

華 梵 大 學

哲學學系  
碩士學位論文

論老子政治思想的洞見與侷限

On the Insights and Limits  
of Lao Tzu's Political Philosophy



指導教授：陳 振 崑 博士

研 究 生：田 惠 敏

中 華 民 國 九 十 七 年 元 月



# 論老子政治思想的洞見與侷限

On the Insights and Limits  
of Lao Tzu's Political Philosophy

研究生：田惠敏                      Student:Hui-Min, Tien

指導教授：陳振崑 博士      Advisor:Jen-Kuen,Chen ph.D

華 梵 大 學

哲 學 學 系

碩 士 論 文

Thesis submitted to Department of Philosophy  
of the Huafan University  
in partial fulfilment of the requirement for  
the degree of Master of Arts

January, 2008

Shih-ting Hsiang, Taipei Hsien, Taiwan, Republic of China

中 華 民 國 九 十 七 年 元 月



## 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 華梵大學 哲學系碩士班 \_\_\_\_\_ 組 96 學年度第二學期取得 碩士 學位之論文。

論文題目：論老子政治思想的洞見與侷限

指導教授：陳振崑 博士

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：田惠敏

簽名：\_\_\_\_\_ 田惠敏

中華民國 97 年 01 月 23 日



華梵大學  碩士班  
 碩士在職專班 研究生  
 博士班  
論文口試委員會審定書

96 學年度第 1 學期

哲學學系 田惠敏 君所提之論文

題目：(中文) 論老子政治思想的洞見與侷限  
(英文) On the Insights and Limits of Lao Tzu's  
Political Philosophy

經本委員會審議符合碩士資格標準。

論文口試委員會 召集人 周仁忠  
委員 陳可玲  
委員 陳振安  
委員 \_\_\_\_\_  
指導教授 陳振安  
主任 伍至學

中華民國九十六年十二月廿九日





**Huafan University**  
**Verification Form for Graduate Student Oral Defense**

**December,29,2007**

- Master Program  
 Master Program for  
Students with Job  
 Ph. D. Program

Mr. Tien, Hui-Min  
Department of Philosophy

Thesis Chinese Title: 論老子政治思想的洞見與侷限

Thesis English Title: **On the Insights and Limits of Lao Tzu's Political Philosophy**

is approved by this Committee for a MA (Ph. D) degree.

Convener: Chow Tz King (typed form of the name)

Committee Members: Lilian Chen (typed form of the name)

Committee Members: Jen-kuen Chen (typed form of the name)

Committee Members: \_\_\_\_\_ (typed form of the name)

Advisor: Jen-kuen Chen (typed form of the name)

Chair: Wu, Zhi-xue (typed form of the name)



## 論文摘要

《老子》的學術思想一切都是根據他所發現的「道」逐步發展而成，故他的思想，主要是「道」，這一切的思想只用五千言作簡單扼要的概述，然精義入微的內容無所不包、無所不備，指出宇宙的形成和萬物演變法則，其大無外，其小無內，一統萬物的自然和永恆常存自本自根的「道」。老子認為道是最好的治道，主張以自然之道經國治民，實行無為而治的政教主張，其目的在使人民自化。老子反對有為，反對違反自然運用智巧去多事生事；在道家看來，順其自然便會產生完美妥善的結果。本論文嘗試從老學思想的形上探究，並由「道」的解說及確立無為政治基本的理論，分析無為而治的理想及其政治思想產生的背景與實現無為而治的條件「聖人」治國，並論述探討「小國寡民」及其治國之道。最後針對本文研究之主題「老子政治思想的洞見、侷限」作扼要的反省與批評。

關鍵詞：道、自然、有、無、無為政治、聖人、小國寡民

## ABSTRACT

Lao Tzu's literary thought emphasizes the Dao as the source and ideal of all existence: it is being the root of all things. All his thoughts (Taoism) are briefly summarized by 5000 words which are included everything. Dao is being one of many things and it's a rule of the whole universe's changing and people's evolvement. All things need to return to their natural state, in harmony with Dao. Based on Lao Tzu's opinion, the best way is Dao, he emphasizes using the natural way to rule his country and his people. If people lack of knowledge then they can not act; if no action is taken then harmony remains. Lao Tzu encouraged do nothing, or return to "nature", rather than action. According to Taoism, if you obey the natural way then everything will turn into a perfect result. This thesis tries to explain Lao Tzu theory and to explain what Dao is and then to analyze the calm state of wu wei. Lao Tzu said if one person can follow the natural way then he is qualified to be the saint to rule the country. Meanwhile, I will go further to discuss why Lao Tzu emphasizes let your community be small, with only a few people and what the way for rulers to control the country. In the end, I will explain more on Lao Tzu's political theory and then providing some of my opinions and comments.

key words : Dao, Natura, Yu, Wu, Wu wei, literally "non-action", Saint, let your community be small, with only a few people

# 目 錄

|                          |            |
|--------------------------|------------|
| 論文摘要.....                | I          |
| <b>ABSTRACT .....</b>    | <b>II</b>  |
| <b>目 錄.....</b>          | <b>III</b> |
| 一、 引 論.....              | 1          |
| 二、 老子之「道」.....           | 3          |
| (一) 對「道」的探討.....         | 4          |
| (二) 「道」與自然.....          | 10         |
| (三) 有與無.....             | 14         |
| (四) 「道」是老子政治思想的立論中心..... | 18         |
| 三、 老子無爲而治的政治論.....       | 19         |
| (一) 無爲思想.....            | 20         |
| (二) 無爲政治思想的產生背景.....     | 23         |
| (三) 無爲的政治原理.....         | 25         |

|                      |    |
|----------------------|----|
| 四、實現無爲的條件：聖人.....    | 31 |
| (一) 聖人的角色分析.....     | 35 |
| (二) 聖人之道.....        | 40 |
| (三) 聖人之治.....        | 49 |
| 五、無爲而治的理想國：小國寡民..... | 57 |
| (一) 小國寡民的社會.....     | 58 |
| (二) 小國寡民的治國之道.....   | 61 |
| (三) 小國寡民的社會價值.....   | 66 |
| 六、老子政治思想的洞見與侷限.....  | 71 |
| (一) 老子政治思想的洞見.....   | 71 |
| (二) 老子政治思想的侷限.....   | 78 |
| 七、結 論.....           | 83 |
| 參考書目.....            | 85 |

## 一、 引 論

《老子》一書作者成謎，與史稱老子不一定是同一人，關於《老子》其書其人，真偽先後之辯，群言滋繁。唯一的史料《史記·老莊申韓列傳》替老子作了一個四百多字的傳，不過，司馬遷的這種記載實在不甚清楚，老子的生卒年月就先弄不清楚，一則曰：「莫知其所終。」再則曰：「世莫知其然否。」中間又插入老萊子、太史儋一段，迷離般遂使後人如墮五里霧中。蕭公權先生認為夫以史遷之去古較近，已不能詳為考證，俾成信史，兩漢以後之人，雖欲加以是正補充，而文獻愈少，其事更難，誠不免有徒勞無功之感。史稱其為關令尹喜著書，近世學者多疑道德經非聃所著。<sup>1</sup>自宋代張載、朱熹、葉適等人均有提出教孔子者必非著書之老子的疑問。到了清代繼續有人出來質疑並斷定著五千言的老子即本傳所稱的太史儋，不是孔子問禮的老子，就是把孔子問禮的老子和著五千言的老子分為二人。民國以來懷疑的人更多了，梁啟超、馮友蘭亦提出老子是戰國時人，不是春秋時人。因此本文姑且直接稱書名的老子作者為老子。

由以上時儒們的意見，說老聃姓李名耳也罷，說老聃是一人，李耳又是一人也罷，甚或集合老聃、老萊子、太史儋是一人也罷，而主要的關鍵，我們不能離開《老子》書而論其人。後世稱誦老子者，也是因為這部五千言《道德經》的原故。

蕭公權先生認為老子思想中之基本概念有二：一曰反，二曰無。其政治哲學之主要部份乃以後者為根據。「無」乃道之體，「反」乃道之用。無形者生生之原理，反動者有形之變易，故就哲學思想言，無亦較反為重要。<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年，頁173。

<sup>2</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年，頁180。

《老子》一書中也包括明哲保身的亂世哲學、無爲而治、權術、反戰爭的政治軍事思想，以及最爲世人所稱述的宇宙之道和自然主義倫理觀。老子五千言所急待處理的問題，仔細閱讀幾乎有三分之二以上篇幅在討論政治人生的問題，這使得我們有充分理由相信老子形上學探索是基於強烈的實踐關懷而發。



## 二、老子之「道」

中國二千年來的思想有三大支柱，其中最大支柱是儒家，其他兩家分別為佛家與道家。每一民族的思想，都有它特殊的色彩，和其共同熱烈討論的問題。在古代希臘的哲學中，幾乎沒有一個人不討論到宇宙的生滅，宇宙的本質等問題，這種討論的影響，使得形上學、宇宙論，始終在西洋的哲學裡佔著一個重要的位置；在中國哲學史中老子對宇宙的本源、宇宙的運動等等形上學的問題，都有簡單扼要的論述，進而從此建立起包羅天地的哲學系統。因此筆者認為《老子》雖只是本薄薄五千字的小書，但若從近代哲學的眼光來看，卻正是最富於哲學意味，最有完整體系的了。

道的創生作用是無意志、無目的的，一切都成於自然而然，爲了描述這種「自然」之德，老子用了許多消極字眼，像：「無爲、無知、無欲、無言、無我、虛、弱、柔、靜、樸」等。這些字眼雖然看來消極，事實上卻充滿積極的效應，因爲它們與道並行而進。譬如《老子·第七十三章》：「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繕然而善謀」。消極並不是指故弄玄虛或放棄不管，而是指積極的配合《老子·第四十章》：「反者道之動」的大原則。《老子·第四十八章》：「無爲而無不爲」即是此意。<sup>3</sup>因此，道的內在性表現爲萬物的生命原則或根本動力，而萬物因之而生，失之則亡。筆者認為道無始無終、無所不在、無所不爲、無形無象、無聲無味，道生天地，天地生萬物。所以，道是超越表象的，是一種自然運行的法則。

《老子·第一章》：「道可道，非常道，名可名，非常名」。《老子·第十四章》：「視之不見，名曰夷；聽之不聞名曰希；搏之不得名曰微」。《老子·第二十五章》：「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。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」。故筆者認為，人由於受到視覺上的限制，認為眼睛所看到的是什麼，就以爲物體的形相是如何。其實萬

---

<sup>3</sup> 傅佩榮，《哲學與文化---老子論天與道》第12卷第4期，1985年4月。

物的變化是多端的。道並非個別具體感官所能知覺的事物，他雖無形卻無所不在，天地萬物均有其蹤跡。因此可以用語言表達出來的，已經不是真正的道了，因為這只是形容與描寫而已。

### (一) 對「道」的探討

勞思光教授指出：老子思想何自起，起於觀變而思常。《老子·第二十三章》：「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」。故他說：此言萬象流逝，皆不能久，即不能常；見觀變之意。然此所謂變，乃事物之變；老子即舉天地以概括經驗世界之萬有，言萬有無不變；但不屬於經驗世界之事象群者，則可久可常。規律本身非經驗事象之一，老子即以超乎天地之語以說之。<sup>4</sup>《老子·第二十五章》：「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。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」。「道」既然包攬了一切，天地也在此行列當中，當老子提及天地一詞，實際上並非單獨談論天、地的意義，而是要訴說天地之間的一切活動。<sup>5</sup>在此筆者認為老子的意思，不過點明道為天地萬物之母；道即是自然，而所謂道者，並非不可知的玄妙物事，也不是意志的造物主宰，只不過是大自然的實體、真實的存在罷了。

就字的原義而言，「道」即指人所行的道路方向，向東西南北諸方向伸展，能將人的行為導向於此諸方向，而使行為有所取向者。故人的一切有所取向之行事或活動，以致任何存在物有所取向的任何活動，其所循的道路，皆是道。<sup>6</sup>依《老子》書中所說，道是天地萬物的創生原理，天地萬物都依道的創生作用而得以成立。老子之「道生萬物」，老子認為道即是一切，萬物由道而生、由道而成，道運化萬物。<sup>7</sup>故老子的道是實有，道在天地之先，亦為萬物之母，萬物由道而生，

<sup>4</sup> 勞思光著，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，2002年，頁227。

<sup>5</sup> 王品方，《老子論道譬喻之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，2004年，頁30。

<sup>6</sup> 唐君毅，《中國哲學原論---原道篇(一)》，台北，台灣學生書局，1986年，頁29。

<sup>7</sup> 李增，《哲學與文化---向郭注莊與老莊思想之比較》第10卷第1期，1983年1月。

由道而成，由道而毀，而道而毀，而亦歸之於道。在此筆者指出，道的偉大，並不單單在於生成萬物，而是它無私地不主宰他們、不佔有他們。

《老子·第三十四章》：

「大道汎兮，其可左右。萬物恃之以生而不辭」。

《老子·第十章》：

「生而不有，為而不恃，長而不宰」。

人人皆知地圖並非疆域本身，所以語言地圖所描繪的形相亦決非實相本身，老子本人早已意識到這一點，他所指謂的「道」，本是對宇宙終極實在的代名。本質上是超越語言所表述的，《老子·第一章》：「道可道，非常道」，魏元珪教授認為：所涉及的顯然是實在和語言間的關係問題，所謂實在乃指宇宙實在自身及宇宙的本根；語言只能對實在本身加以描繪和表達，人的心智成熟到什麼地步，所描繪的即到什麼地步，表達和描繪的東西自然不等於實在的本相。<sup>8</sup>

勞思光先生率直地以為老子的道是形上的實體、事象所循之規律，是實有義。蒙培元認為老子以自然來說道，以道的本質是自然，而自然是真實存在。方東美先生則以道體說道，說這道是真實存在體(真幾，或本體)。馮友蘭更提到古時所謂道，都是就人道來說，老子則賦予道以一形而上學的意義，認為天地萬物之生，必有其所以生的總原理，這總原理即是道。<sup>9</sup>張揚明則認為老子的道，是先天地生的混成的物，是宇宙寂寥一無所有的時候就獨立而不變，周行而不息的，是似虛而實，與眾不同的東西，而且是其中有物，其中有精。雖然是虛無

---

<sup>8</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁423-424。

<sup>9</sup> 以上諸學者對於「道」的界定，參閱吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，文津出版社，1998年，頁21。勞思光，《中國哲學史》，第一卷，香港中文大學崇基學院，1974年，頁193。蒙培元，《中國心性論》，台灣學生書局，1990年，頁48。方東美，《原始儒家道家哲學》，黎明文化事業股份有限公司，1993年，頁168。馮友蘭，《中國哲學史》，太平洋圖書公司，1961年，頁218。

的連感官也不能察知，卻永遠在運動遷化，以心意體認的，是精神和物質的混合體。無所不包，無所不有，也無所不在，是可以取之左右的。是生天生地，化生萬物的母，是宇宙的根源，也是萬物的奧秘。<sup>10</sup>東方橋則認為：道，不僅是天地萬物的根源，也是天地萬物生長變化的法則，更是天地萬物的歸宿。道，是宇宙萬物尚未形成之前的真理；也是虛空之間一切有形世界與無形世界的能源。<sup>11</sup>由以上學者對於「道」之本性的不同界定，可窺知「道」之意義的豐富性與理解的多樣性。

若更細部的去分疏「道」的內涵意蘊，可知「道」是老子哲學的中心觀念，整個哲學系統都是由他所預設的「道」而開展。「道」這個字，在《老子》書中前後出現了七十三次，這七十三個「道」字，符號型式雖然是同一的，但在不同章句的文字脈絡中，卻具有不同的意涵。<sup>12</sup>《老子·第一章》：「道可道，非常道」。道可以說得出來的，就不是常「道」。「可道」的道字和老子哲學思想無關，它是指言說的意思。第一個「道」字和第三個「道」字，是老子哲學上的專有名詞，這裡指「道」是構成世界的實體，也是創造宇宙的動力。它是永恆存在的，故稱為「常道」，所以這個「道」字顯然是指實存意義的「道」。

《老子·第四章》：

「道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗」。

形容「道」體是虛空的，這個虛空的「道」體，是萬物的根源。這裡所說的「道」，也是指形而上的實存之「道」。道的這種沖虛之用，好像不會盈滿，正是道成全萬物的方式；因為如果盈滿，就會使物順其物勢有所發展，反而影響了大道的流行。<sup>13</sup>所以道的沖虛之用，是要化解萬物的銳利與紛雜，不使萬物各順其物勢發展至壯，也使萬物的光芒復歸合諧，萬物的塵跡復歸混同，道之用，是用在萬物，而成全萬物。

<sup>10</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁36。

<sup>11</sup> 東方橋著，《讀老子的方法學》，台北，玄同文化，1997年，頁51。

<sup>12</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁2、13。

唐君毅在《中國哲學原論》中，將老子的「道」細分成六義：虛理之道，形上道體，道相之道，同德之道，修德之道及其生活之道，為事物及心境人格狀態之道。

<sup>13</sup> 趙衛民，《鵝湖月刊---老子的物道》第19卷第12期。

《老子·第八章》：

「上善若水。水善利萬物而不爭；處眾人之所惡，故幾於道」。

這個「道」表現了「不爭」的特性。這個「不爭」之「道」，不同於形而上的實存之「道」。形上實存意義的「道」，是不為我們所得而聞問的，但這裡所說的「道」，已經落實到人生的層面，它可以為我們所取法，故老子認為我們應取法它的「不爭」的精神。這層意義的「道」同於「德」。

《老子·第五十九章》：

「長生久視之道」。

這是說長久維持的道理，這裡的「道」，是通常所說的道理、方法的意思，並不是老子哲學上的特有名詞。有些地方，「道」是指形而上的實存者；有些地方，「道」是指一種規律；有些地方，「道」是指人生的一種準則、指標或典範，因而同是談「道」，而意涵卻不盡相同，但意涵雖不同，卻又可以貫通起來。<sup>14</sup>

從中國第一個形上體系的性質，論老子在中國思想史上的地位與價值，現代學者譚宇權認為：

(1) 他有前瞻性——老子建立的形上體系是中國思想史上最早的一個，以抽象思考的方法研究宇宙的根源、本質的形上問題，開創了中國人最早的形上學領域，像魏晉南北朝是道家思想興旺的時代，唐代表現了吸收道家思想的痕跡，至於兩宋與明代的哲學更是明白地融合佛、道兩家的思想，故老子形上學是中國形上學的真正源頭。

---

<sup>14</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁2、13、14、25。

(2) 老子認為：宇宙的本體——「道」，是一個未知數。老子常用「無」、「無狀之狀」、「無象之象」、「無名」、「無名樸」等，來形容「道」。具有科學家之精神與頭腦及相當嚴謹的治學態度，凡不清楚的東西，我們必先說不知道，《孔子·為政篇》曾道：「知之為知之，不知為不知，是知也」。

(3) 完全脫離了神性——絲毫不具宗教氣味，以「無」作為宇宙本體，並提出《老子·第四十章》：「反者，道之動」的學說，其意謂：宇宙在那裡不停地循環運作，而且此運作是非人為或神為，自然而然的現象。<sup>15</sup>「反」有三種意思：一是返，二是發展到反面，三是相反相成。老子大部分的人生思想和權術運用的原理，便都來自這後兩點認識。所謂物極必反，無往不復，原是天地間不易之理，而「道」之所以變幻萬千演化不息，但卻始終不失其為「道」，就全賴於這種「反」的作用<sup>16</sup>。因此筆者認為道的生化作用沖虛無窮，以自然為法，以反為動，以弱為用，具有主宰性、常存性。道亦是一切事物活動的必然規律，具有相反相成、循環反覆的特性。

現代學者嵇哲認為：道為宇宙萬象之本體，本體者，研究實在終極之本性。道為本體，本體為渾沌未分之體，寂然不動，靜而無聲，永久存在而不變，運行於天地萬物之中，生於天地萬物之先，而為天地萬物之本源；既不辨其為何物？亦不知其為何名？道為萬物之所從出，雖不可聞，不可見，而本體自在。<sup>17</sup>故筆者認為此老子之中心思想，超出天地萬物之外，即所謂道也，他的宇宙論也以道為基礎，老子認為宇宙的本源是道，天地萬物皆由道所創生，道超越了時間，也超越了空間，他沒有生死、沒有大小。道創造萬物，自己卻一點也不損傷，這種力量永不停息，取之不盡，用之不完，無所不至。

---

<sup>15</sup> 譚宇權，《老子哲學評論》，文津出版社，1992年，頁36-48。

<sup>16</sup> 張起鈞，《老子研究》，中華叢書委員會，1958年，頁107-109。

<sup>17</sup> 嵇哲著，《先秦諸子學》，台北，洪氏出版社，1982年，頁166-167。

羅光先生指出老子《道德經》中沒有說明「道」為第一實體，但《老子·第二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然」，按照這個次序，人在地以後，地在天以後，天在道以後，道自然而然，這可以不是時間先後的順序，而是本體存在的先後順序。<sup>18</sup>「自然」為「道」自化的原則，也就是「道」自化之理。「道法自然」應解釋為「道按自己之理」而變化。

老子主張以自然之道經國治民，實行無為而治的政教主張，因他深信《老子·第三章》：「為無為，則無不治」，但他深知其主張與世相違，難為人君所接受，於是他提出了形上的「道」，為他的主張撐腰，《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為」。同時老子又認為欲以自然之道治民，其先決條件是必須有任自然之精神，有此精神，才能順自然之道而行，因此《老子·第二十五章》又說：「道法自然」。<sup>19</sup>如此，道不但成了老子學說的形上基石，而且也成為道治主義者取法的最高典範。

老子看到花團錦簇、萬有畢呈的現象界而探究其形成，於是他超越了現象界，而想到最初有物之始，更推想到陰陽未分、天地未闢方始有氣之初。但老子認為這還不是最高之境，最後，終於進入了從未被人闖入的虛無空曠的境界，只覺得一片空寂，非明非暗，玄遠窈冥，無窮無極；然而又像就在目前，就在一切現象的後面，無所不有，汎乎左右。<sup>20</sup>至此，老子再也無法推想上去了，他認定這是最高界，這是宇宙의 根源，宇宙的本體！宇宙間的一切，都由此中而來，亦歸此中而去。本體是永恆不變的。老子就這樣由現象界一層層反推而上而發現了道，所以說「反者道之動」。

---

<sup>18</sup> 羅光著，《中國哲學思想史——先秦篇》，台北，台灣學生書局，1982年，頁168。

<sup>19</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁17。

<sup>20</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁39。

高懷民先生認為我們都存在於「道」的規範之中，有「身」與「心」的並存；有「小我」與「大我」的並立；有「變」與「常」的不得不兼顧。「身」、「小我」、「變」自然不能作為人生的標的，但人卻不能擺脫這一面，因為人之所以為人的立場寄於此；「心」、「大我」、「常」固然是人嚮往的理想境界，但人又不能挾其個別之形體俱化，只可以作為人生永恆奮鬥的前景。人一方面努力追求「心」、「大我」、「常道」，一方面也不遺棄「身」、「小我」、「變道」。<sup>21</sup>筆者認為事實上今日人類之所以招致危機，便是缺乏此一認識；今日世界哲學雖紛紜多途，終不能貫通人心以導引人類向幸福之路邁進，也就是缺乏此一認識。

## (二) 「道」與自然

老子建造這個「道」的世界時，他為人類指出的，是那個非感官可以知覺的世界，但這個世界卻是實存的，因為，我們這個世界的萬物表現得那麼美妙與神奇。例如以人來說，當男女結合，有了後代後，其胎兒便會在母體內自然成長，當他出生後，經歷發育的過程，由青年、中年、老年而死亡。其間的變化，如沒有特別意外的話，人的一生過程，總是依照某種自然法則進行，故有人說：在這裡，彷彿有什麼人或神在設計似的。如照西方宗教家的看法，這其中必有神或上帝，但有科學頭腦的人則認為不是，因為萬物的變化總是長期而自然的，不是一天或短期可以成功的，故其背後沒有神的設計。可是另一個問題便來了，即若萬物是經長期而自然的演變而成，那麼其最初的狀態是什麼？易言之，其根源為何？於是這就涉及形上學中研究宇宙本體的問題了。而老子是有科學頭腦與抽象思辨的能力，而建造其偉大的形上哲學，故老子認為宇宙的根源是「道」。

---

<sup>21</sup> 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁581。



葉海煙教授將道的規律性意義分析可由兩方面來觀察：(1) 相反相成的轉化或變化；(2) 往復循環的周行或運動。而後者是前者的推廣與延展，正足以說明老子「在世」思維的基本內涵，其實是不離經驗又能深入經驗內層，以至於形而上的理境。由「反者道之動」，和《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物云云，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命」。「反」其實是「返」，也是「復」，而「復」就是歸根，也就是「返本」。本即初，初即始，始而終，本而未，自形成一往復循環的運動，其間本末相銜，始終一貫，活動就是歷程，歷程就是規律，而規律自在活動與歷程中，這便是道在天地所展現的主要面相。<sup>22</sup>

筆者認為老子既認定宇宙萬物都包含在大道之中，巨細不遺，無一例外。而萬物也就是道體中的一部分，萬物的運動遷化，也都在道的運動遷化之中，既不知何時始，亦不知何時止，永遠「周行而不殆」。這是純乎自然的，未加任何力量，也不可能加以任何力量，既無法改變，亦無法催促，更無法阻止。溟溟濛濛，渺渺茫茫，自運自化，無止無休。

由於道這樣的自然運化，而生一，生二，生三，乃至化生萬物。而使寂兮寥兮的宇宙，變為千千萬萬不可數計的自然現象，而且產生了許多自然的規律。老子認為要生長在宇宙之間，要治理宇宙間的事事物物，便要根據宇宙間自然的規律來決定方法。<sup>23</sup>《老子·第二十五章》：「道法自然」。說明道之創生天地萬物，不是出於神的意志，他只是因任自然，自然就是他自己本來如此，不含有任何造作在其中，《老子·第六十四章》：「輔萬物之自然而不敢為」，是對宇宙萬物的治理，都要合乎自然之道，順應自然的規律，不僅限於人事而已。凡是合於自然的，就是好的、美的、圓滿的；凡是違拗自然的，就是壞的、醜的、殘缺的。<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁62。

<sup>23</sup> 張揚明，《老子學術思想》，黎明文化事業公司，1977年，頁44。

<sup>24</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，水牛出版社，2001年，頁151-152。

《老子·第十章》：「生而不有，為而不恃，長而不宰」。道之為萬物存在的根據，並不是要剝奪個物的個體性，而去加以佔有宰制。道之做為萬物存在的根據，只是因為它能化消個體之間因排斥彼此而會互相毀滅的可能。當個體之間不再有彼此毀滅的可能，則萬物各自生，各自完成它自己的存在，道在此又何來佔有、那來宰制。<sup>25</sup>

老子認為自然的重要性，可由下列二段話獲得明證：

《老子·第二十五章》：

「人法地，地法天，天法道，道法自然」。

《老子·第五十一章》：

「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」

何謂「道法自然」？是不是在「道」之上，還有一個根本呢？誠如大家所知，那是不可能的，因為老子已明白指出「道」是宇宙的根本，如果其上還有一個根本，那麼道便不是根本了，吳澄說：道之所以大，以其自然，故曰：法自然，非道之外，別有自然也。張起鈞也說：道是無人格、無意志的，他沒有主觀的企圖，或任何的偏好。而道之所以發生主宰的作用，完全是順應自然，聽任萬物之自然而已。所謂自然，指的是這種自然而然，聽任自然的情形，並不是在道之上，別有一個叫做自然的東西，而為道所遵從效法。<sup>26</sup> 因此筆者認為，所謂道者，不過是自然之名而已，總之，無論是人，是地，是天，是道，無不以自然為宗，所以自然是老子哲學的精神。

---

<sup>25</sup> 林遠澤，〈鵝湖月刊---老子道的函義及其開顯〉第15卷第12期。

<sup>26</sup> 譚宇權，〈老子哲學評論〉，文津出版社，1992年，頁184-185。

若把老子的自然無爲不恰當地運用到人類社會的發展，便可能形成了一種退化的史觀。道家既以爲自然完善美好，而人力渺小不好，因此便認爲人類社會在那原始自然狀態時候，才是最理想的境界，因爲那時毫無人工雕琢的痕跡，一切都在遵循自然，在自然完美的秩序下，人們勢必渾噩樸厚，幸福無邊。<sup>27</sup>等到社會演化，人們逐漸脫離原始狀態，而有文明產生，這在一般人看來當然是文化進步，遠離野蠻狀態了，但在道家看來，卻是人們的墮落表現，並且會給人們帶來無盡的痛苦。所有道德、智慧、物質、精神方面的發展，所有文明的產品，他們都認爲是要不得的。

老莊皆「崇尚自然」，人本是自然而生，倚靠自然而活，陽光、空氣、水和一切食物皆自然所供應。張起鈞認爲所謂「崇尚自然」包含兩種意思：（1）「自然」是美好完善、圓滿無缺的，「自然」本身是有組織有規律的，一切只要聽任「自然」演變，自可達到和諧圓滿的結果，「自然」的力量龐大無與倫比，人力不足與之抗衡。「厭黷人工」，人爲的努力是微不足道，不能發生什麼功效，逞強妄爲不僅無功，反將受禍。（2）所謂「崇尚自然」，並非要人整日倘佯於山水，乃是要拾回失落的心，歸返道自然的心，而要過返樸歸真的生活，但所謂歸返自然未必要拋棄當今文明的社會，並非要人們重返原始野蠻人類的生活，人類歸返自然，是拾回那迷失的童貞，在天地中，復見其天地之心。<sup>28</sup>

筆者認爲老子倡言歸根復命，歸根者，乃回歸自然的懷抱，返回大道的精神。復命者，乃復其天地之心，復見赤子之心，進而做個合乎至德的人。老子說：「萬物並作也」，所以人唯有在與自然的反覆交互作用中，去融入自然，並與自然同功，藉以返本還源。因此當人們能夠了解自然、崇尚自然且與自然之作爲愈多，人便享有更多的自由，人若踐踏自然並且破壞自然界，最終究是糟蹋了自己。

---

<sup>27</sup> 張起鈞著，《道家智慧與現代文明》，台北，台灣商務，1984年，頁94。

<sup>28</sup> 張起鈞，《智慧的老子》，東大圖書公司，1976年，頁82-83。

### (三) 有與無

王邦雄將無與有，比喻是道的兩面向。以無言道之自體，以有說道生成萬物的作用。故對天地萬物而言，道是既超越而又內在的形上實體，道不即亦不離萬物。《老子·第三十四章》：「大道汎兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主」。此言道無所不在，不自外於萬物，就在吾人生命的週遭，以生養成全萬物，故由此而說有；然道又不是現象之一物，《老子·第十四章》：「視之不見，名曰夷；聽之不聞名曰希；搏之不得名曰微」。是無聲無臭，無形無名，而完全超乎吾人的感官經驗之外，故由是而言無。然無不是邏輯的否定之無，亦非抽象的死體，故以妙狀其具體而真實的無限妙用。是從超越性言無，由內在性說有，無言其體，有言其用。<sup>29</sup>

現代學者嚴靈峯認為老子哲學的本體論與宇宙論是統攝於一元的「道」，原是一致的。「道」是「獨立不改」的，「獨立」者，無匹偶，絕對待之謂；因此，「道」是一個絕對的本體。在「道」的本身根本無所謂「有」、「無」的分別。但從宇宙論方面來說，又是「周行不殆」的；在演化的過程中，便不能沒有層次的劃分，所以才發生了「先」、「後」的問題。<sup>30</sup>有無問題的討論，老子基本上是從天地萬物的起源、生成等方面來論述的，也就是說，天地萬物是從哪裡生出來的。故筆者認為，「無」「有」乃是道產生天地萬物時由無形質落向有形質的活動過程。

中國古代的一些學者曾以金木水火土五種基本的物質元素或陰陽二氣來說明天地萬物的生成。而老子則以無形無象，不可名狀的「道」或「無」，作為生成萬物的最後根源，認為天地萬物都從「道」或「無」中生出來。這就是《老子·第四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，和《老子·第四十四章》：「天下萬物生於有，有生於無」的理論。所以，老子是把「道」或「無」當作在天地萬物的一個至高

<sup>29</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1980年，頁80。

<sup>30</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁547。

無上的實體來看待。<sup>31</sup>

《老子·第一章》：

「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。」

《老子·第四十章》：

「反者道之動；弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」

「有」為萬物之母，「無」為萬物之始，宇宙之根源來自何處，其歷程如何，這些都不能作平面的單純觀察，我們所看見的「有」不過是現象界中的萬有，現象界中的「有」不能解釋為「有」。<sup>32</sup>老子以「無」說明之，此「無」非真無，乃知識上不可言道之無，而非本無。

趙衛民先生說從「天下萬物生於有，有生於無」看，老子論有、無，是屬於宇宙論的概念。把他與「道法自然」，和「道生一……」類比地看，則「有」同於「道」或「一」，而「無」則同於「自然」。《老子·第一章》：「常無欲以觀其妙；常有欲以觀其徼」，說明了人不但對道的言說和命名，產生「無」和「有」這一對存有論概念，人也可以常處於「無」的層次，以看出道的妙用；常處於「有」的層次，以看出道的邊際。<sup>33</sup>

<sup>31</sup> 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，台北，華正圖書，1992年，頁4。

<sup>32</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁474。

<sup>33</sup> 趙衛民，《鵝湖月刊---老子的道初論》第19卷第3期。

老子論道雖以「無」著稱，卻從來不諱言「有」，甚至可以說，沒有「有」的盤算，那麼淡乎無味的「無」恐怕也就無所依托了。所以道的無與萬物的興作，人主的無與臣民的專心自正，都是兩兩相生，互為要求與作用。吾人自「無」觀「有」，再從「有」觀「無」，大概就可以看懂老子思想的玄妙了。<sup>34</sup>王邦雄則認為無與有，皆就道說。《老子·第一章》：「此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門」。此兩者，就是無與有，雖名號有異，卻同屬道的兩面相。道既無而不滯於無，是雖無亦有；既有而不定於有，是雖有亦無。老子即由此雙向圓成而說玄，玄就是代表道的雙重性，是超乎絕對與相對的，也就是道的圓成作用。此亦從道之兼攝有無說玄，若僅言無，道就沒有內容，成為無物的掛空之道；若只言有，萬物就失落其根源，成了道死的無根之物。<sup>35</sup>因此「無」是自然，「有」只是無的一個動相，「有」與「無」同質又同性，所謂「同出而異名」。「有」能生萬物，「有」又生於「無」，所以「無」就是無限「有」。<sup>36</sup>

現代學者嚴靈峯認為《老子·第五章》：「虛而不屈，動而愈出」。這個「虛」，是表示孔竅的「空」，不同於佛說的「五蘊皆空」或「四大皆空」的「空」；那是從主觀出發，認為世間一切如夢幻泡影，終歸會幻滅，形容這個假的、無意義的，是形容詞。老子的「虛」或「無」，卻是從客觀出發，認為「無」或「空」，都是對象或客體，現實的存在，而非不存在，是佔有空間的一定位置，是指真的、有意義的，是「名詞」。尤其是「虛」而能「動」，更證明其現實性。

從老子的哲學觀點上看來，縱使數學上的數字「0」、或「真空」，也都具有它的存在意義和實在的內容，否則，便不能說「無」之以為「用」了。因此，這個「無」，正確的意思應是「非有」，絕不是「一無所有」的「空無」。可見老子的「無」，並非「一無所有」的「虛空」或「烏有」；而是「有」而不可見，是《老子·第四十一章》：「道隱無名」的「隱」；是實存而為視、聽、搏觸所不能感知的意思。<sup>37</sup>正如老子的「混而為一」的「道」，「視之不見，聽之不聞，搏之不得」。

<sup>34</sup> 許雅棠，〈無以取有---《帛書老子》政治思想試說〉，《政治科學論叢》，2003年第18期，頁171-190。

<sup>35</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，東大圖書公司，1980年，頁79。

<sup>36</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，水牛出版社，2001年，頁153。

<sup>37</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁539。

王邦雄先生指出老子的哲學問題之一，在為儒學之聖智仁義的道德規範，作一根本的反省。儒家人能弘道之道，是人文化成而開出之道，德之不修的德，是人心修養而有得之德，此人所志之道，所據之德，皆依於仁之有心。此有心之人，若不能致虛守靜，通於外而發為聖智仁義，可能成為一主觀獨善的道德規條，而經由政治之有為，強加在人民的身上，形成一外鑠的束縛，此皆出於人之「有心有為」。由此了解，老子「絕聖棄智」、「絕仁棄義」的激烈語，其用心在解消人為的「有心」，而歸於虛靜的「無為」而已。<sup>38</sup>

王弼注「道法自然」：「道不違自然，乃得其性，法自然也」。道以自然為其本性，也就是以無為其本性，了解無同於自然，道以無為其本性，道並不是空洞虛無，無就是「無為」，無為就是「自然」。「有」（道）所以能生天下萬物，是因其自性即是如此，演化的歷程，即是自生自化的歷程，不是因為有一個天下萬物的創造主在那裡造作。因為「有」創生萬物是自生自化，所以才能說「有無相生」，才能說「有生於無」。<sup>39</sup>筆者認為老子所以特別要提出「有」與「無」，就是要剔除創造主式的萬物創生之說，不論是神的意志，或是人的意志，不論是天功還是人工，一切的造作，在老子看來，都是人類萬惡的淵藪。

生命與存在互為一體，故超越作為生命存在的內在活動，基本上是由意識活動展開的，意識夾雜諸多觀念，所以意識的超越亦即對價值理念之超越，而須以價值觀的重建為前提。因此葉海煙先生認為老子對人的關切，即由道在「有」、「無」間的對立，並由此設法尋求平衡、創造和諧，以豁顯道的內涵，以實現真實的意義。<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1980年，頁86。

<sup>39</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，水牛出版社，2001年，頁152、153。

<sup>40</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁60。

#### (四) 「道」是老子政治思想的立論中心

老子目睹了春秋時代各諸侯國間激烈的政治競爭，長久地觀察政治和社會的演變後，他發現到周民族的文化價值已經難以維繫當時的社會民心，於是導致周王室所尊奉的「禮治政治」名存實亡，因而造成政治局勢的動盪不安。老子認為，要想解決這個問題，就只有建立一套新的政治價值，來重新規範政治秩序。老子提出了嶄新的哲學命題－「道」，作為他政治思想的指導原則。結果，「道」成為老子政治理論的核心。老子認為，「道」是政治思想的立論中心，故而世間的君王當從中找到政治運作的原則，以為施政的依據。於是，「道」是君王統治權的來源，「德」則是其政權是否合宜的驗證。在這樣的哲學基礎上，老子以「無為」和「柔弱」來建構他的政治主張，包括政府的施政綱領、君王的統治術和軍事政策，最終的目的在建立一個「小國寡民」的理想社會。

《道德經》是一套完整的政治學學說。其學說內容一言以蔽之，就是「人君當採用道治萬物所從的自然之道治民」，簡而言之，便是「人君當以自然之道治民」，《老子·第三十八章》：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，老子認為道是最好的治道，即所謂「道治主義」。<sup>41</sup>老子的學術思想，主要是道。他認為一切都包含在道中，一切都是由道所生的，老子所說的道，是由他自己首先提出來而未經前人道過，故他所賦予道的意義是前無古人的。

---

<sup>41</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁11-12。



### 三、 老子無為而治的政治論

老子以道為基礎，其政治理論也是效法道體的無為、自然、反樸歸真為依歸。五千言的一本《老子》，充滿了不少深沉的智慧之言。<sup>42</sup>《老子·第五十七章》：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」，這「無事」二字，可說道盡了老子治道思想的精髓，其義可有多種說詞，如「無為」、「清靜」、「知足」、「無私」、「寡欲」等等。可是儘管老子用了各種說詞和比喻來指引世上主政者無事無為之可貴，對於如何才能使主政者得以無事而取天下的具體究竟之道則是一無所說。<sup>43</sup>雖無所說，老子人道法天的政治比附以及由此而有之「無以取有」的治理期望卻啟發後人無窮想像的空間，不僅足與孔子治道相互頡抗，其思想吸引力看來也遠遠大於孔子中規中矩，平實無趣的思想。

老子是先有形上哲學，然後將形上世界的精神，貫注於形下世界去，以作為現象世界改進的方法。但從另一角度看，也可能是因為他看到當時社會的人徒有形式的虛偽的道德與禮節，而無仁義的實質，故他看不起世俗之德，而主張一種道德革命。於是比較而言，孔子之德，乃反省之德，即主張改革世俗的道德與儀式，卻不贊成根本的推翻。但老子不然，他講的是恢復自然的道德，此重建的道德，可以用一個名詞概括，此即「無為」。誠如上述，無為不是不作為，而是一切順乎萬物萬事的法則去發展。<sup>44</sup>

現代學者韋政通指出：我們不能因為老子的理想難以實現而低估它的價值，孔、墨的政治理想不是比老子更難實現嗎？至少在中國，老子首次能由廣泛的背景上，透視了作為人類政治核心的權力問題，他十分敏銳的觀察到人民的疾苦和社會的不安，是起因於在上位者的予取予求及橫加干涉；政治上的種種擾民，是引起上下之間緊張關係的主因。無為的政治思想，最主要的目的，就是要化解這個政治上的

<sup>42</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁48。

<sup>43</sup> 許雅棠，〈聖人無事---慎到政治思想試說〉，《政治科學論叢》，2003年第19期，頁35-36。

<sup>44</sup> 同註33，頁53-54。

核心問題。<sup>45</sup>以下論述可以看出無為思想的現實背景，以及無為的意義和效果。

### (一) 無為思想

「無為」的意思就是，不做違反自然的活動，即不固執的要違反事物的本性，不強使物質材料完成它們所不適合的功能；在人事方面，當已經能夠看到必當失敗時，能用更巧妙的說服方法或順其自然，則會得到所期望的結果時，就不去勉強從事。無為，則是遵循事物的內在法則，根據客觀的實際條件而採取事宜的行動。如果我們這樣去領會「無為」，那麼確實對人們的成功是有很大的指導價值的。比如我們要保持好生態環境，就要「無為而無不為」，要按照自然的道去辦事，否則就會因為人為破壞了生態平衡的規律，遭受到自然的懲罰，如特大的洪水、沙塵暴的侵襲等等。<sup>46</sup>人們不是已經在一次又一次而慢慢地覺醒了嗎？人們也會在挫折中漸漸體會到「無為而無不為」的深刻性的。

無為而治的定義：就是沒有個人的政治，也就是說，沒有企圖將自己私有的慾望強迫別人接受，以求達到其所私自欲望的目的。舉例來說，我不肯先為人人(我先不無為)，人人就不會有為我(就不可能有無不為)；可見我為人人，是無不為的手段，人人為我，是無為的目的。於是要達到無不為目的，就必須要擇其無為的手段。比方說，有力量(可以無不為)，也要保留(就是無為)；能力強(也可以無不為)，也不可以太驕傲(就是無為了)；肚子裡有貨(也可以無不為)，不可以暴露太甚(也是無為了)。凡是待人不刻薄，說話不露骨，處處都留人伸縮的餘地，都是無為的態度。這些以小取大，以少換多，以柔勝剛，以弱克強的道理，也不外是「有以無為基，進以退為礎」的運用。這些簡單的做人做事道理，應是人人可以知道的，也應是人人可以做得到的，但經過有些人的故意歪曲，或是有意無意的斷章取義，就造成了人人不能知

---

<sup>45</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版社，2001年，頁159。

<sup>46</sup> 姚淦銘著，《老子與百姓生活》，北京，中國民主法治出版社，2006年，頁60。

的道理，以及人人不能行的方法了。亡羊補牢，猶不爲晚，我們應該要充分運用無爲的方法。<sup>47</sup>老子講成功有「有爲」之道，也講「無爲」之道。「有爲」好懂，就是有所作爲。「無爲」不太好懂，其實是一種成功的高級智慧。

現代學者葉海煙說法自然是無爲之本，而無爲是自然之相。由自然而自化，而且人在天地的實存境況也可在侯王無爲而治的權力解構中，回返自然之境，回復無爲之態，回復自己所以如此的真實的存在狀態。顯然，自然主要在消解外力干預，消解任何可能引來外力干預的外象之意志力。老子所以借水至柔之性喻道能遍形萬物之性，並斷言水「善利萬物而不爭」、「上善若水」，便是爲了說明天地自然之象，乃「道法自然」一切存在的基礎性原則的具體例證，而水變化自如，而有無所不入的能力，即是道的自化與同化。<sup>48</sup>生命最高的價值蘊藏於生命最真實、最純粹的狀態中，老子最是讚揚歌誦嬰兒，因爲嬰兒是生命最純真的表現，其無欲而柔弱，是生命之道直接作用於一身所致，故能輕易的超越世俗之價值取向，而不受生命外在條件之牽制。

無爲乃道治主義以自然之道治民之方式，其功能是使人民自化。所謂使人民自化，是說使人民自然化爲齊全完美的人。所謂齊全完美的人，按照老子的理念，乃是無欲無知、淳樸自然的人。「無爲」既爲自然化民之道，因此只有上德、下德之君才能行之，因爲這種人君有樸德，能任自然、順自然之道而行。<sup>49</sup>無欲、清靜，便是無爲之治。無欲無爲的清靜的政治，便是最淳樸的政治。

《老子·第六十四章》：

「是以聖人無爲故無敗，無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之，慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲」。

<sup>47</sup> 胡汝章詮釋，《老子哲學新解》，台北，王家出版社，1968年，頁96。

<sup>48</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁89。

<sup>49</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁332。

天下事之所以功敗垂成，不是不夠堅持或衝刺不足，而是一開始就出了大問題。此一問題在，不知足又不知止，而有執有為；有執有為，必有敗有失。是以消解之道，惟在不起心知造作，生命自不會外逐散落。是欲不欲，學不學，即是無執無為，一者本身不尚賢不貴難得之貨，二者亦可救眾人造作外逐之過，僅輔成萬物之自然順遂，而不敢有為。<sup>50</sup>《老子·第四十六章》：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」。可見不知足的欲求，的確形成了人疏離於道之素樸和諧的原因。<sup>51</sup>

《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為」，這是說，道永遠是不妄為的，然而又無所不能地有為。《老子·第六十三章》：「為無為，事無事，味無味」，老子舉日常生活中的例子，比如車子有兩個輪子，輪子中間是空的，「空」就是無為啊。但是正因為是空的，因此可以插上車軸，然後輪子可以滾動，可以載重、可以坐人，便有了車子的「有為」了，這就是所謂「無為而無不為」的道理了。<sup>52</sup>

嚴靈峯認為順乎「自然」，則「無為而無不為」。基於「為人」，則「無私而成其私」。可見「用無」乃老子的最高原則。以「無為」致「無不為」，由「無私」以「成其私」。這樣看來，老子絕非「虛無主義」。他是以「無為」、「無私」為手段，以達到「無不為」、「成其私」的目的。所以老子哲學表面上看來，似「消極的」；但在本質上卻是「積極的」<sup>53</sup>。老子運用了「存而不論」的手法，將可能涉入的世界放在足以引生美感的距離之外，因此，老子「無為」思想上包含了審美的心態，而個人欣賞的能力也正足以透顯人人追求完美人生的自由。人與環境的關係便不再只是一種對反之下的產物，它理應與不斷回返自身，也不斷獲致自由以除去自私、自利心。<sup>54</sup>筆者認為任何事都應該順任它本身所具有的可能趨向去運行，每個人都能依照自己的需要去發展他的稟賦，使不同的意願都能得到和諧平衡，但不以伸展到別人的活動範圍為限。

<sup>50</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁169。

<sup>51</sup> 林遠澤，《鵝湖月刊---老子道的函義及其開顯》第15卷第12期。

<sup>52</sup> 姚淦銘著，《老子與百姓生活》，北京，中國民主法治出版社，2006年，頁60。

<sup>53</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁515。

<sup>54</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁64。

## (二) 無為政治思想的產生背景

中國幾千年來的政治存在一個基本的矛盾問題。就是理想的政治是民本主義，但是實際的政治卻是專制政治。政治權力的根源，是來自國君而非人民，事實上國君才是真正政治的主體。<sup>55</sup>如果想化解這種矛盾，只有消除國君在政治上的主體性，才能保障人民在政治上的主體性。老子是一位自然主義者，一切主張無為，乃是因為老子生於春秋戰國戰亂頻繁、諸侯相爭、民不聊生的時代，從老子的政治思想，可以看出是以站在老百姓的立場，敏銳地觀察到人民的疾苦和社會不安，認為精神上的自由更為重要。老子洞察自然之道，愛好清靜，認為在上位者應不攪擾百姓，達到無為之為。因此老子認為：最好的政府是體驗天地之大仁而不居其仁，勿須人民整日擁戴的政府。<sup>56</sup>「無為」一詞，乃是道家政治思想裡的中心觀念。

老子主張致虛守靜，無為無欲；一般人誤認老子的政治思想，只是清淨無為，安於現實，無所事事而已。因此，而有魏晉的清談之士，及宋朝的道君皇帝(徽宗)，誤國召戎，鑄成大錯。其實老子的無為，是無不為的。老子的清靜，是靜中有動，以靜致動的。老子反對有為，其所謂有為，只是指違反自然運用智巧去多事生事；除了這種多事生事的有為之外，只要順天應人，卻是無所不為的。<sup>57</sup>在道家看來，「自然」是有秩序有軌道的，只要聽其演變，便自會產生完美妥善的結果。《老子·第二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然」。從這一段話可以了解，老子認為人應該效法天地、天地應該效法道。道既然要以自然為法則，那麼人也要以自然為一切行為的原則。唯有在自然的原則下，人人才能享受到自然之美，無為之樂。要享受無為之樂，必須要去除人為的束縛，所以老子的政治思想，就是要為政者遵循自然無為的原則來治理國家，教化人民。像大禹治水一樣，行所無事，不要干涉騷擾他們。要順著每個人的本性來教化他們，讓他們每個人不但能順性發展，而且能盡興發揮。就如《中庸》所說的：「萬物並育

<sup>55</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁283。

<sup>56</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁594。

<sup>57</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁191。

而不相害，道並行而不相悖」<sup>58</sup>的意思。

《老子·第七十五章》：

「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。」

簡簡單單三句話，就將當時統治階層的根本弊端揭發出來：第一，老百姓為何會挨餓？是因為受在上位者高賦稅政策的敲剝。第二，本來很純樸的老百姓，為何如今竟難以治理？是因在上位者的政令過於繁苛，又動不動就發動侵略，所謂「法令滋彰，盜賊多有」。所謂「樂殺人者，則不可以得志天下矣」。第三，人沒有不怕死的，如今老百姓竟輕於犯死，這是什麼緣故？老子認為這都是由於在上者「求生之厚」所引起的。在上的權貴們，過著窮奢極侈的生活，於是貪得無厭，也就是造成橫征暴斂的一個主要原因。<sup>59</sup>很明顯，老子的抗議是站在老百姓的立場，把造成人民生活疾苦，社會混亂的責任，統推向在上位者。

筆者在此認為，《王弼注》：「言民之所以僻，治之所以亂，皆由上不由其下也，民從上也」。既然人民生命如浮萍，人生的無常，溫飽衣暖生活艱困，生存與逐利便成為首要的目標，社會瀰漫著求利之風，老子認為起因於政治腐敗，老子深沈的反省。到底，政治應當扮演的角色為何呢？也成為老子思索的主要問題。

黃登山先生認為老子是「反社會者而不是反文明者」，他所反對的是現實社會的弊端。因為東周末年，政治腐敗，社會混亂，天災人禍，民不聊生，所以老子對於當時的習俗及社會制度，採取反對的態度。當時的國君個個好戰，以殺人為樂；《老子·第三十一章》卻說「佳兵者，不祥之器」，《老子·第三十章》又說：「以道佐人主者，不以兵強天下」。當時的國君主張天下定於一；老子卻主張「小國寡民」。當時的國君喜用嚴刑峻法；《老子·第七十四章》卻說「民不畏死，奈何以

<sup>58</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁277。

<sup>59</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版社，2001年，頁159。

死懼之」。當時的國君貪財好貨，《老子·第六十四章》卻說「聖人欲不欲，不貴難得之貨」。當時的國君主張重稅厚生；《老子·第七十五章》卻說：「民之飢，以其上食稅之多；民之輕死，以其上求生之厚」。當時的國君想用禮來維持社會秩序；《老子·第三十八章》卻說：「禮者，忠信之薄而亂之首也」。老子的目的，是想利用反社會的力量，來揭發當時政治制度的弊端。這種言論看似反動，實際上是《老子·第七十八章》：「正言若反」。<sup>60</sup>老子認為唯有如此，才能使僵化的制度恢復彈性，腐化的文化再生活力。

### (三) 無為的政治原理

老子主張「無知無欲」，以期達到智巧者不敢別出心裁，有所作為，然後才能「為無為」，而後「無不治」。這也便是使民渾厚，然後以無為之政，治渾厚之民。如此，便輕而易舉，事半功倍，垂拱而治。老子知道人民習於故常，厭於變易；樂於安靜，苦於動盪。體察民情，所以主愚。然老子絕非愚弄人民，而是非常重視民意的。<sup>61</sup>無為而治的定義：就是沒有個人的政治，也就是說，沒有企圖將自己私人的慾望強迫別人接受，以求達到其所私自欲望的目的。

《老子·第四十八章》：「將欲取天下者，常以無事」，無事就是無為。老子反對有為的政治，主張無為的政治，認為政府若干涉政權，卻又沒有干涉的本領，越干涉卻越糟，故挑起一種反動，主張放任無為。老子的無為主義，是因為當時的政治不配有為，偏要有為；不配干涉，偏要干涉，所以弄得《老子·第五十七章》：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；法令滋彰，盜賊多有」<sup>62</sup>。無為而治就是要捨棄這些法令規章，因為這些法令規章，不但不能幫助人們恢復自然，相反的還會產生盜賊來遺害人類，只有無為，人民才能獲得最好的生活。<sup>63</sup>《老子·第五十七章》：「我無為而民自化，我好靜而民自

<sup>60</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁288。

<sup>61</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁195。

<sup>62</sup> 王光前撰，《老子箋》，台北，前程出版社，1983年，頁177。

<sup>63</sup> 黎建球著，《人生哲學》，台北，三民書局，1976年，頁336。

正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」，就是這種無為的政治理想，才是我們所應當追求的政治理想。

筆者認為，以無為的態度處理政務，社會就可上正軌，只要做到無為，人民就會自我化育，因此反對政治的「有為」措施。所以老子提倡「以正治國」，以清靜無為之道治理國家。因此「治大國，若烹小鮮」，煎小魚時，不能常常翻來翻去，否則小魚容易被煎爛。正如治理國家時，不應以苛政擾民，使百姓無所適從。故為政者應以清靜無擾的治國原則，順應自然，輔助人民而不擾其生活，不需要為政者的專治獨斷，使百姓人民能自由自在地生活，進而使社會國家達到理想的境界。

老子對中國政治的影響是無形且深遠的，其政治思想之所以能在歷史上佔有重要的地位，是因為他能進一步提出自己的一套理想，從根本上解決治道的問題。老子希望和諧的社會是由順乎自然的方式去達成，認為人的私欲，是違反或破壞大自然的，所以主張無為而治，執政者必須要有長遠的眼見，對「道」能有更深的一層認識。高懷民先生說：「老子無為的政治思想，根源於形上的道，道生生不息、永恆不止，同時又歸於安靜的原則，故能發揮「無為而無不為」的作用。老子提出另一個消除「欲」念的方法，便是「觀復」。《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，無以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是為復命，復命曰常，知常曰明」，「觀復」可解作「觀萬物之各復歸其根」，但我們卻不可執著於萬物歸根才是「復」，「道」是萬物歸根於靜，又從靜中生生不息，從生物的立場看，由靜入生生之動也同樣是「復」，自己要先「虛」、「靜」，自然可以守「無名之樸」而鎮「欲」不作了」。<sup>64</sup>筆者認為「好靜」、「無事」、「無欲」就是「無為」思想的內涵，如果為政能做到「無為」，讓人民自我化育，自我發展，自我完成，那麼人民自然能夠安平富足，社會自然能夠和諧安穩。

---

<sup>64</sup> 參閱高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁538。



《老子·第四十八章》：

「無為而無不為」。

蔣錫昌認為：上行無為，則民亦自正，而各安其業，故無不為也。無為者，言其因；無不為者，言其果。<sup>65</sup>所謂「無為」不是毫不作為，不是教人消極、頹廢之意，而是有調理、有準則，如春、夏、秋、冬四季運行、寒來暑往、白晝黑夜變化，一切都效法天地萬物的自然順序，凡事不妄為，不去刻意做些干擾人的本性的事，不與道的無的、沖虛的性格相牴觸而作出一些不必要的施設。老子以為，若能這樣，則什麼事都會辦的妥當，沒有做不好的事，這便是「無不為」。故無為和無不為常是連著一起說，無為是處事的方法或態度；無不為是依這樣的處事方法或態度而來的效果。<sup>66</sup>秦家懿女士在與孔漢思(Hans Kung)合著的《中國宗教與西方神學》一書中提出：無為不是說什麼也不做(無所為)，而是指沒有任何造作的行動，不過分，不為行動本身牽制。<sup>67</sup>

無為何以反能無不為呢？須知無為，乃是指為政者而言。為政的人雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻正因你安份無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。大的自然秩序既能完美演進，試看還有哪一件事情，不能得到應有的合理發展？<sup>68</sup>因此筆者亦主張「無為而治」，反對用任何手段治理百姓社會國家，其政治原則是放任自然而返樸歸真，順乎民情而行不言之教，人民能無欲而天下足。因此為政者應「先存諸己而後存諸人」，自己應先做好榜樣，然後才去影響他人。在治國時應以淡泊不求自利，順應良心，無所偏私，天下自然太平。

<sup>65</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁251。

<sup>66</sup> 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，文津出版社，1998年，頁41。

關於無為和無不為，陳鼓應也說：「所謂『無為而無不為』的意思是說：『不妄為，就沒有什麼事情做不成的。』『無為乃是一種處事的態度和方法』，『無不為』乃是指『無為』(不妄為)所產生的效果。」(陳鼓應，《老莊新論》，頁33)

<sup>67</sup> 譚宇權，《老子哲學評論》，文津出版社，1992年，頁342。

秦家懿與孔漢思合撰，《中國宗教與西方神學》，聯經出版事業公司，1989年，頁133。

<sup>68</sup> 張起鈞，《智慧的老子》，東大圖書公司，1976年，頁76。

是以爲政之道須知有爲法和無爲法之差別，凡不知天地無爲法者，縱使終日勤勤業業，也終難免落入有盡之中。愈是干涉最多的政府，也是專咨獨斷的政府，天地不干涉人間的行止，但人人莫不遵行天地的律令，人人皆順著春夏秋冬的律曆和時令去生活，凡違者則莫不自遺其咎。老子教導爲政者，最好的政治思想即是去學習自然的運行，和四時的律例，凡不知無爲之爲者，必事倍功半，因爲天下事有非人力所能挽回者。<sup>69</sup>

至於老子直接主張爲政者應該學習「道」的精神有：

《老子·第三十七章》：

「道常無爲而無不爲，侯王若能守，萬物將自化」。

《老子·第二十八章》：

「……爲天下谷，常德乃足，復歸于樸。樸散則爲器，聖人用之，則爲官長」。

即王弼：「順其自然。」

范應元：「虛靜恬淡，無爲也。天、地、人、物得之以運行生育者，無不爲也」。

「道」永遠是順其自然的，老子一再強調在上位者應「無爲」，用「道」的真樸原則來治理，人們就不會起貪欲，社會就會趨於安定。蕭公權先生認爲老子所提倡之自然，乃人類最低限度之生活。一切由文明所產生之享受，皆在屏棄之列，如此以求無爲，誠有釜底抽薪之妙用，不似禮樂仁義之舍本齊末矣。<sup>70</sup>

---

<sup>69</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁591-592。

<sup>70</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年，頁183。

老子都以「無爲而自然」作爲他的宇宙觀及人生觀宗旨，而以「無爲而治」作爲政治觀及社會觀目標，認爲「有爲的德治或法治」是失敗的。老子要人走爲道的路，其目的在於減損私欲妄見，反歸真淳樸質。我們不能視「無爲而治」爲「一事不作」；反之，應視爲一切安排妥當、一切考慮周詳，看的遠、思的深，任何命令不引起反感，任何措施不掀起糾紛，或順水推舟，或釜底抽薪，或潛移默化，或因勢利導，果待熟而後取，薪未燃而先徙。如此，表面上似無所事事，實際上處處已顧到，件件已作通，這就叫做「無爲而無不爲」。反之，能「無不爲」才可以達到「無爲而治」的目的。<sup>71</sup>

《老子·第二章》：

「是以聖人處無爲之事，行不言之教。」

筆者認爲人與人間的相處，主要在於彼此相謙和而不彼此征服，「征服」的思想將使人類各不相下，計較一己之先於人，破壞人類社會和諧，莫此爲甚。我們放眼看今日世界的危機，或明或暗乃是因爲存有「征服他人」的動念，此念不消，人與人間的爭鬥勢必相對增加。

---

<sup>71</sup> 周世輔著，周玉山修訂，《中國哲學史(修訂二版)》，台北，三民書局，2004年，頁119。



## 四、 實現無為的條件：聖人

老子雖主張「絕聖去智」，反對儒家式標榜仁義之有為的聖人；但仍念念不忘道家式的無為而無不為的聖人。道家式的聖人在老子書中共出現在二十七章之多，是老子書中一個重要的觀念。老子對「聖人」有何看法如下：

- 「是以聖人處無為之事，行不言之教。」《老子·第二章》
- 「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。」《老子·第三章》
- 「聖人不仁，以百姓為芻狗。」《老子·第五章》
- 「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」《老子·第七章》
- 「是以聖人腹不為目。」《老子·第十二章》
- 「是以聖人抱一為天下式。」《老子·第二十二章》
- 「是以聖人終日行，不離輜重，雖有榮觀，燕處超然。」  
《老子·第二十六章》
- 「是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物，是謂襲明。」  
「樸散則為器，聖人用之，則為官長。故大制不割。」
- 《老子·第二十八章》
- 「是以聖人去甚，去奢，去泰。」《老子·第二十九章》
- 「是以聖人終不為大，故能成其大。」《老子·第三十四章》
- 「是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。」《老子·第四十七章》
- 「聖人常無心，以百姓心為心。」《老子·第四十九章》
- 「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，我無欲而民自朴。」《老子·第五十七章》
- 「是以聖人方而不割，廉而不害，直而不肆，光而不耀。」  
《老子·第五十八章》
- 「非其神不傷人，聖人亦不傷人。」《老子·第六十章》
- 「夫輕諾必寡信，多易必多難，是以聖人猶難之，故終無難。」  
《老子·第六十三章》
- 「是以聖人無為，故無敗，無執，故無失。」《老子·第六十四章》

- 「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然而不敢為。」《老子·第六十四章》
- 「是以聖人欲上民，必以言下之，欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。」  
《老子·第六十六章》
- 「是以聖人被褐懷玉。」《老子·第七十章》
- 「聖人不病，以其病病，是以不病。」《老子·第七十一章》
- 「是以聖人自知不自見，自愛不自貴，故去彼取此。」  
《老子·第七十二章》
- 「天之所惡，孰知其故？是以聖人猶難之。」《老子·第七十三章》
- 「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，其不欲見賢。」《老子·第七十七章》
- 「是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主，受國之不祥，是謂天下王。」  
《老子·第七十八章》
- 「是以聖人執左契，而不責於人。」《老子·第七十九章》
- 「聖人不積，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。」《老子·第八十一章》

高懷民先生說曾有人提出疑問，何謂「人之私智」？何謂「道之流行」？因為依據大易哲學，人本身即是「道」之流行作用之呈現，那麼人縱有「私智」可言，也應該歸源於「道」。人心中存在「性命」與「欲念」之雜，從「性命」為從「道之流行」，從「欲念」則為「人之私智」。老子之「無為」，是要人作「性命中人」。<sup>72</sup>牟宗三先生則認為生活要求簡易，慾望要盡量排除，這就是「道家」所謂「葆真」的工夫。人一有了慾望，便想去求滿足，從欲而得，從得又想多得一些。欲得之心日盛一日，不安寧的生活因之而生。世間一切的作為都是根於「我想做」這個念頭來的，故越有作為越多慾望。所得愈多，慾望愈大，對於所做愈不知足，而精神上的苦痛常敵不住得時的愉快。一不愉快，心便亂了。是故聖人當使民無欲，無欲並非有欲以後用強力去壓制的意思，乃是根本地排除它，使人各樂其生而安其居。要這樣，才能保持「三寶」。無欲故不爭，不爭故無傷害，而能「慈」。<sup>73</sup>因此無

<sup>72</sup> 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁522。

<sup>73</sup> 牟宗三等著，《中國哲學思想論集---兩漢魏晉隋唐篇》，台北，水牛出版，1992年，頁185-186。

欲而生活愈趨簡易，愈簡易則愈省物力，而能儉。無欲故靜，靜故謙讓，「不敢為天下先」而凡事均較能長久。

《老子·第二章》：

「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去」。

道的本體，本無美醜善惡之分，因為真理至真至善至美，不容許人加以分辨。而人們產生偏見之後，往往用智一再剖析真理，於是破壞「道」樸拙的體性。所以老子感慨地認為，天下人都知道美的觀念，醜的觀念便因應而生，都知道善之所以為善，惡的觀念便相對而生。因為人們所說的美，並非真正的美；所說的善，並非真正的善，真理是絕對的，不需客觀標準加以認定，「相對」只是真理的一部份，並非真理的全體。沒有「有」就沒有「無」，有無是相對而生的；沒有「難」就沒有「易」，所以難易是相互而成的；沒有「長」就沒有「短」所以長短是互相顯現的，至於高下相倚而傾顯；聲音和回聲互相回應和諧；前和後相次而成序。這些相對的觀念，都是相對而成的。

所以筆者認為，只有聖人能夠深刻體察天道，擺脫擾攘不安的塵世，以無為的態度處世，且對人時行不言之教誨。造物生長萬物，並不據為己有；因此，有所作為的人，並不自負自己的才能；有所建樹的人，也無須自居其功。但也正因為他不居功，所以他的功績反而不會泯沒於世，甚至能永垂不朽。故老子揭示矛盾統一的旨趣，分別相對、絕對的表相，而終以聖人無為而治、不言而教的大經大法為結，垂留典範於後世。

「聖人」乃典型之道治主義者，為法天之模範。老子在其書中引用聖人之目的有三：主要的是以其做為道治主義信徒學習之師表，此可從「聖人行不言之教」得知；其次是借助聖人之言行來印證自己所講之道理真實無妄，以加強說教之效果；最後是引證聖人的言行，以

表示自己言有宗，事有宗。<sup>74</sup>

賀榮一先生指出：聖人是道治主義的師表，也是道治主義的模範。聖人所不爭的便是名，遂隱退不炫，不炫即是不言，就是說聖人雖為人君，但不向人民發號施令，以炫耀其尊威；聖人雖養育萬民，但不據為己有，奴役壓榨，以炫其為人主之高貴；聖人無作為，自然就不倚恃其才能，就是不炫耀其才能；聖人於治民大業告成後，而不伐耀其功績，以炫其偉大。<sup>75</sup>

老子不主張統治者主觀意志發號施令，強制推行政策。聖人治理天下，應持「無為」的態度辦事，及順其自然的規律去「為」，所以稱「為無為」，凡事一旦求諸有為便是不順人性，過於有為就是反於人性。就像人要知味，必須先從無味開始，把無味看作味，這就是「味無味」。

《老子·第四十九章》：

「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」。

即

河上公：「聖人重改更，貴因循，若自無心」。

王安石：「聖人無心，故無思無為」。

又

《老子·第六十七章》：

「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先」。

---

<sup>74</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁31。

<sup>75</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁647。



聖人沒有成見，以百姓的心思為心思。善良的百姓我固然善待他們，不善良的百姓，我也是一樣的善待他們，如此這樣，大家都以善良為美德了。百姓由於聖人如此善待和信任，因此都受了感召，而以善良、誠信為美德。不善者成為善者，無信者成為信者，所以說德善、德信。老子不但要使每一個人德善、德信，還要讓那些專注耳目享受的人，都能收斂他們的情欲，渾樸他們的內心，都回歸到像嬰兒那樣的天真，達到「無棄人」、「無棄物」(第二十七章)的人道主義精神。這樣的國君自然可以做到《老子·第六十六章》：「處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭」的地步。<sup>76</sup>老子認為政治之所以有其存在的理由，乃是聖人能與百姓同心同德，聖人要能做到超乎常人的素養和度量，抱持赤子之心，不存好惡，這就是所謂的德善與常善。老子主張絕仁棄義，杜絕假仁假義的偽君子，老子除了致虛、守靜、養氣、用柔等方法修身處事外，並教人常持有三寶，綜合以上即為聖人之治。所以有「黃老之道，民主之國之所用」之說。<sup>77</sup>筆者認為對於今日之民主社會而言，老子聖人之治的風度和修養，仍為一切政治家與民意代表所應效法學習。

### (一) 聖人的角色分析

林俊宏先生認為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。<sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁284。

<sup>77</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，東大圖書公司，1980年，頁164。

<sup>78</sup> 林俊宏，〈老子政治思想的開展---從「道」與幾個概念談起〉，《政治科學論叢》，1999年第10期，頁185。

就中國哲學而言，儒道兩家皆不重知性主體，儒以德行主體為本，主張盡己之性，盡人之性，盡物之性而後參天地之化育。道家則不以德行主體為本，亦不重思維主體，乃反樸歸真，而與天地萬物同遊。<sup>79</sup>葉海煙教授指出：聖人所以成為人格的典範，因為聖人兼具思想與實踐典範，並將兩者整合為生命典範，因此聖人是以生命涵攝倫理，而不被一般道德秩序所限定，乃成其內在而超越的形上觀，《老子·第二十三章》：「故從事於道者，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，失亦樂得之」，聖人從事於道者，故聖人為生命實踐之典範，在於不斷回歸生命內在之根源，由相對而動亂的生活狀態轉向絕對而平靜，《老子·第五十六章》「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同」，聖人入於玄同，亦即通過了「玄之又玄」的生命辨証，而入於不可稱道不可名說的精深奧妙的道。<sup>80</sup>因此，老子高唱「絕聖棄智」，聖人是不必有位，更不必有名，聖人之智是在心靈中自動顯發的生命智慧。

在老子書中屢次提到「聖人」兩字，在儒家的幾部古籍中也常提到「聖人」兩字，如果這兩方面所談的「聖人」是同一性質的聖人，也就是說他們所提到的聖人，即是歷史上真實的人物，那老子思想的源流，便昭然若揭。《老子·第八十一章》：「聖人之道，為而不爭」。

儒道二家皆崇尚聖人，然老子所謂之聖人與孔子所道不同，孔子希聖希賢乃欲做入世的治者，並欲成為人們行為的典範。然老子所道的聖人卻無心為治，亦無意成為人之範式。老子順隨自然，一切順道而行。《莊子·大宗師》：「不以心捐道，不以人助天，同於大通」。這同於大通才是道家極重要的原則。<sup>81</sup>按儒道二家就聖境界方面而言所論殊異，孔孟以行仁由義，做個道德上的完人，孟子更以君子、大人、大丈夫自期，荀子則以明禮化性起偽為倡，老子但教人洞察真道，無違天地自然之法則，不假人為之修飾。<sup>82</sup>東方精神在開啓人性的復甦，儒道二家各有其貢獻，儒家教人內聖外王之道，道家卻教人思考人類根本的問題；儒家重乎修為的工夫，而道家卻以歸根復命，而得「道」

<sup>79</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁531。

<sup>80</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁94。

<sup>81</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁531。

<sup>82</sup> 同上，頁531。

的本初純樸；儒以德性主體為本，主張盡己之性，盡人之性，盡物之性而後參天地之化育，而道家則不以德性主體為本，亦不重思維主體，乃重返樸歸真，而與天地萬物同遊。

首先所要探討有關道德經中的「聖人」，《老子·第十九章》：「絕聖棄智，民利百倍」，既然老子要絕「聖」，為什麼又要歌頌「聖人」，豈非矛盾？事實不然，老子在「絕聖棄智，民利百倍」下，接著說：「絕仁棄義，民復孝慈」，既然要絕仁棄義，為什麼又要提倡孝慈呢？這是因為仁義是觀念，是空名，而孝慈卻是實際的德行。所以老子要捨空名而求務實，同樣聖與智也只是一個空名，而聖人卻是指具體的歷史人物，這些聖人之所以為老子所稱頌，乃是因為他們都懂得治世之道，雖然他們本身都俱有「聖」和「智」，但在他們為治時，卻不願鼓吹「聖」、「智」，以免人們追逐於虛名，期間非但不矛盾，相反的，卻是道家無為之治的運用。

張起鈞先生認為哲學家之所以為哲學家，就在其看出世人的錯誤，而別有其與眾不同的見解。但要想把這見解說出來時，卻又必須使用與眾相同的語言文字。因此莊子雖認為「辯」是無用的，卻要大辯特辯，以明辨之無用（語見馮友蘭中國哲學史）。同樣的老子雖一一指出世俗的謬誤，認為好的不好，所追求的實在應該躲避，但他並不是虛無主義者，指破一切不好之後，他心中實有一真正好的，真正該追求的觀念在。而要把這一觀念提供大家時，卻仍需用大家習用的語言文字，不能自創一套文字符號，所以儘管說盡了「強」之不好，最後還是要說：「守柔曰強」，我們若代老子立言，可以說：一般人心目中的強，乃是假強，守柔而來的強，才是真強。<sup>83</sup>因此儘管老子宣說絕聖棄智，但對真正的聖人仍然是非常尊重，並且一再的引用他們的話，全書八十一章中提到「聖人」之處計有二十四章。

<sup>83</sup> 張起鈞著，《道家智慧與現代文明》，台北，台灣商務，1984年，頁120-121。

古代帝王並非為儒家所專有，不過儒家是講歷史的，總在稱述他們而已，而道家是傾向反社會文化的，不講歷史，因此從不稱名道姓的提那位古帝，但不提不講並不是就不知道，不尊敬，因此堯舜等聖君賢相固為儒家所推崇，道家心中還不也是一樣的讚美，不過不說出名號而已，再者古帝王也不是儒家可得而私的，他們既不會專屬於儒家，而其思想行為更不會劃地自囚，不敢超越儒家的範圍。反之他們是博通一切的，何況那時也根本沒什麼「儒」「道」的劃分，正因如此，凡在中國的政治舞台上，只要是賢相，他們的言行中，都含有道家的成分。漢書藝文志中所記載的道家，在老子之前的，便有伊尹、太公、辛甲、管子等數家，這些都是輔弼之臣，其中像伊尹、管子等，都是一代的大政治家，漢書藝文志把他們歸入道家，是否確當，我們暫且不論，但他們都含有道家思想，才有這樣的歸類，卻是很明顯的事實。

葉海煙認為老子雖不似莊子提出具「至人」、「神人」、「真人」與「聖人」等多重義涵的人格典範，但他多次提出「聖人」作為其心目中至高之人格典範，則不僅具有倫理學的意義，同時亦是形上學與生命哲學。聖人統合天、地、人，根本解決了天道與人道的對立問題，而實現了生命的終極意義。有為是人道，無為屬天道，為而無為，由人而天，是生命之自我解脫，生命因解脫而自由，用自由以創造，如此，生命內容乃益形豐富，而生命之利益乃得以均霑於任一在己之物。聖之為聖，即在其無限的包容與施予。<sup>84</sup>人乃能法地法天法道而入於自然無為之境界，至此，人於是大而化之，成了頂天立地，隨順大化，耳善聽，口善言的聖人。聖人之精神即無為之精神，且能以動靜與言默作具體之示現。真實的話，不會漂亮，漂亮的話，不見得是真實的。好人不作巧說，巧說的不是好人。真懂得的不賣弄，賣弄的不懂得。有道的人不會積蓄，盡量幫助別人，自己反更富有；盡量給予他人，自己卻越來越多。天地間的道理，只會有利，卻沒有患害；有道的人的道理，只知施予他人，並不與人競爭。<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> 葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年，頁90-91。

<sup>85</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁415。

嚴靈峯認爲：常人皆有欲，聖人能藉自身的修養而至虛守靜。使從「有欲」進而達到「無欲」，完全由於「爲道日損」的工夫，這是常人所做不到的。可是聖人不世出，猶如鳳毛麟角。正如《莊子·胠篋篇》所說：「天下之善人少，而不善人多」。君子猶有「不得已」之事，何況常人？聖人固然可以說《老子·第三十七章》：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」。但這是一般常人的老百姓做不到的。如果在上者想期望每一個老百姓和自己一樣會達到聖人的無私、無欲的水準，這等於緣木求魚，何況《老子·第七十七章》還說：「孰能有餘以奉天下？唯有道者」。

因此《老子·第二十九章》：「聖人去甚，去奢，去泰」。《老子·第三章》雖曾說過：「常使民無知、無欲」。但最後只要求老百姓做到：「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。見素抱樸，少私寡欲」。老子自己完全了解，聖人做得到的事，不能強常人之所難。《莊子·逍遙遊篇》說：「至人無己，神人無功，聖人無名」。《列子·楊朱篇》說：「其惟至人矣，公天下之身，公天下之物」。而這些都不是常人所能做得到的。因此老子提出：少私、寡欲，常人不能無私，只能勸導他們少私；常人不能無欲，只能教化他們寡欲。<sup>86</sup>總之筆者認爲，老子對於「治身」，則希望老百姓「少私寡欲」；對於「治國」，則主張「小國寡民」。這種沒有強制富彈性而合情理的辦法，這正是老子政治思想的高明和卓越的地方。

<sup>86</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁525-526。

## (二) 聖人之道

老子舉出「聖人之道」，來解決「天道」與「人道」之間的矛盾，也就是莊子天運篇所稱的「聖道」，及天下篇的「內聖外王之道」。因為在老子心目中的「聖人」，上可順應「天道」，下可輔翼「人道」，這就是所謂「道術」。天運篇說：『聖道運而無所積，故海內服。』正是「天道」與「人道」之「對立的統一」。<sup>87</sup>

現代學者魏元珪認為《老子》五千言提到聖人的章句不下二十五處，由章句中論聖人的辭句不難看出老子有關聖人的思想及其對聖境的期盼。但就《老子》章句觀之，其聖人觀極為自然而平實近人，並不是高不可攀而離世獨立，或羽化登仙的聖者，卻是深契宇宙人生之至理而實踐篤行的人。<sup>88</sup>一般論道家的聖人觀總不離道教的陰影，認為是遠離人間煙火或玄妙莫測的修道者。老子本身深觀宇宙自然變化之道，更深察人間歷史遞嬗的盛衰成敗和盈虛消息，他所期盼的聖人不是理想主義或道德仁義的君子，乃是一個合乎自然節拍，或深契人生至理的真人，我們可就《老子》章句中對聖人的期盼而瞭解聖人之為聖人的平實和高明處。

### 《老子·第二章》：

「是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去」。

### 《老子·第三章》：

「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，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治」。

---

<sup>87</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁521。

<sup>88</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁535。

魏元珪先生指出第二章和第三章所著重的聖人，乃說明其所以爲聖人之作爲，但其作爲乃不強爲造作的作爲。所謂聖人處無爲之事，不是說聖人整日遊手好閒，不從事任何工作，而是強調聖人所作所爲惟順自然的法則和形勢，一切順其道而行，決不以人爲去逆行。聖人所作所爲必合乎天時、地利和人和，而得其無爲之爲，學習天道之有爲於無爲之中，一切來去自如不留痕跡。所謂不言之教，乃以身教爲原則，聖人不在多言，並非說盡天下道德仁義令人感動，而是在日常的庶行中自然地表露出其德行，令人無形中嚮往。所以聖人之治天下乃效天地之作爲，但順其情勢之自然，無聲無語，不自爲主宰，而默默地與天道相契之謂。<sup>89</sup>

因此筆者認爲第二章以聖人之動機言（治國立身之道），而第三章則重其績效言（治民之道）。第二章老子教人有所創作，有所生生但卻不佔有，有所作爲決不矜持，有所成就，卻不居功，這是聖人效天地之作爲，因爲天地生生一切，卻不據爲己有，有所作爲卻未曾言語。天地有生成一切之功，卻不自居其功，所以聖人治世，當效天地之作爲。到了第三章則明講聖人之治必須的條件，即虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。有道的人，治理天下，要使百姓的心思虛靜，使百姓的肚子吃飽，削弱追求慾望而滿足，使百姓的筋骨勁健，以使他們努力工作。然後達到使民無知、無欲，而使自負聰明的人不敢妄爲，以達「無爲而治」的境界。若人民常常處於此無知無欲的天真狀態，縱然陰謀家再詭計多端，也無計可施了，只要能遵循自然法則治國，依照「無爲」的原則辦事，天下就沒有治理不好的事務了。

所以治理天下的君王，必須懂得治身之道，因爲君王本身的行止，除了上行下效地教化人民，也直接影響了人民的生活情況。<sup>90</sup>把治身看做是一種聖人之學，是人人都應該要學習效法的，治身是優於治世的，所以，君主在治國之前必須先要學會治身，如此才能夠守住「道」的本真。<sup>91</sup>理想的君主是不僅能治理的政治人格，更是遵循萬物體道的聖

<sup>89</sup> 同上，頁 535-536。

<sup>90</sup> 莊曉蓉，《身國一理的《老子河上公章句》》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2004年，頁 103。

<sup>91</sup> 林宣佑，《兩漢老子注中之「道論」研究---以《河上公注》、《指歸》、《想爾注》爲論》，天主教輔仁大學哲學研究所碩士論文，2005年，頁 74-75。

人，在進行統治時能夠藉由與民的對話讓萬民「歸之自然」，從社會政治的存有回歸到自然的存有。<sup>92</sup>

《老子·第五章》：

「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中」。

天地創造萬物純任自然，不流於偏倚，任憑萬物自然生長，而不特意施以好惡的感情。天地不以仁心待萬物，把萬物看做祭祀用的芻狗一樣，用完即隨意拋棄，任萬物自生自滅，不加看顧。筆者認為從以上註解表面看來，天地實在冷酷無情，但實際上天地的這種莫不關心的態度，正是對萬物有莫大的好處。因為如此萬物才能保全自己的本然情性，可以各適其性的去生存。天地對萬物不關痛癢的這種態度正是它們不干預、任自然精神的表現。天地之所以能有此種精神乃是由法道而來，因為道便是任自然。賀榮一先生則認為此可從《老子·第二十五章》：「人法地、地法天、天法道、道法自然」。這幾句話得知。<sup>93</sup>故聖人不以仁心待百姓，也是任自然精神之表現。聖人待百姓正如天地待萬物一樣，也是視如芻狗，任其自生自滅，不加愛護。聖人這種態度正是他任自然精神之表現，由於聖人的任自然精神，百姓才得以保存了他們的自然情性而不做偽失真。聖人既不以仁心待百姓，自然就不會行仁政，聖人不行仁政，便是「為無為」。

天地之間，好比一具風箱，風箱中空，能生風，而且越動，生風越多，其用無窮。天地雖然空虛、中空，卻能永無竭盡地生化萬物，可見空虛之用實是無窮。正如風箱，愈抽動，風愈生風而出。由以上註解筆者認為，政教設施愈多，反而易招致敗亡，因此，不如固守虛靜無為，一如風箱一般，無為無事地順乎自然。「多言」乃是最不合於自然之道的行徑。賀榮一先生認為《老子·第二十三章》：「希言自然」，

<sup>92</sup> 林俊宏，〈《老子指歸》之政治思想試論〉，《政治科學論叢》，2004年第22期，頁109。

<sup>93</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁62-63。



希言即是不言。不言即是不自我炫耀。如果不言適合於自然之道的行徑。相反來說，「多言」便是極不合於自然之道的行徑。便如不自然的狂風暴雨一樣，瞬息即過，《老子·第二十三章》：「飄風不終朝，驟雨不終日」，因此人君多言，便會加速自己的敗亡，而不能久安於位。多言既加速敗亡，因此說「不如守中」守中則保持內心空虛，不思不炫，如此人君則可保身固位，其益無窮。<sup>94</sup>故說老子心目中的聖人是效天地的大仁而不以仁爲仁的長者。天地生生萬有，輔育萬物乃天地之本然，天地不以生生之仁而居功，因此，聖人有所施爲必須效天地之不以仁爲仁。因此筆者認爲老子心目中聖人的角色，應是有所作爲而順其自然，但不居於仁。

《老子·第七章》：

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

天長地久。天地的運作永恆而無窮盡，天地所以能夠長久的存在，是因爲他無私，不自覺其生，不自貪其生，所以才能長生而長久的存在著。聖人深明這個道理，因此效法天地不自生的精神，而處處謙讓，故此聖人雖把自己置於萬民之後，結果反而居於萬民之前，聖人雖然把自己的生命置於度外，結果反而保存了他的生命，反而受到眾人的擁戴。正是「後其身而身先，外其身而身存」的道理，這豈不是由於聖人的無私而不謀求個人利益之故嗎？因此他才能成就自我，成就個人的利益。由以上註解，筆者認爲天地、聖人乃至公無私，福利萬物，吾人在世，亦當有此等懷抱，才可做立己立人，成己成物的偉大事業。

人是無法避免自私的，自私在某種程度上說是自我保存之道，人爲了飢渴而爭而奮鬥，都是爲了滿足人的基本生活，所以自私在某種程度上並不一定妨礙到別人，但老子於本章所說的，並不是指一般人一己私生活而言，而是指爲政者必須秉持天地之道而不爲私，則其所

---

<sup>94</sup> 同上，頁 64-65。

擁有的基本上的「私」反而能保存下去，否則一意逞私，則天下人必起而反之，而其任何「私」皆不得其保了。所以現代學者魏元珪說聖人是兼天下而不以為私的人，亦即能擔當天下憂患的人，這是老子入世而超世，超世而入世的大智慧。<sup>95</sup>只有無私無我的治民者才能與而不取，只有無私無我的人才能把天下託付給他治理。《老子·第十三章》：「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下」。意思是說：「我們當珍視捨己為天下的人，因為只有這種人，才可以把天下託付給他治理。」道治主義者既以濟世治民為己任，因此他必當有無私無我之精神。<sup>96</sup>故賀榮一先生說人生在世，應該有這種廣闊偉大的胸襟，剷除利己觀念，認定民胞物與的貢獻，如此一來，必能達到成己成物的境界。

《老子·第十二章》：

「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此」。

老子是反對物質文明的過度開發的。因此，我們所說的進化，在老子看起來卻是退化，聲光化電，山珍海味，奇禽異獸，金銀珠寶，這些物質享受在他看來，都是不必要的，而且會破壞人心的寧靜，必使自己行傷德敗。所以聖人重視內在生活，只求飽腹不求享受，以充實精神生活為要，只求滿足生理上的自然之欲。舉一個大家或許都會有過的例子，相信大家都曾到過所謂「吃到飽」的餐廳用餐的經驗，在那裡，我們看到了琳瑯滿目各式各樣新奇的食材（五色），從鼻稍我們也聞到各種時才所散發出來的美味（五味），一時間還真不知如何取捨，於是盡可能狼吞虎嚥、怕吃太少無法值回票價，結果囫圇吞棗、五味雜陳，根本無法辨識所吃的東西味道如何，原本希望享用的美食竟成大家的負擔，最後食客們抱著脹滿的肚子，神情不自然地離開餐廳。相信這是許多人共同經驗，但是又學到什麼呢？不久之後大伙又相召去吃到飽，如此一次又一次，期待的美食享受又換來莫名的失落感而如此循環不已。因此，過多外在的欲求，不僅未能真正讓人得到

<sup>95</sup> 魏元珪著，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁540。

<sup>96</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁76。

快樂，更可能是痛苦失落的根源。是故，老子希望我們不要太重視感官的外在物慾享受，應追求的是內心恬淡舒適的精神層面。<sup>97</sup>

《老子·第四十九章》：

「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，歛歛為天下渾其心，聖人皆孩之」。

現代學者王邦雄認為老子之哲學，基本上要「人」無為，而歸於「道」之無不為，落於政治言之，則要「聖人」無為，而歸於「百姓」之無不為，故曰「輔萬物之自然而不敢為」，故曰「聖人無常心，以百姓心為心」。<sup>98</sup>在上位者不應以統治者的身分對待百姓，而當以父母待子女的心情對待，如此自然會得到人民的愛戴。因為聖人無我，聖人無我，則能捨己從人。聖人無主觀自執心，而僅是清淨無為，以百姓心作為自己的心。儒家期求聖人由格致誠正而修齊治平，以移風易俗，教化天下；而道家卻要聖人取消自己，而輔助百姓之自然而不敢有為。<sup>99</sup>

王邦雄說此云聖人不傷人，乃老子哲學之核心的所在，實發人省思。就儒家義言，聖人乃自覺的不傷人，然依老子的觀點，聖人實可不自覺的傷人。以聖人常聖智自居，有心有為而高懸仁義，徒令天下人民自以為虛欠不足；再由仁義高懸進而標榜禮法，不免有事而強民以從，且人民莫之能應，又攘臂而引之，反見其忠信義薄，而為難變亂首了。此「民之難治」，實「以其上之有為」，人民在聖人之干擾誤導下，失其自在之地，生命遂奔波於外，虛妄迷執，或依附亂神，或攀緣怪力，如是，則陷落在怪力亂神與聖智仁義的雙重迫害中。故只要聖人清靜無為，天下百姓即自正自化，則鬼神與聖人俱在吾人生命

<sup>97</sup> 史利民，《有用與無用---從海德格、老子反省「人類中心主義」的弊病》，南華大學哲學研究所碩士論文，2004年，頁57-58。

<sup>98</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁166。

<sup>99</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁162。

的自然之外，而不能傷人矣。<sup>100</sup>

《老子·第三十七章》：

「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」。

《老子·第六十三章》：

「為無為，事無事，味無味」。

《老子·第六十四章》：

「是以聖人無為故無敗，無執故無失」。

《老子·第二十九章》：

「天下神器，不可為也，為者敗之，執者失之」。

在上位者施行權謀(利器)、智巧、濫用權力，結果弄得天下不寧。要根本解決這個問題，必須先由統治者本身著手；一個理想的統治者(聖人)，要先自己做到無為，無為就是愛好清靜，不攪擾百姓，徹底消除嗜欲，自化、自正、自富、自樸，就是無為的效果，也就是「無為而無不為」的意思。這都是說上位者如能自行無為，就能達到此理想效果。上位者能做到虛心弱志，在下的百姓能做到無知無欲，這才是「以正治國」、「以無事取天下」。這樣「聖人無常心，以百姓心為心」，上下一體，都過著合於自然的生活，也就是老子主張愚民的本意。不然，反其道而行，以智治國，以嚴刑峻法對付老百姓，可是，「民不畏死，奈何以死懼之？」一切都將成為徒勞。<sup>101</sup>

---

<sup>100</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1980年，頁156。

<sup>101</sup> 韋政通著，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版，2001年，頁160。

因此羅光先生認爲聖人治國，以「道」爲模範，「道」既無爲，聖人也無爲而治。而且在人生哲學裡羅光先生還另有一種理由：人的行爲由人心去發動，人心若能順人性之自然，雖動而不亂，人心乃靜。<sup>102</sup>無論在修身、求學、享受方面，人若不自作聰明，人心保持樸素的天真，人便有幸福，老子覺得人心無欲則必不爭。

《老子·第六十六章》：

「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」。

王邦雄先生指出：言下之，正是行不言之教，身後之，亦是處無爲之事。如是，聖人既不貴不尚，天下人民亦不起可欲知心與欲得之志，自可知足知止，素樸自得。此其所以然之故，就在聖人欲上而言下，欲先而身後，正可以維繫政治場上的和諧。聖人已位居民上，權在民先，若不知言下身後，以求平衡，則必形成老百姓的重壓，而深以爲害。若能絕聖棄智，處下不爭，儘管客觀的權位居於民上民先，在百姓主觀的感受上，亦可消除上下的對抗，而不以爲重，不以爲害，自會樂推而不厭。<sup>103</sup>天下之無事，並非本有自定，而是聖人爲無爲，事無事之功。老百姓在「安太平」的寧靜中，根本不知政治場上隨時可起的風暴，已在聖人洞燭機先的明照無爲中化解，根本不知此爲聖人之「執大象」始有以致之者，還以爲這一切都是我自己如此者，是自化自樸者。這真是既簡易又高明，做了一切似乎什麼也沒做一般，在輕描淡寫的談笑間，以消除危機於無形。<sup>104</sup>

---

<sup>102</sup> 羅光著，《中國哲學思想史——先秦篇》，台北，台灣學生書局，1982年，頁208。

<sup>103</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁170。

<sup>104</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁172。

《老子·第八十一章》：

「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，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」。

信實的話，不是花言巧語，所以聽到耳裏，總是不悅耳不動聽；花言巧語的話雖然動聽，可是不一定是從心裏講出來的，因此這種話，總是缺乏信用實在。善良的人是不會爭辯的，爭辯的人不會是善良的。筆者認為求真知的大智慧者，社會知識不必廣博，廣博反而得了「知障」，這就是聖人「守一而萬事畢」的原理，所以，求得外在廣博的知識，不一定就是真知的大智慧者，因為追求外在的形象，越追越遠，越追越迷，而且永遠無法探求真正的答案。有智慧的人可以明瞭一理通而百理通，執一以為天下式，不須廣博的知識；知識廣博的人，只不過是記問之學，不一定有智慧。因此，聖人不必追求外在的知識，更不必追求物欲來佔為己有。聖人積德但不積財，他盡量幫助別人修德，因此自己越來越有德；盡量施與別人，因此自己越來越充實。

現代學者陳鼓應指出：認為自然的法則是利益萬物而不危害萬物。「聖人」的偉大，就在於他不斷幫助別人，而不私自佔有，這也就是「為而不爭」的意義。老子深深地感到世界的紛亂，起於人類的相爭——爭名、爭利、爭功……無一處不在伸展私己的意慾，無處不在競逐爭奪，為了消除人類社會的糾紛，乃提出「不爭」的思想。<sup>105</sup>故陳鼓應先生則認為老子的「不爭」，並不是一種自我放棄，並不是消沉頹唐，他卻要人去「為」，「為」是順著自然的情狀去發揮人類的努力。這是一種最偉大的道德行為。

---

<sup>105</sup> 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北，台灣商務，2005年，頁327。

### (三) 聖人之治

筆者認為老子的「無為」是衝著統治者而說的，而無為由自然而來，在此，老子並不沉於形上玄想，而在「無為而無不為」的互動中，老子集中其思考於理想的智者與治者即「聖人」，更加突顯其政治思想的特殊意義。老子確實有意將政治「非政治化」或「超政治化」。基本上符合老子著書立說的關懷與目的。

《老子·第三章》：

「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，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治」。

現代學者魏元珪先生認為：「聖人之治」必須的條件，以上章句的哲理若不明老子的本義，即易誤導人們的思想，認為老子是站在統治者的立場，為侯王們獻策，若果然，則老子之為老子，其五千言必失其真理的價值了。老子所說的聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，這是針對治者主觀的條件和必具的修養而言，並不是指治者去治理天下時應對其治理的對象所達的結果。為政之道治理者貴先虛心，不是以作之君、作之師的態度，去君臨天下。「虛其心」是先去除治者本身之成見和偏見、成心和偏心，必以一個受教者的心態去治理天下，而不是自以為是地去操縱一切，為政虛心尚不夠，必須有遠見和全面的考量，所以胸中必要有智慧和敏銳的判斷力，這就是「實其腹」，即腹中博學參省，雖未必滿腹經綸，但至少不可胸無點墨，同時治者應以人民的意志為意志，而不是一味主觀地去發揮自己的構想和看法。「弱其志」就是削弱自己主觀的意志，不可任意造次。

此外，為政者應有肩膀，可肩挑天下的責任，不是八面玲瓏，面面討好。治者應有可為、不可為的精神，為人應具基本的骨氣，不是一些軟骨者能肩挑天下的重擔。故從字面解釋，無法了解老子的真義，本段言老子的自律功夫，解釋為對付他人的手段，要掏空人民的心思，填滿他們的肚子，使他們解決肚腹的基本慾望，然後去削弱人民的意

志，使他們不存非分之想，但卻應增強他們的體力，俾能為統治者效勞。<sup>106</sup>如此從章句表面翻譯魏元珪先生則認為實非老子本義。

《老子·第三章》：「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」。這不是教統治者去實施愚民政策，而是強調治者治理人民的政策應以平常心，用平常的手段去使國家達到國泰民安，而不是用權術去分化人民或麻醉人民，使民無知無欲，不是使老百姓如白癡一般，而是教治者勿私智用事，以免引起老百姓反以智術與治者相鬥，否則難免上下交互相爭。人的慾望是不可避免的，為政之道最基本的必滿足人民的生活條件，使民免於飢餓之困苦，否則苛政猛如虎，治者亦難久存，然而人的慾望是無止境的，治者不在激起人民無邊的欲望，否則慾望難填一切的經濟成就都不能填滿的。使夫智者不敢為也，這是說明天地自然有其常道、常則，一切智者之所以為智者是知幾明時，觀自然的形勢，順其道而行，否則縱使有智慧、權巧亦不能發揮其作用，因此魏元珪先生認為這是教示治者勿逞私智用事，以免聰明反被聰明誤。<sup>107</sup>故《孟子·公孫丑篇》：「雖有智慧不如乘勢」。可為不可為不純在主觀的願望和力量，亦在乎客觀形勢和環境的配合。天下智者若不明此主客觀情勢的重要，而擅自作為，逆勢而行，到了最後沒有不遭失敗的。

《老子·第二十九章》：

「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，故物，或行或隨，或歔或吹，或強或贏，或載或隳。是以聖人去甚、去奢、去泰」。

老子教人治理天下本該順乎自然，如果有人勉強以違背自然的手段取得天下，並勉強治理，這是不太可能得到天下的。天下是個很貴重玄妙的東西，治理它不能勉強而為，固執不通。人的秉性情狀各有不同，有的積極，有的消極；有的喜歡溫暖，有的喜歡寒冷；有的剛強，有的柔弱；有的安寧，有的危殆。因此聖人治理天下，對待萬物，不可只憑恃自己的心力，加以作為執持，因為事理變化無常，人類彼

<sup>106</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁537-538。

<sup>107</sup> 同上，頁538。



此間關係極爲密切，難以爲所欲爲地放任性情，故應順應人情，依從物勢，與其費力不討好地作爲，不如順乎自然，以自然無爲而治，「去甚、去奢、去泰」，去除一切極端的、過分的措施，以免鑄成大錯，故治國之道，當任民自然，勿施行有爲之政，勿採取高壓政策。人民生活無剝削、無壓迫的自由環境下，自然不會叛亂，因此天下也就不會失去，就如《老子·第六十四章》所說：「聖人無執故無失」。故張景朗先生則認爲爲政者治理國家，必須遵守自然的大制，不可巧立各種明目制度，使百姓陷入亂象當中。這種自然的制度就是無爲而治，所以尊重自然制度是老子理想政府的爲政方法。<sup>108</sup>

《老子·第六十六章》：

「江海所以能爲百谷之王者，以其善下之，故能爲百谷王。是以聖人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭」。

嚴靈峯教授針對《老子·第六十六章》指出，言江海善處卑下，而爲川谷之水所歸往；以其卑下，故能爲百谷之王也。因此，有道的人、治者，想要居於人民之上，必須用言辭對人民表示謙下，想要站在人民的前頭、爲人民的表率，就必須把自己個人的利益放在人民的後面。聖人善下、執後，雖爲社稷主，位居萬民之上，而民戴之不以爲重。雖爲天下王，身在萬民之先，而民不以爲害。以貴下賤，大得民也。故天下之民樂於推戴，奉之爲天下之王，由不以爲厭足也。善下也，執後也；皆「不爭之德」。「不爭而善勝」，「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」，故天下之人無敢與之競爭。<sup>109</sup>而賀榮一先生則認爲治民者謙退不爭，可贏得人民擁戴，從而鞏固政權，保持政權。老子曾用江海喻道，川谷喻天下。《老子·第三十二章》：「譬道之在天下，猶川谷之於江海」，此章在以江海居下，百川自歸，來喻道因謙下，天下自來歸服，其重心在於天下自歸。而本六十六章也是以江海居下喻。重心在於喻人君若謙下，可得到天下人民之擁戴。<sup>110</sup>

<sup>108</sup> 張景朗，《老子的經營管理意涵研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2005年，頁103。

<sup>109</sup> 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年，頁351-352。

<sup>110</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁541。

賀榮一先生提出王之所以為王，非因其高，而因其謙，可見老子重德不重貴，但其重德之動機，非因德之可貴，而因謙能固位。故老子相信侯王之所以貴，實為道之德所賦予，因此《老子·第三十九章》：「侯王得一以為天下貴」此點與儒家之「王者受命於天」頗有類似之處。老子相信侯王(執政者)無謙下不爭之德，則不能保其位，可見人民實有左右執政者政權之能力，此點又與《孟子·盡心篇》：「民為貴，社稷次之，君為輕」之思想有相似之處。<sup>111</sup>故筆者認為老子的這種以退為進的手段，乃是出於他的用柔思想，而此思想乃是基於他所發現的「柔弱勝剛強」這一自然法則而形成的，因此，用這種手段以達到上民、先民的目的，在老子看來絕對是穩操勝算的。聖人欲為萬民之王，必當效百川居下、居後，萬民自然樂意擁戴他。

《老子·第七十四章》：

「民之難治，以其上之有為，是以難治」。

《老子·第三十二章》：

「天地相合，以降甘露，民莫之令而常自均」。

王邦雄先生指出：天下人民本素樸自足的，其所以難治，就在其上之有為，故有聖人傷人之說。是善者與不善者之分，不在本質上有此壁壘分明的界域，而僅是聖人之主觀獨善的產物，由聖人之既定標準視之，彼為不善不信，若拋開心執而有的知相意念，在虛淨心的觀照下，是所謂的不善不信者，就其自身言，則莫不善莫不信，此之謂常自均本自然的德善常善。故聖人在天下，首當收斂自己，為天下人渾化自己的有執既成之心，而有如嬰兒的無心天真而笑語自在。聖人莅天下之初衷，本在成全天下人民，未料，身受權力欲的誘引，遂興發其好大喜功之心，反以自己的心知模式與價值標準，強加在老百姓的身上，廣大民心民意，一直被壓抑而浮顯不出。<sup>112</sup>故聖人為天下渾其心，聖人皆孩之，就是聖人的自化其心，自成其德厚如嬰兒的虛靜，

<sup>111</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁544。

<sup>112</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁162。

而以百姓心為其心。此當為老子政治思想的第一義。

自然的「道」本是大智，不必用人心去思慮知覺就能夠使生活安適，壽命長久。故《老子·第十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」。大道具有無限知識，可是永遠沒曾表示出來，天地所以能夠長久地存在也是在此。人如能效法天地，就可以長生了。《莊子·知北遊》：「天地有大美而不言；四時有明法而不議；萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美，而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，關於天地之謂也」。現代學者牟宗三認為知愈多，性命愈疲，故聖人治國務使人返朴還淳。<sup>113</sup>人生最大的困難是在生活的機械化，用知愈多，則是非，取捨，去就，等等，愈明，而機械愈繁。所謂「經常」或「法則」，都是知的毛病。所以我們要由自然而解放。自然是不立何等法則，不有何等知識的。

《老子·第十九章》：

「絕聖棄知，民利百倍」。

《老子·第十八章》：

「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」。

人類的原始狀態，本是無知、無私、無欲的。後來之所以有知、有私、有欲，是因為受到自然界的物質刺激，以及社會的種種誘惑和干涉，其結果必定詐偽百出、國家昏亂。因此，想要恢復自然狀態，就必須「絕聖去智」。<sup>114</sup>老子反智，極可能是來自環境的刺激，這可以從他不斷攻擊尚賢說看出來。對應著春秋以前的社會，由於孔、墨廣收門徒，周遊列國，直接間接已促成一個新興知識階級的形成，這些新興的知識人，在各國君主用尚賢名義的號召下，大部分都成為爭雄

<sup>113</sup> 牟宗三等著，《中國哲學思想論集---兩漢魏晉隋唐篇》，台北，水牛出版，1992年，頁188-189。

<sup>114</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁284。

和權力鬥爭的工具，增長了世局的混亂，這就是老子反對尚賢的社會背景。他只注意到智性發展為社會帶來災害的一面，認為只要把人類的智能根除掉，天下就太平了。所以老子主張絕學，但人類因為學，才知道是非善惡；絕了學，那是與非、善與惡之間，又有什麼分別呢？「民」不是指一般老百姓，是指那些權貴和知識份子；這些人利用知識，做邪惡的事，害己又害人，如果他們沒有知識，怎會攪的天下大亂？這就是老子的觀點，他只看到智性帶來的災害，不去想知是乃人類獨有的創造，他雖可以被人利用做壞事，但也為人類帶來幸福和進步。<sup>115</sup>

王邦雄先生指出老子正言若反，儒家從正面說話，道家却從負面說話。儒家說仁義所以立大道，道家說「有仁義」就顯示「大道廢」了；儒家說智慧所以破大偽，道家說「智慧出」就難免「有大偽」了；儒家說孝慈所以和六親（父子、兄弟、夫婦），道家說「有孝慈」豈非反證「六親已然不和」？儒家說忠臣所以救國之昏亂，道家說「有忠臣」豈非反證「國家已然昏亂」？因為六親和，何必講孝慈，國家治平，何須有忠臣？<sup>116</sup>故老子慨歎大道廢棄後的不良現象，自然之道治失去了之後，於是出現了仁治、義治，「仁義、智慧、孝慈、忠烈」雖是好的行為，但卻反映出大道的廢棄、人情的詭詐不實，家庭失和、國家混亂，正是社會道德破產的證明。既然仁義有心，是大道廢的反映，聖智有為，是有大偽的先聲，所以老子的政治思想，首先在絕仁棄義，絕聖棄智。故老子以為聖智、仁義、巧利三者乃文飾巧偽，用來治國是不足的，所以，使天下人民另有歸屬，歸屬何處，一在見素抱樸，二在少私寡欲，三在絕學無憂的自然天地中。因此從絕仁棄義說見素抱樸，從絕巧棄利說少私寡欲，從絕聖棄智說絕學無憂，無仁義的分別，無巧利的私欲，無聖智之學用，不知善不知美，不尚賢，不貴貨，不患得不患失，超乎寵辱之上，遠離驚恐焦慮，這豈不是人生的桃花源嗎？

---

<sup>115</sup> 韋政通著，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版，2001年，頁154-156。

<sup>116</sup> 王邦雄，《鵝湖月刊---老子道德經第十七、十八、十九章的現代詮釋》第15卷第10期。

現代學者方東美指出對於一切價值，都要從超脫解放之後的高尚生命理想來衡量。要能如此，才能根據這個價值，把真的價值同假的價值劃分開來。然後人的存在根本理由，就是要能鑑別一切價值，能夠分辨價值理想的高低。然後在向上追求的時候，在美的價值裡得到至美，在道德裡得到至善，在真理的裡面也能從相對真理找出至高的真理。得到了那個最高的精神，然後才能夠瞭解宇宙的真相，才可以透過一切相對的價值，把它提升到至高無上的超越的價值裡去。假使能夠這樣子，從老子的眼光看來，才可以謂之聖人。<sup>117</sup>因此老子的政治思想，可說是以民為本的民本思想。

由老子之言，人當法天道以平不平，而更行慈。聖人在上皆「無常心，為以百姓心為心」，亦當好靜無欲，在其個人身上「為無為」，而「事無事」，而唯有「為人」之為。此「為人」而愈能「以百姓心為心」，則其心愈廣，即是為己。故曰「既已為人己愈有，既以與人己愈多」。為政之多欲者則反，乃食稅多而使民饑，「朝甚除、田甚蕪、倉甚虛」，而自「服文采、帶利劍、厭飲食」，緣此而更多事多為，只求「法令之茲彰」，而忘「盜賊多有」；以至窮兵黷武，致凶年，則為老子所深責。故老子乃教為政者，發生不得已之兵戰，而殺人之眾，亦當以「悲哀泣之，戰勝以喪禮處之」。此皆明由其慈心所出之言。其所想望之天下世界，則在使小國之寡民，皆有以遂其生，「重死而不遠徙，甘其食、美其服、安其居、樂其俗，鄰國相望，雞犬之聲相聞」，人至老死，而未嘗有待於往來轉徙於道路。<sup>118</sup>此故方東美是唐君毅先生所說的老子心目中的好治者，欲平天下之不平與「以百姓心為心」，亦聖人之治的根本條件。

老子的「聖人」主張，不可視之為避世的聖人，他懷抱著恆善救人，而無棄人，恆善救物，而無棄物之應許，可見其心胸何等磊落，而悲憫天下蒼生之旨，亦昭然可見，他堅持天下並無可棄之人，亦無可棄之物，在任何狀況之下都可以發揮其妙用，故為治者勿逞聰明與智慧，必須以歷史上不善之人物為資鑒，藉以吸取教訓，更應積極以

<sup>117</sup> 方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化，1993年，頁209。

<sup>118</sup> 唐君毅，《中國哲學原論---原道篇(一)》，台北，台灣學生書局，1986年，頁314-315。

聖人爲師，努力學習而得到更大的智慧，以爲治國之資鑒。<sup>119</sup>老子教人貴虛心，守靜篤，以保持冷靜的頭腦，以便施政爲民時能收到廣大的效益，同時更應把握天道的法則，參酌歷史成敗的教訓，善爲調攝，俾能在天道、地道、人道方面皆無缺憾，而獲得治平守恆的成果。

---

<sup>119</sup> 魏元珪，《老子思想體系探索(下)》，新文豐出版公司，1997年，頁547-548。

## 五、無為而治的理想國：小國寡民

勞思光教授云：「無為」本是不陷於物之意，但老子既欲由「無為」而獲致經驗效果，則必須從「無為」中導繹出某種具體觀念，以用於具體之人事。於是老子遂提出「守柔」、「不爭」及「小國寡民」之理論。此中「守柔」就自處而言，「不爭」乃接世之原則；「小國寡民」則為其政治理想。<sup>120</sup>「無為」觀念展開後所生出之實用觀念，最後為「小國寡民」觀念。即老子政治理想之表述，為人所熟知。老子蓋視國家之發展為不必要者。其故云何？勞思光先生云：蓋老子所肯定之主體僅是駐於無為之境而利用「反」之規律以支配萬物者；主體本身不是一實現價值之主體，自亦不能肯定文化之價值。國家生活既不能視為有價值之活動，自無須發展。<sup>121</sup>小國寡民之主張，乃「無為」觀念之必然產物。

東周以後，周代封建制度動搖，各國互相爭伐，社會日趨紊亂，有志之士都想發表救民救世之主張。孔子提倡恢復周禮，以維繫社會秩序，《論語·為政》：「道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格」，即刑罰阻嚇只是治標之法；只有復禮樂，行仁政，才能起教化之用，而從根本上提昇人民之道德水平，而後方能天下安定。<sup>122</sup>老子以為人民之所以能治是順乎自然的性情表現，如果用權勢去壓迫或用仁義禮教約束，勉強人民順從，那就是違反自然，人民的慾望因此也就越來越多、越不能知足，國家就會難治、災禍就會發生，最後步上自我毀滅的命運。要使社會安定、民生繁榮，唯有使政治回復到古代，人心復歸於嬰兒的天真浪漫、淳樸無暇、各守本分、不事爭奪、寡欲知足，則可恢復上古之理想小社會——小國寡民。所以為政者如果能夠把握「自然無為」的法則，順著由身而家而國而天下的層序來努力，必能實現「小國寡民」的安居樂業的社會生活。達到「利用自然之美，享受無為之樂」<sup>123</sup>的理想境界。

<sup>120</sup> 勞思光著，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，2002年，頁234。

<sup>121</sup> 同上，頁238。

<sup>122</sup> 周世輔著，《中國哲學史》，台北，三民書局，2004年，頁103。

<sup>123</sup> 黃登山，〈老子論政治〉，《實踐學報》，2002年第33期，頁289。

老子「小國寡民」雖帶有對歷史的追憶，但並非就是開歷史的倒車、回到昔日原始落後的狀態，而是對未來有著的美好理想。他的「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」的主張，對於物質文明與精神文明都已達到相當高度發展境界的社會方針，即使在今日，這也仍然是我們夢寐以求的目標。<sup>124</sup>老子的理想國沒有壓迫、沒有對立，人人自由、豐足；沒有怨恨、沒有約束，人人快樂、充盈；沒有剝削、沒有軍隊，人人祥和、安寧。多數人認為老子主張復古、倒退。實際上，老子不可能用更先進智慧的筆觸描述未來社會，而只能從他所熟知的遠古社會的美好景色中截取。小國寡民的實質是遠古社會部落生存的一種濃縮，是老子從無為而治的政治管理模式中所衍生出的一種想法。<sup>125</sup>

### (一) 小國寡民的社會

老子所言的政治社會，認為不外乎都是因為統治者有為，其統治愈有術，人民愈受罪。這對於現實主義、功利相爭的政治和國君王侯，是一項極切人心思治的挑戰。老子以為「以正治國」、「以無事治天下」，就可以不爭不盜，人人自化、自正、自富，無須政府來替他們立仁義、制法度、作禮樂，認為復古就是自由平等合理政治社會的復興，所以提倡小國寡民農村社會理想化的民間生活情景。

老子之理想國特點綜合如下：

從國家組織方面看：有國土，但國土很小；有人民，但人民很少；有國君，為主權的象徵。國君非為民選，乃受命於道，無欲而好靜，以自然無為之道治國，但退隱無名，不言不炫，人民不知有之、人民都能自正，境內治安良好，無須警衛，是一個獨立自主、有政治組織的國家。而各國若都能實行道治主義，解除武裝，就不再受兼併和戰爭的威脅，因此理想國也就無須設有軍隊。<sup>126</sup>小國寡民在當前時代，其

---

<sup>124</sup> 熊鐵基、劉韶軍、劉筱紅、吳琦、劉固盛著，《二十世紀中國老學》，北京，福建人民出版社，2003年，頁383。

<sup>125</sup> 吳廣義、溫斌著，《解讀道德經》，北京，內蒙古人民出版社，2006年，頁183。

<sup>126</sup> 參閱賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁637-639。



實是主張主權在政府間分享。

從行政措施看：無教化，國君行無爲之政，不設、不教；無國防，不設置軍隊。無外交，人民既與鄰國彼此老死不相往來，故無國際問題之可言，也就無外交可言；無刑法，國君不設刑法，不懲處人民，因爲國君好靜，民已自正，再者，民如作奸，自有天來處理；無稅務，國君不向人民徵收賦稅；無交通，人民安土重遷，不欲遠徙；有簡陋的手工業，無商業，國君施行絕巧棄利的政策，杜絕了技藝的發展，財貨的追求，同時也就阻止了手工業的發展，斬斷了商業的生機，但是製造日常生活必需品，及農具手工業仍然存在；無文字，文字乃是人爲的教化工具，也是文化的傳播工具，而人爲的教化與文化，在理想國中已經摒棄，所以文字也就無用武之地，而歸諸消滅，消除智慧所創造的人爲文化，乃是老子最大的志願，他認爲文化使人作偽喪真，社會上一切罪惡禍亂都由文化而產生，因此文化實是人類之亂源，故當剷除，以恢復人類自然真樸之境界。

小國寡民並非人們以往所認爲的是道家遁世主義反社會進化的表現，而實在是老子對理想社會管理模式的一種描述，是對人類文明弊端的深刻思索，是要在達到與自然合一情況下來實現人類的文明。<sup>127</sup>以老子爲首的道家同樣對社會發展有著深切的憂患意識，有著對理想社會的渴求。在新的時代條件下重新解釋小國寡民有一定的時代積極意義。

從人民方面看：無知無識、頭腦簡單、結繩記事。無欲無求、生活簡樸。誠實真摯、忠厚自然、正道無邪。皆爲小自耕農，自給自足，生活富裕安定。安土重遷，不欲他往。好靜惡動，與他人老死不相往來，風俗質樸。

---

<sup>127</sup> 黎建球著，《人生哲學》，台北，三民書局，1976年，頁336。

綜合以上觀之，老子的理想國是一個國土小、人民少、自給自足、原始自然的小農業社會國家。在老子眼中的這個世界，是人心已遭陷溺的世界，老子認為智多、文明的進步，只會帶給人類的生活快樂比較少，而痛苦更多，所以主張廢除一切生活享受，回歸簡樸的生活。人民的生活簡單，欲望就會減少，這樣就不會惹是非、生糾紛、動武力，事少自然易治。老子要求的無為，不只是政治上的無為，在人際關係間，也要盡量減少往來，如此，每一個人才更容易與天地往來。老子的理想社會，完全是民無所欲的古社會。

《老子·第八十章》：

「小國寡民。使有什伯之器而不用。使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來」。

這是老子的理想國。也是老子學說必至的結論。如此的國家，可稱為「模範村」，而一國即是一村。如此，集無數這樣的小國，就成為天下。但小國寡民的政治制度，還須有個無為而治的聖人，來愛護這些無知無欲的百姓。老子厭於當時戰亂和社會動盪不安，認為統治者大多過的奢靡，而百姓卻處於在水深火熱之中，所以老子就設想一個清淨無為、單純樸實的社會，若能集無數這樣的小國，就能統治天下。這是老子心目中的「桃花源」、「烏托邦」式的夢想國度，是對未來作自由自在的空想，對大多數人來說這只是一種意境，事實上是不可能施行於現世社會的。老子「小國寡民」的理想社會雖不可能實現，卻不能抹殺其積極進步的意義。如有人認為老子的理想社會屬於原始社會，沒有戰爭、有吃有穿、沒有商品交換，雖然，它是違反社會歷史發展規律的烏托邦式的空想，但在當時的歷史條件下，卻也反映了當時社會對於無剝削、無壓迫的社會嚮往和對當時黑暗統治的抗議，有一定的積極意義。<sup>128</sup>

---

<sup>128</sup> 熊鐵基、劉韶軍、劉筱紅、吳琦、劉固盛著，《二十世紀中國老學》，北京，福建人民出版社，2003年，頁382。

## (二) 小國寡民的治國之道

《老子·第十七章》：

「太上，不知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足焉，悠兮其貴言。功成，事遂，百姓皆謂：我自然」。

上古時候，有德的國君治理天下，行不言之教，處無爲之事，潛移默化，使人民各自順任其性，各安其生，使天下百姓不知不覺的自化，如此人民暗受國君的恩賜，卻不知國君的存在；再其次的賢明國君，雖不能像上古的國君一樣淳樸無爲，但尚能以仁義禮樂教化治理人民，因此還能得到天下百姓的稱讚頌揚；再次等的國君，不用仁義禮樂教化治理人民，只好應用嚴刑峻法控制並威嚇人民，這時人民就知道畏懼國君；最差一等的國君，就無道無德，只會以權術詭詐欺愚人民，如此人民與就開始輕視侮辱國君，甚至乘勢揭竿而起推翻暴政。這是什麼原因呢？就是因爲這種國君本身的誠信不足，高居國君之位卻不能利用樸實的德性治化人民，所以人民也就不信賴他。因此想要達到上古淳樸的治世風氣，首先必要貴重他的號令，信守諾言。如此無爲而治使天下太平，才可算是大功告成，人民卻都以爲本來就是如此，而不知道這是國君的功勞，反而認爲這是很自然的事，要達到這種治世，才是最上等無爲的國君。

由以上《老子·第十七章》原文及註解，故老子認爲掌政的人，越是「有爲」越是治理不好。因爲有施恩德的君主，相對的就有苦難的人民；有建立威權的君主，相對的就有違紀犯法的人民。法律越是嚴苛，違法的愈多；號令越是繁雜，人民越難以遵守。因此，老子主張「無爲而治」，讓人民只知道太平之道，而不知君主的存在。

《老子·第三十八章》：

「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，下德無為而有以為。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。故去彼取此」。

在此高懷民先生認為從第三十八章看來，主題在於指責「聖」、「智」，因為他認為世界原本是單純的，是它們使世界變複雜化了，世界原本是自然的，是它們使世界失去了自然。所以，要救治這個世界，只有一個辦法，那就是絕棄「聖」、「智」，使人心反於渾然之「道」，老子名之曰「樸」。<sup>129</sup>對於老子這一見解的是與非，以及他的「絕」、「棄」主張都是來自於自然的「道」，認為要能消除心中的「欲」念，才能拯救人心。老子反智慧主張愚民政策，《老子·第十八章》：「智慧出，有大偽」，智慧的出現，原來是為幫助人們生活的不足，結果卻成了妨礙人們生活的東西。《老子·第六十五章》：「民之難治，以其智多；故以智治國，國之賊，不以智治國，國之福」，因此老子主張去掉智慧，以自求多福。智慧可以產生知識，而知識卻是一切罪惡的根源，所以《老子·第十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」，在老子的心目中，所謂的理想政治，是不標榜仁義、棄絕智巧的自然無為治道。<sup>130</sup>

<sup>129</sup> 參閱高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁535。

<sup>130</sup> 黎建球著，《人生哲學》，台北，三民書局，1976年，頁335。

《老子·第六十一章》：

「大邦者下流，天下之牝，天下之交也。牝常以靜勝牡，以靜為下。故大邦以下小邦，則取小邦；小邦以下大邦，則取大邦。故或下以取，或下而取。大邦不過欲兼畜人，小邦不過欲入事人。夫兩者各得所欲，大者宜為下」。

《老子·第二十八章》：

「知其雄，守其雌，為天下谿」。

老子生於春秋霸主之世，目睹大國興起，小國滅亡，大國與大國間，小國與小國間，以及大小國相互間利害衝突，戰爭頻仍，民不聊生，以致於發其大國與小國間的宏論。<sup>131</sup>人類能否和平相處，在於大國的態度。老子闡明柔弱處下之道，大國應向大海和江河學習，要像居於江河下游那樣，處於天下雌柔的位置，使天下眾水萬漭朝宗、齊來相匯，雌柔以安靜守定，則能勝過雄強，這就是因為它居於柔下的緣故。雌靜是針對躁動而提出的，躁動是因為受了貪欲所驅使，而易產生侵略的行為。至於小國的自處之道，在乎修明內政，而非強出頭、用軍隊武力與大國一戰高下，不然就是自不量力。小國欲圖自存，必須謙下為懷；大國想統一天下，應以柔弱為強、虛懷為本，取得小國的信任。大小之間彼此尊重，大者忌驕，小者忌傲，大宜謙，小宜順，彼此間宜有相互協和之道，而勿任意造次。

一國之所以能壯大，在於能寬容，若以挑釁，乘人之危，則如何能得人的悅服？在老子看來，天下之交貴在比鄰有道，應避免樹立敵人，凡得天下之相聚者其國力必強，反之必弱，所以主張「處下」、「不爭」。顯然，老子主張中有很濃的妥協意味和幻想色彩。在列強橫行霸道的時代，講妥協無疑是不合時宜的。一個民族、一個國家，只有敢於在強暴面前不屈服、不妥協，才是有希望的。但是，從另一個角度講，如果人們能靜下心來反思一下，則可以看到在妥協之中也包含著合理的因素。很多以武力對抗不能解決的問題，在彼此的妥協中能得

---

<sup>131</sup> 魏元珪著，《老子思想體系探索(下)》，台北，新文豐出版公司，1997年，頁570。

到一定程度的解決。如果能經過妥協和調解而終止則吉，要是一意把爭訟堅持到底，其結果便是凶。<sup>132</sup>筆者認為在當今社會，和平和民主是時代的走向，這更需要有寬容的態度，並通過對話、溝通、諒解來解決問題，這樣才能皆得其欲，否則，對任何一方都不會有益。

《老子·第六十章》：

「治大國若烹小鮮，以道莅天下，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」。

老子「治大國，若烹小鮮」的治國之道，是一句傳頌很廣的名言，現已被國外許多政治家所接受。據報導，1987年美國政府的國情咨文中，就有老子的這句話。<sup>133</sup>烹小魚最忌不停地翻動，因為翻得越勤小魚就碎得越厲害。如此看來，治理國家時也要像烹小魚一樣，小心不擾亂民心才是。這也像從井中打水，攪動得越厲害，就會使沉物泛起。因此只有不動井水才會清潔，只有不動盪社會才會太平，人民生活才會安定，由此看來不擾亂民心是多麼重要。「治大國，若烹小鮮」如此簡潔的語言，就是治國不擾民，概括極其複雜的治國謀略，就是要求國家領導者須小心謹慎，認真嚴肅，體認為政的關鍵，在於安靜無為，不損害百姓。<sup>134</sup>此外，老子是無神論者，他並不相信鬼神。這裡是說，鬼神都不傷害人，治理國家的統治者，就更不應該傷害、煩擾人民了。<sup>135</sup>只要聖人清靜無為，天下百姓即自正自化，則鬼神自然就無法傷人。

《王弼·老子注》：「神不害自然也，物守自然，則神無所加」。

「道洽則神不傷人；神不傷人，則不知神之為神。道洽，則聖人亦不傷人；聖人不傷人，則不知聖人為聖也。……夫恃威網以使者，治之衰也；使不知神聖之為神聖，道之極也」。

<sup>132</sup> 參閱蘭喜並著，《老子解讀》，北京，中華書局，2005年，頁220。

<sup>133</sup> 蘇虹，《無為而治---老子謀略縱橫》，正展出版公司，1999年，頁2。

<sup>134</sup> 林文卿，《老子《道德經》領導思想現代意涵之探討》，大葉大學事業經營研究所碩士論文，2004年，頁120。

<sup>135</sup> 同上，頁2。

古代是用鬼來治民的，這是最早的治民方法，也是最落伍的治民工具；接下來的時代是用神權來治民，這是比較進步、文明的時代；再來就是君權的時代了，這是最普遍盛行的統治權力，而神權與君權並行的也還不少；現階段則是漸漸強調以民意爲基礎的法治社會。在民知未開的時代，治小國可以用鬼神來愚民，或者用神權、用君權都可以，但是治大國就不然，尤其是文明的大國，就必須要以民意爲基礎的道來維持秩序，推行其國事。<sup>136</sup>這一段話是從「無爲而治」的道理中，提出無神論傾向的見解。它把這道理運用在治國爲政方面，主張「處無爲之事，行不言之教」，當「民忘於治，若魚忘於水」，就不需要用宗教來輔助政治而謀之於鬼，於是鬼神就不靈了。鬼神不再有任何作爲，是爲政的人「清靜無爲」的結果，符合於「道法自然」的無爲規律，並說明禍患全在人爲，人爲得當，禍患則無由降生。<sup>137</sup>

總結小國寡民的治國之道，現代學者張揚明先生認爲，對人生是希望去欲復性，見素抱樸，明道若昧，和光同塵；對政治是希望安和樂利，自由自在，順天應人，無爲而治；對社會是希望小國寡民，淳樸相處，甘食美服，安居樂俗。一言以蔽之，他所希望的只是自然而然，各適其適，去其物欲，存其天真，避其醜惡，求其美善而已。這，正是輔萬物之自然，正是與當時的功利思想相反。所以《老子·第六十五章》：「與物反矣，然後乃至大順」。大順，是無所不順的，無所不順，則無所不適。《老子·第三十五章》：「執大象，天下往。往而不害，安平太」。大象即大道，執大象而往，當然無所不順、無所不適，當然處處平安。<sup>138</sup>

老子不僅主張以柔持身、處事，同時也主張以柔弱之道治國。老子認爲不以兵強天下，當然是以柔弱之道治天下，因國者不過人之積，故國事亦即眾人之事，持一人之身、處一人之事既以柔，持眾人之身，處眾人之事當然亦以柔。老子認爲人應爲天下之谿，天下之谷，應處於卑下，故爲國者亦宜居於卑下，可見老子之道，是一以貫之。<sup>139</sup>如果真能實行老子小國寡民的主張，則古道照人，天下歸心，如眾流之匯

<sup>136</sup> 胡汝章詮釋，《老子哲學新解》，台北，王家出版社，1968年，頁152。

<sup>137</sup> 陳鼓應註譯，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁269。

<sup>138</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁2119。

<sup>139</sup> 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年，頁161-162。

於海，不論強國弱國，大國小國，必然相安無事，和平相處，互相謙讓，則唐堯之世，亦不過於此。

### (三) 小國寡民的社會價值

老子對德之修養，有一套「致虛守靜」的工夫論，以供修道者體証與實踐；對於政治社會之主張，乃是因為其時代背景，則寄託於聖人體認道之精神，以無為無不為之方式施政，以達其政治社會和諧安樂之理想境界。雖然千百年來，有道家思想之人物尙可見之，而治國之聖人率天下同歸大道之理想社會，則幾無可見，至今人類之精神境界猶難企及；然而卻不能遽以為其為不能實現之烏托邦。故現代學者袁光儀認為正如儒家大同社會之理想，二千多年來亦未嘗真正實現，而終以為其乃一「理想」而非不可實現之「夢想」者，大同理想之標的，畢竟為人類嚮往之世界，老子之理想社會也是如此。雖所揭示之精神境界極為高遠，然聞此境界者，畢竟可循其「致虛守靜」之工夫自我修養，施政者亦可體會《老子·第六十四章》：「為之於未有，治之於未亂」之道理為政，其理想社會，固有其實踐之道與可能性，不可否定之。<sup>140</sup>

倘若老子之智慧，僅在於為人類公認的價值，提出另一角度的反省，而其主張卻無法落實於現實社會，且使人類社會走向反文明的文化倒退之路，則其價值，非但不如儒家，甚且不如墨、法家，故欲評估老學之價值，除注意其迥異常人之思考，並由之建構的玄妙形上哲學外，尙須對其理想落實於人類社會之主張，有一正確而深入的了解，否則無論對老子之推崇或譏詆，皆流於無根之論。<sup>141</sup>現代學者袁光儀先生則認為老子所建構之理想社會，非不在於現實上反文明、反政府，而是為了進一步開闢另一個精神境界，使當政者之措施，不再違反自然的律動與人民的幸福，使所有人類文明之發展，能夠永保其正面的

---

<sup>140</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第18卷第8期，頁40。

<sup>141</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第18卷第8期，頁37。



價值，而不會成爲人類精神的枷鎖；所有人類生活於此狀態下，則能安居樂俗，不再有戰亂流離之苦。此理想境界之提出，不能不說是人類偉大的創見。<sup>142</sup>

魏元珪教授云：老子認爲國與國的外交態度，都是用「靜」、「下」，尤其居在領導地位的大國，特別要冷靜謙恭，才能勝過態度傲慢。所謂「以靜爲下」即教人勿任意躁動，必以寧靜之作爲搏取對方的誠服，且常使自己甘居爲下，而無怨懟。<sup>143</sup>所謂「態度」，就是人與人之間，國與國之間，所不可或缺的態度，老子視爲自然現象。其實自然環境對每一個人都有利，沒有對一個人有害，只是由於自己疏忽了自然，沒有注意到自己與自然環境的不合所致。如果能及早注意到自己與自然環境的失調，而及時設法補救的話，也就可以求得適應和創造新的生活環境方法，這就是「靜」、「下」的功夫。隨著時代進步，侵略方式也高明了，但不管如何，其謀取的手段雖然不同，但所欲取的目的相同。大國不過是想取得小國的歡心、取得小國的擁護；小國不過是想取得大國的寬容、支持和保護，那就兩方面都可以達到自己所希望的目的了。<sup>144</sup>這些理論在今天還是有價值的，對於將來，仍舊還是有價值！

《老子·第八十章》：「使有什伯之器而不用。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之」。老子認爲社會的戰亂乃是出於人類欲望與意念，而提醒人類面對欲「有」輿與甲兵等一切文明，必須以一種自然無心的精神運用，那麼一切物質文明就不足以反過來牽制人的生命，而社會人生一切扭曲與弊害，皆可消弭。<sup>145</sup>老子認爲戰爭不僅是一種消耗，且嚴重勞民傷財、影響生產，因爲戰後的救濟及和平重建的工作，故把戰爭看成一種凶器。老子認爲，人我之間，國家之際，非至萬不得已，決不應輕易使用武器，即使萬不得已，非動用武力不能維持自身或國家的安全時，亦應適可而止。不可讓手段超出了目的，不可因勝利而自鳴得意，如果爲勝利而自鳴得意，那便是以殺人來取

<sup>142</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第18卷第8期，頁40。

<sup>143</sup> 魏元珪著，《老子思想體系探索(下)》，台北，新文豐出版公司，1997年，頁571。

<sup>144</sup> 胡汝章詮釋，《老子哲學新解》，台北，王家出版社，1968年，頁154。

<sup>145</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第18卷第8期，頁39。

樂了，試想以殺人來取樂的人，還能讓他統治天下嗎？<sup>146</sup>

為政者的動機的好壞，只在於一念之差，這一念之差，就鑄下了成敗得失的關鍵。老子乃教為政者，當人民「無狎其所居，無厭其所生」，這些不怕暴力威脅，不願犧牲其身家性命的人，寧願犧牲自己，樂意成全別人，才是具有小我與大我的認知。也就是說暴力不是善良百姓所能忍受的，人的意志不是用暴力就可以屈服的。所以若有不得已之兵戰，殺人眾多時，韋政通先生云：亦當以「悲哀泣之，戰勝以喪禮處之」，發自於慈心。老子一再說，兵者，不祥之器，因國家一旦動了干戈，難免死傷遍野，妻離子散，為多少家庭帶來不祥。兵本屬凶器，若因得勝，反以為美，那就成了嗜殺人者，豈能服天下人之心。要服天下人之心，必須順天道，而「天之道」，是「不爭而善勝」的。老子教那些主持戰爭的人，在戰爭中殺了人，要感到悲哀，僥倖得了勝利，應以辦喪事的心情來處理，因在戰爭中，不論是失敗或勝利，給人民帶來得災害，都是一樣的，這是人道主義的戰爭觀。<sup>147</sup>故筆者認為所有導致人類不安的因素，都必須要從「人道」的推行上根本解決，人類必須建立起自救的信心，拿出自救的誠心，「重人道」才是唯一自救之路。

現代學者袁光儀先生認為老子第八十章之旨，是在於「無心」之「無」，因為往來無造作、無機巧、無競逐之心。談「有」，吾人必回到老子對有無的看法，《老子·第十一章》：「有之以為利，無之以為用」，此乃老子反省人生所得之超越性的結論。凡欲得有之利，必以無為用，即掌握無的精神，化除自我意識之執著與陷溺，方能真正保全「有」之利，而免除變質與流弊。悲天憫人的老子，雖深惡戰爭慘酷，但也理智了解戰爭有時不可避免，《老子·第三十一章》：「不得已而用之」。<sup>148</sup>老子對於現實人生有痛切的反省，知道一切政治社會之亂源，皆是因為人類自逞其智、執著與心機，所以認為若不能「無」之，世界即永無寧日。此乃是對於人間有所針貶，而提出此超越的精神境界。<sup>149</sup>

<sup>146</sup> 梁維有，《黃埔月刊---中國傳統戰爭哲學理論》第 407 期，1986 年，頁 32。

<sup>147</sup> 韋政通著，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版，2001 年，頁 163。

<sup>148</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第 18 卷第 8 期，頁 38。

<sup>149</sup> 袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第 18 卷第 8 期，頁 39。

「人類在進步」，這通常是一般人的觀念，但這句話實在應該作更多的考究。不錯，如果只就「進步」二字的定義上言，說人類是在不停的舉步向前邁進，當然是對的，然而這種舉步邁進究竟是不是我們心中所希望的「日趨於高明」呢？如果人類只管盲目向前奔馳而不能在精神和生活上日趨高明，那麼舉步邁進這件事豈不是成了無意義的行爲？而且，「進步」也許便是「退步」，因爲一切事物的變化都是圓道周流的，人自以爲永遠都在向前，說不定在不自覺中正在繞圈子又走了回來。人爲萬物之靈，既已知道了這一宇宙的大法則，既不能避開，也應當謹慎從事，盡人力以謀求善道。<sup>150</sup>因此高懷民先生則認爲在這種老子的理想國社會中，並不是沒有舟輿，不過是沒有地方用它；並不是沒有甲兵，不過是用不著把它擺放在戰場上去打仗；並不是沒有文字，不過是用不著文字，所以又回復到結繩了。老子認爲這是「至治之極」。這並不是一個原始的社會，應是說知其文明，守其素樸，對於一般所謂文明，它的理想社會並不是爲之而不能，而是能之而不爲。

151

寡民之小國，是多麼閒靜、平和！聽起來是多麼的美阿！對照於今日的落後地區，常見數百萬人飢餓、先進國家，卻有數百萬人失業、耳邊的汽車吵雜聲、渾濁的空氣污染、高聲論調的言論自由、自私算計的人心、高樓大廈的林立、擁擠的街道，一想到這，老子的理想國的確使人心嚮往之。<sup>152</sup>

筆者認爲回歸自然是近年來人們談論最響亮的話題之一，從居住環境的選擇到日常飲食的喜好以至到大的政策的實施，崇尚自然成了人們孜孜追求的目標。人類對自然爲所欲爲無節制的開發帶來了人類自身的災難。物質利益的追求競爭，滋長了人們拜金主義的傾向，當以物質利益衡量人們之間的關係時，人們開始彼此不信任，人與人開始變得疏遠，人際關係也開始複雜化。這個時候回過頭去看老子小國寡民的社會描述，無疑會對我們有極大的啓發。

---

<sup>150</sup> 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁574。

<sup>151</sup> 陳鼓應註譯，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁322。

<sup>152</sup> 參閱高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁540。



## 六、 老子政治思想的洞見與侷限

道的體用既然這樣微妙，身為王侯若能持道用以行為處事，以自然無為而無不為的道理來治世時，縱使沒有繁文褥節之政令，亦可以治理天下。筆者以為，老子根本上要「人」無為，而歸於「道」之無不為，歸於政治而言，則要「聖人」無為，而歸於「百姓」之無不為。無為的標準指的是，要人無為而歸於道的無不為，所以這並不矛盾，所以聖人要以百姓的心為心，也就是告訴我們聖人是輔佐百姓的，而非役使百姓的，人類是輔佐自然的而不敢有所為，由萬物自化，這就是無為之樸。老子的政治思想一體兩用，對於治者及受治者均能達到教化之目的，不少學派便對其思想予以扭曲或調整以為己用。時至今日，其思想有不少方面，卻是古今中外都被認同的。

### (一) 老子政治思想的洞見

「無為而無不為」這種政治理念，是老子根據其獨特的「反」之理論法則而來的，即事物的原則總是從相反的層面來呈現；例如大家都好爭，但老子卻教人「不爭」，因為不爭，禍亂變沒有了，政治問題也可以解決了。又如，大家都好爭霸爭雄，可是老子勸人重視守雌之道或發揚「柔弱之道」的效果。而且認為「柔弱有勝剛強」的作用。<sup>153</sup>再如，大國總是以「高姿態」對付小國家。但如此，天下就大亂了，故老子以「處下哲學」供給大國國君去思考，實有其道理在。因此筆者認為海所以能成為百川之王，是因為他善於自處低的地位。老子所要強調的是柔弱的哲學。因此蕭公權先生認為凡老子之所謂「正言若反」者其作用皆在以退為進，又不僅以知足長保自限。故謂老子之學純以虛無為歸者，誠不免有所誤會矣。<sup>154</sup>

<sup>153</sup> 譚宇權，《老子哲學評論》，文津出版社，1992年，頁367-368。

<sup>154</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年，頁180。

《老子·第二十八章》：「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，常德不離，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。」是非總因強出頭，老子告誡世人不要過分爭強，好爭的人，結果什麼都爭不到，即使爭到了，也會給自己帶來不安和痛苦。而不爭的人，內心一片祥和安樂，因為他不與人相爭，所以沒有人與他爭。處下的好處，江河處下，萬流歸之，人君處下，萬民歸之，因此而知無為的益處。少言、無為的好處，天下很少有人能做到這一點的。因此具有柔靜、柔和的品格的人，才能無為而治地統治和管理國家。

現代學者陳鼓應提出老子主張允許每個人都能依照自己的需要去發展他的稟賦，以此他提出了自然的觀念，為了使不同的意願得到和諧平衡，他又提出無為的觀念。老子自然無為的觀念，運用到政治上，是要讓人民有最大的自主性，允許特殊性、差異性的發展。也就是說，允許個人人格和個人願望的充分發展，但不以伸展到別人的活動範圍為限。對統治者來說，無為觀念的提出，是要消解獨斷意志和專斷行為的擴展，以阻止對於百姓權利的脅迫、併吞。<sup>155</sup>因此筆者認為：老子哲學思想事實上是從人類的慾望無窮盡而引發種種問題的探討，根本解決之道便是「知足」而已，「無為而治」的政治思想，其實就是這「知足」或「無欲」人生思想的延伸。老子「無為而治」的精義就是：無論執政者或是百姓人民都得從根本上降低其妄念、私慾、各種的慾望。國家、社會就會趨於安定。

王邦雄先生認為所謂小，乃就無知無欲與無名之樸說；所謂寡，即孤寡不穀之謂，或就絕聖棄智，以百姓心為心之虛靜無為說，或就受國之垢，受國不祥之處下承擔說。聖人用樸，始能為百官之長，侯王守樸，萬物將自正自化，而王公又以孤寡不穀自稱。凡此之說小言寡，皆就聖人之主體心境說，而非客觀存在之大小多寡的具體衡量。且《老子·第六十三章》又云：大小多少，報怨以德。亦是以小治大，以少御多，常善救人與不善亦善等無為而無不為之意。<sup>156</sup>因此小國寡民

<sup>155</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁35。

<sup>156</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁175。

的社會，便是好靜、無慾、無爲之理想國的表徵。此既是老子之無爲思想的表露，本就觀念、價值的意義，而非現實環境而論。因此王邦雄先生指出以老子小國寡民之理想國，是爲復古主義之說，實爲誤判。小國寡民的桃花源，是哲人的超越理境，也是詩人的心靈意境，是精神飛越之理境的開顯，是生命自在之人格的投射，有其真實的意義，而不應貶之爲逃避人群之幻想式的烏托邦。<sup>157</sup>倘若以爲老子「無爲而治」的思想只在「小國寡民」之環境較易實現，這對老子的政治思想無疑是一侷限，因爲一個思想的運用應該有其普遍性、一致性，是放諸四海皆準的，而不是單一或選擇性的處理問題。<sup>158</sup>

老子「自然無爲」的主張是有他的歷史背景的，在上古「日出而作，日入而息，帝力於我何有哉」的安賢自足的社會，事實上政府的存在，在一般人民的生活中並不是一件有必然相關性的東西。十八世紀西方就流行著一句口號：「最懶惰的政府是最好的政府」。那時的政府，並沒有什麼重大的事情可做，主要的工作只是替人民修修道路而已。但是二十世紀的今天，情況就大變了，政府要統籌辦理太多的事情，要做到「無爲」已經是不可能的事。然而針對於縮減獨裁政治的爲禍而言，「無爲」的觀念，仍是空谷足音。<sup>159</sup>今天，人們的生活走向合模化的趨勢越來越厲害，這已經成爲整個世界普遍可慮的現象。我們處處可看到權力支配個人的生命，處處可看到個人無助的情形；權力越來越強化，越來越集中化。在這種情況下，老子「自然無爲」的主張，仍有其足以啓發吾人反思的時代意義。

老子認爲凡是自然的便是好的，凡是人爲的便是不好的，因此他反對包括「仁、義、禮、智」等道治在內的一切人爲之道治。這是不是就等於是反對中國古代一切典章制度、工藝技巧、各種學術以及傳播文化的文字？賀榮一教授認爲：「老子之所以積極的推翻中國古代一切文化，一方面是認爲文化乃是使人墮落的根源，一方面是爲實現他的以自然之道而治民的道治主義鋪路。」<sup>160</sup>

<sup>157</sup> 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書，1983年，頁178。

<sup>158</sup> 張鴻愷，〈老子「小國寡民」章淺釋〉，《中國文化月刊》，2002年第270期，頁25-26。

<sup>159</sup> 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北，台灣商務，2005年，頁31。

<sup>160</sup> 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年，頁170。

《老子·第十二章》：

「五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以「聖人」為腹不為目，故去彼取此」。

人生原只是飢食渴飲，順遂其生而已。由於對外象不斷的分別辨認，除了豐衣足食外，還要擴展生活的園地，進而謀求賞心樂事，悅目娛情，於是色呈五彩、音分五聲，一切狗馬玩好之事，便一一出現，乃至心靈發生變化，使他失去淳樸隨感而應的原有狀態，而不斷的生心動念有所圖謀，演變至此，人生乃與淳樸的原始狀態，已不知相去幾萬里。我們知道，心之生，念之動，是要根據對外象的認識與判斷的，也就是說要根據人們的智慧，有了知識智慧，人們會運用高明的武器、各種手段欺詐，乃使競爭的情形更為劇烈、後果越加嚴重。因此筆者認為人生最大的災難，莫過不知內在之足，人生最大的罪過，莫過往外求得。前者是生命空虛，後者則是生命的向外追逐，由空虛而造作，並由造作而外逐，往往一去而不知返。唯有自知內在本足，自我才不流落於外；生命才不會向外依附或攀緣。

一般人往往只向前看，而不知回過頭來反省一下，只知道發明建設的好處、聲色名利的愉快，而不明白這些東西究竟會帶給我們什麼樣的後果。老子卻看透了這個層面，而提出返樸歸真、去華崇實的主張，《老子·第二十二章》：「少則得，多則惑」，使人知道社會的幸福並不繫於繁華，個人的幸福並不繫於外物的華美。一般人對事務的認識，只限於其表象，「強」便是「強」、「弱」便是「弱」；有為便將有得，求福必定獲福，而不能洞明其深層的底蘊和結果。因此求謀圖功，不僅步驟自亂不得要領，甚且事與願違求全反毀。老子深知一切事物的「相對性」、「相反相成性」，尤其是宇宙變動中「強弱互易、演化消息」的情狀。一個舉動圖謀，究竟會得到什麼結果，他可以很徹底的瞭解，絕不會妄作不得要領的愚昧之舉，並且還可以因任自然的演變，坐收其應有的效果。



撰寫資治通鑑的作者司馬光是一個「敦孝悌正名份」的正統儒家，但他竟同時大講老子之道。一方面行儒家之義、用道家之術；一方面遵道家之訓、卻又放棄老子的理想。因為按照老子的理想是要「絕聖棄智、絕仁棄義」，以達於小國寡民渾樸無文的社會。而兩千多年來，實行黃老政術的，卻無一人是想往這方面走；反之，卻是要實現一個明倫守禮、崇仁尚義的社會。這豈非正與老子的理想相違背？因此中國的政治，可以說是非儒非道，亦儒亦道的局面。<sup>161</sup>而在這種局面的構成中，老子的思想，實發揮了二分之一的指導力量。

胡適在《中國哲學史》上，提到老子反對「有為」政治和主張「無為」政治的動機，他指出：老子之所以反對有為的政治，而主張無為無事的政治，是因於當時政治的反動。凡是主張無為的政治思想，都是干涉政策的反動。因為政府用干涉政策，卻又沒干涉的本領，便會越干涉政治卻越糟糕了，故挑起一種反動，而主張放任無為。歐洲十八世紀的經濟學者、政治思想者，多主張放任主義，正因為當時的政府實在太腐敗無能，不去干涉人民的生活，反而對人民有好處。老子的無為主義，依我看來，也是因為當時政府不配有為，偏要有為；不配干涉，偏要干涉，所以弄得「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；法令滋章，盜賊多有」。<sup>162</sup>在古代那種專制的封建王朝下，人民最痛苦的，除了長年的相互爭戰之外，就是政府處處去壓制人民、或限制人民的種種自由。故老子的「無為」，事實上並不是主張根本地推翻專制政權，而是在那種封閉的政權中，讓人民有喘息的機會而已。——這就是合乎現代民主思想的地方。<sup>163</sup>

《老子·第五十七章》：

「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」。

<sup>161</sup> 張起鈞著，《老子研究》，台北，中華叢書委員會，1958年，頁126。

<sup>162</sup> 同註33，頁49。

<sup>163</sup> 同註33，頁343。

在老子的形上體悟中，萬物之所以能夠得到生長育養，即在於存在界中每一事物相依相存，共同形成一種有機的、和諧的存在秩序，而只要這個秩序不受到干擾破壞，即每一事物能各安其位，那麼事物也就可以各據其德的實現自我。「治大國若烹小鮮」，也就是讓一切人我、物我、人與鬼神都各安其位，在「兩不相傷」中，達到「德交歸焉」的境界。<sup>164</sup>根據老子對現實政治的反省，忌諱、利器、伎巧、法令這些統治威權的運作，非但不足以為治，反而是使國家益趨敗亂的原因。因此，一個政權的存在，如果要藉助統治威權的運作才能達成統治的目的。那麼，即使百姓由衷感戴執政者的恩澤，也稱不上是理想的政治。《老子·第四十五章》：「清靜為天下正」，政治的最高成就即在於能否做到無為無事，即人民生活的政治秩序，完全來自於百姓的自發自主。<sup>165</sup>

以為政者的角度來說，無欲、無為，乃至無事、好靜，都是老子人生哲學的要旨，故為政者在此作一個示範，很有「見賢思齊」的效果。何況老子認為，「道」的本質就是「無為」它不僅是一般人的法則，更是侯王的法則，故凡遵守它的人，便能如萬物井然有序的生長，而使萬民順服，《老子·第三十七章》：「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將不欲。不欲自靜，天下將自定」。我們發現，老子是一位非常欣賞自然萬物之秩序的人，他似乎希望以天道來解決人道，不僅運用於人生，也用於政治。因此譚宇權教授精確地指出：從老子的政治思想可以分析其政治目的有二：

---

<sup>164</sup> 同註 33，頁 205。

<sup>165</sup> 袁保新，《鵝湖學術叢刊 15——老子哲學之詮釋與重建》，文津出版社，1991 年，頁 204。

(1) 對現實政治發揮一種批判作用——因為現實政治最大的毛病往往是對人民過分的管制，例如禁令、法令常常多如牛毛。但這不但對人民不利，而且對為政者也不利，因為人民反抗性越強。

(2) 希望為政者以「謙虛」或「虛心」的態度治民——《老子·第七十六章》：「是以兵強則滅，木強則折。強大處下，柔弱處上」。凡放高姿態來做事的，容易消滅或衰敗；凡持低姿態的，反而能長久。故為政者寧可以低姿態的方法處事，反而佔上風。證諸當前時代政治，為政者若以強制的方式辦事，不但容易遭致反彈，而且名聲受損，故老子政治思想不僅在專制政權中有其實行的必要，在現代民主政治中，也有重大的實用價值。<sup>166</sup>

老子的「不敢為天下先」，正是「為天下先」之用，所以後來人有言老子為一陰謀家，玩弄詭術者。不錯，老子的「正言若反」之論，影響中國後世兵家、外交家等很深，但那是以「有為」之心視老子之學。但就老子之學的本來面目而言，是純粹的哲學思想，將宇宙之真理呈現於世人眼前，其五千言字字句句均有穩固的思想依據，形上之道則都是為人生立身處世之用，哪裡是一些玩詭弄術的人所能瞭解的呢？<sup>167</sup>道之所以可貴，是因為道為萬物之奧，善人之寶，道在有德的人看來，道是可貴的，在無德的人看來，道還是可笑之至呢！《老子·第二十一章》：「孔德之容，惟道是從」，「孔」是大的意思，「孔德」就是大德之人；「容」就是容貌、舉止；有大德的人啊，他的行動舉止就只順從「道」的。這樣的人，他會摸索正確的道、了解規律，瀟灑瀟灑地走在成功的道路上，而且越想要「大成功」，就越需要培養自己的大德。這德是什麼？就是人的高尚的人格、寬廣的胸襟、不懈的探索精神、廣博精深的學問、長期的刻苦歷練等等，大家想一想，中國人將「道德」兩個字連起來，是多麼有智慧！<sup>168</sup>

<sup>166</sup> 譚宇權，《老子哲學評論》，文津出版社，1992年，頁53-56。

<sup>167</sup> 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁558。

<sup>168</sup> 姚淦銘著，《老子與百姓生活》，北京，中國民主法治出版社，2006年，頁58。

老子是一代哲人，《老子》是我國最早有系統的哲學典籍，早在二千五百年前便有如此偉大的哲人和著作，難怪英國哲學家羅素大為驚嘆中國古代思想家有這樣的奇蹟！難怪直到二千五百年後的今天，在日本、歐洲、美國，在全世界的學術界中會如此重視、如此鑽研這本僅僅五千餘言的寶典！這真是值得我們景慕、驕傲的！

老子所嚮往的無爭社會，是自由自在、淳樸的生活，試想，在這合乎自然的古樸的小天地，當您倘然清風靜夜，夢入是鄉，是多麼輕鬆、多麼恬適，您也許也會寧願長夢不醒罷！在這小天地裡，為人處世不須造作，自然而然，處身其地，還用得著什麼機心、什麼伎巧、什麼智慧？在這小天地裡，還需要什麼有為，什麼可欲呢？

## (二) 老子政治思想的侷限

老子一再強調「清淨無為，柔弱處下」，在老子所建構的世界中，人們固然可獲得心靈的平和寧靜，然而相對地也會減損人創造性的衝動。<sup>169</sup>老子只看到了文明進步與人類智慧所帶來的副作用，及奸偽狡詐的產生與日俱增，而沒有看到社會文明的進步給予的社會發展有極大的推動，卻使自己的立場站到了社會進步的對立面，主張把人類社會拉回到“純樸”無文化的原始時代。<sup>170</sup>

無為而治的理想，值權力高漲、政治活力僵化的時代，自然無人問津。如果統治者和人民，政治和社會，都因為長期的戰亂而陷於癱瘓時，這種理想的試行，卻是徐圖恢復的一劑良方，漢初六、七十年間，實行黃老之治，而能收到相當效果，就是一個明顯的例子。這種理想的問題，是在它缺乏普遍有效性，它化解權力的方法，更是難以

---

<sup>169</sup> 陳鼓應，《老子註釋及評介》，中華書局，1984年，頁48。

<sup>170</sup> 許抗生，《老子研究》，文津出版社，1991年，頁158。

預期。<sup>171</sup>人類原先雖曾是自然的一部份，一旦脫離原始階段，社會文化有了進步之後，要想用這種方法遏阻這種歷程，使人類重回大自然的懷抱，與自然融而為一，這有可能嗎？老子的哲學，不能合理地回答這個問題。

我們仔細檢閱道德經八十一章，幾乎有一半的篇幅集中在修養與政治實踐的戒律上，這說明了老子的政治思想，雖然有高明的形上洞見做基礎，但是落實到政治實踐的層面，卻仍舊不能突破歷史的條件，而只能將希望寄託在統治者的修養與積德上。<sup>172</sup>蕭公權先生在《中國政治思想史》中，剖析老子處世之術，即濡弱、謙下、寬容、知足、見微，並指出老子這種柔謙之術未能積極發展出具體的民治思想，所可惜者，吾國古代未有實際民治之制度，充其量只能成為消極的政治抗議，誠然是對老子治術中肯扼要的評論。<sup>173</sup>

現代學者袁保新先生認為老子的政治思想，雖然批判政治權威的運作，但卻始終沒有轉出法治的主張，一個理論的優點與缺點，往往出在過與不及的毛病上，因此，老子這種無為而治的政治理念，我們不得不承認老子政學這種有治道而無政道的缺點，老子的思想仍舊不脫內聖外王的思考模式及「道德政治」的人治色彩，即對於政治秩序的建立，過度依賴道德與思想的力量，而未能在法治的基礎上，來謀思如何限制政治權威的濫用，以確保個人的自由與尊嚴，若要在現代民主政治社會中落實展開，的確有所不足，而必須與法治精神結合，才有實現的可能。<sup>174</sup>因此筆者認為以法治救人治之失，誠為當代學者的共識，但在實現法治的過程中，仍然潛存著許多複雜的問題，值得再做商榷。

<sup>171</sup> 韋政通，《中國思想史(上)》，水牛出版社，2001年，頁161。

<sup>172</sup> 同上，頁207。

<sup>173</sup> 蕭公權，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年，頁180。

<sup>174</sup> 袁保新，《鵝湖學術叢刊15——老子哲學之詮釋與重建》，文津出版社，1991年，頁207-210。

既把一切人爲的精神物質產品一齊取消，社會自然回歸於淳樸原始之境了。老子哲學是要一個曲全苟免，知足自了的人生，他要社會人群走向還淳返樸的境界。但我們站再一個客觀的立場來看時，這給人類帶來的結果將是「無是非」、「無價值」、「無文化」。因爲一切有意義的人生都是人們本著一定的崇高目標，努力奮鬥得來的，而一切文化藝術等事，更都是人力轉變外物，使其能有優美向上發展的結果。現在對於外物既然無法分辨、不加區別，便是沒有是非善惡了，既然不加高下評價，便是沒有價值品質了，人生既沒有理想目標、不奮鬥，試問還能產生什麼有意義的事情？從此之道，勢必取消一切是非善惡價值文化。<sup>175</sup>不僅如此，他根本取消「人」之存在，取消「人」之所以爲「人」，這不是人所應行的「人之道」。

老子的思想，爲對戰爭混亂的社會所起的反抗，唾棄一切人爲的文明，主張回歸到結繩而治的初民社會。這種思想當然不適用於具有無限要求的人心；人類追求享受的慾望，推動社會人生的前進，自然不會接受老子的主張。但是，人心的要求無限，社會文明的進步絕不能滿足人心的慾望，另外在社會混亂，民生多艱的時際，老子「道」的精神生活，吸引有心人的嚮往。<sup>176</sup>而且，不滿於現實人生的人，處處都有，因不滿於現實而求逃避現實；老子的思想，遂成爲反抗現實政治而避世的人生哲學。

但老子表現出其理想國家的型態是《老子·第八十章》：「小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來」。句中而除了「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」是合乎人性外，其他似乎是不合人性的看法，例如人類文明的結果，自然有較進步的器物使用，而且人們必然希望有更好、更便利的工具，來滿足生活上的需要，再說，老子希望回到結繩時代，更是不懂文字對人類歷史文化的重要價值。至於說「老死不相往來」這有追求「湖濱散記」中，重自然生活的意味。總整體而言，老子的政治思想，在對爲政者方面，多爲可圈

---

<sup>175</sup> 張起鈞著，《老子研究》，台北，中華叢書委員會，1958年，頁74-75。

<sup>176</sup> 羅光著，《中國哲學思想史——先秦篇》，台北，台灣學生書局，1982年，頁222。

可點，但其理想國，不僅抽象不可行，而且與人欲是全然相反的，只能視為個人的烏托邦(不可行的國家)而已。

「小國寡民」乃是激於對現實的不滿，而在當時散落農村生活基礎上所構幻出來的「桃花源」式的烏托邦。中國古代農業社會，是由無數個自治自尙的村落所形成。各個村落間，由於交通的不便，經濟上乃求自給自足，所以這烏托邦亦為當時封建經濟生活分散性的反映。這一個「世外桃源」，和柏拉圖的理想國一樣，恐怕永遠無法在人事間實現；但也正因為無法實現，所以特別令人嚮慕、令人神往。<sup>177</sup>

孔子曾為他的哲學理想之實現，提出過一個人類社會的藍圖，即禮運篇的大同世界；老子也同樣透露出了他的理想社會，那就是其書的第八十章所言小國寡民，老子的理想國的確使人心嚮往。可是，我們認真地想一想，如果老子這一章文字，竟然是他認為可以實現的社會，而不是哲思中的一種憧憬的話，中間實在遺漏了許多實際的問題，諸如人口自然增長的問題，天災防治的問題、互通有無的問題等，這些問題不應該屬於「欲」，而為人類社會所不能不理會的。因此，「小國寡民」的社會雖可以建立，卻難能維持，「使有什伯之器而不用」「使民復結繩而用之」「民至老死不相往來」等情況可以作到，但在此情況下，民是否能「甘其食、安其居、樂其俗。」卻成了疑問。

我們看孔子的大同之治，中間也並沒有絲毫「抑制人性之自然」之處，卻使人覺得是可以實現的遠景，人只要朝著這方面作，就可以作到，但是老子所提供的「小國寡民」之治的感覺則不同，它不是人類向前望去的一個遠景，而是曾經歷過的遙遠的過去的一個回憶，如果人類真的要作到那樣，必須拋卻自彼時以來的一切進步，這一個偉大的「拋卻」，恐怕沒有人認為是可以作得到的。所以，我們研究孔、老哲學，必須要認識到它們本質的不同。孔子的「大同世界」是勉人去切實追求的、可行的人間天堂；而老子的「小國寡民」之治乃是人類已失落了的伊甸園，並不是要人實際上去建立的，它的功用在於藉

<sup>177</sup> 王壽南主編，《中國歷代思想家(一)——周公、管子、老子、孔子、孫子》，台北，台灣商務印書館發行，1978年，頁116。

以「鎮欲」，它便是老子拿起來要人看一看的「樸」。

站在孔子的立場，他應該設計出一個可行的理想社會的藍圖，因為他的學術重心在「人」，如果大同世界是一個不能實現的空華幻景，他整個的學說便將成為空話；但老子之學是指向「無為」的、是反對用智的，他的學術重心在「天」，他的小國寡民只是玄思中的一個憧憬，目的是要人在已陷落的「欲世界」中再反回頭看一看來路，如此可收到「鎮欲」之功，老子的小國寡民之治本不是要人實際上去作到的。但我們切不可說老子的小國寡民之治在價值上遜於孔子的大同世界，應認為二者同等價值，孔、老二人之學如日月之運行。再進一步說，孔子之學便是日，老子之學便是月。日為實，給人以真切之美；月為虛，給人以虛幻之美。真切之美使人身心正面受益；虛幻之美則惠人心靈，使人受益於無形。<sup>178</sup>總之，這一陰一陽的兩家學術，在表現上都各盡其緻，我們從這裏看，可見老子的小國寡民之治雖不可實行，卻非無價值，雖虛而非虛，人類若沒有用「樸」來鎮撫心靈，容易落降到欲念橫流的地步。

---

<sup>178</sup> 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年，頁540-542。



## 七、結 論

老子是先有形上哲學的「道」，然後將形上世界的精神，貫注於形下世界去，以作為現象世界改進的方法。老子主張以道德的革命恢復自然的道德，此重建的道德，可以用一個名詞概括，此即「無為」。老子哲學的最終目的在建立一套合乎「自然法則」的人生哲學，這套哲學是根據其形上世界的高度看法，來識破人間的種種虛偽、巧詐、無知，而希望根據「無為」的原則，達到「返樸歸真」的境界。<sup>179</sup>老子思想體系在天地萬物與人的互動作用中，已經使其彼此緊緊關聯，說明了人與天地萬物是在於道體的作用範疇之中，故而論於政治活動亦需以「道」為依歸，在「無為」之下，智者、有道者、聖人、侯王等人，皆必須理解「無為之益」，並且「守弱謙下」，同時達到「知常知足」等境界，這就是老子政治思想觀念中的所有目標。

道家的思想有其優點，如他能明載本末，懂得治亂之樞機，執簡馭繁，減少無謂的紛擾，這都是一般不可及的地方，但是這些優點，我們都應該吸收過來而用於有為的方面。<sup>180</sup>至於推行文物的發展、解決人類間的問題，而不可聽其消磨在苟安無為之中，這樣才是人類進展的正軌，足以作為領導人類的正確指針。

如果在上位者想期望每個老百姓和自己一樣會達到「聖人」的「無私」、「無欲」的水準，這等於緣木求魚！《老子·第十九章》：「少私、寡欲」。常人不能「無私」，只能勸導他們「少私」；常人不能「無欲」，只能教化他們「寡欲」。總之，老子對於「治身」，則希望老百姓「少私寡欲」；對於「治國」，則主張「小國寡民」。<sup>181</sup>這種沒有強制富彈性而合情理的辦法，這正是老子政治思想的高明和卓越的地方。

<sup>179</sup> 譚宇權，《老子哲學評論》，文津出版社，1992年，頁48、53。

<sup>180</sup> 張起鈞著，《老子研究》，台北，中華叢書委員會，1958年，頁149。

<sup>181</sup> 嚴靈峯著，《無求備齋學術新著》，台北，台灣商務印書館發行，1987年，頁29-30。



## 參考書目

- 陳鼓應註譯，《老子今註今譯》，台北，台灣商務，2005年。
- 蕭公權著，《中國政治思想史》，聯經出版事業公司，1982年。
- 劉笑敢著，《老子》，台北，東大圖書，1997年。
- 魏元珪著，《老子思想體系探索(下)》，台北，新文豐出版公司，1997年。
- 譚宇權著，《老子哲學評論》，台北，文津出版社，1992年。
- 許抗生著，《老子研究》，台北，水牛出版，1992年。
- 朱榮智著，《老子探微》，台北，師大書苑，1992年。
- 張揚明著，《老子學術思想》，台北，黎明文化，1991年。
- 南懷瑾講述，《老子他說(上)》，老古文化事業公司，1987年。
- 張揚明著，《老子考證》，台北，黎明文化事業公司，1985年。
- 席長安著，《老子內外雙解》，台北，中國全程靜坐研究推廣中心，1985年。
- 陳鼓應註譯，《老子註釋及評介》，台北，中華書局，1984年。
- 嚴靈峯著，《老子達解》，台北，華正書局，1983年。
- 王光前撰，《老子箋》，台北，前程出版社，1983年。
- 王光前著，《老子考證》，台北，前程出版社，1980年。
- 王邦雄著，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1980年。
- 胡汝章、黎功勤詮釋，《老子新學案(上)》，台北，王家出版社，1972年。
- 吳靜宇撰述，《老子義疏註(全集)》，台北，大眾書局出版，1979年。
- 胡汝章詮釋，《老子哲學新解》，台北，王家出版社，1968年。
- 張起鈞著，《老子研究》，台北，中華叢書委員會，1958年。

- 杜保瑞著，《反者道之動——老子的哲學觀念》，台北，鴻泰出版，1995年。
- 劉省齋註譯，《老子之道治主義》，台北，大行出版社，1989年。
- 賀榮一著，《老子之道治主義》，台北，五南出版社，1988年。
- 唐君毅，《中國哲學原論---原道篇(一)》，台北，台灣學生書局，1986年。
- 賀榮一著，《道德經註譯與析解》，台北，五南圖書，1985年。
- 黃公偉著，《道家哲學系統探微》，台北，新文豐出版，1981年。
- 伍至學著，《老子反名言論》，台北，唐山出版社，2002年。
- 東方橋著，《讀老子的方法學》，台北，玄同文化，1997年。
- 王邦雄著，《生命的大智慧——老子的現代解讀》，台北，漢光文化，1991年。
- 張起鈞著，《道家智慧與現代文明》，台北，台灣商務，1984年。
- 楊汝舟著，《道家思想與西方哲學》，台北，中央文物供應社，1983年。
- 蘇虹編著，《無為而治---老子謀略縱橫》，台北，正展出版公司，1999年。
- 王博著，《老子思想的史官特色》，台北，文津出版社，1993年。
- 袁宙宗撰，《老子身世及其兵學思想探蹟》，台北，台灣商務印書館發行，1977年。
- 周世輔著，周玉山修訂，《中國哲學史(修訂二版)》，台北，三民書局，2004年。
- 勞思光著，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，2002年。
- 韋政通著，《中國思想史(上)》，台北，水牛出版，2001年。
- 樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，台北，華正圖書，1992年。
- 張淵量著，《易貫道德經》，台北，黎明文化，1991年。
- 高懷民著，《大易哲學論》，台北，成文出版，1978年。

李家駒策劃編輯，《聖賢語錄---老莊智慧》，台北，書林出版，2000年。

吳汝鈞著，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年。

葉海煙著，《老莊哲學新論》，台北，文津出版，1997年。

程兆熊著，《道家思想——老莊大義》，台北，明文書局，1985年。

錢穆著，《莊老通辨》，台北，三民書局，1973年。

牟宗三等著，《中國哲學思想論集---兩漢魏晉隋唐篇》，台北，水牛出版，1992年。

陶建國著，《兩漢魏晉之道家思想》，台北，文津出版社，1986年。

羅光著，《中國哲學思想史——先秦篇》，台北，台灣學生書局，1982年。

嵇哲著，《先秦諸子學》，台北，洪氏出版社，1982年。

方東美著，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化，1993年。

傅武光著，《孔孟老莊思想的平等精神》，台北，文津出版，1990年。

王壽南主編，《中國歷代思想家(一)——周公、管子、老子、孔子、孫子》，台北，台灣商務印書館發行，1978年。

項退結著，《邁向外來的哲學思考》，台北，東大書局，1988年。

嚴靈峯著，《無求備齋學術新著》，台北，台灣商務印書館發行，1987年。

袁保新著，《鵝湖學術叢刊 15---老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年。

大陸書籍：

姚淦銘著，《老子與百姓生活》，北京，中國民主法治出版社，2006年。

吳廣義、溫斌著，《解讀道德經》，北京，內蒙古人民出版社，2006年。

蘭喜並著，《老子解讀》，北京，中華書局，2005年。

楊杜著，《老子淺釋》，北京，齊魯書社，2005年。

熊鐵基、劉韶軍、劉筱紅、吳琦、劉固盛著，《二十世紀中國老學》，北京，福建人民出版社，2003年。

期刊論文：

林安梧，《鵝湖月刊---中國文化的哲學觀》第21卷第3期。

趙衛民，《鵝湖月刊---老子的物道》第19卷第12期。

趙衛民，《鵝湖月刊---老子的道初論》第19卷第3期。

戴朝福，《鵝湖月刊---論語的政治理念與從政情操(上)》第18卷第11期。

袁光儀，《鵝湖月刊---老子理想社會之真義(道德經八十章疏釋)》第18卷第8期。

林遠澤，《鵝湖月刊---老子道的函義及其開顯》第15卷第12期。

王邦雄，《鵝湖月刊---老子道德經第十七、十八、十九章的現代詮釋》第15卷第10期。

張家焯，《哲學與文化---道德經思想新探》第13卷第8期，1986年8月。

傅佩榮，《哲學與文化---老子論天與道》第12卷第4期，1985年4月。

李增，《哲學與文化---向郭注莊與老莊思想之比較》第10卷第1期，1983年1月。

梁維有，《黃埔月刊---中國傳統戰爭哲學理論》第407期，1986年3月。