

# 論老子《道德經》教育哲學的義涵

陳德和

南華大學哲學與生命教育學系教授

## 一、前言

道家是我國自古以來最重要的學術流派之一，數千年來的淵遠流長已形成一大傳統直到如今仍舊生機盎然；道家思想對於國人行爲及修養上的深遠影響自然不在話下，所揭櫫的智慧理念也關係著華人世界精神心靈的啓迪，老子《道德經》中所鄭重提出並且深具洞見與特色的「無」，以及由此而不斷演繹出來的觀念，像是：「無心」、「無知」、「無思」、「無慮」、「無爲」、「無事」、「無得」、「無欲」、「無取」、「無執」、「無我」、「無私」、「無己」、「無功」、「無名」、「無對」、「無待」、「無住」、「無念」、「無相」、「無極」、「無上」，甚至是「無勝於有」、「有生於無」等等，凡此莫不早已深植民心，且不乏拳拳服膺、具體印證者。

道家之發軔至少可以追溯到殷商時期以巫覡爲背景的原初信仰，筆者嘗稱此爲「薩滿道家」，然而道家傳統之標示及其所由成，自必是以春秋戰國時代的老子爲中心開啓性人物，道家之所以爲道家亦與老子在所著《道德經》中之盛言天道玄德有著不可分離的關係。老子思想乃觀念之寶庫、義理之淵藪而有其豐富厚實的精采義涵，傳世之《道德經》一書早已位居傳統文化經典的重要地位，歷來相關之研究已然汗牛充棟而不可勝數，海外如印度及歐美亦多有一道同風之情投意合者。

老子《道德經》區區五千言，但思想觀念可將涉及的層面非常的多元寬廣，所以不論是宗教、倫理、政治、經濟、軍事、哲學、文學、藝術、商業、管理、環保、教育等等議題，都能夠從它們當中獲得許多原則性的啓示，今且以教育哲學爲題揭發老子《道德經》之思想底蘊，意在證實老子之作爲成德之教或實踐的智慧，自有其獨特之見地，且凡此見地無論對實踐之主體、實踐之工夫、實踐之目的皆能鞭辟入裏的剴切說明，同時也對素來以爲老子思想乃教育否定論或教育無用論之誤解提出辨駁與澄清。又本文所詮釋之文本根據僅限於通行本之《道德經》而不及於帛書本及郭店本，需做此切割即表明本文實居於王弼以降之固有傳統以論述老子思想者。

## 二、老子教育哲學之可能

「教育哲學」(the Philosophy of Education)一詞的出現約在一八七二年至一八七四年之間，至今只有一百四十年左右，時間並不算太早，而且在一百多年來的發展過程中每出現歧義性的見解，即使到現在無論中外也都沒有確實的共識。「教育哲學」原先是由美國教育學者波銳克特(Anna Callender Brackett, 1836-1911)在翻譯德國教育學者羅森克蘭茲(Johann Karl Friedrich Rosenkranz, 1805-1879)所著並於一八四八年正式出版的《系統教育學》(Pedagogics as a System)一書時，所自行加上去的副標題，爾後在美國獲得

較多專家的共鳴和青睞，繼而陸續出現，拓荒性的探路，並且反過來影響西歐的教育學者。

「教育哲學」百多年來已然成爲教育學的新領域且在歐美西方教育學者的論述中不斷發展，（註1）然從其既有的型態來看，何謂教育哲學其實在不同學者間還是各有主張，例如：有人依據羅森克蘭茲的既有思維，便將教育哲學定位爲「理論教育學」；有人將「教育哲學」當成教育學與哲學的科際整合，於是繼續衍生出教育形上學、教育人類學、教育知識論、教育倫理學、教育美學諸如此類的子科目；有人將「教育哲學」視爲哲學項目中的實踐哲學或應用哲學，它乃是基於哲學的普遍原理或根據某人某學派的思想，針對教育的理論或活動做出反省性的思考，像是對教育的根據、教育的主體、教育的價值、教育的功能、教育的方法、教育的法度、教育的內容、教育的操作、教育的策略、教育的機制以及教育的目的課題，做出檢討探索並辨析其利弊得失進而提出改進之道與發展願景。若筆者所謂的教育哲學在上述三種型態中則偏重在最後這一類。

老子《道德經》中充滿體道證德之昭示，在生命境界上積極提出聖人典範的人格理想，並且處處提醒德行沉淪之危機而苦口婆心的點亮暗路明燈，如此之耿耿於懷世道人心以及剴切擊劃人類理想之願景，當然是人道主義者的教育本色，換句話說，老子思想對於人生究竟之道、應然之德的義理啓發，它固然可以歸諸道家哲學的研究範圍，也能夠視爲人生哲學的探討項目，若以教育哲學形容之其庶幾矣。

教育哲學既是從哲學的立場省察教育的實然與應然，那麼教育哲學首先的課題當在詢答教育的本質與意義。若具體的立足於傳統文化的本位以論之，我們認爲教育的本質意義無非就是「以心傳心，心心相印」，而教學就是在示範、實

踐這種歷程。更具體的說，教育或教學即是：以一個人生命成長的經驗去帶動另一個人的經驗；是用全幅人性的發現去開拓再一次的人性自覺。總之，它是在成人成己的歷程中，展現人際人倫的交光遍映，所謂經師人師、所謂身教言教，再再興發此旨。今見老子《道德經》中凡立言之本義、立身之本懷、立教之本願，與此誠然若合符節，其能在華族心靈中淵遠流長形成一大傳統亦良有以也。

我國傳統的儒釋道思想都是一種啓發世人遷善向上的實踐智慧，老子《道德經》的教育理念亦當如此。老子關懷著人類的存在價值與存在意義，因而將一切教化的重點放在每一個人之生命境界的豁顯和提振上；他再再地提示世人，應當如何藉由主觀的體悟以及客觀的印證，使得自己能夠漸漸地從不自覺或非自覺之實然義的「自然的存在」（natural being），昇華轉化成爲自覺或能自覺之價值義的「位格的存在」（personal being），並由此而積極展開他們各自的教訓、智慧、學問與修行。

所謂實然義的「自然的存在」指的是天生如此、自然而然的存在事實；我們出現在這個世界、活動在這個世界，一開始就是如此這般的事實。至於價值義的「位格的存在」則不一樣，它當然不能沒有自然的存在事實以做爲它的前提，可是它還要賦予或開發此存在事實的意義及價值。從實然義的「自然的存在」到價值義的「位格的存在」西方哲學家大體認爲這是人類一種理智化和社會化的活動及改變，同時也是我們每一個人身心成長的表徵，但是如果從儒釋道的觀點來說，則特別用來形容是關乎生命品性之自覺化、德行化和境界化的奮進提昇，且此一奮進提昇將是永恆的歷程，蓋它乃是以終極真實的圓滿證成爲最後目的故也。

從實然義的「自然的存在」到價值義的「位格的存

在」，其主要的進程與轉化若依老子觀點看，很有可能是《道德經·第二十五章》說的：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」孰料世人因此常常望文生義，逕將自然現象、自然事實立即直接等同於老子所主張之「自然」，並以爲老子嚮往的只是本能義或實然義的「自然的存在」並當他是「教育無用論」或「教育否定論」者，其實這乃天大的誤會；蓋老子《道德經》中之聖人既然是「位格的存在」，那麼此一聖人所充分體現之「自然」亦必是經由生命之覺醒、理性之抉擇所證成之具足價值義與應然義之「自然」，以此之故，若將老子《道德經》的教育哲學粗暴歸諸於西方自然主義之林，或不加思索的與盧梭（J.J. Rousseau, 1712-1778）的觀念主張相提並論，其實都是不負責任的想當然爾。

老子《道德經》思想歷來的確是常被誤解的，這非但爲一般世人的望文解義，即使是專業的學者亦不乏其例，從目前學界已然出現的詮釋結果來說，也是陸續出現過相當不以爲然的批評，例如有認爲：老子及其繼承者莊子他們兩人思想在知識論上可謂之「主觀懷疑主義」和「極端不可知論」的合流；老子、莊子之一味偏重內明之「智」而不願仰觀俯察於物理天象，這未免有反智、反人文之嫌。另有人則說：老子、莊子都極力提倡「自然」，但關於「自然」的實踐其實總不外乎是守柔、主靜、處愚、無欲等修行，其最後所將訴求的則莫過於「損之又損，以至於無」的「見素抱樸，少私寡欲」，總之最是不爭和無爲，所以老子、莊子思想若充其極地運用，終將導致人類對文明的唾棄，讓歷史回復到結繩而治的初民社會，且老子、莊子所屬意的真人、神人、至人或極樂之人，純然只在乎捨棄一切的追求以守住一片的虛靜與天真，所以終究不免成了逃居世外的避世之客。此外更有人表示：老子、莊子思想是以自然主義、退化史

觀、消散政術和恬淡人生等爲特色，凡此特色再再顯示老子、莊子的思想必然帶出崇尚自然、厭黜人工的行爲傾向，最後絕對不能免於消極、萎靡的流弊。諸如此類，不一而足。

如果老子、莊子的思想真的像批評者所說的那麼冥頑、頹廢的話，那麼能夠傳承一兩千年、歷久不衰的《道德經》就定將成爲人間最荒謬的奇蹟，因爲它既然不必具有任何的智慧以啓發價值和貞定意義，又何以成爲人類史上重要的心靈寶典呢？這種無益的東西又何以被千千萬萬的士人學子所珍惜寶愛而不斷的傳誦闡示和演繹呢？這些批評者太多出於誤解，在他們看來《道德經》其實充其量只是一部謗書，頂多告訴我們它了然於人間藏存著許多的黑暗，以及對此黑暗它有多深的觀察和多大的勞騷不滿與無可奈何；然而果真如是的話，老子之創作《道德經》豈不將天下蒼生當成如他一般之天涯淪落人呢？同時意味著即使熟讀熟記了《道德經》也只是消極的知曉人間的涼薄而徒增感慨！然而這又有什麼教育上的意義呢？

我們畢竟不是和前述的批評者一樣對老子、莊子採取負面的判斷，相對的，我們另有一套詮釋的心得而能夠既合理又有效地幫助老子和莊子做正當的立言，並據之公開肯定老子《道德經》教育哲學的義涵。

### 三、老子教育哲學之性格

歷史是人類理性辯證發展的過程，文明是人文文化成於天下的成果積澱，歷史的進步依賴乎教育的傳承，文明的興發決定於教育的延續，一言以蔽之人文的活動全然離開不了教育的統合擴展。據上所論，人文的思考傾向往往落實在教育的價值抉擇，什麼樣的人文思想或型態亦將產生類似的教育

哲學。筆者固嘗說老子的思想是知病而治病、治病而去病、去病而無病的治療學性格，老子的人文思想是解蔽以重生的消融性思想，老子的人文主義是以守成保固為特色的護持型人文主義，職是之故，老子《道德經》教育哲學的義涵亦不外乎療癒復健培元固本的明顯特徵。

老子《道德經》被當成反教育的宣言，在海峽兩岸教育學界似乎成了一種事實，這應該和老子《道德經》中所標舉之「自然」、「無為」的主張最有關連。大陸方面學者如楊啟亮先生儘管較能同情了解老子絕聖棄智絕仁棄義絕巧棄利的批判主張並肯定它是一種不以理性為宗的「潛隱性教育思想」，倒頭來還是把老子等同於盧梭；（註2）又如陳超群先生固然用「理想的自然主義」形容老子《道德經》的教育思想並與之和盧梭的思想觀念有所區隔，終究還是將老子的教育思考定位為「逆向的教育」、亦即是連根拔除的「否定教育」。（註3）在台灣方面也不乏類似的態度，像賈馥茗先生的《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，洋洋灑灑幾十萬言，對儒家墨家法家的思想都做了教育的陳述與形容，惟獨對道家不以教育思想形容之，尤其老子《道德經》思想在他看來完全不能從教育立場做肯定，其唯一的價值只是特殊場合下的補偏矯治作用而已；（註4）另外歐陽教先生也持否定論的看法，他說：

老子（604-531, B.C.）與盧梭（J.J. Rousseau, 1712-1778）的自然主義哲學，適度的回歸自然、尊重自然，是或應該是，有益於教育實踐的。但是，如果崇尚反文化的蒙昧主義（obscurantism），認為回返到太古的初民社會，「小國寡民」（small utopia），「……使人復結繩而用之，……鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。」《老子，八十章》並認為要「絕聖棄

智……絕人棄義……絕學無憂。」《前書，十九、二十章》。像這種哲學理論要辦正式的學校教育或社會教育來試試嗎？這不是一種徹底的反教育理論嗎？（註5）諸如此類的意見其所做的判讀主張固然有所不同，態度的輕重抑揚也互有差別，但對老子教育思想或教育哲學的存在同樣都是不以為然。然筆者認為老子《道德經》的思想不應該如此做解讀，它所蘊含之教育哲學的義涵亦不能被如此輕易的詮釋就算定論而不再發其潛德之幽光，若老子之言自然、言無為亦當善解其意而不可等閒視之以至謬以千里。

老子《道德經》中的自然，指的是生命的原有自在和天真美好，它是我們一切德行的根源和理想，也是我們體道證德的核心價值。自然的真正意思是一無所執、一無所待的完全解放與自由，所以自然不同於本能的放縱，反當要回歸素樸之自然、使自己不成為外在欲求的俘虜。老子既如此地定義自然，那麼這種自然即可通於無為。過去也有人逕將無為當成無所作為或毫無行動，並因此認定老子思想是一種消極頹廢的投降主義，或是冷漠無情的木頭人哲學，但我們覺得這都屬於斷章取義的天大誤解。我們蓋將老莊思想的「無為」看做工夫實踐義的「化掉人為的造作」，也看做主體境界義的「無心無執地為其所為」，且就因為能夠無掉人為的造作以開啓無限的心靈，所以無為的當下隨即是無限的自由與自在。

我們回顧古代歷史，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，周文已然徒具形式，甚而成為窒息人們生命之桎梏。值此之際，禮樂典章制度都成外在的、形式的，如此沒有真生命的禮樂就是造作的、虛偽的，非但無法內化於生命之中，對人們生命的自由自在而言反成束縛

桎梏。在此情形之下，道家的老子乃提出「無爲」試圖匡正時弊。「無爲」係對「有爲」而發，老子反對「有爲」，「有爲」就是造作，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。老子的「無爲」洵非毫無作爲或沒有知覺反應、沒有任何動作；從生命的學問看，「無爲」是一種生活的實踐和人生的智慧，它是要化掉、無掉種種的人爲造作，最後的目的，就是能夠恢復自我的原有的存在與真實，也就是「自然」。由此可見，老子的用心和苦心，是在爲每一個受困的生命找出路，爲每一個流浪的靈魂找故鄉，用《道德經·第十六章》的話說就是「歸根復命」。

的確，老子的思想乃是爲了醫治眾生原本可以無限、卻自毀長城地讓自己成爲有限的大病痛而產生的；它並指出，老子發現了人的執欲和成心乃是大家所以罹患精神偏狹症的最主要原因，於是老子援引了「無的智慧」做爲救世的良方，希望世人由此能夠懂得虛一而靜的修養，徹底化解我執我欲所形成的淤塞和阻斷，讓原本生機活潑的生命能夠恢復自有的暢通，進之能與天地萬物共榮共存而最後終可得其永生。

老子對於生命的感動關懷，一開始就特別留意到生命的病痛及其所由來者，並且真心誠意地研議對策，以期許眾生都能夠永遠免於此病痛，這無異更加突顯了他們之做爲人間醫王的角色寫照，例如老子在《道德經·第七十一章》中曾經提及：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病；聖人不病，以其病病，是以不病。」這就是清楚的示現和證明。

老子《道德經》思想是以化解人間糾葛來暢通天地的無限，它雖然不同於儒家的創造性和積極性，但依樣可以成就自然與人文的可久可大。老子的哲學是解套的哲學，它不

一定能創造歷史的新猷，也不一定能夠肯定文化發展的方向，但是他們適時的反向思考，的確能讓世人從過激的奔競中冷卻以復歸原有的自在，也能爲你我提供無何有的新天地，使大家在洒然冰釋下，再度欣賞到性靈與世界的美麗。

老子深刻感受眞常大道的無限生機，由此體認到天地人我本是整全而遼闊的，也是均衡且和諧的，但道在人間又常常被忽略或遺忘，那是由於人們有意無意地自我膨脹，以致造成了一方的獨大，因此才產生種種的災難和不安。如今爲了補偏救弊，就唯有世人務先放下我執而回歸於本然的素樸，才能恢復四海的祥和以永保長宇大宙的安好。這種「以其終不自爲大，故能成其大」（《第三十四章》）的智慧，其實就是「道常無爲而無不爲」（《第三十七章》）的實現原理，亦即「道法自然」的具體實踐。從上所言，我們深信老子《道德經》思想之能充分揭發「自然」與「無爲」的道理，無疑爲人類前途的開拓，點了一盞光亮的明燈，而《道德經》中所蘊含之教育哲學實亦據此而有、據此以興也。

#### 四、老子教育哲學之內容

老子《道德經》思想是一種生命的學問，它莫不以天下蒼生爲己任，再再關心著世人在當下的生活世界中將如何體現眞實、見證永恒而完成自我；就此而言它乃屬於實踐性的智慧。事實上，老子《道德經》思想對於人類的示範作用，並不以知識、技藝的學習爲最重要的訴求，亦非僅僅在乎人的性向專長如何獲得重視和發揮，而是特別著眼在教化人心、提撕人性以充其極朗現生命理想的義理上，這亦即所謂「成德之教」的原始要終。

成德之教意即教育之道在於感化人間成就德行，老子《道德經》教育哲學的義涵因此而被證實。成德之教的本意

乃是以人格的示範來感動另一個新的人格，以精神的召喚來引導深一層境界的開拓，所以成德之教的「教」應該是教誨或啓迪，如果當它爲一種理論或教條，則差之遠矣。

成德之教若分解地說，它應該包括三個重要的介面或課題：一是實踐的目的，亦即理想人格的境界，二是實踐的工夫，亦即體道證德的修養，三是實踐的主體，亦即生命內在的依據，這三個介面構成老子《道德經》教育哲學的主要內容，其彼此之間亦連結成一個解釋學的循環（hermeneutic circle），今且一一說明其所是。

### （一）實踐的主體

成德之教，就是關於人如何證成其內在的應然性／真實性的一套修養的典範和教誨。成德之教既將提醒我們，如何面對自己、看清自己和期待自己，也要啓示我們，如何開發自己、提昇自己和實現自己；依前者而說，成德之教是生命的學問，從後者來看，則是實踐的智慧，但不管是生命的學問或實踐的智慧，成德之教首先要關心的，就是成德如何可能的主觀根據或主體性問題，亦即具有具體義和實踐義之德行主體的問題，（註6）相形之下，抽象的思維我或是非具體義的認知主體，在成德之教中就不是第一義。

相對於儒家之以道德爲內容的實踐主體，則何謂老子《道德經》思想中所指陳的實踐主體，就似乎很難掌握，甚至能不能將「主體」這個觀念應用到老子思想中，也是一項爭議，因爲主體原含有本質、自我等意思，老子卻向來主張無我無執，（註7）所以兩者間終究難免存在著緊張的關係。然而老子《道德經》的思想畢竟是生命的學問和實踐的智慧，其乃具有實存性格，此固不必多說，至於有關實踐的根據以及生命的本真等問題，儘管不像儒家那樣亭當明白，但也一樣有其洞見而不能被忽視才對。

老子思想若誠然爲牟先生之詮釋，乃是以「無」的作用來保住天地人我的話，那麼牟先生所言：「道家是以作用層作實有層看。」（註8）、「道家只有作用層，沒有實有層。……道家只有一層，以作用層上所顯示的『無』作爲本體，兩層不分，合而爲一。」（註9）凡此莫不就是我們了解道家之實踐主體的最好線索了。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於道家而言亦是同一個情形，亦即道家仍然是以作用的「無」充當內在的真實，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「蕩相遺執，融通淘汰」的開放胸襟。然而假如客觀實有的本體對道家「無執的存有論」而言只是一種姿態的話，那麼這個開放的胸懷、無執的境界，無疑就是道家真正的本、道家最真實的一面了。

老子思想純粹就是要消融、要解構、要衝決一切，即使是被固定內容化的主體亦不放過，所以老子對於類主體義的「心」只能用「知不知，上」來形容，（註10）只能說此一「不知之知」的心是「虛」是「靜」，而不能像孟子那樣主張道德實有義的心體或性體，莊子雖然另外好像還有「中」，但這個「中」仍然是就「是非兩行以應無窮」而顯，仍然是從「無門無毒，一宅而寓於不得已」而來，所以都沒有離開無掉或化解的本義，（註11）也都只是處處顯其無執之妙用的心境而已，若然者，則以道家之主體即不主之主的體，其真宰實即無宰，其真君實即無君，不亦可乎！

### （二）實踐的工夫

儒家肯定人有內在的道德主體，所以儒者相信基於道德理想的自覺與開創，任何人都可以充實豐沛地壯大其自己，但道家卻不如是。道家雖然沒有反對自我應該成長，不過他

們更相信，人的偉大並不在於踵事增華、多多益善，而是在於能夠撤除藩籬、接納一切，所以老子《道德經》強調「爲道日損」（《第四十八章》）、強調「既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。」（《第八十一章》）道家也沒有儒家的樂觀，他是真切體驗到人間是不完美的、人生是有病痛的，所以他願意以醫者父母心的慈悲來展現它的教義和關懷，因此《道德經·第七十一章》說：「夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」

道家講的大宗師是偏重治療保健之功能的醫師，而不是儒家之偏重人文化成義的天地君親師。道家發現到人間最大的不完美是彼此的對立和抗拒，人生最大的病痛則是自我的堅持和計較，而這種病徵其實都是來自於人的執著造作，那對治的良方就有賴於大家的放鬆、放開、放下與放平了。放鬆、放開、放下與放平其實就是將自我從不服輸的緊張中釋放出來，釋放出來其實就是回到原有的素樸天地中而得大自在，這個道理也就是《道德經·第二十八章》之所說：「知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，爲天下式；爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷；爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。」

至於對於實踐的歷程及其步驟和秩序，也是有其深淺遠近本末終始的一定的條理，像在《道德經·第五十四章》老子說：「修之以身，其德乃真；修之以家，其德乃餘；修之以鄉，其德乃長；修之以國，其德乃豐；修之以天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。」即是最好的例證，只是老子不必然完全像儒家那樣，純然從家庭倫理的培養及維護做起，而是著重在空曠心靈的由小而大，由大而化。

### （三）實踐的目的

成德之教的實踐目的指的是聖人境界的證成。筆者以前在比較這兩家的人文精神時，就曾經說過：儒家是建構，道家是解構；儒家是挺得住的理想，道家是放得下的智慧；儒家的優點是能夠創造以出新，道家的好處是可以醫治而護持。現在若再就聖人的境界做比較，則可以一言以蔽之地說：儒家的聖人是有所爲，道家的聖人則是無所執。

道家的聖人就是從無執無爲的實踐中，充其極朗現「無」的智慧的人。「無」的智慧創發於老子，然老子之「無」的智慧，並不是撤除一切、讓萬有歸乎死寂的虛無主義，更不是消極避世、視蒼生百姓之苦難如土芥的木頭人哲學。相反地，他志在提供可靠的方法以爲糾結的人間尋出路，他雖然不像儒家那樣想「人文化成於天下」，想創構倫理的社會使「老者安之，朋信信之，少者懷之」（《論語·公治長》），然而能夠讓天下每一個人「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」（《道德經·第八十章》），依然是他最大的期望，所以他是另類的人道主義者。說他另類，是肇於他不主張買進，反而勸人要解套。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「無爲」，那麼後者就是一切自然都能然其所然的「自然」，亦即是「無不爲」。

其實一個人在壓力釋放的同时他就立即是自由了，不但如此，掙脫桎梏和重獲自由本來就是一體的兩面，它們只是遮詮和表詮的不同而已，所以無爲應當即是無不爲，老子「無」的智慧就是這種「無爲而無不爲」的智慧，有人說老子是以無爲爲手段，無不爲才是最後的目的，（註12）這恐怕不完全恰當。

總而言之，儒家的聖人因爲是有所爲，所以能夠裁成輔

相、參贊化育，道家的聖人則由於是一無所執，自然不會有儒家那種豐富的道德成就，但是道家的聖人完全能夠敞開心胸、無執無對，像《道德經·第十七章》說：「常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」《第二十三章》又說：「道者同於道，德者同於德，失者同於失。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。」《第四十九章》也說：「善者吾善之，不善者吾亦善之，德善；信者吾信之，不信者吾亦信，德信。」莫不再再展現著這種寬大和諧的氣度，因此可以給出更多一分的尊重和包容，更能開拓廣大自由無礙的空間，讓天地萬物處乎其中都能各安其位、各適其性而得其所哉，就道家如此之「功成事遂，百姓皆謂我自然」（《道德經·第十七章》）而言，當然也是具足一番大功德的。

## 五、結論

在我國以儒家道家為軸心的傳統思維中，天地人我的存在和關係原是渾然一體的，其為一有機性的整全互依乃均衡、和諧而不可斷然切割者。基於此義，所以任何一個能夠充其極實現自我的人格，當亦必是統貫浹洽宇宙萬有、並與之共生共榮的整全人格。換句話說，人是以萬有共成之場域中的一分子而出現，他的實存則是因為其能呼應存有的召喚、進而開顯天地宇宙的無盡奧藏，人的真正主體性洵非封閉的個殊性，究其實是對比於他者（the others）並求彼此融通的互為主體性或主體際性（inter-subjectivity）。老子據此而有體道證德之主張，並以聖人為教化之理想、人格典範，是故他並非教育否定論或教育無用論的同路人，相對的在他的思想中其實具有一套胸有成竹的教育思維。

老子《道德經》的思想深具治療學的性格，他對文明的

弊病特別表達了強烈的不滿，但是最後的目的，卻無不希望每一個人都能夠在當下的生活世界中，具體而圓足地感通物我、和諧世情以成就長生久視的人間。職是之故，老子《道德經》思想對於世間的關懷與期許，乃是無庸置疑的，筆者之所以堅持道家仍然屬於某種另類的人文主義而具消融及解構的特徵，亦即據此而論，而老子《道德經》所蘊存之教育哲學的義涵亦緣此可得。

老子《道德經》的思想從教育的觀點看乃是成德之教，它並因此而分別對成德之依據的生命主體、成德之顯顯的修行工夫和成德之圓現的境界目的做出該有之貞定，並將其義理特色聚焦在「無」的觀念上；換句話說，老子以為實踐的主體乃是無所執的開放心靈，實踐的工夫側重在人為造作的消融化解上，而最高境界的實現則莫過於精神空間的無限延伸以接納肯定尊重包容一切的存在並與之共生共榮；老子並以此乃言復返於生命當由知病以治病、治病以去病、去病而無病的意義治療以求回歸原初的自然美好，亦即主張淨除有執有為之負累以重拾無執無為自在。舉凡老子《道德經》中教育哲學之義涵從此大可昭然若揭，而誤解老子之自然與無為致將《道德經》思想當成反教育之宣言者，從此蓋當不再置其喙也。

### 註釋

註1：詹棟樑《教育哲學》，台北市，五南圖書公司，一九九九年，頁二一三。

註2：楊啓亮《道家教育的現代詮釋》，湖北，湖北教育出版社，一九九五年，頁三一六及頁八。

註3：陳超群《中國教育哲學史：第一卷》，山東，山東教育出版社，二〇〇〇年，頁二〇五—二〇六。



註4：賈馥茗《先秦教育史：中華文化與教育的源流》，台北市，五南圖書公司，二〇〇一年，頁五一四—五二〇。

註5：歐陽教（主編），《教育哲學》，高雄市，麗文文化公司，一九九九年，頁一七。

註6：此處「德行」一詞係廣泛地說，並不僅限於倫理道德的意義。蓋德者得也，凡是我們藉由具體的修行實踐而在生命價值或生命意義上有所獲得，皆可謂之「德行」，若然者，我們之修行實踐其如何可能的主觀根據理當就是「德行主體」。

註7：例如老子在《道德經·第二十二章》曰：「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」〈第四十九章〉曰：「聖人無常心。」莊子則於〈逍遙遊〉提出：「至人無己，神人無功，聖人無名。」〈齊物論〉並曰：「吾喪我。」

註8：牟宗三《中國哲學十九講》，台北市，台灣學生書局，一九八三年，頁一四五。

註9：同前註所揭書，頁一五四。

註10：老子《道德經·第七十一章》曰：「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。」

註11：老子《道德經·第十六章》說：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」莊子〈齊物論〉

說：「彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮，故曰：莫若以明。」〈人間世〉說：「乘物以遊心，託不得已以養中。」

註12：劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》，台北市，東大圖書公司，一九九七年，頁一一七—一二三。

\*RH2543

2015百年校慶系列 —— 黃梅英油畫個展

# 荷的奏鳴曲



時間：2015年12月8日~2016年1月15日  
（開放時間：am 9:00~pm 18:00）  
地點：國立中央大學總圖書館藝文走廊(B1)  
桃園市中壢區中大路300號  
與畫家有約：展出期間每周一下午 2 ~ 4 時  
（12/14, 21, 28// 1/4, 11）

國立中央大學圖書館敬邀