

# 《老子》道術應用之詮釋轉折： 借由《韓非子》詮解《老子》權謀術用看 王真《道德經論兵要義述》用兵之術

楊穎詩

國立臺灣師範大學共同教育委員會國文教育組兼任助理教授

## 提 要

王真《道德經論兵要義述》乃唐代以兵書方式注解《老子》的代表作，其用兵之道在於不爭止戰，《道德經論兵要義述》與《韓非子》詮解《老子》均具道術應用的特色。

本文從論述根據、實踐進路、呈現應用三方面的詮釋轉折，分析王真詮解《老子》之轉向，討論王真如何從《老子》無為而治的治國理想轉向偃武不爭的詮釋向度，當中借由《韓非子》詮解《老子》純就君王以法術勢駕馭群臣的道術應用，與王真學說比較二者同為道術應用之不同，以見王真解《老》的特色。

經由比較分析可見王真以不爭為常道的內容，並將常道具體化於聖王之中，實踐工夫較為具體，以對治好戰用兵為主，透過君王不爭止戰修養工夫，達至國泰民安，使百姓得以休養生息，此即其治國理想，相對《老子》所說更為具體，較諸《韓非子》更能將道術應用收攝於主體修養之中，而不流於權謀獨裁之說。王真以注《老》方式回應當時政局，勸諫當權者切勿窮兵黷武，活化《老子》使

之為唐《老子》。

**關鍵詞：**老子 韓非子 王真 道 術

# 《老子》道術應用之詮釋轉折： 借由《韓非子》詮解《老子》權謀術用看 王真《道德經論兵要義述》用兵之術

楊穎詩

國立臺灣師範大學共同教育委員會國文教育組兼任助理教授

## 一、前言

唐·王真（805-820）《道德論兵要義述》以兵書角度詮釋《老子》，〈敘表〉明言「原夫深衷微旨，未嘗有一章不屬意於兵也。」<sup>①</sup>（《道德真經論兵要義述·敘表》，頁4a）指出《老子》八十一章，無一章不是剋就用兵之道來說，全書重點亦在於「兵」。後世對王真詮解《老子》評價不一，主要從兩方面論之，一為負面批評，如劉盍松即認為王真用兵書概括整本《老子》未免失之偏頗；<sup>②</sup>江淑君認為王真轉入兵戰思維詮解《老子》削弱文本形上玄論的義理傾向，轉向實質的兵戰論述，不難發現其理解的偏差及其義理滑失，以兵戰主旨擴大衍義，全面解說《老子》各個章節，其間以偏概全的缺失，是必須加以批評

① 本文所引《道德真經論兵要義述》均見王真：《道德真經論兵要義述》，《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年），以下引文僅於文中標示書名、卷數、篇名、頁碼。

② 劉盍松指出：「而《道德經》全書八十一章，直接論兵或間接涉及到用兵的只計有第三十、三十一、三十六、四十六、五十七、六十七、六十八、六十九、七十三、七十六、七十八等十餘章。用兵書來概括整本《道德經》，就未免失之偏頗。」見劉盍松：〈老子戰爭及謀略思想研究〉，《湖北師範學院學報》第25卷第1期（2005年1月），頁64。

反省的。<sup>③</sup>二為正面肯定，如馬良懷即認為此書角度特別，代表老學發展的一個側面，<sup>④</sup>使老學的發展增添了一個新的內容；<sup>⑤</sup>金兌勇和黃啟川均認為將《道德經》視作兵書且予以系統言說，只有唐代的王真一人。<sup>⑥</sup>後世對王真解《老》評價不一，標準在於是否如實解說《老子》思想，還是藉著詮解《老子》申述己說。

正如元·杜道堅（1237-1318）所言：「道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自其成心而師之。故漢人注者為『漢老子』，晉人注者為『晉老子』，唐人、宋人注者為『唐老子』、『宋老子』。」<sup>⑦</sup>隨著後人理解《老子》的角度不同，詮釋的向度自亦有異，從兩漢、魏晉、唐宋以還人人心中皆有其《老子》，即所謂各師其成心而成。當中詮釋差異，或為詮釋者認為《老子》本該如是說，或為寄言出意，透過詮解經典解決未完成的思想課題、建構個人思想體系，此即傅偉勳所謂「創造性的詮釋」。<sup>⑧</sup>張良懷即指出「王真詮

---

③ 江淑君：〈以無為、不爭為教父：王真《道德經論兵要義述》的兵戰論述〉，《東亞漢學研究》第5期（2015年5月），頁64。

④ 馬良懷認為儘管此書平淡無奇，理論價值不大，但角度特別，代表著老學發展的一個側面，有必要作一專門介紹。熊鐵基、馬懷良、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1995年），頁277。

⑤ 同前註，頁278。

⑥ 金兌勇曰：「歷史上，許多著名人物把《道德經》看成一部兵書。然而，在注解《道德經》的歷史上，將《道德經》視作兵書且予以系統言說，只有唐代的王真一人。」見金兌勇：〈王真《道德經論兵要義述》初探〉，《軍事歷史研究》第2期（2003年），頁91。黃啟川曰：「將《老子》視為一部兵書且予以系統闡明言說的，當推唐朝王真。」見黃啟川：〈王真《道德經論兵要義述》析論〉，《空大人文學報》第20期（2011年12月），頁219。

⑦ （元）杜道堅：《玄經原旨發揮》卷下，《道藏》第12冊（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1987年），頁773。

⑧ 傅偉勳指出「創造的詮釋學家不但為了講話原思想家的教義，還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。創造的詮釋學之所以與普通意義的詮釋學訓練不同，而有獨特的性格，亦即哲理創造性，即在於此。」見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書館，1990年），頁11。又傅偉勳認為創造性的詮釋學只有達到「必謂」的層次，即「為了解決原思想家未能完成的思想課題」，才真正算是狹義的創造的詮釋學。同前引書，頁10、45。劉述先後來與傅偉勳討論並得他同意認為「必

釋《老子》，採用的依然是王弼以來的『得意忘言』之法，只是穿鑿附會更加明顯而已。他可以完全拋開《老子》的原意而根據自己的需要隨意解釋。」<sup>9</sup>以「得意忘言」、「寄言出意」<sup>10</sup>的方式詮解《老子》自秦漢以來屢見不鮮，《韓非子》從法術勢面向、君人南面之術來詮解；嚴遵以客觀氣化、治身養神來詮解；《河上公章句》重在「自然長生之道」<sup>11</sup>治養形軀的一面詮解；魏·王弼（226-249）《老子注》以不生之生、讓開成全之道成就理想治國境界來詮解《老子》，唐·成玄英（？-？）以重玄解《老》，唐玄宗（685-762）用理身理國注《老》無不屬創造性的詮釋，及至王真以用兵之道論《老子》到底只是誤詮、以偏概全，還是藉著注解《老子》開展不同的詮釋面向，因時制宜，借機說法？<sup>12</sup>王真《道德經論兵要義述》到底是穿鑿附會、拋開《老子》原意隨意解釋，還是有所繼承，並發展成一套完整學說？學界對王真解《老》的評價不一，相對來看學界討論同朝代的成玄英、唐玄宗、杜光庭（850-933）、陸希聲（？-895）詮解《老子》較多，研究唐老子的學者專家董恩林，其《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》、《唐代《老子》詮釋文獻研究》<sup>13</sup>更沒有討論整理王真解《老》的說法，到底是王真解《老》不成體系，不值一題，還是在老學詮釋史上沒有很大價值，所以略去不論，這也是一個值得思考的問題。

---

謂」一詞不妥，而改為「創謂」。見劉述先：《當代中國哲學論——問題篇》（紐澤西：八方文化企業公司，1996年），頁5-10。

<sup>9</sup> 熊鐵基、馬懷良、劉韶軍：《中國老學史》，頁278。

<sup>10</sup> 「得象忘言，得意忘象」語出王弼，見樓宇烈校釋：《王弼集校釋·周易略例·明象》（北京：中華書局，1999年），頁609。「寄言出意」言出郭象：「夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上摶擊乎三皇，下痛病其一身也。」見郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋·山木》（臺北：萬卷樓圖書，1993年），頁699。

<sup>11</sup> 王卡點校：《老子道德經河上公章句·體道第一》（北京：中華書局，1997年），頁1。

<sup>12</sup> 尹志華指出將「詮釋」就是「使用」的實用主義觀點用來說明歷代《老子》注疏，也是較為恰當。綜觀古今《老子》注疏，可以說沒有幾個注家是純粹為了注解而注解，他們的主要目的是要借注解來闡發自己的政治主張和學術觀點。見尹志華：〈從老學史看「六經注我」的詮釋方法〉，《中國哲學與文化》第五輯（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁72-73。

<sup>13</sup> 分別見董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年）。

王真從兵書的角度解讀《老子》，在唐朝三教合一、注重治身理國面向來詮解《老子》的主流來看，實屬罕見。以兵書角度解《老》者，並非自王真開始，戴美芝《老子學考》指出：「南北朝及隋代專論類的老學著作，以《老子兵書》最為特殊。學者著書為文以論《老子》之『道』，自西漢以來常有之。但以『兵書』來看待《老子》倒是首舉。可惜其書已佚，不得其詳。」<sup>14</sup>《隋書·經籍志》兵家著錄即有《老子兵書》一卷，<sup>15</sup>亦已亡佚。王真以後北宋·蘇轍（1039-1112）於《老子解》云：「幾於用智也，與管仲、孫武何異？」<sup>16</sup>南宋·鄭樵（1104-1162）在《通志略》將《老子》之著作錄於兵家<sup>17</sup>；明清之際的王夫之（1619-1692）則認為《老子》言兵之略、言兵之術，實為「言兵者之祖」、應為「言兵者師之」；<sup>18</sup>清·魏源（1794-1857）《老子本義》序亦云：「有黃老之學，有老莊之學，黃老之學出於上古，故五千言中，動稱經言及太上有言，又多引禮家之言，兵家之言。」<sup>19</sup>至於近代研究《老子》兵學著述者，均對《老子》在軍事戰略思想有所著墨。《老子》固非純為兵論之書，然而隨著「道與世降，時有不同」，後世詮釋藉此打開用兵之術的一面，建構完整論說豐富《老子》面向似亦並無不可。

王真《道德經論兵要義述》為今傳文獻最早且完整以兵書面向詮釋《老子》思想，自有其討論價值，加上其說與《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉自純任法術勢治國同樣偏重道術應用，並且強調用兵在於止戰息戈使老百姓得以休養生息，當中詮釋轉折既有繼承，亦有開拓，影響後來用兵書解《老》的說法。本文著重於借用《韓非子》詮解《老子》的思想內容說明王真詮解《老子》的方向，所言「道術應用」偏就王真解《老》用兵治國之術，至於神仙黃白之術、延命養生之

<sup>14</sup> 戴美芝：《老子學考》（新北：花木蘭文化出版社，2006年），頁72。

<sup>15</sup> 見（唐）魏徵（580-643）：《隋書·志傳》（臺北：鼎文書局，1975年），頁1015。

<sup>16</sup> （北宋）蘇轍著，黃曙輝點校：《道德真經註》（上海：華東師範大學出版社，2010年），頁44。

<sup>17</sup> （南宋）鄭樵：《通志略》44卷藝文6（臺北：中華書局，1970年），頁7。

<sup>18</sup> （清）王夫之：《讀通鑑論·宋論合刊》（臺北：里仁書局，1985年），頁127。

<sup>19</sup> （清）魏源：《魏源集》（臺北：鼎文書局，1978年），頁253。

修、書法畫作之工、武藝拳法之技則不在本文「道術應用」討論範圍之內。綜觀今人研究王真《道德經論兵要義述》多集中討論分析其思想內容，鮮少與同為著重道術應用的《韓非子》解《老》對比說明，<sup>20</sup> 本文在前人研究的基礎之上，針對王真《道德經論兵要義述》的論述根據、實踐進路、呈現應用等三方面之詮轉折，探討王真解《老》如何從《老子》著重無為而治、《韓非子》解《老》之純任法術勢治國的方向，轉至無為止戰的用兵之術。<sup>21</sup>

## 二、論述根據之轉折：從法術權謀轉向用兵之道

王真討論萬物生成根據與《老子》有異，致使其說偏向客觀術用，因而認為《老子》一書「未嘗有一章不屬意於兵」，以下分別從道生的方式、常道的內容以及對常道具體化等三方面分析說明其論述根據。

### (一) 道生方式為氣化宇宙論

常道為萬物生成、實現的根據，《老子》以無為、自然為常道，王真則以真常之元、元氣、陰陽論道，觀其文曰：

夫天清而運動不已，地寧而安靜無窮。皆以其順自然之化，無獨見之專，

<sup>20</sup> 如金兌勇：〈王真《道德經論兵要義述》初探〉、黃啟川〈王真《道德經論兵要義述》析論〉、江淑君：〈以無為、不爭為教父：王真《道德經論兵要義述》的兵戰論述〉等篇。

<sup>21</sup> 今存《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉或曰黃老道家、或曰道法家、齊法家之著述，邱黃海指出「作者問題的徹底解決所要求的是直接的或間接的經驗證據，否則不管是就遣辭用句、概念的使用、文章的風格等等來研究，頂多都只是一種臆度與揣測而已。」見邱黃海：〈《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉篇的詮釋特色〉，《東海大學文學院學報》46（2005年7月），頁186。唐君毅先生指出「今存韓非子諸篇，自不必盡為韓非子本人所著……凡其旨與他篇一致者，皆應為韓非一型態之思想家所著。吾今既重本思想型態以為論，則並納之於韓非之思想之中，固未為不可也。」見唐君毅：《中國哲學原論》原道篇一（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁508。誠如唐先生所言，今存之《韓非子》不必視為盡是韓非一人之著作，或可視為韓非及其後學、門人之作，其理論體系屬法家之義理脈絡者，自可統而論之。

不矜其功，不厚其生，施陽布陰，復不為主，故能長生也。（《道德真經論兵要義述·卷一·天長地久章第七》，頁 5b）

治天下國家之人，皆似烹煮小魚也。當以安靜不撓為本，既以安靜為本，自然不失其道。道既不失，陰陽大和；陰陽大和，則風雨時若；風雨時若，則百靈獲安；百靈既安，則妖精之徒不能為變怪之事，故曰：「其鬼不神。」（《道德真經論兵要義述·卷四·善為士者不武章第六十》，頁 6a）

王真從陰陽氣化說明宇宙生成的根據，故言「施陽布陰」、「道既不失，陰陽大和；陰陽大和，則雨時若」百靈獲安、妖精不為變怪之事，以此解說《老子·六十章》之「其鬼不神」。<sup>22</sup> 天地和諧，不失其道，由是而見常道的重要性能使萬物和諧。然而《老子·七章》之言「天長地久」、「自生」是從主體價值意義出發，不就外在客觀氣化而論。所謂「天長地久」是象徵地說自然常道的永恆性，此乃價值意義的「天地」，須由「不自生」工夫修養達成，所謂「不自生」是從不執有其生來說，因無心執持，故能長生不殆，此屬主觀性質的「天地」與〈一章〉「無名天地之始」的「天地」相同。《老子·七章》之「天地」異於〈二十三章〉之「天地尚不能久」、「飄風不終朝，驟雨不終日」的客觀現象義的「天地」，風雨朝夕而止，無法長久不休。王真言天清地寧任順自然變化偏就氣化而論，故有陰陽二氣之說，因此又言「夫天之道，常清虛太極，無私於覆燾；地之道，常沈靜博厚，無私於亭毒。則是陰陽各得其恆，故人與萬物俱得盡其生成之理。」（《道德真經論兵要義述·卷一·致虛極章第十六》，頁 11b）認為天地無私不自生，陰陽不失其和，萬物便能盡其生，王真之言「天地」異於《老子·七章》之「天地」，反近於〈二十三章〉之「天地」。

因王真以陰陽氣化論天地萬物，故又言：「魄者，陰之質也；一者，陽之精也。」（《道德真經論兵要義述·卷一·營魄抱一章第十》，頁 8a）《老子·十章》「載營魄抱一」以神說魂，用形說魄，神形合於「一」，即能魂魄不離，

<sup>22</sup> 本文所採《老子》文本以王弼本為主，見樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 158。



其謂「抱一」，與〈二十二章〉「聖人抱一，為天下式」之「抱一」意思相同，是指合於自然之道。若人的神形能合於自然，便能得其正壽，不致失魂落魄，亦即〈五十九章〉「長生久視」之意。然而王真以陽之精言一，陰之質說魄，便落入氣化進路說明宇宙生成。凡是以元氣作為客觀宇宙生成的根據而形成的宇宙論的論述，便屬「氣化宇宙論」，而客觀是相對於主體價值實踐而言，舉凡天地、魂魄、人物等客觀存在都以此作為解釋的根源。王真以「真常之元」為「常道」（《道德真經論兵要義述·卷一·道可道章第一》，頁 1a），又以元氣為生成萬物的根據，〈四十二章〉曰：

夫元氣始生，生生不已，故有萬物盈乎天地之間。又萬物之出，莫不皆負背陰肅之氣，抱向陽和之中。中而和者，乃得為人，故謂之最靈。既靈且智，是能知損益之義。（《道德真經論兵要義述·卷三·道生一章第四十二》，頁 4a）

《老子·四十二章》以「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」說明萬物實踐方式，沒有明言「一」、「二」、「三」內容為何，以致後世爭論不休，<sup>23</sup>綜觀《老子》思想歸趣，相對合理的說法應以本體宇宙論來詮釋《老子》「道生」之義，即從生命主體出發討論與生命價值意義相關的根源性問題，而藉由宇宙論的方式說明。<sup>24</sup>用較為合理的詮釋、並符合「詮釋學的循環」來看，應以「玄」、

<sup>23</sup> 詮解《老子》「道生」方式主要有兩種說法，一為氣化宇宙論，另一則為本體宇宙論。以氣化宇宙論方式詮解《老子·四十二章》「道生」之說自兩漢起《淮南子》、嚴遵《老子指歸》、河上公《河上公章句》及後魏王弼《老子注》，當代學者如陳鼓應、牟鍾鑒、蔣錫昌、徐復觀均屬氣化宇宙論方式言「道生」只是各人所言之道生之「一」、「二」、「三」內涵各有不同。另一進路以本體宇宙論述之，如牟宗三先生、楊穎詩即屬此說，二人對道生之「一」、「二」、「三」意涵亦有著不同的詮釋。相關說法見楊穎詩：《老子義理疏解》（臺北：文史哲出版社，2017年），頁 54-68 及楊穎詩：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》（臺北：文史哲出版社，2017年），頁 62-64。

<sup>24</sup> 關於本體宇宙論詳細的說明，可參照牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁 94-95。

「無」、「有」詮釋道生之「一」、「二」、「三」，如此方能相應《老子·一章》、〈四十章〉義理內容，回到主體個人修養說明常道實現生命純粹價值意義的歷程。<sup>25</sup>然而王真直接以「元氣」為常道，以「一」、「二」、「三」為生生不已的過程，指出萬物背陰氣、抱陽氣而成，當中能體中和者為人，為萬物之靈，能掌握應世損益的原則。王真此說實受兩漢以氣化宇宙論詮釋《老子》的影響，從元氣、陰陽論萬物生成。《河上公章句》由氣化宇宙論來詮釋《老子》道生義，〈道化第四十二〉言：「道始所生者一也。一生陰與陽也。陰陽生和、清、濁三氣，分為天地人也。天地人共生萬物也。天施地化，人長養之。萬物無不負陰而向陽，迴心而就日。萬物中皆有元氣，得以和柔，若胷中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也。」（《老子道德經河上公章句》，頁 168-169）〈能為第十〉曰：「一者，道始所生，太和之精氣也，故曰一。」（《老子道德經河上公章句》，頁 34）河上公以太和精氣言「一」，以陰、陽二氣而言「二」，又以和、清、濁而言「三」，均自氣言之，將太和精氣、陰陽二氣、和清濁三氣同時列為萬物生化的形上根據，屬氣化宇宙論言萬物的生成。<sup>26</sup>《河上公章句》又言「元氣生萬物」（《老子道德經河上公章句·養身第二》，頁 7）、「萬物皆得道之精氣而生」（《老子道德經河上公章句·虛心第二十一》，頁 87），王真以元氣解釋《老子》道生之說實繼承河上公，並進一步規範常道內容為「樸者，道之實。」（《道德真經論兵要義述·卷二·道常無名章第三十二》，頁 8b），強調「樸者，元氣之質也。」（《道德真經論兵要義述·卷二·知其雄章第二十八》，頁 6a）《老子》從樸素自然之德言「樸」，王真直接以「元氣之質」言之，對於宇宙生成的根據已從本體宇宙論轉向氣化宇宙論。

<sup>25</sup> 由於本篇重點並不在明辨析《老子》道生的義理內涵，而重於說明王真詮解《老子》的思想轉折，楊穎詩《老子義理疏解》有詳細分析說明，見楊穎詩：《老子義理疏解》，頁 61-68。

<sup>26</sup> 王卡點校：《老子道德經河上公章句》，頁 168-169。

## （二）常道內容以術用為主

因為王真以氣化方式說「道生」，用元氣作為常道實現萬物的根據，使其常道偏就應用而言，甚至將《老子》對常道的描述直接轉向兵術應用來詮釋，文曰：

此一章特論理兵之要，深至矣！夫上善之兵，方之於水。然水之溢也，有昏墊之災；兵之亂也，有塗炭之害。故水治，則潤澤萬物、通濟舟楫；兵理，則鎮安兆庶、保衛邦家。若理兵能象水之不爭，又能居所惡之地不侵受害者，則近於道矣。是以，兵之動息，必當擇利而處之。（《道德真經論兵要義述·卷一·上善若水章第八》，頁 6a）

夫兵者，人情之所恃賴也。且匹夫之徒，帶三尺利劍，持數寸匕首，至有憑凌天子，劫脅諸侯，或邀盟於前，或請命於後，往往而得矧乎！當九五之位，全億兆之師，尊居一人，下臨萬物，乃知持盈不易，揣銳實難！（《道德真經論兵要義述·卷一·持而盈之章第九》，頁 7b）

《老子·八章》以水喻道，說明常道不爭的特質；〈九章〉：「持而盈之，不如其已。揣而稅之，不可長保。」從反面論述執著常道帶來的後果，凡此均就自然常道而說。王真詮解此二章時將《老子》常道直接說成兵術應用，將《老子·八章》最好的德理解成最好的理兵方式，認為用兵過度有如洪水氾濫成災，造成生靈塗炭；只有善於治水才能利用水來潤澤萬物，載舟前後，理兵亦然，能理兵即能保家衛國，安頓百姓，而理兵之道即在於止戰不爭。王真詮釋〈九章〉時直接以「兵者」作為持、揣的對象，認為只有匹夫才會仗賴兵器，以武器威迫天子、脅持諸侯。只有人君，位極天下，擁有軍隊，君臨天下，才能掌握端水盈滿，不如讓它適可而止；捶木使之銳利，不可以長久保持的道理。

王真不僅借《老子》論道的特性來說明其不爭止戰的主張，其言「無為之道」、「無為」、「樸素」亦多就用兵而言，其〈視之不見章第十四〉曰：「故使人君執此上古無為之道，以治當今有名之物也。無為者，亦謂無兵戰之事也；

有名者，謂軍國之務也。故能知始，樸素之義乃可為道之綱紀也。」（《道德真經論兵要義述》，頁 11a）《老子·十四章》：「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」認為能以古時候傳下來的常道，駕御生命當下的事，就能掌握自古以來就有的常道，這就是常道的綱領。王真同樣直接將「古之道」詮解成「無為之道」而「無為」就是無兵戰之事，不為兵戰之事即能體樸素之義，這就是他所謂常道的綱紀。王真將《老子》無為自然常道釋成理兵之道，將常道不爭的特性詮解為用兵之不爭止戰，使常道從生化萬物的性格轉向具體的兵術應用。

以術用角度詮解《老子》常道，並不始於王真，《韓非子》詮解《老子》常道即以法、術言之，觀其文曰：

所謂「有國之母」，母者，道也；道也者，生於所以有國之術。所以有國之術，故謂之「有國之母」。夫道以與世周旋者，其建生也長，持祿也久。故曰：「有國之母，可以長久。」樹木有蔓根，有直根。直根者，書之所謂柢也；柢也者，木之所以建生也；蔓根者，木之所以持生也。德也者，人之所以建生也；祿也者，人之所以持生也。今建於理者，其持祿也久，故曰：「深其根。」體其道者，其生日長，故曰：「固其柢。」柢固則生長，根深則視久，故曰：「深其根，固其柢，長生久視之道也。」<sup>27</sup>

《老子·五十九章》言：「有國之母，可以長久。」是以自然為治國的根據，如是方能長治久安，精神不會枯竭，得其正壽而終，是從價值義上言長久、長生。《韓非子·解老》以治國方術詮釋「國之母」，以長生、久有祿位作為「長久」的具體內容，明顯與《老子》不同。《韓非子·解老》曰：「夫能有其國、保其身者，必且體道。體道，則其智深；其智深，則其會遠；其會遠，眾人莫能見其所極。唯夫體道，能令人不見其事極；不見其事極者，為能保其身、有其國，故曰：『莫知其極；莫知其極，則可以有國。』」（《增訂韓非子校釋》，

<sup>27</sup> 陳啟天：《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），頁 739。以下引文出自《增訂韓非子校釋》處，僅於文中標示書名、卷數、篇名、頁碼。

頁 738-739) 明確指出體道之人能智謀深遠，能以智謀治國，則臣民便無法窺探人君所想，故曰「眾人莫能見其所極」。因人君能掌握治國之術，使百姓無法揣測上意故能保全生命，穩固政權，亦即所謂「根深則視久」之意，可見《韓非子》所謂道，實為形而下之方術，能以方術治天下，則能擁有長久的生命與祿位。《韓非子》將法的地位提升至與常道同層，作為一切的根據，透過法術勢的結合鞏固君權、富國強兵，<sup>28</sup> 故謂「無勢之謂輕，離位之謂躁，是以生幽而死。故曰：『輕則失根，躁則失君。』」（《增訂韓非子校釋·喻老》，頁 767）<sup>29</sup> 《老子·二十六章》以自然修養之德為重，此即「重為輕根」，輕率則失其根本之意；《韓非子》以失勢為輕，已落在術用言常道，因此又言：「道者，萬物之始，是非之紀也。是以明君守始，以知萬物之源；治紀，以知善敗之端。」（《增訂韓非子校釋·主道》，頁 686）所謂常道作為萬物之始，判別是非的準則，實就法術而言道，因此明君堅守法術治國便能知曉萬物的起源，依法治國，便能明白善惡的端倪。

《老子》以自然、無為作常道內容，能使萬物在無為無心狀況下實現其自己，保存萬物的純粹價值意義；《韓非子》詮解《老子》之道則刊落常道形上性格，而為形下的法術權謀；王真詮解《老子》常道雖沒有完全刊落常道形上意義，然而卻偏重用兵之術，以無兵戰之事、不爭止戰為常道內容，削弱常道的形上性格，<sup>30</sup> 從《韓非子》法術治國轉向理兵不爭的面向，此即其道術應用之詮釋轉折，而王真強調理兵不爭大概與自中唐起國家內亂不斷，百姓飽受征兵之苦、被迫上戰場犧牲性命相關。

<sup>28</sup> 關於《韓非子》以「法」作為一切存在基礎的說法，見高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，2001年），頁 27。

<sup>29</sup> 王弼本「輕則失根」作「輕則失本」，見樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁 70。

<sup>30</sup> 江淑君即指出王真轉入兵戰思維詮解《老子》削弱文本形上玄論的義理傾向，轉向實質的兵戰論述。見江淑君：〈以無為、不爭為教父：王真《道德經論兵要義述》的兵戰論述〉，頁 64。

### (三) 常道具體化於聖人之內

王真以氣化宇宙論說明《老子》道生的方式，又偏重術用為常道內容，能理兵止戰的決定權在君主手中，故特別強調人君的重要性，將《老子》闡述常道章句詮釋為聖人理兵的一面，文曰：

夫稟二氣而生，居三才之際：靈於萬物者，謂之最靈；靈於最靈者，謂之聖人。聖人代天地而理萬物者也，於是因言以立道，因道以制名。然異於真常之元，故曰：可道。……蓋天地之道，四時行焉，百物生焉，是為一玄也；聖人之道，代天理物，各正性命，復為一玄也。故曰：玄之又玄。是以，道君將明王者，治天下、安萬國、正師旅，孰不由於此戶者也。故曰：眾妙之門。（《道德真經論兵要義述·卷一·道可道章第一》，頁1a-1b）

王真認為同樣稟得陰陽二氣而生，於天地人之中人為萬物之靈，而靈者之中又有最靈的便是「聖人」。聖人職責即在於代理天地萬物，立道制名，然而聖人畢竟不是常道「異於真常之元」，故謂之「可道」。王真所謂「可道」與《老子》所言「可道」並不相同。首先，就「可道」、「不可道」而言：《老子》針對生命實踐之自然、無為而無不為來說「道」，自然、無為而無不為通過實踐而成，非光靠言說便可成就。要窮盡天下生命的路，則不能局限於某一形態，若為某一形態所限則為可道之道；凡是可道之道，便不是恆常不變的人生之道，《老子》以此釐定「可道」與「不可道」的分別。王真的「不可道」為「真常之元」，「可道」則落在代理天地萬物的聖人而說，特別強調聖人在天地之間的作用。其次，就「玄之又玄」與「眾妙之門」來看：《老子》「無」、「有」二者同出於道，「玄」作用於「無」、「有」之間，使常道的雙重性同時發揮作用，無有偏滯。《老子》言「玄之又玄」是為了不執於「玄」，而能生生不息地作用於「無」、「有」之間，讓生命的奧妙均能自此開出，是謂「眾妙之門」。王真的「玄之又玄」別於《老子》而有二「玄」，一為天地之道，能使四季運行，百物生成；二

為聖人之道，代天地治理萬物，使萬物各正性命，是謂「玄之又玄」，明顯與《老子》有別。王真認為老子讓聖王治理天下、穩定邦國、整頓軍隊，均自此「眾妙之門」，特別強調「聖人之道」此一「玄」，將常道具體化於聖人之內，而且此聖人即是聖王，用以治理天下、理兵止戰。

王真針對《老子》論常道的內涵時，常轉向聖人治國而論，如〈四章〉言常道沖虛且先於萬物的特性，王真即言：「此章言人君體道用心無有滿溢之志，長使淵然澄靜，如萬物之祖宗，則自然挫折鋒鋦之銛銳，解釋紛擾之云為，故能和光耀、降嚴威也。同其塵，雜含垢氣也。然玄元深歎，此有道之君能存其至德如是。」（《道德真經論兵要義述·卷一·道沖而用章第四》，頁 4a-4b）偏就聖王治國之德而言沖虛清靜、和光同塵。〈四十三章〉言常道其中一個特質乃天下之至柔，無所不入，以及無為的好處，王真詮釋此章時即言「若人君能以精微密妙之道，致無為之理，則無所不入。」將常道具體化於聖人之內，強調聖人之治。其他如〈上善若水章第八〉、〈谷神不死章第六〉、〈視之不見章第十四〉、〈古之善為士章第十五〉、〈反者道之動章四十〉、〈大道汎兮章第三十四〉、〈執大象章第三十五〉、〈上士聞道章第四十一〉、〈大成若缺章第四十五〉、〈道生之章第五十一〉、〈道者萬物章第六十二〉、〈天下皆謂我大章第六十七〉、〈勇於敢則殺章第七十三〉亦是從《老子》論常道的特質、內涵轉向以聖人之道詮釋。或曰，王真亦云：「故王者得之，可以適天下；諸侯得之，可以安萬邦；卿大夫得之，可以凝庶績；士庶人得之，可以知其所歸。」（《道德真經論兵要義述·卷一·道可道章第一》，頁 1b）似亦可說其論道不僅落在聖王治國一面，然而從前文可見，所得之道乃「天地之道」為「玄之又玄」的第一玄，與「復為一玄」的「聖人之道」不同。王真強調「聖人之道」，《老子》論道多數章句均轉向聖王治國理兵而論，此其詮釋轉折的特色，與《老子》思想內容相近處乃承接部份，在詮釋章句上屬少數，亦非其特色所在，宜分辨清楚。

《老子》一書本為「君人南面之術」，<sup>31</sup>亦言「王亦大」、「王居其一」

<sup>31</sup>（東漢）班固（32-92）以「君人南面之術」概括道家論學宗趣，用以簡述《老子》一書著書

（〈二十五章〉）明顯為王者立言，然而其說不僅論述治國之理，更強調自然常道對生命的重要，緊扣生命實踐而言自然無為，其成聖的對象不只落在聖王一人身上，更包括了百姓，故有「功成事遂，百姓皆謂我自然」（〈十七章〉）說法。縱有聖王治國之功，若百姓無自覺實踐能力，充分落實無為而無不為，亦無法「皆謂我自然」，由此可見在《老子》的思想裡面能體證自然境界者為聖人，但聖人不一定是聖王；然而王真「聖人之道」是就代天理物之聖王而言，在詮解《老子》常道時多偏就聖人來說，究其原因是在於王真對「玄之又玄」的詮解不同，其「復為一玄」是指聖人治國之道，致使詮解其他篇章有關常道的說法也轉向聖王治國的一面。

王真從氣化詮解《老子》道生的進路，使其說偏就客觀氣化的一面言四時變化、理兵術用，並常以聖人治國理兵之道詮釋自然常道，具體化於聖人之內，偏就聖王立說，如此均屬其論述根據的詮釋轉折，有別於《老子》從本體宇宙論言道生萬物，剋就主體實踐言如何保存生命價值的純粹意義。同樣從術用詮解《老子》常道，《韓非子》並沒有為《老子》逐章作注，或礙於篇幅所限，或詮釋重點在於以法術權謀詮解《老子》而沒有特別討論宇宙生成，關於《老子》言道生的方式亦無特別詮釋，直接刊落常道的形上性格，從法術權謀說明常道特性，相對而言王真雖削弱常道形上性格，卻有較為完整的說明。

### 三、實踐進路之轉折：從權謀用術轉向不爭止戰

因應王真對《老子》常道的理解不同，其實踐進路亦有不同，以下分別從工夫對治內容具體化及實踐工夫對象特定化兩方面說明之。

#### （一）工夫對治內容具體化

王真以「聖人之道」解說《老子》「玄之又玄」之復玄，而其聖人之道又是

---

宗旨亦甚相應。見班固：《漢書·藝文志第十》（臺北：鼎文書局，1979年），頁1732。



針對聖王立說，當中又以用兵之道為要，故其實踐進路自亦有異，文曰：

夫物既有名，人既有情，則是非彼我存乎其間，是非彼我存乎其間，則愛惡起而相攻矣。愛惡起而相攻，則戰爭興矣！夫戰爭者，不必皆用干戈斧鉞也。至於匹夫之相手足，蟲獸相爪牙，禽鳥之相背距，皆爭鬪之徒也。然至於王侯之動，即無不用其金革矣。為患之大，莫甚於斯。故偃武修文，興利除害，其事既理。故曰：無為。其教既行，故曰：不言。是以云：「聖人處無為之事，行不言之教也。」夫無為之事，蓋欲令潛運其功，陰施其德，使百姓日用而不知之，此之謂無為也。夫不言之教，蓋欲令正身率下，而不欲使躬之不逮也。古者言之不出，同此義也。（《道德真經論兵要義述·卷一·天下皆知章第二》，頁 2a-2b）

王真認為愛惡分別心興起導致相互攻擊，引起戰爭，所以要以工夫對治分別心。以無心不為、虛靜不爭對治生命執念，使精神靈明體現天道自然本為《老子》工夫論所有，〈二章〉認為執定有名，認定只有此一標準方為美好，便會失其自然，故反思對意念執定而產生的弊病。王真從愛惡分別詮釋亦屬《老子》本有實踐進路，然而其說具體落實在分別心導致戰爭興起，特別強調不必動用干戈、金革，能偃息武備，修明文教，自能治理天下事，是為「無為」，可見王真無為之義偏就止戰來說，故又云：「無為者，亦謂無兵戰之事也。」（《道德真經論兵要義述·卷一·視之不見章第十四》，頁 11a）「為之者，謂其興動兵戎之事也。」（《道德真經論兵要義述·卷二·將欲取天下章第二十九》，頁 6b）均以用兵與否言無為、有為。又王真〈天地不仁第五〉就「聖人不仁」義詮解亦從刑罰不用，不興兵革來說明聖人不偏私，天下自能無事。<sup>92</sup>由是可見，王真詮解《老子》的工夫論，其實踐對象實有具體化、明確性的轉向。

<sup>92</sup> 《道德真經論兵要義述·卷一·天地不仁第五》：「言天道與王者，同施仁恩，能以美利利天下，不言所利且不責生成之報焉。王者既不責於人，則刑罰自然不用矣！刑罰不用，則兵革自然不興矣！兵革不興，則天下自然無事矣！」，頁 4b-5a。

不僅如此，王真論「無爲」亦有兩種不同意涵，一爲作用上之無心分別，二爲現實上之不作爲。第一，從作用上之無心分別來看，此乃承接《老子》自然無爲思想，有「潛運」、「陰施」之功德，卻不居其功，功成事遂後百姓皆謂我自然，此即「帝力於我何有哉」的理想境界，與《老子·十七章》「太上之治」的治國理想相同，故王真〈天下皆知章第二〉之「無爲」、「不言」是從作用上之無心、無爲來說，此乃其同於《老子》者。第二，從現實上之不作爲來看，王真言：「無爲者，亦謂無兵戰之事也。」（《道德真經論兵要義述·卷一·視之不見章第十四》，頁 11a）「爲之者，謂其興動兵戎之事也。」（《道德真經論兵要義述·卷二·將欲取天下章第二十九》，頁 6b）除了剋就用兵來說無爲、有爲外，更是就現實上之不興兵言「無爲」，動武則言有爲。其言「無爲兵戰之事」（《道德真經論兵要義述·卷三·以政治國章第五十七》，頁 11b）、「偃武不爭」（《道德真經論兵要義述·卷四·視之不見章第六十三》，頁 2a）偏就現實上的不作戰、不競爭而說，與《老子》重作用上之無心無爲不同，此即受其削弱形上意義的常道所影響。

王真以現實上之不作爲來詮解無爲、無事的方式，與《韓非子》相近，文曰：

王壽負書而行，見徐馮於周。徐馮曰：「事者，為也。為生於時，時者無常事。書者，言也。言生於知，知者不藏書。今子何獨負之而行？」於是王壽因焚其書而儻之。故知者不以言談教，慧者不以藏書學。此世之所過也，而王壽復之，是學不學也。故曰：「學不學，復歸眾人之所過也。」

（《增訂韓非子校釋·喻老》，頁 777）

權不欲見，素無為也。事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效。虛而待之，彼自以之。四海既藏，道陰見陽。……使雞司夜，令狸執鼠，皆用其能，上乃無事。上有所長，事乃不方。矜而好能，下之所欺。辯惠好生，下因其材。上下易用，國故不治。（《增訂韓非子校釋·揚榷》，頁 697）

《韓非子》「不學」是指現實上之不為不學來說，故焚書不藏書；《老子》之「學不學」是以「自然」的方式達成，以無心的方式學，從作用上下工夫，<sup>33</sup>明顯與《韓非子》所說不同。《韓非子》從現實上之不為說無心無為，在於成就其術用隱其情的治國方式，故謂「權不欲見，素無為也。」君主掌握權勢而不顯現，不是為了「不見可欲，使民心不亂」（《老子·三章》），而是由於君主無為，因其不必事事親力親為，只需手握權勢讓四方效力即能成事，此即「事在四方，要在中央。聖人執要，四方來效」、「上乃無事」之意，故上位者無事無為，下位者各用其能，可見其無事無為是偏向現實上不作為之意。《韓非子》之言：「人主之道，靜退以為寶。不自操事，而知拙與巧；不自計慮，而知福與咎。」（《增訂韓非子校釋·主道》，頁 693）其言「靜退」亦無《老子》虛靜謙下的工夫，僅屬現實上之不作為成全「不自操事」、「不自計慮」，有效管理臣下的治國方式，與《老子》作用層上之無心無為有所不同。從《韓非子》以法術勢詮解無為，到王真以現實上之不爭止戰詮解無為，可見從道術應用的向度來詮釋《老子》，其工夫對治內容較為具體化，削弱甚至失去工夫意義而淪為現實上之不為不見，不若《老子》之無為可以成全一切純粹的人文價值。然而王真在詮釋《老子》實踐進路上強調《老子》之不爭無為，與晚唐藩鎮割據勢力、中央地方分裂對立，因而造成戰禍不斷有密切關係，透過不爭止戰的方式使百姓免受戰禍影響，得以休養生息，以此回應當時時局問題。

## （二）實踐工夫對象特定化

王真詮釋《老子》承接工夫對治內容具體化，其工夫對象亦轉向特定化，文曰：

---

<sup>33</sup> 所謂「作用上下工夫」的說法，本文參考牟宗三先生論道家工夫「作用地保存」之說，先生認為《老子》言「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕學無憂」並非是從存有上棄絕而斷滅之，其實義乃只是即于聖智仁義等，通過「上德不德」或「無為無執」的方式，而以「無」成全之。此「無」是作用上的無，非存有上的無。見牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁 281。

夫王者，無為於喜怒，則刑賞不溢、金革不起；無為於求取，則賦歛不厚、供奉不繁；無為於愛惡，則用舍必當、賢不肖別矣；無為於近侍，則左右前後皆正人矣；無為於土地，則兵革不出、士卒不勞矣；無為於百姓，則天下安矣。其無為之美利，信如是哉！（《道德真經論兵要義述·卷一·天下皆知章第二》，頁 2b-3a）

王道之君，端拱垂衣而始，故曰：為無為也。偃武不爭，故曰：事無事也。含道有神，故曰味無味也。（《道德真經論兵要義述·卷四·為無為章第六十三》，頁 2a）

《老子·二章》言：「聖人處無為之事，行不言之教」與〈六十三章〉言：「為無為，事無事」之聖人並無特指聖王，然而王真詮解此二章時直言「王者」、「王道之君」認為聖王只要沒有過度情緒，則無過分刑罰賞賜、戰事亦不會興起；無過分求取之欲，則不會有加重賦稅、過度供養帝王；無心於愛好憎惡，則錄用與否均必得當，賢與不肖自能分別清楚；無偏私於近身侍從，則身邊的人均能安守本份；不刻意擴張領土，則不會發動戰爭、士兵便不會過勞；無心宰制百姓，則天下安定。《老子》認為執定定名、有名、可道可名時，認定只有一個標準為美好，便會失其自然，當中並無強調無為是為了「金革不起」、「兵革不出」、「偃武不爭」，然而王真在詮解《老子》無為工夫時多就不爭止戰而言無為，能實踐此內容的對象亦隨之特定化為王者，故〈不尚賢章第三〉又曰：「故此下文云『為無為』者，直是戒其人君無為兵戰之事也。」（《道德真經論兵要義述·卷一》，頁 4a）

除此以外，《老子·十五章》「古之善為士」是就善於修養的人來說明體道境界，並由體道之人的表現窺見常道的微妙玄通。其言「猶兮若畏四鄰」是指實踐常道之人戒懼警覺像被四隣窺伺一樣，而王真則將此比喻詮解為「言聖人賢人治天下，軍國無不兢懼畏威，皆若臨深履薄；其容貌志意，故常若冬寒涉川。畏恥四鄰，言慎之至也。」（《道德真經論兵要義述·卷一·古之善為士章第十五》，頁 11a-11b）實踐對象從體道眾人轉向治天下的聖賢，從比喻之言「猶兮若畏四鄰」具體剋就整軍治國者之外在容貌以及內在意志均如履薄冰、戰兢恐

懼言戒慎之至。《老子》以比喻具體化踐行常道的修養境界，王真承此落實到聖賢治國而言不敢輕易動兵興戰，於思想發展而言並無違背《老子》思想義理，在詮釋上打開了聖王治國止戰不爭的詮釋面向，此即其詮釋特色。王真認定《老子》「原夫深衷微旨，未嘗有一章不屬意於兵也。」因此其常道以理兵為內容，並具體化於聖人之內，實踐過程承此而下則使工夫對治內容具體化，從無為轉向不爭，不爭是為了止戰，能止戰者即落在治國者身上，故實踐對象特定化，不從眾人體得自然來說聖人，而是從「偃武不爭」的王者論聖人，此即其詮釋的轉折。

王真實踐工夫對象之轉向，亦與《韓非子》詮解《老子》工夫進路有相似之處，《韓非子》曰：

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。（《增訂韓非子校釋·解老》，頁723）

人有欲則計會亂，計會亂而有欲甚，有欲甚則邪心勝，邪心勝則事經絕，事經絕則禍難生。由是觀之，禍難生於邪心，邪心誘於可欲。可欲之類，進則教良民為姦，退則令善人有禍。姦起則上侵弱君，禍至則民人多傷。然則可欲之類，上侵弱君而下傷人民。夫上侵弱君而下傷人民者，大罪也。故曰：「禍莫大於可欲。」（《增訂韓非子校釋·解老》，頁745）<sup>34</sup>

《韓非子》明確指出無為無思的作用在於「無所制」，此「無所制」並不是就工夫實踐歷程上之無所封限，能開拓一切人文價值而言「無所制」，而是就術用而言，以無為無思的方式使上位者喜怒不形於色，便能駕馭群臣，可見其言無為無思是對在上位者而言。同樣，詮解「禍莫大於可欲」主張去欲無欲是在於百姓貪欲生起，則有禍亂發生，使民風轉變，尤甚者良民亦會犯法作亂，退一步來看亦

<sup>34</sup> 王弼本《老子·四十六章》作「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」見樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，頁125。

會使好人遇到災害。犯法作亂的事一興起便會侵害削弱君主權勢，災害興起百姓廣受傷害。《韓非子》特別強調「禍莫大於可欲」的最大過失在於「上侵弱君而下傷人民」，這樣便會影響君主的統治權力，然而《老子·四十六章》言：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」是指生命的禍患莫過於不知足，過失莫大於貪得，所以知足的這種安足，才能在精神上得到恆常安足，並未僅就君主治國之術而言「禍莫大於不知足」。

《韓非子》更言：「夫緣道理以從事者無不能成。無不能成者，大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。」（《增訂韓非子校釋·解老》，頁731）承前文討論可見其所謂「道理」即法術治國之術，故因順道理而成之「無不能成」的極至便為得天下之尊勢，與《老子》言無為而無不為，因順自然而成就一切純粹價值有著明顯的不同，是偏就法術治國而論。

《韓非子》與王真同樣偏向道術應用的實踐進路，然而因應二者詮釋轉向不同，偏重自然有異。首先，從工夫對治內容具體化來看，《韓非子》以法術權謀詮解《老子》常道，故其應用重在權謀之無為不見；王真以用兵之術詮釋《老子》常道，故其應用重在止戰不爭，此二者之不同。其次，從實踐工夫對象特定化來看，《韓非子》實踐工夫對象既有從君主之無為無思成就人君治國之術，亦有從老百姓之去欲以防止削弱侵害君權，其實踐對象雖沒有僅限於人君，然而均就人君治國術用而言無為去欲；王真論《老子》無為不爭之說轉向止戰不爭，然而能止戰的重任僅能落在人君一人身上，故其實踐工夫對象特定化更為明顯。再次，從實踐進路形態來看，《韓非子》貴無為是在於純任用術，不重君主的主體修養；王真詮解《老子》之不爭既有作用上之無為工夫修養一面，亦有現實上之不為戰爭之事的意義，以主體工夫修養收攝道術應用，使君主不易變成權力無限大的絕對體，臣民不致工具化純為君主服務，此王真之與《韓非子》之不同。王真強調止戰之職在於君主，將《老子》處下不爭結合其無為自然之說，便為當代統治者消解權力欲、使中央地方各安其位的理想提供哲學上的合理說明。

#### 四、呈現應用之轉折：從駕馭群臣轉向止戰息戈

隨著王真解《老》論述根據與實踐進路之詮釋轉折，其所呈現的理想境界自亦有所不同。特別是落實應用道術上偏重治國的一面，王真解《老》有更具體的治國理想，下文將借由同為應用道術治國的《韓非子》凸顯王真解《老》的特色。

##### （一）偏重治國的一面

《老子》透過無為無不為工夫修養，從個人而言呈現聖人體道自然的修養境界，推而廣之以此治國，從群體來看即成無為而治的理想治國境界，然而王真在詮解《老子》個人修養體道處多轉向治國而論，其文曰：

夫王者：無為於喜怒，則刑賞不溢、金革不起；無為於求取，則賦歛不厚、供奉不繁；無為於愛惡，則用舍必當、賢不肖別矣；無為於近侍，則左右前後皆正人矣；無為於土地，則兵革不出、士卒不勞矣；無為於百姓，則天下安矣。其無為之美利，信如是哉！（《道德真經論兵要義述·卷一·天下皆知章第二》，頁 2a-2b）

是以，聖人抱一者，唯抱此曲全之道，以為天下之法式也。又從「不自見」以下四節，皆不爭之道也。故曰：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」天下莫能與之爭，則兵戰自然息矣！故曰：古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠以此曲全之道，而歸根於正靜者也。治軍治國之道先此為妙也。（《道德真經論兵要義述·卷二·曲則全章第二》，頁 3a）

《老子》〈二章〉及〈二十二章〉並無特別針對治國者說法。〈二章〉指出眾人均可透過對治生命裡偏執的病痛，超越心知執著，擺脫生命茫昧分裂的狀況，凡此並未剋就聖王治國而言。王真偏就王者闡述無為之效，詮釋《老子》「聖人處無為之事」之意，認為王者無心於喜怒哀樂，則不會有過度刑賞、不興起金革戰

爭；無為於欲求取得，則不會徵收重稅，來供奉錦衣玉食生活；不刻意愛惡偏私，則用人唯才是用，取捨得當；無偏好近身侍人，則身邊官宦無有小人；不刻意開疆闢土，則不會大動干戈興起戰事，士兵不因而過勞；無分別心對待百姓，則天下百姓便能安居樂業，由是可見王真詮釋無為應物的一面偏重治國面向。《老子·二十二章》透過「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」六個生活事例說明常道特色，指出體道者能為天下規範，而體道其中一種方式就是去執持之病，可見所體證境界是以無為自然的精神境界為主。王真順此而言柔順屈曲、正言若反，以體得此道者能為天下範式，亦屬《老子》本意，然而因著王真以不爭止戰之道為常道內容，特別強調《老子》「不爭」之說，以此言止息兵戰，是謂「正靜」，其所言之靜與《老子》「牝常以靜勝牡，以靜為下」（〈六十一章〉）、「致虛極，守靜篤」（〈十六章〉）從精神修養之虛靜謙下體得自然之境略有不同，《老子》之虛靜經由無為工夫而至，偏重主體精神修養之自然；王真「歸根於正靜」，是由於不爭止戰故靜，側重於現實上之無戰事紛擾，因此強調「治軍治國之道先此為妙」，可見王真詮解《老子》境界論從重視個人修養體證無為自然之境，轉向偏重治理群生之止息兵戰的一面，唯有掌權者無欲歸於靜，才不會引起爭奪，造成天下大亂、戰火連天，以此回應晚唐政局問題。

## （二）具體的治國理想

因應王真以不爭之道詮解《老子》常道內涵，又具體化《老子》工夫修養內容，故使其治國理想境界較《老子》更具體呈現，文曰：

又言有為者，是人君好為兵革之事。夫一家有兵，以及一鄉；一鄉有兵，以及一國；一國有兵，以及天下；天下有兵，亂靡有定，於是耕夫釋耒而執干戈，工女投機而休織紵，齊人編戶大半從戎，子弟父兄、隣里宗黨同為鋒俠，共作奸回，雖善誘恂恂，孰云孔易！故曰：難治。（《道德真經論兵要義述·卷四·人之饑章第七十五》，頁 10b）

夫窮兵黷武，峻制嚴刑，則人必無聊也。人既無聊，則不得畏其死，明



矣。既不畏死，如何更以罪罪之，民免而無恥，其在茲乎！若人君以道德化之，則人必懷生而畏死！自然有恥且格，既有恥且格，而復有兇惡之徒忽為奇者，即吾得執而殺之，此謂用兵之徒作奇巧詐偽而亂人惑眾者也，則吾得執持而誅殺之。然以其是天之所惡，猶不得自專，故曰：孰敢。（《道德真經論兵要義述·卷四·人不畏死章第七十四》，頁9b-10a）

《老子·七十五章》、〈七十四〉章均從反面說明有為治國的困境。〈七十五章〉指出民之難治在於其上有為，在上位者干擾老百姓，則民不聊生，故民之難治；王真直接以具體的「人君好為兵革之事」詮釋《老子》「有為」，指出人君好大喜功、窮兵黷武，則自家及鄉、由鄉及國、從國至天下無不有兵，天下大亂，耕夫釋耒，織婦下機，老百姓大半從軍，只會以武力解決問題，最終必導致父子兄弟、鄉里宗黨之間習慣以武力仗勢凌人，縱然諄諄善誘亦無法教化百姓，故言「難治」。相對《老子》以刻意作為、有心治天下說明民之「難治」的原因，王真則更具體轉向以上位者好用兵說明「難治」。誠然《老子》「以其上之有為」亦自涵蓋為君因一己私欲而發動戰爭之意，然而不僅只有「好為兵革之事」使民之難治。《老子·七十四章》從反面指出若老百姓生活沒有出路，自然無所顧忌，即使統治者以嚴刑峻法治理國家，甚至用死亡來恐嚇百姓，亦起不了任何作用；要是百姓能安居樂業，在有生路的情況下，自然會畏懼死亡，這時候對於作奸犯科的人就能以死刑恐嚇他，如是便沒有人敢為非作歹；王真除了以嚴刑峻法說明民不畏死的原因，更強調「窮兵黷武」使百姓生活無依，認為人君應以道德教化百姓，使之求生畏死，若仍有反常之事便可殺之，用兵之徒欲以奇巧詐偽來擾亂眾人，亦會因為受到懲罰而不敢作惡。

值得注意的是王真言「人君以道德化之」的「道德」是以不爭之道為內容，而非儒家仁義道德之說。王真詮解《老子》雖時有引用儒家經典文句，然而其言常道、道德卻剋就無心止戰用兵之道而言，因此即使其說引用《論語》：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」<sup>35</sup>其言「道德」與儒者之言「道德」不同，王真

<sup>35</sup>（南宋）朱熹（1130-1200）：《四書章句集註·論語集注卷一·為政第二》（臺北：鵝湖出

言「微妙玄通者，皆道德之用，不可得而稱也。言聖人賢人治天下，軍國無不兢懼畏威，皆若臨深履薄。」（《道德真經論兵要義述·卷一·古之善爲士章第十五》，頁 11a-11b）、「以是道德常足，復歸於樸。」（《道德真經論兵要義述·卷二·知其雄章第二十八》，頁 6a）、「言王者執持大象，不失其道，則天下之人無不歸往，往者又皆以道德安之、養之，使其通泰無害，則何異於置飲食宴樂於康衢之上，而悅飽行過之人哉！又以微妙之道，治軍行師，皆以恬淡無味爲上。」（《道德真經論兵要義述·卷二·執大象章第三十五》，頁 10b-11a）道德以質樸自然、無心恬淡爲根據，微妙玄通爲道德之用，用於治國用兵之上則爲戰戰兢兢，不爭止戰爲上，故又言「所以王者必先務於道德，而重用兵也。」（《道德真經論兵要義述·敘表》，頁 4a）可見其言「人君以道德化之」並非以儒者仁義禮法教化百姓，而是以自然不爭方式使老百姓有恥且格。

《韓非子》與王真詮解《老子》均偏重治國一面，然而二者卻有不同，從二者詮解《老子·三十六章》「魚不可脫於淵，國之利器不可以示人」便見其異，文曰：

魚，喻眾庶也；淵，喻道德也。夫王者理人，當須置之仁壽之域，使魚在深水之中，常無困涸網罟之患，則獲其安樂矣。又先王耀德不觀兵；兵者，國之利器也，固不可以示見於人。兵者，戰而不用，存而不廢之物，唯當備守於內，不可窮黷於外者也。若示人於外，終有敗績之辱，豈不慎哉！（《道德真經論兵要義述·卷二·將欲歛之章第三十六》，頁 11b-12a）

勢重者，人君之淵也。君人者，勢重於人臣之間，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。」（《增訂韓非子校釋·喻老》，頁768）<sup>36</sup>

「魚不脫於淵，國之利器不可以示人」之說，王真以魚為眾庶，能治理眾庶的人便是王者，王者要讓百姓活在仁愛長壽之境，則有如養魚須使之置於深水之中，不受捕獲之禍困擾，便能安居樂業。先賢聖王治國在於顯揚道德而不在於顯示兵力，因此認為兵戰武力屬國之利器，不能輕易顯示於人，必須謹慎用之，最好的方式是戰而不用、存而不廢、備守於內，不能窮兵黷武，故治國的理想即在於「無為兵戰之事」。

《韓非子》以處勢、抱法、用術的方式為治國理想，首先，從處勢來看，以魚比喻人君，視權勢為人君的淵水，認為統治者若把權勢旁落於臣下，就不能復得君勢，有如魚離開淵水一樣。就像齊簡公的權勢給田常奪走，晉國君主的政權落入六卿之手，導致國破家亡，人君被殺，故曰：「魚不可脫於淵。」其次，以抱法來看，賞罰可禁姦，乃治理國邦的工具，是為「邦之利器」，利器落在君主手中，君主就可以控制臣子；掌握在臣子手裡，則臣子便能控制君主。再次，從用術來看，君主掌握賞罰大權，則能得治國之勢，所以在於君主如何察姦而不為群臣所控制，掌有賞罰大權控制群臣，則屬用術的問題。君主要是表露賞賜或懲罰的意圖，臣子就能迎合君主心意，轉為自己的恩德或威望，如是便被臣子利用權勢，故君主不可顯露其意，應以權謀術用治國，是謂「邦之利器，不可示人」。君主權勢不旁落，透過術用掌握法制，鞏固統治地位，駕御群臣，治理天下，如此便是《韓非子》的治國理想。

從《韓非子》、王真《道德經論兵要義述》詮釋《老子·三十六章》可見二

---

<sup>36</sup> 《老子·三十六章》作「國之利器不可以示人」，河上公本、王弼本、帛書本均從「國」，傳奕本作「邦」，不論從「國」、從「邦」均不影響其義理內涵。相類引文亦見於〈內儲說下〉：「勢重者，人主之淵也；君者，勢重之魚也。魚失於淵，而不可復得也；人主失其勢重於臣，而不可復收也。古之人難正言，故託之於魚。賞罰者，利器也。君操之以制臣，臣得之以壅主。故君先見所賞，則臣嚮之以為德；君先見所罰，則臣嚮之以為威。故曰：『國之利器不可以示人。』」，頁434-435。

者同樣從道術應用詮釋《老子》，然而其治國理想並不相同，《老子》言：「魚不可脫於淵」是指君主治國不可離開自然之道，應用國家的刑法、武器等事不可以違反自然之德，強加於國人，是謂「國之利器不可以示人」。《韓非子》、王真解《老》更具體呈現其治國理想，《韓非子》透過君主不現可欲，使臣下無法揣測其心意，以便掌握施法之權、應用馭臣之術、因任君上之勢而不失勢，一切都是爲了集權中央，有效治國，滿足人君掌控天下的私心；王真以不爭無爲方式理國理戎，爲的是止戰休兵，無爲兵戰之事，使天下百姓均能休養生息，故其不爭治國之術是爲了對治君主私心，反而較《韓非子》接近《老子》無心治國之理想境界。從王真詮解《老子》所呈現的治國理想可見，論兵之要在於實現沒有戰亂的理想國度，以此回應所處之政治背景，期盼藩鎮割據、民不聊生的局面不再出現，百姓能靜養生息。

## 五、結論

《韓非子》、王真詮解《老子》同樣著重道術應用的一面，然而二者展開面向卻有不同，王真雖繼承了《韓非子》應用道術治國方向，將常道具體化於聖人之內，然而其所重的是止戰息兵，而不在於以法術勢治國、集權中央。

箇中詮釋轉折可從三方面析論：第一，從論述根據見其轉折：承前文所述，王真詮釋常道融合漢代氣化宇宙論說明常道生化萬物的方式，並具體化常道的內容，以止戰不爭之道爲常道，因此即使王真與《韓非子》同樣偏就術用言道，卻不同於《韓非子》刊落常道的形上性格。第二，從實踐進路見其轉折：因應常道內容不同，王真實踐常道的進路亦有不同，其工夫對治內容相對《老子》更爲具體化，對治用兵爲主，更以「無爲兵戰之事」爲「無爲」，以「興動兵戎之事」爲「爲之者」，除了在作用義上繼承《老子》無爲工夫，更轉向現實意義不爲之意，如此詮釋的轉向與《韓非子》「權不欲見」、「不自操事」的現實意義之不見、不爲相近，其所不同的是王真之不爭不爲是爲了止息干戈，《韓非子》之不見不爲是爲了用權謀駕馭群臣。又由工夫內容具體化可見，其實踐工夫對象較《老子》更爲特定化，能止息戰爭或發動干戈的主權在於君王，所以其實踐對象

便以君王為主，不若《老子》君臣百姓均可實踐無為而無不為的工夫修養，此詮釋轉折與《韓非子》接近，能以權謀治國之人僅有君主一人，導致二者實踐對象均偏重人君。第三，從呈現應用見其轉折：《老子》以及《韓非子》、王真詮解之《老子》均以治國為終趣，不同的是《老子》以無為而治為理想治國境界，《韓非子》以掌握法術勢、不失治國大權為理想，王真則以不爭止戰為理想，究其原因，即在其論述根據、實踐進路的不同。《老子》治國理想上自君臣、下及百姓均能通過工夫實踐體現自然之境，然而《韓非子》、王真之治國理想偏重人君個人努力達成，相對《老子》無為無不為的治國境界，後者更具體呈現其術用所成就的一面，分別為《韓非子》的集權中央、百姓為人君所用的治國方式；王真的國無戰事，全國休養生息的理想境界。

通過以上三項詮釋轉折的分析，可見王真解《老》繼承了《老子》無為而治、小國寡民的理想，同時亦承接《韓非子》道術應用詮釋《老子》方向，然而沒有直接刊落常道形上性格，保有工夫修養的一面，揉合了黃老道家無為而治重新詮釋《老子》，以偃武不爭，讓老百姓免受戰爭之苦呈現其理想境界。同樣以道術應用的方式詮解《老子》，王真則較《韓非子》重視主體工夫修養，《韓非子》解《老》是透過權謀用術，使君主掌控臣民，讓君臣關係功利化；王真則重視人君不爭的修養，其不爭既有《老子》作用上的無為，亦有《韓非子》現實上的不為，以主體修養收攝道術應用，而不至於君權為權力無限的絕對體。<sup>37</sup> 王真注《老》一直強調不爭止戰，大概由於唐朝歷經安史之亂後國力從盛轉衰，戰亂不斷、民不聊生，唐憲宗繼位後不斷討伐節度使。王真〈表狀〉雖言：「睹昇平於明盛之時」，實見證著戰亂如何塗炭生靈，因而指出「夫爭者，兵戰之源、禍亂之本也。聖人先欲堙其源、絕其本，故經中首尾重疊，唯以不爭為要也。」

<sup>37</sup> 牟宗三先生指出法家尊君的結果使得元首的地位成了無限制的（unlimited），由無限制的進而成為無限的（infinite），後世的大皇帝都是無限體（infinite being），這是絕對化而非充分地客觀化。經過申不害、韓非的理論，君完全不受法律的限制，成了黑暗的秘窟，就是主觀狀態中的絕對體，而不能客觀化其自己，因此形成君主專制。見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁185。

（《道德真經論兵要義述·敘表》，頁 4b）透過不爭止戰，使天下百姓均能休養生息，讓國家重建昇平盛世，百姓能長養於仁壽之域，故特別強調《老子》一書「原夫深衷微旨，未嘗有一章不屬意於兵也。」亦表明寫作方式是「獨以兵戰之要，採摭玄微」。（《道德真經論兵要義述·敘表》，頁 5a）

若以王真注《老》能否相應《老子》來衡定《道德經論兵要義述》，其說自然為以偏概全，削弱《老子》常道的形上性格。若從創造性詮釋來看，《老子》縱非兵書卻可借此展開論兵之事，<sup>38</sup>成一家之言，為後人研究《老子》提供不同的詮釋面向。<sup>39</sup>綜合所論可見王真《道德經論兵要義述》詮釋《老子》別具特色，唐代思想三教合一，百花齊放，唐以前雖有以兵術之見詮解《老子》，然而經已失傳，於今存注解《老子》著作之中，王真此作為最早、最完整以用兵之術詮解《老子》。王真不用兵略、純術用的面向詮釋《老子》，反而兼融漢代氣化宇宙論思想，揉合主體修養勸喻人君透過不爭寡欲的工夫，止息干戈，以此回應當時時局，為詮釋《老子》打開不同面向，豐富《老子》思想內涵。<sup>40</sup>借由《韓非子》詮解《老子》權謀術用看王真《道德經論兵要義述》的詮釋轉折，除了可以辨清其中義理分際，亦能讓我們思考如何以《老子》回應時代問題，活化《老子》，使之為今《老子》。

<sup>38</sup> 王博即指出「《老子》卻非專門談兵之作，以之為兵書，恐怕也小看了《老子》。……蓋《老子》一書主旨乃在闡明道論，而談兵固道論運用之一端耳。」見王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年），頁 37。

<sup>39</sup> 如葛榮晉即視《老子》為兵書，其〈老子與兵家〉列舉近年堅持《老子》為兵書及反對此說者，贊成者如翟青、王明、鄒麗燕；反對《老子》為兵書者有王力、華鐘彥、李澤厚、古棣、周英、張松如、邵漢明等。見葛榮晉：〈老子與兵家〉，《中華文化論壇》第 1 期（2002 年 1 月），頁 82-88。

<sup>40</sup> 魏元珪指出：「老子之言究與孫吳、太公等不同，老子言兵志在弭兵，言戰志在止戰；而孫吳等言兵，則意在發揮韜略，勝人於千里之外。」見魏元珪：《老子思想體系探索》（臺北：新文豐出版，1997年），頁 759。誠如魏元珪所言老子言兵與孫吳、太公等不同，就全文討論可見《老子》止戰的特色王真將之詮釋得更為具體。

## 徵引書目

### 一、傳統文獻

- (先秦) 莊子著，郭象注，成玄英疏，郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書，1993年）。
- (先秦) 韓非子著，陳啓天校釋：《增訂韓非子校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1982年）。
- (東漢) 班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1979年）。
- (東漢) 河上公著·王卡點校：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997年）。
- (魏) 王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》（北京：中華書局，1999年）。
- (唐) 魏徵：《隋書》（臺北：鼎文書局，1975年）。
- (唐) 王真：《道德真經論兵要義述》，《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年）。
- (北宋) 蘇轍著，黃曙輝點校：《道德真經註》（上海：華東師範大學出版社，2010年）。
- (南宋) 鄭樵：《通志略》（臺北：中華書局，1970年）。
- (南宋) 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000年）。
- (元) 杜道堅：《玄經原旨發揮》卷下，《道藏》第12冊（上海：上海書店、文物出版社、天津古籍出版社聯合出版，1987年）。
- (清) 王夫之：《讀通鑑論》（臺北：里仁書局，1985年）。
- (清) 魏源：《魏源集》（臺北：鼎文書局，1978年）。

### 二、近人論著

#### (一) 專書

- 王博：《老子思想的史官特色》（臺北：文津出版社，1993年）。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1999年）。
- 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1996年）。
- 牟宗三主講，盧雪崑錄音整理：《四因說演講錄》（臺北：鵝湖出版社，1997

年)。

唐君毅：《中國哲學原論》原道篇 卷一（臺北：臺灣學生書局，2004年）。

高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，2001年）。

傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書館，1990年）。

楊穎詩：《老子思想詮釋的開展——從先秦到魏晉階段》（臺北：文史哲出版社，2017年）。

楊穎詩：《老子義理疏解》（臺北：文史哲出版社，2017年）。

董恩林：《唐代老子詮釋文獻研究》（濟南：齊魯書社，2003年）。

董恩林：《唐代老學：重玄思辨中的理身理國之道》（北京：中國社會科學出版社，2002年）。

熊鐵基、馬良懷、劉韶軍：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1995年）。

劉述先：《當代中國哲學論——問題篇》（紐澤西：八方文化企業公司，1996年）。

戴美芝：《老子學考》（新北：花木蘭文化出版社，2006年）。

魏元珪：《老子思想體系探索》（臺北：新文豐出版，1997年）。

## （二）期刊論文

江淑君：〈以無為、不爭為教父：王真《道德經論兵要義述》的兵戰論述〉，《東亞漢學研究》第5期（2015年5月），頁53-64。

邱黃海：〈《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉篇的詮釋特色〉，《東海大學文學院學報》第46期（2005年7月），頁185-203。

金兌勇：〈王真《道德經論兵要義述》初探〉，《軍事歷史研究》第2期（2003年），頁91-97。

黃啓川：〈王真《道德經論兵要義述》析論〉，《空大人文學報》第20期（2011年12月），頁219-259。

葛榮晉：〈老子與兵家〉，《中華文化論壇》第1期（2002年1月），頁82-88。

劉盍松：〈老子戰爭及謀略思想研究〉，《湖北師範學院學報》第25卷第1期



（2005年1月），頁64-67。

（三）論文集論文

尹志華：〈從老學史看「六經注我」的詮釋方法〉，《中國哲學與文化》第五輯  
（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁61-74。

# Interpretative Turn of the Application of Tao-Shu in *Laozi*: Using *Hanfeizi* to Interpret *Laozi*'s Strategy, and See Wang Zhen's *Daodejing Lunbing Yaoyi Shu*

*Ieong, Weng-si*

Adjunct Assistant Professor, Common Core Education Committee Chinese  
Education Division, National Taiwan Normal University

## Abstract

Wang Zhen's *Daodejing Lunbing Yaoyi Shu* is a masterpiece of the Tang Dynasty which annotates *Laozi* with a military works approach. Its philosophy of war lies in stopping war by not contending. The annotation of *Laozi* in *Daodejing Lunbing Yaoyi Shu*, bearing resemblance of *Hanfeizi*, is characterised with practical Tao-Shu.

This paper will analyse the interpretative turn of Wang's annotation of *Laozi* from three perspectives – theory basis, implementation approach and application, and discuss how Wang's interpretation shifted from *Wu Wei Er Zhi* – the ideal way of governing a country proposed by *Laozi* – to the theory of avoiding war by not contending. Further to that, Wang's theory will be compared to *Hanfeizi*'s interpretation of *Laozi*, which focuses on how *Fa-Shu-Shi* is practised by kings in order to rein their subjects, to demonstrate how the two share similarities on the application of Tao-Shu but at the same time differentiate from each other.

Through comparative analysis, it shows that Wang treated not contending as

Chang Dao, and embodied it via Sage-Kings. Its implementation, which combats militant approaches, is more concrete, in terms of achieving peace and prosperity via kings' cultivation on not contending. This ideal way of governing a country is more specific than the one proposed in *Laozi*. And it applies Tao-Shu to general cultivation in a more practical way compared to *Hanfeizi*, distancing itself from the concept of dictatorship. Wang Zhen responded to the political situation at his time with his annotation of *Laozi*, admonishing those in power not to resort to violence. His works successfully revitalises *Laozi* and transforms it into the *Laozi* of the Tang Dynasty.

**Keywords:** Laizi, Hanfeizi, Wang Zhen, Dao, Shu