

南 華 大 學
哲 學 系 碩 士 論 文



老子淑世主義之研究

研 究 生：陳人孝 撰

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國 九 十 二 年 六 月

南 華 大 學

碩 士 學 位 論 文

哲 學 研 究 所

老 子 淑 世 主 義 之 研 究

研 究 生：陳 人 君

經 考 試 合 格 特 此 證 明

口 試 委 員：蘇 子 敬

陳 章 錫

陳 德 和

指 導 教 授：陳 德 和

所 長：張 永 壽

口 試 日 期：中 華 民 國 92 年 5 月 9 日

論文提要

老子是道家的始祖。

猶龍般的身世加上格言式的寫作方式，其人其書帶給後人詮釋上的多種困難。甚至被人誤解為政治的權謀者、退化史觀的擁護者。

本文嘗試在釐清其人其書的前提下，為老子的思想做一個釐清，並證明其為一世道人心的淑世主義者。首先以戰國時期政治化的老學與境界化老學的發展，證明老子思想的淑世性格；並以老子思想的形上實現原理的探討，釐清後人對《道德經》的種種誤解；接著以 老子 反中心思想 的傾向，對比於儒家的 道德中心主義、人類中心主義 和 知識中心主義，並回應當代「後現代主義」中「去中心」的核心概念；由於老子實現淑世思想的途徑主要是透過「統治者」，所以本文也討論了老子對統治者的期望，尤其是對老子心目中的理想社會-小國寡民，有深入的探討。最後本文以當代環保哲學和台灣的教改運動為對象，試著做出老子的可能回應，以證明老子淑世思想所具有的現代化性格。

目次

第一章 導論	1
第一節 研究價值	3
第二節 研究方法	9
第三節 前人成就與預期成果	12
一、 還原老子淑世思想的積極性	13
二、 找出老子思想在現代文化中的意義	14
第二章 戰國時期老學的分化	16
第一節 老子思想的源起及其年代	16
第二節 政治化的老學與境界化的老學	19
一、 政治化老學 - 黃帝與老子的結合	19
二、 「境界化老學」 - 以莊解老的新思維	23
第三節 老子思想中的淑世主義	34
一、 境界化老學與政治化老學的比較	35
二、 境界化老學與儒家淑世主義的比較	36
第三章 老子形上學的實現原理	39
第一節 「客觀實有型態」和「主觀境界型態」的爭議	40
第二節 「道法自然」的實現原理	45
第三節 「正言若反」的辨證原理	48
第四節 「守母存子」的作用保存	51
一、 道與萬物的關係	52
二、 道的雙重性	54
三、 道之內在性與超越性	56
第四章 老子「反中心主義」的傾向	58
第一節 反自我中心主義	60
第二節 反道德中心主義	66
第三節 反「知識中心」傾向	72
一、 贊成老子是反智者的學者觀點	72
二、 不認為老子是反智者，但認為老子是「輕知識」者	75

三、 認為老子不是一位反「知」者，老子反對的只是多「智」巧詐.....	78
四、 本文之立場.....	79
第五章 老子對統治者的期望	82
第一節 統治者的修養.....	82
一、 柔弱、不爭.....	83
二、 不尚賢.....	85
三、 治大國如烹小鮮.....	87
第二節 無為而無不為.....	89
第三節 老子的理想社會—小國寡民.....	94
第六章 老子淑世主義在現代社會中意義	99
第一節 對當前教育改革의 回應.....	99
一、 文憑主義.....	100
二、 精英教育.....	101
三、 教育消費市場化.....	103
四、 教育速食化.....	105
第二節 對當代環境保護哲學의 回應.....	107
第七章 結論	113
參考書目	120

第一章 導論

本文之寫作，旨在探索老子思想中的淑世主義。「淑」字的意思，據《爾雅釋詁》：「淑，善也」。「淑」不但是對一種善的境界的肯定，同時也代表著對善的境界所下的實踐工夫，所以兼「境界」與「工夫」二義。《孟子 離婁下》：「余私淑諸人也」即為動詞義的「淑」字，代表「向善」、「修善」的工夫。儒家從道德層面講「善」字，故善、惡是一種道德判斷，它的淑世主義也從這開出；道家的善惡觀卻另有它義，乃特從好惡、美醜、適與不適決定善惡之不同。總之，道家義的善惡¹的「善」作「完美」解，而不同於儒家全然從道德式倫理切入，所呈現的乃完美的、藝術化²的淑世主義。

儒、釋、道是中國哲學的三個重要內涵。就某個角度來說，它們都是治療學³，但各有所取、各有所重。以儒、道兩家為例，儒家的治療學稱之為「意義的治療」是經由意識的定位及主體的認取而成的；道家治療學型態則與儒家不同，林師安梧說：

¹ 老子《道德經》第二章：「天下皆知美之為美，斯惡以；皆知善之為善，斯不善矣。」李息齋曰：「人皆知美之為美，而不知惡之名已從美生；人皆知善之為善，而不知不善之名已從善起。」古語的惡字也含有醜的意思。這裡的美醜是主觀上之作用，指的是有了美醜的認識後，愛美與惡醜的念頭便產生了；有了善名之後，偽善（不善）的行為就跟著而來。在此，老子拿美和惡對比，善與不善對比。善既不是和惡對比，可知這裡的善非道德的善，而以「完美」解較佳。

² 徐復觀先生說：莊子的目的在求得精神的自由解放；而當時最大的壓迫是來自政治；所以他繼承了老子無為而治的政治思想，想以此來消解政治上的毒害。不過道家的無為而治，只能說是一種「念願」；一落實到現實上，便經過慎到而漸漸轉到法家的法、術上面去了。而在老、莊本人，一方面以理論來支持這個念願，一面則是不知不覺中，沉浸於藝術的精神世界的境界中來滿足此一念願。所以老莊的無為而治的政治思想，有其理論性的一面，也有其藝術性的一面。在老子前者重於後者；在莊子，則後者重於前者。見《中國藝術精神》，p.113，台北學生書局，1998。老莊「無為而治」的思想是否只是一個念願，本文持保留態度。但其具有藝術精神的傾向則是顯而易見的。詳情見《中國藝術精神》第二章：「中國藝術精神主體之呈現」。

³ 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展》，pp.171-179，台北東大，1986。關於將儒、釋、道三教視為治療學的論點，傅偉勳應是首發其端。

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，它可以是個人心靈的治療⁴。

就學理的特色來說，儒家是倫理的、是創構的、開展性的；道家則是素樸的、解構的、是開放的。依陳師德和的分類，前者稱之為創造性的人文主義；後者稱之為解構性的人文主義。對於「創造性人文主義」，他說：

正統儒家是道德理想主義的立場，也是創造性人文主義的立場，它是以於穆不已的創造真幾為形上之根源與生命之大本，此創造之真幾即是超越之天道，亦即是內在之人性，不管天道或人性因為它全幅是道德義，故可曰道德的創造性。天是生生不已的道德天，人是純亦不已的道德人，其道德創造性的目的是在實現以道德為首出之人文化成的璀璨人間⁵。

雖然講創造，但仍以「道德理想」為基礎，所以亦可稱之為道德的創造性人文思想。對於道家「解構性人文主義」他說：

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中，寬以容物的享受物我共榮的和諧⁶。

儒家向外講「創造」，道家向內講「放下」。

道家的興起與《道德經》的出現，乃是針對「周文疲蔽」⁷所提出的治療方針，我們當可稱它為「文化治療」。就此意義而言，老子思想當然是另一種有別於儒家的「淑世思想」。儒家「意義的治療」強調的是人的主體，講創生的意義，

⁴ 林安梧，《中國宗教與意義治療》，pp.140-141，台北明文書局，1996。

⁵ 陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，p.41，台北洪葉文化，2003。

⁶ 同上，p.42。

⁷ 「周文疲蔽」一詞首先由牟宗三在其著作《中國哲學十九講》中提出，一般學界也經常引用之。

道家的「存有治療」則反對這種主體主義，講實現的原理。如林師安梧在「語言的異化與存有的治療」一文的結論所說：

「存有的治療」只是要去除「語言的異化」，並不是要去除「語言」，是要去除「心知執著的病」，而不是要去除「心知」。心知與語言橫面的執取、論定仍屬必要的。換言之，這個世界並不是渾淪的洪荒世界，而是圓融周浹的世界，其為圓融周浹是因為它有多面的結構層次，以自如其如的自發秩序，共榮為一體⁸。

由此看出，老子的治療的方式是「去病不去法」，不是唾棄，而是治療與保存。老子在此基礎上所展開的淑世思維，在諸子百家中獨樹一格。

唯《道德經》一方面言簡易賅，另一方面各時代的註疏本分化歧出。筆者不敢言還老子之學原來的面貌，但求從文本義理的分疏、文本所處的時代環境、和承繼者所抒發的義理方向，求取撰述之目標。為豁顯本文研究之宗旨與方向，特從三方面說明之：一、研究價值。二、研究方法。三、過去的成就與本文預期成果。

第一節 研究價值

西周建國，為了安定心浮氣燥的殷朝遺民，在「敬德」⁹的意識下，發展出一套以封建宗法為基礎的禮制，稱之為「周文」。它涵蓋一切人生活動，並規範著人我、鬼神的秩序。及至周室東遷，天子式微，諸侯竄起，商人抬頭，經濟活動頻繁，社會階層產生劇烈的變動，作為周天子政治、文化基礎的禮樂制度逐漸崩潰，不僅失去了安頓人間秩序的功能，在僵化、異化的過程中，文制與虛偽的

⁸ 同上，p.175。

⁹ 徐復觀先生說：「在憂患意識躍動之下，人的信心的根據，漸由神而轉移向自己本身行為的謹慎與努力。這種謹慎與努力，在周初是表現在『敬』、『敬德』、『明德』等觀念裡面。」見《中國人性論史》，pp.20-25，台北台灣商務印書館，1999。

儀式，成為野蠻的假面具¹⁰，整個社會、經濟，文化陷入極端的對立、混亂中。一般稱此現象為「周文疲蔽」。當時的知識份子，基於「拯救時弊」的胸懷，紛紛提出自己的理論與具體主張，使當時的思想界呈現出百家爭鳴的局面，創造出中國第一個偉大的哲學發展高峰。

當時的知識份子們，基於主張的異同，形成許多不同的流派。對於他們的派別，漢朝司馬談列了六家，分別是：陰陽、儒、墨、名、法、道德¹¹。之後，班固在其《漢書 藝文志》中增加了：縱橫、雜、農、小說而為十家。後人去掉小說家，又稱九流。但一般認為，九流中以道家和儒家的影響最為深遠，在中國思想界中也最為重要。司馬談在其《論六家要旨》中，對其他五家有褒有貶，唯有對道家最為推崇，文中云：

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒、墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜。... 道家無為，又曰無不為，其實易行，其辭難知。其術以虛無為本，以因循為用。無成執，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。有法無法，因時為業；有度無度，因物與合。故曰「聖人不朽，時變是守。虛者道之常也，因者君之綱」也。臣並至，使各自明也。其實中其聲者謂之端，實不中其聲者謂之竅。竅言不聽，姦乃不生，賢不肖自分，白黑乃形¹²。

¹⁰ 《左傳》上記載非常多這種例子。例如：鄭厲公殺傅瑕原繁 莊公十四年鄭厲公自櫟侵鄭，及大陵。獲傅瑕，傅瑕曰：「苟舍我。吾請納君」。與之盟而赦之。傅瑕殺子及其二子，而納厲公。厲公入，殺傅瑕，使謂原繁曰：「傅瑕貳，周有常刑，既伏其辜矣，納我而無貳心者，吾皆許之上大夫之事。吾願與伯父圖之，且寡人出，伯父無裨言，入，又不念寡人，寡人憾焉。」對曰：「先君桓公，命我先人典司宗祏。社稷有主，而外其心，其何貳如之？苟主社稷，國內之民，其誰不為臣？臣無二心，天之制也，子儀在位十四年矣，而謀召君者，庸非貳乎？莊公之子，猶有八人，若皆以官爵行賂勸貳，而可以濟事，君其若何之。臣聞命矣。」乃縊而死。

¹¹ 楊家駱主編，《史記 太史公自序》，p.3288，台北鼎文書局，1999。

¹² 同上。

司馬談的講法直接反應出漢初的政治取向，當時即實施黃老之治直至景帝。之後，漢武帝接受董仲舒的建議「罷黜百家、獨尊儒學」，儒家乃取代黃老成為國家施政之標竿，在學術文化上復居主流地位。漢朝以後，儒家思想幾乎等同於中華文化思想。雖然如此，道家思想之重要地位與價值，仍然受到相當程度的肯定，甚至有人還力主道家相對於儒家乃有其更了不起的地位，例如在學界享有盛名的陳鼓應先生即提出「老學先於孔學」、「道家主幹說」的理論，他認為：

老子哲學既有對宇宙本體的討論，又有對社會人生的洞察；既有系統的認識論說，又有豐富的辯證法思想。而孔子學說的主要內容則是政治道德說教，孔子「罕言天道」，形上思維幾乎一片空白，在孔學中既無系統性的認識論，也無豐富的辯證思想¹³。

陳鼓應先生在這裡明白的指出：儒、道兩家，各有勝場，但在形上學部分，顯然老學勝於孔學。中國現代哲學研究者張岱年先生也說：

孔子認為天最大，「唯天為大，為堯則之」。老子則拋出了天地起源的問題，認為「先天地生」的「道」才是最根本的本源，這在中國哲學上具有重大意義¹⁴。

照張岱年的說法，老子的「道論」應是中國最早的本體論。

近百年來，由於資訊和科技的發達，和以前比起來，國與國、洲與洲間的距離縮短了很多。西方科技和市場的優勢，加上東方世界廉價的人力成本（含高科技人員）及物料資源，使西方和亞洲各國的命運密切地聯繫在一起。於是，「研究東方」的熱潮同時在東西兩方掀起。

在此熱潮中，日本中村元的著作《東方民族的思維方法》¹⁵的問世，對於希望了解東方民族的西方研究者而言是一大福音。書中，中村元一反過去學者所使

¹³ 陳鼓應，《老莊新論》，p.374，台北五南圖書，1999。

¹⁴ 張岱年，道家在中國哲學史上的地位，《道家文化》第6輯，p.4，上海古籍出版社，1995。

¹⁵ 中村元著，林太、馬小鶴譯，《東方民族的思維方法》，台北淑馨出版社，1999。

用的「東方式」和「西方式」的大分別研究法，而抱著一種嚴謹客觀的態度，以「佛教西傳過程」作主題，著手分析日本、中國、西藏、和印度四個主要的東方民族的語言、邏輯和文化產物，藉以突顯出個別民族的思維方法。

身為一個中國人，當然特別注重書中對中國部分的描述與論說。仔細觀察書中內容，我們不難發現，他對中國的認識是有貶有褒的。褒的部分有：對身分秩序的尊重、對自然本性的尊重、折衷融合的傾向、對具體知覺的重視、和以人間為中心的態度；貶的部分為：抽象思維的不發達、缺乏普遍性意識、以扭曲的形式接受印度邏輯學、建立在特殊事例上的教化、愛好形式的齊合性視特定的經典為絕對的權威、尚古中所體現的保守主義、喜好華麗的措辭、形而上學的不發達、和自由思想的不發達¹⁶。

這本書近三十幾年來在西方世界享有極高的評價。但看到他對中國部分的分析，其實是憂多於喜的。喜的是：藉由外人的分析，可以更了解自己民族面對世界新潮流時，所具有的優點和所需承擔的包袱；憂的是：中村元的筆下，中國人的思維方式和所謂「進步的西方」的思維成了強烈的對比，此對民族自尊心的打擊不可謂之不大。

再進一步分析，其實中村元所分析出來的大部分結論是以「儒化的中國」作為前提的。當然，中村元知道，中國儒家思想以外還有道家思想的存在，而對某些較為貶抑的批評，均以道家的思維作為例外。如：他認為除道家學者外，中國學者從來不用批判的眼光或歷史眼光來看待經典，並認為其中絕無任何矛盾可言¹⁷；在批評中國形上學不發達時，他說：「在古代中國的諸哲學中可以說，具有形而上學性質的哲學是道教哲學。道學者認為在儒教的『仁』和『義』的名稱及其實踐的方法都不存在的領域裡，真正的大道才存在」¹⁸；在批判中國自由思想不

¹⁶ 同上，pp.226-371。

¹⁷ 同上，p.293。

¹⁸ 同上，p.311。其中「道教」與「儒教」的對比，翻譯上應改稱「道家」和「儒家」似較合原意。

發達時，他認為：在漢朝，儒學的研究成為官學，因此儒學統一了知識社會的思想，從此以後，儒學的《四書》、《五經》等經典限制了中國人的自由思想。雖然如此他又指出：

不可說自由思想在中國沒有出現過，眾所週知，春秋戰國時期，諸子百家都宣傳自己的主張，百家爭鳴的逐漸消失，是公元前 221 年，一統中國的秦朝對學者、思想家們的迫害¹⁹。

其實，戰國時期道家分化為莊子學派（人間道家）和稷下學派（黃老道家），在「百家爭鳴」的風潮中，佔有舉足輕重的地位的就是黃老道家的稷下學派。公元前四世紀，齊桓公在都城臨淄建立「稷下學宮」後，「稷下先生」們一方面講學授徒，一方面為幫助諸侯達成「兼併鄰國獨霸一方」的目標，經常在學宮裡自由論辯，百家爭鳴，蔚為風潮。當時黃老學是主流，而黃老學源於道家思想。

以上的論說，重點不在於：儒家、道家孰為中國哲學主幹。而在於說明：數千年來「儒化中國」的印象下，道家對中華文化的貢獻或對人民思想的影響有其不容忽視的地位與研究價值。

老子是道家的始祖，道家思想亦以他的著作《道德經》為圭臬。既然道家思想對中國有這麼多的貢獻和價值，歷代的學者理應加以肯定與發揚，事實不然。老子《道德經》經常被認為是「消極出世」、「陰謀詐術」或是「反文明的退化史觀」者。

古代學者中以揚雄、韓愈、蘇軾誤解最深。揚雄《法言 問道》說：

老子之言道德，吾有取焉耳；及槌提仁義、絕滅禮樂，吾無焉取耳。

韓愈 原道 也說：

「老子之所謂道德云者，去仁與義也言之也，一人之私言也」、「今其言：『聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭』嗚呼！其亦不思而已矣，

¹⁹ 同上，pp.278-279。

古今之無聖人，人之類滅久矣」

其實《道德經》中 30 次提到的「聖王」、「我」或「吾」，均是老子心目理想人格之聖王的代稱。蘇軾《韓非論》又云：

昔周之衰，有老聃、莊周、列禦寇之徒，更為虛無淡泊之言，而治其猖狂浮游之說，紛紜顛倒，而卒歸於無有。今老聃、莊周，論君臣父子之間，汎汎乎若萍游於江湖而適相值也。夫是以父不足愛，而君不足忌。不忌其君，不愛其父，則仁不足以懷，義不足以勸，禮樂不足以化。此四者皆不足用，而欲置天下於無有。夫無有，豈誠足以治天下哉？商鞅、韓非，求為其說而不得，得其所以輕天下而齊萬物之術，是以敢為殘忍而無疑。

蘇軾不解：老莊不反對仁愛禮樂，只是反對過於僵化與造作的表現形式，而企求天下生民能回歸於道的自然無為罷了。蘇軾不察而將法家的殘酷，歸諸於「慈、儉、不為天下先」的老子和「大仁不仁」的莊子，實為一場誤會。

近代學者中批判《道德經》最為嚴厲的莫過於錢穆。其所著《中國思想史》在解釋《道德經》第五十一章和第八十一章時說道：

可見老子思想，最尚自然，但還是最功利的。最寬慈，但還是最打算的。百姓不識不知，本身卻是一自然。聖人則看得清楚，打算得精密，其本身也即是一自然。²⁰

諸如此類，不一而足。其實，筆者認為：老子不反對周文的本質，他反對的是周文疲蔽之後僵化的表現形式，而提倡天然自然的表現方式。

雖如前言陳鼓應教授所提老子思想中有宇宙本體的討論、社會人生的洞察、也有認識論和豐富的辯證思想。不過總的來說就是人生哲學(含政治思想)、認識論和宇宙論。到底《道德經》所重為何者呢？徐復觀先生主張《道德經》主要訴求的是人生哲學，宇宙論只是為了說明其人生哲學而存在。他說：

老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐

²⁰ 錢穆，《中國思想史》，p.78，台北學生書局，1995。

步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是他的人生哲學的副產品²¹。

本文寫作採納徐復觀教授的觀點，理由有四：其一：既然先秦諸子的論述(發言和著作)都是針對著「周文疲蔽」，其關切的重點應是人間的，身邊的，而不是在天上的才是；其二：就文本的解讀而言，很明顯的《道德經》是透過對聖王的期許和呼籲，希望他們的所為取法「道法自然」的精神，引導人民返回樸真的生活型態與心靈境界。其三：全書使用協韻的簡明經體，屬於格言形式，並無明確的論證過程，對於講求論證形式與過程的形上學而言，似乎過於簡陋，不應成為該書的主題。其四、就文本的內容比例，政治人生哲學約含三分之二，其他部分不到三分之一，而中國哲學的特質儒、釋、道三家都屬「實踐的哲學」，《道德經》的寫作方式和內容比重符合此項特質。

在此觀點下，本文希望透過各種討論，能為老子思想被誤解的部分辯解，呈現出《道德經》中的淑世思想，並從其批判精神的特色中，為現代文明找一處出口，讓「物質繁華，精神空虛」的現代人，能走出一條智慧生活的大道。

第二節 研究方法

在當代「新儒家」中，無疑的，牟宗三先生是一位具有原創性，體大思精而著作等身的一代宗師。國內外研究中國哲學，無論贊成或反對其理論者，都不能豁免地要以其理論作為討論的起點或焦點。

牟先生對道家的論述，主要集中在《才性與玄理》《現象與物自身》《中國哲學十九講》和《圓善論》中。在其中，牟先生莫不表現出其開創的心靈和獨到的詮釋。尤其是，獨樹一格的將老子學說定位在「主觀境界型態」說，而非學界多數人主張的「客觀實有」說，更是震驚整個學術界。這其中最主要的原因是：

²¹ 徐復觀，《中國人性論史》，p.325，台北台灣商務印書館，1999。

若說莊子內篇中道的概念屬於「主觀境界」義，而與德的概念區別不大，學界應該沒有太多異議；但若說老子的概念也是如此，則在牟先生之前，除了魏晉時代的王弼有那麼一點意思外，那是空前的絕妙詮釋，由此也引發了莊子是否為老子嫡傳或正宗的問題。對此問題，陳師德和有精妙的闡解：

「主觀境界說」乃強力抉撥了老子莊子思想之間慧命相續的線索，使老莊的生命哲學心同理同地共為人間道家²²的典範，同時可以肯定魏晉玄學對老莊的承繼與發展，這是牟先生最重要的貢獻²³。

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，他們是否皆能玄發老莊之要旨而加以承繼發揚，牟先生在其《才性與玄理》的書上有一段精解：

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。²⁴

後來在《現象與物自身》自序中又說：

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。吾人於此須以『依法不依人』之態度平視之，亦勿動輒以魏晉自魏晉、老莊自老莊，而視若有何懸隔者²⁵。

²² 陳德和老師認為道家思想在中國是一大傳統，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。牟宗三之境界型態說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確立人間道家的義理型態。見《揭諦》第3期，p.146，嘉義南華大學，2001。

²³ 陳德和，論牟宗三對人間道家的哲學建構，《揭諦》第3期，pp.145-146，嘉義南華大學，2001。

²⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，p.127，台北學生書局，1997。

²⁵ 牟宗三，《現象與物自身 自序》，p.10，台北學生書局，1996年。

在參考過牟先生和陳德和老師的意見後，本文的研究方法決定採取兩個策略：一、對《道德經》文本的詮釋，以王弼《老子注》為主要依據。二、確定「以莊解老」乃道家淑世主義的重要依據，並以「主觀境界說」作為老莊思想慧命相續的依據。

當然，如此界定本文的研究方法，還是會遇到一些責難。首先，若以王弼《老子注》為依據，那對 1973 年和 1993 年分別出土的馬王堆帛書《老子》和《郭店楚墓竹簡》勢必有所說明。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²⁶。但是就其內容而言，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²⁷，但卻不是最好的版本。」我個人十分同意這個看法²⁸。

本文採納嚴靈峰與陳鼓應的觀點，判定它不是最好的文本，不予採用。

竹簡《老子》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。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。「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」²⁹，但由於竹簡《老子》的殘缺，去掉重

²⁶ 丁原直，《郭店竹簡老子釋析與研究 序言》，台北萬卷樓，1999年增修版。

²⁷ 1993年郭店竹簡後，郭店竹簡成為最早的本子，約比帛書早100年。

²⁸ 同註13，p.108。

²⁹ 同註26。

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。因此，本文研究裡也不以竹簡作依據。

第二個疑難可能來自：莊學是老學唯一的承繼嗎？雖然本文採取牟先生的觀點，以「主觀境界說」為判準，肯定老莊慧命相續，而為「人間道家」；但同時不忽略《道德經》豐富的詮釋可能，對發展於戰國，以「客觀實有型態」為判準，將道解釋為「精氣」的「稷下黃老學派」給予應有的尊重。如陳師德和所認為：道家發展就實況而言分為六家，尤其不能忽略戰國道家與道教道家的發展³⁰。由於道教道家屬於民間信仰，本文暫不予討論，對於戰國道家的發展，本文在第二章有專文論述。

第三節 前人成就與預期成果

在過去全國博碩士生相關的論文中，對老子的研究，偏重於對「道」的形上意涵討論。能面對活生生的實存世界，為老子抒發入世、在世、淑世思維者，誠屬不多，若屬之者，也以某一單項領域為標的³¹。

本文希望透過「戰國老學的分化」、「老子哲學形上的實現原理」、「老子反中心主義」及「老子對統治者的期望」的再詮釋，提供另一個理解老子的角度，除呈現出老子的淑世思想的積極性外，並在第六章以教改和環保等現代議題，就老子淑世主義的立場做出可能的回應。

³⁰ 陳德和老師上課口述內容，嘉義南華大學，2001。

³¹ 如：《老子的領導思想》，朱光治，政大，全國博碩士論文摘要系統編號：76NCCU2055009；《老子哲學中的美學思想之探討》，編號：79THU02259001；《老子無為教育思想之研究》，徐俊民，編號：83NKU0332002。

一、還原老子淑世思想的積極性

「道論」是道家形上學最核心的理論，也是中國哲學最具特色的論述。「道」這個字在《道德經》中總共出現了七十三次，但在每一章節中出現的「道」意義內容卻不盡相同。牟先生在解 第一章 的「道」時，他說：「道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母，無與有，始與母，俱就道而言，此是道的雙重性³²。」道有體有用，老子以無為體，以有為用，體非死體，必有無限妙用，所以，牟先生接著說：「無非死無，故由妙用而顯向性之有；有非定有，故向而無向，而渾化於無也。」³³。

《道德經》 第一章 中，「無」作為天地萬物的本源，屬於一種遮撥字，本身並沒有正面說出是什麼，也就是說不能指涉一種最高的客觀存有，所以只能是對「道」的一種形容，因此，牟先生認為應該回到「主觀境界說」來說明才是合理的。他說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間的大弊在有為、在造作、在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，其弊總在「有為」、「有執」也。...是故遮者即遮此為與執也。無為無執，無適無莫，無主無宰，則暢通矣（暢通即萬物自定自化，自生自成）。由此諸動詞之無所顯之沖虛玄德之境曰道，曰自然，而可以名詞之「無」稱之。依道家，此沖虛玄德之「無」，不能再自正面表示之以是什麼，即不能再實之以某物。如實之以上帝，或實之以仁，皆非老子之所欲也。他以為道只由遮所顯之「無」來理解即可，此外不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體³⁴。

由牟先生對「道」的精闢解析，老子一定不是一個不食人間煙火的隱者，而且是以安頓蒼生身、心、靈，為己任的淑世主義者。本文將透過對老子淑世主義

³² 牟宗三，《才性與玄理》，p.131，台北學生書局，1997。

³³ 同上，p.136

³⁴ 同上，pp.162-163。

的闡述希望呈現出老子淑世思想的積極性。

二、找出老子思想在現代文化中的意義

二十世紀西方最具原創性、影響也最大的哲學家之一的海德格（Martin Heidegger, 1889-1976），數度表明他用以批判西方整個文明的「存有思維」，其實老早就蘊藏在中國道家老子、莊子有關「道」的體驗中³⁵。

眾所週知，近百年來現代化的結果，雖然帶給人們物質上的豐富，卻相對地帶來無限的後遺症，人的存在問題也隨之浮現。人們面臨了什麼問題呢？唐君毅先生在分析西方存在主義的問題時，有一個非常精闢的洞見，他說：「此（存在哲學）一支哲學的起源，我可以說，初是原於一些西方哲學家之感到人似不能存在於『天、地、人、我』四者之中。照我的看法，西方近代的存在主義哲學史，便是一『逐步發現人在此四面都不能存在』的歷史」³⁶。袁保新先生更把此「四面都不存在」的窘境稱之為四不掛塔，並加以還原成西方近代西方文化史的具體事實上，他說：

- 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

³⁵ 袁保新，秩序與創新—從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵，p.12，台北《鵝湖月刊》第314期，2001。

³⁶ 唐君毅，《中華人文與當今世界》下冊，pp.541-542。

擾不安的戰場³⁷。

這樣的分析不但精準，而且十分犀利，道盡了現代人所面臨的所有難題。

《道德經》第二十五章：「故道大，天大，地大，人亦大。域中有四大，而人居其一焉。人法地、地法天、天法道、道法自然」，老子在兩千多年前竟然就可遙契兩千多年後的現代人心靈，我們不得不對他產生敬佩的心情。本文中我們將在第三章中討論老子最具批判精神的「反中心主義」，藉以回應目前的主流思潮「後現代主義」。在第六章結論中，本文將綜合前幾章的論述，為此議題提出總結性的看法，希望對目前意識糾結不清的台灣社會，有所建言，善盡知識份子的一份責任。

³⁷ 袁保新，〈老子思想在現代文化中的意義〉，《老子哲學之詮釋與重建》，pp.189-190，台北文津出版社，1997。

第二章 戰國時期老學的分化

第一節 老子思想的源起及其年代

研究老子，首先會面臨作者與文獻版本的考據問題，其次是《道德經》文簡意深的表述方式，老子的身世以及《道德經》成書的年代即使至今都還是眾說紛紜。顯然它在一定的程度上影響了我們詮釋老子思想的思路傾向。

老子《道德經》究竟出於哪個年代？老子到底是誰？他是春秋還是戰國時代的人？《史記 老莊申韓列傳》應是我們可以參考的重要史料之一¹，但太史公的資料駁雜，文中對於無法完全確信者，都以「或曰」、「云」、「蓋」、「或言」、「世莫知其所然」等語含糊帶過。因此帶給後人很多的爭議。從宋儒葉適開始懷疑它的正確性。至民國十一年梁啟超批評胡適《中國古代哲學史》時，提出六點疑問以後²，在學術界掀起一場論戰，發表的文字不下五十萬字³。當然，其中錢穆先

¹ 《史記老莊申韓列傳》：老子者，楚苦縣曲仁里人也。姓李氏，名耳，字伯陽，號聃。周守藏矣，獨其言在耳。且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身。吾所以告子，若是而已。」孔子去，謂弟子曰：「鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能游；獸，吾知其能走。走者可以為罔，游者可以為綸，飛者可以為矰。至於龍，吾不能知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍邪！」老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰：「子將隱矣，彊為我著書。」於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。或曰：老萊子亦楚人也，著書十五篇，言道家之用，與孔子同時云。蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也。」自孔子死之後百二十九年，而史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合，合五百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。」或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。老子，隱君子也。歲而霸王者出」。然與此傳離合正反，尋其意義，亦並不相違也。老子之子名宗，宗為魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解為膠西王卬太傅，因家于齊焉。世之學老子者則紕儒學，儒學亦紕老子。「道不同不相為謀」，豈謂是邪？李耳無為自化，清靜自正。「我無為而民自化，我好靜而民自正」，此是昔人所評老子之德故太史以此引此引以記之。正義此都結老子之教也。言無所造為而自化，清淨不撓而民自歸正也。

² 顧頡剛編，《古史辨》第4冊，pp.305-307，台北萬卷樓。這六個疑問為：（一）老子八代孫和

生所堅持的「莊前老後」說，自 1993 年大陸湖北省荊門郭店楚簡三種不同的《竹簡老子》出土後，已不攻自破。現在的爭議是「老前孔後」或「孔前老後」的問題。學者中主張「老前孔後」仍佔多數，現代學人劉笑敢繼承了這種立場，並又提出新的證詞加強其合理性，他認為要研究老子的年代，沒有從《老子》的寫作風格作全面的考察，無法從整體上把握《老子》的時代特徵。於是他以句式、修辭、用韻作比對，對《老子》的韻文語句作全面的考察之後，認為：《老子》與《詩經》明顯的相似，與《楚辭》明顯的不同。所以，《老子》完全可能是春秋末年《詩經》時代遺風的產物⁴。不過，王邦雄先生就以論語中「志於道、據以德、依於仁、游於藝」和老子《道德經》的內容作對比，來判定《道德經》的年代。他說：

老子的思想，出現在論語之後。有儒家正面說的義理在先，才有道家正言若反的負面反省在後。孔子說志於道，老子則謂常道不道，孔子說據於德，老子則謂上德不德，孔子說依於仁，老子則謂聖人不仁，孔子說游於藝，老子則謂大制不割⁵。

陳師德和在其 略論老子年代與思想⁶一文中，對老子的思想年代有以下
的結論：

想相反（二）孔子、孟子、墨子都不提老子（三）問禮的老子和著書的老子思想相反（四）史記的傳出於莊子的寓言（五）老子的思想太過激烈，不屬於春秋（六）「仁義」等詞是戰國時人所有。

³ 袁保新在其著作《老子哲學之詮釋與重建》p.13 中提到：根據《古史辯》的紀錄，斷定老子在孔子之先，道德經就是老子的作品者，除胡適先生外，尚有張昞、唐蘭、黃方剛、馬敘倫等先生。懷疑此說，認定老子在孔子之後，孟莊之前的，則有張季同、羅根澤兩位先生。馮友蘭獨樹一幟，認為老子書成於孟子之後，後又改為公孫龍之後，且非一人之著。錢穆先生力排眾議，堅持莊前老後。而顧頡剛、張蔭麟先生更從《呂氏春秋》《淮南子》的對照中，不僅否認老子成書於先秦，甚至以為老子乃雜湊編集而成。可參見《古史辯》冊四、冊六各文。

⁴ 劉笑敢，《老子》，pp7-13，台北東大書局，1997。

⁵ 王邦雄等編著，《中國哲學史》，p.120，國立空中大學，2001。

⁶ 陳德和，《鵝湖學誌》第 22 期，台北東方人文基金會，1999。

- (1)《老子》書中用「吾」、「我」三十五次自稱之詞。而且用韻等文體頗為一致，全書內容一致，無矛盾之處，應為一人之作，即老子本人。
- (2)牟宗三先生認為諸子百家的興起都是對應周文疲蔽而來的，且通常必先有正面的主張才有反面的檢討，所以對周文採肯定立場的孔子應在「反者道之動」的老子之前⁷。
- (3)周文疲蔽是春秋以來的事實，那麼要說一個大教道家，一直要到戰國中期才開始對已經發生數百年的事實作出反應，這實在是太不合情理，換句話說，老子也不可能距離孔子太晚，所以將其定位在春秋末年至戰國初期的「春秋戰國之際」才是最合理的。

對「春秋戰國之際」及戰國年代的分期，本文亦以陳師德和的意見為根據，他說：

春秋何年結束？戰國何年開始？凡此歷來都有爭議，現在為了論述方便，乃依流行的意見，以《左傳》最後一年、亦即魯哀公二十七年（468B.C）為春秋末年。以司馬光《資治通鑑 卷一 周記》所載，周威烈二十三年（403B.C）「初命晉大夫魏斯、趙籍、韓虔為諸侯」為戰國元年，以此推論，所謂「春秋戰國之際」就是467-404B.C。又秦始皇是在221B.C.統一天下，那麼整個戰國時期前後就是一百八十三年左右，這一百八十三年如果再將它分為初、中、晚三個階段，則403-343B.C為戰國初期，342-282B.C為戰國中期，281-221B.C為戰國晚期當然任何的分期都只是為了一時的方便而不必過分地拘泥，但為了認證上的根據和避免莫須有的困擾，將它事先排列清楚也是必要的⁸。

陳師德和又主張：

司馬遷說：「自孔子死之後百二十九年，而史記太史公儋見秦獻公曰：『始秦與周合，核武百歲而離，離七十歲而霸王者出焉。』或曰儋即老子，或曰非也，是莫知其然否？」，斐駰《史記集解》引徐廣曰：「實百一十九年。」案：孔子逝於479B.C，據徐廣之說則李儋見秦獻公當在360B.C左右，惟羅根澤《諸子考索 老子及老子書的問題》（香港學林，1997 翻版）依周

⁷ 同註5，p.120。

⁸ 陳德和，黃老學的起源與特色，參見陳德和發表於第三屆比較哲學學術研討會會議論文，嘉義南華大學，2002。

本記 和 秦本記 重新斷定為 374B.C。今觀太史儋和秦獻公的對話，絕非氳澀人語，若以當時年紀為四十或五十計算，則太史儋曰生於 424-414B.C 之間，屬春秋戰國之際。

歸納以上的結論，本文乃採取如下的立場：

- (1) 老子即太史儋，為道德經唯一的作者。
- (2) 老子處於孔、墨之後，孟、莊之前「春秋戰國之際」的年代。

第二節 政治化的老學與境界化的老學

老子《道德經》的思想出現在春秋戰國之際，到了戰國中期卻呈現南北不同的特徵，當然這種區分是就總體的比較來說，而不是「此有彼無」或「此無彼有」的絕然二分，所以陳師德和說：

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之聖人、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、宋輕與田駢；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闳而肆。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⁹。

一、政治化老學 - 黃帝與老子的結合

政治化的老學乃是以老子思想為根據、黃帝事功為理想所結合而成的一套「君子南面之術」。戰國以來，各國都想變法圖強。田氏齊的成立雖然較晚，也

⁹ 同上。

沒有秦、楚來的激烈與悲壯，但其背後的指導思想卻比秦、楚來得深刻。他的深刻處就在於找到了道法結合、以道論法的路子，這樣的路數一般認為，應該歸功於稷下先生們。《史記》記載：

宣王 喜文學遊說之士。自如騶衍、淳于髡、田駢、接子、環淵之徒七十六人，皆賜列第，為上大夫，不治而議論。是以齊稷下學識復盛，且數百千人。¹⁰

《鹽鐵論》上說：

蓋「稷下先生」，千有餘人。 及湣王 矜功不休，百姓不堪。諸儒不從，各分散。慎到、接子亡去，田駢如薛，而孫卿適楚。¹¹

從此兩項文獻可知：從齊桓公（田氏齊）立稷下學宮，至湣王死，約六、七十年，而宣王時應該是稷下學派最盛的時期。事實上，黃老之學在戰國時代統治者心目中，無疑是很實用的一套國家管理的指導原則，所以勢必受到普遍的推行與重視。蒙文通先生就曾說：「百家盛於戰國，但後來卻是黃老獨盛，壓倒百家」¹²，這也許誇張了一點，但確實反映了部分事實。

黃老學相關的著作多已佚失，這使得後人的研究工作，永遠擺脫不了史料缺乏的困難。1973年馬王堆漢墓《黃帝帛書》的出土，才讓研究者能在《黃帝帛書》、《慎子》、《尹文子》、《管子》等資料中，逐漸釐清它的面貌。當然，《韓非子》中的 解老、喻老 和《莊子》中的 天道 亦可視為黃老學的文獻。

《慎子》、《尹文子》因其部分殘缺或真偽難辯¹³，難窺黃老學一個真實的究竟。而 解老、喻老 和 天道 在廣義上雖然可以視為黃老學的文獻之一，

¹⁰ 楊家駱主編，《史記 田叔仲完世家》，p.1895，台北鼎文書局，1997。

¹¹ 《鹽鐵論 論儒》，卷 11。

¹² 蒙文通，略論黃老學，《蒙文通文集》，p.267，中國巴蜀出版社。

¹³ 《尹文子》一書，羅根澤拿三個證據，證明它是假的，見《古史辨》第 6 冊，pp234-241,pp244-257。《慎子》一書，《漢書藝文誌》記載總共有 12 篇，至宋代已經喪失大半，明人輯集殘本為《慎子》，即是清代錢熙作校的七篇。

但目前學界仍有爭議，而且篇幅不多，無法一窺原作者對黃老學整體性的看法。以下我們就以《黃帝帛書》和《管子》四篇中的內容來探窺黃老學的特色。

《黃帝帛書》包括 經法、十大經、稱、道原 四篇。至於作者和成書年代，歷來學者爭議不斷，本文採納白奚先生的見解，認為：成書年代應較早，當在戰國早中期之際，先於孟子與莊子。至於作者，最有可能是稷下學宮中佚名的早期黃老學者所著，也是黃老學派的奠基之作¹⁴。此外，《管子》一書的作者，學者意見十分分歧。顧頡剛先生認為是「一部稷下雜書」；馮友蘭認為是「稷下學術中心的一部論文總集」。但經過仔細考證，本文同意白奚先生的說法，認為：《管子》一書是齊宣王、閔王稷下學宮全盛時期，一批佚名的齊地學者依託管仲編輯創作而成，目的是為了保持齊學的本土特色，高揚齊學精神，發展齊地固有之思想文化，從而同外來的學者們，爭奪稷下學宮的主導地位¹⁵。

雖然兩書的年代、作者，如同《道德經》一般，爭議不已至今仍無共識。但無論如何，將他們視為黃老學的重要文獻，應該是沒有爭議的。因此，由此兩書的內容，來分析黃老學的特徵，應該是可採用的策略之一。

吳光先生以為黃老學是以道家思想為基礎，雜採眾家之言，以及由早期道家老莊思想的消極「無為理論」¹⁶，轉為黃老道家積極「無為」理論而側重「『有為』與『無不為』」。儘管本文不認同將老莊的「無為」思想視為消極理論，但黃老學對於老子「無為而無不為」的理論，顯然偏重於「有為」或「無不為」，卻是不爭的事實。

陳麗桂先生認為：《黃老帛書》一方面下降老子的「道」去牽合「刑名」為「刑名」取得合法的依據，再用「刑名」詮釋「無為」；另一方面推衍儒家與陰陽家的某些思想，轉化為正靜因時的政術，強化他們需要的刑名法論。這些刑名法術因此具備了較大的彈性，也有了更高的可行性，而呈現了骨子裡以霸為主，

¹⁴ 白奚，《稷下學研究》，p.97，北京三聯書局，1998。

¹⁵ 同上，pp.218-221。

¹⁶ 吳光，《儒道之間》，pp.31-46，台北東大書局，1994。

而表面上王霸融合、剛柔相濟的調和政府術。而《管子》提出了物質性的「精氣」來解說並取代「道」，作為創生萬物的本源；另一方面站在唯物精氣論的基礎上，作者沿承了《老子》虛靜柔後的哲學，並將之轉化為政府術，提出了虛一的要領，與應而不設的「靜因」術，從而建立了督言正名的刑名說¹⁷。陳麗桂又認為《黃帝帛書》和《管子》的主要特徵都是「刑名說」和「靜因術」，完全印證了司馬談《論六家要旨》對黃老道家的談論。

唯陳師德和認為，除了陳麗桂先生上述所說黃老學的特點外，他認為：《管子》四篇較重君德的主觀描述，《黃老帛書》則事功的準則發揮比較多，且歸納黃老學的四大特色¹⁸：

(1) 道的精氣化

確定道即精氣而將道明白實體化。這是由於氣概念的介入所造成的轉折，相對於老莊之以無、以虛詮釋道概念，稷下黃老的經氣說顯然強化了原始道家之沖虛之道的實有義。

(2) 法的必然性

黃老給予法的形上基礎，視刑名法術皆出於道而有其必然性，如曰「事督乎法，法出乎權，權出乎道」（《管子 心術上》）、「道生法」（《經法 道法》）。這和老子「法令滋彰，盜賊多有」（五十七章）的立場並不一致。

(3) 術的多元化

從陰陽四時的消息生殺，主刑德並用、王霸雜陳的南面之術。此南面之術明顯綜合了儒、法、名、陰陽的心得，至於墨家的功利自然寄寓其中，但無論如何，諸子百家都只能是「術」的地位，只有道家才處於「道」的地位。

(4) 君的威權化

¹⁷ 陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，p.108，p.144，台北聯經，1991。

¹⁸ 陳德和，《淮南子的哲學》，p.38，嘉義南華大學，1999。

強調尊君，主張君臣異道；君虛壹靜因而無為，臣適才適用故無不為。換句話說，國君以一套具絕對威權的統御之術來因任受官、循名責實，而讓眾臣甘受指使而不得不努力地有所作為，並以此成就國君的大有為。

二者比較，陳師德和的說法較為周延，格局也較大，不局限在一些「術」的層面，對整個黃老學的特徵有較宏觀、細膩的說明。

面對戰國時代的亂局，「如何富國強兵與完成霸業」是黃老學者的核心目標，「勝者為王、敗者為虐」更是殘酷的事實。通不過現實的考驗，再好的獻策也只是流於空談。所以黃老學者獻策國君：透過「禮法並用」、「刑名的確立」維護等級制度，運用「刑德並用」的政策鞏固「君無為臣無不為」的政治運作，確立「君生法」、「執道者生法」的優勢掌握絕對的「立法權」。因此，黃老學的重點都在研究如何有效的掌握國家資源，進而迅速地向外爭取霸主的地位，充滿著濃厚的現實感與應世精神。當然，這種「應世思維」是否就是一種「淑世思想」，本文暫時採保留的態度。

二、「境界化老學」 - 以莊解老的新思維

道家就歷史的發展，如前文所述，依陳師德和的主張，可分為六類。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，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。戰國中期在南楚地崛起的莊子無疑是箇中翹楚，他緊扣老學「主觀境界型態」的特色，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，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。六家道家中，能與生活道家直接呼應的首推玄學道家，所以廣義上它仍然可以歸諸為老莊或老莊學。在此陳師德和

乃以「是否認同『以莊解老』為唯一之必然」為老莊或老莊學的判準¹⁹，這在學界是一個很新穎而具有參考價值的說法。本文在導論篇中，已說明本文亦採取同樣的立場來撰寫。

《莊子》一書，紀錄於《漢書藝文志》共有五十二篇，其中內篇七，雜篇十四，外篇二十八、解說三。晉司馬彪及孟氏都曾做注。其後，崔譔注是內篇七，外篇二十。向秀注是二十六篇，此二注都無雜篇。現在這些本子均已失傳，現所傳為郭象本，內篇七，外篇十五，雜篇十一。所以，莊子書分為內，外，雜篇三十三章，應始於魏晉南北朝。內七篇是莊子自己的作品還是偽作？自古以來爭議頗多。大陸學者任繼愈就認為外、雜篇才是莊子和早期莊學著作，內篇是莊子後學的作品²⁰。

儘管任繼愈有如此強烈的反對意見，但一般認為：要找出內七篇不是莊子自己所作的直接證據，不是那麼容易²¹。相反的，贊成者的理由十分堅定，言之成理，林西仲就說：

逍遙遊言人心多忸於小成，而貴於大；齊物論言人心多泥於己見，而貴於虛；養生主言人心多役於外應，而貴於順；人間世則入世之法，德充府則出世之法，大宗師則內而可聖，應帝王則外而可王。此七篇分著之義也²²。

近人蔣復璁先生也以為內七篇是莊子所自著。除此之外，即使如疑古者錢玄同，

¹⁹ 陳德和老師上課講義 瀛海玄風自在心 - 台灣五十年老莊哲學，嘉義南華大學哲研所，2002。

²⁰ 任繼愈，《中國哲學發展史》，pp383-386，人民出版社。其最主要的理由是根據《史記 老子韓非列傳》的說法：莊子 其學無所不窺，然其要本歸於老子之言。故其著書十餘萬言，大抵率寓言也。作《漁父》《盜跖》《胠篋》，以詆訛孔子之徒，以明老子之術。然善屬書離辭，指事類情，用剝削儒墨，雖當世俗學不能自解免也。司馬遷指出「明老子之術」、「詆訛孔子之徒」是莊子的基本思想傾向。而「剝削儒墨」，「明老子之術」的一些文字均集中在外、雜篇。所以任繼愈認為外、雜篇才是反映莊子的基本思想；而內篇所表達的思想，雖然比較一致，但是「明老子之術」、「詆訛孔子」方面就消極多了。所以，內篇應不是莊周的著作，而是後期莊學的作品。

²¹ 黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，pp.11-13，台北三民書局，1992。

²² 同上，p.19。

辯偽者像顧頡剛，也沒敢說內篇不是莊子的作品。根據黃錦鉉先生的考證：

我們看莊子內篇，可以說是完整的哲學體系，自逍遙遊以至應帝王；由至人之無己到外則應帝而王，無論內容條理，都是一貫而成的。至於莊子外、雜篇的文字，後人一致的意見，都認為不是出於一人的手筆。但卻是重要莊學論文集，也是從莊子到淮南子之間的道家思想的橋樑²³。

所以，雖然內七篇也有後人加進去的文字，但內七篇應為莊子的作品應是可信的。逍遙遊為內篇首篇，全篇為多篇寓言組成，看似雜亂無章，其實有其一以貫之的原理。這個原理就是：各物在其性份內，皆可「各正其命」作相當程度的「逍遙遊」。逍遙遊所展示的生命中最高自由精神，呈現在《莊子》書中其他的各篇，並成為莊子生命哲學中的最高旨趣。

在過去的學者研究中，老莊思想常被曲解為權謀思想，不然就是被誤解為文化否定論、退化史觀的傾向。但本文認為人間道家所展現的世道人心的關懷和思索，才是老莊本懷。尤其是，牟宗三先生對老子所詮釋的「主觀境界說」，乃強力抉發老子和莊子思想之間慧命相續的線索，使老莊的生命哲學心同理同地共為人間道家的典範²⁴。所以我們可稱戰國中後期的莊學，就是境界化的老學。其特色如下：

（一） 道的內化 - 自然無為

就老子而言，道是萬物「實現的原理」，它與萬物之間的媒介是德，所以《老子》五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴

²³ 同上，pp.18-22。另外王邦雄先生在其著作《中國哲學論集》p.57：「可知研讀莊子，無論出於文學欣賞或哲學體悟，均以內篇為主，外、雜惟天下、更桑楚、寓言、秋水、知北遊等寥寥數篇可資參證而已；其中尤以天下與寓言兩篇，述及莊子之著書體例與哲學精神，惟研究莊學所必讀。」

²⁴ 陳德和，論牟宗三對人間道家的哲學建構，《揭諦》第3期，p.147，南華大學哲學研究所，2001。

德」。到了莊子，「道」不但生萬物，「道」更直接內化於萬物。 齊物論：

天地與我並生，萬物與我合一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？一與言為二，二與一為三。自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有以致於三，而況自有適有乎！無適焉，因是已。

顯然地，莊子這段文字繼承了《老子》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的宇宙論。在此，莊子一方面從語言的框架指出探討宇宙萬物第一因的困難，另一方面更用語言的生發來說明宇宙的生發。亦即他將「道源」的問題還原為「道言」的問題，亦即語言的問題²⁵。

雖然道「自此以往，巧歷不能得」，但處處皆可見到道的痕跡， 知北遊：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？莊子曰：『無所不在』」東郭子曰：「期而後可。」莊子曰：「在螻蟻」曰：「何其下邪？」曰：「在稊稗」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在尿溺。」

道不但生發萬物，亦遍及萬物。道無所不在，物不分貴賤，道都在其中。莊子對於道與人的關係，簡明的說明在《莊子 大宗師》：「且有真人而後有真知」一語。其主要的論證就是：「有真人而後有真知」，有真知而後始能論道。真人透過體道的過程，將自身的存在回溯至道的本身，並藉以轉化自我，繼續體現大道。所以真人就是能知道、體道的人。雖然如此，真人本身並不是道，因為真人還是有生死 大宗師：「死生命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。」；而道本身是無生死的：「殺生者不死，生生者不生」。所以道內在於人，但人不是道。

《莊子》一書中，真人等同於神人、聖人、至人，都是指人的典範。 逍遙遊 中，對如何達成此典範的境界與工夫義有深切的說明。簡言之，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉」是其境界義。郭象注曰：

²⁵ 沈清松，莊子的道論 - 對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》，第 1 期，1994/5。

天地者萬物之總名也。天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。自然者，不為而自然者也。故大鵬之能高，斥鷃之能下，朝菌之能短，凡此皆自然之所能也，不為而自能，所以為正。故乘天地之正者，即是順萬物之性也。御六氣之辯者，即是遊變化之途。

郭象在此以「順萬物之性」解「自然」之義，既然「順萬物之性」，所以就不依賴外因而自得其生，無依無待，不為而自能；而「御六氣之辯，即是遊變化之途」，既優遊於六氣的變化中，則凡事無所執、無所定著。這和王弼解《老子》「道法自然」：「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」之說，有異曲同工之妙。

莊子的「自然」屬於實有型態，還是主觀境界呢？牟宗三說：

逍遙乘化，自由自在，即是道，即是無，即是自然，即是一。以自足無待為逍遙，化有待為無待，破「他然」為自然，此即是道之境界，無之境界，一之境界。「自然」是繫屬於主觀之境界，不是落在客觀之事物上²⁶。

就此而言，道就是自然，就是無。「無」作動詞用，在「逍遙遊」裡就是無待，無所依待。在《道德經》中，就是無為、無執。「自然」的境界是由其「無」的功夫淬煉而來，所以莊子接著提出「至人無己，神人無功，聖人無名」的工夫論作為說明。牟宗三先生稱此為「去礙」的工夫。並認為經此「去礙」的過程，「人相忘於道術，魚相忘於江湖」，渾忘一切大小、長短、是非、善惡、美醜之對待，而皆各自回歸其自己。性分自足，不相凌駕。各成一絕對之獨體。芸芸眾生，雖不能自覺的作工夫，然以至人之去礙，而使之各適其性，天機自張，則亦即「不失其所待」，而同登逍遙之域矣²⁷。

然而，「至人無己，神人無功，聖人無名」只是講工夫，還是描述境界呢？王邦雄先生有妙解，他說：

這是講工夫又描述境界的語句。就工夫言，生命主體所無掉的「己」，

²⁶ 參見牟宗三，《才性與玄理》，pp.178-179，台北學生書局，1997。

²⁷ 同上，p.184。

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

²⁸
。

「境界即工夫，工夫即境界」這是中國哲學的特色之一，老莊更是如此。

向郭的《莊子注》，被喻為「後無來者」，成為後世研究莊學者的圭臬，對於《莊子》一書中所闡發「自然無為」的理念，更提出「跡冥論」來說明。其言：真正的逍遙與無待乃是「玄同彼我，與物冥而尋大變」的自然無為，並非隔絕人世，獨立於高山之頂。「跡冥論」與《老子》中所提的「無為而無不為」互為呼應，牟宗三先生說：

「無為」是本，是冥。「無不為」是末，是跡。本末、跡冥，並非截然之兩途。截然兩途，是抽象之分解。經抽象之分解，顯無以為體，顯有以為用。無是本，有是跡。故跡冥亦曰跡本。亦曰「跡」與「所以跡」。是則兩者本是具體地圓融在一起。若停滯於抽象上，則無是頑空之實體，有是俗情之巧偽。無不成無，有非是有，則「無為而化」亦不能說矣。「無為」自然函著化跡，化跡由於無為。若停滯於化跡，則皆為「物累」。化而無累，跡而無跡，則固是「玄同彼我，與物冥而循大變」者之妙用也²⁹。

「跡」不離「冥」，「冥」不離「跡」，跡冥圓合一，抉發境界型態究極的義理內涵。這對於道家「致虛守靜」的修證實有一積極的詮釋。經此妙解，道家義理，不應再被認為是「避世」的、「逃世」的，而實有應跡成化、入群合俗的積極功能。

（二） 逍遙、齊物

由於身處戰爭不已的戰國中後期，深切體會人民對生命的無奈與痛苦，莊學

²⁸ 王邦雄，《中國哲學論集》，P.66，台北學生書局，1983.

²⁹ 同註 26，p.187.

深具濃厚的實踐性格。他既不熱中於知識的建構，也不用心於德性的肯定，而在消除生命的困頓與茫昧，使人自覺超拔，而能逍遙齊物，養生盡年。

老子「道法自然」，是在「人文之道」以外，另闢自然之道，試圖將人生從他然轉向自然，從人文化成之中回歸自然樸質；莊子「唯道集虛」(人間世)，是發現生有涯而知無涯的痛苦。而化解死生之道，在逍遙無待之遊，消除知無涯之道，在天賴齊物之論。對莊子而言，自我的真實在逍遙無待之遊，這是主體生命的修養，整體的和諧在天賴齊物之論，這是形上根源的保證³⁰。

何謂逍遙？依成玄英所列，有如下三解：

- (1) 顧桐柏云：「逍者，銷也；遙者，遠也。銷盡有為累，遠見無為理。以斯而遊，故曰逍遙。」
- (2) 支道林曰：「物物而不物於物，故銷然不我待；玄感不及而速，故遙然靡所不為，以斯而遊天下，故曰逍遙遊。」
- (3) 穆夜云：「逍遙者，蓋釋放狂自得之名也。至德充內，無時不適；忘懷應物。何往不通！以斯而遊天下，故曰逍遙遊。」³¹。

依此三解，「無為、自得」應是整篇 逍遙遊 的重心。而所有寓言的比喻，都只是為了驗證「小知不及大知，小年不及大年」的道理，藉以襯托出至人、神人與聖人「無己、無功、無名」一體皆大的境界。而此境界的判準為何？有待與無待。 逍遙遊：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之，且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辨乎榮辱之境斯已矣。彼其於世未數數然也，雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，冷然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也，此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰至人無己，神人無功，聖人無名。

³⁰ 王邦雄，《中國哲學史》，p.151，台灣國立空中大學，2001。

³¹ 郭慶藩，《莊子集釋 序》，pp.6-7。

莊子在此使用一種對比的寫作方式。首先讓「有待於己、有待於功、有待於名」的官吏，對比於「無待於功、無待於名、有待於己」的宋榮子，雖然宋榮子略勝一籌，但仍有待於己。其次，再拿「無待於功、無待於名、無待於己」的列子拿來和宋榮子比，雖然列子勝過宋榮子，但他仍有待於風。最後才提出至人無己，神人無功，聖人無名為最高典範。其中，列子雖然也無待於己，但莊子筆下的列子，是一個求道之士，但他所求之道，偏於方術，所醉心的都是鄭巫季咸等有相人之術的方士之流，離真人的逍遙境界，實在還差了一大截。所以雖然「御風而行」「冷然善也」，畢竟是方術不能長久，只能「旬有五日」而返。而至人、神人、聖人的無己，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」，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。

逍遙遊 可稱莊學的總論。「無己」為其最重要的工夫，因為只要作到「無己」，自然就可以「無功」「無名」。而此「無己」是通過一連串自覺的工夫過程始能達到，而此自覺的工夫，類似《老子》中的「致虛、守靜」的修為過程，即是 齊物論 的「喪我」， 人間世 的「心齋」，亦即是 大宗師 中的「坐忘」。

逍遙遊 中「無己、無功、無名」的境界，是一種消極出世的思想嗎？陳鼓應先生說：

一般以為莊子消極出世，其實是很表面的看法。莊子置身於一個戰亂連綿，危機四伏的社會環境中，對不幸的現實有深切的體認，因而其思想中表現著追求 逍遙遊 的境界。但是他的逍遙遊並不是出世的，而是寄沉痛於悠閒之中。在莊子哲學中，從無另一世界之說，他從不寄望於彼岸世界，他說寫 人間世 以及天下篇說他「與世俗處」可以為證。我們可以說莊子是以「出世」的精神入世³²。

自我的真實，要從生命的自由發出來，整體的和諧，要從人格的平等建立起來。

逍遙遊追尋的是生命的自由，齊物論展現的是人格的平等³³。

³² 陳鼓應，莊子的悲劇意識和自由精神，《國文天地》7卷1期，P.60，1991。

³³ 同註30，p.155。

人類的不平等和不和諧，常來自自我的偏見或價值觀不同所引起的抗爭。莊子所處的時代正是儒墨互批的年代，他要齊「物」，得先齊「物論」。但要齊「物論」，談何容易？物論既不能取消也不能一味地統一。取消「物論」，人失去尊嚴，與自然物何異？統一「物論」，轉成專制獨斷，將帶來更大的抗爭與災害。在實有層不可齊的現實中，找出一條可齊之道，以求整體的和諧，唯有超越一途。莊子沿襲道家「作用層」智慧的傳統，不捲入實有層的是非之辯，僅給出道家式觀照的妙用來化解儒墨的是非。其超越的理論基礎在《莊子 齊物論》：

南郭子綦隱机而坐，仰天而噓，蒼焉似喪其耦。顏成子游立待乎前，曰：「何居乎，形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎！今之隱机者，非昔之隱几者也。」

子綦曰：「偃，不亦善乎，而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？汝聞人籟而未聞地籟；汝聞地籟而未聞天籟乎！」

子游曰：「敢問其方。」

子綦曰：「夫大塊噫氣，其名為風，是惟無作，作則萬竅怒號。」

子游曰：「地籟則眾竅是已，人籟則比竹是已。敢問天籟」

子綦曰：「夫天籟者，吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！」

「吾喪我」是齊物論的重要的工夫論。吾是精神的我，我是形體的我，精神的我擺脫了形體的我，就可回到他本身的自由。「吾」是無形的我，「我」是有形的我，就如天籟是「無聲之聲」，地籟、人籟是「有聲之聲」一樣。

風本無聲，這無聲之聲就是天籟。風吹大地，發出萬種不同的聲音，這是地籟。人也是萬竅之一，人人形體不同，吹奏出的樂章也各有不同，這是人籟。地籟、人籟千萬種，不可能齊平，但無論如何它們都來自天籟，沒有天籟的啟動，萬竅俱寂。雖然，地籟、人籟都來自天籟，但天籟又允許它們以自己的方式發聲。地籟、人籟雖各有不同，卻同時都是真的，萬物平齊的理論基礎，就此建立。就此而言，地籟就是人籟，人籟就是天籟。因為地籟之全與人籟之真，都來自天籟，也都是天籟的表現。人籟之真是自我的真實，地籟之全是整體的和諧，逍遙無待

之遊，天籟齊物之論，在此都有了存有的根據³⁴。

（三） 安之若命

莊子所處的戰國亂世，相對於老子所處的年代戰爭的頻繁，猶有過之而無不及，加上自身的貧窮與困頓，使其更能體會一般平民百姓的苦痛，而能將自己設身處地於社會最底層來反省生命本身的意義，進而提出「知不可奈何而安之若命」的處世哲學。在此背景下，這種型態的處世哲學，有憑有據，不是憑空杜撰；是在世而不是出世的。

對莊子而言，「命」的意涵為何？學界一般認為：莊子言命以性和命連說，只限於外雜篇，內七篇則無³⁵。外雜篇所談關於性命或性命之情，乃著重在性上作立論，有別於內篇單就人之富貴、窮達、壽夭、死生的命概念。若外雜篇被視為發揮內篇思想者，則命與性的對待關係上，應該是從「安命」的功夫進路上取得連繫³⁶。

天運：「性不可易，命不可變」這樣的說法，似乎指出「命」有其客觀的必然性，而此必然性來自人的天性（自然本性）。又 天地：

泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命。

徐復觀先生註解：「每一物分得如此，就是如此（且然），毫無出入（無間）這是

³⁴ 同註 30，p.158。

³⁵ 陳師德和認為：「《道德經》與《南華七篇》中均無『性』字」，參見其著作《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.208，台北文史哲，1993。劉笑敢考證也說：「內七篇中命字共十六處，無一性字，無性命一詞，而外雜篇中性命二字連用有十二處」，見劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，p.6，北京社會科學院，1993。

³⁶ 吳健明，《莊子安命哲學之研究》，p.35，南華管理學院哲學研究所碩士論文，1999。

命。然者莊子之所謂命，乃指人秉生之初，從『一』那裡所分得的限度」³⁷。另外，德充府：

死生存亡，窮達貧富，賢不肖，毀譽，飢渴寒暑，是事之變、命之行也。

於此，「命」等同於「事之變」的運行者，有宇宙生發之意涵，人成為宿命的接受者。

在這些文獻中，莊子「命」的概念是否被侷限於一種消極的「命限」之意？陸德明對《天地》：「未形者有分，且然無間，謂之命」的註解就說：「物得其生，所謂繼之者善也，未有德之名。至凝而為命，而有性含焉，所謂成之者性也。命立而各肖乎形，踐形而乃反乎性，各有儀則，盡性之功也。」³⁸。從此角度來檢視莊子對「命」的看法，若性或命乃自然所給予且不可變者，則人所秉之天性亦與自然所秉之本性無異，那何憂所分之大小？而且，此說可與《老子》第十六章也說：「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明」，相互抉撥與發明，這裡的「命」即人的存在與本源，皆具復性歸真的本質。因此，就前章逍遙之境界而言，「命」與「性」皆是道的大化流行。所以在逍遙遊中，鯤若無法肯定「化而為鳥」的可能性，就不可能搏扶搖而上九千里，直入「無待」的境界。

以此而論，雖然人的本性有「無所選擇」的無奈，但若能順從大道的自然流行，不斷地歸返人性的原初，即可從有待、有為的執著境界中，不斷「化」為無為自然的「無待」境界。就此意義而言，「安之若命」即是「安之若道」之意，兼具消極接受無法改變大道流行「事之變」的事實，又不斷的通過「坐忘」、「心齋」、「朝徹」與「見獨」的工夫，積極的回歸大道樸真的境界。所以，安命之依歸，乃體道之歸真，在體道逍遙的意境中，命與道終歸無二無別而被超越而被兩

³⁷ 徐復觀，《中國人性論先秦篇》，p.375，台北台灣商務書局，1987。

³⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，p.425，台北華正書局，1994。

忘。

總之，莊子面對異化的時代，深知君王的施政目標在奪取霸權，人民只不過是過程中的工具，要透過政治的改革或君王的勸說以達成淑世的目標，那是不可能的。所以，以全民為目標，透過立說，教導人民如何在最悲慘的時代裡「安命」，並透過「齊物」與「逍遙」的理論，發揮老子「自然無為」的思想，進而達到「安世」的理想境界。

第三節 老子思想中的淑世主義

如第一章所述，「淑世」就是「善世」的意義，它是一種工夫也是一種境界。換句話說就是對完美的人世間的一種現實關懷與追求。若從修善工夫的對象來分別的話，可分為以改善政治環境為手段的淑世主義和以提昇個體生命為目標的淑世主義。前者透過國君有為的政治改革或自我德性的提昇，希望帶給國家與人民無限的生機與福祉，如儒家，黃老學和老學；後者直接對廣大的民眾發言，不求大環境的改變，但求個體生命獲得解脫與超越，如境界化的老學。

儒、釋、道三者構成中國哲學的主流，「生命的實踐」為其主要特色。其中道德性最強的是儒家，他們莫不將「正德利用厚生」及「修身齊家治國平天下」作為人文化成的主要現實關懷，而以追求「親親而仁民，仁民而愛物」為終極目標，其由「內聖」而「外王」的淑世精神十分確定。

產生於戰國中、後期的黃老思想，如上文所述，主要源自北地齊國的稷下諸子。他們假託黃帝以為老子心目中的聖人，自許為帝王之師，企圖提供給當時的統治者「上無為而下無不為」的一種君子南面之術，統稱為黃老學。就此角度，或許我們只能說「黃老學」具有「應世」的精神，但是否具有本文第一章所定義的「淑世」關懷，則值得再商榷。

以下，我們將透過境界化的老學與政治化的黃老學及儒家做一個比對，以突

顯出老子思想中的淑世主義的特徵。

一、境界化老學與政治化老學的比較

歷來老子被誤解為陰謀家，《道德經》第四十八章中的「無為而無不為」的詮釋是一個關鍵。老子「無為而無不為」的終極關懷，在哲學上可以說是一種「無執的存有論」或「境界型態的形上學」³⁹，但他並不是一種憑空想像的理論，乃是具體參與當下生活世界，並經由交談、省思、證悟到的理想與心得。換句話說，他是一種強調主體實踐性之「生命的學問」。在此，「無為」是功夫，「無不為」是境界。惟境界本在功夫中，真功夫也一定有其境界，功夫與境界在言詮上可分，在實踐上實不可分。

是以對老子而言，「無為」與「無不為」乃功夫與境界上的辯證關係。若能如此，則人人可培育出無偏、無執、無私的人格修養，進而以此去面對天地萬物，必可順應一切、包容一切並與天地萬物共生共榮。老子以如此寬廣的胸懷來規勸帝王和全民，其淑世、善世的關懷，無庸置疑。

陳榮捷先生在比較老莊思想相異處時，也曾表示「莊子之學的目的是與天為徒的真人」、「老子之學的目的是救世的聖人」⁴⁰，可見莊子之繼承老子的思想，重點在於如何實現其人生理想，成就至人、真人、天人、神人的生命境界，遊心於天地萬物之中，而實現逍遙無待的主體自由，其淑世之心雖不及老子，但就其倡導藝術化人生境界的主體自由而言，乃是其在面臨比老子更惡劣的大環境下，無可奈何的選擇。

相反的，黃老學將「無為而無不為」定位在功利或事功上。視「無為」為手段，以「無不為」為目的，二者是條件關係或因果關係，其重點在「無不為」，

³⁹ 此據牟宗三先生之意。參見牟宗三《中國哲學十九講》，p.103，台北學生書局，1997。

⁴⁰ 其詳細義理參見：陳榮捷，戰國道家，《中國哲學論集》，中央研究院，pp.165-235，1994。

而不是「無為」、「無不為」的目的，在於強化固結君王之勢，重建政治領導中心。至於飽受君王剝削、戰爭痛苦的廣大平民百姓，就不是她們關切的重點。尤有進者，「法的必然化」和「君的威權化」是黃老學其中的兩個特徵，其實「法的必然化」也是達成「君的威權化」的必要條件。最後的目的都是建立「君的威權化」、「行政權」與「立法權」合而為一的結果，帶來「絕對的權力」，而「絕對的權力」帶來「絕對的腐敗」，在此腐敗的過程中，在「君尊臣卑」、「臣貴民賤」的階級對立下，掌握國家大權的臣子的一切所為，完全為了君王一人之私。人民只是爭霸過程中的工具之一，所承受的剝削與宰制被視為理所當然。

從以上分析，我們可以說：以老莊為代表的生活道家對人間的淑世關懷的純粹度，尤其是《老子》、《莊子》中有許多章句顯然是站在廣大人民立場，對當時政治的控訴與批判，絕對不是黃老學「君子南面之術」的「應世」或「用世」的謀略所能比擬的。

二、境界化老學與儒家淑世主義的比較

儒家的人文主義屬於「創造性人文主義」⁴¹；老莊的人文主義則屬「解構型人文主義」⁴²。這樣的分類，正可說明兩家淑世精神的不同。

儒家的本務是在實現一個「人文化成於天下」的目的王國，他們自覺地要以「己立立人，己達達人」的胸懷，徹底完成「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」的大願，並期待歷史文明能夠復有日新、發黃進步。所謂儒家的創造性人文主義，正是積極為雄地以圓滿實現整全的人生、多元開展生命的意義為終極的理想，其實見的圭臬奈事先自覺地發現道德的人性乃生命的主體，然後戒慎恐懼

⁴¹ 用「創造性人文主義」來形容儒家是由陳師德和首創。見陳德和，〈孔子的創造性人文主義〉，《鵝湖》第291期，台北鵝湖雜誌社，2000。

⁴² 陳德和，〈莊子寓言中的逍遙思想〉，《鵝湖》第316期，p.41，台北鵝湖雜誌社。

地躬省篤行，求能上體天德，貞定群倫而共證至情至義的大我⁴³。

與儒家不同，老子除直接對儒家說「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈」(第十九章)外，還一再提醒我們「金玉滿堂，莫之能守」(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)才是真正的長生久視之道；莊子的思想乃完全繼承了老子的思想而可名之為「放下的智慧」，他苦口婆心地一下叮嚀我們，唯有放鬆自我、解放心靈，不在競逐於紅塵的聲華，不在迷戀於世俗的功過，這樣才有辦法重新找回人生的自在，也才能夠有效開啟生命美好。

老莊雖不必和儒家「參贊天地之化育」的號召同聲相應，但他們對於現實的社會還是充滿著人道關懷。他們縱使曾對世情、流俗進行種種嚴厲的批判，但老子曾說：「天下有始，以爲天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母。」(第五十一章)可見他批判和質疑的動機，其實莫不希望藉由此等診斷治療，得母存子地爲人性和文明保注應有的生機；換句話說，是一種「去病不去法」的態度，而不是本質的否定。總之，老莊從來就不曾自人間出走，更沒有從歷史撤退的意思。他們一向就是「在世」地向廣土眾民作呼籲，爲人文化成開藥方，他們的觀點縱使不是以建構和創造爲優先，但既然志在守護生命的原鄉、維繫有情的天地，則亦不失是「化世」、「淑世」的深心大願，這樣的人文思想，陳師德和稱之爲「解構型的人文主義」。

老莊思想雖然不同於儒家的創造性和積極性，但一樣可以成就自然與人文的可久可大，屬於「放下的智慧」。因爲一切都放得下，所以老莊可以自在地走天涯，也因為可以割捨，所以完全不黏著，到處不必擔心觸礁與擱淺。他們希望人消融生命的芒昧，亦即從執取和妄作中甦醒，然後以其虛壹澄明、寬大包容的心胸，尊重對方、肯定別人，讓彼此都能夠在不受干擾、制約的自由環境下，安其

⁴³ 同註 41。

分、適其性，活出真正的自我，也實現萬有一體的和諧⁴⁴。

與儒家相比，老莊的淑世關懷重開放而輕開展、有解構而無創造，消極而不積極。雖然如此，它雖不在於激勵但能保育、雖不在於進取但能保育、雖不在於求全責備但能包容寬圍，雖不在於擇善固執但能歸根復命⁴⁵。從過去中國五千多年的文化發展情形來看，儒家的主導性強過老莊是毋庸置疑的，但老莊思想基於「文化治療」的本懷，無時無刻地對儒家發出反省的諍言，也是不爭的事實。尤其，老莊淑世精神的本懷，著重於「如何以作用層來保住實有層」，藉由「道」的回歸讓「道」沒有失落的危機，從而找到一個不變的「常」⁴⁶，這是老莊淑世精神和儒家一再強調「如何以道德主體性來保住天地間一切的實有層」是有很大的不同的。所以，兩家的淑世關懷不管就內容和方式，各有勝場，若能互補兩行，或能造就出一個人間的美麗新世界。

⁴⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，p.184，台灣學生書局，1997。

⁴⁵ 陳德和，人文的創新與護持—儒道淑世主義的對比，發表於第四屆比較哲學學術研討會，嘉義拿華大學，2003。

⁴⁶ 徐復觀，《中國人性論史》，pp.327-328，台灣商務印書館，1999。書中云：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。在這社會劇烈轉變中，使人感到繼承的勢力，傳統的價值觀等，皆隨社會的轉變而失去其效用。人們以傳統的態度，涉身處世，亦無由得到生命的安全。於是要求在劇烈轉變中，如何找到不變的「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。這是老子思想的基本動機。

第三章 老子形上學的實現原理

「老子修道德，其學以自隱無名為務。於是老子迺著上下篇，言道德之意五千言而去。」這是司馬遷在《史記 老莊申韓列傳》中的記載。可見「道」與「德」是《道德經》的主要內容，並成為該書的核心觀念。當然不論就位階或理論的層次，「道」都更具有超越性。大陸學者張岱年更認為「道」是老子哲學的最高命題。但「道」的意涵為何？過去諸多學者根據字源的考據有許多論述，但其中，以唐君毅先生哲學性的說明最具參考性，他說：

道的字源，無論初即導陷之義，或初即指人所經行之道路，接連於此人首加以界定。此皆與人之行有關。此人首，自始即有一可尊之義。故此道之字源，即有可尊之義。又人首之動，全屬於人之主體或主觀，其動所經行之徑，則亦為客觀。故道字具由主觀以通達客觀之義¹。

唐先生的說明兼具字源之訓詁及義理的開展，對於我們對「道」的理解與思索，有莫大的幫助。尤其，由「道」人首之動的意涵，推演出道字兼具主觀達客觀之義，其深刻性不是一般學者僅在字源上打轉所能比擬的。

字源之外，「道」的義理內涵為何？「道」雖然是中國哲學中意義最豐富的名詞，但一直到《國語》《左傳》的年代，才出現較完整的意義，《國語 越語》：「天道盈而不溢，盛而不驕，勞而不矜其功」。在此「天道」不僅是存在法則，更是人生的價值法則，如同《道德經》三十九章：「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」一樣，「道」同時是實然的存在法則，也是應然的價值法則。就哲學的形式邏輯而言，實然不一定能推出應然的結果。那到底如何來解釋「道」的正確義理呢？其實，「道」同具實然與應然的特性這樣的結果是有其歷史因素的。首先，「道」成為先秦諸子百家共同關心的議題，並不是偶然的。周文的崩解，意味著社會階

¹ 唐君毅，《中國哲學原論：原道篇》卷一，p.37，台北學生書局，1992。

級的瓦解、政治的鬥爭、與軍事的兼併，這些都屬於價值失序的亂象。其次，以前靠「禮」所維繫的人神、人與天、人與自然的關係，不斷地在崩解。所以，先秦諸子紛紛獻策，試圖以「道」重構社會的價值秩序，並重建人天、人物、人神和諧的存有關係。這種以「道」濟天下之溺的意識，就成為諸子百家學說共同背景，並且直接影響到中國哲學的發展，成為中國哲學永恆的話題²。

由於《道德經》中「道」實然的描述（存有原理）和應然的描述（價值原理）經常夾雜在一起，加上其不可言說、不可捉摸的特性，義理上，要求得一致性的詮釋，是非常的困難的。近代學者如胡適、馮友蘭、勞思光、徐復觀、牟宗三、唐君毅和方東美，對老子「道」的義理性格，都曾發表過諸多不同的意見³。但若論及完整性及深刻性，則屬唐君毅先生的「客觀實有型態」和牟宗三先生的「主觀境界型態」的詮釋系統最為完備。

以下我們提出二者論說的要點加以比對，希求有一個較深入的探討。

第一節 「客觀實有型態」和「主觀境界型態」的爭議

唐君毅先生相關的論述，主要是《中國哲學原論原道篇》。他綜觀過去解老、注老的著作，決定採取「先類辭以析義，再濟以統宗會元之功⁴」的方法，找出「道」的根本義。依其分析，「道」有六義：「貫通異理之道」、「形上實體之道」、「道相之道」、「同德之道」、「脩德或生活之道」，以及「作為事物及人格心境狀態之道」⁵。接著他以「虛實」為標準，逐一淘汰，擇定「形上實體」為「道」的基礎義⁶，由此才展延出其他五義，換言之，只有此義具有獨立存在義，其他

² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，p.19，台北文津出版社，1997。

³ 同上，p.36-42。

⁴ 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》，p.369，台北學生書局，1993。

⁵ 同註1，p.370-385。

⁶ 「吾人今如欲就此六義中擇一義，以為次第順通餘義之始點，可先用淘汰之方法，以觀何者之

五義皆依其而存在。

當然，這樣的結論，唐先生深知會遇到「道依何而建立？」的責難。他依《道德經》上「不可致詰」的言語，斷定「道」不依理性而建立；而經典上也未言明「道」為一上帝心靈或上帝人格，所以排除「道體」為宗教之上帝的可能性；「道」具有「道生一，一生二，二生三，三生萬物」的生化作用，也否定了「道體」乃依理論的假設。既然「道」不是信仰的對象，也不是依理性原則建立，唐先生認為「道」的建立只有一種可能，就是「直覺」。但直覺又從何而來呢？他說：

老子之所以能直覺道體之存在，則必源於老子自己的心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子修養之工夫。此工夫，吾意謂其要在老子之致虛守靜等⁷。

所以唐先生認為老子的直覺，是由實踐工夫來保證的。對於「道」兼具形上存有之道與實踐之價值之道的問題，唐先生也提出他個人的看法，他說：

對此二問題，吾人首可如是答：即老子所言之生活律，正主要為人順其對自然律之了解而建立；而宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自做主宰之生活律；人之自行建立其生活律，亦為人求其生活，合於形上道體，而使其生活具形上道體之玄德之事，亦即形上道體之表現於人之事也⁸。

由此可知，唐先生不認為二者有任何牴觸，並提出以上頗具說服性的說明。一般學者有鑒於唐先生堅持「形上實體」的優先性，並以其為吾人所能直覺的客觀實

決不能成為次第順通之始點。吾人今欲言者，即首不宜如近人之以第一義或第三義以為順通之起點。因第一義之自然律則，或宇宙原理之道，乃虛而非實。第三義之道相，亦虛而非實。第五義中之積德脩德之方，與生活之術，亦虛而非實。第六義中之事物或心境或人格之道相，亦虛而非實。由此而無人可賴以為直接順通老子明文中之諸義之始點，逐唯是第二義形上道體之道，及第四義之人有得於道時所具之德。此中之能有得於道，乃由於形上道體之先在；於是惟有第二義之道，堪為吾人次第順通其他諸義之始點。」，參見同註4，p.387。

⁷ 同上，p.389。

⁸ 同上，p.390。

有，就將其對老子形上系統理解的方式定名為「客觀實有型態」的形上學。

另一完整且截然不同的系統，則為牟宗三先生所提出的「主觀境界型態」的形上學。他說：

英文裡邊沒有相當於「境界」這個字眼的字。或者我們可以勉強界定為實踐所達至的主觀心境（心靈狀態）。這心境是依我們的某方式（例如儒道或佛）下實踐所達至的如何樣的心靈狀態。依這心靈狀態可以引發一種「觀看」或「知見」(Vision)。境界型態的形上學就是依觀看或知見之路講形上學 (metaphysics in the line of vision)。我們依實踐而有觀看或知見；依這觀看或知見，我們對於世界有一個看法或說明。這個看法所看的世界，或這個說明所明的世界，不是平常所說的既成的事實世界（如科學所說的世界），而是我們的實踐所觀看的世界。這樣所看的世界有昇進，而依實踐路數之不同而亦有異趣。而所謂有昇進有異趣的世界都屬於價值層，屬於實踐方面之精神價值的；而若在此實踐方面的精神價值之最後歸趣總是定在自由自在，則有昇進有異趣的世界總歸是一，雖有昇進而亦有終極之定，雖有異趣而亦有同歸之同，而此世界中的萬物即是「物之在其自己」之物，此則為終極地決定者，亦即是絕對的真實者或存在者，而不是那使之有亦可使之無的現象。依此，普通所謂定著實則不定，而依上說的觀看或知見而來的普通視之為主觀而不定著，終極地言之，實是最定著，最客觀者，絕對的客觀者 - 亦是絕對的主觀者 - 主客觀是一者⁹。

這段文字是牟先生對其所謂「境界型態形上學」最精采、最深入的說明。由此可知，「境界型態形上學」就是透過一種實踐的方法（或工夫），對價值世界的一種觀照或說明。實踐或修養的功夫與境界或有差異，但若價值世界最後的依歸定在自由自在的話，則價值世界總歸是一。而且此世界中的萬物，也都是絕對真實的「物在其自己」。總之，主觀的實踐心靈若能徹底地自由自在，萬物也能以本來的面目呈現，此時主觀心靈與客觀世界就能化而為一，主客交融。

牟先生的「主觀境界型態形上學」的立論雖然孤單，卻為學界所不能忽略者，和唐先生的「實有型態形上學」成為學界兩大主流。此二者的說明如上，以下我們就此二說法作一對比，希望對他們的特色能有進一步的認識。

⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，pp.130-131，台北學生書局，1997。

首先，二者雖然都強調「道」的實踐內涵，但是唐先生顯然忽略了「道」作為先秦諸子共同關懷的主題是有其思想興起的背景，而逕自以「虛實」作為判準，推出「形上實體」為其第一優先義，忽略了具有人格及修養價值義的「道」，失之於個人主觀的執著，造成許多牽強的解釋，實為可惜。若唐先生能在客觀型態的立論基礎上，濟之以類似勞思光的「基源問題研究法」¹⁰或牟宗三先生的思想史的反省，才不會使老子從歷史的脈絡中抽離出來，成為一特定的抽象理論系統中的哲學家¹¹。依勞先生的「基源問題研究法」，回到思想史本身，雖然歷史問題的產生既複雜又多端，但我們大致可以歸納出以下的結論：「道」之所以成為先秦諸子共同關心的話題，其歷史機緣如牟宗三先生所說是「周文疲弊」，而要回答的是「道何以失落」及「道如何回歸」兩個主要問題。所以，老子首要關切的乃是如何解決社會的失序及戰亂所帶來的宰制及剝削，而不是「道」的形上問題。若能如此，也許唐先生不會以「虛實」為判準，而以「形上實體」為首義。

再者，如上文，為了強調「道」的實踐性，唐先生以「直觀」來解釋「形上道體」如何建立的問題。既然「道」成為「形上道體」就必須具有普遍性及必然性，而直覺因每個個體經驗的不同，並不具有普遍性或必然性，實難具有說服性。而且，如何透過「直覺」，由「歸根復命」的「觀復」，到「有物混成，先天地生」的形上「道體」，唐先生的文獻未能有明確的論證。相反的，牟先生在思想史的反省中也強調「道」的實踐性格，也以「致虛極，守靜篤」作為實踐的功夫，但

¹⁰ 勞思光先生認為：所謂「基源問題研究法」，是以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。其方法，第一步，我們著手整理哲學理論的時候，我們首先有一個基本了解，就是一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。第二步，掌握了基源問題，我們就可以將所關的理論重新作一個展示，在這個展示過程中，步步都是由基源問題的要求衍生的探索。第三步，我們將各時代的基源問題，排列起來，原即可以發現整個哲學史上的理論優勢，但這仍不足以提供一種全面判斷的理論根據。要做全面的判斷，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須另有一套設準，這套設準，是以作者的哲學了解為根據，而基源問題的研究，對作者哲學方面的了解，無疑有一定的助力。見勞思光，《新編中國哲學史》，pp.14-17，台北三民書局，1999。

¹¹ 同註2，p.73。

一開始就將「道」定位在主觀心靈的基礎上，而且是對「物之在其自己」的價值世界所做的知解和說明，避免了以上唐先生所遇到的問題。

最後，唐先生指出：老子的人生價值觀範，是順「自然律之了解而建立」的，並說「宇宙之自然律，亦實未嘗限制人之自行建立其自作主宰之生活律。」。這兩個說法在邏輯上是說不通的。因為所謂的「自然律」，必須具有絕對的普遍性與必然性，不能有例外，對所有的事物都有約束力。若人生價值是順自然律之了解而建立，人如何能有主宰自我的機能？因此，老子思想若確定人能做為自己的主宰的話，作為價值來源的「道」，只能來自於主體的自由，而不能來自支配存在界客觀的自然律。對此，牟先生在其「主觀境界型態形上學」的基礎上，解釋「自然」，他說：

道家講的自然，就是自由自在，自己如此，就是無所依靠，精神獨立。精神獨立才能算自然。所以是很超越的境界。西方人所講的自然界中的現象，嚴格講都是他然、待他而然、依靠旁的東西而如此。自然界的現象都在因果關係裡面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在，而是有所依待¹²。

顯然地，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，因因果關係而存在，並無所謂的「主體自由」，一切都是他然。

經過以上的比對，雖然牟先生「主觀境界型態形上學」較為周延，避開了一些關鍵問題的為難，陳師德和也認為「主觀境界說」強力抉撥了老子和莊子思想之間替命相續的線索，使老莊的生命哲學心同此理同為人間道家的型範，同時也肯定魏晉玄學對老莊的承繼與發展，這是牟先生最重要的貢獻，然而限制也在這裡，因為他對黃老道家及道教顯然缺少同情的了解。所以本文特別在第二章 戰國老學的分化 中，專文討論黃老道家。除外，陳師德和對「主觀境界說」另外

¹² 同註 9，p.90。

提出如下的疑問¹³，可以成為本文日後再做進一步探討的依據。

- (1)「不生之生」是牟先生境界型態實現原理之一，此是以「不塞其源」、「不禁其性」來保證天地萬物的自生自長，今又稱其為「不著的宇宙論」¹⁴，這是否有形上學與宇宙論混淆之嫌？
- (2)且既然天地萬物是在不塞不禁下得自生自長，則萬物之能自生之源與自長之性又從何來？

第二節 「道法自然」的實現原理

就牟先生的「境界型態形上學」而言，「道生之」的「生」乃是一種「不生之生」(「不生之生」將在第四節中深論，在此暫且打住)。因此，道不能是一個創生的實體，它只是不塞不禁，讓萬物「自生自長」之沖虛玄德。而沖虛玄德只是一種境界，故道之實現性只是境界型態之實現性，其為實現原理亦只是境界型態之實現原理。

「人法地，地法天，天法道，道法自然」(第二十五章)，老子首次在本章提出「道法自然」的命題。就老子而言，「道」不就是天地萬物最高存有的依據了嗎？難道「道」上面還有一個「自然」？若不是，「道法自然」真正的意涵為何？

王弼注：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，【法自然也】。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，

¹³ 陳德和，論牟宗三對人間道家的建構—以老子的詮釋為例，《揭諦》第3期，p.260，嘉義南華大學哲研所，2001。

¹⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，p.162，台灣學生書局，1997。

無稱之言，窮極之辭也¹⁵。

牟先生對此注有如下的說明：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是「存有型態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德，一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有型態之「實物」觀念了解之。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身只是一大自然，大自在。「在方而法方」者，即，在方即如其為方而任之。亦即於物無所主焉。如此，則沖虛之德顯矣。此即「自然」也，此即自然，則即「於自然無所違也」。不是著於「方之為物」之自然，乃是「在方而無所主，如其為方而任之」之自然，此是浮上來之自然。若用專門之術語言之，則是超越之自然¹⁶。

依此，「道」既然以「自然」為法則，本身又是一沖虛的玄德，所以「道」不是一個實體，「自然」也不是一個實體。自然就是自由自在、自己如此、無所依靠，精神獨立的境界。除了王弼的注及牟先生的說明可以證明「自然」不是一個實體外，《道德經》中有另四處談及自然，也皆未以自然為實體：

功成事遂，百姓皆謂我自然。（第十七章）
希言自然。（第二十三章）
道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。（第五十一章）
以輔萬物之自然，而不敢為。（第六十四章）

《道德經》第二十五章：「有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改。」道既為獨立而不改，此獨立就是不依他而自在之意。道之所以為道，就在於它是它自己存在的理由，也是天地萬物存在的理由，所以「道」之上並未有一「自然」之更高的形上實體存在。「道法自然」就是說「道」的存在就是自然而然，沒有任何意志和目的，它是萬物生長、發育的實現原理，此原理顯現於萬物之中，通過萬物的生長、發育顯現出來。因此道的存在狀態，就表現在天地萬物存在的狀

¹⁵ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，P.65，台北華正書局，1992。

¹⁶ 同註 15，P.154

態，是按照萬物本來存在的樣子存在的。

其次，「道法自然」概念的提出，是否有任何歷史機緣的因素？牟先生說：

它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造做通通去掉，由此解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個地方講無為¹⁷。

相同的歷史機緣下，《道德經》在另一個章節，以「正言若反」的方式談到道的自然義(有關老子「正言若反」特殊的辯證方式，下節會有詳述，在此暫時打住)。

「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」(第五章)

王弼注：

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。無為於萬物而萬物各適其所用，則莫不瞻矣。若慧由已樹，為足任也¹⁸。

此是由「自然」規定「道」。為何可以以「自然」規定道？自然與沖虛無為之道又何以等同？「天地不仁」為何是「天地任自然」？對於以自然規定道者，牟先生說：

此自然亦是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義之自然也。自然世界之自然乃指客觀實物自身之存在言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所顯之境界上之自然¹⁹。

所以自然即為沖虛無為、自然而然而之意。至於天地不仁者，此「不仁」非殘忍之

¹⁷ 同註 10，P.90。

¹⁸ 同註 16，P.13。

¹⁹ 同註 15，P.144。

意，蓋非否定仁親、仁愛之不仁，而是超越仁與不仁之對待而顯一絕對之沖虛。它是遮撥一切造作恩為而說不仁。凡顯仁親、有偏愛、有恩為，即有適、有主，亦即有與之相對的不愛、不親、寡恩之另一邊，而與相對，此即非沖虛無為，亦無無限之妙用。是以經文言：「天地不仁」，也就是顯「天地任自然」之意。

第三節 「正言若反」的辨證原理

先秦諸子中，儒道名墨對於言說的方式各有獨特的見解，但對於名言的運用，能深刻洞察到其限制性，進而冀以特殊的表意方式超越突破者，則首推道家的老莊，其悲憫情懷顯發於關懷的課題中；而關懷課題又寄寓在哲學思想裡；而哲學思想卻不得不藉著名言來表述，運用名言，卻又不為名言所限，這是其詭辭為用之表意方式的基本前提²⁰。

在《道德經》中，「正言若反」的特殊表意方式，就是一種詭辭，屬於辯證的詭辭。辯證是相對於亞里斯多得以來的形式邏輯而說的，形式邏輯以同一律、矛盾律和排中律為第一原理，辯證法則並不遵守此三大定律，所以牟先生在《中國十九講》書中，曾依莊子 齊物論：「丘與汝皆夢也，予謂汝亦夢也」之意，而名為吊詭，或曰詭辭為用²¹。形式邏輯屬於知識真偽的判斷，辯證的詭辭不給我們知識，它把我們引到一個智慧之境。

「正言若反」出現在《道德經》第七十八章：

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

²⁰ 參見：顏國明，《從圓教範型論道家思想之開展》，p.51，中國文化大學哲學研究所博士論文，1996。

²¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.142，台北學生書局，1997。

「正言若反」所表述的並非「是什麼」的問題，而是「如何」的問題，亦即是「作用層」的問題，不是「實有層」的問題。換言之，不直接問「X 是什麼」，而問「如何以最好的方式來體現 X」，其用心並不在提供我們名言知識，而是引領我們進入一個經由實踐之門所開啟的智慧之境。以本章為例，其所表達的意涵是：能以柔弱不爭的方式表現的強才是真正的強；能承受所有責難的才是真正的社稷之主；能接納所有不祥的才能成為天下王。在此，柔弱若是 A，強就是-A，就亞氏邏輯的矛盾律而言，A 永遠不等於-A；老子對人生之實踐加以洞察後，提出了 A 等於-A 的辯證詭辭，這是一種智慧，不是一種知識。表達方式與此類似的其他章節如下：

善行無轍跡，善言無瑕謫，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，善結無繩約而不可解。（第二十七章）

大成若缺，其用不蔽；大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若納。（第四十五章）

明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。（第四十一章）

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）

其中「無為而無不為」一語引起最多的爭議。它被黃老道家及法家引用為帝王「南面之術」。也因此使老子被誤認為權謀家。但若依以上之分析，「無為而無不為」應該理解為「無心無執的為就是無一不可行、無一不可成的為」。

「無為而無不為」外，老子另一個被批判地很嚴厲的地方就是老子的反道德倫理的言論，其實這樣的誤解大部分也來自老子某些章節「正言若反」的表述方式。「正言若反」的詭辭為用，並不是一種肯定或否定的知識判斷，而是超乎其上一種超越的智慧。所以像「天地不仁」或「聖人不仁」的「不」字都是超越的意義。下列章節亦表達相同之意義。

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。（第十九章）

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。（第三十九章）

這裡的否定詞如：絕、棄、不、等否定詞，都應做不執著，不造作的超越意解，如此才是老子關心世道人心的本懷。

「正言若反」是一種否定的表現方式，正是運用名言，卻不為名言所限的方法。「道」不是言說與思維的對象，則要用名言來說明他或定義它，那是絕對不可能的，因為一落入言詮，就會引起其對反的認識，而把道限制在可言說的有限世界裡，成為有限的、相對的存在物。所以老子運用「正言若反」的言說方式，不正面的表述「道是什麼」，卻指出「可道之道」或「可名之名」皆不是常道。這是以遮為詮的表述方式，一方面破斥名言的有限性，一方面逆顯形上層次的無限性²²。

總之，老子「正言若反」的表述，與其重批判、重實踐的思維有關。面對春秋的亂局，儒家主張「以質救文」²³，老子卻認為當時的周文形同虛文，一切的名器都成為有心人所利用。所以，道為何失落？道如何回歸？變成它主要的思考課題。當儒家主張以正面肯定的態度來看待周文時，老子不以為然，以十分嚴厲的態度作批判，並以否定名言的方式，來透顯不為名言所限制的道，企求苦難的人間，能以不造作不執著的心態，來體現一切名器，那周文才不會成為虛文，道才有可能重新回到人間。這種冒著社會大忌的表述方式，不可不謂之用心良苦。其淑世的情懷在此也表露無遺。

²² 同註 20，p.55。

²³ 牟宗三先生說：「當時周文疲弊，儒家以質救文，即在德性的覺醒。從德性的覺醒恢復人的真實心，人的真性情，真生命，藉以恢復禮樂，創制禮樂。」見《政道與治道》，p.33，台北學生書局，1996。

第四節 「守母存子」的作用保存

「守母存子」出自《道德經》第五十二章：「天下有始，以為天下母。既為其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆」。依第一章「無名天地之始，有名萬物之母」，以「無」名始，以「有」名母。但是有、無同來自於道，構成道的雙重性，所以在此可以道統稱為母。「天下萬物生於有，有生於無」，有、無皆同自於道，而為母，則本章「子」所指的應是萬物。王弼注曰：「母，本也，子，末也。得本以知末，不捨本以逐末也²⁴。」對於「守母存子」，王弼在注《道德經》第三十八章時說：

故仁德之厚，非用仁之所能也；行義之正，非用義之所成也；禮敬之清，非用禮之所濟也。載之以道，統之以母，故顯之而無所尚，彰之而無所競。用夫無名，故名以篤焉；用夫無形，故形以成焉。守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作²⁵。

在此，「守母存子」幾乎等同於「崇本舉末」，所以欲了解「守母存子」，則須先了解「崇本舉末」的意義。「崇本舉末」是王弼對《道德經》創造性的再詮釋，其概念來自老子「崇本息末」的發揮。在《老子指略》中王弼對「崇本息末」有深入的說明，他說：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。嘗試論之曰：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。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

²⁴ 同註 16，136。

²⁵ 同註 16，p.95。

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²⁶。故其大歸也，論太始之原以明自然之性，演幽冥之極以定惑罔之迷。因而不為，損而不施，崇本以息末，守母以存子²⁷。

「觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主」，所由、所歸、宗、主指的都是「道」。所以所謂「崇本息末」，就是不遠離成為一切根本的「道」，即可平息世間一切的紛爭，亦即是「反者道之動，弱者道之用」意義的延伸。

老子對於人文禮教，雖無正面的肯定，但也無正面的否定，他採取「正言若反」的言說方式，基本上是一種「作用的保存」，因為他走的是批判的文化治療路線，其著眼點在息末止爭，面對一個劇烈的人文社會，他希冀以「守母存子」（崇本息末）的方式解決社會矛盾，恢復風俗的純樸。牟先生說：

「守母存子」之方式，即「正言若反」之方式，亦即「辯證詭辭」之方式。惟藉此詭辭方式以保存聖智仁義，是一種作用的保存，並非自實體上肯定之²⁸。

「作用的保存」基本上重視的是「如何體現」的問題，對於文化亂象，較能做根本性的治療，而且能維持較長的時效。而「守母存子」正是他提出的最佳的體現方式。以此而論，「守母存子的作用保存」正可突顯出老子淑世思想的優越性。

以下我們將就道與萬物的關係，道的雙重性、和道的超越內在性來申論「守母存子」的作用保存。

一、道與萬物的關係

²⁶ 同註 16，p.198。

²⁷ 同註 16，p.196。

²⁸ 同註 15，p.163。

在《老子》的篇章中，談到道與萬物的關係之章節有三處：

天下萬物生於有，有生於無。（第四十章）

道生一，一生二，二生三，三生萬物。（第四十二章）

道生之，德畜之，物形之，勢成之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（第五十一章）

在此，老子用「生」聯繫道與萬物的關係。究竟老子的「生」代表何種義涵？「生而不有，為而不恃，長而不宰」王弼注：

不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥²⁹。

「不塞其源、不禁其性」都是一種消極的表示。「物自生」、「物自濟」、「物自長足」，皆言順物本然，各有其德而不知其主，亦即「莫之命，而常自然」。故玄德之生是一種「不生之生」。何謂「不生之生」呢？牟先生說道：

在道家生的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」，如此他自己自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順著他的本性，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，開源暢流它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生，就是消極的意義³⁰。

牟先生依「不生之生」的實現原理，確立了其「主觀境界說」的宏論。在此，「不生之生」亦是一種「守母存子」的作用保存。以《道德經》第三十七章為例：

道常無為。而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，無將鎮之

²⁹ 同註 16，p.24。。

³⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，pp.106-107，台北學生書局，1997。

以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲，以靜，天下將自定。

無不為是以無為作為超越的根據。所以，王弼注此章云：「道者，萬物所由也」。侯王若能守住道（無為），萬物將自化。「自化」即無不為也。「不欲，以靜，天下將自定」，「將自定」也是無不為。就萬物而言，自定自化即自生自長。自生自長，即不是由道而生。道，只是一沖虛之玄德，沒有創生萬物，而為萬物的「實現原理」。就「守母存子」的意義而言，「無為」就是道，就是母，「無不為」就是天下萬物，就是子。以無為來保證無不為的自生自長，就是一種作用的保存，如王弼在《老子指略》中所言：「《老子》之書，其幾可一言以蔽之，噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末也³¹」。「崇本息末」就是「守母存子」。萬物之「所由」是道，萬物之「所歸」也是道，宗是道，主也是道。道在人間的體現就是「玄德」就是「不主之主」，也是「不宗之宗」，更是「不生之生」。

二、道的雙重性

《道德經》中，「無」與「有」是一組很重要的範疇，陳師德和甚至大膽地說道：老子哲學的特色，就蘊含於他對「無」與「有」的特殊規定與具體實踐上，若能掌握「無」與「有」玄義，對《道德經》的解讀，必有非常的助益³²。何謂道的雙重性呢？牟先生說：「道亦是無，亦是有，因而亦為始，亦為母。無與有，始與母，俱就道而言。此是道的雙重性³³」。「道的雙重性」的說明出現在《道德經》第一章：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常

³¹ 同註 16，p.198。

³² 陳德和，《從老莊思想訓詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.170，台北文史哲，1993。

³³ 同註 15，p.131。

無欲以觀其妙；常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門。

王弼注：

凡有始於無。故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名時，則長之育之，亨之壽之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成，而不知其所以，玄之又玄也³⁴。

道之「無」為天地之始，即天地總是返其始以為本；「有」為萬物之母，萬物前看以言物之成。由此可知，道有體有用，老子以「無」為體，以「有」為用。「無」非死體，而有無限妙用；「有」非定用，故能隨時回歸「無」。就道而言，「有、無」體用是一，而不是二；但分解的說，「無」為萬物之始，萬物之本源；「有」是萬物之母，有無限之徼向性，故曰：「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」。所以，無與有，名號雖有異，但同屬道的兩個面向，無而不停滯於無，否則道就掛空沒有內容，有而不定於有，必須回歸於無，否則成為無根、無本之物，這就是所謂「無而不無，有而不有」的意涵。老子由此雙向渾圓的作用而說玄，玄代表道的雙重性的作用過程，而眾妙萬有就從此玄的作用中分化出來，即「此兩者同出而異名，同謂之玄，玄之又玄，眾妙之門」。牟先生說：

道有兩相，一曰無，二曰有。無非頑空，故由其妙用而顯向性之有。有非定執，故向而無向，而又不失其體。自其為無言，則謂之始。自其為有言，則謂之母。實則有無渾圓為一。渾圓為一，即謂之玄。有無之異名是由渾圓之一關聯著始物終物而分化出，故曰同出而異名³⁵。

以此基礎，回來看 第四十章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」及 第四十一章的「天地萬物生於有，有生於無」就很容易理解。道是萬物存在的最高依據，非名言所能定限，就其體而論，它是「無」(道生一)；但無非掛空之死

³⁴ 同註 15，p.1。

³⁵ 同註 15，P.136。

體，必具有無限徼向之「有」性（一生二）；「有、無」非死無定有，而是按「無而不無，有而不有」的即體即用的原則，產生雙向的渾圓作用謂之「玄」（二生三）；有無相通的玄道成為萬物之所由，既為始亦為母（三生萬物）。而天地萬物皆來自道體的徼向性（有性），而此徼向性發自道體的無線妙用「無」，所以「天地萬物生於有，有生於無」。

第一章：「無為天地之始，有為萬物之母」無與有似為兩層概念。但第五十二章老子又云：「天下有始，以為天下母」，始母又混而為一。此二章所述，似為矛盾。經由以上對道之雙重性之詮釋，萬物之實現是透過玄道之雙向渾圓作用而成，玄道既為始亦為母，即體即用，體用一如，此問題即可迎刃而解。

三、道之內在性與超越性

道以無為體，為天下萬物存在的最高依據，此為道的超越義，又以有性在玄道中的作用生成萬物，此為道的內在義。「始」強調了道，乃天下萬物的根源，「母」則突顯了道化育萬物的事實。「無」是就道的超越義來說，是體，如「道隱無名」（四十一章）；「有」是就道的內在義，是用，如：「大道汜兮，其可左右，萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主」（第三十四章）。

王弼注「道法自然」時說：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」³⁶。「道」不堅持自己，任萬物以自性發展，欲方則方，欲圓則圓。證之於「夫莫之命而常自然」（第五十一章）「以輔萬物之自然，而不敢為也」（第六十四章），可以得到支持。對照第三十四章的文意，「道法自然」的意義可以說是：「道」以「無為」、「不主」的方式推動著存在界的自生自長。第五十一章云：

道生之，德畜之...生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

³⁶ 同註 16，p.65。

道是超越的，德是內在的，道是無，德是有，道以其實現原理，內在於萬物。此一生化作用，周流遍在，就是萬物所得自於道的德³⁷。德與玄德又有何不同？在全與分。德是「樸散為器」所致之德，全者不為器所限，謂之玄德。道與德，就像無與有的關係，一超越，一內在。道下貫德於天下萬物，蓄養成全萬物。所以「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」（第三十九章）中的「一」，就是「有」，就是「德」，「德」蓄養了萬物，並保證了天清、地寧、神寧、谷盈、萬物生、侯王貞。

王弼對此章注曰：

清不能為清，盈不能為盈，皆有其母，以存其形³⁸。

德以其實現原理內在於萬物，若無道的超越性的保證，如 第三十九章，則天將裂、地將發、神將歇、谷將竭、萬物也將滅。所以就超越性與內在性（道與德）的關係而言，也是一種「守母存子」的作用保存。

³⁷ 王邦雄，《老子的哲學》，p.81，台北東大書局，1999。

³⁸ 同註 16，p.106。

第四章 老子「反中心主義」的傾向

對後現代主義¹來說，一切知識的正當性都是值得懷疑的。首先，作為一切人類知識的基礎，語言本身的生產與再生產，歷來都為社會和文化界的統治者所控制，而且語言規則體系本身，就是社會各種權力運作的結果。顯然就後現代主義者來說，他所注重的並不是分析、論證知識的正當產生過程，而是揭露其非正當性，並解析和批判它。就此而言，「對知識的解構（Deconstruction）」是其理論的核心。在此，後現代主義表達了一種很強烈的「反中心主義」的傾向。這樣的傾向，源於後結構主義者的主張。德里達是後結構主義者的重要人物之一。他為了徹底顛覆傳統形而上學的語音中心主義和邏輯中心主義，試圖用一種沒有中心（去中心）的非概念邏輯的手段和形式，以非傳統語言的符號和意義的解構過程，在傳統文化所建立和佔據的中心之外，在沒有邊界、不斷產生區分和不斷「擴散」的「邊陲」地區，重建一種人類新文化，以便實現在不受「中心」管制的邊陲無限地區的自由創作²。

陳師德和聲稱道家的人文主義屬於解構型的人文主義，其義應與此相通。當然「批判」只是道家思想特色之一，除此之外，道家還是有其正面的淑世關懷。再者，如第一章所論，中國哲學最具批判精神者，莫若道家也。其批判的對象，如牟宗三先生所言，最主要的是儒家³。當然在老子的書中並無「批判」的詞句，比較接近的只有「正言若反」一詞。在此，「反」有兩個內涵：其一為相反之義，

¹ 後現代主義，是產生於現代資本主義社會內部的一種心態，一種社會文化思想，一種生活方式，旨在反省、批判和超越現代資本主義的「現代性」，即資本主義社會內部以佔統治地位的思想、文化及其所繼承的歷史傳統，提倡一種不斷更新、永不滿足、不止於形式和不追求固定結果的自我突破創造精神，試圖為徹底重建人類現有文化，探索盡可能多元的創新道路。參見高宣揚，《後現代論》，p.3，台北五南圖書，1999。

² 同上，p.267，p.276。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.51，台北台灣學生書局，1997。

引申為否定與超越；另一內涵為「返回」之義，返回最原初、最整全之處。

儒家經典《中庸》說：「天命之謂性」，天之所命即人性，這是儒家人類中心主義及主體哲學的寫照；《老子》：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」（第五十一章）。老子對人性的討論，將人性放在整個宇宙中來討論，全書不見一個「性」字，而以「德」來代替人性⁴。從第五十一章，老子告訴我們：人和萬物是平等的，都秉自道的自發能力，即所謂的「夫莫之命而常自然」。在此，「人的位階」儒、道兩家絕然不同，一個來自於天，一個來自於道。「人法地、地法天、天法道、道法自然」成為老子人性論的最高命題。由此可知：儒家屬於「一元中心主義者」，此「一元」乃指「天命」或「人類」；道家屬於「反中心主義者」，此「反中心」乃指「反人類中心主義」（反自我中心主義）之意。

如前兩章所論，諸子百家的興起源於「周文疲蔽」的變局，而「周文疲蔽」最大的原因是周禮的崩解。儒、道兩家看待周禮有何不同呢？基本上孔子對周禮是採肯定的態度：「郁郁乎文哉，吾從周」（論語 八佾篇），但他認為周禮之所以失效，是因為貴族生命的腐敗和墮落，使其失去了客觀的有效性，成為所謂的「形式主義」，所以主張用「仁」來使周文生命化，因而提出「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」的反省，禮樂因「仁」而真實，而有生命，有客觀的時效性。所以牟宗三先生對儒家的本質做出「開價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」的結論⁵。

老子看待周文，就不像孔子那麼樂觀。他不認為恢復周禮就可以挽救時局，

⁴ 徐復觀先生在其著作《中國人性論》p.338中指出：《老子》之所謂道與德，在內容上，雖不與《中庸》「天命之謂性」無異。道等於《中庸》之所謂「天」；道分化而為各物之德，亦等於天命流行而為各物之性。但陳師德和在其著作《從老莊裝思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》p.24,有如下之補充：徐先生說老子的德就是性，他的意思如果說「德」超越乎心知之上，這當然沒有錯，但如果把心和性想成勢不兩立，或認為德超絕於心知之上，心與性不互相容的話，那恐怕不合乎老子的原意。

⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，pp.61-62，台北學生書局，1997。

他認為當時人民需要的是自由與解放，不是仁義道德。所以基本上對周文採取較否定的態度，並認為它是一種外在的虛文，是一種形式主義，並對儒家「挺立道德主體」的主張提出強烈的批判：「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」(三十八章)，莊子更進一步指出：「中國之民，明乎禮義而陋知人心。昔之見我者，進退一成規一成矩，從容一若龍一若虎」，在此莊子指出中國之民對於禮義講的頭頭是道，但對人心卻不了解。這人心不是儒家講的道德心，而指人的心境的自由自在⁶。

除了對儒家的「道德主體」提出強烈批判外，老子對「為學」與「求知」的態度與孔子也有很大的歧異。孔子說：「學而時習之，不亦樂乎！」，又說：「吾十五有志於學」，在《論語》其它章節我們也可以看到類似的說法，由此可知，孔子對「為學」是採取肯定鼓勵的態度；而《道德經》(第四十八章)提到：「為學日益，為道日損」，第二章 又說：「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，使夫知者不敢為也」。由此可知，老子的重點在「為道」，是一種向內清除執著造作，減輕生命包袱的功夫。後人（如錢穆）就常用本章來評論老子是一個反智者。老子真是一個反智者嗎？如 第一章 所述：「老子的文化治療屬於『存有治療』，只是要去除『語言的異化』，並不是要去除『語言』，是要去除『心知執著的病』，而不是要去除『心知』的道理一樣，老子反對的是「知識中心主義」的病，而不是「知識」本身。

下面三節，我們將分別深論老子「反自我中心主義」、「反道德中心主義」和「反知識中心主義」的中心意涵。

第一節 反自我中心主義

過度強調人類的主體性，理論上，尤其在實踐上會遭遇莫大的問題。例如大

⁶ 同上，p.64。

地資源過度開發所帶來的環境污染的問題。在老子的年代，人口較少，也無工業革命的推波助瀾，尚無類似的問題。相反的，老子所面臨的是人的主體性過度擴張之後，產生人與人之間關係的緊張和衝突。尤其是，在上者與廣大人民之間更是如此，如：「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）在上者過度強調自我主體的重要性，即以「宰制」的心態來對待人民，造成「民饑」、「難治」、「輕死」的緊張對立關係。

和儒家「天命之謂性」的命題不同，老子的性命論是從道德論而來，第五十一章曰：

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

本章王弼注：「道者物之所由也。德者，物之所得也的」⁷。徐復觀先生說：

萬物得道之一體以成形，此道之一體，內在各物之中，而成為物之所以為物的根源；各物的根源，老子稱之為德。就其「全」者「一」者謂之道，就其分者多者，謂之德。道與德僅有全與別之分，而沒有本質上之分⁸

所以，道透過德內在於萬物，為萬物的存在提出根源性的說明與保證，是以「萬物莫不尊道而貴德」。而道與德在分殊化複雜化萬物的過程中，是完全無意志、無目的，順著萬物的本然，所以說「夫莫之命，而常自然」；「生而不有，為而不恃，長而不宰」，依前章所討論之王弼注：「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不無宰成，有德無主，非玄而何？凡

⁷ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，p.137，台北華正書局，1992。

⁸ 徐復觀，《中國人性論史》，pp.337-338，台北商務印書館，1977。陳師德和對徐先生這種「道與德是質同而量不同」的說法持保留態度，並認為王邦雄先生：「道與德之別，一在超越，一內在之分」的說法比較乾淨洽當。見其著作《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，pp.47-48，台北文史哲出版社。

言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥」

牟先生稱此為「不生之生」。何謂「不生之生」呢？簡言之，即自生、自濟、自長、自足的自發性的力量，而此自發性的力量來自於「不主之主」的「玄德」。

方東美先生說：「根據中國哲學的傳統，本體論也同時是價值論」⁹。根據他的說法，內在之價值主體，實現之極，必能峻於天，與道冥合，保住天地萬物；而超越的天命道體，亦必能內在於人，而為人生命之本德與理想之歸趣，換言之，內在的主體與超越的道體之間，存著必然的連續關係，視為他們的共法，這種關係我們稱之為「既超越又內在」、「既內在又超越」的關係¹⁰，在道德經中，「道」與「玄德」之間亦存在此關係。「天下萬物生於有，有生於無」道是萬物存在的根源，本身就是一種存有；萬物由道而生，便各有其德，以為其內在動力，成為存有者的存有。此存有活動取得了物質的形式和外在的形成條件（勢），取得一己的存在。是以，萬物皆由物形勢成，莫不尊道而貴德，整個歷程不是經由某一個主體或代理者的造作而來。

德除了是人和萬物生成的內在動力以外，也是讓人和萬物回歸於道的內在動力。萬物生於道，復歸於道，德成了萬物與道的媒介：「萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根」、「玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順」、「反者道之動」。

萬物雖然紛云並作，終究都要「歸根」、「返道」；「玄德」雖然深不可識，但終能與萬物的真性共返大道的自然之境；所以，「復返」是我們所觀「道」的動變。在此一生一復、一往一來之間，形成了最原始的溝通，奠定了存有學與宇宙論的原始互動¹¹。

人亦為萬物之一，如以上所論，人要如何昇華自己呢？依老子的說法只有：「本於道、展其德」以達到「孔德」、「上德」、「常德」與「玄德」的境界。換言之，

⁹ 方東美著，馮滄祥譯，《中國人的人生觀》，p.14，台北幼獅，1980。

¹⁰ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，p.17，台灣文史哲出版社，1993。

¹¹ 沈清松，老子的人性論初探，《中國人性論》，pp.8-9，台北東大圖書，2000。

老子的「道德論」除了開展存有學與宇宙論之間的論旨外，亦可以指引人生自我實現的最高境界，而這種自我實現，正是去除自我中心，去除主體執著，使自己的德本身的開展謙沖地成為道的過站¹²。

是以老子由「德」展開的宇宙論和人性論，設定了人與萬物皆透過「德」分享了「道」的內在能力，而與萬物平等。於是，萬物各有其德，人亦各有其德，物物各有其中心，人亦各有其中心。有此可見老子的人性論，是多元中心論，而不是一元中心論。雖然是多元中心論，但因人與萬物還是必須透過德回歸於道，所以還是有其統一點。

誠如本文第一章所述，本文採納徐復觀先生的觀點認為：老子的宇宙論是為求其人生哲學的根源性而設。則老子的人性論的結論：去人類中心主義和多元中心論，對其人生哲學到底有何影響？畢竟老子所關心的還是活生生的生活世界，以及春秋以來長期受宰制的廣大民眾。

「上德」、「玄德」、「孔德」、「常德」是尚未分化以前主客交融的德，亦可以說是道在宇宙間最整全、最原初的過渡；另外，「聖人」是老子對帝王的期許，以及其心目中人的典範。我們只要探討老子對這兩組觀念的詮釋，就可知道其人性論的結論如何在人生哲學中實際運作。

上德不德，是以有德 上德無為而無以為。（第三十八章）
生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（第五十一章）
孔德之容，為道是從。（第二十一章）
知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不離，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。（第二十八章）
是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物做焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居，是以不去。（第二章）
是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。（第三章）
是以聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私邪，故能成其私。（第七章）

¹² 同上，p.11。

是以聖人終不為大，故能成其大。（第六十三章）

是以聖人無為故無敗，無執故無私。（第六十四章）

是以聖人自知不自見，自愛不自責，故去彼取此。（第七十二章）

本文第一章即明確表示本文採取王弼的註解為主要參考。那我們來看看王弼如何註解上面這幾個章節。第三十八章 王弼註解¹³如下：

德者，得也。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也。是以上德之人，為道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。

其中「不德其德，無執無用」，不以自己的德為唯一的德，不巧用自己的德；第五十一章，其中「長而不宰」，王弼注（樓 p.24）：「物自長足，不吾宰成」，萬物自生自足，不以己力加以宰制；第二十一章，王弼注（樓 p.52）：「孔，空也。惟以空為德，然後乃能動作從道」，羅根澤根據王弼對第十六章的注，將「空」解釋為：無，無為。無為乃不執著於一己之私念、私欲也；第二十八章，王弼注（樓 p.75）：「此三者，言常反終，後乃德全其所處也。下章云，反者道之動也。功不可取，常處其母也。」，其母就是無，就是無為無執；第二章「夫唯弗居，是以不去」，王弼注（樓 p.7）：「使功在己，則功不可久也」，老子勸誡聖王不可獨攬其功；第三章（樓 p.8），「常使民無知無欲」，王弼注：「守其真也」，真者，樸也，也就是無就是道，無還是無執無為；第七章，王弼注（樓 p.19）：「自生則與物爭，不自生則物歸也。無私者，無為於身也。身先身存，故能成其私也」，不求自身之生，反而身先身存；第六十三章，此段王弼無注，但「終不為大，故能成其大」其意應與第七章同，不以自己為大，反而成就了自己的大；第六十四章「無為故無敗，無執故無私」王弼無注，但「無為」、「無執」與前幾章一樣，也都是不執著於一己之私欲與私念之意；第

¹³ 王弼著，樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，p.92。以下所引王弼注，僅在其後註明 樓 頁數，不再重複。

七十二章「自知不自見，自愛不自貴」，王弼注（樓 p.180）：「不自見其所知，以耀光行威也；自貴，則物將狎居厭生，不自見，不自貴，不以己知為知，不以己貴而傷人。」。

由以上分析，在有關「玄德」、「上德」、「常德」、「孔德」或「聖人」的章節中，依王弼的注及筆者的後理解，都充滿著一種「不以自我為中心」的思維，我們可稱之為「反自我中心主義」，這樣的思維其實是老子宇宙論中「反人類中心主義」在人間的再現，莊子承先啟後，也開出了「心齋」、「坐忘」、「吾喪我」的理路，而與老子互為呼應。

由於《老子》一書主要的勸說對象為聖王，並以聖人作為其對理想聖王的稱號，在「反自我中心主義」的思維下，老子展開了他對聖王（聖人）的教誨：第四十九章「聖人無常心，以百姓心為心」，聖王的動靜皆以百姓為因，所謂動常因也；第五十七章：「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」，王弼注（樓 p.150）：「上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸也。此四者崇本息末也」，所謂「崇本息末」，王弼的《老子指略》上說：「老子之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣。觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。¹⁴」，聖王若能無為、好靜、無事、無欲，不將自己的意志，強諸於人民身上加以宰制，人民就能自化、自正、自富、最後自樸，返歸於道。在此，「聖人」也須以「百姓心為心」，反映出一種強烈的「反自我中心」的傾向。若能如此，則「功成事遂，百姓皆謂我自然」（第十七章），這是一個很圓滿、很圓融的境界，因為「民自樸、我自然」，聖王與民同歸於道。當然就現代民主自由社會，施政者的「將心比心」不一定能換來百姓真誠的合作，仍需要一些民主制度作輔助。但老子這種「以百姓心為心」的施政理念，仍然是放諸四海皆準的。尤其是在成熟的西方政治運作中，政治人物缺乏了這樣的修養，經常會遭受選民無情的唾棄。

¹⁴同上，p.196。

第二節 反道德中心主義

如本章前言所述：牟宗三先生對儒家本質做出「開價值之源，挺立道德主體，莫過於儒」的結論，實在是十分中肯。我們從哪裡可以確定「挺立道德主體」是儒家思想的主要本質？我們可以從儒家「德治思想」的角度一窺其究：

「子曰：為政以德，譬如北辰，居其所，而眾星拱之」《論語 為政》

朱子引程子曰：「為政以德，然後無為」。這裡的「無為」，指的是：若能以德為本，至簡至易也

「子曰：無為而治者，其舜也與；夫何為哉，恭己正南面而已矣」《論語 衛靈公》

「恭己」、「正南面」，即是德性之治。在此「德」表示一種「內外一致規範性的行為」，「政」即指「治國安民之事」。「為政以德」即是人君以自己內、外如一的規範性行為來從事治國安民之事。中國在古代的政權皆在帝王手裡，所以只有治道而無真正的政道，所謂的「政治」，重點在治道方面。儒家言治道，重德化，是由於孔子繼承夏商周三代的禮樂所然，牟宗三先生對儒家「德」概念的形，有如下的說明：

禮樂本于人之性情，其于人與人間方面之根據，則再親親之殺，尊尊之等。親親尊尊，亦本於性情。由親親尊尊之釐定，則人與人間不徒是泛然地個體之間的一段關係，而且進而舉出其特殊的內容，此即是倫常。由倫常、性情，進而點出道德的心性，曰仁曰義，至孟子則曰仁義禮智，而由惻隱、羞惡、辭讓、是非之心以言之，則「道德的心性」尤顯，而「德」之一概念遂完成¹⁵。

那孔子「德治思想」包含了哪些重要內容？

¹⁵ 牟宗三，《政道與治道》，p.27，台灣學生書局，1996。

「齊景公問政於孔子，孔子對曰：君君、臣臣、父父、子子。」《論語 顏淵》

為人君者應盡自己為人君之道，亦即盡人君之德。

君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。（《論語 顏淵》）

季康子問政於孔子曰，孔子對曰：政者正也。子帥以正，孰敢不正。（《論語 顏淵》）

子曰：其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。（《論語 子路》）

依此，君子與小人的分別，完全在「德」之廣、狹，所以「草上之風，必偃」。在「子帥以正」、「其身正」的正，指的是正當的行為，即「為政以德」的德。雖然如此，但孔子理想中「德治的實踐」，究竟是什麼？《論語 為政篇》說：「子曰：道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格」正常的政令與刑罰，只能讓人民免於罪，但不能使人民有以「犯罪為恥」之心，效果有限；但若以德引導人民，以禮來齊一人民的行為，人民不但有以犯罪為恥之心，而且可以培養出有格調的氣質來。牟先生說：「此即由政刑之末反顯德禮之本。德禮是從根上轉化。喚醒其德性之心，使其自己悻啟憤發，自能恥于為非作惡而向善。¹⁶」。

「道之以德、齊之以禮」終極境界就是《論語 公冶長篇》的「子路曰：願聞子之志。子曰：老者安之，朋友信之，少者懷之。」。儒家認為只有君王的施政以「道德心性」為基礎，才能開出「老者能安、朋友能信、少者能懷」的美麗新境界。而道德心性，以「仁、義、禮」為其主要內容，禮以義為其實質，義以仁為基礎，人由守禮而養成求正當（義）的意志，由此意志喚起「公心」（仁），所以「仁」是孔子學說的中心。孔子這種「踐仁以知天，體物而不遺」的思維，陳師德和稱之為「創造性的人文主義」¹⁷。王邦雄先生說：

¹⁶ 同上，p.29。

¹⁷ 陳德和，孔子的創造性人文主義，《鵝湖月刊》第291期，pp.43-46。文中作者提到：孔子創

儒家的生命精神可透過論語「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」這四句話來說明，而道家的哲學旨趣，正是對治這四句話痛加反省批判¹⁸。

如陳師德和在《孔子創造性的人文主義》一文中所言：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」正一方面說明超越的道、客觀的德與不安不忍內在之仁心，三者間存在著貫通性和相依性，另一方面也說明人生的圓滿自在是情義交融、美善合一的¹⁹。那我們來看看老子對此如何批判：

由本節分析，我們知道「道德」這兩個字，對儒家和老子有絕然不同的意義。對儒家而言，道德以「仁」為核心，由仁義發展成仁義禮智，再由孟子開出是非、惻隱、辭讓、羞惡等四端之心；但對老子而言，「德者得也」，「德」也是「道」，而「道法自然」也。所以，老子所批判的「道德中心」指的是儒家的「道德」而不是道家的「道德」。

天下無道，戎馬生於郊。（第四十六章）

人不畏死，奈何以死懼之！（第七十四章）

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁畋獵，令人心發狂（第十二章）

朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂盜夸。（第五十三章）

由以上的章節看來，老子所處的年代，在上者一方面想盡一切方法藉由宰制人民

造性人文主義的主要內容有三：陽剛健動、倫理優位和肯定人本。孔子一生從十五志於學到七十而從心所欲不踰矩，就是不斷地開發生命的意義、豐富人生的內容和展現全幅的人性，此具體示現了它陽剛健動的創造精神；孔子又說「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，正一方面說明超越的道、客觀的德與不安不仁內在之仁心，三者間存在著貫通性和相依性，另一方面也說明人生的圓滿自在是情義交融、美善合一的。孔子更說：「人能弘道，非道弘人」，其強調人的能動性，亦可見一斑，而此一充足具備人之主觀能動性的人文主義，乃包含著超越意識與客觀精神而不必與神本、物本之主張相對決，此又是前輩學者如唐君毅、牟宗三諸先生所津津樂道者。

¹⁸ 王邦雄，《老子的哲學》，p.7，台北東大書局，1999。

¹⁹ 同註 17。

至「民不畏死，奈何以死懼之」的程度，另一方面卻財貨自我，過著榮華富貴、奢侈浪費的生活。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，但是維繫人間秩序的忠信，卻早已在這樣的追逐中，慢慢消逝。

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，忠信之薄而亂之首也。（第三十八章）

王弼注：「德者，得也」。上德之人，唯道是用。道就是無，不德其德，就是無執無為，老子曰：「是以聖人無為，故無敗，無執故無失」（第六十四章），故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德之名。無以為者，無所偏為也。凡不能無為而為之者，皆下德也。仁義禮節是也。不能不為而成、不興而治，則乃為之。愛之無所偏失，故上仁為之而無以為；愛不能兼，則有抑抗正直而義理之者。忿狂祐直，助彼攻此。故上義為之而有以為；直不能篤，則有游飾修文禮敬之者。尚好修敬，校責往來，則不對之間，忿怒生焉。故上禮為之，而莫之應，則攘臂而扔之。夫禮知所始，首於忠信之不篤。夫仁義發於內，為之猶偽。況務外飾、而可久乎？故夫禮者，忠信之薄，而亂之首也²⁰。

在老子眼中，因不能無為而無所偏為，所以「仁義禮節」都是下德。而且這些由儒家所極力倡導的人倫德目，必須載之以道，統之以母，即所謂守母以存子，崇本以舉其末。仁義為母（道）所生，但仁義不是母、不是道。捨其母而用其子，雖然再怎麼努力擴大它的效果，必然還有它不周到的地方，再怎麼盛讚其為美，必然還是會有「攘臂而扔之」的憂患。我們要問的是「周禮」原來不是維持社會秩序的力量嗎？在老子的年代，怎麼反而成為動亂的根源呢？老子曰：「上禮為

²⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，台灣學生書局，pp.165-166，1997。

之而莫之應，則攘臂而扔之」，你崇尚你的禮，我堅持我的禮，彼此欲加自己的意志給對方，而沒有善意的回應，則禮的堅持反而成為社會動亂的根源。老子曰：「法令滋彰，盜賊多有」「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」，民之饑、民之難治、民之輕死皆因在上者之有為與宰制。統治者透過對自己有利的禮制，強制搜刮人民、剝削民眾，導致民不聊生的窘境。於是，「仁義禮節」成為統治者的工具，不但失去安立人間秩序的功能，反而淪為野蠻行為的偽飾，在老子眼中，一一淪為「虛文」。

面對「周文疲蔽」這樣的變局，先秦諸子都在思考如何重建人我、自然間的「通道」，於是「道」觀念的詮釋與開展就成為他們共同的課題。例如孔子提出：「人而不仁如禮何？人而不仁如樂何？」這樣的命題，企圖通過「仁道」的彰顯，重新賦予「周文」新的人文生命；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。但這些積極有為的做法，在老子批判性的眼中，不但杯水車薪、治標不治本，而且還可能火上加油，只會帶來更多的對立和衝突。

相對於儒家人文化成於天下的創造性理想，道家是素樸的、是解構的、是回歸的，所以它更特具有一種後設的性格，而以無限的敞開與包容為最終的訴求，是一種十足的解構型或解放型的人文主義。蓋道家的關懷並不離天地人我，它是一種「去病不去法」的醫護態度來檢視世間的一切²¹。以這個角度，我們來看老子如何批判儒家的「道德中心思想」並如何給「周文疲蔽」下藥方：

道可道，非常道。名可名，非常名。（第一章）

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。（第十八章）

聖人不仁，以百姓為芻狗。（第五章）

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。（第十九章）

²¹ 陳德和，老莊的教育思想及其實踐，《鵝湖胡月刊》第314期，p.25，台北鵝湖雜誌社，2001年。

失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首也。（第三十八章）

依老子的想法，人心的陷溺、社會的失序、政治的紊亂、價值的脫軌，皆肇因於作為天地萬物實現原理的「道」之失落，因此，「道」如何失落？如何回歸？就成為老子哲學的終極問題。而《老子》第一章，就提出一個總結性的說明，可道之道，是一種固定的言說方式的道，非常道；可名之名，是一種限定的名稱，也不是道的名稱。這種對於名言的運用，能深刻洞察其限制性，進而冀以特殊的表意方式超越突破，是老子思想表達的最大特色。這樣的特色，主要在批判性地省察語言的限制功能，而非否定一般報導事實的記述性功能。袁保新先生說：

老子對名言的批判，並非像西方哲學一樣，是基於邏輯、認識論上的理由，從而質疑語言報導事實的記述性功能（descriptive function）；相反的，老子「道隱無名」的論旨，主要是站在價值關懷的立場，反省語言規制性的功能（regulative function）—名教—所可能形成的價值盲點與偏見。換言之，老子「道可道，非常道；名可名，非常名」的揭示，與其說是在表達一種語言的懷疑論，毋寧說是老子在充分動見到語言與文明之間的關係後，所做的一項最深刻的文化批判²²。

除此之外，如上所引《老子》第五章、第十八章、第十九章的內容，老子不但對「道」的失落作有層次的說明，對「道」的把握與回歸，卻是通過「聖智仁義」的遮撥來表詮的。在這樣的論述過程，事實上，也是老子對儒家「道德中心主義」的批判。因為在老子眼中，當時的「周文」形同虛文，認為人間的混亂固然有恃於「仁義禮智」這些正面價值理想來澄清，但「仁義禮智」已為那些陷落在名器追逐中的人心所利用，逞其一己之私，演為文明更大的諷刺、人間更大的苦難。在老子存有學的觀點中，儒家所倡導的「聖智仁義」乃是「道」與「德」失落後的行為，其之所以被重視，正表示人們已從無為自然的大道中步步下墜，所謂「聖智仁義」，在義理的層級上，都屬於有為造作的「下德」，所以不獨要將

²² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》自序，p.4，台北文津，1997。

人心從名器的追逐與造作中解放，而且還必須超越「仁義禮智」這一切相對的價值範疇，從「可道之道」直返一切價值創造之源 - 「真常大道」，追求「上德」，如《道德經》第三十八章所言：「上德不德，是以有德」，「上德無為而無以為」，以「不德」、「無以為」的作用層，來保住「仁義禮智」的實有層。

第三節 反「知識中心」傾向

當代研究老子的學者，議題大都集中在「道」的闡釋以及老子的政治，或人生哲學的討論上，但對老子的「文化知識」取向較少專著討論。

老子被尊稱為「文明的守護者」，極力提倡回歸自然，對所有文明的組成結構(含知識)皆持保留態度，而知識卻是文明進步的主要基石。就某個角度而言，沒有知識就沒有文明，沒有文明，老子又如何可能成為守護者？所以，本文試就老子對知識的態度，從當代學者的意見中，做一番仔細的比對，希望在顧及文本的原意及全書系統的統一性的條件下，能回答兩個問題：(1) 究竟老子是不是一個反智者？(2) 若不是，它對知識的可能立場是什麼？對此兩個問題，當代學者有專書討論者不多²³，大多以附帶章節的方式加以討論，未能很明確的表態。是以，筆者僅能以色系深淺強弱的方式，加以比對，來陳述老子可能的立場。

一、贊成老子是反智者的學者觀點

(1) 余英時先生的觀點

²³ 有專章討論者如：嚴靈峰，《老子研讀須知》，(老子的知識論)，pp.288-298，台北正中書局，1996；劉福增，《老子哲學新論》，老子的「知」與「智」以及「為學日益，為道日損」--兼論老子是否反智，pp.211-275，台北東大書局，1999；余英時，《歷史與思想》，道家的反智論，pp.10-20，台北聯經出版社，1999。

余先生是國內外著名的歷史學學者，他的論說主要從中國思想史的角度切入。在他的著作《歷史與思想》中，他認為「反智」不是一種學說而是一種態度與傾向，世界各國都有，不僅是中國所獨有。在中國，除了道家是一個十足的「反智論」者外，即便是某些儒家也是如此。宋代以後的儒者將「知」分為「德行之知」與「聞見之知」。陸象山一派更重「德行之知」而輕藐「聞見之知」，是儒家反智論的代表。

他又認為：《老子》一書主要是寫給帝王看的，是以政治思想為主體。老子講「無為而無不為」，事實上他的重點是「無不為」不過是託於「無為」的外表罷了。故道家的反智論影響於政治必須以老子為始作俑者。老子的反智論有很多是直接針對政治而發的如：

是以聖人之治也，虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。恆使民無知無欲也，使夫智者不敢為也。為無為則無不治。（ 第三章 ）
絕聖棄知，民利百倍。（ 第十九章 ），
為道者非以明民也，將以愚之也（ 第六十五章 ）

老子在此公開地主張「愚民」，因他深切地了解到人民一但有了充分的知識就無法控制了。他要聖人讓人民「實其腹」「強其骨」，吃飽肚子，不會挺而走險；為了不讓人民有自由的思想，他主張對人民「虛其心」「弱其志」。因這有了這兩項精神武器，人民就不會輕易地奉行「聖人」所定下的政策了。老子的聖人不但不要人民有知識，甚至也不要臣下有太多的知識，所以老子說：不尚賢，使民不爭²⁴。

余先生的說法，顯然比較偏向老學發展中黃、老一支。自古以來，治「老學」者大都偏向老、莊一支，進而忽略了老學中黃、老一支的發展，在某種程度上，減弱了「老學」的豐富性。但是，如第二章所論，黃老學者為了政治上所需，常借用《道德經》上的話語作再詮釋，至於是否符合老學的原意，那就必須再進一

²⁴ 余英時，《歷史與思想》，pp.11-14，台北聯經，1999。

步探討了。

(2) 勞思光先生的觀點

勞思光先生在其《新編中國哲學史》書中一再地強調老子對「認知我」的否定。他說：

老子不唯否定「仁，義，禮」，且亦否定「智」，而視一切知識技術為墮落。如：「絕聖棄知，民利百倍」(第十九章)「使我介然有知，行于大道，為施是謂。」(第五十三章)「眾人昭昭，我獨昏昏；眾人察察，我獨悶悶」(第二十章)。認知活動，在老子眼中暨不足取，則老子對「認知我」持否定態度，亦甚明白²⁵

勞先生在此問題上著墨不多，僅引幾段經文做說明，未能就其立場詳加論證，殊為遺憾。但其認為老子「反智」的立場已十分明確無疑。

(3) 馮友蘭先生的觀點

他說：

老子亦反對知識。蓋(一)知識自身本即一欲的對象。(二)知識能使吾人多知欲之對象因而使吾人「不知足」(三)知識能助吾人努力以得「欲之對象因而使無人「不知止」，所謂「為學日益」也。老子云「智慧出，有大偽」又曰：「民之難治，以其智多；以智治國國之賊，不以智治國國之福」故「絕聖棄智，民利百倍」「絕學無憂」也。老子曰：「是以聖人欲不欲不貴難得之貨；學不學，復眾人之所過」(第六十四章)「欲不欲」即欲達到無欲或寡欲之地步，即以「不欲」為「欲」也。「學不學」即欲達到無知之地步，即以「不學」為學也。以學為學，乃眾人之過；以不學為學，乃聖人之教也²⁶。

²⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》，p.250，台北三民書局，1999。

²⁶ 馮友蘭，《中國哲學史》，pp.235-236，台灣商務印書館，1990。

馮先生認為：有知就有欲，有欲就不知足，不知足就可能不知止。當然，不知止就有爭，有爭就會有亂。所以，聖人（帝王）為了止亂去欲，以「學不學」來教導人民。

（4）徐復觀先生的觀點

在徐先生的觀點中，「知」乃「心知」也。他說：

老子所反對的心知，乃只以外物為活動對象的分別之知。由分別之知，而有是非、好惡。由是非、好惡，而生與人對立、競逐之心；這便與德日遠，而陷於危險之中²⁷。

此論點與莊子（齊物論）頗有相似之處。他又說：

老子的人生態度、境界，尤其對人之所生的德回歸而來：而其主要的工夫，則為徹底把心知的作用消納掉。因此，他對發展心知的「學」（「為學日益」），及他認為由學而來的「聖知」「仁義」等，都認為是德以外的東西，他自然採取否定的態度²⁸。

在知為「心知」的定義下，徐先生認為老子是必然的「反智者」。

二、不認為老子是反智者，但認為老子是「輕知識」者

（1）唐君毅先生的觀點

他說：

²⁷ 徐復觀：《中國人性論史》，（文化新理念的開創-老子道德思想之成立），p.346，恩台灣商務印書館，1999。

²⁸ 同上。P.350。

在先秦思想家中，對知識之來源等問題討論較多者，為墨辯及荀子。對於能知與所知之相對關係，討論較多者，為莊子。而莊子之思想與老子之思想皆有輕知識，而有超知識之趨向。莊子謂「知止乎其所不知，至矣。」
「吾身也有涯、而知也無涯，殆矣。」老子謂「知不知上」「絕聖棄智」

29

唐先生認為不但道家有輕知識的傾向，孔子之學也是不甚重知識之知的，孔孟、大學、中庸的「知」都以道德意義為主，只在論語中有兩處的「知」才稍有知識意的「智」：「吾有知乎哉？無知也」、「知之為知之，不知為不知，是知也」。

(2) 牟宗三先生的觀點

在他的著作《中國哲學十九講》中，他談到「為學日益，為道日損」的工夫時，他說：

「為學」指經驗知識，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，化到最後就是「損之又損，以至於無為，無為而無不為。」（第四十八章）。這是最富原則的話，是一定而不容懷疑的。³⁰

在此，牟先生對「益」的解釋做「增加」解，且「損」與「益」的對象都是「經驗知識」。此兩點十分重要。如此解釋的好處是：接近字的原意，不因對老子的「反智」立場有異，而節外生枝，做出一些較有爭議的說法。他又說：

這樣說來，好像道家輕視知識；其實並不是抹殺知識，而是價值重點不同。經驗知識的增加並無助於為道，那麼重點若在為道，則為學的態度就是不相應。一般人認為道家有反知的態度，譬如說莊子的齊物論反對相對範圍內的知識，其實莊子要超越相對以達到絕對，才衝破知識；目的是要上達，並不一定要否定知識。何從看出老子並不否定現象界的知識呢？...老子

²⁹ 唐君毅：《中國哲學中的知識問題》，《哲學概論（上）》，台北學生書局，1995。

³⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》，（第六講：玄理系統之性格—縱貫橫講），p.123-125，台北學生書局，1999。

說：「挫其銳、解其紛、和其光、同其塵」，可見也不離開現象界的知識。

31

在此，牟先生是以一種比較法，比較「求道」和「求學」在方法上的不同。「求學」經驗知識愈多愈好；「求道」則經驗知識愈少愈好。即使如此，牟先生認為老子並不否定現象界知識。

(3) 方東美先生的觀點

方先生的觀點和牟先生的觀點大致雷同，他說：

就老子來說，他認為哲學的智慧同尋常的知識是兩回事。在知識方面一定要靠累積起來，現在的知識超越過去，將來的知識超越現在。但是從哲學的智慧看來，這許多累積的知識都只是相對的知識。在相對的知識裡，斷定某物是真的時，從另一角度看起來，它的錯誤已經潛伏在裡面。因此我們在取「真」的同時要去「偽」。這就叫做「為學日益，為道日損」。這個「損」不是破壞，而是「提煉」把一切累積起來的知識，從價值上面衡量，看出它們是相對的，在「真」的裡面還夾雜著錯誤，在「美」的裡面還夾雜著醜惡。然後再依據向上提升的作用，進行澈底的澄清，把真的裡面相對的偽去掉，美的裡面相對的醜去掉，善的裡面相對的惡去掉。這樣一來才能產生哲學的智慧，他不像學問方面是「為學日益」，而是「為道日損」，然後，「損之又損，以至於無」，那才能提煉到最精粹的價值。

32

在此，方先生認為：老子將「哲學智慧」放在「尋常知識」上頭，它們之間存著上、下而不是平行的關係。並以「提煉」為工夫，要人不斷地在相對的知識界「存真去偽」「存美去醜」，不斷提昇後，才能獲得真正的「哲學智慧」。

³¹ 同上

³² 方東美：《原始道家哲學—老子部分》，《原始儒家道家哲學》，p.191，台灣黎明文化，1993。

三、認為老子不是一位反「知」者，老子反對的只是多「智」巧詐

根據范應元「古本」，對五千言中的全部「知」字，列表統計，發現老子一書，共用六十二個「知」字；除九個讀去聲做「智」外，其餘五十三個皆做本字的「知性」和「知識」解³³。持此派想法者，大致將念「智」的都視為老子所否定者，作「多智巧詐」解；相反的，念為「知」的都為老子所肯定者，並做知性，知覺，知識解。

(1) 嚴靈峰先生的觀點

對嚴先生而言，那些被拿來證明老子是反智者的章節，只要分出「知」與「智」的差別就不會認為老子是一位反智者，如：

常使民無知、無欲，使夫知者不敢為也（ 第三章 ）

嚴先生認為兩個「知」，都應該念為「智」。而且，「無知」是對應上文「不尚賢」言；「無欲」適應上文「不貴難得之貨」言。再如：

愛民治國，能無以知乎（ 第十章 ）

此「知」，依義亦當讀做「智」。此即 第六十五章 所謂：「不以智治國，國之福」也。

「非以明民，將以愚之」（ 第六十五章 ）

此「愚」是質樸、守真、純樸之意。

³³ 嚴靈峰：：老子的知識論，《老子研讀須知》，pp.291-295，台北正中書局，1996。

(2) 劉福增先生的觀點

劉先生的立場基本上和嚴靈峰同，認為老子只反對智詐，不反對一般的聰明才智。他說：

老子反智和反知識嗎？老子是反智詐的「智」，但並不反對「知人」的「知」（或「知識」），但卻高揚知「道」、知常、知和、知天下、天下之然、知眾甫之然的「知」。至於對現代所謂的科學知識，如四季變化和星球運轉的物理，和天文學的知識，數學和邏輯的知識等，老子的態度如何呢？老子似乎沒有表示過，而實際上他也還沒有這種知識概念³⁴。

四、本文之立場

假如我們將老子的「知」或後人所加的「智」定義為「經驗知識」或「科學知識」，則筆者採取牟宗三先生的觀點，認為老子不是一位絕對的「反智者」，也不反對現象界的知識，只因為他的重點在「為道」不在「為學」，所以反對用「為學」的態度來「為道」。在此，老子充分反映出一種「輕知識」的「反知識中心主義」的傾向。依本文第一章所述，老子的思想是一種「去病不去法」的文化治療學，則老子所反的是以「知識為中心」所帶來的心知執著的「知識病」，但老子並不反對「知識」本身。那什麼是心知執著的「知識病」呢？

老子所面臨的是一個十分複雜的時代，一方面在上者透過僵化的「禮制」不斷宰制人民，另一方面在下的人民也想盡辦法在此變化異常的年代，透過經商求取財富，或透過「知識」來換取「功名」，布衣可為卿相。因此，「知識的求取」變成一種「理性工具」，「功名」最後的目標也是「利祿」，讓整個社會變本加厲地陷入一種對「名利」追求的狂熱中，離「道」愈來愈遠，造成「道」的失落，所以才提出「不尚賢，使民不爭」（第三章）、「常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」（第三章）、「愛民治國，能無以知乎？」（第十章），和「非以明民，

³⁴ 劉福增：《老子哲學新論》，p.267，台北東大書局，1999。

將以愚之」(第六十五章) 的呼籲。後人常以 第六十五章 批評老子鼓勵「愚民政策」, 事實上老子的本意是要統治者帶領百姓回歸「道」的樸、「道」的真常。

若「老前莊後」是可接受的前提, 則從莊子的思想中強烈的「輕視知識」傾向, 可以推得此種態度應是承襲老子而來。雖然莊子繼承了老子思想的傳統, 莊子卻對政治不感興趣, 而比較關心個人生命的意趣。在 大宗師 中他提到:「墮肢體, 黜聰明, 離形去智」為「坐忘」, 這顯然是輕智的。當然, 莊子在齊物篇裡又提到:「庸詎知吾所謂知之非知也? 庸詎知吾所謂不知之非知也?」所反對的乃是「相對價值」下的「知識」, 追求的乃是要上達求取「絕對價值」的人生智慧。

道家對知識雖沒有正面肯定或積極建構, 那它所欣賞的到底是哪一種型態的智慧識見? 司馬遷在《史記 自序》中形容道家學說乃:「究天人之際, 通古今之變, 成一家之言」;《莊子 天下篇》:「獨與天地精神往來, 而不傲倪於萬物; 不譴是非以與世俗處」。這是一種一體性和全體性的認知, 它並不同於知識, 這種大人物的修養, 即所謂的「通達的慧識」, 簡稱為「通識」。有了此種涵養識見, 則無人而不自得, 無一物而不可成者, 因此, 它對知識沒有否決的理由。

雖然道家對知識有某些菲薄的言論, 但如果我們能夠理解道家「無」的哲學乃是以蕩相遣執、融通淘汰為全體大用的話, 就能體會出《道德經》說的「愛民治國, 能無知乎?」(第十章) 或「塞其兌、閉其門」(第五十二章) 等, 其實莫不是在疏通知識的專斷, 使其能恰如其份地安於處理實然問題的畛域, 而不是崇拜原始的洪荒走歷史的回頭路³⁵。

「理性中心主義」、「一元主義」隨著後現代思潮的興起, 受到嚴厲的挑戰, 顛覆、解構之聲不絕於耳。而知性的傳統是西方文化的特色, 啟蒙運動以後, 更將理性的地位推向歷史的高峰, 於是在現代世界中, 形成一種具宰制性的知識霸權, 其專斷與蠻橫, 甚至連意志情感亦被迫馴服於它的淫威之下。這種唯知識性

³⁵ 陳德和, 老莊的教育思想與其實踐, 《鵝湖》第 314 期, p.26, 台北鵝湖雜誌社, 2001。

的一元化獨裁顯然是一種偏執，並已遭到強烈的質疑與反動。其實，西方之後現代思想或解構主義所展示的反省路向，它和道家「學不學，復眾人之所過」(第六十四章) 正有異曲同工之妙。

從以上所述，可證得：老莊思想極力反對一元知識獨斷論，並勸勉我們在「為學」的時候，不能忽略「為道」的功夫；面對種種理論理性一元化的宰制時，必須維持一個更宏觀的視野，有所為、有所不為。尤其是在當下理智理性偏頗發展，工具主義獨大的時代，老莊這種「反知識中心」的強烈批判，不愧為旋轉乾坤的霹靂大手筆³⁶。

³⁶ 同上，p.27。

第五章 老子對統治者的期望

中國以往的政治發展都只有「治道」而無「政道」，只有「吏治」而無「政治」。牟先生聲稱：有政道的治道是治道的客觀型態，無政道的治道則是治道的主觀型態，即聖君賢相之型態。儒家的治道，稱為「德化的治道」以「尊尊親親尚賢」三目為體，再轉為以「正德利用厚生」三目為用。而道家的治道稱為「道化的治道」，是叫人君歸于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，也就是莊子所說的「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¹。

既然道家的治道屬於主觀型態，缺乏有力的客觀的力量可以制衡，統治者的修養就非常重要。儒道兩家都提倡「無為而無不為」，其中可有任何差異？老子七十九章「小國寡民」的理想世界引起後代諸多的爭議，到底它只是一個隱喻，還是老子真如批評者所言，是一個退化史觀的倡導者？

以下，我們就「統治者的修養」、「無為而無不為」及「小國寡民的理想國」分別深論之，以了解老子對當時統治者的期望。

第一節 統治者的修養

老子具有史官的身分，「推天道以明人事」²是其重要的思考模式之一，故對他而言，天道與人事之間，必有一共同的律則藉以說明天地萬物共同存在的「實

¹ 牟宗三，《政道與治道》，pp.27-36，台北學生書局，1996。

² 王博，《老子思想的史官特色》，p.79，台北文津出版社，1993。

現原理」。《道德經》第五章：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」，天地、聖人皆法道，而道法自然。「法自然」即成為老子對聖人人格要求的最重要指標。《道德經》中談及「自然」除「道法自然」以外，如前章所述尚有四處：「功成事遂，百姓皆謂我自然」、「希言自然」、「道之尊、德之貴，夫莫之命而常自然」、「以輔萬物之自然，而不敢為」。在此，「希言」、「莫之命」、「不敢為」皆有一個共同的特徵，即「不爭」。所以，老子對聖人君王的第一個期望，就是「守柔、不爭」。

春秋戰國之際，周文崩解的兩個特徵是：貴族的沒落和井田制度的瓦解。井田制度的瓦解，百姓可以自由買賣地產，加上戰亂造成人口大量的遷移，工商業發達，市井小民追逐名利的風氣十分興盛；貴族的沒落，士人不再只是食客，君王為了爭奪霸權，廣徵賢相為其效力。本來，聖人治國，為了尋求國家長治久安，「尚賢」的措施有其必要性。但畢竟賢者少，不賢者多，於是人人帶著假面具來爭賢者，搶個虛名，造成人人相爭的局面。老子有鑑於此，乃對聖人提出「不尚賢」的主張，藉以消弭相爭所帶來的禍害。

政治上「法自然」，必須採取「清靜無為」的政策，不要多事擾民、驅民溝壑。是以，老子在《道德經》第六十章，對君王提出「治大國如烹小鮮」的看法，希望君王治國要像烹煮小魚一般，不要常常翻動，讓他自己由內熟透即可。

「柔弱不爭」、「不尚賢」、「治大國如烹小鮮」三者構成老子對當時利益薰天的統治者個人修養的期許。而此三者均以「道法自然」為最高指導原則。

一、柔弱、不爭

《道德經》第四十章：「反者道之動，弱者道之用」。「反者道之動」中的「反」，除作「返」字解，言返回「道」的本身外，也作「相反」解，言天地萬物運行變化的律則是朝對立面運動。「弱者道之用」，言道的作用總是選擇「反以顯正」的方式，由弱出發即可朝正面發展。這樣的運作，具有「相反相成」的

效果，如花朵盛開之後，就走向凋零，凋零過後，就逐漸邁向盛開。

老子對統治者個人修養的第一個告誡就是「不爭」。《道德經》中「不爭」總共出現三次：

夫唯不爭，故無尤（第八章）

上善若水，水善利萬物而不爭（第八章）

以其不爭，故天下莫能與之爭（第六十六章）

「不爭」者為何天下莫能與之爭？道家的治道屬於「道化的治道」，就老子而言：得「道」者得人心，失「道」者失人心。而「不爭」者是得「道」而不離道者，它符合「反者道之動，弱者道之用」的律則。而這種「不爭」的「得道」者，就是老子理想人格的化身「聖人」。我們試舉老子對聖人的描述，並加以分析：

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。（第二十二章）

聖人無為，故無敗；無執，故無失。（第二十九章）

聖人不行而知，不見自明，不為而成。（第四十七章）

聖人無常心，以百姓心為心。（第四十九章）

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）

聖人方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀。（第五十八章）

在此，老子所描述的聖人，就在于他總是守道而不離道。所謂「抱一以為天下式」，其中「抱一」所抱的「一」就是「道」；「為天下式」，就是以「道」來治理或規範天下。以下所有的描述語，「不自見」、「不自是」、「不自伐」、「不自矜」、「無為」、「無執」、「不割」、「不肆」、「不耀」都是描述聖人順從「道法自然」的律則，發揮、「在方而法方，在圓而法圓」的「不爭」精神，顯現出「守道而不離道」的行為。

但如前言所言：儒道兩家的治道屬於教養意義，不是一般的政治意義，而是一種高級政治的理想。在「教養」意義下，老子對聖人的個人修養，當然會有較高水平的要求，那就是「守道不離道」。

「不爭」以外，「柔弱」是老子對統治者的期許。老子云：

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）

天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。（第七十八章）

「水喻」的思維，是老子從大自然的現象界領悟出的存在原理。老子認為水供養萬物，永遠供給，卻從不主張，利萬物而不爭，自然下流，處人所惡，這正是「弱者道之用」的真正意涵。在此，老子強調「善性」就要像水那樣「柔弱」，「利萬物不爭」，又能「處眾人之所惡」。水性的性質幾乎就是道性「幾近於道」。於第七十八章，老子又提出「柔弱勝剛強」的觀察，而這樣的道理雖為天下人所知卻不為其所行。

那「柔弱」為何可以勝「剛強」呢？依第八章「以水喻道」的描述，我們知道：像水那樣的「柔弱」性，幾乎就是「道性」。天地萬物有了「柔弱」性，就有了「道性」，而能分得「道」下貫於他的「德」，才能「長之、育之，亭之，毒之，養之、覆之」，才能「生而不有、為而不恃、長而不宰」（第五十一章），就是說才能具有生命力和無往不勝的強大。簡言之，如同「不爭」的道理一樣，「柔弱勝剛強」在於「柔弱」得道，而「剛強」失於道。另一方面，從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。所以他又說：

人之生也柔弱，其死也堅強。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。（第七十六章）

二、不尚賢

從《道德經》的內容來看，老子思考問題總是從根源處著手，解決問題的對策也以防患未然為前提。前言所論，春秋戰國之際，井田制度的廢除及貴族的沒落，造成民爭利、士爭名的普遍現象。針對這樣嚴重的社會問題，老子認為要根本解決須從聖人著手。所以，在《道德經》第二章 提出「天下皆知美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善已。」後，接著在 第三章 提出「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜」的主張，不尚賢是針對「善名」而說，不貴難得之貨是針對「美物」來說的。

老子此所謂的「不尚賢」，本非反對聖哲賢良的人，而是反對以賢能為標榜，並相互因之而競逐的人們。尚賢政治風氣的大興本是宗法制度崩潰後的產物，宗法制度崩解後，任人唯親的親族世襲制度被打破，各國競求賢者，為其完成霸業。就歷史的現實而言，尚賢的結果不但激起民爭，而且還興起了一種詭譎的風氣，出現了一大堆假賢之輩，其用心不在經世濟民，而在如何幫助主人開闢疆土，擴張霸權。而真正關懷生民的賢者，反而不受重用受到冷落。

尚賢政治打破宗法制度的獨斷，本是歷史上一大進步，當時貴族下降，平民抬頭，也未嘗不是一個好現象。管仲出身貧賤而能執齊國之政，就是尚賢政策下突出的人物。但是老子察覺到，用人貴在平實，順乎自然，不應該在乎有否被標榜為賢者，一但有了人為的倡導與標榜，就會出現「劣者驅逐良者」的現象，所謂一人得道，雞犬升天，反而破壞了原有的政治秩序。

面對周文的凋蔽，儒家的治道是德化的治道提倡尊尊親親與尚賢，道家則提出道化的治道，堅決反對尚賢。其理由安在？儒家在德化的治道的思考下，主張一切的政治作為應以如何喚起人民的道德良知為目標，因此典章制度必須反應道德標準，社會上也需要一些道德典範來強化德化治道的效果。君王必須以身作則，並在體制中的各個層級大量舉賢作為人民的楷模，其舉賢的最重要指標，當然就是道德操守；想反的，老子看到的是有野心的政客們一再的操作理性工具，將禮智，仁義，道德當為宰制別人的工具，致使素樸自然的常道不斷地淪落，所以他思考的第一個重點當然是常道為何淪落的問題。他認為尊賢的心態與風氣是

士民爭名的主要原因，因此堅決反對尊賢的主張。

如本文第一章所述，老子的學說是去病並不去法的文化治療學。以老子關懷世道人心的本意，應當不反對賢人。他反對的是以人為力量去標榜賢者，因為那將帶來很多的虛假與不實，這與「道法自然」的治道相違背。

三、治大國如烹小鮮

老子的政治與人生哲學，均以「道法自然」為形上依據，因此招致了諸多不同的詮釋。就政治方面而言，有人以他的「小國寡民」說，論定他是一個退化史觀者；有人以他的「無為而治」的主張，認為他是「放任主義者」或是「無政府主義者」。眾說紛紜，究竟老子的政治理想為何？

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）
以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉，以此。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。法令滋章，盜賊多有。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）

有關 第十七章，王邦雄先生有一個妙喻，認為：老子論治道，分為三等，太上是道家，其次儒家，再次是法家³。老子心目中的理想社會是：人民知道有那麼一個君主的存在，而不感覺和他有任何關係。這正是帝堯時擊壤歌：「日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食，帝力于我何有哉？」的寫照。雖然這是來自中國幾千年以前的政治智慧，但對現代的政治仍有很大的啟示，如：最小干預的政府就是最好的政府。要達到這個境界的關鍵，老子認為是君王與百姓之間的誠信。「信不足焉，有不信焉」你信任百姓，百姓就信任你。君王若信任百姓就不需要諸多的立善行施，順著百姓的想法施政，百姓不會受到壓力與干預，一

³ 王邦雄，《生命的大智慧》，p.144，台北漢光文化，2003。

切施政就會順遂，百姓也會認為這一切都是他們自己所致。雖然以現代政治環境的複雜，這樣的理想政治不易達成，但老子點出高級政治中具有教化意義的「誠信問題」，對現代的政治發展具有啟發的作用。放諸於當今台灣的政治發展也一樣，選舉時，選民也拿「誠信」問題一再地檢驗候選人。

第五十七章 是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。接著以 第十七章 「悠兮其貴言」的運作原理，期勉聖人無為、好靜、無事、且無欲，則百姓自然自化、自正、自富而自樸。從此章，我們深深體會老子的用心，他認為：最高的政治成就，來自人民的自發性，而不在施政者的作為。所以如何維持一個不擾民的政治環境，成為主政者首要思考目標。

「治大國如烹小鮮」是老子提出的解決方案，也是對統治者的勸言。美國總統雷根主政時期，也以這句話推崇老子。「治大國如烹小鮮」竟可成為二十世紀民主國家的施政理念，我們不得不對老子跨越時空的影響力表示欽佩。「治大國如烹小鮮」出現在《道德經》 第六十章：

治大國如烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其神不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩交不相傷，固德交歸焉。

所謂「治國煩則下亂」、治大國不應用有為的方法大肆變革，這樣會擾民，而要用「烹小鮮」的方法，用小火耐心的等，不要一再地翻覆它。從我們前章的引述，我們知道《道德經》中「道」是萬物存在的最高形上依據，它以「生而不有、為而不恃、長而不宰，是謂玄德」的方式作為萬物生長的實現原理。王弼以：「不塞其源，則物自生；不禁其性，則物自濟」注此「玄德」。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，共同形成一個有機的、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，那事物就可各據其德實現自我⁴。因此，老子將此形上之理迴向人間的政治事務，提出「治大國如烹小鮮」的忠告。接著以「以道蒞天下」說明「治大國如烹小鮮」可以讓人、鬼、神各安其位的道理，而維持其「自生自濟」的秩序，進而在「兩不相傷」中，依「反者道之動」的原理，「德交歸焉」。

在老子所處的年代，對於現代政治所謂的權利與義務、政權與治權的分野，必然十分陌生，政治的變革也不可能從政權處下手。所謂「君子之德風，小人之德草」，改革從統治者自身的修養開始，是他能思的極限，亦是最不費力而有最大效用者。而「治國如烹小鮮」的思考也不是憑空而來，有其形上基礎。「道法自然」和「反者道之動」的交互運作，醞釀出「治大國如烹小鮮」的忠言，而此忠言放諸於兩千年後的現代社會，仍然受人尊崇，我們不得不欽佩老子的遠見。

第二節 無為而無不為

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⁵。」。「無為而無不為」是《道德經》中經常被誤解為陰謀詐術的語句之一。歷來不只韓非如此，如本文第二章所述，稷下黃老學者也一樣拿來作為帝王駕馭臣子的手段之一。究竟老子是不是一個權謀的詐術者？首先：若我們先確定他不是權謀者，則「無為而無不為」就無負面的意義。

善建者不拔，善抱者不脫，子孫以祭祀不輟。修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天

⁴ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，p.205，台北文津出版社。

⁵ 陳柱，《老學八篇》，台北鳴宇出版社，p.80，1980。

下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。（第五十四章）
生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（第十章）

第五十四章的內容和儒家「修身齊家治國平天下」類似，只是依據不同，方法也不同。老子抱一以成，儒家以「道德良知」平天下；儒家屬於創建型的「人文主義」；老子屬於解構型的人文主義⁶。老子的用意不在本質的肯定，而在「作用的保存」。

如同先秦諸子一樣，老子對世間的「無常」也抱著極深的憂患意識，所以他的社會關懷常常放在如何預防和如何繼續保持文明的成果上。第十章就是教導世人以「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。

以此兩章的內容分析，我們應可推論出老子是一位世道人心的社會關懷者。當然，仍有如韓非者將第三十六章作為一種權詐來運用⁷：

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

其實，老子只是在客觀分析事物「物極必反」發展的規律，以警惕世人。認為，任何事物都有向對立面發展的可能，當事物發展到極限時，就向相反的方向運

⁶ 陳師德和說：相較儒家之人文化成於天下的創造性理想，道家是素樸的、是回歸的，所以它特具有一種後設（meta）的性格，而以無限的敞開與包容為最終訴求。學者中有以道家是反文明論、退化史觀或自然論者，筆者卻認為它是十足的解構型或解放型的人文主義。蓋道家的關懷並不離於天地人我，它是一種「去病不去法」的醫護態度來檢視世間的一切。見 老莊的教育思想及其實踐，《鵝湖月刊》第314期，台北鵝湖雜誌社，2001。

⁷ 韓非的 喻老篇：「越王入宦於吳，而觀之伐齊以弊吳，吳兵既勝齊人於艾陵，張之於江、濟，強之於黃池，故可制於五湖，故曰：『將欲歛之，必固張之，將愈弱之，必固強之。』晉獻公將欲襲虞，遺之以璧馬；知伯將欲襲仇田，遺之於廣軍，故曰：『將欲取之，必固與之。』」見《韓非子》，p.216，台北三民書局，1997。

轉。所以老子認為：在事物的發展中，張開是閉合的一種徵兆，強盛是衰弱的一種徵兆，這裡面沒有一種權詐的思想⁸。薛惠在其《老子集解》上也說：

此章言明物盛則衰之理，次言剛強之不如柔弱，末者因戒人之不可用剛也。豈權詐之術？夫仁義禮智，老子猶病之，況詐權乎⁹！

老子的社會關懷亦表現在 第五十四章 與 第十章 以外的其他章節，如「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」、「善者吾善之，不善者吾亦善之。信者吾信之，不信者吾亦信之。」，從這些章節我們應可深深體會老子憂世之言與救世的胸襟。

既然老子不是一個用世的權詐者，「無為而無不為」就不應該朝向負面的權謀之意來理解。但它的語意為何會那麼容易被誤解呢？除了詮釋者的引用，有其特殊的政治目標以外，老子特殊的表意方式「正言若反」亦是一個主因。如前章所言，「正言若反」的意義是正與反相生相成，它是老子的人生體驗。它不是一種知識，而是一種智慧。依前者，「無為」和「無不為」不可能同時成立；但依老子的生活智慧，二者不但同時成立，而且相依相成。所以陳師德和將「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」¹⁰真不可不謂之妙解。但是，一般學者不察此特殊表意方式，逕將「無為」當手段，將「無不為」當目的，就會將老子打入權謀者之列。

如何來理解「無為而無不為」的意涵呢？回到文本是可以採取的策略之一。

「無為而無不為」分別出現在下列章節：

為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為。（第四十八章）

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）

⁸ 陳鼓應，《老莊新解》，p.102，台北五南圖書，1999。

⁹ 同上，p.104。

¹⁰ 陳德和，略論老子年代與思想，p.41，《南華哲學通訊》，南華管理學院哲學研究所，1999。

關於 第四十八章，牟先生曰：

「為學」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」...所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¹¹。

以牟先生的詮釋，將本章的「無為而無不為」定位在個人的修養上。換句話說：即是掃除貪念到達無欲的地步，這時自己的心身不受外物的牽絆，精神進入大清明、大自在的境界，所謂「道與德合」¹²，此心與宇宙合流，這是自己的「無為」，而使自己「無不為」。

「道常無為而無不為」，依陶鴻慶的說法，王弼原注應為：「道常無為，順自然也；而無不為，萬物無不由之以始以成也」¹³。常者，真常，恆常也。就「道」來說，道必須是真實不假，永遠如此，這才是真正「道」的無為。如前章所述，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」。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。當然，這樣的想法，驗之於當今的社會是有可議之處：因為內聖不必然帶來外王的成果。但就牟先生的說法，儒道兩家的治道都是教養意義的治道，亦是一種高級政治的意涵，以老子當時所處的歷史環境與條件，透過內聖達至外王的境界是儒道兩家的共法與極境，只是各家的途徑不一樣而已。

無為不是對一切有為的否定，反之，它是一種治療的策略，經由無為的治療，

¹¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，p.123，台灣學生書局，1997。

¹² 河上公對本章的注：「情欲斷絕，道與德合，則無所不施，無所不為也。」

¹³ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，p.92，台北學生書局，1992。

我們便能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。無為而無不為，不是取消一切，否則無法說明何以能無為而無不為。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¹⁴。

「無為」是無，「無不為」是有；「無為」是體，「無不為」是用。就道的雙重性而言，道就是無，就是有，而「道法自然」道也是自然，則如陳師德和所言：

自然、無為、無不為三者視為相同，並說她們其實都指涉著道，只是因為論述的側面的不同所以才有說項的不同，由是自然（包括無不為）和無為是全體是用、全用在體的體用關係，這是不是更能合乎文本的脈絡和整體性的解讀呢¹⁵？

牟先生在解釋有、無、玄三者的關係時，他認為：「有而不有」即無，「無而不無」即有，有不能脫離無，它發自無的無限妙用，發出來又化掉而回到無，總是個圓圈在轉，這個圓周之轉就是「玄」，道德經「玄之又玄，眾妙之門」。從這個角度來理解「無為而無不為」，亦有異曲同工之妙。「無不為」來自「無為」的無限妙用，但它不能只是一個「定用」，隨時要回歸「無為」的無限心；「無為」不是一個「死體」，它也必須隨時發出妙用而「無不為」。另外，「無為」就作用層言之，「無不為」自實有層論之，一內一外，一上一下，上下內外，融貫為一，透顯出老子的絕對精神並非只是消極的、避世的，而是在日常生活中也可以即體即用，即用即體，顯高明之境界於日常生活中，它的積極意涵即是：在實有層上，凡事盡力而為，一切隨緣不強求，而在作用層上時時反省自己是否無所私心而為，真有功勞時，也須「後其身而身先，外其身而身存，非以其無私邪，故能成

¹⁴ 高柏園，無為而無不為，《鵝湖月刊》，第279期，p.5，台北鵝湖雜誌社，1998。

¹⁵ 同註10，p.42。

其私」，其目的只是在指點非權謀¹⁶。此為「無為而無不為」的圓融精神。

老子講「無為而無不為」，儒家也講「無為而無不為」。二者有何差異？儒家的「無為」也是遮撥私意私智之為之意，但「無不為」則是本德性天理以興發大用。二者不同之處在「無不為」，牟先生認為：老子的「無不為」只是「自然之變化」，只是休養生息而且一任生息所可能之自然限度之自適自化，所以既不是先驗的也不是無限的，而有消逝之可能。此道家之道之所以為消極，為不足處¹⁷。這是牟先生對儒道兩家「無為而無不為」落實於個人的人生哲學背後形上根據的評論；但就治道而言，老子政治哲學所處理的是價值理想的澄清，並非居於一時的政策，所以「無為而治」是對一切以進步為價值基礎的政策所提出的反思。換言之，當主張核四可以帶動科技與經濟進步，老子政治哲學就會考慮核四會破壞人與自然和諧，而主張環保政策。

所以，就「無為而無不為」落實於人間的「治道」而言，兩家各有勝場，同具有「教化意義」，且可互相彌補不足，缺一不可。

第三節 老子的理想社會—小國寡民

中國周朝初期的憂患意識，實奠定中國精神文化之基型，給後來文化發展以深遠的意識¹⁸。先秦諸子的思想中，也可以見到這樣的意識潛伏在其個人生命及政治哲學中，因而塑造出中國哲學主體性和實踐性的特色。老子在先秦諸子中獨樹一格，提出「吾所以有大患者為吾有身」(第十三章)後，提出「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽」(第十八章)、「天下皆之美之為美，斯惡矣；皆知善之為善，斯不善矣」(第二章)、「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝

¹⁶ 顏國明博士論文，《從圓教範型論道家思想之開展》，p.107，中國文化大學哲學研究所，1996。

¹⁷ 牟宗三，《政道與治道》，pp.33-34，台灣學生書局，1996。

¹⁸ 徐復觀，《中國人性論史》，p.32，台灣商務印書館，1999。

慈；絕巧棄利，盜賊無有」(第十九章)等不同於一般人的思考提醒大家「有」背後蘊藏的危機，故提出「有之以為利，無之以為用」的說法。希望藉著「無」的作用，保住人間一切文明的成果。

「正言若反」是老子特殊的表意方式。由於它屬於一種詭辭，許多學者依字面的直接涵義，判定老子是一個反文明的退化史觀者。近代學者中，以胡適和吳康為著。胡適在其中國古代哲學史中說：「把一切 制度文物全行毀掉，使人類依舊回到那無知無欲、老死不相往來的烏托邦¹⁹」；吳康雖然說：「寄其自然無為而治之意於一種理想境²⁰」但一談到如何落實人間時，他說：「烏托邦思想，逆行退化，在現實上不可實現者²¹」。如此一說，老子的理想社會僅成為一種「心靈境界」，這是老子的本意嗎？對此，袁光儀先生有一十分深刻的反省：

倘若老子之智慧，僅在於為人類公認的價值，提出另一角度的反省，而其主張卻無法落實於現實社會，且使人類社會走向反文明的文化倒退之路，則其價值，非但不如儒家，甚且不如墨、法，故欲評估老學的價值，除注意其迥異常人之思考，並由之建構的玄妙形上哲學外，尚需對其理想落實於人類社會之主張，有一正確而深入之疏釋與了解，否則無論對老子之推崇或譏詆，皆流於無根之談²²。

袁先生的評論雖有待商榷，但大致上殷切而中肯²³。胡適及吳康先生對老子理想

¹⁹ 胡適，《中國古代哲學史》，p.59，台灣商務印書館，1993。

²⁰ 吳康，《老莊哲學》，p.46，台灣商務印書館，1999。

²¹ 同上，45。

²² 袁光儀，老子理想社會之真義，《鵝湖月刊》，第212期，1993。

²³ 在中國古代尤其是先秦時代，除了大家熟悉的禮記禮運大同篇外，其他諸子本於救世的情懷，也都提出了自己理想社會的藍圖。如：孔子所提的：「不患貧而患不均」、「老者安之，朋友信之，少者懷之」的藍圖；墨子則提出「兼相愛交相利」、「飢者得食，寒者得衣，亂者得治。此安生生」的理想社會；孟子大同社會的藍圖如下：五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，數口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，班白者不負載於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者未之有也。孟子 梁惠王上 等等，詳情請見《中國古代大同思想研究》，pp.1-100，香港中華書局，1988。以大同社會的藍圖來論斷諸子學說的高下，有失公允。因為諸子的關懷各有其重點，而且

社會的評價，應該是針對《道德經》 第八十章 「小國寡民」理想社會的描述。以下我們將針對此章內容中的幾個關鍵問題參酌前人之注解，予以適當的疏通後，嘗試描繪出老子「小國寡民」的可能面貌。 第八十章 的原文：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來。

首先討論「小國寡民」的問題。王弼注：「國既小，民又寡，尚可使反古，況國大民眾乎？故舉小國而言²⁴」，大多數的學者採其「國既小，民又寡」之解，然「尚可使反古，況國大民眾乎」，違背一般常理。王邦雄先生認為：國小民寡，並非意在返回古之部落社會，且亦不在量上言，而當在心境上說。王先生接著在《道德經》的文本中找答案：「樸雖小，天下莫能臣也」(第三十三章) 「樸散為器，聖人用之，則為官長。」(第二十八章) 「常無欲，可名於小」(第三十四章) 「人之所惡，雖孤寡不穀」(第四十二章)，所謂小，乃就無知無欲與無名之樸說；所謂寡，即孤寡不穀之謂，就其處下承擔之說²⁵。所以就「主觀境界型態」的立場，「小國寡民」已非事實義，乃為價值義，當解為「清靜無為」之素樸社會的象徵。

「使有什伯之器而不用」。「什伯之器」當兵器解，此句與下列「雖有甲兵，無所陳之」對舉。《道德經》 第三十一章：「兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡為上。 戰勝以喪禮處之。」亦與本句相連通。所以本句應解為：對於兵器所象徵的文明器物，欲免除其流弊，「不得已而用之」，所以，重點不在銷毀它，而在如何善用它，不應該拿它作為爭名爭利的器物，而失去其原有的價值。

這些藍圖在歷史上也未曾實現過。

²⁴ 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，p.190，台北華正書局，1992。

²⁵ 王邦雄，《老子的哲學》，pp.174-175，台北東大書局 1999。

此句之「有」和「雖有舟車」、「雖有甲兵」之「有」應可反駁胡適先生所說的「把制度文物全行毀除」的指控。另外王邦雄先生以「無為無事而無知無欲」來解本句，應是基於其「精神境界」來說。但若為「無為無事」何必再言之「有」呢？此「有」關乎老子對現有文明價值以及人生態度，實不可忽略之。老子云：「有之以為利，無之以為用」（第十一章），其意為化除自我意識之執著與陷溺，方能真正保存「有之利」，所以老子應該是肯定「有」，且也極力勸告世人以「無」的心境來保住它。故此句「有什伯之器而不用」之精神固為無為無欲之「無」，而必言有者，乃因老子的立足點，實為肯定現有的價值上，作反省、作保存。由此可看出老子淑世情懷的用心，不只看現有的文明成果，而且思考如何繼續保存的問題，這與一般先秦諸子的思考，有很大的不同。

「使民復結繩而用之。」前輩學者如吳康先生言老子「逆行退化」，應是以此而論之。前文我們言老子以「無」保存「有」，而且老子常使用「正言若反」的表意方式，故以此而言老子「逆行退化」似乎失之武斷。結繩記事時代的人民，純樸自然，故此句解為「使人民生活如結繩時代之淡泊知足，而不事奢糜」亦可，然進一步探討「結繩」乃文字符號之意，我們可得另一解：人類應該尋回素樸無欲之心境，以此心境應用符號文字，方能免其流弊。

經此討論，老子的理想社會，應可勾勒如下：社會戰亂出於欲望與意念之造作，在使用兵器、舟輿等文明器物時，必須基於一種自然無為的心，則一切社會文明才不會反過來役使人類的生命，而社會人生一切扭曲與弊害，皆可消除。進而能以素樸無執的心使用文字與符號，免於巧德亂言、文過飾非的流弊，則人人可以「自甘自美」、「自安自樂」回到「太上，下知有之」的境界。若能如此，雖然鄰國相望雞犬聲相聞，卻不往來頻繁，有往來也要基於無造作、無機巧的素樸之心而不相干擾不相宰制，而維持彼此的獨立性。陳師德和甚至認為本章是哲學的一種隱喻，對於「使有什伯之器 使民復結繩而用之」有如下的妙解：不必斤斤計較，而應重視生命不遠離心靈的原鄉與人的真宰；不與天下人為敵，何必準備兵器，應與天地萬物保持自然和諧就能得到自然素樸的人生；不以知識為中

心不以道德作教條，進而超越知識與道德就能回到結繩素樸人生²⁶。

誠然，老子理想社會的建構，來自於對當時社會的一種反動。「小國寡民」，是不滿於當時諸侯窮兵黷武不斷擴張領土的作為；「使有什伯之器而不用」是厭倦戰爭頻繁的一種嚮往；「使民重死而不遠徙」，是眼見百姓顛沛流離後產生的悲憫；「使民復結繩而用之」，是對當時的文明種種僵化虛偽而起的反動。然經此反動老子所建構的理想社會，非但不是在現實上反文明，而是由此開闢一個更高遠的精神世界，希望所有人類文明之發展，能夠永保其正面的價值，而不會成為人類精神的枷鎖。

因其塑造的是一個精神的價值世界，非對一個物質世界的重構，其所顯現的乃是一種人之所以為人的尊貴精神的表現，此乃是可嚮往、可追尋、可實踐的。老子受限於所處的年代，尚無健全的民主政治的概念，只能寄託於聖人能有體道精神，以「無為而無不為」的方式施政，達成此理想社會的境界。當然就歷史的發展而言，有道家思維的思想家尚可見之，但能以治國的聖人身分，帶領天下同歸道化的理想社會者幾無可見，即使二千年後的今天亦未嘗實現，但也不能因而認為老子「小國寡民」為一個永不可能實現的烏托邦。就如儒家的大同世界，我們稱它為理想世界，而不是「夢想世界」一樣，雖然其揭示之精神境界極為高遠，畢竟可以依「致虛守靜」的工夫自我修養，而施政者亦可體會其「為之於未有，治之於未亂」（第六十四章）之原則，加上「無為而無不為」的方式為政，其理想社會，固有其實踐之道與可能性，不可否定之。

²⁶ 陳德和上課講義，嘉義南華大學，2001。

第六章 老子淑世主義在現代社會中意義

真正的經典應該能夠突破時間和空間的限制。《道德經》當然是這樣。歷代以來《道德經》至少出現了兩百多種注本，可見他的詮釋空間十分豐沛。從詮釋學的角度來看，只要不違背文字訓詁的基本原則而且內容能前後一致者，每一位注者都可以自己的立場所進行的詮釋，都是合法的。

本文的最後一章也採取類似的精神，以老子孰是思想為切入角度，希望能有效發現《道德經》對台灣當前的教育改革和當代環境倫理哲學做出的適當回應。

第一節 對當前教育的回應

依據中華民國八十八年總統公佈的教育基本法，國家法定的教育精神主要表現在第二條和第三條，其條文如下：

第二條：人民為教育權之主體。教育的目的以培養人民健全人格，民主素養，法治觀念，人文素養，強健體魄及思考判斷與創造能力，並促進其對基本人權之尊重，生態環境之保護及對不同國家、族群、性別、宗教、文化之了解與關懷，使其具有國家意識與國家視野之現代化國民。為實現前項教育目的，國家、教育機構、教師、父母應負協助之責任。

第三條：教育之實施，應本有教無類，因材施教的原則，以人文精神及科學方法，尊重人性價值，致力開發個人潛能，培養群性，協助個人追求自我實現。

依照此條文的說明，台灣的教育政策應該是一種全人的教育。涵蓋了人文與科學、法治與民主、體魄與思維、個別與整體，其目標是協助個人追求自我實現。條文的目標雖然崇高美妙，但考察過去三四十年來的台灣教育發展史，我們發現事實的發展卻與此條文的理想背道而馳。即使是教改之後，學生也是未蒙其利先受其害。光看學校考試的次數、學生花在功課的時間，就可知道學生所受的壓力

有過之而無不及。問題到底出在哪裡？若以教改作為分水嶺，教改前的最大兩個問題是文憑主義和精英教育；教改後的問題是教育市場化與教育速食化。本文嘗試以此四問題為對象，尋求老子淑世思想的可能回應。

一、文憑主義

一談到文憑主義大部分的教育評論者都將它和聯考制度聯在一起，並判定所有的教育問題都由此而來，並將校園中學生讀死書、人際關係差、斤斤計較分數、老師為了成績而體罰學生等，都歸罪於文憑主義。其實文憑主義正反映了社會上的許多人的價值觀，這些人會認為孩子少了一張亮麗的文憑就將成為社會的失敗者，全家也因而蒙羞不已。過去中國「書香門第」的傳統原是一種可喜的現象，但當它成為一種共同的社會價值，而又僧多粥少時，「書香門第」反而成為一種沉重的負擔。為此，成立於民國八十八年的教改會在李遠哲博士的帶領下，做出廣增大學的建議，希望讓更多的學子有入大學的機會。教育部採取了他們的建議，鼓勵私人興學並大幅放寬一般學院升格大學的標準。

在這種政策下，台灣的大學如雨後春筍般地出現，相對地大幅提高了大學的入學率。目前的大學升學率是百分之八十幾，據估計再過幾年大學的升學率將會提升至一百二十。

其實，文憑主義不是教育者的錯，而是國家政策與社會制度對文憑的誤解。當公務人員的任用敘薪制度，把文憑看得比年資能力還重要時；當選罷法對公職選舉人的資格限制也以學歷為首要認定標準時，社會價值就跟著追求形式價值而不求實質的能力，任憑我們再怎麼呼籲能力比文憑重要也是徒勞無功的。

這種現象老子在二千多年前就已有深刻的體會，所以在《道德經》第二章中指出：

天下皆知美之為美，斯惡矣；天下皆知善之為善，斯不善矣。固有無相生，

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。

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。

依老子的教誨。文憑主義的流毒應該不在文憑本身，而在主政者的有意識的操作，進而導引了社會價值觀。所以教改會以廣增大學來回應，強調人人有進大學的權利，這是見樹不見林的做法，並沒有真正解決問題，反而帶來更多的問題，如：大學師資需求量大增，門檻降低，造成教學品質普遍低落，大學生的學習成果大不如前。文憑之所以是文憑，就代表著一種學力認證的標準，但它不能成為唯一的標準，否則就如老子所言斯不善矣、斯惡矣，其效果適得其反，也因而造就社會偽善的風氣。「文憑不能成為唯一用人的標準」這樣的概念的推動，唯有透過國家的大機器來啟動才是最有效的途徑。若民間企業能再普遍的跟進，將文憑的工具化價值降到最低，則可帶動家長觀念的改革，學子才有能在無憂慮的環境下達到教育基本法的最終目的——自我實現。

文憑不能成為唯一的標準，那可增列哪些標準呢？筆者認為：口才與應對、危機處理、邏輯判斷、與家人的關係、社團的經歷和對社會的關懷參與等，都是可以考慮的幾個方向。畢竟所謂的能力應該是整合的概念而不是個別的概念，而學歷常常不等於學力。學力是學歷加上生活的歷練與自我不斷的反思所反映出來的一種品質與執行力，那才是真正持久的競爭力。

二、精英教育

過去的教育方式是用很難的材料，很密集的學習進度，依照少數頂尖的人的

水準，去訓練所有的學生。在此情境下，大部分的學生是挫折感多於成就感。畢竟，精英是少數，資質平庸的人還是居多數。再說，學習是終生的事，但當學子開始對世界產生好奇時，我們就要求他全力衝刺，以跑短跑的速度來跑一場馬拉松的學習之旅，這無疑是不恰當的，真所謂「愛之，適足以害之」。因為，剛開始的領先，本來就不代表全程的勝利。等而次之，如果使很多學生受不了，在學校頭幾年裡，就將一生學習的興趣都抹殺掉了。那不就失去栽培人才的本意嗎？一但學習成為一種負擔，那一切都是空談。

李遠哲先生更以成績好的代價為例說明了精英教育的弊端。他說：在一項國際數學比較的競賽中，十三歲學生這組，英國學生的平均分數是六十二分，台灣的學生是七十三分，十三歲學生的數學能力，台灣比英國強，不但我們自己很得意，英國教育界也誠心誠意想找出原因所在。如果我們比較一下雙方學生上課的天數，英國學生一年均上課一百九十二天，台灣學生是二百二十二天，而英國學生平均一天上課時數不到一小時，台灣學生把補習也算進去，一天平均是兩小時，是對方的兩倍多。我們花了英國學生兩倍多的學習時間，得到七十三分與六十二分的差距。純粹從成績而言，顯然台灣的數學教育不是有效的學習。成績好，是學生花了超高比例的額外努力得來的。成績好，不代表學習效率高。我們是否要鼓勵不計代價地去追求形式上的成績好？

其實，精英教育除了沒效率外，還帶來一些難題，如：當「功課好」等於「書呆子」的意義時，其他面向的潛能開發相對變得不可能；過度一元化的競爭，容易導致當事者人際關係的惡化。

老子解決問題總是從「治本」著手，即「為之於未有，治之於未亂」(第六十四章)，第四十八章：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為」。老子在此告誡我們：在我們為學求知的過程中，同時，必須作為道日損的工夫。因為知識原本是中性可以為善也可以為惡，所以真正的學習還必須包括如何使知識不助長惡的體認，它必須時時消除人為的異化，這樣才能使日益的知識不為貪欲所用，而提昇為純淨的智慧。當不斷地損除人為造作，到達無

執無失的地步時，這時心身不受外物的牽絆，精神進入了大清明、大自在的境界，心與宇宙合流，這就是「無為而無不為」的真諦。在此詮釋下，「為道」與「為學」一樣重要，前者提昇後者成為一種生命的「智慧」，使其不停滯在「為學問而學問」的階段。一但進入大清明、大自在的境界，知識就變成一種流動，隨時可以迸出多元智慧的火花，對於天地人我自然產生無限包容之心，即《道德經》第二十七章所說的「聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明」。

韓愈曾說：「師者，所以傳道、授業、解惑也」，可知「為學」與「為道」一樣重要。在老子「守母存子」、「崇本息末」、或「崇本舉末」的教誨下，教師應該本著「致虛守靜」的修養功夫，一方面強化專業的訓練，學習如何讓更多的學生專心投入課堂學習，另一方面多以鼓勵、正面、積極的態度鼓勵所有的學生，藉以提高學生的課堂學習效率，讓學生有充裕的時間享受到全人而均衡的教育。畢竟，我們是在教「人」不是在教「一部考試的機器」，人的生命是整全的，不是一條單一的生產線。尤其老子告誡我們要以「為道日損」的工夫，保持「虛一而靜」的心靈境界，藉以培養開放、包容的心靈來看待世間的一切，才不會在「為學日益」的追求中，有所偏廢，失去了樸值得真我。

以此而論，唯有透過「通識教育」的普遍實施，老子的「為學日益，為道日損」的訴求才有可能實現。也希望目前的「教改」和「九年一貫」能對此有所反省及早因應之。

三、教育消費市場化

「廣增大學」是這一波教育改革的重點之一。由於制度的設計未經事前精密的規劃，造成前文所說的過於浮濫的現象。其流毒不僅是師資薄弱，甚至也造成學生素質普遍低落，更重要的是為了招到足夠的學生，而以就業市場為導向來增設系所，使得大學的教育目標逐漸走向市場化、科技化、與粗俗化。林安梧老師

指出：

於是學生與學校的關係形成另一種「買者與賣者」的關係。買者要快、更好、又要便宜，賣者只好簡單化、教條化、標籤化。買者要的是「成品」，賣者當然只是搬有運無的將知識用標籤化的方式，更快速的售給買者¹。

教育應該是一種「生長」的過程，需要時間、土壤、努力與愛心；而市場經濟的店家只須商店、善於公關、精準的買點與賣點即可致富。可惜的是現有的教育現況卻屬於後者。教育事業的經營者漠視學生主體性的培養，而依市場的需求將學生「工具化」來符合市場或家長的需求。尤有進者，因「市場」的壓力，顧客至上的呼聲高張，使得買者（學生）的權力不斷擴張，而擔任販賣者代表的教師，只好委曲求全，別無他途。某些學生以「買者」的身分對老師百般刁難，家長更以「付費者」的姿態來指使學校改東改西。本來學生、家長、學校間的和諧與平衡，是教育成功的先決條件，但只要某一方刻意擴大自己的權限，教育的品質必然變質，「尊師重道」變得不可能，以往教師的身教也隨之流失。

上述的情形，其實都都是一種「宰制」的心態所造成。只要學生與家長因市場的就業需要，視教育為一種「以錢易物」的銷售過程，將知識當成一種商品，則他們重視的只是商品的市場性，只要教師所傳授的商品知識不符合市場性，家長就以「付費者」的高姿態對教師加以討伐；學校當局為了維持學生的數量與營收，也配合家長將教師視為生產工具加以宰制。

對於這樣的宰制行為，老子可能會有何回應呢？《道德經》第三十八章：

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；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。

中國傳統的哲學思維中，天地人我乃是渾然一體的，有其不可分的特性。在此萬物一體的哲學觀下，人是教育事業主動的參與者也是最大的受惠者，但參與的動

¹ 林安梧，《台灣文化治療》，p.49，台北黎明文化，1999。

機並不在突顯自我的重要性以戡天役物，真正的受惠則是開發智慧以證成「天地與我並生，萬物與我合一」(《莊子 齊物論》)的偉大情操²。關於 第三十八章，王弼注曰：

德者得也。常得而無喪，力而無害。故以德為名焉。何以有德？由乎道也。何以盡德？以無為用。以無為用，則莫不載也³。

在此，王弼以「以無為用」來界定上德，也就是說老子強調的德是「虛其心」的德，是無欲的德。對於「上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之」，即言「禮」的流弊就是一般人都忽略了反省自己是否合乎「禮」，而一味要求別人合乎「禮」。所以「禮」本是一種相對關係，可是人心失去了自反之德，往往變成一面的要求，「攘臂而仍之」的宰制行為就在所難免。

本來學生、家長與學校之間也應該有一種互相謙讓與尊重的禮節。但一但有一方只要求別人要合乎自己所謂的規範，而不尊重對方的感受時，就形成一種宰制。依老子 第三十八章 的教誨，解決之道唯有回歸「以無為用」的「上德」一途，即學校不再將老師視為工具，抱著「道常無為而無不為。侯王若能守之，萬物將自化」的精神，將教育事業視為良心事業，以無執、無為的精神去體貼學生，則在此大自在、大清明的環境中，老師必然也能抱著「上善若水」的精神，「利萬物而不爭」、對所有的學生回報「善者，吾善之；不善者，吾亦善之」的包容心。如此，因著學校與教師「無為、無執」的包容，造就一個大自在的環境，學生就能自在、自得進而自化。這樣的教育方式，才是老子心目中最優的典範。

四、教育速食化

政治大學教育學院的院長秦夢群先生，對於教改有如下的評論：只要你是關

² 陳德和，老莊的教育思想及其實踐，鵝湖 314 期，p.24，台北鵝湖雜誌社，2001。

³ 樓宇列校譯，《王弼集校譯》，p.93，台北華正書局，1992。

心教育的人，在研讀教改諮議報告書時，少有不感動的。那種多元、人本、與建構的精神與訴求，編出何等宏大的願景。可惜的是，參與教改者多為社會賢達人士，提出理念虎虎生風，然而落實到下層結構的實施卻力有未逮。不是他們不努力，而是缺乏教育的專業與知識。

美麗的教育願景並不能保證教育的成功。當九年教改改的人心惶惶時，教育部長卻說：「一切問題只要推動十二年國教即可解決」。教育政策的主導者，實不能存著「只要去做就水到渠成」的心理。以教科書為例，審查機制為何如此鬆散、錯誤百出？為何這些教科書沒有經過試用過程？以前部編本之問世至少需要兩年時間，加上至少一學期的試用，由授課教師提出問題，修正後才加以發行。此種制度歐美都是如此實施。要知道，上課老師才是第一線工作者，他們的專業才是使教科書品質改進的最大利器。

教改的步伐快而亂，使教師難以適從、壓力倍增，例如：學科改為七大領域，已考驗老師的統整能力，而教科書的錯誤與矛盾，更徒增老師的負擔；過度的強調多元，不一定都能適性而教，反而讓學生學得不夠紮實，如國中為了多元入學，假造義工服務證明就是一例。

對此，老子可能會有何回應呢？《道德經》第六十四章：

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。慎終如始，則無敗事。

要在問題沒有形成之前去預防，要在事情沒有變成動亂之前去處理。因為兩人合抱的大樹是發芽於毫末的細小處之木。九層高的樓台是建基於一框框的泥土。千里之遠的行旅也是始於足下的第一步。我們如能謹慎事情的結果，就像我們一開始時，便謹慎小心一樣，這樣便不會失敗。教育是百年大計，不要急於幾年就立竿見影之效，教改又是何許茲事體大，豈可一夕完成？無論教材的選擇或教法的變革，若能先找幾間學校或幾個班級作幾年實驗才推出，不但慎終如始，也慎始如終，就不會讓台灣的老師和學生付出如此大的代價。教育制度的主導者若能理

解老子「飄風不終朝，驟雨不終日」的提醒和「知不知，尚矣；不知知，病也。聖人不病，以其病病。夫唯病病，是以不病。」的教誨，真誠的和教師作深度的溝通，才能如老子所言「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此」，來放鬆執著、解放成見，以開放的心靈來觀照一切，應可找出教改問題的真正癥結，才不會讓「立意良深」的教改政策換來「叫罵聲連連」的反應。

若以哲學的觀點來檢視九年一貫的課程理論，不難發現它的兩大特徵：一是反對學科本位主義，二是反對知識中心主義。九年一貫將學習教材重新規劃為七大領域，不以學科分類，使學生的學習更趨於統合；再者，九年一貫不統一教材，甚至鼓勵老師自製教材，盡量結合週遭的各種資源，包括人文與自然的統合。就此二者而言，完全契合到家之整體性斯危及其一貫「反中心主義」的立場。可見得老子的思維，對於目前台灣所推行的教改，亦可有深切的回應與反省，我們不應該忽略了此一珍貴的文化資產。

第二節 對當代環境保護哲學的回應

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⁴。

⁴ 參見：Holmes Rolston 著，楊通進譯，許廣明校，《環境倫理學》，p.1，中國社會科學出版社，2000。

由於環境污染是工業革命以來，日趨嚴重的問題，所以環境哲學或環境倫理學萌芽於西方，如今當代西方已成形的環境哲學重要者，計有：人類中心主義、生命中心主義、環境整體主義，另外還有一學派稱之為西方整合論者也已方興未艾。1970 年以降，有關環境哲學或環境倫理學的作品在西方如雨後春筍般地紛紛出現，重要者如巴克斯特（W.Baxter,1974）的〈人或企鵝〉一文基於效益論，指出採取人類優越感的理由是人類利益，大肆為人類中心主義辯護；1979 年，辛格（Peter Singer）承襲效益論的立場，發表《動物解放》（Animal Liberation），指出人類應減少動物受苦的總量。1986 年，泰勒的《尊重自然》（Respect Nature）一書呈現出細膩嚴謹的哲學思考，提出系統的論證及環境倫理原則，其中以生物自身善、內在的目的性、五種優生原則為其特色，因而為生命中心主義奠定紮實的基礎；挪威的奈思（Arne Naess 1912）的環境思想除了在自己的論文發表以外，1985 年，迪佛和謝遜（B.Devakk and G.Sessions）共同編輯的《深層生態學》（Deep Ecology），這本書縮集了許多深層生態學的寶貴資料，其中最特別的是奈思所提供的兩大終極規範（自我實現，生命中心的平等性）和八大基本原則影響後人甚大。1998 和 1991 年美國羅斯頓（Holmes Rolston 1932）和澳洲的馬秀絲（Freya Mathews），分別以生態中心為立場，繼續探索，修正整體主義的理論。1990 年代以後各家學說有日漸整合的趨勢，以美國的貝瑞（Thomas Berry）及澳洲的加恩森（Lawrence Johnson）兩大哲人為中心，他們幾乎都站在環境整體主義的立場，而有意兼顧人類中心主義及生命中心主義的優點，以改善整體主義的弱點，具有調和及整合原有三大派的趨勢⁵。

若以義務的承擔程度來分，人類中心主義論者認為人只有對人自身負有直接的道德義務，對人以外的自然存在物只有間接義務，並將人視為高於大自然，並把大自然當工具，而以人類利益為最高目標的環境哲學思想；生命中心論者，則認為人類除了對人類本身負有直接的道德義務外，對所有的有生命體也一樣負有

⁵ 參見莊慶信，《中西環境哲學一個整合的進路》，pp.5-7，台北五南圖書出版公司，2002。

直接的道德義務，強調動、植物都有生命，應一視同仁，受到人類的尊重；環境整體主義者，則將此直接道德義務擴及整個生態系統，認為應將環境倫理延伸至生態系統（包含無生物）整個地球，甚至涵蓋整體自然界。

中國古代哲學智慧中，有無類似的環境保護哲學思維呢？依莊慶信先生的說法：「古來中國有道家的齊物論，早期儒家的人為貴論、中國佛教的眾生平等論，以及宋明儒家的天人合一論等四個環境學派⁶」。依此，則以老莊為代表的道家環境學派，其形上背景為何？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⁷。

道家的確肯定物我同源而一體的整體機體觀，並且反對人以其主觀之虛妄造作，去宰制自然的一切。這樣的特色和西方人類中心主義的環境學派，以人為最高存在，將自然視為一種「工具價值」的思維截然不同。那道家較具體的環境倫理原則又為何？

聖人為腹不為目（第十二章）

見素抱樸，少私寡欲（第十九章）

甚愛必大費；多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久（第四十四章）

治人事天，莫若嗇（第五十九章）

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）

是以聖人去甚、去奢，去泰（第二十九章）

我無欲，而民自樸（第五十七章）

常使民無知無欲（第三章）

⁶ 同上，p.1。

⁷ 曾春海，儒道的消費倫理及環境倫理，《哲學與文化》，第20卷第10期，p.914，1997。

這些篇章的訊息直接啟示我們「適可而止」的道理。人類為了維持生命，不得不向大自然索取動植物為食物。依老子「為腹不為目」的思考，當勉世人儘可能「知止」，「去奢、去泰」，「儉樸」的攝取在飲食基本需要範圍內的萬物，不能浪費。老子說法的基本訴求提醒我們「復歸於樸」才是終止環境破壞的有效前提。老子的說法驗證了美國生態保育學者諾爾曼於 1990 年出版的 *Spiritual Ecology* 所倡導的觀念：

環境的危機是始於我們各人的心中，也終於我們心中，只要我們調整內心與自然的關係，即可改進此危機⁸。

雖然這樣的論述不一定能完全解決環保危機，但卻給環境哲學或環境倫理學一個更深刻的內涵。

謝政諭教授從後現代環境倫理的角度來看道家的環境倫理觀時指出：

道家思想對「人」對「工具理性的知」、對「享樂主義」的批判與反省，以及相對提出「道」、「自然」、「無為」等「天人合一」的環境倫理觀，正可嵌入現代人的生活世界中，提供一和諧、共生、超越現代化征服、主宰式思想的新的環境典範，使這一超越國界與時空的生態系統，在傳統與現代相融互攝中，得到一個創造性轉化，建立一為天下一地球人所接受的新的共同環境倫理觀，如此將此道家思想與現代化理念得一接筭互攝互生化，且再度互放光芒於後現代社會中⁹

謝教授的說法，與本文第三章老子的「反自我中心」、「反知識中心」傾向的分析不謀而合。只有人類能謙沖的承認自己只是大自然的一份子，以慈悲儉樸的心態，互相讓開一步，視彼此為共生夥伴，不以「知識獨大」的心態視大自然為「工具」來滿足人類自己的私慾，並時時以感恩的心，儉樸地使用大自然的資源，這

⁸ 高伯園，道家思想對環境倫理的回應，《鵝湖學誌》第 25 期，p.46，台北東方人文學術研究基金會，2000。

⁹ 謝政諭，道家思想與後現代社會環境倫理，《東吳政治學報》第 2 期，p.304-305，1993。

才是老子「天人合一」的環境倫理觀的真意。

由以上分析，我們可以推知老子的環境倫理觀比較接近西方的環境整體主義論者的觀點。西方環境整體主義者主要的著眼點在於如何調和人類中心主義的「工具價值論」和生命中心主義主的「內在價值論」。如 Holmes Rolston 在其《環境倫理學》中就嘗試提出「系統價值」來調和二者，他說：

系統價值是某種充滿創造性的過程；這個過程的產物就是那被編織進了工具利用關係網中的內在價值。每一種內在價值都與那個它從中產生的價值及作為其發展目標的價值之間有著千絲萬縷的關係。內在價值只是整體價值的一部分，不能把它割裂出來孤立地加以評價。... 創生萬物的生態系統仍然是，宇宙中最有價值的現象，人只是這個系統中所產生的最有價值的作品；人所具有的較高的內在價值，不能成為他把其他存在物排除在（道德俱樂部）之外的理由。無論從微觀還是宏觀的角度看，系統的美麗、完整和穩定都是判斷人的行為是否正確的重要指標。作為道德代理者的人在進入自然共同體、追求那些現存於大自然中的價值時，應當具有一種責任感：人類應該盡量保護生物共同體的豐富性。這也是人類的一種義務¹⁰。

《道德經》中，我們也可以找到類似的論述。如本文第四章「反知識中心主義」傾向的分析中，即指出：老子思想雖然沒有正面肯定知識或積極成就知識的論述，但在我們面對種種理論理性一元化的宰制時，它卻可以提共更宏觀的視野，使我們能夠有所為、有所不為。尤其是在當下理智理性偏頗發展，工具主義獨大的時代，道家那種「反知識中心主義」的強烈批判，不愧是旋轉乾坤的霹靂大手筆。在此老子是從「知識」的層面著手批判人類在「理智一元化」的思維中，將人以外的所有資源視為（工具價值）加以奴化役用的弊端。老子的切入面顯然和西方環境整體主義者的基礎點不同，但關懷的面向卻是一致的。

老子對萬物「內在價值」的肯定，本文一樣表述在第四章「反自我中心主義」的論述中。文中透過對《道德經》第五十二章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」的

¹⁰ 同註 4，pp.11-13。

分析，得出了如下的結論：人與萬物皆透過「德」分享了「道」的內在能力，而與萬物平等。於是，萬物各有其德，人亦各有其德。既然「萬物各有其德，人亦各有其德」，表示人與萬物皆因各有不同的「德」，而擁有不同的內在價值，其間並無高下之分。再者，文中亦提到：德除了是人和萬物生成的內在動力外，也是讓人和萬物回歸於道的內在動力。萬物生於道，復歸於道，德成了萬物與道的媒介，所以老子又云：「萬物並作，吾以觀復；夫物芸芸，各復歸其根」，「玄德深矣遠矣，與物反矣，然後乃至大順」及「反者道之動」。老子一方面肯定天地萬物有不同的「內在價值」，但因同來自道，其中並無價值高低之分，就如父母眼中，孩子只有不同，並無價值高低之分。另一方面人與萬物又透過「道的回歸」，個別的「內在價值」又獲得了協調統合的契機。

「道的回歸」最主要是透過「玄德」的運作而達成的。《道德經》第五十一章：「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」。在此「不有」、「不恃」、「不宰」都代表著最高道德者的一種義務，讓開一步而不擁有萬物、成就萬物而不恃其功、培育萬物卻不加宰制。人謙沖的成為萬物之一員，在老子「守母存子」的教誨下，對於這樣的義務理當悅而承擔之。

老子的年代，環保可能不是一個主要問題，加上老子的學問性格在解構不在建構，以上的分析僅能說是筆者對老子思想中環保思維的創造性的詮釋。但老子的心靈與態度，使得我們可以接納、整合所有的環境倫理觀，並予以超越地整合或許才是最具生態學意義的環境倫理觀。

第七章 結論

一、

雖然儒、道兩家都有淑世主義的開展，但在性質上大異其趣。依林師安梧的意見，前者屬於「意義治療」，是由意識的定位及主體的認取而成；後者屬於「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。而道家的治療方式是「去病不去法」，不是唾棄，而是治療與保存。要去除的是「語言的異化」，而不是「語言」本身；要去除的是「心之執著的病」，而不是要去除「心知」，心知與語言橫面的執取、論定仍屬必要。

歷來老子的學說被某些學者誤解的很深。古代如揚雄與蘇軾，近代者如錢穆。在他們的眼中，老子成為一個陰謀詐術的權謀者。果真是如此嗎？本文的導論指出：本文希望透過各種討論，能為老子思想被誤解的部分辯解，希望能呈現出《道德經》中的淑世思想，並從其批判精神的特色中，為現代文明找一處出口。

本文的研究方法第一：對《道德經》的詮釋，以王弼《老子注》為主要依據，第二：確定「以莊解老」的合法性，並以「主觀境界說」為老莊思想慧命相續的依據。

二、

雖然牟先生的「主觀境界形上學」解決了《道德經》上大部分糾纏不清的問題，但對於「實有型態」的詮釋可能，缺乏一定的同情。所以本文第二章特別以「戰國時期老學的分化」為題，對道家思想第一次在政治上作實証的黃老學做了深度的討論，並以老莊人間道家和儒家的淑世情懷和其作對比，藉以透顯出老子淑世思想的特徵。雖然其淑世之心的純粹度不如老莊的人間道家，但對於老子思想在現實人生中的實現性，有其一定的貢獻；加上以道家為主的稷下諸子所創造

的言論自由的風氣，在中國傳統的歷史發展中，更是絕無僅有。若「黃老道家」也算是老學發展的一支，則其在政治上所做的實驗和所開創言論自由的風氣的範例，雖然淑世的純粹度不足，但至少證明了老子思想絕對不是避世的、逃世的；另外對於老莊「人間道家」的淑世思想和儒家的淑世思想的對比，本文經過一番比對後，也做出如下的結論：老莊的淑世思想重開放而輕開展，有解構而無創造，積極性不如儒家，但其本於「文化治療」的本懷，無時無刻地對儒家發出反省的諍言，也是不爭的事實，尤其其注重如何以「作用層」保住「實有層」，並藉由「守母存子」的途徑欲保存人間一切文明的成果，就此而言儒道兩家異途同歸，各有勝場，如陳師德和所言：如果能以老莊「放下的智慧」做基礎，就能成就儒家「挺得住」的理想。

三、

第三章中本文針對老子哲學的形上實現原理做討論。本文對於唐君毅先生的「實有型態形上學」和由牟宗三先生的「主觀境界形上學」作比較，並從中消弭一些《道德經》中的一些爭議，如「道」是第一因嗎？「道」如何証成？等。比較後，得出牟先生將「道」定位在沖虛玄德的「主觀境界說」較能通貫全書的義理，並能解釋其中的爭議。「道法自然」在《道德經》中是一組很重要的概念，它貫穿老子形上思想和政治人生哲學，但對於其中「自然」的涵義，歷來學者有不同的詮釋，本文透過王弼的注和牟先生的說明，做了「道就是自然」、「自然是精神義，價值義，就是自己如此、物如其如」的結論；「正言若反」是老子十分特殊的表意方式，其主要意涵不在本質的否定，而在作用的保存，《道德經》中因此表意方式而被學者誤以為反智、反道德的語句，本文都一一釐清；「得母存子」是老子哲學概念中的核心運作原則，其內容括道的雙重性，道的超越與內在性，道與萬物的關係。其所涉及的乃是作為萬物存在的最高依據的「道」，究竟以何種方式與天地萬物互動。「有」與「無」構成道的雙重性，有非定有，無非

死體，二者透過雙向渾圓的運作，產生玄的作用，並依「有而不有、無而不無」的方式，作為萬物在天地間存在的保證與說明。在此，「無」為超越義，「有」為內在義。對於「道生之」、「不生之生」的「生」也詳加討論，並依王弼的注「不禁其性」、「不塞其源」將萬物的生定義為「自生自濟」。

「正言若反」只是言說的方式，其目的仍在「守母存子」的作用保存，就這一點而言，我們不得不欽佩老子的用心良苦，它對現存的文明價值，始終竭盡心思地教導世人用「守母存子」的方式來保存它，其淑世之心不能說不深。

四、

第四章本文討論老子思想與先秦諸子思想最大的不同處——「反中心主義」的傾向。我們都知道近百年來，「後現代主義」在西方所引起的震撼，方興未艾，影響所及的範圍超出其他當代思潮，凡文學、建築、服裝、女性主義、教育思潮無一能倖免，台灣目前推動的「多元教學」就某一角度而言，也是受其影響。「去中心化」是其核心價值，它對權力所運作出來的知識與歷史做了十分嚴厲的批判。我們發現，老子在幾千年前就隱現了類似的想法，所以本文在文本中就「去自我中心」、「去道德中心」與「去知識中心」三個主題中找尋老子的智慧。面對周文疲蔽的春秋戰國時代，孔子主張「以質救文」，希望以喚回人民「道德良知」的主體性的方式來挽救周文；相反的老子認為在那麼宰制、戰爭頻繁、心靈緊崩的代理，百姓最需要的是解放與自由，不是道德良知，因為當下所有的道德、知識都被拿來當宰制百姓、擴張國土的工具。所以老子就儒家的「人類中心主義」、「道德中心主義」及「知識中心主義」展開嚴厲的批判，提出了「聖人無常心，以百姓心為心」的「反自我中心主義」勸戒聖人凡事以百姓的福祉為重，不要因為一己心知的執著隨意宰制百姓；以「上德不德」的「反道德中心主義」希望聖人能以素樸無執的心來行德，不要假藉「德」的善名，上下競相追逐，形成一個虛假的社會；以「為學日益，為道日損」的「反知識中心主義」，勸戒世人：

「學」只帶來知識，「道」卻引領我們進入智慧之門，我們不只需要知識，我們更需要智慧。學問是外求的愈多愈好，「道」卻是內求的，要不斷地將心知的執著化掉，才能得到「無為而無不為」之大清明、大自在的境界。當然，老子的思想屬於文化治療學，具有去病不去法的特性，所以要去除的是心知的「執著」而不是「心知」本身，要去除的是「道德的工具性」而不是「道德」本身；要去除的是「知識中心」所帶來的禍害，也不是「知識」本身。老子數千年前的洞見與關懷，驗之於今日的社會仍然擲地有聲，我們不得不欽佩老子的偉大。

五、

老子的淑世關懷主要訴求對象是統治者，他希望透過統治者修為的改變，能帶給百姓自適自足的生活。所以第五章本文討論老子對統治者的期望。老子具有史官身分的關係，老子喜歡從大自然的現象中悟出人生修為的處世原則。其中「水喻」是老子使用最多的例子，老子並以此來勉勵統治者要具有「不爭、柔弱、處下」的修養，所謂「上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」、「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王」、「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝」，由於「上善若水近幾於道」，老子將「道性」比擬為「水性」，所以呼籲統治者向「水性」學習，要「不爭」、「柔弱」、「處下」；另外，老子看到當時貴族沒落、井田制度的瓦解，加上戰亂，造成人口大量的移動，社會上民心浮動著「爭名爭利」的現象，而「爭名」的主因乃在諸侯們對賢士的需求，其所造成的後果就是「劣者驅逐良者」。假賢士得寵，真正的賢能之士反而沒沒無聞不得重用，所以老子提出了「天下皆知善之為善，斯惡矣」以及「不尊賢，使民不爭」的教誨，此與儒家當時所提倡的「尊賢」主張大異其趣；「無為而治」是老子政治哲學中的一大特色，老子特別用「治大國如烹小鮮」的比喻來說明，「烹小魚」就要有耐心的等，不能常常去攪動它，統治者只要提供一個安全不爭的環境，百姓自然就能自適自足，不需要加諸過多不當的干預，讓百姓彼此間產

生共生的秩序，國家自然就能長治久安，這符合現代政治學所說的「最少干預的政府就是最好的政府」的理論。

「無為而無不為」是於老子最常被誤解為陰謀的權詐者的主因。所以本章也針對它的真正意涵加以論述。依陳師德和的說法：「無為而無不為」正是老子「正言若反」「反反以顯正」的典型例子，所以它的正解應為：「無心無執的為就是無一不可行、無一不可成的為」，並認為自然、無為、無不為三者相同，同指涉著「道」，而無不為和無為是全體是用、全用在體的體用關係。如此的理解和韓非及黃老學者將「無為」視為「手段」，「無不為」視為「目的」的說法截然不同。以老子淑世的心懷，相信它的本意應與陳師德和的說法相契合才是。

如袁光儀先生所認為：若老子之智慧，只是為人類所公認的文明提出另一角度的反省，而其主張卻無法落實於現實社會，且使人類社會走向反文明的文化倒退之路，則其價值非但不如儒家，甚且不如墨、法。雖然其結論有待商榷，但對於老子理想社會落實於人間的殷切之情，確實鼓舞人心。所以本章的最後就討論老子的理想社會「小國寡民」的內涵，並同意王邦雄先生將「小」與「寡」還原，回到《道德經》本身，而將「小國寡民」解釋為「清靜無為」之素樸社會的表徵，並將 第八十章 解為：社會戰亂出於欲望與意念之造作，在使用兵器、舟輿等文明器物時，必須基於一種自然無為的心，則一切社會文明才不會反過來役使人類的生命，而社會人生一切扭曲與弊害，皆可消除；進而能以素樸無執的心使用文字與符號，免於巧德亂言、文過飾非的流弊，則人人可以『自甘自美』、『自安自樂』回到『太上，下知有之』的境界。達到此境界，則鄰國相望雞犬聲相聞，卻不往來頻繁，有往來也要基於無造作、無機巧的素樸之心而不相干擾不相宰制，而維持彼此的獨立性。陳師德和更將本章視為哲學的一種「隱喻」，而另有一種妙解：「不必斤斤計較，而應重視生命不遠離心靈的原鄉與人的真宰；不與天下人為敵，何必準備兵器，應與天地萬物保持自然和諧就能得到自然素樸的人生；不以知識為中心不以道德作教條，進而超越知識與道德就能回到結繩素樸人

生¹。」。

王邦雄先生和陳師德和都將本章定位在一種「精神的境界」，若是如此，它本身就是一種可期待，可實踐者。就像儒家的「大同社會」一樣，雖然暫時做不到，但為政者都應該將它視為一種理想，時時提醒百姓並和百姓共勉，逐步回歸「道」化的教化之境。

六、

本文深信《道德經》的價值絕對可以跨越時空，所以在第六章嘗試以台灣的教育改革和當代的環境保護哲學為主題，從老子叔世主義的角度，做出適度的回應。對於教改，本文歸納為文憑主義、精英主義、教育市場化、及教育速食化四大問題，並就實際的現況作分析，一一提出老子的可能回應；對於當代環保哲學，經過分析比對後，本文論證出老子的思維接近西方環境整體主義者的主張，並以「道的回歸」類比於後者的「系統價值」，而調和了人類中心主義者的「工具價值論」和生命中心論者的「內在價值論」。有此可見老子叔世思想具有超越時空的永恆價值，我們當視其為人類珍貴的文化資產而加以珍惜。

七、

如牟宗三先生在《政道與治道》所指出的：雖然缺乏政道，儒家德化的治道與道家道化的治道都具有教化意義，而為一種高級的政治。相對於現代政治的庸與粗暴，老子「道化的治道」中強調統治者的修養和與人民之間的互信，有如一道清新之藥劑，對現代政治另有一種啟發。

老子的「無為而治」顯示出：真正政治的最高成就在於能否做到無為無事，

¹ 陳德和老師上課講義，嘉義南華大學，2001。

亦即讓保障人民生活的秩序，完全來自於百姓的自發自主。這與現代政治的運作一切以民眾的自由與福祉為依歸的旨趣，不謀而合。顯示出老子的智慧不會因為年代的古老而失去其現代性。

老子的「反中心主義」的傾向，對中國長期以來「儒家思想」一家獨大的局面，展開根源性的批判，中華文化因而有了多元發展的契機，這對一個文化的發展，有極其重要且正面的意義。相較於目前「後現代主義」思潮的核心概念「多元、去中心化」，二者有異曲同工之妙，這顯示出老子的智慧具有現代性的性格，絕不僅只是過時的傳統價值而已。而且因為「去中心、多元」的特質，更顯現出老子淑世情懷的慈悲與包容，讓每一個人有機會實現自己，挺立於天地，不受到扭曲。

當然老子「反道德中心」，無法挺立「道德」；「反知識中心」，無法建構「知識」。亦即老子的淑世智慧，較強調超越的批判反省而非本質的肯定，其作用僅在作用上來保存一切文明價值，缺乏正面的肯定價值，如王邦雄先生所言必須與儒家結合，使能有正面的開展²。當然，更開闊我們可說：老子對古今文化方面立教的思想，皆有反省的功能，不獨限於儒家，應視為人類的共法。

王弼以「崇本息末」一語總結《老子》全書。「崇本息末」即「守母存子」。在此「母」即「本」即是「道」、即是「無」，而「子」即「末」即是「有」、即是「萬物」。這種以「無」保住天下萬物（有）的淑世智慧，具有時間性與空間性，也因而萬物得以「物如其如」的方式展現自己，發展自己，實現自己。

² 王邦雄，《老子的智慧》，p.206，台北東大書局，1999。

參考書目

壹、專書

朱釋 任譯，《老子釋義》，台北里仁書局，1985。

郭慶藩，《莊子集釋》，台北萬卷樓，1993。

陳鼓應註譯，《黃帝四經今註今譯》，台北台灣商務印書館，2001。

陳錫勇，《老子校正》，台北里仁書局，2000。

楊家駱主編，《新校本史記》，台北鼎文書局，1997。

賴炎元、傅武光注譯，《新譯韓非子》，台北三民書局，1997。

謝冰瑩等編譯，《四書讀本》，台北三民書局，2000。

貳、當代專著（依作者姓名筆畫順序排列）

丁原值，《郭店竹簡釋析與研究》，台北萬卷樓，1999。

方東美，《生生之德》，台北黎明文化，1989。

方東美，《原始儒家道家哲學》，台北黎明文化，1993。

王 淮，《老子探義》，台灣商務印書館，1998。

王 博，《老子思想的史官特色》，台北文津，1993。

王邦雄，《中國哲學史》，國立空中大學，2001。

王邦雄，《中國哲學論集》，台北學生書局，1983。

王邦雄，《生命的大智慧》，台北漢光文化，2003/3/7

王邦雄，《老子的哲學》，台北東大書局，1999。

王岳川，《後現代主義文化研究》，台北淑馨出版社，1998。

白 奚，《稷下學研究》，北京三聯書店，1998。

任繼愈，《中國哲學發展史》，中國人民出版社，1998。

- 牟宗三，《才性與玄理》，台北學生書局，1997。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北學生書局，1997。
- 牟宗三，《政道與治道》，台灣學生書局，1996。
- 牟宗三，《現象與物自身》，台北學生書局，1996。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北商務印書館，2000。
- 余英時，《史學與傳統》，台北時報文化，1997。
- 余英時，《歷史與思想》，台北聯經，1999。
- 吳光，《儒道之間》，台北東大，1994。
- 吳怡，《老子解義》，台北三民書局，1998。
- 吳怡，《莊子內篇解義》，台北三民書局，2001。
- 吳康，《老莊哲學》，台灣商務印書館，1999。
- 杜保瑞，《反者道之動》，台北鴻泰圖書，1995。
- 沈清松等，《中國人性論》，台北東大書局。
- 林安梧，《中國宗教意義與治療》，台北明文書局，1996。
- 林安梧，《台灣文化治療》，台北黎明文化，1999。
- 胡適，《中國古代哲學史》，台灣商務印書館，1993。
- 唐君毅，《中國哲學原論導論篇》，台灣學生書局，1992。
- 唐君毅，《中國哲學原論原道篇》卷一，台北學生書局，1992。
- 唐君毅，《哲學概論》，台北學生書局，1995。
- 徐復觀，《中國人性論史》，台北商務印書館，1999。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，台北學生書局，1993。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，台北學生書局，1993。
- 徐復觀，《中國藝術精神》，台北學生書局，1998。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北文津，1997。
- 高宣揚，《後現代論》，台北五南圖書，1999。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北文津，1992。

張 亨，《思文之際論集》，台北允晨文化，1997。

莊萬壽，《道家史論》，台北萬卷樓，2000。

莊慶信，《中西環境哲學一個整合的進路》，台北五南圖書，2002。

莊慶信，《中國哲學家的大地觀》，台北師大書苑，1995。

許抗生，《老子研究》，台北水牛出版社，1999。

陳正焱，《中國古代大同思想研究》，香港中華書局，1988。

陳冠學，《莊子新注》，台北東大書局，1989。

陳鼓應，《老子今註今釋及評介》，台灣商務印書館，2000。

陳鼓應，《老莊新論》，台北五南圖書，1999。

陳榮捷，《中國哲學論集》，台北中央研究院中國文哲研究所，1994。

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，1993

陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義南華大學，1999。

陳德和，《儒家思想的哲學詮釋》，台北洪葉文化，2003。

陳麗桂，《戰國時期的黃老思想》，台北聯經，1991。

傅偉勳，《批判的繼承與創造發展》，台北東大書局，1986。

勞思光，《新編中國哲學史》，台北三民書局，1999。

曾春海，《儒家的淑世哲學》，台北文津出，1992。

黃錦鉉，《新譯莊子讀本》，台北三民書局，1992。

楊家駱主編，《史記》，台北鼎文書局，1997。

楊儒賓，《莊周風貌》，台北黎明文化，1991。

蒙培元，《中國心性論》，台灣學生書局，1996。

蒙文通，《中國哲學思想探索》，台北古籍出版社，1997。

劉笑敢，《老子》，台北東大書局，1997。

劉福增，《老子哲學新論》，台北東大，1999。

樓宇烈校譯，《王弼集校譯》，台北華正書局，1992。

鄭世根，《莊子氣化論》，台北學生書局，1993。

錢 穆，《中國思想史》，台北學生書局，1995。

魏元珪，《老子思想體系探索》，台北新文豐出版，1998。

嚴靈峰，《老子研讀須知》，台北正中書局，1996。

Holmes Rolston 著，楊進通譯，《環境倫理學》，中國社會科學出版社，2000。

中村元，林太、馬小鳴譯，《東方民族的思維方法》，台北淑馨出版社，1999。

參、期刊論文（依作者姓名筆畫順序排列）

吳建明，《莊子安命哲學之研究》，碩士論文，南華大學，1999。

沈清松，莊子的道論—對當代形上困惑的一個解答，《國立政治大學哲學學報》
第一期，1994/5。

袁光儀，老子理想社會之真義，《鵝湖》第 212 期，1993。

袁保新，秩序與創新，《鵝湖雜誌》第 314 期，2001。

高柏園，無為而無不為，《鵝湖》第 279 期，台北鵝湖雜誌社，1998。

高柏園，道家思想對環境倫理的回應態度，《鵝湖學誌》第 25 期，台北東方人
文學術研究基金會，2000。

張岱年，道家在中國哲學史上的地位，《道家文化研究》第六輯，p.4，上海古
籍出版社，1995。

陳鼓應，莊子的悲劇意識和自由精神，《國文天地》第 7 卷第一期，1991。

陳德和，孔子的創造性人文主義，《鵝湖》第 291 期，台北鵝湖雜誌社，2000。

陳德和，老莊的教育思想及其實踐，《鵝湖》第 314 期，台北鵝湖雜誌社，2001。

陳德和，略論老子的年代與思想，《鵝湖學誌》第 22 期，台北東方人文基金會。

陳德和，莊子寓言中的逍遙思想，《鵝湖》第 315 期，台北鵝湖雜誌社，2001。

陳德和，論牟宗三對人間道家的哲學建構，《揭諦》第 3 期，嘉義南華大學，
2001。

陳德和，瀛海玄風自在心—台灣五十年老莊哲學，上課講義，嘉義南華大學，

2001。

曾春海， 儒道的消費倫理及環境倫理 ，《哲學文化》，第 20 卷 10 期，1997。

謝政諭， 道家思想與後現代社會環境倫理 ，《東吳政治學報》，第 2 期，東吳大學，1993。

顏國明，《從圓教範型論道家思想之開展》博士論文，中國文化大學哲研所，1996。