

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

論老子聖人觀對校園角色的省察

On the Inspection and Introspection of the Roles of Campus
by View of the Sage in Laozi's Philosophy

盧昶村

Chang-Tsun Lu

指導教授：謝君直 博士

Advisor: Chun-Chih Hsieh, Ph.D.

中華民國 108 年 6 月

June 2019

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士學位論文

論老子聖人觀對校園角色的省察

On the Inspection and Introspection of the Roles of Campus
by View of the Sage in Laozi's Philosophy

研究生：盧祖村

經考試合格特此證明

口試委員：_____

潘天愛

陳政揚

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：唐政統

口試日期：中華民國108年6月6日

謝誌

感謝指導教授謝君直老師身教言教的示範、以及嚴謹而無比耐心的指導，讓我領略到做學問應有的精神態度。感謝授課老師陳德和教授精彩生動的說法，啟發我對道家相關研究的興趣。感謝父母、師長、兄弟、朋友、同窗們、系辦惟文女士，一路上不論平順或顛簸，很幸運有大家的支持、鼓勵、幫助、與包容，感謝您。

最後說一個小故事，內人剛剖腹完沒多久就急著練習下床，後來論文達到預定進度後，內人才告訴我，那是為了幫我爭取多一天的寫作時間，因為只要她能夠自理一天，就可以替我爭取多一天的寫作時間了。類似的故事還有很多。她總是默默用行動支持與愛我，發出溫暖的光芒，令我銘感五內。藉著這裡，我要特別感謝我生命中最重要也最愛的人，馨誼女士，雖然沒讀老子，但總是像《道德經》所描述的有道者，有妳的賢慧，才有這一本書的誕生。

謹獻給我的賢妻、以及剛出生的盧寶，有妳們真好。



中文摘要

校園之主體，就在於「人」這「生命主體」上，而教育裡面的「人」其任務在繼往開來、奮發上遂，傳承文化生命、陶冶人格內涵，然後成為人格健全美滿的人—自內有文化涵養與人格修養、外有周濟天下的一種與道、與天地同大的人格境界狀態，也就是「聖人」。

本文說明「聖人」之內涵，可以由老子之「道」、「無」與「有」之「玄德」、「自然」等概念來理解。而且，聖人體無，空虛其德，無為無不為，能不生而生天地萬物，使被生者存在之在其自己，也就是成為他自己，而非任何人的工具。其工夫就以「致虛守靜」為始而自然呈顯出「守柔不爭」之生命實踐表現，同時呈顯出「無為心境」之境界證成。本文進而申論聖人之工夫境界，讓天地萬物歸根復命，各自脫離妄作而回到了其本真美好。

本文參考當代對老子哲學詮釋的研究方法，以內容真理的角度，透過老子聖人觀，省察校園三個主要角色之可能問題以及如何可以有有道之表現。三個主要角色是：領導角色、教師角色、學生角色。要之，三個主要角色之種種可能問題根源於不能致虛守靜，而種種有道之表現根源於能夠致虛守靜—化除自己身心內外、意識形態等造作，使復歸其自有永有之天真美好的價值，沒身不殆而天長地久。

關鍵詞：道德經、道、無、有、玄、自然、無為、教育、領導、老師、學生

Abstract

The main body of the campus lies in the "human subject" of "human beings", and the "people" in education has the task of continuing to open up, surging and cultivating, inheriting cultural life, cultivating the connotation of personality, and then becoming a person with perfect personality. There is a cultural connotation and a personal accomplishment, and there is a state of being in harmony with the heavens and the earth, which is also the "sage".

This article explains the connotation of "sage", which can be understood by Lao Tzu's "Tao", "Wu" and "Yu" "Xuande" and "Nature" concepts. Moreover, the sacred human body is vain, emptiness and ethics, and doing nothing, can not give birth to all things, so that the being born exists in itself, that is, to become himself, not a tool for anyone. At the beginning of his work, he has shown the life practice of " To be unfilled and keep quiet " as a result of " To be soft and Indisputable ". At the same time, it shows the realm of "Wu wei ". This article goes on to discuss the realm of the work of the saints, let all things in the heavens and the earth return to their roots and return to their true beauty.

This article refers to the contemporary research method of Laozi's philosophical interpretation. From the perspective of content truth, through the view of Laozi's saints, it is possible to examine the possible problems of the three main roles of the campus and how to have a proper performance. The three main roles are: leadership roles, teacher roles, and student roles. In the hope, the possible problems of the three main characters are rooted in the inability to succumb to silence, and the manifestations of all kinds of ways are rooted in the ability to succumb to silence and to eliminate the creation of their own body and mind, ideology, etc., so that they can return to their own forever. There are innocent and beautiful values that are eternity.

Keywords: Morality, Tao, Wu, Yu, Xuande, Nature, Wu wei, Education, Leader, Teacher, Student

目錄

謝誌	I
中文摘要	II
Abstract	III
目錄	IV
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍與材料	3
第三節 研究方法與論文結構	10
第二章 聖人觀的理論基礎	13
第一節 道的基本觀念	17
第二節 無與有之玄德	29
第三節 自然觀念的價值義涵	42
第三章 聖人觀的工夫論	51
第一節 致虛守靜的修道工夫	52
第二節 守柔不爭的生命實踐	64
第三節 無為心境的主體證成	72
第四章 從聖人觀省察校園生活	80
第一節 對領導角色的省察	81
第二節 對教師角色的反思	88
第三節 對學生角色的啟發	94
第五章 結論	101
第一節 研究回顧	101
第二節 研究展望	107



第一章 緒論

本章分成三節，分別為：研究動機與目的、研究範圍與材料、研究方法與論文結構。研究動機與目的乃是介紹本研究之研究理由，與所要追求的目的，並略述本文以老子聖人觀為省察根據之理由。研究範圍與材料在展示本研究涉及的資料並介紹其中重要者。以下是正文。

第一節 研究動機與目的

根據我國憲法，教育是國人擁有的權利、也是應盡的義務，所以人人都會經歷人生這麼一段在校園生活裡的學習過程。在校園裡，組成主要由師長、學生與校長及其領導的行政職員團隊所組織而成，而校園的存在，也就是依附在此活生生的生活世界的存在，更精確一步申說，校園的主體並非是行政組織、法律規章、樹木操場、高樓圍牆，校園之主體，乃在於「人」身上，在於這有生命、有創造力、能夠感通、能夠保住文化的「生命主體」上。

校園裡的「人」，任務是在「生命主體」上繼往而開來、奮發而上遂，這樣的任務，既有文化生命的傳承、也有人格陶冶的內涵。校園裡的「人」，便在理想的狀態下成長、茁壯，然後成為人格健全美滿的人——也就是自內有文化涵養與人格修養，外有周濟天下的一種與道、與天地同大的人格狀態，亦即「體道證德」的境界狀態。這狀態，自古以來為中華文化圈的人們所追求之理想教育的目的，也就是傳統思想與文化所通稱的「聖人」。

「聖人」是傳統具有文化生命心靈的人所羨求的，成為「聖人」的終極目標與價值實踐，都是道路曲折、而且少不了風霜雪雨的磨礪。古今希聖的哲人，在心靈與物質的世界，摸索著「聖人」之道的軌跡，為世界留下許多不朽的文字。《老子》一書就是傳統哲理文獻有關「聖人」觀念的鉅作之一，它裡頭對「聖人」的意涵，也是道家哲學具有代表性的一本。

《老子》一書，非常有特色。首先，與世界上說理深刻的智慧書籍一樣，要言不繁、言簡意賅，短短五千言，便說盡奧妙的道理。簡短而深邃的道理表述方

式正相應華人的文化心靈。其次，《老子》的表述模式不太尋常，表面看似否定一般社會觀念或概念之語，其實裡頭暗藏玄機，按老子的說法，這是「正言若反」的一種敘述手法。此敘述手法可以使得本來已經蒙塵的概念，又重新復歸於它該有的位置上。就這麼特別的方法，《老子》將可能是當世應該擁有，而卻含義不彰的各種價值道理——疏理一遍，比如道德、仁義之類的概念，使它們歸了根、回到自己，其中，「聖人」一詞，自然也是在老子反省之列。

「聖人」一詞，在不同的詮釋系統下，實入了各個不同的意義，有時不同詮釋系統下的「聖人」，其意義可能是互斥的。而在老子的疏理裡，透露走出這困境的味道，它在古今希聖哲人尋覓聖人之道而困住時，別具啟發意義，¹深入一點說，《老子》的聖人觀點，或許會成為眾人應該希聖的出路。此外，這啟發，不但應該可以是傳統上眾人對人格希聖的省察依據與出路，也使筆者思索到研究者的生活世界。筆者的職場環境是與「人」有莫大關係，而且有著期許生命主體文化傳承的意義在。此即與各式「人」相處的教育工作者，這「人」是別人、也是自己，在校園角色裡身為教育者，就是應該建立生命主體的「教師」，帶領著傳承著文化生命繼承者的「學生」、以及面對帶領生發教師教學熱誠的校長及其所領導的行政團隊。

校園裡的三個主要構成角色——「校長以及其所領導與代表的各階層領導者」、「教師」、「學生」，在社會變遷下，它們面貌是否已逐漸模糊不清？若是，那麼在模糊不清的概念裡，必然漸漸失落了它文化傳承與陶冶人格的生命意義。筆著嘗試著去思考，若是這三個角色從《老子》的系統裡希聖而言，是否會復歸其應有的內涵？若答案是肯定的，那麼，它的理論基礎在哪？實踐工夫是什麼？是故，筆著帶著對校園的關懷，希望從《老子》哲學的智慧裡，理解《老子》聖人觀的理論與實踐工夫，並從中汲取現代意義，以提供校園一條角色歸根復命的道路指引，讓角色如其角色而復歸於自然和諧。是為本文動機與目的。

¹ 本文以王弼之說，以及為王弼之說疏理者，這一脈絡為主要參照，以理解老子聖人觀。王弼認為聖人乃是神明茂而五情同者，神明茂是體無之意，五情同則與一般人一樣必須應物之意。合而說來，聖人體無，故雖應物卻不累，應物不累，意類同於無為而無不為也。本文採王弼注為參考，其老子注之介紹與採用理由詳見本章第二節。聖人觀之基本理論與工夫論參見本文第二、三章。聖人體無應物不累、無為無不為之無為心境的主體證成詳見本文第三章第三節。

第二節 研究範圍與材料

老子及其著作《道德經》的出現，²標誌著人類文明長河裡又投放出一盞明燈，指引許多人、影響許多學問。如此一位歷史上極其耀眼而不可忽視的重要人物，他的背景卻不多。最初記載老子的文獻，就當屬《史記》，它的作者司馬遷活動年代離老子年代尚未悠遠，又是由掌管知識管理、有世襲傳承故而應清楚老子學術沿革的司馬家族所記載，³但即便如此，在司馬遷《史記》之〈老子韓非列傳〉⁴裡，老子其人即舉了三人，⁵司馬遷以疑傳疑當然是一種負責任的史家筆法，不過卻按下後代學者意見紛擾之機括，老子其人為何、生存年代介於哪個區塊之間眾說紛紜，雖有諸多見解，但吾人認為一切還當回歸到文獻才是，則老子其人背景的傳述不多，應不妨礙吾人在《道德經》文獻上的義理研究。陳德和先生認為應「謹慎地回到信而有徵的文獻記載」⁶來探索道家起源問題。根據此精神，研究老子哲學，也應當回到文獻上來探討其義理。袁保新先生也發表過類似的看法：

老子之書成於何人何時，固然是學術界久懸難決的公案，但是環繞著『道』一概念所展開的形上世界，卻不必因為本身的歧異性格以及詮釋系統的分化，註定永遠地模糊下去。相反的，在『創造性詮釋』的反省批判過程中，老子形上世界的面目不但可以逐漸廓清，而且也可以在當代知識脈絡中找到最恰當的理解形式。⁷

總而言之，兩先生皆認為老子其人與活動年代皆可以暫時存而不論，而就老子《道德經》文獻、老子哲學思想考察其義理。據此，吾人也採取此一立場開展本文。雖然本研究不在人物、字詞上做考據訓詁工作，但既有的訓詁、考據學術成果，

² 先秦諸子之著作往往以名號取書名，如《孟子》、《韓非子》是也。老子之著作《老子》亦然，通說《老子》在唐後為皇室所青睞，而提升為經的地位，而名之《道德經》（另有南北朝之說，詳見：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）。本文以下凡提老子其人，一律稱「老子」，凡提及老子其書，一律稱《道德經》，此行文方法參考自陳德和先生。參見：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年，頁5。

³ 陳德和先生說：「史官歷來也是世襲，因此它可以形成一個有效見證學術發展的傳統」。同上揭書，頁23。

⁴ 漢·司馬遷，《史記》，北京，中華書局，2003年，頁2141。

⁵ 即孔子問禮之李耳，以及周太史儋，與老萊子。

⁶ 《老莊與人生》，頁21。

⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》之〈老子思想中「道」之形上性格底商榷〉，臺北，文津出版社，1997年，頁133。

它仍是我們論述義理過程中的參考依據。

《史記》記載「老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，乃遂去。至關，關令尹喜曰：『子將隱矣，彊為我著書。』於是老子乃著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。」⁸這段文字紀錄對本研究的重點是，老子見「周文疲弊」⁹（「周之衰」）而退隱，退隱前夕因緣際會留下了五千多字的著作。這五千多字或者歷代稱為「五千言」，便是本研究的重心文本《道德經》。

自《道德經》誕生開始，距今大約已有兩千多年以上，彼時傳抄工具不似現代簡便，流傳之文化區不同，六國文字又有些許差異，再者，傳抄錯漏在所難免，古代文字載體除了書簡便是帛書，帛書除非有好的保存條件，否則絲綢比起竹簡保存不易，而保存性較佳的竹簡，可存在著錯簡殘篇的現象，加以傳布時間久遠、流傳地區廣袤，老子脫稿而出的原本，以常識判斷其與現代所見的通行本，在文字學層面上，應該多少有不一樣存在，¹⁰為解決這樣的問題，歷代學者多所努力，已取得一定的成績，可供本研究參酌使用。

關於老子《道德經》文本的流傳，參考陳德和先生《老莊與人生》之說明如下。¹¹陳德和先生表示，研究老子思想必須根據之《道德經》，其版本流通並不單純，大抵有三：一、曹魏時代的王弼在他注解《道德經》時所一起勘定完成的本子，二、1973年大陸湖南長沙馬王堆漢代古墓所出帛書中的本子，¹²三、1993

⁸ 摘自《史記》之〈老子韓非列傳〉，北京，中華書局，2003年，頁2141。

⁹ 「周文疲弊」乃牟宗三先生語，牟宗三先生解釋這是先秦諸子之思想起源。詳見：牟宗三，《中國哲學十九講》之〈第三講 中國哲學之重點以及先秦諸子之起源問題〉，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁60。考察司馬遷所記載「見周之衰」之契機，才驅使老子帶著這股內在動機出關、並留下《道德經》上下五千言，牟宗三先生之見解（諸子含老子哲學起源於「周文疲弊」）與司馬遷之記載（「見周之衰」）正可互為發明、彼此旁證。

¹⁰ 然則，這樣的不一致，吾人可能會疑惑老子《道德經》之義理探討，如何能夠在學術研究中立足、進而如何可以是我們安生立命的參考？關於這點，在詮釋學的層面上，袁保新先生提出創造性詮釋學的原則與方法時即說「一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。」等六點，於本研究第一章第三節詳述（參考自：《老子哲學之詮釋與重建》，頁76-77）。另外，袁保新先生又明言：「今本《道德經》在長期傳承的過程中，不免有傳抄錯誤，斷簡脫落的情形，但大致而言，其義理聯屬，應視為一部思想一貫的系統之作。」（同上揭書，頁212）另證諸陳德和先生之《道家思想的哲學詮釋》（臺北，里仁書局，2005年，頁33），肯定《道德經》是「具有系統性而能在見解上一以貫之」之文獻、「本書很可能是出於一人的手筆」。由此，本文據以為研究立場，認為：這樣的狀況並不妨礙吾人對老子內在義理乃系統一貫的觀點。

¹¹ 《老莊與人生》，頁8-9。本段之參考、引用皆本於此資料8至9頁。

¹² 參見：高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1996年。

年大陸湖北荊門郭店戰國楚墓出土竹簡中的本子。¹³凡此簡稱通行本、帛書本、竹簡本。首先，是通行本，根據宋代道家學者林希逸所述，東漢河上公將《道德經》分為八十一章，王弼進行讎勘「大體也是先以河上公本做為基礎」，「之後歷史演變過程中不可免的不斷的被檢討和訂正」，「不過如今我們所見的樣貌，應當和它原來沒有太大的出入」。其次帛書本，帛書本文字為小篆、隸書，內文並不標明章次，先德後道的表述順序與《韓非子》之〈解老〉、〈喻老〉篇討論老子思想時的行文次序一樣，「極可能是先秦諸子中的介於道、法之間的人物所訂定」，「我們認為帛書本是道家傳統中黃老一派所常援用的《道德經》版本」。復次，竹簡本，竹簡本文字為楚地文字，依竹簡形狀分為甲乙丙三編，統合起來字數約通行本三分之一，「出土份量太少，大概只能當成影響材料而尚難在義理上具有決定性的地位」。

此外，隨著考古工作的進展，各地仍持續挖掘或收購盜墓者所帶出之道德經古文本，比如北大漢簡等。限於時間精力學力，以及考古界新出土文本在義理解讀上尚在初始，本研究不在這邊鑽研，以免行文駁雜歧出。所以，《道德經》文本取材上，本研究當以通行本，也就是王弼本為《道德經》主要代表文本，輔以帛書本、竹簡本列為輔助參考文本。另外，老子成書年代學界目前尚無共識，然大抵上，有早出說、晚出說等，隨著郭店竹簡的出土，晚出說已經塵埃落幕，其餘受限於研究時間與研究範圍以及研究者學力，以及這非本研究所要處理的問題，故姑且存而不論。

研究老子哲學所涉及的《道德經》文獻甚多，¹⁴古代有王弼《老子注》、焦竑《老子翼》等等。當代學者的更盛古代，筆者研究過程參考了蔣錫昌《老子校詁》、嚴靈峰《老子達解》、陳錫勇《老子校正》、王邦雄《老子道德經的現代解讀》、陳鼓應《老子今註今譯》。本文研究老子《道德經》則本諸王弼《老子注》的注，版本根據樓宇烈《王弼集校釋》。

研究老子《道德經》應當要有一考證充分、學界公認為善的文本，以及注解《道德經》的權威本。王弼注便起到了後者的角色。本研究以樓宇烈《王弼集校釋》為《道德經》文本參考底本，同時也是王弼老子注之參考底本，並輔以它本

¹³ 參見：丁原植，《郭店竹簡釋析與研究》，臺北，萬卷樓圖書公司，1999年。以及參見：廖名春，《郭店楚簡老子校釋》，北京，清華大學出版社，2003年。

¹⁴ 按陳德和先生所示，自兩漢到清朝以後，注老解老的相關著述「多達 330 餘家」。《老莊與人生》，頁 36。

參看。本文凡引用老子《道德經》之各章摘句時，因概皆出自樓宇烈《王弼集校釋》此版本，為使行文通順、不繁舉註，除非需要強調者以外，乃以不加註其所在頁碼為原則。王弼乃魏晉名士，其王弼老子注是世所公認後人注解老子《道德經》的翹楚。¹⁵魏晉之時代多名士，名士有其神情逸態與玄理玄思，¹⁶與《道德經》之精神聲氣相應，故時人頗能獨發慧解，¹⁷而其中又以以王弼為代表，故本研究以王弼之注解為基調來理解老子《道德經》。¹⁸

在思想理解與詮釋方面，本研究參閱了《老子指略》、牟宗三《才性與玄理》、牟宗三《中國哲學十九講》、牟宗三《中國哲學的特質》、牟宗三《道德的理想主義》、王邦雄《老子的哲學》、王邦雄《老子道》、王邦雄《生死道》、王邦雄《人間道》、《儒道之間》、《二十一世紀儒道》、王邦雄《老子道德經的現代解讀》、王邦雄、陳德和《老莊與人生》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》、唐君毅《中國哲學原論：導論篇》、王淮《老子探義》。

以上諸研究材料略舉其重要者為之做初步說明如下。首先，文本上，樓宇烈

¹⁵ 根據牟宗三先生所言：「王弼對於老子確有其相應之心靈，故能獨發玄宗……落於章句亦許有謬誤，然大義歸宗，則不謬也。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁127。「王之老與向郭之莊……蓋其精神能相應，而後之言老莊者，無一能相應也。」（同前揭書，頁79）若牟宗三先生之說為是，則吾人當肯定王弼對老子思想詮釋的功勞。當然，作為一個學術上的見解或命題，當非全部學者都認同，比如採取「客觀實有論」立場的唐君毅先生，不滿王弼只強調「無」而將「有」隱諱不彰（唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，香港，人生出版社，1966年，頁357），至於兩先生何者為是，本文參酌袁保新先生、陳德和先生之見解。袁保新先生在《老子哲學之詮釋與重建》裡考察當代大師們的詮釋後，認為採取道為形上實體立場者，無法說明存有原理（《道德經》裡有關貌似亞里斯多德形上實體的語句）何以邏輯推导出應然原理（《道德經》裡多達三分之二篇幅有關人生政治之文章），反而如牟宗三先生將道的形上實體消融在主觀境界中來得合理（袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁42-52、以及頁78-79）。另外，陳德和先生在《道家思想的哲學詮釋》省察唐君毅先生的說法，陳德和先生表示，若老子之道是萬有之根據及萬化之根據之客觀實體，則應該如儒家富於人文的創造與建構，然而實則並非如此（《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁65）。本文根據袁保新先生、陳德和先生之說，理解牟宗三先生以及王弼對道不採取為客觀形上實體這一說法。此說法是本研究重要參考方向。

¹⁶ 牟宗三先生曰：「玄智、玄思，皆名士一格之特徵。」，《才性與玄理》，頁68-69。

¹⁷ 牟宗三先生曰：「進一步發揮道家的玄理，就是魏晉玄學的貢獻」，《中國哲學十九講》，頁234。

¹⁸ 欲掌握老子學說，宜適當掌握王弼注。對此，陳德和先生在考察牟宗三先生《才性與玄理》（「王弼對於老子……大義歸宗，則不謬也。」）、《現象與物自身》（「王弼之注老……是相應者。」）、《中國哲學十九講》、《圓善論》後肯定的說：「牟先生當亦承認：若確定董理出王弼老子學之面貌，即等於掌握老子學說之原義。」言下之意，陳德和先生認為理解《道德經》當從牟宗三先生、以及牟宗三先生所肯定之王弼注為佳徑。（陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁3。）本文據此作為理解老子《道德經》之主要參考途徑。陳德和先生還說：「筆者剛接觸『主觀境界說』時，即發現牟宗三先生事實上是從向、郭注莊來界定莊子，再由此以界定王弼注老，最後及於老子而證成其說，等到後來看到《圓善論》之後乃益信吾言之不謬。」可做為補充（同前揭書，頁39）。故本文以下提及「道家」時，概以王弼注之老子道德經為旨、以及與此老子相應的莊子部分，而非涉及研究範圍以外的其它類型道家，比如道家、或者道教之類。

校譯《王弼集校釋》是學界公認的善本之一，它內容包括《老子道德經注》也就是王弼《老子注》，以及《老子指略》、《周易注》、《周易略例》、《論語釋疑》、王弼背景資料等附錄。除了與本文無關之周易、論語外，其它是為本研究考察老子《道德經》文本、王弼《老子注》文本、以及王弼《老子指略》文本的主要出處。《王弼集校釋》本書可以說是本文開展研究的起點。而在文字上，其它如：蔣錫昌《老子校詁》、陳錫勇《老子校正》，兩書內容為老子文本之考據訓詁，它提供學界已有的文字研究成果提供輔助研究，略為參考。而王邦雄《老子道德經的現代解讀》、王淮《老子探義》、嚴靈峰《老子達解》、陳鼓應《老子今註今譯》等書，乃在文字或老子義理上有所闡發，其中《老子道德經的現代解讀》較為本研究所參酌，其按老子八十一章為順序逐章疏解，內容義理為王邦雄先生在研究老子學、講學上「講學近四十年的心得結晶」。¹⁹

在思想理解與詮釋方面的參考資料，首先是王弼的《老子指略》，不同於王弼注老之逐章注解，它跳出老子文本，獨立成篇，但不超出且總結了王弼注老之思想，在掌握王弼注老之思想上提供本研究很大的方便。

其次是牟宗三《中國哲學十九講》，雖係演講紀錄，然它是作者晚年學術思想成熟之作，內容有系統的簡述中國哲學及其所涵蘊之問題，其中的〈第一講〉、〈第二講〉、〈第三講〉、〈第五講〉、〈第六講〉、〈第七講〉、〈第十一講〉與本研究主題老子哲學有關，其內容梳理出老子哲學諸概念，成為有系統、可理解並形諸文字的理論基礎。〈第一講〉談中國哲學之特殊性問題，〈第二講〉說明了內容真理的涵義，〈第三講〉說明道家哲學的重點及其起源問題，〈第五講〉說明道家玄理性格，〈第六講〉談理解道家玄理的重要概念—縱貫橫講，〈第七講〉說明了牟宗三先生解釋道家的重要概念—兩層存有論、以及作用的保存，〈第十一講〉談魏晉玄學主要課題及玄理的內容價值。其中〈第二講〉、〈第三講〉、〈第五講〉、〈第六講〉、〈第七講〉對本研究具有極重要的參考價值，它們在本文撰寫本文第二章，以建構老子聖人觀的理論基礎時，提供許多重要材料，將會多所引用。

復次，是牟宗三《才性與玄理》，它是牟宗三先生董理三教的系列作之一，是牟宗三先生道家哲學的思想薈萃。與本研究有關的重要內容有：第三章談名士、玄學名理，第五章說明王弼之老學。其中第五章揭示了老子道論中「無」、「有」、「玄」等主要概念，以及道的主宰性、常存性、先在性、自然義等道的性

¹⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀·序》，臺北，遠流出版公司，2012年，頁5。

徵，還有說明道的實現原理。本書對本研究之老子道論的建構有重要的意義。

王邦雄《老子的哲學》、王邦雄《老子道》、王邦雄《生死道》、王邦雄《人間道》等書，有承繼牟宗三先生之老子哲學研究的意味。其中《老子的哲學》是王邦雄先生試圖探究《道德經》義理，並避免一般對老子虛玄淺陋的理解，而建構其一整體通貫的思想體系，並且主張可以透過自身的生命反省對老子作哲理的詮釋之著作，內容談生命的有限，多方面探討可無限的實踐進路，從生命精神與政治智慧、價值貞定與精神的自由。

王邦雄、陳德和《老莊與人生》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》兩書，也是本研究重要參考資料。《老莊與人生》除第六章有王邦雄先生之成果融入其中外，其它章節概由陳德和先生主筆。《老莊與人生》其內容有老子其人其書的背景資料，它提供了本研究撰寫第一章時的重要參考來源，另外本書還提供了道家傳統背景資料、人格教養、淑世情懷、心靈解放、寓言啟示等與老莊思想相關的論述。另外，《道家思想的哲學詮釋》是陳德和先生的道家哲學諸論集錦蒐羅成冊，本書試圖「從超越的區分到辯證的圓融」²⁰亦即用文字知性嘗試作道家思想的哲學詮釋、而總歸結於德行的實踐這樣一個旨趣。其內容有：〈論牟宗三先生對人間道家的哲學建構〉、〈論唐君毅老子學〉、〈論莊子哲學的道心理境〉……等等篇章。其中〈論牟宗三先生對人間道家的建構〉嘗試疏解牟宗三先生諸涉及道家哲學之專書，如《才性與玄理》、《現象與物自身》、《中國哲學十九講》等，為其整理精要，它提供本研究進入牟宗三先生老子道論的一個方便法門。²¹另外，〈論唐君毅老子學〉，則是系統的展示了唐君毅先生在老子學上的概要，並且試圖站在主觀境界說的立場提出質疑，而欲以從中獲得啟發的一篇專論，它影響本研究伊始，對主觀境界或客觀實有之道論立場這一出發點之取捨。²²〈論莊子哲學的道心理境〉則有系統的說明莊子對人間道家的境界證成，以「照體獨立靈樞長運」²³來說明莊子對老子無為無不為之智慧，本篇提供讀者老莊的解套哲學與放下的智慧，它影響本研究第四章面對生活世界的省察時之道心理境的基調。

²⁰ 《道家思想的哲學詮釋·自序》，頁 1。

²¹ 本研究以王弼注掌握《道德經》，另以牟宗三先生之《才性與玄理》掌握王弼注。理由是根據陳德和先生所說：「《才性與玄理》中對王弼玄學之研究，實亦表現牟宗三先生對老子學說之詮定」（《道家思想的哲學詮釋》，頁 3）亦即理解老子哲學，當可從王弼老子學進入、或曰從牟宗三先生對王弼老子學的理解裡進入。此是為本研究理解老子哲學的方便法門。

²² 因兩者之比較非本研究的目標與範圍，故不在此鑽研，僅會在正文與注解處略為提及以補充說明。影響本文採取主觀境界進路的資料還有《老子哲學之詮釋與重建》，此資料詳見本節正文。

²³ 《道家思想的哲學詮釋》，頁 147。

在教育哲學部分，本文參考了陳德和《臺灣教育哲學論》、林秀珍《老子哲學與教育》等，兩者皆有所繼承於牟宗三先生、王邦雄先生的老子學詮釋。前者試圖論述與建構臺灣教育哲學，後者試圖在近代以來西學擅場的教育哲學花圃中，「返本開新」，以文化中國的歷史與精神縱深，為本土化培植中國哲學特別是老子哲學為基礎的教育哲學。在反省當代教育哲學處，本文特別參閱《老子哲學與教育》的說法—在考察當前仍是主流的西方教育哲學時，認為西方重知識、分析之型態難免把真實生命客觀化與抽象化，而中國哲學下的教育哲學則能貼近真實生命與人性教育的核心價值，是為中國哲學的專擅處。由此，它以老子《道德經》的淑世情懷與人文覺醒，從不同於西方教育哲學的「超越」向度與生命智慧，從教育的形上根基、雙重性質、人性基礎、目的論與教師哲學等五個方面為探究主題，闡發老子哲學的教育蘊義。²⁴是為本文研究過程中觸及比較中西方教育之不同時，以及理解老子哲學做為教育哲學之可能時其背後所隱含之本體論、宇宙論，所參考之資料。²⁵另外，關於老子教育哲學之可能的探討，還參閱了陳德和〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，固然《道德經》文本並無教育兩字，然本篇亦試圖以老子教育之可能、性格、內容等為子題進行探討，認為「教育的本質意義無非就是『以心傳心，心心相印』……是用全幅人性的發現去開拓再一次的人性自覺」²⁶最後肯定老子《道德經》的思想從教育的觀點看乃是成德之教、貞定成德之工夫與境界、聚焦其義理特色在「無」的觀念上，以開放心靈的實踐主體，實踐於人為造作的消融化解，以復返、及意義治療而回歸自然美好，重拾無執無為自在等，昭示《道德經》中教育哲學之義涵，此同時亦反證了將老子《道德經》思想當成反教育之宣言者。²⁷

研究法方面，袁保新《老子哲學之詮釋與重建》為袁保新先生之博士論文增益而寫就的一本著作。內容省察老子「道」的諸概念、梳理與反省各家老學詮釋系統，並且隱然以牟宗三先生的主觀境界之道論詮釋為檢討、繼承，並且擬構創

²⁴ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，頁 29、37。

²⁵ 誠然比較中西方教育哲學及其優缺點有其價值，然受限於學力精力與研究範圍，本文並不在比較研究以及教育哲學上鑽研，而僅就老子哲學省察校園角色上著力。雖如此，總的來說，吾人順牟宗三先生、王邦雄先生、陳德和先生、林秀珍先生的研究成果而為言，吾人可以概知，西方教育哲學的優點缺點在其「弱於德，強於物」純知識性的論學，而中國教育哲學強調生命真實互動、昭顯其內容真理處有不移之價值（《老子哲學與教育》，頁 31）。後者正是本文持論之背景，還有不同於跑統計面向、邏輯實證類型的當代教育相關研究論文之貢獻處。「內容真理」參見本文第二章第一節。關於老子哲學的本體論與宇宙論，牟宗三先生認為道德經亦有類似形上學的姿態，也就是有對道的客觀性、實體性之描述的本體論意味的句子，以及對道的實現性之描述的宇宙論意味的句子，這些「實有形態」之形上學其實是一個「姿態」而已。（《才性與玄理》，頁 178）

²⁶ 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，頁 11。

²⁷ 比如將老子的無解為否定、空無消極、權術之運用等。參見：《老子哲學與教育》，頁 210-214。

造性詮釋的原則與方法。該資料提供本研究理解各家詮釋系統的大門、提供道論的主觀境界詮釋立場之根據，並且其創造性詮釋的原則與方法是為本文之研究法根據。另外，袁保新先生提出「文化治療學」、「人類文明的守護者」這說法，影響本文第四章撰寫老子與生活世界時表面文字背後所隱藏的性格。

期刊的部分多取材自《鵝湖月刊》、《鵝湖學誌》、《揭諦》等期刊，重要的如：〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉、〈老莊的教育思想及其實踐〉、〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉、〈論老子《道德經》的淑世思想〉等等。論文參酌了：陳文宗《從老子哲學思想析論學校領導之道》等，其餘詳列於本文末參考書目中。以上諸專書、期刊、論文資料等若有引述，其出版資料皆詳列於參考書目中。

第三節 研究方法與論文結構

研究自需要有適當的研究方法，然後研究結果才能被證成、或者最大限度的被承認，在人文學領域也是如此。以人文學界來說，詮釋學的研究法影響深遠而使用普遍，詮釋學原是研究《聖經》所用的方法論，後來不限於宗教領域而被人文學界廣為運用，在中國哲學（包含老子哲學）領域裡也常被使用。

詮釋學的研究法形成之前應有些研究原則為基礎，我們稱之為詮釋學的方法論。由此，本論文參考袁保新先生所提出的「創造性的詮釋」，說：

「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，並且經由這些詮釋成果的反省，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。²⁸

因此所謂創造不是無中生有，袁保新先生強調：

²⁸ 《老子哲學之詮釋與重建》，頁 62。

「創造性詮釋」這個方法學的觀念，遠比他的字面涵義要來得謙遜。因為如果人的理解活動不可能摒棄孕育他的「傳統」，則所謂「創造」其實都是立基於傳統之上的「發展」，而所謂「批判」，也只不過是一種經過反省的有抉擇的「繼承」。因此，在後文反省選擇的過程中，所有論述都不是一往地消極批評，相反的，它正是立基在前輩已有成就的肯定之上。²⁹

所以，袁保新先生認為應該避免個人主觀立場去曲解原典，必須尊重參考已有的學術成果為起點進行文本的詮釋活動。袁保新先生就創造性的詮釋學進一步提出創造性詮釋的六個基本條件原則：

- (一) 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- (二) 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愈廣，則詮釋就愈成功。
- (三) 一項合理的詮釋應該儘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。
- (四) 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。
- (五) 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的思想觀念，而且儘可能的用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- (六) 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。³⁰

要之，以上諸詮釋學的研究法原則，皆是力求學術研究普遍性、客觀性之要求，吾人據此以為本論文之研究方法。

吾人面對古今文本，意欲理解與解釋文本的意思，然後循著歷史發展脈絡下考察古今學者對此文本所做的各種進路之義理詮釋方法後，汲取出老子的哲學智慧，並且將它與本文論題作探討與省察。根據以上，本文所要展開之論文結構如

²⁹ 《老子哲學之詮釋與重建》，頁 77。

³⁰ 《老子哲學之詮釋與重建》，頁 77。

下：

第一章、緒論。第一節交待本研究關懷之所在也就是動機與目的之所在，第二節交代本研究之材料以王弼本為主並展示了本研究所接觸之書目，第三節交代了本研究所採取的詮釋學研究方法，及其開展出來的各章各節之概貌。

第二章、聖人觀的理論基礎。透過老子道論來理解聖人。第一節：通過道的基本觀念，來建立起老子聖人觀的理論基礎，第二節：以無與有之玄德來理解道、聖人的內涵與修養。第三節：透過自然觀念的價值義涵來探討體道證德的聖人的實踐。本章要透過老子哲學的重要概念建立起老子聖人觀理論。

第三章、聖人觀的工夫論。第一節：致虛守靜的修道工夫。第二節：守柔不爭的生命實踐。第三節：無為心境的主體證成。本章要呈顯出老子哲學聖人觀其即工夫即境界的內涵展現。

第四章、從聖人觀省察校園生活。第一節：對領導角色的省察。第二節：對教師角色的反思。第三節：對學生角色的啟發。透過老子聖人觀去看待校園角色，以及探討恢復其天生的美好是如何實現。

第五章、結論。本章將前述各章所提之中心概念，做一概覽輯要，並總結出本論文研究結果。

第二章 聖人觀的理論基礎

老子曰：「古之善為士者微妙玄通。深不可識。」¹（《道德經·第十五章》）²「自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。」（〈二十四章〉）、「聖人無常心，以百姓心為心」（〈四十九章〉）老子所說的「善為士者」、「有道者」，就是道家老子之聖人，人所以為聖是因為得「道」。所以，理解了道，也就初步理解了聖人。關於「道」的描述，位於本章第一節。本文以兩章來理解聖人觀，本章從理論基礎開始、而第三章從工夫論上展示，理論基礎是分解的抽象的表達，而工夫論是實踐上的事，合理論基礎與工夫論，才能完整理解老子之聖人觀。最後歸結在第三章第三節展示老子聖人無為心境主體證成之道心理境，老子聖人的行止樣態由此節做說明，至此完整展示老子聖人觀。要之，聖人是實踐所致之概念，無實踐工夫不能成為聖，一如老子所說之「無」，它若沒有「有」，則「無」無以為「無」，相對的，沒有「無」的「有」，也不成其「有」。關於「無」與「有」及其關係「玄德」，在本章第二節論述。最後以自然觀點出老子聖人觀的精蘊結束本章。老子聖人觀的自然觀在本章第三節做說明。

關於「聖人」，在不同流派裡，有其共法、也有其相異處。本文題目著重在老子聖人觀上，係以道家老學之聖人觀為主要論述脈絡開展下去，是以順本章所論，理論基礎上理解道，即是理論上理解了老子之聖人觀。按牟宗三先生所述，「若停滯於無為，則不能成化。若停滯於化迹，則皆為『物累』。化而無累，迹而無迹，則固是『玄同彼我，與物冥而循大變』者之妙用也。不獨道家本義如此，即一切聖人皆是如此。」³順此意，意即一切聖人之共法，乃在於本末體用兩者並非截然劃分。開始時只是分解的表達以供吾人理解爾。究其實，兩者其體用一如，即體即用，即工夫即境界，即境界即人格，在生活實踐面上來考察為例，老子聖人固有其君王、領導者之意思、然亦有其人格之意義，兩者不可分也。證如老子在〈十六章〉曰：「致虛極……公乃王……天乃道，道乃久，歿身不殆。」，

¹ 王弼本作「善為士者」（樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年，頁33），王淮先生作「善為道者」（《老子探義》，臺北，臺灣商務印書館，1998年，頁59）按為士者既然能「微妙玄通」（王淮先生解微妙為無為、玄通為無不為。微妙玄通即是無為無不為之意），則是得道之士無疑。故兩者意義相通。本文談及「善為士者」、「有道者」、「得道者」等，皆是指老子所言之「聖人」。

² 《王弼集校釋》，頁33。《道德經·第十五章》簡稱〈十五章〉。本研究以下皆類此。

³ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁187。

老子亦曰：「受國之垢，是謂社稷主」（〈七十八章〉），能受國之垢（守柔不爭）者即是人格者的展現，而老子曰此人格者的證成同時即有君王、領導者之資格也，是能夠託天下之人。從自身人格境界（致虛守靜、觀復等）上著手，而能王（領導者），且上與永恆價值之道（道乃久、沒身不殆）相接榘，此正是即本體即境界、即境界即工夫、即體即用、即人格即君王的說明，⁴換句話說，身為有智慧的生活與生命實踐主體，無論是什麼時候，轉化為其它角色時，也會有相應的呼應。關於致虛守靜及其守柔不爭，還有無為心境的主體證成者，將在第三章分成三節敘述。

接下來，本文凡提及「道」，以及與道相類似的概念時，背後都有「主體」、「主觀境界」之意味，茲說明在先，如下。

首先，是「主體」、「主觀」的說明。此「主體」兩字，指的是「生命的主體」，牟宗三先生曰：「所謂『主觀』一詞，和『主體』的意思相通」、「主觀性原則的『主觀』，並非別的，只是從主體來觀，詳細一點，即是從自己生命的主體來立言。」⁵從此處也可佐證、說明本研究在涉及「主觀」、「主體」用詞時的切確意思。另外，與「主體」相類似的是「主體性」，陳德和先生解釋說：「『主體性』者即重視『生命』的人格發展，凡是重視『生命』之能開顯德行境界者亦將強調人的『主體性』。」如同陳德和先生所表示，「主體性」一詞在本研究裡並非「本質主義」、「中心主義」、「主客對立」，而是意謂著在道家裡「回到自己、省思自己、釐清自己、貞定自己，並且負責任的從自己的德行出發」、「人之能夠自覺、可以實踐內在的自我」、「生命品性之自覺化、德行化和境界化的奮進提升」⁶此亦可補充說明以為證。另外，袁保新先生在《老子哲學之詮釋與重建》中梳理化解了「主觀」、「客觀」這樣令人不安的用詞，曰：「『道』固因主觀境界之不同而不同，但『道』並不即是『主觀境界』，『主觀境界』只是『道』之諸可能異趣與層次之開顯。因此，以『主觀境界』說明老子形上義理的形態，就凸顯老子思想的實踐特徵而言，我們可以欣然接受，但更周延地說明『道』的形上涵義，則必須從超主客義來了解。」並補充說：「牟先生『存在詮釋』所揭露的自我心境，其實也正是一個價值世界的展現，其間原無主、客性質的截然區分。換言之，牟

⁴ 牟宗三先生曰：「道家的這個境界形態的形上學就是表示：道要通過無來了解，以無來做本，做本體，……作用所顯的境界（無）就是天地萬物的本體。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁131。

⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，2009年，頁57-58。

⁶ 《老莊與人生》，頁4-5。

先生『存在詮釋』所豁顯的『境界』，一方面必須待主觀實踐而顯，但所顯現的『境界』卻是一項『前主客二分』（pre-predicative）的經驗，直屬價值世界的最後根源『道』。這是順牟宗三先生『境界形上學』的理路，可以發展出，而且也應該建立的一項反省。否則『存在進路』的詮釋，極容易被誤解是一種『主觀主義』（subjectivism）的詮釋，這顯然違背了牟先生的本義。」⁷牟宗三先生在《中國哲學十九講》解釋「實有形態的形上學」（metaphysics in the line of being）與「境界形態的形上學」（metaphysics in line of vision）的區別時，以實踐方面之價值世界「歸趣總定在自由自在」，「此世界中的萬物即是『物之在其自己』之物，此則終極地決定者，亦即是絕對的真實者或存在者，而不是那可使之有亦可使之無的現象。依此，普通所謂定者實是不定，而依上說的觀看或知見而來的普通視之為主觀而不定者，終極地言之，實是最定者，最客觀者，絕對的客觀者—亦是絕對的主觀者—主客觀是一者。」⁸吾人從陳德和先生、袁保新先生的梳理中，可以掌握牟宗三先生所說的主體、主觀的意思而不至於與一般主觀主義、自我中心主義觀念相混淆，並且再加上牟宗三先生的解釋，吾人可以理解此主觀、主體之真意。

其次，此主體屬於「內容真理」，研究此內容真理的學問，稱為生命的學問。「內容真理」或曰「強度的真理」，「強度屬於生命，繫屬於主體，生命主體才能表現強度」，故「內容真理」離不開「主體」（主觀），「主體」是「把人當人看，不當物看」之意，並且「主體應恢復它主體的地位而非將主體對象化、取消掉」。「把人當人看、不當物看」，如此則「主體恢復」、「存在地歸到你自己身上來」，「從主體發的那個明才能真正顯現」，「用我平常的話說，這就是主體的學問，也就是生命的學問。」⁹。本文涉及到老子道論及其諸概念，其意涵乃是主體、主觀境界的生命的學問。

最後，是道的「主觀境界說」。「主觀境界」說是袁保新先生標誌出牟宗三先生的道論，以道的客觀性消解於主觀心境之中，此乃以區別於將道視為形上實體的說法，比如唐君毅先生之見解。後者袁保新先生稱之為「客觀實有」論。¹⁰此說陳德和先生有證言：「就一般而論，主張莊子內篇哲學中的道概念乃偏於境界義而與德概念區別不大，學界中對如是之意見應當沒有太多的疑慮，但是如果說

⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁74-76。

⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁131。

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，頁30-32。

¹⁰ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁42-52、頁137-144。

老子的道概念也是如此，恐怕在牟先生之前除了魏晉時代的王弼有那麼點意思外，其它就絕無僅有了。」¹¹意味著，主張「主觀境界說」者寡，然這並不妨礙吾人對此說的肯認。¹²陳德和先生說：「筆者確信『主觀境界說』乃強力抉發了老子和莊子思想之間慧命相續的線索，使老莊的生命哲學心同理同地共為『人間道家』的型範，同時肯定魏晉玄學對老莊理論詮釋與系統建構。」¹³陳德和先生之〈論牟宗三對人間道家的哲學建構〉，為文往上肯定牟宗三先生「主觀境界說」之外，還肯定牟宗三先生的「主觀境界說」抉發老子與莊子之「道」同為境界義，並肯定老、莊思想之間乃「慧命相續」。與袁保新先生疏理當代老學詮釋系統並肯定牟宗三先生「主觀境界說」一樣，袁保新先生檢討了「客觀實有」論的困難後肯定的說說：「以牟宗三教授的詮釋系統為例，他再三強調老子的形上思想必須視為一種『實踐的形上學』（與西方觀解的形上學不同），一種立基在主體修養之上的有關價值世界的說明，不但可以有思想史上的支持，而且頗能忠於老子道德經其他以政治人生為主的三分之二的篇章。換言之，在提供道德經整體一致的詮釋上，主觀境界形態確實有優於客觀實有形態之處」。¹⁴綜合言之，陳德和先生、袁保新先生與牟宗三先生一樣，其對於老子道、老子《道德經》的義理詮釋與研究進路，以主觀境界說為繼承，此是為本研究重要參考說法。故牟宗三先生的說法以外，還有不同於此者，比如唐君毅先生，然本文以牟宗三先生的立場為主。

接下來開始進入本章。本章首先在第一節說明此「道」是什麼，或者說得「道」的根本觀念是什麼。¹⁵理解了「道」是什麼後，我們想進一步探討「道」的相關內涵，這將在第二節裡透過探討「無」、「有」、「玄」來說明之。最後，在第三節討論「道」的另一個名稱，也是王弼「無稱之言，窮極之辭」的指稱—「自然」，來理解「道」。

¹¹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁1。

¹² 理由已在本文第一章之第二節注解處交待，詳細可見第一章注15。

¹³ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁1-2。

¹⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁138-141。

¹⁵ 道作為生天地萬物之本源，其「生」的機制或原理將在第一節末尾做敘述。此機制亦是得道者（聖人）「生」天地萬物之理論基礎也（工夫則在第三章第一節敘述）。

第一節 道的基本觀念

「道」¹⁶是貫穿《道德經》的基本語彙與概念，理解「道」，有助於理解老子哲學所要說的其它概念。理解「道」，也就理解了「聖人」。下面就「道」說明之。

(一) 道的性徵

道是什麼？就老子《道德經》文本來考察，我們可以找到關於道的一些描述——比如道的近似形狀、樣貌、特性……等等：「其上不皦、其下不昧。繩繩不可名。復歸於無物。是謂無狀之狀、無物之象。」(〈十四章〉) 意思概指道並非一個可以指認的、有形狀的物體。王弼曰：「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。是謂恍惚。」¹⁷按王弼之意，由於道無形，但又有近似生物的作用，故判定「道」不是具體之物的形上存有。老子又曰：「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。」(〈十四章〉) 王弼曰：「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。」¹⁸，言道不可以用一般的耳目感官等認識物體的方法而知。王邦雄先生曰：「說『道』渾然天成，一體無別，超越在時空之上，寂兮無聲，寥兮無形，既無上下前後空間之分，又無古今的時間之別，所以通過耳目官能，根本問不出道體是什麼的究竟解答。」¹⁹所以由於道的特性不同一般物品可以用眼、耳、手等感覺器官可以看見、聽見、碰觸而加以認識，所以道如何被人所知覺、認識、掌握，進而描述、指稱道是什麼，方法就不能是一般經驗一樣。「此三者不可致詰」意思是不可言

¹⁶ 本文認為道與德並無二致，是以本文談及道即全其德，故不另闢專節談德。證之於陳德和先生有曰：「老子思想中的道即是無、即是主觀修養之工夫與境界……『守道』即『守德』，道與德實無二致。」那麼何以老子言道與德對舉？陳德和先生研究表示：「其實並無超越與內在之區分，而是將尊道之『道』視為元初之本德，將貴德之『德』看做對於元初本德之重建、回歸的實踐與表現，是以分解說時有道有德，質而言之道即是德、即是無、即是主觀修養之工夫與境界。」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 44。

¹⁷ 《王弼集校釋》，頁 32。

¹⁸ 《王弼集校釋》，頁 31。

¹⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2012 年，頁 119。王邦雄先生以體名道，似乎有客觀實有意味，但是考察王邦雄先生前後文，此道體以沖虛之「無」為義涵(同前揭書，頁 31)，故可知王邦雄先生此道體兩字，其實是個權稱而已。以下皆同。

傳，²⁰同於「可受而不可傳，可得而不可見」（《莊子·大宗師》）²¹之意，也同於〈一章〉之「道可道，非常道」的意思。²²

開宗明義，老子就指出了這一點。老子〈一章〉曰：「道可道，非常道。」前、後面的道是名詞，道也。中間的道是動詞，語言文字描述。²³合起來整句意思是指，可以用文字語言描述的道，就不是道，可是畢竟身為一本以文字為載體的《道德經》，文字的使用仍然是不可避免的，所以，老子使用了特別的方法來描述道：「正言若反。」（〈七十八章〉），正言若反，意味著老子認為在世人的眼裡是「反」的而其實是「正」，或者相對來說，老子需以文字表達「正」時（正言），就要以一般人以為的「反」話來表達（若反）。在老子《道德經》裡，其文字表達方式就常如此，比如〈三十八章〉：「上德不德，是以有德。」概言德的層次。其意思是真正有德乃在無為，有所為乃是有心，有心就有造作，有心有為有造作之德已經是下德。無心無為無造作之德方是上德。老子這裡的表述方式就有轉折，此「不德」似乎是世人以為的沒有德，但卻是老子所認為真正有德的「上德」。此為老子表述道的方式的特殊處。又或者如〈七十八章〉：

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是謂天下王。正言若反。²⁴

老子觀察天下最柔弱的是水，而攻堅強者不能勝過它，因此老子以此比喻得道者如水之處柔弱而勝於剛強，一般人不能行之，聖人則能知能行。能夠柔弱處天下之下者，即是能夠受國之垢與不祥，這樣的人有資格可以為「社稷主」、可以為「天下王」。

²⁰ 參考自：《老子探義》，頁 56。王淮先生曰：「可以體悟，亦可以實證，但終究不可言傳（不可致詰）。」

²¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 246。

²² 《老子探義》，頁 56。

²³ 關於「可道」，此「道」字，或解為語言文字表達，或解為行走、踐履，兩者皆有主張者。固然歷來都有支持者與論據，然本文不試圖論證何者為是。牟宗三先生疏曰：「可為言詮所表現之道理，即可道之道也。」（《才性與玄理》，頁 129），蔣錫昌先生參酌《廣雅·釋詁二》（「道，說也」）後，謂「第二『道』字當從是解。」（蔣錫昌，《老子校詁》，1971 年，頁 2）。高明先生曰：「『可道』猶云『可言』，在此做調語。」（高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，2007 年，頁 222），凡此數例，皆將「可道」的「道」字解釋為語言文字之表達。此為本文此段落的持論依據。

²⁴ 《王弼集校釋》，頁 187-188。

一般人類經驗裡，認識世界不外乎以感官經驗為之，然後透過文字傳遞，使週知旁人、或廣傳天下。唯因為道的特性而表達方式顯得特別，所以要探討老子《道德經》文本裡道的義涵，首先需要知道的是老子《道德經》裡，「正言若反」的表達方法。牟宗三先生認為道家所講的道是理性，是屬於表現「生命強度」、「內容真理」的「生命的學問」，故吾人可知這個語言表達方法也是表現真理的語言。故老子的道論及其諸哲學概念，研究者應當也該從生命主體、「存在地歸到你自己身上來」來省察與研究，而非當成一個物、或者客體對象來研究。²⁵

因此吾人可知，此種語言所表現的真理，是表現「生命強度」的「內容真理」，表現生命強度的內容真理之學問，是為「生命的學問」。以此為前提，《道德經》屬於探討生命主體的內容真理之著作，老子《道德經》所要說的是關於人生態度境界原理原則的「生命的學問」。所以，若老子《道德經》是屬於生命的學問之著作，²⁶則《道德經》之「善為道者」²⁷便是此生命的學問之內容真理、生命強度之人，所為之道便是此生命的學問之內容真理、生命強度之事。「善為道者」的「道」便是此生命的學問之內容真理、生命強度之形上概念。以下再說明老子《道德經》所描述的「道」。²⁸

（二）道的內容

「道」如前述，「道」的觀念不是知識論的對象，也不是一般的形上論或宇宙論，而是生命實踐的依據與對象。所以它不能以人類感官經驗，如視覺、聽覺、觸覺來接觸並發生認知，故知「道」不是一個感官經驗可及之實體，所以〈一章〉曰：「道可道，非常道。名可名，非常名。」王弼注曰：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。」牟宗三先生疏解曰：「言可道之道，可名之名，皆指乎事，循乎形，故非恆常不變之大道。」²⁹牟宗三先生又認為，「既非涉事造形之道，故不可道。既非涉事造形，故其道亦不為事所限，亦

²⁵ 生命強度、內容真理、生命的學問等概念參見牟宗三《中國哲學十九講·第二章 兩種真理以及其普遍性之不同》（臺北：臺灣學生書局，2002）。

²⁶ 按牟宗三先生所言，老子哲學有「內容真理」。牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，2009年，頁111。

²⁷ 善為道者，也就是聖人之意。

²⁸ 本論文採取牟宗三先生的主觀境界說見解來解釋道。「主觀境界說」是袁保新先生標誌出牟宗三先生對老子哲學的詮釋架構，不主張道的客觀性，而是從沖虛玄德的主觀心境來理解道，此乃以區別於將道視為形上實體的說法。參閱自：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁42-52、頁137-144。

²⁹ 《才性與玄理》，頁128-129。

不為形所定……無分限，無定體，則其本身非一物也。非一物，故其本身亦不可說，不可名也。」透過王弼、牟宗三先生的注疏可知，「道」並非一種可供指認形狀的「物」。然則，老子又何以命名為「道」呢？老子〈二十五章〉說：「吾不知其名，字之曰道。」王邦雄先生解釋曰：「道體不是外在客觀的認知對象，而是從生命主體的修證而體現。」³⁰所以道不能以文字語言稱之，而老子不得已之下仍需要以文字寫下，故勉強稱之一稱之為「道」。³¹並對其性質做種種補充，如說：「強為之名曰大，大曰逝……道法自然。」³²將道比喻為「大」、「逝」、「遠」、「反」等等道的別名來形容道，則雖然譬喻能夠使人明白道是什麼，但終因名詞循形有其極限，而不能盡道之內涵，故再行補述。比如「大」，道可以說是「大的」，但「大」則似乎固守一處，故補述一「逝」字，謂其無所不至，然而無所不至則似乎偏於一逝，故再說「遠」字，無所不至又不偏其一也。由是遞相叢出，道的內容一一展示出來。雖各別名詞不足以代表「道」的全部內容，但總的來說，老子這樣做，可以讓世人在文字理解上更接近「道」。

（三）道所從來

按牟宗三先生說，「『道』之為名即『不可名』之名也。」³³因此，這不可名而名之的「道」，王弼注以及順王弼注而來的牟宗三先生之疏解都明白表示，它乃「非涉事造形」、「非一物」也。也就是說，稱呼時還帶有不確定感的「道」可不是一個人類感官與經驗世界相摩盪的產物。若然，則吾人會有疑問「道」從何而來？老子有說明。〈二十五章〉曰：「有物混成、先天地生。」此句概言道先天地而生，有指認道具有在有天地之前就在的意味，老子〈四章〉亦曰：「吾不知誰之子，象帝之先。」「象帝之先」亦有指認道有先在性的暗示。如上「先天地生」、「象帝之先」兩句所示，老子認為「道」是天地出生之前就存在，而且不知是誰生了「道」，但知在天帝之前就存在。這裡強調「道」的先在性。³⁴

³⁰ 《老子道德經的現代解讀》，頁 120。

³¹ 〈老子指略〉認為道的取名乃是因天地萬物之所必行，它說：「涉之乎無物而不由，則稱之曰道。」《王弼集校釋》，頁 197。

³² 〈老子指略〉對「名」與「稱」之不能表達道等，有深入說明，王弼曰：「名也者，定彼者也；稱也者，從謂者也。名生乎彼，稱出乎我。故涉乎無物而不由，則稱之曰道；求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。……名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。」（《王弼集校釋》，頁 197-198）。牟宗三先生曰：「道，玄，深，大，微，遠，皆稱謂之言也。雖『各有其義，未盡其極者也』。」（《才性與玄理》，頁 150）道，玄，深，大，微，遠等稱謂之言在舉例，非指《道德經》中稱謂之言僅此六個而已（亦可見：《王弼集校釋》，頁 196）。

³³ 《才性與玄理》，頁 129。

³⁴ 先在性三字是出自：《才性與玄理》，頁 139。

〈四章〉：「道沖而用之，或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」其中第一句「萬物之宗」句，指的是道的主宰性，講道與天地萬物的類似生與被生的關係。第二句「湛兮似或存」句，指的是道的常存性，講的是道常存永恆而與天地萬物不同。第三句「象帝之先」句，指的是道的先在性，道在天地萬物之前存在。³⁵

因為先在，所以可以是天下萬物之所從出，老子以「始」、「母」、「宗」等來明白表示道與天下萬物的這種關係，如〈四章〉曰：「淵兮似萬物之宗。」，宗字的用法即比喻了萬物與道的子孫與祖宗的關係，也就是被生與生的關係。在〈二十五章〉的「母」字也肯定了這樣的關係，曰：「可以為天下母。」道可以是天下之「母」，也就是說，「道」如母親生了天下、天下是由「道」此母親所生。老子清晰明白的表述了道與天下萬物兩者的關係。

所以綜上所述，「道」先於天地存在，而且「道」還是萬物之宗源（「似萬物之宗」）、萬物所從出之「母」，所以道並不是被創造之物，換句話說，道無所從來，道之上沒有更先在的起點，道就是起點。既然是萬物之宗主、萬物之所從出，那麼道的地位還可能類似於上帝一般，負擔有創生、以及主宰天地萬物的作用。

然則，「道」畢竟與上帝的創生、主宰還有著區別，因為老子〈十章〉、〈五十一章〉曰：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」³⁶王邦雄先生解釋「生而不有，為而不恃，長而不宰」之涵意曰：「『生而不有』，是生下他而不以為己有，『為而不恃』，是為他做了一切而不恃為己恩，『長而不宰』，是養成他而不以己為主宰。」³⁷按常理說，被生者、被為者、被長者，乃是被決定者，被決定者受決定時，即屬於生之者、創之者、長之者所有。然而這裡創生者與被創生者的關係是「不有」、「不恃」、「不宰」者，老子以「正言若反」的表述方式表達道與被生者這層關係，顯然老子應該並不贊同道能長宰、擁有、控制著被生者，此即暗示了兩者有特殊之關係需要說明。這關係老子用「玄德」來表示。

³⁵ 牟宗三先生認為老子〈四章〉說明了道的三種特質—道之主宰性、常存性、先在性。不論是主宰性、常存性還是先在性，牟宗三先生認為皆是境界型態。《才性與玄理》，頁 139-142。本小節說明道之先在性、主宰性的涵義，而道之常存性在下一小節：「（四）境界型態的常存」說明。

³⁶ 《王弼集校釋》，頁 24、137。

³⁷ 《老子道德經的現代解讀》，頁 61。

何謂「玄德」，王弼說：「有德而不知其主。出乎幽冥，是以謂之玄德。」³⁸一般來說，有其德應該有其主，而「玄德」者，是有其德而不知其主，玄德之德乃是無主之德，無主則意味著被生者不再是被決定者、被主宰者、或者說被主宰者擺脫工具化，自己能決定自己，自生、自長、自足。故無主之德，讓被生者自生、自長、自足。被生者是自生、自長、自足，則生他的「母」、生他的「始」，「何功之有」，有何功勞可言？王弼對此原理有進一步說明，他稱之為「不塞其源」、「不禁其性」，曰：「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。」³⁹「不塞其源，則物自生」，物自生，而不是創生之。「物自長足，不吾宰成」，不吾宰成，而不是主宰之。不創生之、不主宰之，以無功無恃無宰故，其功不在生者身上，所以不應驕矜據功。能不主宰、能讓開，而讓被生者自己決定自己生長主宰自己乃是有此「玄德」之人，有「玄德」之人可謂有道之人、「善為道者」、「聖人」。聖人乃是體現出道的玄德，如同「道」一般不塞、不禁、不宰、不有、不恃，不曾造作施為無端干涉。老子〈二章〉曰：「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。」聖人之面對天地萬物、化育天地萬物，不是用操控主宰的方式，而是如同道一般，以有德而不知其主的玄德來使萬物成其功。不言之教、作焉不辭即表示貌似無所費一辭而教導，其實不是不教導，而是讓開自己、退開主宰的主觀欲求。這是因為聖人有「道」，此「道」實是以沖虛為性所致，牟宗三先生曰：「道以何種方式為萬物之宗主？道非實物，以沖虛為性。……乃以「沖虛無物，不主之主」的方式而為萬物之宗主。」⁴⁰沖虛者，乃「無適無莫，無為無造，自然之妙用」⁴¹。「道」是萬物之宗主，所以道似乎佔據著創造主的位置，可是它卻沒有實體，而以沖虛為性、虛冥無有，純然是一境界的型態。牟宗三先生曰：

此沖虛玄德之為萬物之宗主，亦非客觀地置定一存有型之實體名曰沖虛玄德，以為宗主。若如此解，則又實物化而為不虛不玄矣。是以又名以定之者矣。此沖虛玄德之為宗主實非「存有型」，而乃「境界型」者。蓋必本於主觀修證（致虛守靜之修證）……此沖虛玄德之「內容意義」完全由主觀修證而證實。非是客觀地對於一實體之理論觀想……此為境界型態之宗

³⁸ 《王弼集校釋》，頁 137。

³⁹ 《王弼集校釋》，頁 24。

⁴⁰ 《才性與玄理》，頁 140。

⁴¹ 《才性與玄理》，頁 140。

王邦雄先生對此所謂「道體」是沖虛之「無」的說明如下：

「道體」生成萬物，所以說「道」是萬物的宗主；宗主是生命所從來。問題在，「道」憑什麼可以生萬物？此生成原理何在？老子給出的究竟解答，在道體沖虛。就因為「道體」是沖虛的「無」，它「無」了自己，而「有」了萬物。⁴³

沖虛之無的道乃萬物之宗主，而此萬物之宗主不是創造主之主，而是有德不知其主的玄德。此玄德沖虛也，無時間、空間之限制，空虛一切，虛冥一切。它不是形上之實有道體，而是發自致虛守靜之主觀境界。此主觀境界決定了沖虛玄德之意義，也就是說，它不是創造主般的形上實體、或者掛空的理論、亦或者憑空無據的觀想。

此沖虛玄德乃是來自於主觀境界之修證，歸結於修證於「道」的個人，亦即有道者、善為道者、聖人之身上，莊子在此有所明白說出老子之意，《莊子》有言：「唯道集虛。虛者，心齋也。」是也。⁴⁴道集者，是道所停留處也。道停在何處？道就停在「虛」上，而虛就是「心齋」，心齋是主觀、主體境界之事，意義如王邦雄先生所解釋：「道在吾心之虛靜中臨現。」⁴⁵所以考察《莊子》之意，莊子認為，道就是虛，虛就是個人主觀修證之事。換句話說，「道」就是個人主觀修證之事。老子〈十六章〉有證，曰：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。歿身不殆。⁴⁶

⁴² 《才性與玄理》，頁 141。

⁴³ 《老子道德經的現代解讀》，頁 31。

⁴⁴ 《莊子集釋》，頁 147。另，老子之道在其《道德經》屢見其有貌似實有形態之姿態；而莊子則純為境界形態（《才性與玄理》，頁 177）前者如〈四十二章〉：「道生一」（《王弼集校釋》，頁 117）、〈五十一章〉：「道生之」（《王弼集校釋》，頁 136）；後者如莊子所說：「唯道集虛，虛者心齋也」（《莊子集釋》，頁 147）。

⁴⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2013 年，頁 195。

⁴⁶ 《王弼集校釋》，頁 35-37。

「吾」字是致虛守靜之主詞，到「歿身不殆」之「身」字，承「道乃久」而來，道乃久則身不殆，道歸結於身，於主觀之內。這皆說明致虛守靜是主觀修證之事，不是形上之客觀實有。致虛守靜以進於道，則道亦是修道之主觀境界爾，非一客觀實有之實體。《道德經》此章表示進入道之工夫路徑，其始在於致虛守靜也。故致虛守靜，乃是主觀修證之事，「以此所親切證實之沖虛而虛靈一切，明通一切，即如此說為萬物之宗主。此為境界形態之宗主。」故致虛守靜之道為萬物之宗主、境界形態之宗主。⁴⁷牟宗三先生又說這是「不主之主」，曰：「虛妙於一切形物之先，而不知其為主也。此即為『不主之主』」⁴⁸。陳德和先生亦曰：「老子思想純粹就是要消融、要解構、要衝決一切，即使是固定化的主體亦不放過……所以都沒有離開無掉或化解的本義，也都只是處處顯其無執之妙用的心境而已……道家之主體即不主之主的體……。」⁴⁹

綜上可知，「道」是存先在於天地萬物，其道體就是無，是主觀修證之事，從此主觀境界型態而為宗主，而因為消融掉的主體，而謂之不主，不主並非否定掉，而是虛妙於一切形物之先、是無執妙用的心境為主體，故而謂之「不主之主」。

（四）境界型態的常存

不唯前述之道的主宰性（〈四章〉：「淵兮似萬物之宗」）乃是一個致虛守靜之下主觀境界，且是沖虛玄德之境界型態的主宰（「不主之主」）。道的常存性（〈四章〉：「湛兮似若存」、〈二十五章〉：「獨立而不改」）亦是境界型態的存在。⁵⁰牟宗三先生曰：

其永存而不可變者，即無所存之存也。有所存，則存而不存矣。抑亦非「存有型態」之存也，而乃朗然玄冥之絕對之「境界型態」之存也。⁵¹

所謂存有型態，即是一個形上道體似的存在。而從牟宗三先生對道家一貫的詮釋可知，道之存，究亦是致虛守靜下主觀境界所朗現之境界型態之存，非為一形上道體之存。此常存與個人之修證密不可分，也就是為聖人所體現者。

⁴⁷ 《才性與玄理》，頁 141。牟宗三先生曰：「此沖虛玄德……蓋必本於主觀修證，（致虛守靜之修證），所證之沖虛境界，即由此沖虛境界，而起沖虛之觀照。……此為境界形態之宗主。」

⁴⁸ 《才性與玄理》，頁 140。

⁴⁹ 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，15 頁。

⁵⁰ 《才性與玄理》，頁 142-143。

⁵¹ 《才性與玄理》，頁 142。

又道的先在性，⁵²也是「境界型態的形上先在」⁵³，牟宗三先生曰：

大象暢，大音至，生生無限量，聲聲不相碍，則即沖虛玄德之在一切形物之先矣。此非「存有型態」之先在也。此非邏輯原則之先在，亦非範疇之先在，亦非存有型態的形上實體之先在，而乃開源暢流，沖虛玄德之明通一切，故為一切形物之本，而其本身非任一形物也。⁵⁴

一切形物者，皆在時間空間之內，故自當受時間空間之拘束。而稱「道」為「本身非任一形物」者，乃指「道」不在時間與空間之有限畛域內，故自當不受時間空間所拘束也。⁵⁵故道之形上先在，非邏輯原則之前後時間關係來界定、非範圍圍籬之左右空間關係來框架。所以可以知道，道之先在性，吾人認為，與天地萬物非時間先後、非空間範圍之關係，而乃是致虛守靜下主觀境界之沖虛玄德，不禁其性、不塞其源，開源暢流、明通一切，而為天地萬物之所先在的境界型態先在。

道的性質除了主宰性、常存性、先在性這三樣，老子還有許多表述，比如遍在性（〈二十五章〉之「周行而不殆」、「大曰逝」）、獨立性（「逝曰遠，遠曰反」）、自然（「道法自然」）。要之皆老子不可奈何下勉強以文字語言對道的所下之種種定義（「吾不知其名，字之曰道」）老子做種種定義後，再做種種補述，給予一個最後的名稱。〈二十五章〉：「強為之名曰大。大曰逝。逝曰遠，遠曰反。人法地，地法天，天法道，道法自然。」老子給予道之性質的說明是「自然」。關於「自然」之意，王弼曰：「法自然者，在方法方，在圓法圓，於自然無所違也。」⁵⁶自然是對「道」的說明，而非「道」之上還有一個「自然」當本體。牟宗三先生曰：「法自然者，即道以自然為性，非道以上，復有一層自然也。故王弼云：『道不違自然，乃得其性，法自然也。』」⁵⁷道以自然為性也。

「自然」一詞已經是「道」之稱無可稱、辭窮名之之詞也。也就是王弼所說：

⁵² 〈四章〉：「象帝之先」（《王弼集校釋》，頁 10）、〈二十五章〉：「先天地生」（《王弼集校釋》，頁 63）。

⁵³ 《才性與玄理》，頁 143。

⁵⁴ 《才性與玄理》，頁 143。

⁵⁵ 《中國哲學十九講》，頁 120-121。

⁵⁶ 《王弼集校釋》，頁 65。

⁵⁷ 《才性與玄理》，頁 153。有關老子哲學的自然觀念，詳見本章第三節。

「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」⁵⁸。《道德經》還有許多對「道」的形容，也可以說是道的代名詞，比如大、逝、遠……等（〈二十五章〉），但都只是一偏之限，可以指涉道、但仍不足以代表道，〈老子指略〉亦曰：「『道』、『玄』、『深』、『大』、『微』、『遠』之言，各有其義，未盡其極者也。」⁵⁹綜合本節可知「道」這一名詞命名本身、及形容「道」之諸多代名詞，皆是勉強為之。

道負擔著天地萬物之始、之母、之主宰的說明。若說道家的主，不同於一般宰制性的觀念與說法，是「不主之主」的觀念。那麼，道家的生，則不同於創造之生，是「不生之生」。王弼所說：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？」。老子〈十章〉曰：「生之，畜之……。」王弼注以「不塞其源也」解「生之」，以「不禁其性也」解「畜之」。⁶⁰所謂的生，是透過不塞、不禁而達成，沒有造作、沒有施為，給予天地萬物自生自長、自己完成的空間。故〈老子指略〉曰：「故『生之畜之』，不壅不塞，通物之性，道之謂也。」⁶¹所以〈五十一章〉曰：「故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」此「道生之」、「德畜之」同於〈十章〉的「生之，畜之」，⁶²亦是王弼所說不禁不塞之意，萬物在此不禁不塞之下養育成長，由於是不主宰下的自己生成發育，故說不佔有、不憑恃、不主宰。比如〈三十七章〉所說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」，「道」提供給「侯王」，是為道在侯王所實踐，道與人（主觀者）合，也就是得道、有道、體道者。「無不為」聯繫「萬物自化」，「無不為」是透過得道者讓開一步、不干涉而讓萬物自為自生之理明矣。故知道家的道之生，不是創造主創造萬物的生，而是主觀境界呈顯在生活世界讓開一步的「不生之生」。⁶³

道生天地萬物，表現在體道者的身上，他們的關係就是「太上下知有之，其下親而譽之，……百姓皆謂我自然。」⁶⁴（〈十七章〉）。不論是實踐的形上學、⁶⁵

⁵⁸ 《王弼集校釋》，頁 65。

⁵⁹ 《王弼集校釋》，頁 196。

⁶⁰ 《才性與玄理》，頁 162。

⁶¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，頁 197。

⁶² 牟宗三先生：「此『生之』即『道生之』。『畜之』即『德畜之』」（《才性與玄理》，頁 161）。

⁶³ 牟宗三：「道家不是縱者縱講，因為它所謂的生是境界形態、消極意義的生，即不生之生。」《中國哲學十九講》，頁 122。

⁶⁴ 《王弼集校釋》，頁 40。

⁶⁵ 牟宗三先生說：「凡是工夫都是實踐的，道家亦然。因此廣義地說，東方的形而上學都是實踐的形而上學（practical metaphysics）」（《中國哲學十九講》，頁 115）。

境界的形上學、⁶⁶還是生活世界的實踐上來看道家之道，皆為主觀境界上讓開且不操控之意，牟宗三先生曰：「由不操縱把持、不禁其性、不塞其源、讓開一步來說明，如此則所謂的生，乃實是經由讓開一步，萬物自會自己生長、自己完成，這是很高的智慧與修養。」⁶⁷。王邦雄先生在此有個說明：

「太上」說的是太上之治，指最高明的治道，「下」指下民，「之」指政府，依下民的感受來說，最高明的治道，天下人民僅知有政府存在而已，意味官方無心無為，天下百姓在天地自然的軌道運轉，此如「擊壤歌」的描述，「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉！」此「帝力於我何有」就是「下知有之」的真正意涵了。⁶⁸

體道者之生，是讓開不妄為，它是主觀的。牟宗三先生曰：「從讓開一步講當然是主觀的，『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，就是消極意義的不生之生。」⁶⁹天地萬物之生長與保全，就在此不妄作下不生而生之。

反過來說，不能讓開一步，而徒然為生而生，其結果是如何呢？〈十六章〉：「不知常，妄作，凶。」老子於〈十六章〉說知常是由歸根復命而來，歸根復命是由致虛守靜而來。不知常即是不知致虛守靜。⁷⁰不知致虛守靜也就是主觀境界上不能讓開，而有把持、有執，也就是不能「不生之生」。「不生之生」是「道生」，則不能「不生之生」者，即是妄生。妄生就是「妄作」，妄作妨礙天地萬物自生自長，所以說妄作是凶。

相對於妄作的是不妄作。不妄作就是能放開不執、不有，「生而不有、為而不恃，長而不宰」。此之謂道與天地萬物的關係（不妄作）、道實現天地萬物的原理（不生之生）。

關於道的實現原理，⁷¹老子還有類似形上的表述。〈一章〉有曰：「無名天地

⁶⁶ 牟宗三先生：「『道德經』之形上學，究其實，亦只是境界形態之形上學。」（《才性與玄理》，頁 180）

⁶⁷ 《中國哲學十九講》，頁 112。

⁶⁸ 《老子道德經的現代解讀》，頁 87。

⁶⁹ 《才性與玄理》，頁 112。

⁷⁰ 致虛守靜之工夫、歸根復命之作用，詳細請參見第三章第一節。

⁷¹ 牟宗三先生說：「實現原理者即道生之或成之使其為如此而不如彼者。」（《才性與玄理》，頁

之始，有名萬物之母。」王弼注曰：「凡有皆始於無。故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之，亭之毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物。」陳德和先生解釋曰：「『無』是就天地萬物向後返所證知之本體，此本體必在天地萬物之先(存有論的先，非時間序列的先)，故曰『始』；『有』則是關聯萬物而實現——一個物之道用，既說實現則有生成義，故又曰：『母』。」⁷²這裡我們可以拿老子〈五十一章〉、〈四十章〉互為發明。〈四十章〉曰：「天下萬物生於有，有生於無。」、〈五十一章〉曰：「道生之、德畜之、物形之、勢成之。」牟宗三先生認為，「道生之、德畜之」是「有生於無」、「有之所始，以無為本」⁷³，也就是無形無名的生，是「『超越意義』之生」。相對的，「物形勢成，長育亭毒也」，是「在有形有名的範圍內而完成其實際之生也」，「此為『內在意義』之生」。⁷⁴亦即言道由無形無名而生有形有名、有形有名而生萬物。王弼曰：「凡有皆始於無」。天地萬物生於有，有生於無，天地萬物推本上溯始源於「無」。

透過本節的探討，吾人理解「道」不是形下之器，亦非形上實體。道的樣貌看不見、聲音聽不到、外表摸不著。理解道，是以正言若反的遮詮方式為之。道是主觀境界上的，主觀之先在、永恆、主宰的，是天地萬物之宗源、之始之母。是以，本節討論了道的相狀、道的內容、主觀境界的道、以及道生天地萬物的原理——不生之生，以及其相反作為——「妄作」等等。道歸結於主觀境界，是實踐的，是實踐之道。換句話說，在生命的學問上來說，老子《道德經》所說的道，即是成聖之道——行止實踐合於道者，則可稱為聖人。〈十六章〉的文本敘述脈絡提供了這條連接「道」與「聖人」的線索，正所謂：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。歿身不殆。」——始於「致虛守靜」⁷⁵，繼而「歸根復命」⁷⁶與「知常」、不妄作，然後能「容」、「公」、「王」、「天」，最後歸結「道」於「身」上一生命主體上。

踐履於「道」，「由之乃得」、自然所生者，稱之為「德」。王弼曰：「德者，

178)《道德經》之〈五十一章〉、〈三十四章〉、〈三十九章〉、〈三章〉似乎皆有一種宇宙論的辭語，表示了道的生成性、實現性，牟宗三先生稱為「道的實現原理」。(同前書，頁160)。

⁷² 《道家思想的哲學詮釋》，頁11。

⁷³ 〈四十章〉王弼注：「天下萬物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無。」《王弼集校釋》，頁110。

⁷⁴ 《才性與玄理》，頁161。

⁷⁵ 也就是道、無、以無為體也。

⁷⁶ 也就是取其實去其華、崇本息末也。

得也。」⁷⁷。「德」是透過「道」也就是「無」而產生、獲得。王弼又曰：「常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。」由於是由「道」而得之，故被保住、且有益無害。「德」是由「道」而得，也可以說是有「道」才有「德」。故吾人可以知聖人之外顯德行是由踐履於道而得之，反過來說，踐履於道（無）而得德者，即是聖人也。所謂聖人的外顯德行比如：「聖人無為故無敗；無執故無失」（〈六十四章〉）、「聖人欲上民，必以言上之；欲先民，必以身後之」（〈六十六章〉）、「聖人披褐懷玉」（〈七十章〉）、「聖人自知不自見；自愛不自貴」（〈七十二章〉）。以上所示，有聖人乃體此道、亦即體此「無」者之敘述與隱喻。

吾人理解「道」，即可以說是理解了老子的聖人觀—要得到德、盡德之用，都不能離開道，也就是不能離開「無」。王弼曰：「何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。」⁷⁸意思是「道」的「無」是根本，「道」或者說「無」，保住一切德不喪失、變異。亦即聖人之道，離不開致虛守靜而消融自我、解消自我、放空自我。以下再探討《道德經》中有關「道」的敘述與觀念。

第二節 無與有之玄德

「無」它既可以做動詞看，比如「無為」，也可以獨立出來當名詞解，是道的代名詞之一。關於「無」意涵，以及相對於無的「有」，還有無與有所牽涉到的概念「玄」，是為本節所要討論的主題。

老子哲學的重要觀念除了「道」之外，《道德經》中另常見的是「無」，「無」是針對價值實踐問題而提出的。老子之道，先是見到「周文疲弊」而發一指東周貴族生命腐敗墮落、沒有真生命以撐起整套禮樂制度（周文），道家有個基本的洞見在一就是「自由自在」，所以他把周文看成虛文、形式主義。⁷⁹以此人間造作施為，有主有宰，虛妄糾結，給生活世界帶來許多麻煩與弊端。所以，此弊端與其說是外在周文的束縛，不如說是源於人類生命的墮落所產生的「有為」、「有

⁷⁷ 《王弼集校釋》，頁 93。

⁷⁸ 《王弼集校釋》，頁 93。

⁷⁹ 《中國哲學十九講》，頁 60-64。「周文疲弊」係牟宗三先生用語。牟宗三先生認為諸子乃針對周文疲弊而發。其中主張「使人的生命站起來」的，就成了儒家思想（同前，頁 62）。道家則否定周文，但不是功利主義上的否定，而是「有個基本精神是要求高級的自由自在」，所以「他把周文看成虛文、形式主義」（同前，頁 64）。

執」。⁸⁰ 有為有執於何？牟宗三先生認為有三種：自然生命的紛馳、心理的情緒之異常、意念的造作。⁸¹據老子在〈十二章〉云：

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。難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目。⁸²

五色、五音、五味者，是為人秉天地之化育，自然所生之耳目感官所對應而能感知者。能感知之感官，老子舉其三，一為目、二為耳、三為舌。目能視物、耳能辨音、舌能品味之類。目之視物等等若無逐物而濫用時，僅是現其本能之一般作用，它對自然生命本無所妨害。然而，若以目趨馳五色、逐芸芸之物而妄作時，此自然生命則顯得不安定。故老子認為五色非但沒使人看清楚，反而是像瞎了一樣，當然此老子並不意味眼睛官能不能辨別色彩，而是以「正言若反」的表達方式，警醒人雖視色之多其實反而似盲。同理，耳之聽音雖多、舌之嘗味雖夥，皆能讓自然生命紛馳而去，喪失其本而迷途不返，所以耳能聽而似聾、口嘗鮮而差失其味。老子所言：「五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。」是自然生命之耳目感官，有執有為於芸芸世界所造成的妄作。即牟宗三先生所說之「自然生命的紛馳」的意涵。

而牟宗三先生所言「心理的情緒」之異常者，以老子之「馳騁畋獵令人心發狂」為例，老子比喻人投入所有感官耳目以追逐外境，致使內心受牽連波動，奔馳來往，身心內外俱狂。

牟宗三先生所言「意念的造作」者，舉老子之「難得之貨令人行妨」為例，貨物始於天地自然，原本無所謂貴賤之別，而人取之成貨，交易而有貴賤之分，其貴與賤本不是貨物本性，而是出於人之甄別所致，此貴賤乃意念、意識運作的結果。而「難得之貨」者，是貨之貴者，人甄別為貴，此本無貴賤之分的貨物遂能擾動人心，使人行動受到影響。但是究其緣由，能影響者，非為此貨，而是人自身之意念、意識造作。而其意念、意識固結之穩固者，謂之意識形態。順老子之意說去，則意識形態者，其固結更深、其行更妨。此皆為牟宗三先生所言「意念的造作」者。

⁸⁰ 《才性與玄理》，頁 163。

⁸¹ 《中國哲學十九講》，頁 92-93。

⁸² 《王弼集校釋》，頁 28。

自然生命的紛馳、心理的情緒之異常、意念的造作，這些都是有執、有為，是妄作，為老子所感慨者。老子有言：「荒兮其未央哉！……眾人皆有餘，而我獨若遺。……颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」（〈二十章〉）老子之慨，其來有自，眾人自然生命、心理情緒、意識形態作種種造為，此是有為、有執之造作的為。造作中如享太牢，如登春臺，以迷為真，且迷不知返。對此，老子不得不有所說明與反應，在《道德經》裡還可以找到同類的句子。比如老子提醒世人避免意識僵固造作的句子—「天下皆知美之為美，斯惡矣。」（〈二章〉）、「明白四達，能無知乎？」（〈十章〉）、「使我介然有知，行於大道，唯施是畏。」（〈五十三章〉）由此可知，老子認為應該崇其本而貴其母一根本貴重於花葉，為腹不為目，使紛馳的生命、異常的心理、僵固的意識，以靜回歸其根本（不欲以靜、歸根曰靜）⁸³此根本就是「無為」、「無」。關於「無為」與「無」的內涵說明如下。

從「周文疲弊」來看，道家之「無」的觀念的提出亦是來自歷史機遇，但從哲學觀念而言，則是脫胎自「無為」。「無為」的普遍化、抽象化乃是「無」。⁸⁴「無」一開始是做動詞看，⁸⁵是用在化除有為則有敗、有執則有失的「有為」與「有執」。牟宗三先生說：

假定你了解了老子的文化背景，就該知道無是簡單地總持的說法，他直接提出的原是「無為」。「無為」對著有為而發，老子反對有為，為什麼呢？這就是由於他的特殊機緣（particular occasion）而然，要扣緊「對周文疲弊而發」這句話來了解。有為就是造作……一造作就不自然、不自在，就有虛偽。⁸⁶

「無為」是針對「有為」而來，「有為」就是造作、不自然、不自在、虛偽。沒有真生命來撐起典章制度時，則典章制度成為外在、形式的空架子。⁸⁷外在、形

⁸³ 〈三十七章〉：「不欲以靜，天下將自定」（《王弼集校釋》，頁 92）、〈十六章〉：「歸根曰靜，是謂復命」（《王弼集校釋》，頁 36）

⁸⁴ 「從無為再普遍化、抽象化而提煉成『無』。」牟宗三先生認為無是從無為普遍化、抽象化而來。《中國哲學十九講》，頁 91。另牟宗三先生亦言：「本來道德經之實有形態，本是一種姿態。此姿態，是由『無為而無不為』之普遍化（擴大應用）而成者」。《才性與玄理》，頁 179。

⁸⁵ 《才性與玄理》，頁 163。

⁸⁶ 《中國哲學十九講》，頁 89。

⁸⁷ 按歷史機緣，老子面對的典章制度是周文的禮樂，當時周文禮樂已到晚期，貴族生命墮落，自不能撐持。勉強配合其禮節儀式之下，一眼即看出它是一個自外於生命的形式化過場。這便是「有為」。參考自：《中國哲學十九講》，頁 89。

式的空架子沒有扎根內化生命之中，就成為束縛，牟宗三先生曰：「若是從生命發出來的，就不是束縛。」⁸⁸所以無為並非什麼都不做，而是有真生命為之，真生命撐持得住一切形式，使所謂的外在形式真正內化成生命而非僅僅只是外在形式。如此，一切外在的是內在、一切形式化的也內化，則一切外在、形式都不是外在形式，而是可以隨順真生命之自然收斂於內後發散乎外。⁸⁹此真生命發自無執不妄作，無執不妄作來自空虛其德、沖虛玄德，沖虛玄德來自道，道就是無。而無始源於無為。故老子曰：「為者敗之，執者失之。」（〈二十九章〉），而有道者反此，「聖人無為，故無敗。無執，故無失。」（〈六十四章〉）

無為、無執這些動詞的無，所顯現出的「沖虛玄德之境」就是「道」、就是「自然」、就是名詞的「無」。⁹⁰名詞的「無」是否定造作之為、也就是否定自然生命的紛馳、心理的情緒和意念的造作，所正面顯示的一個境界。⁹¹牟宗三先生說此遮撥詞「無」（名詞），來了解「道」就已經足夠，「外此再不能有所說，亦不必有所說。說之，就是有為有造。」⁹²故道可以稱之為無、道就是無。「無」它「絕對」、「超然」，牟宗三先生認為它是「徹底的境界形態之本體」，曰：「惟此沖虛玄德之無……是徹底的境界形態之本體。」⁹³

如此說來，無若以本體稱之，此「無」或許容易與「道」這名詞一開始一樣被誤解為一種類似宗教上帝、或者知識上試圖解析說明的形上實體。⁹⁴但究其實，「無」是「生命一步步向內收斂」的「玄覽觀照」⁹⁵所致之「境界」。（〈十六章〉）：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸各復歸其根。」⁹⁶前兩句是生命的向內收斂，後面是觀照而不干涉芸芸萬物，此貌似創造萬物之功能，卻不具有創生之意味。牟宗三先生有曰：

「無」不是個存有論的概念（ontological concept），而是實踐、生活上的觀念；這是個人生問題，不是知解的形而上學之問題。人生的問題廣義說

⁸⁸ 《中國哲學十九講》，頁 89。

⁸⁹ 《中國哲學十九講》，頁 122。

⁹⁰ 《才性與玄理》，頁 163。

⁹¹ 《中國哲學十九講》，頁 93。

⁹² 《才性與玄理》，頁 163。

⁹³ 《才性與玄理》，頁 163。

⁹⁴ 牟宗三先生曰：「不能客觀地說客觀世界有個東西叫無來創生萬物，而要收進來主觀地講。」《中國哲學十九講》，頁 106。

⁹⁵ 《中國哲學十九講》，頁 122。

⁹⁶ 《王弼集校釋》，頁 35-36。

都是 practical，「無」是個實踐上的觀念。⁹⁷

故知此名詞「無」跟「道」一樣，雖然有類似創造主的樣子，但仍然不是一個形上實體、或者上帝，而是實踐的觀念。講實踐，實踐至爐火純青處，「一切言論行動好像行雲流水那麼樣的自由自在」⁹⁸，其工夫就在動詞的「無」，化掉造作不自然，「把『矜』化掉就是聖人」⁹⁹、「能把它化掉就是真人」、「道家嚮往的是真人 authentic man，真實不假的人才是真正的人。我們的人生、人的存在，多少都有虛假不真實的成份，好像假鑽石是人造品。道家對此感受非常強，從這裏就講出一大套道理來。」¹⁰⁰可知「無」是實踐，也是聖人觀的重要內涵。

(一) 無的境界—虛

相對的，一般人不能「無」，不能「虛」—生命、情緒、意念的造作都有特定方向—有執、有限、有黏，「有」發出去而不能返於「無」，致觸途成滯不能自在靈活。王弼曰：「有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。」¹⁰¹無就是化掉生命、情緒、意念各層次的封限僵化(以無為本)，讓心靈恢復其圓轉靈活(反於無以全有)。¹⁰²老子就將「無」以車輻、埴埴、戶牖來比喻，〈十一章〉曰：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」三十條車輻之所以能相抵成輪，乃是其環中有空間，這是譬喻若沒有無，則「用」就無法實現。同理可證，器物之所以能盛放物品，乃是其中空間—虛、無的部分。建築、窗戶亦是如此，室之所以為室、窗之所以為窗，其中無的部分是使它成立作用的必要關鍵，無雖非一個物質部件，但它讓各個有—三十輻、埴埴、戶牖，真正有了利用，以窗戶為例，設若將之實實在在填滿磚頭，則窗不成窗，窗戶就沒有窗戶的作用，即窗戶的作用是透過無掉一塊實牆，讓光照進來、空氣流通。無的使用，保存住窗戶的作用。所以在老子的觀點，無不可以當作沒有用，不是徹底否定；相反的，不只有用，而且還是大用—有的利還需要無的用，〈十一章〉曰：「故有之以為利，無之以為用。」在器物身上，無是如此；在人身上，無就顯示了境界—「虛」。牟宗三先生曰：

⁹⁷ 《中國哲學十九講》，頁 91。

⁹⁸ 《中國哲學十九講》，頁 91。

⁹⁹ 「矜就是造作不自然」。語出：《中國哲學十九講》，頁 91。

¹⁰⁰ 《中國哲學十九講》，頁 91-92。

¹⁰¹ 《王弼集校釋》，頁 110。

¹⁰² 「靈就是無限妙用」。《中國哲學十九講》，頁 95。靈則不死板、能活動，故曰靈活。

無所顯示的境界，用道家的話就是「虛」……無的境界就是虛一靜，就是使我們的心靈不黏著固定於任何一特定的方向上。生命紛馳、心理的情緒、意念的造作都有特定方向。¹⁰³

牟宗三先生曰：「無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。」¹⁰⁴「無」虛靈了人的生命紛馳、心理的情緒、意念的造作。有「虛」，就不黏著，不黏著，就「靈」了。從對立分別、有限定用的狀況下以無化掉梗阻，透出「虛靜」，使主觀境界圓轉靈活無礙，運作自如，這裡就透顯出「無限妙用」出來，¹⁰⁵這裡，莊子有描述，《莊子·齊物論》亦曰：「是以聖人不由，而照之于天……彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」¹⁰⁶樞者，門戶之靈活處，這裡將道與樞相配偶稱為「道樞」，便是同前所述，以無化掉對立、梗阻，無而虛、虛則靈的意味。樞得環中，靈活自如，聖人自然能「應」對萬方無有窮盡。「應」字即含有運用的意思，在生活世界中運用也。所以《莊子·齊物論》的「樞始得其環中，以應無窮」這裡，透露一個訊息—「無」不只能是掛空在精神世界而已，它還能應用在生活世界裡。牟宗三先生曰：「顯這個無的境界的目的是要你應世，所以「無為」一定連著「無不為」。有無限妙用才能應付這千差萬別的世界。」¹⁰⁷，如〈三十七章〉曰：「無為而無不為」，這裡無為是本，無不為是作用，無不為是由無為而來，無為的普遍抽象化就是無，無所開顯的境界是虛一靜。以虛一靜、心思靈活如樞為本，則能「應無窮」—應付千變萬化的世界而沒有窮手之時，也就是老子所言的「無不為」也，也就是牟宗三先生所言「無限妙用」也。牟宗三先生曰：「將生命抽象了只掛在無也不行，一定要無、有、物三層都講才完備，才顯其全體大用……無限妙用何由得見？即從有處見。」¹⁰⁸，意味著聖人之無不是抽象的掛空而在生活世界無所作為，所以「無為」是連著「無不為」¹⁰⁹、「無限妙用」來表示。此「無不為」從「有」來說明。

¹⁰³ 《中國哲學十九講》，頁 94-95。

¹⁰⁴ 這一切運作都是精神的 (spiritual)。牟宗三先生曰：「無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。所以無不是西方存有論的觀念，像康德將無分做四類，都是從對象的有或沒有，或是概念是空的或不空來說無。道家不是這樣講。」，《中國哲學十九講》，頁 95。

¹⁰⁵ 「道家透過『無限妙用』來了解虛一而靜的心境。靈就是無限妙用。假如你的心境為這個方向所限制，就不能用於別處，這就叫『定用』，以道家的名詞說即『利』。」取自：《中國哲學十九講》，頁 95。

¹⁰⁶ 《莊子集釋》，頁 66。

¹⁰⁷ 《中國哲學十九講》，頁 96。

¹⁰⁸ 《中國哲學十九講》，頁 96-97。

¹⁰⁹ 「『無不為』即是以『無為』之無成就一切也。」牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1975年，頁 434。

「有」是以「無」為本的心境來講有，兩者不能分開。「有」與前述所提的「無」、「道」這些概念一樣，也不是存有論的概念。¹¹⁰牟宗三先生曰：

有開始也不是西方的存有論的概念，它還是要從以無作本的心境上講。這個心境固然是要化掉對任何特定方向的黏著，但也不要任何特定方向消化掉了就停住了，那就掛空了……我們說無是純粹的普遍性表示這時它沒有內容，不能具體化，只在抽象狀態中掛空了……只看無自己 nothing itself 就只是個純粹的普遍性。這不是道，光顯這個本只是方便講，還要進一步再講有，講有就是由純粹的普遍性接觸到具體內容（concrete content）具體就是因為有內容。¹¹¹

「無」單獨來說，只是方便了解、是「分解的一種表達」以了解其抽象狀態的本體性，無作為純粹普遍性的本沒有內容、不能具體化。¹¹²光是抽象普遍的「無」自己本身並不能全部代表道，所以還要進一步講涉及具體內容的有才行。那有是什麼？牟宗三先生說是：「有就是無限妙用、虛一而靜的心境的矢向性。」，〈一章〉曰：「常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其徼。」此「觀」者，是解消中介障隔而直接看到，王邦雄先生曰：「此『觀』是直觀，直接看到，不必透過中介；因為中間的媒介，一者是彰顯，二者是遮蔽，彰顯的同時是遮蔽；有如兩地的中介橋梁，會通的同時是障隔。只有解消『可道』與『可名』的中介橋引，才可以直接看到『常道』與『常名』本身」¹¹³。而「徼」就是矢向性、徼向性，原本虛一而靜的無限心沒有任何朕兆，「徼向性就代表端倪朕兆，就在此處說有」，「完全主觀地，就無限心境的徼向性說有」。¹¹⁴有也是主觀心境上的，非形上實體、也非客觀世界的物質。「有」補充說明了「無」是靈活的心境，無不是死無、麻痺而不能活動。然則這樣的有與人類面對世界對象所感知的意念活動有何區別？這裡牟宗三先生強調：

¹¹⁰ 它不是知識論上的存有論的有，而是屬於「實踐的存有論的有」。（《中國哲學十九講》，頁 99。）
「道家這一套出自中國的文化生命，發自春秋戰國的文化背景，完全從人生上講，很真實也很玄妙，作用更大。」（《中國哲學十九講》，頁 98。）

¹¹¹ 《中國哲學十九講》，頁 97。

¹¹² 「凡本都有普遍性。」無作為本，也是普遍的（universal）、普遍性（universality）。另，「純粹的普遍性」（pure universality）是牟宗三先生借用黑格爾的名詞來解釋抽象化的無。按牟宗三先生說法，這樣只是第一步表達，尚不完備，所以要連「有」一起理解才行。（《中國哲學十九講》，頁 97。）

¹¹³ 《老子道德經的現代解讀》，頁 18。

¹¹⁴ 所以「有」也是「完全主觀地」、「不是客觀地由存在上講」。牟宗三先生認為「有」是道的雙重性的一部分，而且與道、無一樣，都是主觀境界上的。（《中國哲學十九講》，頁 98。）

從無發有，完全是內發、創造地發……「有」不是應對象而起。單從無限妙用的心境本身來說微向性，這樣才可以說無與有是道的雙重性。¹¹⁵

在道這層次上，微向性不必對任何對象而能發起，所以它是有創造性意味的。¹¹⁶並且，以「無」與「有」來理解「道」的性質（道性）才是完整的說明。也就是牟宗三先生所說：

道德經通過無與有來了解道，這叫做道的雙重性（double character）。道能隨時無，隨時又有微向性，這就是道性。¹¹⁷

道性就是「無」與「有」。接下來，進一步說明同為道性的「無」與「有」的關係，《道德經》稱之為「玄」。

（二）無與有的關係—玄

〈一章〉曰：「此兩者同出而異名。同，謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」王邦雄先生曰：「『同出而異名』是一而二，『同謂之玄』是二而一。」¹¹⁸牟宗三先生曰：「『此兩者』就是『無』與『有』」¹¹⁹。而「玄」是用來說明「無」與「有」的關係，這是用來說明「無」與「有」都是指向同一根源而來。牟宗三先生曰：

一有微向性出現而落在有中，假定心思不靈活，就又限於此而不能通於彼，所以不能停於此，「玄」就在這裡出現……若停在這微向上，有就脫離了無。有不要脫離無，它發自無的無限妙用，發出來又化掉而回到無，總是個圓圈在轉。不要再拆開來分別的講無講有，而是將整個圓圈整個來看，說無又是無，說有又是無，如此一種辯證思考（dialectical thinking）

¹¹⁵ 《中國哲學十九講》，頁 98-99。

¹¹⁶ 牟宗三先生認為，「不是微向任何對象，而是根據這個微向性來創造對象」，牟宗三先生舉例比如說創作文章，文思泉湧而寫出妙文來，這便是「以微向性創造對象」的例子（《中國哲學十九講》，頁 98）。另，牟宗三先生補充說明，此道家的「有」不應從認識論上講，而是從「實踐的存有論」上來說（參考自：《中國哲學十九講》，頁 99）。言下之意，此道家之「有」可以類比、而非如是，是存有論、上帝的有一好似負擔某種創生的任務一般，而非《道德經》中被生的「天地萬物」。由此也可以推知，道德經中的「有」不是「天地萬物」—差別在於前者有「生」的功能、後者是「被生」，兩者不在同一層次。

¹¹⁷ 《中國哲學十九講》，頁 98。

¹¹⁸ 《老子道德經的現代解讀》，頁 19。

¹¹⁹ 《中國哲學十九講》，頁 100。

出現。¹²⁰

「辯證只能用在人生實踐、精神生活方面，離開這層面講都不對。」¹²¹「玄者黑也、深也」、「玄是深奧，深本質的意義就以辯證的意思來規定」。「無」、「有」還是「玄」都是人生實踐、精神生活層面的事。王邦雄先生以家門比喻玄，曰：

一切的存在，都是從「道」的「玄門」出來，又回到「道」的「玄門」裡去；它既是「始」，又是「終」。它既是根源，又是生成，有如人間的「家門」，一家人的一生，就從家門出來，又回到家門裡去……。¹²²

「無」、「有」以及「玄」的關係還可以用〈四十二章〉：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」來說明。陳德和先生解釋曰：

蓋道本出乎涉求的強謂之名，義即無窮，名則多端，吾人若就其體以言之，它是「無」（道生一）；「無」非死有而必具徼向性之「有」，這是從體以言用（一生二）；「無」與「有」本非截然對立，而是渾化為一之「玄」（二生三）；有無相通、神用無方之玄道為天地萬物之所從生，萬物皆以其為始母（三生萬物）……合此諸義而言之，就是「天地萬物生於有，有生於無。」

¹²³

無不是死無、有不是死有。死無是空無，死有是定有。無與有並非對立，無是無而有、有是有而無，故老子避免分解說明無與有時可能造成以指為月的誤會，而說一「玄」字，又由於聞者可能再一次按著感官耳日本能地循聲定執，故再曰「玄之又玄」，一一予以消融化解。按王弼之意認為，名號與稱謂失其本義、亦不能盡義，所以談到玄就再稱「玄之又玄」（〈老子指略〉）¹²⁴。而就在此玄之又玄的消融化解中，天地萬物由此為起點而開始、以此為母親而被生下。天地萬物與玄的關係似乎是母子般的生與被生的關係，然而由於玄有「無」的義涵在內，玄並不是一個實體的定置，所以這種特別的「生」還需要進一步說明。接下來說

¹²⁰ 《中國哲學十九講》，頁 100。「玄是個圓圈，說它無，它又無而不無就是有；說它有，它又有而不有就是無。」按牟宗三先生的意思，玄它是辯證的、非遵守數學邏輯法則的，只能是在人生實踐、精神生活方面來談。

¹²¹ 《中國哲學十九講》，頁 100。牟宗三先生曰：「凡辯證的都是玄，就深。」按牟宗三先生之意，玄是精神生活、生活世界、生命實踐之事。

¹²² 《老子道德經的現代解讀》，頁 19。

¹²³ 《道家思想的哲學詮釋》，頁 12。

¹²⁴ 《王弼集校釋》，頁 198。

明玄與天地萬物的生的關係。

(三) 玄與創生天地萬物¹²⁵

牟宗三先生曰：「老子透過無與有來了解道。無有混在一起就是玄……無有都屬於道的一面，與之相對的是天地萬物之物。」¹²⁶玄是指無與有的結合，無與有俱是道，有了主觀境界、主觀型態的無、有、玄、道，總是要與生活世界、天地萬物做連結，天地萬物意同天下萬物，都是「物」之謂，相對於道、無、有、玄，「物」非為主觀境界之內涵。道負擔創生天地萬物的作用，其關鍵在於「玄」。何以見得？牟宗三先生認為，「無」是向後看的、向後反(backward)的、反求其本的、一元的(monistic)，是一(〈一章〉：「無名天地之始」)；而「有」是向前看的(forward)、關連天地萬物的、把天地散開的、是多元的(〈一章〉：「有名萬物之母」)。分開而直接地說，「有是萬物的根據，無是總持說的天地之開始」。因為有從無出(〈四十章〉：「有生於無」¹²⁷)，有無混名稱為「玄」，「玄」才能恢復道的具體真實作用、顯示道創生天地萬物的妙用，因為若只是停在無、或者停在有都不能，它們都只是落在道的雙重性之一而已。要道的雙重性皆呈顯，那就是玄，是故牟宗三先生曰：「玄就是創造萬物的根據。」¹²⁸無、有乃天地萬物之始、之母，¹²⁹而無有混稱為玄。那麼眾妙所出之玄，似也可以說是天地之始、萬物之母了，老子〈一章〉曰：「玄之又玄，眾妙之門」，王邦雄先生解釋曰：「『玄之又玄』就是『無而有』與『有而無』之雙向圓成的生成妙用……『眾妙』指涉是天地萬象，『門』指涉的是道的生門」。¹³⁰

有關「天地萬物」與「無」、「有」的發生順序在〈四十章〉有言：「天下萬物生於有，有生於無。」天下萬物依照無、有、物這樣的順序而生。無與有同屬於一玄，有是無所起之微向。牟宗三先生認為道家的「有」，其第一義是與「無」連在一起的，意味著「有」也是創造生發（或確稱「實現」）之源頭，亦即說明

¹²⁵ 此「創生」、「創造」是將玄、道類比為形上實體或上帝之創造萬物而類稱之。究其實，玄、道之生非為創造、創生，乃是使被生者自化自生，故應確稱為「實現」（牟宗三先生語），蓋玄、道「實現」了天地萬物之自然自化、非主宰之創生天地萬物也。詳細見本節後段所述。

¹²⁶ 《中國哲學十九講》，頁 101。

¹²⁷ 《王弼集校釋》，頁 110。

¹²⁸ 《中國哲學十九講》，頁 101。

¹²⁹ 《中國哲學十九講》，頁 101。牟宗三先生認為，以無為始，乃是因為若說天地萬物始於有，有再始於有，復次有再始於有，則往後追問不能停止，所以「沒有始則已，若有始一定是無。」所以《道德經》曰：「天下萬物生於有有生於無」。

¹³⁰ 《老子道德經的現代解讀》，頁 19。

了「有名萬物之母」—此有與萬物之類似母子關係的原因。而與「物 (thing)」在一起的則是第二義。¹³¹而萬物與玄之關聯為何？牟宗三先生曰：「道家的道是無，無起微向，從微向性說生萬物。」¹³²微向性，指的是從無之無限心境所發、以無作為天地萬物本體，「常有欲以觀其微」的有之作用，「一微向性就要實現一個物，創造一個東西」，所以《道德經》稱有是萬物之母，〈一章〉：「有名萬物之母」，「用現代話講就是物的形式根據」。牟宗三先生曰：

萬物是在有中生之育之亭之毒之，在有的範圍之內生長變化，所以有是萬物生長變化的母 (mother ground)，就是形式的根據。¹³³

以上可知，天地萬物之創生（或實現）由有之微向而來，天地萬物由有而來，有由無而來，有與無俱是道的一面混稱為玄。無有合一為玄，就是具體的道，恢復了道的創造性，這裡就有形上學意味出現，牟宗三先生曰：「天地萬物也出不了這無與有的範圍，這樣當然是個形上學，也想對存在有個說明」，牟宗三先生認為這是道家式的形上學、存有論，他的特點就是從主觀來講無、有，並且，道家式的形上學、存有論是實踐的「類似解脫一類的，如灑脫自在無待逍遙」，牟宗三先生曰：「這種形而上學因為從主觀講，不從存在上講，所以我給它個名詞叫『境界形態的形而上學』」—相對於於上帝一般存在的「實有形態的形而上學」來取名。¹³⁴總的來說，玄類似形上學一般創造、創生了（或實現了）天地萬物。¹³⁵創造、創生之詞，其實在道家來說其實並不精確，¹³⁶由「道生之，德畜之」（〈五十一章〉）可知道家也講生，貌似創造，但仔細探究起來卻不同於創造的生。牟宗三先生認為：

創造 creativity, creation……不能用於道家，至多籠統地說它能負責物的存在，即使物實現……所以我們不要說創造原則，而叫它「實現原則」（principle of Actualization）。¹³⁷

並且，道家徹底的境界形態之性格，道家不將這實現原理予以特殊規定，所以說，

¹³¹ 《中國哲學十九講》，頁 102。

¹³² 《中國哲學十九講》，頁 105-106。

¹³³ 《中國哲學十九講》，頁 101。

¹³⁴ 《中國哲學十九講》，頁 103。

¹³⁵ 牟宗三先生：「玄恢復了道之創生天地萬物之具體創造性」。《中國哲學十九講》，頁 104。

¹³⁶ 牟宗三先生：「道和天地萬物的關係就在負責萬物的存在，籠統說也是創造」。《中國哲學十九講》，頁 104。

¹³⁷ 《中國哲學十九講》，頁 104。

牟宗三先生曰：

道家只能籠統地說實現原理，不好把它特殊化，說成創造，因此道家是徹底的境界形態。若要再多說些，多加點顏色，那把它規定成上帝好呢？……道德經中都不規定，只一個玄字就夠了。¹³⁸

牟宗三先生表示道的具體運用一定和萬物連在一起說，是因為道家之生不同於耶教式沒有天地萬物也可以講道的徼向性，道家若不將道與萬物一起說，那麼徼向性完全從無說起，分解的講無，那只是開始的分解的了解，一時的方便。言下之意，說無生天地萬物其實並不精確，而應該說無與有之玄的道生天地萬物。也就是牟宗三先生所說的：「圓滿的說法是無與有合一的玄做為萬物之母、之根據，『玄之又玄，眾妙之門』一切東西都由此出。」¹³⁹，一切東西都由此無與有合一的玄而出。所以「玄」不加特殊規定（比如上帝、道體）、也不像分別講得那麼清楚，那麼玄之創生天地萬物是如何生之？不生而生之也。牟宗三先生曰：「玄創生天地萬物之生其實是不生之生。」¹⁴⁰換句話說，道實現天地萬物的實現原理就是「不生之生」。比起上帝積極創造萬物之生，這不生之生完全是消極的態度來說。牟宗三先生說：

分析地講道，當然是超越的，但道也是內在的。既超越而又內在才是具體的道，東方思想都是如此。既然內在，那道的具體運用一定和萬物連在一起說，就是連著萬物通過徼向性而生物，這就是不生之生。¹⁴¹

「不生之生」主觀境界的「玄」的「生」法，接下來說明「玄」與「不生之生」之關係的義涵。

（四）玄與不生之生

〈十章〉：「生之，畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」。王弼注曰：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長

¹³⁸ 《中國哲學十九講》，頁 105。道家對實現原理沒有特殊規定（no special determination），牟宗三先生依此認為，道家最具哲學性，也最具哲學中邏輯的普遍性。

¹³⁹ 《中國哲學十九講》，頁 106。

¹⁴⁰ 《中國哲學十九講》，頁 105。另，〈老子指略〉認為玄之意取其眾妙所出之意，它曰：「求之乎無妙而不出，則謂之曰玄。妙出乎玄，眾由乎道。」（《王弼集校釋》，頁 197）

¹⁴¹ 《中國哲學十九講》，頁 106。

足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？」¹⁴²王弼解釋道德經「生而不有，為而不恃」的概念時提到「不塞其源」—牟宗三先生認為王弼所謂「不塞其源」，「就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它會自流的。」；而「不禁其性」者「禁是禁制，不順著它的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。」、「這是很大的無的工夫，如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生。」¹⁴³。也就是說，不將本源堵塞則萬物自然自生；不將本性禁制，則萬物自為自濟。萬物之自生與自濟，皆不透過主觀之插手為之，故其功在萬物不在主觀，是以老子指出主觀者「何功」、「何為」。天地萬物自己生長，無有主宰者使之如此、沒有人生它而生（不生之生），有其德而無其主，則可說是玄。牟宗三先生解釋曰：

何謂不生之生？……在道家生之活動實說是物自己自生自長。為什麼還說「道生之德畜之」呢？為什麼又說是消極的意義呢？這裡有個智慧，有個曲折。王弼注曰：「不禁其性，不塞其源」，如此它自己自然會生長。¹⁴⁴

「道家深切感受到操縱把持禁其性塞其源最壞，所以一定教人讓開，這就是不生之生，開其源讓他自己生，不就等於生它了嗎？這是個工夫，能做到這一步就合道、有道，做不到就不合道、無道。」、「不自然就不合道家的精神；不合人性就是禁其性塞其源，操縱把持得太多了。」¹⁴⁵，讓開一步，就是無的工夫，它保住了有，王邦雄先生亦曰：「老子的智慧，在透顯讓『有』成為『有』，讓『功』成為『功』的形上原理；老子發現『無』了才『有』，弗居才功成，身退才功遂。所以『無』比『有』更根本。」，不操縱、不把持，以無來保住有，讓生與被生者都如其自己的本然，這是道家之生的原理，王邦雄先生有言：

「生而不有」，因為不有，所以能生，以不有的方式去生，天地不能據萬物為己有；若天地據萬物為己有的時候，就沒有生萬物；沒有生萬物，天地就不是天地。天地放開萬物，讓萬物自生自長，天地才是天地。弗居身退才是根本，而功成、功遂是通過「無」所實現的「有」。¹⁴⁶

綜合以上本文，無是主觀境界的，也是實踐的。無不掛空，連著有。有是無

¹⁴² 《王弼集校釋》，頁 23-24。王弼注「生之」為「不塞其原也」，注「畜之」為「不禁其性也」。

¹⁴³ 《中國哲學十九講》，頁 107。

¹⁴⁴ 《中國哲學十九講》，頁 106。

¹⁴⁵ 《中國哲學十九講》，頁 108。

¹⁴⁶ 《老子道德經的現代解讀》，頁 53。

徼向所出。無與有俱在，才是道。道具有無與有之雙重性。無與有彼此的關係是玄，亦即無不是掛空的死無、有不是執限之定有，無而不無是有、有而不有是無，故以玄來說明這樣的關係。道、無、有、玄面對天地萬物時，以不生之生來說明這樣類似創生的關係。無擴大講乃無為，實踐於生命主體時，它去掉芸芸造作之身心意識之盤結、病態，則回歸生命的本真，也就是是聖人的價值內涵，繼而所為皆能無執無礙，無不能為。無為是連著無不為來說的，聖人無為無不為，不生而生天地萬物。表現於己則守柔不爭，應世於人則知常容公而能化解對立，故能兩不相傷而德交歸焉。¹⁴⁷

本節介紹了道的性質一無、有、玄，也討論不論是無、有、還是玄都是屬於主觀境界，並非客觀實有。本節還討論無的起源、無為、虛、有、玄等等關於道的重要內涵與概念。然後透過王弼注、牟宗三先生的疏解，了解玄創生天地萬物之生，是不生之生。不生之生自然涵著無為、自然的意味。¹⁴⁸道家所言之自然不是有所依待的科學數學邏輯上的比如自然世界的自然，自然是生命主體在生活世界下卻能顯獨立無待之超越、並且沖虛玄德不生之生天地萬物之自然。是道的窮極之取名，是主觀境界下的自然。

下一節將由自然的起源、命名的由來、境界上之自然、自然無為與不生之生、自然與造作不自然等來介紹自然。

第三節 自然觀念的價值義涵

「自然」一詞，如同「道」、「無」、「有」、「玄」一般，亦是老子《道德經》的重要概念之一。本節要說明「自然」是老子哲學中對「道」的眾多形容中具有有特殊意味的一個，並且分成三小節，透過「自然與無待」、「主觀境界之自然」、「自然與不生之生」三方面的探討，說明「自然」觀念的價值義涵。以下就老子哲學的「自然」觀念，說明其價值義涵如下。

〈二十五章〉曰：

¹⁴⁷ 〈六十章〉：「夫兩不相傷，故德交歸焉。」《王弼集校釋》，頁 158。

¹⁴⁸ 牟宗三先生：「何謂不生之生？……是物自己生自己長」（《中國哲學十九講》，頁 106）

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。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

老子在〈二十五章〉先說明道的許多性質，比如先在性、獨立性、遍在性等性質，也說它有生天下萬物的生成性，所以說它可以為天下之母，並稱之為「道」。天下萬物莫不由之，故以「道」稱之，王弼曰：「言道取於無物而不由也，是混成之中，可言之稱最大也。」。按道的性質還不只如此，它最大、無所不至、不偏一逝、又能獨立不執。王弼解釋曰：「責其字定之所由，則繫於大。有繫則必有分，有分則失其極矣，故曰『強為之名曰大』。」、「不守一大體而已，周行而無所不至。」¹⁴⁹，牟宗三先生認為物有流有行，道無流無行，故上所謂「周行」只是「遍與萬物而生全之，即遍與萬物而為其體」，牟又曰此遍在為其體其母也不是存有形態，而「只是境界形態沖虛之所照」¹⁵⁰。王弼曰：「不偏於一逝，故曰『遠』也。」、「不隨所適，其體獨立，故曰『反』也。」¹⁵¹。綜上可知，道應該是大的、又不守一大體而無所不至，無所不至又不偏一逝、而不隨所適其體獨立。綜上可知，道有許多稱呼，然而不論什麼稱呼，對混然不分之道來說都是一偏之隅、不能盡意。按王弼的理解，老子給道取了一個「無稱之言」、「窮極之辭」¹⁵²——稱之為「自然」。

自然者，是無稱之言，老子以之消融稱謂涉求乃至稱中之大者。王弼曰：「凡物有稱有名，則非其極也。」¹⁵³〈二十五章〉曰：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」¹⁵⁴。對此，王弼解釋云：「言道則有所由，有所由，然後謂之為道，然則道是稱中之大也。不若無稱之大也。無稱不可得而名，故曰域也。」¹⁵⁵蓋道已是可稱中最大者，道的名稱不是一般的名稱，而是「稱中之大」，可言之稱最大也，所以《道

¹⁴⁹ 《王弼集校釋》，頁 64。另，樓宇烈先生說，此「極」是二十一章所謂之「真精之極」，指「混然不分之道」。(同前，頁 66)

¹⁵⁰ 《才性與玄理》，頁 149。

¹⁵¹ 《王弼集校釋》，頁 64。

¹⁵² 王弼曰：「自然者，無稱之言，窮極之辭也。」《王弼集校釋》，頁 65。

¹⁵³ 《王弼集校釋》，頁 64。

¹⁵⁴ 《王弼集校釋》，頁 64。按照王弼的解釋，自然才是「大道」這個名稱的核心，王弼的解釋其實帶有玄學本體論的意謂。然而牟宗三先生主觀境界說的立場，「道以自然為性」則轉而解釋成心境的工夫，於客觀面則不強調了。

¹⁵⁵ 《王弼集校釋》，頁 64。

德經》才需要另外提出「域中有四大」的「無稱」來進一步解釋「大道」，而「自然」者，即是此「無稱之言」也。此外，王弼在〈老子指略〉補充曰：

「道」，稱之大者也。名號生乎形狀，稱謂出乎涉求。名號不虛生，稱謂不虛出。故名號則大失其旨，稱謂則未盡其極。是以謂玄則「玄之又玄」，稱道則「域中有四大」也。¹⁵⁶

認為稱謂無法盡其義、名號則大失本義，所以談到「道」，則再稱「域中有四大」。作用如同談到「玄」，則再講「玄之又玄」是一樣的意思。觀上述所引王弼之兩段其文意可知，並不代表「道」上面還有一個「域」、或者「道」上還有一個「自然」，以做為生發「道」、主宰「道」的類似形上道體般的存在。

王淮先生曰：「道已是根本，更無所法矣。」¹⁵⁷而牟宗三先生認為「自然」一詞的推出，是因為「道尚是虛說」，推出自然「方是無稱可稱，拆穿一切稱，盡乎其極，消融一切謂」¹⁵⁸，亦即消融一切出乎涉求的稱謂。綜上，不論是王淮先生之「道已是根本，不應穿鑿附會」說，或牟宗三先生的「消融一切涉求稱謂」說（意近「無稱之言，窮極之辭」），皆可概括老子「自然」之內涵，並知「自然」一詞非謂道之上復有道體曰自然也。也就是牟宗三先生所說：「法自然者，即道以自然為性，非道以上，復有一層曰自然也。」¹⁵⁹而「道法自然」者，即王弼注：「道不違自然乃得其性，法自然也。在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」¹⁶⁰在方法方、在圓法圓，不違背自然，乃是道意涵自然。

道家之自然，非指自然世界之自然。¹⁶¹道家之自然，起源於周文疲弊之機緣—貴族生命墮落致使不能承擔周文禮樂。生命之不能承擔遂而有束縛之感，內外交迫受縛就沒有自由自在可言。自然就是對著這個束縛不自在來說，其發端就在這周文疲弊這機緣上。牟宗三先生曰：

¹⁵⁶ 《王弼集校釋》，頁 198。

¹⁵⁷ 王淮，《老子探義》，臺北，臺灣商務印書館，1998 年，頁 107。

¹⁵⁸ 《才性與玄理》，頁 155。

¹⁵⁹ 《才性與玄理》，頁 153。

¹⁶⁰ 《王弼集校釋》，頁 65。

¹⁶¹ 「道家所說的『自然』，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義 Naturalism。自然主義和唯物論相近……指的是自然科學所對的自然世界，自然科學研究的都是物理現象，所指的自然是物理世界的自然。」物理世界的自然在西方宗教來說是上帝的被造物，而上帝是超於被造物，「上帝是超自然 super-nature」。（《中國哲學十九講》，頁 90）

它是針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通通去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。¹⁶²

陳德和先生亦曰：

當周初建國封侯、周公制禮作樂時，原是一番郁郁菁菁的繁榮景象，然而迨及春秋戰國時代，貴族腐敗，社會失序……禮樂典章制度都成外在的、形式的……無法內化於生命之中，對人們生命的自由自在而言反而成為束縛……在此情形之下，道家的老子乃提出「無為」……最後的目的，就是能夠恢復自我原有的存在與真實，也就是「自然」。¹⁶³

生命之不能承擔，此生命遂將周文當成形式、包袱，意欲抖落或超越而快，「道家說的自然是個精神生活上的觀念……就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。精神獨立才能算自然，所以說是很超越的境界」¹⁶⁴所以無所依待的自然其層次高於有依有待的世界，¹⁶⁵然而與前述之道、無、有、玄一樣，仍不看做是形上道體，而是就生命主體之精神面貌而為言——獨立無所依靠、自己如此、自由自在、恢復自我原有的存在與真實。牟宗三先生曰：「老子說的自然，是超越意義的自然（in transcendental sense）。」¹⁶⁶超越意義的自然非物理之自然主義、非超自然之上帝。故道家之自然不是物理之屬，也非上帝之類。那道家之自然是何類何屬？是主觀之境界、主體之精神面貌之類。

（一）「自然」與「無待」

自然之相反即為他然。他然者，不能獨立、有所依靠對待。牟宗三先生曰：「『自然』是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上。若是落在客觀之事物（對象）上，正好皆是有待之他然，而無一是自然。」¹⁶⁷所以哪些是他然？按牟宗三先生之意思，舉凡客觀自然世界者皆是他然，比如物理、化學等自然現象，這些現象裡有因果關係之發生，各個條件彼此牽連、互相依靠，呈現的是有所依

¹⁶² 《中國哲學十九講》，頁 90。

¹⁶³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011 年，頁 11。

¹⁶⁴ 《中國哲學十九講》，頁 90。

¹⁶⁵ 「自然是從現實上有所依待而然反上來一個層次上的話」，《中國哲學十九講》，頁 90。

¹⁶⁶ 《中國哲學十九講》，頁 251。

¹⁶⁷ 《中國哲學十九講》，頁 178。

待、他然、待他而然。人類生理現象也是在客觀自然世界的運作之內，冷要穿暖、飢欲飽肆，這皆是自然現象之自然，這種自然是有待的。這不是老子自然的意思，老子的意思是超越此二元對立之有待、他然。關於超越二元對立，《莊子·齊物論》¹⁶⁸有所形容：「以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。」¹⁶⁹「是」的產生是因為有「非」，「非」的產生是因為有「是」，「是」「非」是互相依存產生者，¹⁷⁰是兩面而一體。雖是一體，經吾人意計造作，意識形態之牢結，據執以造論，而攻訐彼此之長短。言下之意，莫若以明者，乃是超越此是非、相對之相而為言。莫若以明者，即是超越是非、相對，而顯絕對。

自然與他然相對，自然就是自己如此。關於這個意思，老子在〈十七章〉有曰：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」¹⁷¹百姓自己如此、自己而然，乃是因為太上「居無為之事，行不言之教，不以形立物」¹⁷²，不以政刑、言教、有為有施，因為有為有施即有所偏，有所偏即不能具全，牟宗三先生曰：「有恩為於萬物，則厚此而薄彼，未能瞻足也。」¹⁷³不能空虛其德，有主有宰，意計造作，欲萬方施為而不可勝任。故王弼曰：「慧（惠）¹⁷⁴由己樹，未足任也。」¹⁷⁵惠由己樹便是有為，有為於萬物，而致萬物不能自己遂事，此便是不自然。這裡就相對透顯出無為之可貴。王弼曰：「無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不瞻矣。」¹⁷⁶無為於萬物而萬物全自瞻足。此無為即是自然。牟宗三先生曰：「講無為就函著講自然。」¹⁷⁷道家出於對人間種種意識形態、心理情緒、生理需求的造作之洞見，特別留意人類巧偽、有為的問題，對於真假特別關注。比如〈十二章〉：「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，難得之貨令人行妨。」五色、五音、五味可以惑亂於五官，造作於生理欲求；馳騁畋獵，刺激緊張，造作於心理情緒；貴難得之貨、見其可欲，操作物之貴賤，造作於意識形態。

¹⁶⁸ 牟宗三先生在其《才性與玄理》（頁 172-180）歸納老莊之異同有三：一、風格。二、表達。三、義理之形態（不是內容）。然要皆都是表面風貌上的不同。究其實，老莊之內容義理相同也。牟宗三先生曰：「老子與莊子，在義理骨幹上，是屬於同一系統」（同前，頁 172）。故吾人可知莊、老可相呼應，雖有異有同，但異者亦不離老子本懷也。故本文引《莊子》以輔弼老子《道德經》之理解。

¹⁶⁹ 《莊子集釋》，臺北，華正書局，1982 年，頁 63。

¹⁷⁰ 也同於《莊子·齊物論》：「彼出於是，是亦因彼」（《莊子集釋》，頁 66）。

¹⁷¹ 《王弼集校釋》，頁 41。王弼注曰：「自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而覩也。」

¹⁷² 《王弼集校釋》，頁 40。

¹⁷³ 《才性與玄理》，頁 145。

¹⁷⁴ 牟宗三先生認為，「慧同惠，作惠解。」意思乃指此「慧」非智慧之意，而是恩惠施予之意也。《才性與玄理》，頁 145。

¹⁷⁵ 《王弼集校釋》，頁 13。樓宇烈先生曰：「『慧』，古通『惠』。」

¹⁷⁶ 《王弼集校釋》，頁 13。

¹⁷⁷ 《中國哲學十九講》，頁 90。

凡此造作，皆是巧偽、有為。無為正是對此巧偽之否定，巧偽之否定就是自然，自然就是無為。牟宗三先生曰：「無為、有為，無為而無不為……由於對「巧偽」之否而顯示出者。「巧偽」即不自然。「巧偽」之否定即自然。自然即無為。」¹⁷⁸由此，無為與自然同，以自然而無為，則可致乎無為而無不為也——此無不為因由自然出發故不妄執、不妄為，是故不妄執不妄為之無不為者，亦可說是無為。由此，無為與無不為同。¹⁷⁹牟宗三先生曰：

「無為」非死體，故無為即是無不為。「無不為」非妄執，故無不為即是無為。無為是體，無不為是用，而體用固是一也。全用是體……全體是用……俱是至真至實，而無一毫虛幻妄結者。¹⁸⁰

使無為可無不為者，關鍵在於自然。無虛幻妄結，便是因「自然」之否定巧偽而顯。假定無此自然，則此時的無不為便落入有為之無不為也，有為之無不為，便是妄作，其果在凶，觸途成滯，焉得自由自在。是故，此無為無不為顯其自然之義，亦顯其自由之意——以無所拘限、自由自在。自由自在，謂之逍遙無待。王邦雄先生於解《莊子·逍遙遊》之題曰：

有為是有心而為，有心是心知的執著，有為是人為的造作，對生命而言已成負累，故道家說無心無為。心知無執著無造作，生命即無牽引無負累。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。¹⁸¹

所謂無心，就是無有蓬之心。¹⁸²《莊子》中莊子以惠施不能用大瓠，莊子對之曰：「今子有五石之瓠，何不慮以為大樽而浮乎江湖，而憂其瓠無所容？則夫子猶有蓬之心也夫！」¹⁸³惠施即是將原本空虛靈明的心靈閉塞，認為瓠之體必定小、瓠之用必為瓢。以閉塞有執之心知，而拘限天地萬物之無限可能。意識形態如雜草叢生於靈台，靈台封閉，則靈台不靈。反之，心中不長雜草，雜草不閉塞心靈，自然能顯心知之天生通透靈明（無心而無為），則所看出之天地萬物皆能用其無限之用（無為而無不為）。陳德和先生盛讚老子是另類的人道主義者而曰：

¹⁷⁸ 《才性與玄理》，頁 177。

¹⁷⁹ 《才性與玄理》，頁 177。

¹⁸⁰ 《才性與玄理》，頁 177。

¹⁸¹ 《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 21。

¹⁸² 莊子所說「有蓬之心」，語出《莊子》中莊子與惠施的對話。《莊子集釋》，頁 37。

¹⁸³ 《莊子集釋》，頁 37。

說他另類，是有感於他並不主張買進，反而勸人要盡量想辦法解套。解套是放鬆自己、釋放壓力；解套也是給自己找出路，讓自己在自由的天地中活得生機盎然。如果前者是「無為」，那麼後者就是一切之然都能然其所然的「自然」，亦即「無不為」。¹⁸⁴

心一放開，則天地萬物一切放開，生命得到釋放，對外則顯無不為之自然—隨處可遊、人間無不可遊、世間莫非遊也。王邦雄先生曰：

解消心知的執著，生命得到釋放，就可以高蹈遠引，隨處可遊。心靈無所局限……由道而遙，人間世無不可遊，世間事無非遊也。……即所謂超然物外，可遨遊在無窮的天地間。¹⁸⁵

心一放開，則天地萬物一切放開，生命得到自在與安詳，對內則顯無為境界之自然。莊子曰：「虛室生白，吉祥止止。」¹⁸⁶好比虛室乾淨無礙，此時生命之境界因無執著之長於心知、無蓬草之藏於靈台，盡由沖虛之玄德，顯任運天地之自在。此沖虛之玄德，亦乃境界上之自然。

（二）主觀境界之「自然」

歷來釋老者多推崇莊，這是因為莊子思想能將老子之道往主觀境界說推進一步，牟宗三先生曰：「道家之玄理玄智，至莊子而全部朗現。」¹⁸⁷莊子曰：「天下莫大於秋毫之末，而太山為小，莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，萬物與我為一。」¹⁸⁸壽夭、並生是時間相，大小、為一是空間相，時間空間亦即宇宙、世界之本意，凡時空範圍之內所有的事物皆有二元性質（有待）—非此即彼，非是即非。而無待者，即無此時空之相。正如王邦雄先生所說：「道心無執著無分別……故無時間壽夭的分異，也沒有空間大小的區別。」¹⁸⁹

¹⁸⁴ 《老莊與人生》，頁 71。

¹⁸⁵ 《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 21。

¹⁸⁶ 語出《莊子·人間世》。《莊子集釋》，頁 150。

¹⁸⁷ 《才性與玄理》，頁 172，又曰：「老子之道有客觀性、實體性、及實現性，至少有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀境界。……客觀性、實體性、實現性似乎亦只是一姿態。似乎皆可化掉者。而莊子正是向化掉此姿態而前進，將『實有形態』之形上學轉化而為『境界形態』之形上學。」（同前，頁 178）是以本文論述《道德經》的思想而再引《莊子》之言。

¹⁸⁸ 《莊子集釋》，頁 79。

¹⁸⁹ 《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 110。

牟宗三先生曰此「天地與我並生，萬物與我為一」是道之境界，無之境界，一之境界，亦即自然之境界。¹⁹⁰空虛其德然後能泯滅二元對立故無時空相之境界自然境界出現。牟宗三先生曰：「境界上之自然……乃是浮在實物之上而不著於物。」¹⁹¹不著於物，便是不同於物，非體、非實有、非客觀，而純然是主觀的。牟宗三先生說莊子是將老子系統化為詭詞，並且是：「統攝於主觀境界上而化除，依是，道、無、一、自然，俱從客觀方面天地萬物之背後翻上來收進來而自主觀境界上講。」¹⁹²自然之境界也是道、無、一之境界，名相雖異，而其實皆同一「以自足無待為逍遙，化有待為無待，破『他然』為自然」¹⁹³獨立（自足）、無待（無二元對立）而逍遙者，自然也。牟宗三先生曰：「老莊之自然皆是『自己而然』者。故以『圓滿具足』定之。」¹⁹⁴，獨立則必無對立（無待），無對立則無相對，無相對則顯絕對之境，此之謂「道通為一」之「一」。¹⁹⁵得道、體無、通一、法自然者，謂之道家之聖人、至人也。¹⁹⁶

（三）「自然」與「不生之生」

道家聖人至人真人之所以能達於道、無、自然之境界，乃在於沖虛之工夫。沖虛之工夫，使聖人能夠生天生地生萬物，其生非創生之謂，而是「不生之生」。牟宗三先生曰：

道家的智慧就在讓開一步，不禁性塞源，如此就開出一條生路，這是很大的工夫；否則即使會生，也不會生長。說來簡單，其實並不容易做到，所謂的無為、自然都要由此處來了解。¹⁹⁷

無為可以從不生之生處來理解，自然是造作之否定，亦即有為之否定，是故無為也是自然，自然也是無為。不生之生是無為所顯，亦也是自然所示。不生之生是讓開之生，是實現的原理—實現讓天地萬物生長其自己的原理。王弼注「天地不

¹⁹⁰ 《才性與玄理》，頁 179。

¹⁹¹ 《才性與玄理》，頁 144。

¹⁹² 《才性與玄理》，頁 178。

¹⁹³ 《才性與玄理》，頁 179。

¹⁹⁴ 《才性與玄理》，頁 179。

¹⁹⁵ 亦為道之別名爾。以一名之，概以道泯二元對立（無待），無相對即是絕對，以絕對故以一名之。「道通為一」語出《莊子·齊物論》（《莊子集釋》，頁 70）。

¹⁹⁶ 參見：《才性與玄理》，頁 179。另，「矜（造作不自在）完全去掉就是聖人……能把它（造作不自然）化掉就是真人。」（《中國哲學十九講》，頁 91-92）亦有提及。綜上所述，聖人、至人、真人其意義一樣，皆是化掉造作不自在不自然而呈顯出來者。

¹⁹⁷ 《中國哲學十九講》，頁 112。

仁，以萬物為芻狗。」(《五章》)曰：「天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。……無為於萬物，而萬物各適所用，則莫不贍矣。」王弼又曰：「仁者必有恩有為，造立施化。」¹⁹⁸王弼認為有恩有為、造立施化則物失去其真質樸實，又以仁只是道之枝節，是母所生之子，是末非本，子末非道之絕對而無限、乃是相對而有所拘限，有限不能全備俱載，故不能負載萬物、不堪負荷，以未足以任之個人施惠，施化造立於萬物，必當造作而不合於萬物之情性。此謂之無道。無道者，不自然、禁性塞源；有道者，無為自然、不生生之。牟宗三先生曰：

禁其性、塞其源，絕對不合道、無道。道家就在此講道、講無為、講自然、講道的有性無性。從這裡說到創生就是不生之生。這是很大的工夫，因為人都想向前操縱把持，現在叫你退一步，不是很難嗎？¹⁹⁹

老子說的自然，是無稱之言、窮極之辭。老子說的自然是主觀境界上的自然，非客觀之實體。自然於內則沖虛其德，能獨立無待而顯逍遙自在；自然於外則不生生之，顯一無心而無為、無為而無不為之意境。自然與無為似可說是互為注腳，由自然之境界而無為、而為之，是謂無為無不為，則其自然之不生之生以無所不為生天地萬物。自然是生活實踐上的概念，在人則不造作、不扭曲、真實不假、自在、自由，在道家謂之聖人、至人、真人。聖人、至人、真人，皆是同義而指，只是面向不同而有不同名相一與俗相比顯其聖，與平相比顯其至，與假相比顯其真。聖、至、真之名號，非因為道家給人加了什麼料而成了聖、至、真，反而是因為少了些負累，與尋常人相較之下才顯其高低。老子曰：「為道日損」。²⁰⁰道家之聖人，「致虛守靜」方能使並作之芸芸歸其根而致「道（乃久）」，其義只是使天地萬物與有道者皆「返樸歸真」而已。能為道日損而反樸歸真，成為聖人、至人、真人，能不生之生天地萬物，此中還要有相當的工夫。要瞭解老子聖人觀，除了理論上的理解，還要有實踐工夫上的明白才完整。接下來下一章論述這方面的觀念。

¹⁹⁸ 《王弼集校釋》，頁 13。

¹⁹⁹ 《中國哲學十九講》，頁 107。

²⁰⁰ 《王弼集校釋》，頁 128。王弼注曰：「務欲反虛無也。」返虛無，就是沖虛其德、就是《十六章》之致虛守靜也。

第三章 聖人觀的工夫論

老子之聖人，即人格即境界，即境界即工夫。欲理解老子聖人觀，除了從前一章理論上的理解，還要從本章工夫實踐上著手。本章安排為：第一節「致虛守靜的修道工夫」、第二節「守柔不爭的生命實踐」、第三節「無為心境的主體證成」。透過此三節，了解聖人的身心內外，最後歸結於聖人行止、聖人化俗等聖人之生命展現。

天下萬物生於有，有生於無。無是道的境界、一的境界、自然的境界，「無」是主觀境界之呈顯，而光只是呈顯此無還只是個掛虛，因為無不只是死無死體，而是靈活的，故再說「有」。有是此無所徼向，徼向面對天地萬物、生天地萬物，此生由於是不加主宰干涉操弄，所以稱為「不生之生」。所以稱天下萬物由有、有又由無而來，這是理論上的表達。¹實踐上的表達來說，無是實踐的工夫，²凡中國哲學者皆是以此生命主體為特色的內容真理，³牟宗三先生說：

你要真正瞭解老子……這必須要你能正視這個內容真理也是個問題，而這個問題就要和你的生命連起來，要和你們的哲學、宗教能夠相連起來，這樣才行。只有當你能正視這個問題的價值，你能正視它把它當個學問來看，那你對這個學問才能有敬意。⁴

¹ 牟宗三先生表示，將道家作為一種形而上學的系統來了解，是客觀上、形式上做初步理解，若要進一步還要從工夫上理解才圓滿。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁113。

² 「無不是存有論的概念 (ontological concept)，而是實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學的問題。」《中國哲學十九講》，頁91。

³ 牟宗三先生曰：「中國哲學，古人重視生命問題……現在人把生命首先變成心理學，然後由心理學變成生理學……物理學……人類學……。各人由這許多不同的科學觀點來看人，這一看把人都看沒有了，所以這些都是假科學 (pseudo-science) ……我並不反對科學這一層次，但除了這層次以外，還有其他的層次。」(《中國哲學十九講》，頁16) 牟宗三先生所說的其他層次，就是指內容真理、生命主體、或生命的學問這層次。牟宗三先生解釋「道」曰：「孔子所講的仁，乃至道家、佛家所講的……它裡面就函有理性 (reason)。這種理性當然不是研究科學、數學、邏輯所表現的那個理性……從前的人叫它是『道』。」、「內容真理，它是繫屬於主體……也有相當的普遍性。」(同前，頁26)。而「主體」這裡的意思是「把人當人看，不當物看」(同前，頁31)。而「內容真理的普遍性」是黑格爾所說的「具體的普遍」，按牟說此「具體」是相對於數學、邏輯的「抽象」而立說，比如儒家之「仁」、道家之「道」，皆非「表象的思想」、「抽象的概念」、「概念的分解」，也非邏輯實證論者只承認以科學為標準的真理那樣(同前，頁34-37)。「中國文化以前兩三千年在內容真理這方面表現得多，大家都在這個範圍內講話，它全部精神都在這個地方轉，儒家道家佛家都是在這個範圍轉。」(同前，頁42)

⁴ 《中國哲學十九講》，頁43。準此而言，本研究從中國哲學之道家、老子入手，亦即牟宗三先

「無」是內容真理、是實踐工夫，不是一種掛空的形上實體、或者抽象分析的知識概念，縱使在行文的鋪陳上有概念的意思表達，那也只是一種就此實踐所產生之觀念而做的說明。⁵「無」體現在人身上時，則此人可以說是所謂的有道者、聖人、真人、至人。

本章之鋪陳意欲說明的是如何體現此無、道、自然，⁶而達至生天下萬物，也就是不生而生天下萬物，使萬物各歸其所、「存在之在其自己」⁷—或者說，就是如何無為以致無不為也。

第一節 致虛守靜的修道工夫

道家所說的道及其所源的無，並非形上實體、或一個客觀實有，乃是從個人主觀修證上、生活實踐上來理解。牟宗三先生說：「凡是工夫都是實踐的，道家亦然。因此廣義地說，東方的形而上學都是實踐的形而上學（practical metaphysics）。」⁸牟宗三先生又說：「道家的無並不是客觀的實有，而完全是由主觀修行境界上所呈現的一個觀念，所以要從生活實踐上來了解，這就函著工夫問題。」⁹言下之意，道家的形而上學便是實踐的。¹⁰除此之外，別無一個形上道體。道是個由實踐工夫而呈現的觀念、同時也是實踐—它是主觀修行所達境界後所觀所知之說明，同時道是無、無是實踐。無是無為之普遍化，此具體的普遍是實踐。所以道也是實踐。所以道家之工夫不離境界，工夫即境界，境界即工夫。

生所說之「生命主體」、「生命的學問」入手去看待校園倫理，而非西方知識論的態度、外延且無生命主體的態度去看待校園人與人的關係，是很有價值的。誠然吾人肯定西方倫理學亦有其不移之價值，然而本研究限於研究範圍與篇幅，並不擬從此鋪陳、或做中西比較研究。

⁵ 牟宗三先生說：「儒釋道三教……都由工夫實踐的緯上著手，由此呈現出一些觀念。後人就先對所呈現出的觀念作客觀的了解，反而常把緯忘了……因此當了解經之後，還應該轉回來把握住其在工夫實踐上的根據—即緯—才行。」（《中國哲學十九講》，頁 113）所以本文所有概念的說明，其實還只是第一步，是客觀上理論上的理解，最後還要在工夫實踐上把握住，才能真正了解道家。

⁶ 如何體現？以「致虛守靜」來體現此「無」的工夫。詳見本章第一節。

⁷ 「當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物此種存在用康德的話來說就是『存在之在其自己』。」（《中國哲學十九講》，頁 122。

⁸ 《中國哲學十九講》，頁 115。

⁹ 《中國哲學十九講》，頁 115。

¹⁰ 當成學問來說，道家所實踐的無就是道家之形而上學，又因為跟希臘傳統不同，故牟宗三先生稱為實踐的形而上學。

吾人要理解道，除了觀念上，還要從生活實踐上一也就是工夫上入手。

（一）致虛守靜

從第一、二章知道，道家的主宰性、常存性、先在性全然是境界的，是實踐的一是境界型態的形而上學、¹¹也是實踐的形而上學。¹²關於此，牟宗三先生有清楚的概念系統，本小節就引用牟宗三先生的相關概念詳細說明。牟宗三先生曰：

中國儒釋道三教都很重工夫，古人的學問不像西方人用思辨的（speculative）、知解的（theoretical）方式，而都由工夫實踐的緯上著手，由此呈現出一些觀念。¹³

這些工夫實踐所產生出來的相關觀念，比如「道」，除了先客觀的了解以理解其內涵外（經），應當再從其工夫實踐處（緯）入手。牟宗三先生認為，客觀、形式的了解是一種方便。他將客觀形式的了解比喻為綱、經、縱線，相對於此，對工夫的了解比喻為維、緯、橫線。兩者兼看可以幫助吾人理解道家，「透過經緯會合就可以把握住道家的玄理性格」¹⁴，方不置於產生誤解，而能恰當相應的理解道家。

就道家是實踐的形而上學討論。以形而上學來說，總要說明形上的體與萬物的關係，也就是創造，創造是縱貫關係，就是說是生與被生的關係。若以「橫向關係」表示一般是指知識、認識的關係，則以上下之「縱貫關係」來形容創生者與被創生者的關係。¹⁵

而在道家，道與天地萬物的關係，道家的道與萬物的關係並非是創生與被創生的關係。道與天地萬物的關係是「縱貫的關係橫講」¹⁶—這橫講可以從「境界形態」（縱貫）、「工夫」（橫講）、「不生之生」（縱貫）三者來理解道與天地萬物

¹¹ 牟宗三先生：「道的『本體論的體悟』」。牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁155。

¹² 《中國哲學十九講》，頁115。「東方的形而上學都是實踐的形而上學（practical metaphysics）」

¹³ 《中國哲學十九講》，113。

¹⁴ 《中國哲學十九講》，頁113。

¹⁵ 「縱貫」、「橫向」是牟宗三先生用語，牟宗三先生曰：「科學知識是由認知機能（cognitive faculty）底認知關係，亦即橫的關係而成。認識論則是反省這種關係而予以說明。凡是超過知識層面以上的、講道的，都是縱貫關係。」《中國哲學十九講》，頁111-112。

¹⁶ 《中國哲學十九講》，頁116。

的關係—牟宗三先生認為以「不生之生」、「境界形態」來了解縱貫關係，以「工夫」來形容橫的關係。¹⁷「縱貫橫講」，即「縱貫的關係用橫的方式來表示」，是一切一體呈現，而無法可去。¹⁸牟宗三先生意思，縱貫是創生的，橫講是知識的，而「縱貫橫講並非將知識之橫的方式插進來，並不是不以縱貫的創生的方式講，而是『一體呈現』」，牟宗三先生認為一體呈現是函著「去病不去法」的含意、一體呈現保證萬法之存在而無一法可去、一體呈現「就是縱貫橫講這個詞與的意思」。¹⁹是故可知，道家的縱貫橫講是一體呈現、是去病不去法、是保住所有的意味。

「縱講」與「橫講」之區別，以「動態的 (dynamic)」來詮釋「縱講」、對比「橫講」，²⁰故可知「橫講」乃「靜態 (static)」²¹的。需要訓練者，即是工夫也，生命的一步步向內收斂者，致虛守靜也。綜合來說就是訓練生命一步步向內收斂（工夫），靜態（境界形態）的面對天地萬物（不生之生）之謂也。

所以「致虛極守靜篤，萬物並作」前者是道家的工夫實踐下的境界形態之形而上學、或者道家式的存有論，²²後者是被生的天地萬物。天地萬物之被生，不是被創生，而是主觀境界者之致虛守靜下，不予以干涉、施為、造作，然後萬物之芸芸並作則復歸於其根。「並作」有負面、與正面之意，而本文據王邦雄先生之見解，採取負面意，認為「並作」是有為造作的意思，王邦雄先生曰：「『並作』是相互牽引，一起發作，形成街頭流行的人間病痛。」²³。所以說道即是主觀境界的。而由於致虛極守靜篤乃是個人之主觀修證工夫，致虛守靜通向道、²⁴體證道、等同道，道是無、是自然，故說道也是工夫的。道家之「境界形態是縱者橫講，橫的一面就寄託在工夫上」²⁵

¹⁷ 《中國哲學十九講》，頁 115-116。「不生之生」散見在第一章所說（道、玄與自然等面對天地萬物的生的作用）、以及第二章所做解釋（不禁性塞源）。「工夫」者，即是本章所要探討的。

¹⁸ 《中國哲學十九講》，頁 116。

¹⁹ 《中國哲學十九講》，頁 121。

²⁰ 《中國哲學十九講》，頁 122。

²¹ 有關「靜態」的內涵，牟宗三先生曰：「道家重觀照玄覽，這是靜態的 (static)，很帶有藝術性的 (artistic) 味道，由此開出藝術境界。藝術境界是靜態的、觀照的境界……這是道家的玄思，能夠引發人的智慧，並不膚淺，也不是佛教所謂的戲論；而是要將我們的生命一步步向內收斂，這需要訓練，也需要恰當的了解。」《中國哲學十九講》，頁 122。

²² 《中國哲學十九講》，頁 121。

²³ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2012 年，頁 83。

²⁴ 「通向」是世俗諦的說法，使人易於理解，但容易誤解為道在身外、掛在外面之形上道體。道家之道並非一個外在之道體方是本文持論立場。

²⁵ 《中國哲學十九講》，頁 121。考察《中國哲學十九講》有關道家哲學的部分，牟宗三先生的意思是，此「境界形態」是相對於能創生萬物之上帝、或者形上實體等客觀實有而為言。以上都

(二) 主觀境界

得道者，也就是老子所說的有道者、莊子所說的真人等。²⁶得道需要工夫，凡工夫都是實踐的。牟宗三先生曰：「凡是工夫都是實踐的，道家亦然。」²⁷

道家的工夫，就在於無的工夫，也就是能夠沖虛其德，無掉一切身心意識之造作妄作與不自然而至自然，表現在行動言語上能達行雲流水的境界、²⁸表現在生育天地萬物上能夠達到無棄人、無棄物、以及不妄作等等境界。工夫的起點，叫做「虛一靜」，或者「致虛守靜」，²⁹如〈十二章〉所示：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。歿身不殆。

致虛守靜之工夫後或工夫之同時，則呈顯出境界。在生命主體所呈顯之境界謂之主觀境界。

主觀境界，由主觀與境界兩詞所組成。首先，主觀是指主體生命，生命的學問之主體，不是客體，也不是形上實體所指的主體。其次，以境界兩字分開來說，境按佛家所說，指的是外在的對象，是 object，但是它不僅僅只是一個獨立的外境而已，而可以拉進來，主觀化。³⁰牟宗三先生曰：「存在，就是境，存在不能離開我們覺知的心，不能離開我們認知的心，離開我們認知的心，就沒有現實的存在」；而界則是因、根據之意，由因而決定範圍，所以也有劃類、分類之意，

負有說明天地萬物之被生的責任，故說都是「縱者」（生與被生之上下關係）。又由於：一、道家之道並非上帝或者形上道體般的存在，故上下之縱的關係是不成立的，二、加以道家的生其形態又不同於創生，而是不生之生，不生之生之靜態玄覽需生命的步步收斂，函著著工夫，工夫是橫的。所以牟宗三先生才說「橫講」。綜合以上，故曰「道家不是縱者縱講」，是「縱貫橫講」。

²⁶ 牟宗三先生認為，真人就是化掉造作不自然（「衿」）的人。《中國哲學十九講》，頁 91-92。

²⁷ 《中國哲學十九講》，頁 115。

²⁸ 《中國哲學十九講》，頁 91。

²⁹ 牟宗三先生曰：「道德經中所說的『致虛極，守靜篤』就代表道家的工夫。」《中國哲學十九講》，122。

³⁰ 牟宗三先生以「境不離識」解釋「拉進來主觀化」、「離開認知就沒有現實的存在」。並且說境不止於此，還當加上「唯識所變」（識變），才是境。但境仍就對象來說，若就主觀來說就是使用「境界」兩字。境界詳正文。《中國哲學十九講》，頁 130。

也就是按一原則將相關現象歸類在一起，成為一個界。³¹

合起來來說主觀之「境界」就是「主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上昇，就達到什麼程度，這就是境界，這個境界就成為主觀的意義。」³²生命主體的境界因工夫而昇進，所見之世界其高度也會有所不同。牟宗三先生又說，「境界」是：「實踐所達至的主觀心境。這心境是依我們的某方式下的實踐所達至的如何樣的心靈狀態。」牟宗三先生所說的「某方式」，在道家來說，就是老子〈十六章〉所言的「致虛極，守靜篤」之「致虛守靜」所帶出來無的工夫與境界。

首先，先說明「致虛」。《莊子·大宗師》有言致虛之真人，曰：「古之真人……張乎其虛而不華也。」³³王弼也有言：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。」³⁴虛者，無也—陳德和先生曰：「虛是遮詮，無定執謂之虛。」³⁵虛、無皆本也。莊子所言之「張乎其虛而不華也」³⁶之「張虛不華」，同於王弼〈老子指略〉所言之「崇本息末」³⁷，故虛是本。而「崇本」者，也是牟宗三先生所言「以無為本」、「以無為體」之意，³⁸故無也是本。綜上可知虛是本、無也是本，故可知虛與無是同類義也，「虛」與「無」異名而同指，皆是指實踐的形上本體、是真人之得道工夫，真人崇此虛、無之本而不務末華。故「致虛」者崇本也，而「致虛極」者，乃以此虛為本、為體而至極無餘也。³⁹

致虛者，使虛也—透過工夫無掉身心造作使身心虛近於道。這在《莊子·人間世》有描述：

若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。⁴⁰

³¹ 《中國哲學十九講》，頁 128-129。

³² 《中國哲學十九講》，頁 130。

³³ 《莊子·大宗師》（郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1982年，頁 234）。

³⁴ 《王弼集校釋》，頁 198。

³⁵ 《道家思想的哲學詮釋》，頁 7。

³⁶ 《莊子集釋》，頁 234。

³⁷ 《王弼集校釋》，頁 198。

³⁸ 《中國哲學十九講》，頁 145。

³⁹ 一時方便，權稱「本體」。其實道家以作用當實有、實有與作用不分。詳見本節之第四小節—〈四、無的工夫作用地保存天地萬物〉。

⁴⁰ 《莊子集釋》，頁 147。

耳、心，是感官耳目之類，同於老子〈十二章〉所言之「目盲」、「口爽」、「心發狂」，此易於為五色五音五味等外境所迷惑之目、口、心。莊子說，感官耳目不足為憑（有為有執），應該「聽之以氣」。陳德和先生解釋「聽之以氣」的意思為「無我無待的意識或意志去觀照天地萬物的存在」⁴¹，也就是應該虛而待物（無為無執）。虛而待物，是無待之意（無為也）。王邦雄先生認為，無待即是「從心知二分的相互對待中超離的超越觀照」⁴²；牟宗三先生認為，無待是「自然」的同義詞，意謂「自己如此」、「自由自在」、「無所依靠」、「精神獨立」⁴³。能無待是心齋所致，心齋者，是心的無執而虛之，道就在其中一想體會道，可通過「虛」。能「虛」者，能不生之生生天地萬物。陳德和先生曰：

「不生之生」的實現原理，具體意義是：從遮撥有為有執保證萬物之自定自化、自生自長；換言之，是在主觀心境的無適無莫、無主無宰下，讓一切都能如如。不生是反，生是正，不生之生是反反以顯正。⁴⁴

「遮撥有為有執而使主觀心境無適無莫無主無宰」者，也就是莊子「心齋」之意，也就是「無」、就是「虛」，老子所說之「致虛極」，乃反反以顯正天地之萬物之如其所如、使天地萬物實現其最好的自己。

其次，說明「守靜」。無的工夫之下，虛至極處，也是靜之篤處，致虛與守靜其實是一體兩面，守靜之心，如無波止水、澄澈如鏡，故可以觀照一切而一切沒有扭曲。⁴⁵莊子德充符：「人莫鑑於流水，而鑑於止水。」⁴⁶潺潺流水映照的是扭曲的萬物，而平平止水，映照的是天地自己的本然。

致虛守靜之實踐後，看到的世界有所昇進—主體心靈狀態面對天地萬物引發出一種「觀看」或「知見」，⁴⁷也就是〈十六章〉所說的「萬物並作，吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。」然後以此心靈狀態觀看、知見其天地萬物之昇進或轉換，「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。」看見天地萬物之性命之常，

⁴¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁135。

⁴² 《莊子內七篇外秋水雜天下的現代解讀》，頁194。

⁴³ 《中國哲學十九講》，頁90。

⁴⁴ 《道家思想的哲學詮釋》，頁15。

⁴⁵ 《王弼集校釋》，頁35-36。〈十六章〉：「致虛極，守靜篤……吾以觀復」。極篤之虛靜，可以引發「觀」。

⁴⁶ 《莊子集釋》，頁193。

⁴⁷ 《中國哲學十九講》，頁130。

⁴⁸常者，無也，道也。王弼曰：「常之為物，不偏不彰，無皎昧之狀，溫涼之象。」正是以常解道。⁴⁹能知此常道者，明也，智慧也。牟宗三先生曰：

凡意念的造作都是一孔之見的系統，通過這些孔有點光明，但週圍就圍繞了無明，只有把它化掉，才是全部的明，智慧就代表明。⁵⁰

主體心境能致虛守靜化掉時空畛域而能致天地萬物歸根復命之萬物在其自己，⁵¹這就是常、就是無、就是道。相反的，非此之致虛守靜，沒有常道智慧之明，而干涉、主宰、禁制、塞源，擾亂了天地萬物之本性與表現，謂之妄作。誠如王邦雄先生所言：

道家義理是要放下自己的好，才可能照現對方的好……否則你在他之外，你的「有」再高明，都是他的壓力負累，反而激起反感與抗爭。⁵²

陳德和先生的說法亦可為補充說明，他表示莊子不是工具主義或實用主義者，而是視存在即目的的實存主義者，故其不重視物的工具機能，而是重視物之能否遂其所生。⁵³妄作與不妄作、明與不明，即是一般人與得道者的區別之處。得道者讓萬物存在之在其自己，也就是作用地保存了萬物自己的作用，⁵⁴天地萬物的任一成員成為他自己，也就是他的存在本身就是價值，而非我的工具，不是我套給他的工具價值。

(三)「作用中的肯定」與「作用地保存」

⁴⁸ 王弼注曰：「復命則得性命之常。」，《王弼集校釋》，頁 36。

⁴⁹ 樓宇烈先生曰：「此處『不偏不彰，無皎昧之狀，溫涼之象』，均為說明『常』是無，是包通萬有而沒有任何具體事物那種偏於一方之屬性。」，《王弼集校釋》，頁 36。常是無，又前已知無是道，故說常亦是指道也。

⁵⁰ 《中國哲學十九講》，頁 93。

⁵¹ 「在其自己」者，指「存在之在其自己」，此乃康德語。此為康德解釋現象與物自身，指出上帝能看見物自身、「直覺它就創造它」(智的直覺 *intellectual intuition*)，一般人只能看見現象(而上帝不創造現象)。而牟宗三先生認為通過中國哲學儒釋道的工夫，一般人亦能做到智的直覺。道家的智的直覺牟宗三先生稱為「無限心」、「道心」。「道心」之直覺一物並非創造一物，而是無時空相「一體呈現」之。參考自：《中國哲學十九講》，頁 117-121。

⁵² 《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2013 年，頁 192。

⁵³ 《老莊與人生》，頁 142。陳德和先生原文這裡所說的「莊子」，觀《老莊與人生》一書之主旨，此莊子乃為「老莊」思想、道家哲學的意味。吾人認為當以莊子傳承發揚老子主觀境界法脈來說，莊子傳達老子之非工具性思維且是存在即目的這一道家哲學，應該是沒有錯的。

⁵⁴ 牟宗三先生之「作用的保存」、康德之「存在之在其自己」、以及老子之「歸根復命」，三者意思類近。參看：《中國哲學十九講》，頁 122。

作用上所表現出來的「無」，若從智慧、主觀上來看叫做「玄智」⁵⁵；若從理、客觀上來看叫做「玄理」，⁵⁶玄智玄理都是作用所透出來的。玄乃色黑也，取其深奧不可見、⁵⁷不可稱謂之意，樓宇烈先生曰：「王弼認為『玄』是形容一種『冥默無有』的狀態，是不可稱謂之稱謂。」⁵⁸既然深奧而不可稱謂，就表示它似乎不是客觀分析可得的知識而是一種智慧，故道家就透過正言若反、⁵⁹辯證的詭辭來規定玄字，⁶⁰如此玄智玄理所表現的智慧及道理便顯得深奧，但其實安排的很合理，比如「上德不德」(〈三十八章〉)、「天地不仁」(〈五章〉)、「聖人不仁」(〈五章〉)等。

「不德」、「不仁」似乎是否定掉德、否定掉仁。舉「不德」為例，王弼曰：「上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。」⁶¹又曰：「凡不能無為而為之者，皆下德也。」⁶²故德可分上下，能無為者是上、不能無為者是下。上德者不德亦即上德之人能無為也，所以不德即是無為而為之之德—不德即是真正的有德（能無為）。故知此「不德」之「不」字，並非斷然否定之意，相反的，「不」字是辯證的詭辭，不德反而是真正保住了德—是無為、是空虛其德之德。

「不德等於有德」，這句話乍看之下似乎不合邏輯、矛盾，此稱之為弔詭、⁶³正言若反、詭辭的講法。「弔詭就是辯證的詭辭、就是老子說的正言若反。」詭辭給的不是知識，而是智慧。然而，其實仔細探究此詭辭，道理是沒有問題的。牟宗三先生曰：「依道家的講法，最好的方式就是『正言若反』……所涵的意義就是詭辭，就是弔詭 (paradox)，就是辯證的詭辭 (dialectical paradox)。」⁶⁴何

⁵⁵ 智慧完全是「當下」的，當下呈現，並沒有一定軌道……完全從作用上講。《中國哲學十九講》，頁 148。

⁵⁶ 《中國哲學十九講》，頁 147。牟宗三先生認為，若當成學問來看，就稱為玄學。並且說：「有頭有尾，有始有終，把道理系統地講出來，這就是 science」，此是「廣義的 science」，不是現在所翻的「科學」，而是近於中國所說的「學問」。

⁵⁷ 牟宗三先生曰：「『玄』者是深奧意」《中國哲學十九講》，頁 147。

⁵⁸ 《王弼集校釋》，頁 5。

⁵⁹ 陳德和先生解釋「反」有三義：一、反省的精神。二、批判的意識。三、抗議的行動。但陳德和先生也強調反並非為了否定對方或取消異己，而是藉由反來導出正，陳德和先生為此「反」取名為「超越的成全」(《老莊與人生》，頁 60)。故正言若反者，意即正面的命題表面上看起來像是在否定，其實是肯定；或曰肯定之而以否定的形式出現。

⁶⁰ 「詭辭意即奇怪、詭異的意思……辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。……正因為它不給我們知識，它把我們引到一個智慧之境。」《中國哲學十九講》，頁 142。

⁶¹ 《王弼集校釋》，頁 93。

⁶² 《王弼集校釋》，頁 94。

⁶³ 《中國哲學十九講》，頁 143。

⁶⁴ 《中國哲學十九講》，頁 140。

以道家的道理以正言若反來說明才行？因為「道德經不落在知識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。」⁶⁵

牟宗三先生認為，分析的講法說明知識，指稱這是什麼、那是什麼、或者說事實是什麼，是「What」上之事，而正言若反的講法說明智慧、作用層上的事，是如何可能最好、是「How」上的事，道家就直接在作用上看、在智慧上看，所以用正言若反的表達方式來講，而「What」是存有問題、需要對德目（德、仁等等）做說明，而道家沒有這個問題，道家不去提出德目、也不去下其定義，「道家只是『提到』聖、智、仁、義，並不正面去肯定它們，並加以說明（當然亦未正式去否定它們）。」道家僅僅只是順著既有的德目名相而發出疑問，問吾人如何去體現這些德目，或者問吾人如何以最好的方式來體現出來，此即「How」上的問題。⁶⁶牟宗三先生曰：

你如何把聖、智、仁、義以最好的方式體現出來呢？什麼叫最好的方式？你可以說出一大堆……就道家看，這統統不對，都不是最好的方式。所謂最好的方式，也有一個明確的規定，道家的智慧就在這兒出現。⁶⁷

意思是道家並不負責可道、可名、可指稱什麼。至此道家似乎完全不接受「What」，好像在否定「What」。其實並不是。牟宗三先生曰：

你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是How的問題。既是How的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！……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」。⁶⁸

所以道家不否定它，而是發出疑問，問說這「What」怎麼來、如何是更好的「What」，也就是道家提出了「How」。那麼既然對「What」提出如何可能，言下之意已經在疑問之前的前提（哲學假設）上承認了此「What」，這即是「作用中的肯定」、「作用地保存」。⁶⁹

⁶⁵ 《中國哲學十九講》，頁 140。

⁶⁶ 《中國哲學十九講》，頁 132-133。「作用層」、「實有層」語出牟宗三先生。「how」、「what」則是牟宗三先生用來解釋「作用層」、「實有層」之內涵的差別。

⁶⁷ 《中國哲學十九講》，頁 133。

⁶⁸ 《中國哲學十九講》，頁 134。

⁶⁹ 「作用中的肯定」、「作用地保存」係牟宗三先生語。

(四) 無的工夫作用地保存天地萬物

老子有言：「(上德)不德」，不德似乎是否定德，但其實是最好的肯定了它。如何肯定德？問「如何」就已經默默在「作用中肯定」德、承認德。問如何最好的體現德？問「如何體現」、以某種工夫、方法實踐其作用，便是已經「作用地保存」德。比如「(聖人)不仁」。如何肯定仁？問「如何」就已經默默在「作用中肯定」仁、承認仁。如何最好的體現仁？問「如何體現」、以某種工夫、方法實踐其作用，便是已經「作用地保存」仁。《道德經》所載德目名相一聖、智、仁、義、聖人、有道者……等等一皆可以依此類推。道家去肯定天地萬物其本身、保住天地萬物其本身，而不加以規定、干涉天地萬物該是我主觀所欲應是什麼，客觀上這隱然就透露出道家並不先人為主的否定一切然後再主觀定置操縱一切，而是在主觀上先一步無掉自己的心意識形態，亦即「放空」也。陳德和先生解釋「致虛守靜」與「放空」的關係，曰：「『致虛極』是說完完全全地達到沖虛的境界上，『守靜篤』則是指確確實實地保持在寧靜的狀況中；又，『虛』是化掉本位主義的偏執將心思徹底放平，『靜』是解除中心主義的迷思讓心境完全放空」⁷⁰，所以放空自我非存在上否定自我，而是在作用上解消、放空自我，取消有限以能容納無限。無掉自己的意識形態、以及無執的道心兩者，按牟宗三先生之意可知也是作用層上的事，無心並非在存在上否定心、而是作用上消除此意識形態。拿情緒情感之心來說，比如王弼有言聖人若無情，是聖人不執於情而已，並非沒有身心情緒意志。牟宗三先生：「王弼就說……聖人有情而不累於情，也就是無情之情。」⁷¹。在作用上消融、放空自我，取消有限以能容納無限，於客觀上立刻就等於承認天地萬物之本然，這隱然就透露出「無」的工夫出來——⁷²道家就是藉由無的工夫，不是取消與否定天地萬物之物，而是（在作用中）肯定了它們、也保存了它們。⁷³牟宗三先生曰：

道家的無不能特殊化……要從作用層上看，忘掉那些造作、不自然的東西……化掉就顯得空蕩蕩，就是虛一而靜，什麼都沒得，這個就是虛，就是無……道家就拿這個無作它的本體，所以它只有一層……它拿作用層當

⁷⁰ 陳德和，〈論讀經教育在當前教學環境中的實施發展〉，《語文教育學報》第1期，2013年6月，頁118。

⁷¹ 《中國哲學十九講》，頁152。

⁷² 「道家這個『無』，無任何內容，不能加以特殊的規定，它就是無，從作用層上來透顯就夠了。」《中國哲學十九講》，頁146。

⁷³ 可以說道家不否定也不肯定實有，而是在作用上做肯定承認、保住。

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，就是拿無來保障有。⁷⁴

這個作用的無拿來當本體，生了天地萬物，或者說，不生之生而實現了天地萬物一承認肯定與保住了天地萬物。回到老子〈一章〉亦正有此意，曰：「道可道，非常道；名可名，非常名。」王弼注曰：「可道之道，可名之名，指事造形，非其常也。故不可道，不可名也。」⁷⁵樓宇烈先生校釋曰：「『指事造形』此處借以指可識可見有形象之具體事物。」⁷⁶意即有形象可識見者非是道也，老子此句話就透顯出牟宗三先生所說道家沒有實有這個意思。第二句話，老子直接以「無」以及無的徼向性「有」來取代一個實有、形上實體來生天地萬物：「無名天地之始，有名萬物之母。」⁷⁷由上兩句可知，老子在《道德經·第一章》便開宗明義，明白說出這個道理—不去規定道，也就是不在名言概念上下定義、創名詞，而只用無，這工夫實踐上來取代就好，牟宗三先生曰：「此冲虛玄德之『無』，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。」⁷⁸。是故天地萬物之生，還是在無的工夫作用下生之。牟宗三先生又曰：「道只由遮所顯之『無』來了解即已足。外此再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造……故視彼聖、智、仁、義等，皆是有邊事。與天之清，地之靈，神之靈，谷之盈，萬物之生等同，同為既成之功，而非『為功之母』。而『為功之母』則無也。」⁷⁹

提出了「How」就等於肯定了「What」之作用—作用中的肯定，談如何體現「What」所以也就保存—作用地保存了「What」。或者吾人可以如此簡易直捷的理解—道家不是用說的，不是下定義、給名相；而是用做的，用實踐、以作用。⁸⁰關注在「如何」上而沒有「是什麼」的問題，可說是道家鮮明特殊的個性，它給予不明究裡的人一種道家是離經叛道或者反對者姿態的誤解—比如「聖人不仁」，其實正好相反—道家保住了、肯定了它—而且是從作用上來說而非實有上來談，所以王弼疏解曰：「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」即是此作用。這作用，指的是道家的無以及所衍生的其它實踐工夫。

⁷⁴ 《中國哲學十九講》，頁 146。「拿無來保障有」的這個有在此是指「物」，不是無有玄的有。

⁷⁵ 《王弼集校釋》，頁 1。

⁷⁶ 《王弼集校釋》，頁 2。

⁷⁷ 《王弼集校釋》，頁 1。

⁷⁸ 《中國哲學十九講》，頁 163。

⁷⁹ 《中國哲學十九講》，頁 163。

⁸⁰ 本文就這兩點來理解道家對既有德目（聖智仁義等等）的「作用中的肯定」、「作用地保存」，可謂簡易。

「此沖虛之無始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界形態之本體。」⁸¹無由「致虛極、守靜篤」透出來，無的工夫透顯出來的形上學稱為實踐的形上學，面對天地萬物時形上學總要說明此無的工夫如何生天地萬物、或者不生之生天地萬物的問題。其機制，就是無在「作用中肯定」、「作用地保存」天地萬物。致虛守靜之無作用地保存了天地萬物，自然也包含了《道德經》裡所欲問如何可能之德目名相。道家致虛守靜之工夫「作用中肯定（承認）」了天地萬物、並且「作用地保存」了天地萬物，讓天地萬物如其是天地萬物、實現其最好的天地萬物。老子〈十六章〉：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」⁸²以及老子〈五十四章〉：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。」復命、性命之常，⁸³也就是「物之在其自己」、讓天地萬物如其是天地萬物、實現其最好的天地萬物之意也。所以說，身如其身，家如其家，鄉如其鄉，國如其國，天下如其天下也。一切的起源就在「無」，在於「致虛守靜的無的工夫」，在於「放空自我」，「自我」，等同於老子之「身」，「無身」就是「自然」、「放空自我」。〈十三章〉：「及吾無身，吾有何患！」，王弼注「無身」為「歸之自然也」⁸⁴，無身就是歸於自然，自然就是順應無待沒有二元對立，能無待是由於能無掉自己一指心意態等作用，非指存在，才能與萬物不相扞格抵觸，是故王弼所謂「歸之自然」其意思與作用之「無」一樣，一體兩面。王邦雄先生解「無身」為「不是失去自身」、而是「我的心知解消了對自身的執著，不自我中心，也不自我膨脹……放下不就自得了嗎？」⁸⁵，陳德和先生說：「無身之『無』乃是蕩相遣執、融通淘汰的修養工夫。……因為無掉對自我的執著，反而拯救了自我、保住了自我。」⁸⁶不自我中心、蕩相遣執、融通淘汰、放下對自身的執著、放空對自我的執取就是老子「無身」之意。相反的，不能「無身」者，即是「有身」，陳德和先生曰：

「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維護自己，更明白講那就是「我執」、「我著」之甚……本來人之得寵或受辱當是行走人間時不能避免的遭遇，且此等不能免的遭遇並非災

⁸¹ 牟宗三先生語。參見：《中國哲學十九講》，頁 163。

⁸² 《王弼集校釋》，頁 35-36。王弼曰：「復命則得性命之常。」

⁸³ 《王弼集校釋》，頁 36。王弼曰：「復命則得性命之常。」

⁸⁴ 《王弼集校釋》，頁 29。

⁸⁵ 《老子道德經的現代解讀》，頁 72。

⁸⁶ 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 55。

難也不是禍害，若災難的有或沒有其實都是當事人的態度所決定，如果太過在意而成了執著那就註定受苦受難。⁸⁷

生活世界的不同遭遇是必然的，所遭遇之事本身並無其苦難的本質，受苦受難來自於主觀上的感受，主觀上的感受其源頭來自於「有身」有我、也就是對自我的執取所致。而人不明此苦難大患歸本溯源是來自一己的主觀感受，執我、有身而不放空、不消解，遂成其所謂的大患，故老子曰：「吾之所以有大患者，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。」，以「無」、以「致虛守靜的無的工夫」而蕩相遣執以消融、放空自我，在於此絕對的境界形態之形上本體，不干涉天地而作用地保存了萬物之其本然，是故老子贊賞放空自我者能託付天下—因為消解、放空自我者能在主觀身心、客觀生活世界能不膨脹、不妄作而回復彼此本然，故老子說是能託付天下的人選。是故道之無保存天地萬物，而致虛守靜以得道之聖人保存百姓。

第二節 守柔不爭的生命實踐

由上一節可知，道家只有作用層而沒有實有，或者說以作用層當實有、實有與作用不分。道家的作用層就是上一節所提無的工夫，無本身是無為的普遍化而來，抽象而理論的來說是徹底的境界形態形上學，道家對無並沒有任何定置、規定，這是道家頗具哲學性的一個原因。具體來說無是工夫，是面對天地萬物時，先在性的消解自身的執著、自我中心，以無心無為的方式、致虛守靜面對天地萬物，能使其並作之芸芸復歸乎其根、⁸⁸復歸其性命之常、存在之在其自己。無也是境界，是主觀修行工夫致虛守靜所致之心靈狀態，放空自我能觀照一切而不主宰一切。

是故無是工夫也是境界。得無就是得道。得道者由致虛守靜起，致虛守靜而能無、以無為本體。能無者形貌容止虛懷曠達而同塵。同塵者生命主體柔軟如水、利而不爭。而曠達者能包容一切故無私而公允。得道者即是知常者，知常容公者，

⁸⁷ 〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，頁 56。

⁸⁸ 此「芸芸」、「並作」意同，取劣義，係採用王邦雄先生之看法。王邦雄先生曰：「『作』不是農作生長的正面意義，而是由心知的執著所帶出來的人為造作。」《老子道德經的現代解讀》，頁 83。

能在紛紛芸芸並作的自己的身心世界與面對天地萬物的生活世界中化解對立，歸趨平平，復歸無極。⁸⁹是為本節所要探討的主題脈絡。要之，本節鋪陳正文主要綱領是依據老子《道德經·第十六章》：「致虛極，守靜篤，萬物並作吾以觀復，夫物芸芸，各復歸其根。……復命曰常，知常容，容乃公……。」並輔以《道德經·第八章》：「上善若水。水善利萬物而不爭」與莊子之言等等來說明。致虛守靜即是無、是本體，使芸芸萬物歸根復命、存在之在其自己。它牽涉到前章節所討論到的不生之生外，無還有水一般善利萬物的特質。因為無既守柔也不爭。不爭者，同時即表現出能容、能公的品質。表現於內是守柔知常；表現於外，能利益他人、能不爭、能容、能公，能化解對立。請見下一小節從無的工夫之起源論起。⁹⁰

（一）生命主體的無厚

得道者具有無的工夫與無的境界，在《莊子》的寓言－「庖丁解牛」故事裡有生動的描述：⁹¹

庖丁為文惠君解牛，手之所觸，肩之所倚，足之所履，膝之所踣，砉然騞然，奏刀騞然，莫不中音。合於桑林之舞，乃中經首之會。⁹²

若老子《道德經》的表達方法屬於分解的說法，則《莊子》的屬於描述的講法－⁹³莊子將體用融入在一起描述出來。無是體、無所表現的工夫境界是用。文中主

⁸⁹ 極者，端點也。執一端一極則失另一端一極。凡人眼界世事無非兩極－是非、前後、上下、美醜，分判兩端、然後各持一極而致妄作。無極者，即無二元對立，無待之意。唯有道者能使並作之萬物歸根復命，不受妄作之分判而存在之在其自己，故本文說復歸於無極－歸根復命、無待而沒有對立衝突。「二元對立」者，陳德和先生有闡發－陳德和先生認為，「標準主義」正是「將天底下的事物做出一刀兩斷的切割，所有二元對立即跟著接踵而至」（陳德和，《老莊與人生》，頁129）。

⁹⁰ 因為無是本，是體，是開出其餘而生天地萬物之本體－主觀境界形態的本體。所以本文從源頭處以莊子之言為開頭，再帶出本節所要探討的主題脈絡。

⁹¹ 生動者，活生生可動也，猶如漫畫卡通之動。牟宗三先生形容《莊子》之敘事行文為「漫畫式的描述講法」牟宗三，《才性與玄理》，頁176。

⁹² 《莊子集釋》，頁117-124。以下有關庖丁解牛故事，其原文皆摘自此八頁。以下不贅舉註。

⁹³ 參考自：《才性與玄理》，頁175。牟宗三先生謂老子《道德經》之表達方式乃「本無為體，詭辭為用。體用兩義，無不賅盡。以分解之法示之，以經體之法出之，故綱舉目張，義理整然」；而《莊子》之表達方式則是「隨詭辭為用，化體用而為一。其詭辭為用，亦非平說，而乃表現。表現者，則所謂描述的講法也……」，並說此描述的講法可以三層義理來說明－無形式邏輯也無概念辨解理路、漫畫式的描述講法中藏有詭辭為用的玄智、辯證的描述－立體的大詭辭之玄智再概念化而芒忽恣縱說出，故牟宗三先生說「老子是概念的分解，莊子是辯證的融化」。（同前，頁176-177。）按此注與本文前面所提過莊子處，莊子與老子有義理上的相繫，故雖風格行文等雖有所異同，但義理上大抵是一致的。比如牟宗三先生認為，道之化掉實體，進而轉化為「境界形

角庖丁為君王示範解牛。庖丁的技術精湛，肢體與運刀動作漂亮，合於舞蹈節奏，所發出的聲響悅耳，與美妙的音律相合。接下來莊子說：

文惠君曰：「謔，善哉！技蓋至此乎？」庖丁釋刀對曰：「臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見无非牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！良庖歲更刀，割也；族庖月更刀，折也。今臣之刀十九年矣，所解數千牛矣，而刀刃若新發於硎。」

君王讚嘆說一個人的技術怎如此高超，而庖丁回答說臣所追尋的是體現道，這已經不是技術了，是超過技術的道。⁹⁴庖丁解釋此由技而道之工夫境界昇進，一開始牛是牛，⁹⁵之後看牛不是牛。⁹⁶最後達到境界以上，以「神遇」不以「目視」，渾然神遇牛之本然（「依乎天理」⁹⁷、「因其固然」），忘乎所以，只是依照其牛之天理固然而下刀起落一經絡筋結尚且不碰，何況大骨頭呢！⁹⁸所以庖丁之刀從不用割、用砍，而是用「解」。然後莊子透過庖丁說：

彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣，是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行為遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。

庖丁解釋說「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣」一有結構必有其隙，牛體骨節層層段段，處處隙縫，此是牛之「天理固

態」之形上學，這個功勞首當屬莊子。（《才性與玄理》，頁 178）。以上可知，總的來說，談及《道德經》，以《莊子》為其輔弼、或者以其寓言之長處代而為老子宣義，是可行的。比如本段庖丁解牛的故事，以無厚之刃比喻生命主體，與老子將生命主體比喻為柔軟之水一樣，皆有生命主體柔、虛的意味，皆是境界形態者，故據以為本文摘取莊子寓言以寄老子道意之根據也。

⁹⁴ 王邦雄先生形容為：「這可不是『技』藝的演出，而是『道』的理境開顯」（《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 157）。

⁹⁵ 「無非牛者」，一般所知所見之牛。

⁹⁶ 「未嘗見全牛」，也就是分解的看牛，把牛看成各個部件所組成。

⁹⁷ 此天理並非形上價值意涵，而僅是指「形氣的構成之理」。參考自：《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 160。

⁹⁸ 「技經肯綮之未嘗，而況大軋乎！」之解釋，此從王邦雄先生之說。（《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 160）。

然」，非以道解牛之庖丁（良庖、族庖）與之相刃相靡，⁹⁹超越技藝達到道的境界者，以刀刃無厚故，可運無厚之刀刃，因其固然依其天理遊走其中，自當隨刀所遊走處，一一解開。

王邦雄先生曰：「這把刀是我，牛是人間世界，刀刃刀鋒就是我們的心。」¹⁰⁰意即刀刃比喻為生命主體，其所遊刃之牛體則是生活世界。無厚之刀刃比喻生命主體之縮小柔和乃至於無，也就是無的工夫之作用。王邦雄先生又曰：

這場展示當然不是屠宰技巧，而是在為生命理境的開顯鋪設一條前進之路。……此段寓言，以解牛的刀刃，來比喻人物的精神自我，而牛體的障隔，比喻的是人間街頭的紛擾。……莊子本來教導天下人去解開牛體，實則是解消自我……假如人人讓自身的刀刃無厚，則人間行走還是可以優遊自得的。¹⁰¹

關於此生命主體在老子哲學裡的義涵是何意旨，陳德和先生考察牟宗三先生「道家是以作用層當實有層看」¹⁰²的說法而曰：

蓋道家既然如此之以作用的「無」充當萬物的本體，則所謂實踐依據之主體對道家而言亦是同一個情形……主體對道家來說並不能固定化而被當做是包含某種屬性的自我或本質（substance），它永遠只是一種「蕩相遣執，融通淘汰」的開放胸襟。¹⁰³

庖丁手中之刀是比喻生命主體，它以「無」蕩相遣執之，而成為無厚之刀。意即它無掉了自己而成其不固化之生命主體。以天地萬物的角度來說，面對此無厚之刀、無掉自己的生命主體，當感受它是包容我的、接納我的、不相刃於我的。

⁹⁹ 「相刃相靡」，語出《莊子·齊物論》。《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 77。另，原文「一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」王邦雄先生言牟宗三先生於講課中說過此為「悟道之契機，存在的感受非常強烈真切，才能發為豐富的義理去展開。此老莊之所以為大家。」（《莊子內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，頁 80）是故，相刃相靡之刀可以解讀為生命與生活世界的衝撞、折磨而磨損，意思同於庖丁所言之「良庖」、「族庖」之用刀不善而歲月更刀。此「刃」、「刀」皆暗示生命主體，而牛體即是生命主體所面對之生活世界。

¹⁰⁰ 王邦雄，〈莊子系列（三）養生主〉，《鵝湖月刊》，第 212 期，1993 年 2 月，頁 26-36。

¹⁰¹ 《老莊與人生·第六章》，頁 162。

¹⁰² 關於「作用層」與「實有層」，本文前述之第三章之第一節〈致虛守靜的修道工夫〉正文中，已有說明。

¹⁰³ 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，頁 15。

莊子庖丁解牛的故事說明了當生命主體無掉以後，自能夠在人間世界擁有不衝撞而遊走自如的先決條件——¹⁰⁴先決條件的意思是主體之無厚可以嵌入人間之有間。但實際操作起來時仍要小心翼翼，因其固然而為之。所以〈十五章〉形容有道者的容止曰：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰……若樸……若谷……若濁……保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

微妙玄通之士自然是指稱有道者，有道者「保此道者不欲盈」，不欲盈意即將生命主體柔和、縮小、乃至無掉，也就是無的工夫在其中發生作用，猶如庖丁手中無厚之刀也。此不盈之生命主體因為無，所以容止敦厚似未經雕琢之樸木、開闊像空盪的山谷，又似混然無別的濁水，在生活世界裡不太具識別度——無掉自己，自然與天地萬物和光同塵，並不顯得突出。亦即〈四章〉所曰：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」道之作用是「不盈」，是生命主體的無厚，如此行之，和光同塵，而不與天地萬物爭輝。故有道者的無的工夫極徹底，生命主體向內收縮，使外表極為謙遜平凡，行止慎重——「猶」、「豫」、「怵然為戒，視為止，行為遲」等，甚至於沒有刺眼光芒而致不可認出——「深不可識」、「同其塵」也。生命主體的厚度縮小到極限，此時人間骨節隙縫再小，都顯得恢恢然開闊無比。遊走過後，人間的問題也就一一解決。

相反的，當這生命主體膨脹，也就是刀刃變厚，王邦雄先生曰：「天下的複雜，來自人心的複雜，所謂『知也無涯』，心知執著太多，會自我中心而膨脹，人我之間才會緊繃而決裂。」¹⁰⁵，當刀刃膨脹、變厚而嵌不進細密的人間骨節時，則不具備遊走人間世界之骨節的條件，此時只能夠選擇用厚重刀刃去砍割重重肉骨，或許人間世界的問題可以如此被暴力地處理掉，但衝突過後，只是造成自身生命主體的受傷、以及生活世界的損害。

所謂生命主體的膨脹，就是造作、妄作。此膨脹生命主體的妄作膨脹，同於老子所說的「甚」、「泰」、「驕」，〈二十九章〉：「聖人去甚，去奢，去泰。」甚、

¹⁰⁴ 非存在上否定掉生命主體，而是在作用上無掉，無掉造作、膨脹。這跟上節注解探討「無身」是一樣的意思。

¹⁰⁵ 《老莊與人生·第六章》，頁162。

奢、泰都是生命主體的膨脹滿溢，是老子所告誡的「餘食贅行」一類、有道者不處，如有厚之刀刃，堅硬滿實，僅能與生活世界之牛體相刃相靡，兩敗俱傷。是故莊子暢言無厚之刃，而老子盛贊不爭之水。

(二) 生命主體的守柔與不爭

不爭之水，可利萬物；無厚之刃，兩不相傷。兩不相傷者，老子〈六十章〉有曰：「治大國若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神……其神不傷人……聖人亦不傷人。夫兩不相傷，德交歸焉。」¹⁰⁶烹小鮮者，不擾也，¹⁰⁷意即烹飪魚鮮若時常翻動會傷害魚體，不若守靜不擾為上。魚體譬若天下萬物或大國，生命主體之守靜不擾猶如無厚之刀刃，兩者不對抗衝撞故不致互相相傷害。是以無厚之刃，不相傷害而保住彼此。有道者消極來說能與天地萬物兩不相傷，積極來說還能善利萬物。世界上能不與天地萬物相爭相刃還能利益廣澤之物者，老子認為是水。利萬物之水者，老子〈八章〉有曰：「善若水。水善利萬物而不爭。」老子認為，世上最好的是水，因為水善利益天地萬物，而且不與天地萬物相爭。水與前述之刀刃一樣，皆是道、以及生命主體的譬喻。刀刃無厚，是刀刃之「無」也，是比喻生命主體的無執而致無限；而水體是天下之最柔軟者、最能無縫不彌者、最能利益萬物且不與萬物相刃、相爭者，是比喻生命主體之守柔不爭、善利益於萬物。關於柔弱者，老子還有形容，〈七十六章〉曰：「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。」老子以日常可見之動植物生命情狀來比喻，失去生命力的生物，其表現是僵硬而枯槁的。反之，充分的柔軟是生命力旺盛的外顯表現。老子以外表生命力的展現，生動比喻了柔軟的精神領域。是以，老子盛讚柔弱之水曰：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。」王弼注曰：「水之柔弱，無物可以易之也。」¹⁰⁸意思即水是最柔軟者。然而弔詭的是，這樣天下最柔軟的水，卻能沖石漂木、切山穿洞，勝過天下一切堅硬者。弱能勝過強、柔能勝過剛，這讓老子與吾人有所啟發。所以人中最尊者若稱為「王」，那麼誰有資格擔當這「王」呢？老子給出答案，是能夠守柔如水者，〈七十八章〉曰：「受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。」水之處下，猶如人之處卑，處卑受垢與不祥者，有資格為王。這人人知道且可以做得得到，可是並不是人人願意做到，所以老子又說：「天下莫不知，莫能行。」(〈七十八章〉)，為何呢？因為處卑可以是外顯行為上的動作，

¹⁰⁶ 《王弼集校釋》，頁 157-158。

¹⁰⁷ 「不擾」語出王弼注。《王弼集校釋》，頁 158。

¹⁰⁸ 《王弼集校釋》，頁 188。

但吾人無法想像，如果只是外表處卑，而內心無法處卑，內外不一，而致顯一個虛以委蛇的樣態，是怎麼樣長生久視、長久地維持下去。是以水之柔弱處下，不當只是身體的柔軟、外顯身段的放低而已，它還有精神上的意義。用老子相似概念「靜」來理解，就可以清楚守柔的內涵。〈四十五章〉曰：「清靜為天下正。」王弼曰：「靜則全物之真」¹⁰⁹。何以能全物之真呢？因為回歸其萬物的本然，〈十六章〉曰：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」意思是靜能止萬物之紛紛芸芸，沈澱而回到萬物之自己，也就是復命，復命而回歸其本，這才是萬物之常態。所以「靜」使得萬物與自己回到本真，有此主觀境界之修養，方得真能在精神世界守柔也。

以靜守柔者，如水之處下。〈六十一章〉曰：「牝常以靜勝牡，以靜為下。」老子這裡指出，雌性勝於雄性，是因其靜也，靜者能下人。能守柔處靜而「下人」者，為何能勝過一切堅強呢？老子在〈六十六章〉章給我們答案，曰：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。……是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。¹¹⁰

是以，以生命主體之無，能柔軟身心，能守柔者能處靜而下人，是以天下皆心甘情願的歸服。柔弱之勝堅強者，此勝字，貌似柔弱者以傷害的手段贏過堅強的後者，然而這種勝利，卻是後者樂意的。前者勝於後者，而竟然沒有造成後續的糾纏與麻煩，原因是因為生命主體的「不爭」。關於不爭，老子〈八章〉有言曰：「夫唯不爭，故無尤。」不爭，則像水一樣柔軟，像刀刃一樣無厚，不傷害它人，而且還利益他人。不傷害它人，正應驗了老子〈十六章〉所說的：「聖人亦不傷人，夫兩不相傷，德交歸焉。」是以「守柔」者，能「不爭」，而且勝過萬物，而萬物與此主觀境界者，互相沒有傷害，而能為最為天下之最公、最正者。是以〈四十五章〉曰：「清靜為天下正。」¹¹¹能無厚無傷、能柔、能處靜不爭、受人所不受之垢、處人所不處之下，此中就有無私奉公、包容天地的精神在。〈十六章〉曰：「知常容，容乃公」如何能公？無私即是公。如〈七章〉曰：「聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。」老子意旨不為天下先之後身、不爭者、無私者，反而是成此私。仔細考究，老子並不意味讚成私心，

¹⁰⁹ 《王弼集校釋》，頁 123。

¹¹⁰ 《王弼集校釋》，頁 170。

¹¹¹ 《王弼集校釋》，頁 123。

而是謂，出於聖人之不爭、謙讓的德行而成此所謂的私，其實不是自私，此私此才是最真的「公」。

（三）化解對立

「公」乃是由包容天地而來，包容天地乃是由於「知常」。知常即是知道、即是不妄作。意即〈十六章〉曰：「復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶」。知道者能「無」、能「無身」、能除去自我中心、能避免掉因自我中心意識形態所導出的行為失當。知常、明者，無掉自我中心，能人棄我取，行人之所不行，擔人之所不擔，故〈八章〉曰：「處眾人之所惡，故幾於道。」所謂「處眾人之所惡」者，即顯一「容」且「公」的精神。王弼注曰：「人惡卑也。」¹¹²人惡卑下，而水性就下，故水趨赴眾人之所不願。「幾於道」者，王弼注曰：「道無水有，故曰『幾』也。」¹¹³樓宇烈先生注疏曰：「水只是近於道之善而已。」¹¹⁴綜上可知，水之善，善利萬物、不爭也，此近於道之善，而道之善當不止於此，而不爭是其中之一。〈七十三章〉亦曰：「天之道，不爭而善勝。」能夠幾於道者，乃是不爭，不爭乃是生命主體內縮而來。凡此生命主體之內縮於無、刀之無厚、水之柔軟皆喻以無為本之生命主體的內涵。依此「道」之生命主體乃稱聖人。能守柔、不爭而善勝。善勝之聖人不但不傷對方、能生對方，還能化解彼此已有或將有之對立。老子主張凡事早起步，〈五十九章〉：「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。」

王弼注曰：「唯重積德，不欲銳速，然後乃能使早服其常。」¹¹⁵而化解對立這工夫也是如此。所以老子說，可能光芒耀眼的聖人，他的光芒反而收斂在先。所以老子主張和光同塵，在〈四章〉有曰：「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」收斂則不會因為光芒四射而搶了別人的風采、掩蓋掉別人的光芒，聖人甚至可以與人同蒙其塵，看過去面面相似，無有差異，從而避免他人心理情緒的波動與嫉妒、以及可能後來可能的禍害，因此自根本解除了後面所有的危機與麻煩。這是與人摩擦之前，為避免之而做的工夫。

然而，偶爾人生不免與人有相左的時候，此時聖人一心但防怨責於人，而非

¹¹² 《王弼集校釋》，頁 20。

¹¹³ 《王弼集校釋》，頁 20。

¹¹⁴ 《王弼集校釋》，頁 20。

¹¹⁵ 《王弼集校釋》，頁 156。

念茲在茲於別人的過錯，〈七十九章〉有曰：「和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司微。天道無親，常與善人。」¹¹⁶王弼曰：「左契，聖人防怨之所由生也。」¹¹⁷聖人在起怨以前，即先將怨尤熄掉，以防患於未然也。無德司微者，王弼曰：「司人之過也。」¹¹⁸由兩句王弼注可知，聖人和怨，但求諸己而不責於人而已，以免星火燎原，事態擴大。「必有餘怨，安可以為善」句，我們也看出來，老子對人的瞭解極為深刻，認為人即便和怨已，還是可能會有餘怨在，所以老子主張「早服」、「為難於其易」、「聖人執左契，而不責於人」等慎始、守母、崇本的思想，在人間糾紛怨責上，能不發生就不讓它發生，既已發生，就不讓它惡化。

老子說「天道無親，常與善人」，天道沒有特別的偏心在誰，但在得道的善人，也就是聖人身上。聖人體道而證其德，守柔不爭，自然而然流露出此沒有人我是非、化解對立之工夫境界的天道出來。

第三節 無為心境的主體證成

本節要說明聖人無為心境的主體證成。本節說明了，聖人虛一而靜，言行自然。也說明了得道者此工夫境界，非因為增益了什麼而向外達致，而是在於向內損、無、也就是道，從而復歸了本真。還說明了，能損、能無之聖人披褐懷玉，在不對立下移風易俗，兩不相傷德交歸焉；反之，不能證此無為心境之主體，易於妄作、造作，也就是不能自然、不能無為而無不為。茲以「聖人行止」、「聖俗之別」、「聖人化俗」、「不道早已」等四小節詳細說明如下。

（一）聖人行止

聖人行事和光同塵以不傷人光芒；及其有怨，則「念思其契，不念怨生而後責於人」。¹¹⁹要之，與人沒有對立。沒有對立，則沒有彼此傷害與不適。正如牟宗三先生所說的：

¹¹⁶ 《王弼集校釋》，頁 188-189。

¹¹⁷ 《王弼集校釋》，頁 188。

¹¹⁸ 《王弼集校釋》，頁 188-189。

¹¹⁹ 《王弼集校釋》，頁 188。王弼語。

當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界，就是逍遙齊物的境界。萬物此種存在用康德的話來說就是「存在之在其自己」，所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己，如此萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心（道心）的觀照之下才能呈現。¹²⁰

這虛一靜的工夫境界，由「致虛守靜」（〈十六章〉）所朗現。此時聖人視聽言動皆合於道，如〈八章〉：「居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。」聖人之居、心、仁、言、政、事、動，要皆恰到好處，不偏不倚，不自傷且不傷人，而且能包容天下，常與善人，無一物一人可以隨意拋棄，〈六十二章〉：「道者萬物之奧，善人之寶，不善人之所保……人之不善，何棄之有！」王弼注認為，「道」是萬物之庇蔭，善人可以為用，而不善人可以憑此保全，¹²¹則善與不善皆得其益，故無所謂可以棄者。在〈二十七章〉亦有曰：「善行無轍迹，善言無瑕譎，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。」聖人主觀工夫使得行止表現恰到好處，從而表現出奇妙的工夫境界出來，「善行無轍迹，善言無瑕譎，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解」，行者理當必留其來跡、人可以從跡而尋至，言者理當必有其所不足、而供人指瑕，人腦力有限、算數理當需用籌算工具，閉門理當需要關鍵以相合門板、但此機關亦是人所可以據以開門之下手處。而老子正言若反，舉善於行走者無此車轍足跡等四個例子為比喻，喻得道者之工夫境界，顯然與一般人之常識所知不同。

（二）聖俗之別

正如〈二十章〉所謂「荒兮其未央哉！……眾人皆有以，而我獨頑似鄙。」得道者之工夫境界，顯然與一般人之常識所知不同。王弼認為聖人與一般人五情一樣，而不同處在於「神明茂」而已，所謂「神明茂」是聖人體無的意思，由此體無，聖人之五情卻是不執著，也就是聖人有情但不執於情之意。¹²²聖人能夠有情而不執於情、應物而不累於物，其關鍵就在體無。是以，老子說聖人行止異於

¹²⁰ 《中國哲學十九講》，頁 112。

¹²¹ 《王弼集校釋》，頁 162。

¹²² 「『神明茂，故能體冲和以通無；五情同，故不能無哀樂以應物』通無即體，應物即用。焉得謂聖人為無情？」《才性與玄理》，頁 79。

人，但其實並非聖人真異於人也，而只是人之益多而異於聖人而已，要之聖人只是致虛守靜，而讓芸芸紛紛之妄作歸其根、復其命、回到其自己而已，而非學了什麼、增加了什麼，而成為異於常人之聖人，〈四十八章〉明白地說明了這個意涵，其曰：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」人之學，習慣以增益為勝；而為道成聖，證成此工夫境界之「道」者，乃是「損」一也就是與「致虛守靜」、「守柔」、「無」、「道」等等概念同類。老子用「歿身不殆」(〈十六章〉)、「長生久視」(〈五十九章〉)，來表示得道者證成此道乃具有永恆之價值，誠如老子在〈七章〉曰：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」「不欲盈」，乃是「不自生」、「虛」、「損」之類似意，皆是「無」、是「道」。「保此道者」，則是聖人。「歿身不殆」、「長生久視」、與「天長地久」等，皆有肯定聖人得道內涵，具有永恆之價值。此聖人得道之永恆價值，也就是老子之道的相關文字，行諸於《道德經》而為言者，老子表示它容易理解、也容易執行，只是天下人多不知、不行而已，故〈七十章〉曰：「吾言甚易知、甚易行，天下莫能知、莫能行……知我者希，則我者貴，是以聖人披褐懷玉。」

聖人之道容易了解、執行，體「無」即是，而世人不能為之。即便披褐懷玉，猶然不捨人世物，在不對立下，還能包容並且拯救，此聖人之德行也。聖人之體此「無」、「道」者，老子亦稱之為「明」，同於「知常曰明」(〈十六章〉)。此「明」即是「知常」、也是「妄作」之相反者，也可以說此「明」即是不妄作。「明」就是「知常」，「常」就是指「道」、指「無」，則「襲明」即是指聖人之「得道」一將明穿襲身上也，意即聖人得道也。

(三) 聖人化俗

如此，則襲明得道之聖人，在教化施為上，可以完成移風易俗之功，並且達到兩不相傷、德交歸焉之效。在〈五十八章〉有言：「聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。」王弼曰「令去其邪，不以方割物」、「令其去汙，不以清廉剝傷於物也」、「以直導物，另去其僻，而不以直激於物也」、「以光鑑其所以迷，不以光照求其隱匿也」，王弼曰：「此皆崇本息末，不攻而使復也。」¹²³。去其邪、去其汙、以直導物、以光鑑其所以迷，此四者皆是聖人所要移風易俗、教化施為者，聖人教化之要，並不造作、妄作。所以聖人無主觀意識形態之梗阻，而蒙蔽自己的心靈與耳目，面對百姓、生發之對象時，就如日頭照人，善與不善，皆是

¹²³ 《王弼集校釋》，頁 152-153。

予以包容普照，而顯現出「道」之「公」的一面，¹²⁴聖人此時的心既然免去意識形態之梗阻，則所住之心者何心？老子表示，是所生發對象之心，〈四十九章〉曰：

聖人無常心，以百姓心為心。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。聖人在天下歛歛然，為天下渾其心。聖人皆孩之。¹²⁵

聖人無常心，以百姓心為心，德善、德信而孩之，以「去其邪」、「去其汙」、「以直導物」、「以光鑑其所以迷」等等。歸納之，可以說聖人之工夫境界根據於「無」一作用層之「無」。以無為本，從根本處「作用地保存」了天地萬物。也可以歸納說，聖人之工夫境界，由乎崇此本、而去其末也。王弼〈老子指略〉曰：

老子之書，其幾乎可以一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣贍，眾則同類。¹²⁶

老子舉例雖繁一以「無為」對治「妄作」、以「柔」對治「剛」、以「損」對治「益」、以「靜」對治「熱」等等，皆可以歸納為一貫之主旨，也就是「崇本息末」來概括。此外，還可以用表示絕對之「一」這概念來說明。〈二十二章〉曰：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一以為天下式。不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。夫唯不爭，天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。¹²⁷

老子依然是用正言若反的表達方式，舉「曲則全」、「不自見故彰」等例子，說明聖人以無為本、崇此本而欲息其末的意思。「聖人抱一」之「一」者，即是「道」、即是「無」、即是「本」。「一」者，是表示道之「絕對」、「無待」而非「相對」、「有待」來立言。蓋若以二來表達「相對」，則以一來表達「絕對」乃是恰如其分。此「一」乃是「無」、「道」，「一」做為「道」，實現天地萬物之在其自己。

¹²⁴ 也就是〈十六章〉所言之：「公乃王，王乃天，天乃道」，《王弼集校釋》，頁 36-37。

¹²⁵ 《王弼集校釋》，頁 129。

¹²⁶ 《王弼集校釋》，頁 198。

¹²⁷ 《王弼集校釋》，頁 55-56。

得到「一」的人，也就是說得道的聖人，可以讓天地萬物實現，〈三十九章〉：

昔得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之。天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，……故貴以賤為本，高以下為基。¹²⁸

「一」乃「無」、「道」，歸結於沖虛玄德之主觀境界。沖虛玄德必本於主觀修證，¹²⁹主觀修證是致虛守靜之事，¹³⁰致虛守靜而致主觀之境界上呈顯出之境界形上本體。¹³¹由此從而開出「功」來，¹³²也就是正面肯定詞例如：「聖」、「智」、「仁」、「義」、「天之清」、「地之靈」、「谷之盈」等。此皆是「有邊事」，也就是「有」，這些「有」都是「既成之功」，而非「為功之母」。¹³³這裡所謂的母，就是取諸功所從出之意，是本，而所出者乃是功、是子、是末、是聖智仁義等。聖智仁義尚非究竟，因皆須憑母方能有子、崇本方舉其末。

道家以無為本、以無為用，無是作用層，無即是工夫，也是境界。即有其本，也舉其末。「聖人抱一以為天下式」(〈二十二章〉)者，意同「得其一」(〈三十九章〉)。「得其一」者，使天清、地寧、神靈、谷盈、萬物以生、而侯王以之貞定天下。得其一之聖人，並非真的增益了什麼、得到些什麼，而亦是「致虛守靜」(〈十六章〉)之果效而致。試再舉〈六十四章〉說明，〈六十四章〉曰：「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。」「欲不欲」、「學不學」，皆虛一靜之事，以避免眾人之過。「過」者即是〈十六章〉「萬物並作」之妄作。「復眾人之所過」即是〈十六章〉「歸根復命」之謂。聖人「不敢為」，即是不敢以非道導致妄作施為。

聖人不欲不學，但損、虛，復眾人之所過，也就是歸根復命、不生而生天地萬物，其中所做僅是無為而無不為，意即不干涉施為、只是「輔萬物之自然」而已。所以〈十七章〉：「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，

¹²⁸ 《王弼集校釋》，頁 106。

¹²⁹ 《才性與玄理》，頁 141。

¹³⁰ 老子《道德經·第十六章》：「致虛極，守靜篤。」

¹³¹ 由致虛守靜之主觀修行實踐而開顯出境界來，也就是牟宗三先生稱儒釋道為「實踐的形而上學」的原因。《中國哲學十九講》，頁 115。

¹³² 牟宗三先生表示，「功」指道家所認為，「聖」、「智」、「仁」、「義」……等等乃由沖虛玄德之「無」所開出，此「聖」、「智」、「仁」、「義」等便是「無」所致之「功」也。(《才性與玄理》，頁 163)

¹³³ 《才性與玄理》，頁 163。

侮之……功成事遂，百姓皆謂我自然。」聖人之輔萬物，使百姓但知有太上而已，凡事功之完成，皆不會意識到是一太上、主導者在造化作為，「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，長而不宰，功成而不居，夫唯不居，是以不去。」（〈二章〉）¹³⁴而由於聖人「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」等「無」的工夫境界之生百姓，且功成不居，使百姓自然而然的認為是自己之力使然。〈五十七章〉曰：「故聖人云，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。」¹³⁵正所謂「為道日損，損之又損，以致於無為，無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」（〈四十章〉）也。聖人「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」要皆「為道日損」之工夫境界，而顯「無為而無不為」一貌似無所作為，然而所有作為皆可以成就。聖人無為而無不為者，有成就之功，而無造作之弊，其關鍵在「功成而不居」。「功成而不居」即是「無身」，將自己無掉，也就是體無，聖人體無，自然消融了自我意識形態的執著、功業勳績的爭取，也自然而然的避免掉與被生的百姓或天地萬物之扞格、衝突，故其功「不去」一不致於功敗垂成。有關「無為而無不為」的文字，老子在〈三十七章〉也有說明，其曰：「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。」¹³⁶

第一句裡，「道常無為而無不為，侯王若能守之」者，守道之侯王，同於〈十六章〉之「公乃王，王乃天，天乃道」之「與天合德」¹³⁷之體道之「王」，也就是聖人。守道、得道證成聖人境界工夫者能「無為而無不為」，「無為而無不為」者，能讓萬物自化、萬物實現其自己—「自化」意思類同於「百姓皆謂我自然」（〈十七章〉），皆自己而然而非受造作施為而能成就者。故句意為，侯王之聖人者，無為而無不為，使萬物實現其自己。

第二句：「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸」。指萬物之自化，若是往紛紜「並作」（〈十六章〉）發展而去，則離本真遠矣，故聖人以「無名之樸」鎮之，使又「各復歸其根」（〈十六章〉），「無名之樸」者，道之又一別名。何以見得？由第三句可知，曰：「無名之樸，夫亦將無欲」。無欲，乃是無意識之執著與造作，也就是「無為」，它一樣通於「無」、「道」。故句意為，妄作之將起，聖人以道使止。

¹³⁴ 《王弼集校釋》，頁 6-7。

¹³⁵ 《王弼集校釋》，頁 150。

¹³⁶ 《王弼集校釋》，頁 91-92。

¹³⁷ 《王弼集校釋》，頁 37。「天乃道」者，王弼注曰：「與天合德，通體大道。」

同於〈十六章〉聖人致虛守靜，以觀復萬物之並作。

第三句：「不欲以靜，天下將自定」。不欲以靜，乃無意識之執著與造作，等同於「靜」。「靜」也是「道」之別名。有「道」，則「無為而無不為」—使天下之芸芸並作定了回來、使萬物「各復歸其根」(〈十六章〉)。

綜上而言，與天合德、通體大道的聖人，能實現萬物。而實現天地萬物之自己、歸其根復其命者，是天之道，天之道無限、而人是有限，以人的有限做無限的事，則必需與天合德，此道與人合，人證成其聖，乃為聖人，方能有此無為而施為。若不由道而施為，則是「代大匠斲」(〈七十四章〉)，無大匠之能，而行大匠劈砍之事，不僅傷人，還可能自傷，是故〈五十三章〉曰：「使我介然有知，行於大道，唯施是畏。」聖人之施，微小謹慎。反之，不由道之施為，則不能無掉自己，則任自然生命紛馳、心理情緒異常、意識形態造作，與天地萬物有對立、有彼是、有人我、有佔有、有宰成、有干涉、有操作、有主、有為、有是非。這便是老子所說的「妄作」。

(四) 不道早已

老子《道德經》除了盛言有道者之所為，也欲揭露無道之過以誠示人者。老子曰：「行於大道，唯施是畏」(〈五十三章〉)行道宜謹慎而有所戒懼，其戒畏者，防妄作也。所以有道者，需要對無道之施為事先有所理解。吾人理解妄作、不道、非道等，可以反證聖人之工夫境界。

老子所說的「妄作」，〈十六章〉：「知常曰明，不知常，妄作，凶。」妄作是不知「道」之「常」而來，故妄作的別名，也可以是「不道」、「非道」。

比如〈五十三章〉曰：「田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。非道也哉！」、以及〈五十五章〉曰：「物狀則老，謂之不道，不道早已。」老子認為百姓生活困苦而主事者財貨納於自己，此行為無異於盜賊，這是「非道」。事情發展壯大不損、盈滿不虛，這是「不道」。「非道」可以害人，「不道」可以傷己。兩者皆是「不靜」、「不復命」、「不知常」、「不明」。正如〈十六章〉所言曰：「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作，凶。」。「非道」、「不道」之「妄作」，源自於生命主體之不能「致虛守靜」。造作

施為之結果，不是傷害他人，就是傷害自己。換個方向來說，這是聖人工夫境界之不能證成、而不能無為而無不為，純然是有限有執之有為而已。

有關「妄作」，《道德經》裡還有許多揭示，比如「人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」（〈五十七章〉）、「其政察察，其民缺缺。」（〈五十八章〉）、〈二十四章〉：「企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。」各種妄作，對生命主體的增益是畫蛇添足而已，老子比喻為多餘的行為、飽肆後的飲食，這些多出來的、無益於生命的事，有道之聖人是不會去做的。

無道非道的人，則處其中且久矣。〈五十八章〉有言：「人之迷，其日固久。」王弼注曰：「言人之迷惑失道固久矣，不可以便正善治以責。」¹³⁸意即人已久處迷惑、失道之狀態。此時聖人無法遽然改變以正，所以需要繞彎、以智慧來處理，因此老子說「其政悶悶，其民淳淳」、「聖人方而不割、廉而不劌」（〈五十八章〉），說「聖人處無為之事、行不言之教」（〈二章〉）要之，天下萬物不可為，〈二十九章〉曰：「天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。」若要為之，則以戒慎恐懼為之，如〈六十四章〉曰：「慎終如始」、〈二十九章〉曰：「唯施是畏」。聖人之教化施為是無為而為之，在萬物並作之前，是「為之於為有，治之於未亂」（〈六十四章〉）；及其萬物並作、有過，則是「輔萬物之自然而不敢為」（〈六十四章〉），因為「聖人無為，故無敗；無執，故無失。」（〈六十四章〉）不敢為，並非不作為，因為「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」（〈三十八章〉），真正的道是無的道，真正的德是無執的德，所以所謂的「無為而無不為」者，是順萬物之自然而為之，然後使萬物歸根復命、並且兩不相傷德交歸焉，貞定其永恆之價值終歸於天長地久。

¹³⁸ 《王弼集校釋》，頁 152。

第四章 從聖人觀省察校園生活

校園的主體是人，人是生命的學問之主體，生命的學問並不強調將人客體化為知識之對象。人在校園內所進行的活動是為教育，教育自當也不該是量化分析之數據。牟宗三先生曰：「把人純粹當對向來研究……這樣一來人變成了物，人的身份也沒有了。」¹按林秀珍先生之說，西方教育哲學之特點乃在其邏輯嚴謹精神與科學實證精神，由於「重視知解的理智思辨與經驗實徵的論證分析」所以至今「仍然左右著教育哲學的思考與發展」這樣的趨勢，然而「分析取向的教育哲學還是出現為分析而分析，流於瑣碎的文字遊戲之弊，而無益於實際教育問題的解決。」²。林秀珍先生說：

教育是人特有的活動，人本身就是複雜的生命體，純然從『知識理性』出發，把『教育』客體化為認知對象，即使批評論述嚴謹細密，量化數據客觀檢證，也不免將教育歷程中微妙的師生關係與靈性交會化約，對教育的思考囿限在具體可見的形下世界，漠視形上超越的精神天地是人之所以為人的靈明之處。³

人是生命學問之主體，非被分析的對象，而西方教育哲學不由此道。故林秀珍先生談及西方教育哲學之限制時表示，紛紜的教育現象所具有的整體性與相互關聯性的有機性，可能在理智分解中失落，而且純以西方哲學觀點思考教育，科學實證的思考模式，對形上世界往往持保留或否定態度，則不免限制教育價值創造與開展天人合德之可能性。⁴而西方教育哲學之限制處，卻是我們所能夠著力的地方。本章談及校園角色時，所採取的態度，是避免西方哲學教育之弊，是屬於內容真理、生命的學問這樣的背景而行文

校園裡的人們其主要角色有三：領導角色、教師角色、學生角色。本章從老子聖人觀省察各角色之有道、以及其妄作或問題。要之，不能致虛守靜，則妄作或問題紛紜叢生，而能得道者或者說能致虛守靜者，則免其妄作之累，歸根復命，

¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，頁 30。

² 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，頁 22-28。

³ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，頁 29。

⁴ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，頁 29-32。

使角色如其本然。以下以依照領導角色、教師角色、學生角色之順序分節，省察如下。

第一節 對領導角色的省察

校園是由人所組成，所組成的人員裡，有一種人員統稱叫做行政人員。以校長為首的行政人員任務特殊，它雖非為主要教學與學習活動者，但它是生發著老師、學生的教學活動而存在。行政角色或許組成單位有許多變化，但總歸來說，行政角色的存在，可以說幾乎都是為了做為領導首長之輔助而存在，它是個輔助的角色，輔助者何？此領導首長、學校首長一通稱為校長。換句話說，以校長為首的行政角色這一群體是個有機的整體。各部門負擔不同任務，而總歸結於其最高領導者的意志為依歸，比如手腳與整個人的關係，是以，吾人探討行政角色，其實是以最高首長—校長為探討對象。本節對行政角色的省察，即是對校長角色的省察。蓋由於它們是有機的整體，而無獨有偶，關心人類的老子，省察所處時代的困境，對於國家的建言，總歸於掌管國家機器的領導人，也就是以國君為立言對象。從此脈絡來說，吾人可以就老子之思維，從古之紀可以御今之有，而從中得到許多啟發。

古代國君或者現代機關首長，都是有機的一整個組織的最高權力者，最高權力者掌管許多決定他人命運、影響他人發展的權力。學校首長及其輔助角色所帶領的行政團隊亦是如此。在老子的視野裡，從他對有道者、非道者的分類，我們可以察覺，人不見得總是合於道—人的有執有限而妄作。人要與道相合，行於道、得道，方才能順道而行，自然沒有妄作之災以害群己。人若有限而不總是走在道上，那麼，以老子的思考，身為最高權力者、或者說領導者及其所帶領的團隊，其能不能有道就很重要了，因為它不只是決定自己的幸福，也影響他人的未來。行政團隊、或者說權力團隊、領導角色，它就像放大器，能夠將人或團隊的影響力擴散到所涵蓋的每一個人員—有道則放大好的影響力到每個成員；非道的妄作則放大不好的影響力，周行遍至。因此所以為老子所諄諄教誨者。

校長及其領導團隊，與其所影響的成員，也就是校園裡另一個主要角色—老師、學生，彼此的關係可以用〈十七章〉、並輔以〈三十八章〉來說明。校長角色之有道或妄作，直接反應在被領導的角色—老師、與學生身上。

（一）領導角色之妄作

〈十七章〉曰：「太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，焉有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」按老子的意思詮釋校長及其行政團隊與老師學生的關係，⁵當校長有道時，老師、學生之教學等日常活動運作，只約略可以在日常中感受到有校長的存在，但也僅僅是如此而已，對於校長的影響力與自己的活動的關係，主觀上並不意識到其聯繫的發生。

順老子的觀念說去，假若校長是有道者時，乃是能達到整個校園裡人與人的關係最理想的狀態，用莊子的話說，叫做相忘於江湖，各個成員都完成了自己，但彼此之間沒有牽絆互累。

退而其次，當校長無法無為時，校長表現出卓越的領導技巧，光芒耀眼，而師生也發自內心的讚歎校長英明。成員上下彼此互救，有恩有親，相濡以沫，感情親愛。

再退而次之，當校長無法無為、也無法表現出卓越的領導技巧以調和鼎鼎時，慈恩不足以感群、而威信不足以服眾，不能推動成員邁向目標，徒以信賞必罰追求所有成員共同前進，則目標雖達，而成員已離心離德，師生對校長的感受不是下知有之、不是親而譽之，而是內心深處處於一種恐懼、畏怕的狀態。這不能不說是校長對道德的失卻或無知所導致的，領導風格的迷途。

〈三十八章〉亦言：「上德不德是以有德；下德不失德，是以無德……上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，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。前識者，道之華而愚之始。」最好的道德是不執於道德的道德，若執著於道德，喜歡道德所帶來的附加效果，比如名利的自然收成等，則反而落失了道德的本意。要保住道德，反而要無掉對道德的執著。所以老子說最好的德是不德—校長不生而生發成員，成員完成自己、做最好的自己以完成任務，而僅意識到校長的存在可是對事情之成就以自我為依歸，這才是

⁵ 校長及其所領導、代表的行政團隊，以其為一整全的機能歸結於校長，故文後以校長為代表，以順行文。

真正的德。校長身為校園最重要的最高權力者，名之所加、利之所集，不是其它校園角色可以比擬，能無掉這些執著，方才有自然顯現尊道貴德的機會。相反的若是執著於德，非以德教教師生，則不免落入有執有限而造作萬方、施設各種妄作，師生完成不好、抗拒、或者虛應之，故老子曰不失德者，其實是無德，一點德都算不上。

所以說道的層層失落，從道、德、仁、義最後禮，禮已經是核心內明的外圍，離道稍遠，若沒有真生命撐持，也就是說，沒有以無為本的致虛守靜之工夫境界，則無法保住道、無法保住德、無法保住仁、無法保住義，更不用說是禮，禮的價值失落，徒然成為一種拘束身心的外加形式。脫離道德，吾人推而知之，禮甚至能演變成類似法刑名教—苛察徼繞，讓校園成員痛苦不堪。這一切起源於校長之「有為」，故〈七十五章〉曰：「民之難治，以其上之有為，是以難治。」

有為者失道。失道而妄作、妄作以失道，兩者可說是一體兩面。領導者失道的現象《道德經》文本多所陳述，以校長的角度而為言，歸納起來可以有下：

1. 對人事物的監督鉅細靡遺。〈二十章〉：「俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶……眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。」老子在此章意思表示，應該以本為貴，而一般人卻喜好道之末流、樹之尾枝，人喜好事事看見、處處掌控，所以昭亮雙眼、多所視導、多所糾察。糾察視導本應該無關好壞，有時是有機整體之運作所必須者，然而，當校長不能無掉對昭察的執著、而生出對人對事的掌控感、甚至演變成對權力的慾望產生執著時，昭昭察察的心態與作法，是為傷害人我的妄作。
2. 對自己的有限沒有謙虛的感受。〈七十四章〉：「夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，焉有不傷其手。」權力大者，由於可以任遂所欲，所以可能有能力無限的感受。然究其實，人身為有限的存在，有可能在沒有警覺之下，做超過能力所能負擔的事，而領導者因身居高位，比校園其它角色更有機會如此，如此而妄作，則傷人亦傷其己。
3. 對責任的歸屬歸因於他人。〈七十九章〉：「聖人執左契而不責於人。有德司契，無德司徹。」有德之聖人，是能夠無掉身心意結，無掉自己，謂之無身，〈十三章〉曰：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾

有何患！」⁶沒有糾結的自我意念，反而沒有過患在精神裡侵擾，而校園領導者若尚功尚名、無德存心時，則事情成就之過程不順之際，便傾向於責怪他人。要之事情之歸因可以是個人、群體、環境、或者自己、他人。整全的世界，諸多原因彼此牽連，粗看可以是歸因於一端，細看其實或多或少各部皆有其牽連。是以歸責於人而不反求諸己，並不一定符應於事實，故造成彼是之對立、是非之爭起，可以消滅校園師生之士氣、使成員彼此離心離德，此是為妄作之一。

4. 任心使氣，以下馬威統理大眾。校園成員間士氣低落、成員離心離德，攘臂而扔之—表達了拒絕的情緒。如此，若校長尊道貴德，無為而為之則還可以匡正扶傾，使校園運作步入正軌；但若是不能無掉自身心理情緒的執著，遇到校園師生成員的拒絕，則以怒為始、⁷以瞋心相加，則濫用其權力，以威畏是尚。〈七十二章〉：「民不畏威，則大威至。」德不足以服眾，而道不足以歸根復命。則以威壓眾，冀求心服，然而人之所畏不可不畏，人所可以服者道也、德也，不道不德不能讓天下心悅誠服，是故壓而復施重壓、威而復施大威，希望群眾服心、而事情可成，然而飄風不終朝，違背道理的事不會長久，老子曰：「民不畏死，奈何以死懼之！」（〈七十四章〉）壓而威服，不如反本歸源，有德司契、檢討自己，然後能虛無其心、而呈顯常道常德。如同〈七十三章〉所言：「天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來。」校長有道，天道之道在己，則無掉對自身的執著，與下屬同僚何所爭乎？何所言乎？何所召乎？不需爭，眾心歸向，校長已勝；不需言，眾已心應，不需費心三申五令；不需召，眾心期盼，一諾而就，風從響應，師生自來。
5. 誤解以滋章校規為能事。校長用心勤政，謀圖校園良好發展，制訂規章以輔運作是理所當然。然而若失道失德、喪仁喪義，道失落而淪為禮、乃至法的層次，則不僅「無為」談不上，就連「有為」也失其仁義根據，而純以為人之所趨向乃只有好利忘義，不信道德，以為人心本惡、人不能夠然其所然、不能自然而然做最好之自己、不能自化。故欲意以法規操縱、主宰，以求組織步入正軌，然而民之難治在於上之有為—上禮為之尚且攘臂而扔之，法令之滋章氾濫則效果更加不彰。故曰：「法令滋章，盜賊多有」（〈五十七章〉）、「天下多忌諱，而民益貧」（〈五十七章〉）盜賊者，違反法令之人；貧者，不能常得有餘之人。法令滋章故禁制忌

⁶ 《王弼集校釋》，頁 29。

⁷ 《王弼集校釋》，頁 146。〈五十五章〉：「心使氣曰強」。心使氣，以意念相迫，則身心僵固。

諱多，則師生之宗從者，拘謹死板，故不能常得其利益；而師生之不從者，則靈活應變，陽奉陰違，上下乖離。校規之汨濫滋章，適足以害人誤事，而不達其目的。

是以校長「有為」之害甚多，「昭昭察察」、「代大匠斲」、「無德司徹」、「任心使氣」、「滋章法令」等等，總歸其因，在於不能「無為」。老子曰：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」（〈五十八章〉），「察察」是有為有執的為政手段，王弼注曰：「立刑名，明賞罰，以檢姦偽，故曰察察也。」⁸；而「悶悶」是無為而為之的為政態度，能無掉有執有限的身心及意識形態之造作，而展現出得道者的道心理境，故其治下的校園呈顯出淳厚的風俗。

（二）領導角色之有道

校長之能得道者，乃是能「無為」也，為無為則無不至。考察《道德經》文本，歸納校長之「無為」者，可以舉以下數例說明：

1. 上德不德。最好的道德，是沒有道德形式的束縛，但不是取消道德，而是「不德其德」。〈三十八章〉曰：「上德不德，是以有德。」王弼注曰：「德者，得也。常得而無喪，利而無害，故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。」⁹德是不喪其永恆價值意義者，而且施德於人可以人我兩不相傷。它是由道而呈顯出來，而「道」者，就是「無」，無是體也是用，是即體即用。以無為用，則可以保全此德之價值。凡載物若以無則可以概括全受，包攬天下。王弼又曰：「上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。」意思是能以無為用、保全此德之價值整全者，因能無執無用、不以其德為德，故真能有德之本真而能無不為，亦即無為無不為也。校長之能以上德為尚，則能不德其德，無為而無不為，保全了道、保全了得、保全了無不為，則可以任運內外、調濟群倫，經營好校園。
2. 慈。慈者，愛也，慈愛也。老子曰：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇，儉故能廣，不敢為天下先，故能成器長。」若沒有「慈」，則老子之「無」純成一股黑暗秘窟。若沒

⁸ 《王弼集校釋》，頁 152。

⁹ 《王弼集校釋》，頁 93。

有「慈」，則校長之領導作為如軍事指揮，以目的為尚，冰冷似機器而沒有人文價值。有慈愛在其中，教育領導才有其教育的意義。

3. 知人善任。〈三十三章〉：「知人者智，自知者明。」、〈六十八章〉：「善用人者為之下。是謂不爭之德，是謂用人之力。」校長居於領導之位，需要指揮調度，為己所用，然而用人有其方法，首先，能夠知己知彼，明白彼此的長短互補處、彼此如何搭配，方不致方柄納圓鑿，而扞格不能用人；其次，不可以與之站在對立面，若彼此爭競，則不能同心協力。如有道者校長則具不爭之德，而與所要領導之人，沒有彼是之決裂；其三，校長要居處所用之人之下，如此方得其心，而可以驅策之，王弼曰：「用人而不為下，則力不為用也。」¹⁰帶人要帶心，領導職不能單靠一己之力，而是要能揪合群力，聚眾成事。故有道之校長，能善為人之下，而用人之力。
4. 讓人有安全感。〈六十六章〉亦言：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」校長能處在人下，故能處人心所匯聚處，如江海入於谷。在同僚之上不會給人壓力，走在同僚之前不會給人傷害。以不爭不害沒有壓力的態度與人無所對立，讓人有安全感，故上下同僚樂於受命於麾下，為之獻力。〈五十八章〉：「聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。」有道的校長，導引教化師生，不以稜角割人、不以標榜清廉劌傷人，不以顯耀其正直激拂人，如鏡之除去人之迷惑但不去揭發人隱私。王弼注曰：「此皆崇本以息末，不攻而使之復也。」¹¹得道校長的教化施為，是不用攻擊的方法，而以無為本、以無為用的方式，使人去邪除污、去僻不迷。如此行之，玄同彼此，給人安全感、能達到校長所要的領導目標，而又無以滋章之法令、任權用勢的威壓、昭昭察察之評鑑等造作所帶來的對彼此的傷害。除此之外，還能玄同彼此，和光同塵，平等相待。¹²
5. 和怨無餘。校園所組成者是人，人與人相處，難免會有許多糾葛、怨恨產生。校長身為領導者，要讓校園回歸常道常軌，則需要和同其怨並且沒有後患。老子認為，和怨之法，不責於人而已。〈七十九章〉：「和大怨，必有餘怨，安可以為善？是以聖人執左契，而不責於人。有德司契，

¹⁰ 《王弼集校釋》，頁 172。

¹¹ 《王弼集校釋》，頁 153。

¹² 《王弼集校釋》，頁。〈四章〉：「和其光，同其塵」。

無德司黜。」怨之和，常有餘怨，所以理想的和怨，是怨之產生之前不讓它發生，則餘怨自然無可出現。所以有道的校長，只責自己，而不責別人。〈二十八章〉：「知其榮，守其辱……為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」是以，無論孰非，校長皆一肩攔下，做校園之谿谷、受學校之垢與不祥，則示現常德於人，人則以感激取代固執且對立的身心情緒、甚至演變為意識形態的爭執狀態，且永遠免除後續的嫌隙。

6. 報怨以德。怨可以以德報之，則恩當以至德報之也。老子曰：「報怨以德」(〈六十三章〉) 要之，能不以怨報怨，乃是行道之得道者，得道者「以無為為居，以不言為教，以恬淡為味」¹³以無為為居可以泯除自我中心，以不言為教可以消除口角，以恬淡為味可以平靜心靈，故可以不生怨懟而以德待之。
7. 慎謀能斷。〈六十四章〉：「其安易持，其未兆易謀……為之於未有，治之於未亂。」、〈五十二章〉：「塞其兌，閉其門，終身不勤。」校長身為校園之首長，必須要決定校園的大小事，可以在事情尚未萌發、而可最輕易解決的時機事先解決問題，可以省下許多力氣。或者能夠循序漸進、安排好事情的順序，順利解決問題，正所謂：「圖難於其易，為大於其細。」(〈六十三章〉)。
8. 按部就班。〈五十九章〉：「早服謂之重積德」，王弼注曰：「唯重積德，不欲銳速，然後才能使早服其常。」¹⁴及早開始，規劃之事及早規劃，事情之成就起於壘土，是故早早開始，可以不必銳速以進，可以按部就班，踏實為之。
9. 不頻繁更動指令或指揮方式。〈六十章〉：「治大國如烹小鮮。」校長小由指令大由指揮方式，形塑整個校園組織風貌而串連起許多人事物之運作，其中聯繫錯綜複雜，有道的校長，指令與指揮方式必須清楚明白，並且應當少於更改，以維持一個組織的運作的穩定。
10. 能使行政團隊如其本然，成為領導校園的助力。〈二十八章〉：「樸散為器，聖人用之則為官長。故大制不割。」官長者，就是在校園之長的領導下，輔助首長、與首長一心同體的行政角色者，行政角色其身份與權力來源來自校長。校長一人時間精力有限，而若設官任職，則可化出無窮助力。行政角色之設立需以輔助首長為要，不可割裂而不返、或者派衍而去，成為龐雜而無效的組織。有道的校長能使團隊組織如其本然、

¹³ 《王弼集校釋》，頁 164。王弼注。

¹⁴ 《王弼集校釋》，頁 156。

復歸其根。

校長及其所代表、所領導的行政角色，維繫與支持著校園的運作，其動見觀瞻，意義與影響不可謂小，校長需有不德之德的品質，並具教育者需要的慈愛之心，為了維持校園運作，調和群倫，高位者必須致虛守靜，無掉身心意識之造作，而致柔弱似水，以柔克剛，受人所不願受，¹⁵行人所不能行。能夠明白鑑照，¹⁶而又不昭昭察察，不操控宰制。能夠及早謀劃、按部就班、積累成塔、能夠群策群力、能夠調和矛盾、教化眾人，而又不傷害彼此。所下之指令，所領導之風格，能夠不做變動以使眾人有所適從。

其政之要，「處其厚，不居其薄」(〈三十八章〉)而已。也就是以無為用。正如〈三十七章〉所揭示的道理：

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。

有道的校長及其所領導的行政角色，若能「致虛守靜」以守「無為無不為」之「道」，則「不生之生」生發校園師生等所有成員，存在之在其自己、成為最好的自己，獨立自運、自化，若有所紛紜並作之將起，有道之校長及其所領導的行政角色，以樸鎮之，無為為之，歸根復命，回到其原本面貌。使師生如其為師生、行政如其為行政、校園如其為校園。

第二節 對教師角色的反思

教師，或者稱為老師者，是校園角色成員裡的要角，他負擔起學習群體也就是學生者，其教學活動之直接授與，是生發學生之來源。他是學生之學習活動，所直接面對的模範對象，師從所師，耳濡目染，朝夕與共，故影響學生甚鉅。為師之要，乃致虛守靜於無，以無為體，以空為德，然後方可以從道。(〈二十一章〉)：

¹⁵ 《王弼集校釋》，頁 188。〈七十八章〉：「天下莫柔於水……受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王，正言若反。」

¹⁶ 《王弼集校釋》，頁 23。〈十章〉：「滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？……明白四達，能無為乎？生之，畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」

「孔德之容，惟道是從。」，王弼注曰：「以空為德，然後乃能動作從道。」，空虛其德，亦即道沖而用之，要之皆是以無為本、以無為用。自古至今，是信驗之理，故老子又曰：「自古及今，其名不去，以閱眾輔。」老師亦可以是真理的體現者、知情者、以及傳授者，老子曰：「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」（〈十四章〉），王弼注曰：「雖今古不同，時移時易，故莫不由乎此以成其治者也。」¹⁷古今所存而不易者，是為真理，而老師除了與學生面對面傳授知識、技能，也會在不期然的身教言教中影響學習者。是此老師是以言教、身教傳授人類真理之校園成員，是故其角色不可謂不重要。所以，老師角色之有道而無為，或無道而妄作，是不能含糊的。

（一）教師角色之妄作

無道、妄作者，老子在《道德經》文本中談論許多，茲將老師角色之無道所可能迸發的妄作，分點敘述如下。要之，不能致虛守靜、空虛其德，則無道而造作，遂有以下之妄作：

1. 有自己，沒學生。「生之，畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈十章〉）身為生發學生的老師，若不能無身、空虛自己，以自己之動見觀瞻為學生唯一標準，以學生之成就為自己追求虛榮之墊腳石。「吾所以有大患者，為吾有身。」（〈十三章〉）以成就自己為尚，以生發學生自我自化而完成自己為次。則對學生充滿掌控欲—生而有、為而恃、長而宰。操作、主宰，而忘卻學生是人、是生命學問之主體而非工具機器。是為老師之妄作。
2. 喜好名利以獲得寵幸。老師之指導學生，不論是學問、品行、比賽，各方面總是有評比分判的時候，評比之高低，而寵辱隨之而來，〈十三章〉：「寵辱若驚，貴大患若身。」以評比運作校園，原是無可厚非之事。然而若不能道沖而用之，以有身之執著，執著於寵辱，隨之而來的是心理紛馳、甚至對名利的追求固結成意識形態及其造作，以追求於名利。喜好名利而丟失老師本色，則離道甚遠，謂之失道，失道則妄作，妄作於意計造作、斤斤計較於學生之參賽名次、學生之分數表現，「名與身孰親？身與貨孰多？」，而忘失學生本身為首先是生命主體、學問的生命的學習者這樣的角色，而代之以工具目的崇名尚利，則保不住老師角色

¹⁷ 《王弼集校釋》，頁 33。樓宇烈先生疏解「故」字為「固」之意，本然也。

的體用、同時也丟失了學生的學習意義。

傳統文化期許老師身份有傳道者的這樣的意義，老師群體有相當高的自我期許，除了自身合道合德，也願意對學生教之不厭、誨之不倦。所以上面兩點，由非道的教師角色所產生的造作，反而較少。較多的情形，是來自於老師孜孜於求全、心使氣強，而不期然對學生產生造作之妄作，老子曰：「甚愛必大費」沒有空虛其德的愛，將造成壓迫與糾纏，比如誤以嘮叨說教為誨人不倦、誤以為操縱主宰為教人不厭兩點，茲說明如下。

3. 說教過多。「知者不言，言者不知」(《五十六章》)「不言」不是要老師不說話，而是不執著於為言，蓋口之出言，不一定有益，有益者，不一定達入人心竅。「不言」是不亂出主意，是謹慎的觀復自己的心境之下，善於辨認所欲言者，是點撥學生的關鍵？還是源自自己身心情緒異常的嘮叨？是對學生救傾扶危的提醒？還是源自於自己急切恐懼的心靈？出口之言如離弓之矢、潑灑之水，往而不回。老師角色對學生之教學活動，終是以言語教授為主要傳授方法，言語的使用重要—要切要而精，少而不煩，所以老子曰：「不言之教，無為之益，天下希及之。」(《四十三章》)精切少煩之言語，發自於無為，無為無不為，所以才能保住學生之本然。
4. 操控過多。老子曰：「為者敗之，執者失之。」(《二十九章》)老師之愛於學生，往往恨鐵不成鋼，見草木之不長，遂以手拔之，干涉造作，所謂揠苗助長也。急切的心來自於自身意識形態的造作—不信可順學生之自然而使自之自化；以及來自於身心情緒的違常—急切的心理焦慮其中意欲施為方為有解。其實所要做的，不是操作主宰，而是退開一步，順學生之情，因勢而為，「故物或行或隨……或強或羸」(《二十九章》)學生之反覆順逆不需老師施為執割，要之達自然之性以暢學生自然之情，「因而不為，順而不施。」(《二十九章》)不為為之，引導之。王弼注曰：「萬物以自然為性，故可因而不可為，可通而不可執。」¹⁸操縱主宰、執以為之，乃是不順學生之自然，如此則操縱過多，雖厚愛有加，可是對學生之學習與生命成長，可能造成傷害。

¹⁸ 《王弼集校釋》，頁 77。

是以〈五十一章〉：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之：長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」。分解的說「道」是萬物之所由，萬物所必經，「德」是物之所得，合起來說，「尊道即是貴德、守道即是守德」¹⁹，因此道與德或可以說是一事，而被合稱為道德。由乎「道德」的老師是為得道之老師，有道之師，不有為造作、施恩施惠，有德於學生而似無其主、不德德之。有道之師，能如水之就下，無厚入於有間，澤被學生之身心內外。有道之師，能病學生之病，救護群生。有道之師，能希言以教。有道之師，能不欲以靜，穩定學生學習狀態。有道之師，能詭辭為用，引導學生。有道之師，能包納所有學生，常善救人、無棄人。有道之師，能給予無執的愛。

（二）教師角色之有道

道呈顯在師生身上者，老師之生發、長育學生，乃是不佔有欲、不操作、主宰。所給予學生的愛與榜樣，不是壓迫而冰冷的；所給予學生的教誨，不是強迫而對立的。關於有道之師，由《道德經》文本裡可以找到許多啟發，茲分點敘述如下：

1. 慈愛。老子曰：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」（〈六十七〉）。身為教育者，重點在於心存慈愛，此是身為教育者的首要條件。以致虛守靜而復歸慈愛之本然，此本然慈愛並不操作與佔有，老師的慈愛，是無執而所以無限的愛。
2. 上善若水。「上善若水。水利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」（〈八章〉），有道的老師，如水之就下，不避惡地，而且澤潤學生，利益之而不與之爭。有道之師在視聽言動上，表現出適當其宜的能力，能夠處理學習過程中大小事，使學習活動順利發展。
3. 玄德。王弼曰：「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，有德而無主，非玄而何？」²⁰老師能夠「去甚，去奢，去泰」（〈二十九章〉），無為為之，不禁不塞學生之自然情性，隨順而為之，使學生自然而然成長，老師不干涉造作、不

¹⁹ 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 70。陳德和先生認為，道是德、德是道。

²⁰ 《王弼集校釋》，頁 24。

居其功，不生而生之，是為有道之師。

4. 淡漠其功。「功遂身退，天之道」(《九章》) 老師的教學活動中，隨著學生的成長，會有許多賞譽，老師不生而生學生，能不佔有其功，是為有道之師。
5. 以靜為本，穩定學生身心。「不欲以靜，天下將自定。」(《三十七章》) 輕不能載重、而躁不能生靜，學習活動須以靜為本，老師之身心狀態若是活潑躁動而不能收斂者，則學生身心不能靜下來以遂行學習活動。故老師自身須以靜為尚，則學生之學習狀況紛紜並作時，可以復歸其本，安定身心。
6. 希言自然。有道之師，空虛其德，能復歸言語之本然，而不使言語之使用淪為情緒造作、操控指揮之工具，所出言語不亂出主意、不干涉施為，但使學生感受春風、點撥學生之疑惑、授學生道業與知識，語言之用大矣。老子曰：「希言自然」(《二十三章》) 王弼注曰：「道之出言，淡兮其無味也……然則無味不足聽之言，乃是自然之至言。」言語不用華麗，應該是要出於道的自然之言。老子曰：「多言數窮，不如守中。」(《五章》)，過多、繁複的言語，則非但不能達到效果，還可能招致反感攘臂扔之。所以，有道的老師應該行不言之教，(《二章》)：「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。」有道之師，行不言之教，不多費辭令，而可以直達學生心靈，以達甜蜜點。此有道之師，無為而無不為、行不言之教，學生可以自生自化而成長也。
7. 善於引導。有道之師，不費辭令、不以嘮叨囉唆為能事，且不以宰制操縱為教育方式，則對學生之教育是用放任的態度與方法嗎？不是的。無為而治者，也強調「治」字。學生之學習活動之成敗，因於無執的慈愛，是老師念茲在茲的顧念。「人之迷，其日固久。」(《五十八章》)，王弼注曰：「言人之迷惑失道固久矣，不可便正善治以責」²¹ 人心之迷惑失道已有時日，解除之道，無法直入直出而立竿見影，故有道之師以因勢利導、詭辭為用而教之，老子曰：「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。」(《三十六章》) 因學生之性情，而引導其興革損益，調整生命品質與學習狀況。
8. 順自然而教，不強人從己。(《四十二章》)：「人之所教，我亦教之。」，王弼注曰：「我之教人，非強使人從之也，而用夫自然。舉其至理，順之

²¹ 《王弼集校釋》，頁 152。

必吉，違之必凶。故人相教，違之必取其凶以。亦如我之教人，勿違之也。」²²順其自然而教之者吉，乃其理之必至。所以有道的老師，不以強迫手段令學生服從於己也。

9. 不濫用名利可欲為教學助力。〈三章〉：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不現可欲，使民心不亂。」賢者名也，而貨者利也，也就是鼓勵獎賞、或者排名競賽，皆是可欲之物，引人驅馳並作。教學活動中，老師使用獎賞、排名為手段。以此輔助學生學習，原亦無可厚非，然而獎賞排名只是教學活動的末華、點綴，並非主要目的者；對於學生之學習來說，名利只是學習過程中衍生之物，也非學習活動之本然。所以老師施用獎賞與排名時，需謹慎小心，不可濫用而導致喧賓奪主，使教學與學習活動淪落為競逐獎勵與排名的賽車場，爭競高下、紊亂其心。不濫用名利以為學習輔助之引導手段，是為有道之師。
10. 經營樂得融融的課堂氣氛，善救人而無所棄人。有道的老師，包容所有學生，不放棄任何一人，同時又自然而為，不以學生的學習成果做貴賤區別。〈二十七章〉：「聖人常善救人，故無棄人。」，〈二十三章〉：「同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。」課堂裡，學生按自然之所是，有其學習進程，故眾人步調不能齊一，學生之學習成果，有人得其道、有人得其德、而有人尚無所得，不論何者，皆如其本如，在老師無執的慈愛、與無為的言語指導下，如沐春風，樂學而不厭、樂於此自我學習成果階段的展現，沒有一人的學習被摒棄、沒有一人的角色被取消。能如此經營和樂融融的班級課堂學習氣氛者，是為有道之師。

教師之工作，對下除了傳授知識技能、還有傳授人類真理，進行教學活動、班級經營外，還有配合校長之方針，辦理活動、以及指導學生參與對內對外之比賽，爭取榮譽與獎勵。有道之老師，可以復歸老師、學生、學習活動、言教、課堂等之本然，善於教育學生、沒有放棄、也沒有因急切而壓迫之，能尊重學生之本然，因勢引導，使學生達成學習活動、完成自我成長，並且讓學生可以在每個自己的學習階段，滿意自己的成果，樂於自己、接納自己，營造一個和樂融融的、和諧整全的課堂。要之，老師能致虛守靜，空虛其德，「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

²² 《王弼集校釋》，頁 118。

不去。」(〈二章〉) 所以有道的老師，其表現可以用〈四十九章〉來做形容，〈四十九章〉曰：

聖人無常心，以百姓心為心。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。聖人在天下歛歛，為天下渾其心。聖人皆孩之。

有道的老師，無掉自己的身心造作，而以學生之心為心，能海納善與不善者、信與不信者，良窳不入於心，渾然包容，一體同教，慈愛呵護學生，一如嬰孩。有道之老師，以無為本，以無為用，保全了老師、與學生的角色之本然，正所謂：「不可得而貴，不可得而賤，故為天下貴。」(〈五十六章〉) 有道的老師，保其自有、永有之永恆價值，沒身不殆且天長地久。

第三節 對學生角色的啟發

學生角色，是校園成員中比例最重者，是學校之成立的主要目標對象，所有學習生活、學習活動繞著學生在進行。所以，以此角度來說，學生可以說是校園的要角。

學生之所以為學生者，有老師方稱其為學生。學生的「學」，是向師長「學習」的意思。學習者何？學「生」也—學習生存、學習生活、學習生命之謂也。試以真善美之分類，闡述學生在這三面向的學習內涵，以顯明「學習」之意義。

首先，「生存」，在生活世界打拚也，有增益、有執著，不免有彼是、有對立、有是非、有衝撞，此番衝撞有執有限，但是學生之要追求境界之道路的過程裡，又不可避免。以真善美來分類，「生存」乃是求其「真」。「學生」之於學「生存」者，乃是「學」其「真」。

其次「生命」，求天地人宇宙之整全和諧也，求的不是增益，有時反而是虛損，這過程圓融彼是、化解對立、兩行是非，無衝撞、但有包容，無分你我、玄同彼是、並及於天地，天人合德於整全和諧中，無執無限，構成一幅生命全體的

圖像。以真善美來分類，「生命」乃是求其「善」。「學生」之於學「生命」者，乃是「學」其「善」。

復次「生活」，求人間行走之逍遙無待，無厚之人有間、恢恢乎遊刃天地之間而有餘裕，自然而然呈現一藝術境界之品味來，它求的不是增益或虛損，而是在增益與虛損之後，走過「生存」、「生命」而後回歸當下與環境的互動，所即呈顯的藝術感。故「學生」之於學「生活」者，乃是「學」其「美」。

莊子歷來以非分解的表達方式，表達老子之道，故有許多譬喻。以《莊子·逍遙遊》為比喻，鯤之小大之變，可說是為有對立之「生存」而奮鬥，蓋大小就是對立也。而鯤之化鵬，是從「生存」，一躍而化成不同狀態、乘息而上九萬里，此似是譬為「生命」之昇華，蓋「化」者，消融小大、彼是也。而鵬之視天地平平者，全然是一幅靜止似的畫作，此中流露出人與時空背景渾然為一的「生活」美感。「學生」之學「生存」、「生命」、「生活」者，呈顯出一道心理境的樣態。

「學生」是什麼？是校園裡，以「學習」為主要任務的人。「學生」之「學習」者何？乃學「生存」、「生命」、「生活」之真善美。是以，「學生」角色的主要任務在於「學習」。

學生角色之「學習」有其歷程，譬若《莊子·逍遙遊》裡的鯤鵬、或者《莊子·養生主》裡的庖丁。自小而大，大而化，譬如見山是山、見山不是山、最後見山又是山。又譬如「庖丁解牛」，自良族之庖而進乎十九年而刀刃若新，技進乎道矣。學習歷程有增益、虛損，從智識的學習進入得道的工夫境界來說，兩者似乎皆需要走過的一番歷程，亦可以說是由小而大、由大而化，技之深切精湛而進乎於道。如此可知，「損」、「益」在學習歷程裡扮演重要角色。關於學習的損益，〈四十八章〉曰：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。」為學日益的意思是，學習是不斷增長的歷程—增加見聞、增加知識、增加能力。緊接著，老子後面接了「損」字，為道日損的「損」。這裡可以有兩個解讀。其一，「道」不是類似「學習」一樣的由小到大、由少到多這樣的具有分別意義的歷程；而是需要無掉、虛掉生命中某些負累，以呈顯靈台之清明而長運自如。其二，若不是在為學過程中有所妄作，則何以需要虛損、又能虛損何者？因此，以學生角色之學習活動層面來看，此所以「為道日損」者，所損者，即是學習活動中所滋蔓之有為、妄作。如能損，則轉「有為」為「無為」，轉「妄作」

為「無不為」。損掉有為及其所導致的妄作，即是入於學習之正道，從而復歸學生角色於常道。

學習活動之所以離開正途之道而走入有為、妄作，乃是由於人之有執有限，所造成之面對外境之身心違常－自然生命的紛馳、心理情緒的異常、意識形態的造作等。生命如平靜無波的水面，違常則將生命撩動、使水面波光粼粼而失去了水平靜的本真與鑑照返觀生命的能力。

(一) 學生角色之問題

學習活動過程中受環境、家長、老師、校園領導角色之影響，有執、有限、身心違常，而導致之問題，觀《道德經》所述，可以歸納舉如下：一、輕躁浮動，心靈僵硬。二、貪多務得，疑惑迷途。三、尚名求利，忘失本分。四、不貴師長，雖智大迷。五、自衿自滿，餘食贅行。以下試將此五點做一說明。

1. 輕浮躁動，心靈僵硬。〈二十六章〉：「重為輕根，靜為躁君」，王弼曰：「凡物，輕不能載重，小不能鎮大。」²³可知「重」、「靜」是〈十六章〉所要「各復歸其根」之「根」，「根」可以發莖而載果實也。「重」也是如此，能負「輕」者。「靜」亦是如此，躁動如飄風驟雨，不能終朝終日，遽然而起，不刻間即消聲匿跡風寧雨靜，是以「靜」出「躁」，「躁」止，則復歸於「靜」。故知其本末。「學習」之要亦如是，因「靜」可以長久，「躁」只是一時。而若用心中的欲望、意念控制精神，則危害心靈不只是如「躁」之一時飄風而已，而是成了僵固不靈的長期狀態，〈五十五章〉：「心使氣曰強」僵固的心靈是盈滿的，盈滿則不利於裝載、盛放學習內容，自然不利於學習。「靜」可以平水，「躁」可以揚波，「使氣」之心可以僵固。學習需要靜心，靜心是學習的根本，無此根本，反而輕浮、躁動，則「學習」自然無從發芽、生長。
2. 貪多務得，疑惑迷途。〈五十六章〉曰：「少則得，多則惑」學習本以增益為事，雖有增加，但如無為為之者，尚可以復歸其無執之學習本色，此雖多無礙也。可是若落入貪多饜得的情緒造作中，「學習」失去了本身的意義，而是比賽誰多，甚至與自己比賽多寡，最後純然的成了機械化的累積知識、或者拚搏某種績效，則此「多」只是妄作之增益，對生

²³ 《王弼集校釋》，頁 69。

命無所獲得、反增迷惑。

3. 尚名求利，忘失本分。「學習」本身並不帶有「名」與「利」的性質，然而「學習」後的成果，或者出於老師的循循善誘、或者社會的實用價值，而給與學生獎賞、排名次，獎賞、名次、社會之肯定者，就是「名」與「利」。「名」與「利」者，老子稱為「尚賢」、「貴難得之貨」的「賢」與「貨」。〈八章〉：「不尚賢，使民不爭，不貴難得之貨，使民不為盜。」²⁴「名」與「利」本身不妨礙人，是人執著之方有傷害於「學習」。若學生能致虛守靜，不執於師長所提供之名利，則尚賢、貴貨不能侵擾，有益乎學習。反之學生若落入違常，不能循道而走，則老師之「見可欲」於獎賞、名次，遂成為學習之目的，而學習成了純然的工具，從而失去了學習的本然。用老子的話說稱為：「名與身孰親？身與貨孰多？」名利與生命的本真，老子反問世人，是何者較為重要呢？從學習的角度看，學習的本真或者本分，固當不在於名與利也。
4. 不貴師長，雖智大迷。學生之學習活動，是跟著師長而來，師長是學生學習之活水源頭，具有教化、授業、與解決疑惑的功能。以老子的話來說，學生可以說是「不善人」，師長是「善人」，師長與學生彼此的關係是：「善人者，不善人之師；不善人者，善人之資」(〈二十七章〉)王弼曰：「舉善以齊不善，故謂之師矣。」²⁵師生兩個關係是彼此挺立而生，師缺生不成其師，生缺師不成其生。生與師並非一個定名，而是以兩者彼此孰善、孰不善來相生而成。所以「不善人」之學生，學業、道業尚無成就，但憑天生具備之聰明，自任其才智，而不知寶貴「善人」師長之指導，則猶然是大大的迷糊。師長太重要了，沒有師長，學生不能成其為學生。
5. 自衿自滿，餘食贅行。〈二十四章〉曰：「企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自衿者不長。其在道也，曰餘食贅行，物或惡之，故有道者不處。」學習過程或結果，總有所得，若學生陷入自視甚高的心理情緒、甚至唯我獨尊的意識造作中，則很容易將此有限之所得，看做無限之成就，其弊源於不能沖虛自我、無掉自身，遂呈現一副反道而馳的身心狀態。

學習活動之問題如上五點，要之，「輕」、「躁」、「僵固」、「多」、「名利」、「不

²⁴ 《王弼集校釋》，頁 8。

²⁵ 《王弼集校釋》，頁 71。

貴其師」、「餘食贅行」。終歸可說是〈十六章〉所說之「芸芸」、「並作」。老子之《道德經》的道理，可以說是讓此番病痛回歸無病的狀態。〈七十一章〉：「夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」學生之為學若有此些病症，則賴「為道日損」以救病之。所損要皆可以以「無」稱之，學生無掉這些病症或病症的源頭，則回歸乎學生之本真、學習之本分。此「無」也可以說是「無為」。在不同的狀況，「無為」有許多別名，如「絕學無憂」（〈二十章〉）之「絕」字一雖有別名實則相似，其本源皆是「無」也，無掉或者說治療以上諸學習之妄作症狀。「絕學無憂」便是一帖解除學習之妄作的良藥。

〈二十章〉：「絕學無憂。」同於「絕聖」不是反對聖，「絕學」不是不學習。絕學無憂者，是不執著的學習。相反的是執著的學習，是不能「絕學」的學—由不能虛靈的心靈造作妄為的學。表現在學習上時，有所造作就有所偏執，以致於忘卻學習的本質、而走入末華的驅馳競逐，有時為了獎賞之利、有時為了排行之名，更有時是兩者兼具而丟失掉學習的意義，丟失掉學習意義的人，也就不具備完成「學生」角色的身份。

如何救之？「絕學」，不執著的學習也。將有執有為而有限的學習，轉為無執無限的學習。〈六十四章〉：「學不學，復眾人之所過……以輔萬物之自然，而不敢為。」「學不學」類同於「絕學」，意思是非以意計造作來為學，是無為的學、是順自然的學。為學順其自然，名利置乎外、無憂立乎中，則輕躁僵固之病痛不有，餘食贅行之過錯不生。正如老子曰：「無為，故無敗，無執，故無失。」（〈六十四章〉）無為、無執於「學習」上，則歸根復命，回復平平，保住了「學習」本身的意義，使學生如其是學生，學習如其是學習。

（二）學生角色之有道

有老師，學生方成其為學生，學生之學，乃是有老師身教、言教而為學。學習是增益的，是由小而大；為道是虛損的，是由大而化。前者是知識形量之累積，後者是主觀境界工夫之升進。一個平面的移動，一個是立體的飛升。待其損有為有執之學習、益無為之學習，正其損所當損、益所當益，歸根復命，最後可以學生如其學生、學習如其學習。歸根復命後，學生角色及其學習之常道表現，輔以《道德經》文本裡的許多句子，分點敘述如下：

1. 真實面對知或不知的狀況。〈七十一章〉：「知不知，上；不知知，病。」學習求知，意欲追求知之增益，雖多而覺少，貪多驚得，錯誤以不知為恥，故雖有不知強作為知，或者雖有智慧，而不知智慧之有限而強為之知，這可以說是病了、不正常、不合道。「聖人不病，以其病病，是以不病」²⁶聖人是體道證德之人，清楚人的知是有限的，不知之處，不假裝已知，知力所不及處，則不強做解人。這是由於無掉自己的虛榮、與對知的追求的執著。
2. 啟發學生體會道。追求平面的知識後，昇華為主觀境界工夫的立體的知。〈七十一章〉：「不出戶，知天下。」若屬於經驗層面的知，當屬經驗所及方能攝收，故不出戶而能知天下者，其知不是指經驗層面的，而是指主觀工夫境界的知，是「致虛守靜」而後的「觀」之所知。如玄鑑之照物，意在反映原原本本而已—不尚加油添醋、批判做註。其中乃是因為玄鑑無掉自身的意識形態、心理情緒等妄作，從而可以照體獨立而靈樞長運，²⁷故雖不見其物，可是其理可得。是以能夠得道之學生，對道的知越發瞭解，不見得見物之知可繁，但觀而知之知是明白的，亦即得道的學生的心靈是可以懂道理的、將道理看得明明白白。
3. 表現在學習上腳踏實地始終如一。踏實者，無掉心理情緒的造作，故能不做漫無邊際、不切實際的幻想，而看得清楚學習所要達到的目標、以及能正確評估所處的位置，且由於崇尚虛一靜之學習根本，而不做無謂之末華虛功，故能步步不虛，確確實實，以累積之功、有始有終、勤而行之來做學習活動。〈六十四章〉所言：「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於壘土；千里之行，始於足下。」學習靠累積，不是一蹴可幾之事，累積之功是學習必要的過程，然若有執有為之累積，終不能克盡其始終，所以老子說：「民之從事，常於幾成敗之。」（〈六十四章〉）；反之有道者能無執無為，是故能有始有終，老子曰：「慎終如始，則無敗事。」（〈六十四章〉）能自始自終，孜孜矻矻踏實累積，這樣才是學習歷程之本色也。
4. 學習之反應上表現出聰敏。〈四十一章〉：「上士聞道，勤而行之。」承上一、二點所述，得道的學生能夠清楚自己已知未知，以無執之知明白四達，故合於真理之大道，一聽便明白，明白後還能立刻投入、踐履於

²⁶ 《王弼集校釋》，頁 179。

²⁷ 「照體獨立」是陳德和先生對老莊裡想的生命圓融、或曰道心理境所作的形容。（陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，頁 135）；而「靈樞長運」是照體獨立所起之作用，是智慧的展現。兩者的關係，可說是無為與無不為也。（同前揭書，頁 147）

道。學生之本色，即應該是能聞道而後勤行的有道之人，回歸其學習之常道常德，而非其不道而若有似無、甚至嘲笑嬉鬧。這樣，才是保住了學習的本色、復歸學習的本命於其如如。

「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」學生以師長為學習榜樣，無師長，亦不成其為學生。學生角色是以學習為其條件，不學習，不成其為學生。學習活動與歷程是以無為無執為根、或者可以說以靜為本，非無掉造作以無以靜為本，則無法生出無為無執的學習；而若能無為無執的學習，可以不受意計造作之侵擾，對老師所教的道理明明白白、對學習活動步步老實累積、而又始終如一勤而行之。如此則學習回歸其學習本身的意義，有了學習的回歸常道常德，則學生角色亦同時歸根復命，保住學生角色所該有的永恆的、歿身不殆的價值內涵。



第五章 結論

第一節 研究回顧

本論文以《論老子聖人觀對校園角色的省察》為題，動機與目的在以老子哲學，探究聖人觀之理論基礎與工夫實踐，以省察校園角色之本然及其復歸應有之內涵。本論文以內容真理與生命的學問為角度、以創造性的詮釋學為研究方法、以王弼《老子注》為主要文本、以主觀境界說的進路看待道論而展開研究。

關於「道」，「道」的樣貌看不見、聲音聽不到、外表摸不著，「道」不是感官與世界激盪的產物。「道」不是形上實體、或形下器物。理解「道」，是以正言若反的遮詮方式為之。「道」是主觀境界上的，主觀之先在、永恆、主宰的，是天地萬物之宗源、之始之母。「道」歸結於主觀境界，是實踐的，是實踐之道、是成聖之道—行止實踐合於道者，則可稱為聖人。〈十六章〉的文本敘述脈絡提供了這條連接「道」與「聖人」的線索。它始於「致虛守靜」—道、無、以無為體也。繼而「歸根復命」、「知常」、「不妄作」—取其實去其華、崇本息末也。然後能「容」、「公」、「王」、「天」。最後歸結「道」於「身」—此生命主體上。

「道」的相關內涵，還可以從「無」、「有」、「玄」來說明。「無」是主觀境界的，也是實踐的。無不掛空，連著有。有是無徼向所出。無與有俱在，才是「道」。道具有無與有之雙重性。無與有彼此的關係是玄，亦即無不是掛空的死無、有不是執限之定有，無而不無是有、有而不有是無，故以玄來說明這樣的關係。不論是無、有、還是玄都是屬於主觀境界。道、無、有、玄面對天地萬物時，以「不生之生」來說明這樣類似創生的關係。無擴大講乃無為，實踐於生命主體時，它去掉芸芸造作之身心意識之盤結、病態，則回歸生命的本真，也就是是聖人的價值內涵，繼而所為皆能無執無礙，無不能為。無為是連著無不為來說的，聖人無為無不為，不生而生天地萬物。表現於己則守柔不爭，應世於人則知常容公而能化解對立，故能兩不相傷而德交歸焉。

關於「玄」，玄是天地萬物之生成的根據，玄生之生，是不生之生。不生之生涵著無為、自然的意味。道家所言之無為是無執之作為，道家所言之自然是無

待之超越。自然於內則沖虛其德，能獨立無待而顯逍遙自在；自然於外則不生之，顯一無心而無為、無為而無不為之意境。所以自然與無為似可說是互為注腳。

自然是生活實踐上的概念，在人則不造作、不扭曲、真實不假、自在、自由，在道家謂之「聖人」、「至人」、「真人」。其因少了負累，能為道日損而反樸歸真，成為聖人、至人、真人。

道與天地萬物的關係是「縱貫的關係橫講」。道家聖人之工夫不離境界，工夫即境界，境界即工夫。道家聖人工夫即是無的工夫、致虛守靜也。「致虛」與「守靜」其實是一體兩面，如無波止水、澄澈如鏡，潺潺流水映照的是扭曲的萬物，而平平止水，映照的是天地自己的本然。所以道家聖人訓練生命一步步向內收斂、沖虛其德，無掉一切身心意識之造作妄作與不自然而至自然。從而靜態、主觀境界之形態的面對天地萬物，不予以干涉、施為、造作，然後萬物之芸芸並作則復歸於其根。

道家聖人的工夫境界體此「無」、「道」，看到的世界有所昇進—主體心靈狀態面對天地萬物引發出一種「觀看」或「知見」，看見天地萬物之性命之常，能化掉時空畛域、「作用地保存」中肯定了它們，讓天地萬物歸根復命於在其自己—他的存在本身就是價值，而非因我的立場而套給他工具價值。能知此常道者，明也，智慧也。「襲明」即是指聖人之「得道」。老子用「歿身不殆」、「長生久視」等，來表示得道者證成此道乃具有永恆之價值。

得道者即是知常者，能在紛紛芸芸並作的身心內外世界中化解對立，使歸趨平平，復歸無極。得道者朗現全幅無礙的生命境界，內外皆適如其宜，不偏不倚，不自傷且不傷人。「道」是萬物之庇蔭，善人可以為用，而不善人可以憑此保全，故得道者包容天下，無一物一人可以隨意拋棄。得道者生命主體守柔不爭、知常容公，故形貌容止虛懷曠達而和光同塵。得道者如無厚之刃，在天地間恢恢然游刃有餘，又如柔弱之水，能善利萬物，故能化解對立。得道之聖人無常心，以百姓心為心，德善、德信而孩之，以「去其邪」、「去其汙」、「以直導物」、「以光鑑其所以迷」。可以完成移風易俗之功，並且達到兩不相傷、德交歸焉之效。得道者與一般人的差別，乃在前者「為道日損」、後者「為學日益」。聖人之道容易了解、執行，而世人不能為之。聖人之工夫境界，崇本息末、崇本舉末也。

相反的，非此致虛守靜、沒有常道智慧之明，從而干涉、主宰、禁制、塞源，擾亂了天地萬物之本性與表現者，謂之「妄作」。妄作與不妄作、明與不明，即是一般人與得道者的區別之處。

道是善人之寶，不善人之所保。聖人之政教，但使百姓但知有太上而已。凡事功之完成，皆不會意識到是一太上、主導者在造化作為。以「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」等「無」的工夫境界而顯「無為而無不為」—貌似無所作為，然而所有作為皆可以成就，而無造作之弊。其關鍵在「功成而不居」，也就是「無身」以消融了自我意識形態的執著、功業勳績的爭取，也自然而然的避免掉與被生的百姓或天地萬物之扞格、衝突，故其功不去。

天之道無限、而人是有限，以人的有限做無限的事，則必需與天合德，此道與人合，人證成其聖，乃為聖人，方能有此無為而施為。若不由道而施為，則是「代大匠斲」，無大匠之能，而行大匠劈砍之事，不僅傷人，還可能自傷。是故聖人之施，微小謹慎，縮小生命主體。故侯王之聖人者，無為而無不為，使萬物實現其自己，而若妄作之將起，聖人以道使止，使天下之芸芸並作定了回來、使萬物歸根復命。

反之，不由道之施為，乃因不能無掉自己，則任自然生命紛馳、心理情緒異常、意識形態造作，與天地萬物有對立、有彼是、有人我、有佔有、有宰成、有干涉、有操作、有主、有為、有是非等各種妄作，老子認為這些是多餘的行為、飽肆後的飲食，此無益於生命的事，有道之聖人是不會去做的。

老子認為百姓生活困苦而主事者財貨納於自己，此行為無異於盜賊，這是「非道」。事情發展壯大不損、盈滿不虛，這是「不道」。「非道」可以害人，「不道」可以傷己。兩者皆是「不靜」、「不復命」、「不知常」、「不明」所致。是故《道德經》除了盛言有道者之所為，也欲揭露無道之過以誠示人者。

「無道」、「非道」的人，已久處迷惑、失道之狀態，所以說天下萬物不可為。此時聖人無法遽然改變以正，所以需要繞彎、以智慧來處理，所以說「其政悶悶，其民淳淳」、「聖人方而不割」、「聖人處無為之事、行不言之教」等等。若要為之，則以戒慎恐懼為之，聖人之教化施為是無為而為之，在萬物並作之前，是「為之於為有，治之於未亂」；及其萬物並作、有過，則是「輔萬物之自然而不敢為」，

因為「聖人無為，故無敗；無執，故無失。」不敢為，並非不作為，因為「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」，真正的道是無的道，真正的德是無執的德。所以所謂的「無為而無不為」者，是順萬物之自然而為之，然後使萬物歸根復命、並且兩不相傷德交歸焉，貞定其永恆之價值終歸於天長地久。

在老子的視野裡，人不見得總是合於道一人的有執有限而妄作。相反的，人要與道相合，行於道、得道，方才能順道而行，自然沒有妄作之災以害群己。校園領導角色之有道或無道，直接反應在被領導的角色－老師、與學生身上。有道則放大好的影響力到每個成員；非道的妄作則放大不好的影響力，因此所以為老子所諄諄教誨者。要保住道德，反而要無掉對道德的執著。所以老子說最好的德是沒有德的形式束縛－校長不生而生發成員，成員完成自己、做最好的自己以完成任務，而僅意識到校長的存在，可是對事情之成就以自我為依歸，這才是真正的德。

相反的若是執著於德，非以德教教師生，則不免落入有執有限而造作萬方、施設各種妄作，師生完成不好、抗拒、或者虛應之，故老子曰不失德者，其實是無德，一點德都算不上。道的層層失落，從道、德、仁、義最後禮，禮已經是核心內明的外圍，離道稍遠，若沒有真生命撐持，也就是說，沒有以無為本的致虛守靜之工夫境界，則無法保住道、無法保住德、無法保住仁、無法保住義，更不用說是禮，禮的價值失落，徒然成為一種拘束身心的外加形式。脫離道德，吾人推而知之，禮甚至能演變成類似法刑名教－苛察徼繞，讓校園成員痛苦不堪。這一切起源於校長之「有為」。

歸納起來，校園領導角色的有為妄作有以下幾點：對人事物的監督鉅細靡遺、對自己的有限沒有謙虛的感受、對責任的歸屬歸因於他人、任心使氣以下馬威統理大眾、誤以滋章校規為能事。老子曰：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」，察察即是領導角色妄作之指標；悶悶即是領導角色有道之象徵，因為他能無掉有執有限的身心及意識形態之造作，以無為而為之的為政態度，展現出得道者的生命圓融之道心理境，故其治下的校園呈顯出淳厚的風俗。

領導角色之有道者，可以歸納如下：以上德為尚。有慈愛在其中。知人善任。讓人有安全感。和怨無餘。報怨以德。慎謀能斷。按部就班。不頻繁更動指令或領導風格。能使行政團隊如其本然。

有道的校長及其所領導的行政角色，若能「致虛守靜」以守「無為無不為」之「道」，則「不生之生」生發校園師生等所有成員，存在之在其自己、成為最好的自己，獨立自運、自化，若有所紛紜並作之將起，有道之校長及其所領導的行政角色，以樸鎮之，無為為之，歸根復命，回到其原本面貌。使師生如其為師生、行政如其為行政、校園如其為校園。

教師，或者稱為老師者，是學生之學習活動，所直接面對的模範對象，影響學生甚鉅，為師之要，乃致虛守靜於無，以無為體，以空為德，然後方可以從道。老師除了與學生面對面傳授知識、技能，也會在不期然的身教言教中影響學習者。老師應是真理的體現者、知情者、以及傳授者。老師是以言教、身教傳授真理之校園成員，是故其角色重要。所以，老師角色之有道而無為，或無道而妄作，是不能含糊的。

教師角色之妄作者，要之，乃因不能致虛守靜、空虛其德，則無道而造作，遂有以下之妄作：有自己沒學生、喜好名利寵幸、說教過多、操控過多。前兩者出於私心、而後兩者出於有執的愛。

教師角色之有道者，分點說明如下：慈愛、上善若水、玄德、淡漠其功、以靜為本、希言自然、善於引導、順自然而不強人從己、不濫用名利可欲為教學助力、經營樂得融融的課堂氣氛、善救人而無棄人。

有道之師，不有為造作、施恩施惠，有德於學生而似無其主、不德德之。有道之師，能如水之就下，無厚入於有間，澤被學生之身心內外。有道之師，能病學生之病，救護群生。有道之師，能希言以教。有道之師，能不欲以靜，穩定學生學習狀態。有道之師，能詭辭為用，引導學生。有道之師，能包納所有學生，常善救人、無棄人。有道之師，能給予無執的愛。

有道的老師，無掉自己的身心造作，而以學生之心為心，能海納善與不善者、信與不信者，良窳不入於心，渾然包容，一體同教，慈愛呵護學生，一如嬰孩。有道之老師，以無為本，以無為用，保全了老師、與學生的角色之本然。有道的老師，保其自有、永有之永恆價值，沒身不殆且天長地久。

學生角色，是校園成員中比例最重者，是學校之成立的主要目標對象，所有學習生活、學習活動繞著學生在進行。所以，以此角度來說，學生可以說是校園的要角。

學生之所以為學生者，有老師方稱其為學生。學生的「學」，是向師長「學習」的意思。學生是校園裡，以「學習」為主要任務的人。學習者何？學「生」也—學習生存、學習生活、學習生命之謂也。以真善美之分類，學生者，在「生存」層面「學」其「真」、在「生命」層面「學」其「善」、在「生活」層面「學」其「美」。一如莊子所喻鯤之化鵬，「學生」之學「生存」、「生命」、「生活」者，主體生命之變化而昇進，以臻至真善美，呈顯出一道心理境的樣態。

學生角色之學習活動過程中受環境、家長、老師、校園領導角色之影響，有執、有限、身心違常，而導致之問題，可以歸納舉如下：一、輕躁浮動，心靈僵硬。二、貪多務得，疑惑迷途。三、尚名求利，忘失本分。四、不貴師長，雖智大迷。五、自衿自滿，餘食贅行。

學習是增益的，是由小而大；為道是虛損的，是由大而化。前者是知識形量之累積，後者是主觀境界工夫之升進。損所當損、益所當益，歸根復命，最後可以學生如其學生、學習如其學習。歸根復命後，學生角色及其學習之常道表現，分點敘述如下：一、真實面對知或不知的狀況。二、啟發體會道。三、表現在學習上腳踏實地始終如一。四、學習之反應上表現出聰敏。

「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」學生以師長為學習榜樣，無師長，亦不成其為學生。學生角色是以學習為其條件，不學習，不成其為學生。學習活動與歷程是以無為無執為根、或者可以說以靜為本，非無掉造作以無以靜為本，則無法生出無為無執的學習；而若能無為無執的學習，可以不受意計造作之侵擾，對老師所教的道理明明白白、對學習活動步步老實累積、而又始終如一勤而行之。如此則學習回歸其學習本身的意義，有了學習的回歸常道常德，則學生角色亦同時歸根復命，保住學生角色所該有的永恆的、歿身不殆的價值內涵。

第二節 研究展望

《道德經》，一本生命的學問之著作，文字奧妙精簡，而意義廣闊無窮，自成書起，時間上流傳久遠，空間上廣布天下，老子名號廣為歷代世人所知，自古及今，其名不去。而其所揭示的真理，古今以為道紀，其價值天長地久，沒身不殆。老子啟發當代人的思想，也抉撥後代人的眼目，使人們從茫茫然一片似海的世界裡，望見遠處，尚有一座燈塔，引領航道，使人追隨其明，擺脫迷之固久，復歸天地萬物的美好。

假使老子所復歸的是天地萬物的美好。那麼，必然也可以復歸天地中，校園裡的角色。本研究以領導角色、教師角色、以及學生角色為中心，以王弼注之《道德經》為文本、以詮釋學的方法為依據，省察三個校園角色，其妄作為何、而復歸其真時又為何。

研究者自小受中華文化薰陶，曾在青春歲月裡，探討自己為誰、思索生命意義等，並為尋找聖人之道，孜孜以求。與任何學習相似，希聖之道，少不了風霜雪雨。其中一項雪雨，即是執著於道德。後來，在《道德經》裡遇見老子，是這一迷途的轉關契機—比如，上德不德，是道德；不禁性塞源，是聖人。

研究者忝為國小教師，迄今第一十八年。十八年，正是呱呱落地之嬰孩，長而亭亭玉立的年紀。教師職涯的成長過程，與任何長途旅行相同，也是有和風日暖、或者寒風朔雪之時。教師職涯裡，與校園成員朝夕相伍，所見者多，而所惑者益夥。老子曰其出彌遠，其知彌少。誠斯此言。故研究者以《道德經》解決了疑惑，知道各個校園角色，歸根復命而所呈顯的本真。本研究雖已到了尾聲，然而，研究者尚對這三者之間的關係感到好奇—出於時下潮流對校園倫理的解構，此三者的關係不同於傳統，一直變化不定。比如，師生是平等的、要像朋友一樣對待的關係？抑或者是尊卑的關係？又或者是服務業裡服務生與顧客的關係？同然，校長與教師的關係，是夥伴關係？又或者是尊卑關係？之後研究者所欲追問者，乃是此三者彼此的關係，怎麼樣的關係是最好的關係？或者說他們三者彼此的關係如何可能是最好？此外，與校園相關的其他角色，比如家長、社區角色，其與上述三者的關係如何是最適切、最佳的關係？根據本研究之成果，再針對上述問題繼承、開展，是為本研究之研究展望。

老子《道德經》，其精神旨趣世所共知，原不意欲置興趣於知性的建構上。是以筆者的研究省察過程中，相當長一段時間糾結在實踐價值取向的老子哲學與知識論取向的研究寫作的緊張關係裡。本研究概以學術文字呈現，自然含有學術論文本身先天的知識論取向意味，但必須強調的是本研究雖屬學術論文，但並不意謂著拋掉老子《道德經》乃至三教本所共有的實踐取向的意涵，甚至某種意義上，後者更應該重於前者，特別是本研究省察生活世界、教育現場所應採取的進路，比起知識論的取向、外延真理的取向，學問的生命的取向、內容真理的取向更相應本研究所要表述的意義才是。所以，本研究於老子《道德經》在知性上所做的努力，其實也是一種「從超越的區分到辯證的圓融」，這樣歸結到實踐歷程上。

本研究從對《道德經》的考察，從道的內涵處，明白老子所謂的聖人之道它的意涵，以及實踐道的工夫。吾人從文本中可以知道，老子基於對人世間的慈愛關懷，念茲在茲的是本末、苦口婆心的是復歸世界的天真美好。而在《道德經》裡，它確實給了我們肯定的答案。以道、以無、以自然，自生命主體以致虛守靜的修道工夫，踐履於守柔不爭的生命實踐，而呈顯出聖人無為心境的主體證成，觀並作之芸芸，落塵定埃，復歸於樸，而明道永恆之價值。

參考書目

壹、古典文獻(略依年代排序)

- 東周·《老子》，臺北，臺灣中華書局，1996年。
- 東周·《墨子》，臺北，東大圖書，1983年。
- 東周·《孟子》，北京，中華書局，1997年。
- 東周·《莊子》，臺北，里仁書局，1992年。
- 東周·《韓非子》，臺北，三民書局，2006年。
- 漢·《帛書老子》，臺北，河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·司馬遷，《史記》，北京，中華書局，2003年。
- 漢·河上公，《老子河上公章句》，北京，中華書局，2009年。
- 魏·王弼，《老子指略》，臺北，華正書局，1983年。
- 魏·王弼，《老子注》，臺北，藝文印書館，1985年。
- 明·釋德清，《老子道德經解》，臺北，藝文印書館，1965年。
- 明·焦竑，《老子翼》，臺北，廣文書局，2013年。
- 清·榆越，《老子評議》，收錄於嚴靈峰(輯)，《無求備齋老子集成續編》，臺北，藝文印書館，1972年。
- 清·魏源，《老子本義》，臺北，漢京文化出版社，1980年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，華正書局，1982年。
- 清·嚴復，《老子道德經評點》，收錄於嚴靈峰(輯)，《無求備齋老子集成續編》，臺北，藝文印書館，1972年。

貳、現代專書

- 丁原植，《郭店竹簡釋析與研究》，臺北，萬卷樓圖書公司，1999年。
- 方東美，《生生之德》，臺北，黎明文化事業，1979年。
- 方東美，《中國人的人生觀》，臺北，黎明文化事業，1983年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北，黎明文化事業，1993年。

- 王邦雄，《二十一世紀儒道》，臺北，立緒文化事業，1999年。
- 王邦雄，《儒道之間》，臺北，漢光文化事業，1985年。
- 王邦雄，《老子道》，臺北，漢藝色研文化事業，2005年。
- 王邦雄，《生死道》，臺北，漢藝色研文化事業，2005年。
- 王邦雄，《人間道》，臺北，漢藝色研文化事業，2005年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2004年。
- 王邦雄等，《中國哲學史》，臺北，里仁書局，2005年。
- 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2011年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2012年。
- 王邦雄，《老子十二講》，臺北，遠流出版社，2011年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄，《生命的大智慧》，臺北，漢光文化事業，2003年。
- 王 淮，《老子探義》，臺北，臺灣商務印書館，1998年。
- 王 博，《老子思想的史官特色》，臺北，文津出版社，1993年。
- 北京大學出土文獻研究所，《古簡新知：西漢竹書老子與道家思想研究》，上海，上海古籍出版社，2017年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《政道與治道》，臺北，臺灣學生書局，1996年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1996年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，2009年。
- 牟宗三，《道德的理想主義》，臺北，臺灣學生書局，1978年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北，臺灣商務印書館，2000年。
- 余英時，《歷史與思想》，臺北，聯經出版社，1999年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，臺北，三民書局，1973年。
- 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，臺北，臺灣商務印書館，2006年。
- 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，2010年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。
- 唐君毅，《中國哲學原論：導論篇》，香港，人生出版社，1966年。
- 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇 卷一》，臺北，臺灣學生書局，2004年。

- 唐君毅，《哲學概論》，臺北，臺灣學生書局，1995年。
- 徐復觀，《中國人性論史》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年。
- 高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1996年。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，學樂書局，2001年。
- 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年。
- 陳錫勇，《老子校正》，臺北，里仁書局，2000年。
- 陳錫勇，《郭店楚簡老子論證》，臺北，里仁書局，2005年。
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，2017年。
- 黃錦鏞，《新譯莊子讀本》，臺北，三民書局，2011年。
- 廖名春，《郭店楚簡老子校釋》，北京，清華大學出版社，2003年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北，三民書局，1990年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造發展》，臺北，東大書局，1986年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1998年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北，三民書局，1999年。
- 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北，臺灣學生書局，2009年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北，文津出版社，1997年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北，新文豐出版，1998年。
- 嚴復，《老子道德經評點》，臺北，藝文印書館，1965年。
- 蔣錫昌，《老子校詁》，臺北，明倫出版社，1971年。
- 嚴靈峰，《老子研讀須知》，臺北，正中書局，1996年。
- 嚴靈峰，《老莊研究》，臺北，正中書局，1966年。
- 嚴靈峰，《老子達解》，臺北，華正書局，1982年。

參、期刊論文

- 王邦雄，〈老莊道家齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》第 30 期，2006 年 6 月，頁 43-65。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》第 334 期，2003 年 4 月，頁 1-7。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》第 335 期，2003 年 5 月，頁 8-13。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(三)〉，《鵝湖月刊》第 336 期，2003 年 6 月，頁 1-6。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(四)〉，《鵝湖月刊》第 337 期，2003 年 7 月，頁 2-7。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(五)〉，《鵝湖月刊》第 338 期，2003 年 9 月，頁 5-17。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(六)〉，《鵝湖月刊》第 339 期，2003 年 9 月，頁 2-9。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(七)〉，《鵝湖月刊》第 340 期，2003 年 10 月，頁 2-9。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(八)〉，《鵝湖月刊》第 341 期，2003 年 11 月，頁 9-15。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(九)〉，《鵝湖月刊》第 342 期，2003 年 12 月，頁 1-4。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄(十)〉，《鵝湖月刊》第 343 期，2004 年 1 月，頁 1-10。
- 沈清松，〈莊子的道論一對當代形上困惑的一個解答〉，《國立政治大學哲學學報》第 1 期，1994 年 5 月，頁 19-34。
- 袁保新，〈秩序與創新—從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月，頁 11-23。
- 高柏園，〈論勞思光先生之基源問題研究法〉，《鵝湖學誌》第 12 期，1996 年 4 月，頁 57-78。
- 高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》第 279 期，1998 年 9 月，頁 2-9。
- 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 3 期，2001 年 5 月，頁 31-40。
- 陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》第 314 期，2001 年 8 月，頁 24-29。

- 陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第五期，2003年6月，頁155-179。
- 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25-44。
- 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，頁59-102。
- 陳德和，〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第406期，2009年4月，頁29-38。
- 陳德和，〈宗教人文文化的道家思維—以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》第417期，2010年3月，頁18-26。
- 陳德和，〈論老子體道證德的宗教意識〉，《宗教哲學》第52期，2010年6月，頁49-62。
- 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，頁197-256。
- 陳德和，〈論讀經教育在當前教學環境中的實施發展〉，《語文教育學報》第1期，2013年6月，頁91-120。
- 陳德和，〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》第70期，2014年12月，頁27-44。
- 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，頁10-18。
- 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43-80。
- 陳德和，〈論老子《道德經》的生命教育思想〉，《揭諦》第34期，2018年1月，頁1-29。
- 謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010年10月，頁25-46。

肆、碩博士論文

- 任金子，《老子「聖人之道」研究》，輔仁大學哲學研究所博士論文，1987年。
- 沈昌明，《《老子》治理思想之研究》，國立政治大學公共行政研究所博士論文，2014年。
- 林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2004年。

徐俊民，《老子無為教育思想之研究》，國立高雄師範大學教育學系碩士論文，1994年。

黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，1983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學系碩士論文，2014年。

陳文宗，《從老子哲學思想析論學校領導之道》，國立屏東教育大學教育行政研究所碩士論文，2013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。

郭逸智，《老子《道德經》應世思想研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2016年。

