的不同，用語上不僅階級區分清晰，還明確地指出處理天下與處理邦、鄉、家、身所需要具備的德是不同的。這一章作為文本證據，顯示老子本人對於邦國與天下有十分清楚的區分。不僅老子用語區分相當清楚，其實同為春秋時作品的《論語》也相當清楚，孔子言到「有天下」的主詞，必然是天子，例如舜禹。以老子、孔子這兩位同樣具備「春秋時人」、「知禮」兩種特性的思想家，不應該會犯「混淆階層用語」這種低級錯誤。而戰國之後所形成的混用情況，自有其不同的時代背景（周王室已滅、各國稱王、行中央集權的郡縣制等等），不可一概而論。

回到梁啟超與錢穆的疑語，我們會發現他們所質疑的老子用語，正好為我們探討春秋時的老子以何等身份階級自居的問題或為誰立說的問題，提供了非常有力的證據。從這一點去檢視《老子》中的相關用語，我們可以發現，《老子》書

²² 參見甘懷真，〈「天下」觀念的再檢討〉，頁 89。

中所提出的「聖人」、「侯王」，指的就是周王。因此，本研究要提出一個假說：「老子是以周王室的史官身份，以周王為對象而立說，提出治理天下的建言」。如果這個假說能夠成立，我們對於老子所提出的政治哲學就有重新認識的必要。「為周王立說」跟「為諸侯立說」其中有個很大的差別：周王治天下之民的方式，是以封建宗法為制，執行間接統治。周王的職責，便是監督諸侯行政。周王如何與（大國、小國）諸侯互動？如何處理與諸侯的關係？這些都是周王的主要行政內容與重要關懷，也是《老子》書中常以「天下」一詞對應聖人或侯王所彰顯的真正意義。筆者認為這正是梁啟超與錢穆對老子時代的質疑所隱含的意義：站在各國國君的立場，因此無法對應上以周王為對話對象的老子用語。

本文區分《老子》對話對象為天子還是諸侯，在老子思想的解讀上是有意義的。過往的「對統治階層立說」，簡單地劃分了統治階層與被統治階層、君與民兩個階層。因此政治的內容，往往就是君如何統治民。但天子層次的政治事務，除了直接統治的人民（例如王畿），更重要的反而是天子應如何統治各國諸侯、天子應如何面對王室中的各個大臣。同樣的文本在這兩種立場中，會有完全不同的詮釋結果。例如，治大國若烹小鮮的治，究竟是國君對自己的人民進行統治？還是周天子對大國諸侯進行統治？若用今天的概念來說明，那是一個政治實體裡的運作思維還是兩個政治實體之間的運作思維的差異。尹振環亦提出過應重視老子的進言對象是侯王、執政者等最高層人物。²³ 但在他對帛書《老子》的詮釋運用裡，顯示他並沒有意識到周王異於其他諸侯的特殊性。因此他的詮釋與過去對諸侯國君立說的詮釋，並沒有因為言說對象的差異而導致解讀文本的差異。

若老子的用語可以證明他是為周王立說，「老子為周王立說」比起「老子為統治階層立說」，更可以提高老子承繼周文的可能性。因為周王本身就是周文的生活型態的最高代表人物。周王的一切活動，都必須要遵守周的文化制度。一位如老子這樣的史官若要說服周王如何執政，最好的說服策略就是以周文為說服根

²³ 參見尹振環，《重識老子與《老子》——其人其書其術其演變》，頁 127-129。

據。同樣的周文對於諸侯的約束力是比不上對周王的約束力的。



貳、 研究方法

一、研究方法

本研究的方法，整體上建立在以下兩個路線的比較：1.反周文的《老子》文本詮釋；2.周文中的《老子》文本詮釋；透過這個比較，揭露出路線 1 所留下的詮釋問題，並且檢驗這些問題能否被路線 2 解決。最後，我們將能取捨出比較合理的文本詮釋是哪一種。

在第一部分的方法是「用語考察」，透過檢視《老子》文本之中政治哲學所使用的相關用語，檢視老子的身份與立說對象的身份。

此一方法的使用，目的是突顯老子的歷史身份，將老子還原到他所處的時代脈絡之中。此一方法的產生，主要是針對研究動機中所提過的目前老子研究的問題而來：「單以思想比對結果為依據，主張「老子承繼周文」缺乏足夠的證據能力」。那需要被突顯的歷史身份，乃是那普遍被忽視甚至被否定的老子描述：「周王室」的史官身份。

《史記》記載老子「居周久之，見周之衰，乃遂去。」然而這「居周久之」的描述，或不被學者所重視，或被歸屬於老子長久的史官職業生涯的附屬描述。老子後來的隱士身份，以及相關的反周文周禮的思想解讀，更讓老子「居周久之」的生命歷程變得無足輕重。

重新突顯老子「居周久之」生命經驗的方法，就是在研究動機一節中所說的「老子以周天子為立說對象」假說的驗證。如果我們能從《老子》文本，確定老子以周天子為立說對象。那麼依立說對象的身份來看，老子以周王室世代文獻相傳所總結出的歷史教訓與統治經驗，為其立說基礎的可能性，也會因此增加。我們比較難以想像，老子會以周文化圈之外的楚文化或陳文化背景與價值觀來批評指引周天子應如何施政。當「居周久之」、「周守藏室之史」能夠與「以周王為立

說對象」的特性結合，我們也許可以為「老子承繼周文」的主張提高成立的可能性。

第二部分的工作是強調老子思想的現實性成分。本研究所著重的，是從「歷史現實」與「社會事實」中尋找老子文本所隱藏的背景，並且將老子文本的內容盡量契合歷史事實而進行解讀。例如，眾所周知的現今老子詮釋，是把「名」視為非常負面的、會破壞到的完整性之物。但是明明周文中就非常重視「名」。如果我們先肯定「名」的正面價值，再回過頭來看老子文本，有沒有可能提出新的詮釋？而這個詮釋是能夠重新肯定「名」的？這個方法，是要將老子思想重新放回其時代中。惟有將老子思想重新回到他的時代，他的思想中那些原本被認為難解、不切實際、理想而非現實的說法，才有可能被重新理解為常識般的內容，恢復「提出政治上的建言」的角色。

如果老子的學識是來自於擔任周守藏室史之職，那麼那些為老子所陳述、用以告訴周天子應如何治天下的思想內容，很有可能來自於收藏於周王室的自西周以來為史官所紀錄與反省的珍貴統治經驗。老子之批評時政，總要有個理想施政狀況來作為批評的基礎。老子的理想國度在過去的研究中皆被認為是上古小國寡民的原始部族時代²⁴。老子施政理想的理念來源，的確有可能是自周得天下以來，由歷代史官總結以往施政的成功與失敗經驗，所構思的理想狀態。這個理想狀態可能沒有真實存在過，卻不妨礙掌握典冊史籍的史官從過去的統治失敗經驗做出反省與改進意見。但總體來說，不管是怎樣的理想，若要具有對現實的建議與改進效果，都應該正視到現實社會的狀態，也就是現實性的考量。

二、方法上的反省

1. 針對以思想概念為對象的推論法

²⁴ 關於老子是否以「小國寡民」為其理想，吳相武曾經撰文駁斥過。吳先生認為從最靠近老子時代的戰國秦漢代諸家注解者，與《老子》文本的字句，都無法推出老子是以「小國寡民」為理想的結論。見（韓）吳相武，〈《老子》「小國寡民」新解〉，頁 167-168。

這種思想研究模式，在古史辨時曾被大量使用在論證《老子》之書出於戰國晚期說，而引起胡適的反省。胡適言：



從「思想系統」上或「思想線索」上，證明老子之書不能出於春秋時代，應該移至戰國晚期。……這個方法是很有危險性的，是不能免除主觀的成見的，…。你的成見偏向東，這個方法可以幫助你向東；你的成見偏向西，這個方法可以幫助你向西。²⁵

胡適的反省，非常清楚地說明了純以「文本內容所顯示的思想」為研究對象而要釐訂其體系、問題意識與理論方向的危險性。這就是本研究必須要把老子的歷史身分帶入對老子思想的解讀的原因。從思想線索與思想史的連結中尋找推論證據必須輔以從實際的歷史紀錄中尋找推論證據，才能增加可信度。表明思想家的歷史身分、將思想內容還原到思想家的歷史處境之中來做解讀，是更能「思其所思、想其所想」的方法。

2. 針對複數思想進行內容比對的關係推論

當有兩個特質內容近似的思想體系擺在研究者面前，研究者總是傾向於認定這兩者之間也許存在著關係。這也是一般的思想比對研究進行的方式，例如老子思想中有貴柔、重水，楚文化也有貴柔、重水，便判斷老子與楚文化之間具有影響關係。在社會科學研究中，對於界定具有相同或相似內容的不同研究對象之間的關係（假若真的有關係而不是出於偶然），區分為三種：直接關係、間接關係、假關係。以下我們以兩個內容相似的思想 A、B、一個 AB 之外的思想 C 來說明這三種情況：

a. 直接關係：A 產生 B ($A \rightarrow B$)

²⁵ 胡適，《中國古代哲學史》，頁 43。

b. 間接關係：A 產生 C，C 產生 B ($A \rightarrow C \rightarrow B$)

c. 假關係：C 產生 A，C 產生 B ($C \rightarrow A, C \rightarrow B$)

在直接關係與間接關係中，我們研究 A 與 B 之間內容的相同性，而推論它們之間具有承繼或影響關係是符合事實的。但是在假關係之中，A 與 B 雖然具有相同的內容，但是他們之間其實沒有任何關係，所以稱之為假關係。他們之間的思想相同性是共同來自於 C。因此不論研究出 A 與 B 之間有多大的相同性，判斷它們之間具有承繼關係都是錯誤的結論。

假關係的可能性，對純以思想概念來看待老子跟周文其他文獻的關係的研究上，特別值得警惕。即使《老子》書中有多少文句與思想概念跟同時代的文獻類同，貿然主張它們之間具有承繼關係是危險之舉。要免除這個危險，就必須在思想概念的比對之外，提供證據。

複數思想的比對還有一個危險，我們以「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也」（《莊子·德充符》語）來表示。我們大概很難找到兩個內容全部互相矛盾的思想體系，即使是反周文的老子詮釋，講統治者應當謙下，西周初期的召公也同樣告誡過周王應該要謙下。思想之間或多或少會有相同之處，然而研究者若是執意於尋找其相同之處，並從相同之處來看待這兩個思想間的關係，就很容易把這兩個思想越看越像，像到他們簡直是有繼承關係。而如果我們將焦點集中在相異之處，就會覺得這兩個思想越看越不一樣，明明近如肝膽，卻感覺有如楚國到越國的遙遠距離。《莊子》的這個反省，對於我們的研究路線非常有告誡的效果。若我們出於「刻意尋找其他思想與老子的相同之處」的動機，來看待各種周代文獻，我們就會得到「果然老子跟周文是如此相像，他們之間也許會有某些關係」的結論。同樣的運作方式，也可能出現在「老子與殷族隱士思想」、「老子與楚國思想」、「老子與陳國思想」。這並不是說凡是這些尋找老子思想背景的研究都忽視了這個危險，而建立起他們的虛假結論。而是由《莊子》所提示的這個詮釋危險是如此地隱伏在我們的研究過程之中，研究者必須不斷自我警惕，以尋找更穩固的推論與證據能力為追求目標。本文不能宣稱自己就能避免

這些問題，但求筆者能常以此自省。



三、內文中《老子》使用文本的確定

在 1973 年馬王堆帛書出土前，《老子》即有多個版本，著名者例如河上公本、傅奕本、王弼本。這些版本的內容可說是大同小異，差異不大。然而馬王堆《帛書老子》甲乙兩本的出土，帶來第一次巨大衝擊，眾多學者投入了解讀帛書上的古文字的工作。面對古文字，可以區分成兩種態度：一是以今本訂正古本，以今本內容為老子思想詮釋的依據，古本則發揮了補充修正今本的作用，例如劉笑敢。一是古本文字應直接重新識讀，因為古本更接近老子原意，古本能夠排除今本在形成過程中參雜進去的後人在文句上的變動，例如劉啟芳、魏啟鵬。

今天對老子不同版本的研究成果已經呈現出多采多姿五花八門的盛景。然而不同看法間的意見交流，反而陷入一種困境：各說各的話、無法對話。各種古文字的識讀意見、斷句的意見、分章的意見，除了提出自己的意見，也沒什麼更強的證據來反對其他人的看法。就連古本之間的關係，也僅能停留在猜測。例如，竹簡本年代最早、帛書本次之、北大漢簡又次之。然而，這三個早期老子版本，是各自發展的？還是有前後承續關係的？我們無法得知。三個版本間的文字差異，前期的真得比較正確嗎？仍然不能排除是前期傳抄錯誤，後期才是正確的可能性。各種可能性同時並存，造成研究意見跟成果百花齊放。這原是學術上的盛況，卻讓志於研究老子思想的研究者在選定詮釋版本時陷入無所適從的窘境。

在這篇論文裡，我決定採用最保守的研究模式：以王弼本為主，而以帛書本、竹簡本校訂跟王弼本不同的一些文句，特別是當這些不同文句會導致重大的義理詮釋差異的時候，以古本為較優先依據。

這個做法對本論文研究進路來說，有其必然性。在這篇論文裡，是以當今主流詮釋為設想的反省對象，因此在版本上，應盡可能接近主流詮釋的形成過程中所根據的王弼本。同時也提醒大家，我們對過去流傳通行的老子版本的思想價值

尚未被挖掘殆盡。

古本確實更接近老子的年代，在字句上也呈現出今本在改成詩歌式的行文模式前的較早面貌。考慮到這一點，古本的價值是非常高的。但是單單研究各古本內的文句跟版本差異的意義，就足以寫出大批論文。這對本論文來說是過大的負擔；而對這篇論文的研究目的與路線來說，版本比對與詮釋是應該另開其他多線的不同研究路線。帛書本老子跟周文有何關係？竹簡本老子跟周文有何關係？這些都應該另開新的研究路線。本文在前述的研究路線中，決定採取的是以保守的老子文本為材料，這個材料是以王弼本老子為主，當處理問題涉及到版本不同的變化會帶來巨大的詮釋改變時，以帛書本與竹簡本為其進行小範圍且關鍵字句的更動校訂。

最後，本論文所引的《老子》出處的各章章數，統一以阿拉伯數字表示，並不再另外寫出第字，例如引自《老子》第一章便寫為（1 章），以利統一表示與閱讀方便。

第一章《老子》詮釋的歷史轉折



序論中已經從老子詮釋史的角度，提出數次由老子的身分強烈地影響甚至決定了文本詮釋方向的往例。並據此指出老子的歷史身分與其文本詮釋確實有相當強烈的關聯。我們今日要詮釋老子文本，是無法避開歷史身分的問題的。本章的主旨，就是要辨析其歷史身份，找出各種說法的可能性或問題，從而提出本文的立場：周文中的老子。

壹、老子的歷史身分研究轉變

今天我們所認識的老子其人，西漢司馬遷的記載是最重要的材料，他彙整了當時還流傳的老子記載，而歸結出三個老子的可能身份：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。……或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。……自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公……或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。（《史記·老子韓非列傳》）

在這個記載中，顯然司馬遷的時候，已經不能清楚肯定世傳的老子究竟是哪一位了。然就這些記載中，有些元素交錯地各佔了三分之二的分量：1.楚人；2.史官；3.與孔子對話過；4.隱者。這些元素被集結起來，形成了我們對老子這個人的第一個歷史身分定位：來自楚文化圈、在周王室擔任史官、孔子曾經向其問禮的高人、後來退隱了。這些記載是否可靠？這個問題在民國初的「古史辯」已經進行了很多討論。然而這場大辯論的最後，並沒有對老子的歷史身分做出最後的定論。由於證據不足，各種說法都還有可以存疑考慮的空間。



一、老子是楚人嗎？

從司馬遷的說法來看，老子是楚人的可能性高達三分之二，除太史儋外，老子與老萊子俱是楚人。然而在其說法裡，「楚苦縣」是有問題的說法。在西漢之時，苦縣屬於楚地。但若我們相信這個老子曾經與孔子對話過，那麼這個老子所出生的苦縣，應該以孔子生前的政治地理來劃分國籍。孔子活到西元前 479 年，而那時的苦縣是屬於陳國的。陳國是到了西元前 478 年才徹底被楚所滅，苦縣也就從此歸於楚並立縣統治。換句話說，如果孔子與老子的對話屬實，而且老子老於孔子，那麼所謂的苦縣人老子，應該是陳人。當然我們還不清楚的是，司馬遷的苦縣人之說，是指老子一輩子大多生活在這？還是指在苦縣出生長大，然後就去周謀史官職過了下半輩子？但即使我們尚且相信在苦縣生活過的經歷對老子是有影響的，建立在楚人老子說之上的楚文化老子思想也是難以成立的。

若說老子是陳人，陳國與楚國的關係又如何？陳與楚雖然接鄰，兩者間文化的交流想必不少，但是把陳視為單純受到強勢楚文化的影響受體，並不恰當。這點要從陳的立國與戰略定位談起。陳立國於西周周公分封諸侯，將古聖人舜帝的後裔封在陳。但陳的位置相當尷尬，他就位於周勢力的最外圈，這樣的分封很顯然是要抵禦外敵蠻夷。這個蠻夷，就是楚。陳與楚的關係，就是許久許久以來的各種軍事緊張關係。作為周對外的最前線，陳國受到來自周的各種支援與交好。研究先秦政治婚姻的崔明德指出：

相傳妫滿父親遏父因為周立過大功，周武王便將長女大姬嫁給妫滿，所以後來當鄭子產獻捷於晉，晉人詢問陳國罪狀時，子產回答說：「昔虞閼父為周陶正，以服事我先王。我先王賴其利器用也，與其神明，之後也，庸以元女大姬，配胡公而封之陳，以備三恪，則我周之自出，至于今是賴，……今陳忘周之大德，蔑我大惠，棄我姻親」（左傳·襄公二十五年）……可見周武王之後，人們便把周、陳視為舅甥之國。……東周

初年，陳本為中原列國中的大國之一，後因齊、楚、晉等國興起，交戰於中原，陳國便處於戰爭氣氛之，加之國君荒淫無度，致使國勢日趨衰落。而東周王室雖地盤狹小，周天子也只是一個空架子，但周天子「共主」的名義還具有一定的號召力。……所以，陳國便積極與東周王朝聯姻，借以抬高自己的政治地位，以便在諸侯會盟、交戰中增加一點砝碼。……周惠王一即位，即與陳國聯姻，娶陳宣公之女陳媯為王后。²⁶

周與陳的聯姻，發生在約末西元前 670 年，也就是春秋人老子的一百年前。陳與周的關係在此時到達最高峰，可惜王后陳媯太想讓兒子叔帶登上王位，周惠王卻已立姬鄭為太子。當姬鄭登基為周襄王之後，叔帶甚至還試圖引戎狄攻打襄王，憤怒的襄王亦因此廢掉了陳媯的王后之位。事情還沒結束，後續更大且著名的王子帶之亂中，陳媯與叔帶引狄人攻打襄王，導致襄王出奔鄭國。叔帶短暫地被立為周王，然後就被晉文公支持的襄王打敗並殺掉了。可想而知，周與陳的關係必然會因為這場爭位的周王室內亂大受影響。這一場政治婚姻當然不能證明陳就是周文化的延伸。但相比於從來沒有跟陳聯姻過的楚國，我們可以看到陳的交好對象很長的時間都是周王室，而不是與周長期敵對的楚國。

這樣的陳，本身就可能受到周文化的強烈影響。從器物、人員或制度上的各種交流，都可能帶來更深入的文化影響。若與楚文化相比。一個是長期交好但距離遠的周文化圈，一個是長期交戰但距離近的楚文化圈，陳國本身會更願意接納哪種文化的影響？這一點雖然不能直接證明陳國屬於周文化圈，但至少告訴我們不能簡單地因為地緣關係就將陳歸於楚文化圈。由於許多楚地古墓的發現，當代的楚文化研究相當興盛。透過對楚文化的研究成果，一些歷史學者也不再同意老子思想是楚文化的代表。最明顯的例子是老子反對戰爭，而楚文化卻相當好戰。

目前學界有兩層對陳國與老子思想的關聯的看法。第一層認為，陳本身作為

²⁶ 崔明德，《先秦政治婚姻史》，頁 66-67。

曾經身為中原的天下共主的舜的部落，也應該是有其自身的文化底蘊的。根據《尚書》、《論語》中對舜的記載，舜對於治理天下也有一套他自己的想法。

張松輝亦根據老子是陳國人的看法，提出了以下對陳國與老子思想的連結：

1. 陳國與周的各方面關係都很密切。
2. 陳國具有深厚的無為思想傳統。
3. 老子重「水」思想與陳國屬「水德」的關係。
4. 陳國具有濃厚的隱逸之風。²⁷

然而，要主張陳國有一套承繼自舜的「無為」思想傳統，這裡的舜必然是史實中的舜，而不是傳說中的舜。作為舜的後裔，大概不會是根據以訛傳訛的傳說來認識他們的祖先。陳國作為家傳的思想，更應該是親口親耳所見而代代相傳下來的。然而，歷史上對舜的看法，並非那麼一致：

諸子各家各申其說，又都拉堯舜這面大旗，因而單看堯舜傳說，其事跡與品性便常常矛盾百出。比如《國語·魯語上》講「舜勤民事而野死」，而《論語·衛靈公》卻說舜是「無為而治」的；儒墨竭力鼓吹舜禹的禪讓，而《竹書紀年》、《韓非子》中有舜逼堯、禹逼舜之說，道家又大肆渲染許由、善卷之輩不受堯舜天下之讓的故事；堯慈而舜孝，《孟子》更是編排出許多舜的至孝言行來，可依然有「堯不慈」、「舜不孝」的傳言；一方面有堯舜攻伐的鑿鑿其言，一面又有舜舞干戚而德化有苗的傳說；一面講堯「單均刑法以儀民」，一面又說堯「殺一人刑二人」便天下大治，乃至刑錯無所其用之類傳說。²⁸

²⁷ 張松輝，《老子研究》，頁 33。

²⁸ 陳泳超，《堯舜傳說研究》，頁 53。

就跟老子這個主題最相關的「無為」，我們就可以看到「舜勤民事而野死」跟「舜無為而治」兩種截然相反的形象。究竟舜留給陳國的是什麼思想文化，還是個有待史學界研究的課題。就現況來說，目前的做法更傾向是用解讀出來的老子思想來反推連結陳國的文化內容。

有趣的是，張松輝在陳與周的密切的政治、文化關係基礎上，認為老子思想應該與周文化有很強的聯繫。這可視為陳國與老子思想的關聯的第二層：

學界普遍認為「老子道家則為南方學派的代表，代表著對於繼承周制的文化之反動力」，也就是說，老子思想是反周文化的。而我們的觀點剛好相反，認為老子思想是批判、繼承了周文化，應屬中原文化（或稱周文化）體系。²⁹

張松輝的根據，是他認為從周的典籍中，可以尋找到老子思想在周文之中的源頭：

根據：1.重道思想，來自《尚書大禹謨、說命上、泰誓下》、周易有四次；2.尚柔貴謙思想，尚柔來自《尚書》的〈堯典、皋陶謨、洪範《國語周語中》〉；3.辯證法和循環論，來自周易、詩經、尚書、國語；4.對儒家仁、禮思想的批判和繼承；5.其他思想：無為、惡盈、反對多言多事、慎小、反強梁、處下不爭、不自伐等等，無不可以從中原文化中找到它們的源頭。

30

張松輝所引的印證資料，來自：《尚書》、《左傳引尚書引詩經》、《國語》、《金人銘》、《詩經》、《說苑》、《論語》、《列子引黃帝書引粥子》、《呂氏春秋引周書引詩經》、《荀子》、《史記引尚書》、《越絕書》、《莊子》、《周易》、《韓非子引尚書引周

²⁹ 張松輝，《老子研究》，頁 60。

³⁰ 張松輝，《老子研究》，頁 60。

書引管仲語》、《戰國策引周書》、《新書引管仲語》、《穀梁》、《墨子引古書》。我們可以看到，這些文獻概括了整個周代，甚至到戰國時期。這個研究工夫無疑是相當驚人的。這對於我們將老子歸屬於周文之中有很大的貢獻。

魏元珪亦提出過同樣的看法：

可見老子的學說其本來之有自，多半是春秋之際與歷代典籍中所曾敘述之事理，並非老子所憑空臆造，或一時即興的隨筆，蓋老子飽讀歷代典籍，心有所感，更配合春秋之世局與時代之鉅變，乃發為五千言之讜論。³¹

以上兩位學者的意見顯示，在老子思想與周文的聯繫上，早有一定的研究基礎。

以上引述了一些從老子的出生地、母國來定位其思想的說法。從楚人說，到陳人說。再從陳人說引申出中原文化說。但，我認為這些從老子出身地連結起老子思想的方法，對於判斷一個人的思想內容有多大的決定性來說，都是不足夠的。陳與周的關係，確實是很密切的。但問題是，作為出生地的陳國，真得對老子思想有那麼大的影響力嗎？或者說，探討一個哲學家的出生地與其思想之間的關聯，真得有那麼決定性的意義嗎？

筆者認為，不論老子出身地在哪，對其思想的關鍵影響因素中，最優先最應該被考慮的，是他一輩子最多時光在哪裡跟怎麼渡過的問題。這個因素可考的證據，在《史記·老子韓非列傳》中的一句話「居周久之」就說完了。可以想見，老子一輩子最精華最長久的時光應該都是在擔任周王室的史官中渡過的。是這個地方、這個工作，而不是老子的故國傳承，最大地形塑影響了老子的思想。這就是本文要用來切入並重新詮釋老子思想的立場。當老子待在周王室將近一輩子，直到垂垂老矣對周感到失望而離去。周文化在老子精神上的烙印，恐怕已經與老子整個思想密不可分。當然，這樣如同虛構故事般的臆測，在學術上目前並沒

³¹ 魏元珪，《老子思想體系探索》，頁 99。

有什麼考古證據可以證明。然而，筆者提出這個說法的目的，在於挑戰使用楚文化與陳文化或任何其他從出生地來決定老子思想的做法。真正要檢驗老子思想與周文化的關係，還是要回到老子原文的解讀來驗證。但在提出老子原文的解讀前，我們完全有理由優先考慮從老子跟周王室的關係與影響來作為切入角度

二、老子是史官

老子是史官，這應該是目前對老子身分最大的共識。如果他的職業對他的思想與作品是有影響的，那我們應該先釐清的問題是，史官的職務內容是什麼？徐復觀（1976）提出，史官的工作有以下數點：

史的第一職務當然是在祭祀時與祝向神作禱告。

史的第二任務是專主管筮的事情。

史的第三個任務，為主管天文星曆，以推動適時與農業生產有關的措施。

因史主祭祀占筮，及天文星曆與天神地祇人鬼，關係密切。所以史的第四任務便又成為災異的解說者。

史的第五任務是錫命或策命。

史的第六任務，是掌管氏族的譜系。

由上面的材料，可以推知形成封建政治骨幹的宗法制度中之氏族的繁衍廢興，都是由史所記錄，因而也參與了這一方面的工作。因為這個原因，周的內史，也擔任聘使諸侯，以加強宗法中的「親親」的責任。³²

徐復觀的說法代表了至二十世紀晚期之前我們對史官的工作內容的理解。在這些職務內容中，第一、二、三、四最常被引用來強調史官與超自然界的聯繫，在此內容上，推論老子如何更進一步，進入了形上領域的思考，而提出道的本體論。

³² 徐復觀，〈原史—由宗教通向人文的史學的成立（上）〉，頁 77-80。

從這些對史官的工作內容理解，衍伸出當代學者王博以《老子思想的史官特色》為題的博士論文。

然而，根據二十至二十一世紀大量的出土文物與其研究，讓學者在二十一世紀的現代對史官的工作內容開始有了一些不同的看法：

從商周官職來說，商代與西周前半葉有作冊官，負責撰編各種禮冊。西周後半葉時，作冊由「史」或「內史」（內事）承擔。從此，掌握記錄的官職開始被稱為「史」。或許因為如此，春秋時期負責制作紀年記錄的官員，很自然地被稱為「史」、「史官」、「史公」或「大史」、「太史公」等。³³

歷史學家李峰認為：

在卿事寮之外，另一個得到充分發展的政府功能主要體現在「史」官的作用上，或可以說是文職書記類職官。總體上講，在眾多的銅器銘文中，「史」很明顯地在西周政府中行使文書職能，包括製作和保存文字記錄。

西周政府的宗教功能集中體現在「祝」的作用上，……「太祝」負責國家禮儀和對周人的祖先進行祭祀活動。

在西周早期，「史」和「作冊」顯然是普遍存在並且在政府中發揮著十分積極作用的官員。雖然有些史可能參與了一些宗教儀式，尤其是那些發生在王室或由王室主導的祭天或祖先祭祀的宗教儀式，但銘文表明其基本上是作為行政助理的性質，在民事行政的不同場景下行使著文吏的職能，而不是，至少首要不是宗教官員。

史和作冊的重要性及三有司突出的作用表明，周人可能對政府有一個非常不同的理解，一個對民事行政的專注——雖然西周國家根本的政治使命是

³³ 郭靜云，《夏商周：從神話到史實》，頁 459。

完成天命，但為了這個目的，周人建立了一個主要執行民事行政管理的政府機器，而並不是像前面討論的商代政府那樣首要是一個處理與神之間的關係，僅僅附帶地處理民政事務的宗教體制。³⁴



若把李峰所述說的發生在周中央政府的故事簡單整理一遍：對卿事寮的研究，顯示西周的中央政府就已經發展出一套行政體系運作規則，以及職務分工。這個政府中的史官的工作是文書工作，而非祭祀，祭祀工作另有太祝擔任。而且這個政府機器的任務主要是執行民事行政管理，而非處理與神的宗教事務。這跟我們現在對史官的認知上，有很大的不同。確實有一些文獻記載史官跟天道的關係，例如《國語·周語下》的單子回應魯侯的話而說出「吾非瞽史，焉知天道？」但我們不應該忽視，也有很多根本不是史官的人物在談論天道。例如著名的《左傳·昭公十八年》提到，裨灶這個人預言鄭國會發生大火災，鄭國的執政子產說「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之，灶焉知天道，是亦多言矣」。當子產回應說裨灶「哪裡知道天道」，顯示的是，有很多根本不是史官的人，同樣宣稱自己了解天道。而且《國語》中魯侯之所以會問單子，也同樣是因為魯侯認為單子會知道天道才問的。這些例子都顯示，能夠掌握天道的內容的這件事，對社會大眾而言早就不被認為是史官獨有的能力了。因此，將知天道與史官一職劃上等號是很有問題的。

此外，史官是「哪種政府層級的史官」可能是有差別的。李峰所描述的西周政體是治理天下的中央政府。那是一個事務極度繁忙的地方，因此職務不斷分工分化，是合理而且必然的。若是在一個小國，那就可能是一個官員兼任許多職務。用今天的情況來描述，就是大公司跟小公司的差別。大公司的職務分工之細，跟小公司的一人身兼數職的對比。徐復觀的史官工作，就像是校長兼撞鐘的狀況。後人看了記錄，就以為撞鐘也是校長的工作。那老子是適用大公司還是小公司的

³⁴ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 58-66。

情況？目前唯一記錄的老子史官身分，都指出他是周的史官，那麼他只會是適用於大公司的情況，也就是專職於文書記載的工作。作為「周守藏史」，老子這位文書是很高級的那種，是將政府的各種檔案文書彙整保存的國家圖書館的館長。這也意味著，如果老子的工作影響了他的思想，那麼會影響他的那些文書記載，應該是中央政府所有的、從古至今的施政記錄。這些施政記錄應該不只是周內部的，還包含了從派駐各諸侯國的史官所送回來的記錄報告。換言之，那是對於整個周勢力圈的「天下」的施政記錄。

三、老子是隱士嗎？

隱士也是常常被拿來定位老子的身分。今天仍有學者如鄭吉雄先生認為「殷遺民遂對西周禮樂採取消極反抗，而演為隱逸之流。道家老莊則以隱逸承傳遺民思想，反禮樂、斥儒術、指湯武為叛亂。先秦儒道思想的分立，實即反映殷、周兩朝治統的矛盾。」³⁵之所以持此隱士身分的看法，來自於《史記》所記載「老子，隱君子也」。徐復觀也曾認為，隱士身份是老子思想中對禮的批判性的來源：

到了春秋之末，禮與名都發生了問題，而引起了孔子與老子的反省……。

老子思想的性格，與孔子不同，所以對禮的反省是「忠信之薄，大亂之首」；對名的反省是「無名」；這都表示只有深通禮數的人，才能知其利弊所在，而加以反省。則老子的由深知禮而反對禮，是很自然的。……他在〈曾子問〉中所表現的思想，不妨視為未隱居以前的隨緣的大義；而五千言中的思想，則不妨視為隱居以後的直抒胸臆的微言。³⁶

在竹簡老子出土後，雖然已經改變了現在學界對老子對禮的「批判反對」的看法，不過「反省」還是在的。王博亦認為這個隱士身分，與老子思想的轉變有很強的

³⁵ 鄭吉雄，〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，頁 125。

³⁶ 徐復觀，〈中國人性論史先秦篇〉，頁 468。

關係，其言道：



在歷史上，曾經有很多學者據此處（《禮記·曾子問》）所記老聃之拘謹守禮來否定其為主張「禮者忠信之薄而亂之首」的五千言的作者。這實在是似是而非之論。他們忽略了老聃一生中所經歷的王官到隱者的轉變，以及由此而帶來的思想上的轉變。應該注意，老聃哲學思想之形成乃是在他的晚年。³⁷

（隱士）他們不事王侯，不慕名，不求利，不必降低自己的人格去附合他人的看法，為他人服務，因而他們最有條件進行自由的思考。老子在不做王官後，恰恰就成了這種人。史官的經歷使他具備了豐富的自然歷史知識，春秋末期由生產力發展而帶來的社會大變動對他構成了現實的刺激，而隱士的生活則給了他以自由思考的可能性，使他能夠與社會現實保持一段距離，冷眼旁觀，從而對自然和社會進行更深入的思考。³⁸

老子與這類單純的隱者不同，他是由王官而成為隱者的……老子也還積極地探索治理天下的辦法，關心社會政治生活，不像他們那樣不肯干預世事。

39

從以上的陳述，我們可以掌握到隱士身份對期思想解讀的特殊重要性。一方面，老子是知禮的，而且非常關懷治天下的方法，但另一方面，老子卻提出了不太現實的思想。這個不現實的思想，往好處想，是深刻的反省後所提出的理想，往壞處想，就是玄遠飄渺之說。這兩方面造成的思想性格矛盾，正是由「隱士」身份調合起來的。雖然老子是周王室的史官，理應很了解社會的現實，但由於他隱退了，所以他的思想不再受到拘束，開始自由且深刻地進行各種反省。這之間的轉

³⁷ 王博，《老子思想的史官特性》，頁 33。

³⁸ 王博，《老子思想的史官特性》，頁 101。

³⁹ 王博，《老子思想的史官特性》，頁 102。

換，就是隱士身份發揮了作用。

然而，隱士身份是個可靠的說法嗎？要挑戰這一點，必須回到《史記》是否有指出老子是個隱士的問題。《史記》中稱「隱士」的地方，出現在《史記·魏公子列傳》：「魏有隱士曰侯嬴，年七十，家貧，為大梁夷門監者。」而這個隱士是個家貧的小吏，姑且符合大隱隱於市的隱士條件。司馬遷言老子是「隱君子」一語，以《史記》的前後文脈絡來看，是接在「或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。世莫知其然否」(世人皆不知道太史儋到底是不是傳說的老子)之後。在這個脈絡中，司馬遷使用隱君子的「隱」比較可能是在「描述老子身分的迷離」，而不是在描述老子的生平或思想是隱士一類的人。至於將「隱君子」理解為「退休的高級官員」，也是同樣說不通的。因為符合這個「退休的高級官員」身份的只有李耳，老萊子與太史儋並不符合。若司馬遷認為老子就是「退休的高級官員」，等於根本就將老子的身份確定為李耳，又何必再說不確定是不是另外兩人呢！所以，將「隱君子」理解為「隱士」是有問題的。

貳、現今對老子思想的評價

從楚人、史官到隱士的身份角度，構成了「反周制、近楚文化、自然主義、體制外的抗議者、小國寡民、反學（政教禮樂之學）、反禮、反周之仁義」⁴⁰的思想特性。這樣的思想特性，甚至被認為根本是反對當時一切政治制度的：

老子之政治理想如此。吾人若持以與晚周之政治相較，則其內容殆無一不與當時之實際情形相背。公輸之巧，見重於世，則非什伯不用，舟輿無乘也。列國侵伐會盟，不絕於書，則非甲兵無陳，老死不徙也。而周室元后，實雖亡而名在。齊晉諸國，地已大而民亦多，尤與小國寡民之意不合。就此而論，則老子所攻擊者不僅戰國以後之一統專制，即春秋以前之封建天

⁴⁰ 陳鼓應先生 1992 年出版的《老莊新論》第一版中持此看法，但在 2006 年出版的《老莊新論》第二版中，陳鼓應先生已經改變了老子反周文的看法，而轉向承周文。

下，當亦非其所許。古代制度與之略近者殆惟有殷初及殷前文化淺演之初民部落。夫初民部落，嚴格言之，固非真正之政治組織也。然則吾人即謂老子反對西周以後一切之政治制度，亦未嘗不可。⁴¹



這種否定的態度，已然成為對老子思想的重要定位：

我之所以把儒家安排在道家前面，……乃認為儒家思想，是由對歷史文化採取肯定的態度所發展下來的；道家則是採否定的態度所發展下來的。⁴²

徐復觀對儒道兩家的思想區分，竟是從對歷史文化的「肯定」與「否定」來區分的。這對於一位必須時時刻刻觀察當代、活在當代的史官老子來說，是非常奇怪的定位。因為這意謂著老子對待他的工作，會是個不斷帶來負面資訊與情緒的悲慘工作。這種負面的情緒乃至於在否定現實之後，只能將思想寄託於上古，真正成了反對一切文明：

道家要超脫惡劣的社會環境，而歸依於自然狀態的原始社會，過無法律、無政府、無干涉的自由平等生活，掬水而飲，拾果而食，自給自足，無憂無慮；淡泊名利，摒棄富貴，不忤不求，純樸天真，渾然忘我。這種學說是匹夫獨善其身的修持，以之修身養性，大有幫助。……道家學說有以下的缺失：（一）時光不會倒流。……今欲返璞歸真，依於自然，乃是由文明退回野蠻，違犯社會進化的原則。（二）離群不能生存。……道家的個人主義的自由社會……只是夢幻境界，不是真實事實。（三）制作都有效益。……一切的文物、器用、知識、典章、制度等，對人生幸福、社會利益，皆有裨益……道家只見制作的缺失，而不知其效益，是蔽於一偏之見。

⁴¹ 蕭公權，《中國政治思想史》，頁 175。

⁴² 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 3。

(四) 無為焉能有成。……天地萬物賴人力以成之，方能有助於人的生活。……道家卻主張無為，是要人永遠滯留在原始社會過野蠻生活。無為是懶惰哲學，使人日趨頹廢與墮落。……道家反對一切強制性的干擾，在外界要摒棄仁義禮樂，絕聖去智，反政府，反法律，反人為制作；但道家仍尊重個人的人格價值，要個人清靜安適，去知去欲，過自由與自然的生活。⁴³

從反對一切當時的政治制度，到成了反對一切，老子思想已經完全脫離了現實性。這種評價結果不禁讓人想要問：這還是那個關懷如何治天下的老子嗎？這樣的老子所說的內容還能夠打動當時的任何人而改善政治嗎？

如前所述，史官、隱士、楚文化中人這些對老子身分的定位，在過去對老子思想詮釋的影響，有舉足輕重的地位。隨著今天對於老子身分的更多想法，勢必應該帶來對於老子思想詮釋的改變。然而，這件事卻沒有發生。我們今日對於老子思想的詮釋，主要內容上並沒有什麼太大的改變。這背後的原因，恐怕還是跟老子的文本內容太難讀懂了的因素有關。文本難解，導致我們的理解總是需要依賴歷代流傳下來的注疏，以及今日學者所做的文字聲韻考據。然而每一個注疏與考據，又需要前人對老子思想的見解來做為定錨。自此以往，老子思想詮釋的定型，便往而不反，難以大變了。

小結

本章對於之前對老子其人的認識進行了各種檢討並提出質疑，從國籍到職業到出入世傾向，最後提到從反周文的態度引發的對老子思想的批判。如果我們同意老子不應該被視為反周文，那麼那些對老子思想的批判就是不適用的。重估老子思想價值的契機，就從出土文獻的出現開始。

⁴³ 張金鑑，《中國政治思想史》，頁 325-344。

出土文獻的出現對我們老子研究者來說，可謂徹底打破了過往的詮釋慣習。即使是以今本校古本所比對出的文句差異，已足以重新對老子產生新的看法。更遑論連古本的文字都重新考據，因而弄出完全不同面貌的新《老子》的大膽做法。這一點可謂是出土文獻最大的貢獻：完全放開了老子學者的研究想像力。筆者認為，今天正是使用新態度跟新方法去重新面對《老子》文本的好時候，就算研究的不全是出土文獻的《老子》。關懷如何治天下的老子，不應該得到「反對一切文明」、「不切實際」的評價。要改變這樣的評價，需要重新面對文本，提出新的理解詮釋。本論文所要提出的老子哲學的新詮釋，就從重新認識老子其所處的時代開始，將老子放入其時代，最後顯示出其文本句子的新理解所建構出來的政治哲學面貌。



第二章 老子與周王室



壹、老子與周王

過去早有學者注意到老子學說跟與極高層的統治者的關係，因而將其定位為政治哲學或侯王哲學，例如蔡明田與王博：

「有道者」是十足的內聖外王的人物……，他可以是侯王，也可以是侯王的左右大臣。⁴⁴

我們試將這些直接以「我」「吾」為稱而敘述的文字加以整理分析，很自然的發現「我」「吾」是以侯王、聖人自比的，儼然是以統治者的身份自居的，所發揮的正是內聖外王的道。於是強化了嚴復的論斷：老子是「言治之書」。⁴⁵

毫無疑問的，老子的外王理論是為當時各統治者而說的。書中的「國」是指單一諸侯的領土而言，「天下」則係總稱當時並存的各諸侯國。⁴⁶

史官的這種以侯王為中心來思考問題，而又非侯王代理人的特點在老子思想中也有體現。《老子》一書基本上就是為侯王們提出一個長生久視、長治久安之道。高亨先生曾說：「老子之言皆為侯王而發，其書言『聖人』者凡三十許處，皆有位之聖人，而非無位之聖人也。言『我』言『吾』者凡十許處，皆侯王之自稱，而非平民之自稱也。所謂『上善、上德、下德、上仁、上義、上禮、善為道者』等等，皆侯王之別稱，而非平民之別稱也。所謂『為天下溪，為天下谷，為天下貞。』等等，皆侯王之口吻，而非平民之口吻也。故《老子》書實侯王之寶典，《老子》哲學實侯王之哲學也。」

⁴⁴ 蔡明田，《老子的政治思想》，頁 86。

⁴⁵ 蔡明田，《老子的政治思想》，頁 89。

⁴⁶ 蔡明田，《老子的政治思想》，頁 107。

(高亨：《老子正詁》)第一點就是《老子》中「聖人」一詞的用法。……第二章，聖人與萬物相對而言。……第三章，「聖人」與「民」相對。……第五章，聖人與百姓相對。……從這來看，則《老子》中對「聖人」的描繪，實際上乃是為現實的侯王們提供一個治國的範例。第二，除「聖人」外，《老子》書中還多有「侯王」、「王」、「人主」、「萬乘之主」等指稱君主之語。⁴⁷ (王博，1993：93)

老子以道為萬物之始母，要求萬物法道而行，而在人類社會中與道相應者則為聖人或侯王，並非一般百姓。⁴⁸

這裡最值得注意的是，王博所謂的侯王哲學，是以侯王為對象立說，而不適用於一般百姓。將老子學說做出適用對象的區別，是很重要的開始。在這之後，則有魏元珪將老子的立說對象進一步區別為周天子：

老子站在周天子立場，反對一切競爭與角逐，他主張：「故道大，天大、地大、王亦大，域中有四大，而王居其一焉。」(《老子》二十五章)可見在王權鼎革中，老子還是尊崇周室的。⁴⁹

從王博所謂的「侯王、王、人主、萬乘之主等指稱君主之語」一語，可以發現王博指陳為「君主」之語的老子用語中的王、人主，都是明顯地指向周王，而非各國國君的。這在春秋時代來說，是不可混淆的禮制之名。因此魏元珪後來直接指向為周天子立說，只是順理成章的發展。

為各國國君立說與為周天子立說，其實有著區分的必要。因為治國與治天下有一個決定性的差異，在於兩者的視野與要求完全不同。這是《老子》所強調的：

⁴⁷ 王博，《老子思想的史官特性》，頁 93。

⁴⁸ 王博，《老子思想的史官特性》，頁 96。

⁴⁹ 魏元珪，《老子思想體系探索》，頁 65。



修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。(54 章)

過去在解讀這一章時，學者常常引用《大學》的「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平」來進行理解。然而修齊治平、由個人修身逐漸擴展到治天下，這是儒家的觀念。回到《老子》中所言的「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下」來說，這種理解是很有問題。劉笑敢看到了這個問題，他引用了《管子·牧民》中的一句類似的句子「以家為鄉，鄉不可為也……以國為天下，天下不可為也」來說明《老子》54 章此處要說的是：

老子強調的正面是「以 A 觀 A」……老子所主張的可能就是以特定的範圍觀察、解決特定範圍內的問題，反對混淆問題的範圍而造成混亂。⁵⁰

然而，劉笑敢終究無法脫離儒家的理解，他同時又說：

儒家和道家都重視自身的人格品德的修養，又將個人的品的修養看作家族、社群、邦國以及天下太平的根基……畢竟儒家、道家都是同一文化土壤上的蒼松翠柏。⁵¹

當劉笑敢用「以 A 觀 A」來解讀「以身觀身」的時候，事實上已經跨出了脫離傳統詮釋最重要的一步，那就是他所說的「範圍不可混淆」。然而，這個範圍的意

⁵⁰ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》，頁 534。

⁵¹ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》，頁 531。

義，卻非只是他所言的觀察跟解決問題，而是更廣泛的：治理對象不同，有不同的規則跟標準，所以範圍跟規則必須區分清楚。

趙汀陽走出了下一步，他言道老子這種治天下的方式，是完全不同於儒家的：

儒家哲學選擇以家庭作為共在的基本單位，希望把家庭的共在性層層推廣到更大規模的共在單位上，最終會形成四海一家的天下。費孝通曾經質疑這種一廂情願的儒家想像：家庭性一旦推廣到陌生人那裡，家庭性的基因就變得非常稀薄以至於基本上失去效果。儘管家庭性是內部性的最佳狀態，但世界卻難以達到家庭性，因此。天下一國一家之間只是部分同構，並非完全同構。老子提出一種更接近現實的方法論：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。」這意味著，要理解 x 就只能從 x 本身去理解。如果採取老子的觀點，就能夠更合理地解釋世界內部化的原則。世界內部化就是使世界成為容納一切的（all-inclusive）天下，也就是「無外」的天下，從而使世界指有內部性而不再有無法克服的外部性，不再把他者識別為無法共同生活的異己，不再把不同的價值觀定義為不可接受的異教（paganism）。⁵²

回到《老子》文本，當 54 章前段在說：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普」，就是在指出不同的治理對象，有不同的標準跟規則。對於治身，所要求的標準是真誠；若治理的對象是國，要求的標準是物質豐沛、人口眾多、國力強盛；若治理的對象是天下，要求的標準是公普而無偏私。這種對治天下的要求，完全符合《尚書·洪範》所言的「無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平」。這是對於治天下的王的獨特要求。這種對治國與治天下要求的差別，最主要的理由就如

⁵² 趙汀陽，《天下的當代性：世界秩序的實踐與想象》，頁 24。

趙汀陽所指出的「天下無外」，而諸國是「有外」的。

「天下無外」就是所有的一切都是天下內的，天下沒有「他者」，因此這種治理是沒有競爭性的，所以施政最重要的要求就是公平而無偏黨。諸國是「有外」的，必須時時刻刻面臨與其他國家的競爭關係，因此治國的要求，是要使自己強盛，以勝過其他國家來獲得勝利或保全自己。治國與治天下，是如此地不同，所以老子才會在 54 章後半段說「以邦觀邦，以天下觀天下」，這是指要用治國的標準來要求實際上的國政，要用治天下的標準來要求實際上的治理天下。這不僅是治理範圍不可混淆，更是治理規則不可混淆。所以，為各國國君立說與為周王立說，有沒有區分的必要？對老子來說，很有必要。原因就如前述。

貳、《老子》文本用語再辯

老子自己既然嚴格區分了為各國國君立說與為周王立說的差別。從其用語中能不能更確定他是為周王立說呢？首先我們可以找到的證據，是古史辨留下的用語辨析線索。

自古史辨開始大量討論老子的時代問題，繼而錢穆力主老子當歸屬於戰國時代思想家。直至 21 世紀，仍不乏認定老子乃戰國時代思想家的看法。例如何炳棣認為，老子之中言兵的部分顯示了老子是戰國時人：

而「萬乘之主」這一稱謂正露出戰國時代的烙印。其實《老子》言兵文句中的戰國烙印遠不祇此。稱謂方面，無論簡本、帛書和今本《老子》都顯出教《孫子》為晚的戰國時代新慣習。例如：一、《孫子》全書一貫稱「諸侯」（共十見），其餘泛稱「君」或稱「主」。而《老子》則稱「侯王」（四見）及「王」（六見）。這正反映公元前 344 年衛惠王始稱王，齊、秦、韓、趙、魏、燕、中山等國隨即相率稱王；所以《老子》不用「諸侯」而改用「侯王」一詞。二、與「侯王」稱謂息息相關的鬥爭對象已不限於《孫子》

春秋晚期的列「國」，而擴展到「天下」（今本《老子》共五十一見）。雖然半數以上「天下」一詞用在哲學及形上的闡發，但用於政治及軍事鬥爭方面的也不少，尤其是前後四見的「取天下」的口號和意涵是春秋晚期《孫子》書中所不見的。郭店楚簡《老子》〈十五〉：「天大、地大、道大、王亦大。國中有四大安，王居一安。」這種與天、地、道並大的「王」正相當於孟子所企盼的能使天下「定於一」的國王，都是戰國中期才能出現的理念和願望。⁵³

有趣的是，從古史辨到何炳棣所用為判別戰國時代證據的老子用語，完全可以是春秋時代的用語，而且，這些用語一旦被放在春秋時代來理解，它們之中許多就是直接指向周天子。

一、聖人與天下

與天下對應的聖人，只能是周天子。

首先，老子屢次提到的「聖人」，常常是要治民、治天下的。這樣的聖人顯然是政治人物。蔡明田早就明白指出這一點：

在老子書八十一章中，總共提到「聖人」三十一次，它分散在二十六章裡面。這些「聖人」常與「人」、「民」、「眾人」、「百姓」等等對稱，彼此是治與被治的對待關係；「聖人」是官長，是處在人民之上的，決非一介匹夫而已。這些文字都在敘述一種「治」道，是為政治國取天下的道理。⁵⁴

而這樣的聖人，所要治的對象，是「天下」。「天下」在先秦是一個特殊的概念，

⁵³ 何炳棣，《有關《孫子》《老子》的三篇考證》，頁 16。

⁵⁴ 蔡明田，《老子的政治思想》，頁 83。

據甘懷真指出：



根據《詩經·皇矣》，「上帝臨下」當是「天下」觀念的由來。而居於此「天下」之內的人是「民」。推而言之，居於「天下」之外的人則為非人。當周文王受命於此上帝，即此「天下」的新統治者，即「下民之王」，此「下民」也是相對於上天、上帝。周文王統治的區域亦即「天下」，故有「以對于天下」之說。……我們可以推測，隨著「華夏」、「中國」等觀念的成立，而周王（及繼周王的「新王」）作為「天子」，是這個領域的最高統治者的說法也隨之成立，這個區域也是「天下」。⁵⁵

從甘懷真的研究中，我們可以得知，「天下」是該文化圈的最高統治者「周王」統治的範圍。「天下」與「王」完全是對應的一組概念。所以老子所言的治天下內容，原本只能是對周王立說的，而不含國君。這個名分的規定，在春秋時尚是被嚴格遵守的，高明士指出：

春秋時代，即使是強國的君主，稱王的只有位於長江流域、與中原諸侯不同傳統的楚、吳、越三國而已。……商、周的君主，稱「王」或稱「天子」，當時的天下，只有一個王，所以有「天無二日，土無二王」的說法。⁵⁶

謝維揚同樣指出了周王與天下的連結關係：

天子即周王有對萬邦的控制權……多邦或萬邦的總和是「天下」。故《左傳·定公四年》說：「周公相王室以尹天下。」……有趣的是，既然在周王的立場上，他所控制的地域被說成是「天下」，那麼，這實際上意味著周

⁵⁵ 甘懷真，〈「天下」觀念的再檢討〉，頁 89-90。

⁵⁶ 高明士，《中國通史》，頁 66-87。

王是把當時為其所知的整個世界作為他有權控制的範圍的。也就是說，周朝國家不認為有任何與之對等的其他國家存在；在周朝國家所瞭解和有接觸的地域內的所有政治實體和人群，在理論上都被認為是周朝國家的地方勢力。⁵⁷



所以，當我們把老子其人放在春秋時期，「天下」與「王」的這些用語都是確定地指向周王的。

二、侯王與王公

除了王之外，《老子》中亦有「侯王」與「王公」的用語。這裡的「侯」與「公」是否指向各國國君呢？徐復觀認為有包含諸侯：

老子書中只稱「侯王」，「侯王」乃當時的諸侯，及作為諸侯共主的王而言。

這正與春秋的時代背景相合。⁵⁸

然而，「侯王」一詞，可能是指「諸侯與王」，也可能是「諸侯之王」。當老子提到侯王的地方有三章：「侯王若能守之，萬物將自賓」（32章）、「侯王若能守之，萬物將自化。」（37章）、「侯王得一以為天下貞」（39章）。我們可以注意到，這些侯王要對應的治理對象，是萬物跟天下。若這個侯王的職權實質上等同於「王」，那麼將侯王理解為「諸侯之王」會更合理。

三、萬乘之主

過去學者咸認為，春秋時代的大國，多以千乘指稱大國，到戰國時大國的軍

⁵⁷ 謝維揚，《中國早期國家》，頁 489-490。

⁵⁸ 徐復觀，《中國人性論史先秦篇》，頁 494。

隊方膨脹到萬乘之多。所以「萬乘之主」乃是指戰國時期的大國國君。但難道春秋時代就沒有可以用「萬乘之主」指稱的對象嗎？陳寶秋根據《漢書卷二十三·刑法志第三》指出：



周因井田，以宅兵賦。稅以足食，賦以足兵，四井為邑，四邑為邱，一邱有十六井，出戎馬一匹，牛三頭。四邱為甸，一甸為六十四井，甸出長轂一乘，計戎馬四匹，牛十二頭，甲士三人，步卒七十二人，干戈備具。甸又謂之乘，百乘為同。依井田的制度，地方一里為井，井十為通，通十為成，成十為終，終十為同。一同方百里，提封萬井，除山川沈斥，城池邑居，園圃術路三千六百井，定出賦六千四百井，戎馬四百匹，兵車百乘。故卿大夫的采邑大者，有兵車百乘。十同為封，一封三百一十六里，提封十萬井，定出賦六萬四千井，戎馬四千匹，兵車千乘，故諸侯之大者，有兵車千乘。十封為畿，天子畿方千里，提封百萬井，定出賦六十萬井，馬四萬匹，兵車萬乘，故稱萬乘之主。⁵⁹

在《漢書》之時，就已經有用「萬乘之主」指稱周天子的故例。當然，漢書對周代井田制度跟軍制的說法，早已被史學界批評帶有太多漢代知識份子的想像成份。一直到今日，我們對周代的井田與軍制制度，由於證據不足，都還沒能搞清楚。但若將焦點回到「萬乘之主」能不能夠指稱「周天子」的問題，反而相對簡單很多。如眾所知，春秋時期的大國多以千乘為代表。作為天下的共主的周王，他可以透過諸侯對周王的義務關係，要求各國動員軍隊參戰。那麼單就名義上，他完全可以被稱為天下所有軍隊的主人。故而「萬乘之主」若在春秋時期使用，它指的對象就是周王。

⁵⁹ 陳寶秋，《中國歷代兵役制度》，頁4。

四、大國與小國的國際關係

在這一小節裡，我要指出一個比較明確地幫我們定為《老子》應該放在春秋時期的線索。《老子》61 章中提到：

大國者下流，天下之交，天下之牝。牝常以靜勝牡，以靜為下。故大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國。故或下以取，或下而取。大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人，夫兩者各得所欲，大者宜為下。
(61 章)

這一章提出了一個非常和諧的國際關係模式，這個模式是大國與小國各得其所，彼此都得到了自己想要的結果的理想關係。在這個描述中，透露出一件與其時代判讀頗有關係的事情：大國想要什麼？小國想要什麼？這些問題的回答關鍵，在於「取」這個字的意思。

這裡所謂的「取」，顯然不是「併吞」的意思，不然說小國「則取大國」，是說不通的。「大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人」也指出，大國與小國所想要的，都無涉於對方或自己的國家主權。大國的兼畜人，是大國要能對小國下命令，但不是滅掉小國，所以說「兼畜」；小國想要有大國可以依靠，願意聽大國的命令，但也沒有拱手奉上自己國家主權的意思，所以說「入事」。在這一章裡，大國與小國都承認對方是作為他者的另一個主權。所以，這裡的「取」比較合理的詮釋，是建立「連結」的關係，也就是盟約。大國藉著盟約的建立以及擔任盟主的位置，獲得部分邊線上的和平、國際間更大的話語權以及戰略上更大的調配彈性。小國則同樣獲得部分邊線的和平，以及依附大國後所增加的國際間話語權。

如眾所知，相比於東周春秋時代大國以國力軍隊威嚇小國敵國，達到建立盟約擔任盟主的「稱霸」目的的競爭模式，東周的戰國時代進入更嚴峻的各國相繼

攻伐併吞的戰爭模式。戰爭的目的，直指向占有敵國的土地、人民與城池。所謂的盟約，更多是使敵國鬆懈或麻痺的手段，而非目的。那麼老子這一章所指出的大國與小國「各得其所欲」，更適合用來描述春秋時期的現象。



參、老子所處的春秋時代背景

要進入老子思想的世界，得先弄清楚他所處的時代是什麼樣子的。某些今天看起來的老子所提出「獨特」概念，可能在他那個時代根本就不獨特，或是另有解讀。所以，要判別老子是否是個提出許多獨特思想的哲學家之前，我們需要大量引用歷史學家的研究成果，以介紹一些春秋時代跟解讀老子思想很有關係的社會情況。

一、封建制度中的天子與諸侯

首先，我們必須先理解，封建制度的精神，就在於經濟與政治權的無限分割。就如童書業所指出的：

「封建社會」這個名詞的正確定義就是名義上在一個王室的統治下，而實際上土地權和政治權卻被無限制的分割：每方土地上都有它的大大小的世襲主人，支配著一切經濟和政治上的權利，形成一種地主與附屬土地的農奴對立的現象。⁶⁰

李峰更進一步指出，「封」與「建」很可能是兩套不同的規則，而且封建制度的本質就在於統治階層的每一個下層，都是其上層的代理：

戰國時期這種西周「封建」的概念或許只是一個錯誤的混合體，它雜揉了

⁶⁰ 童書業，《春秋史》，頁 56。

西周初年實施的兩套規則，而在西周滅亡之後，它們已經變得無法分辨了。其中的一套規則被用來規範王室和東部眾多地方封國之間的政治關係，而另一套則被運用於周王室直接行政管理下的王畿地區。西周國家的這種二分結構不但在西周時期的傳世文獻中顯而易見，近來的考古挖掘中也同樣愈見明晰。這種分割既是政治的，也是地理的，並且它當然在同時期的金文語言中也有所反映。東部地方封國的封君們習慣上被稱作「侯」，而陝西王畿內的貴族宗族首領則常常根據他們的年紀被稱為「伯」，即在一個家族內排行老大。進而，很可能「建」這個術語是被用來描述地方封國建立的，而「封」則是用於描述貴族宗族間地產的轉讓或者賜與。換句話說，從它們的起源來看，「建」與「封」是與不同地緣政治環境中不同的制度規則相關聯的。……「封建」制度的本質在於，西周國家的功能是由眾多的地方代理來執行的。這些地方代理以作為西周王室之分支或婚姻對象的宗族為中心的，可以稱得上是中央政府在地方的翻版。⁶¹

而且每一個封國都有自己完整的政治、司法與軍事權利。但同時也受到周王室的制約：

地方封國的出現與其說是周克商的直接結果，不如說是周公二次東征，鎮壓東方叛亂的結果。每一個地方封國在自己的領地構成一個自主的地緣政治實體。麻雀雖小，五臟俱全，它們都擁有一個完備的政府，兼有民政、司法和軍事等權利。……不過，這並不意味著地方封國不受周王權的約束，周王與諸侯之間的關係比中世紀歐洲「領地—封臣」(feudo-vassalic)制度下的「領主」與「封臣」之間的契約關係更緊密，也更獨裁。雖然缺乏這種契約式的政治紐帶，但西周國家通過其他方式來實施自己的政治權力。

⁶¹ 李峰，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》，頁 129。



周王室制約封國的方式，是透過監察制度與諸侯須向周王述職兩件事來達成。當然，周王室自己掌控的軍隊仍然是最大的保障：

基於目前的資料，西周王室可能還採取了其他兩項措施來確保周王的政治權威，並且各自可能構成了一種制度。首先是世襲「監國」的設置，王室將它們安置在地方封國，扮演著周王「監察人」的角色。……他們被周王委以要職，隨時向西周王室反饋信息。……第二項是諸侯須定期向周王述職。……在一個非常根本的層面上，位於東部中心的強大王師的存在，為中央王室與地方封國之間的關係提供了舉足輕重的穩定力量。因此，問題的關鍵並非在於沒有辦法控制這些地方封國，而是這些辦法是否經受得起時間的考驗。⁶³

而且周王對於諸侯仍然保有諸國觸犯規則或王室尊嚴時的有限度制裁權力：

周天子對畿外分封的諸侯國卻不能隨意沒收或取締。如果諸侯們觸犯了周天子的尊嚴，周天子可以對他們實施制裁，直至把他們處死，但他們的封國卻依然保存。（可削其地，不可絕其封，例如周夷王烹死齊哀公。）⁶⁴

不過李峰更是指出，雖然周王名義上可以號令諸侯，但諸侯自身的配合意願絕對是不能忽視的重要因素：

⁶² 李峰，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》，頁 130-131。

⁶³ 李峰，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》，頁 131。

⁶⁴ 呂文郁，《周代采邑制度研究》，頁 25。

理論上講，如《詩經·北山》所宣稱的，「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」。但在現實中，這樣的權力卻是由地方封君們居中調停；周王通過諸侯們的統治來實現自己的統治。換句話說，將遼闊的東部平原分授給諸侯，實際上意味著周王放棄了自己對這些領土的行政管理權，儘管周王可以合法地將自己的意志施加在諸侯之上。但是合法不代表他總是有能力這麼做。正如眾多「冊命金文」所顯示的，西周王室的直接行政管理範圍僅限於陝西王畿及東部中心洛邑附近很小的區域。⁶⁵

諸侯不僅不一定聽周王的號令，就連諸國彼此之間，亦有上下關係：

諸侯在諸侯國內「行使起權力來，頗有類于天子」。……在諸侯國外部，諸侯國與諸侯國之間的關係似乎也不完全受周王控制，史書記載諸侯國之間的征戰頗多，與這種情況應有關係。……周朝諸侯國之間關係的另一重要事實是他們相互間也有貢納關係。《左傳·襄公二十九年》：「魯之于晉也，職貢不乏，玩好時至。」《左傳·僖公十一年》：「黃人不歸楚貢。冬，楚人伐黃。」這顯然是所謂大國對小國的剝削制度，而且這在當時被看得很嚴重，不遵守者要受到討伐。這至少反映了在周朝一部份大國是凌駕於小國之上的，成為次於周王的第二層權力者。當然這完全應該看作是同一部份大國的自治性發展有關的。⁶⁶

周王必須尊重封國主權與其自治的態度，甚至被認為是周一開始之所以能得天下的原因：

制定有「有亡荒閱」的法令。據說這是文王得天下的原因之一。左傳昭公

⁶⁵ 李峰，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》，頁 134。

⁶⁶ 謝維揚，《中國早期國家》，頁 506。

七年說：……「周文王之法曰：『有亡荒閱』所以得天下也。」……有別國的人逃到文王的國境裡，文王都要搜查，不許藏匿，遣回本國去。因為這樣地尊重別國的主權，所以別國的國君才會服從他。……成王對待被征服的民族，能夠使他們過著像他們以往所過的生活，而沒有亡國之痛，這就是所謂「啟以商政」、「啟以夏政」的懷柔政策，逐漸地使他們能夠適應新的環境。⁶⁷

封建制度的這種模式與尊重自治的態度，甚至形成了一種政治精神，吳稼祥提出了一個很有趣的觀察：

西周奠定的封建制度，從領土邊界的角度看，是王室和血親嚴於律己，寬以待人——綑住自己的手腳，放開別人手腳。⁶⁸

吳稼祥的描述，可以說是在這一連串的周代體制描述中，點出了直接讓我們看到了老子政治哲學的精神：「嚴於律己，寬以待人」。老子要求王要無為，而讓民可以自化、自正，正是這種周代封建制度精神的體現。

在這種自治精神的貫徹中，天子與諸國之間的關係，除了形式上的上對下權力關係，實質上更是一種盟約關係，而且這種盟約關係更擴展為春秋時期廣泛的國與國之間的盟誓活動，更因此產生了春秋五霸的五個著名的強國盟主：

「盟」的原型是商、周王在太廟中用血祭祀祖先的一種祭名。這種王室祭祀，用文字（甲骨文或銘文）記錄在龜甲獸骨、青銅禮器的行為本身，便顯示其在政治和宗教上的特殊意義。到了春秋，中原諸侯之間締結同盟的儀式，襲用商周王的祭祖之名——「盟」（註：在中原諸侯國的盟誓儀式中，

⁶⁷ 葉達雄，《西周政治史研究》，頁 9-45。

⁶⁸ 吳稼祥，《公天下：多中心治理與雙主體法權》，頁 169。

早期盟誓誓言多襲用西周的策命文體，如「王若曰」等，春秋盟誓對周王體制的繼承性，亦見一斑。），暗示其繼承周王所擁有的權威，表述著盟主統領中原諸侯的合理性和正當性。從某種意義上說，盟誓的祭儀儀式便是實力派諸侯取得統領中原圖其他諸侯的一項「手續」。⁶⁹

這種盟約關係，從部落時代到戰國中期以前，是連結起各種異姓部族、國家而最終建構起「天下」的主要力量。呂靜指出：

社會學家和人類學家通過眾多案例的研究，認為在早期文明社會中，曾經存在過一種人造親族的信仰。即在漸漸複雜起來的社會關係中，唯有以血緣為紐帶的親緣關係，才是最可靠的和最值得信賴的社會關係。而親屬關係的基礎是血緣關係。人們通過人為地混合血液的手段，製造一種假設的親族關係。盟誓所希望建立的，就是這種值得信賴的社會關係。因此，異族間結盟的一個主要目標就是宣告擬制親族關係的成立，同時象徵每一個參盟者作為家庭的一員，齊心協力，同心同德，共同遵守契約和義務。⁷⁰

盟誓是主體與主體之間，建立起正面連結的重要力量或儀式。盟約精神可以說是與封建制度相表裡的。各國的自治權力，與周王尊重各國自治權力的態度，本質上就是盟約。當我們有了這個認識，當我們回頭再看看老子 79 章「是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。」一段，就可以注意到，這裡所提的契，或稱為契約，指的就是這等盟約精神，而與徹所代表的上對下的單方面收稅權力精神相異。

二、政治決策權的形成

⁶⁹ 呂靜，《春秋時期盟誓研究－神靈崇拜下的社會秩序再構建》，頁 168。

⁷⁰ 呂靜，《春秋時期盟誓研究－神靈崇拜下的社會秩序再構建》，頁 179。

在周代的制度中，有許多跟秦代以後的君主集權完全不同的設計。徐鴻修認為，這是從過去的部落時代一直留存到周代的原始制度殘餘：



西周春秋時期，原始民主在社會政治中的影響是相當廣泛的，當時政治制度中的原始民主成分，主要表現在以下三個方面：一、輔貳制；二、朝議制；三、國人參政制。⁷¹

徐鴻修所提的三個方面，以輔貳制特別重要。它關係我們如何理解老子政治哲學許多主張的合理性的背景基礎。以下，讓我們先看看徐鴻修如何提到與老子思想相關性稍弱的朝議制與國人參政制，再說明最重要的輔貳制。

1. 朝議制

《洪範》說王有大疑須「謀及卿士」，據周代官制推斷，所謂「謀及卿士」，當包括謀及最高執政與謀及從政諸卿兩個方面。謀及最高執政的方式主要是個別會商，謀及從政諸卿，則主要採取集議方式。君主與眾卿集議會商政事，就是眾所周知的朝議制。朝議中發生分歧時君主或最高執政雖然可以以「從善」等理由做出違背多數的裁決，但多數的意志對君主和最高執政的約束力仍然不容忽視。⁷²

2. 國人參政制

《洪範》篇說王有大疑須「謀及庶人」……《洪範》篇的「謀及庶人」，以理解為「謀及國人」為宜。……周代「國人」參政，首賴朝政公開……「國人」對朝政施加影響，最常見的方式是運用輿論褒貶當局。……表示

⁷¹ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 86。

⁷² 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 107。

政治意向的輿情雖然不是直接的參政行動，但它一經形成之後卻常常成為重大行動的先導。……「國人」參政的第二種方式，是參與朝會。……國人集會對所議政事不但有發言權，而且有表決權。……「國人」集會議事內容遠比三詢為廣，權力也遠比三詢為大。就國人集會可以廢立君主、更換執政、表決政事而言，我們似乎可以把它看作是一個具有制約上層貴族權力的特別機關。……「國人」參政的第三種方式，是舉行起義和暴動。

73

本文之所以要提到朝議制、國人參政制與輔貳制，是要說明一件事：在周代的制度設計中，根本就沒有大權掌握在周王一人手上的想法。而且這個根本沒有，不是因為能力上做不做得到的問題，而是一開始就沒有想要這麼做。根據徐鴻修的研究，我們可以得知，這種制度可說是更古老的部落時代一直延續下來的。既然是一直延續下來的，就代表從過去到周代的政治權力，自始就是分散的。集中權力於一人是從來沒有發生過的事。這意味著，在周人對政治權力圖像的理解中，根本就不存在著權力集中在一人之手的這種想法。這是因為這個特點，老子的「無為」在這個背景中，完全是合理而且現實的主張。現今學者批評老子的無為主張不切實際，是基於戰國晚期秦漢之後那種權力可以、且應該集中於一人之手的政治權力圖像，所以無法理解老子無為主張的合理性，而所做的批評。兩種這個政治權力圖像的差異，在輔貳制中會以最明顯的方式呈現出來。

3. 輔貳制

廣義上的「貳」可以泛指從政眾卿。……狹義上的「貳」可以泛指從政眾卿。……狹義上的「貳」是特指眾卿中的最高執政。……由於「貳」字用於表述人與人之間的關係，本來就包括主次、對等（即所謂「敵」）兩種

⁷³ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 107-115。

意義。按敵體意義衡量，統制中樞裡堪與君主匹敵的人物非最高執政莫屬。……周人為君置「貳」除了以卿輔佐君主之外，還包含著賦予最高執政官以匹敵君主的陪貳大臣身分的意義。……上引史料，都是將最高執政與師保看作是一而二二而一的官職，足證西周春秋時期最高執政對君主的師保職責是基於傳統習慣的天然權力，最高執政師保君主，如同他執掌國柄一樣，對當時人來說都是不言而喻的事體。⁷⁴

最高執政既然負有監護君權以安社稷的重任，他在君主行為失度或社稷安全面臨嚴重威脅時便可以以「師保」的身分出現，並行使以下的特殊權力：

（一）駁議

君主在發布重要的命令之前，一般須與最高執政會商並徵得其同意。……如果君主在發令前沒有與最高執政會商而所發命令又有錯誤，那末，最高執政便可以根據「從其義不阿其惑」（《國語·晉語》）的精神予以駁正或否決。……除此之外，還有最高執政逕自廢除君命的事實。⁷⁵

（二）立君

最高執政對君統承續的監護，除了在娶夫人、定君主配偶班位、物色儲君等問題上參與謀議外，主要是發揮以下兩種作用：其一，受先君顧命保護嗣君……其二，在君主對立嗣沒有成命的情況下，獨自作主擁立嗣君。……西周春秋時代因立君爭議而釀成的內亂很多，插手立君的勢力也異常複雜。除君主和最高執政有立君的舉動外，寵臣、佞幸、后妃、嬖妾干預立君的事實也屢見不鮮。然而，嬖妾勢力擅立君主或借寵危嫡，當時人多認為「不順」、「不祥」，而最高執政立君卻很少受到這樣的指責，有時甚至還要受到稱讚。⁷⁶

⁷⁴ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 86-88。

⁷⁵ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 89。

⁷⁶ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 92。



（三）攝政

最高執政出面代行君權，從商朝建立到春秋結束，可謂連綿不斷。⁷⁷

古時上卿攝政有不少是代未成人的君主行使政權，這種攝政原則上並不否定幼君的君主資格。可以稱之為有君制的攝政，說這種攝政合於常禮，那是沒有問題的。然而，上卿攝政也有不少是代已成人的君主行使君權，像伊尹放太甲，共和行政，鄭僖公、簡公兩世「當國」連續攝政，都是施於成人君主的攝政，這種攝政帶有暫時取消被攝者君主資格的意義，可以稱之為虛君制的攝政。虛君攝政雖然跡近大臣擅自廢立，但終究未曾越出師保職權的界限。……在宗法制存在的前提下，虛君攝政與有君攝政同樣地是一種合乎當時社會習慣的正常現象。正是由於虛君攝政合乎常禮，所以實行這種攝政的人物常常得到當時人的認可和讚美，被目為「篡逆」的為數極少。⁷⁸

駁議、立君、攝政，都是與君權相滲透的特殊權力。最高執政以師保身分全面地擁有這些權力，他在最高統治中樞裡的地位自然也就異乎普通臣僚而近乎第二君主。所以，古人描述君主與最高執政的關係，有時把二者比喻為元首（或腹心）與股肱，有時又比喻為「妃耦」，認為「王有公，諸侯有卿」如同「天有三辰，地有五行，體有左右，各有妃耦」一樣，難分高下貴賤。（《左傳·昭公三十二年》）⁷⁹

這些反乎君尊臣卑原則的現象，都是當時人在言語行動中自然而然表露出來的，將這些現象與最高執政擁有的駁議、立君、攝政三項權力聯繫起來，人們不難發現它們共同反映了一個基本史實，那就是：在輔貳制度下，君主與最高執政之間除存在著主從、尊卑的差別外，同時還存在著某種對等

⁷⁷ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 94。

⁷⁸ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 97。

⁷⁹ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 98。

的敵體關係。這種對等的敵體關係在當時是為社會所共認的，因而它便具有約束君權的強大威力。⁸⁰



從徐鴻修的研究，我們可以得到兩個重要的資訊：一、在政治權力從來就不是集中於周王一人的，而是與最高執政平分的。周王加上最高執政，才是周朝統治天下的最高階層；二、最高執政的權力是與周王分庭抗禮的。在某些時候，甚至可以高於周王。這兩個理解，除了強烈地顯示出周人分散的政治權力結構圖像以幫助我們理解老子政治哲學中的權力分散型態，還解釋了《老子》之中的有道者有二：在治天下的王之外，還有個以道佐人主者。那以道佐人主者就是指最高執政。

在西周的目前的研究中，著名的最高執政除了周公、還有召公：

我們知道有兩個人擔任過「保」：被稱為「太保」和「皇天尹太保」的召公和明保或出現在令方彝中的明公。在周公退位之後，召公在成康時期周王室的統治中佔據絕對和長久的地位。⁸¹

李峰的研究指出，最高執政在一些時期，甚至是實際上代替周王進行統治：

西周晚期……，周王室權力結構看來發生了微妙與重要的變化，因為我們再次看到幾位顯赫官員對王室政治有力的控制，很可能如西周早期周公與召公一樣發揮作用，而這種現象在西周中期並不顯著。例如，厲公時期的武公及宣王時期深受信任、監管整個西周政府的毛公就可能居於這樣的地位。當然，我們也知道蘇父的例子，他實際上代替周王進行統治。⁸²

⁸⁰ 徐鴻修，《先秦史研究》，頁 99。

⁸¹ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 64。

⁸² 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 43-44。



支配政府的真正權力掌握在被尊稱為「公」的周王兄弟手中，他們的權威來自他們在周王族中所處的宗族地位。在滅商後的第一個世紀裡，周人對外的不斷發展壯大更多地得益於像周公、召公、明公還可能包括華公在內的重要大臣的領導，而非周王的領導。由此也產生了一個凌駕於整個政府之上的政治特權階層。……許多地方封國的統治者或者是周王子，或者是已經建立自己的宗族如周公和召公等周王子的兒子。在後一種情況中，銘文十分清楚地顯示，當他們的兒子被封為地方諸侯時，他們的宗族被分成兩支，一支定居在東部並建立諸侯國，另一支則留在王畿。在王畿地區由於尊稱「公」在宗族建立者死後會被傳繼下來，這為這些宗族繼續控制西周早期王室提供了一個基礎。這種政治權力的接替可以在明公的例子中充分表現出來：周公的兒子明公接替周公對西周政府進行監管。而另外一個重要人物——召公則活了很長時間，一直到西周第三為周王在位時期。因此，西周早期的大部份時間裡，周公和召公的宗族是周王室中最具支配性的政治勢力。但是，隨著時間的推移，越來越多的王子加入到公的等級中，周公和召公的絕對支配權力自然而然地因勢衰弱，由此產生了一個允許多個宗族政治權力競爭的政府，而西周中期的發展可能就是這樣進行的。⁸³

然而，在這種分散的政治權力圖像中，權力的鬥爭也就成了非常嚴重的問題，這個問題甚至導致了西周王朝滅亡的深刻原因：

最終導致西周王朝滅亡的問題可以從西周政府的世代交替中探尋其深刻根源。宣王死後向新政府的過渡並沒有順利地進行，卻導致了幽王和他的支持者與以宣王舊臣皇父為首的一群大臣之間的政治鬥爭。⁸⁴

⁸³ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 66-67。

⁸⁴ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 44。

這裡對於輔貳制的陳述可以讓我們理解，在老子的政治哲學之中，為何會以貴柔的方式來執政，主要的原因之一，很可能就是要避免在這種分散的政治權力圖像中，所導致的權力鬥爭。



三、周王室成熟的官僚體制

二十世紀之前，由於材料缺乏，我們對於西周的中央政府的體制與官僚狀況不太了解。直至大量的出土文物與二重證據法的使用，才增進了我們對西周中央政府的理解。在西周時期，中央政府已然發展出甚為成熟的官僚體制，職權的分工亦已高度分化而清楚。中央政府的內部單位，主要是卿事寮與太史寮兩個部門：

卿事寮，據段志洪指出：

卿事寮的主要職責有如下幾個方面。

- 1、在戰爭中作為王朝軍隊的統帥。
- 2、在政治活動、殷同、冊命等禮儀中作為王的贊助者或主持者。
- 3、制禮作樂，制定和公布法令為卿事寮的重要職責。
- 4、調整貴族間的關係為王朝卿士的重要職責。

……從以上材料還可看出以下幾個特點：1、周初卿士一般無固定的職稱。

- 2、卿事寮成員集體處理政務，即使由王決定的一些事情亦得通告卿事集團。
- 3、卿士的地位世襲。⁸⁵

卿士寮的成員，可以說即是我們平常所熟知的士大夫們。從段志洪的研究可以看得出來，卿士寮的工作就是輔助執政進行治理行動。

李峰認為，卿事寮的出現象徵著「標準行政程序」的出現：

⁸⁵ 段志洪，《周代卿大夫研究》，頁 64-71。

卿事寮的出現可能是西周國家最重要的制度性發明之一……首先這至少說明西周政府已經發展出關於職官的某些定義以及借用韋伯式的術語來講所謂的「標準的行政程序」，無論他們有多麼初步。……第二，這個占據了一定空間的常設結構部可能存在於一個僅僅臨時性地處理事務的政府中，而一定屬於一個擁有一群行政性官員每天處理日常事務，並對其負責的政府。這個常設結構的建立以暗示著一群維持其日常運作的文員的存在。

86

西周的中央政府，已經出現了韋伯所謂的「科層體制」的某些特徵。而「標準行政程序」的出現，則意味著在執行事務時，組織的規則將會漸漸取代高位者的個人意志，而成為行動或政策的依據。我們可以設想，一個組織嚴密的政府，就不會是權力者想做什麼就做什麼的決策型態。

至於老子所處的太史寮，李峰指出太史寮的職責如下：

太史寮由氏族社會的祭司執事集團轉化而來。……周王與卿事乃周王朝「祀」與「戎」等國之大事的主持者，祭祀、分封冊命、貴族間的契約協定等事務是在王或卿事的主持或決定下，由史官等具體執事之臣寫定和具體執行的。

……周代史官主要有如下事務：

- 1、在分封冊命、殷同等儀式中充當贊禮者或代王宣命者。
- 2、祭禮等宗教活動中的贊禮者。
- 3、書寫和保存譜牒文書。作冊乃史官之別稱，觀其名則知其制作冊命之職。……貴族間的土地變動等情況是需經史官之手進行登記和核實的。……宗族內部的宗廟昭穆的排列、貴族子嗣的世次位置亦由史官書寫

⁸⁶ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 58。

成文。

4、史官掌有天文曆法、歷史典故等方面的知識，以供大貴族諮詢。

5、占卜、祈禱等專門宗教技術的掌握者和施行者。

以上史官的四類職責中，4、5 類在春秋時期才較明確地作為史官之職掌的。在氏族社會，氏族首長作為最高祭司最有權解釋天文地理等現象，也熟悉氏族歷史，對占卜、祈禱之術亦精通。只有在進入階級社會之後，統治統屬的性質日益明朗，大貴族原有的宗族、宗教事務逐漸由專職史官分管，而這種轉變是有一個過程的。⁸⁷

段志洪的研究，大概指出了二十世紀對太史寮的研究成果。他指出了周代史官的所有重要工作內容。然而，在一個漸趨嚴密而複雜且職責分工清楚的中央政府，不太可能會有任何一位太史寮的成員如此身兼多份工作內容。李峰在二十一世紀，提出了更為細緻的研究成果：

在卿事寮之外，另一個得到充分發展的政府功能主要體現在「史」官的作用上，或可以說是文職書記類職官。總體上講，在眾多的銅器銘文中，「史」很明顯地在西周政府中行使文書職能，包括製作和保存文字記錄。⁸⁸

他指出，在西周的中央政府中，史官最主要的職權就是文書。

西周政府的宗教功能集中體現在「祝」的作用上，.....「太祝」負責國家禮儀和對周人的祖先進行祭祀活動。⁸⁹

⁸⁷ 段志洪，《周代卿大夫研究》，頁 72-77。

⁸⁸ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 60。

⁸⁹ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 60。

而且李峰還指出，過去被認為的史官的重要功能：宗教祭祀，早已分化出去而由太祝負責。史官的工作就是文書類：



在西周早期，「史」和「作冊」顯然是普遍存在並且在政府中發揮著十分積極作用的官員。雖然有些史可能參與了一些宗教儀式，尤其是那些發生在王室或由王室主導的祭天或祖先祭祀的宗教儀式，但銘文表明其基本上是作為行政助理的性質，在民事行政的不同場景下行使著文吏的職能，而不是，至少首要不是宗教官員。⁹⁰

將宗教工作從史的職責裡分化出去，背後具有的意義，很可能是政府應該負起的責任的轉變：

史和作冊的重要性及三有司突出的作用表明，周人可能對政府有一個非常不同的理解，一個對民事行政的專注——雖然西周國家根本的政治使命是完成天命，但為了這個目的，周人建立了一個主要執行民事行政管理的政府機器，而並不是像前面討論的商代政府那樣首要是一個處理與神之間的關係，僅僅附帶地處理民政事務的宗教體制。⁹¹

根據李峰的研究，我們可以發現，這跟過去學界屢屢使用史官的宗教祭祀功能來論證老子的形上道體思維的發源，是互相衝突的。如果史官的工作已然脫離了宗教祭祀，而且宗教祭祀事務也不再如商代那樣，是政府的主要功能。那麼，我們實在沒有什麼理由要認為，老子的史官身分使他發展出對於比天更高的形上道體思維。史官的工作就是文書。所記載的內容就是人類事務。就這一點來看，史官真正的思維傾向，應該是現實且重視人文的。

⁹⁰ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 66。

⁹¹ 李峰，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》，頁 66。



小結

本章對於老子所處的時代背景重新進行了爬梳，借用史學家們的研究將老子最可能身處的政治制度給描繪出來。不論老子是贊成或反對這些制度，他的內文必然會對這些制度有所反應甚至共鳴。

周的中央政府中的設計，是權力極為分散的模式，這讓我們從背景環境因素理解《老子》為何聖人對於權力總是持著一股特殊的不肯定態度。而政府中史官的職務，引導我們應該更重視老子的人文傾向，而非形上傾向。

從下一章開始到最後一章，本文會不斷提出對《老子》的新詮釋。這些新詮釋中都會與本章所描繪的政治制度互相反響。事實上，對老子所身處的政治制度的認識，是會引導我們將《老子》文本往新方向詮釋的。



第三章 《老子》的「天下」政治



從本章開始，我們要重新進入《老子》文本。在經過上一章的歷史研究成果的展現後，我們應該會發現，歷史背景的改變，是會帶來對思想家文本的詮釋轉變的。本章的主旨，是要從《老子》的文本中勾勒出其「天下政治」的圖樣。究竟《老子》的作者是如何說明治天下的方法與理念？這是一個非常複雜且龐大的工作。其複雜在於，就如前文所言，現有的文本詮釋是描繪不出天下政治的。因此，文本的重新詮釋是必要的。但新的詮釋也必須比舊詮釋更有說服力，這樣的天下詮釋路線才有其穩固的基礎。為此，本章會進行兩種主題的陳述：1.老子所認識的天下是什麼樣子？2.對應於1，老子認為怎麼治理那樣的天下？

壹、《老子》要治的是什麼樣的天下？

要說明怎麼治天下，首先應該探討一個基本問題：「要被治理的天下是什麼樣子？」什麼樣的天下將會很大程度地影響該有的治理理念跟方式。在這一節將說明《老子》如何描述天下的樣子。

天下是什麼樣子？或萬物是什麼樣子？這在《老子》裡面有說過嗎？讀者或許會如此感到疑惑。如果讀者盡把《老子》一書的主題當成是形上之道，只注意對「道」的各種描述，自然會看不到對萬物的描述。以下，本文將以《老子》第2章與第42章為主要的分析對象。這兩章可以告訴我們，老子心中的天下究竟是什麼樣子。

一、天下多樣的事實：第2章

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難

易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。(2 章)



過去的詮釋通常把這一章的重點放在美醜、善惡的「概念」是「相對的」，因此聖人的無為是要跳脫這個「相對的概念」的侷限，不主宰掌控萬物的活動。但這種詮釋會有一個問題，就是「是以」之前的陳述與之後的陳述連不起來。如高亨認為：

此章以中間的「是以」為分界，前面講概念的相對論，後面則講政治論，兩邊在義理上根本連繫不起來，所以表現出連繫、推論意思的「是以」疑為後人所加。⁹²

然而，帛書本跟竹簡本都有「是以」二字。所以高亨「疑為後人所加」的猜測很難成立。要解決這個困難，關鍵是前段需要一個新詮釋。

所謂的美、惡，固然可能指的是「概念」，但也有可能指涉的是具體的「美的事物」、「醜的事物」。一開始，「天下皆知美之為美」指出天下產生了能夠使事物能被判別為美的東西，那東西就是美的「標準」了。一旦存在著美的標準，有事物達到美的標準而被認為是美，同時也就會有達不到美的標準的事物，而被認為是醜。在以上的詮釋中，讀者固然可以從中讀出美醜是相對的討論，但這並不是主旨。

價值標準（也就是「名」）的存在，也就意謂著天下萬物存在會有符合價值標準的，也會有不符價值標準的。天下是各式各樣的存在，人類活在世上、活在社會中，就是會使用標準來分判各種事物。第 2 章這一段其實是在告訴我們一

⁹² 高亨，《老子正詁》，頁 6。

件重要的事：在存在著標準的世界，就一定會有符合標準的事物，以及不符合標準的事物。所以，「美之為美」是美之所以被認為是美的「標準」，有美的事物的同時當然也就會有醜的事物的存在。有分判為善的標準在，善的事物存在同時當然就會有不善的事物存在。「符合標準的事物」與「不符合標準的事物」這些差異的同時存在，是必然的。因為不可能會有標準存在而所有事物都符合標準這樣的事情發生，標準的意義就在於具有分判事物、把各種事物分成兩邊的功能。因此，對這一段我們所需要讀出來的意義並不是價值概念相對，而是歧異多樣的事物必然存在於社會之中。面對多樣事實並加以肯定，就成就了「多元」。

在當代社會中常常將多元視為一種重要的價值，多元的價值意指著我們容許、而且願意社會上存在著各種不同的存在與意見，並且認為正確的意見不只一種。當然，同時也會有多樣的反對者，認為多樣就是亂，有秩序的好社會應該是要價值觀一致、各方面盡可能的均質化。但這個爭議只是價值選擇上的討論，回到最根本的問題仍然是事實的問題：社會已經存在著，這個已然存在許久的社會是什麼樣子的？回答這個問題的答案只可能是這樣的：這個社會是由各種差異的存在一起組成的，差異多樣就是事實。不論人們的價值選擇是怎樣的，差異多樣就是從社會組成、天下存在以來，就一直存在著的事實。

這個多樣存在的事實，對人們的意義，不僅僅是事實而已，它就是構成了我們認知世界、認知天下的方式。「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」一段，通常是把「相」理解為相反的概念彼此相對的意思，但相對的意思在音聲這一組就顯得很奇怪，音跟聲通常說是單音跟複音的差別（不過哪個是單音哪個是複音則說法皆各不同），單音跟複音並沒有彼此相反的感覺。而且，相傾、相和與相隨這三組，也跟前面講「相生」、「相成」是相反的東西彼此「造就對方」的解讀不是一類，更像是「互相配合」的意思。要說是音跟聲造就彼此也很奇怪，明明原文說的是「和」而不是「成」。

讓我們換個新詮釋，把「相」讀音為「向」，採「輔助」之意。那麼原文的意思是：有跟無一起輔助了「生」這個事件的發生，難跟易一起輔助了「成」這

個事件的發生，長與短一起輔助了「形」這個事件的發生，高與下一起輔助了「傾」這個事件的發生，音與聲一起輔助了「和」這個事件的發生，前與後一起輔助了「隨」這個事件的發生。以「隨」為例，我們理解「隨」是怎麼理解的？不就是有個人在前面，然後有個人在後面跟著。這就是前跟後如何讓我們掌握了「隨」的方式。同樣的，原本沒有的東西，然後有了，這就是「生」，整個過程就是有無相生。難的事情讓人們覺得過不了難關，而通不過的難關可以通過了，問題可以解決的時候，那就人們感受到易、順利的時候，這就是「成」了。因此，這些彼此差異的存在不僅僅是事實，還是一起構成了我們對世界各方面的認知的方式。

社會多樣，每個人都不一樣，在今天看起來可能只是老生常談。但當我們把多樣的意義，還原為其所指的社會事實，以及統治這個社會而需要被統治者所理解的政治事實，將會相當令人驚訝。多樣歧異的意思，放在各種現實之物上，指的是跟統治者不同、甚至可能相反的喜好、理解能力、思考模式、理想願景、立場……等等所有的面向。這意味著統治者的統治行為，必須面對的是跟你各種想法不同的部下、執行者、民眾、甚至敵人。如果今天統治者認為一個政策會對社會很好，那麼它應該強力去推動它、執行它嗎？這個政策首先必須經由官員的消理解，理解過程中還會加入官員自己的判斷，這個判斷會涉及到他認為政策真得好或不好、最後可行或不可行，然後影響了官員會完整而積極地依據上意執行、或是偷偷改掉或忽略一些他認為不可行的部分、或是消極地怠工。而作為被治對象的民眾，也不會是宛如一章白紙地任統治者書寫其想法。民眾會有民眾出於自己的背景、生命經歷、社會角色、立場而對政策有其意見。不僅民眾出於個人會有意見，一個政策在社會中的執行，必然造成複雜的社會互動，你獲益、我損失、追求共好、與敵俱損各種複雜的關係也會無限衍生下去。看到這裡，多樣的意思究竟代表了什麼政治事實，相信已經很明顯了。那麼，統治該怎麼進行？這就是《老子》作者接下來要回答的。

第二章的前半，指出了社會、天下是由各種歧異多樣的存在所組成，這些歧異多樣的存在在作為天下存在的事實的同時，也是人們認知世界的方式。對於要

治天下的聖人來說，他必然要有一種應對這個多樣的天下的治理態度與方式。《老子》29 章云：「故物或行或隨；或歔或吹；或強或羸；或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。」就是在陳述因應物的多樣，所以聖人要以去甚，去奢，去泰的方式來應對跟治理。也因此，第二章的後半要說：「是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有。為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」開頭「是以」二字，非常明確地指出後面的政治之說，是應對前面的天下多樣之說而來。高亨之疑可以如此解決。聖人的作為是怎樣的呢？以無為、不言的方式來進行治理，萬物會去作、生、為、功成，而聖人以不多話、不掌控、不依賴、不自以為功的態度應對治理之。那麼，統治就可以好好進行、天下就能好好運作了。所謂「是以不去」，指統治者的地位非常穩固，也就意味著統治行為順利進行著。

值得我們注意的是，這裡所說的統治行為，顯然跟我們今日的理解有很大的不同。在今日的理解裡，好的統治像是儒家式的治理，是指統治者依據個人的智慧、能力、見識而提出對國家整體有益的政策，然後運用國家機器強力推動政策執行，人民要去理解與配合。如果人民不配合，統治者可能依據政府權力說服人民、或強制人民執行。好的統治意謂著提出能帶來經濟發展、國力發展、或提高人民生活水準的好的政策，而「政通人和」只是針對執行統治的過程是否被良好配合。好的統治，必須要有成長的指標來證明。但《老子》中所認為的好的統治顯然完全不同於此，而是「輔萬物之自然而不敢為」（64 章）。⁹³

二、陳述多樣歧異天下的 42 章

接下來要以第 42 章為分析對象，這是筆者認為老子提到多樣歧異天下的重要文本證據。

⁹³ 後面第七章有一節來專門說明這個情況與為何如此。

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。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者不得其死，吾將以為教父。(42 章)



通行詮釋會將本章割成兩個不同主題，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」是宇宙發生論，描述宇宙從無到有的生成過程；「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」是宇宙構成論，描述宇宙萬物都是由陰氣跟陽氣綜合構成。這裡通稱為「宇宙生成論」的部分；「人之所惡」以降到結尾是「人生智慧」，指引人們如何獲得安全。⁹⁴ 如果讀者對文本的連貫性要求很低的話，那麼這種詮釋大概就可以滿足了。但如果讀者的要求高一點，至少要求能夠把這一章當成一篇完整的、文義連貫的篇章來看，那麼這個詮釋就行不通。

讓我們從天下政治的角度來切入並重新詮釋。首先，這一章提到的王公，是最直接提到政治方面稱呼的地方。王公要以孤、寡、不穀這類辭彙自稱，是由於這些辭彙是一般人所討厭的。而王公的這種自損的稱呼，是由於王公本身就是擁有權力、財富、地位的最高貴的存在。王公的自損不是實質的損害，反而是讓人覺得這樣的王公不因其高貴而被討厭，換言之，王公做一般人討厭的自損的行為帶來了益處，同時也會有相反的做了一般人都喜歡的事情而帶來了壞處的情況，這就是「故物或損之而益，或益之而損」。通常來說，一般人喜歡的，王公也會喜歡，一般人討厭的，王公也會討厭。所以自稱孤寡不穀這種形如詛咒自己的事，王公自己也不會舒服。但王公就是得做。

在本章中間的這段分析，其實帶出了一個重點：喜歡、討厭的複雜關係。這個喜歡跟討厭，可以幫助我們解釋「負陰而抱陽」中的「負」跟「抱」。負跟抱是動詞，以動作來解釋負是「背離」、抱是「懷抱」。⁹⁵ 背離意謂著厭惡，也就是討厭。懷抱意謂著追求、也就是喜歡。萬物都是討厭陰、喜歡陽的。陰跟陽常見

⁹⁴ 參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 213。

⁹⁵ 呂吉甫認為：「負則背之，抱則向之也。」參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 211。

詮釋為陰氣跟陽氣，但陰氣跟陽氣在《老子》全書中除此處外從未出現過相關討論。反倒是「柔」、「剛」有七章提到，例如「柔之勝剛」(78章)。筆者認為比較合理的詮釋，是把老子其他處的相關概念直接引進來，將陰解釋為柔下、陽解釋為剛上。⁹⁶這麼解釋，就跟下文的王公自損的部分連結起來了。萬物都是討厭柔下、喜歡剛上的，而王公偏偏要做大家都討厭的柔下。

更前面的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」可以詮釋為：即使統治者有一種自己應該做的最正確的方法（道）；道的實行是要支撐統合；統合的做法是要支撐差異；差異的做法是要支撐多樣的天下萬物。就必須面對別人怎麼想、怎麼應對的問題，而這個別人，是由親近的部下開始，到廣大的政府官員，最後到更廣大的民眾。那個原初被認為最正確的做法，經歷各種不同的別人，最後的樣子恐怕已經完全跟當初的做法不是一個樣了。提出做法的王公，必須面對他人的想法而調整自己的想法與做法，這個調整甚至可能是跟自己的喜好完全相反的。⁹⁷這裡的萬物並不是指所有存在之物的總稱，而是「萬事」、「萬民」的意思。

從「道生一」到「生萬物」等語，也是要給執政者一個警惕。別以為自己的想法很好很棒，別人就一定心悅臣服乖乖照做。這個世界從來就不缺道理，不論是書籍中或是聖人模範。但是各式各樣的人、想法在社會上一直都有。有許許多多的人，不會因為執政者提出了正確的「道」就放棄自己的想法。大家都會對道有自己的想法，有人贊同、有人反對、有人無感。人民會有形形色色的各種不同的反應，而不是單一的道，才是社會的現實。

如果王公不願意調整自己的做法想法，而是運用自己的權力按照自己的做法想法去強制執行呢？「強梁者不得其死」就是這種王公的結局。強梁就是指以強而有力的方式按照自己想法去做的人，不願意彎曲或調整自己，結果就是遭到來自其他人的意志的強力反對，而導致自己身死或失去政權。這是老子認為非常需

⁹⁶ 就如老子中的「無為」可以被視為「無_x」、「不_x」相關概念的概念簇總名，「陰、陽」也是周代常見的概念簇總名。「陰、陽」可以指氣的類、指性別、指方位、指生命狀態、指地理描述、指天氣等等。此處把陰陽跟柔剛視為同一個概念簇的成員是基於此認識。

⁹⁷ 對於此處的新詮釋，請到本文第六章陳述老子「一」的思維處可見詳細說明。

要警惕的教誨，所以說「吾將以為教父」。

透過以上的詮釋，我們可以將 42 章重新理解為一個有統整性義理的章篇。而不在需要把它視為每一小塊各自割離而陳述不同義理的拼湊集合。而且這個詮釋指出，最高的統治者必須要能理解多樣而歧異的想法的存在，別以為自己擁有權力就能壓制歧異的想法。若是想要如此使用權力，是不會有好結果的。

老子的這種想法是符合歷史事實的。李峰先生提到：

所謂「諸華」或「諸夏」集團從未具有種族的同一性；正相反，它們包含了多個有著不同起源的諸侯國。……克商之後，有許多不同的族群跟隨西周貴族前往東方新的諸侯國，並且同整個周人世界相比，西周貴族的人數可能僅佔有很小的一部分。除了姬姓諸侯國外，還有許多有著不同民族背景的非姬姓諸侯國。其中最顯著的是非姬姓的陳國，它在上文的魏絳的陳述中被當作「諸夏」的一個關鍵要素，據說是由傳說中帝舜的後裔建立的，並且很可能與東夷有關。宋國顯然是由商人的後代所建。……另一個諸侯國杞，據說由夏的後裔所建。……齊國……和申國及呂國同由西方的姜氏後裔所統治，並且極可能與稍後的姜氏之戎有著遠親關係。⁹⁸

周的天下原本就是由眾多族群與文化所組成。所以在西周初建時所設計的政治制度，就考慮到了要能夠包容各種不同的文化。周王的統需要先認識天下的多樣事實，就如當統治者閱讀《詩經》的〈十五國風〉，就能感受到各地不同的風土與民情。老子所理解的天下，乃是從西周以來，蘊涵在長年運作的政治體制之中的多樣社會精神。

貳、自然與不爭引申出無為的治理方法

⁹⁸ 李峰，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》，頁 329-330。

「無為」毫無爭議地，是老子政治哲學的核心。任何讀者都會同意，老子的政治，就是「無為之治」。但無為是什麼意思？到今天仍然沒有很確定的答案。無為就表面字義來看，是「沒有作為」。然而「沒有作為」的詮釋，引發的問題更多。若是執政者與政治都不要有作為，那還需要政府、執政者嗎？這是無政府主義嗎？聖人以無為治天下卻成了根本不需要聖人，甚至沒有聖人更好，這若是搭配「絕聖」、「棄絕文明返回上古之世」的說法，倒也能成一家之說。

然而若是沒有「絕聖」之說，這樣的無為免不了成了自我矛盾的陳述：治天下的方法就是不要治。這個陳述之所以是問題，是因為「不現實」。不管是不作為的政府還是搭配的棄絕文明返回上古，都完全不現實，對當世想解決問題的人根本沒有說服力。這完全違反了老子治天下的現實需求。

若是對這種解釋不滿意，我們還能怎麼詮釋？龐樸先生一篇對「無」的研究指出，古代的「無」有三種用法跟三種含義，其中一種是「實有似無」的「舞」，看起來沒有、感知不到，但仍然存在著什麼。⁹⁹ 劉笑敢先生根據龐樸「實有似無」的分析，認為老子的「無為」是一種「有而似無」的治理方法：是有成效的作為，而不是真的什麼都不做，而這種作為是「自然而然，虛敬恬淡，為之於不為之中，成之於無事之中，雖勝而未爭，雖得而未奪」。¹⁰⁰ 這樣的作為總結就是「輔萬物之自然而不敢為」。當我們從現實的政治面需求來看，什麼都不作為顯然是不可能的，劉笑敢的看法是很能符合現實政治需求的看法。

從老子「輔萬物之自然而不敢為」（64章）一語，我們可以確定「無為」必須跟「自然」互相搭配，無為的「輔」作為與「不敢為」，全視自然的內容而定。所以在理解無為的概念前，必須先理解自然的概念。¹⁰¹

⁹⁹ 參見龐樸，〈說「無」〉，頁 62-74。

¹⁰⁰ 參見劉笑敢，《老子》，頁 108-109。

¹⁰¹ 本文探討「無為」分為兩個部分，第一個部分在本章要處理「無為」與「自然」的概念與相關問題；第二個部分在第七章要說明「無為」的具體做法，並由具體做法延伸出對「無為」更細緻的概念分析。



一、自然的涵義

「自然」在過去曾經被誤解為今日用語的「自然界」的意思，以至於老子變成保護自然的生態哲學。但在古代並無自然界的概念，自然的字義就是「自己而然」。「自然」咸被認為在老子思想中具有極高的價值，例如陳鼓應與白奚認為：

在老子看來，宇宙是一個和諧的、平衡的整體，這種和諧、平衡的狀態，是通過構成這個宇宙的萬事萬物自身不受外界強力干擾的存在與發展而達成和維持的。也就是說，萬事萬物在不受外界強力干擾的情況下，通常都能發揮出自己的最佳狀態，都能與周圍的其他事物保持著良好的關係，整個宇宙就在萬物的最佳狀態和良好關係中達到了和諧與平衡，發揮出最大的功能。這就是老子所謂的「自然」。自然需要無為的保障才能實現。

102

但「自然」真的如其所言，是「萬物的最佳狀態和良好關係」嗎？讓我們回到「自然」二字的分析。「自己而然」的內容包含了兩件事：1.自己；2.然。

1. 自己：是指現象、行動的來源，是來自本身。自的對反詞是「他」、他者。所以「自己」是指現象發生的原因是來自現象主體，行動發生的原因就是行動者主體。

2. 然：是「的樣子」的意思，就是被實踐出來了的意思。

綜合以上兩點，自然的意思就是來自現象主體的現象、或來自行動者主體的行動，確實發生了出現了。根據自然的字義，自然指的是所有符合「自己」的現象、行動，都能「然」出來。那麼接下來需要探討的問題，就是「己」的主體是指什麼？

首先，如果「無為」是政治行動，那麼自然所指的「己」就不是那包含了各種無生命、無意志的廣義世界萬物，而是政治上要處理的有生命有意志的人類。

¹⁰² 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 90。

若要說是什麼決定了人類的行動，筆者認為是人類的「意志」。人類的特別就在於人類可以依靠意志而違反本性，由意志發動的行動是可以不管本性內容為何的。人類現實中的行為常常未必出於本性，但人類的行為至少可以說總是出於「行動者的意志所做的決定」。因此，「自」的意思指的應該是行動者的意志。

姑且不論形上學中自由意志與決定論的爭議，但人類確實是抱著自己的想法、判斷來參與社會中的行動。因此，「自然」所要指出的，是社會所有的成員都會想要實踐自己的想法、滿足自己的需要，而且，在實踐上也會如此行動。

在老子的原文中，有很多地方都是在描述這樣的「自的行為」：

功成事遂，百姓皆謂：我自然。(17 章)

侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。(32 章)

道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。……不欲以靜，天下將自定。(37 章)

夫莫之命而常自然。(51 章)

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。
(57 章)

以上這些提到「自」的地方，顯示然、賓、均、化、正、富、樸都是來自自身意志的決定，而非受到他力的推動或決定。自賓、自均、自化、自正、自樸可以說都是屬於「自然」這一概念群組下的子概念。

然而要注意的是，自賓、自均等動作的主體，不僅僅是個人的意志，而且是社群中的個人們的意志。例如「天地相合，以降甘露，民莫之令而自均」(32 章) 這個例子裡，當降雨是大家都需要有限水資源時，並不會一開始就突然出現很好得讓大家都滿意的分配方式。而是會有一段眾人爭奪、和解、訂立分配規則的時間過程。所謂的「自均」的結果，並不是看到雨一降下來，按照個人的意志就

馬上出現的，而是有一段演變、也可能不是那麼和平的談判的過程才形成的。這個過程中，每一個參與者都必須付出努力跟忍耐，而且結果也不太可能會是大家都能獲得足夠多的水資源，常常是各自都必須犧牲一些，來保證參與者個人能夠獲得至少需要的分量。而且要盡可能達到大家可以接受的分配規則，更是需要參與者許多智力上的發揮貢獻。而這種「自然」的結果，正是社會的「自發秩序」，也就是「名」。¹⁰³

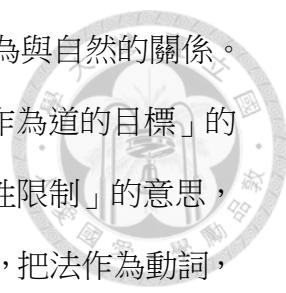
人類社會的各種自然行為，就如同自均一樣，都是需要形成過程的。也因此，經過這樣辛苦的過程所形成的結果與規則，是更難以撼動與改變的。也因此，老子要求擁有權力的執政者，要用無為、無事的不干涉、不擾動、不強制的態度來面對與應對人民的自然行為與結果。

二、自然與無為、道法自然

重新說明了「自然」的涵義後，本小節要接著說明無為與自然的關係，並以「道法自然」（25 章）一語來相互印證。

老子「我無為而民自化」（57 章）這樣的句子很容易造成一種印象：執政者要先無為，自化才能成立。這意謂著在實行先後順序上，必須先有無為，自化才能成立，無為導致自化發生。然而這樣的看法是與自然的涵義衝突的。首先，「自然」就是決定出自自身，相對於他然。所以 51 章才會說「夫莫之命而常自然」，自然是沒有被命令的。既然沒有被命令或被給予，自然是不需要外力的，也不是偶然發生的。自然是只要社群存在，就「必然」會運作的模式。換句話說，人類社會的「自然」不需要執政者做什麼就會發生，因此執政者就是真的「不需要做什麼來導致自然發生」。執政者如果做了什麼想要導致自然發生的行動，反而很可能會壞事或是傷害到他人與自己。如果用理解順序來說，是先有自然，然後才有應對自然的無為。換句話說，自然的狀態相當於規範決定了無為的內容。

¹⁰³ 老子對名的態度實非如以往所認為的負面，本文第四章會專門探討這個問題。



老子「道法自然」(25 章)一語也陳述了跟上述同樣的無為與自然的關係。「道法自然」過去咸被用來作為「自然的價值高於一切，所以作為道的目標」的證據。但這種看法沒有考慮到這裡的「法」可能內含的「消極性限制」的意思，而直截地認為法一定是指向「積極性嚮往」。「A 法 B」這種句法，把法作為動詞，其實就是「A 以 B 為法」的另一種表現形態。「積極性嚮往」的「法」，指的是要求主體必須盡按所法的對象而為，對象做什麼，我們就做什麼；「消極性限制」的「法」，要求主體行為不能做出所法對象說不能做的，所法對象沒禁止不能做的就都可以做。那「道法自然」中的法是「積極性嚮往」或「消極性限制」？我們看看其他並排的句子並且分析看看，就能找到證據。25 章說「人法地，地法天，天法道，道法自然」，就以我們最貼近最容易理解的「人法地」為例來看是哪一種的法。人在大地上繁衍，在大地上發揮自己的創意進行各種種植、圈養、建房與改造地貌的活動。大地並不會發出指令要人們按照祂的話做，人們也不會說我們的行動要模仿大地的什麼行動，人類與大地的關係顯然不是「積極性嚮往」。但大地會展現自己的存在感，是在什麼時候？在人們種植了不適合土壤的農作物所以收成很差的時候；蓋了跟地質條件不適合的房子導致倒塌的時候；在水勢盛大的地方硬要堵塞它導致最後洪水氾濫的時候。這些大地的反應，是在人們做了不合適的行為才會出現反饋，這是「消極性限制」。因此人類「法」大地的方式，是以大地為限制條件，我不管要做什麼都不能牴觸你。同樣地，道要怎麼做都不能牴觸自然。道的作為就是無為，無為也是不能牴觸自然的。自然對道對無為，都是「消極性限制」的關係。在存在順序與邏輯順序上，都是自然在先，道與無為在後。

而這樣的解釋，也才能更好地解釋「輔萬物之自然而不敢為」。不敢為就是無為，是用於輔助自然。換句話說，自然是主，無為是輔。自然本來就會發生，而且一定會發生。所謂的「無為」在這個前提下，指的是對於自然這個必然事實的應對方法與態度。自然發生在先，無為應對在後。



三、無為與不爭的優點

自然的觀念指出所有的社群參與者都會帶著自己的意志來參與社會行動，並且追求自己意志的實現。每個人都會希望事情可以照著自己想的來做、來發生。這是一個很明顯的社會事實，不會只有今天的民主社會是這樣，《老子》作者所生存的古代也會是如此。

綜前所述，老子其實是在說，在一個多樣歧異的天下範圍內，每一個個人都是帶著自己的意志來參與社群的運作。而且每一個人都會追求自己意志的遂行。任何時代的社會皆會是如此。執政者則在這個社群中扮演非常特別的角色。作為執政者，他既是社群的一部分，又是社群之外的存在。執政者也是人，當然也會如一般人一樣，想要實現自己的意志。但他又是社群之外的存在，因為整個社群是作為被他所治理的對象。治者與被治者的對比，讓執政者雖然是人，卻必須是很不同的人。他的意志以及由此而來的行動，都必須被視為政治行動。政治行動是會在被治者身上發生效果的，這就是執政者的政治權力。當執政者擁有權力，他很自然地就會有使用權力的慾望。這個權力的展現，就是執政者將自己的意志加諸在他人的身上，他可以命令他人去執行某些事、過某種生活，例如發佈政策、獎賞升遷或下獄，甚至可以操弄他人生死。而作為被治的對象的人們，又是如此的多樣歧異，各有各的想法。

如果被治理對象不願意拋棄自己的意志，執政者又要強加其意志到被治者身上，這時意志的衝突就產生了。用老子的用語來說，就是「爭」。「爭」的意義，就在於複數的意志產生了衝突。讓我們用以下兩個例子來說明爭。1.我同意某件事，而你反對。我們兩個人會因此爭執不下，誰也說服不了誰。這是兩種不同內容的想法所產生的「爭」；2.我喜歡這個東西，你也喜歡這個東西，但東西只有一個，所以我跟你產生爭奪。這是兩種一樣內容的想法所產生的「爭」。事實上，不管被治者跟執政者是想法相同還是不同，只要兩者的意志相交，就會產生「爭」。

《老子》裡面沒有解釋過「爭」，但他卻用了好幾次「不爭」來跟聖人的無為並列。諸如：



水善利萬物而不爭……夫唯不爭，故無尤。(第八章)

不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。(第二十二章)

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。……。以其不爭，故天下莫能與之爭。(第六十六章)

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下，是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。(第六十八章)

天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。(第八十一章)

這些談到不爭的地方，有一個共同點，就是「不要把自己看得非常重要」。「不要把自己看得非常重要」所包含的思想元素如下：不追求自身的成就、不把自己的想法跟 尊嚴看得很重要、能夠容納各式各樣的想法、願意讓有才能的人的想法凌駕在自己的想法之上。「不要把自己看得非常重要」就是「不要追求實現自己的意志」，所以面對他人的想法時，能夠包容甚至以他人的想法來行動，這樣就不會產生意志上的衝突，這就是「不爭」。¹⁰⁴

若說「自然」是指社群的成員都會追求自己的意志的實現，「無為」是對自然最好的應對方式，這個應對的精神就是不要與社群成員的意志產生衝突，也就是「不爭」。「無為」在《老子》裡其實有好幾種內容，這在之後會有比較詳細的分析，但我們可以說，不管是哪一種無為，他們的核心精神都是「不爭」。

「不爭」有什麼優點？「天下莫能與之爭」(22、66 章) 這個好結果被提到兩次。就表面字義來看，這似乎完全沒有多說什麼。「統治者不爭，天下就沒有

¹⁰⁴ 對這些「不爭」例子的分析與「水」如何不爭的分析，請見本文第七章談「不爭」與「用人」的連結。

能跟執政者爭的」逗號前後兩句話內容看起來只是用不同的角度在說同一件事¹⁰⁵，所以也談不上是什麼優點。但如果我們將執政者的一些特性加進去，就可以看出「天下莫能與之爭」的優點在哪裡。

首先，執政者雖然不應該堅持自己的想法來強制執行政策，但終究還是要施政的。當施政可以避開跟他人的意志衝突，就不會遭遇到反對的意見與意外的困難。「天下莫能與之爭」就意謂著天下沒有人會去反對執政者的施政。再來，執政者的權力，其實是非常多人都想要的。除了周天子的地位算是相對穩固的，執政大臣與家族是會換的。因此若執政大臣不會與其他人的意志產生衝突，其他人就比較沒有機會反對他、拉他下台。要知道在春秋戰國時期，政治權力的更換通常伴隨著許多滅族等級的危險，例如著名的發生在晉國的趙氏孤兒的故事。因此，「天下莫能與之爭」就意謂著政權的延續與生命的安全。所以，「不爭」的優點可以用這兩點來說明：1.順利的施政；2.政權的延續與生命的安全。

小結

理解老子所認識的天下是什麼樣子，是進入老子政治哲學的第一步。理解天下的多樣歧異的事實，是治理天下的優先前提。本章以《老子》第 2 章與第 42 章為分析對象，說明老子有著天下是多樣歧異的事實認知。這個多樣歧異的天下就是老子「自然」一詞的根源。

對天下的事實認知是要決定統治天下的行為模式的。在理解天下的多樣歧異事實之後，我們才能理解聖人為何要以「無為、不爭」來應對如此的「自然」。這個對天下的認知，影響了老子在政治上的各種主張。甚至可以說「多樣歧異的天下」才是老子哲學的前提。如果說「道」的存在是為了要「治天下」，那麼「天下」才是老子哲學的優先性概念。下一章，我們要來理解一下這個多樣歧異、而且追求自化的天下自身的運作規則：「名」。

¹⁰⁵ 這句話這樣解讀的效果很像現代人說的「聽君一席話，如聽一席話」。

第四章 老子對「名」的正面態度



「老子反對名」是通行程度非常高的老子思想標籤。如眾所知，東周時「名」這個詞所指涉的內容範圍非常廣泛，例如孔子「正名」說中的「名」就涉及到名稱、價值觀、文化、制度等等。除此之外還有一些常和「名」掛勾在一起的詞彙，例如「文」、「言」、「刑」，其內容也都在「名」的廣義範圍之內。此處要討論的「名」，是廣義範圍的，不僅語言概念，就連制度、禮樂仁義、文化等都在其內。之所以要以這麼大的範圍為討論對象，是因為在當代老子思想詮釋中，對狹義的語言概念的批判與對廣義的制度、禮樂、文明的批判，一起構成了「老子反對名」主張的融貫詮釋群組。

立下「老子反對名」的切入視角的關鍵，是我們每讀《老子》最先讀到的第 1 章。從「道可道，非常道；名可名，非常名」開始，就如陳鼓應翻譯為：「可以用言詞表達的道，就不是常道；可以說得出來的名，就不是常名。」¹⁰⁶就已然宣告老子不信任語言。加上文本中對「無名」的推崇，而如「道常無名」(32 章)、「道隱無名」(41 章)更是將道與無名掛勾，直接形成了「名」與「道」的對立。

本文將挑戰這個看法。筆者認為根據對《老子》文本的分析，得出來的結論並不是《老子》反對名，而是《老子》很尊重名的運作。以下將從四段文本中依「名」的各種內容來逐一說明《老子》對「名」的尊重態度。最後，我要對老子第一章重新提出詮釋，除了指出原詮釋的問題，我將說明為何第 1 章是將道與名並列的雙主題，其目的是要說明道與名的協作關係。「老子對名的態度」的重新辨析是定位老子的政治哲學的重要分水嶺。「名」是現實社會運作的重要機制，「否定名」的思想定位將把老子的政治哲學帶向反今、反現實的尚古、理想化的方向，「肯定名」則能把老子的政治哲學帶向與現實協同運作的時代方案。

¹⁰⁶ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 52。

壹、名作為禮制：失義而後禮

在 38 章提到「上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。……失義而後禮。失禮者，忠信之薄而亂之首。」該章咸被認為是老子表示他對禮的反對態度，認為禮是道德仁義皆失去後的最下等替代品。禮的提倡代表著忠信這種美好的內在品質失去了，更是社會大亂的開始。而且這兩件事是有關的，因為禮只是道德仁義的最下等替代品，這是禮被認為是大亂的開始的理由。

馬王堆《帛書老子》問世後，改變了一些學者對「老子反對禮」的看法，認為老子對禮的態度不是「反對」，而是「反省」。陳鼓應先生帶頭開始重新審視老子的禮觀，他主張周文或儒家與老子之間，並不存在著根本衝突。¹⁰⁷ 吾師林明照先生在後接續著陳鼓應的看法，而認為：

我們發現道家思想的展開，從老子開始就離不開對於周代禮樂變遷、解體的因應與反省。而這反省，事實上是對周代禮樂進行新的詮釋，這一點在精神和先秦儒學的禮樂反省是近似的。¹⁰⁸

老子的「反思」，是針對禮的形式與精神二分且漸行漸遠的當時現象的批判。其用意就與孔子批評：「禮云禮云，玉帛云乎哉！」（《論語·陽貨》）是一樣的。而老子這種批評的背後，其實是想藉著對道的論述將道與禮相結合：

禮的正面價值：1. 以禮歸道；2. 禮以顯道

1. 老子的禮成為人回歸道的中介：藉由喪禮，人心中隱蔽的道、德被喚起，此時，人也就漸趨回歸於道了。

2. 意即在禮的意義中顯現出道。而這點亦能將老子對於周代禮治精神的繼

¹⁰⁷ 陳鼓應，〈先秦道家之禮觀〉，頁 2-7。

¹⁰⁸ 林明照，〈先秦道家的禮樂觀〉，頁 3。



按照這條思路，老子並沒有要拋棄禮的意思。但《老子》文本卻又有那些似乎把禮的地位看得很低的陳述。接下來，我要分析處理這些文本的句子，最後要指出：老子沒有將禮視為最下等替代品的想法。

把禮視為道德仁義的最末替代品的看法，是有問題的。因為根據文本 38 章「失道而後德……失義而後禮」一段，我們常看到的翻譯像是：「失去了道而後才有德……失去了義而後才有禮。」¹¹⁰ 這裡的「而後」被視為連接詞。但這樣解釋會導致「而後」後面的名詞「德」、「禮」前面缺少動詞。這個問題對比《韓非子·解老》的文句就更清楚了，《韓非子·解老》是「失道而後失德，失德而後失仁，失仁而後失義，失義而後失禮。」每一句後面皆多了「失」這個動詞。《韓非子》的文句是比較符合中文文法的。

即使考慮到《帛書老子》也皆無後面的「失」字而作「失義而後禮」，我們也不須放棄「禮」字前面需要有個動詞的想法。這個動詞最合理的存在就是「後」。也就是說，「而」是連接詞，但「後」並不是連接詞，而是動詞，意思是「輕視、看不起、認為比較不重要」。「後」明顯作為動詞之用的例子，在《老子》裡出現過兩次：「是以聖人後其身而身先」(7 章)、「欲先民，必以身後之」(66 章)。這兩處的「後」，若作為動詞毫無疑義，那麼把「失義而後禮」的「後」理解為動詞，就很合理了，而且也比較符合文法。

依「後」作為動詞，「失道而後德」是說「失去了道，就會看不起德」。這裡並不是說「德是道的殘次替代品」，而是說道是德能夠成立的重要根基，所以「道若失去了，德就會因此被輕視」。「失義而後禮」是講義若失去了，禮就會因此被輕視。禮是天下運作的重要文化規範，禮要能很好的運作，需要從道、德、仁、義一路路的良好運作來作為其根基。在失去根基的情況下，只想靠恢復禮來解決

¹⁰⁹ 林明照，《先秦道家的禮樂觀》，頁 92。

¹¹⁰ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 194。

社會問題，是不可能成功的。老子思考當時的問題，在於禮失去根基而導致失去維持秩序的功能，所以老子要強調以「道」來支撐「德」、「仁」、「義」、「禮」的運作，而非是把禮當作差勁殘次的不良品。

反過來說，一個根基完整讓禮能夠良好運作的社會，正是周代時人如孔子所設想的良好社會，所以老子對禮的看法，確實跟孔子相類。老子的政治哲學，正是以此時代背景為目標，他並非嚮往那沒有禮的上古時代為其政治理想國。

最後，從 31 章言「言以喪禮處之。殺人之眾，以哀悲泣之，戰勝以喪禮處之。」這一段雖然說的是戰爭，但老子主張要用喪禮來面對戰爭，更顯示了老子熟悉禮而且會運用禮。這對禮的正面運用甚至可以理解為對禮的使用的肯定。所以，老子對「禮」的存在並不是持負面的反對態度。

貳、名作為語言：信言不美

名有名言之意，所以言也被包含在名之中。「信言不美，美言不信」(81 章)常常被拿來舉證名言在《老子》中的負面意義的文句。但我們需要小心的是，81 章這裡真是以「語言」為對象進行批評嗎？符合事實的言之所以不美，若是因為言本身就有這樣的特性，那這才足以將之定位成對語言的批判。若不是言的特性的問題，而是言說者的問題，那麼就不能視為對語言的批判。

語言必然有其使用者，也必然會有其言說對象。這些語言使用者跟言說對象，都是人。所以信言之所以不美，不一定是信言的問題，而是「人」的問題。就如伍至學先生所言：

老子認為，美言、爭辯及多言是構成言說之失道現象的三種基本型態。《《上述之言說異化現象的形成，老子以為根本原因仍在於人作為言說者時的種種人為造作與私欲之患。簡言之，人之有為與執，都來自於其心志與欲



伍至學所指出的「人心欲望」是個關鍵。信言之所以聽起來不美，並不是信有問題或言有問題，而是講者與聽者各自都帶著自身的欲望來參與這個語言的使用行動，是慾望讓信言不美，美言不信，而不是語言本身就是個有問題的東西。

所以，81 章不能詮釋為對言的批判，更應該說是對欲望的批判。是人在使用語言的過程中，帶著各種人心的因素，才讓語言的使用在語言本身之外，又發生了各種情況，這些情況甚至會讓語言變得不可靠，這才是「信言不美，美言不信」所批判的。所以，老子的目的是希望言能恢復信實的功能而進行檢討，不是反對言的存在。

另一個被認為「老子反對名言」的重要依據是第 1 章的「道可『道』，非常道。名可『名』，非常名」，此處過去被認為是老子對語言言說的反對。不過筆者不同意第 1 章被如此解讀的，這將在本章第六小節說明。

最後還有一些看似老子反對言的主章，例如「行不言之教」(2、43 章)、「多言數窮」(5 章)、「悠兮其貴言」(17 章) 等等。這些地方的「言」就未必是「指語言」，而是「政令」、「理論主張」的意思，所以不能說是老子主張聖人不要說話，而是要謹慎看待「發出政令」這件事，故不納入本文的分析。

參、名作為刑罰：常有司殺者殺

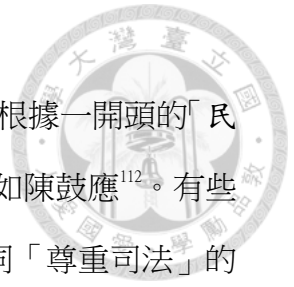
老子言：

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？

常有司殺者殺。夫代司殺者，是大匠斲；夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。

(74 章)

¹¹¹ 伍至學，《老子的反名言論》，頁 74。



在當代的詮釋中，對這一章的理解是相當分歧的。有些研究者會根據一開頭的「民不畏死，奈何以死懼之？」認為老子反對當時的嚴刑峻法，例如陳鼓應¹¹²。有些學者則認為老子是要統治者尊重司法，例如劉笑敢¹¹³。筆者贊同「尊重司法」的解釋。

要分析這一章必須先指出，在這一章中有四個角色：人民、用死來恐嚇人民的人、我、司殺者。這四個角色分別是作為統治關係最底層的「民」，然後是擁有權力可以操弄人民的生死的人（官員與諸侯），然後是一個可以監督、處罰前述那個擁有權力的人的更有權力的「我」（這是指周王與周王的執政大臣），最後是連前述的「我」也不該干涉的常態性司掌刑罰的「司殺者」。

在 74 章的開頭，先提到了諸侯官員可能會出於滿足自己的意志慾望而使用手中的權力去干涉刑罰的運作，將刑罰變成遂行自己意志的工具，而非排解糾紛的方法，這就是「使民常畏死而為奇者」所要描述的事情。當這種事情發生，一個具有監督權力的更高位執政者就應該將之排除。要將之排除的理由，是因為刑罰應該有專司之人來進行。《帛書老子》版本比王弼本多了一句，它提到「若民恆且必畏死則恆又司殺者」，更明確地表示要讓死亡在人民身上發揮畏懼的效果的，必須是「司殺者」，而不是權力者。權力者干涉刑罰，只會如越俎代庖一樣最後傷害到自己。綜觀整章的描述，可以看出其主旨在於保持刑罰體系的獨立，不使刑罰受到執政者的私意干涉而變成執政者遂行自己意志的工具，這是表示對獨立刑罰體系的「尊重」的態度。

這是《老子》全書唯一一處出現對刑法的態度的陳述。從這一章的陳述，我們看不到任何老子要反對刑罰的意思，甚至，我們看到的是老子「尊重」刑罰的獨立運作的態度。就如劉笑敢所言：

¹¹² 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 205。

¹¹³ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上，頁 697-698。筆者對 74 章的解釋與劉笑敢先生有部分不同，但這句結論還是一樣的。



老子主張由「司殺者」執刑，這是建立制度、遵守法律的做法。¹¹⁴

以刑法執行刑罰的存在在周的歷史非常攸久，最早在西周昭王就已有明文記載，葉達雄指出：

刑法的釐訂起於何時雖未可知，但昭王時代的復設象魏與穆王時代的制定呂刑是史有明文的。竹書紀年說：「（昭王）元年庚子春正月即位，復設象魏」，所謂象魏，就是懸法的地方。……到穆王時……史記之說是本於尚書呂刑篇。¹¹⁵

刑法乃是周代統治的重要工具之一，是無庸置疑的。即使是東周出現的對刑法的爭論，也僅僅是在「是否公布」此一問題上爭論，而不是刑法存廢的爭論。《老子》其實也出現了對是否「公布」刑法的意見，就是 57 章提到的「法令滋彰，盜賊多有」。許多學者將這一句解釋為法令的存在造成盜賊的猖獗，或是制作更多的法令會造成盜賊的猖獗，但原句的意思並非如此。在這裡的「滋」並不是形容詞或動詞的「增加」，而是程度副詞的「更加」的意思，其任務在於輔助說明後面的動詞「彰」的程度。就如同該章其他句的「國家滋昏」，是國家更加昏亂，而不是國家數量增加了。所以，造成盜賊更盛的根源，在於法令的滋「彰」，而不是「滋」。彰是「宣揚表露」，也就是把法令公布周知。魏元珪也曾經提過這樣的意見：

可見老子與叔向都反對法令滋彰，因為公佈了成文法，人民必因之有爭心，有巧避枉法之行，就會「不忍於上」，就有「爭心以徵於書」了……故他

¹¹⁴ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上，頁 698。

¹¹⁵ 葉達雄，《西周政治史研究》，頁 66。

們概括地歸納為一條原則，即是「國將亡，必多制」，由是觀之，叔向與老子似有相互聲通之處。¹¹⁶



據《左傳·昭公六年》記載，鄭國執政子產公布刑書，叔向表示反對；《左傳·昭公二十九年》記載，晉鑄刑鼎公布刑法，仲尼表示反對。叔向與仲尼這兩個著名士大夫的意見顯示出當時的常識性做法是不公布刑法的，所以爭論的焦點在於「公不公布法令」，而不在於「要不要有法令」。所以在《老子》這裡，作者只是單純遵守了這樣的時代常識，並非提出「反對刑的存在」的新思想。

刑法的運作，並不是只對庶民。王者的重要職責之一是調解仲裁諸侯貴族的紛爭，其仲裁根據更是需要刑法，葉達雄指出：

西周時代是有為貴族階級而設刑法的……西周時代並不是沒有「刑上大夫」的例子。何況穆王頒布刑法並不是庶民而是專為貴族諸侯的，這在史記裡面說得還清楚，《史記》說：「諸侯有不睦者，甫侯言於王，作修刑辟」。

117

在治理天下的實務面，刑法的存在是統治所必要的，對象包含上至諸侯貴族下至庶民。除非我們仍然堅持老子嚮往一個不需要刑法的上古理想小社會，否則將《老子》詮釋為反對刑法，在文本裡與實務上都是沒有道理的。但老子真得有把古老部落生活作為其政治理想嗎？下一小節將會指出，沒有。

肆、名作為名位制度與器物文明

一、名位制度

¹¹⁶ 魏元珪，《老子思想體系探索》，頁 64。

¹¹⁷ 葉達雄，《西周政治史研究》，頁 69。

名亦有「名位」之意，名位就是政府的官僚與貴族的階級制度。《老子》對名位制度的看法，可從老子對官長的態度看出。官長出現在 28 章「樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割」，跟 67 章「不敢為天下先，故能成器長」兩處。根據 28 章，「樸散而為器」是把未切割的原木進行割製，而成為具有輔助生活進行的功能的各種器具。該段將之用來比喻治理天下的王者（樸）的權力名位，分散為具有不同治理功能的各級官長（器）。雖然權力名位分散到各級官長了，王者自身應該要保持在「以整個天下為其視野」、「以治天下為其功能」的整體制度的心態高度，所以說「大制不割」。不割的大制是描述王者的視野，各級官長的存在則是「大制已割」後的結果與事實，老子沒有否定官長的存在，官長之器的存在是要為聖人所用。在 67 章的「器」也是指向各級官長的意思，「成器長」有兩種可能解釋：1.成就各級官長的成長；2.成為各級官長的領導者。但不管是哪種解釋，官長的存在都沒有被否定的意思。所以在這些陳述中，都沒有否定名位制度的意思，而是在描述治天下者的心態。

二、器物文明

名又通「明」，是從「禮、名分」衍生的「文明」之意。本節要說明《老子》對待器物文明的態度，主要根據「小國寡民」一章：

小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。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。（80 章）

這一章常被認為是在描述老子的政治理想國。這一章的分析重點有二：1.文本內容對「什伯之器」、「舟輿」、「甲兵」的陳述，是否表達出反對器物文明的意思？

2.這一章所描述的政治理想，是否是一個不需要器物文明的上古時代？

首先是什伯之器（《帛書老子》作什伯人之器），其常見解釋有兩種：1.能發揮十百倍人力的便利器物；2.十百人為數的編制或兵器，意指軍制或軍械。便利器物的解釋就會指向以器物文明為批評對象；軍制、軍械的解釋會指向以戰爭為批評對象。哪一種解釋比較合理，還需看其他的描述。

不用什伯之器的理由，顯然是跟「死亡」有關，所以接著才會說「使民重死而不遠徙」，「重視死亡」不是不用什伯之器的結果，而是原因。因此，什伯之器解釋為一旦使用會帶來死亡的東西，會更合理。而且解釋為十百人為數的軍隊運作更能與下文接連。

「甲兵」，毫無疑義是兵器之意。「舟輿」則通常被詮釋為代步之器，以用在大量與快速的運輸，因此被視為方便的器物的代表，就如《荀子·勸學》所用的比喻：「假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。」在戰國時期的知識份子之間，「舟輿」彷彿已成為便利的象徵。然而，放在春秋當時，舟輿仍非一般人生活中的便利之物，只有貴族與大商人才會使用。一般人的出行，陸行以步行居多，涉水就更危險了，大多在腰間綁上充氣之物涉水而過。即使是到了戰國時的《莊子·逍遙遊》提到：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖」。這種把大葫蘆充氣綁在腰間作為浮力的來源，漂浮涉水而過的做法，才是一般平民渡水的模式。設想，在一個很不發達的小國，用「放棄乘舟」的陳述來表達「讓人民放棄使用方便的器物的生活」，是很難說得通的。

所以，「舟輿」該如何解釋？「舟」是水軍，「輿」是陸軍。在東周當時，車輿的數量是一國軍力的重要指標，所以有百乘、千乘之國、萬乘之主的說法。因此車輿是作為路上的戰爭的象徵。舟船乃是作為水上戰爭的代表，《左傳》稱水軍為「舟師」，出現在〈魯定公四年〉記載「吳太子終纍敗楚舟師」、〈哀公十年〉記載「徐承帥舟師」、〈襄公二十年〉記載「楚子為舟師以伐吳」等八處記載。可見舟船在當時人的理解意義裡，不僅是水行便利之器，其意義更是水上伐戰之軍器。當我們把舟輿理解為戰爭之物，這一章的意思就很明顯了。從什伯之器到舟

輿與甲兵，作者在反對前述之物的同時，又強調反對的理由跟死亡有關。「因戰爭而死」的死亡方式還跟 80 章後面提到的「老死不相往來」的「因老而死」的死亡方式作出一壞一好的對比。「老死」是能安其天年的好的死亡；什佰之器、舟輿、甲兵跟戰爭有關，所指向的壞的死亡是不得安其天年的夭死。所以，這一章中，作者所要反對的，應該是戰爭，而不是方便的器物。

到這裡，仍然可能有人會認為文本內的舟輿與甲兵，正好對應遠徙與重死，所以舟輿仍然有可能是講遷徙的交通工具。我們目前並沒有更好的證據去指出這種解釋有問題。但我們仍然可以指出，即使是這樣的解釋，也跟反對器物文明無關，因為反對的是「遷徙」。

至於「復結繩而用之」是否有反對器物文明而要回到上古結繩而治的生活？¹¹⁸ 要看這一句裡面的「之」是指什麼。「之」常被解釋為前述的「結繩」，但「之」也可能不是指結繩，而是指更前面提到的舟輿、甲兵。「雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使民復結繩而用之」先提到舟輿不被用來搭乘、甲兵不被陳列出來，那麼要怎麼處理舟輿跟甲兵呢？作者才說讓人民把這些舟輿跟甲兵以「結繩」的方式來用它們，而不需要拿它們出來打仗。「結繩」的意義在於記數或記事，因此把舟輿跟甲兵記上數的意思，就是把它們僅僅是「記載其數量而後收藏起來」的方式來使用它們，「結繩記其數」是對比於「拿出來打仗」的使用方式。所以，「結繩而用之」是在反對小國參與戰爭，而非要反對小國的器物文明發展。

或有疑惑的是，「以結繩的方式記數」本身難道不就代表了反對春秋時期已經很成熟的書寫記事文明嗎？記數的方式很多，刻在竹簡上、寫在帛書上或許是

¹¹⁸ 在解讀這一章時，我們很容易先受到《莊子·胠篋》引用了這一章內容來描述其所設想的上古理想治世的影響。「子獨不知至德之世乎？昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陸氏、驪畜氏、軒轅氏、赫胥氏、尊盧氏、祝融氏、伏羲氏、神農氏，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。若此之時，則至治已。」但有兩點要先注意到：1.莊子的引用未必是詮釋老子，而是借用這些句子來說他自己的想法；2.即使莊子是在詮釋，他的詮釋也或許是現存最早的詮釋，但未必是最好的詮釋。在筆者的分析中，「舟輿」、「甲兵」、「重死」這些辭彙是進行文本分析的重要切入點，但這些詞正是《莊子·胠篋》所不引的。

更方便更成熟的方法，但也更為昂貴。文明的程度不能僅依照記數方式是結繩約還是書寫於簡帛來決定先進與原始，還得看實際的需要。一個小國家，軍械不是太多，國家經濟不是多發達。如果結繩就能夠很好地達成記數的功能，放一輛車進去倉庫就結上一個結，拿一輛出來就解開一個結。軍械不多，繩結的數量一目了然，那麼結繩就足以滿足其需求，沒有必要特地花大錢去用更昂貴的記數方式。竹簡、帛書不管是要登記還是修改登記內容，都有比結繩更麻煩之處。結繩的記數記事方式是否被文字書契取代，要從書寫成本來決定。對國家小人民少經濟狀況不好的小國來說，結繩可能是一種便宜而且適合數量不多事情不複雜的合理方便的記數方式，結繩不該貿然被解讀為對上古時代的嚮往。

80 章前半部所提到的什佰之器、舟輿、甲兵、結繩等描述，都無法詮釋為作者要反對器物文明。而後半部的「甘其食……」更沒有反對器物文明的意思，甚至還鼓勵人民改善自己的生活。「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」有兩種詮釋。第一種詮釋是「以其食為甘」，意味著對現有生活條件的滿足。這種以其食為甘、以其服為美的「知足」心態，雖然文法上說的通，也與老子其他強調「知足」的思想相融貫，但若是要表示知足，更應該統一用「安」才對，「安其食，安其服，安其居，安其俗」；第二種詮釋是「甘美其食」，是使其食更加甘美的意思。甘、美、安、樂作為動詞，是對食、服、居、俗的改善，使其更加美好。這種生活的改善，必然會促進器物文明更進一步的發展。筆者認為第二種詮釋比第一種詮釋更合理。當這些小國不再被戰爭消耗掉生命與資源，他們的人民就可以把精力跟資源用在改善自己的生活，追求自己更好的生活方式，跟鄰國離得再近也可以和平相處不需要戰爭往來，以「老死之不相往來」對比前一段「因戰而往來（徙）」。所以 80 章的主旨，是聖人要讓小國別再陷入戰爭，將資源與生命用來追求更好的生活。

三、80 章的背景

韓國學者吳相武認為《老子》80 章的「小國寡民」，就跟 60 章的「治大國若烹小鮮」一樣，就只是假設性地說若是統治的是大國或小國，而沒有認為 80 章才是最好的國家狀態的意思。¹¹⁹ 當初此說的提出，確實刺激了我們重新思考。但當時的主流老子詮釋仍然將老子視為反對周文化的隱士思想家，並視 80 章為老子的理想上古社會。今天我們從老子為周王立說的角度來切入這一章，沒有了「老子反周文」的包袱，就可以看到很不一樣的詮釋觀點。根據前面的分析與詮釋，筆者認為小國寡民這一章可說是描述老子對待小國的理想方式，但不能說是老子希望天下都應該成為小國寡民。開頭的「小國寡民」是說這一章的內容是要告訴王者該怎麼對待寡民的小國。王者不要要求小國執行協助戰爭的義務，讓小國把資源放在改善自己的生活，這樣對大家都好。在周代，這樣的小國家打仗常常是不得已的，小國的戰爭常常不是小國自己好戰或野心勃勃，而是他們所隸屬的宗主會要求這些小國出兵助大國打仗。在周的制度下，「諸侯對王室的義務，是奉命出兵征伐、守邊、納貢以及服役等。」¹²⁰ 李峰說得更清楚：

向周王室軍隊提供軍事協助，這是地方封國參與西周國家的另一種途徑。……周王廷所能做的可能不止這些；也就是說，可以調動地方封國到遠離其本國的地方參加軍事行動，即使該國本身的安全沒有受到威脅。在這種情形下，地方軍隊去抗擊敵人顯然不是為了他們的直接利益，而是為了履行他們對西周國家的義務。¹²¹

李峰提到了兩種周王室徵召封國軍隊的模式，一種是發生在封國邊境，由周王室支援並率領的戰爭；一種是為了整個周天下的利益，而發生在封國軍隊必須遠離居住地的遠地戰爭。我們可以想像，隨著東周時戰爭規模越來越大，地方封國的

¹¹⁹ 參見吳相武，〈《老子》小國寡民新解〉，頁 167-168。

¹²⁰ 高明士，〈《中國通史》〉，頁 40。

¹²¹ 李峰，〈《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》〉，頁 262-264。

遠地戰爭只會越來越多。然而周王室對地方封國的軍事，必須以周王室本身的實力與威望為後盾。一旦王室的實力與威望被大國質疑，大國往往不從其徵召。但小國沒法躲避徵召，所以反而最乖乖聽從王室以及宗主國的徵召去打仗的，往往是小國。很多小國打一場仗，不論輸贏，國力幾十年都恢復不過來，就正好被那些有領土野心的大國趁機併吞。呂文郁指出，周代「當時所有的大國都是靠侵吞弱小國家而強盛的，無一例外。」¹²² 於是小國聽從王命造成自己日益衰弱，加上大國趁機擴張，就逐漸演變成後來我們所熟知的，以數個大國為主要角色的春秋戰國時期，周王室的威望也隨之一去不返。

當「小國寡民」這一章放在周代這樣的時代背景下來解讀，我們才能理解作者將主題定在小國的戰爭的用意，因為這正是針對周王室的威望越來越弱、而不服周王的大國越來越強的病因診斷與對治。對治的方法就是周王室必須要停止對小國的軍事徵召，並且盡可能地維護小國的持續存在。《老子》61 章提到「大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人，夫兩者各得其所，大者宜為下」也正是在為大國與小國之間的關係進行調解，在雙方皆可以接受的互動關係中，讓大國得到他想要的勢力擴張，也讓小國能夠不被大國併吞。

所以，從以上對 80 章的分析可知，老子沒有要反對文明的發展，也不是把上古部落生活視為理想時代。

伍、對名的功能的肯定：知止

32 章提到「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆」也常被視為老子反對名的例證。常看到的文本翻譯為「名雖然有了，也要趕快停止（制名），才不會有危險」。言下之意是，名很不好，所以當不知道哪裡產生創造了名，雖然已經來不及把名消滅掉，但趕快停止繼續產生名的活動，才不會有危險。例如陳鼓應言：

¹²² 呂文郁，《周代采邑制度研究》，頁 139。



這原始樸質的道，向下落實使萬物興作，於是各種名稱就產生了：定名分，設官職，從此紛擾多事。……老子認為「名」是人類社會引起爭端的根源。

123

若根據這個看法，似乎名是多麼危險而且違反道的存在，讓老子欲去之而後快。只可惜現實中不能消滅名，老子只好退而求其次地要求停止增加名。對於以名的運作為主要規則的社會來說，上述那種對名的反對態度幾乎可以跟反社會劃上等號，因為這是根本地顛覆性地否定社會運作的規則。這對於以「治天下的王者」為立說對象的老子來說，似乎是不太可能的說詞。如果這種對名的態度從老子的背景來說是不太可能的，那麼文本有沒有其他詮釋的可能？筆者認為，陳鼓應的詮釋有兩個問題可以繼續追問：1.知止的受詞真的是「制名」嗎？2.知止若是知道要停止，這只是「認知上」知道，而不是「行動上」去停止。老子的文本為什麼不直接說「止之」，而是說「知止」？

當我們繼續追問這兩個問題，就會發現原先看法的不合理之處。先從問題 2 來說，原文說的是「知止」，是認知上的知道停止，而不是行動的停止。「知道一個東西」不等於「是那個東西」，知道停止不等於就是停止，「知道停止制名」也不等於「要停止制名」。所以陳鼓應認為這裡是要停止制名是不符合文本的。那麼，「知止」究竟是什麼意思呢？這就可以回到問題 1。若「知止」沒有受詞，就不是要停止制名的意思，那麼就沒有了對「名」的負面批評的意思。而且下文接著說「知止可以不殆」，能夠知止會因此可以避免危險。重點是，「知止」究竟是什麼意思？

道常無名。樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相

¹²³ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 176。

合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。譬道之在天下，猶川谷之與江海。(32 章)



把 32 章全文再重看一遍可以發現，「始制有名」是接著人民的「自均」「自賓」後面出現的。這意謂著，制名是出於人民自己的行動，是自均自賓的產物，而不是侯王的產物。人民自己制名是自然且必然的事，人與人所組成的社群要能夠存在與運作，就必然要有「名」，我們很難想像沒有「名」的社群要怎麼運作。「名」對社群運作所擔任的角色功能，就是名能帶來「知止」的效果。「知止」就是「知道事物與事物之間的界線」，例如《大學》的「知止而後有定」中的「知止」是知道終點，也是知道界線的意思。止是停止之處，終點跟界線都是停止之處。社群有了名分之後，每件事物每個人都因此能夠了解自己在社群中的位置與角色，也知道了不會侵犯到別人位置的界線在哪。這個劃出每個成員與其他成員之間的界線的東西，就是「名分」。因此說，「知止」就是名的功能。這個功能發揮了，就能讓人們因此避免掉人與人之間互相侵犯傷害的危險。

從「始制有名，名亦既有」來看，人與人生活在一起，就會需要各種區分，階級、儀式、權利義務、人情往來久因此而來。而且組成人數越多也越複雜的社群，就越需要名的功能來維繫社群的運作。名的產生不需要英明的領導者來創造，而是有需要就會有創造。一般的人民彼此間就會自然而然地發展出各種因為應生活中的往來而生的規則，這是執政者若自以為英明而要去創造、干涉名，反而會帶來不好的後果，所以《老子》裡面常常把道跟無名連結在一起，就是指執政者要放棄對名的追求與干涉。所以綜本節所述，老子實際上是肯定名的「知止」功能，也肯定了名對於天下的重要性。對名的重要性，並不下於道的重要性，所以《老子》第 1 章才會把名與道並列。\\

陸、第 1 章詮釋

一、現行詮釋的問題



道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始；有名萬物之母。故常
無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。
玄之又玄，衆妙之門。(1 章)

作為出土文獻出現前通行於世的《老子》首章，這一章受到高度的注目，此章是被視為老子全書的「總綱」地位看待的。在此章的現行詮釋中表現出對於名的高度不信任。這個負面印象連帶地影響了《老子》全書中的「名」的詮釋方向也偏向負面。對於名的高度不信任可以陳鼓應的說法代表：

整章都在寫一個「道」字，這個「道」是形而上的實存之「道」，這個形上之「道」是不可言說的；任何語言文字都無法用來表述它，任何概念都無法用來指謂它。¹²⁴

這段話裡有兩個地方顯示出對於名的不信任：1.整章都在講道，不講名。2.道不可言說。但這個詮釋的問題是，首先，「整章都在講道，不講名」會讓整章的結構變成如下圖的奇怪形狀：

¹²⁴ 陳鼓應（2000）。《老子今註今譯及評介》，頁 52。

道可道也，非恆道也		名可名也，非恆名也
無名天地之始	有名萬物之母	
故		
常無欲也，以觀其妙	常有欲，以觀其徼	
此兩者		
同出而異名		
同謂之玄		
玄之又玄		
衆妙之門		

「道」字在該章出現了 3 次，「名」則多達 5 次。之所以說整章都在談道，是因為陳鼓應把後面的常、無、有、玄都視為道的代稱。這種詮釋會有兩個問題。第一個問題是，以整章結構上來看，「道可道，非常道」與「名可名，非常名」是並列的兩組句子。如果第一章整個都是在講道，那「名可名」那一組在詮釋上就完全沒有存在意義了。但明明該章開頭是把「道」跟「名」兩者並列，卻說後面都只講道的部分。就連名的部分所提到的「常名」，陳鼓應亦認為：「第三個『名』字為老子特用術語，是稱『道』之名。」¹²⁵ 因為帶了「常」字，所以「常名」被認為是「道」的代稱。

第二個問題是，以句型來看，若我們把開頭四句用符號代表，會是模式 1 這樣的結果：

定義 A：道 B：名 C：言說、指涉

模式 1：（第二個道跟第二個名都是言說的意思）

A 可 C（碰巧，C 長得跟 A 一模一樣），非常 A。

B 可 C（碰巧，C 長得跟 B 一模一樣），非常 B（這個常 B 其實是 A）。

¹²⁵ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 48。

C 的使用是很奇怪的。作者竟然特別用一個跟 A 同字異義的 C 在第一行表示跟 A 不同的意思，在第二行則用一個跟 B 同字異義的 C 來表示跟 B 不同的意思，然後第一行的 C 與第二行的 C 則是異字同義。這個 C 在使用結構上顯得非常彀扭且多此一舉。¹²⁶ 基於這種彀扭的感覺，筆者認為我們應該採用模式 2 的解釋。

模式 2：（模式 2 的「A 可 A，非常 A」會怎麼解釋，筆者將會在後面說明）

A 可 A，非常 A。A 是可以 A 的，但不是固定不變的 A。

B 可 B，非常 B。B 是可以 B 的，但不是固定不變的 B。

模式 1 可說是立基於兩個預設：（1）道預設是恆常不變的，所以「常」是好的，「非常」就是不好的；（2）「道可道，非常道」是 if-then 條件句，if 壞的事情 then 壞的結果。然而這兩個預設是可疑的，首先，道真的是恆常不變的嗎？第二，這裡真的是 if-then 條件句嗎？《帛書老子》與通行本略有不同的文本內容，為第二點問題提供了新的答案。這一點筆者將在下一小節說明。此處我會集中說明第一個問題。

常=道？很多學者在詮釋老子的時候，都會非常直接地把「常」當作「道」的代名詞，因為他們認為：萬事萬物都在變化，只有道是恆常不變的，所以老子提到常就是在講道。在這種理解框架下，常名不是什麼厲害的名，而是對道的稱呼，因為那是「常」名。然而在通行本《老子》裡，道跟常一起連用的只有 32 章「道常無名」、37 章「道常無為」兩處。這兩處都不是說道就是恆常的，而是說道是恆常執行無什麼的作為。常的後面接著某些作為，意謂著要恆常作為頻率副詞來說明執行這些作為的頻率，而不是把常當作修飾主詞的形容詞來說主詞是恆常不變的。所以根據這兩處文本，我們確實無法主張道會恆常不變。

但有一處，極可能是「道必是常」的來源，那就是 25 章的「獨立而不改……字之曰道」中的「獨立而不改」。王弼注這句的內容為：「無物匹之，故曰『獨立』也。返化終始，不失其常，故曰『不改』也。」（《老子注·二十五章》）王弼將

¹²⁶ 對此問題的討論內容，可參考李若暉蒐集各家意見於其《老子集注彙考》第一卷，頁 99-135。

獨立跟不改分成兩個對道的描述，而說道是無物匹之、返化終始不失其常。王弼對道的描述中的「不失其常」，把道跟常連接起來了。王弼的解釋之所以把道跟常連結起來，是因為他把「獨立」跟「不改」割成兩個部分來解釋。然而，「不改」的使用方式裡，可能不會支持這種解讀方式。先秦文獻在使用「不改」的時候，通常都會再加個不改什麼的「對象」，而不會單用「不改」來表示「不會改變的恆常」的意思，例如《左傳·宣公四年》：「過而不改」、《論語·雍也》：「不改其樂」、《論語·衛靈公》：「過而不改」。這些例子裡都是「不改某件事」。所以說，「獨立而不改」中的「不改」應該是指「獨立」這件事不會改變，而不是「道的內容」永遠不會改變。

綜合以上的分析，第一個預設很可能是不能成立的。「常」未必就等於「道」，「非常道」也未必就是在描述不好的事。至於第二個理由 if, then 條件句的解讀，則是受到《帛書老子》文本變動帶來的挑戰，且看下節。

二、出土帛書在文句上的更動

《帛書老子》甲乙兩篇在第 1 章的文句上，多了許多「也」字。

道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也。無名萬物之始也；有名萬物之母也。□恆無欲也，以觀其眇；恆有欲也，以觀其所噉。兩者同出，異名同胃，玄之又玄，眾眇之□。（《帛書·老子甲》第一章）

道可道也，□□□□□□□恆名也。無名萬物之始也；有名萬物之母也。故恆無欲也，□□□□；恆又欲也，以觀其所噉。兩者同出，異名同胃，玄之又玄，眾眇之門。（《帛書·老子乙》第一章）

道可道「也」、非恆道「也」、名可名「也」、非恆名「也」、恆無欲「也」、恆有欲

「也」，多了這些「也」字，代表什麼？劉笑敢認為，這些只是無意義的虛字，通行本的樣子本來就是古早版本的內容越來越精簡化、詩歌化後才形成的。因此帛書本的內容還保留了精簡化之前的虛字。¹²⁷

然而，「精簡化」這件事不意謂著文字原本承載的內容一定能原封不動保留下來。有時候精簡會變成誤刪，把某些字刪除掉其實會改變內容。就以「也」字來說，「也」在句子的結尾確實可以視為虛詞，這一類的語句內容在句末的「也」字之前就已經表達完了，像是《論語·學而》：「不好犯上，而好作亂者，未之有也。」這種放在句末的「也」，本身並沒有蘊含概念，確實刪除掉也不會改變整句表達的內容。然而，這類放在句末的「也」字真的什麼存在意義都沒有嗎？在這種句型裡，一句的主要內容在句末的「也」之前就「說完了」，表達「說完了」就是句末「也」字的存在意義。這當然不是沒有意義的事，特別是關係到我們對第 1 章的預設所提出的第二個問題：「道可道也，非恆道也」（據帛書改）是不是條件句？

第一個「也」字，表示「道可道」的語意已經整句表達完結了。第二個「也」字則表示「不是恆常的道」的語意完結了。這兩句是兩件各自表達完結的事，所以這一段不是前後以條件句連結的語句，而是兩句各自可以獨立完整表達再建立連結的語句。既然這不是條件句，原先的詮釋也必須跟著修改。那麼，「道可道也，非恆道也。名可名也，非恆名也」該怎麼詮釋呢？

三、新的詮釋

我們應該採用兩個新預設來提出新詮釋：第一、帛書本的「道，可道也」、「名，可名也」有個「也」字，代表了單句語意的完結；第二、兩組第二句的「非恆道也」、「非恆名也」應該另有自己獨立的意思，而不是跟上一句形成條件句的關係。所以這裡應該詮釋為「『道』是可以『道』的，但不是恆常不變的『道』」。

¹²⁷ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》，頁 98。

『名』是可以『名』的，但不是恆常不改的『名』。那麼一來，原先詮釋的負面意思就不見了。這兩個新預設會給我們帶來的新詮釋有以下數點：

首先，我們必須正視這一章將「道」與「名」並列排比的陳述現象，這代表了「道」與「名」在這一章中具有同等地位或可類比性的。如果《老子》對道給予了這麼正面且高度的評價，那麼我們沒理由要把名反而詮釋成不可信任之物。名應該有跟道一樣高或至少可以類比的價值。

這一章的後面提到的「此兩者」雖然常被解釋為是指「無」與「有」，但若考慮到不應該把開頭與道並列的「名」完全虛置的問題，「此兩者」解釋為「道」與「名」會更加符合結構。換言之，第一章是道跟名並列的雙主詞，內容亦以分為兩邊陳述，最後再結合陳述的方式進行。

第二、「道可道也」的第二個道字，解釋成「言說」是有問題的。因為作者顯然是刻意使用同字上下相疊的句法，只是多了表示能力的「可」與語末虛字的「也」，才形成「道可道也」這樣的句子。第二個「道」字的意思需要跟隨第一個「道」字來理解。同樣第二個「名」字也是跟隨第一個「名」字。這種疊字方式其實很常見，例如：君君、臣臣、親親。這種疊字的第二個字，是可以作為第一個字名詞的動詞化的「實現」之意。君君，就是把「君」給「君」出來，第二個君代表著第一個君的內容被實現出來，解為君要實現君該做的事、該有的樣子。同理，「道可道也」、「名可名也」的意思，可以翻譯為「道是可以實行的」、「名是可以實行的」。依據以上的新詮釋，名不僅完全沒有負面的意思，而且跟道一樣重要。

如果我們將本章的斷句依照帛書本內容劃為「無名天地之始；有名萬物之母。故常無欲也，以觀其妙；常有欲也，以觀其微」，其中的無名、無欲在《老子》各章很容易跟道或聖人有所關連，而有名、有欲則是跟名做出連結，這會讓本章成為以下的結構：



道可道也，非恆道也	名可名也，非恆名也
無名天地之始	有名萬物之母
故	
常無欲也，以觀其妙	常有欲，以觀其徼
此兩者	
同出而異名	
同謂之玄	
玄之又玄	
衆妙之門	

分析至此，我們已經可以確定這一章不僅沒有對名的否定態度，更是將「道」與「名」並列平視為某件事的一體兩面。¹²⁸ 老子沒有提某件事是什麼，筆者認為這某件事就是「政治」跟「天下的現實運作」。道是對統治者的要求，名則是天下既行的運作模式。行道的統治者以無名無欲為對自己的要求，行名的天下則以有名有欲為常態運作模式。現實的世界運作就是蘊含了這兩個面向。

第 1 章的詮釋，到目前為止仍然不斷推出新的看法，顯然我們還沒有決定性證據來主張第 1 章的正確解讀。本文從提出現行詮釋的幾個問題，提出能夠滿足這些問題的新的詮釋，並且從新詮釋中指出《老子》第一章其實是認為「名」有足以跟「道」並提的重要性。眾所周知，周文化是個重視名的文化，從政府體制到文化生活，名都受到高度的重視，所以孔子才會如此地重視名，而針對當時名的混亂現象提出其「正名」主張（《論語·子路》）。在這種文化氛圍裡，除非離群索居，否則根本不可能否定名、反抗名、逃避名。而在這種文化氛圍中，我們亦很難想像一個以治天下為核心關懷的思想家會對當時社會運作的重要基礎「名」採取極端否定、敵視的態度。現今對老子政治哲學的眾多負面評語中，批評其不切實際的看法多與此有關。

「名」對於周代的重要性與不可或缺，就如吳稼祥云：

¹²⁸ 老子將「道」與「名」視為一體的兩面的看法，將會在後面第六章論老子的「一」概念時再提。

這套從血緣關係擬制來的政治權威，被儒家概括為以「禮、名、分」為核心概念的周禮和宗法制度。……這套政治原則，對於西周的低中央權力，是很好的救濟和矯正。¹²⁹



低中央權力就是「道」的運作主體，而運作在整個天下的「名」與「道」的搭配共同構成了運作的最好的模式。

小結

面對先秦時期的複雜概念「名」，過去研究詮釋咸認為第 1 章是強調道不可言、並且把老子對待禮、對待法令刑罰、對待名位制度器物文明的負面態度共同構成了「老子反對名」的理解氛圍。從本文前四節對《老子》文本進行的分析，筆者認為老子根本沒有要否定禮、法令刑罰、名位器物的意思。在第五節，筆者認為老子是以非常正面的態度在陳述名的效果「知止」。「知止可以不殆」是「名」可以帶來「不殆」的好結果。在第六節，筆者對「道可道，非常道；名可名，非常名」的既有詮釋進行了質疑與新詮釋。「道可道也」沒有「語言會破壞對道的掌握」的意思，而是「道是可以實行出來」的意思。「名可名也」則是「名是可以實行的」。整個《老子》第 1 章是道跟名在行文結構上平行並列的雙主題。「道」與「名」作為同出而異名的兩者，是針對政治中的「執政者的統治行為」與「被治者的社會運作」所進行的兩者平行並列陳述。所以，名不僅是被老子正面肯定的，甚至是與「道」是同等重要的。老子對「名」的看法跟周當時的體制現象其實並無悖離。

¹²⁹ 吳稼祥，《公天下：多中心治理與雙主體法權》，頁 175。

第五章 22 章悖論式語句的政治論述解析



以第 22 章的悖論式語句為本，本文將說明老子的政治哲學是如何重視「他者」。「他者」的重要性顯示在，老子所設想的政治運作中一定會先考慮他者的反應才決定如何執政。並且筆者將指出為何用「物極必反」來詮釋《老子》是個誤會。

首先，筆者會使用結構分析的方法，從 22 章中指出過往詮釋沒有注意到的地方。《老子》作者可能基於行文的簡潔，常常省略掉主詞、受詞，導致讀者甚至無法確定該章是否是同一主題，還是只是不同的「智慧格言」的彙集。例如 22 章的「曲則全」，什麼是曲什麼是全？是同一個東西先曲後全？還是前後是不同的東西？全然沒個清楚。若我們按照一般文字用法而解讀為同一個東西先曲後全，就會解讀出神秘難解的存在之物變化過程。在本文中，我們將稱呼這一類涉及到前後背反描述的句子為「悖論式語句」。

作為詮釋的預設，同一章中有同一主題應比格言的彙集更優先考慮。當我們把某些篇章先預設為完整文章來切入，才會看到被省略的部份在同章的其他解釋內容中出現。這麼做的結果，對 22 章的解讀中可以發揮有效的詮釋輔助效果，讓我們對「曲則全」這一類的「悖論式語句」得到直接的理解。這個新理解將指出老子政治哲學中「他者」這個隱而不顯卻處處發揮作用的概念。

壹、現今詮釋介紹

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠全而歸之。(22 章)



對於老子的 22 章的詮釋，很明顯是圍繞著「曲則全」這句話展開的。以下就以對這句話的詮釋為主軸，來說明這一章的主旨如何被理解。注解者對於「曲則全」大多翻譯為「委曲則能得到保全」。例如河上公注：「曲己從眾不自專，則全其身也」；陳鼓應：「委曲反能保全」¹³⁰；劉笑敢：「委曲則能得到保全」¹³¹；張松如：「委曲便會全身」¹³²；吳怡：「能曲折才能周全」¹³³等等。其意為自己的委屈，可以帶來自己身體或生命的保全。朱謙之、張松如進一步指出，對老子此處的這個解釋很可能是來自《莊子·天下》引用老聃思想時所提出的：「人皆求福，己獨曲全，曰苟免於咎。」¹³⁴ 這個理解後來就形成了我們所熟知的現代成語「委曲求全」，其義為：「勉強遷就以求保全」。¹³⁵

單單只有這個意思其實很難理解該思想是如何運作的，所以需要引進老子其他部分的思想以進行解釋。例如陳鼓應、白奚兩位先生的做法是先引進如下的思想一：

老子認定，「物極必反」是宇宙間的一個普遍法則，任何事物的變化莫不如此。……事物達到了強的頂峰、盛的極致時，便是向下衰落的轉折點；事物強壯到了極點，便會走向衰老。¹³⁶

再引進如下的思想二：

只要事物盡量保持柔弱的狀態，經常處於柔弱的地位，就可以延緩乃至防

¹³⁰ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 137。

¹³¹ 劉笑敢，《老子》，頁 162。

¹³² 張松如，《老子說解》，頁 140。

¹³³ 吳怡，《老子解義》，頁 151。

¹³⁴ 參見朱謙之，《老子校釋》，頁 91；張松如，《老子說解》，頁 143。

¹³⁵ 出自中華民國教育部線上辭典：<http://dict.revised.moe.edu.tw/cgi-bin/newDict/dict.sh?idx=dict.idx&cond=%A9e%A6%B1%A8D%A5%FE&pieceLen=50&fld=1&cat=&imgFont=1>

¹³⁶ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 173。

止向剛強的轉化，從而推遲乃至避免走向死滅的到來。¹³⁷

「守柔」、「守雌」、「守辱」都不是目的，而是一種策略或手段，它的妙用就在於可以帶來相反的效果。¹³⁸



最後得到解釋 22 章的悖論式語句的效果：

委曲反能保全，屈枉反能伸展，低窪反能充盈，敝舊反能生新，少取反能多得，貪多反而迷惑。……事物常在對待的關係中產生，我們必須對事物的兩端都加以徹察，必須從正面去透視負面的意義，對於負面意義的把握，更能顯現出正面的內涵……由於事物的這種依存關係，所以老子認為：在「曲」裡面存在著「全」的道理，在「枉」裡面存在著「直的道理」。……因而，在「曲」和「全」、「枉」和「直」、「窪」和「盈」的兩端中，把握了其中之底層的一面，自然可以得到顯相的一面。常人總是喜歡追逐事物的顯相，莫不張揚顯溢，求「全」求「盈」，老子卻提供了一種全新的思路：從反面入手，這樣反而能得到「全」和「盈」。¹³⁹

藉由思想一、二的引進，陳、白兩先生認為《老子》22 章得到了理論上的解釋。這些解釋的內容成果在目前的二手研究中算是相當常見的。但這種解釋有一個問題，它出現在思想二中。上文所引的思想二內容中的兩段，就兩位先生看來大概是一樣的意思，筆者看來卻是完全不同的意思。「守柔可以帶來相反的結果」，柔的相反不就是「剛」嗎？換句話說行動者想要達到剛的效果，所以用守柔的手段來達成。這就跟「處於柔弱就可以避免向剛強的轉化」的主張完全相反了。遑論這兩個解釋竟然是同一段文字的前後文，其間的推論連結讓人不解。而且如果陳

¹³⁷ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 178。

¹³⁸ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 178。

¹³⁹ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 178。

先生認為老子主張「聖人亦應取法於天地之無所偏愛」¹⁴⁰，那麼對於天地萬物的物極必反的現象與規律，為何要故意以守柔手段來阻礙其轉化呢？

劉笑敢先生對於上述的問題，使用了進一步的區分來化解。他首先將出現在《老子》中的辯證法分成四層概念：「正反相依」、「正反互轉」、「正反相彰或以反彰正」、「以反求正」。¹⁴¹ 其提到：

以反彰正是為了避免有利的情況轉向不利的方面，預先採取某種反面的姿態或因素來保證正面的狀態不轉向反面。那麼，如果已經處在反面的或不利的情況下應該怎麼辦呢？那就要「以反求正」了。¹⁴²

藉由這四個不同層次的運用，劉先生解決了陳先生他們留下來的第一個問題。而且對於第二個問題，劉先生認為老子的自然只是指「不是完全不承認外力的存在和作用，而是排斥直接的強制性的外力作用」¹⁴³，而且「不排斥人為的努力，不排斥社會的發展、變化和進步。」¹⁴⁴ 文明的進展與人類社會的價值本來也在自然之中，同樣也需要被無為的行為輔助其實踐。這就構成了劉先生所提出的「人文自然」¹⁴⁵概念。所以老子反對用制度來強制人執行孝慈，卻不會反對人類自然流露的孝慈關係。劉笑敢所謂的「正」的價值，是一種包含了「反」的價值在內的更高價值，也就是辯證法的「合」。這個「合」作為更高層次的「正」，是「以反求正」所求的「正」，是一種從世界整體來看和諧與價值的正，而非個人所追求的價值的正。

當劉笑敢以這個概念架構來解釋 22 章的內容時，認為「曲則全」屬於「正反互轉」，其理解是：

¹⁴⁰ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 100。

¹⁴¹ 劉笑敢，《老子》，頁 155-173。

¹⁴² 劉笑敢，《老子》，頁 167。

¹⁴³ 劉笑敢，《老子》，頁 71。

¹⁴⁴ 劉笑敢，《老子》，頁 95。

¹⁴⁵ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上，頁 46-61。



委曲可以達成保全，屈枉之情終將轉向正直的伸張，低窪可以轉為盈滿，破敝之物則能引起舊去新來，少而不足可以變為多而充裕，多而充裕又可以引起人們的困惑和迷惘。這是以各種情況來說明事物的正反與利弊可以互轉的可能性。¹⁴⁶

在這個理解中，曲、全都是對同一主詞的描述，所以會理解為事物的正反兩面屬性的互轉。接下來劉笑敢認為「講正反互轉是為了高揚自然之價值和無為之原則」，所以接著講「抱一為天下式」是要「把辯證法引向理想的人格和社會管理方式」。因此整章的主旨落在「抱一」、「不爭」，而說「老子把因任自然，避免過強的個人主動性當作防止事物由正轉反的基本方法。」然後劉笑敢把整章最後的「古之所謂」一段，視為「涉及了事物轉化的條件和如何防止事物由正轉反的問題」。

147

劉笑敢認為 22 章整章的重點在於聖人要防止事物由正轉反（例如多則惑），但是可以促成事物由反轉正（例如少則得）。這種人為的轉化方向選擇，可以滿足包含人類社會追求的價值在內的「正」，這就符合了劉先生的人文自然概念。

現行研究中不管加入多少解釋，「曲則全」終還是一個關於保全個人生命的主張。然而筆者認為，22 章內容不該是對個人生命的主張。因為同一章後面就有「是以聖人抱一為天下式」、「故天下莫能與之爭」的句子，而且都是接在作為表示總結或目標性的用語「故」、「是以」後面出現的。其中的「為天下式」、「故天下莫能與之爭」都表現出了該章內容最後是要與天下產生關係，而聖人與天下的關係，當然就是「統治」。作《周秦道論發微》一書而首開當代重視《老子》政治面向的張舜徽先生認為：

¹⁴⁶ 劉笑敢，《老子》，頁 162。

¹⁴⁷ 整段所引的分析均自劉笑敢，《老子》，頁 162。

上文『曲則全』六句及此四句，皆為君道而發，河上注得其指矣。……此言人君去健羨，絀聰明，清虛自守，卑弱自持，而自處於不爭之地，是以天下之人，皆莫能與之爭也。¹⁴⁸



因此筆者認為 22 章應該是要指向政治領域的主張，是基於以上的看法。按照這個看法，現有「個人生命的保全」的詮釋完全無法指向政治領域的「治天下」。即使聖人真得可以使用「曲」、「枉」、「窪」、「敝」的做法來得到個人的「全」、「直」、「盈」、「新」等效果，很難跟治理天下連結上關係。

如果說「曲則全」是要舉例說明老子對個人生命有辯證法的思維，而後再以類比論證的方式將之推廣至政治領域也適用辯證法。這個想法同樣會遇到困難，因為 22 章最後所說的「古之所謂」、「豈虛言哉」顯示「曲則全」就是最終的主旨，不會只是作為類比論證的來源而已。這一點也是劉笑敢的解釋的問題，「誠全而歸之」等語看不出來是要說明轉化的條件跟防止轉化的方法。因為《老子》作者很顯然肯定了「全」，而沒有要防止「曲」轉化向「全」的意思。

既然《老子》是肯定「全」的，字面上也顯然把「曲則全」作為本章的主旨，而且這個主張應該是跟「天下」有關的，那麼現行的「曲則全」解釋將會很難回答這些問題。我們需要尋找更恰當的解釋來回應這些問題。且

貳、版本比較

在詮釋前，首先讓我們確認 22 章在各版本間的差異是否會影響到詮釋。在王弼本的原文為：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。不自見故明；不自是故彰；不自伐故有功；不自矜故長；夫唯不爭，

¹⁴⁸ 張舜徽，《周秦道論發微》，頁 183。

故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠全而歸之。¹⁴⁹



王弼本與馬王堆帛書甲乙本中，有五處明顯不同：

(1) 王本的「是以聖人抱一為天下式」，帛書甲乙皆作「是以聖人執一以為天下牧」。

(2) 王本的「不自矜故長」，帛書甲乙皆作「弗矜故能長」。

(3) 王本的「故天下莫能與之爭」，帛書甲乙皆作「故莫能與之爭」，無「天下」二字。

(4) 王本的「豈虛言哉」，帛書甲為「□語才」(□為缺漏字)；乙本則作「幾語才」。

(5) 帛書乙作「不自視，故章；不自見也，故明」，與帛書甲與王本順序不同。

以上這些差異，(1)跟(3)比較值得注意，因為它們直接對語意產生了影響，其他三處在語意上無太大變動。

在(1)的部分，抱與執皆有「保持住」的意思，意思差不多。「為天下式」是「當天下的模範、標準」¹⁵⁰，「以為天下牧」有兩種可能的意思，是「用來治理天下」或是「憑藉著作為天下之牧」。「以為天下牧」比「為天下式」都清楚地指出這是要治理天下的，只是「為天下式」多出了「以當模範的方式來面對天下」的思想要素。關於從帛書的「牧」演變到後來王弼本的「式」，高明認為：「王弼訓『式』字為『則』，即法則；河上公釋為『法式』。雖經義亦通，但不若帛書本釋『牧』字為『治』義長。」¹⁵¹ 按照這個看法，帛書本的「牧」其實只有很純粹的「治理天下」的意思，而王本、河上公本的「式」多了指出要以「當天下的準則、模範」的方式來治理天下。所以在貼近老子原意的要求上，我們應該採用「牧」

¹⁴⁹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 55-56。

¹⁵⁰ 王博先生認為除了稽式的意思外，「式」是指太史用來「知天時，斷吉凶」的工具，所以「『聖人抱一為天下式』，是說『如果有了『道』作為標準，就可以像史官抱式，『定日月，分衡度』那樣明確地處理世界上許多複雜紛亂的現象而不致迷失方向。』參見王博，《老子思想的史官特性》，頁 22。

¹⁵¹ 高明，《帛書老子校注》，頁 341。

的意思。

在(3)的部份，帛書本少了「天下」二字，但是在解讀上，「不爭」的主詞按照老子的意思應該是聖人，那麼「莫能與之爭」的主詞應該是聖人以外的其他東西才合理，所以後來版本添加上「天下」二字是合理的。以「天下」來作為聖人以外的東西的指涉，確實增強了聖人與天下的統治關係的思想成份。這個增強有沒有道理呢？第 66 章有與之類似的句子言「(聖人)以其不爭，故天下莫能與之爭」，且帛書本與竹簡本皆是同樣內容。足以讓我們相信在 22 章此處有「天下」應與原意沒有悖離。

「天下」的存在確定了，而且在帛書本與王弼本的「是以聖人執一以為天下牧」跟「夫唯不爭，故莫能與之爭」都有「是以」跟「夫唯」的總結語。從以上的分析可以發現，「天下」所象徵的聖人「統治」行為描述是各個版本皆共同的主題。以下的問題就變得有意義：原本被理解為事關聖人個人生命的主張，必須透過「執一以為天下牧」來連結到統治行為，但曲則全的個人效果，怎麼連結到治理天下？要回答這個問題，恐怕需要有對「曲則全」的新詮釋才行。而要產生新詮釋，我們需要使用結構分析的方法，來揭示過往沒看到的思想元素。

參、原文結構分析

如果按照「文句鄰近且文法結構完全相同」的句子排比為一區的方式，可以將本章分成四區，如下圖所示：



A	曲 則 全 枉 則 直（帛書本：正、定） 窪 則 盈 敝 則 新
B	少 則 得 多 則 惑 是以聖人抱一 為 天下式（帛書本：牧）
C	不 自 見 故 明 不 自 是 故 彰 不 自 伐 故 有功 不 自 矜 故 長（帛書本：弗矜故能長） 夫唯不 爭 故 天下莫能與之爭（帛書本：莫能與之爭）
D	古之所謂曲則全者 豈虛言哉 誠全而歸之

（1）在 A 區有一個 x 則 y 的句法，而且 x 與 y 在描述上是相反的。一般人認為委屈了就代表受傷害，受傷害是不完滿的、「不全」的，所以跟「全」相反；「枉」就有不直、不正的意思，因此跟「直」、「正」相反；「窪」有低下、凹陷的意思，所以跟「盈」的充滿相反；「敝」是老舊的意思，所以跟「新」是相反的。A 區塊的 x 則 y 句法形式上的確呈顯了 x 則反 x 的實質內容。此處的 x 則 y，是《老子》中兩種悖論式語句的其中一種。《老子》的兩種悖論式語句分別是「明道若昧」、「大白若辱」（41 章）這類對所指之物有著相反描述；另一種即是此處的「曲則全」（22 章）一類，是做了 x 的行為卻得到非 x 的結果，常被提到的「無為而無不為」（37、48 章）亦同屬此悖論式語句。

（2）在 B 區，前兩句似乎承接了 A 區的句法，但又有所不同。A 區的 x 皆為作者要主張的做法，B 區的「少則得」符合 A 段，但「多則惑」就不是了，「多」是作者所反對的做法，它會帶來「惑」的不好結果，所以「多則惑」確實是負面的陳述。又由於「多」跟「少」剛好形成強烈的相反，所以或許可以把「好

的做法如何」(少則得)、「壞的做法又如何」(多則惑)視為作者對 A 區所做的歸納。B 區最重要的是第三句的「是以」。這兩個字揭示了第三句在結構中擔任「結論句」角色。結論句的出現，表示前面的句子皆是在為結論句的成立而做說明。這個結論句並未遵守前面的 x 則 y (反 x) 的句法，而是說聖人持著「一」¹⁵²來作為天下的治理者。這個結論句將重點放在說明「聖人該怎麼做」這一點上，也因此推論前面的 x 則 y，就是要鋪陳出說明聖人該怎麼做。x 是聖人的做法，y 是該做法產生的效果。x 則 y 是說，聖人做 x，就會收到 y 的效果，而且聖人作為的效果 y 是跟天下有關係的，因為聖人的抱一的做法，是要治理天下。

所以 B 區塊的「少則得」、「多則惑」確實跟 A 區塊是不同的。A 區塊全部是說如何得到好的結果，B 區塊則是統整性地全方面說怎麼做會有好結果、怎麼做則會有壞結果。在這個統整性的 B 區塊的最後是最終的統整陳述：「聖人執一以為天下牧」。

(3) 在 C 區，其句法為「不自 a 故 b」，這裡面的 a 跟 b 在一般人的常識中，是有正面相關的。按一般人的常識性看法，若「見」(有所表現)，就能夠「明」(被明白了解)；若是「是」(被肯定)，名聲就能「彰」(彰顯出來)；若是「伐」(誇耀功勞)，別人就會知道自己「有功」(有產生功勞)；若是「矜」(表現驕傲)，別人會覺得你是「長」(高人一等)。

本區在前述的常識性看法反過來加上「不自」二字，構成如同 A 區的悖論式語句：不要表現自己，就能被明白了解；不要自我肯定，名聲就能彰顯出來；不要自己誇耀自己的功勞，別人就會知道自己有產生功勞；不要自我驕傲，別人才會覺得你高人一等。

然而我們需要小心的是，「不自 a」的句子中「不」字所否定的對象是 a 動作還是「自」？這裡的四句都特別使用了「自」字顯然有其用意，「不」字的對象

¹⁵² 王弼注「一」為「少之極也」。從 A 段的「曲」、「枉」、「窪」、「敝」這些不貪多、不務得的共通特性到 B 段的「少」，王弼因此注「一」為「少之極」，顯然比「一為道之別名」更為符合上下文文意。參閱樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 56。但筆者認為有比「少之極」更符合老子的「一」的解釋為「統合」。詳情請閱本文第六章。

就落在「自」所指的「聖人親自執行 a 行動」。北宋呂惠卿的註解指出：『因天下之所見而見之，而我不自見也。則所見無不察，故曰『不自見故明』。』¹⁵³ 於是這裡的「不自為」，其實蘊含了「讓天下為」的主張。從「讓天下為」的行為來看「明」、「彰」、「有功」、「長」四個效果，除了在聖人身上發生，也必然是在天下產生的。

C 區中也有個結論句，它是由「夫唯」二字帶出此段的總結。「夫唯不爭」的動作者，指的應該是聖人，可由其他篇章為證，例如「是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」(66 章)、「聖人之道，為而不爭。」(81 章) 等。這些老子講到「不爭」的地方，都明顯是聖人的作為，因此在 22 章這裡省略了的主詞也應是「聖人」。該句完整的內容應為「夫唯聖人不爭，故天下莫能與之爭」。C 區的結論句與 B 區的結論句呈顯出一模一樣的句法：聖人如何如何，所以天下如何如何。

(4) 在 D 區，提到了「古之所謂曲則全者」，顯示「曲則全」並非作者所獨創，而是更古老以前流傳下來的格言，只是在這裡被作者所引用。從「豈」、「誠」這些字，似乎顯示出作者的情緒波動。「豈虛言哉」意謂著作者以外的其他人在看待「曲則全」的時候都是當成虛言、不可靠的說法。所以作者才會在本章特地為反駁這種看法而做出解釋。「誠」是「真的有」，是對「虛言」的批評的對比，表示這是真的有效果的，不是虛言。

「豈虛言哉」中的「虛言」代表了作者肯定該言是實而非虛。所以這一句話的存在證實本章的內文，就是要解釋、證實「曲則全」這個格言確實是真能實現的。用什麼證實呢？用 A、B、C 三區來作為說明其實現的方式以為證明。「誠全」中的「全」，即是「曲則全」中的「全」，所以「誠全」的意思是「真正產生了『全』的效果」。

「歸之」的解釋比較特別，一般會解釋為「返回這句話」，意思是因為這句

¹⁵³ 收於焦竑，《老子翼》，頁 57。

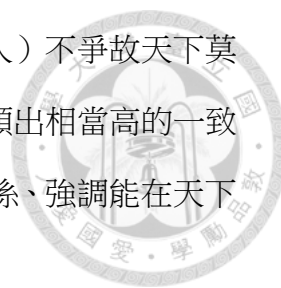
話真的有成效，所以願意去相信這句話、執行這句話。但考慮到這裡的脈絡我們不妨考慮使用《老子》34 章「萬物歸焉而不為主」的「歸」意，其意可解為歸附、歸向。是什麼在歸之？是天下在歸之。亦即「因為確實產生了全的效果」，所以「天下都歸向了讓天下得到『全』的結果的聖人」。這樣的「歸之」講的只能是天下歸向聖人，不會是聖人自己歸向自己。那麼，能讓天下歸向的「全」，會是聖人自身的保全嗎？這連結太難想像了。比較合理的推測是「全」講的是天下之保全。「歸之」是天下歸之，因為聖人在天下產生全的效果，所以天下才願意歸向聖人。D 區可以如下翻譯：古代所說的「曲則全」哪裡是假的啊！是真的能夠產生「全」的效果而讓天下歸向於聖人的。

(5) 從 22 章內文所顯示出來的意義結構，我們可以確定以下幾件事：首先，這可以視為完整的一章，理由在於開頭的「曲則全」，被結尾再次確認。說明這一章的主題就是確認「曲則全」的效力。可以說如果要探究本章主旨，這些結論句的分析是最重要的線索。

因此，我們可以得出以下結論：

1. 從 D 區中，說明老子使用「曲則全」一語，並非出於獨創意見，而是對古代話語的引用。其引用的目的，在於使用老子自己的理解來詮釋它。而「枉則直」等其他三語，可能同樣是被引用的古代話語，但也有可能只是老子的依樣造句。說是依樣造句是因為整章結尾有非常明顯地傾向只說明「曲則全」。但不管是引用古代話語或是依樣造句的，並列的事實顯示老子認為其中內涵的運作模式是相同的。依據 D 區塊的存在，筆者認為 A 區塊的角色就是作為整章要被解釋的主題而存在。
2. B 區塊的結論句，使用了「聖人如何，天下如何」的句型。C 區塊的結論句隱藏了不爭的主詞「聖人」，所以同樣是使用了「聖人如何，天下如何」的句型。這兩句結論句相同的句型，應該可以延伸解讀 B 與 C 其他句子的意思。而且應該也能延伸到 A 區塊，因為 B、C 是作為解釋 A 區塊而存在的。
3. 在 C 區塊，作者隱藏了主詞的「聖人」，在 D 則隱藏了「天下」。當我們把 B、

C、D 三區的最後一句「是以聖人執一為天下牧」、「夫唯（聖人）不爭故天下莫能與之爭」、「誠（天下）全而（天下）歸之」放在一起，會呈顯出相當高的一致性，其一致性在於呈顯它們都是在講聖人與天下之間的統治關係、強調能在天下產生的效果。



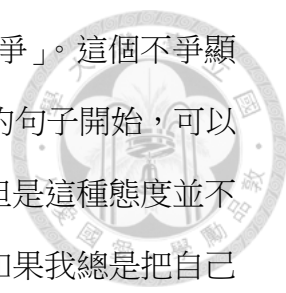
肆、「他者」在「不爭」之中

在「聖人如何，天下如何」的句型中，由於聖人是天下的治理者，所以兩者之間的關係，是建立在「治」這個行動上。「治」是及物動詞，它必須要有一個動作的對象，就像「吃」這個及物動詞一樣，我們一定是在吃某個東西，不可能只有吃這個動作卻無對象。治也是一定要有對象，而聖人之治的對象就是天下。既然有對象，那麼我們看到在描述「治」這個動作的句子時，它究竟描述的是「行動者」還是「行動對象」就要有所區分。

在 22 章中，我們可以將上述的統治行動中的行動者與行動對象區分帶進來。「是以聖人執一為天下牧」、「夫唯聖人不爭故天下莫能與之爭」分別指出聖人作為天下的治理者，他本身的行動是「執一」、「不爭」；出現在被治理對象的「天下」的角色是「被牧」、「莫能與之爭」。兩句都說明了聖人的行動對於天下產生的效果。當 D 段說「誠全而歸之」時，就是特地要說明「全」的效果是確實會發生的，而且這個「全」效果導致了天下都歸心於聖人。

既然結論句的「聖人如何，故天下如何」是本章的主旨，那麼在結構上被作為主題的「曲則全」有很大的可能也是依循同樣的句型。若是如此，在「曲的行動產生全的效果」的原始句義上，我們可以將「曲則全」理解為「聖人執行曲的治理行動」故「在天下產生全的效果」。如此一來，曲與全的主詞就是不同的。A、B 區塊其他的句子也可以同樣理解：聖人枉則天下直、聖人窪則天下盈，聖人敝則天下新，聖人少則天下得，聖人多則天下惑。

C 區塊的「不爭」則可以視為對主題的解釋，前面提到，作者特地使用了「自」



字來作為反對的對象。而且在結論句中總結「不自為」為「不爭」。這個不爭顯然不是單單字面上的「不去爭奪」的意思。從那些「不自為」的句子開始，可以感受到一種反對「把自己看的很重要、能力很厲害」的態度。但是這種態度並不僅與個人有關，其意義是在「與他人的關係」中彰顯出來的。如果我總是把自己看得很重要，「別人」就會討厭我，甚至傷害我。反過來說，如果沒有「別人」的存在，這個主張將是毫無意義的。所以這種反對自為的態度，必須處在存在著「他者」的群己關係中方能展現效果。所以「不自為」隱含了「他者」的存在，而且以「他者」的反應行動而非以自己的行動，為最終效果的重要來源。《老子》中有一詞充分代表了他所意識到的「他者」概念，這個詞就是「天下」。聖人在天下之中治理天下，天下時時緊隨著聖人的存在，天下被聖人意識到的強烈程度要求聖人必須以同樣強烈的對應來形塑自己。「聖人是在天下之中、要治理天下」的這種關係在《老子》中常常被表現為一股特別緊張的關係：當作為統治者的聖人要強烈表達自我的意願與追求（例如追求某些價值，或是以「言」發布政令），被統治的臣民就會受到傷害。傷害的產生，是因為臣民並非一張白紙而任統治者書寫，而是有著自我意識、自我價值觀與自我判斷的眾多個體。這樣的個體在面對統治者以權力展現其自我意志時，必須以對抗來維護臣民的自我意志，形成意志與意志的碰撞衝突，傷害於是產生。

這種聖人與臣民之間的意志衝突所產生的緊張關係若要用《老子》中的用詞來表達，可用「爭」來代表。所以聖人的「不爭」的做法，才能讓天下不會陷入這股緊張關係中。「莫能與之爭」不能理解成「聖人在爭奪行動上的勝利」，而應理解成「天下都沒有能夠進入到跟聖人的『爭』的關係中」。所以統治者的聖人必須要以自己「不爭、不自為」的行動，像是曲、枉、窪、敝，來化解「爭」的張力，從而讓被統治的天下獲得更好的結果，像是全、直、盈、新。所以「不爭」確實解釋了為什麼聖人的行動如何導致了天下相反的結果。

透過「不自為」的「不爭」，我們對於為何聖人執行「曲」的治理行動而可以收到天下「全」的效果得到了進一步的解釋。聖人的「曲」（不全）、「枉」（不

直)、「窪」(不盈)、「敝」(不新)、「少」(不貪得)等行動，就是聖人放棄了自身對「全」、「直」、「盈」、「新」、「得」這些價值的追求，因此在統治者與被統治者的「爭」的關係背景中，讓作為被統治者的天下能夠追求這些價值、實現這些價值。

伍、再論「反」

一、「反」是辯證法嗎？

在對 22 章的不同詮釋比較中，筆者認為以事物轉化的辯證法解讀，無法說明從個人事務如何連結到治理天下的政治主張。既然 22 章中提出了聖人與天下，那麼兩者之間的關聯，必然是跟本章的解讀有關，天下不是作為虛辭來襯托聖人，而是要為聖人的行為做出解釋。

「物極必反」或「辯證法」是對 22 章相當常見的解讀，也是今日常見的對老子思維的概稱。辯證法的內容通常如下說明：

辯證法常說，「任何現象轉化為自己的對立物」，也就是「物極必反」的意思。所謂物極的「極」就是舊事物量變的窮極。所謂物極必反的「反」，就是事物在性質上的轉化，即事物由一種形態轉化為另一種形態；或者是由一種性質轉化為另一種性質。¹⁵⁴

許多學者認為老子裡面的「反」就是這種辯證法思維的體現。從張岱年開始帶起了這個風潮：

《老子》書中類似辯證法的理論，可以歸納成三個要點：第一，變化常反；

第二，採取了反面的形態則不反；第三，差異是相對的。

¹⁵⁴ 吳傳啟，《談辯證法》，頁 36。

- 
- (1) 老子認為事物的變化，是經常要「反」的。……大道的運行要反，萬物也都趨於反轉。……觀察自然界，好像無形中有一種力量，對事物如此的擺佈。它將要消滅某物，必先使之盛大起來；盛大之後，自然就會消滅了。
- (2) 事物總是必反的嗎？又不盡然，在特殊條件之下可以不反。這特殊條件就是預先採取了反面的形態。也就是說，，能自己先作一定程度的反、表面的反，便不至於整個的反、真實的反。……老子又已為凡是事物，必其中涵有反面的因子，方有該事物之用。……直而若屈，實際上便已既非直亦非屈了，而可以說是直與屈之「合」了。物都是要反的，必容納反面的要素，成為該物與其反面之「合」，然後才是大順。
- (3) 把反復的原則應用到靜態的事物上，便可看到差異之相對，或對待可以互轉：美可算作惡，惡亦可算作美。……「有無相生」一語，也許還含有一個更深的意義，就是：此物之有，由彼物之無，也即由彼物之否定。¹⁵⁵

後來宮哲兵亦言：

《老子》樸素辯證法思想的主要內容是事物向相反方向轉化的規律。《老子》發現自然界普遍存在著「物壯則老」（五十章）、「木強則折」（七十六章）的現象，社會上普遍存在著「曲則全，枉則直」（二十二章）、「正復為奇，善復為妖」（五十八章）的現象。於是他作出了一般性的概括，說「反者道之動」（四十章），這就是把事物向相反方面的轉化作為自然、社會的最高最普遍的法則。但是，《老子》的轉化觀也存在一個問題，即它以為事物向相反方向的轉化是無條件的，是人無法改變的。既然剛強必然

¹⁵⁵ 張岱年，《張岱年全集》，頁 21。

要轉化為柔弱，柔弱必然要轉化為剛強，那麼居於柔弱顯然比居於剛強要好得多，所以它說：「弱者道之用」(四十章)，「知其雄，守其雌」(二十八章)。總之，把握內在的矛盾，強調無條件的轉化和採取守柔居弱的態度，是《老子》辯證法體系的幾個主要特點。¹⁵⁶

直至今日，這些說法仍然是詮釋老子思想的主流之一。陳鼓應、白奚都還是持著這種角度在解釋老子。¹⁵⁷

學界一面提出辯證法的理解模式，同時也批評老子的辯證法是有缺陷的：

水是最柔弱的，卻有勝過堅強的巨大力量。事實上，在自然界，在人類歷史上，確有柔弱勝剛強的事例，但不是所有的柔弱的東西都能勝過比它剛強的東西。這需要作具體的考察和具體的分析。老子發現了柔弱勝剛強的情況，這也有歷史意義；但老子把它看成一條普遍規律，就不合乎實際了。……荀子批評老子說：「老子有見於屈，無見於伸。」(《天論》)老子強調以柔勝剛，而沒有看到剛強的作用。老子的辯證法有嚴重的缺陷，但是他對於中國古代辯證法學說的貢獻還是主要的。¹⁵⁸

筆者認為，這個對老子所謂的「有嚴重缺陷的辯證法」批評的根本的問題是，老子根本不是辯證法。讓我們回到第 22 章，以辯證法的方式來解讀就是帶來更多難解之處。即使劉笑敢先生已經是少數努力去說清楚的，但卻仍有困難之處，因此需要使用劉先生多重的新設概念來填補解釋。筆者認為，第 22 章雖然為我們設置了解讀上的困難，同時也提供了新詮釋的契機，這個契機的關鍵就是從聖人行動到治理天下的連結。如果「曲」是聖人的行動，「全」是在天下產生的效果，

¹⁵⁶ 宮哲兵，《晚周辯證法史研究》，頁 39。

¹⁵⁷ 陳鼓應、白奚，《老子評傳》，頁 164-167。

¹⁵⁸ 張岱年，《張岱年全集》，頁 248-249。

那麼這類句子就不是前後描述同一事物，也不是在指同一事物的對立轉化，而是在及物動詞的文法結構中，呈顯出聖人與天下的治理關係。前後看似對反的不同的描述評價其實是用在不同的事物身上的，只是因為主詞被省略而變成很奇幻的描述。這樣的解釋，既不必將之視為辯證法，也符合 22 章的用詞。在整體詮釋上，更能把 22 章的整體性結構揭示出來，突顯其治理天下的主旨。而且這種把聖人與天下的主詞交互混淆的情形，極有可能是出於老子認為聖人與天下之間的「一」關係，此待本論文第六章分析《老子》的「一」概念再說明。

「物極必反」或「辯證法」是把這一類描述句的前後不同的評價視為是同一事物身上所產生的變化。「物極必反」認為所有事物都有一個內在規律，這個規律是當事物發展到一個限度，就會轉往反方向。至於所謂的「轉往」，有時候是往反方向的逐漸演變，有時候是瞬間掉入反方向那端的極端。但到底是哪種，在上述引文中可以看到似乎連研究者都沒能區分老子是哪種反。如果說是逐漸演變，那物極必反根本就只是一個分析命題，因為「極」字的限度之意，本來就是指目前的存在狀態的「極限、盡頭」，如果接下來還有存在狀態，那就必然不會是持續之前的存在狀態，而會是其他的存在狀態。這樣的「物極必反」完全沒有多指出什麼。因為關鍵的「極」到了沒有才是最值得關心的問題，但這個問題卻沒有任何證據或指標可以提供指引，讓「物極必反」只能是事情發生了之後回頭看的事後之明。如果「物極必反」是瞬間掉入反方向那端的極端，這顯然不符合現實。事物的變化都需要時程，沒有時程的瞬間變化在現實生活中根本不存在。所以這樣的物極必反，要不是沒有指引效力，要不就是不現實。所以，筆者認為引進「物極必反」¹⁵⁹來詮釋《老子》中的悖論式語句與「反」概念是不恰當的，老子的「反」概念有其他更恰當的詮釋方式。

¹⁵⁹ 之所以言「引進」物極必反的概念，是因為《老子》原文並未有這個句子，是詮釋者認為老子有這個意思而將之稱呼為「物極必反」。換言之，「物極必反」並非《老子》的原初概念，是被詮釋出的後來概念，所以用「引進」一語更貼切。一旦詮釋者對於《老子》原文有不同的詮釋，「物極必反」就不會是老子的思想內容，「物極必反」並不是《老子》詮釋者一定要接受的優先概念。



二、「反」是多數主體的複雜互動結果

《老子》裡面的「反」到底是什麼？本文對 22 章的分析為《老子》中的「反」如何使用在政治領域提供了一套可能解釋。首先，《老子》中有一種「反」是描述統治者與被統治者之兩者狀況常常是對反的。例如統治者喜歡收集財富，那麼人民就會貧窮，例如 75 章：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑」。之所以如此，是因為在政治現實裡統治者與被統治者的複雜關係。一方面他們都是構成整個政治體的部份，另一方面他們又是資源分配上的對立者，統治者佔有的多了，人民就少了。當《老子》作者在討論政治問題的時候，有很大部分是在處理「統治者該或不該做什麼」的問題，而這個問題必然關係到「會在人民身上發生什麼結果」以及「人民會怎麼反應」這兩個問題。所以在解讀老子的政治哲學時，只說「因為老子觀察到世界的規律，所以聖人就依循規律照樣行事」，是完全忽視了聖人與人民加起來才是一個整體的概念，視天下為虛幻，只有聖人對道的複製。聖人複製道的作為，呈顯出來的陳述就是只談論一個「聖人」思考如何修養自己，無視天下一直都是有著自我意志與自發秩序的存在。在這樣的解讀裡，《老子》的讀者既不能了解神聖偉大的道是什麼，也失去了聖人的政治性角色意義。

當統治者與被統治者之間存在著如前述的資源分配或各種層面上的緊張關係時，身為統治者的聖人的行動，也就總是在被統治的天下身上，產生與行動原先的預期相異的效果了。這種「反」，與其說是「相反」，不如說是「相異」會更準確。《老子》之中確實有一些使用上很確定指示的相反詞，例如美與惡，但更多的地方是使用「不」來表示的。例如不善、不言、不辭、不去、不爭、不盈、不亂、不屈、不勤、不死……如此多「不」字的使用。以美為例，美的相反是惡，但若說不美，範圍就很大了，只要不到被認為美的都會包含進去，例如不到好看也不難看。如果世上只有美與惡兩個範疇，那麼不美就是惡。但如果不只美惡兩個範疇，那麼不美就會不只是惡，所有相異於美的都包含在內。就猶如邏輯符號

的~P，是指「不是 P」的所有命題。那麼，這些大量用「不」表示的某事之「反」，更好的解釋應該是與某事「相異」之事。「相異」包含了「相反」，所以不管是那些相反詞還是使用「不」的「反」，都可以統一用「相異」來解釋。

這樣的「反」是怎麼出現的？所有事物的內在本質中，是否存在著一種「物極必反」的規律？前文對「曲則全」的解釋，已經說明了這一點。《老子》中處處顯示他所在意的「天下他者」，才是解釋「反」最好的概念工具。「反」的出現是源於與「他者」的互動，而不是事物本體有什麼預定的運作程序。這個「他者」作為被治者，會對執政者的作為有各種反應。這些反應的發生，將會讓原先執政者預期的發展漸漸走上相異的結果。而且他者越多，後續的發展很容易偏離原先的預期越遠。這並不是說所有的政策制定都是無效的，在治理範圍小的時候，政策發出後還是可以被統治者掌控住後續發展的走向。筆者相信儒家之所以如此肯定統治者與政策的正面影響效果的信念就源於這種情況。但是作為治理範圍最廣的「天下」，那是不一樣的。可以想見，天下實在太大了，被治者實在太多了，「反」的發生可以說會是必成的事實。《老子》25 章在描述道之時，描述了「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」，而後又把重點放在「域中有四大，而王居其一焉」。前面的「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」就是在描述當道要治理的範圍是天下之大，就必然會越來越偏離原先的預期，而說「逝」。這個偏離只會越來越嚴重，嚴重到離政策原初的意圖遠遠的，而說「遠」。偏離到完全脫離了原先的預期，而成了根本不同的結果，而說「反」。這樣子的情境，就是四大所要面對的，也是「王」要面對的，這是要治天下的人必須正視的現實。¹⁶⁰

「他者」的存在，在政治場域中是非常重要的考量。「一廂情願」是政治決策者非常恐怖的做法，無視他人的意見或反對，覺得自己是對的就硬要去做。就算事情真得是對的，但其他反對者對事件的參與，也足以造成糟糕的結果。最後再說都是反對者的錯，不如說無視反對者存在的決策者責任更大，北宋王安石變

¹⁶⁰ 在本文第六章說明老子的「大」思維模式時會有比較詳細的說明。

法的失敗是很典型的例子。

事情演變的關鍵因素，在於「他者」的存在被如何意識與對待。若是沒有他者或很少他者參與，那麼那些《老子》中所警惕我們的事情大概不會發生，例如「金玉滿堂，莫之能守」(9章)。當一個人非常富有，並不會就自然依照事物內在的「物極必反」的規律，讓他守不住財富。就常識來說，這個金玉滿堂的有錢人，必須做了影響別人的什麼，才會讓他失去財富。這個「什麼」，最有可能的就是他開始炫富，因此讓他的財富被盜賊看上了，因此被搶被騙，而守不住他的財富。同樣，說「富貴而驕，自遺其咎」(9章)，重點在於那個「驕」的行為在社群中帶來的效果，是讓他人不滿、忌妒，進而想傷害富貴之人。所以「他者」的意志參與了對當事人未來狀態的決定行動。如果這個金玉滿堂的富人生活在一個孤島上，就像小說《魯賓遜漂流記》中流落孤島的主角，他再怎麼驕傲再怎麼將財富亂放，也不會失去他的財富，因為根本沒有「他者」。

小結

《老子》22章「古之所謂曲則全者」。這些話語可能因為不太符合民間的常識而難以理解，因此產生了《老子》作者進一步解讀的動力。進一步的解讀帶領我們了解老子的悖論式語句是蘊含了「天下他者」而呈現的「反」。「天下」就是聖人的「他者」，就如自我必須藉由「他者」來定位自己，聖人從「天下」來定位自己的存在、思考自己的行動什麼才是適宜的。這是本章分析最重要的成果。掌握老子的「天下他者」概念的存在，我們才能脫離「物極必反」與「辯證法」的詮釋框架，轉而釐清老子哲學的政治性本質。



第六章 老子的基本思維模式：一、大、果



在前面數章的寫作過程中，有些老子政治思想的特性逐漸被凸顯出來，例如「包容天下萬物」、「把天下視為跟個人生活不同的領域」、「重視結果」。當筆者在《老子》文本中試圖尋找老子是否有與以上特性對應的說明時，才發現了老子所使用的「一」、「大」、「果」三個字正好對應了上述三個特性。

壹、「一」的政治思維

39 章謂：

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。（39 章）

過往學者多把此處的「一」作為道的代稱，因為道是獨一無二的。於是 39 章便成了描述各個主體因為掌握了道而獲得良好結果，例如天掌握了道，所以獲得清的結果，陳鼓應先生的翻譯可以代表這種看法：

從來凡是得到「一」（即道）的：天得到「一」而清明；地得到「一」而寧靜；神得到「一」而靈妙；河谷得到「一」而充盈；萬物得到「一」而生長；侯王得到「一」而使得天下安定。¹⁶¹

但以上的解法是有問題的，問題有二：1.從《老子》文本中無法找到「一即是道」的證據；2.按現今常見的解釋，可將該段句子的結構以下圖表示，而這個結構會

¹⁶¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 199。

是奇怪的：



天	得一	以清
	無以清	將恐裂
地	得一	以寧
	無以寧	將恐發
神	得一	以靈
	無以靈	將恐歇
谷	得一	以盈
	無以盈	將恐竭
萬物	得一	以生
	無以生	將恐滅
侯王	得一	以為天下貞
	無以貴高	將恐蹶

以下我會以第一小節跟第二小節來分述這兩個問題跟提出新的解法。本文第一小節會從字義上說明「一」本身就是有意義的詞彙，不一定是其他事物的代名詞，而在第二小節會以 39 章的分析說明「統合」是老子的「一」的重要意義。延續「一」作為「統合」的意義，第三小節會說明 42 章「道生一」一段在政治哲學上的含義是以統合支撐歧異多樣。在第四與第五小節，筆者會以老子第 1 章與第 22 章視天下與聖人統合為一體，而以聖人作為統合者的代表的例證。

一、「一」不是道的別名

《老子》全書共有 8 章提到「一」：

1. 載營魄抱一。(10 章)
2. 三十輻，共一轂。(11 章)



- 3.此三者不可致詰，故混而為一。(14 章)
- 4.是以聖人抱一為天下式 (22 章)
- 5.域中有四大，而王居其一焉。(25 章)
- 6.昔之得一者 (39 章)
- 7.道生一，一生二，二生三，三生萬物。(42 章)
- 8.我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。(67 章)

在這八章裡，扣除掉明顯作為表現數字用途的 2、8，以及可能是數字也可能不是的 3，剩下的「一」都呈現出某個厲害的、重要的概念或法則，所以聖人、侯王都要遵守它。但這個重要的概念或法則是是不是就是道？當然道很重要，遵守道才會有好結果，這是我們確定的。那麼有個東西很重要，遵守它才會有好結果，能不能論證出那個東西就是道？這是無效推論。就像根據前提 1「所有的貓都是動物」、前提 2「所有的狗都是動物」，是無法推論出結論「貓就是狗」的。要說「一」就是道，或「一」是某物的代稱，最好的直接證據就是作者定義了一等於某物，例如「一即道也」這樣的陳述，但這樣的陳述並沒有在《老子》中出現。當然，沒有出現這樣的陳述只是很弱的反對，因為老子也沒有明說「一非道也」，所以一就是道的可能性並沒有被駁斥。

《老子》42 章「道生一」一語常常被用來質疑一即是道，因為如果一就是道，就不能說一被道所生。陳鼓應先生認為這個問題可以如此化解：

描述道生萬物的過程。這一過程是由簡至繁，因此他用一、二、三的數字來代指。因此老子使用一二三的原義並不必然有特殊的指稱。¹⁶²

按此看法，這裡的「一」應該被歸類到數字用法，而不是道的代稱。相比於把一

¹⁶² 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 208。

視為元氣或某種宇宙原初事物，這個看法是比較合理的。所以陳鼓應先生認為老子使用「一」有數字用法，有代稱道的用法。

但是，在 39 章老子為什麼不直接說「得道」、「抱道」而要說「得一」、「抱一」？既然「道」已經是《老子》一書中處處出現的常用語，有什麼需要再創造一個代稱詞來指稱「道」呢？如果老子要使用這麼特別的代稱，是需要作者提出一些說明跟理由的。

我認為有一種解釋方法會比上述的解釋更合理，就是承認「一」就是「一」本身，而不是其他事物的代稱。如 39 章這樣大量的「得一」用語，以及其他章出現過的「執一」、「抱一」等語，足以顯示「一」在《老子》中很有可能本身就是個特別概念，而不是為了代稱其他事物而使用，否則作者大可在這些大量排比的句子中直接稱呼他們為「得道者」而非「得一者」。若如過往的做法將「一」解釋為某物或不特定物的代稱，我們可能會失去《老子》作者使用「一」字所具有的特殊意義。筆者認為「一」字本身的各種用法裡，有一個恰好可以運用在《老子》中，就是「統一」的意思，就如「一同天下之義」《墨子·尚同中》、「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下」《論語·憲問》、「不嗜殺人者能一之」《孟子·梁惠王上》中的「一」，都是「統一」的意思。

根據「統一」來理解「一」，「抱一」、「執一」都是要抱持著統一的心態或樣態。「得一」則是掌控了統一的心態或樣態。這解釋行得通嗎？讓下一節對 39 章的結構與概念的分析來證明。

二、39 章解釋與「一」的分析

在 39 章提到多組「得一者」，為方便分析起見，本文先以「天」這一組的連續描述作為解釋分析的對象，再將解釋結果套用在侯王一組上。雖然從 39 章後面言「是以侯王」來看，侯王才是 39 章的主角，理應作為主要分析的對象。但本文之所以把天作為主要分析對象，是因為侯王一組前面說「為天下貞」後面卻

說「無以貴高」，如此不整齊的排列會造成詮釋上的困難跟誤差。不如先把天的情況說明清楚，再以其中道理運用在侯王方面。先將主旨定位清楚，再說明侯王是怎麼運作這個道理的，會比較好的做法。

首先，根據文前提出的現行 39 章結構，筆者之所以認為該結構很奇怪，原因如下。以第一組以天為主角的陳述為例，「天得一以清」其意為天得到「一」，所以有了「清」的結果。後文的「天無以清，將恐裂」是說天如果沒有因為掌握道而獲得清的效果，就會分裂。文句上後文是接續前文提到的「以清」而繼續談，文意上似乎說的通，但實際上是很奇怪的文法。「天得到道會有清的效果，天如果沒有清的效果，就會有分裂的結果。」作者只需要講「天無得一，將恐裂」會更符合原先被解讀的主旨：「得道的效果」對比「不得道的效果」。原文的文法在這種解讀中更像是：「得一的效果」對比「無以清的效果」，對比難以成立。然而，我們只需將「天得一以清……天無以清，將恐裂」中的「以」重新解釋成「憑藉」，就能解決以上的問題。¹⁶³

把「以」解釋成「憑藉」，會產生巨大的詮釋變化。「天以清得一」以前是把「以」作為「因而、因此」(therefore)，但作為「憑藉」(by) 的用法後，這一句會是「天憑藉著祂的清而掌握了一」。「天得一以清」是「天以清得一」的倒裝句。這個解釋將重點放在「清」上，清是天的做法，是天得到一的關鍵。在後文所提的「天無以清，將恐裂」也是將重點放在「清」上，反面論述天如果沒有憑藉著清的做法會怎樣。這個對比可以呈顯為「天做了清會怎樣」對比「天沒有做清會怎樣」的句型。一跟裂是兩者對比下相反的結果，而不是原因。其結構示意圖如下：

¹⁶³ 「無以清」的「以」在帛書甲乙本跟北大漢簡本均作「已」，但「已」一方面可通「以」，另一方面可作「完成」之意，考量到「清」在文本脈絡中應該是正面的詞彙，我認為應該保留通「以」的解釋，不適合當作「停止」的意思。

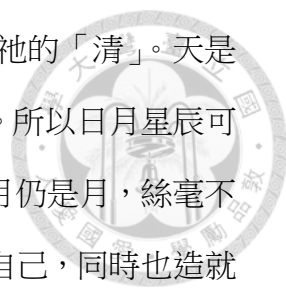


天	以清	得一
	無以清	將恐裂
地	以寧	得一
	無以寧	將恐發
神	以靈	得一
	無以靈	將恐歇
谷	以盈	得一
	無以盈	將恐竭
萬物	以生	得一
	無以生	將恐滅
侯王	以為天下貞	得一
	無以貴高	將恐蹶

有了這個結構示意圖，看起來文法是整齊了，但「一」的意思還是不清楚。要了解「一」的意義，首先我們應該先分析這些「昔之得一者」有什麼共同點，或許就能接近「得一」的真意。

本章所述的各個「得一者」，他們的共同點就是他們都是「統合眾物」的代表性存在。「統合眾物」意指在空間上、概念上或在權力上提供存在的場域給各種不同的存在，使各種不同的存在得以在此場域中生存以及展現自己。代表性存在則是指其本身是一獨立存在的概念，有著自己的存在個性，但其統合眾物的功能是其最主要且廣為人知的特性。

天，是日月星辰的統合者；地，統合了諸種自然地貌與人類生活的場域；神，統合了超自然與信仰對象的諸種存在；谷，統合了來自不同水道的眾水；萬物，本身就是所有存在的統稱，當然也是統合了所有存在的稱呼；侯王，統合了不同階級美醜智愚老幼種種的臣民。這些都是把各種不同差異存在統合在一個整體內的統合者。



回到天的例子，天是如何完成統合者的任務呢？是憑藉著祂的「清」。天是清朗的，是削減掉自身的性格的，而非帶著濃濃的自己的顏色。所以日月星辰可以在天的清朗背景下，完全展現自己。在天之中，日就是日，月仍是月，絲毫未被天給改變。各種不同的天象星辰，就這麼一起在天之中展現自己，同時也造就了天的統一性格。天沒有自己要表現出來的個性，而是讓日月星辰去表現。但日月星辰共同的展現，我們又會用「天如何如何」來描述。例如太陽升起，我們會說「天亮了」。天作為統合者，在既容納眾星象的同時，又需要消滅掉自身的性格來配合眾星，因此成就統合。當然，作為蒼蒼之天，天是有祂自己的存在性格的。但同時作為統合者，天以不表現自己性格的方式來完成統合。侯王亦是如此，侯王以無為的方式步展現自己的性格而完成對天下的統合。此處所言的「統合」就是弱的「統一」。

「統一」有強、弱之別。強的「統一」就像是專制且獨裁的政府，以權力強制被統治的人民都要按照政府的意志來行動，就像軍隊的號令，一個口令一個動作。這種適合戰爭型態的強「統一」從東周戰國時期越來越盛行。弱的「統一」就像是春秋以前的天子，以身為天下共主的形態，在封建制度中讓權力分散在各個階級的諸侯手中。中央政府並不強制人民遵循中央政府的一切號令，但天子仍然作為整個天下的至高位代表。然而，不論是強或弱的「統一」，都會以「一」這個字來指涉，但從春秋到戰國，隨著政治體制的轉變，「一」字所實指內容是有變化的。為了在意義上區分跟指明老子的「一」是弱的「統一」，本文使用「統合」一詞來取代弱的「統一」，以避免讀者閱讀時誤理解為強的「統一」。

不展現自己的性格是「統合」的重要條件，因為被統合的萬物中的個物自身，都是有著自我性格的存在。一旦統合者欲展現自己的性格，必然也就是要統合者所統治的統合體同樣展現出其性格。那麼，作為被統合者的眾物本有其自身的性格意志行動，又被強加上統合者的性格意志行動，就只得落入兩者的意志之「爭」的關係中，就猶如天的「一」與天的「裂」的對比。天裂開是怎麼一回事？我們想像以下的情景：天不再是清明的背景，而是有自己的顏色跟強烈的存在感，因

此跟其他天上的日月星辰存在產生視覺上的對立，天與日月星辰互相爭奪天空的存在感，對地上的我們看來，就像是天裂開了，你是你、我是我，你我不再互相統合在一起。

作為政治角色與 39 章主角的侯王正是如此的統合者。侯王必須憑藉著「使天下能夠安定發展」（為天下貞）的王者的功能，而成為統合者；如果沒有了這樣的王者（貴高）的功能，侯王就會失敗（蹶）。從「故貴以賤為本，高以下為基」一語開始是說，侯王必須被提醒，他的貴高是以地位比他低下的天下萬物為根本的，他必須自稱「孤、寡、不穀」來時時提醒自己。39 章後面這段話正顯示了侯王必須提醒自己把天下時時放在心裡，這是他的貴高地位的意義，這顯示的正是侯王的「統合」意義。

這些統合者，一方面既是他自己，一方面又因為其對眾物的統合性，使得這些統合者也成為包含眾物的整體的稱呼。所以筆者認為「一」應解釋為「統合」。相比於整章沒有提過一個「道」字，把「一」解釋為「統合」是更合理的解法。而且這個「統合」的解法，也可以運用在其他處的「一」上。

三、一與二、三的政治意義

當我們嘗試不再把「一」這個數字當作道的代稱，而只是從「一」本身的字意來解讀它，將可以得出一個帶著濃厚的政治意涵的意思：「統合」。把「統合」意的「一」放在過往被解讀為萬物生成論的「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（42 章）上，將會呈現出老子很特別的歧異多樣政治理論。

「道生一」的意思，當解讀為：「道支持了統合的持續運作」，或是實行道的人，能夠展現統合。「生」在這裡要解釋為「使什麼持續存在」，而不是「創造出什麼」。「A 生 B」可以解釋為「A 使 B 持續地存在下去」。作為天下的為政者的侯王要實行道的做法，使得統合地為政、天下的統合得以良好狀態持續下去。「一」所言的統合是跟天下有關的，這一點可以在 22、39 章同樣看到。22 章言「是以

聖人抱一以為天下牧」(據帛書改)、39 章言「侯王得一以為天下貞」都顯示出「一」所針對的範圍是天下。這種「統合地為政」最重要的特徵，就是對天下萬物能夠無區別地公平對待。

聖人要公平地對待天下的陳述，在出現過兩次：「聖人不仁，以百姓為芻狗」(5 章)、「修之於天下，其德乃普」(54 章)。「不仁」是無所偏私，「普」是公平，兩處皆言治理天下需要做到公平。而要做到天下所需要的公平必須具備強大的包容¹⁶⁴，強大的包含即是聖人必須體認自己作為天下的統合者的角色，也就是「抱一」、「執一」、「得一」。

「一生二」的「二」，不是陰陽二氣的代稱，而是「差異、歧異、有區別」的意思，例如「有貳」這種用法。「二」是「差異」、「不一」，「一生二」是「統合地為政支持了差異的持續存在」。此處所謂的差異，可以簡單講為跟為政者不同的想法、不同的能力領域。一個為政者必須了解到，即使自認為做的是最正確最明智的事，也一定會有人想法跟自己不同，而不會是只要自認正確的事就會所有人都認可追隨自己。這種會有不同想法的差異存在，會被統合的為政方式所包容而持續存在。理想的為政者除了瞭解差異的存在，還會善用差異的存在來完成天下的施政，例如「故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。」(27 章)

「二生三」的「三」所對應之物一直沒有什麼明確的說法，不像道、陰陽這些存在數目上正好對應一跟二。三。但回到「三」本身的字義理解，除了數字意義的使用，「三」其實就是「多」的意思，例如「季文子三思而後行」(《論語·公冶長》)中的「三」就為多。既有「二」的差異存在，差異就會延伸出更多的差異。言「多」，是指存在性質不同(不一)之物的數量的累加，因此以「三」言「多」。而差異的累多，最後成就了「萬物」這個多樣歧異的紛雜社會與天下，

¹⁶⁴ 老子另有一整套描述聖人應如何看待天下的存在與其自身心境應如何把持的思維方法，運用此方法就能成就強大的包容。這一整套思維方法可見在本論文的第三章與第七章的「用人」一小節中。

故最後是「三生萬物」。萬物的「萬」，既指存在數量的龐大，也說這世界中的物物各自有所差異。

如上述，不把一、二、三當作代名詞，而是從它們本身的字義來切入，我們將會發現 42 章開頭的這幾句話濃厚的天下政治的意義，呼應了後文為何要提到「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱」，顯示治天下的王公要把一般人所厭惡的稱呼拿來自稱，因為王公要「沖氣以為和」，發揮「調和」的效果。這是有道的為政者要統合萬物所必須做的。

老子的政治並非是聖人以自身的道來規訓天下的一元型態，而是先承認天下的多樣，再以聖人的統合之道來支撐多樣天下運作的多樣型態。肯認天下的多樣，是老子政治哲學的前提。「生」字的「支撐」、「使對象持續存在」的解釋，跟本論文下一章所言的「無為」與「輔」的作為是同一回事。

四、社會的政治面統合與聖人的「一」

《老子》第 1 章揭示了社會的運作是由道與名的雙行，名與道一樣重要。道是對統治者的要求，名是社會既行的運作模式，統治者必須以適當的方式應對社會既行的運作模式。在《老子》第 1 章所揭示的道與名的「同出」，正是兩者「統合」為一體的例證。



道可道也，非恆道也	名可名也，非恆名也
無名天地之始	有名萬物之母
故	
常無欲也，以觀其妙	常有欲，以觀其徼
此兩者	
同出而異名	
同謂之玄	
玄之又玄	
眾妙之門	

在該結構圖中可以看到的是：「道」的這一邊包含了無名、無欲；「名」的那一邊包含了有名、有欲的內容。而且這兩邊都有作為天地萬物之始之母的重要性。此處的「此兩者」的「兩」，就是指「道」與「名」兩者。

這兩者的關係，是「同出而異名」，說明道與名的密不可分又非同指。形容此事為「玄」，是指要說明這件事是非常困難的。「玄」是黑色，黑到看不清楚內容的顏色。「眾妙之門」則是在說各種治理天下的神奇看法皆源自於此，門代表從此而出。

道與名「同出而異名」，指出了道與名的緊密關係。若要說明這緊密關係，統合性的「一」會是最適當的概念。名是社會既行的運作模式，道的功能就是輔助名的運作讓其順利運行。為道者若了解道的功能是如此，就會了解他應該如何看待自身的角色、以及讀者要如何看待為道者的角色。為道者，顧名思義是要執行道的功能的人，所以為道者必須把天下的存在視為如同自身一般，才能以最適當的方式去輔助名的運作。作為為道者的聖人、王自身就是名位的最高階存在，卻要以最沒有名位的態度去表述稱呼自己、收省自己的想法、欲望、知識，以讓其位階之下的天下之名順利運作。道與名的「同出」宛若一體，其實也是聖人與天下的一體。道為名而存在、聖人為天下而存在。這種一體的心態，就存在於老

子對「一」的表述，故曰「侯王得一以為天下貞」(39章)。



五、一與悖論式語句的關係

從「一」的「統合」之意，我們可以得知王者為天下之政，必須抱持著天下即自身的心態。由此衍生出一種特殊的敘事方式，即是悖論式的描述。悖論式語句就如第五章「曲則全」等句法，是一種隱藏了主詞，而呈現出在「則」的前後對反描述的語句。在本文的上一章中，已分析過這一群語句其實是隱藏了「聖人行曲則天下得全」前後不同的主詞，因此看似悖論式實則不是。這種前後不同主詞的用法，正是建立在老子特別的思路「一」之上的。「一」是聖人與天下的完全統合，在這種統合中，聖人空虛掉自我的意願與慾望，以容納萬般不同的天下萬物。聖人的行為並非為了自己，而是為了天下，結果是要落在天下的。但聖人作為統合者，他又即是天下的代表，因此行為過程與結果的不同主詞又可以在表現上呈現同一個主詞而省略。聖人與天下的區分，在聖人空虛掉的自我中，是可以同一的。統治者既是自己又作為國家整體的代表的思維，可說是後來的「身國一體論」¹⁶⁵的先驅。

貳、「大」的政治思維

一、25 章的政治意義

《老子》文中的「大」，多有偉大巨大的形容詞用法。本文所指的「大」，是25章中被很特別提出來的「域中有四大」的「大」。25章云：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。

吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道

¹⁶⁵ 「身國一體論」的研究可參見黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，頁239。

大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，
天法道，道法自然。(25 章)



陳鼓應認為「強為之名曰大」的「大」，是「形容道的沒有邊際，無所不包」。¹⁶⁶此處的「大」確實是在形容非常大、大到看不到邊際的東西，乃至於其內無所不包。然而這章並非整章都在描述道，從「曰大」開始到「王居其一焉」這一部分的主旨已經從描述道的特性轉移到描述「大」的性質意謂著什麼。本文將以此為材料，說明「大」如何作為政治思維的內容。

為什麼老子要提到「大」？從該章前面提到「周行而不殆，可以為天下母」就埋下了伏筆。周行就是遍行，遍行是指道要把它效力施展到所有的地方。所有的地方就是天下萬物之意。不殆是不疲憊，也是不會因疲憊而停止。該句不是單指道不停止運作，而是在講「道要把它效力施展到所有的地方」這件事是不會停止的。也因此，老子說道可以「為天下母」。必須注意的是，「母」在老子中的譬喻常常被學者認為是用來指存在物之所從來的生之根源，如陳鼓應譯作「可以作為天地萬物的根源」。¹⁶⁷但筆者認為這不是老子使用「母」的方式，因為母跟子的關係，除了母親生出孩子的「創生」之意外，還有更重要的是母親照顧孩子的「照顧」之意。看看以下兩例：

我獨異於人，而貴食母。(20 章)

有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。(59 章)

何謂「食母」？字句原意就是在家裡準備食物的母親，因此引伸出如同母親照顧家人的需求一般的治理天下的道，這樣的方式是被老子所看重的。關於老子母性政治的樣態，留待下一章中專門說明。所以「食母」一詞，顯示出「母」是作為

¹⁶⁶ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》頁 146。

¹⁶⁷ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》頁 150。

照顧、慈愛的意向，而非創生。「有國之母」的「母」也一樣不是創生的意思。59 章提到掌握這個「母」的效果，可以長久。「長久」涉及到經歷時間流逝而仍持續存在，而非從無而有的「新生」，所以母的「照顧」之意比「創生」之意更適合這裡的意思。再來，後文接著用「是謂」來總結說深根固柢的根柢之喻，來自於對植物結構的認識。根柢的功能是什麼？不是像開花結果那樣長出新的子代植物，而是從土裡吸收養分供給整株植物，才能讓植物持續生存發展下去。所以像「根」一樣的「母」會是在說照顧，而非創生。

回到 25 章，老子說要「為天下母」，並不是要創造天下萬物，而是要如母親一樣照顧天下萬物。這種照顧並非以超自然的鬼神可以同時看護萬物的方式（如舉頭三尺有神明之俗語），而是透過治理天下的政治模式來進行的。因此從「周行而不殆，可以為天下母」開始，議題漸漸轉向到政治模式，並且鋪陳到「大」的意義。

二、「大」的涵義

什麼是「大」？「大」確實如陳鼓應所言是「沒有邊際、無所不包」，用更物理性的概念來說，就是場域非常非常巨大，巨大到全部都是它，沒有「之外」。巨大到沒有邊際，並不是在形容道、天、地、王本身的偉大，而是指這四者所要治理涵蓋的場域範圍是至大到無所不包的，就如前文所言的「為天下母」。

從治理場域至大無外的政治面意義，我們方能理解為何「域中有四大」要以「王居其一焉」作尾來指出主旨。王是政治身分的最高位，作為政治上治天下的代表性詞彙。老子的陳述引導我們該以政治場域來理解前述的「大」。

三、何以有四大

對於「域中有四大」的道、天、地、王四者，是怎樣的「大」？道之大在前文描述過了，因為它可以為天下母，以母親照顧孩子的方式治理天下。天、地、

王三者與道同稱為大，是怎麼成立的？這四者其實可以分成兩組：天地一組，道王一組。天、地同歸一組是因為天與地所涵蓋的範圍，就是整個世界，也就是「天地萬物」一詞所指涉的全部世界，所有的存在物皆在天地之內。這麼巨大的場域，當然是沒有邊際且無所不包的，所以是「大」。那麼，天與地就可說是同屬於「治天地萬物」一組。

而道、王同歸一組，是因為道為天下母，王則是依道而治天下的人。在《老子》與春秋當時的政治制度中，王總是跟天下連結在一起，像是「侯王得一以為天下貞」(39章)、「受國不祥，是謂天下王」(78章)。那麼道與王就可說是同屬「治天下」一組，政治概念的「天下」包含了所有諸侯國、士大夫家與一般平民。天是無所不包的，天之下當然也是把所有存在納入其中的。「天下」同「天地萬物」一樣是沒有邊際且無所不包的，所以是「大」。以「天下」為治理場域的「王」，當然是「大」，這就是王之所以被納入四大的理由。這一點顯然很被老子重視，所以特別註明一句「王居其一焉」。

雖然作為概念分析，這兩組的分類可以幫助我們更清楚為何道、天、地、王被老子歸於四大，但老子自己對於萬物跟天下常常也就混著使用，不甚分別，例如「是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有」(2章)、「侯王若能守之，萬物將自賓」(32章)、「侯王若能守之，萬物將自化」(37章)這些段落裡，萬物就不是指世界的存在物，而是聖人、侯王所治理的對象，含有與人類生活相關的意義，也就是天下。

四、從「大」到「反」

「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」又是什麼意思呢？陳鼓應翻譯作：「它廣大無邊而周流不息，周流不息而伸展遙遠，伸展遙遠而返回本原。」¹⁶⁸ 可以看出他還是把話題放在描述道的偉大，但除此之外，這段翻譯的意思非常不明。問題可

¹⁶⁸ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》頁150。

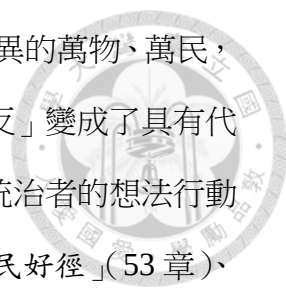
能來自於陳鼓應是從形上之道的角度來解讀這段話。若改從政治角度切入重新理解「大」，或許能幫助我們釐清其涵義。

「逝」是「往」的意思，也就是過去、離開。治理至大的天下會出現什麼情況呢？當聖人抱持著他認為正確的理念而化為施政措施，必然會遭遇到他人如何理解其措施的理念的問題。例如上位者認為某些做法比過去的做法更好所以推行改革，但下位者很可能只會覺得改變做事的方式很麻煩，而無法去理解上位者的理念或改革的意義，這種情況在現實世界屢見不鮮。回到文本的「逝」，逝是什麼東西離開了？是他人的理解離開了。天下中的每個人都是抱持著自己的想法、欲望、願景而參與到治天下的行動之中。每一次由天下最高位的王所發出的天下政令，天下萬民皆會參與其中，或者是作為層層的執行者，或者是政策的施行對象。每一次對政令的理解，都是抱著自身的成見所進行的重新詮釋。從上一層層到下，政令傳播的每一層都會讓重新詮釋再被詮釋。每一次的重新詮釋，都會讓從王而來的政令背後的理念離開原初的王的理念一些。

「遠」，就是「遙遠」。每一次的離開都會造成政令被理解的內容變形，越多的離開，終將導致理解的差異變得遙遠，遠遠地離開了原初的政策制定者的想法。到了這步，「反」就發生了。「反」是「與之相反」，與原初的理念相反。王者的施政在經歷上述的層層再詮釋過程後，最終成就了與原初理念相反的結果。「大」會有「逝」的情況，「逝」會越來越「遠」，「遠」到最終產生「反」的結果。

就像我們小時候曾經玩過的傳話遊戲，由第一個人告訴第二個人，第二個人按照自己的理解再告訴第三個人，一路下去。遊戲結束後我們把大家的理解講出來，就會發現在傳話過程中，原初話語不斷被改造變形，隨著傳給越多人，就離開了原初樣態越嚴重。所以「大」的無所不包，就意謂著四大的理念話語在經歷執行的過程後，會導致出與原初理念有巨大差異的結果。

在本文第三章曾描述了《老子》中天下政治所必須面對的天下多樣歧異現象，這是統治者不可改變的，只能去順應的。把「天下是多樣歧異」的觀點與此處結合，我們將會了解從「大」為什麼會有「逝」，「逝」又為什麼會「遠」，「遠」又



如何成了「反」的發展過程。至大的天地、天下所包容的多樣歧異的萬物、萬民，不僅僅是作為被統治的對象，也會參與到治理之中，從而將「反」變成了具有代表性的政治場域現象。所以我們可以從《老子》中看到大量的統治者的想法行動跟與之相反的行為結果連結在一起的描述，例如「大道甚夷，而民好徑」(53 章)、「民之難治，以其上之有為，是以難治」(75 章)，上位者要有所作為，為何人民不歡喜擁戴反而不願聽從政令？因為不同立場的人民對政令會有自己的不同想法，很難出現上位者怎麼想人民就會怎麼想的情況。當然，「反」的結果並不是一定會發生，可是越是「大」，包容了更多的差異存在，「反」就越容易發生。所以對於治理至大的天地與天下的四大，必須重視「反」並且一定要把「反」的結果納入施政治理必然的考量。如果老子理解到這一種現象的存在，他會做出什麼行動建議？答案就是各種的「無為」、「不爭」與各種「自我的退讓」。預見了「反」的結果，那麼聖人的做法就是「再反其道而行」，以前述的「無為」、「不爭」與各種「自我的退讓」這些違反一般人常識直覺的方式來治天下，反倒能夠得到好的結果，這就是老子言「反者道之動」(40 章)、「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順」(65 章)的根據。「反」在《老子》中有兩種用法，由「大」產生的天下的「反」現象，再由「反」現象產生的聖人的「反」做法。必須先理解第一義的「反」現象，才能理解第二義的「反」做法。

參、「果」的政治思維

一、「果」的涵義

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。善有果而已，不敢以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕。果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。(30 章)

「果」這個字只出現在第 30 章之中，過去甚少被學者重視過。但從政治哲學的角度，可以發現「果」的思維模式在整本《老子》裡大量運作著。

果的意思是什麼？按陳鼓應的整理，有三種說法：一、救濟危難，來自王弼注；二、完成，如司馬光之解；三、勝，王安石之說。¹⁶⁹ 陳鼓應採取第一種解釋，他認為好的用兵是為了救濟危難，而非威逼天下。¹⁷⁰ 劉笑敢採取第二種解釋，並依此提出了老子是要區分果跟強之差異的看法。劉笑敢認為：

「果」字即一般「結果」和「果然」之「果」，表示達到了預期目的。……其反義詞即「不果」。……按照「果」的一般意思，本章的思想就不僅是對用兵的制衡，而且是主張一切行動達到某種效果和目的即可，不應恃能逞強，不應有過分或不必要的行動，有了成果也不應驕傲自得，不應矜持自夸，不應炫耀自揚，這才是能成功而不逞強的人。¹⁷¹

將果理解為結果，我認為劉笑敢對果的解釋才是正確的。理由在於本章中提到以道佐人主者不以用兵的方式展現出它在天下的強，原因是用兵的方式必然會有不好的結果，也就是惡果。那麼「善有果」一語，是要反省用兵的目的是否恰當嗎？還是要反省用兵的方式是否能得到好的結果？首先，「用兵」跟「強天下」是密不可分的。「用兵」就是以暴力來壓逼對方服從，所以進行軍事的手段，這就是要「強天下」。固然有些用兵的原因是要拯救他人的危難，例如盟國受到侵略時，應該出兵救之。但本章所言的用兵結果是「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年」，這個結果顯然不是出於不好的用兵目的所導致的，而是所有的用兵都會導致的結果。

¹⁶⁹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 169。

¹⁷⁰ 陳鼓應認為，果是救濟危難之意，此義來自王弼註言：「果，猶濟也。言善用師者，趣以濟難而已矣。」這裡把果解釋為軍隊最應該發揮的功能是救濟危難。參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，頁 169。

¹⁷¹ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》，頁 332。

所以，老子所談的「不敢以取強」、「果而勿強」是在講達到目的不要使用「用兵強天下」的方式。那麼，不用兵還可以如何達到目的？可以外交，可以用謀，可以盟約。就如大國與小國的關係，可以透過盟約而達成秩序，不是一定要打仗壓服對方。61 章所言的「大國不過欲兼畜人，小國不過欲入事人。夫兩者各得其所，大者宜為下」就是透過好好談判、以會盟的方式來解決國際問題，不需要打仗。「要能得到好的結果，需要思考適合的方法」是 30 章的主旨。

二、「善有果」（善者果）¹⁷²的涵義

善有果的「善」是擅長、精通，也就是了解治道之人做事一定要擅長掌握結果，眼光必須放遠到能看到怎麼樣的方法才能得到他想要的結果。看到結果、重視結果，依結果來判斷什麼是合適的方法，這是老子的「果」思維模式。這種思維模式在另一處被提及：「是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。」

（38 章）實跟華的對比，就是結果跟過程的對比。實是果實，華是花朵。從植物譬喻上來談，花朵很漂亮很引人注目跟欣賞，但花朵只是植物繁殖的過程，繁殖的結果則是結出果實，果實才是能人們填飽肚子的好結果。所以老子講處其實，也是重視結果的意思。

重視結果的思維遍在於《老子》一書各處，而且常常跟違反人們直覺的方法連結在一起。例如：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先；外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。（7 章）

後其身、外其身、無私是方法過程，身先、身存、成其私是結果。老子所提到的方法常常是反直覺的，一般的直覺認識是要成其私就要把私做到極致，但老子的

¹⁷² 帛書、簡本均作善者果，但我認為意思一樣。若是「善有果」，有是掌控，所以是要掌控結果；若是「善者果」，則是講要看到結果。兩者意思相同。

方法卻是要無私。這些例子顯示，老子確實是出於重視結果的考慮，而願意採取反直覺的行為方法。這麼一來，老子所主張的各種聖人必須自我犧牲的行為，就得到了合理的解釋。那些自我犧牲的行為，像是聖人必須放棄自己的慾望、想法、才能、享受、榮譽等等。這些聖人的行為規範的來源根據，並非是出自天的意志，亦非來自對道的模仿，更不是基於道德的訴求，而是來自對「治理好天下」這個結果的追求。由「治理好天下」結果考量所需要採取的適當方法，由結果決定了方法。

同樣的「果」思維運作，老子甚至偶爾會用結果也會對統治者好，來說服統治者願意採取自我犧牲的方法，例如「聖人不積，既以為人，己愈有；既以與人，己愈多」(81 章)，就是用「己愈有」、「己愈多」的結果，來肯定「為人」、「與人」的自我犧牲的方法過程。

由於老子重視結果，並由結果決定方法，我們因此可以從新的角度來看待老子過去常被批判的 36 章陰謀式語言：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。(36 章)

過去這段被認為是陰謀論的原因在於，以希望（將欲）對方不好（歛、弱、廢、奪）的動機，使用彷彿密謀相反的方法（張、強、興、與）來完成，這種做法從道德的角度來看，確實是不正確的。極力想讓老子脫離陰謀論者的批評的人，會從文中的「固」字構築反對的理由，因為固是固有，是事物本來如此。因此「將欲歛之，必固張之」只是在說是物發展的規律是從原本的張展轉變成歛合，從帶有主觀意圖的行動轉變成不帶有主觀意圖的客觀事物變化規律，例如劉笑敢認為：

老子的以反求正的思想本身決不是陰謀詭計，而只是根據客觀事物的辯證



對於老子是不是陰謀論者的問題，若從「果」的心態來思考，就算是陰謀論對老子來說也沒有關係，因為老子本就並不把方法的道德性考量視為重要的行為判準，而是重視是不是達成想到的結果。如果聖人為了治天下都需要做出如此多的自我犧牲，那麼是不是被認為陰謀論者都是無關緊要的。

但老子重視「果」思維確實跟「陰謀」是有三點不同的。首先，老子所重視的「果」，是指向「治理好天下」的政治成就，而非是富貴榮譽等個人生命的成就。老子哲學就作為政治哲學而言，「果」是很合理的思維模式。試想，統治者若面對一個兩難問題如下：若將某個資訊讓人民知道，將導致人民動亂紛爭而陷入痛苦的生活。那麼統治者到底會隱瞞還是誠實公佈？會有許多人贊同為了好結果還是隱瞞比較好，相信老子也會這麼決定。其次，老子並沒有管制言論與資訊的隱瞞密謀。老子理想治天下的方法，是做人民沒有注意的事¹⁷⁴，而不是刻意管制資訊讓人民無法發現。第三，老子的「果」強調聖人是以自我約束作為方法所能達致的效果，而不是以傷害他人為方法，所以不會是權謀。這三點都讓老子跟我們所認知的「陰謀」全然不同。

小結

本文為什麼要找出一、大、果這三個概念，並宣稱他們是老子的基本思維？這是為了回答一個問題：老子的政治哲學為什麼會是這樣的？不管是老子自述還是後世學者研究，都提到或承認一件事：老子的政治哲學真得很不一樣。後世學者尚且不論，就連老子都自述「衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母」(20 章)、「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。……知我者希，則我者貴」(70 章)。什麼不一樣？為什麼不一樣？要回應這些問題，答案就是

¹⁷³ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》上，頁 332。

¹⁷⁴ 請參閱本文第七章對「無為」的解說。

「一」、「大」、「果」三個概念。

這三個概念在過去研究裡是不受重視的。「一」被當作「道」的代稱，本身就失去了意義；「大」被理解為歌頌道的偉大，也沒有了概念意義；「果」，涉及到老子是否是效益主義與陰謀論者的討論的糾纏，而難以發揮「重視結果」在政治上的正面意義。當本文從政治哲學角度來重新理解跟挖掘老子的政治概念，聚焦於老子政治哲學的整體思維模式，很明顯感受到一、大、果在《老子》全書中的作為基本思維概念的重要性。

聖人、理想的統治者，必須要認清楚自己的政治角色「王」的政治責任就是統合天下的「一」，而且他必須理解「至大」的天下在現實運作中，很容易產生「反」的效果。作為一個負責任的統治者，聖人應該重視事情的「果」而非過程方法，所以他理解並且接納天下的「反」現象，而做出能得到治理好天下的結果的做法「無為」（反作為）。「一」、「大」、「果」三個思維，在「治天下」的政治任務中，互相連動並緊密結合在一起，構成老子的政治面貌。

老子的「無為」與各種自我退讓，並非是基於高超的自我犧牲的德性品格，而是政治現實的要求與有效方法。以「一」、「大」、「果」三種思維模式為基礎，可以看到一個從政治的理性面來理解的老子政治哲學，而非是基於對形上道體的信仰所投射出的老子政治哲學。

另外一提，同樣的「一」字，在戰國時期的作品裡，反而呈顯出跟老子的虛己統合式的「一」完全相反的解讀。如《商君書》、《呂氏春秋》，其中所提到的政治性的一，是「齊一」的意思，也就是使用權力來強制他人服從而達到國家意志的一統。這就帶來個頗富趣味的問題：同個「一」字，竟能解讀出兩端截然相反的統治風格。「一」的政治哲學史的探討是很多學者研究過的，但過往研究都還沒有將老子的「一」納入比較，這一點頗值得未來繼續研究。

第七章 無為的作為成就母性政治



過去無為曾經被認為是政治上無所作為¹⁷⁵，甚至因此形成了無政府主義¹⁷⁶的聯想，但二十世紀以降的老子研究改變了這個觀點。從龐樸先生指出老子的「無」是從巫的儀式發展過來的「似無實有」，引伸出「無為」也是「似無實有的作為」。¹⁷⁷從此，無為是老子的特殊作為已是學界共識，因為我們確實在《老子》文本裡看到許多理想統治者、聖人必須要有的作為，例如「生而不有」、「為而不恃」，老子並不是要聖人不作為，而是要以「不有」、「不恃」的方式來作為。本章要以前幾章的成果為基礎，盡可能指出老子無為的做法有哪些，最後以「母性政治」的說明來總結出老子的政治型態。

壹、 無為是要求聖人的特殊的作為

「無為」是老子最著名的思想標籤之一，近代的研究裡我們從龐樸先生對「無」的研究得知，無有「似無實有」的意思。劉笑敢先生後來解釋老子的無為時也承續了這點意見：

無為的含義應該屬於第二種無，也就是實有似無的無。說它實有，是因為它有作用、有效果。漢初文景之治就是無為原則的體現，說明它確實有效，是一種存在，雖然它超越感官能力，是看不見、摸不到的，但它的功能效果是現實世界的，所以仍應該屬於常識中的無。¹⁷⁸

¹⁷⁵ 例如河上公注第 48 章「為道日損……以至於無為」為「當恬淡如嬰兒，無所造為也。」

¹⁷⁶ 參見王漢邦，〈對老子政治思想無政府主義的詮釋〉，《老子政治哲學的現代詮釋》，頁 142-150。

¹⁷⁷ 龐樸，〈說「無」〉，頁 62-74。

¹⁷⁸ 劉笑敢，《老子》，頁 149。

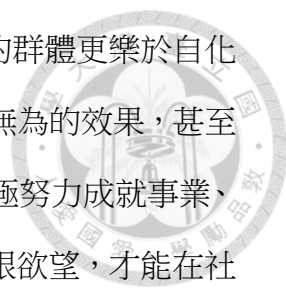
劉笑敢比龐樸更進一步的地方在於他指出所謂的「實有」是指有效果、對現實世界產生效果。這一點完全符合上一章所提到的老子重視要達到目的、要有結果，也就是「果」的思維。而且老子所重視的實效，大多不是為了自己，而是為了治理天下，也就是治天下的效果。

「無為是有作用有效果的特殊作為」，這個理解也確實能幫助我們更貼切理解《老子》中的「處無為之事」(2章)、「為無為」(3章、63章)這一類的句子。如果無為就是不做任何事，那麼「為無為」只能解釋為「去做不做任何事」的奇怪且拗口的句子。如果無為是某種特殊作為的名稱，那麼「為無為」就是「去做被稱為『無為』的那種作為」，這種理解將會比前面的解釋更合理些。《老子》中的聖人究竟會不會行動、會不會有作為？答案是必然會。「生而不有，為而不恃，功成而弗居」(2章)、「生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」(10章)、「衣養萬物而不為主」(34章)這些句子都顯示聖人是確實有作為的，只是聖人的作為很特別，有不有、不恃、不居、不宰、不主的特性。

無為是種作為，而且是只對聖人要求的作為，而非對一般人普遍所有人的要求。在《老子》各章中，無為均與聖人的主詞一起出現，足以顯示作者提到「無為」時完全是要要求聖人（理想治天下者）、侯王（實際治天下者）這麼做，而不是要求一般人民、所有人要這麼做。所以「無為」並不是普世道德要求，是對特別角色才有的特別要求。其間的差別，在於特別角色是擁有權力、地位的。所以「無為」事實上是一種權力的運使方式。劉笑敢先生認為老子哲學是講給有自信有力量的強者聽的，¹⁷⁹這原本是在政治上治天下的聖人的特性，只是我們也能依同樣原理運用在任何運使權力的角色上。

聖人無為為什麼可以有作用有效果？關鍵原因在於聖人是有權力地位的人。運用權力可以強制他人執行自身的意志，這是權力運作的本質。然而這種運作方式必然讓被強制的他人產生怨恨。因此聖人執行無為，等於是不再強迫他人執行

¹⁷⁹ 劉笑敢，《老子古今》上，頁 606。



聖人的自身意志，從而化解權力運作產生的怨恨，讓聖人所處的群體更樂於自化自正。如果要求沒有權力的人民執行無為，可能也不會有聖人無為的效果，甚至直接被忽視。在政治角色上來說，一般人民所過的生活，需要積極努力成就事業、成就受別人肯定，所以需要盡量向他人展現自身的意志、能力跟欲望，才能在社會的競爭中獲得資源與地位；而已經擁有權力的聖人，不需要爭取資源與榮譽，方有這種生活上的餘裕。《老子》中的聖人不會是生活窘迫的人，所以當 70 章云「聖人被褐懷玉」時，這句話的原型是說就算穿著破爛的衣服，其實還是有著抱懷寶玉的內裡，這個「被褐」只是一種特意對比，而非描述其生活的窘迫。在 77 章提到「孰能有餘以奉天下，唯有道者」，也充分顯示有道者自己必然是有餘的。在《老子》中，從來沒有描述過窮困的聖人，反倒有很多警惕不要追求太多財貨、榮譽的警語，這些都足以顯示無為主詞聖人必然是本身就有權力地位跟財貨的。

我完全同意無為是有實效的，不過，大多數的政治行為跟政治主張本來就會重視要有效果，那麼無為之所以特殊，就落在「似無」這一點上。什麼樣的具體作為可以被認為「似無」呢？這正是老子政治哲學最精華的地方。

貳、 無為的各種作為

一、 預先性作為

在 63 章與 64 章提到：

為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。圖難於其易，為大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，故終無難矣。

（63 章）

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。

合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。為者

敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗；無執故無失。(64 章)



這兩章證明老子非常重視在事情出現的早期作為。好的事情，在很早的時候就預先謀劃，可以讓後來的執行減少很多困難；不好的事情，在很早的時候就加以阻止或彌補，可以讓後來的大患減輕程度甚至不發生。預先性的作為有其理論依據，「天下難事，必作於易，天下大事，必作於細」顯示老子認為天下的難事是從易事發展起來的，大事是從小事發展起來的。所以若能在事情的早期階段就開始謀劃對策，就能像 64 章所言的「其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散」，以更少的代價完成好事或解決壞事。

而要能夠想到趁早謀畫，需要心態上有所調整，也就是老子所提出「大小多少」(63 章)的「重視」心態，用大來看待小，把小事當成大事來看待，用多來看待少，把少事當成多事來看待。一般人看到事情小就覺得小，就容易輕忽，「輕諾必寡信，多易必多難」就是在說明這種輕忽的態度會導致困難的發生。所以聖人重視事物發展的早期階段，在事情還小還少的時候，便以大以多來重視，那麼事情便能以沒有困難的方式發展，這便是「是以聖人猶難之，故終無難矣」。

預先性作為何以能被歸類在「無為」的作為？預先性作為主要是在《老子》63 章與 64 章中出現。而在 63 章中，開頭便說「為無為，事無事，味無味」三句。這足以證明 63 章的內容是與無為如何作為有關。而在 64 章中講完預先性作為後就接著「是以聖人無為故無敗」一句，顯示這部分的預先性作為也是在解說聖人所執行的無為是怎麼一回事。所以這兩章的預先性作為都是在解釋無為的作為內容。

預先性作為由於是在事情開始之前就被聖人處理，一般人可能根本沒有查覺到聖人做了什麼，只看到好事順利發生或壞事沒有發生，甚至會認為聖人根本沒有做事。就像有部漫畫作品《火線先鋒大吾》中，主角待在一個因為火災很少發生所以很悠閒的消防隊中。該消防隊甚至因此被一些人嘲笑其無所事事。但他們所負責的地區之所以火災很少，是因為該消防隊的隊長很重視日常的預防，在平

時巡邏時就會針對可能引發火災的因素加以排除。這個故事橋段就很符合預先性作為為何會是「無為」的一種作為。因為很早開始作為，一般人看不到他們的作為，甚至以為他們沒有作為。

老子認為預先性作為能夠有非常好的成效，就如第 59 章所言：「早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極」，「早服」即是早早從事，也就是預先性作為。老子對預先性作為的重視顯而易見。

二、 後續性作為/補救性作為

在 64 章提到預先性作為之後，老子還提到一種「後續性作為」：

民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。(64)

以上這段內容就時序上而言可稱為「後續性作為」，是因為在行動的時間點上，相較於預先性作為重視事情發展之前之初，後續性作為將注意力放在事情快要完成、接近結束的晚期階段。聖人之所以會注意晚期階段，是因為一般人會在事情快結束完成的時候心態容易鬆懈，因此原本該做的事沒做好，或是沒能去準備排除突發敗因，導致事情失敗，這就是「民之從事，常於幾成而敗之」。就像臺灣當過兵的人應該在快退伍前都被叮嚀過一句話「待退老兵八字輕」，意思是說快要退伍離開軍隊的老兵反而容易出事，就是因為老兵自覺經驗豐富而且快要完成服役了，所以心態鬆懈後，就連平常該做好防護準備都沒做好，就容易發生各種意外傷害。

聖人知道一般人會有這樣的問題，所以他會將注意力放在一般人鬆懈之時的後期階段，就像重視事情的初始階段一樣，以讓事情能夠完整結束，功業能夠順利完成，這就是聖人「慎終如始，則無敗事」。這種作為模式就時間點上來說是

「後續性作為」，就性質上來說可稱為「補救性作為」。因為一般人會有後期鬆懈的弊端，而聖人的作為是要補救其弊的，所以後續性作為也是「補救性作為」。這種後續性作為/補救性作為可被視為「無為」的其中一種作為，是根據 64 章後面提到「學不學，復衆人之所過」、「以輔萬物之自然，而不敢為」，提到平復衆人所犯的過錯，後接這些作為是「輔萬物之自然而不敢為」。「不敢為」就是「無為」的各種用法稱呼之一。¹⁸⁰

若為「補救性作為」尋找其他證據，我們還可以看到老子還有兩處提到「救」的行為：

是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。(27 章)

天將救之，以慈衛之。(67 章)

在 27 章我們可以看到聖人總是善於「救」人「救」物，老子確實用「救」來描述聖人的行為。而聖人怎麼救人救物？27 章後面就從對待人的角度提出「故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙」。一般人會有的問題是自以為是（雖智）、不重視善人（專家、精英）、也輕視不善人，導致這些人成為被輕視被拋棄的棄人，這是大大的迷糊（大迷）。聖人的做法則是要重視善人與不善人，補救這些人被輕視被拋棄的弊害，所以說「聖人常善『救』人，故無棄人」。67 章則是說天要拯救什麼危難，會用慈的態度進行保衛。天是老子理想政治的典型，天會拯救危難，當然也就是聖人會拯救危難。所以「救」的確是老子的理想政治行動中的一種，也是「無為」行動中的一種。

¹⁸⁰ 我完全同意劉笑敢先生提出的《老子》書中的「無為」並非單一方法概念，而是概念簇的看法。把「不敢為」作為「無為」概念簇的其中一個成員是基於此認識。參見劉笑敢，《老子》，頁 112。

三、 不自我展現的作為

不自我展現的意思是統治者需要把自己的欲望、想法、能力隱藏起來，從而在社會整體的統治行動裡，讓被統治者能夠追求、能夠實現被統治者的欲望、想法跟能力。這種作為的範例，是《老子》中大量的「不 X」的行為，不 X 的內容非常多，包含：不自見（22、24、72 章）、不自是（22、24 章）、不自伐（22、24 章）、不自矜（22、24 章）、不自生（7 章）、不言（2、73 章）、不辭（2 章）、不有（2、51 章）、不恃（2、10、51 章）、弗居（2 章）、不尚賢（3 章）、不貴難得之貨（3 章）、不見可欲（3 章）、不敢為（3 章）、不爭（8、73、81 章）、不有（10 章）、不恃（10 章）、不宰（10、51 章）、不盈（15 章）、不辭（34 章）、不為主（34 章）、不自為大（34 章）、不行（47 章）、不見（47 章）、不為（47 章）、不武（68 章）、不怒（68 章）、不與（68 章）、為之下（也就是不上）（68 章）、不積（81 章）、不害（81 章）。從上面的不 X 的作為中的 X，大多是跟自我心態有關，故本文以「不自我展現的作為」統稱之。

「不自我展現的作為」為何是「無為」的其中一種具體作為？一般來說「不自我展現」會解釋為聖人重視自我的內在心境修養，而跟具體行為比較無關。但李若暉先生的一篇論文啟發了我將其視為具體行為的特徵的觀點。李若暉在研究老子的「功遂身退」這一詞的解釋如何妥當的問題時，他認為老子所言的功遂身退並不是先成就了功業之後再身退，而是同時的、以身退的方式姿態來進行功業：

其中「身退」之意，被換言為「後其身」、「外其身」、「以身後之」，而由這些表述不難發現，「身退」絕非功事做成之後的退避動作，恰恰相反，正是由於「身退」才可能成遂此自然之功，「身退」是「功遂」的必要條件。這裡的「退」並非退位之退，而更近於謙退之退，它不應被理解為一種針對功事完成的結果狀態而採取的應對措施，而應體現於整個「功遂」

的過程之中。¹⁸¹

「遂」當為「進」之意，與「身退」之「退」正相反對。……那麼，「功遂」和「身退」就是一個統一進程之中反向進行的兩個方面，在這個進程之中，功事在不斷進展，而自身在退後。……「功遂」即行事，其中必然要求人的意志和能力，而「身退」則致力於消解行事者個人的意欲，兩者間的關係相當微妙。¹⁸²

「功遂身退」的原意是在事情進展中不彰顯人之意志與能力，而輔助事物自然地完成。¹⁸³

相比於「先以勇敢積極的方式完成功業再藏身退隱」的舊解釋，這個新理解確實比較融貫於我們對《老子》內容的理解。而且李若暉先生也同時提到，「生而不有」、「為而不恃」、「長而不宰」、「衣養萬物而不為主」這些句子都是跟「功遂身退」一樣的模式。¹⁸⁴

這個新研究成果也給予我們關於無為的新啟發。以身退的方式進行功業可以說是一種特別的進行功業的方式，同樣的句法若用來解釋「生而不有、為而不恃、長而不宰」，就會變成「以不有的方式來生」、「以不恃的方式來為」、「以不宰的方式來長」。這類「A 而不 B」的句子有很多都可以解釋為「以不 B 的方式來執行 A」。¹⁸⁵ 這是一種跟常人所想要的「積極使用自我意志與能力去進行行動，以讓成果能夠展現自我」的方式完全不同的行動模式。這種模式的作為並非只是聖

¹⁸¹ 李若暉，《地不能埋》，頁 47。

¹⁸² 李若暉，《地不能埋》，頁 47。

¹⁸³ 李若暉，《地不能埋》，頁 52。

¹⁸⁴ 李若暉，《地不能埋》，頁 46-47。

¹⁸⁵ 吾師 Wim De Reu 在分析莊子文本時，也提出了對於「而」字時序問題的看法。他認為「A 而 B」的時序不一定就是 A 先完成後再 B，也有在 A 進行中 B 就存在的用法。「The key to developing this stronger interpretation lies in recognizing that the verbal conjunction "er" 而 allows not only for a consecutive but also for a concurrent reading of the two clauses that make up the compounded verbal sentence. Thus, instead of interpreting "A er B" as "B only once you've A," one is equally justified in reading it as "in A-ing, B," or "B in A-ing."」。參閱 *A Ragbag of Odds and Ends? Argument Structure and Philosophical Coherence in Zhuangzi* 26, p.275.

人的心境修養，而是以不自我展現的方式來具體行動。這是一種特殊的「為」，其特殊在於以聖人的自我退讓而非自我展現為方法，反而能夠有好的結果。不展現自我不應該被理解為只有心境修養而無行動，而是要避開自我展現而以其他方式來作為。所以不自我展現的作為確實是一種「無為」。這種不自我展現的行為，從出現數量之多可見其是最經典的老子的無為行為類型。下一項所要講的「輔的作為」，也是「不為主」、「不宰」的作為，更是從「不自我展現的作為」所衍生出來的。

四、 輔的作為

「輔」這個字在《老子》裡只出現過一次，卻受到很大的重視。「輔萬物之自然而不敢為」（64章）這一句話同時提到三個老子中的重要概念「輔」、「萬物之自然」、「不敢為」。就如前面提到，不敢為也就是無為。那麼這一句明白地述說了聖人無為與萬物自然之間的關係，是以「輔的作為」連結起來的關係。

嚴格來說，輔的作為並不是獨立於前三種作為以外的另一種作為，更像是前三種作為加起來的總稱。預先性作為、補救性作為與不自我展現的作為，都可說是發揮了「輔助萬物」的效果。輔，即是助人成事。別人沒想到的聖人先想到開始，然後別人接著去做，別人會覺得是自己的功勞，這是輔助；別人會出紕漏或有所疏漏的地方，聖人幫他們補救起來，這也是輔助；聖人把自己的意志隱藏起來，協助天下萬物能夠依循自己的意志來成事，這也是輔助。所以老子以「輔萬物之自然而不敢為」清楚說明了他以「輔的作為」來對待萬物，使萬物的「自然」能夠運作良好，這是老子的「無為」極具代表性的論述。聖人「不為主」、「不宰」這些論述，也就是聖人應該作為「客」，作為「輔」的角色，想著助萬物成事，而不是一心想著完成自己的事，就是「無為」的作為最根本的形態。

相對於「輔」，老子有沒有那種會強制停止萬物運作的制止性作為呢？過去學界認為「鎮」就是這種制止性行為的證據，當萬物的運作不當時，聖人會制止

其運作，以免禍患出現。37 章把鎮的行為描述如下：

道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以
無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。(37 章)



但我要指出對於「鎮」的理解是有歧義的。鎮的眾義中確實有「鎮壓、使停止」的意思，但鎮在這裡用「鎮撫」、「使之安定」來解釋更好，就如最後一句的「天下將自定」的「定」剛好形成呼應。定並不是停止運作，而是安穩地運作。寧鎮疆先生有一文證明了鎮字可作如此解：

既然「鎮」字早期多訓為「非強制」義的「安」或「定」，且郭店簡「鎮」又作「貞」，這些都啟發我們思考《老子》此章「鎮」字的本義問題。¹⁸⁶

鎮以「使之安定」之意來理解，是協助萬物能夠安穩地運作，而不是要制止萬物的運作，所以「鎮」也是符合「輔的作為」。

參、無為的執行精神：「不爭」

上述四種無為的作為，有個共同的內在執行精神，就是「不爭」。本文第三章已說明過無為與不爭的關係，無為是聖人行為的形態，不爭就是聖人要無為時所根據的執行精神。聖人為什麼要無為？答案是因為聖人有「一」、「大」、「果」的基本心態。聖人要怎麼無為？答案是根據「不爭」來執行各種作為。

什麼是「不爭」？不爭絕非僅如字面上的意思「不要爭奪、不要爭吵」，「不爭」概念在《老子》裡有著特殊的定義。老子雖未明講其定義，我們只能透過「不爭」的用例來分析。

¹⁸⁶ 寧鎮疆，《《老子》探源與古義新證》，頁 203-211。

在本論文的第五章，藉第 22 章的內容初步說明了「不爭」是在「群己關係」中自我意志的退讓，不要把自己看得很重要。在這一章，我們要透過老子其他例子繼續說明「不爭」以及其「與他人的關係」。

第 66 章跟 68 章是我們認識不爭的特殊定義的重要根據。先從 66 章來看：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以聖人欲上民，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。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。。(66 章)

在 66 章裡提到聖人的不爭，就是前述的「善下之」，也就是善於擔任比較卑賤的位置。但這個比較卑賤的位置絕非社會意義中的地位卑賤，而是聖人外在行為所持的內心態度是卑賤的。聖人與王的社會地位仍然是最崇高的，這一點絕不會改變。所以這裡的「不爭」，是指聖人內心的自我退讓，不因自己地位的尊貴，就把自己看得很重要、很厲害，並且反而願意在心態上把自己放在比較卑賤的位置，認為他人比較重要比較厲害比較有能力。這種自我退讓是包含對自我的意志、想法、情緒、欲望的退讓，而非只是告訴自己不要跟他人爭執。

一旦心態上如此，在行為上也會有相應的表現。聖人會願意聽從別人的意見來行事，接受別人的領導，即使自己是更有權力的。這種不爭，不僅僅是聖人內在的自我修養，更關係到與天下萬民的關係。地位高的聖人的不爭心態可以讓地位低的人民接受他、擁護他，所以說「處上而民不重，處前而民不害」、「天下莫能與之爭」。

在 68 章裡，不爭的含意更豐富更清楚。老子先提到四個善於行事的例子，最後總結說這四個例子的情況就是「不爭之德」，也是「用人」：

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下，是謂不爭

之德，是謂用人¹⁸⁷，是謂配天古之極。(68 章)



善為士者不武的「士」，乃是貴族的意思，就如「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之」(41 章)中的上士、中士、下士，這是周代的貴族階級體制，所以士作為貴族，是要擔負起治理與領導的角色，所以這一句話是說善於治理與領導，不會使用個人武力的方式，也就是別只想靠自己的力量，而是會使用團隊的力量；善戰者不怒的「戰」，是打仗。善於打仗的人會克制自己的怒氣，因為只要一陷入怒氣等各種情緒，就會被情緒蒙蔽而看不清楚戰局，被情緒驅動著走會更容易陷入敵人的算計與陷阱；善勝敵者不與的「與」，是跟隨著，意指跟隨著敵人的計畫。跟敵人對戰本就是互相算計，把敵人想得太簡單、認為敵人不會算計你的人，反而更容易陷入敵人的算計，就像跟著敵人的計畫走，敵人要你怎樣做你就怎樣做；善用人者為之下，是說善於使用部下的人會願意讓有能的部下領導自己來把事情做好。這四則例子中的對象又可以分成兩組，一組是對自己人的善為士者與善用人者，一組是對敵人的善戰者與善勝敵者。若將「不爭」解釋成「不爭奪」則無法理解對敵人怎麼也要不爭奪。此章的「不爭之德」的適當解釋，是把自我的情緒、想法、能力都退讓，這樣才能讓他人（包含自己人與敵人）的能力、想法、算計浮現出來，被我們意識到，然後才能根據目標訂立適合的行動策略，達到善為士、善戰、善勝敵、善用人的效果。此章的「是謂用人」，顯然不限於使用自己方的人才的方式，還包含了應對敵人的方式，所以這個「用人」的內涵應該理解成「對待他人、運用他人」，也就是「跟他人的互動相處」。

「是謂不爭之德，是謂用人」兩句「是謂」的接連出現，顯示前面四個例子跟「不爭」、「用人」的緊密關係。這種自我退讓的「不爭」，也就是「用人」，其

¹⁸⁷ 王弼本《老子》作「用人之力」，帛書甲、乙與漢簡本均作「用人」。「用人之力」與「用人」意思相近，按照本文內文對「用人」概念的解釋，後者比前者更能含括前述四個例子，故此採用「用人」。

特點在於跟他人互動時，透過自我的退讓，讓他人的意志彰顯出來，並依他人的意志與自己的目的來決定適當的行動策略。而與之相反的「爭」，就是陷於自身的意志想法與欲望，看不見他人的意志，只想要照著自己的意願滿足自己的欲望，也就因此必然會與他人的意志產生衝突。《春秋左傳》記載晉國大夫叔向反對鄭國子產鑄刑書的理由中，就提到了這種「爭心」：

三月，鄭人鑄刑書，叔向使詒子產書曰，始吾有虞於子，今則已矣，昔先王議事以制，不為刑辟，懼民之有爭心也……民知有辟，則不忌於上，並有爭心，以徵於書，而徵幸以成之。《左傳·昭公六年》

「爭心」是怎樣的心理狀態？是法令公布後，人民便會去尋找如何規避法令的處罰而去做滿足自己欲望想法的事，而且這些事一定也是統治者不希望人民做的。所以這個「民之有爭心」的「爭」，不是人民互相爭奪或爭吵，而是人民與統治者在意志上發生衝突。

肆、老子的「用人」

從無為談到不爭，從不爭談到用人，可以看到這三者之間的一貫性是非常強的。因此如果我們把老子的「用人」談清楚，必然會對其政治哲學有更清楚的認識。

老子對於社會的歧異性抱持著非常廣泛的包容，這一點完全顯示在他對於不同的人的使用態度上：

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。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。(27章)

道者萬物之奧。善人之寶，不善人之所保。美言可以市，尊行可以加人。

人之不善，何棄之有？（62 章）



在以上兩章中，都提到了「善人」、「不善人」這樣的人。需要辨析的是，「善」此字在《老子》中出現的案例，絕大多數我們都會同意是「擅長」的意思，只有少數被當道德善惡的善來理解，例如「上善若水」、「善人」。其中的「善人」若是道德上的善人，那麼《老子》第二章的「皆知善之為善，斯不善已」就不會把善與不善作對比，而是善與惡作對比。但把善人的善理解成「擅長」，會更容易理解之間的關係與其他處文本所提到的善人，蔡明田先生曾經提出過把善人理解為社會精英的新解釋：

細心的將「善人」加以辨析，他們實在就是一群「精英」(elite)……，他們長於政治、軍事、言辯、機變、養生等等，地位與「聖人」等同。就老子所處的時代背景而論，這種人也就是實際政治的領導者。¹⁸⁸

蔡明田的說法是很有說服力的。27 章是個好例子，老子將「善人」描述為「不善人之師」，師是領導、率領；而將「不善人」描述為「善人之資」，資是幫助、助力。老子這種陳述很容易聯想到孟子所說的勞心者與勞力者的區別：

然則治天下獨可耕且為與？有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備。如必自為而後用之，是率天下而路也。故曰：或勞心，或勞力；勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人：天下之通義也。《孟子•滕文公上》

¹⁸⁸ 蔡明田，《老子的政治思想》，頁 85。

善人是領導的人，是能夠規劃事情該怎麼做的勞心者；而不善人是被領導的人，是提供助力讓善人能夠實際執行與成事的勞力者。所以，善人與不善人確實就如蔡明田所言，是精英與非精英的差別，也是有所擅長跟無所擅長的差別。其實《老子》第 8 章的「上善若水」的「善」字也可以作擅長來解，其意作為「上位者要善於像水一樣」去治理天下。同章後面的「水善利萬物而不爭」的善即是講水擅長於什麼。綜此，我認為《老子》全書中的「善」字都是「擅長」之意，老子本就沒有要討論道德善惡的問題。

理解了善人與不善人的意思，我們就會看到聖人對待這兩種人的態度是不棄，特別是對不善人的不棄。大大迷糊的人就如 27 章言，會輕視專家跟非專家，這種人就算自己聰明也成不了事。而一般人的情況稍好，會知道要重視專家、精英，卻會忽視非專家非精英在事件中的重要性。所以老子在 27 章、62 章特別強調對不善人的作用，以及所保、不棄的態度。

至此，我們可以描繪出老子如何「用人」了。所謂的人，是五花八門各式各樣的，有很厲害的才能的人，也有沒有才能只能出力氣的人，有剛毅木訥的君子，也有巧言令色的小人，有站在己方的自己人，也有與己對立的敵人。然而，聖人會放棄自己對人的偏好跟想法，而去看到不同的人如何在社會中發揮他們的作用，所以聖人沒有可以拋棄的人與物，所有人皆可為用。所以老子會讓善人發揮他的作用，也會讓不善人發揮他的作用，會讓有德君子發揮他的作用，也會讓小人發揮他的作用。就像是對待一個巧言令色的小人，用在需要言語的外交場合，說不定就很適當。

王與聖人要治理的範圍是天下，天下是至大的，其內包含了各種各樣的不同人事物。所以王與聖人必須要有跟天下相應的寬闊胸襟，能夠去看到並運用各種人物的用處，即使是不善人與小人。而這樣寬闊的胸襟跟視野，必須先把聖人自我的偏好意志與欲望退讓，才能做得到，這就是「不爭」之德。



伍、自然的不足

既然無為是要輔助自然的，而且無為是特殊的作為，這就帶出以下問題：自然為什麼需要被輔助？如果沒有聖人的作為，自然就很美好，那麼無為可以是毫無作為，甚至也不需要聖人的存在。如果自然是最高的價值理想，那自然何須被輔？

當我們認識到無為是協助自然的自發秩序運作的特殊作為，我們就可能從無為的內容來反向推論出自然的自發秩序是會有一些問題的。這一節就來談談自然可能有哪些問題。

自然可能有的問題，可以從兩個方面來蒐集證據，首先是在「無為」發揮的作用中，我們可以看到其所對治的問題，就是自然的問題；再來，《老子》書中就提到不少民會有的問題。老子曾經批評過很多不好的情況，在這些情況中剔除掉由統治者造成的問題，剩下的就有很大的可能是民自身的問題，也就是民的自發性秩序「自然」中所蘊含的問題。

預先性的作為的存在意義，就對應著一般人缺乏預先性認識。一般人總是在事情發生之後才能注意到，所以缺乏遠見是民的問題。缺乏遠見，所以會放任問題禍患變大。也因為缺乏遠見，所以輕視日後可以積累出大成就的小作為。缺乏遠見，就會頭痛醫頭、腳痛醫腳。難以根除禍患而讓禍患一直復發。後續性/補救性作為之所以有意義，在於對應著一般人在事情輕易、將完之處容易大意。

除此之外，一般人還會有以下的思路，導致問題發生：

1. 依循道德偏好。一般人會深信善惡應報而無視事情的實際後果，所以「報怨以德」(63 章)、「和大怨，必有餘怨；安可以為善」(79 章)這兩段就是要聖人注意到要有好的結果，他需要違反道德應報的直覺偏好。
2. 錦上添花。「人之道，則不然，損不足以奉有餘」(77 章)顯示一般人的做法就是會損不足以奉有餘，因為人們總是會注意、會嚮往光彩耀眼的有餘者，而輕視不足者，因此寧可損害不足者的資源而加注在有餘者身上，以企圖分得好處。

但聖人、有道者的做法就反過來，要以有餘以奉天下。

3. 輕忽、抗拒事物的變化。「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。」（58 章）此處所講的「人之迷」正是如此。一般人面對眼前的事物，容易只注意到現況的禍福，不容易也不願意去觀看事物未來的變化，所以聖人要注意事物長遠的變化。

4. 視野狹隘，愛走只對自己有好處的小徑。「大道甚夷，而民好徑」（53 章）裡民所好的小徑，就是不管政府定好的路，「只圖自己方便」就破壞道路行走的規則而另走小徑。小徑原本不是路，而是被人踩過、破壞了原本的整體規畫、甚至造成別人的麻煩才形成的。

5. 一廂情願。「聖人在天下，歛歛為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」（49 章）百姓都會專注在眼睛看到的耳朵聽到的，相信自己經驗到的，一心覺得事情就是自己看到的那樣，無視他人的想法看法。所以聖人才會要反過來渾自己的心，接納各種不同的看法。

6. 追求榮譽名位與自我的實現。「為學日益」（48 章）的為學效果，就是在講隨著學到的東西越多，我們心裡就會越自滿、越有抱負，希望能夠把自己會的東西發揮出來，被社會肯定。「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱」（42 章）人之所以討厭孤寡也是基於一樣的道理，因為人們追求榮譽名位，追求自我欲望的滿足與自我實現，所以才會厭惡卑下、不祥的東西。

7. 輕視他人。「不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙」（27 章）中的不貴其師、不愛其資也是一般人的通病。太看重自己，所以輕視他人。能力強的人會被輕視敵對，能力弱的人也會被輕視敵對，所以有棄人、棄物這樣的現象。因此聖人要跟常人不同，能接納一切人事物，才能治理天下。

由以上例舉的一般人的問題，我們可以確定「自然」的運作中存在著這些問題。按照一般人的思維跟做法，或許可以過好自己的生活，但無法治理天下。聖人要治理好天下，必須要有不同於民的思維與做法，而且這個不同是為了要應對民會產生的問題而補救、輔助之。雖然自然是有問題的，老子沒有提過要去改變

自然，而只是要輔救其不足。聖人是「輔萬物之自然」，「輔」的作為不是要去強制自然、改變自然。¹⁸⁹

但要說清楚的是，自然的問題並不是會導致自然無法運作的嚴重問題，也不是需要聖人排除問題後自然才能運作。自然的問題是會導致運作的過程出現更多需要克服的阻礙與傷害，也就是最後成就自發秩序的成本代價會更高。例如，要決定研究室的使用規則，有各種方式。我們可以坐下來開個會推派主席來主持討論決定，也可以大家一起去外面打一架讓最後站著的人說了算。兩者都能決定出使用規則，但後者的方式比較痛比較有傷害，成本跟代價比較高。所以如果有人能先願意當主席帶著大家執行前者，我們會比較樂意。自然並非完美無缺的，自然有其不足，所以聖人「無為」的實踐意義，就在於補其不足，減少自然的運作成本。

陸、母性統治的政治型態

在說明完老子「無為」行為的最後，我要以「母性統治」一詞來概括指稱老子無為的作為所要成就的政治型態。《老子》書中的「母」字是備受老子肯定的，然而「母」在今天被解讀的方式，是以「母」為形上根源意，意即作為天地萬物根源的「道」的代稱，也是老子守弱、雌柔原則的代表。例如劉笑敢言：

以「母」譬喻宇宙的總根源是對道的文化性別的肯定，是老子哲學的雌柔原則的表現。「母」的形象與「雌」是一致的。但「雌柔」的特點可以包括母性的特點，因此更有普遍性。在第六章中，老子將天地之根喻作「玄牝」，也表明了道的雌性特點。¹⁹⁰

¹⁸⁹ 這裡有個常年爭議問題：老子真要有要把人民改造為無知無欲的素樸狀態嗎？這不僅是老子是否有「愚民」的問題，還有老子是否有「強制改變人民」的主張問題。但從「輔萬物之自然」來看，我們應該可以同意老子沒有要強制改變人民。

¹⁹⁰ 劉笑敢，《老子古今——五種對勘與析評引論》，頁 517。

然而這種著重在形上學領域切入對母的理解，實在忽視了在政治領域中母的意象所能產生的豐富意義。母在老子中的譬喻對象，是治天下的聖人。例如「天下有始，以為天下母」(20 章)、「可以為天下母」(25 章)、「有國之母，可以長久」(59 章)這三章中的母，是為天下之母，這顯然是以子象徵天下，而以母象徵治天下的王。所以如母待子般的方式確實是老子的理想統治的樣態。然而如母待子般的方式又是怎樣的治理方式？為了回答這個問題，我們有必要將《老子》中的其他描述理想統治的樣態的譬喻也一同說明。

《老子》中的其他描述理想統治的樣態的譬喻，首先是知名度最高、眾所周知的「水」，其次是「根」，最後是只出現了一次但與前面四個的譬喻內容非常吻合的「輻重」。

首先是「水」，老子看重水的說明有以下三處：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。(8 章)

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。(78 章)

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以聖人欲上民，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。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。(66 章)

把這三章的內容中改寫為以下三點：

1. 水善於利萬物而不爭，處眾人之所惡；
2. 水能以柔弱勝剛強，且以柔弱處下所以能承擔大位。
3. 江海以其善下之，能包容百水，所以為其王。

水之所以被老子推崇的理由為何？可從這三點的共同處看出。這三點的共同處就是處下，水往低處流，彷彿是追求處在卑下的位置，而卑下的位置是大家所討厭的。大家都是想要追求高位、享受尊貴的，所以水確實完全不一樣。而水之能利萬物、讓萬物得到好處，是由水的卑下形成的結果。在社會中，每個人都有不同的特性與才能，所以第 8 章提到，在居處一事上，有善於擇地之人；心境修養一事上，有善於如深淵般容納不同想法的人；與人相處一事上，有善於表現仁愛的人；在言語一事上，有善於表現信實的人；在為政一事上，有善於治理的人；在執行事物一事上，有處理能力很強的人；在行動一事上，有善於掌握時機的人。第 8 章並非是稱讚水自己擁有很厲害的能力，或是水能憑藉自己的能力處理好各種事務，這個詮釋跟老子說聖人要「為而不恃」、「不欲見賢」是相矛盾的。水的厲害之處在於它以自身的卑下心態來讓每個人的能力能夠展現出來，讓每個人得到成就功業的榮譽。就像水跟任何東西混在一起，呈顯出來的會是那個東西的特性而不是水的特性。用水來灌溉植物，我們會看到茁壯的植物，看不到水。這才是水利萬物、讓萬物得到好處的方式。水的這種卑下就像是聖人的自我退讓，讓他人的意志展現，也就是前面陳述過的「不爭」。水的「不爭」，就如聖人「受國之垢」、「受國不祥」、「自謂孤寡不穀」一樣。以柔弱卑下、自我退讓之姿勝過堅強，這樣的聖人處在王的位置是最適當的，人民不會認為聖人是負擔而想傷害他。

再來是「根」，在《老子》裡出現在四處：

玄牝之門，是謂天地根。(6 章)

夫物芸芸，各復歸其根。(16 章)

重為輕根，靜為躁君。(26 章)

有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。(59 章)

第 6 章在說玄黑色的、母性的治理方式，就如同擔任天地的根一般對天地發揮功用；第 16 章在說芸芸萬物都會在心裡歸向他們的根；第 26 章將根與君成對，顯

然是用根喻君；第 59 章則說能夠像母親一樣治國，就能常久維持政權，這種方式就像植物向下扎得很深很穩固的根。第 6、59 章都很明確把母與根同提並論為政治領域中的統治者。第 16 章則是講萬物雖然眾多紛雜，但就像植物般，會歸向供給自己發展的養分的根。在同章的後面提到「知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」的「容」、「公」、「王」、「天」、「道」這些詞彙，都是老子常用來指涉治天下者的概念群組成員。所以被萬物所歸向的根，很有可能就是理想統治者。

植物的根有什麼特性？植物的根是向下長的，所以毫不起眼，就如水的卑下。而且根之所以被萬物歸向，在於根對植物的重要性就是吸取養分然後提供給植物全身，讓植物能安穩地成長開花結果。若沒有了根，植物一定會枯死。「根」能夠提供資源給植物生長但自己卻藏在地下，就像水的「利萬物而不爭」一樣。

最後是「輜重」，出現在「聖人終日行不離輜重」（26 章），這是以軍隊作譬喻。輜重是軍隊中儲放兵器糧食的單位。26 章並不是真的主張聖人整天都不該離開儲放兵器糧食的地方，而是以譬喻的方式指出聖人應該要擔任像輜重般的角色。作為後勤補給單位的輜重的存在是相對於其他要上前線作戰的單位。上前線與敵人交戰是刺激的而且能夠爭取到榮譽跟戰功的，後勤補給則是不起眼且枯燥的、容易被認為對打敗敵人無用的。但有後勤補給，仗才能打得下去，就如「軍無輜重則亡」《孫子兵法·軍爭》一語所言。輜重就如同植物的根，供給養分給軍隊整體，自身卻很不起眼。以上「水」、「根」與「輜重」三個譬喻所指出的內容有很強的相同性。

回到「母」的譬喻，透過前面的說明，一方面我們看到「母」跟「根」在 59 章同喻為理想統治，另一方面我們也看到了「母」、「水」、「根」、「輜重」的共同意象內容。首先是母的功能，是撫育孩子，將資源提供給孩子讓其順利成長。就如「我獨異於人，而貴食母」（20 章）一句中的「食母」。何謂食母？字句原意就是在家裡會準備食物提供食物的母親。因此引申出如同母親照顧孩子的需求一般的治理天下的方式，這樣的方式是被老子看重的。這種方式怎麼跟他人不一樣，

老子並沒有解釋。但猜測跟食母相異的統治方式，或許是要以各種規則來規訓天下強制令其遵守的嚴父吧。母與父也剛好是柔弱跟堅強的對比。

同時，母親在家庭裡也常常是不起眼的，就如孩子享用母親提供的食物跟照顧卻常常不知感謝母親的辛勞，彷彿母親就是如此不起眼、不被注意。而且母親的角色，並非要自己打造一番事業，而是待在家中提供後勤照顧，讓孩子能安心在外面闖盪，不管成功或失敗，家中的母親都會接納孩子回來，母親就是如此地常常成為「家」的象徵。以上這些「母」的特點可能就是老子使用「母」作為理想統治的方式譬喻的來源。

將母與其他三喻的內容放在一起比較，可以發現他們有非常一致的地方，而且也跟老子所描述的聖人的「不爭」、「無為」一致。

統治者	被治者	本身特性	功能
母	子	柔弱、不起眼	照顧家庭，讓孩子放心在外打拚
根	莖、花、實	深、不起眼	提供養分，讓植物安穩生長開花結果
水	萬物	柔弱處下、不爭	利萬物
輜重	前鋒	處後、沒有戰功	補給後勤，讓前鋒放心去殺敵得到戰功
聖人	天下	不爭	無為以輔萬物之自然

作成表格，更能讓我們看出四喻跟聖人的一致性。這些一致之處可說就是老子所設想的理想統治形態，只是我們慣常以四喻中的「母」為代表，故本文也以「母性統治的政治型態」總結老子的理想政治形態。

小結

本章說明了無為的四類具體行為：預先性作為、後續性/補救性作為、不自我

展現的作為、輔的作為。這四類作為常有重疊之處，但為了概念的清晰，我們還是硬把他們區分出來。而之所以要提出這四類行為，是為了說明無為是特殊的作為而非不作為。

這四類行為的區分，可以幫助我們更加清楚無為的本質以及為何老子會說「輔萬物之自然」。不論是哪一類的無為，都必須以「不爭」為其執行的精神。透過不爭的分析，我們知道不爭不只是不爭奪不爭鬥，而是以自我意志的退讓，讓他人的意志展現，從而知道採取怎樣的適當應對與行動。這樣的不爭跟「用人」有很強烈的關係，所以我們也因此瞭解了老子如何以寬闊的胸襟看待各種不同的存在。

我們也從老子所提到的無為的做法，反過來看到自然之所以需要被輔，是因為自然本身也是會有弊病的，所以才會出現無為的這些做法。自然的弊病並非是會讓自發秩序無法運作但會增加運作的成本，聖人的無為則可以減少運作的障礙。

最後，我們以「母」、「水」、「根」、「輜重」這四個譬喻的一致性，來指出老子母性統治的政治型態是怎麼一回事。以母性統治型態作為對老子政治哲學內容的最後總結。「母」的「撫育」意義可以幫助我們把老子的理想政治的形象化，這是過往看重「母」在形上哲學的「創生」意義很容易忽略的。



結論



壹、老子政治哲學的研究成果

在《老子》的年代判定上，本文根據目前最早的出土文獻在戰國中期的楚墓就已出現來往前估算，按傳播需要時間來說，接受了春秋中晚期比孔子略早的傳統看法。這個判定會方便我們理解老子這人所處的時代背景，仍是周王統治尚存、禮制未毀的時代。而且老子的「無為」之說在當時的政治背景下，並非特出的新論，而可能是周統治天下數百年的統治經驗總結。許多《老子》書中對制度、器物的描述，也與西周以來的歷史描述相符。

身為史官的老子，在周王室掌管各種施政文書記錄，才能比常人更能跨越個人有限的生命經驗而看到的整體政治圖像。在「老子承繼周文」的研究路線上，除了人生格言與對禮樂的看法，最重要的是政治理念的接續總結與發揚。《老子》文中的「聖人」身份與治天下的「王」身份的高度重疊，讓我們有理由認為老子主要就是以「王」為對話對象，說明治天下的方法。

王要如何治天下？老子認為身為一個政治上的王者，必然要有「一」、「大」、「果」這三種底層思維。「一」是統合，王者必須體認自己不僅是自己，更是天下整體的統合者代表，而這很可能就是後來我們稱為「身國一體論」的早期代表。「大」是治理範圍廣大，廣大也就意謂著包含各種差異。因為廣大，所以統治者的為政很容易在末端的治理方形成相反的結果，所以統治者必須警惕這一點而慎思慎行。「果」是結果，為政必然要重視結果，以結果為依歸來覺定過程方法。如果執行相反的過程方法，才能得到正面的結果，聖人必然會願意去做。這三種基本、底層的認識彼此交織，型構了老子的表層的理想政治哲學。

老子首先認識到，天下的多樣歧異是個必然的、不可更改的事實。而且天下內的人民也必然依循自己的意志、喜好來作為天下的一部分，那麼，為政的目標就不應該是統一人民的意志，而是要讓人民能依循自己的意志去過自己想過的生

活。而且人們生活在一起，也必然會產生群體生活必有的規則，就是人民的自發秩序與階級體系，也就是「名」。這就是老子所認識到的不可對抗的「自然」。名即自然，所以老子第一章描述得是一個道、名雙行的政治世界結構。聖人王者居「道」的一邊，與「無名」、「無欲」為特徵；天下萬物居「名」的一邊，與「有名」、「有欲」為特徵。然後道與名兩者，同出而異名，其實共為政治世界之一體。

王作為名的最高位階，卻要反過來要在心態上自居卑賤、無名，這樣他才能不引起人民對他的反感而好好治理天下，使得天下歸心於他。王在政治上，要以「無為」的作為輔助社會的名的運作，「無為」是老子一系列特殊作為的總稱，分別是「預先性作為」、「後續性/補救性作為」、「不自我展現的作為」、「輔的作為」，其中又以「輔的作為」最能表現「無為」的作為的含意。

「無為」的作為，需要王者以「不爭」的精神去執行。「不爭」是王者自我意志的退讓，所以不跟天下萬民的意志起衝突。這樣的「不爭」更延伸為老子「用人」的政治哲學概念，不論是善人或不善人、任何不同的人都要能為其所用，成為治天下的正面助力。就如老子常用的理想統治者的四種譬喻「母」、「水」、「根」、「輜重」，這種要求自身居下處後，對治理對象善救、不棄的治理型態，最後歸結為母性政治的型態。老子的政治哲學整體面貌，自此明朗。

本論文用前面五章說明了老子政治概念相關的前提與內容，包含老子之前是周的天下是怎麼運作的、老子所見到的天下又是怎樣的天下、所以「自然」對老子是以什麼意義呈現在他面前、以及那些悖論式語言又是如何作為聖人與天下的關係的表徵句。第六章所陳述的是，從前面的探索中我感受到老子其實存在著一些很底層的思維模式，這些底層思維並沒以被老子以正題來陳述，卻隱晦地交織存在於老子所有的政治概念之中，甚至可以說型構了老子的政治之所以如此的面貌。這三種底層思維「一」、「大」、「果」在過去的研究中甚少被重視，更沒有被獨立看待成一種思維過。了解了老子的底層思維，我們因此能夠重新認識清楚老子的表層政治主張「無為」的真正意義。在第七章，本論文說明了「無為」究竟是如何的具體作為，無為是特殊的作為，所以老子才會說「聖人之道，為而不爭」

(81 章)，來表示無為跟不爭的密切關係。而「不爭」的精神與其相應的「用人」態度，正是「無為」的執行精神與原則。因此，老子的政治概念的體系融貫性得以建立，讀者也因此了解「聖人為什麼要無為」。

《老子》之中其實有著一大堆與之相融貫卻零散各處的政治概念。將這些政治概念整合為一個概念體系，呈現出老子的政治哲學，正是本論文的工作。本文一方面承繼陳鼓應先生、林明照先生以來的老子承繼周文路線，另一方面接續張舜徽先生、蔡明田先生以來的老子以政治哲學為主的路線。兩條路線的結合後的新研究方向，即是本論文所呈顯的周文中的老子與其政治哲學。

貳、與過去學界研究的差別與貢獻

本論文的老子政治哲學研究，相比於過去學界研究，有兩個特點：一、採取老子承繼周文路線，將老子思想置放在周代政治文化的範圍中，進而討論其政治哲學的內涵；二、採取完全不談形上學的方式，不以任何形上道體的描述來支撐政治哲學的成立，而是純以政治性的概念來架構老子的政治哲學。

過往老子的研究者大都認為老子的形上道論是其獨特思想與重點。即使到 21 世紀的老子研究日漸普遍採用老子哲學的目地是要建立政治哲學的看法，也從未拋棄其形上道論。本文嘗試放棄闡述形上道論，而只專注於老子的政治概念，從政治概念架構政治哲學。這過程中，承繼周文與不談形上學的這兩個特點，屢屢引導我看到文本字句可以以政治角度重新詮釋的靈感，所以本論文有許多對《老子》字句的解釋是與他人不同的。

本論文的研究成果，證明要說明老子的政治哲學，其實並不需要先說明其形上道論。即使《老子》中有形上道論，其存在目的也是要說明「無為」政治型態的合理性，那麼能夠用政治概念來說明其政治型態當然會比用形上道論說明要直截清楚。

我們將老子研究的重心放在形上道論太久了，這方面的成果甚至可能已經耀眼到形成障礙，反而讓我們看不清楚老子哲學中的其他面向。或許拋棄形上道論，我們才能重新看待與評估老子思想其他面向的價值。

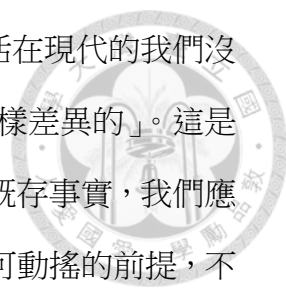


參、與當代世界的對話與貢獻

雖然本論文是將老子的政治哲學放在他所處的周代背景下來談，但這並不意謂著老子的想法只在周代有用。意外的，筆者在長年的研究中發現，老子所提供的政治哲學中的許多部分對現代世界許多國家所處的民主制度特別適用。

1.如果說民主制度是要以人民的意志為治國的依據，按照老子的概念來說，這就是一個比古代更強上許多的「自然」。而面對這麼強的「自然」，為政還要用、還能用過往中國式的儒家君父式統治嗎？在今日，不僅樹立道德楷模以讓人民依循模仿的做法不會有用，就算想用政府公權力的強制力來要求人民遵守為政者的意志也難以達成，反而更會激起人民的抗議。在強大的人民意志與「自然」的影響下，我們的國家不一定要「大」，就已經「反」得很明顯了。那麼，怎麼樣的為政方能更好地對應如此強大的人民意志呢？「無為」的母性統治風格說不定是我們應該去嘗試的方式。就為政者是如此，對人民自身來說也是如此。我們人民究竟是期待什麼樣的統治？過去往往是期待政府能夠帶著人民往前衝，執行各種積極的政策來帶動經濟發展。但今天，我們人民或許可以試著改變期待，希望政府能夠像老子的母性治理一樣，把環境整備好，把社會福利社會救助跟基礎建設準備好，讓人民安心地按照自己的想法去追求自己的夢想與奮鬥。

2.面對當代社會的多樣性，今人一方面歌頌多元價值，另一方面卻對多元價值措手不及。就如「言論自由」，一方面我們認為每個人的發言都應該被言論自由保障，但當我們被他人的言論所批評時，又會覺得受傷而希望限制他人的言論自由。歸根究柢，我會說這是因為我們在嘴上說多樣，但心裡其實沒有準備好迎接多樣差異。而老子的政治理念是準備好迎接多樣差異，甚至是可以包容擁抱多



樣差異的，以致老子的政治哲學才能夠成就「天下政治」。生活在現代的我們沒有做好什麼準備呢？是如《老子》所指出的「天下本來就是多樣差異的」。這是本來就存在在那裡，不需要人去促成什麼的既存事實。而面對既存事實，我們應該做的是如老子般調整心態。首先，把多樣差異的事實作為不可動搖的前提，不要妄想期待大家的意志想法欲望能夠一致。然後，在這個前提下，我們能夠有、該有的應對，是老子般的「不爭」與「用人」。「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資」（27 章）告訴我們要去看到不同的人有不同的用處，即使是兩個截然相反的特性也有他們能夠共處在一個社會的存在方式。就像在民主政治中執政的政黨施政不管做什麼都會被在野黨批評，有些人可能會覺得如果沒有在野黨的批評，執政黨會做得更好。但想像一下，真得沒有了在野黨的批評，很大的可能是執政黨快速走向不受監督的獨裁與敗壞。從這個角度來看，兩邊政黨其實是互相合作讓事情不會往最糟的方向演變。同樣的，在我們面對對自己言論的批評時，我們就會思考如何反駁這些批評，在這個思考中，我們會對自身的想法有更深入的認識，從來更堅定原本的想法或進行修改。從這個意義上來說，批評的存在可以從令我們反感厭惡的存在轉變成對我們有益的存在。這是《老子》所啟發我的關於如何在多樣社會生存的方式。

避開對「道」近似宗教信仰的詮釋的形上學，一個從政治角度解讀的《老子》政治哲學，其實可以給予我們現代人更豐富的啟發。自古以來，人是一樣的人，人們所組成的社會在人的互動跟管理上也相差不了多少。如果說老子的哲學有哪方面最具有跨時代的意義，那大概不會是形上世界的設定，而是老子對人類世界與人類群體運作的洞見。

肆、未竟研究

首先，即使閱讀了十幾年，筆者承認在《老子》這本書裡，還是有很多看不懂的地方。筆者依據自認看得懂的地方而寫作了這份論文，並且將自身的理解放

入內文之中。但那些沒有在內文裡被說明分析的、還看不懂的《老子》文本，目前也只能暫時放著不管，特別是那些真得很像形上學語言的段落，以及字太少以致難以理解的段落。相比於《論語》、《孟子》，《老子》實在難讀太多。但筆者期待未來或許會持續地找到靈感能夠解讀那些難讀的部分。新的文句理解一旦產生，或者會更加證實筆者現在的研究成果是對的，也或許會修改現在的研究視角。對於《老子》的政治哲學詮釋，這是一個遠遠還沒有完成、只能算是開了頭的研究，而且這個研究路線其實非常值得人們投入。

再來，本論文是以《老子》當代常見的版本內容為主，再以出土帛書版與竹簡版的重大差異對比為輔，來進行對老子政治哲學的研究。這種對於版本的態度，相信對很多學者來說，實在是太輕忽了版本差異的問題，因為不同的版本之間差異，足以造成完全不同的理解。筆者完全同意這個意見，這的確會是本論文的重大缺陷。但反過來，本論文想指出的一點是，如果筆者的研究成果是成功的，這證實了在研究版本差異之前，我們對於當代通行版本的《老子》根本還沒完全挖掘出該版本所具有的各種詮釋可能性，即使《老子》已經被流傳與注釋了兩千多年。本論文確實根本沒有處理各版本文句差異與各章節順序等問題，不過既然通行版本就有如筆者所言的政治哲學詮釋的可能性，其他版本也一定有。各種不同版本的《老子》在各種出土文獻問世後越來越百花齊放。也意謂著每一種版本每一種面貌的《老子》的政治哲學都是有待去挖掘的。未來，我們可以期待《老子》研究可以更大膽地從政治角度去切入，看出更多與以往不同的文本詮釋。我希望在未來我可以繼續將這份論文的成果擴展到帛書與竹簡本的《老子》中。

第三，本論文的《老子》政治哲學研究路線，更能跟後來的《韓非子》、《黃帝四經》等偏重黃老思想的詮釋建立起思想上的線性傳承關係。例如，從《老子》對「名」的態度與對待方式，跟《黃帝四經》如何運作「見知形名」的政治概念之間，是有可能存在著關連或影響的。而從《老子》聖人以「無為」治理多樣天下的，到《韓非子》主張人主「操刑德二柄」，可能存在著同樣的「天下人的意志不可能一致」的思想前提，所以老子以「輔」待之，韓非以放棄統一思想而只

管束行為待之。總之，這些同在政治領域大放光彩的老子與韓非、黃老之間，或許比起形上道論，從政治哲學切入才更能看出其關連性與政治哲學的常與變。這些都是從本論文出發，且深深引發筆者的好奇心，想要進一步探究的研究課題。

當代的老子研究在近二十年來，是以出土文獻的版本字句研究為主流，而對哲學思想的研究則呈現明顯的疲態。或許大家會覺得過去的老子哲學研究已經做得差不多了，沒什麼新的東西可以去探索的。但筆者想說，出土文獻給我們帶來的，不僅是新版本，更是新的研究視角。這個「老子政治哲學」的新視角所能開啟的可能性，會讓我們無法滿足於過去的文本理解，而必須要從重新理解文本字句下手，我們將會看到可能完全不同的《老子》面貌。一個更豐富的老子研究的大門才剛剛開啟。



參考文獻



原典

- 《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。景印嘉慶二十年江西南昌府學宋本重刊，1997 年。
- （漢）司馬遷著、瀧川龜太郎新編。《史記會注考證》。臺北：文史哲出版社。1997 年。
- （漢）班固撰、江建忠標點。《漢書》。上海：上海古籍出版社。2003 年。
- （晉）孔晁注。《逸周書》。廣州：廣州出版社。2008 年。
- （吳）韋昭注。《國語》。臺北：世界書局。1986 年。
- 梁啟雄編注。《荀子簡釋》。臺北：木鐸出版社，1983 年。
- 張素貞校注。《新編韓非子》。臺北：國立編譯館，2001 年。
- 程樹德。《論語集釋》。北京：中華書局，1990 年。
- 樓宇烈校釋。《王弼集校釋》。臺北：華正書局，1992 年。
- 黎翔鳳。《管子校注》。北京：中華書局，2006 年 4 月。
- 中國哲學書電子化計劃 <https://ctext.org/zh>
- 漢語大字典編輯委員會。《漢語大字典》。四川：四川辭書出版社，1988。

專書

- 丁亮（2008）。《「無名」與「正名」——論中國上中古名實問題的文化作用與發展》。台北：花木蘭出版社。
- 王中江（2018）。《根源、制度和秩序——從老子到黃老》。北京：中國人民大學出版社。
- 王邦雄（1983）。《老子的哲學》。臺北：東大出版社。
- （2010）。《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社。



- 王葆玟（2002）。《老莊學新探》。上海：上海文化出版社。
- 王博（1993）。《老子思想的史官特性》。臺北：文津出版社。
- 王叔岷（1988）。《莊子校詮》。臺北：中研院歷史語言研究所。
- （1992）。《先秦道法思想講稿》。臺北：中研院文哲所。
- 王健文（1995）。《奉天承運》。臺北：三民出版社。
- 王漢邦（2013）。《老子政治哲學的現代詮釋》。中壢：中央大學哲學研究所博士論文。
- 尹振環（2008）。《重識老子與《老子》——其人其書其術其演變》。北京：商務印書館。
- 池田知久（2001）。黃華珍譯，《《莊子》——「道」的思想及其演變》。臺北：國立編譯館。
- 何炳棣（2002）。《有關《孫子》《老子》的三篇考證》。臺北：中央研究院近代史研究所。
- 朱謙之（1984）。《老子校釋》。北京：中華書局。
- 伍至學（2002）。《老子的反名言論》。台北：唐山出版社。
- 杜正勝（1992）。《古代社會與國家》。臺北：允晨文化。
- （1998）。《周代城邦》。臺北：聯經出版社。
- 李程（2008）。《近代老學研究》。武昌：武漢大學出版社。
- 李若暉（2015）。《老子集注彙考》第一卷。上海：上海辭書出版社。
- （2019）。《地不能埋》。北京：中國社會科學出版社。
- 李峰（2007）。徐峰譯，湯惠生校，《西周的滅亡：中國早期國家的地理和政治危機》。上海：上海古籍出版社。
- （2010）。吳敏那、胡曉軍、許景昭、侯昱文譯，《西周的政體：中國早期的官僚制度和國家》。北京：生活、讀書、新知三聯書店。
- 李維武（1992），〈陳鼓應《老莊新論》評介〉，《道家文化研究》第一輯，p.384。
- 李明輝（2002），《中國經典詮釋傳統（二）儒家篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展

基金會。



沈善增（2004）。《還吾老子》。上海：上海人民出版社。

李建民（2009）。《旅行者的史學——中國醫學史的旅行》。臺北：允晨文化。

李德永主編（1990）。《中國辯證法史稿》第一卷。武漢：武漢大學出版社。

余英時（2008）。侯旭東等譯，《東漢生死觀》。臺北：聯經出版社。

呂文郁（1992）。《周代采邑制度研究》。臺北：文津出版社。

呂靜（2007）。《春秋時期盟誓研究——神靈崇拜下的社會秩序再構建》。上海：上海古籍出版社。

吳怡（2003）。《老子解義》。臺北：三民書局。

吳展良編（2007）。《東亞近代世界觀的形成》。臺北：臺大出版中心。

吳傳啟（1958）。《談辯證法》。北京：中國青年出版社。

吳光明（1992）。《莊子（莊書西翼）》。臺北：東大圖書。

吳稼祥（2013）。《公天下：多中心治理與雙主體法權》，廣西：廣西師範大學出版社。

林慶彰編（2007）。《國際漢學論叢》。臺北：樂學書局。

林明照（2007）。《先秦道家的禮樂觀》。臺北：五南出版社。

周鳳五主編（2013）。《先秦文本及思想之形成、發展與轉化》。臺北：臺大出版中心。

段志洪（1994）。《周代卿大夫研究》。臺北：文津出版社。

金仕起（2010）。《中國古代的醫學、醫史與政治——以醫史文本為中心的一個分析》。臺北：政大出版社。

胡適（1947）。《中國哲學史大綱》。上海：商務印書館。

---（1986）。《中國古代哲學史》，臺北：遠流出版社。

高亨（1979）。《老子正詁》。臺北：臺灣開明書店。

高明（2011）。《帛書老子校注》。北京：中華書局。

高明士主編（2007）。《中國通史》。臺北：五南出版社。



- 馬恒君（2007）。《老子正宗》。北京：華夏出版社。
- 徐復觀（1969）。《中國人性論史先秦篇》。臺北：商務印書館。
- 徐鴻修（2002）。《先秦史研究》。濟南：山東大學出版社。
- 徐少華（2010）。《荊楚歷史地理與考古探研》。北京：商務印書館。
- 宮哲兵（1988）。《晚周辯證法史研究》。上海：上海古籍出版社。
- 許抗生（1993）。《老子研究》。臺北：水牛出版社。
- 許兆昌（2006）。《先秦史官的制度與文化》。哈爾濱：黑龍江人民出版社。
- 莊萬壽（2000）。《道家史論》。臺北：萬卷樓。
- 陳寶秋（1981）。《中國歷代兵役制度》。臺北：華世出版社。
- 陳鼓應（1975）。《莊子今註今譯》。臺北：臺灣商務印書館。
- （1992）。《老莊新論》。上海：上海古籍出版社。
- （2000）。《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館。
- （2006）。《老莊新論》修訂二版。臺北：五南出版社。
- 陳鼓應、白奚（2002）。《老子評傳》。臺北：文史哲出版社。
- 陳偉等（2009）著。《楚地出土戰國簡冊[十四種]》，北京：經濟科學出版社。
- 陳泳超（2000）。《堯舜傳說研究》。南京：南京師範大學出版社。
- 陳大齊（1958）。《孔子學說論集》。臺北：正中書局。
- （1982）。《孔子言論貫通集》。臺北：商務出版社。
- 陳錫勇（2005）。《郭店楚簡老子論證》。臺北：里仁書局。
- 郭靜云（2013）。《夏商周：從神話到史實》。上海：上海世紀出版有限公司、上海古籍出版社。
- 崔明德（2004）。《先秦政治婚姻史》。山東：山東大學出版社。
- 張素貞（1993）。《韓非子思想體系》。臺北：黎明文化。
- 張舜徽（1982）。《周秦道論發微》。北京：中華書局。
- 張松如（1993）。《老子說解》。高雄：麗文文化。
- 張松輝（2007）。《莊子疑義考辨》。北京：中華書局。



- (2009)。《老子研究》。北京：人民出版社。
- 張岱年 (1996)。《張岱年全集》。河北：河北人民出版社。
- 張金鑑 (1989)。《中國政治思想史》。臺北：三民書局。
- 傅斯年 (2018)。《傅斯年全集》。臺北：聯經出版社。
- 焦竑 (1985)。《老子翼》。北京：中華書局。
- 黃俊傑主編 (2006)。《中國經典詮釋傳統 (一) 通論篇》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 黃俊傑 (2007)。《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》。臺北：臺灣大學出版中心。
- 童書業 (1978)。《春秋史》。臺北：臺灣開明書店。
- 裘錫圭 (2004)。《中國出土文獻十講》。上海：復旦大學出版社。
- 楊儒賓 (1991)。《莊周風貌》。臺北：黎明文化。
- 葉達雄 (1982)。《西周政治史研究》。臺北：明文書局。
- 趙伯雄 (1990)。《周代國家形態研究》。湖南：湖南教育出版社。
- 趙鼎新 (2011)。《東周戰爭與儒法國家的誕生》。上海：華東師範大學出版社。
- 趙汀陽 (2016)。《天下的當代性：世界秩序的實踐與想象》。北京：中信出版社。
- 蔣錫昌 (1980)。《老子校詁》。臺北：東昇出版社。
- 寧鎮疆 (2023)。《《老子》探源與古義新證》。上海：上海古籍出版社。
- 劉笑敢 (2006)。《老子古今——五種對勘與析評引論》上下卷。北京：中國社會科學出版社。
- (2010)。《莊子哲學及其演變》修訂版。北京：中國人民大學出版社。
- (2015)。《老子》再版。臺北：東大圖書公司。
- 劉韶軍 (2006)。《日本現代老子研究》。福州：福建人民出版社。
- 劉哈 (2010)。《《老子》文本與道儒關係演變研究》。北京：人民出版社。
- 翦伯贊 (2003)。《先秦史》。臺北：知書房出版社。
- 鄭良樹 (2007)。《百年漢學論集》。臺北：學生書局。
- 蔡明田 (1976)。《老子的政治思想》。臺北：藝文印書館。

謝維揚（2001）。《中國早期國家》。臺北：慧明文化。

蕭公權（1982）。《中國政治思想史》上下。臺北：中國文化大學出版部。

魏元珪（1997）。《老子思想體系探索》。臺北：新文豐出版公司。

魏啟鵬（1999）。《楚簡《老子》束釋》。臺北：萬卷樓。

嚴靈峰（1983）。《老子章句新編》，收錄於《「經子叢書」第八冊：中英對照老子章句新編》。臺北：國立編譯館。



期刊專書論文

尹振環（1993）。〈道家的無為論〉，《孔孟月刊》33卷2期，1993年10月。

王邦雄（1997）。〈道家「報怨以德」的無為思想〉，《宗教哲學》第3卷第1期，1997年1月。

王健文（2013）。〈「萬里同風」—帝制中國初期「移風易俗」的歷史意義〉，收錄於邢義田、劉增貴主編，《古代庶民社會》。臺北：中央研究院出版，2013年12月，頁35-83。

甘懷真（2007）。〈「天下」觀念的再檢討〉，收於《東亞近代世界觀的形成》。臺北：臺大出版中心，2007年7月。

李宗侗（1985）。〈史官制度—附論對傳統的尊重〉，收錄於《中國上古史待定稿》第三本 p.407-445。臺北：中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會。

林光華（2010）。〈論牟宗三先生對老子之道的詮釋〉，《哲學與文化》432期，2010年5月。

吳相武（1998）。〈《老子》小國寡民新解〉，《道家文化研究》第十四輯，1998年7月。

徐復觀（1976）。〈原史—由宗教通向人文的史學的成立（上）〉，《幼獅月刊》44卷6期，1976年12月。



馬耘 (2006)。〈老子「道」概念形上實體說疑義商榷〉，《朝陽人文社會學刊》4 卷 1 期，2006 年 6 月。

馬耘 (2001)。〈老子「道」「德」試釋〉，《哲學與文化》28 卷 8 期：327，2001 年 8 月。

張立文 (1999)。〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，《道家文化研究》第 17 輯，1999 年 8 月。

陳文團 (1984)。〈辯證唯物論中的合 (Synthesis) 與中國哲學中的「合」〉，《中華民國哲學會哲學年刊》第二期。

陳惠齡 (1997)。〈孔子「以直報怨」與老子「報怨以德」說析論〉，《孔孟月刊》第 35 卷第 5 期，1997 年 1 月。

陳鼓應 (1990)。〈先秦道家之禮觀〉，《漢學研究》第十八卷第一期，1990 年 6 月。

--- (1994)。〈論《老子》晚出說在考證方法上常見的謬誤〉，《道家文化研究》第 4 輯，1994 年 3 月。

--- (1999)。〈從郭店簡本看《老子》尚仁與守中思想〉，《道家文化研究》第 17 輯，1999 年 8 月。

梁啟超 (1970)。〈論《老子》書作於戰國之末〉，收錄於羅根澤編，《古史辨》第四冊。臺北：明倫出版社。

張煦 (1970)。〈梁任公提訴《老子》時代一案判決書〉收錄於羅根澤編，《古史辨》第四冊。臺北：明倫出版社。

楊儒賓 (2007)。〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《新出土文獻與先秦思想重構》。臺北：台灣書房。

劉學智 (2005)。〈「以德報怨」儒、道辨——兼論其在現代社會的價值〉，《陝西師範大學學報 (哲學社會科學版)》第 34 卷第 3 期，2005 年 5 月。

劉笑敢 (1990)。〈《老子》「以無事『取』天下」考〉，《漢學研究》第十八卷第一期，1990 年 6 月。

--- (1996)。〈老子哲學的中心價值及體系結構——兼論中國哲學史研究的方法論

問題》，《道家文化研究》第十輯，1996 年 8 月。

劉振維（2010）。〈論老莊對「禮」的認知與評價〉，《華梵人文學報》13 期，2010 年 1 月 1 日，頁 5-42。

劉寶才（1994）。〈尚水與守雌——《老子》學說探源〉，《道家文化研究》第五輯，1994 年 11 月。

鄭吉雄（2010）。〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海人文學報》第 22 期，2010 年 7 月。

龐樸（1986）。〈說「無」〉，收錄於深圳大學國學研究所主編，《中國文化與中國哲學》。北京：東方出版社。

顧頡剛（1970）。〈從《呂氏春秋》推測老子之成書年代〉，收錄於羅根澤編，《古史辨》第四冊。臺北：明倫出版社。

---（1970）。〈戰國時有道家嗎？〉，收錄於羅根澤編，《古史辨》第四冊。臺北：明倫出版社。

Wim De Reu (2015). "A Ragbag of Odds and Ends? Argument Structure and Philosophical Coherence in Zhuangzi 26." Joachim Gentz and Dirk Meyer (ed). *Literary Forms of Argument in Early China*.