

南 華 大 學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩 士 論 文

老子《道德經》應世思想研究

研 究 生：郭 逸 智

指 導 教 授：陳 德 和 博 士

中 華 民 國 105 年 12 月 8 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子《道德經》應世思想研究

研 究 生：郭逸智

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

蔡忠道

陳政揚

指導教授：陳德和

系主任(所長)：廖俊銘

口試日期：中華民國 105 年 11 月 24 日

摘要

中國文化是注重生命的學問，因此生命的價值要從德性方面講，而德性是屬於實踐的問題，所以人類的價值就不是僅在於權力、地位、財富、名譽以及知識能力，然而世俗之人卻把以上諸項視為是一種成就的象徵，形成人間街頭的相互奔競，由於人類過度的貪婪，加上心知的執著，以及人為的造作，小則形成生命的困頓與痛苦，大則造成人間災難。

老子提出「無」的觀念，無就是要無掉人為的執著，消解掉人為的造作，他要天下人以「無心」、「無知」、「無執」、「無為」、「無我」、「無欲」的態度，回歸虛靜、守柔、處下、不爭、少私寡欲、復歸於天真素樸的自然狀態。

老子要天下人不為己甚，不過分奢侈，也不過分追求享樂，回歸天真素樸的生活，所以主張「去甚，去奢，去泰」，即是「道法自然」。

老子認為我們已離道非常遙遠，所以要走復歸之路，所以主張「反者道之動」，意思是要我們重新找回天生的美滿，回到我們生命的天真本德，他更主張「各復歸其根」、「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於樸」、「復歸其明」等。

老子主張「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」，他常以鏡子做為比喻，鏡子是「無心」、「無知」、「無為」而能照現萬物，它是「生而不有，為而不恃，功成而弗居」。他要我們像水性一樣，能有守柔、處下、不爭的性格，以其不爭，故天下莫能與之爭，而能成為百谷王。

老子認為我們要「無為、好靜、無事、無欲」，則民會「自化、自正、自富、自樸」，更認為天下人要「為無為，事無事，味無味」、「無為故無敗，無執故無失」，所以老子主張「無為而無不為」、「聖人終不為大，故能成其大」。

關鍵字：老子、道德經、自然、治療、虛靜、復歸

目錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論.....	1
第一節 研究的動機與目的.....	1
第二節 研究的材料與範圍.....	2
第三節 研究的方法與架構.....	11
第二章 應世思想之依據.....	21
第一節 道之無、有、玄.....	21
第二節 道之夷、希、微.....	30
第三節 道之損、弱、反.....	40
第三章 應世思想之內涵.....	52
第一節 自我的放空.....	52
第二節 對立的化解.....	67
第三節 境界的證成.....	76
第四章 應世思想之實踐.....	93
第一節 逍遙自在的生活.....	93
第二節 生態環境的維護.....	106
第三節 長生久視的智慧.....	119
第五章 結論.....	133
參考書目.....	141

第一章 緒論

第一節 研究的動機與目的

老子有見於春秋末年以來的周文疲弊，戰亂頻繁，使得民不聊生，到了戰國更加變本加厲，老子發現人為造作是其根本原因之一，亦即有執有為造成人類的災害，周文之禮樂教化，因此形成虛假之教條，將桎梏人們生命之自由，妨礙生命之悠遊自在，因此主張「無為」以解決當下的困境。老子「無為」的哲學，就是要無掉有為、有執、有欲、有作，而達到無為、無執、無欲、無作的境界，此道心德性，就如百谷王能容各方流入之溪水，讓天地回諸天地，使物物如其所如。人生而為人，當在人間做人，人出生在家庭中，為一個最小的組織單位，在家庭中與每一個家庭成員互動，進入社會或在國家中每人均須與他人交接互動，在人際關係網的建立中，當求人能圓，人能圓，則事就圓，事能圓，則理就圓，理能圓，則這個世界將成為美與善的圓成世界。

老子哲學是一部懂得放下與退步的哲學，放下不是叫我們甚麼事都不管，當我們暫時放下壓力時，就可以有無限的釋放空間，當我們放下包袱，暫時休息一下，就可以走更遠的路，退步不是不求上進，也不是消極頹唐的意思，退步哲學就如過獨木橋一樣，如果互不相讓，就兩敗俱傷，如果各退一步海闊天空，即所謂留得青山在，不怕沒柴燒。

老子哲學也是一部處下的哲學，處下不是不想力爭上游，反而處下是一種內在涵養的功夫，願意把主角讓給別人，自己只想在台下當個鼓掌手就心滿意足了。每人能以善解的心態，尊重對方，包容對方，同時肯定對方，則是一個圓善的世界。

然而人們卻在名利心與權力欲的爭逐下，交相的奔競間，往往不能知足，在無法滿足自己所追求之慾望之下，加上自我意識的提高，會以自己的標準為唯一的標準去要求對方，因此就形成彼此的對立與磨擦，雖心勞形役，仍在所不惜，不但傷害了自己，也傷害了別人。人間世之糾結紛擾，殊難破解，惟有在虛靜關照，歸根復命之當下，放下自我中心主義，自我本位主義，以虛靜澄明、善解包容的寬大心胸，尊重對方，肯定對

方，以求心靈之無限，能在複雜之人間求生命之純真自在。

筆者有感於在經濟的快速發展之下，人們只追求物質的享受，卻欠缺精神價值的提昇，人們通常以自我標準為標準，不符合我的標準就是不民主，造成社會的對立與亂象的情形，本文題目為：老子《道德經》應世思想研究，筆者研究老子《道德經》的動機，認為老子並不是消極的思想，而是一種積極的應世思想，同時確信老子《道德經》的思想，在當今個人中心主義、個人本位主義高漲的社會，可開啟一盞明燈，以啟發吾人之智慧。其目的是想藉由老子《道德經》的探討，去了解他所啟發於我們的應世思想，並試圖將此研究的結果落實在個人的生活世界中，加以體證與印證。

本論文經台灣博碩士論文加值系統查證，與老子《道德經》應世思想研究類似的題目，諸如以老子為名的有馮秀瑛之《老子無我論之研究》，張煥之《論老子無為思想的人生哲學》，陳貴美之《老子無為思想之研究》，黃慶鐘之《老子歸根復命思想的哲學省察》，黃裕宜之《老子自然思想的考察》，梁正宇之《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，汪翠梅之《老子自然學說之研究》，何崑榮之《老子守柔思想研究》。以莊子為名的有張民福之《莊子安命思想的哲學考察》，李涵芃之《莊子生死慧之研究》。這一些類似的題目對本文的形成，具有啟發性的作用，它們都是本論文處理過程中重要的參考文獻。

第二節 研究材料與範圍

道家思想主要以老子為代表對象，研究學者主要文獻版本以通行本《老子》為研究對象，本論文參考之文本以樓宇烈《王弼集校釋》老子《道德經注》為主要參考依據，¹目前的版本有各通行本《老子》（主要以王弼本為對照本）與竹簡《老子》、帛書《老子》等三種版本，²通行本《老子》又分為河上公本、王弼本、傅奕本等《老子》的不同版本。³樓宇烈《王弼集校釋》老子《道德經注》各部分校釋所用底本，以浙江書局

¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。

²參閱：謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年，頁186。

³參閱：謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年，頁187。

刻明華亭張之象本為底本，參校版本有《道德真經注》簡稱《道藏》本、《道德真經集注》簡稱《道藏集注》本、《集唐字老子道德經注》簡稱《古逸叢書》本、《老子道德經》簡稱《永樂大典》本，用以參校的各種徵引王弼《老子道德經注》注文的書籍有《道德真經藏室纂微篇》、《道德真經集注雜說》、《道德真經集解》、《道德真取善果》、《道德真經集義》、《列子注》、《老子道德經批》……等。⁴帛書《老子》於一九七三年底，在湖南長沙馬王堆三號漢墓的挖掘中，發現了一批極有價值的古代帛書，尤其《老子》乙本卷前的古佚書《經法》、《十大經》、《稱》、《道原》四篇最為重要。竹簡《老子》於一九九三年在大陸湖北省荊門市郭店村所發掘的戰國楚墓竹簡，⁵經整理後，全部竹簡釋文由北京文物出版社於1998年5月公布出版。⁶

對於老子生平認定，在司馬遷的《史記·老莊申韓列傳》中，出現李耳、老萊子、周太史李儋三位人物，⁷老萊子歷來很少人將他當作老子，因此不需太留意。一般學者認為《老子》的作者是老聃（即孔子問禮之老子），因為出現孔子問禮老聃是事實，所以有學者認為老前孔後，⁸然而比孔子早那些人物是道家的先期人物才對。⁹依年代的背景，孔子是春秋時期人物，孔子問禮老聃又是天真萬確的，而且儒家經典都有紀錄，陳德和先生認為不管是李耳、老萊子或是周太史儋都算是老子（老、李古音相同，老子姓李氏），李耳、李儋被稱為老子即是這個緣故。¹⁰

⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁15-16。

⁵參閱：謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年，頁185。郭店楚墓背景資料參考湖北省荊門市博物館，〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》，1997年第7期，荊門博物館（編），《郭店楚墓竹簡·前言》，北京：文物出版社，1998年。

⁶圖板釋文附有整理者的註釋與裘錫圭先生按語，後續其他釋文則有涂宗流、劉祖信，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，2001年。李零《郭店楚墓竹簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。

⁷參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁30-32。老子生平籍貫的文獻記載，最先見諸於司馬遷的《史記·老莊申韓列傳》，它也是到目前為止，對老子身分做討論時的焦點與起點。司馬遷說：「老子者，楚苦縣厲鄉曲里仁也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：『始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王出焉。』或曰儋即老子或曰非也，是莫知其然否。」

⁸孔子問禮老聃，在儒家經典都有紀錄，所以一般學者都認為老前孔後，如國學大師胡適先生就認為老子是孔子的老師，孔子是一個有歷史頭腦的學者，一位偉大的老師，偉大的教育家。而老子對知識和文明的想法，是一個虛無主義的看法，老子的理想國是小國寡民。參閱：胡適，《中國人的心靈》〈中國哲學與文化要義〉，臺北市：聯經出版公司，1984年，頁77。

⁹參閱：蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北市：臺灣學生書局，2011年，頁177。

¹⁰參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁31。

李儋之出使秦國在《史記》的〈周本紀〉和〈秦本紀〉中都有相關記載，內容也差不多，依此記載推算出李儋見秦獻公的時間當在公元前 374 年才對。¹¹李儋大約就是生於公元前 424 年到公元前 414 年左右屬於史家所稱的春秋戰國之際，¹²這正符合老子思想年代的估量。我們還十分懷疑，司馬遷是否將李儋出生在孔子出生後 129 年，誤說成孔子死後 129 年李儋見秦獻公，如果真的是這樣的話，那麼李儋就是公元前 422 年所出生者，此亦與上面所做的推測十分接近。¹³

有關《道德經》的年代，有認為「早期說」即認為《道德經》的產生比儒家思想更早。有「中期說」認為老子生在孔子之後，莊子之前，老子思想在戰國初期即廣為流行，《道德經》的出現則是在莊子思想誕生之前。有「晚期說」認為老子思想的產生是在莊子之後，認為《道德經》的年代為戰國末年。¹⁴

依據牟宗三先生的主張，諸子百家之興起乃針對周文疲弊而發，而且通常必先有正面的主張才會引發反面的檢討，老子對於仁義禮智的反省，應當可推論老子是在孔子之後。陳德和先生在其〈略論老子的年代與思想〉一文中，¹⁵對於老子思想的年代有以下之看法：

- 一、《老子》書中用「吾」、「我」三十五次自稱之詞。而且用韻文等文體頗為一致，全書內容一致，無矛盾之處，應屬一人之作，即老子本人。
- 二、牟宗三先生認為諸子百家的興起都是對應周文疲弊而來的，而且通常必先有正面的主張才有反面的檢討，所以對周文採肯定立場的孔子應在「反者道之動」的老子之前。
- 三、周文疲弊是春秋以來的事實，那麼要說一個大教道家，一直要到戰國中期才開始對已經發生數百年的事實作出反應，這實在不太合情理。

¹¹參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007 年，頁 32。

¹²春秋戰國之際就是公元前 467 年到公元前 404 年。秦始皇是在公元前 221 年統一天下整個戰國時期約 183 年左右。把它分三個階段，則公元前 403 年到公元前 343 年為戰國初期，公元前 342 年到公元前 282 年為戰國中期，公元前 281 年到公元前 221 年為戰國晚期。參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007 年，頁 32 - 33。

¹³參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007 年，頁 32。

¹⁴參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007 年，頁 34。

¹⁵參閱：陳德和，〈略論老子的年代與思想〉，《鵝湖學誌》，第 22 期，1999 年 6 月，頁 182- 183。

換句話說，老子也不可能距離孔子太遠，所以將其定位在春秋末年至戰國初期的「春秋戰國之際」才是最合理的。由於這段思想活動應該不會離開孔子的年代太遠，因此不適合下推至戰國中期以後，應該定在戰國初期較為合適，甚至是春秋末年至戰國初期之際。

《道德經·第十一章》有三十幅共一轂的字句，此為戰國時期戰車的車輪結構，加上兵馬俑出土的戰車，亦同樣有三十幅共一轂的情形，〈第三十章〉說：大軍之後，必有凶年，〈第三十一章〉說：偏將軍居左，上將軍居右的字句，〈第四十六章〉又說：天下無道，戎馬生於郊。連母馬也在沙場馳聘，¹⁶而耕夫盡出徵調入伍，農村幾無勞動與人口，是以荒災連年。似此等描述，必不是貴族武士兵車數十乘或數百乘對壘相抗的一決而戰，而直是幾十萬農民步兵肉搏廝殺，綿延多年的大規模戰事了。此當是戰國時代才能有的景象，¹⁷可見戰國時期的戰爭規模較春秋時期為大。

《道德經·第三十七章》出現侯王的字句，侯王是戰國時期的稱號，¹⁸而春秋時期稱王侯，因此更能證明非早期說，由歷史的發展、時代的背景以及老子是面對周文疲弊而發，加上老子是具有史官背景的周太史儋身分，所以證明老子是出生在戰國時期，也可說是孔前老後。陳德和先生說：

老子蓋以為儒家之盛言聖智仁義乃有其不充分、不盡義者，所以必須接受反省與檢討，事實上我們發現，後來不管是稷下諸子所代表的黃老思想，或是強調生命逍遙解放的莊子哲學，他們亦莫不共同繼承了老子思想反儒、非儒的論調。就此以論，老子思想的確是出現在儒家之後，甚至我們還可以依同樣的方法再進一步的推斷，老子更當在墨子的後面，理由是《道德經》中曾經講過：「不尚賢」、

¹⁶參閱：高亨，《老子正詁》，臺北市：開明書店，1968年，頁101。《老子正詁》云：「古者戰馬用牡不用牝，天下無道，干戈相尋，牡馬乏絕，牝馬當戎，戰陣在郊。故曰戎馬生於郊。」

¹⁷參閱：錢穆，《國史大綱》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年10月，臺12版，頁58-59。《國史大綱》云：「軍器製造如車如甲，及戰車之養育等，皆為貴族保持地位之一種事業，平民無力參與。」又云：「左傳所載諸大戰役，如秦晉殽之戰，晉楚城濮、鄢陵之戰，晉齊鞍之戰等，皆當時貴族式的戰爭。……至戰國則全以農民步兵為主。」

¹⁸《道德經·第三十二章》，〈第三十七章〉，〈第三十九章〉均出現侯王之稱號，這種稱號不是春秋時所能有。參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1980年，頁38。參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁81，頁91，頁106。

「絕巧棄利」、「其鬼不傷人」等等，凡此亦都是和墨子思想相對反者。總之，我們認為老子思想最早應該自戰國初期起就已經普遍流行，至於《道德經》的開始成書也大約是在這個時候。¹⁹

所以陳德和先生認為老子的年代應在孔子之後，在進一步推斷，老子更當在墨子的後面，理由是《道德經》中曾經講過：「不尚賢」、「絕巧棄利」、「其鬼不傷人」等等，凡此亦都是和墨子思想相對反者。《道德經》的成書約在戰國初期的後段，約是公元前 374 年周太史儋出使秦國之後的不久。

至於老子和莊子彼此之間生卒年代的前後問題，大部分的學者都認為老前莊後，所以稱他們為「老莊」，但是史學大師錢穆先生，力排眾議，認為莊前老後才對，他有一本重要著作《莊老通辨》²⁰使許多西方漢學家深信不疑。

隨著 1993 年大陸湖北省荊門市近郊郭店一帶，戰國楚墓中所挖掘的《道德經》竹簡出土之後，老子的年代早於莊子已經是鐵證如山勿庸爭辯了，所以「老莊」的稱謂，相較於「莊老」之名，顯然才是恰當的。²¹以上關於年代的問題因年代已久遠，連胡適先生以及錢穆先生等大師級人物都有不同的看法，何況是一位初學者更無法清楚了解，筆者只能從書上已有之文獻窺知一二，而且現代的科技的技術同樣也有盲點，那能以碳-十二就能百分之百測出真確的時間。

陳德和先生說：「老子之書先秦時代只稱《老子》，兩漢魏晉時期依然如此，自南北朝起則始有稱經之例，如南朝劉義慶《世說新語·文學》記曰：『殷仲堪云：「三日不讀《道德經》，則舌本間強。』』²²又北周道安和尚做《二教論》，文中曾曰：『問：

¹⁹參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007 年，頁 35。

²⁰參閱：錢穆，《莊老通辨》，臺北市：東大書局，1991 年，「自序」頁 9 - 10 暨頁 30 - 31。《莊老通辨》整部書均在舉證莊前老後，今舉一二例為證。其一，莊惠兩家，皆言萬物一體，莊子本於道以為說，惠施本於名以立論。今老子書開宗明義，道名兼舉並重，故知老子思想又當晚出於莊惠兩家。其二，老子書中道之地位，實較莊子七篇之言道者遠過，故曰「天乃道」，曰「天法道」，加道於天之上，乃不再見有古代素樸的天地觀念之纏縛，此與莊子之言天者遠殊矣。即此可證老子書當較莊子七篇尤晚出也。

²¹參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007 年，頁 5。

²²殷仲堪生年不詳，死於公元 399 年，《晉書》及司馬光《資治通鑑》皆有〈傳〉，「三日不讀《道德經》」一語則二史皆與《世說新語》有別而做「三日不讀《道德論》」，未知何則為是，惟劉義慶本南朝劉宋時人，生於公元 403 年死於 444 年，距殷仲堪不遠，則其文縱有失真，然稱經之例便自此誤而起，陳德和先生認為南北朝之說，亦不謬也。參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》

「老經五千，最為淺略，上清三洞，乃是幽深，……。」答：「老子道經，樸素可崇；莊子內篇，宗師可誦。」²³，迨至唐代《老子》稱經已為通例，如太宗朝之一代名臣魏徵曾膺命撰修前史，所成之《隋書·經籍志·子部·道類》中即逕稱《老子》為《老子道德經》，並循例將王弼《老子注》改名《老子道德經注》，若唐玄宗之時更以其為國教之尊的重要文獻而下詔定名曰《道德真經》，並親自開筆注疏論其義旨，有《道德真經注》及《道德真經疏》二書傳名於世。老子之書素來既已多名，如曰《老經》、《老子道經》、《老子道德經》或《道德真經》，其內容之恆言道與德乃毋庸置疑。²⁴

本論文為有效掌握老子思想，以王弼《老子注》為主要詮釋依據，此傳統通行本是魏時王弼注。²⁵魏晉玄學道家的代表人物及作品主要是指王弼之注老與向郭之注莊，他們是否皆能將老子之要旨加以繼承發揚。

牟宗三先生說：「王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙論多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士故多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。」²⁶，由此可知，王弼注老與向郭注莊，皆有其受到肯定之處。牟宗三先生說：

王弼對於老子，確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者至鉅。其注文雖不必能尅應章句，（本非尅應章句而注解），落於章句上，亦許有謬誤，然大意歸宗，則不謬也。²⁷

第 56 期，2016 年 6 月，頁 68。

²³中國佛教史上之名僧道安和尚為東晉時人，生於公元 312 年卒於 385 年，他於 42 歲左右在太行、恆山立寺，後來亦成為一代高僧的慧遠和尚 21 歲時亦在此隨他出家，若北周時期之道安則另有其人，其生卒年不詳，生平主要之活動則集中在公元六世紀左右，時逢道教和佛教交鋒鼎沸爭論之際，其所著之《二教論》自必與此議題相關聯，此書今收錄於《廣弘明集》中。參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 68。

²⁴參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 68 - 69。

²⁵參閱：魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北市：新文豐出版社，1997 年，頁 180- 181。魏元珪先生說：「今案《老子道德經》舊本，流傳最廣者，不外『河上公』，與『王弼』兩種，河上公本近民間系統，文句簡古，其流派為景龍碑本，遂州碑本與敦煌本，多古字，亦雜俚俗之語。王弼本則近人文系統，文筆流暢，其流派為蘇轍，陸希聲，吳澄諸本。多善屬文，而參錯一己之見，故與古《老子》相遠。」

²⁶參閱：牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1996 年，頁 10。

²⁷參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002 年，頁 127。

老子《道德經》思想在戰國中期之前已成為一代顯學，隨後並在南北兩地得到不同的詮釋與傳述。北方的老學以齊國為中心，歷經稷下先生們的提倡講明而發展出黃老思想，這是一套國君治國領導統御的帝王之學，稱之為「政治化的老學」，南方的老學以楚國為中心，其目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，稱之為「境界化的老學」。²⁸

本論文研究範圍以牟宗三先生之「主觀境界」的詮釋系統為主要架構，即陳德和先生的生活道家的進路，²⁹對於道的形上思想不加以過多論述，以免論文的討論過於龐雜。

筆者在寫作老子《道德經》應世思想研究時，其參考書目如下：樓宇烈之《王弼集校釋》³⁰，王弼之《老子道德經》³¹，牟宗三之《才性與玄理》³²，牟宗三之《中國哲學的特質》³³，牟宗三之《中國哲學十九講》³⁴，牟宗三之《圓善論》³⁵，牟宗三之《現象與物自身》³⁶，牟宗三之《智的直覺與中國哲學》³⁷，牟宗三之《四因說演講錄》³⁸，胡適之《中國人的心靈·中國哲學與文化要義》³⁹，錢穆之《莊老通辨》⁴⁰，錢穆之《國史大綱》⁴¹，嚴靈峯之《老子研讀須知》⁴²，高柏園之《中庸形上思想》⁴³，高亨之《老子正詁》⁴⁴，高達美，夏震平（譯）之《真理與方法·下冊》⁴⁵，郭慶藩之《莊子集釋》⁴⁶，

²⁸參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁38-39。

²⁹參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁38。陳德和先生認為道家思想在中國是一大傳統，歷史上出現的道家約有六種型態，一是薩滿道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之新道家。除上述六種道家之外，上課時又補充一種叫重玄學道家，所以總共有七種型態的道家。

³⁰樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年。此版本獲得很多學者肯定，所以本論文援用此版本。

³¹王弼，《老子道德經》注，臺北市：文史哲出版社，1990年。

³²牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年。

³³牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：臺灣學生書局，1963年。

³⁴牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年。

³⁵牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，1985年。

³⁶牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。

³⁷牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1971年。

³⁸牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市：鵝湖出版社，1997年。

³⁹胡適，《中國人的心靈·中國哲學與文化要義》，臺北市：聯經出版社，1984年。

⁴⁰錢穆，《莊老通辨》，臺北市：東大圖書公司，1991年。

⁴¹錢穆，《國史大綱》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年。

⁴²參閱：嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北市：正中書局，1996年。

⁴³高柏園，《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年。

⁴⁴高亨，《老子正詁》，臺北市：開明書店，1968年。

⁴⁵高達美，夏震平（譯），《真理與方法·下冊》，臺北市：時報出版社，1995年。

⁴⁶郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年。

王淮之《老子探義》⁴⁷，王淮之《王弼之老學》⁴⁸，徐復觀之《中國人性論史·先秦篇》⁴⁹，唐君毅之《中國哲學原論·原道篇》⁵⁰，馮耀明之《中國哲學的方法論問題》⁵¹，馮友蘭之《中國哲學史》⁵²，馮滬祥之《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》⁵³，王邦雄之《中國哲學論集》⁵⁴，王邦雄之《儒道之間》⁵⁵，王邦雄之《老子道》⁵⁶，王邦雄之《生死道》⁵⁷，王邦雄之《人間道》⁵⁸，王邦雄之《人生關卡》⁵⁹，王邦雄之《老子道德經的現代解讀》⁶⁰，王邦雄之《老子的哲學》⁶¹，王邦雄，陳德和之《老莊與人生》⁶²，方東美之《原始儒家與道家》⁶³，方東美之《方東美先生演講集》⁶⁴，方東美之《原始儒家道家哲學》⁶⁵，陳德和之《道家思想的哲學詮釋》⁶⁶，陳德和之《生活世界的哲學》⁶⁷，黃俊傑之《孟學思想史論》⁶⁸，袁保新之《老子哲學之詮釋與重建》⁶⁹，魏元珪之《老子思想體系探索》⁷⁰，謝君直之《郭店楚簡儒家哲學研究》⁷¹，曾昭旭之《老子的生命智慧》⁷²，蔡忠道之《魏晉處世思想之研究》⁷³，蔡仁厚之《中國哲學史》⁷⁴，李澤厚之《中國

⁴⁷王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。

⁴⁸王淮，《王弼之老學》，新北市：印刻文學生活雜誌出版公司，2012年。

⁴⁹徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。

⁵⁰唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，1992年。

⁵¹馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北市：允晨文化公司，1989年。

⁵²馮友蘭，《中國哲學史·增訂本》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年。

⁵³馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，臺北市：臺灣學生書局，1991年。

⁵⁴王邦雄，《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。

⁵⁵王邦雄，《儒道之間》，臺北市：漢光文化事業有限公司，1985年。

⁵⁶王邦雄，《老子道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，2005年。

⁵⁷王邦雄，《生死道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1991年。

⁵⁸王邦雄，《人間道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1991年。

⁵⁹王邦雄，《人生關卡》，新北市：旭昇圖書有限公司，1992年。

⁶⁰王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年。

⁶¹王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1980年。

⁶²王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年。

⁶³方東美，《原始儒家與道家》，臺北市：黎明文化公司，1993年。

⁶⁴方東美，《方東美演講集》，臺北市：黎明文化公司，1984年。

⁶⁵方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。

⁶⁶陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2001年。

⁶⁷陳德和，《生活世界的哲學》，臺北市：樂學書局，2005年。

⁶⁸黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，臺北市：東大圖書公司，1991年。

⁶⁹袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。

⁷⁰魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北市：新文豐出版社，1997年。

⁷¹謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年。

⁷²曾昭旭，《老子的生命智慧》，臺北市：健行文化出版事業公司，2002年。

⁷³蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，臺北市：文津出版社，2007年。

⁷⁴蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北市：臺灣學生書局，2011年。

古代思想史論》⁷⁵，李明輝之《荀子重探》⁷⁶，李零之《郭店楚墓竹簡校讀記（增訂本）》⁷⁷，杜保瑞之《反者道之動》⁷⁸，朱漢民之《玄學與理學的學術思想理路研究》⁷⁹，江日新之《中西哲學的會面與對話》⁸⁰，王邦雄之《莊子道》⁸¹，王邦雄之《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》⁸²，吳怡之《新譯老子解義》⁸³，吳怡之《新譯莊子內篇解義》⁸⁴，葉海煙之《老莊哲學新論》⁸⁵，蔣錫昌之《莊子哲學》⁸⁶，劉東山，黃政賢之《環境工程學》⁸⁷，楊思廉之《工業化學概論》⁸⁸，陳正宗之《生物化學指引》⁸⁹，傅斯年之《性命古訓辯證》⁹⁰，傅偉勳之《從創造性的詮釋學到大乘佛學》⁹¹，傅偉勳之《學問的生命與生命的學問》⁹²，傅偉勳之《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》⁹³，林安梧之《中國宗教與意義治療》⁹⁴，林安梧之《新道家與治療學－老子的智慧》⁹⁵，林綺雲之《生死學》⁹⁶，辜琮瑜之《生死學中學生死》⁹⁷以上當代學者的著作是我很好的寫作參考依據，加上許多博碩士論文對我的啟發很大，這些著作及論文對筆者的寫作有很大的助益，主要書目及文獻詳列於論文最後之參考書目。

⁷⁵李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北市：風雲時代出版社，1990年。

⁷⁶李明輝，《荀子重探》，臺北市：聯經出版社，2001年。

⁷⁷李零，《郭店楚墓竹簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。

⁷⁸杜保瑞，《反者道之動》，臺北市：鴻泰出版社，1985年。

⁷⁹朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北市：臺大出版中心，2011年。

⁸⁰江日新，《中西哲學的會面與對話》，臺北市：文津出版社，1994年。

⁸¹王邦雄，《莊子道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1993年。

⁸²王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2013年。

⁸³吳怡，《新譯老子解義》，臺北市：三民書局，1996年。

⁸⁴吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。

⁸⁵葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年。

⁸⁶蔣錫昌，《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1935年。

⁸⁷劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年。

⁸⁸楊思廉，《工業化學概論》，臺北市：五洲出版社，1995年。

⁸⁹陳正宗，《生物化學指引》，臺北市：鴻文堂圖書公司，1980年。

⁹⁰傅斯年，《性命古訓辯證》，臺北市：新文豐出版公司，1985年。

⁹¹傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北市：東大圖書公司，1990年。

⁹²傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。

⁹³傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，2009年。

⁹⁴林安梧，《中國宗教與意義治療》臺北市：明文出版社，1996年。

⁹⁵林安梧，《新道家與治療學－老子的智慧》，臺北市：臺灣商務印書館，2006年。

⁹⁶林綺雲，《生死學》，臺北市：洪葉文化事業有限公司，2000年。

⁹⁷辜琮瑜，《生死學中學生死》，臺北市：法鼓文化事業有限公司，2010年。

第三節 研究的方法與架構

中西哲學各具有不同的方向和型態，西方哲學是以希臘哲學重知識論的學問，牟宗三認為中國哲學是以生命為中心的學問，⁹⁸是一部生命的哲學，也是實踐的哲學。⁹⁹中國哲學的研究方法有許多，而之於老子哲學的研究，方東美先生提出他的看法：假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來瞭解他。用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要在加兩個字，叫做「以老解老」；也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵養，這才比較客觀。¹⁰⁰方東美先生特別強調要以老子的立場去瞭解老子，也就是「以老解老」的研究方法，方東美先生曾指出，哲學家在接受歷史資料後，還需要通過哲學智慧給予適當的解釋，¹⁰¹而中國哲學在方法上，不管建立在那一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換而言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體。¹⁰²

對於古典文獻的研究，歷年來大抵以文獻學、思想史以及詮釋學三種方法著手。¹⁰³採取文獻學研究方式，主要是以語言學的觀點來解決思想史的問題。即所謂「就其字義，疏為理論」的方法。¹⁰⁴將文獻中之語詞獨立起來，還原其原始意義，再繼而詮釋原來文獻，而探究其思想義理。此法之缺點是容易忽略字詞之演變與作者之原意，所詮釋之義

⁹⁸參閱：牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：台灣學生書局，1963年，頁8。牟宗三說：「中國哲學以『生命』為中心。儒道兩家是中國固有的。後來加上佛教，還是同樣重視生命的學問。儒釋道三教是講中國哲學所必須首先注意與了解的。二千多年來的發展，中國文化生命的最高心靈，都是集中在這裡表現。對於這方面沒有興趣的，便不必講中國哲學。對於以『生命』為中心的學問沒有相應的心靈，當然不會了解中國哲學。以西方哲學為標準，來在中國哲學裡選擇合乎西方哲學的題材與問題，那將是很失望的，亦是莫大的愚蠢與最大的不敬。」

⁹⁹參見：牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：台灣學生書局，1963年，頁7-8。牟宗三先生說：「以客觀思辨理解的方式去活動固是一型態，然不可在當下自我超拔的實踐方式，現在存在主義所說的『存在的』方式下去活動？活動於知識與自然，是不關乎人生的。純以客觀思辨理解的方式去活動，也是不關乎人生的，即存在主義所說的不關心的『非存在的』。以當下自我超拔的實踐方式，『存在的』方式，活動于『生命』是真切於人生的。」

¹⁰⁰參閱：方東美，《原始儒家與道家》，臺北市：黎明文化公司，1993年，頁200。

¹⁰¹參閱：方東美，《方東美演講集》，臺北市：黎明文化公司，1984年，頁180。

¹⁰²參閱：方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年，頁26-27。

¹⁰³對於「方法」一詞的定義，高達美說：「近代意義的方法盡管能在不同的學科中具有多樣性，但是它卻是一種統一的東西。……方法就叫做『跟隨之路』。能夠讓人跟隨著走，就是方法。它標示出科學的進程」。參見：高達美，夏震平（譯），《真理與方法·下冊》，臺北市：時報出版社，1995年，頁48。

¹⁰⁴參見：傅斯年，《性命古訓辯證》，臺北市：新文豐出版公司，1985年，頁12。

理易流於猜臆，失去原來文獻之本意。

思想史的方法乃將思想放入歷史或是文化史的脈絡中，加以考察，並探究其思想史的地位及意義，¹⁰⁵同時融入自身的言論，由歷史賦予意義。然而思想史研究方法亦有其缺點，即研究者容易因個人所處時代或是背景的理由，以致在詮釋的立場上受到過多的侷限。

近幾十年來，詮釋學研究法對於當代學界影響十分深遠。詮釋學原本只關注對於《聖經》的詮釋，後來詮釋學卻廣泛的為人文學界運用。對於如何將詮釋學方法應用於中國古典文獻中，高柏園先生做了如下的說明：

所謂詮釋(interpretation)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以抉發與建構。原則上，詮釋的對象主要是以人文科學的內容為主，因此，詮釋與解釋(explanation)不同。解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生，因此，解釋重在因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。¹⁰⁶

高柏園先生將中國哲學對於生命特有的體會，與西方哲學詮釋學相互結合，無疑的更能突顯中國哲學所展現的生命智慧，而與傳統文獻之精神相互契合。因此就哲學論文而言，目前最常使用的方法則是詮釋學的方法。¹⁰⁷

傅偉勳先生提出自創的「創造性詮釋學」的研究方法，來解析文本的意義、判讀文本的義理。何謂「創造性詮釋學的研究方法」？傅先生曾做如是之形容，他說：

¹⁰⁵參閱：黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，臺北市：東大圖書公司，1991年，頁39。

¹⁰⁶參閱：高柏園，《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年，頁50。

¹⁰⁷關於詮釋學的方法，方東美先生認為「哲學家在接受歷史資料後，還應憑藉哲學智慧給以解釋。」李明輝先生指出「文字本身所具之歧義性，特定字句在特定文脈中之意義有時反而要透過義理之解讀才能確定」，可看出經過詮釋後之思想義理才能更加明確，而不只依靠傳統的訓詁學。前者參閱：方東美，《方東美先生演講集》，臺北市：黎明文化公司，1984年，頁180。後者參閱：李明輝，《荀子重探》，臺北市：聯經出版社，2001年，頁1-2。

作為一般方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」（原作「必謂」）。在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上說了什麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等校讎學課題。在「意謂」層次，我們改問：「原作者（或原典）想要表達什麼，他真正的意思是什麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法盡量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原原本本的意思。……在「蘊謂」層次，我們便進一步探問：「原作者可能想說什麼？」或「原典可能蘊含那些意思意義？」這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討等等。……在「當謂」層次，我們還得更深一層的發問：「原作者（本來）應該指謂什麼，意謂什麼？」（或不如說「我們詮釋者應該為原作者說些什麼？」）於此第四層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或根本義理出來。……到了最高的「創謂」層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我們必須踐行什麼，創造性地表達什麼？」第四層次與第五層次的基本分辨是在：前者只要「講話」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」（繼往）階段，後者則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」（開來）¹⁰⁸。

根據傅偉勳先生所言，「創造性詮釋學的研究法」基本上應包含五個層次：實謂層次、意謂層次、蘊謂層次、當謂層次與必謂層次。¹⁰⁹歸納為以下五個步驟：

¹⁰⁸參閱：江日新（主編），《中西哲學的會面與對話》之〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題－從當代德法詮釋學爭論談起〉，臺北市：文津出版社，1994年，頁134-135。

¹⁰⁹參閱：傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學－「哲學與宗教」四集》之〈創造的詮釋學及其應用〉，臺北市：東大圖書公司，1990年，頁9-10。

1. 「實謂層次」—在這個層次是要解決「原作者(或原典)實際上說了什麼？」。
2. 「意謂層次」—在這個層次是推敲「原作者(或原典)想要表達什麼？他真正的意思是什麼？」。
3. 「蘊謂層次」—在這個層次探問「原作者(或原典)可能想說什麼？原典可能蘊含那些意思意義？」。
4. 「當謂層次」—在這個層次討論「原作者(本來)應該指謂什麼，本來應表達什麼？」。
5. 「創謂層次」—在這個層次探究「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我們必須踐行什麼，創造性的表達什麼？」。¹¹⁰

傅偉勳先生也提到：「創造性的詮釋學雖然重視詮釋的創造性，但絕不作主觀任意的層次跳躍；雖不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性的詮釋強度和強制性」。¹¹¹

「創造性的詮釋」目前已廣泛的使用於中國哲學的研究方法中，於此袁保新先生特別再提出「創造性的詮釋」看法：

「創造性的詮釋」為了區別「輕率任意」的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並且經由這些註釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定更為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提升到歷史的客觀層次，以有別於純粹主觀的臆測。¹¹²

因此袁保新認為「創造性的詮釋」，在詮釋者的理解上，必須要達到下列幾點要求：

¹¹⁰參閱：傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年，頁237。劉述先先生說：「沒有任何一種解釋是必然的，因此建議他（傅偉勳）改為『創謂層次』。」參見：〈中國經典詮釋學的特質學術座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊》，第10卷，第2期，1999年，頁253。傅偉勳後來接受劉述先的建議把必謂層次改為「創謂」。

¹¹¹參閱：傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北市：東大圖書公司，1990年，頁45。

¹¹²參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁62。

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。
3. 一項合理的詮釋應該盡可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。¹¹³

勞思光先生亦提出「方法論」其言：「方法論」所說之「方法」，在原始意義上，本扣緊認知活動而言。因此，所謂「方法」的原始意義，只指建立知識的程序及所設的規則。¹¹⁴研究方法是研究者為達到研究目的，必須仰賴的工具，但方法雖能影響內容，卻不等同於內容，且從研究方法本身來說，它其實沒有對錯的問題，一切端看研究者的論述是否恰當，並讓其所選擇的方法在前後不相矛盾的情形下有效的操作，最後確實發揮最大的功能。

杜保瑞先生提出一個新的研究方法，稱為「哲學觀念研究法」。杜保瑞先生先生認為，通常做為一個哲學理論的研究者，在對作品進行理解活動的過程中會有兩個難題，第一是理解的難題，第二是解說的難題，解說是解說理解的內涵，因此解說只是一種表述的活動。¹¹⁵所謂的「哲學觀念研究法」，就是要找出一哲學作品的主要問題意識的工

¹¹³參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁77。

¹¹⁴參見：馮耀明，《中國哲學的方法論問題·序》，臺北市：允晨文化公司，1989年，頁1-2。此是勞思光先生為馮耀明先生所著《中國哲學的方法論問題》一書序文。

¹¹⁵杜保瑞先生於《反者道之動》一書中提到，「哲學觀念研究法」在理解的活動中，要強調的是找出哲學作品中的「哲學觀念」，從而思考「觀念的推演關係」，繼而透過解說的活動將其有體系地表述出來，而在建立其完整的表述體系的過程中，即是在尋找成立理據的方法論之建構工程。參閱：杜保瑞，《反者道

作方法，而藉由問題意識觀念來判別其在作品中的推論過程，表述此作品的理論體系，即由此來建立其方法理論。

牟宗三先生在《中國哲學十九講》之〈儒家系統之性格〉中談到，要了解一個系統的性格，有三個標準，他說：其三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要了解古人必須通過文字來瞭解，而古人所用的文字儘管在某些地方不清楚，他那文字本身是有兩種或兩種以上的意義(ambiguous)，但也並不是所有的地方通通都是有兩種或兩種以上的意義，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是你的「見」不夠，那你光懂得文字未必能真正懂得古人的思想。¹¹⁶

牟宗三先生對於詮釋雖無明文論述，但其曾在「經典的疏理」上說：「知識、思辯、感觸三者備而實智開，此正合希臘人視哲學為愛智慧、愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。」¹¹⁷其中「知識、思辯、感觸」三者可視為是牟先生對於詮釋文獻時所持之方法論，涵蓋了詮釋的精義。牟宗三先生說：

現代哲學喜言分析，但不論應用何種分析方法，都必須把握住兩條基本原則：第一，不論是否贊同其意，先要將原意恰當而明確地分析出來，以期有恰當的瞭解；第二，如果那些問題並非全然虛妄，則分析的結果不能把問題分析掉了。一般英美研究分析哲學的學者並未遵守這兩條原則，他們大多是把問題分析掉了。¹¹⁸

牟宗三先生接著說：「中國哲學中的問題又不同於西方哲學所注重的思辯問題，思辯的問題還可能全錯，而儒釋道三教所講的都是內容的真理(intensional truth)，內容的真理是不會全錯的。思辯的問題容易產生假象(illusion)，例如康德所批判的二律背反(Antinomy)就是一些假象。但康德仍說這種假象是自然會有的，而且是不可避免的，

之動》，臺北市：鴻泰出版社，1985年，序言，頁 xv。

¹¹⁶參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2012年，頁 69-71。

¹¹⁷參閱：牟宗三，《圓善論》，臺北市：台灣學生書局，1985年，頁 XV。

¹¹⁸參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2012年，頁 234。

因此隨時需要批判的哲學來加以清理」。¹¹⁹

中國哲學中很少有這類假象 (illusion)。孔子講的「仁」，老子講的「無」，你可以說你完全不了解，但你不能說它是假象 (illusion)。因此分析這類問題，也要先予以客觀而恰當的解析、規定，再者也不能把問題分析掉了。¹²⁰

牟宗三先生說：「把分析真正只當作方法看，是分析的解放，也就是從邏輯分析、語言分析等分析哲學中解放出來」，牟宗三先生所說的分別說與非分別的說，就是解放意義下的分別說與非分別說，這是廣義的分析哲學。¹²¹譬如說：「道可道，非常道。名可名，非常名。」即是分別地解說什麼是可道之道，什麼是可名之名，什麼是不可道之道，不可名之名。……這就是分別說，在此所指的是解放意義下的分別說，不可用一般所講的邏輯分析，或語言分析來了解。¹²²

陳德和先生曾說：「寫作本沒有固定的方法，也沒有對錯的問題，只有精細與粗糙的問題，所謂的方法是為配合社會科學而提出的各種研究法」，所以筆者認為儒釋道都是生命的學問，不像希臘哲學為知識的學問，希臘哲學要先提出一個「有」的假設，接著證明這個「有」，然後在證明這個「有」是形而上的「有」，他是「有為法」，所以寫作就要有一個固定的寫作方法。

而道家是一門生命的學問，每一個人的生命歷程以及所遭遇的經歷各不相同，今天的你已不是明天的你，因為人每一天甚至分分秒秒都在新陳代謝，每一時刻都在經歷「生、老、病、死」等生理現象的流轉，而你的心時時刻刻或分分秒秒都在「生、住、異、滅」¹²³等心理現象中流轉，如果您在讀書上課中或許您在從事某一項工作，您有不專注於心，會想著您在美國的兒子或孫子。那您的心不是在分秒間流轉到某一地方或整個世界嗎？

既然道家是生命的學問，不是知識的學問，就不應該把每個人生命的學問，定住在什麼方法之上，因為那是「有為法」，而道家是講「無」，就不應該有一個所謂的特定方法來論述文章，在諸多的方法中僅能提供一個參考依據而已。

¹¹⁹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁235。

¹²⁰ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁235。

¹²¹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁344。

¹²² 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁345。

¹²³ 參閱：蕭齊曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經今譯》，臺北市：佛教慈濟文化服務中心，1988年，頁71。

所以筆者認為要論述生命的學問，在把經典理解後，您就試圖以老子的立場，想像當時老子的心路歷程，用您的生命歷程或自己所遭遇的經歷，完完全全的，老老實實的，將個人的心路歷程來解讀老子，以「無心」勝「有心」的將生活上的經驗呈現在論文中，也就是各自表述的詮釋法。

對於本篇論文主要以參考樓宇烈，《王弼集校釋》為主，以郭慶藩，《莊子集釋》為輔，配合各學者之著作及相關之博碩士論文為參考依據，其論文架構，全篇共分為五章。

〈第一章、緒論〉，〈第一節〉為「研究的動機與目的」，筆者研究老子《道德經》的動機，認為老子並不是消極的思想，而是一種積極的應世思想，同時確信老子《道德經》的思想，在當今個人中心主義、個人本位主義高漲的社會，可開啟一盞明燈，以啟發吾人之智慧。老子《道德經》應世思想研究，目的是想藉由老子《道德經》的探討，去了解他所啟發於我們的應世思想，並試圖將此研究的結果落實在個人的生活世界中，加以體證與印證。〈第二節〉為「研究的材料與範圍」，本論文研究材料以樓以烈之《王弼集校釋》為主要文本，以郭慶藩，《莊子集釋》為輔，配合古典文獻、各學者之著作及相關之博碩士論文為參考依據，研究範圍以牟宗三先生之「主觀境界」的詮釋系統為主要架構，即陳德和先生的生活道家的進路，對於道的形上思想不加以過多論述，以免論文的討論過於龐雜。〈第三節〉為「研究的方法與架構」，筆者認為要論述生命的學問，在把經典理解後，就試圖以老子的立場，想像當時老子的心路歷程，用自己的生命歷程或自己所遭遇的經歷，完完全全的，老老實實的，將個人的心路歷程來解讀老子，以「無心」勝「有心」的將生活上的經驗呈現在論文中，也就是各自表述的詮釋法。

〈第二章、應世思想之依據〉，〈第一節〉為「道之無、有、玄」，道它是以無、有、玄來詮釋道之雙重性。〈第二節〉為「道之夷、希、微」，是說明道是無形無狀、無聲無響、無所不在、無所不往，因此道是不能用眼睛、耳朵以及手等身體感官功能去感覺它的存在，因為它是超越的存在，它是沒有時空相，它是渾然一體的，道是一種境界又是一種功夫，所以我們只能用修養的功夫去證成、去體現的。〈第三節〉為「道之損、弱、反」，是說明為道是向內歸、向後返，為道是不求增益，反而求減損，減損心知所帶來的執著，減損它是要把它化掉，把它無掉向前追逐的徼向性，為道蘊涵的是德行的問題，

它是一種涵養的問題。老子並告訴我們要有柔弱、處下、不爭、謙卑的涵養。老子並要我們要反，反就是回來的意思，反也有反省、復、歸、復歸的意思，復歸於嬰兒、復歸於無極、復歸於樸、復歸於明，就是要我們回到原來生命的天真本德。

〈第三章、應世思想之內涵〉，〈第一節〉為「自我的放空」，一般世俗之人由於心知所帶來的我執、我欲是人為造作的主要原因之一，所以修養的功夫要從心上做。心要致虛到最高極致，心要守靜到最真實的篤實，這種虛靜的心就像鏡子一樣，天下萬物在鏡子面前一體無別，能呈現本來真實的面貌。道家常以水來形容水德，水是守柔、處下、不爭，所以道家認為在紛紛擾擾的世界，要我們回歸虛靜、守柔、處下、不爭、復歸於天真素樸的自然狀態。〈第二節〉為「對立的化解」，一般世俗之人通常會訂立一個自我心中的標準，認為與自己的標準不同就是錯的，卻不知道雙方的標準只是差異而已，我們應包容與自己不同標準之間的差異、並容納對方、肯定對方，才能化解雙方的對立。

〈第三節〉為「境界的證成」，一般世俗之人常迷失在名利與權勢的爭奪中，生命由執著、癡迷而衝向狂熱，人間的爭端就不斷，心靈就成了戰場，不但傷害了自己，也傷害了天下，所以老子要我們從有欲、有為的名利與權勢的爭奪中，回歸到自然無欲、無為天真素樸的自我。

〈第四章、應世思想之實踐〉，〈第一節〉為「逍遙自在的生活」，人生不能過得逍遙自在的生活，是因為執著所帶來的困境，當我們把心中的執著化掉，就能把心中無形的枷鎖解開而感覺輕鬆自在，當我們把人際間的藩籬解開，人際間的網路就暢通良好，可逍遙自在的過日子。〈第二節〉為「生態環境的維護」，老子思想是以人心的安頓，天下的安定為實踐的智慧，並肯定多元、包容異類，他有非人類中心主義的思想傾向，認為人類只是萬物之一而已，絕對沒有權力或資格為所欲為地宰制其他萬物的存在，人類應與其他的物種和諧共處於長宇大宙中。〈第三節〉為「長生久視的智慧」，人有生就有死，生死乃是自然的現象，當我們不執著於生時，就不執著於死，死不死是身體的問題，亡不亡是德性與精神的問題，人死了，身體會隨著肉體而消失，但是人雖然死了，生命所顯現的德性與精神是可以永恆與不朽的，人生的意義不在於生命的長短，而是在於無私、無我、無為、無執的應世態度，能以豁達的胸襟肯定天地萬物，包容天地萬物，並

接納天地萬物，這才是德行智慧的真正體現，而能將生命的光輝永垂不朽的留在人的心中。

〈第五章、總結論〉，扼要陳述本論文各章節之核心義理。



第二章 應世思想之依據

中國哲學是一部生命的學問，特別重視生命如何安立的問題，所以本篇論文是以生活道家（人間道家）為主要談論對象，至於生命如何安立的問題，中國人是要在生活中來實踐與證成的，它是人生過程中的一種覺悟與超越，是一種高度精神的境界，道之實踐是一種功夫，也是一種境界，它是透過「無」的人生智慧，開顯人生的生命價值，「無」有放開、退讓的意思，能夠解開身體的束縛與負累，便可獲得無限的輕鬆與解脫，身心獲得健康。

第一節 道之無、有、玄

前面已提及孔前老後之說，老子對於周文疲弊提出深切的反省，因此對於「道」與「名」，作出超越的反省。《道德經·第一章》說：「道可道，非常道；名可名，非常名。」，此言「道」就是道路¹，「可道」的「道」，當「言說」來解。言者有心，因為言說有心，加上人有為的造作，就不是恆常之道了，「名」就是「名分」，「有名」就有「分」，以「名」定其「分」，例如「君君，臣臣，父父，子子」，而且名實要相符，老子認為周文已形成有文無質的虛架子，「名分」在正常的禮制之下，溫文儒雅，在禮制崩壞之下，君不君，臣不臣，名實不相符。故「可名」的名，在教條式的規定中，已失去名分的價值內涵，也就不是恆常之名了。

人走在人生的道路，就會蘊含甚麼「名分」內涵，因此「名」是由「道」產生的。可道、可名是經驗現象的東西才叫可道、可名。或至少說可以用我們的知

¹ 馮友蘭先生說：「古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以為天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道」。參閱：馮友蘭，《中國哲學史·增訂本》上冊，臺北市：台灣商務印書館，1999年，頁218。唐君毅先生說：「從字源上看，『道』原意指人所行之道路，後引申為人之一切有所取向之行事或活動，其所循之道路，皆是道」。參閱：唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，1992年，頁37。

識，我們的概念，可以清清楚楚掌握的那個東西叫可道、可名。問題是概念也好，符號也好，文字也好，都是人為的，人是有限的，所以人使用的這些概念、符號、文字也是有限的，那麼能夠被這些有限的概念、符號、文字所掌握的那個東西，也當然是有限的。如果說道是可以用語言說的或是用有限的文字、概念去定義，那麼就失去道的真正意義，萬物是有限的，創造萬物的道是無限的，牟宗三先生說：「道家的道之具體的妙用即玄固然必須要與天地萬物連在一起來說，但這時說創生，創造的意義就不顯，而生就是不生之生，這才是道家的本意、真實的意義。」²，筆者同意如此之見解。

老子在這裡就清楚的告訴我們，真正的恆常大道是非語言、文字、概念所能定位住的，不是語言、文字、符號所能對它百分之百所能掌握的。所以那個可的話，是從效果上來講的，那個能不能的問題，就是可以不可以的問題，就是人的語言、概念，能不能，可以不可以對道有效的掌握的問題。老子說只要「常道」是無限的，則那些有效的語言、概念通通是能力達不到的。

所以說我們沒有辦法對道有清楚的掌握，因為道是無限的，它是不可定的，而定是從人的立場來講，而無限是不可定的，反過來說可定的就不具有那種無限性的道，所以「道可道，非常道；名可名，非常名」，都具有這些無限性道的意思。因為有道的存在，一定在某個意義上叫那個名，可是道是一個無限的話，形容那個無限的道叫做無限的名。

〈第一章〉又說：「無名，天地之始；有名，萬物之母」，³把天地和萬物分開來講，叫分解的講，不管是可道、可名、無名、有名、無欲、有欲、無執、有執總持的說就是「無、有」的概念。牟先生說：「『無名』即無形無名，即『無』也。言以『無』為天地之始也。『有名』即有形有名，即『有』也。言以『有』為萬物之母。『天地』是萬物之總稱，『萬物』是天地之散說。天地與萬物，其義

²參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁106。

³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁1。

一也」⁴。

牟先生又說：「無形無名是道之『無』性，有形有名是道『有』性。道之『無』性為天地之始，此是總持地由天地返其始以為本也，即後返地以『無』為天地之始本也。道之『有』性為萬物之母，此是散開關聯著萬物而以道之『有』性說萬物之母也，即向前看以有為萬物之母也。只因向前看關聯著散說的萬物，始顯道之『有』性。以道之『無』性始萬物，以道之『有』性成萬物，『以始以成，而不知其所以，玄之又玄也』」⁵。

因此道亦是無，亦是有，亦為始，亦為母。就道而言，無與有，始與母，此是道之「雙重性」。⁶中國人在講人生智慧的時候，無和有是可以同的，是可以統一的，是正反合的，無和有之間不是對立的，沒有相對性原則，無和有雖然相反，它不是對立的，它是可以相容，那就是玄。

「無，名天地之始；有，名萬物之母」，此換一個角度講就是：無限的倘開，無限的接納與無限的包容。無就是放空自己，就是把那些得失、計較，把那些意識形態通通把它洗刷掉就是放空。就道來講，無也是化掉的意思，就是要我們化掉所有意識形態的束縛，化掉這些對於教條的堅持，我們能化掉所有的堅持，就能給出一個無限開闊的胸襟，我們的胸襟一打開之後，所有天地萬物都能被我們肯定、欣賞與接納，所以打開之後不是全部都進來了嗎？全部進來之後，我們就能以豁達的胸襟寬待它、尊重它、肯定它、也包容它、我們也接納了它。

所以無和有就不是一個形上學的意思而已，它是一個所謂生命智慧的意思存在，那個東西是有規範性的，為甚麼？因為我們打開之後，我們才有豁達的胸襟，我們不打開就不能有豁達的胸襟，那我們該不該打開，我們應該打開，這裡就有應該不應該的問題，所以它是規範性的東西。

⁴參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁130。

⁵參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁131。

⁶參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁135。牟先生說：「道家從作用上顯出有性、無性，顯出道的雙重性，最高的是無。無是本，而對於這個無性不能加以特殊化」。牟先生又說：「這個無，就是作用上、心境上顯現出來的，就是拿這個東西來保障天地萬物的存在。」

牟先生認為老子說的「無」一開始並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，不是知解的形上學之問題，人生的問題廣義說都是實踐(Practical)，「無」是個實踐上的觀念，⁷牟先生主張道家是縱貫橫講，道家先客觀的肯定道是創生的實體，然後把這客觀的實體變成主觀的境界或智慧。道是需要我們去實踐的，它是一種境界也是一種功夫，我們只要放開一步，天地萬物自然會自生自長，這叫做天地萬物的「歸根復命」。我們只要不去騷擾天地萬物，不塞其源、不禁其性，它們自能開源暢流，⁸牟先生把它叫主觀境界說。牟先生之主觀境界說，實受王弼《老子注》影響。

《道德經·第十章》云：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」⁹，王弼注：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥」¹⁰

「不塞其源，不禁其性，不吾宰成」，此乃沖虛之玄德之玄義，以此則物自生，物自長，物自濟，物自長，自生自長，自濟自長，此即「不生之生」。亦即沖虛玄德之妙用，此德為萬物之宗主，即「不主之主」。所以說道是不生之生，不主之主，它是一部讓開的哲學，也是一部退步的哲學，只要我們讓開一步，只要我們退開一步，萬物自然能自生自長，自濟自長，只要具備充滿虛靜之玄德，大地萬物自然一片生意盎然，一片欣欣向榮。

〈第一章〉又曰：「故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼」¹¹「常無，觀其妙」，就是道對本身來講，「常有，觀其徼」，就是道關聯天地萬物來講，這些都是分解的講。所以講道可以分解的說，道是可以一一對天地萬物起作用，一一對天地萬物起作用，就是一一關聯於天地萬物，一一成就於天地萬物，這叫做道的矢向性或徼向性。

⁷參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁91。

⁸參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁425-426。

⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁24。

¹⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁24。

¹¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁1。

就無與有來講，「無」是對道本身來講，「有」是對道關聯於天地萬物來講。所以不管是道的無性或是對道的有性，都是在講道，所以才會說「此兩者，同出而異名」，當我們要做分解性表達，而對它有所敘述的時候，因為我們所要表達的角度與出現的面向，就會出現不一樣的概念出來，當我們要去就道的本身來說的，說它是道，說它是妙，說它是無。

而我們要對道去成就天地萬物來講，它就是有，它就是微，不管我們說它是道，說它是無，說它是妙，或說它是有，說它是微，通通都是在講同一個「道」，特別是針對無與有來講，此兩者是指「無與有」，即在說道有雙重性。

此義亦可由老子《道德經·第四十章》相互發明，此章曰：「天下萬物生於有，有生於無」¹²即是「無，觀其妙，有，觀其微。」，道是無，天地萬物是有，道作用於天地萬物並保住天地萬物，道一一作用於天地萬物，天地萬物就生到那裡，道是虛靜的，因此老子更主張：「致虛極，守靜篤」，道主張無為。

牟先生說：「老子之道，本是由遮而顯，故況之曰『無』。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在『有為』『有執』也」¹³

〈第一章〉又曰：「此兩者同出而異名，同謂之玄」¹⁴是針對無、有這兩個來講，它們還是「同」，因為它們是從道不同的立場來給出不同的稱謂，這叫做同出而異名，說無和有這兩個是相同的，但是無和有是互相對立的概念，說它是相同的東西，就是矛盾，可是它不是矛盾反而是真實，所以只能用玄來講，玄是不可思議的東西（玄是在說有與無，母與始，渾圓而為一），所以叫做難解，假如我們可以用玄去解釋道的話，那道豈不被我們講完了？然而這是違背〈第一章〉常道不可道的敘述。

玄也是人創造出來的概念，我們用這個玄去解釋那個道，那跟「道可道，非常道」是相違背的。所以玄是不能作為一個道的完整的稱謂，才用玄之又玄，來

¹²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁110。

¹³參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：台灣學生書局，2002年，頁162-163。

¹⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁2。

說明道的完整稱謂。

「衆妙之門」¹⁵是所有給出天地萬物的不可思議、不可臆測的能量也好，或那些可能也好，通通是由道出去的，所以這個門叫做生機，是創造天地萬物的生機叫做門，當我們把門戶打開才可以活存，所以那就是生機的意思。總之道是維持天地萬物存在的最根源性的一個原因，以上是就純形上學的解釋，也是牟先生一部分的解釋，它也是嫻熟於西方哲學的人最喜歡的解釋。

西方哲學首先要去探討的是有沒有或在不在的問題，我們要有一個清楚的概念去作出合理的解釋，怎樣的解釋才是有效的，那就是牽涉到知識論的問題，就是在問人的知性問題，我們有甚麼樣的認知能力，才能夠有效的去解讀外界的大自然，所以這就牽涉到四因說的問題¹⁶，在整個西方哲學的發展它是有其先後次序的。

當我們在討論道跟物之間的關係時，便涉及存在及實有的問題，事實上必須有天地萬物的存在，必須把天地萬物的存在當作一個真實的有，這叫做實有，它是一個真真實實的有。

第二個必須要接受因果律的存在，如果我們沒有接受因果律的存在，我們就沒有辦法去探討產生天地萬物的原因，所以第二個要去承認因果律的存在，因為有天地萬物事實存在的有，也有因果律的存在的事實，所以我們可以進行討論誰給出天地萬物，這是一個追溯的過程，我們在追溯的過程可以提出很多的理論解釋，可是我們總是有一個最終的解釋，那個最終的解釋就是在整個天地萬物的排序裡是排第一的，沒有比他更前面的。

換句話說，西方哲學承認有天地萬物存在的事實那就是所謂的實有，然後承認因果律存在的事實，它也是個實有，因為果是實有，因果律也是實有，所以我們就可以由果溯因找到一個也是實有的因，它是一個純粹的原因（pure cause），

¹⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁2。

¹⁶參閱：牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市：鵝湖出版社，1997年，頁9。亞里士多德講一個東西之完成靠四個原因。所謂「四因」(four causes)：就是「形式因」(formal cause)、「質料因」(material cause)、「動力因」(efficient cause)、「目的因」(final cause)。「四因」中最重要的是「形式因」與「質料因」，形式加在質料上就成為一個東西，再加上「動力因」、「目的因」就成為一個發展。

它不可能是具有果的角色，如果它具有果的角色，它是又被另外一個因來創造它的，那這樣他就不是第一的，所以他在追溯過程中就已經預設有一個純粹的原因（pure cause），也就是第一原因（first cause），那麼關於純粹的原因（pure cause）或第一原因（first cause）追求的學問，在亞里斯多德的書叫第一哲學，在中國來講叫做天道論。

牟先生說：「中國哲學，從它那個通孔發展出來的主要課題是生命，就是我們所說的生命學問。它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調解我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」¹⁷

形上學（metaphysics），或叫後物理學，我們給予不一樣的解釋，我們看事情，不能只看呈現在你面前的表象，因為表象是變來變去的，真實的東西是在表象的背後，那叫本體，表象的前面叫現象。

本體與現象的二分，我們所看到的物理世界就是一個現象，後物理學就是在告訴我們現象背後的那個本體那就是道，有關道就是在探討事物的本體，牟先生似乎亦不反對老子在姿態上有此情況。¹⁸像亞里斯多德所講的所有一切經驗的物理現象背後有一個真實的本體，這個本體決定了一切的經驗的現象。換句話說，經驗的現象是果，背後有一個真正的因。

中國人講到道的時候就會去探討那個背後真正的因，這個因有一個價值的問題，我們應該遵循的規範性問題，簡單的說就是君君臣臣等倫常的問題，西方哲學對道的討論問題是放在倫理學討論的，是放在道德哲學討論的，不是放在形上學討論的，形上學所討論的，是在討論有的問題，「是甚麼」「有沒有」它是實然的問題，事實上你「在不在」「有沒有」，事實上你是甚麼的問題，這在西方哲學是一個實然的問題，實然的問題基本上是對大自然解釋的問題，這在西方哲學分

¹⁷參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁15。

¹⁸參見：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁127。牟宗三先生說：「道家就是拿這個『無』做『本』、做『本體』。這個『無』就主觀方面講是一個境界形態的『無』，那就是說，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的一個作用視作本，進一步視作本體，這便好像它是一個客觀的實有，它好像有『實有』的意義，要成為實有層上的一個本，成為有實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。」

得很清楚。

可是中國哲學講到道的時候就很麻煩，對於實然的問題以及應然的問題兩種都有，應然的問題是人類對行為抉擇的問題，一個內在價值的問題，中國哲學對於道的規範性問題是在形上學討論的，而西方哲學是在倫理學或道德哲學討論的，兩者是有不同的。牟宗三先生說：

中國古人對德性，對道德有清楚的觀念，但對知識就麻煩。知識本來就很難的，要有知識必須經過和外界接觸，要了解對象，這不是盡其在我，而且不是操之在我的，德性的問題是操之在我的，我欲仁斯仁至矣。這合乎人情之常，所以古人首先對德性有清楚的觀念。¹⁹

如果按照西方形上學去解《道德經》的話，把老子當成中國第一個形上學家的話，要碰到兩個困難的問題，第一個困難是中國人在講天道的時候，那個天道除了說明與天地萬物的根源之外，天道還說明是一切價值的根源，當天道做為一切價值根源的時候，西方是把它放在倫理學和道德哲學討論的，不是把它放在形上學的，所以你用形上學的方式來解它時，會忽略到它作為一個價值根源的另外一個面向。

第二個問題是假如你把這個道當作它是一個無的話，那無的意義是甚麼呢？若無的意義是無限的話，那應該把有放在前面，不是把無放在前面，再者，如果無的意義是缺如、不存在或沒有的話，那將造成「道之做有客觀實有，它其實是沒有」之類的語意自相矛盾。

中國人所講的道即是實然的道，也是應然的道，實然是有沒有，是甚麼的問題，那就是實然，就是事實上它有沒有、在不在、它是甚麼？那就是實然。所謂應然是甚麼？就是真誠、幸福、善良、快樂等，那就是所謂的價值問題，對中國人來講，特別是從善良、真誠那個地方來講，也可以講是美學之道，說老子之道

¹⁹參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁15。

是一個最大的美，從那個地方來講，那麼關於美基本上是屬於價值的問題，它是屬於應然的問題。

我們應該讓自己美，不應該讓自己醜，我們應該讓自己快樂，不應該讓自己不快樂，我們應該讓自己善良，不應該讓自己是罪惡的，這就是應該的問題，那應該是甚麼？就是應然的問題，應該如此的問題。

前面談及中國哲學對於道的規範性問題是在形上學討論的，中國人一講到道的時候就會想到道是有規範性的，道對中國人來講不是「有沒有」的問題，也不是「是不是」的問題，還有「該不該」的問題，以及「對不對」的問題，所以如果把老子想成西方的希臘哲學是依傳統哲學那一類的形上學，你就會忽略到那個道的規範性問題。

此外還有一個很難突破的困難，就是假如「果」是個有，假如「因果律」也是個有，我們所得出第一原因也是個有的話，那老子所講道就是在講有，不是在講無。老子為什麼從無講起呢？他直接講有就好了，他為甚麼要講無呢？我們對於無如何去安立呢？他不但講無而且又把無放在有的前面，先講無再講有，先講無名在講有名，先講無欲在講有欲，所以顯然那個道是對無來講的。

如果以西方第一哲學的觀點去看的話，就會發現一個問題，就是有一個真實的道，那個真實的道就是沒有，會碰到這個問題，因為你是用無來解釋道的，無不是沒有嗎？是一個看不見的起源，它是一個無形無狀的起源的話，如果它是無限的起源，它還是一個有，只是那個有是無限的，是看不見而已，它還是個有，它不是沒有，他不是無。

可是老子是用無放在有的前面，我們把那個無說成是看不見的無，那麼無就變形成容詞了，那個有才是真正道的本身，如果這樣的話，道就是一個看不見的有，道是一個無限的有，道就是一個不能界定的有，說來說去道還是個有，它不是無。

中國哲學不能以西方哲學的觀點去解釋道，天地間沒有一個東西叫做「無」，它不是外在世界的一個東西，它與西方科學不一樣，科學真理是靠經驗對象來講。

中國哲學的「無」是對道本身來講，「無」當動詞用，就是無掉的意思，你不無掉，你就限在「有」。限在「有」之中就是有限的，限定就不能是「道」，我們要把它化掉，把它無掉才能顯「道」之「無限」。所以「無」代表無限的倘開、無限的包容、無限的接納，並去掉所有意識形態與本位主義，可獲得自由自在的生活空間。

第二節 道之夷、希、微

《道德經·第四章》云：「道沖，而用之或不盈；淵兮似萬物之宗。」²⁰，「道體」是沖虛的「無」，無就是化掉的意思，化掉執著，放下自我，放空自己，能放空自己就是體現了「無」，放空自己以後，就能無限的包容天地萬物，同時自己則感到輕鬆自在，天地萬物也得以天清地靈，也保住天地萬物的存在，「道」是「無」，「無」了自己，而「有」了萬物。

「用之或不盈」，就是「無」所顯發的生成妙用；即是「無，觀其妙。」，道體是「無」又是「有」是「玄」，真是玄之又玄，「不盈」是不會盈滿。此章只說「不盈」，而沒說「不竭」，透顯不出「道體」沖虛的玄妙。所以《莊子·齊物論》來解此段更為貼切。

《莊子·齊物論》說「道體」是「天府」²¹，沖虛無限，而奧藏萬物。一者「注焉而不滿」，二者「酌焉而不竭」，水不斷的注入它不會滿溢，水不斷地流出它也不會枯竭，此解較為完整。

《道德經·第五章》云：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出」²²，

²⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁10。王弼注：「夫執一家之量者，不能全家，執一國之量者，不能成國，窮力舉重，不能為用。故人雖知萬物治也，治而不以二儀之道，則不能瞻也。地雖形魄，不法於天則不能全其寧，天雖精象，不法於道，則不能保其精。沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之，又復不盈，其為無窮亦已極矣。形雖大，不能累其體，事雖殷，不能充其量。萬物舍此而求主，主其安在乎？不亦淵兮似萬物之宗乎？」

²¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁83

²²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁14。注：「橐，排橐也。籥，

王邦雄先生說：「道生天地萬物的原理就像橐籥一樣，『虛』就是中空的意思，橐籥雖虛而不竭，此不竭盡的妙用，徵驗在動而愈出」。²³筆者認為道是無，無是虛靜的意思，虛卻不窮屈，靜卻不為靜，動而不竭盡，天地任自然，不塞其源，則物自生自長，不禁其性，則物自助自濟，無窮無盡，源源不絕。

〈第五章〉又說：「多言數窮，不如守中」²⁴，「多言」是心知執著，加上人為造作，是有執有為的，有心的為是是有限的、是有窮盡的，不如將「多言」轉向「守中」，「中」是沖虛，它是無執無為的，它是無限的、無窮無盡的。所以「多言」的執著造作，必陷入自困、自苦，不如「守中」來得自在、自得。

《道德經·第十四章》云：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。」²⁵道是無形無狀、無聲無響、無所不在、無所不往，因此道是不能用眼睛、耳朵以及手等身體感官功能去感覺它的存在，因為它是超越的存在，它是沒有時空相，它是渾然一體的。

〈第三十五章〉說：「執大象，天下往；往而不害，安平太」²⁶道是無狀之狀，無物之象，道一一作用於天地萬物，並保證天地萬物的存在，道是無限的，所以不會感覺累。

〈第三十五章〉又說：「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」²⁷道能味無味之味，視無色之色，聽無聲之聲，道之無形的心靈，是道生成萬物的無窮妙用，也是道無用之用。

〈第十四章〉又說：「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是

樂籥也。橐籥之中空洞，無情無為，故虛而不得窮屈，動而不可竭盡也。天地之中，蕩然任自然。故不可得而窮，猶若橐籥也。」

²³參閱：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年，頁36-37。

²⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁14。王弼注：「愈為之則愈失之矣。物樹其慧，事錯其言，不慧不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。若橐籥有意於為聲也，則不足以共吹者之求也。」

²⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁31。王弼注：「無狀無象，無聲無響，故能無所不通，無所不往，不得而知，更以我耳、目、體、不知為名，故不可致詰，混而為一也。」

²⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁87-88。王弼注：「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。主若執之，則天下往也。無形無識，不偏不彰，故萬物得往而不害妨也。」

²⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁88。

謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」²⁸道是渾然一體的，道是無，無狀無物是就無說，無，觀其妙，是道的生成妙用，是不可用言語、文字、符號等去表達的，所以叫「無，觀其妙」。之狀、之象是就有說的，「有，觀其微」，道雖然是無，它是對道本身講的，但是道又有矢向性，它能一一的作用於天地萬物，一一的生成天地萬物，一一的保住天地萬物，道是無又是有，道具有雙重性，所以說它是玄之又玄，說他是恍惚。

〈第十四章〉又說：「迎之不見其首，隨之不見其後，執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」²⁹道是沒有前後、古今之分的，所以說道是沒有上下、前後、古今之分的，也可以說道是沒有時間相，也沒有空間相，它是不能被定住它的存在，道是道貫古今的，道是超越的，道是渾然一體的，道也是不能用我們的感官去捕捉它的，道是一種境界又是一種功夫，所以我們只能用修養的功夫去證成、去體現的。

《道德經·第二十一章》云：「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」³⁰所講的恍惚來形容「惚兮恍兮，恍兮惚兮」，道看起來是模模糊糊的，看不清楚的，道之又有又無的構成境域，保持「有無相生」³¹的渾成型態。

《道德經·第二十五章》云：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。」³²，「寂兮寥兮」，就是說感覺上像存在或感覺像不存在。寂兮寥兮告訴我們它是超越於我們感官知覺之上的，就是不可道不可名的意思，總之，道它是不可思議的，不可思議不代表它不存在，而是說超出我們一切的語言、概念、感覺之外之上的一種事實的存在。

²⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁31-32。王弼注：「欲言無邪，而物由以成。欲言有邪，而不見其形。故曰：『無狀之狀，無物之象』也。不可得而定也。」

²⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁32。王弼注：「有，有其事。無形無名者，萬物之宗也。雖今古不同，時移俗易，故莫不由乎此以成其治者也。故可執古之道以御今之有。上古雖遠，其道存焉，故雖在今可以知古始也。」

³⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁52。此處所講「有物」、「有象」均為「恍惚」之物象，亦即所謂「無狀之狀，無物之象」。

³¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

³²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁63。

有物渾成先天地生，物是指涉一個對象，句子提到某個對象要有一個文法上的一些描述，道之為物是道做為一個存在，是先天地生，天地就是天地萬物，就是一切的存有，道是比萬物更早出現。

道比萬物更早出現，不是在講時間系列中的出現而已，如果是在講時間系列中的出現，那道就在時間中，如果道在時間中，那道還是被時間所限制，所以那個先不是在講道在出現的時間比物更早，不一定是在指這個東西，它是在存有的順序上，道是比一切天地萬物更早，簡單的說是在理序上。

牟先生常在講：有邏輯的必然性，有存在的必然性，那就是有邏輯的先與存在的先，邏輯是有前提才有結論，可是在時間上我們可以從結論在追溯前提，如果我們先知道結論在找到前提，那麼結論是時間對我們先呈現。

可是事實上還是要有前提排在前面才能導出結論，這就是邏輯的先，也就是理序的先，那麼我們講存在的先就是邏輯的先跟理序的先，只是邏輯可以不涉及存在，但是存在的話可以是邏輯，所以有物混成先天地生，不只是說它的時間比天地萬物更早這樣而已，而是說存在的地位，道比天地萬物有優先性，優先性就是決定性，簡單的講就是道決定了天地萬物，因為是道決定了天地萬物所以講道生萬物，道生天地萬物不是講創生之生，是講不禁其性，不塞其源，它則會自生自長。

有物混成先天地生，這地方就是告訴我們這個道與天地之間，形成一個存有論的區分（ontological difference），道在天地之先，道是能生者，天地是被生者，道是作為存有學區分上的優先者，那個道具有超越性，超越性是我們人的感官之外之上的更真實的存在，而且它的超越性也變成超越於形而下的，那個超越性它有兩個意思，一個超越是指高出我們有限能力之外之上的，另外一個是屬於形而上的，它是一個創造者，它是獨立而不改。

周行而不殆，可以為天下母，以上都是在講道。獨立而不改就是常，不改就是恆常的意思，獨立就是不會被任何條件所決定的，所以是不變的，獨立就是絕對的意思，然後周行而不殆。周是周到、普遍的意思，道是無所不在的意思，道

是對一切起作用的，那叫周行而不殆。

周行而不殆是普遍的起作用，能夠普遍的起作用代表它是無限的，雖然它是無限的，而能夠普遍的起作用的話，那它自己不會耗損，不會受到傷害，殆盡是損傷的意思。道不斷的付出，但是它不會有絲毫的減損，它是周行而不殆，所以可以為天下母，那母就是創造者，寂兮寥兮是不可思議的意思，不可思議就是無限的，超越的無法確認，無從確認它，也不能拒絕我們對它的確認，沒有一個人的確認是真的確認，就是道可道，非常道，名可名，非常名的意思，我們可以對它有很多體會，可是我們認為的體會是體會其中之一端，所以我們的體會不能取代別人對它的體會。

道與物之間有一個所謂存有論的區分，當我們在討論存有論的時候，我們會問存有是一個事實的存在，存有是一個果，是一個事實的存在的話，請問它產生的原因在哪裡？所以有一因果律的存在，哲學是可以說什麼因生什麼果，也可以說什麼果是由什麼因而來，假如是因決定果，在存有的理序上是因優先於果，在地位上因是主動的，果是被動的，因是創造的，果是被創造的，這叫存有學上的區分。

所以道與物的關係是構成一個存有論的區分，而在這個存有論的區分上，道是在物先，道決定了物，創造了物，道的地位優先於物的地位。道的無是對道本身來說，道的有是對道的徼向性或矢向性來說，箭頭指向那裡，那個東西就活過來，道關連到哪裡，那裏就被生成，就那個意思，道是一一作用於天地萬物，而且是一一的落在每個天地萬物身上，這就是那個徼向性。

這個區分在《易經·繫辭傳》也有討論，《易經·繫辭傳》講到「形而上者為之道，形而下者為之器」，³³形而上是在有形有狀之上，那個無形無狀的無限者，那就是道，所以道與器有上下的關係，上是決定於下的，不是由下所決定上的，所以道是決定了器，器是被道所決定的，器有一定的功能，就是道德經中所講的，有之以為利的意思，可是有之以為利之上，有一個無之以為用，那就是道，所以

³³參閱：孔穎達，《周易注疏》，臺北市：臺灣學生書局，1984年，頁642。

有之以為利，無之以為用，也可以把它當作存有論的區分。

存有學的區分，道就是作為天地萬物的依據，或是個超越的依據，說它是依據當然是有，說它是超越的依據，是用形而下一切感官知覺能力的話，我們是沒有辦法對它有確定掌握的，我們講說無形、無相、無方所。

易經講神無方、易無體³⁴，無方無體的話，不是說它沒有方，沒有體，而是認為我們人的能力都是有限的，我們有限的心知能力怎麼去知無限的方與無限的體，這叫作神無方、易無體，所以無方、無體是用無來形容那個神。

什麼叫神？就是能夠很神妙、很奇妙不可思議的去創作天地萬物這叫神。神就是天道，所以萬物之為什麼有萬物，萬物有生滅都是來自天道作為它背後的依據，而天道不是形而下的，天道生萬物是不可思議的生，所以它是形而上的。

從存有學的區分來講的話，道是超越的依據，然後物是從超越的依據所給出的一切存有，它是能被人所感知，用我們所限的能力或是說我們藉助其它的儀器我們可以感知它，像這個都是形而下，有形而下的話，非經驗主義者就會產生那麼有沒有一個不可思議，那個源源不絕的源頭給出形而下的借存，經驗主義者反對這個東西，他們講無風不起浪，有風必有浪，一切在經驗中是可以被說明的，他們認為超越的東西是不能被說明的，不能被說明的就大家來猜，猜的時候，我們可以說這樣，他們可以說那樣，它沒有意義。

天地萬物作為有的話，都是一個有限的有，它是有限性的，它是形而下的，所以形而下是有限的，形而上才是無限的，無之以為用是無窮的，用那就是道，所以存有學的區分還包括有限與無限的關係，那是常與變的關係，道是常，常就是永恆的，道所生之萬物都是變。

所以天地萬物都是在變的，形而下都是在變的，形而上是不變的，道就是不變的，就像現象之後的本體，本體不變就是道，以上就是用存有學的區分來形容它，以上都是關於上下的關係，叫縱貫的關係。

³⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁541。言神之所為也。方、體者，皆係於形器者也；神者陰陽不測，易則唯變所適，不可以一方、一體明。

道家所講的「無」是就主觀方面來講，它是一種境界形態的「無」，「無」就是化掉一切的執著，能化掉所有的執著就能包容萬物，道作用到那裡，天地萬物就一一的被點亮起來，被活化起來，它是一種功夫，也是一種境界，道家它只有作用層，沒有實有層，它是主觀境界的一個作用，所以說是主觀境界說。

〈第二十五章〉又說：「道法自然」，歷來至少對道法自然有三種不同的解釋：一、天道是以自然為榜樣，天道是要效法自然，自然是高於天道而存在的。二、自然為天道所包含之法則之一，天道是實體，自然則是隸屬此一實體的性質。三、牟宗三先生對自然的詮釋為道即是自然、自然即是道，二則其實並無不同的區分。陳德和先生對「道法自然」的詮釋為：

「道法自然」，意謂道即是自然；是故，在老子哲學當中，自然不是西方自然主義的自然，也不是做為經驗科學研究之對象的自然，而是從人為、我執的超克而顯之具實踐性的德慧，它表示一種虛以待物、應而無方的心境理境，這種心境理境正是證道成德的自我圓現，也是對萬物存在的保證。³⁵

蔡忠道先生說：「『道』作為萬物的根源，自本自根，因此，『道』就是『自然』，並非道之上還有一個『自然』。『自然』，自己如此，所以，人法天道並非喪失自我歸附天道，而是在真樸自我的展現中體現天道。」³⁶，筆者參考樓宇烈，《王弼集校釋》³⁷認為牟宗三先生、陳德和先生以及蔡忠道先生的解釋最為恰當。

³⁵參閱：陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構－以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第3期，2001年5月，頁179。老子《道德經》中出現的「自然」篇章是：〈第十七章〉的「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆為我自然」、〈第二十三章〉的「希言自然」、〈第二十五章〉的「人法地，地法天，天法道，道法自然」、〈第五十一章〉的「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」和〈第六十四章〉的「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為」。

³⁶參閱：蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，臺北市，文津出版社，2007年，頁35。

³⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁65。王弼說：「道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也，自然者，無稱之言，窮極之辭也。」

所以，「道法自然」，道就是自然，自然就是道，什麼是道？在方而法方，在圓而法圓，那就是道，那就是道法自然。在存有學上的區分上，道當然是最優先的，可是你們會問？一下是道，一下是自然。什麼才是真正的道？道是無形也是無名，道不是我們認知的對象，是從我們生命中修證而體現的。

若要勉強給出人間的名號，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道不是講自然而已，為甚麼會有那麼多的符號，因為道本來就是不可道，除了這些還有其他，如老子講復歸於樸，那就是道。見素抱樸，少思寡欲，那個素也就是道。那請問道真的是大嗎？不一定的，因為也有用微來形容的。搏之不得名曰微，它不是用微來說它嗎？所以道是允許任何人對他做不同的體認，道就有無限的形容，無限的形容，符號就會出現，所以說道就是自然的話，也沒有甚麼好奇怪的。

值得我們去留意的，就是自然首次出現在先秦時代裡面，後來使用自然是利用那老子的話去講自然，可是我們用老子的話所講的自然，不是老子的本意。從道德經整個上下文去看，老子從來沒有講大自然就是道，所以老子是用道法自然的自然來形容那個道。

那個大自然，按照西方標準是時間和空間的總和，那叫宇宙。所以西方的自然哲學就是宇宙論，西方所講的自然就是宇宙大自然，不是老子所講自然的那個意思，宇宙大自然的意思是一個外界存在的形形色色的世界那叫自然。

所以牟宗三先生說：

道家所說「自然」是 spiritual，是通過修行而達到的一個最高的境界。照道家看，我們現在所說的自然界中的這些東西，也就是自然界本有的東西，自然界本有的那些東西沒有一個是自然的。我們現在所謂「自然」都是他然。道家所說「自然」就是自己如此。「他然」跟自然相反，就是待他而然。就是旁的東西使它如此，這就表示說，每一個東西都在因果關係

所以，老子所講的自然，他是從道去講自然，老子講道是生天、生地、生萬物的第一原理性格之外，背後還有一個意思，就是道能夠被體現的，為甚麼體現道就變成我們的德，因為充分體現道，在老子道德經來講我們就是聖人，充分對道體現的人就是聖人，「聖」基本上就是德性的概念，聖這個字，已經不是一個純粹存在的概念，它具有德性的意義。

道是神聖的，體現道的人就是聖人，因為道是神聖的，所以我們對道的體現，就可以保證使我們也可以神聖。假如道是神聖的，那就不是存在的第一原理，道是有價值的或規範性的意義。牟宗三先生又說：

依道家看，「人」、「地」、「天」這些具體的東西都要跟著道走，道是最高的，而且「道法自然」，沒有一個具體的東西叫做「自然」，「自然」是一個抒義字。所以，說「道法自然」，也就是說：道是自然。在道家，「道」已經不是個具體的東西，「道」就是個理。這個「道」就是不可道之道，是最高的。³⁹

所以道法自然是帶有神聖性的自然，自然帶有神聖性，基本上自然是境界性的東西，它是從德性上去講的，它不是從在不在、是不是上去講的，從宇宙在不在或大自然在不在去講的，它是從德性上去講的，兩個是不一樣的，當然老子那個道，也有存有論的性格，畢竟老子他不是只有講在而已，他主要是在講德，那才是老子的本意。

³⁸ 參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（五）〉，《鵝湖月刊》第 338 期，2003 年 8 月，頁 14。

³⁹ 參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（五）〉，《鵝湖月刊》第 338 期，1986 年 8-10 月，頁 35。王弼註曰：「道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。」

因為在中國哲學裡面存有論與價值論是沒有辦法二分的，二個東西是一而二，二而一的，可分而不可分，我們在哲學上也可以說，實有層和作用層分不清楚，或者說沒有分別，老子所講的道有客觀實有論，它其實這只是一種姿態而已，因此道家更是符合主觀境界說。

道家對於自然的詮釋，認為自然就是自己使自己如此，所以他反對「有為」，反對「造作」，有為造作就是有執的為，執就是一種干涉，就是一種把持，就是一種介入，道家反對這種東西，所以道家講「無為」，無為就是化掉有為，無為就是自然，有為就是不自然，造作就是不自然。不自然就是不自由，所以道家強調主體本身的自由，道家主體的自由是從一種開放來說的，自我本身的解構來說的，解構就是把它瓦解掉，如顛覆這個詞。

道家要自我本身解構，要把它瓦解掉，這個解構不是破壞的意思，而是重建的意思，基本上它是有治療的意思，世間有病，是人使他生病，不是法病，是人讓這個世間生病，道家的思考是要瓦解掉那種燥進、擾動，就是把那種不自然的病，通通把它消解掉，從新回歸於生命之自然，也就是回歸於生命之常態。

回歸生命之常態，就是把那種不自然的病，通通把它消解掉，有病的話就是不自由，化掉病的話就是找回生命的自由，以道家來講不用自由這個詞，用自然這個詞，自然就是自己如此，就是本來的面貌。道家的思考是把執著化掉，無掉那個執著，把有為造作化掉叫無為無執，無為無執的話才可以給出神聖的生命。

人生最大的芒昧，在於心之執著所帶來的困境，唯有打開心中無形的枷鎖，消解自我的堅持，才能化解人生的困境，就如打通身體上的任督二脈，任督二脈打通之後，就能消除身體上的病痛，氣血流暢，活出生命的健康美好，也重新回到自然的境界，所以道家喜歡講反，反就是回來的意思，講反之外，也講復，也講歸，講復歸，復歸於嬰兒，復歸於無極，復歸於樸，都是講復歸，所以講反、復、復歸、嬰兒、無極、樸等，都是把病治好恢復到原來健康的狀況。

第三節 道之損、弱、反

《易經·繫辭傳》講到「形而上者為之道，形而下者為之器」，⁴⁰形而上是在有形有狀之上，那個無形無狀的無限者，那就是道。依老子為道的問題，它是一種涵養的問題，它是講求「為道日損，損之又損」。為學的問題，它是一種知識性的問題，它是講求「為學日益」。為道是形而上的，為學是形而下的，為道日損則成道，為學日益則成器。

《道德經·第四十八章》有云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」⁴¹，「為學日益」，為學是知識與學識經驗的增益問題，為學是向外取，向前追，所以為學將落入永無止境的追逐，而無法滿足其慾望。

因此莊子在〈養生主〉中云：「吾生也有涯，而知也無涯」⁴²，一般認為我們的生命是有限的，然而我們所要學習的知識與經驗是無限的，而所謂的知不是僅限於知識的知，它是心知執著的知，是「有心有為」的知，有心有為的知會使人帶來無限的痛苦，唯有將有心有為的知化掉成為「無心無為」的知，無心無為的知才是大知才是無知也才是真知。

儒家之為學是知識上的增益，道家之為道是境界功夫上的超越，儒家之為學是「有執有為」，道家為了對治儒家提出為道日損，所以道家之為道是「無執無為」，道家所講的道就是「無」，無就是道，無當作動詞使用，無就是化掉的意思，無就是要化掉執著，化掉自我為中心主義，化掉自我標準主義，並反對綱目式的教條主義，因為綱目式的教條是有執的為，儒家是有執有為，道家是要化掉有執有為，而提出「為道日損」。

「為道日損」，為道是向內歸，向後返，為道是不求增益，反而求減損，減損心知所帶來的執著，減損它是要把它化掉，把它無掉向前追逐的徼向性，為道

⁴⁰參閱：孔穎達，《周易注疏》，臺北市：臺灣學生書局，1984年，頁642。

⁴¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁127-128。王弼注：「務欲進其所能，益其所習。務欲反虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也。」

⁴²參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁115

蘊涵的是德行的問題，如果說德行的問題是一個知識的增益問題，那就存在一個矛盾的現象，那個人的知識或學識很好，必定含有很好的德行，然而德行是與知識無關係的，德行是無法計量的，它是一種涵養的問題。

一個有知識的人不一定是智慧的人，相反的他會因為存有一種知識上的傲慢，而形成自我為中心主義，這種自我為中心主義的人，就會在人間到處衝撞，造成社會的不安與焦躁。

《道德經·第四十七章》又說：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。」⁴³，出戶、窺牖，離道越來越遠，我們所知的也越來越少，講的是生命向外與向內的一個比喻，走出去往外看，就是向外。留在屋子裏面，不出門，就是向內看，一個是向外思索，一個是向內體證，向外就是為學，向內就是為道，「為學」是「其出彌遠，其知彌多」，為學是經驗知識上的知，非為道之知，向外學習必越來越多。

「為道」是「其出彌遠，其知彌少」，為道如果是向外思索，對於道之體證必越來越少，為學和為道是相背反的，為道日損那個道是正，為學日益那個學是反，為道日損那個損是正，為學日益那個益是反，所以說：「為學日益，為道日損」，是正言若反。牟宗三先生說：

「正言若反」本來我想說這個道理，但這個話不能正面說出來，不能做一個 Positive statement，我要表示這個意思，一定要通過一個 Negation，通過一個不是這個意思來表示這個意思。這就是「正言若反」。

「正言若反」是中國的老名詞，莊子名之曰「弔詭」，英文就是 Paradox。

44

⁴³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁125-126。

⁴⁴參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年1月，頁5。

《道德經·第四十章》云：「反者，道之動」⁴⁵，反就是回來的意思，返回的意思，也有反省或恢復的意思，道的意思是要我們重新找回天生的美滿，回到你生命的天真本德，所以道家主要是走復歸之路。復就是歸，復歸就是反的意思，復、歸、反就是回到以前的正常狀態的面貌，正常狀態就是天真素樸的狀態。

道家這種思考是一種治療的觀念，我們現在都是病人，我們怎麼樣通過止痛療傷的過程而復元，復歸於原來健康的自我。靜是相對於動來講，動就是躁進、毛毛躁躁的或是說老是要凸顯自我，要標榜自己有多好，那就是動、那就是進，然而老子告訴我們要虛、要靜、要退、要讓。

講到復歸〈第十四章〉又說：「繩繩不可名，復歸於無物」⁴⁶，繩繩就是玄玄的意思，道就是無，道是無法用語言、文字、概念表示它是什麼，所以說它是玄之又玄，「復歸於無物」就是與物對反的意思，也就是復歸於道的意思，也是「道法自然」的意思。

道家因為含有護持的角色，所以道家是一位治療者，更可稱老子是「文明的守護者」⁴⁷，他是醫生或護士之醫護人員，他要使你恢復健康，所以道家於〈第十六章〉說：「各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命」⁴⁸，〈第二十八章〉又說：「復歸於嬰兒」，「復歸於無極」，「復歸於樸」〈第五十二章〉又說：「復歸其明」，復或歸有恢復或復原於本來健康狀況的意思，將「有為有執」的為，恢復到「無為無執」的為，道家退開一步之道，同時具有尊重與包容之意義，它是

⁴⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁109-110。王弼注：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰『反者，道之動』也。」

⁴⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁31。曾昭旭先生說：「復歸，是要回復到人未受沾染薰習的素樸狀態，一如嬰兒般純真無假，就是回歸生命自己。就人心而言，也就是一念未起的虛靜無為狀態，即所謂靜，這才算是回歸生命本真」。參閱：曾昭旭，《老子的生命智慧》，臺北市：健行文化出版事業公司，2002年，頁135-136。

⁴⁷參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁211。

⁴⁸魏元珪先生說：「各復歸其根，這意味著人們將真實地，如其所是地認識到萬物雖紛芸不同，但歸根結底都統一在同一本源之中。而復命即重新如其所是地去調整天地生我之初的使命，使我內心世界和本性能夠如天地所秉之初的如如狀態」。參閱：魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北市：新文豐出版股份有限公司，1997年，頁452-454。王邦雄先生說：「歸根是『復歸於樸』，復命是『復歸於嬰兒』，吾心靜觀，萬物自得，在擾攘街頭的並作間，找回生命的根土，與童年的天真」。參閱：王邦雄，《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，2004年，頁385。

一種沖虛之玄德。

〈第二十五章〉又說：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反」⁴⁹，我們用語言、文字的概念去說道是神聖的或說他是無窮的或說它是大，說到最後會詞窮，逝基本上是流逝的意思，它是流動的，它不是靜態的，可是我們講逝的時候，它不只是眼前當下而已，它是永遠的起作用，所以說它是遠，講到遠，它是不會從此與我們有距離、有隔閡，因為它是會反的。

對於反字，其實它是一個辯證的語詞，是說明道是神聖的，道是崇高的，道也是平淡的，但事實上，道也是平易近人的，道不但是平易近人，而是神聖、崇高而偉大的，這叫大無大相，高無高相，神聖沒有神聖相，如果神聖被那個神聖定住就不神聖了，道是神聖而沒有神聖相，道是崇高而沒有崇高相，這叫平凡中的偉大，偉大中的平凡。

一般人通常把道想成是神聖不可侵犯的，是遙遠掛在天邊的，是可望不可及的，永遠給人家當作理想膜拜的對象，老子是要打掉對道想成遙不可及的思維，他要把我們拉回來隨時隨地與道在一起，所以至高就是至近，最崇高的就是最眼前的，把崇高當成至近就是玄，最崇高最偉大的，就是最親近最平凡的，也唯有平凡親切才能證實它是真實的偉大，偉大而沒有偉大相，平凡但是又不平凡，它是既神聖又一般而已，就是和其光，同其塵的意思。

《道德經·第四章》及〈第五十六章〉說：「和其光，同其塵」⁵⁰，就是我們不要鋒芒畢露，把強光照傷了別人，如〈第五十八章〉所說：「光而不耀」⁵¹，所以我們要柔和渾化一下，我們要如〈第四十一章〉所說「明道若昧」⁵²，我們要與你同在，道與天地萬物是相渾同的，這叫做一體的呈現，也叫做圓融，正與反之間沒有對立，就好像天下萬物生於有，有生於無，有與無之間沒有對立，這就是中國人圓融的智慧。

⁴⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁63-64。

⁵⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁10，頁148。

⁵¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁153。

⁵²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111。

《道德經·第四十章》又說：「弱者，道之用」⁵³，弱不是懦弱的意思，弱就是柔的意思，弱就是處下、謙卑、不爭。弱就是把自我中心主義、把自我本位主義化解掉，所以不逞強、不鬥狠叫做弱，也叫柔。我們要從柔與弱，虛靜、沖、不盈、曲、不自見、不自是、不自伐、不自矜，那個地方去找回生命的自然，找回生命的素樸，同時找回生命的美好，那就是反者道之動，我們就是要化掉我執，就是要把那個強化解掉，那就是要將「強」轉化為「弱」的意思。

所以道家在這裡是有治療學的意謂，因為他看到現在人太逞強了、太自以為是了，每個人都充滿了意識形態，每個人覺得世界是以他為中心，當每個人都這樣想的時候，每個人都硬碰硬，那這個世界到處都聽得到玻璃被扎破的聲音，這個世界就變得紛擾不安，如果我們大家都不是硬的，大家都像棉花一樣，我們都不會聽到玻璃碰撞的聲音，那這個世界就回歸到原來的和諧。

《道德經·第三章》云：「是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。」⁵⁴，虛其心，弱其志是修養的工夫，虛掉心知的執著，消解人為的造作，朗現生命的自然。意思是虛聖人的心，才能實百姓的腹，弱聖人的志，才能強百姓的骨，聖人虛心弱志的話就是讓開、退讓，老百姓就能夠自由的發展，老百姓就能夠真正的擁有他自己，實其腹、強其骨就是講老百姓真正的擁有他自己，真正能夠自由的發展。

此章另有一解，聖人虛他的心，聖人實他的腹，聖人弱他的志，聖人強他的骨，把這四個其都當作聖人，虛其心、弱其志就是「無為」，實其腹、強其骨就是「無不為」，因為「無為必無不為」。前後這兩種解釋在文義上自成對比，但道理是一致的。

《道德經·第三十七章》又說：「道常無為而無不為」⁵⁵，無為而後無不為，這是分解的說，無為的同時即是無不為，這是非分解的說，分解的說是哲學上要

⁵³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁110。王弼注：「柔弱同通，不可窮極。」

⁵⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

⁵⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁91。

表示它的意義，所作的一種邏輯的分析，那叫做方便。非分解的說才是究竟說，究竟說就是圓融，當聖人能夠退開一步，當聖人能夠放下一切的時候，他救了自己，也救了天地萬物，就那個放下來講，就是虛其心，就是弱其志。就虛其心、弱其志的同時已救了自己，也救了天地萬物，那就是實其腹，強其骨。

當聖人虛其心，弱其志就是放下的意思，聖人放下的同時，也救回了他自己，那他就活過來了，他也救回了天地萬物，天地萬物也都活過來了，天地萬物都活過來了，天地萬物也就飽足了，天地萬物都有它的生機，所以實其腹，強其骨就是講充滿生機的飽足感，這就是正言若反。

《道德經·第十章》說：「專氣致柔，能嬰兒乎？」，⁵⁶心不使氣是謂專氣，意志不強行是謂致柔，專氣是指心知的介入與干擾而言，心知的介入後，使人產生執著與造作，它是要化解掉「有執有欲」，使生命自然復歸於如嬰兒般「無執無欲」的柔弱。

《道德經·第三十章》及〈第五十五章〉又說：「物壯則老，是謂不道，不道早已」⁵⁷，「物壯則老」指太剛強就容易樹敵，太過於逞強，太過於好鬥，太過於張揚，事實上對我們是不利的，因為那是不合乎道的，要化掉剛強轉為柔弱，我們要去包容對方，接納對方，才能事事順利，所以說柔弱勝剛強。「物壯」，代表「有執有欲」，脫離人生的自然美好，加速走向衰亡的命運，所以要「知足知止」。嬰兒是「無知無欲」的柔弱，致柔是正，物壯是反，嬰兒是正，老是反，是所謂的正言若反。

《道德經·第三十六章》說：「柔弱勝剛強」，⁵⁸柔弱勝剛強，就是柔弱優於剛強的意思，所謂強就是「心使氣曰強」的意思，⁵⁹強就是要強調我很重要，我的意見就是最優秀的意見，沒有我是不行的，所以剛強是「有心有為」的，柔

⁵⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁23。王弼注：「專，任也。致，極也。言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。」

⁵⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁79，頁146。

⁵⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁89。王邦雄先生說：「柔弱之所以勝剛強，一是柔弱本身就是歸根之靜與復命之常的和，二是柔弱可以拉引剛強，而成天地陰陽之和」。參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1980年，頁142。

⁵⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁146。

弱才是「無心無為」的，要化掉剛強，要以善解的心去包容對方、尊重對方、並去肯定對方、同時容納對方，使它回復原來生命的美好。

所以要虛掉心知，削弱意志，心知退出，不使氣，意志消解，不強行，氣就可以回歸氣的本身，在無心自然中，而有一體的和諧。

道家講的「柔」是「謙卑」，柔就是「不爭」，就是要把心房打開，去乘載、去包容、並去接納對方，它是「不生之生」。不生之生是一種解構型的生，是像醫生那樣是要消融我們那些疾病，所以那是解構，解構就是消融，就是去病，解構就是清乾淨的意思，就是王弼注：「不塞其源，不禁其性」⁶⁰之下使萬物自生自得，柔弱是正，剛強是反，是正言若反。

儒家文化傳統對於生命主體視為道德主體或德性主體，儒家所講的道德不外乎講仁義禮智，認為仁義禮智為生命的最高道德標準，然而老子卻認為天天講仁義禮智，仁義禮智反而將成為一種口號。

孔子在《論語·述而》說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」⁶¹，陳德和先生說：老子對於「志於道」於《道德經·第一章》提出說：「道可道，非常道。」加以回應。對於「據於德」老子於〈第三十八章〉說：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」提出批判。老子認為儒家的道與德是通過「仁」開出來的，此即「依於仁」，所以於〈第五章〉又說：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」加以回應。孔子對於「游於藝」為生命的從容美好。老子更於〈第二十八章〉說：「樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。」加以回應。⁶²

⁶⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁24。王弼注：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾事成。有德無主，非玄而何？」。參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁162。牟先生說：「此亦表示沖虛玄德，不塞不禁，則物自生，自濟，自長足。此亦是『道生』之消極表示。『道生之』者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義的生，故亦曰『無生之生』也」。牟先生又說：「它只是不塞不禁，暢開萬物『自生自濟』之源之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界。」

⁶¹參閱：朱熹，《四書集註》，臺南市：大孚書局，1991年，頁42。參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁624。

⁶²參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁59。

老子認為儒家對於「志於道，據於德」，是「有心有執」的為，它會使人產生壓迫感，而形成一種束縛與負累，所以道家認為應該把壓迫束縛解開，把負累徹底的放下，並退開一步，讓開一步，並以善解的心胸去包容對方，去容納對方，這就是沒有自己，反而成就了他人，沒有自己就是無心，老子認為「不」它不是否定的話語，反而是一種超越的意思，「不仁」就是「無心」，所以天地「無心無為」反而能生天地萬物，聖人「無心無為」反而能生百姓，這就是無生於有，有生於無，也就是「無為無不為」。

《道德經·第十九章》說：「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，儒家把「聖智仁義」視為道德的最高標準，然而道家卻提出「絕聖棄智」、「絕仁棄義」⁶³的觀點來對治儒家，儒家以「聖智仁義」為最高道德標準，而道家之「絕聖棄智」「絕仁棄義」為道家的最高道德，因為道家是反對有一個教條的綱目，把這個教條綱目立為最高的道德標準，所謂的標準是相對性的，沒有一個絕對性的標準，所以道家不正面去肯定「聖智仁義」，假如先去肯定「聖智仁義」就有是什麼的問題，是什麼的問題，就是存有的問題，就有知識的增益問題，儒家講為學日益，道家講為道日損，損之又損，道德不是知識上之增益問題，是如何去證成的問題。

牟宗三先生說：

道家著重作用層一面，不著重實有層分析一面，在實有層上正面肯定，當然要對一個概念作正面的分析。道家沒有這個分析的問題。分析，廣義地說，就是分解。道家沒有這個分解的問題。道家沒有分解地或分析地告訴我們什麼叫做聖、智、仁、義。⁶⁴

所以，「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，不是不要「聖智仁義」，「絕」、「棄」它是從作用層上來否定，不是實有層上的否定，儒家是實有層上的肯定，所以有是什

⁶³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁45。

⁶⁴參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁134。

麼的問題，道家它是要問你如何去證成「聖智仁義」的問題，⁶⁵道家只有作用層沒有實有層，或說實有只是一種姿態而已。⁶⁶牟宗三先生又說：

正言若反，這種詭辭不屬於知識的範圍。這不是分析的講，而當該屬於智慧。所以道德經不落在知識的層次上提供一些辦法，它不用分析的方式。正言若反不是分析的方式，它是辯證的詭辭，詭辭代表智慧，它是詭辭的方式。因此照道家的看法，最好的方式是定在智慧層上的詭辭，是詭辭的方式，不是分析的方式。⁶⁷

所以道家只有「如何」的問題，道家沒有是什麼的問題，道家是要我們去體現它，我們體現它了，就保存了「聖智仁義」，這叫作用的保存。「絕」、「棄」，不是正面的去否定「聖智仁義」，它是以正言若反的方式去表達所含的意義，這種詭辭不屬於知識的範圍，它所代表的是一種智慧，也稱它是一種德慧。

所以道家不是從實有層去否定「聖智仁義」，它是從作用層去否定「聖智仁義」⁶⁸，作用層的否定是去病而不去法的功夫，事實上也是一種診斷及治療，也是一種省察。否定就是一種治病，就是把所有的病痛拿掉，否定就是這個意思，道家雖然否定「聖智仁義」，最後也保住了「聖智仁義」，這叫「作用地保存」⁶⁹。

道家講「無」，它講的是境界型態的無，為了分解的講，也講「有」，這都是從作用層上講的，道作用於天地萬物的那個物就是有，至於如何保住天地萬物的那個物呢？就是要從作用層所顯的無，有、玄來保住天地萬物，⁷⁰所以叫作用的保存，作用是省察的作用，省察的作用最後是要保住一切，這叫正言若反。

⁶⁵參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁133。

⁶⁶參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁127。

⁶⁷參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁140。

⁶⁸參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁133。

⁶⁹參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁134。牟宗三先生說：「道家既然有How的問題，最後那個What的問題也可以保住，既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是『作用地保存』，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。因此不能把道家的『絕』、『棄』解錯了。」

⁷⁰參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁135。

所以「絕聖棄智」「絕仁棄義」那個「絕」「棄」的意思，就是所謂的反。但是「絕聖棄智」「絕仁棄義」，我最後的目的是要保住「聖智仁義」，而不是反對「聖智仁義」，它看起來像是一個否定，但是它是要保住「聖智仁義」。⁷¹所以王弼《微旨例略》云：「絕聖而後聖功全，棄仁後而仁德厚」。⁷²

《道德經·第七章》云：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」⁷³，「後其身」就是要我們退開一步，讓開一步，我們能退開一步，讓開一步，則天地萬物都活過來了，天地萬物都活過來了，我們也就活過來了，天地萬物都活過來了，也保住了天地萬物，天地萬物都保住了，也保住了我們，那就是「後其身而身先」。

「外其身」就是不要把我看作那麼重要，整個腦子裡都只是想到我自己，反而要以善解的心態去包容天地萬物，善待天地萬物，也就是「無待」、「忘」的意思，把自己忘掉，把自己忘得乾乾淨淨的，則天地萬物都活過來了，天地萬物都活過來了，我也就活過來了，天地萬物都活過來了，也保住了天地萬物，天地萬物都保住了，也保住了我自己，⁷⁴這就是「外其身而身存」，所以「後其身而身先，外其身而身存」，即是〈第四十一章〉所說：「進道若退」⁷⁵。

牟宗三先生把「外其身而身存」，講「忘其身而身存」，就在「後其身」、「忘其身」的「無」，實現了「身先」、「身存」的「有」。「後其身」、「外其身」就是正，「身先」、「身存」就是反，這叫作用的保存，作用是否定的作用，否定的作用最後是要保住一切，⁷⁶這叫正言若反。

⁷¹參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁134。

⁷²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁199。王維誠先生據《雲笈七籤》中《老子指歸略例》和道藏中《老子微旨略例》集成〈老子指略〉，認為即王弼〈老子指略例〉之佚文。詳載北京大學國學季刊第七卷第三號。及參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市，華正書局，2006年，校釋說明，頁17。

⁷³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19-20。王弼注：所謂「後其身」、「外其身」、「無私其身」、「無為其身」，亦即如〈五十五章〉王弼注所說之「善攝生者，無以生為生」。

⁷⁴參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁143。

⁷⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111。

⁷⁶參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁143。

孔子於《論語·里仁》說：「唯仁者，能好人，能惡人。」⁷⁷，所以老子於〈第二十七章〉說：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資；不貴其師，不愛其資，雖智大迷」，老子於〈第四十九章〉又說：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。」，這是老子對於這些教條綱目式的口號，提出反面的看法，老子這些辯證式的人生智慧，是一種正言若反。⁷⁸

《道德經·第三十六章》說：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。柔弱勝剛強，魚不可脫於淵，國之利器，不可以示人。⁷⁹

一般人常把「將欲」與「必固」之間連結起來，成為「目的」與「手段」的動機論來解釋，說為了讓他閉合，就一直要讓他張開，為了要它衰弱，就一直要讓它強盛，為了要它荒廢，就一直要讓它興旺，為了要奪取它，就一直給與它，說老子是充滿心機算計、權謀詐術的陰謀家，然而老子作為《道德經》之著作者，怎麼會是一個陰謀家，此段經文要以正言若反的方式來解才正確。

歛張、弱強、廢興、奪與四組相對的價值觀念，均是心知執著的相對二分，人生的困境就是在執著中患得患失，唯有將執著化掉，才能無得失，心頭大患才能消失，才能藥到病除。

「柔弱」，是無心無為，「剛強」，是心有為，「柔弱勝剛強」，不是柔弱可以打敗剛強，而是柔弱優於剛強，一個人如果以「無心無為」的處世態度來應對任事，他的人際關係一定是良好的，因為「無心」是無偏執的心，「無為」是無偏執的為，一個人以無偏執的心，來應對任事，他在人際關係的溝通上一定是完

⁷⁷參閱：朱熹，《四書集註》，臺南市：大孚書局，1991年，頁20。

⁷⁸參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁59

⁷⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁89。

美的，反之一個人如果是以「有心有為」的處世態度應對任事，他的人際關係必定是不良的，因為「有心」是有偏執的心，「有為」是有偏執的為，一個人處世的態度是以偏執的心去應對，那他在人際關係的溝通必定是不良的，相對之下無心無為可以自在自得，有心有為必自困自苦，所以說：「柔弱勝剛強」。

「魚不可脫於淵」，「淵」表示道，道是「無、有」一體並現，是玄之又玄，「無」深不見底，「有」可包容萬物。王邦雄先生說：「『魚不可脫於淵』，猶『不失其所者久』，『淵』跟『所』都是萬物存在的活水源頭，『脫於淵』、『失其所』，魚固難以存活，人生也難以長久了。」⁸⁰所以「魚不可脫於淵」，說的是「柔弱」的意思。人之不可以離柔弱，猶魚之不可以脫於淵，魚脫於淵則獲，人離於柔弱則死之徒而已矣。所以〈第四十三章〉說：「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入於無間」⁸¹，馳騁天下之至堅，而入於無間，則器之利者也。

「國之利器，不可以示人」，器之利，在於用，利是銳利是具有殺傷力的利器，利器會帶來人間災難。「國之利器，不可以示人」，就是說要「守柔」，不要「剛強」，所以說：「柔弱勝剛強」，是標準的正言若反。

整部《道德經》以正言若反的方式論述的還有很多，例如：〈第五章〉：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」，〈第十三章〉：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患」，〈第二十章〉：「俗人昭昭，我獨昏昏。俗人察察，我獨悶悶」，〈第三十章〉：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」，〈第五十六章〉：「知者不言，言者不知」……等，不一一例舉，其相關詮釋及義理取向，在本論文中均將做出相應之表達。

⁸⁰參閱：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年，頁168。

⁸¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁120。

第三章 應世思想之內涵

一般世俗之人由於心知所帶來的我執、我欲是人為造作的主要原因之一，所以修養的功夫要從心上做。心要致虛到最高極致，心要守靜到最真實的篤實，這種虛靜的心就像鏡子一樣，天下萬物在鏡子面前一體無別，能呈現本來真實的面貌，道家常以水來形容水德，水是守柔、處下、不爭，所以道家認為在紛紛擾擾的世界，要我們回歸虛靜、守柔、處下、不爭、復歸於天真素樸的自然狀態。

第一節 自我的放空

道體是沖虛的「無」，無當動詞用，就是化掉的意思，化掉執著，放下自己，放空自己，能放空自己就是體現了「道」，能放空自己，就能以善解的心去包容天地萬物，肯定天地萬物，天地萬物則能自由自在而呈現欣欣向榮的景象。

《道德經·第十六章》云：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」¹，是心致虛守靜，虛掉心知的執著，所帶來的人為造作，由虛境中所顯發觀照的妙用，使其回歸生命之平靜、天真與和諧。一個人由於心知執著的膠著，所帶來我執、我欲、有為就是執著造作，這種造作能產生種種痛苦，所以修養的功夫要從心上做。心要致虛到最高的極致，心要守靜到最真實的篤實，要做到極致及篤實，這種功夫是無窮無盡的，這種虛靜的心就像一面鏡子一樣，鏡子是平靜的，它能化掉有執有為的人為造作，它能以「無心」、「無知」、「無為」的觀照萬物，使萬物復歸於「無執」、「無為」原來自我的真實世界。

鏡子在「無心」、「無知」中「無」了自己，在「無執」、「無為」中「有」了天地萬物，鏡子在「照」物中生了「物」，鏡子在照現人間中生成天下。天下萬

¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁35-36。

物在鏡子面前一體無別，不會因為身分的高低而有分別心，物來即照，應物而不藏物，它沒有權威，也沒有標準責求，萬物現身鏡子面前，沒有負累障隔，也不必壓抑隱藏，它會呈現你本來的面貌，展示每一個人的真實美好，沒有人承受被冷落被抹殺的傷痛，所以〈應帝王〉說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」²

鏡子要乾乾淨淨的，所以老子在《道德經·第十章》講「滌除玄覽」³，滌除玄覽就是滌除玄鏡，心就是要像鏡子一樣，鏡子要很正確的把對方照出來的話，鏡子就不能有污垢，鏡子不能有瑕疵，鏡子不能夠有曲折，同樣的道理，我們要成為一個真正沒有分別心的人，就是要把心中的那一些標準、意見、意識形態通通把它化掉，那也就是化掉扭曲、瑕疵、污垢等。

當一個人不執著於他的意見與想法的時候，他就徹徹底底地接受別人給他的意見與想法，道家的思考沒有甚麼內在外在，它就是無，它要通過儒墨是非之化解來講萬物可齊，萬物可齊就是萬物平等，那就是要用無的作用來化解分別心，那個可以，那個不可以就是分別心。

就道家的立場來看，真正滌除玄覽乾淨的心，就是各自可以依自己的聰明才智發展自己的空間，並不是齊頭式的平等。而那個平等是不齊之齊，就是大家不是統一在標準底下完全合乎這個標準，它不是這個意思。而是大家都可以展現你自己的特色，大家都可以擁有你自己的特殊性，可是我對天地萬物不同的特色，我一視同仁是這個意思，我沒有執著給一個固定標準說，合乎這個標準就是我這一國，不合乎我的標準的就和我不同國，這是道家的思考。葉海煙先生說：

平等以自然為礎石，故平等非單向的齊一性，而是是非兩行，彼是兼得，死生一如的均平與和諧。如此，由分別而無分別，由有言而無言，由動而靜，由有為而無為，皆是無盡關係的調整，也是後設語言的高明手法，故

²參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁307。

³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁23。

莊子能得魚而忘荃，得意忘言，得道忘知。如此，平等的理想便不再是高飛的雲影，而是落實於繁富大地的遍處生機。⁴

莊子語言中最能顯示「平等」之意涵的用詞，莫過於「天鈞」二字。所以《莊子·齊物論》說：「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」⁵，天鈞是天均的意思。成玄英疏云：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，休心乎自然之境也。」⁶，葉海煙先生說：「『息智』不是澆熄求知渴望的反智，『休心』也不是阻絕心靈嚮往的閉塞與滅絕」⁷。葉海煙先生又說：「莊子的平等觀是以道觀物；物所以能齊，因物物在道，物物皆在道的無窮義涵中示現自身」⁸，《秋水》云：「以道觀之，物無貴賤」⁹，故平等是同異並容，一多互融。《莊子·列禦寇》云：「以不平平，其平也不平」¹⁰。

《道德經·第五章》所云：「多言數窮，不如守中」¹¹，「多言」是常常在表示自己的意見，常常在告訴別人這是我的想法，常常在下指令，你們必須配合我的指令，它是「有執有為」的言那叫多言，「多言」是心知執著，又是人為造作，它是「有執有為」，所以是有窮盡的。

扭轉之道，就在從「多言」中，轉向「守中」，「中」是沖虛，它是「無執無為」守著自體的沖虛，在「不竭」中，顯發「愈出」之妙用。如果落在「多言」

⁴參閱：葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年，頁130-131。

⁵參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁70。成玄英疏云：「不離是非而得無是非，故謂之兩行」。參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁74。

⁶參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁74。

⁷參閱：葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年，頁131。

⁸參閱：葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年，頁131。

⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁577。

¹⁰參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁1064。郭象注：「以一家之平平萬物，未若萬物之自平也」。成玄英疏云：「無情與奪，委任均平，此真平也。若運情慮，均平萬物，若欲起心，已不平矣。」葉海煙說：「任萬物自平，而不獨尊一家之平，這是對任何形式的獨裁所作的最根本的質疑與抵抗，因此莊子的信徒是大可在尊重每一獨立個體的齊物哲學引領下，展開各種形式的解放運動」。參閱：葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年，頁134。

¹¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁14。

的執著造作中，執著自困，造作自苦，「多言」自困自苦，遠不如「守中」自在自得，所以多言，不如守中，「多言」是有為而為之，解消之道唯有保持心靈虛靜，不受一己之成見所框限，即是「心齋」的工夫，那就是「無」。

牟宗三先生說：

通過「無」就是把「有」的那個限定性拉掉，以顯無限。從無掉那個「有」的限定性來顯「無」，「無」就是無限，這個「無限」指無限的妙用講，這一定是指我們的心境講。所以，「無」當動詞用，就看你所無的是甚麼，你自己體驗你自己的生活就可以了。無掉「有」的限定性，則無往而不利。

12

老子的「無」是作用層的無，不是實有層的無，老子告訴我們不可以執迷不悟要化掉芒昧，那化掉就是作用層的話，那叫功夫，所以「無」就是作用，就是功夫，我們要把無解釋成治療，道家沒有實有層的意思，只有作用層，道家的道與無是作用層的東西，所謂作用層是我已經發現這地方是病了，我如何讓這個地方變成沒有病，我是通過這無的作用，通過這道的作用讓他變成沒有病。

道家一開始就看出大家是心知執著的，大家是被扭曲的，可是大家都不知道，所以道家在《道德經·第十三章》說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」¹³，是在講患的問題，患就是病的意思。我們之所以有病是病在我們的執著造作。因為在我們的生命中，自我過度膨脹，自我感覺良好，以及自我中心主義等名利權勢的負累下，是身負大患的主要理由，要治療身體之病痛，唯有去掉心中的執著，以更開放的心胸，去包容、去尊重並容納對方，那一切就會活過來，萬物都活過來了，世界就充滿一片欣欣向榮。

¹²參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年11月，頁10-11。

¹³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁29。

《道德經·第三十八章》說：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」¹⁴，我們一路的扭曲，一路的演變，到現在已離道非常遙遠了，我們背離了道，開始要講德，背離了德之後，開始要講仁，背離了仁之後，開始要講義，背離了義之後，開始要講禮法，我們現前的這個世界是離道最遠的世界，所以大家通通是離自然最遠，所以道家要講「道法自然」。

所謂離自然最遠，就是離道最遠的世界，所以我們要回歸於自然，回復到本來的面貌，我們要復歸於樸、復歸於嬰兒，就是回到原來的天真本德，聖人基本上是要做出人格的典範，所以要給出努力的目的，聖人基本上是做為一個示範，可是示範後每個人都要自我調整，了解聖人是什麼，回過頭來要調整自己，那就是生命的啟發與共鳴。

道家所看到現實社會是被扭曲的，是有病的，有病就要找病症，症狀找到了，就要找病因，病因找到了，就要下藥，道家基本上是醫護人員的角色，道家思想基本上就是藥，藥不是我們拿來當三餐家常便飯的，藥是拿來治病的，那道家所看到的病痛來源，就如《道德經·第三十六章》所說：「柔弱勝剛強」¹⁵，〈第七十八章〉所說：「弱之勝強，柔之勝剛」¹⁶，〈第五十二章〉所說：「守柔曰強」以及〈第五十五章〉所說：「心使氣強」¹⁷那個曰：「強」字。

「強」就是強調我很重要的，強調我的意見是最優秀的意見，強調沒有我不行的，沒有我，工作就無法順利進行，然而《道德經·第七十六章》說：「堅強者死之徒，柔弱生之徒」¹⁸，因為一切的病痛都來自於「強」，所以我們要反其道而行，我們要「柔」而且我們要「弱」。就如《道德經·第四十章》所說：「反者，道之動；弱者，道之用」¹⁹，弱不是懦弱的意思，那是對強的化掉，要轉化為柔的意思。

¹⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁93。

¹⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁89。

¹⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁188。

¹⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁146。

¹⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁185。

¹⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁109-110。

《道德經·第二十二章》云：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新。」²⁰，一般人認為曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，它是矛盾的，應該是曲則不全，枉則不直，窪則不盈，敝則不新才對，這是從實有層次去詮釋的，然而老子是從作用層去詮釋的，所以成全不代表委屈，成全是柔的意思，成全是弱的意思、成全是退讓的意思，成全更是不爭的意思，成全是一種內斂修養的功夫，最明顯的例子就是兩車相爭互不相讓各得其害，如果一車能讓對方，不但能成全對方，也成全了自己，成全是不會受到委屈，反而是各得其利。

〈第二十二章〉又說：「少則得，多則惑。是以聖人抱一，為天下式。」²¹，少跟多不是從實有層次上去說數目的多少，而是從作用層次的修養功夫去說多或少，「少則得，多則惑」，它與〈第四十七章〉：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少」與〈第四十八章〉：「為學日益，為道日損」的意思相通，出彌遠是「多」，其知是彌「少」，為學是「多」，為道是「少」，為學是「多」，多是心知的增益，會造成有執有為的造作，所以要回歸於「道」，使成無執無為之道，聖人治理天下就是要復歸於「道」，聖人「無心無為」的治理天下才能給百姓的生長空間。

〈第二十二章〉又說：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」²²，是表達你不怎麼樣，才能怎麼樣，聖人「無執無為」並無心的治理天下，一切以老百姓為重，百姓才有成長的空間。所謂「不自見」就是不自我老是在那裏自我標榜，「不自是」就是不自以為是，不要老是覺得自己才是最偉大的，「不自伐」就是不誇大自己，反而可以成全天下的事功，「不自矜」就是不傲慢矜持，反而可以帶動天下的成長。

所以要能「不自見，不自是，不自伐，不自矜」，才能「故明，故彰，故有功，故長」。「不自見，不自是，不自伐，不自矜」，就是虛其心，弱其志，「故

²⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁55-56。

²¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

²²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

明，故彰，故有功，故長」，就是實其腹，強其骨，所以我們要虛其心與弱其志，才能實其腹與強其骨。

〈第二十二章〉又說：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」²³，聖人不跟天下的人爭，天下的人也就沒有人可以跟他爭了，所以聖人是虛、是弱、是不與人爭。

〈第二十二章〉又說：「古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之」²⁴，誠全而歸之，「誠」當作實解，曲則全就是「虛」，他是人生的一種智慧，人生的道路難免曲曲折折，化解對曲的執著，就能走向光明的大道。

《道德經·第八章》說：「上善若水，水善利萬物而不爭」²⁵，道家以水的性格來形容一個上善的人，水是往下流的，水能普遍潤澤天地萬物，衣養天地萬物，天地萬物無水的潤澤就會枯乾而死，水對天地萬物是有好處的，所以說水是善利萬物。水有不爭的性格，不爭故無有，不爭就是不跟你計較，不跟你一較長短，道家認為「不爭」、「不計較」就能化掉執著，就能重新找回生命的自在、美好。水無固定的形狀，在方者法方，在圓者法圓，水不會去爭我要什麼，我不要什麼，水性任自然而無心，水善利萬物而不與萬物爭，水之善性就在「功成而弗居」。

所以我們要學習水的「無心」本性，水是自然的，水是無心的。水從來沒有立志要利萬物，它甚至不知道自己在利萬物。水天生利萬物，它是自然的利萬物，它沒有犧牲，也沒有奉獻，它所潤澤的萬物也不必有虧欠感。在我們日常生活中，我們要感恩所有接受我們好意的人，因為那樣我們才有付出的機會。

〈第八十一章〉說：「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭」²⁶，聖人之道在於「為而不爭」，聖人乃是效法天道之「利而不害」。天道自然之利萬物，即是〈第五十一章〉所說：「生而不有，為而不恃，長而不宰」²⁷，故曰：「利

²³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

²⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

²⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁20。

²⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁192。王弼注：「動常生成之也，順天之利，不相傷也。」，「動」，指天地之動。此句意為，天道動而使物生之、成之。

²⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁137。

而不害」。聖人德化之於百姓，即是〈第七十七章〉所說：「為而不恃、功成而不處，其不欲見賢」²⁸，故曰：「為而不爭」。

〈第八章〉又說：「處眾人之所惡，故幾於道」²⁹，水處眾人之所惡，是因水往低處流，水不會往高處爬，水往低處流就是處下的意思，大家認為水有一個包容的胸襟是處下的意思，所以水是處下的，而不是處上的。

水自然地往低處流，雖然在低下處也不會感到卑微，水又能滋潤萬物，衣養萬物，水之無心無為，卻能生長萬物，水「無」了自己，卻能生長萬物之「有」，水是「無生於有，有生於無」，真是玄之又玄，水有沖虛之玄德，所以說水性是「幾於道」，畢竟仍「非道也」，它只是近於道之善性而已。³⁰

「處上」就是你高人一等，你要去發號司令就是處上，希望大家都聽你的，強迫大家都要聽你的，那就是上。道家剛好相反，道家說我要去聽大家的，所以道家一直在強調復歸、回歸，強調所謂的反。

他的這些話，有時候會用柔、用弱、用處下來形容，或用沖、用謙卑來形容，「柔」就是不堅持，道家那個柔的話，就是化掉我執，不堅持己意那叫做柔。「弱」就是不逞強，不逞強就不會去造作。逞強就叫做爭，所以要處下、守柔、不爭。

《道德經·第六十六章》說：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王」³¹，水無心自然的往下流，因為無心所以不起執著，不會分別，也不會計較，才能長久的處在眾人所厭惡的卑微之地，雖然處在最卑微的地方，卻能做出利萬物、生萬物的高貴的事。也因為水無心自然、處下、不爭，所以能空出自己，容納天下百川的水，而成為天下的百谷王。老子以江海喻君德，江海之德，兼容並蓄，藏汙納垢，來比喻聖人之德，至公無私，無不包容來照應對方。

²⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁187。

²⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁20。

³⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁20。王弼注：「道無水有，故曰『幾』也。」。「幾」，近。此句意為，水雖然善利萬物而處卑下，但還是「有」，而道則是「無」。所以說水只是近於道之善而已。

³¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁170。

〈第六十六章〉又說：「以其不爭，故天下莫能與之爭」³²，聖人把自己放在最卑下的位置，此時他已放下了一切，不跟天下的人爭先比高下，因此就失去爭的空間了。所以不爭才是世界最強的，我把天下的人都當成我的偶像，當天下人都是我的偶像時，我都崇拜我的偶像，我的偶像是不會傷害我的。只有偶像跟偶像之間才會在那邊爭來鬥去，天王跟天王才會對立，我以天下人為偶像的話，誰會跟我對立，道家在這裏是徹底放下我執，來照應對方。

《道德經·第七十六章》云：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。³³

天地萬物之生死乃是自然的現象，有生必有死，生前是柔軟而脆弱的，死的時候看似堅強與乾枯的。兩兵相接作戰，強兵往往因輕敵而落得失敗的結果，反而哀兵者戰戰兢兢的對峙而能戰勝對方。強大成材的樹木，必定引來木匠的砍伐，使得不道早已，當颱風來的時候，草雖然是迎向風，然而草只是傾斜而已，但是樹木迎風就被折斷了，這就是柔弱勝剛強。

「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」，因為一切的病痛都來自於「強」，所以我們要柔弱。柔弱勝剛強，不是柔弱能戰勝剛強，而是柔弱優於剛強的意思，因為「柔弱」是無心無為的，而「剛強」是心有為的，要化掉剛強，使他回復到原來生命的健康狀態。

一個人如果能回歸於「柔弱」、「處下」的應世態度，則是一個處處受歡迎的人，他能過得逍遙又自在的生活。反之，一個人處處與人爭強奪利，到處與人為敵，將得不到人緣，落得自陷自苦，而自傷傷人，所以柔弱勝剛強。

³²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁170。

³³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁185-186。王弼注：「強兵以暴於天下者，物之所惡也，故必不得勝。物所加也。木之所本也。枝條是也。」

人間本來可以和平相處的，由於人人馳聘畋獵，互相拔刀相向，爭得你死我活，兩敗俱傷這就是所謂的「堅強者死之徒」。應把堅強轉向因應隨順的應世態度，自己退開一步，讓開一步，同時處處尊重對方、包容對方、並肯定對方，這就是「柔弱者生之徒」。「堅強」是心有為的，應消融堅強轉向「柔弱」的無心無為，這就是「強大處下，柔弱處上」之意思。

《道德經·第四十三章》說：「天下之至柔，馳聘天下之至堅」³⁴，水是天下最柔弱之物，水可以為固體，可以為液體，更可以為氣體，液體蒸發則為氣體，氣體遇到冷凝又成為液體，液體經冷卻則成為固體，此稱為物質之三態，此三態自然地在大地間循環不已，所以說水沒有固定的形狀。水雖然無固定的形狀，水性雖然是柔弱的，但是水卻是無所不在的，水甚至能透入至堅的鋼筋水泥中，水也不受到限制而能來去自如。

《道德經·第七十八章》云：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。」³⁵，天生萬物沒有比水的性格更柔弱的，然而攻堅的力道卻是無所不克，無所不摧的，沒有比水更猛烈的。所以水雖然是具有柔性的性格，但是攻堅的力道，是沒有任何一物可以取代它的，並且輕估它的。

〈第七十八章〉又說：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」³⁶，水雖然是柔弱的，但是弱能勝強，柔能勝剛，就是柔弱勝剛強的意思，水雖然是柔弱的，水是往低處流的，然而水能無所不在，無所不能，處眾人之所惡，而不感到卑微，水之包容性、謙卑性以及不爭性，是能生天、生地、生萬物，水是無心無為，水之柔弱性格，卻能消融並軟化剛強，使剛強之「有心」、「有為」轉化為「無心」、「無為」，這種水的實踐性格被比喻為「幾於道」，可是這種人生道理，天下人都知道，卻沒有人去切實執行。

〈第七十八章〉又說：是以聖人云：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，

³⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁120。

³⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁187。王弼云：「以，用也。其，謂水也。言用水之柔弱，無物可以易之也。」

³⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁188。

是為天下王。」³⁷，聖人治理百姓就要像水一樣，處眾人之所惡，而不感到卑微，就要像水一樣，能以「無心」、「無為」的柔弱心去尊重、並包容天下的百姓，並能擔負起民間的疾苦，以及負累俗世間的塵垢，它是無了自己，而有了天地萬物，這種謙卑的心，善下的心，就像水能納百川一樣稱為百谷王，而成為天下之王。

《道德經·第三章》說：「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」³⁸，「無知」就是無掉知的執著，「無欲」就是無掉欲的執著，所以「無知」、「無欲」的話，反而保住了知跟欲，這叫去病而不去法，無掉是無掉那個病，不是無掉那個存在，所以「無知無欲」是讓老百姓不再「有知有欲」的執著造作，沒有執著造作的知就是最好的知，沒有執著造作的欲就是最好的欲。

「智者不敢為也」，智者是指巧知之人，因為在這裡是使民「無知無欲」，那個「知」就是「多知」、「多欲」或則叫「有知」、「有欲」，有知的話是有執的知，有欲的話是有執的欲，所以它的知跟欲是充滿執著造作的，老子最大的特色就是講「無」，儒、墨兩家沒有講無，只有老子講無。

「無」不是有的缺少叫無，無是一種淨化的作用，無是一種治療的作用，通過這種淨化與治療可以保住一切，所以「無知」的話是保住知，「無欲」的話是保住欲，無知無欲不是取消知，不是取消欲，因為「無」就是「道」，道就是要保住一切的。

我們如果把「無知無欲」解釋成取消的話，那裏有用道來取消一切的，道不可以取消一切，取消一切就不是道，道是要生天、生地、生萬物的，是要成顯一切的，「無」是能生天、生地、生萬物的，並能保住一切天地萬物的，所以老子講的道就是「無」。

「常使民無知無欲」，是讓老百姓也有一個開放的胸襟，去過他正常的生活，開放的胸襟，就是他「有知」，而不執著於他的知，他「有欲」，而不執著於他

³⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁188。

³⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

的欲。牟先生的解釋「無」是作用層而不是實有層，其實嚴格說，是拿作用層上所顯的那個「無」作為本，來保障天地萬物的存有，這就是拿無來保障有³⁹，所以他是用無的作用去救回那個知與欲。

知與欲，會因為人的執著，變成不好的，所以人如果化掉那個執著的話，知與欲就恢復它原來的好，所以老百姓若是執著於他的知，就是執著於他的意識形態，老百姓若是執著於他的欲，就是執著於他那些非得完成不可的期待與希望，道家的思考就是當你有那種一定怎麼樣，一定不怎麼樣，那個念頭的時候，天下就會亂。

所以不只是聖人要「無知」、「無欲」，也希望聖人所領導國家的百姓都能「無知」、「無欲」，所謂聖人實現的話，是期待天下都是聖人，而不是只有一個聖人，那就救回了天下，所以聖人在這個地方是作為示範。

作為一個人格的示範，作為一個修養的示範，他建立起一個人格的典範，讓人家知道這個世界的話，怎麼才不會有病，所以只要是做人的話，要把你的病治好，只要是做人的話，每一個人都要成為一個聖人，這就是老子的思考。

所以「常使民無知無欲」，統治者就是這樣，上行下效，不只是統治者無知無欲而已，統治者也希望每個老百姓都無知無欲，老百姓在家庭中是一家之主的話，老百姓能無知無欲，家中的妻小不也就解放了，層層下聚的話，這個世界不就是通通都開了，這就是道家的思考。

所以道家只有作用層沒有實有層，他就是在告訴我們，道家不會從有甚麼或沒有甚麼去說那個無與有，他只是從執著的病痛化解以及執著病痛化解之後所呈現出來的結果去講那個無與有，所以無知與無欲的話，是已經化解掉知的執著，而給出那個健康的知，那叫「無知」，化解掉欲的執著，而給出那個健康的欲叫做「無欲」。

「常使民無知無欲」，「無知」才是「真知」，是從那種「相對的知」到「無對的知」，從那種所謂的有排斥性的知變成渾沌、渾全、渾然的，所謂非對立性、

³⁹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁146。

無排斥性的知，那個非對立性、無排斥性的知就是「不知」或「無知」，他是知的最高境界，要從「知」進入到「不知」，能夠從知進入到不知就是「上」。

《道德經·第七十一章》說：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」⁴⁰，道家反對拿「相對的知識」當「絕對的知識」，老子所謂：「知不知，上」，即是《莊子·齊物論》所說：「知止其所不知，至矣」⁴¹這個意思，一般世俗之人會認為自己的意見與想法是唯一的標準，別人的意見與想法跟他的不一樣通通是不對的，這樣就會造成雙方誓不兩立，道家的思考就是說，世俗之人是否思考到一切知都是相對的知，他把相對的知當成絕對的知，他卻不知道一切的知都是很重要的，可是一切知都不能夠停住，我們不能夠只停住在相對的知，當我們能夠省察到不停止於相對的知，就告訴我們要從「知」進入到「不知」，或從「知」進入到「無知」。

你能夠去了悟到知必須要從「相對」的進入到「無對」的道理，如果自己極限在那種相對的知，那就是生命的大病痛，人間一切意識形態的對立所造成的傷害，都是從相對的知所引起的心知執著計較，所以如欲消解生命的苦難，其唯一成功之道莫過於要求心靈的轉化。誠如，徐復觀先生所說：

莊子對於心的警惕，特為突出，主要原因，是因為「知」的作用，是從心出來的。而知的作用，一則擾亂自己，不合養生之道；一則擾亂社會，為大亂之源，所以他要「外於心知」。⁴²

徐先生發現到莊子對心知感到不安，由此不安進而求心知的制止，以避免他對自己及社會的擾亂，然而此心此知若不仔細的加以界定，則莊子恐難免於反知

⁴⁰參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁269-270。王淮說：「『不知』所暗示的是『知』之限度，一切之『知』在本質上皆是相對而有限的。」王淮又說：「能知『不知』，即是知『知』之限度、能知『知』之限度，即能保證『知』之有效性、而不致產生謬誤。故曰：『知不知上，不知知病』，言能知所不知，乃是上等之真智，庶幾可免『無知』之病，『不知』而強以為『知』，則適足以為『病』耳。」

⁴¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁83。

⁴²參閱：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁380。

主義泥沼。然而莊子在〈齊物論〉中對心知構成的是非二分描述，他說：

夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且奈何哉！⁴³

莊子以「成心」來解釋一切人間人我是非對立的所由來。成玄英疏：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」⁴⁴這是對「成心」的負面心態的思維。⁴⁵

牟宗三先生說：

「成心」是莊子的專有名詞，這是一個很確定的概念。甚麼叫做「成心」呢？「成心」與「道心」相反，「成心」是習慣心，從習慣累積而成的。每一個人都有一個習慣的心，你依據你的生活習慣、經驗習慣、家庭教育、種種教育，訓練成你的心態，以你自己的想法做標準。每一個人都有一個是非標準。故云：「誰獨且無師乎？」在莊子，「成心」不是好的意思。「成心」是對著「道心」而講的。「道心」是 transcendental，經過修行而轉出來的。現實上都是「成心」。用英語的詞語，「成心」就是 habitual mind。「成心」是由習而成的。⁴⁶

所以牟先生認為：如何將「成心」轉為「道心」，即是莊子以有執的「成心」轉化為無執的「道心」，是它超越化解的思想焦點之一。

⁴³ 參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁56。

⁴⁴ 參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁61。

⁴⁵ 但是也有不少的學者不對它做這樣的解釋，例如：憨山大師說：「『成心』為現成有之心」，以屬道心、真心層次。參閱：王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2013年，頁80。近代學者蔣錫昌先生說：「『成心』自為真君所成之心，換言之，『成心』者，即吾人天然自成之心。」參閱：蔣錫昌，《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1935年，頁124。

⁴⁶ 參閱：牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2月。

所以〈第七十一章〉所說：「不知知」就是你不能夠去了悟到「真知」是「無知」，當然這是一個病痛，每一個人總是從一個計較的，從那個世俗的地方去強調自己的聰明，這就是老子所講的「昭昭察察」⁴⁷，可是這種世俗的話都是有限的，這叫「分別心」，分別心就是「有限的」，是有執有為的「成心」，我們怎麼能夠把有執的「成心」轉成是一個無執無為的「平等心」，平等心就是「無限心」或叫「道心」，我們能將「成心」轉成「道心」就代表我們能接受治療，那我們就健康了。

將「分別心」轉成「平等心」，或說將「成心」轉成「道心」，基本上背後就是轉危為安，那就是治療病痛恢復健康的意思，道家基本上是有治療的性質，人間的世界為什麼這樣的紛擾不安，道家的思考，不安就是病，世界的病痛是來自於人使他有病，怎麼樣從人有執的「成心」轉成無執的「道心」，就是救回世界唯一妙法。

人不病的話，世界就不病，人要不病，就是要通過道來自我拯救，通過道來自我拯救後就可轉危為安，它是透過無的功夫來拯救自己，來轉危為安，道它就是無，無執的存有論或者是說作用層的道，它是用道的作用保住一切。

儒家講德，是先立一個標準甚麼是合乎德，甚麼是不合乎德，它是在教條綱目下講德，儒家所講的德是「有心有為」的德，它是在存有論下講德性，所以天生本德蕩失在爭名中，因此《莊子·人間世》說：「德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也」⁴⁸，知與名都在「為學日益」層次上，為學是執著於經驗知識上的知，是有是非，有競辯，有各種相對的執著，是「執的存有論」，所以知與名是凶器。而道家所講的德是「無心無為」的德，它是一種內在的涵養，所以說是一種沖虛的玄德。

道家所指的「有德者」不是存有論的德性，而是一種修養功夫的德行，道家是以修養功夫的「不德」來成全存有論的「有德」，「不德」就是「心」不求「有

⁴⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁48

⁴⁸參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁135。

得」，就不會有「患得患失」的壓力，所以《道德經·第三十八章》說：「上德不德，是以有德」⁴⁹，就莊子而言「不德」就是「德不形」於外。

儒家天天講「德」，德變成是一種教條式的口號，它是「有執有為」，所以會帶給人壓力跟負擔，道家所講的「不德」是在化掉德的執著負累，重新找回天生本德，「德不形」就是不以教條式的德行綱目去壓迫別人，它會使人產生反感，甚至加以對抗。

王邦雄先生說：「從『德不形』說才全，德不形於外，也就是德充於內，再從符應於外說才全，人活一生，仍保有天生本真，堪稱此生最大的道行」⁵⁰，稱「德充符」⁵¹。

「德充符」的「符」，是無執著無分別的「道心」，德充於內是不德的「無心」，物應於外是虛而待物，由虛靜觀照而照現萬物，不德的無心是「無」，照現萬物是「有」，「無、有」此兩者同出而異名。同，謂之玄⁵²。內外玄合就是道，就像兵符命令能完全符合一體無間，遺其形駭，就是化解掉心知「有為有執」的「成心」，成為「無執無為」的「道心」，使心知執著所帶來的困境，不再成為生命的負累。

第二節 對立的化解

一般人通常會認為與自己的意見或思想不同就是錯的，卻不知道雙方只是不同的，我們應包容與自己意見不相同的人，因為每個人都有表達意見的權利，我們能夠以善解的心去包容對方、容納對方、並肯定對方，才能化解雙方的對立。

⁴⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁93。

⁵⁰參閱：王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2013年，頁235。

⁵¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁187。郭象注：「德充於內，物應於外，內外玄合，信若符命而遺其形駭也。」

⁵²參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁100。牟宗三先生說：「兩者指道之雙重性無與有，無與有同屬一個根源，發出來以後才有不同的名字，一個是無，一個是有。同出之同就是玄。」

《道德經·第二章》云：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。⁵³

當一般世俗之人會訂一個標準，告訴天下人甚麼是美的時候，這樣同時等於在告訴人家甚麼是不美，因為世間本來就沒有美與不美之間的對立，當我們訂一個標準之後，這個世界變成一邊是美的世界，一邊是不美的世界，因而造成世界的破裂，人間本來是和諧的，可是天下本是庸人自擾之，我們突然告訴人家甚麼是美，甚麼是不美，從此之後本來沒有事的人間開始紛紛擾擾，這就是訂標準之後所造成的後遺症。

人間之所以紛紛擾擾是來自於標準的介入，而標準的介入叫做「干預」，人間本來就是和諧的，我們拿一個甚麼東西來干預它，這個人間就造成破裂，人間本來都是美的，沒有誰美，誰不美，只是不一樣的美而已，我們偏偏要告訴美是什麼標準，本來是各美其美，每一個人都有不一樣的美，變成一個符合我們標準就是美的，不符合我們標準的就是不美的，這樣就造成世間的破裂，這種產生世界的破裂就是人為造作，也就是有為。

《道德經·第五十八章》云：「正復為奇，善復為妖」⁵⁴，世間的不美好都是從世間的美好開始，那為甚麼美好會變成不美好？偏執就變成不美好，所以美好需要被我們保住的話，我們要把那個美好變為不美好的原因找出來，我們要把那個原因消掉。道家的思考是怎麼樣？道家認為不美好的原因就是「我執」、就是「有為」、就是「多言」，儒家老是要「介入」、要「操控」，就變成不美好。

⁵³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6-7。

⁵⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁152。

道家講的那個有為是不好的意思，有為是不自然的為，所以無為才是自然，有為就是不自然，其實不自然就是「干預」，干預就會造成扭曲，世界本來是和諧的，世間本來是和平的，人間本身就是統一的，我們說它是和平的，它是和諧的，它是統一的話，不是世界只有一個一致性，不是這樣，世界本來是多元的，多元就是相互協調，互相欣賞，共生共榮。

就美來說世界每個都是美，就不美來說世界每個都不美，所以萬物是平等的，原來是平等但也有差異，產生多元的和諧，多元的肯定，從道家來講這叫做和。道家給出的人間就是和諧的人間，你偏偏要去立一個標準是美，有些能達到你的標準，有些不能達到你的標準就造成破裂，所以那個惡其實是醜的意思，它用美和惡相對舉，善和不善相對舉。

善或不善，一般習慣用儒家來講，善就是仁義，不善就是違背仁義，孝順就是善，不孝順就是不善。道家講的善只是肯定、喜好的意思而已，好善而惡惡，好善就是喜好那個善，或叫善善而惡惡，善可以當「愛好」、「肯定」的意思。

《道德經·第四十九章》說：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善」⁵⁵，我喜歡的人我當然肯定他，但是我不喜歡的人我還是肯定他，我儘管完全不同意他講話的內容，但是我用我的生命保護他說話的權利，當我安立一個標準，那個是我肯定的，那個不是我肯定的，然而世界本來就沒有我肯定或我不肯定的二元對立。

但是偏偏你要去安立一個標準，那個是我這一國，那個不是我這一國，那不就是破裂嗎？我們世界之所以破裂的原因，前兩句是在講美與醜之間。道家對善惡的用法是喜歡跟不喜歡，肯定跟不肯定的意思而已，他把美與惡相對舉就是美醜的意思，善和不善相對舉是我喜歡與我不喜歡的意思，本來就是我可以喜歡，我也可以不喜歡，但是不論如何的話，我通通都要喜歡，就是肯定。

道家是用在治病這地方來思考，來的病人是我喜歡的我當然要治他，來的病人是我不喜歡的，我還是要治他，這是和諧的精神，即是〈第四十九章〉所說：

⁵⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁129。

「善者，吾善之；不善者，吾亦善之」。

可是有些人不是這樣，有些人會告訴你甚麼是我肯定的，我肯定的標準在那裡，所以凡是達不到標準的，我必須都把它排除掉，合乎標準的我肯定他，不合乎我標準的我徹底把他否定，不只是美與醜，善與不善如此，其實人間很多東西都是這樣。

《道德經·第三章》說：「不尚賢」⁵⁶，「尚」字有肯定、標榜的意思，肯定、標榜，這是統治者的話，當你肯定、標榜那個賢的時候，當你拿一個賢來做標準的時候，這個世界立刻就對立了，為甚麼只有賢可以尚，不賢就不能尚，而且賢不賢以道家來講，就是不執著於那一個固定的標準，所以，當老師的話要有教無類，教室裡面不能把學生分為優等生、劣等生，你不能把他分成資優生或非資優生，學生基本上各有專長，書讀得好的人，不一定球打得好，球打得好的人，不一定歌唱得好，這叫做多元智慧，多元智能。

所以我們強調多元智慧，多元智能，有的人長於言，有的人長於邏輯思維，有些人長於人際關係的互動，有些人長於靜態的藝術，有些人長於動態的藝術，靜態的藝術講音樂、講美術，動態藝術是講體育，有些人長於大自然之間的互動，講多元智能，多元智慧，背後是要打掉優等生、劣等生的觀念。

「不尚賢」，基本上是在批判墨家，因為墨家講尚賢，墨家老是強調那個賢字，一直在標榜那個賢，就像在標榜美，當你在標榜美的話，那個醜不就被你切割出來了，在標榜賢的話，不賢不就被你切割出來了，當你標榜某一個人比較賢的時候，其他的人被你切割出來就會感到不快樂，那個被視為比較賢的不就被那一些感到不快樂的人孤立了，本來一群人都是和和氣氣的，當你被切割為兩半的時候就造成了分裂。

「有無相生、難易相成、長短相較、高下相傾、音聲相和、前後相隨」都是這樣，因為你講美與惡，講善與不善就是兩兩對舉，所以你順著前面講兩兩對舉，那兩兩對舉是在破裂這個世界的話，那產生世界的破裂，也就不只是善與不善，

⁵⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

也不只是美與惡的對舉，還可以有與無的對舉，難與易也是一樣，長與短也是一樣，高與下也是一樣，音與聲也是一樣，音聲是什麼意思，音聲是主從的關係，主唱和合唱的關係，主唱為音，合唱為聲。美醜、善不善、有無、難易、長短、高下、音聲、前後，這些關係都是二分法。

老子思想中提醒我們不可以有二元對立，當我們給出什麼是美、什麼是醜就是二元對立，我們給出一個標準，誰是有、誰是無，誰是難、誰是易，誰是主、誰是從，誰是先、誰是後，這就是二元對立，二元對立的話，就不可能和諧，在整個道家的思考裏，和諧是無可取代的最高價值，道家的思考，標準都是人為的，不要人為造作，不立什麼樣的標準來看待這個世界的時候，就沒有合乎標準，不合乎標準這種分別，大家都可以不一樣，可是大都是好的，當大家都是好的，就沒有好與不好的分別，道家基本是和諧主義⁵⁷，多元肯定。

世界之所以會對立與分裂，就是我們總是要定一個標準是美就會產生惡，世界就二元對立，我們要說有主就有從，我們要說什麼是難就有易，我們說什麼是長就有短，我們說什麼是高就有下，我們說有前就有後相隨，這種二分法就造成世界的對立，這種對立就是一種變態，老子基本上是一個療癒性的思維，他看到這個世界的病，就立刻找到病因對症下藥，所以它的病因就是「有為有執」，就是「多言」。

「有為有執」就是執著我的意識形態來裁判這個世界，而且要硬幹、蠻幹，那叫「有為有執」。「多言」就是常常在表示意見，常常在下指令，常常在告訴別人這是我的想法，你們必須配合我的想法那叫「多言」。假如說多言本身會造成這個世界的分裂，假如有執有為也會造成世界的分裂，所以要「放下我執」、「不要多言」。

⁵⁷ 老子《道德經》中「和」出現在〈第二章〉的「音聲相和」、〈第四章〉以及〈第五十六章〉的「和其光，同其塵」、〈第十八章〉的「六親不和，有孝慈」、〈第四十二章〉的「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」、〈第五十五章〉的「終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明」、〈第七十九章〉的「和大怨，必有餘怨」，雖然「和」字，出現的次數與頻率並不高，但是不可否認在《道德經》中的重要性。〈第五十五章〉說：「知和曰常，知常曰明」，「常」字，它具有普遍義與永恆義，所以老子認為能夠體現和諧、見證和諧，即是合乎真常大道的意義，由此可見「和」在《道德經》中的崇高地位。

「放下我執」就是把那個把持、干預、主宰、操控的那些念頭通通拿掉，拿掉之後，在世界面前你就會退讓一步，去欣賞一切、去肯定一切。「退讓一步」就是不要上去打擂台，變成坐在擂台底下的純觀眾，但是有一種觀眾不純，如組頭參與簽賭那就不純粹，那就有輸贏的計較。

道家所講「無為」、「不言」就是放下我執，聖人就是放下我執，放下的背後就是「因應隨順」的意思，道家是治病的，有為就是偏執，就是病，道家是去病不去法，人生最大的病痛是來自於偏執、成心偏執，當成心偏執一出來之後，好東西就變成不好的。

一般人認為要救回一切是要用有為、要用打拼、要用投入、要用經營，來救回一切，然而道家反而告訴我們要救回一切，是要用「無為」、要用「不言」來救回一切，我們要學習聖人「處無為之事，行不言之教」，要通過無為，要通過不言，才能夠生天地萬物。

道家認為「無為」、「不言」才是聖人，無為、不言千萬不要想成無為就是不做事、不言就是不說話；「無為」應該是無執的為，「不言」就是無執的言，也就是不執著於自己的言論，一個國君不會動不動就用他的主觀意識去發號司令，反而是全部聆聽百姓的意見，然後配合百姓的需要，是化掉執著去做一切你可以做，你該做，你想做的事情，不言就是化掉執著去說一切你想說，你可以說，你能說的話，聖人是不給出標準，在他的腦袋沒有定執的標準，他一切都「因應隨順」。

那麼這個聖人的「無為」、「不言」的話，也會產生什麼樣功效或產生什麼樣的作用呢？就是萬物作焉而不辭，萬物作焉就是天地萬物欣欣向榮，聖人不會去拒絕它，因為聖人本來就是，如天地萬物而天地萬物之。

所以萬物欣欣向榮是他自己欣欣向榮，它當然不會推辭的，為甚麼要去推辭天地萬物的生成呢？這是把那個辭解釋成推辭或拒絕，「萬物作焉而不辭」，不辭就是不去操弄、不去宰制、不去控制，聖人是任憑天地萬物能夠自由成長，而欣欣向榮。聖人不會多此一舉要去操弄宰制的，這就是「萬物作焉而不辭」。

第一個假如聖人是包容天地萬物，不會去拒絕天地萬物，他們會欣欣向榮，或是第二個解釋聖人的話，他不會去操弄、不會去操控、不會去宰制、不會去指導天地萬物的欣欣向榮，而且是放任天地萬物欣欣向榮的話，就會出現後面那一句的解釋，「生而不有，為而不恃」。

〈第二章〉講「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」⁵⁸，天地能生，但是我不認為我使它能生，不居功就是不有，然後為而不恃，天地可以欣欣向榮，但是我不會說他是靠我才會這樣，所以它是功成而弗居，功成就是萬物並作，萬物作焉就是功成，弗居其實它就是不辭、不有、不恃。

「夫唯弗居，是以不去」，弗居就是不居功，你不要以為弗居，就是永遠退到幕後，其實，不居功才是真正大功告成，這是人生的修養功夫，也唯有這樣你才能被人家所記住真常大道，不去就是不會離開，永恆的意思，道是永恆的，聖人體現道的話，聖人就是永恆的，所以說：「是以不去」，聖人永遠沒有離開人間，聖人永遠沒有離開這個道理。

道家的思考，領導者要配合老百姓，老百姓需要甚麼，領導者就滿足他的需要，老百姓喜歡甚麼，領導者就滿足他的喜歡，老百姓不喜歡甚麼，領導者就滿足他的不喜歡，那領導者就放開一切，所以道家背後是有自由主義的精神，但是這個自由主義與西方的自由主義有些差別。

但是無論如何，道家是給出最大的包容與尊重，讓老百姓也好，讓天地萬物也好，在他面前都能徹底的解放，因為我不干預的話，就是讓他擁有最多的機會，那老百姓或天地萬物都能獲得解放。道家的思考就是我解放你的同時，我也解放了我，領導者要求貫徹你的意志的話，那你每天不是要去察看、要去問嗎？

那你自己才變得很忙、很辛苦，你如果能因應隨順的話，那你自己也解放了，這個解放在道家來講是生，你生了天地萬物，你也生了自己，那個生就是生成的意思。我因為解放了，我也把自己救回來了，我也生成自己了，道家這個思考就是正言若反

⁵⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6-7。

《道德經·第四十九章》云：「聖人無常心，以百姓心為心」⁵⁹，無常心就是不執著於那一個固定的念頭，不執著於那一個固定的標準那叫無常心，不執著於那個念頭，不執著於那個標準的話，你的心境就像鏡子一樣乾乾淨淨的，沒有扭曲、沒有污垢、沒有瑕疵的鏡子。

當你的心是這樣的時候，我可以清清楚楚的把樣貌都呈現出來，可是我儘管呈現一切樣貌，我不執著於一切樣貌，鏡子把對面那個人的影像留下來，那就不是鏡子那叫底片，那叫記憶卡，底片、記憶卡就有有限的容量，鏡子它是無限的容量，這就是沖虛，能沖才能虛，有沖就有虛，沖就是把執著化掉，虛是給出最大的空間。

《道德經·第四十五章》又說：「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮」⁶⁰，缺是欠缺，沖是沖虛的意思，能沖則能虛，道能生萬物故說大成，道偏在萬物中故說大盈，若缺或若沖就是化掉執著的意思，無掉執著的意思，無就是道，道注焉而不滿，酌焉而不竭，〈第四十一章〉說：「道隱無名」，而沖虛無限，〈第三十二章〉又說：「道常無名」，而奧藏萬物，道是無而能生萬物是有，道是無、又是有，所以是玄，玄就玄妙在道能生萬物之大成，在奧藏萬物的大盈。

聖人可以有兩個身分，一個是統治者的身分，一個是修養最高境界者的身份，但是這兩個人的身分不衝突，道家的思考最好的統治者也必須是最高修養的人，而最好修養的人，也是最適合做最高的統治者，這叫做內聖外王，在莊子〈應帝王〉叫做明王。

莊子〈應帝王〉所說：「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於無有者也」⁶¹，明王儘管功蓋天下，卻不自己，儘管它能生萬物，卻民弗恃，儘管它能生天下，卻莫舉名，這種功成而弗居，就叫明王。這種明王是讓每一個人生命的美好歸功於每一個人的身上，它是使物都能自喜的最高境界，就是百姓生命的美好，都歸功於百姓自身，就是

⁵⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁129。

⁶⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁122-123。

⁶¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁296。

《道德經·第十七章》所說：「功成事遂，百姓皆謂我自然」⁶²。

這種百姓的自然，都歸功於百姓自己，這種百姓的自喜，都是來自於無能生萬物而民弗恃，這種民弗恃，是來自於明王功成而弗居，明王無掉了自己，讓人民無法依靠明王，讓百姓回歸自身的美好，這種無掉自己，放下自己，包容天下萬物，肯定天下萬物，就是老子所說的自然，這種就是道生萬物，道與萬物同在同在同行，真是不可測不可說，真是不可道不可名，真是玄之又玄。

道家講「明」，《道德經·第十六章》說：「復命曰常，知常曰明」⁶³，〈第二十二章〉又說：「不自見故明」⁶⁴，〈第二十七章〉說：「是以聖人常善救人，故無棄人，常善救物，故無棄物，是謂襲明」⁶⁵，〈第三十三章〉說：「知人者智，自知者明」⁶⁶，〈第五十二章〉說：「見小曰明」、「復歸其明」⁶⁷，〈第五十五章〉說：「知和曰常，知常曰明」⁶⁸，都是在講「明」，老子和莊子的「明」要從無執來講，沒有執著就沒有芒昧，芒昧就是昏昧的意思，昏昧就是糊塗的意思，我們把糊塗化解掉，我們就不糊塗，「不糊塗」就是「明」。

道家所講的人為造作、執著就是「糊塗」。把人為造作化掉，成為「無為無執」的話，也就沒有糊塗也就是「明」。所以「處無為之事，行不言之教」就是它的「明」，好的國君把機會讓給百姓，「聖人無常心，以百姓為心」就是充分的尊重，道家就是充分的尊重，如儒家而儒家，如墨家而墨家之。

道家它有的只是沖虛之玄德，就是掏空我自己，讓一切可以進來，「掏空自己」就是沒有執著，沒有意識形態的堅持，沒有封閉性的門檻，那就是掏空自己，你直接問他它是什麼的話，他不會回答，他說我不能回答你，因為當我說是什麼的時候，就有我不是什麼的問題出現，這是相對的，那就是分裂的，就好像「天

⁶²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁41。王弼注：「自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而觀也。無物可以易其言，言必有應，故曰『悠兮其貴言』也。居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也」。

⁶³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁36。

⁶⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

⁶⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁71。

⁶⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁84。

⁶⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁140。

⁶⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁145-146。

下皆知美之為美，斯惡已。」的問題出現。所以我可以是這個、也可以是那個，那是的話我全部都肯定。

《道德經·第七章》說：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存」⁶⁹，道家化解對立最好的方式是因應隨順，我順應你，我順從你，所以我是下，我是後，我是外，因為我是下，百姓是上，因為我是後，百姓是先，因為我是外，百姓是內，所以百姓比我重要，可是你越是這樣，你反而越神聖，所以〈第七章〉又說：「非以其無私邪？故能成其私。」⁷⁰，〈第三十四章〉及〈第六十三章〉又說：「以其終不為大，故能成其大。」⁷¹，即是〈第四十一章〉所說：「進道若退」⁷²，所以老子思想是以開放的胸襟，包容的態度，去面對天下萬物，他是多元社會的肯定，他是一套人處在當下的生活世界裡面，應該有的境界與德行的人生哲學。

第三節 境界的證成

視覺、聽覺、味覺等感官的功能乃是天生本能的生理需求，但是在過度的欲求之下，視覺、聽覺、味覺已失去天生的自然功能，在失去天生的官能感覺之下，向外尋求刺激，並爭逐名利與權勢，造成生命的困頓，與扭曲了生命的自然發展。

所以《道德經·第十二章》說：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難

⁶⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

⁷⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。王弼說：「無私者，無為於身也。身先身存，故曰『能成其私』也。」

⁷¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁86，頁164。

⁷²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111。嚴靈峯先生說：「『用反』、『用無』、『用弱』，是老子的最高原則。以『無為』反致『無不為』，由『無私』以『成其私』。這樣看來，老子絕非『虛無主義』，他是以『無為』、『無私』為手段，以達到『無不為』、『成其私』的目的。所以老子哲學在表面上看來，似『消極』的；但本質上卻是『積極』的」。參閱：嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北市：正中書局，1996年，頁65。

得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。⁷³

人迷失在名利與權勢的爭奪之中，生命由執著、癡迷而衝向熱狂，人間的爭端就不斷，心靈也成了戰場，不但害了自己，也傷害了天下。因此聖人治理天下之道，就是要從「有欲」、「有為」的名利與權勢的追逐之中，回歸到自然「無欲」、「無為」天真素樸的自我，此即〈第三章〉所說：「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨」⁷⁴。聖人在虛心弱志中，天下的每一個人，皆是無心無知，無欲無為，天下就太平了。即〈第三章〉所說：「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」。⁷⁵

《道德經·第五十二章》說：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救」⁷⁶，人活於此世，投身在外象的流轉中，感官日與物接，外在形形色色變動不居的物象，隨即闖入心中，本能欲求受其激發導引，由心知而起執著的作用，執著而起造作，前進街頭打天下，此之謂「開其兌，濟其事」。五官之門打開之後，萬物與感官構成心象，內心成了比高下的戰場，心頭紛亂，生命驚恐不定，此之謂「終身不救」。

「塞其兌，閉其門」，避開外在形氣物欲的影響，應當關閉五官接物之門，生理官能才不會受到物象的牽引而起執著，化而欲作成為欲求的奴隸，亦不會始制有名自起造作，困在心知的限定中，不會成為掛礙負纒，不執著也不造作，此之謂「終身不勤」。

〈第五十二章〉又說：「見小曰明，守柔曰強」⁷⁷，從「開其兌」為開端，到預知終身不救的終局，這種從細微處能看到未來的走向叫做「見小曰明」。這

⁷³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁28。王弼說：「爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨塞人正路，故令人行妨也。為腹者以物養己，為目以物役己，故聖人不為目也。」

⁷⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

⁷⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

⁷⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁139-140。

⁷⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁140。王弼云：「為治之功不在大，見大不明，見小乃明。守強不強，守柔乃強也。」

種洞燭機先，虛靜明照的智慧就是所謂的「微明」。

從「塞其兌」不受物象的牽引，心不起執著，保有天真素樸，而獲致終身不勤的釋放自在，因放得下而不會感到勞累，因為不累所以可以長久，此之謂「守柔曰強」，也就是「柔弱勝剛強」。人生在細微處，就能洞燭機先，看到人生的困境，就是智慧的明，能放得下而不受物象的牽引，永遠也不感到勞累是生命的強。

〈第五十二章〉又說：「用其光，復歸其明」⁷⁸，智慧發光，雖然可以照明人間，也可以照現萬物，但是也不能用我們的亮光照得讓人眼睛睜不開，我們應該韜光養晦，把光渾化柔和一下，所以說「復歸其明」，也就是〈第四章〉及〈第五十六章〉所說：「和其光，同其塵」⁷⁹，也是〈第五十八章〉所說：「光而不耀」⁸⁰，〈第四十一章〉所說：「明道若昧」⁸¹。

我們應該像鏡子一樣，雖然能照現他人，它不會對人產生壓迫感，而引來天下人的反感，我們不要老是鋒芒畢露，強調我們的偉大，強調我們的神聖，我們高高在上，會讓低下的人避之唯恐不及，成為天下人的標靶，即是〈第五十二章〉所說：「無遺身殃，是為習常」。⁸²

「習常」，就是順任我們內心的明鏡，去照現對方的本來面貌，讓每一個人回歸他的天真本德，人人找回失落的自我，不但他得救了，同時人人也得救了，這就是〈第二十七章〉所說：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。」⁸³，也就是〈第十六章〉所說：「知常曰明」⁸⁴。

《道德經·第四十四章》說：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？」⁸⁵，「名與身孰親？」，外在的聲名和生命本身之間，那一種對我們比較重要、比較親切。「身與貨孰多？」，外在的財貨和生命本身之間，那一種對我們比較

⁷⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁140。

⁷⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁10，頁148。

⁸⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁153。

⁸¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111。

⁸²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁140。

⁸³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁71。

⁸⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁36。

⁸⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁121-122。

重要。「得與亡孰病？」，得到外在的聲名和財貨之利，卻失去了生命本身的自在與美好，在得與失之間那一種對我們影響比較大，對我們帶來比較大的傷痛。

外在的聲名和財貨之利，生不帶來死不帶去，然而生命本身對每一個人來說才是重要的，也是最親切的，人為了得到身外的名號和財富，而失去了生命本身的自在與美好，那就迷失了人存在的價值。

〈第四十四章〉又說：「是故甚愛必大費，多藏必厚亡。」⁸⁶，人心知執著於名利與財貨，在人為造作之下，會在名利場中相互爭逐奔競，大費周章地追求排名，機關算盡的追求財貨之利，最後使自己生命的天真本德流失。在永無止境的求得是不可能的，生命天真本德的流失更是不值得。

〈第四十四章〉又說：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」⁸⁷，生命本身的自在美好就是復歸於天真本德，所謂的「足」不是追求物慾的滿足，而是保有天真本德，所謂的「止」是依止停靠的意思，就是安身立命之地，生命的最後歸宿，才是最高理想之所。

在道根本德之所，人人足於生命本身之德，不在攀緣投靠，就不會帶來屈辱，就是「知足不辱」，人人依止於天真本德，心中無名利權勢的作遂，就不會在紛擾的街頭此消彼長間擺盪，生命本身也不會過度的耗損而毀壞，就是所謂「知止不殆」。生命本身自在美好的完足，並依止停靠在天生本德，就可遠離屈辱，避開毀壞，不辱不殆，就可以長久保有生命的自在美好，就是可以長久的意思。

〈第四十六章〉又說：「知足之足，常足矣。」⁸⁸，人人天生本真，人人自我完足，自足於天真本德，才可能永遠的足。流落在街頭的人，不知內在本足，由可欲爭求排名，追求財貨之利，由欲得形成過勞死，這就是不知足帶來的人間過錯。

⁸⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁122。

⁸⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁122。

⁸⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁125。

《道德經·第三十三章》又說：「知足者富，強行有志」⁸⁹，「知足者富」，就是甚麼都不欠缺，無須向外求，活出生命內涵的富有，「強行有志」是知足於自身的人，向外追逐名利與權勢，是「有心有為」的人，就如〈第五十五章〉所說：「心使氣曰強」⁹⁰，在心知的介入與干擾之下，形成生命的壓力與負累，要讓心知退出，成為「無心無為」的人，讓氣回歸致柔，即是〈第十章〉所說：「專氣致柔」⁹¹，使生命之氣回歸平靜與和諧，在「知足」中讓生命更為富足美好。

所以《道德經·第二十九章》又說：「是以聖人去甚，去奢，去泰」⁹²，王邦雄先生說：「老子『去甚，去奢，去泰』的勸言，此三者一如『無心、無知、無為』，要天下人不為己甚，不過分奢侈，也不過分追求享樂，回歸天真素樸的生活」⁹³即是〈第二十五章〉所說：「道法自然」⁹⁴。

《道德經·第二十八章》說：「知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」⁹⁵，聖人以「無心無為」的治理天下，不自我標榜其崇高，好像退隱山谷般地虛靜，這種虛其心、弱其志，化絢爛為平淡，復歸樸質無華的修養功夫，給出萬物成長的空間，讓人人自足於天真本德，好像回歸到樸實的鄉土間自由自在。

道家認為過度包裝是太過於虛假，真實看不到，所以道家的思考認為這個世界是假來假去，我們是不是不要那麼假，把那個假化掉找回到原來的素樸天真，當每個人都找回素樸天真，這個亂的社會就可回歸於平靜，這就是道家的思考，道家是治病的，是療癒性的思維，是治療學的思維，他是治病的東西。

⁸⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁85。

⁹⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁146。

⁹¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁23。

⁹²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁77。王弼云：「聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。」

⁹³參閱：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年，頁137。

⁹⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁65。

⁹⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁74。

現代學人當中，最早宣稱道家思想乃具有治療學之義涵者，應非袁保新先生莫屬，袁先生一再指出：「老子的哲學乃是一套『具有存有學理趣的文化治療學。』（ontological therapeutics of culture）⁹⁶，雖然是針對春秋時代以降周文疲弊這一文化現象而發，但是並不影響它的現代性。因為只要人存在世上，並且人文的制作不可能離開天、地、人、我所提供的活動場域，那麼由文化失調所導致的價值失序、世界觀危機，就隨時可能發生。」⁹⁷。

袁保新先生說：「當我們陶醉於科技文明之時，我們遺忘了一項基本真理：如果沒有天、地、人、我之間的和諧共存，科技其實是無所謂價值的，它根本不可能實現其豐沃人生的目的！」⁹⁸

林安梧先生說：「道家的興起，老子書的成立，是針對著周文疲弊而提出的治療方針，這樣的一套治療方針，當可以稱之為『文化的治療』，它是對周文疲弊的治療。」⁹⁹。

道家對周文疲弊所產生的虛偽與扭曲，有十分深刻的反省。從負面義看來，周文的「有為」正是虛偽的來源，因而成為遮撥的對象。《道德經·第三十八章》說：「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」¹⁰⁰。王邦雄，陳德和先生說：「這段文字對周文的仁、義、禮有強烈的反省與批判，但這些反省與批判乃是有條件的，也就是在失道的前提下才會造成如此的災難。反之，如果能返回道的根源，則一切的扭曲便可獲得消解。這種

⁹⁶將老子哲學理解為「具有存有學理趣的文化治療學」，乃是袁保新先生多年來蘊育的一個想法。主要在表示兩點，一是老子的形上學與西方形而上學不同，它關懷的實在界是以人作為行動中心所輻射出去的人文世界，而非順「對象之一般」（Object in general）所思考的存有物世界；二是老子哲學作為一套文化哲學，與儒家不同的是，它的精采在於批判、治療，而非積極的建構，「道」主要是以「無」的性格出現，充其極可理解為價值的實現原理，而非創造原理。參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁201-202。

⁹⁷參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁192及頁196-197。

⁹⁸參閱：袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義—以唐君毅先生有關存在主義之省察為線索〉，《鵝湖月刊》第164期，1989年2月，頁26。及參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁197。

⁹⁹參閱：林安梧，〈語言的異化與存有的治療—以老子《道德經》為核心的理解與詮釋〉，《中國宗教與意義治療》，臺北市：明文出版社，1996年，頁141。

¹⁰⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁93。

經由道的深化而消除文化扭曲與病痛的做法，正是一種文化治療學的努力。」¹⁰¹。

王邦雄，陳德和先生又說：「老莊思想並不必反對文明的存在，只是試圖去除文明可能的扭曲與錯誤罷了，此所謂『去病不去法』也。當文明通過治療而呈現出人類生存意義之本來真實面貌時，也就是『自然』的狀態與境界，同時，也正是在此自然境界之中，一切存在的意義與價值才獲得真正的保存與肯定。」¹⁰²。

陳德和先生說：「道家治療學乃是在面對意義療法 (logo- therapy)、精神療法 (psychotherapy)、生命教育 (life education)、哲學諮商 (philosophical consulting)、正念減壓 (mindfulness- based stress reduction)、正念認知療法 (mindfulness- based cognitive therapy) 與情義涵融等等之時，彼此能夠相互支援或者互為表裡之『生命的治療學』、『人心人性的治療學』。陳德和先生認為老子思想之對於文明危機或時代病痛的關切與克服，惟本於『去病不去法』及『人病而非法病』之思維，老子對於健全世道的嚮往與期待，最終還是應該具體落實在人心人性的復原與回歸上。」¹⁰³。

道家對於天地人我所有存在，都是有感動與關懷的，感動與關懷是特別留意到生命的病痛，並且真心誠意的研擬對策，期許眾生能永遠免於病痛，此乃凸顯他們做為人間大醫王的角色。

陳德和先生說：「道家之做為醫治人生、救回人間的藥石時，它當然必須展現出『知病而治病，治病而去病，去病而無病』的療癒性思維，這在老子《道德經》的〈第十三章〉和〈第七十一章〉兩處即可約見端倪。」¹⁰⁴。

《道德經·第十三章》說：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵，為下得之若驚，失之若驚，

¹⁰¹參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007年，頁199。

¹⁰²參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007年，頁200。

¹⁰³參見：陳德和，〈當弗朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年6月，頁33-34。參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁51。

¹⁰⁴參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁52。

是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

105

「何謂寵辱若驚？寵，為下得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。」，寵為驚、辱也是驚，不管是受寵或是受辱皆驚，其唯一的可能就是往往太過份的在乎自己、太刻意的維護自己，以致產生生命的不安全感，生命的不穩定感，而患得患失的緣故。如果把自己看得很重要的話，會有很多意想不到的困擾，想不到的嚴重病痛就會出現。

「何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患」，貴大患若身，就是貴身則有大患的意思，我們不要「貴身」，我們要「無身」，貴身就是執著於自我，想成自己非常重要，「無身」就是「無執、無我」，「貴身或有身」就是「有執、有我」，有執則有大患，所以我們要把病痛離身的話，就是要不執著於自我，我們要無掉「有身」成為「無身」才可獲致一個健康之身。

陳德和先生說：「老子講的『有身』當如王弼《老子注》所云『有其身』的意思，然而『有其身』並非單純指稱自我身體的擁有而已，或至少不以自我身體的擁有做為文義章句中的解釋重點；或以為『身』是身分，本章中特指具統治權之聖人的身分地位，¹⁰⁶恐亦不必然。『有身』或『有其身』理當是指『有執於身』、『有執於我』，總之就是太過刻意的在乎自己、太過刻意的維護自己，更明白的講就是『我執』、『我著』之甚。若『有身』為我執過甚、我著過當而已然造成人生的大患，那麼就必須對症下藥以消除病痛的存在，於是道家老子開出了『無身』的處方」。¹⁰⁷

¹⁰⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁29。

¹⁰⁶參閱：蔣錫昌《老子校詁》於此章說：「『吾所以有大患者，為吾有身』謂聖人所以有治天下之大患者，以其有此能治天下之身，故天下奉之為主，而無所逃也。此『身』乃聖人之身，不能解作普通一般之身。」

¹⁰⁷參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁53-54。

陳德和先生說：「老子開出了『無身』的妙方，並不意味著身體或自我的缺如，因為『無身』的『無』洵非實有層上的概念，它是作用層上的功夫」¹⁰⁸『無身』也不是告訴世人放棄自己的身體，亦非取消自我的存在，『無身』之『無』乃是蕩相遣執、融通淘汰的修養功夫，老子認為有此作用的『無』為功夫，即能使人免於自私之累，也能使人免於被鄙夷唾棄或討伐攻訐的危殆，總之是不以我為貴卻因此能夠保住了自己、讓自己不再罹患災難。換句話說，因為無掉對自我的執著，反而拯救了自我、保住了自我」。¹⁰⁹

所以老子認為當我們放下執著成為「無執」的我，無掉「有身」成為「無身」則可以「無患」，無執、無身、無我，反而能夠保住自身自我，當一個人不過度在乎自己、不過度注重自己，就可以敞開胸襟去包容天地萬物、肯定天地萬物，則天地萬物可為之所寄託，因此無執無身無我以保住自身自我的同時，也給了天地萬物自生、自濟、自長的機會，即是「貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」

「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」，當無掉有患之身，然後給出一個無患之身，才可以為天下所寄託。所以道家的「無」基本上是一個生活實踐的概念，無就是要無掉讓我們身體不健康的那些不利因素，無就是要化解掉讓我們產生負累的包袱，也就是清通生命中的障礙，這些妨礙健康的障礙就是「執著、造作」，當你把這些執著造作的病痛化掉之後，就可以找回你原來的健康，就是復歸於樸、復歸於嬰兒、復歸於德，從新找回你的天真本德，天真本德就是你先天的真，你本來的德，道家的思考，就是我們當下都是有病的，只是病的輕跟病的重而已。

¹⁰⁸參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983年，頁93。牟宗三先生說：「道家否定周文，擴大而講無為，反對造作的『為』，用現代的語言表示出來，就是否定自然生命的奔馳、心理的情緒和意念的造作這三個層次。……無就是要化去這些。如此，無先做動詞看，就是要否定這些。經此否定而已，正面顯示一個境界，用名詞來表示就是無。」又說：「道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用層上講。天地萬物的物，才是真正講存在的地方。如何保住天地萬物這個物呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住。」參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市，臺灣學生書局，1983年，頁135。

¹⁰⁹參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁54-55。

「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患」，我們所以有大患就是我們「有身」，有身就是把自己想成非常重要，我們要「無身」，「無身」就是「無執、無我」，「有身」就是「有執、有我」，有執則有大患，所以我們要把病痛離身的話，就是要不執著於自我，我們要無掉「有身」成為「無身」才可獲致一個健康之身。我們都是有身，所以我們都要接受治療，我們要找回像嬰兒般的純粹，所以〈第十章〉說：「專氣致柔，能嬰兒乎？」¹¹⁰，〈第二十八章〉又說：「復歸於樸」、「復歸於嬰兒」¹¹¹，嬰兒是形容生命原來最純粹、最乾淨的真實自我，可是我們眼前都有點遺忘、有點悖理，遺忘越多，病就越重，悖理越遠，就越不合乎道。

道家提出種種治療的策略，它希望可以把執著都能把它破除掉，執著一破除，我們立刻就能找回原來的健康，所以道家講反，〈第四十章〉說：「反者，道之動」¹¹²、〈第二十五章〉又說：「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」¹¹³，反就是回來的意思，道家也喜歡講復，〈第十六章〉說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」¹¹⁴，觀復就是天地萬物都回到它原來的天真本德，天地萬物本來都是沒有病的，是因為你不虛與不靜，所以才使得天地萬物有病，所以當你能虛、你能靜的時候，所有有病的天地萬物通通都會回歸到他原有無病的狀態。

《道德經·第七十一章》說：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」¹¹⁵，「知不知，上」，是從「知」進入到「不知」，此是合於道家義的「為道日損」，生命因心知的減損，而損之又損，因此保有天真本德，故為「上」。「不知知，病」，是由「不知」掉落到「知」，它是「為學日益」，由於心知的增益，向外追逐流落，而失落天真本德，故為「病」，所以〈第四十七章〉說：「其出彌遠，其知彌少」，越往外追尋反而離道越遠。

¹¹⁰ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁23。

¹¹¹ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁74。

¹¹² 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁109。王弼云：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。故曰『反者，道之動』也。」

¹¹³ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁64。

¹¹⁴ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁35-36。

¹¹⁵ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁179。

《莊子·齊物論》說：「知止其所不知，至矣」¹¹⁶，「知不知」即是「知止其所不知」，「上」即是「至矣」，「止」是依止停靠的意思，它是放下一切追尋，依止停靠在「為道日損」，「不知」是「無執無為」至高無上的道心，能知所不知，乃是上等的真智。

「不知知，病。夫唯病病，是以不病」，因為找到病因之所在，就可防患於未然，也就不會由「不知」落入到「知」的執著造作，因為「知」是「有執有為」，它會造成人生的病痛。

「聖人不病，以其病病，是以不病」，聖人無此病痛的主要原因，是因聖人不向外追求心知的增益，而是向內回歸「為道日損」，損之又損，就可避開人生病痛的免疫力，此乃由「不知」的修養而來。陳德和先生說：

依道家義，心知有合於道、合於德的真人之知，亦有自限於世智辨聰而工於算計、在乎得失的俗情之知；合於道、合於德的真人之知乃是不起計較分別之非對待性、非偏執性的知，亦即是無執無我的渾然之知，故此真知又可稱之「無知」，像老子在《道德經·第二十章》曾說：「眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！」此愚人之心即真人之心，因其不競逐利害得失，俗世之人卻以此為昏昧，故曰「愚」，其實是「大智若愚」。

117

《莊子·大宗師》說：「有真人而後有真知」¹¹⁸，真人之有知必是消解我執，肯定多元、容受異己者；真人因能無掉知的執著，亦即無執於己之知，故能有真知，所以「真知」乃是「無知」或「不知」，即是《道德經·第二十章》所說：「我獨昏昏、我獨悶悶」¹¹⁹，俗人自不同於真人豁達，所以〈第二十章〉又說：

¹¹⁶ 參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁83。

¹¹⁷ 參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁56-57。

¹¹⁸ 參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁226。

¹¹⁹ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁48。

「俗人昭昭、俗人察察」¹²⁰，俗人是自以為有所知的「俗知」，俗知便是『有知』，「有知」即是會計較分別的知，俗人常會堅持己見，當它是世間唯一的真理，殊不知如此獨斷的思維，最容易造成不同意見間的對立和衝突，說它是病痛其實一點都不為過。

陳德和先生說：「老子認為真知是不執著於一己之所知，故為上，若是無法了悟此道理，於是一味執著於自己之必然為是，視他人之與我不同者乃必然為非，如此這般的封閉於我識我見，其姿意放縱意識形態的作祟，寢假以漸絕對成為生命的大毒瘤和人間的大病痛。¹²¹然既已知道症狀與病因之所在，即需予以有效治療以求免於此病痛，若聖人之『病病』當非僅止於患其有病而已，¹²²其必是知病而治病、治病而去病、去病而無病者，亦即聖人乃是能夠反躬自省而察覺偏見成見之弊病並進而排除此弊病者，由於其能化掉偏見成見之茫昧，故不再自困自陷於心知定執之泥沼矣。」¹²³。

王邦雄，陳德和先生說：「老子與莊子是人類心靈的治療師，他們的思想、他們的苦口婆心則是對治世間種種焦慮躁鬱的清涼劑，所以只要人類的精神狀況仍然有病痛、不愉快，世間的關係還是驚擾、悚動、不平靜的話，老莊思想就永遠有它存在的迫切性。」¹²⁴

《道德經·第四十九章》云：「聖人在天下歛歛，為天下渾其心，聖人皆孩之。」¹²⁵，聖人化掉自己「有心有為」的執著，而以樸質「無心無為」的對待百姓，為天下百姓渾化自己的心，引領天下的百姓，回歸如嬰兒般的天真自然，這

¹²⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁48。

¹²¹參閱：姚鼐《老子章義》注本章曰：「道不可以知言也。知不知之為道，則知之上矣。不知若是之為知也，則病矣。」此說亦可參。

¹²²參閱：嚴靈峰《老子達解》解此章「病病」一語曰：「上病字，動詞。《論語·雍也篇》：『雖堯舜其猶病諸。』皇侃《疏》：『猶患也。』河上公《注》：『若眾人有此病。』李暉《音解》：『以其能病世人強知之病，是以病病。』按：病，苦也。病病，猶言患其有病也。」

¹²³參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月，頁58-59。

¹²⁴參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007年，頁7。

¹²⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁129。據古逸叢書本、道藏本及長沙馬王堆三號漢墓出土帛書老子甲乙本等，於經文「為天下渾其心」下均有「百姓皆注其耳目焉」一句。則下文「聖人皆孩之」才有著落。參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁130。

就是聖人生百姓之道。

《道德經·第二十八章》又說：「樸散則為器，聖人用之則為官長，故大制不割。」¹²⁶，老子講素和樸，素代表原色、原絹之色，樸是代表原木，未經雕琢的原木，樸有如道體的無，無能生天、生地、生萬物，所以有生於無，無生於有。樸散則為器，老子以眾器來譬喻百官，眾器之本就是樸，樸是形而上的，所以樸就是道。

聖人以素樸之道來治理天下，統合制度割裂下的百官，他以「無心無知」有如嬰兒般的天真無邪，化掉意識形態，化掉自我為中心的標準主義，將「有為有執」的封閉主義化掉，就是大制不割，即是「無為無不為」。

人生處世的態度，如果是以「無心無為」的柔弱去面對他人，他的人際關係一定是良好的，反之如果他的應對處事態度是「有心有為」的剛強，則他的人際關係一定是不良的，他到處都會引來對決與抗爭。高柏園先生說：

在老子哲學中，所謂的「無為」乃是針對「有為」而發。而老子以去除有為的種種弊病，而保存有為及其一切內容的正面價值與意義，此所謂遮有為顯無為，無為而無不為也。老子云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失」（〈第六十四章〉），為與執並舉，顯然認為為之為敗，乃在其執之失也。唯聖人能達無為之境，是以無執，從而能無敗無失也，也因能無敗無失，是而一切活動乃能具正面之價值與意義，也成就了一切，此所謂「無不為」也。¹²⁷

《道德經·第二十九章》及〈第六十四章〉說：「為者敗之，執者失之」¹²⁸，「為者敗之」，「為者」就是「有心有為」的為，萬物是「無心無為」，所以萬

¹²⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁75。

¹²⁷參閱：高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第279期，1998年9月，頁5。

¹²⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁77。王弼注：「萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。」

物任自然，萬物可因而不可為，可通而不可執，通就是行之義，萬物順自然而行。執就是「有執」，「執者失之」，「執者」就是心知的執著，「為者」就是人為造作，「執者」與「為者」是違反〈第二十五章〉：「道法自然」。「為者敗之」，即是有為者有所失，所以〈第三十七章〉又說：「道常無為而無不為」。¹²⁹

王邦雄先生說：「道家從『無為』講『無』，從『無不為』講『有』，『無為』是功夫，『無』是境界，通過『無為』的功夫，開顯『無』的境界，再由『無為』的『無』，去朗現『無不為』的『有』。『無不為』的『有』，就是天地自成天地，萬物自成萬物，人自成為人，每一物每一人都能自在自得，這就是『有』。

『天下萬物生於有，有生於無』，是說天地萬物之所以能存在，有他自己，表現它真實的生命，是由於『無為』的『無』，才能實現『無不為』的『有』，我放下了，你就能自己站在大地上，我讓開一步，你就能走自己的路」。¹³⁰

《道德經·第三十七章》說：

道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。¹³¹

「無為」的「無」當動詞用，就是無掉「有為有執」的為，無為就是無心的為，無為就是無掉執著造作的為，它是自然的為，「無不為」即是以「無為」之「無」成就一切也，所以無為的同時即是無不為，侯王治理天下能守此道，不去干涉、不去把持、不去介入、不去干擾萬物，則「萬物將自化」，即是天地萬物將自生自長，自濟自長。即是〈第五十一章〉所說：「道生之，德畜之」¹³²，道生萬物，這個生就是不生之生¹³³，只要不去干擾、不去介入就會自生自長，自濟自長。

¹²⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁91。

¹³⁰參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大書局，1993年，頁17-18。

¹³¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁91-92。

¹³²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁136。

¹³³參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁145。

侯王治國要以無名之樸來鎮住名號的奔競追逐，以「無名」對治「有名」，將欲作化為素樸天真，無掉名號的追逐排名，讓「欲求」回歸天生自然，將欲作化掉而不作叫做「無欲」，侯王治理天下，在不去干涉、不去把持與不去干擾萬物之下，是從「無心無為」來說「無欲」，「無欲」是一種修養的功夫，將「欲」回歸到自然素樸中，就是「復歸於樸」，使「欲」不再成為生命的壓力與負累，也就是〈第十六章〉所說：「歸根曰靜，是謂復命」¹³⁴，此時的生命狀態是平靜與和諧的。

侯王在不去干涉、不去把持之下，一切以百姓的需要為需要，以百姓的目的為目的，侯王在「無欲」、「無為」、「無作」之下，則百姓萬物就可以有自由自在的生長空間，侯王以寬大的心胸，去尊重天下的百姓，包容天下的百姓，如〈第六十六章〉說：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王」¹³⁵。

《道德經·第五十七章》又說：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」¹³⁶，聖人的「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」，總體的說就是「無」，他是修養功夫的「無」。而百姓的「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」則是生成作用的「有」。就是〈第四十章〉所說：「天下萬物生於有，有生於無。」¹³⁷，此天下百姓的生化、正定、富足、樸實的「有」，生於聖人無心無為的「無」，就是道常無為而無不為，天道無為無事，萬物自生自化，聖人無為無事，百姓自正自定，換言之，君王生百姓的原理就在君王「無為」中，才能給出百姓的「無不為」。《道德經·第三十二章》說：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，

¹³⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁36。

¹³⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁170。

¹³⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁150。

¹³⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁110。

知止可以不死。譬道之在天下，猶川谷之於江海。¹³⁸

「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也」，道常無名就是道無法用語言、文字、符號、概念所能定位住的，或對道能清楚掌握住的，所以道是無形也無名，它是無限的，它是不可定的，所以〈第一章〉說：「道可道，非常道，名可名，非常名」，〈第二十五章〉又說：「道法自然」，道雖然無法用語言、文字、符號、概念去描述道的存在，但是道就是自然，在方而法方，在圓而法圓就是道，那就是道法自然。

道雖然是無形也無名，好像甚麼都不是那就是「樸」，道雖然說它是「無」，但是道能生萬物所以說它是「有」，從甚麼都不是的無中，說它是「小」，從甚麼都是的有中，說它是「天下莫能臣也」。所以道說它是最小，同時道也是最「大」。

「侯王若能守之，萬物將自賓」，侯王如果能守住無名之樸，以無心無知無為的去治理天下，並不加以操控、宰制、控制天下，萬物就可以自生自長，自在自得，沒有主客對立，好像賓至如歸的感覺。聖人「無心無知」的去治理天下是「無為」，給出百姓自己的生活空間，走出自己想走的路就是「無不為」。所以〈第五章〉說：「聖人不仁，以百姓為芻狗」，也就是〈第四十九章〉所說：「聖人無常心，以百姓心為心」。「聖人不仁」就是「聖人無常心」，「以百姓為芻狗」，也就是「以百姓心為心」。

「天地相合以降甘露，民莫之令而自均」，天地生萬物與聖人生百姓的原理一樣，它是不禁其性，不塞其源，讓天地萬物有自生自長的機會，就是不生之生，此不生之生就是在天地和合中展開，在天地之間自然地給出滋養生命的甘泉，天下人民在沒有人為的宰制干擾之下，生命自然維繫均衡。

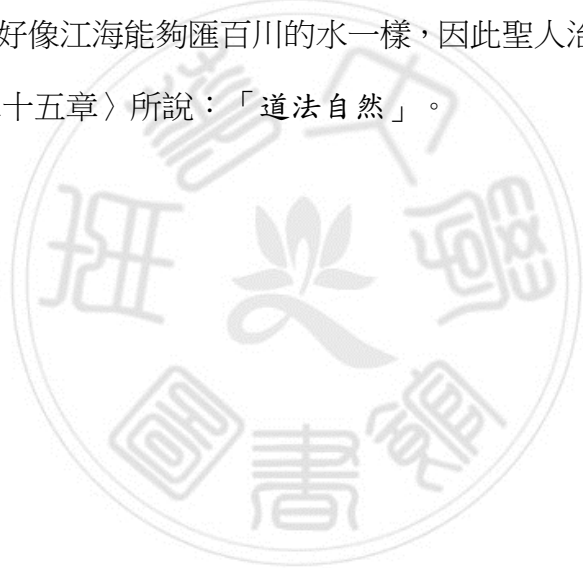
「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不死」，一群人在社會中共同生活，首先須建立制度，在制度的運作中，要給予某個單位名稱，賦予某個職

¹³⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁81-82。

務，以便分工合作，分層負責，在給予單位名稱或在職務的規劃的過程中，均需給予名分，此規劃一定會帶來割裂的後遺症，而失去一體的和諧。

老子認為在制度名號的構成之後，難免因制度分層負責與分工合作的割裂，而可能產生一些立場上的對立和層級間的隔閡，面對此一窘境，老子同樣認為唯有無執無為才能救回一切，是以他主張「鎮之以無名之樸」，蓋唯有將名止於無名之樸的常道，聖人用樸統合百官，侯王能守住無名之樸，而大制不割，就是知止可以不殆了，即是〈第二十八章〉所說：「樸散者為器，聖人用之則為官長，故大制不割」¹³⁹。

「譬道之在天下，猶川谷之於江海」，道能生天、生地、生萬物，所以天下萬物離不開道，就好像江海能夠匯百川的水一樣，因此聖人治理天下就是要回歸於樸，就是〈第二十五章〉所說：「道法自然」。



¹³⁹ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁75。

第四章 應世思想之實踐

道就是無，無當動詞用，無就是放下、無掉、化掉的意思、當我們把身上的負累放下就不會感覺有壓力，當我們把心中無形的枷鎖解開就感覺很輕鬆自在，當我們能打開我們的任督二脈，氣血就能流暢，活出我們生命的健康。

第一節 逍遙自在的生活

逍就是解消我執，放空自我，遙就是高蹈遠引，超拔自己，當我們放下自己、放開自己，就已把人際間的籬籬打開，當我們把人際間的籬籬打開之後，我們的人際網路就是良好的，我們的人際網路良好，就可逍遙自在的服務人群也不會感覺累，所以要展現高明，過得逍遙自在的日子，就要銷盡人間「有心有為」之負累，即可開顯天地「無心無為」的自在理境，悠遊自在，遨遊天地。

《道德經·第二章》說：「天下皆知美之為美，斯惡已」¹，道家所講的知有執著的意思，你不要執著於甚麼叫做美，當你執著於自己的意見而提出甚麼叫做美的時候，就會認為美的標準是在你那一邊，而且認為你的標準才是世界唯一的標準，孰不知如此一來，世界對你來講立刻就分裂了，因為你認為美的，別人也許認為不美，你認為不美的，別人可能認為是美的，所以美跟不美之間就會產生一些紛擾，你有一個美的標準在那邊的話，立刻就有醜的東西出來了，可是醜的東西，人家不一定認為是醜的，這叫做認可的危機。所以在《莊子·齊物論》說：「毛嬙麗姬，人之所美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？」²。

¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

²參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁93。

〈第二章〉又說：「皆知善之為善，斯不善已。」³，善與不善在本質上僅是不同的善，不是以訂立標準的人所說的善才叫做善，其他人的善不叫做善，如果以訂立標準的人才是唯一的標準，那世界對我們來講立刻就二元對立了。

惡是醜的意思，它與美是相對的，善與不善是喜歡與不喜歡或認同與不認同的意思，這都是兩兩相對，這個知美與知善的知，是心知定執的知，我們千萬不能夠執著計較美與醜，不能夠執著計較善與不善，總之執著就會造成計較，計較就會分裂，像「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨」⁴，這都是在告訴我們心知定執的介入所造成的二元對立，所以不可以起執著，不要在二元對立之中是己而非彼，因為二元對立是造成世界二分的主要原因。

道家是生命的學問，道家最在意的是這個世界造成二元對立而生病了，而這個世界生病是人生病了，人最大的病痛是人總覺得他是最好的，他自己永遠都不會有錯，他自己是最重要的，這叫本位主義。

道家認為每個人用這種本位主義，用自我中心主義去面對這個世界，很容易用自己的標準去裁判這個世界，就讓這個世界變成兩個，一個是合乎我的標準，一個是不合乎我的標準，其實這個世界本來就沒有合乎誰或不合乎誰的問題，這個世界本來就是一個形形色色的多元跟差異而已。

道家是各取所需，這就是所謂多元，多元本來就有差異，差異應該是平等的，要互相尊重，人們通常會訂立一個自己認定的標準，認為要符合這個標準才可以，沒有符合這個標準就不可以，這樣就把這個世界變成有些是符合我們所認定的標準，有些是不符合所認定的標準，符合認定的標準就是好的，就是我們喜歡的，不符合認定的標準就是不好的，就是不喜歡的，老子覺得世界的亂是由於亂出主意，隨隨便使用自己的愛好訂一個標準來裁決這個世界，這就是世界會二元對立的主要原因。

³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

筆者認為一個團體會造成對立的主要原因，是由於我們有知的介入，有知的介入就會認為自己的標準才是天下唯一的標準，那叫做意識形態，有意識形態就會產生二元對立，二元對立就會產生武斷、專斷，武斷、專斷就會產生抗爭，抗爭的結果就會彼此樹敵，天下本來就是和諧的。

天下和諧不是天下只有一個聖人的意思，它是各種聲音不會互相干擾，這叫多元協調，多元協調代表你有你的特色，我有我的特色，你可以有你自己的主張跟意見，我也可以有自己的主張跟意見，每個人都要尊重其他人的主張跟意見，它不是告訴我們甚麼都不要知道，甚麼都不要去理會，它不是這個意思，道家沒有勸我們當木頭人的意思，它只是勸我們要做為一個開放的人，所以你可以有你的想法，你可以有你的意見，但是你必須尊重其他人的想法與意見，其他人也可以有不同的想法或意見，因為這些想法或意見，他只是差異而不是對立。

我可以有所知，但是我不執著於自己之所知，如果把執著於其所知，變成不執著於其所知，就沒有二元對立，不執著於其所知，並沒有取消我的知，只是取消我對知的本位主義而已，因為道家是要化掉那種心知執著所造成的病，病就在我的執著，所以要化掉我這個執著，它不是要取消或拿掉我的知，它是要把我的意識形態化掉，讓我的知變成為開放性的知，化掉是治療的意思。

一個團體最怕的是有知的執著，因為知就是一種了解，就是一種區分，有了了解、有了區分才能講認識，在了解與區分的過程就會產生計較與分別，有計較分別之後，就會產生比較，也開始會分別甚麼是美的，甚麼是醜的，甚麼是喜歡的，甚麼是不喜歡的，甚麼是標準的，甚麼是不標準的，誰是做得多的，誰是做得少的，這種區別就會產生撕裂族群和諧的情形。

你身高一百八十公分，你是高的，我只有一百六十公分，我是矮的，你是體育健將，所以你善於體育，你一百公尺只要花十秒鐘，我不擅於體育，我要發二十秒，你車子性能好，每小時可開一百二十公里，我是中古車性能差，只能開六十公里，你經濟條件好，你可以點大燈，我只是個貧婆只能點小燈，這都是知的執著所產生的計較與分別。

然而每個人的條件各不相同，每個人的標準也不會是相同的，當然每個人的意見也不會相同，你可以有你的意見，我也可以有我的意見，每個人的寶貴意見都應該受到尊重，但是當我的意見與別人不相同時，我就不堅持自己的意見，我會以你的意見為意見，我會認同你、我會包容你、我並會肯定你，這樣就不會造成二元對立的情形發生。

〈第二章〉又說：「是以聖人處無為之事，行不言之教」⁵，「無為」就是無執的為，無為不是甚麼事情都不做，當個木頭人，無為反而是甚麼事情都在做，它只是不去強調、不去標榜而已，因為強調跟標榜，事實上就是有心有執，「有心有執」就是造作，造作就是「不自然」，所以「無為」就是「自然」的意思。

「不言」有兩個意思，第一個不言的意思就是統治者儘量保持沉默，讓老百姓能夠在不受干擾的情況下，可以自由自在地去實現自我，不言的另外一個意思是不執著其所言，每個人都可以有自己的主張，但是我不會用我自己的主張去強迫推銷別人，並取消他的主張。

換句話說每一個人的主張都有他的合理性，每一個人的主張都有他的真實性，每一個人的主張都有他的可能性，所以不言就是多元的意思，多元就是開放的思想，一個好的領導者是要化掉自我的優越感，化掉以自我為中心主義，一切以百姓為依歸，所以「處無為之事，行不言之教」的領導者，事實上才是合乎道的領導者，道是能生天、生地、生萬物，道是永恆、絕對的，所以體現道的聖人果真能生天、生地、生萬物，也果真能永恆的不朽。

〈第二章〉說：「萬物作焉而不辭」⁶，「辭」可當「言辭」或「推辭」解，而言者「有心」，不辭即「無心」，推辭即「有為」，不辭即「無為」，「無心無為」即不加干預，不做主宰之意，天道不去宰制，不去干預萬物，讓萬物自生、自濟、自長，是謂「萬物作焉而不辭」，「萬物作焉而不辭」等同於〈第十章〉及〈第五十一章〉所說「長而不宰」。

⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6-7。

〈第二章〉又說：「生而不有，為而不恃，功成而弗居」⁷，聖人生百姓的原理是通過我的尊重，創造你的自生、自長，自生自長就是不禁其性，不塞其源，不禁其性，則物自生，不塞其源，則物自濟，就是我不去干擾你，我完全尊重你，結果你就不干擾，完全尊重之下，你有你充分的自由去實現你自己，去生化你自己，所以通過我的不生，你能生出你自己，不生就是我不介入你的生，我只是尊重，我只是肯定，所以叫「生而不有」，我能夠讓你生是不生之生，就是因為我對你太肯定了，可是我不會覺得自己很偉大，而認為功勞都是我的，就是「為而不恃」，他希望天地萬物都欣欣向榮，可是他也不會去宣稱說他靠著我才欣欣向榮，所以才「功成而弗居」。

〈第二章〉又說：「夫唯弗居，是以不去。」⁸，不去就是不會離去，不會離去就代表永遠存在，不去就是永恆的意思，所以道家基本上是永恆的觀念。

《道德經·第七章》說：「天地長久」⁹，長久的天地所講的就是道，「天地」在老子的篇章隨著脈絡的意義不同，有時候就當作「現象」的天地，現象的天地就是我們抬起頭來看著天、踩著地，它是現象的天地，有時候是用來比喻那個超越的「天道」，拿那個天地來做一種象徵，來做一種例子來比喻那個天道。

為什麼會這樣呢？就是我們在所有可以舉證的可能裡面，只有天跟地是最大的、也最久的，所以我們取最大也最久的意義來象徵或用來比喻那個道，如果是這樣的話那個天地，就不是現象那個天道了，就不是簡單的說我們頭頂著天、腳踩著地那個天跟地了，它是要來突破時間相跟空間相，一個最大量限制的那個永恆、絕對、普遍的那個道，它是用本體意來形容。

〈第七章〉又說：「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」¹⁰，天地是永恆的、絕對的、普遍的存在，它是突破時間相與空間相的，所以天地就是道，天地無了自己，才能給出萬物長久的生長空間，不自生是指道的「無」，長

⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6-7。

⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁7。

⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

¹⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

生是指萬物的「有」，它是無生於有，有生於無，天地能生萬物，就是透過「無」的作用，通過「忘」的智慧，我讓開一步，不塞其源，不禁其性，萬物自己自然會生，自己會成長，這就是「不生之生」，所以說「不自生，故能長生」。

〈第七章〉又說：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」¹¹，一個好的領導者他是用「後其身」、「外其身」來領導百姓，他把最好的都讓給百姓，那叫「後其身」。他把所有重要的都留給百姓，那叫「外其身」。他把自己放在百姓的外面，把自己放在百姓的後面，換句話說他不會去跟百姓爭先恐後，他不會去跟百姓爭，而是懂得讓給百姓，他也不會把自己想得比百姓重要，反而他認為百姓比自己重要，「外其身」就是百姓比自己重要，「後其身」就是百姓比自己優先。

牟先生把「外其身而身存」講「忘其身而身存」¹²，就是要把自己「忘掉」，把自己「無掉」，把自己忘掉之後，才能實現了身先、身存的「有」，領導者以百姓為身先，以百姓為身存，在百姓得到照顧與保護之後，也就保住了領導者的身先與身存，「後其身」、「忘其身」的「無」，實現了「身先」、「身存」的「有」，領導者的「後其身」、「忘其身」，就是天地的「不自生」，領導者的「身先」、「身存」，就是天地的「長生」。這就是作用的保存，是標準的正言若反，「後其身而身先，外其身而身存」，即是〈第四十一章〉所說：「進道若退」¹³。

〈第七章〉又說：「非以其無私邪？故能成其私」¹⁴，在這裡的私是當作我的意思，難道不是先化掉我執才能夠實現真正的我嗎？成其私就是能夠成就真正的我，無私是無掉有執著的我，他是去病而不去法，就是通過對病的解除之後，然後那個我就能夠回復到更真實、更合理的、更具有德行意義的我，通過自我的化解去獲得更大的、更真實的我，即是〈第六十三章〉所說：「是以聖人終不為大，故能成其大」¹⁵。

¹¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

¹²參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2012年，頁143。

¹³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111。

¹⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

¹⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁164。

一位好的的領導者，是在「無心無我」的情境下，一切以百姓的需要為需要，即是〈第四十九章〉所說：「聖人無常心，以百姓心為心」，他就像一面沒有扭曲的鏡子一樣，鏡子是「無心無我」，它能一體無別，照現全天下的百姓，它不會留下痕跡，鏡子它能「虛」，鏡子它也能「靜」，所以能放下我執，以更善解的態度去包容全天下的百姓，以更開闊的心胸去接納，並肯定全天下之百姓。

人一生陷溺爭逐功名利祿的膠漆桶中，在得與失之間產生壓力與負累，唯有無掉自己、放開自己、放下我執、以更開闊的心胸去接納天地萬物，肯定天地萬物，讓天地萬物在不被干預操弄之下能有自由自在的生長空間。

一位好的領導者，他能無掉自己，放開自己，讓天地萬物在不被干預操弄之下能有自由自在的生長空間，就是「生而不有」也就是「至人無己」，他能徹底放下我執，使天地萬物有自由自在的生長空間，而不居功，反而功成常在，就是「為而不恃」也就是「神人無功」，聖人不去追求名利就是「長而不宰」也就是「聖人無名」，即是《莊子·大宗師》所說：「故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人」¹⁶。

《道德經·第十三章》說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」¹⁷，「有身」就是有執的我，「無身」就是無執的我，無我不是取消自我，無我是無掉有執我，成為無執的我，純粹的我。王元澤曰：「老子先明寵貴之累，而寵貴之累皆緣有身而生。故因譬貴之若身，遂及無身之妙。」¹⁸。

「無」當動詞用，無就是作用，是把執著造作化掉的作用，是把得失心化掉的作用，當得失心化掉之後，就不會有患得患失的心理，患得患失是造成心理的負累與壓力的主要因素，當我們不執著於自我的時候，就能因應隨順的擁有一切，通過「無身」才能夠有一個「大身」為天下所寄託，無掉自我的執著，反而能夠擁有一個包容一切、更大的自我會出現，因為包容一切，所以一切的天下都會

¹⁶參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁234-235。

¹⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁29。

¹⁸參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁53。

寄託在你的生命之中。

現今由於工商繁忙造成心理的負累與壓力，或是環境的因素，或有其他的不明原因，使人的基因產生突變，而造成白血病（俗稱血癌），由於血癌患者需要移植健康的人的造血幹細胞，¹⁹才不會喪失寶貴的生命。

捐贈者能發揮像鏡子般的虛靜之心，他能「無心無為」的將造血幹細胞捐贈給血癌患者，使血癌患者能恢復健康獲得重生，患者不但能獲得重生，也得到捐贈者的遺傳基因（去氧核糖核酸 Deoxyribonucleic acid 簡稱 DNA）²⁰，雖然患者與捐贈者沒有直接的血緣關係，但是患者是得自於捐贈者的血液，捐贈者不但能使患者的血液再生，血癌患者的血型也完全和捐贈者一樣，他們卻是間接有血緣的關係一樣，這叫「不生之生」。

捐贈者放下自己，無了自己，給予血癌患者有生存的機會，他是無生於有，有生於無，捐贈者他是無了自己，給予患者有生存、生長的機會，他是「生而不有」，也是「至人無己」，捐贈者給予患者生存的機會，他不居功，反而功成常在，他是「為而無恃」，也是「神人無功」，捐贈者不居功、不求名，他是「長而不宰」，也是「聖人無名」，捐贈者他能放下我執，以無為之心給予患者生存的機會，他是「無為而無不為」。

〈第十三章〉又說：「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」²¹，就是無掉那個「有患」之身，然後給出一個「無患」之身，才可以為天下所寄託。為天下所寄託，換句話說就是生天、生地、生萬物也就是天地生萬物，聖人生百姓的意思。

¹⁹造血幹細胞的捐贈方式有兩種：一種為骨髓幹細胞捐贈，一種為周邊血幹細胞捐贈，目前大多以周邊血幹細胞捐贈方式為主，只要身體健康年滿十八歲至四十五歲都可驗血建檔，日後若配對成功，會再次抽血檢驗確認，然後連續五天注射白血球生長激素，將骨髓內的造血幹細胞驅動至人體周邊血液中，然後以血液分離機收集造血幹細胞，目前血液建檔者有四十多萬筆，而配對成功完成捐贈者約四千多筆。

²⁰參閱：陳正宗，《生物化學指引》，臺北市：南山堂出版社，1980年，頁117。去氧核糖核酸(DNA)，為生物體之遺傳物質，具複製作用，參與細胞分裂以及遺傳因子之傳遞。

²¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁29。

一個認為自身比天下還高貴，自身比天下還可愛的人，他會為了功名利祿向外去打天下，他是「有執有為的」，他是靠不住的，反而不執著於自身，不把自己看成那麼重要的人，他是「無執無為的」，那就可以把天下的重任託付在他的身上，這就是〈第四十九章〉所說：「聖人無常心，以百姓心為心」。

總體的說，天道生萬物或聖人生百姓，都是由玄鑒開顯玄德的道行，它們都是無了自己，而有了天地萬物或百姓，他們是無生於有，有生於無，真是玄之又玄，所以說他是沖虛之玄德，也就是〈第六十四章〉所說：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」²²。

《莊子·逍遙遊》逍就是解消我執，放空自我，遙就是高蹈遠引，超拔自己，展現高明，遊就是悠遊自在，遨遊天地。王邦雄先生說：

《莊子》第一篇〈逍遙遊〉是講主體生命的超拔提昇，一個人怎樣從有限的自我和複雜的天下裡面，把有限消解，開發成無限，有限消解就是「逍」，開發無限是「遙」，只有自己從有限的自我去開發出無限的自我，如此人間才是可遊的——逍遙遊，所以〈逍遙遊〉是講自我的超拔提昇，我們知道不管是哲學或宗教，它關心的不光是自我，而是天下。假定「逍遙遊」是自己得救，則「齊物論」是大家都得救，從「逍遙遊」到「齊物論」，就是從自我的提昇到天下的平等，……否則光講〈逍遙遊〉，很可能成為自了漢，就不是大菩薩了。²³

現今已進入二十一世紀，科學的進步帶來了物質上的文明，然而貧富差距卻越來越大，形成了 M 形的社會，社會上某些人不是非常的富有，就是非常的貧困，中間的中產階級卻漸漸地消失，據統計全球大約有四分之一的人，終日工作卻無法得到三餐的溫飽，有人因病卻無法去看醫生，卻使生活帶來更大的痛苦，

²²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁166。

²³參閱：王邦雄，《莊子道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1993年，頁36。

這些人大部分只得默默地承擔，然而許多的人卻產生心理的不平衡，同時也產生茉莉花抗爭活動，所以當務之局就應多鼓勵那些財團以及資本家多做慈善的工作，以維社會的平衡。陳德和先生說：

〈齊物論〉最終訴求是在提醒我們，理當化解自我的偏執與封閉，而以無限寬廣的胸襟氣度，面對千差萬別的事事物物而皆能平等看待之、一致肯定之、共同包容之、並進一步藉此純粹的心靈和行動，昭告世人理想不離現實、天道就在人間、生活世界即是真實世界的道理。²⁴

慈善團體主要是要解決社會上一些生活貧困的邊緣人或獨居老人，希望在關懷小組的照顧或關懷之下，生活上能獲得改善，並能從事社會的生產工作，筆者參與社區志工，遇到有需要關懷的個案，就陪同慈善關懷小組，到關懷戶家去關懷與了解狀況，經研商結果後，給予最適當的財貨補助，並適時的加以追蹤，有時亦會根據他的技能給以推介適當的工作，以改變他的經濟狀況。

然而有些關懷個案，因為自尊心的關係，起先對關懷小組都有排斥性，不願接受經濟上的幫助，關懷小組都會以柔性的功夫加以勸導與關懷，直至他願意接受幫助為止。這就是〈第四章〉及〈第五十六章〉所說：「和其光，同其塵」²⁵，就是我不要鋒芒畢露，把強光照傷了別人，也就是〈第五十八章〉所說：「光而不耀」，以及〈第四十一章〉所說：「明道若昧」，我要柔和渾化一下，我要與你同在，道與天地萬物是相渾同的，這叫做一體的呈現，也叫做圓融，就好像天下萬物生於有，有生於無，有跟無之間沒有對立，這就是中國人圓融的智慧。

《道德經·第五章》說：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」²⁶，儒家講仁，儒家定一個仁的標準在那裏就窄化了仁，所以儒家的

²⁴參閱：陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月，頁28。

²⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁10，頁148。

²⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁13-14。

仁是「有執有為」的仁，它是有限的仁，道家講不仁，不仁才是最大的仁，道家的仁是「無執無為」的仁，它才是最大的仁，無限的仁。²⁷

「天地不仁，以萬物為芻狗」，以萬物為芻狗，好像對萬物很輕視，芻狗就是在祭典的時候，拿路邊的草去紮成牲畜的模樣，包括狗和其他的動物，我們在祭典的時候，這些東西都很神聖，可是祭典一結束的時候，這些東西就丟回路邊了，所以當它是貴重的時候就很貴重，當它不貴重的時候就變成很平凡，那就是物無貴賤，物沒有必然的貴，物也沒有必然的賤，所以天地不仁的背後是平等看待天地萬物，假如說物沒有必然的貴，物也沒有必然的賤的話，就沒有那個物一定是貴的，也沒有那個物一定是賤的，這就是物無貴賤的道理，所以《秋水》云：「以道觀之，物無貴賤」，這是天地「無心無為」，他放開萬物，讓萬物有自生自長的空間。

「聖人不仁，以百姓為芻狗」，國君認為要愛護百姓就要想出很多愛護百姓的方法，不管你接受或不接受，通通要按照國君的方法去做，那就成為教條，他是一種意識形態，是「有心有為」，聖人不仁就是你那個愛不能夠有偏私，無偏私就不會成為一種負累，他也就不會起執著造作，他是「無心無為的」，所以聖人不仁不是冷酷無情，反而他是能夠用「齊物」的觀點，公平看待一切萬物的存在，他是沒有分別心那叫做齊，他能平等看待一切百姓，那就是「聖人不仁，以百姓為芻狗」。

由於天地能平等看待天地萬物，所以物沒有必然的貴，物也沒有必然的賤，聖人同時也能以齊物的觀點，沒有分別心的去平等看待一切人種，所以地球上的各種人種，沒有那一種人種是必然的貴，也沒有那一種人種是必然的賤，所以國際間遇到天災人禍時，基於人道關懷的立場，國際間所有的賑災單位都會參與國

²⁷王邦雄先生在《儒道之間》一書中提到，儒家通過「仁」心的呈現，自覺的把生命定在德行正道上，老子則通過「不仁」的超越作用，心虛靜明照，以朗現生命的真實自在。「仁」就是心從「仁」的道德自覺中解放出來，不必有人文理想的負擔，如是生命就可歸還自然。老子由不仁的無心，說不德的超越作用，通過不德的超越作用，人才能存全真實的生命，人有真實的生命，就是有德。人之有德，有真實的生命，人人實現自我的生命，就是常道。參閱：王邦雄，《儒道之間》，臺北市：漢光文化事業公司，1985年，頁126。

際賑災的行列，以暫時解決這些天災人禍所帶來的人間困境。

〈齊物論〉盛言天籟、地籟和人籟，天籟無形無聲，象徵無限的「道」，對比之下，地籟和人籟都是有形有聲，象徵有限的「器」，《易經·繫辭傳》說：「形而上者為之道，形而下者為之器」，道為器之依據，決定了器的存在，所以天籟當然是地籟和人籟的所以然。

南郭子綦藉天籟、地籟和人籟的比喻來示現他的造詣。南郭子綦在意的是我們如何當下於地籟或人籟本身而體會到天籟，牟宗三先生曾說：

就著「地籟」而有所偏取、固執，那是不合道。就著「地籟」而平齊，放平一切，沒有任何偏執，這就是「天籟」。所以，這個「天籟」不能離開「地籟」，但不是叫你固執「地籟」。²⁸

地籟不起偏取、固執即見天籟，此一天籟不外乎是地籟的如如，地籟之外復有人籟，人籟亦不乏絲竹管弦之差異，如此不同的聲音，宛如每個人不同的意見，只要我們沒有分別心，不做是非、美醜、善惡的評斷，則地籟、人籟都會以其原有的姿態呈現它們自己，當下對我們而言，莫非全是天籟美聲，莫非都是自在美好。

天籟做為地籟和人籟的所以然，究其實是不即不離，既有天地，又有萬物，更有自我，主客皆如其所如，物我亦然其所然，天地人我本然呈現出「天地與我並生，而萬物與我為一」²⁹。陳德和先生說：

天籟之做為地籟和人籟的所以然，究其實是不即不離的，依據不即不離的意思，天籟絕非超絕於地籟和人籟之上的造化者，亦非懸隔於地籟和人籟之外的實在體，天籟是實存，地籟、人籟也是實存，天籟從沒有自外於地

²⁸參閱：牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年1月，頁9。

²⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁79。

籟和人籟甚至於其他一切的存在物而獨居。設若地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然，如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，亦即是「然其所自然」。³⁰

陳政揚先生說：「從『人籟、地籟、天籟』比喻我們可以發現，莊子的『安命哲學』是奠基在『真實世界成顯』的接受性上。由於個體對於真實世界的全然接受，所以不會因為個體生命的有限性而產生『不甘心』或是『無法忘懷』，不會因為這些有限性而成為個體生命的窒礙。因此，才說生命的有限性被消融於真實世界中。所以，人只能透過去除對世界的掌握、詮釋才能和真實世界契合為一。於是透過『去除成心』、『坐忘』、『心齋』、『吾喪我』而達到的『逍遙』，在『由忘見真，由真而安』中使莊子的『安命哲學』成為可能」。³¹

筆者認為我們只要能「去除成心」，當下放鬆束縛、放開負累、並放下執著、自己無待、一切無待、自己平齊、一切平齊，以虛而待物的「心齋」、同於大通的「坐忘」、以及「吾喪我」渾然忘我的自然心靈境界，此時地籟能如其所如而為地籟，則地籟即是天籟，人籟能如其所如而為人籟，則人籟亦是天籟，其它之天地萬物莫不皆然，如其所如就是讓本來面目恰如其分地展露，³²此時天地、人我已渾然為一，而呈現出「天地與我並生，而萬物與我為一」的境界。

³⁰參閱：陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰·第3期》，2005年7月，頁29-30。

³¹參閱：陳政揚，〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》，第290期，1999年10月，頁36。

³²參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁198-199。牟宗三說：「天籟並非一物，只是一『意義』，一『境界』。此意義，此境界，即就『吹萬不同』之自己、自取、而暗示之，故即『自然』也。『自己而然，謂之天然』。背後並無一怒（努）發之者使之如此。」牟宗三先生又說：「天籟之自然直接所函之意義，即自生、自在，而化除因果方式下之他生、他在、與他然。吾人必須先知此自生、自在、乃是繫於主體之境界，即『自己無待，一切無待，自己平齊，一切平齊』之境界。不可落於因果方式下，追求自生自在究如何而可能。即不可當作一客觀問題而辯論之。如當作一客觀問題而辯論之，則即歧出，立見自生自在之有問題，而亦遠離郭注自『無待』而言之『個個具足』之境界」。

第二節 生態環境的維護

隨著科技的發展，日新月異，人類本著人定勝天的心理，開天闢地，大肆破壞生態環境，造成天地人我的重大危機，由於人類的過度貪婪，在過度的干涉、把持之下，失去了人類與大自然的和諧，道家認為天地萬物本是天真素樸，天地人我可相容無礙，一體和諧，創造共生共榮的生活空間，所以老子希望藉由蕩相遣執，融通淘汰的洗滌作用，重新找回原有天真素樸的自我空間，讓長宇大宙間的天地萬物開啟自由生長的契機。

《道德經·第四十二章》說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」³³，一就是道，³⁴天地萬物接受道的生長化育，它是和諧的自然表現，因此人與自然的關係應該是和諧的，人類沒有理由為了財貨之利，為所欲為的破壞環境，不加節制侵犯大自然。

〈第五十一章〉又說：「道生之，德畜之」，所謂「道生之」沒有創生之意涵，它是一種德行的涵養，所以它能让開一步，使天地萬物自己生自己成，所謂「德畜之」是放下把持，使天地萬物自己長自己育，萬物是不塞其源，則物自生，德蓄是不禁其性，則物自濟。

「道生之」，它只是開其源，暢其流，讓物「自生」，它是消極意義的生，所以說是「不生之生」³⁵。「德畜之」，它是不禁其性，則物「自濟」，所以它只是不塞不禁，暢開萬物「自生自濟」之源之沖虛玄德。³⁶

³³ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁117。

³⁴ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁106-107。牟宗三先生說：「道家的道之具體的妙用即玄固然必須要和天地萬物連在一起來說，但這時說創生，創造的意義就不顯，而生就是不生之生，這才是道家的本意，真實得意義。」牟先生又說：「不生之生是消極地表示生的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。……王弼注曰：『不禁其性，不塞其源』，……這是很大的無的功夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義。」

³⁵ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁161-162。

³⁶ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁161-162。

陳德和先生說：

常道聖德是分解的表達時才出現的兩個概念，但它們都是主觀修養上的功夫與境界，都是：徹底放下我執、完全淨除我私，以絕大敞開的胸襟器度，無一法可去的容納天地萬物、肯定天地萬物，尊重天地萬物，讓天地萬物在不被干預、操弄下自由自在的生長實現，道與德乃無執的心靈，道與德最終只是「無為而無不為」的玄德而已。³⁷

老子整全性存在思維，莫過於在生活世界中，天地人我能共生共榮和諧相處，因此《道德經·第六十章》說：「以道莅天下，其鬼不神，非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」³⁸，老子認為唯有開放的胸襟才能接納天地萬物，在這種謙沖為懷徹底倘開的包容之下，天地萬物都能復歸於天真本德，找到它原有的定位。

因此我們確認，道在不干預、不宰制、不傷害任何萬物存在之下，天地萬物在不塞其源、不禁其性的方式，天地人我都能自生、自濟、自長如如存在，道在這種「無心無執」謙沖為懷的寬大包容之下，成就天地萬物而欣欣向榮。

《道德經·第三十章》說：「物壯則老，是謂不道，不道早已」³⁹，人類本著人定勝天的心理，靠著有為有執的優越感，自恃其能、強行豪奪天地間的財貨，悖理了道法自然的真常大道，加速生態環境的惡化，造成人類生存的危機。

《道德經·第四十六章》說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。」⁴⁰，人類由於需求無度，只顧自身的利益滿足，對地球的資源過度開發，同時對於各類物種造成過度浪費的情形，不但快速造成各類物種滅絕消失，也在短時間內對於自然生態環境遭到嚴重的破壞。

³⁷參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》，第56期，2016年6月，頁76-77。

³⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁158。

³⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁79。

⁴⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁125。

賴錫三先生說：

西方「現代式的生態危機」最主要是由現代式的科技所逼成的，而現代式科技之所以會造就出生態危機，從思想的角度來考察，主要的原因是在於：科技思維預取了一種人類中心主義的宰制思想，並將萬物當成在主體之外的機械客體一般；例如科技背後是以物理學和數學為基礎，而自近代物理學以來就莫不將自然宇宙當做一部客觀的大機器一般，而人只要能了解掌握其中的力學原理，那麼就等於宣布可以駕馭干控這部自然機器；而數學正是他們用來計算這部機器的力學原理之利器。顯然的，這時的人類好像將自己膨脹成上帝一般而浮出自然宇宙之外，然後利用其理性的計算性思考之力量，完全將自然萬物當作眼前可利用性的資源物而已。他們忽略了自然萬物以其自身而存在的生命價值，而完全以人類自我中心的實用取向將之化約為工具性的存在。⁴¹

《道德經·第三十九章》說：「天無以清將恐裂」⁴²，台灣空氣汙染主要的污染物以硫氧化物（SO_x），氮氧化物（NO_x），一氧化碳（CO），二氧化碳（CO₂），碳氫化合物（HC），懸浮微粒，氟化物氣體（HF 及 SiF₄），苯（Benzene），甲苯（Toluene），揮發性有機溶劑（VOC）等。⁴³這些氣體中的二氧化碳（CO₂），本來在大氣中循環能夠獲得平衡，但是在石化業、火力發電工廠、煉鋼工廠、水泥工廠等高耗能、高污染的產業經高溫燃燒所產生的二氧化碳，它和甲烷（CH₄）

⁴¹參閱：賴錫三，〈「當代新道家」與「深層生態學」的形上基礎〉，《揭諦》第2期，1999年7月，頁212-213。

⁴²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁106。

⁴³硫氧化物，最主要來源以燃燒生煤或重油產生，如石化工廠、鋼鐵工廠、水泥工廠、火力發電廠、硫酸製造工廠及車輛排放。氮氧化物，為高溫燃燒所形成，如石化工廠、鋼鐵工廠、水泥工廠、火力發電廠、硫酸製造工廠及車輛排放。一氧化碳和碳氫化合物主要來源是汽車排放及碳氫化合物燃燒不完全所產生。二氧化碳為高溫燃燒所產生。懸浮微粒是指粒徑在10微米以下的粒子（PM10）。氟化物氣體，指氫氟酸及氟氯碳化物等。苯及甲苯為毒性氣體。

是造成溫室效應的主要原因，⁴⁴加上本來不是在大氣中固有的二氧化碳存在量，經原油的開採，加深了大氣原有的二氧化碳存在量，這些額外增加的二氧化碳，更加深溫室效應的最主要原因，然而溫室效應又是造成極端氣候的主要因素，所以應該適量的總量管制為宜。

一氧化碳（CO），為燃燒不完全所產生，人在正常情況下，氧在血液中係以氧血紅素（HbO₂，Oxyhemoglobin）傳送到各組織細胞，此時氧即脫離血紅蛋白，供細胞呼吸之用，再生的血紅蛋白再輸送氧氣。然而，如有一氧化碳（CO）存在，一氧化碳會優先與血紅素（Hemoglobin）結合，形成羧血紅素（HbCO，Carboxyhemoglobin），故降低血液輸送氧的能力，而影響組織細胞的生長，造成傷害甚鉅。吸入一氧化碳引起的健康危害，視一氧化碳與血紅蛋白之結合量而定，輕微影響行為功能，嚴重會暈眩、昏睡、呼吸困難，最後造成死亡。⁴⁵

硫氧化物（SO_x）、氮氧化物（NO_x），是造成酸雨的主要來源，⁴⁶它是造成物質腐蝕的主要原因，懸浮微粒則使天空霧茫茫的原因，容易使人造成氣喘病症，另外氟氯碳化物（簡稱 CFCs）造成臭氧層破洞，⁴⁷使人容易受到紫外線的傷害，還有燃燒廢五金以及塑膠製品產生的戴奧辛（Dioxins）也是造成癌症的因子之一，苯及甲苯是毒性氣體，揮發性有機溶劑也是使人產生肝、腎等病症的原因。

〈第三十九章〉又說：「地無以寧將恐發」⁴⁸，人類為了開採石灰石礦產，開山闢地的深入山中，以炸藥炸開山體，開腸闢肚的將山體挖掘，不但破壞生態環境，也容易造成土石流，開採後的石灰石經燃燒製成水泥，並排放大量的二氧化碳，這些原來穩定存在地底下的礦石，經開採、粉碎、燃燒後增加大氣中的二氧化碳含量，它是溫室效應的主要來源之一。人類為了種植高經濟作物以及發展觀光產業，砍伐森林中的樹木，在濫砍濫伐的結果，使原有的水道改道，破壞水源

⁴⁴參閱：劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年，頁396。

⁴⁵參閱：劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年，頁406-407。

⁴⁶參閱：劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年，頁401。

⁴⁷參閱：劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年，頁409。臭氧層可吸收大部分太陽光的紫外線，氟氯碳化物會降低平流層的臭氧量（O₃），因此增加射入地球的紫外線，提高人類得皮膚癌的機率，並改變地球的氣候與生態系統。

⁴⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁106。

原來的流向，同時造成水土保持不良，引起土壤大量的流失，因此造成土石流。另外人類為了發展畜牧業，大量的養殖牛、羊等動物，以供人類所需，因此破壞了許多熱帶雨林，動物不但與人類爭食食物，而且動物排洩的廢棄物含有甲烷（CH₄）的成分，它也是造成溫室效應的主要來源之一。

人類的腸道為身長的好幾倍，肉食對人類的腸道吸收較慢，食物容易囤積在人的體內，因此容易造成心血管的疾病，為了個人的健康以及減少溫室效應的發生，所以應該多鼓勵蔬食，以維護個人的健康及減少溫室效應的產生。

筆者於 2007 年參與社區環保志工的行列，發現許多人有購買物品的強烈慾望，而且所購買東西在沒有加以利用之前就把它丟掉，不但浪費金錢，又汙染了大地環境，這些環保志工把好的物品，經整理過後，把它當作二手貨加以變賣作為災難救助基金。

環保志工更將資源回收回來的有用資源分為瓶、瓶、罐、罐、紙、電、1、3、5、7 等，⁴⁹分門別類的加以區分，並將變賣後的資金作為災難的救助金，發揮垃圾變黃金，⁵⁰黃金變愛心，愛心化清流，清流繞全球的功效，不但救助了許多災民，也救回了原來清淨的大地。

環保志工將各項物資分門別類之後，可以再加以利用，做為各項物品的原料，例如寶特瓶回收清洗乾淨之後，製成瓶磚、經切塊成瓶片、製成酯粒、然後抽絲、再製成聚脂纖維（Polyester fiber），聚脂纖維可以製成衣服或毛毯作為救助災民的日常用品，各項環保製品都具有生產履歷。回收回來的衣服除作為二手貨變賣之外，災難來臨時亦可提供不時之需。至於紙類回收物，可以在製成紙漿重新製成紙類，可減少樹木之砍伐，經統計回收五十公斤的紙張，就可減少砍伐一顆相當二十年的樹木。

⁴⁹瓶瓶代表玻璃瓶、寶特瓶。罐罐代表鐵罐、鋁罐。紙代表紙張。電代表電池、日光燈管（有害回收物）。1 代表衣物。3 代表 3C 產品（含家電、電腦、通訊產品）。5 代表五金製品。7 代表其他（含腳踏車、汽機車）。

⁵⁰黃金代表可再利用的物資或產品，將它加以分類或拆解，可再製成其它產品。

在回收的物質中有些永久不會腐爛，造成世紀之毒，例如製造塑膠袋、塑膠產品時均需要添加塑化劑，如酞酸二辛酯（DOP，dioctyl phthalate），酞酸二丁酯（DBP，dibutyl phthalate）等，⁵¹這些塑化劑可降低樹脂之粘度使其易於被加工成型，但是這些塑化劑會使人精子數量減少並趨向雌性化，所以應該少用或甚至不用塑膠製品為宜，目前塑膠袋回收清洗過後可製成燃料油或重新製成再製塑膠袋，塑膠經分類過後可再製成塑膠產品。

過去曾使用過的合成殺蟲劑，滴滴涕（DDT，Dichloro - Diphenyl - Trichloro ethane），⁵²是一種延毒力極強的藥劑，是脂溶性的殺蟲劑，易囤積於脂肪組織中不易排出體外，而達到有害的濃度，它對生態環境造成很大的影響，所以目前已禁止使用。至於煉鋼時在爐之中部產生之爐渣（汙泥），可作為製造水泥之少部分添加原料，可減少汙泥之產生，否則這些廢棄汙泥的堆棄問題也是一大公害。

過去臺灣電力公司曾經使用過的電容器，裡面的裝置含有多氯聯苯（PCB，Poly chloro biphenyl），多氯聯苯是多環芳香烴（Polycyclic aromatic hydrocarbons），會造成癌症的因子之一，廢棄的處理費用是裝置費的數倍，這些會造成公害的電容器目前都已禁止使用。還有核能發電所產生的核廢料處理問題，在地小人稠的臺灣，而且到處都是斷層地帶是一顆不定時炸彈，為了維護生態環境的考量，可以考慮以太陽能發電、風力發電或利用臺灣東部海域洋流的溫差發電，並加強提倡節約用電，減少電的使用量。

玻璃瓶分為公賣局的玻璃瓶和一般的玻璃瓶，一般的玻璃瓶又分為無色透明者及棕色和綠色三種均應加以區分，鐵罐、鋁罐、鐵金屬、鋁金屬均需詳細加以區分，廢五金有些亦須加以拆解，以便回收再加以利用，這些都需要大量的人力，無法以成本考量，只能以「無心無為」的環保志工來充當。

⁵¹參閱：楊思廉，《工業化學概論》，臺北市：五洲出版有限公司，頁 302。

⁵²參閱：楊思廉，《工業化學概論》，臺北市：五洲出版有限公司，頁 522。

〈第三十九章〉又說：「萬物無以生將恐滅」⁵³，過去臺灣曾因電鍍廠排放污水至稻田中而產生痛痛病事件，⁵⁴台灣也曾因要萃取米糠油而發生米糠油事件，⁵⁵另外還有 RCA 電子公司，將揮發性有機溶劑，排放至水道中，不但汙染了水質，也汙染了土地，造成當地許多人得了癌症。

過去日本曾經發生過水俣症事件，其因是重金屬水銀排至海洋中，重金屬水銀沉積在海底中，水中的魚類吃到了含有水銀的藻類，魚類經由人類的捕撈後，人類經由食物鏈（Food chain）吃進了含有重金屬的魚類，而產生水銀中毒的事件。日本發生地震將含有輻射線的水排至大海中，然而鈾的半衰期為幾十萬年，人類吃了大海捕獲的魚類，將來會有甚麼後餘症，是值得我們思考的。

記得在一九八一至一九九一年代，當時垃圾處滿為患，許多地區都充滿抗議聲，禁止在自己生活的周邊設垃圾場或焚化爐，後來經呼籲用鼓掌的雙手來做垃圾分類，才減少垃圾的產量。而目前也有很多人談及這些環保志工是與弱勢的人搶資源回收品，這些環保志工為了生態環境著想，以及為了這些可利用的資源，只要有人回收可再生利用的物質，都不計成本代價加以回收，對於他人的批評也不做回應，這就是《道德經·第二章》所說：「聖人處無為之事，行不言之教」，而且這些資源變賣後的資金都是作為照顧戶的救助金或作為救災資金，而各地環保教育站的設立是為了教育人們懂得節約用度，避免過度浪費，以及懂得分類各種物質以利再生利用，減少各類物種的快速消失。馮滬祥先生說：

值得重視的是，老子強調，整個天地萬物不但是開放的生命系統，同時也是一種旁通的機體系統。此所以老子特別強調：「曲則全」。這句話看似講人與人的關係，其實同樣可應用在人與物的關係。也就是說人類如果能自

⁵³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁106。

⁵⁴電鍍水中含有金屬鎘（Cadmium）的含量，它排入稻田中，其生產出的稻米，吃過後會使人全身痠痛，叫做痛痛病。

⁵⁵米糠油本身無過錯，而是因要萃取米糠油時，以多氯聯苯（PCB，Poly chloro biphenyl）為熱媒萃取米糠油，而起因是在熱媒管破一個肉眼無法看得到的微細小洞（Pin hole），使熱媒多氯聯苯溢出，而汙染了米糠油，引起米糠油事件。

我節制，不自大，不自傲，不以自我為中心，也不駕凌於萬物之上，那麼看似委曲自己，其實反正可以保全萬物，進而透過生態保護而保全自己。根據老子，唯有如此，才能深入體認大道精神，也才可以周全的保存萬物生命，因此老子明白指出：「成全而歸之」，正是這個深義！⁵⁶

「知常」的人就能法道、法自然，能以虛靜的功夫，去尊重天地萬物，包容天地萬物，乃能公平的對待天地萬物，對天地萬物不偏不彰，周全而普遍的包通天地萬物，容納天地萬物，這種依道而行的整全性思維，則能保全萬物，朗現出萬物共生共榮、和諧共處的境界。《道德經·第四十一章》云：

明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名，夫唯道善貸且成。⁵⁷

「明道若昧，進道若退，夷道若類」，這些默默為環保付出的志工從十幾歲到一百歲都有，尤其這些較年長的志工，大半輩子為家庭、為社會付出之後，又能定期抽空到環保教育站做資源回收，他們能無所求的為環保問題，為生態環境的維護而付出，這種「無心無為」的行為看起來像昏昧一般無知，看起來又像退後一樣，看起來也像絲節一般的不平，其實他們是真正體現了「道」，道就是「無」，他們無了自己給出一片大地清靜的空間，他們在無中保存了道。

「上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝」，這些環保志工他們崇高的德就像深谷一般，廣大的德看且來又像不足一樣，穩健的德看起來又像偷惰一樣，質樸的德看起來像虛空一樣，道是無了自己，而保住了天地萬物，保住了天地萬物，最後也保住了自己。即是〈第二十章〉所說：「眾人皆有餘，

⁵⁶ 參閱：馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，臺北市：臺灣學生書局，1991年，頁258。

⁵⁷ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁111-113。

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」⁵⁸。

「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形，道隱無名」，道是無聲無形無方所也不求成，就像這些默默無名的環保志工一樣，他們把自身隱藏在無名中，他們「無心無為」的修養功夫，他們是真正體道證德的人，所以說：「道隱無名」，也是〈第三十二章〉所說：「道常無名」。

〈第四十一章〉又說：「夫唯道善貸且成」，道內在於萬物中，他們無心自然的賦予，成就了萬物的有，他們無了自己，也保住了萬物的有，就像這些「無心無為」的環保志工一樣，他們不計得失的為生態環境付出心力，這也是莊子〈人間世〉所說：「無用之用」⁵⁹，無用之用才是真正的大用。

《道德經·第五十四章》說：「故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下」⁶⁰，道家思想在不干擾、不操控、不宰制之下，以虛靜如鏡的「無心無為」，去觀照天地萬物，讓萬物在並作紛擾中，回歸生命本身，找回天真的自我。道在「無心無為」的觀照中，以身觀照身的自己，以家觀照家的自己，以鄉觀照鄉的自己，以天下觀照天下的自己，不但如此，還要以物觀照物的自己，在虛心觀照中，認同對方，善解對方，同時去包容對方，就是〈第十六章〉所說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」⁶¹。牟宗三先生說：

道家是「致虛極，守靜篤。」你能虛靜到家，你主觀的生命能虛靜到極，表現上萬物紛紛攘攘，但我不順萬物之起而起，我往後返觀其復，把它拉回來，歸到它原初的自己。所以說：「萬物並作，吾以觀復。」「作」當「起」講。萬物紛紛攘攘，這是它表現在外面，不是它自己。這是它的表象，從

⁵⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁47-48。

⁵⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁186。成玄英疏：「楸柏橘柚，膏火桂漆，斯有用也。曲轅之樹，商丘之木，斯無用也。而世人皆炫己才能為有用之用，而不知支離其德為無用之用也。故郭注云，有用則與彼為功，無用則自全乎其生也。」

⁶⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁144。

⁶¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁35-36。

它的表象，我要觀它的自己。所以說「吾以觀復。」你之所以能觀萬物之復，那是你自己的生命已經在虛靜的境界中。⁶²

所以《道德經·第二十二章》又說：「是以聖人抱一，為天下式」⁶³，老子講「一」即是「道」，聖人他體現了道，回歸到「道法自然」的清靜無為，不以貴高去干擾天地谷神，就不會天崩地裂，也不會神不靈，谷不盈，在無為中無不為，萬物也就可以有自由自在的空間，所以能成為天下的模範。

老子的思想是以人心的安頓，天下的安定為實踐的智慧，他能用謙虛的態度去面對自然環境，用尊重的心靈去看待天地萬物，而莊子是老子思想的慧命相續者，他對生態環境議題更會以同理心去面對天地萬物，所以《莊子·齊物論》說：「天地與我並生，而萬物與我為一」⁶⁴，一是指道而言，有整全的意思，天地萬物生於有，有生於無，道就是在無、有一體併現之下，沒有時間相、沒有空間相，也沒有大小的分別，更沒有主客之分，它是超越自我本位主義的思想，以更整全的思維態度去消除物我之間的衝突與緊張關係。

陳德和先生說：「人類只是萬物之一而已，是以絕對沒有權力或資格為所欲為地宰制其他萬物的存在，且人類和其他的物種本當和諧共處於長宇大宙之中，因此我們唯有以開放包容的態度去面對一切，才是最正確的選擇。」⁶⁵。

陳德和先生又說：

老莊思想最重要的訴求莫過於肯定多元，包容異類，它之能尊重自然、保護生態也是出於這種主張；當它表現為「非人類中心主義」的思想傾向時，其實是在反對人類的放縱與傲慢，卻未必然取消人的事實存在以及人所該有的道德活動，基於此故，我們確認老莊思想或許不能在人文的建構上

⁶²參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年7月，頁5。

⁶³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

⁶⁴參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁79。

⁶⁵參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁211。

多作貢獻，但它還是從來不敢否定人文、取消人文，因為它要反對的，終究只是「本位主義」或「中心主義」式的蠻橫無理而已。⁶⁶

道家不贊成儒家荀子那種「人定勝天」、勘天役物的思想，所以《莊子·大宗師》說：「天與人不相勝」⁶⁷，《莊子·齊物論》說：「天地與我並生，而萬物與我為一」。道家這種與大自然為友的回歸自然思想，正確地解決了人與自然的關係，又糾正了西方文化破壞自然生態的弊端。胡孚琛先生說：

道學認為自然界裡風吹海嘯、花開花落、生靈繁衍，都依自然律而行，而自然律就是道。這些自然存在物天然具有道德和權力的含意，人類勘天役物的活動不能超過自然界允許的限度。現代社會的人們沉溺於科學技術創造的「人工自然」，同天然的自然界逐漸拉開距離。然而，人類距離自然界越遠，社會一體化的聯繫越緊密，生存的基礎反而越薄弱，甚至一次偶發事件也會使這些被現代化的繩索網綁在一起的人們災難臨頭。⁶⁸

《道德經·第十七章》說：「百姓皆謂我自然」⁶⁹，是指政府無了自己，給出百姓過著自由自在的太平歲月，百姓以為人生美好的然都從自身而來，即是〈第三十七章〉所說「道常無為而無不為」。就如《莊子·應帝王》所說：「順物自然而無容私焉，而天下治矣」⁷⁰，順物自然有因應隨順的意思，就是順應天下人的自然天真，而不給出私心己出的空間，那天下不用治也自然太平了，如以環境保護的立場來說，我們應該尊重天地萬物生存的空間，不加以破壞，則天清、地寧、

⁶⁶參閱：陳德和，〈老莊思想的環境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第 387 期，2007 年 11 月。

⁶⁷參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 234- 235。憨山大師言：「若超然絕俗則是以天勝人，若逐物亡性則是以人勝天，今天人合德，兩不相傷，故不相勝。必如此，方是真人。」參閱：釋德清，《莊子內篇注·卷四》，臺北市，廣文書局，1991 年，頁 17- 18。

⁶⁸參閱：胡孚琛，〈二十一世紀的新道學文化戰略（下）－中國道家文化的綜合創新〉，《鵝湖月刊》第 318 期，2001 年 12 月，頁 54。

⁶⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006 年，頁 41。

⁷⁰參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 294。

神靈、谷盈、萬物生。

《道德經·第三十七章》說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化」⁷¹，聖人體現天道生百姓的原理，是在聖人「無為」中而給出百姓的「無不為」，道生萬物的原理是在天道自然無為的生成作用中，萬物則會自生自長。老子的「萬物將自化」，與莊子的「順物自然」都有相同的體認，他們都是在告訴我們要因應隨順於天地萬物的多元與自主，並保證一切存在物都能無障無礙地成長發展、完成自己。

《道德經·第十六章》說：「知常曰明，不知常，妄作，凶。」⁷²，是要我們因應隨順於天地萬物給與自生自長的機會，否則在人為造作之下，終究會害了自己。如果以生態環境維護的觀點來說，任何人去破壞自然生態的環境，會遭受到大自然的反撲，而陷於生存的危機。

陳德和先生認為：「我們除了應當肯定『順物自然，無為自化』的必要之外，同時在主觀上要有『齊物平等，道通為一』的開放心靈。『齊物平等』是指平等的承認一切千差萬別的事物都有其受尊重的地位和價值；『道通為一』則是將一切的千差萬別全部渾融於大道之中而泯除其千差萬別。」⁷³

陳德和先生又說：「『齊物平等』、『道通為一』二者可從宏觀及微觀來分別了解。宏觀意味著掌握整體，通盤照顧，微觀乃是物各付物，多元尊重。」⁷⁴

所以從微觀的角度認為物與物之間各有差異，並應該尊重其差異，不同物類之間對於相同的遭遇自然會產生不同的判準與反應，這些不同的判準和反應，都有他們個別的理由和根據，所以各物類之間沒有絕對的標準，天下的意見是相對而多元的，我們在主觀上應該接受不同的意見，並容忍這些差異而公平看待之，不能以自己主觀的好惡而妄生分別心，有分別心就是偏執。

⁷¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁91。

⁷²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁36。

⁷³參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁214。

⁷⁴參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁214。

所以莊子在〈齊物論〉說：「物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼。彼是方生之說也，雖然，方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也」⁷⁵，這就是尊重差異的表現，並承認萬物皆有其自身內在的價值，不容我們歧視，因此我們自當放開心胸承認萬物皆有其存在的目的和意義，並接受物與物之間的差異。陳德和先生說：

生命境界的圓滿開顯，必首先表現物我或大小對揚的緊張性以凸顯其超越性，然後百尺竿頭更進一步的再超克此帶有緊張相的超越性，使物我小大都相冥相合而歸於一切平平，如此方是天地位萬物育的集大成。⁷⁶

從宏觀的角度認為萬物皆一的恢弘氣度，大鵬鳥高飛在高空能俯瞰萬物是謂「道通為一」，我們看待萬物也要有廣大的胸襟、恢宏的氣度，就如〈德充符〉所說「自其同者視之，萬物皆一也」⁷⁷，物各美其所美，各是其所是，各非其所非，無美無惡，無是無非，混而為一。

我們能夠尊重萬物的差異，隨順萬物任自然，「渾化差異，道通為一」，就是整全性、統一性的思維，也是〈大宗師〉所說：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道」⁷⁸，〈齊物論〉所說：「是以聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行」⁷⁹，〈齊物論〉所說：「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，

⁷⁵參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁66。

⁷⁶參閱：陳德和，〈論莊子哲學的道心裡境〉，《鵝湖學誌》，第24期，臺北市：2000年6月，頁3。

⁷⁷參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁190-191。郭象注：「雖所美不同，而同有所美。各美其所美，則萬物一美也，各是其所是，則天下一是也。夫因其所異而異之，則天下莫不異。而浩然大觀者，官天地，府萬物，知異之不足異，故因其所同而同之，則天下莫不皆同；又知同之不足有，故因其所無而無之，則是非美惡，莫不皆無矣。夫是我而非彼，美己而惡人，自中知以下，至於昆蟲，莫不皆然。然此明乎我而不明乎彼者爾。若夫玄通混合之士，因天下以明天下。天下無曰我非也，即明天下之無非；無曰彼是也，即明天下之無是。無是無非，混而為一，故能乘變任化，迕物而不懼。」

⁷⁸參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁242。

⁷⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁70。成玄英疏云：「天均者，自然均平之理也。夫達道聖人，虛懷不執，故能和是於無是，同非於無非，所以息智乎均平之鄉，

所以窮年也。」⁸⁰，就是證成「渾化差異，道通為一」的圓融境界。

因此「齊物平等，道通為一」是在統一中承認個別差異的存在，並給予尊重，對環境倫理來說，它是強調生態體系之整全性，並顧及到單一物種的生存照顧，去除自我中心的本位主義，以更多元而豐富的宇宙觀看待之。

第三節 長生久視的智慧

人生在世面對有限的生命現象是每一個人必須經歷的過程，也是無法加以選擇與抗拒的，這種有限生命的挑戰是比生命的殘缺更為嚴酷的考驗，所以每個人應該以「無執無為」的態度活在當下，並努力表現出人生應有的價值與理想，當死亡來臨時，能以「無執無為」的態度，無所牽掛的安時處順超克死亡的恐懼與悲哀，這是善生善死的道理，它也是自然演化的問題。

王邦雄先生說：「人間世界有很多關，有利害、得失、成敗、禍福、榮辱、高下、強弱，這些關卡只是程度的分別，而且還有敗部復活的機會。今天我也許失意一點，明天我可能得意些，今天落敗了，但是明天我可以獲勝」⁸¹。

王邦雄先生又說：

死與生不是程度的，它是全部的，生是全部的有，死是全部的沒有，永難平反。所以它是所有關卡之最大，是為大關。莊子說：「死生亦大矣！」，所以死亡像是個黑洞、無底洞，被吸進後不知飄向何處，有無盡的恐慌，真是生死兩茫茫，死的那邊茫茫，我們無所知，生的這邊也茫茫，因為看

休心乎自然之境也」。成玄英疏：「不離是非而得無是非，故謂之兩行。」

⁸⁰參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁108。成玄英疏云：「夫是非彼我，相待相成，以理推尋，待亦非實。故變化聲說，有此待名；名既不真，待便虛待。待即非待，故知不相待者也」。家世父曰：「言隨物而變，謂之化聲。是與不是，然與不然，在人者也。待人之為是為然而之然之，與其無待於人而自是自然，一皆無與於其心，是謂和之以天倪」。成玄英疏云：「曼衍，猶變化也。因，任也。窮，盡也。和以自然之分，所以無是無非；任其無極之化，故能不滯不著。既而處順安時，盡天年之性命也」。

⁸¹參閱：王邦雄，《人生關卡》，新北市：旭昇圖書有限公司，1992年，頁56。

不透。⁸²

《道德經·第十六章》說：「知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」⁸³，「知常容」知常的人就明，明就是虛靜，虛靜就可以關照人間的美好，去掉人間的煩惱。「容乃公」是指能夠包容就可以公平，「公乃全」，全就是可以普遍，可以周全，不會狹隘的意思。能夠包容，能夠公平，又能夠周遍，就是天了，所以說「全乃天」。天是無不遮覆的，它不會選擇照那些人，也不會選擇只有遮覆那些人，天是無不遮覆的，所以說「天乃道」。知常就可以包容，包容就可以公平，公平就可以周遍，能周遍就沒有狹隘之心，就像天道一樣無不遮覆，天地萬物就可以長久，即是「道乃久」，所以我們的虛靜心就等同於天道，像天道一樣長久。

「沒身」就是人死了，「不殆」就是絲毫沒有損傷。人死了，你卻絲毫沒有損傷，老莊認為死而不死，一期的生命離開了，可是生命曾經彰顯過的豁達智慧，永遠在人類的歷史中放光發熱，我們可穿透時間、空間的隔閡，將老莊的智慧在我們的生活世界來加以印證。

所以老子雖然死掉了，可是他們的精神，他們的智慧，千秋萬載一直流傳著這叫「沒身不殆」。我們今天用什麼態度去面對生活世界，用什麼角色去面對著生活世界，我們的生命是否繼續發光發熱，就要看我們這一輩子的德行夠不夠，老子所講的沒身不殆，就是講具有德行的人，他們的生命是永垂不朽的流傳在人的心中，所以「沒身不殆」也是〈第五十九章〉所說：「長生久視」⁸⁴。

⁸²參閱：王邦雄，《人生關卡》，新北市：旭昇圖書有限公司，1992年，頁56。

⁸³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁36-37。王邦雄先生說：「一般的原文是『公乃王』，但是有的版本是王，另外有的版本是生。根據考據就是那個『全』字掉了，掉了一邊變生，掉了另外一邊又變成王，剛好有一個文字脫落的發展軌跡留下來，這在考據上很有意思；而且全跟天押韻，王跟天就很難押韻。」參閱：王邦雄，《老子道》，新北市：漢藝色研，2005年，頁136。

⁸⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁156。

莊子〈養生主〉所說的「盡年」⁸⁵與〈人間世〉所說的「故不終其天年而中道夭」⁸⁶，他們都是體道之真人對生命無窮之印證，它是德行的永恆價值或境界永恆之義，所以老子所講的「沒身不殆」與「長生久視」，以及莊子所講的「盡年」、與「終其天年而不中道夭」，他們都是對於德性的永恆與生命不朽的體現。

《道德經·第三十三章》說：「死而不亡則壽」⁸⁷，老子認為心不執著於生，死就不會闖入心中，成為生命的傷痛與陰影，從身而言，死即亡，從心而言，死可以不亡，不亡就不會成為生命的傷痛了。一個體道證德的人，他的身體會隨著肉體而消失，然而一個體道證德而弘道者，雖然人死了，其道猶存，他可以死而不亡，因為道是永恆而不朽的。在人生的道路上，能以「無心無為」體現道之天真本德，那就是天長地久的壽了。

王淮說：「中國聖人之智慧是在『物質』生命之外之上，發現了『德性』生命之不朽與『精神』生命之永恆，老子所謂『死而不亡則壽』，即是肯定物質生命原無究竟之意義，而人生『悠久』之價值，唯在『德性』與『精神』之永恆與不朽。這種思想對現實人生之偶然性與有限性講，既是一種莫大的安慰，同時也是一種強烈的鼓勵，而人生真實之意義與目的，於此亦顯然可見矣」⁸⁸。

〈養生主〉云：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」⁸⁹，薪木總是有窮盡的時候，不過在生命的火光閃現的當下，心中卻不知有窮盡的時候。儘管生有涯，透過「不知」的化解，而可無涯。當我們不執著於生死分別的當下，已將智慧之光，心靈的火把代代相傳，而永垂不朽。

⁸⁵參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁115。郭象注：「苟得中而冥度，則事事無不可也。夫養生非求過分，蓋全理盡年而已矣。」

⁸⁶參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁172。

⁸⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁85。王弼注：「雖死而以為生之，道不亡乃得全其壽。身沒而道猶存，況身存而道不卒乎」。

⁸⁸參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁136。

⁸⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁129。

《道德經·第五十章》說：「出生入死」⁹⁰，老子把人生的生死當作出入，出入是出入那一道門。而莊子在〈養生主〉說：「適來，夫子時也，適去，夫子順也」⁹¹，莊子把人生的生死當來去，來去是指一段行程。「來去」，是雙向的，去了還要再來，來了還是要去。王邦雄先生說：「『適』可當『會』與『偶然』解，意謂夫子來到人間，正好是造化機遇的偶然，夫子離開人間，則是行程歸趨的必然」⁹²。

「適來」是非選擇性自自然然的來到人間，來的時機恰當，「適去」也是非選擇性自自然然的離開人間，時機的好壞沒有定準，也沒有取捨，該來的時候讓它來，該走的時候也因應隨順讓它走，只要把心胸放開，把執著化掉，日日是好日、時時是好時，每一天都是良辰吉日。

〈第五十章〉又說：「生之徒，死之徒」⁹³，就是指每一時刻都有人出生，每一時刻也有人入死，我們天生有多少歲月，每一個人都不一樣，視個人的體質，個人的生理狀況的不同而有所不同，這是自然的現象，也是人生的過程，就好像春天花開，冬天花落，冬去春來一樣自然。

〈第五十章〉又說：「人之生動之死地」⁹⁴，有生就有死，生死乃是自然的現象，由於人們為了求生存，過度的保護自己，反而失去存活的能力，就如溫室裡的花朵，失去了磨練的機會與適應社會的能力，人之生是指「有心」的生，動之死地，是指過度的保護，反而失去生存的能力，它是「有為」就是人為的造作，「有心有為」，就會破壞自然，破壞人類本有的適應能力。

〈第五十章〉又說：「夫何故？以其生生之厚」⁹⁵，生生的上面那個生是當動詞用，人由於求生太過，執著太多，心一起執著，干擾就多，愛得太多，就會人

⁹⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。韓非曰：「人始於生而卒於死。始謂之出，卒謂之入，故曰：出生入死」。參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁197。

⁹¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁128。

⁹²參閱：王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2013年，頁169。

⁹³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

⁹⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

⁹⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

為造作，反而造成傷害，是謂「愛之適足以害之」。「生生之厚」就是〈第三十章〉說：「物壯則老」。「動之死地」就是〈第三十章〉所說：「不道早已」，「不道」就是違反了「道法自然」的生成原理，「早已」就是無法安享天年而「中道夭」。也就是〈第七十六章〉所說：「兵強則不勝，木強則兵」⁹⁶。反面言之：凡以「道」不以「兵」者，為能長久，此飄風之所以不能終朝，驟雨之所以不能終日也。

《道德經·第七章》說：「天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生」⁹⁷，天地能長久生萬物，就在於不自生，不自生就是不執著於生，就是不禁其性，不塞其源，讓萬物自生、自濟、自長，所以「不自生」反而能「長生」，長生就是「不生之生」，「不生」就「不死」，這是修養所開顯的境界。

〈第五十章〉說：「生之徒十有三，死之徒十有三。人之生動之死地，亦十有三」⁹⁸，剩下的十分之一，唯「不生不死」的聖人能之，聖人不生不死乃是功夫修養所開顯之境界。

《莊子·大宗師》說：「無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生」⁹⁹，體現道的人，無分古今，每一當下都是永恆，所以能入於不死不生之境。道家是講不生之生，「殺生」的「殺」，是「損」或「忘」的功夫，是化解掉心知對「生」的執著，所以「殺生」就是不執著於生，不造作於「生」的人，不執著於「生」、不造作於「生」，才能不被「生」所壓迫而受到傷害，也就是〈第七章〉所說：「不自生」。不執著於「生」，相對於「死」已同時放下了，就不會執著於死，所以說：「殺生者不死」。「生生」的上一「生」字，是順應「天」本身的生成作用，下一個「生」字，是長久的生天地萬物。所以「生生」已涵蘊「不生」的意思，所以說：「生生者不生」，即是：「不生之生」，也就是〈第七章〉所

⁹⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁185。

⁹⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

⁹⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

⁹⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁252-253。郭象注：「夫係生故有死，惡死故有生。是以無係無惡，然後能無死無生。」。成玄英疏云：「殺，滅也；死亦滅也。謂此死者未曾滅，謂此生者未曾生。既死既生，能入於無死無生，故體於法，無生滅也。法既不生不滅，而情亦何欣何惡耶！任之而無不適也。」。

說：「長生」，唯有不受到「生」所設限的人，才能長久生萬物。

「殺生」是指「無」，「生生」是指「有」，即是〈第四十章〉所說「天下萬物生於有，有生於無」¹⁰⁰，透過「無」的化解作用，才能保存天真本德的「有」，透過「殺生」的無，才能保有「生生」的有，所以說：「殺生者不死，生生者不生」，唯有忘掉對生執著的人，才能永恆的生存下去。

《道德經·第五十章》又說：「蓋聞善攝生者」¹⁰¹，一個善於養生者，人生看得開，不會把生看得太重，他是自然無心無為的，因此不會去人為造作，也不會處處與人為敵，帶來人生的災禍，所以〈第五十章〉又說：「陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵」¹⁰²。

〈第五十章〉又說：「兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃」¹⁰³，就算敵人來了，我會讓他找不到攻擊的對象，我會讓他找不到攻擊的弱點，而我真正的敵人是我的名利心，我的權力慾，我不要名，我不要利，我不要權與勢，那麼誰能壓迫我？誰能傷害我呢？當我甚麼都不要的時候，我已放下心中的執著，所以敵人找不到攻擊的罩門，我有一個金鐘防護罩，我具備了自動防衛系統的免疫力。

我的生命就像一塊淨土，沒有塵垢，沒有污染，我的心靈就像一面鏡子一樣，我能虛，我能靜，我的心是無限的寬廣，我能照現一切，當下完成，當下忘，沒有遺憾，所以叫「無所」，因為我是無心的，道家的修養功夫就要像嬰兒般的無心無知狀況，像天地一樣的自然，我們修養到那個地方就變成無所，無所就沒有人可以傷害到我們。

〈第五十章〉又說：「夫何故？以其無死地。」¹⁰⁴，為甚麼呢？王邦雄先生說：「『以其無死地』是因為他的心裡面，他的心靈，他的生命從來不為死亡留

¹⁰⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁110。

¹⁰¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。王弼注：「善攝生者，無以生為生，故無死地也。」

¹⁰²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

¹⁰³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

¹⁰⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁134。

下餘地」，¹⁰⁵王先生又說：「我們從來不為被傷害留下餘地，人家便沒有可以傷害我的地方」¹⁰⁶。

人有生必有死那是自然的法則，不可逃避的，人之生是很自然的，他卻把生看得太重，所以要生生之厚，結果反而動之死地，「以其無死地」，那就不生生了。不生就是執著於生，不造作於生，那就「無死地」。

人生最不能夠接受的就是能呼吸變成沒有呼吸，可是由可以呼吸變成不可以呼吸是一個事實，也是一個歷程，我們不能改變這個事實，我們應該隨遇而安，心平氣和的去面對這個事實，〈人間世〉說：「知其不可奈何而安之若命」¹⁰⁷。

「知其不可奈何而安之若命」的背後沒有自我的執著，反而我們用平常心去面對著有生必有死是個事實的時候，會給出生死智慧，這個智慧可以教化所有天下貪生怕死的人。貪生怕死是這個人生命最大的病痛，你這個藥隨著病痛永久沒有辦法在人世間排除在外，這個藥就永遠留在人間，這就是道家的一套高明的人生智慧。

人們來到人間，正好是偶然的機緣，離開人間也是必然的結局，死亡對任何人都是公平的，不需加以計較，所謂「安時而處順」¹⁰⁸就是我們要坦然面對自己的生命，我們要安於來的偶然機緣，也要坦然面對離開人間的必然結局，「哀樂不能入也」¹⁰⁹就是我們要放下對生命的執著，才不會受哀死樂生的兩極波動，干擾著生命的平靜。

〈養生主〉云：「古者謂是帝之縣解」¹¹⁰，人常執著於生死，每天擔心受怕，恐懼死神的來臨，就像倒懸在棚架上的瓜果一樣，充滿不安全感與不穩定感，不得解脫，唯有放下生死執著分別，才能得到生命的自在，就像瓜熟蒂落，解開倒

¹⁰⁵參閱：王邦雄，《生死道》，新北市：漢藝色研，頁 49。

¹⁰⁶參閱：王邦雄，《生死道》，新北市：漢藝色研，頁 49。

¹⁰⁷參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 155。

¹⁰⁸參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 128，260。

¹⁰⁹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 128，260。

¹¹⁰參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989 年，頁 128。成玄英疏云：「帝者，天也。為生死所係者為縣，則無死無生者縣解也。夫死生不能係，憂樂不能入者，而遠古聖人謂是天然之解脫也」。

縣，才得解脫。

人有生必有死那是必定的事實，生死就是人生最大的變化，人生最大的災難，如何面對生死產生的不安、恐懼、焦慮？就是不要有喜生厭死的執著，而要以平常心去看待有生必有死，死亡本來就是生命的一部分，死亡只是生命的改變，這叫做視死如視生，視生如視死，生死一如。我們要把生命的改變視為是順理成章的變化，改變就配合改變，因應隨順於生命的改變而變化。

過去家人得了癌症，每星期都需來往於醫院接受治療，筆者觀察有些患者能以平常心去面對生命，不執著於生，與癌細胞同在，共生共存，不會特別去留意病痛的事實，工作的時候，按照日常的作息去工作，同時定期接受治療，安時而處順的過正常的生活，他的正常細胞彷彿形成一個防衛的金鐘罩，癌細胞無法對正常的細胞有所侵犯，久而久之，癌細胞就自動的消失了。

有些得了癌症，他的精神狀況立刻起了變化，他會對生命感到不安、恐懼、焦慮、失望、甚至絕望，依據庫布勒·羅斯的五階段模型，末期患者的精神狀態大體上經過五個階段：（一）否認，末期患者在開頭都會有否認的傾向，認為不可能是真的，庫布勒·羅斯認為否認多半是暫時的心理防衛，不久將會被事實所取代。（二）第二階段就被憤怒、妒羨、怨恨等等負面情緒取代，這個階段對於周遭的人極難應付，因為患者的負面情緒動輒發洩到周遭人們的緣故。（三）「交易」或「討價還價」，多半指謂末期患者對於上帝或神明的私自請願，希望上帝或神明能夠延長她的生命期限，作為「交易」條件，她自內心發誓，願意康復之後還願。（四）末期患者由於發現自己病情日益嚴重，或由於更加消瘦虛弱，不但不會繼續否認，連憤怒不平的情緒也會被一種自我喪失的感覺取代，表現出來的情緒或感情狀態，可用「消沉抑鬱」一語概括。（五）末期患者已經接近死亡而行將告別人間的時刻，即是最後的階段，庫布勒·羅斯以「接受」一語表示，接受不一定能心平氣和的接受死亡，她只是不希望被外界干擾，有些患者認為已無希望，愈是掙扎，愈是想要迴避不可避免的死亡，她所付出的精神代價就愈大，

也就愈難於心平氣和而帶有尊嚴的離去。¹¹¹

體現生死智慧的人認為生與死是相傍而生，相互依存的，他把生放開，死就失去了憑依，生命本來就是如其所如的來，如其所如的去，因應隨順，不起執著，不起分別，就沒有煩惱，就是〈大宗師〉所說：「不知所以生，不知所以死」¹¹²。

陳德和先生說：「道家的『不知』就是不執著，因為你一有心知，就會起執著，一起執著，就會變成煩惱，你已把生死的執著放開，所以說：『不知所以生，不知所以死』，當我們不執著於生，不執著於死，簡單的說就是『不知生，不知死』」¹¹³，也叫「不生不死」，或叫「無生無死」。

〈大宗師〉云：「故善吾生者，乃所以善吾死也」¹¹⁴，道家以無心自然為善，無心自然的生，也無心自然的死，生死就不會成為生命的傷痛與遺憾。我們不執著貪戀於生時之安樂，就能放開一切、放下一切，當臨終來臨時也能放鬆而平淡的看待之。

〈大宗師〉云：「死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也」¹¹⁵，死生是命，有生必有死，死是無可避免的，我們的命是有其必然，至於何時生到人間，何時會遭遇死難，也是命運的偶然。天地之間，四季的運行與晝夜的交替，都有一定的規律，這裡的天是大自然現象的天，不是形上理則的天，故所說的天也是「命」。我們只能感到無可奈何，所以要安之若命。

筆者過去參加助念團，時常到喪家去助念，有的喪家對於生離死別，悲傷到快要發瘋了，或失去理智，這是因為他們經歷到前所未有的經驗，不在像過去一樣能安然有效地因應生活，我們要以同理心去肯定悲傷者的感受與經歷，給予接納，並適當的給予撫慰。

一般教育程度較高者，認為死是無可避免的，應該因應隨順坦然接受事實，他已消解掉心知對「生」的執著，不執著於「生」。當我們不執著於「生」時，

¹¹¹參閱：傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，新北市：正中書局，2009年，頁51-54。

¹¹²參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁274。

¹¹³參閱：王邦雄，陳德和《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁253。

¹¹⁴參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁262。

¹¹⁵參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁241。

也同時放下了「死」，他無心無執於生，也就無心無執於死，生死就不會成為生命的傷痛與負累，他會認為人的形軀是離不開形化的過程，他是每一個人必須經歷的過程，也是自然的法則，所以在他體道的當下，就是永恆的不生之生。

鄭曉江先生說：

中國古代的道家學者刻意添平「生」與「死」之間的鴻溝，抹去人們心靈上對「生」、「死」的區分。從「齊生死」的途徑來幫助人們透悟死之性質，讓人們能夠坦然、平靜，甚至歡喜的面對死亡、步向死亡。這樣，人們也就由對「死」的悟解而達到對「生」的超脫，這就是傳統的中國道家學者為世人提供的死亡智慧與人生智慧。¹¹⁶

有生死智慧的人，已體悟到有生必有死，他能坦然、平靜、無有恐懼的面對死亡，他不執著於生死，所以他會考慮到將來發生不可預期的意外，或短時間會喪失生命，他會將還可存活的器官捐贈給器官受損的患者，使那些需要活體器官的患者可以獲得重生的機會，捐贈者捐給受贈者，對於捐贈者而言，他的器官不會隨著他的往生而腐臭，反而因他捐給受贈者而長存，就是《道德經·第七章》所說：「以其不自生，故能長生」¹¹⁷。也是〈第十一章〉所說「有之以為利，無之以為用」¹¹⁸，所以可值得多做宣導簽署器官捐贈卡。

筆者認為現今醫療非常進步，時常可以藉由醫藥或維生器具來延長病人的生命，但是當他成為植物人或末期的病患，病情逐漸惡化時，他已失去自主的意識，要靠藥物或維生器具來延長他的生命，對於病人而言，已失去了尊嚴，家人長期的照顧，在經濟上的負擔也是難以負荷，對於家人也是造成莫大的痛苦。

¹¹⁶參閱：鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法－中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀〉，《哲學與文化》，第27卷第3期，2000年3月，頁265。

¹¹⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

¹¹⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁27。

吳志鴻先生說：

人類生而自然，本應死也自然。但由於現代醫療科技的進步，如果放任人們自然死亡而不加以急救，在法律上不僅不允許，在理道德與親情上也是不願意的。而且死亡最後的判定，似乎已經完全落在醫護人員或家屬的身上，而非臨終者本身，這在情理上無非必定又會落入某種天人交戰的倫理困境之中。又科技雖然表現延續了生命的長度，實際上卻讓人在死亡的道路，失去了尊嚴。¹¹⁹

所以筆者認為臺灣雖然沒有對安樂死立法¹²⁰，但是在生前可預先簽署同意書，將來發生不可預期的災難成為植物人或成為無法治癒的末期病人時，可以移除維生裝置，以除去他的痛苦，讓他安適而無痛苦的死亡、快樂的死亡、有尊嚴的死亡，因為他成為植物人時，已失去自由意識與行為能力，他已無法任其自然，他靠維生器存活是「有執有為」，基於人道的立場，是否符合道家的「道法自然」是值得思考的。¹²¹《道德經·第五十九章》云：

治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深

¹¹⁹參閱：吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》，第33卷第4期，2006年4月，頁109。

¹²⁰參閱：林綺雲等，《生死學》，臺北市：紅葉文化事業有限公司，2000年，頁457。就非自願的安樂死，尤其是植物人的問題而言，臺灣最具典型的實例以王曉民為例。支持非自願的安樂死的人所持理由多半是從照顧植物人的高醫療、經濟與社會成本，影響資源分配的角度來考量，反對者所持的理由是沒有任何人有權利去結束自己或他人的生命，植物人也有突然甦醒的奇蹟事件等。事實上，只要一息尚存，即使是植物人的生命都值得尊重。

¹²¹臺灣於西元二千年五月三讀通過「安寧緩和醫療條例」，對於無法治癒的末期病人，經兩位醫師的診斷確定後，可以立意願書，選擇安寧緩和醫療，拒絕施行心臟電擊、氣管插管、急救藥物注射等心肺復甦術，以較有尊嚴的方式自然的離開人世。將可逐漸減除過去以強制性急救方式處理不可治癒的末期病人所造成病人與家屬的痛苦。參閱：林綺雲等，《生死學》，臺北市：紅葉文化事業有限公司，2000年，頁452，頁458。

根固柢，長生久視之道。¹²²

「治人事天莫若嗇」，治人之道在事天，而事天之道在於回歸天地的自然。嗇，是吝嗇，此處正面的意思，是指儉省。吳怡先生說：「就為政來說，除刑令，是守樸；就修身而言，少言辭，是寡欲；就養生來說，省精神，是寶精；就修道來說，捨人為，是歸常，這都是『嗇』字的運用。」¹²³，就人生體悟來說，是內斂涵藏的意思，所以此處以「無心無為」解「嗇」之意涵。因為「有心有為」就會勞心傷神，違反〈第二十五章〉所說：「道法自然」。就如〈第三十章〉所說：「物壯則老，是謂不道，不道早已」。

「夫唯嗇，是謂早服」，王弼注云：「『早服，常也。』，『早服』當為『早復』，『早復』謂早返於道。『服』下當有『道』字。」¹²⁴，「早服道」即是〈第二十章〉所說：「我獨異於人，而貴食母」，我獨與世人相異，我獨貴「食母」是也。世人殉「物」，我獨求「道」。¹²⁵

「早服謂之重積德」¹²⁶，即是〈第二十八章〉說：「復歸於樸」，復歸即早服道，樸即重積德，在復歸於樸中，也就是在「早服道」中「重積德」。重積德就是經過修養的功夫，把失落的德重新修補回來，即是〈第五十五章〉所說：「含德之厚，比於赤子」¹²⁷，〈第二十八章〉所說：「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」、「復歸於無極」，赤子嬰兒天真本德，無求無慾，與世無爭，所以沒有任何弱點。也就是〈第二十二章〉所說：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」¹²⁸。

¹²²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁155-156。

¹²³參閱：吳怡，《新譯老子解義》，臺北市：三民書局，1996年，頁370。

¹²⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁156-157。劉師培說：「解老述下文『早』『嗇』義曰：『夫能嗇也，是從於道而服於理者也』。又曰：『聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱蚤服』。則訓服從道理早，即先幾之義矣。王訓『早服』為『常』。後儒又改『服』為『復』，見於釋文，宋人均從之，此均昧於古訓者也」。

¹²⁵參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁87。河上公曰：「食、用也。母、道也。我獨貴用道也」。

¹²⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁156。王弼注：「唯重積德，不欲銳速，然後乃能使早服其常。故曰『早服謂之重積德』者也」。

¹²⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁145。

¹²⁸參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁56。

「重積德則無不克」，當我們復歸天生本德，就不會去打天下爭逐名利，也不奔競權勢，那就不需要去克制對抗的挑戰。所以〈第十三章〉說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」¹²⁹，「無身」就是無我，無我不是取消自我，無我就是不要把自己看得那麼重要，「無」就是無掉，就是化解的意思，當我們把那些執著造作的病痛化掉之後，就能找回原來的健康，就是「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」、「復歸其德」，也就是從新找回我們的「天真本德」。

「無不克則莫知其極」，當恢復原來的健康之後，就再也沒有甚麼不能克服的弱點了，就是所謂的「無不克」。當統治者給出無限開放的心靈，就可以給出無限的包容、無限的寬待，並給予無限的肯定與多元的價值，百姓就可以活出自己美好的空間，就是所謂的「莫知其極」。

《道德經·第十七章》說：「太上，下知有之」¹³⁰，是指最高明的政府，統治者以「無心無為」的去治理天下，天下的美好都是從百姓自己來的，就是〈第二章〉所說：「聖人處無為之事，行不言之教」。¹³¹

「莫知其極，可以有國，有國之母，可以長久」，人生既無不可克服的弱點，就不需要用〈第五十七章〉所說：「以正治國，以奇用兵」¹³²，因為聖人是以「無心無為」的去治理天下，他已無掉心知的執著以及奇變式的人為造作，回歸到天下本無事的自然和諧。也就避開了〈第五十八章〉所說：「正復為奇，善復為妖」¹³³的扭曲變質，回歸到〈第四十八章〉所說：「無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」¹³⁴的治國之道。

聖人能以「無心無為」的去治理天下，即是〈第五十八章〉所說：「其政悶悶」¹³⁵，聖人以無限開放的心靈，給出百姓自由自在的生活空間，即是〈第五十

¹²⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁29。

¹³⁰參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁40。

¹³¹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁6。

¹³²參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁149。

¹³³參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁152。

¹³⁴參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁128。

¹³⁵參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁151。王弼注：「言善政者，無形、無名、無事、無政可舉。悶悶然，卒至於大治。故曰『其政悶悶』也。」

七章〉所說：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸」¹³⁶，所以百姓無所爭競，而歸於淳厚即是〈第五十八章〉所說：「其民淳淳」¹³⁷，此聖人「無心無為」而百姓自歸淳樸的治道，就是「有國之母，可以長久」。

天道在沒有自己中生萬物，聖人也在沒有自己中生百姓，這叫「不生之生」，也就是〈第七章〉所說：「以其不自生，故能長生」，因為天地以及聖人不把「生」封限在自家的身上，所以才能長久的生萬物以及生百姓。

「有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道」，「母」就是長生久視之道，是生命所以能長久的生成原理，人間之所以能長久的生自天長地久的自然之道，它是不生之生。「有國」是「治人」，「有國之母」是「事天」。

王淮先生說：「治人謂養生也、事天謂修道也。嗇者、愛而不費之意。此言修道養生之原則端在『疆本節用』。誠能疆本節用便是服從自然之道理—「虛靜、無為」。誠能虛靜無為則『德』必日積而盛。蓋修道養生之目的唯在成德，以建體立極也」¹³⁸。

《道德經·第五十四章》又說：「善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟」¹³⁹，建、調建「德」。抱、調修「道」。王淮先生說：「善於修道建德者，根基深厚，人生立於不敗之地、福德常留人間、並且延及子孫、宗廟祭祀，可以世代不絕，此所謂『善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟』也」¹⁴⁰。「善建」即是〈第五十九章〉說：「重積德」，「善抱」即是〈第五十九章〉說：「早服」，「不拔、不脫」，而子孫祭祀不輟，即是〈第五十九章〉所說：「有國之母，可以長久」。亦是〈養生主〉所說：「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」¹⁴¹

¹³⁶參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁150。

¹³⁷參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁151。王弼注：「其民無所爭競，寬大淳淳，故曰：『其民淳淳』也。」

¹³⁸參閱：王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁236。

¹³⁹參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁143。王弼說：「固其根，而後營其末，故不拔也。不貪於多，齊其所能，故不脫也。子孫傳此道，以祭祀則不輟也。」

¹⁴⁰參閱：王淮，《王弼之老學》，新北市：印刻文學生活雜誌出版公司，2012年，頁163-164。

¹⁴¹參閱：郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年，頁129。

第五章 結論

本論文以老子《道德經》應世思想研究，主要的目的是要消除一般人認為老子的退讓、處下、不爭是消極的思想，其實它是讓開一步，不操縱把持，不禁其性，不塞其源，萬物會自生生長，自濟自長，這種讓開一步，是一種主觀實踐的境界，它是一種內在涵養的德行，所以老子的思想它是積極的思想。

老子清楚的告訴我們，真正的恆常大道是非語言、文字、概念所能定位住的，不是語言、文字、符號所能對它百分之百所能掌握的。把天地和萬物分開來講，叫分解的講，不管是可道、可名、無名、有名、無欲、有欲、無執、有執，總持的說就是「無、有」的概念。就無與有來講，「無」是對道本身來講，「有」是對道關聯於天地萬物來講。所以不管是道的「無性」或是對道的「有性」，即是在說道之「雙重性」。

「無」當動詞用，就是化掉的意思，把那些執著、造作化解掉的意思，所以「無」不是存有論的概念，而是實踐、生活上的觀念。就是把那些「有執有為」的意識形態、自我中心主義、以及自我本位主義化掉，我們化掉所有意識形態的束縛，化掉這些自我的堅持，就能給出一個無限開闊的胸襟，我們的胸襟一打開之後，所有天地萬物都能被我們肯定、欣賞與接納，我們一打開之後，我們就能以更豁達的胸襟去寬待它、尊重它、肯定它、包容它、我們也成全了它，天地萬物就呈現一片欣欣向榮，所以叫「不生之生」。

換句話說，「無」就是無限的倘開、無限的接納與無限的包容。無就是放空自己，就是把那些得失、計較，把那些意識形態通通把它洗刷掉。所以「無」有放開、解開與退讓的意思，我們能夠放開、我們能夠解開身體的束縛與負累，便可獲得無限的輕鬆與解脫，當我們退讓一步、我們讓開一步則海闊天空。

道是無形無狀、無聲無響、它是無所不在、無所不往，道是不能用眼睛、耳朵以及手等身體感官功能去感覺它的存在，道是沒有上下、前後、古今之分的，也可以說道是道貫古今的，它是沒有時間相，也沒有空間相，道是不能被定住它的存在，它是超越的，也是渾然一體的，它是一種境界又是一種功夫，所以我們只能用修養的功夫去證成、去體現的。

道看起來是模模糊糊的，看不清楚的，也就是說感覺上像存在或感覺像不存在。它超越於我們感官知覺之上就是不可道不可名的意思，總之，道它是不可思議的，不可思議不代表它不存在，而是說超出我們一切的語言、概念、感覺之外之上的一種事實的存在。

道在天地之先，道是能生者，天地是被生者，道是作為存有學區分上的優先者，道具有超越性，它的超越性是我們人的感官之外之上更真實的存在，而且它的超越性也變成超越於形而下的，所以道的超越性有兩個意思，一個超越是指高出我們有限能力之外之上的，另外一個是屬於形而上的，它是一個創造者，因此很容易想到道也有創生萬物的作用，道家的生實際是不生之生，道家的智慧就在不操縱把持，不禁其性，不塞其源，讓開一步，萬物自會自己生長，自己完成，這種讓開一步，當然是主觀的，道生是個境界，道就寄託于這個主觀實踐所呈現的境界，由此講生就是消極意義的生。

獨立而不改，獨立就是不會被任何條件所決定的，它就是絕對的意思，不改就是恆常的意思，然後周行而不殆。周行而不殆是在說明，道是無所不在，而且它是能夠普遍的起作用，道能夠普遍的起作用，代表道不斷的付出，但是它不會有絲毫的減損，也不會受到傷害，所以說，道是無限的，它是可以為天下母。

老子所講的自然，他是從道去講自然，道就是自然，自然就是道，在方而法方，在圓而法圓，那就是道，道是生天、生地、生萬物的第一原理性格之外，背後還有一個意思，就是道能夠被體現的，能夠充分體現道，在老子道德經來講我們就是聖人，充分對道體現的人就是聖人，「聖」基本上就是德性的概念，聖這個字，已經不是一個純粹存在的概念，它具有德性的意義。

道是神聖的，體現道的人就是聖人，因為道是神聖的，所以我們對道的體現，就可以保證使我們也可以神聖。那假如道是神聖的，那就不是存在的第一原理，道是有價值的或規範性的意義。

所以道法自然是帶有神聖性的自然，自然帶有神聖性，基本上自然是境界性的東西，它是從德性上去講的，它不是從在不在、是不是上去講的，從宇宙在不在或大自然在不在去講的，它是從德性上去講的，兩個是不一樣的，當然老子那個道，也有存有論的性格，畢竟老子他不是只有講在而已，他主要是在講德，那才是老子的本意。

道家對於自然的其他詮釋，認為自然就是自己使自己如此，所以他反對有為，反對造作，有為造作就是有執的為，執就是一種干涉，就是一種把持，就是一種介入，道家反對這種東西，所以道家講無為，無為就是化掉有為，無為就是自然，有為就是不自然，造作就是不自然。不自然就是不自由，所以道家強調主體本身的自由，道家主體的自由是從一種開放來說的，自我本身的解構來說的，解構就是把它瓦解掉，如顛覆這個詞。

道家要自我本身解構，要把它瓦解掉，這個解構不是破壞的意思，而是重建的意思，基本上它是有治療的意思，世間有病，是人使他生病，不是法病，是人讓這個世間生病，道家的思考是要瓦解掉那種燥進、擾動，就是把那種不自然的病，通通把它消解掉，從新回歸於生命之自然，也就是回歸於生命之常態。

回歸生命之常態，就是把那種不自然的病，通通把它消解掉，有病的話就是不自由，化掉病的話就是找回生命的自由，以道家來講不用自由這個詞，用自然這個詞，自然就是自己如此，就是本來的面貌。道家的思考是把執著化掉，無掉那個執著，把有為造作化掉叫無為無執，無為無執的話才可以給出神聖的生命。

道家的思考，在我們的生命中都會由心知而產生執著，心知執著就是一種病，因為有病故不自然，我們要把病化掉的話，就是要重新找回自然，重新回到自然的境界，所以道家喜歡講反，反就是回來的意思，返回的意思，也有反省或恢復的意思，道的意思是要我們重新找回天生的美滿，回到我們生命的天真本德，所

以道家主要是走復歸之路。所以復、歸、反就是回到以前正常狀態的面貌，正常狀態就是天真素樸的狀態。即是將有為有執的為，恢復到無為無執的為，它都是要把病治好恢復到原來健康的狀況。

道家這種思考是一種治療的觀念，我們現在都是病人，我們怎樣通過止痛療傷的過程而復元，復歸於原來健康的自我。靜是相對於動來講，動就是躁進、毛毛躁躁的或是說老是要凸顯自我，要標榜自己有多好，那就是動、那就是進，然而老子告訴我們要虛、要靜、要退、要讓。

道家一直在強調復歸、回歸，強調所謂的反，老子的這些話，有時候會用柔、用弱、用處下來形容，或用沖、用謙卑來形容，不堅持就是柔，柔就是要化掉我執，不逞強叫做弱，道家要我們虛、靜、處下、守柔、不爭。

道家要我們的心能致虛守靜，虛掉心知的執著，所帶來的人為造作，由虛靜中發觀照的妙用，使其回歸生命之平靜、天真與和諧。一個人由於心知執著的膠著，所帶來我執、我欲、有為就是執著造作，這種造作能產生種種痛苦，所以修養的功夫要從心上做。心要致虛到最高的極致，心要守靜到最真實的篤實，要做到極致及篤實，這種功夫是無窮無盡的，這種虛靜的心就像一面鏡子一樣，鏡子是虛的、鏡子也是平靜的，它能以「無心」、「無知」的關照萬物，它能化掉「有執」「有為」的人為造作，使萬物復歸於「無執」「無為」原來自我的真實世界。

鏡子要很正確的把對方照出來的話，鏡子就不能有污垢，鏡子不能有瑕疵，鏡子不能夠有曲折，同樣的道理，我們要成為一個真正道家的賢人，就是要把我們心中的那一些標準、意見、意識形態通通把它化掉，那也就是化掉扭曲、瑕疵、污垢等。

道家以水的性格來形容一個上善的人，水無心，不知自己往下流，因為水無心不知，無分別也不計較，才能永遠往下流，水能普遍潤澤天地萬物，衣養天地萬物，天地萬物無水的潤澤就會枯乾而死，水對天地萬物是有好處的，所以說是善利萬物，但是水從來不去爭的，水無固定的形狀，在方者法方，在圓者法圓，水性任自然而無心，水善利萬物而不與萬物爭，道家認為不爭、不計較就能化掉

執著，就能重新找回生命的自在、美好。

我們要學習水的「無心」本性，水是自然的，水是無心的。水從來沒有立志要利萬物，它甚至不知道自己在利萬物。水天生利萬物，它是自然的利萬物，它沒有犧牲，也沒有奉獻，它所潤澤的萬物也不必有虧欠感。在我們日常生活中，我們要感恩所有接受我們好意的人，因為那樣我們才有付出的機會。

道家是以「無心」「無知」「無欲」「無為」回歸虛靜、守柔、處下、不爭、復歸於天真素樸的自然狀態。一個人如果能回歸於虛靜、柔弱、處下的應世態度，則是一個處處受歡迎的人，他能過得逍遙又自在的生活。反之，一個人處處與人爭強奪利，到處與人為敵，將得不到人緣，落得自陷自苦，而自傷傷人。

「為學」是學習經驗知識上的知，需要天天向外學習，累積經驗及知識，但是「為道」要日損，為道是向內體證的，它不需要向外學習，走得越遠，對道反而知道得越少，為道日損就是要無掉我們生理的慾望、心理的情緒、以及意念的造作，這樣才能虛一而靜，而呈現出無限的道心。

儒家之「為學」是知識上的增益，道家之「為道」是境界功夫上的超越，儒家之「為學」是「有執有為」，道家為了對治儒家提出為道日損，所以道家之「為道」是「無執無為」，道家所講的道就是「無」，無就是要化掉執著，化掉自我為中心主義，化掉自我標準主義，並反對綱目式的教條主義，因為綱目式的教條是有執的為，儒家是有執有為，道家是要化掉有執有為，所以提出「為道日損」。

老子告訴我們不可以執迷不悟，我們要化掉芒昧，那化掉就是作用層的話，那叫功夫，所以無就是作用，就是功夫，我們要把無解釋成治療，道家的道與無是作用層的東西，所謂作用層是我已經發現這地方是病了，我如何讓這個地方變成沒有病，我是通過這無的作用，通過這道的作用讓他變成沒有病。

我們之所以有病是病在我們的執著造作，因為在我們的生命中，自我過度膨脹，自我感覺良好，自我中心主義等名利權勢的負累下，是身負大患的主要理由。

「有身」就是有執的我，「無身」就是無執的我，無我不是取消自我，無我是無掉有執我，成為無執的我，純粹的我。

要治療身體之病痛，唯有去掉心中的執著，當我們不執著於自我的時候，就能因應隨順的擁有一切，通過「無身」才能夠有一個「大身」為天下所寄託，當我們無掉自我執著的時候，反而能夠以更開放的心胸去包容對方、去尊重並容納對方，因為包容一切，所以一切的天下都會寄託在你的生命之中，因為包容一切，那一切就會活過來，萬物都活過來了，世界就充滿一片欣欣向榮。

我是以「無我」來成就最大的我，我是通過「無私」來成就最大的私，當我什麼都不計較，我什麼都可以的時候，我就從「有心」進入到「無心」，然而世俗的人都是有分別心的，我們要超越世俗成為一個沒有分別心的人，無分別心就是「無心」，有分別心就是「有心」，我們要因應隨順於一切，我用你的標準與你相處，我用天下人的標準與天下人相處，我自己沒有標準，我沒有標準不是我什麼標準都沒有，我是不執著於任何的標準，這是道家所講的「無」。

換句話說，我是沒有門檻，沒有意識形態，沒有任何預設立場，在這種情形下，任何事情對我來講，我都能欣賞、肯定、接受，我不會去拒絕，我不會與任何人為敵，我是以「無心」的態度與天下的人相處，我能放下自我，韜光養晦，柔和渾化自己的光芒，我是把百姓看成比我自己重要，我把百姓擺在第一。

道家反對拿相對的知識當絕對的知識，當別人講的跟你不一樣通通不對，你講的知識就變成絕對的知識，所以別人跟你不一樣，就通通是錯的。換句話說真理都在你那一邊，我們不能夠只停住在相對的知，當我們能夠省察到不停止於相對的知，我們就要從「知」進入到「不知」，或從「知」進入到「無知」。我們要能夠去了悟到「知」必須要從「相對」的進入到「無對」的道理，如果自己極限在那種相對的知，那就是生命的大病痛，人間的意識形態就會形成對立，而造成極大的傷害。

我們不能夠去了悟到「無知」，當然這是一個病痛，每一個人總是從一個計較的，從那個世俗的地方去強調自己的聰明，這種知識都是有限的，「分別心」就是「有限的」，是心有為的「成心」，我們能夠把心有為的「成心」轉成無心無為的「平等心」，平等心就是「無限心」或叫「道心」，我們能將「成心」轉

成「道心」，這才是超越世俗的境界，就代表我們能接受治療，那我們就健康了。

人要不病的話，就是要通過道來自我拯救，因為道可轉危為安，它是透過無的功夫來拯救自己，來轉危為安，道它就是無，無執的存有論或者是說作用層的道，道的作用是在保住一切。就道家的立場來看，平等心就是不齊之齊，就是大家不是在統一標準底下完全合乎這個標準，大家都可以展現自己的特色，我們對天地萬物可以擁有不同的特色，我們應該一視同仁，我們沒有給一個標準說，這是道家的思考。

人間本來是可以和平相處的，由於人人馳聘畋獵，互相拔刀相向，爭得你死我活，兩敗俱傷，我應該表面遷就於你，內心也附和你，我這樣內外一如，自己退開一步，讓開一步，同時處處尊重對方、包容對方、並肯定對方，我這樣因應隨順的應世態度，則天地萬物可自由自在的和平相處。

一般人通常把道想成是神聖不可侵犯的，是遙遠掛在天邊的，是可望不可及的，永遠給人家當作理想膜拜的對象，老子是要打掉對道想成遙不可及的思維，他要把我們拉回來隨時隨地與道在一起，所以至高就是至近，最崇高的就是最眼前的，把崇高當成至近就是玄，最崇高最偉大的，就是最親近最平凡的，也唯有平凡親近才能證實它是真實的偉大，偉大而沒有偉大相，平凡但是又不平凡，它是既神聖又一般而已。

所以道家認為道是與我們同在的，我們不要鋒芒畢露，把強光照傷了別人，我們要柔和渾化一下，道與天地萬物是相渾同的，這叫做一體的呈現，也叫做圓融，正與反之間沒有對立，就好像天下萬物生於有，有生於無，有與無之間沒有對立，這就是中國人圓融的智慧。

從超越的區分到辯證的融合，到最後道通為一，連區分都不必區分，區分是代表超拔於世俗，向上跳躍，可是當向上跳躍之後，就有更大的遠見，能有更大的包容、自在，可分而不可分是要先有所分，最後才有所不分。

道就是真，人就是俗，不管是真或是俗，到最後都是圓融渾化為一，道家反對訂立一個教條主義的標準作為標準，所以對於那些認同意見或主張的人，我們當然要肯定，可是對於不認同意見或主張的人，我還是肯定他的意見或主張皆有其存在的價值，我不會以固定的意見或主張作為一定的標準，這就是中國圓融的智慧。

道家思想是以「無」為中心思想，主張以「無」化掉「自我為中心主義」的偏執，以生命整體的考量，應打開以「人類中心主義」的狹隘視野，認為人類只是萬物中之一物種而已，本應與其他物種和諧共處於長宇大宙之間，人類絕對沒有權利或資格為所欲為的對於大自然予取予求加以破壞，並宰制其他萬物的存在，人類應透過人性的自覺，強調以「生態中心主義」的整全性思維，敞開我們的心胸，以包容的態度、肯定多元萬物的存在，尊重自然，以維護生態環境的完整。

人有生就有死，生時無選擇性偶然的到來，我們活在當下，不執著於生，心裡已把生放下，我們的心裡就不會存有死亡的陰影，死亡就無立身之地，而不會受到死的傷害，因此死時能因應隨順坦然的面對，非選擇性自自然然的離去。死不死是身體的問題，亡不亡是德性與精神的問題，人死了，身體會隨著肉體而消失，但是人雖然死了，生命所顯現的德性與精神是可以永恆與不朽的，人生的意義不在於生命的長短，而是在於無私、無我、無為、無執的應世態度，能以豁達的胸襟肯定天地萬物，包容天地萬物，並接納天地萬物，這才是德行智慧的真正體現，而能將生命的光輝永垂不朽的留在人的心中。

參考書目

一、古典文獻（依年代先後排序）

- 西周·佚名，《周易》，臺北市：里仁書局，1994年。
- 西周·佚名，《尚書》，北京：中華書局，1996年。
- 東周·孔子，《論語》，臺北市：正中書局，1994年。
- 東周·老子，《老子》，臺北市：台灣中華書局，1996年。
- 東周·墨子，《墨子》，臺北市：東大圖書公司，1983年。
- 東周·孟子，《孟子》，北京：中華書局，1997年。
- 東周·莊子，《莊子》，臺北市：里仁書局，1992年。
- 東周·荀子，《荀子》，臺北市：台灣中華書局，1988年。
- 東周·左丘明，《國語》，上海：上海古籍出版社，1998年點校本。
- 東周·慎到，《慎子》，（錢熙祚校正），臺北市：世界書局，1975年。
- 東周·佚名，《管子》，北京：中華書局，2004年。
- 東周·呂不韋，《呂氏春秋》，臺北市：台灣中華書局，1966年。
- 漢·佚名，《帛書老子》，臺北市：河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2005年，重印本。
- 漢·許慎，《說文解字》，臺北市：宏業書局，1968年翻印本。
- 漢·河上公，《老子章句》，北京：中華書局，2009年。
- 曹魏·王弼，《老子指略》，臺北市：華正書局，1983年重印本。
- 曹魏·王弼，《老子注》，臺北市：藝文印書館，1985年。
- 齊·蕭齊曇摩伽陀耶舍譯，《無量義經今譯》，臺北市：佛教慈濟文化服務中心，1988年。
- 唐·孔穎達，《周易注疏》，臺北市：台灣學生書局，1984年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北市：大安出版社，1984年。
- 宋·朱熹集註，《四書集註》，臺南市：大孚書局，1991年。

宋·林希逸，《莊子虞齋口義》，臺北市：鴻道文化事業公司，1971年。

明·釋德清，《莊子內篇注·卷四》，臺北市，廣文書局，1991年。

清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北市：廣文書局，1978年。

清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年。

清·王先謙，《荀子集解》，臺北市：華正書局，1987年。

清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北市：世界書局，1965年。

清·魏源，《老子本義》，臺北市：漢京文化出版社，1980年。

清·段玉裁，《說文解字注》，臺北市：宏業書局，1968年翻印本。

清·章學誠，《校讎通義》，上海：上海古籍出版社，1995年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

方東美，《原始儒家與道家》，臺北市：黎明文化公司，1993年。

方東美，《方東美先生演講集》，臺北市：黎明文化公司，1984年。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。

王淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。

王淮，《王弼之老學》，新北市：印刻文學生活雜誌出版公司，2012年。

王邦雄，《儒道之間》，臺北市：漢光文化事業公司，1985年。

王邦雄，《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。

王邦雄，《老子道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，2005年。

王邦雄，《生死道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1991年。

王邦雄，《人間道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1991年。

王邦雄，《人生關卡》，新北市：旭昇圖書有限公司，1992年。

王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年。

王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1980年。

王邦雄，《莊子道》，新北市：漢藝色研文化事業有限公司，1993年。

王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2013年。

王邦雄，陳德和，《老莊與人生》新北市：國立空中大學，2007年。

朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北市：臺大出版中心，2011年。

- 江日新（主編），《中西哲學的會面與對話》，臺北市：文津出版社，1994年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：臺灣學生書局，1963年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北市：台灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。
- 牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市：鵝湖出版社，1997年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，1985年。
- 吳怡，《新譯老子解義》，臺北市：三民書局，1996年。
- 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北市：風雲時代出版社，1990年。
- 李零，《郭店楚墓竹簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 李明輝，《荀子重探》，臺北市：聯經出版社，2001年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，臺北市：鴻泰出版社，1985年，序言，頁 xv。
- 林綺雲等，《生死學》，臺北市：洪葉文化事業有限公司，2000年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北市：明文出版社，1996年。
- 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，臺北市：臺灣商務印書館，2006年。
- 胡適，《中國人的心靈》〈中國哲學與文化要義〉，臺北市：聯經出版公司，1984年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，1992年。
- 涂宗流、劉祖信，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 高亨，《老子正詁》，臺北市：開明書店，1968年。
- 高達美，夏震平（譯），《真理與方法·下冊》，臺北市：時報出版社，1995年。

- 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北市：樂學書局，2001年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 陳正宗，《生物化學指引》，臺北市：鴻文堂圖書公司，1980年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 傅斯年，《性命古訓辯證》，臺北市：新文豐出版公司，1985年。
- 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北市：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。
- 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，2009年。
- 馮友蘭，《中國哲學史·(增訂本)·上冊》，臺北市：臺灣商務印書館，1999年。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北市：允晨文化公司，1989年。
- 馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，臺北市：臺灣學生書局，1991年。
- 楊思廉，《工業化學概論》，臺北市：五洲出版社，1995年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北市：東大出版社，1990年。
- 曾昭旭，《老子的生命智慧》，臺北市：健行文化出版事業公司，2002年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史·上冊》，臺北市：臺灣學生書局，2011年。
- 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，臺北市：文津出版社，2007年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，1992年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1935年。
- 錢穆，《國史大綱》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年。
- 錢穆，《莊老通辨》，臺北市：東大書局，1991年。
- 嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北市：正中書局，1996年。
- 謝君直，《郭店楚簡儒家哲學研究》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北市：新文豐出版社，1997年。
- 薛明生，《先秦兩漢道家思維與實踐》，臺北市：文津出版社，2007年。

辜琮瑜，《生死學中學生死》，臺北市：法鼓文化事業股份有限公司，2010年。

荊門博物館（編），《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

劉東山，黃政賢，《環境工程學》，臺北市：曉園出版社，1990年。

《空氣汙染概論》，甲級第一冊，空氣汙染防治專責人員訓練教材，1996年。

三、期刊論文（依姓氏筆畫順序排列）

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第334期，2003年4月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第335期，2003年5月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》第336期，2003年6月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年7月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第338期，2003年8月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第339期，2003年9月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（七）〉，《鵝湖月刊》第340期，2003年10月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年11月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》第342期，2003年12月。

牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（十）〉，《鵝湖月刊》第343期，2004年1月。

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第319期，2002年1月。

牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄（二）〉，《鵝湖月刊》第320期，2002年2

月。

吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 4 期，
2006 年 4 月。

胡孚琛，〈二十一世紀的新道學文化戰略(下)—中國道家文化的綜合創新〉，
《鵝湖月刊》第 318 期，2001 年 12 月。

袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義—以唐君毅先生有關存在主義之省
察為線索〉，《鵝湖月刊》第 164 期，1989 年 2 月。

高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第 279 期，1998 年 9 月。

陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》
第 189 期，1991 年 3 月。

陳德和，〈略論老子的年代與思想〉，《鵝湖學誌》第 22 期，1999 年 6 月。

陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月。

陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉，《揭
諦》第 3 期，2001 年 5 月。

陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第 3
期，2005 年 7 月。

陳德和，〈戰國老學的兩大主流—政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》，
第 35 期，2005 年 12 月。

陳德和，〈當弗朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第
384 期，2007 年 6 月。

陳德和，〈老莊思想的環境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第 387 期，2007 年 11
月。

陳德和，〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第 406 期，2009 年 4 月。

陳德和，〈宗教人文化的道家思維—以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》第 417
期，2010 年 3 月。

陳德和，〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第 23 期，2012 年 7
月。

陳德和，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀—以《老子虞齋口義》
為中心〉，《嘉大中文學報》第 8 期，2012 年 9 月。

陳德和，王淑姿，〈莊子靈性教育的義涵及其目的〉，《宗教哲學》季刊第 62 期，2012 年 12 月。

陳德和，〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》季刊第 70 期，2014 年 12 月。

陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》第 6 期，2015 年 12 月。

陳德和，〈論老子《道德經》對宗教大同的肯認與奠定〉，《宗教哲學》季刊第 75 期，2016 年 3 月。

陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月。

陳政揚，〈「人籟、地籟、天籟」與「吾喪我」之內在相似性的另類詮釋〉，《鵝湖月刊》，第 290 期，1999 年 10 月。

鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法－中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀〉，《哲學與文化》，第 27 卷第 3 期，2000 年 3 月。

劉述先，〈中國經典詮釋學的特質學術座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊》，第 10 卷第 2 期，1999 年。

賴錫三，〈「當代新道家」與「深層生態學」的形上基礎〉，《揭諦》第 2 期，1999 年 7 月。

郭店楚墓背景資料參考湖北省荊門市博物館，〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》，1997 年第 7 期。

四、碩博士論文（依姓氏筆畫順序）

李涵芄，《莊子生死慧之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007 年。

汪翠梅，《老子自然學說之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

吳逢吉，《老子道論思想的指標－「無為」、「自然」研究》，東海大學哲學系碩士論文，2005 年。

吳慧齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2007 年。

洪性燁，《老子無為自然的人生哲學研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論

- 文，1991年。
- 柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文系博士論文，2003年。
- 張煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學哲學與生命教育系碩士論文，2014年。
- 張民福，《莊子安命思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 陳貴美，《老子無為思想之研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980年。
- 陳人鳳，《老子「自然」觀美學意義》，國立中正大學中國文學研究所碩士論文，1995年。
- 梁正宇，《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 馮秀瑛，《老子無我論之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 黃慶鐘，《老子歸根復命思想的哲學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 黃裕宜，《老子自然思想的考察》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。
- 彭馨慧，《老子法自然的美學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2000年。
- 曾崑崙，《老子哲學中自然無為思想之研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1982年。