

《論語》與《老子》之生命觀照與人際實踐

許玉青*

摘 要

《史記·老子韓非列傳》記載孔子前往周都，打算要向老子請教禮。老子沒有答覆什麼是禮，反而告誡孔子：具有高尚品德的君子，容貌總是謙虛的像個愚鈍的人，並且要孔子除掉驕氣和過多的慾望，拋棄做作的神態表情和過高的志向。老子對孔子的勸誡看似有四項：驕氣與多欲、態色與淫志，其實就是兩點，內在的驕傲和慾望。「態色」係因內在「驕氣」展現於外的行為活動，「淫志」則因多欲所招致之結果，然則，孔子是否係驕氣與多欲之人？

《論語·八佾》載子入太廟，每事問，顯見孔子謙虛知禮，何來「驕氣」之有？在《論語·先進》孔子說：「過猶不及。」又說：「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」中庸是孔子實踐倫理學之核心價值，冉求處事總是退縮，所以要多多鼓勵他；仲由膽大氣高，所以要經常約束他。顯然孔子深知「中庸」實踐之道，那麼又何來「多欲」之有？

若說老子的批評不中的，那麼又該如何來理解老子對孔子的這一段批評？延伸析研，是否老子與孔子有著不同的生命觀照？儒家的生命觀照往往在人倫／人際關係上作用，老子對孔子的答覆，欲意闡釋者為何？

雖然孔子向老子問禮未必符合史實，然本文期從「去子之驕氣與多欲、態色與淫志」談《論語》與《老子》之生命觀照與人際實踐。

關鍵詞：孔子、老子、論語、上善若水

*中原大學應用華語文學系兼任助理教授。

View of Life and Interpersonal Practice in the *Analects* and the *Laozi*

Hsu, Yu-Ching*

Abstract

It is recorded in the “Biographies of Laozi and Han fei” in the *Book of History* that Confucius, who travelled to Chou to consult Laozi about rituals, was admonished instead that he must clear himself with no arrogance and by keeping as few desires as possible, in that as a gentleman of strict morality, one is expected to appear brainlessly. The admonishment given by Laozi implies that Confucius is arrogant enough to act selfishly and that his ambition is also unduly inappropriate. But, is it real?

In the *Analects*, it can be seen that Confucius shows his modesty, which is a quality against arrogance, when learning rituals in the Grand Ancestral Hall. It can also be seen that in encouraging his disciples to behave neither overshooting the mark nor falling short, Confucius definitely commits himself to the way of the mean, where he proves a gentleman of few desires.

If Laozi’s critique is irrelevant to Confucian philosophy, then it might seem that Laozi and Confucius have their own logic, respectively, say, contradictory perspectives of life, ethical differences, and so on. In this regard, it might be significant to find the message to be sent to Confucius in Laozi’s admonishment, and to discuss what Confucius is able to learn in the conversation with Laozi.

Although it may not be the fact that Confucius consulted Laozi in terms of rituals, it does not prevent this article from studying the view of Life and interpersonal practice in the *Analects* and the *Laozi*.

Keywords: Confucius, Laozi, *Analects*, Highest Goodness is like Water

* Part-Time Assistant Professor, Department of Teaching Chinese as a Second Language, Chung Yuan Christian University.

《論語》與《老子》之生命觀照與人際實踐

許玉青

一、前言

《史記·老子韓非列傳》記載「孔子適周，將問禮於老子」一事，孔子（B.C.E.551-479）問禮於老子¹之說，學者多以為是傳說²，然而此傳說也表明了

¹ 老子的歷史身份不詳實，老子是否有其人，諸家紛說，根據《史記·老子韓非列傳》記載：「老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也」、「或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云」、「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其修道而養壽也」，合以上三條觀之，（1）出生背景：司馬氏以為老子確有其人，是楚國人（唯陸德明《經典釋文·敘錄》引河上公云老子是陳國苦縣厲鄉人）。（2）歷史身分：為周代官吏，職銜乃守藏室史。（3）年紀：百有六十餘歲或二百餘歲之說，應係聖化、神化之說，誠如《列仙傳·關令尹》所載：「關令尹喜者，周大夫也。善內學，常服精華，隱德修行，時人莫知。老子西遊，喜先見其氣，知有真人當過，物色而遮之，果得老子。老子亦知其奇，為著書授之。後與老子俱游流沙，化胡，服芑勝實，莫知其所終。」關令尹既列於仙傳，引老子以加深其學說之淵源，在仙化關令尹的同時，也仙化了老子，且文中以「真人」稱老子，更有聖化老子之意。老子年齡不與其是否真實存在相牴觸，卻與是否與孔子同時引人思議，因為這影響到太史公記載孔老會面是否能夠成立。是故，（4）仍需要深究者是「與孔子同時」之說。事實上，思想家們，對老子身分問題已有所討論，相關論說如下：（1）勞思光先生《中國文化要義新編》對《史記·老子韓非列傳》和《史記·老莊申韓列傳》所載老子之提出疑議，勞先生基本上認為兩篇傳文包含有姓名問題、孔子問禮問題、出關及著書問題、年齡問題、老萊子及太史儋和世系問題。要言之，老子身分未明。（2）馮友蘭先生採劉汝霖《周秦諸子考》的看法，將老聃與李耳分為兩人《中國哲學史增訂本》（上冊，第八章）認為太史公的錯誤在於把戰國時的老學首領李耳，當作是傳說中的老聃，老聃與李耳，不是同一個人。其實，老子身分不明，影響重大，（3）錢穆先生說老子之偽跡不彰、真相不白，則先秦諸子學術思想之系統條貫終、源流派別終無可言（《先秦諸子繫年》，台北：東大圖書公司，1990再版），頁204），而實際上，錢先生〈老子雜辯〉，大抵依循汪中、梁啟超之說，並予以深化。秦漢之際言老子者，凡有三人，而往往誤為一人。此三人者，一為春秋時期孔子所見之老聃；一是周太史儋，曾西入秦見秦獻公；一是戰國中晚期的詹何。春秋時期孔子所見者，係《大戴記·衛將軍·文子篇》、《莊子·外物篇》所載的「老萊子」與《論語》中的「荷蓀丈人」，乃南方一隱士，但絕對不是《老子》五千言之作者（〈老子雜辯〉收於《先秦諸子繫年》，頁221-223）。

² 關於孔子問禮之事，《史記·老子韓非列傳》並非孤證，《莊子·天道》記：「孔子西

戰國時期儒道有別、信念不同，本文正在此基點上展開論說。

根據《史記·老子韓非列傳》之載，老子聽完孔子陳述來意後，似乎沒有針對孔子對禮之疑惑加以回答，而表明僅能對孔子提出一些告誡，云具有高尚品德的君子，容貌總是謙虛的像個愚鈍的人，並且要孔子除掉驕氣和過多的慾望，拋棄做作的神態表情和過高的志向（君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身）。

老子對孔子的勸誡看似有四項：驕氣與多欲、態色與淫志，其實是兩點：內在的驕傲和慾望，態色指是個人所表現的外在樣貌形色，此處「態色」之責，係因內在「驕氣」展現於外形色，「淫志」則因多欲所招致之結果，若能去驕氣與多欲，則自不顯態色與淫志。

孔子好禮，勤勉學習，問禮之說與「子入太廟，每事問」（《論語·八佾》），呈現孔子謙虛知禮、學不厭的人格表徵；而孔子問禮之後，對弟子們讚仰老子，呈現的是虛心自抑，並不妄自尊大，則老子「去子之驕氣與多欲，態色與淫志」之告誡，是否不中的？若真有孔子問禮的話，則子之驕氣何在？

本文以《史記》所載孔子問禮為思考起點，析研老子與孔子是否有著不同的

藏書於周室，子路謀曰：『由聞周之徵藏史有老聃者，免而歸居。夫子欲藏書，則試往因焉。』孔子曰：『善。』往見老聃，而老聃不許，於是繙十二經以說。」據此文獻，孔老同時，概可以信實，又，《禮記·曾子問》記載，孔子曰：「昔者吾從老聃助葬於巷黨，及壙，日有食之，老聃曰：『丘！止柩，就道右，止哭以聽變。』……吾聞諸老聃云。」又《史記·孔子世家》亦載孔子見老子。據上引文，孔老會面，有《史記》記述，《莊子》亦載，儒學經典《禮記》亦載，應可確知老子「與孔子同時」，且會面之事應可成立。然則，司馬子長之說，各家解讀不一，實有待商榷之處。其實思想家們對此事多採負面否定態度。（1）勞思光先生考據認為，孔老會面之說，所載疑點甚多，無可斷據（《中國哲學史》，頁 203-216），《中國文化要義新編》亦深入析考問禮一事，認為「考之史實，舛謬顯然」（頁 87）。（2）錢賓四先生認為：「莊周述孔子老聃，其固羌無故實，盡出虛構乎？曰：不然。莊周之言老子，其先固據《論語》也。」（《先秦諸子繫年》，頁 212）《莊子》中記載的老萊子，錢先生以為援自《論語》中「荷篠丈人」事，且《莊子》所言孔子遇老子事，亦本自《論語》（《先秦諸子繫年》，頁 213-214），因孔問道於老聃之說，流傳太廣，後代的儒家，也把來編造孔子問禮老聃之記載（《莊老通辨》（臺北：東大圖書，1991年，頁 18）。（3）其實，錢先生之說，與梁啟超先生立場相近，梁啟超〈論《老子》書作於戰國之末〉云：「《史記》所載多神話，什有八九從《莊子》湊雜而成，故事分屬老聃、老萊子；且莊子寓言十九，本就不能拿作歷史來看待。」（見《古史辨》第四冊，開明書店，1938年，頁 305-307。）綜上所述，可知《史記》所載傳說成分高，然則，問禮傳說透露出「世之學老子者則絀儒學，儒學亦絀老子，道不同不相為謀」（《史記·老莊申韓列傳》），儒道之間學說異趨。

生命觀照？儒家的生命觀照往往在人倫、人際關係上作用，老子對孔子的答覆，故意闡釋者為何？

本文採取經典詮釋之方法，以《論語》與《老子》³為分析文本，探討孔子與老子所呈顯之生命觀照與人際實踐智慧。

二、高度文明價值：孔子之所驕所欲

據《史記》之傳，老子勸誡孔子去除驕氣與多欲，因無益於身；推而言之，無益於一身者，亦將無益於世，孔子身為人師，言行皆係學生表率，更不可不慎，故知老子之勸深矣，老子之誠遠矣。

然則，如孔子真有驕、有欲，則其所驕、所欲何在？

驕氣與多欲，固然為有道之士與有德君子所不取，然而推究驕氣之起，必因有所恃；多欲之源，必因有所求。有所恃、有所求，皆指向可恃、可求之對象，故驕氣與多欲不只是主觀的心理或氣質形態，而是同時包含著對於可恃、可求的對象之意向性，而此對象為何？

³ 《老子》成書問題，老子是否真有其人？老子的年代？孔子是否真有問李於老聃？涉及的是孔、老年代先後問題，更涉及先秦學術系統、源流之判定，影響大矣。這兩個問題間接牽涉到《老子》這本書的成書年代。（1）錢賓四先生本於史學專業，其諸子學研究中，對《老子》的看法特殊，觀點獨特。錢穆先生對老子其人與《老子》書年代的看法，概與梁啟超、馮友蘭和顧頡剛相近，而與胡適等人立場相對，錢先生於《莊老通辨》中，根據《老子》文字及思想線索，力主成書於戰國晚年。（2）馮友蘭《中國哲學史增訂本》（上冊）述及：「《老子》一書，相傳為係較孔子為年長之老聃所作。其書之成，在孔子以前。今以為《老子》係戰國時人所作」（第八章，頁 210）。馮先生認為《老子》一書乃戰國時之作品，且「道家」後起。（3）然則，楊翠玲《錢穆老子學研究》云：「一九七三年，湖南長沙馬王堆漢墓出土了兩種《老子》的抄本，分稱帛書《老子》甲、乙本。據考證結果，甲本可能是秦漢之際的抄本（約西元前 206-195 年間）；乙本推斷抄寫年代當在漢高祖時期、文景之前（約西元前 194-180 年間）。而嚴靈峰認為：小篆本避漢諱不嚴格，且不避秦諱，倘秦時小篆、隸書業已並行，則帛書《老子》的書寫年代，頗有可能提至漢代以前。帛書《老子》與傳世本《老子》相比，道篇與德篇互倒，字數、文辭則大致相同。帛書《老子》的出土，為古史辨時期的爭論提供不少證據，且明顯有利於「早出」論。一九九三年十月，湖北省荊門市郭店村一號戰國楚墓出土了竹簡《老子》，經專家整理與詮釋後，得《老子》書三種共兩千餘字，稱為甲組、乙組、丙組，於一九九八年由文物出版社刊行。該竹簡的抄定年代，上限晚於公元前三一六年，而早於墓主的入葬時間（戰國中期稍後）。楚簡本老子之內容編排與今傳本迥異、亦有今傳本所無之文句，自此學界對《老子》的看法、甚至先秦學術源流，有了前所未有的展獲，對《老子》的研究有了更寬廣的想像空間。而它亦使《老子》成書於『戰國末年』的說法無法成立。」

可恃、可求之對象甚多，以可欲求之對象為例，一般而言，有價值者才能成為欲求之對象，若毫無價值甚至帶有負價值之事物，則非但不能引起欲求，反而是趨避對象。同樣地，可恃之對象，亦帶有正價值之事物，能獲取正面評價或使聲價倍增者。

由是可言，如孔子有驕、有欲，則須探問孔子所看重、所追求而教導世人之價值為何？

孔子生於春秋晚期，目睹了魯國三家大夫僭越名分、威逼公室之變局，更對諸侯國亂臣賊子弑父弑君亂象提出春秋筆法批判，孔子所處變亂之世，其政治因素可溯及周室東遷後，政治勢力衰微，西周時期以周天子為共主的封建禮制漸次不符實際，而衍成諸侯國五霸爭強；在社會經濟層面，則為隨農業技術與交通的發展，工商業興起，逐漸發展出跨國貿易，刺激新的商品需求與欲望⁴；面對國際新局與競爭，需要新的治理策略與人才以求勝出，諸侯尚賢求才帶動了階層流動⁵，而孔子首開私人講學之風，有教無類，不僅為萬世師表，「仕而優則學，學而優則仕」（《論語·子張》）更回應時代需求，適時建立了人才庫，彌補了人力資源的空缺。

春秋時期政治、經濟、社會各層面發生劇烈變動，學者或概括為貴族生命腐化、禮崩樂壞之「周文疲弊」現象⁶；若以「周文疲弊」說明孔子所處之文化世界，則孔子身居危邦亂世，環顧周遭世道，似皆價值崩壞、生命失序，無正面價值可恃、可求，如是，則本文之探問：「孔子所恃、所求之價值為何？」亦成不中的；然而，在《論語》中，我們聽到了不同的聲音。

從《論語》中，我們讀到孔子對周文的燦爛輝煌充滿讚美與嚮往，評價為高度文明成就，更對禮樂價值之復振充滿信心，從而提出相應的政治主張，開展以「仁」之人性價值為核心之倫理學說。

孔子活動年代雖已是春秋晚期，然周公禮樂制度典章文物猶存，孔子對於其核心價值仍得以學習、欣賞、研究及弘揚，孔子生年目睹周文流化未滅，心有感

⁴ 參見卓素絹：《先秦儒家道德觀對現代問題的啟示》（臺中：國立中興大學中國文學研究所博士論文，2014年），頁37。

⁵ 有關春秋時期階層流動之統計，參見許倬雲：〈春秋戰國間的社會變動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》34下冊（1963年），頁559-587。

⁶ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：學生書局，1983年），頁61。

於禮樂燦爛，而思終身學習追求禮樂，雖身為殷人之後，仍以復興周文價值為志⁷，如《論語·述而》載：

周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。

又，

三分天下有其二，以服事殷。周之德，其可謂至德也已矣。（《論語·泰伯》）

周公姓姬名旦，乃周文王之子、周武王之弟，文王在世時，在眾兒子之中，周公以仁孝著稱。武王即位後，周公輔助武王建立西周王朝。武王死後，武王之子成王年幼繼位，周公當仁不讓，協理政務，根據周人原有制度，參酌殷商禮儀，制定田制、官制、祿制、樂制、法制、誥制及嫡長子繼承製等制度，亦配之以相應之儀式和音樂，形成一套社會典章制度完備之禮儀，是漢民族、宗法等級制度之基本規範，稱為「周公之典」、「周禮」。周公擘劃禮樂制度，惇篤孝悌之義以行人倫施化，是孔子終身景仰之對象：

甚矣吾衰也！久矣吾不復夢見周公。（《論語·述而》）

在政治上，孔子主張施行周之禮樂，並以再造周文燦爛為職志：

顏淵問為邦。子曰：『行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。』（《論語·衛靈公》）

子曰：「夫召我者而豈徒哉？如有用我者，吾其為東周乎？」（《論語·陽貨》）

⁷ 有關孔子之身分認同及其調和殷周法統對立的深心，參見鄭吉雄：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海中文學報》第22期（2010年7月），頁125-156。

在禮制上，孔子珍惜重視周禮教化之作用，認為掌握宗廟祭祖之禮義，則國可以治：

子貢欲去告朔之餼羊。子曰：「賜也，爾愛其羊，我愛其禮。」（《論語·八佾》）

或問禘之說。子曰：「不知也。知其說者之於天下也，其如示諸斯乎！」指其掌。（《論語·八佾》）

孔子對禘禮之重視，與《禮記》所論相呼應，《禮記·王制》以天子諸侯四時於宗廟祭祖，「春祭曰禘，夏祭曰禘，秋祭曰嘗，冬祭曰烝」，乃順應天地陰陽變化而行，《禮記·中庸》引申之，載孔子曰：

郊社之禮，所以事上帝也；宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎！

又，

春秋修其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。

根據《禮記·中庸》所載，每年春秋祭祀祖先時，皆依禮嚴飾祖廟，妥善陳列著祭器，鄭重地擺設衣裳，恭敬地供奉四季應時之食。

孔子終身行禮、習禮，以生命實踐證實周公之可追，周禮之可復；禮重節度，要在戒慎不踰矩，過猶不及，而孔子「七十從心所欲，不踰矩」（《論語·為政》）正是以終身不間斷實踐所得，證明禮不違人性、不離人心，生命全幅調暢與禮相應，動靜語默順遂與禮相符，周文高度之文明價值完整體現於道德人格之圓滿，人文之教化成矣，周文之燦爛畢矣。

在周樂方面，孔子於音樂具有高深造詣，以人文教化成於樂之和，故致力於整理雅、頌；能與魯太師論樂，欣賞魯太師摯引導的詩歌樂曲演奏，並以韶樂為美善之極致，亦是對周文燦爛推崇畢至之展現：

子曰：「興於詩，立於禮。成於樂。」（《論語·泰伯》）

子曰：「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」（《論語·子罕》）

子語魯大師樂曰：「樂其可知也。始作，翕如也；從之，純如也，皦如也，繹如也，以成。」（《論語·八佾》）

子曰：「師摯之始，關雎之亂⁸，洋洋乎，盈耳哉！」（《論語·泰伯》）

子謂韶，「盡美矣，又盡善也。」謂武，「盡美矣，未盡善也。」（《論語·八佾》）

子在齊聞韶，三月不知肉味。曰：「不圖為樂之至於斯也！」（《論語·述而》）

由上論述可知，在《論語》中，孔子對周文燦爛有著高度評價，禮樂制度盡善盡美之人文價值更是孔子終身追求與實踐對象，是知孔子所恃與所欲者，即周文所代表的高度文明成就與人文價值。

由《論語》對周文燦爛之評價可知，「去子之驕氣與多欲、態色與淫志」：孔子之驕氣不在自誇自大或自吹自擂，而在於「從周」，以身為文明之周人為榮，周文之文明成就即孔子之所恃；孔子之多欲不在名利財貨，而在於「吾其為東周乎」，意求周文之復振，周文之美善即孔子之所求；孔子之態色不在躊躇滿志的表露，而在於「文質彬彬」，為踐履周禮之體現者；孔子之淫志不在爭逐權位，而在於「老者安之，朋友信之，少者懷之」、「大同世界」的淑世情懷。

仍須說明者係，在老子之言勸中，隱隱然有弦外之音：孔子對周文燦爛盡善盡美之評價，使孔子終身追求其價值之體現，更以此教導世人，意欲撥亂反正，化危邦亂世為大同世界；但是，《老子》對周文態度、看法不同。

三、《老子》對過度文明之批判：是皆無益於子之身

⁸ 顧頡剛：《史林雜識》初編（臺北：木鐸出版社景印本），頁267：「亂」者，作於樂之將終，其時繁聲促節，震盪人心，與本詩前文之樂調有異，故謂之「亂」；轉引自邱德修：〈以禮解經初探——以《論語》為例〉，《文與哲》第七期（2005年12月），頁85，又頁91：「在孔子一生之中，這次與適齊聞《韶樂》，同為最可懷念的賞心悅事，故每每與弟子輩屢屢言及之，頻頻樂道它，於是弟子紀錄其感受於《論語》一書中而已。」

相較於《論語》呈現孔子對周文燦爛之珍惜維護與終身踐履的積極面向，《老子》較多反映對周文的消極評價：周文禮樂成德之教所標舉之倫理化、人文化、美善化、價值化，在《老子》筆下，成為批判之對象，發人深省：

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。（《老子·第二章》）

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。（《老子·第十八章》）

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（《老子·第十九章》）

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。（《老子·第三十八章》）

《老子》指出，美、善之價值是相對的，美相對於醜惡而言，善相對於不善而言，如同有無、難易等對立觀念，皆經相比相較而產生；而美醜、善惡等價值層級之區辨比較，其判別發動之主體為「天下皆知」，即世人心知作用、人為分別而成。由此而言，對周文禮樂盡善盡美之評價，亦是人為的、相對的，並非自然的、絕對的，在此思考中，將周文價值相對化，其作為美、善之最高標準亦復動搖而解構，《老子》云：「善之與惡，相去若何？」（《老子·第二十章》）由是我們叩問，人為之評價確實可靠否？

進一步探究，《老子》觀察到，美善價值之標舉，反映其稀缺性：正因現實社會的脈絡充斥著醜惡現象與不善言行，方顯出美善價值之難能可貴；然則價值之可貴、可欲，乃相對於現實社會脈絡而言，如「孝慈」之價值乃相對於「六親不和」之脈絡，「忠臣」之可貴乃相對於「國家昏亂」之脈絡；倘「一旦雲開復見天」，生逢「天下太平無事日，鶯花無限日高眠」，家家羅綺，戶戶管弦，則忠、信、孝、慈，屬日用倫常，如布帛菽粟，何貴之有？此又是《老子》將價值相對化之一論證。

價值之相對化，除了上述心知分別比較及社會現實脈絡等因素，《老子》更指出聖、智、仁、義等價值在周文禮制之發展中，已然成為統治者區辨上下階層

及合法化自身統治之工具⁹，正價值質變為負價值，統治者獲利，卻給被統治者帶來大害，不若絕之、棄之，民利百倍。杜方立先生指出，《老子》所深詆者，正為周文而發：

周人在立國之初，是以「德」為號召，所謂的「天命靡常」（《詩經·大雅》〈文王之什〉）及「皇天無親，惟德是輔」（《尚書·蔡仲之命》），藉著德來建立政權的合法性，但實行的卻是「封建親戚以蕃屏周」的宗族政權（《左傳·僖公二十四年》），所以周人的宗法封建，基本上就是企圖以德的客觀性來支持一個宗族政權的特殊性，而最後的結果不是宗族政權因德的客觀性而得到鞏固，而是宗族政權的特殊性侵蝕掉德的客觀性，貴族腐化墮落，造成百姓的苦難與負擔。¹⁰

若然，則周文強調聖、智、仁、義等德治之價值果真是可欲之善耶？抑或為大惡耶？此觀察又是人為價值評斷不可恃之例。

人為價值評斷既不可恃，則可恃者安在哉？

《老子》指出：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮」，陳鼓應先生詮解云：

其原義並非只肯定道德而否定仁義禮，而是仁、義、禮都是蘊含在「道」中。當事物分離分化之後，就形成了層次之分，若失離做了為根源的母體而存在（「失道」），就會產生一連串的連鎖反應。¹¹

在《老子》的立場，周文燦美絢麗所代表的高度文明，是一種過度人文化或超人文化，已離作為萬物根本之「道」甚遠，過猶不及，遂引起連鎖式的失序反應，而呈現為春秋亂世景象。周文之弊，正在文飾、人文化過甚，孔子標舉禮樂

⁹ 「今本《老子》之所以強烈批判仁義，主要是針對仁義道德已經變成統治階層的工具，這種情形，莊子學派的反映尤為敏銳。」見陳麗桂：《漢代道家思想》（臺北：五南出版社，2013年），頁215引陳鼓應：〈初讀簡本《老子》〉，收入美國達慕斯大學主辦「郭店《老子》國際研討會」論文集（1998年）。

¹⁰ 杜方立：〈老子對周文的反動〉，《問學集》第七期（1997年），頁126。

¹¹ 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南出版社，2006年），頁36。

秩序與人文價值，適為以火救火，離根源大道又更遠了，若以此等偏離大道、出於人為心知評斷的價值為可欲、可恃，則相引天下於驕氣、多欲，轉生無窮禍患，無怪乎老子疾勸：去之、去之！是皆無益於子之身！

人在人文的世界中，為自身創造的文明包圍周覆，與天地相離、相違。地之樸厚，天之悠遠，人居天地之間，卻失根於天地，躁動不安，「孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生？」¹²俯仰天地，《老子》云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」¹³惟有效法天道自然，若虛若愚，其庶幾為盛德君子乎！

由此觀之，孔子對人文秩序與美善價值之追求，正與自然相違和，《老子》對於周文講求秩序與美善，卻浸假遠離大道自然致生禍亂有深慨焉！蓋在周禮等級制度規範下，資源分配向上集中，燦爛華美人文世界與精緻富麗的飲食服飾儀文追求（服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘），對比出的是民不堪命之現實（朝甚除，田甚蕪，倉甚虛），《老子》批判此等統治階級為強盜頭目（盜夸）¹⁴，不合於大道（非道也哉），更慨然指陳：「天之道，損有餘而補不足；人之道則不然，損不足以奉有餘，孰能有餘以奉天下？唯有道者。」（第七十七章）

再者，周禮以聲、色、舞容區辨身分階層，講求合時宜合規範的呈現，如前節引孔子依場合不同選擇不同衣飾之配色（緇衣羔裘，素衣麕裘，黃衣狐裘）¹⁵，孔子對韶樂之欣賞讚美，及孔子對季氏逾禮舞八佾之批評等，皆呈現周文寓人倫秩序於聲色之美與舞容之盛，而《老子·第十二章》認為「五色令人目盲；五音

¹² 《老子》第十五章，元·吳澄：《道德真經註》（卷一）：「濁者動之時也，動繼以靜，則徐徐而清矣；安者靜之時也，靜繼以動，則徐徐而生矣。安謂定靜，生謂活動，蓋惟濁故清，惟靜故動。」（臺北：藝文印書館，1965年），頁19。

¹³ 《老子》第二十五章，元·吳澄：《道德真經註》（卷二）：「道之所以為大，以其自然，非道之外別有自然也。」（卷二，頁9。）

¹⁴ 《韓非子·解老篇》作「盜竽」，竽為古代合奏音樂之主導樂器，「盜竽」即喻強盜頭目，見許作新註譯：《每天讀一點老子自然哲學》（新北：漢湘文化，2012年），頁151。

¹⁵ 三句表示衣服內外的顏色需搭配，裘為毛皮衣，內穿而毛朝外，需加上罩衣，緇衣、素衣、黃衣即外加之罩衣。羔裘為羊皮衣，色黑，故配緇衣；麕裘為小鹿皮，色白，故配素衣；狐裘色黃，故配黃衣。「緇衣羔裘」係諸侯視朝之服，諸侯視朝與群臣同服，孔子為魯臣，故亦著此服；「素衣麕裘」係國家凶荒之時，朝臣隨諸侯著素服；「黃衣狐裘」係年終之時，諸侯舉行蜡祭報功，象物色黃落，孔子助祭，亦隨君著此服。參見雪廬老人（李炳南教授）講述：《論語講要》。（臺中：青蓮出版社，2009年）。

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¹⁶。」聲、色、味至乎令人目眩神迷、洋洋盈耳、爽然自失，恰如孔子所言「不圖為樂之至於斯也」，反面映襯了周文在春秋之際的最後絢爛。

三者，美、善價值之標榜與追求，除了成為階層秩序區分、鞏固統治合法性外，更引動欲望之馳求，美、善之所在，即爭逐之所在，爭逐之甚則衍為戰禍，戰禍起則「斯惡已」、「斯不善已」。

在《論語》讚揚周文價值秩序之立場，符合階層秩序之戰爭，乃撥亂反正，除惡懲兇，為有道之舉，反之，不合階層秩序則係無道：「天下有道，則禮樂征伐自天子出；天下無道，則禮樂征伐自諸侯出」（《論語·季氏》），然則有道、無道，均有征伐，探究其源，征伐之戰禍實起於維護、追求禮樂秩序之價值，君不見爭戰之雙方皆自詡為正義之代表與秩序之化身乎？

如前所述，《老子》指出價值是相對的，有正價值之確立，即相對有負價值須克服消滅之；有秩序之確立，即相對有混亂須征伐討平之，如是，則征戰紛擾不休矣！故《老子》云：「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」（第四十六章）貪多欲得，征伐不已，正是周文過度價值化、文明化，而遠離了天地自然大道之弊病，老子對孔子之勸誡正是為了警示此點。

以上由「去子之驕氣與多欲、態色與淫志」出發，探究出《論語》與《老子》對周文價值之不同評價，而由此不同評價，析探二者不同之生命觀照與人際實踐，以下試論之。

四、斯仁至矣：《論語》之生命觀照與人際實踐

孔子對燦爛周文嚮往之心，及其復振周文禮樂價值的遠大志向，使其生命觀照呈現為積極入世、建德立業的人生觀，與老子謙退如虛、守柔如愚之生命觀照大不相同¹⁷。

孔子積極進取的生命觀照，實有「仁」之理念懷抱為其中心指導，由「己欲

¹⁶ 河上公《老子章句》：「妨，傷也。心貪意欲，不知厭足，則行傷身辱也。」參見「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/heshanggong/12/zh>，20180530。

¹⁷ 《老子》論善之生命觀照，見次小節。

立而立人，己欲達而達人」的「能近取譬」，至乎「博施濟眾」的大同聖境，是孔子居春秋亂世，欲以仁道變易天下之襟懷，也是孔子終身致力仁道，不厭不倦的奮進人生，如同《易·乾卦·象傳》曰：「天行健，君子以自強不息」，孔子其人歟！

強健不息的生命觀照，使孔子對仁道實踐充滿信心，懷抱樂觀進取、積極奮發的精神，鼓舞人立志求仁，相信只要意欲求仁，未有不能至者，如《孟子·告子下》：「人皆可以為堯舜。」而為仁之道，應堅持不懈、奮進不已，切勿畫地自限，失去進取精神，功虧一簣，《論語》載：

子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）

冉求曰：「非不說子之道，力不足也。」子曰：「力不足者，中道而廢。今女畫。」（《論語·里仁》）

子曰：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」（《論語·里仁》）

子曰：「譬如為山，未成一簣，止，吾止也；譬如平地，雖覆一簣，進，吾往也。」（《論語·子罕》）

而志於仁道，其收效宏大迅速，不僅能端正己身，閑邪去惡，且能為天下人立下道德標竿，鼓舞天下人進取仁道，由自身作起，以達成淑世理想，《論語》載：

子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」（《論語·里仁》）

子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」（《論語·顏淵》）

在朝淑世理想不懈奮進的過程中，或遭橫逆，君子仍以道德勇氣承擔之，不因外在環境變化而或忘初心，故曰：「仁者必有勇」（《論語·憲問》），故曰：「君子固窮」（《論語·衛靈公》），面對逆境，一仍剛強堅毅，子曰：「剛毅、木訥，近仁」（《論語·子路》）。這進進不已的實踐精神，即指示行仁道須不間斷，終身不怠，死而後已，《論語》載：

子曰：「君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」（《論語·里仁》）

曾子曰：「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」（《論語·泰伯》）

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公》）

孔子偉大進取的道德精神，感召後世無數仁人志士，殺身成仁，捨身取義，青史斑斑，皆忠臣孝子血淚所鑄，則仁道之踐行，德行之感人，進進不已，垂諸萬代，又豈及身而止而已乎？

《論語》進取仁道的生命觀照，是希望人人能實踐禮義，圓滿五倫人際關係之和合，重建道德秩序與人倫關懷，「克己復禮為仁」即點出了仁道積極入世的面向，乃落實於禮制規範之人際實踐中，故孔子行仁道，必致力於周文之復振。

孔子對復振周文之最大貢獻，即在於以「仁」重新詮釋禮樂，賦予三代因革之禮新的意義與生命力：禮以仁為精神核心，仁以禮為實踐場域，在「仁」與「禮」之實踐循環中，透顯出《論語》之生命觀照與人際實踐智慧，形塑了春秋之際儒家的「軸心突破」(axial breakthrough)¹⁸，並為此後儒學傳統之發展定向。然則，孔子於春秋之際所以能提出禮義新詮，其因何在？

余英時先生指出，孔子的突破來自於對「禮之本」的探問反思：

孔子不斷尋求「禮之本」而歸宿於「仁」，這是中國古代精神史上一件劃時代的大事，從一方面看，它可以說是孔子從哲學角度重新闡釋禮樂實踐的最後完成，但從另一方面看，它也標誌著儒家軸心突破的開端。「禮樂」必須以「仁」為其精神核心，這是孔子思想的一大綱維，對後來的儒學發展發生了既深且遠的影響：「仁」和「禮」兩端後來分別在孟子和荀子手

¹⁸ 「軸心突破」係德國哲學家雅斯培（Karl Jaspers 1883~1969年）於《歷史的起源與目標》（The Origin and Goal of History）中所提出，指世界古代文明在發展過程中的精神大躍動，最後導致系統性的哲學史或思想史的正式發端，中國及印度如同希臘、以色列，皆完成了軸心突破，而占據著與西方文明比肩的位置，參見余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版社，2014年），頁9-10。

上獲得系統的發揮。¹⁹

《論語》對「仁」與「禮」關係的說明，並非以直接下結論之方式斷言，而是以反問的句法啓發弟子反思，同時邀請讀者共同探問：

人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？（《論語·八佾》）

禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？（《論語·陽貨》）

禮樂是倫理性的規範，人唯有在人際關係規範中方成其為人，同時在人際實踐中修身，圓滿忠、恕、孝、悌等諸德目，「仁」是一切禮文規範所以成立的根據²⁰，此即由於在不同的倫理關係中，「仁」具體彰顯為不同之德目，而各種德目如禮義智信等，則在不同人際關係規範中得其實踐。

首先，就「仁」是一切禮文規範所以成立的根據而言，《論語》載弟子問仁，孔子由不同的德目指點之：

仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」（《論語·顏淵》）

司馬牛問仁。子曰：「仁者其言也訥。」（《論語·顏淵》）

樊遲問仁。子曰：「愛人。」（《論語·顏淵》）

樊遲問仁。子曰：「居處恭，執事敬，與人忠。雖之夷狄，不可棄也。」（《論語·子路》）

子曰：「仁者，必有勇。勇者，不必有仁。」（《論語·憲問》）

子張問仁於孔子。孔子曰：「能行五者於天下，為仁矣。」請問之。曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人。」（《論語·陽貨》）

¹⁹ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁 98。

²⁰ 蔡元培：《中國倫理學史》（臺北：五南出版社，2004 年），頁 17：「〔孔子〕平日常所言之仁，則即以為統攝諸德完成人格之名。」意謂仁是一切禮文規範所以成立之根據。

「出門如見大賓，使民如承大祭」言行事以「敬」，「己所不欲，勿施於人」言待人以「恕」；「仁者其言也訥」指言語須「謹」；餘愛、忠、勇、恭、寬、信、敏、惠，皆為「仁」之德目。

其次，就「仁」之具體諸德目在不同的人際倫理規範中得其實踐而言，「仁」必開展為「禮」之終身踐履²¹，《論語》載顏淵問仁，孔子答以「克己復禮為仁」，並教導顏淵「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》），即表明日常一言一行，一舉一動無不在禮之規範中，能克己復禮者，斯為仁矣²²。

以具體德目「忠」、「孝」為例，「忠」為「仁」對應君臣倫理關係而開展之德目，「孝」為「仁」對應父子倫理關係而開展之德目，父子以親，君臣以義，二者係人倫關係之大目，故子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」（《論語·顏淵》）

在「忠」之德目上，《論語》載君臣關係以禮行：

子曰：「事君盡禮，人以為諂也。」（《論語·八佾》）

定公問：「君使臣，臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」（《論語·八佾》）

National Chung Hsing University

在「孝」之德目上，《論語》載無違於禮：

孟懿子問孝。子曰：「無違。」樊遲御，子告之曰：「孟孫問孝於我，我對曰『無違』。」樊遲曰：「何謂也？」子曰：「生事之以禮；死葬之以禮，祭之以禮。」（《論語·為政》）

孝子事親需「生則養，歿則喪，喪畢則祭」（《禮記·祭統》），一皆遵禮無違，由是可知，《論語》論「仁」與「禮」之人際實踐，實通貫先祖、鬼神而言之，《禮記·仲尼燕居》載：

²¹ 顏世安指出，「仁是遵禮而行的內在意願，同時也是拒絕禮儀虛文和把握禮儀本質的實踐態度」，見顏世安：〈析論《論語》中禮與仁的關係〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第14期（2010年12月），頁357。

²² 「克己復禮為仁」之「克己」，歷來有「克制自己」及「能己」兩種詮釋進路，相關討論參見林遠澤：〈克己復禮為仁——論儒家實踐理性類型學の後習俗責任倫理學重構〉，《清華學報》新42卷第3期（2012年9月），頁401-442。

子曰：「郊社之義，所以仁鬼神也；嘗禘之禮，所以仁昭穆也；饋奠之禮，所以仁死喪也；射鄉之禮，所以仁鄉黨也；食饗之禮，所以仁賓客也。」

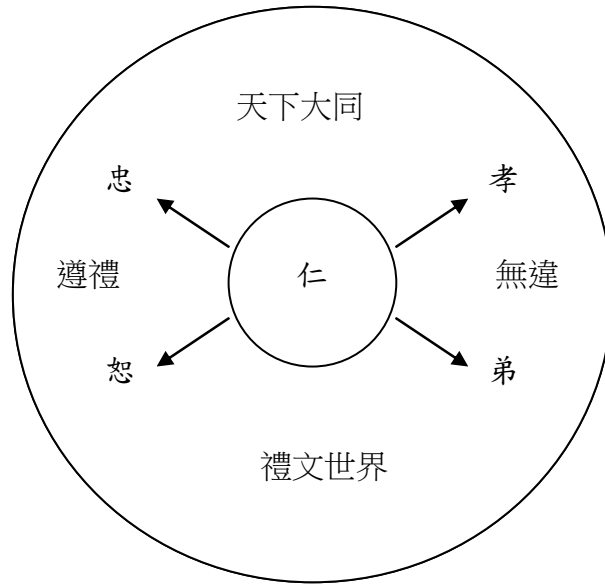
子曰：「明乎郊社之義、嘗禘之禮，治國其如指諸掌而已乎！」

「仁」在倫理關係中具體化爲德目，落實化爲禮制規範之踐履，即仁道在人際關係中起作用，關照著人際倫理對象之生命情態，人在仁道中關懷滋潤著彼此的生命，在道德中共同成長，及其至也，雖先祖、鬼神亦爲仁道實踐關懷之照拂對象，是知「仁」與「禮」之人際實踐，實乃包舉天地幽明，故《禮記·樂記》載：

大樂與天地同和，大禮與天地同節。和故百物不失，節故祀天祭地，明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內，合敬同愛矣。

「四海之內，合敬同愛」則可說是孔子積極入世之生命觀照與仁道關懷之人際實踐所欲達成的「老者安之，朋友信之，少者懷之」之大同世界矣！

由上可知，「仁」對應著不同人際關係開展爲不同德目，不同德目在人際網絡中踐履爲人倫規範之遵行無違，人際往來交織成禮文世界，如人人以禮相待，盡五倫之德目，則仁道大行而天下大同，同於仁道，同乎禮樂，謂之大同。《論語》仁學或可以下圖示意：



仁統攝諸德，亦即統攝一切禮文規範，故仁道實踐之圓滿甚為艱難，需是時時不違於仁，事事無違於禮，故孔子不輕許人以「仁」，夫子自道亦言「若聖與仁，則吾豈敢，抑為之不厭，誨人不倦」（《論語·述而》），其中「不厭、不倦」正指示了行仁需不間斷，時時不違、事事無違，故孔子稱許顏回「其心三月不違仁」（《論語·雍也》），而終生行仁不厭、不倦的孔子，於「七十從心所欲，不踰矩」（《論語·為政》），可謂生命全幅與禮相合無違。

太史公曰：「高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之」（《史記·孔子世家贊》），瞻仰仁道聖境，不宜妄自菲薄、畫地自限，蓋知「我欲仁，斯仁至矣」「一日克己復禮，天下歸仁焉」、「能近取譬」，若能推己及人，於人際關係中一時、一事無違於禮，即斯仁至矣，浸假德業日增，至乎日至、月至，乃至三月不違、從心所欲不踰矩，則禮樂可復，仁道可求而聖人可學矣。

《論語》呈現周文燦爛的高度文明世界，孔子終身踐仁行禮無間斷，意欲復振周文價值，達至禮樂化成，天下大同。然而由《老子》觀之，孔子仁道進進不已之人生態度，與欲求周文復振之高遠理想，乃以人為評斷之價值為可欲、可恃，恰背離大道自然甚遠，其用力愈深、追求愈甚、志向愈高、成就愈大，則愈顯其驕氣、多欲、態色與淫志，孔子已不免此弊，後世儒者建德立功而以道德自我標榜、以功業自矜自伐，遂至功高震主而遭讒陷者，又豈少哉？「身後有餘忘縮手，眼前無路想回頭」，悔亦無及，是皆昧於大道而自取禍者也。老子之學係對儒家流

弊之提醒與警示。

五、上善若水：《老子》水德不爭，反樸歸真

本文思考之起點「孔子問禮」傳說中，老子告誡孔子：善於經商者把貨物隱藏起來，不讓別人看見，好像什麼東西也沒有；具有高尚品德的君子，容貌謙虛得像愚鈍的人（吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚）。

由老子「若虛」、「若愚」之生命觀照看來，在人際關係之「進／退法則」與「上／下位階」中，君子應求「退」守「下」，以謙退卑下處世，則孔子「沽之哉！沽之哉！我待賈者也」（《論語·子罕》）積極求為世用，以一展淑世大志之進取精神，非盛德君子所當為；愈是有學問之人，應愈能虛懷若谷，懂得謙虛，才能為人所敬。

《論語》由「克己復禮」踐履仁道以復振周文，《老子》則以水德為喻，強調處下而不爭：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾于道。

居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。（《老子·第八章》）

檢索「善」於《老子》凡五十二見，多數為動詞，大抵有「擅長」或「好」的意思，根據王淮先生《老子探義》，解「善」為「德」處，唯上善若水，以「上善」為上德之人，故「上善若水」即體道的上德之人似水。²³水之德在於滋潤、長養萬物，但卻不會居於高位，而恆處卑濕垢濁之處²⁴，不與萬物相爭；若人能效法水德，利他而不爭，就不會造成怨尤煩惱，故稱「上善若水」，然則「不爭」如何

²³ 根據匿名審查人之意見，「善」出現於《老子》十八章中，凡五十二見，多數為動詞，大抵有「擅長」或「好」的意思。唯第八章「上善若水」，依據王淮先生《老子探義》（新北：臺灣商務印書館，1969年），頁33。解「善」為「德」，以「上善」為上德之人，故「上善若水」即體道的上德之人似水。感謝匿名審查人給予寶貴意見，敝人補充說明於此。

²⁴ 河上公：《老子章句》：「眾人惡卑濕垢濁，水獨靜流居之也」。參見「中國哲學書電子化計劃」<https://ctext.org/heshangong/8/zh>，20180530。

可能？

「上善若水」章以七個面向描述水德，即達成良善不爭的七種方法，學者或疑除「居善地」、「心善淵」近於水性外，餘善仁、善信、善治等似與水德無關²⁵，以下由河上公《老子章句》詮解水德之善及老子取譬所在：

水之七德	河上公《老子章句》註	取譬詮解
居善地	水性善喜於地，草木之上即流而下，有似於牝動而下人也。	所居之位譬如水之安於卑下
心善淵	水深空虛，淵深清明。	所存之心譬如淵之深靜清明
與善仁	萬物得水以生。與虛不與盈也。	利益他人譬如水之潤澤萬物
言善信	水內影照形，不失其情也。	言語樸實譬如水之如實反照
正善治	無有不洗，清且平也。	為政清平譬如水之潔淨去汙
事善能	能方能圓，曲直隨形。	無所不能譬如水之應形萬化
動善時	夏散冬凝，應期而動，不失天時。	待機而動譬如水之凝散有時

在河上公之註釋中，此章由水之特性（居下、深沉、潤澤、鑑照、去汙）及自然變化（方圓隨形、夏散冬凝）取譬，應用於人事，以達「居下而利物，上善而不爭」之境，亦人法自然之意。

對比而言，《論語·子罕》載子在川上曰：「逝者如斯夫！不舍晝夜」，見水之流逝雖不斷過去，卻有勇邁千古之精神，而儒家不舍晝夜之精進利生，適與《老子》上善若水之謙下養生形成對比，指引著不同人生趨向與生命智慧²⁶。

《老子·第七十八章》續就水德論述柔弱勝剛強之道：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛。

水是天下最柔弱者，然而能攻克堅強之物卻都無法戰勝水，亦無法改變水柔弱本

²⁵ 劉福增：《老子精讀》（臺北：五南出版社，2004年），頁28-29。

²⁶ 南懷瑾講述：《老子他說》（臺北：南懷瑾文化事業有限公司，2014年），頁142。


性。所謂抽刀斷水水更流，利劍無法割斷水之奔流，而水卻可磨鐵消銅，滴水石穿²⁷，故曰「天下之至柔，馳騁天下之至堅」(《老子·第四十三章》)，此即柔弱勝剛強之理，故知柔弱並非一般所以為軟弱無力之意，而有無比柔韌不拔特性在其中²⁸。好強爭勝者，當知強中更有強中手，不免壯極而摧折，不若不爭而守柔者能柔韌而長生，「以其不爭，故天下莫能與之爭」(《老子·第六十六章》)。

《老子》取譬於水，以其近乎道(幾于道)，因天道微茫，故借喻以明之，知乎水德，則明乎「天之道，不爭而善勝」(《老子·第七十三章》)、「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」(《老子·第八十一章》)，在人際關係上，爭先好強、爭勝好鬥必然帶來更多的紛爭與無止境的傾軋，造成自身與他人生命的斲喪，「堅強者死之徒」(《老子·第七十六章》)，可不慎歟？

除了以水德譬喻，《老子·第七十七章》進一步以張弓喻天道：

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。天之道，損有餘而補不足。人之道，則不然，損不足以奉有餘。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。

National Chung Hsing University

此章以張弓為喻，弓在鬆弛狀態時，呈 C 字形，握把中央(弣^ㄊ)高而突起，而弓之末梢(弣^ㄊ)下垂內彎；而施弦於弓，使弓張滿時，原來突出之握把中央內縮，原本內彎之末梢高舉，呈  形，而有「抑高舉下，損弣補弣」之勢，然後上下均平，可以命中²⁹。

《老子》取張弓損補之法，比喻天道好還，有餘者遭損失，而不足者得到補償，然後天下均平而大道行，故聖人「不欲使人知己之賢，匿功不居榮，畏天損有餘也」³⁰，在人際實踐上，寧下勿上，寧低勿高，寧後勿先，寧損勿益，在生

²⁷ 參見李振綱：《智者的叮嚀——先秦諸子的生存智慧》(臺北：知書房，2001年)，頁59。

²⁸ 陳鼓應：《老莊新論》，頁93。

²⁹ 憨山德清：《憨山老人夢遊集》卷46；「張弓」之喻，或有以張弓射箭時，瞄準目標需上下調整解之，或有以弓喻弦月盈虧之形解之，參見南懷瑾講述：《老子他說》：頁629、李憲鳴(雲子)：《用玄學談老子道德經》(臺北：秀威經典，2016年)，頁397。

³⁰ 河上公：《老子章句》。參見「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/heshanggong/77/zh>，20180530。

命觀照上，呈現為「減法」人生，而非「吾見其進也，未見其止也」³¹之「加法」思考。

《老子·第四十八章》由「減損」之觀照，提出關鍵之修養方法：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為」，「無為」並非無所作為，而是為而不恃其能，成而不居其功，以其無可欲、無可恃、無可居也，化功勞於無形，「去子之驕氣與多欲，態色與淫志」，去之又去，損之又損，若虛若愚，才是真正的聖人。

要言之，以張弓言說「天之道」與「人之道」的差異，由「補」與「餘」視之，天道以自然為法度，故「高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之」，達到損補平衡。與之對襯者為人之道，人之道未依循自然之理，「損不足以奉有餘」，這是以兩者對襯，從天之道的自然之理，來說人之道的人事應對之理。《老子》〈四十二章〉言宇宙論，〈十四章〉乃本體論，〈十六章〉談工夫論，〈二十八章〉係處世之道，正從形而上之宇宙論、本體論，呼應形而下之功夫論、處事之道，形成一套生命的學問。

《老子》以天之道無為不爭，人居天地之間，應效法天道，採取「減法」之實踐智慧，在人際實踐上則相應採取「退」與「下」之法則，以謙退守柔應世。然則，人為何要效法天道？

《老子》反映之天道觀，呈現中國古代思維之特點，即將人與社會及整體自然視作和諧之統一體，人為自然宇宙之一環，當遵循天道而行，因此宇宙論往往帶有人事論之應用，展現人道與天道一致之傾向³²。在此思維方式下，通乎天道以達人事，由上而下之思考進路為《老子》方法學之特色，與孔子「下學而上達」（《論語·憲問》）之由下而上之生命實踐取徑不同，恰為明顯對比。

由天道與人道和諧一致之生命觀照出發，《老子》審視當世人之道，其以人為心知評斷之價值為可欲、可恃，反致多欲而好爭，至乎發狂喪身，已違天之道甚遠。觀《老子》一書，有關「天道」與「人道」之對比，劉見成先生析論道：

老子言道，依《道德經》中所示，老子提到「道」、「大道」、「天之道」、

³¹ 《論語·述而》，顏淵早死，孔子嘆其進益未止，痛惜之甚。

³² 李二民：〈讀《太一生水》札記〉，收於龐樸等著：《古墓新知》（臺北：五南出版社，2002年），頁45。

「天道」、「人之道」、「聖人之道」等名稱。因道是「有物混成」「混而為一」之物，本文以為「道」、「大道」、「天之道」、「天道」等皆是指道之不同文字符號，異名而同指一實。「人之道」，或稱「人道」，是人所行之道。人所行之道，有合於天道者，亦有不合於天道者。合於天道之人道，稱為「聖人之道」；不合於天道之人道，則為一般之人道，就稱之為「人之道」。³³

故《老子》論天道多由世俗價值之反面立言，提醒復歸大道之要，蓋價值之根源在此，離乎道則一切價值崩解，去乎道則生命危殆，焉可不思返本歸真耶？故曰：「反者道之動」（《老子·第四十章》），言天道之發展動向是反樸歸真。

首先，就相反於人之道而言，《論語》反映周禮之人文世界以聲、色、舞容區辨人倫秩序，《老子·第十四章》言天道，則曰「夷、希、微」：視之不見、聽之不聞、搏之不得，無聲、無色、無形，「惚兮恍兮、恍兮惚兮」（《老子·第二十一章》），若無若有，似有還無，究竟有耶？無耶？³⁴非俗情可測，故「下士聞道，大笑之」（《老子·第四十一章》）。

又，《論語》言仁道倫常之禮，明父子之親、君臣之義，講求「君君，臣臣，父父，子子」（《論語·顏淵》）之「必也正名乎」（《論語·子路》），庶禮法有常，人倫有序；《老子》言天道，則曰「道可道，非常道；名可名，非常名」（《老子·第一章》）、「大音希聲，大象無形，道隱無名」（《老子·第四十一章》）。

其次，就反樸歸真、「復返」於根本而言，人之道建構的禮文世界有聲、有色、有形、有名，天之道則無聲、無色、無形、無名，人之道為「有」，天之道乃「無」。人之道根於天之道，人之道為「子」，天之道為「母」，《老子》欲人之由有以返無，守母以存子也，故言：

無名，天地之始。有名，萬物之母。（《老子·第一章》）

天下萬物生於有，有生於無。（《老子·第四十章》）

³³ 劉見成：〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報》第22期（2007年），頁81。

³⁴ 「道之有耶？無耶？」之問題，參見周大興：〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第二十九期（2006年9月），頁145-175。

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。（《老子·第二十五章》）

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。（《老子·第四十二章》）

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。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。（《老子·第五十一章》）

天下有始，以為天下母。既知其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。（《老子·第五十二章》）

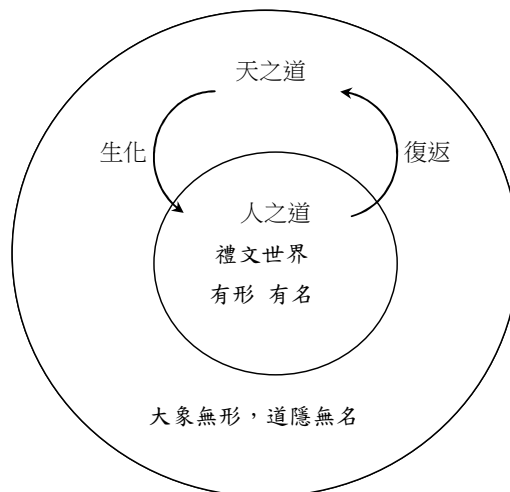
致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。（《老子·第十六章》）

其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。（《老子·第十四章》）

知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。（《老子·第二十八章》）

National Chung Hsing University

《老子》言天之道與人之道，或可以下圖示意：



此圖中「天之道」為生化之源，亦為「人之道」應復返之根本，依前者生化之源言，「天之道」具實然之存有義；就後者應復返之根本言，「天之道」具應然之價值義。然則，如何理解《老子》「天之道」所具之二義？以下試論之。

首先，依上引第二十五章所言，作為天下萬物生化根源之母者，乃先天地而生，其時尚未有物，焉有名號？故知「道」僅是勉強言稱，方便指涉，實則「道隱無名」，故曰「無名，天地之始」也。然則，此無名之根源，其究實為何？

現代學者論《老子》之「道」，或以為原理法則³⁵，或以為客觀實有³⁶，或以為主觀境界³⁷，或以為價值根源³⁸，眾說紛陳；劉笑敢先生以各說雖均有所據，然若執一偏，割裂主觀、客觀，或將實有、價值二元對立，恐失「道」作為總體根據之意：

道是老子對世界之統一性的根據或原因的一種解釋（explanation）和詮釋（interpretation）。說它是一種解釋，因為道的概念有描述客觀原因的意圖，反映了老子探求世界之真相的意圖。說它是一種詮釋，因為道的概念也融入了主觀的體驗，有價值取向的意義。我們借用解釋與詮釋的概念來說明老子之道既是老子對客觀實有探尋的結果，也是老子的價值取向的體現，二者本來就是合而為一的³⁹

作為天地萬物之總體性根據，「道」內蘊了主體與客體，實有與價值之源，蓋主客之分別，以及實有、價值之對立，皆起於「人之道」心知判別評斷作用，離天之道愈遠，則割裂愈甚，終致紛爭不息，豈復天道之上善無爭耶？

其次，由上引第四十二章「萬物負陰而抱陽」之線索，或可解「道生一，一生二，二生三，三生萬物」，奚侗《老子集解》云：「道與易異名同體。此云一（指《老子》中的「一」），即「太極」；二，即「兩儀」，謂天地也。天地氣合而生和，二生三也。和氣合而生物，三生萬物也。」⁴⁰惟此中《老子》所言「一、二、三」，

³⁵ 如胡適：《中國哲學史大綱》（北京：東方出版社，1996年），頁46、馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁218主此說。

³⁶ 如李錦全、吳熙釗：《簡明中國哲學史》（北京：人民出版社，1975年），頁63、任繼愈《中國哲學史簡編》（北京：人民出版社，1973年），頁125主此說。

³⁷ 如牟宗三：《中國哲學十九講》，頁130主此說。

³⁸ 如袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1991年），頁102主此說。

³⁹ 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》7:2（1997年6月），頁14。

⁴⁰ 轉引自楊成寅：《太極哲學》（上海：學林出版社，2003年），頁529。

與《易》八卦形成之次方數原理「二、四、八」序列不符⁴¹，林安梧先生進一步解云：

若以數學式比喻之，此正如「二」之「〇」次方，故其為「一」也。以此類推之「二」之「一」次方，則其為「二」也。「二」之「二」次方，則其為「四」也。「二」之「三」次方，則其為「八」也。由「〇」而「一」，而「二」，而「三」，此是「道生一」、「一生二」、「二生三」之謂也。由「一」，而「二」，而「四」，而「八」，此是「太極生兩儀」、「兩儀生四象」、「四象生八卦」之謂也。⁴²

綜上，《老子》〈四十二章〉「道生一，一生二，二生三」的道化敘述，「經由陰陽和合，萬物化生」；而「道」作為總體性根據，既為存有之源，同時亦為價值之源，然則「道」之價值為何？上引第五十一章言：「萬物莫不尊道而貴德」，道之可尊與德之可貴，其可尊可貴之價值何在？

《老子》指出，萬物之生化係由「道生之，德畜之，物形之，勢成之」⁴³，而道之尊與德之貴，正在於「夫莫之命而常自然」，是知「道」之價值，在於自然生化之大德，雖長養覆育萬物，而不視萬物為其所有，亦不以意志主宰之，任之自然，此自然生生之大德，《老子》稱為「玄德」：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

⁴¹ 劉笑敢：《老子古今：五種對勘與析評引論》第一卷（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁439。

⁴² 林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》（臺北：學生書局，2003年），頁12；進一步討論另見林安梧：〈關於《老子道德經》「道生一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉，《東華漢學》第7期（2008年6月），頁1-24。

⁴³ 此句王邦雄分析：「『之』指涉萬物，道生萬物，德養萬物，物形萬物，勢成萬物。惟道生德蓄，說的是超越在物形之上的存在之理；而物形勢成，說的是圍限物形之中的形構之理。」具體而言，在宇宙氣化的開展中，「所謂『德』，即『其中有象』、『其中有精』（二十一章）的精象，而精象是『無狀之狀，無物之象』（十四章）的惚恍，惟在恍兮惚兮中，『其中有物』、『其中有信』，此『物形之』，因已成形，其存在可以徵驗（信），真實性也可以確認，故謂『其精甚真』，而『物』之構成元質是『氣』，氣分陰陽，陰陽交感和合所顯發的生命力，即是『勢成之』。『萬物負陰而抱陽，沖氣以為和』（四十二章），萬物皆以陰陽二氣為其形質，陰陽二氣要歸於『虛』而後能和，此在和諧中成長的生命能量，就是所謂的『勢』。」見王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版社，2010年），頁231。

由是可知，《老子》之「道法自然」，已脫離中國上古對人格意志「天」之崇拜，而以自然生化之玄德定義萬物總根據，是中國古代自然科學觀察進展，反映在自然哲學上之一大進步。

而在人與社會及整體自然和諧統一的思維模式下，能效法天道自然，體現「玄德」價值者，即為《老子》所述理想人格：「聖人」，賴錫三先生分析聖人之玄德云：

「玄德」首先是就道讓位於萬物的存有論層面來說，因此玄德便是道無為而交付給萬物自然而然的無不為，所以玄德的第一義還是得扣緊「道法自然」來說；其次，因聖人侯王的體道合德而呼應於道行玄德，故能虛懷應物而任其自然，此一「人法自然」的道心亦可名之為「沖虛玄德」，此是玄德的第二義。⁴⁴

聖人法天，自然無為，玄德沖虛，利物不爭，就成為《老子》所欲闡明之人際實踐智慧，所謂「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭」(《老子·第八十一章》)。相對於聖人能體現玄德之價值，一般世人或遠離大道自然，而以人為評斷之價值為可欲、可恃者，《老子》稱為「眾人」、「俗人」。聖人無為，每反於眾人之有為；聖人所體現之根源價值，每反於俗人心知所分判之價值；如前引「上善若水」，乃處「眾人之所惡」，眾人之所惡，恰為聖人之上善，故幾於道。聖人與眾人之對比，《老子·第二十章》有精彩的析論：

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。澹兮其若海，颺兮若無止。

衆人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。

⁴⁴ 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，收於楊儒賓編：《自然概念史論》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2014年，頁1-58)，頁29。

此章《老子》以第一人稱「我」指體道之聖人，而開展「我獨」與「眾昏」的四種對比⁴⁵：

其一、眾人熙熙攘攘，欲求飲食與逸樂之豐厚享受，聖人卻意欲淡泊，連一點朕兆也無，如同嬰兒尚未知笑意之展露；而聖人於世俗價值無所欲求，又似心無主見（儻儻兮），不知所歸。

其二、眾人皆求世俗價值之有餘，多多益善，而聖人卻遺棄忘卻世俗價值；眾人精明有為，聖人卻似愚人般渾沌無心。

其三、眾人謀慮明察，有心有為於世俗價值之競逐，聖人卻闇昧內斂，無心無為，然而其心靈卻因此解放，有如大海遼闊，莫知其極，又如飛揚飄舉，無所止境。

其四、眾人皆求世俗價值之有用，而聖人卻愚頑鄙陋，似不識世俗價值之可貴。然而聖人所貴，在乎天道之根源價值，蓋自然生生之玄德方為一切有用世俗價值之母源。

聖人於世俗價值無心無為，展現於俗世之形象即如同嬰孩之天真，如同愚人之鄙陋，遂於生命觀照上能若虛若愚，在人際實踐上能謙柔不爭，如是之聖人，事事與世俗價值相反，處處與流俗標準相異，所謂「玄德深矣、遠矣，與物反矣」（《老子·第六十五章》），卻為天下最尊最貴，其故無他，即在聖人體道，通乎價值之源，《老子·第五十六章》言：

塞其兌，閉其門，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。故為天下貴。

聖人在生命觀照上，若虛若愚，閉塞感官與外物相接之孔道（塞其兌，閉其門），不為外物所誘，無為無欲，心若虛谷，而貌似不識俗事之愚人；在人際實踐上，則守柔不爭，「挫損了自己的鋒銳，解開了自己的紛擾，消融了自己的光芒，而渾同自己於塵土」⁴⁶，因為光芒由鋒銳而來，而一個人的鋒芒外露，即刺傷他人，招來紛擾，而使人際關係惡化，若能和光同塵，內斂鋒芒，則所在不爭，無往不

⁴⁵ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，頁 100-101。

⁴⁶ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，頁 257。

利矣，此謂之「玄同」：與眾人不論親疏遠近，皆能和同，而超乎世俗人際關係之親疏、利害、貴賤等之局限，破除人際關係之壁壘。聖人玄同，能合眾利人，故為天下貴。

由是可知，「玄同」之人際實踐，要在挫銳解紛、和光同塵，王邦雄先生由茶道進一解，別有韻致，發人省思：

「挫其銳」要喝烏龍茶，忘掉我是一條龍，不說飛龍在天，而說人間哪裡有龍；「解其紛」要喝武夷茶，解消武功，放下不平，就不會引來莫須有的紛擾；「和其光」要喝鐵觀音茶，因為觀音會放光，迫使別人睜不開眼睛，所以用鐵皮遮住自己的光芒，就不會刺傷別人的眼了；「同其塵」要喝普洱茶，普洱茶湯深濃如藥湯，且體性溫厚，而韻味深藏，人人可以喝，時時可以喝，不會傷胃，也不會睡不著，永遠跟眾生同在。⁴⁷

眾人力爭上位，刻求表現，意欲證明自身有用之價值，則驕氣、多欲、態色、淫志隨之而來；聖人反其道而行，忘卻世俗評價，解消鋒芒，處事無爭，與眾人同在。明乎聖人與眾人之對比，則可進一步揭露老子勸誡孔子之深心，正因老子期望孔子朝體道之聖人邁進，而不欲孔子居流俗眾人之地，方苦心勸誡以點醒之也，而孔子確乎接收到老子所教體道聖人之人格範式，從而發出由衷讚嘆。

三代禮樂文明之進展，使人之道逐漸偏離天之道，過度文明化刺激著多欲、好爭，過猶不及，《老子》云：「復眾人之所過」（《老子·第六十四章》），河上公註曰：「過本為末，過實為華。復之者，使反本也」，眾人之所過在於超文明化、過度人文化而忘本喪實，《老子》復眾人之所過，使復樸而返本，回歸大道自然，其理想人格典型即為體現玄德之聖人，而其理想的人際實踐即為反樸歸真、和光同塵之玄同。

《老子》由人道與天道和諧一致的生命觀照出發，在人際實踐上效法天道自然，上善不爭，於進取之志、立功之心損之又損，強調玄德、玄同，與《論語》積極入世、建德立業、天下大同的淑世情懷呈現不同的生命取向。

⁴⁷ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，頁 32。

六、結論

本文由《史記》「孔子問禮」之傳說出發，考析《論語》與《老子》所反映之生命觀照與人際實踐，以經典詮釋之方法，發現《論語》與《老子》有如下不同的思考傾向：

1. 思維模式：《老子》反映中國古代天道與人道和諧一致之思維特點，由效法天道以應用於人事，為「由上而下」之進路，與《論語》彰顯「我欲仁，斯仁至矣」、「能近取譬」，由人自身出發、下學而上達之「由下而上」取徑不同。
2. 生命觀照：儒者強調入世，視「人」為「社會人」，對所處之世，有義務、也有責任。人若離群索居，何異於鳥魚蟲獸？孔子對周文之高度評價，亦使其生命觀照呈現為積極入世、修身齊家治國平天下的人生觀，重視人在社會中，對所處之世的既有義務與責任，與老子之學提醒過度文明化之弊病，而主張謙退如虛、守柔如愚的「減法」生命觀照大不相同。
3. 人際實踐：《論語》由「克己復禮」意欲達成「天下歸仁」之大同境界，人際往來交織成禮文世界，如人人以禮相待，盡五倫之德目，則仁道大行而天下大同；而《老子》譬水不爭，法天無為，不恃其能，不居其功，謙退守柔，合眾玄同，從而保全彼此的生命，復返天道自然。
4. 世界圖式：《論語》著眼於現世之安頓，強調推己及人，以實踐禮文達成天下大同之理想，而《老子》探究天人之際，著眼於人在天地宇宙間之安頓，強調玄德、玄同，以效法天道達成人道與天道的和諧一致。

由本文之研考，解析《論語》與《老子》不同的生命取向與實踐智慧，點出《論語》擁抱文明價值可能產生之弊病，以及《老子》將世俗價值相對化、解構化，從而開展反樸歸真、回歸價值母源之道。

徵引文獻

一、古籍

元·吳澄：《道德真經註》，臺北：藝文印書館，1965年。

二、專著

- 王淮：《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版社，2010年。
- 任繼愈：《中國哲學史簡編》，北京：人民出版社，1973年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：學生書局，1983年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 李振綱：《智者的叮嚀——先秦諸子的生存智慧》，臺北：知書房，2001年。
- 李憲鳴（雲子）：《用玄學談老子道德經》，臺北：秀威經典，2016年。
- 李錦全、吳熙釗：《簡明中國哲學史》，北京：人民出版社，1975年。
- 林安梧：《道的錯置：中國政治思想的根本困結》，臺北：學生書局，2003年。
- 南懷瑾講述：《老子他說》，臺北：南懷瑾文化事業有限公司，2014年。
- 胡適：《中國哲學史大綱》，北京：東方出版社，1996年。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年。
- 許作新註譯：《每天讀一點老子自然哲學》，新北：漢湘文化，2012年。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南出版社，2006年。
- 陳麗桂：《漢代道家思想》，臺北：五南出版社，2013年。
- 雪盧老人（李炳南教授）講述：《論語講要》，臺中：青蓮出版社，2009年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 楊成寅：《太極哲學》，上海：學林出版社，2003年。
- 劉福增：《老子精讀》，臺北：五南出版社，2004年。
- 蔡元培：《中國倫理學史》，臺北：五南出版社，2004年。
- 顧頡剛：《史林雜識》初編，臺北：木鐸出版社景印本。

三、期刊及專書論文

- 李二民：〈讀《太一生水》札記〉，收於龐樸等著：《古墓新知》，臺北：五南出版社，2002年，頁37-46。
- 杜方立：〈老子對周文的反動〉，《問學集》第七期，1997年，頁123-135。
- 周大興：〈有邪？無邪？——王弼對《老子》之道的詮釋〉，《中國文哲研究集刊》第二十九期，2006年9月，頁145-175。
- 林安梧：〈關於《老子道德經》「道生一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉，《東

- 華漢學》第 7 期，2008 年 6 月，頁 1-24。
- 林遠澤：〈克己復禮爲仁——論儒家實踐理性類型學的後習俗責任倫理學重構〉，
《清華學報》新 42 卷第 3 期，2012 年 9 月，頁 401-442。
- 邱德修：〈以禮解經初探——以《論語》爲例〉，《文與哲》七，2005 年 12 月，
頁 71-93。
- 許倬雲：〈春秋戰國間的社會變動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》34 下
冊，1963 年，頁 559-587。
- 劉見成：〈老子《道德經》中的道論與修道思想〉，《高雄師大學報》第 22 期（2007
年），頁 77-89。
- 劉笑敢：〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉，《中國文哲研究通訊》7:2，1997 年
6 月，頁 1-40。
- 鄭吉雄：〈從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同〉，《東海中
文學報》第 22 期，2010 年 7 月，頁 125-156。
- 賴錫三：〈論先秦道家的自然觀——重建老莊爲一門具體、活力、差異的物化美
學〉，收於楊儒賓編：《自然概念史論》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2014
年，頁 1-58。
- 顏世安：〈析論《論語》中禮與仁的關係〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 14
期，2010 年 12 月，頁 345-359。
- 龐光華：〈《史記·老子列傳》“孔子問禮於老子”新考——兼辨“龍”崇拜〉，《澳
門文獻信息學刊》第 10 期，2014 年 4 月，頁 1-25。

四、學位論文

- 卓素絹：《先秦儒家道德觀對現代問題的啓示》，國立中興大學中國文學研究所
博士論文，2014 年 12 月。
- 陳一弘：《春秋時期之「道德」：以《左傳》、《國語》爲中心》，國立政治大
學中國文學系博士論文，2015 年。

五、網路文獻

- 河上公：《老子章句》，參見「中國哲學書電子化計劃」
<https://ctext.org/heshangong/zh>，2018 年 5 月 30 日上網。

