

老子管窺

 林炫向 編撰

影響中國人心靈最深遠的先秦典籍莫過於論語和老子。它們的影響是那麼的深刻，以致於直到今天我們的一言一行都或多或少還是受它們的支配；儘管有人不喜歡，但也無法改變這個事實。因此，我認為凡粗通中國文字的人都該讀讀這兩部書。然而今天這兩部書所受到的誤解卻也最多。論語固不用說，即便老子，今天能夠讀懂它的人已不多了；而卻有更多的人不願讀論語而寧願讀老子，這實是不怎麼好的現象，卻少有人出來指正。老子書雖只寥寥五千言，然而一般人常對它存有神祕的幻想，學者也往往為它恍惚迷離的道所吸引，而皆探觸不到老子的真實面貌和意圖，枉費許多時間和精力而猶河漢其言，不知所歸。因此我打算提供一個可以理解老子的途徑給大家作參考。我不敢說這是理解老子的唯一途徑，但相信這是一個很好的途徑。

讀古書不能不參考前人的注解。古注流傳最廣的是王弼的注和河上公的注，而王弼的注尤為研究老學的人所不能不讀。然王弼的思想融合儒道兩家（他不但注老子，也注周易。周易是儒家的經典。），自成系統，他注老子雖然闡明老子自然無為之旨，然而他的意態無寧更趨向儒家，因此他注老子往往會拿儒家的意見來潤色而有失老氏的本旨。王弼的注確實有它了不起的地方，但不明瞭他的思想和老子思想的差別的讀者卻可能因此誤解老子的意思，是堪注意之處。至於河上公的注，因好言養生，頗類方士者言，歷來為學者所不願論列，然而通行於民間，影響不小，亦未可輕忽，老子書雖未必全為養生之言，然而養生實老子一大要點，學者往往只注意到老子形而上的道而忽略了他的養生義，就此而言，河上公的注正可救書生談老之偏。

除了古注之外，近人的注解也頗有可參考者。唯今人好諸子學甚於經學，學者尤好以哲學說諸子學，談老子者也喜歡將它當成一部可以指導人生的哲學作品來讀，老子更是一位充滿智慧的偉大哲人。然而老子果真是這樣的人嗎？果真是這樣的書嗎？這是很值得商榷的。

關於老子的身世，我們今天所知的訊息多得自史記老子韓非列傳，但經過衆多學者的考證，已大致可以確定那些記載並不可靠，而且沒有其他可靠的材料可以充分指明老子是何許人，因此本文的重點不在於老子是什麼人，而是要從老子書的內容中找出他的思想傾向，並由此推測他可能是什麼樣的人。

要瞭解一個人的思想必須瞭解他的思想的意態與企圖。綜觀老子書，除了有許多描繪道體的文字之外，還有一大部分是在談論政治。事實上，這種具有政治意味的特質並非老子才有，先秦學術莫不如此。六藝（即後世所謂的六經）之具有政治功能，司馬遷已屢申言之。史記滑稽列傳上說：「孔子曰：六藝於治一也。禮以節人，樂以發和，書以道事，詩以達意，易以神化，春秋以道義。」太史公自序引了一段董仲舒的話，講的也是這個意見，所言更詳，茲不具引。不獨六藝有政治的功能，諸子亦然。這層意見淮南子汜論訓已經說到了：「百家殊業，而皆務於治。」而司馬遷的父親司馬談說得更詳細，他留傳下來的唯一的作品，也是一篇極著名的文章——論六家要旨一開頭就說：「易大傳：『天下一致而百慮，同歸而殊塗。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也。直所從言之異路，有省不省耳。」他從諸子百家中挑出最重要的六家，並明言六家都致力於治道治術，只是有的行得通，有的行不通罷了。（本段多採自阮芝生先生的上課記錄及論文）接著司馬談論六家的長短，只有道家有長處而無短處。這裡只摘錄他論道家的部分：

「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。指約而易操，事少而功多。儒者則不然。以為人主，天下之儀表也。主倡而臣和，主先而臣隨。如此，則主勢而臣逸。至於大道之要，去健羨、絀聰名。釋此而任術，神大用則竭、形大勞則敝；形神騷動、欲與天地長久，非所聞也。

「道家無為，又曰無不為。其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成勢，無常形。故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主，有法無法，因時為業。有度無度，因物與合。故曰：『聖人不巧，時變是守。』虛者，道之常也。因者，君之綱也。群臣並至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之窾。窾言不聽，姦乃不生。賢不肖分，白黑乃形。在所欲用耳。何事不成，乃合大道。混混冥冥、光耀天下，復反無名。凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝。形神離則死。死者不可復生，離者不可復反。故聖人重之。由是觀之，神者生之本也，形者生之具也。不先定其神，而曰我有以治天下，何由哉？」（論六家要旨，引自史記太史公自序）

司馬談研究六家，尤精於道家，曾「習道論於黃子」。黃子是傳授道術有名的人物。司馬談亦非泛泛之輩。他對道家的意見是值得重視的，歷來亦為研究道家的人所看重。從這兩段文字我們可以看出：

（一）司馬談所理解的道家之術與政治有極大的關聯，甚至可以說，道術在他看來，其實就是治術。其後的漢書藝文志諸子略也有類似的意見：

「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。…」

蓋漢代道家之術確實被當成是一種統治術，然而司馬談雖重道家的治術。但並未直謂道術只是一君人南面之術。張舜徽先生著周秦道論發微，認為論六家要旨一文乃理解周秦道論的一把鑰匙，此語誠不假，然他據以論斷道家之術不過是一種君人南面術，並謂六家莫不如此，則又說過頭了。君人南面術固是道家的一大本領，然道家的內涵絕不止於此，司馬談也絕非作此想。試看他兩段文字都提到「神大用則竭，形大勞則敝」，是司馬談至少已注意到道家的另一個絕大本領——養生（後當詳述），豈可率爾論斷道家只是南面術？

（二）司馬談所理解的道家之術，其要點乃在「因循」，而其根本則為「虛無」，故曰：「其術以虛無為本，以因循為用。」而「與時遷移，應物變化」指的也是這個。這可以說已道盡了道家之術的菁華了。但這裡我們應當分清楚，當時人所理解的道家之術並不就全等於老子思想的全部，頂多只能說漢代的人是按著治術的觀點來看待道家言的，而老子書自也不能例外。然而我們也不好說當時的人所見不合老子原意，畢竟漢代去古未遠，他們的理解必然是有所承襲，有所根據的。比較健全的態度應該是：他們的理解提供我們一個理解老子的極好的途徑。

老子管窺

老子之學既然可以由治道治術的觀點來理解，那麼我們就嘗試用政治的觀點切入來考察老子政治主張，如此，即使不能窺得老子思想的全豹，至少也窺得很大的一斑，這總比老是拘守在無形無名的道上打轉好些吧！

歷來談老子者必以「無爲而無不爲」爲老子政治思想的精華所在。這是無可置疑的。然而對於這一句話仍有不同的理解。有的人把它解釋爲：「不妄爲，就沒有什麼事情做不成的。」（語見陳鼓應先生著老子今註今譯）這種說法可以從老子其他的話找到論據：

「爲無爲，則無不治。」（第三章）（註一）

所以這種說法基本上是可以解釋得通的。另外則有人認爲老子的意思是表面上什麼都不做，暗地裡卻什麼都做，因而認定老子是個陰謀家。這種說法也不是沒有根據的，老子曾說：

「柔弱勝剛強。魚不可脫於淵。國之利器，不可以示人。」（三十六章）

這段文字引起了很大的爭論，許多人認爲其中顯然有陰謀思想，而認爲沒有陰謀思想的也大有人在。（註二）然而認爲老子有陰謀思想的人，他們還能在其他文句上找出陰謀成分。（限於篇幅，不俱引。）這樣子的理解也未嘗不是持之有故，言之成理。但我認爲這兩種說法都沒有探觸到老子的真精神。前者把老子想得太美，後者則把他想得太壞，皆非中道。

「無爲而無不爲」在老子書中只出現兩次：

「道常無爲而無不爲，侯王若能守之，萬物將自化。」（三十七章）

「爲學日益，爲道日損。損之又損，以至於無爲。無爲而無不爲。取天下常以無事；及其有事，不足以取天下。」（四十八章）

從這兩段文字，我們可以隱約感覺到老子似乎爲了某種目的而無爲，而且只要無爲，根據道的必然性，他就能無不爲，而達到他所想望的目的。事實上，老子確實有他所想望的目的，而且這種目的還帶有很強的政治味。這可由其他篇章找出根據：

「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。非以其無私也？故能成其私。」（七章）

讀者應當注意老子所說的聖人不同於孔孟之儒所稱的聖人，他指的是統治者，也就是侯王。（註三）侯王之無私是要成其私的。他又說：

「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。」（二十二章）

不自現、不自是、不自伐、不自矜、不爭是他的作爲，而明、彰、有功、長、天下莫能與之爭才是他所想望的。

「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」（四十八章）

「江海所以能爲百谷王者，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。」（六十六章）

江海要在低處，然後百川匯歸。侯王要上民、先民，也要故意反過來處其下，居其後；但真正的目的究竟還是要處其上，居其前。由此可見老子之所以要無爲並非爲了無爲本身，他對人類社會實抱有支配欲望。

既然想宰制天下，何以要居守於無爲呢？原來老子是一個老於世故的人，他窺破了天底下的一個絕大機密：

「將欲取天下而爲之，吾見其不得已。天下神器，不可爲也，不可執也。爲者敗之，執者

失之。是以聖人無爲，故無敗；無執，故無失。」（二十九章）

在這章裡老子道出了他的心結，他之所以不爲，是因為「爲者敗之，執者失之」。他不是不願意爲，而是不敢爲。所以說：

「勇於敢則殺，勇於不敢則活。」（七十三章）

然則何以他認定爲者必敗，執者必失呢？他從對自然界的觀察得知：

「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守。」（九章）

「故飄風不終朝，驟雨不終日。孰爲此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」（二十三章）

大自然的力量尚且無法持久，何況是人的力量！對人事的觀察他同樣看到事情的反面：

「天下多忌諱，而民彌貧；朝多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」（五十七章）

「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」（五十八章）

造立施化不但無法持久，而且還要生出反效果呢！這叫他如何敢爲？

天下事既然如此不可爲，那又如何能無不爲呢？他相信，只要他無爲，他就能無不爲。這就牽涉到老子所信仰的道。老子的道是宇宙一切存在創生運行變化的總原理。它是絕對的，萬物莫不受它支配；它是運行不息，周行不殆的，但最後還是要回復到它起始的狀態，也就是歸根。他說：

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」（十六章）

大道運行，使萬事萬物終必歸返其本始，這是大道的常軌。既有此常軌，則道乃可以爲人所掌握。秉持此道的原理，用之於實際的人事上，則能無住而不利，故說：

「執大象，天下往；往而不害，安平太。」（三十五章）

然而欲掌握此道之原理，還需求之於道所呈現出來的象。

天地間一切現象都存在著對立面，有長就有短，有高就有下，長、短、高、下都是象。他說：

「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（二章）

「夫物或行或隨，或歔或吹，或強或羸，或載或隤。」（二十九章）

而事物總朝著相反的方向發展，強的會變成弱的，好的會變成不好的，福會變成禍。他說：

「將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲取之，必固與之。是謂微明。」（三十六章）

「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正，正復爲奇，善復爲妖，人之自迷，其日固久。」（五十八章）

此乃道運行的必然結果，所以說：

「天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。」（七十七章）

道的運行，說穿了就是一個反字。所以說：

「反者道之動，弱者道之用。」（四十章）

道既然總朝著相反的方向運動，那麼只要居守在不想要的一端，就會自然走向想要的那一端，所以說：

老子管窺

「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得。」（二十二章）

這個道理運用在實際的人事上就成了：

「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」（七章）

「知其雄，守其雌，爲天下谿。知其白，守其辱，爲天下谷。」（二十八章）

「是以聖人終不爲大，故能成其大。……是以聖人猶難之，故終無難矣。」（六十三章）

「是以聖人云：『受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是爲天下王。』正言若反。」（七十八章）

老子之所以願意守柔無爲，正從此處著眼。可見老子實是「一個精於打算的人」（錢穆語），他的聰明智力足以窺破「天下神器，不可爲也，不可執也。」這番大道理，可是卻還要裝出一副愚昧無知的模樣：

「衆人熙熙，如享太牢，如春登臺；我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。儻儻兮若無所歸。衆人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮。俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」（二十章）

一方面他對自己的見解極有把握：

「吾言甚易知，甚易行；天下莫能知，莫能行。言有宗，事有君。夫唯無知，是以不我知。知我者希，則我者貴。是以聖人披褐懷玉。」（七十章）

似乎極自負，卻又深自隱藏，不讓人知道他有什麼特殊的地方：

「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疏；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤。故爲天下貴。」（五十六章）

除了和光同塵之外，他還具有多重面貌：

「古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容：豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮若其客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁，澹兮其若海，飂兮若無止。」（十五章）

凡此最能見出老子的真性情。他的心情似乎永遠在猶豫，永遠在盤算。他實在未能如莊子般遊心於淡漠。（後世說老子者，每每混同莊子義以說老子，遂不明老學之真精神。）（註四）老子這番清冷的意態實即源自他對自然界的清冷的觀察：

「天地不仁，以萬物爲芻狗。」（五章）

在他看來，天地只是一個不仁的天地，無一絲一毫的情感介於其間。由此天地之不仁推出聖人也是不仁的一個聖人：

「聖人不仁，以百姓爲芻狗。」（同上章）

於是遂開展出不仁的政治思想：

「聖人在天下，歛歛焉爲天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（四十九章）

「古之善爲道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。」（六十五章）

最後百姓都像小孩般被他愚弄。無怪乎韓非會從老子的書中讀出許多陰謀思想！錢賓四先生的中國思想史對老子有一個精當的批評，值得參考：

「老子雖竭力主張尚法自然，尊道貴德，而達於天人合一之境界，但究竟他太精打算了，似乎精細勝過了博大。莊子天下篇說他以深爲根，以約爲紀，那是對老子最扼要的評語。他的心智表現，是最深沈，而又最簡約的。此後中國的黃老之學，變成權謀術數，陰險狠鷲，也是自然的。」

談完了老子的政治思想，仍有一大要目常為學者所忽略或誤解，就是老子的養生論。老子書關於養生的部份份量上雖然無法和談政治的部分相提並論，但對後世的影響卻不容忽略，所以我要費一些篇幅來探討老子裡的養生思想。

有些人認為老子如同莊子一般要人外形骸，同死生，因此說他絕對不是「貴身」的。他們從老子中找到證據：

「出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不避虎兇，入軍不被甲兵，兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。」（五十章）

王弼的注說：「善攝生者，無以生為生，故無死地也。」似乎是以為老子要人不要執著於生。事實上老子這段話大體上是承自莊子對真人、至人的描述：

「之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。」（逍遙遊）

「至人神矣，大澤焚而不能熱，河漢涸而不能寒，疾雷破山、飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎？」（齊物論）

「古之真人……登高不慄，入水不濡，入火不熱。」（大宗師）

老子嚮往的正是這種「物莫之傷」的特異能力（但並不嚮往乘雲氣，騎日月的境界），但莊子說這話的用意是要人遊乎形骸之外而與造化為人，老子卻是仍「弊弊焉以天下為事」而奢望莊子作比喻用的那種神奇的能力，於是生出老子的一套攝生的看法。另有一段常被誤解的文字是：

「寵辱若驚，貴大患若身。……何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」（十三章）

「及吾無身，吾有何患？」常被解釋為「如果我無身，我就無所謂的患。」於是認定老子是「無我」或「忘身」的思想（高亨先生的老子正詁就是持這種看法。）事實上，通觀老子全書，實在沒有理由相信老子是要人無我忘身的。他不是曾說：

「奈何萬乘之主而以身輕天下？」（二十六章）

「名與身孰親，身與貨孰多？」（四十四章）

可見老子未嘗要人輕身，甚至可以說是要「貴身」。（註五）

老子及老子後的道家人物莫不欲長生，欲長生則必貴身，身之中尤其貴的不是四肢百骸，而是「精神」（此精神非與物質對立的精神，而是肉體意義的精神，如言「精神飽滿」的「精神」。以古語言之，較近於「元氣」。），然而並非不重肢骸，只是重精神更甚於肢骸罷了。老子重寶其精神及求長生的思想表現在：

「治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是以早服。早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。」（五十九章）

文中的嗇字，韓非子解老篇有明確的解釋：

「聰明睿智，天也；動靜思慮，人也。…書之所謂『治人』者，適動靜之節，省思慮之費也。所謂『事天』者，不極聰明之力，不盡智識之任。苟極盡則費神多，費神多，則盲聵悖狂之禍至，是以嗇。嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。故曰：『治人事天莫如嗇』。衆人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。」

顯然解老的作者認為嗇就是愛其精神、省用智識的意思。後人也多作此解釋，即如高亨先生從文字學的觀點來解，最後結論也說：「是嗇本收藏之義，衍為愛而不用之義。此嗇字謂收藏其神形而不用，以歸於無為也。」可見解老篇的解釋是很符合老子的意思的。而且從老子的這段文字，也可以

老子管窺

看出老子的長生祈禱，這種嚮往是莊子所沒有的。後世道家言長生者，皆本於老子。

對老子而言，身是應當保重的，精神為身的精華，尤當寶愛之，然而卻有許多物欲引誘人精神外用，損傷生命的元氣：

「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。是以聖人爲腹不爲目，故去彼取此。」（十二章）

「腹」所代表的是清靜寡欲的原始的生活，在這種生活中，人的元氣才能飽足充滿；而「目」則代表一種巧偽多欲的文明生活，在這生活中，人必然要喪失他生命的本真，所以要人：

「見素抱樸，少私寡欲。」（十九章）

大凡道家之流，莫不如此（莊子除外），淮南子精神訓有一段話可以與此相參證：

「夫孔竅者，精神之戶牖也；而氣志者，五藏之使候也。耳目淫於聲色之樂，則五藏搖動而不定矣。五藏搖動而不定，則血氣滔盪而不休矣。血氣滔盪而不休，則精神馳騁於外而不守矣。精神馳於外而不守，則禍福之至，雖如丘山，無由識之矣。使耳目精明玄達而無誘慕，氣志虛靜恬愉而省嗜欲，五藏定寧充盈而不泄，精神內守形骸而不外越，則望於往世之前，而視於來事之後，猶未足爲也，豈直禍福之間哉。故曰：『其出彌遠，其知彌少』以言夫精神之不可使外淫也。是故五色亂目，使目不明；五聲譁耳，使耳不聰；五味亂口，使口爽傷；趣舍滑心，使行飛揚。此四者，天下之所養性也；然皆人累也。故曰：嗜欲者使人之氣越，而好憎者，使人之心勞，弗疾去，則志氣日耗。夫人之所以不能終其壽命，而中道夭於刑戮者何也？以其生生之厚。夫惟能無以生爲者，則所以脩得生也。」

韓非子解老也說：

「聖人愛其神則精盛。」

又說：

「身以積精爲德……今治身而外物不能亂其精神，故曰：『修之身，其德乃真』，真者，真（德）之固也。」

又說：

「是以聖人愛其精神而貴處靜。……嗜欲無限，動靜不節，則瘞疽之爪角害之；好用其私智而棄道理，則網羅之爪角害之。……」

這幾段文字都引老子的文字而言寡嗜欲、內守其精神，則老子文義本如此，殆無可疑。

老子寶愛精神的態度還表現在他對嬰兒的觀察。在他看來，精神最飽足的狀態莫過於嬰兒。他說：

「含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而峻作，精之至也。終日號而不啞，和之至也。」（五十五章）

嬰兒的骨是弱的，筋是柔的，可是握起拳頭來卻是緊的。因他是無所爲而爲，氣力反倒能專一。他不曉得雌雄交媾的事情，可是他的生殖器常會勃起，是因為他的元氣十分充足，所以說「精之至也」。他終日號哭，嗓子卻不啞，因為他是一團天和，所以說「和之至也」。（本章翻譯參考張默生先生的老子章句新釋）老子非常嚮往這種「精之至」、「和之至」的狀態，喜歡拿含德至厚的赤子來比擬道全德備的聖人：

「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能如嬰兒乎？」（十章）

「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」（二十章）

「常德不離，復歸於嬰兒……常德乃足，復歸於樸。」（二十八章）

則嬰兒在他心目中的地位已與「樸」相當；修德養生者之復歸於嬰兒的狀態，就如同常德之復歸於樸一般。注意老子此所謂的德乃是人人所同稟賦的本真，乃一種自然之樸，非如儒家與莊子所講的德。

老子對於德有這樣的認識，於是有其小國寡民的嚮往。莊子馬蹄篇云：

「故至德之世，其行填填，其視顛顛。…同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。」

胠篋篇也說：

「子獨不知至德之世乎？當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死而不相往來。」

此正老子第八十章小國寡民之義：

「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。」

老子的理想國之所以退化到這種程度，其根本原因在於他只在乎人類的原始稟賦，也就是他所謂的「真、樸」（「精神」乃此真此樸的一大要端）。能保得此真此樸始謂之德。至世之樸，赤子之德，愈原始愈可貴。這樣的一番意態不是從政治的線索可以領略得到的，所以要從寶愛精神講起，就是這個原因。

至此，我把老子的面貌大致根據兩大線索呈現出來了。用這種方式所理解到的老子也許算不上偉大的哲學家，但我們也不要因此看輕他。雖然，老子所提的政治主張不盡可取，但活學活用，神而明之，還在乎人。司馬遷說：「老子所貴道，虛無因應，變化於無爲。」又說：「老子深遠矣。」是他從老子書看到的可取的一面，善讀書者當如史公，知其短處，亦許其長處。不執其長以護其短，亦不揭其短以掩其長。我寫作此文，似乎只讓讀者看到老子不好的一面，而掩蓋了老子好的一面。其實，我不是不寫他好的一面，只是說他好的人嫌太多了；讀者且求之於原著，即可得知，固不待我贅言。讀者其諒察之。

太史公說老子所著書辭稱微妙難識，是當時人已不能盡解老子意。如今我不揣簡陋提供這一個方法，並不是說這是理解老子的唯一方法。不過，我相信這是一個好方法。是與否且留待讀者作判斷。

（註一）：長沙馬王堆三號漢墓出土帛書老子甲乙本皆不分章節，且年代較王弼注本古老，今校老子者多據以改正王弼注本。然一則以流傳未廣，影響不如王弼本深遠，一則爲方便讀者查覈，本文所引老子原文仍據王弼注本，除非王本有明顯錯誤，不據他本改正。

（註二）：把老子當作陰謀家者最早可以韓非子喻老篇爲代表。此文舉歷史故事以解老子，而多不合老子原意。例如：

「越王入宦於吳，而觀之伐齊以弊吳。吳兵既勝齊人於艾陵，張之於江濟，強之於黃池，故可制於五湖。故曰：『將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之。』晉獻公將欲襲虞，遺之以璧馬，知伯將襲仇由，遺之以廣車。故曰：『將欲取之，必固與之。』」

「句踐如宦於吳，身執干戈，爲吳王洗馬，故能殺夫差於姑蘇。文王見詈於王門，顏色不變，而武王擒紂於牧野，故曰：『守柔曰強。』」

(註三)：老子的聖人是有位之人，且每與百姓平民對舉，例如：

「是以聖人處無爲之事，行不言之教。」(二章)

「聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫知者不敢爲也。」(三章)

「聖人不仁，以百姓爲芻狗。」(五章)

「樸散爲器，聖人用之則爲官長，故大制不割。」(二十八章)

「聖人欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。」(六十六章)

可見聖人即統治者。此意高亨先生已發之，他說：「又老子之言皆爲侯王而發，其書言「聖人」者凡三十許處，皆有位之聖人，而非無位之聖人也。言「我」言「吾」者凡十許處，皆侯王之自稱，而非平民之自稱也。所謂「上善、上德、下德、上仁、上義、上禮、善爲道者」等等，皆侯王之別稱，而非平民之別稱也。所謂「爲天下谿，爲天下谷，爲天下貞」等等，皆侯王之口吻，而非平民之口吻也。故老子書實侯王之寶典。老子哲學實侯王之哲學也。讀老子書者宜先明乎此，茲揭而出之。」(老子正詁二十五章之正詁)

又此聖人不僅是有位者，且必是有德者，如此則有位者必有德，德位必合一，後世乃成「內聖外王」之說。錢賓四先生說：「內聖外王，此語始見於莊子之天下篇。天下篇決非出於莊子之手筆，而且此篇更尤晚出於老子。然內聖外王一觀念，則實自道家創始，爲莊老兩家所同有。而後之儒家，亦復喜沿用之。在莊周，僅謂此輩內懷聖人之德之智者，纔始應帝王。然聖人內心，則並不想當帝王之位，而帝王高位，亦每不及於此輩，則在莊周書中之內聖外王，乃徒成爲一種慨然之想望而止。至老子書則不然。似乎能爲帝王者，必屬於聖人。苟非其人內抱聖人之德之智，將不足以成帝王之業。此期間，乃有絕大之區分。蓋莊子乃從理論之立場，謂非內聖不足以外王也。而老子書則轉從實際人事之功利觀點著眼，變成真爲帝王者必然是聖人。是乃即以其外王之業而即證其爲具有內聖之德也。」(錢穆莊老通辨)

(註四)：學莊老的人應當分清楚其年代的先後以及學說的差異。錢賓四先生主張莊子先於老子，且兩人的心情意態更截然不同。其說甚確，說詳錢穆著先秦諸子繫年、莊老通辨。

(註五)：陳鼓應先生的老子今註今譯把這個觀點闡述得極明確詳盡。他的這本著作雖然有某些地方解釋得不合老子原著的精神，但對於老子「貴身」思想的解釋是正確的，極可參考。他說：「這一章前人多曲解。許多人解釋爲「身」是一切煩惱大患的根源，所以要忘身。一個「貴身」的思想卻被誤解爲「忘身」。造成這種曲解多半是受了佛學的影響，他們用佛學的觀點去附會老子。肉體和精神這兩個部分是構成人之所以爲人的充分而且必要的條件，也即是構成人的生命的充分而且必要的條件。有些人把「身」視爲「肉體」的同義字，再加上道學觀念和宗教思想的影響，認爲肉體是可卑的，遂有「忘身」的說法。其次，老子所說的：「『何謂貴大患若身？』吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患！」這一問一答，老子的答詢是陳述的語句，並不是價值判斷的語句。而答詞的重點應是落在「身」字。老子只在於說「身」是一切的根源，大患的淵源也來自於「身」。從上下文看來，老子很明白的表示：如果「貴身」，自然可減除許多外患(外患的由來都在於「爲目」——縱情縱欲的貪求)；如果「貴身」，則清靜寡欲，自然會漠視外在的寵辱毀譽。這樣的人，才能擔當大任。」



參考書目

王弼老子注	樓宇烈	點校	中華書局
老子河上公注	鄭成海	點校	里仁書局
老子釋證	朱謙之	釋證	開明書局
老子正詁	高亨	著	樂天出版社
老子章句新解	張默生	著	商務書局
老子今註今譯	陳鼓應	著	學生書局
韓子淺解	梁啓雄	著	文史哲出版社
淮南鴻烈集解	劉文典	著	洪氏出版社
史記會注考證	瀧川資言	集釋	漢京出版
莊子集釋	郭慶藩	著	東大圖書
先秦諸子繫年	錢穆	著	三民書局
莊老通辨	錢穆	著	學生書局
中國思想史	錢穆	著	三民書局
新編中國哲學史	勞思光	著	中國史學社
中國思想通史	侯外廬	主編	

