

# 《老子》政治思想的開展

## 從「道」與幾個概念談起

林俊宏\*

### 摘 要

《老子》的政治思想是一組系統化的概念的連結：以「道」作為整個思想的指導，復次在「道體」和「道用」兩個主要面向上呈現，前者描述了「道」作為一個「本體」的概念，後者則涉及了「道」作為「規律」的意含，顯然地，《老子》一書的政治思想主要是從「道用」的層次出發，然而不時又再向「道體」回歸；「反」與「弱」談到了《老子》政治思想中的「消極」到「積極」的機轉，由「反」到「常」談的不是對立，而是一種關於本源的返復。「弱」強調的是對於人為事物的影響力的消解，為回歸自然的秩序預鋪道路；「虛靜」的重點在於「觀復」，「觀復」則能「知常」，同樣的，「虛靜」復有治術上的強調意含，「齋」談的是一種「早服」與「蓄積」亦即「圖其根然後營末」之意；「無為」是《老子》政治思想的主要概念，呈現出四個面向的開展；《老子》的政治思想正是在這些概念的連結下，試圖形塑一個「道治」的秩序。

關鍵詞：道、虛、靜、反、弱、無為、自然

---

\*國立台灣大學政治學系助理教授

## 前 言

《老子》作為一部先秦道家政治思想的重要經典而言，存在著許多解讀的可能面向，從哲學、宗教、兵書、謀略以至於政治社會思想<sup>1</sup>，可以說是不一而足，就《老子》一書而言，這些面向都可以找到支持的論證基礎，不過，真正要能涵蓋地觀照得到一個較為接近原典的理解，恐怕非得從政治思想這個面向切入不可<sup>2</sup>。為了支持這樣的理解，本文將試圖從《老子》一書的中心概念「道」出發，進而將討論的範疇延伸至從「道」衍生出的幾個概念，鋪陳出《老子》政治思想的開展，從而說明《老子》一書的「政治思想屬性」。

<sup>1</sup> 就這樣的看法而言，從哲學層次的解讀主要是從《老子》一書的哲學體系而論，這種理解是從知識論（認識論）、形上學、本體論以及人生哲學的範疇來解讀，主要的中國哲學史論述，大都從這個方向出發，我們必須承認這是一個關於基礎的認知。其次，是關於謀略的解讀，這種理解是基於「反者道之動，弱者道之用」、「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」的認知，在層次上，將《老子》解為一種「術」的教科書，不可否認的，這樣的解讀方法很明顯受了《韓非子》的「解老」、「喻老」兩篇的影響，在理解上也近於黃老道家的思維，而不是老莊思維中的「老子」；再其次是從《老子》與兵家思想作連結思考，這樣的理解，無疑是前一種解讀法的延伸，《老子》的三十章、三十一章、六十八章以及六十九章，是這種解讀的重要論證基礎；從宗教層次出發主要是從月神的崇拜或是水的形象上理解的，不過這種理解可能在某個程度上忽略了《老子》一書的語言運用 - 正言若反；還有一種解讀法是從語言治療的面向，主要針對的是關於人的異化問題，這種看法以為《老子》從「正言若反」的觀念中，企圖進行關於一般遭到人為形塑的概念的顛覆，語言符號所建構起的認知的顛覆，所代表的關於現實世界瞭解上的一種落實與對於真實的回歸。

<sup>2</sup> 從《史記·太史公自序》司馬談「論六家要旨」中所言的「夫陰陽儒墨名法道德，此務為治者也」大概可以看出，關於諸子百家而言，議論的出發處縱然有承自於自然或是人事的觀察，要之，大抵不脫就現實的政治社會情勢構思一套解決紛擾的提案，因此或許哲學的味道濃厚，但是政治社會的問題當才是思想家們的重心所在，蓋就思想家的觀點，「人間秩序」的重建應是當務之急才是，從這樣的論述觀點來看，道家思想的政治社會意義自然不會少於其他諸子，《漢書·藝文志》：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」確屬的論。

## 壹、道

關於《老子》中「道」的論述和詮釋，一直存在著兩種看法，一派是從「心」的觀點來進行論說，另一派則是從「物」的特性上來論說<sup>3</sup>，當然，就《老子》一書而言，其實並不允許我們很簡單地從「唯心」或是「唯物」兩個過於粗糙的類別範疇進行上述的區分，就「道」的理解與詮釋尤然；事實上，「道」不應當狹隘地被認為是《老子》一書所專屬的概念，論者曾就《管子》、《論語》、《淮南子》及先秦諸子關於「道」的論述進行考察，說明「道」在先秦思想中的地位<sup>4</sup>，當然我們無意在此討論究竟「道」的概念起源於何人何處，就此，將「道」看作是一個時代的通用詞可能是比較好的方式。

《老子》一書中的「道」究竟指的是怎樣的觀念，關於這個問題的釐清可能會影響到以下的論述，所以在此我們勢必得做進一步的討論。順著《老子》的文路而下，我們可以逐漸看到《老子》中的「道」的開展：

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，眾妙之門。 一章

這裡至少說到兩個問題，第一個涉及了道的超越性，第二個則涉及了「道」與「生成」兩個概念的關係；前者從「道可道非常道」一語中呈現，《老子》在此說明了體系中的「道」是異於彼時的「道」（特別是諸子的道），或者說得更精確些，《老子》作者以為其自身體系中的「道」是最接近「原道」（即「常道」）；後者談到的是「無」、「有」與萬物的關係，王弼的《老子注》這樣說「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始，及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。」<sup>5</sup>由此看出，「道」至少具有兩層意義：第一個是關於內在於萬物而又超越

<sup>3</sup> 參任繼愈著，中國政治思想史，台灣影印本，頁五七至五九。

<sup>4</sup> 參張舜徽著，先秦道論發微，台北，木鐸出版社，民國七十九年九月初版，頁二九至頁七二。

<sup>5</sup> 《老子注》一章。

（不可以萬物視之或是完備）萬物的特性；第二個則是作為萬物生成的源頭；而這兩層意義又是相連繫的。

其實在 一章 中提到的「道可道非常道」一語，還蘊藏著另一層深意 - 「道的特性是無法透過語言的描述或是論述可以表達的」，這樣的認識是《老子》的作者一開始亟於強調的，原因無他，因為語言或是文字代表的是符號系統的指涉，而這些符號除了受到經驗的有限性的限制之外，還存在著轉述的扭曲或是理解的操縱等問題，所以對《老子》一書而言，透過描述的文字或是語言所建構關於「道」的理解，勢必存在著太多對於「原道」真義的悖離，於是以下對於「道」的認知無疑地必須是一種「方便立說」的理解<sup>6</sup>。就上述所言，讓我們逐次地再向下開展「道」的特性：

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，挫其銳，解其紛，和其光，  
同其塵；湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先 四章

谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根 六章

「道」作為根源的意義，從這兩段話大致可以得到說明；然而這樣的根源是一種如何的樣態呢？ 二十一章 中說明了「道」的「物」的屬性：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象，恍兮惚兮，其中有物，  
窈兮冥兮，其中有精。

<sup>6</sup> 二十五章：「吾不知其名，字之曰道」即在說明這樣的立說是一種方便善開的法門而已，同時也代表「道」本身的不可思議不可得而名的特質，關於這個周遍而無所不涵攝的概念，「字之曰道」本就是一種方便理解的概念鋪陳，它也說明了「道」作為「第一因」的特性。可參張純一著，老子通釋，台北，台灣學生書局民國七十年十月，頁四三至四四；另張成秋著，先秦道家思想研究，台北，中華書局，民國七十二年十二月二版，頁一 五；就「道」實在是獨立於我們意識之外的存在而言，更不是透過任何科學或是臆測性的方法可以理解或是測知，更說明了《老子》立說的高度困難性，充其量，我們僅能就「道」所表現出的種種特性以及由其所發出的萬物來描述，要之，都不是「道」的真義與全貌，關於這樣的雙重結構，請參金吾倫著，道實在的雙重結構一文，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第八輯，頁七二至八五。

當然，就「道之為物」這句話而言，可以說成「道這個概念」<sup>7</sup>，不過這樣的理解對於後面的文字可能就不見得說得過，畢竟以我們的知識很難理解一個充滿著象、物、精（質）的概念，竟然不是一個「物」（這個物絕不是普通概念的物，而是一個絕對的、超越的存有），再者，「十四章」及「二十五章」的記載可以證明《老子》的「道」應該具有「物」的屬性：

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無物之狀無物之象，是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。

「道」作為一種本體的意義自然是一個超越的存有，而非一般的「物」概念可以局限，也就是說《老子》所說的「道」明顯地不是一個實體的存有<sup>8</sup>，正因為「道」無從透過感官觸及、度量，所以名、言、相、狀都不足以適當說明這樣的一個「物」<sup>9</sup>，於是乎我們知道「道」在《老子》的體系中作為本體的意義，從「獨立超越的非實體存有」中可以得到較好的理解。

如果說《老子》的「道」止於「本體」層次的「超越存有」，那麼《老子》的思想體系勢必在此得軋然而止，同時也不具有任何與人事（或是人世）相關連的究竟意含，所以，除了從「道體」層次進行瞭解之外，我們還必須就「道用」的層次進行瞭解，這樣，「道」的「規律性」的特性就跟著會被突顯出來了：

<sup>7</sup> 參童書業著，先秦七子思想研究，齊魯書社，一九八二年，頁一一四。

<sup>8</sup> 張壽安著，從常道論老子思想的體用，國立編譯館館刊，第十卷第二期，民國七十年二月，頁一一四。人類透過知識建構其自身以及世界，這樣的世界很顯然因而是可以理解，不過《老子》所要做的顯然是將「道」標舉成一個無法被感知的存有，就此義而言，「道之為物」畢竟與萬物之「物」是不同的，是實有是真有而非虛空，《老子》正是希冀透過這種手法，將我們透過符號所建構的世界因而被顛覆與摧毀，這樣的作法對於這個超越的概念的理解，無疑是一個「破而後立」的工夫。有關「道」的實有、真有的討論，請參嚴靈峰著，老子達解，台北，藝文印書館，民國六十年十月，頁三八 至三八一。

<sup>9</sup> 參徐梵澄著，老子臆解，北京，中華書局，一九八八年，頁一九。

大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，人（王）亦大。  
域中有四，大而人居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然  
二十五章

道生一，一生二，二生三，三生萬物 四十二章

《老子》將人、地、天、道作了層級式的區隔，貫穿其中的概念有兩個：第一個是「生」<sup>10</sup>；第二個則是「法」。「生」的概念一直被理解成「生育」或是「生成」，事實上，《老子》中的「生」較為適切的意義或許當指「化生」，也就是說，在《老子》中並不存在著「自母體成熟而脫離的子體」的概念，在「道」與天地人之間根本沒有這樣的過程，一切都是「化生」的，對此，我們不認為以「太一」「陰陽」二氣理解《老子》的《淮南子》，或是以「正反合的辯證」理解的說法是正確的，所有的數字代表的應該是由「簡單到複雜」以及由「抽象到具體」的「化生」<sup>11</sup>，也是因為這樣的「化生」而非「生育」才使得「道」的「超越性」存在，所以 三十九章 說「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」，正是此意；至於「法」則彰顯出「道」的「規律性」，從「人」到「道」都是抽象的指涉，所以「法」不是指「實體」之間的對應性，而是關於「規律」的對應：

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日，孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者同於道，德者同於德，

<sup>10</sup> 「道生一，一生二，二生三，三生萬物」 四十二章，本文所引《老子》中文句以陳鼓應註譯的《老子今註今譯》為本，以下各註引文亦然，不再贅述。

<sup>11</sup> 參宋商著，老子道論，九州學刊，六卷一期，民國八十二年十月，頁五四。《老子》的「道」的「生」被誤解為「生成」、「生育」大概與王弼的《老子注》與《老子微言例略》中的「守母存子」概念有很大的關係，事實上，《老子》並不是那麼強調本體上的討論，五十二章 所言「既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆」講的是規律的對應而非實體的連屬，再就「道法自然」而言，「法」在此所說明的應是「發」的回應義，（就此請參，李勉著，老子詮證，台北，東華書局，民國七十六年四月初版，頁五八）這個理解使得「生」與「法」有了較好的連繫，《老子》一書的本體觀念的過分強調應與魏晉玄風有很大的關係，相關討論請參拙著，魏晉道家政治思想之演變，台灣大學政治學研究所博士論文，民國八十五年五月。

失者同於失，同於道者，道亦樂得之，同於德者，德亦樂得之，同於失者，失亦樂得之 二十三章

對於「道」的規律性而言，《老子》從許多方面來呈現：「明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷」 四十一章、「反者道之動，弱者道之用」 四十章、「知足不辱，知止不殆，可以長久」 四十四章、「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命，復命曰常」 十五章、「治人事天莫若嗇」 五十九章、「為之於未有，治之於未亂」 六十四章、「以其不爭，故天下莫能與之爭」 六十六章、「天之道損有餘補不足」 七十七章。這些規律正是《老子》關於人與「道」的連繫的說明，從這些規律來瞭解「道」，正好也說明了「道」在《老子》的體系中並不是就單「道體」而言的，其實「道用」（「法」規律）才是《老子》一書實踐之所以可能落實的重要關鍵，在「道用」這個層次，依我們的認識，應當也是兩個層面的：第一個是關於「反者道之動」的「反」，第二個則是帶有否定思維的規律（negative thinking）（更明確地說是「弱勢思維」（inferior thinking）的規律）；「反」是「道」的運動規律，而「否定」則是「道」在人世的指導規律，就前者而言，強調的不是「對立」，而是「二元對反與返復」的必然性；就後者而言，強調的「破而後立」的必要性；這樣的特性，使得《老子》的「道」就規律這個層次而言一直被認為帶有濃郁的「術」味，不過這般濃郁的「術」味，如果放在「反」的總規律下來看待時，自然就會被「歸根復命」的「返復」給消解掉，論者以為「道」是帶有否定性的，而「自然」是帶有肯定性的<sup>12</sup>，二者在「道法自然」一語中可以得到自根的完備，事實上也清楚地點出了上述兩層規律之間的關係。

「道」在《老子》一書中帶有「道體」與「道用」兩個層次的意含，「道體」帶有較高的哲學味，在於說明人與「道」之間的密合性，從其中似乎也揭示了一絲平等的意含，「道用」則明顯地帶有政治社會的關懷味，其中有著深刻的反省與人文重建的意含，在這樣深刻的反省與重建過程中，「道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之，養之覆之。生而不有，為

<sup>12</sup> 參劉笑敢著，老子的自然與無為，中國文哲研究集刊，第十期，民國八十六年三月，頁二七。

而不恃，長而不宰，是謂玄德」的超越性<sup>13</sup>，藉由聖人的出現與對「道」宗本而落實下來，我們以為從「道」的概念出發，《老子》的思想正好透過「道」的兩重義往政治社會的方向開展，其中的「道用」更是其政治思想的重心所在，以下我們將透過這個面向的幾個概念試圖詮釋與重建《老子》的政治關懷。

## 貳、反與弱

《老子 四十章》言：「反者道之動，弱者道之用。」自來就是研究其思想的重要切入點，不過，也是最多歧見之處，特別是從「術」的觀點解讀，極為容易將《老子》的原意作出另一種可能不是《老子》的詮釋，這點當然會與研究者作為一個「詮釋者」而非一個「解釋者」的角色有關，這樣的問題往往又涉及了所謂的「不可共量」（incommensurable）。關於「反」的含義，大致上不脫「相反」、「對反」與「返回」三義，就第一義來說，包括「高下」、「長短」、「是非」、「美醜」等等概念之間的對立性，就認識的層次而言，所呈現出的正是「相反」這個面向；然而《老子》的「反」當不止於此，於是第二個層次的出現在「對反」的意含之上，「對反」是關於正反兩個面向的呈現，它說明了一個常態的概念，一如 二章 所言：「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，音聲相合，前後相隨。」對立的概念是相生相成的，這樣的認識是關於有限認知的解構，所以「相反對立」加上「相生相成」正是「對反」的真義，「對反」因此是真實世界的全面展現，而非偏於一曲的認識；「對反」是一種認識的全面展現，不過還不是動態的，對於《老子》而言，「周行而不殆」的動態才得見「反」的運動，由此，我們可以從「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」看出「道」透過「反」所呈現出的運動與普涵性<sup>14</sup>，進一步說，「反」有「旋」的意思，王念孫在《讀書雜誌》中言「反，亦旋也」，這個「旋」即「循環」的意思<sup>15</sup>，不過「循環」還不是《老子》就「反」所提的究竟義，「反」的終極處應

<sup>13</sup> 五十一章，這裡說明的是「道」化生萬物，為萬物源頭的超越性。

<sup>14</sup> 二十五章，此處說明了「道」在時空兩個面向上的普遍涵蓋性。

<sup>15</sup> 參台灣開明書店編輯，老子正詁，民國五十七年三月，台一版，頁九一。



當是在「歸根復命」的回歸上，復歸於「獨立而不改」的大道。就《老子》的「反」來說，是透過「返復」消解掉「用反」的「術」味，用意在於開展出一套「採消極而成積極」的方法<sup>16</sup>，正如《易傳》 豐卦象：「日中則昃，月盈則食，天地盈虛，與時消息。」所言，《老子》清楚地掌握了「對反返復」的原理，目的在於透過認識上對立的消除，進而解構行為上的異化，而後再向終極的秩序（無為與自然）邁進。

這樣的「規律」不僅在於描述自然現象的認識與協助我們趨近真實，進而也帶有實際的大用，這樣的大用毫無疑問地指向了關於人世間的秩序問題：

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長 二十三章

曲則全，枉則直，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一為天下式。 二十二章

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。 三十六章

透過「反」的描述，《老子》鋪陳了一套「知己知彼」的方法，《老子》以為，對於統治者而言，過於重視正面的效果往往因而喪失了觀看反面效果的立足點，這樣的作為會進而使得原先寄望的正面性打了折扣，明白事物本來的樣態與道理，在進行「治理」之際（終極處是不治理），自然能夠不會產生干擾或是遭遇阻力，所以《老子》在這樣的思維下，開展出的統治術因此也是「消解」而非「益生」，這點與《老子》一書的認識論基礎有著密切的關連性，論者以為這套認識論是關於「否定邏輯」的發現<sup>17</sup>，就《老子》一書的形成年代而言<sup>18</sup>，經歷一種格式塔（Gestalt）的轉變，自

<sup>16</sup> 參嚴靈峰著，老子的「正言若反」的邏輯及其歷史淵源，東方雜誌，復刊第二十一卷第十二期，民國七十七年六月，頁一五。

<sup>17</sup> 參宇野精一主編，中國思想：道家與道教，台北，幼獅出版社，民國六十六年九月初版，第一章。

<sup>18</sup> 《老子》一書的成書年代自來就存在著極大的爭議，本文並不進行這些爭議的討論，在立場上，本文主張《老子》一書論點的形成年代，當是先於《論語》無疑。

然會朝向與現實世界對反的方向思考，於是，「反」當然就代表了現實的否定與重建的深刻意含。

對於「反」的明白揭示與使用的概念，《老子》將之放在「弱」上頭，「弱者道之用」充分說明了這樣的企圖；在這個層次上，重點不在於「明反」而在於「明反而用反」；有趣的是，「弱」是人類思維上的「不欲物」，「守弱」教人處在一種「不欲物」的立足點上，目標卻是「欲物」的達成，這樣的顛覆，不僅從概念上進行，更透過行動的準則來實踐，於是從語言、文字、符號這些代表人類權力的象徵逐層地剝落，完全顛覆了我們對於權力所屬的強弱區隔的認知，從其中說明了一種新秩序的可能，而且是立足在尊重「民」上頭的新秩序（從《老子》的行文中可以允許我們進行這樣的援用，相對於統治者而言，「民」的地位與角色事實上是「弱」的一種表現，這是關於自然與現實的一種虛擬，可能也可以視為《老子》的觀察，特別就人民的重要位階來談）：

人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則滅，木強則折，強大處下，柔弱處上 七十六章

天下之至柔，馳騁天下之至堅。 四十三章

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。 七十八章

---

就其思想的「史官特色」而言，明白歷代興衰而發展出這種否定性的思考方式的可能性極大，「禮」的崩潰造成幾組重建秩序觀點的出現，老子的「道治」、孔子的「德治」、孟子的「仁政之治」、荀子的「禮治」、墨子的「公利之治」、莊子的「應帝王之治」以及韓非的「（人設之）勢治」，都是關於「禮壞樂崩」的社會政治結構的反省；《老子》的「道治」秩序，從否定的思考（道）轉化復返到肯定態的建立（自然），就思維的考察而言，正是出現在時代開始變動的時點上，「典範」的革命與學術社群成員的反應，很清楚地反映了上述幾組重建秩序觀的思維建構，《老子》思想的懷疑與否定特色，說明了對於時代政治秩序的不信任與重建的企圖，就時間的序列而言，早於「肯定邏輯」的儒家應是沒有疑問的。關於孔、老的時間先後，包括馮友蘭、錢穆等人皆主張孔早於老，可參氏著《中國哲學史與莊老通辨》等書，而老子思想的「史官」特色，請參王博著，《老子思想的史官特色》一書。

關於「弱」的理解應該可以是兩個層次的，首先，就君主與人民的角色而論，《老子》透過「弱」說明「民」的屬性，而一再告誡統治者「弱」的深刻潛力；其次，《老子》認為能夠真正成為新秩序的建立者，絕對是深明「守弱」與「用弱」的明君，「是以聖人云：受國之垢是謂社稷主，受國不祥是為天下王。」與「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。」正是這樣思維的佐證<sup>19</sup>，更重要的，對於一個《老子》期待的聖君而言，「上善若水，水利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」是聖人與「道」契合的重要的途徑<sup>20</sup>，「道」的強大統攝意含從「幾於道」一句可以看出，這是因為政治秩序若不是合於「道」就不是質優的，同時也無法長久，所以聖人從自身與統治手法上「守柔」、「守弱」是與「道」符應的根本。

《老子》的「弱」除了作為「形容詞」與「強」對應之外，還有另一個作為動詞的用法：「是以聖人之治 弱其志，強其骨」<sup>21</sup>，這裡的「弱」強調的是對於人為事物的影響力的消解，為回歸自然的秩序預鋪道路，在此處，《老子》的「弱」由自然發展的趨勢規律，轉而成為一種「手段」- 使秩序朝向「無為」前進的手段，再次地我們感受到《老子》思想的「體用」是合一的，在「先破」的階段，「用」的層次意義很強，在「後立」或是「回歸」的階段，改由「體」的層次意義主導，兩個階段的連續性是很重要的。

## 參、虛靜與嗇

<sup>19</sup> 七十八章 與 六十六章 。

<sup>20</sup> 《老子》期待的聖人基本上是一個具有完備道性的統治者，因此，就「柔弱」的屬性而言，事實上就是「道性」，於是一個聖人可以不管「柔弱」的「堅強」作用力，但是就「道性」的體證上，「柔弱」的性格是聖人所必須具備，因為一個新秩序的完成是其終極的政治社會關懷（或許還有哲學生命層次上的關懷），這樣的關懷的落實，是可以（也必須）透過「柔弱」來達成，主要的原因就在於「柔弱」幾於道而「剛強」是悖於常道的，（語見 八章 ），在這層意義上，柔弱也代表了韌性，如此，《老子》將柔弱與清虛連繫起來，當然這都在「反」的邏輯架構之中，也都是「道性」，請參趙明、薛敏珠編著，道家文化及其藝術精神，吉林文史出版社，一九九一年九月，頁五九。

<sup>21</sup> 三章 。

從《老子》的思想體系脈絡來看，「道」是恆久不變卻也隨時處在於運動的狀態，這並不是說是「道」在運動，因為「道」不是一個可以觀察的實體，我們自然不可能「看」到「道」的運動，然而，「道」卻也不是死寂的，所以自恆常而言，「道」當然不會是每天在更改，這就是「獨立而不改」；若就在萬物之上的體現而言，「道」卻是隨時在運動，這就是「周行而不殆」。同樣的認知也可以在「反者道之動」的概念上得到，由「相反對反以至於復返」，「道」的動與靜可以這樣地描述「動而恆常，靜非死寂」。關於「道體」的認知容或可以如此，就「道用」的層次而言，《老子》所談的「靜」卻遠比「動」來得重要：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根，  
歸根曰靜，是謂復命，復命曰常。 十六章

《老子》力陳「致守虛靜」的重要，原因在於「觀復」，這裡的「觀復」其實就是洞察「道」的運動有一個向本根回歸的必然性，因為萬物芸芸終究得要回復到其根源處，不斷運動的萬物總有在時間無限分割中的停頓（這裡所說的停頓是一種比喻的說法，一如「活人不時在呼吸」的命題，事實上在兩次呼吸之間，人是不呼吸的），《老子》說這是「靜」，也是「復命」，說穿了這就是一個恆久不變的規律「常」，從存有的「動」到復命的「靜」，《老子》從中教導我們的是關於「常」的體悟，知道了「常」的規律，自然能夠輕鬆地掌握到生命的真義，進而對於秩序也會有更深一層的認知，所以《老子》才說「知常曰明，不知常，妄作，凶」<sup>22</sup>，從我們的認知來看，這裡標舉的不是「動」而是「靜」，而且不是「動靜」的「靜」，應該說是「常靜」。

從形上的意含向下開展，《老子》的「靜」（注意，老子的虛與靜是帶有同質性的）有著政治思想上的意義，論者以為「道家言主術歸於清靜無為，其大用有二：一則存於人君，虛心弱志，不為物先倡；一則施之天下，簡政省事，我好靜而民自正。老子於二者皆有所發明。」<sup>23</sup> 司馬談的論六家要指也說到「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物 與

<sup>22</sup> 十六章。

<sup>23</sup> 張舜徽前書，頁七。

時遷移，應物變化 指約而易操，事少而功多。」很明顯的，《老子》的「虛靜」是關乎治術的（關於這點，在 十九章 中有言「絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文，不足。故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲」就這章而言，呈現出「虛靜」作為治術的同樣性質的意含，這也就是《漢書·藝文志》所言「清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術」的立論基礎）：

天下之牝，牝常以靜勝牡，以靜為下 六十一章

天地間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出，多言數窮，不如守中  
五章

是以聖人虛其心，實其腹，弱其志，強其骨 三章

這裡的「虛與靜」與荀子在 解蔽 中所言的「虛壹而靜」<sup>24</sup>，或是韓非在 主道 中所言「虛靜以待令，令名自命也，令事自定也，虛則知實之情，靜則知動者正」的「虛與靜」，自然有所差別。《老子》的「虛與靜」說穿了都是「消解」的功夫，經過一連串的消解才能使動蕩的世局與紛擾的人心得到初步的安定，這樣的消解正是對於「為者敗之，執者失之」（二十九章）與「多言數窮」的治療，《老子》很清楚地知道秩序的混亂除了制度的因素使然，同時也是封建君主一任己意的惡果，對於此，「虛」與「靜」無疑是對統治者的所開的兩帖方劑，蓋所虛所弱者是聖人的心志，而就「民之饑，以其上食稅之多，是以饑；民之難治，以其上之有為，是以難治。」的現象來說<sup>25</sup>，「我好靜而民自正」正是關於現實惡質秩序的矯治<sup>26</sup>，終究，秩序的重建是可以期待的：

<sup>24</sup> 荀子在 解蔽 一篇中分別討論了「虛」、「壹」以及「靜」的概念，所謂「虛」指的是「不以所已臧害所將受，謂之虛」，「壹」則是「不以夫一害此一，謂之壹」，而「靜」則是「不以夢劇亂知，謂之靜」，這是關於接近「道」的功夫，重點是可以破除蔽障，說來已有點唯心的色彩，人心的不安透過虛壹而靜的安定，自然能夠開展與道心的契合，執此而論，荀子顯然對道家的虛與靜作了一定程度的轉化。

<sup>25</sup> 七十五章 。

<sup>26</sup> 五十七章 。

以道蒞天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不傷人，非其神不傷人，  
聖人亦不傷人，夫兩不相傷，故德交歸焉。 六十章

從《老子》聖人依道治理的主張來看，「虛與靜」免不了也是一種聖人自我的要求與自持，正如「弱」與「幾於道」的對應關係，「虛靜」當然也是在人與「道」之間架設的橋樑，三者（弱、虛、靜）都符合《老子》「為道日損」的主張與特質，透過這樣的理解，所謂「精神專一」與「應俗施事」之間的連繫，就清晰可見了。

「虛與靜」涉及的是「消解」的「損道」，表面上看來十分地消極（固然「損之又損，以至於無為」是《老子》的終極目標），不過和《老子》思想中的「蓄」一樣，都是蘊積極於消極之中的，祇是「虛靜」重的是「消解」，而「蓄」就概念上來說，本身就帶有極為強烈的「蓄藏」的機轉意義：

治人事天莫若蓄，夫唯蓄是謂早服，早服謂之重積德，重積德則無  
不克，無不克則莫知其極，莫知其極可以有國，有國之母可以長久，  
是謂深根固柢長生久視之道 五十九章

《說文》中言：「蓄，愛蓄也，從來，從 𠂔，來者 而藏之，故田夫謂之蓄夫。」《說文通訓定聲》也說：「蓄字本訓當為收穀，即穡之古文也。」就此，蓄本收藏之義，衍為愛而不用之義，進一步言，《老子》之意當為收藏其神形而不用，以歸於無為也<sup>27</sup>，這樣說來，「蓄」的收斂固然如同「虛靜」帶有消極的意含，卻在其中透出蓄藏的積極性，也有一種自根本固藏的動機，王弼云「圖其根然後營末，乃得其終也」<sup>28</sup>，點出了《老子》蘊積極於消極之中的深意；透過「蓄」的概念讓我們或許可以替《老子》（道家）的「無為」先作個辯解，至少「無為」就不當從「無所作為」一義上理解，從「早服」、「重積德」、「可以有國」到「長生久視之道」，說的並不是什麼事都不做，反而有「知機蓄藏」的深意，從《老子》一書我們可以找到幾個同質性的論述：

<sup>27</sup> 老子正詁，頁一二三。

<sup>28</sup> 《老子注》 五十九章。

知其雄守其雌，為天下谿，為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒；知其白守其黑，為天下式，為天下式，常德不忒，復歸於無極；知其榮守其辱，為天下谷，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。 二十八章

我有三寶，持而保之，一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。 六十七章

這些論述說明對於一個聖人（統治者）而言，「損」固然是向「道」的接近，一味地損卻是對於「道的律動」（反）的悖離，這樣的悖離會使得「道」變成「死寂的靜」，而非「恆常不變的動」，因此，從「虛、靜與齋」的概念中，《老子》所揭示的政治理念依然是減損與蓄藏的動態性觀點，對於個人而言，「消解」是回歸「道」的重要方法，對於政治社群而言，「消解」則是為了去除原先存在的人為干擾，透過「消解」，個人累積了向「道」的能量，而社群則累積了回歸自然秩序的能量，對於二者而言，在在都體現了「反者道之動」的真義，在這樣的理解下，《老子》一書的最重要的政治理念 - 「無為」 - 才能有生命地開展。

## 肆、無 為

論者以為「《老子》的政治哲學裡，『用無』並不排斥『用有』，但是『無為』則不容『有為』」<sup>29</sup> 這樣的理解是正確的，因為，對《老子》而言，「作用」是極為重要的，而在整個《老子》的思維中，「道」並不是一個真正具有實踐力的行動者，真正代替或是實踐「道」的是「聖人」，所以一如先秦諸子的政治思想特色，「人」才是整個政治活動的主體，「人治」才是整個政治思想的擘劃的核心，就政治思想的理路來看，《老子》的聖人自然有著極為吃重的角色扮演，「無為」當然是聖人代替「道」的一種治理，這種治理一如《莊子》所言是帶著「不得已」的（應帝王），因此，「作為」是必要的，不過不是「為有為」，而是「為無為」，所以，

<sup>29</sup> 參劉福增著，老子思想奧晦的起源：有、無和無為無不為，國立編譯館館刊，二十三卷二期，民國八十三年十二月，頁三八至三九。

「為無為」是「無為」理念的一個面向，就「無為」的底蘊看，無為與自然的合致當是《老子》的終極關懷，而無為與自然的扣合從幾個方向進行，第一個方向是減損，減損指的是關於益生部分的修正，並不是對於自然的減弱（這部分是虛弱等損道的展現）；第二個方向則是上述的「預防性作為」；第三個方向是順任而應自然，順任是不加主觀控制的呈現；第四個方向是和與同，和代表了統治者與被治者之間的冥合，同則是代表了人與自然的冥合，這四個層次正好符合了 十七章 所言「太上，不知有之，其次親之譽之，其次畏之，其次侮之」的逆轉，它說明了一種往自身方向的本然狀態的回歸<sup>30</sup>，魏源在《老子本義》中所言「吾求本心於五千言而得之，五千言求本心於吾亦莫不得，雖百變不離宗，又何事於支離而求之也？」同樣有著反求人心的反省。

《老子》藉由虛、靜、弱與嗇的主張鋪陳了消解到蓄藏與回歸的可能道路，「無為」可以說是這些概念的集合詞。就我們從寬的理解而言，「無為」當然不是祇談放任或是什麼事都不做的死寂，「無為」是有層次地開展，首先，「無為」是有所行動的，這樣的行動指的不是益生的有為，而是消解，這就是 二十九章 所說的：「將欲取天下而為之，吾見其不得已，天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之 是以聖人去甚、去奢、去泰。」除了前面兩節所談的「損道」之外，就政治思想的實際內容而言，《老子》至少還論述了關於人世間諸多人為道德規範的消解：

大道廢，有仁義，智慧出，有大偽，六親不和，有孝慈，國家昏亂，有忠臣。 十八章

絕聖棄智，民利百倍，絕仁棄義，民復孝慈，絕巧棄利，盜賊無有，此三者以為文不足，而令有所屬，見素抱樸，少私寡欲 十九章

當然，這樣的反省絕對是針對政治現實而發的，特別是以「禮」為主軸的整個封建秩序，因為就仁義禮法四者而言，孔、老二人顯然存在著極大的

<sup>30</sup> 參丁原植著，《老子》哲學中「自然」的概念，哲學與文化，二十卷一期，民國八十二年一月，頁一二一。這個面向上，作者以為「然」是關於「為」的回覆，這樣的回覆呈現出一種「人義」的思考方式，所以在「然」的肯定向度上，《老子》的思維指向一種「自己」的肯定，人的高度藉此被標舉出來，「自然」於是乎同樣地是關於人的自主性的呈現。



悖異<sup>31</sup>，這樣的悖異顯然來自於「禮」的區隔屬性，精確地說，「禮」具有主導分配資源模式的意含，就孔子而言，這樣的意含和正名的主張是相結合的，而荀子的禮治思想也呈現出這種偏差動員<sup>32</sup>，讓我們看看《禮記·曲禮》的記載：「夫禮者所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。道德仁義，非禮不成，教訓成俗，非禮不備，分爭辯訟，非禮不決。君臣上下，父子兄弟，非禮不定。是故聖人作為禮以教人，使人以有禮，知自別於禽獸。」這種階層化的倫理規範建構起一套層級分明定制的秩序，從政治現實而言，正好是整個政治社會出現嚴重異化與人性扭曲的來源，《老子》的「無為」在第一個層次上當然得進行這些悖離人性的機制的矯正，所謂「為道日損」，自然得先「損」，減損什麼，當然是這些社會倫理規範以及由之扭曲創生的人性欲求，《老子》大加撻伐這些價值是關於「道」或是自然的斲喪：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄，而亂之首也。三十八章

不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不為盜，不見可欲，使民不亂，是以聖人之治，虛其心實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢為，為無為，則無不治也。三章

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨，令人行妨，是以聖人為腹不為目，故去彼取此。十二章

古之善為道者，非以明民，將以愚之，民之難治，以其智多，故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福。六十四章

現實政治秩序的紊亂起於這些人為標舉的價值，「無為」的首要工作就是「減損」這些價值的影響力，要之，這是從君、民兩個方向進行的，不過

<sup>31</sup> 參蒲薛鳳著，老子與孔子之道，清華學報第十一卷二期，民國六十四年十二月，頁四七。

<sup>32</sup> 參拙著，荀子禮治思想的三大基柱，台灣大學，政治科學論叢，第九期，民國八十七年六月。

《老子》的重點顯然放在統治者身上，所以不論是「虛其心，弱其志」或是「為腹不為目」都指向了統治者對於本身的要求，七十七章所言：「天之道，其猶張弓與，高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之；天之道，損有餘而補不足，人之道則不然，損不足以補有餘，孰能有餘以奉天下，唯有道者，是以聖人為而不恃，功成而不處。」應是的論，王弼則進一步說「言能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，蕩而均者，唯其道也。」在這個層次上，《老子》一書關於「內聖」與「外王」的連繫當可看得清楚，《老子》一書因此不僅是人君為治的手冊，同時也是一種期待。

從第一個層次向上進展，《老子》說明的「無為」是一種近似防範的為治之方，六十三章言：「為無為，事無事，味無味。大小多少，圖難於其易，為大於其細。」是一個極佳的說明，同樣的，六十四章也說：「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。是以聖人無為故無敗，無執故無失，民之所從事常於幾成而敗之。」這兩句話都應了「損之又損，以至於無為」的理解，《老子》主張的消解固然是一項矯治的工作，但是卻過於著跡痕，並不能夠體證「道法自然」的真義，而且也不夠「知幾守極」，因此更高一個層次的「無為」，應當是像三十七章所言：「道常無為而無不為也，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。」這也就是「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」的「外王」義理，蓋《老子》以為聖人知事變之幾，無執無為，故亦無失無敗，特須防之於微，杜之於漸，為之於未有，治之於未亂而已<sup>33</sup>。

第三個層次的「無為」指的是「順任」，這層的「無為」說明了就人間世而言，統治者當以被治者的本性為依歸而施治（事實上是無治）<sup>34</sup>：

聖人無常心，以百姓心為心，善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。  
信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛焉為天下  
渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。 四十九章

<sup>33</sup> 參唐端正著，先秦諸子論叢，台北，東大圖書公司，民國七十九年十月三版，頁一六二。

<sup>34</sup> 這個層次近似《莊子》馬蹄與《莊子》在宥中所言的任萬物之性。

這裡的「無常心」當然是沒有統治者一己私心的強加於其上，所有人禍自然可以避免，達到一種「善貸且成」的自然之治<sup>35</sup>，相對於之前的預防與減損而言，這層的「無為」呈現的是「其政悶悶，其民淳淳」的境界<sup>36</sup>，同時也是「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。」的和諧<sup>37</sup>。經過一連串的開展，《老子》的「無為」展現了趨近自然的政治秩序樣態，充分符應了 四十八章 所言：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為，取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」不過，我們以為，這是就現實政治的描述，可能也是一個極限處，但是依然不見得就是《老子》政治思想中「無為」的最高境界，這裡，仍存在著統治者與被治者的區隔，「順任」依舊透露了層級的意含，其徹底的「無為」當不僅止於「聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。」 五十八章 ，「無為」的終極處應該是在：「太上，不知有之」處呈現，這才是「無為」的最高境界，這也才是 三十八章 所言「上德無為而無以為」的全然主觀心知的徹底消解，《老子》的「無為」就統治者而言應該是將「為治」的心逐層剝落的過程，對人民而言，應該是消解對於本性的傷害，順任本性發展，進而回歸自然的過程，這兩條路子的匯合處就在「自然」，所以，《老子》的「無為」的開展與終極，應如 五十六章 所言：「塞其兌，閉其門，挫其銳，和其光，同其塵。」前三句說明了「無為」的前幾個層次，後兩句話則說明了治者與被治者的身分消融為一（這是和與同的呈現）<sup>38</sup>，終極處正在於此， 八十章 寫道：「小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙 鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」美哉斯言。

## 結 語

<sup>35</sup> 參蔡明田著，老子的政治思想，台北，藝文印書館，民國六十五年五月初版，頁一一二。

<sup>36</sup> 五十八章 。

<sup>37</sup> 五十七章 。

<sup>38</sup> 六十六章 所言：「治大國若烹小鮮，以道蒞天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不傷人，非其神不傷人，聖人亦不傷人，夫兩不相傷，故德交歸焉。」中的「德交歸焉」應與「和同」有著同樣的意含。

《老子》的政治思想從「道」出發，經過具關連的幾個概念彼此有意義的串接而徹底地開展；其中，最能夠代表《老子》思想精神的當屬「無」，這也就是王弼將其當作「本體」論核心的重要原因，當然這裡所說的「無」自然不是單純的「有無」對應的「無」，而具有更高層次的意義<sup>39</sup>，據我們的認識，「無」在《老子》的思想系統中，所具有的重要意義應當在「否定」的意含之上，這樣的「否定」與「自然」是架接在一起的，所有人世間的「否定」都為「自然」的張本，所有的「消解」都意在「回歸」，這樣的認識從 四十一章 中可以得到說明：「大器晚成，大音希聲，大象無形。」這裡的「大」不該從單「重建」的方向來理解，這句話所說明的其實就是一個恆久的「常」，從「否定」到「自然」至於「常」的運動，《老子》從「反」的概念進行教義的說明，這樣的「反」事實上是對於現實肯定的否定，其用意在於標舉出更為絕對的肯定 - 道，也就是說，「反」的真義，不在於對反，而在於返回本根，找到一個究竟，由此說明《老子》的「反」不當被簡單地視為「術」，而是人世間種種干擾的消除與真實的回歸，「反」的體認對於《老子》政治思想的理解具有關鍵性的地位，它不僅說明了「變化」還說明了「不變」，「反」的開展目的在進行教育，教導為政者消除有目的作為，尤其是為一己私利的作為，所以 八十一章說「既以為人己愈有，既以與人己愈多，天之道利而不害，聖人之道為而不爭。」

以《老子》的政治思想而言，「虛」代表了「無為」高位概念之下的一種極高的治道精神（靜亦有同樣質性的意義）<sup>40</sup>，講求的是對自我主觀與一己私意的消解，這樣的消解，說明《老子》當初立意的根本不在刻意強加的作為，而在追求一個層次更高的自我管理哲學，這個層次也就是一任萬物自然發展的放任，《莊子·在宥》所呈現出的理念正是這個心法的衍

<sup>39</sup> 關於「無」的概念述要，因涉及較多的篇幅，本文不擬作太多的論述，有關的重要觀念可參龐樸著，說「無」，收在深圳大學國學研究所主編，中國文化與中國哲學一書，北京，東方出版社，一九八六年，頁六二至七四。

<sup>40</sup> 當然，虛與靜也是自身精神狀態的描述與體悟，這個方面，使得《老子》關於後世開展的主靜說有著啟蒙者的地位，不過就「無為之治」而言，「虛」是指對於統治者自身，而「靜」則是對於百姓萬物的，相關論述請參蒙培元著，老莊哲學思想特徵一文，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第二輯，頁一一一至一二四。

生，在政治思想的面向看來，「虛」代表了「無為而治」的高層境界（這裡還談到「治」，就《老子》的思想系統推論而言，「無治」應該是一個更高的目標）；而「齋」相當程度說明了「虛」的一種結果，它是《老子》思想中最具生命力的積極概念，這一點使得《老子》的政治思想不再祇充滿「否定」的味道，透過這個概念，《老子》的政治思想才更具有實踐的可能。

「無為」作為一個「概念簇」而言<sup>41</sup>，僅說明了一部分「無為」的意義，並沒有談到其終極處，就《老子》的理路而言，「無為」不僅是一套治方，同時在終極處亦與「自然」秩序緊密相扣。而從討論的過程，我們發現「無為」是依著「道」的逐層開展而開展，《老子》的政治思想可以說是在「道」的指導下進行的秩序重構的思維，這種思維從我們的討論中發現是出自於「道用」這個層次的，而「道用」又源於「反」的總規律，透過類似辯證性的邏輯，《老子》鋪陳出一種秩序，這種重構秩序在本質上就是「道法自然」意義下的「自然秩序」，經過「反」的貫穿，在一連串的消解中，亂象的蕩平伴隨著異化的解除，使得秩序回歸到本根（自然）成為可能，就此而言，《老子》所企圖重建的秩序因此當然是一套「道治」的秩序，《老子》因應先秦秩序崩解的反省，正是從「道治」的主張中呈現，一如「德治」、「禮治」與「勢治」等思維方式回應，正是這種對於政治秩序的反省與重構，先秦幾個重要學術社群的政治思想在這樣的回應中逐一地開展。

---

<sup>41</sup> 參劉笑敢前文，頁三九。

## 參考文獻

### 一、專 書

- 王夫之著，老子衍。
- 王先謙著，荀子集解，台北，世界書局。
- 王 弼著，老子注。
- 王 博著，老子思想的史官特色，台北，文津出版社，民八十二年。  
台灣開明書店編輯，老子正詁，民五十七年，台一版。
- 司馬遷著，史記（二十四史百衲本）。
- 任繼愈著，中國政治思想史，台灣影印本。
- 宇野精一主編，中國思想：道家與道教，台北，幼獅出版社，民六十六年。
- 李 勉著，老子詮證，台北，東華書局，民七十六年。
- 徐梵澄著，老子臆解，北京，中華書局，一九八八年。
- 唐端正著，先秦諸子論叢，台北，東大圖書公司，民七十九年三版。
- 班 固著，漢書（二十四史百衲本）。
- 郭慶藩著，莊子集釋。
- 陳奇猷著，韓非子集釋，台北，國家出版社，民八十一年。
- 張純一著，老子通釋，台北，台灣學生書局，民七十年。
- 張成秋著，先秦道家思想研究，台北，中華書局，民七十二年二版。
- 張舜徽著，先秦道論發微，台北，木鐸出版社，民七十九年。
- 馮友蘭著，中國哲學史，台北，藍燈出版社。
- 童書業著，先秦七子思想研究，齊魯書社，一九八二年。
- 蔣錫昌著，老子校詁，台北，東昇出版社，民六十九年。
- 趙 明、薛敏珠編著，道家文化及其藝術精神，吉林文史出版社，一九九一年。
- 蔡明田著，老子的政治思想，台北，藝文印書館，民六十五年。
- 鄭 環著，老子本義，台北廣文書局，民六十四年。
- 錢 穆著，莊老通辨，台北，東大圖書公司，民八十年。

嚴靈峰著，老子達解，台北，藝文印書館，民六十年。

## 二、期刊論文

丁原植著，《老子》哲學中“自然”的概念，哲學與文化，二十卷一期，民國八十二年一月。

宋 商著，老子道論，九州學刊，六卷一期，民國八十二年十月。

金吾倫著，道實在的雙重結構，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第八輯。

林俊宏著，荀子禮治思想的三大基柱，台灣大學，政治科學論叢，第九期，民國八十七年六月。

張壽安著，從常道論老子思想的體用，國立編譯館館刊，第十卷第二期，民國七十年二月。

蒙培元著，老莊哲學思想特徵，收在陳鼓應主編，道家文化研究，第二輯。

蒲薛鳳著，老子與孔子之道，清華學報第十一卷二期，民國六十四年十二月。

劉笑敢著，老子的自然與無為，中國文哲研究集刊，第十期，民國八十六年三月。

劉福增著，老子思想奧晦的起源：有、無和無為無不為，國立編譯館館刊，二十三卷二期，民國八十三年十二月。

嚴靈峰著，老子的「正言若反」的邏輯及其歷史淵源，東方雜誌，復刊第二十一卷第十二期，民國七十七年六月。

龐 樸著，說「無」，收在深圳大學國學研究所主編，中國文化與中國哲學一書，北京，東方出版社，一九八六年。

## 三、學位論文

林俊宏著，魏晉道家政治思想之演變，台灣大學政治學研究所博士論文，民八十五年。

# The Political Thought of 《Lao Tsu》

Lin Chun-Hung

## Abstract

《Lao Tsu》, as the most important text of Taoist School in pre-Ch'in times, was undoubtedly written down for political discourse. We can analyze the political thought of 《Lao Tsu》 by discussing several concepts. First of all, "tao" has the meaning of "being" as well as "application". The former also denotes "origin", the latter "rule" or "the way". There is somewhat "negative thinking" in 《Lao Tsu》 which emerges from the concepts "Fan" (opposition then return) and "Ruo" (weakness). These two concepts deal with the action (or doing) of tao – to dispel ("sun"-損). In the discourse of 《Lao Tsu》, to dispel means to weaken the influence of power (in a broad sense) and to return to "the way".

The concepts "xiu" (void, emptiness) and "jing" (still, on its own) emphasize the understanding of motion and the comprehension of the holly normal- "ch'ang" (常). By the understanding and comprehension, they also exemplify the skills to rule. "Se" has the significance to restrain or to prepare. By comparison with "xiu" and "jing", "se" has somehow dialectically the positive implication. "Non-action", being the most important concept in《Lao Tsu》, unfolds itself from four dimensions which reveal the spectrum of political doings. The political thought of 《Lao Tsu》 claims a balanced and harmonious order that can be built by the meaningful connection amid the concepts talked above. Owing to this perspective, we may name the constructed order of 《Lao Tsu》 as "tao-chih" order (to rule of tao).