

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(十一):
道家人性論的創始者--老子的道與德

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章的論文發表在《民主評論》的第12卷7期，以〔〕符號表示論文與收入專書間的差異。

本章的手稿有兩篇，手稿一的篇名是「老子的道與德」(以下簡稱手稿一)；手稿二的篇名是〔道家人性論的創始者--老子的道與德〕，以【】符號標示手稿二與論文及專書的差異。¹

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其差異。

〔第十一章文化新理念的開創--老子的道德思想之成立〕²

一，老子思想的時代背景

順著古代宗教墜落的傾向，在人的道德要求，道德自覺的情形之下，天由神的意志的表現，轉進而為道德法則的表現。儒家由道德法則性之天，向下落實所形成的人性論，係以孔孟為中心，成為中國文化的主流。但由宗教的墜落，而使天成為一自然的存在，這更與人智覺醒後的一般常識相符。在《詩經》、《春秋》時代中，已露出了自然之天的端倪。老子思想最大貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地，有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。不過，老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上面推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，

* 東海大學圖書館館務發展組組員

¹ 按，手稿一與手稿二的差異，請參見〈試從〈老子的道與德〉兩件手稿的差異，看徐復觀教授對《老子》研究的演進〉，《東海大學圖書館館刊》第41期，頁41~52。2019年5月15日。

² 按，手稿二的篇名作「道家人性論的創始者--老子的道與德」，論文篇名作「道家人性論的創始者--老子的道與德--中國人性論史初稿之七」。

【可以說】³是他的人生哲學的副產物。他不僅是要在宇宙根源的地方來發現人的根源；並且是要在宇宙根源的地方來決定人生與自己根源相應的生活態度，以取得人生的安全立足點。所以道家的宇宙論，實即道家的人性論。【因為他把人之所以為人的本質，安放在宇宙根源的處所，而要求與其一致。】⁴此一方向的人性論，由老子開其端，由莊子盡其致；也給中國爾後文化發展以鉅大的影響。

【※ ※ ※】⁵

欲了解道家思想的發展，對老子其人其書的年代問題，應當在異說紛紜中，先有一個交代。關於這，我〔寫有〕⁶〈老子其人其書的再檢討〉一文【(註一)】⁷，此處只簡單說出我的結論。一，由先秦有關資料全面考查的結果，大體上，我回到《史記·老子列傳》中「正傳」的說法；而將列傳中的兩個「或曰」，認為這是由司馬遷「疑以傳疑」的史學方法所插入進去的「附錄」。這兩個附錄，在先秦有關資料中沒有找出有力的支持，所以由此所生出的各種推測，皆不能成立。二，就現行《老子》一書詳加分析的結果，認為其中有一部分是老子原始思想的紀錄；此外，則是由他的學徒對他的原始思想所作的疏釋。〔但其中有關宇宙論這一方面的，恐怕在他只有其端緒；主要的部分，也是由其學徒所發展完成的。〕⁸此學徒不僅在莊子之前，而且可能是出於其親傳學徒中〔某〕⁹一人之手，並非由編纂而成。三，因老子在漢初成為宮庭中的官學，所以黃老學徒，便須將各種大同小異的傳抄本，加以統一。在此統一工作中，為了應付儒家的攻勢，迎合當時統治者的脾胃，便加入了「域中有四大，王居其一焉」這類

³ 按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

⁴ 按，論文、專書此 30 字，手稿二皆無。

⁵ 按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁶ 按，專書此 2 字，手稿二、論文作「最近另外寫有一篇」。

⁷ 按，論文、專書此「註一」內容，置於全文之末的「附註」，手稿二則在第 1 頁稿紙之左側空白處，題：「本文將刊於《東海學報》。寫本文之動機，乃發現我在〈有關中國思想史的若干問題〉一文中，對老子其人其書的說法過於疏略；故稱為『再檢討』。」與論文的内容相同。但第 2 頁右側空白另見兩行沒有箭頭標示的文字，題：「在老子原始思想紀錄中，只有一處提到道的形而上性，其餘都是就人生、政治立論。由此可以推測現行《老子》一書中形而上的構造，是由此一學徒所發展的。」讀其文意，應是要補充本段「二」所說的「出於其親傳學徒中一人之手」之用，但論文、專書皆未見此種說法，暫抄錄於此，俟考。。

⁸ 按，專書此 39 字，手稿二、論文皆無。

⁹ 按，專書此字，手稿二、論文皆無。

的材料到裏面去。並盡可能地將文字加以【整理】¹⁰；這便是現行《老子》的定本。但就全體內容說，則仍是老子學徒【傳承】¹¹疏釋之舊。

【※ ※ ※】¹²

《老子》一書，沒有一個性字。但性字的流行，乃在戰國初期以後，所以《論語》中也只有兩個性字。在現行《老子》一書中，〔如後所述，〕¹³有實質的人性論，但不曾出現性字，這〔也〕¹⁴正可證明它是成立於戰國初期【或其】¹⁵以前的東西，不足為異。

我曾經說過，殷周之際的人文精神的萌芽，是以憂患意識為其基本動力。此一憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。儒家墨家不待說；【即是】¹⁶先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當〔不僅〕¹⁷周室的統治，早經瓦解；〔並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解（註二）；〕¹⁸貴族階級，〔亦〕¹⁹已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代，這正是一個大轉變的時代。當時不僅已出現了平民的知識分子；並且也出現了在《論語》中可以看出的「避世」的知識份子。在這種社會劇烈轉變中，使人感到既成〔的勢力，傳統〕²⁰的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。【於是要求】²¹在劇烈轉變之中，【要求】²²如何能找到一個不變的「常」，以作為人生的立足點，因而可以得到個人【及社會】²³的安全長久，這是老子思想最基本的動機。因此，在《老子》一書中，常用「常」，

¹⁰按，論文、專書此 2 字，手稿二作「通俗化」。

¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹²按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

¹⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹⁵按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶按，手稿二此 2 字，論文、專書皆無。

¹⁷按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

¹⁸按，專書此 16 字及「註二」，手稿二、論文皆無。

¹⁹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

²⁰按，專書此 5 字，手稿二、論文作「勢力傳統」。

²¹按，論文、專書此 4 字，手稿二皆無。

²²按，手稿二此 2 字，論文、專書皆無。

²³按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

「長久」等字，以表示他的願望。例如：「天長地久」，「故能長也」(七章)，「不可長久」(九章)，「復命曰常，知常曰明……道乃久，沒身不殆」(十六章)，「常德」(六章)，「不失其所者久」(三三章)，「可以長久」(四四章)，「常足」(四六章)，「知和曰常」(五五章)，「可以長久」，「長生久視之道」(五九章)，等皆是。但〔老子對政治社會由變動而來的危機，不是向前的剋服，而是向後的退避。同時，由於他〕²⁴為柱下史所得的歷史教訓，和對社會的銳敏觀察，覺得在現象界中，無一不變，無一可以長久，亦即無一是安全之道。於是他便從現象界中追索上去，發現在萬物根源的地方，有個〔創生萬物、以虛無為體〕²⁵的「常道」。這樣，〔便使他的思想，由〕²⁶對人生的要求，而〔漸漸發展成〕²⁷他形上學的宇宙論。人也是從不變的常道來的，也是常道的一部分。常道是最長久，最安全之地；人只有能夠「體道」〔(註三)〕²⁸，即與道【合】²⁹體，才能得到「長久」、安全；〔於是轉而〕³⁰由形上學的宇宙論以建立他的人生論。人生最大的毒害是來自政治，而政治人物也多是玩火自焚。他為了除去一般人所受的政治毒害，並拯救這些玩火的人們，便由他的人生論延展而為他的政治論。貫通於這三部分之間的，亦即是貫通他【的】³¹全書的，乃是他所說的「道」、「德」兩個基本概念。〔並且由他這兩個觀念的提出，把古代的宗教殘渣，滌蕩得乾乾淨淨了。〕³²

二、〔道的創生過程--宇宙論〕³³

老子的所謂道，指的是創生宇宙萬物的一種基本動力。我不稱為「原理」而稱為「動力」，因為「原理」是靜態的存在，其本身不能創生；要創生，後面還需要有一個指揮發動者，有如神之類。但老子的道的本身，即是唯一地創生者。所以《韓非子·解老篇》說，「道者萬物之所然也」，

²⁴按，專書此 34 字，手稿二、論文作「由老子」。

²⁵按，專書此 9 字，手稿二、論文作「不變」。

²⁶按，專書此 7 字，手稿二、論文作「他便由」。

²⁷按，專書此 5 字，手稿二、論文作「形成」。

²⁸按，專書此「註三」，手稿二、論文作「註二」。

²⁹按，論文、專書此字，手稿二作「為」。

³⁰按，專書此 4 字，手稿二、論文作「他於是」。

³¹按，論文、專書此字，手稿二皆無。

³²按，專書此 28 字，手稿二、論文皆無。

³³按，專書此第二節的標題，手稿二、論文「道德的宇宙創生過程」。

「道者萬物之所以成也」。這裏的所謂「萬物」，實亦〔應〕³⁴將天地包括在內。儒家所說的天道，常是從天地運行的法則，及由此法則所發生的功用而言；如「四時行焉，百物生焉」〔(註四)〕³⁵之類。這種天道，是可由耳目加以仰觀俯察的。但老子之所謂道，却比這更高一層【次】³⁶，是創生天地的基本動力。這種動力，只能「意想」而「不可得聞見」〔(註五)〕³⁷，所以老子用一個「無」字來作為他所說的道的特性。《老子》一書中的「無」字，除了普遍意義的有無之無以外，作為特定意義的「無」，有兩個不同的層次。【形容道的特性的「無」，是上一個層次的〔，即是超現象界的「無」。十一章〕³⁸】³⁹「三十幅，共一轂；當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用……故有之以為利，無之以為用」，這裏的所謂「無」，乃是下一個層次的，即現象界中的「無」；此處之「無」，即是等於「沒有」。下一個層次的「無」，雖然是從上一個層次的「無」〔，所〕⁴⁰體認出來的，但它不是創生的動力，所以與上一個層次的「無」，有本質的不同。

老子所以用「無」來作為道的特性，因為【道的本身是一「無限」的存在，因而(道)】⁴¹不是人的感官所能直接接觸到的。十四章說：

「視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。……繩繩不可名，復歸於無物；是謂無狀之狀，無物之象；是謂惚恍……」。

雖然不能為感官所接觸，但決不是「沒有」。所以〔這裏說「無狀之狀，無物之象」而〕⁴²二十一章說：

「……道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，

³⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

³⁵按，專書此「註四」，手稿二、論文作「註三」。但手稿二的第3頁左側空白處，題：「註二：《韓非子·解老》『夫能有其國，保其身者，必且體道』。『體天地之道』『體此道以守宇宙……』。」與論文、專書置於「附註」之「註三」內容大致相同。

³⁶按，論文、專書此字，手稿二皆無。

³⁷按，專書此「註五」，手稿二、論文作「註四」。

³⁸按，專書此11字，論文作「十二章」。

³⁹按，專書此26字，論文此18字，手稿二作「十二章」。

⁴⁰按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁴¹按，論文、專書此14字，手稿二作「它」。

⁴²按，專書此12字，手稿二、論文皆無。

其中有物。窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信……。」

道不可見，何以能知其有象有物？《韓非子·解老》「今道雖不可聞見，聖人執其功，以處見其形」。「見功」，即是表現於現象界的創生的成效。「處」乃審度之義。意思是說，道乃由現象界進而追求其所以能成此現象之原因，所推度出來的。即是由有形而推及無形，由形下而推及形上。

【所以老子「道」的觀念的成立，是通過精密思辨所得出的結論。】⁴³凡有狀有物的東西，便可加以名稱；但這種基本動力，是恍惚【而無形無象的無限的存在】⁴⁴，便無法加以名稱，所以又稱之為「無名」，因為是「無」，所以便「無名」。二五章說「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大……」；其實，照老子的意思說，「道」也是強為之名。〔《周易集解》卷十七引「干寶曰老子曰，吾不知其名，強字之曰道」。又《莊子·則陽篇》郭注「……而強字之曰道」。由此可以推斷《老子》此處原應作「強字之曰道」的。〕⁴⁵

【但在這裏容易發生一種誤解。《老子》一書，既常說「無名」，便有人以為若非名家思想盛行之後，便不會出現反名家的「無名」思想。名家思想，盛行於戰國中期，則《老子》一書，當然在戰國中期以後。殊不知名與禮相為表裏。《左·桓》二年「夫名以制義。義以出禮」。《左·成》二年「名以出信」。《國語·周語下》「名以信名」，「名以成政」。《魯語下》「為其名與其眾也」。《晉語四》「信於名，則上下不干」。《楚語·上》，「辯之以名」。可知春秋是重禮的世紀，也是重名的世紀。禮發生了問題，名也發生了問題。孔子對禮的反省是「人而不仁，如禮何？」對名的反省是「必也正名乎」。《老子》對禮的反省是「禮者忠信之薄」；對名的反省是「無名」；這都有其確定地時代背景，與後來的名家無關。而後來〔名家的詭辯性格〕⁴⁶，也是承此一反省趨勢所發展出來的。】⁴⁷

【※ ※ ※】⁴⁸

⁴³按，論文、專書此 24 字，手稿二皆無。

⁴⁴按，論文、專書此 11 字，手稿二作「的」。

⁴⁵按，專書此 57 字，手稿二、論文皆無。但手稿二在第 4 頁左側空白處題：註三：《論語·陽貨》「子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」及註四：《韓非子·解老》「故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見……」，在論文及專書皆置於「附註」，前者置於「註四」，後者置於「註五」。

⁴⁶按，專書此 7 字，論文作「的名家」。

⁴⁷按，論文此 264 字，專書此 268 字，手稿二皆無。

⁴⁸按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

道創生天地萬物的情形，老子以「玄牝」作比喻。六章說，「谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」老子因為道之「無」，不易為一般人所把握，【所以〔只〕⁴⁹】⁵⁰好以「谷」之「虛」，形容道之「無」。但這種虛，【是會發生創生的〔變化的〕⁵¹】⁵²，所以稱為「谷神」；「神」是〔形容這種〕⁵³不知其然而然的〔變化〕⁵⁴。這種〔虛是含有無限生機的，所以稱之為「不死」；「不死」，乃「不是死的」之意。因為谷神不死〕⁵⁵，天地萬物，皆由此而出，所以說「是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根」。牝是象徵生化作用，玄牝是象徵道的生化作用。道的生化作用，無形可見，無跡可求，故稱之為「玄」。並且道的生化，既非出於意志，自亦無所造作，而只是出於自然，所以說「緜緜若存，用之不勤」。緜緜若存，是形容此作用之發抒，〔是無限的繼續，但〕⁵⁶並不是一種剛性的勢用；換言之，其生化並不費絲毫氣力〔，所以用緜緜若存來加以形容〕⁵⁷。正因為如此，所以用之而不勤勞。凡用力的事，必定勤勞。〔勤勞便會陷於休歇。〕⁵⁸不勤勞，即是不用力，即是自然；即是無為；〔即可以作無窮的創造〕⁵⁹。

【※ ※ ※】⁶⁰

說到創生的歷程，即是道向下落【，以成就現象界的】⁶¹過程，便不能不說到《老子》一書中「有」、「一」、「德」的三個觀念。

老子所說的創生過程是：「天下萬物生於有，有生於無」(四十章)。「道

⁴⁹按，專書此字，論文皆無。

⁵⁰按，論文此 2 字，專書此 3 字，手稿二皆無。

⁵¹按，專書此 3 字，論文作「動力」。

⁵²按，論文此 9 字，專書此 10 字，手稿二作「乃是一種動力」。

⁵³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁴按，專書此 2 字，手稿二、論文作「作用」。

⁵⁵按，專書此 31 字，手稿二、論文作「動力，是『周行而不殆』的，所以稱之為『不死』。這種動力的本身，即是一種生化的作用」。

⁵⁶按，專書此 7 字，論文作「但」，手稿二皆無。

⁵⁷按，專書此 12 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁸按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

⁵⁹按，專書此 9 字，手稿二、論文作「用力，有為，其成就必有一定的限制。不用力的自然，無為，即無所限制，所以『道無為而無不為』(三七章)」。

⁶⁰按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁶¹按，論文、專書此 7 字，手稿二皆無。

生一，一生二，二生三，三生萬物」(四二章)。

老子所說的「有」，也有兩個層次。一章「常有欲以觀其徼」的「有」，及「有立以為利」的「有」，指的是現象界中各具體存在的東西。常有欲以觀其徼，是說人應常常從現象界的各具體地存在中，以觀察其最後的歸結(徼)。「徼」即是「夫物芸芸，各歸其根」〔的「根」〕⁶²。【這是屬於下一層次的「有」。】⁶³一章「有，名萬物之母」〔(註六)〕⁶⁴的「有」，及此處「天【下】」⁶⁵萬物生於有」之「有」，【這是屬於上一層次的「有」。】⁶⁶我以為【它】⁶⁷有似於《莊子·知北遊》上所說的「精神生於道，形本生於精」的「精」或佛學唯識論中所說的種子，及希臘時代所說的原子；是形成萬物的最本地共同元素；它【雖對在它更上一層的「無」而為「有」，但其】⁶⁸本身仍為一形而上的存在。此處之「有」與「無」，實用以表現道由無形質落實向有形質的最本地活動過程；而「有」則是介乎無形質與有形質之間的一種【狀態】⁶⁹。這實出自一種很精深地構想。

【※ ※ ※】⁷⁰

老子的所謂「一」，我認為與上面所說的〔上一層次的〕⁷¹「有」，是屬於同層次、同性質的觀念。依然指的是〔萬物〕⁷²最基本的共同元素；此元素對上一層次的「無」而言，則稱之為「有」；對下一層次的「眾」〔(註七)〕⁷³而言，【亦即對分化後之「多」而言，】⁷⁴則稱之為「一」。因為此時要分化而尚未分化，所以是「一」。「一」之與「無」，可以說【其

⁶²按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁶³按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

⁶⁴按，專書此「註六」，手稿二、論文作「註五」。手稿二第 6 頁左側空白處，題：「註五：王注此處係以『無名』『有名』為一名詞。但有形始有名，既有名，何以能為萬物之母，故不取；而以『無』『有』為名詞，『名』為動詞。」〈

⁶⁵按，論文、專書此字，手稿二作「地」。

⁶⁶按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

⁶⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁶⁸按，論文、專書此 15 字，手稿二皆無。

⁶⁹按，論文、專書此 2 字，手稿二作「存在」。

⁷⁰按，論文、專書此分節之符號，手稿二皆無。

⁷¹按，專書此 5 字，手稿二、論文皆無。

⁷²按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁷³按，專書此「註七」，手稿二、論文作「註六」。手稿二第 6 頁左側空白處，題：「『老子』二章『以閱眾甫』。眾甫，眾物之始。」

⁷⁴按，論文、專書此 10 字，手稿二皆無。

間相去，】⁷⁵不能容髮；因此，「有」與「一」，依然應概括於「道」的概念之內；所以書中所用的「一」字，多與道字同義。

至於上面引用的「道生一，一生二，二生三」的「二」與「三」，到底是什麼意義，【實】⁷⁶很難確定。王弼援《莊子·齊物論》的「一與言為二，二與一為三」作解釋，當然不適當。因為〈齊物論〉是表述「道」與「言」的關係；而此處則是表述創生的實際過程。《河上公注》因下面有「萬物背陰而抱陽，沖氣以為和」之句，遂將「二」解釋為陰陽，加上「和」而為三，這似乎較為顯豁。但這種解釋若是正確的，則原文何不乾脆說「一生陰陽」，而要說一生二呢？且在本書他處談到創生過程時，何以再沒有提到陰陽呢？若此處係以陰陽為創生宇宙的二基本元素，則萬物的本身，即〔係〕⁷⁷陰陽二氣的和合。〔若僅就陰陽二氣自身而言，則〕⁷⁸在層次上應居於萬物的上位；【不可言「萬物負陰而抱陽」，陰陽反在萬物的下位。】⁷⁹而成物以後，則陰陽已融入於萬物之中，【亦不可】⁸⁰謂「萬物〔負〕⁸¹陰而抱陽」；【因為若果如此，則是陰陽與萬物為二。此處所說的萬物〔負〕⁸²陰而抱陽，乃是萬物生成以後，萬物將陰陽加以背負懷抱的情形，】⁸³不是由陰陽而化生萬物的情形。【〔春秋時代，陰陽雖已發展為六氣中立二氣，但仍以對日光之向背為基本出發點，故萬物得以負之抱之。〕⁸⁴從原文看，】⁸⁵由道生一到三生萬物，說明生化的過程已完。「萬物〔負〕⁸⁶陰而抱陽」，在文義上正承上文而說萬物已經化生以後的情形。可知此句中之陰陽，與上文之化生過程，並無關係。陰陽的本來意義，是就日光照得到，照不到，來分的；《詩經·大雅·公劉》「相其陰陽」，正是此義。將陰陽的概念，

⁷⁵按，論文、專書此 4 字，手稿二作「是相去其間」。

⁷⁶按，論文、專書此字，手稿二作「却」。

⁷⁷按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁷⁸按，專書此 12 字，手稿二、論文僅作「陰陽二氣」。

⁷⁹按，論文、專書此 19 字，手稿二皆無。

⁸⁰按，論文、專書此 3 字，手稿二作「命」。

⁸¹按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

⁸²按，專書此字，論文作「背」。

⁸³按，論文、專書此 49 字，手稿二作「即謂萬物之背負陰而懷抱陽，這是萬物生成以後，萬物與陰陽為二物的情形」。

⁸⁴按，專書此 42 字，論文皆無。

⁸⁵按，論文此 4 字，專書此 46 字，手稿二皆無。

⁸⁶按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

抽象化而為二氣，【用以】⁸⁷說明宇宙創生的過程，乃流行於戰國中期以後。《河上公注》，常以後來的觀念解釋《老子》的觀念。因此，我認為「萬物〔負〕⁸⁸陰而抱陽，沖氣以為和」二句，是指萬物既生以後的長養的情形，並不是回到上文去解釋「一生二，二生三」的。因為這於文義為不順。〔沖氣即是「虛氣」；虛氣乃對陰陽而言；在老子的思想中，陰陽由日光而現其形，依然還是「有」；沖氣乃在日光向背的陰陽之氣以外之氣。在日光向背的陰陽之氣，是無形可見，老子認為是虛的，故稱之為沖氣。沖氣以為和者，言萬物得此虛氣以成其生命之諧和，實即賴此虛氣以生長，以見虛之可貴。〕⁸⁹對於「一生二，二生三」，若【就《老子》一書的前後關連來】⁹⁰加以解釋，我以為「二」或者是指天地而言。郭象注《莊》，喜以「萬物之總名」釋天地；其實，在《老子》一書中，則未必如此。一章「無，名天地之始；有，名萬物之母」。五章「天地不仁，以萬物為芻狗。……天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」。六章「玄牝之門，是謂天地根」。七章「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生」。二十三章「孰為此者天地。天地尚不能久，而況於人乎」。二五章「有物混成，先天地生」。三十九章「昔之得一者，天得一以清，地得一以甯……萬物得一以生」。將上面的話略加分析，可以了解：(一)，在老子的思想中，天地與萬物是各別的創生。(二)，創生天地的程序，〔乃〕⁹¹在萬物之前。(三)，由「天地之間，其猶橐籥乎」之語推之，天地為生萬物所不可缺少的條件。因為中國傳統的觀念，天地可以說是一個【時空的】⁹²形式，所以持載萬物的；【故】⁹³在程序上，天地應當生於萬物之先。否則萬物【將】⁹⁴無處安放。因此，一生二，即是一生天地。但天地對萬物【而】⁹⁵，只是一持載的形式，〔天地〕⁹⁶並不【能】⁹⁷直接生萬物，萬物依然要由一而生。同

⁸⁷按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

⁸⁸按，專書此字，手稿二、論文作「背」。

⁸⁹按，專書此 116 字，手稿二、論文皆無。

⁹⁰按，論文、專書此 11 字，手稿二作「勉強」。

⁹¹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

⁹²按，論文、專書此 3 字，手稿二皆無。

⁹³按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁹⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

⁹⁵按，手稿二此字，論文、專書皆無。

⁹⁶按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

⁹⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

時，天地為「一」所生，但一並不因生天地而消失；此時有天有地而依然有道所生之一；天、地與一而為三，此之謂二生三。二生三的「生」，應當活看。作任何解釋，也只能如此。既有作為創生動力之一，又有可以持載萬物之天地的二，於是生萬物之條件始完備，此之謂「三生萬物」。【五章「天地之間，其猶橐籥乎，虛而不屈，動而愈出」，正是形容「一」在「天地」之間的創生情形。

此處我想附帶說明的：近數十年來，許多治《老子》的人，喜以西方黑格爾的辯證法，解釋《老子》「有」「無」的思想，我原來也如此。但近來我對於這種看法，覺得不很妥貼。辯證法以由矛盾而鬭爭、超尅、發展，為其正、反、合的主要內容。老子的「無」，可以說含有無限之「有」；但這在《老子》，並不認為是矛盾。《老子》常以「母」「子」喻「無」生「有」，「有」生「萬物」的情形。子在母腹中，說不上是矛盾。由無到有的創生，只是「自然」的創生，並非矛盾的破裂。創生的情形，只是「無為而無不為」，決不意味著什麼鬭爭。創生出來以後，又「各歸其根」，這只是向道自身的回歸，也決不同於向高一層的發展。由道而來的人生態度，也只是柔弱虛靜的人生，決不同於辯證法下帶有強烈戰鬭意味的人生。只有由「德」而成「形」時，在老莊思想中，此處似有一矛盾，即形與德，常有一距離，因而發生若干抗拒性的情境，須加以尅服，此意在《莊子·德充符》一篇中特為顯著。但這也只能算是在人身上的相對性地矛盾；而不同於在根源之地(道)的絕對性地矛盾。所以這種矛盾，並非必然存在，也非必須將「形」加以否定的。這在儒家道家都是如此。且此相對性地矛盾，亦不普及於萬物之上。在根源之地，不認為含有絕對性的矛盾，這是中國文化與西方文化乃至其他宗教，一種本質上地分別；這便是說明中國文化是徹底的和平性格，而不應輕相傳合的。】⁹⁸

※ ※ ※

上述的宇宙萬物創生的過程，乃表現道由無形無質以落向有形有質的過程。【但】⁹⁹道是全，是一。道的創生，應當是由全而分，由一而多的過程。《老子》五十一章，乃是表明此種過程的。

⁹⁸按，論文、專書此 501 字，手稿二皆無。

⁹⁹按，論文、專書此字，手稿二皆無。

「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。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之；生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

六章《王注》：「德者得也，常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德，由乎道也……」。本章《王注》「道者物之所由也。德者，物之所得也」。德是道的分化。萬物得道之一體以成形，此道之一體，即內在於各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子即稱之為德。《韓非子·解老》說「德也者，人之所以建生也」，即係此意。就其「全」者「一」者而言，則謂之道；就其分者多者而言，則謂之德。道與德，僅有全與分之別，而沒有本質上〔之〕¹⁰⁰別。所以老子之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》「天命之謂性」相同；但在形式的構造上，則與《中庸》「天命之謂性」無異。道等於《中庸》之所謂「天」；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。因此，老子的道德論，亦即是老子的性命論。道創生萬物，即須分化而為德，德由道之分化而來，即由道之無限性(二五章「獨立不改，周行而不殆」)，恍惚性(道之為物，惟恍惟惚)，凝結而為有限性的存在。「德畜之」的「畜」，《說文》「田畜也」。《段註》「謂力田之蓄積也」；此處乃用以形容道開始凝結的情形，與蓄積之意相通。《說文通訓定聲》「又《老子》德畜之注，畜者有也」，此注不知何出，但以「有」訓畜，較之《河上公》及《王注》為優。由恍惚之無，進而為有，亦為凝結之意。德之凝結，雖有所向，但尚無定形。及由凝結時之有所向而成為某物，乃有其明確之定形；故謂「物形之」。「勢」指外在的條件而言，有如所謂「環境」之類；物成形以後，須賴各外在條件而成長，故謂「勢成之」。由此可知，萬物皆由道與德而來，所以「萬物莫不尊道而貴德」。〔這裏對於老子之所謂「自然」，應略加疏釋。照字面講，自然是「自己如此」，郭象注《莊》，即採用此義。若果如此，則萬物皆係自生，無俟於道之創造。然在《老》，《莊》兩書中，其對道之創造作用，說得很清楚，則萬物又何嘗是自己如此。但老莊以為道之創造，並非出於意志，亦不含有目的，只是不知其然而然的創造。由此，道雖創造萬物，但因其無意志，無目的，所以是「長而不宰」，亦不給萬物以任何干涉。而且「弱

¹⁰⁰按，手稿二、專書此字，論文作「的」。

者道之用」，道的創生作用，是非常柔弱的，柔弱到「緜緜若存」。何以柔弱，也因為無意志、無目的作動機的原故。老莊是用「無為」，「自然」的名詞來加強形容道的無意志、無目的，且創造的作用是很「柔弱」的；好像萬物是自生一樣；並非真以萬象為自生。郭象注《莊》，實際是把老莊的形而上的性格去掉。所以他之所謂自然，與老莊之所謂自然，中間有一個區別。這裏所說的「夫莫之命，而常自然」，應作如上的了解。〕¹⁰¹然物形勢成，德仍流貫於「物」與「勢」之中，亦即由有所向，以至成物，以至物之成長，皆為道與德之流行、表現；所以又說「故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之」。因為這種創生，是「夫莫之命，而常自然」，所以便「生而不有，為而不恃，長而不宰」。這種「德」的表現，與世間一般所說的「德」不同，所以說「謂之玄德」。六十五章「玄德深矣遠矣，與物反矣」，萬物由其德以通於道，亦即由其德而從「有」通於「無」；所以說是深，是遠。與物反，乃與物反於其所自來之道。

老子由道與德以說明宇宙萬物創生的過程；道與德，是萬物的根源，當然也是人的根源。因此，他對於道與德的規定，亦即是他對人性的規定。由此而展開他由人性以論人生的人生論。

三、人向道德的回歸〔--人生論〕¹⁰²

老子的人生論，是要求人回復到「德蓄之」的德那裏去，由「德」發而為人生的態度，才是在大變動時期安全長久的態度。但是，大概他因為德字早已非常流行；若僅稱為「德」，恐與一般人所說的德，易相混淆。並且他所說的德，如前所述，實際雖流貫於人生整個行程之中；而他所要求的，乃是德最先活動時，【分而尚未成形時】¹⁰³的德。〔此時的德，依然是虛，是無。老子稱之為〕¹⁰⁴「玄德」，「常德」，「孔德」，「上德」〔註八〕¹⁰⁵，以別於一般人所說的德。玄德是與道相冥合的德；玄德乃常而不變，故又稱之為常德。《王注》：「孔，空也」；玄德乃空，故謂之「孔德」。玄德乃超越於一般形器界內之德之上，故又稱為「上德」。玄德因為【分而

¹⁰¹按，專書此 311 字，手稿二作「但道的創生過程，只是自己如此，並非如宗教的出於神意，故謂『夫莫之命，而常自然』」等 33 字。論文作「但道的創生過程，只是自己如此(自然)，並非如宗教的出於神意，故謂『夫莫之命，而常自然』」等 35 字。

¹⁰²按，專書這節標題的此 3 字，手稿二、論文皆無。

¹⁰³按，論文、專書此 7 字，手稿二作「將分而尚未完全分」。

¹⁰⁴按，專書此 15 字，手稿二、論文作「他把此時的德，稱為」。

¹⁰⁵按，專書此「註八」，手稿二、論文作「註七」。

尚未成形；未成形，即係分而未分，】¹⁰⁶所以其本身可同於「一」。玄德直通於道，乃萬物所由出，所以道可稱為母，玄德亦可稱為「母」。玄德尚未形器化，所以亦可稱為「樸」。因此，《老子》上的所謂「載營魄抱一」（十章）的「抱一」，「而貴食母」（二十章），「復守其母」（五二章）的「食母」，「守母」；「復歸於樸」〔（二八章）〕¹⁰⁷的「歸樸」；都指的是向作為生命根源的德的回歸，亦即是通過德而向道的回歸。所以二十一章說，「孔德之容，惟道是從」。而《韓非子·解老》，則將這種工夫、境界，總稱為「體道」。實同於後來儒家的所謂「復性」。不過儒家的性，是表現人生價值的道德；復性，乃在把握此道德的主體。而道家的德，是提供人生以安全保證的虛、無，〔他的〕¹⁰⁸復性，乃在守住此虛無的境界與作用。

※ ※ ※

老子認為人雖稟虛無之德而生；但既生之後，〔便成為一定的形質；此一定之形質，與其所自來的以虛無為本性的德，不能不有一距離。形質中的心，有「知」的作用；形質中的耳目口鼻等，有「欲」的要求。「知」與「欲」的自身，即表現形質對德的背反。〕¹⁰⁹因為心的「知」，和耳目口鼻等的「欲」，〔會〕¹¹⁰驅迫人向前追逐，以喪失其德，因而【使人】¹¹¹陷入於危險。所以他要使人回歸到自己的德上面去，〔便〕¹¹²要有一種剋服「知」與「欲」的工夫。這種工夫，他稱為「為道日損，〔損之又損，〕¹¹³以至於無為」（四八章）；損是損去知，損去欲。人的所以有為，便是因為有知有欲；把知和欲損盡了，沒有了需要「為」的動機，便可【至】¹¹⁴於無為了。這種工夫，用另外的語言表現，即是「致虛極，守靜篤」（十六章）。人有知，便有成見；有成見即實而不虛。知自心來；所以此處所說的虛，【乃】¹¹⁵指「虛其心」（三章）而言；虛其心，即是把心知的作用〔解消〕¹¹⁶掉。「致

¹⁰⁶按，論文、專書此 15 字，手稿二作「將分而尚未完全分」。

¹⁰⁷按，專書此 3 字，手稿二、論文作「六章」。

¹⁰⁸按，專書此 2 字，手稿二、論文皆無。

¹⁰⁹按，專書此 75 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁰按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹¹²按，專書此字，手稿二、論文作「須」。

¹¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹¹⁵按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹¹⁶按，專書此 2 字，手稿二、論文作「消納」。

虛極」，結果是要人歸於無知。守靜篤的靜，老子自己的解釋是「歸根曰靜，靜曰復命」。「根」指的即是「一」，「母」，「樸」，「玄德」；不為「欲」所煩擾曰靜；從「欲」中超脫出來，〔回到生所自來的德，〕¹¹⁷即是歸根。所以說歸根曰靜。精神回到此種境界，即是回到生命之所自來，所以說「靜曰復命」。人何以不靜，何以不能歸根，只是因人之有欲；「守靜篤」，乃是由寡欲而至於無欲。「常使民無知無欲」(三章)，這種對人民的要求，實際是從自己的無知無欲所推出，同時，也是自己無知無欲，對人民所發生的效果。所以他說「愛民治國，能無知乎」(十章)，「化而欲作，吾將鎮之無名之樸；無名之樸，夫亦將無欲」(三十七章)。「欲」從「身」來，身指耳目口鼻等的生理總體而言。身乃欲之根源。要澈底無欲，結果便要求無身；所以他說「吾所以有患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患」(十三章)。〔所謂無身，有同於《論語》之所謂「無我」(註九)。淺言之，不以自我為活動之中心，深言之，即與萬物玄同一體之精神狀態。〕¹¹⁸

【※ ※ ※】¹¹⁹

但這裏容易發生一種誤會，以為老子主張無身，是對生命自身價值的否定。其實，恰恰相反。老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望(本能)，而是反對把心知作用加到自然欲望裏面去，因而發生營謀、競逐的情形。並反對以伎巧來滿足欲望。伎巧也由心知作用而來。〔未把心知作用滲入〕¹²⁰到自然欲望(本能)裏面去〔時〕¹²¹，這即是老子的所謂無欲。他所主張的「無身」，並不是否定人的生理的存在，而是不要使心知去強調生理存在的價值。心知對生理作主張，老子稱之為「心使氣」〔氣即是純生理作用〕¹²²。「心使氣曰強」(五十五章)，〔「強」是指生理作用踰越其本有之範圍而言。老子認為〕¹²³「堅強者死之徒」(七十六章)，〔強〕¹²⁴乃人生所大忌。祇要心不使氣，任氣之自然，亦即任生理之自然，這即是

¹¹⁷按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

¹¹⁸按，專書此 45 字(含註九)，手稿二、論文皆無。

¹¹⁹按，論文、專書此分節的符號，手稿二皆無。

¹²⁰按，專書此 8 字，手稿二、論文作「未滲入心知作用」。

¹²¹按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹²²按，專書此 8 字，手稿二、論文皆無。

¹²³按，專書此 21 字，手稿二、論文僅作「而」。

¹²⁴按，專書此字，手稿二、論文皆無。

老子的所謂「無身」。七五章：「夫惟無以生為者，猶賢於貴生」，「以生為」，即是心知對生的矜持、營謀；「貴生」，即是以心知強調生理存在的價值。〔這都離開了自然，亦即離開了德。〕¹²⁵如其弟子楊朱者即是。「以生為」，氣〔被〕¹²⁶心所使，名為貴生，實〔所〕¹²⁷以傷生。「無以生為」，即〔是不在生上面特別用心。不在生上面特別用心，〕¹²⁸不以生為念，即可摒除心知的作用，而一任生的自然；一任生的自然，即所以全其德；全其德，乃可長可久之道。他說「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」(七章)；「不自生」，即是「無以生為」。但老子此處所說的長生，及五十九章所說的「是謂深根固抵，長生久視之道」，雖為後來〔一部分道家所誤解，並為〕¹²⁹神仙家所援引，〔但實與神仙家的看法，〕¹³⁰有本質的不同。老子所說的「長生」，乃「死而不亡者壽」(二十三章)的「死而不亡」。不亡，是不亡其所以生之德。全其德，固然含有全其自然生命的意義在裏面，但決沒有使自然生命永存的意思。〔後來一部分道家及神仙家對生命所作的長生的要求，就老子的思想來說，正是「以生為」，正是違反生之自然，而為老子所不許的。在這裏，我們更可由此〕¹³¹了解，楊朱之貴【己】¹³²，於老子實為別派。因為「貴【己】」¹³³的「貴」，亦即「為我」〔(註十)〕¹³⁴的「為」，都是表示心知的作用，而不是生命本能的自然。所以莊子常將楊墨並稱，而譏之為「離跂自以為德」(〈天地〉)；「外立其德」(〈胠篋〉)。〔而錢穆氏在其〈老子雜辨〉中引《呂氏春秋·審為篇》「中山公子牟，謂詹子曰，身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？詹子曰重生。曰，雖知之，不能自勝。詹子曰，縱之」(按錢引書多字句不全，此處亦如此。)一段，而斷之謂「是與道德之意五千言似」(《先秦諸子繫

¹²⁵按，專書此 13 字，手稿二、論文皆無。

¹²⁶按，專書此字，手稿二、論文作「即為」。

¹²⁷按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹²⁸按，專書此 19 字，手稿二、論文僅作「不以生為念」。

¹²⁹按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹³⁰按，專書此 9 字，手稿二、論文僅作「而」。

¹³¹按，專書此 60 字，手稿二、論文僅作「在這裏，我們首先可以」等 9 字。

¹³²按，專書此字，手稿二、論文作「生」。

¹³³按，專書此字，手稿二、論文作「生」。

¹³⁴按，專書此「註十」，手稿二、論文作「註八」。手稿二第 11 頁左側空白處題：「註八：《孟子·萬章》『楊氏為我』，《呂氏春秋》『楊子貴生』、『為我』、『貴生』，內容一樣的。」

年》二〇五~六)，由此而發出許多聯想。按高誘所注「縱之」，係指放縱情欲而言。此外更無他解。以主張「去欲」，主張「五色令人目盲」之老子，竟謂其與縱欲的主張相似；並主張將「……道德五千言之作者，則不如歸之詹子之為適也」（《先秦諸子繫年》二二六頁）。目前流行的鄧書燕說式的考證，大率類此。〕¹³⁵

【由上面的分析，】¹³⁶我們可以了解老子所要求的無知無欲，在最根本處，只是要求無知，而決不是對生理基本欲望的否定。儒家要求欲望應服從於由心性所透出的理性。老子則要求欲望不受心知的指使簸弄，而只以純生理的本能而存在。不受心知影響的生理本能，這只是各個生命以內的自然，與超過生命以內的自然，而向前向外去追求的欲望，老子似乎認為完全是兩回事。因為欲望會侵涉及他人，因而他也使自身陷於危險。不受心知影響的生理本能，只是在稟受以生的德的範圍之內，各人得到自然的滿足，與人無爭，因而自己也不至受到由爭而來的災害。老子【所說的】¹³⁷「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」（三章），及「聖人為腹不為目」（十二章），所說的「腹」，即指的是不受心知作用影響的生理本能。這說明老子是把「德」與「心」，亦即是「性」與「心」，看作兩個【互】¹³⁸不相容的東西。對於心自身的不信任，正是春秋時代一般對於心的共同態度，連孔子也未嘗例外。

※ ※ ※

摒除了心知作用，而專聽任生理本能的自然生活，老子稱之為「專氣致柔」。「專氣」，是專於聽任氣，氣指的是純生理的本能。「專」是指無氣以外的東西的滲入，亦即無心知作用的滲入。「專氣致柔」，正與「心使氣曰強」的話，相對而言。祇是聽任生理本能的自然，而不受心知的影響，此時生活的態度，是「柔」〔。因為既沒有心知在中間〕¹³⁹計較、競爭、追逐，即不會與他人發生抗拒，忤觸的情形。這種純生理的混渾態度，老子比之為嬰兒、赤子、或愚人。

¹³⁵按，專書此 209 字，手稿二、論文皆無。

¹³⁶按，論文、專書此 6 字，手稿二作「其後」。

¹³⁷按，手稿二此 3 字，論文、專書皆無。

¹³⁸按，論文、專書此字，手稿二作「而」。

¹³⁹按，專書此 10 字，手稿二、論文作「的。因為既不」。

「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎。」--十章

「……眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩……我愚人之心也哉……眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」--二十章

「知其雄，守其雌，為天下豁；為天下豁，常德不離，復歸於嬰兒。……常德不忒，復歸於無極……常德乃足，復歸於樸。」--二十八章

「含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏，骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不夏，和之至也。知和曰常。知常曰明。益生曰祥（《王注》：「益之則天也」）。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已〔（按「己」恐係「亡」字，因形近而誤）〕¹⁴⁰。」--五十五章

從上面所引的資料看，可以知道人能作到如嬰兒、赤子、愚人的生活狀態，乃是「抱一」，「食母」，「常德不離」、「含德之厚」的結果；「復歸於嬰兒」，即是「復歸於樸」；即是人向自己所以生之德、自己所以生之性的回歸。也即是「致虛極，守靜篤」的工夫的成效。嬰兒、赤子、愚人，實際即是德實現於現實生活中的形容、象徵。

※ ※ ※

〔但老子所反對的心知，乃指以外物為活動對象的分別之知。由分別之知，而有是非、好惡。由是非、好惡，而生與人對立、競逐之心；這便與德日遠，而易陷於危險之中。他之所謂「愚人之心」，「沌沌兮」，「我獨若昏」，「我獨悶悶」（以上皆二十章），皆是形容超脫分別之類，而回歸到德的精神狀態。但德之自身，絕對不是昏闇的，而是「知常曰開」（十六章），「不自見（表現）故明」（二十章），「自知者朋」（三三章）的「明」，及「滌除玄覽」（十章）的「玄覽」。德雖分在於萬物之中，但它是道的分化，與道同體，所以萬物之德雖是「多」，而實際上仍是「一」，並無由對立而來的差別相。所以由德的精神狀態所發出的智慧之光，是泯除物我，泯除是非的平等性的觀照，這即是他所說的「明」、「玄覽」。「滌除玄覽」，是滌除是非的心知作用（平等）的觀照之意。因此，由德所發出的智慧，實是「明

¹⁴⁰按，專書此 11 字，手稿二、論文皆無。

白四達」(十章),超越心知的大智。〕¹⁴¹

※ ※ ※

德是道之一體。向自己所以生之德的回歸,即是《韓非子·解老篇》所說的「體道」。體道,即會以道的作用,形成自己處世的態度;因而也可以得到「常」、「長」、「久」的效用。亦即可以得到人生的安全。老子說到道的作用的話很多;但〔最切要〕¹⁴²的莫如四十章「反者道之動,弱者道之用」兩句話。所謂反者道之動〔的「反」,即回歸、回返之意。道要無窮的創生萬物;但道的自身,決不可隨萬物而遷流,應永遠保持其虛無的本性;所以它的動,應同時即為它自身的反。反者,反其虛無的本性。虛無本性的喪失,即是創造力的喪失。同時,道既永遠保持其虛無本性,它便不允許既生的萬物,一直僵化在形器界中,而依然要回到「無」,回到道的自身那裏去;這是萬物之「反」,也即是道之「反」。否則道之自身,便也將隨萬物的僵化而僵化。這即是「常有,欲以觀其徼」(一章),「萬物並作,吾以觀其復;夫物芸芸,各復歸其根(十章),「與物反矣」(六十五章)的意思。總結的說,即是這裡所說明「反者道之動」。道的動,既同時即是反,則萬物的發展,實際即是向「無」的發展,也即是向與現存在相反的方向去發展。而現存在的最高點,即是向相反方向發展的轉換點。所以他便說「天下皆知美之為美,斯惡矣。皆知善之為善,斯不善矣」(二章)這一類的話。「天下皆知美之為美」,這是美發展的最高點;「斯惡矣」,正說明最高點即是轉換點。〕¹⁴³人生所以有危險,都是由自己所站的地位,

¹⁴¹按,專書此 295 字,手稿二、論文皆無。

¹⁴²按,專書此 3 字,手稿二、論文作「與人的生活最切近」。

¹⁴³按,專書此 343 字,手稿二、論文作「我覺得應以二章的『天下皆知美之為美,斯惡已。皆知善之為善,斯不善已。故有無相生,難易相成,長短相較,高下相傾,音聲相和,前後相隨。』及三十章『其事好還』等話作解釋;即『物極必反』的反。例如『金玉滿堂』,這是天下所認為美,認為善的;但結果是『莫之能守』(以上九章),即是『反』。『五色』,『五音』,『五味』,『馳騁收獵』,『難得之貨』,這是天下所認為美,所認為善的;但結果却『令人目盲』,『耳聾』,『口爽』,『心發狂』,『行妨』,即是反。從另一方面看,『曲則全,枉則直,窪則盈,敝則新,少則得,多則惑』(二十二章),這也是反。道之所以反,應分作兩個層次的意義來說明。道要無窮的創生萬物,它便不允許既生的萬物,一直僵化在形器界中,而依然要回到『無』,回到道的自身那裏去;這即是『常有,欲以觀其徼』(一章),『萬物並作,吾以觀其復;夫物芸芸,各復歸其根』(十章)這當然也可稱之為『反』,但這是『與物反矣』(六十五章)的最高層次的反。但若『反者道之動』的反,也屬於此一層次,便與下句『弱者道之用』的『弱』

所執持的事物，恰當是要落向相反方向去的轉【換】¹⁴⁴點。而這種轉【換】¹⁴⁵點，正是一般人所認為美、善，加以競爭追逐的東西。因此，不如像水一樣，「處眾人之所惡」(八章)；如此，則就現實說，「夫唯不爭，故無尤」(向上)。更深一層說，眾人所惡的地方，如下引二十八章所說，也即是與德更為接近的地方，自然也是最安全的地方。下面所說的話，都由此而來：

「持而盈之，不如其已。」--九章

「天門開闔，能為雌乎？」--十章

「保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不〔(按「不」當係「而」之誤)〕¹⁴⁶新成。」--十五章。

「不自見(表現)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〕¹⁴⁷章

「知其雄，守其雌，為天下谿……常德不離。知其白，守其黑，為天下式……

常德不忒……知其榮，守其辱，為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」--二十八章

「故物或損之而益，或益之而損。」--四十二章

「名與身孰親，身與貨孰多，得與亡孰病；是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」--四十四章

「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥；躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。」--四十五章

※ ※ ※

的層次不相對稱。弱是由『無』落到經驗界中的觀念。此處的反，也是由『觀復』的『復』，落到經驗界中的觀念。不過，依然是由引伸『復』的觀念而來。一般人所認為美善等類的東西，都是由汨沒其所以生之德，並與德對立的東西。由德所生的萬物，尚且要回歸到德，回顧到根的地方去；則與德相對立，亦即與道相對立的東西，在整個宇宙動力(道)的由『無』到『有』，又由『有』到『無』的法式之下，當然不能存在，而使其落向相反的方向去」等 497 字。

¹⁴⁴按，論文、專書此字，手稿二作「變」。

¹⁴⁵按，論文、專書此字，手稿二作「變」。

¹⁴⁶按，專書此 7 字，手稿二、論文皆無。

¹⁴⁷按，專書此字，手稿二、論文作「三」。

〔四十章所說的「弱者道之用」，「用」是道的創生作用。《易傳》認為天道因剛健而生生不息(見乾卦)；老子正與此相反，以為道的作用是柔弱的，所以才能創生無窮。六章說「絃絃若存，用之不勤」，上一句正是形容道的創生作用之柔弱。下一句，正是說明因作用之柔弱而創生不疲勞，便可以永恆的創造下去。柔弱之至，即是無為。柔弱之至，使萬物不感到是被創造的，而是自生自長的，這即是所謂「夫莫之命，而常自然」(五一章)。老子更由「弱者道之用」而體認出處世的態度，應以「弱」、「柔」、「下」為主。弱、柔、下，性質是完全相同的。〕¹⁴⁸所以四十三章「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有人無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之」。下面的話，都是這種意思。

〔「大上，下知(按『知』當作『而』)有之，其次，親而譽之。」
--十七章〕¹⁴⁹

「柔弱勝剛強。魚不可脫於淵；國之利器，不可以示人。」--三十六
章

「見小曰明，守柔曰強。」--五十二章

「大國者下流。……故大國以下小國，則取小國。小國以下大國，
則取大國……欲為大者宜為下。」--六十一章

「江海所以能為百谷王者，以其善下之。」--六十六章

「善用人者為之下。」--六十七章

以上所說〔的老子的〕¹⁵⁰人生理想境界，可〔用〕¹⁵¹五十六章「【知者不言，言者之知。】¹⁵²塞其兌，閉其門，挫其銳，解其分，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。故為天下貴」的一段話作總的代表。玄同於萬物，即玄同於道。〔從他的「不可得而親」的幾句話來看，在老子的以柔

¹⁴⁸按，專書此 199 字，手稿二論文作「如上所述，『弱者道之用』的『弱』，是道的虛，無，落在經驗界中的觀念。《老子》一書中的『弱』，『柔』，『下』，性質完全相同。老子由『反者道之動』而體認出處事的態度；由『弱者道之用』而體認出處人的態度。柔弱之極即是無為」等 80 字。

¹⁴⁹按，手稿二、論文此 20 字，專書皆無。

¹⁵⁰按，專書此 4 字，手稿二作「老子求」，作論文作「老子」。

¹⁵¹按，專書此字，手稿二、論文作「以」。

¹⁵²按，手稿二此 8 字，論文、專書皆無。

弱為主的人生態度的後面，實有一種剛大自主的人格的存在。他的玄同於萬物，乃是從生命根源之地--德，以超越於萬物之上，而加以含融。所以在玄同的同時，即所以完成自己個體生命的價值。決沒有同流合污的意味在裡面〕¹⁵³。

※ ※ ※

老子的人生態度、境界，由其對人之所以生的德的回歸而來；而其主要的工夫，則為徹底把心知的作用消納掉。因此，他對於發展心知的「學」，（「為學日益」），及他認為由學而來的「聖知」「仁義」等，都認為是德以外的東西，他自然採取否定的態度，所以他才說「絕聖棄知」（十九章）這一類的話。但他對於孝慈的態度，似乎並非如此。十八章說「六親不和有孝慈」；但十九章又說「絕仁棄義，民復孝慈」；六十七章說「我有三寶，持而保之，一曰慈……慈故能勇」。於是有人認為【在這種地方，是老子】¹⁵⁴思想上所包含的矛盾，可能是後來雜入進去的材料。但《韓非子·解老篇》對於六十七章的「慈故能勇」，「慈於（現本作「以」）戰則勇」，「吾（現本作「我」）有三寶，持而保之」，皆有詳細的解釋，則其為先秦之舊無疑。我以為老子所反對的，是把仁慈等當作教條；而並非反對其自然的流露。三十八章「上仁為之而無以為」，則彼並未反對自然流露之仁。自然流露之仁，正如《韓非子·解老》所說的「生心之所不能已」。且如後所述，他在政治方面，依然是【抱有】¹⁵⁵民胞物與的宏願，所以他所說的「慈」，與孔孟的「仁」，實有其精神的會通點。五章所說的「天地不仁」，「聖人不仁」，乃指不以仁自矜許而言，即五章「生而不有，為而不恃，長而不宰」之意。仁、慈，是憂患意識的更深的表現，是中國偉大思想家必有的性格。

四、〔道德的政治論〕¹⁵⁶

老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。〔由人君向德的回歸，以促成人民向德的回歸〕¹⁵⁷。雖然思想的內容與儒家不同，

¹⁵³按，專書此 110 字，手稿二、論文作「超越於親疏利害貴賤之上，即可以得到完全的安全」等 21 字。

¹⁵⁴按，論文專、書此 8 字，手稿二作「這種《老子》一書中，在」。

¹⁵⁵按，論文專、書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁵⁶按，專書此節的標題，手稿二、論文作「道與德地政治論」。

¹⁵⁷按，專書此 18 字，手稿二、論文作「是推人君之德以為人民之德」。

但在思想構成的形式上，也並與儒家無異。體道的情形是：

「道常無名，樸。雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」--三十二章

「大道汜兮其可左右。萬物恃之而生而不辭；功成不名；有衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。」--三十四章

「道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不(無)欲以靜，天下將自定。」--三十七章

「昔之得一者，天得一以清，地得一以甯……萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」--三十九章

上面的所謂「守樸」，「得一」，實際就是無欲。無欲，便無為；無為，則人民不受政治的干擾，而能自己解決自己的問題。他說：「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」(五十七章)。自化、自正、自富、自樸，即是自然；自然的意義，用在政治上，實等於今日之所謂「自治」。統治者的無為、好靜、無事、無欲，即是「以輔萬物之自然」(六十四章)。這是當時人民受到諸侯、貴族的壓迫，生活陷於半奴隸狀態，以致生命力萎縮而無法發揮，所激出來的思想。〔不過，老子所說的自然性質的自治，是要人民安於自己所應有的範圍之內。若人民要離開自己所應有的範圍之內，〕¹⁵⁸而有所競逐(「化而欲作」)，也只在政治上不誘起人民的欲望，使人民保持無欲的狀態(「鎮之以無名之樸」)〔，亦即是使人民回歸到自己的德上面〕¹⁵⁹。這落在實際政治上是：

「不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。為無為，則無不治。」--三章

這裏，容易發生一種誤解；因為六十五章說「古之善為道者，非以明民，將以愚之」，於是許多人認為老子是採愚民政策，是輕視人民，玩弄人民。其實，如前所述，老子以無知無欲為自身體道而獲得安全的工夫；

¹⁵⁸按，專書此 46 字，手稿二、論文作「若人民離開自然」等 7 字。

¹⁵⁹按，專書此 15 字，手稿二、論文皆無。

也以無知無欲，為人民體道而獲得安全的方法。老子自己以「愚人」為理想的生活境界〔二十章：「我愚人之心也哉」〕¹⁶⁰，當然也以此為人民的理想生活境界。他的愚民，正是把修之於自身的德，推之於人民；這正是他視人民如自己，決沒含有半絲半毫輕視人民的意思。【他】¹⁶¹接著上面所引的話說「民之難治，以其智多」。智多，即多欲；多欲則爭奪起而互相陷於危險。他始終認為人民的【所以】¹⁶²壞，都是【因為】¹⁶³受了統治者的壞影響。人民的智多，也是受了統治者的【壞¹⁶⁴】影響，所以便說「故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福」（同上）。不以智治國，是由自己向德的回歸，幫助(輔)人民向德的回歸，所以他說「與物反矣」（同上）；反是反歸其根，反歸其德。〔「與物反」，是與物同反於德。〕¹⁶⁵下面的話，我覺得可以總結老子的政治思想：

「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。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」--四十九章

此處之常心，猶《莊子·齊物論》之所謂「成心」。聖人無知，即無己，故無常心。因沒有以自我為中心的常心，所以能以百姓之心為心。由此可知老子所主張的無知，並非塊如土石，而係去掉以自我為中心的知，【以】¹⁶⁶打通自我與百姓間的通路，使自己玄同於百姓。統治者作威作福以壓迫百姓，常假口於他是賞善罰惡。但是古往今來，在統治者口中、手上的道德標準，實際只是基於統治要求的好惡，為萬惡之源。他這裏所說的「德善」，「德信」，意思是「由德所玄同」的善，「由德所玄同」的信；亦即是對一切人民的生活形態，皆認為【是】¹⁶⁷「德」的表現，而平等加以肯定的意思。如此，則刑賞無所施，而統治的毒害，可以連根拔去。但這裏有一個前提條件，即是百姓應在由德所賦予的自然之內，而不至突破自然，以至互相競爭、戕害。百姓的突破自然，乃由百姓自用其耳目聰明；

¹⁶⁰按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹⁶¹按，手稿二此字，論文、專書皆無。

¹⁶²按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶³按，論文、專書此 2 字，手稿二皆無。

¹⁶⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁶⁵按，專書此 10 字，手稿二、論文皆無。

¹⁶⁶按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁶⁷按，論文、專書此字，手稿二皆無。

所以「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之」；所謂皆孩之，即是使其回歸到所受以生的德的狀態；如此，則人民的生活，只有形態之異，根本無所謂善、不善、信、不信之殊。聖人皆孩之的方法，亦只是聖人自己抱一守樸，不給百姓以擾動。亦即是無為而治。

〔不過，〕¹⁶⁸聖人既居於統治者的地位，雖以無為為極則，但事實上不可能毫無所事事。三章說「為無為，則無不治」；所謂「為無為」，〔乃是為而無為之意。即〕¹⁶⁹是因百姓之自為而為之，但未嘗用自己的意志去為。上面「歛歛為(治)天下」的歛歛，正形容在治天下時，極力消去自己的意志，不使自己的意志伸長出來作主，有如人之納氣入內(歛)；這種「為無為」的「為」，老子又形容之為「不得已」〔(註十一)〕¹⁷⁰，《莊子》書中，多發揮此義。

聖人在不得已的情形下而要有所作為時，這是「輔萬物之自然」的〔輔〕。因為聖人【既】¹⁷¹玄同於百姓，便決不〔會〕¹⁷²自認為超出於百姓之上。但聖人在實際上比百姓多一自覺的過程，而會出拔於百姓之上；因而〔聖人對百姓而無為〕¹⁷³，決不等於對百姓的不關切，所以依然要「輔」百姓之所不足。「輔」即是救助的救。但聖人的救百姓，只是因百姓之德以成其德，而不須以作為去代替百姓之德。人皆有其德，即人皆可成其德，自無一人之可棄。二十七章說「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明」。襲是因襲，襲明等於襲德，即因其德之所明而明之，而不代替他樹立標準，安置才能，便可人各安其德，各得其所了。善與不善，在《老子》書中，都是相對的名詞。二十七章接著說：「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資」，此處「師」「資」兩字，實同一意義。這兩句話只是說世俗所說的善人或不善人，並非絕對標準，而是可以互師互資的。互師互資，亦即是歸於平等。

※ ※ ※

¹⁶⁸按，專書此 2 字，手稿二、論文作「但」。

¹⁶⁹按，專書此 9 字，手稿二、論文皆無。

¹⁷⁰按，專書此「註十一」，手稿二、論文作「註九」。手稿二第 19 頁左側空白處題：「註九：二九章『將欲取天下而為之，吾見其不得已』。」

¹⁷¹按，論文、專書此字，手稿二作「雖」。

¹⁷²按，專書此字，手稿二、論文皆無。

¹⁷³按，專書此 8 字，手稿二、論文作「對百姓的無為」。

以上所述，都是老子政治思想中最根本的思想。此外，【則】¹⁷⁴多是第二義的，暫略而不論。由此可知老子與儒家，同樣是基於〔對人性(在老子稱為德)的信賴〕¹⁷⁵；以推及政治，而為對人民的信賴；所以兩家的政治思想，都是以人民為主體的。老子雖然沒有性字，更沒有性善的觀念；但他所說的德，既等於後來所說的性；而德是道之一體；則他實際也認為人性是善的。因為他所說的道與德的內容，與儒家乃至春秋時代一般賢士大夫所說的道與德的內容不同，所以他所說的善，也與一般人所說的不同；他為了表示此一不同，所以他便按照春秋時代所流行的「上」字而稱他自己的為「上善」、「上德」。不過，內容雖然不同，決不會不同到把老百所調道、德、善等，可稱之為惡。同時儒道兩家所以能將自己所信的性、德之善，推及於人民，乃因為兩家都有真正的慈、仁，以為其動力。七八章「受國之垢，是謂社稷主」；非有慈仁之心，誰能受國之垢？由此，我們也可以斷言，「拔一毛而利天下，不為也」〔(註十二)〕¹⁷⁶的楊子的為我，【實】¹⁷⁷未能真正傳承老子之教；而且是一種歧途。韓非雖多援飾老子之言以立論，這也等於許多專制主義者常援飾孔子之言以立論一樣，實際與老子有本質上的分別。司馬遷〈老子韓非傳〉贊謂「韓子引繩墨，切事情，明是非，其極，慘礪寡恩，皆原於道德之意」，這是囿於西漢初，黃老學徒與法家互相傳合的政治局面，而未能探及兩家本源的議論。〔我過去也曾誤信此種議論，故特在這裏加以別白，以見了解古人思想之大非易事。〕¹⁷⁸

【附註】¹⁷⁹

註一：本文〔見附錄一。〕¹⁸⁰寫本文之動機，乃發現我在〈有關中國思想史的若干問題〉一文中，對老子其人其書的說法過於疏略；故稱為「再檢討」。

〔註二：《論語·季氏》「祿之去公室，四世矣」一章，即說明當時的諸侯、

¹⁷⁴按，論文、專書此字，手稿二皆無。

¹⁷⁵按，專書此 12 字，手稿二、論文作「對人性的信賴(在老子稱為德)」。

¹⁷⁶按，專書此「註十二」，手稿二、論文作「註十」。手稿二左側空白處題：「註十：《孟子·盡心章上》」。

¹⁷⁷按，論文、專書此字，手稿二作「他」。

¹⁷⁸按，手稿二、論文此 33 字，專書皆無。

¹⁷⁹按，論文、專書之「附註」，全置於篇末，手稿二則皆為隨頁註，且所引之內容有異。

¹⁸⁰按，專書此 4 字，論文作「將刊於《東海學報》」。

貴族，皆已將崩潰。〕¹⁸¹

〔註三〕¹⁸²：《韓非子·解老》「夫能有其國，保其身者，必且體道」。「體天地之道」，「體此道以守宇宙……」。〔按體道者，與道合為一體之意。〕¹⁸³

〔註四〕¹⁸⁴：《論語·陽貨》「子曰，天何言哉，四時行焉，百物生焉，天何言哉。」

〔註五〕¹⁸⁵：《韓非子·解老》「故諸人之所以意想者，皆謂之象也。今道雖不可得聞見……」

〔註六〕¹⁸⁶：按《王註》此處係以「無名」、「有名」為一名詞。但有形始有名；既有名，何以能為萬物之母？故不取，而以「無」、「有」為名詞，「名」為動詞。

〔註七〕¹⁸⁷：《老子》二一章「以閱『眾』甫」。《王注》：眾甫，眾物之始。

〔註八〕¹⁸⁸：十章，五一章，六五章，「是謂玄德」。六章「常德不離」，「常德不忒」，「常德乃足」。二一章，「孔德之容」。三八章「上德不德」，四一章「上德若谷」。

〔註九：《論語·子罕》「子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我」。《集注》「毋，《史記》作無，是也」。〕¹⁸⁹

〔註十〕¹⁹⁰：《孟子·滕文公上》「楊氏為我」。《呂氏春秋·不二篇》「陽生貴〔己〕¹⁹¹」。「為我」，「貴〔己〕¹⁹²」，內容是一樣的。

〔註十一〕¹⁹³：二九章「將欲取天下而為之，吾見其不得已。」

〔註十二〕¹⁹⁴：《孟子·盡心章上》。

¹⁸¹按，專書此「註二」之 33 字，論文皆無。

¹⁸²按，專書此「註三」，論文作「註二」。

¹⁸³按，專書此 12 字，論文皆無。

¹⁸⁴按，專書此「註四」，論文作「註三」。

¹⁸⁵按，專書此「註五」，論文作「註四」。

¹⁸⁶按，專書此「註六」，論文作「註五」。

¹⁸⁷按，專書此「註七」，論文作「註六」。

¹⁸⁸按，專書此「註八」，論文作「註七」。

¹⁸⁹按，專書此「註九」之 26 字，論文皆無。

¹⁹⁰按，專書此「註十」，論文作「註八」。

¹⁹¹按，專書此字，論文作「生」。

¹⁹²按，專書此字，論文作「生」。

¹⁹³按，專書此「註十一」，論文作「註九」。

¹⁹⁴按，專書此「註十二」，論文作「註十」。