

東 海 大 學

哲學系碩士在職專班論文

老子政治思想剖析

指導教授：魏元珪博士

研 究 生：安 守 剛

中華民國 96 年 6 月

學位考試委員會審定書

東海大學哲學研究所碩士班
研究生安守剛所提之論文：
老子政治思想剖析

經本委員會審查與口試，認為符合碩士學位標準。

學位考試委員會

指導教授	<u>魏元瑾</u>	簽章
口試委員	<u>陳崇波</u>	簽章
口試委員	<u>李增</u>	簽章

中華民國九十六年六月二十二日

博碩士論文電子檔案上網授權書

(提供授權人裝訂於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在 東海大學 哲學系 95 學年度第二學期取得 碩士 學位之論文。

論文題目： 老子政治思想剖析

指導教授： 魏元珪

茲同意將授權人擁有著作權之上列論文全文(含摘要),非專屬、無償授權國家圖書館及本人畢業學校圖書館,不限地域、時間與次數,以微縮、光碟或其他各種數位化方式將上列論文重製,並得將數位化之上列論文及論文電子檔以上載網路方式,提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

讀者基非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印上列論文,應依著作權法相關規定辦理。

授權人：安守剛

簽名： 安守剛 中華民國 96 年 06 月 28 日

老子政治思想剖析

目 錄

序	1
前言	2
一、本文研究之動機與目的	3
二、本文研究的範疇	4
三、本文研究方法與途徑	5
四、本文所擬採取的文獻	5
緒論	12
一、老子時代的歷史背景	12
二、老子時代的政治社會背景	13
三、老子前後有關的思想家	14
本論	19
第一章、大道觀照下的人間政局	21
第一節、無道、失道下的人間情境	22
第二節、政治與「道」、「勢」、「義」、「利」之分析	27
一、政治之「道」與「勢」	28
二、政治之「義」與「利」	31
第三節、論得道多助、失道寡助	36
第四節、論禮治、德治與人治	40
一、道與禮治	40
二、道與德治	41
三、道與人治	43

第二章、老子論國家與政治之等次	45
第一節、太上，下知有之	46
第二節、其次親而譽之	48
第三節、其次畏之	49
第四節、其次侮之	51
第五節、論人民與政府之關係	53
第三章、老子論國政與外交	56
第一節、大國者下流	59
第二節、大國不過欲兼畜人	60
第三節、小國不過欲入事人	62
第四節、與國之道	64
第四章、老子論社會與經濟生活	70
第一節、民多利器，國家滋昏	71
第二節、人多伎巧，奇物滋起	73
第三節、法令滋彰，盜賊多有	75
第四節、無為、好靜、無事、無欲的社會	78
第五章、老子論政治家之風範	81
第一節、受國之垢，是謂社稷主	82
第二節、反權術政治	84
第三節、論不敢為天下先	86
第四節、論無為與矯揉造作	88
第五節、論慎終如始，則無敗事	91
第六節、論大德滅小怨	93

第六章、老子論國安之道	96
第一節、論用兵之道	98
第二節、論勿崇尚軍威	101
第三節、論守柔曰強	103
第四節、曠遠的戰略與政略	106
一、戰略	106
二、政略	106
三、曠遠的戰略與政略	107
結論	108
一、老子對時代的建言	108
一、老子思想對現代的啟發	109
參考書目	110

摘要

首先從「大道」思想研究人間政局、人類文明發展中為何有負面災禍？從而探討老子「道、勢、義、利」思想。

其次從「太上下知有之」論起，到文明進步造成的「親譽之」，再論禮義。連禮義都無效，要用法令控制人民，那就是「侮之」的世界了。

三論國政與外交，大國合併小國是自然的，戰爭是違反自然的。小國以保障國家安定為目的，應以柔弱週旋於大國，不可憑武力和大國爭強。大國與大國間，大國與小國間，以和諧之道相處，可免除災禍。

第四探討社會、經濟問題，不知足使人性迷失，「民多利器」使社會失序而滋昏，「人多伎巧、奇物滋彰」使人奸巧，「法令滋彰」而貪婪之心未滅，反使盜賊多有，「無為、好靜、無事、無欲」才能造成社會的安定。

五由權力迷失人性、貪婪造成執政者失敗探討，以「受國之垢」形容執政者應有的胸懷；以「吾不敢為主而為客」形容執政者應有之態度；反對詭詐與權術，避免朝野因多智謀而難治。為政不可失道失德，「慎終如始」，就不會失去政權。

末章探討老子用兵的思想，引申於國安之道。

老子智慧歷千年而彌新，現今科技文明進步，一方面帶來繁榮進步，也隱藏衰亡因素。如何運用老子智慧，挽救文明進步中的危機，乃本文的主旨。

關鍵詞：老子、政治思想、道、無為而治、致虛守靜、自然、守柔、小國寡民、儉嗇、大智、大德、知足

序

現代日常生活中，平民知識水平提高和新聞媒體暢通，人人都會接觸政治知識和經驗。世界各地之動亂不安，種族廝殺與暴動，各種不同民族之衝突，地區安全之顧慮，經濟財富之失衡，社會和諧之失喪，人性良知之泯滅，大道淪喪人心無依，都是錯誤的政治思想所致。當今流傳的政治思想可以影響他人，也會被他人之政治思想影響，如未建立一超越的政治思想，在政治變革過程中，就難免發生錯誤政治一再重演，阻礙人類文明的進步和發展。

筆者選擇老子為碩士論文之原因，是因為中國思想源於夏商周，先秦諸子百家思想皆以「道」為核心，老子論道通玄達妙直指宇宙本體，又深切社會國家亂象之根源，毫無高言空談，早已心嚮往之。

東海大學哲學系陳榮波教授、謝仲明教授、鄺芷人教授諸位名師，為推廣哲學教育，於民國八十九年二月成立哲學碩士學分班，始略探哲學之妙趣。陳榮波教授復於民國九十三年八月成立碩士在職專班，秉「聖人常善救人，故無棄人」之「襲明」慈心，使我等得窺哲學之堂奧。

於此期間，有幸追隨魏師元珪博士，魏教授淡泊高古、開朗隨和，精於老莊、易學、佛學、魏晉玄學、西方哲學及當代哲學，學識淵博且豁達超逸不拘一格，受教數年仍不及萬一。有感於世事濁亂，及嚮往老子「自然、無為、不德之德、太上不知有之」的政治境界，乃不揣淺陋綴句成章，蒙魏師以八十高齡，費心諄諄指導、獲益良多。復蒙陳榮波教授指正寫作方向，謝仲明教授再三勉勵，何淑靜老師教導寫作格式，簡端良助教協調聯絡，賢妻游惠情校對文稿，敬致感謝心意。

先哲智慧歷千古而彌新，老子「致虛守靜」、「守柔」、「不爭」、「無為而治」的政治思想，是治療當今人心紊亂的良藥，如何由老子思想獲得人心平穩、圓滿境地，乃本文研究的目的。筆者學淺才疏，倉促成書，漏誤之處仍所難免，盼前輩先進不吝撥冗指正，為筆者之幸。

前 言

中國學術思想自神農以迄夏商周，偏重於人生哲學；由形而上的天道，觀察其演變生化之理，進而推知人事變化的應然之理。天道與人道相通，天心與人心相應，察天道而知人道，以至於萬事萬物的道理，藉由這個普遍於天地之間的道理，衍生政治思想、哲學、倫理學、醫藥、樂律、軍事、教育、美學、工藝、……等各種學問。

在討論政治問題之前，首先要對「政治」做個簡單定義，以便在剖析老子政治思想時，有明確範圍和前提。梁啟超在其《先秦政治思想史》一書序言中說：「中國學術，以研究人類現世生活之理法為中心，古今思想家皆集中精力于此方面之各種問題。以今語道之，即人生哲學與政治哲學所包含之諸問題也。蓋無論何時代何宗派之著述，未嘗不歸結於此點。」這段話說明中國歷史上思想家所關注的重點問題，就是人生和政治的問題，所謂「六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。春秋經世先王之志，聖人議而不辯。」¹，這是思想家表述的核心問題。更顯而易見的，在這種學術價值取向影響和規範之下，中國古代思想一直是思想史發展中的主流，它源遠流長、博大精深、全面而又深刻的為人們從事治國、平天下活動，提供理論上的指導。

中國古代政治思想起源於夏商周時代，當時農業、畜牧業技術的發展，不但社會、經濟結構產生極大變遷，國家結構也因為人口增加而逐漸龐大，從小國寡民的諸侯城邦，演變成龐大的帝國，政治體系愈趨複雜。殷商早期，從崇拜天地鬼神的思想，如：「殷人尊神、率民以事神，先鬼而後禮。」²到春秋時，演進到以人文為中心的思想，如：「天道遠，人道邇。」³這期間思想文化變革的劇烈可想而知。

老子生當春秋霸主之世，目睹大國興起，小國滅亡，大國與大國之間，小國與小國之間，以及大小國相互間利害衝突，戰爭頻仍、民不聊生，乃發其大國與小國間的宏論，這種主張以之比擬於當今台灣政治局勢，可說並無二致。⁴

¹ 《莊子·齊物論》

² 《禮記·孟子荀卿列傳》

³ 《左傳·昭公十八年》

⁴ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第570頁

「政治」一詞最早出現於《尚書》、《周禮》、《管子》，到先秦時期出現百家爭鳴的政治思想論潮，這時期以孔孟為代表的儒家，以商鞅、韓非為代表的法家，以老莊為代表的道家，以墨子為代表的墨家，以及陰陽家等等，都提出許多政治方面的思想和見解。一直到十九世紀這段漫長的時間裡，中國的政治思想都是以儒家思想為理解政治的一個主導方向。這段時間中國「治國之道」，都是處理君臣、君民關係，維護封建社會的政治秩序為主。

老子是中國的智者，他之前歷經夏、商、西周的大一統局面，更歷經東周以來的混亂政局，他飽讀了歷代的典籍，更親歷了人間的鉅變、天道的無常、人世的多變。老子不是歷史學家，卻是歷史發展的敏銳觀察者，極具歷史哲學的慧眼。他與歷史同行，也與天道同行，他知道任何原則若不與「大道」相契，必無久存之理。故留下五千言，為天下之大道發出清音，為歷史之成敗提出殷鑒。

一 本文研究之動機與目的

宋朝宰相趙普欲以半部《論語》治天下，事實上在中國政治制度中，皆以儒法參半去治理國政，但當亂世則以《老子》為大，尤其在海外《老子》比《論語》有更大影響，且譯為各國語言。事實上，老子的思想已被全人類所注重；中文書籍方面，《老子》一書雖僅五千餘言，可是有關《老子》的著述卻不下千餘種。其文字的總合，超出原書千萬倍之多。在中國的典籍中，除了《論語》之外，恐怕沒有其他書籍可以與之相比。

老子八十一章中，關於政治思想的有五十六章，關於人生哲學、形上學的有廿五章。如果以「格物、致知、正心、誠意、……」當作是「治國、平天下」的基礎教育，那麼關於人生哲學、形上學的篇章，是政治家格致正誠的思想教育，《老子》這本書其實就是政治人物養成教育的基本教科書。教導政治人物，如何使天下得以和平、安定，如何能使人人和睦相處、健康、幸福地生存，並提出實現這崇高目的的理論與方法。亦即：道與天地(宇宙)、遵循自然法則創造了人與萬物，人與萬物遵循自然法則，無為而無不為地生存，才會獲得和諧、順調、昌盛的好結果的理論和

方法。《老子》並且討論了國際關係、軍事、經濟、教育和君主庶民關係、修身養身的理論。⁵

關於政治思想的內涵，可以從兩個方面探討，一是自由的追求，一是權力的主張。一般而言，政治思想是指一個思想家或是政治家，對於其所處時代的政治主張、政治現象加以剖析。因此，政治思想史關係到整個政治哲學史，政治思想的探討也離不開政治哲學的研究。

老子思想中的「自然」，包括中國思想中關於自由和權力的來源、如何演進成政治實體的政治思想。老子思想致力於把人從專橫的權力下解放出來，老子的自然無為思想乃針對專制權力的矯揉造作的糾正，也是自由的追尋。老子要喚醒統治者勿將人民視為草芥，積極地指點執政者，權力運作切勿違背天道之自然，伐害人民之自由。老子政治思想雖無從改變當時執政者之專權，但卻是千古以來中外古今最上乘的政治哲學，以超脫的角度去解釋天下人間。

所以，本文研究的目的和動機，就是從老子政治思想中，找出當今政治混亂現象的解決之道。

二 本文研究的範疇

《老子》一書分為〈道經〉和〈德經〉兩部分，其中〈道經〉大多是講天地、有無等形上學的範疇，〈德經〉則針對政治、軍事、社會、人文等倫理學的範疇。經過歷代學者的考證與闡發，老子的精微思想，差不多已完全顯露，再經過近代馬王堆、郭店發現的《老子》古文出土和研究，更使老子思想之研究有所突破。

本文所引《老子》章句以王弼本為主、河上公本為輔，以楚簡、帛書老子文字佐證，參考與老子前後時代，背景有關的思想家和著作，如：尚書、春秋三傳、易經、孔子、孟子、管子、孫子、韓非子、姜太公、史伯、史墨、子產、晏嬰、呂不韋等人，就其政治思想的異同加以比較分析，從老子政治思想獨特之處，找出當今

⁵ 于永昌著《老子解讀、老子與宇宙物理學及其哲學思想》（北京、中國社會科學出版社，2004年）第24頁

民主政治思想衝突原因及調適對應之道。

三 本文研究方法與途徑

老子在春秋時代背景下，列國只知爭併、鬥爭，政治思想處於「百家爭鳴」的局面。當時如孔子以及以後的孟子、韓非子、荀子、墨子等，再至漢代的董仲舒、宋代的程朱、司馬光的《資治通鑑》，或是唐代杜佑的《通典》、宋代鄭樵的《通志》元代馬端林的《文獻通考》，都曾提出不同的政治主張。但是明顯的可看出中國歷代政治學說，主要是在維持既有政治體制，所提出的「治國之道」，處理君臣、君民關係，以維護封建統治秩序，政治思想與政治哲學、倫理思想、和其他思想交融一體。所以自春秋戰國迄今，中國的政治思想始終未脫儒、道、墨、陰陽等家之巢穴。

現代西方政治學家運用社會科學其他科學領域的理論和方法，自然科學領域的理論和方法，以及行為科學的理論和方法，來研究和解釋政治現象，形成了眾多的現代政治學研究方法。例如(1)心理學研究法、(2)社會學研究法、(3)經濟學研究法、(4)行為分析法、(5)政治系統分析法。⁶

老子思想同樣的把政治思想和形上學、倫理學、知識論、心理學等各種思想整體交融闡述，所以本文不以政治學作為研究目標，而是集中於老子政治思想的探索。本文對於老子所處歷史背景與國家的政治主張或政治現象的剖析⁷，著重就老子政治思想本身之綜合，其政治理念所演譯的概念，而作綜合的論述。

四 本文所採取的文獻

針對老子思想產生的時代背景，擬從以下這些資料中加以探討：(一)春秋三傳；(二)尚書；(三)周易；(四)中國古代史；(五)歷代子書之引證；(六)各種歷代版本之老

⁶ 黃甫生、劉風健《政治學》（湖南、湖南人民出版社 2003 年）第 20 頁

⁷ 劉放桐著《新編現代西方哲學》（北京：人民出版社，2005 年）第 323 頁。胡塞爾：「哲學思想不是非歷史的發現，哲學的陳述要歷史地，作為處於一定的情景中的東西去理解。」

子；(七)竹簡老子；(八)帛書老子；(九)歷代名家之註解；(十)當今各種有關老子之專書。這些文獻均能指引出研究方向，茲略述如下：

(一)春秋三傳：

《春秋》以三傳方式出現在十三經中，計有：《穀梁傳》、《公羊傳》與《左傳》。《左傳》相傳由春秋時魯國太史左丘明所撰。《公羊傳》是由公羊壽和胡毋子都寫成書。《穀梁傳》則由穀梁子所做。其中《左傳》敘事傳事不傳義。至於孔子之撰《春秋》則不見傳本。

《左傳》是《春秋左氏傳》的簡稱，除此之外，在歷史上還有《左氏春秋》、《春秋古文》、《左氏》、《春秋內傳》等不同的名稱。

春秋是我國歷史上第一部編年體史書，所謂「春秋時代」就是指魯隱公元年(周平王四十九年，西元前 722 年)至魯哀公十四年〔即周敬王三十九年，西元前 481 年〕之間這 242 年的歷史，也是孔子作《春秋》一書的起訖年代。⁸

《左傳》記事比《春秋》長十三年，文字多了十多倍，比較能夠具體地記載春秋時期各諸侯國的政治、軍事、外交等方面的大事。御覽六百十引桓譚新論曰：「左氏經之與傳，猶衣之表裡，相待而成，有經而無傳，使聖人閉門思之，十年不能之也。」這段文字真切地描繪出左傳與春秋的關係。

至於《公羊傳》和《穀梁傳》，則以傳理與義著稱，偏重歷史哲學或含褒貶之義。

二傳均起自魯隱公元年，止於哀公十四年。二傳用問答體，逐字或逐層解釋《春秋》，是歷史文獻註釋的一種形式。通行的注本，《公羊傳》有東漢末何休的《春秋公羊解詁》，《穀梁傳》有晉范寧《春秋穀梁傳集解》。

老子大約是在西元前 580 年到 480 年間，正當春秋時代中末期，他的思想受到春秋時代若干思想家的影響很大，孔子撰《春秋》諒必老子亦知悉。

(二)尚書：

《尚書》又稱《書經》，古稱《書》。尚者，上也，指上古。書者，本義是紀錄，又為歷史簡冊，尚書的意思，就是上古的史書。

我國在夏代(西元前約 21 - 16 世紀)已經建立了農牧的國家，最遲在那個時

⁸ 魏元珪著《老子思想體系探索》(台北、新文豐出版股份有限公司，1997 年)第 23 頁

代就已有文字。傳說在堯的時代就已經有專管記載歷史和占卜的史官，但唐堯和虞舜都是傳說時代的人物，連夏代都極少有可考的資料。現在我們可以考定的是，殷商時代確實已經建立了保存文字檔案的制度。《尚書·多士》記周公姬旦向殷遺民說：「惟殷先人，有冊有典。」冊、典就是指歷史檔案文獻。周代還設立專職史官，不但記載本朝的史事和文獻，而且整理前代遺留下來的檔案。史官記載的體裁有兩種，一種是逐年逐月按時間順序紀錄國家大事，這就是編年史，現存最早的年史是春秋時期魯國編年史《春秋》；一種是記載國家的號令、誓詞、重要談話紀要及專題記事，作為檔案文獻保存下來，後來把這些檔案文獻彙編在一起，就是《尚書》。

《尚書》內容包括了《虞書》、《夏書》、《商書》、《周書》四個部分，戰國時期儒家學派把《書》作為六經之一，各家各派的學者《墨子》、《管子》、《孟子》、《呂氏春秋》、《荀子》、《韓非子》都引用到《書》文句，說明從西元前 475 年起的 200 餘年中，《尚書》是廣為流傳的。

(三)周易：

《易經》被列為群經之首，它本是一部占筮用書，又是一部充滿豐富哲理的古代哲學名著，因為流行在周朝，所以叫《周易》，簡稱為《易》。

中國古時認為自然界和人世間的事物發展變化，冥冥之中有一種神奇的力量在支配，人可以通過卜筮而預知吉凶，進而加以趨避。占卜的起源，在於人類對未知的解釋，哲學是從原始宗教產生，《易經》就是很好的例證。

中國哲學中陰陽相生相剋、對立統一的基礎理論，就是根源於《易經》。後人從《易經》中發展出全方位的哲學系統，儒家和道家的學說，明顯受到《易經》影響；後人更從《易經》的哲學思維，解讀出政治、歷史、軍事、民俗等多方面的研究。⁹

例如《易經·彖辭》和《老子》思想中，有許多相似的地方，〈頤卦·彖辭〉：「天地養萬物，聖人養賢以及萬民。」、〈革卦·彖辭〉：「湯武革命，順乎天而應乎人。」這與《老子》第卅二章：「天地相合，以降甘露，民之令而自均。」、第十七章：「信不足焉，有不信焉！猶兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」這

⁹ 夏傳才著《十三經講座》（中國廣西，廣西師範大學出版社、2006年）第55頁

種天地和人世間的政治倫理，都遵循「自然」原則的思想是相通的。〈復卦·彖辭〉：「復其見天地之心。」《老子》第十六章也說：「萬物並作，吾以觀其復。」在這裡可以看出，〈易傳〉與《老子》思想的相似之處。¹⁰

(四)中國古代史：

文化與文明的研討可分為二種：一為橫的研究，即將現今社會文物現象加以考察，將本國社會現象與外國社會現象比較推考，以求得其存在之意義。二為直的研究，即將文化與文明，從歷史中之演變，求得其起源與發展之意義。研究老子的思想淵源，就要採取第二種方法，從中國古代史中探究其思想產生的淵源。¹¹

老子之正確年代難以確定，只能從間接推測為春秋中期，孔子曾問學於老子，老子之年歲較長於孔子，大約在西元前 580 至 480 年之間。道家為中國古代知識份子之一，當周末春秋之時，知識份子多以士自居，並以官吏為職業。老子即為此輩中之一員，老聃以殷人而居於陳，又服官於周，為一士君子，故屢言及士。如：「古之善為士者，……」¹²、「上士聞道，勤而行之……」¹³。

惟道家思想之產生遠早於老子之前，老子乃薰染於此種思想之中，而總其大成者。《老子》一書為道家學派之樞紐。老子曾為周的守藏吏，日與古籍相親，其思想皆紹述前人之哲理名言，其主要源流乃出於《書》、《詩》、《易》，例如：老子思想之出於《尚書》者：1、寡欲；書曰：「欲敗度，縱敗禮。」見《左傳·昭公十年》、《老子·第十九章》：「見素抱樸，少私寡欲。」2、天道；「先王之令有之曰：『天道賞善而罰淫』」《國語·周語》、《老子·第七十九章》：「天道無親，常與善人。」

老子思想出於《詩經》者：1、無為、柔弱；《詩·板》：「天之方儻，無為夸毗。」、《老子·第二章》：「是以聖人處無為之事。」、《老子·第卅六章》：「柔弱勝剛強」。2、無知；《詩·隰有萋楚》：「樂子之無知」、《老子·第十九章》：「絕聖

¹⁰ 〈易傳〉分別是：〈文言〉、〈彖傳〉上下、〈象傳〉上下、〈繫辭傳〉上下、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉等十種，漢代人稱「十翼」；舊說是孔子所作，但考之絕非一人所作，應是撰成於春秋戰、國之間，原皆單行，至漢方合於《周易》古經，漢代以後學者多依此研讀，影響甚大，遂使〈易傳〉成為學習《周易》的重要津梁。

¹¹ 陳元德著《中國古代哲學史》（台北、台灣中華書局股份有限公司，1971年）第2頁

¹² 《老子》王弼版，第十五章

¹³ 同上，第四十一章

棄智」。

老子思想出於《易》者：1、《易經》的哲學思想基礎在於陰陽之對立，宇宙即此二力所造成，《老子·第四十二章》：「萬物負陰而抱陽。」。陰陽相合而起變化，《老子·第五十五章》：「未知牝牡之合而媵作，精之至也。」。陰陽合而產生一新體，此為一生育形式，即三一體，萬物皆具此形式。《老子·第四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」。2、《易經》倡相對的哲理，以宇宙中之各種事變，都向其反向運動。這種反向對動原理，應用於人事與社會事變中，即為知權達變之道；《老子·第四十二章》：「故物或損之而益，或益之而損。」、《老子·第五十八章》：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」即是此中顯例。

綜上所述，可看出中國古代史的信息，對老子思想有很大影響，乃是研究老子思想不可或缺的環節。

(五)歷代子書之引證：

《老子》一書經兩千餘年來，釋老解老之書浩如淵海，其為文不下千萬言。最早解老、喻老的當以韓非子為主，迄兩漢以至明清當代，統計約略有三百三十餘家。兩漢時代約有十三家，三國兩晉六朝約有七十七家，隋唐約有五十三家，兩宋有六十四家，元朝約計三十家，明季約五十八家，有清約計四十家，民國以來則未計。

歷代日本學者研攻老子者不計其數，歐美各國對於老子的譯述也不少，據聯合國教科文組織統計，世界各國經典名著中，被譯成外國文字發行量最多的，除了《聖經》以外就是《老子》。《老子》是有史以來譯成外文版本最多，海外發行量最大的中國經典，僅五千言的《老子》也是世界上創造名言最多的巨著之一。¹⁴

(六)各種歷代版本之老子：

歷代老子的版本除了寫本、刻本以外，用石碑刻記的道德經版本也很多，近代發現的敦煌版本也有極大研究價值，今把兩千餘年來的歷代版本略述如下：

1.兩漢時期：漢初有隣氏、傅氏、徐氏、劉向四家為主，另河上公居河之湄，結草為庵，以老子教授。文帝徵之不至，自詣河上責之，河上公乃躡身空中，文帝改容謝之，於是作老子章句四篇，以授文帝。今四庫全書本、道藏本、四部叢

¹⁴ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第205頁

刊本、四子本、十子本、二十子本、景龍碑本、古寫本均存有河上公老子章句二卷。¹⁵

此外，嚴遵之《老子注》三卷今佚，殘存其《老子指歸十三卷》，四庫、道藏、汲古閣、津逮秘書、唐宋叢書等本都有收錄。

漢季除河上公、嚴遵二家外，還有馬融老子注及張陵老子注。¹⁶

2.三國兩晉六朝：這期間解老名家甚眾，其中著名者如：鍾繇、董遇、虞翻、王弼、何晏、王肅、鍾會、荀融、葛仙公、羊祜、阮籍、佛圖澄、鳩摩羅什、僧肇、釋慧觀、惠琳、慧嚴、顧歡、梁武帝、陶弘景、梁簡文帝、梁元帝、周文帝、杜弼等為主，注釋者有帝王、道士、僧侶、儒者等，各以所悟而為解老。

3.隋唐五代：在隋唐之際注釋老子的名家有陸德明、顏師古、魏徵、傅奕、成玄英、李榮、張君相、唐明皇、陸希聲、強思齊、杜光庭等大家。¹⁷

4.宋朝：兩宋時期研究並且注疏《老子》的名家有：司馬光、呂惠卿、王安石、宋徽宗、江澈、蘇轍、陳景元、邵若愚、葉夢得、程大昌、葛長庚、彭相、李榮、林希逸、范應元、褚伯秀等人。

5.元朝：元朝註解《老子》的只有三十餘家，以趙秉文、薛致玄、鄧錡、劉惟永、李道純、杜道堅、吳澄、呂與之、林志堅等人較為出名。

6.明朝：明朝的明太祖、李贄、焦竑、釋德清、沈一貫、歸有光等較有名者，共計約有五十八家。

7.清朝：清朝主解《老子》的約有四十多家，其中較為顯著這有：王夫之、清世祖、張爾歧、嚴可均、畢沅、姚鼐、紀大奎、魏源、俞樾、王闓運、嚴復、劉師培、馬其昶、羅振玉、馬夷初等人。¹⁸

(七)竹簡老子：

一九九三年十月在湖北省荊門市郭店一號楚墓出土了八〇四枝竹簡，其中包

¹⁵ 河上公者，莫知其姓名，太史公稱河上丈人通老子，再傳至蓋公，蓋公即齊相曹參師也。晉時葛洪曰：「河上公者，莫知其姓名，漢孝文時，居河之濱，侍郎裴楷言其通老子，孝文詣問之，即授素書道經章句。」

¹⁶ 馬融乃東漢扶風茂陵人，才高博洽，為世通儒，嘗注孝經、論語、詩、易、三禮、尚書、老子、淮南子、離騷等。張陵即三天法師張道陵，其注本係按杜光庭《道德經廣聖義疏序》，即《想爾二卷》，其解老乃本道教立場，以及養生修身之旨為主。

¹⁷ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第210頁

¹⁸ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第227頁

含了《老子》等十多種先秦古籍。簡本的《老子》共計有二〇四六字，不及《帛書老子》的百分之四十，它大部分文句與《帛書老子》相近或相同，但也有數十句至關重要的文句不同。

竹簡老子不分〈德經〉和〈道經〉，而是長短不同、形制有別的三組竹簡，研究整理人員將它定名為甲、乙、丙，很可能是《老子》的原始分篇狀態。

《老子》一書歷代注釋多如汗牛充棟，以上列舉文獻，是研究《老子》思想的必要資料，歸納起來要以《河上公注》及《王弼注》為必讀之作。湖北郭店一號楚墓出土戰國時代《竹簡老子》甲、乙、丙三篇，就成為研究《老子》重要的研究資料。

(八)帛書老子：

西元一九七三年在長沙馬王堆第三號古墓中發現《帛書老子甲乙本》，讓世人得以一窺秦末漢初的古抄本，成為研究老子的重要參考材料。雖然《帛書老子》破損太多，但是對於現代研究老子思想者，仍有很大的幫助。

《河上公》本共有五五五五字，《王弼》本有五六八三字，《想爾注》版本有簡約成為五千字。《帛書老子乙本》則有五四六七字，其結構上是以〈德經〉在前，〈道經〉在後，而且和今本《老子》中比較，發現有篡改失真的字句超過百句，推敲文句驗之歷史，《帛書老子》應該較為合理正確。¹⁹

¹⁹ 尹振環著《帛書老子釋析》（貴陽市、貴州人民出版社，1998年）第18頁

緒論

一 老子時代的歷史背景

一個哲學家的思想，其生活環境、時代背景和民族特性都有息息相關的聯繫。思想必然是根據著某些事物、情勢和歷史演變，受到政治、社會、經濟等客觀條件的影響而滋生萌發。因此，思想家和其生存的時代背景有不可分割的淵源和關係。始能基於普遍性、抽象性和形上的思考，超越歷史情勢和所處時代環境之上，卓然成爲一個影響千古的大思想家。

老子的思想源自於夏商周，產生於春秋戰國，關於老子事蹟最早記載是《史記·老莊申韓列傳》：「姓李氏，名耳，字聃。」、「以其修道而養壽也。」。他約生於春秋中期，大約是西元前 580 年到 480 年間，生於相地(今河南鹿邑縣東十五里)之賴鄉，曲仁里，爲陳國之故土。西元前 534 年楚滅陳，相地併於楚，西元前 529 年陳復國，到西元前 478 年楚再滅陳，於是把相改爲楚之苦縣，所以就老子出生的地方而言，他本應是陳人，但就他出遊和歸屬，應是楚國人。

老子面對著周朝式微的動亂，看到歷史變革、民生疾苦，還有典章制度的破壞、倫理關係的摧毀；他承襲了夏、商、周文化的薰陶，在思想方面可上溯黃帝、少昊、顓頊、帝嚳，本乎「天道」的思想，面對西周末年政治、社會的急遽變遷，和東周政治的動盪，他提出無爲而治、爲無爲的政治思想，但卻無法被封建領主與諸侯割據的既得利益者所接納。諸如周景王二年(西元前 543 年)諸侯單獻公棄親族而用羈人，單襄公與單頃公之族人不服，乃殺獻公而立成公。又如周敬王十一年(西元前 509 年)鞏簡公棄其子弟而好用遠人，到周敬王十二年，鞏氏之群子弟殺鞏簡公。周室親族與遠人爭仕而發生的慘劇屢見不鮮，老子感慨周室骨肉相殘，而有「六親不和有孝慈、國家昏亂有忠臣」之嘆。

周敬王時老子任命爲柱下史，掌徵藏，恢復周朝之典籍舊觀，所以周景、敬二朝宮廷激烈鬥爭史實，是老子政治思想的主要背景。

二 老子時代的政治社會背景

春秋後期周室宗親貴族已經逐漸沒落，農業、商業逐漸興起，新興的地主階級挾其亦商亦農的背景和沒落的貴族相互競爭，社會價值觀念不斷產生新舊思潮的激烈變更，顯現出世道無常、正反相成的道理。同樣的周代人們對「天」、「上帝」的崇拜，也由讚美、景仰轉變為以人本為中心的反思，於是有「天道遠、人道邇」的思想，以達盡人事、應天然之人本反思。

老子於是提出「道」和「自然」的論說，認為天地是「生而不有，為而不恃，長而不宰。」天地之間萬事萬物，都是由道而生，乃造化之自然，故倡：「人法地、地法天、天法道、道法自然。」老子認為「道」比「天」更先，而說「象帝之先」，衣被萬物而不為主。當時周室貴族已經失掉政治和經濟力量，封建制度逐漸崩潰，貴族和其後裔感到悲觀與絕望，可是老子從中看出盛極必衰、物壯則老的自然現象，用不著因此惋惜。

老子以「道」的思想為中心，從這些社會現實中悟出政治思想和哲學，於是說：「大道廢，安有仁義，智慧出，安有大偽，六親不和，安有孝慈，國家昏亂，安有貞臣。」²⁰老子從周朝末年政治動亂、社會不安中體會到，尚賢使民爭，貴難得之貨使民為盜，見可欲而使民心益亂，這些社會真相，透過老子冷靜剖析思維當中得以洞見，成為超越世間的一種思想。他說：「揣而銳之，不可常葆也。金玉盈室，莫之能守也。」²¹、「為者敗之，執者失之。」²²、「多藏必厚亡」²³，這些都是老子對當時貴族、領主與新興地主們互相政治鬥爭中，以哲思的角度加以透視和分析，所做出的結論。

²⁰ 《帛書老子》第十八章

²¹ 《老子》王弼版，第九章

²² 同上，第廿九章

²³ 同上，第四十四章

三 老子前後有關的思想家

春秋時代思想家史伯、管子、子產、晏嬰、孔子等，其年代和老子相差不遠，時代背景也大致相同，因此引述其思想及生活背景於后，作為探討老子思想的參考，至於比老子較晚的思想家，則不列述。

(一)管子

管仲（西元前 645 年），名夷吾，字敬仲，史稱管子，出生於潁上（今安徽潁上縣），春秋時代的哲學家。《史記·管晏列傳》、《管子》、《左傳》記載他的生活傳記，《論語·憲問第十四》也有關於孔子對他的評論，北宋蘇洵的《管仲傳》也有一些分析。

管仲是春秋齊國著名政治家，倍受齊國人的尊崇。統治者不忘承桓公與管仲的霸業，爭雄於天下。稷下學宮作為統治者的智囊團，受到優厚待遇，自然要適應統治者的需要，深入探討管仲輔佐齊桓公稱霸諸侯、匡正天下的成功經驗，供統治者決策參考。

況且，管仲本身思想博大宏偉，既有政治實踐經驗，又有理論上的闡述，所以，舉凡政治、經濟、軍事、哲學、道德倫理等方面，都有相當深刻的認識，比起那些坐而論道、高談闊論、偏執一端的理論家，管仲的思想更少有片面性。稷下的各個學派就是在探討管仲思想的過程中，將管仲思想中合于自己學派的觀點融進他們的學術思想中。當時，諸子百家幾乎都來過稷下學宮參與學術交流與爭鳴，作為他們探討的一個重要內容的管仲思想，也就成為他們汲取營養的物件。

管仲學派是中國古代學術發展史上的一個重要流派。它是由該學派的奠基人管仲及齊國推崇管仲的歷代學者構成，是一個官方扶持的歷史悠久、陣容龐大的學術派別。它植根于齊文化的土壤中，對齊學的形成和發展起了重大作用。

《管子》思想的特色，一是內容全面完整，大凡經濟、哲學、政治、法學、倫理、教育、人才、管理等社會科學方面的理論，幾乎無所不包，對自然科學和思維科學的某些內容也多有論述。二是思想一致，一些最基本的思想如：法天、用道、務實、求是，因地因俗制宜、予之為取、以民為本、禮法並用、君權集中、厚賞嚴刑、富國強兵、重農而不輕商、綜合治理等，貫徹始終。

(二)史伯

伯陽甫姓伯名陽甫，為周幽王時太史，故稱史伯，其年代約為西元前 781 到 771 年左右。他的宇宙哲學認為，宇宙是由陰陽二氣之運行，有其自存之秩序。若此秩序擾亂，則宇宙間必有怪異之事件發生。²⁴ 宇宙中之陰陽二氣，其運行若得秩序，則陰陽得其和諧；若運行悖亂，則必有一氣窒塞而不通，另一氣必盛行而無制，此則宇宙中之運行表現和一，陰陽相濟，故宇宙中之秩序即和諧。不僅重視宇宙之運行和諧，人類社會中之事變亦取和而去同。²⁵

史伯在形上學的理論認為，金木水火土是原初基本的「實」，雖然有點粗糙，但他確定「百物」是「和實」所生，這是很重要的觀點。老子則確定萬有起於「道」，「道」是太初之無，著重於「無」的力量。而史伯所說的「實」不是「虛」，所以史伯可以稱做是原始的樸素唯物論者，老子卻進而探討「實」背後的「虛」，從有形探索到無形。至於一多關係與多方比較，老子也給予肯定，如：「天地相合，以降甘霖」²⁶、「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」²⁷、「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」²⁸，無隅不成，獨一則無比較，這一點這老子和史伯有異曲同工之處。²⁹

(三)子產

子產，即公孫僑，字子美，亦稱公孫成子，春秋時代鄭國貴族，生年不詳，卒於西元前 522 年，少年時便聰慧異常。他從西元前 543 年到 522 年執掌鄭國國政，在輔佐國君主持鄭國國務的廿年間左右，對鄭國的經濟、政治和文化進行了一系列改革，收到顯著成效，是當時負有盛名的傑出政治家。他「鑄刑鼎」，堅定地推動公開刑法；他作丘賦，大力推動賦稅制度的改革；他整理土地疆界和溝洫，以利農業生產的發展；他採取靈活機動、不卑不亢的外交政策，積極改變鄭國的不利局面。

²⁴ 《國語·周語》：幽王二年西周三川皆震。伯陽甫曰「周將亡矣，夫天地之氣，不失其序，若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也，陽失而在陰，川源必塞。源塞，國必亡。夫水土演而民用也。水土無所演，民乏財用，不亡何時。」

²⁵ 陳元德著《中國古代哲學史》（台北、台灣中華書局，1971年）第107頁

²⁶ 《老子》王弼版，第卅二章

²⁷ 同上，第四十二章

²⁸ 同上，第二章

²⁹ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第49頁

子產在中國法制歷史上作了一項具有重大意義的創舉，就是於西元前 536 年鑄刑書。在春秋時期，鄭國是一個小國，位於大國之間，四面受敵。西元前 563 年鄭國執政子駟，整頓「田洫」，以正疆界，為此觸犯了權貴的利益，他們發動叛亂，殺死子駟及同黨子國、子耳和劫鄭伯。子國的兒子子產鎮壓了這次叛亂，因功被任命為執政。子產沿著子駟的理念，首先承認個別農民的合法性，編制居民戶口，打破宗法血緣關係，限制舊貴族勢力。這一系列作為得到人民的擁護。據《左傳·襄公三十年》記載：「從政一年，輿人誦之曰：『取我衣冠而褚之，取我田疇而伍之。孰殺子產，吾其與之！』及三年，又誦之，曰：『我有子弟，子產誨之。我有田疇，子產殖之。子產而死，誰其嗣之？』」這句話的意思是說子產在改革之初，有歌謠說，誰能把子產殺掉，我情願把所有的衣服、田地都送給他，但改革進行三年後，同樣有歌謠頌：「我的子弟要交給子產教育，子產教我如何種地，假如子產不幸死了，沒有那一個人能代替他啊！」

子產為進行改革，他充分發揮法律的作用。在過去，由於奴僕主貴族統治，從來不公布成文法，要確定行為是否犯罪及如何處刑，都是貴族臨時決定，即所謂「議事以制，不為刑辟」，這種制度叫作「刑不可知，則威不可測」³⁰。子產「鑄刑書」，將自己所制定的成文法鑄在鐵鼎的上面³¹，公之於國人，使人人知曉。子產是打破法律秘密主義的第一人，他所鑄的刑書以我國第一部公開公布的成文法而載入史冊，其文義之重大也在於此。

由於鑄刑書是件劃時代的大事，是對傳統禮制的一種挑戰，對法律制度的否定，因此引起當時貴族保守勢力的激烈反對，其中以晉國的貴族叔向為代表性。《左傳 昭公六年》：「三月，鄭人鑄刑書。」這裡記載了鑄刑書一事，可惜沒有記錄刑書的內容，故現在無從知曉。但它卻記錄了叔向給子產的一封信和子產復信的內容。叔向信中說：「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。『國將亡，必多制』，其此之謂乎！」叔向對鑄刑書一事表示震驚，他說過去一貫不公布成文法，下人一旦知道法律的具體內容，將會依法去與主子爭論不休，這樣尊卑貴賤的等級秩序不就完了，最後警告子產說：「國將亡，

³⁰ 《左傳 昭公六年》孔穎達疏

³¹ 同上，杜預注：「鑄刑書於鼎，以為國之常法。」

必多制」。子產也給他一封回信，拒絕叔向的批評：「若吾子之言，僑不才，不能及子孫，吾以救世也。既不承命，敢忘大惠！」意思是說我不敢接受叔向的意見，因為我才疏學淺，無能力考慮到很久以後，我只是要解決當今國內存在的問題！這是春秋末年公布成文法的大辯論，廿三年後，叔向所在的晉國趙鞅、荀寅也鑄了刑鼎，說明春秋鑄刑書是不可抗拒的歷史潮流，是由早期封建禮治制度轉變到任法制度的重大改革。

對這種刑制思想的萌生和互相辯駁的時代，老子表達他的看法：「朴散則爲器，聖人用之，則爲官長，故大制不割。」³²、「法物滋彰，盜賊多有。」³³、「民不畏死，奈何以死懼之？」³⁴這些都是老子想要以「道」與天地(宇宙)自然法則作爲人世法則，無爲而無不爲地生存，強調要排除人爲的矯揉造做，才能獲致社會之和諧、順適人間之生存。

(四)晏嬰

晏嬰，萊地夷維（今山東高密）人，生年不詳，死於齊景公四十八年（西元前550年）。諡曰平，字仲，故又稱景平仲或晏平。由於其影響甚大，像孔丘被尊稱爲孔子一樣，他也被人尊稱爲晏子。

晏子是春秋時期著名的思想家、政治家和外交家。起初，他按照「世卿世祿」制的傳統，繼其父晏弱（晏桓子）爲齊國大夫，後任國相，歷輔靈公、莊公、景公三朝。晏子生活的時期，是春秋末期，這是中國古代社會發生大變革、大動蕩的時代，社會各方面都在發生著深刻變化。春秋時期的長期爭霸戰爭，給人民生命財產造成了重大損失，當時中原地區出現了普遍地厭戰情緒和一系列「弭兵」活動。與此同時，各諸侯國內造就了一大批軍功新貴，隨著他們政治、經濟地位提高和宗法血緣關係破壞，他們迫切要求取得統治權力，向衰落中的舊貴族展開奪權鬥爭。與這一時期的社會特點相適應，晏子對外反對侵伐戰爭，對內主張實施尚賢和愛民的仁政德治。晏子的政治活動分爲前後兩個不同時期，兩個時期正好體現了上述兩個方面。前期的活動主要是在靈公、莊公時期，以反對齊國參加對外侵伐戰爭，主張偃武修文爲主。後期即在景公時期，以反對橫徵暴斂，主張

³² 《老子》王弼版，第二十八章

³³ 同上，第五十七章

³⁴ 同上，第七十四章

寬政省刑，節儉愛民爲主。

晏子一生，主要在齊國的政治舞台上度過，他忠君而不保守，機智靈活而不固執呆板，遵禮尚賢而又節儉愛民。司馬遷作《史記》，將他與齊國的另一著名宰相管仲並列在一起作傳³⁵，並對兩人進行了這樣不同的評價：「晏子儉矣，夷吾（管仲）則奢；齊桓以霸，景公以治。」

中國歷史上，充滿智慧的人不少，晏嬰卻是一個很獨特的人物。可堪玩味者，晏嬰乃是身材矮小之人，憑其才德當上相國，能言善道、通於權變，使齊國政治欣欣向榮，在春秋各國中傳爲美談。據司馬遷記載，漢武帝時，就已有《晏子春秋》一書的流傳。

(五)孔子

孔子名丘，字仲尼，姓孔氏。孔子生魯，昌平鄉，陬邑。³⁶ 孔子生於魯襄公二十一年，即周靈王二十年，卒於魯哀公十六年，即周敬王四十一年（西元前 552 年至 479 年）。孔子的學術著重於周代的禮節文物，孔子認爲周公時代的「王道」政治，是由亂而返治，實現「大同」（太平世）之位的理想政治。他達到這目標，必須注重禮治教化，由修身齊家進而平天下。此外孔子極力主張「正名」，「正名」就是無論甚麼人都應安守本份，以使名實相符，從而整飭社會秩序，恢復國家綱紀，故此「名不正，則言不順；言不順，則事不成」，令「民無所措手足」。故此，當政者必須以身作則才能平天下。

西周以來對於「天」的定義，已經從有形象、有主宰的「天」產生動搖，到東周時逐漸轉化爲法則性的天，孔子雖然不否定上帝的存在，但是已經把主宰性的「天命觀」改爲法則性的「天道觀」，這點與老子有許多相通之處。

孔子也曾問禮於老子，老子曾以「去子之驕，去子之甚，去子之泰。」告誡孔子，孔子也欣然接受，可見孔子、老子雖然分屬道、儒思想之大成者，但兩人間的思想必然有許多相似或影響之處。

³⁵ 《史記·管晏列傳》

³⁶ 《史記·孔子世家》

本 論

探討老子政治思想，首先要對「政治」一詞加以定義。西方語言中的「政治」，可以考證出的最早文字記載是在《荷馬史詩》中，最初含義是城堡或衛城。古希臘雅典人將修建在山頂的衛城稱為「阿克羅波里」，簡稱「波里」。城邦制形成後，「波里」就成為有政治意義的城邦的代名詞，「政治」一詞就是城邦公民參與統治、管理的活動。

中國古代政治思想包括天人關係、人性論、中庸中和論、聖賢之論等，都算是政治問題。³⁷很早在《尚書》說：「政事懋哉懋哉。」³⁸就是要君王對政事要勤勉啊！要勤勉啊！的提醒。《周禮》有「掌其政治禁令」³⁹，這裡「政治」表示朝代的制度和秩序，即已有「政治」一詞之使用。《左傳》：「臣也不唯其宗室是暴，大亂宋國之政，必逐之。」⁴⁰是說華臣這個人，不只是殘害他的宗室，而且使宋國的政令大亂，一定要驅逐他，在這裡的「政」是指統治和施政。又如《禮記》：「禮樂刑政，其極一也，所以同民心而出治道也。」⁴¹這是中庸中和論裡關於禮儀的道德修養，也用到了「政」與「治」二字。《論語》：「政者正也，子帥以正，孰敢不正」⁴²可以看出春秋末期已有豐富的政治思想。

至於現代「政治」一詞的意思，英文 **Politics** 傳到中國時，中文裡還找不到相對應的詞。孫中山先生就主張用「政治」來譯，他說：「政就是眾人之事，治就是管理，管理眾人之事，就是政治。」這種說法對政治一詞的定義影響至今。

中國人對於政治的研究，幾乎和中華文明一樣歷史悠久，在中國的古籍中很早就有關於社會政治生活的記載。《尚書》就反映了當時社會的政治思想，其中明確宣示了君權神授思想和階級觀念。春秋戰國時期是中國封建制度崩潰的時期，新興的地主階級經濟力量日益雄厚，其經濟力量也日益壯大，出現諸侯爭霸、群雄逐鹿的

³⁷ 陳聞桐主編《近現代西方政治哲學引論》（安徽大學出版社，1997年）第24頁

³⁸ 《尚書·虞夏書·皋陶謨》

³⁹ 《周禮·地官·遂人》

⁴⁰ 《左傳·襄公十七年》

⁴¹ 《禮記·樂記第十九》

⁴² 《論語·顏淵篇》

政治局面。這時期的老子以「法自然」為思想核心，在統治手法上強調「無為而治」，道家政治思想一度形成政治哲學主流。漢朝以後，漢武帝接受董仲舒的建議，獨尊儒術罷黜百家，儒家的政治哲學才成為主流。⁴³但是道家思想早已根深蒂固，深植於中國思想文化之中，幾千年來「自然」、「無為」、「合於天道」的思想，仍然處處顯現在中國執政者的政治思想中。

綜觀中國古代的政治思想，可明顯看出一個特點，即：中國古代政治學說主要是在維持既有政體的前提下，研究具體的「治國之道」，處理君臣、君民關係，以維護封建統治秩序；政治思想與政治哲學、倫理思想和其他思想交融一體，政治學沒有形成一門獨立學科的必要。⁴⁴

人類政治生活的思想或研究，西元前五世紀時，史學之父赫洛多塔斯(Herodotus)對於國家的分析，就曾提出君主、貴族及民主三類型之說。從西元前五世紀直到二十世紀中葉的二千餘年中，整個政治思想的研究可分為兩大階段。十九世紀末葉以前是一個大階段，可稱為前期的政治學。十九世紀末葉以後為另一個大的階段，可稱為後期的政治學。前期的政治學乃依附於史學、哲學、神學以及其他社會研究之中而發展，政治學還沒有形成一個獨立的學科，也沒有專業的政治學者。直到後期政治學，才在學術領域裡，有其獨立的研究範圍及專門從事政治學研究的學者，而且大學裡也設立了相關的課程及學系。⁴⁵

本文以王弼《老子》為主要引文，並列竹簡、帛書《老子》，再參考各家註解版本，推敲其文義以窺探《老子》原貌；共分為：(一)大道觀照下的人間政局、(二)老子論國家與政治之等次、(三)老子論國政與外交、(四)老子論社會與經濟生活、(五)老子論政治家之風範、(六)老子論國安之道，從這六個範疇，剖析老子政治思想。

由於老子大約是生於西元前 580 年到 480 年間，不能以現代政治學觀點研究，而應參酌老子時代諸子政治思想，以闡明老子思想淵源與特色。

⁴³ 春秋戰國時期，社會劇烈變動，為政治學說的發展提供了一個良好的條件。因此，這個時代出現了政治學說百家爭鳴的局面，形成了以孔子、孟子為代表的「儒家」，以商鞅、韓非為代表的「法家」，以老子、莊子為代表的「道家」，以墨子為代表的「墨家」以及陰陽家等等政治學說。

⁴⁴ 黃甫生、劉風健主編《政治學》(湖南：湖南人民出版社，2003 出版)第 15 頁

⁴⁵ 易君博著《政治理論與研究方法》(台北、三民書局股份有限公司，1975 年)第 301 頁

第一章 大道觀照下的人間政局

老子觀察自然返照人生，認為萬有皆秉「道」而生，愈是與「道」相契合的，其德愈高，所以老子的道和德都是法於自然的。世間萬法都是一以貫之、整體呈現的，老子說：「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，侯王得一以爲天下貞。」⁴⁶一是宇宙本體的真如、萬有的根源，也是世間萬事萬物的根源。從政治的歷史過程來看，人類原始社會是族群聚居的狀態，以血緣爲維繫部族的核心，這個「一」就是社會組織自然形成的因素。

部族酋長是從家族的長輩，或是勇武威望具有領導能力的人，基於人類群居的天性所產生的；到了農業社會，才逐漸形成宗法封建的政治組織。這種人類自然形成的政治型態，各部落小國林立，組織結構淳樸簡單，充滿濃郁的人性和感情，所以老子用：「侯王得一以爲天下貞」形容這種人間政局。這種不需任何假飾，人人都自然具有大道之德與無爲之仁義，勿需任何禮法上之約制，是爲上古無懷氏之世。亦即老子所嚮往的「大道」。當「大道」尙未泯滅之際，又稱爲「太上」時期，萬物成長、天地運轉，都順乎自然律令、勿需矯揉造作，老子稱爲「得一」之時。所以老子以「大道」觀之，人間政局如果化繁爲簡、反璞歸真，政治如果能回復「太上，不知有之」的自然境界，天下百姓就可過著安居樂業、淳樸無憂的日子。⁴⁷

周代王室衰微後，諸侯窮兵黷武擴張領土，以致富國強兵的學說，在各國鼓勵獎賞之下大爲盛行，逐漸造成「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。六親不和，有孝慈。國家昏亂，有忠臣」⁴⁸這種虛偽造做、違反人類自然天性的政治型態。

老子以「大道」觀照人間政局，和其他諸家所見之「道」來觀察政局不同，孔子說：「爲政以德，譬如北辰，居其所而衆星拱之。」⁴⁹、「季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也，子帥以正，孰敢不正？』」⁵⁰。荀子略契於老子「道」的意旨，發爲「虛壹而靜」的主張，但終究和老子略有不同，他說：「道者非天之道，非

⁴⁶ 《老子》王弼版，第三十九章

⁴⁷ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第633頁

⁴⁸ 《老子》王弼版，第十八章

⁴⁹ 《論語·爲政第二》

⁵⁰ 《論語·顏淵第十二》

地之道，人之所以道也，君子之所道也。」⁵¹。荀子本是儒家的別派，所謂道乃以修爲爲本，並不涉及宇宙天地的根本問題；故其所謂「道」，乃是人間之法則與禮儀，而與老子的「道」有很大差別。荀子雖然也說「虛壹而靜」，但這「壹」不過是內心的涵靜與專一，除其內心之蕪以存其一；亦即是以壹存純，俾達到化性起僞的效果。

老子觀察政治都是以「大道」爲準繩，這不是一般人以自私慾念所知的「常道」，而是合乎天地之間的至理真道「非常道」。能夠透徹這一切，了解「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。」⁵²這個「真」和「信」，才能夠超乎常人的思維而進於「大道」。他描述違反「大道」的政治局勢，是一種：「大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！」⁵³世人卻喜歡走小路邪徑，弄得朝廷污亂，田地荒蕪，倉庫空虛，而他們卻穿著錦繡衣服，佩帶鋒利刀劍，吃著豐盛酒食，囤積用不完的財物，這種人只能算是強盜頭子，不是合乎「道」的行爲。老子又說：「大道廢，有仁義。智慧出，有大僞。」⁵⁴這是老子用「大道」觀察政治的標準。

老子認爲他那個時代的政治亂象，是因爲掌權者沒有依據「大道」的原則施政，招致戰爭、家毀人亡、民不聊生並且苛捐重稅、集中財富於掌權者手中，使百姓厭惡而終將失去政權。本章將從老子「道」的觀念作爲準繩，分別從幾個不同角度，觀察政治掌權者成功和失敗的關鍵。並且分別從各家版本、帛書老子、竹簡老子等剖析，以探索老子的政治思想。

第一節 無道、失道下的人間情境

老子針對他那時代諸子百家學說紛亂現象，以「大道」觀照的智慧，提出客觀的、理性的、敏銳的評論和描述。也是他從穩定血緣的部族社會，進入財富集中、

⁵¹ 《荀子·儒效篇》

⁵² 《老子》王弼版，第二十一章

⁵³ 同上，第五十三章

⁵⁴ 同上，第十八章

權力集中社會型態後，對人類貪婪、自大泯滅天真自然本性，所發出的感嘆之言。⁵⁵

春秋戰國是中國社會組織變遷最厲害的時代，農業技術發展、土地私有制度興起、氏族沒落與新地主興起、賦稅橫暴、盜賊多有，歸根究底是政治制度已無法因應當時社會型態。⁵⁶

老子直指政治的缺失，他認為當一個既得利益團體，一旦沉耽於私慾、成為利益分贓的政治體制時，百姓就會成為剝削宰割的對象，為了執政者的貪欲、不知足，就形成無道、失道的人間亂象。他說：

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。(第四十六章)

【帛書甲本】

天下有□□走馬以糞；天下无道，戎馬生於郊。罪莫大於可欲，禍莫大於不知足。咎莫憊於欲得。□□□□恒足矣。

【帛書乙本】

□□道，卻走馬□糞；无道，戎馬生於郊。罪莫大可欲，禍□□□□□□□□□□□□□□□□足矣。

【竹簡】

罪莫厚於甚欲，咎莫僉於欲得，
化禍莫大於不智足。智足之為足，此互恆足矣。

罪(罪)莫厚(乎)甚欲，咎莫僉(憊)欲(乎)谷(欲)得，
化(禍)莫大(乎)不智(知)足。智(知)足之為足，此互(恆)足矣。

(郭店竹簡甲組第五、六枚)

當天下有道的時候，人們都會依照自己先天的德行而作為，國家的政治是以自己國內人民福祉為要務，普及教化而不會窮兵黷武去併吞侵略其他國家。這時候馬匹只是用來耕田馱運，所以用「走馬以糞」來形容這種農業耕作、社會和樂的景象。天下無道的時候，人人貪欲無厭，國與國之間戰不斷，所有的馬都用來作戰，母馬

⁵⁵ 魏元珪著《老子思想體系探索》(台北、新文豐出版股份有限公司，1997年)第568頁

⁵⁶ 童書業著《春秋史》(上海：上海古籍出版社，2004年)第243頁

都要在戰場上生產。發生這種禍端的原因，歸根究底都是因為不知足所造成的，天下的禍咎沒有比貪得更大的。所以只要有知足的心，就可以免除災禍，才是真正永久的滿足。

尚書·泰誓：「邦之杌隍，曰由一人；邦之榮懷，亦尚一人之慶。」⁵⁷這篇〈泰誓〉是秦穆公的誓言，他認為治理國家的君主，要以國家為己任，以國家的繁榮安定，當作自己的幸福，不要貪圖短淺的利益，忽略明智君子的諫言，造成百姓的痛苦。

●以字型而言，竹簡「罪」字為「𠄎」，是由「自」、「辛」二字合成，其義猶自作無義之行爲，總需自己承受；較今「罪」字為「网」、「非」組合為佳。比對《老子》王弼版本和馬王堆甲本、乙本的文字，這段話的文字雖然略有出入，可是涵義是相同的。

●郭店竹簡略有不同，就是「智足」二字，以文義來講，把「不智足」解釋為「智慧不夠」，「智足」解釋為「有智慧」。這章句可解釋為：人會被貪欲所矇蔽，是因為智慧不夠，如果執政者具有「道」的智慧，以充滿智慧的心，謹慎思考國家的政策，就不會造成國家人民的災難。

無道的政府率民赴死，只是要滿足其個人、家族的統治政權而已。在老子看來，軍隊及其武器裝備都是一部殺人機器，凡有道的人君決不以殺人的機器為尚。欲取天下就要用兵，為兵之道是在不得已的時候用之，以軍旅裝備為美，破壞社會安定恬靜的生活，甚至以戰爭為尚的君主，必受百姓和天下人的唾棄。人們愛好安定恬靜的生活，厭惡兵荒馬亂的日子，君主以執掌天下神器的地位任啓戰端，窮兵黷武以逞其個人之私，必定不受人民愛戴。恩德和用兵是一體的兩面，正如天和地、陰和陽相互對立而又相輔相成。天地有柔和的一面，也有肅殺的一面，天之毀物所以成物，總不以蹂躪萬物為目的。所以能體悟「道」的君子，以隨順自然之軌跡為無為之為，不會違背天地、割裂陰陽，悖逆自然的法則。

無端的戰爭會禍害百姓，使老弱婦孺不得安居，財物窮竭民不聊生。老子目睹

⁵⁷ 《尚書·泰誓》秦穆公三十三年，命孟明視、西乞術伐鄭。蹇叔諫，不聽。鄭人有備，秦師未至鄭，滅滑而還。師歸至崤，為晉襄公所敗。秦穆公悔恨之誓辭。

歷代戰禍之烈，特引以為君王與國者之戒。所以大有為的政治不在軍功，而是文治。但是老子也並不主張完全廢除軍備，只是勸戒為政者要能「知足」（或「智足」，指充滿道的智慧），「知足之足，常足矣」，就不會窮兵黷武了。⁵⁸

以現代政治環境而論，即使是實施民主政治，各個政黨為滿足一黨之私，圖謀執政時所能獲得的金錢、權力利益，就會只圖個人之私、一黨之利，置國家社會前途於不顧，以致民生衰蔽、貪腐連連。造成無道、失道的原因，老子解釋說：

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。故物或行或隨，或歔或吹，或強或贏，或挫
或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。（第廿九章）

【帛書甲本】

將欲取天下而為之，吾見其弗□□□□□□器也。為者敗之，執者
失之。物或行或隨，或炅或□□□□□，或杯或擗。是以聲(聖)人
去甚，去大，去楮。

【帛書乙本】

將欲取□□□□□□□□□□。天下神器也，非可為者也。為者敗之，
執之者失之。故物或行或隨，或熱或𡗗，或陪或墮。是以耶(聖)人
去甚，去大，去諸。

●今本「天下神器，不可為也」在帛書本是「天下神器也，非可為者也」，比較起來帛書本較佳。⁵⁹老子對於這種「非可為者也」的「神器」，提出可行的對應、處理方法，帛書本用「去甚，去大，去諸」⁶⁰來形容。王弼本的「去甚，去奢，去泰」固然無所謂錯誤，但是「甚」、「奢」、「泰」三字又不如帛書的「甚」、「大」、「諸」三字之語意較為連貫。「甚」是過猶不及的逾越、過分之意，儒家所講的「中庸之道」就是不要過分或不及。「大」則是人心的自我膨脹，忽略人在天地之間是何其渺小，掌權者如過自以為和「天」一樣的偉大，就會迷失自我本性、忘卻自然的道理，作

⁵⁸ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北：新文豐出版股份有限公司，1997年）第576頁

⁵⁹ 尹振環著《帛書老子釋析》（貴州：貴州人民出版社，1998年）第365頁

⁶⁰ 帛書乙本

出種種逆天而行的違常行爲，終將遭致天譴而滅亡。「諸」就是「多」的意思，雜多造成世間的紛亂。世上的事物有的前行、有的跟隨，有的嘯暖、有的吹寒；有的強健、有的羸弱；有的安全、有的墜危。所以聖人去掉極端、去掉奢華、去掉過分。⁶¹

老子認爲「天下神器」應本乎「無爲」而爲，如果以「有爲」手段治理天下，那是行不通的。所以執「天下神器」在「德」而不在強權。《史記•楚世家》記載：

莊王八年，伐陸渾戎，遂至洛，觀兵於周郊。周定王使王孫滿勞楚王。楚王問鼎小大輕重，對曰：「在德不在鼎。」莊王曰：「子無阻九鼎！楚國折鉤之喙，足以爲九鼎。」王孫滿曰：「嗚呼！君王其忘之乎？昔虞夏之盛，遠方皆至，貢金九牧，鑄鼎象物，百物而爲之備，使民知神姦。桀有亂德，鼎遷於殷，載祀六百。殷紂暴虐，鼎遷於周。德之休明，雖小必重；其奸回昏亂，雖大必輕。昔成王定鼎于郊（辱卩），卜世三十，卜年七百，天所命也。周德雖衰，天命未改。鼎之輕重，未可問也。」楚王乃歸。⁶²

這是《史記•楚世家》所記載，楚莊王晉楚城濮之戰後，楚轉而向東發展。西元前 613 年，楚莊王即位後，楚國再次強盛。西元前 606 年，楚莊王伐陸渾（今河南嵩縣北）之戎，一直打到洛水邊，在周都洛陽陳兵示威。周王派王孫滿去慰勞，楚莊王藉機詢問周鼎的大小輕重，意欲移鼎於楚。王孫滿說：「在德不在鼎」楚莊王傲然地對王孫滿說：「你不要阻止鑄鼎之事，我們楚國只要把折斷的鉤（一種銅兵器）尖收集起來，就足夠鑄造九鼎了。」王孫滿答說：「政德清明，鼎小也重，國君無道，鼎大也輕。周王朝定鼎中原，權力天賜，鼎的輕重不當詢問。」楚莊王問鼎，大有欲取周王朝天下而代之的意思，結果遭到定王使者王孫滿態度強硬的嚴詞斥責，楚莊王只好退出周疆。

鼎在夏、商、周以至於春秋前後，一直被當做是宗廟家國的傳國之寶，青銅重器是由政府管領，君王和諸侯才能夠擁有的東西，在當時持有青銅器物即是擁有權力的象徵，及政治上道統繼承的意思。周鼎是古代最重要的禮器，是王權的象徵，

⁶¹ 孫以楷著《老子三種》（安徽：安徽人民出版社，2003 年）第 98 頁

⁶² 《史記》（台北：台灣中華書局，1968 年）第五冊、第四十卷、楚世家第十

外人不得隨便過問，莊王問鼎的目的就是想取代周天子統治天下的權利。就如王孫滿所說：「在德不在鼎」，也是老子所說：「天下神器，不可為也」，想憑藉武力「問鼎」中原，其結果是使國家提前走向滅亡而已。⁶³

政治原是處理人民生活的庶政，舉凡公共政策之舉行、社會正義之維護、經濟分配之正當、憐恤孤寡救助無怙、以及各種公共建設之推動，這些都是依民生所需，執政者必須執行的工作。依著自然的道理治理國家，才是有道者之「德政」。

老子說：「上善若水。水善利萬物，而不爭。……夫唯不爭，故無尤。」⁶⁴聖人像水一樣善利萬物而不爭的做法，就是「大道」之德。

春秋列國爭霸，以貪婪私心為出發點的「有為」手段，滿足執政者的雄圖霸業，只會帶給人民生活困頓、流離失所的痛苦，這是無道、失道的政局。

【小結】

老子認為無道、失道下的世間政局，歸根究底是執政者不明天下為政之道，亦即不明自然真理之妙用，大道有其法則，不容人間干涉。

執政者的貪欲、不知足，造成違反自然的「有為法」，解決之道就是要「去甚，去奢，去泰」，抱持「無為」、「知足」之「德」，執政者就不會被權力所迷惑。

第二節

政治與「道」、「勢」、「義」、「利」之分析

春秋霸主之世，經濟型態已進入商業時期，大國挾其雄厚經濟力量併吞小國，國與國之間相互間戰爭頻仍、民不聊生。老子目睹這些社會亂象，乃提出國與國、國與民之間的看法和理論。老子思想把政治思想以「道」為中心，和形上學、倫理

⁶³ 楚國位於江、漢流域，向被目為南方蠻夷。其先熊繹在西周初曾被成王封為子爵，但楚國對周室時服時叛，不受封建之約束。春秋初年，王權衰微，楚君熊通索性於西元前 704 年自立為王（楚武王），欲與天子分庭抗禮、較一長短。不久其子文王定都於郢（今湖北江陵西北），國勢進一步強大起來。春秋初期，強楚實乃中原諸國之心腹大患，而霸政之「尊王攘夷」也往往以抑楚為其主要目標。

⁶⁴ 《老子》王弼版，第八章

學、知識論、心理學等各種思想交融，與最完美的人類自身經驗是一致的，那就是「無為」和「自然」，非強制性的統治，可以使百姓怡然享受天然的生活。⁶⁵

這種政治上的激烈轉變，造成社會文化和人民生活的衝擊，除了老子以外，儒、法、墨等家亦各有所見，並提出其思想和建議，可歸納為「道」與「勢」、「義」與「利」的平衡協調。但是各家所言之「道」、「勢」、「義」、「利」論述立場不同，名同而義異，老子以「大道」為中心的思想，闡述政治上的「道」、「勢」、「義」、「利」，且為各家參考引用，足見其見解超越，分述如下：

一、政治之「道」與「勢」

老子所謂「道」就是把人類思想的範圍，由人生而擴展到整個宇宙。他看社會人生種種問題，乃從宇宙自然宏觀出發，又再落實到社會人生層面。

老子整個整個哲學系統發展，可說是由宇宙論伸展到人生論，再延伸到政治論。老子思想如何從形上學落實到人生與政治的要求，《易經·繫辭上》說：「形而上者謂之道，形而下者謂之器」這是把超乎有形物質之上的、精神的因素，稱之為「道」；把形而下的形、事、物稱為「器」。一但落入物質的「器」世界，世間萬物就各具有其性質，各種「物性」在不同的時間、空間、生長、變化階段，都有其生剋、變化的模式，這就是老子所說的「勢」。

所以老子說：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。」⁶⁶這裡的「道」與「勢」有何關係呢？韓非子解釋「道」曰：「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：『道，理之者也。』物有理不可以相薄，物有理不可以相薄，故理之為物之制。」⁶⁷他也是認為「道」是萬物的自然，「理」是「道」的規則，「物」的演變必須依循這個「理」而行。循著這個「理」而行，事物皆可成功，違逆這個「理」，就會逆天者亡，所以韓非子所說的「理」也可說是「勢成之」的注解。

老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」⁶⁸萬物皆由道所生，然後「德」

⁶⁵ 美國 David L. Hall 著、何金俐譯《道不遠人—比較哲學視域中的老子》（北京，學苑出版社、2004年）第29頁

⁶⁶ 《老子》王弼版，第五十一章

⁶⁷ 《韓非子·解老第二十》

⁶⁸ 《老子》王弼版，第四十二章

又如何以畜之？河上公解釋為：「德，一也，一主布氣而畜養之。」這是用無形、無為的「氣」，來解釋「德畜之」的意義。老子說：「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。」⁶⁹這裡的「道」是宇宙萬事萬物依循的真理，所以老子所言之「德」也是依於無為之「德」。河上公說：「不德者，言其不以德教民，因循自然，養人性命，其德不見，故言不德也。」這是把「德」視為一種虛靜無為、自然而然的行為方式，用這種方式萬物才能夠保持活潑、天真的成長。所以在「道生之」之後，還要接著用「德」加以培養照顧。

「生之、畜之」之後，萬物的物理性形質就產生變化，譬如一株樹苗，原本只是「道生一」陰陽和合孕化的種子，經過陽光、溼度、溫度、地勢、時間等「德畜之」的自然無為因素，逐漸茁壯長成一顆大樹。這種自然界從「無」到「有」的過程，就是「物形之」的過程。

雖然天地是「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。」⁷⁰的培育著萬物，但是萬物有形，也必能有其用。萬事是因於萬物而生，如果世間沒有物質的存在，則世界不成為世界，人類的文化、歷史、政治、科技等都沒有任何意義。「物形之」之後，各種事情的發生和變化，就如韓非子所說的「理」，也就是「勢」。這種陰陽變化、因勢導利、順其自然發展的原則，就是由「勢」得以成，物有利用的現象。

把「勢」的觀念發揮在兵法的運用上，姜太公《六韜》曰：「用之在於機，顯之在於勢，成之在於君」，適當的時間展開動作，以有利的空間佈局，最後是由君王來號令完成，這是姜太公兵法的思想。

「勢」用在治國之道的內政、外交，韓非子說：「國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。」⁷¹小國對外不懂得敦睦邦交、事大國，對內不會進用正直賢能人才，這是自取滅亡的一種「勢」。

內政方面，韓非子說：「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。」⁷²他

⁶⁹ 《老子》王弼版，第三十八章

⁷⁰ 同上，第二章

⁷¹ 《韓非子·十過第十》

⁷² 《韓非子·姦劫弑臣第十四》

認為「法」可以建立威嚴之「勢」，沒有「法」和「勢」，即使堯、舜也無法治理國家。

韓非子：「闇亂之道廢，而聰明之勢興也。故善任勢者國安，不知因其勢者國危。」⁷³國家要能去除「闇亂」現象，才會有聰明的「勢」，這種聰明之「勢」可以使國家安定。不會用正確的「勢」，國家會有亡國的危機。兵家更是注重「勢」的運用，孫子說：

計利以聽，乃為之勢，以佐其外；勢者，因利而制權也。⁷⁴

孫子主張：當一個作戰計畫被國君採納時，就要儘快部署作戰態勢，製造週邊環境上的有利條件；這個「勢」，就是為達到最有利時間、空間環境的狀態。孫子認為戰爭的成敗，在於有利之「勢」，他解釋說：

故善戰者，求之于勢，不責于人，故能擇人任勢；在勢者，其戰人也，如轉木石，木石之性，安則靜，危則動，方則止，圓則行。故善戰人之勢，如轉圓石于千仞之山者，勢也。⁷⁵

這裡雖然是講用兵之道，卻也是把老子「勢成之」的道理綜合於內政、軍事的應用。孫子認為作戰的成敗，不能怪罪於人的因素，而是要因人成「勢」。善於運用「勢」的將領，調度運用人才要當木石一般，依每個「人」的聰明智慧適當運用，按動靜方圓運用其「勢」。

管仲論人君的權力來源，也是在於「勢」，他說：

凡人君之所以為君者，勢也；故人君失勢，則臣制之矣。勢在下，則君制於臣矣；勢在上，則臣制於君矣；故君臣之易位，勢在下也。⁷⁶

⁷³ 《韓非子·姦劫弑臣第十四》

⁷⁴ 《孫子·計始第一》

⁷⁵ 《孫子·兵勢篇第五》

⁷⁶ 《管子·法法第十六》

權勢者，人主之所獨守也。⁷⁷

如果君王失其「勢」，這「勢」落到臣子手中，那麼君就被臣所控制，所以君的「權勢」要牢牢掌握在君王個人手中，以上這些都是以「勢成之」的思想。

【小結】

老子「道」與「勢」的思想邏輯剖析政治，他認為萬物都是「道生之，德畜之」來以之成形。「物形之」之後，各種事物演變都離不開時間、空間等因素的「勢」，有了恰當的「勢」，萬事萬物始可成之，「勢成之」的道理除了運用在政治上，於法家、兵家，也是顛撲不破的箴言。

二、政治之「義」與「利」

《孟子·梁惠王》：「孟子見梁惠王。王曰：『叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？』孟子對曰：『王何必曰利？亦有仁義而已矣。』」由此可得知春秋戰國諸侯爭霸時代，「義」與「利」早已是普遍存在於政治上的熱門論題。

老子以其智慧觀照世間政局，對「義」的詮釋不同於用其他學說。⁷⁸例如《易經·乾卦》曰：「利者，義之和也。」、「利物，足以和義。」、《易經·坤卦》：「君子敬以直內，義以方外，敬義立，而德不孤。」、《易經·繫辭下傳》：「何以守位曰仁。何以聚人曰財。理財正辭，禁民爲非曰義。」、「小人不恥不仁，不畏不義，不見利而不勸，不威不懲；小懲而大誡，此小人之福也。」、《易經·說卦傳》：「是以立天之道，曰陰與陽；立地之道，曰柔與剛；立人之道，曰仁與義。」這些「義」字，是「正當行爲模式的準則」，都是儒家的解釋。

老子所見之「義」並不是世間人的短淺看法，因此他說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」⁷⁹老子所見的「仁」與「義」，和世間人所謂的「仁」、「義」不同。一般人所講的「仁」、「義」是人爲的、作做的，是透過教育、法令強迫百姓遵循的，並不是發自於天性、自自然然的「仁」與「義」。

⁷⁷ 《管子·七主七臣第五十二》

⁷⁸ 譬如許慎《說文解字》解釋「義」：「己之威儀也。」這和老子所言「義」的意思相去甚遠。

⁷⁹ 《老子》王弼版，第十九章

孟子所言「王何必曰利？亦有仁義而已矣」⁸⁰是針對梁惠王而言，這「義」是世間人所謂的「正當行為模式的準則」，只可以維護社會公平正義、規範人民行為的手段而已，並沒有從人心教化的根本處著手。老子認為這種仁義是虛假的外在行為模式，沒有從人類天生自然的稟賦中啟發「義」。真正的「義」，必須要能「絕仁棄義」的去除虛偽作做，還要君王以身作則帶動風氣⁸¹，才能夠「民復孝慈」。

老子思想充滿智慧，往往能見人之所未見，他對於「利」的定義更是超然於物外的。老子認為人必須拋棄知見的小利，效法天地大道始能得其大利。他認為世界萬物都是依「道生之、德畜之、物形之、勢成之」（如上一小節所述）的演進程序演變。「勢」之所成，則是依「有之以為利，無之以為用」⁸²的自然道理運作。

老子對此舉例，譬如車輪是有形之「物」，且依其功能需要製作成「勢」；使它具有「能使用」的要件，卻是「車軸」這個空洞的地方，有車軸這個「空洞」，車輪才得以使用。陶土做的器物，雖已完成外形上的「勢」態，還需要它內裡「空洞」的空間，才能具有承裝東西的「用」。房屋也是如此，除了磚瓦等「物」之外，還要有「門」、「窗」、「室內」等空洞無物的地方，這房子才能有居住的功能。所以僅只是「有」的「物形之勢」是不夠的，還要有其「無」的「非有」空間才能成其用，故「有之」只是物能為用的必要條件而已。

從「有之以為利，無之以為用」的智慧，老子對於人間政治的德、仁、義、禮的關係，在此章有詳細申述：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。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；前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實不居其華。

⁸⁰ 《孟子·梁惠王》

⁸¹ 《論語·顏淵第十二》：季康子問政於孔子曰：「如殺無道，以就有道，何如？」孔子對曰：「子為政，焉用殺？子欲善，而民善矣！君子之德風；小人之德草；草上之風必偃。」

⁸² 《老子》王弼版，第十一章

故去彼取此。⁸³

【帛書甲本】

□□□□□□□□□□□□□□□□德。上德无□□无以為也。上仁為之□□以為也，上義為之而有以為也。上禮□□□□□□□□攘臂而乃之。故失道而后德，失德而后仁，失仁而后義，□□□□□□□□□□□□□□而亂之首也；□□□道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居其厚而不居其泊，居其實不居其華。故去皮取此。

【帛書乙本】

上德不德，是以有德。下德不失德，是以无德。上德无為而无以為也。上仁為之而无以為也，上德為之而有以為也。上禮為之而莫之應也，則攘臂而乃之。故失道而句德，失德而句仁，失仁而句義，失義而句禮。夫禮者，忠信之泊也，而亂之首也；前識者，道之華也，而愚之首也。是以大丈夫居□□□□居其泊，居其實而不居其華。故去罷而取此。

●馬王堆出土的老子帛書版本，在「德」、道」二部分的第一句上方都有黑色方塊記號，〈德〉經在前，〈道〉經在後，故此篇是〈德〉經第一篇。⁸⁴

●「上德不德」和第四句「上德无為而无以為」的「上德」二字意義不同，除第一句以外的「上德」，是崇尚德，以下「上仁」、「上禮」、「上義」用法都如此。

●今本「攘臂而扔之」，帛書本「則攘臂而乃之」；乃，本義為曳，為扔字初文，猶言以手捋衣出臂強制就範，扔、乃二字同義。

●今本「故失道而後德」，帛書本「故失道而句德」，此「句」通「拘」。

●今本「是以大丈夫處其厚，不居其薄」，帛書本「是以大丈夫居其厚而不居其泊」，「薄」、「泊」二字通。

老子此章先把「德」分為「上德」和「下德」，「上德」是順應自然、不加施為的無為之「德」。老子認為「德」來自「道」，是太上之道降於世間，因為他說「道

⁸³ 《老子》王弼版，第三十八章

⁸⁴ 徐志鈞校注《老子帛書校注》（上海：學林出版社，2002年）第1頁

者德之本也」，他是從哲學的角度剖析了「德」在人類文明社會的異化；《韓非子·解老》：「德盛之謂上德」這是說至高至上之德，必須是人人所具備，才能稱之為「上德」。如果世間人人有德，就等於無德、不德。就像是世上人人都很優秀，就無所謂優秀；人人都很富裕，就無所謂富裕之人。在上古原始社會裡，人人生活在同一規範的道德意識之下，這個普世皆同的道德即是上德。老子這個「上德」的觀念，實現在淳樸的原始社會裡，人人循著天然的善良本性生活，不缺乏道德，也無所謂道德，這才是老子所說的「不德」。春秋時代已經進步到文明昌盛的時代，社會上「德」的認知愈來愈清晰，已經形成具體的社會意識形態，人人都知道「有德」和「無德」的差異，這時就是「下德不失德，是以無德」的墮落狀態了。譬如《史記·秦本記》：

戎王使由余于秦，由余，其先晉人也，亡入戎，能晉言。……
由余笑曰：「此乃中國所以亂也，……夫戎夷不然，上含淳德以遇其下，下懷忠信以事其上，一國之政猶一身之治，不知其所以治，此真聖人之治也。」

戎王的史臣由余，描述他們國家是「不知其所以治」的政治型態，這種社會型態和老子所說「上德不德」相似。春秋戰國時中國已是「下德不失德，是以無德」時代，就是由余評論為「此乃中國所以亂也」的情形。

老子用「無為」，當作評量道、德、仁、義、禮次第的標準，也可依此可以看出老子「道德」的思想模式。從這個「上德無為而無以為，下德為之而有以為」的思想，可以推知老子所說「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」說明「道」是宇宙的本體，也是「德」的本體，文明進步而失去道德之後，不得已就用「仁」、「義」，甚至「禮」的方式約束，最後只能用「攘臂而扔之」來強迫約束百姓行為，就已經到「亂」的局勢了。

孔子說：「君子喻於義，小人喻於利。」⁸⁵，儒家之「義」只是規範君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友的關係。

⁸⁵ 《論語·里仁第四》

老子則說：「大道廢，有仁義」⁸⁶、「絕仁棄義，民復孝慈」⁸⁷，老子認為這種「仁義」是在社會混亂，不得已而為之的約束手段而已。

從歷史的進程來看，老子所言「大道廢，有仁義」，是人類文明進化的過程。這種文明進步進程的看法，在春秋時代已很普遍，如《管子·心術》也說：「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德，君臣父子人間之事謂之義，登降揖讓、貴賤有等、親疏之體，謂之禮。」這個從道到禮的進程，也可看作是老子描述從原始社會，進步到仁義為本、禮樂為常的文明社會，所必經的現象。人類思維智力發展的過程，和社會文明的發展是同步的，老子心目中從「道德」到「禮義」的演化過程，也正是人類文明進步的正常現象。這種進步，反觀之也是一種退步，相對的這種退步，也正是人類文明進步時，所必須付出的代價。⁸⁸荀子則乾脆的明白表示，義、利根本就是人類所不能去除的基本欲求，他說：

義與利者，人之所兩有也。雖堯、舜不能去民之欲利，然而能使其欲利不克其好義也。雖桀、紂不能去民之好義，然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。⁸⁹

荀子並未否定老子「大道廢，有仁義。智慧出，有大偽」的看法，而是運用人類對於義和利的基本欲求，使之平衡發展，來加以控制調節，這種權謀手段並以「義勝利者為治世，利克義者為亂世」為結論。荀子這種論證方式，就像「理性」與「感情」、「愛情」與「麵包」等論題的矛盾、調和、統一，是人生最常見的論題。

【小結】

老子政治思想中，是從「道」的哲學思想，發展到政治現象的「道」、「勢」、「義」、「利」之相互關係。由「道生之，德畜之，物形之，勢成之」來說明從形而上的「道」，落實到人世間政治運作，因「勢」而成之。

剖析「義」是在「失道」、「失德」、「失仁」以後的發展現象，「義」、「利」是人

⁸⁶ 《老子》王弼版，第十八章

⁸⁷ 同上，第三十八章

⁸⁸ 徐志鈞校注《老子帛書校注》（上海：學林出版社，2002年）第7頁

⁸⁹ 《荀子·大略篇第二十七》

類的基本欲求。儒家認為「義」比「利」更為重要，否則將造成執政者和人民之間紛亂不安，老子則認為「絕仁棄義」、「絕聖棄智」的「上德」，才可使國家安定，達到「民利百倍」的人間樂土。

第三節 論得道多助、失道寡助

政治乃是眾人之事，為國之道必須求取各方面的協助和相與，內求之於全體民眾，外求之於世界鄰邦，以達上下內外和睦融洽、政通人和的境界。老子主張柔弱勝剛強，並且用「水」來比喻這種力量。在一般人的認知上，柔弱未必能夠勝過剛強，但是老子卻觀察到水雖然有柔弱的外形，但是「反者，道之動；弱者，道之用。」水的作用力卻無堅不摧。政治上如何能「得道多助」？必須以「道之用」的「弱」來解決。

柔弱勝剛強並不是純粹就軍事力量而言，而是包括了文化力量、社會力量及國際關係的整體力量。這些力量是無形的力量，不是可以用有形的數據來加以評估的，這種真知卓見不同於世俗的、表面的想法，必須用「正言若反」的思維來表達。老子說：

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，是為天下王。」正言若反。⁹⁰

老子從柔弱如水，推論到君王必須受國之垢，他認為作社稷主或天下主背負常人所不能擔當的重任，必須能夠忍辱負重，受人所不能忍受的勞苦，受常人所不能忍受的怨恨、毀謗，並且承擔全國的災難和不幸，而又能以智慧化解和度過難關。⁹¹這種以天下為己任的擔當，卻又有像水一般，虛懷若谷的胸襟，自然和百姓融為一體，達到與民和睦、上下一心、得道多助的民心。

⁹⁰ 《老子》王弼版，第七十八章

⁹¹ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第574頁

以柔弱的本懷，才可以像水一樣虛懷若谷、得道多助，老子說：「聖人無常心，以百姓心爲心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。」⁹²聖人不固執己見，而以百姓的意見爲意見。百姓善良的，固然善待他們；不善良的也善待他們，這樣人人都歸於自然純真的善。百姓信實的信任他們；不信實的也信任他們，這樣就人人都歸於自然的誠信之心。聖人對天下人無私無欲；治理天下也不會堅持己見，而以天下民心向背爲指標，百姓就都會注意傾聽，自自然然的關心政治走向；這也是「得道多助」。

柔弱、卑下、受國之垢的思想，在《詩經》〈小雅〉也有：「民莫不逸，我獨不敢休。天命不徹，我不敢傲我友自逸。」是說人民莫不逸樂，而我獨勞苦不敢休息。天命是那麼的無常，即使其他人都休息，我也不敢效法他們自求逸樂。這是以「十月之交，大夫刺幽王」的故事警惕執政者，不能稍有疏忽懈怠的逸樂之心，斯可「得道多助」。

怎樣才是「失道寡助」呢？《尚書·皋陶謨》說：「政事懋哉懋哉！天聰明，自我民聰明；天明畏，自我民明威。達于上下，敬哉有土。」這是皋陶和帝舜及禹討論政事時所說，皋陶說：「對於政事要勤奮呀！天的聰明，是由我們人民而來；天揚善罰惡，也是由我們人民的揚善罰惡的意見而決定。天意民意是相通的。要謹慎呀！擁有國家的君主們！」⁹³這種政治觀念和老子所說「聖人無常心，以百姓心爲心。」相同，都要以百姓福祉爲國家政治中心。因此，人民生活困頓就是「失道」，老子說：

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。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，
是賢於貴生。⁹⁴

百姓生活窮困到飢荒的程度，都是因爲統治者憑藉其權勢，徵斂太多的糧食稅收造成。百姓在無以爲生的狀況下，就會鋌而走險，造成政權的不穩定。執政者把

⁹² 《老子》王弼版，第四十九章

⁹³ 王雲五主編《尚書今註今譯》（台北、台灣商務印書館，1979年14版）第24頁

⁹⁴ 《老子》王弼版，第七十五章

自己政權動搖的原因，就是過度使用權力，強迫百姓繳交高額嚴苛的糧食和稅賦，使政權的基礎動搖。老百姓之所以不怕死，是因為他們連維持生命的糧食都不夠，失去活著的基本尊嚴，就只好走向輕死的革命造反之路，這是「失道寡助」的明顯例子。想辦法不逼迫百姓走向絕路，比教導百姓珍惜生命不可造反要好得多。對照於帛書老子⁹⁵：

人之饑也，以其取食(之兌)稅之多也，是以饑。百姓之不治也，以其上有以為也，是以不治。民之(至)輕死，以其求生之厚也，是以(至)輕死。夫唯无以生為者，是賢貴生。⁹⁶

(馬王堆帛書《老子》甲本殘卷〈德經〉)

【帛書乙本】

人之饑也，以其取食(之兌)稅之多，是以饑。百(生)姓之不治也，以其上之有以為也，[是]以不治。民之輕死也，以其求生之厚也，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢貴生。⁹⁷

造成這種「失道寡助」的原因，是當時田賦政策的轉變，《春秋》記載：魯宣公十五年（丁卯，西元前 594 年）「初稅畝」，征收田稅的制度從此逐步地由魯地推廣到各諸侯國。最後實行這一稅制的是秦國，秦簡公七年（西元前 418 年），才實行「初租禾」這項政府稅收。至於諸侯、地主的私人稅收，是到秦國商鞅變法，實行「廢井田、開阡陌」之後，才出現「或耕豪民之田，而見稅十五」。「食稅之多」說明這一制度在老子那時代，已是很嚴重的社會問題，就是老子所說「失道寡助」的問題。⁹⁸

至於外交方面，春秋時代周王室式微，諸侯群雄各自拓展其領土和財富。許多

⁹⁵ 《帛書老子》甲、乙本，西元 1973 年湖南長沙馬王堆第三號漢墓出土。《史記·老子列傳》說：「老子修《道德》」、「著書上下篇，言道德之義五千餘言。」所以用「道德」二字命名《老子》這部書是名實相符的。其實《老子》並不是通篇論道或通篇論德，只可說是「道德混說，無上下篇」、「道中有德、德中有道」、「道德連體，不可篇廢」的情形。《帛書老子甲本》於篇前篇末並無任何篇名，所以道篇、德篇只是整理者依循今本《老子》所加的篇名，已失真。

⁹⁶ 尹振環著《帛書老子釋析—論帛書老子將會取代今本老子》（貴州人民出版社，1995 年）第 224 頁

⁹⁷ 孫以楷著《老子注釋三種》（安徽、安徽人民出版社，2003 年）第 254 頁

⁹⁸ 皓賢郁、周福昌、姚曼波譯注《左傳讀本》（台北、三民書局，2002 年）第 700 頁

小國介於大國之間，老子論國與國之間相處之道，他認為：

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。此兩者各
得其所欲，大者宜為下。⁹⁹

這裡所說「大國者下流，天下之交，天下之牝。」其實是人類心理反應的直覺現象，但是一般人卻往往忽略了這種現象。譬如，一般人在遇見驕傲、高亢、自以為是的人，意識上不自覺就會想要損之、貶之、攻擊之；遇到謙虛卑微、輕聲客氣、尊重別人的人，就會以尊重之、稱讚之、鼓勵之的態度對待他。就如同：「天之道，其猶張弓乎！高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。」¹⁰⁰這種舉之、損之、與之的「天之道」，其實是人的自然心理狀態。「牝常以靜勝牡，以靜為下。」是說國與國之間，以柔弱、謙虛、卑下的態度處裡，會比剛強、敵對、橫霸的態度要更為高明，這是外交上的「得道多助」之道。

老子認為大國應向大海與江河學習，匯集百川眾流所歸，不排斥細小河流向其納入，終能成為如汪洋大海般的廣闊無邊。中國古代對附近鄰邦，大多採取恩威並濟，以懷柔之道廣結人心，故能成萬國朝拜的泱泱大國。老子認為大國之能成其大，必須能大、能容，若是凡事挑釁、趁人之危，欲以強盛武力併吞周邊小國，造成軍民傷亡慘重，或許短時間內可逞一時之強而壓制之，但是積怨已深，久之無法治理時，必然仍舊恢復獨立，而且從此成為世仇，永遠為身邊之禍患。所以要用寧靜之柔弱手段，使小國鄰邦心悅誠服，用文化、經濟來融合族群，才是國際關係的最高原則。

何為「失道寡助」的外交政策呢？小國不可明知財力、武力都不能和大國抗爭，卻偏要挑釁大國，最終必然橫遭大國軍事蹂躪的災禍。

【小結】

合乎「道」的政治，就是以順乎天理人情、自然無為方式的政治。所以他提出

⁹⁹ 《老子》王弼版，第六十一章

¹⁰⁰ 同上，第七十七章

許多看法，像是「受國之垢、受國不祥」、「正言若反」、「厚生輕死」、「以百姓心爲心」、「重死而不遠徙」等的治國原則，以及「此兩者各得其所，大者宜爲下。」的外交策略，以達到內政、外交都融洽和諧，這才是「得道多助，失道寡助」的政治之「道」。

第四節 論禮治、德治與人治

老子生於春秋中期、長在春秋後期，西周社會以血緣氏族爲基礎的政治制度崩潰瓦解。社會價值觀念產生激烈變更，顯現出世道無常、正反相成的道理。這時期的周代人們對「天」、「上帝」的崇拜，也轉變爲「天道遠，人道邇」這種人本中心的思想，造成百家爭鳴。老子所主張的「道」，就是在這種文化背景下產生。老子說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」徹底破除當時各家思想中虛仁假義的成分，直指人心自然天性，大膽析出禮治、德治、人治之不同。

一、道與禮治

孔子以「仁」爲中心思想，以及「仁、義、禮、智、信、忠、孝、弟、勇、中庸、清、直、愛」等思想。他把「仁」和「義」視爲道德的最高原則，透過「禮」規範著高尚者的行爲，所以孔子畢生崇尚「禮」的推廣。

孔子的「禮」不只是簡單的「禮節」、「禮貌」而已，更重要的是「禮的制度」。禮制關係到大至國家，小至個人的生活秩序，人人守禮、大臣諸侯守禮、國君守禮，那國家自然太平安定。在「禮」的背後其實是「名與實」的關係，所以孔子說「必也正名乎」，肯定守禮與名實相符是一體的兩面，所以孔子說的「禮」是背後的倫理綱常及名分責任關係的訂定。

孔子三十一歲時，曾與魯人南宮敬叔適周，向老子問禮。¹⁰¹孔子爲何要向老子

¹⁰¹ 《史記·老子韓非列傳》：「孔子適周，將問禮於老子。老子曰：『子所言者，其與人骨皆已朽矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。』孔子去，謂弟子曰：『鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走。走者可以爲罔，遊者可以爲綸，飛者可以爲矰。至於龍吾不能知，其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！』」

問「禮」？史料並無詳細記載，但能看出老子思想中必然對於「禮治」有獨到的見解。老子告訴孔子說：「良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。」、「去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」表面上看，這些話和「禮」好像沒有什麼關係，其實在他們那個時代，「學術交流」也是知識份子間的大事，也互相影響著思想方式。

《老子》書中提及「禮」的有第三十一章：「以喪禮處之。」，第三十八章的「失義而後禮」，這兩處所說的「禮」，意義大致相同。「喪禮」是指「禮儀」的「禮」，「失義而後禮」的「禮」則是講「禮的制度」。

對照前面《史記》所提到的：「君子盛德，容貌若愚」、「去子之驕氣與多欲，態色與淫志」，可以看出老子思想中的「禮」，表面上和孔子所說的「禮」沒有差別，但是仔細研究，可以看出老子比較注重心靈深處的「德」、「氣」、「欲」、「志」四個字，那才是「禮」的源頭，也就是老子提醒孔子的重點。

二、道與德治

至於「德治」，老子則反覆闡述、建立相當明確的理論架構。前文已經提到，西周社會以血緣氏族為基礎的政治制度崩潰瓦解。人們對「天」、「上帝」的崇拜，也轉變為以人為中心的無神論。敬天法祖的神權思想時代是「唯德是輔」，到了列強爭霸的強權時代，人君必須「以德配天」。老子那個時代的思想背景，天神不僅僅是王權的賜予者、支持者，還是王權的監督者、限制者。君主從「天」那裡取得統治百姓的權力後，必須敬德保民，自覺維護整個宗法制度的根本利益，承擔一系列職責，才能取得「天」的信任，光靠祈禱祭祀則無濟於事。這是周朝吸取了殷代滅亡的教訓後，所獲得的新思想、新認識。

殷墟卜辭裡沒有「德」字，周代銘文才有了「德」字。《尚書·周書》篇篇不離「德」，要王者「明德」、「崇德」、「敬德」、「用德」。「德」的一個重要原則就是「保民」，就是要君主適當照顧下層人民利益以鞏固政治統治，不能肆虐耽逸，否則天命就要轉移到新的有德者身上。《尚書·康誥》提出「克明德慎罰」¹⁰²，《召誥》再三

¹⁰² 屈萬里譯註《尚書今註今譯》（台北、台灣商務印書館，1997第14版）第97頁

提醒周人要「王其疾敬德，相古先民有夏」、「其曰我受天命，不若有夏歷年，式勿替有殷歷年，欲王以小民受天永命。」可見周代思想是認為敬德而受天命，不敬德而墜天命。

本章第二節中已說明，老子以「道生之，德畜之，物形之，勢成之」、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」說明形而上的「道」，以及如何得以落實政治權力的產生和運作。老子依據這種思想背景，對於「德」的看法是：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。¹⁰³

老子對於「德」的看法和「禮」相似，都是以心靈深處的自然之性為本。上德的人一切依道而行，因為社會上人人都善良無邪，顯不出有德，人也沒有求德之心，這才是「上德」。下德的人有心求德，以對照世上種種惡行，反而落於「無德」。上德的人依順自然，無所作為，也無心作為；下德的人以有心作為的方式表現德行，就落於人為的、裝飾的、虛假的甚至沽名釣譽的假道德。老子透析人類心理和行為模式的方法，結論就是在失去道以後才有德，德失去以後才有仁，仁失去以後才有義，失去義以後才要用禮來約束人的行為。

那麼該如何做才是正確的做法呢？老子認為只要有心向道、依循於道，就會得到道；從事於德的，就會得到德；違反道德的，就會被天地所背棄。這是自然的道理，有心向道的，道也樂於得到他；有心向德者，德也會樂於得到他。這也說明為政者如果誠信不足，人民自然不會信任他。老子說：

故從事於道者，道者同於道，德者同於德，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，失亦樂失之。信不足，焉有不信焉。¹⁰⁴

老子對周室的式微、大權旁落體驗深刻，眼看各種人間政治的亂象，例如：魯

¹⁰³ 《老子》王弼版，第三十八章

¹⁰⁴ 《老子》王弼版，第二十三章

昭公六年鄭國的鑄刑書，魯國三桓的逐昭公(魯昭公二十五年)，晉國的鑄刑鼎(魯昭公二十九年)，這些事件都反映社會制度的急遽變遷。且此時西周以前的禮治制度已經不能維繫民心，各國急於用嚴刑峻法以適應社會與經濟急遽變遷的需要。老子從他擔任圖書館館長整理史料的工作經驗中，歸納歷史事件的規律，剖析出哲學上的思維，將「德」實踐於政治、鄉里、天下可能發生的結果，他說：

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。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。¹⁰⁵

老子本於嚮往原初無懷氏之民的淳樸生活，故不喜歡矛盾鬥爭中的東周世局，但歷史的發展是無情的，老子只有從變遷的世局中，擷取出其歷史的智慧，昇華提煉而發為哲思的反省。¹⁰⁶

三、道與人治

從老子德治、禮治的看法，接著探討老子「人治」政治，一個統治者應秉持的基本思想。他說：

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，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。¹⁰⁷

這裡把「嗇」歸納為「治」的根本要素，「嗇」是愛惜、節儉的意思，和六十七章「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」的「儉」字同義。「早服」就是早服從於道的意思；及早服從於道，就是厚積德；能厚積德，就沒有事不能克服；事事都能克服，就不能測知他的能力的極限。如果不能測其極限，就可以擁有國家，這才是依道而行的人治政治。君王秉持這個「嗇」、「重積德」的原則治理國家，

¹⁰⁵ 同上，第五十四章

¹⁰⁶ 魏元珪著《老子思想體系探索》(台北、新文豐出版股份有限公司，1997年)第10頁。

¹⁰⁷ 《老子》王弼版，第五十九章

國家才能夠穩固而傳承久遠。另外，老子勸導執政者應該要：「居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。」¹⁰⁸

他勸導一切執政者，應腳踏實地，就事論事，應該謙下與人，對社會要抱持從善如流的態度，存心善良，恩澤萬民，更貴對人慈愛，言而有信，以收社會和諧之效。而為政的方針要能精簡，所有施政作為要順應天時，不要傷害百姓耕作、漁獵及各種生產工作。

這是老子對於「人治」的政治狀態，執政者必須要有的基本素養和原則。倘若執政者違背這些原則，就會引起紛爭、動亂或是引發戰爭¹⁰⁹。

【小結】

老子注重心靈深處的「德」、「氣」、「欲」、「志」四個字，那才是「禮」的源頭，然後接著用「道生之，德畜之，物形之，勢成之」、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」說明形而上的「道」化權為人世間的「德」，從而發現君主政治的執政者，如何得以落實政治權力的產生和運作。再接著說明「道者同於道，德者同於德」現象，以警惕執政者應該注重心態的正確性。

對於「人治」政治的執政者，要秉持這個「蓄」、「重積德」原則，治理國家就能夠穩固而傳承久遠，老子思想中「道化」與人間政治之間的關係明矣。

¹⁰⁸ 《老子》王弼版，第八章

¹⁰⁹ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第615頁。

第二章 老子論國家與政治之等次

老子從歷史背景來看政治進程，早期氏族家長制的領導，人類群聚關係和社會規範，都是從家族、宗族、社區族群，進而擴大到有組織、權威的國家體制。太初之世，部落的酋長和宗族的長老，是早期族群管理模式的雛型。商朝以後，商業行為逐漸發達，農業制度已經形成，人與人之間聚居愈來愈密切，財產、權利糾紛日漸增多，政府公權力介入仲裁的程度愈形重要，就逐漸是國家制度漸趨嚴密。

這時智巧知識愈來愈多，老子形容這時的國家社會是「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。」加之國與國之間不斷發生爭奪領土的軍事戰爭，智巧爭逐的鬥爭從人與人之間提升到國與國之間的大規模殺伐行動。距離人心淳樸、生活單純「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」的理想生活遠矣。

儒道二家皆嚮往聖人之治，但從歷史來看，聖人之治不可多得，老子期待的聖人之治，並不是等到聖人出世然後才可以為政，而是強調執政者必須「以百姓心為心」¹¹⁰，效法大自然「生而不有，為而不恃，長而不宰，功成而弗居。」¹¹¹的思想精神。

現代國際間國力評估，可以透過經濟、人權、軍事、政治、教育、法治、……等項目的分析量表，評估一個國家的國際地位。老子評估國家政治等次，是以統治者能否以智慧調和國內事務，處理國際間紛爭，來評斷國家的等次。老子說：

太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之；
信不足，焉有不信焉；悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。

112

以現代政治學來看，這種政治績效的評定也許太過籠統，忽略了政黨、法制、公共政策等要素。但是老子政治思想是以：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是

¹¹⁰ 《老子》王弼版，第四十九章

¹¹¹ 同上，第二章

¹¹² 同上，第十七章

謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。」¹¹³的智慧來判定政府運作績效。他從大道觀照世間，並沒有想要介入政治運作，他只是以客觀冷靜的智慧告訴世人，如果不符合常道，從枝微末節強行運作，那是妄作的「有為」之道，結果只是徒然招惹禍患。所以老子是以永世經營著眼，以道法自然、天人合一的理性，作施政的評斷標準，而不是以功利得失、個人好惡、政黨運作、政治制度、公共政策等技術層面，來作政治績效等次的評斷。

老子的中心思想是「道」、「自然」、「無為」，老子在評論國家與政治的等次時，就是以「道法自然」這種「大道」的胸懷描述。所以可看出老子是客觀的、實在的、歷史演變的事實狀況來評論國家與政治的等次。至於老子如何以「大道」來評斷，以下各節分析之。

第一節 太上，下知有之

「太上」二字王弼解釋為：「太上，謂大人也。大人在上，故曰太上。」以現代白話語句描述，則可說是：「掌握權柄的政治領導者。」河上公解釋為：「太上，謂太古無名之君也。」則較近於老子崇尚太古自然、純樸無為的思想。

老子認為最上等的政治是「太上，下知有之」，就是讚揚太古時代無為而治的執政者，政治思維順乎自然法則，所有施政既合乎天道又不悖乎人道。人民只知道政府的作為事實，卻從來沒有感覺到政府的存在，就像魚在水中悠游自在的游著，從來沒有感受到水的存在。

【王弼版】太上，下知有之。¹¹⁴

【河上公版】太上，下知有之。¹¹⁵

【帛書甲本】太上，下知有之。

¹¹³ 《老子》王弼版，第十六章

¹¹⁴ 《老子》王弼版，第十七章

¹¹⁵ 《老子》河上公版，第十七章

【帛書乙本】太上，下知又□。

【竹簡】

太上，下知又之。

太上，下智(知)又(有)之¹¹⁶

比對各版本「下知有之」這句文義均相同。相對於權威、掌政者為主體的客體是人民和官吏，所以用「下」來呈現其政治狀態。中國古代就有「民之所欲，天必從之。」、「天視自我民視，天聽自我民聽，百姓有過，在予一人。」、「有夏桀，弗克若天，流毒下國，天乃佑命成湯，降黜夏命。」¹¹⁷形容這種以民為本的君民關係。水雖然在舟之下，但是舟亦依賴著水才能運作。觀察舟和水的主客關係，它們既是可以互換的，也是必須要和諧統一、沒有對立的一個整體，是主客合一的狀態。用這種主客合一的思想來看政治，如果君王凌虐百姓，就是君王在凌虐自己，是違反自然的道，必然會被百姓唾棄，甚至喪失政權。

老子思想把政治權力的狀態，超脫於物質世界並歸根於「空虛不毀萬物為實」的思維、觀念的虛無境界。¹¹⁸執政者和被治理者的相對關係，固然好像是執政者是高高在上，被治理的百姓是在掌權者之下，兩者之間有主客對立的相對關係，但是其關係並不是具體物質性的關係，沒有儀器、度量可以評量，主觀和客觀都是存在於「知」的層次，如何貫通這些政治思想，都用「大道」的眼光觀之。

老子描述權力產生的最初始狀態是在漁牧時期，宗族組織基於血緣、功績、能力自然而然的產生，所以政治掌權者和被治理者的關係是自然形成，沒有任何人為造作，統治者和被統治者基於本性產生領導人，所以是「太上，下知有之」。

【小結】

從老子所處的時代背景，推敲老子評論國家與政治等次的心態，是依據周朝前

¹¹⁶ 郭店竹簡丙組第一枚

¹¹⁷ 《尚書·泰誓》

¹¹⁸ 《莊子·天下篇》「以本為精，以物為粗，以有積為不足，淡然獨與神明居。古之道術有在於是者，關尹、老聃聞其風而說之，建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實。」

期古樸政治狀態，發展到農業、經濟鼎盛的周代末期。老子以身為史官的胸懷感嘆人心不古，發出懷念「太上」的早期政治型態，人民百姓只知「下之有之」的執政者，卻不會感受到政治迫害、社會不安的安居樂業時期。

第二節 其次親而譽之

第二等次的政治作為，是用「仁政」政治，這種政治作為已離開太古時代淳樸時期很遠。為政者還知道崇尚仁義，所有事情都要求公平、公正，人民會親近他、愛戴他，就像自己的家人一樣，所以百姓會對執政者「親而譽之」。

事實上，老子那個時代的各家學說，都是依據夏商周三代的文化為背景，都是歷史智慧的累積，譬如孔子曾說：「夏禮，吾能言之，杞不足徵也；殷禮，吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也。足，則吾能徵之矣。」¹¹⁹所以老子所說的「其次親譽之」應該是建立在農業社會初期，政權從功績、血緣、氏族的基礎上，轉變為商業社會，財富集中、權力集中的時代背景來探討，才不失其原貌。

商周之前是農業社會初期、小國寡民的部落政治，政治權力和宗族、血緣有濃厚關係，轉變到商業鼎盛的周朝末期。老子感受這種社會型態轉變，並以此來解釋政治權利是「其次親譽之」，以之比較「太上」時期以後，執政者必須用種種手段攏絡勢力的政治狀況，較符合老子原意。

其次，親而譽之。¹²⁰

其次，親之譽之。¹²¹

【帛書甲本】其次，親譽之。

【帛書乙本】□□，親譽之。

【竹簡】

¹¹⁹ 《論語·八佾》

¹²⁰ 《老子》王弼版，第十七章

¹²¹ 《老子》河上公版，第十七章

其即(次)新(親)譽之¹²²

王弼版本「其次，親而譽之」，河上公版本「其次，親之譽之」，馬王堆帛書版本是「其次，親譽之」，郭店竹簡是「其即(次)新(親)譽之」。比較之下，只有王弼版是一個「而」字，語氣上就有先後順序，要在「親」之後才有了「譽」。河上公、帛書、竹簡版本則是把「親譽」二字連在一起用，其關係是相等的，並沒有先後因果關係，意義上就稍有不同。

王弼解釋說：「不能以無爲居事，不言爲教，立善行施，使下得親而譽之也。」這是從王弼的時代背景，區別當時政治的等次。忽略老子所處的時代背景，也忽視老子綜觀政治史演進的順序，他所說的「其次」是斷代式的切面。河上公版本解釋爲：「其得可見，恩惠可稱，故親愛而譽之。」也是客觀敘述這種政治關係。

【小結】

老子政治思想深受歷史演變狀態影響，他從最早期漁牧時期，人民無須關心政治，因爲那時執政者兢兢業業順乎「道」的法則治理人民；演進到農業聚落形成，政治隨時代轉變的狀態而要用種種「親譽之」的手段來控制政權，使百姓不再享有「我無爲而民自化；我好靜而民自正；我無事而民自富；我無欲而民自樸。」的逍遙生活。

以此剖析國家政治的第二個等次，就是充滿各種「親譽之」的政治聲浪。以現代民主政治的狀態而言，也就是選舉時期，候選人不斷製造各種造勢活動，不斷拉攏人民「親之譽之」的活動。

第三節 其次畏之

政治等次往微末枝節處推演，離「道」愈來愈遠的時候，主導政治的君主開始戒慎恐懼，唯恐政治發生劇烈變化，造成國家動盪、百姓不安。

第三等的政績等次是要人民刻意頌揚執政者，執政者認爲自己是高人一等的君

¹²² 郭店竹簡丙組第一枚

主，用種種虛偽造做的施政手段，博取人民的信任愛戴，再不然就是用刑罰、約束的規範來箝制人民思想。這時政府已經失去民心，只能依賴戒嚴刑竣法、高壓手段嚇阻人民，屬於「民不畏死，奈何以死懼之？」¹²³的暴政，這種政府殘民以逞使人民畏懼，這就是「畏之」的施政方式。

這個階段的「畏之」可分兩方面，從執政者而言，社會經濟、文化的進步繁榮，人與人之間權益衝突、利害糾紛也日亦增多，國家事務跟著開始龐大、複雜化。執政者如果沒有積極、創新的遠見，稍有不慎就會有政令疏漏之處，即使朝令可以夕改，往往已經造成不可挽救的傷害和民怨。

從人民的立場來看，政令日益繁複、社會型態日新月異，若無積極改革的大有為政府領導，往往使百姓抱怨連連。君王剛愎自用、窮兵黷武，更會使百姓陷入困苦生活。這兩種情形：「使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。」¹²⁴老子認為君主偏離於「道」的恐懼，人民喜歡抄小徑、取巧心態，正是國家進步時最需要擔心的流弊。

社會不穩定或是組織崩毀時，領導者常會以「治亂世用重典」方式，採取高壓手段統治人民，這也是老子所認為應該「畏之」的狀況。他說：「民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。」¹²⁵、「民不畏死，奈何以死懼之？」¹²⁶政府以暴政苛刑壓制人民，而人民並不會怕這種威迫，那麼更大的威迫就會降臨到執政者的身上了。所以執政者不要脅迫人民的生存環境，不要壓榨人民的生活，人民是不會因為以死相逼就會屈服的。

其次，畏之。¹²⁷

其次，畏之侮之。¹²⁸

【帛書甲本】其次，畏之。

¹²³ 《老子》王弼版，第七十四章

¹²⁴ 《老子》王弼版，第五十三章

¹²⁵ 《老子》王弼版，第七十二章

¹²⁶ 《老子》王弼版，第七十四章

¹²⁷ 《老子》王弼版，第十七章

¹²⁸ 《老子》河上公版，第十七章

【帛書乙本】其次，畏之。

【竹簡】不侮之

其既懼(畏)之¹²⁹

此句僅河上公版本與「侮之」合為一句，其他各版本均相同。

【小結】

「民不畏威，則大威至」、「民不畏死，奈何以死懼之」這種情形都是因為政治的演變過程愈來愈複雜，而執政者又沒有妥善處理造成的。

老子所說的「畏之」不是單指人民或是君主，而是泛指執政者和人民都會遇到的情況。老子常以「反者道之動」、「主客對立而又和諧」的思維方式批判事情，政府和人民的關係也是如此。

第四節 其次侮之

政治發展歷經夏商周三代，到了老子所處的時期，文物鼎盛、經濟繁榮到一個高峰期。從社會演變的定律言之，由於社會財富集中於新興權貴和地主手中，社會思想也因為官學流入民間而百花齊放，已經顯現亂世現象。周代末期，貴族侵奪民眾財貨、霸占田地、苛稅掠奪農產品，貴族及士君子之生活奢侈。權力集中造成貧富距離加大，上層階級為財富的擁有者，下層階級則生計無以為繼，周代以此走向覆亡的道路。¹³⁰

最下一等的這種政治等次，就是政府已經沒有誠信、威望、尊嚴，人民也早已唾棄政府。這時候加上社會秩序紊亂、經濟蕭條、季節失序等天災人禍，使得人民生活困苦，百姓必然揭竿起義，不甘再忍受酷政的虐待，政府即使再施行嚴刑峻罰也無法挽回其敗亡的命運了。¹³¹

另方面，春秋戰國時期，思想離異產生諸子百家學說，更造成社會亂象。於是

¹²⁹ 郭店竹簡丙組第一枚

¹³⁰ 陳元德著《中國古代哲學史》（台北，台灣中華書局，1971年）第76頁

¹³¹ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北，新文豐出版股份有限公司，1997年）第587頁

老子描述的政治現象，到了這個時代，已經是人民沒有尊嚴、言論沒有是非的「侮之」時代了。¹³²老子認為：「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。」這都是因為上古時代自然、淳樸的社會結構已經崩毀消失，必須借助於禮教、法治、教育，才能夠使社會安定、控制物慾橫流的亂象。

人類淳樸自然的善良知能，在這時代已經蕩然無存，社會上充滿著不知羞恥的「侮之」的亂象，王弼注釋：「不能以正齊民，而以智治國，下之避之，其令不從，故曰侮之也。」

現代社會也有相似之處，法令雖然嚴密，可是百姓卻「上有政策，下有對策」的以邪姦手段迴避法律、貪圖私利、破壞法治。老子形容這種現象是「人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。」¹³³這種政治亂象不但在老子的時代普遍存在，直到春秋戰國末期，孟子的一段話也證明政治上的「侮之」，孟子告訴齊宣王說：

君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。¹³⁴

孟子認為君臣之間的倫理關係都是相對的，君如何待臣，臣便如何視君；如果君以誠懇心態對待臣民，臣民便會真誠視君。這種思想也是延續老子時代的思想，老子所說的「侮之」便是形容君臣之間只存在著利害關係、惟利是圖，即使能夠用「道義」、「刑法」約束臣民，也只是虛假的表面工作，對待人民更是用嚴刑峻法來壓制，強使人民屈服於權威之下，以供執政者橫徵暴斂、窮兵黷武，卻不顧人民妻離子散、生活困苦。和「太上」時期悠哉無慮的「不知有之」生活，或是「親之、譽之」的時代，都已相去甚遠了。參考各版本如下：

其次，侮之。¹³⁵

¹³² 《荀子·非十二子》：「假今之世，飾邪說，文姦言，以澆亂天下。喬宇崑瑣，使天下渾然不知是非治亂之所存者，有人矣。」；《孟子·滕文公下》：「世道衰微，邪說暴行有作，...聖王不作，諸侯放恣，處士橫議。」；《詩·巧言》：「盜言孔甘，亂是用餗。」

¹³³ 《老子·第五十七章》「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。」

¹³⁴ 《孟子·離婁下》

¹³⁵ 《老子》王弼版，第十七章

畏之侮之。¹³⁶

【帛書甲本】其下，母之。

【帛書乙本】其下，母之。

【竹簡】𠄎𠄎𠄎𠄎。

其即𠄎(侮)之。¹³⁷

此句僅河上公版本與「畏之」合為一句，其他各版本均相同。

【小結】

以民主政治的狀態而言，選舉時期候選人除了不斷造勢以外，還有各式各樣的打擊對手的「侮之」手段。種種卑劣手段無所不用其極，以致造成各種選舉恩怨，社會充滿仇恨和暴戾之氣。

第五節 論人民與政府之關係

人類原始社會，人心淳樸，人欲低落，安居樂業，彼此很少爭執。直到農業經濟和宗法社會的發展，人智初開，大道漸泯、相互鬥爭巧詐之事接踵而至，須藉公權力來加以居間調解仲裁，因而有所謂政府產生，以維持全體社會和諧秩序。西周宗法解體中央集權渙散地方爭權，強凌弱，眾欺寡之事不斷發生，老子乃有無為而治的思想。

大道渙散之後才有政府，其目的不在於實施統治，而是以「天地不仁」，「聖人不仁」的態度，有所施為，卻不以「仁」自居，須以人們的生活利益為目標，以群眾的福祉為考量，若政府自視為天下的管理者和所有者，以天下萬民萬物為其私產，老子認為是最下等無能的政府。

中國思想史中，儒道二家皆不重視政府的權威。老子思想受到堯舜公天下影響，

¹³⁶ 《老子》河上公版，第十七章

¹³⁷ 郭店竹簡丙組第一枚

及尚書周易中對政治之道的見解，認為權力愈大則其為非作歹的能力愈大。今之政治學所期許之政府必須有能，人民必須有權，以人民之權去監督政府之能，事實上人民何嘗有權？即使有權祇不過徒具形式而已，難以控制政府的濫權和亂用其能。

老子深知權力愈集中，則其危險性愈大，政府顛預無能亦愈明顯，人民對政權的腐敗常感無奈又無力。因為腐敗無能的政府，以高壓殘暴手段治理人民，或引起國際間的戰爭之禍，老子說：

兵者不祥之器，……而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。¹³⁸

可見老子是反對武力的和平主義者，人民每逢戰爭發生便失去親人、家破人亡、農產欠收，帶給百姓生活痛苦。孟子也曾說：「求也為季氏宰，無能改於其德，而賦粟倍他日。孔子曰：『求非我徒也，小子鳴鼓而攻之可也。』由此觀之，君不行仁政而富之，皆棄於孔子者也。」、「爭地以戰，殺人盈野；爭城以戰，殺人盈城。此所謂率土地而食人肉，罪不容於死。」¹³⁹這些都是老子所描述的國家不為人民所歡迎的情形，另如：

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道哉！¹⁴⁰

這是窮兵黷武、苛政斂聚的政府統治者，朝廷弄得非常污亂，田地非常荒蕪，倉庫非常空虛，而他們卻穿著錦繡衣服，佩著銳利刀劍，吃著豐盛酒食，向百姓搜括錢財貨物用也用不完。他們忘記其「權力」是來自於人民，老子譏評這種政府簡直就像強盜，搶奪人民的生命財產，這不是合乎「道」的政府。老子認為有「道」的政府應該是：

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，歛歛為

¹³⁸ 《老子》王弼版，第三十一章

¹³⁹ 《孟子·離婁上》

¹⁴⁰ 《老子》王弼版，第五十三章

天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。¹⁴¹

政府必須具備廓然大公精神，不以私心爲心，不以私欲爲念。自古帝王大多私心自用，臣僚亦狼狽爲奸、宰割人民，何曾以百姓心爲心？只有少數開國的賢君，在創業維艱之下而興起守成不易之嘆。而其守成，不過是守其家天下的福祿而已，又何嘗爲人民守其天下之大成。¹⁴²只有「以百姓心爲心」的執政者，才能夠做到使百姓如愚如癡「皆注其耳目」般的獲得人民愛戴。

老子又用：「天下神器，不可爲也。爲者敗之，執者失之。」來形容政治是公器，無人可以得而私之，如果有人自以爲是，想要用做作勉強的手段來操弄這個公器，以老子的思想看，是很難得逞的，皆是自取其咎。

【小結】

老子所論人民與政府之間的關係，最好是有「以百姓心爲心」的執政者，在「百姓皆注其耳目」的自由選擇之下，仍使百姓「重死而不遠徙」的擁戴這個國家，而不是濫用「公權力」漁肉百姓的政府。

¹⁴¹ 《老子》王弼版，第四十九章

¹⁴² 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第585頁。

第三章 老子論國政與外交

中國人對於政治的研究，幾乎和中華文明一樣的歷史悠久。在中國古書中，很早就有關於社會、政治生活的論述。在甲骨文中就有關於中國原始社會末期政治(神權政治)的記載。《尚書》更被看作是中國最早的一部政治典籍，這部書裡反映了堯舜時代到周朝的政治思想。春秋戰國時代是封建制度、國家社會激烈轉型的時代，這時期新興的地主階級經濟力量逐漸雄厚，政治學說更是百家爭鳴，成為知識份子關注的中心思想。¹⁴³

老子生於亂世，感受國家社會的混亂、制度典章的紛繁，覺察其中興衰治亂的規則和道理。他認為有治就有亂、有盛必有衰，欲避免衰亂，也無須刻意追求盛治；社會的發達，往往也是社會衰亂的根源。就像國家的產生是歷史的必然，國家最終也必將隨著歷史的進一步發展而漸趨消亡。老子對國政、外交之道，他認為：

古之善為道者，非以明人，將以愚之。民之難治，以其智多。以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者，亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。

¹⁴⁴

【帛書甲本】

故曰：為道者非以明民也，將以愚之也。民之難□□□□知也，故以知知邦，邦之賊也；以不知知邦，□□德也。恒知此兩者，亦稽式也。恒知稽式，此謂玄德。玄德深矣，遠矣，與物□矣，乃至大順。

【帛書乙本】

古之為道者，非以明□□□□之也。失民之難治也，以其知也。故以知知國，國之賊也；以不知知國，國之德也。恒知此兩者，亦稽式也；恒知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣，□物反也，乃至大順。

¹⁴³ 黃甫生、劉風健主編《政治學》(湖南、湖南人民出版社，2003出版)第14頁

¹⁴⁴ 《老子》王弼版，第六十五章

老子認為遠古時候善於以道治國的人，不需要使老百姓變得聰明機巧，而是要使百姓變得敦厚樸實，人民變得難以治理，是因為他們變得過於智巧詭詐的緣故。政治的領導者如果用太多奸巧詭詐手段，使百姓不得不學得智巧，這種執政者可以說是禍害國家的領導人了。不用花巧手段的方式統治百姓，老百姓只需用樸實簡單的思想就可以生活，這才是國家幸福。知道這兩種治國方式的差異，而能依此有所取捨，就是一種政治法則。長久保持、遵循這種法則，可稱作是一種微妙深遠的德了。這種微妙深遠的德，可以使國家長久穩定。這種深遠難懂的道理，其實是合乎自然界一切事物演變的道理，完全順乎自然。

帛書老子章句和王弼版字義大致相同，只有「民之難治，以其智多。」、「失民之難治也，以其知也。」和「不以智治國，國之福。」、「以不知知國，國之德也。」兩句稍有不同。

「民之難治，以其智多。」這句語義上是說：因為民之智多，所以難治。帛書版「失民之難治也，以其知也。」語義為：失去民心的百姓，其難治的原因在於他們都已經懂了，知道執政者如何以智巧手段哄騙他們，他們已經不會再受騙了。從這裡可以看出，帛書版和王弼版老子的語義顯然不同。

王弼版「不以智治國，國之福。」意思是：不要用智巧治國則是國家的福氣。而帛書版的：「以不知知國，國之德也。」則是：用簡單樸實、直接了當的誠懇方式處理國家事務，老百姓不需懷疑猜測、對國家施政有信任感，這才是國家的德。雖然只是少許幾個字的差別，整個老子政治思想的內涵就完全不同了。

這章的主要意思，就是指點執政者要以何種態度來推行國家政務，雖然不像近代政治學中分門別類的詳細列出政府運作方式，但老子從人性的根本處指出施行國政者應有的智慧，才是政治思想的根源。

外交是內政的延長，老子有明確的國政方針後，接著剖析外交事務應以何種原則處理。他說：

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。此兩者各

得其所欲，大者宜為下。¹⁴⁵

【竹簡】（竹簡無此章）

【帛書甲本】

大邦者，下流也，天下之牝，天下之郊也，牝恒以靜勝牡，為其靜
□□宜為下。大邦□下小□，則取小邦；小邦以下大邦，則取大邦。
故或下以取，或下而取。□大邦者，不過欲兼畜人；小邦者，不過
欲入事人。夫皆得其欲，□□□為下。

【帛書乙本】

大國□□□□□□□牝也，天下之交也，牝恒以靜勝牡，為其靜也，
故宜為下也。故大國以下□國，則取小國；小國以下大國，則取于
大國。故或下□□□下而取。故大國者，不□欲并畜人；小國不過
欲入事人。夫□□其欲，則大者宜為下。

●王弼、河上公等本「小國……，則取大國」帛書中甲、乙本都是「小國……，則取于大國」多一個「于」字，接後句「小國不過欲入事人」語意相連貫。

春秋時代，周天子地位已經衰微，僅依據傳統維持著天下共主的形象而已。這時各國爭霸，大國不斷設法控制小國爭作霸主；小國則以貢賦尋求大國的保護，並盡量避免大國需索無度的壓榨。這樣子，春秋時代形成了一個特殊的大國與大國、大國與小國的國與國關係。

《左傳》中就記載不少這種大國、小國之間的關係，如：《左傳·文公三年》：「莊叔以公降拜，曰：『小國受命於大國，敢不慎儀？君睨之以大禮，何樂如之！抑小國之樂，大國之惠也。』晉侯降，辭。……」這是大國對小國謙讓的例子。

但是小國對大國謙讓的例子更多，如：《左傳·襄公八年》：「庚寅，鄭子國、子產侵蔡，……。鄭人皆喜，唯子產不順，曰：『小國無文德而有武功，禍莫大焉。……』」、「子展曰：『小所以事大，信也。小國無信，兵亂日至，亡無日矣。……』」；《左傳·昭公三十年》：「諸侯所以歸晉君，禮也。禮也者，小事大、大字小之謂。事大在共其時命，字小在恤其所無。」；《左傳·襄公十九年》：「小國之仰大國也，如百穀之

¹⁴⁵ 《老子》王弼版，第六十一章

仰膏雨焉。若常膏之，其天下輯睦，豈唯敝邑。」、「小國幸于大國，而昭所獲焉以怒之，亡之道也。」；《左傳·襄公三十年》：「其君弱植，公子侈，大子卑，大夫敖，政多門，以介於大國，能無亡乎？」；《左傳·哀公七年》：「小所以事大，信也；大所以保小，仁也。背大國，不信；伐小國，不仁。民保於城，城保於德。失二德者，危，將焉保？」這些歷史上實際案例，都和老子本章旨意相同；只是老子貫徹其無爲而治、持靜守雌的思想。

春秋後期，大國對小國的態度，大多是驕橫跋扈、專擅暴虐，不把小國放在眼裡，極少有謙讓的。但是這些大國雖然強盛一時，但最後比被他欺凌暴虐過的小國還要滅亡的快，證明強國、大國不可恃，可恃者唯德而已。所以老子認爲大國更應該處下、守靜，「大國宜爲下」是老子從社會歷史變遷中萃煉出來的智慧精華，故以本章做爲探討老子對國政外交思想的主軸。

第一節 大國者下流

老子一貫的思想就是「自然」，從伏羲氏時代到夏禹的游牧時代，到商、周的時代，政治都是由親族關係的宗室所掌握。周朝之前是許多部落集聚而成的小國，透過婚姻、貿易、文化融合等關係，自然而然的合併而成爲勢力較大的宗族，周武王伐商，也是順應自然的道理，孔子說：「三分天下有其二，以服事殷，周之德，其可謂至德也已矣。」（論語·泰伯）周文王贏得了天下三分之二民心的擁戴，仍然以諸侯之禮服侍殷朝，周朝的道德，可以說是最高的了。直到商朝社會紊亂、政治失去民心信賴，周武王才起兵伐紂，周武王說：

……今商王受，惟婦言是用。昏棄厥肆祀，弗答。昏棄絕遺王父母兄弟，不迪。乃惟四方之多罪逋逃，是崇是長，是信是使，是以為大夫卿士，俾暴虐于百姓，以姦宄于商邑。¹⁴⁶

這篇〈牧誓〉是周武王與商紂戰於牧野之前，武王誓師的文章：「商的君主受，

¹⁴⁶ 《尚書·周書·牧誓》牧，地名；在今河南淇縣之南。本篇係周武王與商紂戰於牧野時誓師之辭。

只聽從婦人的意見，把文武百官的建言都置之腦後；廢止了祭祀，不答謝天地神明。捨棄了他的兄弟親族而不親近任用；把天下的罪犯請來相信任用，擔任大夫卿士；任由這些人來欺虐百姓，破壞商朝的國家制度。」這裡可以看出，天下民心早已經傾向周武王，武王只是順應民心才起兵伐紂的。

從這些周武王推翻殷商的自然演變，老子認為國家的併吞、宗族合併，都應該以自然法則來進行，聖人要以百姓心為心，而不可以基於個人的不知足、貪婪心、怨恨心來發動「有為的」侵略戰爭。所以他說：「上善若水。水善利萬物，而不爭。……夫唯不爭，故無尤。」¹⁴⁷武王伐紂在天下三分之二以上民心支持下，仍抱持謙卑態度，秉持上善若水、大國者下流的作為，才能順理成章的成就霸業。

從老子的時代背景探討，就可以看出老子所說的「大國者下流」，其實是要像「水」一樣的柔弱、不敢為天下先，「譬道之在天下，猶川谷之與江海。」¹⁴⁸如此才能成其為大國。

【小結】

大國者下流，是因為上善若水、能匯百川而成江海，所以大國要能做到「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」¹⁴⁹保持著謙下的包容態度，四鄰受其感召，能夠「明、彰、有功、長、天下莫能與之爭」，各小國自然而然的投靠歸順，必能成其泱泱大國。

第二節 大國不過欲兼畜人

大國與小國之間的關係中，小國擁有的土地、人民、財富、軍事等各方面資源，都不如大國的雄厚。大國如要以武力併吞小國是輕而易舉的事，可是小國大多是源自於血緣宗族所建立，即使以武力征服，也未必能夠心悅臣服，終究還會趁機造反作亂。像孟子所說：「鑿斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可為也。」

¹⁴⁷ 《老子》王弼版，第八章

¹⁴⁸ 同上，第三十二章

¹⁴⁹ 同上，第二十二章

¹⁵⁰大國亦將無可奈何。

老子曾說：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。……善者果而已，不敢以取強。」¹⁵¹這裡的「人主」也就是人類社會自然產生的領導人物，也就是國家的統治者；這種領導人物的產生並不是憑藉武力來強取豪奪所產生的，而是順著人類群居的行為模式自然產生的；自然產生的領導者，其權力是由於百姓的推舉擁戴。如果以兵力、戰爭、殺伐來獲取的權利，這個因果報應的循環會很快來到，所謂「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。」¹⁵²天理昭彰、其事好還，這樣的「大國」是不會存在很久的。

古今國與國之間、民族與民族之間，都是不斷的融合，才得以成為更大的民族和文化。譬如中國從三皇五帝到現代民國，幾千年來融合了漢、滿、蒙、回、藏、苗等五十六個民族，而在歷史的洪流裡，種族之間或許會有衝突的逆流，最終都是透過諒解、交流、融合而成為更強大的民族。

老子「道法自然」的思維、歷史演變的觀點看，「大國」是文化、血緣、經濟、交通、風俗習慣等自然融合而成的，這種人類文化的演變方式和方向，老子簡單的用「大國不過欲兼畜人」幾個字表達。

【小結】

老子認為大國自然的發展方向，是和平融合周邊小國，而不應用武力併吞小國，「善者果而已，不敢以取強。」順乎天時、地利、人和的自然客觀因素，只要能達到目的就可以，千萬不要用自作聰明的愚昧「作為」強制完成，和平、自然的民族融合，才是合乎「道」的模式。

¹⁵⁰ 《孟子·滕文公下》滕文公問曰：「滕，小國也，間於齊楚。事齊乎？事楚乎？」孟子對曰：「是謀非吾所能及也。無已，則有一焉：鑿斯池也，築斯城也，與民守之，效死而民弗去，則是可為也。」

¹⁵¹ 《老子》王弼版，第三十章

¹⁵² 《孟子·盡心下》

第三節 小國不過欲入事人

當小國面對大國時，最重要的施政方針，就是要保持國家安定、繁榮和民心。小國整體力量比不過大國，就不可故意挑釁事端，引起大國興兵動武的決心。所以，國家與國家之間的國際政策，是賴于妥協與談判，而不能依賴國際間的仲裁機構或是其他國家。（參考第六十頁「小所以事大，信也。」）

從歷史學家的觀點來看，國際政策的決策過程，比國內政策更加模糊難解。國內政策的目的是在求「國家利益」(national interest)，而又與國家和國家之間的「權力平衡」(balance of power)有關。因此，我們可將國際關係視為一種多少具備理性的玩家間之遊戲。也就是當一個國家獲得更多權力時，就是以犧牲其他國家的利益為代價，而技巧熟練的玩家們，則以形成勝利聯盟來達成其目標。這種說法忽略了強權大國可能並不是玩零和遊戲，極可能併吞了鄰近小國；也忽略了所謂的國家利益，小國很可能在國際大國之間無法維護自己國家利益。¹⁵³

小國居於大國之間，在無奈的客觀壓力下，只有用柔順、儉約的態度，自處謙下來對待大國。老子說：「牝常以靜勝牡，以靜為下。」這「牝」字原意是「母性」的意思，是象徵創生作用。「牝」的特性就是「靜」，老子說：「玄牝之門，是為天地根。綿綿若存，用之不勤。」¹⁵⁴這「玄牝」的意思是「奧妙無窮的創生能力」，就是天地的根源，他的本體至幽至微，永存不絕；他的作用，愈動愈出，無窮無盡。所以老子「牝常以靜勝牡，以靜為下。」的意思，不僅是消極的以謙下態度取得大國的兼畜；還要能「苟日新，日日新，又日新。」¹⁵⁵的積極創新態度，順應國際局勢以改革內政，使國家內政、軍事、經濟、教育、科技、農業、……等各方面，都可居於先進地位，引起各國尊重和學習。小國依照「牝常以靜勝牡，以靜為下。」原則，謙卑、安靜、儉約的不引起大國武力相向，又能充滿創新、改革的欣欣向榮氣象。

老子另有使小國得以不被大國欺凌的寶貝，他說：「我有三寶，持而保之：一曰

¹⁵³ Stephen D.Tansey 著《淺說政治》（台北，韋伯文化國際出版有限公司、2004年）第40頁

¹⁵⁴ 《老子》王弼版，第六章

¹⁵⁵ 《大學·釋新民》

慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。……夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」¹⁵⁶這三樣就是慈愛的心來對待國內外事務，建立儉約吝嗇的國家形象，對所有政事都要順乎自然，不要成爲國際間的麻煩製造者，這才是小國面對大國環伺的正確態度。人民和領導者充滿慈愛的心，就像母親保護赤子一樣照顧國家利益，就能奮不顧身的努力向前；能夠儉約國力、節省資源，就可以使國家各方面均衡發展；不敢爲天下先的謹慎態度，就不會使大國感到威脅而想加以併吞。

小國用這種委曲求全的態度，反可受到照顧；少了反而可以得到救濟；不自我表現反而容易受到誇讚，不自以爲是別人反而會注意你的意見；不自誇自伐，反而見功，不自恃自負反而長久；正因爲不和人爭，所以全天下沒有人能和他爭。老子說：「曲則全，枉則正；窪則盈，弊則新；少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下式。」¹⁵⁷。「含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」¹⁵⁸含德最厚的人，就像那天真無邪的嬰兒，嬰兒無知無識純然天理，所以任何毒蛇猛獸都不會侵犯他，「含德之厚，比於赤子」是小國對待大國之道。

例如瑞士、梵帝崗或是新加坡這些小國家，在國際形象上是宗教性的、充滿愛心的、不惹任何事端的，也從來不會是「麻煩製造者」，即使四鄰都是強大國家環繞，都不會面臨戰爭威脅。

【小結】

小國只要明白和遵守「牝」這個字的意義，能夠「慈、儉、不敢爲天下先」、「含德之厚，比於赤子」就不會使國家受到強國壓迫欺凌，這才是和大國相處之道。

¹⁵⁶ 《老子》王弼版，第六十七章

¹⁵⁷ 同上，第二十二章

¹⁵⁸ 同上，第五十五章

第四節 與國之道

天下一般人的觀察，都會認為水是最柔弱的，任何堅實的物質都能把水給阻斷、隔絕、框限起來。但是水有「下流」的性質，很容易會聚集起來，形成洪水無堅不摧。老子說：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」這種弱可以勝強、柔可以勝剛的道理，天下人都知道，卻不能引為做人處世的原則，只因為人都喜歡剛愎自用、爭強好勝而無法實行。

評論一個國家的國力是否強盛，並不在於「軍事」這個項目而已，這個實力包括國家的內政、軍事、經濟、教育、科技、農業……各方面。其中最重要的是人民的凝聚力、向心力，百姓都以當這國家公民為榮，以本國文化為驕傲，「與民守之，效死而民弗去」¹⁵⁹才是最重要的國家力量。

如何強化民心凝聚力呢？老子認為要成為一個國家的「社稷主」、「天下王」，必須能忍辱負重，背負人所不堪擔當的重任，受人所不能忍受的勞苦，且能擔天下的怨恨和毀謗，並承擔全國的災難和不幸，而且有能力予以化解。當一個領導人不能居於高位，而是要處於眾人所不願處的低下位置。《左傳·成公十三年》：「諸侯備聞此言，斯是用痛心疾首，暋就寡人。寡人帥以聽命，唯好是求。」這是晉厲公派呂相去秦國向秦桓公宣布絕交的話，都是用「寡人」自稱。證明戰國時代末期以後，老子「上善若水」要謙卑低下的政治思想，已經普遍被世人所接受。老子說：「是以侯王自謂孤、寡、不穀，此非以賤為本邪？」¹⁶⁰這都是講君王們自稱「孤、寡、不穀」其實就是掌握了謙下為本的精神了。

《易經·乾卦》：「亢龍有悔。」這個爻位是乾卦的極位，〈文言〉指出地位愈高，就愈可能孤立，一味亢進，就有可能出現危險。所以老子所說：「大者宜為下」、「不敢為天下先」、「治人事天，莫若嗇」、「是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。」（第七十六章）就是要執政者自謙、柔弱，處處以百姓的立場為優先考量，才能夠凝聚民心士氣。

綜合以上各點，老子思想中的與國之道是：

¹⁵⁹ 《孟子·梁惠王下》

¹⁶⁰ 《老子》王弼版，第三十九章

江海所以能為百谷王者，以善下之，故能為百谷王。是以欲上民，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。（第六十六章）

用江海容納百川的胸懷和理念，把自己的私心、意見藏在施政作為的最下層，把百姓的意見和需求擺在最優先。雖然君王的位置看起來是高高在上，百姓卻不會因為君王在上位而感覺到壓力。天下人都樂於把這種領導者捧得高高在上，也不會感覺到有任何不妥之處。這種謙卑、寬容的君主不會和人民爭奪利益，所以天下就沒有人會想要和他爭奪王位了。《尚書·洪範》也認為君王應該體恤下民，其作法是：

惟天陰騭下民，相協厥居。……無偏無陂，尊王之義；無有作好，尊王之道；無有作惡，尊王之路；無偏無黨，王道蕩蕩；無黨無偏，王道平平；無反無側，王道正直。

這篇〈洪範〉是武王打敗殷王受以後所作，這裡所說的君王法則從「義、道、路」三個項目言之，應該要「無偏無陂、無有作好、無有作惡、無偏無黨、無反無側」。以現代政治現象來說，這都是要執政者以平等、寬宏的心胸治國，不可營私結黨、勾結貪污、掏空國庫、違法亂紀、朝令夕改，弄得國家內政、外交一團混亂，國家元氣大傷。

老子也同樣用「天之道」的思想討論這種「平等」思想，他說：

天之道，其猶張弓與！高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘。¹⁶¹

老子不從「天」而從「道」的形而上基礎所言，可以看出老子所處周朝末年已經是「天道遠、人道邇」¹⁶²的思想。這段「天之道」用意和《尚書·洪範》相似。

¹⁶¹ 《老子》王弼版，第七十七章

¹⁶² 《左傳》昭公十七年（西元前 524 年）子產說：「天道遠，人道邇」，老子生在西元前 580 年到 480 年間，和子產是同一時代，當時的思想是人本主義和神權迷信的交替之際。

天道的作用就和射箭時調整角度一樣，箭射出的位置太高，就必須把握弓的手放低一點；弓弦力量太大，就要把拉弓的手鬆一點，才能把箭射中標的。「天之道」和水的性質有相似之處，「有餘損之，不足者與之」這種性質也像水會從滿溢處流向低窪處，自然的、平均的潤澤大地。「天」的道理是會把有餘的補充不足的，而人卻往往是有權、有錢的更加聚斂，使貧者愈貧、富者愈富。有誰能像天一樣的把多餘的分給不足的人呢？只有得道的聖人吧！所以聖人的胸懷就是要能作育萬物而不恃其能，成就萬物而不自居其功。

聖人於私無欲，任運自然，從不想表現自己。《禮記》也把這種思想詳述，當「大道」行於天下時，就可以達到「大同」的世界了。¹⁶³

以上老子的「與國之道」都是講治國的心理建設，國家的領導人應有的素養，是心的內在修為。但是，老子也有積極、宏觀的治國思想，他舉出世間簡單微小例子，訴說治理國家事務的做法，他說：

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。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。（第六十四章）¹⁶⁴

【竹簡】

元安也，易柴也。其未兆也，易悞也。其震也，易叛也。其震也，易散也。為之於其亡又也。治之於其未亂，合□□□□□□木，九成之臺甲□□□□□□□□□□足下。

其安也，易柴也。其未兆也，易悞也。其震也，易叛也。其震也，易散也。為之於其亡又也。治之於其未亂，合□□□□□□木，九成之臺甲□□□□□□□□□□足下。

（郭店竹簡甲組第 25、26、27 條）¹⁶⁵

【帛書甲本】¹⁶⁶

¹⁶³ 《禮記·禮運大同篇》：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。……是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。」

¹⁶⁴ 《老子》王弼版，第六十四章

¹⁶⁵ 《郭店楚墓竹簡》（北京、文物出版社，2002 年）第 25 頁

¹⁶⁶ 徐志鈞校注《老子帛書校注》（上海、學林出版社，2002 年）第 99 頁

悞(𢀓)的方式修正。如果這種想法已經根深蒂固的盤據在心中，成爲一種不易更改的習氣，那就難以改正氣息了。

以國家社會來講，如果社會上剛發生一種新奇的風俗習慣，爲政者導之於正途或禁止之，都不會遇到太大的阻力；但是一但積習已久，成了民間習俗後，就很難再用方法加以修改了。

●竹簡甲本的這個悞(𢀓)字，比王弼版本的「謀」字更爲恰當；因爲「謀」只是消極的商量、策劃而已。而竹簡甲本所用的悞(𢀓)字，卻有積極從「心」上「產生、改變」的意義。

●「散」、「𢀓」是古字、今字之差別，無礙其意思之解釋。倒是「霏」與「微」兩個字，卻有意義上很大的區分。

竹簡：「其安也易持也。其未莢也易謀也。」是指在國家安定的時候，很容易維持安定局面。這「莢」字有「艹」字頭，是指在草木還未萌發成長之前，還可以策劃修改不妥的地方。

竹簡「其霏也易叛也」這「霏」字是指牛羊群在暴雨後淋濕，很難將其趕入圈中，要在下雨之前將牛羊圈好，牛羊才不會驚慌走散，難以控制。形容治國君王應該在百姓還沒遭到兵災人禍之前，就先將其生活安頓妥當，才不至於發生動亂；如果百姓已遭到動亂，人心浮動之際，百姓就易於叛亂離去而難治。

王弼版本用「微」字，他解釋爲細微之物如金剛鑽，卻堅硬無比；草芥雖小，卻會布滿整個草原。微小之物不因其小而易散。「其微易散」是物理現象的一小部分，王弼解釋說：「以其微脆之故，未足以興大功。」把老子形而上的、綜合的整體思維模式給縮小了，所以王弼的注釋和竹簡文字比較起來，不如竹簡之簡潔明白。

●竹簡甲本：爲之於其亡又也。治之於其未亂，合□□□□□□木，九成(層)之臺甲□□□□□□□□足下。

●帛書版本：□□□□□□□□□□□□□□□□□□□□毫末；九成之台，作于藁土；百仁(仞)之高，台(始)于足□。

●王弼版本：爲之於未有，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。

●「亡」作「無」解，治(治)從「絲」旁，原本是整理絲線的意思。亂(亂)字是下爲「手」、上持一「絲線」，因絲線已糾纏，謂之「亂」。老子那時代養蠶治絲是社會普遍的常識；治絲工作必須十分小心，不能讓抽出的蠶絲亂掉，一但蠶絲糾結亂掉，就再也無法挽回了。

老子說：「見小曰明」¹⁶⁹、「天下之難做於易，天下之大作於細。」¹⁷⁰是治之於幾，爲之於其細微處的意思。因爲「難易相成」¹⁷¹、「多易必多難」¹⁷²所以「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。」¹⁷³所以要慎其始，明其微，臨事慎終如始，就不會有困難，這都是「爲之於未有，治之於未亂」的意思。

這章不論是竹簡、帛書或王弼版本，都是警惕治理國家的君王，不論大小事情都要從微末處著手，始終如一、謹慎處理。王弼說：「好欲雖微，爭尚爲之興；難得之貨雖細，貪盜爲之起也。」所以要「欲不欲」排除心中慾望，整個社會風氣就會「不貴難得之貨」，在這種儉約風氣之下，社會上的犯罪、動亂就會減少了。

【小結】

老子論君王的與國之道，不管內政或外交都要像「水」的謙卑、虛懷若谷、不恃、不處。學習天道的損有餘補不足，在細微處預作籌謀，於未亂之時照顧百姓，細心治理國家，使國家與國家、君王與百姓之間都和諧相處，成爲一個安和樂利的人間樂土。

¹⁶⁹ 《老子》王弼版，第五十二章

¹⁷⁰ 同上，第六十三章

¹⁷¹ 同上，第二章

¹⁷² 同上，第六十三章

¹⁷³ 同上，第六十四章

第四章 老子論社會與經濟生活

老子的時代正當春秋中後期，東周宗室逐漸沒落，工商業興起、新興地主與閥閱之家抬頭，土地及財富集中，民生凋蔽；老子對民生疾苦、社會變遷有深刻體會。任何政治思想都不能忽略民生，老子基於「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物；是謂襲明。」¹⁷⁴這種悲天憫人心態，對於社會和經濟生活問題，當然也有愷切剖析，發出警惕世人的智慧之言。

春秋初年，諸侯列國見諸經傳的有一百七十餘個，其會盟、征伐事蹟彰彰可考者，計有齊、晉、楚、秦、魯、宋、衛、燕、陳、曹、蔡、鄭、吳、越等十數國，而其中最早興起的齊國最具代表性。管仲¹⁷⁵是齊國著名的宰相，幫助齊桓公，九次號召天下諸侯，共同抵禦外夷的侵略，保衛中原文化。孔子將魯隱公元年（西元前 722 年）到魯哀公十四年（西元前 481 年）的歷史記載成一部《春秋》，後人就將這一段歷史稱為春秋時期，這時期最早稱霸的是齊桓公（西元前 685 至 643 年）。

老子所處時代為西元前 580 年到 480 年之間，比齊桓公晚了約六十多年，對於這段經濟上的變革所引起的政治、社會、文化的影響，有相當大的體認與反思。

齊的歷代君主致力於整頓政治，發揮濱海魚鹽的優勢，提倡家庭紡織業，發展商業和手工業，使其國力逐漸發展起來。齊桓公以管仲為相，整頓國政，廢除公田制，按土地的肥瘠，確定賦稅，設鹽、鐵官和鑄錢，增加財政收入；寓兵於農，將基層行政組織和軍事組織合為一體，增加了兵源和作戰能力，迅速成為華夏各國中最富強的國家。然後就打起「尊王攘夷」口號，多次大會諸侯，幫助或干涉其他國家，抗擊夷狄的侵擾，終於在周僖王三年（西元前 679 年）成為霸主。周惠王二十一年（西元前 656 年），齊桓公帶領八個諸侯國的聯軍，以優勢兵力迫使楚國服從他，訂立了召陵（今河南偃城）之盟，其霸業發展到頂峰。直到孔子時代都有：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！」¹⁷⁶之嘆，可見齊桓公、管仲的治國霸業，對後世影響久遠。

¹⁷⁴ 《老子》王弼版，第二十七章

¹⁷⁵ 管仲（西元前 645 年）名夷吾，字敬仲，史稱管子，出生於潁上（今安徽潁上縣），春秋時代大思想家，輔佐齊桓公成就霸業。

¹⁷⁶ 《論語·憲問第十四》

管仲使齊國富強的另一原因，是他推行嚴厲的法治。「故法者，天下之至道也，聖君之實用也，……君臣上下貴賤皆從法，此謂為大治。」¹⁷⁷、「以法治國，則舉措而已」這裡的「法」，指的就是成文法。「法者，編著之圖籍，設之于官府，而布之於百姓者也。」¹⁷⁸管仲認為「法」是立國的根本，可以藉著「法」來建立君王的權威，也可以安定社會秩序。

老子以「道」為萬事萬物演變的根本，「自然無為」當作行為的準則。對於諸侯爭霸、國多利器、崇尚伎巧的亂象，有其獨到的見解。他說：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？以此。
天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盜賊多有。故聖人云：「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。」¹⁷⁹

關於「治國」、「用兵」、「忌諱」、「彌貧」、「利器」、「伎巧」、「滋起」、「盜賊」、「富」等，都是國家、社會、經濟的重要問題，為何要用無為、無事、無欲來解決這些問題？以下各節分析之。

第一節 民多利器，國家滋昏

「利器」¹⁸⁰是指戰爭所需之精良兵器，國家開放百姓擁有兵器，既可厚植國家武力於民間¹⁸¹，也符合寓兵於民的政策。¹⁸²《莊子·說劍》：「昔趙文王喜劍，劍

¹⁷⁷ 《管子·任法》

¹⁷⁸ 《韓非子·難三》

¹⁷⁹ 《老子》王弼版，第五十七章

¹⁸⁰ 童書業撰《春秋史》（上海：上海古籍出版社，2003年）第243頁：周代的武器大致是用青銅製造，直到春秋時期鐵器運用才漸廣，鐵的出現時代尚不能精確考定，但最遲在春秋中期以後，就已經有鐵製器具了。

¹⁸¹ 同上，第100頁：周代的兵制不可詳知，大抵是寓兵於「士」和「民」；「士」是武士，他們的唯一事業是便是習武打仗，可能是三季務農，一季演武，或在四季農閒時狩獵以講習武事，三年大演習一次，遇到戰事，便征士民為兵。至於平時的常備軍，大約就是武士階級。

¹⁸² 《國語·齊語》管仲制定：五家為軌，軌之為長；十軌為里，里有司；四里為連，連之為長；十連為鄉，鄉有良人焉。以為軍令，五家為軌，故五人為伍，軌長率之；十軌為里，故五十人為小戎，里有司帥之；四里為連，故二百人為卒，連長帥之；十連為鄉，故二千人為族，鄉良人帥之；

士夾門而客三千餘人，日夜相擊於前，死傷者歲百餘人，好之不厭。……」從這段故事，說明當時「民多利器，國家滋昏」的社會現象。韓非子也說：

儒以文亂法，俠以武犯禁，而人主兼禮之，此所以亂也。夫離法者罪，而諸先生以文學取；犯禁者誅，而群俠以私劍養。故法之所非，君之所取；吏之所誅，上之所養也。¹⁸³

韓非子認為君王過於禮遇文人和提倡民間習武，造成博學之士批評法制是非，俠客蒐藏利器勇於私鬥，導致社會秩序混亂。究其原因是春秋各國為了擴展武力、寓兵於民政策，所以韓非子也反對民間多藏利器。儒家認為推恩可以保四海，不推恩無以保家人，主張國與國間講信修睦，君子以懷義為寶，故不尚利器之追逐，更反對以利器制人。墨子則以利器為尚，但主張兼愛非攻，並止楚伐宋，破公輸般之利器。

春秋時代士民習武、民多利器的社會現象，直到戰國末期秦始皇統一六國，為防止人民造反，沒收民間兵器，運到咸陽，與九鼎一起鑄成十二銅人與許多大鐘，才改變「民多利器」之風，陳勝、吳廣才會以「揭竿」方式反抗暴秦。

老子以長遠眼光觀察世事變遷，並不以為像儒家所言，僅推恩仁義就可保列國祥和共處，在乎國家能體天道而行人道，政治制度上各得其適，使人民能安居樂業，才可以免於干戈利器之災。

「民多利器，國家滋昏」王弼解釋說：「利器欲以強國者也，而國愈昏弱；皆捨本以治末，故以至此也。」便是基於春秋時代各國窮兵黷武，亟思擴張國土而推行寓兵於民政策，甚至刑罰可用兵器抵罪，¹⁸⁴百姓家中盛行自備兵器盔甲，這是使國家昏弱的原因。今本老子「民多利器，國家滋昏」和竹簡、帛書稍有不同，其文字比較如下：

五鄉一帥，故萬人為一軍，五鄉之帥帥之。三軍，故有中軍之鼓，有國子之鼓，有高子之鼓。春以蒐振旅，秋以獮治兵。…故夜戰聲相聞，足以不乖；晝戰目相見，足以相識。…天下大國之君莫之能禦。

¹⁸³ 《韓非子·卷第十九、五蠹第四十九》

¹⁸⁴ 《國語·齊語》，管子曰：「制重罪贖以犀甲一戟，輕罪贖以鞞盾一戟，……」人民犯罪可以用犀甲、鞞盾、戟等兵器抵罪，民間以擁有利器為尚。

【竹簡】民多利器而邦慈(滋)昏。

民多利器而邦慈(滋)昏。¹⁸⁵

【帛書甲本】民多利器而邦家茲昏

【帛書乙本】民多利器□□□□昏

●「民多利器」是指精良兵器，王弼本作「民」，潘靜觀本作「朝」，嚴靈峰認為「朝」字為佳，陳鼓應亦根據潘本認為應改為「朝多利器」。但從竹簡、帛書出土以後，足以證明老子原文為「民多」無誤。至於「利器」，可從「國之利器不可以示人」¹⁸⁶，證老子原文的「利器」即應解釋為精良兵器。

●這段文字帛書用「邦家」、竹簡用「邦」，只有王弼、河上公等版本用「國家」。從文字上來講，「國家」和「邦家」並無不同，應該是漢代為避漢高祖劉邦名諱的緣故。從中國語文發展歷程來看，單音詞早於複音詞，因此「邦家」應當是從「邦」衍生而出，故竹簡用「邦」當為最原始資料。¹⁸⁷

【小結】

法自然、尚無為的老子，看天下事物每每從其根本處著眼，人類文明的演進是從儉約邁向繁複，由繁複而產生毀滅敗亡，因此儉約要比利器更為合乎「道」的原理。

第二節 人多伎巧，奇物滋起

從時代背景來看，周朝是以發展農業而強盛的氏族，他們以農神后稷為始祖，國家是以農民為基礎，甚至戰爭的時候，打仗、築城也都是靠農民。西周到春秋，工業逐漸興起，工人製造好的工藝品獻給貴族，次一等的工藝品才給平民使用，尤其是兵器之類產品，更是要有專門技術的工人才能製造；如管子曰：「美金以鑄劍戟，

¹⁸⁵ 郭店竹簡甲組第 30 條

¹⁸⁶ 《老子》王弼版，第三十六章

¹⁸⁷ 廖明春著《郭店楚簡老子校釋》（北京、清華大學出版社，2003 年）第 301 頁

試諸狗馬；惡金以鑄鉏、夷、斤、斲，試諸壤土。」¹⁸⁸，品質好的金屬用於製造兵器，品質不好的金屬用於農具。又如《墨子》：「良劍期乎利，不期乎莫邪。」、《荀子，性惡》：「闔閭之干將、莫邪、鉅闕、辟閭，此皆古之良劍也。」干將莫邪都是「奇物」，可見到春秋晚期，精良的兵器和優秀工人，各國都重視，社會地位也稍高。

老子說「奇物滋起」則是對此現象之批判，如：「絕巧棄利，盜賊無有」¹⁸⁹王弼解釋「巧利」是「用之善也」，因為老子認為巧利只是小智巧，僅是做人的外表文彩，並非內心修養的大智慧。儒家認為要：「定、靜、安、慮、得」、「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」、「其本亂而未治者否矣。」¹⁹⁰來潛移默化心性，這一點和老子所說：「見素抱樸，少私寡欲」互為呼應。王弼認為「人多伎巧，奇物滋起」造成「求之者多，攻之者眾，為物所病，故大費、厚亡也。」奇物滋起是造成大費、厚亡的原因。

老子第四十四章可以解釋「奇物滋起」，是人之大弊的原因：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。¹⁹¹

老子認為「名」隨著外在環境、主觀意識而不斷變動，它不是恆常不變的。比較於世上虛偽名聲，生命當然比虛名和財物重要。因此，「人多伎巧，奇物滋起」使人亟於向外追求貪欲，造成「甚愛必大費，多藏必厚亡」的惡果。

管子也有反對「人多伎巧，奇物滋起」的思想，他說：

凡為國之急者，必先禁末作文巧；末作文巧禁，則民無所游食；民無所游食，則必事農；民事農，則田墾；田墾，則粟多；粟多，則國富；國富者兵彊；兵彊者戰勝；戰勝者地廣；是以先王知眾民彊兵，廣地富國之必生於粟也，故禁末作，止奇巧，而利農事。¹⁹²

¹⁸⁸ 《國語·齊語》

¹⁸⁹ 《老子》王弼版，第十九章

¹⁹⁰ 《大學》

¹⁹¹ 《老子》王弼版，第四十四章

¹⁹² 《管子·治國第四十八》

「末作文巧」指不事生產，只用巧妙的貿易手段、技藝表演等換取財物的人，管子認為國家最急切的政策是「禁末作，止奇巧」，這樣才可以鼓勵農民認真屯墾，糧食充足，是厚植國家財力的根本之道。從今本和竹簡、帛書比較，意義稍有出入：

【竹簡】 人多智(知)而奇勿(物)慈(滋)起。

人多智(知)而奇勿(物)慈(滋)起。¹⁹³

【帛書甲本】 人多知而何物茲□□□

●竹簡、王弼、河上公版都是「奇物滋起」，僅帛書甲本用「何物」。「何」與「奇」在《說文》都是「可聲」，同聲假借。

●河上公、王弼本是寫：「人多伎巧」，竹簡、帛書：「人多智」；兩者意思稍有不同，伎巧僅指工藝技術方面的進步，多智則是更廣泛的文明，不限工藝技術方面。管子以「末作文巧」形容「奇巧」，其文意比較活潑。

【小結】

老子認為物極必反，「甚愛必大費，多藏必厚亡」玉滿堂也莫之能守，不如反璞歸真。「伎巧」固然可以有新奇發明，可是徒然造成人心混亂，得不償失。

第三節 法令滋彰，盜賊多有

春秋時代封建社會既已開始崩潰，貴族們日暮途窮，格外倒行逆施，對於人民的剝削較前更甚。《國語》、《左傳》等書中都記載著當時國君、貴族們對百姓的暴斂橫徵，以及大國對於小國的經濟掠奪。

這種國君、貴族過度運用法令，壓榨人民血汗的史實，在《左傳·昭公三年》就有詳細記載，叔向問晏子齊國情形如何？晏子回答說：

此季世也，…以家量貸，而以公量收之。山木如市，弗加於山；

魚鹽蜃蛤，弗加於海。民參其力，二入於公，而衣食其一。

¹⁹³ 郭店竹簡甲組第 30、31 條

晏子說齊國已經到末世了，他以私家的大量具借出，而用公家的小量具收回。山上木料運到市上賣，價格不高過山上；魚鹽蜃蛤這些海產，價格不高於海邊。百姓工作生產所得分爲三份，兩份要繳歸國有，自己只得一份維持衣食。另有：

庶民罷敝，而宮室滋侈。道殣相望，而女富溢尤。民聞公命，
如逃寇讎。¹⁹⁴

叔向說晉國的情形也到了末世，平民百姓窮困不堪，而宮室日益奢侈。餓死於路上的百姓一個接一個，嬖寵之家的財富多的裝不下。百姓聽到國君的命令，就像躲避仇敵一樣。春秋各國連年征戰民不聊生，就是老子所說「盜賊多有」的社會背景，以及人民對於「法令滋彰」的厭惡情形。

同樣的，在《論語·顏淵第十二》也有記載：

哀公問於有若曰：「年饑，用不足，如之何？」有若對曰：「盍
徹乎！」曰：「二，吾猶不足；如之何其徹也？」對曰：「百姓足，
君孰不足？百姓不足，君孰與足？」

魯哀公因爲年成歉收，問有若該怎麼辦，有若建議只收十分抽一的稅，哀公認爲收十分之二的稅都不夠用，怎能收十分之一的稅？有若答說：「百姓富足了，國君怎會不足？百姓窮了，國君怎會富足？」這裡所說「二」很可能是和齊國「二入於公」一樣，而不是一般注解所說的「十分之二」。由此可見，因爲賦稅的橫暴，人民幾乎不能生活，春秋時代盜賊是很多的。¹⁹⁵

孔子是萬代師表的教育家，面對春秋時代「法令滋彰，盜賊多有」的社會問題時，往往直陳利害關係。例如：「子曰：『放於利而行，多怨。』」¹⁹⁶或是：「子罕言，利，與命，與仁。」¹⁹⁷這是孔子對君王的橫徵暴斂的愷切針砭。曾子也感慨：「國不以利爲利，以義爲利。」¹⁹⁸這是社會動亂、盜賊多有的禍源。孟子說：「王曰：『何

¹⁹⁴ 《左傳·昭公三年》

¹⁹⁵ 童書業撰《春秋史》（上海：上海古籍出版社，2003年）第247頁

¹⁹⁶ 《論語·里仁第四》

¹⁹⁷ 《論語·子罕第九》

¹⁹⁸ 《大學，傳十》

以利吾國？」大夫曰：『何以利吾家？』士庶人曰：『何以利吾身？』上下交征利，而國危矣。」¹⁹⁹這都是對「法令滋彰，盜賊多有」現象的直接建言。

老子以「自然無為」的胸懷看天下之事，無意介入政治，不主動告訴人們應該如何做，而以客觀看待世事。「法令滋彰，盜賊多有」這句話只是提醒執政者：「盜賊多有的原因在於你們的政策方向」這才是老子「柔弱不爭」、「以無治天下」、「知其雄，守其雌」、「無為」、「不言之教」、「取天下常以無事」的表達方式。

針對這種亂象，老子從歷史發展來看，從初民淳樸的社會狀態，比對春秋時代「盜賊多有」的人民生活狀況，他認為：

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，
使民心不亂。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，使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。²⁰⁰

老子認為君王注重社會地位，引起人民爭逐名利；君王愛好各種珍奇寶物，百姓就跟著追逐稀有珍貴寶物，犯罪率就會上升。不要提倡貪婪的社會風氣，百姓就不會迷於物欲。聖人的教化是要淨化民心，倡導社會風氣減少物欲誘惑，社會民心傾向自然、單純，就沒有不能治理的國家，這才是根本的解決之道。

《大學》也有類似的看法：「所謂平天下在治其國者，……國不以利為利，以義為利也。長國家而務財用者，必自小人矣。」²⁰¹這是指出國君要帶動社會善良風氣，不可帶頭貪圖利益，否則全國充滿唯利是圖的風氣，就會使小人當道了。

王弼說：「立正欲以息邪，而奇兵用；多忌諱欲以恥貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏弱；皆捨本以治末，故以致此也。」政治家只顧眼前利益，沒考慮社會風氣的好壞是一體兩面，「尚賢、貴難得之貨、見可欲」的做法，也許短時間內「尚賢」之風，可使社會秩序穩定；「貴難得之貨」可促使貿易經濟欣欣向榮；「見可欲」使社會思想蓬勃發展，久之就會發生「民爭、民盜、民心亂」的不良後果，這些都是捨本逐末的做法。

¹⁹⁹ 《孟子·梁惠王上》

²⁰⁰ 《老子》王弼版，第三章

²⁰¹ 《大學，傳十》

本句的竹簡版本和今本相較：

【竹簡】**法勿滋彰，盜賊多有。**

(郭店竹簡甲組第 31 條)

法物(勿)慈(滋)章(彰)，盜惻(賊) 多又(有)。

- 帛書：本節字句殘缺
- 河上公版本：法物滋彰，盜賊多有。
- 王弼版本：法令滋彰，盜賊多有。只有王弼用「法令」，意思相同。

【小結】

老子針對春秋時代「法物滋彰，盜賊多有」的社會亂象，以悲天憫人的智者情懷，期望世上君王能夠「法自然」、「為無為」，使老百姓安居樂業。

第四節 無為、好靜、無事、無欲的社會

春秋時期「民彌貧、國家滋昏、奇物滋起、盜賊多有」這種社會亂象，老子歸納其因果關係，認為有道國君應該「以無事取天下」，以「無為、好靜、無事、無欲」治理國家，百姓就可以安居樂業。

春秋時代封建制度瓦解，貴族、地主攫取土地、財富，造成民不聊生、路有餓殍，對執政者任意使用法令權威，百姓視為讎寇般的厭惡。由前幾節可以看出老子的結論，老子認為政權乃是統治者專權奪利、剝削人民的工具，是社會上具體的暴力集團、集權統治的攫取者。

老子以「天下神器」來形容政權，天下乃是天下人之公器，人人不可得而私之；儒家以天下神器為王道之政權，乃天下可公之公器，惟有德者公之。老子則以天下神器為天下人之公器，惟有道者為之。

老子提出對政治的看法：「治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。……可以有國。」²⁰²他認為「嗇」這種節約的治國精神，服從於「道」，才是把國家治理好的

²⁰² 《老子》王弼版，第五十九章

原則。《韓非子·解老》篇中，韓非子解釋要以「靜」、「嗇」治國的道理：

治人事天莫如嗇，眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。
聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇；嗇之謂術也。眾人離於
患，陷於禍，猶不知退而不服道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服
從於道理，以稱早服。故曰，夫謂嗇是以早服。

韓非子以老子「嗇」、「靜」思想，認為節用儉約可以富國強兵。這種「靜」、「嗇」的施政方式，等於是為老子第五十七章說明。

至於「忌諱、利器、伎巧、法物」等，造成「民彌貧、國家滋昏、奇物滋起、盜賊多有」的不良後果，老子提出解決之道，是要：「無為、好靜、無事、無欲」。

從竹簡及帛書中文字，分別解析其意義：

【竹簡甲】

是以聖人之言曰：我無事而民自富，我無為而民自正，我好靜而民自正，我欲不欲而民自樸。²⁰³

是以聖人之言曰：「我無事而民自富，我無為而民自正，我好靜而民自正，我欲不欲而民自樸。」

【帛書甲本】

□□□□□□□□：「我無為也而民自化，我好靜而民自正，我無事而民□□□□□□□□□□。」

【帛書乙本】

是以□人之言曰：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我欲不欲而民自樸。」

●竹簡甲本「無事」、「無為」相接，而「好靜」、「欲不欲」相從，對句工整。比較帛書前三句錯落參差，恐非原文次第，王弼版本也是如此。

●王弼版本：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

²⁰³ 郭店竹簡甲組第卅一、卅二條

民自樸。「我無事而民自富」參考第四十八章：「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」這個「事」是指「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利。」²⁰⁴，棄除聖智、仁義、巧利這些外在約束力量，恢復初民時代真誠樸實的政治風氣，才是最自然的政治，所以天下神器為者敗之、執者失之。

老子思想中的理想政治，是要執一以為天下式，要無為而為。清靜、歸根、復命，知雄、守雌而天下自正。要「不見可欲，使民不亂」²⁰⁵、「不貴難得之貨」²⁰⁶以塞穴、閉兌、和光、同塵、挫銳、解紛，復其德也，這些都是「我欲不欲而民自樸」的政治思想。

【小結】

「民貧、國昏、奇物滋、盜賊多」的亂象不是人民之福，老子曰慈、曰儉、曰不敢為天下先的思想，提出「無為、好靜、無事、無欲」的與國之道原則，百姓能在儉約樸實、自然而然的環境下，過著「自富、自化、自正、自樸」的逍遙生活。

²⁰⁴ 《老子》王弼版，第十九章

²⁰⁵ 《老子》王弼版，第三章

²⁰⁶ 《老子》王弼版，第六十四章

第五章 老子論政治家之風範

在人類社會的歷史發展進程中，有許多智慧過人、才華出眾、功勳彪炳、名留青史的偉大政治家。這些傑出政治人物，綜合其人格特質、行事風格、思想內涵，就可以發現政治家應有的風範。

探討政治家風範之前，先要界定政治家的意義，一般用「領導人」、「政治領導人」或「政治精英人物」來形容政治家。英文裡，一般用「Stateman」講政治家，實際上應該翻譯為「國務活動家」，即代表國家從事國務活動的人。

分析政治家風範，應從以下的些條件，如：良好的道德修養和高尚的人格、較高的政治專業知識、敏銳的政治眼光等，具備這些特質的政治人物，才可稱之為政治家。

談到政治家，須先把「政治家」和「政客」分清楚；政客同樣是以政治為職業，以追求和掌握政治權力為目標，這一點和政治家是一樣的。但是，在追求權力的手段和運用權力的目的上，政客和政治家有本質的區別。為了爭奪權力、升官發財的目的，政客可以不擇手段、陰謀詭計、威脅利誘、爾虞我詐、幕後交易，無所不用其極。只要能夠達到私人目的，任何背信棄義、傷天害理、謊言虛偽的事情都做得出來。在他們看來，政治是無道德的，良心、責任、公理都是騙人的把戲。另外，政客行使權力的目的也與政治家不同，政客缺乏遠大的政治目標和理想，其政治活動不過是為了滿足自己的權力慾望、滿足個人私利。因此，他們只熱衷於玩弄權術，而不顧國計民生，更遑論社會的發展和進步。由於他們目光短淺、私而忘公，往往是社會動亂和退步的根源。²⁰⁷

儒家論政治家風範，孔子說：「為政以德，譬如北辰，居其所而眾星拱之。」²⁰⁸、《論語》：「季康子問政於孔子，孔子對曰：『政者，正也，子帥以正，孰敢不正？』」²⁰⁹、「子禽問於子貢曰：『夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？』」、「子貢曰：『夫子溫、良、恭、儉、讓以得之。夫子之求之也，其諸異乎人之求之與？』」

²⁰⁷ 黃甫生、劉風健主編《政治學》（長沙，湖南人民出版社，2003年）第77頁

²⁰⁸ 《論語·為政第二》

²⁰⁹ 《論語·顏淵第十二》

²¹⁰、孔子說：「君子不器。」²¹¹這些都是儒家認定的政治家風範。

老子基於「見素抱朴，少私寡欲」、「聖人欲不欲」、「既以爲人，已愈有；既以與人，已愈多」、「爲而不爭」，認爲「受國之垢，反詭詐、權術，不敢爲主而爲客，無爲而治，慎終如始，大德滅小怨」才是政治家應有的風範，分以下各節討論之。

第一節 受國之垢，是謂社稷主

老子「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。」爲政治家風範的思想，並不是老子所獨見，而是春秋時代政治文化的智慧結晶，譬如《尚書·泰誓》：「邦之杌隍，曰由一人。」就是秦穆公將天下過錯歸之於己的思想。

老子認爲君王應以天下爲己任、憂國憂民、爲國操勞，不可以一味享樂。要柔克剛、弱勝強，爲天下含垢忍辱、勤苦操勞，才能長久的安享富貴榮耀，保持君王之位。

《左傳》：「禹、湯罪己，其興也悖焉；桀、紂罪人，其亡也忽焉。」²¹²、「國君含垢，天之道也。」²¹³這裡的「罪己」就是「受國之垢」、「受國不祥」的實際案例。因爲春秋時代的君權集中，如果有了過錯，既不能彈劾他，又不能追究他的責任。所以，如果君王能夠反求諸己、有過必改，那麼國家安定人民康樂的日子指日可待。²¹⁴《莊子》描述當時邦國的不正常現象：

古之君人者，以得為在民，以失為在己；以正為在民，以枉為在己；故一形有失其形者，退而自責。今則不然，匿為物而不識，大為難而罪不敢，重為任而罰不勝，遠其途而誅不至。民知力竭，則以偽繼之；日出多偽，士民安取不偽！夫力不足則偽，知不足則

²¹⁰ 《論語·學而第一》

²¹¹ 《論語·爲政第二》

²¹² 《左傳·莊公十一年》

²¹³ 《左傳·宣公十五年》

²¹⁴ 尹振環著《帛書老子釋析》（貴州：貴州人民出版社，1998）第238頁

欺，財不足則盜。盜竊之行，於誰責而可乎？²¹⁵

由這段文字可以見到，春秋時代的君王和百姓爭功諉過情形，沒講解清楚而責百姓不知；交代難為的事，而責不敢為的人；加重責任，而處罰做不好的人；期限到路途遠的地方，卻以不能到達而殺之。老百姓智慧枯竭，就只好偽造成果；這種造假虛偽的社會風氣普遍，誰不跟著做假偽造呢！能力做不到，就偽造成果；智慧達不到，就用詐欺手段瞎掰；財用不足，只好盜取。會發生竊盜行為，該由誰來負責任呢？

針對這種君王和百姓「爭功諉過」的怪現象，老子提出君王要能以身處下、行不言之教，「受國之垢」、「受國不祥」，用「柔弱」、「卑下」使「百姓皆注其耳目」，才是正確的政治家風範。老子說：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫知能勝。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。」正言若反。²¹⁶

【帛書甲本】

天下莫柔□□□□□堅強者，莫之能□也。以其无□易□□□□□□□□勝強，天□□□□□□□行也。故聖人之言云，曰：「受邦之垢，是胃社稷之主；受邦之不祥，是胃天下之王。」□□若反。

【帛書乙本】

天下莫柔弱于水，□□□□□□□□□，以其无以易之也。水之勝剛也，弱之勝強也，天下莫弗知也，而□□□也。故聖人之言云，曰：「受國之垢，是謂社稷之主；受國之不祥，是謂天下之王。」正言若反。

●王弼本：「弱之勝強，柔之勝剛」、帛書乙：「水之勝剛也，弱之勝強也」比較起來王弼版本用字較簡潔。

●竹簡無此章。

²¹⁵ 《莊子·則陽》

²¹⁶ 《老子》王弼版，第七十八章

類似受國之垢的思想，「上善若水」²¹⁷、「柔弱勝剛強」²¹⁸、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」²¹⁹、「見小曰明，守柔曰強」²²⁰互相呼應，都是強調「柔弱」勝「剛強」，是「受國之垢，是謂社稷主」的政治家風範。

【小結】

針對春秋時期諸侯濫用權力、壓榨百姓，老子認為掌天下神器的君王，必須「為而不恃，功成而不處，其不欲見賢」²²¹，能有「受國之垢」、「受國不祥」的胸襟和風範，國家才會有「沒身不殆」²²²的長治久安。

第二節 反權術政治

道家的政治哲學是以「無為而治」為中心，它有其內在的理論基礎和實現的依據。「無為而治」是「道」的思想，是在政治上的推廣和延伸。從歷史實踐過程也可以證明，「無為而治」是從許多歷史上的真實事件裡萃煉出來的政治智慧。

老子以「自然」為「道」的依歸，他說：「人法地，地法天，天法道，道法自然」²²³，天地之間萬物運行都依循著「自然」的道理，日月運行，天何言哉？宇宙、星辰、大地都那麼偉大而又不斷的運行著，用不著半點詭詐的技倆。

「道」的展現都是隱而不見的，所以老子說：「若昧、若退、若類、若谷、若辱、若不足、若偷、若渝」²²⁴都是形容「道隱無名」現象，政治的詭詐、權術都是人心的作做，絕不是天地間之自然。

有人以「古之善為道者，非以明人，將以愚之。」²²⁵便妄下斷言，認為老子是反智主義，提倡愚民政策使執政者可以施展權謀。其實，詭詐、權謀是老子所極力

²¹⁷ 《老子》王弼版，第八章

²¹⁸ 同上，第三十六章

²¹⁹ 同上，第四十三章

²²⁰ 同上，第五十二章

²²¹ 同上，第七十七章

²²² 同上，第十六章

²²³ 同上，第廿五章

²²⁴ 同上，第四十一章

²²⁵ 同上，第六十五章

反對的，君王要反求諸己、把過錯歸於自己的責任。老百姓會變得詭詐多智，是因為君王用了太多的詭詐、權謀，使人民不得不多智。如果君主用樸實、正直的手段，老百姓自然就會「無知無欲」以對之。這是主客互相對待的平等現象，所以老子以反求諸己的立場，勸執政者要：「常使民無知無欲，使夫知者不敢為也」²²⁶作為施政的原則。

政治上的詭詐、權術都是虛假的，但是欺騙一時，卻經不起時間和人民智慧的考驗。老子注重統治者和被統治者的互相對待關係，常見的句型如：「不…，使民…」，這都是形容統治者的做為，會引起百姓「對應之」的對待之理。老子認為，只要統治者使用詭詐、權術欺騙人民，人民因此而思考、採取對應之道，學習成長後，也就必然的會更多智而難治。

所以老子說：「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。」²²⁷、「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」²²⁸，執政者施行詭詐、權術伎倆，就會引起人民的覺醒。在上者風、在下者草，風吹草隨之偃，世上事物都有其互相影響的因果關係，老子當然深明這道理。不僅反對詭詐、權術，他甚至還要透過：「絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利」²²⁹的教育方式，以達到「民利百倍、民復孝慈、盜賊無有」、「見素抱朴，少私寡欲」的淳樸境界。

【小結】

儒、墨、法諸家思想都有受到道家思想的影響，也造成許多人誤以為老子思想是崇尚權謀、詭詐之術。仔細研究老子「道法自然」、「反者，道之動」、「絕巧棄利」等思想，就知道老子「見素抱朴，少私寡欲」是絕對反對權謀詐術的，只是在表達這些「從無生有」的智慧之言時，聽起來像是高級的詭詐權術，此即「正言若反」。

²²⁶ 《老子》王弼版，第三章

²²⁷ 同上，第二章

²²⁸ 同上，第四十章

²²⁹ 同上，第十九章，參考本文第一章、第二節。

第三節 論不敢為天下先

主、客是對立的位置，居於主位就有責任、義務，必須主導一切事物的發展；客位則是被動的，一切依主人之意而為之。政治家表面上居於「主」的地位，掌握國家權柄和行政資源，事實上又因站在高位，很容易疏忽驕縱而遭禍。

老子說：「江海所以能為百谷王者，以善下之，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。」²³⁰，從反面來想，執政者因為大權在握，易於被權力迷惑，走上玩法弄權、貪污舞弊的路。抱持「不敢為主而為客」心態，或許可免災禍。老子所說：「善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下。」²³¹不論政治或軍事，都不要立於主動位置，以免授人以柄。這些「不武、不怒、不與、為之下」都是居於客位，保持操之在我的方法，如此才可不勝而無不勝。因此，老子有三寶：「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」²³²關於「不敢為天下先」的思想，老子也補充說：「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。」²³³雖言用兵，實際上並不僅於作戰，也是為政者應有的涵養。

老子「不爭爭」、「無為為」的思想並不是絕對不爭不為，「不爭爭」是不貪小利、不圖小謀、不逞小勝、不事小功；「無為為」是不矯揉、不勉強、不造作、凡事順其勢、本乎自然，把握時宜而合其拍節。所以老子不是一味地凡事保守，蓋軍事行動貴主客互動、攻守時變、不可執著。老子強調要處於客位以安逸、旁觀、冷靜狀態，不可徬徨、倉卒、慌張、焦慮，以致不知進對、浮躁輕率而招來失敗的命運。所謂不可「進寸而退尺」就是告誡用兵者不可因小失大，贏得戰役卻失掉戰爭。

按照王弼註釋，「不敢為主而為客」是指無故興師、主動出兵的意思。因為先發動出兵者，陣勢的優缺點會先被對方看出，一旦露出破綻就會被敵所乘。故能藏而不露者，方能顯其神機、出奇制勝。「為客」指應戰是為不得已而應戰。²³⁴孫子說：

凡為客之道，深入則專，主人不克，……凡為客之道，深則

²³⁰ 《老子》王弼版，第六十六章

²³¹ 同上，第六十八章

²³² 同上，第六十七章

²³³ 同上，第六十九章

²³⁴ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第768頁

專，淺則散。……是故散地，吾將一其志；輕地，吾將使之屬；爭地，吾將趨其後；交地，吾將謹其守；衢地，吾將固其結；重地，吾將繼其食；圯地，吾將進其途；圍地，吾將塞其闕；死地，吾將示之以不活。故兵之情，圍則禦，不得已則鬥，過則從。²³⁵

孫子從用兵之道而言，率軍進入別人國境是為「客」，地勢方面會有絕地、衢地、重地、輕地、圍地、死地這幾種，每種情形都要有對治的方法。士兵的心理是，被圍攻就會努力想要防禦，被逼到絕路就會拼死戰鬥，遇到危急便會找尋生路，這都是「哀兵必勝」、「不得已則鬥」的自然心態，兵家用之則可激勵士氣取得勝利。

老子論用兵之道兼及政治，他說：「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」²³⁶可與「柔弱勝剛強」²³⁷、「天下之至柔，馳騁天下之至堅」²³⁸互為呼應。按《孫子·九地篇》所言：「死地，吾將示之以不活」，激勵士兵抱必死之決心，置之死地而後生；老子也有相同看法，他說：「故抗兵相加，哀者勝矣。」²³⁹當兩軍對陣必須決一死戰時，用哀兵之計、激發作戰潛力始可獲勝。

老子所說「不敢為主而為客，不敢進寸而退尺」，這是用兵、政治都必須具備的態度，他說：「慈，故能勇；儉，故能廣；不敢為天下先，故能成器長。」²⁴⁰「慈」、「儉」、「不敢為天下先」也是君王應有的風範。君王如果對百姓、士卒、下屬有如親子般的理解和愛護，這種「慈」才能換得戰士和人民的勇武。孫子說：「視卒如嬰兒，可以與之赴深淵；視卒如愛子，故可與之俱死。」²⁴¹這是君王用兵、為政的重要態度。

王弼本老子：「不敢為天下先，故能成器長。」（竹簡無此章），帛書甲本：「不敢為天下先，故能為成事長。」；帛書乙本：「不敢為天下先，故能為成器長。」，帛書甲本用「成事長」和韓非子相同。年代稍後的乙本和王弼本為「成器長」，可能依

²³⁵ 《孫子·九地篇第十一》

²³⁶ 《老子》王弼版，第六十九章

²³⁷ 同上，第三十六章

²³⁸ 同上，第四十三章

²³⁹ 同上，第六十九章

²⁴⁰ 同上，第六十七章

²⁴¹ 《孫子·地形篇第十》

「天下神器，不可爲也」之「器」而改爲「成器長」。

《韓非子·解老》：「不敢爲天下先則事無不事，功無不功，而議必蓋世，欲無處大官……故曰：『不敢爲天下先，故能爲成事長。』」「不敢爲天下先」除了不爭先、不強出頭的含義外，還是一種計事、決策的方法。高級決策者，要有遠大周詳的考慮，擬定計畫不可急功近利，才能成爲「成事長」。²⁴²

【小結】

政治家要有「不敢爲天下先」這種謙讓、謹慎的智慧，以及「不敢爲主而爲客，不敢進寸而退尺」的涵養，都是政治家應有的風範。

第四節 論無為與矯揉造作

宇宙本身就是一大自然系統，自古迄今，綿延不絕，上自無始之始，下迄無終無窮，渺渺茫茫不可言說；人與萬物並列其中，窮太倉之遊，歷代之變，觀人間浩劫。老子站在歷史的瞭望台，爲人類歌詠恆空萬古，要人們來去自然，消除市儈的薰息。

人類以物質文明改造環境，放眼世間無不都是人造之物，造物的奧妙、天籟的自然，早已從人的感官思維中遺忘殆盡。人的一切有爲，都是受到知識和感官決定，能夠放下感知的羈絆，去除一切矯揉造作，從無爲看世界，才不會被世情矇蔽。老子並不要人們忌世離俗捨棄一切，他要人們「常無欲，以觀其妙，常有欲，以觀其徼」。老子所說的有爲與無爲本就密切相連，有爲之間，當知有守，不違事物的規律和發展的法則；無爲之間，當知自然之勢，變化之道，凡事不悖陰陽正反之理，才是合乎宇宙、自然和人生的道理。²⁴³

無爲一辭在中國古籍中到處可見，並非老子始創，老子只是把古人智慧發揮而

²⁴² 韓非子約生于西元前 280 年（周赧王三十五年），死于西元前 233 年（秦王政十四年）。帛書則是約在漢文帝十二年（西元前 168 年）長沙國軹（*勿勿*）侯丞相利倉夫人馬王堆古墓的陪葬物。

²⁴³ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997 年）第 548 頁

已。《禮記》謂「無爲而物成」²⁴⁴，《中庸》言「不動而變，無爲而成」，《戰國策》：「臣日處無爲之事，歸耕乎周之上地，耕而食之，織而衣之」²⁴⁵，太史公曰：「老子所貴道，虛無因應，變化於無爲。」²⁴⁶，《漢書》謂：「垂拱無爲，天下太平」²⁴⁷，《易經》：「易，無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與於此。」²⁴⁸都可見到類似思想。

《禮記》、《易經》、《史記》、《漢書》及老莊等皆言無爲，因爲「無爲」是天道的自然，也是天道的本然。「天何言哉？四時行焉。」²⁴⁹天隨時都在成就萬物，不見其任何斧鑿之痕；在世間生生萬有，亭毒萬物，無處不展現卻不露任痕跡，遠超過人類一切作爲。老子洞察自然之道，應用於社會人生以至於政治，要效法天地無爲之爲，作到無爲而治而無所不爲，這才是最高的政治家風範。

春秋時代列強諸侯爭霸，掌權者早已脫離自然無爲，充滿著矯揉造作的欲望，只爲私利不顧蒼生。即使有些文人智者爲君王服務，也只能從仁義、利害關係勸說引導，卻落入修爲的侷限之中；甚至有人推行嚴刑峻法鞏固權威核心，以法治擴張權勢，以取悅君王換取名利，更是荼毒百姓於水深火熱之中。

老子洞見自然無爲大道，又不願介入政治權威核心，只能諄諄提出「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」勸導世人明白問題根本之所在，解決之道就是勸導君王「見素抱朴，少私寡欲」²⁵⁰以使民不爭。韓非子承襲老子無爲而治的政治思想，他說：

明君無爲於上，群臣竦懼乎下。明君之道，使智者盡其慮，而君因以斷事，故君不窮於智；賢者敕其材，君因而任之，故君不窮於能；有功則君有其賢，有過則臣任其罪，故君不窮於名。是故不賢而為賢者師，不智而為智者正。臣有其勞，君有其成功，此之謂

²⁴⁴ 《禮記·哀公問》

²⁴⁵ 《戰國策·燕策》

²⁴⁶ 《史記·老莊申韓列傳》

²⁴⁷ 《漢書·董仲舒傳》

²⁴⁸ 《易經·繫辭傳上》

²⁴⁹ 《論語 陽貨》

²⁵⁰ 《老子》王弼版，第十九章

賢主之經也。²⁵¹

君王居於權力的最高主宰位置，應該要用無為方式處理國事，大臣們懷著畏懼心，位在政府機制的下層。智慧的君主應該鼓勵臣子們發揮才能和智慧，有功勞時君主當然分享其成就，有過失則是臣子擔當，不會損及君王名譽。所以臣子負責事務辛勞，君王享受其成功的名聲，對政事不要有太多干預，才是賢能的君主。老子主張無為，並不是消極的不管國事，而是將工作分層負責，掌握國家的政策即可，繁瑣事務由承辦人分權負責，激勵臣子發揮才能即可；掌權者干預過多，部屬反而無所適從。老子說：「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。」²⁵²掌權者無為而為，不作太多干預，讓一切政治事務按照需要自然運作。作出效果和功勞也都不要在意和邀功，互相不爭功，大家也很清楚功勞是該誰所有；這是政治無為而治的運作情形。

反之，如果不用無為之道處理國事，君王很在意自己權力的擁有，處處要展現自己掌控一切的權力感，國家大事都要干預插手。大臣動則得咎，不敢有所作為，只好掩飾過失、誇大功勞，以至「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，等到禮都不能約束人民，只好「攘臂而扔之」強行限制人民行為，那就是「忠信之薄而亂之首」²⁵³的混亂狀況了。

【小結】

賢明的政治家能善用自己的權力，從細微的地方處理國家大事，既可無為而為，又可人盡其才讓臣子發揮才能，有功不居也不會減少君王的名聲。國家所有事務都能作好，無為而民自化，用不著矯揉做作損傷仁義。

²⁵¹ 《韓非子·主道第五》

²⁵² 《老子》王弼版，第二章

²⁵³ 同上，第三十八章

第五節 慎終如始，則無敗事

老子爲守藏史整理藏書而飽覽世局演變，對人間得失成敗、政權的禍福存亡有深入了解。綜觀許多歷史事件，發現一時之得可能演變爲永久之失，一時之失或許換得長久之得。「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。孰知其極？」²⁵⁴正是這種正反相隨的現象。

因此，老子思想當中，充滿著「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相合，前後相隨」²⁵⁵、「曲則全，枉則直；窪則盈，弊則新；少則得，多則惑」²⁵⁶、「知其雄，守其雌」²⁵⁷、「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必故強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。」²⁵⁸、「信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」²⁵⁹這種反思的句子。

老子把握整個歷史的來龍去脈、鳥瞰全局、盱衡古今、通達洞澈，從靜態觀其現象，從動態察其原委，從時間、空間的立體形勢中，分析出事件的吉凶禍福。²⁶⁰從此推出，小心翼翼的處理國政，用無知、謙卑、謹慎的心，仔細面對一切事務，是主導國家的君王應有的政治風範。

老子也說：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」²⁶¹能知道自己所知有限的人才是上等人，有所不知卻自以爲已經知道，那就是最大的缺失了。²⁶²能警惕這種缺失，並且引以爲戒的話，就不會發生這種缺失了。聖人就是能夠知道自己的不知，把這種弊病當作弊病，所以才沒有這種弊病，這就是做到「慎終如始」的基礎。

²⁵⁴ 《老子》王弼版，第五十八章

²⁵⁵ 同上，第二章

²⁵⁶ 同上，第二十二章

²⁵⁷ 同上，第二十八章

²⁵⁸ 同上，第三十六章

²⁵⁹ 同上，第八十一章

²⁶⁰ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第686頁

²⁶¹ 《老子》王弼版，第七十一章

²⁶² 西方哲學家蘇格拉底是當時的大哲人，有人說蘇格拉底是最有學問的人，蘇格拉底回答說：「I know only one thing.（其實我只知道一件事情。）」聽到的人想知道那件事是什麼？他說：「I know one thing, that thing is I know nothing.（我只知道一件事，那件事就是我什麼都不知道。）」，蘇格拉底用這種完全無知的態度，建立他對智慧追求的動機和方法，這樣才會不斷進步。

人往往因為不知自己無知而驕傲，愈是學識淵博、智慧深廣的人，明白學然後知不足的道理。尤其是政治這種國家大事，更要小心謹慎不可自以為是，也不可產生驕傲、傲慢之心。孫子說：「兵者，詭道也。……怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之。」²⁶³用兵作戰要設計使對方怒之、驕之、勞之、離之……，才能找到使對方敗亡的契機，善加利用而制敵機先。

從此可知，老子對於處理政治、用兵等事務，都是主張小心謹慎，他認為：「禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。故抗兵相加，哀者勝矣。」所以要：「吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺。」保持彈性的客位，斯不至於陷入險地。詩經有：

不敢暴虎，不敢馮河。人知其一，莫知其他。

戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰！²⁶⁴

溫溫恭人，如集于木。惴惴小心，如臨于谷。

戰戰兢兢，如履薄冰。²⁶⁵

〈小旻〉：「暴虎馮河」是形容粗率魯莽的執政者，只看見事物的單一面相，沒有考慮其他角度，往往會帶領國家步入險地。執政者要像走在深谷之旁，在尚未結冰堅固的河上，戒懼國家的危亡。〈小宛〉是講溫和恭謹的人，像是鳥棲高枝上，隨時防著墜下；戒懼小心的好像站在深谷旁。如臨深淵、如履薄冰般的防著國家覆亡之災；詩經這段形容政治家應該戰戰兢兢顧慮國家存亡。

老子也說：「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。」²⁶⁶抱持謹慎小心的態度，從尚未露出痕跡、最脆弱、最微小的地方著手，還沒發生的時候就要慎密防範，國家還沒動亂的時候就要治理，這是政治家應有的風範。

【小結】

一個有道的政治家風範，要有「我不知」的智慧，要秉持「持而盈之，不如其

²⁶³ 《孫子·始計篇第一》

²⁶⁴ 《詩經·小雅·小旻》

²⁶⁵ 《詩經·小雅·小宛》

²⁶⁶ 《老子》王弼版，第六十四章

已。揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。」的戒慎恐懼心態，「虛心實腹」達到「欲不欲」、「學不學」修養，「戰戰兢兢，如履薄冰」、「慎終如始，則無敗事」使國家安定、人民生活富足。

第六節 論大德滅小怨

儒道二家都講道德，可是對其內涵卻有很大差異，儒家所講道德是從日常生活中的倫理規範，從人內在的修養延伸到外在行為的實踐。孟子所言道德是基於內在良知，以四端為基礎。荀子所講道德是後天的，從學習禮儀、化性起偽而進入內在修為。孟荀都本於孔子，以仁義理智為道德生命內涵，以成聖為生命最高體證；而君子、大人、大丈夫為必經途徑。

道家以法自然為道德根本，不僅注重人世倫常的行為規範，更注重和宇宙、自然的調和。道德不在後天之修為，乃在有得於道，得道愈高，其德愈深。王弼：「德者得也，常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。」以道德之「德」，實乃得道之「得」；愈與大道相契，其得愈高，廣德愈深。

所以道家所謂的道德，實是自然生命的充實和內藏，更是生命本質的表現。儒家在道德方面亦以存仁為本，以誠為體，未嘗不重道德生命之內涵，但在老子看來，德、仁、義、禮皆是失道之德，並非與宇宙自然相契的上德。

老子所謂的德，是本乎大道之德，是無為自然地，秉天地大道的自然，以充實生命的自我，不假後天人為的造作，純任生命中自然流露的光輝。故凡得道愈高，體道愈深的人，其品德亦必燦然全備。倘若不得於天道，只靠後天人為對於德目之修持與努力，則所修者必難全備，且必處處露出人為斧鑿之痕。儒道二家雖皆重德，但在實質上卻有很大差異。老子說：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」²⁶⁷可看出，老子所重者為上德，而不以下德為尚。所謂上德，乃是不以德為德者，一切所行貴乎自然，由大道而發，是真正的性仁義者。至於下德則執著其德，斤斤於德

²⁶⁷ 《老子》王弼版，第五十一章

目和德行的修為，不敢或違，且恒以失德為虞；為保其德名，終日拘束執守不敢或失，這在老子看來，實為下德。老子：「上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。」²⁶⁸以上德無為而無以為，下德為之而有以為，前者是生命自然的流露，後者是人為後天的勉力而修。故老子心目中將「德」分為「上德」與「下德」，上德之人，湛然流露不假外求，自然光輝以道自成，本性如如不顯其德，亦不刻意追求德行的名聲和讚譽，而在無為無不為中，發揮一己普澤群生的作為；下德之人因外感而成虛偽之德，乃勉力而為、勤求而得，並為追求德目而刻意作為。²⁶⁹

儒道二家對於「德」的立場不同，所以德就有不同方式表現。老子說：「報怨以德」²⁷⁰，孔子說：「以直報怨，以德報德。」²⁷¹，兩者顯然不同。

老子論德是以宇宙活潑、生動，恆古不斷運行的道為本體。「萬物歸焉而不為主，可名為大」²⁷²，對於世間諸多小怨，從大處看，都是歷史洪流中的蝸角爭利、夢幻泡影，所以老子以「為無為，事無事，味無味」的平常心看待，當然應該是「大小多少，報怨以德」。老子又說：「和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。」²⁷³既有大怨存在，縱使調解也還是會有餘怨藏在心底，怎能算是好方法？所以聖人待人守柔居下，就好像是掌握左契²⁷⁴，只給人而不向人索取。這樣怨就不會產生，何需調解？何況：「上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷」²⁷⁵上德之人虛心謙行，好像低下的深谷；操守高潔的人，不自求表現，好像含垢受辱似的；具有廣大道德的人，好像還是德不足的感覺；具有剛健之德的人，遇事退藏，好像怠惰不振似的。老子既言「大」，便以宇宙宏觀視之，如：「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形」都是上德的廣度、深度，「上德」是不能用世間的狹小眼光來觀察的，「是以聖人終不為大，故能成其大」²⁷⁶思慮深遠的智慧，才是老

²⁶⁸ 《老子》王弼版，第三十八章

²⁶⁹ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第627頁。

²⁷⁰ 《老子》王弼版，第六十三章

²⁷¹ 《論語·憲問第十四》

²⁷² 《老子》王弼版，第三十四章

²⁷³ 同上，第七十九章

²⁷⁴ 左卷下，右卷上；左卷是下卷，只能待人來責，而不能責於人。即執卑下、柔弱之喻。

²⁷⁵ 《老子》王弼版，第四十一章

²⁷⁶ 同上，第三十四章

子「報怨以德」的立論背景。

孔子所建立的是一種近於人情的倫理思想，簡單講是「仁」，推而行之是「忠恕」而已。在政治思想方面他反對「道之以政，齊之以刑」，主張「道之以德，齊之以禮」，從君王到庶民都以「德」和「禮」感化約束。又如：「君使臣以禮，臣事君以忠。」²⁷⁷、「君，君；臣，臣；父，父；子，子。」²⁷⁸從這一點這可以看出，孔子是以對待關係而言倫理，這種重視對等性的人際關係，只考慮到公平正義，而未思及產生怨的原因，更未考慮「以直報怨」後「冤冤相報」的惡性循環又該如何？這種懲罰式的公平正義並不能解決「怨」。老子認為「民不畏死，奈何以死懼之？」，報復式的處理「怨」並不是根本解決之道，而是「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」²⁷⁹的枝微末節，也是社會失序、國家混亂的首要原因。

【小結】

儒、道二家「德」之內涵不同，孔子依於「仁」，以忠恕為道德生命內涵，從人間平等對待的倫理關係，作為治國平天下的準則，故「以直報怨」來處理人間不平事。老子言「道」以法自然為德之本，從長遠時空考慮人間恩怨，以「和大怨，必有餘怨」、「聖人執左契，而不責於人」而「報怨以德」，消彌世間不平之怨。

²⁷⁷ 《論語·八佾》

²⁷⁸ 《論語·顏淵》

²⁷⁹ 《老子》王弼版，第三十八章

第六章 老子論國安之道

春秋時期戰事頻繁，目睹列國基於私欲和貪婪，動輒互相侵伐、併吞。戰爭連年的這種社會現象，除了當時的孔子、墨子²⁸⁰、孫武等有大量記述外，《春秋》、《國語》等也都有豐富資料。老子自然也不例外，對於用兵未嘗不言，但是老子之言和孫吳、太公等不同，老子主張「無爲」、「自然」之道，對於用兵、軍事這方面的敘述，其言兵志在弭兵、言戰志在止戰，秉持慈悲心客觀敘述，目的在國家安全。而孫吳等言兵，則意在發揮韜略，勝人於千里之外，滅人之國、毀人之軍。老子意不在此，所以言兵之原理，而沒有成爲兵書，僅可謂爲國家安全、國家安定的「國安之道」。

《老子》書中論及戰爭的有第三十章、第卅一章、第五十章、第五十七章、第六十七章、第六十八章、第六十九章、第七十三章、第七十六章、第八十章等，雖言用兵，卻闡明治國之道和用兵之間相關性，可統稱爲「國安之道」。

老子著重以天下之至柔，馳騁天下之至剛，勇於敢則殺、勇於不敢則活，江海之所以能爲百谷王者，以其善下之。以道蒞天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不傷人，聖人亦不傷人。柔弱勝剛強，魚不可脫於淵，國之利器不可以示人，雖有甲兵，無所陳之。²⁸¹

老子不從攻略戰術立場談論國安之道，所言卻是用兵的原則，他認爲「樂殺人者，不可得志於天下」²⁸²、「堅強者，死之徒，柔弱者，生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。」²⁸³老子之言，是爲國家前途和國民生計著想，而非逞一時的戰爭勝利。短視的功利主義者，爲其私利而挑起戰爭，戰場上平添無數冤魂，最終還是化爲昨日黃花。歷史上許多逞強豪奪的例子，雖用人民血淚換得一時之強霸，都不會有善終。如巴比倫、亞述、波斯、羅馬帝國、大食帝國、鄂托曼帝國、納粹德國、日本軍國等，雖燦爛一時，都不能持久。我國歷史上，如暴秦、元蒙、金遼等，都是驍勇善戰的民族，但其快速興起之後也就馬上凋萎了。

²⁸⁰ 墨子，名墨翟(西元前 468 年～376 年)，比老子略晚。

²⁸¹ 魏元珪著《老子思想體系探索》(台北、新文豐出版股份有限公司，1997 年)第 759 頁。

²⁸² 《老子》王弼版，第三十一章

²⁸³ 同上，第七十六章

老子言用兵，並不是爲任何執政者、侵略者的野心獻策，老子是從天道立場，從整個歷史演進來看戰爭悲劇，沒有針對任何一場戰爭或某個發起戰爭的君王。老子看到許多王朝的興衰、百姓爲戰爭而妻離子散，感嘆的描述「大軍之後，必有凶年」這種不斷上演的悲劇。

老子不是軍事家，其思想卻是軍事戰略家的導師，與孫子所言比較相似處：

老子：「兵者，不祥之器，非君子之器」²⁸⁴

孫子²⁸⁵：「是故百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。」²⁸⁶

「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」²⁸⁷。

老子：「夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。」²⁸⁸

孫子：「夫兵久而國利者，未之有也。」²⁸⁹

老子：「夫慈，以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」²⁹⁰

孫子：「視卒如嬰兒，故可與之赴深谿；視卒如愛子，故可與之俱死。」²⁹¹

姜太公說：「故聖王號兵爲凶器，不得已而用之。」²⁹²也是和老子所說相似，以上都是老子思想和軍事戰略家思想雷同之處，只是老子深思遠慮、不以殺人而得志於天下。老子這種反戰和弭兵思想，未被當時雄圖野心的君王接納，終之騎青牛出函谷而去。

²⁸⁴ 《老子》王弼版，第三十一章

²⁸⁵ 嚴靈峯著《老子研讀須知》(台北；正中書局，1992年)第263頁：吳王闔廬於魯昭公廿七年(西元前515年)弑王僚自立，孫武見闔廬的年代應在西元前515年至496年之間，推算孫武年齡與孔子不相上下，老子約爲西元前580年到480年之間，孫武應比老子略晚。

²⁸⁶ 《孫子·謀攻第三》、

²⁸⁷ 《孫子·始計第一》

²⁸⁸ 《老子》王弼版，第三十一章

²⁸⁹ 《孫子·作戰第二》

²⁹⁰ 《老子》王弼版，第六十七章

²⁹¹ 《孫子·地形第十》

²⁹² 《六韜·兵道第十六》

第一節 論用兵之道

老子以樸實、無智為本，反對詭詐、用計，用兵之道卻必須「兵者，詭道也」，始能取得軍事上的勝利，這種正反兼顧的思想，也是老子一貫的思想。

孫子說：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也。」把戰爭看做是不得已而用之的大事。老子說：

夫惟兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右。兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之。恬淡為上，勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。²⁹³

【竹簡】

君子居則貴左，用兵則貴右。古(故)曰兵者□□□□□□
得已而用之，銛(恬)為上，弗美也，美之，是樂殺人。夫樂□□
□以得志於天下。²⁹⁴

君子居則貴左，用(兵)則貴右。古(故)曰兵者□□□□□□
得已而用(之)，銛(恬)為上，弗美也，美之，是樂殺人。夫樂□□
□以得志於天下。

【帛書甲】

夫兵者，不祥之器□，物或惡之，故有欲者弗居。君子居則貴左，
用兵則貴右。故兵者非君子之器也，□□不祥之器也，不得已而用
之。銛(恬)為上，勿美也，若美之，是樂殺人也。夫樂殺人，
不可以得志於天下矣。

【帛書乙】

夫兵者，不祥之器也，物或惡□□□□□□□□居則貴左，用兵
則貴右。故兵者非君子之器，兵者不祥□器也，不得已而用之。銛

²⁹³ 《老子》王弼版，第三十一章

²⁹⁴ 郭店竹簡丙組第6、7、8條

懼(恬淡)為上，勿美也，若美之，是樂殺人也。夫樂殺人，不可以得志於天下矣。

精良的兵器在一般短視的君王眼裡也許是寶貝，但是老子卻認為是不祥之物，這種殺人的工具不是人所喜歡的，所以有道的人不用它。君子以左方為大位，用兵打仗的時候則以右方為大位，這是因為右方主宰殺人的凶事。兵器是不祥的東西，君子心地善良而不喜歡用它，只在萬不得已的時候才用它；即使用了，也盡量不要過分使用，只求達到目的就好。戰爭勝利不是件值得誇耀的事，如果誇耀戰爭勝利，就好像自己是嗜殺的人，嗜愛殺人的人，人人唾棄厭惡，一定沒辦法從事治理國家的重任。

●今本「故有道者不處」在帛書甲本是「故有欲者弗居」此「欲」字應為道字借用，「不處」、「弗居」意義相同，竹簡、帛書乙本此句從缺。

●今本「兵者，不祥之器，非君子之器」，帛書甲乙「故兵者非君子之器，兵者不祥之器也」兩句次序倒置，語義相同；竹簡缺此句。

此章老子講「不得已而用之」是「用兵」的前提，就是不否認「用兵」是需要的，只是要在不得已的狀況下才用之。孫子所說：「兵者，國之大事」也是此意。老子和兵家都承認「用兵」是不能避免的事情，那如何解釋「用兵」的意義呢？

古聖王有義兵而無偃兵。兵之所自來者上矣，與始有民俱。凡兵也者，威也；威也者，力也。民之有威力，性也。性者，所受於天也，非人之所能也。武者不能革，而工者不能移。

呂不韋在《呂氏春秋·蕩兵》解釋「用兵」這種行爲，從古代聖王就有主張正義的戰爭，從來沒有廢止戰爭的。戰爭的由來太久遠了，他是從有人類開始就有的。大凡戰爭，靠的是威勢，而威勢是力量的展現。具有威勢和力量，是人類的天性。人的天性是從天那裡稟賦得來的，不是人力所造成的。勇武的人不能使他改變，智巧的人也不能消除這種天性。由這段話可證明，老子並不是絕對的反對使用武力，而是認為「兵者，不祥之器，非君子之器」，要十分謹慎的用它。至於何種情況才要「用兵」呢？《呂氏春秋·蕩兵》又說：

家無怒笞，則豎子、嬰兒之有過也立見；國無刑罰，則百姓之相侵也立見；天下無誅伐，則諸侯之相暴也立見。故怒笞不可偃於家，刑罰不可偃於國，誅伐不可偃於天下，有巧有拙而已矣。故古之聖王有義兵而無有偃兵。

這段是用責打小孩、童僕，國家維持秩序，都免不了使用刑罰為例，說明如果沒有維持武力用兵的準備，諸侯互相侵略的事情就立刻會出現。所以，家中的責罰、國家的刑罰，邦國間的強勢武力不可廢止。天下之征伐不可廢止，只是使用的方法和時機有巧有拙而已，所以古代聖王主張正義的戰爭，從未有廢止戰爭的。

老子是一位和平主義者，從大自然的道理來看，即使肉食動物也只是爲了果腹而殺戮其他動物，絕沒有像人類這樣大規模殘殺自己同類的現象。依人類的天性，和所有動物一樣，都是不會殘害同類的。「夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣」是人類的本性，喜好殘殺同類的人，不會被人群所接受的。

老子說：「不祥之器，物或惡之，故有道者不處」，因爲大家都知道「師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年。」²⁹⁵戰爭造成生產力衰退、人口銳減、人民顛沛流離、物資缺乏，往往連帶發生荒年、瘟疫，所以老子提醒執政者不要只看見戰爭勝利時的短暫榮耀，還要看到戰爭帶來的負面影響。

老子抱著「慈、儉、不敢爲天下先」的胸懷，認爲「用兵」的心態應是：「恬惓爲上，勝而不美」，要用「不得已而用之」的態度來用兵。到了不得已而用之的時候，那就是「義兵」，《呂氏春秋·禁塞》：

夫救守之心，未有不守道而救不義也。守無道而救不義，則禍莫大焉。……兵苟義，攻伐亦可，救守亦可；兵苟不義，攻伐不可，救守亦不可。

救守的本意是要護衛道統、救援不義的受害者；如果守護無道而去救不義，這樣用兵的禍患是很大的，對天下百姓的危害也很大。只要是爲正義而用兵，攻伐、

²⁹⁵ 《老子》王弼版，第三十章

救守都是可以行之的。老子也說：「慈，故能勇。」²⁹⁶只要是爲了慈愛的目的、爲了護衛百姓利益而用兵，是國家安全之道；這和「兵苟義，攻伐亦可，救守亦可」的意思是相同的。

【小結】

從人性上來講，「用兵」是不可避免的人類行爲，但是那要像自然界動物一般，只要展現「威勢」、「力量」，用於鎮暴止亂的「義兵」即可。以「樂殺人」之心爲之，則必將爲天下人所唾棄，國家就不會安定了。

第二節 論勿崇尚軍威

既然戰爭不可廢止，要謹慎小心的運用，那該如何看待「用兵」呢？老子說：

吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右。言以喪禮處之。殺人之眾，以悲哀泣之。戰勝，以喪禮處之。²⁹⁷

【竹簡】

古(故)吉事上左，喪事上右。是以卞(偏)將軍居左，上將軍居右，言以喪禮居之也。古(故)殺□□，則以哀悲蒞之。戰勝則以喪禮居之。²⁹⁸

古(故)吉事上左，喪事上右。是以卞(偏)將軍居左，上將軍居右，言以喪禮居之也。古(故)殺□□，則以哀悲蒞之。戰勝則以喪禮居之。

【帛書甲】

是以吉事上左，喪事上右。是以便將軍居左，上將軍居右。言以喪禮居之也。殺人眾，以悲依立之。戰勝，以喪禮處之。

²⁹⁶ 《老子》王弼版，第六十七章

²⁹⁷ 同上，第三十一章

²⁹⁸ 郭店竹簡丙組第8、9、10條

【帛書乙】

是以吉事□□□□□□。是以偏將軍居左，而上將軍居右。言以喪禮居之也。殺□□□□□立之。□朕，而以喪禮處之。

●今本：「吉事尚左，凶事尚右」，竹簡：「吉事上左，喪事上右」，帛書甲本：「吉事上左，喪事上右」語義相同，用字則以今本較適合現代用法。

春秋時代的習俗，吉慶之事以左邊為上，凶喪之事以右邊為上；偏將軍事不專主殺戮的居於左邊，主殺的上將軍居於右邊；是以軍列的秩序儀軌，等同於凶喪之事的行事儀軌，上將軍雖然權威較大，但是卻排列到凶喪位置。所以，老子從吉凶推論，準備征戰殺人的人主凶，要懷著哀痛的心情參戰；即使戰勝，也要按凶喪的禮儀來處理。

《禮記 王制》：「析言破律，亂名改作，執左道以亂政，殺。」孔穎達疏：「左道，謂邪道也。地道尊右，右為貴，故《漢書》云：『右賢左愚』，『右貴左賤』，故正道為右，不正竟為左。」以後，人們就習慣以「左道」來稱歪門邪道了。如《漢書》：「執左道，亂朝政。」²⁹⁹、「是背經術，惑左道也。」³⁰⁰；又如：「王喬忠議，張匡謂之左道。」³⁰¹；以及：「巫蠱左道。」³⁰²都是以「左」為貶的意思。

「吉事尚左，凶事尚右」是當時的禮儀規範，老子藉此規範說明「戰勝，以喪禮處之」的心情，他認為「以正治國，以奇用兵」³⁰³以分別治國和用兵的不同。

老子對於用兵以維護國家安全的思想，是以慈心為本，不希望君王以武力為重，而要「國之利器不可示人」，以免養成窮兵黷武的暴戾之氣。所以提出夏商周以來的民俗習慣，揭發人心愛好和平的善良天性，希望君王勿崇尚軍威。

【小結】

接著「兵者，不祥之器」不得已而用之，老子認為「用兵」是凶事，即使贏得戰爭勝利，那也是用無數百姓的性命換來的，不可以當作是歡樂的事。作戰時「偏

²⁹⁹ 《漢書 李尋傳》

³⁰⁰ 《漢書 杜欽傳》

³⁰¹ 《三國志 魏志 武帝紀》

³⁰² 《六韜 文韜》

³⁰³ 《老子》王弼版，第五十七章

將軍居左，上將軍居右」，死傷無數換得勝利，要用「喪禮」辦理。

第三節 論守柔曰強

「守柔曰強」、「柔能勝剛」也是老子的國安之道，這個道理一般人難以理解，但卻是處處存在的普遍現象。老子教人判斷事物發展之形勢，或對問題之分析，不應只看他的正面，也要看他的反面，任何事物的發展都有其必要條件與充分條件。以大旱望雲霓而言，有雲是下雨的必要條件，但若無充分的條件，雲還是雲，不會變成雨的。老子教人判斷事物須從正反、陰陽、剛柔、虛實等各方面做細密的觀察與分析，不能單肯定其正面，而忽略了其反面。雖云飄風不終日，驟雨不終朝³⁰⁴，但久晴必雨、多陽反陰、欲極則反、厚存必亡，這乃是老子觀察宇宙和人生演變的智慧。老子認為「孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」³⁰⁵。

老子八十一章中充滿了守柔、勿強、曲全、反動、哀者勝、弱勝強的辭句，如：

「專氣致柔，能嬰兒乎？……是謂玄德。」³⁰⁶、

「曲則全，枉則直；窪則盈，弊則新；少則得，多則惑。是以聖人抱一爲天下式。……故天下莫能與之爭。」³⁰⁷

「以道佐人主者，不以兵強天下……物壯則老，是謂不道，不道早已。」³⁰⁸

「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必故強之；將欲奪之，必固與之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。」³⁰⁹

「反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。」³¹⁰

「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」³¹¹

「見小曰明，守柔曰強。」³¹²

³⁰⁴ 《老子》王弼版，第二十三章

³⁰⁵ 同上，第二十三章

³⁰⁶ 同上，第十章

³⁰⁷ 同上，第二十二章

³⁰⁸ 同上，第三十章

³⁰⁹ 同上，第三十六章

³¹⁰ 同上，第四十章

³¹¹ 同上，第四十三章

「抗兵相加，哀者勝矣。」³¹³

「人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者，死之徒；柔弱者，生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。」³¹⁴

「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。』正言若反。」³¹⁵

老子處處表達「正言若反」，如：「知其雄，守其雌，……」³¹⁶處處從事物的反面去觀照其正面，更從側面、鄰接面去把握事物發展的全局。老子教人們以近觀遠、以遠觀近，從高俯低、從低仰高，以大觀小、以小觀大，凡百事物皆應審視其正反、虛實、盈虧、剛柔、陰陽，察其長、闊、高、深，而勿溺於卑近。老子肯定「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。」³¹⁷的至理，一切事物發展的極限，終究必走向他自己的反面。事物恆保持對立面的相互轉化，有時看來本是壞事，從反面觀之未嘗不是好事；而有些好事，卻往往成了壞事。這是老子洞察古今事變、歷史遞嬗、人間滄桑所得的智慧光芒。老子所揭櫫的不僅是有與無的矛盾和統一，更是宇宙萬有發展中的歷程，即一切世間法展現的差別相，互相矛盾對立而又統一的圓融。³¹⁸

當宇宙的誕生剛從大爆炸展開時，從最初誕生的物質陸續產生所有物質，直至於今日三千大千花花世界，這一切過程都是從簡單趨於繁複，終至於無限擴大而至於崩毀衰亡。這種現象必須將其逆轉，要「塞其兌，閉其門」將耳目口鼻思維等感官無所傷害本身的元精，回復虛靜自然狀態，人的生命才不會受到傷害。老子形容這種現象是：「天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母；沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。」世人不知這種道理，一味的向外追逐聲

³¹² 《老子》王弼版，第五十二章

³¹³ 同上，第六十九章

³¹⁴ 同上，第七十六章

³¹⁵ 同上，第七十八章

³¹⁶ 同上，第二十八章

³¹⁷ 同上，第五十八章

³¹⁸ 魏元珪著《老子思想體系探索》（台北、新文豐出版股份有限公司，1997年）第330頁

色犬馬、名利貪欲，弄得精衰氣敗、早日耗亡，因而：「物壯則老，謂之不道，不道早已。」老子的解救之道就是如前所說，要反其道而行：「知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。」³¹⁹的盡力致柔，細緻的、謹慎的放下所有堅強執著之處，以柔弱的心情、細膩的思維處理一切事物，不論是養身、治國、軍事、外交都離不開這種原則。

孫子說：「兵者，詭道也。故能而示之不能，用而示之不用，近而示之遠，遠而示之近。利而誘之，亂而取之，實而備之，強而避之，怒而撓之，卑而驕之，佚而勞之，親而離之。攻其無備，出其不意，此兵家之勝，不可先傳也。」（始計篇）、「亂生于治，怯生于勇，弱生于強。治亂，數也。勇怯，勢也。強弱，形也。」（兵勢篇）這是老子「禍福相生」、「正反相合」理論的實踐；也是「反者道之動」體現在「用兵」的實務。而這種亂生于治，怯生于勇，弱生于強的逆反現象，也是宇宙的自然現象，也是守柔曰強的注解。

《莊子》：「夫為劍者，示之以虛，開之以利，後之以發，先之以至。」³²⁰莊子在這裡「示之以虛，開之以利」的用劍之道，和老子所說：「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必故強之；將欲奪之，必固與之；將欲奪之，必固與之。」³²¹是類似的思想。莊子論用劍之道，「示之以虛」就是先以弱示之，然後才可以「開之以利」來制敵取勝，都是守柔曰強、柔弱勝剛強的國安之道。

【小結】

宇宙萬物都在不斷進化，都在從簡單走向複雜，所有物種進化也都在由弱變強；由單細胞動物進化到現在物種繁多的現象，老子的「反動」思想卻在提醒世人要能守弱，掌握從繁複中找到儉約的內涵，由陰陽互生而守弱反而能強。

「故張之、故強之、固與之」³²²思想用在軍事策略方面，就是要大家記得國家軍事機密，民命所繫，不可輕言暴露示人，要示弱以驕縱敵人，使之自取滅亡。

³¹⁹ 《老子》王弼版，第五十五章

³²⁰ 《莊子·說劍》

³²¹ 《老子》王弼版，第三十六章

³²² 同上，第三十六章

第四節 曠遠的戰略與政略

老子認為國安之道在於國家與人民的關係和諧，凡有道的君主，都是全心圖謀全國百姓的生活安定、社會有序、生活無憂者。戰爭往往帶來「師之所處，荆棘生焉。大軍之後，必有凶年」的人民生活痛苦，所以「以道佐人主者，不以兵強天下。」³²³。老子說：「兵者，不祥之器，……殺人之眾，以哀悲泣之。戰勝，以喪禮處之。」老子對於軍事鬥爭、殺人遍野，是抱持著哀痛、不得已而為之的態度。要了解老子的兵學思想，就必須從長遠的政略思想和短程的戰略思想兩個方面剖析之。

一、戰略

老子曰：「用兵有言，吾不敢為主而為客，不敢進寸而退尺，……禍莫大于輕敵，輕敵幾喪吾寶，故抗兵相加，哀者勝矣。」³²⁴又曰：「勇于敢，則殺，勇於不敢，則活。……天之道，不爭而善勝。」³²⁵是領兵作戰時，必須講求如何激發士兵的真勇，方能獲取戰爭的勝利。又曰：「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。」³²⁶是指作戰時，指揮官要能冷靜指揮，不為敵人所乘，且能因敵而勝，以獲取戰爭的勝利。又曰：「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，不可示於人。」³²⁷此言用兵的虛實之道，以及軍事國防設施為國家機密，民命所繫，不輕言暴露示人，還要示弱以驕縱敵人，使之自取滅亡，這些都是老子論用兵之道的戰略思想。

二、政略

老子認為軍隊及武器裝備都是殺人器具，有道君主絕不以擁有殺人機器為榮，老子說：「而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。」挑動戰爭的人，就是樂於殺人的人，這種君主必定為天下人所唾棄，這是從政略角度思考，君王應該如何謹慎用兵。

春秋年間各國爭霸，戰爭帶來的災禍讓人民厭惡，老百姓懷念堯舜時代那種恬靜安定的日子。老子思想和墨家相近之處是，墨子認為攻伐所得不如所喪者多，他提倡「非攻」思想是濟弱扶傾的精神。墨子以其敏銳之觀察力、理智的分辨力，認為國與國之間之所以發生戰爭，原因有三：(一)不相愛、(二)貪伐勝之名、(三)好攻戰之利。墨子一生為和平而奔波奮鬥，阻止不義之戰，促進勞動生產，以期建立「富而美」的和平世界村，這一點和老子的和平主義是相近的。³²⁸

³²³ 《老子》王弼版，第三十章

³²⁴ 同上，第六十九章

³²⁵ 同上，第七十三章

³²⁶ 同上，第六十八章

³²⁷ 同上，第三十六章

³²⁸ 陳榮波著《墨家前後期思想研究》(桃園：繼福堂出版社，2001年)第60頁

軍國主義必須有眾多的百姓以補充戰力，儲備豐富的農產物資以充實糧草，更重要的是要憑藉這種實力不斷併吞鄰國、擴充疆域，而成爲天下霸主。老子思想卻不如此，從長遠的政略思維來說，他主張實施小國城邦制度，他說：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟
輦，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。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。³²⁹

老子所構想的這種理想世界，軍事力量的目的是沒有戰爭，小國寡民的政治制度，不需要強大的軍力，人民過著衣食無缺、安定祥和的日子，也不會因爲躲避兵禍而遷徙流離。小的邦國獨立而又和平相處，國與國之間沒有利害衝突，能夠互通消息而不需往來。

三、曠遠的戰略和政略

以老子所描繪的這種理想世界，很像是游牧、漁獵轉型到農業初期的生活型態，春秋末期商業興起、科技技巧進步、官學流入民間而民智已開，恐怕是難以實現了。

歷史不能逆轉，這種理想世界已不可得，老子針對問題的核心，說：「罪莫大於可欲，禍莫大於不知足，罪莫大於欲得。故知足之足，常足。」³³⁰老子希望天下人抱持著「知足」的心，只要能從自心警覺「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。」³³¹而收心斂神、歸根復命、回復嬰兒之狀，以「爲腹不爲目」、「去彼取此」達到民心淳樸的境界。

春秋末期人口增加，物質豐富，國家社會文明興盛，已不能回復「小國寡民」的時代。但是，只要執政者帶動善良風氣，減少物質享受和貪欲追求，仍可使國內社會安定、國際之間遠離戰爭危機。

對於春秋時期各國爭霸，造成人民流離失所、生活困苦，老子以：「故飄風不終朝，驟雨不終日。……天地尚不能久，而況於人乎？」的「自然」道理告誡君王，要慎思遠慮、勿輕啓戰端，統合政略、戰略的思想爲一。

【小結】

老子說明「樂殺人者，不可以得志於天下」的論點，明確表示反對戰爭行爲，不是擴展領土霸權的軍國主義。老子嚮往的是「小國寡民」的安定狀態，認爲野心爭霸是國家禍患的根源。以上這些追求國家安定的用兵思想，是一種曠遠的政略與戰略思想。

³²⁹ 《老子》王弼版，第八十章

³³⁰ 同上，第四十六章

³³¹ 同上，第十二章

結 論

經世致用是中國古代文化的特點，儒道二家對此都各具特色。如果說孔子是一位「仁者」，那麼老子則是一位「智者」。儒家就人生的正面而言，是大有為的治世之道；老子正言若反的思想，是從負面而言，是無為的治世之方。二者雖有迥異，也有互補之處，但在追求平安治世的目標是一致的。

竹簡老子、帛書老子出土後，發現德經在前、道經在後，這是與今本差異之處。首先，從楚墓、馬王堆的主人身分可發現，老子思想在當時並不是憤世忌俗脫離人群的思想，而是以「道」的哲學理論，指導世間君王處理社會、軍事、政治、經濟……等事務，使老子思想成為諸侯、國君養成教育的教材。

一、老子對時代的建言

老子會留下著作，也表示他希望和儒、墨、法等各家學者一樣，推廣他的政治理念在「人間世」實現，也就是回到「小國寡民」的淳樸社會。但是道家並不積極介入政治，而是自然無為的闡述其超然思想，用「無為、好靜、無事、無欲」方式，做到「民自化、民自正、民自富、民自樸」的理想境界。

老子從形而上的宇宙論、本體論一直到人世間各方面都有涵蓋，他的政治思想也是根據大自然的道理推演而來。因此，老子思想不落世間俗套，在政治理論上有「破」有「立」。一方面對當時各種政治觀點予以全面否定，另一方面從「道」的觀點提出自然無為的政治見解。

老子說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」人類為了貪婪之欲，造成戰爭這種違反大自然的事情。老子說：「天之道，其猶張弓乎！高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者與之。天之道，損有餘而補不足；人道則不然，損不足以奉有餘。」當代政治社會處在混亂不安定的狀態，全是人類自身造成的。那些以「世界警察」自居的領導者，他們違背「天道」、失去「人心」，奉行「損不足以奉有餘」主義，為了油源不惜越過半個地球去攻打別國，違反老子所說的「大國之道」，這正是當今世界不斷發生矛盾、衝突、戰爭的根源！

為了社會和平、安寧，老子反對戰爭，老子說：「夫兵者，不祥之器，物或惡之，

故有道者不處。」戰爭會死很多人，也會破壞生產、破壞社會秩序，老百姓都討厭它，有道德的執政者是不使用戰爭解決問題。老子說：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荆棘生焉，大軍之後，必有凶年。」我們反觀各國歷史，無不如此。戰後出現人口大量減少、瘟疫流行、土地荒蕪、生產破壞、盜賊多有，目前中東地區的戰爭便是如此。

執政者主動發起戰爭，國家就會陷入災難，因為被征服的老百姓不會服從，他們會用不怕死來抗爭。所以老子說：「民不畏死，奈何以死懼之。」「夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。」老子是一個「智者」，他的智慧能看到事物的相反方面，他說：「禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。」現在有些國家正在受苦難，這正是他們將來民族復興的條件。從中國近百年歷史看，也是在列強欺凌中國之後，中國人民才覺醒。

二、老子思想對現代的啟發

今日人類社會期待能和平、安寧、發展、富裕，兩千多年前的老子思想可提供參考方向，老子的智慧之光對我們應有啟發。在兩千年之後探討老子思想，並將其精華加以發揮，給以現代詮釋，使人們從古代文化寶庫中得到珍貴經驗。

現代社會的忙碌、緊張，加上政治的反覆多變，使人們內心充滿焦慮和困惑，急欲尋求一個解脫之處以安頓身心。老子思想充滿空靈精神，可帶給人們恬淡適逸、清淨無為的境界，以及知足樂觀、樸實平淡的人生哲學。

人類文明已到二十一世紀，東西文化的融合和衝突正在進行，各民族、國家之間都有很多衝突問題，《尚書·堯典》中說：「協和萬邦，黎民於變時雍」。中華民族是一個偉大的民族，有燦爛光輝的歷史文化，老子思想對人類而言，是個極為寶貴的財富，我們應善於利用它，從中找出面對逆境的醒世良藥。

本文從人間政局、國家等次、國政外交、社會經濟、政治家風範、國安之道等論題，探討、剖析老子政治思想，期能對老子思想有所發現，以老子的智慧和願景，找出當今政治混亂現象的解決之道。

【參考書目】

古籍類 經部

- 《十三經注疏》全十四冊(台北：藝文印書館，1960年)
- 《十三經注疏》重刻宋版，全八冊(台北：東昇出版事業公司)
- 《書經集註》宋、蔡沉集傳(台北：新陸書局，1978年)
- 洪亮吉撰《春秋左傳詁》十三經清人注疏(北京：中華書局，1991二版)
- 《春秋公羊傳注疏》漢、何休注，唐徐彥疏，黃侃經文句讀。
(上海：上海古籍出版社，1990年)

古籍類 史部

- 四部備要《史記》(中華書局據武英殿本效刊)
- 《國語》四部備要，清代士禮居翻刻明道本為底本，參校四部叢刊，影印明代翻刻公序本。(台北：九思出版有限公司，1978年)
- 橫田惟孝著《戰國策正解》(台北：河洛圖書出版社，1976年)
- 《史記》司馬遷撰，宋、裴駟集解，唐、司馬貞索引，張守節正義，粹文堂版。
(台北：大明王氏出版公司，1975年)
- 《漢書》班固、班昭合撰，粹文堂版。(台北：大明王氏出版公司，1975年)
- 清·吳楚才《綱鑑易知錄》(台北：新興書局，1958年)

古籍類 子部

- 《管子》四部備要、子部，中華書局據明吳郡趙氏本校刊。(台北：台灣中華書局，1973年9月台三版)
- 《莊子注》晉·司馬彪(台北：新文豐出版公司，1987年)
- 《莊子》四部備要、子部，(台北：台灣中華書局，1969年)
- 《定本莊子故》清、馬其昶撰馬茂元編次(湖北：黃山書社，1989年)
- 明、憨山大師著《莊子內篇憨山註》(台北：台灣琉璃經房，1972年)
- 《南華真經正義》陳壽昌輯(台北：新天地書局，1972年初版、1977年再版)

清、蘇輿撰《春秋繁露義證》(台北：河洛圖書出版社，1975年台再版)

《淮南鴻烈解》劉安撰，信州久保愛撰序，漢、河東高誘解敘。(台北：河洛圖書出版社，1976年初版)

《鬼古子》四部備要、子部，中華書局據指海本校刊。(台北：台灣中華書局，1974年豪三版)

《韓非子》四部備要、子部，中華書局據吳氏影本乾道本校刊。(台北：台灣中華書局，1970年三版)

經部 歷代名家注解類

《尚書今古文注疏》四書備要，經部；孫星衍撰、中華書局據冶城山館本校刊。(台北：台灣中華書局，1968年)

《周易注疏》王弼注，晉韓伯康注，唐孔穎達疏。(台北：台灣學生書局，1967年)

《周易集解纂疏》唐李鼎祚集解，清李道平纂疏。(台北：廣文書局，1971年)

《周易本義》朱熹撰，影印國子監刊本，田中慶太郎校定。(台北：五洲出版社，1984年)

來知德撰《易經來註圖解》(台北：中國孔學會出版，1978年)

高亨撰《詩經今注》(台北：漢京文化事業公司出版，1984年)

《詩經選》(台北：河洛圖書出版社，1975年)

金啓華譯注《詩經全譯》(江蘇：江蘇古籍出版社，1984年)

孫希旦撰《禮記集解》(台北：文史哲出版社，1976年)

王守謙等譯注《左傳全譯》(貴州：貴州人民出版社，1990年)

子部 現代注解類

孫詒讓撰《墨子閒詁》(台北：河洛圖書出版社，1972年)

譚家健著《墨子研究》(貴州：貴州教育出版社，1995年)

安井衡訓詁《管子訓詁》(台北：河洛圖書出版社，1976年)

- 清·焦循撰《孟子正義》(台北：世界書局，1971年)
- 王恩洋著《孟子疏義》(台北：新文豐出版公司，1975年)
- 高亨著《莊子今箋》(台北：台灣中華書局，1973年)
- 胡遠濬著《莊子評詁》(北京：中國書店，1931年據商務印書館版印)
- 鍾泰著《莊子發微》(上海：上海古籍出版社，1988年)
- 郎擎霄著《莊子學案》(天津：天津市古籍書店影印，1990年)
- 方以智撰《藥地炮莊》(台北：廣文書局，1975年)
- 林紓撰《莊子淺說》(台北：廣文書局，1978年)
- 崔大華著《莊子歧解》(中州古籍出版社，1988年)
- 陶光撰《列子校譯》(台北：河洛圖書出版社，1975年)
- 梁叔任撰《荀子約注》(台北：世界書局，1977年)
- 李滌生著《荀子集釋》(台北：台灣書局印行，1979年)
- 陳奇猷校注《韓非子集解》(台北：河洛圖書出版社，1974年再版)
- 陳廣忠譯注《淮南子譯註》漢、劉安等原著(吉林：吉林文史出版社，1990年)
- 陳立夫著《四書道貫》(台北：世界書局，1966年)
- 林麗真著《王弼》(台北：東大圖書公司，1988年)
- 吳復生著《荀子思想新探》(台北：文史哲出版社，1998年)
- 語農著《孫子兵法》(台北：國家出版社，1993年)
- 日、清水起正《中英日對照四書·附老子》(台北：五洲出版社，1977年)
- 毛子水註譯《論語今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1975年)

中國思想史、哲學史類

- 劉澤華著《中國政治思想史》三冊、先秦卷(浙江：浙江人民出版社，1996年)
- 劉澤華著《中國古代政治思想史》(天津：南開大學出版社，1992年)
- 蕭公權著《中國政治思想史》上下冊(台北：聯經出版社，1982年)
- 梁啟超著《先秦政治思想史》(台北：東大圖書公司，1993年)
- 勞思光著《中國哲學史》(香港：香港中文大學崇基學院印行，1971年)

- 關鋒著《春秋哲學史論集》（北京：北京人民出版社，1963年）
- 馮友蘭著《中國哲學史》（附補篇）（台北：太平洋圖書公司印行，1970年）
- 馮友蘭著《中國哲學史新編》全六冊（北京：人民出版社，1964年）
- 渡邊秀方著、劉侃元譯《中國哲學史概論》（台北：台灣商務印書館，1979年）
- 北京大學哲學系中國哲學史教研室《中國哲學史》（北京：中華書局，1980年）
- 任繼愈著《中國哲學史》全四冊（北京：北京人民出版社，1979年）
- 謝无量編著《中國哲學史》（台北：台灣中華書局，1973年）
- 肖蕙父、李錦全主編《中國哲學史》上下冊（北京：北京人民出版社，1992年）
- 樓宇烈、張西平主編《中外哲學交流史》（湖南：湖南教育出版社，1998年）
- 陳元德著《中國古代哲學史》（台北：台灣中華書局，1971年）
- 蔡仁厚著《中國哲學史大綱》（台北：台灣學生書局印行，1988年）
- 王邦雄等著《中國哲學史》（台北：國立空中大學出版，1995年）
- 范壽康著《中國哲學史綱要》（台北：台灣開明書店，1964年）
- 關鋒、林律時著《春秋哲學史論集》（北京：人民出版社，1963年）

歷代老子注釋

- 《道德經解》唐、呂岳注。光緒十二年重刊，守經堂藏版。
- 《道德經注》元、吳澄注，諸子薈要道德經注四卷（台北：廣文書局，1965年）
- 清、王夫之撰《老子衍》（台北：河洛圖書出版社，1975年）
- 清、魏源撰《老子本義》（台北：台灣商務印書館，1967年）
- 王有三編《老子考》（台北：東昇出版事業公司，1981年）
- 蔣錫昌編著《老子校詁》（四川：成都古籍書店，1988年）
- 嚴靈峰輯校《老子宋注叢殘》（台北：台灣學生書局，1979年）
- 《老子王弼注》魏、王弼著，日、石田羊一郎刊誤。（台北：河洛圖書出版社，1974年）
- 《正統道藏》第廿三冊、廿四冊，道德真經藏室纂微篇卷一至卷四。道德真經集義卷之十一至十三。（台北：新文豐出版社印行）

《道藏輯要》光緒丙午年重刊、版藏成都二仙庵，第四冊一六七三頁：太上元道德經；第五冊一七二九頁至二一一三頁，道德經共八種。（台北：新文豐出版社印行）

許杭生著《老子研究》（台北：水牛出版社，1993年）

劉坤生著《周易老子新證》（江蘇：文藝出版社，1992年）

張起鈞著《智慧的老子》（台北：新天地書局，1976年）

林語堂著《老子的智慧》（台北：喜美出版社，1980年）

孫以楷注釋《老子注釋三種》（安徽：安徽人民出版社，2003年）

胡汝章著《老子哲學》（台南：三和出版社，2000年）

陳鼓應著《老子註譯及評介》（北京：中華書局印行，1984年）

徐志鈞校注《老子帛書校注》（上海：學林出版社，2002年）

尹振環著《帛書老子釋析》（貴州：貴州人民出版社，1998年）

尹振環著《楚簡老子辨析》（北京：中華書局，2001年）

陳錫勇著《郭店楚簡老子論證》（台北：里仁書局，2005年）

廖名春著《郭店楚簡老子校釋》（北京：清華大學出版社，2003年）

《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，2002年）

其他有關專門著作類

安東哲(Roger T. Ames)、郝大維(David L.Hall)著、何金俐譯《道不遠人》
（北京：學苑出版社，2004年）

吳康著《老莊哲學》（台北：台灣商務印書館，1955年）

董恩林著《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：中國社會科學出版社，2002年）

黃永堂譯注《國語》（台北：台灣古籍出版有限公司，1997年）

金景芳、呂紹綱著《周易全解》（台北：韜略出版有限公司，1996年）

張雙棣等注譯《呂氏春秋譯注》（台北：建宏出版社，1996年）

張高評著《左傳導讀》（台北：文史哲出版社，1982年）

屈萬里注譯《尚書今註今譯》(台北：台灣商務印書館，1997年14刷)

余培林著《詩經正詁》(台北：三民書局，1993年)

屈萬里著《詩經詮釋》(台北：聯經出版事業股份有限公司，2002年)

紀寶成主編《中國古代治國要論》(北京：中國人民出版社，2004年)

魏元珪著《老子思想體系探索》(台北：新文豐出版股份有限公司，1997年)

張玉恆著《先秦社會思想》(台北：科教圖書出版社，1981年)

呂思勉著《先秦學術概論》(昆明：雲南人民出版社，2005年)

陳麗桂著《秦漢時期的黃老思想》(台北：文津出版社，1997年)

Stephen Tansey 著，劉俊賢、邱志淳譯《淺說政治》(台北：韋伯文化國際出版股份有限公司，2004年)

易君博著《政治理論與研究方法》(台北：三民書局，2003年)

公木、邵漢明著《道家哲學》(吉林：長春出版社，2007年)

周立升主編《春秋哲學》(山東：山東大學出版社，1989年)

夏傳才著《十三經講座》(桂林：廣西師範大學出版社，2006年)

陳榮波著《墨家前後期思想研究》(桃園：繼福堂出版社，2001年)

陳榮波著《哲思之鑰》(台北：逸龍出版社，2003年)

童書業撰《春秋史》(上海：上海古籍出版社，2004年2刷)

王永祥等、潘志鋒、惠吉興等著《燕趙先秦思想家公孫龍、慎到、荀況研究》
(保定：河北大學出版社，2002年)

宋·張君房《雲笈七籤》上中下冊(台北：自由出版社，1991年)

張桂林著《西方政治哲學》(北京：中國政法大學出版社，1999年)

陳鼓應著《易傳與道家思想》(台北：台灣商務印書館，1999年)

黃甫生、劉風健主編《政治學》(長沙：湖南人民出版社，2003年)

王岩主編《中外政治哲學研究》(北京：世界知識出版社，2004年)

徐文珊著《中國文化新探》國立編譯館主編(台北：大中國圖書公司，1984年)

李玉潔主編《中國早期國家性質》(台北：雲龍出版社，2003年)

燕繼榮著《政治學十五講》(北京：北京大學出版社，2005年3刷)

芝生著《中國哲學叢書》（昆明：自印，1938年）

林安梧著《道的錯置……中國政治思想的根本困結》（台北：台灣學生書局，2003年）

期刊、論文集類

〈從中國哲學之特質論其發展之方向〉魏元珪著，中國文化月刊一〇四、一〇五期，1988年）

〈哲學與政治的辯證〉洪鎌德等，哲學雜誌第十八期，1996年11月

〈論儒墨道法系統〉陳炎著，哲學研究雜誌第十期，1994年

〈道教與中國傳統文化研究〉李大華著，哲學研究雜誌第九期，1994年

〈老子的歷史智慧〉魏元珪著，中國文化月刊第一九一期，1995年9月

〈老子論為政十八要——析老子的政治道德〉尹振環著，中國文化月刊第一八七期，1995年5月

〈老子之德的涵意〉李漢相著，鵝湖第廿七卷第八期，2002年2月

〈老子的政治學〉金起賢著，中國文化月刊第一四四期，1991年10月

〈民主政治的哲學思考〉魏元珪著，東海哲學研究集刊，1999年7月

〈墨家的時代精神〉陳榮波著，東海哲學研究集刊，2006年7月