

南 華 大 學

哲學研究所碩士論文

老子自然觀的人生哲學



研究生：黃士軒 撰

指導教授：謝君直 博士

中華民國 100 年 6 月 15 日

南 華 大 學

(哲學系碩士班)

碩 士 學 位 論 文

老子自然觀的人生哲學

研究生：(黃士軒)

經考試合格特此證明

口試委員：

曾明承

陳政揚

謝君直

指導教授：

謝君直

系主任(所長)：

尤惠貞

口試日期：中華民國 100 年 05 月 30 日

摘要

同樣是針對當時代的社會問題、人生困境有感而發，《老子》「道」、「德」二論無論其作者為何，在歷經千古的思想流轉之後，依然能夠作為人們待人處事的實踐依據，由此可知，內在於文字當中的價值內涵之重要性，亦不言而喻。

老子思想有別於中國先秦諸子，以「正言若反」的表達方式來激發人們對價值根源的省思，是道家思想的獨到見解與重要特色。觀察現代社會對於名利權位積極追求，過度強調主觀意識的地位，卻忽略了生命內在修養之人生品質的重要性問題意識，這樣的社會價值觀，正需要老子這樣的思想來引發人們內心的反省。

本文對於老子思想的研究論述，皆指明「自然」乃老子思想當中的重要觀念，若無對「自然」根本意涵的理解，將使得許多詮釋無法回歸到生命內在價值觀的面向上探討。因此，本文在詮釋策略上參考王弼的《老子道德經注》，藉以對於老子思想中的自然觀念作詳細分析說明，以瞭解「自然」即是「道」展現於天地萬物的價值內涵，再相映於老子人生價值的核心觀念，將自然思想與「萬物」及「聖人」之間的關係作分析與討論，探討人們如何成為實踐「道」之價值內涵的「聖人」。再者，本文研究《老子》篇章後發現，老子自然思想中的重要實踐觀念，主要為「無為無執」「虛靜守柔」與「謙下不爭」等三項，所以對其所蘊含的「自然」價值觀提出分析與討論，再將莊子思想中具有相同意涵的部分提出做為輔助說明。老子思想中「無為無執」「虛靜守柔」與「謙下不爭」等，不僅僅是人生實踐的重要依據，更是由老子「自然」觀念底下所開展出來的價值實踐的原則。

關鍵詞：老子、道、自然、人生哲學、無為、不爭、虛靜、守柔

目 錄

第壹章、導論	001
第一節：研究動機	001
第二節：文獻回顧	003
第三節：研究方法與論文結構	021
第貳章、老子自然觀的分析	025
第一節：《老子》「自然」觀念的義理解析	027
第二節：道性自然與天地萬物	040
第三節：聖人對自然之道的體現	054
第參章、老子自然觀的人生實踐	066
第一節：無為無執	067
第二節：虛靜守柔	078
第三節：謙下不爭	090
第肆章、結論	102
參考文獻	109

第壹章、導論

第一節：研究動機

當代學者牟宗三先生曾說：「中國哲學是以『生命』為中心。」¹也指出，中國哲學以生命主體為主要觀念，探討如何達到諧和共榮的社會，並以安頓生命問題為主要課題，因而中國哲學可謂為「生命的學問」²。而且就先秦諸子學說儒、道、墨三家皆是以其所生活的時代問題來看，春秋與戰國時期禮崩樂壞與周文疲弊、天下秩序的喪失，再加上人民生活在戰火與掠奪中，致使知識份子處於歷史的困境中，所以先秦諸子們皆有感而發，其中，道家的觀念在於，面對當時的國家與社會情況，周文疲弊及當時諸侯們爭天下的問題時，老、莊是以全真、保身、自然、無為等的態度面對，這態度並非是要我們逃避現實或反知識、反文明等，而是要我們化解且超越現實、知識、文明等所帶來的執著與成心。

關於道家思想的背景，參考陳德和先生於《道家思想的哲學詮釋》一書中將道家型態分為六種³：(一)、薩滿道家(傳統古道家)；(二)、人間道家(生活道家)；(三)、政治道家(黃老道家)；(四)、玄學道家(魏晉道家)；(五)、道教道家(宗教道家)與(六)、當代新道家，筆者在本論文中所要探論的是人間道家之老子思想，而本論文之所以撰寫主要原因有二：首先，老子思想要人們在與人處事上「去甚、去奢、去泰」(《第二十九章》)，老子所言：「生而不有，為而不恃，長而不宰，功成而弗居」，即是以無為、無執、無待的觀念，實踐在日常生活思維與行動當中，相應於老子哲學中重要的觀念即是「自然」，老子所說的「自然」之意，並不只是西方所稱「自然」(nature)意，而是生命價值、生活意義上的「自然而然而然」、「自己本然」等，依許多學者研究指出「『自然』是老子書中的核心觀念

¹ 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年，頁8。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁15。

³ 陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構〉，收錄於《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁38。

之一」⁴，除《道德經》文本中五度提出「自然」一詞外，《老子·第二十五章》的「道法自然」更顯示出「自然」在老子「道」思想中之重要性，加上，在王弼《老子道德經注》中，直接使用「自然」一詞來注解《道德經》，就有二十五章、共三十五次之多，可見「自然」的意涵之重要性。而老子之後，莊子思想更將「自然」思想進而推展與發揚在人們的生命實踐中。

其原因之二，從上文敘述當中可瞭解到，「自然」在老子思想中的重要性，以國內學者研究當中而言，針對「老子」、「自然」及「人生哲學」同時提出作為撰寫主題探討的哲學專書、學位論文、期刊，僅有專書一本⁵與學位論文一篇⁶，在國家圖書館「臺灣博碩士論文系統」⁷資料庫裡；僅以「老子」與「自然」為主題做學位論文撰寫者總計九篇⁸，分別為：汪翠梅《老子自然學說之研究》、賴昶互《從「體道自然」到「聖人有情」——論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》、林新建《世界與境界——「名教因於自然」如何可能以王弼《老子注》為中心之瞭解》、曾崑崙《老子哲學中自然無為思想之研究》、黃裕宜《《老子》自然思想的考察》、彭馨慧《老子法自然的美學》、吳惠齡《老子論人與自然》、吳逢吉《老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究》、陳人鳳《老子「自

⁴ 詳細研究於第二節「文獻回顧」當中列出分析。

⁵ 戴建業，《老子的人生哲學：自然人生》，臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994。

⁶ 洪性輝，《老子無為自然的人生哲學研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991年。除此篇外，並無以「老子」、「自然」、「人生哲學」共同作為主題撰寫之研究論文。

⁷ 臺灣博碩士論文系統

<http://ndltd.ncl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gswweb.cgi/login?o=dwebmge&cache=1299668352421>

⁸ 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。

賴昶互，《從「體道自然」到「聖人有情」——論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》，清華大學中國文學系碩士論文，2003年。

林新建，《世界與境界——「名教因於自然」如何可能以王弼《老子注》為中心之瞭解》，政治大學哲學研究所碩士論文，1995年。

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

黃裕宜，《《老子》自然思想的考察》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。

彭馨慧，《老子法自然的美學》，中央大學哲學研究所碩士論文，2000年。

吳惠齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2007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。

陳人鳳，《老子「自然」觀美學意義》，中正大學中國文學研究所碩士論文，1995年。

然」觀美學意義》；另有四篇⁹則明顯以思想比較的方式，涵蓋跨領域及比較哲學運用的論述；最後則有二篇¹⁰雖然將自然一詞提出作為文章的關鍵詞，但實際上並未在篇章中獨立提出作探討。從上述研究現況來看，以老子「自然觀」的哲學意涵來探討人生哲學，仍有相當的論述空間。因此，考慮到論題研究的專一性，本篇論文將以《老子》之「自然觀」為詮釋理路來探討「人生哲學」。

第二節：文獻回顧

本論文「老子自然觀的人生哲學」之研究重心，是以《老子》之自然思想為切入點，以「人生哲學」為研究課題，因此，本節將分為兩部分來說明，首先在「人生哲學的當代詮釋」部分，主要將當代學者對「人生哲學」一辭的研究與定義做分析與說明；第二部份「文獻回顧」當中將提出「老子」、「自然」、「人生哲學」等，與本文相關的學術研究作概要性的分析與回顧。

一、人生哲學的當代詮釋：

在此參考方東美先生、謝扶雅先生、馮友蘭先生、黎建球先生、夏雨人先生等五位學者其專書著作論述，就「人生哲學」一詞作思想定義上的釐清，參考以上幾位學者對於「人生哲學」一辭思想內涵上作回顧。

首先參考方東美先生於《人生哲學講義》¹¹一書中的論述當中，對於「人」提出「存在與價值的問題」與「哲學智慧」兩個面向來論述；整體論述的結構，

⁹ 安守剛，《老子政治思想剖析》，東海大學哲學系碩士論文，2006年。

吳清華，《書法藝術中的道家精神》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。

丁瑞國，《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。

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。

¹⁰ 王綉芹，《試論《老子》書中的德》，華梵大學哲學系碩士論文，2007年。

何晉霖，《老子無為思想研究》，華梵大學哲學系碩士論文，2005年。

¹¹ 方東美，《人生哲學講義》，臺北：時英出版社，1993年。

是針對「存在與價值的問題」與「哲學智慧」兩者的認知，分別由近代西方哲學思想，與傳統各文化思想兩方面來論述。方先生就「存在與價值的問題」而言，從近代西方哲學思想的三種主要存在觀念來說明：一、「自然主義的存在觀」；二、「斯賓諾莎(Spinoza)的存在觀」；三「黑格爾(Hegel)的存在觀」。¹²不論是哪種存在主義觀對於存在亦都有論述上的困難，方先生研究指出：一、斯賓諾莎(Spinoza)的說法是要心能自知，才能知萬有；二、然而，斯賓諾莎又說要心自知，必須要知身，要知身，必須先知物，而如此變為萬有不可知；三、黑格爾(Hegel)的說法是其系統從下往上發展，但價值卻在最高層。¹³

而接續上段對於「存在與價值的問題」，除了從三種主要存在觀念來論述外，方先生更以「哲學智慧」同樣是就傳統文化思想而言方先生從四種文化面來作說明：¹⁴首先是希臘人的看法，因其古老神話的關係，故希臘將人的身心二分，甚至有對於「現世超脫」的想法，認為人死前僅是將靈魂寄託在此生的形體上，因為身體有無窮的欲望，若精神不能向上，必會向物質面沉淪。再者近代歐洲人的看法，就方先生表示因受到希臘悲劇文學上的「命運」觀念、羅馬法學上的法律之前人人平等精神，以及中世紀一千多年來的宗教精神訓練與洗禮，形成近代歐洲人在除了承接這樣的文化傳統時，亦期望能從其中有所突破，即是從脫離上帝的立場來去從事，一種所謂理性客觀的科學或物質本體的探究。

之後是印度人的看法，不論是傳進中國的佛教或傳統的印度教，都有輪迴、業報、解脫的觀念在其中，皆認為世間是苦痛的，必須透過修行的方式來超離這世間，消除業報，不再輪回以達解脫。最後指出，因中國文化很特別，既沒有如近代歐洲本位主義宗教的思想，也沒有像印度那樣的二重世界的觀念，在中國思想中所謂形上（道或天道）與形下（氣或器）不即不離；如「道生一，一生二，二生三，三生萬物」《道德經·四十二章》人與天的生命是有關聯的，因此中國哲

¹² 方東美先生於《人生哲學講義》一書的第一章第一節中，表示有此三種存在的主要觀念。

¹³ 方東美先生於《人生哲學講義》一書的第一章第二節當中已有所說明。

¹⁴ 方東美先生於《人生哲學講義》一書的第一章第四節中，對於四個文化思想的描述。

學是絕對異於西方哲學的，也異於印度文化，因此中國思想世界中，將天（宇宙）視為生命，將人的生命與天的生命合一述說。

方東美先生於《中國人生哲學》¹⁵一書中，認為中國人的生活要義，即在忠恕感人，同情體物，包羅萬類，扶持眾妙，養成一種人我兩忘，物我均調的偉大人格。¹⁶並提出老子沖虛周行之妙道，孔子旁通統貫之乾元，墨子上同一義之兼愛，以及後儒主仁以統天地生物之心，都發顯這種人生哲學的智慧。¹⁷就方先生所認為宇宙可喻為人生的舞台及背景，而人性亦可喻為戲情。¹⁸並將人生哲學分為宇宙觀、人性論、生命精神、道德觀念、藝術理想、政治信仰等六種進路，並且皆以希臘哲學、近代西方哲學及中國哲學三方面論述。

就方先生而言，中國哲學的生命精神所展現出的天人關係如《莊子·齊物論》中所說「天地與我並生，萬物與我為一」的圓融和諧思維，所以何為人生哲學。筆者認為，人生哲學最重要的即是「人」生命精神之展現，方先生指出，人生舞台展現在宇宙中，依循天道性命相貫通思想，進而呈現出天人相融合諧的生命精神。而這不僅完全有別於近代西方哲學的天人二分的邏輯系統，亦有別於希臘哲學中天人關係是部分與全體的配合和諧。

筆者認為中國人生哲學即是自身生命實踐中體現天道的進路，而這種非與天割裂的圓融合諧之進路，絕非一步登天或瞬間即成的，而是依循修身、齊家、治國、平天下的進路逐一由內向外推擴的過程中來完成。

接著是馮友蘭先生的《人生的哲理》¹⁹一書，此書是將原本馮友蘭先生所著《三松堂全集》中，精選三十八篇與人生哲學有關的文章集結而成的，雖然本書是集結而成，但就筆者閱讀後發現，其文章內容可就篇章名稱的先後做一概略性

¹⁵ 方東美，《中國人生哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985年。

¹⁶ 方東美，《中國人生哲學》，頁14。

¹⁷ 方東美，《中國人生哲學》，頁14。

¹⁸ 方東美，《中國人生哲學》，頁31。

¹⁹ 馮友蘭，《人生的哲理》，臺北：生智文化事業有限公司，1997年。

的歸類，本雖是將各單篇文章集結而成卻可整體來看，首先是以探究人生的目的與意義為何作為開始，其中最重要的就是人要有自覺，藉著人的自覺後，開出自己與他人，自己與萬物間的關係，進而，人的文化才能開展，若無自覺者就僅是渾渾噩噩，如蟲魚鳥獸一般的活著。馮先生於本書中，首先對「人生」做一定義，其認為：「人生之真相，即是具體的人生。」²⁰何又為具體的人生，就筆者研讀而後認為，馮先生所認為具體的人生是人必須能有自覺的，除了必須有自覺外，更重要的是，此自覺必須是要有智、有道德的；就馮先生的意思，「自覺」是指人自己能有知的覺自己當下在做何事，並非不知覺自己當下在做何事，而人能確知自己當下在做何事就是自覺；²¹有智、有道德，是指人在這社會、國家乃至於天地間，其個人應盡的人倫與職務，指人在一生中扮演著許許多多的角色，如在家庭當中有時是父親或母親，又同時可能是為人子女，當在社會上時可能又是為人上司或下屬，不論再何處只要非僅僅自己一人，人與人相處就會有身份，而因為身分的不同，也會有著不同的關係與自己必當盡的義務與責任；能盡守自己的義務與責任，並能圓滿的解決其中會碰到的問題，就是有智有德。

而黎建球先生所著的《人生哲學》其先後有兩本，一本是早期由三民書局所發行的版本，另一本是後來由五南文化發行出版。兩者內容最大差別在於，前者的寫作以學術研究的推論方式呈顯，因此內容較為嚴格，遣詞用字較為拘謹生澀；後者的寫作內容雖也是分章逐一推論寫作，但在寫作時每章皆採取先提問、後回答的方式寫作，將哲學問題先行列出，再藉由所提的問題由逐一提出討論、予以分判，且在遣詞用字上皆較為通俗，目的在於給一般大眾閱讀之用；其內容亦是要闡明人生哲學不只是研討人生的問題，它也在探求人生的準則、方向，以及目的。處在這個人心紛亂、道德體系勢微、物質科學千變萬化的時代，應建立正面且有意義的人生價值，因而能更進一步了解如何扮演好自己在人生舞台上稱職的角色，且更重要的是知道要如何、往哪裡去尋找一個安身立命之所，使人生

²⁰ 馮友蘭，《人生的哲理》，頁 10。

²¹ 馮友蘭先生於《人生的哲理》對覺與自覺的見解等，p.22。

的整體獲得完滿的發展；黎先生認為人生哲學即是：研究人生意義、價值與理想的學問，其目的在改進人生，使人生發揮最高的人格價值，這樣的學問才能稱之為「人生哲學」。²²

接者是夏雨人先生的《人生哲學》²³一書，此書是在 1986 年，因夏先生過去所教授「人生哲學」一課時，有感於「人生哲學」在當時代教育及社會狀況有所需要而撰寫成的，夏先生對於「人生哲學」的意涵，歸納出以下主要三類，其一，是人生的意義與目的價值；其次，是人性意義內涵與情緒感受；最後，是人的自由意志與道德倫理。首先就「人生的意義與目的價值」來做說明，夏先生在第一章第一節中，就人生的意義從儒家的「知天命」²⁴、道家的「淡泊名利」、佛家的「人生難得」以及基督宗教中的「乃役於人」，等四種主要概念展開第一個部分人生意義，而此一部分為最主要的部份，對於人與人生主要目的做一說明，因此，夏先生認為人生的主要目的首先是求生存²⁵，而後是爭自由²⁶，最後是尋覓幸福²⁷；第二部份則是針對人性的意義內容與情緒感受來探討，²⁸筆者在此將夏先生書中談論到人面對苦與樂、對於愛恨情感、面臨生死問題、人與宗教的關係視為同一類的問題，主要皆是因循人的情感意識而論；第三部份便是將人的自由意志與道德倫理……等提出探討，²⁹筆者就夏先生對於人的自由意志、道德倫理、人性的分析等內容來區分，其內容主要是探討人類理性思維的部份；筆者除分成上述的主要的三部分外，最後則是如同結語的部份，³⁰人生是以知人、知

²² 黎建球，《人生哲學》，臺北：三民書局，1993 年，頁 15。

²³ 夏雨人，《人生哲學》，臺北：三民書局，1991 年。

²⁴ 夏雨人先生於《人生哲學》夏先生參考杜呈祥先生的見解，認為儒家孔子的天，有如西方人格化的上帝之意涵，頁 3。

²⁵ 夏雨人，《人生哲學》，頁 10。

²⁶ 夏雨人，《人生哲學》，頁 11。

²⁷ 夏雨人，《人生哲學》，頁 12。

²⁸ 夏雨人先生於《人生哲學》一書的第三章、第四章、第五章、第七章的內容筆者將其分類再此第二部份。

²⁹ 夏雨人先生於《人生哲學》一書的第二章、第六章、第八章、的內容筆者將其分類再此第三部份。

³⁰ 因夏先生多用描述性用語在撰寫本書，並無太多具強烈的論述詞語，故筆者以結語而非結論的方式來說明。

物、知天³¹等進路而後天人合一，以達到天人合一做爲人生最終目標。

最後則是謝扶雅先生在《人生哲學》³²一書中，對於人生哲學提出說明，謝先生由表面詞義到深刻的內涵，依序對於「人生哲學」一詞作分析；首先，針對何謂「哲學」來說，就文中所言的哲學，是一種提出問題與探究問題的學門³³，從探究「人生底真相」，再到「人生底理想」，以至最後的「現代人應有的人生觀」，依據這三個論述方向，分別對於人生哲學的意涵作分析說明。

「人生哲學」即是對於何謂人生提出問題與探究問題。謝先生在文中先從「何謂人」開始說明，由人類學、生物學、心理學、社會學分別介紹，再以哲學思想作最後的整合說明，進而對人生哲學有所界說；從人類學、生物學、心理學、社會學等學門整理，歸納當時各學者的說法來說明，然其重點在於對「人生哲學」說明時，除整理歸納先前各學門對於「人」之界說外，另外採取哲學的進路探究說明，這哲學的進路以東、西方哲學思想分別進行。

謝扶雅先生在《人生哲學》一書中，首先在緒論當中作整體概略性的說明，而後就「人生底真相」提出論述，此亦是最重要的部份，謝先生對於「人生」一詞的瞭解，是首先從人類學的面向切入，根據科學家對於人類的發展與演進，以及東、西方神化歷史上記載人的由來作爲說明；接著再從社會學的研究，及人類的社會性，如：婚姻與家庭、組織與國家等面向，對於人在群己關係作說明；而後則是以心理學的面向來論述。筆者認爲，謝先生在文章當中所言的人的「理智、衝動、習慣」³⁴是獨特的配合，能夠完美合諧的搭配才會使人能有所動作，卻又不會有過度的情形發生；再來則是良心，就筆者閱讀後認爲良心與情操有類似的

³¹ 夏雨人先生於《人生哲學》一書對中國思想中的天，其中特別是儒家的天幾乎等同於西方基督宗教中人格天的上帝。

³² 謝扶雅，《人生哲學》，臺北：正中書局，1982年。

³³ 謝扶雅先生於其著作《人生哲學》一書的緒論第壹章中表示，哲學的提出問題非一般表面的問題，而是更加深層的反省，而探究問題的方式也是採取反省省思的態度。

³⁴ 謝扶雅先生在《人生哲學》一書中，第一編第三章的第一節與第二節中表示，習慣是一旦養成就很難去更變，儘管這習慣可能是不良的習慣亦是如此；而衝動大可分爲兩種一種是生理上的衝動，如：食、性等皆是生理上的衝動，而另一種衝動是帶有利智的衝動而這種衝動則又稱之爲情操；最後的則是理智，理智則是在歷史中學習與個人經歷過程所培養出來的。

元素，謝先生說明「情操」是衝動加上理智，³⁵而「良心」則是理智兼合情緒；³⁶此外還有自由意志，指的是人擁有分辨與選擇的能力；最後謝先生總結說明，人生是一複雜的東西，從億萬年的生理演化，到複雜的社會關係，以及多變與深層的心理情感，造就出不同於其它一般生物的獨特性。

經過以上分析，學者對人生哲學的概念與想法中，使我們了解到，「人生哲學」首要內涵，是必須對於自己存在的價值與意義，有真切且正面的了解，再將此價值與意義進而能開顯與發展，使自己的生命更加的有光彩。而中國哲學有別於西方哲學知識建構與命題分析的思考，中國哲學談的是天人圓融，人最根源的價值思考由天人關係而起，中國哲學思想並無西方哲學思想所認定「先天罪惡論」³⁷這類天人割裂二分的思想；在中國哲學思想依儒家《孟子·盡心上》曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」³⁸在話中我們可瞭解到孟子認為，人必須要充分發揮自己的心智，來了解自己由天所賦予的善良本性，知曉並依循此善良本性必能對於天有所體認，此外，《中庸》曰：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」³⁹更可瞭解到天所賦予人本來的善良之性，依此天之所賦善良本性行事即是道；而道家亦有天人關係之說，《道德經·第二十五章》曰：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。」⁴⁰在此，老子告訴我們在這人世間，有道、天、地、王⁴¹這四大，而王居其中之一，由此可知，人與天的關係不是上下絕對對立的主從關係，再者，由莊子在〈齊物論〉當中所說的：「天地與我並生，而萬物與我為一。」⁴²，更讓我們了解到雖有天有人之分，但事實

³⁵ 謝扶雅，《人生哲學》，頁 55。

³⁶ 謝扶雅，《人生哲學》，頁 59。

³⁷ 方東美，《人生哲學講義》，臺北：時英出版社，1993年，頁 93。

³⁸ 甯昌著述，《四書通釋》，臺北：倫理文化資源開發有限公司出版部，1986年(修訂再版)，頁 1142。

³⁹ 甯昌著述，《四書通釋》，臺北：倫理文化資源開發有限公司出版部，1986年(修訂再版)，頁 57。

⁴⁰ 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁 69。本章中所引用老子原文與王弼注，除另有參考引用再行加註外，則皆出於此書。

⁴¹ 樓宇烈在於〈第二十五章〉的研究中指出，古字「王」意指統治者，又可指稱「人」，故常以「王」或「人」之替代相互交替使用稱之。參見 樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁 69。

⁴² 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁 79。

上天人、物我是共生共榮的。因此就上引文獻說明可讓我們了解到，在中國哲學中人與天地乃至於萬物間雖有分有異，但實踐上卻應當是相互合諧、圓融無礙的，而人的價值與價值的實踐則是建立在對於天、對於道的了解及其實踐上。

而在中國哲學中，儒家與道家最明顯的不同點，即是儒家的人文造化，誠如《大學》篇所言：「物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身修，身修而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。」⁴³相較之下，道家對於儒家思想而言，部分學者所認為是「消極、負面」的，然而，參考陳德和先生的研究表示，道家是「以治療師、護持者的姿態出現」，道家所具有的是「診斷、醫病的性格」，用以化解那些「標準主義」、「本位主義」、「一元主義」、「中心主義」等等，各類傲慢、專斷、好勝、放縱狂肆的價值情識所造成的態度和立場。⁴⁴換言之，道家思想是化解人們心中成見、執著、慾望等意識形態的有效良方。

有理想、有抱負的人往往理所當然的向前挺進，但人生不如意之事十有八九，因此當遇到困頓、挫折之時，便需要以道家的人生哲學切入，如此則能幫助自己轉換心境緩和前進的腳步，再次重新面對當前的困頓和挫折，並使問題得以突破與化解，如此一來就能繼續向目標與理想邁進。這就是道家思想為何能與儒家思想相輔相成，或是能為儒者開創一個新的思想空間的原故。

二、文獻回顧：

在以「老子」、「自然」、「人生哲學」為題目的書非常少⁴⁵，主要還是學位論文為主，其中，洪性燁《老子「無為自然」的人生哲學研究》一篇⁴⁶：

全文以「無為自然」思想為主旨，談論老子的人生哲學。文章在緒論部份，主要提出社會問題與老子思想的關聯性，並說明老子思想的重要性，以及全文章

⁴³ 甯昌著述，《四書通釋》，臺北：倫理文化資源開發有限公司出版部，1986年(修訂再版)，頁6。

⁴⁴ 參考王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：空中大學，2007年，頁148。

⁴⁵ 僅有戴健業《老子的人生哲學：自然人生》一本，臺北：揚智文化事業股份有限公司，1996年。因其內容屬於寫給一般民眾的普通讀物，學術研究性不高，故存而不論。

⁴⁶ 洪性燁，《老子無為自然的人生哲學研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991年。

節的段落鋪陳。本論部份主要分為兩章針對老子「道」之「無為自然」的論述：第一章、論老子人生哲學的形上基礎——「道」，內容主要討論有二，其一，「道」的形上意義在於「道」是宇宙萬物的根源，從古至今不變、無限的形上本體；其二談論「道」的運作在於「生」與「反」，「道」之萬物生成所以古今不變的原因，在於「道」以「順任自然」任其自化的理則來面對，正如同《老子·第六十四章》曰：「無為故無敗，無執故無失」，在面對萬物生成壯大之後，必須要「歸根復命」回到原狀。第二章論「無為自然」的人生哲學及其實踐工夫門徑當中，分為三個主題來作探討。第一節主要分別說明「道」之於「無為」與「自然」在人生處事的價值意涵；第二節則是針對《老子》的「樸」、「嬰兒」、「水」與「谷」等思維意境作探討；第三節則提出「知足寡欲」、「守柔弱」、「謙下不爭」及「持三寶」，來說明人生修養處事的實踐工夫。全文最後引用鄔昆如先生的話指出，《老子》先以消極的方式對當時知識學術上的限制，並以否定知識的言詞來呈顯「道」，進而提出「無為」思想，重新省思道德實踐的重要性。

而討論「老子」及「人生哲學」為研究題目者僅期刊論文七篇；僅談論「老子」及「自然」為共同命題者的專書微乎其微⁴⁷、學位論文九篇⁴⁸、期刊論文八篇⁴⁹；本節主要工作便是要將過去研究「老子」、「自然」、「人生哲學」相關之專書、期刊、學位論文，依其主題與本文之關連性分別回顧。

（一）老子的人生哲學

1、王邦雄〈略論老子的人生哲學〉⁵⁰

⁴⁷ 在專書部分都是寫給大眾閱讀的書籍，如：戴建業，《老子的人生哲學：自然人生》，臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年。姜城，《那一個老子：在道法與自然中求索的生存哲學》，北京：中國華僑出版社，2007年。魏玉昆，《老子道德通譯：關於自然之道和意識之道的古典學說》，北京：中國社會科學出版社，2005年。邱進之，《道法自然：老子的智慧》，臺北：鷹漢文化出版，2003年。張戩坤，《老子的道論：回歸自然的大智慧》，臺北：飛天文化出版社，2001年。……等。

⁴⁸ 此九篇學位論文已在本章第一節當中，作概略性的分類與介紹。

⁴⁹ 期刊文章的部分將分別在以下文章當中提出論述。

⁵⁰ 王邦雄〈略論老子的人生哲學〉，《文藝復興月刊》，第1卷11期，1970/11。

王邦雄先生在本篇文章當中指出，工業的興盛與科學的發達，使得人們的生活變得僵化不靈活、隨波逐流無所安定，而老子歷經千古的人生智慧，其不同於西方哲學體系將形上與形下之分別二元而論，將人生由形上、形下的通貫帶領人們回到生命之本，王先生認為，老子「以理性思惟建立起的形上架，使天由宗教之天，運命之天，前進為自然之天。……它的形上學，就是人生哲學的理論根源。」這是「由形上學而得到其強有力的根據，也在形上學中始找到其應走的路向。」而老子這種異於西方思想的思考模式，是中國思想的特色，因此，王先生認為老子「不事革新創造，而是返歸自然」、「不是勾心鬪角，多邊發展，而是返樸寡欲，順道而行」，而老子思想並不是消極退縮，是以退為進，置之死地而後生，「不是逃避遁世，而是把握道之本然。遵循道之路向，自能獲取人生之正途，而有寧靜的一生」。

2、劉美英〈評論老子的：「人生哲學」與「政治哲學」〉⁵¹

劉美英先生在文章當中分成「老子的人生哲學」與「老子的政治哲學」兩部份來談論。就劉先生認為，老子的人生哲學是「以道統馭一切，……，凡可通用於人生者，皆為人生之道理」。劉先生綜觀老子對人生哲學之見解，分為「寡欲」、「貴柔」、「不爭」與「主靜」四項分別評述，認為「在個人之為人處事、待人接物上宜寡欲，貴柔、不爭、主靜，以使自己得以享受安康，人們間得以和睦相處」然而，只適用於「小團體中或個人上」；對於老子的政治哲學方面，則提出「無為」、「棄智」、「政治等級」、「政治原則」、「愚民」、「治道之本」、「政術」及「小國寡民」等八項，認為「棄智、愚民實不可取；小國寡民則不適用於當今之社會；老子以無為、尚自然為政治原則、治道之本則只能在小團體中發揮效果；而其省刑罰、薄稅斂之政術原則仍是當今為政者應遵之治民法則也。」整體而言，劉先生認為老子思想於當今社會，不論在人生哲學或是政治的治世之道上多已不符。

⁵¹ 劉美英〈評論老子的：「人生哲學」與「政治哲學」〉，《中華國學雜誌》，第1期第8卷，1977/8。

3、羅迺誠〈老子的人生哲學〉⁵²

該文認為「按照老子的見解，人性如能恢復到嬰兒的狀態，便超過有限的現象界，而與無限的本體界合而為一。」又，羅先生研究曰：「老子之尚柔靜蓋觀察自然界現象，類推及於人身」，其「守柔」思想是依「天道」之自然之勢為最重要，文章當中研究指出「柔」與「靜」之間的關係密切，這是「天道」之自然呈顯，由此可知，在老子的人生哲學中並不是權謀思想，而是人生智慧。此外羅先生在「謙下」、「寬容、知足」、「去私」與「慎事」等四項重要思想論述當中皆以「天道」之自然之理做說明。總結而論則指出老子是「入世」的思維，人存在是必然的事實，因此人生當中的得與失也是如此，故老子則要我們以清虛自守、無為無我的思想，來成就真正的自我，進而面對人生當中的得與失。

4、陳榮波〈老子的人生哲學及其應用之道〉⁵³

本篇文章當中表示老子的主張即是「道法自然」，陳先生首先在「老子的自然法則」一節當中認為，「道法自然」之兩大闡述指出，第一自然法則，是在於「反者道之動」思想底下所呈顯出「周而復始」與「物極必反」的原理，及第二自然法則「弱者道之用」當中「『堅強』必要有『柔弱』來加以調適」的原理；其次，陳先生在「老子的人生哲學」一節裡，提出「少私知足」、「無為不爭」、「虛靜歸真」等思想來說明「自然」法則；進而在「處世應用」一節當中，歸納整理出「發揮慈儉樸實的精神」、「虛懷若谷、謙卑和順」及「以柔克剛，未雨綢繆」等三項老子的處世應用之道；最後指出老子的智慧不僅是具有形上思想，更是可以身體力行的實踐哲學。

⁵² 羅迺誠〈老子的人生哲學(上)〉，《建設》，第25卷第1期，1976/6。

〈老子的人生哲學(下)〉，《建設》，第25卷第2期，1976/7。

⁵³ 陳榮波〈老子的人生哲學及其應用之道〉，《中國文化月刊》，第87期，1987/1。

5、葉海煙〈老子的人的哲學〉⁵⁴

葉海煙先生指出，老子思想是一種以「批判人文以重建人文」的關懷為中心，老子的人生哲學是一種超人文的精神。在全文當中以老子「正言若反」的辯證模式來呈顯，引用許多老子所提出的反面詞語，針對「聖人」義提出「人文的反證」、「人性的體現」、「人道的展開」與「人格的典範」等四項反思的切入點，指出老子從自然與人文的對立架構，突顯人在天地之中以至於人在道中，由對反而回返的思考層面，亦即是「道的進程」。葉先生認為，老子思想是「以『正言若反』的思考模式，揭舉『以道為本』的生命法則；並進而在『道法自然』的廣大範疇中，順自然以成人文。」是一種與世不即不離的開放、多元的思考，超越存在的限定性，以達和諧安祥的人生安頓。

6、程林輝〈老子的人生哲學〉⁵⁵

程林輝先生在文中，提出老子的「赤子」、「嬰兒」、「柔弱勝剛強」、「藝術與審美」等重要思想，分別歸納為「人生理想」與「人生智慧」以及「人生的最高境界」等三大主題來談論；首先在「人生理想」主題部份，程先生表示「赤子」與「嬰兒」兩者為老子對於人生哲學所提出的理想狀態；其次程先生在「人生智慧」部分當中，提出老子認為當人生遭遇挫敗或困頓，亦或縱使成功也應當持著「柔弱勝剛強」的態度來面對；最後提出人生價值觀關的藝術性和審美觀來詮釋老子「人生的最高境界」，總言之全文論述研究認為「實用性」與「智慧性」是老子思想當中的重要特點，並因此而能使得其著作以人生哲學的方式著稱後世。

7、薛保綸〈老子及道家的人生哲學〉⁵⁶

文章首先以長沙馬王堆文獻以及史書記載，說明老子及其著作的年代；其次便以「道——萬物的根源」、「法道的人生」、「政治主張」及「道家與道教」等四

⁵⁴ 葉海煙〈老子的人的哲學〉，《東吳哲學傳習錄》，第1期，1992/3。

⁵⁵ 程林輝〈老子的人生哲學〉，《人文學報》，第2卷第17期，1995/4。

⁵⁶ 薛保綸〈老子及道家的人生哲學〉，《哲學與文化》，第二十二卷第五期，1995/5。

個主題來說明老子的思想。薛保綸先生進一步以「道體」、「道體的性格」、「道生萬物」及「掌管萬物」來闡釋「道——萬物的根源」的思想；以「法道的自然、無爲」、「法道的真樸，謙柔」、「去私、寡欲、去爭」、「安命」與「有德者的畫像」說明「法道的人生」；再以「自然、無爲」、「絕聖、棄智」、「反攻、反戰」及「至德之世」來分析「政治主張」；最後說明「道家與道教」之間變遷的歷程做總結。

(二) 論「老子」、「自然」之期刊論文

1、劉笑敢〈老子之自然與無爲——古典意含與現代意義〉⁵⁷

劉先生指出許多學者在研究「自然」與「無爲」二者時經常視爲同一概念，這是一項有問題的概念定位，因此，本文重點在爲老子的自然與無爲二者作區分，其研究認爲「老子哲學以自然爲中心價值，以無爲爲實現中心價值的原則性方法，以道與德爲自然無爲提供形而上的論證，以奇正相依、正反互轉的辨證法爲自然無爲提供經驗性的支持」。在文章當中，劉先生以「自然」與「無爲」在詞彙形式上與內容上來分別說明二者的不同，接著將二者依文獻考證、文字意涵上，分別獨立爲「自然之意含、意義與價值」與「無爲之意含、特點與實質」兩小節作分析，研究指出老子的自然思想是包括了「自發性」、「原初性」、「延續性」與「可預見性」是老子哲學的中心觀念，並且可以貫通於生活各種面向當中，而「無爲」是一種「有而似無」的理想性社會管理方式，並非統治者的統治之術，所要表達的是一種「對具有干涉性、控制性的統治方法的否定和修正」用以表達老子對於政治上的智慧以及社會關係上的理念；文章最後再將二者共同提反省如何能夠以客觀、理性的方式，來應用、面對於現代社會上的各種價值觀、社會管理、整體和諧等的人生實踐。

⁵⁷ 劉笑敢〈老子之自然與無爲——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，第10期，1997/3。

2、劉笑敢〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以《老子》之自然的新詮釋為例〉⁵⁸

本文旨在藉由對於老子文獻之自然思想的詮釋，來說明經典詮釋者對於古文獻的詮釋活動過程當中，必然包括了「歷史與古代文本的回溯的探尋」與「面向現實和未來而產生的感受和思考」兩個面向，然而詮釋者卻很少在詮釋活動當中對此有所自覺。劉先生提出高達美「視域融合」作比對，發現若用於中國哲學經典詮釋上明顯有所不足，劉先生認為，「《老子》之『自然』是道家思想的核心概念。」釐清「自然」意涵才能理解《老子》思想的原貌，依文章當中指出，「自然」非「天地自然」、「物理自然」、「生物自然」，亦不是「野蠻狀態」或「原始階段」，更不是「反文明」、「反文化」的觀念思想；相反的，劉先生將老子之自然稱之為「人文自然」，是老子對於「人類以及人與自然宇宙的關係的終極狀態的關切」，也是老子對於「現實生活中人類各種群體之相互關係及生存狀態的希望和期待」，更表達了老子「對人類的各種生存個體存在、發展狀態的關切」。內文主要將老子的自然分為：1.總體的「最高層次的自然——終極關與最高價值」；2.群體的「中間層次的自然——對群體生存狀態的關切」；3.個體的「第三個層次的自然——生存個體的自然」分別說明。並且總論提出老子的「人文自然」經過「歷史與古代文本的回溯的探尋」與「面向現實和未來而產生的感受和思考」的兩個面向的和諧作用而與現代社會相結合，更能為儒家理論上提出思想的補充。

3、陳怡燕〈論《老子》哲學中「自然」之義理內涵〉⁵⁹

在文章開始，陳先生指出老子哲學當中，談「自然」思想的義理主要分為三個主要面向作思考：首先是〈第二十五章〉當中「道法自然」所引出的「『道』與『自然』」之間的關係；第二是在〈第五十一章〉當中「莫之命而常自然」所帶出「『道』與萬物間的關係，道何以能使萬物常『自然』，又萬物之『自然』是

⁵⁸ 劉笑敢〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以《老子》之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》，新35卷第1期，2005/6。

⁵⁹ 陳怡燕〈論《老子》哲學中「自然」之義理內涵〉，《古今藝文》，第33卷第3期，2007/5。

怎樣的意涵」；第三則是〈第十七章〉與〈六十四章〉所引導出如何由形上根據而落實於現實生活當中的思想理論。文章第二段的研究當中指出「『道』以『自然』為其內容」及「道以『無為』成就『自然』」兩項重要的思維定義。第三段則提出「現實治道中『無為』之治的落實」與「無為之治的理想境界——『太上之政』」兩部份，用以說明「無為」及「自然」在一般文字上或思想上的問題釐清，與此二者在現實實踐上的意義內涵之分析，並說明「無為」如何能夠實踐「自然」思想，進而成為統治者的治世之道。陳先生作出最後定義說：「道使萬物得其『自然』之性，而道又復以『自然』的方式成就萬物之『自然』。而『無為』即是成就『自然』的具體方式」換言之，全文研究指出，「自然」可以作為「道」以「自然」的作用，來成就萬物之「自然」的雙重意涵。

4、劉文起〈由明道與法道論《老子》之無為自然思想〉⁶⁰

劉文起先生指出，老子思想重在「無」、「反」、「弱」三者，此三者又可收攝於「無為」當中。對「無為」的體認須要由「道」入手，又「道即自然」故「自然」與「無為」是老子思想的重要意涵。劉先生針對《老子》思想於歷史上被許多學者研讀，也被許多國君作為治國思想，再加上玄學、佛學及理學等思想啟發的學問上所佔的重要性作說明。接著，提出「明道」與「法道」二者來說明老子的「自然」「無為」。劉先生指出研讀《老子》時應該先由「明白老子所謂之道開始」，而老子的「道」具備有「道體無窮」、「道用無盡」、「道用無限」與「道體絕對」的特性，而「道用」的根據是「自然」，「自然」之特性是使得「道」之生成與畜養不具「支配性」，以老子的聖人而言則是能夠破除我執、因任自然地處事應對。其次劉先生指出，老子認為人生的實踐態度應該學習「水」的謙卑低下，以「法道」之無為當作「道」對萬物之「生」的作用之依據，文章提出四項老子主張「無為」的原因：人的力量渺小而倡無為；事物只有相對存在，而無所謂絕

⁶⁰ 劉文起先生於1982年，在《藝文誌》第198期當中，曾首度刊載〈論老子之無為自然思想〉一文，次年(1983年)以篇名〈由明道與法道論《老子》之無為自然思想〉重新發表於《中國學術年刊》第4期。

對價值，故言無爲；以有爲求取之「得」，不能抵償其「失」，故倡無爲；變而思常而言無爲。重點在說明老子思想當中提倡以「須求寡少」的態度來過著「自然自在的衣食生活」，以期回歸「人的生命情趣與自然本真」之中。

5、方連祥〈老子「道法自然」的思維探蹟〉⁶¹

全文說明以老子「道」爲基礎，因「道法自然」故指出「自然」是老子的核心思想。全文分爲三項主題來說明《老子》的「自然」思想所涉及的範圍：1、「道以自然爲性質」；2、「政治以無爲自然爲原則」；3、「人生以自然純真爲依歸」。首先，在「道以自然爲性質」部份針對「道」與「道法自然」兩部份提出分析，依老子「道」作爲無上的智慧而言，若是用西方那樣以物質世界之自然來說明老子全文，則有太多無法詮釋部份，由此可知，老子的「道」不能以實然層面的「自然界」來詮定。而老子「道法自然」亦是如此，方先生引用王弼、韓非子及南懷瑾三人的註解指出，老子之「自然」並非在至高無上的「道」之上，而是一種以「自然」爲「道」的性質、「道」是「自然」的原則的概念思想。「自然」是「道」之所以「不生之生」的根據，在老子稱之爲「玄德」。其次是「政治以無爲自然爲原則」的部份，則是提出「小國寡民」、「以無事取天下」、「政治氣象」及「反戰思想」四項，分別說明老子思想以自然無爲的基礎，如何展現在政治國際之間的互動上。最後在「人生以自然純真爲依歸」部份底下指出，人生當中所要面對的困境在於自己的私欲與和他人之間的爭執，認爲，老子思想中的人生理想的追求在於「克欲」與「不爭」，此二者能夠使人「安時處順」「心如明鏡」，進而觀察萬物的根源以期達至「自然之道合一」的自然狀態。

6、鄭志明〈老子「人法地、地法天、天法道、道法自然」的義理疏證〉⁶²

本篇文章以《老子·第二十五章》：「人法地，地法天，天法道，道法自然」

⁶¹ 方連祥〈老子「道法自然」的思維探蹟〉，《東方人文學誌》，第7卷第3期，2008/9。

⁶² 鄭志明〈老子「人法地、地法天、天法道、道法自然」的義理疏證〉，《鵝湖月刊》，第12卷第5期，1986/11。

的部份為主題，全文分為三個議題作探討：「老子書中『人』的意義」、「地、天、道與自然的關係」及「聖人法道的意涵分析」。鄭先生在第一部份當中將《老子》全文裡「人」與「王」的使用作分析，引用〈第十六章〉、〈第三十二章〉、〈第三十七章〉及〈第三十九章〉文句，用以說明在〈第二十五章〉的「王亦大」、「王居其一」裡，「王」字的使用上並不會與「人」字之間產生誤用的問題。其次在第二部份參考老子〈第一章〉與〈第三十九章〉的「天地」與「萬物」說明此兩者不同的地方，在於「天地」比「萬物」更能展現「道」存在的特性，又，老子常以「天」與「道」並列而言，是「就天言道，道的實質意義由天來完成」，是「以『自然』來補充詮釋道體自生自成的法性」，因此，三者則應該是「一貫相通」的。第三部份則是，說明在老子文中的「王」即是「聖人」，也就是老子心中理想侯王對天道的實踐，亦即順乎道之「無為」、「自然」的作用，鄭先生以「老子這段文句直接視為聖人與道的相互實踐與完成，即可由致虛守靜，開出生命的微妙玄通，回歸素樸的本真，印證令萬物自賓、自化的形上慧」為終。

7、陳文章〈老子「自然」義詮解——老子修證進路試探〉⁶³

陳先生整篇論文鋪陳相當嚴謹，首先對於老子思想的歷史背景作詳細說明，並舉出韓非子、孫子與莊子三個以《老子》思想為主軸的著作分析特點及差異，說明《老子》思想給予讀者極開擴的思考空間，陳先生研究認為「諸子中以莊子最能兼持老子原始精神」。第二部份將河上公與王弼對《老子》「自然」的詮釋作分析，陳先生認為王弼注較河上公「周延而明確」，重點為統治者「不言之教」和「自然」是隨順萬物之性不「造作」、「妄為」的極致表詮。第三部份作者對於熊十力先生、唐君毅先生、牟宗三先生等三位學者，在《老子》「自然」思想的詮釋作分析，研究指出，熊先生認為「自然乃指生命得以擺脫外在條件制約，而可以自由自在的最高境界」、唐先生認為「自然」是「『道』之自己實現自己，符

⁶³ 陳文章〈老子「自然」義詮解——老子修證進路試探〉，收錄於《簡牘學報》第16期(勞貞一先生九秩榮慶論文集)，1997/7。

合其自己之律則」、牟先生則指出「『自然』乃老子五千言中難得以正面表詮道體之詞」。第四部份主要說明「無爲」必然得從「自然」底下作思考，並說明《老子》全文當中以「無爲」、「有爲」的意涵作爲「自」字的正、反面表述，陳先生研究發現：「文明產物老子並未加以否定，而是將它接上『無爲』『自然』的源頭，以自然無爲的心境去運用有爲繁複的世界」，最後在結語中說：「『自然』是一種心靈境界，落在主體修證上，是一種內在精神境界的展現」。

8 李美燕〈當代西方漢學家李約瑟與史華茲眼中的老子「自然」觀〉⁶⁴

作者在此主要提出西方兩位漢學家的著作當中，對於《老子》的詮釋面向有何不同來探討，試圖了解以西方科學知識的思想背景底下，對於《老子》思想的詮釋會產生什麼樣的觀點。文章首先對於李約瑟《中國之科學與文明》文章當中，道家與科學之間的關係論述作分析，指出李約瑟以《老子·第五章》及〈第二十五章〉的詮釋，認爲《老子》思想是具有科學研究的態度，並直接的將《老子》的「自然」視爲「科學的自然主義」，更提出《莊子·齊物論》「百骸九竅六臟眩而存焉」及《莊子·知北游》道在螻蟻、在稊稗、在瓦礫、在屎溺兩個部份引證道家是中國科學的先驅，又認爲〈齊物論〉與〈秋水〉兩篇當中有「物競天擇」的思想意涵，更提出「無爲」思想是爲了取法自然而做的科學觀察。李美燕先生指出，另一西方漢學家史華茲的著作《古代中國的思想世界》中，以〈論中國思想中不存在化約主義〉一文，針對於李約瑟所提出三個重要思想：「《老子》的『道』是一種『以時間與空間作爲主宰萬物以致有條不紊的變化』」、「《老子》思想是具有科學研究的態度」及「《老子》『靜』思想是一種『得力於原始科學的內心的平靜』」重新審視一遍，並提出反向質疑與思考。最後，李美燕先生總結指出，雖然兩者對於《老子》的「道」，與西方物化形式的自然科學上之研究觀點有所不同，但基本上仍受限於西方學家無法理解中國思想在生活上、文化上的實踐性。

⁶⁴ 李美燕〈當代西方漢學家李約瑟與史華茲眼中的老子「自然」觀〉，《鵝湖月刊》，第30卷第1期，2003/7。

參考以上學者的研究，本文針對老子將「自然」作為「道」的核心觀念為論述方向，以老子無為、守柔、不爭等思想，用以探討如何提升生命境界，並作為人生價值實踐的依據。再以人間道家的立場為詮釋基礎，將老子思想中的自然觀提出討論，並以人生哲學為探討進路；本文雖主要參考王弼注，但面對王弼注傾向玄學思想的特色，本文乃將參考當代學者的詮釋，以對於老子思想用於探討人生哲學的面向提出分析。

第三節：研究方法與論文結構

一、原典注述之引用選擇：

從道家的起源，老子《道德經》的歷史公案其人其書的確認，前輩學者們的論辯至今仍未有一致共識。袁保新先生有鑑於此，在〈秩序與創新－從文化治療學的角度省思到家哲學的現代義涵〉⁶⁵一文中提出兩點，第一點「為今本《道德經》在長期傳承的過程中，不免有傳抄錯誤，斷簡脫落的情形，但大致而言，其義理聯屬，應視為一部思想一貫的系統之作。」第二點為「老子哲學的特徵之一，即在於批判的精神，如果沒有孔墨的思想倡行於前，我們很難理解他對『聖智仁義』等觀念有所保留的批判立場。」此外，袁先生在其著作《老子哲學之詮釋與重建》一書中表示，面對此歷史考據之問題我們無法擺脫，但就目前現有的歷史資料與考古文物中亦無法能有客觀的斷定，因此就先擺脫其爭論，重新直接回到原典老子《道德經》經文中來了解與把握主要意理與重要思想。筆者在參考眾多注老的版本中：如韓非的喻老、解老，將《老子》帶往君王南面之術，為統治或管理階層所為運用的黃老之學；或如河上公注本其注解內容當中，帶有強烈的神仙養生家義理；以上二注文思想皆與本論文所欲探討之老子思想的「人生哲

⁶⁵ 袁保新〈秩序與創新－從文化治療學的角度省思到家哲學的現代義涵〉，收錄於《鵝湖月刊》第27卷第2期，2001/8，頁16。

學」意涵相去甚遠，但，王弼注老才華在歷史記載中倍受肯定，如《世說新語·文學》、《魏志》所記載：

何晏為吏部尚書，有威望，時談客盈坐，王弼未弱冠，往見之。晏聞弼來，因條向者勝理語弼曰：「此理僕以為極可，得復難不？」弼便作難，一坐人便以為屈。於是弼自為客主數番，皆一坐所不及。⁶⁶

王輔嗣弱冠詣裴徽，徽問曰：「夫無者，誠萬物之所資，聖人莫肯致言，而老子申之無已，何邪？」弼曰：「聖人體無，無又不可以訓，故言必及有。老莊未免於有，恒訓其所不足。」⁶⁷

何晏以為聖人無喜怒哀樂，其論甚精，鍾會等術之。弼與不同，以為聖人茂於人者神明也，同於人者五情也。神明茂，故能體沖和以通無；五情同，故不能無哀樂之應物。然則，聖人之情，應物而無累於物也。今以其無累，便謂不復應物，失之多矣。⁶⁸

引文首段表示，王弼年少時即思緒清晰、辯才無礙；其次第二段指出王弼對老子思想中「聖人體無」的觀念有獨特且精闢的見解；最後針對何晏所提聖人無喜怒哀樂的論點，王弼則以「聖人之情，應物而無累於物也」的反省思，說明聖人並非無喜怒哀樂之情，而是生命不會隨情感浮動不安。由此可知王弼思想較何晏更加精微；又《世說新語·文學》當中：

何平叔注老子始成，詣王輔嗣，見王注精奇，迺神伏曰：「若斯人可輿論天人之際矣！」因以所注為道、德二論。⁶⁹

⁶⁶ 《世說新語（卷二文學篇）》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋（附錄）》，臺北：華正書局，2006年，頁644。

⁶⁷ 《世說新語（卷二文學篇）》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋（附錄）》，臺北：華正書局，2006年，頁645。

⁶⁸ 《魏志（卷二十八鍾會傳注）》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋（附錄）》，臺北：華正書局，2006年，頁640。

⁶⁹ 《世說新語（卷二文學篇）》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋（附錄）》，臺北：華正書局，2006年，頁645。

何晏注老子未畢，見王弼自說注老子旨。何意多所短，不復得作聲，但應諾諾。遂不復注，因作道、德論。⁷⁰

可見王弼注老造詣使何晏亦自嘆不如；此外《魏志》中所記載：「其論道，附會文辭不如何晏，自然有所拔得多晏也。」⁷¹此意旨王弼論道用辭雖不如何晏文飾華藻，但王弼對老子思想之「道」意涵有其通透的理解。誠如唐君毅先生研究認為：「以王弼老子注為最詳，亦最足資討論。」⁷²由此可知，王弼注本之獨特生命境界與玄理性格不僅獨步千古，更是當代學界研讀《老子》重要參考注本，故筆者於《老子》文獻的選擇上也就採用王弼《老子道德經注》的版本⁷³。

二、論文研究方法：

本論研究在撰寫方法上與原典、經文的詮釋方法上及思想、詮釋的架構上，主要參考袁保新先生所提出「創造詮釋的原則」⁷⁴的六項要點：

首先「一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。」

第二「一項合理的詮釋必須能夠還原到原典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻越廣，則詮釋就愈成功。」

第三「一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。」

第四「一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。」

⁷⁰ 《世說新語卷二文學篇》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋（附錄）》，臺北：華正書局，2006年，頁645。

⁷¹ 《魏志·卷二十八鍾會傳注》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋·附錄》，臺北：華正書局，2006年，頁640。

⁷² 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇卷一）》，臺北：臺灣學生書局，1986年，頁296。

⁷³ 王弼《老子道德經注》，收錄於樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。本論文所引用老子原文與王弼注，除另有參考引用再行加註外，則皆出於此書。

⁷⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁77。

第五「一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主體置於他們隸屬的特定時代的文化背景來了解，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。」

第六「一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充份的意識，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。」

由此可知，一思想理路的研究與詮釋，必須呈現其思想系統的一致性，這樣才能前後通貫地展現出原典、經文裡的思想。因此，本文不僅以王弼注為參考之外，更希望能依據這樣的理念，盡可能運用《老子》原典以經解經的方式來自我詮釋，使整體的論述不偏離經典的原意。

三、論文結構：

而在本篇論文組織結構主要為：

第壹章當中將提出三節分別處理處，第一節主要說明本文撰寫動機；第二節則是將過去與本論文撰寫相關文獻回顧，再將本論文重要哲學詮釋理路「人生哲學」內容義涵做一探論，第三節則描述撰寫本論文的架構方法與詮釋進路。

第貳章「老子自然觀的分析」，在此章節當中將以王弼注為主，同時參考前輩學者的著作為輔，提出《老子》書中直接出現「自然」一詞的五個篇章，針對「自然」一詞作意理解析，加上當代學者的論述作研究探討，再針對部份章節當中，探討老子「道」與「自然」、「道」與「聖人」的關係，分別研究探討之。

第參章是研究「老子自然觀的人生實踐」，本章將針對老子思想中「無為無執」、「虛靜守柔」與「謙下不爭」等三項重要觀念底下，所蘊含的「自然」價值觀提出探討與分析，並提出《莊子》思想當中具有相同意涵的部份為輔助說明。

第肆章則是「結論」將先前各章節所分析與探討的結論加以整合，做統合性的最終結論。

第貳章、老子自然觀的分析

「自然」是《老子》經典當中的核心觀念，雖然「自然」一詞在《老子》文中僅出現五次，但是根據本文第一章對研究現況的描述，「自然」觀念底下所開展出「無為」、「虛靜」、「守柔」等功夫實踐思想可知，「自然」在老子哲學中有著重要的理論結構。再者，根據陳德和先生指出，若參照《詩經》、《左傳》及《論語》當中則全然未見「自然」一詞，即使《墨子》亦僅出現一次；¹相對而言，在當時《老子》對於「自然」一詞的運用與概念在當時是很獨特的，「自然」意涵對於《老子》「道」思想的重要性亦可見一斑；誠如牟宗三先生表示：

講道家無為就函著講自然。……道家的自然是個精神生活上的觀念，……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。

牟先生又說：

講無為函著自然這個觀念，馬上就顯出它的意義之特殊。……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。²

由牟先生的研究當中可以瞭解，在老子哲學的思想脈絡裡，「自然」與「無為」兩者之間是通透為一的。本文將對於「無為」思想在第三章提出討論，而本章第一節主要工作將針對《老子》原典中，五次提出「自然」一詞的部份依內容意涵的關聯性提出解析，此外，由於王弼道性自然的觀念雖然是〈第二十五章〉的「人法地，地法天，天法道，道法自然」的啓發，然而，不僅如此，在王弼《老子注》裡更可以發現，以「自然」一詞作為詮釋之詞的思想，共出現在二十五個段落章節當中，而各有其意涵，皆論述「以」「因」「順」「任」「全」其自然之意，

¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁99~101。

² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁90~91。

旨在說明不違反道與天地萬物的本性，部份章節說明道之自然對於天地萬物的存在關係，部份則是論述道的自然之性，下達於聖人的生活中來實踐時，所應該表現的內在涵養與待人接物之道。此外，牟宗三先生亦曾在《才性與玄理》當中，針對老子「道法自然」一詞研究指出：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德、一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」(entity)觀念了解之。虛吾人所首先應注意之大界限。其次，若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。以沖虛之止起觀，「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其為主為本之意。故不是存有形態之實物而為主為本者。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本意身只是一大自然，大自在。然猶懼人將此自然，自在單提而孤懸之也，故言其「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。³

牟先生提出《老子·二十五章》的「道法自然」，是「於萬物之不執」所呈現出「以自然為性」的意涵；「自然」是內在心靈展示「沖虛」的「妙用」，「虛」則是「不塞其源，不禁其性」的態度，進而表現出具有如實觀照一切的生命理境，以此才能保有天地萬物的根源。又上引文可知「自然」觀念在老子思想當中，是非常重要的論述基礎。本章在第一節的論述之後，第二節順著自然之道對於天地萬物的互動關係來論述「道性自然與天地萬物」，與第三節依自然之道與聖人面對百姓的政治模式提出「聖人對自然之道的體現」作分析說明。

³ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁154。

第一節：《老子》「自然」觀念的義理解析

「自然」一詞與概念的運用可謂老子哲學思想中的創見，在本節因《老子·第二十五章》當中「道法自然」，是老子以「自然」敘述「道」的重要篇章之一，故本節順著〈第二十五章〉作為開頭論述，再根據內容意涵的重要性及關聯性，依序提出〈第五十一章〉、〈第六十四章〉、〈第十七章〉及〈第二十三章〉等章節，針對老子言「自然」一詞的部份作義理解析。

一、第二十五章

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。

〈第二十五章〉為老子對於「道」之特質、形態與稱謂上作說明，以及提出「自然」一詞的其中一章，其特色在於首提「道」的特質、形態與稱謂上的獨立性及不可言詮之特性，而後卻提出「天」、「地」、「王」與之並例而論，更在章節尾端以「人法地，地法天，天法道，道法自然」為結語。本章之所以引發許多學者探討的原因，是在於前段提出「道」之至高無上「可以為天下母」的說明，接續又將「道」與「天」、「地」、「王」相提並論，更順著「人法地，地法天，天法道」而言「道法自然」，如此看似在「道」之上有一更高層次的存在，作為「道」的依據之論述，突顯出其內涵的探討價值。

參考王弼注曰：

混然不可得而知，而萬物由之以成，故曰「混成」也。不知其誰之子，故先天地生。寂寥，無形體也，無物匹之，故曰「獨立」也。返化終始，不

失其常，故曰「不改」也。周行無所不至而不危殆，能升全大形也，故可以為天下母也。

依王弼所言「混成」係指道之以「混然不可得而知」的狀態下成就萬物，接著認為老子所說「先天地生」，此解應出自於〈第四章〉：「不知其誰之子，象帝之先」⁴。然而，老子言「有物混成，先天地生」全然在於形容「道」的狀態，而非王弼注解當中將「混成」分為兩部份，一曰「道」之「混」然不可得而知，二曰「萬物」之由之以「成」，相對於王弼運用《老子》原典來注解《老子》，牟宗三先生的研究另外提出詮解：

經文「混成」以及「先天地生」之「生」字，皆意指道本身而言。言道之物為混然而成，不可分示，不可辨知。混然而成即混然而自在也。「生」亦「在」義。「先天地生」即「先乎天地而存在」也。而王注於「混然」屬之於道，而「成」字則屬之於物，云「萬物由之成，故曰混成」。⁵

除此之外，牟先生於本章提出「道」的三個特性為：（一）、「有物混成，先天地生」所表現的是道的「先在性」；（二）、「寂兮寥兮，獨立不改」表示是為道的「自在性」；（三）、「周行而不殆，可以為天下母」則是道的「遍在性」。⁶使老子「道」思想有了更清晰的展現。

在以上分析道的特性之後，老子進而提出其「強為之名」稱之為「道」，在它背後的價值意義上總括了「大」、「逝」、「遠」及「反」等內涵，用以說明「道」是無法輕易用語言概括而論的。在最後的地、天、道、自然的層層論述之下，如果文中「地」與「天」兩者皆屬於現實世界層面的物質，而「道」與「自然」則是形上思想層面的觀念，如此一來，「道」的先在性、自在性與遍在性將

⁴ 《老子·第四章》：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先。」。樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁10。本章中所引用老子原文與王弼注，除另有參考引用再行加註外，則皆出於此書。

⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修定版)，頁148。

⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修定版)，頁148-149。

蕩然無存，整個思想陷入物質與形上之間轉化的問題之上不得其解。然而，在王弼注當中，卻可以發現老子此四者相提並論的用意，並不僅止於物質方面轉化的問題上而論，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，於自然無所為也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。

根據王弼注《老子·二十五章》說：「自然者，無稱之言，窮極之辭」可知「自然」作為道之的內涵之一，該觀念不能用一般的價值語詞去理解，所以老子說：「道可道，非常道；名可名，非常名」，「常道」與「常名」皆無法用一時一地之稱來侷限，因此又曰：「為學日益，為道日損」，所要「損」的可視為對道的言說與辯論，正如同此處所言的「法」並非是物質、形式上的效法或模仿上來談，而是在於以何種立場、心境或態度來面對，如王弼所言「在方而法方，在圓而法圓」，無論面對各種不同的人、事、物，亦或是自己本身而言，都能以隨順、不反逆其原有的樣貌、生活形態、規律的態度來面對，換言之，道之所謂的「法自然」是指不違逆天下萬物本然所呈顯的狀態而隨順之。牟宗三先生對於王弼注「道法自然」為「道不違自然，乃得其性」提出分析：

此解「道法自然」，言道之「自然」義也。「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德、一虛無明通之妙用。……以沖虛之止起觀，「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自治理之源，此即其為主為本之意。……言其「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。⁷

⁷ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修定版)，頁154。

根據上述，「沖虛之玄德」及「虛無明通之妙用」，乃是用以對比「『存有形態』之實物」，彰顯出自然的作用在於道本身，並非更上一層的宰制性質，而是在道、天、地亦或萬物、百姓而言，在實踐上，針對「有爲」、「有執」的態度所表現出「造作」、「矯飾」的執著，提出「不塞」與「不禁」的思想來面對，以成就萬物之「自生、自長、自治」的理序。

二、第五十一章

由〈二十五章〉對於道之無限、至極的特質，及道以自然爲性的說明之後，本文接下來根據〈五十一章〉的敘述當中所要探討的重點，是以道與天地萬物之間的關係，以及道作爲萬物生育長養之根源，如何能夠長久而安定地持續下去的原因，並說明自然義涵如何表現在道對於天地萬物之間的互動。

道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之。長之、育之、亭之、毒之、養之、覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

王弼注：

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。……凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。

物之所由而生皆有其源頭，而至極的源頭則是來自於「道」的作用，然而，如上文所分析的，「道」並不是經驗中具體的存在物，更無實際的形象存在於眼前，故王弼又曰：「有德而不知其主也，出乎幽冥，故謂之玄德也。」天地包容、生養萬物是對「道」的體現，而「莫之命而常自然」是天地萬物對道產生尊崇、珍貴之感的原因，進一步說明，則是在道之「生而不有，為而不恃，長而不宰」

的玄德，「玄」者依《老子·第一章》⁸當中的說明，表示為「道」之「有」與「無」一體兩面的雙重性⁹，用以表示道之生長天地萬物，而德養育天地萬物，即為「有」所成，而道又以不有、不恃、不宰的態度來面對，則是道之「無」與萬物的關係，故稱之為「玄德」。筆者以為這正如《老子·第三章》當中的「為無為」以及〈第六十三章〉「為無為，事無事，味無味」的論述一樣，然而，老子在此所說的無為、無事、無味，並不是由現象層面來說全然無所做為，相反的，是在實踐觀念層面提醒人們是否執著於有為，也就是說，文句當中的第一字「為」、「事」、「味」，應視為實然層面有所執之意，而「無為」、「無事」、「無味」則是要置於應然層面的概念而言，簡言之，「無為」、「無事」、「無味」便是「不執於為」、「不執於事」、「不執於味」，將生活中的事物在「無執」、「無為」及「不宰制」的思維當中進行之。¹⁰以此符應於政治實踐層面上的事，「無」的觀念就是聖人因順百姓之自然純樸的生活而施行政策，也就是說，不論道之成就天地萬物，亦或是相應於聖人之於黎明百姓上而言，都必需站在「無」的價值觀依順萬物、百姓之性而為之，聖人不以自己的意念執著，或喜好嫌惡作為左右施政的因素，如此一來才能符應於天道的自然之性，使得萬物與百姓皆能自生自成而無所限定，此亦是「聖人無常心，以百姓心為心」（《老子·第四十九章》）的寫照。

此外，「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」在《老子》全文當中三度於《道德經》出現，首見於〈第二章〉：「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」主要是討論聖人在政治上的態度之表現；其次是〈第十章〉：「生之蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」與最後本節所探討的〈五十一章〉同樣是對於「道」的闡釋，而此三者有異曲同工之妙，皆著重於說明自然、無為、無執，不過度或刻意的人為造作的意涵。總結而言，本章「莫之命而常自

⁸ 《老子·第一章》：「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，以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。」

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1983年，頁135。

¹⁰ 「有」與「無」之間的相互作用，根據《老子·第十一章》所說：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」老子以物之器、用來形容「道」之無、有的雙重性，用意亦同於此。

然」便是要說明，在面對自己所遭遇的人、事、物相互對待時所產生思緒、情緒上的執著意念，人生的過程之中無不與他者相接觸，因此無為無執的人生態度影響人生整體是否安頓，簡言之，在道之生養萬物時，是以無宰制性的態度來面對天地萬物，而人們若能順道、天地之自然無為，則能隨遇而安。

三、第六十四章

承上述兩部份的說明當中，由「道」之先在性、自在性與遍在性特質，至法「自然」的相對之理，推展出道之「有」、「無」的雙重性，進而引出聖人體證道的自然之理，對於萬物、百姓以「不生之生」、無執無為的玄德，最終則是期盼人民能夠生命有所歸屬，過著民情純樸、國家長治久安的生活。然而，在老子思想底下如何使得國家、人民生活純樸，亦是《老子》思想當中所要表達的重要觀念。

其安易持，其未兆易謀，其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。

老子在此以「易」作為開頭，說明面對事情應有的態度，根據吳怡先生解首句意涵指出，當事情的問題尚無預兆、或發生之初，亦或發生非常細微的問題之時，都很容易解決問題¹¹。這是一般由字面上可以理解之意涵，而王弼注當中卻以老子「正言若反」（〈第七十八章〉）的思維，引發更深一層的內涵：

以其安不忘危，持之不忘亡，謀之無功之勢，故曰「易」也。雖失無入有，以其微脆之故，未足以興大功，故易也。此四者，皆說慎終也。

¹¹ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2008年（二版），頁401~402。

王弼此注是將思想回歸於章節後段所言「慎終如始」而論，內容指出老子從現實問題的處事之道，反省處事者面對事物的態度，應該要抱持著始終如一的謹慎態度，筆者以為，老子言「易」在提出「民之從事，常於幾成而敗之」，以及聖人處事兩者之間的對比，再參考王弼注文所能探討的義理當中，亦有雙重義涵的可能性。換言之，聖人之所以異於百姓者，在於面對事情、解決問題時的態度。此章所提出「其安」、「其未兆」、「其脆」、「其微」都可以視為事件的開端，然而，老子重視的，不僅是處事者面對事物開端的心態，更要自始至終持之以恆地把每件事完成，故又曰：「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下」，事件發展是一連續性的過程，即便是小事也會產生積沙成塔、積少成多的變化，因此，對待事件開頭的态度很重要，過程中的一切也不容小覷，若是因無事或事小而不關切、不在乎，終將發生問題、擴大問題的嚴重性，故王弼注曰：

不可以無之故而不持，不可以微之故而弗散也。無而弗持則生有焉，微而不散則生大焉。故慮終之患如始之禍，則無敗事。謂其安未兆也。謂閉微脆也。當以慎終除微，慎微除亂，而以施為治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也。不慎終也。好欲雖微，爭尚為之興；難得之貨雖細，貪盜為之起也。

由王弼的分析可知，老子思想在文字底下的深刻反省，看見人們常輕忽小問題的存在，而長時間對事情的忽略，一方面人們會因此而變得懶散、鬆懈怠惰，另一方面也加重了問題的嚴重性。人們因為聰明才智而稱自己優異於天地萬物，然而卻也因為人們對事物的感受，有好惡趨避的選擇性，使得這些取巧的才智，成為人們逃避責任的利器，這些巧智機心都是違背道，不是本然應該有的，所以在與他者相互對待的處事態度上，以及內在思緒的變化上，有為造作亦相繼反應在行為表現的互動中，即便是有美好的開始，卻也將造成「幾成而敗之」的情況發生。

此外，老子此文將「聖人」、「無爲」、「慎終如始」相繼提出，說明聖人之所以「無失」、「無敗」，因爲聖人對於道之自然的體現，是慎終如始地以無爲思想，作爲待人處事之道，故又曰：「聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢爲。」王弼注曰：

好欲雖微，爭尚爲之興；難得之貨雖細，貪盜爲之起也。不學而能者，自然也。喻於學者過也。故學不學，以復眾人之所過。

依王弼所言，倘若，統治者經常或總是將私情、欲望，有意或無意地展現在臣子、百姓面前，將使得人們的心靈不再平靜，並且隨著人們對於統治者所好惡的事物，改變日常生活的形態，更甚至是汲汲營營地追求、討好統治者，以達各種欲望之目的，長久下來，將造成人與人之間充滿計較、對立與爭鬥不休的思想情緒。然而，天地萬物的繁榮發展，是來自於「道」不生之生的玄德，道在面對天地萬物時，皆平等看待萬物之存在，沒有任何偏私、不起任何執著地包容、生養天地萬物，而聖人之作爲體現道之理於人世間的實踐者，必然對道之理序有所體會，不會爲了自我的私欲偏好，而影響君、臣、百姓之間的和平共處，如此也能使萬物及百姓感受到自己存在的價值感。這些從「道」而來的自我價值存在的感受，並不是經過成長學習歷程的經驗得來，而是人生本然就存在的，因此老子以「自然」與之相稱，換言之，天地萬物本然所擁有的價值由道而來，彼此之間沒有高下貴賤之分，也因此，才能造就和諧平靜的相處之道，此即是「萬物之自然」的意涵，而聖人體現道的理序，更是要順道行之，不能加諸任何的人爲造作於其中，故曰：「輔萬物之自然，而不敢爲」¹²。

¹² 老子言「不敢爲」其意涵最顯著的部份在〈第六十七章〉：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。……不敢爲天下先，故能成器長。」王弼針對「不敢爲天下先」注爲「後外其身」，意指不違背於道之自然無爲。相同意涵亦可見於其他三處，〈第三章〉：「常使民無知無欲，使夫智者不敢爲也」、〈第三十章〉：「善者果而已，不敢以取強」、〈第六十九章〉：「吾不敢為主，而爲客；吾不敢進寸而退尺，是謂行無行，攘無臂，執無兵，扔無敵」。

四、第十七章

太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，侮之。信不足，焉有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂我自然。

由以上探討可知，《老子》思想除「道」與「德」的重要觀念之外，另一個重要的思想便是「聖人」，也就是理想統治者的面貌，由〈第十七章〉當中明顯指出，在老子理想中的聖賢之人，亦或一國之君，應該能夠使百姓雖然知道有他，卻不會因此而影響生活規律，正如王弼注曰：「大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始¹³，故下知有之而已」；在老子的聖人思想底下，不能無為而治皆是次等的上位者，只能靠著主動行善施恩，使人們來親近、贊譽他，王弼注此為：「不能以無為居事，不言為教，立善行施，使下得親而譽之也」；更次之的則是如王弼注曰：「不復能以恩仁令物，而賴威權也」，上位者無法以善心仁行來對待人民，他只懂以威權、刑罰、管束、制約的方式使得人們畏懼他，以達到統治的目的；而老子提出最下等的統治者，依王弼注所言：「不能以正齊民，而以智治國¹⁴，下知避之，其令不從，故曰：『侮之』也」，說明君令不從更甚而避之的舉動，是對於君主的侮辱。而這些問題，皆出自於統治者無法居無為之事、行不言之教，又沒有仁行善施，再加上統治者「以智治國」的錯誤觀念所造成。

老子在此接連提出「信不足，焉有不信焉」與「悠兮其貴言」來說明「言」和「信」之間關係密切的問題，上句更於〈二十三章〉再次出現，王弼於本章注：「信不足焉，則有不信，此自然之道也。已處不足，非智之所濟也」，注〈二十三章〉曰：「忠信不足於下，焉有不信焉」，跟據謝君直先生研究認為：

¹³ 王弼參考《老子·第二章》曰：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭」的思想，以此聖人之道作為「太上，下知有之」的道理。

¹⁴ 王弼此注係參考《老子·第六十五章》：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多，故以智治國，國之賊！不以智治國，國之福。知此兩者，亦稽式；常知稽式，是謂玄德。玄德深矣遠矣！與物反矣，然後乃至大順」。在《老子》全文當中「智」常被提出，用以當作爭權奪利的巧智機心而言，是老子勸戒人們要避免、化除的心知作用，關於這部份的論述，將於第三章提出說明。

當道之自然在實踐者身上開顯時，除了在功夫修養方面排除造作有為而顯無為之外，在政治活動方面則是避免政教法令之實施，化除統治者的主宰性，回歸百姓之作為萬物一員之自生自足，故有「功成事遂」的效果與「百姓皆謂我自然」的表述。又由於實踐者在政治表現上的自然無為，所以老子纔強調「太上，下知有之」的理想，而此一政治理想的反面就是「信不足，焉有不信焉」的批判。¹⁵

由此可知，「誠信」表現在人與人之間的互動關係上有相對性，其誠信不足者，何須再提「不信」的問題。此外，依王弼注可觀察到，信不足有不信是一種相繼而來的發展，再接著下一句「悠兮其貴言」的思想，正與〈八十一章〉所說「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。」相呼應，說明人在誠信方面的相互關係並不是取決於語言關係，〈八十一章〉最後提出的「聖人之道，為而不爭」的思想，則又再次回到〈第二章〉：「聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居」的態度當中來談。換言之，為政者對於政治活動應該要順著「無為之事」與「不言之教」的理念，亦可說是「聖人無常心，以百姓心為心」（〈第四十九章〉）的功夫實踐，使得臣子百姓都能夠安於自己本然的生活當中，這就是「太上，下知有之」的功夫實踐。

而「自然」一詞出現於〈第十七章〉末句「百姓皆謂我自然」，王弼注曰：

自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而賭也。無物可以易其言，言必有應，故曰「悠兮其貴言」也。居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。

王弼以針對「自然」一詞的注解，將《老子》所言：「悠兮其貴言」加以解釋，說明基本上來說「言」的有限性，是不足窮盡之意以見、賭「自然」的端兆。

¹⁵ 謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010/10，頁31。

而老子在此所言「自然」更重要的是，經過主事者「居無爲之事，行不言之教」的生命實踐，使得百姓、萬物不覺此與《老子·第二十三章》：「希言自然」之間有相同的意涵。

五、第二十三章

本章開頭提出「希言自然」是將「自然」作為主題論述之，在此主要是說明道與天地之間自然變化的關係，並且藉此再次提出「言」與「信」之間的關係：

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？

老子在此以「希言」與「自然」兩個不同性質的詞彙為開場語，研究發現，在老子思想當中，部份使用到「言」字的篇章，在此具有政教言令¹⁶，以及矯情造作的意涵，而下文老子以對於飄風、驟雨之自然現象的流轉變化的論述切入，進而將焦點回歸到「道」之運行上而言，用以表達「道」之生育天地萬物的變化過程，是隨順因任於天地萬物的自生自長，藉此說明現實現象層面的事物，沒有任何一件是能夠永恆不變而長存的，唯一能夠長久不變的，是「道」。因此，聖人之所以能長久，亦不在於現實存在上來說，而是在生命價值的永存性而言，誠如《老子·第五章》所言「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」，聖人體現「道」對於人民百姓時，如同道對待萬物那樣無執、無為，對於政令的實施不該以刻意強調的方式來強迫人民去實行，而是依順於百姓純樸的自然生活而行，如此一來便是「同於道」、「同於德」的實踐，更期待能達到〈第十七章〉所說的：「太上，下知有之」的生活樣貌。

¹⁶ 老子文中「言」少部份作為引用先賢思想之意，而以下共提出五處，是老子在談論統治者或聖人思想時，以「言」作為施行政令及處事之道的意涵。〈第二章〉曰：「聖人處無為之事，行不言之教」、〈第五章〉：「言多數窮，不如守中」、〈第八章〉：「居善地，心善淵，言善信，正善治，事善能，動善時」、〈第十七章〉：「悠兮其貴言」、〈第二十七章〉：「善言無瑕譏」、〈四十三章〉：「不言之教，無為之益，天下希及之」。

下文言「同於道者」及「同於德者」，是由道之無爲、無執的對待，進而指出統治者或聖人，在面對各式各樣不同的生命個體時，應該平靜、和諧地平等看待，故曰：

從事於道者，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。

本文重點在於「失者同於失」的部份，王弼注曰：「失，累多也。累多則失，故曰『失』也」，在這裡，「失」與「累多」亦不從實然的現實事物上而論，因實然層面而論者，累致於多是必然顯而易見的變化，王弼此注「累多則失」應當是由〈第二十二章〉的「少則得，多則惑」，以及〈第六十四章〉「爲者敗之，執者失之」而來。王弼注〈第二十二章〉曰：「自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰『惑』也。少則得其本，故曰『得』也。」王弼此注以「樹」的根、本，來比喻自然之道的本末關係，若離樹之根則愈趨繁雜且遠其道而行，這便是有爲、有執的贅行，故曰「失」。其次，根據牟宗三先生針對〈第二十五章〉研究指出：「道不可致詰，就是說，它是純一。假如可以致詰，那就不是純一，裡面有雜多了。」¹⁷如同王弼所引述之樹之本，就如同回歸於「道」之原初，即「一」，故老子〈第二十二章〉曰：「是以聖人抱一，爲天下式」聖人之作爲天道的價值實踐者，無論是與百姓或萬物之間的互動，或是自身的價值展現都須依據道的價值理序而來，而道之作爲天地萬物的化成者，故曰：「聖人抱一」此「一」即「道」，而聖人依此行事，便是「道者同於道」的實踐，如此一來便能達致《老子·三十九章》所云：

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下正。

¹⁷ 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄·第五講〉，《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2002/2，頁30。

此外，由王弼的說明可以發現，人生對於「道」的體認亦如同樹的結構一樣，愈是過分向外求取的，就像是樹根的尾端那樣愈是疏離生命的內在精神，因此也讓自己盲目無知、背離自然之道，誠如《老子·四十七章》所云：

不出戶，知天下；不窺牖，見天道；其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。

從本文一開頭針對「道」本身作說明，提出無為、無執的實踐，皆依於道的自然之性，「無為」對治於計較分別、執著欲望等價值觀的歧出，老子在此則是相應於「道」而提出「知」的概念，此言「知」並不是經由學習而得的知識，而是如何體現以自然為性的天道。故《老子·四十八章》又云：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」在此所提出「為學日益」之思想，老子乃是指知識學習是一種外在增長，不過，雖然現實層面的知識是存在的，但人生在世的重要性、及人生的價值，並不在於這些知識的攫取的功能性上，亦或是人生在獲得新知識之後，卻以此自滿不再精進。人生的價值更重要的是「為道」，當知識有所累積之後，必須再經過自我覺察和省思，以「為道」的價值實踐來批判知識的存在，才不會落入畫地自限的困境當中，除此之外，也須要時刻以「無」的價值觀，來反省自己與他者的互動關係。而王弼所舉「樹根」例子，正如同社會之中的道德、價值標準，是我們處事的參考，而終究仍須反觀、省察自己的言行是否恰當，重新思考人生價值的重心，這才是人生價值的本源。

綜合本節研究可知，老子「自然」亦可能包涵「歸根」的思想，再者，「根」即所謂「道」本身，而聖人體現「道」所呈顯出「一」的思想內涵，再回到〈第二十三章〉首句「希言自然」而論，即是一種反覆說明，說明「道」在天地萬物的作用並不繁雜，簡言之，老子「自然」思想之意涵，首先有如研究當中的分析，了解「自然」即是「道」以無為無執的態度，來包容天的萬物；其次，由於道的無為無執，使得天地物萬能夠保有天真純樸的本性；再者，人們之所以為天地之間的價值實踐者，即是能夠體現「道法自然」的價值內涵。因此，人與人之間的

往來，由自然之道的體認，面對彼我互動的過程當中獲得價值智慧，也就是回歸大道來尋找自己內在的價值肯定。

第二節：道性自然與天地萬物

依前文研究可知，老子提出「自然」的價值概念作為與「道」相呼應的哲學語詞，道之所以能為人們所得知，進而有所理解更能在人生當中有所實踐，此即道法自然的表現是一種「生而不有、為而不恃、長而不宰」的不生之生、不德之德，而且此自然之道可對實踐者有所指引：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮。孰能濁以靜之徐清，孰能安以動之徐生。保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽而新成。（《老子·第十五章》）

這是在「道法自然」的價值觀底下，以各種天地變化的狀態來形容此自然之道，王弼注曰：

冬之涉川，豫然若欲度，若不欲度，其情不可得見之貌也。四鄰合攻中央之主，猶然不知所趣向者也。上德之人，其端兆不可睹，意趣不可見，亦猶此也。凡此諸若，皆言其容象不可得而形名也。夫晦以理，物則得明；濁以靜，物則得清；安以動，物則得生。此**自然之道也**。孰能者，言其難也。徐者，詳慎也。盈必溢也。蔽，覆蓋也。

參考《老子·第二十三章》曰：「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。」之意涵，說明「善為道者」即是與道、與自然同者；而老子之所以說「微妙玄通，深不可識。」是因為道以自然為性，即是順天地萬物之性為性，正如王弼所說「在方而法方，在圓而法圓」一般，隨順萬物而變換莫測的原故，在此老子先以「強為之容」說

明「若冬涉川」、「若畏四鄰」、「若容」、「若冰之將釋」、「若樸」、「若谷」、「若濁」等，這些形容都只是「道」的一小部份而已，又如老子在〈第二十五章〉所說的：「強爲之名曰大」王弼在此處所注：「端兆不可睹，意趣不可見」，另在〈第十七章〉更清晰地注解爲「自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而睹也。」都是作爲「道」之不可言說的特性，故王弼又曰：「皆言其容象不可得而形名也」。

其次，筆者試依據王弼所言重新整理可得，「理晦以得物明」、「靜濁以得物清」、「動安以得物生」，「理晦」、「靜濁」、「動安」在此都是價值活動之應然，然而，此等皆非以實然的現象層面而言「理」、「靜」、「動」，換言之，即是由道爲最高價值根源，以無爲無執的自然觀爲基礎，而言萬物因道或聖人的無執無爲，使之得以「自理」、「自靜」、「自動」，也就是由形上到形下，萬物不爲外在有爲造作的左右，便能夠順其自性而「自明」、「自清」、「自生」。如此開放的形上作用，即是老子言道的自然之性。

根據上文的分析，王弼以「自然」一詞作爲《老子》全文的主要思想之一，其分析就值得參考，因此下文即就王弼注文段落當中所提出玄學的詮釋，也就是從王弼在注文中用「以」「因」「順」「任」「全」等，來說明不違反道與天地萬物的自然本性而得知。本節將針對王弼以「自然」作詮釋注《老子》原典的論述裡，以自然爲性之道和天地萬物之間的互動關係的部份作分析說明。此外，王弼對於《老子》當中的自然意涵，根據謝君直先生研究指出：

王弼對「道法自然」的註解還以「自然者，無稱之言，窮極之辭」來詮釋，此雖未對自然觀念提供積極的界說，然王弼以玄學思辨的角度，卻指引我們朝向跳脫普通言辭的表述模式來反省老子之自然觀，意即自然觀念不是一般言辭概念所能概括，其作為道的法則，唯有跳脫言辭的界限才能瞭解，此不僅呼應「希言自然」的觀念，而且蘊含「言」之作用的反省與批

判，老子哲學即以「正言若反」的詭辭來表述。¹⁸

《老子》全篇著作當中有許多詭詞為用的表述，以及帶有反對一般道德倫理思想的用詞，本文在此將首先由《老子·第五章》為切入點，並依王弼注文內「自然」及相關思想概念之篇章提出探討：¹⁹

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。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。

王弼注曰：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。為無於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。……聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。……天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。愈為之則愈失之矣。物樹其慧，事錯其言，不慧不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。

此章節由天道與萬物的關係，再度反映出理想統治者對人民的實踐觀念，經王弼注的說明指出了聖人在對百姓時，應該保持的態度，此處所言「不仁」與〈第三十八章〉「上德不德」之「不德」有相應之意涵，其中的「仁」與「德」並不是一般言語上所說的，帶有天道意涵的價值思想上的語詞，而是指日常生活的行為活動，以自我為中心的意識形態加諸於其中的成見與執著。王弼在此兩度以自然來說明，天地之間對於道之呈顯的價值理序，是在於化除生活中的有為造化，意即生活中常因為個人好惡的一己之私，形成許多形式上相互對待的有為造作，

¹⁸ 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010/10，頁32。

¹⁹ 以下將陸續根據主題相關性，依序探討〈第四十一章〉、〈第三十四章〉、〈第二十八章〉、〈第二十章〉、〈第十章〉、〈第五十五章〉、〈第七十七章〉以及〈第十五章〉等篇章當中的自然思想。

這些都是以加諸各種行為者的自我立場爲主宰，並非因順於接受者的本性與需求爲依據，根據牟宗三先生在《才性與玄理》的論述，道之自然在於此章所言的「不仁」的義涵，可以對照王弼注文：「天地任自然，無爲無造，萬物相自治理，故不仁也」來理解，牟先生說：

此言道之自然義，亦可謂由「自然」規定道。……是以此「自然」亦是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之「自然」也。「自然世界」之自然乃指客觀實物自身之存在而言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所有顯之境界上之自然。又，自然世界中之自然物，一是皆他然者，即是相依相待而有條件者，依條件而存在。依此而言，正皆非「自然」，而實是「他然」。而境界上之自然既不著於物而指物，則自然亦無物上之他然，而卻真正是自然。正是遮撥一切意計造作而顯之「洒脫自在」之自然，此即是沖虛而無所適、無所主之朗然自在。²⁰

牟先生此言將近代使用「自然」一詞時，其底下所包含的概念主要分爲兩部份來探討：其一，是由西方思想所傳來的「自然」概念，範圍包括所有現象界的天地萬物所生成之物理現象的實然物體而言，此內涵之「自然」並無法不依待他者而存在，以此之故，在事物的背後是否另有一或多個其所依待的事、物，才是老子所探討的「自然」概念的重要依據。然而，生活週遭的天地萬物，無物可以自生、自長、自成的，由此可知，「自然」之第二個概念意涵，即爲老子所言「自然」，而此「自然」必定不是從實體現象、天地萬物之有、無上來探究。牟先生表示：道之作爲「人」、「地」、「天」的最高依據，而天地之間並沒有一個稱作爲「自然」的事物，由此可知，「自然」是一種「自己如此」的概念性詞語、「是一個抒義字」，而道即是自然。²¹換句話說，「自然」作爲道性而言，是一狀態性的

²⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修定版)，頁144。

²¹ 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄·第五講〉，《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2003/3，頁35。

概念詞語，泛指無爲、無執、無己、無私的價值概念。此外，「道性自然」是王弼由《老子·第二十五章》「道法自然」所提出的概念，袁保新先生研究指出：

所謂「道法自然」的意義，應當是說「道」以「無爲」「不主」的方式推動著存在界的相生相長。……如果「道」是一個具有價值意義的概念，則「自然」也是一個價值概念，就像「無爲」遮撥「有爲」，「自然」也旨在遮撥「他然」，用以強調「道」，化育萬物，唯是不加干涉造作，令物自化自育而已。²²

自然之作為道的一個價值語詞而言，誠如袁先生所指出，此「自然」之價值意涵的提出，如同「無爲」之對治「有爲」一般，正是在對治生活中的種種不自在、有爲、有執、有待之生命價值的「他然」。在老子面對周文疲弊的時代問題之下，察覺到「仁」「義」「禮」「信」……等原本具有價值意涵的德目，在欲望作祟及價值關係的變化之下，變爲只成爲外在形式的禮節教條規範，亦甚至是作為爭權利、奪地位的手段，所以老子才會提出如此的反省思維。誠如《老子·第三十八章》曰：「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，而亂之首也。前識者，道之華，而愚之始也。」由此可知，仁、義、禮、智等，若僅在乎或強調於形式上的華麗，恐怕會失去其意義內涵，因此《老子·第八十一章》又曰：「信言不美，美言不信」皆用於反省生命的價值應該回歸到價值心靈本身省察，而不能只是以外在形式或器物所裝飾出來的表象，就執取爲具有價值性。陳德和先生研究指出：

老子是覺得，周文禮樂如今已經徒具形式而成為一套繁文縟節的儀式而已，現在如果再執著於這些外在化、公式化和教條化的東西，那無異就是在我們的生命中無端製造桎梏、形成束縛，其後果不但會使得我們背叛自己的生命而從此不再享有原先的逍遙與自在，甚至將鹵莽滅裂、盲爽發

²² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁105。

狂，給自己帶出無可救藥的傷害。²³

生命在天地之間變化流轉之中，除了時間的流逝以外，現象界事物在有與無之間也不斷地相互轉變，而反觀周文的興起與衰敗，最重要的問題根源，在於人們對待事物的價值的想法沒有永恒固定不變的。人生的無常在於世事變化的難以預料，所以老子以「常」喻「道」的其中一個特質，也就是在反映人生變化的「無常」不足以為據，再者，人生的無常是來自人的妄為造作，由上一節的分析當中已說明，老子「無為」思想，並非要人們在現實生活當中無所事事、無所做為，而是指心境上的不執著於有所作為而論，唯有內心無所執著，才能隨遇而安、心靈和諧、生命才能自由自在，故《老子·第四十一章》云：

上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之，不笑不足以為道。故建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。道隱無名，夫唯道善且成。

此章以上士、中士、下士對於道的態度之不同為開頭，而其內涵的重要之處在於「建言」當中所敘述的天道觀，王弼注曰：

光而不耀。後其身而身先，外其身而身存。類內，垺也。大夷之道，因物之性，不執乎以割物。其平不；見，乃更反若類垺也。不德其德，無所懷也。知其白，守其黑，大白然後乃得。廣德不盈，廓然無形，不可滿也。偷，匹也。建德者，因物自然，不立不施，故若偷匹。質真者，不矜其真，故若渝。方而不割，故無隅也。大器，成天下不持全別，故必晚成也。聽之不聞名曰希。大音，不可得聞之音也。有聲則有分，有分則不宮而商矣。分則不能統眾，故有聲者非大音也。有形則有分，有分者，不溫則涼，不炎則寒。故象而形者，非大象。凡此諸善，皆是道之所成也。在象則為大

²³ 王邦雄、陳德和《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁122。

象，而大象無形；在音則為大音，而大音希聲。物以之成，而不見其形，故隱而無名也。貸之非唯供其乏而已，一貸之則足以永終其德，故曰「善貸」也。成之不如機匠之哉，無物而不濟其形，故曰善成。

由老子此章開頭所指，是順著「上士」、「中士」及「下士」三者對於聞道，所開展出來「勤而行之」、「若存若亡」與「大笑之」三種不同的價值行為表現，根據王邦雄先生研究指出：

「聞道」尚在言說的層次，若未勤行實踐，道亦徒託空言而已！勤行者道行高深，是為上士；不行者未有道行，是為下士。²⁴

由此可知，由老子道之自然觀而言，在此重申「無為」並非無所做為，而是價值實踐者應該體認「希言自然」的內涵，對於道的價值內涵在生活中予以實踐，正所謂「聖人處無為之事，行不言之教」（〈第二章〉），這才是真正的「上士」。接著，文中所說的「聞道」或「為道」的內涵，則是「建言」的內容意涵，同樣用以說明大道的運行，對於天地之間的事物都是齊一平等對待，「無所懷」意即無偏無執，無偏無執則無限定、無邊界，如前「不仁」、「不德」亦有相同意涵，意指面對天地萬物的態度要無私無執，不以自己的成見加在他者身上，如此一來，才正真算是以平等之心對待千千萬萬的差別計較的意識糾結，進而能使這樣的價值觀為眾人所感受並實踐在生活之中，更期盼其長久遠流不止地傳承下去。因此，無論是與他者相互對待的包容心、或生活世界的知識學習，皆能無自滿、自大之心，則可以避免於人與人之間相互爭鬥的危機，這也是天地萬物彼此之間「不爭」的自然之道，正如《老子·第三十四章》曰：

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。

²⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁189。

王弼注曰：

言道汎濫無所不適，可左右上下周旋而用，則無所不至也。萬物皆由道而生，既生而不知其所由。故天下常無欲之時，萬物各得其所，若道無施於物，故名於小矣。萬物皆歸之以生，而力使不知其所由。此不為小，故復可名於大矣。為大於其細，圖難於其易。

原典中「萬物恃之而生而不辭」相應於〈第二章〉「萬物作焉而不辭」，說明道的作用均等對待於天地萬物而無所偏私之意，既無所偏私則不會執著於功、名之上。在道的作用下，道對於萬物的不生之生之玄德，於天地萬物的現象層面上看來似乎沒有任何積極的助益，故曰「小」，然而，以不偏私、不宰制的態度來面對天地萬物，才能使其完整發展、表現出天地萬物本然的面貌，天地萬物自身生命的價值才能完完全全的被保留下來，並且大放光采，這就是回過頭來以無限的包容，使萬物自生自成的大道玄德。

再者，「玄德」是老子作為闡述道所給予天地萬物生養而無所求的詮釋詞語，在《老子·第十章》與〈第五十一章〉當中皆是順著道之「生而不有、為而不恃、長而不宰」而言之，天道因順萬物本性，隨其自生自成便是「不塞其原」，道沒有任何偏私、執著，因此不會主宰萬物發展的方向或使萬物受到控制，即是「不禁其性」如此一來才能使物自生、自濟、自成，因為道的「無」而成就萬物的「有」，誠如〈第四十章〉所言「天下萬物生於有，有生於無」，道與萬物之間的「有」、「無」關係，即是「玄」。「玄」字首見於《老子·第一章》當中，用以說明道之「有」與「無」兩個面向的總稱，道之「生」、「為」、「長」都是「有」的面向，然而，這「有」並非現象實際層面的協助、參與，而是就價值理序的層面上，站在「不有」、「不恃」、「不宰」的態度，以無限包容的態度來面對天地萬物。簡言之，即是道因順天地萬物自生自成的自然之性，故能使萬物欣欣向榮地自由成長。

承上述的研究，老子思想不僅是對於「道」的論述，其背後更是為了要成全

天地萬物的自然本性，也就是生命最原初的質樸純淨的樣貌，在《老子》當中即是以「嬰兒」與「赤子」來表示之。因此，本文將接續以《老子·第二十八章》、〈第二十章〉、〈第十章〉以及〈第五十五章〉為進路，循著老子以「嬰兒」為理想生命型態的思想理路為切入點，探討老子的自然觀：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於**嬰兒**。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。（〈第二十八章〉）

「雄」與「雌」亦是老子常用以形容先後關係的詞語，王弼注曰：「知為天下之先者必後也。是以聖人後其身而身先也。谿不求物，而物自歸之」明白指出，這並非時態上的先後關係，而是言「道」於天地之間包容萬物的關係，不在於「道」如何強調、加諸各種事物的發展，而是道無所執、無造作地順任萬物自生自成的關懷，誠如「谿不求物，而物自歸之」一樣自然而然的表現。此外，本章以「知」與「守」形容道的作用，再以「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於樸」三者，說明道對待天地萬物之作用底下的價值態度，是最原初無瑕的狀態、具有最無限的包容性以及最不加修飾的表現。用嬰兒作形容，王弼注曰：「嬰兒不用智，而合自然之智」，即是指聖人像嬰兒一樣不具備任何意識形態，也就是保持著素樸的自然之性，因此，在面對事物時，也仍然能夠如實面對事物本然的樣貌，而不加任何自我意識的情感執著於其中，而有好惡之分，故曰「不割」。此外，「嬰兒」除了作為形容「道」的狀態，順老子思想「道」對於天地萬物的作用，亦可以說是「玄德」的價值展現：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能**嬰兒**乎？滌除玄覽，能無疵乎？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、蓄之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（〈第十章〉）

參照王弼注曰：

載，猶處也。營魄，人之常居處也。一，人之真也。言人能處常居之宅，抱一清神能常無離乎？則萬物自賓也。專，任也。致，極也。言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。玄，物之極也。

由王弼所言之意，說明人們應該保持著無私無欲的價值觀，正如嬰兒之無所欲求以達「任自然之氣，致至柔之和」的生命實踐樣貌。另外，上引文中的「一」，根據《老子·第十四章》對於道的形容為：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。」可知，老子言「一」即有意指「道」的意涵，「抱一」則說明價值實踐者身處「道」之無執無為的態度之中，引申而言，則如王弼引《老子·第三十二章》「萬物將自賓」為注的原由，此亦即是道之自然之價值理序的極致呈顯；再者由王弼注曰：

道常無為，侯王若能守，則萬物自化。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，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。

此即是說明因為侯王守無為之道，則能保萬物之「原」、「性」，使萬物「自生」、「自濟」、「自長足」，這樣的說明亦表示出，有執有為並非人們天生帶來，而是經過生活經歷的過程中，漸漸累積出來的，因此，若是能將偏私執著加以化除，如實地面對天地萬物原有的面貌，此即是表現主體清明的思緒；即使身處主事之職位，亦不會產生主宰他者的意念；無論天道呈顯在生活體之中是否順遂，都能因順、接納其發展；就算學識、理智皆有過人之處而無匹敵者，也還是保持無為無執的自然觀，如此一來，就如同道生養天地萬物的玄德。依王弼注曰：「玄覽無疵，猶絕聖也。治國無以智，猶棄智也。……。雌應而不唱，因而不為。」即說明聖人因順萬物的生成變化，不參雜自己的意念造作於其中，而使得天地萬物各展其性而不為損傷，故王弼注曰：「物自賓而處自安矣」。

以上研究說明人之所以有為有執，是因為人生過程中所產生的主觀意識造成，故老子再次以「正言若反」的論述方式，陳述「道」如何實踐在生活當中：

絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登臺。我獨泊兮其未兆，如**嬰兒**之未孩，儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。²⁵（〈第二十章〉）

此章開頭所言「絕學無憂」，由字面上看來似乎是老子要人們排斥對於知識的求取，然而王弼注中引用《老子·第四十八章》當中「為學者日益，為道者日損。」指出，人們在「為學」與「為道」之間的實踐方式有所差異作為分析，注曰：「學求益所能，而進其智者也。若將無欲而足，何求於益？不知而中，何求於進？」說明《老子》思想並沒有真的要排斥學習，而是要人們回過頭來思考一下，當人生旅程中不受世間繁亂的影響，使心念自然呈顯無欲無求的人生觀，如此一來，在生活上所展現的就像是「泊兮其未兆，如**嬰兒**之未孩，儻儻兮若無所歸」，其次，王弼於此文中更以《莊子·駢拇》當中的思想「自然已足，益之則憂。故續鳧之足，何異截鶴之脛」用以說明人們的有為造作，常使得萬物失去自然面貌；再者，本文當中的「若無所歸」並不是一般所謂茫茫然無所依靠那樣，而是說明因為情緒不為任何事物所牽絆，當我們的內心平靜和諧時，又何須多此一舉地去追求什麼名利權位，來裝飾、遮蔽自身原本的美好樣貌呢？換言之，若

²⁵ 王弼注曰：「下篇云，然則夫燕雀有匹，鳩鴿有仇；寒鄉之民，必知旃裘。；畏譽而進，何異畏刑？唯訶美惡，相去何若。故人之所畏，吾亦畏焉。未敢恃之以為用也。歎與俗相反之遠也。眾人迷於美進，惑於榮利，欲進心競，故熙熙如享太牢，如春登臺也。言我廓然無形之可名，無兆之可舉，如**嬰兒之未能孩也**。若無所宅。眾人無不有懷有志，盈溢胸心，故曰『皆有餘』也。我獨廓然無為無欲，若遺失之也。絕愚之人，心無所別析，意無所美惡，猶然其情不可觀，我頽然若此也。無所別析，不可為名。耀其光也。分別別析也。情不可觀。無所繫繫。以，用也。皆欲有所施用也。無所欲為，悶悶昏昏，若無所識，故曰『頑且鄙』也。食母，生之本也。人皆棄生民之本，貴末飾之華，故曰『我獨欲異於人』。」樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁46~49。

是執著於價值心靈之外的身外之物，又如何？

含德之厚，比於赤子。毒螫虺蛇不螫，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，益生日祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已！²⁶（〈第五十五章〉）

老子開門見山地說明「赤子」對於道之玄德具有深厚的涵養，王弼注曰：「赤子，無求無欲，不犯眾物，故毒螫之物無犯於人也。舍德之厚者，不犯於物，故無物以損其全也。」其內涵所言，猶如老子言道之玄德，是順任於萬物之性而為之，依王弼所言：「含德之厚者，無物可以損其德，渝其真。」便是說明赤子真實如實地展現自我，不具有任何價值意識上的成見，因此而能夠保有天地萬物最原本真實的樣貌，並且使其自然而然地展現各自的特色。除此之外，老子文中曰「常」亦是老子思想用以說明「道」的重要詞語，唯有因順天地萬物之性，才能夠長久和諧地交往互動，換言之，天地萬物各正其性命、順本性而生長、有所成就，使物自明其性且彼此包容。反之，面對事物的行為或態度上，若是不在乎事物本然之性的趨向，而參雜了許多自我的意識在其中，則必定是反其道而行，使滿者溢、不足者更損之的問題發生，故曰：「不道早已」。若是每一個體皆能以此作為相處之道，使彼此生命皆無所損傷，如王弼所言：「物以和為常，故知和則得常也」，此即是道「和之至也」的價值實踐。這樣的觀點，在《莊子·人間世》當中亦有所探討：

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，

²⁶ 王弼注曰：「以柔弱之故，故握能周固。作，長也。無物以損其身，故能全長也。言柔弱不爭而不摧折者，皆若此也。無爭欲之心，故終日出聲而不嘎也。不皦不昧，不溫不涼，此常也。無形不可得而見，故曰：「知常曰明」也。生不可益，益之則夭也。心宜無有，使氣則強。」樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁145~146。

順也；故其殺者，逆也。²⁷

養虎者與虎之間的互動，正說明了兩種截然不同的生命體，爲了達到和平相處的狀態，必須要順其性，不能引發出虎的殺心，餵養使其飽足便能讓牠感到平靜，而不會惱怒暴躁感到生命的壓迫，簡言之，此亦即是順性而爲的必然之道。上述說明可知，老子知道人們常因爲自己的好惡執著，使得行爲或言語上造成生命、情感上的矯情造作，因此提出「嬰兒」作爲人們自我省思的指標。《老子》言天之道以外，也重視生命實踐的過程與經歷，是否合於道的自然之性，無論是天地萬物之間的互動，亦或是人與人之間的相處之道，這些觀念，都因人們對於生活當中所遭遇的事物能夠有所反省，進而推展出天道、人道的思維。所以回顧王弼有關「自然」思想的詮釋，由《老子·第七十七章》談「天之道」與「人之道」，也就是表示在對待他者時所相應的價值理念上作反省：

天之道，其猶張弓與！高者抑之，下者舉之，有餘者損之，不足者補之。

天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下？唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。

王弼注曰：

與天地合德，乃能包之如天之道。如人之量，則各有其身，不得相均。如惟無身無私乎？自然，然後乃能與天地合德。言誰能處盈而全虛，損有以補無，和光同塵，蕩而均者？唯有道者也。是以聖人不欲示其賢，以均天下。

王弼指出「自然」乃萬物之所以能夠「與天地合德」的方式，老子在此將天道比喻爲使用弓那樣，對於希望達到的目標，必需要衡量實踐方式的方向與力道，缺則補、多則減，這就是應然的實踐方式。換言之，人生過程當中有時後會因爲情緒上、意識上的喜惡感受，影響人們表現在面對事物的尺度上有過與不及

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁167。

的態度，或是趨使人們以自己的認知或需求為出發點，即使違反了事物本身的發展方向，仍然執意以一己之見主宰著事物的一切。正如同上引王弼注〈第二十章〉文「故續鳧之足，何異截鶴之脛」，其根據在《莊子·駢拇》云：

彼正正者，不失其性命之情。故合者不為駢，而枝者不為跂；長者不為有餘，短者不為不足。是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。²⁸

「正」即有不偏差之意，然而，真正的「正」是指不偏不執地因順萬物本然的樣貌才是，如文中舉例的「鳧」與「鶴」，其項脛的長短皆是順著天生的本性而來，若是加上了人們自以為是的有為造作，將使生命原有的自然造成缺損毀壞，因此，無論在言行或思想上，都應時時反省，消解掉有執、有為的私心，順其自性而為，則能夠避免造成天地萬物失去生命原有的面貌。

老子「道法自然」作為價值理念而言，即是在生活實踐上體現無執無為的生命實踐，這樣的思考雖然是老子面對當時時代問題所提出，但經過歷史流轉至今，其思想仍然值得人們深思，因為老子思想看到，人們心中有對立、好惡與執著的意識形態，是長久以來一直存在的問題。而人們會對於人生歷程的一切平順或曲折進行思考，也會希望得到生命的出口或解答，然而，許多現實生活中的不平靜，除了主體本身意識、成見所造成的問題之外，也有可能是與他者互動時，因彼此之間的不理解與無法包容所造成的不可理喻。面對這些人生困境，老子便以「天道」作為價值根源，用以消解人與人之間之所以產生心境與情緒上不平靜的思想概念。換言之，這樣的思想概念，並不是一般消極的避世思想，而是以正面的、積極的包容心，來面對人生中的種種遭遇困境。

上述研究以老子言道與天地萬物之間的關係為論述重心，討論老子自然觀念的呈顯，下一節次將針對自然之道在老子思想當中，身為一位對於道有所體現的

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004年，頁317。

聖人，如何展現在日常生活與人互動、對待事物之上的態度作探討。

第三節：聖人對自然之道的體現

老子針對當時代問題作反省，其思想也就涉及到治世觀念，其文獻中，以「爲道者」、「侯王」、「聖人」、「太上」或「君」等名詞，作爲其心目中理想統治者的代名詞，探討如何以無爲無執的自然觀來對待黎民百姓，也爲世人反映出以不生之生爲自己生命主體的理想境界，以及實踐者在政治事務上的表現。「爲道者」出現於〈第十五章〉、〈第六十五章〉，主要說明依道而行的生命實踐者²⁹；「太上」僅出現於《老子·第十七章》當中，並於前文已作說明，故此部份不再重申；言「君」者有三處，於〈第二十六章〉、〈第七十章〉當中都意指主體生命的主宰而言，僅〈第三十一章〉是以統治者爲意，然而此章並無王弼注文³⁰；而以「侯王」之稱亦有〈第三十二章〉、〈第三十七章〉與〈第三十九章〉三處，皆爲統治者之意涵；以「聖人」作爲統治者之意者最爲常見，在《老子》共出現在二十六個篇章當中。而總合以上《老子》共有三十三個篇章，在於探討如何作爲一位理想的統治者，亦或是生命主體在政治職位上的理念，由此可知，老子思想在說明道的自然之性以外，對於如何開展出一個理想的天下面貌而言，明顯地表現出老子對這方面的關懷。

《老子·第三十二章》云：

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

²⁹ 〈第十五章〉部份已於上文研究中分析，〈第六十五章〉之內涵將於本節當中，依主題論述的相關性切入說明。

³⁰ 參考樓宇烈先生研究指出，雖然帛書老子甲、乙本皆有本章，但王弼認爲此非老子本人之著作，故未注之。樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁80。此外，吳怡先生研究認爲：「就文意來說，本章意義明顯而淺近，所以王弼根本沒有加注。」吳怡，《新譯老子解譯》，臺北：三民書局，2008年（二版），頁215。

可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之與江海。

王弼注曰：

道，無形不繫，常不可名。以無名為常，故曰「道常無名」也。樸之為物，以無為心也，亦無名。故將得道，莫若守樸。夫智者，可以能臣也；勇者，可以武使也；巧者可以事役也；力者，可以重任也。樸之為物，憤然不偏，近於無有，故曰「莫能臣」也。抱樸無為，不以物累其真，不以欲害其神，則物自賓而道自得也。天地相合，則甘露不求而自降。我守其真性無為，則民不令而自均也。

根據上二節的研究，《老子·第二十五章》「有物混成，先天地生」與〈第一章〉「道可道，非常道」，又在〈第十四章〉形容道是「視之不見」「聽之不聞」「搏之不得」，並且是一種「不可致詰」的「無狀之狀，無物之象」，其文皆意謂，道之先於天地萬物而存在，其不可被世間言語或任何事物所形容、所意會，一再說明道的不可限制性。而人是天地萬物之一，所接觸、認知的對象都是在時間、空間當中性存在物，故皆是有限的個體存在，因此，對事物的表現、自我展現出來的面貌亦有所限制，如王弼注文當中所言的「智者」、「勇者」、「巧者」及「力者」等，各有其長處所在，然而，在其所智、所勇、所巧、所力之外的事物，則仍然須要藉由他者的協助相互幫忙，來完成共同的和諧的社群生活。相對之下，若能如天道不偏私、以素樸天真的自然之性來面對天地萬物，將使天下萬物自然而然地互助互惠、各展其才而不違其性。換句話說，當天道展現其「不宰制性」時，天地萬物才能夠如實地自我成就、欣欣向榮，其生命的價值亦能如實的展現出來，這樣自生自成的繁榮情境，亦能反過頭來證成天道的不可替代性，此即是王弼於《老子指略》當中所言「絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚」³¹之生命個體的內在價值觀及價值實踐性。誠如《老子·第二章》曰：

³¹ 收錄於，樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁199。

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

王弼注：

美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。此六者，皆陳自然，不可偏舉之名數也。自然已足，為則敗也。智慧自備，為則偽也。因物而用，功自彼成，故不居也。使功在己，則功不可久也。

是非好壞是因為人們意識型態的偏好，形成了對事物有無、難易、長短、高低……等相比較的差異價值觀，當人們將自己內心的成見套用在所有人事物身上的時後，就是有執有為違背了自然之道，反觀他人或事物對於主體而言，也會產生相同的意識作用，使得彼此之間開始有相互抵觸的問題產生，此亦是老子思想從自然之理所得到的觀察。如果再從主政者的地位來說，則道出老子眼中最佳的聖人，該如何以道之無為、無執的價值涵養，來實踐道的「不有」、「不恃」與「功成弗居」的價值觀，進而面對千萬種人民百姓的差異，都不會有任何偏私的產生，如此一來，也才能在施政的過程中，使萬物、百姓之間亦不會產生計較分別的意識型態，自然無為地和諧相處。此由道所來的內在涵養之理亦可在《老子·第三十七章》當中發現相同意涵：

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

王弼注曰：

順自然也。萬物不由為以治以成之也。化而欲作，作欲成也。吾將鎮之無名之樸，不為主也。無欲競也。

王弼曾於《老子·第二十八章》注曰：「樸，真也。」這正是說明，依順天地萬物的自然之性，不偏不倚、不加主宰地對待，即是保持萬物真誠如實的面貌，如此一來，使萬物得以依順本然之理而能自生、自成無所損傷，更不會造成彼此之間的相互競爭對立、彼此傷害。老子深知，人們的主觀意識轉變與成形的過程中，對於所面對的事物會有好惡之情，對於彼我之間開始有了分別計較，是與非、好與壞的意念，漸漸影響生活中的言行舉動，進一步造成生命自身與外界接觸之間的隔閡，甚至爭鬥不休的困境。而得道的聖人明瞭人們因為有執有為所造成的問題意識，以及天地萬物的價值理序，進而在生活世界的實踐之中，化解執著意識與有為造作，此即是自然、即是道、是極致也是一：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。其致之。天無以清將恐裂，地無以寧將恐廢，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤寡不穀，此非以賤為本邪？非乎？故致數與無與。不欲琤琤如玉，珞珞如石。³²（〈第三十九章〉）

依本文上一節研究可知「一」是老子言「道」的稱謂，作為現實世界的實踐上而言，則意指順從自然而然的萬物之性，而能夠使得天清地寧、神靈谷盈、萬物生以及侯王之天下貞，違之者反，王弼對此注曰：

昔，始也。一，數之始而物之極也。各是一物之生，所以為主也。物皆各得此一以成，既成而舍以居成，居成則失其母，故皆裂、發、歇、竭、滅、蹶也。各以其一，致此清、寧、靈、盈、生、貞。用一以致清耳，非用清以清也。守一則清不失，用清則恐裂也。

³² 王弼注曰：「故為功之母不可舍也。是以皆無用其功，恐喪其本也。清不能為清，盈不能為盈，皆有其母，以存其形。故清不足貴，盈不足多，貴在其母，而母無貴形。貴乃以賤為本，高以下為基。故致數與乃無與也。玉石琤琤、珞珞，體盡於形，故不欲也。」樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁105~106。

筆者以爲，王弼此注「清」字，與其於《老子·第五章》注「不仁」曰：「仁者必造立施化，有恩有爲。造立施化，則物失其真。有恩有爲，則物不具存。」其中的「仁」具有相似的意涵，承上一節研究可知，「清」乃是天地萬物與百姓被「道」（一）淨化的結果，也就是得道的聖人以無爲無執的道心來對待，所呈顯出來的結果與狀態，然而，若是反過頭來將「清」或「仁」作爲統治者治理百姓的手段，就是以有爲造作的主觀意識，去擾動天地萬物的自然之性，進而使天地萬物失去和諧、平靜、真實、自在的生命樣貌，如此一來，必然發展出「裂」、「廢」、「歇」、「竭」、「滅」、「蹶」的結果。

老子常言「聖人」，聖人處事亦順道性而行，也就是說，聖人是順萬物百姓之自然之性而爲之，不以外在的行爲或言語來作爲生命價值的裝飾品，而是回到道之德的涵養中下功夫，故《老子·第二十七章》曰：

善行無轍迹，善言無瑕譎，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。

王弼注曰：

順自然而行，不造不施，故物得至，而無轍迹也。順物之性，不別不析，故無瑕譎可得其門也。因物之數，不假形也。因物自然，不設不施，故不用關楗、繩約，而不可開解也。此五者，皆言不造不施，因物之性，不以形制物也。聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。輔萬物之自然而不爲始，故曰「無棄人」也。不尚賢能，則民不爭；不貴難得之貨，則民不爲盜；不見可欲，則民心不亂。常使民心無欲無惑，則無棄人矣。舉善以齊不善，故謂之師矣。資，取也。善人以善齊不善，不以善棄不善也，故不善人，善人之所取也。雖有其智，自任其智。不因物，於其道必失。

故曰「雖智大迷」。

「不造不施，因物之性，不以形制物也。」就是指聖人在面對不同的生命個體時，能夠不矯情造作的強加施行造化，不偏私於外在事物的好壞，順任百姓自然純樸的本性，如此一來，在人民百姓看似沒有任何政令加諸其生活當中，卻能夠自然而然地表現純樸美好的生命價值，故曰「常善救人，故無棄人」，老子所說的聖人「救人」並不是在實際上的積極行動，而是說聖人能以自然之道對待百姓，以「不塞其原、不禁其性」的包容心，無論百姓是賢或能都能予以包容，不因爲賢不賢能者而鄙視其他。而聖人之所以不會執著於這些善、不善，賢與能的好惡感觀所影響，皆只是順自然、順道之性、法道而然，這也正是因爲，老子提出「聖人」（得道者）思想，是對著大多數人們生活中經常發生思想上、行爲上的弊病所提出的反省，誠如《老子·第十二章》曰：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。

文中老子所說的「五色」、「五音」、「五味」、「馳騁田獵」或「難得之貨」等，都是現實世界中必然會接觸經歷的事物，然而老子卻認爲這是造成人們「目盲」、「耳聾」、「口爽」、「心發狂」和「行妨」的問題開端，乍看之下又像是要人們排斥接觸這些事物一樣，而上文的研究已說明，《老子》文章中相似類型的敘述文句，都是以遮詮的方式運用「正言若反」的表達，教人們辯證的思考其思想內涵爲何。王弼注曰：

爽，差失也。失口之用，故謂之爽。夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽、狂也。難得之貨塞人正路，故令人行妨也。為腹者以物養己，為目者以物役己，故聖人不為目也。

人們存在於天地之間，對於天地萬物的相互往來是實然過程，而老子並不反對人們與事物間相互來往的互動，亦或是人們對於事物所產生的一些感受，但由

王弼注所言可知，問題的癥結在於人們對外在感觀上的，不再只是感受，而是這些感受控制了人們的情感與思緒，所有思想、行爲已漸漸地受到牽制，故曰「不以順性命，反以傷自然」、「目者以物役己」。承上，王弼於注解老子時所言「順」並不是盲從之意，更不是隨著欲望任意放縱，而是以清淨無爲的根本價值觀爲基礎的因順自然。

陳德和先生研究指出：

人之有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官及其知覺，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。……老子是有感於情欲的過份膨脹已然引發病態，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。³³

在生活經歷當中，必然的會經由與外在事物的接觸，而引發一些情緒好惡的反應，若人們過度在意與執著在情緒當中，將造成生命實踐上的許多困擾。誠如《老子·第十三章》曰：

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

此處所言「寵辱若驚」這類指涉人與人之間，因私利與名譽之心所引發出來的有爲造作，這些人們主體生命以外的外在形式、器物等事物，都必然的會隨著時空的轉變而變化，唯一能夠恆長留存的是依道而來，以無爲無執的思想，順萬物之性自然而然的價值理念，也就是生命主體的生命價值觀。王弼注曰：

寵必有辱，榮必有患，寵辱等，榮患同也。為下得寵辱榮患若驚，則不足以亂天下也。大患，榮寵之屬也。生之厚必入死之地，故謂之大患也。人

³³ 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁131。

迷之於榮寵，返之於身，故曰「大患若身」也。由有其身也。歸之自然也。無物可以易其身，故曰「貴」也。如此乃可以託天下也。無物可以損其身，故曰「愛」也。如此乃可以寄天下也。不以寵辱榮患損易其身，然後乃可以天下付之也。

個人情緒上的情感必然是會產生，但，當我們將思緒執著在情感上的好惡時，卻是意識加諸在自然本性之上的枷鎖，這便是《老子》所謂「得之若驚，失之若驚」的生命窒礙。故，老子在此言「無身」同樣是以正言若反的方式來表意，誠如王弼注曰「由有其身也。歸之自然也。」，王弼此言正是說明「無身」並不是排除客觀生命存在這件事，而應該是順著「寵辱若驚」來說，也就是說，因為人們的思想與知性受到情緒、欲望所牽引，無論是面對人或事物上，或是自己面對自我的情緒上，都必需要適時放下，不該執著的意識形態的糾結，誠如陳德和先生研究認為：

「有身」是指「有執於身」；「有執於身」亦即「有執於我」，換句話說，就是堅持己見、強行己意的意思。是故。「有身」和「無我」正好是人生的一迷一悟或一降一升；「有身」就不免沉淪陷溺，「無我」才是解放超越。

34

老子所說的「寵」、「辱」都是由主體生命之外所附加的，這些外在的附加觀感或感受，全然不能用以取代主體生命本身的存在價值。人們常對於自己外在言語、行為表現或功績展現上超越別人而沾沾自喜，然而，在道家思想當中，這些爭取外在表現的行為，都不是存在於生命本有的自然純樸，而是將價值觀導向僅在乎爭取虛華浮麗的名位上，人們過於在意這些外在事物的有無，使其思維與情緒都受到牽連，因此王弼才說「大患，榮寵之屬也」，所以反觀老子所說，其不是排斥生命存在，而是指出「有執」於榮寵的生命困境，以上這些，都是人間道家所要提出的生命價值的問題思考。老子曰「得之若驚，失之若驚」，正是要說

³⁴ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁123

明，生活中實然事物的得與失並不是問題的所在，而是心知意識上的糾結，與情感意念上的執著才是造成生命困頓與傷害的根源。

由前文分析「五色」、「五音」、「五味」及「無身」的說明，我們可以得知老子並沒有反對或取消個體存在的說法，加上本文前兩節對於「生而不有，為而不恃，長而不宰，功成而弗居」的分析，更呈顯出老子不反對有所成就，而是要人們對得失之心有所警惕，故以「寵辱若驚」告訴我們，在日常生活待人處事的態度上應該要有所省察，避免落入自我意識的執著當中，才能看清事物的真實面貌。

除此之外，老子亦於《老子·第四十四章》當中，提出生命困境的問題思考作為反省：

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。

當生命的價值著重於主體精神之外的功名利祿與財貨，也就是在我們的意識中一直在意、追逐外在的名利得失，用來裝飾生命的價值時，就是將外在事物看得比主體價值來得重，如此一來，便容易為了名利權位而放棄生命原有的價值根據，進而違逆了主體本性上所原有的、所能承擔的狀態，甚至影響與他人之間的互動，故王弼注曰：

尚名好高，其身必疏。貪貨無厭，其身必少。得多利而亡其身，何者為病也。甚愛，不與物通；多藏，不與物散。求之者多，攻之者眾，為物所病，故大費、厚亡也。

人與人之間的爭鬥，常來自彼此對於好惡、得失對象的執著，在人們過於在意好惡得失時，常常不願面對事情的原貌是如何，而使得自己陷入於執著、堅持不下的困境當中，其問題的根源就是來自於價值對象的偏差，再加上執著心的產生，就此造成待人處事上的對立與爭執。故，老子提出「名與身」、「身與貨」、「得與亡」的相對性問題意識，也就是看見人們會隨著意識執著或思想上的偏差，造

成許多不必要的困境，以「甚愛」、「多藏」來指出人們內在思緒上的執著。

換句話說，生命愈是有執著的意念，就愈是為自己設出許多的界限，再者，如果經常將自己的價值觀，套用在他人身上的同時，也就是造成他人生命的壓力。老子在此期待人們能夠瞭解，天地之間萬物的千差萬別是實然不可改變的，唯有放下自以為是、自私自利的價值標準與有為造作，才是提升自我心靈境界的方法之一。故老子曰「知足不辱，知止不殆，可以長久」，這裡所說的「長久」亦不是指物質層面的生命永久存在，而是指因為願意面對、包容彼此之間不同的價值觀，所能開展出無執、無私、無為的和諧相處之道。對於這樣的思想在《莊子·齊物論》當中也有所說明：

是不是，然不然。是若果是也，則是之異乎不是也亦无辯；然若果然也，則然之異乎不然也亦无辯。化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。忘年忘義，振於无竟，故寓諸无竟。³⁵

成玄英疏曰：

辯，別也。夫是非然否，出自妄情，以理推求，舉體虛幻，所是則不是，然則不然。何以知其然耶？是若定是，是則異非；然若定然，然則異否。而今此謂之是，彼謂之非；彼之所然，此以為否。故知是非然否，理在不殊，彼我更對，妄為分別，故無辯也矣。……和以自然之分，所以無是無非；任其無極之化，故能不滯不著。既而處順安時，盡天年之性命也。……夫年者，生之所稟也，既同於生死，所以忘年也；義者，裁於是非也，既一於是非，所以忘義也。

「出自妄情」者，此言即是說明世間許多是非善惡的分別，是因為人們妄加以自我為中心所形成的價值標準，在面對他人的價值觀念時就容易為了要保住自己的思想地位，想盡各種辦法排除異己，使用許多語辭，為自己的片面思想作辯

³⁵ 郭慶藩，《莊子集釋·上》，臺北：華正書局，2004年，頁106。

解，而不肯放下身段、放開執著的意念，去接納他人的意見、看看世間其他價值的面貌，如此有執有分的扭曲造作的價值觀，終究使自己走進孤立無援、自取滅亡的生命困境。故曰「化聲之相待，若其不相待。和之以天倪，因之以曼衍，所以窮年也。」只有人們懂得化除排擠他者的情識執著，瞭解萬物之自然本性的價值所在，這樣的生命價值觀，才能使得生命的價值長久地保持下去。

接下來老子在〈第六十三章〉當中，亦是以「無為」作為實踐方針，闡明聖人對自然之道的體現：

為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。圖難於其易，圖大於其細。天下難事必作於易。天下大事必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難，是以聖人猶難之。故終無難矣。

老子曰「無為」以「無」為「為」，換言之，以無執於成敗的價值觀來行爲處世，以無執於事的心態來實踐人間事務，以不追求外在事物與事功的目的來看待世間人事物，王弼注曰：

以無為為居，以不言為教，以恬淡為味，治之極也。小怨則不足以報，大怨則天下之所欲誅，順天下之所同者，德也。以聖人之才，猶尚難於細易，況非聖人之才，而欲忽於此乎？故曰「猶難之」也。

王弼在此以〈第二章〉「聖人處無為之事，行不言之教」，以及〈第四十三章〉「不言之教，無為之益」的思想，作為此章開頭注解，指出人生不應該將生命的重心，投入、執著於外在事物的追求上。其次，老子再次提到「德」的概念，筆者以為，王弼注當中所言「順天下之所同者，德也」，亦是順著老子說「玄德」而論，「德」並非純粹是指行爲上的善意或「包容一切」的意思，原因在於，王弼言「天下之所同者」便是「道」，而道性自然亦即「無為」，又可說是隨順萬物而已，任何事情的發生都是其來有自的，故「報怨以德」亦只是因順自然之性而為之之意，因此，「小怨」可用來形容一般生活中的細節上的問題，「大怨」

則是形容為眾人所無法容忍的極惡之人、事，或國與國之間的戰火，而這些事務之所以成其大、難，必來自於其小、易累積而成，誠如《老子·第六十四章》所言：「合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。」由此可知，這些都只是因順著事物對立善惡的發生、累積而必然發生的事情，正與本章所說「天下難事必作於易。天下大事必作於細」相呼應。說明聖人之所以「不為大」，是因為對待每一件小事的態度都相當謹慎，不因為是小事而有所疏忽，如此一來，便不容易造成錯失故「能成其大」。

除此之外，王弼於《老子指略》當中也說：

言者失其常，名者離其真，為者敗其性，執之者失其原矣。是以聖人不以言為主，則不違其常；不以名為常，則不離其真；不以為為事，則不敗其性；不以執為制，則不失其源矣。³⁶

王弼所言的「常」、「真」、「性」與「原」都是指生命本然的價值，彼此之間以真誠態度、自然而然地相互對待，如此一來才能保有彼此生活中得以不斷發展的生命源泉。以上探討可知，在生命歷程當中，待人處事最重要的是面對的態度與信念，當我們能夠以無為的態度相互對待，以謹慎的思維面對事物，就能夠相安無事、各展長才。然而，若是言行處事不謹慎，就容易失敗，正如此章所言的「輕」即有「隨意」、「不謹慎」的意味，諾必有信才有實踐上的價值義意，若不謹慎於每個諾言，則會使「信不足」的問題產生，同樣的，在處理事務上不謹慎，看輕事情的重要性，那麼即使再容易的事情，也會造成失敗的結果。故老子指出，即使是聖人，亦不輕視任何事物發展過程的任何徵兆。這樣的思想，正如本文在第一節分析《老子·第六十四章》當中，重視「慎終如始」的問題意識，意即在價值問題上，我們必須回歸根源之道的「常」與「真」，以作為價值實踐的根源。

³⁶ 收錄於，樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁196。

第參章、老子自然觀的人生實踐

老子思想實為博大精深的思想體系，其論述最重要的部份即是在於探討生命的價值觀，誠如陳德和先生所指出，「生命的學問」在以生命關懷為核心，其在道家思想即是：

（道家）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。¹

換言之，老子所提出的「無為」、「虛靜」、「守柔」、「不爭」等生命實踐，都是人們能夠不斷自我成長的生活諫言，也就是吾人人生實踐的哲學智慧，如此的人生智慧蘊含理解其哲理的旨要，王弼《老子指略》言：

老子之文，欲辯而詰者，則失其旨也；欲名而責者，則違其義也。故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。²

也就是說，若要將《老子》思想一言以蔽之，必然是〈第二十五章〉的「道法自然」也就是「道性自然」。前文第二章當中，已針對老子自然觀的部份作了大致上的分析探討，本章將分別以「無為無執」、「虛靜守柔」與「謙下不爭」三個主題，針對老子在於人生實踐上，由自然觀所發展出來的哲學思想、處世哲學作分析。此外，由於道家思想以老、莊為要，根據《史記》記載：

莊子者，蒙人也，名周。周嘗為蒙漆園吏，與梁惠王、齊宣王同時。其學無所不闢，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作〈漁父〉、〈盜跖〉、〈胠篋〉，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。³

¹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁239。

² 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁196。本章中所引用老子原文與王弼注，除另有參考引用再行加註外，則皆出於此書。

³ 司馬遷，《校注標點史記（四）》，臺北：華正書局，1974年，頁2143~2144。

王邦雄先生分析認為，史記以莊子外雜篇作為老、莊思想之連貫篇章，實有奇異之處，⁴但仍指出：「莊子最根本的學術性格，就是把老子的道，經由修養工夫，完全內化在我們的生命流行中。」⁵

而唐朝學者陸德明則說：

莊生獨高尚其事，優遊自得，依老氏之旨，著書十餘萬言，以逍遙自然無為齊物而已；大抵皆寓言，歸之於理，不可案文責也。⁶

由此可知，二著作皆有共同的價值觀念，即是「自然」與「無為」，再者，陳德和先生研究認為：

凡老子學說的全幅底蘊，就在莊子思想中得到充其極的證實與披露，所以莊子是老子最忠實的發言人，……，倘若二者還需要仔細區分的話，那只能說在書寫型式、表現風格和交談對象上各自有所不同罷了。

根據以上分析可知，莊子與老子思想之間有相當的關聯性，因此，本章在分析時，將依老子思想與莊子思想之間的相關性，共同提出來研究，藉此豐富老子自然觀的人生哲學。

第一節：無為無執

老子「無為」思想在《老子·第三章》當中首次提出：

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。

⁴ 王邦雄，《莊子道·序論》，臺北：里仁書局，2010年，頁I。

⁵ 王邦雄，《莊子道·序論》，臺北：里仁書局，2010年，頁III。

⁶ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁31。

聖人必須以自然的價值觀來面對天下百姓，不執著以外在事物的好壞作為治理的價值標的，因此，無論才能或財富都不足以造成聖人的好惡或偏私，老子提出這樣的思想，是對治於統治者的治理方法上，若是尚賢、貴貨、見其可欲，就會造成人民臣子的爭鬥搶奪的歹壞之心的問題，故以「不」來避免價值問題發生的可能性，說明聖人必需要純樸無為、毫無偏私地實踐自然之道，王弼注曰：

賢，猶能也。尚者，嘉之名也。貴者，隆之稱也。唯能是任，尚也曷為？唯用是施，貴之何為？尚賢顯名，榮過其任，為而常校能相射。貴貨過用，貪者競趣，穿窬探篋，沒命而盜。故可欲不見，則心無所亂也。心懷智而腹懷食，虛有智而實無知也。骨無知以幹，志生事以亂。知者，謂知為也。

若是統治者因為個人好惡私欲表現在百姓面前，亦或是強行發佈政教言令，如此一來，則無異於引發人民改變自然之性，使被統治者競相學習如何以統治者的喜好來討好統治者，或使自己追逐功名利祿，結果就是人民生活苦不堪言，因此，老子指出，人民最重要的是生活純樸、自然，統治者的生命實踐非常重要，誠如謝君直先生研究指出：

聖人之治並非一般的治民，僅採取某種政治理念或政策以統治百姓，而是聖人懷抱自然的價值觀來面對治天下的事務，使天地萬物皆能安頓於自身所內涵之生命價值中，此則在聖人的實踐無為中產生。⁷

只要聖人、統治者能夠以無為無執的態度來互動，實現天下蒼生的自然之性，不「以智治國」來擾亂人民，而依順百姓的自給自足來使其和諧生活，如此一來，就如同老子「為無為，則無不治」一樣，可以實踐自然無為的價值觀。

再者，生命存在的價值，是來自於以道的自然之性所展現無執無私無為的包容，因此老子在〈第三十七章〉曰：「道常無為而無不為」又於〈第四十八章〉

⁷ 謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010/10，頁33。

再次提到這樣的思想：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為，無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。

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。動常因也。自己造也。失統本也。

牟宗三先生曾探討老子在此所提出的思想，認為生命過程中分為「為學」與「為道」兩種學問，其中「為學」是一般來說泛指各種科學、文學知識，對老子而言「為學」是要「日益」的，而「為道」是生活中體現的學問，則要「日損」。⁸「日益」的是外在的知識學問，「日損」的則是情緒意識上的糾結與執著。當這些執著造作日益減損之後，才能回歸最初的「無為」價值理緒當中。然而，無為並非就此打住，而是說，當自我意識放下、和諧平靜地去看事物真實的原貌時，才能發現彼此之間最大的寬容，與最無限的互動的可能性，由此可知，「無」非「虛無」，而是實踐上的「無為」，因此又說「無為而無不為」，進而可在生命境界上「無為」，使生命沒有造作、窒礙及執著，就能「無為而無不為」了。

在《老子·第一章》當中已說明道的「有」、「無」的雙重性，若是僅偏重於一面就不能是「道」了。道以「無」為本，以「有」為用。「本」就是體，在心境上基本要達到「無為」，並順其自然地展現出「無不為」的特質，這也是〈第一章〉所言明的道的雙重性。因此，「無為」是人生境界上的「無」，再進而推展出人生活世界當中的無限包容，亦即是「無不為」的「有」。此外，「有」與「無」的價值探討，在《老子·第三十八章》以論述上德、下德的思考當中亦提出探討：

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

⁸ 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄·第十講〉，《鵝湖月刊》，第29卷第7期，2004/1，頁68。

應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

「德」是老子闡述由道而來的生命內涵，在生活當中自然地有所實踐，進而開顯出來的主體生命價值，誠如王弼注「德者，得也。」也就是說，天地萬物之所以自然無害的保有、發展各自的生命本真，是來自於道之不生之生的玄德，同理可知，聖人（有德之人）亦能夠不以自己為標準，順任百姓純樸不造作的本性，此即是聖人之德，王邦雄先生研究指出「上德與下德的上下二分，一如常道與可道的超越區分，皆繫屬於主體的修養。」又說：

「不德」不從生命的實有層否定德的存在，而從心知的作用層解消「德」的執著。……，心知上化解了仁義的高貴，也化解了聖智的傲慢，德行回歸自然，……，少了人為造作，道德不會自我異化，變質而為權威教條，或僵化而為形式化的德目，避開了禮教吃人的副作用，而保存了德行的純真。「不失德」則心知起了執著，而恐其失落，造作過甚，生命被掏空，反而壓縮了德行自在的空間，故曰無德。⁹

「德」既然是由道而來的生命實踐，則必然也有著無執無私的生命關懷，因此最大的價值意義，即是在於不以自己的標準作為天下人的標準，反之，當我們用自以為是的道德標準，作為天下人應該共同遵守、施行的標準時，就顯現出生命的有限性，誠如第二章分析所說，「言」本身是一種邏輯形式的表現，是知識真假的框架，而無法全然涉及價值實踐的問題，也就無法對於道有周延的、完整的說明，同樣的，對於來自道在實踐當中所呈顯的「德」亦不能有整全的定義，再多的德目禮教，都不能作為生命實踐道的標準模式，亦或制式的規範，換言之，唯有無為自然的生命價值觀，才能在生命當中體現「道」的內涵。誠如王弼注：

⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁175~176。

以無為用，則莫不載也。故物，無焉，則無物不經；有焉，則不足以免其生。是以天地雖廣，以無為心；聖王雖大，以虛為主。

其次，由老子「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」文意指出，無法實踐生命自然的人，會強調以自我意念為優先的思考模式，經常無法放下這些意識型態，才會不斷發生人我之間的相對立，最後造成內在價值觀扭曲變質，使心靈與行為不再有交集，只在乎是否能夠保有外在的光鮮亮麗，與高高在上的尊貴地位，然而，時光流逝，當生命的這些五光十色退去之時，如何回過頭來面對毫無成長、滋潤的內心空洞，此已是空有外殼而被掏空心靈的生命體，故曰「道之華而愚之始」告誡人們若淪落於外在事物的繁華表象中，就是生命迷茫失所的開始。誠如《莊子·齊物論》曰：

一受其成形，不忘以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？……夫隨其成心而師之，誰獨且无師乎？……未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。

10

也就是說，當人們的價值觀已不再重視生命原本自在的美好，而是汲汲營營地去追求外在事物，不再恢復道對心靈的賦予，並且，若是任由思緒跟著外在事物的變化而流離失所，也將會在追求名利權位的過程中，感受到得失的情緒起落，更甚至失去生命自我存在的價值感與安定感，當這些最基本的生命價值都失去了，就無異於槁木死灰而了無生機，故曰「不知其所歸，可不哀邪」；生命存在必然需要有安定的歸屬感，而這些都無法來自外在事物的建構，而必需要回到大道的自然涵養上作功夫，莊子所說「成心」即是「有執」，有執於自我的意識糾結，「有執」就造成「有為」，因此才有是與非之間的對立衝突。所以不道者既不能無執，又時常用自己的價值觀來對照他人，這樣的人已然誠如《老子·第

¹⁰ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁56。

七十一章》「不知知」所指的，無視於自己成心成見所造成價值偏差的問題了：

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。

老子思想當中「知」與「執」常相通而用，根據王邦雄先生研究指出：

「知不知，上」是「知」進到「不知」，此即「為道日損」的生命進路；「不知知，病」，是由「不知」掉落「知」，亦即「為學日益」的心知進路。前者生命因心知日損，而存全天真，故為「上」；後者生命因心知日益，而失落天真，故為「病」。「上」在精純高明，「病」在迷離困惑。¹¹

老子替人們指引一條實踐之道，即是化除扭曲變質的情識問題，誠如前文研究「上德」與「下德」之「不德」及「不失德」兩者的對比指出，人們必須要依順「道」的自然之性而行，化解對外在事物的意識形態，與耳目感觀上的心知執著，回過頭來尋求內在價值的根源，如此，才能找到真正的自我價值所在。

而「知」與「執」究竟所要表示什麼思想，在《老子·第二十九章》當中可以得知：

將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也。為者敗之，執者失之。故物或行或隨，或歛或吹，或強或羸，或挫或隳。是以聖人去甚，去奢，去泰。

此章首句，明顯是要對治於一些想要以自己的思想、價值觀，作為取天下或治天下的人而發，說明這是必然是不可行的。老子以「天下神器」作比喻，指出真正具有其廣大無限的作用的，並不是由人們去強調它有何功用的器物，因為當事物具有某一獨特的專屬性的同時，也相對的形成了限制性，就如治天下一樣，當統治者的思緒被特定的統治觀念所趨使著，即是有所限定，有「限定」就有「此

¹¹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁324。

外」，也就是有所偏頗，有所偏頗就無法安天下百姓，故曰「爲者敗之，執者失之」，王弼注曰：

萬物以自然爲性，故可因而不可爲也，可通而不可執也。物有常性，而造爲之，故必敗也。物有往來，而執之，故必失矣。

聖人能夠因順萬物「以自然爲性」的道理，即是不膠著於任何事物之上，從道來說，就是不偏不倚平等對待天地萬物；以統治者而言，就是無執無私的價值觀念；因爲，有造作扭曲的統治理念，必定會影響到人民百姓原有生活習慣，使人民隨著統治者的意念起落無常、飄忽不定，如此一來，必定會成爲損害人民原本樸質純真之性，並且容易遭受到挫敗的統治者。這正如《莊子·應帝王》當中的意寓內涵：

肩吾見狂接輿。狂接輿曰：「日中始何以語女？」

肩吾曰：「告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸！」

狂接輿曰：「是欺德也；其於治天下也，猶涉海鑿河而使蚤負山也。夫聖人之治也，治外乎？正而後行，確乎能其事者而已矣。且鳥高飛以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏鑿之患，而曾二蟲之無知！」¹²

誠如先前研究可知，「德」即是道在生命當中實踐自然無爲的表現，然而，肩吾想要用「以己出經式義度」的觀念，以自己的理念對百姓人民做出強制性的規範、教化的行爲，故曰「欺德也」，這便是說飛禽走獸都懂得避開那些，因爲人們的有執有爲所帶來的遭受危難的可能性，更何況百姓人民是會思考的，當受到統治者有執有爲的管理統治底下，又何嘗不會爲自己的生活尋找出路。進而言之，在老子哲學中，聖人作爲理想的統治者，其內涵也就是具備尊道貴德之修養人格，聖人本身即能在生命實踐上以自然爲性，無執無私地實現天地人我之間的

¹² 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁289~291。

樸素價值。因此老子指出，真正有德的統治者、聖人必然是「去甚，去奢，去泰」，王弼注曰：

聖人達自然之性，暢萬物之情，故因而不為，順而不施。除其所以迷，去其所以惑，故心不亂而物性自得之也。

老子所說的「去」亦同於「無」的價值實踐功夫，應作「排除」與「化解」之意，生命的價值在於如何因順自身的本性而發展，而不是以應付外在事物為目的，回頭改變、刻劃自己生命原有的面貌，換句話說，聖人能夠「內保之而外不蕩也」（《莊子·德充符》）¹³，當聖人體現道之自然無為的價值觀，排除、化解由個人主觀好惡所形成的價值偏差，因順萬物生命的自由發展，也就能保持著實踐無報無為的自然之道，以「不塞其源，不禁其性」（《老子·第十章》）的態度去面對天地萬物與百姓，包容天下所有的事物，如此一來，天地萬物便可以自得其性而大放光彩。而聖人實現理想政治，其前提也必然是來自人生哲理智慧的涵養與實踐。

由上可知，涵有道心的聖人，在面對天地萬物時，實踐上必無自己的執著與意識形態，也就是在沒有相互對立的立場下，才能看見人我與物我彼此最真實而有意義的面貌。相反的，統治者若是一心只想施行自己所認定的治理方式而一意孤行，這便是反其道而行，在《老子·第七十二章》指出若是如此，必將造成嚴重的後果：

民不畏威，則大威至無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。是以聖人自知，不自見；自愛，不自貴。故去彼取此。

王弼注曰：「清靜無為謂之居，謙後不盈謂之生」，這樣的思想即是由《老子·第十七章》當中，以「太上，下知有之」形容統治者對於「道」的最高實踐層次，也就是說，人民不受到統治者的施政而改變生活面貌的自然之道，而愈往次等的

¹³ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁214。

統治者的說明，最差的就是人民對於統治者的感受與反應，已經發展到「侮之」的負面思想或行爲時，表示百姓對於全國的政治結構與施政上，早就醞釀著相當程度的抵抗、排斥的潛在危機，而這危機的發展原因，便是因爲統治者爲了展現自己在政治上有所成就，或是某些施政、建設上的功績，迫使人民放棄原有自然純樸的生活，勉強去協助達成在統治者的欲望底下所要成就的事物，在這樣的情況下，就如同王弼注曰：「離其清靜，行其躁欲，棄其謙後，任其威權，則物擾而民僻，威不能復制民。民不能堪其威，則上下大潰矣，天誅將至」，當人們感受到生命倍受壓迫與殘害，無法得到生命的紓解時，反抗的意念就油然而生了，如果此時，統治者仍然不願意放下執著的意識，重新省思問題的根源，並且停止對百姓的迫害，則必然遭到抗爭與討伐的命運。而此即如同上文所分析的，如果統治者本身若無順天道自然之性而來的生命實踐，其在政治上也就不會有清靜無爲的治民之道。換言之，老子的人生哲學是可以包含政治實踐，而由聖人之治亦見老子哲學的生命智慧。

再者，老子的聖人思想還指向一種價值意識，即〈第十六章〉曰：「知常曰明，不知常，妄作，凶」，引文意謂實踐常道的重要性，而且該章所言「自知」即與〈第三十三章〉「自知者明」相通，也就是說，真正的有德之人明瞭自然之道，但這不僅要在心靈方面對於自然之道有所體悟，更要「居無爲之事，行不言之教」，以廣闊的胸懷看待、接納天地萬物人我之間的差異性，故曰「不自見」、「不自貴」，雖然要自我尊重生命存在的價值，但最高尚的生命價值，並不是不斷的自我表彰、自我誇讚，而是能夠包容許多不同於己的他者。誠如王邦雄先生所言：

承擔天下大任的聖人，要去掉「自見」、「自貴」的「彼」，而擇取「自知」、「自愛」的「此」。執政者少傲慢，天下人就擁有自在的天空了。¹⁴

¹⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁329。

試以「自見」與「自貴」統合為一種自我誇大的外在虛榮感的表現，在人與人之間的相互往來時，若是每個人都想當眾人之首來發號施令，只想要別人認同自己的所有想法與規劃，則社會上便無時無刻都能看見對立與衝突的發生，沒有任何人能夠心平氣和的處理事物；因此，人們若是能夠學習如何尊重彼此之間的差異性，即使當眾人在面對一件共同的事物，必須要做出唯一的處理方法時，自然而然地表現出和諧地溝通方式，並共同找出彼此之間都能夠包容為原則的方法，進而在平靜的相處模式底下，把事情做到最合適的處置，這不只是政治上的聖人「行不言之教」和「處無為之事」，其實也是人生哲學的生命實踐。同樣的道理也在〈第五十六章〉當中分析說明：

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳；解其分，和其光，同其塵，是謂玄同。故不可得而親，不可得而疎；不可得而利，不可得而害；不可得而貴，不可得而賤，故為天下貴。

王弼注曰：

因自然也。造事端也。含守質也。除爭原也。無所特顯，則物無所偏爭也。無所特賤，則物無所偏恥也。可得而親，則可得而疎也。可得而利，則可得而害也。可得而貴，則可得而賤也。無物可以加之也。

在生活中，「言」是作為自我表達的溝通工具，而老子說「悠兮其貴言」、「希言自然」，又說聖人「行不言之教」，而在此更說「知者不言，言者不知」，這些對於「言」的敘述都指出老子哲學並非專注在語言文字的邏輯表述，而是依順大道而來的價值觀念本非言語的邏輯結構所能窮盡。根據本文上一章的研究，老子所反對的聖、智、仁、義與文化禮教，都不是針對這些事物的價值可能性來提出反對，而是針對意識型態的形式僵固，與從人心執著有為的面向作反思。換言之，對於「言」也是以相同的批判觀點來看待，故「知者不言」即是說明聖人的人生智慧不在執著「言」的形式教條，相較於「言者不知」則是指人們用自己執以為

是的思想，來套住自己或他人的思想或行爲。老子言「知」固然是用於形容聖人對於道的自然之性的體現，而非知識、學識上的知。

誠如上文研究可知，人與人之間的互動，必然會展現出各自的特質與不同的長才，懂得與他者有良善的往來，也必定懂得讚賞他人的長處，更懂得不自大其優點，以互相幫助、包容的生命價值實踐方式，來接納彼我之間的異同，而老子以「挫其銳」、「解其分」、「和其光」、「同其塵」四者，來說明這裡的「知者不言」的生命實踐者，此四者在《老子·第四章》當中最先提出，是用於說明道之自然價值觀的實踐，牟先生對此認為：

道之常存性與先在性亦如此解。……乃朗然玄冥之絕對之「境界形態」之存也。似存而非存，似非存而實存，超乎存與不存之存也。不以挫銳而損，不以解紛而勞，不以和光而汙其體，不以同塵而渝其真。此即沖虛玄德之永存也。¹⁵

這就是說明，道雖然以不自現、不自貴的形態來面對天地萬物，這樣以看似有損、有害於道之尊貴的態度來面對天地萬物，卻不會因此而減損其玄德的價值內涵，也就因此能夠永存不滅，誠如《莊子·齊物論》所說：

物固有所然，物故有所可。无物不然，无物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。¹⁶

郭向注曰：

夫莛橫而楹縱，厲醜而西施好。所謂齊者，豈必齊形狀，同規矩哉！……各然其所然，各可其所可，則理雖萬殊而性同得，故曰道通為一也。¹⁷

¹⁵ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修定版)，頁142。

¹⁶ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁70。

¹⁷ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁72。

這便是說明，萬物因道的無限包容而保存其自然之性，故天地萬物在道的關懷之下都是平等不分上下貴賤的，文中「然」與「不然」、「可」與「不可」就如同《老子·第二章》所舉例的幾種對比一樣，是、非、好、壞、善、惡等，都是因為人們執著於生命的有為造作所產生的外在價值判斷，而不是天底下生命原有的真實面貌，故依「道」之自然的生命價值觀而言，都是無所分別的。如同在此處所提出「知者不言」的價值實踐者也是一樣，因為懂得順應萬物百姓的自然之情，平等對待天地萬物，並且掩蓋自己過於他人的賢能的光芒，使萬物與百姓都能與之共處，不會形成心靈上的壓力與反抗的感受，而最終成就的，不只是天地萬物與百姓的自在自如，更展現出聖人體現道在生活中的價值實踐。

「無為無執」是老子依「道」之自然觀而來，作為人生歷程當中的重要實踐功夫，在這樣的實踐理念底下，才能為自身與他人打開更廣闊的生命道路與人生哲理，此外，老子也說虛靜、守柔、處下不爭，此等思想亦都是承接自然思想，由「無為無執」的價值實踐而開展出來的，因此，本文以下將接續分析論述之。

第二節：虛靜守柔

老子論「道」以作為價值理序，並有「自然」作為價值觀念、以「無為」作為實踐，進而提出「柔」、「弱」、「虛」和「靜」的處事哲學，在《老子·第四十章》當中，更指出「弱」是道生天地萬物之形而上的「作用層」¹⁸：

反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。

王弼注曰：

高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物

¹⁸ 「作用層」的概念是參考牟宗三先生詮釋道家理論是「境界形態的形上學」，而在此觀念下，道家的價值實踐是「作用地保存」，即以「無」在主觀心境上保障住一切存在價值。參考牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，1983年。

通矣。故曰「反者，道之動」也。柔弱同通，不可窮極。天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。

王弼在此引《老子·第三十九章》所言「貴以賤為本，高以下為基」以及〈第十一章〉「有之以為利，無之以為用」來說明道自我回歸作用的「反」。此外，雖然「貴賤」及「高下」兩組對立而成的詞組，都是由人們自我意識底下所形成的價值分別，但在於無限包容的道看來，並沒有價值高低之分，也就是說，道之生化萬物皆以「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」（〈第二十八章〉）為出發點，使天地萬物回歸於天真、素樸而後才能夠長久不止息，由此呈顯出最重要的即是「以無為用」的生命實踐，故曰「有生於無」。誠如本文先前研究指出，「無」並非虛無，實則說明，道作用於天地萬物之所以能夠有所生化成就，皆來自於道之自然與無執的無限包容，再者由「為者敗之，執著失之」（〈第六十四章〉）的思想而論，上文所言「弱」是道在天地之中運行的方式，「弱」的反意辭為「強」，「強」則有好惡偏私，即所謂「心使氣曰強」（〈第五十五章〉），故又可喻為「有為」、「有執」，換言之，亦可將「弱」喻為道之「無」的價值實踐，當天地萬物復歸於「無」的作用，呈顯出道在生命實踐上展現出「反」與「弱」的共同面貌，正如同《老子·第十六章》當中所言「歸根復命」的思想：

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。

老子在此云「致虛守靜」而後「歸根復命」，用以形容道無執無私地保住天地萬物本有的存在價值，使天地萬物在各自成就其光采之後，仍舊能夠回到其生命的根源，即「道」的自然本真；「虛」者，即是「無」的化解作用。因為老子看見世人在生命歷程當中，不斷的接受到許多外在事物所帶來的感觀刺激，許多人們也就將生命的價值，投入於這些外在事物的追逐爭求上面，反而忘卻了內在於生命當中的價值性存在。針對上引文獻，王弼注曰：

言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。動作生長。以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。各反其所始也。歸根則靜，故曰「靜」。靜則復命，故曰「復命」也。復命則得性命之常，故曰「常」也。常之為物，不偏不彰，無皦昧之狀，溫涼之象，故曰「知常曰明」也。唯此復，乃能包通萬物，無所不容。失此以往，則邪入乎分，則物離其分，故曰不知常則妄作凶也。無所不包通也。無所不包通，則乃至於蕩然公平也。蕩然公平，則乃至於無所不周普也。無所不周普，則乃至於同乎天也。與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。窮極虛無，得道之常，則乃至於不窮極也。無之為物，水火不能害，金石不能殘。用之於心，則虎兇無所投其爪角，兵戈無所容其鋒刃，何危殆之有乎！

將生命的執著造作以虛無之極化掉，則能呈顯出心靈上的平靜無所滯礙，如此才能誠然如實的展現出天地萬物的自然原貌，故老子才說「歸根曰靜，是曰復命」，「命」指的不是一般所說消極命定的觀念，而是能夠找回本然內在於自我的心靈生命，也就是實踐由天道而來的無執自在，而有「無」的化解作用，形成了「虛」的價值實踐的思考面貌，和面對價值實踐時所能擁有的常德保真的生命價值觀。

其次，老子曰「復命曰常，知常曰明」，「常」是道的主要內涵，老子以常道來對映出變化無定的人間表象，告訴我們若是能在價值實踐上依循常道，就可以不受這些表象的影響，而能夠有無執自然與心境開放的價值展現。「明」是老子用以說明天地萬物之自然之性的如實朗現之意，王邦雄先生研究指出：

「明」，是致虛守靜的觀照作用；「知常」，不是認知自然現象的變化軌跡，而是照現了「常德不離」、「常德乃足」(〈二十八章〉)的「天生本真」。「不知常」，是心知的執著；「妄作」，是人為的造作；「凶」，是執著造作的適

得其反。¹⁹

在生命的歷程當中，必然地要與外在事物、他人有所接觸，也會在相互往來的時後，遭遇到許多使我們情緒、思慮上感到不愉快或反感的人事物，若是當下不能夠以「虛靜」的價值態度、以及由致虛守靜的「明」的觀照來面對，反而是完全被情緒感受所牽引的話，終將落入情緒變化不安的意識裡，開始對那些外在事物所帶給自身感受上的情緒影響產生排斥，拒絕接納異於己者的所有人事物，進而無法以公正的態度來面對外界，並且爲了鞏固自己在眾人當中的權威性，在面對不同的想法時以不理智的強權來堅持己見，封閉自己與外在事物溝通、交流的可能性，如此一來，人生智慧將不再成長，生命價值的境界也就此打住無法提昇。故老子曰「無」、「自然」與「虛靜」，唯有化解造作執著的意識形態，才能夠體現「明」的實踐智慧，進而在看清世間百態之後，仍然可以保有自在自然的生命價值觀。

除《老子·第十六章》以外，也在〈第三十六章〉與〈第五十二章〉當中，將「明」的思想與「柔弱」的觀念共同提出論述：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之，是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。（〈第三十六章〉）

王弼注曰：

將欲除強梁，去暴亂，當以此四者。因物之性，令其自戮，不假刑為大，以除將物也，故曰「微明」也。足其張，令之足，而又求其張，則眾所歛也。與其張之不足，而改其求張者，愈益而已反危。利器，利國之器也。唯因物之性，不假刑以理物。器不可觀，而物各得其所，則國之利器也。示人者，任刑也。刑以利國，則失矣。魚脫於淵，則必見失矣。利國之器

¹⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁166~167。

而立刑以示人，亦必失也。

王弼此注是依老子「國之利器不可以示人」為主軸，將整體重心放在於統治者如何治理國家百姓的論述上，因此以「除強梁，去暴亂」為開頭，強調統治者面對百姓的自然之性，其治國之道以「順物之性」為原則，必能使百姓自生自伐，如此一來，也就能「因物之性，不假刑以理」，換言之，統治者無須假藉嚴刑峻罰作為治理的手段，而是抱著猶如「執著失之，為者敗之」的道理一樣，當統治者抱持著某種強權制度的觀念，想要以刑罰作為治國的利器，則必然會研擬出一定的規範制度，而這些規範制度的設立，絕對無法因應所有百姓的差異性，如此一來，也必定會因為違逆百姓的自然之性，而失去百姓對統治者的真誠之信，故曰「利國之器而立刑以示人，亦必失也」。

而且進一步申論王弼注的內涵，作為本章思想的論述方向，更可以看到老子思想所能夠展現的生活哲思。誠如王邦雄先生認為，若將此四項對句作為「目的」與「手段」而論，便會使得老子思想轉而成為權謀論者，如此一來，便「悖離老子主體修養的生命進路」²⁰；亦或將此喻為天地間現象上的自然變化，則又將造成「老子貫串整部經典之主體生命的靈動玄妙，往外推出，成了物理現象的自然歸趨，使虛靜明照的生命大智慧，就此失落無存」²¹。因此，以下將試以上文研究〈第四十章〉「反者，道之動；弱者，道之用」的觀念為依據論述之。所謂「反」是指道的運行呈顯在天地萬物的生命過程中，即使世界事物在表象上變動不居，在道的運行下，依然能回歸到純樸無為的自然之性當中；再者，此章「微明」以老子「知常曰明」的思想來看，亦相映於得道者或統治者對於道的價值內涵之瞭解，由此可知，前四項相對的辭句，應該因循老子論道之「無為而無不為」的價值觀念來分析，如此一來，就顯示出這些相對的辭句，是由人們思想意念上的有為造作所形成的爭權奪利的態度，根據王先生研究指出：

²⁰ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁165~166。

²¹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁167。

此四組相對二分的價值觀念，歛張、與奪是應世的態度，強弱、興廢是存在的樣態，心知執著的價值分判，帶出行為的趨避，「將欲」是適得其反的生命走向，「必固」是執著造作的意志堅持。²²

每一個不同的生命個體都有其自然之性，順其性則萬物興盛，逆其性則紊亂衰敗。人與人之間的相處也是如此，無論在處理任何事物時，若是不堅持、不強求、不以自我意識作為對事物的價值批判的標準，在對待事物時，回歸其自然本性上，能夠以開放的價值意識（道心）來面對立場與特性之不同而有不同的相處方式，能夠明瞭這樣微妙的互動關係，老子稱之為「微明」；並且，能夠以這樣的觀念運用在生活處事當中，以柔弱的、不強迫的相處方式表現出道之自然無為，就是真誠如實的生命實踐者，故《老子·第五十四章》曰：

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，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。吾何以知天下然哉？以此。

王弼注曰：

固其根，而後營其末，故不拔也。不貪於多，齊其所能，故不脫也。子孫傳此道，以祭祀則不輟也。以身及人也。修之身則真，修之家則有餘，修之不廢，所施轉大。彼皆然也。以天下百姓心，觀天下之道也。天下之道，逆順吉凶，亦皆如人之道也。此，上之所云也。言吾何以得知天下乎？察己以知之，不求於外也。所謂不出戶以知天下者也。

《老子》思想當中，以「無為」的價值觀來對治「有為」的相對性弊病，將「善」提出兩個不同方向的解讀，其一，是在第二章曰：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」所說的是天下之間有太多自以為是的評判，

²² 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁165。

將天地萬物原有的美好，分爲善惡美醜等種種不平等的價值分別，當事物不足以使其感到滿足時就是惡是醜，唯有超過那自以爲是的價值感受，才足以得到讚賞褒獎，如此一來，天地萬物便爲了附和外在價值的偏好，而失去內在的真實性，這是老子提出來要人們加以省思的相對之「善」；其二，則是「善爲士者」（〈第十五章〉、〈第六十八章〉）、「善爲道者」（〈第六十五章〉）以及《老子·第二十七章》當中所使用的「善」，和本章「善建者」、「善抱者」等，老子對這些「善」的詮釋都有「依道而行」的意涵，誠如王弼注所言「以天下百姓心，觀天下之道也」，都是指因循自然之性處事待物的價值實踐者，必須要「微明」於天地萬物的自然之性，以這樣的價值觀作爲自身修養的根據，便能顯現真實的自我；其次，展開到家庭關係上，除了保有每個家庭成員的真誠的自我本性之外，由於因順道之自然之性的原故，能使這樣的價值觀長久維持下去，是必然之道，若是再擴展到邦國、天下亦同此理，天下蒼生皆是「察己以知之，不求於外也」彼此之間都以真誠相待，不會摻雜自我的好惡感觀與價值批判，因此，人我之間亦不會產生隔閡，如此一來，又有何計較分爭的問題會發生？

《老子·第五十二章》：

天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是爲習常。

王弼注曰：

善始之，則善養畜之矣。故天下有始，則可以爲天下母矣。母，本也。子，末也。得本以知末，不舍本以逐末也。兌，事欲之所由生。門，事欲之所由從也。無事永逸，故終身不勤也。不閉其原，而濟其事，故雖終身不救。爲治之功不在大，見大不明，見小乃明。守強不強，守柔乃強也。顯道以去民迷。不明察也。道之常也。

王弼所說「善始之，則善養畜之矣」，依前文分析可知，王弼所說的「善」是本文所指的第二種「善」，也就是順道而行的「善」，順道之自然而行則能無執無為的保有天地萬物的自然之性，因此能夠「善養畜」，又如《老子·第一章》曰：「無名天地之始，有名萬物之母」所說的，是因為順「道」而有無為無執的價值觀，保障了天地萬物的成就。然而老子指出，這並非就膠著於道生萬物那樣，讓人們僅僅接受這漸進式的過程與結果，因此，老子又說「復守其母」便是要我們懂得反思，去理解天地萬物之所以被完整的保存了它最真實的內在價值的背後，必定存在著一個無執無私的價值實踐根源，以天地萬物而言，即是道；面對此道在人間的實現，則是有一個能夠實踐道之無執無為的聖人。

其次，老子「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救」再一次運用了正言若反的反思，其「不勤」「不救」並不是對現實物質上的論述，而同樣是針對人們與外在事物接觸的互動過程當中，是不是會因此影響到內在本性的損害而論，在此「勤」是相對於〈第四十一章〉「上士聞道，勤而行之」而論，這裡的「不勤」是指當人們能夠將思緒澄清平靜下來，清楚的對於外在事物有所理解，並且不被這些事物所引發的耳目感觀所影響，則不會對事物在思想上產生不理智的欲望，或行為上盲目追求的問題。反之，若是將思緒不斷投入於外在事物的追求上，則必定會將自己置於「終身不救」的陷阱當中。

再回到老子曰「明」在此以「見小」來形容之，王邦雄先生研究認為：

此之謂「見小曰明」，見微知著，洞燭機先，這就是虛靜明照的智慧，也就是所謂的「微明」（〈第三十六章〉）。²³

由此可知，「小」指的並不是空間現象上所謂的大小，而是說明「道」或「聖人」能夠因順天地萬物的自然之性、瞭解萬物的差異，進而給予萬物自生自成大放光采的空間，因此又說：

²³ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁237。

人生修養，在細微處看到人生困苦的兆端，是智慧的「明」；在柔弱處尋求價值的永不毀壞，是生命的「強」。²⁴

在此曰：「用其光，復歸其明」即相映於〈第五十六章〉的「塞其兌，閉其門，挫其銳；解其分，和其光，同其塵」說明生命的柔弱是在於心靈開放，因此能夠不強調自己的功績，以無執無為的生活實踐來包容天地萬物，這樣的話，不會使天地萬物感到任何壓力，也就不會有任何需要抵抗的心智產生，而這才是「道」真實長存的實踐意涵，故又曰「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」（〈第六十五章〉）實踐以「道」之無限包容的價值觀來涵容生活周遭所經歷的、感受到的所有事物，就能使生命無論身在何處，都能有安心踏實的感受。

另外，《老子·第四十三章》也說明柔弱是如何可能勝過堅強：

天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。

王弼注曰：

氣無所不入，水無所不經。虛無柔弱，無所不通。無有不可窮，至柔不可折。以此推之，故知無為之有益也。

老子思想當中的「柔弱」並不是一般人所理解的，在事物實然層面的脆弱，亦或是人們因為意志薄弱，或由社會價值觀所帶來的卑微、無用、無知的「懦弱」感，相反的，這些從一般世俗所謂的「懦弱」的價值觀念，是造成人們有為造作的問題來源，因為人們被社會上的價值觀所影響，認為「弱」是應該被摒棄、排擠的，因而迫使人們要求自己或訓斥他人，應該表現出生命中較「堅強」的一面，這樣偏剖的觀念，常常造成生命價值觀的扭曲變質。而老子所說的「柔弱」，是指依順道的自然之性，也是老子用以對治於「有為」「有執」的價值觀念。而在此王弼注當中所提出的「水」，應當是依〈第七十八章〉而來：

²⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁237。

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

王弼注曰：

以，用也。其，謂水也。言用水之柔弱，無物可以易之也。

「水」之所以被老子認為是天地之間最為柔弱的事物的原故，正如王弼注〈第二十五章〉「道法自然」所說的「在方而法方，在圓而法圓」那樣，由於水能夠順任萬物的變化而處之，因此，即使是再小的細縫也能夠自然而然的隨之變化，故曰「無有入無間」，「水」之順任變化，即是「無有」的展現，就如同一個價值實踐者那樣，能夠化除自身意識形態上的有為造作，自然能以開放的價值觀，接納萬物本然的差異，即使他者帶有相當執著的思想糾結，也能夠在不傷害他者的情況下，找到和協相處的方式；也就是說，以「無為」的價值實踐，化解自身與他者互動之間可能產生的思想意識上的衝突，彼此之間柔順地相處、隨順自然而為，如此一來，才能無處不入、無處不自在。

再者，老子言「正言若反」亦可謂是由「無為而無不為」的思考映照出來的哲學智慧。雖然「水」順任萬物而處，這樣看似完全沒有自己那樣，只懂得跟者外在事物而變化不定，就像是老子要人們放棄自己的一切，全盤接受外在人事物的一切那樣。其實這是不符合老子思想的，老子所說「道」之「無為」或「水」之「柔弱」的作用，必須是要在「不傷害自己自然本性」的基本立場底下進行的，所以說，水不會因為順任天地萬物的變化，而失去它無我無執的自然之性，反應在一個價值實踐者身上也是如此，即使是順任他人處事，也不會在自身純樸的自然本性上造成損傷，進而能夠使我們明白，一個能夠像「水」之順應事物之性而懂得隨之變化的處事者，必然能保有彼此之間自由自在的價值性，又能無損於自身的純樸之性的兩全之道之人，才是真正是一位體道證德的價值實踐者。這樣的

思維，在莊子思想當中亦有五處與此相同的意涵段落：

《莊子·人間世》云：

夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。²⁵

《莊子·德充符》云：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也……

不足以滑和，不可入於靈府。²⁶

無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。²⁷

道與之貌，天與之形，無以好惡內傷其身。²⁸

《莊子·應帝王》云：

至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。²⁹

這些都是在說明，生活中的種種事物，都已是實然而不可改變的，人們為何不放下執著的意識形態，重新回歸純樸自在的內在修養，如此一來，也必然能夠以相互尊重的態度，來面對異於自己的外在事物。但，在此必須分別出來的是，老子告訴人們無執的包容，是立基在天地萬物都順其純樸的本性上而論，因此，若是在面對有所執著的人，則要以此作為借鏡，避免自己成為那樣的人：

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。（〈第二十四章〉）

王弼注曰：

物尚進則失安，故曰「企者不立」。不自見，則其明全也。不自是，則其

²⁵ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁160。

²⁶ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁212。

²⁷ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁221。

²⁸ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁222。

²⁹ 郭慶藩，《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁307。

是彰也。不自伐，則其功有也。不自矜，則其得長也。其唯於道而論之，若卻至之行，盛饌之餘也。本雖美，更可蕺也。本雖有功而自伐之，故更為朒贅者也。

老子所說的「企」「跨」「自見」「自是」「自伐」「自矜」四者，都是指人們在思想上，只有自我意識為最重要依據，所衍生出有執有為的思維與行動表現。要說明的是，當人們的思想開始執著於某固定事物上，就必然在思維上會受到事物的牽制，受限在其中，進而使自己看不見任何其他的事物，也聽不進別人的思想觀念，如此一來，就形成了一道自我封閉的城牆、洪溝，無法與外在事物有真誠的互動。這些自以為是的行為，由道看來，都只是遮蔽了生命本真而節外生枝、多餘的行為罷了，當一個人將自己圈限在這樣一個自我意識的思考底下，將使得生活周遭的人事物經常感受到相處上的壓力和不愉快，進而不再願意與之往來，故老子曰「有道者不處」除了是告誡人們自我修養上要注意的問題，也是告訴人們在與這樣的人相處時，如何保護自己不被影響的自我反省。

此外，老子也在〈第七十六章〉當中，以草木為例指出「柔弱」的觀念在生活實踐當中的重要性：

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

誠如陳鼓應先生所說，本章是老子「貴柔戒剛」的思想，其指出老子意在從萬物的物理現象，說明柔弱的事物才有生機，而堅強者因為過於外露，容易遭致攻擊。³⁰王弼注曰：「強兵以暴於天下者，物之所惡也，故必不得勝」即可與陳先生的解說相呼應。從老子主張「柔弱勝剛強」而言，柔弱乃是生命實踐上應有的表現方式，這也是與無為的觀念相合，反映老子思想觀察到強勢的活動方式必

³⁰ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1993年，頁229。

招致危亡，正所謂「物壯則老，是謂不道，不道早已」（〈第三十章〉），剛強的態度與作法沒有持續性可言，老子以「飄風不終朝，驟雨不終日」（〈第二十三章〉）為喻，意即在此，凡是順道者必不會採取堅強的發展，「聖人之道，為而不爭」（〈第八十一章〉）而以避免產生衝突的方式來實現生命，「夫唯不爭，故無尤」（〈第八章〉），因而也就有生存的可能，此即「不爭之德」（〈第六十八章〉）。也就是在生活的經歷過程當中，都能無執無為的彼此對待。

進而言之，老子回到天地萬物的現象層面來看，舉草木為例曰「草木之生也柔脆，其死也枯槁」藉以表示，天地萬物在具有生命力的狀況下，所表現出來的是「柔脆」的一面，它隨順自然、隨風吹拂任意擺動，因此不易造成生命的傷害；然而，當草木死亡時，看起來反倒較於原本來得堅硬，但是，卻無法接受任何的攀折。老子將這樣的道理運用在人生的經歷上，以「堅強者死之徒，柔弱者生之徒」給人們提出警惕，若是將「生」與「死」視為結果，則「柔脆」與「枯槁（堅強）」則是過程，便可說明，當人們待人接物時懂得「柔」的生活觀，就能隨順自然無所損害，反之，若凡事都堅持自己的立場，不給他人留下任何空間，就容易造成衝突、傷害，也使自己愈趨走向於衰敗死亡之途。

在此回顧老子由道之自然而來的「虛靜」以及「柔弱」的思想，要再次確認的是，這些思想都不能落於現實事物上的物質層面而論，必須是從價值實踐的層次來探討之，當心靈能夠保有虛靜的狀態，便能看見生命得以靈動的方向；當人們彼此之間以柔弱的態度相互對待，就可以更和諧的、坦然開懷的圓融相處下去。

第三節：謙下不爭

謙下不爭也是老子由道之自然無為所延伸而來的處世智慧，以道而言曰「玄德」，在《老子·第六十八章》當中以「不爭」的基礎則稱之為「不爭之德」：

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，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。

本章亦是老子「正言若反」的表達方式。一般的為士、戰者、勝敵、用人皆是有執有為的作法，但老子指出有德於道的統治者，想要達到「為士」、「作戰」、「勝敵」、「用人」的目標，必須要以「不武」、「不怒」、「不與」、「為之下」的實踐觀念才能達至。這不是權謀的作法，而是運用並因順自然之性，而有理想政治的結果³¹。老子云：「天之道，利而不害。聖人之道，為而不爭」（〈八十一章〉）。因此，「不爭之德」正是呼應天道自然作法，是合於天道的極致展現。

透過本文上一節，針對老子言「善」的二種用法可知，此處曰「善」必定不是指一般由人們的好惡所產生出來的偏差價值觀，而是從道而來，實踐自然無為的內在價值觀，誠如王邦雄先生所說：

道家義理「善」在無心自然。「善」如何體現，各加了個「不」字，「不」不是實有層的否定，而是作用層的化解。老子「正言若反」的辨證思考，化解正面的執著造作所拖帶出來的反面效應，反而可以更上一層樓的保存原有的正面價值。³²

「為士者」「戰者」「勝敵者」「用人者」此四者雖然可直以字面上對映出相應的官職人員，但，若是能夠以生命的價值實踐的觀點切入，便與老子所說的「聖人」「古之人」和「為道者」有相同的意涵，也就是說，無論「為士者」「戰者」「勝者」亦或「用人者」，都是指生活當中體證自然無為的價值實踐者。同理可知，「不武」「不怒」「不與」「為之下」也不單純只是為了目的所選擇的

³¹ 吳怡先生說：「老子崇尚自然。不爭之德是從自然上來的，同樣，用人之力，也是順萬物之能力……君主之所以能無不為，也就是不自用其力，而充分的運用萬物之力，使它們各依其性能以發展」。換言之，若以兵家或政治家的想法，將「不爭之德，是謂用人之力」看做是權術，則用術者本身已違反了道之自然的基本思維架構了。吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2008年，頁421。

³² 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁312。

手段，相反的，都是由道而來的自然表現，也由於此四者都有著處下不居功的價值觀，因而合稱之為「不爭之德」，這也是在人與人之間的互動關係當中，近乎天道以達和諧互動的最佳狀態。

由此可知，詮釋《老子》全文，應回到以自然無為的價值觀來分析，才能夠完整且一致的予以論述。針對「不爭」來自於「道」的論述，較為完整的說明可以在《老子·第六十七章》當中分析出來：

天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫。我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈，故能勇；儉，故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。

王弼注曰：

久矣其細，猶曰其細久矣。肖則失其所以為大矣，故曰「若肖，久矣其細也夫」。夫慈，以陳則勝，以守則固，故能勇也。節儉愛費，天下不匱，故能廣也。唯後外其身，為物所歸，然後乃能立成器為天下利，為物之長也。且，猶取也。相愍而不避於難，故勝也。

老子曰「天下皆謂我道大」與〈第十七章〉「百姓皆謂我自然」的語句相同，雖然二者都是在說明「道」，但，後者主要是說明，百姓的生活環境因為統治者順其自然地無為無執，因此給出百姓更廣大的生活空間，這就是道之「自然」的展現；而前者直指道的特性是「大」，而「大」就是「無所限定」，既然無所限定，就如同「水」那樣隨順萬物而包容萬物，簡言之，就是無法對道有所形容與說明，若是能夠有所形容說明，便是有限，有限就不能成「大」，因此王弼說「肖則失其所以為大矣」。然而，要如何對於「道」之所以為大的內涵有所實踐，則是「慈」、「儉」與「不敢為天下先」，吳怡先生在說明「慈，故能勇」的研究中認為：

《老子》全書戒強梁，主張柔弱勝剛強，所以這裡的「勇」決不是好強鬥狠的小勇，而是「仁者無敵」的大勇。……由於這種「慈」的無欲，才是真正的大勇。³³

吳先生指出老子所言「勇」非「好強鬥狠」之類，而是能夠產生戰無不克之價值意涵的觀念，所以才以「仁者無敵」形容。而在「仁」生命實踐的背後，必須要有「自然」「無為」的思想背景，其論述當中也必然是以天地萬物各有其被尊重的內在價值為基礎，因此，只有體現自然的價值觀，展現無為的生命實踐，才能夠在不造作扭捏的狀態下，使「慈」（仁）自然而然的呈顯出來。

老子在此曰「慈」「儉」「不敢為天下先」，是以「柔弱」「無為」、「謙下不爭」作為論述基礎，也是對於如何在生命歷程當中，能夠體現無限大道的實踐作說明。參考王邦雄先生研究指出：

「慈」無心亦無為，而無為的本身卻有無不為的妙用，這就是儉約的人生智慧。「儉」不是生活財用的節儉，而是生命智慧的儉約。³⁴

並且說明：

所謂「無為」，就在守柔居弱，處下不爭，也就是「不敢為天下先」，……，「不敢為天下先」的處事態度，已涵藏有「後其身而身先」的儉約智慧，而智慧的開顯背後，卻是對人間普遍關懷的「慈」心。³⁵

老子言「不敢為天下先」的意涵，可大致分為應然的思想與實踐的兩個層面。應然層面是指以自然無為的態度，來包容、成就天地萬物，對於自身所給予的任何幫助，都不會爭功奪名，也就是「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」的價值實踐，當人們懂得並實踐在生活之中，就有如「道」的「生而不有」「為而不恃」「長而不宰」「功成而弗居」的價值呈顯，而這不抱持任何目的性的「為」，才

³³ 吳怡，《新譯老子解譯》，台北：三民書局，2008年（二版），頁415。

³⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁306。

³⁵ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年，頁306。

能真正「無不為」；而實踐層面的說明，則是指在生活當中，不應自以為是地強出頭，表彰自己的功名權位，因為，當一個人在炫耀自己的時後，也正在給予他人生活壓力，而這豈不是以身外之物來傷害彼此並且樹立敵人。值得注意的是，老子思想還有一種詮釋面向，也就是在作法上投其所好，給以適當的成就與鼓勵，這樣的話，就能讓人感受到被尊重、成全，進而回過頭來支持自己，此類詮釋方向，已摻雜了目的與手段在其中，也因此，常會落入黃老之術的思維當中，如此一來，就只有權利操弄的手段問題，而失去生命呈顯「自然無為」之價值實踐的可能性。而黃老治世之術的問題，也在《老子·第七章》當中出現：

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。

將老子作為治世之術的運用，在詮釋此章的關鍵點有：一、「以其不自生，故能長生」；二、「後其身而身先，外其身而身存」；三、「以其無私」「故能成其私」。此三者之所以會被詮釋為黃老之治的問題原因，在於詮釋者將此三者詮釋為具有目的、以現實功能性的層面上而論的因果關係，然而，老子思想的重心在於「無為無執」的人生觀，以無所欲求的思維作為待人處事的價值觀念，由「玄德」思想的反省告誡人們，隨時化解心中有為造作、執著扭曲的意識形態，也才能如「道」保障了天地萬物本然的價值一樣，清晰明白地看到天地萬物自然無為的面貌，故，《老子·第八十一章》針對何謂「天之道」作出探討說明：

信言不美，美言不信，善者不辯，辯者不善；知者不博，博者不知。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。

王弼注曰：

實在質也。本在樸也。極在一也。無私自有，唯善是與，任物而已。物所尊也。物所歸也。動常生成之也。順天之利，不相傷也。

在本文第二章已針對「信」提出探討，說明「信」必須經過真誠的實踐才有價值意義，並且，不需要藉由言語上的表達，也能夠有其價值上的展現，誠如《莊子·齊物論》曰：

聖人懷之，眾人辯之以相示也。故曰辯也者有不見也。夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不怯。³⁶

生命的價值並不須要經由彼此之間的爭權奪利而來，反之，這些彼此之間的比較與批判，只會造成自我生命的盲目追求，和彼此之間的傷害而已。同理可知，真正的「信」「善」「知」在老子自然無為的思維底下，都是指將這些價值觀如實地在生活當中實踐出來，而不是依憑著美言、善辯或自我展現的這些外在附加物，讓自己看起來是「信」「善」「知」的人，故曰「聖人不積」，「不積」在此意指價值實踐者，不會因為對外在事物的好惡而產生欲望執著，或進而造成自身去追逐求取利益、名望累加在自己身上，誠如王弼注「任物而已」，聖人順任自然之性、無私無我，故「不積」也。同理可知「既以為人，己愈有；既以與人，己愈多」的詮釋，由「無」的價值觀來看，前提是以順自然之性來「為人」「與人」的，「愈有」「愈多」則應該避免以現實事物的獲取來詮釋，而是回到「道」的呈顯在生命實踐之後，自身心靈境界的提昇的部份而論，換言之，人們愈是以「無為」來「為人」，在價值實踐的境界上則「愈有」也愈高；愈是以「無執」來「與人」，在生命的包容度則「愈多」也愈廣闊。最後，老子以天道「利而不害」來說明聖人對於「道」的體現，也能以「為而不爭」的價值實踐展現之。對於「不爭」如何能夠作為「道」之價值實踐的展現，在《老子·第二十二章》當

³⁶ 郭慶藩《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁83。

中提出說明：

曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一，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。

王弼注曰：

不自見，則其明全也。不自是，則其是彰也。不自伐，則其功有也。不自矜，則其德長也。自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰「惑」也。少則得其本，故曰「得」也。一，少之極也。式，猶則也。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。

王弼在注文當中，以「不自見，則其明全也。」來說明「曲則全」；以「不自是，則其是彰也。」來說明「枉則直」；以「不自伐，則其功有也。」說明「窪則盈」；以「不自矜，則其德長也。」說明「敝則新」。此四者，參考吳怡先生研究可知，「曲」是老子不與人正面衝突的人生智慧，如此才能使彼此都不受到損傷³⁷，我們知道，在人生的過程當中，許多爭鬥雖然是來自於彼此之間的僵持不下，而且在爭執當中相互來往的言語或行爲，通常都是不理智的，因此，老子提出「曲」的處事哲學，提醒人們若是能彼此先退一步、靜下心來思考，就不會被情緒上的衝動，主導了人與人之間的互動關係。

其次，吳先生研究認為，文中「枉」與「直」是物體形象上或思想上的曲、直關係³⁸，若是以物而言，形容樹木自然生長的彎曲即是「枉」，然而遇到人們要藉以運用為器具時，常拿來雕磨使其平整，此即是人為造作的「直」；然而，換個角度思考，當生命受到的挫折時，若是能夠以反省、思考的方式來面對，生命才不會陷溺於自我困擾的意識當中，而能夠重新規劃出新的人生方向，如此一

³⁷ 吳怡，《新譯老子解譯》，台北：三民書局，2008年(二版)，頁156。

³⁸ 吳怡，《新譯老子解譯》，台北：三民書局，2008年(二版)，頁156。

來「直」就不會是具有強加矯正的意涵，而是以順性自然的思維底下，由內而外的轉變，並且能夠因此讓生活得以安頓。在吳先生的分析當中指出，「敝則新」若喻為宇宙之中的變化，則可發現「敝」與「新」之間循環不已，故對道而言並無所謂新與舊的分別³⁹，唯有化除新舊之間的好惡分別，才能使之各事其能。

再者，老子提出「窪」與「盈」的關係，此正與《老子·第十一章》「有之以為利，無之以為用」的內涵相映而出，都是說明只有以虛靜的心靈，才能包容天地之間的所有事物，換句話說，如果心中充滿了以自我為中心的價值觀，則必然無法再接受他人所說所做的事情，此思想也同理於下文論「少」與「多」的議題，王弼注曰：「自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰『惑』也。」王弼在此以樹根的多寡，比喻為思想意識上的繁雜與純一，並注「一，少之極也。式，猶則也。」由此可知，老子所說的「少」並非現實物質層面的少，而是將內心執著、意識形態化除、減少的法則，如此才能容納得更多，故老子曰「少則得」；相反的，若是心裡愈是執著於自我的意識當中，每當面對到與外界的衝突時，便使得自己的內心無法獲得解放，不斷地在自我與他者之間的問題上打轉，故老子曰「多則惑」，而只有「純一」才能讓生命得以展現原貌，也是人們該把握住的價值實踐。

「一」是「道」的指稱，「聖人抱一」在實踐上即是指向道性自然之意涵，老子此言「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」，皆與《老子·第二十四章》思想，意涵相同於《老子·第四十一章》所說的「明道若昧」，道以自然觀呈顯於天地之間，並沒有刻意自我表彰，沒有一個定向的發展歸劃，不以自己的立場為天地萬物的立場，卻能夠在萬物生生不息的過程中，呈顯出「道」給予天地萬物的本然價值。道給予天地萬物自我成就的空間，使得天地萬物不受到壓迫損傷，正如同一位統治者不對百姓的日常生活施加壓力一樣，使得百姓亦能夠純樸無為地保有其天真的本性，更不會對於統治者的言行感到排斥或不安，

³⁹ 吳怡，《新譯老子解譯》，台北：三民書局，2008年(二版)，頁156-157。

故老子才說「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」而這在《老子·第六十六章》再次提出說明：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

此章並無王弼注文，但，依老子以江海相映於聖人的對照之下，不難理解出由自然之性而來的生命之所以能夠廣大，是在於以「不敢為天下先」的價值觀，作為「上民」與「先民」的實踐基礎；同樣的，在「上民」「先民」的背後，也必須是沒有任何目的性、順物自然地，讓所有人民的純樸生活得以保有自然無私的互動，如此一來，才能使聖人在處於人民之上、之前時，不會使人民在生命、心靈上感到壓迫或受到傷害，這樣的生命觀懷才能為廣大民眾所接納。誠如《莊子·應帝王》曰：

明王之治：功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃；有莫舉名，使物自喜；立乎不測，而遊於无有者也。⁴⁰

郭象注曰：

天下若無明王，則莫能自得。令之自得，實明王之功也。然功在無為而還任天下。天下皆得自任，故似非明王之功。夫明王皆就足物性，故人人皆云我自爾，而莫知恃賴於明王。雖有蓋天下之功，而不舉以為己名，故物皆自以為得而喜。居變化之塗，日新而無方者也。與萬物為體，則所遊者虛也。不能冥物，則连物不暇，何暇遊虛！⁴¹

由道而來的無私包容，必定是對於天地萬物抱持著同等的尊重，以及不為所求的給予，相映於對待人民真誠無私的統治者也一樣，懂得以人民自然純樸之性

⁴⁰ 郭慶藩《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁296。

⁴¹ 郭慶藩《莊子集釋（上）》，臺北：華正書局，2004年，頁296~297。

爲重，不會有執著造作的意念，也沒有好惡偏私，即便是天下的成就來自道、統治者自然無爲的價值實踐，也不因此而自滿，攬下所有功名權利，甚至產生操縱、宰制天地萬物、人民百姓的行爲，這些都是應該要避免發生的，老莊道家⁴²之所以運用了許多哲理思考，來告訴人們爲人處事之道應該保有的價值觀是自然無爲，不堅持自以爲是的價值觀，以及不盲目地去爭求那些用來裝飾自己的外在事物，因爲每一個生命都具有獨特的內在價值，也不要因爲個人的好惡有所批判，這些反省，無非是希望人們無論是彼此互動之間，亦或是以上對下的親子、君臣關係之間，都能夠處於以給予尊重、相互包容的和諧關係之中。總言之，能夠在生活中不斷有自然無爲的反省思考，才是聖人治世與彼此交往的長久之道。

除上述說明之外，由上一節研究當中指出，老子認爲，以水的無執展現其柔弱的一面，順任萬物而能無處不入，而在《老子·第八章》當中，再次以水來說明「道」之「不爭」的面貌，認爲「水」是「不爭」的象徵：

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。

王弼注曰：

人惡卑也。道無水有，故曰「幾」也。言水皆應於此道也。

以水與人相對而論，藉此呈顯出由於人們會趨向於內心喜好的事物，並且對於一般世俗的價值觀有很深的依賴性，認爲世俗當中視爲是「好」、「善」的事物，就應該極力追尋求取的事物，而「卑」、「惡」的事物，就應該受到排擠的，這些偏執有爲的意識形態，正是老子之所以要提出「無」來化解的事物。然而，無論是江海納百川的無限包容，或是「水」所表現出「利萬物而不爭」的面貌，

⁴² 本文在此所言「老莊道家」一詞，誠如本文第一章參考陳德和先生的研究指出，本論文中所要探論的是「人間道家」之老子思想，而陳德和先生亦曾在〈論牟宗三對人間道家的哲學建構〉一文中說明：「人間道家其實就是『老／莊』，『老／莊』思想亦即『以莊解老』之境界化老學，……至於魏晉玄學則當是哲學化的『老／莊』學。」（收錄於陳德和先生，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁39。），以此之故，將此二敘述之意涵統合而稱之爲「老莊道家」。

都展現了大道自然無爲的玄德，水流動的方向不會有善惡的分判，流經之處都受到同樣的照顧和給予，即便是人們覺感到嫌惡的地方也相同。依王弼注曰「道無水有」，便是指道之性質無法有一種整全的言說，無論「自然」「無爲」「無執」「柔弱」或「謙下」都只能是對於大道運行的面貌之一，然而「水」在天地之間對萬物有實質的生養作用，並且也蘊含了於以上對於「道」的種種面貌的形容；也就是說，當人們能夠如水一般「幾於道」的無執無爲，自然而然的就能「不爭」，如同大道無執無私，以及「水」柔弱不爭的呈顯一樣，這也就是生命主體「幾於道」的體現。

下文所言「居善地」、「心善淵」、「與善仁」、「言善信」、「正善治」、「事善能」以及「動善時」七者，當中的「善」都有「幾於道」的意涵，意即以自然爲性、以無爲無執爲實踐之道的內在價值觀，而首字「居」「心」「與」「言」「正」「事」「動」都是指，無論內在價值觀或外在生命實踐，都基於自然無爲的價值內涵而爲之，也因爲如此，才能使得人們在天地萬物之間，得以近乎道的價值理序相應於生命實踐的過程當中，以及彼我之間的關係互動上。能夠清楚明白天地萬物本然的價值觀，就能自然地展現不爭的處事態度，並且，即使失去了什麼重要的事物，依然能順應事物變化，以無執的概念來面對未來的生活，就不會執於失去什麼，更不會怨尤他人，讓自己與他人不斷陷入物質世界的追求當中。

老子思想以自然無爲作爲生命實踐的價值基礎，在當前的社會環境底下，人人爲了成就自我的功名利益，巧智機心彼此爭鬥不休的情境已成爲相當普遍的生活形態，誠如陳德和先生所說：

依「老／莊」義，老子之無的智慧，並不是撤除一切、讓萬有規乎死寂的虛無主義，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。⁴³

⁴³ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005，頁146。

老子思想歷經朝代變換依然值得我們一再探討省思，這無異是說明即使科技文明日新月異，這些生命的課題依然存在，其最根本的問題，是人們經常依賴著外在事物的光鮮亮麗來裝飾自己。依本文研究發現，老子由道的自然之性，先是提出「無為」「無執」的處事態度，再延伸出虛靜守柔與謙下不爭的實踐哲學，這些都必須要在生活當中「勤而行之」的，若是人人都能時常作這樣的反省，彼此之間的紛爭與執著便能夠「日損」之，自己內心當中的純樸之性也能恢復赤子、嬰兒那樣本真而有價值意義。

第肆章、結論

傳統中國思想有著反省生命內在價值觀的系統性思考，並以人民生活為關懷，故與生命歷程、待人處事之道息息相關，明顯有別於傳統西方哲學，作為純然形上邏輯的思想體系，或是經驗科學與生命實踐二分的純哲學理論。中國先秦諸子的思想，都是順應相同的時代問題而提出，當中老子有別於其他以建設性思考，希望恢復周文禮樂或建立其他制度取代之的想法，首先提出自然、無為、虛靜、守柔、不爭等解構性¹思維，但仍不忘以人民百姓安定的生活著想，誠如陳德和先生指出：

【老／莊】的所思所言，本以周文罷弊為歷史的機緣，他們莫不面對當下的生活世界，具體反省時代的課題，而以世道人心的復歸於樸為終極的關懷。²

此外，透過老子化解生命困境的實踐觀、正言若反的言詞，讓我們有更廣闊的思考空間，也因此引發本論文對於老子思想的探討。

一、

在第一章主要以「研究動機」、「人生哲學的當代詮釋與文獻回顧」與「研究方法與論文結構」三個部份展開說明。首先在研究動機當中，對於先秦諸子思想集成的時代背景作描述，並且參考陳德和先生依道家在歷史上出現過的型態分類當中，說明筆者從中選擇道家思想提出探討的原因，以及老子思想的重要觀念為何。再進而說明撰寫老子思想中自然觀的動機，並提出將老子的自然思想應用於

¹ 陳德和先生曾於《老莊與人生》一書當中研究指出，道家思想具有「正言若反的整全性思維」而其重要的內容有二：一、整全性的存在思維；二、解構性的批判思維。王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁91~98。

陳先生更參考唐君毅先生的研究表示：「老莊思想的淑世理想和實踐態度固然是十足的解構、解放而迥不相侔於一般對於人文主義的了解和定義，……，弔詭地說它是一種非定執於傳統人文主義之意向的人文主義，甚至若說它是另類的『消融性人文主義』以區隔於儒家之『創造性人文主義』，似乎更加中肯合適。」同上，頁96。

² 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁111。

人生哲學的思想理路當中的可能性。

在第二節的部份主要工作，是依據與本論文研究方向相關性，將過去的學術專書與期刊論文等作回顧。本節分為「人生哲學的當代詮釋」與「文獻回顧」兩部份。首先在「人生哲學的當代詮釋」部份，分別將當代五位學者的著作，對於「人生哲學」一詞的定義提出說明，無論是天人合一的論述，或是角色義務的立場，或是研究人生意義、價值與理想，改進人生並提昇人格價值，亦或是一種由生理演化、社會關係以及多變、深層的心理情感統合而成的狀態。其價值目標上都使生命更加生動精彩而引人關懷，也都具有正面積極的價值意義，而老莊道家更是思想上以反向思考的方式，來激發人們對於人生意義的省思。其次，於「文獻回顧」當中，由於前人研究的專題當中，以老莊道家的思想為詮釋進路的著作，以「老子」、「自然」與「人生哲學」為題的研究而言，僅有學位論文一篇，論「老子」、「人生哲學」有七篇、論「老子」、「自然」思想則有八篇，因此更顯本文研究的重要性。

第三節「研究方法與論文結構」當中，首先針對撰寫本篇論文時，為何選定王弼注、樓宇烈校釋的版本，作為原典與注述之引用出處的原因提出說明；其次說明本論文撰寫過程當中所參考的寫作方法，是參考袁保新先生提出的六項「創造性詮釋的原則」的思考理路；最後對於本論文的整體寫作架構作概略性的說明及描述。

二、

在第二章論述重點為「老子自然觀的分析」，首要工作，是將《老子》思想裡「自然」觀念為何如此重要的原因，再一次詳細地分析說明「自然」思想在詮釋「道」的價值定位的重要性，而「自然」思想之所以如此重要的主要因素是《老子》使用「自然」一詞雖僅有五次，但是，在許多古典文獻裡是非常少見的；其次，在王弼注當中大量引用「自然」一詞作為《老子》思想的詮釋，也是一大特

色；第三，在當代學者的研究指出，「自然」思想是《老子》著作一項重要的思維基礎。

因此，第一節「《老子》「自然」一詞的義理解析」，這部份首先針對《老子》原文當中，將直接提出「自然」一詞的〈十七章〉、〈二十三章〉、〈二十五章〉、〈五十一章〉及〈六十四章〉等五個篇章，依各篇章內容、王弼注文以及當代學者的研究分析，為「自然」一詞的內涵義理提出細微的分析與詮釋。分析過程由〈第二十五章〉開始，說明「道」之難以詮釋的狀態並且提出「道性自然」的軸心思想；其次提出〈第五十一章〉指出「常自然」的內涵即是因順天地萬物的自然之性，而這也是「道」之所以為萬物尊貴之的原由，這價值展現的方式是「不有」「不恃」「不宰」的「玄德」；第三部份以〈第六十四章〉來說明老子雖然強調因順天地萬物的自然之性，但必須要以「慎終如始」的態度來面對事物，不忘順其自然的重要性；第四部份則是以〈第十七章〉來說明老子提出四種不同治世觀的統治者，依百姓的感受與回應可知，懂得順自然之性、明白「貴言」而有信才是最好的統治者；最後〈第二十三章〉回到生命主體提出「希言自然」作為心靈修養上的省思。

第二節「道性自然與天地萬物」，由於老子言「道」是順「自然」之性來對待天地萬物，因此也對於「道」和天地萬物之間的互動有許多說明，因此，本節著重於以自然之道與天地萬物之間的論述，在當中提出相關於此的章節來探討。研究指出，老子由「道」的開放性順任天地萬物的自由生成，其無為無執的展現即是「自然」，而人們身為能夠體道證德的價值實踐者，理當可在生活當中將「自然」的價值觀作理性思辨與實踐。此外，在研究中亦發現，老子提出「嬰兒」與「赤子」的真誠樸質，用以現展現「道」的自然之性。

第三節「聖人對自然之道的體現」，則是經過前二節老子自然思想的分析，瞭解無為無執的生命實踐之後，針對老子言「聖人」、「為道者」、「侯王」或「君」的實踐之道為何提出探討，說明老子「無為」的生命實踐，並非消極的無所做為，

而是化解有所執著的意識形態，無所求、順物自然、不扭捏造作的去做為，如此，才能夠在待人處事的過程當中，讓彼此都能相安無事地活出自己的生命光彩。

三、

在第三章主要論述「老子自然觀的人生實踐」，內容鋪陳是將先前探討的自然價值觀底下，老子所提出的三項主要的人生實踐「無為無執」「虛靜守柔」、「謙下不爭」，分別在三個小節當中作分析。本章第一節「無為無執的實踐哲學」，先從《道德經·第三章》為進路，以聖人之治探討「無為」在人生實踐中的重要性，並說明統治者的價值觀是影響百姓生活的重要關鍵，若統治者執著並造作，將使得人民的生活受到壓迫、不得安寧；其次，在〈第四十八章〉當中，探討該如何運用「為道日損」的生命實踐，來化解價值觀上有執有為，再提出「無為而無不為」的思老，說明「無為」並非沒有任何作為，而是在價值觀念上化除有為造作的執著意識，進而能夠開闊心靈視野，在現實生活中隨順自然地無不為；接著提出〈第三十八章〉與〈第七十一章〉說明有執有為對生命的傷害，因此〈第二十九章〉告訴我們去甚、去奢、去泰的價值實踐，回歸自然純樸的生命本真，以順物自然的觀念來包容天地萬物；最後提出〈第七十二章〉與〈第五十六章〉再次說明聖人與大道自然無為的生命關懷。

第二節「守柔虛靜的處世哲學」主要針對老子文中提到「柔」、「弱」、「虛」和「靜」的篇章作探討。首先以〈第四十章〉與〈第十六章〉說明柔、弱、虛和靜與「道」之間的關係，其次，提出〈第三十六章〉說明「柔弱勝剛強」亦即是順物自然的展現，再依序由〈第五十四章〉、〈第五十二章〉、〈第四十三章〉探討當人們化除內心執著的意識糾結之後，便能夠自然的展現出柔順的相處之道，並以〈第七十八章〉直接指出，「水」是天地之間最能代表自然之道柔弱的一面，接著討論〈第二十四章〉以反向的思考，提醒人們對於自我主觀的執著應該有所警惕，最後，老子在〈第七十六章〉當中，以物質現象的生死變化和堅強柔弱之間的關係，來說明現實生活中的相處之道。

第三節「謙下不爭的處世哲學」，「不爭」的生活態度，同樣要由順物自然的價值觀為出發點，是由內而外自然展現的處事態度，而非經過種種評估、算計、決策的過程才做出的行為。因此，在這部份主要是探討文句當中看似有著種種計算思維在其中的篇章，辯析其內涵與老子自然觀之間有著思想的關聯性。探討「不爭」思想的部份以〈第六十七章〉與〈第六十八章〉為主，在文字的表述上，這二章雖然可能存在著算計策略的黃老之術的思想在其中，但以〈第七章〉及〈第八十一章〉為參考，從「道」的不可名象之特性，以及「天之道」用以詮釋前述的問題，接著提出〈第二十二章〉與〈第六十六章〉說明「不爭」其實在於化解執著情識，自然展現出來的待人處事之道，最後以〈第八章〉「水善利萬物」的思想回顧「不爭」的價值實踐。

誠如陳德和先生所說：

老子心目中所謂存在的真正意義，乃在乎能夠超拔與物流轉三情風欲浪，使內心不隨外物而浮動不安，並由損之又損的修養工夫，使自己之能重歸素樸自然，進而獲得澈底地安立。這種由生命的外逐而走向內斂的修養歷程，亦即是專氣致柔、處下不爭的生命修證。³

本論文以老子自然觀為主旨，希望在生命紛馳向外的繁亂社會中，能以此重新思考人生的價值觀，一方面消解自己對於外在世界的過度追求，一方面也化解與人互動時所引發的意念執著，讓人們能夠重新回來檢視自身的存在價值，不再讓心靈與身軀在社會中流離失所。

四、

全文研究至此，內文雖以老子篇章之義理解析為重，卻不失以人生哲學之理境為論述要點，據此發現老子思想的重要性，在自然無為、守柔不爭的生命實踐當中，是使其亙古不變，至今仍然能作為人們探討、精進生命價值之所在的依據。

³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁67~68。

筆者以爲，老子思想於現今社會之中，首先在探論教育的施行與基本理念上，就有許多問題意識可提出來探討，如施行於教育課程當中已十多年的「性別平等」議題而言，此議題本身即是不自然的命題，應更改爲「性別尊重」才是，因爲，就性別在實然層面即不可能「平等」，首要的差異在於身體構造上的不同；「性別平等」的問題重點在於，當我們過於強調「平等」時，常常會造忽略彼此「尊重」的重要性，反而將思想侷限在現實生活上的「平等」，如工作權、同性婚姻、變性等，又如當前社會問題常出現的性騷擾、性暴力等，都是對於性別差異的不尊重所造成的，若是依老莊自然思想可知，我們能夠在價值觀念上，以「真誠」且「尊重」的態度，來面對自我與他人的差異，不以自己的刻板意識型態，來批判他人原有的生命特質，更不因妄想造作來改變自身生命原有的面貌，來達到生命價值的「平等」。

在探討社會事件的衝突上，在現今社會所強調的資本主義，如新聞媒體將聲色世界對民眾的暗示消費，及大肆渲染對立、競爭的意識型態……等，總是強調如何獲取利益、現實世界的好處，卻完全忘了生命存在本然的價值性。人們總是爲了追求名利權位，將身邊的人視爲墊腳石，甚至用害人的手段來謀取自身的利益，希望有朝一日能夠躍身一變成爲名流、富豪；就像大多數的家長總是告訴孩子們「要以『錢』途爲重」，而不是問孩子「你對什麼有興趣」；在人們出了社會也思考著「做什麼生意（工作）最賺錢（退休金最多）」，而不是思考「什麼事物能夠讓我的生命大放光彩的」，最後，不僅在溝通上形成一道隔閡，在價值觀上產生更大的差距。而媒體常藉由知識傳播的美名，刻意突顯名牌、流行絢爛奪目的聲光世界，然而，這些並非原本生活必需的事物，卻被誤導爲民眾、孩童爭相追求，甚至將此視爲比生命更重要的事物，誠如《老子·第十二章》：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」引導人們去反省，當人們一味地追求外在事物的情況下，就容易迷失生命內在價值的義意與重要性，此即是違背了生命自然的純樸之性。

在生態環境的衝擊上，不論是公共建設或工商發展，都經常有保育團體爲了維護生態環境的理念而與之發生對立衝突，即使部分生態環境經過相當的研商後，依法成立了受到法律保護的國家公園、保護區等，卻依然不斷受到人們頻繁活動的干擾，使生物習性被迫改變或因無法改變而造成滅亡；像是許多民眾認爲自己到了自然環境當中，所取用的環境資源少，必定不會造成破壞，這樣的想法不僅只是民眾會有，更是工商企業常抱持的僥倖心態。我們必須要坦然面對，在目前生活型態中現實層面，是無法不使用到自然資源的，而建設與保育之間爭執不下的問題癥結，就在於各自有強烈的意識型態，誠如老子所說「自見者不明」（〈第二十四章〉），老子所提出的反省，是教我們如何放下各自堅持的意識型態，透過理性客觀的專業評估後，善用日新月異的科學技術，來取代過去傳統較高破壞與污染的技術，以現代生活中必用的電力而言，可運用取之不盡用之不竭且幾乎無污染的太陽能，來取代過去製造大量空氣污染的火力發電、以及有潛藏危機的核能發電等等。以上所提出的三項議題，都是一項嚴肅而龐大的，在此僅提出作爲引言，若日後有機會仍可再重新提出完整的分析研究。

參考文獻

壹、古典文獻：（略依年代排序）

- 1、河上公，《音注河上公老子道德經》，東萊先生重校，臺北：廣文書局印行，1980年(三版)。
- 2、司馬遷，《校注標點史記（四）》，臺北：華正書局，1974年。
- 3、嚴遵，《老子指歸》，北京：中華書局，1994年。
- 4、王弼，《老子道德經注》，收錄於樓宇烈《王弼集校釋》，臺北：華正書局，1992年。
- 5、王弼，《老子帛書老子》，臺北：學海出版社，1994年。
- 6、朱熹，《四書集註》，臺北：文津出版社，1985年。
- 7、蘇轍，《老子解》，北京：中華書局，1985年。
- 8、吳澄，《道德經注》，臺北：廣文書局，1981年。
- 9、焦竑，《老子翼》，臺北：廣文書局，1977年(再版)。
- 10、焦竑，《莊子翼》，臺北：廣文書局，1963年(第三版)。
- 11、憨山釋德清，《莊子內篇憨山註》，臺北：新文豐書局，1994年。
- 12、憨山釋德清，《老子道德經憨山註》，臺北：新文豐書局，1994年。
- 13、王夫之，《莊子解》，臺北：河洛出版社，1978年。
- 14、王先謙，《莊子集解》，臺北：三民書局，1974年。
- 15、王先謙，《莊子集解內篇補正》，北京：中華書局，1999年。

- 16、郭慶藩，《莊子集釋》（上下冊，含郭象《莊子注》、成玄英《莊子注疏》、陸德明《莊子音義》），臺北：華正書局，2004年。
- 17、王先慎，《韓非子集解》，臺北：華正書局，1991年。
- 18、甯昌著述，《四書通釋》，臺北：倫理文化資源開發有限公司出版部，1986年(修訂再版)，頁1142。

貳、專書部份：（依姓氏筆劃排序）

- 1、方東美，《中國人生哲學》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1985年。
- 2、方東美，《人生哲學講義》，臺北：時英出版社，1993年。
- 3、方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化事業公司，1993年。
- 4、王邦雄，《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 5、王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光文化事業公司，1989年。
- 6、王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書股份有限公司，2004年(修定二版)。
- 7、王邦雄，《老子道》，臺北：漢藝色研文化有限事業公司，2005年。
- 8、王邦雄，《生死道》，臺北：漢藝色研文化有限事業公司，2005年。
- 9、王邦雄，《人間道》，臺北：漢藝色研文化有限事業公司，2005年。
- 10、王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館，2007年。
- 11、王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
- 12、王邦雄，《莊子道》，臺北：里仁書局，2010年。
- 13、王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2010年。

- 14、王淮，《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 15、牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年。
- 16、牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 17、牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年(修訂版)。
- 18、牟宗三，《生命的學問》，臺北：臺灣學生書局，2003年。
- 19、吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 20、吳怡，《新譯老子解譯》，臺北：三民書局，2008年(二版)。
- 21、吳康，《老莊哲學》，臺北：臺灣商務印書館，1999年(修定版)。
- 22、林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。
- 23、林麗珊，《人生哲學》，臺北：三民書局，1999年(二版)。
- 24、邱進之，《道法自然：老子的智慧》，臺北：鷹漢文化出版，2003年。
- 25、姜城，《那一個老子：在道法與自然中求索的生存哲學》，北京：中國華僑出版社，2007年。
- 26、韋政通，《中國思想史（上）》，台北，水牛出版事業有限公司，2001年。
- 27、唐君毅，《中國哲學原論（原道篇弑）》，臺北：臺灣學生書局，1986年(全集校訂版)。
- 28、唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，臺北：臺灣學生書局，1986年(全集校訂版)。
- 29、唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，臺北：臺灣學生書局，1989年(全集校訂版)。

- 30、夏雨人，《人生哲學》，臺北：三民書局，1991年。
- 31、徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 32、袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 33、高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 34、張戡坤，《老子的道論：回歸自然的大智慧》，臺北：飛天文化出版社，2001年。
- 35、陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，1991年。
- 36、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。
- 37、陳德和，《生活世界的哲思》，臺北：樂學出版社，2001年。
- 38、陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。
- 39、陳錫勇，《老子校正》，臺北：里仁書局，2003年(第二次增訂版)。
- 40、勞思光，《新編中國哲學史(一)》，臺北：三民書局，1991年。
- 41、曾明泉，《人生哲學》，臺北：新文京開發出版股份有限公司，2006年。
- 42、程兆熊，《道家思想》，臺北：文明書局，1984年。
- 43、馮友蘭，《人生的哲理》，臺北：生智文化事業有限公司，1997年。
- 44、葉海煙，《老莊哲學新論》，臺北：文津出版社，1999年。
- 45、歐陽景賢、歐陽超，《莊子釋譯》，臺北：里仁書局，2000年。
- 46、黎建球，《人生哲學》，臺北：三民書局，1993年。
- 47、錢穆，《莊老通辨》，臺北：東大圖書公司，1991年。

- 48、戴建業，《老子的人生哲學：自然人生》，臺北：揚智文化事業股份有限公司，1994年。
- 49、謝扶雅，《人生哲學》，臺北：正中書局，1982年。
- 50、魏玉昆，《老子道德通譯：關於自然之道和意識之道的古典學說》，北京：中國社會科學出版社。
- 51、饒宗頤，《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社，1991年。

參、期刊論文：（依姓氏筆劃排序）

- 1、方連祥〈老子「道法自然」的思維探賾〉，《東方人文學誌》，第7卷第3期，2008/9。
- 2、王永智〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》，第4卷第3期，1998/07。
- 3、王邦雄〈略論老子的人生哲學〉，《文藝復興月刊》，第1卷11期，1970/11。
- 4、王邦雄〈從道家思想看當代人生〉，《鵝湖月刊》，第7卷第70期，1982/04。
- 5、王邦雄〈老莊道家齊物兩行之道〉，《鵝湖學誌》，第30期，2006/06。
- 6、牟宗三〈《道德經》講演錄(一)〉，《鵝湖月刊》，第28卷第10期，2003/4。
- 7、牟宗三〈《道德經》講演錄(二)〉，《鵝湖月刊》，第28卷第11期，2003/5。
- 8、牟宗三〈《道德經》講演錄(三)〉，《鵝湖月刊》，第28卷第12期，2003/6。
- 9、牟宗三〈《道德經》講演錄(四)〉，《鵝湖月刊》，第29卷第1期，2003/7。
- 10、牟宗三〈《道德經》講演錄(五)〉，《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2003/8。
- 11、牟宗三〈《道德經》講演錄(六)〉，《鵝湖月刊》，第29卷第3期，2003/9。
- 12、牟宗三〈《道德經》講演錄(七)〉，《鵝湖月刊》，第29卷第4期，2003/10。

- 13、牟宗三〈《道德經》講演錄(八)〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 5 期，2003/11。
- 14、牟宗三〈《道德經》講演錄(九)〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 6 期，2003/12。
- 15、牟宗三〈《道德經》講演錄(十)〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 7 期，2004/01。
- 16、李美燕〈當代西方漢學家李約瑟與史華茲眼中的老子「自然」觀〉，《鵝湖月刊》，第 30 卷第 1 期，2003/7。
- 17、林瑞龍〈論王弼《老子注》中之自然觀念〉，《思辨集》，第 8 期，2005/3。
- 18、封思毅〈老子自然法觀念之探討〉，《法學叢刊》，第 8 卷第 2 期，1963/4。
- 19、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義涵〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001/08。
- 20、陳文章〈老子「自然」義詮解——老子修證進路試探〉，收錄於《簡牘學報》，第 16 期（勞貞一先生九秩榮慶論文集），1997/7。
- 21、陳怡燕〈論《老子》哲學中「自然」之義理內涵〉，《古今藝文》，第 33 卷第 3 期，2007/5。
- 22、陳榮波〈老子的人生哲學及其應用之道〉，《中國文化月刊》，第 87 期，1987/1。
- 23、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，2001/05。
- 24、陳德和〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001/08。
- 25、陳德和〈老莊思想生命哲學的意義及其啓示〉，「第九屆比較哲學學術研討會」，主辦單位：南華大學哲學系，2008/05/22-23。
- 26、章啓羣〈論王弼對《老子》自然關的超越〉，《哲學雜誌》，第 31 期，2000/1。
- 27、程林輝〈老子的人生哲學〉，《人文學報》，第 2 卷第 17 期，1995/4。

- 28、葉海煙〈老子的人的哲學〉，《東吳哲學傳習錄》，第1期，1992/3。
- 29、葉海煙〈道家思想中的自由、超脫與解放——並論道家的情意教育觀〉，《通識教育季刊》，第5卷第1期，1998/03。
- 30、劉文起〈論老子之無為自然思想〉，《藝文誌》，第198期，1982/3。
- 31、劉文起〈由明道與法道論《老子》之無為自然思想〉，《中國學術年刊》，第4期，1982/6。
- 32、劉美英〈評論老子的：「人生哲學」與「政治哲學」〉，《中華國學雜誌》，第1期第8卷，1977/8。
- 33、劉笑敢〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，第10期，1997/3。
- 34、劉笑敢〈經典詮釋中的兩種定向之接轉初探——以《老子》之自然的新詮釋為例〉，《清華學報》，新35卷第1期，2005/6。
- 35、鄭志明〈老子「人法地、地法天、天法道、道法自然」的義理疏證〉，《鵝湖月刊》，第12卷第5期，1986/11。
- 36、賴嘉麟〈從「希言自然」與「證言若反」論老子的語言哲學〉，《中國語文》，第85卷第5期，1999/11。
- 37、薛保綸〈老子及道家的人生哲學〉，《哲學與文化》，第22卷第5期，1995/5。
- 38、謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》第44卷第2期，2010/10。
- 39、羅迺誠〈老子的人生哲學(上)〉，《建設》，第25卷第1期，1976/6。
〈老子的人生哲學(下)〉，《建設》，第25卷第2期，1976/7。
〈老子的人生觀〉，《國魂》，第392期，1978/7。

肆、學位論文：（依姓氏筆劃排序）

- 1、丁瑞國，《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。
- 2、王綉芹，《試論《老子》書中的德》，華梵大學哲學系碩士論文，2007年。
- 3、安守剛，《老子政治思想剖析》，東海大學哲學系碩士論文，2006年。
- 4、何晉霖，《老子無為思想研究》，華梵大學哲學系碩士論文，2005年。
- 5、吳清華，《書法藝術中的道家精神》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 6、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。
- 7、吳惠齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2007年。
- 8、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。
- 9、林新建，《世界與境界——「名教因於自然」如何可能以王弼《老子注》為中心之瞭解》，政治大學哲學研究所碩士論文，1995年。
- 10、洪性燁，《老子無為自然的人生哲學研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1991年。
- 11、陳人鳳，《老子「自然」觀美學意義》，中正大學中國文學研究所碩士論文，1995年。
- 12、彭馨慧，《老子法自然的美學》，中央大學哲學研究所碩士論文，2000年。
- 13、曾崑崙，《老子哲學中自然無為思想之研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1982年。

- 14、黃裕宜，《《老子》自然思想的考察》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000年。
- 15、賴昶互，《從「體道自然」到「聖人有情」——論王弼思想在《老子注》、《周易注》間的轉折》，清華大學中國文學系碩士論文，2003年。
- 16、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。