

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

老子《道德經》無執道心初探

Exploratory Research of Lao Tzu's Tao Te Ching in His Practice
of Detachment

郭玟秀

Wen-Hsiu Kuo

指導教授：陳德和 博士

Advisor: Te-Ho Chen, Ph.D.

中華民國 109 年 12 月

December 2020

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

老子《道德經》無執道心初探

Exploratory research of Lao Tzu's Tao te Ching
in his practice of detachment.

研究生：郭俊考

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

陳政揚

謝君直

指導教授：陳德和

系主任(所長)：何俊欽

口試日期：中華民國109年12月3日

摘要

老子《道德經》是一部恆古人生哲學古籍經典，其思想關懷生命之「道」以無執的心靈啟迪個人修養，實證道心智慧的修行，體悟老子智慧實踐哲學，在生活實踐上獲得許多原則性的啟示。

老子以「道」作為「無執道心」對生命的省思之依據，關懷生命處境修養工夫，為人處世皆以老子自然無為的無執道心之修養示現，親證「道」的沖虛境界所顯的實踐行為。本文以老子「道法自然」探究自然無為之生命意義，無執無為思想所開展的「致虛守靜」「滌除玄覽」修身處世之道的體現，以達到虛一而靜的境界。所以老子主張要「守柔不爭」、「常足寡欲」、「反樸歸真」，將人間的造作私欲絕棄，透過「損」的工夫，解消欲念執著，以自然無為來涵攝生命中之人生體悟，以超越自然的覺醒與悟性，重現在生活境界裡真實的體驗無執道心，並感受以「無」呈現「道」的主體修養而實踐物我共榮和諧。

「無執道心」體現聖人修養的修證工夫，人當修之於身，勤而行之以同於「道」，並及於家國天下，來契合於大道之微妙玄通，於「常善救人」、「天長地久」、「圓融和諧」參照自我生命與體道者的生命境界，反樸歸真在無執道心的觀照下所表現正知正見，不斷策惕自己身心靈，使修道的心境不退墮，以無執道心之修證使生命豁達，與自然無為融通之與道合真。

關鍵字：老子、虛靜、無執、道心、反樸歸真

Abstract

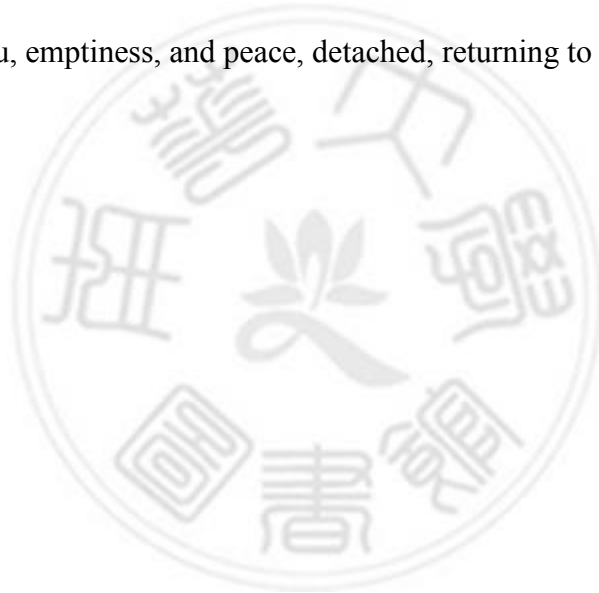
Lao Tzu's Tao te Ching is an ancient classic of the philosophy of life that spans years. The thought of “Tao” in caring for life enlightens personal cultivation with the detachment of mind and empirically practices the wisdom of the mind. Understanding Lao Tzu's philosophy may obtain many principal inspirations in life practice.

Lao Tzu takes “Tao” as the basis of the detachment of mind to reflect on life and care about the cultivation of life situation. The conduct of life is based on a natural and inactive detached mind which is shown bodily, mental, and spiritual. In other words, Lao Tzu showed practical behavior in the state of Tao's chongxu. The paper uses Lao Tzu's “Tao of what is beneath nature” to explore the meaning of life in a natural and inactive way and to embody the way to empty your mind of all thoughts and let our hearts be at peace (Stephen Mitchell) as well as the way of cleaning our inner vision which is carried out by the thought of the detached and inactive mind, to achieve the state of emptiness and peace. Therefore, Lao Tzu advocated “stay soft and not fighting”, “having few desires and feeling fulfillment”, “returning to innocence” and abandoning the desires and lies. Through the work of “loss” to eliminate your desires and biases and be in a natural and inactive mind to embrace the realization of life. Furthermore, through the awakening and enlightenment of nature, we can reproduce the detachment of mind to experience and feel the cultivation of presenting Tao with “nothing” in real life, which is the key to practice the co-prosperity and harmony of things.

The “Detachment of mind” embodies the cultivation skills and proof of the works of the saints. One should cultivate in one's self and work diligently to be in harmony with “Tao” and spread to the family, the country, and the world to be in harmony with mysterious principles. Concerning the realm of people who work the

same way as “Good at helping people”, “Last forever”, “Being worldly”, we can realize our own life as they did by returning to innocence and review ourself under a detached mind and keep it in a state of discipline which is bodily, mental, and spiritual. In this way, our mind in cultivation “Tao” would not deprave overtimes. Finally, through the cultivation of the detached mind, we can achieve the realm of “Tao” and enlighten our life.

Keywords: Lao Tzu, emptiness, and peace, detached, returning to innocence



老子《道德經》無執道心初探

目 錄

摘要	I
Abstract.....	II
目 錄	IV
第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究材料與範圍.....	5
第三節 研究方法與架構.....	10
第二章 無執道心的理論思維	16
第一節 無執道心的關懷.....	16
第二節 無執道心的依據.....	21
第三節 無執道心的示現.....	26
第三章 無執道心的人生實踐	32
第一節 無執道心的進路.....	32
第二節 無執道心的修證.....	39
第三節 無執道心的境界.....	47
第四章 結 論	55
參 考 書 目	60

第一章 緒 論

人生歷經之生命境遇中身陷困頓與不安皆來自於人「心」的執取與欲念，心知的執著成為我們對於人事物的待人處事的關鍵。老子《道德經》是反映當時社會「周文疲弊」的崩壞及人心價值觀的轉變與扭曲，¹自我的本位思考方式於主觀價值判斷之後，將事件分為二而形成了意識形態與情感上的僵化與抗衡，限制自己心知也束縛別人。藉由心的修養以老子「無為」的哲學省思來自於人生所遇境的課題，通過「無為」解消掉心知的執著，進而開顯「無不為」，因通過了「無」才能朗現「有」。本文之撰述試從老子《道德經》中「無」的思想，開啟生命中心靈寬廣豁達以無為無執的人生實踐，去掉有為有執之生命窒礙，參與生活世界而體現生命價值的存在意義，達到「無執道心」的豁達人生。

第一節 研究動機與目的

老子《道德經》一書中「無」在文本中是非常重要的哲學概念，²《道德經》雖僅五千言，辭要而旨遠，言簡而義深，其思想觀念概括了宇宙之奧妙、歷史之變遷、修身治世之法度、萬物興衰之軌跡，其內容通徹天地人我，會通古往今來之大道，無論是宗教、倫理、政治、經濟、軍事、哲學、文學、藝術等議題，都能夠從它們當中獲得許多生命心靈豁然原則性的啟示。

筆者感於無論時代如何演變，名利心上的爭逐競利，互相傷害沒有道德包容與放寬容忍的心量相互尊重，造成諸多生命問題。人們身心靈都因此失去平衡，

¹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁60。

² 老子《道德經》一書，依照歷史的事實來看，將老子思想的代表作稱為《老子》應是先秦時期的通例，直到唐代才有《道德經》的名稱出現，但是在學界上，不管《老子》或《道德經》的名稱都被普遍地使用著。因此，本文主要以《道德經》的名稱來代表老子思想的著作，但同時在引述古今學者理論時也採納《老子》這個名稱，其當必須同時說到老子的其人、其書時，則會特別用《道德經》此名稱來做區分。而本論文所作之研究則以樓宇烈，《王弼集校釋》，（臺北市：華正書局，2006年。）中《老子道德經注》之通行本為依據。

道德心的泯滅，感受身心靈的困頓與迷茫之時心知執著，筆者將本文題目探究為：「老子《道德經》無執道心初探」。筆者研究老子《道德經》的動機，認為老子的人生哲學就是「無」的哲學，老子的哲學智慧就是「無」的智慧。在老子「無」的哲思議題裡，有不同的解讀或討論而演繹出「無為」、「無執」、「無欲」、「無私」、「無我」、「無心」、「無限」、「無待」等等，更是突顯在世人心目中的重要性。

陳德和先生說：

道有體有用，老子是以「無」為體，體非死體，必有其無限之妙用，「有」即是表徵道用，此道用之「有」非定有，故能隨時歸「無」，「無」與「有」乃形成了道之雙重性。若扣住《道德經·第一章》：「無名天地之始，有名萬物之母」來說，「無」是就天地萬物向後回返所證知之本體，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一一個物之道用，既說實現則有生成義，故又曰「母」。綜合言之，天地萬物的母始就是具「無」、「有」之雙重性的道；分解地說，則「無」是先物之本、生物之妙，「有」是終物之用、成物之徵。³

「無」並非是一般人所認為的「無中生有」的無，此「無」不是在形容存在狀態的一無所有，而是指修養身心的觀念，並非是一無所有，而是「無」掉了執著與分別。能夠無掉心中我執、化掉自身的我慢，消解人人自身對於物質慾望的予取予求，以及自我身心情緒的失控紛擾和我執我見之所帶來的心靈痛苦與無法自拔。具體落實於生活或生命中心靈的修養，同時也確信老子《道德經》的哲學智慧，處於現今社會時代所引發而起的思想困頓干擾以捫心自欺欺人的病態式心靈處於生活環境裡，此哲學智慧可開啟引航心知清澈的明燈，指引吾人生命中無執之智慧。本文目的是藉由老子《道德經》的探討，了解他所開啟解放我們心中

³ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁10-11。

被鎖住的「無執道心」之生命智慧，並試圖將此研究的結果落實在為人處世的心靈與修養生活世界中尋求生命超越與解脫的無執道心，加以實證與體現。

本論文經由筆者從參閱台灣期刊論文索引之系統及台灣博碩士論文的知識加值系統蒐尋查證，與〈老子《道德經》無執道心初探〉類似的題目，諸如以老子關鍵字蒐尋結果又以無執的研究、無為的思想、淑世、應世、守柔、虛靜、道心……等等為之論文研究題材的專家學者，其論述之精闢、見解之廣泛，值得研究探討的智慧寶庫。筆者將其列出相關文章，首先以學者專家發表之研究期刊列之：

陳德和先生在〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉中精闢論述到「老子思想中的道即是無、即是主觀修養之工夫與境界；……聖人乃體現常道之人格典範，然而究其實聖人乃是印證與實踐無為故無敗、無執故無失的義諦，凡聖人之體道即是體現此一作用義的無，則道即是無、即是主觀修養之工夫與境界。」⁴此外在〈論老子《道德經》的典範人生〉一文中指出，「老子乃是開宗立派的初始宗師而享有無比的尊貴崇隆，且道家之所以為道家亦與老子之盛言尊道貴德、體道證德和明道修德等等有著不可分離的關係。……老子思想對於我們為人處世的具體啟示，就是典型的例子。老子思想意在釋放人生的壓力、消除生命的負累以開顯和樂自在的人生，所以每每勸人必須學會放下我執才能掙脫桎梏。」⁵

搜尋從「道心」為題目所發表的專家學者，陳德和先生〈論莊子哲學的道心理境〉一文獻中，其旨為一言以蔽之，老子哲學即是「無」的哲學。以莊子主張最崇高的生命境界中在體現生命之心無不可遊、物無不可乘的陶然忘機，表現超俗但不反俗的人生取向，藉由「忘」、「外」、「化」等功夫的逐層深化，所成的無執道心。莊子哲學智慧充分彰顯老子哲學思想的本意和深義，兩者間的不同，非思想本身之差異，表達風格與施教對象和言談方式的各取所需。⁶

⁴ 參閱：陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第 56 期，2016 年 6 月，頁 44。

⁵ 參閱：陳德和，〈論老子《道德經》的典範人生〉，《鵝湖月刊》第 500 期，2017 年 2 月，頁 45。

⁶ 參閱：陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月，頁 41。

有關學位論文方面列舉相關研究題材研究成果的學子們之論文例如：黃漢光〈老子「無」的哲學之研究〉的論文中，作者討論到常道是主觀心靈的一種境界，而非為客觀實體的存在。認為常道雖不可表詮，如通過「無」的功夫修養，終可尋得吾人的天真本德。⁷馮秀瑛《老子無我論之研究》的論文中，作者以「無」的多元性面貌，以「無我」代表，人生因為智巧、慾念、貪執，皆是由主題的心靈世界而開啟，在老子無我的智慧，以「去奢去泰」的功夫，化除化解黏著窒息的貪念生命，藉由生命精神世界的提升超越，生命都將接納消解，化為浮光掠影，進而達無我境界。⁸張煥《論老子無為思想的人生哲學》的論文中強調老子無為思想不僅僅是一種生命的智慧，一種行為的方式，更是一種人生精神品格的躍進，他的真實無為底蘊最終是透過人的精神品格體現出來的生命，而集中呈顯在「無為而無不為」之道德實踐。⁹郭逸智《老子《道德經》應世思想研究》的論文中，作者強調老子提出「無」的觀念，無就是要無掉人為的執著意念，也消解人為造作，要天下人的心以「無心」、「無知」、「無執」、「無為」、「無我」、「無欲」的態度，回歸生命的虛靜、守柔、處下、不爭、少思寡欲、復歸於生命天真素樸之自然狀態。¹⁰

這一些老子思想論述的題目，重要的參考文獻。經先進的學者專家的文獻，對本論文形成論述的過程中有參考文獻著作的重要，也具有論述啟發性的作用，筆者認為均以「無」的核心基礎去研析《道德經》中詮釋著所演繹出的道家思想對於個人行為及修養上的深遠影響，也延展了老子智慧理念，更關係著吾人精神心靈的啟迪，使文本中有不同的思量，此作為研究動機之一。又再以「道」推演出「無」與「有」之延伸無執的道心觀點再探義理，試圖證明老子思想的圓融，即道法自然貫通於一切，此為研究動機之二。筆者研究目的在於吾人生命中釋放

⁷ 參閱：黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，中國文化大學哲學所博士論文，1983年。

⁸ 參考：馮秀瑛，《老子無我論之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

⁹ 參考：張煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014年。

¹⁰ 參考：郭逸智，《老子《道德經》應世思想研究》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2016年。

生命所執的壓力與內心所繫住難解的情結，以無執的道心消除生命中每一個負累的心知執著，故以「無執道心」為題，探究老子《道德經》中以「無」之思想延展的生命底蘊，而意在證實老子之以「道」為無執的心靈來啟發個人修養，實證道心智慧修身處世的修行，於應世中自有其獨特之見解，體悟老子智慧實踐的哲學思想，在生活實踐上無掉、去掉人為的執著與執念，消解、化解人為造作，更深耕於修身處世之道，復歸於天真素樸的無執道心境界。

第二節 研究材料與範圍

道家思想主要以老子為代表對象，《道德經》雖僅有五千餘言，其對於中國文化思想的發展，其影響非常深遠。此以至於自兩漢時期以迄清朝，以注老解老之言者，多達至三百三十餘家，則其言總數更是《老子》其書的千、萬倍，研究學者主要都以文獻版本為通行本的《老子》為研究對象，其版本目前有各通行本、帛書本與竹簡本等有多種版本。為能探討老子思想中生命的價值、人生的意義，歷經歷史演變其思想內容更有其特有的理念與見解，本論文參考之文本以樓宇烈《王弼集校釋》老子《道德經注》做為主要詮釋的參考依據，因魏晉玄學道家的代表人物及作品主要以王弼之注老為代表，牟宗三先生說：

王弼對於老子確有其相應之心靈，故能觸發玄宗，影響來者至鉅，其注文雖不必能尅應章句落於章句上亦有許謬誤，然大義歸宗，則不謬也。¹¹

因此可了解，牟宗三先生亦提出：「王弼之注老……對於此玄智玄理之奧義妙義多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士固多可譏議處，然其言玄理，表玄智，並不謬也。」¹²所以，王弼之注《老》將老子之旨要加以發揚而承繼其玄智玄理的應用，亦對老子思想的注解能夠掌握到基本義理。受到牟先生對王弼注老

¹¹ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1997年，頁127。

¹² 參閱：牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1996年，頁10。

的肯定與奧義妙論都有其相應之道，因此於王弼《老子注》可以做為研讀老子思想的引用內容作為主要文本參考。

研究《道德經》關於在認定老子身分與生平的探討，在司馬遷的《史記·老莊申韓列傳》中最早有的記載，司馬遷曰：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏，周守藏室之史也。孔子適周，將問禮於老子。老子曰：「子所言者，其人與骨皆已朽矣，讀其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之嬌氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」……老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。自孔子死後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。

此篇關於老子傳記中，陳德和先生研究指出，文中老子的生平事蹟與活動年代並沒有幫助我們做為確認，反而引起後世更多更複雜的爭議。素來學界有兩種壁壘分明的立場，對於老子和孔子孰先孰後的爭辯，到現在依然找不到共同的答案，一是主張「老前孔後」，二是「孔前老後」。在古文中出現李耳、老萊子、周太史李儋三位人物，老萊子歷來很少人將他當作老子，所以少留意。依司馬遷的文章前段提老聃李耳即是老子也即是孔子問禮之老子，老聃是事實，此為老前孔後。依年代的背景，孔子是春秋時期人物，孔子問禮老聃又是千真萬確的，而且儒家經典都有紀錄，陳德和先生認為在於立場上不論是李耳、老萊子或是周太

史儋其論都應算是老子，「老」、「李」古音相同，老子姓李氏，李耳、李儋之所以被稱為「老子」即是這個緣故。¹³

李儋之出使秦國在《史記》的〈周本紀〉和〈秦本紀〉中都有相關記載，內容也差不多，依此記載推算出李儋見秦獻公的時間當在公元前374年才對。而李儋大約就是生於公元前424年到公元前414年左右屬於史家所稱的春秋戰國之際，這正符合老子思想年代的估量。我們還十分懷疑，司馬遷是否將李儋出生在孔子出生後129年，誤說成孔子死後129年李儋見秦獻公，如果真的是這樣的話，那麼李儋就是公元前422年所出生者，此亦與上面所做的推測十分接近。¹⁴由此對於學者各主張「老前孔後」、「孔前老後」，其實都對也有證據支持，問題是每個人心目中的老子卻不見的是同一人。陳德和先生指出，老子有好幾位，《道德經》的作者是道家的始祖，推測李儋主要理由是因為其年代和《道德經》的著作出現時間相似。

關於老子《道德經》其人其書爭論不已的年代問題，皆因年代先後差異不同，對於老子其人與書之思想的認識及理解也會因此有所影響。《道德經》的成書年代先後分為三期之說：一、是傳統以來的「早期說」即認為《道德經》的產生比儒家思想更早。二、是「中期說」則認為老子生於孔子之後、莊子之前，而老子思想在戰國初期即廣為流行，《道德經》的出現年代則是在於莊子思想產生之前。三、是「晚期說」認為老子思想的產生是在莊子之後，因此認為《道德經》的年代為戰國末年。¹⁵以上早、中、晚三期之說成書時期的看法，本文認為應是處於春秋戰國之時。

依據牟宗三先生言：

¹³ 參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁31。

¹⁴ 參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁32。

¹⁵ 參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁34。

老子這個思想是後起的。老子的思想為什麼是後起的？最重要的一點是，道家的思想是個反面的思想。有正面才有反面。你只有先從正面去了解，才能了解反面。正面沒有了解，一開始就從老子反面的話講起，這是不行的。¹⁶

所以，牟先生認為，諸子百家的興起都是針對周文罷弊問題而發，而且通常問題必先有正面的主張之後才會引發反面的問題檢討，以老子對於仁義禮智的反省與檢討，相較對周文採取肯定與推崇立場的儒家孔子，後者理應在「反者道之動」的老子之前，由上述「中期說」孔前老後之論，老子思想在戰國初期即廣為流行，另外，陳德和先生亦分析道：

老子蓋以為儒家之盛言聖智仁義乃有其不充分、不盡義者，所以必須接受反省與檢討，事實上我們發現，後來不管是稷下諸子所代表的黃老思想，或是強調生命逍遙解放的莊子哲學，他們亦莫不共同繼承了老子思想反儒、非儒的論調。就此以論，老子思想的確是出現在儒家之後，甚至我們還可以依同樣的方法再進一步的推斷，老子更當在墨子的後面，理由是《道德經》中曾經講過：「不尚賢」、「絕巧棄利」、「其鬼不傷人」等等，凡此亦都是和墨子思想相對反者。總之，我們認為老子思想最早應該自戰國初期起就已經普遍流行，至於《道德經》的開始成書也大約是在這個時候。¹⁷

因此，總結以上學者所言更能探究，由歷史的發展、時代的背景以及老子是面對周文疲弊而發，加上老子是具有史官背景的周太史儋身分，所以得知老子約略是活動在戰國初期，而《道德經》的開始成書也大約是在這個時候。

¹⁶ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年，頁51。

¹⁷ 參閱：王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，臺北市：國立空中大學，2007年，頁35。

本論文研究範圍主要以王弼注《老子》的通行本，引用樓宇烈《王弼集校釋》中《老子道德經注》為參考依據，此外當代學者所注釋，如吳怡先生的《新譯老子解義》、王邦雄先生的《老子道德經的現代解讀》亦是重要寫作研究材料的參考。本文亦以牟宗三先生詮釋道家思想的「主觀境界」為主要架構系統，¹⁸陳德和先生說：

「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。¹⁹

本論文透過了牟先生對老子道的境界型態的詮釋，與陳先生人間道家的生命智慧的生活意義，展現無我無執的道心理境生命思想義理，由此自我生命的精神開拓深思，探究老子其文本義理的詮釋及相關研究進路。本論文採牟宗三先生的「主觀境界」型態論述系統，同時論文也旁徵博引並參考其他學者所提出的思想詮釋與其特色的觀點，亦是此論文參考依據。

對《老子《道德經》無執道心初探》論文主要研究文獻是王弼《老子道德經注》，另參考樓宇烈的《王弼集校釋》為主要版本，此外歷代名家注疏《道德經》，如宋代林希逸的《老子廣齋口義》、元代吳澄的《道德真經注》、明代釋德清的《道德經解》等，皆可成為筆者研究時互為參閱探討的材料。還有當代學者專家不斷的發表研究成果，無論是在著作、論文，或為注解、注釋，都成為筆者進行

¹⁸ 牟宗三先生以「主觀境界」說或「境界型態的形而上學」，展開對老子「道」的理解，將道內在我們的內心，成為我們心中的依據，以否定自然生命的紛馳，心理的情緒和意念的造作。主觀境界主要是從「沖虛玄德」之「不塞不禁」，以「不生之生」來解釋道與萬物之間的關係。參考牟宗三，《中國哲學十九講》中〈第五講道家玄理性格〉、〈第六講玄理系統之性格－縱貫橫講〉、〈第七講道之「作用的表象」〉。

¹⁹ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年，頁2。又陳德和先生於頁38中研析道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之，約有六種：一是薩滿道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最能感動群倫而成一大教，後來在華人文化傳統中即以此為道家思想的主流義或原初義。人間道家的目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱之為生活道家。牟宗三先生境界型態之說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確立人間道家的義理型範。

研究時珍貴的資料啟發與參考，例如王邦雄《老子道德經的現代解讀》、王邦雄、陳德和《老莊與人生》、王邦雄等《中國哲學史》、牟宗三《道德經》演講錄、牟宗三《中國哲學十九講》、王淮《老子探義》、嚴靈峰《老子達解》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、王邦雄《老子的哲學》、吳怡《新譯老子解義》、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》、傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》、陳錫勇《老子校正》等等。當代研究老子思想相關文獻，提供筆者進行探討寫作參考的依據，另有許多博碩士論文對我在老子的哲學思想研究的啟發性與寫作上的助益，請參見本論文最後詳列之參考書目。

第三節 研究方法與架構

老子《道德經》是一部恆古的古籍經典，牟宗三先生認為中國哲學是以「生命」為中心，²⁰是生命的學問也是實踐的哲學，人生的智慧寶典在老子中國哲學思想的詮釋著作，從古至今多的不可計數，研究的好方法更是貢獻論文研究的學習途徑，更對於老子思想及其經典的研究，獲得為人處世的行為與修養，而有哲學智慧的積澱，此即是經典詮釋其深度與廣度的表現。

本篇論文以《老子》為詮釋文獻，探討老子思想為主軸，而中國哲學研究的方法有很多種，故老子哲學的思想研究在蒐集相關研究所需文獻資料之後，詳細研讀瞭解，再彙整出與筆者研究的思想理路，方東美先生認為：

假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來瞭解他。用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要再加兩個字，叫做「以老解老」：也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵養，這才比較客觀。²¹

²⁰ 參閱：牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：台灣學生書局，1963年，頁8。

²¹ 參閱：方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，1983年，頁200。

所以在研究論文撰述時以掌握與瞭解老子思想之立場，上引文中方東美先生「以老解老」做為研究方法，可對於《老子》全書疏理後以得一致性的解釋，並在中國哲學特色中，彰顯經典所蘊涵生命實踐的思想，而探討老子哲思中道的存在與生成玄妙之理、修身處事之生命智慧或治國安民等方面，皆應以老子原典原意為依據，遵循其思想脈絡，求其全面通貫性，避免自我主觀之偏見。此外為了使本篇論文研究之方法能深耕探視內容義理，採用傅偉勳先生所創見的「創造性的詮釋學」與牟宗三先生的研究方法作為論文研究方法撰寫依據。傅偉勳先生提出的方法說明如下：

做為一般方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」與「創謂」（原作「必謂」）。在「實謂」層次，我們探問：「原作者（或原典）實際上說了什麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。在「意謂」層次，我們改問：「原作者（或原典）想要表達什麼，他真正意思是什麼？」我們於此層次，通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等等，設法盡量「如實客觀地」理解詮釋原典的內在意義或原作者所意象著原原本本的意思。在「蘊謂」層次，我們更進一步探問：「原作者可能想說什麼？」或：「原典可能蘊涵哪些意思意義？」這就涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱累積、已出現過的種種（較為重要的）原典詮釋、原思想家與後代繼承者之間的前後思維貫聯性的多面探討等等……。在「當謂」層次，我們還得更深一層地發問：「原作者（本來）應該指謂什麼？意謂什麼？」（或不如說「我們詮釋者應該為原作者說些什麼？」）於此第四層次，我們必須設法在原作者教義的表面結構底下探查掘發（原作者自己也看不出來的）深層結構，據此批判地考察在「蘊謂」層次所找到的種種可能義蘊或蘊涵。……到了最高的「創謂」層次，創造的詮釋者必須發問：「為了救活原有思想，或為了突破性的理路創新，我必須踐行什麼？創造地表達什

麼？」第四層次與第五層次的基本分辨是在：前者只要「講話」原典或原有思想，停留在「批判的繼承」（繼往）階段；後者則要「救活」原典或原有思想，批判地超克原思想家地教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」（開來）。²²

依此傅先生的「一般方法論之創造的詮釋學」，此「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」、「創謂」五種辯證層次的順序漸進，通過經典文本的文字來詮釋文獻經典本身，對從事哲學研究方法論而言是重要的方法。一、實謂層次：最初原作者陳述書寫文獻的內容原意為何？基本上以《道德經》涉及原典校勘、版本考證與比較等課題，於此王弼本、河上公本、帛書甲乙本、竹簡甲乙丙本等，都是此階段必備所需之參考材料，又依據牟宗三先生的研究方法以老子《道德經》文本或對於《道德經》文本義理詮釋的專書等，為求對原典著作的文本進行正確之認知理解研讀探討而能貼近了解文本文獻其原意。二、意謂層次：探討原作者與原典其內在意涵要表達了什麼？對原典《道德經》文本的詮釋者必須假定原典其本文之作者有其「客觀」的理解或「真正」的意涵之存在，對於老子《道德經》的文本文獻或是專書的義理詮釋絕非自我憑空想像或是撰述，應以文本的詮釋為主，其脈絡的邏輯理清分析上必須在文本的考據思想上得到整體一致性的系統，此為牟宗三先生所言的「簡別功夫」²³，這並非考據問題，而是對文本義理的脈絡了解步驟，包括找出作者之生平傳記或時代背景以及思想歷程等等，其所「意謂」涵著的客觀或真正之意思，且能以《道德經》依文解義之方式表達客觀之認知。三、蘊謂層次：探究文獻在文字背後蘊涵著原作與原典存有什麼弦外之義？從各家學者對《老子》原典的詮釋中，發掘老子思想的意義或人文背景，在原典隱藏的背後深意及其所蘊涵的各層意義與其前後貫聯，《老子》的思想史文獻理路都是探討老子的思維背景與其繼承的學者如王弼的思想詮釋在多方面的探究積澱下來

²² 參閱：傅偉勳，〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題－從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新（編），《中西哲學的會面與對談》，臺北市：文津出版社，1994年，頁134。

²³ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：台灣學生書局，2015年，頁403-404。

對老子《道德經》作為連貫性詮釋中心，歷史思想的來源深度的探究考察而發現文本中歷史文化的背景社會問題條件的影響也是研究之義。四、當謂層次：閱讀者從主觀與客觀層面理解其中的思想理路與研展是什麼？將前述之各項內涵蘊意彙整，進行批判性的研究比較與考察分析，使其原思想體系的深層結構之底蘊更加清晰，而能替原思想家發聲重現其原意表達的獨創性詮釋。五、創謂層次：我們對於原典是否還可以為《老子》原著文獻尚未表明的意思再多做一些當代的思想思維說明與創建。詮釋者除能充分了解完全掌握表達原著原來想說的本意，使其更能在原著的思想體系中突破其窠臼，創造出嶄新的思維，延續原有思想及歷史傳統繼往開來體系之生命學問，並注入新思維更上一層將之發揚，創造獨顯詮釋。就筆者的治學能力，本論文之研究方法偏重於前三項「實謂」、「意謂」、「蘊謂」之層次。

袁保新先生提出了「創造性詮釋」的六大基本形式條件，值得我們遵循參酌作為研究方法的重要補充，分述於後：

- 1、一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 2、一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- 3、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。
- 4、一項合理的詮釋應該將經典本身視為思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。

5、一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。

6、一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。²⁴

筆者當遵循此六大基本條件作為本論文之撰述方法，以期能符合學術研究之詮釋原則，從老子《道德經》經典理解原典哲學智慧，詮釋說明，依循探究老子的思想立場，與面對著時代背景文化，生活在人生困頓的環境中如何去解析擺脫生命的各環節各環扣，試圖連結每一個哲學經驗者對話來一一解讀老子當下經歷的詮釋，以期許能有所詮釋並與老子生命智慧的哲學思想相契合。

本篇論文架構共計分為四章，從首章之緒論開展，包含研究的動機與目的、研究的材料與範圍、研究的方法與架構。筆者本文是將「老子《道德經》無執道心初探」的義涵為研究動機，根據老子《道德經》為文本，版本是用王弼《老子注》此一通行本，詮釋文獻中脈絡，表現在字句章節段落結構上處理，獲得文路上的整全義理，在老子思想中試圖開發無執道心的理路。本文還根據著牟宗三先生「主觀境界說」對老子無執思想見解論述，及陳德和先生之人間道家對生命意義的表述，開展《道德經》的進路思維，亦即探討「道」，乃可在吾人的修養、實踐中而能體悟老子的處世和修身思想，此即說明掌握無執道心的實踐方法，對自我修為的人生啟示，而有實踐在日常生活中的修養功夫。

其次論及研究範圍與材料及研究方法與架構。研究範圍自然必須包括老子哲學方面參考之文本以樓宇烈《王弼集校釋》老子《道德經注》為本論文主要詮釋的參考依據，研究材料原典部份、專書部份、期刊、博碩士學位論文等相關資料蒐集

²⁴ 參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1997年，頁77。

研讀。並採傅偉勳先生所創的「創造性的詮釋學」及袁保新先生所提出的「創造性詮釋」的六大基本條件作為本論文研究方法與架構之依據。

第二章無執道心的理論思維：以「道」作為老子思想中對生命的省思，關懷生命處境修養工夫重要的思維理念，老子哲學思想中「道」的依據，其生化萬有實現「道」、「德」、「萬物」之間通過「有」「無」的關係彰顯道的雙重性而實踐無為無執的人生智慧。處世思想，是老子自然、無為的無執道心修養表現，亦即老子親證道的沖虛境界所顯的行為。老子認為無執道心的示現，是人間禍亂之根源皆是人之私欲而起，所以老子主張要寡欲、知足、守柔、為雌、處下、居後、不爭、善貸、弗居、無為，而這些都可以自然無為來涵攝。生命中最深刻的人生體悟，一種超越自然的覺醒與悟性，可重現在生活境界裡真實的體驗無執道心感受以「無」呈現「道」的實踐中虛以待物、應而無方的道心理境。

第三章無執道心的人生實踐：無執道心思想開展之進路，敘述老子無執無為思想所開展的修身與處世之道，首先對「道法自然」探究自然無為之生命意義，以「無執道心」這個觀念法則作一分析研究，並藉此解析「無為」與「無不為」在老子的慈心期待下順其自然以無執無私無為的寬大胸懷來善待每一個人，以無執道心的工夫義去化除化解生命中的障蔽與阻礙，實踐道法自然生命境界上之意義。其次以「致虛極」即是心智作用的消解。「守靜篤」就是保持內心的極度寧靜。心虛靜下來，則可以觀復，觀復所朗現的境界即歸根、靜、復命。將人間的造作私欲絕棄，透過損之又損的工夫，把心中的欲念消除，以達到虛一而靜的境界。對道心，杜絕心的向外攀緣，並逐步滌除知見妄念，以達到心如明鏡，以直觀玄覽，冥會道的虛靜境界，處處可見老子思想之精深博大與實踐工夫之切實。可由「無執道心」的主體修養而實踐物我共榮和諧。人當修之於身，勤而行之以同於道，並及於家國天下。天道無親，常與善人，善人當寶道以為用，以「德善」之行，參照自我生命與體道者的生命境界，要不斷策惕自己，使修道的心境不退墮，守住「道」沖虛自然無為的「無執道心」境界。

第四章結論：陳述本論文的第一章、第二章、第三章為回顧論述之總結。

第二章 無執道心的理論思維

老子思想來自於人生的生命過程中深刻歷驗，一種超越生命身心的覺悟，是身心靈高度精神生活的境界。欲探討對於生命修養與工夫修養的開展，必須了解生命本然的狀態為本，當生命所遭遇種種現實的限制，始能益發知道自己對生命為何有所執著呢？雜染了心知的定執與人為的造作，而產生心的負累，省思是否重新對現實生命處境進行修養。道家認為人要懂得作修養的工夫，以心虛靜觀照，消解人為的造作，亦能回歸至天生本真的自然真實。欲了解生命本質，則誠應回歸於《道德經》中的「道」做為無執道心的中心理論。

第一節 無執道心的關懷

「道」是做為老子哲學思想整體學說的核心，道家經典《道德經》其篇幅雖只約五千字，關於「道」所包含的義理卻非常豐富，使用的文字及其呈現的意義也非常多元化，在許多的篇幅中「道」的描述視之為天地萬物的存在基礎或生成原因，其論數也頗多。老子心目中所體悟出「道」思想義涵面對著生命的省思，心生執著的負累，對現實生命處境進行修養功夫，提供生活實踐的有效方法，體現在「無執道心」思維。

老子哲學對中華文化的影響深遠，歷史與時代背景是學術思想的脈絡途徑，對於老子生處於周文疲弊時期所形成的當時社會風氣與戰亂時空環境，跨越了文化與民族的阻礙，應加以探討了解超越時空的限制且能保留至今真知遠見之哲學智慧，都源自於時代背景所造成，如此才能確切的了解掌握學術文獻思想根本的來源，並且對其學說有所探究。

王邦雄先生提出老子思想時代的背景特徵，是透過文獻分析，採取義理推斷的途徑而有以下四點：一、禮的僵化與刑的肆虐；二、大規模的戰爭，各國競相

吞併，生命呈現無比的卑弱；三、工商業的興起，慾望普遍增長，民心為之浮動；四、士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮。¹此以時代背景的老子思想對於當時社會趨勢的紛亂導致人心浮動生命所存在的卑微困頓與來自憂患中政治誤導干擾及權力高張壓迫的省思。亦如徐復觀先生所言：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治，早經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。……既成的勢力，傳統的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。於是要求在劇烈轉變之中，如何能找到一個不變的「常」，以作為人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久，這是老子思想最基本的動機。²

對於封建弊端所衍生的周禮的失序中，已成為統治者私心自用的權力干擾，時代的轉變百姓的生活與財富帶給人民身心的價值觀如此煎熬與無所適從，身處於戰亂烽火連連的困頓中，人民生命生活的顛沛流離與財產、民心皆的無所歸依，急功近利社會亂象的價值觀，激動了民心中狂執的慾望競逐，所以老子為化解生命困頓的執著之苦，深入檢思省察，唯以不虛假造作回歸自然，以無為無執的心，不執於仁義禮智的表象虛設中，所應當時的環境與社會亂象作為提出「無為」的思想的人生智慧意在通過無執、無為無我、去私去執的作用，就是要為生命省思的主題尋找一個不變的常道，如此才能真正顯現出道德價值，進行解消生命困頓之苦。

¹ 參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，2004年，頁48—55。

² 參閱：徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年，頁327。

老子身處於春秋戰國時代之際面對著周文疲弊的社會亂象問題在於人的虛偽表象造作，也就是「有為」的造作，使得人無法自在，老子提出以「無為」思想因應當時所產生過度的人為造作與制度規範的僵化，失去德行的本質，使生命的自由自在成為阻礙與束縛。以此背景思維，陳德和先生提出：

「無為」係對「有為」而發，老子反對「有為」，「有為」就是造作，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。老子的「無為」洵非毫無作為或沒有知覺反應、沒有任何動作；從生命的學問看，「無為」是一種生活的實踐和人生的智慧，它是要化掉、無掉種種的人為造作，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」。³

因此，老子提出「無為」試圖匡正時弊，為人民生活的關懷省思開始企圖從現實社會生命的困頓中做反省和價值根源的實踐來挽救周文疲弊時所帶來的虛偽人為造作，解消僵化禮樂桎梏的危機，使生命自由重獲生機也解消社會的紊亂與人心中無止境的貪妄執迷。

春秋戰國時代之際是一個禮崩樂壞、社會失序，周文徒具形式，周朝用以維繫的「禮」顯然已喪失作用，隨著流入於虛假和形式化，是故人的私欲與妄為必使禮、樂成為失去規範和教化的功能，老子批判禮的造作，可由以下引文所述：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之

³參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2007年，頁11。

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。（《道德經·第三十八章》）⁴

老子對於真正有德行者是不刻意造作虛假與執著，過度的人為造作與制度規範的僵化更是喪失德行失序的本質，老子則將「禮」是擾亂規範天下安定的禍端且是為扭曲生命的主要源頭，已不能再安頓解救世道人心，因此老子提出「無為」而反對人為之虛假造作，反而是對儒學之正德厚生及道德禮教，更深探的檢思與省察，以無為無執的心知定執，回歸自然無為的不虛假造作，以不扭曲禮法道德的無為真實義，並且亦不執著於仁義禮智的表象虛偽中，才能真正透顯出道德價值。

老子曰：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。（《道德經·第三章》）⁵

對於生命困頓的化解，人的欲望是不可能沒有，然則無欲的「無」是化解欲望的執著，是心知定執的介入干擾後就是「有為」，老子使用對治理時弊方法而認為從「心」的開始而發，以「虛其心」，是為社會風俗因應隨著人心的變化而轉變的，人心欲望的機巧奸詐，然則社會風氣就無敦厚與和睦相處產生的可能，所以人心並非法律規範所能完全治理濟事的，倘若無大道的薰陶育涵和人文的涵養感化，社會就將成為慾念貪欲之處。人心所依附於因人因事因地而產生有所不同而異變，且基於人為造作可能是虛假的，所以老子云：「大道廢，有仁義；智

⁴ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁93。

⁵ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁8。

慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（《道德經·第十八章》），⁶老子確認為，當道德仁義已變成只是虛假虛偽之時，又云「絕仁棄義」（《道德經·第十九章》）。⁷王邦雄先生曾言：

凡此所謂絕棄聖智仁義，並不是本質的否定，而是作用的保存；不是否定道德踐履的價值，而是開拓道德的形上根源，來保住聖智仁義的可能。⁸

因此得知，人心知若不執著於名利競逐，不造作虛假於道，回歸於自然無為的道，沒有人為的限定，亦沒有人為的對抗，卻是恆常真實的。所以上述以老子主張「無知無欲」的見解，「無為」才能以無執的心靈化去「有為」，以無執寡欲的身心可以停止世間人愚昧的競相爭逐，不爭的涵養無所求使能減少紛亂的惡鬥。所以為政者治道，貴能以提升老子「無為」功夫而感化人心善良的的本質，使人民純厚樸實的生活，否則其施政的效益都是短暫假象並無長遠成效。由此述是老子的時代針對春秋晚期而到戰國時期的戰火年連世風下生存基本危機的需求而提出的「無為」觀念，牟宗三先生說：

它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。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就是在這個意思上講無為。⁹

⁶ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁43。

⁷ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁45。

⁸ 參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1990年，頁63。

⁹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁90。

然而面對著虛存的禮樂文化規範與變調扭曲的道德教條，只是外在的、形式的空架子，老子所要強調「去偽」，化掉人為造作框架，而對我們生命出現無法安頓的問題，亦即人心的自由自在出現束縛桎梏枷鎖的問題。以反省為視角作為出發點，對天地萬物與其運作深刻觀察，雖然宇宙萬象變化無常，天道的循環中回復生命自然的美好樣貌。亦即發現創生萬物，以虛為無的「常道」，讓萬物的生命回到各自本根處，復歸於始，消解人為與心靈疲累，回歸自然素樸，「無為」為生命高度的精神生活境界。

第二節 無執道心的依據

老子哲學思想中的「道」以無限的生化成就天地萬物，「道」是生化萬有之實現原理，具備先在性、常存性與主宰性。但道卻是難以表詮，我們需要通過有、無來了解，彰顯道的雙重性。《道德經·第一章》首章開宗明義指出：

道可道，非常道；名可名，非常名。無，名天地之始；有，名萬物之母。
故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，眾妙之門。¹⁰

此章明顯在對「道」本身做探討，更無法藉由任何世上有限的言語文字或是意象的概念作完整式的表達及描述，而「無」、「有」、「始」、「母」是我們對道的表述，但他不是一般的言說，所以會有難以窮盡之處。老子以哲學智慧建立著面對社會動盪不安的思想體系，而「道」是其哲學的真理。

關於無執道心還有道的雙重性「無」、「有」，牟宗三先生詮釋說：

¹⁰ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁1。

說「天地之始」的時候，是萬物的總稱，總稱名之曰天地來瞭解它的開始，而拿「無」稱之。這是往後返，找它的 beginning、firstbeginning。就好像西方人講 firstcause，講上帝一樣。說「萬物之母」的時候是散開說。順著「有」，或者說通過「有名」而說這個「有」向前看。這個「有」就是萬物的一個母。¹¹

牟先生由上述言以，往後返是「向後看」，是看到它自己，就是「無」；「向前看」是看到它和天地萬物之間的關係，叫做「有」。講「無」又講「有」是因為如果只有向後看，看自己的話，而不清楚交待跟天地萬物之間的關係的話，那就成了抽象的存在，不是那個可以生一、生二、生三的真常大道。其實道與萬物是有具體關係，老子的思想中要瞭解「道」需先瞭解「無」，牟宗三先生對「無」的看法：

要從作用層上看，忘掉那些造作，把那些造作、不自然的東西，都給化掉。化掉而顯得就是空蕩蕩，就是虛一而靜，什麼都沒得，這個就是虛，就是無。這個無就是從這個地方顯出來，不把它做任何特殊的規定。道家就拿這個無做它的本體，所以它只有一層，就是作用層，它拿作用層當作實有層。其實嚴格說，是拿作用層上所顯的那個「無」作為本（虛說而為本體因而視為實有），來保障天地萬物的存有，這就是拿無來保障有。¹²

老子哲學思想中對於「無」，是期望能無掉人為的有為妄作，不違背自然，不造成對立，回歸自然事物的本性本貌。所以無是作為本，是根源、是起始，也是萬物未分化之前一個起始點，無是對天地萬物的存有提供根源的保障，將化掉

¹¹ 參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 335 期，2003 年 5 月，頁 8-13。

¹² 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983 年，頁 145。

生命中所執之事物，讓生活變得輕鬆自在，我們可說無是道的精神表徵，並非指無事、無物，或是什麼事都不做。無應是生活的概念，它不具有存有意義，在生活上是具有工夫意義，是境界，有實踐意涵。所以老子以「無」作為本，以「無」作為體，所延展出「無為」做為作用層的功夫義。

老子所處於周文疲弊的時代背景，代表著道家的價值觀是針對人間被虛偽的造作所矇蔽，因此期望能從不自然、不自在的虛偽造作中解脫出來，提出「無為」去化解生命執取的造作，以期達到生命依恃自我實踐的生命修養功夫。

牟宗三先生說：

從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」，無首先當動詞，他所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，「無」不是存有論的概念，而是個實踐、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。¹³

老子《道德經》中「道」，無法用現有所存的語言或文字、符號、敘述來解釋，老子選擇「無」來闡述「道」，也運用「有」跟「無」來理解天地萬有，「道」的觀念更是透過「無」來彰顯，所以要談「無為」、「無執」、「無身」、「無事」、「無名」、「無欲」、「無常心」、「無執道心」等等，也必須先由「無」瞭解其意涵，依據牟宗三先生針對老子「道」如同「無」的化身有獨著精闢見解，對於「無」陳德和先生歸納出三個關鍵特殊見解重點：

(一)、「無」當動詞看：乃無掉、解掉、消融掉的意思，代表滌除心靈、淨化生命之體道證德的自覺，就是蕩相遣執的作用。老子觀察到世人若有為有作就勢必引起計較和爭議，於是提出了化解的智慧，主張無為無作，希望大家放下我

¹³ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁91。

執，回歸原有的純真和逍遙，營造共生共榮的大和諧，是之謂「功成事遂，百姓皆謂我自然」、是之謂「無為而無不為」。

(二)、「無」當名詞用：是境界意義的「無」，亦即是無執的心靈。它表示一種虛以待物、應而無方的心境理境，這種心境理境正是證道成德的自我圓現，即對萬物存在的保證，是「不塞其源則物自生，不禁其性則物自濟」的無為境界。

(三)、「無」依詞義而論：「無」原本就是遮撥而非表詮，老子既以此遮詮的「無」來做為「道」，做為天地存在的保證，那麼我們就不能持客觀實有論的立場來理解「無」或「道」，若將此遮撥的「無」或「道」當做超越的客觀實體，則無法避開「絕對的實有就是非存有」或「道之保證天地萬物的存在就是要取消天地萬物的存在」之矛盾，而惟有從主觀境界來看待老子的道，才能既不悖其遮撥之原意而又能充其極以啟示生命的全體大用，使老子的哲學相應如理。¹⁴

陳先生通解精述言之，說明牟先生在老子思想中「無」的智慧，用蕩相遺執、融通淘汰的修養功夫和虛以待物、應而無方的玄德理境，使老子哲學呈現主觀境界。所以，老子思想是以「無」作本，以「無」為體，而拓展出的「無為」亦是「無執道心」都是著眼於作用層的功夫義。

道家用創生天下萬物的生，所指的道生就是「不生之生」，¹⁵老子曰：「道生之，德畜之。」(《道德經·第五十一章》)，¹⁶牟宗三先生之詮解曰：「無生之生。」，¹⁷此處的生是消極意義的生，亦是牟宗三先生對於老子哲學的洞悉。牟先生是順著王弼《老子道德經注》之義理脈絡，認為在道家哲學中，「生」之活動的實說，就是讓萬物自己生、自己長。所謂「道生之，德畜之」，應猶如王弼注曰：「不塞其源，則物自生」、「不禁其性，則物自濟」、「不吾宰成，有德無主」，¹⁸是通過不禁制萬物的本性、不阻塞萬物的源頭，而使萬物自生自長，這即是讓開一步，不操縱把持萬物以堵塞了萬物的生機，也就是對生命要敞開，是從作用形上道體

¹⁴ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁36-37。

¹⁵ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1997年，頁106-107。

¹⁶ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁136。

¹⁷ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁162。

¹⁸ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁24。

透出「無」的工夫表現。老子曰：「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。」（《道德經·第五十一章》），¹⁹可見「道」對於萬有之生化，是通過敞開一片自由自在的境域，讓萬有能獲得生生不息之生機。

老子明白的揭示萬有之所以能生生不息之根源，並不是以創生的方式生化萬物，王邦雄先生說：

道是以「無」的方式去「有」萬物，以「不生」的方式去「生」萬物，以「不主」的方式「主」宰萬物，如是而言，老子雖言「有」，其實「有」只顯一「無」的姿態，「無」是沖虛，「有」也是「沖虛」。²⁰

換言之，我們可以說老子的道不是一種能生產、能創造的實體，它只是不塞、不禁的暢開萬物讓其自生、自濟之沖虛玄德的境界。所以，老子所謂的道之實現性只是境界形態的實現性，屬於境界形態的實現原理。道家的「生」沒有積極介入式的創生，而是以開其源、暢其流的方式，順著萬物的本性，讓萬物充滿生機與活力，正是符合牟宗三先生主張的「主觀境界」說。老子哲學「不生之生」的功夫，讓天下萬物在自然之道上自生、自長、自濟、自成，去知、去欲、不主宰、不操控的修養功夫，天地萬物回歸自然常道，是人生的智慧，亦是一種實踐的哲學，道家的「無」亦是「道」正是所謂「無為」或「無執」的修養工夫表現，亦即老子親證道的沖虛境界。

¹⁹ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁137。

²⁰ 參閱：王邦雄，《儒道之間》，臺北市：漢光文化公司，1994年，頁129。

第三節 無執道心的示現

老子認為，人間禍亂之根源皆是人之私欲縱欲而起，所以老子主張要寡欲、知足、守柔、為雌、處下、居後、不爭、善貸、弗居、無為，而這些都可以無為無執來涵攝。然在芸芸眾生中有誰不執於周遭生活，因為限於現實環境所逼，人心變得因心的有所執才能活下去，因此造成人心不得清靜，終日生活在壓力與痛苦、物慾競逐中，沉溺於雜染貪念事物中使人心無法得到安心平和也無法與自然界產生和諧共處共鳴。

牟宗三先生認為「無」是從「無為」所引出，「無為」可說是「無」的動詞表現其主要是要無掉、化掉、否定掉，所有眾生的有為造作，所以說老子的無為是針對有為而發的特殊機緣，因有為包含自由生命的紛馳、心理情緒的起伏及思想意念的造作，當人類行為情緒受著欲望物質與享受生活感官紛擾著有為有執就接踵而至，而忽略內心的修為使自然生命放蕩隨欲望奔馳造作，牟宗三先生說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。……是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境即曰道，曰自然，而亦可以名詞之「無」稱之。²¹

牟先生指出老子的「無為」是要除去「有為」，其用意在於通過「無」的功夫消解於面對人無執的道中，去掉種種的有心妄為、有為有執、人為造作干涉。

²¹ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，1978年，頁162-163。

《道德經》：「道常無為而無不為。」（《道德經·第三十七章》）。²²「無為」是無所執的為，是無心的為，自然的為；「無不為」是哲學上的實踐工夫，是無所執的為一切所當為。「無為」是修養的功夫，「無不為」才是目的。「將工夫和目的連著一起說的話，「無為」又可以理解為「無心而為」。²³「無心而為」的「無心」並非是漫不經心、不在意，而是沒有情緒障礙、沒有自我意見作祟、不固執己見的敞開心胸而因應隨順於天地萬物之間；因此我們認為「無心」在生命的實踐中應是「無執」或「無我」。

陳德和先生說：

這個既是無為同時又是無不為的道就是能夠成全天地萬物的實現原理，但它的成全是從退開一步以讓天地萬物自生自長來說，而非挺立在天地萬物之先，干涉、介入、決定、主宰天地萬物的出現與存在，所以這個道究其實當如牟宗三所說乃是一種人之無執之心境或沖虛的玄德。²⁴

因此，由上引述陳先生以心境與境界的理路與「無為」思維的延展，探以生命的實踐者而言，筆者認為老子思想中「道」即是「無執道心」。以無執道心觀照生命的原點，將人心能澈底化解掉自我之執著、放下自我，不介入、不干預、不扭曲，讓其自由自在的生機盎然，使天下萬物皆能和諧的自然生存，展現出生命的實踐世界中，心靈解放自由自在的生存意義與生命價值。老子曰：「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」（《道德經·第六十四章》），²⁵無執於成敗之心而為，無所求於成敗之得失，無執著於成敗則無所成敗，則不失落本真的自然純樸，

²² 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁91。

²³ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁103。

²⁴ 參閱：陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年，頁86。

²⁵ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁116。

故此依老子「無為」體現「無執道心」的實踐功夫，亦是「無心而為」的真諦。

《道德經·第十六章》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，是曰復命。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，沒身不殆。²⁶

「致虛守靜」是道家的精神修養工夫，通過虛靜的修養工夫，使人超拔於心知俗見之上，而呈將自我封限的心靈敞開，與自然無為之道通融，在此道心理境中，使萬物皆能向吾人呈現其本然面貌，由心知的超越到物我的相容無傷。「致虛極，守靜篤」是無為無執的內心潛在修養，「虛」則能容又是化掉執著將心靈徹底放空，「靜」則能觀又是解除心中迷失讓心思完全無雜。「萬物並作，吾以觀復。」則在虛、靜中化掉與解除心中迷執的困惑得以回復到生命本身，回到自然無為、無執無為而在致虛守靜中呈現無執道心的修行智慧。

老子提醒世人面對精神修養下的生活態度，在當下生活世界中所面對或遭遇一切，時常是煩雜吾人，且皆所不能躲閃或無法逃避的事情，「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」（《道德經·第四十六章》）²⁷所有的禍端起於貪欲迷執，貪求過多不知足，唯以虛靜純化心靈或去奢去泰，以無為無執自我解放欲望貪執，所以老子要人能在煩忙中靜下心來，在急躁中穩定自我，以求得靜逸的無執心靈。「靜」不是靜止的靜，是定，是絕對的心境，是隨時隨地能將心靈從現實中超越，浮在上層的一種境界，是精神層次的，和無、自然一樣都是屬於精神的境界，是無限妙用的心境，靜是相對於造作的動，把有為無掉即是靜。靜是一種超越的精神修養，是內斂、沉穩、無執、無為的。所以，當致虛

²⁶ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁35-36。

²⁷ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁125。

守靜達至極致，一切妄作成見都沉澱化解了，一切私欲都去掉化掉了，以達老子的修證功夫。牟宗三先生認為：

《道德經》中所說的「致虛極，守靜篤」(〈第十六章〉)就代表道家的工夫，當然關於工夫的詞語在《道德經》很多，但大體可集中在此二句話來代表。極是至，至於虛之極點就是「致虛極」。守靜的工夫要作得篤實徹底，所以說「守靜篤」。這就是「虛一而靜」的功夫，在靜的工夫之下才能「觀復」。由虛一靜的工夫使得生命虛而靈、純一無雜、不浮動，這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」，即所謂「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」²⁸

牟先生指出「虛一而靜」，當我們生命能虛靜到極致時，面對萬物表面的紛攘，不隨萬物之起而起，而能往後返觀其復，回到最初根源，把它拉回來，歸到它原初的自己。所以說：「萬物並作，吾以觀復。」我們在主觀心境中呈現無限心就是虛一而靜的心就是無執道心，觀萬物的自身就是靜觀無執內在的本心、生命的本真，而非它的表象，從它的表象，我要觀它的自己，當我們自己的生命已經在虛靜的境界中，就能做到「吾以觀復」，超越的本心。陳德和先生說：

人的無限性是建立在人的超越本心上，此超越之本心可統稱曰「自由無限心」。在道家的立場，此超越之自由無限心就是「致虛極，守靜篤」的道樞靈臺，真人至人的理想，就在能充其極體貼修鍊此道樞靈臺，圓現生命的目的，使自己成為具永恆意義的人格存在。²⁹

²⁸ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，1983年，頁122。

²⁹ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁20。

老子是由致虛守靜的主體修證工夫，來契合於大道之微妙玄通，使人能超拔於至人真人而體現無執道心的無限者，玄覽天地萬物則見天地萬物皆得其自然，觀照天地萬物則見天地萬物都歸根復命，筆者以此「自由無限心」即是「無執道心」的體現在所表現於境界意義的「無」，呈現「道」的實踐中虛以待物、應而無方的道心理境，將心靈自由敞開，與自然無為之道合冥，此「無執道心」心境理境正是證道成德的自我圓現。

老子《道德經》中對於有執與無執的超越區分，其任務是在為宇宙萬有的存在做出根源性的說明。陳德和先生說：

智的直覺是在自由無限的道心（簡言之曰無執之心）中才顯，否則依然不能「人見其人，物見其物」，是故，無執之道心就是物自身的存在保證，以無執之道心來說明物自見之然的所以然，就成功一「無執的存有論」，相對地，用有執之心說明現象的存在，就是「執的存有論」。³⁰

對於有執與無執如在《道德經》中曰：「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，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。」（《道德經·第二十二章》），³¹此聖人是人的無限性是為人格的典範，也是天下蒼生的典範，所謂是言「天下式」。「抱一」的一就是「道」，亦就是「無」，聖人所以為聖人就是回歸道體的「一」，無執著無造作體現「無」也是體現「無執之道心」即「無執道心」。聖人以致虛守靜、無為無執的功夫境界修養面對生命中生活世界上的所有經驗與歷驗和無、自然一樣超越於精神的境界也是無限妙用的順應事物變化之無為處事，聖人以無心無為無執心

³⁰ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁22。

³¹ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁55-56。

境謙沖為懷、謙卑以對「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」圓融生命質樸純真而顯輕鬆自在與萬事萬物相應「無執自化」的根本之道。

老子強調「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」的結果，當然就是處下不處上就如「守柔」就是「不爭」，此言不爭之義是能讓一切存在自由而顯現以成就它們自己、實現它們自己。「不爭」可以如此的退開一步而使萬物自生自成自長自濟，最後則印證「天下莫能與之爭」的崇高與無限的胸襟氣度無限的開放去包容而成全天地萬物的自生自成自長自濟，以此就是「無之以為用」、「不生之生」，即以無執之道心來說明物自見之然。又「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。」（《道德經·第二十四章》），³²文中此「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」的人都是由心之執著，有心有為適得其反，因為恆持自我而偏頗傲慢，對天地萬物則急於介入與宰制，有執有私的人為造作就如同是妨害萬物之自然的「餘食贅行」。此人為造作、餘食贅行都是乍看之下是有結果有成就收穫的，其面對有執的識心卻也只能執守有限的現實之境，用有執之心說明現象的存在。

牟宗三先生指出：

道家無限智心之妙用，為融通淘汰之精神。淘汰是汰除執為，蕩相遣執；

融通是消化封限而歸於玄德，令萬物皆各歸根復命而得自在也。³³

聖人體現致虛守靜無為無執的修證工夫，來契合於大道之微妙玄通，無限的包容觀照天地萬物則見天地萬物都歸根復命，返樸歸真在無執道心的觀照下所表現，將心靈自由敞開，與自然無為融通之與道合真。

³² 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁60-6。

³³ 參閱：牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，1985年，頁281。

第三章 無執道心的人生實踐

老子哲學思維是啟發人生的關懷與啟迪遷善向上的生命實踐智慧，無法改變人世間精神心靈上的執著與沉淪，唯有將老子的哲學智慧以行動實踐出來，以道的思維有效彰顯道家聖人本懷從生活中謙虛、處下、守柔、不爭的心態與修養做基礎，能夠無掉我執、化掉我慢，由迷途知返中重拾善道，返樸歸真，真正體會「無」的智慧並以「無執道心」具體落實於生活、生命的實踐。本章將分別從無執道心的生命進路、無執道心的生命和諧與無執道心的境界證成，三方面來探索老子哲學實踐。

第一節 無執道心的進路

老子的思想內涵從「無」的智慧中化解人世間人事物的糾葛，如何面對自我、看清自我、期待自我，也啟示我們循序著「道法自然」法則無執無私的提升自我、省思自我、圓融自我、實現自我修養的生命昇華進路，是經過無執道心的「致虛守靜」「滌除玄覽」實踐功夫去超越或解消生命中心知定執的負累，由執迷與陷溺中超脫每個生命的心靈世界。

一、道法自然

老子所說的道法自然的「自然」意思本是「道即自然」和西方哲學所說的物理自然或自然現象不盡相同，老子哲學的自然是側重在修養境界，只是對「有為」的遮撥，亦即是反對以外力干涉萬物的生長，則指為「自然的境界」，亦是萬物所呈現生命本來自然而然的境界，而此「自然的境界」也可說是「無為無執」的境界。

牟宗三先生說：

道家講的自然，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，所以是很超越的境界。西方人所講的自然界中的現象，嚴格講都是他然、待他而然、依靠旁的東西而如此。自然界的現象都在因果關係裡面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在而是有所依待。¹

「自然」，牟先生將其定位在高度精神生活境界的層面上，講無為就函著講自然，在此意思中以人所擁有的自由或主體自由此意思是一無所執、一無所待的全解放的自由也並非自然本性本能的自我放縱，需回歸素樸的本然。並認為在自然界中的現象，這都是互相依存而存在，並無所謂的主題自由，都是一切自然主義中有所依待被造的他然。唯能透過修養境界或是生活智慧去超越或解消生命的負累，使每個生命心靈世界中，自在無礙，而證成自然之境界，而由無為無執的為，以融通天地萬有的自然和諧。《道德經·第二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」老子認為探索生命內心根源來自於每個宇宙萬物的本性中，萬物崇尚自然循序著自然法則，無私無偏執的心靈善待萬物，其終極目的要效法「道」無執無為的自然與生生不息的生命動力。王弼注曰：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。（《道德經·第二十五章》）²

¹ 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2002年，頁130-131。

² 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁65。

「道法自然」是「道心」無執的表現，成其「自然本性」。自然是生命的原始面貌、自然是生命的本真，我存全自己真實的生命而不被外在所牽引所決定的，就是價值的意義，³所以，老子認為萬物都有崇尚「自然」的本性，遵循著自然的法則，不受外力牽引擺佈的生命如如自在的生命本然。牟宗三先生論述說：順「自然」就是無為。順「自然」是教你「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違。」這樣你就能「無不為」。⁴此自然意思無所執無所待，無私無偏執的無執心靈，由自己如此的心靈去善待天下萬物，聖人效法無執無私無為的寬大胸懷來善待天下每一個人都能如老子的慈心所期待「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」（《道德經·第八十章》）⁵

老子重視人與自然世界結合而為一的體現，也洞見現代文明社會的發展阻隔了人與自然和諧共處的機會，自然而然的的人與人相處應常保平常心而不起分別計較態度，因此老子修行思想乃是教人由「自然無為」的工夫，化除束縛生命的種種人為障蔽與阻礙，使人不致於只重視人為機巧，而忽略生命的自在。由此可知，老子崇尚「自然無為」的修行工夫理念，並不是僅僅教導人要走入自然而無所不為，而是教人以工夫義的「無執道心」去實踐「道法自然」的主題境界義，化執生命中人為造作的執取妄為。在老子哲學中對「無執道心」的應用，取法於「道」之「道法自然」，並非棄絕人類文明發展而是教人在文明社會中找回人們內心迷失的素樸純真，自己重新體會道法自然結合為一的道心，這即是老子哲學智慧的修行理念。

二、致虛守靜

致虛守靜是道家的修養工夫也是供世人修道、修行的生命智慧思想，通過致虛守靜的修養進路，使人超拔於心知俗見上，而能將自我封限之心靈無執敞開，

³ 參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1990年，頁15。

⁴ 參閱：牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（六）〉，《鵝湖月刊》第339期，2003年9月，頁2。

⁵ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁190。

與自然無為之道冥合，在此無執道心理境中，也是學習聖人的道心境界及修養工夫。使物物皆能向吾人呈現其本然面貌，此是由心知的超越到物我的相容融通。因此以無執道心的虛靜修持以返見「歸根復命」的自然本性之質樸與純真。《道德經·第十六章》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。」⁶此「致虛」是除去、虛掉人為造作的罣礙與心知的執著，消解障弊和成見迷執的作用，而「靜」是心能清明清澈而歸於靜，然後顯發觀照的妙用，使其回歸生命本原，心之平靜、清明而體道就是虛靜，老子提出「致虛守靜」的重要性就是要求我們應在主觀的德行境界上作為修行修養的準則，以「萬物並作」的意指萬物與我之間相互產生糾葛與發生造作，於是不管物或我彼此間都變得不自然、不自在，以「無」的智慧與態度來面對「致虛守靜」的德行修養工夫，「觀復」就是觀照自我內在心知所迷惘執取的計較與分別將其化解去執，以反觀自照、無為無執，一切「歸根曰靜」其根源是「道」也是生命的依歸，歸回原來的自我本性，領悟此寧靜祥和的虛靜心靈就得以復歸生命本原的「道」其實是「虛」也是「靜」亦是「無」的智慧。王邦雄先生說：

此為老子講修養工夫最直接也最關鍵的一段話。人生的困苦從心知的執著而來，因為執著帶來造作，所以工夫皆在心上作。困苦在心，而心就是主體，所以，「致虛極，守靜篤」，是心的自致自守，心致心的虛，心守心的靜，且致虛要至極，守靜要篤，「極」是最高的極致，「篤」是最真實的篤實，工夫無窮無盡，總要做到極致篤實。心由虛而靜，是為虛靜心，心虛靜如鏡，一者鏡子沒有自己，二者鏡子把自己放平，「虛」與「靜」正是鏡子的兩大特質。吾心虛靜，即生發觀照的妙用。⁷

⁶ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁35-36。

⁷ 參閱：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2010年，頁83。

老子察覺世人的修養心性的困苦之處在於人心隨著意念的執著與造作，唯有秉持著虛靜的功夫，心由虛而靜，是為虛靜心，才能虛掉心知的妄念消除私欲妄作，心若虛靜如鏡，可清楚看清透徹達到無執的道心虛己容物的生命境界。

袁保新先生說：

老子道德經中，有關類似實踐工夫的提點，俯拾皆是，所謂「不爭」、「知足」、「知止」、「少私寡欲」、「去甚、去奢、去泰」、「無事」、「無欲」等等，但總歸其要，則不外「致虛極、守靜篤」，澈底地將心靈從有為造作中拯救出來，然後「觀復」「知常」，重返「道德」之懷抱。⁸

老子無的智慧哲學，從人生修養與修行上最根本最難克服就是我執不明而產生駑鈍迷悟之心，一生執迷於有限的物欲財富的追求與權勢功名的滿足，沉溺奢華富貴榮寵中，唯有致虛極、守靜篤的實踐是澈底將心靈從有為造作拯救，應以虛靜超拔自我封囿，洗心向道的實踐工夫，以心靈精神的解放對生命的豁達與觀照，以「無為」、「無執道心」實踐功夫不斷的去私去欲，不斷去甚去奢去泰，不斷去除心中的執著減少人為造作，才能不致於為紛雜的外物所擾亂，而洞察出萬物的歸根，進而體現謙卑處下、守柔不爭、知足知止的素樸虛靜之人生修養，隨著人生修養而回歸樸質，讓生命復歸本然達到體道證德的懷抱。

人在現實社會中終其一生都勞碌奔忙於生計，而深陷世俗的繁瑣事物羈絆中，老子提醒我們常保心靈內心的虛靜，透過「無執道心」的實踐修養工夫，排除因心知執著成見所困惑形成的扭曲、障蔽之執；從靜觀玄覽中映現萬事萬物的本然，以無心而自明，內心寂然澄澈，了無是非之爭的無執心境，體證「致虛極、守靜篤」的修養進路以道心化解生命的困境，超越到物我的相容融通。

陳德和先生說：

⁸ 參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年，頁95-96。

「虛靜」看成人生所以能夠放遠曠達的功夫與境界，「虛靜」就是能夠徹底將我執與我所執置之度外，讓自己不必背負莫需有的包袱和累贅，讓自己能夠逍遙於自由天地。⁹

面對著世俗人心的我執與我所執置之度外，以虛靜心靈的工夫境界讓人生無執無負累生命更是曠達無佛，澈底地敞開自己生命的豁達進路，由「無執道心」的主體修養而實踐逍遙於自由天地，說明老子思想在當下生活實踐中的德行方面見證沖虛自然無為的境界。

三、滌除玄覽

老子在（《道德經·第十章》）講「滌除玄覽，能無疵乎？」，王弼注：「玄，物之極也，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明。疵之其神乎？則終與玄同也。」¹⁰其意是滌除一切多偽飾的雜染的內心之執著妄見，使心能超越至極變化生滅之種種流轉現象，使萬物不受物欲干擾得以心淨清明呈現，最終能消解心知心執與道玄同之修養工夫。

玄覽就是玄鏡，心就像鏡子很清晰正確的反應被照者的原形而一一朗現出來，所以心鏡即鏡子如同不能有污垢、瑕疵、曲折、不平，同理則需要無執的內省功夫去實踐沒有分別心的標準或偏執的意見、意識形態情識通通化掉去執去偏，而保住此心如明鏡之玄覽道心的境界。

魏元珪先生說：

玄覽，乃是一種內心自省的功夫，即超越過一切知見之蔽去探索幽深微妙的事物真相。此所謂玄乃是內心深深的省悟，而鑒覽乃如明鏡觀照的工夫，

⁹ 參閱：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。

¹⁰ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006 年，頁 23。

當我們心靈擺脫一切執著，和一切片面的有限事物的羈絆，始能悟入「道」的本如境界，以致排除現實人生中全部的痴惑，俾明道通達，茅塞頓開，融會神通，已達無迷，無惑，無所不洞見的境界，到了如此地步，方可達澄懷觀道的工夫，而洞見天地之美和宇宙情懷的頓悟，缺少此種體證和涵存的工夫，便不能觀道，也難以領會人生之美景。¹¹

世人內心自省的工夫必先滌除塵世間的偏執與偏見，才能體會到天地間的奧妙，人受制理性思考與判斷也受制於人的感性約束難以探索微妙的事物真相，需要滌除自見、自是、自伐、自矜的偏執淺漏。老子提醒世人以「滌除玄覽，能無疵乎？」於此玄覽來觀道，無疵的鑒覽看清觀察一切有關人活在相對與不滿的人生中，需要以主觀的思想來明白觀察觀看執著於迷霧的現實社會中，以無為無執、無執道心的玄覽者自省功夫觀照洞見世間萬事萬物，將無法超脫的瑕疵與迷惑去執，而達茅塞頓開，融通神會，始能悟入「道」的本如境界，也是領會人生之心靈無執道心的進路思維。

觀照玄覽是無限心的，道心就是無限心，¹²是生命主題之內心收斂修養的工夫，滌除心中有執有妄見，讓心知能超越變化生滅的流轉現象，使萬物如如呈現。此消融我執我見而讓萬事萬物在自我心中洞見清晰不致於變形扭曲的修養工夫，這就是道家老子「以物觀物」的大智慧，此智慧在莊子哲學中道心理境的發揮，¹³所以，老子說：「故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下，吾何以知天下然哉？以此。」（《道德經·第五十四章》），¹⁴其意思為「觀」就是「觀照」的意思，基本上就是有作用的保存，以通過無的作用而保住了你自己，所謂的「以身觀身」就是如己為身而身知，「以家觀家」就是如其為家而家知，「以鄉觀鄉」就是如其為鄉而鄉知，它是什麼就如其什麼，不扭曲、不介入、

¹¹ 參閱：魏元珪，《老子思想體系探索》（下冊），臺北市：新文豐出版社，1998年，頁487。

¹² 參閱：牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2015年，頁125。

¹³ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁136。

¹⁴ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁144。

不干預，讓它能用本來面貌呈現，肯定萬有其本然的存在價值，如此的道心理境如鏡如水清明透澈的玄覽工夫，使此虛靜明照進而朗現天地萬物不受扭曲、遮蔽呈現本來面貌，於是如此保住了身、家、鄉、國、天下，由自身而到家國天下。陳德和先生說：

玄鑑是無執的道心，以此道心照映天地萬物，則無一物不可觀、亦無一物不自在，這是老子物各付物的真知體悟。¹⁵

因此，老子是教人觀察萬事萬物時而推，以事推事，以物推物，以此保住就是用「虛」「靜」修養工夫來印證「觀」內在心靈的修養修行工夫，而化解掉有執偏見的自我封限，使萬物能如其所如呈現自身，肯定萬物自有自觀存在的無執之境界，在自身生命的物我皆如、物我皆榮的超然中逍遙自在，亦是老子「以物觀物」生命理境的內在修養之工夫，以期達至無執道心的圓融境界。

第二節 無執道心的修證

道家思想對於生命修養的理想與意義是以天地萬物的自然無為體現為常，天地萬物和諧的自然生長，則可得常道。我們要化掉人為的虛偽造作，去除我私我執的執意妄為，在自我內心修養虛靜的修身處世自覺工夫，在無執道心的修證實踐工夫上守柔不爭、常足寡欲化解我執，去私、去執、去欲並能純化、淨化內心質樸才能復原自我天真本德，與天地萬物共存共榮的世界，回歸自然之道。

一、守柔不爭

¹⁵ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁159。

人生的修養對於處在世上的社會人、我不相往來互動而各守住自己的自我空間與想法，則處事待人態度若能謙卑柔弱、處下不爭，則不易招致爭鬥、怒目、對決、爭訟等，相較於剛強，柔弱更能顯現出應用的人生智慧落實在當下的生活世界中，謙卑守柔與處下不爭的修養態度，才能泰然處於忘懷得失與超然是非的生活理念中，所以老子察覺在自然萬象生命的存在思維上對「柔、弱」的修證，陳德和先生說：

老子思想中對於「柔」或「弱」的規定自然有其義理上的特色和精采；老子思想所要講的「柔」應該不是「寡斷優柔」，老子思想所要講的「弱」更不可能是「退縮懦弱」；老子思想中的「柔」或「弱」，當是指身段上的柔輒、意識上的寬容和欲望上的淡薄而言。老子「守柔」的思想，其實就和他所曾言的致虛守靜、自然無為和處下不爭一樣，都是一種無私無我無欲無執的人生修養。¹⁶

老子深刻的體悟到「弱者，道之用。」（《道德經·第四十章》），¹⁷其處事態度當以「柔、弱」為要，所呈現是內斂與謙虛、無私無我、無欲無執寬容之意並非懦弱怕事，蓋世間多少紛擾皆因心理與行為的偏頗所衍生的好爭、逞強之樣態。「柔、弱」的人生修養，沒有自我的執意與堅持也沒有勢不兩立的緊張與對峙，放下、放鬆自我，肯定對方也留一處空間台階給予對方有空間下台階，亦即是從身段上的柔輒也為自己留空間與後路的處世態度。所以我們應敞開心靈世界，包容天下一切所見所聞，因應隨順人世間的一切變化與樣態，以柔弱不爭的處世方式包容天地萬物才能看到世間的真善美，達成聖的無執境界。

¹⁶ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁65。

¹⁷ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁144。

老子觀察自然萬象生命的存在，藉以水和天地一樣的自然現象之存在來彰顯其重要謙退處下之德行性格，象徵道家至善至柔處下不爭的人生智慧，做為教導天下人的和諧處世根本，老子曰：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。(《道德經·第八章》)¹⁸

老子對於「水」的思維，察覺、體會、感受、領悟大自然界存在原理而體現天道之無限性，藉由水的德性呈現，上善就是指自然無心有上德的人，上善的人其德行就像水善一樣，滋養萬物而不與萬物相爭，水不執著於自己，順隨境遇而安之，遇圓則圓、遇方則方，不執於任一形狀或任一處，所以，水處於眾人所厭惡低處下而卑微的環境中，順應自然而不爭不執，無執無為的「水」善合於「道」。水的存在潤澤自然天地萬物的生成，善利萬物不與萬物爭，水性的性質幾乎就是道性「幾近於道」，如同「功遂身退，天之道。」(《道德經·第九章》)，¹⁹的「道」能生化萬物而不居，所以天之道，能於功成之時不居功而善退，此為老子理想中無執無為的聖人之道就是處下就是所謂的退讓、謙卑就是不爭，以處下不爭的處世態度，用謙退消解由我執所引起的各種偏執的侷限，與自以為是或有為有執的造作。

王邦雄先生說：

人生的問題就是：我們缺乏像天道那樣無條件的對人的支持和關愛，人間出問題就是我們的愛背後都有條件，而且要計較，甚至用愛去跟人家對抗。

¹⁸ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁20。

¹⁹ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁21。

老子講的水沒有，水利萬物但不爭；我們也是利萬物，卻老去爭，以利萬物來爭，實在不自然；水是善，上善是自然，自然的利萬物，所以那個不爭是會長久的；我們有時候也會不爭，但很難長久。所以「有」是一個實利，是來自於「無」的虛用；有了「無」的虛用，「有」的實利才會產生，才會實現。²⁰

老子對處下、不爭之生命意義的期待與實現，在於自我實踐生命的修養，從道的自然無為與水的貴柔潤物，老子教人化解生命中人心自我的優越膨脹、有為一己之意宰制與強迫他人，強調自己的存在感，愛己越勝則越是自尊、自貴、自誇、無法容物也習於排斥他人，產生與人隔閡、爭鬥、摩擦之樣態，老子以「水德」為喻，在老子的思想脈絡中就是無為無執的「無」，是消除自我的封限，清除化解的功夫，敞開容物的無執無我胸襟，視之為生命修證中虛己容物、處下不爭就是無我、無執的人生哲理，無所定執的疏通自己、解放自己、解消一切對立緊張，打開心門包容一切才能使世人重返生命的素樸，溫蘊在大道懷抱與自然和諧境界中。

二、常足寡欲

人的現實生存下就有各種民生、物質、精神生活的需求與滿足此為欲望，而欲望是人生中不可避免的求生潛能，面對自己感官所接收到的形形色色的物質，使自己的心產生誘惑與妄動，因過度奢求導致心的狂妄造作，若自我無法守住感官的分際而毫無限制的欲求滿足，造成後果將如老子所說：

²⁰ 參閱：王邦雄，《老子十二講》，臺北市：遠流出版社，2011年，頁180。

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，故去彼取此。（《道德經·第十二章》）²¹

此盲、聾、爽、狂、妨所引出眼觀物、耳聽物、鼻嗅物在心靈處虛蕩狂執，使人心生命的偏執與痛苦的禍患及沉淪。老子主張以「聖人為腹不為目」重視內在本能需求，其「為目」的過度行為欲妄，需以心靈的虛靜保住生命的本然不執著沉溺於感官聲色中，以無執道心體現而保住天真本然以求心靈質樸。徐復觀先生說：

老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望（本能），而是反對把心知作用加到自然欲望裏面去，因而發生營謀、競逐的情形。並反對以技巧來滿足欲望。技巧也由心知作用而來。未把心知作用滲入到自然欲望（本能）裡面去時，這即是老子所謂的無欲。²²

人類最大的禍患就是「不知足」，世人物慾、貪婪侈靡的行為風氣已造成人心浮動，大肆追求表象虛名，因此老子呼籲世人要知足、知止（《道德經·第四十四章》）「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」²³一般人常因虛名與財貨都醉心於名利並貪多物得是不能保住身體與生命，反而會傷害生命產生災禍，此災禍須要節制任何貪執行為的欲望，才不致於生命耗損過度而遭到摧殘，更須懂得適可而止、懂得節制慾望的執念，以求長久安生保命。由此而知老子則以生命本身的「知足」

²¹ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁28。

²² 參閱：徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書局，1999年，頁342-343。

²³ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁121-122。

「知止」可以遠離屈辱、避開毀壞是從生命的本德以虛靜無執的心安頓而得到自身立足的道德根本，最後不辱、不殆的天真本德，生命就可以長久依歸。

老子警示世人說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」（《道德經·第四十六章》）²⁴，不知足的「欲得」之心是最大的禍源，透過虛靜心超越「知足知止」的無執心靈實踐工夫來加以遏止無窮無盡的欲望貪求，修證少私寡欲、知足知常的實踐工夫來面對人世間的一切，達致順道之境。葉海煙先生說老子思想：

由「少私寡欲」的主體活動加以適度之約束，而此一約束其實不必然造成個別存在物之間的緊張，卻可能引來吾人莫大之心靈之解放與自由。²⁵

因此，由上而知老子「無」的智慧中，心領神會出「無執道心」是從生活世界中的修行實踐工夫而感悟出以虛靜心靈去掉、解除對欲望、欲得的迷失、迷執的心思找回自然生命的真我本性，而懂得適度的人生需求及不求奢望過多的私欲，使無執心靈得到知足知止的平衡，不因貪圖名利爭奪又迷失淪喪物欲的追逐，致使心執於欲念沉淪中難以自拔，因此解脫心靈欲望桎梏，懂得節制少私寡欲、知足知止就是實踐無執道心以達一切私欲化掉解放心靈與自由的無執虛靜境界，以清明的生命開展通向天地人我的無限生命，如此可回復人類素樸自然本性，保住生命主體修證以追求與道合一的生命永恆。

三、反樸歸真

老子提醒世人，復歸生命的自然素樸，需要超拔於心知定執之封限。老子深知，當人心失序時在競逐於名利權位之際，使人心知沉溺於物外追逐，而人的生

²⁴ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁125。

²⁵ 參閱：葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年，頁64。

命就越顯困頓不安，因此，由於生命面對物外追逐的茫味進而迷失本性的素樸天真，背離大道所安立天地萬物的價值意義所致。陳德和先生說：

老子和莊子原來就是痛切感受到當下之周文疲弊、生民疾苦的悲慘事實，因而特別提出了「解套的思想」以及「放下的智慧」做為他們的救世主張，他們的觀察發現，諸如欲望的不知節制、心思的不斷奔馳、意識的不停糾葛，還有威權的宰制不休和教條的濫用不止，凡此都是導致舉世沉淪的不利因素，如果我們不主動將它們澈底瓦解、完全排除的話，這個人間、這個社會就不可能再有安寧和樂的一天。證之現在的世界，二千多年前老子、莊子所察覺到的人類大病痛，二千多年之後依然繼續存在著，甚至還變本加厲、日益為烈，那麼當初老子、莊子所用來甦醒人類、疏通人性和舒解人心的救世良方，也當然能夠被我們拿來認真思考、恰當使用。²⁶

所以要復歸素樸自在的生活本原，依循著老子醒世生命的哲理以消除生命的負累「解套的思想」與「放下的智慧」做為甦醒人類、疏通人性和舒解人心的救世良方，《道德經·第四十八章》「為學日益，為道日損。損之又損以至於無為，無為而無不為。」，王弼注曰：「務欲進其所能，益其所習。務欲反虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也。」²⁷老子察覺「道」與「生命」著重在於對治吾人的「心」，透過「益」、「損」的實踐工夫，以道的無限就是要證德之無限，所以老子認為，為什麼「為學」是要不斷的累積知識；而「為道」則要不斷的化解除欲與學問性格有關則是從正面看人生就要不斷的豐富自己增長知識，從負面看人生就要不斷的把毒瘤病痛化解掉。「損」基本上就是化解病痛的意思，就是包袱。「益」就是豐富你生命的意思，道家就是丟包袱，因為道家講「無」就是

²⁶ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁13。

²⁷ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁127-128。

無掉、清理掉的意思，如王弼解虛無之義也是隱涵虛靜的思想與工夫，那「無為」才能說是「無不為」，所以，生命中心知執見沒有被清理乾淨一切所作所為基本上還是帶著心知執見的萬象欲念情識的病痛，換句話說，當你執著造作被完全淨化的時候，你的所做是有為，有為就是有敗，有執就有失，換言之，無執就無失，無為才無敗。在老子哲學中解套思想與放下智慧將心知執見的病痛紓解淨化清除，「以無執的智慧來救活天下之蒼生、開顯天地之美好者，」²⁸「無執道心」診療醫治與療養人心被淤積禁塞之藏穢，使其生命中的心知執見病痛清除解鬱，回歸素樸本真的虛靜心而致無為而無不為的生命境界。陳鼓應先生說：

「為學」是求外在的經驗知識，經驗知識愈累積愈增多。「為道」是透過直觀體悟以把握事物未分化的狀態或內索自身虛靜的心境，這種工夫做得愈深，私欲妄見的活動愈減損。在這裡，「為學」的「學」是指「政教禮樂之學」（河上公註），老子認為「政教禮樂之學」實足以產生機智巧變，戕傷自然的真樸。老子要人走「為道」的路子，減損私欲妄見，反歸真純樸質（「以至於無為」——「為」便是指私欲妄見的活動，「無為」便是去除私欲妄見的活動而返歸真樸）。²⁹

因此，在無執道心的生命修養工夫上化解我執，去私、去執、去欲並能純化、淨化內心質樸，「為學」是日益增累、「為道」是日益減損，此兩者關鍵為「心」的逆反過程以「無執道心」視解構「為道日損」的實踐功夫，所有生命心靈的困頓與煩惱都來自於心，減損欲求淡泊名利、無得無失、無執於物的病痛解脫，為生命解套縛束，損去人為的造作與虛偽，不因執著而陷溺於執著與負累中，由無執道心的安頓修行中除去毒瘤的執著病害進而超拔於清淨無執的生命中，心不因

²⁸ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁90。

²⁹ 參閱：陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京市：中華書局，2006年，頁252。

外物之動盪而隨之浮動才能復原自我天真樸質本德，與天地萬物共存和諧，回歸自然素樸之道。

陳德和先生說：

老子提出無為，主張「反者道之動，弱者道之用。」(《道德經·第四十章》)，並告誡不要汲汲於名利之途，也不要迷惑於人為的造作，要體認「為道日損」的真諦，去除私利及我執，找回天地人我之間的素樸美好，是之謂「復歸於無極」、「復歸於樸」(《道德經·第二十八章》)。老子不僅不認同鋪張浪費，甚且要清除生命中不必要之束縛，在無為無執的自在中，寬以容物的享受物我共榮的和諧。³⁰

老子對於生命智慧的示現都以心靈超脫與解放，其真諦在無為無執的自在修為中，以老子哲學思維救世的理念中「解套的思想」與「放下的智慧」做為世人修德養性的內在精神心靈的涵養，其無執道心的工夫實踐體現修證「為道日損」以無限的敞開與包容化解人心種種欲念的我執與偏見是老子關懷世人的真諦，不離天地人我而回歸生命素樸良方金匱，所以「無執道心」之修證，其最高目的為和諧境界是哲學思維的晶鑽。

第三節 無執道心的境界

老子哲學的生命關懷重心並不再於科學知識進步與發展的追尋或是倫理規範的建構，其在於取法天道無為無執以彰顯人事之理時，如何透過學習聖人修養治世的工夫，教導人如何化解生命處於桎梏紛擾的人世間與人相處之窒礙，以「無」的智慧，將「無執道心」實踐於體證「道」而展現於主體生命之境界。

³⁰ 參閱：陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北市：文史哲出版社，2002年，頁31。

陳德和先生說：

所謂生命實踐的境界，依老莊思想而言，就是以無執的心靈，經蕩相遣執、融通淘汰的作用，最後所達到的完全目的。此完全目的既是人格典範的證立，又是生命存在意義的澈底彰顯。³¹

體會其生命存在的善心本性與自然天真無為合而為一的無執道心之境界，而能使生命心靈達至天長地久，體證生命存在意義以期於道法自然中圓融和諧的生命實踐境界。

一、常善救人

老子對於生命修養的人生觀，誠如上述引文陳先生所言：以無執的心靈，經蕩相遣執、融通淘汰的作用，以實踐無為無執的善行為聖人之人格典範。老子說：

善行無轍迹，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，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。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。（《道德經·第二十七章》）。³²

聖人以自然無為、無執著、無分別的天真質樸善行事作為，不以心知執著的人為造作，帶給人心知的困擾與壓迫。此順應自然而為，實踐「無」的心靈無偏執無私心善待天下萬物，用常道之行善救人救物，老子對於聖人者不能以自己的

³¹ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁71。

³² 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁71-72。

觀點處事，而否定萬事萬物的存在價值，不阻斷生命存在所呈現自己本然所具有的善心善行本質，因此，老子認為不管善與不善或信與不信，都是實踐於大道虛無中無執的善與信。所以，在無執無為思想中，人都是善的也都可信，人心皆善良，人心皆可信，萬物皆大道生成，人人皆得救而無棄之。所以，聖人無執的心靈，經蕩相遣執、融通合一的實踐修養工夫，以無為無執化解人類生命中種種有為、造作虛假，聖人之人格典範以天下人的天真本德來對天地萬物拯救天下人，無棄人、無棄物的理想境界。（《道德經·第四十九章》）「聖人無常心，以百姓心為心。」³³聖人「常心」之道解消了自己的執著與堅持，將「無執道心」的修為化解人類種種有意而為或虛假造作，以擇善固執的心，百姓心就是聖人心就是德善，虛掉自己有執的心以無執本心善性的去觀照天下人的德善心。

反之，由心知的執意所帶來的人為造作就如（《道德經·第五十八章》）「正復為奇，善復為妖，人之迷，其日固久。」³⁴老子觀察到世道險惡的人心，常常把自己看得太重要而自是、自見、自伐以至於讓許多美好事物異化變質，正道逼出奇變，是心知的執著與人為造作所帶來的扭曲變質，過於強調有心有為教條化以正道來規範天下，就會逼得天下人以奇變來回應，使原初的善意和善德反而變成不善和惡行，人間美善，將在並作中扭曲變質。陳德和先生說：

老子哲學的發軔本是由於強烈的人道關懷，他也有他的悲天憫人之處，老子所真正擔心的是「正復為奇，善復為天」的問題，因為歷史證明，任何好的東西若被有心人所利用，或是使用者用的時機、場合及動機不恰當的話，都會帶來人間的傷害，這種情況連儒家的聖智仁義都不能免，更遑論其它呢？³⁵

³³參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁129。

³⁴參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁151-152。

³⁵參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，1997年，頁86。

因此，老子以悲天憫人之心擔憂著人世間，世道險惡有如一切人事物的不道德都是從道德而來的，人間一切的不美滿都是從美滿而來的，所以當道德教條成為一種「封閉」的時候，以道德為己任還是會錯的，很重視道德會不會成為道德執著，有可能跟著人心的限制產生封閉性，以現代的觀點講道德強調道德，會變成道德中心主義，就是過度執著於道德而使道德失去原本身份時而產生背離效果，唯有聖人固守著「常道」，能善於處在道德善惡、福禍不定、奇正交變、善妖互異的情境。以無為無執之「德善」實踐生命與體道者的生命境界，不斷策惕自己，學習生命修養使修道修德的心境不退墮，守住天真本德的無為境界。

二、天長地久

老子對於每一個生命個體都具有追求修身之道，以素樸身退、無私不爭、功成弗居的無為無執原則，處於順應自然的樸實生活中，成就生命永恆意義就是不違背道法自然之道以無為無執的生命態度生活在當今社會，老子說天長地久是在於信念與理想精神的體道下與天地並存建立永恆不退轉的無執道心精神修養，表現應世中所面對或遭遇一切吾人不可避免及逃避的問題，需以合乎「道」的態度面對而處之，此合乎應於長存自然無為法則的無私無我為本，老子說：

天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪？故能成其私。王弼注曰：自生則與物爭，不自生則物歸也。無私者，無為於身也。身先身存，故曰「能成其私」也。（《道德經·第七章》）³⁶

因此，老子釋意著天地之所以長久，是因天地運行不為自己，所以自然調和順應得宜，其運行無礙。老子藉天地之長久，而說明聖人瞭解天地無私無執的「不

³⁶ 參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁19。

自生」反而「能長生」的道理，且要效法天地的無私無我，以聖人之道要懂得謙虛退讓，將自己的好處置之度外，修為上懂得韜光養晦，此無私無欲謙讓身退的精神，正是老子理想中的聖人之所以為聖人的生成作用，能「後其身」「外其身」而體現無私修養工夫，處處為百姓設想「以其無私」反而「成其私」，其無私就是無執的精神表現，以無執無私成全所開顯修養的工夫境界。王邦雄先生說：「道家追尋的是境界的自然，而不是物象的自然。境界是心境所開，經由心的修養而展現的境界。」³⁷所以建立無執無私的心境，須在生活應用中以無執無私生命態度上長久修養心性的和諧互動，懂得放下自我生命的我執與好惡、堅持，因應處事與人共處相融之道，此修身養性為老子思想中以開放胸襟、包容態度面對天下萬事萬物處世的無私，實踐以無執道心處事方法因應現今社會人為生活世界中各式情緒情境，應該有的德行與境界人生哲學。

凡為人就有生命之旅程，為自我生命的規劃與願景都是一門生命的學問也是人間道的生活哲學。天地無窮極進的義理人生百態沉浮於世間情境，人的一生只能以有限之身去實踐人一輩子的事，以無執無為的生活態度活在當下，此實踐的學問就是生命的學問。《道德經·第三十三章》「不失其所者久，死而不亡者壽。」³⁸不失其所就是沒有悖離生命本分，不離大道根本，一切形體所憑藉精神的存在著就是壽，大道所稟賦生生不息，此配稱做永恆、長久，且我們如果能夠充分證得生命之意義的話，那麼即使身體終有死亡或消失的一天，亦不意味著人生就此結束，反當是長壽與不朽的精神實現，死而不亡者壽也是生命得其所終可以超克死亡的恐懼與悲傷，不受負面情緒所拖累而貪生怕死，不失為道的精神，由此見證無執生命的信念超越死亡而得以永生的天長地久所示現真常之道。老子的無執無為「道」就是以自然生命長生久視之生命態度而言：

³⁷ 參閱：王邦雄、高柏園等《中國哲學史（上）》，臺北市：里仁書局，2013年，頁277。

³⁸ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁85。

治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。（《道德經·第五十九章》）³⁹

生命根柢的長生久視之道就是說：「不逞強，不爭勝，處處表現出節制和低調，這就是對於無窮大道的體認和實踐，我們唯有如此，才能真正感受到生命的無限意義。」⁴⁰聖人體道而行以自然無為的實踐，學習天道無私、儉樸自奉的精神，減少精神耗損而維持生命和諧平衡的狀態才能像天長地久般的長生久視，〈第五十九章〉王弼注：「早服，常也。唯重積德，不欲銳速，然後乃能使早服其常。」⁴¹由「嗇」之內斂涵藏，回歸「道法自然」之生成原理。然於〈第十六章〉「歸根曰靜，是謂復命。」歸根即早服道，復命即重積德，⁴²歸根復命於「常」道中就是恢復本來素樸天真的道，在於生命的德行中此重積德並非積極增加德行而是在生命修行智慧中去偏去執去礙回歸於樸，以致虛守靜、無為無執的法自然功夫實踐超越身心靈「長生久視」之道，證得沖虛玄德的德慧常存根基之生命價值意義，體道證道而回歸「道法自然」無執道心本根修行的無極自然之境界。

三、圓融和諧

老子對於生命中的無執道心理境中，是在修養自我內外身心靈修為的生命實踐，其修養目的要我們每一個人都能使自我心中清明虛靜自觀人生的本根善性，不受世間形形色色的事物所影響，常自我檢視尋回本性的天真本德，勿受身外感官物欲所導致修為偏離而失去道的根原，能自我損棄雜染包袱而回歸真常大道。於無執道心的生命關注與實踐內外修養的自省工夫，放下人心中背離大道的私心、

³⁹ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁155-156。

⁴⁰ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁234。

⁴¹ 參閱：樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁155-156。

⁴² 參閱：王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2010年，頁271-272。

私欲與執念的魔障憂患，以無執的虛靜心超越、解脫出從形氣物欲而自然的提升自我身心靈超凡入聖實踐之融通和諧境界。

牟宗三先生說：

「道」的本質是「無」，「道」的作為是「無為」；但是，「道」雖然屬自然，雖然不像人間世的追逐名利的有為，其「無為」的成果和功能卻是有為的，而且是無所不為的，因而說出：「道常無為而無不為」（《道德經·第三十七章》）。因此，道之所以為最高以其「法自然」，無為而無不為，無為故無敗（為者敗之），無執故無失（執者失之）之故也，此明示「道」為圓滿之境。⁴³

老子哲學體證聖人實踐生命價值時以「無為」針對「有為」而發，去除生命中有為的種種弊病而保存有為與其內容正面價值與意義，由聖人的體道證德做觀察，則是《道德經·第六十四章》「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。」⁴⁴無為或無執其本在於無掉「有為」而消融「有執」而解除化解人為造作之障蔽，也就是解放人心執取的意思，所以聖人能達無為之境，是以無執之為，其實就是「道」，就是聖人是將真常大道，彰顯在自己生命中的解構與消融、落實在自己生活中的實踐工夫，以無為無執對天地人我的自然無為和共生共榮的順應自然間人事物我的身心靈精神示現，體悟「道」無為無執的人生智慧而達至無執道心之境界。

老莊哲學思想的實踐智慧是以圓融和諧為其生命學問的人生態度，生活在現今的天地人我之繁雜世間上，存在有不可思議的瑣碎情緒難解現代人文與科技之間的真性情，因此就容易糾結於社會繁忙與高壓精神世界裡，難以脫離情緒高壓

⁴³參閱：牟宗三，《圓善論》，臺北市：台灣學生書局，1985年，頁280。

⁴⁴參閱：樓宇烈（校釋），《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，2006年，頁116。

的藩籬。老子思想的實踐過程中以整全性的思維將天地人我共存的自然無為生活世界中，以無執的和諧性，豐實超越美善的無限生命理路。陳德和先生說：

「超越的區分」是起點，代表著我們向道、成道的覺悟和決心，這個時候最需要的是掙脫流俗的超越感，還有反省世情的批判性，總之就是要對世俗流行的好惡或成規成矩的意識型態表達一種不滿和抗議，蓋若不能衝決這些有限有對有執的藩籬，我們就無法開拓無遠弗屆的精神空間，享受生命無牽無掛的瀟灑自由。⁴⁵

人世間所有的執著與分別都是在於比較競逐之下區分，對以超越「無執道心」的心上工夫，以平常心就是道心的詮釋，無私無執無心無欲無知去掉，消解心知的執著與人為造作的生命修養，以向道、成道的覺悟和決心去執而掙脫流俗的超越感，反省世情的批判性，覺悟超離有限有對有執的藩籬，以無限無執虛靜無為的心靈修養而圓融昇越無遠弗屆的精神空間，道法自然的無執道心體證圓融和諧之生命境界。

⁴⁵參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學，2015年，頁173。

第四章 結 論

老子《道德經》思想深省關懷著世人生命之「道」以無執的心靈啟迪個人修養，實證道心智慧的修行，體悟老子智慧實踐哲學，在生活實踐上都能夠從中獲得許多原則性的啟示，開啟心靈寬廣豁達的無為無執人生實踐。

筆者感受著「人」在生命當中的定位與應用法則，探討對於生命修養與工夫修養的開展，必須了解生命本然的狀態為本，當生命所遭遇種種現實的限制，始能益發知道自己對生命為何有所執著呢？雜染了心知的執著與人為造作，而產生心的負累，省思是否重新對現實生命處境進行修養，結合生命哲學的角度來論述老子《道德經》對整個人類和萬物發展生命修養過程中的重要性，除自我勉勵之外也期望時下之人可以有所學與警惕。而以無執道心之「道」作為依據對生命的省思，關懷生命處境修養工夫，為人處世皆以老子自然無為的無執道心修養示現，親證道的沖虛境界所顯的實踐行為。

老子的處世應世思想，認為人間禍亂之根源皆是人之私欲而起，所以老子主張要寡欲、知足、守柔、為雌、處下、居後、不爭、善貸、弗居、無為，而這些都可以自然無為來涵攝，然在芸芸眾生中有誰不執於周遭生活，因為限於現實環境所逼，人心變得因心的有所執才能活下去，因此造成人心不得清靜，終日生活在壓力與痛苦、物慾競逐中，沉溺於雜染貪念事物中使人心無法得到安心平和也無法與自然界產生和諧共處共鳴。生命中最深刻的人生體悟，是一種超越自然的覺醒與體悟，可重現在生活境界裡真實的體驗無執道心的感受。然而面對著虛存的禮樂文化與變調曲解的道德教條，只是外在的、形式的空架子，所以老子強調要「去偽」，化掉人為造作，解放、無掉生命中束縛桎梏。以自然為視角作為出發點，對天地萬物與其運作深刻觀察，宇宙萬象變化無常，天道的循環中找出自然的規律中，發現創生萬物，以「虛」為無的「常道」，讓萬物的生命回到各自

本根處，復歸於始，消解人為與心靈疲累回歸自然素樸，「無為」為生命高度的精神生活境界。

「道」是在吾人的修養、實踐中而能體悟，繼以探究老子虛靜思想的實踐，以心境與境界的理路與「無為」「無執」思維的延展，探尋生命的實踐者而言，筆者認為老子思想中「道」即是「無執道心」。以無執道心觀照生命的原點，將人心能澈底化解掉自我之執著、放下自我，不介入、不干預、不扭曲，讓其自由自在的生機盎然，使天下萬物皆能和諧的自然生存，展現出生命的實踐世界中，心靈解放自由自在的生存意義與生命價值真諦。

老子哲學人生實踐是啟發人生的關懷與啟迪遷善向上的生命實踐智慧，無法改變人世間精神心靈上的執著與沉淪，唯有將老子的哲學智慧以行動實踐出來，以道的思維有效彰顯道家聖人本懷從生活中謙虛、處下、守柔、不爭的心態與修養做基礎，面對事情時更能豁達與宏觀思維，能夠無掉我執、化掉我慢，由迷途知返中重拾善道，返樸歸真，看清人生旅途中對於修道能真正體會「無」的智慧並以「無執道心」具體落實於生活、生命的實踐。

「道法自然」是老子崇尚「自然無為」的修行工夫理念，並不是僅僅教導人要走入自然而無所不為，而是教人以工夫義的「無執道心」去實踐「道法自然」的主題境界義，化執生命中人為造作的執取妄為。探究自然無為之生命意義，在老子哲學中對「無執道心」的應用，取法於「道」之「道法自然」，並非棄絕人類文明發展而是教人在文明社會中找回人們內心迷失的素樸純真，重新體會自己道法自然結合為一的道心，這即是老子哲學智慧的修行理念。無執無為思想所開展的「致虛守靜」「滌除玄覽」修身處世之道的體現，以達到虛一而靜的境界。將人間的造作私欲絕棄，透過「損之又損」的工夫，把心中的欲念消除，所以老子主張要「守柔不爭」、「常足寡欲」、「反樸歸真」，以自然無為來涵攝，生命中最深刻的人生體悟，以超越自然的覺醒與體悟，老子主張以「絕學無憂」，聖人當「學不學」，把人間的造作私欲絕棄，因為這些妨礙為道。此為道的重點在於治自己的心性主張或行為，大道的真理可重現在修行生活境界裡真實的體驗無執

道心時感受以「無」體現「道」的實踐中虛以待物、應而無方的道心理境修為，由「無執道心」的主體修養而實踐物我共榮和諧。

修行的工夫修養就是「無」的哲學智慧，「為道日損」，然後，「損之又損，以至於無」，提煉「無」就是「道」則此精華就是「無執道心」的修行工夫昇華澈底的澄清，把真的裡面相對的偽去掉，美的裡面相對的醜去掉，善的裡面相對的惡去掉。此無執的真、善、美，是樸質自然的天真本德，無分別心、無心之執著與人為造作、虛靜玄鑒才能提煉到最精粹的「無執的存有論」超越區分的無執之心價值存在真、善、美的根源性。

聖人體現致虛守靜無為無執的修證工夫，人當修之於身，勤而行之以同於道，並及於家國天下，來契合於大道之微妙玄通，處處可見老子思想之精深博大與實踐工夫之切實，可由「無執道心」的主體修養而實踐於「常善救人」、「天長地久」、「圓融和諧」，天道無親，常與善人，善人當寶道以為用，以「德善」之行，參照自我生命與體道者的生命境界，返樸歸真在無執道心的觀照下所表現正知正見，更要不斷策惕自己身心靈，使修道的心境不退墮，守住「道」沖虛自然無為的「無執道心」境界。將無執心靈自由無限敞開，與自然無為融通之與道合真。

「無為而無不為」的玄德就是道與德乃無執的心靈即是無執道心，常道聖德都是主觀修養上的功夫與境界，亦是無執道心的修道實證思想自我深思與省覺，深入淺出的思維進入內心底蘊學習以無執無私開闊無執的心胸坦然，接納著學習生命處於困頓質裂情緒干擾時如何解放及放空自我在人生的心歷路程上示現生命圓融和諧。

探究《道德經》生命哲理必須落實到實際的生活實踐中才有意義，老子之道是價值之道，而非純然只是客觀而無價值內涵的道，筆者深切期盼能透過對老子哲學的研究，達成無執道心修身養性的修道志業，且能與芸芸困頓迷執眾生在當下的生活世界中放下我執、完全淨除我私，敞開的胸襟器度，彰顯內在的價值，朗現生命意義。

無執道心初探究生命本質在老子《道德經》中「無」的價值觀，天地萬物原本就是大道所生化化出來的都有其存在的依據與保證，在生命中最深刻的人生體悟，由人生修養體現一種超越自然的覺醒與悟道，可重現在生活境界裡真實的體驗無執道心感受以「無」呈現「道」的實踐中虛以待物、應而無方的「無為而無不為」的玄德就是道與德乃無執的心靈即是無執道心。無執是以能夠不執取堅持己見的個性與作為去「凌駕別人、指使別人、宰制別人，……能夠不用自己的標準去與對方相處、而改以對方的標準去看待對方的人，才能左右逢源、無一不宜；……德行的高低和人的世俗成就及功名富貴沒有直接的因果關係，而具足德行境界的人也不是從此沒有喜怒哀樂的情緒，但德行的最高成就卻能安頓自己的生活，使自己不會被得志失意所驚慌，不會被感慨哀嘆所俘虜。」¹ 如今現實社會主義裡一般人都常以金錢、名位、權利去衡量其成就高低的身份價值觀念，此執取窄化的基準，讓人迷失自我生存的意義與自我原本生命存在價值觀念檢視下懷疑或否定自我生命或生存能力，《道德經》中以「無」為本，其旨就在消解人心執著，解消現實社會中世俗所衡量的欲念價值，以修道而言，如老子引領世人跳脫世俗欲念價值觀念中心的依存，藉由以「無」為本的「無執道心」為自我主觀思考的判準，以此為修養修道之方法，回歸自虛心清明的虛一生命境界，自省無執大道的生命依據以道法自然，逍遙無礙於世間，所以修道之人心中沒有任何逃避的心態，只有以「無為」之本質面對本真的自我，肯定自我生命的超越性，讓生命在無執道心中昇華展現在大「道」的境界證成，坦然面對生命所通過復歸於虛極守靜的「無」回歸到自我身心靈生命的超越與現實。

是以筆者認為，老子《道德經》中所欲表達與本人欲學習認知的無執道心生命修養的思維理念，對於道的體會與自我覺知體悟的超越生命價值，誠如《道德經》首章開宗明義所云：「道可道，非常道；名可名，非常名。」老子透過「道」對天地自然的觀察有所體悟，在面對宇宙人生一切造化的自然本體存在時，肯定生命存在的價值意義，也提升精神心靈的場域與境界，在無執道心的思想智慧觀

¹ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》：新北市，國立空中大學，2015年，頁184。

照下做為無執主體的「我」應進到這個場域中把自己放掉，但把自己放掉並非「無我」，而是我與自然天地渾然一體，去體貼、去領會大自然和諧的調節及生生不息的動力，而慢慢學到了一種和諧、一種常道、一種善，無執的修身養性的修道「無為而無不為」生命義理之圓融志業。

筆者探究《道德經》透過對老子哲學的認知與涵養，對於生命修養須由為人處世鍛鍊修行歷程才能達成實現「無執道心」修身養性的修道志業，且能與芸芸困頓迷執循序著自然法則無執無私的眾生在當下生活世界中釋放人生壓力「守柔不爭」、「知足知止」、「少私寡欲」、「去甚、去奢、去泰」、「無執」、「無欲」等等，「致虛守靜」「滌除玄覽」澈底清晰地將心靈中從有為造作而拯救出來，然後「觀復」「知常」，重返「道德」之修身處世「道」的懷抱，消除生命身心靈的負累以體現生命開顯和樂無執自在的人生，以達到虛一而靜的心如道場，時時修行生命與體道者的生命圓融境界，反樸歸真在無執道心的觀照下所表現正知正見，更要不斷策惕警覺自己虛靜身心靈，使修道無執的心回歸自然，參贊天地「道」沖虛自然無為的「無執道心」境界。肯定提升生命層次與境界無執心靈自由無限敞開展現生命本質中反樸歸真虛靜玄覽觀照的真我，與自然無為融通之與道合真。

參考書目

一、古典文獻（依作者年代先後排序）

- 西周·佚名，《周易》，臺北市：里仁書局，1994年。
- 西周·佚名，《尚書》，北京：中華書局，1996年。
- 東周·孔子，《論語》，臺北市：正中書局，1994年。
- 東周·老子，《老子》，臺北市：台灣中華書局，1996年。
- 東周·墨子，《墨子》，臺北市：東大圖書公司，1983年。
- 東周·孟子，《孟子》，北京：中華書局，1997年。
- 東周·莊子，《莊子》，臺北市：里仁書局，1992年。
- 東周·荀子，《荀子》，臺北市：台灣中華書局，1988年。
- 東周·左丘明，《國語》，上海：上海古籍出版社，1998年點校本。
- 東周·慎到，《慎子》，（錢熙祚校正），臺北市：世界書局，1975年。
- 東周·佚名，《管子》，北京：中華書局，2004年。
- 東周·呂不韋，《呂氏春秋》，臺北市：臺灣中華書局，1966年。
- 漢·佚名，《帛書老子》，臺北市：河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·司馬遷，《史記》，北京：中華書局，2005年，重印本。
- 漢·許慎，《說文解字》，臺北市：宏業書局，1968年翻印本。
- 漢·河上公，《老子章句》，北京：中華書局，2009年。
- 曹魏·王弼，《老子指略》，臺北市：華正書局，1983年重印本。
- 曹魏·王弼，《老子注》，臺北市：藝文印書館，1985年。
- 唐·孔穎達，《周易注疏》，臺北市：臺灣學生書局，1984年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北市：大安出版社，1984年。
- 宋·林希逸，《莊子廬齋口義》，臺北市：鴻道文化事業公司，1971年。
- 明·釋德清，《莊子內篇注》，臺北市，廣文書局，1991年。

- 清·宣穎，《莊子南華經解》，臺北市：廣文書局，1978年。
- 清·段玉裁，《說文解字注》，臺北市：宏業書局，1968年翻印本。
- 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，臺北市：世界書局，1965年。
- 清·魏源，《老子本義》，臺北市：漢京文化出版社，1980年。
- 清·章學誠，《校讎通義》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北市：臺灣學生書局，1989年。
- 清·王先謙，《荀子集解》，臺北市：華正書局，1987年。

二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列）

- 方東美，《原始儒家與道家》，臺北市：黎明文化公司，1993年。
- 方東美，《方東美先生演講集》，臺北市：黎明文化公司，1984年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北市：黎明文化公司，1985年。
- 王 淮，《老子探義》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。
- 王 淮，《王弼之老學》，新北市：印刻文學生活雜誌出版公司，2012年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北市：東大圖書公司，1980年。
- 王邦雄，《儒道之間》，臺北市：漢光文化事業公司，1985年。
- 王邦雄，《生死道》，新北市：漢藝色研文化公司，1991年。
- 王邦雄，《人間道》，新北市：漢藝色研文化公司，1991年。
- 王邦雄，《人生關卡》，新北市：旭昇圖書有限公司，1992年。
- 王邦雄，《莊子道》，新北市：漢藝色研文化公司，1993年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北市：臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄，《老子道》，新北市：漢藝色研文化公司，2005年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，2012年。
- 王邦雄，《莊子·內七篇·外秋水·雜天下的現代解讀》，臺北市：遠流出版社，
2013年。
- 王邦雄，陳德和，《老莊與人生》，新北市：國立空中大學出版社，2007年。

- 朱漢民，《玄學與理學的學術思想理路研究》，臺北市：臺大出版中心，2011年。
- 江日新（主編），《中西哲學的會面與對話》，臺北市：文津出版社，1994年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北市：臺灣學生書局，1963年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北市：臺灣學生書局，1975年。
- 牟宗三，《四因說演講錄》，臺北市：鵝湖出版社，1997年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北市：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北市：臺灣學生書局，2012年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北市：臺灣學生書局，1985年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，臺北市：三民書局，1996年。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，臺北市：三民書局，2014年。
- 李澤厚，《中國古代思想史論》，臺北市：風雲時代出版社，1990年。
- 李 零，《郭店楚墓竹簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，臺北市：鴻泰出版社，1985年。
- 林綺雲等，《生死學》，臺北市：洪葉文化事業有限公司，2000年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北市：明文出版社，1996年。
- 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，臺北市：臺灣商務印書館，2006年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北市：臺灣商務印書館，1969年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北市：臺灣學生書局，1992年。
- 涂宗流、劉祖信，《郭店楚簡先秦儒家佚書校釋》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2001年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北市：文津出版社，1991年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 高 亨，《老子正詁》，臺北市：開明書店，1968年。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北市：樂學書局，2001年。

- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北市：里仁書局，2005年。
- 陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京市：中華書局，2006年。
- 黃俊傑，《孟學思想史論·卷二》，臺北市：東大圖書公司，1991年。
- 傅斯年，《性命古訓辯證》，臺北市：新文豐出版公司，1985年。
- 傅偉勳，《從創造性的詮釋學到大乘佛學》，臺北市：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北市：正中書局，1998年。
- 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》，臺北市：正中書局，2009年。
- 馮友蘭，《中國哲學史(增訂本)》(上冊)，臺北市：臺灣商務印書館，1999年。
- 馮耀明，《中國哲學的方法論問題》，臺北市：允晨文化公司，1989年。
- 馮滬祥，《環境倫理學－中西環保哲學比較研究》，臺北市：臺灣學生書局，1991年。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北市：文津出版社，1997年。
- 葉海煙，《莊子的生命哲學》，臺北市：東大出版社，1990年。
- 曾昭旭，《老子的生命智慧》，臺北市：健行文化出版公司，2002年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北市：臺灣學生書局，2011年。
- 蔡忠道，《魏晉處世思想之研究》，臺北市：文津出版社，2007年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北市：華正書局，1992年。
- 蔣錫昌，《莊子哲學》，臺北市：臺灣商務印書館，1935年。
- 錢穆，《國史大綱》，臺北市：臺灣商務印書館，1968年。
- 錢穆，《莊老通辨》，臺北市：東大書局，1991年。
- 嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北市：正中書局，1996年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北市：新文豐出版社，1997年。
- 荊門博物館(編)，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。

三、期刊論文(依姓氏筆畫順序排列)

- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第 334 期，2003 年 4 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 335 期，2003 年 5 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》第 336 期，2003 年 6 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第 337 期，2003 年 7 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第 338 期，2003 年 8 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第 339 期，2003 年 9 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（七）〉，《鵝湖月刊》第 340 期，2003 年 10 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第 341 期，2003 年 11 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》第 342 期，2003 年 12 月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（十）〉，《鵝湖月刊》第 343 期，2004 年 1 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第 319 期，2002 年 1 月。
- 牟宗三，〈莊子〈齊物論〉演講錄（二）〉，《鵝湖月刊》第 320 期，2002 年 2 月。
- 吳志鴻，〈科技是延續生命抑或延長死亡〉，《哲學與文化》，第 33 卷第 4 期，2006 年 4 月。
- 胡孚琛，〈二十一世紀的新道學文化戰略（下）－中國道家文化的綜合創新〉，《鵝湖月刊》第 318 期，2001 年 12 月。
- 袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義－以唐君毅先生有關存在主義之省察為線索〉，《鵝湖月刊》第 164 期，1989 年 2 月。
- 高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第 279 期，1998 年 9 月。
- 陳德和，〈試論道的雙重性－道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991 年 3 月。
- 陳德和，〈略論老子的年代與思想〉，《鵝湖學誌》第 22 期，1999 年 6 月。
- 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000 年 6 月。
- 陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構－以老子思想的詮釋為例〉，《揭諦》第 3 期，2001 年 5 月。

- 陳德和，〈《莊子·齊物論》的終極義諦及其奇詭書寫〉，《文學新鑰》第3期，2005年7月。
- 陳德和，〈戰國老學的兩大主流－政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》，第35期，2005年12月。
- 陳德和，〈當弗朗克遇上老子－意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第384期，2007年6月。
- 陳德和，〈老莊思想的環境倫理學論述〉，《鵝湖月刊》第387期，2007年11月。
- 陳德和，〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》第406期，2009年4月。
- 陳德和，〈宗教人文化的道家思維－以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》，第417期，2010年3月。
- 陳德和，〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第23期，2012年7月。
- 陳德和，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀－以《老子膚齋口義》為中心〉，《嘉大中文學報》第8期，2012年9月。
- 陳德和，王淑姿，〈莊子靈性教育的義涵及其目的〉，《宗教哲學》季刊第62期，2012年12月。
- 陳德和，〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》季刊第70期，2014年12月。
- 陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》第6期，2015年12月。
- 陳德和，〈論老子《道德經》對宗教大同的肯認與奠定〉，《宗教哲學》季刊第75期，2016年3月。
- 陳德和，〈論老子《道德經》即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》第56期，2016年6月。
- 陳德和，〈論老子《道德經》的典範人生〉，《鵝湖月刊》第500期，2017年2月。
- 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。

陳德和，〈論老子《道德經》超越生死的實踐智慧〉，《鵝湖學誌》第 61 期，2018 年 12 月。

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

鄭曉江，〈免於死亡焦慮與恐懼之方法－中國傳統死亡智慧與「生死互滲」觀〉，《哲學與文化》，第 27 卷第 3 期，2000 年 3 月。

劉述先，〈中國經典詮釋學的特質學術座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊》，第 10 卷第 2 期，1999 年。

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

湖北省荊門市博物館，〈荊門郭店一號楚墓〉，《文物》1997 年第 7 期。

四、碩博士論文（依姓氏筆畫順序）

古正賢，《論老子療癒思想的基調及延展》，南華大學生死學系哲學與生命教育學系碩士論文，2018 年。

李涵芄，《莊子生死慧之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2007 年。

汪翠梅，《老子自然學說之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。

吳逢吉，《老子道論思想的指標－「無為」、「自然」研究》，東海大學哲學系碩士論文，2005 年。

吳慧齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2007 年。

洪性燁，《老子無為自然的人生哲學研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991 年。

柳秀英，《先秦道家老莊生命思想研究》，國立高雄師範大學國文系博士論文，2003 年。

張煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2014年。

陳貴美，《老子無為思想之研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980年。

郭逸智，《老子《道德經》應世思想研究》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2016年。

梁正宇，《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

馮秀瑛，《老子無我論之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

黃裕宜，《老子自然思想的考察》，國立臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。

彭馨慧，《老子法自然的美學》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2000年。

曾崑崙，《老子哲學中自然無為思想之研究》，國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，1982年。

