政治科學論叢／第十八期／民國 92 年 6 月／頁 171　190

無　以　取　有

——《帛書老子》政治思想試說*

許雅棠**

摘　要

老子思想一向玄妙難測，引人入勝。不同的人，不同的關懷都可以在裏面找到令他/她感動的內容。本文所論即是單從政治治理的角度來了解老子思想。雖然如此，我並無意重述前輩們已辛苦鋪陳的老子政治思想的內容，而是嘗試揭露老子思考政治治理的主要特性，並且說明其中可能的困難。簡單說，老子原本意於完全擺開人事人心的牽扯，把政治和人事的治理從人的身上移開，導向長生久視，永久運行不殆的天道，使人事治理成為一種？仿和學習，一種單純仿行自然天地運行之道的禮贊。不過本文也指出，以人道仿天道的想望畢竟有所窮，此不僅窮於如此比擬的實踐可能性，也窮於老子自己其實仍不能真的完全放下，仍有其特定的要求與關懷，因而也隱隱顯顯地流露出重新引入節制人心和干預人事的企圖。老子治理思想的魅力和困難即在於此。

關鍵詞：無、有、人道、無為、天道

---

* 關於《老子》一書的版本和解釋，真是不勝枚舉，不是我的能力可以處理的。本文討論的對象是帛書老子，主要參考的校注本是高明撰述的《帛書老子校注》，再參酌其他。文句的引用以漢墓馬王堆出土的《帛書老子》甲乙本為主，必要時才以（）符號附上王弼版本的內容，而章數的標記也是依照流傳已久的王弼版本。這麼做是方便別人閱讀，並沒有比較版本好壞的意思。不過本文以《帛書老子》為重，自然反映個人主觀偏好的選擇，以為帛書本較為近古且思想義理大體上勝於王弼本。當然這是有爭議的，有興趣的人可先簡要地比較以下的著作：陳鼓應（1993）、尹振環（1993、2000）。

**東吳大學政治學系專任副教授；本文承匿名審查人熱心的批評指正，讓我看到了自己的限制，真的受益很多，特此致謝。

收稿日期：九十一年五月十六日；通過日期：九十二年二月十九日

臺灣大學學術期刊資料庫

前　言

老子，一個偉大的想像泉源。在思想、修身、處事、觀物、兵戰以至於人事治理或政治領域，老子思想所引起的迴聲都是鉅大深長的。本文所及僅限於他思考治理和政治的層面。雖然，政治此一令吾輩今日台灣人感冒和厭惡之物，很可能即是老子原本主要的關切。

若與孔子相較，較之於孔子雖以民心民意為本，卻又疑慮「民可使由之，不可使知之」，使禮義法政，君子賢人駕臨其上那樣曲折多慮的思想面貌[1]，老子政治思想的玄妙即在於他揭示一種「無」與「有」的微妙關聯，不僅思想畫面乾淨俐落，其中可蘊藏的想像和策略運用也是多元而豐富。

本文的主旨即是透過老子關於天地人事中，「無」與「有」相對而相生之運作規律的洞察智慧，來呈現老子如何從中取得長久不殆之治理常道的獨特思考範式[2]，並且呈現其內在的思考困境。

1　關於孔子政治思想的特質與問題，我自己的心得發表於＜常道—《論語》政治思想試說＞一文。

2　本文中討論老子思想中的「無」與「有」，並不是針對《老子》書中「無」與「有」之字詞來論定它們各自特定的本質或定義。察諸《老子》，「無」「有」的使用絕大部分是來說明「有沒有或要不要某種物象、事象、心態、行為、得失」的意思（如「無知、無欲、無私、無身、無為、無不治、無厭其所生」「當其無、有器之用」，以及「生而不有、有車、有室、有之以為利、執古之道以御今之有、信不足焉，有不信焉、既以為人己愈有」等等），少見單獨用詞，而極少數的單獨用詞，也看不出是在界定某種明確的內涵和意義（如「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。」「天下之物生於有，有生於無。」「有無相生」等等），所以要判斷《老子》書中「無」「有」字詞的意義，應當回到《老子》一書，從全文的思想脈絡來體會。也就是把它們當做老子的思想中兩種關於自然的事態、物象，以及人事中人的身心狀態、待人處世的方法策略等等的總合描述和代稱。所以「無」之一字不僅可以指天地的不自生、江海的下、水的柔弱、車輪居室的留空等自然物象，也可以表現成赤子的天真、欲望的損抑和知足、態度的謙讓、治理政令的收斂等等人事表現和事態。「有」之一字亦如是。而且由於老子相信天地自然和人事變化的運動都臣服於「有無相生」，也就是「反者道之動」的規律，所以當兩者相對時，彼此的意義還會隨著對方的內涵而跟著變化。例如老子二十三章：「飄風不終朝，暴雨不終日。孰為此？天地而弗能久，又況於人乎？」是藉自然物象來警告人事執有而無（失）的不當做為。此處「有」的意思為飄風暴雨，而「無」的意思則成了「不終朝」「不終日」。

本文因而把老子「無」與「有」之道看成是老子政治思考的一套模式，一種貫串自然人事的運動律則，而非兩種固定內涵，因而可以定義之物，其中隱涵的一種判斷即是，老子治理思想的特性總是在兩種對立或對比的事態中尋求可長可久的人事運作理則，總是在不停的動態中求取長久有利的處世策略，至於靜態的人事和物象的界定和選擇，以及由此邏輯地導出各種結論，恐怕並非老子之長。

臺灣學術期刊資料庫

壹、無與有

《老子》書，無論是上卷下卷，第一章就都指明了他治理思想的核心，亦即無與有的微妙關係。

上卷（一般稱為德經）的開頭即說：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。（三十八章）

意思是說，人無論為人或是主政，若不以得取為意（德者，得也），如《韓非．解老》所解：「凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固」，則自然歸來之物才可長可久，這是「不德而有德」的善妙，可美之為「上德」。反之，若以得為意，想盡辦法為之欲之，用之思之，則即使一時名揚位顯，進帳豐實，也難以可靠持久，到頭來還是會失喪其所得。這是「不失德而無德」的短線操作，可斥之為「下德」。

同樣的，《老子》下卷（一般稱為道經）一開始即宣示他所說的道是不可說，不可名的恆（常）道：

道可道，非恒道也；名可名，非恒名也。

雖不可說，老子卻點出道（所以運作的）兩種相互作用的面相，也就是如上卷第一章所說的「無」與「有」的關係：

無名萬物之始也；有名萬物之母也。恒無欲也，以觀其妙；恒有欲也，以觀其所徼。兩者同出，異名同謂（此兩者同出而異名，同謂之玄），玄之又玄，眾妙之門。（一章）[3]

原來「無與有」是常道兩種運作的面相，都是孕生萬物和育養萬物的源頭或力量。兩者互觀，或是自「有」觀「無」，或是自「無」觀「有」，都可以看出對方的玄機與奧妙。

為了掌握這玄之又玄的無與有，老子用各種天地物象和人象來傳達其中的奧秘：

[3] 這一章的斷句和解說眾論紛紜，我無能裁定，所以有些字句保留不斷句。只能依《老子》全書的基本旨趣來抓其大意。

臺灣大學學術期刊資料庫

天地之間，其猶橐籥與?虛而不屈，動而愈出。（五章）

天長地久。天地之所以能長且久者，以其不自生也，故能長生。（七章）

三十輻同一轂，當其無，有車之用也。埏埴而爲器，當其無，有埴器之用也。鑿户牖（以爲室），當其無，有室之用也。故有之以爲利，無之以爲用。（十一章）

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇弗螫，攫鳥猛獸弗搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之會而朘怒，精之至也。終日號而不嗄（氣逆），和之至也。（五十五章）

江海所以能爲百谷王者，以其善下之，是以能爲百谷王。（六十六章）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝也，以其無以易之也。（七十八章）

從橐籥（風箱）的虛，天地的不自生，車軸、居室和容器的留空，嬰兒的骨弱筋柔，江海的處下，水的柔弱等等，老子多方指點以「無」為表徵的不同狀態和內涵，以此再來體會天地之間所以能愈出不屈而長生，車輪所以能滾動行走，居室和容器的空間所以可以自由運用，嬰兒所以能終日哭號而氣順不啞，江海所以能為百谷王，以及弱水所以勝堅強等種種「有」的緣由和巧妙。這也是前述「不德而德」，因無而有的良性互動。

反過來，若是先執持一些與「無」相反的聲勢或姿態，造成「不失德而無德」，那也就喪失「有」的長與利了：

飄風不終朝，暴雨不終日。孰爲此？天地而弗能久，又況於人乎？（二十三章）

天毋已清將恐裂；地毋已寧將恐發（廢）；神毋已靈將恐歇；谷毋已盈將恐竭；萬物毋已生將恐滅；侯王毋已貴以高將恐蹶。（三十九章）

強梁者不得其死。（四十二章）

甚愛必大費，多藏必厚亡。（四十四章）

臺灣大學學術期刊資料庫

人之生也柔弱，其死也筋肋堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。
故日堅強者死之徒也，柔弱者生之徒也。（七十六章）

所以如何拿捏有無的分寸，可說事關重大。而選擇以「無」入手，無為而無以為（守無為之道，還能不制於無為之心），才能真實體會「天下之物生於有，有生於無」（四十章）這樣高妙的上德之道[4]。

不過，以無而有的說法或認識，對向來習慣執有以取有的常人來說畢竟是太逆反也太難接受了[5]。所以老子雖自己以為「吾言甚易知也，甚易行也」，卻也知道「人莫之能知也，莫之能行也」[6] 七十章），說「上士聞道，勤能行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。弗笑不足以為道。」（四十一章），並且又說能行此道者是「微妙玄達，深不可識」（十五章），是「居眾人之所惡」（八章），甚至他還為此留下一段曼妙難識，近似吟唱的獨白：

唯與訶，其相去幾何？美與惡，其相去何若
人之所畏，亦不可以不畏人。
望呵其未央哉！
眾人熙熙，若饗於大牢，而（如）春登臺。
我魄焉未兆，若嬰兒未咳。
纍呵，似無所歸！
眾人皆有餘，我獨匱。我愚人之心也，沌沌呵。
俗人昭昭，我獨若昏呵。
俗人察察，我獨悶悶呵。
忽呵，其若海，恍呵，若無所止。
眾人皆有以，我獨頑以（似）鄙。
我欲獨異於人，而貴食母。（二十章）

這一段吟唱，點出「我欲獨異於人」的孤獨和清高，吾人不禁納悶，這個「不可以不畏人」，又異於眾人俗人的「我」會是誰呢？

4 老子以無有的說法，有時也以母子的關係說之，如：「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。」（五十二章）
5 讀一讀老子在第二章的說法：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」
6 在七十八章，老子則說：「柔之勝剛，弱之勝強，天下莫弗知也，而莫能行也。」

臺灣大學學術期刊資料庫

貳、人主治道的「無」與「有」

老子言道，若不是曼妙難識，就是宏偉無比。如說「道生萬物」（四十二章）[7]，是「萬物之注也」（六十二章），是「萬物之宗」「象帝之先」（四章）、「先天地生」（二十五章）等等。像這麼崇高的讚嘆與推崇，吾輩常人和俗人最好不要看到老子書中一再指說的「善為道者」（十五章）、「從事於道者」（二十三章）、「古之為道者」（六十五章）、「有道者」（七十七章），就忙著對號入座，當成自己可以隨時拿來取用的人生哲學或處世策略。綜觀老子一書，老子如此隆高「道」的地位，比之於天地江海，說什麼「天下弗敢臣」（三十二章）、「可以為天地母」（二十五章）等等，他的目光並不是看著我們升斗小民，而是對著位高權重的主政者，那個萬人之上的人主說的，與孔、墨一樣，都是務為治也的大人之學[8]。老子明言：

> 道大，天大，地大，王亦大。國中有四大，而王居一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

老子人王互稱，他的意思不是再清楚不過了嗎？而人（王）法於天地自然的道即顯現老子政治思想的主調是化人主於常道。所以凡是合乎道的，都要求人主必須敬謹奉行：

> 江海所以能爲百谷王者，以其善下之也，是以能爲百谷王。是以聖人之

7　改寫自《老子．四十二章》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」

8　讀老子書，你會發現，主政者的身影從頭到尾都是籠罩一切的。統計《老子》八十一章，明白標舉治者之名的「聖人」就有三十一處，「君子」有兩處，「侯王」有五處，「王公」有一處，「王」有三處，「大丈夫」有一處，而沒有明言卻同樣告誡治者為政治理之道的則大約有三十餘處，合計已佔了老子全書四分之三左右的篇幅。一般讀書人固然可以拿《老子》書來當成修身修道之用，但為政者視之為治理參考恐怕更順理成章。對此，蔡明田早已闢專章來說明「老子書是為『侯王』說的」（蔡明田，1976：第四章）。這一點也可以從余英時的《唐、宋、明三帝老子注中之治術發微》一文中得到旁証（余英時，1976）。有興趣的讀者還可參看劉韶軍編撰點評的著作：《唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖《老子》御批點評》。另外，張舜徽《周秦道論發微》的導論對先秦諸子書旨在討論「務為治也」的南面術有更清楚的說明。不過目前漢學界大都把老子視為哲學思想家，如傅偉勳說：「《老子》基本上是一部嚴肅的形上學論述，所有有關政府、戰爭、倫理、社會生活等等的結論，都是道的形上學的總結。」（引自劉福增，1994：32）事實上追溯《老子》的詮釋史，這種或偏於玄學或偏於治術的不同解讀，從先秦時代莊子和韓非的手上就開始分流了。有興趣的讀者可以參閱袁保新《老子哲學之詮釋與重建》一書簡明扼要的評述和討論。

臺灣學術期刊資料庫

欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身後之。故居上而民弗重也，居前而民弗害。天下樂推而弗厭也。非以其無爭與，故天下莫能與爭。（六十六章）

天之道，猶張弓者也！高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。故天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足而奉有餘。夫孰能有餘而有以取奉（取法）於天者乎？唯有道者乎。是以聖人爲而弗有，成功而弗居也，若此其不欲見賢也。（七十七章）

這麼說，所謂人主之治也就是道治，也就是反於一般常人人道的天道之治。

事實上，以人主擬於「善為道者」（十五章）、「從事於道者」（二十三章）、「古之為道者」（六十五章）、「有道者」（七十七章），也才能深得體會老子指說「玄德深矣、遠矣，與物反矣，乃至大順。」（六十五章）之「反」的深意，亦即呈現道之無雖然反於萬物之有，卻也因此才能促成或得有萬物興榮盛發的深遠曼妙。以此對照人主與臣民，則人主守無，反於臣民之有，也才能促成人臣的盡職致事與人民的自正自富。如此上得其名，下得其利，可說兩全其美[9]。對此，老子再以「曲則全」說之：

曲則全，枉則正；洼則盈，敝則新；少則得，多則惑。是以聖人執一以爲天下牧。不自是故彰；不自見故明；不自伐故有功；弗矜故能長。夫惟不爭，故莫能與之爭。古之所謂曲全者，豈（虛）語哉？誠全歸之。（二十二章）

這些曲以致全之道都是無以得有的不同說法。我們再讀下面一段：

道恆無名。朴小，而天下弗敢臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以雨甘露，民莫之令而自均焉。始制有名。名亦既有，夫亦將知止。知止所以不殆。譬道之在天下也，猶小谷之與江海也。（三十二章）

---

9 一般哲學界中，「反」的意思不是這麼解，如王弼注「與物反矣」之反為「反其真也」的歸真返樸之道，並輔証以「夫物芸芸，復歸其根」（十六章），「大曰逝，逝曰遠，遠曰反」（二十五章）等相關字句。又如張起鈞的《老子哲學》說：「反有三種意思，一是返，二是發展到反面，三是相反相成。」（張起鈞，1964：7）單純從哲學思想的角度來這些說法自可以成說，只是若從人事治理的角度來說，由於天下萬物自然演變的情態總是往對立面發展（「反者道之動」，見注 15），天地之無才可蘊釀萬物之有，人主之無也才可換得臣民之有。所以老子提「與物反矣」的說法即是標舉玄德之無與萬物相反，正如治道上人主之無也是與臣民相背。不過若換個角度來看，道之無與人主之無本屬治理的常道正道，只是實在逆反於一般常人與臣民的所為所識，所以老子只好反說，所謂「正言若反」（十八章）。

國家圖書館 期刊資料庫

意思是說，道之為物本是無名的原朴，雖然因朴素無欲而細微不可見，卻為萬物所恃，至高無上。天下不敢臣[10]，王侯若能守住此道，則臣民都會自動來歸順服。這就像天降甘霖，雨露均霑，人主若治以無為，人民也會自己均和無事。進一步說，人主的「無」化而為臣民的「有」，即是臣民各自應守職分的名[11]。名亦既有既定，則人主只須知止勿進，臣民人人自然專心致事，人心也自然安止，不危不亂。這就有如道之於天下萬物，大海之於小谷的流水一樣，道的無可以興作萬物盛發的有，江海的無（容、下、寬）則可以容納百谷的川流。

人主既須化於道，以無居處，以反於臣民所為自居，則如何居處於「無」或說居處於「弱者道之用」的「弱」，老子可是不厭其煩地多方指點，再三提撕：

> 無爲、不言、弗始、弗恃、成功弗居、不尚賢、不貴難得之貨、不見可欲、虛心、實腹、弱志、強骨、不仁、守中、退其身、外其身、無私、不爭、功成身退、不宰、挫銳解紛、和光同塵、爲腹不爲目、寵辱若驚、貴大患若身、不欲盈、貴言、絕聖棄智、絕仁棄義、絕巧棄利、見素抱朴、少私寡欲、絕學無憂、不自見、不自是、不自伐、不自矜、去甚、去奢、去泰、不以兵強天下、居則貴左、終不爲大、處其厚不處其薄，居其實不居其華、自謂孤寡不穀、以賤爲本、知足、知止、清靜、常足、無事、無心、以百姓心爲心、爲天下渾其心、其政悶悶、莫若嗇、治大國若亨小鮮、不傷人、慈、儉、不敢爲天下先、被褐、自知不自見、自愛不自貴、受國之垢、受國不祥、執左契而不以責於人。

這些琳瑯滿目的描述，無非都在多方揣摩「弱也者，道之用也」之人主如何「用弱」的方式和態度。惟以弱無行道，看似空洞玄虛，用意卻是來取得「弗為而已，則無不治矣」（三章）的大利，其中包含兩個對象：一是針對群臣百官來說，人主的弗為可以換得人臣的專心致事，功成事遂：

> 聖人恆無心，以百姓之心爲心。善者善之，不善者亦善之，德善也。信者信之，不信者亦信之，德信也。聖人在天下也，歙歙焉，爲天下渾心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（四十九章）

這段話是說，人主不要師心自用，想要以一己的耳目心力遍察百官之情，而是要講求任人不任智，使群臣自為自用的方法。也就是使人臣無論善不善，信不信，

---

[10] 可對看「道氾呵，其可左右也。成功遂事而弗名有也。萬物歸焉而弗為主，則恒無欲也，可名於小。萬物歸焉而弗為主，可名於大。是以聖人之能成大也，以其不為大也，故能成大。」（三十四章）

[11] 這裏的「名」因為有比較濃厚的事功義，用於人臣比用於人民妥當。道理見於後面的分析。

臺灣大學學術期刊資料庫

皆各因其用，不隨人主起意，如此眾善反而不失，眾信反而可立。所以人主居處渾心淡漠，關閉自己的耳目，才能換得人臣收束向上營求之心，返歸自身，耳目專注的致力從事[12]。

---

[12] 這句話的解釋岐異頗多，關鍵在於「百姓」一詞。多數的解讀都從戰國以後百姓指一般平民來解說。所以如「聖人恆無心，以百姓之心為心。」就解釋為人主應以人民所欲為依，可是這麼解，與儒家所說「民之所好好之，民之所惡惡之」（大學）大概也就沒有什麼差別了，不過，實非老子無為思想的同類。我支持張舜徽先生的《周秦道論發微》把百姓解為解為群臣百官，他以《尚書・堯典》：「辯章百姓」，鄭玄注：「百姓，群臣之父子兄弟」和《禮記・郊特牲》：「大廟之命，戒百姓也」，鄭玄注：「百姓，王之親也」為証，指出《老子》中的百姓當指統治階層的百僚貴族而言（張舜徽，1988：122）。

進一步察看《老子》，提「百姓」者僅有四處，提「民」者則有三十餘處，兩者並不相混淆。以「民」指說一般人民固無疑義，而以「百姓」論者，如第五章：「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。」其中所涵棄而不顧的冰冷姿態，與老子論及治者與人民的關係時，偏重於弗為弗治弗擾的單純放開姿態並不一致（正文的後頭會有進一步的解釋）。

又如第十七章：「太上：下知有之，其次，親譽之，其次，畏之，其次，侮之。信不足，安有不信。悠兮其貴言也，成功事遂，而百姓謂我自然。」其中以「成功事遂」說之，帶有較明顯的事功意味，與論及人民時的「自均、自化、自正、自富、自樸」等任民自由自在的意思也有分別。這一章可與（三十四章）「成功遂事而弗名有也，萬物歸焉而弗為主」合看。另外，七十五章：「人之飢也，以其取食稅之多也，是以飢。百姓之不治也，以其上有以為也，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（於）貴生。」句中「人」的意思在《老子》書中本即多義，可以是一般泛稱，如「五色令人目盲」（十二章），可以指人臣，如「善用人者為之下，是謂不爭之德。」（六十八章），可以指人主，如「域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）可以指一般常人，如「學不學，復眾人之所過」（六十四章），也可以一齊包括臣民，如「治人事天，莫若嗇」（五十九章），單指人民的似乎就是七十五章的「人之飢也，以其取食稅之多也」。不過本章的「人」若與「民」同義，則與同為本章的「民之輕死也，以其求生之厚也」相類，成為重複的贅說，所以如何判定，尚待專家解惑。至於本章「百姓」「民」分言，並不見於其他章句。一般版本與王弼一樣，統統以「民」取代，可是本章關於「百姓」與「民」的不同指涉是很明顯的，前者指出因為人主干預有為以致無法治理百官或說百官無法治事，後者則指說人主貴生好貨，敲剝人民，致使人民輕死走險，兩者的語義顯然不同。《老子》書中其他雖無「百姓」之名，但是比較明顯直接相關於君臣關係的說法還有三十六、四十七、五十六、六十二、六十八、七十四各章。如（六十八章）即要求人主宜仿效天臨萬物之道而用人：「善用人者為下。是謂不爭之德，是謂用人，是謂配天，古之極也。」而（六十二章）則期望人主卿相能以道自處：「道者，萬物之主也，——故立天子，置三卿，雖有拱之璧以先駟馬，不如坐而進此。」又如（三十六章）：「國利器不可以示人。」和（五十六章）：「不可得而親，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害，不可得而貴，亦不可得而賤」等則是勸戒人主臨臣之道宜謹慎小心。另外，（七十四章）指出治理人民宜使民畏死，如此刑罰才有成效。至於犯法死罪者則有專司殺之，人主不可越俎代庖：「若民恒且不畏死，奈何以殺懼之也？若民恒且畏死，而為奇者，吾得而殺之，夫孰敢矣？若民恒且必畏死，則恒有司殺者。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲，則希不傷其手矣。」所以除非有其他明確的不同事証，我以為把「百姓」視為群臣百官應該比較合乎老子思想的原意。

國立政治大學 學術期刊資料庫

其次是針對人民來說，我們看到的是他對人主放開無為的信心：

不上賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不盜；不見可欲，使民不亂。（三章）
絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（十九章）
民莫之令而自均焉。（三十二章）
我無爲而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我欲不欲（無欲）而民自樸。（五十七章）
其政悶悶，其民淳淳。（五十八章）

所以看起來，人臣得以專注盡職，人民得以不爭、不盜、不亂、孝慈、自均、自正、自富、自化、自樸、淳淳等等，就只在人主能放手無為。但，問題真的有這麼簡單嗎？

參、問題（代結論）

從政治治理的角度來看，老子思想旨趣，大概就是集中於第四十章：「反也者，道之動也；弱也者，道之用也。」這一段話。這話的大意是說，道之為物，乃表徵自然萬象與人事往來興衰都有一種共通的演變規律，亦即走向對立面的「反」性，這種反可以「有無之相生也」（二章）說之，也就是物極而反[13]。為人主者若能有識於此，自當採取柔弱、處下、不言、少私、寡欲之各種「無」的姿態，以反於臣

這句話另一段話「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」（「孩」釋為閡，為閉關之意（高明，1996：64）也引起不同的解讀。有學人把它說成老子的愚民政策，以為句中的「之」指的是百姓本身。不過如果作此解則直接與前面「聖人恆無心，以百姓之心為心」強調治者應無存己意私心的說法相反相背。我想這是一方誤解了「百姓」，一方也誤解了「聖人皆孩之」之「之」的指涉對象。細讀原文，「百姓」與「聖人」對；「注」與「孩」對；而「之」字與「耳目」相對，所以不是聖人要禁絕百姓的耳目，而是人主要關閉自己的耳目。所以這話是說百姓百官都耳目專注地努力從事，而人主則是反過來關閉一己的耳目，不作干預介入，也不表現意欲好惡，引誘臣屬扭曲迎合之意。這也正是老子「無以取有」思想型態的呈現。

13 「反」的意思，可參考注 9。至於本句的注釋者則常以兩義解釋：一是事物發展自然往對立面的相反演變；一是事物發展自然朝原初情態的回返（陳鼓應，1983：154）。兩種意義都可以在《老子》章句中找到例証。不過這兩種運動的發展究竟有沒有矛盾衝突我有些疑惑。這裡採用的是前一個意思，因為依本句文意，我揣測老子的用意大概是來告誡主事者應觀察天下萬物自然演變的情態總是往對立面發展，所以特別指點若要從中習得有用的智慧（所謂「道之用」），就只有採取弱無的姿態，也就是利用「反者，道之動」的特性，如此才能長久取得或保有可欲的成果。

臺灣哲學學術期刊資料庫

民與常人之所為，如此也才能取得人臣的盡心致事，人民的自正自富，以至於保有安穩地位之種種「有」的善果，本文標題「無以取有」之說正是來詳明「弱也者，道之用也」的道理[14]。

所以本文以「有無」為軸線，即是認識到老子論道雖以「無」著稱，卻從不避諱言「有」，甚至可以說，沒有「有」的盤算，那麼淡乎無味的「無」恐怕也就無所依託了。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，所謂「兩者同出，異名同謂，玄之又玄，眾妙之門。」（一章）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。

比較起孔子，老子這一套思想著實討喜迷人得多，且不說孔子始終把人綁在道德禮義的羅網中那樣的沉重難受，單單老子它那玄妙的言語和簡易的思想即具有無窮魅力。言語的玄妙是只要讀過的人都能體會到的，而思想的簡易恐怕才是老子政治思想得以深刻影響的力量。漢代司馬談論諸子要旨，就讚美道家：

> 指約而易操，事少而功多。

在先秦思想中，老子這一套「無有」觀的影響力較之孔子恐怕還要大得多[15]。但是，簡易的思想真的能解決複雜的治理嗎？老子以「有無」論治，我們就從有無的關聯提兩個問題。

首先是人主之有化於治理之無的問題。

老子期待以天地道治的仿效來解除或化消人主的人治，則如何促使權大欲重的人主願意虛化於道，甘心於有名無實，無疑是成敗的關鍵。老子的方法是誘以大利：

---

[14] 劉笑敢曾考証老子講「以無事「取」天下」之「取」的用意。他說：「老子的『取天下』之『取』應該是《左傳》中取邑、取國之取，是言其容易、輕易之意。——以無事『取天下』，也就是自然而然地獲得天下，是沒有激烈爭鬥和重大犧牲的順勢而成的獲得，是貫澈無為的原則而取得的結果。」（劉笑敢，2000：30）本文「無以取有」之「取」亦是此意。另外，《老子》第＜四十章＞還有一段話：「天下之物生於有，有生於無」，河上公於此注：「天下萬物皆從天地生，天地有形位，故生於有也。天地神明，蜎飛蠕動，皆從道生，道無形，故言生於無也。」我原本在正文中解釋為：「衡諸天下萬物，皆由天地之「有」所蘊釀滋生，可是再往前推究，看得見的天地之「有」還是源起於無形無狀，無從捉摸的「無」。所以如同「無以生有」為天地萬物滋生運作的自然常態，「無以取有」則是人事治理上模仿此天地常態，理當採取之可長可久的常道或策略。」不過，本文的審稿人提醒我應注意《竹簡老子》中只有「天下之物生於有，生於無」，其意義可能有很大的不同。雖然我知道關於《竹本》這段話的說解不一，不過為保守起見，我還是把這一段可以加強本文論証的解釋放到註裏頭，以免引起爭議。

[15] 先秦戰國時期的道家（如莊周），以及講求刑名法術的道法家、黃老家和法家等等都領受《老子》的思想影響，較之孔子之後成氣候的思想家不過子思曾子孟子和荀子等少數幾人，兩邊的戰力實在相差懸殊。

國立臺灣大學 政治學術期刊資料庫

是以聖人居無爲之事，行不言之教。萬物作而弗始也，爲而弗恃也，成功而弗居也。夫唯弗居，是以弗去。（二章）

聖人退（後）其身而身先，外其身而身存。不以其無私與？故能成其私。（七章）

是以聖人之欲上民也，必以其言下之；其欲先民也，必以其身後之。故居上而民弗重也，居前而民弗害也，天下樂推而弗厭也。非以其無爭與，故天下莫能與爭。（六十六章）

看起來，人主可以成功弗去，可以身先，可以身存，可以成其私而天下莫與之爭，名利應說是最大了，不過若究其實，恐怕還是個無。以名來說，由於無為，人只知其名，並無感激懷念之意[16]；以利而言，人主自身的禁忌重重，既不能顯露私欲，又不得張陽出頭，活似若有實無之人。像這樣，雖有利，但不是可以風光享用的實利，雖有名，人也只知其名。這那裏是常人可以忍，可以為的事呢。事實上，老子不時抬出「聖人」的名號，感嘆「天下……莫能行也」（七十八章），時時以「反」說之，心中恐怕也早已看清，他那一套以常道解消人主的成敗關鍵，正好也就卡在常道所求實在不是常人可為的基本矛盾[17]。

其次是「無為」的癥結。

前面我們看到老子一再指點，如同天道之無可以興作萬物之有一樣，主道的無為也可以帶來臣僚的專心任事和人民的自化自正。所以老子說：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章）或說這是「古之極也」的「配天」之道（六十八章）。

現在麻煩的是，如以主道擬天道，則萬物興作的自然物象真的可以類比人臣的專心任事與人民的自正自富嗎？

我們先說百官臣僚。對此老子有段名言：

天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。（五章）

芻狗是古時結芻草如狗象，用以祭神求福。《莊子・天運》說：「夫芻狗之未陳也，盛以篋衍，巾以文繡，尸祝齋戒以將之。及其已陳也，行者踐其首脊，蘇者取

16 《老子》第十七章：「太上，下知有之」就很傳神表達了人（臣）只知其名，不知其治的高妙治理。

17 墨子有句話：「治於神者，眾人不知其功，爭於明者，眾人知之。」（公輸）「治於神」，眾人受大利而不知恩；「爭於明」，眾人受小利卻感恩回報，墨子這句話也是道盡為政治理一項基本的困境。

臺灣博碩士論文知識加值系統 期刊資料庫

而爨之而已。」所以揣摩老子這一段話的意思應該是說：「天地對待萬物有如芻狗，當其興作美盛之時，似有所愛護照顧，可是當其凋零枯萎或遭卮剿滅之際，則袖手旁觀，棄而不理。究其實，天地既無親愛也無疏離，它只是任萬物自生自死，自興自滅，無私也無情。人主之於百官也一樣，當百官戮力以赴，功成名就，風光得意之際，似得其助，可是當情勢逆轉，官吏因表現不力，獲罪受罰，煙消灰滅之際，人主則漠然以對，無所感覺。究其實，人主本無愛意也無偏心，他只是任百官自為自成，自興自滅，無私也無情。」

老子這段話，把道之於萬物和聖人之於百姓百官的關係嚴格對比起來，看起來真是完全的放開，「無為」的意思於此應指不介入不干預，不自作主張，不表現偏好，使臣僚不必攀附牽扯，也無法探尋揣測，所謂「不可得而親，亦不可得而疏；不可得而利，亦不可得而害，不可得而貴，亦不可得而賤」（五十六章），如此眾臣僚才可能安心在各自的職位上，專心用事，全力以赴，自負成敗，而等到成功事遂，百官也才能說「我自然」，是我自己努力掙來賺來的。

可是人主單純的無仁無義，使「無為」成了單純的放手不管，真的就能引發群臣的盡心任職，自動任事？智慧深遠的老子大概不會這麼天真吧。事實上，「無為」的背後若沒有一套分職負責的制度規劃，沒有公正的賞罰威勢，單單放任不管，就期望眾臣僚主動的付出，那也是無法想像的。只是賞罰分明這層的意思雖然躍躍欲出，老子終究沒有講出來，它的發揮還得等到如慎到和韓非等人才能予以補足[18]。

我們再來看老子思想中的君民關係。

前面吾人已看到人主只要放手無為，人民即可自富自正自化的說法。而反過來說，人主任何的有意做作或私欲干擾，就會帶來不安與傷害：

> 夫天下多忌諱，而民彌貧；……人多知巧，而奇物滋起（河上公注：人謂人君，百里諸侯也）；法物（令）滋彰，而盜賊多有。（五十七章）

> 民之輕死也，以其（指人君）求生之厚也，是以輕死。（七十五章）

所以看起來在君民關係上，老子對人民有十足的信任，與前述責求百官群臣專

---

[18] 老子說：「將欲翕之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲癈之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝強。魚不可脫於淵，國（之）利器，不可示人。」（三十六章）這話看起來權謀味道甚濃，朱熹說「老子心最毒」（引自李澤厚，1996：87）用於此說大概最為貼近。這也是老子比較明白發揮人主如何管理臣屬的重要字句，它能引起對君臣權力關係最敏感的韓非的興趣就很自然了。韓非在＜喻老＞中即借此抒論他的理解：「勢重者，人君之淵也。君人者勢重於人臣之閒，失則不可復得也。簡公失之於田成，晉公失之於六卿，而邦亡身死。故曰：『魚不可脫於深淵。』賞罰者，邦之利器也，在君則制臣，在臣則勝君。君見賞，臣則損之以為德；君見罰，臣則益之以為威。人君見賞而人臣用其勢，人君見罰而人臣乘其威。故曰：『邦之利器不可以示人』。」

國家圖書館 學術期刊資料庫

心致事，人主的無為藏有嚴格賞罰的壓力比較，這裡的無為大概是最接近單純的放任了。不過，《老子》以下的文句則又透露著令人不安的訊息：

> 不上賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不盜；不見可欲，使民不亂。是以聖人之治也：虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。桓使民無知無欲也，使夫智不敢（使夫智者不敢爲也），弗爲而已，則無不治矣。（三章）

> 道恒無名，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之朴。鎮之以無名之朴，夫將不欲。不欲以靜，天地（下）將自正。（三十七章）

> 民之從事，常於幾成而敗之。故愼終若始，則無敗事矣。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。能輔萬物之自然而弗敢爲。（六十四章）

> 古之爲道者，非以明民也，將以愚之也。夫民之難治也，以其智也。故以智治國，國之賊也；不以智治國，國之德也。（六十五章）

> 若民恒且不畏死，奈何以殺懼之也？若民恒且畏死，而爲奇者吾得而殺之，夫孰敢矣。（七十四章）

文中如「桓使民無知無欲」、「鎮之以無名之朴」、「復眾人之所過」、「非以明民，將以愚之」、「為奇者吾得而殺之」等等的說法，我想無論對老子無為思想的開放性有多麼同情體諒的人，大概也都很難否認在這裡老子把無為推過了頭，也就是使得原來主要針對人主聖者的無為要求，因過度的拘執，而一并逕行地推向一般人民，使之從上到下統統歸於劃一素朴之境[19]，消除了孔子再三致意的君子小人之別（以及連帶對為政者／人民的不同要求和政治／教育（化）兩個領域不同的

[19] 如對老子思想充滿同情理解的劉笑敢說老子所言「非以明民，將以愚之」的「愚」「不是愚弄，不是「大智若愚」的愚，是淳樸之愚——老子不是要以統治者之智來欺蒙被統治者，而是真誠地希望樹立純樸的社會風氣，建立自然的和諧。」（劉笑敢，2000：31）或是如蔡明田的解釋：使人民「同登於聖人的『愚』的境地，上下同愚，同歸於大順——這正是德治的政府，此又何愚民之有？」（蔡明田，1976：142）只是如此圓說，所謂「真誠地希望樹立純樸的社會風氣」或是使人民「同登於聖人的『愚』的境地」，恐怕也都難以擺脫由上而下管理干預人民之所欲的質疑。

國立臺灣大學 期刊資料庫

思考與對治之道）[20]。所以相對於墨子「以義齊之」的政治思考，老子則可說是「以道齊之」[21]。依此，再來看他的理想世界：

> 小國寡民，使有十百人之器而勿用，使民重死而遠徙（《論語・學而》：「遠恥辱也」之遠）。有車舟無所乘之；有甲兵無所陳之；使民復結繩而用之。甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。（八十章）

與前述人主弗敢為因而人民得以自富、自正、自化、自樸相對看，老子的理想社會還是為人民設下了一套應該如何自正自化自富和自樸的大框框，一套老子因為害怕「五色使人目盲；馳騁田獵，使人心發狂；難得之貨，使人行妨；五味使人口爽；五音使人耳聾」（十二章），因而從上到下一齊歸於原朴的要求。

所以看來恢恢大度的老子無為之道，處處雖以「虛」、「弱」、「下」、「靜」、「退」為說，卻不能掩飾其一己內心仍有的主觀堅持，還是擬想著「天網恢恢，疏而不失（漏）」（七十三章）。如此，一旦有了「有」的偏好，有了「不失（漏）」的要求，也就離開了天道之於萬物那種真正完全放開的姿態，人主也要開始出手介入來圈選他心目中該有的「有」，來防範各種不該有的「失（漏）」了。老子雖不說如何介入，但「無以取有」的思考，從原來一向著墨於「無」的期盼（如不言、不有、不恃、去甚、去奢、去泰），到頭來卻是滑入重重「有」的思量（如人臣如何專心致事，人民如何歸真返樸）。像這樣，也就壞了他思想的基石。所以，除了如何化人主的私治於無為的道治這種普遍的困擾之外[22]，老子本身政治思想的癥結大概也就在這裡了[23]。

---

[20] 關於這個問題，我的心得發表於＜常道——《論語》政治思想試說＞一文。

[21] 「以道齊之」是模仿孔子「吾道一以貫之」的變相說法。孔子所論在談為人為政之道乃可通於如曾子所解「盡己之心，推己及人」的心思與心意，這是從自己做人做事的態度和存心來說，並不用來責求他人。與此相較，老子無為之道的思想雖亦以人主為著墨，卻也有要求於他人的意思，與墨子因執守一義，責求君臣民上下一體遵行的「以義齊之」之道則有相通之處（關於墨子，我的心得發表於＜以義齊之——墨子政治思想試說＞（刊於《東吳政治學報》第十五期））。老子在＜二十二章＞言「聖人執一以為天下牧」，此同於法家如《管子・心術》言「君子執一而不失，能君萬物」，《韓非子・揚權》講「聖人執一以靜」，都是通貫治道，上下一齊責求的意思。與《論語・堯曰》講「允執其中」的中道訴求，看重人倫差異，事理不一的因應之道有別，故《孟子・盡心》批評「執中無權，猶執一也，所惡執一者，為其賊道也。」

[22] 也就是先秦諸子對於「如何有效約束治者」（無論是依於禮、義、道、法）的共同困擾。

[23] 當老子批評「人之道——損不足而奉有餘」，期求有道者能仿效「天之道」使「高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之」（七十七章）的時候，就已涵為政者應該介入的心思了。班固在《漢書・藝文誌》中曾指出道家之長在「歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」這是對老子思想恰當的簡易描述。只

國家圖書館學術期刊資料庫

是究竟如何秉要執本的「為」，又如何能清虛卑弱的「無為」，求諸各方的解讀，那可真是五花八門，各說各話。

以下試摘取少數不同的解讀內容，暫且分為四類（當然不止於此），讓讀者明白何以吾人讀老子思想總有不知如何適從之苦：

一無為即是放任或因任自然

王弼的注釋：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。」（五章）：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」（十二章）「萬物以自然為性，故可因而不可為也。」（二九章）

胡適：「政府完全放任無為，百姓的心理只覺得有個政府的存在罷了。」（胡適，1991：46）

薩孟武：老子「希望君臣俱休息乎無為。」（薩孟武，1989：68）

傅偉勳：道常無為是使「萬物不受干擾自動自發地聽其自然的發展。」（引自劉福增，1994：39）

張起鈞：只要為政者守道抱樸，則君子德風，小人德草，世人即可「迴心向道，同歸於樸。」（張起鈞，1986：252）所以「就這樣不作不為便可達到目的嗎?是的，就是這樣的簡單。」（253）

袁保新：「老子的觀念中，——政治的最高成就即在於能否做到無為無事，亦即讓人民生活的政治秩序，完全來自於百姓的自發自主。」（袁保新，1991：204）

二無為即是防止有為做作之害

蕭公權：「萬物以有形為自然，則政治上之無為，亦非毀棄君臣之制，以復於禽獸之無羈，所當慎避而勿蹈者，有為之失政也。」（蕭公權，1982：183）

孫廣德：老子不是倡導無政府，而是去有為之過，如輕賦、去刑、偃兵、簡法、不尚賢等（孫廣德，1999：446-451）

陳鼓應：老子的無為「不是什麼都不做，不是不為，而是含有不妄為的意思。」老子提倡無為的動機是出於統治者強作妄為，肆意伸張自己意志而發的。（陳鼓應，1993：31-33）

三無為是一種有為或計算

梁啓超：視老莊為「反自然的創造」（梁啓超，1987：127），以其反於人自然之需求與變化，視人如牛馬也（121-123）。無為於此成了逆乎人性自然的有為。

錢穆：言老子「所用盡屬「人謀」」（錢穆，1998：153），「乃一實際家，彼乃一切從人事形勢利害得失上作實際的打算」（144），其聖人乃「一「愚民」之聖」（148），「務實際，多期求，其內心實充滿了功利與權術。」（153）有各式治民治國的辦法，如經濟，軍事，外交等（129）。「《老子》書中之政治思想，換辭言之，乃是聰明人玩弄愚人之一套把戲而已；外此更無有也。——成為權謀術數。」（157）

劉澤華：老子思想的重點不是無為，而是如何「為無為」。無為是人主手中的一種政策，一方針對自身之放開；一方使人民失去有為的條件（劉澤華，1996：357；362-368）。

唐端正：老子無為重在功效。分別無為而有為之五義（唐端正，1981：161-165）；批王弼之以因任虛無注老，老子非順自然而是法自然，以求長利久安，此又實有反自然物壯則老之意（168-169）。

四無為可兼有多種意涵

徐復觀：一方指出老子言民之自正自化實等於今之自治，有平等義；一方又說人主以愚自處，故依此推向人民亦要其如此，乃視民如己之道，非輕視人民也（徐復觀，1977：352-355）。一方又說無為是只因其德而治，輔而不治（354-355）。不過這三種看法究竟有無矛盾，還可以細究。

臺灣人學學術期刊資料庫

參考書目

《論語》：＜堯曰＞
《墨子》：＜公輸＞
《莊子》：＜天運＞
《管子》：＜心術＞
《孟子》：＜盡心＞
《韓非》：＜喻老＞＜揚權＞
《漢書》：＜藝文誌＞
王弼《老子》注。
河上公《老子》注。
王邦雄，1980，《老子的哲學》，台北：東大。
王叔岷，1992，《先秦道法思想講稿》，台北：中研院文哲所。
尹振環，1993，＜論「馬王堆漢墓帛書老子」＞，《中國文化月刊》，168 期，頁 6-28。
———，2000，《帛書老子與老子術》，貴陽市：貴州人民。
余英時，1976，＜唐、宋、明三帝老子注中之治術發微＞，《歷史與思想》，台北：

王邦雄：有三義：一是「聖人之所為，乃出乎自然，無心而為」（王邦雄，1980：165）：二是「為之於未有，治之於未亂」（167）三是「圖難於其易，為大於其細。」（171-3）

劉笑敢：自然乃老子思想「最高的價值或原則」（含自己如此、本來如此，通常如此，勢當如此四義（劉笑敢，1997：9）。又說「自然本來就是指人類社會生活的和諧與融洽」（25），「代表了人與人、人與社會、人與大自然的總體的和諧與秩序」（26）。老子講無為的「無」是「實有似無」或「有而似無」的無，即是有意識地「保障事物的自然發展」，「讓客觀因素自然發展或運作」，並不是無意識隨順了自然的發展（18）。現代意義即是「實有似無的社會管理行為」（29），其實際成效在於「維持社會整體的自然的和諧」和「保護個體單元自由發展的適當的空間」。（30）

王叔岷：一方說無為是「不違背自然而妄為」（王叔岷，1992：46），是「順其自然而為，須有戒慎工夫，否易流於放任。」（47）一方又提出老子有意「使人民保持或恢復淳厚之本性」（48），或是表現「不善者我感化之為善；不信者吾亦感化之信」的「愛民」。（49-50）

林俊宏：老子無為有幾個層次與方向：針對彼時政治上君主不當統治的「消解」；治之於未亂的「防範」；以被治者的本性為依歸的「順任」（林俊宏，1999：185-9）。

本文採「無以取有」之說無疑也是對於老子的無為政治觀的一種解讀而已。只是相對於前引各家論述，本文的不同大概有兩點：①本文並不在完整呈現老子所有政治思想的面向，例如對於學人注意到老子思想中有治之於未亂的防範說法（王邦雄，1980；林俊宏，1999）本文就沒有涉及；②本文也不是對於老子的無為政治給個「什麼是無為？或如何無為？」的答案，有如多數學人所為，而是著重於發掘老子思考政治治理問題的模式及其產生的不一致來揭示老子無為政治論的特質與內在困境，而且我還以為，這也是日後所有承繼老子政治思惟之思想人物的思惟特質與必然遭遇的內在難題。

華藝線上圖書館 中文電子書 期刊資料庫

聯經。
李澤厚，1996，《中國古代思想史論》，台北：三民。
胡 適，1991，《中國古代哲學史》，台北：遠流。
林俊宏，1999，＜《老子》政治思想的開展——從「道」與幾個概念談起＞，《政治科學論叢》，第十期，頁 171–194。
高 明，1996，《帛書老子校注》，北京：中華。
徐復觀，1977，《中國人性論史》，台北：商務。
陳鼓應，1983，《老子今注今譯》，台北：商務。
———，993，《老莊新論》，台北：五南。
袁保新，1991，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津。
唐端正，1981，《先秦諸子論叢》，台北：東大。
許雅棠，2001，＜常道——《論語》政治思想試說＞，《東吳政治學報》，13 期。
———，2002，＜以義齊之——墨子政治思想試說＞，《東吳政治學報》，15 期。
蔡明田，1976，《老子的政治思想》，台北：藝文印書館。
張起鈞，1964，《老子哲學》，台北：正中。
張舜徽，1988，《周秦道論發微》，台北：木鐸。
張起鈞，1986，＜老子的中心思想＞，項維增、劉福增主編《中國哲學思想論集．先秦篇》，台北：水牛。
劉福增，1994，＜老子思想奧晦的起源：「有」、「無」和「無為無不為」＞，《國立編譯館館刊》，23 卷 2 期，頁 1-41。
劉笑敢，1997，＜老子之自然與無為——古典意含與現代意義＞，《中國文哲研究集刊》，10 期，頁 25-58。
———，2000，＜「老子」「以無事「取」天下」考＞，《漢學研究》，18 卷 1 期，頁 23-32。
———，1996，＜老子之無為的意含與現代意義＞，《哲學雜誌》，16 期，頁 146-165。
劉韶軍，1997，《唐玄宗、宋徽宗、明太祖、清世祖《老子》御批點評》，湖南：人民。
劉澤華，1996，《中國政治思想史．先秦卷》，浙江人民出版社。
孫廣德，1999，《中國政治思想專題研究集》，台北：桂冠。
梁啟超，1987，《先秦政治思想史》。台北：東大。
錢 穆，1998，＜道家政治思想＞，《錢賓四先生全集》第七冊《莊老通辨》，台北：聯經。
蕭公權，1982，《中國政治思想史》，台北：聯經。
薩孟武，1989，《中國政治思想史》，台北：三民。

臺灣大學學術期刊資料庫

Having Something from Non-Acting
-- On the Political Thoughts of "Boshu Loa Tzu"

Ya-tang Hsu*

"Tao Te Ching", a great fountain of imagination, has long been affecting the thinking mode、ways of cultivation、personnel management、warring、arts 、governing and politics in China. But the essay talks about only one dimension, i.e., governing and politics. And this maybe the original intention of Lao Tzu' "Tao Te Ching".

The main point of this essay is to investigate the central mode of Lao Tzu' political thoughts and its problems. For Lao Tzu, his main political persuasion is to introduce one basic thinking mode of governing: having something from non-acting. It tries to persuade the ruler or governor one basic lesson, i.e., free your hands, and flourishing everywhere. This is just like the way the Heaven treats all the creatures, so the ruler should treat all his officials and people.

The problem is: can the human enterprise of governing really be analogous to the shapless and silent Way of Heaven?

The essay tries to remind the difference of the human governing enterprise and the Heavenly governing enterprise in Lao Tzu' mind. The political governing can't just free the hands and let it go, i.e., it cannot have something just from non-acting, as Lao Tzu' primary anticipation. When he wants the officials keep on his duty and the people keep his life and mind primitive, the ruler can't only abstain from doing something bad, but must do something positively to meddle with. And this is, I think, the basic dilemma of Lao Tzu' political thoughts.

Key words: nothingness, thingness, The way of people, Way of Heaven, non-acting

*Associate Professor , Department of Political Science , Soochow University, Taipei.

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫