

南 華 大 學

哲學系碩士論文

老子無我論之研究



研 究 生：馮秀瑛

指 導 教 授：陳德和

中 華 民 國 九 十 七 年 五 月 十 日

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

老子無我論之研究

研究生：馮秀瑛

經考試合格特此證明

口試委員：吳建明

陳政揚

陳德和

指導教授：陳德和

系主任(所長)：許永春

口試日期：中華民國 97 年 4 月 24 日

摘要

道家就是認為，凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，皆是生命的困頓痛苦，而牟宗三先生認為此造作，主要來自三方面，就是「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」與「思想、意念的造作」。在這個情形之下，老子才提出「無」這個觀念來，老子所要無掉消解的，就是人人對於自身物質慾望的予取予求，以及自身情緒的失控紛亂和我執我見所帶來的痛苦與無法自拔。

老子「無」的哲學思維，可以展現出多元的面貌，包括無為、無智、無欲、無事、無執，而這樣的功夫，故本文將以上「無」的多元面貌，以「無我」代表，因為智巧、慾念、貪執，皆是由主體的心靈世界開啓，老子無我的智慧，以「去甚去泰」的功夫，化除黏著窒息的貪執生命；以「致虛守靜」的修養，修補觸礁破碎的放逐心靈；以「守柔處下」的智慧，平息擱淺墮落的逞強意念，於此由「滌除玄覽」深度觀照自省，進而達到「歸根復命」的解脫自在，如此生命由造作有為所帶來的困境艱辛，藉由精神世界的提昇超越，都將接納消解，化為浮光掠影，這正是無我的修養境界。

無我思想對於教育的啓發，首先當回到整體教育之本質與目的，老子強調品格的陶冶，在於尋根的動作，由天地人我間的微妙觸動開始，培養出真善美的價值認同，故無我思想的教育目標，期能培養出無為無執與功成不居的大智慧與人格。而無我思想的人生智慧，旨在超越世俗既定的價值觀，尋求精神的解脫和心靈的澄明自由，所以靜觀自得的藝術培養，在於超越物質層次，感受生命的價值做起，培養學生尊重自己，也懂得尊重他人生命開始，由感受處處充滿生機與處處都有美的當下，培養學生以光明面來欣賞那多采多姿的世界，才能深一層認清生命的美好，進而發揚生命的光輝

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究材料與範圍.....	6
第三節 研究方法與進路.....	10
第二章 無我思想的基本理論	16
第一節 無我思想的形成.....	16
第二節 無我思想的依據.....	22
第三節 無我思想的發展.....	29
第三章 無我思想的功夫實踐	41
第一節 少思寡欲.....	41
第二節 無爲無執.....	51
第三節 處下守柔.....	62
第四章 無我思想的教育啓示	70
第一節 歸根復命的品格塑造.....	70
第二節 物我共生的環保提倡.....	78
第三節 靜觀自得的藝術養成.....	88
第五章 結論	98
參考書目	102

第一章 緒論

第一節 研究動機與目的

在一個大時代的動盪中，每個環節必是緊緊相扣，政治的不安定，必定帶出社會的動亂，社會的動亂，也必定帶出經濟的問題，當人民基本民生需求無法滿足時，更遑論對教育與文化的積極投資與改善，因此處在這時代的人們，面對各方而來的壓迫與無助，必定是身心俱疲，而且急須尋求一個能安身立命的力量。先秦諸子的思想，就是一個實現生命自在圓滿的學問，更是對治生命種種困頓的一道良方，袁保新先生說：「我們徵諸先秦哲學的發展可以知道，先秦諸子的興起主要是針對禮崩樂壞周文失墜的局面，企圖通過對『道』的思索，為當時整個人文世界重建一套世界觀、人生觀，重新安立人與天、地、鬼、神的關係，使得人物、人我種種的存在關係能夠復歸於整體的和諧。」¹本論文寫作的動機，試圖從研讀老子哲學思想中，找出一條自在圓滿的人生路，而圓滿的人生不外乎天、地、人、我的整體和諧關係與互相證成與實現。

近百年來現代化的進步，帶給人們物質生活上的富足之外，相對地也帶來許多的負面影響，隨著人類心靈的空虛與貧乏，對於自生的存在問題也產生了迷惑。袁保新先生根據唐君毅先生，在分析西方存在主義的問題時的說法，認為人為何不能完整存在天、地、人、我四者之中，分析出以下四點原因：

- 1、上不在天：即十九世紀以來，基督教的俗世化，上帝死亡，西方人失去神聖超越世界的庇護。
- 2、下不在地：即文藝復興以來，科學理性的獨大，自然世界淪為人類認知與征服的對象，失去了它原本可供人類心靈「修、遊、藏、息」的意趣。
- 3、外不在人：即工商企業的發達，都市文明崛起，傳統人際關係轉化為組織分工的角色互動，人間世界相照相溫的真情實感不復存在。
- 4、內不在己：繼天、地、人的失格，在俗眾文化的氾濫流行中，人類原本寧靜的心靈，也拱手讓給爭奇鬥艷的意識型態，淪為紛擾不安的戰場。²

老子的無我論，即是從內不在己的議題出發，因為主體能夠恬淡無為、清虛靜泰，那麼對己或對人，就不會產生各種矛盾衝突，老子了解人生的困苦，其真正的萌發蠢動，並不在於社會的混亂脫序，甚至也不在於人際關係的冷漠衝突，而真正的問題，是在於人對自我的麻木疏離，與人的自我意識的偏執傲慢，所以無法完滿自己生存在天地之間的崇高意義。所以當心靈能自適自得、圓通無礙，生命的衝突就得以被解消。所以本文在此，便以「無我」作為探討之重點，若能建立一

¹袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年，頁138。

²袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁189-190。

套正向、達觀的生命思想，找出主體生命的和諧圓融，便能悠然的感受生活的美好與生命的喜悅，無論任何的人生困頓與繁雜，也能無所畏懼地坦然面對，雖然《道德經》五千言的哲學思想儉約辭簡，但其對生活忙碌繁瑣與心靈空虛匱乏的現代人們來說，卻是意涵深遠而貼切。

戰國時代隨著周天子的勢力減弱，原本用以維繫周朝社會秩序的「禮」，已經逐漸失去原本的制恆安定作用，反而變成空有形式的規矩教條，或成為私心自用的統治者，用來掌控百姓生活與財富的依據，而現今政治的亂象，各政黨之間的明爭暗鬥，使得人心變得更加狹窄計較與貪慾不足，人們在不斷的向外追逐物質的富裕，帶來的卻是精神生活的十分貧乏。究其根源，其實都在「心」的沉淪與迷失，使得整體社會價值觀，也更加的爭名奪利，於此禮義早已蕩然無存。而牟宗三先生認為，道家所說的生命的困頓痛苦，即是人的刻意有為造作，他說：

道家一眼看到把我們的生命落在虛偽造作上，是個最大的不自在。人天天疲於奔命，疲於虛偽形式的空架子，非常的痛苦。道家首出的觀念不必講得那麼遠，只講眼前就可以，他首出的觀念就是一造作。³

而此造作主要來自三方面，就是「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」與「思想、意念的造作」。⁴道家就是認為，凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言，都是束縛桎梏，在這個情形之下，老子才提出「無我」這個觀念來。老子所要無掉消解的，就是人人對於自身物質慾望的予取予求，以及自身情緒的失控紛亂和我執我見所帶來的痛苦與無法自拔。

《莊子·讓王》其言曰：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。」在物質儉樸，身心回歸自然的生活模式之下，可看出人可以簡單自在的在於天地之間生存。然而身處資訊爆炸的社會，這是一個表面上看起來，很豐富多元的時代，但實際上卻是一個，很容易使人身心墮落迷惘的時空，然而在經濟一片蕭條的情況之下，物資高漲薪資低靡之時，卻還是有很多人過著財貨自我、榮華富貴與奢侈浪費的生活，而卡債卡奴的問題，卻也使許多人窮途末路家財盡失。這就是老子所說的最低層的生命困頓，也就是「自然生命的紛馳」，當欲望物質至上的享樂主義當道，凡是吃的、喝的、用的、看的都要是最好的，重視感官享受，忽略內心修為，如老子曰：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五

³牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁91-92。

⁴對於人生的痛苦，道教首出的觀念是原罪(original sin)；佛教首出的觀念事業識(Karma)，是無明；儒家也講矜持，道家就是這樣把周文看成束縛，因為凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏，在這個情形之下，概可以分成三層來說。這是第一層人生的痛苦。所以老子說「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂。」（〈十二章〉）。再上一層，是心理的情緒、喜怒無常等都是心理情緒。再往上一層屬於思想，是意念的造作。牟宗三，《中國哲學十九講》，頁91-92。

味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。」⁵（〈第十二章〉），由對物質慾望的過度追求到身心的瘋狂執著，所帶來的不只是個人的生命失序的問題，而是整體國家社會甚至是一個時代的沉淪與不幸。在春秋戰國時代，由於戰爭，造成百姓大量的遷移，很多人賣掉家產投入商業活動，創造了大量的財富，也開始追求名利，每天追逐「五色」、「五音」、「五味」過著「心發狂」的生活，如此維繫人間秩序的禮義道德，卻早已在這樣的追逐中，慢慢消逝。

老子指出，生命的困頓，首先往往來自於人對身體感官之欲的執迷，而無法超拔。當人越是沉溺於向外追逐，人之生命就越顯困頓不安，由現今媒體的報導，看到許多演藝名人的吸毒詐賭，各種負面的新聞可知，人以爲可以由外物滿足自身的欲求，卻由於追逐不得而更加失落，而一再的陷入追求的循環中，當人迷失於色、香、聲、味、名、利等，各種欲望的追逐中，則生命無時無刻皆處於無法滿足的狀態，故老子曰：「吾所以有大患者，爲吾有身，及吾無身，吾有何患！」（〈第十三章〉），再進一步剖析，吾人的盲目求索，有時只是爲了掩蓋深層的苦痛，但在短暫快樂後所產生的，卻是對迷惘人生的逃避，反而使另一種更龐大、更無端的苦悶感侵襲而來，導致個人被拘困在矛盾與衝突中。⁶心一直往外求，生命因此而摸不著自己的根，這也是青少年問題與社會暴力自殺事件，層出不窮的最主要的原因。

人存在之目的，是應從關心自己的生命開始，而人存在於宇宙之中，也必須不斷學習以及因應多變無常的各種環境，生命才能彰顯出價值。個人的生活方式及人生開展的重要關鍵，即在於吾人的思想，而這一切必須從自心下手，陳鼓應先生說：

是內在生命的主體，是思想情性的本原。它是承受知識的主要機能，更是擴展精神境界的關鍵所在（同時也可能成為開拓精神領域的主要障礙）。透過虛靜的工夫，可使心境清明如鏡。明澈靈覺之心，具有開闢人生境界的功能，亦具有照見事物本真的作用。⁷

由此可知，明澈靈覺之心，才能幫助我們，開拓人生的美好，所以生命的存在意義，由控制自己的喜怒哀樂、悲歡離合等心理情緒開始，人在每天生活中，情緒的變化，其實是很無常多變的，若無虛靜無爲的心，來面對起落無常的外緣，將會使自己疲憊不堪，所以「心理的情緒」是生命痛苦的第二層來源，人心所以瞬息變幻在消沉與高亢、深沉與飛浮、急躁與憂恐之間，正源自「心」的容受到外界之刺激而致擾動不定。〈齊物論〉中，莊子細密的描摹，當「心」紛馳不已之情態，他說：

⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999，頁28。本書引用原文與標點符號皆依據此版本。

⁶金春峰，〈莊子對人類自由本性的探索及其貢獻〉，《中道》卷34-38，1992年，頁49。

⁷陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，1999年，頁213。

其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥。縵者、寤者、密者；小恐惴惴，大恐縵縵。

莊子強烈感受到，人心的難測與多樣情態，心本易感受外物之擾動，則人無論處於清醒或是睡寐之中，皆處乎心神紛亂之境。是故「與接為構」即是「心」紊亂不靜之關鍵。如何沉澱思慮，吸收正確的知識，使精神能清靜無雜，安然自適，將所習得的正面思維，融入生活中實踐，轉化成智慧，發揮自己的潛能，才能活出生命的意義與價值，樹立屬於自己生命典範。所以老子說：「重為輕根，靜為躁君，是以聖人終日行不離輜重。雖有榮觀，燕處超然，奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。」（〈第二十六章〉）「重為輕根，靜為躁君。」是告訴我們清靜是躁動的主帥，唯有以靜制動，行為才不致流於狂躁而喪失本性。也就是說，外在世界的一切，如功名利祿、榮華富貴，雖然會使人們墮落，但是，人們墮落的真正因素，還是人們自己沒有辦法，把握自己的內心，不能止息自己的心對外界的欲望。老子知曉人生的困苦病因在心的浮動，所以無我思想從心的實踐功夫開始，來拔除生命的執苦束縛。

「思想、意念的造作」是第三層生命困頓與痛苦的來源，意念及意識形態（ideology）的災害，是最嚴重麻煩的，舉凡「種族主義」、「國家意識」、「階級層次」與「帝王封建思想」等，均是影響這個世界，很深的思想意念，如唐君毅先生所言：

政治上人物，恆可利用其政治地位，利用人民對政治人物之期望心、尊崇心，利用人無形或有形的所付託之仲裁民間衝突之權力，提倡促進社會文化之權力，以滿足其私欲，或權力意志。⁸

所以統治階級往往會利用各種意識形態，來進行對政治的宰制與掌控，此一層的造作，影響遠大過於自然生命的紛馳及心理情緒的起伏，現在這個世界的災害，主要是意念的災害，完全是意底牢結，或譯意識形態（ideology）。「意底牢結」是最具災害性，道家要無的那個「有」的毛病，最高在這裡。其他方面的罪惡很容易發現，意底牢結的罪惡不容易發現。⁹林安梧先生說：

道家的治療學稱之為「存有的治療」，要我們回到「意識之前的狀態」，那是一種主客交融、無分別相的狀態。它針對著不同的定執，而有不同的破解和迴覆的方式。對於文化而言，它可以說是文化的詮釋與治療；對社會而言，它可以是社會的批判與重建；對個人的心靈，它可以是個人心靈

⁸唐君毅全集編委會編著，〈人文精神之重建〉，《唐君毅全集》卷五，台北：台灣學生書局，1991年，頁395。

⁹牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年11月，頁59。

的治療。¹⁰

老子的無我思想，由生命意義的實現而發，試圖敞開自由自在的心靈境域，來安頓倉皇不安的個體生命。老子以為，生命之實現，不在於積極的創造有形的功名利祿，而在於通過不佔有、不宰制的原則，朗現生命的意義與完整，通過滌除玄覽、致虛守靜的工夫，澄明自身的本來與智慧。陳德和先生即說：

老子認為，人心陷溺於名膠利漆中而糾葛纏繞、冥頑固陋，就是理想的泯滅；自我執迷於有為妄作上而逞強夸奢、驕慢怠傲，就是價值的失落。他要人通過生命的反省與心知的批判，讓自己從陷逆中超拔，由執迷中甦醒，以重回失落的價值，復原泯滅的理想，而重新體現道德的完美，再度展露天地的和諧。¹¹

當人心執迷陷溺於各種虛構的價值中，人往往會迷失生命的歸向，也迷失自我。因此，而要解決時代的困境，使人心的安頓，乃在於人能超脫於，流轉不息的物質世界，使心不隨外物而競逐狂奔、貪執不捨。所以老子曰：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（<第四十四章>）。翻開史冊，多少的英雄豪傑、聖賢哲人，用其一生的心血，無非就是為生命立下不同的意義，人不論懷有多大的理想，最終還是以面對自己為最大的挑戰，如此才能避免無謂的爭端，和生命外逐的一去不返。現今許多的青少年，在面對生命中的，種種困頓競爭與誘惑之下，追求狂歡與逍遙，認為不在乎任何事即是自在灑脫，加上在現今教育的推行禮義道德的無力之下，堯舜孔孟已束之高閣，禮義廉恥也成為口號之時，老子的思想無疑的是一帖的良藥。老子認為道之運行是「無為自然」的，是不具刻意的有心有為，老子哲學之可貴，乃在於洞見事物之生長發展，往往受到人為造作的破壞，而毀於有心刻意妄為之中，因此，老子哲學乃以「無為」之妙用，以對治「有為」之病根。

本研究希望透過《老子》經典的研究，在回歸於生命原初質樸的自然實踐下，對於因追逐物欲而生命物化、奇巧智偽、機心熾盛日趨嚴重的現代人，能尋回人性的素樸天真，回歸安立天地萬物的大道，以自在心過生活，希望透過老子無我思想的論述，能成為一劑心靈治療的醍醐妙方。因此，面對生命的痛苦如「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」和「思想、意念的造作」，老子提出無我的實踐智慧，包含了「少思寡欲」、「無為無執」、和「守柔處下」，希望透過對無我觀念的詮釋與瞭解，彰顯出老子智慧的現代意義，並以此作為現今教育的參考，而能夠發揮學術的積極意義與價值，並期望能透過老子思想的真諦，進而了解生命的意義與價值，使教育能發揮應有的功能，使每個為人父母、師長，能運用老子思想於生活中，並用正確的方法教育我們的下一代。

¹⁰林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，1996年，頁140-141。

¹¹陳德和，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年，頁15。

第二節 研究材料與範圍

老子《道德經》雖僅有五千餘言，但是對於中國文化思想之發展，影響非常深遠，以至於自兩漢以迄清朝，注老解老之言，多達三百三十餘家，其言總數更是《老子》一書的千倍、萬倍，《老子》版本已有通行本、帛書本、竹簡本多種。為能有效掌握老子思想，本文對《道德經》文本的詮釋，以王弼《老子注》為主要詮釋依據。因魏晉玄學道家的代表人物及作品主要指的是王弼之注老與向郭之注莊，他們是否皆能將老子之要旨加以承繼發揚，牟宗三先生說：「王弼之注老、向郭之注莊，對於此玄智玄理之奧義妙論多所發明，而亦畢竟是相應者。魏晉名士故多可譏議處，然其言玄理、表玄智，並不多謬也。」¹²由此可知，王弼注《老》與向郭注《莊》，皆有其受到肯定之處，而牟先生對王弼注《老》，也提出他的看法，他說：

王弼對於老子確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅，其注文雖不必能剋應章句落於章句亦有許謬誤，然大義歸宗，則不謬也。¹³

另外在1993年和1973年分別出土的《郭店楚墓竹簡》和馬王堆帛書《老子》則都具有考據上的重要意義。1993年在湖北荊門郭店村一號楚墓，所出土的竹簡《老子》八百餘枚，不但未分章，也無以〈道經〉、〈德經〉分篇的情形，而且抄寫在三種不同形制的竹簡上。考古學者依據竹簡形制、長短及編線間距等，分為甲、乙、丙三種不同寫本，其中丙本內容與馬王堆帛書甲、乙本，及今通行之王弼本較為接近，文字大體一致，而竹簡《老子》甲本，則與其他本不同，這也顯示出《老子》在當時，已有同時流傳幾種不同抄本的情形。另外於1993年楚墓《老子》竹簡出土，對於《老子》成書年代，則有重大決定性的意義。郭店楚墓之墓葬時間，據研究約為西元前四世紀中期至三世紀初，¹⁴而《老子》竹簡文本時間更早於此，因此郭店老子思想之產生已接近戰國早期，所以可以推斷《老子》成書早於孟子、莊子。其中甲本內容，屬於帛書乙本〈德經〉內容者有十一章，〈道經〉內容者有兩章；乙本共抄寫九章，〈德經〉內容七章，〈道經〉內容者有兩章；丙本僅抄寫《老子》五章，其中今本〈第六十四章〉與甲本重複。丁原植先生認為：「雖然，簡文的資料保留了較為古拙的語法，與樸質的說明，這對了解以《老子》為名的哲學思想結構，有著極大的幫助。」¹⁵另外王博先生認為：「丙本集

¹²牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1996年，頁10。

¹³牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1997年，頁127。

¹⁴湖北省荊門市博物館〈荊門郭店一號楚墓〉報告，收錄於《文物》，卷35-48，1997年7月，頁35-48。

¹⁵丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究·序言》，台北：萬卷樓出版社，1999年增修版。

中於治國的主題，乙本的中心是修道(或稱治身)，甲本除了這兩方面外還可以加上道論。這幾方面正是人們對老子及道家思想的普遍理解。」¹⁶ 但由於竹簡《老子》的殘缺，去掉重複的〈第六十四章〉，總共才抄錄了二十四章，只佔《道德經》不到三分之一的內容，就現存的今本來看，竹簡《老子》非完善的文本，其中多有謬誤與脫字，七十一份竹簡中，就有二十餘簡出現錯字，比例相當驚人。

在1973年，湖南長沙馬王堆漢墓所出土的二種帛書《老子》，分為甲、乙兩本，均未分章，和今本（以王弼注為主）相比，今本〈第三十八章〉至〈第八十一章〉抄寫於前，〈第一章〉至〈第三十七章〉抄寫於後，乙本於今本〈第八十一章〉和〈第三十七章〉之後，分別有「德」字和「道」字，這與《韓非子·解老》中，所引《老子》的次序相同，因此，有人認為這是法家傳承的《老子》文本。¹⁷由於帛書《老子》抄寫的時代十分久遠，在當時可以算是老子文獻中最古老的本子。因此，不論是在校勘學或思想史上都別具意義。不但有助於糾正古籍之錯字奪句、錯讀誤分，和順通難解之文句外，¹⁸也可比較古本與今本中，老子思想之異同，針對馬王堆帛書《老子》的內容而言，陳鼓應說：

《老子》學專家嚴靈峰教授在肯定帛書為「歷史上所保留珍貴古物」的同時，曾評論說：「如果就其內容加以探討，帛書《老子》卻具備了偽字，脫文、衍誤、錯簡之種種缺點，明白地說：是一種從來最古的本子，但卻不是最好的版本。」我個人十分同意這個看法。¹⁹

本文則認為1973年和1993年分別出土的，馬王堆帛書《老子》和《郭店楚墓竹簡》，因內容並非齊全完整，故不作為主要的依據，又不論是帛書本或竹簡本《老子》，其對後代思想家的影響性都不及今本《老子》來得深遠，且今本《老子》乃是後代思想家所見的文獻，凡這些思想家的思想也是基於今本《老子》而發揮，而不是依據簡帛《老子》而產生的。例如觀目前研究先秦哲學史之著名著作，像勞思光《新編中國哲學史》、²⁰馮友蘭《中國哲學史新編》、²¹任繼愈《中國哲學發展史》²²等等，此三者於探討老子（《老子》）之部，有其共同點，即引文部分皆據通行之王弼本，皆將老子（《老子》）置於孔子（《論語》）之後，亦皆對竹

¹⁶王博，〈關於郭店楚墓《老子》的結構與性質〉，《道家文化研究》第十七輯，北京：三聯書店，1999年，頁164。

¹⁷丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究·序言》，台北：萬卷樓出版社，1999年增修版。

¹⁸例如，《老子·第三十一章》曰：「夫佳兵者，不祥之器」，歷來對於「佳」字之解說都視為難事，而強為之解。但是帛書《老子》作「夫兵者，不祥之器」，於是千百年來之疑難，豁然而解。

¹⁹陳鼓應，《老莊新論》，頁374。

²⁰勞思光，《新編中國哲學史》，台北：三民書局，1985年。

²¹馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1992年。

²²任繼愈，《中國哲學發展史》，北京：人民出版社，1998年。

簡《老子》隻字未提，其後之修訂本、增訂版亦然。²³所以，本文主要以王弼注《老子》之通行本為根據，而以帛書老子本及郭店竹簡本為輔。而王弼注《老子》之通行本，是以樓宇烈校釋《王弼集校釋》²⁴為主要參考引用之內容，除此之外當代學者之注釋，如吳怡先生之《新譯老子解義》、陳鼓應先生之《老子今註今議及評介》、余培林先生之《新譯老子讀本》和嚴靈峰先生之《老子達解》亦是本文寫作的重要參考研究材料。

而帛書老子及郭店竹簡本，雖文字有所脫落，但卻可與通行本作相互印證，以期能對文本的詮釋更加完整。如高明於《帛書老子校注·自序》云：「帛書《老子》甲、乙本，在當時只不過是一般的學習讀本，皆非善本。書中不僅有有衍文脫字、誤字誤句，而且使用假借字也極不慎重。出土時又因自然損壞，經文均有殘缺。但是，它的珍貴，主要是抄寫的時間早。近古必存真，因而較多地保存《老子》原來的面貌。尤其是同墓出土兩個來源不同的古本，不僅可以相互印證，而且同時用兩個古本一起勘校今本，對訂正今本訛誤，更有價值。」²⁵所以本文對於帛書老子的參考，則以陳錫勇先生之《老子校正》，許抗生先生之《帛書老子注議及研究》為依據。而郭店竹簡本，則以丁原植先生之《郭店竹簡老子釋析與研究》為參考依據。

牟宗三先生開啓了，當代有關道為「主觀境界」²⁶與「客觀實有」²⁷的精采議題。而牟宗三先生讓老子「道」的詮釋，達到內外呼應與修證一體的境界，並將中國儒釋道的形上學，統稱為「實踐的形上學」(practical metaphysics)，或曰「境界型態的形上學」，即老子義理之內在架構，與外在生命實相契合，則是老子所展現之無我無執的生命意義，而此藉由對學問之疏理，於自我生命之開拓，所作之深層反省，更為自我對存在意義更深層的挖掘。故在老子義理的詮釋部分，本文採用牟宗三先生「主觀境界形態」的詮釋系統，除了牟先生的論述，本論文再加以旁徵博引其他大師的思想立場，如方東美、唐君毅、徐復觀、勞思光等人之詮釋，為第二類的代表，每位大師的思想各有其特色與論述，也是此論文

²³金東洙，《先秦道家支派之綜合研究》，中國文化大學中文研究所碩士論文，1989年，頁78。

²⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992年。

²⁵高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998年。

²⁶牟宗三先生以「主觀境界」說或「境界形態的形而上學」，展開對老子「道」的理解，將道內在於我們的內心，成為我們心中的依據，以否定自然生命的紛馳，心理的情緒和意念的造作。主觀境界主要是從「沖虛玄德」之「不塞不禁」，以「不生之生」來解釋道與萬物之間的關係。參考牟宗三，《中國哲學十九講》中〈第五講道家玄理性格〉、〈第六講玄理系統之性格—縱貫橫講〉，與〈第七講道之「作用的表象」〉。

²⁷與牟先生形成對比的，主要是唐君毅先生之「客觀實有」說或「實有形態的形而上學」。唐先生以六義貫釋來詮釋道，六義中除了第二義為實義之外，其他五義皆為虛義，必須與第二義相通，才能徹底掌握道之原貌。實義乃指道之作為形而上實體所蘊含之義，而唐先生堅持「形上道體」的優先性，並且認為「形上道體」乃吾人直覺所對的客觀實有，遂將唐先生對老子形上義理所詮釋的理解系統，名之為「客觀實有形態」的形上學，以有別於牟宗三先生所提出的另一項詮釋系統——「主觀境界形態」的形上學。參袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997，頁47。

論述的主要參考依據。本論文資料的蒐集，主要來自國立中央圖書館，學位論文區哲學類，及教育類的論文，並以現代學者專書的註解與闡釋，以及前人研究過的期刊論文，加上個人的體悟，期能探究老子「無我」思想的真正意涵。

由於《老子》雖僅五千言，但是其理論內容十分豐富，不論是形上學的思維、人生價值、或是語言哲學等等層面，都需要專題專書式的處理，而且已經有不少前輩學者提出相當可觀的貢獻。²⁸本文無意錦上添花。爲了避免論文的討論流於浮泛龐雜，在過去全國博碩士生相關的論文中，對老子的研究，重於對老子「道」與「無爲」的意涵討論，而對老子「無我」之探討尙未見，²⁹另外本論文的研究範圍，對於道的形上思想不再加以過多論述，僅就其對無我思想的背景依據作主要說明，但對於老子思想的發展，則兼顧老莊思想與黃老思想的進路，因在過去全國博碩士生相關的論文中，對於老子思想的發展，無論是形上學的思維，或是人生價值與意義的論述，對於老莊思想人間道家的進路，亦或是黃老思想的君王政治的立論，皆擇一論述，而無完整的比較。故老莊無我思想的取材重點放在莊子〈內七篇〉及與其關聯性較高的部分外、雜篇上，以求其內容的充實和一貫性。此外，筆者在此僅以郭象所刪定的傳本爲依據，³⁰而由黃錦鉉先生著的《新譯莊子讀本》³¹作爲研究的文本加以探究，而黃老的無我思想，就試圖以「管子四篇」³²與《黃帝四經》³³爲論述的參考依據。

而此篇論文〈第三章〉，就老子提出「少思寡欲」、「無爲無執」、和「守柔處下」的無我的實踐智慧，作一完整的論述。另外在老子哲學與當代社會的諸多議題結合之中，以抒發對教育、環保、管理問題的切入居多，而教育問題的領域又以環保教育、生死教育和生命教育與整體教育問題思維爲主，而將老子「無我」思想與人格教育與藝術教育結合論述者亦未見。³⁴例如2005年邱玉霞的《老

²⁸張昭珮，《老子的形上思想》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1990年；邱茂波，《老子形上思想之研究》，中國文化哲學研究所碩士論文，1990年；陳裕蘭，《老子正言若反》，玄奘大學中國語文學系碩士論文，2005年；陳信義，《老子的名言觀研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1987年。

²⁹許星媛，《老子無爲思想之研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1997年；陳貴美，《老子無爲思想之研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980年；黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1983年。

³⁰今所見郭象莊子注本，乃郭象據崔、向本而附益之，其增益者或爲崔、項所捨棄之外篇、雜篇文字，即取材自司馬注本也。亦即郭象本乃以向秀本爲本，又取司馬本附益之。其每篇之次第分合固不從向本，向本之文亦有校改者也。郭象注雖多剽襲向注，向本無注而自注者亦不少。

³¹黃錦鉉：《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1994年。

³²「管子四篇」請參閱陳政揚，《「管子四篇」的黃老思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2000年。

³³《黃帝四經》請參閱陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2001。

³⁴如：朱光治，《老子的領導思想》，政治大學公共行政研究所碩士論文，1987年；前田一可，《老子之軍事思想研究》，文化大學哲學研究所博士論文，1987年；朴先圭，《老子哲學中的美學思想之探討》東海大學哲學系碩士論文，1990年；卓伯翰，《老子政治思想研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2001年；汪翠梅，《老子自然學說之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003年；沈春木，《老子環境倫理思想》，南華大學哲學系碩士論文，2005年。

子知識論的教育義涵》³⁵，該論文從知識論切入老子的哲學，認為老子知識論的本源就是「道」，而「道」並非言語所能道盡，且「道」是無所不在，時刻在發展的。提醒人們在「為學」時不要悖離正道太遠，以免造成禍害，並對自我家庭學校提出教育建言。2005年林秋蘭的《老子教育思想研究》³⁶，認為老子教育思想是利用後設性的思維方式，提供褶哲學性的反思與批判，給予偏頗之處導正的功效。這些精神表現在老子「反」的思想中。其內含之後現代教育思想、環保教育思想以及生死教育思想來討論。1994年徐俊民的《老子無為教育思想之研究》³⁷，該論文主要從形上觀、知識觀、道德觀和生命觀四方面來探討老子無為教育思想。無為教育之實踐方面針對「師生關係的變遷」、「物質欲望的牽引」和「學校教育的扭曲」三項，對整體教育提出六大建言。另外2005年何聰明的《生命教育的哲學基礎—以老子思想詮釋為例》³⁸，此論文以老子無為與自然作為生命教育的原則與精神，針對環保議題生態倫理、生死教育終極關懷，提出以補強與開發兩種方向，對生命教育實施的提出整體建言。所以本論文參考了，以上的各篇論文對老子教育議題所提出的寶貴建言，所以另就老子無我思想的積極面，重新定位教育的意涵以「歸根復命的品格塑造」、「物我共生的環保提倡」、「靜觀自得的藝術養成」去論述力行品格教育與藝術養成的原則與期待，並以此方式提出教師對班級經營與教學的態度與力行的方向，由此提供另一個理解老子的角度，除呈現出老子的「無我」思想的意義，並對現代校教育提出可能的回應。

第三節 研究方法與進路

好的研究方法一定有它對論文研究的貢獻，並能提供不同的詮釋視角，能使整篇論文的研究目的，得以更加陳述得體與聚焦有力，高柏園先生曾提出研究方法所具有的五個原則乃是：一致性原則、相對性原則、實用性原則、工具性原則和中立性原則。³⁹研究方法雖有別於研究內容但又攸關一個研究行為的成功與否，但不論是採用哪一種研究方法，都將視為達到某種研究成果的過程或步驟。所以研究方法本身並不等於是真理，是在於筆者的運用的態度，與是否能善用研究方法，而不被研究方法的框框所限。為了使本篇論文內容之義理能開顯起來，又可以避免內容鬆散無力或言之無物，進而順利達成論文的研究目的，故本論文在研究方法上，採用傅偉勳先生所擬構的「創造的詮釋學」(creative hermeneutics)以及參考牟宗三先生之研究方法為主要的研究方法。牟宗三先生在《中國哲學十九講》之〈儒家系統之性格〉中談到，要了解一個系統的性格，

³⁵邱玉霞，《老子知識論的教育義涵》，慈濟大學教育研究所碩士論文，2005年。

³⁶林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2004年。

³⁷徐俊民，《老子無為教育思想之研究》，高雄師範大學教育研究所碩士論文，1994年。

³⁸何聰明，《生命教育的哲學基礎—以老子思想詮釋為例》，南華大學哲學系碩士論文，2005年。

³⁹王邦雄等，《中國哲學史》，台北：國立空中大學，1998年，頁14-15。

有三個標準，他說：

有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」(insight)。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是ambiguous，但也並不是所有的地方通通都是ambiguous，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不夠，那你光是懂得文字未必就能真正懂得古人的思想。⁴⁰

牟先生的三個標準——「文字」、「邏輯」和「見」，分別是牟先生詮釋中國哲學的觀點——「知識」、「思辨」和「感觸」，牟宗三先生說：「知識、思辨、感觸三者備而實智開，也正合希臘人視哲學為智慧愛學問之古義，亦合一切聖教之實義。」⁴¹也就是說，文字要能合乎文獻的要求，小自於概念的規定、命題的成立、推理的進行，都要能一以貫之的論述，以邏輯學和文章學的原則為根據，使整體的文章形式上具有周延性、系統性、和一致性，若能做出原創性的發現，更是為上等之作，傅偉勳先生也提到：「創造的詮釋學雖然重視詮釋的創造性，但絕不做主觀任意的層次跳躍；雖不承認有所謂詮釋的絕對客觀性，卻十分強調相互主體性的詮釋強度和強制性。」⁴²本文是以傅先生的方法，作為撰寫的依據，通過經典本身的文字，來詮釋經典的思想內容，試圖從底層的研究工作（實謂層次）做起，以合乎創造性的詮釋學之基本要求。「一般方法論的創造的詮釋學」共分為五個辯證的層次，傅先生對此方法有下的說明：

1. 實謂層次——「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」
2. 意謂層次——「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」
3. 蘊謂層次——「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」
4. 當謂層次——「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋者應當為原思想家說出什麼？」
5. 創謂層次——「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋者現在必須踐行什麼？」⁴³

如果要按部就班地套用此五種層次的話，傅先生認為一個創造性的詮釋學者必定經過這五個層次，尤其是第四、第五層次，以本文詮釋的對象《老子》為例，則本研究要做的功課如下：

⁴⁰牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002年，頁70-71。

⁴¹牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年，頁xv。

⁴²傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁45。

⁴³傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁10。

第一個步驟：

就傅偉勳先生所說的「實謂層次」開始，先以《道德經》各篇章的章句，進行分析與了解，參酌歷年《道德經》重要之版本及注釋，此步驟牽涉到《老子》原典的校勘、版本考證與比較等課題。研究古典文獻，不外以文獻學、思想史及詮釋學等，三種方法來解其意，其中文獻學的方法除了是章句訓詁外，另外還得加上版本目錄、斟讎勘訂、文法修辭等等的技巧運用，若依訓詁學的方法「就其字義，疏為理論」⁴⁴，也就是將其詞語獨立於文獻外，還源其原始意義，並以反釋文獻而為其思想義理。另外又依據牟先生的研究方法，首先將老子《道德經》文本、《老子》義理詮釋等專書，進行文本的充分研讀及瞭解後，盡量做到讓文本能充分說話，瞭解文本原來的面貌，也就是對文獻的充分掌握。

第二個步驟：

就是傅偉勳先生所說的「意謂層次」和「蘊謂層次」，而此時對於文本的詮釋，並非憑空想像與自我杜撰，而是應以文本為詮釋中心，脫離了文本而自行解釋，則非正確的詮釋方法。對文獻充分掌握後，則開始進行邏輯思辨方面的推論，對於老子《道德經》文本、《老子》義理詮釋等專書，當有義理衝突或矛盾時，能透過語意澄清及脈絡分析，解消前後文表面的邏輯矛盾，使文本本身在思想上，是前後一致的整體，這就是牟先生所說的「簡別的工夫」⁴⁵，這不只是考據的問題，而是為達致文本義理的整體性和一致性，也是能對文本義理，系統化認識的必要步驟，如方東美先生所說：「中國哲學在方法上，不管建立在那一套思想系統，態度總是要求其博大精深，換而言之，總是要把多元對立的系統化成完整的一體。」⁴⁶這也是牟宗三先生所提的，研究方法的第二步「思辨」，所謂思辨乃指「以理性之認知來瞭解文獻。」而此理性之分析，又非如西方之「依概念之分解純邏輯第空架起一義理系統」⁴⁷，透過不斷的理性之分析，將所整理習得之義理論述加以熟悉消化，就如同是自己所出，否則只是照本宣科或人云亦云，終無所得，所以在理性認知下，積極地發揮文獻之意義，此即牟先生所稱之「思辨」或「邏輯」。在通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯消解之後，老子時代背景的考察等功夫，也是一項客觀忠實地，瞭解並詮釋《老子》原典或老子的意思的必備功夫，就《老子》思想史的理路線索，為了盡量避免因為時代的隔閡等原因，所可能產生的誤解，就必須從老子與其繼承者，如王弼等人的詮釋，作連貫整全的多面探討，來釐清我們對於《老子》語言的一些疑難。所以詮釋老子的思想，也應以老子《道德經》為詮釋中心，方東美先生曾說：

⁴⁴傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：新文豐出版公司，1985年重印本，頁12。

⁴⁵牟宗三，《中國哲學十九講》，頁403-404。

⁴⁶方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1983年，頁26-27。

⁴⁷牟宗三，《圓善論》，頁x。

假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來瞭解他。用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要再加兩個字，叫做「以老解老」：也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵養，這才比較客觀。⁴⁸

「以老解老」的詮釋基礎，則除了在於「對文獻之掌握」，而發生學的方法也是重點，在思想來源的釐清與考察，目的則在發現文本義理內容與社會條件、歷史背景之間的影響，所以本論文於第二章，特別就老子學說形成的社會背景與史官歷史背景，作一陳述。

第三個步驟：

就是傅偉勳先生所說的「當謂層次」和「必謂層次」，在第四層「當謂層次」中，需靠其自身透過資料不斷的歸納整匯，以及在下筆思維連貫之中，除去自我偏執，發揮個人的學識基礎，並且結合理性與感性的敏銳度，發掘出老子哲學的深層義蘊或根本義理。另外在第五層「必謂層次」中，研究者除了詮釋老子哲學的教義外，還必須綜合全文所得與透過與文本的觸動，以找出原哲學論述的侷限性或內在難題，並結合新的時代議題，在符合原典意義之下，賦予新的時代意涵。

透過文獻學與邏輯方法上的基礎，進而所開展出的是，牟先生第三個詮釋觀點，「見」或「感觸」，此乃整篇論文最難之處，也是最重要之處，因為一篇論文的貢獻，就是能對研究議題，有所個人之「見」，若沒有一些個人之「見」，則這篇論文的價值是有待質疑的。牟宗三先生的知識、思辨、感觸之法，雖是有次地之分，起初以知識為材料，再透過思辨之認知，最後以自我生命為感應。但事實上，此三者是難以區分，也不是主從之別，可說是融合為一者。因材料必須透過思辨才有價值，而思辨又必須以材料為對象，所以知識與思辨，由客觀來說，是沒有次序之別，此外以思辨之方法解析知識，目的在力求其客觀，但若無自我生命之感觸，雖能知其所說的義理架構，但最後與作者生命終無所對應。故要使抽象概念有所深度意義者，即必透過自我生命之感應而得彰顯。所以要能有所「見」和「感觸」，則應努力讓自我與文本有所生命智慧上的契合，即是能感同身受、用心體悟出文本中的深層義蘊，這可說是對文本進行一種「創造性詮釋」，袁保新先生提到：

所謂「創造性詮釋」，並不是贊成「各說各話」的詮釋行為。相反的，「創造性詮釋」懷疑任何不經批判的、輕率的詮釋行為，一如它懷疑某人宣稱他已發現了老子本來面目一樣。前者使學術研究的客觀性成為不可能，後者則使學術研究的發展成為不可能，其結果都是造成學術生命的窒礙。因此，「創造性詮釋」為了區別「輕率任意」的詮釋行為，其詮釋方法與假定的建立，首先必須尊重各種學術史上具有客觀性的資料與研究成果，並

⁴⁸方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1983年，頁200。

且經由這些註釋成果的反省批判，慎重地加以選擇，務必使自己的方法與假定要為周延有效。也就是說，「創造性的詮釋」必須透過已建立的詮釋系統的批判反省，將其方法與假定提昇到歷史的客觀性層次，以有別於純粹主觀的臆測。⁴⁹

所謂詮釋 (hermeneutics)，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，面對詮釋對象加以認識與瞭解，並進而對詮釋對象的意義加以闡發與建構。⁵⁰因此，詮釋與解釋 (explanation) 不同，解釋是指自然科學在處理對象時，乃是以因果關係來說明其現象之產生，因此，解釋重在對因果關係之掌握，而詮釋所處理的人文現象乃是重在對意義的理解、創造與傳達的問題。當完成第一和第二步驟之時，可以發現其實傅先生創造詮釋學的前三個層次和文獻學、發生學的性質與目標幾乎是一樣的，牟宗三先生所認可的「文字」與「邏輯」，也應該以此為訴求，且顯然地第四、第五層次，皆不能不以前面三個層次為基礎，「當謂」與「創謂」，依傅偉勳先生的意思，目的是在「講活」、「救活」原先的思想，讓它的義理生命永不止息，換句話說，就是要讓原先的思想，能夠永遠具有當代的意義，⁵¹如此，用當代的課題去面對原來的思想，使其藉由當代的對話而讓自己深度醒覺，進而充分實現其潛在的意義與啓示，就是創造的詮釋學所能提供之最好的思維方法，所以「創造性詮釋」並不是不經批判、輕率任意的詮釋行為，需懂得拿捏分寸、進守得宜，不是各說各話，要謹慎將詮釋建構在學術史上已被肯認的研究成果，並回歸到詮釋的原典本身，然後再適當的闡述個人之所見。⁵²思及於此，本論文於此階段，即出現兩主題，值得吾人思索：

其一、老子「無」的思想是否等同於「無我」思想？可否有更多或不同的論述？
其二、將老子無我思想，只歸結為對生命困頓的化解，並追求更高人生意境的老莊思想進路，是否忽略其在黃老思想理論的發展與貢獻，基於以上觀察，乃引起筆者研究老莊與黃老的無我思想比較動機，目的能對無我思想作不同的整理。

老子哲學乃道家思想之奠基者，其思想歷經二千餘年的時代考驗，仍廣泛為中外學者所討論，由此可見老子哲學之理論有效性，並不侷限於一時一地。透過當代諸多前輩學者的層層離析，使老子本來思想逐漸明朗。不過，老子「無我」之旨，卻尚缺少相關的深入研究。根據以上方法，期能做好詮釋文本的第一步驟，對文獻充分的掌握。對於文獻有充分的掌握後，接下來則應進行邏輯思辨方面的推論，藉由前人訓詁成果之對比，求得原典中老子語言文字之意涵；如「無」、「無

⁴⁹袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁 62。

⁵⁰高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991 年，頁 50。

⁵¹同上註

⁵²同上註。

我」等觀念，在《老子》文本脈絡中之指涉，透過如此的工夫，能對文本字句章節、篇章結構、文本脈絡有所疏通，釐清出文本表面上的矛盾，使得文本能有環環相扣的整體義理。此外在論文進行過程中，一方面扣緊老子哲學的時代課題，另一方面也試圖指出老子思想的現代意義。如此一來，方能較客觀的評價老子哲學的優點與侷限。這也正是本論文之目的所在。除以上的研究步驟外，本文的研究進路也決定採取以下策略：

- 一、對《道德經》文本的詮釋，王弼注《老子》之通行本的引用，是以樓宇烈《王弼集校釋》⁵³為主要參考。
- 二、為求對文獻一致性之掌握，「以老解老」為本文重要詮釋基礎。
- 三、本文以「主觀境界說」作為老子無我思想依據於，於本文第三章第二節無為無執的主題中，加以論述。
- 四、為求對老子無我思想，有完整性的詮釋與對比性，就陳德和先生所認為：道家發展就實況而言分為六家，除了人間道家為主流外，尤其不能忽略戰國道家與道教道家的發展。⁵⁴故本文對於人間道家與黃老道家對無我思想的發展，本文在第二章第三節老子學說的發展議題中，有加以說明。
- 五、本文結合現代議題，以老子無我思想結合品格教育與環保教育，並力求藝術養成的教育，希望能以老子躍動輕如，解消我執的思想，能對現今的教育現況，提供更多的因應之道。

⁵³樓宇烈，《王弼集校釋》，台北：華正書局，1992年。

⁵⁴陳德和先生曾在〈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—南華大學哲學學報》第3期，2001年5月，南華大學哲學研究所，頁146；《臺灣教育哲學論》，文史哲出版社，2002年，頁66；〈瀛海玄風自在心—臺灣五十年的老莊哲學〉等文中，將道家區分為六種不同的類型：薩蠻道家（傳統古道家）、黃老道家（政治道家）、人間道家（生活道家）、玄學道家（清談道家）、道教道家（宗教道家）和當代新道家。其中人間道家著重在生活智慧的探討，此以老莊思想（以莊解老）為典型。

第二章 無我思想基本的理論

第一節 無我思想的形成

一、老子思想的社會背景

學術思想之脈絡必有其歷史與時代背景，對於學術思想所形成的原始社會風氣與時空環境應加以探討並有所了解，如此才能確實掌握學術思想的根本來源，並對此學說之來龍去脈有完整的交代。所以梁啓超先生曾說：「凡思想皆應時代之要求而發生，不察其過去及當時之社會狀況，則無法見思想之來源。凡一思想之傳播，影響必及於社會，不察其後此之社會狀況，則無以定思想之評價。」¹因此在大時代的劇烈變動中，必有許多以天下爲己任的哲學家，抱著人溺己溺、人飢己飢，民胞物與的情懷與濟世的使命，一心想用自己的學說，力圖改變這是非不分、背信棄禮的社會，爲飽受時代肆虐、戰亂摧殘的蒼生請命，在司馬談在〈論六家要旨〉中，就曾說：「天下一致而百慮，同歸而殊塗。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務爲治者也，直所從言之異路，有省不省耳。」先秦諸子百家的思想，皆通過對形同虛設的周文深度的反省，積極的以不同的立場與思維展開特有的進路。然而司馬談認爲，各家學說的共同關懷要旨皆是「如何平治天下」，儘管儒、道、墨、法、名與陰陽六家學說立場互有不同或對揚，但是其間思想的差異，不過在於理論的詳盡周延與否，以及所持的理念與完成的目的有所不同。

鄔昆如先生曾說：「儒道二家皆以解救周文疲弊爲目標，分別提出不同的解決方法：孔子感嘆世衰道微擾動狂亂的社會，而『作春秋』，用『正名』的理論來匡正當時的亂世。老子則提出了更根本的方法，……，用『否定法』作爲治世的方針。」²當孔子面臨周文墮壞的亂世，所提出的解決辦法是以「正名」來恢復周禮，孔子說：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何！」（〈八佾〉），孔子認爲周文的本質與意義並沒有偏差，反倒以「人」的「道德自覺」爲價值的準則，以「攝禮歸仁」、「攝禮歸義」來解決此一時代問題。³而老子身處春秋戰國之際，⁴面對此問題則是另闢蹊徑，主張以批判禮樂制度的束縛造作，來解消社會的紊亂，同時也消去人內心永無止境的貪妄執迷。魏元珪先生也說：「儒道在恢

¹梁啓超，《先秦政治思想史》，台北：東大圖書公司，1987年，頁9。

²鄔昆如，《文化哲學講錄》，台北：三民書局，1980年，頁6。

³勞思光，《中國哲學史》，台北：三民書局，1993年，頁111—118。

⁴有關老子的年代問題，至今仍有爭議，春秋戰國之際的說法是依據劉笑敢先生的看法。參考劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，1997。後來陳德和老師在〈略論老子的年代與思想——對劉笑敢《老子》的幾點質疑〉與〈黃老哲學的起源與特色〉兩篇文章中，亦肯定此一論點。陳德和，〈黃老哲學的起源與特色〉，第三屆比較哲學會議正式宣讀之論文，2002年。陳德和，〈略論老子的年代與思想——對劉笑敢《老子》的幾點質疑〉，《鵝湖學誌》第22卷，1999年6月，頁179—188。

復天地之心、喚回人的本真德性方面並無不同，只是方法上的差異，儒倡克己復禮，行仁由義以達人性之本真。道家卻以任真歸樸，復反大道之初無污無染，而還我本來的面目，其目標相同而不悖。」⁵所以老子並不主動採取積極態度，去建立各種制度與建設，而是對儒學的正德厚生與道德禮教，做更深入的檢思省察，唯有以無為無執的心，回歸自然的不虛假造作，不扭曲禮法道德的真實義，並且也不執著於仁義禮智的表象虛設之中，才能透顯出真正的道德價值，進而化解生命的困頓執著之苦。就如同徐復觀先生說：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治，早經瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。……既成的勢力，傳統的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。於是要求在劇烈轉變之中，如何能找到一個不變的『常』，以作為人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久，這是老子思想最基本的動機。⁶

所以弊端叢生的禮文制度，帶給人們身心的煎熬與無所適從，烽火戰亂帶給人民生命的顛沛流離與財產的無所歸依，急功近利的價值觀，驅動了人們內心狂執的慾望競逐，如何以智慧明照這些由外而內不斷的向內心世界的衝擊與撕裂，老子所提出的無我的思想，即是要為生命找到一個不變的常道。《老子》思想是因應當時的時代環境及社會亂象所產生的學說，其學說也是對當時政治社會的各種現狀的反省與深刻檢討，在進入分析老子哲學的內容前，我們必須先考察老子哲學的時代背景。以下將分三部分討論：

一、禮壞樂崩，身心無所適從

在一個禮崩樂壞的春秋戰國時代，當周天子的勢力名存實亡，原本用以維繫周朝社會秩序的一切典章制度，到此時已可說由內而外，由上而下徹底的瓦解崩盤。只具備虛假的空殼形式，而無實質功用的周文禮樂，不但無法真正成為政治社會的客觀力量，反而成為一道弊端叢生的障礙，並引發出種種的問題，這股如洪水猛獸般的脫序力量，當然也造成人民身心的無所適從與生命自由的桎梏枷鎖。牟宗三先生則是指出，先秦諸子的思想是針對周文之疲弊而發。並加以解釋道：

⁵魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版社，1998年，頁449。

⁶徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969年，頁327。

這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說：「郁郁乎文哉，吾從周。」可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效，這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題，所以我叫做「周文疲弊」。⁷

禮樂是人我萬物的和諧關係之象徵與啓發，也是世間的準則與規範，所以禮樂自身雖然具有的週全的架構與客觀的影響力，但是也須由人的誠摯心靈帶動出禮樂的內在精神與意義，由內而外，發揮出禮樂真正潛移默化與移風易俗的作用，如同吳怡先生說：

中國哲學的「禮」有兩種意義：一是理的精神，一是禮的制度。理的精神是上契於天道，有它不變的本質；禮的制度卻是用在生活習俗上，有它因時制宜的變遷性。不過自先哲們規定禮制後，奉行的人往往不能深體禮的精神，而粘著在形式上，使得禮制僵硬化；更有許多無知的人，曲解禮制，而製造了不少的流弊。⁸

是故人的私欲與妄為必使禮、樂演變成僵化虛偽的形式，於是周文不得不陷於疲弊，人民的生命自然不能獲得安頓。老子對於禮制的批判，可由下述這段引文作為代表：

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，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首。（〈第三十八章〉）

老子認為真正的德行，是不加以刻意造作與執著，愈是如此則更是失去德行的本質，老子認為「禮」是擾亂天下安定的禍首，然而事實上，老子所反對的並非「禮」本身，而是針對徒具形式的周禮提出批判。所以老子提出「無為」，反對人為的虛假造作，要人從已然僵化的禮樂桎梏枷鎖中解放出來，使個體生命能重新獲得自由生機，當春秋戰國時的「禮」，已經失去了原有的精神時，往往就成為別有用心的統治者用來宰制百姓生活的工具。⁹老子曰：「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚，是以輕死。」（〈第七十五章〉），在周文崩解，禮文虛設之時代裡，當時的政治已呈現出，君主橫征暴斂，厲民自養，用智、用法、用刑去對付人民，而為上者的政令繁苛、嚴刑峻法使社會全然的脫序，而經濟的蕭條，更使人民不得不淪為盜賊，所以老子說：「法令滋彰，盜賊多有。」（〈第五十七章〉），在此惡性循環的深淵之中，必定帶給人民無盡的痛苦與盲目恐懼的未來。

⁷牟宗三，《中國哲學十九講》，頁 60。

⁸吳怡，《生命的轉化》，台北：東大圖書發行，1996 年，頁 61。

⁹渡邊秀方，《中國哲學史概論》，台北：台灣商務印書館，1967 年，頁 110。

在道家的立場，人心認可言說的道，人心認可的引導的名，是相對的規定，因人因時因地而不同，所以它是變動的，且人爲造作是人做出來的，所以可能是虛假。所以老子曰：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（<第十八章>），老子認爲，當道德仁義已變成只是虛假的形式，並缺乏維繫人間價值秩序與美好和諧時，對於忠信的薄弱，仁義道德之虛偽，老子提出了「絕仁棄義」（<第十九章>）之說。王邦雄先生曾說：「凡此所謂，絕棄聖智仁義，並不是本質的否定，而是作用的保存；不是否定道德踐履的價值，而是開拓道德的形上根源，來保住聖智仁義的可能。」¹⁰由此可知，當人心不執著於名，不造作於道，道回歸自然無爲，沒有人規定，也沒有人對抗，反而是恆常的真實的。虛假的一定短暫，真實的才長久，一如都市文明的時髦新潮總會流行過去，而田園鄉土的春耕、夏耘、秋收、冬藏，卻是千古不易的。¹¹由周行不殆的大道直指人間秩序之根源，對於飽受時代肆虐與政治壓迫的黎民蒼生，老子的思想點出了一個使個體生命各遂其生，展開無執、無待、無造作的心靈世界。

二、戰爭肆虐，生命無所歸依

由於各國的國君爲了穩固地位，避免自己與國家淪爲下一場戰事的犧牲品，只能想盡辦法增強實力，不斷的將全國的人力與資源投入準備下一場戰爭中。所以春秋時期戰爭盛行的情況，長年的戰禍，使得整個社會完全缺乏休養生息的機會。《史記·太史公自序》有著生動的描述，曰：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數」春秋時期各國軍事競賽的激烈，各類型戰爭在很短的間隔內，不斷的發生。國家長期處於戰爭、篡位的動亂中，位高如諸侯國君都無法保障自身的安全，更遑論身份卑微而無力自保的一般人民百姓。各國用戰火的相互兼併，在封建政治全面崩壞的一過程中，禮儀中的親親精神，早已日漸稀薄不在，並且轉而演變至權謀術數，凌弱暴寡的方向，戰爭的破壞殘酷，可說達到了難以用語言描述的程度。¹²老子說：

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。（<第三十章>）

夫佳兵者，不祥之器。物或惡之，故有道者不處。（<第三十一章>）

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。（<第四十六章>）

顯然，老子的時代，戰爭規模與次數都與日俱增之際，所有的馬都被迫上戰場，連母馬也得在戰場奔命，甚至駒犢生於戰地之郊，更何況在當時所有農夫皆徵調

¹⁰王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁63。

¹¹王邦雄，《二十一世紀的儒道》，台北：立緒出版社，1999年，頁90。

¹²徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，台北：台灣學生書局，1974年，頁63-154。

入伍，農村頓時失去勞動人口，無事於耕作的地方自然飢荒年年，而戰爭的規模非只是貴族武士刀槍殺戮的場面，更有的是難以計數的農家子弟奔馳沙場的肉搏纏鬥，如此的情勢，無疑將人民身家性命暴露在最殘忍也是最無助的情況，到處所見是景象蕭條的社會環境，荊棘叢生的田野大地，戰爭肆虐的廢墟園莊，所以老子認為，戰爭乃「不祥之器」。所謂大軍之後，必有凶年，對於戰爭的參與國而言，不論是最終獲得失敗或勝利，都必須付出慘痛的代價。

老子認為真正有道的國君應省思於戰爭是否為治國的必要手段，更不能毫無忌憚的以爭戰為樂。因此，如何使國君自覺的了解，戰爭與武力並非是實現王霸天下的帝王功業的唯一利器，是老子所要完成的主要的重點，老子曰：「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。」（〈第六十八章〉）。老子此段話的對象是向侯王分析戰爭的害處，並且指出，戰爭並不能真正獲得侯王心目中以為的利益。老子認為刀兵槍械、武力爭鬥只會帶來更多的以暴治暴與惡性循環，而不爭之德才是真正的影響力，上位者能脫離「戰爭致強」的思維，如此才能使人民能在擾動不安的生活中獲得喘息的生機。

「不爭」才是使百姓歸服之道。老子提出「善勝敵者不與」的看法，指出不戰而勝，方是侯王對於戰爭應有的態度。所以有德的君王以不爭的態度面對戰爭頻仍的時代，方能將百姓從戰爭的痛苦中解放，而百姓自然也能心悅誠服的歸服於侯王之領導。相對的，短兵交接、兵戎相見的戰爭，只是在盛怒的嗜血好鬥行為，如此的不顧蒼生百姓性命存活的行為，只是使人民更加怨恨不平，活著受盡政治屈辱與戰爭折磨，就如老子所說：「無狎其所居，無厭其所生。」（〈第七十二章〉），如此生不如死之心境。所以君王不應該一直為了個人私利與好鬥而發動戰爭，反而應該確實思考如何避免戰爭的不斷產生。

三、急功近利，慾望無所止息

周初原本以農立國的社會，純樸的人民在政治的無能與禮義虛設下，開始接受貨利的誘引，價值觀也隨之改變，而列強兼併之風潮隨之而起，許多耕夫們失去土地，為了逃避戰役，從此經商來往列國之間，由此免除戰役之威脅及土地之束縛，因此自由經商者漸漸興起。由於生產技術的進步，商業行為的繁盛，社會逐漸吹起一陣急功好利的風氣。此外，原本維繫周朝社會秩序的宗法制度，逐漸失去原有的約束力，以致於周初奉行「田里不鬻」的土地政策，也逐漸發展成為土地可以私下轉賣。¹³如此強烈的衝擊與種種的強大的引誘，無庸置疑的社會短視近利的風氣必隨之而起，所以老子曰：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（〈第十二章〉）。老子並不反對人類本身基本的感官欲求，然而面對社會的動亂與民心的不安，人對欲望的追求卻是更加強烈與無止盡，老子洞

¹³楊寬，《戰國史》，上海：人民出版社，1998年，頁1。

見脫軌的欲望貪求往往會使人之行爲背離純真素樸的天性，過度的口腹耳目之欲，會使人追求色聲香味的刺激而迷失自我，而心對於物質的喜好沉迷，則常常使人陷入逐物而不自知的危機。在這種風氣中，國君往往爲了追逐版圖的擴大、人民的增加，或吸收更多數目的城池，國與國之間，相互爲了這些短暫的利益發動戰爭，彼此兼併吸收¹⁴。國君與人民相互競逐於利，整體社會風氣在欲望充斥之下，便得浮躁不安。當社會整體的風氣已經開始走向「君臣父子懷利以相接」（《孟子·告子下》）的局面，儘管由於商業的發展與社會管束力的減少，使得利益的追逐較過往來得迅捷與便利。但是，人民卻不因此而獲得更美好的日子。相對的，利益的競逐只是雖豐厚了少部分的富有商人，卻使得更多的平民在國家競相爭利的戰爭中，倉皇失所更加難以生活。所以，老子在面對名爭利競的社會時，提出對治的良藥，那就是唯有識透人間虛幻真假與永恆長久的價值之不同，才能停止對物質慾望的痴妄不捨，以及對名利的瘋狂競逐，老子曰：

金玉滿堂，莫之能守。（〈第九章〉）

其愛必大費，多藏必厚亡。（〈第四十四章〉）

不見可欲，使民心不亂。（〈第三章〉）

名與身孰親？身與貨孰多？（〈第四十四章〉）

爲求生命的生存與延續，人類自難免去尋求多藏多厚以保生，所以在此前提之下，老子並不反對慾望，慾望是人生所不可避免的心理衝動，但老子深知生命現象中所有的一切，是身不可存，名難以保，利不久長，物不須藏，任何積儲收藏，終歸彈指之間。王弼之注更能深切說明：「尚名好高，其身必疏，貪貨無厭，其身必少，得多利而亡其身，何者爲病也。甚愛不與物通，多藏不與物散，求之者多，攻之者眾，爲物所病，故大費後亡也。」¹⁵由此老子以「寡欲」的主張，欲平息競逐於利的時代風氣，試圖安定浮動的人心。因此，老子向侯王提出安治天下的建言，主張君主當順從大道之常然，由自身自覺而放下爭名奪利與尚賢好貨之心，才可以使國家政策的的驅動，由急功近利的爭鬥轉爲和諧自然的發展。如此一來，隨著國家整體發展步調的轉變，也能連帶影響社會風氣的轉換，使日漸增生的各種有爲妄動，消融於少思寡欲的修養中。由此可見，老子強調虛靜守柔、見素抱樸的哲學思想，並非浪漫性格的片面表露，而是針對重欲尚利的時代弊端，提出深刻的解決良方。¹⁶老子曰：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。
是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使

¹⁴錢穆，《國史大綱》，台北：台灣商務印書館，1968年，頁44—45。

¹⁵樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999年，頁121—122。

¹⁶王邦雄，《老子的哲學》，頁53。

夫智者不敢為也。為無為，則無不治。(〈第三章〉)

老子對治時弊認為必須從心開始，因風俗是隨人心而轉移的，人心普遍的機詐奸巧，則社會風氣斷無敦厚和睦之產生的可能，人心不是法律所能完全整治濟事，倘無大道的動陶孕育和人文的教導感化，社會將成為貪慾之窩。所以老子主張「無知無欲」與「見素抱樸」，才能有無執的心靈也才能化去有為，寡欲的身心才能停止愚昧的競逐，不爭的涵養才能減少紛亂的惡鬥。夫為政之道，貴能提升感化人心之善良本真，使民純厚樸實，否則一切施政的效果，均是短暫假象而毫無長遠成效。由以上看出，老子的思想是針對中國從春秋晚期到戰國時代的文化危機，所提出的對策，高柏園先生指出：

周文疲弊並不只是單純的社會失序而已，它更是象徵著社會失序背後，其實是整個人生觀、價值觀、世界觀的改變。因此，要回應周文疲弊的時代課題，便不只是表面的禮樂制度的反省，而更要反省此制度背後所預設的種種精神內容，由是才能徹底的回應問題。¹⁷

所以老子的功夫由心開始，面對虛存的禮樂文化，與變調曲解的道德教條，老子強調要「去偽」，化掉人為造作，也就是「無為」；而對於永不止息的戰爭殺戮，老子提出「不爭」思想，效法水之德性，處下不爭以柔克剛，也就是以「無知無執」的心，走出長生久治之路，如此才能止息人心的好勇爭鬥，另外老子見此爭名奪利、尚賢好貨的社會價值觀，而提出了素樸寡欲，虛心實腹之道，也就是以「無慾」的智慧，來對治貪利妄求的慾望之心。由此可知由「去偽不爭」、「少思寡欲」的實踐功夫而展現出「無為無執」、「無知無慾」的心靈，這即是無我思想的意義。

第二節 無我思想的依據

一 周史官的背景

中國在諸子百家興起之前，所有的學術知識均由貴族階級所掌控。故《荀子·榮辱篇》云：「父子相傳，以持王公。是故三代雖亡，治法尤存，是官人百吏之所以政祿秩也。」¹⁸貴族子弟想要學到某種特別的知識，就要進入特定的官府中習得此長，而平民接受教育的機會可說是零。章學誠也說：「有官斯有法，故法具於官；有法斯有書，故官守其書；有書斯有學，故師傳其學；有學斯有業，故

¹⁷高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年，頁24。

¹⁸王先謙，《荀子集解》，台北：華正書局，1988年8月，初版，卷二，〈榮辱篇〉第四，頁37。

弟子習其業。官守學業皆出於一，而天下以同文爲治，故私門無著述文字。」¹⁹由這種「官師一體」的知識壟斷，造成了知識的專權與學術的斷裂，師生世代固守一藝，則缺乏交流互動的機會，而官學之中的藏書制度，使私人著作的風氣可說是毫不可能。一直到了春秋晚期，隨著中央政府的式微和貴族人數的增多，造成低層貴族散入民間遊離，才改變了這種知識壟斷的現象，這些毫無生活技能的貴族爲了餬口，只好利用他們所擁有的知識技能來謀生，於是，學術由貴族獨享的局面被打破，知識開始傳播和發展，諸子百家因而並起。²⁰

由以上可知諸子百家出於王官之學，然而也有學者對此提出相反意見的說法，如胡適提出四個理由，反對班固九流俱出於王官的說法，²¹但是不可否認，諸子思想必然前有所承繼，²²若將「諸子出於王官說」理解成「在一種特定的意義上，即諸子某家之學於內容及傾向上與某王官之掌有符合之處，而此種知識在以前又非此王官莫能知，則可將其學推本於王官。」²³則是不容否認的事實。所以兩千年前的史家一班固，他在《漢書·藝文志》中則說，道家思想與史官工作有著密切的關聯性，其中寫道：「道家者流，蓋出於史官。歷記成敗存亡禍福古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。合於堯之克讓，易之嗛嗛，一謙而四益，此其所長也。及放者爲之，則欲絕去禮學，兼棄仁義，曰獨任清虛可以爲治。」²⁴班固的說法乃是源於《七略》，可見得這樣的說法必然有其根據，這不是一個創新的立論。因爲「秉要執本」、「清虛自守」、「卑弱自持」等特徵，都可以在今本《老子》的文字中找到對應的痕跡，故可知班固所指的「道家者流」其中最重要的人物當指老子無疑。

老子本身相傳就是一位史官，是以道家思想和史官之間有著確切的傳承，在《史記》、《莊子》及《禮記·曾子問》²⁵等古籍中均有記載老子爲史官。這些

¹⁹章學誠，《校讎通義》，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》據民國刻張氏遺書本影印，1995年10月，內篇一，〈原道第一〉，頁767。

²⁰傅樂成，《中國通史》，台北：大中國圖書公司，1995年7月，三版，上冊，第四章〈春秋戰國時代的學術思想〉，頁74。

²¹胡適反對班固九流俱出於王官的說法，而力主諸子之學皆起於救時之弊的論點。其主要的看法有四，（一）劉歆以前論周末諸子學派者，皆無此說。（二）九流無出於王官之理。（三）《漢志》所分之九流乃漢儒陋說，未得諸家派別之實。（四）老聃爲柱下史，可以以爲道家出於史官；然則孔丘嘗爲乘田、爲委吏，可遂謂孔氏之學固出於此耶？王博，《老子思想的史官特色》，台北，文津出版社，1993年，頁10。

²²金德建，〈老聃學說出於史官考〉云：「所謂『古學出於王官』的說法，雖不必盡如班固所指，每家都必出於某某王官那樣刻板整齊的分類，但在諸子學派開始的儒道二家，這種淵源確是存在的。『道家者流，蓋出於史官』（《漢書·藝文志》）無疑是可以證實的。」金德建，《先秦諸子雜考》，河南：新華書局，1982年，頁52。

²³王博，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社，1993年，頁12。

²⁴班固，《新校本漢書並附編二種》，台北：鼎文書局，中國學術類編，1986年，六版，第二冊，〈藝文志第十〉，卷三十，頁1732。

²⁵孔子自承曾「聞諸老聃」有關喪葬之禮，事見《禮記·曾子問》。《禮記》屬儒家經典，其記載大致上應屬可信之事實。請參見《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1997年，初版，（嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本禮記注疏附校勘記），第5冊，卷19，頁383下-384下。

是「諸子出於王官說」最明顯的例子。江璩說：「上古三代之世，學在官而不在民，草野之民莫由登大雅之堂。唯老子世為史官，得以掌數千年學庫之管鑰而司其啓閉，故《老子》一出，遂盡洩天地之秘藏，集古今之大成，學者宗之，天下風靡，道家之學遂普及於民間。」²⁶，綜合古今典籍和今人的研究，對於周代史官的工作重點，必須精通歷史文獻、政治軍事、禮文祭祀等學問，從《周禮·春官·宗伯》記載的太史職權其工作內容大致可分為幾大項：天文歷法、禮制、紀錄歷史並藏書、卜筮與祭祀與軍事活動等。²⁷由此可知，史官負責紀錄史實與保存圖書文獻，所以史官必定有更多機會博覽群籍，因此豐富的學識，理性的認知，以歷史明察當前之問題，歸納出解決的法則的智慧，則為史官的必備知識與能力。而身為周王的參謀與顧問，又必須代表出使各諸侯國，則史官必須精通治國安邦之策、軍事謀略之術，以及外交往來之學，除此之外祭祀之禮、天文之學、刑法之要與修身之事也皆須明曉通達。我們可以發現周史官的工作職掌，比一般人更能接觸多元豐富而完整的知識來源與史料，所以一位史官他們必須擁有比其他人更豐富知見與深厚的涵養，這些豐富的學識變成他們工作上必備的「技能」，身為一位史官的老子，當然也繼承了這樣的傳統與特質。

由以上可知，史官工作包括掌陰陽天時禮法，參與各種儀式，交通神人與參與祭祀，那麼史官就必須具備觀察自然界的徵兆的天賦，借以推知人事的吉凶禍福，即所謂「推天道以明人事」²⁸的智慧與經驗。不只如此史官更將天道替換為客觀的歷史，他們在其中尋找治亂興衰的「歷史教訓」，以歸納找出政治動亂之跡的原因，如此是為替執政的君王，在施政困難時提出有利的見解，有過失時提出糾舉，而成為君王政治上的顧問，這樣的傳統，自先秦之後便一直在中國流傳下來，成為我國史官的特色。莊萬壽先生說：

道家學派的遠祖，是以殷遺民為首的東夷族後裔在周王室或諸侯公室任職的史官，他們在長期動亂的社會中，積累了理性的經驗，包括了無神主義、歷史的經驗主義、辯證法思想，而同時也成為西周春秋人文思想的主要成分，在封建結構遽變的春秋末年，周守藏室史老聃繼承了史官的這些傳統思想，吸取了北方柔弱和南楚的母性思想，再嚴厲的批判當時華夏社會的統治階級制度與思，這就是老聃的思想，並成為《老子》書的骨幹。²⁹

老子是當時周的史官，是博覽群書、深諳天文地理人事的智慧者，史官的種種思維方式必也將影響其思想內涵，也因為精通歷史文獻、政治軍事、禮文祭祀的史官身分，造就了《老子》一書能綜攝古代文化思想、反思種種見解問題、提供深刻智慧。本文從辯證思維和推天道以明人事二特徵，來論證老子史官身分對老子

²⁶引自王博，《老子思想的史官特色》，頁 12。

²⁷王博，《老子思想的史官特色》，頁 32。

²⁸王博，《老子思想的史官特色》，頁 79 - 84。

²⁹莊萬壽，《道家史論》，〈道家起源新探〉，台北：萬卷樓出版社，1990年，初版，頁23。

學說的影響。

二、辯證思維

史官雖然從事著占卜的工作，但後來部分的史官用敏銳的智慧，脫離迷信成分，從觀察自然和社會現象的變化中，培養出精湛銳利的分析與推理能力，由此推斷出事務內部的對立矛盾和矛盾力量推動事物變化法則，從而使其思想呈現出辯證性的特點。首先找出第一種的辯證法思想，是由發現不同材質的單一事物，才能產生各種多元的新事物的規則。這即是出生於西周與東周的交替時期的史官伯。史伯生活年代約當周幽王(前七八一)即其以後年代，他在為鄭桓公分析周幽王將敗亡之象時說：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之，若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金、木、水、火雜，以成百物。是以和五味以調口，則剛四支以衛體，和六律以聰耳…聲一無聽、物一無文、味一無果、物一不講。(《國語·鄭語》)

所以史伯認為單純同質的東西是沒有生命力的，更不能產生新事物，必須由「聲一無聽、物一無文、味一無果、物一不講。」也就是以許多不同的單一事物相結合，才能成為創造事物的基礎，如此萬事萬物才能牽動流轉生生不息；這段話雖沒有突出對立的重要地位，但是已經提示了差異的必要性，為對立的法則確立了準備條件。而老子進一步發展此思想，老子深知萬物萬事彼此相生相剋，宇宙萬物呈現著盈虧損益與剛柔虛實、來往順逆與上下短長，由此天、地、人、我相互激盪又融合無間，產生出多變無常的虛實現象，故老子曰：「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，長短相形，高下相傾，音聲相合，前後相隨。」(<第二章>)。所以世間的人們應該要善於，從同一個事務的正反兩面來把握事務的根源，因萬事萬物不可能一成不變，必有相生相剋與陰虛消長之理，老子看出了此辯證法則，所以老子提出「正復為奇，善復為妖」的至理，說明一切事物發展到最後，終究走向它自己的反面，這種轉化也是永恆的，如同老子又說：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」(<第二十二章>)，而此力量的表現在人生吉凶禍福、盈虛得失、損益消長與成敗進退等等方面，是明顯可見。王博說：

《老子》不僅承認天下萬物中矛盾對立現象的普遍性與必然性，而且，還把它引入對萬物本源一道一的理解中來。在《老子》看來，道和具體的事物一樣，也包含了兩對立面：無名和有名、無欲和有欲、惚和恍等，而且這兩方面也是互相轉化的，它們的轉化也就構成了道的運動，如《老

子》四十章所說：「『反者，道之動。』」³⁰

由此看出老子道論中，道的力量在互相轉化的時候，也包含了兩對立面：無名和有名、無欲和有欲、惚和恍等，故道具有雙重性「無」和「有」，兩種特質，在老子看來，一切事物均處在兩兩相對之中，所以對反之概念、範疇及命題，遍及《老子》全書，³¹在事物對反的相互依存關係中，老子推展出「相反相成」的哲理，認為宇宙的本原—「道」，就處在此不斷的運動循環中。《老子》這種「對立及循環」及「物極必反」的原則，在後世產生普遍影響，成為處理政治及人生問題的重要理論依據。

史官知道世間的事物現象，皆有正反兩個現象，但如何掌握天地之間正反二面的力量，能善於「防正轉反」和「由反返正」。周定公十三年，衛公叔文子富，衛靈公卻很貪，文子怕因此得罪他，便向史鯀請教。史鯀說：「無害。子臣，可以免。富而能臣，必免於難。上下同之，戍也驕，其亡乎！富而不驕者鮮，吾惟子之見，驕而不亡者，未之有也。戍必與焉。」身處富貴之中，如何能不向相反方向轉化，史鯀認為關鍵在當事人的兩種態度，一種是「能臣」也就是處下不爭的涵養，另一種是「驕」的態度，「能臣」這就能免於禍害，相反的「驕」則會導致禍患無窮與人亡財失。由此可知，史鯀對於對立面之間互相轉化的條件已有認識。老子觀之自然界和歷史社會，莫不如此充滿著「盛極而衰」與「物極必反」的現象，而老子也認為驕矜者的自以為是會帶來禍源，所以他說：「富貴而驕，自遺其咎」，老子認為，人受心知欲望的沾染，則將以成心偏見看待萬物，使萬物之本然面貌受到扭曲，因此，老子要人「滌除玄覽」（〈第十章〉），使人滌除心中種種有執妄見，讓此心能超越變化生滅的流轉現象，體醒人們要有「為之於未有，治之於未亂」（〈第六十五章〉）的智慧，了解「其安易持，其未兆易謀，其脆易泮，其微易散。」（〈第六十四章〉）的道理。

然而正反矛盾之間，強調的是對立面的平衡與和諧，而非鬥爭的互損，所以老子說：「終日號而不嘎，和之至也。」（〈第五十五章〉），又說：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（〈第四十二章〉），魏元珪先生說：「貴於不斷消除矛盾，而不是去加劇矛盾的對立與鬥爭，凡強調鬥爭是社會進步的力量者，是只見其變態或反面的作用，而未見其常態與正面的作用，事實上，正反之間有其互動性、互補性，正反矛盾的合理運用乃用人生之至理。」³²所以對於事物的對立面，或反向作用，在於不斷消除矛盾，並且善用其特色，就如同老子所說「有之以為利，無之以為用」（〈第十一章〉）一語所顯示的老子智慧。

³⁰王博，《老子思想的史官特色》，頁 88

³¹在《老子》八十一章中，可找出以下對反的相互依存關係，例如：有無、難易、長短、高下、前後、盈沖、美醜、善惡、曲全、枉直、窪盈、多少、敝新、雌雄、白辱、輕重、靜躁、歛張、強弱、興廢、取與、貴賤、明昧、進退、成缺、巧拙、辯訥、寒熱、禍福、損益等。

³²魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，頁 339。

三、推天道以明人事

揚雄《法言·五百》言：「史以天占人。」即說明了古代史官，是依據自然事物及其法則，來推斷人事的意義，《左傳》、《國語》記載了許多史官言論，這些言論多借助於天文數術而預測天命神意，為現實人事作出預言或決策。例如，《國語·周語上》載：「西周三川皆震，伯陽父曰：『周將亡矣。』」這是將自然現象和社會現象聯繫起來進行思考，使天道和人事具有一致性。《左傳·哀公九年》載宋伐鄭國，晉國趙鞅卜救鄭國，遇水適火，占諸於史趙、史墨、史龜。史龜說：「是謂沉陽，可以興兵，利以伐姜，不利子喬。伐齊則可，敵宋不吉。」水滅火，故陽氣沉滅。水為陰，兵亦為陰類，所以可以興兵。史墨隨後解釋了不能伐宋的原因：「盈，水名也。子，水位也；名位敵，不可干也。炎帝為火師，姜姓其後也。水勝火，伐姜則可。趙鞅嬴姓，宋子姓，嬴與盈通，盈為水之象，子處北方水位，二水相遇，所以不可侵犯。將為火師炎帝之後，以水滅火，故云可以伐齊。史趙進一步解釋說：「是謂如川之滿，不可游也。鄭方有罪，不可救也。救鄭則不吉，不知其它」以上皆是用自然事物來推明人事的變遷道理。

從早期由史官到老子，我們可發現，史官扮演的神人溝通角色，其中迷信的色彩漸褪去，天道思想由原始思惟，漸漸由理性思考取代，史官們不再一味地相信自然天體的變異有何啓示的作用。《左傳》一書裡，也有許多史官的言論記載，魯昭公三十二年(前五〇)，他被大夫季氏放逐，晉國上卿趙簡子問史墨，季氏趕走國君，而人民順從、諸侯親附，為何沒有人聲討季氏呢？史墨說：

物生有兩、有三、有五、有陪貳，故天有三辰、地有五行、體有左右、各有妃耦，王有公，諸侯有卿，皆有貳也。天生季氏，以貳魯侯，為日久矣！民之服焉，不亦宜乎！魯君世從其失，季氏世修其勤，民忘君矣！雖死於外，其誰矜之？社稷無常奉，君臣無長位，自古已然。故《詩》曰：「高岸為谷，深谷為陵。」，三后之姓，於今為庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壯，天之道也。

史墨提出「五生有兩、有三、有五、有陪貳」對自然界和人類社會中矛盾現象的普遍性，有較深刻的認識，他還認識到矛盾包含主、次兩方面，所謂「陪貳」就是指次要方面，而主、次兩方面的位置也是可以變化的，季氏是諸侯之卿，魯昭公之陪貳，因為得到人民擁護的客觀條件，所以有轉化為君的可能。三代之君就是這樣易位而來的。夫日月代興，晝夜交遞，四時代謝各有其宜，由此而特別強調「社稷無常奉、君臣無常位」，更以大地的現象「高山為穀 <谷>」，深穀<谷>為陵」作為佐證，以示人生的無常。

老子的思想體系中，透過老子的體證與思維，認為萬事萬物的表面現象，必有其背後的規律，老子說：「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。…是以聖人爲而不恃，功成

而不處。」(<第七十七章>)，老子思想脫離崇拜鬼神，而走向理性的思維，在此處與南方楚地文化和巫史傳統分道揚鑣。由此看出老子由史學家轉化成哲學家的過程。因此，徐復觀先生才會說：

《老子》思想最大的貢獻之一，在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新的有系統的解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩地一乾二淨；中國才出現了由合理思惟所構成的形上學的宇宙論。³³

老子從深度體認與修證中找出「道」的本質特性，並推衍出人道生命存養的法則，此外，他也從自然現象的觀察中，推論出人道的存養法則。而這種思維方式深具古代史官的思維特色，³⁴所以老子書中也處處有這種從自然現象推演人事的言論，其中最為明顯的就是以大自然各種姿態的「水」來論述，老子說：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」(<第八章>)。水是天下最柔弱的物質，但其內涵沒有盡頭且深不可測，並在不一樣的地方，能呈現不同的性質和特性，如在天上可以為雨滴和露水，在地下可以滋潤大地，如果沒有水，萬物則無法生存，水將其恩惠廣施於大地眾生，卻不求回報，這是大公無私，至高無上的德行，不爭處下、以柔克剛、無為無執、效法自然、至柔之德以及長生久治之道，可說是老子《道德經》中的重要思想，所以老子即是透過對客觀事物的現象觀察，體悟出個體生命的生存養護之道，所以他認為，人的行為要合此天道，亦要不持盈揣兌，不矜誇富貴，而順應自然，「功遂身退」才能與天道相應。

而老子也看出，水至高處可從天而來，至低處則回歸深淵大海，靜可深淵玄遠、渺不可測，動可波瀾壯闊、驚天動地，水向上昇華而化於無形而與天合一，向下可無遠弗屆、川流不息的融於大地，所以水的貫通性，是通天徹地、無止無息，水的穿透性，是鑿金移沙、滴水穿石，水的柔和性，是隨方就圓、動靜皆宜，水的包容性，是洗污納垢、涵納百川，也因為水自然的物理性，帶有許多值得人類深思效法的特質，故老子對水在大自然中的物理現象，展現出的哲思與反省，更是多彩多姿。所以老子說：「江海之所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」(<第六十六章>)，老子也提到：「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。」(<第四十三章>)，又說：「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，柔弱生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。」(<第七十六章>)由此可知，老子「柔弱」的思想即是從自然現象的觀察中，所領悟出的保生全性之道。所以陳鼓應說：「老子的『柔弱』，並不是通常所說的軟弱無

³³徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1999年，頁325。

³⁴王博即認為老子思想的形成，與其史官經歷有極密切的關聯性。請參考王博，〈老子思維方式的史官特色〉，收錄於陳鼓應，《道家文化研究》，第四輯，頁46-57。

力的意思，而其中卻含有無比堅韌不克的性格。」³⁵綜觀生命之存亡消逝，老子認為，柔弱乃是萬有之生存樣態，而堅強反是萬物死滅消逝之樣態，由此而獲得一概括的論斷，認為凡柔弱的樣態才是生命生長存在的表徵，而萬物表現出堅強之樣態，反多是趨向死亡消逝之跡象。³⁶老子從史官所必須具備的「豐富的學識」、「理性的認知」和對「歷史的歸納」的這三項條件中汲取養分，建立了一個具有恆常性與普遍性的概念原則。老子相信如果能認識這個普遍性的法則，就能掌握這人世間一切現象的變化。

第三節 無我思想的發展

一、 老子學說的發展

在戰亂頻繁民不聊生的春秋戰國之際，老子《道德經》的思想出現，企圖用一條自在解放的路，紓緩天下人心的倒懸之苦，然而隨著後來學者，各循其意詮釋《老子》，因解讀的切入角度不同，對老子學說就產生了不同的看法。到了戰國中期就總體的比較來說，則呈現南北不同的特徵，所以陳德和先生說：

北地的老學主要以齊國的稷下諸子為核心，他們仍堅定固守著老學史官傳統的特色，每每假託黃帝以為老子心目中的聖人、亦即理想之聖君，並自許為帝王之師，企圖提供一種「上無為而下無不為」的君人南面之術給當時的統治者，重事功講實利，是即為黃老學的發軔；南楚一地的學者則將原本世居廟堂之上的老學，創造地轉化或轉化地創造為楚江湖之下的逍遙思想，他以生命的解放、精神的自由為關懷、輕外物而批流俗，尚老子甚於黃帝，若莊子乃箇中翹楚，後世因而將老子與莊子聯名並稱。當然北地中自亦不乏莊學的同路人，如陽朱、宋攄與田駢；南地也有黃老學的講明提倡，如《黃帝帛書》的作者，然而南地的黃老學雖盛於一時，其理論無異於北地，北地的莊學的發展更不如南地的深闢而肆。我們可以概括地說，北地黃老是政治化的老學，南地莊學是境界化的老學。³⁷

老子創發道家思想以後，衍生出兩條學說發展的脈絡，一條是莊子學派，承繼老子致虛守靜的修養工夫，在「人間世」追求「逍遙遊」的心靈境界，作為其學說的主要旨趣。另一條則是稷下道家黃老學派，以老子的形上道論為基礎，結合形名法術，使老子思想向法治傾斜，側重政治及現實社會問題的，尤其是稷下學宮，

³⁵陳鼓應，《老子註釋及評介》，頁 353。

³⁶王邦雄，《老子的哲學》，頁 116。

³⁷陳德和，〈黃老學的起源與特色〉，第三屆比較哲學學術研討會會議論文，嘉義南華大學，2002 年。

在自由開放辯論成習的風氣下，代表南方重自然文化的老子思想，與北方重實用的文化特質結合，形成了道家黃老學派。

由上可知老子哲學思維則被分歧，莊周繼續闡揚老子玄虛的義理，進一步拓展了老子的形上哲學，建構出獨自的思想體系。莊周可說是老子學說的繼承者與思想的開拓者，這是因為莊周在他的著作中沿續使用老子所提出的命題與名詞來鋪陳自己的哲學體系，並且在思考理路上有脈絡一貫，前後相承的特徵。³⁸所以在後學者研讀《莊子》時，很容易就將它和《老子》歸為一類，認為老子與莊周同為「道家學派」的代表人物。

就如同陳德和先生認為道家思想在中國是一大傳統，因為「周文疲弊」，老子另闢蹊徑，放棄禮義的形式與虛文，從形上「道」開展生命的新價值，藉修養追求心靈的自由，對不同地域不同學派都產生了巨大的影響，歷史上出現的型態也不一而足，大體言之，約有六種：一是薩蠻道家〈神話傳說古道家〉、二是人間道家〈生活道家〉、三是稷下黃老道家〈帝王學道家〉、四是玄學道家〈清談道家〉、五是道教道家〈神仙養生道家〉、六是當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最吻合老莊創說立教之原義，人間道家的目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱為生活道家。由此可知其中「人間道家」或曰「生活道家」乃是將老子思想當作人格修養或生活實踐的具體開示，認為老子由於對現實人文所造成的人性之奴役與異化非常不滿，將關懷對象由帝王轉向廣大的人民，發展成一種逍遙、解放的哲學，於是以回歸素樸、通於自然做最高號召，企圖解除天下的倒懸之苦。故歷代之所以將老子、莊子連成一體而合稱之為老莊者，蓋亦基於此緣。王邦雄先生則說：「老之有莊，猶孔之有孟，莊子在道家的地位，有如孟子在儒家的地位。老子『道生之，德畜之』的道，到了莊子，道已內在化，故轉言天人、至人、神人、聖人、真人的虛靜觀照；此有如孔子『天生德於予』的天，到了孟子，天已內在化，故轉言良知、良能、善端、本心、性善的呈現自覺。」³⁹

韓非之〈解老〉、〈喻老〉是中國文獻上最早的老子注疏。他與莊子同屬戰國末年，其學說與莊子一樣本於「無為之道」，但兩人關懷的重點明顯的不同。陳柱先生在其《莊韓兩家老學之比較》中說：「蓋莊子有得於老子『上德無為』而韓非則有得於老子之『上德無不為』莊子蓋有見於老子無之用，而韓非則有見於老子有之利者也。」⁴⁰另一方面，許多學者借用老子的學說，附會遠古的黃帝，衍生出一套政治學說，這便是所謂「黃老學派」的開端。黃老思想雖然以老子道論為本，但是對老學的旨趣已有改造，思想內涵也有創新，《史記·太史公自序》論及六家要旨時，對此有非常深刻的描述：

³⁸王叔岷，〈陸、莊子思想之淵源〉，《先秦道法思想講稿》，台北：中央研究院中國文哲籌備處，1992年，初版，頁67-77。

³⁹王邦雄等，《中國哲學史》，頁146

⁴⁰陳柱，《老學八篇》，台北：鳴宇出版社，1980年，頁80。

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

《史記·太史公自序》論及六家要旨時認為「道家」的主軸是以形上「道」為萬有本源，而其運行變化的律則就是功能作用的展現，只要循著這客觀的律則，「以因循為用」，不論是國家的治理或君臣的關係，都能獲得完美的結果。因此老子的「無為」是國君修道成聖後的表現，「無不為」則是被動的、自然的結果；黃老思想則將「因循」的原則作積極主動的發揮，強調「無為」的實用性，並進一步轉化成主動的「君人南面之術」，同時與刑名法術結合，形成君臣分職、上下循理的明確治道。

而「黃老學派」的訴求就不是如此，因為受到政治力量的鼓勵，著重「經世濟民」義理的發揮，老子的政治思想變成他們建立學說的礎石，被中國歷代許多統治者所沿用下。《管子》一書，雖然是百家爭鳴後融貫各家思想的論文集，但是仍然有著黃老思想的一貫體系和明確主軸，一如馮友蘭先生所言：「這部書中，各家各派的論文都有，但中心是黃老之學的論文。」⁴¹所以黃老思想以老子思想為基礎，並托名黃帝以自重，為迎合時君變革要求，道法結合，以道論法，汲取各家之長，展現成為治道主流的強烈企圖，成為一個具有兼容並蓄為特色的新學派不過，而《莊子》書卻非莊周一人一時之作，而是摻雜弟子和後學者的論著在內的彙編，內容斑駁，甚至有彼此矛盾之處。但是從整體來說，《莊子》仍可視為「莊周學派」的論學總集。⁴²郭象注的莊子內篇，可說是一個完整的體系，自〈逍遙遊〉以至〈應帝王〉；無論內容條理，都是一貫而成的。褚伯秀說：

內篇始於逍遙遊，終於應帝王者，學道之要，在反求諸己，無適非樂，然後外觀萬物，理無不齊。物齊而已可忘，己忘而養生之主得矣！養生所以善己，應物所以養物，皆在德以充之，充則萬物府契「宗」之為師，大宗師之本立矣！措諸治道也何難？內則為聖為賢，外則應帝應王。斯道之所以斂之一身，不為有餘，散之天下，不為不足也。」⁴³

莊周的思想主要側重在超離現實痛苦的人生，因此如何去掌控治理人民不是他關心追求的問題，他只對老子所描述無為清靜的理想社會感到興趣，並透過其詼諧又嚴肅，浪漫又深切的思維情感，企圖將許多迷惘又困苦的心靈，導引至逍遙無礙的心境。尤其中可窺探出莊子無我的實踐功夫，兩種學派雖面對相同的社

⁴¹馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，北京：人民出版社，1995年8月，頁198。

⁴²黃錦鉉，〈關於莊子及莊子書〉，《莊子及其文學》，台北：東大圖書有限公司，1978年，初版，頁11-44。

⁴³焦竑，《莊子翼》第三版，台北：廣文書局影本，1979年，頁84。

會動亂與生活的挑戰，但卻激盪蘊育出不同的哲學思維，而老子的無我思想勢必在此兩種對老子學說不同詮釋的形成之下，各自展開自己精采豐富的哲學論述。

老子的「道」論從萬有本源的形上探討，到人生哲學、政治理論的形下落實，開展出脈絡一貫的思想體系，老子以得道為人生的終極目標，也是生命最高價值所在，「道」遍在萬有，是人人俱足的，但人之所以會離道失德，完全是物欲蒙蔽了純樸的本心，所以老子主張以「寡欲知足」與「為道日損」、「自然無為」與「致虛守靜」和「守柔處下」與「專氣致柔」，來對峙人的痛苦的三大根源「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」和「思想、意念的造作」等。而這無我的修養工夫，作為回歸道本的必備法門，認為只要掌握此原則，將名利物欲排除盡淨，保持寧靜純樸，就能與「道」相合。在無我的思想架構之下，莊周學派與黃老學派，各自會有如何的思想發展，以下針為對老子無我思想中，虛靜的修養功夫，與無為的政治理想，闡述各自不同的發展內容。

二、老學的修養功夫

1. 虛一而靜的解釋

《管子》和《黃帝四經》與《莊子》對於人生的三大痛苦根源，「自然生命的紛馳」、「心理的情緒」和「思想、意念的造作」各有其修養功夫，人心的問題導因於對外物的貪執與內在的情緒擾亂，但情緒由心念起，故根本問題仍在心上，耳目感官原只是生理之本然反應，不涉及美醜善惡價值判定，但心知的介入就不是如此，當耳所求的不止是聽時，所有的美妙音感就是欲求，當口不止於飽足即可時，人間一切的美味，即是永無止境的欲求，當心陷於迷失時，心念的一造作，情緒則如波濤奔騰而來，如〈齊物論〉中莊子說出對「心」強烈的感受與人心難測之多樣情態：「喜怒哀樂，慮嘆變熱，姚佚啓態；樂出虛，蒸成菌。日夜相代乎前，而莫知其所萌。」所以唯有虛靜其心，澄淨私慾才是人生安然自得的正確之路。

老子在〈第十二章〉說：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵，令人心發狂，難得之貨令人行妨。」日本只用來看，耳適用以為聽，舌之目的在嚐，視、聽、嚐乃人之生理本能需求，但過度的欲望涉入，目、耳、舌皆可能失其視、聽、嚐的原本功用，感受不到萬物原味與本來，最嚴重的是在過程中，迷失的心早已失去功能。〈心術下〉：「毋以物亂官，毋以官亂心。此之謂內德。」聖人治理國家，應以道心觀照生民百姓與萬物，不能以自我的好惡，無視於百姓的需求，不能只限於自己目光，來應事應物，而看不到事實的真相，所以唯有化除嗜欲，才能照現萬物自然之本來面貌，唯有體悟出無心之治，才是長治久安的法則。〈心術上〉又說「虛其欲，神將入舍。掃除不絜，神乃留處。」當「虛其欲」與「掃除不絜」皆以落實，當心中嗜欲完全清除之後，心中滌然無塵坦蕩無礙時，長存於心中的道，才能深深影響一個人的作為，其效用不僅止於

個人的身上，更是會擴及眾人，所以國家的安治與國君的心息息相關，君王決策出自心中的起心動念，決策影響所及是整個國家的安定存亡與否，故君王治心的工夫才是本源。〈心術下〉：「心安，是國安也。心治，是國治也。治也者，心也。安也者，心也。治心在於中，治言出於口，治世加於民。故功作而民從，則百姓治矣。」國君之道必先起於自身之修養，以道作為人生的實現原理，以虛靜其心的工夫，化除內心的執著，捨棄人為偏執的造作，任世間一切事物自然生成、自然來去，則萬物不會引動人的情緒，成為人的意念執著，如此則可體現道，而這也是黃老思想修身治國的基石。

儘管「管子四篇」與《莊子》，都受到《老子》的影響，但「管子四篇」所關心的是國君如何透過治心修身的功夫，進而找出最好的施政治國方針與依據，所以「管子四篇」中虛靜去知的功夫，並非要達到如莊子「心齋坐忘」所要達到的解放內在的一切執著為目的，而是要國君效法大道的虛靜特性，治國時不以個人的好惡為出發點，不求私欲的滿足，不設主觀的成見，然後將「心術」轉變為「無為」治術體現，〈心術上〉所謂的：「有道之君，其處也，若無知，其應也，若偶之，靜因之道也。」也就是「心術者，無為而制竅者也」（〈心術上〉）的原則。「虛靜之道」即是事物之來去，皆不挾帶個人的私欲好惡，故回應之時，皆不會帶來破壞與傷害。聖人在道心的智慧觀照下，體悟了大道運化的法則，掌握了最高的原理，進而會通人事物理，由於凡事都能循理而行，則完全落實〈心術上〉所謂「無為之事，因也」的精神，這種不為己利私意，完全是順道的無為事功，就能成為天下的統治者了。因此馮友蘭先生認為：「靜因之道是無為的總的內容。」⁴⁴意謂靜因之道是無為治道的具體作法。「因」強調因循萬物之性，萬物之性乃其實，使名實相符則萬物得以保全，國家可以安治，此即四篇由「虛靜之道」向「靜因之道」的轉化，可以看出黃老道家重視修齊治平之術，形上形下會通的精神所在，所以將真知運用在人生的修齊治平之術上，才是《管子》所謂的智慧。而《黃帝四經》中也一再強調領導者要端己虛靜，如〈道原〉說：「上虛下靜而道得其正。」〈十六經·正亂〉和〈觀〉都說：「聖人正以待天，靜以須人」。

《管子》承繼老子「虛」與「靜」的功夫理念，這兩個概念，不只是用在個人修養的功夫上，在人生之用與聖人之治，也都有相互輝映與證成的感受。吾人可以發現《管子》的「心術」中，由心的向內自我淨化修養，用道的虛靈之心與有形世界建立聯繫，將形上大道的理則意涵，外化為治術所依循的準則或內容，稷下黃老道家不拘泥於一家之言，在百家爭鳴相互批判的大環境裏，融匯儒法各家思想精要，形成由心修到心知，進而治國的思想進路，同時賦予治術形上根源的內涵，使國君的治術能知行合一，並具體的實踐大道。

在一個戰亂連綿的社會環境中，莊子不熱中於知識的建構，也不用心於德性的肯定，因而其思想中表現著追求〈逍遙遊〉的心靈境界，目的消除生命的困

⁴⁴ 馮友蘭，《中國哲學史新編》第二冊，北京：人民出版社，1983年修訂本，1995年8月3刷，頁218。

頓，使人自覺超拔。如陳德和先生說：

老子的哲學是解套的哲學，莊子的智慧是放下的智慧。老莊不一定能創造歷史奇蹟，也不一定能貞定文化發展之方向，但是他們適時的反向思考，的確能讓世人從過激的奔競中冷卻以復歸原有的自在，也能為你我提供無何有的新天地，使大家在洒然冰釋下，再度欣賞到靈性與世界的美麗。⁴⁵

《老子》中的所提到「致虛守靜」的修為過程，是能以「心」觀照世間萬物，對莊子而言，首先需通過忘己、喪己、虛己等工夫，消融以「我」為基準的封限下，讓「心」虛靈明覺無礙無執，使萬物能如實呈現。如〈逍遙遊〉中的「無己」，或是〈齊物論〉的「喪我」，〈人間世〉的「心齋」，亦即是〈大宗師〉中的「坐忘」，此「無己」的境界，皆是須通過一連串排脫知辨之心的自覺過程，始能達到纖塵不染的虛靜心，王邦雄先生說：

生命主體所無掉的「己」，指的是人的形軀官能，與其牽引出來之心之的定著與情識的糾結；就境界言，無己無功無名，就是「天地與我並生，萬物與我為一」之境的呈現，人之大，與自然之大，已契合為一，了無主客物我的對待，是無待的逍遙。⁴⁶

〈逍遙遊〉中的「至人」、「神人」、「聖人」的「無己」、「無功」和「無名」，是生命精神的超越解放，其境界乃「乘成天地之正，御六氣之辯」（〈逍遙遊〉），亦即順萬物之性，優遊於六氣的變化中，才是逍遙遊的真境界。莊子曰：「聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。」（〈天道〉）莊子以虛靜觀照的止水，或明鏡比喻人心，可以說是承襲老子以物觀物的智慧，⁴⁷莊子曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（〈應帝王〉）老、莊所善長者即是能以虛靜觀照的慧解，照鑑人與萬物，於存在於世界中的，自身價值和意義，至人用心若鏡的工夫與境界，是物我圓融無礙、無傷無對。因此，莊子「虛己以應物」的智慧，不僅是通過「心」，如實的反照萬物自身，也是對的世間價值秩序之體會。此一領會，即是以「心」之無執，解消一切紛爭對立，洞見物我一如的境界。莊子曰：「靈臺者有持，而不知其所持，而不可持者也。」（〈庚桑楚〉）即是指出「靈臺心」對於事物的映照，不刻意操持而隨順其性。莊子屢屢言及「無己」（〈逍遙遊〉）、「喪我」（〈齊物論〉）、「忘己」（〈天地〉）、「忘我」（〈天運〉）以及「虛己」（〈山木〉），皆在超越自我的心知俗見上作工夫。人能徹底消解各種知能意見、意識型態時，心靈才能虛靜澄澈，此時，其看待世間的萬事萬物，就不會受到世俗既定的價值觀念所影響，而反能

⁴⁵陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局有限公司，2001年，頁79。

⁴⁶王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983年，頁66

⁴⁷陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。

發掘各種事物自身存在的價值，使物物各得其所。

2、無為而無不為的解釋

無為是老子無我思想中的主要概念，無掉人為的造作、機巧智慮與偏執狂妄，回歸素樸純真無對待的自己，來應對外在所有的一切變化。故老子說：「為無為，則無不治。」（〈第三章〉）莊周學派認為道家的治道稱為「道化的治道」，是叫人君歸於自己之自適自化而讓開一步，而讓物物各適其性，各化其化，各然其然，各可其可，也就是莊子所說「無物不然、無物不可」。牟先生進一步指出：「道化的治道或德化的治道，實不是今日所謂政治的意義，而是超政治的教化意義，若說是政治的意義，亦是高級的政治。政治的意義與教化的意義，並不衝突對立，因此不能因為要轉出政治的意義，必抹殺或否定教化的意義。」⁴⁸而由此可知，「無為」不是什麼事都不做，而是藉修養工夫去除物欲，保持寧靜後的實際作為，國君的一切施政都因任自然，毫無機心私欲施政，而莊周學派所說的「無為」可由〈庚桑楚〉，對「無為」的範疇有作出一番定義，莊子說：

徹志之勃，解心之繆，失德之累，達道之塞。貴富顯嚴名利六者，勃志也；容動色理氣意六者，繆心也；惡欲喜怒哀樂六者，累德也；去就取與知能六者塞道也。此四六者不盪，胸中則正，正則靜，靜則明，明則虛，虛則無為而無不為也。（〈庚桑楚〉）

莊周學派所指章的無為是聖人不主動應世，而是隨著自然的常理，拋棄智慧和機巧，等到外緣主動接近的時候才與之被動週旋。完全是在不得已的狀態下，才勉為其難地和外物發生互動，才擔任百姓的領袖，這一切皆是順應自然，而不刻意揣測與主動的佔有，在〈刻意〉中，莊子就說：

聖人之生也天行，其死也物化；靜而與陰同德，動而與陽同波；不為福先，不為禍始；感而後應，迫而後動，不得已而後起，去知與故，循天之理。（〈刻意〉）

說到帝王治理天下也是一樣，讓人民本著自己的意志去求生存，完全聽任其自然的發展，好像和他毫不相干一般，但這並不是棄民於不顧，而是讓百姓有足夠的空間休養生息，干預只會破壞百姓的與天地融合的生活韻律與節奏，控制只會擾亂人民與大地共生的本有和諧步調。所以《莊子·應帝王》中就談到「明王」治理天下的方法，他說：

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，而遊於無有者也。（〈應帝王〉）

⁴⁸ 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1996年，頁27-36。

這與老子所主張的「無爲而治」的理念相通，於是莊周學派的後學者便將「無爲」當作是理想國君執政的典範。⁴⁹就如同〈天地〉中說明「玄古之君天下，無爲也，天德而已矣。」「無爲」即是要順應自然萬物的本性，而不加以人爲的過度操控。處乎戰國亂世，於人世之紛然淆亂、虛偽矯作，《管子》體認到「有執」與「有爲」，對治道所造成的災患，但卻將「無爲」與「無執」的重點不放在捨棄名利權位的私心把持上，而是展現在順應時代的交替、環境的變遷、政治的趨勢與民心的需求上，故「無爲」不是消極的不作爲，反而是循理而動與順理而行的正確行爲，黃老思想則將「因循」的原則作積極主動的發揮，強調「無爲」的實用性，並轉化成「君人南面之術」，同時與刑名法術結合，形成君臣分職、上下循理的明確治理之法，這也是稷下黃老道家與老子在政治的治術上最大的不同點，而《管子》在「道」與「德」基本架構下，以法度作爲主要的治國工具，在推動「事督乎法，法出乎權，權出乎道」（〈心術上〉）的思維之下，同時以仁、義、禮、樂爲輔助，去除周文的虛設形式，強調對「道」與「德」的從屬地位，發揮出教化的功能。而《十六經·順道》也說：「欲知得失，請必審名察刑，刑恆自定，是我愈靜，事恆自施，是我無爲，靜翳不動，來自至，去自往。」《黃帝四經》中的「虛靜」在這裡所指的就是，統治者應從審名察刑開始做起，而統治秩序也從此而來。

3.對仁、義、禮、法的解釋

若統治者透過體制建立，強行搜刮與剝削人民的身家安全與財產，則會導致民不聊生的窘境。所以當「仁義禮樂」成爲統治者的工具，不但失去安定人間秩序的意義，反而淪爲當權者野蠻行爲的偽飾，在老子眼中，「仁義禮樂」即是「虛文」的代名詞。老子認爲仁、義、禮是失道失德後，世俗國君維繫社會秩序與善良風習的工具，但是因爲沒有道與德的基礎作爲支持，不但沒有效果，只會使社會人心更加沉淪而已，故老子曰：「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮，夫禮者，忠信之薄而亂之首。」（〈第三十八章〉）當國君用禮來規範世道人心時，在人心失樸失真之下，已是一個大亂的開始了，至於法的作用，老子的評價更低，他直言：「法令滋彰，盜賊多有。」（〈第五十七章〉）。

然而稷下黃老道家對仁義禮法的評價見解則不同，他們不只接受儒家的觀點，肯定仁義禮教在人文化成上的作用與功效，他們也接受法家的精神，重視法的威效力，相信以殺戮禁誅爲手段的方式有其實效性。《管子·禁藏》書中就說「法者，天下之儀也」，則明確主張法出乎道，所以法不僅是百姓行爲的準則，

⁴⁹崔大華先生以爲：「莊子學派沒有否定君主的存在，而是給君主提出了一個根本性的行爲規範：無爲。……無爲，在莊子那裡是一個非常清醒的、自覺的觀念意識。莊子認爲，無爲作爲是君主，也是一切有道德修養的人的根本的、最高的行爲準則，是有深遠的自然的和人性的根源的。」崔大華：《莊學研究》，台北：文史哲出版社，1999年9月，初版，頁241。

國君治國的標準，更是萬物運化所依循的法則。更重要的是，黃老道家將仁義禮法作為「道」的分枝意義與德用的表現，使得仁義禮法跳出治術工具的範圍，而有了形上的根源與基礎，同時也具備了必要性與普遍性的價值。所以《黃帝四經》開宗明義就說「道生法」（《經法·道法》），強調「法」的根源的作用，在導正混亂的世道，唯有「案法而治則不亂」（〈稱〉）。《管子》也將「道法」聯用，如「明王在上，道法行於國」（〈法法〉），「百姓輯睦，聽令道法」（〈任法〉），意謂「法」是不離「道」的，唯有「道」才能使「法」發揮正用。這種「道法」概念的提出，用「道」的本根義和始源義，鞏固了「法」的合理性與權威性。

由於大道之理是萬有最高的總原理，萬物個別之理皆是大道之理的分受，所以禮義皆是理的具體表現或作用，所以管子曰：「故禮者，謂有理也。理也者，明分以諭義之意也。故禮出乎義，義出乎理，理因乎宜者也。法者所以同出，不得不然者也，故殺戮禁誅以一之也。故事督乎法，法出乎權，權出乎道。」（〈心術上〉），管子認為道德與仁義禮法的相互關係，是奠基在理的基礎上，因而有了形上大道的支撐。「管子四篇」中聖人之道分為兩部分，一則個人修養，另一則是用於政事，個人修養部分的根本原則，從道而來，以正靜其心和去私慾為首要，但施用於政事上，則涉及到法的概念。政事上雖仍以虛靜為本，但這是指君王的心正靜，行事仍須有實際作為，法之刑賞便在其中發揮效用。

當周文已失去了安定世道人心的功能，所產生的時代危機，應是當時諸子共同的時代課題。於是，處士橫議、百家爭鳴的學術活動，也依此展開。針對這種現象，莊子卻認為舉目所見，盡皆是「得一察焉以自好」⁵⁰的曲士，只會自以為是的非議他人，所以其見解都只是愚昧的成見，對真正的治世安民之道，了無幫助。莊子認為每個萬物個體，在天地間的角色定位，也都只能代表「道」的某一部分，人之所見亦只是以蠡測海坐井觀天，難以有窮究古今通達世理之創見。故莊子在〈秋水〉中云：

井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏蟲不可以語於冰者，篤於時也；曲士不可語於道者，束於教也。今爾出於涯涘，觀於大海，乃知爾醜，爾將可與語大理矣。

世人猶如這些曲士，「自大其小，而識窮於大」，以自己的偏見為真知，以自我

⁵⁰ 〈天下〉中亦云：天下之治方術者多矣，皆以其有為不可加矣。古之所謂道術者，果惡乎在？曰：「無乎不在。」曰：「神何由降？明何由出？」「聖有所生，王有所成，皆原於一。」不離於宗……古之人其備乎！配神明，醇天地，育萬物，和天下，澤及百姓。明於本數，係於末度，六通四辟，小大精粗，其運無乎不在。其明而在數度者，舊法世傳之史尚多有之。其在於詩書禮樂者，鄒魯之士縉紳先生多能明之。詩以道志，書以道事，禮以道行，樂以道和，易以道陰陽，春秋以道名分。其數散於天下而設於中國者，百家之學時或稱而道之。天下大亂，聖賢不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。猶百家眾技也，皆有所長，時有所用。雖然，不該不，一曲之士也。黃錦鉉教授，《新譯莊子讀本》，頁137。

的淺見為睿智，因而難以抵達「道」的境界。如王夫之所言：「當時之為論者夥矣，而尤盛者儒墨也。相競於是非而不相下，唯知自己而立彼以為耦，疲役而不知其歸。」⁵¹ 在莊子眼中，當時的「仁義禮智」，早已被那些陷落在名器追逐中的人心所利用，而形同虛文，莊周學派亦將矛頭指向當時孔、墨、楊三家思想，因為他們號稱「顯學」，代表社會普遍的價值和意識。如墨子提倡「兼愛」、「非攻」、「非禮」、「非樂」，也是藉由這種客觀「義道」的倡舉，匡正時蔽，雖然「仁義禮智」正面價值的釐清，有助於導正人間秩序的混亂，但這些積極有為的做法，在莊子的批判之下，不但治標不治本，只會使原本的對立和社會問題更加火上加油。所以莊子在〈胠篋〉中才會提到：「削曾史之行，鉗楊墨之口，攘棄仁義，而天下之德始玄同矣。」

戰國時代，諸侯們的急功近利早已禮信喪盡，陰險狡詐的世道人心，風雲詭譎的政治現實，造成社會道德的墮落。莊子則更進一步揭露當時諸侯的狂妄行徑，如〈胠篋〉中云：「竊鉤者誅，竊國者為諸侯，諸侯之門而仁義存焉。」諸侯們倚靠著知識份子的學問，以輔佐政務並鞏固政權，藉以趁機逞一己之私利，所以莊子才比喻，當偷竊腰帶的人受到重罰時，而篡奪君位的人反而成了諸侯，這些諸侯非但盜國，亦盜取仁義道德的美善本質，諸侯們高談著仁義道德，用以掩飾自己的背信棄禮。人焉能好禮行仁於這種是非正義不分，治國者上下交征利的時代環境下，〈馬蹄〉說：「殘樸以為器，工匠之罪也；毀道德以為仁義，聖人之過也。」這是因為「仁義」對莊周學派來說，它不只是代表對人性本然良善的斷傷，更是一種政治意味的道德手段，成為帝王統治人民的藉口與工具。〈馬蹄〉又說：

夫赫胥氏之時，民居不知所為，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而遊，民能已此矣。及至聖人，屈折禮樂以匡天下之形，縣政仁義以慰天下之心，而民乃始踳跂好知，爭歸於利，不可止也。此亦聖人之過也。

在莊周學派的眼中「仁義」社會價值，是動盪的根源，所以明王治理天下，斥禮樂，攘仁義，使民心返歸自然，而百姓樸實的互動。人類之所以會有這些人為的造作，來束縛自我的軀體和心靈，推究其根源，都是因統治者所創造出種種價值規範、典章制度與器具財貨，讓天下人見之要之，知之想之，而你爭我奪不休。因此，莊周學派極言：「且夫待鉤繩規矩而正者，是削其性者也；待繩約膠漆而固者，是侵其德也；屈折禮樂，矜俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也」（〈駢拇〉），認為要讓天下安寧，就必須要拋棄智慧機巧，聖人之名。所以莊周學派嚴詞抨擊當時的社會價值與其他學派的政治主張，認為這些都是違反「虛靜無為」的刻意「有為」。⁵²對莊周學派來說，他們認為天下政治之所以混亂，就是

⁵¹王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：廣文書局，1997年，頁1。

⁵²高柏園先生說：「莊子對儒墨的是非，有一定超越的反省，當人間的道有真偽之分的時候，意味大道已隱退，當人間的言有是非之爭的時候，意謂真言已隱藏，因為物固有所然，固有所可，

因為執政者們太過積極從事於政治工作，認為這些「名號」促使人類產生爭奪的意念，以致於天下大亂，結果讓無辜的民眾，也無辜的捲進，無謂的政治紛爭。既然這樣，那不如要求所有掌握政權的人，取消人爲的一切造作，用這種釜底抽薪的辦法，才能真正的解決所有的政治問題。

無我思想的「寡欲」、「虛靜」與「無爲」的內容，在莊周學派與黃老學派的不同詮釋之下，各有其不同的風貌，就內在的個人修養上，兩種學派都強調「寡欲」的重要，因貪婪私慾的充斥，是一切禍患的導火線，就「虛靜」而言，莊子強調透過主體的修養，使內在心靈世界能澄靜純澈，以感悟天地萬物的寧靜美好，由「心齋坐忘」到「無己無功無名」的超俗智慧，以超脫逍遙於世間的名利枷鎖恩愛痴愚。老子的「致虛守靜」在黃老學派而言，是針對國君的修身治國，《管子》將《老子》「致虛極，守靜篤」(<第十六章>)的修養工夫，合併爲虛靜概念，虛靜不但是修養工夫，也是人心轉化成道心後的本然狀態，《管子》的虛靜即是消弭主客之間阻礙，使萬象能正確如實地在主體心中映現，而《管子》又再一步提出「因」「應」之道，以深化「虛」「靜」的意義。「應」是去除主觀、成見、我執的自我修養方法，是主體與客體相對應之前的功課，「因」是認知事物原來的理則，不在自我心中先立定見，也不會主觀加以臆度，進而才能發揮事物的正用。由「因時」「因物」的「因則」作爲，進一步衍生爲因勢順勢的變革做法，「因」之道，轉化到國君審察事理，因循爲用的治道上，爲田齊一統天下奠下基石，君王的治道透過治心的工夫，尋求得道境界的心靈與智慧，落實爲外在具體的治術上，這種由自我內在的修養功夫與對外在世界認識的方式，轉而爲治術的過程，正是黃老道家的精神所在。除了虛靜正己之外，《黃帝四經》認爲一個統治者應當懂得「因」這種虛己正靜而重因的統治術，在於避免過分主觀造成的錯誤判斷，同時其目的在於透過於他人或是天時的因藉，能夠儘可能地完備，使得君王不必耗時於事必躬親的窘境之中。所以<十大經·五政>也說：「深伏於淵，以求內刑，內刑已得，自知屈后身。」所謂「內刑」就是強調的正是一套不爲外物所干擾深知以簡御繁的操持之術。所以統治者因爲「虛靜因時」才能消除掉主觀的作用力，掌握到道的原理，也才能夠達到爲致的目的。

「無爲」是老子無我思想的中心主旨，在兩派學說的各自論述，「無爲而無所不爲」的意境皆有所不同，莊子的「無爲」延續老子的立論，就是無論在政治或是個體的一切活動，皆是遵守著「去有爲」，反對人爲刻意偏差的任何造作行爲與意念，所以要一切順應萬事萬物自然的法則，政治上強調「明王之治」，反對任何以禮法刑名的宰制束縛，如此才能以「無爲」而達到「無不爲」的治道成效。而黃老治術則不然，所謂的「無爲」是主動積極的循理而動，依則而行，就政治而言，「無爲」即是建立起，治國所有一切需要的禮法制度，並且徹底執行，舉凡「形名治術」與「循名督實」的治國之道，並且以「事督乎法，法出乎權，

今謂道有僞而言有非，反證大道隱於人爲的小成，真言隱於有心的榮華。成小而失大，榮華而失真，超越翻轉之道，在『莫若以明』，『照之於天』(<齊物論>)，不成則不失，無榮華則無是非。」王邦雄等：《中國哲學史》，頁165。

權出乎道。」（〈心術上〉）理念，建立起國君的崇高地位與刑法不可違背的權威，如此一切皆在國君的掌控之下，這即是黃老的「無為而無所不為」的政治理念。



第三章 無我思想的功夫實踐

第一節 少思寡欲

一、去甚去泰

老子的道以「無」為本，牟宗三先生認為「無」，它是從「無為」所引出，而「無為」可說是「無」的動詞表現，最主要是要「無掉、化掉、否定掉」，所有人類的有為造作，所以說老子的無為是針對有為而來，而有為包含「自然生命的紛馳」、「心理情緒的起伏」及「思想意念的造作」等，當人過著欲望當道、物質至上而又重視感官享受，忽略內心修為的生活時，來自人生最低層的執著束縛「自然生命的紛馳」就使得人不自由不自在，如牟宗三先生所說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適，有莫，有主，有宰，故虛妄盤結，觸途成滯。其弊總在「有為」，「有執」也。¹

牟先生認為「無」是個生活實踐上的觀念，不只是抽象形而上學的概念。面對人生的有為有執，造作干涉，與自然生命的慾望紛馳亂闖，「無我」即是一種「去甚去泰」、「知足知止」和「見素抱樸」的工夫，首先老子的「無」當動詞時，就是要去掉「有」所帶來的一切限制與操弄。如牟先生說：

通過「無」就是把「有」的那個限定性拉掉，以顯無限。從無掉那個「有」的限定性來顯「無」，「無」就是無限，這個「無限」指無限的妙用講，這一定是指我們的心境講。所以，「無」當動詞用，就看你所無的是甚麼，你自己體驗你自己的生活就可以了。無掉「有」的限定性，則無往而不利。²

由此可知，「無我」所推展出來的實踐工夫，透過「無」把「我執」也就是「有」的那個限定性拉掉，以顯出無為的心境，這即是一種「去」與「損」的工夫展現，克制身心無限的欲望需求，收斂精神與保持意識的清明無為，在不奢靡不浪費的前提下，應以「為腹而不為目」(<第十二章>)的原則下，不追求過度的享受。由此可知，老子對於社會的奢靡風氣，有著反省與批判，認為強烈的物質欲望，對人保身全生是有危害的，而且人為了滿足物欲，便會利用巧偽之智來謀取利益，因此老子認為要使心靈虛靜、心性清明，就必須減除欲望，也不要妄用智巧，

¹牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，2002年，頁162-163。

²牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年11月，頁10-11。

如此才能回復人類素樸自然的本性，保持生命主體的獨立自由。老子的生命修證是從生命的外逐而走向內斂的修養歷程，不爲了物慾而走進了巧僞算計、爭名奪利之中，進而追求與道合一的永恆生命，這就是去甚去泰的工夫。

老子說：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。」（〈第五十二章〉）。老子希冀人們能過著簡樸的生活，在物質上的要求能知足知止，在欲望的滿足應少私寡欲，如此則可避免帶給身心無窮的擾煩不安，若開啓無窮欲望，那麼終身將不可救治，「塞其兌，閉其門。」指阻斷欲望之門，可以守道不失根本，然而保持內心的虛靜，這並非叫人麻木的不去看不去聽，而是順應事物的自然發生，對於不該看不該聽的，不刻意的妄求，一切回歸自然之道，所以老子對於基本需求仍是認同的，否決的是過多的私欲及不必要的需求，徐復觀云：「老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望（本能），而是反對把心知作用加到自然欲望裡面去，因而發生營謀、競逐的情形。並反對以伎巧來滿足欲望。」³換言之，《老子》主張「寡欲」，而非「禁欲」，若能夠深切認識自我的基本需求，杜絕一切超出內在基本需求外的過度行爲，而形成「有欲、有爲、有事」的執著妄想，懂得少私寡欲的過著簡樸生活，才能解決放縱欲望所帶來的危機，當人追求滿足個體私欲的逞兇鬥狠，未知應收斂精神、處下不爭，如此的下場即是自我滅絕與設限，即所謂「強梁者不得其死」（〈第四十二章〉）。

所以老子說：「使我介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是爲盜夸。非道也哉！」（〈第五十三章〉）「服文采、帶利劍、厭飲食及財貨有餘」是盜夸的行爲，非道也哉。老子同時也講「朝甚除、田甚蕪及倉甚虛」也是非道也哉！由此可知老子反對縱欲，也反對禁欲，此兩種皆是有爲造作，不合乎自然，所以老子主張「聖人欲不欲，不貴難得之貨。」（〈第六十四章〉），又說「是以聖人去甚，去奢，去泰。」（〈第二十九章〉）此「去甚」、「去奢」、「去泰」並非主張「絕欲」，老子所提倡的「不欲」、「無欲」、「去欲」，主要是在「爲腹而不爲目」與「少思寡欲」的功夫下，能使身心安定、簡樸自在。

《道德經》處處可看到「無」、「不」、「絕」及「去」等字詞，這些的否定字詞並非只是表面單純的否定而已，所要呈顯的是，「反反以顯正」的義蘊，鄔昆如先生便是持相同的看法，他認爲研究道德經五千言，一定先要瞭解老子對「否定詞」的用法，⁴也就是從生活實踐上來否決人類私欲的太有爲，無掉人爲的造作妄爲，達至自然無礙與虛靜清明的無我境界。陳德和先生說：

先說「無」，作為功夫義的「無」是「無掉」的意思，「無掉」是說使原先存在的變成不存在，這和「亡」字的本義很接近，《道德經六十四章》

³徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1999年，頁342—344。

⁴鄔昆如先生以道德經五千言，竟有五百四十五詞次的否定詞，所以認定老子否定詞的重要性。鄔昆如：〈道家生命哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第201、202期，1991年2-3月，頁112。

說：「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。」「為」和「執」是「敗」與「失」的原因，凡人有為有執都將難逃失敗的惡運，惟有除去了「為」和「執」的聖人才能無敗無失，「無掉」就是除去的意思，《道德經》中還有許多其他的否定詞，如：不、絕、棄、去等，都可歸於「無掉」一語以表示「無」的工夫義...。作為工夫義的「無」就是要「無掉」生命中不乾淨的東西，使生命回復原來的「清明」，而當人真能將生命中的渣滓去除殆盡，以還其本來面目時，即是充分實現了自己而顯一生命境界。⁵

老子「正言若反」的思慮，不是否定文明的進步，而是要我們消解感官的遮蔽，提升對生命深入的關懷與反省，讓我們的生命適時的鬆綁與解脫，還原生命的本真和消解人欲的貪婪，這也就是老子為何要以「正言若反」的方式來闡述其「道」的意蘊。牟先生又說：

「正言若反。」本來我想說這個道理，但這個話不能正面說出來，不能做一個 positive statement，我要表示這個意思，一定要通過一個 negative，一個通過不是這個意思來表示這個意思。⁶

老子說：「孔德之容，惟道是從。」（〈第二十一章〉），孔德之容是不離道的，完全亦步亦趨的跟著「道」來走，「道」是天地萬物存在根據，當我們將「道」得之於心，使「道」融入我們的生命之中，內在於我們生命的本身便是「德」，換句話說，當我們體證了「道」，把「道」顯現在自己的生命之中，便是我們生命的「德」。而老子認為「道」是生命德性的來源，但是人常會受到身外物質的誘惑，以致於偏離了「道」，因此人要透過「德」的修養，以回歸生命的本真，而要做到這個功夫，最重要的，就是「去病」，由於時代的需求，老子以「正言若反」的思維，用以撥亂反正，將心靈超越物質現象的限制，以求得生命精神層次的提升，牟宗三先生說：

道家是通過消極的表示，負面的表示。佛家的名詞名曰遮詮。「遮」就是去掉、撥掉，就是 negative 的意思。積極的(positive)講法，佛教名曰表詮。表詮面的意思。⁷

牟先生是透過佛教的用語，來強化消極的本身意思，不管是 negative、遮詮或無

⁵陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第189期，1991年3月，頁32。

⁶牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年1月，頁5。

⁷牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》第335期，2003年11月，頁11。

爲，都有著異曲同工之妙，老學這種對於「去病」的努力，就在於導正人心物化、貪欲橫行的時代價值，以期能喚醒執迷沉陷不醒的生命。所以老子說：「爲學日益，爲道日損」，牟宗三先生的認爲：「可道之道是屬於『爲學』的，不可道之學是屬於『爲道』的。」⁸老子的「絕學無憂」，絕不是要人們拋棄所有的學問知識，而是老子看到了知識學問的有限與偏執，因而提醒人們，不可因知識而阻礙了爲道的功夫。總而言之，在《道德經》的用詞中，「絕」、「無」、和「不」等字，都不光是字面上否定的意義，而是蘊涵超越語言與人爲知識限制的意思。由知識的思維爲到生命的省覺，落實到自身的修養，就是老子「道」和「德」之間的關係，老子說：

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生，動之死地，亦十有三。夫何故以？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵。兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故以？以其無死地。
(〈第五十章〉)

以上的「以其生生之厚」與「以其無死地」，便是說使人物質生活上不要過於優渥，河上公注曰：「所以動之死地者，以其求生活之事太厚，違道忤天，忘行失紀。」由此可知，物質條件過於優渥與過度享受，是會帶來的危險的後果。所以老子告訴我們：「故貴以賤爲本，高以下爲基。是以侯王自謂孤寡不穀。此非以賤爲本邪？非乎？故致譽無譽。不欲琤琤如玉，珞珞如石。」（〈第三十九章〉），眾人皆愛美玉寶石，唯有聖人與有德君王，因其懂得知足知止及少私寡欲的智慧，更知曉以賤爲本、以下爲基的道理，知曉若沒有尊道貴德的基礎，所追求與得到的終將消失，如同「天無以清將恐裂；地無以寧將恐發」（〈第三十九章〉）一般，在《墨子·辭過》中則批評統治者，爲圖自己的享受而剝削百姓，這樣的奢華風氣與苛政暴行，終將使國家陷入混亂的局面，其言：

當今之主，其爲衣服，則與此異矣。冬則輕煖，夏則輕清，皆已具矣，必厚作斂於百姓，暴奪民衣食之財，以爲錦繡文采靡曼之衣，鑄金以爲鈎，珠玉以爲珮，女工作文采，男工作刻鏤，以爲身服。此非云益煖之情也，單財勞力畢歸之於無用也。以此觀之，其爲衣服，非爲身體，皆爲觀好。是以其民淫僻而難治，其君奢侈而難諫也。夫以奢侈之君御好淫僻之民，欲國無亂不可得也。⁹

老子「去」及「損」的的實踐工夫，告訴我們在物質享受方面，應減少過多欲望，精神上應含藏培蓄，在物質消費上，應以滿足基本生存需求爲原則，減少過多的

⁸牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第334期，2002年10月，頁4。

⁹清·孫詒讓，《墨子閒詁》，台北：世界書局，1965年，頁15

物質欲望，而能重視精神世界的昇華，所以老子說：「人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物，或損之而益，或益之而損。」（〈第四十二章〉）即說明王公知道守本分，能觀察事物進退損益之狀，適時調整，才不致產生禍患。因從世俗眼光看來是受益的，但實際上卻是有所損害的，而從世俗眼光看來是受損的，實際上卻是有所得益的，所以老子說：「是以聖人去甚，去奢，去泰。」（〈第二十九章〉）。《老子》以「去」作為達到質樸的方式。了解「少則多，多則惑。」（〈第二十二章〉）的道理，如同「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。」（〈第七章〉）以去私無我的心態，去除既有做事極端、生活浪費、態度驕傲及欲求太多的陋習，才是理想人格的典範的開始。

二、知足知止

人心對物質欲望的無止追求，透過去甚去泰的功夫之後，可去除不必要的慾望執著，如何在無知無欲的原則下，為心靈找到知足常樂的平衡點，在少思寡欲的功夫下，為慾求能找到適當知止的界線區，這又是另一個功夫所在。人慾望的牽引驅馳，首先必定是來自感官與外物的互動，而人的每個特定的器官有不同的功能，人以眼觀物之形體，以耳聽物之音聲，以鼻嗅物之氣息，這原本是非常自然的反應，彼此之間不可相互取代，然而倘若人不能持守感官作用的分際，反而毫無限制的滿足欲求，那麼將會造成如老子所說的：「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。」（〈第十三章〉），這「盲」、「聾」、「爽」、「狂」與「妨」等，所帶動出來的即是生命的偏執與痛苦，因人類感官的需求，若無適當的約束將成為生命中的大害，就如《莊子·天地》所云：

夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。

當自己的心靈處在虛蕩狂執，而又無法掌握自己的視聽言行，變的目不明耳不聰之時，帶給自己的不只是禍患，更是生命無止盡的沉淪。所以老子又說：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」（〈第十三章〉），《國語·周語》亦曾記載單穆公論樂時說：「夫樂不過以聽耳，而美不過以觀目。若聽樂而震，觀美而眩，患莫甚焉。」對於聲色之美的感受，若不能與生理要求相互諧調，就會為感官帶來有害的刺激，並且影響人的精神狀態。而《莊子·盜跖》也說：「今富人，耳營鐘鼓箎篥之聲，口嘍於芻豢醪醴之味，以感其意，遺忘其業，可謂亂矣。」莊子則批評只注重物質的享受的有錢人，口與耳的過度感官的執著，不但達不到養生的目的，更會擾亂心靈與意志，所以老子說：「是以聖人為腹不

爲目，故去彼取此。」（〈第十二章〉）的主張，即是重視滿足內在本能需求的欲望即止，而排斥這些基本需求以外的「爲目」過度欲望行爲。宣穎曰：「自聞自見，遺其耳目，收視反聽。」¹⁰「收視反聽」一語，說明主體雖然聞其所聞、見其所見，但所聞所見皆向內收攝，不沈溺於耳目感官的享樂，亦不執著於事物的外在表象，純粹以心靈的虛靜爲最終的目標，如此才能保全生命的本然狀態，而不致淪爲物質感官的奴隸，才能追求心靈的修證。

人生之患在愛躁動與營求，並好滿盈響亮之譽，所以人類最大的災禍源頭就是「不知足」，處處想要大肆的追求表象虛名，短暫享樂的人，是極爲膚淺無知的，惟有進入內在深層的真正感受，才能體證其充實之謂美。老子說：「大成若缺，其用不弊；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙。」（〈第四十五章〉），大自然之樸拙與神韻，是勝過太多繪灸瑣染、修飾矯揉的人爲造作痕跡，所以能效法自然之道，崇尚恬儉安素之生活，在平淡中去顯其無窮的妙味，不爲風華浮世所染，這方是體道的工夫。反觀春秋戰國時期，統治者以「侈樂」爲標誌的奢華享受，變得更惡性的發展，《呂氏春秋·侈樂》云：

世之人主，多以球玉戈劍爲寶，愈多而民愈怨，國人愈危，身愈危累。亂世之樂與此同。爲木革之聲則若雷，爲金石之聲則若霆，爲絲竹歌舞之聲則若噪。以此駭心氣，動耳目，搖蕩生則可矣，以此爲樂則不樂，而民愈郁，國愈亂，主愈卑，則亦失樂之情矣。¹¹

一個人若整天活在眼官、耳官、味覺的滿足中，反失其原色、原音、原味，使其不知天下之正色、正聲和正味了。整天活在眼花撩亂的世界中，眼睛必喪失其良好的視力。整天活在鐘、鼓、琴、瑟、管、簫、磬、鈴之中，反而喪失了宮、商、角、徵、羽的辨別力，因耳朵過度疲勞，其辨別正聲的能力反而虛弱了。同樣地，整天於酸、甜、苦、辣、鹹、辛等美味佳肴中，反使人胃口敗壞，而不知何爲天下的美味了，所以老子認爲聖人，是懂得養護生命的智者，了解「動之死地者」（〈第五十章〉）的愚昧無知，以及「知止可以不殆」（〈第四十四章〉）的處世智慧，以知足寡欲、清靜無爲之修養實踐，而能看淡耳目感官的欲求享樂，追求內心世界的平衡自得。與所以老子曰：「持而盈之，不如其已。揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。」（〈第九章〉），舉止行爲若是鋒芒太露，則勢必難以維持長久，財貨物質的推砌營求，生命必定負累沉重，即使是金玉滿堂，若不以德恆持，往往也無法保存得住，自恃己身的富貴權高，最後一定會自取災禍。所以懂得在功業完成時，含藏收斂，才真正符合自然之道。

春秋戰國時期，因爲經濟活動的興盛活絡，所以統治階層的貴族與因商崛起

¹⁰清·宣穎，《莊子南華經解》，台北：廣文書局，1978年，頁16。

¹¹秦·呂不韋，《呂氏春秋》，台北：台灣中華書局，1966年。（據畢氏靈巖山館校本校刊）

的富賈，他們的物質享受及貪婪奢侈的行爲皆與日俱增，《墨子·非命下》：「外之馡騁、田獵、畢弋，內湛於酒樂，而不顧其國家百姓之政。」¹²而更勝者則棄國家百姓，罔顧民生社稷安危，這皆是耳目外馳，竟日尋求官能的刺激與滿足，殊不知物質欲望是永遠也無法滿足的，而瘋狂的追逐，卻使人喪失理性，爲了要取得金玉珠寶等難得之貨，便不擇手段，施行巧詐，導致人的行爲偏離了正道。老子看出社會奢華侈靡之風所造成的人心浮動與異化的現象，因此他提出「知足」、「知止」的呼籲，他認爲虛名與財貨，不僅不能保身全生，反而會傷生害性，引來災禍，所以行爲欲望必須要有所節制，才可以保身長久，他說：

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。（〈第四十四章〉）

由以上可知，老子以「知足」爲長久之道，屢屢言「知足不辱」（〈第四十四章〉）、「知止不殆」（〈第四十四章〉）。此「足」與「止」之意，並非說由外在事物的獲得可使人心滿足，也不是說人對事物獲得的多寡有所計較，而是從生命之德的能否安頓而言「知足」。所以老子說：「知足者富。」（〈第三十三章〉），認爲人的富足感，並不是建立於外在財富的累積上，而是在於人心中欲望降低，欲求減少，人便容易感到滿足與快樂。

所以老子則說：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」（〈第四十六章〉），老子「知足知止」的實踐工夫，即是認爲人類爲了基本生存需求，可以適度的追求基本物質，則是希望藉由「知足知止」的心靈實踐工夫來加以遏止無窮盡的慾望貪求，那內在心靈的充實也將與日俱增，葉海煙先生說：

老子將人間之效益原則擺放在利害相權的理性天秤之上，而由「少私寡欲」的主體活動加以適度之約束，而此一約束其實不必然造成個別存在物之間的緊張，卻可能引來吾人莫大之心靈之解放與自由。¹³

老子「無我」的實踐功夫，就是懂得適當的滿足基本欲望，而不奢望過多的私欲，心靈反而是富有的，知足知止的人知道適可而止，所以可以不辱不殆，生命可以久長，而不會死於非命也，古今多少達官顯要，就是因爲貪求名利財富，最後喪身於名利的爭奪之中。貪欲旺盛，不知滿足，人心就在物欲的追逐中迷失淪喪；少私寡欲，懂得節制，便能得到心靈的快樂與滿足。老子說：「大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。」（〈第三十八章〉），如此，擁有平靜祥和、喜悅滿足的心靈，才是真正富有的生命。

¹²清·孫詒讓，《墨子閒詁》，台北：世界書局，1965年，頁26。

¹³葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁64。

三、見素抱樸

老子洞見欲望執著對於人類所產生的災害，因此著力於如何使人們去除過多的欲求。基於此一緣故，老子進而反對各種人為智巧、虛偽詐騙。因為他指出，人類往往試圖通過各種虛偽造作而滿足個人的欲望。然而，人類卻往往陷溺於各種智巧妄作之中，而讓自己的生命遭受到無謂的耗損，而避免使生命耗損而能盈滿不虧的第一步即是「儉」，故老子說：「儉故能廣」（〈第六十七章〉），王弼注：「節儉愛費，天下不匱，故能廣也。」¹⁴「儉」告知了我們在消費習慣上，應不奢靡浪費，在自我精神的要求上應做到含藏培畜、收斂精神，是身與心的返本歸根。徐復觀先生說：

老子所主張的無欲，並不是否定人生理自然的欲望（本能），而是反對把心知作用加到自然欲望裏面去，因而發生營謀、競逐的情形。並反對以技巧來滿足欲望。技巧也由心知作用而來。未把心知作用滲入到自然欲望（本能）裏面去時，這即是老子所謂的無欲。¹⁵

另外老子又云：「治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。」（〈第五十九章〉），韓非曰：「嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。」¹⁶「嗇」不只旨在於保養有形之資財，還在於保養吾人有限的精神能力與心智能力。也就是心神內斂涵藏，精神愛惜節儉，吳怡先生說：

「儉」，是節省、節約，一般都是指金錢或物資。但老子的「儉」，正如第五十九章中的「嗇」，除了節省金錢、物資外，還有不浪費精神的意思。所以「儉」是收斂之德。在《易經·否卦·象辭》便說：「否，君子以儉德辟難。」而伊川注為：「以儉損其德，辟免禍難。」可見這個「儉」也正是老子「損之又損以至於無為」的意思。唯有能儉損，「無為而無不為」，才能用廣、德廣。¹⁷

治人修身，最好的方法，莫過於由心而起無掉私欲妄為，由素樸簡約的行為，不斷積累內心的德，持衡不斷，則能無為而無不為，當聖人即是將「儉」與「嗇」兩種德性，作最完好的體現時，就如老子所說：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。」（〈第二十七章〉），所以拋棄自以為是、投機取巧以及自我私利的立場，如此則天下萬物將能獲得百倍的利益；放下欺世

¹⁴樓宇烈，《王弼集校釋》，頁170。

¹⁵徐復觀，《中國人性倫史—先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1999年，頁342-343。

¹⁶余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1993年，頁96。

¹⁷吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，2002年，頁405。

盜名的仁義道德回歸於道，那麼人們將恢復原有的慈愛之性，因此老子告訴我們，想要「民利百倍」、「民復孝慈」與「盜賊無有」，則須「絕聖棄智」、「絕仁棄義」與「絕巧棄利」的行動，因為此「聖智、仁義、巧利」三者，都只是外在的粉飾，不是根本原則，所以由「見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉）與「絕學無憂」（〈第二十章〉）的功夫下手，才是長久的根本之道，在《老子指略》中王弼說：

夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠；不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。¹⁸

對治生命亂象的根本之方法，不在事後的聽察嚴刑，是在心念未動、事未發生之前，即能真正存誠的去欲去華，若能「謀之於未兆，為之於未始」的力行，則能心達至虛一而靜而不亂造作，如老子云：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（〈第三十七章〉），王弼注〈三十二章〉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。¹⁹

不論智者、勇者、巧者或是有權者如侯王等，若能以無為之心，抱樸守道，則萬物將自賓自化，所以老子云：「道常無名，樸雖小。天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」（〈第三十二章〉），老子之時，疲弊的周文，不僅僵化人心，而且貴族富賈們還運用禮樂之學及詐巧之智，來取得聲色、名利與財貨，以滿足個人的欲望。老子看到巧智仁義的誤用，導致人們喪失了本性，社會陷入混亂，所以他提出了強烈的主張，認為應該要棄絕巧智，泯除空洞虛假的道德標榜，才能恢復自然素樸的本性，進一步去體認天道的「無為而無不為」，在《老子指略》中，王弼也說：

故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱素以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去

¹⁸王弼，《老子指略》，台北：華正書局，1983年，頁50。

¹⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁95。

勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。²⁰

老子認為人們除了因追逐物欲而迷失本性之外，還會因為奇巧智偽的操弄而傷害心志的純一。知識原是使人產生智慧與力量的泉源，也是使人類社會不斷進步的動力，但是如果把知識用作滿足私欲的工具，知識將會異化，並且還會對人產生負面的影響。如《莊子·天地》中所載，漢陰的灌園老者對子貢說：「有機械者必有機事，有機事者必有機心。機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。」灌園老者之所以棄機械不用，目的即在維持心靈純淨的狀態。而老子絕巧棄智的用心亦是如此，當聖智、仁義和巧利，都成為人們外在虛偽的文飾時，追求這些浮名財貨只為滿足虛妄的物欲，如此，人類原本素樸自然的本性便已被戕害而產生異化。所以老子說：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（<第十八章>）。

在人類素樸的本性之中，原即存在著智慧與仁義，萬物自然和諧，沒有紛爭。及至統治者以智巧改變人類的生活，也使得素樸的人心開始出現虛偽奸巧，所以老子又說：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」（<第五十七章>），道德禮制原是要教育百姓，使之行善，但是統治者藉著道德禮制之名，遂行己欲、剝削人民，使得天下的禮制法令越多，對老百姓的限制剝削就越嚴重；人民也以知識權謀來保護自己、攻擊別人，國家就更加昏亂；人們過份誇示巧藝奇技的結果，使得人心貪念欲望更盛，物欲外馳而難以滿足；法令增設益繁，即顯示出人們為求滿足日益強烈的物質欲望，以致出現更多偷竊、搶劫的行為。

所以老子對當時的現實政治，做反省後提出的主張，他認為忌諱、利器、技巧、法令這些統治者「有為」的運作，非但沒有為人民帶來福祉，反而成為國家混亂的主因。故老子說：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（<第五十七章>），牟宗三先生指出，道家的無限智心之妙用，為融通淘汰之精神。淘汰是汰除執為，蕩相遣執；融通是消化封限而歸於玄德，令萬物皆各歸根復命而得自在也。玄智亦成全一切德如仁義禮智等，同時亦成全天地萬物令歸自在。此種成全曰「作用的成全」。²¹

尚賢政治是春秋晚期禮崩樂壞之後，逐漸發展的政治觀念，²²當用人唯親的親族世襲制度被打破，各國國君即開始競求賢者，為了其完成霸業的野心。而老子此所謂的「不尚賢」，本非反對聖哲賢良的人，而是在現實的社會中，尚賢的結果不但激起民爭，人們還因此而相互競逐，其用心不在經世濟民，反而出現了一大堆假賢之輩，為了受重用而用盡巧間計謀，真正關懷生民的賢者，反而是屈

²⁰王弼，《老子指略》，台北：華正書局有限公司，1983年，頁95。

²¹牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年，頁281。

²²袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁86。

指可數，因此，老子反對以賢能為標榜，並非唱高調或是取消一切的偏執，如同高柏園先生所說：

道家之自然顯然是一種價值概念，是遮撥一切有為造作之虛偽而後有之自由自在，是以其所破除者乃是在此形式中之虛偽與僵化，更切實的說，是破除人對此形式之誤執，而非是取消一切形式而落入原始之野蠻。²³

所以作為管理百姓生活的上層統治者，若是能在素樸、少私寡欲的政風下，進一步棄絕智辯、偽詐、巧利，則可使人民得以享受安定，並生活在安寧的社會環境中。如老子說：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」（〈第三章〉），在上位者不要標榜賢才異能，百姓就不會有爭奪功名之心；不要看重那些珠玉珍寶，人民就不會產生偷竊之心；不要強調物質欲望的滿足，人心自然會日趨清靜、歸於素樸而不會惑亂。因此國君懂得「以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」（〈第六十五章〉）的原則，不以智巧去引導、管理人民，社會便自然回歸原有的秩序與和諧。無我思想，由以上「知足知止」與「見素抱樸」的實踐功夫，就是對德行中的「餘食贅形」（〈第二十四章〉），生活中的「去甚去泰」（〈第二十九章〉），物質上的「多藏厚亡」（〈第四十四章〉）都能加以化除，展現樸質清新的心靈世界。

第二節 無為無執

一、為道日損

老子的哲理是，針對周文疲弊後的價值失序，所提出的對治之道，期能解決百姓倒懸之苦的智慧，是一主觀心境修養與生命實踐的學最終關懷，即是如何在周文崩解之後，重新尋找價值秩序的形上基礎。陳德和先生說：

從歷史的機緣做考察，發現「周文疲弊」是諸子百家所面臨的共同問題，老子就在這個挑戰下，存在地講他的無為、講他的自然、講他的道，道概念成了他實踐關懷下的具體心得，而非純抽象思考的知識產物，「無」也就不是西方存有論的概念，而是一種修養工夫和境界。這是牟先生堅持他「主觀境界說」的一個重要理由，但是牟先生並不反對老子也有一個形上學或存有論，只是這種形上學不同於西方式的形上學，而是帶有價值意味

²³高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年，頁183。

的境界型態的形上學，或實踐的形上學（practical metaphysics）。²⁴

老子之「無為」乃是對著「有為」而發，是要消融一切依恃、對立、虛偽、造作。因此，老子哲學並不是一個知解的形上學之問題，而是屬於實踐的、生活的概念，可稱之為「實踐的存有論」（practical ontology）。²⁵老子無我思想所探究的，就是實踐者如何將內在所體會的「無為」、「不爭」、「寡欲」的理念，進而體現在真實的人生，由無掉太多的有為妄作、化掉無數的私欲妄想，回歸於道的無為自然。所以如果「道」是客觀實體、第一因的形態，則較容易導致老子的「道」與其修養工夫的思想各自分立，分裂為不相關連的兩部份，所以無我思想，是依據牟宗三先生所提出的，「主觀境界型態」的形上學，作為論述的依據。吳汝鈞先生說：

故就工夫實踐的角度看，道作為一客觀實有的東西，並無意義，它要在關聯到體認它的實踐者的心思方面，才有意義，進一步說，要在屬於實踐者的心思，與實踐者的心思合而為一，才有意義。這意義亦即是道的「用」，或虛無為用；它實踐地在修行者的身上發揮作用，提高他的心境。這用即在修行者的心境的提高中表現出來。這樣說，其實是取消了道的客觀實有的義蘊，而把道收攝到主觀的心思方面來，發揮它的「虛無為用」的作用了。²⁶

「境界型態形上學」就是透過一種實踐的方法，讓主觀的實踐心靈與客觀世界能化而為一，在主客交融下，讓萬物的本來如實展現。而牟宗三先生所提出的「主觀境界形態」的形上學，正是以「無」為出發點，透過主觀心境的實踐工夫而所朗現出的虛靜境界。在此基礎上，老子的無我思想，以無執無為和處下不爭之道，試圖無掉有為造作的心靈，而復返於生命之自然素樸，所以，如何在老子哲學的義理脈絡中，定義出《老子》的「無我」境界，並對「無」與「我」的意涵重新整理，為一重要步驟，首先以下列《老子》各章中，「我」的使用其意涵來分析：

1. 功成事遂，百姓皆謂「我」自然。（〈第十七章〉）
2. 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」獨頑似鄙。「我」獨異於人，而貴食母。（〈第二十章〉）
3. 使「我」介然有知，行於大道，唯施是畏。大道甚夷，而民好徑。（第

²⁴陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2003年，頁27。

²⁵牟宗三，《中國哲學十九講》，頁87-131。

²⁶吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年，頁49-50。

五十三章>)

4. 故聖人云：「我」無為而民自化，「我」好靜而民自正，「我」無事而民自富，「我」無欲而民自樸。（〈第五十七章〉）
5. 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。（〈第六十七章〉）
6. 夫唯無知，是以不「我」知。知「我」者希，則「我」者貴，是以聖人被褐懷玉。（〈第七十章〉）

由以上的「我」與眾人不同之處，便在於「我」是「行於大道，唯施是畏」的，可是眾人卻偏好走捷徑、小道。換句話說，「我」的行止與眾人是不同的，老子〈第五十七章〉中的「我」，大都用以指稱「聖人」自己本身。由此可知「我」則是注重工夫與實踐的主體，當「無我」設定為一個名詞時，代表著老子所要追求的生命意境，才等同於以上各章，所提到的「我」的生命意境，也是聖人的意境。由此可知，本文的「我」和老子以上幾章所稱的「我」是不同的，本論文的「我」，是指自我生命中的我執我見，與所帶來的生命困苦，也就是這些「自然生命的紛馳」、「心理情緒的起伏」及「思想意念的造作」等。而莊子的〈吾喪我〉中，也用「我」來代表，內心的執著與成見，而當「無我」的「無」為一動詞時，其所指的是，無掉以上種種有為與包袱，所以老子「無」的生命功夫，可以展現出多元的面貌，包括無為、無智、無欲、無事、無執，故本文將以上「無」的各種面向，以「無我」代表，因為智巧、慾念、貪執，皆是由主體的心靈世界開啓，故老子對生命的功夫，由化除內在意識的的執著和造作開始，由個體主觀意識不斷的遮撥，拔除不必要的雜質，展現出「無」的生命意義，牟宗三先生說：

一般所謂生命主體，應該都會有著意識的實有與堅持，若儒家之死守善道即是出於道德意識的自覺和肯定，然而偏偏老／莊最害怕的，就是實有意識的堅持所將帶來的執著和造作，以及勢必鋪陳衍生之觀念的災難，所以他們要不斷地強調，若要生命境界的突破進展，就必須持續進行著意識型態的純化和淨空，因此莊子才有「心齋」、「坐忘」的再再提示，但如此一來對於生命主體的選擇和貞定，老／莊就沒辦法像儒家那樣地直接了當，因為他們所能中意的，就只剩下一個虛靜義的無為、無執、無我、無身及無心，或是自然義的不德、不仁、不知、不學及不欲，總之唯一可以拿來規定的就是遮撥義的「無」，然而這個「無」本不屬於客觀存有論的概念，更不會是個實體（substance）²⁷

老子洞見事物之生長發展，往往受到人為造作的破壞，而毀於有心刻意妄為之

²⁷牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1997年，頁178-179，。

中。因此，人能以「無為」的態度來處理事務，實行「不言」的教導，不據為己有；不自恃其己能；功業成就，而不自居其功。正因為不誇耀自身功績，所以反而不會被抹滅。若太過於有為妄行反而走不遠，自我居功者反而得害，自以為是者反而無法長久，故老子云：「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。其道也，曰餘食贅行。物或惡之，故有道者不處。」（〈第二十四章〉），所以「無為」的第一個義理，就是要解消掉自私的妄想，排解掉自以為是的有為造作，以無的功夫，達臻不干擾、不恣意以及不任己的心靈，老子曰：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。」（〈第二章〉），陳鼓應先生提到：

「為『無為』」是說以「無為」的態度去「為」。可見老子並不反對人類的努力，他仍然要人去可為的。老子又說：「為而不恃」（二章）「為而不爭」（八十一章）。他鼓勵人去「為」，去做，去發揮主觀的能動性，去貢獻自己的力量，同時他又叫人不要把持，不要爭奪，不要對於努力的成果去伸展一己的佔有欲。²⁸

無為而治的首要工夫就在於無掉種種虛假造作的東西。一方面消融侯王刻意為治之心，另一方面也在無掉各種虛立的德目與功利的執著後，使人民能重返素樸。如此一來，才能讓物歸其位、各得其所。老子說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（〈第三十七章〉），同樣的道理，侯王若能損除人為的執著，到達無心於外物時，便不會以自己的觀念判斷萬物，不會以自己的意念干擾萬物，則萬物便能順其性而發展，自然的化育，得到「君王無為」而「百姓無不為」的效果，由此建立起天清地寧的價值秩序。老子期待通過規勸有位的聖人(侯王)，使在上位者能藉由無掉種種人為造作的工夫修養，而放棄各種勞民傷財的政令決策。讓國內的人民百姓能得到一個休養生息的機會。

在老子哲學中，所謂的「無為」乃是針對「有為」而發。而老子以去除有為的種種弊病，而保存有為及其一切內容的正面價值與意義，此所謂遮有為顯無為，無為而無不為也。老子云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為，故無敗；無執，故無私」（〈第六十四章〉），為與執並舉，顯然認為為之為敗，乃在其執之失也。唯聖人能達無為之境，是以無執，從而能無敗無失也，也因能無敗無失，是而一切活動乃能具正面之價值與意義，也成就了一切，此所謂「無不為」也。²⁹牟宗三先生說：

²⁸陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2004年，頁30。

²⁹高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》，第279期，1998年9月，頁5。

「道」的本質是「無」，「道」的作為是「無為」；但是，「道」雖然屬自然，雖然不像人間世的追逐名利的有為，其「無為」的成果和功能卻是有為的，而且是無所不為的，因而說出：「道常無為而無不為」（《道德經·第三十七章》）。因此，道之所以為最高以其「法自然」，無為而無不為，無為故無敗〈為者敗之〉，無執故無失〈執者失之〉之故也，此明示「道」為圓滿之境。³⁰

「道常無為而無不為」，道體既超越又內在，就此角度，道體的「無為而無不為」可理解為：因為道內在於萬物，萬物的生長，就是道的發展。所以「道」的無為就是「自然」，而萬物的「自然」就是道的「無不為」。無為並非無所作為，而是反對刻意妄為。老子曾說：「為無為，則無不治」（〈第三章〉），又說：「道常無為，而無不為」（〈第三十七章〉）。所以可以得知，老子所倡言的「無為」並不是因循苟且、毫無作為，而是不要以外在的措施來抑制萬物生長，吳怡先生說：

「無為」兩字，我們常解為沒有欲望、沒有目的或順任自然，但這些解釋或作法都是就現象來說的。我們生活中，有時候，我們也會做到沒有欲望、沒有目的或順任自然，難道這樣就能達到「無不為」的境界嗎？答案不是肯定的，……它的「無為」，就是它的「為」，所以它「無為」，才能「無不為」。……所以「無為」和「為」並不是截然的毫不相關，事實上卻是一體的兩面，明乎此，我們才能體悟到「道」的「無為」，就是它的「無不為」。³¹

「無為」意旨在解消掉自私的妄想造作，及排解掉自以為是的自我中心想法，以達到不干擾、不恣意及不任己的「無為」工夫。「為無為」意旨在否定掉自我中心的逞知逞欲、化解掉私心強行的為後，人們是可以有所「為」的，但這個「為」須以「無為」當作出發點和復歸處。「無為無不為」指陳以「無為」為本，一切復歸於「無為」的為，如此則能「無為而無不為」。「無為之自然義」指陳在不干擾、不恣意、不任己的無為中，順物自然，則天地萬物將自生自長、和諧發展。

二、滌除玄覽

老子說：「滌除玄覽，能無疵乎？」（〈第十章〉）王弼注：「玄，物之極也，言能滌除邪飾，至於極覽，能不以物介其明。疵之其神乎？則終與玄同也。」

³⁰牟宗三，《圓善論》，頁280。

³¹吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，2002年，頁237。

³²意謂要減除一切偽飾之物，才能有清明的觀照，而其神明不會受到外在物欲的干擾影響，最後便終能與道玄同。高亨亦認為「覽」讀為「鑒」，二字古通用，並說明：「玄者，形而上也。鑒者，鏡也。玄鑒者，內心之光明，為形而上之鏡，能照察事物，故謂之玄鑒。」³³魏元珪先生說：

玄覽，乃是一種內心自省的功夫，即超越過一切知見之蔽去探索幽深微妙的事物真相。此所謂玄乃是內心深深的省悟，而鑒覽乃如明鏡觀照的工夫，當我們心靈擺脫一切執著，和一切片面的有限事物的羈絆，始能悟入「道」的本如境界，以致排除現實人生中全部的痴惑，俾明道通達，茅塞頓開，融會神通，已達無迷，無惑，無所不洞見的境界，到了如此地步，方可達澄懷觀道的工夫，而洞見天地之美和宇宙情懷的頓悟，缺少此種體證和涵存的工夫，便不能觀道，也難以領會人生之美景。³⁴

人必先滌除塵世之淺見和偏見，始能深深地體會到天地實際奧妙，在老子看來世人大都活在感性層次的知覺中，所見難以深廣幽遠，人不僅受感性的約束，亦受理性思考和判斷的限制，若不滌除「自視」、「自伐」、「自見」的淺漏偏狹，則無以觀道。老子教人「滌除玄覽，能無疵乎？」，此無疵的明鑑，是一切觀察力中最重要的關鍵，人皆活在相對與不圓滿之中，並時常以有主觀的思想來觀察看待世間的萬事萬物，只有能玄覽者，其內心自然澄澈，故能鑒照萬物之究竟，否則執著於現實世界的雲霧中，是無法超脫全部瑕疵和疑惑的，這也是世俗人與有德者之差別，老子說：

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。我愚人之心也哉！（〈第二十章〉）

老子以「唯之於阿，相去幾何？」之發問式的語句，指出自己是不以貴賤，榮辱為意，「唯」式恭敬的應聲，「阿」是怠慢的應聲，人以恭敬的聲音應我，則覺得人重視我，以我為貴，所以覺得光榮得意，人以怠慢的聲音應我，則覺得人輕視我，以我為貴賤，所以覺得受到屈辱，但老子認為榮與辱是人意識的產物，客觀並不存在，二者實無差別可言，因此，他是不以為意的。老子以「善之與惡，相去若何？」之發問式的語句，指出自己是不以善惡、利害為意的，人認為善的

³²樓宇烈，《王弼集校釋》，頁23。

³³高亨，《老子正詁》，北京：中華書局，1996年，頁24。

³⁴魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，頁487。

事物對人有利，就去追求，相反的認為惡的事物對人有害，就去逃避，趨善避惡，趨利避害，本是人之常情，但是老子認為善與惡，利與害，皆是人意識的產物，客觀上並不存在，二者實無差別可言，因此，他是不以為意的。令外老子以「如享太牢，如登春台」來描寫世人快活的心態，是人熙熙攘攘，莫不喜樂愉快，情慾動於中，則喜怒形於外，但老子則是對外物漠然視之，無所眷戀，則情慾自不定於中，因之外面亦無所表現，故其心淡泊平靜，不起波濤洶湧。世人皆貪求無厭，廣積財物，甚至超出所須之量而有餘，唯獨自己不貪求財物，不貪求則不積，不積則空無所有，則好像自己財務完全遺失一樣。世人頭腦皆清楚明白，精明銳利，自己的頭腦則是昏暗不清，愚笨呆滯，有如大風所造成昏天暗地的狀況，則世人皆有所能，而自己愚鈍頑鄙，一無所能。

老子與世人的差異，就是老子重「道」，所以才能絕欲、棄知、隱名，遵法道之自然無為，而世人皆不重「道」之所在，故而縱欲、積財、顯智耀光，賈譽求名，完全相反於道而行之。所以老子以「昏昏」、「悶悶」、「沌沌」和「貴食母」的人格特質，來表現出滌除玄覽與無執無染的心境，是以觀物的心，造就了對現實世界的審視，唯有觀道的心才造就了玄覽的生命，所以要去蔽必須有玄覽的工夫，否則人終究是感性世界中的人，其所知覺的一切皆不離有限片面世界中的成、住、毀、滅。世間一切的虛幻，蓋自感性的眼睛去看，一切莫非如此的真實，但就玄覽的眼光去審視時，則一切的真實皆難免化為虛幻。人尚無此觀道與玄覽的心，則人世間的生活，都不過是暫時中的營營。所以人生的關照有很多層次，最基本的是對現實人生的關懷，對生活的經營，基本欲望企求的滿足，對世界的期盼，對萬物的觀察。但更重要的是心靈的洞鑒，由現實境界對本體「道」的觀照，這樣的人才能領悟天門開闢，去敲開世界和宇宙的奧秘之門，眾妙之門，方於是人們才能把握世界的整體，而擺脫一切有限的蒙蔽和羈絆。老子說：

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；質德若渝；大方無隅；大器晚成；大音希聲；大象無形；道隱無名。（〈第四十一章〉）

上士聽見了道，就會努力不懈的去實踐它，而其餘的中士和下士聽見了道，只是覺得道似有若無或是哈哈大笑起來，不被哈哈大笑，則不足以為道了。為何「明道若昧」、「進道若退」、「上德若谷」及「廣德若不足」，因為道與德乃須經過不自見及不自是的修為工夫，才能有所體悟的，道與德的顯現，不是外顯的，而是透過歸根復命的實踐工夫所隱顯的，所以雖然「若昧、若退、若谷、若不足」，然應效法「上士聞道，勤而行之」，以達「明道、進道、上德、廣德」之境，此境界亦是觀照玄覽的境界，是一種「無」的工夫，「無」掉心中的妄念妄為，使生命向內收斂的修養工夫，老子透過「滌除玄鑒」的功夫實踐，去觀天地自然之本根，以復見赤子質樸之心。《莊子·知北游》篇曾記述，孔子問於老聃曰：「今

日宴閑，敢問至道。」老聃曰：「如齋戒，疏淪而心，造雪而精神，陪擊而知。」這段話說明孔子虛心求教於老子，承安居閒而問道，老子卻先教孔子疏通其心中之滯，滌除其內中之故舊，如在水中澡淋，以得潔白之心地，且先要去除知識中之崖際與分別，以為觀道之準備，這都是「觀復」與內心洞澈必要的條件。所以「滌除玄鑒」是去除知覺上之蔽，但不是排除感官經驗的功能，因為經驗與理性，皆是知覺必經之路徑，為觀物之門戶，至於觀道則必須超越經驗和理性的工夫，以虛靜空靈的心境，去觀照萬有的本真和生命。吳經熊先生說：「西方人對真理的追求，是講邏輯，一步一步的來推論，我們是注重直覺妙悟。」³⁵對道的體悟，是不用通過概念思辨與官覺經驗。所以就如同老子所說：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止。」（〈第三十二章〉）的道理。

老子認為，人可以通過滌除玄覽的修養工夫，使此心虛靜明照，進而朗現天地萬物之本來面貌，肯定萬有自有其本然的存在價值。這種以物觀物的慧見，並不只是由感官知覺的觀察把捉，也不只是以名言概念的理解分析，而是使人化除了有執偏見的自我封限，讓萬物能如其所如的顯現自身。於是由自身，以至於家、國、天下，都能以自身之所是，而向吾人朗現。所以老子教人觀察萬事萬物時，宜以事推事，以物推物，故老子說：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下，吾何以知天下然哉，以此。」（〈第五十四章〉）。老子由己身說起，而家庭、鄉邦、國家以達天下。因為人體的生理結構，心理情緒都有其共同點，故可推己察人，由己身之情況而察知眾人之情況。人心雖有不同，但喜、怒、哀、樂之情，飢寒乾渴之需，競逐、羨媚、競逐、爭鬥之事，人皆有之，無人能免，故察一人之情可知萬人之情，忖度一人之心可知萬人之心，此即以身觀身之主旨。這種消融我執我見而讓萬物在我心中，不致於變形扭曲的修養工夫，亦即是老子「以物觀物」的慧見。

二、致虛守靜

老子云：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」（〈第十六章〉）這裡的「致虛」就是去除人為的罣礙，並且能消解心機和成見的作用，而「靜」就是回歸本原，使心能清明能歸於靜，進而有體道之明。王弼注：「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。」³⁶王弼所說的「言致虛，物之極篤」，意思就是虛掉心中執著的觀念成見，而達到至極圓滿意思，而王弼所說的「守靜，物之真正也。」的意思是，回歸於物真正原來的樣子，包括人心的原來真正的本性，無私無欲的境界。牟宗三先生也說：

³⁵吳經熊，《哲學與文化》，台北：三民書局，1985，頁79。

³⁶樓宇烈，《王弼集校釋》，頁35-36。

虛則靈。心思黏著在一特定的方向上，則心境生命即為此一方向所塞滿所佔有，就不虛了，不虛則不靈。……靜就是不浮動。人隨著生命的紛馳，順著意念的造作，天天在浮動之中，把這些化掉就靜下來了。³⁷

老子「靜」的實踐工夫，亦如「虛」一樣，並非死靜，而是有著無限妙用的，如老子所說：「是以聖人之治，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」（〈第三章〉），此處的虛其心的「虛」並非死守、死空或死無，是消除心知的作用，使心靈達臻清明的境界，吳怡先生提及：

「虛」到最後，不是什麼都沒有，而是「虛」掉了一切對物質的「有」、觀念的「有」的執著，而使這個「有」變得純然無雜，這就是「一」。所以就修心來說「致虛極」，就是由虛而達到精神上的純一的境界。³⁸

純一的境界何以有無限的妙用？老子說：「聖人抱一為天下式。」（〈第二十二章〉），老子也說：「道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。」（〈第三十七章〉），是讓我們瞭解沒有私欲妄念，內心歸於虛靜，天下自然就能歸於安定，所以「靜」亦是如「虛」一樣有著無限妙用的，如牟宗三先生所說：

靜不是物理學中相對的運動和靜止（motion and rest）的靜；而是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是精神的（spiritual）。「無」、「自然」、「虛一而靜」都是精神的境界，有無限妙用的心境。³⁹

老子肯定「虛」有此無限的妙用，所以他說：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」（〈第五章〉）天地就好比是「橐籥」一般，橐籥本是風箱，風箱之用在於其虛，因為其中間有著空然虛曠而之環境，靜不窮屈，動不竭盡，唯有虛空，萬物才能流轉運動，因而能讓萬物在天地間自在生長，使萬物活出自己本來的面貌，並顯出其氣勢實現自我，所以「虛」是有無限妙用的，吳怡先生說：

由此可見「致虛極，守靜篤」的「極」和「篤」都是歸於純一，荀子有一句話最能表達這個境界，他說：「虛一而靜，謂之大清明。」（〈解蔽〉）

³⁷牟宗三，《中國哲學十九講》，頁95。

³⁸吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，2002年，頁108。

³⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，頁95。

也就是由「虛」、由「靜」而達到心的最清明純淨的境界。這種境界，就像鏡子一樣，它本身明淨無疵，卻能如實的照物無遺。⁴⁰

「致虛極，守靜篤」的實踐工夫是重要的，唯有秉著虛靜的工夫，才能虛掉心知的妄念，消除私欲的妄作，達到虛己容物的生命境界。老子說：「躁勝寒，靜勝熱，清靜為天下正。」（〈第四十五章〉）又說：「重為輕根，靜為躁君，是以聖人終日行不離輜重。雖有榮觀，燕處超然，奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失根，躁則失君。」（〈第二十六章〉），讓我們知道虛靜能克服躁熱，修心清靜才是天下的正道。當心透過虛靜的實踐工夫，而達致最清明的境界時，則能如實的照物無遺，回歸物之真正性命。牟宗三先生說：

道家是「致虛極、守靜篤。」你能虛靜到家，你主觀的生命能虛靜到極，表面上萬物紛紛攘攘，但我不順萬物之起而起，我往後返觀其復，把它拉回來，歸到它原初的自己。所以說：「萬物並作，吾以觀復。」「作」當起」講。萬物紛紛攘攘，這是它表現在外面，不是它自己。這是它的表象，從它的表象，我要觀它的自己。所以說「吾以觀復。」你之所以能觀萬物之復，那是你自己的生命已經在虛靜的境界中。⁴¹

這個「致虛守靜」的工夫，就不是只說我們在做心靈修養時才要致虛守靜，虛靜的真功夫，是在現實生活中與社會實踐時也可以致虛守靜，當萬物運作變化與我相應之時，卻不動搖我內在的性靈世界，也就是能守住清靜的源頭，生命的本根，這才是真正的寧靜。而這真正的寧靜就是回到事物的性命本身，就是常道。能夠真正體會到這個常道，那才叫做「明」，因為真正的覺悟體道者，才是智慧明白的人。

由虛靜觀物而見萬物生生之往復循環，並由觀變而知常，體悟天長地久之道，乃在於能「容」。若要達到物我相容、和諧不傷的自然境界，則先得使萬物皆能如其所本來的，向吾人呈現其價值，而要能得見萬有之本然價值，也必須從自心的虛靜明澈做起。「萬物並作，吾以觀復。」（〈第十六章〉）王弼注：「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。」天下萬物生長活動，皆有其根本，靜為動之根，變起於虛、動起於靜、有起於無，而最後必復歸於虛靜，主觀「致虛守靜」修證工夫的落實，方能朗現出玄覽及觀復的境界，萬物各適其性、各遂其生，而當主體落實「致虛守靜」修證的工夫時，即是由純粹無雜的心靈所透顯出來的明徹，對「道」的觀照必能更深契一層。

在無我思想的實踐工夫上，明瞭「虛」、「靜」即是一種和諧自然的境界，

⁴⁰吳怡，《新譯老子解義》，頁108。

⁴¹牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年7月，頁5。

聖人之心所以能夠鑑照萬物，乃因其心無欲無我、寂靜如止水，所以聖人之心，皆可朗朗映現出，萬物的本然面貌，而世俗人之心，則有時如湍急流水，變化擾動，有時如波濤江海，競進不止，故實難以照物應人。因此古時有許多著作，以透析潔亮明鏡來比喻心境的修證，如《淮南子·脩務訓》：「執玄鑒於心，照物明白。」與《圓覺經》言：「慧目肅清，照曜心鏡」，莊子也說：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」（〈應帝王〉）莊子以明鏡喻精神的虛靜狀態，就因鏡之愈無塵垢，則愈能映現出萬物之本然狀態，物來斯照，物去不留，聖人之心純粹無雜，乃因其能無心而自明，所以能夠成爲天地萬物之鑑，內心寂然澄澈，了無是非之爭，因此能應物而不傷，陳政揚先生說：

莊子以止水或明鏡比喻人心，可以說是承襲老子以物觀物的智慧，通過心的虛靈明覺與平靜和諧，能讓物物皆能如其所是的呈現，而不會因為己身的主觀偏見強加刻板印象於萬物身上，而使得物如在人心之中扭曲、變形。若是順著人心先有一個「我」見以見萬物，則物之價值是由我所主觀賦予的，那麼則由於我見中含藏著我執，一方面使得萬物自身的存在價值隱蔽而不顯，一方面，也使人心執著於物而與物相刃相靡、隔闕相傷。⁴²

透過「虛」與「靜」的修養工夫，虛掉一切的妄念私欲與妄作妄爲，靜到最虛明純淨的狀態，心則能滌除玄覽靜觀萬物，讓天地萬物能自我實現，復歸到原初的自己、自然的本貌擁有真正自身的存在，是老子思想中重要且有獨特見地的實踐工夫，從靜觀玄覽中，萬物能各在其位、各適其性及各遂其生，天地萬物朗現出虛靜和諧之境界，是值得我們終身所努力追尋的無我境界。

第三節 處下守柔

一、道法自然

老子所說的「自然」，和西方哲學所說的物理自然或自然現象不盡相同，老子哲學的自然，只是對於「他然」的遮撥，亦即是反對以外力干涉萬物之生長，所指的是「自然的境界」，也就是萬物呈現生命本來美好的境界，而這「自然的境界」可說是老子「無我無執」的境界，牟宗三先生說：

道家講的自然，就是自由自在，自己如此，就是無所依靠，精神獨立。精

⁴²陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，2002年，頁111。

神獨立才能算自然。所以是很超越的境界。西方人所講的自然界中的現象，嚴格講都是他然、待他而然、依靠旁的東西而如此。自然界的現象都在因果關係裡面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在，而是有所依待。⁴³

牟先生將「自然」定位在精神價值的層面上，在此意義下，人擁有絕對的「主體自由」。並認為自然界中的現象，這都是互相依存而存在，並無所謂的「主體自由」，一切都是有所依待的他然。然而唯有通過透過修養工夫去超越或解消生命的負累，讓每個生命的心靈世界，能真正的自在無礙，證成自然之境界，而由自然之境界，以保障天地萬有之天清地寧、自然和諧。這即是老子的所說的「自然」，所以老子曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（〈第二十五章〉）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。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。⁴⁴

「自然」不是居於「道」之上的實體，而是「道」遵循著其自身存在的法則，乃能成其「自然之性」。這就是「道法自然」的意義。「自然」是一種無形的法則，而內存於每個萬物的本性中。萬物由之乃能顯現其性，而成其生命之全正；因之，老子認為萬物都有崇尚「自然」的本性，遵順著「自然」法則，而完成其自己生命的內在目的性，因此劉笑敢先生認為，老子的「自然」，主要包含四個意涵，分別是「自己如此、本來如此、通常如此、勢當如此」。⁴⁵牟宗三先生也論述說：「順『自然』就是無為。順『自然』不是死在這嘛，它是教你『在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違。這樣你就能『無不為』。』」⁴⁶無我的心是無私無偏執，由自己如此的心靈而能善待天下萬物，聖人應效法開放無私慈心來面對天下萬物，所以老子認為，聖人治國安民，要能不以自己之主觀想法為善，而當以百姓自身本然之善為善。所以老子說：

聖人無常心，以百姓心為心。善者，吾善之；不善者，吾亦善之，德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之，德信。聖人在天下歛歛，為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（〈第四十九章〉）

⁴³牟宗三，《中國哲學十九講》，頁130-131。

⁴⁴王弼，《老子華亭張氏原本》道德經上篇，台北：台灣中華書局，1984年，頁14。

⁴⁵劉笑敢，《老子》，台北：東大圖書出版社，1997年，頁69。

⁴⁶牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第339期，2003年9月，頁2。

正由於此，所以聖人能以自己的觀點，而去否定萬有的存在價值，不阻斷萬有之生機，使物物皆能呈現自身本然之善，具有存在意義，或是可任人拋棄的，這即是聖人以自然無爲而救人、救物。所以老子說：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」（〈第二十七章〉）。「道」如慈母般實現天地萬物，不管是善者或不善者均善之，不管是信者或不信者均信之，老子的無我思想就是通過蕩象遣執、融通合一的修養工夫，化解人類中的種種有意而爲、虛假造作，敞開物我共榮的開放世界，使萬有皆能自己如此、自由如是，由此重建失落的價值秩序，重回天地欣欣向榮的物我和諧。這即是老子提出「自然」之終極理想。⁴⁷這即是道不生之生的境界，何謂不生之生？牟宗三先生說：

何謂不生之生？這是消極地表示的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。在道家生之活動的實說是物自己生自己長。為什麼還說「道生之德畜之」呢？為什麼又說是消極的意義呢？這裡有個智慧，有個曲折。王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此它自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順著本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開元暢流，它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生了他，事實上是它自己生，就是不生之生，就是消極的意義。⁴⁸

所以，道之生化萬物是由沖虛若谷的姿態，從作用上去保存萬有之存在，亦即是說，「道」乃以解消一切人爲造作、強迫佔有的方式，去保障萬有之生機不受摧殘，也就是以不生之「無」而保障「有」之生生。所以，王邦雄先生即說：

道是以「無」的方式去「有」萬物，以「不生」的方式去「生」萬物，以「不主」的方式「主」宰萬物，如是而言，老子雖言「有」，其實「有」只顯一「無」的姿態，「無」是沖虛，「有」也是「沖虛」。⁴⁹

由於道並不以創生的方式生化萬物，而是以不生之生保障萬有之活潑生機。所以，老子所言之「道」，作為實現萬有生機的實現原理，其動用運作必不是以創造者的姿態出現，而是以「無爲而無不爲」、「不爭守柔」的方式，消融種種的刻意妄作與揠苗助長，保障天地之間的一切存有，都能和諧共生，生生不息。由此可知，「道」乃是老子無我思想的形上根源。由於老子的形上學顯然是在修養

⁴⁷陳德和，〈試論道的雙重性〉，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993年，頁179。

⁴⁸牟宗三，《中國哲學十九講》，頁106-107。

⁴⁹王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化公司，1994年，頁129。

與實踐中被證成的，因此老子的形上學，並不是先肯定有一個客觀超越的終極實體，作為萬有之存在的依據。換言之，老子哲學並不從創生的觀念去說明萬物，而是從不禁其性、不塞其源的方式，使萬有在道德主體之玄覽觀照中，如如朗現、自生自長。袁保新先生說：

何謂「自化」？如果我們原則上肯定道乃一切存在變化的最後根源，則「萬物自化」是不能成立的。但是，如果我們認為萬物自化是指每一事物的內在之德圓滿具足，那麼在德之上再肯定「道生之」，顯然又是多餘的。因此，唯一合理的解釋是：道之生化萬物只是消極地「讓」每一個物各據其德的實現自我。換言之，道之生化萬物是這樣的：它以虛理的方式，表徵著存在界一切事物之間的和諧關係、秩序，當事物遵循這個秩序時，道就會保障這個事物的實現與完成，但是當事物背離這個秩序時，事物的相刃相靡就使得它不免墜入「不道」「早死」的命運。⁵⁰

所以說能通過「無為」而能達到「無不為」，由此可知，自然無為並非只是消極的無所作爲，而是能通過不主動干涉萬物之生長，以作用的保存萬有之價值實現。如老子云：「生之、畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章〉）。王弼注：「不塞其原也。不禁其性也。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何爲之恃？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。」⁵¹「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開其源暢其流，如此它就會自己流動的。「不禁其性」順著它的本性，不禁制戕害它的本性，如此它就會自己生長的。袁保新先生說：

王弼注《道德經》十章謂「不塞其原，則物自生」「不禁其性，則物自濟」，正說明了道作為萬物存在的根源，只是消極的暢開萬物「自生自濟」之源，根本不作任何干涉、操縱、把持。換言之，在老子的形上體悟中，萬物之所以能夠得到生育長養，即在於存在界中每一事物相依相存，共同形成一種有機的、和諧的存在秩序，而只要這個秩序不受到干擾破壞，即每一事物能各安其位，那麼事物也就可以各據其德的實現自我。這也就是說，擔負著萬物存在形上之道，根本不需任何經營安排，生育長養的動力早已內在於每一事物之中，它只要讓開一步，不操縱不宰制，其綿綿若存的造化神力就會在事物各據其德的自我實現中完成。⁵²

所以老子所描述的無執的聖人心境，就在於他總是守道而不離道。所謂「聖人抱

⁵⁰袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁162。

⁵¹樓宇烈，《王弼集校釋》，頁24。

⁵²袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，頁205。

一爲天下式。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」（〈第二十二章〉），其中「抱一」所抱的「一」就是「道」，就是以「道」來治理或規範天下。所以「聖人無爲，故無敗；無執，故無失。」（〈第二十九章〉）聖人順從「道法自然」的律則，顯現出「守道而不離道」的行爲。通過敞開一片自由自在的境域，讓萬有能獲得生生不息之生機。

二、處下不爭

老子藉由水的意象來彰明，謙柔事物的無限潛能，如同「道」成就萬物而功成弗居。老子也說「天之道，不爭而善勝。」（〈第七十三章〉）老子指出「不爭」乃是合於天道的行爲，天道不與萬物爭競，因此其作用廣大普遍，然無爲而無不爲，是謂「善勝」。故這是能遵守「以其不爭，故天下莫能與之爭。」（〈第六十六章〉）的原則，可見老子的「不爭」，並不是消極的態度，老子無意教人拋棄自我立場，而是教人消融由我執所引起的各種偏見侷限，與私心佔有。所謂「處下」、「不爭」，也並非教人一味的怯弱退讓，而是教人解除刻意奪取的欲望。

由此可知，老子無我的思想，其意乃在於使人能去「僞」，而且要以「利萬物」的心去做。就如同「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（〈第八章〉）「道」，能化生萬物而不居，故天道之特質即是「功成身退，天之道。」（〈第九章〉）天之道，能於功成之時不居功而善退之。所以老子理想中的聖人，是爲能具有處下不爭的特性，而老子所說的「功成而弗居」、「功成而不有」與「功成名遂身退」的思想，主要的目的，是要以「不爭」、「謙退」與「居後」的觀念，去於消弭人類的佔有衝動，與社會的爭端計較而提出的。這是由於老子洞見生命的對立和緊張，往往正是來自於人的計較和不滿足，而產生的爭奪撕裂，所以老子說：

我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢爲天下先。慈，故能勇；儉，故能廣；不敢爲天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！（〈第六十七章〉）

「不敢爲天下先」正是謙遜不爭的行爲表現，如果只知進而不知退、只知強而不知弱，那僅僅是匹夫之勇，是無法成事、成器的，甚至一時的意氣用事，還可能讓自己陷於危險的死地，故應懂得「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。」（〈第七章〉）的道理，因而「不敢爲天下先」也是一種「不爭」的實踐工夫。老子說：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂：『曲則全』者，豈虛言哉！誠全而歸之。」（〈第二十二章〉），這分明是以存在之保全爲目的，並以「不爭」爲實現此一目的的實踐之路，而其中，通過生存之基本利益的保全，天道與聖人之道，實大可並行不悖並兩全其美。「天之道，利而不害。聖人之道，爲而不爭。」

(〈第八十一章〉) 而此一「保全」的觀點對救人救物的聖人而言，亦即慈儉之德在聖人之人格與心靈中的實質體現。⁵³

因此，謙讓不爭的處世哲學，並不是懦弱無勇的行為，而是智慧明道、周全處事的表現，因此老子也說：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」(〈第七十八章〉) 所以吾人之主體修養，能守得「道」不爭之特質，不與世爭，則世人亦不與己爭，水德之處下、不爭、潤物為喻，其意在於消解吾人生命中的自我膨脹、有為造作。當人之愛己越勝，則越是自尊、自貴、自誇，而無法容物，習於排他。正因為人之自貴、自誇，是以往往往有強出頭的傾向，而與人產生爭鬥摩擦，而人由自是自矜所引起的鬥爭、摩擦，往往正是人之所以衰敗的前因。此正所謂「物壯則老」(〈第三十章〉) 的道理，生命之可長可久乃在於能虛己容物，老子以「水德」為喻，正是要人能消除自我的封限，敞開容物之胸襟。

老子又以具象的江海來說明道廣納萬物之德，他說：「譬道之在天下，猶川谷之於江海」(〈第三十二章〉)，又言：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」(〈第六十六章〉)，江海之所以能納百川，正是因為它居於最低下的地方，老子形容得道者的雍容氣象也說：「曠兮其若谷」(〈第十五章〉)。虛懷若谷、謙虛容物的有德者，才能無所不容、充盈不竭，如此，生命才會更加寬厚充實、和諧圓滿。老子有感於世上的人，大家都想站在高處，扮演亮眼之角色，所以他以用將海作比喻，來說明「處下」的好處，因它的低窪處下，所以百川都匯歸於它。老子認為若能「處下」，自然能夠消解爭端，而培養容人的心量，故有德者必有如溪谷般虛懷與處下無我的至德，老子說：「上德若谷」(〈第四十一章〉)，能如溪谷一般涵容萬物，自能成就圓滿的道行，展現寬宏的氣度內在主體修養，故老子也說：「知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。」(〈第二十八章〉)，能守辱為下位，即為天下谷，為天下最低處，則順任自然不強而上，而能生命反而能充足有餘。所謂「貴以賤為本，高以下為基。」(〈第三十九章〉)，即是以低下為應世之法則，如是，若能容受眾物不加爭權奪利，如此匯積成廣大的內在涵養，進而化成提昇為生命高貴之境的力量，是故，善於處下而應世，終能得其常德而有所收穫。

由於春秋戰國之際的諸侯國君，多半是為了自身的利益而爭逐權位、奔競財貨。所以老子是以侯王為對話對象，冷靜分析戰爭的害處，並且指出戰爭並不能真正獲得侯王心目中以為的利益。老子跳脫戰爭必須經過搏鬥方能勝利的陳舊觀念，方是侯王對於戰爭應有的態度。因此，有德的君王以守柔、不爭的態度面對戰爭頻仍的時代，方能將百姓從戰爭的痛苦中解放，而百姓自然也能心悅誠服的歸服於侯王之領導。由老子哲學面對戰爭的態度可知，老子認為，對峙時代困境的方法，並非實現王霸天下的帝王功業，而是使人民能在擾動不安的生活中獲得喘息的生機。

老子痛陳時弊，而認為理想的國君應當放棄自我膨脹的心理，而能避高處

⁵³葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁71。

下，其治國當法「道」之自然無為，在潛移默化中，使萬民能普遍得到照顧。對於勸諫侯王取法水德以安立天下的觀點，老子由水能「處眾人之所惡」，以及老子所言之聖人乃針對有位之侯王而發，這以上兩點可知，老子認為理想的國君不在於身居高位而役使百姓。相對的，侯王當自我修養其德，使自身能放下自尊、自貴的身段，而以不矜、不伐之胸懷，消解一切自我固執的排他心態。如此一來，才能容物、潤物，而使百姓蒙受其利。

三、專氣致柔

「道」乃是萬物安隱之所。老子以「水」比喻「道」，正是取法「水」之不爭善柔，雖處眾人之所惡，卻仍能涵養萬有。老子認為最圓滿的德行就如水一般，水雨露萬物、滋養生命而不與萬物相爭，且自處卑下，如同「道」成就萬物而功成弗居，因此水性是近於「道」的。由此可知，「道」作為實現萬有存在價值之存有原理，正是以守柔處下的方式，保障一切存有能如其所如的實現各自的存在意義。西漢劉安《淮南子·原道訓》，以一段讚美水的詩歌，進一步發揮老子對於水的理想：

天下之物，莫柔弱于水，然而大不可極，深不可測，修極於無窮，遠淪於無涯，息耗減益，通於不訾。上天則為雨露，下地則為潤澤；萬物弗得不生，百事不得不成。大包群生，而無好憎；澤及支蟻，而不求報；富贍天下而不既，德施百姓而不費；行而不可得窮極也，微而不可得把握也。……，與天地取與，授萬物而無所前後。是故無所私而無所公，靡濫振盪，與天地鴻洞；無所左而無所右，蟠委錯紜，與萬物始終。是謂至德。夫水所以能成其至德於天下者，以其淖溺潤滑也。故老聃之言曰：『天下至柔，馳騁天下之至堅，出於無有，入於無間。吾是以知無為之有益。』夫無形者，物之大祖也；無音者，聲之大宗也。其子為光，其孫為水。皆生於無形乎！夫光可見而不可握，水可循而不可毀。故有象之類，莫尊于水。⁵⁴

在老子哲學中，「柔」根據《說文解字注》曰：「凡木曲者可直，直者可曲曰柔」，這是單純從物體之軟硬曲直解釋「柔」。《老子·第三十六章》言：「柔弱勝剛強。」黃源典先生認為：「沿著此一意義脈絡，老子用柔、素、樸、下、讓、謙、遜等詞描述，比之於自然則為『水』，化身為人則是『嬰兒』，這也是聖人的理想境界。」⁵⁵老子說：

⁵⁴陳廣忠，《淮南子譯注》，吉林：吉林文史出版社，1990年，頁30-32。

⁵⁵黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年，頁40。

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。（〈七十六章〉）

「柔弱勝剛強」在於「柔弱」得道，而「剛強」失於道。任何事務成長和發展的過程來看，新生事物，總是從幼小柔弱開始，但卻也是最有生命力的。而在事物的更替過程中，總是這種看似「柔弱」的新生事物，取代貌似強大而生命力已枯竭的舊事物。水是「至柔」的東西，它卻具有攻不破的特點，水中抽刀，無論費多大的力氣，永遠是切不斷的。老子從經驗世界中找到這種結論，就是剛的東西容易折毀，柔的東西反倒難以摧折，所以最能持久的東西，不是剛強者反是柔弱者。

老子從水的流體謙柔中，領悟出「柔弱」的奧妙之理，能以柔弱謙卑之道處世的人，因能從容面對、不爭不取去解決問題，老子認為「柔弱」是萬物具有生命力的表現，也是真正有力量的象徵。因此老子說：「天下莫柔若於水，而攻堅強者，莫之能勝。以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行」（〈第七十八章〉）又說「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」（〈第四十三章〉）老子以其「正言若反」的辨證思維，說明水是天下最柔弱的東西，可是所有能攻破堅強的東西，卻沒有一個能勝過它，原因就是水特有的謙柔特性。

柔弱的作用，運用到人生方面，老子認為：「柔弱勝剛強」（〈第三十六章〉）並且認為「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。」（〈第七十六章〉）所以壯盛乃衰微之起始，剛強為滅亡之先驅，這都是難以持恆。所以老子曰：「物壯則老，是謂不道，不道早已。」（〈第三十章〉）強取強求的造作，如同飄風驟雨的短暫起落，天地不能長久，而人又焉能用有為造作去追求永恆的境地。老子又曰：「心使氣曰強。」（〈第五十五章〉）王道曰：「心使氣，謂用意以鼓其血氣之勇也。」⁵⁶ 魏源云：「心使氣由於多忿。多忿則乖張決驟，而內不能自主。」⁵⁷，王邦雄先生以為，致虛守靜乃在於為道日損，破除心知定執，而專氣致柔的不欲以靜，則是避開物壯則老的不道早已。⁵⁸

老子「柔弱」的主張，主要是針對於「逞強」的作為而提出的，逞強者必然剛愎自用，自以為是，也就是老子所說的自矜、自伐、自是、自見、自彰。

宇宙萬物之運動和變化，具有循環性；有始必有終，有終則必有始，這就是自然的道理。當事物走到極端時，必然向相反的方向發展，而後必互相消長。萬物莫不因強壯而趨於衰老，此就是「道」動而為「反」也。所以老子根據「反者道之動」（〈第四十章〉）的天道規律推論，認為最柔弱的東西，是能夠穿透天下最堅硬之物的，這也正是老子為何以「剛強」為戒，而以「柔弱」為萬有生存

⁵⁶張揚明，《老子斟證譯釋》，台北：維新書局，1973年，頁268。

⁵⁷清·魏源，《老子本義》，台北：漢京文化，1974年，頁70。

⁵⁸王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1990年，頁131。

之道。所以老子又說：「牝常以靜勝牡，以靜爲下。」（〈第六十一章〉）告知我們雌柔常以虛靜勝過於雄強，因爲牠們虛靜且能處下，老子認爲，聖人應當取法於道，以「柔」解消一切對立緊張，由「弱」包容一切相異差別，使紛亂的人世能重回大道的懷抱與生命原初的安定。由此可知，老子「至柔」思想，並非教人懦弱無能，而是通過自然無爲，以達到虛柔容物的境界。

嬰兒是人之初生，柔和無欲，所以是最近於「道」的。老子以「嬰兒」的形象，用來象徵修道者所達到的渾樸境界。老子說：「含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。」（〈第五十五章〉）。赤子或嬰兒的心境是專一無雜的，並未受塵勞喧囂之干擾與污染，其心靈更能與道的原初力量相契相應、感而遂通，故能自然的達到「常」、「明」與「祥」的和諧意境，若能像嬰兒般的常德不離，則能「蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」（〈第五十五章〉）。

老子曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」（〈第四十二章〉）即生命內斂不外露，凝聚不耗散，以消解心知之助長與可欲之干擾，故無知無欲，使生命歸本於專一柔和。「致柔」則是由心知障弊的超越，而「專氣」是凝聚人之生命本真不使散失，使生命重歸與天地萬物自然委順的柔和美好。老子哲學並不以探究宇宙真際爲目的，將一物質轉換成心靈的寧靜平和狀態的過程，老子以嬰兒作爲其「專氣至柔」功夫的象徵，老子曰：「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？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無爲乎？生之、畜之，生而不有，爲而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章〉）王弼的看法則是說：「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。」⁵⁹，用初生的嬰兒來比擬含德深厚的人，是因爲嬰兒是最柔軟無爲、純樸自然及無私無我，當「修德」能不離於己常於內心時，則能復歸到嬰兒的無欲無爲、自然和諧的境界，如老子云：「知其雄，守其雌，爲天下谿。爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，爲天下式。爲天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，爲天下谷。爲天下谷，常德乃足，復歸於樸。」（〈第二十八章〉）。

老子以嬰兒天真爛漫、柔弱不爭的形象，來描摹修道者精神柔和恬淡及心境素樸無欲的情狀，他說：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩」（〈第二十章〉）。嬰兒內心渾樸純真，所展現的即是天生的素樸和諧狀況，因此儘管終日啼哭，也不會聲音嘶啞，這即是因爲嬰兒的啼號，是出於自然反應，其中沒有摻雜欲念的緣故。所以，老子認爲修道者應該要清虛無欲，使意念達到柔順如嬰兒的自然境地，因此老子無我思想的功夫，應該要能如嬰兒般的內無思慮雜念，柔順無爲之心應對外在之物。

⁵⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999，頁23。

第四章 無我思想的教育啓示

第一節 歸根復命的品格塑造

一、返樸歸真

教育是國家一切建設的基礎，除了須適應瞬息萬變的時代要求，又須適應包羅萬象的社會需要，同時也須回應家長的期待與學生的問題，更必須教學有方法與依據以符合教育原理。因此，教師除了以專業學識、教育知識來教導學生之外，如何引導學生，建立起正確的人生觀與行為規範，才是現今教育政策的最大目標。教育本質在於提高生命的品質，應不只是受限於固定的課程內容，而是與生命結合，而生命是一個整全的個體，包含自我的生命、他人的生命，社會關係及自然環境與大化流行的宇宙生命，其內涵包含了天、地、人三大領域，因此教育應該讓學生從各種關係的探索中，引導學子探索與認識生命的意義、尊重與珍惜生命的價值、熱愛並發展個人獨特的生命、實踐並活出天地人我共融共在的和諧關係。

老子無我的教育思想，就是不以善或惡來加以界定人的價值，而是引導人心除去物質慾望的競求、化掉知識競賽的標籤與擺脫道德的過度束縛規範，讓人性原始純真的狀態自然流露。王邦雄先生認為：「歸根是『歸復於樸』，復命是『復歸於嬰兒』，吾心靜觀，萬物自得，在擾攘街頭的並作間，找回生命的根土，與童年的天真。」¹此童年的天真，如老子所說「含德之厚，比於赤子」（〈第五十五章〉）如同赤子般樸實無執無我無爭的心境，更能相應於玄冥大道的原始力量，而保持身心的和諧安定。所以老子無我之工夫論，就是脫去虛假的文明外殼，化解我執我著的人心枷鎖，以尋求人性中的至善、至美與至真，而反樸歸真最重要的第一步，就是減少對物慾的追求，回到內在質樸的心靈世界。

老子並不否定外在生理感官的基本需求，只是更看重內在的直觀自省，他認為諸如聲色五味，馳騁田獵，會令人心發狂，乃指感官物慾的過分向外營求，將使人的心神思慮紛雜，心力耗散，而意志不能集中，而失去生命的意義與重心。所以歸根復命的教育思想，即是培養儉樸的生活與不浪費的習慣，看現今的學童，皆來自貧富差距不同的家庭，然而不論貧富，對於物質追求的慾望與消費行為，卻是人人表露無遺，再加上透過大眾傳播媒體的報導，台灣馬上同步流行「哈美風」、「哈日風」、「哈韓風」，一陣又一陣的輪流登入台灣，蔚為風潮，形成時尚。青少年忙著趕流行，追偶像明星，穿名牌打扮，沒空讀書，也沒空體會父母的辛勞，當然就更別提青少年為了追求刺激，飆車，吃搖頭丸，吸毒，打群架，流連pub，網咖，不願回家的種種亂象了。魏元珪先生說：

¹王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，2004年，頁385。

老子未言明命，但卻強調復命，這所謂復命即重新如其所是地去調整天地人我之初的使命，使我內心世界和本性能夠如天地所秉之初的如如狀態。人要去發掘他內在的本性世界，活出人性的生活，不是以本能為準去整天經營動物的生活。²

因此教育應教導學生，生命的意義，不在個人形軀的養護享樂，或有限歲月的貪戀執迷，而是對秉受於天地之生命的尊重，勿因感官享樂、外在名利的追求、世俗觀點的牽累而戕害生命，能從儉約的平淡生活中，體會生命的質樸與珍貴，引導學子珍愛生命，不在於強調生命的華麗與姿采，或其可創造的有形價值，絢麗總有歸於平淡之時，人生總有晦暗與挫折，所以功利的價值觀，只會使生命商品化，所以老子不認同鋪張浮華之向前、向外的開展，他告誡世人不可奔競於奇巧淫利之途，反而提出逆向性思考，主張「反者，道之動；弱者，道之用。」（〈第四十章〉），他一再提醒世人不可以貪多為樂，而當回過頭來認真地，清理生命中不必要之包袱掛礙。黃源典先生認為：「當回到無欲無求的天真狀態，才能除去既有框限，開拓廣大無垠的視野，因此，老子以『無』作為無限的敞開，透過敞開迎合於道，並在此歷程中，追求自我的回歸，這即是『樸』的回視。」³老子「無我」思想的人生智慧，所欲掌握的教育本質，也是「全人教育」⁴與「生命教育」⁵所要達到的目標，不同於世俗的功利價值，學習若指是過多依賴心知感官的作用，反而陷入了意識的框架而窄化自己的生命境界。

當前社會物慾橫流，感官刺激對青少年的誘惑，遠高過精神生活的追求，然而越是沉迷於享樂，心靈越是迷惘空虛，於是尋求更大的刺激，或依賴菸酒甚或毒品的慰藉，終至迷失本性，為了一時之快，危害生命安全與健康，亦在所不惜。此即耽溺官能享樂之害。吳汝鈞先生說：

² 魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版社，1998年，頁452。本文亦刊載於〈老子知識方法析論〉，《東海哲學研究集刊》第二集，1995年6月，台北：新文豐出版社，1998年，頁27。

³ 黃源典：《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006年，頁42。

⁴ 吳清山、林天祐對全人教育定義如下：全人教育（holistic education）的「全人」是指完整的個人，全人教育是指充分發展個人潛能以培養完整個體的教育理念與模式。吳清山，林天祐，〈教育名詞：專業倫理〉，《教育資料與研究》第35期，2000年7月，頁107-108。

⁵ 輔仁大學哲學系教授黎建球認為：生命教育是這幾年在我國提倡的一種整合性教育，它的目的是關注整個的教育體系要有生命力，它要求不但在制度上、教育的歷程上、且在教者及教者的內涵上，都必須把受教者當一個有知情意位格的主體予以尊重，同時在教學的效果上，必須達到受教者對一己生命的學習，從瞭解生命、尊重生命、愛護生命到發展生命的意義與價值，使個人成為這個世界上，頂天立地、懷抱理想、能實踐愛心的人。因此，生命教育的理論，是建立在對生命意義與價值的探索與體會上；而生命教育的實踐，則在利用各種教學工具，營造各種環境，使受教者能有效的去實踐生命的精神，以培養具有社會實踐力習慣的國民。黎建球，〈生命教育的理論與實踐〉，《教育資料與研究》第39期，2001年3月，頁1-5。

在老子眼中，人的德或本性本來是虛無素樸的。但人往往為後天的私心(私)慾念(欲)所蔽，而不見這虛無素樸的本性，甚至迷失掉。人生有一件很重要的事要做，便是克制這私心慾念，回歸向來自道的虛無素樸的本性。⁶

所以人的行動與作為，常受外力牽引誘惑，而迷失此天賦之真性，如〈盜跖篇〉所言：「夫聲色滋味權勢之於人，心不待學而樂之，體不待象而安之。」反樸歸真的教育思想，即是免除人為的奉養享受，與欲望無止盡的追求，使身與心皆能和諧共生，將大自然所賦予的生命時限，加以充實發揮。老子說：「民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。夫唯無以生為者，是賢於貴生。」而老子又說：「出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三，人之生動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。」（〈第五十章〉），人生在世，屬於自然之長壽與夭折的，各佔十分之三，另有十分之三的人，本來可以活得長久的，卻因為自己貪多無饜，戕害了身體，而糟蹋了自己的生命。如養生太過，不但無法達到長生之效果，反而因此而有損大自然所賦予之自然生命時限，求生欲望太強，生命保存操作中太有作為，反而難以「生」。因此，聖人只求飽腹的樸實生活，而不取奢侈浮華的享受，所以長生之道，在於順應天意，不違背自然之法則。

二、長生久視

老子說：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」（〈第七章〉），老子提出了所謂的長生之道，天地之間的生命之所以能夠永恆而無窮，是因為他們不刻意營求自己的生存，通過天長地久的信念，建立了「長生」的理想。老子所謂的長生之道，並非肉體上的永恆不朽，而是一種與天地並存的精神體認，肉體上的永恆不朽無法做到，精神上的永恆不朽，可經人的意識思想建立，關鍵在於「無我」的表現，無私乃無我之表現，即不為自己的意思。老子說：「聖人不積，既以為人；己愈有，既以與人，己愈多。」（〈第八十一章〉），當前的青少年正享受著上一世代所沒有的自由、便利、優渥與舒適的生活，從小即在家庭保護下，受到無微不至的照顧，甚至寵愛與溺愛。部分青少年因而傾向以自我為中心看待人際互動，不但自私，不關心他人福祉，較欠缺道德規範與社會責任，也容易產生偏差行為，在人際關係上也顯得任性與疏離。⁷自我意識的抬頭，使人只顧及自我的利益，而不再顧及他人的利益，甚且向他人進行剝削與壓榨，以滿足個人慾望。所以應培養學生付出與服務別人的理念，透過實際的行動，去體證老子所說：「非以其無私耶？故能成其私。」（〈第七章〉），因無我、無私，最後成就了自己，此乃真正在和諧互動中，長久經營生命的態度，是建立和諧人際關係的功夫，也是增長智慧的關鍵，人生存世間為社會中的一份子，必然與他人息息相關，須建立應世自處之道，能與人相處相容。而人際間的矛盾與

⁶吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998年，頁11。

⁷黃德祥、李介至，〈重建新世代的師生倫理〉，《學生輔導》第82期，2002年9月，頁30-39。

爭端、認知的差距、溝通的隔閡皆由妄作而起。所以老子說：「知常曰明，不知常，妄作，凶。」（〈第十六章〉）這裡的「常」是指萬物運動與變化中不變之律則，這包含一切人我際動與物我相容之道，當我們不知道這個變化規則，就輕舉妄動，就會招致危險，葉海煙先生說：

老子並不因此而滿足於與草木同朽的自然生命，他同時驚覺人之對待自己形壽之生，其實已不同於草木或牛馬之生，人因而往往反向操作地出現了戕害生命甚至無端糟蹋生命的錯誤行徑，老子乃因此設法在生死之間開闢出純任自然的真實活路。⁸

人類用過度的用機巧去經營生命，反而喪失原有的真實與自然，所以老子純任自然的真實活路，追求的不是仁義道德，而是揚棄矯詐偽善之心，不是小道末技，而是回歸生命的真實自然規律，所以王邦雄先生所言：

吾國哲學思想，不管儒家或道家，總是站在人之有限存在的體驗感受，再反省人之生命何以成為有限問題，並試圖就精神的修養，與道德地實踐，去打開及有限而又無限的可能之路。⁹

所以老子要人明白「歿身不殆」的智慧，使人復歸於道，追求生命之自由自在與心靈的寬廣無際，留存著不朽之精神。透過「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」（〈第五十六章〉）的功夫實現，由「知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。」（〈第十六章〉）之功夫進路，即能使心靈安寧靜默，即終身不受禍害的進路，終至「久」的最終目標。所以教育不能為追求短暫的效益，而使生命處於危殆不安，離道的強制行為。教育學生，如果不能順從其本性，一味的將如何擠進熱門科系，或讀哪門學科系，才有前（錢）途，灌輸到學習者的認知之中，最後只會毀了學習者的一生。

當人的生命窄化為工作與賺錢的機器，不再追尋生命情調與理想，則雖具有超強的工作能力，也只能算是一個性能優越的工具，以生命整體而言，將人訓練成一個有用的東西，人則陷入被科技文明所宰制的困境中。人自以為「役物」；卻反而「役於物」，因為人在科技與資本文明中被物質化、機械化、也被集體化。人類非但無法掌控物質與工具，反而被物質與工具異化。¹⁰如王邦雄先生說：「覺得我們的心靈世界與外在的自然世界，已同時失落，我們的精神被封閉了，生命窒息了，所謂精神價值與道德理想都不能講，人都不能再擁有自己，擁有這個世

⁸葉海煙，《人文與哲學的對話》，台北：文津出版社，1999年，頁144、145。

⁹王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1999年，頁74。

¹⁰游惠瑜，〈生命教育的哲學意義與價值〉，《逢甲人文社會學報》第5期，2002年11月，頁89-105。

界，人變成一個旁聽者。」¹¹所以重實用、輕理想的教育體系，正是只教學生如何活去的方法，卻不與學生一起探索生命意義與目的教育。在這樣的環境中成長的孩子精於生存手段，卻昧於生活意義或生命目的。¹²近年來，台灣邁向民主化過程，雖逐漸免於意識型態的灌輸，卻似連德育也一併拋棄，在社會問題更加層出不窮的今日，學校教育不該讓倫理教育缺席。因倫理涉及生命的實踐，旨在啓發學生的人格情操與道德思辨能力。由於倫理方面的真知與力行是每個人邁向理想生命境界所不可或缺的條件，因此，紮實的倫理教育是生命教育至為緊要的環節。¹³而如何使倫理道德教育不致於流於形式，並且僵化壓制的教導而使學生反感，讓道德的教育，是有生命的、內化的教育，如牟宗三先生說：

任何禮節儀式，假定你一眼看它是外在的，那麼它完全就是個沒有用的空架子。只有外在的、在我們生命中沒有根的、不能內在化的，才可以束縛我們；若是從生命發出來的，就沒有束縛。¹⁴

所以任何的教學，不在於其是傳統或新穎，重要的是要能與生命呼應，真實的由生活世界體證，尤其是傳統的倫理道德，更不可囫圇吞棗的全盤接受，照單全收，更要以理性客觀來判斷其適當性，由生命的體驗契入，如牟宗三先生所說：「現代人對從前的學問沒有存在的呼應，再加上一些污七八糟的新觀念，就更不易瞭解。瞭解與否的關鍵就在於是否有存在的呼應、有真實感。」¹⁵所以教師在教學時，應適時懂得轉化，不妨多運用不同的情境，使學生了解自我的特質並增加對環境的適應，啓發學習者學習動機與創意思考，進而創造自己生命的價值，促使其相信自己能力，讓個體生命多元發展。

面對斑斕多變，種種嗜欲充盈的價值世界，處處充滿著競爭，所以台灣父母對子女的教育著眼點，往往是讓孩子透過教育的歷程，而具有良好的社會競爭力，教育的作用和目的是幫孩子達成父母所認定的人生理想，而不是讓孩子完成自己的人生理想。¹⁶且其「人生理想」往往不具生命意義的理想性，而是功利主義所追求的身份、地位、財富與權力。在分數主義的學習環境下，往往使不擅長唸書考試的學子在學習過程中無法發揮其潛能，只有不斷的挫折與無力感，但並未重視學生個人特性的發展，引導學生在差異中發掘自我稟賦之專才。「知識」

¹¹所謂「旁聽者」，就是精神流浪的人，不講價值，不說莊嚴，只在飄泊無依中追求哀愁與美感，只在飄泊無依的流浪生涯中，突顯精神的自我解放。王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，2004年，頁159。

¹²孫效智，〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》第35期，2001年5月，頁4-31。

¹³孫效智，〈生命教育的倫理學基礎〉，《教育資料集刊》26輯，國立教育資料館，2001年12月，頁27-57。

¹⁴牟宗三，《中國哲學十九講》，頁89。

¹⁵牟宗三，《中國哲學十九講》，頁226。

¹⁶但昭偉，邱世明，〈今日教育改革的基本性質：典範的轉移〉，《教育資料集刊》第23輯，1998年6月，頁7。

的追求應與整體生命達成平衡，簡言之即身心健康的考量，應與學問的追求，是同等重要。所以老子說：「為學日益，為道日損。損之又損，乃至於無為，無為而無不為。」（〈第四十八章〉），為學必然落入經驗涉獵，故一天多其一天，每天都有增益，但此增益不能因不斷的增加，而使生命陷落無窮的追逐中，而有所負累，忘失其本然。所以長生久治的精神，非只是表現在知識學問的追求，莊子在〈養生主〉首段云：「吾生也有涯，而知也無涯。」由此體認到本體的生命有限，蓋以吾人有限的生命，是無法盡知無限宇宙的一切真理，相對於宇宙的事物無窮，人類有生之年所得的知識因而有限，正由於人能自知其有限，故能萬緣放下，以求灑然自適，而不強求造作。

老子的無我思想肯定所有生命存在的價值，也賦予了個體生命與道融通的能力與高度，此正是現今教育在教導學習者肯定自我存在、接納自己的最佳思想基礎。教育之內涵與落實，應從「有為」去轉化於「無為」，以契合生命本質，在教師與學生的關係中，身為教育工作者，應當明白學生的個別差異，因為每個人都身處不同環境，其產生的獨特性，有良質亦有劣質，對於自然所賦予的天命或人為環境所造成的侷限，均有產生不同的發展，〈逍遙遊〉曰：

今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。

如果一味以單一標準要求每位能力性向均不同的學生，有時便會遭逢「以斄牛執鼠」的錯置，突顯出其能力不足之處，甚至被視為學習障礙。老子重視自然，強調順應萬物的本質，由個體須發揮潛能，方為自生命的完成，主張不同潛能的孩子都能在多元化的學習環境中，發揮自己的特質，達到「適性發展」的理想。使自我的生命保有獨立性與整全性，讓不同潛能的孩子，皆能充分地試探與培養興趣及能力，發揮自己的特質，適時建構自己起生命願景，設定明確努力的目標，真正的達到「適性發展」，迎向「天生我才必有用」的時代。

老子的無我思想，消解了世俗對立的價值判斷，還原了個體存在的意義與價值，在對個體生命的肯定與包容中，將知識的學習，能有不同的價值面向產生，將教育的意涵，能不失根本以長久之效為依據。

三、不言之教

老子曰：「不言之教，無為之益，天下希及之。」（〈第四十三章〉），教師在面對學生時，如果也能秉持教育學生，卻不加干涉與支配的信念，只從旁盡愛養保護之責，則學生自然能成就每個各具特色的自我，真正做到「我自然」。學生心靈的成長及對生命的熱愛，並非是任何學科或知識所能取代的，在協助學生聆聽自己生命的聲音之時，才能感覺享受自我的生命的悸動與成長。因此，唯有協助學生了解喜歡自己，才會珍愛重視自己，進而努力學習，開發自己的潛能。這樣的努力，使得我們的學生不再成為教育制度的「產品」，而仍保有其身為一

個人的整體智慧與本質。

傅偉勳先生也從哲學的觀點，提出人的生命存在有十大層面，他依照生命存在的諸般意義高低層面，與自下往上的價值取向，設定做為萬物之靈的人的生命存在，其十大層面如下：(1) 身體活動層面；(2) 心理活動層面；(3) 政治社會層面；(4) 歷史文化層面；(5) 知性探索層面；(6) 美感經驗層面；(7) 人倫道德層面；(8) 實存主體層面；(9) 終極關懷層面；以及(10) 終極真實層面。¹⁷ 老子無我思想所展現的教育理念，即是參考傅偉勳先生的，教育十大層面意涵，透過歸根復命的品格塑造、物我共生的環保提倡，與靜觀自得的藝術養成，這三大方向來論述。老子認為「無為」應該是，「聖人處無為之事，行不言之教。」（〈第二章〉），也就是身教重於言教，正因為如此，所以內省的功夫便格外重要，老子說：「聖人不行而知，不見而名，不為而成。」（〈第四十七章〉）。故聖人云：「我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。」（〈第五十七章〉）。

老子強調要「回歸自然」，所以要「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，當「聖智」、「仁義」都在執著造作中，已然被教條化或形式化，一旦刻意強調之後，便起執著而走向巧飾與虛偽，而成為獨斷空泛的教條，如此不旦失去教育的真諦，也桎梏學生的心靈。絕之棄之是讓學生，在自然的心境之中，體驗內在之自由與開放，所以「無我」的思想，即是在教育上，對當下存在的偏頗教育，與威權管教方式，進行解放，現今傳統老師高高在上的權威，已不復存在，取而代之的是，願意傾聽學生心聲的老師，老師已經從課堂上的「知識專制」角色，轉而為教學的輔導者，所以老子說：「聖人無常心，以百姓心為心。」又說「聖人在天下歛歛，為天下渾其心，聖人皆孩之。」（〈第七十一章〉）「聖人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。」（〈第四十九章〉）

在老子哲學中，天下間的一切萬有，都有其本然的存在價值，當教導學生的教師，或擔任輔導需要幫助者的人，如果一開始就因為學生的行為表現，就否定了他們的可教性，或認為他們無法輔導，而否定了這些學生本然的存在價值，這就失去教育的意義。教育的可貴，就在於不放棄任何一位學生，老子雖然否定「人為」的妄作，但他從不否定人的價值。《道德經》本身亦有許多章句，是在闡述教育的原則，例如：

善行無轍迹，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。（〈第二十七章〉）

《道德經》這裡的「善行」、「善言」、「善數」、「善閉」與「善結」就是聖人的修養，聖人善於行不言之教，有道的人經常善於做到人盡其才，所以沒有被遺棄的

¹⁷傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》，台北：正中出版社，1998年，頁281。

人；經常善於做到物盡其用，所以沒有被廢棄的東西，那就是說：善人可以做為不善人的老師，不善人可以做為善人的借鏡。所以老子所強調教育的宗旨是，善於行走的，不留痕跡；善於言談的，沒有過失；善於計算的，不用籌碼；善於關閉的，不用栓梢卻使人不能開；善於纏縛的，不用繩索卻使人不能解，所以人應當取法於道的虛靜能容、涓滴不棄，以寬大容物的心胸，要將人人都視為可教的、可救的，才可能真正的教人與救人。

牟宗三先生說：「有生命，禮樂當然是好的。沒有生命，禮樂就是虛文。」¹⁸傳統上以老師為主導之講述型的教學模式，學生處於被動學習的角色，學習活動是死的，學生無法做靈活的觸類旁通。如能以「不言之教」的精神為之，學生在自主學習中，自我發現問題，才能不限於狹義的教科書的內容，與制式的教學方式，在學習活動方面，由此重視學生的主體性，與自我導向的考量，才能彰顯主體的生命及意義。所以老子在〈第三十八章〉才會說：

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，下德無為而有以為。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。（〈第三十八章〉）

老子認為上德的人，因任生命的本質，而不受限於形式上的「德」，便是這個道理，故「不言之教」即是進一步的化解有為之教的桎梏，使教者對受教者捨棄有為的強硬控制，以處下守柔的態度，透過循循善誘的方式，來達到「無為而無不為」的教育目的，所以老子說：「樸散則為器聖人用之，則為官長。故大制不割。」（〈第二十八章〉），經由老師所具備的修養與學識，以「潛移默化」為原則，協助學生解決問題，效法「聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。」（〈第五十八章〉）的精神，來幫助學生提升自我生命的意義。

老子教人瞭解「道」是生命存在的基礎，生命的價值與生命的脈絡，由知「道」、體「道」與行「道」展開，學習「道」之「生而不有，為而不恃，功成而弗居。」（〈第二章〉）並主張人應當消除自身的主觀偏見，使自己不會受到成見的影響，而限制自己去包容他人的氣度胸襟。然而教師施以「不言之教」，並不是什麼都不教，而是一種誘發式的學習，以培養學生之自主學習為目的，讓學生懂得去反省有為所產生的禍害，進而返回屬於生命的正道，教導學生的過程中，如果採用消極教育的方式，則學生難免因自持力不夠，而產生偏頗斜曲之現象。給予所謂「糖衣教育」或「軟弱教育」，¹⁹唯有人能先無私無己的包容，才能尊重所

¹⁸牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年11月，頁13。

¹⁹陳德和老師在《臺灣教育哲學論》中提到，所謂「糖衣教育」或「軟弱教育」是一種放縱學生或阿諛學生的作法，學生在一時的感官刺激上獲得滿足，但過多的刺激卻帶來了遲鈍與疲乏，所以並非長久之策。參考陳德和，《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年，頁52—53。

有人的存在價值。所以老子的教育是對於所有的學生應該要一視同仁，不應該要因為自己的好惡，而影響學生的學習，老子在這個課題的看法是「聖人爲而不恃，功成而不處，其不欲見賢。」（〈第七十七章〉）而「聖人執左契，而不責於人。有德司契，無德司徹。」（〈第七十九章〉）將「無我無私」的原則，用之於品格教育，也就是老子抱持著輔萬物自然的輔導原則，樸就是無欲，就是虛其心、弱其志，如能善爲樸之用，則必能成其大也。因此，這樣的精神，是貫通於教育的原則之上。老子說：

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。（〈第六十四章〉）

種種輔萬物之自然，而不敢爲的方式，應用在品格教育的教學活動，正是告訴老師要細心聆聽學生內心的聲音，教師切莫將個人的主觀價值標準，強加諸於學生的身上，而是讓學生能在自主的環境之下，能給予學生適時的支持與扶助，因為如果一味訓斥學生的過錯，將使學生因挫折感而喪失生命的自信，甚至對於老師產生不信任與排斥，如此便收不到教育的效果，秉持「無我」的態度，師生才能有良好的互動。經由以上的分析，我們可以得知，老子的聖人之治，是融入式的教育，在教學相長的師生互動中，互相證成生命的學問。

第二節、物我共生的環保提倡

一、不生之生

整部《道德經》將道與天地萬物的關係，視爲母與子關係和統治者與百姓的關係。母親生兒育女，但兒女非父母之私人財產，過度的掌控與束縛，會破壞親子關係，如道與天地萬物之互動，亦是如此，不加以掌控才能成就萬物，如老子所說：「道生之，德畜之，長之育之，亭之毒之。」（〈第五十一章〉）的方式，所以道所要做的是，讓萬物各順其性發展，最後萬物成就了自己。這樣的道有如母親之於子女一般，是母親把一個孩子從無到有之中化孕出來的，天地萬物亦從道化孕而來。老子說：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不之其名，字之曰道，強爲之名曰大。」（〈第二十五章〉）道是廣大毫無邊際，當勉強去形容道時，就用廣大毫無邊際，流行不止傳之久遠來加以描述。這樣的道是完全順應自然，聽任萬物的自然化育，道的作用在保育天地萬物的存在。老子說：

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆。（〈第五十二章〉）

天下之始即道，道之角色有如天下萬物之母般。「復守其母」即回過頭來秉守住創造天地萬物的道，此乃一保育思想的表現，終能歿身不殆，道與天地萬物之間取得一平衡與相互尊重的關係，彼此之間才有了和諧共存的空間。老子的道是具生命的潛力，是不生之生的實現，因而實現了天地萬物後，是一種「生而不有，為而不恃，長而不宰。」的方式來與環境互動，此種潛力孕育於大自然之中，除了加以開發之外，當盡保護愛養之功，此即當今環保教育所關切的地方。陳德和先生說：

老莊思想乃是最值得學習的環保哲學，因為它充滿著復育的理想。……它並不以進步為唯一的價值，反而認為和諧才是最大的目的，因此它更在乎長生久視之道，對於天地人我之間也多了一分相知相與之心，所以它自始至終就是一個感人至深的環保哲學。²⁰

聖人治國治民之道，是以追求祥和大治之社會，故統治者必須對人民盡養護愛惜之責，讓人民各順其性，各安其生，以成就人民本身。老子說：

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。（〈第十七章〉）
希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。（〈第二十三章〉）
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。（〈第六十四章〉）

太上指的是最好的國君，亦即聖人，聖人不特別以德教化民，亦不使用刑罰或權術來治民，而是讓人民各安其生，還其本來的樣子；希言自然指的是自然的寂靜無聲之狀，反諷飄風驟雨之違反自然，終無法長久；聖人不欲、不學，所以能無所執著循道而行，居於輔助萬物自然發展的角色，而不敢有所作為。而人與大自然的關係也是如此，使萬物與人們親近是其次的；再其次使萬物害怕人類；最下策則為使萬物與人類敵對。這些卻都不是好現象，一旦大自然與人們敵對之後，災變隨之而至了，如本世紀大自然之隱憂，風雨過後之土石流，淹沒了無數房舍，造成人們生命及財產之損失。當大自然發出怒吼時，我們才體會出人類的力量是如何的渺小，一點反擊之力都沒有。所以，不要過度的開發大自然，我們砍伐樹木、造橋樑、鋪馬路、蓋大樓、建造水庫等，以為人類的文明進步了，生活繁榮富裕，就是勝過大自然，其實真正的隱憂將會陸陸續續如排山倒海般衝擊人類，最後甚至摧毀掉人們曾自豪的文明社會。魏元珪先生說：

²⁰陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局有限公司，2001年，頁56-57。

文明雖為人類帶來了希望的曙光，為社會締造了幸福，但也同時為人類帶來了無窮的般憂和隱伏的災禍。尤其工業文明所帶來的空氣污染，水土破壞，環保問題，化學毒素，核子廢料，地球大氣層的破壞，南北極冰帽的融化，各種惡性腫瘤，慢性病等等災害，都向人類紛至沓來，這些都是產業革命之初所始料未及的，昔日認為進步利便者，今日已反認為累贅不便。²¹

不符合生態環境的自然之道，道以不生之生實現了天下萬物，然卻生而不有、為而不恃，不替萬物決定牠們的生死，只提供不干擾自然的環境，讓萬物自生自化，違反自然之道太過於有為，將傷害到人類自身，如老子言：「民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺。夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。」（〈第七十四章〉）楊信禮先生也說：

人的欲望若毫無節制，為了滿足這膨脹的欲望，就要無休止地向環境索取，從而導致了物質的匱乏和環境的惡化。²²

這樣的進路表現在「明」與避「凶」，「自知者明」、「知常曰明」，「明」是依於道而行者，是大智慧的表現，可免於人為造作所帶來的禍害，所以說「妄作凶」，妄作是一種輕舉妄動，不知順應自然的人為干預，終究帶來無可彌補的災禍。如高柏園先生所言：

人類追求更為舒適的生活並不是罪惡，人類創造更進步的技術亦非道德上的錯誤，然而，它們卻也可能造成人類與環境的浩劫。²³

如老子云：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」（〈第二十五章〉），所朗顯出的是一開源暢流的工夫境界，以及生而不有之沖虛玄德，在此境界中各依其道的生長化育以及各據其德的實現自我，萬物的本源在道，反本復初即道之體現。道生萬物，萬物又向道來回歸，由返樸歸真之中，道提供了人性的依歸。老子精神講求返本復初之道，即是一種質樸的環境觀，希望在天地萬物的根源處，「道法自然」（〈第二十五章〉），自然乃和諧、包容、整全的心靈境界，此為謂之自然或自然境界，非道的上面還有一個自然的東西可以效法，依此境界則對自然世界亦即生態環境自會生起敬意與感恩，進而尊重自然並愛護自然，所以說，「域中有四大」—「道大，天大，地大，王亦大。」（〈第二十五章〉），

²¹魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版社，1998年，頁611。

²²楊信禮，〈道家環境哲學及其時代意義〉，《管子學刊》第4期，1996年，頁58。

²³高柏園，〈中國傳統智慧與環境教育〉，《新講臺》第8期，2001年12月，頁2。

此四項都是平等的偉大，並沒有誰超越了誰，彼此之間應該是相互尊重，齊頭並進的，莊慶信先生就說：

老莊所提出對待大自然的基本態度和原則，相當於今天所謂的環境倫理。我們可以把老莊自然觀裡的环境倫理，歸納為五個原則，亦即尊重大自然、順物自然、基本需要、整全關心、天人一體等環境倫理原則。²⁴

道之作爲一根源性及超越性的主體，至深至微永續不絕，不斷的生萬物孕育萬物，成爲萬物存在之保障，猶如今日保育之精神，對自然環境當盡愛護保存之功。我們亦可說，道即自然本身，道之所以能產生創造萬物之作用，完全是順應自然、聽任萬物的自然化孕而已，所以老子說：「善行無轍跡。」（〈第二十七章〉），一個真正好的立意是不用刻意去留下痕跡，一切當秉持「無爲而自然」之道的方方式立身處世，因爲「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」（〈第五十八章〉），是福是禍，當深思之。葉海煙先生說：

在生態保育與環境倫理互動的歷程中，道家觀點下的人與天地、人與環境、人與其他存在者之間的一體性、和諧性及其無窮的開放性，是已儼然成爲包含豐富參考係數的意義場域。²⁵

「正復爲奇，善復爲妖。」（〈第五十八章〉），文明帶來的是福份，或是艱澀的苦果，聰明人一看就該明瞭了。「治大國若烹小鮮。」（〈第六十章〉），烹調小魚不能經常翻動，否則小魚容易破碎。對待自然亦如此，應秉持著不加干擾的態度，以保全自然之生態。自然生態能保全，根源之道亦足以保全，保全自然生態與保全道實爲一體兩面，所以，道具生命創生之潛力，有著無盡生育萬物之功能，守住道即環境整體的一個保障。「道冲而用之或不盈。」（〈第四章〉）。自然生態能綿延不斷的自我發展，人類的未來才有了保障，不致有能源危機、環境污染、大氣層遭破壞、各種惡性疾病等隱憂。人與自然如何和諧共存，實爲當前環保教育所關切之所在。

二、上善若水

人與自然的關係，是人類所面臨且必須予以解決的基本問題。隨著人類所賴以維生的生態系統，遭到愈來愈嚴重的破壞，人們也愈來愈清楚意識到科技的有限性，而環境污染和生態失衡也不能僅僅依賴經濟和法律予以緩和，還必須訴諸於倫理信念與價值觀的建立，才能真正解決危機，恢復生機。人類只有從價值觀上將大自然擺對了位置，在人與大自然間建立了一種新型的倫理關係，人類才會

²⁴莊慶信，《中西環境哲學——一個整合的進路》，台北：五南圖書公司，2002年，頁48。

²⁵葉海煙，《人文與哲學的對話》，台北：文津出版社，1999年，頁126。

從內心深處尊重和熱愛大自然，環境污染和生態失衡唯有如此才是從根本上獲得解決，²⁶所以人與萬物相處，不只是單向的向大自然奪所須，應效法水德，有善利的回贖。所以老子說：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。」（〈第八章〉）。「上善」是指最高的善，最高的善的人德行像水一樣。水善於滋養萬物而不與萬物相爭，自處在大家所厭惡的卑下之處，有了這些特性，所以水是很接近「道」的。吳怡先生論及：

此處的「善」字當作動詞用，是「善於」的意思。所謂「善於利萬物」，就是指「水」能多方面的去利益萬物，而且是「利而不害」的，如果是害多於利，或利害參半，就不叫「善利」。然而水的利萬物只是水性的自然現象。它可以上天，而為雨露，調節了生態的發展；它可以入地，而為水分，滋養了一切植物；它可以進入動物體內，促進血液循環，而維護了生命。這是它的多樣功能。由於它對動植物和生態有這樣大的功能如所以稱它為「善」，這是它的第一個特性。²⁷

所以教育如何達到，如水德般的「善」，就在於退一步，不用高姿態來啟發學生，使學生了解尊重與謙讓的所帶來的美好，並教導學生培養和諧互助的行為，不任意的強取他人或身外之物，以水之德性看待物我與人我之間的互動，透過物我「善利」的補償回饋，不只能保有生存環境的自然美好，更能讓萬物生生不息永續發展，所以水德之珍貴與特殊的啟示，就在於處下能容的態度，所帶來無窮的生機，葉海煙先生說：

「水德」，乃老子哲學中最具生態保育意義者。……對老子而言，水已不只是一種自然現象。在老子大肆譬喻之下，水已儼然成為一切生命的孕育者，而水的存在及活動也己成為道的主要範式——善利萬物而不爭，處下而能容，並且含藏生命原初之種性。²⁸

老子曰：「不敢為天下先。」（〈第六十七章〉）。王弼注：「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。」²⁹如老子云：「是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶？故能成其私。」（〈第七章〉）將自己的過度欲望排除在外，將自己的利益放在最後，如此萬物將各歸其根，反而能成為萬物之長，而「成器」的目的乃為了天下萬物的利益，而非己利。有其

²⁶Holmes Rolston，楊通進譯，許廣明校，《環境倫理學》，中國社會科學出版社，2000年，頁1。

²⁷吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，2002年，頁48。

²⁸葉海煙，《人文與哲學的對話》，頁130。

²⁹樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999年，頁170。

「內在價值」並都能「自我實現」，人類面對天下萬物時，想的不應只是自我利益而已，而應以整體和諧為最大考量，而此處所要求的思想的實踐工夫，即是「不敢為天下先」的工夫，也是一種「不爭」的工夫，陳德和先生亦說：

我們正應該有這種「不優先的優先」或「優先但不驕狂」的非宰制型智慧。這種智慧絕非後發而先至的權謀，亦不類於欲擒故縱法的詐術，反當是一種懂得以「水」為師的人生哲理。³⁰

所以在生態環保與教育思想的啟發上，我們應效法「水」德——「善利萬物」、「不爭」及「處眾人之所惡」的特性，「水」以平等的態度善待天下萬物，因而江海能為百谷王，以其處下不爭之德，天下萬物歸復焉，所呈顯出的生態環境是相依相連、和諧整體的狀態。因為水德所以能讓人類掙脫自我中心，不優先於大自然，不驕狂於大自然，亦不去宰制一切。如老子所說：「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」（〈第二十七章〉）。襲明是得大智慧的意思，真正的智慧在救人與救物，而非棄人與棄物，葉海煙先生稱「救」是對生態的保育，「棄」是對生態的漠視和破壞，他說：

老子以其寄付予聖人的期待，提出了「救人救物的」的保育觀……這和儒家「仁民愛物」的道德原則實乃異曲同工，然老子則更突出「救」與「棄」的對反：「救」是對生態的保育，「棄」則是對生態的漠視和破壞。³¹

吾人所要努力的是救人與救物，而非棄人與棄物，否則生態遭受破壞，損失的還是在人類本身。能救人救物，就能與天地萬物達到一和諧與統一的境界，如老子所說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各歸其根。」（〈第十六章〉）。天地之間是一片祥和和融洽、欣欣向榮的景象，人與大自然不再是對立或敵對的，也沒有了彼此之間的傷害與破壞，有如道之精神表現，是虛靜之最高的表現。陳德和先生說：

「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。」乃人人之所當為的主張，彼之期待是能在自我靈臺的玄覽下，讓物各付物、得其所哉而相安無事。³²

不以人類為本位，不落入自我中心，方能讓物之為物，達到虛靜的境界。了解了老子思想中之保育觀，可做為教育上一大警示，所以環保的提倡由每個當下開始，及早培養下一代建立良好的環保概念，才不至於使大自然毀於人類的過度開

³⁰陳德和，〈開放的臺灣教育人文——以語言和文化的反思為例〉，《新講臺》第9期，2002年3月，頁4。

³¹葉海煙，《中國哲學的倫理觀》，台北：五南圖書公司，2001年，頁137。

³²陳德和，〈從道家思想談動物權的觀念〉，《新講臺》第8期，2001年2月，頁10。

發，所以物我之間，老子認為本是和諧的，因為人的知欲以及成心，物我之間的關係才會產生疏離，在強調環保教育的今日，老子的思想，是值得重視與效法。如葉海煙先生說的：「對於今日依然強調利用、宰制、開發，甚至單向製造的迷失，多少可以發揮鎮靜心靈，澄清思慮，並讓人自我約束與自行規範的作用。」³³不同於萬物為我所用，人為萬物之靈宰制自然的思想。在今日過度開發的台灣，老子這種「不爭處下」的思想，正好為台灣的生態教育，提供良好的典範。曾春海先生亦肯定老子思想對環保的意義說：「當今工業化國家對大自然持占有、自恃、支配、宰制和略奪的行為，不啻是深具智慧的警示。」³⁴所以環保的提倡，須全體師生的共識與身體力行，才能達到環保教育的成效。葉海煙先生說：

老子突出「水德」，乃老子哲學中最具生態保育意義者。老子云：「上善若水」（《老子》第八章）又云：「水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」（《老子》第八章）對老子而言，水已不只是一種自然現象。在老子大肆譬喻之下，水已儼然成為一切生命的孕育者，而水的存在及活動也已經成為道的主要範式——善利萬物而不爭，處下而能容，並且含藏生命原初之種性。莊子所以讓水中之鯤化為天上高飛之大鵬，並以暗黑之水底世界作為生命躍動之基礎場域，應也是以水德為核心的哲學想像。因此，以水為貴，即是以生為貴，而水文遍地之象其實可與人文通達於天地的理想正可遙相呼應。再者，水能滋養有生之物，水為一切有生之物不可或缺的生存要件，便可知重視水之力、水之能與水之德，其實幾乎等於為生態保育作了最重要的保證。³⁵

老子說：「弱者『道』之用。」又說：「緜緜若存，用之不勤」這說明了道的創生作用雖是柔弱的，卻能綿延不絕，作用無窮。水具有以退為進、以柔克剛的特性，表面上雖柔弱卑下，但在事物的演化過程中，具柔弱特性的事物，卻是最能獲得延續長存的。正由於道所表現的柔弱，使萬物並不感到是強力被造的，而是自生自長的。老子之思想不僅在於自我生命的安頓，更在於還給天地萬物自由自在的生存空間。王澤應先生說：

在老子看來，「道」作為天地萬物生存發展的規律，就是陰陽之和諧。陰陽二氣相互作用而形成了「沖氣」，「和氣」或「中和之氣」。「沖氣」、「中和之氣」即是一種平衡、和諧的自然狀態。正是由於這種狀態的形成和維持，萬物才得以生存發展；失去了這種狀態，萬物就會終止其生存發展。從這個意義上說，和諧是根本的規律，「道」之本即是和。自然本身

³³葉海煙，〈道家環境倫理學的現代意義〉，《第二屆師法自然淨化人心學術與實務研討會論文集》，華汎大學與原始生活教育學會，1999年5月，頁6。

³⁴曾春海，〈儒道的消費倫理與環境倫理〉，《哲學與文化》第281期，1997年10月，頁916。

³⁵葉海煙，〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉，《哲學與文化》第292期，1998年9月，頁817-818。

是和諧的，道法自然也就是「道」以和諧為自己的根本存在形式。知道和諧也就是理解和把握了「道」，因此崇尚自然也就是崇尚和諧。³⁶

老子以為，生命的自我實現不在於強人所難，也不在於為了強調自己的存在感而抑制他人的生存空間。從道之自然無為與水之貴柔潤物，老子教給人的是，生命之德的證成在於能虛己容物，處下不爭。這即是由主體生命的澄明，而能將各種物我的對立緊張都一一化除。如此一來，則可以由人之重返自然素樸，而做開天清地寧的自然和諧。

三、吾有三寶

由於科技文明的進步，人類生活藉由人類的發明，帶來許多的方便，然而耽於物質的享受，這種「高消費型」的社會，以提高消費者的慾望為經濟繁榮的基礎，人們工作所得，已止於生存所需，而是在為了滿足永無止境的慾望。這種消費型經濟，加速了地球有限資源的消耗，科技與商業的緊密結合、消費型經濟的持續，毫不考慮環境倫理的下場，使得地球的生態環境不斷惡化。所以若是對待天地萬物有慈愛的德性，善盡保護之責，大自然不至於受到破壞，就能發揮仁者無敵的力量；對待天地萬物有儉樸的德性，就不會揮霍無度，使大自然蒙受損失，所以大自然的資源能夠充足廣遠，有而不盡用；不敢為天下先，即不以人類之利益為優先考量，尊重天地萬物之自然發展，凡事不與大自然相爭，以免造成大自然之間的失序與失調。老子所提出的三寶，確實在環保教育上有實質之意義在。陳德和先生說：

「道法自然」，意謂道即是自然；是故，在老子哲學當中，自然不是西方自然主義的自然，也不是做為經驗科學研究之對象的自然，而是從人為、我執的超克而顯之具實踐性的德慧，它表示一種虛以待物、應而無方的心境理境，這種心境理境正是證道成德的自我圓現，也是對萬物存在的保證。³⁷

故境界義理的「自然」是指消融掉人為我執，化掉欲望的橫行，否定掉自私的意妄造作，呈顯出朗然自在的境界，是一虛以待物、應而無方的境界，所以生命的過程中，要去除私慾與妄見的遮蔽，要以明澈的智慧，攬照萬物，要做到這樣的功夫，當務之急就是不被物質的享受，阻塞了我們生命本質的發展，因此老子警惕我們：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（〈第十二章〉）物

³⁶王澤應，《自然與道德—道家倫理道德精粹》，長沙：湖南大學出版社，2003年，頁262。

³⁷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〉，南華大學哲學研究所《揭諦》第3期，2001年5月，頁179。

慾橫流的社會弊病，讓我們產生自我的疏離，物質的生活越享受，我們對於自己與所居住的環境就越陌生，因此老子告訴我們，但求安飽而不逐聲色之刺激，摒除物慾的誘惑，而保持知足常樂的生活，自由自在的生活情境，所以老子說：「聖人去甚，去奢，去泰。」（〈第二十九章〉），就是三寶中的儉德，唯有克制貪欲，才能讓資源永續利用。因此老子在告訴我們，要取法「道」之自然無為的本性，這種要法道的過程，是要從法地到法天，從法天到法道，從法道到法自然的修養，去掌握順應使萬物得以暢生的本質，那終身就不會有危險，所以老子說：

天下有始，以為天下母。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，是為習常。（〈第五十二章〉）

三寶中「儉」的原則，告知人們不要揮霍大自然的有限資源，以防自然資源之終有毀損用盡之日。與「儉」相似之原則為「嗇」，「嗇」原本是針對各人之養生及修身來談的，「治人，事天，莫若嗇。」，要人們著重於精神的修養與保護，凡事儘量厚藏根基，充實內在，不要刻意追求表現，才能達到長生久視之境，所以老子說：

夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。（〈第五十九章〉）

對待大自然以「嗇」之道，即盡保養愛護之功，大自然就能保有其原始的力量（能源），力量之大無法估計，反過來能提供人類的基本需求，維持人類的生命體系綿延不斷的泉源，不會枯竭，「聖人為腹不為目」（〈第十二章〉），「甘其食，美其服，安其居」（〈第八章〉），皆能知止儉樸，則為有嗇之功。

知足是心理上的節制，知止是行為上的節制。過份的貪愛名利，就必定要付出重大的耗費；豐厚的貯藏，必遭慘重的損失。王弼注老子〈第四十四章〉曰：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。³⁸

想要生命獲得逍遙又自在，甚愛與多藏都要避免。人要看重自己的生命，不要為了名利而奮不顧身，才能避免不必要的禍害而長保安態。「知止所以不殆」（〈第三十二章〉），即此之謂也。要使人們具有「知足」之德性，「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」（〈第四十六章〉），天下的罪過沒有

³⁸樓宇烈，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999年，頁122。

比貪得無厭更大的了，所以知足才能免於罪過，使得生命逍遙又自在。

「道」是如此遍在性而又公平性，老子的「慈」是天地不仁，要求自我無欲無求地對待天下萬物，無所偏愛的面對天下萬物，因而天下萬物自能生育自我、實現自我，道沒有自己，萬物就在道的無為虛靜之地，找到了自己，讓萬物都能如如呈現自己，也讓萬物如如復歸其根，海煙先生說：

聖人之慈旨在保全——是對生命個體的關照，也是對存在物全體的維護，而關照與維護之心皆是大公之心，皆是已然超越一己之私與一人之情的普遍心。因此，天道無親，聖人不仁。但也由於此一具超越性與普遍性的精神不斷作用於生命的個體性與存在的全體性，故雖天道無親，卻仍「常與善人」〈老子七十九章〉，而聖人之救人救物乃一本普遍公心，由那向一切「慈而不仁」、「以普遍公心容一己之私」、「以開放的精神不斷顯豁一切之存在性」似乎並無不妥。由此看來，以慈為德，即是與物同在的一體之感的真主體性又超主體性的流露。³⁹

老子的無我思想，不止包含人和自己的關係，除了重視化解自我行為中的種種有意而為、虛假造作，另一方面也期待，主與外在環境的互動交流中，能以一開放的心靈與胸襟，使萬物都能如其所如的自然生長化育，這也是老子期待人類在自然狀態之下，應學習讓天下萬物共生共遂，此才是由無我無私與和諧不爭的心靈境界。曾春海教授指出：

由《道德經》看來，天地萬物本是同根同源的，在「道」的統合下物物有原始的真樸性，且物物之間和諧並有，渾然為一整全的大有機體，萬物皆由「道」所化生，依循「道」所賦予的真性自化、自正、自樸、且處在「自均」的平等狀況。人與自然同在，與萬物處於對等而相齊的地位。因此，萬物之本性和存在對人而言亦享有對等的、自在的、真實性，不容人以主觀意志來好惡、干擾、扭曲、牽制。⁴⁰

所以老子《道德經》中說「我有三寶」，且告知我們應「持而保之」，這三寶就是「慈」、「儉」及「不敢為天下先」，《老子》的「慈」是大仁，是自己對萬物的無欲，又能真正的關懷生養萬物；「儉」是除了節省金錢、物質外，還有不浪費精神的意思，「不敢為天下先」就是所謂的，謙虛之德與功成不居之智。透過「去甚去泰」的實踐功夫，消除物質過度的慾望追逐，再加上「滌除玄覽」、「至虛守靜」的功夫，用無執無我的心境，面對天下萬物，自然以慈為德，效法自然之德，以大公無私之心關照成全萬物。所以老子曰：「夫慈，以戰則勝，以守則固，天將救之，以慈衛之。」（〈第六十七章〉）以慈愛不仁的心戰爭，將

³⁹葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年，頁71-72。

⁴⁰曾春海，〈儒道的消費倫理及環境倫理〉，頁914。

獲得最後的勝利；以慈愛不仁之心守衛，則能自我鞏固不受傷害。天道若要救助人，一定會給與他慈愛不仁之心，使他能自衛自救，所以無我之心即慈讓謙沖之心，王邦雄先生說：

老子即由此義說道為包容萬物的奧藏之所。天將救斯民，必以其慈衛護他，因為母德之慈，是最無條件而又深根固柢，徧在一切而又兼容並蓄的。由慈暉普照，始能開出一為善人之所寶，又為不善人之所保的沖虛妙有之所。善人得其德貴之寶，不善人得其免罪不害之保。⁴¹

所以無我的實踐功夫，是包含對自我修養和對萬物的態度，所以「自然」一方面是對人對自我的醒覺，另一方面也是培養環境之和諧與物我之開放共融，使萬物都能如其所如的自然生長化育。

第三節、靜觀自得的藝術養成

一、美之為美

「美」，它的發生，是十分主觀，且因人而異的。「美」是來自每個人心中的悸動，與不同層次的體證經驗，美的觸動可以是感官上的愉悅，精神上的勻稱平和，與生命價值的舒坦自如。老子對於美的追求是從「為無為」與「道法自然」的質樸的天成中，展現出生命永恆不朽的價值，是一種超越一切藝術表面形式，由生命的體證中，展現無執無礙的智慧光芒。朱光潛著《談美》中提到：「一、物的形象是人的情趣的返照。物的意蘊深淺和人的性分密切相關。深人所見於物者亦深，淺人所見於物者亦淺。二、人不但移情於物，還要吸收物的姿態於自我，還要不知不覺的模仿物的形象。所以美感經驗的直接目的雖不在陶冶性情，而卻有陶冶性情的功效。」⁴²所以老子對美的藝術養成，是「意境」的美勝過於「形象」的美，是「靜觀」的美勝過於「感知」的美，透過擺脫物役，摒棄人為，從不設限的扭曲的「無為」風範，展現出道的「無不為」的無限空間，這是無我思想中，觀照體證下所展現的質樸優雅的風韻。

每位父母無不是望子成龍望女成鳳，都希望自己的孩子是最好的那一個，但世間上的事往往都是處在相對之中，人必須從欲望的追求中超脫出來，人心才有平靜之時。如同老子從「無為」中不去設限執著扭曲造作，故展現出如道「無不為」的無限的可能性。故老子提出「無知無欲」項修持的功夫，他說：「常使民

⁴¹王邦雄，《老子的哲學》，頁151。

⁴²朱光潛，《談美》，台北：文房出版社，2001年，頁44-45。

無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。」（〈第三章〉），破除世俗觀念加之於人的層層負累，超脫於世俗觀念的網羅，才能真正過得逍遙又自在，在沒有負累、沒有憂懼的情況下，便能感受生命原初，自由完足的存在之美，這正是無我思想的藝術養成，得以開展的思想基礎。然而這有心有為的貪取，與可道可名的執著，是從何而來？《老子》云：

天下皆知美之為美，斯惡矣；天下皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相合，前後相隨，是以聖人處無為之事，行不言之教。（〈第二章〉）

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。（〈第三章〉）

就天生的自然而言，萬物本來就未有美不美，善不善的分別，然人因有心的認知作用，故會執著美與善的標準，產生了美醜、善惡的判斷，而且引發對美與善的追求。再加上對尚賢、貴貨的誤導，更在人民的心中形成了可欲可求。張起鈞先生認為：

所謂知識全都是對道發生波動後的分歧差異現象之辨析和肯定。辨析愈清，肯定愈甚，在知識方面是愈有進步，但違道卻是愈遠。⁴³

無我之功夫在於以「無」的空間領受智慧的廣闊，若是盲目的追尋身外之物，無疑只是自尋苦痛，讓更多的問題隨之而來，形成生命的負累和自疑。更有甚者，往往在追求的過程之中，與真常大道擦身而過。所以當天下人都知道美是美好的，好惡之心便產生了。當天下人都知道善是大家讚美的善時，這時，偽善之行便因之而起。天底下的事物，有和無相待而生，難和易相因而成，長和短相比而成，高和下相依而存的，音和聲相和而出，前和後是相連續的。所以聖人知道這個道理，就不刻意去操作任何一個美行與善名，以無為無執的心處理事務，儘量以不打擾人民的方式推行教化。老子認為在是非對比的認知過程中，各種事物無不存在與它自身對立的那一面，事物對立的兩個方面是相互並存、相互依賴的。如以自己認為「是」的意見，來批評別人的「非」，於是便會落入真偽與是非的對反中。我們唯有「學不學」（〈第六十四章〉），才能一反眾人積累為學之習，而「復眾人之所過」（〈第六十四章〉），唯有「知不知」（〈第七十一章〉），才能渾然無辨，返向淳樸之境。莊子亦在〈秋水〉中云：

莊子與惠子遊於濠梁之上。莊子曰：「儻魚出遊從容，是魚之樂也。」惠子曰：「子非魚，安知魚之樂？」莊子曰：「子非我，安知我不知魚之樂？」惠子曰：「我非子，固不知子矣；子固非魚也，子之不知魚之樂，全矣。」

⁴³張起鈞，《老子哲學》，台北：正中書局，1997年，頁53。

莊子曰：「請循其本。子曰：『汝安知魚樂』云者，既已知吾知之而問我，我知之濠上也。」

在「濠梁之辯」中，舉惠子之論辯來說明我為我，物為物，物固不知人情，我亦不知物事，此乃有限之知的必然界限。就一般常情而言，「物性不同，水陸疏致，而達其理者體其情」，此乃相對知識合理之界限，然而，本段中莊子試圖以兩個否定（子非我及知我之非魚），來推測以達肯定之義（知魚之樂），雖然物我不相知，但從各適其所安，各適其所樂的觀點來看，似乎又可彼此類比。然而，莊子的知魚之樂，應不僅是單純的類推相知，應有超越物我相對知識的體認。⁴⁴憨山大師云：

歷舉安居食色，皆世人之所知也，人則以為必是，而不可易者。然彼諸物各又不然，是則誰為正知哉？若執各人之知為然，而彼又有不然者，斯則世人之小知小見，豈可執為真是耶！⁴⁵

萬物本有種類、立場的差異，故客觀的認知標準難以建立，萬物各以自我的角度來推測彼物，而又「以為必是，而不可易者」，自然眾說紛紜，不知孰是孰非。如牟宗三先生所說說：「理性之了解亦非只客觀了解而已，要能融納於生命中方為真實，且亦須有相應之生命為其基點。否則未有能通解古人之語意而得其原委者也。」⁴⁶所以道家則從生命之困頓做逆向思考，以解脫死生、是非、榮辱等等限制心靈、生命的枷鎖，是以屢屢從我私、我執著手，通過無知無執的修養功夫，卸下生命的重擔，以重歸生命之真。復返「心」之素樸，使人重歸物我一如的自然和諧境界。如鄭曉江先生所言：

人們「好知」，「知」則會「分」，「分」的結果必是「爭」。因為人們認識一件事物之後，就會進而產生是非、優劣、美醜、好壞等的價值判斷，接著必會去求是貶非、爭優棄劣、喜美厭醜、取好拋壞。如此，人心豈有平靜之時？人間安有太平之日？⁴⁷

莊子在〈齊物論〉文中，亦有從人與動物對美的認知差異來說明，人若不知道自己的喜好與見解，是各有所偏好與偏知，世間一切皆無一定的標準，若是我執我見，去作為衡量一切事物的標準，只會造成更多的分歧與混亂，莊子說：

毛嬙麗姬，人之所以美也；魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四

⁴⁴明·約王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：廣文書局，1997年，頁148。

⁴⁵清·郭慶藩，《莊子集釋》上冊，台北：河洛圖書出版社，1947年，頁94。

⁴⁶牟宗三，《心體與性體》，台北：正中書局，1983年，頁1-2。

⁴⁷鄭曉江，《生死智慧－中國人對人生觀及死亡觀的看法》，台北：漢欣出版社，1997年，頁84。

者孰知天下之正色哉？（〈齊物論〉）

於此，人認為美的事物，對於動物而言是感受不到，相反的卻是驚嚇跑開，換言之，美與醜只是人賦予某一個特別對象的性質，其實並非事物普遍的性質。由於人的愛與惡之介入，因而有美有醜，有善有惡，文中如人、魚、鳥、麋鹿這四種動物，對於美的判定都不一樣，美、醜是一般的價值判斷，其實在經驗世間中，並沒有絕對的價值標準，因為事物的表現，是偶然的，它不具有必然性。所以無我的思想是強調靜思與省覺，由層層進入內在的自己，進而放掉自我的剛強矯柔，以開闊無為之心胸，接納學習天地的一切動容之處，林安梧先生以為：

道家不強調主體進到這個場域中去承擔什麼，而強調做為主體的「我」應進到這個場域中把自己放掉，但把自己放掉並非「無我」，而是我與自然天地渾然一體，去體貼、去領會大自然和諧的調節及生生不息的動力。道家的重點不在主體能動性的承擔，而在經由一個反思的活動，回溯生命自身，即能體會，世間最好的善並不是以善去對抗惡，而是以善化解惡，讓善與惡能恰當、和諧的相處，道家用一種柔弱勝剛強的方式，去「和而同之」，在此和而同之的過程中，讓自己和對方的生命因而相遇，在相遇的過程中，化掉了原來的對抗，使由原來的善惡對立，而慢慢學到了一種和諧、一種常道、一種善。⁴⁸

生命經由修養體道，是能感悟天道合流之醇美至善，而此時個體生命所展現的純善之美，是解構了世俗的價值觀念，去除了對立所產生的干擾與影響，還給每個生命，自我完滿的存在價值，而物我交融的場域空間或微妙互動中，充滿無限的生機與想像空間，所以《老子》在有無之間，開創出無限空間，老子說：「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。」（〈第十一章〉）要著眼於內在的豐富性、充實性進行觀照，因為有「虛」有「無」。故才有觀妙、觀徼的工夫，老子一方面觀無之妙，另一方面則觀有之徼，使觀「有」與觀「無」之間各得其應又之光照。老子提出「道」代表宇宙本體的核心，它的存在是「虛」也是「無」。「當其觀照萬物時，從有形見無形，繼之從無形見有形，無中有物、物中有無，形由感生，體非實有，然皆基於「道」」。⁴⁹如此，以多元的環顧方式，才能應付天地萬物變化不居、流轉不已的狀態。也唯有採用這種「有」、「無」結合，「虛」、「實」的統一的觀照方式進行觀照，才能從「象」的審美觀照進入「道」的觀照。否則不過是抱持我執我見的心態，在這個小框框裡打轉，算不上真正在觀照。所以老子在審美觀照的主張，是脫離對待自恃自見的體證，是從宇宙本體的超驗高度的心靈體證。

⁴⁸ 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁45-46。

⁴⁹ 傅傳席，《中國繪畫理論史》，台北：東大圖書公司，1997年，頁453。

二、知常觀復

所謂「致虛極」不但指內心保持空靈、虛靜，排除一切偏見、成見和陋見，並去除一切人爲的蔽障，使此心澄澈，光如旭日，更是教人超越整個感覺世界的紛紜與繁，留得此心去體會其虛明與空靈的境界。這裡的「致虛」要做到消解心機和成見的作用，「靜」就是回歸本原，這個本原是萬物恆常之道，而認識這個生化萬物的恆常之道，而體證此道，就叫做「明」。因此有了「致虛」、「守靜」等這些功夫之後，而後有體道之明。

人憑感覺經驗和理性思考，只會看到物質層次的流變世界，而發出者如斯乎不捨晝夜的感嘆，若能在心靈上「致虛極，守敬篤」，則必超越物質層次時空觀和世界觀，而進入深層的唯一道宇宙觀，此時了悟到宇宙虛極的最高層次；在那裡一切物理法則，人事變遷的滄桑，都將毫無意義。老子看重在多重視界之外，尚存在著常無的無窮空間。我們都是活在相對時空下的存在，必有歸根返本，透過觀復的工夫，始能澈悟在莽莽世界支初，早有「道」的觀照。「道」是現實物質世界和現實時空相對性的本原，惟有「觀復」的人，才能打通現實世界和虛極世界的鴻通，而看出兩者之聯繫性。

50

老子「無我」的人生智慧，倡自然之道，洞悉一切禮法與道德等社會規範，因束縛人心，不能順應自然，人們勿陷入自我執著的迷失，要擺脫物累，達到一種自然無爲的自由狀態，就不能把物當作滿足欲望或可以佔有的對象。以超功利、無所求的態度來靜觀萬物，如此萬物才能成爲審美觀照的對象。徐復觀先生曾談及：「老、莊思想當下所成就的人生，實際是藝術地人生；而中國的純藝術精神，實際係由此一思想系統所導出。」⁵¹老子思想由整個宇宙的宏觀來看事物之一體性，相反地，也從微小事物的微小處來看整個宇宙的一體性，讓萬物純任自然發展，而不加干涉支配，依陳德和先生說：

老子之道的全體大用，就是遮撥一切意計造作，以顯一無適無莫之灑脫自在，灑脫自在是身心如如。我觀天地萬物亦如如，如如就是自然，當然也就是道。⁵²

劉勰在《文心雕龍·神思篇》曾說：「是以陶均文思，貴在虛靜；疏淪五藏，澡

⁵⁰魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版社，1998年，頁566-567。

⁵¹徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1988年，頁47。

⁵²陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋爲例〉，《揭諦》第3期，2001年，頁157。

雪精神。」這說明虛靜的心胸，是觀復和運思的必要途徑。在虛靜的狀態中，回到其本性的純真，萬物的永恆性，才能在有限的生命主體之內，開出無限的實踐進路。如葉海煙先生之分析：「老子的人性論，是一開放性與開創性的無限系統中，進行對人之生命本質的探索，其決定其實是不決定，其完成其實是未完成。」⁵³所以老子認為生命的本質，是素樸的，是不被決定，不被人為操控的，所以當使心靈回復虛靜無對待之關係，不執著，不分別，不權勢，不污染，不塵垢之時，心靈的虛自然能照現萬物，而萬物也就在我的虛靜觀照中，實現他自己，這就是吾以觀復的復，就是萬物各自回頭做自己。魏元珪先生說：

透過虛靜觀復的工夫，使內心恆保持寧靜、洞澈，始可體會到「夫物芸芸，各復歸其根」的結局。歸根是靜的工夫，能靜始能復返天地性命之常，而洞澈到宇宙人生之真常。⁵⁴

是想從「致虛守靜」而致「吾以觀復」為人生目標，人本生活在素樸自然的天地中，唯心一有認知，判定何為美，何謂善之時，則醜及惡的思維亦相對的產生，人在不知不覺中，就把自己推入相對有為的世界中，讓自己的生活，充滿了問題，人藉感覺器官整日向外探索，所得的是眼、耳、鼻、舌、身各種觸覺的知識，理性只是感覺知識的判準和分析，老子所提的觀復，乃要人們從去知去執去心宰，以心靈的自我觀照，去看整個世界在我心中的反映，回到了道之和諧均衡的自然法則中，洞觀萬物之無常，那生活才能隨遇而安，無入而不自得。林安梧先生也表示以下的看法：「『夫物芸芸，各復歸其根』，讓眾多芸芸生長的萬物，各自恢復到自己的根源，這時候你會體會到回到自己的根源，才是一種真實寧靜，而這真實寧靜整個來講就是我們所說的『復命』。」⁵⁵內心的空靈虛靜有如旭日之光，沒有任何的偏見、成見與陋見，沒有人為的蔽障，生命的意義在此便得以顯現。人有如此的見識，其胸次和境界方能開拓，而用慧眼去撥開現實世界的雲霧，所以《老子》哲學的進路，在於主體的修証，而其工夫，則在心上做。但人都隨著變化的現象流轉中，對物象仍然升起執著，而滯陷物中，由此則無法使心清明自在。一個明哲睿達的哲人，是肯定人有獨立完足的主體性，並認為個體生命具有自我反思覺省、提升超越的自主能力，並能夠直契道體，展現出道體的純善與至美。

「知常」就是法道，也是法自然，不偏不彰包通所有萬物，尊重萬物平等存在的權利，順應萬物自性實現自我，繼而使天地能並生並育的恆常發展，達到與萬物渾化合一的自然境界。老子云：「知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」（〈第十六章〉）「知常」則能對於天下萬物不偏不彰，包通萬物，無所不容，故曰「知常容」，無所

⁵³葉海煙，〈老子的人生哲學〉，《東吳哲學傳習錄》，第1期，1992年，頁23-35。

⁵⁴魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版社，1997年，頁504。

⁵⁵林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁100-101。

不包通也，無所不包通需與致虛守靜的工夫相呼應，虛化我執、靜下私欲，方能對所有生物及非生物無所不包通，能後才能「容乃公」，如此對待天下萬物蕩然公平，平等不仁的對待萬物，就能無所不周普，即是「公乃全」，平等包容的普及一切萬物，則乃至於同乎天也即「全乃天」，同乎天就是符合自然的境界，符合自然的境界就是「道」的境界，「天乃道」乃是指一切作為都能依循自然而行，依道而為，則能保全萬物，朗現出萬物共生共榮、和諧共處的境界，馮滬祥先生說：

值得重視的是，老子強調，整個天地萬物不但是開放的生命系統，同時也是一種旁通的機體系統。此所以老子特別強調：「曲則全」。這句話看似講人與人的關係，其實同樣可應用在人與物的關係。也就是說人類如果能自我節制，不自大，不自傲，不以自我為中心，也不駕凌於萬物之上，那麼看似委曲自己，其實反正可以保全萬物，進而透過生態保護而保全自己。根據老子，唯有如此，才能深入體認大道精神，也才可以周全的保存萬物生命，因此老子明白指出：「成全而歸之」，正是這種深義！⁵⁶

「知常」能對待天下萬物「容、公、全」，無所不包通、蕩然公平及無所不周普，當我們依循常道而行時，則能保存萬物生命之整全；當我們依循自然而為時，則能維護生態環境的和諧完整。而老子告知我們要「知常」後，更要進一步「習常」，老子曰：「見小曰明，守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是為習常。」（〈第五十二章〉）「習常」即是因循承襲於常道，因襲於常道則能「見小曰明，守柔曰強。」問題的細微之處，就是能「明」問題的癥結，雖然宇宙是動態的，而且流變不居，但老子深知在動態變遷中，有其長循的秩序和法則，惟有透過虛靜觀復的工夫，使內心恆保持寧靜、洞澈，始可體會到「夫物芸芸，各復歸其根」的結局。歸根是靜的工夫，能靜使能復返天地性命之常情，而洞澈宇宙人生之真常。此觀復的「復」不是單純的去回憶，一味地去復關過去的事，而是復返到生命的根源處，探討整個宇宙與人生的真面目，並以「道」為本原的宇宙觀和世界觀，去探所人間一切的囂囂。觀變故為重要，但觀復乃是生命中更深近一層的工夫。

老子的「無我」觀點，是去除對於自我的執著讓主體心靈保持在一個空曠的狀態，面對自然宇宙世界的審美觀照，以物化的、去掉執著的「我見」與萬物建立聯繫是一種更高境界的生命之美，這種關係就是所謂的「以物觀物」，也是老子「無我」的哲學觀在藝術活動中最理想的實現。袁保新先生指出：「通過致虛守靜的日損工夫，先讓每個人回到原本素樸的生命本性，從『一復一切復』之中，觀照一事物相續相生所必須共經共由的常道。」⁵⁷ 學校教育整體的目標不應該只

⁵⁶馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局，1991年，頁258。

⁵⁷袁保新，〈當代新道家—當代道家哲學研究之回顧與展望〉，《國立中央大學人文學報》，第12期，1994年6月，頁57-68。

是幫助孩子將來成為近功利主義的利益者，更該教導他們體悟人生的中的美好與生命中的深度意義，在欣賞參與天地萬物的美妙中，用智慧創造自己的生命藍圖。

將自我無限的敞開，才能夠完全的融入萬物。「無我」的智慧，就是清淨無為，使內在虛無清明，把我執化掉，同時化解我和萬物之間的對立，物我之間搭起溝通的橋樑，在如此虛靜的心神狀態中，人性的自覺才是生命回到返本復初的生命本原，如何返本復初，就必須對其所習得的知識其根源性、啟發性、未來性，能否有深入的了解，以多元的教學的方式來引導學生吸收時代的新知，再融入老子無我思想之教育的意義，引導學生進入學習的境地，使其自然能學習如何學習，即使人格與品德教育固然重要，與其一味以道德教條束縛於人，不如以身教為表帥，以「無為而無不為」的教育理念，使學生能順應自然，回歸本真。

三、體道抱一

「美」不但可以提昇人們心靈的境界，也可以改善人們的生活態度。據老子的看法，道乃是一切自然萬物的生命根源，由道而生天地萬物，即天地萬物以道為本源，老子說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（〈第四十二章〉）「一」、「二」、「三」，是道之生萬物的一個歷程，它說明了萬物從無到有的過程，也說明了道與萬物的關係是一體的，是一相依相連的整體，道實為環境整體的依據，如莊慶信先生說的：

道為終極基礎，一致宣稱人類只要能與「道通為一」，就能與天地萬物為一體，能和大自然和諧相處。⁵⁸

老子這裏的「一」是指「無」，而「無」是個虛靜靈活，有無限的妙用的境界，因此由「無」的徼向性而能發「有」，道能隨時無，也能常常處於有的徼向性，聖人就是由能體道觀道中，保持生命的完整，與心靈的純一無私，故能如道的「無」與道的「一」，而有「無為而無不為」的，無限的妙用，所以老子說：

載營魄抱一，能無離乎？（〈第十章〉）

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。（〈第二十二章〉）

「抱一」指的是心境的虛靜，將闖入心中萬象無掉，將不必要的執著妄動消掉，真正達到一個虛而靈的狀態，牟宗三先生說：「一就是純一無雜。沒有烏七八糟的衝突矛盾紛雜，把生命支解得七零八散就是一。」⁵⁹當心才能虛靜空靈，才使感受性的心，轉化為觀照性的道心，讓我們的真心，從觀照中朗現而走向自在自

⁵⁸莊慶信，《中西環境哲學——一個整合的進路》，台北：五南圖書公司，2002年，頁39。

⁵⁹牟宗三，《中國哲學十九講》，頁95。

得。所以虛靜不是枯寂不動，而是要將那慣性向外紛馳的心靈，收斂凝聚回來，穩住自己的心境；能凝聚回來，則心靈始可以保持其自己的完整性、統一性，這就是一。所以在生活教育中，應強調人際關係的和諧互動，在師生的教學互動中，要掌握教學相長的協調與感受，用開闊的心胸，去包容更多的不同，無論在哪個場合與領域中，教導學生效法，聖人「抱一為天下式」（〈第二十二章〉），也就是以無欲無執的心境與謙虛為懷之情操，做到不自是、不自見、不自伐、不自矜的行為。而葉海煙先生稱此境界，為生命中最真純也是最深廣的境界，他說：

「致虛極，守靜篤」的復性觀，依然以工夫為媒介，以生命最真最純最深最廣的境界為目的；合虛極之心與靜篤之性，修養之次第於是一體完成。也唯有在心的純淨狀態與性的安定情境彼此交應之下，心與性才可能通過種種互動的模式，且同時穿越知的執著與行的因循，終而貞定於一。⁶⁰

林安梧先生如是說：「生命不是積極地要去做什麼？相反地是消極地把不需要的東西取消掉，整個天地自然有一自發的秩序，使得萬物如其萬物，好好生長，回到生命的本根。」⁶¹所以在課堂中老師可以藉著藝術的培養，讓學生重新的認識自己，欣賞自己。引導學生回歸自己的真性情，藉由內在自我生命的省察，收回外放的心，提升性靈的修為，而與宇宙真道共鳴，並且藉著藝術的交流，重新審視生活的意義，進而掃除心中貪念與錯誤的思維，讓生活能品味於恬淡無味之中，脫離對待的偏執掛礙，學習保持一顆無為無執之心，如此才能更懂得，在細微處解決困難之事，知道從小事預防大事發生。如老子說：「天下難事必作於易，天下大事必作於細。」（〈第六十三章〉）老子認為天下最難的事，往往由容易的事發展而來，天下最偉大的事，往往造端於最細微的地方，所以聖人懂得以謹慎態度處理，看似細微的地方，因而反而較不會造成問題，如吳怡先生提到：

「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；九層之台，起於累土；千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。」（《道德經》第六十四章）這是告訴我們任何事態的發展都有一個起點。這個起點必定是整個過程中最微最脆之處，所以也就是弱點。老子要我們用弱，即是把握住這一起點，在問題尚未形成之前，先予以打消；在問題尚未發展到成熟階段時，先予以解決。這種「圖難於其易，為大於其細」（《老子》六十三章）的功夫，才是真正的應變之術。⁶²

從「易」和「細」作起，是免於生命限於複雜的困境，並且合乎道的具體行為與

⁶⁰葉海煙，《人文與哲學的對話》，台北：文津出版社，1999年，頁83。

⁶¹林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，台北：台灣商務印書館，2006年，頁228。

⁶²吳怡，《禪與老莊》，台北：三民書局，2003年，頁171。

智慧，老子的無我思想，所展現出的虛靜觀復與和諧守道的智慧，肯定了生命存在的主體意義與價值，且建立了生命美學的思想基礎，並能引導學習者以藝術美感的角度欣賞生命的存在，還能提升學習者的生命層次與境界，厚實現今品格教育的思想基礎，陳德和先生說：「一個好的教育人文總不能只在乎戡天役物、唯我獨尊，它必須認真感受到原有「自然的總體」和沾染上人為色彩的「歷史社會總體」究竟不可敵對且不允許隔絕，因此願意繼續由「自然的人化」進一步調適上遂，昇華成爲「人的自然化」，使人與自然之間能夠避免對立與破裂，並再度重現應有的和諧。」⁶³

生命的活力，來自於對美的感受力。認同自己的生命，用心體悟，專注認真的生活，即是「美」。教育中「欣賞生命之美」，爲幫助學生認識生命、欣賞生命的豐富和可貴，並協助學生如何珍惜生命與尊重生命，引導學生用愛心經營及思考生命的方向。達成「欣賞生命」、「珍惜生命」、「尊重生命」的教育目標，所以由不同的審美觀，進而提昇學生人格的自我了解，並建立正確的價值觀。《老子》強調回到自然無我的心靈層次超越物質層次回到自在無礙自己如此的獨立的個體，能身心安頓並如實自得的在社會裡生活。所以認同自己生命的人，心靈必得到了滿足，覺悟了生命的價值，美就到達最高的境界了。

而無我思想的人生智慧，旨在超越世俗既定的價值觀，尋求精神的解脫和心靈的澄明自由，所以靜觀自得的藝術培養，在於超越物質層次，感受生命的價值做起，培養學生尊重自己，也懂得尊重他人生命開始，由感受處處充滿生機與處處都有美的當下，培養學生以光明面來欣賞那多采多姿的世界，才能深一層認清生命的美好，進而發揚生命的光輝，讓學生親自種植花木，與飼養動物，讓生命真正的與萬物互動，從中體會生命的奧妙，讓學生感受物我合一的觸動，建立對生命的責任意識，情感與理性的均衡，才是教育之美的價值所在。教育工作者當有此種修養與識見，才能掌握教育的本質與發揮「無爲而無不爲」的積極影響，教人成人以達真善美的人生。

人生哲學乃是研究人生意義、價值與理想的學問，其目的則在改進人生，使人生能夠發揮其最高的人格價值。理想的內容爲真（求知）、善（行爲）、美（感受），而以聖（昇華的境界）爲終極目標。⁶⁴每個人內心皆潛存著對美的感受力感，若能開啓激發它，生活處處皆有美。最重要的是要從己心出發，一般人對於事物的觀察，很直覺的擺在實用價值面，比較缺乏深層的心靈感受。仔細觀察、用心發現生命力的美，在物我之間，發酵出天人合一的整體和諧之美，靜觀自得的藝術培養，在於常保一顆空靈、審美的心，以致虛守靜的心靈，觀照所處的世界，以抱一守道的智慧，朗現世間的和諧美好，若將潛在的美感喚醒，生命也才會在美妙的觸動中，甦醒起來。

⁶³陳德和，《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002年，頁194。本文亦刊載於陳德和，〈開放的臺灣教育人文—以語言和文化的反思爲例〉，《新講臺》第9期，2002年3月，頁2。

⁶⁴黎建球，《人生哲學》，台北，三民書局，1991年，頁15-17。

第五章 結論

春秋戰國時代，當時的思想界呈現出百家爭鳴的局面，老子在此時空背景之下，基於「拯救時弊」的胸懷，提出自己的理論與具體主張，高柏園說：「一位思想家之所以偉大，不只因為他對當時歷史時代之回應，更重要的，是他提出了永恆而普遍性的智慧。」¹老子看到當時的禮壞樂崩，造成人民身心無所適從，而戰爭的肆虐猖獗，使得百姓生命無所歸依，急功近利的價值扭曲，人人慾望貪婪無所止息，整個社會、經濟，文化陷入極端的詭譎混亂。老子史官的背景，使他擁有豐富的學識涵養，當時代問題，就如同洪水猛獸般的，侵蝕著人民的一切，面對人民早已枯竭乾渴的心靈，老子以「正言若反」的語言，欲敲醒大地上每個還在糜爛沉淪的人們，清新簡短一針見血的五千言，指點出生命的瀟灑色彩，在於割捨物慾的貪執奪取，放下自我意識的狂妄逞強，才能自在無礙地，走人生的路，所以老子曰：「知人者智，自知者明，勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志，不失其所者久，死而不亡者壽。」(<第三十三章>)所以人心安穩的力量，乃在於使自心能不隨外物而浮動不安，生命的自然喜悅，來自於身與心真正的安頓。所以老子凝鍊蘊藉的義理，啟發人的自我省覺，由種種框限桎梏中解脫超拔出來，重返人生命中的素樸天真。

老子無我思想的主要內容，在莊周學派與黃老學派的分歧之下，各自有其論述，莊子強調以內在性靈世界的超俗拔塵，去解脫世間一切的對立紛爭，由逍遙自在去執無己，以呼應老子的「寡欲虛靜」與「自然無為」，強調生命中的一切現象，要順萬物之性，而不可以刻意操持，政治亦是如此。由「至人、神人、聖人」的「無己、無功、無名」，表現出生命精神的超越解放，讓生命的追求渺不相涉於一切的苦痛掛礙。而黃老學派則是將老子的無我思想，積極的投入於治國之道，而建立了「君子南面之學」，老子的「寡欲虛靜」用在君王的修身克己，由「虛」、「靜」的修養功夫，進而要有「因」、「應」的智慧運用，在外功上，強調君王的權威與法治的必須，將法的地位提升到與道的地位相當，使人民自然無疑的遵從，侯王將相自然的臣服，國家更在積極的「刑名治術」與「循名督實」措施之下，建立起以黃老思想所規劃出的法治國度，黃老的「自然無為」由此展現。

如同先秦諸子一樣，老子深知在一個戰亂頻仍的時代，亦是一個價值脫序與意識型態高漲的社會，老子對於世間的無常淆亂、虛偽矯作，抱著極深的憂患意識，當人不再成為自己，而只是縛節枷鎖的犧牲品時，生命的痛苦，也就來自虛偽造作的人為的僵化。老子的無我思想，是由解消生命中的困頓與束縛為起點，而實踐的方式，從對治人性中對物質慾望的蠢動貪求開始，進而要消融的是，一步步在自我追求中，由欲望牽引出種種的心理的情緒起伏與不安，與自執己見與

¹ 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年，頁1。

意念造作中所帶來生命的枷鎖與負累。而無我的實踐智慧，即是對此作一番解套，透過「寡欲知足」、「無為無執」與「處下守柔」的實踐功夫，化掉人間一切的有為偏執與妄求貪取，所以老子說「自見者不明；自是者不彰；自伐者無功；自矜者不長。」所以他教導世人以「不有」、「不恃」、「不宰」的方式來保住人間一切的「生」、「為」、「長」的價值實有。所以老子提醒我們要「處無為之事，行不言之教」、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」（〈第十九章〉），「君王無為」而「百姓無不為」的智慧，陳師德和將「無為而無不為」解為「無心無執的為，就是無一不可行無一不可成的為。」²如何由此在天、地、人、我間，建立和諧共融的關係，這也是人展現「自己如此」、「本來如此」與「自然而然」的純然真性，人如果能夠達到這樣的功夫，就是聖人的境界，也就是「無我」思想的呈顯。

老子客觀分析事物「物極必反」的發展規律，用以警惕世人，認為任何事物都有其對立面，當事物發展到極限時，就向相反的方向運行，所以老子說明了「持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。」（〈第九章〉）的道理，告誡我們必須要「去甚、去奢、去泰」（〈第二十九章〉），因為唯有「見素抱樸，少私寡欲」（〈第十九章〉）才是真正順應自然的長生久視之道，相反的奉養太厚、享受過當，將會造成如老子所說的，因五音五色的黏滯，而成爲目盲耳聾的感官奴隸，以及對物慾的馳騁獵取之後，所帶來的狂妄意念與麻木生命。

人的本性中，即有對世界探索的能力，但人一來到世間，便面臨了生存和生活的競爭在每日勞心焦思，爲己需求奔忙時，早已疲憊不堪了無餘力，更何況能用心於天人之學與生命意義的探索。生活的壓力，沖淡了人對宇宙的關懷與自我深度的覺察，唯有放鬆自我、解放心靈，不一而再再而三的競逐於紅塵的喧嘩與迷戀世俗的功過，這樣才有辦法重開啓心靈的智慧，去觀復的生命的究竟，找回人生的自在與安然。所以老子說：「爲學日益，爲道日損，損之又損，以至於無爲，無爲而無不爲。」（〈第四十八章〉），牟先生曰：「『爲學』指學經驗知識，需要天天累積增加，但學道不可用經驗知識、科學知識的方式學，方向恰恰相反，要將這些知識都化除掉，故『日損』…損的就是上講所說的生理的慾望、心理的情緒、意念的造作等，如此才能虛一而靜，無限心才能呈現，而無限心就是智的直覺。」³只有愛惜精神，節省智識，才能將內心欲望無掉、虛靜掉，陳德和先生說：

老子不主張向前向外的開展，反而提出逆向思考，提醒世人不可以以益多為榮，而當回過頭來清理生命中不必要之包袱，讓自己在無為無執的自在

²陳德和，〈略論老子年代與思想〉，《南華哲學通訊》，南華管理學院哲學研究所，1999年，頁41。

³牟宗三，《中國哲學十九講》，頁123。

中，寬以容物的享受物我共榮的和諧。⁴

老子認為必須經由虛靜無為的存養工夫，才能回復人類質樸自然、活潑流動的生命力量，藉由虛靜工夫，滌除物欲成見，使內心虛明澄淨，以原初質樸的心靈，來直觀感受的自然生命的一切，老子肯定個體生命能直契道體，與道融通，認為個體生命的精神，是可與宇宙生命合流共存的，當心靈擁有了絕對的平靜安適，在了脫一切內在的心知物欲與外在的束縛限制，即可體悟與「道」合一的自由境界。

第四章即是探討老子無我思想中對於教育的啟發，首先當回到整體教育之本質與目的，並回應生命教育的內容與全人教育觀點，而其內容不外乎，「人與自己」、「人與他人」、「人與環境」與「人與宇宙」⁵的四大主題，就人與自己而言，歸根復命的品格塑造，強調以去甚去泰、抱樸守真的修養功夫，除去內在對物質欲望的貪婪，進而能珍惜尊重自我，了解知識的學習，應以培養長久開闊的心胸識見，非只是用來獲取求生存的技能或考試工具，所以現今教育的目的，非只是知識傳遞的工具，整體教育之本在於培養健全的人格，當禮義價值規範淪為形式之時，老子強調品格的陶冶，在於尋根的動作，由「歸根復命」開始尋回，生命最初的感動，與天地人我間的微妙觸動，培養出真善美的價值認同。由老子所提出的長生久視之道，了解「死而不亡者壽」的真諦，所以學習非速成，短暫的功名富貴，非是生命最後的價值意義，因世間一切事物的美善與醜惡，皆有其相對性，所以老子識透了，「天下皆知美之為美，斯惡矣；天下皆知善之為善，斯不善矣。故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨，」（〈第三章〉）的道理，故無我思想的教育目標，在能培養出無為無執與功成不居的大智慧與人格，這才是能在生命的舞台上，活出生命的真，揮灑出最寬廣世界的人。

「人與他人」的互動中，由師生之間的「不言而教」開始，化解人為扭曲的

⁴ 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化出版社，2003年，頁42。

⁵ 生命教育得內容包括：1. 人與自己：包括「認識自我」、「建立自我信念」、「珍惜自我」、「尊重自我」、「發揮自我潛能」、「實現自我」、「做好生涯規劃」、「學習生活所需的技能」。2. 人與他人：包括「包容、接納、欣賞別人」、「尊重他人」、「尊重他人生命」、「關懷他人」、「提昇對他人的關懷」、「服務人群」、「維持和諧的人際關係」、「增進人際關係技巧」、「回饋社會的責任感」等。3. 人與環境（概括自然環境與社會環境）：包括「從自然的體驗中欣賞大自然的生命」、「愛護生態環境」、「珍惜生存資源」、「愛惜生活環境」、「尊重萬物的生命」、「以虔敬、愛護之心與自然共存共榮」、「體悟人與自然的和諧關係」等。4. 人與宇宙：包括「探討生命的意義及價值」、「建立樂觀進取的人生觀」、「深化人生觀」、「內化價值觀」、「提示人從有限走向無限的價值」、「說明人的生命的渴望」、「開拓人在有形之外的價值」、「接受生命的無限可能」、「發展生命的力量」、「達到生命的目標」、「探索生命的意義與本質」、「創造有意義的人生」、「省思生命的意義」、「開發生命潛能」、「尋得與天(宇宙)的脈絡關係」、「增進生活的智慧」、「自我超越」、「展現生命意義與永恆價值」、「發展『生命的智慧』」等。徐欣瑩，《兒童生命教育網路學習素材之研發與評鑑研究》，國立交通大學傳播所碩士論文，2002年，頁8-11。

教育行爲，並且引導學生，效法無爲無私的奉獻服務精神，學習感受「以其無私耶？故能成其私。」（〈第七章〉）的良善互動，從包容接納與關懷欣賞別人中，維持和諧的人際關係。而人性的善，應由己身推展至萬事萬物，故人當效法水德的守柔處下，不與萬物相爭，能珍惜資源與善待萬物，是人性中善的極至表現，由己所不欲勿施於人，更能推展到己所不欲勿施於物，所以能培養出與萬物的和諧共存的心胸意境，是無我思想所要推廣的，物我共生的環保教育理念，也是生命教育中「人與環境」的議題。所以老子所提出的「吾有三寶」，這三寶是「慈」、「儉」及「不敢爲天下先」，正是老子要告知我們，當私欲妄念興起時，要以儉約克己來觀復萬物，並能放下自我中心，以處下不爭的態度面對萬物，讓萬物能復歸其原來的本性，尊重每個生命的內在價值，用心經營「人與他人」、「人與萬物」的和諧共融關係。

老子無我的智慧，肯定了生命存在的主體意義與價值，更提升自我生命層次與境界，在無我思想的智慧觀照下，以「去甚去泰」的功夫，化除黏著窒息的貪執生命；以「致虛守靜」的修養，修補觸礁破碎的放逐心靈；以「守柔處下」的智慧，平息擱淺墮落的逞強意念，於此生命過程中，由造作有爲所帶來的困境艱辛，都將接納消解，化爲浮光掠影。由「滌除玄覽」深度觀照自省，進而達到「歸根復命」的解脫自在，價值觀的深化拓展，與精神世界的提昇超越，則是無我的修養境界。方東美先生認爲宇宙觀是一種價值觀，影響人類對自我、社會、政治、經濟、文化、與整體生活世界的看法。可以透過藝術、宗教、哲學、科學，把真善美的最高標準，同宇宙真相貫串起來。⁶所以由老子的「體道抱一」與「知常觀復」的修養體證，感悟出大道宇宙之醇美至善，而此時個體生命，所展現的純善之美，應是順乎自然、自在安適的生命。當人性的美好層層顯露，此時人間之紛亂必將減少，這是無我教育所要的展現的美，而老子的無我思想，所要培養的靜觀自得的藝術本能，是透過虛靜玄覽中，悠然欣賞萬物存在之美，生命的芒昧藉此消融，並從執取和妄作中甦醒，在解脫放下、無爲自然的義理中，展現出生命本質光輝與超然美感，並帶動出自在充實的生命韻律，活出真正的自我。

⁶方東美，《原始儒家道家哲學》，頁 25。

書 目

一、古典文獻資料（原典、集解、注釋）

- 東周·左丘明，韋昭注，《國語》，上海：上海古籍出版社點校本，1988。
- 秦·呂不韋，《呂氏春秋》，台北：台灣中華書局，1966。（據畢氏靈巖山館校本校刊）
- 魏·何晏注，《十三經論語注疏》，台灣：藝文印書館，1989。
- 晉·王弼注，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1999。
- 晉·王弼注，《老子指略》，台北：華正書局有限公司重印本，1983。
- 晉·王弼注，《老子道德經》，台北：文史哲出版社，1990。
- 晉·王弼注，《老子華亭張氏原本》，台北：台灣中華書局重排本，1984。
- 晉·杜預注，《春秋經傳集解》，台灣：新興書局相台岳氏本，1992。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，台北：大安出版社，1984。
- 明·焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局重印本，1979。
- 清·宣穎，《莊子南華經解》，台北：廣文書局，1978。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，台北：河洛圖書出版社點校本，1947。
- 清·王夫之，《莊子通·莊子解》，台北：廣文書局，1997。
- 清·王先謙，《荀子集解》，台北：華正書局，1987。
- 清·孫詒讓，《墨子閒詁》，台北：世界書局，1965。
- 清·章學誠，《校讎通義》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·魏源，《老子本義》，台北：漢京文化，1980。
- 漢·劉安撰，漢·高誘注，《淮南子》，台北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
（清嘉慶九年姑蘇聚文堂重刊莊達吉本）
- 《十三經注疏》，台北：藝文印書館，1993。（清嘉慶二十年江西南昌府學重刊宋本）

二、專著（依姓氏筆劃順序排列）

- 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，台北：萬卷樓出版社，1999。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化公司，1983。
- 王博，《老子思想的史官特色》，台北：文津出版社，1993。
- 王冬珍等，《管子》，台北：國立編譯館，2002。
- 王邦雄，《二十一世紀的儒道》，台北：立緒出版社，1999。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：台灣學生書局，1983。
- 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1990。
- 王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化公司，1994。
- 王邦雄等，《中國哲學史》，台北：空中大學，1998。
- 王煜，《老莊思想論集》，台北：聯經出版事業公司，1993。
- 王澤應，《自然與道德—道家倫理道德精粹》，湖南：湖南大學出版社，2003。
- 王叔岷，《先秦道法思想講稿》，台北：中央研究院中國文哲籌備處，1992。

- 任繼愈，《中國哲學發展史》，北京：人民出版社，1998。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1997。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，2002。
- 牟宗三，《政道與治道》，台北：台灣學生書局，1996。
- 牟宗三，《現象與物自身》，台北：台灣學生書局，1996。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985。
- 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，1993
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北：文津出版社，1998。
- 吳怡，《生命的轉化》，台北：東大圖書發行，1996。
- 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，2002。
- 吳怡，《禪與老莊》，台北：三民書局，2003。
- 吳經熊，《哲學與文化》，台北：三民書局，1985。
- 李勉，《管子今注今譯》，台北：台灣商務印書館，1988。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北：明文書局，1996。
- 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，台北：台灣商務印書館，2006。
- 金德建，《先秦諸子雜考》，河南：新華書局，1982年，頁52
- 韋政通，《中國思想史》，台北：水牛出版社，1994。
- 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北：台灣學生書局，1993。
- 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1969。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北：台灣學生書局，1981。
- 徐復觀，《周秦漢政治社會結構之研究》，台北：台灣學生書局，1974。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997。
- 高亨，《老子正詁》，北京：中華書局重印本，1996。
- 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1998。
- 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992。
- 崔大華，《莊學研究》，台北：文史哲出版社台印本，1999。
- 張揚明，《老子斟證譯釋》，台北：維新書局，1973。
- 梁啟超，《先秦政治思想史》，台北：東大圖書公司重印本，1987。
- 莊萬壽，《道家史論》，台北：萬卷樓出版社，2000。
- 莊慶信，《中西環境哲學—一個整合的進路》，台北：五南圖書公司，2002。
- 許抗生，《帛書老子注譯及研究》，浙江：浙江人民出版社，1985。
- 陳柱，《老學八篇》，台北：鳴宇出版社重印本，1980。
- 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北：台灣商務印書館，三次修訂版，1997。
- 陳鼓應，《老莊新論》，台北：五南圖書公司，1999。
- 陳鼓應，《黃帝四經今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2001。
- 陳廣忠，《淮南子譯注》，吉林：吉林文史出版社，1990。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北：文史哲出版社，1993。

- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2003。
- 陳德和，《臺灣教育哲學論》，台北：文史哲出版社，2002。
- 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北：洪葉文化出版社，2003。
- 陳錫勇，《老子校正》，台北：里仁書局，1999。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造發展》，台北：東大圖書公司，1986。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北：東大圖書公司，1990。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北：正中出版社，1998。
- 傅斯年，《性命古訓辨證》，台北：新文豐出版公司，1985。
- 傅樂成，《中國通史》，台北：大中國圖書公司，1995。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，台北：三民書局，1985。
- 曾昭旭，《充實與虛靈——中國美學初論》，台北：漢光文化，1993。
- 曾昭旭，《老子的生命智慧》，台北：健行文化出版事業公司，2002。
- 渡邊秀方，《中國哲學史概論》台北：台灣商務印書館，1967。
- 湯孝純，《新譯管子讀本》台北：三民書局，1995。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京：人民出版社，1980。
- 馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局，1991。
- 黃錦鉉，《莊子及其文學》，台北：東大圖書有限公司，1984。
- 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北：三民書局，1994。
- 楊寬，《戰國史》，上海：人民出版社，1998。
- 楊伯峻，《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990。
- 葉海煙，《人文與哲學的對話》，台北：文津出版社，1999。
- 葉海煙，《中國哲學的倫理觀》，台北：五南圖書公司，2001。
- 葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997。
- 鄔昆如，《文化哲學講錄》，台北：三民書局，1980。
- 劉笑敢，《老子——年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，1997。
- 劉笑敢，《老子》，台北：東大圖書公司，1997。
- 鄭曉江，《中國死亡智慧》，台北：東大圖書公司，1994。
- 黎建球，《人生哲學》，台北：三民書局，1991。
- 錢穆，《國史大綱》，台北：台灣商務印書館，1968。
- 謝冰瑩等，《四書讀本》，台北三民書局，2000。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》，台北：新文豐出版社，1998。
- 嚴靈峰，《老子達解》，台北：藝文印書館，1971。

三、期刊論文（依姓氏筆劃順序排列）

- 王博，〈關於郭店楚墓《老子》的結構與性質〉，《道家文化研究》第17輯，1999。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》總號第334期，2003.04。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》總號第335期，2003.05。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》總號第337期，2003.07。

- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》總號第 339 期，2003.09。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》總號第 341 期，2003.11。
- 但昭偉、邱世明，〈今日教育改革的基本性質：典範的轉移〉，《教育資料集刊》第 23 輯，1998.6。
- 周立升，〈老子價值觀評論〉，《哲學研究》第 12 期，1994.12。
- 金春峰，〈莊子對人類自由本性的探索及其貢獻〉，《中道》卷 34-38，1992。
- 孫效智，〈生命教育的內涵與實施〉，《哲學雜誌》第 35 期，2001.5。
- 孫效智，〈生命教育的倫理學基礎〉，《教育資料集刊》第 26 輯，國立教育資料館，2001.12。
- 袁保新，〈當代新道家—當代道家哲學研究之回顧與展望〉，《國立中央大學人文學報》，第 12 期，1994.6。
- 高柏園，〈中國傳統智慧與環境教育〉，《新講臺》第 8 期，2001.12。
- 高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》第 279 期，1998.9。
- 陳德和，〈從道家思想談動物權的觀念〉，《新講臺》第 8 期，2001.2。
- 陳德和，〈略論老子的年代與思想——對劉笑敢《老子》的幾點質疑〉，《鵝湖學誌》第 22 卷，1999.6。
- 陳德和，〈開放的臺灣教育人文—以語言和文化的反思為例〉，《新講臺》第 9 期，2002.3。
- 陳德和，〈黃老學的起源與特色〉，第三屆比較哲學學術研討會會議論文，嘉義南華大學，2002。
- 陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》第 189 期，1991.3。
- 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〉，南華大學哲學研究所，《揭諦》第 3 期，2001.5。
- 陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第 5 期，2003.6。
- 陳德和，〈論莊子哲學的道心理境〉，《鵝湖學誌》第 24 期，2000.6。
- 曾春海，〈儒道的消費倫理與環境倫理〉，《哲學與文化》第 281 期，1997.10。
- 游惠瑜，〈生命教育的哲學意義與價值〉，《逢甲人文社會學報》第 5 期，2002.11。
- 湖北省荊門市博物館，〈荊門郭店一號楚墓〉報告，收錄於《文物》卷 35-48，1997.7。
- 黃德祥、李介至，〈重建新世代的師生倫理〉，《學生輔導》第 82 期，2002.9。
- 楊信禮，〈道家環境哲學及其時代意義〉，《管子學刊》第 4 期，1996。
- 葉海煙，〈生態保育與環境倫理的道家觀點〉，《哲學與文化》第 292 期，1998.9。
- 葉海煙，〈老子的人生哲學〉，《東吳哲學傳習錄》第 1 期，1992。
- 葉海煙，〈道家環境倫理學的現代意義〉，《第二屆師法自然淨化人心學術與實務研討會論文集》，華汎大學與原始生活教育學會，1999.5。
- 鄔昆如，〈道家哲學的歷史演變〉，《哲學與文化》第 18 卷，第 2、3 期，1991.2-3。
- 黎建球，〈生命教育的理論與實踐〉，《教育資料與研究》，第 39 期，2001.3。
- 顏世安，〈道與自然知識—談《太一生水》在道家思想史上的地位〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，2000.5。

四、學位論文（依姓氏筆劃順序排列）

- 朴先圭，《老子哲學中的美學思想之探討》，東海大學哲學系碩士論文，1990。
- 朱光治，《老子的領導思想》，政治大學公共行政研究所碩士論文，1987。
- 何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003。
- 何聰明，《生命教育的哲學基礎－以老子思想詮釋為例》，南華大學哲學系碩士論文，2005。
- 沈春木，《老子環境倫理思想》，南華大學哲學系碩士論文，2005。
- 汪翠梅，《老子自然學說之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003。
- 卓伯翰，《老子政治思想研究》，東吳大學中國文學系碩士論文，2001。
- 林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2004。
- 林鈺清，《莊子淑世思想之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003。
- 邱玉霞，《老子知識論的教育義涵》，慈濟大學教育研究所碩士論文，2005。
- 邱茂波，《老子形上思想之研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1990。
- 金東洙，《先秦道家支派之綜合研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1989。
- 前田一可，《老子之軍事思想研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1987。
- 徐俊民，《老子無為教育思想之研究》，高雄師範大學教育研究所碩士論文，1994。
- 張昭珮，《老子的形上思想》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，1990。
- 許星媛，《老子無為思想之研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，1997。
- 陳人孝，《老子淑世主義之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003。
- 陳政揚，《「管子四篇」的黃老思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2000。
- 陳信義，《老子的名言觀研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1987。
- 陳政揚，《孟子與莊子「內聖外王」研究》，東海大學哲學系博士論文，2002。
- 陳貴美，《老子無為思想之研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980。
- 陳裕蘭，《老子正言若反》，玄奘大學中國語文學系碩士論文，2005。
- 黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2006。
- 黃裕宜，《老子自然思想的考察》，臺灣大學哲學系碩士論文，2000。
- 黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1983。
- 蘇明輝，《《黃帝四經》思想的現代運用：以人事行政為例》，南華大學哲學系碩士論文，2006。