

牟宗三對「道家」及其政治思想的詮釋

劉滄龍

國立臺灣師範大學國文學系

地址：106308 臺北市大安區和平東路一段 162 號

E-mail: synapsea@ntnu.edu.tw

摘要

從思想史的角度來說，作為流派而言的「道家」始自漢代，漢人所言之道家則指黃老，而且此一黃老思想跟政治治理之術密切相關。牟宗三則認為道家主張超越已成虛文的周禮，是超人文的自由精神之表現，這種精神修養只有老莊才能達到，漢人所言之黃老思想則未被牟宗三納入道家哲學的範疇。牟宗三眼中的道家是「老莊」而非「黃老」，固然展現了他對道家哲學的深入闡釋，但在政治思想的詮釋方面也因而受到侷限。尤其自從 1973 年馬王堆黃老帛書出土後，相關的研究已經揭示「老莊」和「黃老」自戰國中期以來彼此交錯流行的思想圖像。在政治思想方面，黃老更已經擺脫老莊隱逸的傾向，走出個人精神修養的向度，關於公共治理的規範來源與制度設想均有建

投稿日期：2024.01.15；接受刊登日期：2024.10.15

責任校對：向富緯、王尚

DOI: 10.30393/TNCUP.202501_(53).0001

樹。如今我們回顧牟宗三的道家詮釋，若能補上黃老道家的用世面向，對於了解道家思想全貌有其重要意義。

關鍵詞：牟宗三、道家、政治思想、黃老

牟宗三對「道家」及其政治思想的詮釋*

壹、前言

牟宗三心目中的先秦道家是以老子與莊子為代表，他對道家思想的詮釋則主要是透過魏晉時期的王弼《老子注》、郭象《莊子注》而展開。這樣的看法，從思想歷史的角度來看，會忽略戰國時期黃老思想興起時，儒道墨名法之間交流的複雜性。此一對於「道家」的理解，並未客觀呈現秦漢以前老子、莊子跟其它各家之間密切交流的實況。同時，也將忽略道家原本就具有的政治思想的相關線索，主要呈現在《莊子》外雜篇、《黃帝四經》¹、《慎子》、《管子》等傳世與出土文獻當中，這也是牟宗三的道家詮釋由於各種主客觀因素未曾顧及的文獻。先秦黃老帛書與稷下道法家的文獻中包含了許多未被視為「道家」哲學精義的思想，是由於學者未能從政治治理的角度來理解這些文本的性質。牟宗三對先秦「道家」的理解代表了此一理解的角度。由於缺少了黃老的探討，牟宗三有一重要的結論，即道家是反人文、非人文、超人文的，只能開出「道化」的治道（牟宗三 1987：33）。

需要特此申明的是，1962 年牟宗三的論文集《魏晉玄學》於東海大學出版，1963 年《才性與玄理》則於香港人生出版社出版，這兩本

* 本文初稿發表於中央研究院中國文哲研究所之「當代儒學論壇」（2023 年 9 月 7 日）。謹此感謝文哲所的邀請以及吳豐維教授精闢的評論，其他在場師友們也提出許多寶貴意見，銘感在心。拙文在審查過程收到劉切精細的審查意見，編輯部則提供專業的編校，特此一併深致謝忱。

¹ 唐蘭將 1973 年出土的長沙馬王堆黃老帛書稱之為《黃帝四經》，陳鼓應從之，本文只是順此學界通稱。但也同意裘錫圭、李零等學者持謹慎看待之見，即這批帛書未必就是所謂《黃帝四經》。

牟宗三早期關於道家研究的著作均早於 1973 年長沙馬王堆帛書的出土。至於 1980 年之際出版，影響力很大的《中國哲學十九講》中關於道家的講述，內容承襲自 1960 年代相關的研究成果。因此，1974 年後陸續刊行出版的《老子》甲乙本古佚書，以及由帛書小組於 1980 年整理出版的《馬王堆漢墓書（壹）》，這批黃老帛書及 1993 年出土的郭店楚簡，即便當時立刻引起道家研究者的極大關注與討論，然而晚年的牟宗三正傾力翻譯康德三大批判並且建立他的圓教判教體系。牟宗三順著他舊有的講學規模作出道家式圓教的分判並無可厚非，筆者當然不會無視歷史事實，甚至因而究責他的道家學說不納入黃老是一理論上的缺失，而是從客觀的學理上探討，如何將牟宗三的道家詮釋（修養的存有論），結合他「作用地保存」之說，開出道家政治哲學中本已涵具的治理面向，亦即「道家」理當結合「老莊」與「黃老」。² 倘若牟宗三同意將黃老納入「道家」，他就不會斷定道家是反人文或超人文的，而缺乏政治治理所需的客觀精神。被還原的道家，毋寧是既有本體論層次的道化，也有現象世界的治理之術，道術兼備才是先秦道家思想的全貌。黃老道家吸納了老莊的本體論述，在現象世界強調道與法的平等性、客觀性，主張人道治理要效法天道自然的無偏私、無人為，此一具有公共性的人世道家的思想面貌值得重探。

牟宗三主張，戰國時期可以表現客觀精神的是法家，戰國前期法家如魏的李克、楚的吳起、秦的商鞅都是代表人物。他們「為政以法」，貶抑貴族、抬高君權，展現出政治的客觀性。前期法家具有事功精神，一方面將采地轉為政治單位的縣，開阡陌封疆、廢除井田、盡地力之教；再來則是網捕盜賊、戮力耕戰、富國強兵。這一套連結著信賞必罰的「法」的運用，已經不是「禮」的領域所能涵蓋。牟宗三認為，

² 牟宗三早期道家研究的出版時序早於長沙馬王堆黃老帛書的出土，關於這點十分感謝兩位審查人的批評性與補充性意見，讓本文的文旨與關切更加顯豁。

這樣的作為，即使是孔子，若生於戰國也會承認周文禮樂已不足以盡此客觀精神，而必須仰賴在公共領域中法的運用，以成共同事務之功 (1987: 38-39)。牟宗三又表示，後來韓非通過慎到、申不害，以道家為體發展出來的政治思想則成為極權專制的「物化」的治道。他認為，韓非是把道家的道吸收進來以為「體」，讓心成為虛靜而無德性內容的玻璃鏡子，以之運術而行法 (1987: 40-41)。

前期法家人物不少被認為曾師從儒家如子夏、曾西（曾參子）等孔子後學，後期法家韓非與儒家荀況之間的聯繫也人所共知。儒法之間的思想系譜有一相當曲折，甚至人性觀點轉折的傳承關係。除了儒法一脈，透過慎到此一戰國中期典型稷下道法家的因循思想，更可以看到從老子到莊子，從《莊子》內篇到外雜篇，從老莊到黃老，有一從個人內在自足、隱逸取向的精神修養哲學，逐漸轉向客觀平等、公共治理的政治哲學發展脈絡。因此，若牟宗三認為戰國時代最能在政治領域、公共事務展現客觀精神的，既然屬於法家，就不能排除不論對前期或後期法家都有影響力的稷下黃老道家（也可稱為道法家）。³ 主要受到學界關注研究的黃老思想文本包含《莊子》外雜篇、《黃帝四經》、《管子》四篇等傳世與出土文獻。

根據牟宗三的詮釋，道家能展現自由精神，而法家則導向極權政治。此一詮釋觀點將道、法兩家對立切割，會忽略這兩家在政治思想共享的一個觀點：即道與法的無偏私性、無人為性。更重要的是，不能忽略稷下道法家在理論型態上介於道法之間的特色，具有居中連結形上與形下、個人修養與公共政治的思想特點。老莊偏重在本體的超越層次發揮道、法的無偏私性、無人為性，而黃老則在治理用世的層面有更多涉及規範性、制度性的具體闡釋。我們若是關注道家政治思

³ 學界一般通稱「黃老思想」，這是指此一流派皆推尊黃帝、老子，而就其思想內涵來看則兼具「道」的形上性與「法」的用世面向，因此也可稱為「道法家」。本文隨文脈而稱之為「黃老」或「道法」，其義無別。

想，就不能只談老莊而忽略黃老道家。

本文將先闡述牟宗三對「道家」及其政治思想的基本觀點，接著檢視他對先秦儒道法各家政治思想的定位，並且發現牟宗三對先秦各家切分式的特性描述，掩蓋了戰國時期各家思想匯流、交通的狀況。近年的黃老帛書與稷下學研究的進展則進一步揭露過去這段思想交流的歷史，一方面讓「道家」在思想史的探究中浮現出更多未被認識的樣貌，也更靠近先秦、兩漢學者所描述的實況。另一方面，則希望此一還原的方式不僅貼合黃老道家所扮演的政治指引向度，還有其理論上值得開拓的潛力。牟宗三對道家及其政治思想的論斷，也跟他對先秦儒道政治思想型態的理解有關，此一型態基本上是以精神修養作為政治治理的核心與基礎，這樣的說法相當有代表性也很難反駁，但也限制了我們對先秦政治思想的詮釋空間。

修養（治身）、政治（治國）的密切關聯固然是儒道墨法各家政治論述的關鍵，然而，修養與政治之間也有某種落差與張力，愈來愈受到政治思想家的關注。尤其在戰國中晚期對制度性變革的要求愈趨迫切，稷下道家關於修養與政治的看法頗為獨特仍未受到充分的討論。我們有機會透過黃老道家這個思想通道，看到更具有多元性、公共性的先秦政治思想圖像。尤其在 1973 年漢墓馬王堆帛書出土之後，經歷了將近五十年的研究累積，當代學者才愈來愈得以窺見前輩學者較難想像的思想景觀。本文以後見之明重新定位老莊道家與黃老道家的理論特色，其中許多基本見解仍承繼了牟宗三關於道家思想詮釋的灼見，尤其他對道家自由精神的論斷，以及「作用地保存」此一詮解，更是後文展開的基石。

貳、老莊之道與自由精神

牟宗三對道家的規定，是以老子的「無」此一概念來定錨老莊道家。「無」是一種去除造作的精神修養工夫，此一工夫實現的就是天

地的本體——道。這個道，即是《道德經》第一章那不可言說的最高真實、不可致詰的有無玄同之道，也是莊子所說的惚恍、渾沌。「無」與「有」這兩個概念是辯證的關係，因此「無而能有，有而能無」。

《道德經》所說「正言若反」的辯證 (dialectical)，在莊子則稱之為「弔詭」(paradox)。牟宗三認為，老莊虛靜的修養工夫，目的是讓萬物在「吾以觀復」此一觀照的修養中「歸到它原初的自己」(2019: 52)。本來紛紜並作的萬物，也就是以造作的方式觀看的萬物，現在透過「觀復」的修養，本來在現象界中順著「作」、造作的物，就回到了如同康德所說的物之在其自己 (Ding an sich) 的境界。「各復歸其根」就是由於虛靜的修養，讓物回到它自身作為物的在其自己的「常」。此一返回物之自身的常道，也就是自然之道。「道不違自然，乃得其性。」(王弼注，樓宇烈 2008: 64) 此一自然的常道，牟宗三順著王弼的注認為不是客觀的「定名」，而是主觀的「稱謂」。意即是透過主觀的修養達到的精神境界。此一境界同時也超越了主客相對的客觀，是「超然凌虛的境界」。根據以上諸義，牟宗三稱道家為「境界形態的形而上學」(2019: 81)。

道家由「無」的修養工夫所展開的精神境界，對牟宗三而言是「共法」，是所有的宗教、哲學都要承認的普遍意義。他主張，道家的「無」不是實體的、創造的意義下的，有實質內容的最後哲學根據；而是以消極的、負面的方式來去掉、撥掉。「無」作動詞理解，是「無掉」，而且不能再正面給「無」任何特殊的規定。因此，「無」沒有正面地做出規定，只有負面地通過 negative expression 說「無名」、「無形」、「無狀」、「無聲無臭」等等 (2019: 26)。「無」、「無為」所要去掉的造作具體而言針對的是已成為形式的、虛偽的「周文」。牟宗三稱之為「周文疲弊」，即由周公所作的禮樂制度，到春秋戰國時都成了外在的、形式的，沒有真生命為根基的禮樂就是造作的形式，反過來成為生命的桎梏。道家嚮往自由自在、自己如此，因此要去除虛偽造作，由此而解放解脫出來，達到自然無為 (1986: 89-91)。

牟宗三認為道家因此最具有哲學性，是任何主張最後的實體、本體的哲學都不能反對的。因此，他認為，中國的哲學傳統開始於道家、名家，至於中國的道統在儒家，不在道家。道統代表「教」，雖然通常說中國有儒、釋、道三教，但牟宗三認為，道家沒有教的意味。因為，教有特殊的規定。而道家按照邏輯意義的哲學意味來說，哲學意味重，而教的意味輕 (2019: 27)。道家的玄德是講人生的精神境界，但也可在政治上運用，不過卻未在歷史上開出制度來。牟宗三主張，道家義理制度化就是民主政治。換言之，憲政民主雖是西方先發展出來的政治制度，但也合乎道家的精神 (2019: 145)。他表示，道家的「道生之」是「不生之生」，合乎自由主義「開放社會」(open society) 的道理。他引用嚴復《評點老子道德經》中的話表示這個意思：「夫黃老之道，民主國之所用也；故能長而不宰，無為而無不為。君主之國，未有能用黃老者也。漢之黃老貌襲而取之耳。」(2019: 146) 牟宗三所冀望的「道家義理的制度化」，除了直接跳接當代的憲政民主來發揮道家自由精神，其實就古典思想資源來說，還可回到黃老道家找到自由思想與客觀制度鏈接的途徑。同時，不宜將黃老一律貶斥為通向集權法家的黃老權術，先秦道法家的政治思想蘊涵具有自由精神的規範性、制度性設想，此一遺落的思想史環節若能補上，可以更加公允地評估先秦政治思想的當代意涵。

參、修養與政治

在牟宗三的眼中，道家義理可以接通當代英美自由主義的政治思想，它只欠缺一個中介的環節，即由憲政制度所落實的民主自由理念。他認為道家雖然並非現代的自由民主政治，而是超越意義的玄理，要落實到政治上，還需要進一步。不過，道家的學問可以做為政治的超越原理 (transcendental principle, transcendental ground)，它涵有自由政治的基本精神 (1986: 113)。然而，問題在於，不論是儒家或道家的政

治思想，在牟宗三的詮釋中都涉及了主體的精神修養，而從先秦綿延至二十世紀前的中國無論是在封建諸侯與君主制度中，都是由上而下的統治與被統治者階層關係，並未涉及主權與政權轉移的制度性變革。精神修養的政治論述與制度性變革之間仍有相當落差，該如何銜接思考道德與政治的關聯？在牟宗三的道家政治哲學的相關思考中是否有任何線索可尋？

讓我們先看一下同是康德派 (Kantian) 的鄂蘭，如何面對於道德與政治之間的落差。鄂蘭指出，康德晚年正遭逢法國大革命此一關鍵的時代轉折，國家的組織能否與他的道德哲學相調和成了一個難題。讓人驚異的是，康德明白他的道德哲學對於政治制度的變革無能為力，因此他絕不將政治問題道德化 (moralizing)，真正要緊的是，如何迫使一個人「成為好公民，即使他在道德上並非一個好人」。同時，「好的憲制不能指望來自道德，相反的，人民在良好的憲制之下，能有好的道德狀況」。就如亞里斯多德所說：「只有在一個好的國家中，一個好人才能是一個好公民。」(cf. Arendt 1992: 17) 鄂蘭接著引述康德〈永久和平論〉中的一段話來表達同樣的意思：「如何建立這樣一個憲制，即使人們私底下的意圖彼此衝突，但他們卻相互監督，因而讓他們的公共行為就像他們沒有那些意圖一樣。」(Arendt 1992: 17) 鄂蘭援引康德晚年的著作指出，政治和道德之間有一定程度的斷裂，至少是曲折。這點牟宗三雖然也在他有關「道德理性之自我坎陷」(1987: 58) 相關看法中，承認政治有其獨立的領域，不能直接關聯於道德，然而究竟精神修養與政治制度之間的關係為何，牟宗三的想法仍有待考掘。

有個關鍵的問題仍可以藉由鄂蘭對複數性 (pluralism，或譯多元性) 的思考來檢核牟宗三如何看待修養與政治的關係。對康德而言，在道德領域當中，我們是作為理性的成員而受到道德法則的強制性規範，必須服從理性的絕對命令。然而，鄂蘭順著康德關於品味判斷的

思考推進，主張在政治領域就像在美感判斷中一樣，必須將他人不同的判斷納入考量。「我們是作為共同體的一個成員，而不是作為超感性世界 (supersensible world) 的成員來判斷。」(1992: 67)

牟宗三認為現代化的基本精神是「對列格局」(co-ordination)，而古代中國文化在他看來則是理性的作用表現所展現的「隸屬」(subordination) 的方式，因此他引黑格爾的話說，東方世界只知道一個人是自由的。在牟宗三看來，傳統中國文化缺乏理性的架構表現，關鍵在於政權不民主 (1987: 26)。這樣的說法其實跟鄂蘭有異曲同工之處，意即在政治領域中我們並非是超感性的成員，而是身處與眾多不同意見、和他人共居的現象世界，是以一個共同體的成員來判斷。

牟宗三之所以認為道家思想跟西方的自由主義相通，是由於他認為自由主義的興趣，就是要「把操縱把持解開，成為 open society」(1986: 107-108)。⁴ 同時，在自由民主的政治體制下，儘量減少政府的權力，並且用社會上的人民來制衡。同時，民間社會有許多的社團，政治只是在一旁監督大家衝突過分的地方，社會上的事情由人民自己做，社會上的充實飽滿、一切的活動作業，都是各社團自己在做。政府的作用只是 co-ordination，調解衝突而已。所謂 co-ordination，牟宗三認為就是〈大學〉所講的「絜矩之道」，也就是「對列之局」——相對擺在那兒，而有一個結構，成一個局面。「Co-ordination 就是四面的四個點四個社團互相制衡，互相對列。」(1986: 107-108) 與此

⁴ 審查人認為牟宗三已經肯定道家是多元主義的立場，很接近自由主義。同時，他所強調的道家乃是「讓開一步」，可以更直接地關聯到鄂蘭所重視的公共空間。換言之，鄂蘭所強調的公共空間正是在政治層面上落實道家「讓開一步」的具體途徑。審查人此一觀點，筆者完全同意。筆者是以「旁觀者」此一概念來聯繫道家的「讓開一步」與鄂蘭的複數性、公共空間之意涵。筆者認為，「旁觀者」的無私之德，正是牟宗三所說的「讓開一步」、「放下把持」，以無私之德涵容是非好惡之爭。黃老思想中「虛心靜氣」的修養具有此一公共空間的意涵，它不僅是個人修養，而是尋找某種得以調節人的自利傾向，在政治作為上因情立法，透過法治、制度來保障治理上的公平、正義。

相反的是，sub-ordination，下向上的隸屬。

肆、道家與法家的合會

根據牟宗三的看法，道家可以作為政治的超越原理而和民主政治的自由精神相通，但在制度層面與政策、治理之術，則不是儒道這兩大文化傳統用心所在。牟宗三認為，先秦儒道兩家回應周文疲弊的問題並不切實，能正面回應春秋戰國封建貴族政治解體的政治問題的是法家 (1987:40)。牟宗三首先提到的早期法家人物是管仲，但說他實是大政治家而並非法家。不過，他仍視之為法家的先驅，並且表示齊桓公之所以能在管仲相齊時稱霸諸候，靠的是齊國的傳統風氣，即「因」、「順」的智慧。牟宗三認為，因、順是現實政治上最高的訣竅，而此一在因、順中而巧妙地轉化的智慧是來自道家 (1986: 164)。牟宗三將管仲這樣的早期法家型態的政治家連繫上道家，雖然是從齊國的風土文化傳統來論斷，但是我們若從戰國時期稷下學宮中黃老道法學者雲集的狀況，回推春秋時期齊國就有道法之間匯流的思想文化則相當合理。

真正擔當戰國時期政治社會轉型的早期法家人物是李克、吳起、商鞅，牟宗三認為前期法家提出「法」的觀念，以之為客觀標準來因應政治上的客觀事業之要求 (1986: 164-173)。牟宗三認為這時期的法家承擔了政治社會轉型的任務，完成了時代的使命。不過，到了申不害引入「術」的觀念，則有鑒於商鞅有法而無術，徒然講究法的客觀性不足，以術來運用法，道家被利用為政治上的權術，法家開始成為意識形態、意底牢結 (ideology)，法家就變壞了，被利用的道家已非道家的本質。到了韓非，則主張法布在官府，術操之於皇帝。法是客觀的，而術則是被皇帝所祕密地運用。絕對尊君的後果是，皇帝成了無限的存在，不受任何法律的限制。客觀上的法雖然仍信賞必罰，但皇帝運用賞罰不測之術來控制文武百官，法家結合權術運用「道」，

造就了專制的統治，運用權術處成了「黑暗的祕窟」，這是法家的罪惡 (1986: 164-173)。

若是考慮到齊國作為黃老學派的根據地，來看道法合流的狀況，可以進一步補充牟宗三關於道法會合、援用的描述，而且當時的黃老學者的面貌相當多元，也不限於稷下，黃老政治思想的潛力尚待更多的闡發。在先秦並無「黃老」之名，稷下則首見於《韓非子》〈外儲說左上經二〉。《史記》⁵〈孟子荀卿列傳〉稱，黃老形成於齊國的稷下；〈樂毅列傳〉中說，黃老的根據地在齊；〈曹相國世家〉則記載，曹參在齊國學習了黃老之道，以黃老統治了齊國等等（淺野裕一 2021: 157）。漢初立國曹參為齊國相，曾求教於蓋公，以黃老術為治齊之要。⁶ 關於齊威王和齊宣王時期的稷下學士及其著作，〈孟子荀卿列傳〉的描述為：

慎到趙人。田駢、接子齊人。環淵楚人。皆學黃老道德之術，因發明序其指意。故慎到著十二論，環淵著上下篇，而田駢接子皆有所論焉。

〈老子韓非列傳〉則說：

申子之學，本於黃老而主刑名。

⁵ 以下所引《史記》均出自瀧川龜太郎，《史記會注考證》(1993)，不另標頁碼。

⁶ 黃老思想實際踏上政治舞臺並正式標出「黃老」之名是由曹參在齊國任相，以蓋公為師開始的。蓋公為膠西人，齊國則是戰國自田齊以來發揚黃帝傳說的根據地，並且構築了稷下學宮此一黃老學派的大本營。齊國風土人才與黃老思想的成形具有密切關聯。參見陳麗桂，《秦漢時期的黃老思想》(1997: 142-144)；蕭振聲，《先秦哲學隅論》(2022: 145)。

韓非者，韓之諸公子也。喜刑名法術之學，而其歸本於黃老。

作為稷下道法學者的慎到，除了大家熟知的韓非吸收申不害的「術」，還援引了慎到關於「勢」的思想；尤需留意的是，《莊子·天下》⁷中對慎到之學的精準描述：「慎到棄知去己而緣不得已」、「與物宛轉，捨是與非」。莊子以棄知、因循為中心來把握慎到的思想性格，除了顯示莊子或其後學熟悉慎到思想，我們從外雜篇許多關於政治思想的論述，還可看到更多莊子與道法家思想之間的聯繫。⁸ 慎到「緣不得已」、「與物宛轉」、「因循」等思想正是牟宗三也指出的齊國自管仲以來的現實政治智慧。另外，《管子》中也有〈勢〉篇，這些都隱然見出法家與道家在齊國稷下合流後，發展出更介入現實政治治理的道術，即黃老道術。

慎到「勢」的思想固然跟君主的勢位有關，也有利於君主的集權，然而他強調排除君主的恣意和個人賢智所帶來的主觀性，只依據客觀基準的法，強調法治的必要性，更是不容忽視（淺野裕一 2021: 160）。換言之，像慎到這樣的稷下道法學者，展現了戰國中期最具政治治理面向的黃老道術，此一介於道法之間的黃老思想型態，並不被牟宗三與傳統道家研究者納入「道家」學派學者之列。然而，至少在《莊子》外雜篇就包含許多居於道法之間的思想片斷，其中關於因循，甚至慎到「緣不得已」的勢思想，也是《莊子》思想重要的理論環節。對照 1973 年出土的長沙馬王堆黃老帛書中有關道與法的關係，更和慎到

⁷ 本文所引《莊子》均出自郭慶藩編，王孝魚點校，《莊子集釋》（2012），不另標頁碼。

⁸ 淺野裕一提到表面上看來慎到與黃老思想有關，然而他主張慎到「勢」的思想是為了保全君主的權威，主張天人分離，和道家、黃老主張天人聯繫的思想有關鍵的不同（2021: 157-158）。關於慎到思想能否界定為本文所謂的「道法家」或黃老思想，在此無法藉由文本探討深入析論，暫且擱置存疑。

思想有許多可以呼應印證之處（淺野裕一 2021：160）。慎到的因循之說其實並無權謀之意，而是由道入法的關鍵，但學者通常只談由道入法，而對慎到、莊子、韓非的思想聯繫多有不精準的判斷，在此暫不細論。若進一步搭配《黃帝四經》與《管子》⁹，更能結合刑名法禁全面展開「因道全法」的「君人南面之術」（班固語）。

黃老道家蘊涵著某種在現象世界、政治領域中展開的道術兼備的思想，這種思想型態能因應時代轉型需求、有強烈現實感，但又尚未像韓非的思想走入君主極權、如牟宗三所貶斥的法家的「黑暗祕窟」之中。《莊子》外雜篇、《黃帝四經》、《慎子》、《管子》都包含了許多道法會合的思想，但未被牟宗三納入他以老莊（內七篇）為核心所定位的道家哲學，然而這些從道體論述走向道術運用的黃老道家無疑是闡釋道家政治思想不可或缺的一環。韓非以君主祕而不宣的術，將法視為駕馭群臣、百姓的工具，這樣的法並無實質的客觀性，其非公開性，確實是如牟宗三所說的「黑暗祕窟」，因為法與制度不過是君主統治的工具，而非維持政治治理不可動搖的客觀規範。

跟韓非論法迥然有別的稷下道法思想，不論是察諸《黃帝四經》、《管子》則屢屢可見對法的客觀性與至上性的強調。¹⁰《經法》開篇即說：「道生法」，並且宣示君主、立法者都要恪守法度「自引以繩」（〈道法〉），法度是「正之至也」（〈君正〉），立法者（生法度者）也不可以私智亂法。《管子·白心》則說：「天不為一物枉其時，明君聖人亦不為一人枉其法。」統治者的治理，必須像天道四時運行

⁹ 如《管子·法法》：主權人君應「置法以自治，立儀以自正」。法具有限制、規範君權的意謂。早期法家均有此一強調法的規範性、制度性、客觀性的層面，並不像後期法家只將法視為統治的工具。黃老之「法」，和法家之「法」的區隔，陳麗桂已有明晰判分。參：陳麗桂，〈《老子》異文與黃老要論〉（2020：226-227）。

¹⁰ 本文所引《黃帝四經》、《管子》均出自下列書籍，不另標頁碼。陳鼓應，〈黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書〉（2019）。黎翔鳳校注，梁運華整理《管子校注》（2006）。

般遵循不變的理則，因此法具有兩面的約束性，既約束臣民，也得約束立法與執法者自身。再者，《黃帝四經》重視民心，愛民、親民的思想，也跟三晉法家刻薄寡恩、壓榨民力絕然不同，民本思想的抬頭也跟孟子提出「民貴君輕」的理念互為呼應（白奚 1998：124）。

蕭振聲準確指出，戰國雖無黃老之名，但已有黃老之實。對司馬談與司馬遷來說，「黃老」就是「道家」。
〈論六家要旨〉中的「道家」其內涵若以所謂的老莊哲學精義來看並不貼切，但若填實以黃老則無不吻合。換言之，從戰國中晚期到漢初，若「道家」只有老莊之學中的道論與虛靜的工夫，並不足以應世。然而，道術兼備的黃老之學不僅繼承了老莊道論的骨幹，又兼採儒墨名法陰陽之粹，具備更豐富的思想資源以積極用世，方能矯正老莊消極的偏失並回應時代的需求（蕭振聲 2022：147-148）。

伍、「作用地保存」與政治的判斷

關於老莊道家與黃老道家的區分，在此暫無法深入討論其間的哲學與政治意涵，我們得先回到牟宗三道家詮釋中的一個重要概念「作用地保存」(1986: 134)。不妨從一個不同的角度詮釋牟宗三此一概念，亦即借道康德美學、鄂蘭的政治思考，將主體修養理解成美學反思的過程，並且透過鄂蘭式的康德美學與政治哲學的解讀來銜接發展牟宗三對道家與當代民主政治的相關聯思考。之所以繞道康德與鄂蘭美學政治論，一方面是牟宗三跟鄂蘭都有康德哲學的背景，同時主體修養與美學反思之間的關係，可以藉由「作用地保存」此一概念的美學解讀來發展一種鄂蘭式的政治判斷理論。透過康德美學與鄂蘭政治思考的進路，牟宗三修養論式的老莊政治思想得以突破只是「超越原理」的限制，拓展成道術兼備的黃老道家關於規範與法制的思維，當代對「道家」及其政治思想的理解也有機會開闢出新的討論空間。

牟宗三認為道家的玄理包含「無」的一元 (monistic) 和「有」的

多元 (pluralistic)，道創造天地萬物的妙用，就透過無和有的雙重性來展開 (1986: 101)。「無」是以虛靜的工夫所呈現的道的境界，此一境界有無限的妙用，就是「有」的多元性。因此，「無為」之道，在應世上顯現出無限的妙用而「無不為」。「無」是本，「無不為」是作用。牟宗三說，道家此一有無限妙用的學問就是能做為王者師的「帝王之學」。在歷史上最具有代表性的就是具有靈活心思的張良，他助劉邦戰勝有萬夫不當之勇的楚霸王項羽 (1986: 95-96)。

道家此一由虛靜工夫所呈現的「觀復」心境，能讓天地萬物都靜下來歸根復命，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正。牟宗三認為此一不生之生，不是一般實有形態的積極的創生，而是境界形態的消極的「一體呈現」，他稱之為「境界形態的形而上學」。這種非積極創生形態，而是消極靜態的、觀照的境界，牟宗三認為很有藝術性的味道，因此道家能開出中國的藝術境界 (1986: 121-122)。這種由主觀的虛靜工夫所呈顯的「無」的本體，其實不是客觀實有的本體，而只是一種「作用」。此一無的本體，只是一個虛置的「姿態」，它其實更是以否定的方式來展現「無」的「作用」。絕聖棄智的「絕」、「棄」就是否定的作用，透過這樣的否定，是為了成全、保住聖智仁義這些正面的價值。以無的否定作用來保住有的正面價值，用無的 how 來保住有的 what。牟宗三認為，道家此一道化的無的否定作用，是為了保住儒家聖智仁義等正面的實有、價值，這叫作「作用地保存」(1986: 127-134)。

牟宗三在《圓善論》中也將「作用地保存」稱之為「作用的成全」，意即以玄智成全一切德（如仁義禮智等）(1985b: 281)。《道德經》〈第三十八章〉有調「上德不德，是以有德，下德不失德，是以无德。」（樓宇烈 2008：93）牟宗三認為，道家是以玄智之作用成全、保住一切德，是通過「上德不德」的方式，以「無」成全之。但此「無」，並非存有論上的「無」，不是要否定棄絕聖智仁義之德，而是即於聖

智仁義之德，融通消化其封限，而歸於玄德。因此，「無」並非否定德，而是去除德之德相、德之限定性，通過「無」之作用來實現德，令萬物歸根復命而得自在 (1985b: 281)。牟宗三認為只有儒家通過道德實踐的方式才能達至真正的圓教，才能在存有論上肯定實體性的心的創造性。道家是在作用層而非創生層，以某種非道德意識（不德）之作用，來保住一切德、天地萬物，亦即「上德不德是以有德」。基於牟宗三「作用地保存」之觀點，及其關於道家式圓教的判釋，我們能夠順著此一思路找到老莊與黃老的銜接通路。關鍵在於，如何從超越之道通向現象之德與法，同時不再從道德的進路，而是以非道德、虛化主體的「無的作用」來進入政治治理的脈絡，補充「由道入法」的理論環節。

牟宗三從主體的藝術修養來詮釋道家，頗能呼應康德第三批判當中關於美學判斷的觀點，若是再加上鄂蘭對康德美學的詮釋，那麼本來只具有美學判斷的修養工夫，則可以通向鄂蘭主張的政治判斷所具有的複數性（多元性），這也是牟宗三「作用地保存」所隱涵的政治意義。「作用地保存」是透過主體讓開一步、放下把持，才能任讓萬物各遂其生。美學的反思，在康德看來也需要主體跟自己直接性的品味判斷拉開距離，才能啟動反思的程序，作出無關實踐興趣、無關個人利害的美學判斷。對鄂蘭來說，美學判斷此一反思的能力，正好是政治判斷始終要將他人的觀點、立場納入考量最重要的能力，她引用康德的「共通感」(*sensus communis*)¹¹ 和「擴大的心智」(*enlarged mentality*) (1992: 73) 來闡述相關見解。

這樣看來，牟宗三所詮釋的道家藝術心靈及其「作用地保存」的

¹¹ 鄂蘭解釋，「共通感」區別於有局限性的私人感 (*sensus privatus*)，相應於拉丁文的「共通感」，康德德文還用了 *Gemeinsinn*，或 *gemeinschaftlicher Sinn*。鄂蘭在翻譯時選用了一個英文詞 *community sense*，很能表意，我將之譯為「社群通感」。關於鄂蘭如何解釋康德第三判斷「共通感」，參見 Arendt 1992: 68-77。

境界形態，同時含有美學及政治的意義。可惜的是，牟宗三的「道家」只限於老莊，而未及黃老。換言之，老莊道家固然可以在道的本體境界中以「無的作用」來涵攝「有的多元性」，但這仍只限於每個單一個體主體的主觀修養，而無法在客觀世界中展現他認為政治上所需要的「對列格局」所撐開的制度性的安排。不過，牟宗三也明白，漢初的黃老之學作為「帝王之學」不只是主觀的藝術心靈，而能在具體的歷史與政治上展現其作用。只是牟宗三拘限於老莊哲學上的創造性，而未能將眼界投向黃老思想，其中包含了他自己也措意的道化的「術」與「治」的層次。牟宗三認為老莊道家只在本體論的層次上提供道化的政治原理，這或許是由於他始終未接受道家有關氣、氣化的思想所致。¹² 由於牟宗三從精神主體的角度來理解自由之義，一方面同意民主政治是道家政治思想的客觀形態，另一方面則由於不承認道家所言的自然其實跟氣、氣化有密切關係，錯失了自然、氣化與政治所要處理的多元性、差異性至為相關。因此，只有處理了道化與氣化的關係，從老莊通向黃老的治理之術才有落實的可能。牟宗三的道家詮釋，由於忽略了氣此一面向，導致對道家的政治思考仍侷限於精神主體、個體的逍遙自由，而不能實際上轉出具有複數意涵的政治哲學。近五十年來關於漢墓馬王堆及郭店楚簡等出土文獻所累積的豐碩研究成果，提供了更寬濶的視野，讓我們有機會回到漢人甚至先秦的視角細察老莊、黃老及儒墨名法各家之間思想交織的多元樣貌。「道家」的哲學

¹² 關於這點，筆者感謝審查人的提醒。不過要深入黃老氣學與政治治理的關係，需要更細緻的文本分析，本文暫時只能簡略地說明：道化與氣化確實是銜接老莊與黃老政治思想的關鍵。且以《黃帝四經》與《管子》為例。在《十大經·觀第二》中，作者假託黃帝之言，論述混沌之天地判分為陰陽二氣之後，四時剛柔相推、萬物乃生。政治治理亦需因順取法四時，春夏為德、秋冬為刑，「先德後刑以養生」，使民情歸於正道。《管子·四時》也有類似的氣化政治論：「是故陰陽者，天地之大理也，四時者，陰陽之大經也。刑德者，四時之合也。刑德合於時，則生福；詭則生禍。」《管子》中的〈內業〉、〈樞言〉還有進一步的論述，不過要如何才能從道化的老莊過渡銜接到氣化的黃老，此處無法深入析論。

性與政治性，也因此得以用新的眼光來估量其中蘊涵的豐富意蘊。

道家能跟儒家的道德實踐拉開距離，其藝術心靈因而取得一種美學判斷所需要的「旁觀者」(spectator) 的角度。判斷力 (Urteilkraft / judgment) 跟實踐理性所頒布的命令不同，鄂蘭引述康德的話表示，判斷力源自「一種純然沈思的愉悅或無為的輕快 (untätiges Wohlgefallen / inactive delight)」(1992: 15)。善惡的判斷得訴諸實踐理性，在關乎美醜的品味背後，則有種獨特的官能，即判斷力。判斷力是將我們從私人性的感覺解放出來，成為康德所說的「無利害」(disinterestedness)，鄂蘭強調這是一種相對來說更具有可交流性 (communicability)、公正不倚 (impartiality) 的態度，展現了人的社會性的一面 (1992: 73)。對鄂蘭來說，在理性的思考與實踐的行動中，人是作為單一的智性存有者身分出現，但是在藝術與政治的領域當中，人是以複數的人 (men in plural) 的方式現身在社會的生活當中。

道家虛靜、觀復的工夫，可以用鄂蘭「旁觀者」的角度來轉譯，同時，也要對牟宗三所說的境界形態的形上學作一調校，將之轉化為鄂蘭式的藝術與政治的現象學。如此一來，關於牟宗三「作用地保存」，亦即「無」的作用在其不生之生所呈現的萬物，便得以進入公共世界的現象。康德關於美學判斷力的用語「無為的輕快」(1992: 15)，不無巧合地呼應著牟宗三所說的無的作用。在靜觀無為的美學沈思當中，我們得以自由地與對象接開距離，忘卻自己生活中的善惡、快適、利害、欲求，任讓事物在其外觀中呈現其自己。被認為與黃老思想具有親緣性的《莊子·天地》可以與這種美學與政治判斷的思維對讀：「德人者，居无思，行无慮，不藏是非美惡。四海之內，共利之之為悅，共給之之為安。」至於黃老帛書、《管子》四篇，更是包含了許多執道者如何靜觀天下，審名察刑（形），乃至由慎到所提出的「因循」¹³

¹³ 關於慎到、田駢、彭蒙「因道全法」、「塊不失道」、「因物任性」等黃老治國之術，可參陳麗桂，《《老子》異文與黃老要論》(2020: 226-227)。

之術，這些本於無為的作用而展開的無不為思想，也即司馬談所說的「其術以虛無為本，以因循為用」。

牟宗三所說「無」的棄絕、否定的作用，可以用鄂蘭的方式理解為對於單一而普遍的思考／實踐主體的自我否定、自我忘卻，有別於思考、實踐的規定性判斷，美學反思採用的是反思性判斷，亦即不以普遍的概念、規則加諸於特殊物上，而是讓特殊物在美學的觀看中自己顯示出自己。美學與政治的現象關乎的不是事物的本質，而是特殊物作為其自己，在靜思的外觀中呈現出來的現象。美學與政治的判斷，就是運作於此一由反思的「旁觀者」及其「社群通感」(community sense)所共同構成的外觀世界。

陸、從老莊到黃老：從個人的修身到複數的公共治理

老莊道家和黃老道家的側重面不同，前者關乎哲學與精神修養的自足性，後者涉及政治與公共治理的複數性、他者性。兩者之間的精神氣質彼此相通，但是偏重取向頗有異趣。牟宗三的道家詮釋以老莊為核心，未觸及黃老，而且他的老莊詮釋借重魏晉時期的王弼與郭象注，對《莊子》文本的關注主要限於內篇，較難看出《莊子》外雜篇當中與戰國時期稷下道家思想的互動與交織關係。¹⁴ 借鑒近半世紀

¹⁴ 審查人認為，牟宗三在《才性與玄理》也引用〈寓言〉與〈庚桑楚〉說明郭注之不誤不謬，可見對《莊子》文本的關注不限於內篇。筆者同意審查人的看法，牟宗三在不同著作中確實也引用討論了《莊子》外雜篇，然而畢竟未如對內篇般作出深入分析。因為正是尤其在外篇包含了豐富的黃老思想，那些篇章在牟宗三看來或許未能代表莊子真正高明、諦當的思想，也有許多學者斥之為莊子後學淺薄之論。但筆者未採納此一通說，並不低看《莊子》外雜篇，反而認為那是《莊子》政治思想的重要組成部分。無論如何，筆者還是認為牟宗三重內篇輕外雜，重老莊輕黃老，這也造成了他對道家政治思想的論斷有所偏失不足。

以來出土文獻研究的成果可以顯示，只有結合老莊、黃老才更能看清從先秦到兩漢道家思想發展的樣貌，甚至道家諸子在不同時期、不同地區如何以特有的方式回應時代的課題。看重哲學沈思與精神修養的老莊道家，被牟宗三等當代新儒家與不少學者認定為在政治上偏於消極，而黃老道家（如慎到）在政治上的貢獻也被負面地解讀為走上韓非法家權謀之術。倘若藉由鄂蘭的視角來看待哲學與政治的分別與張力，則可以明白，政治上要變得更好，未必需要眾人的道德轉化或心智革命，而是得思考如何讓大多數只關注塵世自我利益的人，透過具有公共性（publicity）的制度與規範，讓個人內在意圖即使相互衝突，還是能夠各憑己意追求美好的共同生活。

《莊子》一書包含許多黃老政治思想的痕迹，其中吸收了具有道家色彩的慎到思想，特別值得注意。可惜《慎子》已亡佚，但我們仍能在後人輯佚的篇章中看到其中至為關鍵的「因循」，而且被納入命名為〈因循〉的篇章，茲引部分文句並略加說明如下：「因也者，因人之情也。人莫不自為也……故用人之自為，不用人之為我，則不可得而用矣，此之謂因。」（許富宏 2013：24-25）¹⁵ 從這段話我們可以很明顯地看出，慎到已然明白，因順人情是治理之鑰，如何引導眾人自利（自為）的行為來締造共同生活的可能性相當關鍵。此一在政治上的「用」，慎到並不強迫眾人放棄自利的營求，逼使他人「為我」（為君主、主權者服務），而是因順憑藉眾人之所好思索治理之術。慎到此一思路，很能彰顯黃老與道家思想家不再仰賴賢人政治，而是憑藉刑名、法理等更為公共性、制度性的治理規範，政治所關乎他人的複數性面向，才得以進入先秦政治思想的理論視野當中。

戰國中晚期政治思想的總體趨向為「以法代禮」。儒家之禮仍承

¹⁵ 另外，唐貞觀年間由唐太宗命魏徵等群臣所編撰的《群書治要》輯錄了七篇的《慎子》，其中也有〈因循〉。

襲貴族宗法、尊卑親疏的上下倫理階序。¹⁶ 儒家和道、法的根本區別就是對禮法關係的不同看法，儒家堅持更具價值意涵、歷史傳承的禮，而稷下道家則強調與時變易、法的客觀性、無偏私性。道法家雖然仍說道生禮、或說道生法，主張禮法並用、陽德陰刑，但其實更多是拉開了倫理與政治的間距，強調道、法與制度的平等性、客觀性、權威性，而非倫理上的貴賤尊卑之別。法的優先性顯然超過了禮，如天地自然的無偏私、無人為。不再單單憑藉個人的修養與百姓的教化，而是從政治層面的法與制度來規範情性與眾心的差異性。¹⁷ 先不論《莊子》外雜篇是否摻雜了稷下之學，「以法代禮」的流行至少從《黃帝四經》、《管子》便首開其風，試圖為群體生活的差異性提供政治規範的基礎。《管子·法法》表示：「政者，正也。正也者，所以正定萬物之命也。」政治的目的在於凝聚種種有差異性的情性、眾心、風俗，即《管子·君臣上》所說：「安民情性、眾心之所聚，與民為一體。」凡此均為顯例。

道法家並不要求眾人放棄自利的營求，也不逼迫人民「為我」（為君主、主權者服務），反而強調「與民一體」。同時，權力的來源並非訴諸人格影響力或宗族倫理關係，而是因順眾人自利之情，不再藉由血緣性、歷史性的宗法禮制而設想超越倫常的法理規範，追求群體生活的公共利益。道法家的修養面向，從道德轉向具有美學意味的向度，在政治生活中不訴諸個人內在的道德判斷，和具有偏私傾向的倫

¹⁶ 儒家對關於禮法的規範適用範圍，遵循的是貴庶階級的二分，最明顯的可見《禮記·曲禮上》：「禮不下庶人，刑不上大夫。」儒家推尊周禮受到道法家的批判，跟戰國中晚期「以法代禮」的歷史趨向相違。不過，《黃帝四經》的立場則主張禮法並用，顯然是處於時代轉折點上的調和之道，然而慎到等更為後期的稷下道家思想則更強調法的客觀、公正、無私，禮的人情、倫理因素愈來愈淡薄。

¹⁷ 例如《黃帝四經·經法》：「名刑已定，物自為正。」即是以制度（名刑）規範具有差異性的「物」。「物」即借代不一的民性，也兼指物情，即事物種種不同的情實。

理關係保持距離，因而特別強調法的無偏私性。相較於道德命令所重視的嚴格普遍性，具有美學色彩的政治判斷，將我們從內在自足的私人感覺、道德修養解脫開來，同時面對公共生活中的差異性，試圖在具有公開性、客觀性的制度與規範中協調眾人利益、尋求社會的凝聚力。此一具有美學向度的判斷力，則跟前述的「旁觀者」的心知模式有關。

Yearley 曾區分戰國時期關於心知 (mind) 的兩種模式，一種是主導者 (the mind as director)，一種是旁觀者 (the mind as spectator)。孟子屬於前者，莊子屬於後者，而荀子則兼有兩種心知模式。孟荀都肯定人有求善的能力，都主張要開發心知此一求善的能力，並且用它來引導、克制自私的行為。不過，孟荀對人的天性的理解不同，前者肯定自發的善性，後者則看到人自利的本能。荀子主張對欲望的衝突加以控制，心知的能力不只是養護人性而是重塑、改造人性。荀子比孟子更重視人經驗的、社群生活的面向，因此也更著眼於如何在現象世界中排難解紛。荀子比較不從倫理上的普遍主義來設想政治問題，而是吸收了莊子「旁觀者」的思想，能夠「既超然又入世」(at once detached from the world and yet active in it)，保持一種觀照的態度做出判斷。換言之，荀子既採擷了莊子超然的「旁觀者」理想，又免除莊子「蔽於天而不知人」的曲知之蔽，統合了「旁觀者」和「主導者」的心知能力 (Yearley 1980: 465-480)。

在 Yearley 的論述中，荀子「虛、壹、靜」的概念跟莊子思想有密切關聯。後來包括 Stalnaker、何志華等學者，都以細密的文本證據充實了 Yearley 此一莊荀關係的看法 (Stalnaker 2003: 87-129)。¹⁸ Stalnaker 認為，荀子挪用了《莊子》內篇和《管子·內業》中的觀念

¹⁸ 何志華，〈荀卿論說源出莊周證〉及〈《莊》、《荀》禮說淵源考辨〉，收錄於《莊荀考論》(2015)。伍振勳也曾從心靈的運作模式聯繫、區分莊子和荀子的意識活動向度（氣化、類化），見伍振勳，〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉(2003)。

來解決他關於修身的理論難題，然而他卻不再像《莊子》和《管子》把道、氣等觀念看成是宇宙的根源，而是從儒家的立場視之為倫理的路徑。無論是 Yearley 或是 Stalnaker 對莊荀關係的分析，都有相當洞見，Stalnaker 和何志華更是後出轉精地提出更細密的文本根據，在孟荀莊乃至《管子》等戰國中晚期思想互滲、觀念轉移的思想史發展提出了具說服力的分析。然而，研究莊荀及其間思想變遷歷程的學者們，所論仍不脫修身、倫理的問題，並未發現莊子、荀子的「旁觀者」立場，其實涉及了如何回應戰國政治思想走向此一關鍵問題。荀子跟慎到一樣，都不主張祛除人自利的傾向，而是透過協調欲望衝突的機制，如修養、禮儀、音樂等內外身心技術與治理手段來解決個人內在欲望和人際之間多元衝突的問題。不過《孟》《莊》《荀》乃至《黃帝四經》、《管子》等政治思想的梳理已超出本文討論範圍，暫置不論。

稷下道家如《管子》中所言的「定分止爭」的政治思想，由荀子總其大成，他可以稱作儒家版的稷下道家學者。荀子折衷禮法之間，站在儒家本位，調和禮與法、天道與人為，試圖扭轉過度向法偏斜、人文精神流失的時代走向。可惜的是，到了兼併與戰爭更為盛行的晚期典型法家《韓非子》，除了進一步貫徹「以法代禮」的思想潮流，更急轉直下，完全拋棄個人修養與人文教化的價值。不僅反對稷下諸子各自暢言、自由論學的風氣，也不再像道家強調統治者不能以主觀之私破壞法的客觀性，轉而將法當作統治的工具以遂行殘酷暴虐的集權統治，此舉同時也掩蓋了更能與當代民主政治接軌的稷下道家政治思想的潛能。

本文所言之老莊與黃老的關係，是著眼於先秦時期的道家思想。至於牟宗三相當倚賴重視的東晉時期的「向郭注莊」（以下簡稱郭象注），已經融合了漢魏以來儒道思想合流競逐而有的思想流變，其中也貫串著黃老思想的作用。因此，要在郭象注中辨視區分老莊與黃老，

已無太大意義。不過，牟宗三關於道家詮釋的扛鼎之作《才性與玄理》，其中包含著一個重要的道家詮解關乎前述「旁觀者」和「主導者」的區分與融合，也就是「迹冥論」(1985a: 187-194)。「冥」是看不見的無為之本。看不見的自然、無為，牟宗三認為並非隔絕於人世。「迹」是看得見的有為之末。看得見的名教、有為，其實未必就不能逍遙無待。「無為而無不為」此一老莊、黃老共認的原則，經由牟宗三詮釋「玄同彼我，與物冥而循大變」(牟宗三統合郭注〈逍遙遊〉之語)(1985a: 187)，將本來抽象二分的無為、無不為，在詭辭為用的表述方式中，看得見的有為之迹和看不見的無為之冥(所以迹)具體地圓融為一。郭象認為，莊子表面上抨擊堯舜孔子，實際上是要闡明堯舜孔子雖然應世實則無累。這也是 Yearley 試圖在荀子思想中抉發的「既超然又入世」、身兼「旁觀者」和「主導者」的用世之道(1985: 187-195)。¹⁹

柒、結論

本文回顧牟宗三對先秦道家思想的詮釋，尤其著眼於政治思想的部分。主要的檢視焦點在於牟宗三以老莊思想為核心的道家詮釋，一方面可以突顯先秦道家自由精神與當代民主政治接軌的可能性；另一方面，不可諱言的是，精神超越、藝術境界的道化政治，欠缺了如何從無為通向無不為此一理論環節，也再度坐實了老莊的隱逸傾向。

我試圖從兩個角度補充調整牟宗三對先秦道家政治思想的詮釋。首先，除了老莊，應補上黃老，才能看清先秦道家的思想全貌。較少被牟宗三討論的《莊子》外雜篇，以及在他晚年才陸續出土的黃老帛書，都使得牟宗三關於先秦道家的見解缺少了黃老的部分。但並不能

¹⁹ 關於牟宗三在《才性與玄理》中對道家與郭象注的詮釋，可參劉滄龍，〈心物之間的美學辯證——從牟宗三的《莊子》詮釋談起〉(2021)。

因此說牟宗三有意忽略黃老，因為甚至要到他過世前兩年才有郭店楚墓竹簡的出土。這五十年來的黃老研究成果顯示出，老莊與黃老思想的互動，在戰國中晚期思想脈動中無疑扮演了重要的角色。尤其在稷下道家法的相關文本當中，可以發現某種更重視法與制度，而非仰賴人智與修養的政治思想逐漸成形。倫理與政治之間的張力甚至斷裂，也是戰國中晚期顯著的思想趨向。不過，由於黃老思想中有關精氣之說佔了相當的份量，關於氣的部分在牟宗三的道家詮釋相當隱晦甚至是缺席，這是否造成了他對道家理解的缺失，仍需再作評估。

其次，鄂蘭借由康德美學延伸而來的政治思考，跟牟宗三從藝術修養來詮釋道家，並且在「作用地保存」此一主體放開一步、讓萬物各遂其生的若干討論頗能呼應。不過，如何從美學判斷過度到政治判斷，或者道德修養和公共治理之間的關係，顯然都需要更多討論。因此，本文借由鄂蘭「旁觀者」的討論，說明如何從藝術過度到政治中「複數的人」，巧合的是 Yearley 在莊荀關係中也使用了「旁觀者」此一概念，可見某種特殊的心靈機制、判斷方式跟公共參與的關係確實密不可分。若是道家不限於老莊而能加上黃老，那麼如何從無為通向無不為，也更加有迹可尋。雖然 Yearley 以荀子來統合「旁觀者」和「主導者」，但是我們可以在稷下道家法家的思想中看到這種「超然而入世」的心知運作與政治思考的特點。

參考文獻

古籍：

- 樓宇烈 LOU Yulie，2008，《老子道德經注校釋》 *Laozi daodejing zhujiashi*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 高明 GAO Ming，2017，《帛書老子校注》 *Boshu laozhi jiaozhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 許富宏 XU Fuhong，2013，《慎子集校集注》 *Shenzi jijiao jizhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 郭慶藩 GUO Qingfan，王孝魚點校 WANG Xiaoyu ed.，2012，《莊子集釋》 *Zhuangzi jishi*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 陳鼓應 CHEN Guu-ying，2019，《黃帝四經今註今譯：馬王堆漢墓出土帛書》 *Huangdi sijing jinzhu jinyi : mawangdui hanmu chutu boshu*，臺北市 [Taipei]：臺灣商印書館 [The Commercial Press]。
- 管仲 GUAN Zhong，黎翔鳳校注 LI Xiangfeng ed.，梁運華整理 LIANG Yunhua ed.，2006，《管子校注》 *Guanzi jiaozhu*，北京 [Beijing]：中華書局 [Chung Hwa Book Company]。
- 鄭玄 ZHENG Xuan，孔穎達疏 KONG Yingda ed.，2001，《禮記注疏》 *Liji zhushu*，臺北市 [Taipei]：新文豐 [Xinwenfeng Print Company]。

瀧川龜太郎 TAKIGAWA Kametaro, 1993, 《史記會注考證》*Shiji huizhu kaozheng*, 臺北市 [Taipei]: 萬卷樓 [Wan Juan Lou Books Company]。

中文：

白奚 BAI Xi, 1998, 《稷下學研究：中國古代的思想自由與百家爭鳴》*Jixiaxue yanjiu: zhongguo gudai de sixiang ziyou yu baijia zhengming*, 北京 [Beijing]: 生活·讀書·新知三聯書店 [SDX Joint Publishing Company]。

伍振勳 WU Chen-Hsun, 2003, 〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉 Two Kinds of “Sage Consciousness”: A comparison of Chuang-tzu and Hsun-tzu, 《漢學研究》*Chinese Studies*, 21, 2: 1-30。

牟宗三 MOU Zongsan, 1985a, 《才性與玄理》*Caixing yu xuanli*, 臺北市 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Company]。

——, 1985b, 《圓善論》*Yuanshan lun*, 臺北市 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Company]。

——, 1986, 《中國哲學十九講》*Zhongguo zhexue shijiu jiang*, 臺北市 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Company]。

——, 1987, 《政道與治道》*Zhengdao yu zhidao*, 臺北市 [Taipei]: 臺灣學生書局 [Student Book Company]。

牟宗三講演 MOU Zongsan, 盧雪崑整理 LU Xuekun ed., 楊祖漢校訂 Yang Zuhan ed., 2019, 《牟宗三先生講演錄》*Mouzongsan xiansheng*

- jiangyan lu*，第三冊 Vol. 3，新北市 [New Taipei City]：東方人文學術研究基金會 [Dongfang renwen xueshu yanjiu jijinhui]。
- 何志華 HO Che Wah，2015，《莊荀考論》*Zhuang xun kao lun*，香港 [Hong Kong]：香港中文大學出版社 [The Chinese University of Hong Kong Press]。
- 淺野裕一 ASONO Yuichi，2021，《黃老道的形成與發展》*Huanglao dao de xingcheng yu fazhan*，韓文譯 HAN Wen trans.，南京 [Nanjing]：鳳凰出版社 [Phoenix Publishing House]。
- 陳麗桂 CHEN Li-Gui，1997，《秦漢時期的黃老思想》*Qinhan shiqi de huanglao sixiang*，臺北市 [Taipei]：文津 [Wenchin Publishing Company]。
- ，2020，《《老子》異文與黃老要論》*Laozi yiwen yu huanglao yaolun*，臺北市 [Taipei]：五南 [Wu-Nan Book Inc.]。
- 劉滄龍 LIU Tsang-Long，2021，〈心物之間的美學辯證——從牟宗三的《莊子》詮釋談起〉*Aesthetic Dialectics between the Mind and Things: Taking Mou Zongsan's Interpretation of the Zhuangzi as a Point of Departure*，《清華學報》*Tsing Hua Journal of Chinese Studies*，51，3：513-537。
- 蕭振聲 SIU Chun-Sing，2022，《先秦哲學隅論》*Xianqin zhexue yulun*，臺北市 [Taipei]：萬卷樓 [Wan Juan Lou Books Company]。

西文：

Arendt, Hannah. 1992. *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press.

Stalnaker, Aron. 2003. Aspects of Xunzi's Engagement with Early Daoism. *Philosophy East & West*, 53, 1: 87-129.

Yearley, Lee. 1980. Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism. *The Journal of Asian Studies*, 39, 3: 465-480.

Mou Zongsan's Interpretation of “Daoism” and its Political Thought

LIU Tsang-Long

Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Address: No. 162, Sec. 1, Heping E. Rd., Da'an Dist., Taipei City
106308, Taiwan (R.O.C.)

E-mail: synapsea@ntnu.edu.tw

Abstract

This article takes Mou Zongsan (牟宗三) as an example to discuss the historical and philosophical significance of contemporary scholars' interpretations of “Daoism” with “Lao Zhuang” (老莊). From Mou Zongsan's point of view, the Daoist spiritual cultivation presented by thought of “Lao Zhuang” not only surpasses the humanistic world of rites of Zhou (周禮), but also shows the spirit of freedom. While this view has profound insights, it also has obvious deficiencies. In Mo's interpretation, “Huang Lao” (黃老) and its political thoughts have no place, which ignores the continuous historical process of interaction between “Lao Zhuang” and “Huang Lao” since the Warring States period. Because Mou Zongsan's interpretation of Daoism is limited to the level of “Lao Zhuang's” spiritual cultivation, it will be impossible to see the close intertwining between “Lao Zhuang” and “Huang Lao,” especially in political thought. In terms of political thought, “Huang Lao” had already

shaken off the tendency of “Lao Zhuang’s” reclusiveness and stepped out of the direction of personal spiritual cultivation, and had made contributions to the sources of norms and institutional concepts of public governance. Nowadays, when we review Mou Zongsan’s interpretation of Daoism, if we can supplement “Huang Lao’s” Daoist orientation, it will be significant for us to understand the whole picture of pre-Qin Daoist thought.

Keywords: Mou Zongsan, Daoism, Political Thought, Huang Lao