

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

論老子無為思想的人生哲學

研 究 生：張 煥 撰

指 導 教 授：陳 德 和 博 士

中 華 民 國 103 年 5 月 8 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班
碩 士 學 位 論 文

論老子無為思想的人生哲學

研 究 生：張 煥

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)：尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 5 月 8 日

摘要

老子以為生命之有限與存在之困頓，來自於人的有心有為，因為人的有心有為，這個世界就變成了有限的世界，是以提出無為思想作為開拓生命無限之實踐進路。「無為」並非放任、不做事、不管事或一無所為，更不是消極的不主張發揮人的主觀主動性，而是無心自然的為，是不以有為、有執的心念去貪求事物本身之外欲加的名聲、利益、財貨，是打開心胸而因應隨順於天地萬物之間。

人性中深蘊各種慾望，因著本位思考方式之主觀價值判斷的自我意識型態，致使世間的紛擾不斷，貪婪的本性顯露無遺。無為思想即在消解人性的嗜欲，使生命沒有人為造作、沒有窒礙與執著。無為思想是老子處世哲學的原則，由無為開展的各項功夫，如虛靜、柔弱、不爭、無我、無知、無欲、和諧等，具體到行為方式上，則體現為一種「為而不爭」的智慧。無為思想不僅僅是一種生命智慧，一種行為方式，更是一種精神品格的躍昇，它的真實底蘊最終是透過人的精神品格體現出來的，而集中呈顯為「無為而無不為」之道德實踐。

無為的目的是為了有為，無為以有為為前提，在老子的無為思想中，無為與有為互相依存，密不可分，而且無為最終也還是要歸結為有為，老子的「無為」是不擅自妄為，是善待自己、善待別人，是像水的美德那樣灌溉滋潤萬物而不與萬物爭利。老子的思想博大精深且自成體系，只要吾人針對老子核心思想與基本精神加以脈絡的順通，便能有效把握老子思想的精要。

關鍵詞：老子、無為、虛靜、柔弱、知足

論老子無為思想的人生哲學

目 錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒 論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一 研究動機.....	1
二 研究目的.....	4
第二節 研究範圍與材料.....	6
一 研究範圍.....	6
二 研究材料.....	7
第三節 研究方法與論文架構.....	11
一 研究方法.....	11
二 論文結構.....	14
第二章 無為思想的基本理論.....	17
第一節 無為思想的義旨.....	17
第二節 無為思想的依據.....	24
一 現實的依據.....	24
二 超越的依據.....	30

第三節 無為思想的延展	40
一 順承性的延展	40
二 異向性的延展	45
第三章 無為思想的人生實踐	52
第一節 守柔不爭	52
第二節 致虛守靜	62
第三節 知足寡欲	72
第四章 結 論	82
參考書目	87



第一章 緒論

人生的困頓來自於人有心有知，心知的執著成為我們之於事物的判準。當一切落入了自我本位思考方式之主觀價值判斷後，便把本來是一體的天下二分。因著二分，形成了意識形態的對抗和情感的破裂，限制了自己，也束縛了別人。老子無為思想來自於人生深刻的體驗，通過「無為」解消掉有心有知，進而開顯「無不為」，也就是先通過了「無」，才能朗現「有」。¹即根本上要人實踐無為，以歸於道之無不為。

第一節 研究動機與目的

一 研究動機

近代科技文明的高度發展，資源的取得越來越容易，人類也越來越為所欲為地挑戰大自然，使得天地人我間的整體和諧共命結構受到莫大的傷害與威脅。儘管科技的成果使我們的物質生活獲得極大的便利與享受，但人類精神生活卻日益貧乏、苦悶、抑鬱，各種心理疾病因而不斷滋生。

想要在當今社會生存下去不困難，各種物質享受也很容易獲得，但是我們心中常有「人生的意義是甚麼？」、「人生的目標該是甚麼？」的疑問，而這些問題正不斷困擾、啃噬著現代人的心靈。王邦雄先生說：

¹ 牟宗三先生說：「無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，『無』不是個存有論的概念，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁91。牟宗三先生又說：「有就是無限妙用、虛一而靜的心境的矢向性，用道德經的話講就是微向性。『常有，欲以觀其微』之微。一有微就有一個方向，即微向性，一有微向性就有突出。無限心原是虛一而靜，無聲無臭，沒有任何朕兆的，微向性就代表端倪朕兆，就在此處說有。這是完全主觀地，就無限心境的微向性說有，不是客觀地由存在上講。道德經首章說『常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微』。常無句即剛才所說無的境界，『其妙』其指道。心境不單單要處在無的狀態中以觀道的妙，也要常常處在有的狀態中，以觀道的微向性，反過來說微向性就是道的有性。道德經通過無與有來了解道，這叫做道的雙重性。道隨時能無，隨時又有微向性，這就是道性。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁97-98。

當今人類所面臨的最大難題，莫過於生命意義的遺忘以及生命理想的喪失，而其最大的原因又來自人類自己的妄目自大、膨脹過甚以致造成失焦和失衡。如今能夠讓人類自我拯救的，不當是科學科技的再發明，而是精神心靈的重新復甦。²

對於心靈的空虛、無所依靠，甚而百病叢生，王邦雄先生又說：

我覺得我們的心靈世界與外在自然世界，已同時失落，我們的精神被封閉了，生命窒息了，所謂精神價值與道德理想都不能講，人都不再能擁有自己、擁有這個世界，人變成一個旁觀者。所謂旁觀者，就是精神流浪的人，不講價值，不說莊嚴，只在漂泊無依中追求哀愁與美感。³

方東美先生認為道家具有將有限的宇宙點化成無窮的境界之超脫精神，他說：

中國人的才能，不是寄託在科學的理性思想裏，也不在宗教情緒的熱誠上，而是在一種超脫解放的藝術精神。所以才能夠把形象上面有阻礙的東西統統剷除，然後而展開一種開放的自由精神境界，可以把有限的境界點化了成為無窮。尤其是道家，特別富有這一種精神。他處在有限的境界裏面，能夠破除有限，而通達到無窮的前頭。所以道家在出發的時候，就是破有限，入無窮；然後在無窮空靈的境界裏面縱橫馳騁。⁴

說明心靈的問題可由道家哲學得到解決。老子做為道家學派的創始者，其思想的智慧歷久彌新，其精簡的語句與深刻的提醒，可作為人生意義反省的指標，

² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁11。

³ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁159。

⁴ 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北，黎明文化事業，1983年，頁184。

更提供了時下世人身心靈困惑的指引，實是當今世人困境的解救良方。正如余培林先生所說：

老子具有無上的智慧，因此他對所有事物往往有深入一層的看法，他能透過事物的表象，直探其底蘊，而提出和一般常識完全不同的主張。在表面上似乎違反常理，不能為一般人所接受，然而背後卻含有極為深刻的道理。⁵

經典的認定與形成需要經過長時間的考驗、歷史不斷反覆的印證，而其內在的特質及外在之機制相輔相成，確實值得我們反覆不斷的閱讀、理解、詮釋。曾守正先生說：

經典成為經典，往往需要經過一段漫長的稱說引述與傳播詮釋的過程，讓文本價值從相對性逐一確立為絕對性，即構成權威。所謂的「漫長」不妨透過時間與空間來檢視。以中國的儒家經典「六經」為例，文本是透過集體的（非一時一人一地）形式寫書，然後匯集編纂成書（約在戰國末，漢代初期）；並通過不斷的閱讀、理解、詮釋而取得權威地位（漢代立有學官），其又反身刺激新起的閱讀、理解、詮釋（延續成後世經學史的傳統），雙向激盪。至於其被確定為經典，乃透過外在機制與內在特質相互配合。外在機制即為社會、政治、經濟、教育等等機制，內在特質則為思想或情感在發現與論述上的原創性。⁶

本文即是以《老子》作為道家傳統經典，進行哲學詮釋。試圖從老子哲學中尋找人生的意義，探討生存、生活、生命，使人在生活中能反省著自己的生活，

⁵ 余培林，《新譯老子讀本》，臺北，三民書局，1998年，頁8。

⁶ 曾守正，〈經典、去經典、重讀經典—大學通識教育中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》，第387期，2007年9月，頁52。

在生命中能意識到生命的意義。生命的意義並不在物質擁有的競逐，而是在人生諸多經歷的多項選擇中，你想形塑自己成為怎樣的人。你如何給自己的生命定位，使自己與生命能調和，而開展出有意義有價值的人生，以消解人生的種種困頓。

老子哲學是智慧的經典，其思想內涵豐富厚實，值得吾人一再詮釋、探討，期能將經典的智慧內化於吾人生命當中，以消除、化解生命中的諸多障礙。繁華世界的功名利祿常誘使人失去自我的把持，因著對外界物質無止境的慾望無法節制，致使這些誘惑與失度禁錮、磨難著人們的心靈。

老子哲學中的無為思想對「過度人為化」的社會現象提供了一種反省及治療，如何在生活中落實精神的修養與道德的實踐，以期能達到精神心靈和諧，進而天地人我和諧，此一人生課題即為本論文寫作的動機。

二 研究目的

老子所處之時代是晚周紛亂的天下，問題來自「周文疲弊」，⁷加以貴族普遍驕奢淫腐，法令繁多如牛毛，苛政暴戾如猛虎，各國因私利互相侵奪篡殺。老子深感於亂世的原因不在於制度之不良，而在於制度之不足以為治，因為制度使用了很多人為的因素，與天道形成對立，因而破壞了大道自然的秩序與和諧，也造成了社會的亂象。

老子以超越人類本位的思考方式，主張避免矯揉造作以符合天地之本然，因此以「自然」為思考的前題，提出「無為」來對應「有為」的時代問題，誠如劉笑敢先生所云：

⁷ 牟宗三先生提到：「周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它作『周文疲弊』。諸子的思想出現就是為了對付這個問題。這個才是真正的問題所在。它不是泛泛的所謂社會問題，也不是籠統的民生疾苦問題，它就是這個『周文疲弊』問題。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁60。

老子哲學以自然為中心價值，以無為為實現中心價值的原則性方法，以道與德為自然無為提供形而上的論據，以奇正相依、正反互轉的辯證法為自然無為提供經驗性的支持。⁸

反觀現代社會，功利價值觀已遠遠超越人性原有的生命價值觀——如何去開發自身的潛能，如何去實踐生命的價值；「成功」一詞的定義已僅是在追求名望、權勢、金錢、地位之上。平淡生活漸漸被社會一般價值觀視為低下貧乏的生活型態，人的欲望無止境的漫延，生命價值與尊嚴已然脫離生命本質的需求，致使現代文明精神病態現象叢生不已。

老子哲學興起之旨趣在於反省現實人生的困頓，並試圖就精神的修養與道德的實踐，去打開即有限而可無限的可能之路。老子無為思想對「過度人為化」的社會現象提供了一種反省及治療。正如陳德和先生所說：

一個人如果能夠澈底化掉自我之執著的話，那麼他勢必可以悠遊自在於人間且所遇皆宜，像這種成就就是「無心而為」的具體寫照，亦即是老子「無為」的真諦。⁹

而對於與自然對立的失序狀況，陳德和先生再提及：

所謂人為造作其實就是違背生命之虛靜自然的種種表現，譬如人之有夸奢慕外、跌宕馳放、機巧識辨和偏執固取等等的心思情識，就是這類的失常傾向，而它的可怕後果莫過於造成專斷、傲慢、固執、偏頗、敵對的不良行為，形成人間社會與個人生命的一大病痛。老莊思想原是不忍天下蒼生有此沉疴，所以才提出去甚、去奢、去泰、去執、去礙等等「無為」的主

⁸ 劉笑敢，《老子》，臺北，東大圖書公司，1997年，頁2。

⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁103。

張，來替世人療傷止痛。¹⁰

本論文將以老子「無為」思想的意涵來探討人生哲學，希冀尋得突破人生困境之道，再現生命價值的貞定及生命理想的重建。

第二節 研究範圍與材料

一 研究範圍

本論文的研究範圍由老子守柔不爭、致虛守靜、知足寡欲的無為思想出發，並以生活上的實踐為首要。老子思想博大精深，雖然《老子》僅為五千餘言，然其理論內容十分豐富，不管在形上思想、人生價值、生命實踐等層面，其見解均有獨到之處，經歷時空的變遷而歷久不衰，具有相當的價值與意義，值得我們一再的以老子哲學思想為主軸，來探討人生的各面向問題。

牟宗三先生開啟了當代有關老子哲學作為「主觀境界」的詮釋架構。¹¹陳德和先生說：「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。」¹²本文在老子

¹⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁120。

¹¹ 牟宗三先生以「主觀境界」說，或「境界形態的形而上學」，展開對老子「道」的理解，將道內在於我們的內心，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〉與〈第七講道之「作用的表象」〉。與牟先生形成對比的主要是唐君毅先生之「客觀實有」說，或「實有形態的形而上學」。唐先生以六義貫釋來詮釋道，六義中除了第二義為實義之外，其他五義皆為虛義，必須與第二義相貫通，才能徹底掌握道之原貌。實義乃指道之作用為形而上實體所蘊含之義，而唐先生堅持「形上道體」的優先性，並且認為「形上道體」乃吾人直覺所對的客觀實有，遂將唐先生對老子形上義理所詮構的理解系統，名之為「客觀實有形態」的形上學，以有別於牟宗三先生所提出的另一項詮釋系統—「主觀境界形態」的形上學。參閱：袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁47。

¹² 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁2。又陳德和先生在頁38中提到：「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。」

義理的詮釋部分，採用牟宗三先生「主觀境界形態」的詮釋系統，亦即陳德和先生人間道家的進路，並且再參考其他大師所提出的思想立場，如錢穆、吳康、方東美、唐君毅、徐復觀、程兆熊、張起鈞、嚴靈峰、羅光、黃錦宏、勞思光等多位前輩學人之詮釋，每位大師的思想各有其特色與論述，都是本論文論述的重要參考依據，文中若有引述，其出版資訊皆詳列於參考書目欄。

本文之進行，力求能契合《老子》之意，參採諸家見解，以豐富且貼近對於《老子》的理解。文中的論述主要以老子「無為」思想為主軸，分別從無為思想的基本理論以及人生的實踐應用二層面展開討論。首先，本文討論老子所處的时代面臨的重要時代課題，並由此掌握老子思想之發生背景。其次，本文藉由老子無為思想中的幾個重要觀念，一方面指出老子哲學乃屬於實踐智慧，其形上學與修養論是一體之兩面；另一方面，本文除關注上述議題開展論述之外，亦藉因現代文明引發的心靈困境，尋求老子思想給出良方解藥之可能。

二 研究材料

有關老子其人其書的年代問題，歷來爭議不斷，而年代先後的不同意見，對於老子思想的認識與理解也會有所影響。關於《老子》成書年代的看法可概分為三種：一是主張「早期說」，認為老子在孔子之前，是以《老子》約成書於春秋末年。二是主張「中期說」，認為老子在孔子之後、莊子之前，《老子》的出現在莊子思想之前。三是主張「晚期說」，認為老子在莊子之後，《老子》成書於戰國末年。¹³以上三種成書時代的看法，本文以為老子當在孔子之後，時間應是處於春秋戰國之際。

依據牟宗三先生的主張，諸子百家之興起乃針對周文疲弊而發，而且通常必先有正面的主張才會引發反面的檢討，那麼老子對於仁義禮智的反省，應當可推論老子在孔子之後。陳德和先生在其〈略論老子的年代與思想〉一文中，¹⁴對於

¹³ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁33-34。

¹⁴ 參閱：陳德和，〈略論老子的年代與思想〉，《鵝湖學誌》，第22期，1999年6月，頁182-183。

老子思想的年代有以下之看法：

- (一) 《老子》書中用「吾」、「我」三十五次自稱之詞。而且用韻等文體頗為一致，全書內容一致，無矛盾之處，應為一人之作，即老子本人。
- (二) 牟宗三先生認為諸子百家的興起都是對應周文疲弊而來的，且通常必先有正面的主張才有反面的檢討，所以對周文採肯定立場的孔子應在「反者道之動」的老子之前。
- (三) 周文疲弊是春秋以來的事實，那麼要說一個大教道家，一直要到戰國中期才開始對已經發生數百年的事實作出反應，這實在是不太合情理。換句話說，老子也不可能距離孔子太遠，所以將其定位在春秋末年至戰國初期的「春秋戰國之際」才是最合理的。

由於這段思想活動應該不會離開孔子的年代太遠，因此不適合下推至戰國中期以後，定在戰國初期應較為合適，甚至是春秋末年至戰國初期之際。陳德和先生說：

《道德經》對儒家的批判是鐵錚錚的事實，換句話說，老子蓋以為儒家之盛言聖智仁義乃有其不充分、不盡意者，所以必須接受反省和檢討，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中反儒、非儒的論調。就此以論，老子思想的確是出現在儒家之後，老子的年代也應在孔子之後，甚至我們還可以依同樣的方法再進一步推斷，老子更當在墨子的後面，理由是《道德經》中曾經講過「不尚賢」、「絕巧棄利」、「其鬼不傷人」等等，凡此亦都是和墨子思想相對反者。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。¹⁵

¹⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁35。

在 1973 年湖南長沙馬王堆漢墓帛書《老子》甲、乙本之出土，¹⁶提供了學者與今通行本作比對參考；1993 年又有了湖北荊門市郭店楚墓《老子》甲、乙、丙三種不同寫本竹簡的出土，¹⁷這也清楚的顯示出《老子》在當時，已有同時流傳幾種不同抄本的情形。郭店竹簡《老子》對於《老子》成書年代的考據，具有重大且決定性的意義。帛書《老子》的出土，對於研究《老子》以及道家思想的學人帶來相當大的震撼及影響，不論是在校勘學或思想史都是別具意義的，不但有助於糾正古籍之錯字奪句、錯讀誤分，和順通難解之文句外，¹⁸也可拿來比較古本與今本中老子思想之異同，能藉而窺見《老子》在哲學史上的發展。針對馬王堆帛書《老子》的內容，陳鼓應先生說：

《老子》學專家嚴靈峰教授在肯定帛書為「歷史上所保留珍貴古物」的同時，曾評論說：「如果就其內容加以探討，帛書《老子》卻具備了偽字、脫文、衍誤、錯簡之種種缺點，明白地說：……，但卻不是最好的版本。」我很同意這種看法。¹⁹

而郭店楚墓《老子》雖然是至今發現最早的抄本，然而斷簡殘篇，未免有文獻不足之虞。到了東漢，出現了河上公的注本，及至曹魏，王弼注《老子》，即今所見的《老子》八十一章本，是為通行本。

《老子》雖僅五千餘言，然而歷來各家文獻註釋版本眾多。陳德和先生指出：

¹⁶ 魏元珪先生說：「按一九七三年長沙馬王堆第三號漢墓出土的帛書《老子》有兩種寫本，以篆書書寫者被稱為甲本，以隸書書寫者被稱為乙本。甲本不避劉邦之諱，其抄寫年代當在劉邦稱帝之前，乙本避劉邦之諱，而不避劉盈和劉恆的諱，其抄寫年代當在劉邦稱帝之後，劉盈和劉恆登極之前。」魏元珪，《老子思想體系探索》（上冊），臺北，新文豐出版社，1997 年，頁 182。

¹⁷ 〈甲本〉現存竹簡 39 枚，共寫有 1090 字。〈乙本〉現存竹簡 18 枚，共寫有 389 字。〈丙本〉現存竹簡 14 枚，共寫有 270 字。由於竹簡《老子》的殘缺，我們不能見到這個較古文本的全貌，並且就現在的資料來看，竹簡《老子》似乎並非完善的文本，其中有多處的誤字與脫文。71 份竹簡中，就有 20 餘簡出現錯字，比例相當大。參閱：丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，臺北，萬卷樓圖書公司，1999 年，頁 3。

¹⁸ 例如，《老子·三十一章》曰：「夫佳兵者，不祥之器」，歷來對於「佳」字之解說都視為難事，而強為之解。但是帛書《老子》作「夫兵者，不祥之器」，於是千百年來之疑難，豁然而解。

¹⁹ 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書公司，1993 年，頁 108。陳鼓應先生接著說：「個人以為，王弼本是迄今為止最好的一個本子。」

從韓非《解老》、《喻老》兩篇以來，兩漢以迄清朝，解《老》、注《老》者超過 330 家。各家學者都以自身所學詮釋《老子》五千言，其中或以佛解老，或援佛入道，也有將《老子》視為神仙丹道之寶典，更不乏把《老子》解為陰謀詭詐之兵書，洋洋灑灑各有所發揮。²⁰

其實，根據嚴靈峯先生的研究，古今中外專著約有一千七百餘種，現存者八百五十餘種；其中計：漢文八百餘種，日文二百二十餘種，高麗文二十五種，越南文三種，其他外文譯著，總共二百二十餘種。²¹本文為能有效掌握老子思想，之於《老子》文本的詮釋以王弼《老子注》為主要詮釋依據，此傳統的通行本是魏晉時王弼定稿完成。²²魏晉玄學道家的代表人物及作品主要指的是王弼之注老與向郭之注莊，牟宗三先生說：「王弼之注老，向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙義多所發明，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。」²³因此可知王弼注《老》所受之肯定。牟先生又提出他對王弼注《老》的看法，他說：「王弼對於老子，確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅。其注文雖不必能剋應章句，（本非剋應章句而注解），落於章句上，亦許有謬誤，然大義歸宗，則不謬也。」²⁴也就是王弼對老子思想的注解能掌握到基本義理，所以，王弼《老子注》可以是研讀《老子》的主要參考。

本論文中王弼注《老》之通行本以樓宇烈校釋《王弼集校釋》為主要參考引用的內容。而帛書老子及郭店竹簡本，雖有謬誤或脫落處，仍有與通行本作相互

²⁰ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2009年，頁38。

²¹ 嚴靈峯先生考據外文譯著中包括：英、法、德、義、俄、荷蘭、西班牙、瑞典、丹麥、捷克、保加利亞、芬蘭、土耳其、拉丁、希伯來等諸國文字。參閱：嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北，正中書局，1996年，頁2。

²² 參閱：魏元珪，《老子思想體系探索》（上冊），臺北，新文豐出版社，1997年，頁180-181。魏元珪先生說：「今案《老子道德經》舊本，流傳最廣者，不外『河上公』，與『王弼』二種。河上本近民間系統，文句簡古，其流派為景龍碑本，遂州碑本與敦煌本，多古字，亦雜俚俗之語。王本則近文人系統，文筆流暢，其流派為蘇轍，陸希聲，吳澄諸本。多善屬文，而參錯一己之見，故與古《老子》相遠。」

²³ 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1996年，頁10。

²⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁127。

印證的價值，以期能對本文的詮釋更加完整。帛書老子參考資料有陳錫勇先生之《老子校正》、許抗生先生之《帛書老子注譯及研究》。郭店竹簡本參考丁原植先生之《郭店竹簡老子釋析與研究》。此外，當代學者之注釋，如王邦雄先生之《老子道德經的現代解讀》、吳怡先生之《新譯老子解義》、陳鼓應先生之《老子今註今譯及評介》、余培林先生之《新譯老子讀本》、嚴靈峯先生之《老子達解》，諸如此類都是本論文的參考研究材料，文中若有引述，其出版資訊皆詳列於參考書目欄。

本論文的資料蒐集，主要來自南華大學圖書館、國家圖書館藏書及其學位論文區哲學類的論文，並以現代學者專書的注解與闡釋，以及前人研究過的期刊論文，加以個人的認知、體會，期能探究老子「無為」思想的真正意涵。

第三節 研究方法與論文結構

一 研究方法

中西哲學各具有不同的方向和型態，牟宗三先生認為中國哲學是以生命為中心，²⁵是生命的哲學，是實踐的哲學。²⁶方東美先生亦有相同的看法，他說：「中國的哲學從春秋時代便集中在一個以生命為中心的哲學上，是一套生命哲學。」²⁷中國哲學的研究方法有許多，而之於老子哲學的研究，方東美先生提出了他的看法：

²⁵ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1963年，頁8。牟先生說：「中國哲學以『生命』為中心。儒道兩家是中國所固有的。後來加上佛教，亦還是如此。儒釋道三教是講中國哲學所必須首先注意與了解的。二千多年來的發展，中國文化生命的最高層心靈，都是集中在這裡表現。對於這方面沒有興趣，便不必講中國哲學。對於以『生命』為中心的學問沒有相應的心靈，當然亦不會瞭解中國哲學。以西方哲學為標準，來在中國哲學裡選擇合乎西方哲學的題材與問題，那將是很失望的，亦是莫大的愚蠢與最大的不敬。」

²⁶ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1963年，頁7-8。牟先生說：「以客觀思辨理解的方式去活動固是一型態，然豈不可在當下自我超拔的實踐方式，現在存在主義所說的『存在的』方式下去活動？活動於知識與自然，是不關乎人生的。純以客觀思辨理解的方式去活動，也是不關乎人生的，即存在主義所說的不關心的『非存在的』。以當下自我超拔的實踐方式，『存在的』方式，活動于『生命』，是真切於人生的。」

²⁷ 李煥明，《方東美先生哲學嘉言》，臺北，文史哲出版社，1999年，頁31。

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。²⁸

方東美先生特別強調要以老子的立場去瞭解老子，也就是「以老解老」的研究方法。本文的研究方法將依據此立場，首先以《老子》全書前後文的對比參照，求得全面解釋的一致性，並認識原經典由生命實踐所彰顯的價值，因著中國哲學的特色，探討如何將《老子》觀念落實在生命的實踐中。本論文嘗試以傅偉勳先生所提出的「創造的詮釋學」為主要的研究方法，²⁹作為撰寫的依據，通過原經典文字詮釋經典的思想內容。之於「創造的詮釋學」傅先生如是說：

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的原原本本的意思。在「蘊謂」層次，我們更進一步探問：「原作者可能想說什麼？」或：「原典可能蘊含哪些意思意義？」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

²⁸ 方東美，《原始儒家與道家》，臺北，黎明出版社，1993年，頁200。

²⁹ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1998年，頁223-224。提到他在1974年12月初旬，於哥倫比亞大學「亞洲思想與宗教」教授研討會，首次公開他的「創造的詮釋學」主張，不久其講稿也在英文《中國哲學雜誌》中刊載。1984年3月，在臺灣大學文學院演講「創造的詮釋學」，是對此之正式中文學術演講。後又以中文發表了一系列相關的論文。

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甚麼？」）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的教義侷限性或內在難題，而為原思想家解決他留下未能完成的思想課題，亦即「創造的發展」（開來）。³⁰

就傅偉勳先生所言，創造性詮釋學研究方法應以五個步驟完成：1.實謂—首先要澄清文獻已經陳述的主張。2.意謂—探討原典的內在意涵或原作者之原意。3.蘊謂—就文獻內容探究作者或文獻本身可能蘊含卻尚未說明的意思。4.當謂—針對文獻內容的思想理路而言，作者的思想體系應該有何發展。5.創謂—不僅是對原理論的批判與反思，還應要求在前人的基礎上更進一步，即是對前人理論的承繼與超克。

「創造性的詮釋」已廣泛使用於中國哲學的研究方法中，於此袁保新先生特別提出：

³⁰ 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話》，臺北，文津出版社，1994年，頁134。袁保新先生更條列出合理之詮釋所必備的形式條件：「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該有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則。」袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1984年，頁77。

「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批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定更為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提升到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。³¹

所以一思想理路之研究及詮釋，必須要求能呈現其思想系統的一致性，如此才能前後貫通的如實展現出原經典的思想。因此，本論文除以王弼注《老子》為參考之外，更期能依據此理念，儘可能以《老子》原典透過「以老解老」的方式來詮釋，裨以不偏離經典的原意。

二 論文結構

本文之架構，以老子無為思想為核心，以研求人生之真相，藉老子之智慧，呈顯人生之自在自得之道。全篇寫作結構分為四章：

〈第一章〉緒論。為本文做初步之介紹，本章分為三節。〈第一節〉：研究動機與研究目的。以《老子》進行哲學詮釋，試圖從老子哲學中尋找人生的意義，探討生存、生活、生命，使人在生活中能反省著自己的生活，在生命中能意識到生命的意義。老子哲學是智慧的經典，其思想內涵豐富厚實，值得吾人一再詮釋、探討，期能將經典的智慧內化於吾人生命當中，以消解掉、消融掉生命中的諸多障礙。本文試以老子「無為」思想的意涵來探討人生哲學，希冀尋得突破人生困境之道，再現生命價值的貞定及生命理想的重建。〈第二節〉：研究範圍與研究材料。本文的研究範圍由老子守柔不爭、致虛守靜、知足寡欲的無為思想出發，並以生活上的實踐為首要。本論文的資料蒐集，主要來自南華大學圖書館、國家

³¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1984年，頁62。

圖書館，及其學位論文區哲學類的論文，並以現代學者專書的注解與闡釋，以及前人研究過的期刊論文，加以個人的認知、體會，期能探究老子「無為」思想的真正意涵。〈第三節〉：研究方法與論文架構。本文嘗試以傅偉勳先生所提出的「創造的詮釋學」為主要的研究方法，作為撰寫的依據，通過原經典文字詮釋經典的思想內容。本章分為此三節略論本文之方向與藍圖。

〈第二章〉無為思想的基本理論。「無為」思想是老子哲學中一個非常重要的概念。老子思想是來自於人生深刻的體驗，是一種人生的覺悟與超越，是高度精神生活的境界，而其真正的實現原理在「無為」，本章分為三節。〈第一節〉：無為思想的義旨。探討老子無為思想之生命智慧與生活實踐。老子的無為思想具高度精神境界，是生命的智慧，亦為生活的實踐，無為並非無所作為，而是反對刻意妄為、逞強而為。不僅具有「化掉人為造作」的功夫實踐義，亦包涵「無心無執的為其所為」的主體境界義。「無為」是在功夫上無掉人為的虛偽與造作。老子哲學修養功夫的觀念源頭就在「無為而無不為」的運作原理。「無為」是一種處事的態度及方法，「無不為」是指「無為」所產生的效果。由是可見老子並不消極的反對人的努力，他仍希望能有積極的為（而非妄為）。人的行為若能服膺道的規律，即能在天人之間建立和諧的關係，也唯有如此，才能確保「無不為」的化育。〈第二節〉：無為思想的依據。包含「現實的依據」與「超越的依據」。於現實的依據中分三部分探討，分別為「周文疲弊」、「戰禍頻仍」與「嗜欲好利」。老子哲學的出發點就在於為崩解的價值體系尋求最終的依託處，是以價值為取向的，藉由價值根源之澄清，重新安立和諧的人間秩序和一切萬物的關係，期能為黎民百姓通往幸福之道作一指引。老子哲學是以「道」作為整體學說的核心理論，「道」的提出不是為了解決諸如萬物之來源等宇宙論問題，而是為了提供一現實生活有效的實踐方法，此一方法即體現在「無為」中，是以「道」為無為思想之超越依據。〈第三節〉：無為思想的延展。包含「順承性的延展」與「異向性的延展」。老子之哲學，根本上要人「無為」，以歸於道之「無不為」，無為思想之順承性的延展包含了諸多人生實踐之修證，將於第三章中更進一步探

討之。無為思想之異向性的延展，就「黃老之無為」與「淮南道家之無為」探討之。

〈第三章〉無為思想的人生實踐，老子無為思想的實踐功夫著重在有違自然的人為造作之化除，尤以心知之執著與算計為最，其為人生的種種困頓之來自，若能放下執著、放開算計，那麼生活自能悠遊，生命自是坦然。本章分為三節。

〈第一節〉：守柔不爭。老子提醒人們凡事要順其自然，不要一味地強取豪奪，行事以利萬物為出發點，所「為」不要參雜了人為造作的目的性，仿效水無心之「善利萬物而不爭」，學習聖人之「為而不爭」，在成己中成物，也在成物中成己。〈第二節〉：致虛守靜。老子認為人的生命之有限及生命存在之困頓，皆因有心、有為、有知、有欲所致，因此應藉由主體的修養功夫，以開通即有限而可無限之實踐進路。唯有「虛靜」的心靈才得以培養出高遠之心志及真樸之氣質，也唯有此心靈，才得以導引出深厚之創造能量。因著心之致虛守靜，開出生命之微妙玄通，回歸生命之素樸本真。〈第三節〉：知足寡欲。世人往往只知不顧一切地、貪得無厭地謀求外在之名利與地位，並且過分強調物質生活的舒適，卻輕忽了內在之精神涵養，終陷身心困頓之境。老子提醒世人要修德養性，化掉物欲之奔競爭逐，減少身心之困擾，以使心靈澄澈得以歸於純樸。

〈第四章〉結論。老子的無為思想，是以其極具智慧之哲思與萬事萬物相應；「無為」之智慧，透過「守柔不爭」、「致虛守靜」、「知足寡欲」等實踐功夫，化解掉一切之有為有執及妄求貪取。本章中將〈第二章〉、〈第三章〉之內容加以歸納，以老子無為思想之生命智慧的理論基礎與功夫實踐作一回顧，以為本文之總結。

最後之參考書目，將古典文獻略依年代順序排列，當代專書及著作則依姓氏筆畫順序排列，合著則列於後，期刊及單篇論文依姓氏筆畫順序排列，學位論文亦依姓氏筆畫順序。

第二章 無為思想的基本理論

老子思想來自於人生深刻的體驗，是一種人生的覺悟與超越，是高度精神生活的境界，而其真正的實現原理在「無為」。透過「無為」以開顯「無不為」，也就是通過「無」之體以朗現「有」之用。這個「無為」是生活的實踐修養功夫，它不是消極的無所作為，而是通過不主動干涉萬物之生長，放下讓開、消解人為造作、崇尚自然，以作用的保存來達到生命價值的實現。「無為」是生活的實踐，是生命的智慧。

第一節 無為思想的義旨

「無為」是老子哲學中一個非常重要的概念，在《老子》中出現非常頻繁，有十二次之多：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」（〈第二章〉）、「為無為，則無不治。」（〈第三章〉）、「明白四達，能無為乎？」（〈第十章〉）、「道常無為而無不為。」（〈第三十七章〉）、「上德無為而無以為；下德為之而有以為。」（〈第三十八章〉）、「吾是以知無為之有益。」（〈第四十三章〉）、「損之又損，以至於無為；無為而無不為。」（〈第四十八章〉）、「我無為而民自化。」（〈第五十七章〉）、「為無為，事無事，味無味。」（〈第六十三章〉）、「是以聖人無為故無敗，無執故無失。」（〈第六十四章〉）、「夫惟無以生為者，是賢於貴生。」（〈第七十五章〉）、「聖人不積，既以為人己愈有，既以與人己愈多。天之道利而不害；聖人之道，為而不爭。」（〈第八十一章〉）。

牟宗三先生指出，老子之「無為」是針對「有為」而發。¹換言之，若老子

¹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於有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在『有為』，『有執』也。故二十九章：「為者敗之，執者失之」。注云：『萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣』。而六十四章則云：『為者敗之，執者失之。是以聖人無為，

哲學要處理的課題是針對周文疲弊所造成之亂象，那首要的功夫即是要無掉種種虛假造作，即是得將徒具形式的禮樂教條和聖智仁義一舉化除。透過「無為」之汰淨瀟除，讓萬物回歸其位，以期復得天清地寧的價值秩序。換言之，「無為」是以「無」之境界保障萬有之存在價值。老子云：「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。」（〈第五十七章〉），河上公注：「我修道承天，無所改作，而民自化成也。我好靜，不言不教，民皆自忠正也。我無徭役徵召之事，民安其業，故皆自富。我常無欲，去華文，微服飾，民則隨我為質朴也。」²其好靜、無事、無欲都有「無為」的義涵，陳鼓應先生說：

事實上，「好靜」「無事」「無欲」就是「無為」思想的寫狀。「好靜」是針對於統治者的騷亂攪擾而提出的；「無事」是針對於統治者的煩苛政舉而提出的；「無欲」是針對於統治者的擴張意欲而提出的。可知「好靜」「無事」「無欲」都是「無為」的內涵。如果為政能做到「無為」，讓人民自我化育，自我發展，自我完成，那末人民自然能夠安平富足，社會自然能夠和諧安穩。³

「無為」是在功夫上無掉人為的虛偽與造作。老子哲學修養功夫的觀念源頭就在「無為而無不為」的運作原理。「無為」是一種處事的態度及方法，「無不為」是指「無為」所產生的效果。由是可見老子並不消極的反對人的努力，他仍希望能有積極的為（而非妄為）。人的行為若能服膺道的規律，即能在天人之間建立和諧的關係，也唯有如此，才能確保「無不為」的化育。

「無為」簡而言之，就是一個「無」字。老子思想的「無」是要吾人化解對事物的執著，要能不執著，就必須先將自我設定的標準取消掉，所以「無」並非

故無敗，無執，故無失」。是故遮者即遮此為與執也。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁162-163。

² 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁71。

³ 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁33-34。

有而復失的「無」，亦非無而有待的「無」。「無為」的「無」也非「空無」之「無」，而是指無掉人為造作，不給出標準，也就是不違背自然，不造成對立。

要瞭解道必須先瞭解「無」，道是以「無」的作用為出發點，「無，名天地之始；有，名萬物之母。」（〈第一章〉），即清楚點出「無」是最根源的，天地就是從那裏開始了運作流轉。牟宗三先生對「無」有如是之看法：

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。⁴

老子思想中的「無」，是希望能化掉人為的有為妄作，回歸事物的本性本貌。老子說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉），此處的「絕」、「棄」不是從實有層去否決「聖智仁義」，而是期望通過「無」的作用層來化掉多餘的有為妄作，得以回歸「見素抱樸」的境界。所以，老子思想是以「無」作本，以「無」為體，而拓展出的「無為」是著眼於作用層的功夫義。

牟先生提出：「無沒有存有論的意味，但當『無』之智慧徹底發展出來時，也可以函有一個存有論，那就不是以西方為標準的存有論，而是屬於實踐的，叫實踐的存有論。」⁵當提及存有論時，是站在西方哲學的立場，依照希臘的形而上學的存有論而言，而中國的哲學是實踐的哲學，實踐所表現出來的就是灑脫，

⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁146。

⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁93。

就是無為，主要是化解生命的造作，以達到生命自我實踐的重要修養功夫。是以牟宗三先生稱之為實踐的存有論。牟先生又說：

從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。無首先當動詞看，它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」不是個存有論的概念，而是個實踐、生活上的觀念；這是個人生的問題，不是知解的形而上學之問題。⁶

老子看出周文疲弊的時代問題在於人的虛偽造作，這「虛偽造作」等同基督教的「原罪」、佛教的「業識」，而老子直指眼前，就是有為的「造作」，也就是有為的「造作」使得人無法自由自在，這的確是人生所面臨最重大之課題。

對於「無」，依據牟宗三先生的精闢見解，陳德和先生將之歸納為三個主要的重點：一、「無」當動詞看：乃無掉、解掉、消融掉的意思。老子觀察到世人一有為有作就必定引起計較和爭議，於是提出了化解的智慧——無為，希望大家放下我執，回歸原有的純真和逍遙，同創共生共榮的大和諧，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

⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁91。

體大用，使老子的哲學相應如理。⁷

老子的「無為」思想具高度精神境界，並非無所作為，而是反對刻意妄為、逞強而為。「無為」是生命的智慧，是生活的實踐，不僅具有「化掉人為造作」的功夫實踐義，亦包涵「無心無執的為其所為」的主體境界義。陳德和先生說：「無為的當下隨即是無限的自由與自在。」⁸消解人為造作、崇尚自然，開啟無限之心靈世界，使物我得以復歸生命的真常價值及天真美好。

老子說：「道常無為而無不為。」（〈第三十七章〉），王弼注曰：「順自然也。萬物無不由為以治以成之也。」⁹王邦雄先生作了詳盡的疏解：

「無」就是無為，無心才能無為，所以「無」就是無心無為，沒有標準，沒有要求。所以，我無心無為，才能無不為，「無不為」是什麼？無不為就是「有」。所以道是通過它的無為，才能夠開出無不為。無為就是無心無為，無不為即是實現一切的有，這叫「道常無為，而無不為」。¹⁰

「無為」與「無不為」是「體用一如」，是互相連動的，無法分開，否則易淪為權術運用或權謀思想的謬誤之說。陳德和先生說：「兩者只是遮詮和表詮的不同而已。」¹¹如果僅是「無為」，那真成了死無，完全失去作用；如果僅是「無不為」，則因其無本，是以無法「無不為」，所以「無為而無不為」是謂「玄」，和「道法自然」互相應和，順從「自然」就是「無為」。

人無為而自然無不為，聖人無為而百姓無不為，天地無為而萬物無不為，使天地人我歸於自然的和諧暢達，是謂無為而無不為。

吳怡先生指陳出老子書中「無為」的六個義涵，他說：

⁷ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，1997年，頁36-37。

⁸ 陳德和，〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，第406期，2009年4月，頁38。

⁹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁91。

¹⁰ 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁183。

¹¹ 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，樂學書局，2001年，頁75。

歸納《道德經》全書，約有以下六義：(一)不爭：「聖人之道，為而不爭。」(〈第八十一章〉)。(二)不生事：「使夫智者不敢為也，為無為，則無不治。」(〈第三章〉)。(三)不逞己能：「為而不恃。」(〈第二章〉)。(四)因物性：「我無為而民自化。」(〈第五十七章〉)。(五)循自然：「道常無為，而無不為。」(〈第三十七章〉)。(六)治於未然：「為之於未有，治之於未亂。」(〈第六十四章〉)。¹²

吳怡先生所做的歸納，顯然與牟宗三先生之見解是相容的。吳先生接著做了總括性的說明：

從以上六點來看，老子的無為，並不是什麼事都不做。相反的，卻是以極為高明的方法來處理事物。這種方法有二：一是從德上，做到無欲、謙虛；一是從智上，把握事物的要點，解決問題於未然之前。所以他們雖然是「為」，但他們沒有私欲，「為」得非常自然，「為」得非常簡要，等於「無為」。¹³

是以要明白「無為」並非無所作為，而是反對刻意妄為，如此才不至於望文生義，曲解了老子「無為」的真正用意。老子說：「為無為，則無不治。」(〈第三章〉)，又說：「道常無為，而無不為。」(〈第三十七章〉)。由是可知，《老子》中的「無為」不是消極的毫無作為，反之，老子的智慧乃在於清楚看見事物之成展，往往受限於人為造作的破壞，進而毀於有心的刻意妄為之中。是以，老子哲學之「無為」是要治療、除去「有為」之病，其用意在於透過「無」的工夫，裨使諸般有心妄為能解消於無執之「道」中。

人的生存需求有限，欲望卻是永無止境，常常為了滿足慾望而汲汲營營，老

¹² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁15。

¹³ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁15。

子提醒我們自問反省，沒有了這些「有」，是不是會更輕鬆、愉快呢？原來生命中的困頓，是來自於太多的人為造作。因此，無為並非是消極的無所作為，而是通過不主動干涉萬物之生長，以作用的保存來達到生命價值的實現。

老子所處的時代是晚周紛亂的天下，他提出最根本的方法，是以「無為」的心回歸自然，不虛假造作，不扭曲禮法道德的真實義，亦不執著於仁義禮智的表象，如此才得顯現出真正的道德價值，進而解消生命的困頓。徐復觀先生說：

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常久，這是老子思想最基本的動機。¹⁴

老子思想是懷著醫治和護持之心為天下百姓進行療傷止痛，老子哲學當可理解為「具存有學理趣的文化治療學」的意涵，¹⁵讓人們在命限中，開展出化解的生命智慧。老子多次提醒世人，人為總是短暫，自然才得常久，¹⁶人生總歸衰損，天道才能永恆，應該要學會放下執著，崇尚自然，回歸生命原有的素樸天真。

老子思想之所以以「無為」為要，是在不斷叮嚀著我們：敞開胸懷，輕鬆放

¹⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁327。

¹⁵ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁201-202。袁保新先生說：「將老子哲學理解為『具存有學理趣的文化治療學』乃作者多年來蘊育的一個想法。主要在表示兩點，一是老子的形上學與西方形上學不同，它關懷的實在界是以人作為行動中心所輻射出去的人文世界，而非順『對象之一般』所思考的存有物世界；二是老子哲學作為一套文化哲學，與儒家不同的是，它的精采在於批判、治療，而非積極的建構，『道』主要是以『無』的性格出現，充其極可理解為價值的實現原理，而非創造原理。」

¹⁶ 《老子·第二十三章》：「希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？」

下，快樂自在地享受原有自然的美好。

第二節 無為思想的依據

一 現實的依據

老子思想約在春秋戰國之際，¹⁷當時的時代背景是「禮的僵化與刑的肆虐」、「大規模的戰爭，各國競相吞併，生命呈現無比的卑弱」、「工商業的興起，欲望普遍增長，民心為之浮動」、「士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮」。¹⁸是以老子思想是對於社會紛亂導致人心浮動的省思。陳德和先生說：「老子所面對的時代是一個戰亂頻繁、人命飄搖、價值失序的時代，而如何在這動盪不安的時局裡澄清混亂的價值秩序，重返價值之源來支持生命的活動可大可久。」¹⁹可見老子思想誕生之所自。

方東美先生說：「中國人哲學思想的出發點，是要把握一個整體生命，在生命的交叉點上，把理想價值的世界——所謂精神領域——會歸到生命中心裏面來；然後對於物質世界上的一切條件，一切力量，也拿生命的進程來推進，以它來維繫生命，變成生命的資糧。」²⁰老子面對當時社會混亂的價值秩序，主張要返回生命起源的本質，試圖通過返回生命的本源，對治社會的失序狀態。

¹⁷ 陳德和先生提及：「春秋何年結束？戰國何年開始？凡此歷來都有爭議，現在為了論述方便，乃依流行的意見，以《左傳》最後一年、亦即魯哀公二十七年（468B.C.）為春秋末年。以司馬光《資治通鑑·卷一·周記》所載，周威烈二十三年（403B.C.）『初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯』為戰國元年，以此推論，所謂『春秋戰國之際』就是 467—404 B.C.。又秦始皇是在 221 B.C. 統一天下，那麼整個戰國時期前後就是一百八十三年左右，這一百八十三年如果再將它分為初、中、晚三個階段，則 403—343 B.C. 為戰國初期，342—282 B.C. 為戰國中期，281—221 B.C. 為戰國晚期。當然任何的分期都只是為了一時的方便而不必過份地拘泥，但為了認證上的根據和避免莫須有的困擾，將它事先排列清楚也是必要的。」陳德和先生又主張：「司馬遷說：『自孔子死之後百二十九年，而史記太史公儋見秦獻公曰：始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王出焉。』或曰儋即老子，或曰非也，是莫知其然否？」，斐駰《史記集解》引徐廣曰：『實百一十九年。』案：孔子逝於 479 B.C.，據徐廣之說則李儋見秦獻公當在 360 B.C. 左右，惟羅根澤《諸子考索·老子及老子書的問題》……依《史記》〈周本記〉和〈秦本記〉的相關記載，重新斷定為 387 B.C.。今觀太史儋和秦獻公的對話，絕非青澀人語，若以當時年紀為四十或五十計算，則太史儋約生於 424—414 B.C. 之間，屬春秋戰國之際。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005 年，頁 205-206。

¹⁸ 參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2005 年，頁 205-206。

¹⁹ 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，頁 169。

²⁰ 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北，黎明文化事業，1983 年，頁 177。

老子哲學的出發點就在於為崩解的價值體系尋求最終的依託處，是以價值為取向的，藉由價值根源之澄清，重新安立和諧的人間秩序和一切萬物的關係，期能為黎民百姓通往幸福之道作一指引。而老子思想背後更有個基本的洞見，就是自由自在。²¹人生難免遇有難關、險阻，這些全是因自我的迷執（有為）而起，能學得放下（無），學得不算計（無為），取消人為的錯失，生命就會變得坦然，生活自是優游自在。

老子無為思想是因應當時的時代環境和社會亂象所產生，其思想也是對當時種種社會、政治現象的反省與深刻檢討。老子無為思想的現實依據——時代的問題，以下分三部分探討之：

（一）周文疲弊

春秋戰國時代，社會失序，周文徒具形式，甚而成為窒息生命的桎梏，其外在的、形式的、虛偽的、不具備真生命的禮樂流於造作，對生命的自由自在反成阻礙、束縛。如此的時代背景，老子因是提出「無為」，試圖匡正時弊。陳德和先生指出：

「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。²²

老子批判當時的禮制云：「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；

²¹ 牟宗三先生說：「道家背後的基本精神是要求高級的自由自在，他那個自由不是放肆，不是現在這個世界所表現的這種自由。它是一種高級的修養。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁61。

²² 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁11。

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。」（〈第三十八章〉）。陳鼓應先生提出：

本章談「德」，老子認為不妄為，也不故意表現他的作為（「無為而無以為」），可以稱為「上德」。如果不妄為，但故意表現他的作為（「為之而有以為」），那就變成「下德」了。「上德」者，因任自然，體「道」而行。如果表現「有為」（妄自作為），那就失「道」了。失「道」是有為的結果。失「道」的「道」，即是指自然無為的「道」。²³

道德的外在化即禮，如果遠離內在的真實，人我間並無情感與理想的契合，外在形式的規範便成為虛偽、強迫性的道德，人們因反感而反抗，紛擾隨之而來，所以禮制成為亂的禍首。很顯然的，老子對於周文禮制採取極端的不同情，甚而是反對的態度。其中提及的「無為」與「有為」的區隔，在於是否懷有功利動機，是以老子提出的無為是無心自然的為，而有為是有心造作的為。

造作僵化的制度，流於外在形式而成為扭曲生命的主要來源，無法安頓世道人心。老子無為思想試圖解開「禮」對人們的規範與束縛，讓人們得以從已然僵化之禮樂文制規條中解放出來，使個體生命能重獲自由生機。

（二）戰禍頻仍

老子的時代，諸國軍事競賽激烈，各類型戰爭高頻率地不斷發生，戰火連年，生活安定的基本需求成為奢侈的想望。各國國君只顧自身利益，競相將國力投入軍事競賽，罔顧人民生活。老子對於戰爭為人民造成的苦難，感受深刻。老子曰：「天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。」（〈第四十六章〉）。戰爭的次數、規模與日俱增的情況下，連母馬也得在沙場馳騁，甚至駒犢生於戰

²³ 陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁22。

地。²⁴王邦雄先生說：「天下有道，無心、無為則生成百姓，天下無道，有心、有為則置百姓於死地。人間是生成，還是毀壞？完全繫在當政者的一念之間。」

²⁵是以老子對於當政者因一己私利之「有為」，一方面予以強烈的譴責，另一方面提出良方解藥——無為，欲解救黎民百姓於倒懸中。

老子云：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也。為者敗之，執者失之。」（〈第二十九章〉），又曰：「以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荊棘生焉；大軍之後，必有凶年。善者果而已，不敢以取強。」（〈第三十章〉），又曰：「夫唯兵者不詳之器，物或惡之，故有道者不處。」（〈第三十一章〉）。「將欲取天下而為之」是有心有為，而有心的取天下與有為的治天下，老子以為不僅是不可能達成的，還會帶來適得其反的弊病。其原由在於「天下神器，不可為也」，最大的人為造作就在圖謀以武力打天下，兵凶戰危，完全悖離了道法自然的生成原理。老子認為，戰爭乃不詳之器，以武力掠奪，最後必定還報到自己身上。「天下神器，不可為也」不可為的理由在「為者敗之」，為者意在求成，何以反而落敗？道理即如「飄風不終朝，驟雨不終日。」（〈第二十三章〉）和「企者不立，跨者不行。」（〈第二十四章〉）。王邦雄先生說：「執著造作有心有為，即使是天地也不能長久，何況是人呢？天下本是神器，誰想取天下，誰想為天下，總難逃適得其反的結局。」

²⁶老子觀察到「大軍之後，必有凶年」，凡大軍所到之處，城市形同廢墟，農地任其荒蕪，哀嚎遍野，人民無家可歸而流落天涯。對於戰爭的參與國而言，不論最終是勝利或失敗，同樣都必須付出慘痛的代價。

老子認為真正有道的國君，應省思戰爭掠奪是否為治國之方，自覺的脫離戰爭致強的迷思，人民百姓才得以從綿延的戰火中脫離，讓生命不再因戰爭的摧殘而顯得卑微無依。所以老子說：「善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，

²⁴ 高亨說：「古者戰馬用牡不用牝。天下無道，干戈相尋，牡馬乏絕，牝馬當戎，戰陣在郊。故曰：『戎馬生於郊』。言戎正以見其軍用之物，言生正以見其用牝之實，言郊正以見其戰禍之烈。」高亨，《老子正詁》，臺北，開明書店，1968年，頁101。

²⁵ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁209。

²⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁136。

善用人者為之下。是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。」（〈第六十八章〉）。老子認為戰爭並不能真正獲得心目中以為的利益，相對的，「不爭」，才是真正使百姓歸服之道。老子跳脫了戰爭必須經過搏鬥方能獲勝的觀念，提出「善勝敵者不與」的看法，「不與」即不與之爭，而自亂陣腳，這才是「善勝敵者」。

王邦雄先生說：「『善』由致虛守靜的修養功夫而開顯，……從「為士」、「征戰」、「勝敵」與「用人」，皆以『道』為依歸。天道『有生於無』的實現原理，引入政治是『無為而治』的智慧，導向用兵則是『不爭之德』的妙用。」²⁷老子認為，對治時代困境的方法，並非是實現稱霸天下的帝王功業（有為），而是不攪擾人民的安定生活（無為），才是使百姓自然歸服之道。

（三）嗜欲好利

在政治的無能與禮義的虛設下，原本以農立國的純樸社會，開始接受貨利的引誘，²⁸價值觀也隨之改變。在貨利的引誘下，欲望普遍增長，民心隨之浮動，社會強烈轉變的衝擊與種種強大的引誘中，社會短視近利的風氣隨之而起。是以老子說：「是故甚愛必大費，多藏必厚亡。」（〈第四十四章〉），更拋下發人深省的問題：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？」（〈第四十四章〉）。此三大逼問，其答案就在每個人的反躬自省中。生命本身對每個人而言才是具親切感的真實，也才是具重要感的價值擁有，而人們往往為了生不帶來死不帶去的聲名、財富，卻痛失生命本身的自在美好，這不僅是價值的錯亂顛倒，更是存在的迷失困惑。

老子說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。馳騁畋獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以，聖人為腹不為目，故去彼取此。」（〈第十二章〉）。老子並不反對人類本身基本的感官欲求，然而面對社會的動亂與民

²⁷ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁312。

²⁸ 錢穆先生說：「春秋時工商皆世襲食於官，蓋為貴族御用，非民間之自由營業。舊貴族沒落，商賈與軍人二者代之而興。而商業大都市亦陸續興起。……農民漸漸游離耕地，侵入禁地，尋求新生業，貴族不能禁阻。新生業之分化，與民間工業之進步，亦為自由商業促進之一因」。錢穆，《國史大綱》，臺北，臺灣商務印書館，1968年，頁63-64。

心的不安、人們對欲望的強烈追求與永無止境，老子看見脫軌的欲望貪求使人們的行為悖離純真素樸的天性；過度的口腹耳目之欲，因追求色聲香味的刺激而迷失自我，陷入沉迷逐物的危境而不自知。

儘管因商業的發展與社會約束力的減弱，利益的追逐比起過往來得方便且快速，但是人們並未因此而生活得更美好。反之，利益的競逐儘是豐富了少數的商賈，卻使得更多的人民在競相爭利與戰爭中，倉皇失所、顛沛流離。在社會層面，形成民心的失真與盜賊的興起；在國與國之間，則形成各國以利相爭的局面。面對競相逐利的時代亂象，老子提出寡欲的主張，試圖安定浮動不安的人心：

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，使夫治者不敢為也。為無為，則無不治。（〈第三章〉）

人的欲望不可能「無」，所「無」的是「心」的介入，是「有為」的干擾。老子認為對治此時弊必須從「心」開始，是以要「虛其心」。因為心知一起執著，意志必定跟進，而志在必得就會帶出人為造作，天下人民因而走向爭逐賢名、盜取貨利的不歸路。

社會風俗隨人心移轉，人心普遍的機詐奸巧，社會風氣豈有敦厚和睦之可能，人心不是律法所能限囿規範的，若無大道之薰陶孕育及人文的教導感化，社會必瀰漫充盈之嗜欲而交相爭名逐利。所以老子主張「無知無欲」、「見素抱樸」，無執的心靈才能化去有為的造作，寡欲的生活才能停止愚昧的競逐，不爭的涵養才能減少紛亂的惡鬥。王邦雄先生說：「老子主張『無知無欲』（〈第三章〉），與『見素抱樸』（〈第十九章〉），絕非其浪漫性格的片面表露，而自有其對治時弊的用心在。」²⁹老子認為處天下事當然要「為」，但是所為的是「無為」。「無為」是無心的「為」，是自然的「為」，希冀天下人民能在「無為」中「無不為」，

²⁹ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，1980年，頁54。

人人都能活出真實的自己而回歸天生自然。

由以上所探討的現實依據可以看出，老子無為思想是對治春秋戰國之際的人文危機所提出的應對。高柏園先生指出：

老子所面對的是一個戰亂頻仍的時代，是一個價值脫序的社會，是一個意識形態高漲的生存空間。此外，生命的痛苦不是缺乏人文，而是被一種過多人文的僵化觀念所異化，人不再成為自己，人只是虛偽造做的犧牲品罷了。因此，生命安頓之道是不再增益更多的形式，製造更多的虛偽造做，而在絕學無憂，絕仁棄義，絕聖棄智，使生命得到無宰治的自由空間，重新培養生命的元氣。³⁰

面對失序的時代，更象徵著的是失序之背後，乃人生觀、價值觀、世界觀的改變。因此，所要回應的，是反省背後之種種精神內容。是以老子的實踐功夫由「心」開始，面對形同虛設的禮樂制度與變調的道德教條，老子強調要去「有為」，化掉人為造作的有為，即是「無為」。人當居處於無為之地，心守於無為之淵，事盡於無為之能，動宜於無為之時，言語於無為之信，與人於無為之仁，政治於無為之治，得使人生達至虛靜素樸，政治達至自然無為，以恢復生命固有的天真本德。

二 超越的依據

老子哲學是以「道」作為整體學說的核心理論，「道」的提出不是為了解決諸如萬物之來源等宇宙論問題，而是為了提供一現實生活有效的實踐方法，此一方法即體現在「無為」中。《老子》首章便開宗明義提出：「道可道，非常道；名可名，非常名。」（〈第一章〉），王弼注：「可道之道，可名之名，指物造

³⁰ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年，頁229。

形，非其常也，故不可道，不可名也。」³¹此言「道」是無始無終，不變不易的永恆存在，無法藉由有限的語言文字或概念充分而完整的描述、表達。

老子一開始便以「形而上」的方向開講其恢宏的思想體系，道是其心目中的真理，面對動盪不安的時代，老子思考的重要問題是如何能保持穩定，於是提出了「道」。接著說：「無名天地之始，有名萬物之母。」（〈第一章〉），王弼注：「凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。即其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，『萬物』以始以成而不知其所以『然』，玄之又玄也。」³²「道」、「無」、「有」是老子哲學中三個重要的概念，「有」可視為萬物藉以產生、發展和消亡之形而上的根本，「無」則是「有」藉以存在的形而上之依據；「道」是萬物的本源及變化的規律，「無」是「道」的無限性，為「道」之「體」（原則、根本），「有」是「道」的實存性，為「道」之「用」（表象、作用），「體」和「用」是不能分的，因為萬物以「無」為「體」，所以才能「以無為用」。本文探討老子無為思想的存有根源，自是要進一步瞭解其超越的依據——道。

「道」是人的思想依據，是生命安頓之所在，人要遵循道的指引，依從道而行事，是所謂「惟道是從。」（〈第二十一章〉）。以《王弼集校釋》為依據，³³「道」在《老子》中共出現 74 次，陳鼓應先生說：「『道』這個字，在《老子》書上前後出現了七十三次。」³⁴陳德和先生則提出：「『道』這個字至少出現 75 次之多。」³⁵而吳怡先生將《老子》書中的道，歸列出七種意義，他說：

- （一）真常：「道可道，非常道。」（〈第一章〉）。
- （二）創生：「道生之。」（〈第五十一章〉）。
- （三）動力：「反者，道之動。」（〈第四十章〉）。
- （四）周遍：「獨立不改，周行而不殆。」（〈第二十五章〉）。
- （五）規律：「能知

³¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁1。

³² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁1。

³³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年。

³⁴ 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁13。

³⁵ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁92。

古始，是謂道紀。」(〈第十四章〉)。(六) 準則：「孔德之容，惟道是從。」(〈第二十一章〉)。(七) 自然：「道法自然。」(〈第二十五章〉)。³⁶

「道」這個字的義涵極為複雜，得通過章句脈絡的解讀與意義的分析，才能確定。陳鼓應先生說：

老子書上所有的「道」字，符號形式雖然是同一的，但在不同章句的文字脈絡中，卻具有不同的意涵。有些地方，「道」是指形而上的實存者；有些地方，「道」是指一種規律；有些地方，「道」是指人生的一種準則、指標或典範。因而，同是談「道」，而意涵卻不盡同。意涵雖不同，卻又是可以貫通起來的。³⁷

「道」有其超越性，雖吾人用盡所有的符號、語言、敘述、形容探討之，然而所得也僅是「道」的片段理解而以，此即「道」之不可言說、妙不可言之處。老子云：「道沖，而用之或不盈；淵兮似萬物之宗。」(〈第四章〉)，正因「道」是沖虛的「無」，「無」了自己，而「有」了萬物，是謂沖虛無限而奧藏萬物，其深不可測，是為萬物之本源。袁保新先生說：

老子所欲追尋的「道」，不僅是要能安立人間秩序，保存一切人文制作不至於自我否定，而且它必須同時是貞定天地萬物，使其生畜相長無礙的存有學原理。換言之，老子在面對混濁的天下，他所企欲建立的解救之道，不只是一項人間的價值法則，而且也是一項關乎整體存在秩序的存有學原理，或者，更恰當地說，他企圖從存在界生生相續的奧秘中，植立一切價值實現的原理。³⁸

³⁶ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁3。

³⁷ 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書公司，2007年，頁4。

³⁸ 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

是以，「道」是一個最高的存有，是天地萬物的實現原理，更是最高價值的總規範。對於「道」的意涵，過去諸多學者有許多的論述，於其中，唐君毅先生哲學性的說明極具參考性，他說：

道的字原，無論初即導蹈之義，或初即指人所經行之道路，皆連于此人首加以界定。亦皆與人之行有關。此人首，自始即有一可尊之義。故此道之字原，即有可尊之義。又人首之動，全屬於人之主體或主觀，其動所經行之境，則亦為客觀。故道自具由主觀以通達客觀之義。³⁹

唐君毅先生之說明兼具字源之訓詁和開展，於我們對「道」的理解和思索有很大的幫助。

近代知名學者如胡適、馮友蘭、徐復觀、勞思光、牟宗三、唐君毅與方東美等，對於老子「道」的義理都各有其自成體系之詮釋系統，袁保新先生認為，其中以唐君毅先生的「客觀實有形態」及牟宗三先生的「主觀境界形態」最具代表性。⁴⁰袁先生說：

在當代老學研究普遍傾向客觀形上道體的詮釋系統中，⁴¹唐先生之說是思維論析最詳密的，故而學者有鑑於唐先生堅持「形上道體」的優先性，並且認為「形上道體」乃吾人直覺所對的客觀實有，遂將唐先生對老子形上義理所詮釋的理解系統，名之為「客觀實有形態」的形上學，以有別於牟

期，2001年8月，頁17。

³⁹ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁37。

⁴⁰ 袁保新先生說：「只要我們稍微深入的檢視，仍可以在這六種詮釋中歸納出兩種基本的形態，即『客觀實有』的詮釋形態及『主觀境界』的詮釋形態。」袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1984年，頁135。六種詮釋指馮友蘭、方東美、徐復觀、勞思光、唐君毅與牟宗三等六位學者所提出之詮釋系統。

⁴¹ 袁保新先生說：「當代老學中，傾向於將『道』理解為形上實體之學者，為數頗眾，如錢穆先生，嚴靈峯先生，甚至徐復觀先生、勞思光先生、方東美先生亦有類似的傾向。」袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1984年，頁59。

宗三先生所提出的另一項詮釋系統——「主觀境界形態」的形上學。⁴²

以下就唐君毅先生及牟宗三先生所提出的論說要點加以對照，並進一步探討之。

唐先生在《中國哲學原論·導論篇》中，綜觀過去解老、注老的著作，採取「先類辭以析義，再濟以統宗會元之功」之法，⁴³根據《老子》的「道」字的使用情形，找出「道」的根本義，歸納出六種不同的意義，陳德和先生又將此六義做了必要之說明，他認為：一、虛理之道：是做為形式的律則而必須依附在事物的關係或變化中才能相對地出現或被發現者，若沒有事物的存在，那麼它永遠只是抽象或潛存的，是以它並不具備有客觀的、實體的意義。此虛理之道就唐先生義，若特以指陳具普遍性意義之自然律則的話，則它當屬於宇宙論之範圍，蓋老子所用以說明宇宙生化之恆常法則者。二、形上道體：指的是絕對的本真、永恆的存在、超越的實存及一切之所由來的創造者，它既獨立自主又無限豐盈，是為萬有之本體。唐先生所指出之此一具實體義、終極義及基礎義之道概念，當屬於形上學之所積極討論者。三、道相之道：道體本身，理該無相可說，但對比於天地萬物，吾人亦可遮撥萬物之種種相以對顯道體之母、始、玄、妙、沖、無、有、精、微、虛、小、大、遠、逝、反、樸以及不可道、不可名等等相，此亦是在超越的思考和超越的分解下，所提出的對形上之道的形容或描述。道相本依於道體而生，道體如果因其超越性格而成為形上學之課題，那麼道相諸義就當歸諸於存有論之討論範圍。四、同德之道：它就是以「德」來說明「道」，「德」在語義上既通於「性」而有性質、內容之義，又和「得」互訓乃引申出實現、成就等意涵，是以，所謂道之玄德當可指涉道的本質義及作用義，而為一兼具存有論和宇

⁴² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1984年，頁47。繼袁保新先生以「客觀存有論」和「主觀境界論」來形容牟先生與唐先生的意見反差現象外，吳汝鈞先生對此一議題他另外以「實體主義」與「非實體主義」來描述，他說：「道作為一客觀的形而上的實在，這是實體主義。道作為主觀的實踐境界，這是非實體主義。……實體與非實體性是相對反的兩個概念，表示相對反的理論立場。」吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年，頁302。

⁴³ 參閱：唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁368-369。

宙論義之概念者。五、修德之道及其他生活之道：此為具方法論意義和實踐論意義的道概念，理論上它應分屬於知識論和實踐哲學——特別指倫理學和政治哲學——的不同範圍，但從中國哲學之特色說，無乃是以後者為大宗。六、事物及心境人格狀態之道：藉以形容生命人格之理想情況或本真至德者，在儒家、道家之天人合德或天人不二之思維氛圍底下，它無乃具有哲學人類學的性質，然而若將它歸諸於倫理學討論範圍內亦無不妥。⁴⁴

唐先生又認為老子道概念的這六種意義，並非獨立自存而是統貫相連的；客觀來看，此六義中唯有第二種之形上道體義是為老子道概念中的最基礎者。若將老子思想回歸人格教養之學問來看待，即自主觀之修養實踐以論之，則應先有第五、第六等兩種意義的肯定，才能識得此第二種意義之形上之道，並再循序推演、次第掌握其他諸義。唐先生區分老子道概念的六種不同涵義，是見其既超越又內在之性格，並有意顯現人之對於道的體現有其必然性與優先性，及體現於方法上的超言說義、超思辨義，並藉此保住道的存有義與價值義。⁴⁵

依「不可致詰」（〈第十四章〉），唐先生斷定「道」不依理性而建立；「道」具有「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（〈第四十二章〉），唐先生也否定了「道體」是依理論的假設。他認為「道」的建立只有一種可能，即是「直覺」，他說：「老子之所以能直覺道體之存在，則必源於老子自己的心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子修養之工夫。此工夫，吾意謂其要在老子之致虛守靜等。」⁴⁶是以，唐先生認為老子之直覺，乃由實踐之功夫來保證的。之於「道」具形上存有之道和實踐價值之道的問題，唐先生說：「老子所言之生活律，正主要為人順其對自然律之了解而建立；而宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自作主宰之生活律；人之自行建立其生活律，亦為人求其生活，合於形上道體，而使其生活具形上道體之玄德之事，亦即形上道體之

⁴⁴ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁92-94。

⁴⁵ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁94。

⁴⁶ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁389。

表現於人之事也。」⁴⁷ 是以，唐先生以為兩者無所牴觸。一般學者因鑒於唐先生堅持「形上實體」之優先性，且以其為直覺的客觀實有，遂將其對老子形上系統理解的方式名之為「客觀實有形態」的形上學。

另一完整且截然不同的詮釋系統，則為牟宗三先生所提出的「主觀境界形態」之形上學。牟先生說：

境界形態的形上學就是依觀看或知見之路講形上學。我們依實踐而有觀看或知見；依這觀看或知見，我們對於世界有一個看法或說明。這個看法所看的世界，或這個說明所明的世界，不是平常所說的既成的事實世界（如科學所說的世界），而是依我們的實踐所觀看的世界。這樣所看的世界有昇進，而依實踐路數之不同而亦有異趣，……而所謂有昇進有異趣的世界則都屬於價值層的，屬於實踐方面之精神價值的；而若在此實踐方面的精神價值之最後歸趣總是定在自由自在，則有昇進有異趣的世界總歸是一，雖有昇進而亦有終極之定，雖有異趣而亦有同歸之同，而此世界中的萬物即是「物之在其自己」之物，此則為終極地決定者，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，終極的言之，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。⁴⁸

牟先生認為老子形上義理是屬於實踐性格的「境界形態」的形上學，「境界形態形上學」就是透過實踐對價值世界的一種觀照或說明。是以，主觀的實踐心靈若能徹底的自由自在，萬物便能以本來的面目呈現，則主觀心靈與客觀世界即化而為一，主客交融。陳德和先生說：

⁴⁷ 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》，臺北，臺灣學生書局，1993年，頁390。

⁴⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁130-131。

從形上學說，心境之能保證天地萬物的存在，它不啻就是天地萬物的創造原理或實現原理。這種形上學並不是完全依賴外在的實有做第一因，而是從主觀心靈上說。⁴⁹

是以，道其實只是主觀心靈而已，如以此說形上學便可名之為「境界形態的形上學」。牟先生更進一步說：

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，作本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心境上講（主觀心境不是心理學的，而是實踐的）。假如你要了解「無名天地之始」，必須進一步再看下面一句，「常無欲以觀其妙」，此句就是落在主觀心境上說。道家的意思就從這裡顯出來，就是作用與實有不分，作用所顯的境界（無）就是天地萬物的本體。⁵⁰

牟先生認為老子處周文疲弊、禮樂崩壞的時代背景，人們希望能從虛偽造作中解脫出來，是以老子提出了「無為」以對治「有為」。「無為」簡而總持的說法就是「無」。牟先生接著說：「有、無是道的雙重性，道有『有性』，有『無性』。有、無這個雙重性是作用上顯出來的。以無作為萬物的本體，把無當作最高的原理。」⁵¹簡言之，道以「無」與「有」來實踐、呈顯，亦以之作為道的存有之保證。王邦雄先生說：「道既無而不滯於無，是雖無亦有；既有而不定於有，是雖有亦無。老子即由此雙向圓成而說玄，玄就是代表道的雙重性，是超乎絕對與相對的，也就是道的圓成作用。」⁵²而「無」比「有」更先在、更根本，「有」

⁴⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁28。

⁵⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁131。

⁵¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁135。

⁵² 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，1980年，頁79。

生於「無」，「無」實現了「有」。「無」是為首出，「有」若離開了「無」，則成定有、死有，是以老子曰：「有生於無」（〈第四章〉）。陳德和先生說：

老子形上之道之所以為玄、甚至是玄之又玄，莫過於它之具足「無而不無，有而不有，無而能有，有而能無」的不可思議性，然而若再做分析的說明，形上之道的「無」乃是就其自身而言，形上之道的「有」則是就其關聯於天地萬物而言，換句話說，「無」才是體、才是本，「有」則是用、是末。

53

更仔細地端視，「道」就是「既無還有，既有還無，亦有亦無，非有非無」之奇妙而不足以盡其意的超越性存在。⁵⁴而就此形而上之「道」落實到人生層面成為生活的準則，陳鼓應先生說：

當「道」作用於各事各物時，可以顯現出它的許多特性，「道」所顯現的基本特徵足可為我們人類行為的準則。這樣，形而上的「道」漸漸向下落，落實到生活的層面，作為人間行為的指標，而成為人類的生活方式與處事的方法了。這層意義的「道」，已經脫離了形而上學的色彩，猶如從濃雲中降下來，平平實實地可以為我們人類所取法。⁵⁵

可見老子之「道」，其出發點是扣合著現實關懷的。宇宙萬物都在「道」的生、長、左右之中，一切都由「道」而生成，一切也都依照「道」的法則而演變。老子云：「道生之，德畜之。」（〈第五十一章〉），老子所說的「道生」就是「不生之生」，⁵⁶一般所理解的道生萬物，指的是客觀實有的道能主宰性的、創

⁵³ 陳德和，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀—以《老子廣齋口義》為中心〉，《嘉大中文學報》，嘉義，國立嘉義大學中國文學系，第8期，2012年9月，頁163。

⁵⁴ 參閱：陳德和，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀—以《老子廣齋口義》為中心〉，《嘉大中文學報》，嘉義，國立嘉義大學中國文學系，第8期，2012年9月，頁154。

⁵⁵ 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南出版社，1993年，頁14。

⁵⁶ 牟宗三先生說：「何謂不生之生？這是消極地表示生的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。為什麼還說『道生之德畜之』呢？為什麼又說是

造性的去實現萬物，使萬物「生」、「長」。但老子強調「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章〉）。王弼注：「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。」⁵⁷「不有」、「不恃」、「不宰」就是不德，不德才有德，不以「生」之為德。讓開一步，不塞其源，不禁其性，不操縱把持，而讓萬物自己生長。

「不生之生」是提供一個機會、空間，讓萬物自生自長；不操縱把持，讓開一步，讓萬物自由自在地發展。如此地任萬物生其所生，長其所長，此見地、智慧，開拓出一實踐之境界。老子的「不生之生」的功夫論，⁵⁸正是藉由去知、去欲、不主宰、不操控的修養功夫，讓一切萬物回歸到自然之「常道」上，這才是道家的道，所謂的無為，也都可經由此處來了解。

「道」是無人格意志的，它沒有主觀的意圖，或任何的偏好。是所為「天道無親」（〈第七十九章〉）；「道」所發生一切平衡主宰的作用，不過是順乎自然毫不費力的現象而已，因其一切順乎自然毫不費力，所以是「道常無為」（〈第三十七章〉），並且也因其一切都遵循自然進行，而後才能「道常無為，而無不為。」（〈第三十七章〉）。「道」雖在客觀上主宰著一切，但其本身卻一無所作，是以我們當可反之而言：「道」無不為，而實無為。

牟先生對老子整個學說的詮釋，關鍵就在「無」的掌握上，其實踐的形而上學就寄託於對「無」的瞭解，認為老子哲學就是「無」的實踐性智慧，為一修養的功夫及境界。

消極的意義呢？這裡有個智慧，有個曲折。王弼註曰『不禁其性，不塞其源』，如此它自己自然會生長。『不禁其性』禁是禁制，不順著它的本性，反而禁致歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。

『不塞其源』就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁106。

⁵⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁24。

⁵⁸ 吳汝鈞先生說：「就工夫實踐的角度看，道作為一客觀實有的東西，並無意義，它要在關聯到體認它的實踐者的心思方面，才有義意；進一步說，要在屬於實踐者的心思，與實踐者的心思合而為一，才有義意。這意義亦即是道的『用』，或虛無為用；它實踐地在修行者的身上發揮作用，提高他的心境。這用即在修行者的心境的提高中表現出來。這樣說，其實是取消了道的客觀實有的義蘊，而把道收攝到主觀的心思方面來，發揮它的『虛無為用』的作用了。」吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年，頁50。

不管是「主觀境界」或「客觀實有」，是「實體論」或「非實體論」，都無法漠視「無」在道體上的重要意義。我們絕對相信，老子的無為思想是將形上道體落實到人間的具體重要概念之一。

第三節 無為思想的延展

一 順承性的延展

牟宗三先生認為「無為」是對「有為」而發之特殊機緣，⁵⁹因有為包含了生命的紛馳、情緒的起伏及意念的造作，是以每每當行為情緒有為有執，紛紛擾擾便接踵而至，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，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。⁶⁰

老子是反對「有為」的，所謂「無為」是要去除「有為」之病，其用意乃在欲通過「無」的功夫，使種種有心妄為得以消解於無執的「道」中。老子云：「道

⁵⁹ 牟宗三先生說：「『無為』對著『有為』而發，老子反對有為，為什麼呢？這就由於他的特殊機緣而然，要扣緊「對周文疲弊而發」這句話來了解。有為就是造作。照道家看，一有造作就不自然、不自在，就有虛偽。造作很像英文的 artificial 人工造作。無為主要就是對此而發。他的特殊機緣是周文疲弊。周公所造的禮樂典章制度，到春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。因此周文的禮樂典章制度都成了外在的，或形式的，如此沒有真生命的禮樂就是造作的、虛偽的、外在的、形式化的，這些連想通通出現。任何禮節儀式，假定你一眼看他是在外在的，那麼它完全就是個沒有用的空架子。只有外在的、在我們生命中沒有根的、不能內在化，才可以束縛我們；若是從生命發出來的，就不是束縛。道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏，在這個情形之下，老子才提出『無為』這個觀念來。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁89。牟先生對「講無為就函著講自然」又說：「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。……講無為函著自然這個觀念，馬上就顯出它的意義之特殊。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，道家就在這個意思上講無為。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1997年，頁90。

⁶⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1975年，頁162-163。

常無為而無不為。」（〈第三十七章〉）。「無為」是順其自然，王弼注：「順自然也。」⁶¹是「無所執的為」，是無心的為，是自然的為；「無不為」是沒有什麼不是它所為，王弼注：「萬物無不由為以治以成之也。」⁶²是「無所執的為一切所當為」。吳怡先生說：「它的『無為』，就是它的『為』，所以它『無為』，才能『無不為』。」⁶³「無為」的本身即是「無不為」，「無為」是修養功夫，「無不為」才是目的；是通過「無為」的智慧實踐以朗現「無不為」的自然理序。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的心境或沖虛的玄德。⁶⁴

「有為」常使人陷溺於「有執」，因是而帶來造作，此功夫修養要在心上作。老子云：「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。」（〈第十六章〉），心由虛而靜，吾心虛靜，即能生發觀照之妙用；在觀照下，一切萬物各自回歸生命的根本，自能朗現生命本有的自在美好。

老子的無為是相對於有執、有識、有偏積澱淨化而呈顯出的無執、無識、無偏的修養，它的精采在於反省與批判的治療意義。⁶⁵老子認為天下萬物都在不斷變化中，因此不應執著於事物的表象，不必有心有知地為。因著有為，總是落入

⁶¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁1。

⁶² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁1。

⁶³ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁237。

⁶⁴ 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年，頁86。

⁶⁵ 林安梧先生說：「道家的興起，老子書的成立，是針對著周文疲弊而提出的治療方針，這樣的一套治療方針，當可以稱之為『文化的治療』，它是對周文疲弊的治療。」林安梧，《中國宗教與意義治療》（語言的異化與存有的治療—以老子《道德經》為核心的理解與詮釋），臺北，明文出版社，1996年，頁141。

執著的框限中，身心皆困頓，是以老子一再提醒我們要修練無為無執之智慧，無為無執才是常道。

老子之於所面對的時代，深感為政者的橫行霸道，不足以有所為卻又妄自作為，造成人民的苦難。是以，老子提出「無為」的治療針砭，他說：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（〈第五十七章〉）。王弼注：「我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者，崇本以息末也。」⁶⁶「此四者」，指的是「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」；「無為」是不施為，「好靜」是不躁動，「無事」是不製造事端，「無欲」是自然素樸。老子希望世人能拋掉人為的有為妄作，藉以回歸萬物原本的本性本貌。「好靜」、「無事」、「無欲」即是「無為」順承性之延展。

老子認為那些人為造作、刻意妄為的制度有違人性，是以提出「無為」對治之，並警惕我們要克制貪欲有所節制，他說：

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。（〈第三章〉）

為了名位之爭逐，財貨之貪圖，巧詐偽作因是而層出不窮，此是為社會混亂及衝突產生之主因。老子所言之「無知」，並非行愚民之實，而是要消解巧偽的心機；「無欲」，非為滅除自然之本能，而是要抑制貪欲的擴張，這些都是「無為」的實踐功夫。

生命中自是有許多的承擔，重要的是以什麼心情去面對。人的痛苦之產生，並不一定是所面對事情的困難度，而常緣於心情的執著，是以老子曉諭剛強易折，柔弱為強之理：「柔弱勝剛強。」（〈第三十六章〉）、「守柔曰強。」（〈第五十二章〉）、「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（〈第四十三章〉）、「天下莫

⁶⁶ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁150。

柔弱於水，而功堅強者莫之能勝。」（〈第七十八章〉）、「故堅強者死之徒，柔弱者生之徒，是以兵強則不勝，木強則兵。」（〈第七十六章〉）。人生處世之心態若能無心無為的柔弱，便不會招致抗爭、對決，相較有心有為的剛強則更是充滿智慧。

處於自然之道若能無執、無為、無爭，心境自能柔順如水。水之比喻，在老子哲學思想中，有相當重要的分量，他對於水有很深刻之觀察、體會及感受，洞見生命之對立及緊張，正因人的計較與不滿足，是以藉水德之處下、不爭、利萬物為喻，消解由我執所引起的各種偏見、自以為是、有為造作，消解自我的封限，敞開容物的胸襟。老子以水喻道，提醒我們遇事要能隨順自然，如水之遇圓則圓，遇方則方，他說：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」（〈第八章〉）。水最柔弱，也最堅強。生活中難免有勝負成敗，其感慨之強弱則取決於每個人的心，有為有執愈強，喜悅或失落感亦愈強，若能守柔不爭，則無成敗之執亦無所怨尤了。

儒家的道與德是通過「仁」開出來的，⁶⁷老子認為要破儒家之道與德，先得破儒家之仁，是以曰：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」（〈第五章〉）。就老子看來，天地之間一切事物，僅是依著自身之發展規律，以及內在原因而運動成長。「天地不仁」是老子「無為」思想之引申，因天地之「無為」，萬物亦因之生化不竭。「不」是超越而非反對，不仁是指謂無心無執。天地無執，是以實現萬物；聖人無執，才能實現百姓。無心無執，便無了限制；自己自由了，別人也自在了，這便是自「無為」而來的自由自在。

老子又云：「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。」（〈第三十八章〉），老子把「德」分上下，上「德」

⁶⁷ 王邦雄先生說：「老子認為儒家的道與德，是人心所開出所規範的道與德，故在人心的執取下，道變成可道，而不是常道，德變成下德，不再是上德。儒家的道德，是通過仁的發心，發而為義，轉而為禮，仁是根源，義是判斷，禮是通路。此把人的無限可能性限制了。依老子的反省，儒家的道與德是通過『仁』開出來的，此即『依於仁』，道德的根源在仁，所以他先要破這個『仁』。」王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2004年，頁15。

是謂無心之流露，乃無心自然之為；下「德」則是有心的作為，是有心造作之為；而無為和有為之區隔，就在於「心」。他是要我們拋掉知識技藝的限制，提升心靈修養的智慧，去掉人為造作，回歸自然無為，以保存德行之純真。

老子云：「愛國治民，能無知乎；天門開闔，能為雌乎；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。」（〈第十章〉）。從「無知」、「為雌」、「無為」得見老子呈顯「無」的智慧、「無」的境界。生而有、為而恃、長而宰，是人間世俗之德，給出的同時，也織就了對方回報的壓力。「不有」、「不恃」、「不宰」是謂玄德，是天道的德；天道無心，生而不據為己有，為而不恃己功，長而不居己主。「不」是超越、是無執，人間之美好，皆由此而生。

仔細想想，生命的困頓常來自身體感官之欲，致使遮蔽扭曲了生命的自然展現，老子云：「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，故去彼取此。」（〈第十二章〉）。人如果迷失於色、聲、味、名、利各種欲望的盲目追逐中，生命由執著、癡迷而衝向熱狂，何只是人間爭端不斷，心靈也因是成了戰場，害了自己也傷了天下。

因此，老子提出「知足」、「寡欲」的主張，他說：「知足者富，強行者有志。不失其所者久，死而不亡者壽。」（〈第三十三章〉）。人能滿足與否，不在外物的多寡，乃是心中欲望之強弱問題；同樣地，貧富並沒有一定的標準，全在於心中的滿足與否。老子於此鼓勵我們成為心靈生命的富翁，落實在生命的實踐即是無所執的「知足寡欲」。

老子之哲學，根本上要人「無為」，以歸於道之「無不為」，是以無為思想在其整個哲學體系中延展出：無心、無執、無待、無作、無欲、無知、無私、無我、無身、無事、無親、忘身、好靜、不爭、謙退、柔弱、不仁、不德、不爭、不有、不恃、不宰、清靜、虛無等等，更提出「去甚，去奢，去泰。」（〈第二十九章〉）之勸言，此三者一如無心、無知、無為，要天下人不為己甚，知足寡

欲，道法自然。老子期望藉由「無為」實踐功夫之汰瀟淨化，得以消融人世間的種種虛偽妄作，讓天下萬物皆能歸其位，安其所，回復天清地寧的自然和諧。

二 異向性的延展

(一) 黃老之無為

黃老思想是以老子思想為根本依據，以黃帝事功為政治理想所發展出來之統治者哲學，所著重的是尊黃帝，重道法，用禮義，尚無為，一切都是以統治者的立場為思考要點，為一帝王哲學，是謂「黃老之學」，或謂「黃老道家」。

司馬談在〈論六家要旨〉中提及「黃老之學」的特質，他說：「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。」⁶⁸可見「黃老道家」非純然之道家思想，乃是以道家思想為基礎，並揉合陰陽、儒、墨、名、法各家的特長，以因應一切現實變化的學說。

陳德和先生對於「黃老道家」的特色有以下之見解：一、道的實體化：對老子思想之「道」做客觀實有義的發揮，以「精氣」之名形容「道」。指出精氣就是萬物之所以然，也就是天地萬物存在之根據及根源。二、術的多元化：以虛無形之「道」為根據，認為君王應清靜自守、因循無為，處此心境以吸納百學而極成其「上無為而下無不為」的君主南面之術。強調君王應有靜因之術，據此方得以有效統治臣下以創造事功。三、法的必然性：「道」為萬物之超越根據，刑名法度皆因「道」的保證而具存在之必然性，是以學者常有以「道法家」稱黃老之學。黃老在法理學上居自然法之立場，不同於韓非之類於法實證主義之立場，是以有齊法家和秦法家之別。四、君的威權化：黃老帛書視君王為執道生法者，並認為君上臣下、君尊臣卑是理所必然。⁶⁹「黃老之學」將形上之「道」透過「精氣」以將其實體化，把「道生法」的根據轉譯為必然性的因循之道，而非著重於

⁶⁸ 司馬遷，《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，頁 3289。

⁶⁹ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005 年，頁 202-203。

價值的實現。

「黃老道家」重術，是為避免人臣窺探君心而擅主之法，即所謂「人君御臣之術」；而其術並不囿於御臣之術，更是促使國家平安、人主安妥的「治術」。司馬談在〈論六家要旨〉中論及黃老道家之思想要旨，他說：

道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。群臣並至，使各自明也。⁷⁰

黃老思想雖承繼老子的無為思想，然而兩者之於「無為」的理論，由司馬談的語意中可看出其差異。黃老思想的「無為」與「無不為」並無分別，此與老子之「無為而無不為」有所不同。其「其術以虛無為本」是將「無為而無不為」視為術，而老子「道常無為而無不為」是將「樸」、「無欲」、「好靜」、「無事」作為「無為」之內涵，依此而人民萬物就能「自定」、「自化」、「自樸」、「自富」、「自正」天下自能歸於安定。老子云：「為無為，則無不治。」（〈第三章〉），是在消解人為造作的「有為」之規範、限制，讓人民萬物順著自身的才能「生」、「為」、「功成」。《管子·心術上》說：「……君子不愬乎好，不迫乎惡，恬愉無為，去智與故，其應外所設也，其動非所取也，過在自用，罪在變化。是故，有道之君，其處也若無知，其應物也若偶之，靜因之道也。」⁷¹黃老思想是以此操作「無為」的去智與故而成就有道之君。

黃老道家認為政局穩定進步的國家，其刑名法治必然發展成熟。之於黃老思想「無為」之特質，張增田先生提出他的看法：

⁷⁰ 司馬遷，《史記·太史公自序第七十》卷一百三十，頁3289。

⁷¹ 湯孝純，《新譯管子讀本》，臺北，三民書局，1995，頁668。

黃老學作為道家致力於為治之思的一個流派，無為而治是黃老學一貫的宗旨，並彰顯道家的基本立場。借助以天道推明人道的思惟方式，黃老學習慣於將人道置於天道之下進行思考，提出方案，強調「因順」以為用，既講究因道，更強調法天，並衍生出因順活動對象的行為模式。⁷²

可知黃老思想「無為」的主張乃源於對天道之崇奉，並呈現為以法天道為其基本之立場。而天道原則下之「無為」體現了黃老思想基本的價值觀念，張增田先生說：

因天道原則下的無為體現了該學派的基本價值觀念，是為黃老無為的重心。因為「天道」包含著運動規律和對立關係等實質內涵，更便於人事仿效和因循，所以，因天之無為可以解決法道之無為難貫徹的困難。⁷³

黃老思想因天道「無為」，使「無為」有其「不得不為」之特質，形成以「無」輔「有」之狀態，天道的「無為」成了法道「無為」之依據，是為黃老性格之無為。《慎子·民雜》云：「君臣之道：臣事事，而君無事；君逸樂而臣任勞；臣盡智力以善其事，而君無與焉，仰成而已。故事無不治，治之正道然也。」⁷⁴認為君王不必有為，應讓臣下貢獻其智為事盡力，君王當「無為」、「無事」，臣下才能「事事」、「有為」，則無事不治，此為「君無為」之術。又云：「君之智，未必最賢於眾也，以未最賢而欲以善盡被下，則不贍矣。若使君之智最賢，以一君而盡贍下則勞，勞則有倦，倦則衰，衰則復反於不贍之道也。」黃老思想的「無為」是做為政治操作的策略，其實質內容是在「刑名」之確立，只有在「刑名」之客觀律則確立後，君王才得以「無不為」。

黃老思想的「無為」之於老子思想的「無為」，是將老子的「道」落實為「法」，

⁷² 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州，中山大學出版社，2005年，頁282。

⁷³ 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州，中山大學出版社，2005年，頁254。

⁷⁴ 慎到，《慎子》（錢熙祚校正），臺北，世界書局，1975年。

並將法家法治的觀念滲入老子無為的主張，是為老子無為思想異向性之延展。

（二）淮南道家之無為

《淮南子》是淮南王劉安召集賓客所共同完成之集體創作，《淮南子·要略》云：「考驗乎老莊之要。」，即論政治多本《老子》，論人生多本《莊子》。《淮南子》其基本上同於黃老思想之綜合百學以成治術的工具型道家，但它對君王沒有絕對威權的想法，認為君臣之間應有道義關係，君王亦應為民意所代表的法律所節制；而且不視法律為天造地設之必然，反對「道生法」而認為「法出於眾適」，視法律為工具，是為了解決人民之困難及滿足人民之需求，法律僅是手段而非目的，是以有別於黃老思想。陳德和先生為明白區分，名之為「淮南道家」，他說：

憑藉前輩學人研究成果的資糧，又進一步加以比對澄清，認為它原則上是以原始道家如老莊所標舉之無規定的道為有機性源頭，並基於君主南面之術的需要，以此源頭活水去澆洽浸漬百學，使百學皆為其所能用，換句話說，它的基本性格如黃老一系之屬綜合百學以成治術的工具型道家，然而拙文更指出，一者它對國君沒有絕對權威的想法，再者亦缺少視法律為天造地設的觀念，所以畢竟和黃老有別，為了明白這項區分，拙文乃名其為「淮南道家」。⁷⁵

淮南道家天道觀和老子天道觀不同，其道概念以精氣為內容，認為「道」通過「氣」化生萬物；萬物之中，人獨有形、神、氣志。修養之道即在於「自然」、「無為」，自然為實然世界之規律，無為是合自然規律而力行；引申論之，為政之道是為「無為而治」。

淮南道家對於「道」作了如下之說明：一、「道」是獨一無二的無限存在。〈原道訓〉云：「夫道者覆天載地，廓四方柝八極，高不可際，深不可測，包裹天地，……施之無窮而無所朝夕，舒之愔於六合，卷之不盈於一握。」「道」是

⁷⁵ 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年，頁195。

任何事物所不能比擬。二、「道」是事物運動變化的泉源和依據。〈原道訓〉云：「山以之高，淵以之深，獸以之走，鳥以之飛，日月以之明，星歷以之行，麟以之遊，鳳以之翔。」「道」不但超越於萬物之上之外，更體現於萬物之中。三、「道」是宇宙的原初狀態，它化生天地萬物，是自然而然的。〈原道訓〉云：「太上之道，生萬物而不有，成化像而弗宰。跂行喙息，蠃非蠕動，待而後生，莫之知德；待之後死，莫之能怨。」「道」化生萬物是自然的過程，沒有目的和意識。四、「道」無形象而又實有。〈原道訓〉云：「山以夫無形者，物之大祖也；……。所為無形者，一之謂也。……無形而有形生焉，無聲而五音鳴焉，無味而五味形焉，無色而五色成焉。是故有生於無，實出於虛。」無形的、獨一無二的「道」，是有形萬物之根源。⁷⁶對於「道」的理解，與老子最大的不同在於淮南道家帶進了陰陽氣化的思想。〈天文訓〉云：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始於虛霏，虛霏生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡非而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。

空間、時間生出「氣」，「氣」形成天、地、陰陽，天、地、陰陽生出萬物，此為淮南道家中宇宙萬物生成變化的過程。

淮南道家盛言「體道證德」及「天人相應」。「體道證德」即修養論，其刻意強調至人、聖人治世的原則與功業，為道概念趨於健動有為之形態的呈顯，不同於老子之思想。「天人相應」為人生理想，它是一套自然人學的觀念，然而其更著重於聖王如何藉由通天地皆一氣的體悟去感通人心、發令施政，以實現其萬世之帝業。可見淮南道家「定位宇宙，安排人生」之標的。⁷⁷

⁷⁶ 參閱：王邦雄等，《中國哲學史》，臺北，里仁書局，2005年，頁210-211。

⁷⁷ 參閱：陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年，頁201。

淮南道家無為思想主要之呈現為：一、道德無為。道德之行為是自然地利他而非利己之無為；道德行為是自發而且是自然而然的，甚而不以道德為念。二、至公無私。道德之行為是至公至正且無私之大公無為；以公為準而去除自私自利，且全然依道之至公至正而為，以滅損其私智，除去私欲依道而行。三、善惡無為。不道德之行為切莫為之，諸惡無為，為名而為善莫為；淮南道家認為若是有目的為善，則此善非善，且同若為非。

老子思想的無為同時即是無不為，「無為」是「無」，「無不為」是「有」，「無」和「有」共為道之雙重性，「無為而無不為」就是通過我的「無」去「有」萬物。而淮南道家把「無為」當作「不先物而為」，把「無治」解釋為「不易自然」。是以淮南道家之無為是一種「合自然規律而力行」的無為，其認為一個成功的君王，應不以預設的成心去施政或依法行政，且能因時而處當，即是無為。是以淮南道家之無為是不違背自然而為，是應時勢之發展而為。

〈主術訓〉中所提及之無為思想是揉合儒道法三家之無為以建構其特色，是以淮南道家的無為思想具有道家之虛境義，亦具有儒家之有為義，而所一以貫之者為其「精氣說」之根本論，是為老子無為思想異向性之延展。

淮南道家之無為思想雖與老子有所相左，亦有其顯著之特色與貢獻，李澤厚先生說：

《淮南鴻烈》雖然推尊道家，却非常明確地揚棄了道家那種消極地順應自然的思想，對道家的基本信條「無為而無不為」作出了全新的解釋。在它看來，所謂「無為」決不是取消人的積極的行動，不是「寂然無聲，漠然不動，引之不來，推之不往」（《修務訓》），不是「懈怠分學、縱欲適情，欲以偷自佚而塞於大道」（《要略》）。相反，「無為」只是教人不要違背自然的規律去行動，並不是不要行動。合乎自然規律的積極行動，不但不是「無為」思想所反對的，而恰恰是它所要求的。……《淮南鴻烈》已經素樸地意識到了自然的規律性是人的合目的的活動的前提和基礎，只順應自

然規律去行動，人就一定能達到他的各種目的。⁷⁸

淮南道家依據老子的無為思想所改造之無為新論，對於當時經歷春秋、戰國數百年分裂後興起的漢帝國之奠立而言，的確有其必要性。



⁷⁸ 李澤厚，《中國美學史·第一卷》，臺北，谷風出版社，1986年，頁519。

第三章 無為思想的人生實踐

人生是一連串價值理想不斷地實踐之歷程，因人心之有為有執，致使陷溺於名利糾葛而無法自拔，是以老子提醒我們通過生命的反省與心知的批判，幫助自己由執迷中甦醒，從陷溺中超脫，找回失落的生命價值，體現生命的美好。

老子無為思想的實踐功夫著重在有違自然的人為造作之化除，尤以心知之執著與算計為最，其為人生的種種困頓之來自，若能放下執著、放開算計，那麼生活自能悠遊，生命自是坦然。

第一節 守柔不爭

老子的無為思想是對治世俗思想之反省，之於無為思想開展的各項實踐功夫採批判之思維，老子云：「正言若反。」（〈第七十八章〉），河上公注：「此乃正直之言，世人不知，以為反言。」¹是謂正言便如常道，其符合常道之自然守柔無為，然而世人卻以為是偏離正道之反言，殊不知老子之言乃天下人莫不知，卻常又無法施行之針砭。

《老子》五千餘言，充滿人生義理之生命智慧，其「正言若反」是以對反的、遮顯的方式，表達對該事物之正面肯認。其「反」乃表徵反省之精神、批判之意識，非為否定對方、消除異己，而是希望藉由「反」以導出「正」，是以應理解為超越之成全。蔡仁厚先生認為「反」有三種意涵：一、反向而行。老子云：「後其身而身先，忘其身而身存。」（〈第七章〉），後其身者，從不與人爭先，到最後反而名列前茅。忘其身者，不知自私，不知自利，與世無所爭，乃能無災無難而身存。二、循環反覆。老子云：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」（〈第五十八章〉），禍福無門，唯人自招，人受禍而戒懼，慎而行之，自能招福。人享福

¹ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁94。

而驕泰，沉溺而陷之，勢必遭禍。吉凶、休咎、利害，皆循環反覆，無有窮止，慎於取捨而已。三、反者道之動。老子云：「反者，道之動。」（〈第四十章〉）。指出道之內在的對反性，正是道所以能顯發動用的資藉；道之用，可以順勢而行，也可以逆勢而為。正反相生，相反相成，也是道理之自然。老子之於人為造作所釀之災有深刻之體認，是以藉「正言若反」，即通過「無」之智慧以保存「有」。²陳鼓應先生也提出他的看法：

老子認為自然界中事物的運動和變化莫不依循著某些規律，其中的一個總規律就是「反」：事物向相反的方向運動發展；同時事物的運動發展總要返回到原來基始的狀態。下面依次略作說明：一、老子認為任何事物都在相反對立的狀態下形成的：任何事物都有它的對立面，也因它的對立面而顯現。他還認為「相反相成」的作用是推動事物變化發展的動力。二、老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點卻是返本復初的思想，事物的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紛的萬物，只有返回到本根，持守虛靜，才不起煩擾紛爭。³

老子看待萬事萬物的角度與一般世人不同，他著重如何配合道的運行，而處於最自然的位置，在《老子》五千餘言中展現了深刻人生體驗之智慧，倡言回歸自然之道，其「正言若反」乃源自道體之體認，王博先生說：

從《老子》書來看，老子也仍然是從過程的方面來理解道，認為道的自身即表現為一個處在運動過程中的東西，道的運動過程表現出一種法則，這就是「反」和「弱」等（「反者道之動，弱者道之用」），而它們也就構成了人事的準則。⁴

² 參閱：蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北，臺灣學生書局，2009年，頁194。

³ 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁225-226。

⁴ 王博，《老子思想的史官特色》，臺北，文津出版社，1993年，頁201。

依老子的觀點而言，生命之內涵不是看外在呈顯的，而是看內在恆存的；不是看既有的，而是看生成之本原。事物雖有運動變化，然其不變者為其屬性及普遍存在之形式。

老子云：「弱者道之用」（〈第四十章〉）。「弱」是虛，是包容，是不堅持、不執著，道之所以能發生並帶動萬物回到和諧的作用，即是因其虛；「弱者道之用」就是「有生於無」。王邦雄先生說：

天下萬物的存在，是生於道的「有」，道的「有」是生於道的「無」。道沒有自己，道是虛弱；道沒有萬物的弱點，不受萬物拉住，才能做為萬物存在的超越根據；另一方面，道不能離開萬物，總是與萬物同行，才能生成萬物，就因為道是「無」，永不變質，所以道可以是「有」，永不止息。⁵

道體是虛，是無，並以「柔弱」之狀態呈現，道體無掉自己，以便把空間留予萬物，萬物是以自在地隨道之動而運轉不息。

陳鼓應先生說：「『道』創生萬物輔助萬物時，萬物自身並沒有外力降臨的感覺，『柔弱』即是形容『道』在運作時並不帶有壓力感的意思。」⁶「用」指道之妙用，即道的作用；在「天下萬物生於有」（〈第四十章〉），有就是道的作用。道所以有此作用因其弱，弱就是沒有自己，「弱者道之用」即「有生於無」。道之運行依據反，道的作用是柔弱謙下；因為無心無為之柔弱，可以回歸自我而自在自得，有心有為之剛強則終至自困自苦地走向滅亡。余培林先生說：

「弱者道之用」的「弱」字，柔弱只是其狹義，它的廣義應該包括虛、靜、卑、下、曲、枉、窪、敝、少、雌、牝、賤、損、嗇、復、退等所有反面

⁵ 王邦雄，《生死道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1990年，頁163。

⁶ 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁226。

字的意思。而這些字，是《道德經》全書的骨幹。所以「弱者道之用」一語，可以說是老子人生哲學的基礎。⁷

而在大自然現象的運作中，老子深刻體悟到「柔」、「弱」的重要性，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」，當是指身段上的柔軟、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。⁸

老子由「弱者道之用」體認出處事態度當以「柔」、「弱」、「下」為要，吳怡先生特別作了詮釋：

這個「弱」只是一個代表的字，它代表了《老子》書中常提到的柔、下、賤、虛、寡、蔽、嗇、缺、拙、愚、知止、知足、不爭，甚至無等。這個「弱」字不是肉體上的虛弱、事實上的虛弱，而是心理上和運用上的知弱、處弱和用弱。⁹

呈現柔弱並非懦弱，而是內斂、謙虛之意，此主張主要是針對好爭、逞強之作為而發，蓋世間多少紛擾皆因此心理及行為之樣態而衍生。「柔弱」之人生態度，沒有自我一定之堅持，沒有勢不兩立之緊張，放鬆自己，肯定對方，給對方

⁷ 余培林，《新譯老子解釋》，臺北，幼獅出版社，1980年，頁20。

⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁65。

⁹ 吳怡，《生命的哲學》，臺北，三民書局，2004年，頁211。

台階下，也為自己預留了後路。一般人把「強」作為行為的準則。陳鼓應先生說：

老子「柔弱」的主張，主要是針對於「逞強」的作為而提出的。逞強者必然剛愎自用，自以為是，也就是老子所說的自矜、自伐、自是、自見、自彰。世間的紛爭多半是由這種心理狀態和行為樣態所產生的，在這種情況下，老子提出「柔弱」的主張。並提出「處下」「不爭」的觀念。¹⁰

從表相看來，「強」是最具誘惑性質且似乎是最為稱心快意的，是以對物不厭其多，為事盡興而為，於人好勝喜爭。殊不知，事物的盡性發展，便要走上敗壞毀滅之途。老子云：「持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道也。」（〈第九章〉）。爭強、好勝原是想逞一己之私，結果反促使己身之毀滅。老子云：「柔弱勝剛強。」（〈第三十六章〉），「柔弱」是無心無為，「剛強」是有心有為。又云：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。出於無有，入於無間。吾是以知無為之有益。」（〈第四十三章〉），此為老子無為的至柔教益，可見老子對於柔弱之肯認。劉福增先生說：

道不但是老子的宇宙生成原理，而且同等的是他的價值和理念偏好的原理。弱者道之用即是他的偏好原理之一。在老子思想的探討上，你可以這樣辯論。柔弱勝剛強的，因為弱是道的作用，因為道中有精，其精甚真，其中有信（二十一章）；又因為道是萬物之宗（四章），人法地，地法天，天法道（二十五章）。這似乎是一種不徵經驗的理性論證。總之，老子的弱者道之用，可以視為是他的柔弱勝剛強的一個保證。¹¹

是以老子云：「守柔曰強。」（〈第五十二章〉）。老子所言之「守柔」，並

¹⁰ 陳鼓應，《老子注釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁37。

¹¹ 劉福增，《老子哲學新論》，臺北，東大圖書公司，1999年，頁370。

非軟弱無能，而是行事不魯莽妄作，不以己意控制、強迫他人，此「柔」所指的是身段之柔軟、意識之寬容及欲望之淡薄而言，乃是無為之人生修養。

老子云：「勇於敢則殺，勇於不敢則活。」（〈第七十三章〉），「勇於敢則殺」，王弼注：「必不得其死也。」¹²「勇」是心知的執著，「敢」是人為的造作，既是有心有為的「不道早已」，悖離了天道自然的生成原理，便加速生命的衰亡；「勇於不敢則活」，王弼注：「必齊命也。」¹³「不敢」是無限的包容，是完全的接納，為無心無為的「守柔曰強」，〈第七十六章〉：「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」與這兩句的意思相同。

然而，要從有心有為的堅強轉向無心無為的柔弱，需要經歷人生深刻之體認；此柔弱懷有慈悲之胸懷，對他人給出空間、臺階，也給自己留下餘地、退路。是以老子云：「我有三寶，持而保之：一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」（〈第六十七章〉），¹⁴所謂之無為，就是守柔居弱，就是處下不爭，也就是「不敢為天下先」。

老子認為赤子之純真，呈顯生命之完足；人為之增益，悖離天道之自然，而加速走向衰老之境。故曰：

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明；益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。（〈第五十五章〉）¹⁵

¹² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁181。

¹³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁182。

¹⁴ 吳怡先生說：「這三寶不只是老子的理想，實際上，在中國歷史上卻時常被運用在政術上。最顯明而有成效的，就是漢文帝的『黃老之治』。首先他廢除秦的酷法，如連坐等，這是慈；他常穿草履上殿，他的慎夫人裙不拖地，這是儉；他以一封信，極為婉轉，而疏解了南越王趙佗之亂，這是『不敢為天下先』。可見老子這三寶，看似平淡無奇，卻為漢初帝王所實踐，創造了漢初黃老之治的偉業。」吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁405。

¹⁵ 陳鼓應先生說：「這裡的『不道』，即指逞強而言。老子在這裡要提示柔和之『道』。」。陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁25。

真正有生命涵養的人，有如無知無欲之嬰兒，始終保持平和之氣與柔弱不爭之特質。老子並不反對文明，而是試圖去除其中人為之造作與扭曲，當文明通過智慧的洗禮而呈現存在意義之本來真實面貌，也就是自然之狀態及境界，一切存在之意義與價值才得以獲得真正的肯定與保存。老子以嬰兒作為理想人格之象徵，是因為嬰兒尚未走離生命本身，尚未有人為之造作，是以云：「專氣致柔，能嬰兒乎。」（〈第十章〉）。王邦雄先生提出他的見解：

氣是就生命的自然清明說，我們的生理官能，在心知的執著扭曲之下，心情的鬱結困惑，會使人的生命失落自然；專氣就是消解心知情識，使氣清暢流行，這樣的話，生命就自然歸於柔和。……氣本是自然和諧，人為反而干擾自然破壞和諧，所以取消心知，讓氣專一不受干擾，氣歸於柔和，所以說能夠像嬰兒一般嗎？嬰兒的氣是很專一的，他想哭就哭，說笑就笑，他周流不滯，變動無方，完全出乎自然。¹⁶

愈是看似堅強的人愈容易受挫，唯有化解心知執著，生命才能歸返本然的柔和。水的比喻應用，在老子哲學思想中，占相當重要的部分；老子對水有很多觀察、體會、感受，於其間得以體現天道之無限性。王邦雄先生說：

道家是水的性格，道家很靈活，很生動，它代表一種智慧，有智慧就不固執，不死守，不呆板。這個世界已經在變動，而我們還死守在那個地方，那是不能夠因應。人事在變遷，人生在成長，所以我們也希望有道家靈動的智慧。通過虛靜心，你看到一切都在變動，因此要有一種靈感、一份生動來帶動它，引導它，所以在道家來說，最好的生命人格是像水一般的。

17

¹⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁56。

¹⁷ 王邦雄，《生死道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1990年，頁77-78。

水最柔弱，也最堅強；是以老子喜歡藉水喻道：「上善若水。水善利萬物而不爭。處眾人之所惡，故幾於道。」（〈第八章〉），王弼注：「人惡卑也。道無水有，故曰『幾』也。言水皆應於此道也。」¹⁸「上善」是指最高的善，水在《老子》中是一個很重要的德性象徵。水和天地一樣都是自然界的存在，其無心於萬物，如同「天地不仁」（〈第五章〉），是自然界的現象，而自然界的大化流行是生生不已的，此生生不已的動力即為道。就老子而言，無心自然為善，而水正是無心無為的精神表徵，水的特性幾乎就是道性，是以謂之「幾於道」。

老子以水作比喻，認為人應當抱持如水一樣的處下、不爭的人生態度，盡其在我以利萬物，而不加人為造作地計較眼前短暫之利弊得失。老子又云：「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知莫能行。」（〈第七十八章〉）、「江海所以能為百谷王者，以其善下之，……。以其不爭，故天下莫能與之爭。」（〈第六十六章〉）。水的存在，潤澤萬物，生成萬物，利萬物而不與萬物爭；水之所以能夠不爭，因為它完全無心，完全自然，它自然的利萬物，是無心的利萬物。水之善在其無心，有如「功成而弗居。」（〈第二章〉），因其無心，不放在心上，不居功也就不爭了。

老子洞見生命之對立及緊張正因人的計較與不滿足，是以藉水德之處下、不爭、利萬物為喻，消解由我執所引起的各種偏見、自以為是、有為造作，消解自我的封限，敞開容物的胸襟。王邦雄先生提出：

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。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

¹⁸ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁20。

產生，才會實現。¹⁹

生命的自我實現不在於他人的屈服與順從，從道的自然無為與水的貴柔潤物，老子的教導是生命之德的證成在於能虛己容物，處下不爭，將各種不必要的對立及緊張全部予以消解，期能重返生命的素樸自然。

柔弱的具體表現就是「不爭」，一個人若能「守柔」，便能處下，能處下則能「不爭」。「不尚賢，使民不爭。」(《第三章》)、「上善若水。水善利萬物而不爭，……。夫唯不爭，故無尤。」(《第八章》)、「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」(《第二十二章》)、「以其不爭，故天下莫能與之爭。」(《第六十六章》)、「是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。」(《第六十八章》)、「天之道，不爭而善勝。」(《第七十三章》)、「聖人之道，為而不爭。」(《第八十一章》)。而就「水善利萬物而不爭，故幾於道。」陳鼓應先生說：

這個「道」表現了「不爭」的特性。這個「不爭」之「道」，不同於形而上的實存之「道」。形上實存意義的「道」，是不為我們所得而聞問的，但這裏所說的「道」，已經落實到人生的層面，它可以為我們所取法——老子認為我們應取法於它的「不爭」的精神。(這層意義的「道」同於「德」。)

20

老子不斷強調，唯有不爭，才是順其自然，不悖離常道。守柔則能夠不爭處下，則有謙讓不盈之德；老子認為世間的種種爭端來自「自是」、「自矜」、「自驕」、「自伐」，是以盛氣凌人，是以鋒芒畢露，是以驕傲自滿，結果必招致傷害，所以「聖人後其身而身先，外其身而身存。」(《第七章》)、「保此道者不欲盈；夫唯不盈，故能蔽不新成。」(《第十五章》)、「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」(《第二十二章》)、「果而勿矜，果而勿伐，果

¹⁹ 王邦雄，《老子十二講》，臺北，遠流出版社，2011年，頁180。

²⁰ 陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁14。

而勿驕。」(《第三十章》)、「以其終不自為大，故能成其大。」(《第三十四章》)、「不敢為天下先，故能成器長。」(《第六十七章》)。

表面上看來不爭處下為退，然而從實質上去看，退後原來是向前；故「後其身」、「外其身」所得之結果為「身先」、「身存」。老子此一不爭處下，謙讓不盈、不矜不伐的人生智慧，即是解決天下紛亂之方。胡哲敷先生說：

老子以為古今天下大亂之源，悉出於爭，而爭的原因，則在於各人都自矜其德，自伐其能，故老子反覆申明：「不自伐，故有功，不自矜，故長；夫惟不爭，故天下莫能與之爭。」「果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕。」「自伐者無功，自矜者不長。」全書之中，言及此意者凡四五次。……歸納其意，亦不過是教他勿自矜伐而已。苟一世之人，都能不自矜伐，則爭無由起。²¹

我們一般的所作所為都有一個目的性存在，儘管是為善，也免不了懷有一己之私的積德心態，這一想法，便有了人為之造作，有了人為造作，就會有名利之希冀，紛擾於焉而至。陳鼓應先生認為：

老子的「不爭」，並不是一種自我放棄，並不是對於一切事、一切人的徹底放棄，並不是逃離社會或遁入山林。他的「不爭」的觀念，只是為了消除人類社會的爭端而提出的。可見老子的「不爭」，並不是消極的態度，更不是消沉的表現，他却要人去「為」，而且所「為」要能「利萬物」。「為」是順著自然的情狀去發揮人類的努力，而人類努力所得來的成果，却不必擅據為己有。這種為他人服務（「利萬物」）而不與人爭奪功名的精神，可以和任何偉大的道德行為比美。老子所說的「功成而弗居」「功成而不有」「功成名遂身退」，都是這種偉大的「不爭」思想的引申。由此推知老子「謙

²¹ 胡哲敷，《老莊哲學》，臺北，臺灣中華書局，1993年，39頁。

退」、「居後」的觀念都蘊含在這種「不爭」的思想裡面，主要的目的，乃在於消弭人類的佔有衝動。²²

「不爭」是不爭功、不爭名、不爭利，然非要我們為避免爭端而離群索居，而是在人群中由最消極層次之「夫唯不爭，故無尤」的自求寡過，逐漸推展至積極層次之「聖人之道，為而不爭」。提醒人們凡事要順其自然，不要一味地強取豪奪，行事以利萬物為出發點，所「為」不要參雜了人為造作的目的性，仿效水無心之「善利萬物而不爭」，學習聖人之「為而不爭」，在成己中成物，也在成物中成己，給出者不委屈，接受者不虧欠，一切在自然和諧中順理成章地同時完成，是以當然「天下莫能與之爭」，於此充分呈顯老子「不爭」的生命智慧。

第二節 致虛守靜

老子哲學之進路在於主體的修證，其功夫則在「心」上做。「虛靜」是老子書中常見的用語，意在提醒世人在多欲中要多求清靜，在急躁中要沉穩自己。陳德和先生說：

儒釋道思想之所以被稱作「生命的學問」，這是因為它們莫不都以生命本身為關懷的核心，並且能夠內在於生命自己以求其能疏通致遠而臻於圓融。若特就老莊思想來說，即在於深切感受到有為有執所帶出的負累與病痛，於是希望藉由致虛守靜、自然無為等修養的工夫，澈底化除成心意見而有效地為自己療傷止痛，並將此生命的重生與安頓當成人生的最高理想和人格的最高境界。²³

老子深感世事之紛紛擾擾，來自於人為之造作，因而勸勉世人要致虛守靜。

²² 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，1991年，頁38。

²³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁239。

「虛」者無欲，「靜」者無為，是為道家最基本的修養。其與無為、自然相通，也就是消解人為造作之意。王邦雄先生認為：「老子對『道』的體會，就在道體沖虛，而虛無的妙用無窮，妙用在一切『有』的美好，都從『無』的形上智慧而來。」²⁴形而上之理在於實現有形之萬物，而有形之萬物則是依靠形而上之理來實現。

吳汝鈞先生說：「道家是最沒有主見與成見的一種思想，是真正的虛壹而靜。它能提供最大的精神空間，讓不同的思想能遊息其中，這是它的最大特色，也是最可寶貴之處。」²⁵老子云：「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。」（〈第十六章〉）。「致虛極，守靜篤」是無為的內在修養，「虛」則能容，「靜」則能觀。「吾以觀復」則得以回到生命本身，回到自然無為。牟宗三先生說：

道德經中所說的「致虛極，守靜篤」就代表道家的工夫。當然關於工夫的詞語很多，但大體可集中于以此二句話來代表。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」的工夫，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。」²⁶

恬淡自養，無為純靜，化掉妄為與成見之機心欲求，是謂「致虛極」；生命復歸空明平靜的樸實安定，是謂「守靜篤」；以往復之理返回本根，此根源處便是呈顯「虛靜」之狀態，此即「致虛極，守靜篤」的修養境界，也就是道家之心

²⁴ 王邦雄，《老子十二講》，臺北，遠流出版社，2011年，頁176。

²⁵ 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年，頁1-2。

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁122。

——虛靜心。王邦雄先生說：

要致虛，要守靜，才能接納別人，觀賞天下。問題是誰來致，誰來守？心，心自己致，自己守；致自己讓它虛，守自己讓它靜。中國人講人生修養一定通過心來說，因為心是自己的；上帝、天主雖然最高，但那不是我。我是通過自己的心出發的，心來修養，通過修養，心就可以跟天道一樣的寬闊，一樣的無所不愛；然後再回頭來，用像天道一樣的心來對待朋友和家人。功夫一定要在心上做，所以我們稱道家的心為「虛靜心」。²⁷

「致虛」、「守靜」是修心的功夫。由「虛」、「靜」達致心之最清明純淨之境，此境猶如鏡子一般，本身明淨無疵，卻能如實地照物無遺。生命之真，人間之常，都需要我們虛靜明照之修證。陳鼓應先生說：

這裡兩個「道」字都是指自然之「道」。「天乃『道』，『道』乃久。」這是說「天」即是自然，符合於自然之「道」，就能長久。本章主旨是談「虛」「靜」的，老子認為「致虛」「守靜」就合乎自然之「道」了。²⁸

「虛」乃道之境界，即是生命之包容；「靜」乃功夫旨趣，即指心靈之清靜；是無為、無欲，沒有了執著、私欲，則此心歸於純樸。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煉此道樞靈臺，圓現生命的目的，使自己成為具永恆意義的人格存在。真人至人是體現無限者，他

²⁷ 王邦雄，《老子道》，臺北，漢藝色研文化事業公司，1990年，頁122。

²⁸ 陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁17。

之玄覽天地萬物，則見天地萬物皆得其自然，他之觀照天地萬物，則見天地萬物皆歸根復命、得其所哉。²⁹

將執著造作以虛無之極消解，呈顯心靈之平靜，方能如實地展現天地萬物之自然原貌，所以老子說：「歸根曰靜，是曰復命」，「命」所指非一般所言之消極命定，而是找回本然內在於自我的心靈生命，即實踐由天道而來之無執自在。

再者，「虛」並非死空、死虛或死無，而是藉以形容心靈空明之境況，不帶心知成見。吳怡先生說：

「虛」到最後，不是什麼都沒有，而是「虛」掉了一切對物質的「有」、觀念的「有」的執著，而使這個「有」變得純然無雜，這就是「一」。所以就修心來說「致虛極」，就是由虛而達到精神上的純一的境界。³⁰

「致虛」則能「守靜」，虛不是虛無縹緲，不是空空如也，有如「無」，不是什麼都沒有，其本質上是「無中生有」之「無」。老子云：「道沖而用之或不盈。」（〈第四章〉），王弼注：「沖而用之，用乃不能窮。滿以造實，實來則溢。故沖而用之又復不盈，其為無窮亦已極矣。」³¹無「虛」則無以載物，「不盈」是謂「虛」載萬物之無窮無盡，是以「大盈若沖，其用不窮。」（〈第四十五章〉）「致虛極」是指由虛達至極高之境界，此境界可用老子的「一」來說明。「一」是「有」之極，「虛」即虛其所有。牟宗三先生亦提及：

虛則靈。心思黏著在一特定的方向上，則心境生命即為此一方向所塞滿所佔有，就不虛了，不虛則不靈，一就是純一無雜。沒有烏七八糟的衝突矛盾紛雜，把生命支解得七零八散就是一；用康德的名詞講就是把雜多通通

²⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁20。

³⁰ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁108。

³¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁11。

化掉，不是把雜多綜合統一，而是化掉如水通流。³²

是以老子云：「天地之間，其猶橐籥乎！虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」（〈第五章〉），天地廓然空虛，然而虛卻不窮屈，動而不竭盡，因而能讓萬物在其間生長，使萬物活出自己本來之面貌，肯定萬物其內在的價值進而能實現自我，所以「虛」是有無限妙用的。

「靜」在《老子》中出現十處：「孰能濁以靜之徐清。」（〈第十五章〉）、「致虛極，守靜篤。」（〈第十六章〉）、「歸根曰靜。」（〈第十六章〉）、「靜為躁君。」（〈第二十六章〉）、「不欲以靜。」（〈第三十七章〉）、「靜勝熱。」（〈第四十五章〉）、「清靜為天下正。」（〈第四十五章〉）、「我好靜，而民自正。」（〈第五十七章〉）、「牝常以靜勝牡。」（〈第六十一章〉）、「以靜為下。」（〈第六十一章〉）。老子主張人生的活動應在煩勞中求靜逸，是要人在煩忙中靜下心來，在急躁中穩定自我。老子所言之「靜」，非為木然不動、裹足不前之停滯狀態，而是靜中有動，動中寓靜。牟宗三先生說：

靜不是物理學中相對的運動和靜止的靜，而是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是精神的。無、自然、虛一而靜都是精神的境界，是有無限妙用的心境。³³

「靜」不僅能觀，也能勝熱、勝躁、勝動。「勝」於理序上而言，是謂「先於」；於價值上而言，是謂「優於」、「高於」。「靜」是不主動，是謙讓處下，不勞而自益，不言而致勝，所存者不偏，所應者無妄，不累其形，不亂其性。致虛守靜達至極致，一切成見都消失了，一切私欲都去掉了，這就是老子的修證功夫。他著重於消解人為造作以歸於清靜無為，希冀達於「讓開、不著、自適自在」的

³² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁95。

³³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁95。

境界。依老子之意，要先能使心靈達至無知無欲無為之虛寂狀態，通過對於萬事萬物之觀照，才得以觀其往復循環之根由。牟宗三先生說：

道家是「致虛極、守靜篤」，你能虛靜到家，你主觀的生命能虛靜到極，表面上萬物紛紛攘攘，但我不順萬物之起而起，我往後返觀其復，把它拉回來，歸到它原初的自己。所以說：「萬物並作，吾以觀復。」「作」當「起」講。萬物紛紛攘攘，這是它表現在外面，不是它自己。這是它的表象，從它的表象，我要觀它的自己。所以說「吾以觀復。」你之所以能觀萬物之復，那是你自己的生命已經在虛靜的境界中。³⁴

老子由普遍現象中洞見萬物本原之道，萬物儘管變化多端，最後仍要返回它的根源，返回本原之道就是虛靜，虛靜即得以復歸生命之根源，復歸於生命之根源就是回歸本然天真之自然。唐君毅先生認為「致虛守靜」就是老子實踐工夫的具體內容，他說：

原人之不能虛靜，唯以芸芸萬物之續呈於前；今吾能於芸芸萬物之續呈於前者，一一觀其歸根，而復彼命之生，成其始者，則致虛已極，守靜至篤矣。此所謂觀萬物之歸根而復命，即觀此物之呈於前者，所分別引生之感覺觀念概念，一一逝而已矣。逝曰遠，遠曰反，一物呈，一物逝而遠矣，自反而返矣；次物再呈，亦逝而遠矣，亦自反而返矣。物物俱逝俱遠，而視之不見，聽之不聞，博之不得，以返其所自生，則芸芸萬物皆隱，以混成而為一，合以呈其混成相於吾人之前矣。³⁵

其意說明了老子對於吾人應如何面對生命的基本態度，即「致虛」、「守靜」、

³⁴ 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》，2003年7月，第337期，頁5。

³⁵ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，1992年，頁370-371。

「歸根」、「復命」。老子所云道之運作，影響萬物於自然而然中，並不帶有目的，卻能使萬物向著一定之目的進行。道是沒有目的的，而是周行不殆地帶動萬物運轉，往復循環而已。若要說其有目的的話，那麼，讓一切運作都保持平衡，避免物極必反之理，使能繼續順著原有的方向發展，便可謂其目的。

王邦雄先生對「致虛極，守靜篤」提出相當精闢之見解：

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。³⁶

不以概念認知萬物，不以心知貞定萬物，心能虛靜，即如山谷之空靈，如水之清明如鏡，能涵容萬物，亦可觀照萬物，是所謂萬物靜觀皆自得，我能靜觀，萬物能自得。

「致虛極」就能「守靜篤」，有了虛的功夫，即可至靜之境界，換句話說就是——把心知虛掉，生命即得平靜。在虛靜心之觀照下，照出世界的本真，照出人間的光明，萬物皆得以回到原來的美好。

一般意識中的自我是心執與情結之我，人的本質早已失落而不自知，若心能歸於虛靜，即如明鏡之照顯，得朗現天地萬物之真相。王邦雄先生說：「在消解相對認知與價值定位之後，心無主觀規格以加之外物，外物始得以其本來面目，呈現於吾人的玄鑒之心。」³⁷意即常保內心的清靜，才能瞭解事物的真相。由虛

³⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁83。

³⁷ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2004年，頁122。

靜觀物得見萬物生生之往復循環，且由觀變知常，體悟天地之道，其在於物我相容。

老子云：「自知者明。」（〈第三十三章〉），王弼注：「自知者，超智之上也。」³⁸河上公注：「人能自知賢不肖，是為反聽無聲，內視無形，故為明。」³⁹真正的「自知」，並非「智」，乃是「明」；因「自知」是自反之功夫，自反而後心得清明，也才能看清並瞭解外在之一切。若要能物我相容、和諧不傷，則要先使萬物皆能如其所如地向吾人呈顯其本有之價值，而如要使吾人得見萬物本有之價值，則要從自心之虛靜明徹為之。

人們因受心知欲望之矇蔽，皆以成心偏見待物，致使萬物之本有價值遭受扭曲，是以老子認為應：「滌除玄覽。」（〈第十章〉），河上公注：「當洗其心，使潔淨也。心居玄冥之處，覽知萬事，故謂之玄覽也。」⁴⁰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。」⁴¹滌除內心之執著妄見，使心能超越變化生滅之種種流轉現象，使萬物得以如如呈顯，此消解心知心執之修養功夫，即老子哲學之生命智慧。老子云：「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。」（〈第五十四章〉），吳怡先生提出了他的看法：

「以身觀身」的「以身」就是以「善建」、「善抱」或「無為」、「抱一」修身。「觀身」，就是觀吾身之德的真的意思。這個「觀」字在第一章中已用過，它和普通肉眼的「看」不同，它是經過了內心體驗的一種智慧的洞察，所以「觀身」，就如同第一章的「觀其妙」、「觀其微」一樣，是「觀其德之真」。譬如在我們以「無為」或「抱一」來修身，我們仍須深入了解內在德性之真，使這種「無為」和「抱一」是基於德性而發的，如果「無為」

³⁸ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁84。

³⁹ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁41。

⁴⁰ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁11。

⁴¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁23。

是另有目的的「無為」，就不是真的「無為」；「抱一」是有意識或意欲的，就不是真的由虛氣而生的抱一，所以「觀身」是把「善建」、「善抱」連接在「德」上的一種功夫。……老子處理身、家、鄉、國、天下，只有一個方法，就是「無為」。⁴²

此「觀」無需假借名言概念，讓萬物在觀照中呈顯自身，身為其身，家為其家，國為其國，天下為其天下，非心知所執取或扭曲，而是以其自身之本德展現。因是得知萬事萬物之真相，即以此心之直觀明照。老子認為，我們可以通過滌除玄覽的修養功夫，使心虛境明照，進而朗現天地萬物的本來面貌，肯定萬物自有其本然之存在價值。此觀照玄覽是一種「無」的功夫，「無」去有執有為、「無」去妄念妄為，是生命主體一步步向內收斂之修養功夫，是「一虛明，一切虛明」之功夫及境界。

老子又云：「知常曰明。」（《第五十五章》），河上公注：「人能知道之常行，則日以明達於玄妙也。」⁴³王弼注：「不繳不昧，不溫不涼，此常也。無形不可得而見，故曰：『知常曰明』也。」⁴⁴吳怡先生說：

能知道「常」，心中便能「明」。「明」是智慧的洞見，從「知和」、「知常」到「明」，都是表示我們不是嬰兒，不能自然的和，而必須從修養功夫著手，使我們從「知和」，而趨於和；從「知常」而順於常，以達到明悟的境地。⁴⁵

「自知者明」、「知常曰明」是心之虛明，即在自知中知常，在知自身的的同時，已知家鄉國天下了。吾心虛靜了，沒有了造作扭曲，也實現了家鄉國天下之

⁴² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁346-347。

⁴³ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁68。

⁴⁴ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁146。

⁴⁵ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁352。

德。袁保新先生認為：

老子道德經中，有關類似實踐功夫的提點，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」懷抱。⁴⁶

老子又云：「不出戶，知天下；不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。」（〈第四十七章〉），王弼注：「無在於一，而求之於眾也。道視之不可見，聽之不可聞，博之不可得。如其知之，不須出戶；若其不知，出愈遠愈迷也。」⁴⁷老子曉諭世人應透過自我修養之功夫，內觀返照以淨化欲念。自知是明，知常也是明，是以自知即可知常，不出戶不窺牖是自知，知天下見天道是知常；不出戶不窺牖是「無為」，知天下見天道是「無不為」，即「道常無為而無不為。」（〈第三十七章〉），是謂「天下在我家，天道在吾身，何勞出戶窺牖」。⁴⁸道無所不在，只要回歸自我，心虛靜明照，即可體現天道。

王邦雄先生說：

主體修證的工夫在心上做，是內修自證而不必往外尋求。往外尋求，是為學日益之路故，其出彌遠，其知反而彌少。內修自證是為道日損之路，故雖足不出戶，不探首窗外，亦可知天下，見天道。故《老子》云：「是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（十二章）。為腹是內修自證，素樸自足的，為目則為官覺牽引，而逐之於外矣。不論政治或人生，老子哲學皆旨在斬斷人為的造作，與生命的外逐。⁴⁹

⁴⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁95。

⁴⁷ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁41。

⁴⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁212。

⁴⁹ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2004年，頁123。

老子認為人的生命之有限及生命存在之困頓，皆因有心、有為、有知、有欲所致，因此應藉由主體的修養功夫，以開通即有限而可無限之實踐進路。唯有「虛靜」的心靈才得以培養出高遠之心志及真樸之氣質，也唯有此心靈，才得以導引出深厚之創造能量。因著心之致虛守靜，開出生命之微妙玄通，回歸生命之素樸本真。人在世間，終其一生總是汲汲營營、勞碌奔忙，深陷於世俗事物的繁冗羈絆中，鎮日心為形役，老子提醒我們要內心保持空靈、虛靜，排除因心知成見所形成之扭曲、障蔽，修證「致虛極，守靜篤」，以期超越物質層次的限制性，脫除主客內外之界限，將現實世界轉化為虛靜世界，臻於主體精神與天地精神交融自在之境。

第三節 知足寡欲

老子洞見執著欲望對於人類所帶來之災禍，是以著力於如何提醒人們去除過多之欲求，他指出，世人往往試圖通過各種虛偽造作以滿足個人欲望，因此反對各種人為智巧、虛偽詐騙。世人常因陷溺於種種智巧妄作中，而讓自己的生命遭受無謂的損耗。所以老子認為，「不知足」、「欲得」是為人生遭致罪咎的最大禍患源頭。老子云：「禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。」（〈第四十六章〉），人因不知生命自身本就完足，是以有虛欠感，是以往外尋求，而流落在名利、權力的爭逐奔競間，終致痛失自家生命的真實；因「欲得」之心知執著，而機關算盡，而志在必得，致使人間淪為戰場；所以老子認為，知道生命自身本就完足的人，才是真正的知足，也才能是永遠的足。惟有足於自身之天真本德，人生才可能擁有永遠之足。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。並反對以伎

巧來滿足欲望。伎巧也由心知作用而來。未把心知作用滲入到自然欲望(本能)裏面去時，這即是老子所謂的無欲。⁵⁰

人生在世自有其本能衝動與生存欲望，此本為維繫生命所不能或缺，老子並非否定其必要性，而是反對人為造作地過度放縱豪取。老子云：「無名之樸，夫亦將無欲。」(《第三十七章》)，王弼注：「無欲競也。」⁵¹吳怡先生也提出：

《老子》書中雖然也提到「無欲」兩字，如第三章：「常民無知、無欲」，第三十四章：「常無欲，可名於小」，第三十七章：「夫亦將無欲，不欲以靜」，第五十七章：「我無欲而民自樸」，但老子的「無欲」不是絕對地滅盡所有的欲望，而是相對地減少貪欲之心，所謂「少私寡欲」(第十九章)。其入手工夫就在「知足」兩字。能「知足」，就「不見所欲」，不求「欲得」。所以老子的「無欲」和「知足」是一體的兩面。講「無欲」，通向「無為」，境界很高，不是一般人能夠達到；講「知足」，步驟很低，人人可行。由其「知足」而「常足」，具有正面的意義。「常足」，是經常的滿足、永恆的滿足。一個經常滿足的人，自然是「少私寡欲」，一個永恆滿足的人，自然是無欲無為。真可說「知足」之妙用大也哉！⁵²

人若能知足，於任何處境下無所不足，也就能常足。能常足者定能無欲、處柔、不爭，達致順道之境。就整體而言，人若能知足，與人必無所紛爭，更無有戰禍，是謂大同。

在《老子》中，另有二章論及「知足」。一、「知足不辱。」(《第四十四章》)，河上公注：「知足之人，絕利去欲，不辱於身。」⁵³若能足於生命本身，

⁵⁰ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1969年，頁342。

⁵¹ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁91。

⁵² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁304。

⁵³ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁56。

便不用外逐而漂泊流浪，不必攀援而難堪屈辱，天真本德得以依止停靠，遠離屈辱。陳德和先生說：「老子大概發現到一般人常會因為醉心於名利並貪多務得，以致生命耗損過度而遭到摧殘，所以呼籲我們必須懂得適可而止、懂得節制欲望，以求其常保平安。」⁵⁴二、「知足者富。」(〈第三十三章〉)，河上公注：「人能知足，則常保福祿，故為富也。」⁵⁵在這句話中，所強調的是「知足」，而非強調「富」；且老子的「富」顯然不是指物質生活，而是指精神生活的滿足與快樂。人的滿足與否，非為外物的多寡，而是心中欲望強弱的問題；相同地，貧富並無一定標準，而在於心中的滿足與否。

是以「知足」不是「知」的功夫，而是「德」的修證。一個人一但走入功利的物質世界中，便會以世俗的功利為人生之唯一指南，是以無法超脫庸俗的世界，更無緣享受到人生真正的快樂；而對人生看得透的人都能覺悟到，物質無法長久，精神卻能永存，蓋因其具有深刻之人生體悟。

老子認為，人生觀當以保守天真為要，而「恬淡為上」才得以達到保守天真之境地。胡哲敷先生說：

要想保守天真，則第一步須把那些不應有的欲望，如富貴，功名，是非，善惡之念汰除。所以老子主張少私寡欲，去甚去泰去奢。他不是絕對禁欲者，他知道私與欲，是不可以完全戒絕的，只可以使之少與寡，不少不寡，便是甚，泰，奢了。去甚，去泰，去奢，正是淡薄的事實。⁵⁶

生命之困頓常來自於對身體感官之欲求的執迷，是以老子以人的執迷感官欲望之競逐為患，並屢屢以生命的外逐耗損為戒。當人迷失於色聲香味名利之追逐中，生命即無時無刻不處於無法滿足之狀態，世人以為外物可以滿足欲求，然而卻由於追逐不得而更加失落，因是一再地陷入追求的循環中。

⁵⁴ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁217。

⁵⁵ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁41。

⁵⁶ 胡哲敷，《老莊哲學》，臺北，中華書局，1993年，67頁。

老子提出「知足」的主張，因唯有知足才能避免禍患的發生與生命外逐之一去不返。是以老子云：「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，故去彼取此。」（〈第十二章〉），王弼注：「無在於一，夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨塞人正路，故令人行妨也。為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目也。」⁵⁷人因物欲之驅使及人為造作之操弄，致使生命由純粹變至複雜；色聲香味之感受，原是人的自然本能，但因心知的有為有執，遂致五色五音五味等等之複雜名目，引人走離素樸投入外逐奔競之列，於目盲耳聾口爽之餘，心發狂，行亦妨矣。

陳德和先生說：

眼耳鼻舌身意等根身，自然是要對色聲香味觸法產生接收的作用，換句話說，凡人天生自有感觀及其知覺，所以本能上即能發現外物的存在並會對這些外物產生需求的心理。然而老子現在卻提出如此般的警告，這豈不是叫人自廢本領、自斷生路嗎？其實不然。原來老子是有感於情欲的過分膨脹已然引發病態，所以才提醒我們不可以繼續再沉淪於此，而必須緊急做出收斂的動作。⁵⁸

是以老子言「為腹不為目」，「腹」所代表的是簡單、清靜、素樸、自然之生活，而「目」則是代表智巧多欲、役於外物，其後果當然因目盲、耳聾、口爽，以至發狂、行妨。「為腹」即是知足、不執著的內在體證之生活，「不為目」即是不執著於欲望、化掉一切人為造作之生活；不執著於外在之色聲香味，抱持生命之本初及內心之平靜真定，摒棄物欲之誘惑，面對生命與外物知所取捨，於生活中修證無為、無執、去甚、去奢、去泰，此即老子之「解套的思想」及「放下

⁵⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁28。

⁵⁸ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁131。

的智慧」。⁵⁹

對於五色五音五味的執著及不斷追求，即是人性之扭曲，若想將珍貴的金銀珠寶據為己有，就會對行為及品行有所妨礙，此為之於簡樸天性的自我遺忘。是以老子云：「不貴難得之貨，使民不為盜。」（〈第三章〉），若能對難得之貨淡漠視之，則無有作奸犯科之行，以致傷害自身又危害社會了。

老子又云：「持而盈之，不如其已；揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。」（〈第九章〉）、「是故甚愛必大費，多藏必厚亡。」（〈第四十四章〉）。老子告誡我們不要貪多務得，為自己形成負累，帶來傷痛，希望世人要懂得節制，勿因欲望的迷執而「甚愛」，而「多藏」，貪得無厭而無法自拔，致使生命遭逢困頓，惹來災禍。

因是老子云：「少則得，多則惑。」（〈第二十二章〉），「少」、「多」皆來自欲念之貪執，若擁有雖不多，但不以為少，便能知足常樂；反之，雖已擁有很多，然不知足，也就永遠的不滿足。一如「貧」與「富」在於自己的感覺，「得」與「惑」也完全在於自己如何自處。又云：「去甚，去奢，去泰。」（〈第二十九章〉）、「聖人欲不欲，不貴難得之貨。」（〈第六十四章〉），老子所提出的，即是清貧、簡約、內斂、含蓄的生命智慧，他不斷地提醒世人，唯有拒絕外物之於欲求的誘惑，才能保住生命人格之本真清靜。

陳德和先生說：

老子的哲學是解套的哲學，莊子的智慧是放下的智慧。老莊不一定能創造歷史奇蹟，也不一定能貞定文化發展之方向，但是他們適時的反向思考，

⁵⁹ 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，還有權威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。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁13。

的確能讓世人從過激的奔競中冷卻以復歸原有的自性，也能為你我提供無何有的新天地，使大家在洒然冰釋下，再度欣賞到靈性與世界的美麗。⁶⁰

要回復樸實自在之本原，欣賞靈性與世界之美，依循老子的解套哲學，他說：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為；無為而無不為。」（《第四十八章》），王弼注：「務欲進其所能，益其所習。務欲反虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也。」⁶¹為學的方法是日日增加知識，為道則是日日減除欲望，以達至自然之無為而無所不為。為學是心知隨著軀殼起念，情識隨著萬象流轉，而心知之執著造成情識之負累，惟有放下心知之執，解開情識之累，不隨之起念，不因之流轉，無心無執無為，回歸天生本真之虛靜與空靈，達至自然之無為而無所不為。陳鼓應先生提出：

「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）。⁶²

「為學」、「為道」關鍵在於心，人生之苦痛煩惱因心而起，其自在解脫亦當由心上做功夫；心若執著，日求增益終致熱狂癡迷，心若放開，日求減損淡泊名利、無得無失，反得自在解脫。「為道日損」是用減法為生命解套脫縛，是損去人為造做，以回歸自然天真。心有知的作用，因知帶來執著，甚而陷溺；是以

⁶⁰ 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，樂學書局，2001年，頁79。

⁶¹ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁127。

⁶² 陳鼓應，《老莊註釋及評介》，北京，中華書局，2006年，頁252。

「為道日損」在於對治「為學日益」所引發的執著與負累。外物的獲得並無法使人心得到真正的滿足，人心之安頓，乃在於人能超拔於與物流轉的現象世界，使心不因外物之更迭而隨之浮動不安，並由損之又損的修養工夫，讓生命得以重歸素樸自然。

心知減損不起執著，即能無心無為，進而朗現無不為之生成妙用。王邦雄先生說：「老子的思想，從本體宇宙論而言，是『有生於無』；從修養工夫而言，卻是『無了才有』。」⁶³當今文明科技高揚，世人多難以克制慾望，而縱情聲色物欲之滿足，以致價值觀偏差，道德觀扭曲。

老子不斷呈顯如何救治心靈之智慧，又云：「不欲以靜，天下將自定。」（〈第三十七章〉），「欲」回歸自然素樸中，不再造成生命的負累，所呈現之生命狀態是平靜而和諧，人人自在、自得，天下自是太平。是以去貪去欲，保持內在本初之寧靜，甘於平淡，恬淡為上；面對萬事萬物，知足無執，保持平靜心，面對人生起伏，寵辱不驚、不執著去留，保持平常心，那麼，生命的本然，便得以呈現。

老子云：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉），王弼注：「聖智，才之善也；仁義，行之善也；巧利，用之善也。而直云絕，文甚不足，不令之有所屬，無以見其指。故曰此三者以為文而未足，故令人有所屬，屬之於素樸寡欲。」⁶⁴王弼認為老子並非完全否定「聖智」、「仁義」、「巧利」之價值與功用，而是認為若只強調「此三者」是不夠的，甚且有其負面影響，是以應先在「心」上作功夫，達致素樸寡欲之境界，則「此三者」便不至流於虛偽權詐，而「為道日損」之「損」，即是要將「聖智」、「仁義」、「巧利」之心知執著解消。由是可見，老子哲學思想是要我們對自己的「心」負責之學問。「見素」是呈顯純淨之本性，「抱樸」為持守自然之本性，而「寡欲」是要世人對慾望有所節制，不過分地貪求，亦透過「損」，減去過多人為造作之色彩、樂音、

⁶³ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年，頁218。

⁶⁴ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁45。

口味……等等之感官刺激，以避免存在之迷失及價值之失落。「見素抱樸，少私寡欲」是為道心純樸之工夫，也是吾人必須要把握之根本原則。

王邦雄先生說：

人有形體才氣，才氣往上走成道的路，修成生命的正果；往下走是成器的路，顯現生命的光采。上下兩路，就是老子「為學日益，為道日損」的對顯。所謂為學就是心知隨軀殼起念，情識隨萬象流轉，惟心知執著，情識負累，是受不了的心頭重擔！人心有靈，不求日益，反求日損，由為學轉向為道，無心無為，而回歸天性本真的虛靜空靈，此即為用減法為生命解套。⁶⁵

老子反對世人將原本用來體現真理、發展德行之生命，無知盲目地浪擲於虛名假利的競逐上。藉老子「為道日損」之生命智慧，進而「少私寡欲」，「少私寡欲」是心靈的清虛，去掉世俗經驗之紛擾，自然無為而寡欲。此是為生命理想之開發，生命本質之展現。

陳德和先生說：

我們眼前所處的世界已然充滿著花俏和偽裝，人間也到處是糾葛、到處是爾虞我詐，夷考其實，莫非大部分的人遺忘了自己與生俱來的純粹性，因而才導致如此不堪的田地，惟解鈴還需繫鈴人，所以我們應該體天道而證人德，全力找回生命原有的素樸天真，亦且只有這樣，才是世界的天長地久以及我們可靠的安身立命之道。⁶⁶

天道生化長育萬物，其本質原就是素樸的，是以我們生命的本真狀態必然也

⁶⁵ 王邦雄，《在家、出家與回家》，臺北，九歌出版社，1999年，頁38。

⁶⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁242。

是素樸無華的。老子提醒世人，要善加珍惜生命先天而有之純粹性，萬不可因外在的道德教條和名利權位之驅遣誘惑，而致淪於自我之遺忘及疏離。

生命本是素樸無華，要讓生命不再執著而回歸原本的簡樸面貌，就要在生活中實踐知足寡欲之德。老子云：「為無為，事無事，味無味。」（《第六十三章》），王弼注：「以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。」⁶⁷河上公注：「因循而成，故無所造作。豫有備，除煩省事也。深思遠慮，味道意也。」⁶⁸為無為並非遇事不為，而是以自然之法則積極地作為，以順應事物變化發展之規律去面對處理事物，並以恬淡之心欣賞人世間的一切，依著事物之性質、脈絡、理路尋得自然因應之道，是為以無為之態而有所作為，以恬淡為上保守天真。無為、無事、無味皆因無心，無心即不起執著，不執著也就沒了負累。在生活上若能去掉那些不必要的人為造作，不要有那麼多的要求、挑剔與執著，自是輕鬆自在。

老子主張「無知無欲」（《第三章》）與「見素抱樸」（《第十九章》），非其浪漫性格之片面表露，而是自有其對治時弊的用心在。⁶⁹他認為「聖智」、「仁義」、「巧利」皆為人為造作之文采巧飾，若要內在純真質樸，唯有「知足寡欲」、「無為自化」方為根本之道。

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。⁷⁰

⁶⁷ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年，頁164。

⁶⁸ 大安出版社編輯部，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁78。

⁶⁹ 參閱：王邦雄，《老子的哲學》，臺北，東大圖書公司，2004年，頁54。

⁷⁰ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年，頁31。

世人往往只知不顧一切地、貪得無厭地謀求外在之名利與地位，並且過分強調物質生活的舒適，卻輕忽了內在之精神涵養，終陷身心困頓之境。老子提醒世人要修德養性，化掉物欲之奔競爭逐，減少身心之困擾，以使心靈澄澈得以歸於純樸。老子對於心靈解放之種種生命智慧的示現，實是之於人類的珍貴文化思想寶藏。



第四章 結論

老子無為思想是因應當時的時代環境和社會亂象所產生，其思想也是對當時種種社會、政治現象的反省與深刻檢討。老子的無為思想，是以其極具智慧之哲思與萬事萬物相應；「無為」之智慧，透過「守柔不爭」、「致虛守靜」、「知足寡欲」的實踐功夫，化解掉一切之有為有執及妄求貪取，是以老子教導世人「不有」、「不恃」、「不宰」以保住一切之「生」、「長」、「為」。

過度之人為造作，衍生種種弊端，老子無為思想是以「正言若反」之逆向思考以進行解構之行動，在在表現出批判性之反省。然而我們對於這種反省意識的最正確形容，應為治療或消融，而非為否定或取消。¹《老子》中多處可見及「無」、「去」、「不」、「少」、「絕」、「棄」等等用詞，諸如此類之反面用詞，並非僅止於表面之字面解釋，其所欲呈顯的是「反反以顯正」之義涵。²陳德和先生說：

先說「無」，作為功夫義的「無」是「無掉」的意思，「無掉」是說使原先存在的變成不存在，這和「亡」字的本義很接近，《道德經·六十四章》說：「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。」「為」和「執」是「敗」與「失」的原因，凡人有為有執都將難逃失敗的惡運，惟有除去了「為」和「執」的聖人才能無敗無失，「無掉」就是除去的意思，《道德經》中還有許多其他的否定詞，如：不、絕、棄、去等，都可歸於「無掉」一語以表示「無」的功夫義。³

在八十一章的《老子》中，至少可發現三十多章都提及如無為之以反面形式

¹ 參閱：王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁98。

² 陳德和先生說：「過去不少人就當他是消極頹廢或投降主義者，但其實他是在進行『反反以顯正』的批判，而批判的目的並不在破壞而在於成全，老子表面上縱然多的是反動的言論，其內在的目的卻是為了包容和肯定，這即是『正言若反』的詭辭為用。」王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁97。

³ 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，頁32。

表達的態度與行為，如「不言」、「不為始」、「不恃」、「弗居」（〈第二章〉）；「不尚賢」、「無知」、「無欲」（〈第三章〉）；「不仁」（〈第五章〉）；「無私」、「不自生」（〈第七章〉）；「不爭」（〈第三章〉）、（〈第八章〉）、（〈第二十二章〉）、（〈第六十六章〉）、（〈第六十八章〉）、（〈第七十三章〉）、（〈第八十一章〉）；「無知」（〈第十章〉）；「不有」、「不恃」、「不宰」（〈第十章〉）、（〈第五十一章〉）；「無身」（〈第十三章〉）；「不欲盈」（〈第十五章〉）；「不立」（〈第二十四章〉）；「勿矜」、「勿伐」、「勿驕」、「勿強」（〈第三十章〉）；「不美」（〈第三十一章〉）；「不為主」、「不自為大」（〈第三十四章〉）；「無欲」（〈第三十七章〉）；「不德」（〈第三十八章〉）；「不行」、「不見」、「不為」（〈第四十七章〉）；「無事」（〈第四十八章〉）、（〈第五十七章〉）、（〈第六十三章〉）；「無心」（〈第四十九章〉）；「不拔」、「不脫」（〈第五十四章〉）；「不言」（〈第五十六章〉）；「無欲」、「不割」、「不斲」、「不耀」（〈第五十八章〉）；「無味」、「不為大」（〈第六十三章〉）；「不欲」、「不學」、「不敢為」（〈第六十四章〉）；「不武」、「不怒」、「不與」（〈第六十八章〉）；「無行」、「無臂」、「無兵」（〈第六十九章〉）；「不自見」、「不自貴」（〈第七十二章〉）；「不敢」（〈第七十三章〉）；「不恃」、「不處」、「不欲見賢」（〈第七十七章〉）；「不責於人」（〈第七十九章〉）等。上述用語中，可看出「無為」不是孤立之語言形式，而是老子提出對世俗價值與方法之反面看法的總詞。

《老子》以「無」為本，以「無」為體，所開展出之無為思想，常被以字面解釋而誤為「什麼事都不做」，實是誤解了老子之生命智慧。老子之「無為」乃針對「有為」而來，是著眼在作用層之功夫義。牟宗三先生說：

道家從作用上透出「無」來，即以無作本，作本體，從這裏講形而上學，講道生萬物，這個「生」是不生之生。雖言「道生之，德畜之」，這個生不是實有層次上肯定一個道體，從這個道體的創造性來講創生萬物。它從

作用層上看，通過「忘」這種智慧，就是說讓開一步，「不塞其源，不禁其性」，萬物自己自然會生，會成長，會成就，這就等於「道生之」。這當然是消極的意義，而這消極的意義也夠啦。所以道家講「無為而治」，這是一個很高的智慧。有人說：「無為而不治。」那你這個無為，不是道家的無為。你這個無為是在睡覺。無為而治，這當然是最高的智慧，它背後有很多原理把它支撐起來。⁴

是以得知，「無為」是要無掉人之有為造作與私欲妄為，進一步更呈顯「無為而無不為」之境界。是以「無為」非「無為而不治」，而是蘊含了深刻之生命智慧和深遠之生命義理於其中之奧義。

「無為」是「去有為」。如牟宗三先生所言，老子之「無為」是針對「有為」而發。⁵是要消融掉個人之私欲妄念，是要消解掉自我意識之膨脹，以達不干擾、不生事及不爭功之「無」的生活修證。

「無為」是「為無為」。「為無為」是以「無為」為本之「為」，陳鼓應先生說：

「為『無為』」是說以「無為」的態度去「為」。可見老子並不反對人類的努力，他仍然要人去「為」的。老子又說：「為而不恃」(二)「為而不爭」(八十一)他鼓勵人去「為」，去做，去發揮主觀的能動性，去貢獻自己的力量，同時他又叫人不要把持，不要爭奪，不要對於努力的成果去伸展一己的佔有欲。⁶

是以「為無為」之「為」，並非蠻橫專斷任意之為，並非滿足一己私欲之為，也絕非是妄作無理強行之為，乃是以「無為」為本之「為」，是為「無心無執」

⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁145。

⁵ 參閱：牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁162-163。

⁶ 陳鼓應，《老子今註今譯》，臺北，臺灣商務印書館，1991年，頁30。

之「為」。

「無為」是「無為而無不為」。無為是指處事之方法、態度，無不為則是依著如此的處事方法、態度而得之成果。老子云：「道常無為而無不為。」（《第三十七章》），「道」是恆常地無為而無不為，是以，如能守道，萬物便能自生自長而自化自育。「不為而成。」（《第四十七章》），若能不妄作施為，則能成就萬物之自成自化。「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。」（《第四十八章》），為道是體驗道，以探究其「無」之性格，應損去的是無窮之欲望、過度之自我中心及心知之妄想妄為，最後歸於無為，萬物各得其所，各安其位，各遂其生，可謂是無所不為也。是如陳德和先生將「無為而無不為」詮釋為「無心無執的為就是無一不可行、無一不可成的為」，⁷實為精闢之見地。

「無為」是依著萬物順應自然，不以人為造作之外在措施抑制萬物生長，其與「自然」互為體用，牟宗三先生說：「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。」⁸陳德和先生認為，「自然」、「無為」、「無不為」三者應視為相同之概念，它們其實都是指涉著「道」，只因論述之法和側面不同是有說項之不同。⁹不論「無為」、「為無為」、「無為而無不為」、「無為」與「自然」，皆以「無」為本，最後又都以「道」為歸屬。是以老子藉「無心無執的為」之順應自然，達致「無一不可行、無一不可成的為」的「道」之圓滿之境。

老子之「無為」是針對「有為」而發，¹⁰他洞見萬物之生長、發展受到人為造作之破壞，以致毀於有為妄作。「無為」是要「無掉有為」，即是無掉、化解掉有為妄作所引發之執著負累，「無掉有為」實是人生之覺悟與超越。老子無為

⁷ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁79。

⁸ 牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁280。

⁹ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年，頁78。

¹⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁162-163。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於有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在『有為』，『有執』也。故二十九章：『為者敗之，執者失之』。注云：『萬物以自然為性，故可因而不可為也，可通而不可執也。物有常性，而造為之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣』。而六十四章則云：『為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗，無執，故無失』。是故遮者即遮此為與執也。」

思想在在提醒世人：有感於負累時莫忘「放下的智慧」，遭逢困頓時發揮「解套的哲學」；經由自我放鬆、敞開胸懷，讓自己得以自由自在地回歸本真之美好。

老子無為思想的人生哲學，提昇了生命存在之層次與境界，在無為思想的智慧觀照下，以「守柔不爭」的修養，平息好勝喜爭之逞強意念；以「致虛守靜」的功夫，修復妄為成見之放逐心靈；以「知足寡欲」的生活實踐，化除機關算盡之貪執生命。於此，生命之過程中，因造作有為所致之困境艱辛，皆將消融化解，幻之為浮光掠影。價值觀之深化與拓展、精神領域之提昇與超越，是為老子無為思想之人生哲學所展現之本質光輝。



參考書目

一 古典文獻 (略依年代順序排列)

- 西周·《周易》，臺北，里仁書局，1994年。
- 西周·《尚書》，北京，中華書局，1996年。
- 東周·《論語》，臺北，正中書局，1994年。
- 東周·《老子》，臺北，臺灣中華書局，1996年。
- 東周·《墨子》，臺北，東大圖書公司，1983年。
- 東周·《管子》，北京，中華書局，2004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·《荀子》，臺北，臺灣中華書局，1988年。
- 東周·《大學》，湖北，辭書出版社，2007年。
- 東周·《中庸》，北京，中華書局，1980年。
- 東周·《韓非子》，臺北，三民書局，2006年。
- 東周·左丘明，《國語》，上海，上海古籍出版社，1988年點校本。
- 東周·慎到，《慎子》，(錢熙祚校正)，臺北，世界書局1975年。
- 秦·呂不韋，《呂氏春秋》，臺北，臺灣中華書局，1966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，2005年重印本。
- 漢·許慎，《說文解字》，臺北，宏業書局，1968年翻印本。
- 漢·河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京，中華書局，2009年。
- 曹魏·王弼注，《老子指略》，臺北，華正書局，1983年重印本。
- 曹魏·王弼，《老子注》，臺北，藝文印書館，1985年。

- 曹魏·王弼等注，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年。
- 宋·林希逸，《莊子口義》，臺北，鴻道文化事業公司，1971年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北，大安出版社，1984年。
- 清·孫怡讓，《墨子閒詁》，臺北，世界書局，1965年。
- 清·魏源，《老子本義》，臺北，漢京文化出版社，1980年。
- 清·段玉裁，《說文解字注》，臺北，宏業書局，1968年翻印本。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1947年點校本。
- 清·王先謙，《荀子集解》，臺北，華正書局，1987年。

二 當代專書、著作（依姓氏筆畫順序排列，合著則列於後）

- 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，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，1983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，1990年。
- 王邦雄，《生死道》，臺北，漢藝色研文化事業，1990年。
- 王邦雄，《在家、出家與回家》，臺北，九歌出版社，1999年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄，《用什麼眼看人生》，臺北，三民書局，2004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，2007年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版社，2010年。
- 王邦雄，《老子十二講》，臺北，遠流出版社，2011年。

- 王 淮，《老子探義》，臺北，臺灣商務印書館，1969年。
- 王 博，《老子思想的史官特色》，臺北，文津出版社，1993年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1963年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1996年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1997年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，臺北，三民書局，1973年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年。
- 吳 怡，《生命的哲學》，臺北，三民書局，2004年。
- 吳 康，《老莊哲學》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 李煥明，《方東美先生哲學嘉言》，臺北，文史哲出版社，1999年。
- 李 增，《淮南子》，臺北，東大圖書公司，1992年。
- 李澤厚，《中國美學史·第一卷》，臺北，谷風出版社，1986年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北，明文出版社，1996年。
- 胡哲敷，《老莊哲學》，臺北，中華書局，1993年。
- 唐君毅，《人文精神之重建》，臺北，臺灣學生書局，1974年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北，臺灣學生書局，1992年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇（卷一）》，臺北，臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北，臺灣商務印書館，1969年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年。
- 高 亨，《老子正詁》，臺北，開明書店，1968年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，臺北，東大圖書公司，1991年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北，文津出版社，1992年。

- 張增田，《黃老治道及其實踐》，廣州，中山大學出版社，2005年。
- 張起鈞，《老子哲學》，臺北，正中書局，1964年。
- 許抗生，《帛書老子注譯及研究》，杭州，浙江人民出版社，1982年。
- 許抗生，《老子研究》，臺北，水牛出版社，1993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，《淮南子的哲學》，嘉義，南華管理學院，1999年。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，樂學書局，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，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年。
- 陳鼓應，《老子今注今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，1991年。
- 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書公司，1993年。
- 陳鼓應，《老子註釋及評介》，北京，中華書局，2006年。
- 陳錫勇，《老子校正》，臺北，里仁書局，1999年。
- 陳錫勇，《郭店楚簡老子論證》，臺北，里仁書局，2005年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北，正中書局，1998年。
- 張起鈞，《老子哲學》，臺北，正中書局，1964年。
- 程兆熊，《道家思想》，臺北，明文書局，1985年。
- 湯孝純，《新譯管子讀本》，臺北，三民書局，1995年。
- 馮友蘭，《中國哲學史（增訂本）》，臺北，臺灣商務印書館，1999年。
- 蔡仁厚，《中國哲學史》，臺北，臺灣學生書局，2009年。
- 劉笑敢，《老子》，臺北，東大圖書公司，1997年。
- 劉福增，《老子哲學新論》，臺北，東大圖書公司，1999年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年。
- 錢穆，《國史大綱》，臺北，臺灣商務印書館，1968年。
- 錢穆，《中國思想史》，臺北，臺灣學生書局，1977年。

魏元珪，《老子思想體系探索》（上冊），臺北，新文豐出版社，1997年。

譚宇權，《老子哲學評論》，臺北，文津出版社，1992年。

嚴復，《老子道德經評點》，臺北，藝文印書館，1965年景本。

嚴靈峯，《老莊研究》，臺北，正中書局，1966年。

嚴靈峯，《老子達解》，臺北，華正書局，1982年。

嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北，正中書局，1996年。

江日新（編），《中西哲學的會面與對話》，臺北，文津出版社，1994年。

三 期刊及單篇論文（依姓氏筆畫順序）

王永智，〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》，第4卷第3期，1998年7月。

王邦雄，〈從道家思想看當代人生〉，《鵝湖月刊》，第7卷第70期，1982年4月。

王邦雄，〈老莊哲學的生死智慧〉，《宗教哲學》，第4卷第3期，1998年7月。

王邦雄，〈老莊道家齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》，第30期，2006年6月。

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。

沈清松，〈老子的溝通理論詮釋與重構〉，《哲學年刊》，第3期，1985

年6月。

沈清松，〈老子的形上思想〉，《哲學與文化月刊》，第15卷第12期，1988

年12月。

沈清松，〈老子的知識論〉，《哲學與文化月刊》，第20卷第1期，1993

年1月。

林瑞龍，〈論王弼《老子注》中之自然觀念〉，《思辨集》，第8期，2005

年3月2004年1月。

封思毅，〈老子自然法觀念之探討〉，《法學叢刊》，第8卷第2期，1963

年4月。

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。

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，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第27卷第2期，2001年8月。

陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》，第5期，2003年6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，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀——以《老子臙齋口義》為中心〉，《嘉大中文學報》，第8期，2012年9月。

孫效智，〈生死尊嚴與生命智慧〉，《臺灣教育》，第508期，1999年4月。

鄔昆如，〈道家哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》，第18卷第2期，1991年2月。

黎建球，〈生命教育的理論與實踐〉，《教育資料與研究》，第39期，2001年。

曾守正，〈經典、去經典、重讀經典——大學通識教育中經典教育的若干思考〉，《鵝湖月刊》，第387期，2007年9月。

程林輝，〈老子的人生哲學〉，《人文學報》，第2卷第17期，1995年4月。

四 碩博士論文（依姓氏筆畫順序）

丁國瑞，《試論老子思想對情緒管理的主張及實踐》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

王思民，《老子思想的管理義蘊》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

王幸婷，《論老子的守柔觀》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。

安守剛，《老子政治思想剖析》，東海大學哲學系碩士論文，2006年。

林朝卿，《老子生命哲學研究》，華梵大學哲學系碩士論文，2008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。

何聰明，《生命教育的哲學基礎——以老子思想詮釋為例》，南華大學哲學

- 系碩士論文，2005 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。
- 沈春木，《老子環境倫理思想》，南華大學哲學系碩士論文，2006 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。
- 吳惠齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2007 年。
- 林木乾，《老子生命境界的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2007 年。
- 林世永，《老子和諧思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2009 年。
- 林裕祥，《論老子哲學的生命智慧》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012 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。
- 陳人孝，《老子淑世主義之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003 年。
- 陳人鳳，《老子「自然」觀美學意義》，國立中正大學中國文學研究所碩士論文，1995 年。
- 陳奕臣，《老子自然與無為思想之生命哲學》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013 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，2009 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。
- 黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2011 年。

黃裕宜，《老子自然思想的考察》，國立台灣大學哲學系碩士論文，2000 年。

黃慶鐘，《老子歸根復命思想的哲學考察》，南華大學哲學系碩士論文，2006 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。

楊淑域，《論老子哲學對教師專業倫理的啟示》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012 年。

謝惠敏，《試論老子哲學的基本理論及其應用——以幼兒教育為例》，南華大學哲學系碩士論文，2008 年。

