

## 從當代老學詮釋架構論郭店楚簡老子的天道思想

謝君直

南華大學哲學系助理教授

### 摘要

此文所作乃第二序的研究。筆者先引述當代前輩先生有關老子哲學的研究成果，使其還原到楚簡《老子》文獻中，並檢證當代老學詮釋進路的有效性。另一方面藉由前述論證，呈顯我們對楚簡《老子》天人關係的分析。本文又提出楚簡《老子》的天文思維，探討其作為楚簡《老子》「天道」思想的詮釋進路的可能性。最後則是反省楚簡《老子》的研究意義。

**關鍵字：**郭店、楚簡老子、天道、實踐哲學、價值理序、天文

## 一、前言

從 1998 年郭店楚墓楚簡《老子》釋文公佈以來，筆者統計研究楚簡《老子》的書籍和論文約 160 筆左右<sup>1</sup>。就筆者所能查閱到的資料，排除介紹、泛論以及考證相關的論題，研究楚簡《老子》思想的論文大約佔十分之一，其中還包括書籍或博士論文中的篇章。由於通行本《老子》書中明顯反對儒家仁義的文句並未出現在楚簡《老子》中，如「絕聖棄智」（王弼本〈十九章〉）簡文作「絕智棄辯」（甲本）；「絕仁棄義」（同前）簡文作「絕偽去詐（作）」（甲本）；「大道廢，有仁義」（王弼本〈十八章〉）簡文作「大道廢，安有仁義」（丙本）；「六親不和，有孝慈」（同前）簡文作「六親不和，安有孝慈」（丙本）。因此，楚簡《老子》思想的研究多關注在戰國早期的學術發展是否援儒入道、援道入儒<sup>2</sup>、儒道相謀<sup>3</sup>、儒道互補或互濟<sup>4</sup>以及（墓主或古代學者）儒道兼習<sup>5</sup>等論述。然而，再仔細觀察研究者們對楚簡《老子》哲學的表述用語，如處世哲學、修身養德、非理性的直覺思維、治世準則、主體能動性、精神之自由、形上與形下之境界、本源性的存在、宇宙論、生成論、宇宙生成規律、本體論、最高實體<sup>6</sup>等，筆者發現其所展示的理解都可劃歸在「客觀實有」與「主觀境界」二個詮釋架構中<sup>7</sup>，換言之，楚簡《老子》的出土並未徹底改變當代中國哲學對老子哲學的詮釋。然而，藉由出土文獻的特殊機緣，檢視楚簡《老子》本文，其實能讓我們對於當代老子哲學研究有更深刻的啟發。此由於考據證據顯示，楚簡《老子》分為三篇<sup>8</sup>，而無論這些文獻被認為是一部書或節錄，乃至是原本，它所帶給現代人的是另一種文本與文字記錄，在如此情況底下，當研究者再以當代哲學詮釋進路來解讀楚簡《老子》，我們是否能在其中發現值得反省的研究現況呢？限於論文篇幅，筆者以老子的「天道」思想為線索，參照當代前輩先生的研究成果，通過楚簡《老子》的哲學詮釋，試圖為出土文獻的哲

<sup>1</sup> 這是綜合「郭店楚簡資料庫」（<http://bamboo.lib.cuhk.edu.hk/>）網站所檢索到的數目，以及在「簡帛研究」（<http://www.bamboosilk.org>）網站許學仁先生所提供〈郭店楚簡文獻研究要目〉的統計，再扣除掉一稿多投的篇章後所得到的結果。

<sup>2</sup> 周鳳五〈郭店楚簡的形式特徵及其分類意義〉，收入《郭店楚簡國際學術研討會論文集》；黃人二〈讀郭簡《老子》並論其為鄒齊儒者之版本〉，出處同前。

<sup>3</sup> 李存山〈從郭店楚簡看早期道儒關係〉，收入《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第二十輯），瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年。

<sup>4</sup> 張立文〈論簡本《老子》與儒家思想的互補互濟〉，《道家文化研究》第 17 輯（「郭店楚簡」專號），1999 年 8 月。

<sup>5</sup> 劉澤亮〈從郭店楚簡看先秦儒道關係的演變〉，《湖北大學學報》，1999 年第 2 期；劉宗漢〈有關荆門郭店一號楚墓的兩個問題——墓主人的身份與儒道兼習〉，出處同註 3。

<sup>6</sup> 例多不盡舉，請參見註 1 所提供論文資料出處。

<sup>7</sup> 有關這二個詮釋進路的比較反省，可參閱袁保新《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991 年。

<sup>8</sup> 楚簡《老子》依楚簡形制的不同分為三組，而且沒有帛書《老子》「道篇（經）」「德篇（經）」的分別，分章也不明確。詳見荆門市博物館《郭店楚墓竹簡·前言》及同書〈老子釋文注釋〉的說明，北京：文物出版社，1998 年 5 月。

學研究有所反省。

## 二、天道的形上意涵

《老子》書中談到「天道」或「天之道」的地方共有六章，包括〈九章〉、〈四十七章〉、〈七十三章〉、〈七十七章〉、〈七十九章〉、〈八十一章〉，每一章有它們各自的敘述脈絡，從這些脈絡中我們要如何說明「天道」觀念具備融貫文義的一致性呢？本節即從「道」的形上意涵呈現「天道」的內容，並由此內容反觀楚簡《老子》天道思想的義理型態。關乎此，我們必須從「道」概念之既豐富又看似歧義的地方考察起，這一點，在袁保新先生「創造性詮釋」的反省中，針對「道」概念的歧義性提出了解決觀點：

就「道」如何建立這個問題而言，我們應該充分正視老子思想的實踐性格，避免重蹈馮友蘭先生與徐復觀先生「觀察」、「推求」等曖昧的說法，從老子有關實踐功夫與體證的章句中，建立老子形上之「道」的內涵。換言之，我們應該鄭重參考牟宗三先生的見解，將老子的形上陳述視為其實踐智慧的一種表達，而非一般西方的思辨形上學。如此，不但不致於使老子形上思想遭致西方由知識論而來的各種可能的批判，而且也保留中國哲學重實踐的傳統性格，使老子實踐工夫的修養理論，得到應有的重視與地位。<sup>9</sup>

袁先生在考察當代老學詮釋系統的分化情形之後，站在後設的立場指出，援引西方傳統形上學的架構並不能周延地詮解老子的哲學理論，而是應如牟宗三先生所觀察到的，老子思想乃起源於「周文疲弊」的情況下，為解決人生命的困境而發，故在哲學立場上，當採取「實踐的存有論」(practical ontology)<sup>10</sup>的方式來建立老子哲學的詮釋系統。易言之，採取牟先生「主觀境界」<sup>11</sup>的進路來解讀老子哲學將是更有效的詮釋理路，亦即「境界型態的形而上學」<sup>12</sup>的主張將可以顯示老子道家哲學的系統性格。若我們以此一一還原到上舉《老子》談到「天道」思想的經文，則能發現

<sup>9</sup> 同註 7，頁 78

<sup>10</sup> 詳見《中國哲學十九講·第五講 道家玄理之性格》頁 93，臺北：臺灣學生書局，1983 年。

<sup>11</sup> 牟先生在《才性與玄理·第五章 王弼之老學》多以「境界形態」一詞進行論述，在《中國哲學十九講·第七講 道之「作用的表象」》則試圖將「境界」界定為「主觀心境(心靈狀態)」，詳見該書頁 130-1。

<sup>12</sup> 同註 10，頁 103

老子的「天道」思想是收攝在以實踐境界為內容的形上意涵之中。

〈九章〉：

**持而盈之不如其已。揣而稅之不可長保。金玉滿堂莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功成身遂，天之道。**

這乃是要人效法天道運行從不自恃於自己的功效，王弼注云：「四時更運，功成則移」，因而人們的作為也應含藏收斂，不要得意持盈，鋒芒畢露，這無疑是實踐價值的表述。

〈四十七章〉：

**不出戶，知天下；不闕牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。**

此章所表達的思想在說明聖人「不行而知，不見而名，不為而成」等實踐作為的根據在天道，並遮顯地表述聖人保存了知、名、成的作用，此亦彰顯了聖人體悟天道，從主觀境界型態觀之，此乃在無限心境上通達領會了道。因而這一章的天道思想並非在分析人的認知活動<sup>13</sup>，而是有鑑於知識作用的表象，企圖超越名言的限制，而臻致「正言若反」的價值思維。誠如袁保新先生所說：「老子詭辭的運用，則更是透過名言之間的矛盾、緊張，迫使心靈放棄對習知名言的執著，往上一躍，進入一個遼闊開放，不可言說的意義領域，來重新諦觀一切相對立的名言、價值之間的關係」<sup>14</sup>。換言之，知識論進路不足以領悟老子的天道思想，唯徒增理解上的困境，難以契合實踐哲學的心靈。

〈七十三章〉：

**勇於敢則殺，勇於不敢則活，知此兩者或利或害。天之所惡，孰知其故？天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繹然而善謀。天網恢恢，疏而不漏。**

<sup>13</sup> 王弼注云：「得物之致，故雖不行，而慮可知也。識物之宗，故雖不見，而是非之理可得而名也。明物之性，因之而已，故雖不為，而使之成矣」。王弼以辯名析理的玄學方法解老，確有其見地，唯在本體論上強調「以無為本」，故於實踐意涵未多有著墨。

<sup>14</sup> 〈老子語言哲學試探〉，收入同註 9，頁 179。

這裡所講的是聖人對於天道的領會，其內容即不爭而勝、不言而應、不召而來，總言之是坦然善謀。然而為何能觀察到這點，此由於在老子的思想中，人要以「堅強者死之徒，柔弱者生之徒」(〈七十六章〉)作為實踐行為的基本觀念，換言之，就是在「無限心的玄覽觀照」<sup>15</sup>之下，保住全幅生命，而非將這種天道觀念轉化為一種政治技術的操持。

〈七十七章〉：

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。

這是透過天道與人道的對舉來批評人道的不協調，而反襯出天道的和諧性。引文表面上批評了人道，但實際是在重建人道，因為經由天之道運作，以提昇至聖人為人道標的，並為人道尋求形而上的價值根源，所以這裡的天道思想仍是以實踐要求為基本關懷。

〈七十九章〉：

和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人，執左契，不責於人。有德司契，無德司微。天道無親，常與善人。

雖然歷來對於此章之左契、司契、司微等概念的爭論頗令人費解<sup>16</sup>，但若注意到天道雖無親，亦有一施予對象—善人，則可明瞭文脈的關鍵在「無」概念的理解，此由於「無」聯繫了「天道」與「人」。牟宗三先生說：「無不是一個存有論的概念 (ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題……『無』是個實踐上的觀念」<sup>17</sup>，因此「天道無親」就是否定了虛偽、造作、形式的親善，以近於「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」的精神來啟發實踐者，王邦雄先生說：「中國哲學天地之所以為天地，就在

<sup>15</sup> 同註 10，〈第六講 玄理系統之性格—縱貫橫講〉，頁 125。

<sup>16</sup> 此可參考高明《帛書老子校注》，頁 214-9。北京：中華書局，1996 年。

<sup>17</sup> 同註 10，頁 91

它生萬物，聖人之所以為聖人，就在他生百姓……天地不主宰萬物，萬物才有自己生的餘地，聖人不主宰百姓，百姓才有自己生的空間」<sup>18</sup>。故唯有能放棄自我執著的聖人或善人才能體現天道的精神<sup>19</sup>，這也是從主觀境界來理解天道的實踐意涵。

〈八十一章〉：

**信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。知者不博，博者不知。聖人不積，既以為人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭。**

此章是老子運用其「詭辭為用」的表述方法來陳述聖人的實踐形態，並藉由聖人的作為來指引「天道」的真理。體道的聖人之所以為而不爭，乃是觀察「天之道，利而不害」，此非受限於美言、善辯、知博者所可以體察。因為依賴於人心所把持的美、辯、博等乃有為者，只知「有之以為利」(〈十二章〉)，不瞭解「無之以為用」(同前)，非有無限妙用之心靈者不能體驗，故於經文前言以否定性詞語遮撥造作之心對美、辯、博的執著，以致有見素抱樸的修養，進而體觀天道而有人道，歸結起來仍是境界型態的形而上學的表達。

從以上敘述可確認「天道」思想在老子哲學中就是對「道」的形上意涵之表述，而如此樣態的形上意涵也如實地融貫在楚簡《老子》的論述中。楚簡《老子》記載「天之道」與「天道」的地方各一處，後者與天文思維有關，筆者放在第三節談，至於前者則記錄如下：

**殖而盈之，不若其已。湍而群之，不可長保也。金玉盈室，莫能守也。貴富而驕，自遺咎也。功遂身退，天之道也。**

若與王弼本或帛書本對照，則它們所要說明的義理基本上是相同的，即皆表達「天道」的本然運行指明了人們應該成就事功後就自身退讓，不

<sup>18</sup> 《21 世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，頁 100。臺北：立緒文化，1999 年。

<sup>19</sup> 〈八章〉說：「上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善人，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤」。此中更進一步表達為道者的精神是和善謙退的。

以爲己<sup>20</sup>，以此顯現一種行爲處世的價值態度。然而從楚簡文字的記述中更可看出「天道」的價值取向。王弼本「持而盈之不如其已。揣而稅之不可長保」，王弼注云：「持，謂之不失德也。既不失其德，又盈之，勢必傾危。故不如其已者，爲乃更不如無得無功者也。既揣末令尖，又銳之令利，勢必摧衄，故不可長保也」，從引文可知王弼的譬喻與前引二句經文的關連不大，但從楚簡本寫作「殖而盈之，不若其已。湍而群之，不可長保也」來看，「殖而盈之」指的是貨物的積聚充盈應該適可而止<sup>21</sup>，「湍而群之」則喻說算計、收集貨物錢財是無法持久的<sup>22</sup>。因而與「金玉盈室，莫能守也」結合起來看就是：由於長久處於斂集富貴財富之中而生驕傲，故終究會遭來禍害。筆者以爲從簡文集中在無道之財的譬喻來看，老子哲學所指引的天之道是帶有具體實踐價值理趣的。關於這點，又可呼應袁保新先生對「道」之形上意涵的見解：

就「道」的形上性格而言，如果我們確信老子思想是完整而一致的，而且「道」的義涵之間並無矛盾抵觸；則鑑於老子形上之「道」並不必然涵具老子人生政治的主張，也就是說「存有原理」無法導出「應然原理」，我們應該慎重考慮是否仍將形上之「道」逕自理解為西方形上學的第一因、無限實體、自然律，如胡適、馮友蘭、徐復觀、唐君毅等先生的看法。因為，這些形上原理的必然性、普遍性，與實踐之「道」所肯定的主體自由，顯然屬於異質異層，沒有邏輯的推導關係。如果勉強將二者納入理論系統中，則徵諸西方哲學史，形上原理必須軟化為價值原理，或如柏拉圖的「善」之理型，或如中世紀哲學的上帝之「意志」、「愛」。換言之，如果我們要合理地詮釋「道」的歧義性，則必須採取方東美先生「存有論即是價值論」、或牟宗三先生認為老子的形上學乃是對價值世界隨實踐而有的關照，等類似的立場，否則，不免陷老子的思想於破裂的邊緣。<sup>23</sup>

這是袁先生在考察了胡、馮、徐、唐等先生的老學詮釋之後所提出的

<sup>20</sup> 〈二章〉「功成不弗居」，〈十七章〉「功成事遂」，〈三十四章〉「功成不名有」，〈七十七章〉「功成而不處」。

<sup>21</sup> 「殖」的意思是指積藏財貨，《段注·歹部》說：「殖，脂膏以久而敗，財用以多藏而厚亡，故多積者謂之殖貨」。魏啓鵬先生引《尚書·仲虺之誥》的文獻傳注，說明「殖」具備聚斂財利的負面意思，詳見《楚簡〈老子〉東釋》頁37。臺北：萬卷樓圖書，1999年。

<sup>22</sup> 「湍」假借爲「揣」，《說文·手部》：「揣，量也。度高曰揣」，《段注》云：「揣，量也。量者，稱輕重也」。趙建偉先生考據說：「『群』是積聚眾多的意思」，詳見〈郭店楚簡〈老子〉校釋〉，收入《本世紀出土思想文獻與中國古典哲學論文集》，輔仁大學主辦，1999年1月。

<sup>23</sup> 同註9，頁78-9。

反省，他們的特色均在肯認「道」的客觀實有，認為它可以超越人類的心靈之外而獨立自存。然而在西方傳統哲學「實然」（存在）與「應然」（道德）二分之下，採取客觀實有的立場將會割裂《老子》的文本，乃至形成老子哲學的互相矛盾。因此唯有在詮釋進路的理論預設上，接受牟先生從思想史的路線，確定老子哲學的基本關懷在因應周文疲弊而昇華為實踐智慧，同時將所謂道體的客觀性問題也收攝在主觀境界的功夫修養上。再者，雖然方東美先生有關注到老子哲學的價值實踐問題，但誠如袁先生所指出的，方先生在超越形上學的詮釋方法上，對於老子的實踐功夫只是附屬於道體之下，而沒有互動關係<sup>24</sup>。

尤有進者，為了完善我們的詮釋方法，避免境界型態的形而上學有落入主觀主義的理論缺陷，我們在此通過袁先生的研究，徵定以牟先生所謂「不生之生」來界定「道」所展開的形而上世界<sup>25</sup>，也就是說，藉由王弼《老子道德經注·十章》所言「不禁其性，不塞其源」，將「道生之」理解為暢開萬物「自生自濟」之源<sup>26</sup>，根據這個推論，我們就可在主觀境界下得到「以道觀道」的結論，進而解決主觀主義的問題，並呈現出超主客的形而上世界，這個世界的特色就是：

1. 每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己；
2. 但是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現。<sup>27</sup>

以上二個觀點我們將證諸楚簡《老子》可以對照王弼本〈二十五章〉的段落，因為這一章是當代老學研究咸認具有論與宇宙論的文獻，而楚簡《老子》正有這部份文字，研究楚簡《老子》存有論與宇宙論者也多圍繞此章進行談論。楚簡《老子》對照王弼本〈二十五章〉是這麼記載的：

**有~~道~~混成，先天地生。攸穆，獨立不亥<sup>28</sup>，可以為天下母，未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰返。**

<sup>24</sup> 同註 9，頁 70-1

<sup>25</sup> 〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉，收入同註 9。

<sup>26</sup> 牟宗三《才性與玄理》，頁 162。臺北：臺灣學生書局，1993 年修訂版。

<sup>27</sup> 同註 25

<sup>28</sup> 王弼本於「獨立不改」後有「周行而不殆」一句，然而此句於《帛書老子》甲乙本與《楚簡老子》均無，高明先生從駢體偶文的思考面向來考察，認為「駢體偶文乃六朝盛行文體。諛之帛書足以說明，類似這種偶體對文，非《老子》原有，皆六朝人增入」。詳見註 10，頁 349。



天大，地大，道大，王亦大。國中有四大焉，王居一焉。人法地，  
地法天，天法道，道法自然。

此章的國學問題有二個。第一，帛書本、王弼本的「有物混成」在楚簡本作「有𠄎（從月從頁）混成」，第二個問題則在楚簡本「天大，地大，道大，王亦大」，其他本皆作「道大，天大，地大，王亦大」。首先，簡文「（從月從頁）」字在釋文上有「物」<sup>29</sup>、「道」<sup>30</sup>、「狀」<sup>31</sup>、「象」<sup>32</sup>、「將」<sup>33</sup>幾種解釋，爭論點在於該用什麼字指謂根源之「道」<sup>34</sup>。然而就哲學問題的思考來說，上述種種討論都在貞定「存有」初始的狀態為何<sup>35</sup>，或是宇宙一開始的發生情形是如何<sup>36</sup>，也就是它們都關乎到萬物是如何出現與怎麼活動的，過去唐君毅先生即以「形上道體」來解這一章，並且認為它有「生物之實作用」<sup>37</sup>。若從詮釋進路來說，筆者認為這些問題皆可以「每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己」來說明「有𠄎混成，先天地生。斂穆，獨立不亥，可以為天下母，未知其名，字之曰道。吾強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰返」，也就是道作為形上價值理序遍在於萬物之中，不受萬有界限的差異而影響其運作<sup>38</sup>，並且整個運作過程始終保持復反的常態，以保障存在的動力。

至於第二個考據問題是認為道、天、地、人（王）的排列順序影響到宇宙生成過程的說明<sup>39</sup>，然而若我們接受唐君毅先生「道之六義」的談論，則此部份重點不在宇宙的生成次序，而是在天、地、人（王）、道皆法的「自然」，亦即是「道體」之「道相」的問題<sup>40</sup>。對照簡文研究者，郭沂先生詮釋上引文獻說：「在老聃的自然中，則首先蘊涵著主體性、主觀性、精神性的宏旨」<sup>41</sup>，他還引伸說：「道是絕對自由的存在物」<sup>42</sup>，「老子的天

<sup>29</sup> 通假為帛書本與王弼本的用字。

<sup>30</sup> 魏啓鵬《楚簡《老子》柬釋》頁 20。

<sup>31</sup> 裘錫圭先生按語，《郭店楚墓竹簡》頁 153。

<sup>32</sup> 趙建偉《郭店楚簡《老子》校釋》。

<sup>33</sup> 劉信芳《荊門郭店竹簡老子解詁》頁 26，臺北：藝文印書館，1999 年。

<sup>34</sup> 丁原植先生即企圖用「思辨」進路來解決這個問題，詳見《郭店竹簡老子釋析與研究》（增修版）頁 144-8，臺北：萬卷樓圖書，1999 年。

<sup>35</sup> 郭沂先生即依此章說「道的本然狀態是混沌」，《郭店竹簡與先秦學術思想》頁 676，上海教育出版社，2001 年。

<sup>36</sup> 郭沂先生說此章是「宇宙生成論」，同上註，頁 678。尹振環先生說此章是典型的「宇宙本體論」，《楚簡老子辨析—楚簡與帛書《老子》的比較研究》頁 89，北京：中華書局，2001 年。

<sup>37</sup> 《中國哲學原論：導論篇》（《唐君毅全集·卷十二》），頁 372-3，臺北：臺灣學生書局，1986 年。

<sup>38</sup> 簡文「獨立不亥」王弼本作「獨立不改」，丁原植先生說「亥」是「垓」字的假借，「垓」在字義上有邊界、界域的意思，所以「不亥」解為「不受界限」。詳見同註 34，頁 139。

<sup>39</sup> 劉信芳《荊門郭店竹簡老子解詁》頁 26。

<sup>40</sup> 同註 37，頁 375

<sup>41</sup> 同註 35，頁 54

是自然之天」<sup>43</sup>。由此可見，就方法而言，當代學術研究不管是過去還是現在，老學的理解仍存著「客觀實有」與「主觀境界」的對立問題。例如沈清松先生雖說「法自然」的「法」的意思不是近代哲學自然律的意思，而是一種「動態」、「有機」的規則表現，並非是一種「機械論式」、「決定論式」的法則，但是他卻認為在楚簡《老子》「天下」一詞與「國」字的使用底下，造成出土文獻在宇宙論（道論）與政治哲學上的混淆不清<sup>44</sup>。在筆者看來，沈先生在詮釋預設上也是「客觀實有」與「主觀境界」未能區分，而沒有注意到不禁不塞，萬物各安其位的內在動力問題。此章合理的詮釋應是，我們體認「道」與萬物的關係不是外在的，並且蘊含著與存在物形成「有機的整體」，更進而是提供整體世界「秩序的根源」<sup>45</sup>。

職是之故，通過文獻還原的過程，一方面我們證成上引牟宗三、袁保新二位先生的論點的有效性可普及至出土文獻，另一方面則指出當前出土文獻的思想研究，仍未注意到理論預設會造成老學詮釋系統的對立。亦即在採取存有論的「形上實體」或宇宙論的「第一因」之詮釋系統下，勢必造成老學理解上的張力，此亦是新出土資料仍無法解決老學詮釋的分化問題的原因。<sup>46</sup>

### 三、價值理序

郭店楚簡《老子》因為楚簡形制的不同而被整理者分為三篇（組），但因字數只及各通行本（含帛書本）的三分之一，所以在流傳版本上引起

---

<sup>42</sup> 同上註，頁 677

<sup>43</sup> 同上註，頁 678

<sup>44</sup> 沈清松〈郭店竹簡〈老子〉的道論與宇宙論——相關文本的解讀與比較〉，《哲學與文化》第 26 卷第 4 期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究」專輯（上）），1999 年 4 月。上引研究楚簡《老子》的學者（除了丁原植先生）皆認為此章是道論或宇宙論過渡或轉化到政治、人生的談論。

<sup>45</sup> 同註 25

<sup>46</sup> 感謝二位匿名審查人撥冗評論筆者拙文，並提出見解精細之意見，其中一位審查人之意見指出，袁保新先生近年乃以海德格（Heidegger）哲學的立場來反省牟宗三先生對老子哲學的詮釋，本文於此當有所說明。審查意見隱喻袁先生的研究與論證其實調整了牟先生的觀點，筆者認為此乃學術之客觀成果，就其對當代老學詮釋而言，確實值得肯定，唯這部分非本文可直接延續申論，而且袁保新先生在〈再論老子之道的義理定位——兼答劉笑敢教授〈關於老子之道的重新解釋與新詮釋〉〉（《中國文哲研究通訊》第 7 卷第 2 期，1997 年 6 月）文中，對學界關於其研究的評論，早已提出詳細的回應，故筆者不敢掠美，特引袁先生論文中的部分結語，作為審查人對本文之意見的答覆。袁先生對於西學東漸所造成理解中國哲學的困境，指出「中國哲學在取得其現代意義與表達形式的努力中，已經無法不使用西方哲學的語言。而只要運用西方哲學語言，則西方哲學的思維模式及理論架構，就會不知不覺地滲入中國之中，形成傳統智慧在義理性格上的混淆」，但是「如果援引西方西方哲學概念來詮釋中國古代哲學是一種『格義』，而格義又總不免帶來附會混淆，那麼唯一可以澄清這種混亂的作法，就是將『對比』帶入『格義』的『詮釋』中」。以此反觀袁保新先生對海德格哲學的參考，就方法學與論證的效力而言，確實釐清當代學者對牟宗三先生的老學詮釋的運用界限。

很多討論。然而，《老子》作為古代道家思想的編輯語錄或叢書，無待楚簡文獻出土，如張舜徽先生早已論之<sup>47</sup>，因此筆者以為保守而最有效力的說法應是：三篇楚簡《老子》是相對於通行本之外的另一種傳本。用哲學的意義來說，它們是一種詮釋文本，所以它們亦有摘抄、編輯的可能，然此也無妨我們對文獻的思想研究。

從現有的研究來看，楚簡《老子》的內容可有論題上的分類，王博先生即指出甲篇的內容可歸納出道論、治國、用兵、修道（修身），乙篇則專注在修身，而丙本則全是治國與用兵<sup>48</sup>。王先生在版本的立場上主張楚簡《老子》三篇是依據不同傳本與目的所編成的摘抄本，並依此在老子哲學的理解上認同陳鼓應先生的說法，認為老子的道論（形上學）是其政治、人生思想的延伸，亦即老學的形上意涵是為實踐目的而服務的。但若以方東美先生之「超越的形上學」的論點觀之，則老子的政治、人生思想需在道體的引領下而行動。易言之，我們可以反省到方先生的理解型態，是認為老子思想中的實踐功夫與形上體證只能「單向地」由「道體」來說<sup>49</sup>。由此可以明顯地發現，王博或陳鼓應先生的詮釋理路是與方東美先生的想法對反。筆者以為，形成這樣的張力不在於王先生所根據《老子》版本的不同所造成，因為既然王先生認定楚簡《老子》是摘抄本，那更精確地說法應是，古代編者在詮釋老子思想時，採取實踐取向來編輯成三種文本。所以問題不在考據層面上，而是詮釋預設造成了前述二種說法於老子哲學詮釋上出現張力。因此，筆者以為解決之道不在根據所謂較早或較好的文本進行詮釋，而是應注意研究者進行詮釋時所使用的哲學理論問題。關於老學的詮釋，袁保新先生透過當代重要詮釋系統的反省，對於形上之道有二個主張：

1. 老子形上之「道」的建立，是立基於人生實踐的修養之上。
2. 形上之「道」與人生實踐之「道」，可以從「價值中心的存有論」觀點，加以統合。<sup>50</sup>

經由上節的說明，我們已經指出，老學的天道思想所建立起的形上世界，它的風貌應該是一個有機的整體世界，亦即道體與人的實踐活動要能形成互動的網絡。然而，當我們從牟宗三先生「主觀境界」的詮釋系統進

<sup>47</sup> 《周秦道論發微》，頁 16-17。臺北：木鐸出版社，1988。

<sup>48</sup> 〈關於郭店楚墓竹簡〈老子〉的結構與性質—兼論其與通行本〈老子〉的關係〉，《道家文化研究》第 17 輯（「郭店楚簡」專號），1999 年 8 月。

<sup>49</sup> 同註 9，頁 70

<sup>50</sup> 同註 9，頁 98

行理解時，爲了避免「主觀主義」的誤解，我們必須如袁保新先生所指明的：「牟先生『存在詮釋』所豁顯的『境界』，一方面必須待主觀實踐而顯，但所顯的境界卻是一項『前主客二分』（pre-predicative）的經驗，直屬於價值世界的最後根源『道』」<sup>51</sup>。因此，當我們肯定「境界型態的形而上學」可以有效而融貫地詮釋老子思想時，仍須反省到這個實踐境界所體會的心境並非就是「道」的本來面貌，而是我們「人」透過「道」看到了形上世界，並且領悟到「道」是價值世界的形上基礎，而在價值中心存有論觀念下，維持「道」之形上與實踐意涵的完整性，也就不會出現如上述以道論、治國、修身三種不同詮釋理路解讀同一出土文獻，而導致《老子》文本分裂的困境。筆者所述觀點可以還原到楚簡《老子》對照王弼本〈四十四章〉來證明。簡文記載如下：

**返也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物生於有，生於無。**

這裡的國學問題在於「生於無」之前是否少了一個表示「有」字的重文號「塗」，亦即各通行本（包括帛書本）皆作「有生於無」，只有楚簡本作「生於無」，這其中是否有抄漏。若以陳鼓應先生的說法來看，這裡涉及的哲學問題在於「有生於無」是屬於「萬物生成論」問題，「生於無」則是屬於「本體論」範疇，他認爲本體論是早出的，萬物生成論是晚出的<sup>52</sup>。針對上引文所蘊含的老學理論的問題，丁原植先生主張楚簡《老子》作「天下之物生於有，生於無」，並認爲其中所要表達的思想是「天下之物生於有，同時天下之物也生於無」，雖然他承認「天下萬物生於有，有生於無」也是先秦時期老學的某個面向，但那是接續前者而發展出來的觀念。丁先生通過對老子文本中「無」、「有」與「道」、「德」之間關係的分析，解釋「有無相生」才足以說明「無」與「有」是「共同做爲萬物存在的『始源』」，而反對「有生於無」可以說明前述「無」「有」之間的關係<sup>53</sup>。

但是沈清松先生不認同丁先生的論點，他認爲「有無相生」更簡樸的句法應爲「天下之物，生於有無」，並且沈先生也認爲「有無相生」不是同時表達的方式，而主張「有無相生」仍具備時間先後關係的「有生於無」或「無生於有」。沈先生傾向從簡文缺「有」字作解釋，理解「返也者，道動也。弱也者，道之用也。天下之物生於有，有生於無」是由宇宙論追溯其本體論，他認爲若楚簡文獻真寫作「天下之物生於有，生於無」，那

<sup>51</sup> 同註 9，頁 76

<sup>52</sup> 〈從郭店簡本看《老子》尚仁及守中思想〉，《道家文化研究》第 17 輯（「郭店楚簡」專號），1999 年 8 月。

<sup>53</sup> 同註 34，頁 227-35

也是溯源過程的表達，即「追溯天下之物的根源於有，更追溯於無」<sup>54</sup>。

筆者認為，上述學者所討論問題的關鍵在如何理解「無」的意義，丁原植先生認為若接受「有生於無」的觀點，那就是落入實體性的說法<sup>55</sup>；而沈清松先生則隱含以潛能與實現的理論來理解，認為「道」顯發為諸多可能性，「無」是可能性針對現實性而言<sup>56</sup>。如果放下考據以及實體與本體的問題，楚簡文句確實可以解決現有理解上的衝突，即通行本〈第一章〉存在著表述上的扞格，也就是既然無與有「同出而異名」，那麼如何解決「無」「有」分屬「始」「母」的問題。牟宗三先生在未看過楚簡文獻前已指出這點，並認為《老子·五十二章》說「天下有始，以為天下母」確實造成〈第一章〉「始」「母」的衝突<sup>57</sup>，王邦雄先生也認為順著王弼「貴無論」來解釋老子確實難以通解這二章<sup>58</sup>。牟先生為此提出一個詮釋理路，他說：

道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始與母，俱就道而言也。此是道之雙重性。就天地向後返，後返以求本，則說無說始；關連著萬物向前看，前看以言個物之成，則說有說母。

<sup>59</sup>

又說：

道有雙重性，一曰無，二曰有。無非死無，故由其妙用而顯向性之有。有非定有，故向而無向，而復渾化于無……有與無，母與始，渾圓而為一。<sup>60</sup>

誠如王邦雄先生所說，道的雙重性是「道的圓成作用」<sup>61</sup>，而這個作用說明道具備「無」性與「有」性，前者是「總持地由天地返其始以為本」，後者則是「散開關聯著萬物而以道之『有』性說萬物之母」<sup>62</sup>，所以在道

<sup>54</sup> 同註 44

<sup>55</sup> 同註 53

<sup>56</sup> 同註 44

<sup>57</sup> 同註 26，頁 130-1

<sup>58</sup> 《老子的哲學》頁 76-7，臺北：東大圖書，1980 年

<sup>59</sup> 同註 26，頁 131

<sup>60</sup> 同上註，頁 136

<sup>61</sup> 同註 58，頁 79

<sup>62</sup> 同註 57

的雙重作用下就不會出現有無的分裂。牟先生之所以能這麼說明，乃是他一貫地秉持著「主觀境界」的體系來進行詮釋，他說：

**無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、須為、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，「無」不是個存有論的概念（ontological concept），而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。人生的問題廣義說都是 practical，「無」是個實踐上的觀念。<sup>63</sup>**

因此，如果我們能夠理解「無」首先是個實踐的觀念，是出於解決生命問題而提出的，那麼對於有無關係的紛爭自然就可以從境界型態上化除掉。易言之，如牟先生所說，無從「無為」來看就是扣緊「對周文疲弊而發」來瞭解，並且也要從「無」蘊含著「自然」來看，它要人們達到精神生活的自由自在、自己如此、無所依靠<sup>64</sup>。在牟先生這個詮釋架構底下，我們就無須面對西方傳統形上學本體與實踐二分的區別，同時又可掌握「道之創生天地萬物」之「不生之生」<sup>65</sup>的意涵，換句話說，面對天下萬物生於有無的表述，我們不是從實體性的生理關係來理解，而是就著「實現原則」<sup>66</sup>的負責態度來體認道的雙重性或作用。然而當我們從主觀心境的無限妙用來領會道的雙重性時，我們並非採取與形上世界決裂的主觀主義，儘管牟先生說道的創生在「不生之生」的境界型態的運作下不具備「創造」意義或「實有形態」<sup>67</sup>，但是對人的生命來說，道的實現性所開顯出來的依然是個世界，其內容不外乎以價值意義為蘊含，誠如袁保新先生所說：

**整個存在界即是價值世界，而「道」也就是規範這一切事物的地位與關係的價值之理。亦即從後設反省的觀點來看，所謂「道」也就是老子心目中，人類理解自己在存在界中的地位，決定自己與其他人、物、鬼、神、天地之間關係底意義基礎，或規範一切的價值理序。<sup>68</sup>**

---

<sup>63</sup> 同註 10，頁 91

<sup>64</sup> 同上註，頁 89-90

<sup>65</sup> 同上註，頁 104

<sup>66</sup> 同上註

<sup>67</sup> 同上註，頁 104-5

<sup>68</sup> 同註 9，頁 102

質言之，「道」就是價值世界的形上基礎，當我們順從「道」這個價值之理時，一切政治、人生才能自富、自化、自正、自樸，《老子·五十九章》所謂「治人事天」所要達成「長生久視之道」，唯在以「道」作為意義根源，敞開生機，除了實踐主觀心境的修養，更當進而顯發萬物本然的秩序。也就是主觀心境只能是道所顯現的「場所」，而非道本身，這樣道的形上意涵纔不會落入一種單純的內在觀照中。如此一來，上節以及本節所引論的「功遂身退，天之道」、「先天地生」、「道法自然」、「天下之物生於有，生於無」等有關楚簡《老子》的天道思想，都可在「價值理序」的概念下獲得論證上的一致有效性。尤有進者，面對楚簡《老子》的現身，藉由上述詮釋架構的探討，其啟發我們超越文本好壞或近古版本則義理較勝的問題，而且引領我們思考，詮釋文本所當具備的合理哲學依據該如何建立，這也是我們面對出土文獻所必須把握住的現代意義。<sup>69</sup>

#### 四、天文與人文

本節在丁原植先生〈楚簡《老子》思辨觀念的天文探源〉<sup>70</sup>一文的啟發下，試圖為楚簡《老子》的天道思想提供一種詮釋進路。這個論述的成立在於，一方面雖然我們在思想史上對老子本人的確切身分仍然存疑，但從當代學者對先秦文獻的研究，我們至少可確定老子其人、其書、其思想具備史官的背景<sup>71</sup>，而史官在古代掌有天文星象觀測的職責。另一方面在新的文本帶來新的詮釋的想法下，筆者認為天文思想這條進路並非是一種自抒己見，而是在既有研究的反省中，通過天道思想的問題意識，說明天文思維是以天道思想作為意義根源中的一個環節，並藉由這個環節說明指出其中所蘊含的天人關係。

丁先生在上舉論文中，主要嘗試從楚簡《老子》的二個敘述來說明老

<sup>69</sup> 本文的審查意見指出「境界型態的形上學」於儒釋道三教皆是，則如何區分三教於其中的異同，以見老子的特色。關於這個問題，牟宗三先生於《中國哲學十九講·第五講 道家玄理之性格》雖認為三教皆有境界型態的形上學的意味，但對道家又以實現原理、縱貫橫講、作用地保存等觀念來申論，此亦是老子哲學的系統性格。凡此皆參考《中國哲學十九講·第六、七講》。

又同一審查人的意見提問，唐君毅先生「道」之六義的最後一義——「人格心境狀態之道」，是否鬆動「道」之客觀實體的看法，且可與牟宗三先生的「境界型態」說相參考。關於這個問題，唐先生確實在〈老子之法地、法天、法道、更法自然之道〉（收入《中國哲學原論（原道篇一）》）中有所修正自己的說法，但就唐先生在〈老子言道之六義〉（收入《中國哲學原論（導論篇）》）中所成之詮釋系統而言，人格心境之道乃合於客觀形上道體，亦即形上實體之道具有優先性，此則明顯不同於牟先生主觀境界型態的形上學的觀點。

<sup>70</sup> 武漢大學中國文化學院編《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000年。除另外註出外，以下所引丁先生之語皆出自此文。

<sup>71</sup> 王博《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。

學的天文意義根源，一是「天象無形」，另一是「天道員員」。前者在王弼本作「大象無形」，楚簡文獻也有同王弼本《老子·三十五章》「執大象，天下往」的文句，王弼注云：「大象，天象之母也。不炎不寒，不溫不涼，故能包統萬物，無所犯傷」。丁先生從「象」的天文意義推論到《老子·四十七章》「不闕牖，見天道」的「天道」具備天文星象的意義，並說：

以「闕牖」方式來觀測，這是天文傳承所見的「天道」，具有觀象授時的實用性；第二，由天文向思辨的轉化，在於不以天文觀測的方式，重新思索「天道」所涉及的始源問題；第三，透過思辨方式建立起的「天道」，開啟了哲學觀念建構中的思辨意義與作用。

丁先生從上引老子天道思想中所擁有之天文意義的主張下，援引當代學者對考古天文學的研究，指出「敬授人時」是古代帝王具備實質的統治作用，並認為在周文有德有天命的傳統下，「以德受命」顯示著「人文」價值，而「製曆授時」則顯出對「天文」的關注。他說：「老子所云『執大象，天下往』，實際上是透過史官天文傳承的淵源，將周文建構的道德根基，轉向於作為一切人文探討之自然的始源」。

至於「天道員員」一語則順著「天象」的天文意涵，從「員員」一詞所意謂的「循環周轉」而指向「天道」的「環周運行」之天體運動。丁先生認為現在各通行本所作語句一如王弼本作「夫物芸芸」是一種文字上的訛傳<sup>72</sup>，他仍通過天文學的觀點，從日、月、星辰的運行規律與萬物氣候的周年變化，提出「天道」所蘊含的天文意義，他說：

這些天體周期性的運動與物候的週期性變化，不但具體化為曆法的製作，同時也顯示出萬物運作的認知。當《老子》以「天道」的自然取代了周文中「王道」所基的道德價值時，天體與萬物的變化周期，即呈現為「天道環周」的萬物運作本質。

根據上述，我們歸納丁先生的主要論點：一、從天象、天道的天文探源，我們知道周代帝王是同時擁有人文與天文者，人文是指道德的擁有者與人間價值的制訂者，天文是指周王支配觀象授時，以此決定人民生活行

<sup>72</sup> 〈從出土《老子》文本看中國古典哲學的發展〉，《哲學與文化》第 26 卷第 4 期（「本世紀出土思想文獻與中國古典哲學研究」專輯（上）），1999 年 4 月。



為的依據。二、若我們確認了天文思維是老子哲學的主要背景，那麼老子對周文傳統的反省就是放下周文的人文—有德有天命—根據，重新思考人類得以立足於「天地」的開始<sup>73</sup>。三、老子提出「天道」取代「王道」是為從天道環周的天文活動中重新建立人類活動的依據。

針對丁原植先生的主張，我們可以進行幾點反省：第一，丁先生對老學天道思想所具備之天文意涵，乃對「天」作哲學上之溯源，亦即古人對「天」作為根源上的意義，最初包含著天文觀測所帶來之結果的運用與思維。但須注意這是老學天道思想的其中一個展現，我們在詮釋上並非企圖還原老子思想的唯一本來面目，而是指出當我們將天道作為意義根源時，我們可以在面對天道中掘發出天文觀念所賦予人的意義。第二，當我們追溯人與天的關係最早起源自於天文曆法的觀測運用時，這時人的意義首先展現在帝王的「王道」作為上，但因為王道的失序—周文疲弊—而使得先秦諸子有如身陷周初之「憂患意識」，此憂患意識如徐復觀先生所說是「人類精神開始直接對事物發生責任感的表現，也即是精神上開始有了人地自覺的表現」<sup>74</sup>。因為對人之所以為人的覺醒，老子即透過傳統朝向更根源的地方為人塑立存在的意義，而從這個過程之中，我們應該明瞭在先秦時代不論採取繼承、改造、拋棄傳統等方法，無非都是在歷史因素中進行詮釋，因此我們才能在天文探源中，再現老子天道思想的天文思維。第三、上引文中丁原植先生所用「思辨」一詞，在他的定義中是「哲學」的代名詞，尤其是指先秦諸子的思想<sup>75</sup>。雖然丁先生傾向用「思辨」概念來指謂老學中豐富的哲理，此態度自有其特色，但是老子思想的特質確實必須小心翼翼地與西方哲學作分辨，不然本節對天文思維的說明就會落入「宇宙論」的想法中。例如「天道環周」的思維也多見於《國語·越語》以及馬王堆《黃老帛書》（又稱《黃帝四經》），魏啓鵬先生的研究認為，此種思維是越國范蠡從其師計然所學習到的觀念<sup>76</sup>，在這些古代文獻中主要用來「推天道以明人事」<sup>77</sup>，意即人們可以根據天道的運作模式作為行動的引領。很明顯地，前引古文獻的意義完全不是西方「宇宙論」的理論模式可以詮釋出來的。易言之，我們並非依據天文意涵在為楚簡《老子》天道思想尋求發生論的第一因或自然變化的永恆律則，然也非忽略了上述天道之形上意涵所提供的規範性解釋，我們是在詮釋上以天道作為價值理序來說明天文與人文之間的互動關係，亦即老子哲學的內容乃將天文觀念所傳承下來的思維當作實現原理，視其為呈現在人間並化為相續相生的動力，進

<sup>73</sup> 對此，丁先生即依上述天文思維，認為「天地」在老學天文背景中是當作思考建立新人文意涵的區域，因「天地」的意涵在丁先生文中是當作申論的部份來說明，故筆者不贅述。

<sup>74</sup> 《中國人性論史》頁 21。

<sup>75</sup> 同註 72

<sup>76</sup> 龍晦先生認為《黃老帛書》中與《國語·越語》相似或相合的文句是襲自後者，詳見〈馬王堆出土《老子》乙本前古佚書探原〉，《考古學報》，1975 年第 2 期。

<sup>77</sup> 〈《黃帝四經》思想探源〉，《中國哲學》第四輯，1982 年。

而形成人與天地萬物的和諧關係。

袁保新先生在〈存有與道——亞理斯多德與老子形上學之比較〉中，經由中西古代形上學的比較，一方面說明亞理斯多德的存有概念主要用來探究事物的本質以及為一切變化做出理則的解釋，另一方面則說明老子秉持著實踐關懷提出道概念以為萬有秩序的根源<sup>78</sup>。藉由如此分判，本節的論述與其說是為天道之形上意涵所具備的價值理序提供詮釋說明上的新意，毋寧是我們在以「價值理序」詮釋老子哲學的過程中提出新的論據，增加當代老學詮釋的論證效力。

## 五、結語

綜合本文所言，面對出土文獻的研究，我們後設地從研究進路觀察，反省當代學者的詮釋架構來確認天道思想的形上意涵，進而根據主觀境界以及實踐的存有論貞定楚簡《老子》的天道觀所應有的意義，否則我們對老子哲學形而上意義的領會將陷入西方傳統形上學框架中，造成理論內涵的分裂。另一方面，經由理論還原到文獻的過程，筆者再次確認天道的形上意涵需從價值理序的觀念來理解，以免境界型態的形而上學被推測為主觀的設想。尤有進者，藉由天道思想的天文背景，筆者指明楚簡《老子》在考據成果之餘，還需從天人關係的互動中來理解，而不至誤以為道家哲學是「蔽於天而不知人」（《荀子·解蔽》），以為老子思想乃一元、單向的想法。如此一來，凡以宇宙生成論、宇宙本體論或形上實體對楚簡《老子》所作的詮釋說明，應與古代文獻間存在著不一致的解讀，而這主要來自古典思想研究者之詮釋立場與取向的不同所造成。換言之，研究者未對理解進路有所澄清，即將某些意識型態讀進去楚簡《老子》中，進而造成過度詮釋，此所以現今出土文獻的思想研究未能較被人重視之原由。易言之，研究者的思維架構依然停留在當代中國哲學詮釋之成果中，而在方法論與詮釋架構未能有所修正或突破下，面對古典文獻的新材料亦即難以引起共鳴。

---

<sup>78</sup> 收入同註9

# **On The Thinking of Tian-dao of Guo-dian Bamboo Slips Lao-tzu —from Contemporary Interpretation of Lao-tzu**

**Chun-Chih Hsieh**

Assistant Professor of Philosophy Deptment, Nanhua University

## **Abstract**

My thesis is study of meta analysis. First, I quote the theory of scholars who study Lao-tzu, and demonstrate the validity of contemporary interpretation of Lao-tzu by prove to Guo-dian Bamboo Slips Lao-tzu. Second, I analyze the relationship between the heaven and people by the demonstration. Third, I advance the thinking of Tian-un (the motion of heaven) about Chu Bamboo Slips Lao-tzu, and treat the probability of interpretation of Tian-un in the thinking of Tian-dao (the way of heaven) of Chu Bamboo Slips Lao-tzu. Finally, I reflect over the signification of researching Chu Bamboo Slips Lao-tzu.

**Keywords: Guo-dian, Chu Bamboo Slips Lao-tzu, Tian-dao (the Way of Heaven), Practical Philosophy, Order of Value, Tian-un (the Motion of Heaven)**