

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子自然無為思想之理論與實際

——以國小教學班級經營為例

研 究 生：蕭 德 昌 撰

指 導 教 授：陳 德 和 博士

中 華 民 國 104 年 6 月 4 日

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子自然無為思想之理論與實際
--以國小教學班級經營為例

研 究 生：

蕭德昌

經考試合格特此證明

口試委員：

陳德和

林妙貞

謝君直

指導教授：

陳德和

系主任(所長)：

蔡昌雄

口試日期：中華民國 104 年 6 月 4 日

摘要

如果教育的重心應側重在「道」的傳承，則歷經兩千多年生命淬鍊的老子思想概為箇中翹楚。老子的思想以「自然無為」為其核心，其教育理念亦有獨到之處。藉由老子自然無為思想的探究發掘，尋覓國小教學班級經營之「道」，必能開啟學生之眼界，並使其能觀山觀海觀天地。

老子的自然思想是以「和諧」為依歸，以「無為」為其實踐工夫。老子言道法自然是以自然為道之本性，是一沖虛之境界，非一實有物之概念。可以說道即是自然、自然即是道。所以認識老子的自然思想，就是進入老子「道」的世界之入門磚。老子云：「人法地，地法天，天法道，道法自然」之概念，也就說明了法自然的重要性。天地任自然，道則用之不勤，此亦即道家物各付物、如其所如的思想精要。

老子的「道」以「無」為其工夫實踐的根本，此「無」具體的講就是「無為」。即無掉有為、無心之為，無掉人為造作、心知執著的「為」，亦可說是一最高層次的「為」。又此「無執」者可說是老子無為思想最重要的實踐工夫之一。老子云：「道常無為而無不為。」無為是工夫，無不為則是實現自然和諧之理境的成果。其作用是如水之廣布四方，無所不至、無堅不摧的。

依老子自然無為的班級經營之「道」，教師應秉持著無心、無為、無我、無執的態度去進行良好的溝通與互動，則和諧無礙的親師生關係自然不為而成。而以老子三寶之首的慈愛之心去關懷學生，以其「不言之教」的教育理念去感化學生，自然能獲取學生的信任與接納，如此一來，則無為而無不為的校園生活也將就此展開。

關鍵詞：老子、自然、無為、班級經營、道法自然、道常無為而無不為

目錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	3
第二節 研究範圍與材料.....	6
一、研究範圍.....	6
二、研究材料.....	7
第三節 研究方法與原則.....	10
第二章 老子的自然思想.....	15
第一節 道法自然.....	15
第二節 自然的思想內涵.....	24
第三節 自然的生命實踐.....	32
一、生命實踐的工夫.....	33
二、生命實踐的境界.....	34
第三章 老子的無為思想.....	37
第一節 道常無為而無不為.....	37
第二節 無為的思想內涵.....	43
第三節 無為的生命實踐.....	56
第四章 自然無為的班級經營之「道」.....	64
第一節 道法自然的親師生關係.....	66
一、冲氣為和的親師關係.....	67

二、生而不有的師生互動.....	70
第二節 無為而無不為的班級學習環境.....	74
一、為而不恃的學習環境.....	75
二、長而不宰的班級氣氛.....	78
第三節 不言之教的班級管理.....	80
一、尊道貴德的教學管理.....	80
二、以慈衛之的班級常規.....	82
第五章 結論.....	85
一、論文回顧.....	86
二、論文展望.....	91
參考書目.....	93
一、古典文獻（略依年代順序排列）.....	93
二、當代專書（依作者姓氏筆畫排列）.....	93
三、期刊與專書論文（依作者姓氏筆畫排列）.....	95
四、學位論文（依作者姓氏筆畫排列）.....	97

第一章 緒論

多元化的社會，國家百年大計的教育事業在經營上也相對地顯得複雜、困難許多。親師、師生、生與生之間的衝突時有所聞；而智育優先的升學主義，則忽視了學生的道德教育、智慧的開啟。此際，老子「自然無為」的思想要妙，正為一切中時弊之靈丹妙藥，教師若能掌握其精髓，或能在自然而然的情狀之下，無為而無不為地營造良好的學習氣氛與環境，並讓親師生關係回歸其自然和諧之本性。因此，本文以《道德經》文獻為主，探討國小教學的班級經營之「道」，期盼能在班級經營的運作上更為精進，也讓老子「自然無為」的思想教育從國小扎根。

第一節 研究動機與目的

一、研究動機

在此社會風氣開放的時代，親師生之間的關係往往因為彼此之間的我執成見太深，導致溝通的不良、互動的不和諧，甚至造成彼此之間的衝突，進而形成教師在班級經營上的困難重重。此際，老子涵著和諧概念的自然思想，不失為一理想的解決良方。如老子云：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗；無執故無失。」（〈第六十四章〉）¹此無執之順自然而為，即是教師在親師生關係的經營上可茲運用之指導原則，亦是成就彼此之間和諧關係的關鍵因素，故本論文的研究是以老子之「自然」思想應用在班級經營之親師生關係的建立。

¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁23。本論文引用《道德經》原文主要依據此版本，爾後引述直標篇名。

此外，即使教改已在教育部的主導之下，頒布「高級中等學校多元入學招生辦法」²有十幾年之久，但家長通常還是有著傳統考試成績至上的概念。小學生除了學校課程之外，往往有著許多的補充學習要應付，揠苗助長的繁重課程，很容易造成學生對學習感到厭倦而失去學習的動機，甚至形成親子之間的緊張、對立關係，學習變成是一件痛苦的事情。此刻，老子所云：「無為而無不為。」（《第四十八章》）的核心思想，或可成為一解套之妙方。如高柏園先生所云：「無為不是對有為的取消，而是一種治療與再肯定，如此才能實現『無不為』的理想。」³父母師長如能對孩子所展現的多元智慧予以肯定，不但可能因此為學生開創更廣闊的天空、更多元的發展，能為彼此創造更和諧的關係，也能讓孩子快樂地學習，培養將來能為社會所用的主人翁。而父母對於孩子未來諸多的焦慮，害怕孩子輸在起跑點的心情，老子的思想也有其療癒的效果，如陳德和先生說：

老子、莊子是人類心靈的治療師，他們的思想、他們的苦口婆心則是對治世間種種焦慮躁鬱的清涼劑，所以只要人類的精神狀態仍然有病痛、不愉快，世間的關係仍然驚擾、悚動、不平靜的話，那麼老子、莊子的思想就永遠有它存在的迫切性。⁴

由老莊思想綿綿若存、用之不勤的傳承了兩千多年，其精神愈發宏揚光大，可知此「迫切性」也具有其「永恆性」。而方東美先生對於道家思想即有限而求無限的精神，更是倍加推崇，他說：

中國人的才能，不是寄託在科學的理性思想裡，也不在宗教情緒的熱誠上，

² 中華民國九十二年五月二十三日教育部台參字第 0920077144A 號令訂定發布全文 19 條；並自發布日施行。

³ 王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2013 年，頁 24。

⁴ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007 年，頁 11。

而是在一種超脫解放的藝術精神。所以才能夠把形象上面有阻礙的東西通通剷除，然後展開一種開放的自由精神境界，可以把有限的境界點化了成為無窮。尤其是道家，特別富有這一種精神。他處在有限的境界裡面，能夠破除有限，而通達到無窮的前頭。所以道家在出發的時候，就是破有限，入無窮；然後在無窮空靈的境界裡面縱橫馳騁。⁵

為了提升學生的學習動機，讓孩子在國小階段能快樂地學習、健康的成長，引導學生多方探索發掘自己的興趣所在，從流傳兩千多年的《道德經》文本，有取之不盡、用之不竭的思想活水，能綿延不絕地灌溉、孕育後代子孫，世人果能善用之，必能化育國家未來主人翁於自然無形之中，故本論文的研究是以老子之「無為」思想應用在班級經營之學習環境的營造。

此外，現代學生知識開發得早，自我意識強烈，早已不是老師傳統教條式的教育方式就能讓學生完全地信服。而科學教育為主流的趨向，忽略了孩子的品德陶冶，導致社會治安問題叢生。因為人格品行是無法用任何評量的方式鑑定的，所以，如何涵養學生能自我完足端正的品行與健全的人格，是現代教育的重要課題。此際老子「不言之教」的教育思想恰可為一實用之理論，故本論文之研究是以老子「不言之教」的教育思想，應用在班級經營之教學管理與常規建立。

二、研究目的

諸子百家的興起係針對「周文疲弊」而發。⁶在春秋戰國時期，各國國君對外咨意掠奪、戰亂頻繁，對內暴戾苛政、生活驕奢，導致一般百姓生靈塗炭、民

⁵ 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1983年，頁184。

⁶ 牟宗三先生說：「周文在周朝時粲然完備，所以孔子說『郁郁乎文哉，吾從周』。可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效。這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子的思想出現就是為了對付這個問題。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁60。

不聊生，很顯然是國家制度出了大問題。所以牟宗三先生說：「春秋戰國時代文化出了問題，道家一眼看到把我們的生命落在虛偽造作上是個最大的不自在，人天天疲於奔命，疲於虛偽形式的空架子中，非常的痛苦。」⁷老子也深感此亂世是源自於人謀不臧、人為的造作，違背了天道之自然所致。此外，從周朝的禮樂制度之疲弊式微，顯見有其不足之處，故老子云：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足。故令有所屬；見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉）任何外在的典章制度皆屬有心有為，有為則必有盡；惟順乎自然的素樸之心、無為之為，才是符應天道自然的恆常大道。

老子以反封閉、僵固之本位主義為立場，主張以天道之「自然」為中心價值，以「無為」來對治「有為」之國家亂源。所以，我們可以說「自然無為」就是老子思想之概括。於此，牟宗三先生提出他的見解，並指出具體的因應之道，牟先生說：

講無為函著自然這個觀念，馬上就顯出它的意義之特殊。它針對周文疲弊這個特殊機緣而發，把周文看成是形式的外在的，所以嚮往自由自在，就一定要把這些虛偽造作通通去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個意思上講無為。⁸

綜上所述，可知研究老子思想從「自然無為」的觀點著手，概可窺探老子思想之全貌，也能對生命意義之啟迪有所助益，這也是本論文之主要切入點。

而從老子「自然無為」的思想觀點反思現代教育現場，筆者深深體會其真知

⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁91。

⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁90。

灼見之要妙。近年來台灣教育生態之急遽變化，令第一線的教育工作者窮於因應。傳統五育均衡的教育指標，經仿效西方教育，側重理性知識的智育掛帥所取代，衍生出前所未見之諸多學生不良行為，乃至所謂怪獸家長等，都是教育偏差的產物。筆者深覺此等問題之核心主要是來自於教育重心的偏離，如陳德和先生所說：

教育的重心是側重於道的傳承，它在乎打開後生的眼界，使之內視自我，並觀山觀海觀天地，至於知識技藝的傳授尚在其次。韓愈〈師說〉中曾曰：『師者，所以傳道，授業，解惑也。』就是能夠充分反映這個共識。⁹

而這幾年來，在研讀了老子的珍貴思想之後，加以印證在教育現場，深刻體認到要處理現代教育一些常見的學生問題，老子「自然無為」的長生久視之道，是真正能從根源處理上述學生不良行為問題的根本之「道」。

老子的思想於個人的德行修養也是一個最佳的引導，除了有助於個人修為，對於教師之教育本業，乃至對於國家大事、甚至於地球村所講究的國際觀，皆能因應無窮，故老子云：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。」（〈第五十四章〉）且為人師表，最重要的工作莫過於對學生作生命經驗的傳承，引領學生自覺地去發掘自我所追尋的生命意義、生活目標為何，進而讓自己的生命產生光與熱。

基於以上觀點，本文之研究目的以老子「自然無為」之思想核心為切入點，探討老子的教育思想在國小教學班級經營之應用，應有其研究之價值。故本論文之研究題目為《老子自然無為思想之理論與實際——以國小教學班級經營為例》，

⁹ 陳德和，《台灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁30。

期盼此理論與實際之若合符節，對教育觀念有所助益，於班級經營之技巧也能與時俱進；同時能提供各教育先進參考，於人心不古的世道之下，皆能掌穩國家百年大計的教育之舵。

第二節 研究範圍與材料

一、研究範圍

自然無為是為老子思想之核心，從此處發饋概可一窺《道德經》八十一章思想之全貌，故本論文的研究範圍從老子「自然無為」的思想出發，並以其在國小班級經營的應用為探討。老子思想傳承兩千多年，歷經無數世人所體會驗證，確為一震古鑠今的曠世鉅作；其《道德經》雖僅五千餘言，然其對於人類生活層面涵蓋之廣，卻是無所不包。其形上思想對人們生命意義、價值追尋、生命實踐之挹注可說是歷久彌新，對於生活充滿挑戰的現代人，是一部值得深究的偉大經典。

本文在老子義理詮釋的部分，以牟宗三先生對老學之「主觀境界說」的詮釋系統為進路。¹⁰牟宗三先生以「主觀境界說」，或「境界型態的形上學」開展其對老子「道」的詮釋理路。主觀境界說主要是從沖虛玄德之「無」，來詮釋道與天

¹⁰ 牟宗三先生說：「老子之道，本是由遮而顯，故況之曰『無』。他首先見到人間之大弊在有為，在造作，在干涉，在騷擾，在亂出主意，在亂動手腳，故有適、有莫、有主、有宰，故虛妄盤結，觸途成礙，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即曰道，曰自然，而亦可以名詞之『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』來理解即已定，此外再不能有所說，亦不必有所說，說之即是有為有造，惟此沖虛之無，始是絕對超然之本體，而且是徹底的境界型態之本體。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁162-163。牟先生又說：「無首先當動詞看，它所否定的就是有依待、虛偽、造作、外在、形式的東西，而往上反顯出一個無為的境界來，這當然就要高一層。所以一開始，『無』不是個存有論的概念，而是個實踐，生活上的觀念。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁91。

地萬物之間的關聯。亦即陳德和先生所主張「人間道家」的進路。¹¹陳德和先生說：「牟宗三先生境界型態之說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確認『人間道家』的義理型範。」¹²此外，再參酌其他諸位大師對老子哲學的思想主張，如方東美、唐君毅、徐復觀、王邦雄、袁保新、高柏園等前輩學者的詮釋。每位大師對於同一觀點或有不同之思考角度或論點，皆可提供筆者做更周延的哲學思考及探討，也都是本論文論述的重要論據，文中若有引述皆將加註註腳，並詳列於文後之參考書目欄。

本文之論述參酌諸多大師之註解、詮釋，力求貼近老子《道德經》之原意而避免有所偏離。文中論述主要是以老子「自然」、「無為」思想為主軸，分別從「自然」、「無為」思想之理論與實踐以及國小教學之班級經營的實踐應用兩方面來作探討。依據「主觀境界說」之詮釋，探討以老子「自然無為」之「道」之為實現生化天地萬物的形上根據，以及其在班級經營實踐上之應用。

二、研究材料

本論文中王弼注《老》之通行本以石田洋一郎所勘誤之《老子王弼注》為主要參考引用之版本。至於河上公注、帛書老子、郭店竹簡本等，與通行本雖互有出入，但仍有其互相印證之價值意義，另參考漢·河上公《老子河上公章句》、魏·王弼著《老子指略》、明·憨山大師註解《道德經》、清·魏源《老子本義》、王夫之《老子衍》、蔣錫昌《老子校詁》、陳錫勇《老子校正》、丁原植《郭店竹

¹¹ 陳德和先生說：「道家思想在中國是一大傳統，歷史上所出現的型態也不一而足，大體言之，約有六種：一是薩蠻道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最能感動群倫而成一大教，後來在華人文化傳統中即以此為道家思想的主流義或原切義。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁38。

¹² 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁39。

簡老子釋析與研究》……等，期盼對於老子原典的詮解能更加完整無誤。

在當代學者所著專書，哲學部分所參考如牟宗三《才性與玄理》、《中國哲學十九講》、《中國哲學的特質》、《現象與物自身》、王邦雄《老子道德經的現代解讀》、《老子的哲學》、《老子道》、王邦雄與陳德和合著《老莊與人生》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》等學者及其大作，是為「主觀境界說」之重要學者、著作，故為本論文最主要引述參考之材料。

另外，余培林《新譯老子讀本》、陳鼓應《老子今註今譯及評介》、勞思光《新編中國哲學史》、張起鈞《老子哲學》、《道家智慧與現代文明》、《智慧的老子》、吳康《老莊哲學》、程兆熊《道家思想老莊大義》、嚴靈峯《老子莊子》、陳柱《老學八篇》、劉笑敢《老子》、陳錫勇《老子釋疑》、魏元珪《老子思想體系探索》等學者及其大作，或許在研究進路上有所不同，然其觀點也能提供不同之參照意見，故亦有其參考之意義。

至於班級經營的部分，陳德和《台灣教育哲學論》涵蓋了老莊思想在教育觀點上的哲學理論與實際，是為本論文主要參考材料。而林進材《班級經營理論與策略》、吳明隆《班級經營策略與實踐》、《班級經營與教學新趨勢》等學者及其大作則是本論文在班級經營定義及篇章架構的主要參考依據。

張民杰《老師，你可以這樣帶班》、黃德祥／等《師生關係與班級經營》、謝水乾《溝通是最好的管教》、鄭石岩《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》、《身教》等學者及其大作，提供了多元的教育觀點，具有其參考之價值。而西方教育雖然是以理性知識的傳授為主流，有別於中國傳統道德思想薰陶為進路，然其教育觀點、策略亦可作為對照參酌之用，故參考了許麗玉譯《老師怎樣跟學生說話》、陳宏淑譯《讓孩子做自己的主人》、洪蘭譯《經營多元智慧》、張

篤群譯《教室裡的心靈雞湯》等學者之大作。

上列專書都是本論文主要參考之研究材料，文中若有引述，其出版資訊皆詳列於參考書目欄。

至於學報期刊之文獻，哲學部分有牟宗三〈老子《道德經》講演錄（一）~（十）〉、陳德和〈論老子即人文即宗教的思想特色〉、〈老莊思想與實踐哲學〉、〈老莊的教育思想及其實踐〉、〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉、〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉、謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉、簡瑞良與張美華〈道德經思想在融合教育班級經營的運用〉、簡政鎰〈自然無為——一種意義治療〉、葉海煙〈道家思想中的自由、超脫與解放——並論道家的情意教育觀〉……。班級經營部分則有：張民杰〈從臺灣諺語省思教師的班級經營策略〉、陳寶山〈新世紀的班級經營〉、張仕政〈僕人式領導對國小教師班級經營之啟示〉、張德銳與吳明芳〈營造親師生三贏局面的班級經營策略〉……。以上所列舉之學報、期刊之文獻亦為本文之重要參考資料。

有關學位論文的部分，有王漢哲《老子政治哲學的現代詮釋》、黃士軒《老子自然觀的人生哲學》、賴文婷《老子「常無有」哲學之教育蘊義》、劉慧貞《論老子思想中「行不言之教」之意涵及其對現代教育之啟示》、張峻源《老子《道德經》與《論語》的教育思想之比較》、吳逢吉《老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究》、邱玉霞《老子知識論的教育義涵》、張煥《論老子無為思想的人生哲學》、鄭淑文《「尋找班級經營的典範：分析POWER教師的班級經營策略》、許清田《教師權力運用類型、班級經營策略與班級經營效能之研究》、謝雯惠《國小教師領導風格對班級經營策略與班級經營效能之影響》……等，有關老子哲學及班級經營之學位論文甚多，皆為筆者寫作參考之重要依據，於此僅

列舉一部份。

上述所列之專書、學位及學報期刊論文，將於行文引述時列於註腳，並將其出版資訊詳列於本論文末之「參考書目」欄位。

第三節 研究方法與原則

進行學術研究的首要步驟，需先確定研究之主題、動機、目的、範圍、材料、方法，再構思整個研究論文之行文架構，並在蒐集所有相關主題之資料後加以研讀彙整，於參考前輩學者之研究成果後，再統整出屬於自己的思想理路；這樣的一個完整過程，需要以一種嚴謹的研究、論述態度，才能符合學術研究客觀性與普遍性之要求，而此一完整過程就是筆者所採取的研究方法。對於古人思想的理解、詮釋，牟宗三先生曾說：

我們可有個總標準來決定你講得對不對。有三個標準，一個是文字，一個是邏輯，還有一個是「見」（insight）。我們要了解古人必須通過文字來了解，而古人所用的文字儘管在某些地方不夠清楚，他那文字本身是ambiguos，但也並不是每個地方都是ambiguos，那你就不能亂講。另外還有一點要注意的，你即使文字通了，可是如果你的「見」不夠，那你光是懂得文字不見得就能真正懂得古人的思想。¹³

從牟先生的分析可知，從事中國哲學之研究，要先從原典著手。先懂得文字在表象上所代表的意義；緊接著在論述上須符合思考之邏輯性，有一定之規律與

¹³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁71。

論述之條理次第；當然，牟先生最強調的就是「見」。此「見」是就透徹的了解古代哲人整個哲思脈絡的系統性而言，唯有正確的知見，方能正確解讀哲人之思想精要，而不致因為經典之年代久遠而產生誤植或錯誤解讀之情形。因之，在做詮釋之前，務必對文本能熟讀通透，甚至倒背如流。傅偉勳先生提出了「創造性詮釋學」做為哲學研究的方法理論，是目前對於中國哲學研究常用的方法。傅偉勳先生說：「老子既已不在人間（也許從無此人存在），有創造性的詮釋學者如何說出老子本人應當（should）說出的話（亦即如何「講活」老子）呢？最後，跳過「講活」老子的詮釋學層次「救活」老子的原有思想，以便顯揚他的現代意義，同時予以批判地超克，再進一步創造地發展出新時代的道家哲學，則（具有創造性的）詮釋學家是否必須（must）提升詮釋學為一種開創性的思維方法論，而自己也得搖身一變，變成開創性的思想家呢？」¹⁴筆者以為，傅先生所謂的「講活」即牟先生所說的「文字」部分。於此階段，除了王弼本、河上公本，另外帛書甲乙本、竹簡甲乙丙本，皆是我們必備的參考依據。如此一來，方能盡量的透過文本「文字」去「講活」老子。然而，縱使如此，也未必能保證我們對老子思想的詮釋與理解是契合於老子本意的；傳統以來「考據之學」與「義理之學」之間所存在詮釋學的距離，必須加以縮短乃至消除，也就是傅先生所謂的「救活」老子的原有思想、牟先生所說的「見」；因之，傅先生提出了「創造性的詮釋學」。

「創造性的詮釋學」的一大特色，是應用其所強調的「層面分析法」來分辨「實謂」、「意謂」、「蘊謂」、「當謂」以及「創謂」等五大辯證層次，其詳細內涵可歸納為五點：一、「實謂」層次的原本資料問題：在「實謂」層次，我們探問「原作者（或原典）實際上說了甚麼？」基本上關涉到原典校勘、版本考證與比較等等校讎學課題。二、「意謂」層次的依文解義：在「意謂」層次，原典本文的詮釋者必須假定原典本文具有原作者真正「意謂」著的「客觀意思」存在，詮釋者於此層次的學術責任即在發現理解所謂的「客觀意思」或「真正意思」，且以「依文解義」方式表達詮釋者的「客觀」的理解。三、「蘊謂」層次的義理

¹⁴ 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁222。

蘊涵：在「蘊謂」層次，詮釋者必須繼續探問：「原思想家（或原典）可能表達甚麼或他所說過的可能蘊涵甚麼？」四、「當謂」層次：於此層次，我們探問：「原思想家或原典（本來）應當表達甚麼？」或「創造的詮釋學家為原思想家或原典應當如何重新表達，以便講活原來的思想？」五、「創謂」層次：創造的詮釋學家之所以具有詮釋學的創造性，端在他能從「當謂」層次上進「創謂」層次的思維歷程之中必然形成的自我轉化，即從批判的繼承者轉變成為創造的發展者，或亦可說從詮釋學家身份升為創造的思想家身份。¹⁵此五大辯證層次，依次第從「實謂」著手，從當代對《道德經》富有研究成果的學者之著作文獻的探究，並以學界普遍認定最接近老子真實原初資料之版本，力求對原典之正確理解。緊接著在「意謂」層次，除了依文解義深入瞭解文本的真正意涵，並嘗試以客觀的態度加以陳述，力求貼近原典真實意理。接下來在「蘊謂」層次，就是要從歸納各鴻儒碩學對原典的詮釋，發掘原典背後所蘊涵的深層義理以及詮釋學上多層的蘊涵。而在「當謂」層次，則是從前述之深義中，進行批判性的比較，發掘原思想體系表層底下的深層結構，代替原思想家說出其原本想說的話。而在最後一層的「創謂」層次，詮釋者如同原思想家的化身，除了能救活原思想家的思想之外，還能更進一步的創造性地開發出新時代的思想，進而成為開創性的思想家。而以筆者在哲學領域的涉獵資歷與程度，本論文之研究方法側重在「意謂」、「蘊謂」、「當謂」等三大層次。

「創造性的詮釋學」可說是當前從事哲學研究者，在方法論上的一大主流。然而，其在實際運用上，有些基本原則不得不留意，故袁保新先生說：

「創造性詮釋」這個方法學的觀念，遠比他的字面涵義要來得謙遜。因為如果人的理解活動不可能摒棄孕育他的「傳統」，則所謂「創造」其實都是立基於傳統之上的「發展」，而所謂「批判」，也只不過是一種經過反

¹⁵ 參閱傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁228-239。

省的有抉擇的「繼承」。因此，在後文反省選擇的過程中，所有論述都不是一往地消極批評，相反的，它正是立基在前輩已有成就的肯定之上。¹⁶

因之，在依文解義進行對原典的理解詮釋時，對於各前輩在學術上的成就與文獻，也必須加以尊重參酌，以免因個人主觀之立場，而曲解了原典之原創思想；因此，袁保新先生進一步對傅先生的創造性詮釋提出了「創造性詮釋」的六大基本條件：

- 一、 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
- 二、 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。
- 三、 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
- 四、 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
- 五、 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能的用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
- 六、 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。¹⁷

此六大條件其最終目的，皆在力求本論文之論述，能確實符合學術研究客觀性與普遍性之要求。

¹⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁63。

¹⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁77。

另外，對於老子哲學之研究，方東美先生所提到有關老學詮解的一大原則，也是本論文行文的重要依據，方東美先生說：

假使我們要「解老」，我們不應該從外在的立場，而應從老子本身的立場來了解他。用韓非子的名詞來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要再加兩個字，叫做「以老解老」：也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵養，這才比較客觀。¹⁸

此「以老解老」就是希望在研究論文詮釋的過程當中，避免因個人主觀的態度而失去了學術研究必備之客觀性，畢竟《道德經》思想八十一章是有其一慣性的，個人過於主觀的臆測極有可能曲解了原典的原意。

所以本論文之研究方法，即依照傅偉勳先生所提之「創造性的詮釋學」，與袁保新先生所提之「創造性詮釋」的六大基本條件，及方東美先生之「以老解老」詮釋法為主要原則進行。

¹⁸ 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1983年，頁200。

第二章 老子的自然思想

第一節 道法自然

老子的哲學系統是由他所預設的「道」而開展的，此「道」乃是老子在其生命歷程中所體悟的道理之所託，以作為它的特性及象徵。當然，我們也可以視「道」為人的內在修持依據，如袁保新先生所說：「每一存在物之生育成長的動力，均內在於自己。」¹本節主要是參考了各鴻儒碩學之研究成果加以分析，去貞定「自然」一詞的定義，並就各思想家對於老子自然思想較具代表性之《道德經·第二十五章》的說解做一分析探討。目前中國哲學界的研究皆相信，「自然」一詞在中國傳統學問中，老子是最早提出的。如劉笑敢先生說：「自然作為哲學概念是老子的首創，和老子以道為宇宙的起源和根源具有同等的重要性。」²如《道德經·第二十五章》曰：「人法地，地法天，天法道，道法自然。」於此，所謂的「道法自然」，並非在「道」之上另有一個叫做自然的東西，道就是天地萬物的根源，故老子云：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《第四十二章》）而自然則是道的性質，亦即「道即是自然」、「自然即是道」。如牟宗三先生所說：「道法自然，即道以自然為本性。故王弼注曰：『道不違自然，乃得其性』。是則自然即道之別名。」³而「自然」之於老子哲學的重要性，於此可見一般。因之，筆者認為無論是要探討老子哲學之精要，抑或是將此要妙善加運用付諸實踐於生活當中，「自然」可謂是對於老子的「道」最重要的入門磚。對於此觀點，陳鼓應先生也提出他的看法：

¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁142。

² 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁79。

³ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁270。

宇宙有四大：道之外，加上了天、地、人。這四大的可貴處，就在於體自然而行。所謂「道法自然」，就是說：道以自然為依歸；道的本性就是自然。「自然」這一觀念是老子哲學的基本精神。⁴

從「法道」到「法自然」，可見諸人們要弘揚老子的「道」時，不可被忽略的重要概念之一，即在「自然」二字。亦即老子「道」的根本或其價值核心即為「自然」，因此，我們才說法「道」就是法「自然」。道是在天地始生之先、是一切創生的本源，一種超越而不可言說的概念，也就是如牟宗三先生所言之「境界上之自然。」⁵一種沖虛之意境。由此也可見，對於「自然」一詞作出整全而清楚的義理分析，是研究老子思想者不可忽略的一項重要工作。

陳德和先生說：「『自然』純就其字面語意而言，當是『自己而然』、『自本已然』或『固有所然』。」⁶然而，前面提及「道即是自然」、「自然即是道」，可見老子之自然思想絕非我們所常見之現象界的自然。在《道德經》中所提及天地萬物者，才是所謂現象的自然；譬如老子云：「天地不仁，以萬物為芻狗，聖人不仁，以百姓為芻狗。」（〈第五章〉）筆者認為此「天地」即是現象之自然，而「以萬物為芻狗」即是道法自然的自然，也就是道家物各付物、如其所如的解放思想。讓萬物各遂其生、各順其性，自本已然地自生自長。如陳柱先生所云：「此明謂聖人為政，亦當如天地之無恩無為也。」⁷又如王弼注〈第五章〉曰：

⁴ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2014年，頁149。

⁵ 牟先生說：「王弼注曰：『天地任自然，無為無造。』……此『自然』亦是沖虛境界所透顯之『自然』，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之『自然』也。『自然世界』之自然乃指客觀實物自身之存在言，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。」牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁144。

⁶ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁100。

⁷ 陳柱，《老學八篇》，臺北：臺灣商務印書館，1930年，頁60。

天地任自然，無為無造，萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有為。造立施化，則物失其真。有恩有為，則物不具存。物不具存，則不足以備載。天地不為獸生芻，而獸食芻；不為人生狗，而人食狗。為無於萬物而萬物各適其所用，則莫不贍矣。……聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。……天地之中，蕩然任自然，故不可得而窮，猶若橐籥也。愈為之則愈失之矣。物樹其慧，事錯其言，不慧不濟，不言不理，必窮之數也。橐籥而守數中，則無窮盡。棄己任物，則莫不理。⁸

此中王弼所解之「不仁」，即如同〈第三十八章〉「上德不德」中「不德」之意涵，此「不」者並非一否定之用詞，其旨在強調不執著的重要性；即不執著於仁、不執著於德，方能獲致符合自然和諧之理境的仁、德。且心知一起執著，萬物便有為有造，此違反自然背「道」而馳之強作妄為，最終必將窮盡，如老子所云：「飄風不終朝，驟雨不終日。」（〈第二十三章〉）反之，天地之間任其自然，則大道即綿綿若存、用之不勤。於此，牟宗三先生說：

此言道之自然義，亦可謂由「自然」規定道。……是以此「自然」亦是沖虛境界所透顯之「自然」，非吾人今日所謂之自然世界或自然主義所說之「自然」也。「自然世界」之自然乃指客觀實物自身之存在而言，而境界上之自然則是指一種沖虛之意境，乃是浮在實物之上而不著於物者。故「天地任自然」是依沖虛而觀所有顯之境界上之自然。又，自然世界中之自然物，一是皆他然者，即是相依相待而有條件者，依條件而存在。依此而言，正皆非「自然」，而實是「他然」。而境界上之自然既不著於物而指物，則自然亦無物上之他然，而卻真正是自然。正是遮撥一切意計造作而顯之「洒脫自在」之自然，此即是沖虛而無所適、無所主之朗然自在。⁹

⁸ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁6。

⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁144。

此中牟先生所言：「境界上之自然」，即是其以境界型態詮定道家思想的玄理性格之模式。於此，牟宗三先生說：

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。非實有形態之實體之為『實現原理』也。……道之為體為本，亦不是施以分解而客觀地肯定之存有型態之實體也。¹⁰

此「自然」是迥異於因條件而存在之他然者，也可說「自然」是對立於「他然」而掘發。老子之自然思想不完全等同於人類生命實然之自然。而此生命實然之自然即包含情緒、本能、慾望等種種個人生命之具體現象。對此，陳德和先生說：

老子之言自然固不能不重視生命生命之與生俱來的種種存在元素，但也不僅僅是以此生命的實然現象為已足者；它更具有存有論上的根源義以及價值論上之決定義的兩個可能地位。¹¹

老子的道既是不足見、不足聞、不足既的，但卻又是有象、有物、有精、有信的，此即如老子所云：「天下萬物生於有，有生於無。」（《第四十章》）亦如《周易·繫辭上》所言：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」¹²粗略地說，此「道」即是就本體而言，此「器」則是就現象而論，而此雙重性格也正足以印證老子之自然即是道或道的境界。誠如王邦雄先生所說：「道家追尋的是境界的自然，而不是物象的自然。境界是心境所開，經由心的修養而展現的境界。」

¹⁰ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁162。

¹¹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁100。

¹² 魏·王弼注，孔穎達疏，《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1977年，頁31。

¹³老子的自然是境界自然、價值自然，同時包涵著實踐的工夫修養，並非一般人所認知消極、放任、無所事事的；而是透過無心無為、解消心知執著、人為造作，正言若反地生天生地生萬物的無上智慧。於此，陳德和先生說：

老子思想並非像胡適之、熊十力等人所謂的避世主義，更非馮友蘭、張起鈞等人所謂的退化史觀，他是一位深諳精神辨證發展之性格而慣以正言若反的方式來表達其義理的大智慧者。¹⁴

而對於老子慣於從反面說「道」的義理詮釋，陳德和先生又說：

「正言若反」乃是希望藉由「反」來導出「正」，所以這種「反」應該被理解為：「超越的成全」。¹⁵

道家善於從反面來發人深省，此「正言若反」即是老子慣用的說理方式，牟宗三先生稱之為辯證的詭辭，牟先生說：

辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。黑格爾辯證法裏邊那些話，譬如正反對立，否定的否定，矛盾的統一，這種方式在老子裏邊早就有了。……譬如說：『後其身而身先，忘其身而身存』，……道家是從這個『忘』字中把『正言』透露出來。忘其身而身存，我們都想我們自己能保存得住，你如何能把自己保存得住呢？你最好把你自己忘掉。¹⁶

此處亦可見「無」之於老子哲學的重要性。「忘」即老子「無」的工夫修養

¹³ 王邦雄、高柏園等《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2013年，頁277。

¹⁴ 陳德和，〈論老子即人文即宗教的思想特色〉，《揭諦》第23期，2012年7月。

¹⁵ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁60。

¹⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁142。

之一，唯無掉我執之為才是順乎自然的為，忘掉自身的私心利益才可能存全保身。不僅忘掉私心利益，甚至連自己的存在都忘掉，時時刻刻眼中只有他人的存在，以利他為生命之優先，在無、忘的同時，生命的光與熱自然散發。亦即在無為的同時，無不為的自然價值理境同時朗現，也才是生命的長生久視之「道」。

老子的「自然」是對應著「人為造作」而發，「無為」則是對應於「有為」的時代問題，誠如劉笑敢先生所云：「我發現老子哲學所要表達的最重要的中心觀念是『自然』，『自然』不能歸結為現代哲學的任何一個分支，它不屬於宇宙論、本體論，也不屬於知識論、道德論，但它卻是老子所推崇的最重要的價值，無為則是實現這種價值的原則性方法。」¹⁷可知此「自然」是老子道的原創性概念，而「無為」則是有為的對治之道。又如老子所云：「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利……」（〈第十九章〉）並非要否定聖智、仁義、巧利的價值意義，而是希望透由執著造作的棄絕，去救回自然健康的聖智、仁義、巧利。透過此絕棄的「無」，作用地保存了聖智、仁義、巧利的「有」；此即老子所云：「天下萬物生於有，有生於無。」（〈第四十章〉）又如高齡芬先生所言：「老子所言『絕棄』不可視為實有層上的否定之意，而應視為心知層上的消解。」¹⁸此即符應本文首章第二節所提到牟宗三先生「主觀境界說」之詮釋進路。

《道德經·第二十五章》曰：

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

¹⁷ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁5。

¹⁸ 高齡芬，《王弼老學之研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁179。

天法道，道法自然。

本章一開頭即從「道法自然」說明了老子之「道即自然」、「自然即是道」，也是學界之一般共識。亦可見「自然」之概念於老子思想之重要性，然此「自然」非一存在之實體，而是道本身之特性，亦即域中有四大，非加上「自然」而為五大。如牟宗三先生所說：

「道法自然」，以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即並不是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。道是一沖虛之玄德、一虛無明通之妙用。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」(entity)觀念了解之。虛吾人所首先應注意之大界限。其次，若移向客觀方面而說道為萬物之宗主，萬物由之以生以成，其為宗主，其為由之以生以成之本，亦須通過沖虛之心境而觀照其為如此者。以沖虛之止起觀，「不塞其源，不禁其性」，而暢通萬物自生、自長、自相治理之源，此即其為主為本之意。故不是存有形態之實物而為主為本者。道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本意身只是一大自然，大自在。然猶懼人將此自然，自在單提而孤懸之也，故言其「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。¹⁹

綜上所述，可見道之於天地萬物的生成作用，非自詡為萬物之主宰，反而是以一種不干涉、不主導的態度，順其自然、讓開一步的聽其發展，讓天地萬物能無所拘限、海闊天空的自賓自化，如老子云：「侯王若能守之，萬物將自賓。」(《第三十二章》)、「侯王若能守之，萬物將自化。」(《第三十七章》)、「衣養萬物而不為主。」(《第三十四章》)又如王弼注「道法自然」曰：「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

¹⁹ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁154。

然者，無稱之言，窮極之辭也。」²⁰對老子道性之自然，於此，想必是一語中的，能讓人心領神會而不致再有曲解。而關於王弼此段註解，牟宗三先生也有其精闢的分析，牟先生說：

窮極是終極的意思，是「utmost」，不是「finality」。「窮極之辭」就是說，「自然」這個詞根本不是一個東西，不是一個定名。「自然」根本不是一個指實字，它是一個抒義字。「在方而法方，在圓而法圓。」是個舉例，從生活上體會，譬如你要煉鋼，就要按照科學的方法，照鋼的本性煉，不要亂來。最後總起來近一步說：「自然者，無稱之言，窮極之辭」。這個「自然」、「道」、「玄」都不是定名，屬於稱謂。稱謂從乎主觀，存乎涉求。定名是從客觀。「自然」看做是一個稱謂，那是「無稱之稱」，到這個地方就無話可說，這就是「窮極之辭」。這個「自然」是境界，是抒義，而這個抒義是最後的、終極的，不能再用一定的概念來論說它，這就是最後的抒義的境界。²¹

此處之「自然」是一種抒義的、主觀的稱謂，即本章開場所詮釋之「境界上的自然」。因為自然是內在於道體的，所以道之於自然並沒有違不違背的問題，更因為道體「自然」之特性，是抒義字非為一實體，才讓道用能無所拘限、廣大無窮。另河上公注「道法自然」曰：「道性自然，無所法也。」²²更是直截了當的說明了道的無遠弗屆。因為自然之性代表了無一特定之質性，是無法用一特定的概念來加以描述的。正因為如此，才確保了天地萬物的綿綿若存，用之不勤。而謝君直先生針對王弼對老子自然觀的詮解也提出他的看法：

²⁰ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁33。

²¹ 牟宗三〈《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2003年8月，頁15。

²² 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁32。

自然作為道的內涵，其「無稱之言，窮極之辭」從「道法自然」到「常自然」，乃至「希言自然」，老子的自然觀除了表示道的實質性乃獨立於一般名言之外，而且還指出形上之道落實在人間，乃是以不禁其性、不塞其源來敞開萬物，讓他們自然生化，且在自然的活動中回歸至「道」。²³

王弼對老子道德經中「言」的反省，同時也點出了老子的自然觀，說明了中國哲學著重實踐的特性。唯有法自然者才是真正的體道之士，才能體現生命價值的內涵，也是掌握回歸生命天真本德之根本。如王弼注〈第二十二章〉「曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，少則得，多則惑。」曰：「自然之道，亦猶樹也。轉多轉遠其根，轉少轉得其本。多則遠其真，故曰『惑』也。少則得其本，故曰『得』也。」²⁴此少則得其本之「少」即希言之「希」也。只有希言才是歸根復命之道，言多必失，也遠離了生命的本真，故老子云：「多言數窮，不如守中。」（〈第五章〉）由此可見，老子的道是不可道之常道。除了重在體道證德之外，它也應該是向內追尋探求的。如樹之遠離樹根之處，雖枝葉繁盛，卻是最為遠離根本的，此即如同遠離根本之「道」的人一般，所以老子云：「不出戶知天下；不闚牖見天道。其出彌遠，其知彌少。」（〈第四十七章〉）。

綜上所述，又可證之「自然即是道」、「道即是自然」。「法自然」即是「法道」。此自然之道是透由無為、無執之實踐而闡揚，唯有去除人為的造作與心知的執著，方可竟其功。如老子云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」（〈第四十八章〉）也就是說外在的知識學問，要能發揮其對人之生命的價值，唯有在道的保護之下方能達成；因為外在的事物是有拘限的，而生命價值的發揮是無限的，要想「無不為」或「取天下」，唯有道者。而程兆熊先生對於為學日益、為道日損也提出了

²³ 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷第2期，2010年10月，頁32。

²⁴ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁30。

其獨到的分析：「為學在明其一中之多，虛中之實，無中之有，常中之變。故必須積累而後見其成功。積累則日益。故為學日益。為道在明其一中之多，實中之虛，有中之無，變中之常。故必須剝落而後得其玄解。剝落則日損。故為道日損。」

²⁵由此可見，此為學與為道實為兩條截然不同的進路。而在此強調全人教育的時代，中國傳統生命的學問之闕如，是不可謂不重大之事。尤以法自然的老子之「道」，更是我們所需貴重的。

第二節 自然的思想內涵

「自然」是老子思想的核心之一，老子道德經八十一章共有五章直接地提到「自然」一詞。包括〈第十七章〉：「太上，下知有之；其次，親而譽之；其次，畏之；其次，侮之。信不足，焉有不信焉。悠兮，其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」〈第二十三章〉：「希言自然。」〈第二十五章〉：「道法自然。」〈第五十一章〉：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」以及〈第六十四章〉：「為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗；無執故無失。民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。」雖然在比例上「自然」一詞的曝光率不高，但以《道德經》一以貫之的義理教誨，老子的自然思想是無所不在於八十一章之中的。本節主要是以上述五章之文本進行對老子自然思想，以及相對於「自然」之「人為造作」的成因、及其解消之〈第十八章〉、〈第十九章〉進行探討與論述。²⁶

²⁵ 程兆熊，《道家思想老莊大義》，臺北：明文書局，1985年，頁47。

²⁶ 以下依序探討〈第十七章〉、〈第十八章〉、〈第十九章〉、〈第二十三章〉、〈第五十一章〉、〈第六十四章〉中之自然思想。（其中第二十五章已於前節論述）

《道德經·第十七章》曰：

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。

在這一章老子闡述了他心中理想的政治哲學，是如《古今逸史·高士傳》所描述：「日出而作，日入而息。鑿井而飲，耕田而食，帝力於我何有哉？」²⁷之「太上，下知有之」的理想國度。他認為最高明的統治者是無心無為，讓天下百姓都能各順其性、各安其生的自化自富。百姓只知道君王的存在，卻絲毫不受到其干擾、壓迫。即所謂：「我無為，而民自化；我無事，而民自富。」（〈第五十七章〉）是一種如桃花源記所描繪的真如世界。所以老子云：「鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」（〈第八十章〉）另外，「悠兮，其貴言。」意謂統治者總是一副悠閒快哉、恬淡自得的樣貌，鮮少發號施令、頒布太多政教法令的。君民之間的信任建立在彼此互不干涉的互動上，一切的作為皆是以自然之價值理序為依歸，就沒有所謂「信」與「不信」的問題存在。如謝君直先生所言：

「信」與「不信」是一種對立關係，當我們特別將「信」突顯出來時，「不信」也會相對產生，而倘若人無法對「言」實踐價值的信實或誠信，則人之言或言的活動即無積極意義，也就沒有必要刻意去強調信或不信存在的問題，因為價值在人為之言上難以建立。所以不信的產生不僅反映出無法實踐信諾的狀況，更隱喻人與言之間的價值性聯繫的不足，是以無須再致力於人言之信的建立，故而老子提出「貴言」的警告，並且在政治實踐上強調「不言之教」的表現。²⁸

²⁷ 明·吳瑄，《古今逸史》，臺北：臺灣商務印書館，1969年，頁66。

²⁸ 謝君直，〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第44卷

統治者一旦違背了自然無為的政治哲學領導原則，隨之而來的即是人民由不信任，轉而為對統治者的反撲，如老子云：「民不畏威，則大威至。」（《第七十二章》）若為政者始終執迷不悟，想以死相逼，祭出最強烈之手段，其最終之後果恐怕如老子所云：「民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺。夫司殺者，是大匠斲；夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。」（《第七十四章》）不得不踏上如秦始皇暴政必亡之途。所以老子云：「聖人處無為之事，行不言之教。」（《第二章》）、「希言自然。」（《第二十三章》）無不是在告誡當政者，無時無刻都應該把老子：「聖人無常心，以百姓心為心。」（《第四十九章》）的教誨放在心中，奉為圭臬。如王弼注「悠兮其貴言」曰：

自然，其端兆不可得而見也，其意趣不可得而睹也。無物可以易其言，言必有應，故曰「悠兮其貴言」也。居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。²⁹

更可見諸老子「自然」之真諦，實為一政治管理之至高無上的哲學，也是一愛民治國的根本之道。而對於老子在本章所提出各個不同等次的治國之道，王邦雄先生也提出了他巧妙的比喻，王邦雄先生說：

依道家的思想體系來看，太上治道指的是無為而治的道家，其次治道指的是仁政愛民的儒家，等而下之指的是政令刑施的法家。³⁰

如依老子自然思想的準則，無為而治的道家才是愛民治國的最上王道。而

第 2 期，2010年10月，頁32。

²⁹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁22。

³⁰ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年，頁88。

相對於無心無為的有心有為世界，無論是仁政愛民的儒家，或是政令刑施的法家，皆非老子心中理想的烏托邦世界。

《道德經·第十八章》曰：

「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」

在本章老子的文字著重在對於當時社會背景的探索，而非事物因果的串聯。不是因為大道廢棄了，所以就產生了仁義；有大偽也非智慧出現的原因；孝慈、忠臣當然更不是六親不和、國家昏亂的元兇。而是仁義的出現正顯示了大道已然廢棄；智慧出也證實了大偽的薰染；孝慈、忠臣則反證了六親早已不和、國家正動盪不安。也就是說，大道的廢棄源自於有心有為的人為造作，人們最終還是要回歸到自然無為的真實美好。於此，老子也提出了對治之道。如老子云：

「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」（《第十九章》）在此章，「絕、棄」是文本的重點。絕棄即是老子「無」的哲學，是要人們解消、化掉對「聖智仁義」的執著僵固，才能充分體現自然的「聖智仁義」之價值意義；亦即不須高舉仁義道德的大旗、標榜聖智巧利的美好，讓人們都能夠無為而無不為的回歸父慈子孝的自然美好。對此，劉笑敢先生也提到：

「自然並不一概排斥外力，不排斥可以從容接受的外在影響，而只是排斥外在的強力或直接的干涉。」³¹因為任何事物的成就少不了外力的支持，但強力或直接的外力必然失去其自然的美好本質，而這也正是老子所特有的從反向思考、反省、批判的辨證思維方式，即老子所云：「正言若反。」（《第七十八章》）又如河上公注曰：「此乃正直之言，世人不知，以為反言。」³²亦即其目的並非為

³¹ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁71。

³² 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁15。

了否定別人、剷除異己，為反對而反對；而是如陳德和先生所言：「反反以顯正，是一種『辨證的成全』。」³³問題出在人本身的執著造作分別所產生的病痛，而非聖智仁義本身；亦即老子並非否定聖智仁義的存在價值，而是強調一切事物的存在，都該是在一個自然無為的狀態下產生，這才是老子心目中大道無所不在的理想世界。

《道德經·第二十三章》曰：

希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者，道者，同於道；德者，同於德；失者，同於失。同於道者，道亦樂得之；同於德者，德亦樂得之；同於失者，失亦樂得之。信不足，焉有不信焉。

希言即自然，此與〈第五章〉之「多言數窮」形成了對比。而多言即是有心有為，所謂言多必失，其最終將招致失敗、困竭。釋憨山云：「希，少也。希言，猶寡言也。」³⁴即如老子所云：「大音希聲。」（〈第四十一章〉）、「行不言之教。」（〈第二章〉）、「悠兮其貴言。」（〈第十七章〉）皆是指希言的意思。希聲即無聲、無言，即不言之意。此用以指出為政者當減少對人民發號施令；繁多的聲教法令只是徒增百姓的困擾，導致人民無所適從，乃至民不聊生。如老子云：「天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。」（〈第五十七章〉）可知唯有希言之無心無為，才是世人長生久視之道，有心有為則如飄風驟雨，是短暫而不可依執的。如老子云：「道之出口，淡乎其無味，視之不足見，聽之不足聞，用之不足既。」（〈第三十五章〉）可見「道」是平淡無味，平凡而自然的。也因為如此，才能千古不朽、萬世不

³³ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁33。

³⁴ 明·釋德清，《憨山大師注解道德經》，香港：陳湘記書局，1980年，頁88。

竭，平凡中見偉大。王弼注本章曰：「然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也。」³⁵更可看出希言之可貴，更因為「道」具有此難得之自然特質，所以是天底下最珍貴的。如老子云：「古之所以貴此道者何？不曰：以求得，有罪以免耶？故為天下貴。」（〈第五十六章〉）

《道德經·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。

前一章說明了道之自然的特性，並非一實有之存在體。本章則說明了在萬物生成的源頭，有一個道的作用存在，並藉以說明了道與天地萬物之間的互動情形。如王弼注本章曰：

物生而後畜，畜而後形，形而後成。何由而生？道也。何得而畜？德也。何因而形？物也。何使而成？勢也。唯因也，故能無物而不行；唯勢也，故能無物而不成。凡物之所以生，功之所以成，皆有所由。有所由焉，則莫不由乎道也。故推而極之，亦至道也。隨其所因，故各有稱焉。³⁶

就清楚的說明了「道」就是萬物生成的源頭。道有生成之作用，無實存之形象，此即《道德經·第一章》³⁷所說之有無雙重性，如牟宗三先生所說：

³⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁30。

³⁶ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁72。

³⁷ 《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。」

道家講無，講境界型態上的無，甚至講有，都是從作用上來講。天地萬物的有，才是講存在的地方。如何保住天地萬物這個物呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住。有、無是道的雙重性，道有「有性」，有「無性」。有、無這個雙重性是作用上顯出來的³⁸

分別地說，此生成的作用，就是以「無」為根本。無而後能有，無而不無，無而不有，無而能有，有而能無，無中有「有」，有中有「無」。此道之「無」與萬物的關係即老子所謂之「玄德」。又如《道德經·第六十三章》所云：「為無為，事無事，味無味。」此亦為一玄之又玄的境界，黃士軒先生說：「老子在此所說的無為、無事、無味，並不是由現象層面來說全然無所做為，相反的，是在實踐觀念層面提醒人們是否執著於有為。也就是說，文句當中的第一字『為』、『事』、『味』，應視為實然層面有所執之意，而『無為』、『無事』、『無味』則是要置於應然層面的概念而言。」³⁹此中的「無為」、「無事」、「無味」並不是什麼都不做，而是不執著於所為、不執著於所事、不執著於所味，此即回歸老子自然無為之思想核心。無論是聖人或一般尋常百姓，皆須依此「道」之自然本性，無所定執於所見、所思、所為，以不有、不恃、不宰的生命價值觀行走於天地之間，方能如天之無所不覆、地之無所不載，自由逍遙於人間，體現「自然」之真義。

《道德經·第六十四章》曰：

其安易持，其未兆易謀。其脆易泮，其微易散。為之於未有，治之於未亂。合抱之木，生於毫末；九層之臺，起於累土；千里之行，始於足下。為者敗之，執者失之。是以聖人無為故無敗；無執故無失。民之從事，常於幾

³⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁135。

³⁹ 黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學系碩士論文，2010年，頁31。

成而敗之。慎終如始，則無敗事，是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。

本章一開頭用了四個「易」字，旨在強調處事應該自始自終皆以謹慎的態度來面對。尤其在面對危亂困頓之際，更需在「未有」、「未亂」之前，搶先發難，防患於未然。對於生活中任何事物，更不應該有輕忽的態度，才不致遭遇難解之困局，所以老子云：「圖難於其易，為大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。是以聖人終不為大，故能成其大。夫輕諾必寡信，多易必多難。是以聖人猶難之，故終無難矣。」（〈第六十三章〉）常人行走於人世，小心謹慎都難確保一帆風順了，更何況是大意輕率的態度。此外，「欲」、「學」在此當為實然層面之有所執的意思，而「不欲」、「不學」則為應然層面的概念，意謂著不執著於所欲、不執著於所學之意。在此，老子並沒有否定「欲」、「學」的含意，此亦為老學當中一個非常重要的概念。在這當中老子也強調強作妄為、心知執著，是注定要失敗的；所以「無執」、「無為」的行事準則，才能讓萬物順應自然，無為而無不為，此亦即「不敢為」也。如老子云：「常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。」（〈第三章〉）、「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〉）旨皆在說明「自然」的真諦、「無為」的妙用。又如王弼注本章曰：

雖失無入有，以其微脆之故，未足以興大功，故易也。此四者，皆說慎終也。不可以無之故而不持，不可以微之故而弗散也。無而弗持則生有焉，微而不散則生大焉。故慮終之患如始之禍，則無敗事。謂其安未兆也。謂閉微脆也。當以慎終除微，慎微除亂，而以施為治之，形名執之，反生事原，巧辟滋作，故敗失也。不慎終也。好欲雖微，爭尚為之興；難得之貨

雖細，貪盜為之起也。⁴⁰

此段分析可見諸老子對人性之洞悉。人類自詡為萬物之靈，卻往往聰明反被聰明誤。要逍遙優游於人間世，聰明未昇華為智慧是不夠的。自以為是的心態，通常在肇事之端就已種下敗因。所以任何的詭詐取巧，都應被視如蔽徒，因老子云：「人多伎巧，奇物滋起。」（〈第五十七章〉）可見唯有不自作聰明、不自以為聰明，才是真聰明，不執著造作才能擁抱長生久視之「道」。如老子云：「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〉）然也唯有「道」者方能體現其真義，並與天道合而為一。因為此自現、自視、自伐、自矜乃現代人之通病，因之老子才會喟嘆：「吾言甚易知，甚易行。天下莫能知，莫能行。」（〈第七十章〉）、「不言之教，無為之益，天下希及之。」（〈第四十三章〉）可見此道行之修鍊實踐，非有大智慧者難能體悟。

第三節 自然的生命實踐

中國傳統儒釋道思想被稱作是「生命的學問」，而老莊思想可謂道家思想中最契合於「生命的學問」者。「生命的學問」最大的特色在於強調實踐、身體力行，所以中國的學問也可說是身體力行的學問。如《荀子·性惡》曰：「凡論者貴其有辨合，有符驗。」⁴¹、《論語·學而》曰：「傳不習乎？」⁴²皆在強調「實踐」的重要性。而談實踐則不能不談論其依據，即所謂「生命的主體」。陳德和先生說：「以老莊思想開放無執的襟懷與大度，其生命主體當是不可名、不可說之無所定執者，方能顯現生命主體之無限生機。」⁴³正因為老莊思想是不可道、

⁴⁰ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁92。

⁴¹ 熊公哲，《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2010年，頁550。

⁴² 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁48。

⁴³ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁62。

不可名之大度宏觀，方能在中國傳統學問中佔有一席之地，生化天地萬物於自我完足。

一、生命實踐的工夫

老子可說是「無」的智慧之創始者。老子的道是萬物生成的源頭，此生成的作用就是以「無」為根本。「無」就是一無所限、一無所執的修養工夫，如陳德和先生所說：「老莊思想中的生命主體當為不主之『主』、非體之『體』，更準確地說，老莊思想並無實體義的主體，它是化體為用或以用為體。」⁴⁴此種說法與牟宗三先生在其著作中談到有關「無」的概念，可說是具有異曲同工之妙，牟先生說：

道家就是拿這個「無」做「本」、做「本體」。這個「無」就主觀方面講是一個境界型態的「無」，那就是說它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。把這主觀心境上的一個作用視做本，進一步視作本體，這便好像它是一個客觀的實有，它好像有「實有」的意義，要成為實有層上的一個本，成為實有層意義的本體。其實這只是一個姿態。⁴⁵

然而，老莊思想不僅僅是以「無」來形容生命主體，更是用「無」作為生命實踐的工夫。此工夫義的「無」就是無掉、化掉、去掉的意思，也就是告訴我們要不斷的去私去欲，化掉心中的執著、減少人為的造作。於此，張起鈞先生說：「我們本乎『無』的不表現、不營為，那並不是停止不動，而其真義是收其自己可憐的『有限』，不要畫蛇添足妄生枝節，而一切順乎自然，因任天工，

⁴⁴ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁81。

⁴⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁127。

而這才是最聰明的辦法，只有循此途徑一切才能達到最理想最圓滿的境界。」⁴⁶然而，老莊思想這種「無」的實踐工夫，除了直接冠以「自然」二字的義理詮解之外，更具體的表現就是謙卑處下、守柔不爭的人生修養。如陳德和先生說：

老子認為，無所定執才是生命的最高價值，亦唯此無所定執才能夠真正疏通自己、解放萬物，所以生命的自我實現，其最後的歸趨必然是成全所有生命的價值實現。像這種由不長、不宰、不有、不恃而成全天地萬物之存在的人生哲理，也正是老子守柔、不爭思想的發揮表現⁴⁷

綜合以上之敘述，可知老子所開示的生命實踐工夫，就是要我們無限的敞開自我的心靈。大肚能容，容天下一切他知他見，並以他人的自性圓滿為依歸，即所謂的因應隨順。所以老子云：「萬物作焉而不辭。」（〈第二章〉）大量能捨，捨自身一切的我執成心，最終方能臻於老子自然無為之最高理境。即老子所云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」（〈第四十八章〉）由此段文本也讓我們了解到，生命的安適自在並不是向外尋求的，唯有內斂涵藏的自我修持，才是身心安頓的妙藥良方，也才是安身立命的長生久視之道。所以老子又云：「治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。」（〈第五十九章〉）此內在自我修養歷練的過程，也就是謙卑處下、守柔不爭的生命實踐工夫。

二、生命實踐的境界

前面探討了有關生命實踐的工夫，我們可以總括的說，它就是老子「無」的哲學的具體呈現。至於此生命主體的德行成長是否已然臻於圓滿的境界，老子依然是用「無」來作驗證。也就是說，此生命主體的修養境界是否已達到「無」

⁴⁶ 張起鈞，《道家智慧與現代文明》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁89。

⁴⁷ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁67。

的境界，就是一個檢證的方向。所以陳德和先生說：

所謂生命實踐的境界，依老莊思想而言，就是以無執的心靈，經蕩相遣執、融通淘汰的作用，最後所達到的完全目的。此完全目的既是人格典範的證立，又是生命存在意義的澈底彰顯，所以能以「境界」一詞來形容之。⁴⁸

再回歸「自然」一詞來作探討，此境界自當是擺脫一切心知執著、人為造作之無適無莫、灑脫自在、身心如如的自由境界，一個鳶飛魚游的自在天地。就誠如牟宗三先生所說：

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。⁴⁹

由此可見，實踐自我的生命意義是必須揚棄世俗鄙見的牽制，擺脫官能慾望的依執的。所以莊子云：「化聲之相待，若其不相待。」（《齊物論》）⁵⁰、「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然，而無容私焉。」（《應帝王》）可見生命主體的天真本德朗現與否，端視此「無」的工夫實踐是否確實；而此生命境界的昇華與否，則端賴「損」的修養操持有否徹底。

綜合以上之論述，可知老子的「道」來自於對自然生活的體證，以無為體、以有為用。又如莊子所云：「天地與我並生，萬物與我為一。」（《齊物論》）可證諸老莊皆以自然為尚。然此「自然」並非要我們鎮日遊山玩水，只顧徜徉於

⁴⁸ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁71。

⁴⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁90。

⁵⁰ 清·郭慶藩編撰，王孝魚整理之《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年，頁127。本論文引用《莊子》原文主要依據此版本，爾後引述直標篇名。

山水之間而樂不思蜀。更不是要我們回歸復結繩而用之的生活，棄現代科技生活之若敝屣。而是強調人們應該回歸自然之心境，過著見素抱樸、少私寡欲的生活之重要性。此「自然」者乃一精神上、境界上之自然。歸返自然就是重拾迷失迷惘的心，而復歸於如嬰兒般的赤子之心，若然者，始能回歸自然的懷抱，重返真如的自然大道。此等端有賴於「無為」的工夫實踐，彼達「無不為」的自然價值理境，此部分將於下一章加以論述。



第三章 老子的無為思想

老子的哲思深邃而內斂，它來自於對現實生活的體驗與感悟，是一種超凡極致的精神境界，而實踐此境界的原理與方法即在「無為」。此「無為」乃非一般人所曲解之無所作為，而是透由「無為」以顯其「無不為」之效果，在無為的同時即無所不為。因此，也絕非他人所云之老子實為陰謀論者。其作為即在於順乎自然、因任天工，彼達生命之最高理境。因之，老子之「無為」實為人類生活世界之最高指導原則，也是展現生命智慧的不二法門。

第一節 道常無為而無不為

「無為」是老子思想中極為重要的一個哲學概念，其主旨在於無掉人為的執著、造作，以達「無不為」之生命理境的朗現。關於其內涵，歷代各思想家多有所探討，本節即從《道德經·第三十七章》著手，並參酌各大思想家之解析，以深入探究「無為而無不為」的思想內涵。

《道德經·第三十七章》曰：

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。

本章首句即將「道」與「無為」做一連結，可知「無為」之於「道」的重要性。而此無為之「無」即為老子「道」的實踐工夫。此「無」並非什麼事都不做，果真都無所作為，那萬事萬物又何以成就。如王弼注「道常無為而無不為」曰：

「順自然也，萬物無不由為以治以成之也。」¹即說明了「為」的必要性。然而，此「為」乃順乎自然、無心無執之為，非有心有執、人為造作之強作妄為，如陳德和先生所云：

老子或莊子所常講的「無為」，我們首先可以將它解釋成：「無掉有為」，更明白地講，就是無掉、化解掉種種的人為造作和種種的執著負累：「無掉有為」在老莊思想看來，絕對是一種人生的覺悟和超越，也是我們駐足於生活世界中所該有的行動參與，換句話說，「無為」洵非「毫無作為」或「靜止不動」，它是逆向思考之下更有意義、更不平凡的行為表現。²

此外，如老子所云：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨；學不學，復衆人之所過，以輔萬物之自然，而不敢為。」（《第六十四章》）此聖人之不欲、不貴、不學、不敢，皆是無為之實質內涵，其根本之意義就是要輔萬物之自然，也更可見諸老子「無為」境界之崇高。如劉孝敢先生所云：「無為不是無所事事，不是不負責任，不是畏縮不前，而是有著高於常人之為的抱負和理想。」³無所事事、不負責任等……果真是無為的真諦的話，則任何人皆是聖人，老子的思想也根本是一無所值，何足以流傳兩千多年而為古今中外所讚頌。

由此看來，我們也可以說老子的「無為」其實是一種最高層次的「為」，是一種符合自然之價值理境的作為。在無為的同時也就是此自然價值體現之際；亦即在為無為的當下，即是老子自然之道的朗現；此際，道則自然化生萬物而無所不為，故曰「道常無為而無不為」。如劉笑敢先生所說：「我們要不要無為的概念實際上是要不要以自然和諧為價值的問題。如果我們承認自然的秩序高於強制的

¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁50。

² 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁104。

³ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁123。

秩序，那麼我們就會發現老子無為的概念是我們智慧的一個來源。」⁴筆者認為老子之智慧在於「無為」的過程中，能儘量的趨利避害，把「無」的效率發揮到極致，又把傷害或代價降到最低，甚至於零。但一切的作為又是那麼的自然和諧，對他人不致造成威脅和傷害。如劉笑敢先生說：

我們今天所講的無為應該就是這樣一種寓有為於無為之中的作為。這樣的無為求有為之效而避有為之害，力爭把行為的阻力和代價減少到最小的限度。這樣的管理方式才能為社會中的各個相對獨立的單元的發展留下自然運行的空間。⁵

此外，河上公注本章曰：「道以無為為常也。」⁶更可見「無為」之等同於「道」也。此「常」乃謂之常道、常名，是不可道、不可名狀之體，但卻能「作用地保存」⁷其「無不為」之用。如蔣錫昌先生云：「『道常』者，道之真，一章所謂『常道』也『無為』者，言其體；『無不為』者，言其用。」⁸又如前所述，此「無為」的當下即是「無不為」，此即如前章所言之「化體為用」，或「以用為體」之體用不分也。

再者，老子之無為之所以被視為一反文明、反社會發展之論調者，無非是出自於對「無為」一詞之誤解。持此論調者視「無為」為一無所為，此異化論者之

⁴ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁145。

⁵ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁141。

⁶ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁44。

⁷ 牟宗三先生說：「道德經裏面有『絕聖棄智』；『絕仁棄義』之語。牽連到聖、智、仁、義這方面，道家只有如何（How）的問題，沒有『是什麼』（What）的問題。這個就是因為道家的『實有』和『作用』沒有分別。……你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是How的問題。既是How的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：作用地保存。它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。道家既然有How的問題，最後那個What的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是『作用地保存』，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁127-134。

⁸ 蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇出版事業公司，1980年，頁240。

持論亦必須加以釐清，以正本清源老子思想之正宗。如陳德和先生說：

「無為」每每有人將它理解為「沒有行動」、「不肯作為」。然而「沒有行動」、「不肯作為」這些話通常是用來形容那些已然退出人間事業而毫不關懷社會民生的逃避主義者，假如《道德經》中的「無為」都是這種意思的話，那麼老子思想豈不叫人做個遺世獨立的清客呢？且其下焉者學之，不更將趨於消極頹廢、萎靡虛無，最後變成無心無肝、茫然終日的木頭人？如果真的是這樣的話，老子不也就成為歷史進步的絆腳石！莊子更成為阻礙人類理性之發達的幫兇！⁹

如前章所引述自牟宗三先生的講法，道家講「無」是一種境界型態上的無，而不是從現象世界去講無，如此則易落入上述不肯作為之曲解。此境界型態的無是一種主觀境界上的作用，具體而言即「無執於為」、「無心而為」，其否定了違背自然之有為有造。因為有為有造必有所偏廢，又何以得其「無不為」之效，也肯定非為所謂長生久視之「道」。如高齡芬先生所言：

「無為」即透過「沖虛境界所透顯之自然境界」，是屬於修養工夫之範圍，故論老子之「無為」不應從現實事務上去考量，何者之為是有為，何者之為是無為，而應從主體境界之工夫著眼。……而所謂的「無不為」則是指透過「無為」之工夫以保全萬有之本性，故謂「無為而無不為」。¹⁰

此外，上述「無心而為」之無心，殆非一般人所認知之毫不在意或不加思索、不費心思，而應詮釋為無執之心、無我之心也，如陳德和先生言：

⁹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁102。

¹⁰ 高齡芬，《王弼老學之研究》，臺北：文津出版社，1992年，頁201。

「無心」在道家生命的學問中應該是「無我」或「無執」才對。蓋依老莊思想來看，一個人如果能夠澈底化掉自我之執著的話，那麼他勢必可以悠遊自在於人間且所遇皆宜，像這種成就是「無心而為」的具體寫照，亦即是老子「無為」的真諦。¹¹

筆者認為，此無我亦即無執也、無私也。當一個人連「我」都能忘掉，何來執著之心；而當一個人無所謂私心成見，其所為也必然是順乎自然、悉任天工者，此際，自然能成其私而無所不為也。如老子所云：「非以其無私耶？故能成其私。」（〈第七章〉）此外，王弼注本章「無名之樸，夫亦將無欲。」曰：「『吾將鎮之以無名之樸』，不為主也。」¹²、注〈第二十八章〉「故大制不割」曰：「大制者，以天下之心為心，故無割也。」¹³故此「無心」亦可解釋為以無為心、以天下之心為心。如老子所云：「聖人無常心，以百姓心為心。」（〈第四十九章〉）綜上所述，此無心、無我、無執、無私皆可謂為「無為」之內涵，也都是成就「無不為」的關鍵所在。

論述至此，如果我們反躬自問為什麼要「無為」？可解釋說「無為」即是「無不為」，故「無為」是踐行老子「道」的重要工夫。但如果要問什麼才是真正的「無為」？吳怡先生提出了他的看法：「如何才能做到真正的『無為』呢？就『道』來說，『常』仍然是一個關鍵字。『常』是『真常』、『恆常』的意思。「道」是真實不假，永遠如此，這才是真正『道』的『無為』。¹⁴此即呼應王弼注〈十六章〉「天乃道，道乃久。」曰：「與天合德，體道大通，則乃至於窮極虛無也。窮極虛無，得道之常，則乃至於不窮極也。」¹⁵可知此不窮極之「無為」，才是真正符應老子「道」的「無為」，也才能真正的「無不為」。可知一般人也會有其發心立

¹¹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁103。

¹² 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁49。

¹³ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁40。

¹⁴ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁244。

¹⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁18。

願之時，但常言道：「君子立恆志，小人恆立志。」如果其所為只是一時半刻或選擇性的無心、無我、無執、無私之「無為」，終將會有其窮極之時、末路之刻的，何來「真常」、「恆常」可言，更奢言欲收「無不為」之效了。因此，我們可以說唯有符合常道、常名的「無為」，才是真正老子「道」的「無為」。

另外，在《道德經·第五十七章》一段有關政治哲學的文本，可說是老子「無為」思想的最佳說解；雖然其主要針對對象是統治者，然於一般人也具有同等價值意義。老子云：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正；我無事，而民自富；我無欲，而民自樸。」此中，無為、好靜、無事、無欲，皆屬於無為的具體表現。老子要統治者避免繁苛的政令，以免人民無所適從；避免因個人的私欲妄念而暴斂重賦，一切的施政都應符合「自然」的價值原則，在此原則之下的社會管理，自然就能顯現出人民自化、自正、自富、自樸的政治效應。如劉笑敢先生所言：

他主張統治者改變傳統的管理方法，把社會的發展和進步限制在自然和諧的原則之下。我無為、我好靜、我無事、我無欲，這都是要求社會的管理者不去追求財富或新奇的享樂，不去直接控制人民與社會。這種主張和儒家主張以身作則的思想有相似之處，但對君主的期待和要求又顯然不同。老子所說的民自化、民自正、民自富、民自樸，都是無為之治的效果。¹⁶

此其中，「無欲」可說是最為關鍵者。因為統治者的暴虐妄為主要的源頭還是來自於對財富權勢的欲壑難填。而老子的「無欲」就是告訴我們要無掉「為目」之欲，主張世人應以「為腹」之欲為自足。凡事唯有知道適可而止、懂得知足常樂的深意，才能讓自己遠離災禍，國家也才能因而長治久安。又如王弼注〈第五十七章〉「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」曰：「上之所欲，民從之速也。我之所欲唯無欲，而民亦無欲而自樸

¹⁶ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁82。

也。此四者，崇本以息末也。」¹⁷如吳怡先生所說：「『本』就是無欲的素樸，這才是使天下安定的根本。」¹⁸更凸顯了「無欲」之於統治者的重要性。同時此素樸的價值觀，也是每個人在於自我修持、奉行老子之「道」時，不可不確實履行者。如老子云：「見素抱樸，少私寡欲。」（《第十九章》）有欲就有私，非以其素樸之心，難以體現老子自然無為之「道」。

綜合以上所有論述，老子「道常無為而無不為」的思想更加印證了老子的學說絕非一般人所曲解之消極、避世、逃世的哲學，如嚴靈峯先生所云：「老子絕非『虛無主義』，他是以『無為』、『無私』為手段，以達到『無不為』、『成其私』的目的。所以，老子哲學在表面上看來，似『消極』的；在本質上卻是『積極』的。」¹⁹此「無為」之「道」可說是一高深玄妙的生命明燈，指引著人們通向光明的人生大道，解消了我們因為對生命的執著造作而產生的病痛，引導我們回歸生命最原初的美好自在，此生有幸能臨炙者，實為人間世最高之美善。

第二節 無為的思想內涵

「無為」思想與「自然」思想並列為老子哲學中兩大重要核心，這也是本論文以這兩大思想為研究進路的主要原因。如劉笑敢先生所云：「老子哲學以自然為中心價值，以無為為實現中心價值的原則性方法。」²⁰「無為」可說就是老子「道」的具體呈現，故做為老子「道」的實踐者，就必須透由「無為」的工夫進路，以達「自然」之價值理境。而在《道德經》中講述「無為」的概念，主要皆在傳授君王的治國之「道」，而此「道」在教師的班級經營部分亦有其理路相通

¹⁷ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁81。

¹⁸ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁373。

¹⁹ 嚴靈峯，《老子莊子》，臺北：正中書局，1987年，頁32。

²⁰ 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁2。

之處。在《道德經》通行本中，直接出現「無為」一詞的篇章共有十章計十二次，分別是〈第二章〉：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」、〈第三章〉：「為無為，則無不治。」、〈第十章〉：「明白四達，能無為乎？」、〈第三十七章〉：「道常無為而無不為。」、〈第三十八章〉：「上德無為而無以為。」、〈第四十三章〉：「吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。」、〈第四十八章〉：「損之又損，以至於無為。無為而無不為。」、〈第五十七章〉：「我無為，而民自化。」、〈第六十三章〉：「為無為，事無事，味無味。」、〈第六十四章〉：「是以聖人無為故無敗；無執故無失。」等。在《道德經》中與「無為」有相類似概念之否定性語詞不在少數，如無名、無事、無欲、無知、不知、不爭、不欲、不為、不敢、不言等皆是，但如果依出現頻率來看，還是以「無為」最重要。本節主要是以上述十章之文本進行對老子無為思想之探討與論述。²¹

《道德經·第二章》曰：

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

本章點出了天下事物都是相對而生的事實，然而此相對分別的價值標準，可說是人人心中各有一把尺。當彼此的價值觀念相悖離之際，如果無法以他人的立場去同理思惟，即以因應隨順的態度去與人互動，則衝突勢必因應而生，人間之自然和諧也將成為夢幻泡影。如王邦雄先生所言：「心知既認定何者是美，何者為善，則此一美善，已成人的價值標準，人的生命一投入而定著此中，則人間世

²¹ 以下依序探討〈第二章〉、〈第三章〉、〈第十章〉、〈第三十八章〉、〈第四十三章〉、〈第四十八章〉、〈第五十七章〉、〈第六十三章〉、〈第六十四章〉中之無為思想。（其中第三十七章已於前節論述）

更高的美善，反為之斷落而成不可能。」²²其因應之道除了斷絕自我內在之分別心、執著情，老子也提出了對治之方。老子云：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。」（《第四十九章》）如果能把不善看做是不同的善，不信視為是不同的信，則善即不善、不善即善，信即不信、不信即信，如此一來天下人皆得善信，人間世最崇高之美善就是值得期待的。

此外，王弼注《第二章》「是以聖人處無為之事」曰：「自然已足，為則敗也。」²³此言「無為」乃順自然而行之「為」，任何違反自然之「道」的強作妄為，終將招致失敗的後果，故老子云：「是以聖人無為故無敗；無執故無失。」（《第六十四章》）此「無執」即為「無為」之順承性的延展，故去我執乃為老子自然無為之「道」最重要的實踐工夫之一。

又河上公注《第二章》「行不言之教」曰：「以身師導之也。」²⁴此言身教之重要性大於言教。無論是國家統治者之於百姓，或教師之於學生，身教的效益必定是遠大於言教的。如西方之諺語「Seeing is believing。」在上位者之所作所為總是比其口說來得有說服力，也更能取信於民的。另河上公注「萬物作焉」曰：「各自動作也。」²⁵此言萬物之生成乃自生、自成，其功來自於彼自身，又何來居功之慮。

《道德經·第三章》曰：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使心不亂。

²² 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁92。

²³ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁3。

²⁴ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁3。

²⁵ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁3。

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。為無為，則無不治。

此段的概念如同前一章所提及之〈第十九章〉：「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利……。」老子並不否定聖智、仁義、巧利的價值，而是強調解消我執之自然美好的聖智、仁義、巧利之重要。在本章，老子所批判的也不是「賢」與「難得之貨」，此二者本身並非壞事，壞的是「尚」和「貴」所可能引發的災難。如王邦雄先生所說：

老子所試圖批判的，不在賢與難得之貨的自在自得，而在君王有心推助的崇「尚」與尊「貴」。此政治人為的「始制有名」，介入了本屬自然的「化而欲作」中，必引發天下人民競逐名號與爭奪財貨之風。權位之名、財貨之利，已走離素樸之欲的本然，而轉為人心渴望求得的可欲了。²⁶

當此尊崇之心一起，即為悖離自然無為之「道」的有心有為，此際，可欲之心也讓人的內心紛亂而不復平靜，窮盡之時殆難逃矣。故老子云：「清靜為天下正。」（〈第四十五章〉）世人不可不奉為圭臬，並且終身躬行實踐。

此外，「常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。」一段，常人易曲解為老子要統治者採行愚民政策，好方便進行管理控制。這也是一個依文解義常犯下的錯誤例子。事實上，此無知無欲即如同上註所云，是要人們堅守素樸之欲的本然，而不失其真。至於智者，必為其所當為，止其所不可妄為也。如王弼注此段曰：「守其真也。智者，謂知為也。」²⁷又如老子云：「見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉）皆同此義也。

²⁶ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁95。

²⁷ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁4。

而最後一段曰：「為無為，則無不治。」則是本章之重點。說明了最高明的統治者其國家經營之「道」即在無為而治。此「為無為」即為一切所當為，是順自然之理序、無心無執的「為」。如此則天下百姓將自賓自化，成就其本然的素樸之欲。而統治者也樂得輕鬆，能讓天下百姓彼此之間保有自然和諧之關係。即如老子所云：「悠兮，其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」（《第十七章》）此外，針對此段王邦雄先生也有其玄妙之說解，王邦雄先生說：

為無為，看似矛盾，實則其意在：聖人之所為，乃出乎自然，無心而為。其所處理者為無為之事，所施行者為不言之教。前者有『無為而無不為』之效，後者為『希言自然』之功。既無為而不勞，又得自然之妙，故曰無不治。²⁸

通過此「無為」之工夫實踐，以朗現「無不為」之自然理境，即為老子「無為」思想之精髓。此老子之「道」既是生成天地萬物之原理原則，又讓天地萬物能如其所如、本其所然，天地之間呈現一片自然祥和之境，實為天地運行之最上治道。如陳德和先生所言：

這個既是無為同時又是無不為的道就是能夠成全天地萬物的實現原理，但它的成全是從退開一步以讓天地萬物自生自長來說，而非挺立在天地萬物之先，干涉、介入、決定、主宰天地萬物的出現與存在，所以這個道究其實當如牟宗三所說乃是一種人之無執或沖虛的玄德。²⁹

此沖虛之玄德即如老子所云：「不敢為天下先，故能成器長。」（《第六十七

²⁸ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁168。

²⁹ 陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999年，頁86。

章))而此捨先且後即成器長之關鍵，即「無為」之具體呈顯。如王弼注此段曰：「唯後外其身，為物所歸，然後乃能立成器為天下利，為物之長也。」³⁰此為天下利之利他，非以其無執無私之無心而為則不可得，故此天下利亦即萬物自生自長之利，是天地萬物自在美好之天真本德的自然體現。

《道德經·第十章》曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。

本章主要談論人生抱一守道的生命哲學，與政治上清靜無為的治國之道。首句言「載營魄抱一」者，「載」是為發語詞，而此抱一則有專心一志之意。營魄是指形體、魂魄之意，故營魄抱一是要我們能身心一致。如吳怡先生說：「『營魄』的『抱一』，是精神上的體道而行，懷抱沖虛的和氣，使得形體和精神合一，綿密無間，生機不斷。」³¹然筆者認為人身除老子所云之「營魄」二者，即身與心以外，別無他者。現代人常說的身心靈一詞，此「靈」者當解之為靈動，亦即唯有身心一致的自然和諧，才有對生活、生命的靈動感應，此身心靈的和諧合一即營魄抱一也。

而對於此生命的修養工夫與無為而治的政治哲學，王邦雄先生也有其獨到的見解，王邦雄先生說：

主體之抱一至柔，玄鑒無知的修養工夫，以及政治上守雌無為的清靜自正，

³⁰ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁96。

³¹ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁47。

聖人之生養萬民，亦是以無知無為，不加宰成的方式，讓百姓各遂其生，各得其養。由是言之，這樣的生養萬物，是消極的生，是不加決定，令其自生的生，這樣的生養萬物，是『功成事遂，百姓皆謂我自然』的生，也就是百姓自化自正的生。

此段證諸老子「無為」思想涵蓋範圍之廣，可說是無所不包。此無知無為之法則，為天地運行之自然理序，讓天地萬物的生養皆能如其所如、物各付物。如王弼注本章「生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」曰：「不塞其源也。不禁其性也。不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長成，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。」³²此不塞不禁即無知無為，而此自生、自濟、自長，即自然生成之無不為之效，故曰何功之有、何為之恃。此即如《莊子·知北遊》所云：「天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理。是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。」而所謂「玄德」者即如老子所云：「上德不德，是以有德。」此不德即有德無主，既有德無主即可謂之發乎幽冥，而稱之曰「玄」也。

《道德經·第三十八章》曰：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為；下德為之而有以為。上仁為之而無以為；上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

³² 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁11。

本章共用了五個「失」字，呈現一層遞的次序，其究竟內涵是否如字義之負面取向，吳怡先生有了清楚的說明，讓整章之意義因而更顯通透易懂。吳怡先生說：

「失道而後德」應該是：失道而後上德，失上德而後下德（仁義禮）。如果這種解法不離老子的原意的話，那麼「失道而後上德」，便不是一種嚴重的失落，因為「道」和「上德」之間並沒有太大的距離。……也就是說「上德」雖然和道不同，但卻是返歸於道，是上行的。而自下德開始，才是逐漸的下落，才是真正的失落。³³

然此中仁、義、禮並非全然沒有其正面之價值意義，只是此仁義禮必須以「道」或「上德」為其根本依據，否則必是失其本然之自在美好的仁義禮，反而成為有心之士虛偽矯作之工具，掉落在人心自畫的拘限之中。此際，則須以老子所云：「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利……。」（〈第十九章〉）中之絕棄的工夫，即老子「無」的哲學，以解消此偏執之心，復歸於「上德不德」之自然價值理境。

《道德經·第四十三章》曰：

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

本章主要是藉由「水」之柔弱，用來具體的佐證老子形而上之「無為」道用。如王弼注「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無為之有益。」曰：「氣無所不入，水無所不經。虛無柔弱，無所不通。無有不可窮，至柔不可

³³ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民出版社，2013年，頁257。

折。以此推之，故知無為之有益。」³⁴此言水遍及於天地之間，看似柔弱不堪一擊，卻未見其被毀滅；萬物皆依賴它而生存，它的作用也不曾停歇，而化育天地萬物於自然無形當中，近似於老子自然無為之「道」，故老子云：「上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。」（〈第八章〉）此外，如王弼注〈第四十章〉「弱者道之用」曰：「柔弱者，道之所常用，故能長久。」³⁵可知此柔弱即「道」之本質、「無為」之道用，故此柔弱之道用，即為老子長生久視之「道」的體現。

至於此「天下希及之」的主要因素，還是在於我們一直以來所談論到的執著造作之心無法解消。常人無法把老子「無」的哲學具體的應用到生活當中，無法體現「不言」、「無為」之玄妙，背「道」而馳的後果則難不為笨伯。如張起鈞先生所言：「人們『我執』太重，把自己和『道』對立起來，而一味逞發自己的殊性和妄念；遇事全要拿出自己的主張，實現自己的意志；滿以為一切問題可以如此解決。殊不知事實適得其反，這種畫蛇添足，揠苗助長的行為，卻正斷送了道的最高妙用。」³⁶因此，唯有徹底的去我執，乃至於把「我」都給忘了，而臻於「無我」的最高境界，如莊子所云：「至人無己，神人無功，聖人無名。」〈逍遙遊〉之逍遙境界，才能把老子「無」的哲學發揮到極致，讓自己完全融入於「道」中，達成即人即天之天人合一、物我兩忘之化身入道。

《道德經·第四十八章》曰：

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

³⁴ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁62。

³⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁51。

³⁶ 張起鈞，《老子哲學》，臺北：正中書局，1964年，頁39。

本章首二句「為學日益，為道日損。」是常人最難以理解之處。為學、為道不都是我們生命之所需，何以為學須增益，為道則要減損。如河上公注此段曰：「學，謂政教理樂之學也。日益者，情慾文飾，日以益多。道為自然之道也。日損者，情慾文飾，日以消損。」³⁷吳怡先生釋之曰：

「為學」和「為道」並不是互相矛盾、互相排斥的。也不是否定了「為學」，才能「為道」。事實上，兩者是可以並行的，而且必須並行，才能相得益彰。……在我們為學求知的過程中，同時，必須做為道損欲的工夫。因為知識是工具，它可以為善，也可以為惡，所以必須時時消除人欲，這樣才能使日益的知識不為貪欲所用，而提昇成純淨的智慧。³⁸

此中關鍵在於對「日益」的詮釋是否正確。如果把日益解作是增加慾望，則為學與為道是完全悖離的。但解作增加知識的話，則非但不悖離，更能相得益彰。亦即外在的人為造作、慾望本能益加旺盛，則內在本心的素樸之明將不復見，故老子云：「其出彌遠，其知彌少。」（〈第四十七章〉）此「知」即睿智也。因此，道家思想以「一」為生命遵循之最上法則，如老子云：「少則得，多則惑。是以聖人抱一為天下式。」（〈第二十二章〉）一為數之最小，道則以少、寡為尚，如老子云：「少私寡欲。」（〈第十九章〉）故曰：「聖人抱一為天下式。」而只要謹守「道」為生命之根本，則如莊子所云：「通於一而萬事畢，無心得而鬼神服。」（〈莊子·外篇·天地〉）即可通達於萬事萬物之發展理則，而一無所惑了。又如陳德和先生所言：「『為道日損』固然可貴，『為學日益』更非毫無意義，可惜道家中之『老/莊』其關懷並不在此，它只是想到用無執的道心觀照萬物，讓物物在其自己。」³⁹此讓物物在其自己，即道家「自然無為」思想之具體呈顯，也是

³⁷ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁59。

³⁸ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民出版社，2013年，頁319。

³⁹ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁23。

道家與儒家的德行之知和聞見之知兩者兼顧之相異處。

而此處所指無為、無事者，乃是就統治者對國家管理之原則而言。如張起鈞先生所言：「為政的人雖是無為，但宇宙卻不因此而停止運行；反之，卻正因你安分無為，不妄造作，才使得自然秩序，暢行無阻，不受干擾。大的自然秩序既能完美演進，試看還有那一件事情，不能得到應有的合理發展。」⁴⁰此中安分無為之「作為」即老子所主張之自然無為思想，此乃不破壞自然和諧秩序之「為」，而非一無所為，如此一來則天地萬物自然能物各付物、如其所如，此即道家解放思想之充分體現。

《道德經·第五十七章》曰：

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；法令滋彰，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。

本章亦是論治國之道，於此「正」者之詮釋。如王弼注「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。」曰：「以道治國則國平，以正治國則奇兵起也。以無事，則能取天下也……夫以道治國，崇本以息末；以正治國，立辟以攻末。本不立而未淺，民無所及，故必至於以奇用兵也。」⁴¹此處之「正」並非「太上」之治國之道也。此「正」者乃有心有為之政，即多忌諱、多利器、多伎巧、法令滋彰等之人為造作、強作妄為，其最終將導致民彌貧、國家滋昏、奇物滋起、盜賊多有等後果。故曰以正治國則奇兵起，如此一來則難以取天下也。如吳怡先生所言：

⁴⁰ 張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992年，頁76。

⁴¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁81。

「什麼是『正』？老子沒有明言。但就傳統的治道來說，即是禮法的政治，用老子的話就是『有為』之治。儒家雖然崇尚正道，而批評兵家為詭術，但在老子眼中，兩者都是有為，都不足以取天下。」⁴²故取天下還是得仰賴於無心無為之太上治國之道，即無為、好靜、無事、無欲等。此「無為」之為，亦將換來人民自化、自正、自富、自樸之「無不為」。此無事取天下，吳怡先生也特別作了說明，吳怡先生說：「『無事取天下』的真正用意，是無事於取天下，或無意於取天下，也即是不取天下，讓天下萬物都能順性發展。」⁴³故此無事、無意即無為，讓天地萬物都能順性發展而不加干涉；隨天地宇宙之運行，萬物皆能自生自化而不居其功、不為其主，如老子云：「功成不名有。」、「萬物歸焉，而不為主。」（〈第三十四章〉）此亦即老子「無為」思想之最佳佐證。

《道德經·第六十三章》曰：

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

無為、無事在前幾段已多所闡釋，其並非一消極義之詞，反而是一種更高層次的「為」與「事」。如張起鈞先生所言：「以『無事』為事，以『無為』為為，並非消極怠惰，而是旨在維持完美的自然秩序，使萬物都能循序發展，而不去揠苗助長，加以擾害了。」⁴⁴故此無事之事、無為之為皆是以自然和諧為原則而進行。前提是不侵擾、不干涉，務使萬物的發展都能本其所然。而依此前提，則成事必為於細易之處，才能成就天下大事，如前段所言「以無事取天下」。此成事於細易之處，或不輕諾、不輕忽事情的難度之不妄為，於聖人猶有難處，況於常

⁴² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁370。

⁴³ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁370。

⁴⁴ 張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992年，頁77。

人乎，如王弼注「是以聖人猶難之」曰：「以聖人之才，猶尚難於細易，況非聖人之才，而欲忽於此乎。」⁴⁵綜上所述，可知此無事之事、無為之為，實為一博大精深之思想。於政治上是一最上治道，於生命實踐之工夫修養，則為一因應隨順宇宙運行法則的自然之「道」。

《道德經·第六十四章》曰：

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

本章的關鍵句在「慎終如始」一句，一般解作即使到了最後，仍能像開始一樣謹慎，始終如一。如《唐·太宗徐賢妃·諫太宗息兵罷役疏》：「伏惟抑意裁心，『慎終如始』，削輕過以滋重德，擇後是以替前非。」亦作如是解。王邦雄先生則認為此「如」當解作「於」，如此則詮釋上略有不同，王邦雄先生說：

此一如字與「風雨如晦，雞鳴不已」之用法同，可當「於」解。故此章意在告訴吾人，天下事所以功敗垂成，不是不夠堅持或衝刺不足，而是一開始就出了大問題。此一問題在，不知足又不知止，而有執有為；一有執有為，必有敗有失。是以消解之道，惟在不起心知造作，生命自不會外逐散落。⁴⁶

⁴⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁91。

⁴⁶ 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年，頁171。

此未有、未亂即如同前段所言之成事於細易之處，亦即在事情發端之處即以謹慎的態度來應對，如此則終無難矣。另外，此有、亂即根源於有為有執，如此一來終將難逃失敗的命運，故曰「不欲」、「不學」。此不欲不學即無執無為，即不敢為也。也正因为此「不敢為」之「無為」，方能造就輔萬物之自然的「無不為」。又如老子所云：「功成事遂，百姓皆謂我自然。」（《第十七章》）此因任天工的極致表現，也讓天下百姓無所稱其德。

第三節 無為的生命實踐

本章前兩節論述了有關老子「無為」思想的具體呈顯，以及「無為」之做為一通向「自然」之中心價值的工夫進路之原則性方法。筆者將於本節探討老子「無為」思想之最關鍵，也是生命智慧所關切的「實踐」的部分，即有關老子「無為」思想之生命實踐。

「無」就是實踐老子哲學的關鍵之鑰，是一解消、化掉的工夫路數，如牟宗三先生所說：

老子之道，本是由遮而顯，故況之曰「無」。他首先見到人間之大弊在有為，在造作。⁴⁷

牟先生又說：

假如你了解了老子的文化背景，就該知道無是簡單化地總持的說法，他直

⁴⁷ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁162。

接提出的原是「無為」。⁴⁸

可知「無為」即是對應著「有為」而發，亦即要無掉生命中的有心有為、人為造作，才能回歸生命最原初的自在美好。而在老子道德經中除了與「無為」有相類似概念之否定性語詞，如無名、無事、無欲、無知、不知、不爭、不欲、不為、不敢、不言等，是用以通向「自然」之中心價值的工夫進路以外，如「滌除」、「虛靜」、「復歸」等用詞，也都是老子特有的生命實踐的工夫路數，如老子云：「歸根曰靜，是謂復命。」（〈第十七章〉）即是透由「虛靜」的工夫，以回歸天地生我之最原初的使命，此「虛靜」即是「無為」。又如陳德和先生所說：

關於老莊思想對於生命意義或生命理想的啟發，總持地看不外乎；化解人為之造作以恢復人人自有的天真本德，並藉此而一道呈現共榮共存的和諧世界。若按照《道德經》的講法，它就是「滌除玄覽」，「至虛極，守靜篤」，以「復歸於無物」、「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸其明」的人生智慧。⁴⁹

按老子「復」的觀點，可知此天真本德是人人本就俱備，只是無窮的慾望蒙蔽了本該慧明的心知，而致產生了許多無明執著、人為造作有待解消。此際，透過滌除、虛靜等工夫路數，便得以復歸於生命最原初的自在美好。故本節將經由對老子《道德經》之〈第十章〉：「滌除玄覽。」、〈第十六章〉：「致虛極，守靜篤。」、〈第十四章〉：「復歸於無物。」、〈第二十八章〉：「復歸於無極。」、〈第五十二章〉：「復歸其明。」之探討與論述，以了解老子「無為」思想之生命實踐。⁵⁰

⁴⁸ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年，頁89。

⁴⁹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁65。

⁵⁰ 以下依序探討〈第十六章〉、〈第十四章〉、〈第二十八章〉、〈第五十二章〉中之無為思想的生命實踐。（第十章已於前節論述）

《道德經·第十六章》曰：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。

本章可說是老子思想精華濃縮的一章。前面說過「無」一個字即代表了老子哲學的工夫實踐路數，而「虛靜」二字則可說是老子思想的工夫實踐最具代表性的用詞了。如唐君毅先生所言：

老子之所以能直覺此道體之存在，則必源於老子自己之心境與人格狀態之如何；而此心境與人格狀態之具有，則當依於老子之修養之工夫。此工夫，吾意謂其要在老子所言之致虛守靜等。⁵¹

「無」所顯現的境界，以道家的用詞就是「虛」，而臻於虛的極致，方可為體道證德之士，如河上公注「致虛極」曰：「得道之人，捐情去欲，五內清淨，至於虛極也。」⁵²而關於「靜」的工夫，在《道德經》中所提到的「靜」即代表「無欲」，如老子云：「不欲以靜。」（〈第三十七章〉）是說只要去除私慾，內心自然復歸於平靜，也只有無欲的心，才能剛健強韌而無所不為。然此「靜」並非是一種死寂無生氣的靜，而是一種將心靈從現實生活中超脫出來，一種精神層面上超拔絕對的心境。如同前面所講的無欲，是去除私慾，而非半點慾望都沒有，果真如此，所謂「無不為」豈非空談哉。又唯有此致虛極，守靜篤的生命實踐工夫，才能讓生命回歸天地生我之原初的使命，如王弼注「歸根曰靜，是謂復命。復命曰常。」曰：「歸根則靜，故曰『靜』。靜則復命，故曰『復命』也。復命則

⁵¹ 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1992年，頁369。

⁵² 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁19。

得性命之常，故曰『常』也。」⁵³生命最終還是必須回歸性命之常，而此超越現象界之羈絆，讓心靈進入一空明境界的歷程，憑藉的即是虛靜的工夫，如魏元珪先生所說：「能虛一切方不受萬物之窒礙，能守靜篤方能排除萬務和萬念的纏繞，使此心廓然洞明，清澈內照，必如是始能悟天地之本初，和生命之真義。」⁵⁴老子認為生命的本源即是「道」，天地宇宙間萬事萬物運行的法則與規律即是依此「道」而行；故老子的「道」即是讓所有的生命最終都能復歸其本根，讓天下萬事萬物都能物各付物、如其所如，實現生命最自然真實的美好。

而此根即有如「道」之作用，是生命之所依歸，也是生命之所興發，如老子云：「玄牝之門，是謂天地根。」（《第六章》）此玄妙之「牝」，斷非一般人所認知之雌性。「玄」者奧妙而深不可測者，故其化生萬物絕非一般母性之直接生產有形的個體，而是以其虛無之妙用，讓天地萬物自我化生，是即如牟宗三先生所謂之「無生之生」，是一種作用層上的境界。亦如王弼注「生之、畜之。」曰：「不塞其原也，不禁其性也。」⁵⁵此不塞不禁即讓開一步、不加干涉，讓萬物自己生、自己長，自己成就其生命之自在美好。而對於此「道」之妙用，魏元珪先生有其一番巧妙之譬喻，魏先生說：

道的作用像根，它像一個含藏了無限潛能的充電器，當萬物的能量逐漸用光時，便歸返於它，經過它的充電，又帶著充沛的能量，再發展。它能化腐朽為神奇。這是道的妙用，也是根的妙用。⁵⁶

綜上所述，可知此「觀復」即是透由萬物之虛靜明照以悟「道」或回歸大道的懷抱之過程，這個證道的過程就稱之曰「明」。萬物復歸其生命之本根後，進

⁵³ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁19。

⁵⁴ 魏元珪，《老子思想體系探索（下）》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁453。

⁵⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁12。

⁵⁶ 魏元珪，《老子思想體系探索（上）》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁112。

而自然能參贊天地生生不息之化育，此亦即為老子「道」之玄妙超絕之處。

《道德經·第十四章》曰：

視之不見，名曰夷；聽之不聞，名曰希；搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。

本章講「復歸於無物」，並不是單純從實有層面來談無物，如此則易落入虛無空泛之中，而毫無意義。所以，此處仍然是在強調「無」的工夫實踐之重要。此「無物」者須從境界層面來談論，如老子云：「天下萬物生於有，有生於無。」（〈第四十章〉）是指本體於現象界中時時呈現了「有」，但又刻刻維持在沖虛為用之「無」的境界。「一」是有，但有又生於無，所以，我們也可以說此「一」乃是萬物在化生時，從無到有的過程。如此才能確保萬物生機之綿延不絕、永續發展。故此處所謂之「復歸」，並非是指退回生命的原點，而是一種如老子所云：「慎終如始，則無敗事。」（〈第六十四章〉）的態度，是指萬物要讓自己隨時保持在虛靜觀照的「無」的狀態中，才是真正能確保長生久視的自然之「道」。

又所謂「繩繩不可名」者，《道德經》一開始就說：「名可名，非常名。」（〈第一章〉）可知老子的「道」是不可名狀的，因為可名狀者乃非長久之「道」。又如袁保新先生所言：「『道』之真實是先於名言、不待名而有，有名無名均無改於其自身的。」⁵⁷也因為如此，道才「可以為天下母。」（〈第二十五章〉）又如老子云：「道隱無名。」（〈第四十一章〉）更可證諸「道」之真實作用是獨立於名言之上、不待名而有的。所以老子說「道」是無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。而「能知

⁵⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁173。

古始，是謂道紀。」則說明了老子區區五千言之所以能流傳千古，古今中外千千萬萬人奉為生命方向之依歸的原因。

《道德經·第二十八章》曰：

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。

本章重點在復歸於樸的「樸」，老子之所以強調「樸」，主要是源自於：「始制有名。」此名因「器」而有，故老子要人們回歸素樸純真的嬰兒境地。而對於此嬰兒之境地，吳怡先生提出了他的詮釋，吳怡先生說：「嬰兒主要有兩層意思，一是指的柔弱，一是指的無欲。」⁵⁸此柔弱、無欲者指謂的即是守其雌、為天下谿、常德不離等概念。此中即是就雌雄的差異性，以求取其對立的統一，也就是以知正守反的態度，預先地去面對事物必然向反面發展的趨勢，亦即老子所云之：「正言若反。」（〈第八十一章〉）又如老子所云：「專氣致柔，能嬰兒乎？」（〈第十章〉）此「氣」者即沖虛為用之氣，如河上公注〈第四十二章〉「沖氣以為和」曰：「萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛，與氣通，故得久生也。」⁵⁹此「氣」之專一不亂，使得我們的意念達到如嬰兒般柔弱無欲的境地，才能回歸老子長生久視之「道」的懷抱。

《道德經·第五十二章》曰：

⁵⁸ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年，頁200。

⁵⁹ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁61。

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

在本章老子以「母」與「子」巧妙地說明了其大道之道體與道用的相輔相成。如王弼注曰：「母，本也。子，末也。得本以知末，不捨本以逐末也。」⁶⁰而此道體與道用之相輔相成，即如老子所云：「有之以為利，無之以為用。」（《第十一章》）說明了老子的「道」是具備有無之雙重意義的。且只要固守道體之根本，即能沒身不殆。又如老子云：「始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止所以不殆。」（《第三十二章》）「知止」即不殆之關鍵，而「塞其兌，閉其門」即知止之所依循。上一段談到「名」因「器」而有，故本章之塞、閉，即是要我們解消對於名器物慾的執著追逐，如老子云：「是以聖人為腹不為目。」（《第十二章》）此「不為目」亦即是知止。人們的感官對於外在名器物慾的誘惑是難以抗拒的，而其追逐則是永無止境的，所以唯有「為腹」之不為物役、不為物傷，人人依道而行、化知為德，方能如老子所云之：「知止不殆，可以長久。」（《第四十四章》）人人皆能歸返道體之懷抱，生命也就能復歸其原初之自在美好。

此外，「光」和「明」也是母與子之關係的代表。是道體與道用之相輔相成、一體兩面的關係。如王弼注「用其光」曰：「顯道以去民迷。」⁶¹在此，光即顯其道用，是用此「光」以照破、照醒人們對世間一切誘惑名器的執著癡迷。但是因為光是外放的，是會耗損枯竭的，是不永久的，所以最終還是得「復歸其明」，回歸永恆的大道。此「明」者即自心虛靜觀照的「自知之明。」（《第三十二章》）或指回歸永恆大道的「知常曰明。」（《第五十五章》）

⁶⁰ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁73。

⁶¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁73。

綜合以上之論述，可知老子自然之道，於政治管理上的作為即「無為而治」。既稱之為作為，可知此無為斷非一般人所誤認之毫不作為，而是依循自然法則之有井有條的為。又老子的無為是針對有為而發，是一作用層上之工夫路數，是要「無」掉有為、「無」掉人為造作之強作妄為，彼達無不為之自然價值理境。因為有為必有盡，唯「無為」者才能綿綿若存、用之不勤。又此中滌除、虛靜、復歸等實踐工夫蔚為關鍵。能滌除自我的偏執成見，心知的無明雜染，方能復歸於無物、復歸於無極、復歸於嬰兒、復歸於明的素樸之道。又能虛一切、能守靜篤，才能心無罣礙、靈明內照，復歸於生命之原初，領悟宇宙整體發展之根本大道。



第四章 自然無為的班級經營之「道」

國小教育的重要性是不亞於任何領域的教育的，因為學生的人格養成與學科基礎能力的建立，均是在此階段扎下根基。班級是學校組織的分支，所以班級經營成果的累積，也是學校教育成效的保障。教學目標達成與否更是有賴於成功的班級經營。因此，良好的班級經營是任何一位現代教師必備的基本能力。如黃筱嵐先生所說：

從教室經營管理的角度來看，一個班級可能存在著人、事、物上的問題，但是透過教師有技巧的經營管理，能將問題傳化為改變向上的力量，有助於學生的學習，以及師生關係。所以班級經營可說是教師能力的重要指標，也是教師專業的展現。¹

班級是社會的縮影，光是在人際互動的處理上就可見其複雜性。因為每個人都有其主觀的意識思想，所以如何處理複雜的「人」的問題，班級經營者常常都得費盡思量。至於事務的經營部分，啟發、引導、規劃、設計等……其內涵之龐雜亦非身歷其境者所能體會。由此可見，良好的班級經營，除了可以增進學校教育目標之達成，更是實現個人教育理想的必要之扼。而老子自然無為之思想，對於此國家百年大計有諸多可挹注之處，這也是本章以老子自然無為之思想詮釋於班級經營之動機。

老子的自然思想旨在化解人們心知之執著，與人為的造作，強調以因應無為的態度來應世。雖然不是針對學校教育直接而明白的提出其治理方針，但其

¹ 黃筱嵐，《看見創意的彩虹-三位國小班級經營創意教師之生涯發展與班級經營創意歷程之探析》，國立臺灣師範大學創造力發展學系碩士論文，2010年，頁2。

內涵正是化解親師生可能之緊張關係，處理班級瑣碎之人、事、物問題必備的良方。且老子所提出的修養工夫，在價值多元而紛亂的社會裡，實是去私、去欲、去執的生命進路。在班級經營中，透過這樣的思想挹注、運用，應可化解親師生之間的種種糾結，而此順乎自然、無為而治之為，或可開啟無不為之學習情境。在此世風日下、人心不古的多元化社會，實現班級經營之積極意義，必可開展出多姿多采的學校生活。

歷來眾多學者專家對於班級經營有著諸多不同的詮釋、定義，筆者參考了許清田先生所整理多位國內外教育專家對於班級經營之定義，並羅列於下表²：

班級經營的定義（依年份排序）

學 者	定 義
張春興(民83)	在師生教學的互動歷程中，教師對學生學習行為的一切處理方式，藉以形成良好的教學環境。
王文科(民85)	教師為使教學活動得以順利進行，以有效達成教學目標，而對學習情境的佈置、學生學習行為的控制、秩序的維持等所做的處理方法或技術。
楊士賢(民86)	教師引導學生參與班級事務，共同遵循一定準則，有效處理班級情境中人、事、物各項業務，以營造良好的班級情境，發揮教學效果，達成教育目標的歷程。
單文經(民87)	教師掌握班級中的人、事、物等因素，妥善加以經營，以便促進師生之間的交互作用，從而有效地達成教育目標。
郭明德(民88)	教師與學生在教室社會體系中，適當而有效地處理班級中的人、事物等各項業務，以發揮教學效果，達成教育目標之歷程。

² 許清田，《教師權力運用類型、班級經營策略與班級經營效能之研究》，國立彰化師範大學教育研究所學校行政碩士班碩士論文，2003年，頁40。

吳明隆(民89) 教師對班級人、事、時、地、物的有效掌握與利用，其具體內涵就是「對人的尊重」、「對事的安排」、「對時的掌握」、「對地的規劃」、「對物的利用」。

從以上諸多學者專家的看法中，可以發現成功的班級經營不外乎是教師先建立正確的教育知見，再運用有效的經營策略，營造良好熱絡的學習情境，以順利達成預設的教育目標。而吳明隆先生與方惠麗先生參考國小班級實務現況及研究可行性，進一步建構出「班級經營六大構面」，³包括：「親師溝通」、「師生互動」、「學習環境」、「班級氣氛」、「教學管理」、「班級常規」等。筆者依此六大構面，融入老子自然無為之思想理論，彙整出自然無為的班級經營之「道」，將分成「道法自然的親師生關係」、「無為而無不為的班級學習環境」、「不言之教的班級管理」等三大節，來探討老子自然無為的班級經營之「道」。期盼能從老子自然無為之思想核心中，理出與班級經營之間若合符節之處，俾便藉以提升個人班級經營之智能，並加以實踐運用在教育現場，冀望能嘉惠更多莘莘學子，為國家棟梁之培育盡棉薄之力。

第一節 道法自然的親師生關係

進入二十一世紀少子化的世代，獨生子女的家庭在比例上大幅增加，小孩子在備受呵護的環境下成長，導致挫折忍受度相對薄弱，自我約束能力較為不足，對於班級的規範、老師的教導，不盡然能確實遵守，因而造就師生互動上

³ 吳明隆先生說：「班級經營的內涵不外下列八大部份：教學活動的經營、學務工作的經營、輔導活動的經營、情境規劃的經營、行政事務的經營、人際關係的經營、親師溝通的經營、意外事件的處理等。而吳明隆先生與方惠麗先生參考國小班級實務現況及研究可行性，進行『一位國小教師教職生涯之班級經營的實踐探究』，將此八大構面簡化為：『親師溝通』、『師生互動』、『學習環境』、『班級氣氛』、『教學管理』、『班級常規』等六個。」吳明隆，《班級經營策略與實踐》，臺北：五南圖書公司，2013年，頁241。

的不和諧之可能。早期台灣農業社會時期之親師生關係，和現代之親師生關係已經截然不同。威權時代的親師生關係少有和諧與否的問題，學生對於老師的教誨總是謹記在心，尊師重道亦為社會傳統之風氣，但經濟富裕、教育普及之後，部分家長非理性的干預或過度地關注，在在都是造成了學校教育初衷扭曲、方向偏頗的主因。可見當前學校教育存在著不小的價值觀偏差的問題，都是必須從思想層面徹底釐清以尋求解決之道的。

師生之間良好和諧的關係，不但是教學成效的催化劑，更是教師對學生人格養成的依據。而親師之間良好關係的建立，也是彼此互信互助的重要基礎。而老子之自然思想涵蓋著和諧的重要觀念，適足以融入此和諧關係之建立。如陳德和先生說：

老莊者流亦可稱作「生活道家」或「人間道家」，因為他們雖然有志一同地對文明的弊病表達了強烈的不滿，但是最後的目的，卻無不希望每一個人都能夠在當下的生活世界中，具體而圓足地感通物我、和諧世情以成就長生久視的人間。⁴

而關於親師生關係之內涵，本節將分成「冲氣為和的親師關係」、「生而不同的師生互動」兩部分進行探討。

一、冲氣為和的親師關係

建立良好的親師生之間的溝通管道，可說是創造和諧的親師生關係，及良好班級經營的首要之務。有了良好的親師生溝通，也必然伴隨而來彼此良性的互動。隨著教師威權時代的遠逝，矯枉過正的反威權時代來臨，老師的立場早

⁴ 陳德和，《台灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁28。

已被迫從強勢轉化為弱勢。故親師之間的關係經營，當如老子所云：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（《第四十二章》）似陰陽之和合而生，以和諧為溝通之前提。又如河上公注「沖氣以為和」曰：「萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛，與氣通，故得久生也。」⁵沖即「虛」也，也是建立和諧親師關係的法則。教師在與家長互動時，謙虛的態度是必須讓對方感受得到的。在此前提之下，雙方對事情的認知縱使有差異，也能在異中求同或互相尊重。而對於家長不同的意見有其參考價值時，教師也要能虛心接受，才能如老子所云：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」（《第六十六章》）當一位教師能廣納不同的意見，不但有助於自己以更寬廣的視野解決問題，更展現了自己的和諧胸襟而能為家長所敬重，家長就此成了教師班級經營的助力而非阻力，教師也能因而成為一位成功的班級經營者。

如老子所言：「民不畏威，則大威至。」（《第七十二章》）現在的教育現場，親師之間的關係產生的溝通問題，多是前段所提及部分家長非理性的干預或過度地關注所展現的大威，加以許多老師放不下身段，才讓親師溝通出現了障蔽。此外，教書應是想方設法把學生教會，而不是在炫耀知識學問之廣博，如老子云：「是以聖人自知不自見；自愛不自貴。故去彼取此。」（《第七十二章》）此即所謂的不自現、不自貴。而在溝通技巧的部分，任何人以高貴的姿態嘗試與人互動，恐怕難免招來禍患。如王邦雄先生說：

「貴大患若身」，也就是「貴身若大患」，高貴自己是人一生最大的憂患，因為會逼自己去打天下，以名利權勢來高貴自己，而與天下人對抗，當然是一生沒完沒了的負累了。⁶

⁵ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年，頁54。

⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年，頁329。

此即可謂是面子與裡子之爭的問題，但人生在世果真必須有這些你爭我奪、功名利祿的奔競爭逐、擁有揚名立萬的事功才算精彩嗎？或許這是一個見仁見智的問題。而老子所提出的見解，也許是一個想追求長生久視之道的人可參考的，老子云：「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？」（〈第四十四章〉）、「故物或損之而益，或益之而損。」（〈第四十二章〉）當一位老師不再固執己見、不再以面子為優先，能夠身段放軟、姿態放低，與家長、學生進行良好的溝通互動，很多可能發生的衝突危機，或許都將因此轉化於無形。此刻，論溝通效益，教師將能收事件處理的最大功效，獲致班級經營最成功之典範。畢竟，溝通的目的在解決問題，不在爭個對錯輸贏。尤其是面對社經地位比較中下階層的家長，老師更應留意對話態度的問題，避免對方有被輕視的感覺。這些家長通常在意和老師互動的心情問題更甚於孩子的問題，此刻，如果老師能懷抱無我無執的心境，彼此的病痛皆獲得解除，大家各取所需、皆大歡喜，豈不如老子所云：「夫兩者各得其所，大者宜為下。」（〈第六十一章〉）將可獲致溝通互動之最佳結局，創造雙贏的局面。在教育現場所見到之親師衝突，絕大部分皆起因於不良之溝通；而因此導致家長告老師之案件也時有所聞，老師們除了感嘆夫子難為之外，更重要的就是在親師互動的部分多做努力，主動積極地營造和諧的親師關係。此「和諧」者亦是老子自然思想之重要內涵，如老子云：「堅強者死之徒，柔弱生之徒。」（〈第七十六章〉）姿態低一點、言詞和善些，保持自己在處事方面柔軟有彈性、不剛烈、不固著的原則，不管面對什麼樣的家長都和善以對，不要怕吃虧；做到老子所說：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。」（〈第四十九章〉）就是親師關係和諧的一大原則。又如老子云：「天道無親，常與善人。」（〈第七十九章〉）也是在告訴我們這個道理。

二、生而不有的師生互動

而在與學生互動的部分，又有其特別須要留意的態度與著重的技巧。尤其立法院於民國95年12月12日所通過教育基本法第十五條修正案，其內容明訂：

「教育專業自主權及學生學習權、受教育權、身體自主權及人格發展權遭受學校，或主管教育行政機關不當或違法之侵害時，政府應依法令提供當事人或其法定代理人有效及公平救濟之管道。」⁷此法立意之良善無庸置疑，但學生權益之不斷擴張、教師懲戒權的逐漸縮減、加以少子化造成父母對子女之溺愛，造成如今教育現場處境之艱難，若非身歷其境者實難以體會。除了讓身處第一線的教師大嘆夫子難為，也讓教師班級經營的能力顯得格外重要。

在師生互動的態度部分，老子所云：「生而不有。」（《第二章》）的概念是一基本原則。如河上公注此段曰：「道生萬物，不有所取，以為利也。」⁸老師在與學生互動時，必須以不取為利，以全然無私付出的精神為尚。學生不是老師的附庸，一切的互動要以學生在學習上的成長為考量，不應把個人的私心利益附有在其中。而在學生犯錯或問答有較大偏差時，教師也不應以輕蔑取笑的姿態應對，如此則很容易傷及孩子的自尊。其中，同理心是與孩子溝通最重要的基本態度。M.S.Shiterna 說：「成年人都知道，要做好一件事必須有一個良好而平靜的心態。」⁹所以老師在處理學生問題時，必須站在學生的立場、以學生的角度來看問題，否則，很多學生提出的問題在老師眼中或許只是在找麻煩，此時的老師恐怕就難以有一個良好而平靜的心態，也無法妥善處理事情了。

另外，孩子的思考邏輯迥異於大人，所以老師必須有適當的管道去了解孩

⁷ 「教育基本法第十五條修正案」條文（釋字第684號），「全國法規資料庫」之法規查詢 <http://law.moj.gov.tw/>。

⁸ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年，頁62。

⁹ M.S.Shiterna 著，張艷華譯，《M.S.斯特納的自然教育》，臺北：上游出版社，2003年，頁141。

子的想法。而多數的學生不會輕易的對老師述說心中的想法，當著老師的面總是羞於啟齒居多，筆者就讓學生把自己心裡的話寫在日記裡。每天透過孩子的日記去掌握學生的想法，並給予正面的回饋與支持，以穩定學生的學習情緒，並了解學生所遇到的困難挫折，期盼能藉以提高教學效能。另一方面，也讓學生對同學、老師、家長，乃至於對學校任何不滿的情緒，有一個宣洩的管道，老師也能適時安撫學生的心情，讓學生來學校都能安心學習，老師才能營造良好的班級學習風氣，達成優質的班級經營目標。

前面筆者提到利用學生的日記去了解其問題，接著就是發揮老師的個人經驗去協助學生解決問題。這當中也有一些技巧的運用，如 Haim G.Ginott 先生所說：「開明的老師不視孩子為其自然界的朋友，而是視他為會愛會恨而且具有矛盾感的複雜人類之一。孩子依賴老師，依賴卻滋生敵意，為了減少敵意，老師故意讓孩子有經驗『獨立』的機會。自治權越多，敵意越少；而越自立就越不怨恨別人。」¹⁰ 從老子所云：「為無為，則無不治。」（《第三章》）來看，老師的無為而治，即是把學生的學習權、自治權下放，無形中讓學生能早日獨立，脫離對父母師長的依賴。在此教學過程當中老師樂得輕鬆，與學生之間的衝突摩擦也自然減少，彼此都能生活在一個氣氛和諧的學習情境當中，豈不快哉。此即老子所云：「太上，下知有之。」（《第十七章》）之最高領導境界。

此外，當老師須能為經師亦能為人師，學生一有問題立刻想到尋求協助的對象就是老師時，這就代表著老師已經深獲學生的信任。而此信任感是建立在老師對學生無分別心、一視同仁的對待，如老子所云：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。」（《第四十九章》）在老師的眼中學生都應該是可愛的、可教的，不應該有好壞之分、優劣之別。此外，「只有學生問題，沒有問題學生」，也是教師應有的基本態度。否則一旦

¹⁰ Haim G.Ginott 著，許麗玉譯，《老師怎樣跟學生說話》，臺北：大地出版社，1994年，頁56。

學生被老師貼上了標籤，別說解決學生問題，彼此互動關係也將因此弄僵而終無寧日。反之，一旦師生之間有了德善、德信的互信互動，此刻，老師所說的話在學生心中是有份量的，如此一來，不管是教學效能或班級經營的成效，都將水到渠成。這不就是如老子所云：「是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。」（《第二章》）的自在美好境界。亦如陳德和先生所云：

教育或教學即是：以一個人生命成長的經驗去帶動另一個人的經驗；是用全幅人性的發現去開拓再一次的人性自覺。總之，它是在成人成己的歷程中，展現人際人倫的交光遍映，所以教學的流程猶如音樂的交響協奏，指揮者就是老師，他必須了然樂章的節奏和意義，然後以他的詮釋為經營的依據，帶動每一位的演出者都能各安其位、各適其性、各盡其長，並互補兩行、共振共鳴的齊聲歌讚歷史文明的光榮。這種觀念下的教學，包含著真情至意的交融感動，以及意義理想的傳承啟迪，何謂經師人師、何謂身教言教至此已然是一體渾化，既不用、也不能再去區分了。¹¹

當此經師人師、身教言教一體渾化之際，也就是教育、教學的最高境界，更是老子自然無為思想融入班級經營之最高理境。因為老師能得到學生的信任，自然就較能為學生所接納，接納一切老師所傳授的知識學問與價值引導。而老師真心地以慈愛的態度去關懷學生，也是讓學生完全接納的一大關鍵。如老子云：「夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」（《第六十七章》）筆者皆告訴班上孩子，老師就是他們在學校的家長，他們的事就是老師的事。期盼自己能以身作則，以完全敞開的心胸去包容接納孩子，如老子所云：「江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。」（《第六十六章》）細思此際，老師與學生之間的關係早已不該再是威權時代，高高在上的姿態，如此將被學生拒之於千里之外，而無法傾聽到學生內心真實的聲音。而站在學生的角度看

¹¹ 陳德和，《台灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁54。

問題，也才能真正發現問題的癥結之所在，如此才能對症下藥，藥到病除。而老子的「道」於此正是最好的治病良方。當老師能善於處下，孩子對於班上同學之間發生的任何事情，就能對老師知無不言、言無不盡，自可防範許多學生問題於未然；老師也可以此身教培養孩子寬容的心，減少讓老師煩不勝煩的學生爭吵問題，如此一舉兩得的良藥妙方，又何樂而不為。

而把學生視如己出，也較能避免老師對學生產生一些情緒性的、非理性的對待；如語言的傷害往往會在孩子心中留下長久的烙印，為人師表者不可不慎。如鄭石岩先生所言：「你可以糾正孩子的錯誤，但不要批評他。」¹² 老師對學生錯誤的糾正是義務，但負面的批評通常只會造成不可磨滅的傷害，而無法收取任何導正之實效，又如 Haim G.Ginott 所說：

開明的老師是不怕生氣的，因為他已經學會不傷大雅的表現怒氣。他已能善用不含侮辱的憤怒表現法，即使在盛怒之下，他也不會破口謾罵孩子，更不抨擊或侮辱他的品格個性。開明的老師在生氣之時仍然保持真實，他描述自己所見所感和所期待之事，他所攻擊的不是個人而是問題本身。¹³

筆者從諸多畢業學生的回饋中所獲得的訊息是，他們會對老師所造成的言語傷害記憶良久，甚至是永生難忘；但對老師體罰所造成的疼痛，大多數皆是痛過即忘，由此可見言語暴力傷害之大。老師並非老子所言之聖人，也會有被學生激怒的時候，雖然大多是出於對學生關愛之深切，但失控的言語卻會對學生造成無法抹滅的傷害。所以，「愛之深，責之切。」的表達方式也必須因應時代的潮流，而有所調整了。然而，在某些情境之下，表面上的生氣則是針對有

¹² 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北：遠流出版公司，2007年，頁105。

¹³ Haim G.Ginott 著，許麗玉譯，《老師怎樣跟學生說話》，臺北：大地出版社，1994年，頁52。

些容易搞不清楚狀況，不知道自己已犯了錯的學生。如此既能夠糾正學生，又不易口出惡言。且既然立法院已於八年前立法通過學生之人格發展權應受到保障，老師們就更需謹言慎行，以免觸法而影響到自己的工作權。

總之，一切的教育作為只要都是以愛為出發點，對孩子沒有成心成見，不對學生貼標籤；秉持有教無類、無分別心的原則去教育每一個孩子。如老子所云：「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」（〈第四十九章〉）的教育樂園將隨處可見，百年大計的家國大業也必將蓬勃興盛。

第二節 無為而無不為的班級學習環境

學校教育終歸要回到生活層面談起，就如同中國哲學必須要落實到生活之中去實踐，才能顯現其價值。因為中國的學問是生命的學問，更是身體力行的學問。如程子曰：「今人不會讀書。如讀論語，未讀時是此等人，讀了後又只是此等人，便是不曾讀。」¹⁴讀了聖賢書即便未能成聖成賢，也要能把聖賢之理加以實踐應用。所以，如前一節所述，如何把老子的自然觀落實到親師生關係的經營，是班級經營的首要之務。因為親師生關係一旦和諧無礙，臻於如老子所云：「知和曰常，知常曰明。」（〈第五十五章〉）之境界，接下來便是校園生活的無限開展了。老子云：「絕學無憂。」（〈第二十章〉）就是要我們能夠屏棄對於一切外在事物的執著分別，從根源斷絕煩憂。對於生活中的人事物，不執著於彼此高低優劣的比較，也就不會有得失心。如老子所云：「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」（〈第二十二章〉）人人皆專注在一己之學習，真要比較也只跟自己比，自然能在校園中快樂的學習、自在的成長。順著老子無為思想之生命實

¹⁴ 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年，頁43。

踐，自可擺脫生命的拘限束縛，開展如老子所云：「無為而無不為。」（《第四十八章》）的校園生活。在班級學習環境的營造部分，本節將分成「為而不恃的學習環境」、「長而不宰的班級氣氛」兩部分進行探討。

一、為而不恃的學習環境

面對多元化的社會，社會變動之快速已非日新月異足以形容，且人們的思想價值觀念也迥異於以往。在行行出狀元的現代社會，擁有一技之長才是真正的生存之道。因此，開發孩子的多元智慧，創造學生多元學習的環境，以培養其因應此瞬息萬變世界的的能力，也是現代教師應有的體認。如 Thomas Armstrong 所說：

對於人類極為重要的是，認識並培養各式各樣的智慧和以各種形式結合起來的智慧。我們每個人是如此地不同，這是因為我們每個人都擁有以不同形式結合起來的智慧。如果認識到這一點，我想我們至少將更能處理在世上所面臨的問題。¹⁵

因之，讓學生能順性發展、自定自化，以自完為足，應是當代重要的教育思潮。所以，教師當創造如老子所云：「為而不恃。」（《第二章》）的學習環境。此「為」是如老子所云：「為無為。」（《第六十三章》）之「為」，既是順應自然規律之無為，教師又有何特殊之才能可依恃。孩子、學生是學習的主角，父母、師長應當從旁協助、引導，讓孩子自己生、自己長、自己學，自己選擇人生的道路，才是最根本的教育方法。即如牟宗三先生對《道德經·第五十一章》：「道生之。」之詮解曰：「無生之生。」¹⁶教育一詞的原文源自拉丁文 **educare**，其原

¹⁵ Thomas Armstrong 著，李平譯，《經營多元智慧》，臺北：遠流出版社，1997年，頁7。

¹⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁162。

意即為引導。如《莊子·至樂》曰：「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為善。鳥乃眩視憂悲，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。此以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。」即說明了用人主觀的思考模式去養鳥，違背自然法則的結果，最終就是死路一條。相對地，從大人的角度去看待孩子的世界，也免不了師生關係的日漸疏離。望子成龍、望女成鳳的成功之路，會否因為害怕孩子輸在起跑點，讓孩子最終到不了終點，任何一位父母師長都不得不關注。如袁保新先生所說：

王弼注「不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不無宰成，有德無主，非玄而何？」指出通過道家修養所證的「境界」，就其繫於主體實踐而言，固然是主觀的，但是就其與物一體呈現而言，則「道」所照明的存在界，顯然具有兩重特性：一是每一存在物生育成長的動力，均內在於自己；二是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況之下，才可能實現。¹⁷

由上註可見諸老子「無」的哲學的重要性。為人父母師長者，必須無掉自心的執著造作，把自己認為最好最重要的妄自加諸於孩子的身上，而不顧孩子內在的需求的態度解消掉，把喜好干涉孩子學習的習慣化解掉。孩子不是另一個自己，不該把自己的夢想、願望寄託在他們身上。唯有順應人之天性，才能讓孩子之天生本能如源泉活水般不斷地湧現，且源源不絕。另外，此一教養的態度應從孩子小時做起，培養其對生命的好奇心，以及主動探索、學習的熱情。碰到疑惑能立即的、積極地尋找答案，碰到問題就設法解決問題，而不是一味地製造更多的困擾給父母師長，習慣地自己去知其所以然。當然，在孩子未嫻熟這些技巧之前，父母，師長的引導是相當重要的。

¹⁷ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁2。

另外，在叛逆期的孩子，「不言之教」或許也是最佳的教育對策。面對此一時期的孩子，父母師長在與其意見相左之際，若威權地想操控把持孩子的思想言行，往往引來強烈的反彈，而導致適得其反的效果。如老子所云：「法令滋彰，盜賊多有。」（《第五十七章》）此刻若能聽其言、觀其行，保留彼此一定的彈性空間，孩子的思考空間不被壓縮，才能得以發揮，教師亦能營造良好的師生關係，建立氣氛和諧的學習情境。亦即如老子所云：「無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。」（《第七十二章》）而老師則得以採取看似忽略不作為之「無為」，實則利用機會教育的時間，不針對特定對象的，傳授引導所欲導正之學生的言行，而不致遭來反彈，或使學生因難堪而不肯受教。

多元化的社會，孩子的知識開發得早，自主性相對地遠高於以前，受控制性也不同於以往，父母師長越想操控孩子，往往只是徒增挫折感。且人的本質才能唯有在自由的空間裡才得以盡情的揮灑，潛能也才能被發掘，任何違反自然法則的教育思維、作為都應加以檢討修正。

「不言之教」看似消極，實則是讓孩子在穩定的身心狀態下積極主動地學習。愛爾蘭詩人諾貝爾文學獎得主 William Butler Yeats 說：「教育不是注滿一桶水，而是點燃一把火。」（Education is not the filling of a pail, but the lighting of a fire.）¹⁸任何成功學習的關鍵，就是來自於主動、熱情。惟有點燃孩子心中求知的欲望火苗，才有可能成就照亮全世界的熊熊烈火。學習的熱情不該在馬拉松式的學習歷程中早早就被澆熄。而什麼都強調的吃到飽教育取代填鴨式的教育也未見其高明。教改該像太陽給予眾人光明，而不是像月亮般朝令夕改，所有教育工作者，尤其是主政者當慎思明辨之。簡單地說，「不言之教」就是讓學生主導自己的學習，父母師長僅扮演引導的角色，畢竟，孩子的成長不是任何人可以取代的。

¹⁸ Todd Harris Goldman, 《Teachers: Jokes, Quotes, and Anecdotes》, McMeel Publishing, 2001, p32。

道者「導」也，老子的智慧早就告訴我們，唯有不干涉、不介入，自然無為的因應隨順才是符合天道者。不管任何的時空背景、相應對象皆然。而「不禁其性，不塞其源」，也讓孩子未來的路更寬廣，心胸更開闊，人生的旅途勢必也將更精采，生命更豐富。成功的定義在多元化的社會早已不同於以往，為人父母者千萬別讓孩子未來的路變窄了。誠如老子所云：「不言之教，無為之益，天下希及之。」（《第四十三章》）此不言乃不執著於其所言，無為則是不執著於其所為，老子之諄諄告誡，乃因為世間少有人能躬行實踐。也正因为它的困難，所以負有社會教育責任的教師，更應恰如其分地扮演火車頭的角色，以身作則，把正確的教育方向、人生價值觀，一代一代地傳承下去。當然，前提是教師本身先要有正知正見，下一代的多元發展才得以開展，這輛生命學問的列車也才能平穩永續的向前邁進。

二、長而不宰的班級氣氛

一直以來，傳統的教學方式，老師講學生聽的講述教學還是多數教師慣用的教學法。但大人與孩子有不同的看事情的角度，思維模式也大異其趣，老師講述佔多數時間的教學，學生發表的空間受到壓縮，也容易導致老師的思考盲點造成教學上的溝通障礙，班級學習風氣無法普及，使教學成效大打折扣。課堂上的教學模式如果能讓學生多一點發言討論的空間，讓學生在課堂上能自主學習，營造如老子所云：「長而不宰。」（《第十章》）的班級學習氣氛，即如王弼注此段曰：「物自長足，不吾宰成。」¹⁹由學生主導學習的歷程，老師只是扮演如前一小節所提及教育之拉丁原文的意涵「引導」的角色，反而能營造班級積極、正向的學習風氣，即如老子所云：「虛而不屈，動而愈出。」（《第五章》）老師不吾宰成之清虛無為，使學生自生自成、自我完足的作用生生不已，或許就能解決上述之問

¹⁹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁8。

題。

此外，教室情境的美化也是良好班級氣氛的一個重點。教室是學生學習的地方，其情境的布置也適合由學生來主導。由學生去布置一個他們心中理想的情境，而非老師心中理想的情境。例如生活公約的訂定，傳統八股式的教條模式，對現代學生的約束成效恐怕極為有限。但如果是學生自己訂下的規範，學生彼此之間會互相約束彼此，如此一來，班級氣氛的自化自正就可無為而成，臻於如老子所云：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正。」（《第五十七章》）的大同社會。

雖然西方知識掛帥為主流的教育趨向，與中國傳統道德思想教育的理路有所不同，然他山之石可以攻錯，其教育方略亦有可茲參考之處。接下來筆者就要分享一個在書上看到，發生在澳洲的真實案例，此案例適足以說明長而不宰的班級氣氛之重要性。此案例之標題為「隨時準備當學生。」²⁰是提醒老師應該學習從學生的角度思考、看待問題，俾便從根源去做好教育工作。從這個案例我們可以清楚看到，給學生不同方式思考的機會是多麼重要的事情。在課堂上教師也應該以更開闊的胸襟，來面對各種超乎自己想像的異類學生，同時也能體會「老師應隨時準備變成學生」的道理。筆者認為，教師就是負責扮演幫學生搭好舞台，讓學生能在台上盡情揮灑、多元發展，幫學生鼓掌叫好的角色，是即老師「無為」，

²⁰ 「作者 Dout Walk 為澳洲北昆士蘭的一名教育顧問，求助者是一名偏遠原住民學校的二年級女教師。她說：我帶來一些彩色積木，向學生示範如何依照形狀、大小或顏色進行積木分類，他們用自己的方式進行分類，整堂課一片混亂。Dout Walk 請學生和他一同到戶外去蒐集一些會生長的東西，告訴學生：我們來看看要怎麼分類。他把草堆成一堆，再把花堆成一堆，然後問學生：你們想想看，為什麼我要這樣分類呢？約瑟夫舉手說：老師，沒有理由這樣分類，他們都是會生長的東西，這樣分一點道理都沒有。Dout Walk 開始感受到女老師所說的挫折感，此刻，Dout Walk 突然想起一位德高望重的教育家對他的教誨：如果老師無法教導學生，那就由學生來教老師吧！他對學生說：好，用你們的方法把東西分成不同的類別，讓我猜猜你們分類的理由。Dout Walk 看著地上的三堆東西，快速的比對著他能想到的各種特徵：顏色、大小、形狀，卻想不出學生這樣分類的理由，珍妮絲說：老師，這很簡單啊！這一堆味道最濃，第二堆味道淡一些，第三堆一點味道都沒有。接下來 Dout Walk 先生又要他們做了五、六次分類，學生也都展現了絕佳的分類能力。他說：這是一種把物件分類和他們的——而不是我們的——生活經驗結合在一起的能力。」 Esther Wright 編著，張篤群譯，《教室裡的心靈雞湯》，臺北：智庫出版公司，2005 年，頁 85。

學生則「無不為」的理想境界。亦即如老子所云：「聖人之道，為而不爭。」（《第八十一章》）學生的成就就是老師的驕傲，而面對學生不成熟的冒犯時，老師也應該敞開心胸，不必太在意，不須跟學生爭面子，此等即是營造無為而無不為的班級學習環境之基本精神。

第三節 不言之教的班級管理

班級管理的範圍包含了人、事、時、地、物等範疇，可說相當廣泛。也可以說，只要是與學生學習相關的事務，皆屬於班級管理的領域。其中，教學與常規的管理又為其核心。因為教學是班級當中的最主要活動，而常規的管理則直接地影響到教學的效能。而老子所云：「不言之教。」（《第二章》）正為此班級管理之絕佳應用法則。如王弼注此段曰：「以身師導之也。」²¹教師以身作則正是最佳的班級管理原則。如老子云：「道可道，非常道。名可名，非常名。」（《第一章》）可知道體是不可言傳的，所以老師就必須以身作則，以收潛移默化之身教功效。因為學生往往是相信自己所看到老師的作為，遠大於相信老師所說的話。譬如老師會向學生傳授尊師重道之重要性，如果教師能先對學生表現示範何謂尊重，老師先尊重學生，相信不須對學生多言，學生也自然能至少效法幾分。此即如莊子所云：「立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪！」（《德充符》）更可證諸此體合天道、效法自然的不言之教，確為班級管理之良方。本節將分成「尊道貴德的教學管理」、「以慈衛之的班級常規」兩部分加以探討。

一、尊道貴德的教學管理

²¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁8。

老子的教育思想是以道德思想之薰陶為根本而建立的，如老子云：「修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。」（〈第五十四章〉）可見讓尊道貴德思想普及於天下乃老子最高之教育理想。對比於當代社會現狀，更令人對老子的真知灼見深感佩服。現代教育側重知識灌輸忽略品德陶冶的教育方針，所衍生出的許多社會治安問題，已到了不得不認真思考調整教育目標的時刻了。如韓愈所云：「師者，所以傳道受業解惑也。」²²道德思想的薰陶當為教育的優先目標，甚至在受業解惑的部分也必須涵蓋著德性的陶冶，因為一切的學問如果缺乏道德的屏障，很容易逾越法律的規範而對社會造成危害，且是越高知識份子對社會能產生越大的危害。

誠如老子所云：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。」（〈第五十一章〉）萬物皆是由大道之規律所形成，故尊道貴德應是我們在教學管理上的重要指標。道賦予萬物無生之生的原理，萬物皆依此原理而生，可說是萬物生成的根本。如花草樹木之深植於土壤中，吾等還未曾見其能脫離土壤而獨立生存者。即如老子所云：「魚不可脫於淵。」（〈第三十六章〉）更可見尊道貴德於教學管理上的重要性。

如老子所云：「清靜為天下正。」（〈第四十五章〉）可知培養學生清靜之心是為端正品格之基礎。老子云：「常無欲，以觀其妙。」（〈第一章〉）故唯有無私無欲的清靜心，才能認識奧微玄妙的大道。因此，老師應教導學生從小養成公正無私之品行，將來才能成為堂堂正正的好國民，對社會有所貢獻。其修養工夫是如老子所云：「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。」（〈第三章〉）虛心實腹者，是要人們不追求本分之外的慾望。如學生考試時，可以見到別人的答案時，應升起端正之心，提醒自己作弊非一正當之行為。而弱其志者是要學生去除自我中心，

²² 唐·韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元編，《韓昌黎文集校注》，臺北：華正書局，1982年，頁18。

將強烈的個人意識轉化為以團體意見為上之和諧概念，繼之以個人體魄強健之時，才不致於自恃己強而膽大妄為。

二、以慈衛之的班級常規

班級常規的重要性可說不亞於教學管理，因為一般從事教育工作者共同的體認，就是唯有良好的班級常規才有所謂的教學效能可言。如果一位教師上課時必須不斷地在處理學生常規的問題，不但教學的時間會縮短，同時整個教學統整的思緒也必然被打亂，如此一來就遑論教學效能了。此際，老子所持之三寶之首，即為建立良好班級常規之法寶。老子云：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇；舍儉且廣；舍後且先；死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」（〈第六十七章〉）教師如果能以慈愛之心真誠地與學生互動，相信再頑劣的學生也可能被感化。如河上公注「一曰慈」曰：「愛百姓若赤子。」²³如果老師能視學生如己出，豈有不愛護學生的道理，而學生又怎會不尊敬老師，如此一來，班級常規自然不為而成。這樣一個互動良好和諧團結的班級，在學校的各項表現也必然會成為班際之楷模。

有關班級常規的建立，傳統教條式的約束規範，在老子看來皆是一般外在的形式作為，非深根固柢，長生久視之道。如老子云：「治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極；莫知其極，可以有國；有國之母，可以長久；是謂深根固柢，長生久視之道。」（〈第五十九章〉）河上公注「莫若嗇」曰：「嗇，愛也。治國者，當愛民財，不為奢泰。治身者，當愛精氣，不為放逸。嗇，生力反。」²⁴可知在建立班級常規時，對學生涵

²³ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年，頁84。

²⁴ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年，頁73。

著包容、珍愛的態度是基本的要素。同時，教師自身也必須以良好之品德來影響學生，讓學生的道德思想在愛的教育環境中自然地受到薰陶。如陳德和先生所說：

儒家、道家的傳統是如此地將自然宇宙、生命人格、理想價值、歷史文化等視為有機的統一體，並企盼能整全地肯定之。職是之故，他們對教育的期待是希望真正能夠啟迪學子的整體性自覺，使之樂於一起實現宇宙與人生、自然與人文所鑄的真善美聖並求其可大可久。²⁵

因此，老師可以引導學生自己討論訂出相關的自我約束的辦法，並讓學生自己把辦法寫下來。一方面學生有了參與感，對班級會更有向心力。一方面學生自己所訂的辦法如果有人違背，就可能受到同儕的提醒，此刻，老師只要輕鬆的「不言之教」就可以約束學生，也才是真正在班級管理上深根固柢，長生久視之道。

上述讓學生自己把自我約束的辦法寫下來的方式，其實重點是在讓學生從「心」去反省檢討自己行為的正誤，此道德薰陶的工夫還是要在「心境」上做，而非強調外在形式的規範。因為老子視外在的形式規範為違反自然實踐的有心有為，有為則必有盡，是終將失敗的。如老子云：「將欲取天下而為之，吾見其不得已。天下神器，不可為也，不可執也，為者敗之，執者失之。」（《第二十九章》）老師必須依循道性自然，自身具備尊道貴德的風範，不強勢妄為。凡事以學生的立場為出發點，讓學生願意發自內心去約束自己，才是真正可長可久之「道」。

此外，對於學生行為上的偏差，即時的提醒也是一大重點。如老子所云：「為之於未有，治之於未亂。」（《第六十四章》）意即錯誤的行為擴大前予以生命治

²⁵ 陳德和，《台灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年，頁29。

療，避免在積習日久之後要修正它，恐怕就如登天之難了。而教育學生做好自我修養，也是符應老子教育思想的作法。老子云：「勝人者有力，自勝者強。」（〈第三十三章〉）教師應教導學生做好自我的情緒管理。前一段提到道德修養的工夫要在「心境」上做，所以學生必須學會如何不受情緒慾望影響，才能避免自己在言行上逾越道德價值的規範，如此才能算是有智慧涵養的人、是真正的強者。

綜合以上之論述，可知在此人人奔競追逐、汲汲營營於名利物欲，人生成了你爭我奪的戰場，為功名求學者多，為道而求學者寡的時代，教育所扮演的角色是日益吃重的。而處於教育重要根基的國小教學，其班級經營的工夫修養境界，更是其中的關鍵。要達致如老子云：「太上，下知有之。」（〈第十七章〉）的最高領導境界，法自然的親師生和諧關係的建立是為首務。而如老子云：「夫兩者各得其所，大者宜為下。」（〈第六十一章〉）是身為經營者的教師應有的謙虛、處下的基本觀念。又如老子云：「善者，吾善之；不善者，吾亦善之；德善。信者，吾信之；不信者，吾亦信之；德信。」（〈第四十九章〉）則是教師應懷抱的帶班態度。因為師生之間彼此互相信任，非但是道德思想陶冶成功的展現，也是心境教化重要的基礎。如此一來，和諧無礙的親師生關係自然無為而成。繼之以老子所云行不言之教的教育思想為綱常，於師生互動過程中，不執著於所為、不執著於所言，讓學生能在不塞不禁的自由天地裡自在的揮灑，則無為而無不為的校園生活盡在其中。

第五章 結論

老子自然無為的思想對教育的啟發是相當有意義的，如老子云：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。」（《第二十七章》）就確立了老子思想對當代教育的重要性。因為，如果要讓整個社會向上提昇，惟有把國家百年大計的教育辦好，把每個孩子都拉上來，才有付諸實現的一天。而除了依靠中國傳統哲學思想為依護之外，教育第一現場的教師不斷自我成長，建立可為典範之德業修養亦為其關鍵。古之謂「師道」，乃一同義複詞，師者道也，師道乃大人之道，乃難能可貴之道。因之，身為教師當不斷地成長、進修，奠定亭當之哲學基礎，方可確立教育德業之可大可久。而此中老子自然無為的思想內涵，正是現代教師最可靠的依據。

本文針對老子思想之核心「自然」、「無為」之哲學意涵加以探討，並開展出其教育哲學之實際應用。中國哲學是一著重實踐的哲學，老子兩千多年的歷史，如一罈上等好酒，越經時間淬鍊，越發飄散其濃濃的韻味，顯現其實用之價值。若以袁保新先生文化治療學的角度來看，老子的思想更是最佳的療癒實踐。論時間有兩千多年的歷史，談經驗有千千萬萬炎黃子孫的體證，更可見其療效之卓越。如老子所云：「執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。」（《第十四章》）可知老子的哲學在時空上是貫通古今，經久耐用的。另外，老子思想之博大精深，經後人研究廣泛運用於各領域而光芒勃發，已是隨處可見，更可以之證諸天地間之萬事萬物，所以老子云：「自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。」（《第二十一章》）而筆者探究其教育哲學之價值，已是步無數先進步履之後，更顯出老子思想在教育領域的啟發性之大。

一、論文回顧

回顧本文〈第二章〉筆者探討了老子的自然思想，於班級經營實為一至高無上之指導方針。如〈第十七章〉之：「太上，下知有之。」主張充分地讓學生成為學習的中心，老師就如同教育一詞的拉丁文原文 **educare**，其原意即為引導，是扮演著一個引導者的角色，只從旁協助，而不過度干涉學生的學習活動，如此才能讓學生完全地展現其創意、潛能；當老師最重要的工作就是幫學生搭建舞台，讓學生有一個盡情揮灑的空間，緊接著，老師就只要扮演負責鼓掌的觀眾的角色，所謂有狀元學生沒有狀元老師大抵就是這個意思。

而〈第二十三章〉之：「希言自然。」亦為教學的一大重要方針。希言者少言也，老師對學生的期望必須明確，但不必要讓學生感到囉嗦乃至厭煩，如王弼注曰：「然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也。」¹可知惟無心無為的自然之言，才能讓學生打從心底接納，而非左耳進右耳出之虛與委蛇，此「自然之言」實為親師生溝通互動之理想指導原則。

在〈第二十五章〉之：「道法自然。」提供了培育國家未來主人翁最高明的態度，是如道之生化天地萬物，也就是如王弼所注之不禁、不塞之：「不生之生」，在不對萬物干涉妄作的情況下，讓萬物能自由自在無所拘限的自然發展。對學生也當是如此，要能完全落實適性揚才的教育原則，就是要給學生足夠的發展空間，處處限制、時時規範，如同綁住學生的手腳，卻又要其跑第一名一般，簡直如天方夜譚。

於〈第五十一章〉之：「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」說明了道是萬物生成的源頭，此生成的作用就是以「無」為根本，也就是無心自然、無為

¹ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁30。

無執。任何的教育作為如果其出發點是夾雜著私心妄念的，就是違反自然，背道而馳的；另外，此處也說明了自然是內在於道本身的，故有道之士亦當把老子的自然觀內化於自身，隨時隨地言教、身教於學生，皆以「自然」為理想法則，則師道之尊貴未必不可重拾。

在〈第六十四章〉之：「以輔萬物之自然，而不敢為。」是為取得學生信任與接納之重要依歸。現在的孩子處在多元化的社會，接觸的環境不若早期台灣農業社會之單純，老師與孩子互動的一言一行都必須是發自真誠的內心。因為自然的東西容不下半點的虛假，而善意的謊言也已經很容易被現代精明的學生所拆穿，且被學生視為一種錯誤的身教，所以西方俗諺云：「Honesty is the best policy。」是師生必須共同遵守的箴言，也是老子提示我們良好的教育典範。

回顧本文〈第三章〉筆者探討了老子的無為思想，也為班級經營灌注了許多源泉活水。如〈第二章〉之：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」就是老師在班級經營的太上治道之依循方針。老子強調聖人之處事原則乃順自然而行之「無為」，其教化則是以身師導之的「不言之教」。而去我執是老子的「道」最重要的實踐工夫之一，故此無為、不言之根本，乃不執著於為不執著於言，此「無執」者是為其思想要妙。

而〈第三章〉之：「為無為，則無不治。」說明了「無為」是為一：「太上，下知有之。」之最上治道，也是老師在班級經營策略上之最高指導原則。其根本內涵為：「常使民無知無欲。使夫知者不敢為也。」然其基本精神也絕非所謂愚民政策，而是要人們回歸素樸之本然，並為其所當為而不妄為。在此原則之下，則學生無所不為，而老師則無所不治。

在〈第十章〉王弼注「生之、畜之。」曰：「不塞其源也。不禁其性也。」²此即牟宗三先生所言之「無生之生。」³也可以說是老子自然無為思想在教育方針最重要的理論依據。因為教育的本質即是引導，老師是扮演一個幕後導演的引航者，要避免自己跳到台前去搶戲。舞台上的風光風采應該留給學生，老師如能在台下扮演好忠實觀眾的角色，自然能激勵學生如其所如地散發光與熱。

在〈第三十七章〉最關鍵的一段：「道常無為而無不為。」說明了老子的「無為」實為一最高境界的「為」，是一種符合自然和諧之價值理境的作為。如河上公注此段曰：「道以無為為常也。」⁴即證諸「無為」等同於老子的「道」，在無為的當下，老子自然之道同時朗現，並化生萬物於無形中。故曰：「道常無為而無不為。」所以，我們也可以說「無為」的展現，即人們智慧的泉源。

在〈第三十八章〉：「下德不失德，是以無德。……故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」共用了五個「失」字，然此五個失字，並非如其字義是純粹負面之意涵。而是如老子所云：「絕聖棄智……絕仁棄義……絕巧棄利……。」（〈第十九章〉）中之絕棄，即老子「無」的哲學。也就是告訴我們須解消對道、德、仁、義、禮等名狀的偏執，才能回歸老子自然大道的懷抱。

而〈第四十三章〉：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」則藉由水的柔弱，說明了道常無為而無不為的真諦；是看似柔弱，卻又無堅不摧。也印證了大道之無所不在，是如水之廣布四方。又如王弼注〈第四十章〉「弱者道之用」曰：「柔弱者，道之所常用，故能長久。」⁵可知此柔弱即「道」之本質、「無為」之道用，世人若能守之，天下將自定自化，生命也必能長生久視。

² 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁12。

³ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁162。

⁴ 《老子河上公注》魏·王弼等注，《老子四種》，臺北：大安出版社，2014年，頁44。

⁵ 魏·王弼著，石田洋一郎勘誤，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年，頁51。

從〈第四十八章〉：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」一段可窺知，「無為」者即在生命自身執著分別、本能慾望的減損。所以老子告訴我們：「少私寡欲。」（〈第十九章〉）唯有如此，才有生命的自在自得，而無所惑。故老子云：「少則得，多則惑。」（〈第二十二章〉）此「少」的工夫實踐有待我們奮力奉行。

在〈第五十七章〉：「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。」一段中，無為、好靜、無事、無欲皆屬無為之內涵，皆是無心之為。也唯有如此，才可得天下百姓自化、自正、自富、自樸之效。更因為此無心於取天下，反而換來天下百姓之自動歸往。但縱使如此，也不自矜自驕，自以為是萬物的主宰。此即老子所云：「萬物歸焉，而不為主，可名為大。」（〈第三十四章〉）

在〈第六十三章〉：「圖難於其易，為大於其細；天下難事，必作於易，天下大事，必作於細。」一段中，提到了為無為、事無事之原則與方法。「為無為」者乃為無為之「為」，「事無事」者則是事無事之「事」。此謂成事者從事情的細易處著手，並以自然和諧為其前提，不會因個人的私心私慾而妄加干擾、干涉於萬物，故有為之為、有事之事是不足以取天下的。

而回顧本文〈第四章〉筆者探討了老子自然無為的班級經營之「道」。於「道法自然的親師生關係」一節，強調以自然為原則，和諧為基調的關係建立。如老子云：「是以聖人自知不自見；自愛不自貴。故去彼取此。」（〈第七十二章〉）老師屏棄早期農業社會教師崇高之威權地位，以不自見不自貴的姿態經營親師生關係，因應民智大開的高科技時代，才能安適自在的隨順於現代教育潮流之中，而不致遭遇滅頂之禍。又如老子云：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾

有何患？」(〈第十三章〉) 只要秉持著無身、無我的態度，凡事以他人的利益為前提，以利他為原則，即所謂心中有愛，溝通無礙。親師生關係之和諧，自然不為而成。

此外，如老子云：「夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。」(〈第六十七章〉) 老師能以慈愛之心對待每一個孩子，孩子對老師就能像對自己父母親一般的信任。如此一來，則如老子所云：「百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。」(〈第四十九章〉) 的教育桃花源即自然朗現。也就是如老子云：「太上，下知有之。」(〈第十七章〉) 的絕妙班級經營之「道」。

於「無為而無不為的班級學習環境」一節，其最重要的理論依據即如牟宗三先生對《道德經》：「道生之。」(〈第五十一章〉) 之詮解：「無生之生。」⁶是指道對於天地萬物的生、為、長，皆是在自然無為的情狀之下，讓開一條路來，讓其本性得以開展而不加干涉，讓萬物自生自成、自定自化。依據此原理，教師應以引導的方式讓學生發掘自己的專長興趣之所在。老師只要想方設法開發學生多元的視野，學生自然能有超乎教師之想像的發展。如此一來，在自然和諧的互動之下，師生各安其份、各得其所，則無為而無不為的校園生活就此開展。

於「不言之教的班級管理」一節，說明了教師以身作則的教育理念，強調老師應該給學生一個好的榜樣，是施行道德教育的重要方法。「不言」並非什麼都不說，而是反對空洞的說教，畢竟眼見為憑是多數人的一般認知，教師透過身教的方式去教育學生，不但是最簡易方便的方法，也可收學生自化自正之教學實效，是如老子所云：「我無為，而民自化；我好靜，而民自正。」(〈第五十一章〉) 之自然無為的教育思想最佳的體證。

⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁162。

事實上，老子自然無為之思想不僅為寶貴的班級經營方針，也是生命最真確可行的依循明燈。如老子云：「孔德之容，唯道是從。道之為物，唯恍唯惚。忽兮恍兮，其中有象；恍兮忽兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去，以閱衆甫。吾何以知衆甫之狀哉？以此。」（《第二十一章》）可為明證，此甚易知甚易行之上善之「道」，世人豈能不善用之。

因此，所有教育界的同仁、有識之士，都應該人手一本《道德經》，時時研讀、日日複誦，不但有益於修身，於教育工作更有莫大之助益。更重要的是所有天下大事、衆甫之狀皆可得而見之。此生命之輕安自得、自在美好，盡在老子五千言之中。

二、論文展望

本文以老子自然無為思想之理論實際應用在班級經營上，是以教師之身為實踐者的角色來面對班級經營上之種種問題，然而，現今的教育制度無論在教學或輔導皆屬一種雙向或三向之積極作為，如何以道家無為思想運用在班級經營，不能僅是單方面一廂情願地著力於道德涵養，如陳德和先生所說：

雖然老莊思想不以道德主體的自覺與開發為其擅長，但對於一切已建構者之解蔽與疏通上，有著諸多的關懷，……所以老莊思想可說是另類的消融性人文主義，以區隔儒家之創造性人文主義。⁷

此即如老子所云：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。」（《第四十八章》）就是要我們解消學習道路上的障蔽妄為。有了正確的方向，才能習

⁷ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁96。

得健康的知識、正確的知見，方能去除心知的執著與人為的造作，避免遭受不健康的知識之反噬。所以老子是要我們透由無為的「無」，去作用地保存那健康知識的「有」，由此可見老子並非是一位反教育者，果若如此，又為何留下這震古鑠今的五千箴言於後人。因此，如何以自然無為思想來處理教學效能的落差和家長的期待是為本論文未來的展望之一。

另外，自然無為的班級管理是否容易被曲解為等同於放任式的教育，對此，陳德和先生說：

過去有許多人批判老子是消極頹廢的或投降主義者，其實他是在進行『反反以顯正』的批判，其目的並不在破壞而在於成全。表面上盡是一些反動的言論，其內在目的究竟是為了包容與肯定，此即『正言若反』的詭辭為用。⁸

而此「正言若反」者正是老子哲學呈顯的主要方式，即老子習慣從反面說理的獨特模式。因為老子認為事物從化成的開端，即不斷地朝向反面發展。因此，如何消除家長對自然無為的班級經營非無為而乃無能的質疑，同時讓學生在各方面的表現，都能在老子教育哲學的孕育之下同時獲得提昇，亦為本論文之未來展望。

⁸ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年，頁97。

參考書目

一、古典文獻（略依年代順序排列）

- 漢·河上公，《老子河上公章句》，北京：中華書局，2009年。
- 魏·王弼注，孔穎達疏，《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1977年。
- 魏·王弼著，《老子王弼注》，臺北：河洛出版社，1974年。
- 魏·王弼著，《老子指略》，臺北：華正書局，1983年。
- 魏·王弼等，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2002年。
- 明·釋德清，《憨山大師註解道德經》，香港：陳湘記書局，1980年。
- 明·吳琯，《古今逸史》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- 清·王夫之，《老子衍》，嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 清·魏源，《老子本義》，臺北：漢京文化出版社，1980年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書公司，2007年點校本。

二、當代專書（依作者姓氏筆畫排列）

- 王邦雄，《老子道》，臺北：漢藝色研文化公司，2005年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，2006年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2011年。
- 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2007年。
- 王邦雄／等，《中國哲學史（上）、（下）》，臺北：里仁書局，2013年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，1983年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1995年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2012年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2012年。

余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，2013年。

吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，2013年。

吳康，《老莊哲學》，臺北：明文出版社，1978年。

吳明隆，《班級經營與教學新趨勢》，臺北：五南圖書公司，2003年。

吳明隆，《班級經營策略與實踐》，臺北：五南圖書公司，2013年。

林進材，《班級經營理論與策略》，高雄：復文出版社，1998年。

南懷瑾，《老子他說》，臺北：老古文化公司，1994年。

高齡芬，《王弼老學之研究》，臺北：文津出版社，1992年。

唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1992年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。

程兆熊，《道家思想老莊大義》，臺北：明文書局，1985年。

張起鈞，《道家智慧與現代文明》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。

張起鈞，《老子哲學》，臺北：正中書局，1964年。

張起鈞，《智慧的老子》，臺北：東大圖書公司，1992年。

張民杰，《老師，你可以這樣帶班》，臺北：五南圖書公司，2011年。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年。

陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年。

陳德和，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999年。

陳柱，《老學八篇》，臺北：臺灣商務印書館，1930年。

陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務印書館，2014年。

陳慧劍，《維摩詰經今譯》，臺北：東大圖書公司，1992年。

黃德祥／等，《師生關係與班級經營》，臺北：三民書局，1996年。

傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。

- 熊公哲，《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2010年。
- 蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇出版公司，1980年。
- 謝水乾，《溝通是最好的管教》，臺北：新潮社文化公司，2005年。
- 劉笑敢，《老子》，臺北：東大圖書公司，1997年。
- 嚴靈峯，《老子莊子》，臺北：正中書局，1987年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索（上）、（下）》，臺北：新文豐出版公司，1997年。
- 鄭石岩，《親子共成長：培養孩子心智，開啟天賦潛能》，臺北：遠流出版公司，2007年。
- 鄭石岩，《身教》，臺北：遠流出版公司，1998年。
- Asha phillips 著，羅慧娟譯，《愛他，也要說不》，臺北：麥田出版社，2001年。
- Esther Wright，張篤群譯，《教室裡的心靈雞湯》，臺北：智庫文化出版社，2005年。
- H.Stephen Glenn、Jane Nelson 合著，陳宏淑譯，《讓孩子做自己的主人》，臺北：麥田出版社，2005年。
- Haim G.Ginott，許麗玉譯，《老師怎樣跟學生說話》，臺北：大地出版社，1994年。
- M.S.Shiterna 著，張艷華譯，《M.S.斯特納的自然教育》，臺北：上游出版社，2003年。
- Mel Levine 著，蕭德蘭譯，《心智地圖：帶你了解孩子的八種大腦功能》，臺北：天下遠見出版社，2006年。
- Thomas Armstrong，李平譯，《經營多元智慧》，臺北：遠流出版公司，1997年。

三、期刊與專書論文（依作者姓氏筆畫排列）

- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》，第334期，2003年4月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》，第335期，2003年5月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》，第336期，2003年6月。

- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(四)〉,《鵝湖月刊》,第337期,2003年7月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(五)〉,《鵝湖月刊》,第338期,2003年8月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(六)〉,《鵝湖月刊》,第339期,2003年9月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(七)〉,《鵝湖月刊》,第340期,2003年10月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(八)〉,《鵝湖月刊》,第341期,2003年11月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(九)〉,《鵝湖月刊》,第342期,2003年12月。
- 牟宗三〈老子《道德經》講演錄(十)〉,《鵝湖月刊》,第343期,2004年1月。
- 陳德和,〈論老子即人文即宗教的思想特色〉,《揭諦》,第23期,2012年7月。
- 陳德和,〈老莊思想與實踐哲學〉,《鵝湖月刊》,第406期,2009年4月。
- 陳德和,〈論牟宗三對人間道家的哲學建構—以老子思想的詮釋為例〉,《揭諦》,第3期,2001年5月。
- 陳德和,〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉,《鵝湖學誌》,第35期,2005年12月。
- 陳德和,〈老莊的教育思想及其實踐〉,《鵝湖月刊》,第314期,2001年8月。
- 陳寶山,〈新世紀的班級經營〉,《課程與教學季刊》,第12期,2000年3月。
- 張民杰,〈從臺灣諺語省思教師的班級經營策略〉,《中等教育》,第61卷第1期,2009年5月。
- 張仕政,〈僕人式領導對國小教師班級經營之啟示〉,《學校行政雙月刊》,第67期,2010年5月。
- 張德銳、吳明芳,〈營造親師生三贏局面的班級經營策略〉,《課程與教學季刊》,第2期,2000年3月。
- 葉海煙,〈道家思想中的自由、超脫與解放——並論道家的情意教育觀〉,《通識教育季刊》,第5卷第1期,1998年3月。

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

簡瑞良、張美華，〈道德經思想在融合教育班級經營的運用〉，《International Journal of Inclusive Education》，第8期，2006年10月。

簡政鎰，〈自然無為——一種意義治療〉，《諮商與輔導》，第219期，2004年3月。

四、學位論文（依作者姓氏筆畫排列）

王漢哲，《老子政治哲學的現代詮釋》，國立中央大學哲學研究所博士論文，2014年。

何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003年。

林芸凡，《老子復原思想之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2013年。

吳逢吉，《老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究》，東海大學哲學系碩士論文，2006年。

邱玉霞，《老子知識論的教育義涵》，慈濟大學教育研究所教學碩士論文，2006年。

許清田，《教師權力運用類型、班級經營策略與班級經營效能之研究》，國立彰化師範大學教育研究所學校行政碩士班碩士論文，2003年。

張峻源，《老子《道德經》與《論語》的教育思想之比較》，東海大學哲學系碩士論文，2008年。

張 煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學生死學系哲學與生命教育碩士班碩士論文，2014年。

陳奕臣，《老子自然與無為思想之生命哲學》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。

- 黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學系碩士論文，2010年。
- 黃筱嵐，《看見創意的彩虹——三位國小班級經營創意教師之生涯發展與班級經營創意歷程之探析》，國立臺灣師範大學創造力發展學系碩士論文，2010年。
- 楊淑域，《論老子哲學對教師專業倫理的啟示》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。
- 鄭淑文，《尋找班級經營的典範——分析 POWER 教師的班級經營策略》，輔仁大學教育領導與發展研究所碩士論文，2006年。
- 謝惠敏，《試論老子哲學的基本理論及其應用——以幼兒教育為例》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 謝雯惠，《國小教師領導風格對班級經營策略與班級經營效能之影響》，中華大學經營管理研究所碩士論文，2006年。
- 賴文婷，《老子「常無有」哲學之教育蘊義》，國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2011年。
- 劉慧貞，《論老子思想中「行不言之教」之意涵及其對現代教育之啟示》，華梵大學哲學系碩士論文，2011年。