

南華大學
生死學系哲學與生命教育碩士班
碩士論文

老子禍福觀之研究及其現代意義
**A Study of Laozi 's View of Disaster, Happnies
and Its Modern Significance**

研 究 生：蔡 峇 呷 撰

指 導 老 師：陳 士 誠 副 教 授

中 華 民 國 一 百 零 六 年 六 月 二 十 一

南 華 大 學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子禍福觀之研究及其現代意義

研 究 生： 蔡 崧 吟

經考試合格特此證明

口試委員： _____

陳 幸 錫

林 允 皓

陳 正 明

指導教授： 陳 正 明

系主任(所長)： 詹 俊 銘

口試日期：中華民國 106 年 06 月 21 日

謝 辭

本論文得以順利的完成;要感謝的人其實很多,但更值得一提的是年已九十二高齡的老母親;在寫論文過程中,遇到瓶頸 心情陷入低潮時,不斷的為我打氣與鼓勵,使我重拾信心,再繼續衝刺,也非常感謝;老婆大人,在讀研究所期間,細靡的照料家中大小事 讓我能無後顧之憂的安心學習,尤其在 書寫論文期間;能給我一個安靜的空間,專心的寫作,使此論文;能如期達成目標! 特致上 內心最深謝意!



摘要

本文主要是從老子道之無為不恃不宰與不有,以揭示他對人之禍福之虛柔看法。這無為之道,乃是把一切相對性之禍福,從其相生中消解其中的對立,藉虛柔之生中,讓人對禍福之理解,有一更深邃之看法,不再是世人之定言二分對立,而是更強調禍未必即是禍,反而是福乃使人陷於死亡之關鍵。這裡,道乃表示人放開這禍福之緊張關係,從一無為不恃所張開的空間中,使禍之為福,福之為禍,有一更清楚的洞見。最後本文藉以上分析,說明老子對禍福之現代意義以及對生命教育之啟發。

關鍵字 自求多福,行仁義,福所倚,禍所伏,咎由自取

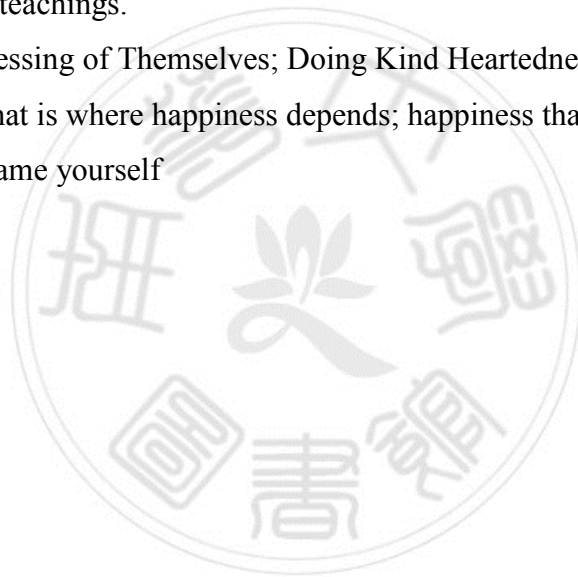


Abstract

This article is mainly from the Lao Tzu's inaction “relies on action less activity, Carries on wordless, no hold, no dominate and no Possession”, to reveal his view of emptying soft disaster and blessing. This is the way of doing nothing, but to all the relative of the disaster and blessing, from its phase to digest the opposition, by the virtual and emptying soft in the life, people understand the disaster and blessing, there is a more profound view, no longer the world's words Confrontation, but more emphasis on the disaster is not a disaster, but the blessing is the key to death. Here, Dao said that people let go of this tense relationship, from doing nothing in the open space, so that from the scourge of blessing and the blessing for disaster, there is a clearer insight. Finally, this article shows that Laozi has an effect on the modern significance of well-being and inspiration for life teachings.

Keywords: The Blessing of Themselves; Doing Kind Heartedness and Justice;

Misfortune, that is where happiness depends; happiness that is where misfortune underlies; Blame yourself



目 錄

謝 辭.....	I
摘 要.....	II
ABSTRACT	III
目 錄.....	IV
第一章 緒論.....	1
第一節、研究動機.....	1
第二節、研究目的.....	3
第三節、研究範圍及相關文獻之探討.....	4
第四節、研究方法與步驟.....	6
第二章 禍福之原初理解.....	8
第一節、孟子之禍福由己 - 《詩經》、《尚書》之承傳.....	8
第二節、由禍福而來的承責概念.....	10
第三節、老子的自然觀.....	12
第四節、禍福之辯證.....	14
第五節、道之無為不有.....	16
第六節、回歸致福之「樸」.....	18
第七節、致虛守靜與凶之化除.....	22
第三章 老子禍福觀之進一步說明 - 相反相乘.....	25
第一節、柔弱是福剛強是禍.....	25
一、守柔處弱即強.....	25
二、不敢為天下先.....	29
第二節、簡樸得福奢華是禍.....	33
一、少私寡欲.....	33
二、絕聖棄智.....	36
第四章 後老子之禍福.....	39
第一節、老子的禍福哲學提供當代禍福的正確觀.....	39

一、為現代人的痛苦淵源.....	39
二、現代人的禍福問題.....	43
三、老子生死觀的啟示.....	45
第二節 老子的生命哲學其生命教育意義.....	50
一、尊重生命與平等對待, 肯定所有生命存在的價值.....	50
二、確立生命的超越性, 提昇生命至「道」的境界.....	54
三、建構生死安頓的自然生命觀。.....	55
第五章 結論.....	60
參考文獻.....	65
一、古典文獻資料(原典、集解、注譯).....	65
(一) 老子部份.....	65
(二) 其他部分.....	65
二、當代中文專著.....	65
三、期刊.....	69
四、學位論文.....	70



第一章 緒論

第一節、研究動機

主觀動機方面:生在南投長在南投本是一件令許多人羨慕且很希望能有機會長期居住的地方,因為大家都以為南投是一個山明水秀;風光明媚;四季如春,有如仙境一般的好去處 尤以故鄉—埔里,因鄰近日月潭;九族文化村,廬山溫泉;鱷魚潭;中台禪寺等景點,更讓人對埔里居住環境充滿了遐思,其實若根據環保署空氣監測站數據顯示;埔里鎮的霾害值是常常PM2.5也是隨時皆處在一個極危險環境中生活 但老百姓為了討生活又遇上大環境的不景氣,已經有心無力去理會對生命已造成威脅的霾害 縱然你賺進了天下的財富;但失去了健康甚至喪失了生命再多的財富又有甚麼用呢?家財萬貫;卻換來千里訪名醫;萬里尋處方的窘境!!何苦來哉?

客觀環境方面:當今社會雖然因為科學的進步,物質環境較以前好很多,然物質生活愈奢華,人心的取向朝物質發展的過程,不斷向物慾主義靠攏,人類的慾望一再的被物質生活所駕馭,因而一再衍生更多的慾求。無限的追求滿足慾望似乎陷入了無底深淵了無終止。甚至,現今氣候異常,乃是一種禍,而且人禍,更帶來政爭之禍,各國為自己之利益,不顧他人死活,這點前美國副總統高爾很明白,在《不願面對的真相》中從科技、人生與自然之關係,點出重點:

生命的關聯包括四個層面：人與自己、人與社會、人與天地、人與道(宇宙)等,人一出生,人就掌握自己生命的定位,這是人與自己的關係;而人是群居的動物,透過人和人之間的互動,人類有了社會,人與他人之間的規範,形成了社會制度,這是人與他人之間的關係;而人生活在自然(天地)的環境中,關係更是密切,隨著人類科技的日益進步,人們自以為可以成為大自然(天地)的主宰,但卻因此面臨空前的危機,一方面面臨自身生靈空虛的迷失,另一方面飽受生態浩劫的威脅(地球暖化的溫室效應等),尤其當許多人為了自己的利益,以人為

中心, 肆意破壞萬物原是共生共榮的整體性時, 殊不知生態環境的反撲(熱浪、颶風、冰山不斷融化) 正向我們一步步靠近, 我們從美國前副總統-艾爾高爾所拍攝的幻燈片中我們看到國王企鵝迷失在沙漠, 北極熊淹死在海裡。¹

透過此書, 可以使人了解破壞環境所造成的禍害情況之嚴重;而人和道(自然)之間的關係, 更是哲學探討的主要範疇, 思維如何使人人心中有道, 儘管人類的文明日益精進, 能夠解決的問題越來越多, 但是人類自私的心理 為滿足私慾卻往往做出傷天害理 破壞大自然環境之事, 表面看是得「福」, 其實更大的「禍」卻潛藏在裡面 等待因緣成熟而爆發 其下場可能是無法預料的淒慘!我們是否經常反省查覺到物質生活越發達、越便利, 人們便越依賴物質, 整個心性皆攀附在物質上, 因此與其說人們控制了物質, 提供了便利, 反倒不如說物質已侵蝕了我們的心靈, 人們就像著了魔似的非追求物質即無法生活下去, 勾心鬥角、強取豪奪便由然而生, 完全喪失人的善良本性, 有鑑於此, 我們是否能從老子的道德經中重新找回人的本性, 將人再度從追求滿足物質生活中解放出來。現今社會因彼此的利害關係造成太多相互爭鬥與機智巧詐, 價值觀混亂的年代, 不亞於春秋戰國時代, 充分反應出其心靈重整與安頓的必要性。

這些問題促使筆者先選定以禍福為本人之碩論題目。然中國道家的「禍福觀」, 更能深切探討其中的問題, 故最後以道家禍福之哲學洞察為題。

¹ 高爾 (Al Gore), 張瓊懿、樂欣議, 《不願面對的真相》, 台北: 商周出版公司, 2007年, 頁146-179。

第二節、研究目的

探究《老子》在禍福問題,從而間接揭示禍福問題在中國哲學中的深度。這論題在中國古典哲學中並不是一個顯要,尤其是在《老子》一書中,直接出現的大概也只三四次,然到《莊子》則有十多次,可知這問題在道家文獻中有其發展性。

《老子》中的禍福之詞出現雖不多,但其概念則常被提及,例如富貴,應屬福的概念範圍;而死亡,則屬禍的概念範圍,因而,我們只要透過老子對這些圍繞著禍福概念所顯示的其它概念,進行研究,也即可理解道家對禍福之原始看法。在理解這方面的說明時,老子所致力說明的道之無為,即得到強而有力的說明。所以本文之目的,可視之為藉禍福之分析,揭示道之無為之本意為何。



第三節、研究範圍及相關文獻之探討

本論文的研究範圍, 主要以《老子》為主, 並以相關義理詮釋的專書或老子、道家有關生命哲學之相關期刊論等研究之參考資料, 為主要寫作材料, 。

《老子》之學最能表白其自家生命且透顯其內在生命,²此書, 雖僅有五千餘言, 但是其理論內容十分豐富大, 不論是形上思維、人生價值、抑或是語言哲學等等層面, 都需要專題專書式的處理, 而且已經有不少前輩學者提出相當可觀的貢獻。本文無意錦上添花。為避免論文之論述過於龐雜浮泛, 本文主要論述是以《老子》生命哲理的思考為主軸, 另以相關章節為輔。

歷來《老子》注疏版本眾多; 1973年湖南馬王堆漢墓出土的帛書甲、乙本與1993年湖北荊門郭店竹簡, 均有重要的考據意義。關於《老子》成書的年代問題, 傳統上有三種看法, 一是主張「早出說」, 認為老子在孔子之前, 《老子》約成書於春秋末年。其次, 也有學者主張「晚出說」, 認為《老子》成書於秦漢之際, 甚至晚至於漢文帝時期。最後, 也有主張「戰國說」的學者, 認為《老子》成書於戰國。如果說1973年湖南長沙出土的二種帛書《老子》, 直接駁斥了《老子》「晚出說」。那麼, 郭店本《老子》就不僅讓我們得以見到《老子》文本在西元前三百年左右的發展情形, 也直接的駁斥了莊前老後之說。關於前述的三種看法, 本文以為老子當在孔子之後, 時間當處春秋戰國之際。其理由是, 若是根據牟宗三先生所主張, 諸子百家之興起乃針對周文疲弊而發, 而且通常必先有正面的主張然後才有反面的檢討, 那麼老子對於仁義禮制的反動, 應當可推論老子在孔子之後。由於這段反動期不應該離開孔子的年代太遠, 因此不適合下推至戰國中期以後, 而較適合定在戰國初期, 甚至是春秋末年至戰國初期之際。此外, 由前述的敘述可知, 不論是帛書本或竹簡本《老子》, 都為當代老學研究開啟新的契機。

然而, 在這諸多版本、注釋中, 本文主要仍是依據《老子》王弼注, 因為較流行故, 而河上公本、帛書本和竹簡本老子雖然有學者使用, 但筆者因研究時間, 比較傾

² 王邦雄, 《老子的哲學》, 台北: 東大圖書公司, 1982年, 頁150。

向於王弼注本。另外,基於以下的考量:首先,儘管竹簡本《老子》有其重要的時代意義;但是,竹簡本《老子》並非全本,仍有許多缺空之處而無法成為主要引據的文獻。其次,不論是帛書本或竹簡本《老子》,其對後代思想家的影響性都不及今本《老子》來得深遠,正因為今本《老子》是後代思想家所見的文獻,因此這些思想家的思想也是基於今本《老子》而發揮,而不是依據竹簡或帛書《老子》而產生的。所以,本文主要仍以《老子》王弼注為引述的依據。這種做法一方面顧及《老子》一書在考據上的新發現,另一方面也能對老子的形上思維、和老子哲學的時代發展意義有更好的掌握。



第四節、研究方法與步驟

研究方法之建立乃使研究論文之論述能夠得到精確的結論，避免因主觀因素而影響論文研究的結果。古代中國哲學之研究首先必須將古代思想家之精簡的表達方式，重新轉化為論證形式之分析，如此才能彰顯古代思想家著作所蘊涵之論題(thesis)與觀點(point of view)，並使其哲學具有「可討論性」，導入學術探討之知識範域。其次，中國哲學方典傳統之衍展，基本上以古代經典之注疏為重心，因此，對經典之理解與詮釋，亦必須參酌既有之注解，並對諸種注解的詮釋衝突審慎地加以解析及定位，如此，只有藉古代中國哲學之文本(text)之詮解，才能建立一種以文本為核心之中國哲學研究。最後，古代思想之隱態的系統亦須加以哲學的重構，將其隱含之理論結構予以顯態之系統化，如此，其思想是否完備充實，才能從理論系統之內涵與效力加以檢證。是以古代中國哲學之研究必須從論證解析，原典詮釋與理論重構等三項研究步驟循序而進，才能在保存古代哲學之原義之精神風貌的前提下，依學術討論的原則，鋪陳出一完整的哲學論理。如是才能真正抉發古人智慧之奧蘊，將古代哲學重現於現代世界之意義脈絡，並成為指引未來中國哲學之發展路向的重要線索。總而言之，研究方法必須依研究對象之性質而定，兼採理論性與歷史性，才符合方法之完備性與精確性的要求。³

初步了解老子的身世背景，較得以進入老子的思想體系深入研究《老子》了。筆者以為寫作論文首先應擬定研究方法並鋪陳架構，而後依循有考、有原、有用之三原則進行，如此才可避免天馬行空，言之無物或者離題太遠而不自知。

1. 以原典中與本文主題相關之論述作系統性的歸納，避免文章雜亂無章，不知所云。
2. 所作研究儘量立基於文本根據上，確保言之有本的說明效力。
3. 盡量以《老子》整體思想為研究重點，避免陷入見樹不見林的情境當中。

³ 伍至學，《老子反名言論》，台北：唐山出版社，2002年，頁6。

目前,當代學者在詮釋中國經典最常用的方法是將歷史研究法與文獻研究法融入經典的詮釋中。⁴而這也是當代學者在詮釋中國經典最常用的方法之一。雖說研究方法的運用得宜可以幫助論文的進行並確保論文的解釋效力,是一項不可或缺的條件,但是論文研究方法畢竟只是研究論文的工,並非最終目的,因此若僅將焦點集中在研究方法上,而忽略了主題,反而造成本末倒置的錯誤。因此為避免忽略了論文的客觀性、開放性,與冒然下結論是執行論文研究時須時時反覆審視,注意防範的事。為防止前述錯誤發生,本論文在進行當中,將恰當地使用不同的研究方式並依據實際需求採用一種以上之研究方法,如此不僅可避免研究方法喧賓奪主,造成結論遷就研究方法之荒謬,反而有相互加乘之效果。基於以上,本文研究的方法乃由《老子》有關生命價值的起源(道)與治身的論題與觀點出發,次由學者對有關生命的起源(道)與治身的論題與觀點的注疏,加以理解與分析。最後將兩者的論題與觀點重新建構並印證於現代的人類對於自身修養、待人接物、心靈的安頓等三方面,亦即將《老子》治身(心)思想重新賦予生命教育現代的意義。

中國哲學之禍福觀念,並非起源自老子,而是在《詩經》,由孟子藉對《詩經》之詮釋而發展出來者。因而,說明老子之禍福觀,首先要明禍福概念在中國哲學史之發展脈絡。

⁴ 何崑榮,《老子守柔思想研究》,南華大學哲學系碩士論文,2003年,頁38。

第二章 禍福之原初理解

第一節、孟子之禍福由己 - 《詩經》、《尚書》之承傳

中國古代思想把禍福從天志之賞罰來說明,如《詩經》〈桑柔〉降禍:「天降喪亂,滅我立王」〈雲漢〉之降禍:「天降喪亂,饑饉薦臻」,如〈烈祖〉之降福:「將自天降康,豐年穰穰」。這種禍福由天志之賞賜說,在古代思想,極為流行,可謂中國思想有關禍福之大宗。這在西方,大概也差不多,如《舊約聖經》所記載者,如上帝懲罰埃及保護希伯來人,即極為明顯。在《尚書》之〈秦誓〉中,秦穆公即謂:「責人斯無難,惟受責俾如流,是惟艱哉!」,他把引致國家之禍,其原由歸屬到自己,而非把戰敗之因,歸到天。這當然是在思想史上一件大事,具體地把過與禍,由自己來承擔。因而〈秦誓〉是在一具體事蹟,把禍福之責任,進行自我歸屬。然在思想上,《詩經》乃即有為這責任之自我歸屬,進行準備工作,從而〈秦誓〉中穆公之自責其自闖的禍,就顯得不突然。這種由人來說明禍福之發生與究責,第一個意識到的,是孟子。孟子對此相關論題之功績,乃是提出由天志決定回到人自己之行為來決定人之福禍,而且由此對之進行承責。禍福由己不由天,其中禍福是由人之自主所產生,其蘊含之倫理學意義即在於人之自求乃推衍出人對此禍福之承擔概念言。

孟子對禍福之理解,完全不同於老子,老子以禍福之相對性,以及由人之欲望來理解。然其理解之承傳,並未有明確之說明。孟子所謂禍福,乃是承《詩經》與《尚書》而來,指涉掌權者而涉政治,但亦可普遍化到人;他有意識地把《詩經》所言之福,與《尚書》所言之禍,統一起來,在〈公孫丑上〉有言曰:

《詩》云:「永言配命,自求多福。」;〈太甲〉曰:「天作孽,猶可違;自作孽,不可活。」,此之謂也。

此詩出自《詩經》〈文王〉,〈太甲〉乃《尚書》一章。依孟子之理解,禍福乃人之自求。這種思想,與上古注重天志,有所不同,這可以算是中國哲學脫離天志之嘗試,把重心注移到人,從而開啟了中國哲學之人文精神。此所謂福由自求,與孽由自作,本分開在兩經書中,孟子在此合而為一,結構性地開啟了禍福之屬人自己而

非天之哲學理解。此言禍與福，乃自求，這當然透視出一人之自我概念，人之自己即成為禍與福之由來——自求而福，即謂人是自己幸福之由來，不依他人。自作而孽，即謂人是禍之由來，不可推諉他人。不依不諉他人，人自己即在禍福上獨立無依之自主者。這表示，孟子與老子在禍福上在理解上的差異——孟子把禍福歸屬到人，而非情欲，亦非從其相對性而言。孟子並非隨意引用，偶然地把《詩經》《尚書》這種以人為禍福之核心，胡亂拼湊在一起，而是他本人自覺在這《詩經》傳統下，從新思慮人與禍福之關係。核心重點當即天志角色之息微，孟子意識到這點，故引用《詩經》《尚書》文本前已表達出人自己乃求禍福之來源者：「今國家閒暇，及是時，般樂怠敖，是自求禍也：禍福無不自己求之者。」。這裡之禍，是指國家之主事者閒暇無所作為，為政怠慢而致禍者，這當然可進一步申到一般人之幸福災難，故孟子在〈離婁〉表示人之禍乃出於人離德者外，亦更直言這自求多福之說，是要求人要反思自己在禍福產生之角色：「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正，而天下歸之。《詩》云：『永言配命，自求多福。』」。也即是，人有德即有福，福乃因人之德而有。與上文自作孽說，有禍者應自反思自身，不能推諉，故為人所侮者，乃因自侮之：「夫人必自侮，然後人侮之；家必自毀，而後人毀之；國必自伐，而後人伐之。〈太甲〉曰：『天作孽，猶可違；自作孽，不可活。』此之謂也」（〈離婁〉）。人有能力決定自己之德，若出現行為有差錯，乃人對自己之自侮辱，也即是他自己做成；家之毀棄，國之敗亡，皆如是；故謂射箭者雖先正己，正己然後發，發而不中，不可怨勝己者，此所謂反求諸己：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」（〈公孫丑〉）。由此可明，孟子以人自己之決意，以明其禍福，故所謂災禍若由天作之孽而至，猶可違之，而是人之自為而致者，乃不可活。

第二節、由禍福而來的承責概念

老子之禍福，並有所謂承責之概念，因為他只是在道之無為中，探究人如何避禍－無欲無爭。至於對禍之究責，全不著力，也難於著力－若究責，則會落入他所謂有為造作。

這承責之概念即是一自我之概念，這自我即承責者，人之推諉已罪，最明顯藉口即是從主事者之身分推諉給他者，殺人以兵，卻把罪責歸給兵而與己無關：「狗彘食人食而不知檢，塗有餓殍而不知發，人死則曰：『非我也，歲也。』」，是何異於刺人而殺之曰：『非我也，兵也！』，王無罪歲，斯天下之民至焉。」（〈梁惠王〉）。掌權者亦知一究責之成立乃在於被究者須是那主事者，因而，推諉理由千百種，否認為主事者亦其一；理由無他，究責乃預設了被責者與主事者之同一。現掌權者養狗食人之食，有饑民而不救，死了卻賴天災，此即掌權者脫罪手法之一。這掌權者不負責之說，一如殺人以兵器，卻要兵器承其責一樣荒唐－該兵器雖是致死因，卻非主事者，以無自主性，故非究責因(attributed cause)。－只有人自己才能倫理地自主決定自己，從而，作為主事者，才能被設想為可承責者。因而，承責者乃在一自我之概念可能，也即是主事於其行動的那個決意者。孟子最後所說之「罪歲」，非指自然災害言，而是指掌權者胡作非為所致之兇年。孟子沒有西哲以自然因果觀點看天災而致禍者，所謂禍，是人禍。天災當會發生，倫理學要探究的是，人如何面對他；這即涉及掌權者之態度，他可決定如何做，作為可決定者，其決意者即是責任自我，責任因其是決意者，而由其承擔，不可在旁落到其它事物。在個人身上亦如是，孟子論禍福，乃關聯到其決意，從而即能說明其責。

這基本上在倫理學上是一項創舉－由禍福之屬己性，從而揭示禍福作為倫理事件之最根源處。禍福由人之決意因果而來，因而必然地與人相關－所以，一事之所以能理解為禍福，必關聯到某人之決意而可能，而非與人無關的存在狀態。一事只能依其主事者之決意，才能倫理地說之為禍福，因而，禍福並非無關於人的存在狀態，亦非只是存於人內心世界之純粹倫理動機，而是由這動機所產生的存在狀態，在這屬己性中，才能倫理地評價涉及世界的存在狀態－能評為或禍或福。

因而, 孟子由《詩經》中所承傳下來的禍福觀, 一來, 歸於人自己作為禍福之創造者; 二來, 作為創造者, 他必須承擔其責。然這種禍福觀, 完全不是老子之思路, 他把禍福看成一種由人之有為而來的結果, 其中沒有承責概念, 而是如何透過人之無為去消弭者。而此無為, 即是老子所謂自然, 禍福是破壞自然之有為而來。由是可以看出老子在其中的特色。

以下一節, 先言老子之自然觀。



第三節、老子的自然觀

老子在他的哲學理論中,將天地萬物與人視為一個不可分的整體,不過,他確立了人在天地中的主體位置,如老子所言:「故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居其一焉。」〈二十五章〉,其關注重點不是放在宇宙的天道之上,而是以人作為思考的主要對象,所闡述的重點,最後還是回歸到人道之上,老子的養生理論,都偏向於重神而輕形,精神層次的提升與超越,遠勝於形體的保全,因此老子藉由世人所關注、熱衷的養生議題,傳達出他對生命存在的理性觀察的思維判斷,其所提出的處世態度,均可視為是他對生命存養的理論。在老子哲學中,「自然」是一個十分重要的概念,也是遠禍得福的關鍵點。但是,老子所說的「自然」顯然和西方哲學所說的物理自然或自然現象有所差別。老子所言之「自然」,是自然而然、本然如此的意思。天地間本有一自然形上學法則(不是現代物理學的)在運行任何事物皆依此法則生生不息在運轉,這就是老子講的與「道」同行。⁵老子曰:

大上,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。〈十七章〉

畏、侮等負面表述,皆可歸入禍之概念中,要免除此禍,要功成事遂,惟有自然。而自然不是平日所說的天地,以天地亦不能久也,而是涉及到老子所言之道,故又云:

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,同於道,德者同於德,失者同於失。同於德者,道亦德之;同於失者,道亦失之。信不足焉,有不信焉。〈二十三章〉

⁵ 傅佩榮,《究竟真相－傅佩榮談老子》,台北:天下遠見出版股份有限公司,2006,頁176。

道即是自然,是尊與貴:

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。〈五十一章〉

老子的「自然」即是道,此道,在哲學之表現上是由免於畏與侮而來之尊與貴,是一種由危轉安由窮變富由弱趨強的智慧,其關懷的重點在於如何從老子禍福觀中體悟真正幸福快樂安詳樂利的社會,而非著重於宇宙真相的探索。因此,老子所言之自然,並不從現代物理學的意義下所說的自然世界的探索出發,而是從如何達到一種天清地寧的物我和諧境界做努力,所以,自然,是意謂自自然然,不造作,不扭曲等。現代物理學中的自然,是從物理定律所決定,完全不「自然」,受前因後果支配,其中皆被因所決定,不能獨立自主,皆依他,故非能自然也。老子在天地萬物的往來中,發現生命的奧妙,老子的道指出生命的秩序與奧妙,這種微妙的觀察,在「吾以觀其復」中,真切的把握了芸芸眾生的天地萬物的生長,老子認為人類的生活行為,就應該要以天地自然為法,遵循天道無為的規律,便能夠得到人道的自然與和諧,因此老子提出:「人法地,地法天,天法道,道法自然。」〈二十五章〉的處事原則,認為人要效法天道自然,以天道所展現的自然行為做依歸,如此便能復性返本,便能與自然的大道相合,才能達到天人合一的境界。

第四節、禍福之辯證

「自然無為」可說是老子書中的中心觀念之一，也是形上之「道」落實後所表現的特性。⁶在老子的觀念中，一直希望人在大自然所賦予的生命中悠游自得，能面對死亡時而不動於心。面對死之禍，老子所展示出一辯證之思想，即是「死而不亡」，因不亡，因而也即是福，也就是說，身體雖死，德澤卻能與道合而為一，達到永恆不朽；這才是永久不變之福。因此老子說：

知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志。

不失其所者久。死而不亡者壽。〈三十三章〉

因而，老子由死之禍即可達到不亡之福。死在這辯證中，禍即於福，因而後面的禍福相依，就不難理解。這也屬於一種所謂正言若反之說法，由反而表現出正面，反之，由正面表現出反面。死而不亡，即是其中的一種表現方式。這不只在死、亡與禍、福中看到，在其它如老子所謂一般人所謂的聰明、堅強，亦可看到。瞭解別人、戰勝別人，真正的聰明、堅強，是要能瞭解自己、戰勝自己，他人與自我的區別，即在這人與自己之反面中，消解掉了。就像他所提過的心靈的滿足、淡薄不貴難得的財貨，才算富有，而非一般人以為，有財貨才是富有 – 在淡薄中看透財貨之為物，才是真正的富有。此即常處於道，不離失，福也才能久久。就生死而言，老子的禍福之道，乃是：若人人皆能領悟自然無為之道，看透生死之正言若反，看透禍福之辯證思維，生即於死而不亡，禍即於不亡之福，富即於不貴難得之貨。這種辯證思想，老子在此說的更明白：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。故

知足不辱，知止不殆，可以長久。〈四十四章〉

⁶ 蔡明田，《老子的政治思想》，台北：黎藝文印書館，1976年，頁108。

「多藏必厚亡」於筆者最為親切:人以為多藏才能活命,結果卻引致死亡。現實世界中,其實人也常遇到,只是人漠視「多藏」之禍。人藏多了反而為其所藏而壓死,此貪心不知引來的殺身之禍也。身外之名與自己的生命哪一個親切?自己的生命與身外的財貨哪一個重要?得到名利和失去生命哪一個有害?當然是生命最重要、最親切、最不能失去;因此愛名過甚都會損失慘重。心裡滿足就不會遭受屈辱,有求於人,自然氣短,行為適可而止就沒有危險,這樣,生命就可以長長久久了。前面所敘述的辯證,大多是屬於「知止不殆」的範疇,也就是從行為上實踐生命的內涵,不勉強自己為能力所不及或者不該為的事,即所謂知止,知止就不殆,即無禍。反之,禍是由人不知止而來,也即任情放縱而不知停止,滿以為是福,福多了則把自己壓死。現代人飲食也是如此,完全不知節制而致使死於不節制;故禍乃因人自以為福而來者,所謂人禍。而「知足不辱」,辱也是禍的一種,因而知足亦無禍,即打從心裡瞭解生命的內涵,知足不放任,則無所謂的「辱」。故此,辱與「殆」都因人不知止不足足才會加諸在我身上。當然沒有遭受屈辱、傷害,這樣也就可以使生命轉禍為福了。知止、知足背後在道有其基礎,而道是創生萬物者。故理解禍前,乃需說明老子如何藉道來說明禍福之因由。

第五節、道之無為不有

老子認為「道」對待萬物的方法也不複雜,其實即是無為:

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。(〈五十一章〉)

尊與貴, 就是福, 有尊有貴, 就是有福, 有福就是無禍。所以避禍有福, 最根源處, 在於道。道, 不是西方的上帝, 而是不據為己有而調創生萬物, 提供幫助, 但不自恃其能, 長成萬物而不干涉、不主宰之智慧, 也就是所謂的順任自然而無為, 所以, 無為之道, 就是貴德, 即福之道, 也是避禍之道。因此, 老子指出, 我們要依「道」的無為, 自然福至禍離, 所以老子說:

其安易持, 其未兆易謀。……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。……是以聖人欲不欲, 不貴難得之貨;學不學, 復眾人之所過。以輔萬物之自然, 而不敢為。(〈六十四章〉)

俗見謂, 得失成敗, 亦可比之於福禍, 得者福, 失者禍, 然執於得則有失, 不執則無得亦無失;就老子而言, 這欲不欲而不追求難得之貨。不追求, 自無所謂失, 無失亦無得, 故無有禍, 也即福。劉笑敢先生認為老子所謂的「自然」是, 「本來如此、一定如此、勢當如此」。此言甚是。⁷萬事萬物都是順應自然的結果, 如果有心作為, 就會把事情破壞, 如果有所偏執, 福也變成禍害加身。所以聖人無所執著, 一切循道而行、放任自然, 他的欲求就是無所求, 不去珍貴天下的貨利;所學的就是不學, 把天下人從爭名奪利的病痛中救了回來。輔是不主導不宰制, 自然是然從自己來, 物自然

⁷ 劉笑敢, 《老子》, 台北: 東大圖書公司1997年, 頁69。

發展,而沒有刻意、勉強的作為,自然不會惹禍上身。道與知識之追求不同,知識之學要日增,但為道則要損而不是增,也即把人之無理慾望減去,道日損,因此老子說:

為學日益,為道日損,損之又損之,以至於無為。無為而無不為。〈四十八章〉

書念得多,才能解決知識與實質問題之操作;但修道之方式不同於求知,甚至相反 – 求道要以損為原則。不但一般的欲望,甚至要減少知識份子的高傲氣焰,氣焰越來越小,到最後就能尊重、體諒、關懷、包容,也就是「無為」。雖然是「無為」,但因無為,而至使「無所不為」。「無為」是老子行事作為的最高指導原則,與「自然」的道理相呼應。就面對生死的態度而言,只要「知足」就能「不辱」,「知止」就能「不殆」用無為的方式經營安排生活,就可以保持長久,這也是最高明的「養生」之道。



第六節、回歸致福之「樸」

「樸」字原義是指未經雕琢的原木，楊潤根曰：「樸，指的是自然事物的本質或本色，這種本質與本色顯然就是道的自然、道自我創造與自我實現的產物，因此它就是與道同質、與道同色的，它就是道德，就是自然的和天賦的普遍無限的善良本性」。⁸從樸的原義來理解，它具有自然的本質及未經切割的完整性，如同「道」原始無名的狀態，因此老子說：

道常無名，樸雖小，天下莫能臣。侯王若能守之，萬物將自賓。天地相合，以降甘露，民莫之令而自均。始制有名，名亦既有，夫亦將知止，知止可以不殆。譬道之在天下，猶川谷之於江海。〈三十二章〉

高明亦曰：「大道初成，天地未形，無物而生，故曰『道』恆無名。『樸』謂真之未散，『小』謂體之微渺，雖微渺難見，天下莫不以道為主」。⁹依他所所言，樸即無心、無為亦無名，它如「道」之整全不受物所累、不為妄知所害，故可保持道的自然狀態，而原本和諧自然的世界，卻由於從人的認識思考過程中所產生的相對的價值判斷，造成內心的不平靜，破壞了自然與和諧而失去了誠如方東美所說「人的失落，並不是因為他具有知識，而是由於他失去了悟性正智的作用」。¹⁰因此老子說：

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，功成而不居。〈二章〉

⁸ 楊潤根著，《發現老子》，北京：華夏出版社，2003年，頁145。

⁹ 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年，頁398。

¹⁰ 方東美，《生生之德》，台北：黎明文化出版社，1970年，頁272。

王弼注曰：美者，人心之所進樂也；惡者，人心之所惡疾也。美惡猶喜怒也，善不善猶是非也。喜怒同根，是非同門，故不可得而偏舉也。此六著，皆陳自然，不可偏舉之名數也。¹¹

美、惡、善、不善的價值概念，都是相對而生，並且本身就互為依附，不可單獨偏舉。美、惡、善、不善都是由於人的主觀價值判斷所區分出來的概念，並沒有絕對的標準。我們所認為美的東西，有可能會變成令人厭惡的。我們認為善的，有可能因條件不同而成為不善的。這些價值概念表面上看來是對立的，而它們是互為依存的，而且可以相互轉化為彼此的，並不是相互對立的、固定不變的。一般人不了解人的語言價值概念的本質，而認為美的就是美的，善的就是善的。其實這些概念本身，只不過是以人的判斷所決定的相對價值概念而已，並不是一成不變的絕對東西。一般人會執著於這些相對價值觀念，當有一執著，即開始產生分別、愛惡、取捨作用，將自己不自覺陷入二元的相對價值的世界之中。不但造成人、物之間的對立，也影響了主體身心的平和寧靜。使得人們日益遠離自然混沌的「樸」狀態，「道」的距離遂更加遙遠。所以老子主張要復歸於樸，希望能回復到人們原初淳厚沒有分別的狀態，這樣才能保持身心的和諧寧靜，而寧靜的身心乃是生命存在的本然狀態，能回返生命的本然，與「道」合一，生命才能脫離禍福之框架。

價值概念的二分化，使人心產對事物好壞的區別，而造成人對好的事物的執著。所以老子說：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。〈三章〉

這也是一種辯證思維，正言若反之說：為無為，則無不治，虛心才能實腹；弱志才能強骨之謂也。一般以為，實腹要先強志，然則意欲太強，加插許多人為之意志，然事物不會因其意志而改之，反而是順應萬物之自生長而長。一如個杯子填滿了，杯子也不能用：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。」

¹¹ 王弼等著，《老子四種》，台北：大安出版社，2001年，頁2。

穀所以能統三十輻者，無也，以其無能受物之故，故能以實統眾也。

埴埴以為器，當其無，有器之用；鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」（〈十一章〉）。此謂如房子若填滿了，人也沒有走動的空間，房子根本不能為房子。道之為無為，乃是指其中空掉了，讓人能有活動之空間者。人能不恃不宰，也即是這空間。民為盜，即國家之禍，民不為盜，乃國家之福。如何能做到？先要看明白尚賢則民爭，而老子不尚賢，人民則不爭，不貴難得之貨，人民在欲而無欲中不盜，不為盜，即無禍，無禍即有福。所老子禍福，不只是個人之幸福，而涉及到大眾，亦是政治的。有了尚賢與尚名的社會風氣，使人民爭名奪利，有了以難得之貨為貴重的社會風氣，使人民會變成盜賊，是儒家的執著。若不讓人民看到可以貪圖的東西，他們就不會因為想要而心亂。這是老子的智慧。¹²

人天生擁有「耳」和「目」，聽或看到自己想要的「人」「事」「物」，心中自然就會產生無比強烈的追求欲望，因此往往使人心亂。老子認為，不良的社會價值觀易造成人欲望的挑動。老子主張「絕聖棄智」〈十九章〉，拋開固定化的價值觀念及自以為是的聰明才智，有「知」而不執著這種「知」乃是最上的境界。¹³¹⁴人所以無法發現「真知」是因為人陷入價值二分的「妄知」所阻撓。因為人缺乏對真知的領悟，往往會妄作妄為，而最後面臨身危。所以老子對於修養體道者的描述，他說：

¹² 童笙，《淡泊人生—老子》，台北：正展出版社，2000年，頁10-11。「人性原本純潔樸素，有如白紙一張。若社會出現尚賢的風氣，人們對此當然不會置若罔聞，肯定會挑動他們的佔有慾、追逐欲，從而導致天下大亂。」

¹³ 張松如、邵漢明先生在《道家哲學智慧》（吉林：吉林人民出版社，1997年），一書中提到說：「老莊非絕對的不要知識，反對知識，而是絕對的反對妄知，警惕妄知，從而發現真知。真知並不是外在的，它乃是為人的本性所內在固有的。只是因為世俗的因素的種種障蔽而隱匿不顯。認識的要務，就在於排除主觀雜念和世俗因素的干擾和影響，遵循「不知而後知」的原則，提升人的境界，進而達致真知。真知不是靠純認識論的途徑實現的，它還是以高度的人生修養和人生體驗為前提和基礎的，所以莊子說「有真人而後失知」。

¹⁴ 張松如、邵漢明，《道家哲學智慧》，頁123-124。

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。〈十五章〉

老子以形象化的描寫方式，刻劃描繪出修道至微妙玄通境界的體道之人與宇宙自然合為一體的渾融狀態。而這種返於淳樸、與道渾合為一的生命境界，才是致力於從宰制性的人生觀中解脫出來的目標。在這解放中，禍福即得真實的洞見，其中的執著被放開，無得即無失，無禍即福致。所以老子之禍福觀，是從否定而來者－無為，而無不為－無禍而天降至福。



第七節、致虛守靜 與凶之化除

上面由道開始的辯證思維，一主宰，不貴難得之貨，還是偏重客觀之說。然在主觀上說，此道之無為不宰還可連結到虛靜，由虛靜中可化除凶，凶即是禍，除凶即是除禍。除禍，我們可再一步說福。因而從凶禍之否定而來的福，需要從虛而致，而不是在主宰有為中，去掉由人之主宰偏執中所產生的禍。也即是，老子並非由有為之惡，去除另一有為之惡，而是在虛靜中從根本消除由禍福而來之爭。「虛」字的概念在《老子》本文裡，具有哲學意涵，誠如林義正所言：「文中『虛其心』〈三章〉的『虛』指一種使心無慮的功夫，『致虛極，守靜篤』〈十六章〉的『虛』指心體的修養境界」。15所以老子說：

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。〈十六章〉

凶即由妄而來的，妄從不知常而來，復命即常，復從靜而來，這都涉及致虛守靜，而萬物並作，復是這虛與靜，復之則無凶，無凶則無禍，無禍則有福。虛這概念，在老子中不易理解，所以，筆者在此要引用更多其它研究成果以作說明¹⁶。「致虛極，守

¹⁵ 林義正，〈中國哲學中「虛」概念的演變及體系〉，《哲學與文化》第十八卷第7期，1991年7月，頁592。

¹⁶ 王淮注釋，《老子探義》，台北：臺灣商務印書館，1990年，頁67。《老子探義》說：「致虛極、守靜篤」兩句，蓋修道者「明心」之工夫也。在理論上吾人之心體固是昭靈不昧，但現實上因主客觀因素，吾人之心靈總難免不為世俗之事物所攪動與蒙蔽，因而必須做「虛靜」的工夫，使其「心」復其本性之「清明」，故荀子論修心曰：「虛一而靜謂之大清明」〈解蔽篇〉。道家以「智」立教，而老子「致虛極、守靜篤」即是「轉識成智」之工夫與「超然入聖」之關鍵，何則、蓋唯吾

靜篤」的功夫,是針對「心」的修養而說的。「心」的最佳狀態是獲得和保持一種空無和平靜,使之能夠按照世界本來的樣子理解它。而不會將自己的「先見」加諸於它,也不會讓此先見,來擾亂世界的平和,此處老子點出了「虛心」與「靜觀」的修養工夫,要先排除一切雜念與主觀成見,讓思緒沉澱、心境清明,使心靈達到極度空虛寧靜的狀態,才能進行對宇宙萬物的觀照,如此才能體會存在於現象之後的天道理則。因此,老子說:「滌除玄覽,能無疵乎?」〈十章〉王弼注:「玄,物之極也,言能滌除邪飾,至於極覽,能不以物介其明,疵其神乎?則終與玄同也」。17意謂要減除一切偽飾之物,才能有清明的觀照,而其神明不會受到外在物欲的干擾影響,最後便終能與道玄同。另外,老子認為修道者應以「靜」為修養工夫,因為「清靜為

人之心靈虛靜而清明,然後才能夠悟道(知),亦才能夠體道(行)也。吳怡,《新譯老子解義》,台北:三民書局,1993年,頁130-131。吳怡說:『致虛』是虛其心,也就是虛掉心中的觀念執著

¹⁷王弼等著,《老子四種》,台北:大安出版社,2001年,頁8。但這一個『虛』並不是把整個心空掉,因為這樣便會落入頑空的境地。在老子思想中,這個『虛』是用,也是我們前面常提到的沖虛為用的意思。那麼『虛』何以跟著一個『極』?這個『極』並非普遍用語的『極度』,而是哲學用語上的『極境』的意思,如太極、無極、人極和『君子無所不用其極』《禮記·大學》的極字,都代表最高的境界。所以『致虛極』乃是說由虛而達到這個極高的境界。這個境界,可以用老子的『一』來說明。因為『一』是『有』之極,『虛』就是『虛』其所有。『虛』到最後,不是什麼都沒有,而是虛掉了一切對物質的『有』、觀念的『有』的執著,而使這個『有』變得純然無雜,這就是『一』。所以就修心來說『致虛極』就是由虛而達到精神上的純一境界。陳鼓應、白奚,《老子評傳》,台北:文史哲出版社,2002年,頁157。陳鼓應說:『虛』是形容清明空靈的心境,『靜』是指心靈寧靜安和的狀態。『靜』和『篤』都是指極度,和頂點。『致虛極』即是心智作用的消解,消解到沒有一點心機和成見的地步。一個人運用心機就會蔽塞明澈的心靈,固執成見就會妨礙明晰的認識,所以『致虛極』就是徹底消解心中的蔽障,以便接受新知。致虛必守靜,『守靜』即釐清混亂的心智活動,一個人的心靈難免要受到外界的惑擾而躁動不寧,心緒混亂就會妨礙認識活動。...。『守靜篤』就是保持內心的極度寧靜,使思慮不生,雜念不起,外物不能惑亂本心,以利於體認道。

天下正」〈四十五章〉，唯有清靜虛明的生命修為，才能成就完美的人格。¹⁸ 而且，「靜為躁君」〈二十六章〉，唯有以靜制動，行為才不致流於狂躁而喪失本性。因此，「靜」既是道體本性，也是生命存養的工夫，亦為修道養生者心靈應有的清明狀態，在這狀態之下，所謂禍，已在人之清明中消去，因為一般人所謂禍，乃是執著於對錯、是非，因而乃為外在世界所制約而不清明。現在，老子在其虛與無中，把制約化解掉，從而禍在其中，不得其所，也即禍人之因也就自然被化解掉了。福雖未致 禍卻已遠離！



¹⁸ 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1993年，頁131。

因此吳怡說『靜』字在《老子》的書中是指『無欲』的意思。如第三十七章所謂『不欲以靜』。就是說『無欲』，則此心便歸於靜。所以『靜』不是死寂，不是一點念頭都沒有，而是沒有私欲。沒有私欲，則此心歸於純樸。這個『篤』是『篤實』、『真誠』，也是精神純一的境界。由此可見『致虛極，守靜篤』的『極』和『篤』都是歸於純一《荀子》有一句話最能表達這個境界，他說：『虛壹而靜，謂之大清明。』〈解蔽〉。也就是由『虛』，由『靜』而達到心的最清明純淨的境界。這種境界，就像鏡子一樣，它本身明淨無疵，卻能如實的照物無遺。

第三章 老子禍福觀之進一步說明 – 相反相乘

第一節、柔弱是福剛強是禍

明老子禍福可由其守柔弱之虛靜觀之,由無為而無不為而致,以下是這觀點的進一步說明。老子之思想,與當時儒家之積極思想不同,是一種由虛靜無為的清明狀態所成,以「道」(無為)作為生化萬有之本根,道之動與用,即是生化(實現)萬物。

故老子說：

道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物。〈四十二章〉

以上已說明,道,不是西方之上帝,而是在不恃不宰中讓萬物自生之無為:「生而不有,為而不恃,長而不宰,是謂玄德。」〈五十一章〉。老子所言之「道」作為實現萬有生機的實現原理,其動用運作必不是以創造者的姿態出現,而是以「守柔」、「不爭」的方式,消融種種的刻意妄作,保障天地之間的一切萬有都能和諧共生,生生不息。所以老子說:「反者,道之動;弱者,道之用。天下萬物生於有,有生於無。」〈四十章〉由此即可從反者來說明禍福之相反相成之關係。

一、守柔處弱即強

依據《說文解字注》:「凡木曲者可直,直者可曲曰柔」,這是單純從物體之軟硬曲直解釋「柔」,然而,在老子哲學中,「柔」是一個意義十分深遠的概念,

「柔弱」的思想,乃是老子從自然之道中而得,所領悟出的保生全性之道 – 柔,才能生,死時才堅。老子說：

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

〈七十六章〉

人活的時候,身體是柔軟的,到時後才僵硬,這才是自然之道。人反求,生時求強,死時求弱也太遲了。「柔弱」,是能產生無比的力量,老子解釋這些現象時,老子說:

天下莫柔弱於水,而攻堅強者莫之能勝,其無以易之。弱之勝強,柔之勝剛,天下莫不知,莫能行。是以聖人云,受國之垢,是謂社稷主;受國不祥,是為天下主。正言若反。〈七十八章〉

老子更精巧的透過一些對比,來進一步說明「守柔」這個觀念:

將欲歛之,必固強之;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。〈三十六章〉

反之,欲殺之,人必需先示之以弱,在其無介心下才去殺他。這說固是很陰謀,但人追求強盛中,自己已消耗殆盡,也即遇離死不遠之禍。因而,在相反相成之道理中,柔弱勝剛強,乃不變真理。從而禍福也是如此,有為地去追求福,最終也即禍致之日。在這裡老子認為:對立的兩方,並非如涇渭分明這樣的絕對二分,而是存在著某種物極必反的相對性,就這運作的次序而言,就如同月亮之盈虧,是有其變化的,但是人們常常忽略這種大自然和人世間的陰晴圓缺的變化,以致於身處危境卻不自知。柔弱何以會勝剛強呢?因為老子認為:柔弱可以使我們的生命充滿韌性,而去適應各種大自然中的變化,這種現象老子說明如下:

反者,道之動;弱者,道之用。天下萬物生於有,有生於無。〈四十章〉

「柔弱」的實踐智慧,源自於老子所說的「道」,因為「柔弱」是「道」的表現形式,具有辯證的特點,是萬物存在的無為空間。¹⁹老子:「人法天」而天之道,利而不害,因此聖人之道法天,所以表現出來,也就是為而不爭,就是「守柔」也就是說,因為天的四時運作,滋潤萬物而不危害,人的行事作為,就應當同天一樣,以「守柔」為本質,由此上推論,我們可以得知:老子所說的「守柔」並非什麼都不做,而是要順著自然天道般的「利而不害」,如此一來,反而更勝剛強了,就如同以下一段老子所說的:

天之道,利而不害。聖人之道,為而不爭。〈八十一章〉

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。〈四十三章〉

老子從人之柔弱論道,「剛強」反而容易導致滅亡。老子亦以身軀柔軟的嬰兒作為「柔弱」的具體象徵,老子說:

專氣致柔,能嬰兒乎?〈十章〉

王弼注曰:

任自然之氣,致至柔之和,能若嬰兒之無所欲乎?²⁰

嬰兒各種情緒的表達皆出於無心和無欲,因此呼吸微弱卻能保持穩定順暢,精神飽滿充沛,自然達到至柔的中和境界。因此老子說:

¹⁹ 張志芳,〈論《老子》的柔弱勝剛強〉,《華僑大學學報》第2期,2001年,頁45。

²⁰ 王弼等著,《老子四種》,台北:大安出版社,2001年,頁8。

含德之厚者，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。〈五十五章〉

道常無欲，嬰兒也無欲，故老子以之作喻來描述修道之人心境淡泊、恬靜柔和無欲之情狀，老子說：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩」〈二十章〉。老子希望修道者能通過德而向道回歸，回復到本初的質樸境界，因此老子說：「常德不離，復歸於嬰兒。……常德乃足，復歸於樸。」。嬰兒指的就是樸，未形器化的玄德，也就是道體，因此傅奕曰：

含德者，其德不形也。苟彰其德則薄矣。赤子者，嬰兒未孩之時，以譬一毫無私欲偽情也。²¹

呂吉甫曰：

人之初生，其德性至厚也，比其長也。耳目交於心，心識受於內，而益生日益多，則其厚者薄矣。為道者損其所益生，性修反德，德至同於初，故曰含德之厚於赤子。²²

所以老子才會自許能像嬰兒一般，雖柔弱而渾沌無知，但卻是充滿生機。因為老子說：「柔弱者生之徒也。」〈七十六章〉《老子》中另一個「柔弱」的形象表徵是水，道以柔弱為用，而有運動、變化。從天地之間的萬物來看，水最柔弱，亦富變化，故老子以之作譬喻。老子曰：

²¹ 范應元，《老子道德經古本集註》，台北：藝文印書館，1965年，冊下，頁33。

²² 焦竑，《老子翼》，台北：廣文書局，1965年，頁343-344。

上善若水，水善利萬物而不爭，居眾人之所惡，故幾於道矣。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫為不爭，故無尤。」〈八章〉

由於大「道」本身難以言說，又因水「幾於道矣。」，老子用「以水喻道」的方式，闡述老子的「水」哲學，老子藉由「水」的七德(人道)，向上貫通形而上的「天之道」。「水」乃天下之至柔，因此老子說：

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

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。〈四十三章〉

這其實是一種相反相乘之說，由反面去說明正面。對應於禍福，亦是如此：

禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。〈五十八章〉

禍倚於福，反之，福倚於禍，禍福相倚。也就是，當人以為是福，其實已有禍，反之亦然，兩者難有定論，所謂「其無正」。這即是如上文之柔弱觀，俗人以為水是弱，須知天下之至柔，乃是至堅。故俗人以為是福，其實是禍。智者則以為禍福無正，禍福間無有極，以其相互依靠著，要從其反面才能知禍福之實相。

二、不敢為天下先

說之以哲理，乃如上述，但實際上如何在人生的行為上操作，以趨吉避兇？關鍵在不為天下先。

俗語說：「人往高處爬，水向低處流。」這句話說明人們勇往直前，努力不懈，終將贏得別人贊許的價值觀點，然而老子卻對人們持之已久的價值觀做出不同的看

法。大家所厭惡的卑下地位,其實是「居善地」最佳的處所,就是因為水善處於卑下,所以能匯歸百川成為江海,老子說：

江海所以能為百谷王者。以其善下之,故能為百谷王。〈六十六章〉

而處下不爭更是老子柔弱處世哲學的具體表現,老子說：

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!〈六十七章〉

死即是凶,凶即禍,皆因敢為天下先。禍之源無他,也即人之爭先,爭先,故前無空間,後有敵人,無轉環餘地,故爭即有禍。慈即能勇,儉即能廣,不敢為天下先,才能成器長。否則,即禍致,故欲免禍,必須不為天下先。這是趨吉避凶之不二法門。老子的第三寶是「不敢為天下先」這絕對不是膽怯懦弱、頑固保守,不肯上進、自甘墮落沉寂的意思,嚴靈峯解釋「不敢為天下先」為：「謙抑退讓而不銳進也」。²³ 勞思光先生則認為：「就人事而言,則『守柔』而『不敢為天下先』之態度,確表一種高明之慧識」。²⁴ 老子所謂「不敢為天下先」,意思是說要時時警惕自己要謙遜不爭,與人爭便有「強」、「弱」之分,逞一時之「強」難免招人陷害惹禍上身,老子曾說：「堅強者死之徒,柔弱生之徒」〈七十六章〉,因此謙遜「不爭」反而能得到「保全」的效果,故老子說：

²³ 嚴靈峯,《老子達解》,台北：藝文印書館,1971年,頁355。

²⁴ 勞思光,《新編中國哲學史》,第一冊,台北：三民書局股份有限公司,2004年,頁165。

曲則全, 枉則直, 窪則盈, 敝則新, 少則得, 多則惑。是以聖人執一為天下式。不自見故明;不自是故彰;不自伐故有功;不自矜故長。夫唯不爭, 故天下莫能與之爭。古之所謂「曲則全」者, 豈虛言哉! 誠全而歸之。〈二十二章〉

持而盈之, 不如其已。揣而銳之, 不可長保。金玉滿堂, 莫之能守。富貴而驕, 自遺其咎。功遂身退, 天之道。〈九章〉

這就是老子將「柔弱不爭」、「不敢為天下先」的實踐, 如此, 才能避禍趨福。然若推到其對於「道」的一貫內涵, 因為老子體認: 與其把持佔有, 不如罷手放下, 人的鋒芒, 不要如刀那般尖峰銳利, 這樣容易傷害別人, 一旦樹敵, 便難以長保了, 於是老子告訴我們天道的本質—功成身退才是我們立身處事的原則。陳鼓應說:

常人總喜歡追逐事物的顯相, 芸芸眾生莫不亟亟於求「全」求「盈」, 或急急於彰揚顯溢, 因而引起的無數爭紛。求全之道, 莫過於「不爭」, 「不爭」之道, 在於不自見、不自是、不自伐、不自矜。²⁵

老子說:

勇於敢則殺, 勇於不敢則活, 此兩者或利或害。天之所惡, 孰知其故? 是以聖人猶難之。天之道: 不爭而善勝, 不言而善應, 不召而自來, 繹然而善謀, 天網恢恢, 疏而不失〈七十三章〉

²⁵ 陳鼓應, 《老子今註今譯及評介》, 台北: 台灣商務印書館, 2006年, 頁138。

老子指出「不爭」乃是合於天道的行為，天道不與萬物爭競，然無為而無不為，因此其作用廣大普遍，是謂「善勝」。²⁶老子「謙讓不爭」的思想正是源於當時社會整體痛苦是出於人類的貪婪之心所引起的對立、鬥爭和摩擦，因此要人們以謙讓之心消解種種對立緊張，化解人與人之間的紛亂糾葛。此種為了避免爭奪，先放棄與人爭先的態，並立於別人之後的位置，乃是老子不爭思想的特質，²⁷

有鑑於老子生當春秋戰國之際，目睹各國競相吞併，諸侯爭霸稱王，戰亂連年，生息卑弱，這即是禍，而非福，正如老子說的「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有兇年。」〈三十章〉，及「天下無道，戎馬生於郊」〈四十六章〉，戰事頻繁、災荒不斷，連母馬都要馳騁沙場，而在戰場上生產，此自是人世之莫大悲痛。當時諸侯為了能夠戰勝敵方，無不急著富國強兵，老子主張在上位者應消弭爭鬥，因為在上位者若是體道之人因「不爭」而避免戰爭，則黎明百姓的身家性命自然得以「保全」，能保全，是福，不能保，即死亡，死亡即禍。故人之禍，在於剛強好爭，福，在於柔順無為。故在老子之思想中，即有趨吉避兇之道。

總結即是不以天下先，則生，反之，爭則死。

²⁶ 陳鼓應，《老子今註今譯》，頁303。他說道：「老子以為自然的規律是柔弱不爭的，人類的行為應取法於自然的規律而戒剛強好鬥。「勇於敢」，則逞強貪競，無所畏懼，「勇於不敢」，則柔弱哀慈，慎重行事。人類的行為應選取後者而遺棄前者」。

²⁷ 前田，可《老子之軍事思想研究》，頁145。

第二節、簡樸得福奢華是禍

老子除了從天地自然來思考人類的行為規範之外，也從人類本身的社會活動，省思生命存在的意義和價值。春秋戰國時期，因為經濟活動的興盛活絡；所以統治階層的貴族與因商崛起的富賈，他們的物質享受及貪婪奢侈的行為皆與日俱增，貴族們追求享受、及時行樂的心態，統治者為圖自己的享受而剝削百姓，這樣的奢華風氣與苛政暴行，終將使國家陷入混亂的局面，目前我們處於工商經濟發達的社會，其奢華風氣更勝於老子的時代，筆者認為當體察老子對於社會的奢靡風氣的反省與批判，就必須「少私寡欲」、「絕聖棄智」（不妄用智巧），如此才能回復人類素樸自然的原貌，自然有助於做除情去欲的工夫。而人努力做除情去慾工夫，便能精神平和、肉體不勞，亦是處於一種清淨的狀態。

一、少私寡欲

老子所批評「惡」的欲，即私欲或貪欲。老子也注意到欲並不是全然為惡，而是以其是否合乎道為區分，老子認同食衣住行等基本生理需求，只是認為過度汨濫，不知節制，將造成社會混亂不安。首先，先就內心之修養談起，老子認為外在的感官刺激、慾望享樂都是令人生命紛馳、擾亂本性的根源，《淮南子》說：「天靜以清，地定以寧，萬物失之者死，法之者生」。²⁸〈精神訓〉，它說天清、地寧，人是天地所生，其「性」本應尚似天地之清靜、無欲，因此《淮南子》又說：「福生於無為，患生於多欲」。²⁹〈繆稱訓〉對於物質文明的發展，老子一向是採取反對的意見的，這對於其返歸「赤子之心」的理想自然是完全背道而馳的。因此老子說：

五色令人目盲；五音令人耳聾；五味令人口爽；馳騁田獵，令人心發狂；難得之貨，令人行妨。是以聖人為腹不為目。故去彼取此。〈十二章〉

²⁸ 楊家駱主編，漢·高誘注，《淮南子注》，台北：世界書局，1978年，頁99。

²⁹ 楊家駱主編，漢·高誘注，《淮南子注》，台北：世界書局，1978年，頁166。

《淮南子》在此亦承繼《老子》之言而曰：

是故五色亂目,使目不明;五聲嘩耳,使耳不聰;五味亂口。使口厲爽;趣舍滑心,使行飛揚,此四者,天下之所養性也,然皆人累也,故曰：嗜欲者使人之氣越,而好憎者使人心勞,弗疾去,則日志耗。夫人之所以不能終其壽命,而中道夭於刑戮者,何也?以其生生之厚。夫惟能無以為生者,則所以脩得生也。〈精神訓〉³⁰

因此,這並非老子文本才有,中國傳統就開始了對聲色在道德上的理解。五光十色的繽紛色彩使人眼花撩亂;紛雜多樣的音調使人聽覺不敏;飲食貪饜會使人舌不知味;縱情狩獵使人心放蕩;稀有貨品使人行為不軌。這些一般人終其一生所追求的感受,在聖人眼中卻是不值一顧,甚至有害身心的,因此聖人但求安飽而不逐聲色之娛,摒棄物欲的誘惑而保持安足的生活。《孟子·盡心》：「養心莫善於寡欲,其為人也寡欲,則有不存焉者,寡矣,其為人也多欲,則雖有存焉者,亦寡矣」為人寡欲,則真性情存焉,「欲」若是私欲、貪欲,便足以亂吾人義理之性。老子注意到「欲」的問題,故提出消解名利私欲之道回應之：

不尚賢,使民不爭;不貴難得之貨,使民不為盜;不見可欲,使民心不亂。是以聖人之治：虛其心,實其腹;弱其志,強其骨。常使民無知無欲,使夫智者不敢為也。為無為,則無不治。〈三章〉

老子對君王提出痛切呼籲,虛心弱志其實就是要寡欲、要無欲,要無掉一切的人為巧智;實腹強骨即是自然天真,腹骨是天生自然的存在,心志則是後天人為的結果。因而,重點是去心志,即不故意於某目的,要無為無事:「故聖人云:『我無為而

³⁰ 楊家駱主編,漢·高誘注,《淮南子注》,台北:世界書局,1978年,頁101。

民自化,我好靜而民自正,我無事而民自富,我無欲而民自樸。』」〈五十七章〉生命不向外追逐,則雖「化而欲作」,終只是在素樸的階段,不致釀成災禍。

無名之樸,夫亦將無欲,不欲以靜,天下將自定。〈三十七章〉

上文已說過,知足則不欲外求,知止即是「不尚」「不貴」,民心不亂,於是歸於生命本然之靜。除此上述之外,就連「寵、辱」之類的外在影響,也被老子歸入有害養身之道的範疇之內因此老子說：

寵辱若驚,貴大患若身。何謂寵辱若驚?寵為下。得之若驚,失之若驚,是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身?吾所以有大患者,為吾有身。及吾無身,吾有何患?故貴以身為天下,若可寄天下;愛以身為天下,若可託天下。〈十三章〉

然一般人認為得寵為上,而受辱為下,確實受辱對於身心的傷害顯而易見,但何以得寵亦然?因為老子認為無論得寵和受辱都會對人心造成影響,兩者都一樣身不由己。寵辱由外而來,使「我」失去自主性。³¹我無論是痛苦難過或是雀躍高興,雖然感覺不同,但是同樣使人的身心無法處於虛靜的狀態之中,得到恩惠時感到心驚不安,失去恩惠也覺驚恐慌亂,如此則有違老子之養身哲學,皆會對身心產生危害。更何況若因此而過分重視外在之身軀,則時時刻刻便要害怕失去榮耀或受到羞辱,身體便無法處於自然的狀態中,這亦是另一種無形的束縛,也難怪老子明言得寵和受辱都會感到驚慌失措。而所以有所謂的「大患」實乃是因為我有這身體,如果沒有這個身體,那麼那會有什麼大患呢?所以老子主張不應過分寶貴自己外在的軀殼及嗜欲。再者老子認為人的富足感,並不是建立於外在財富的累積上,而是在於人心中欲望的減少,他說:「知足者富」〈三十三章〉,當欲望降低,欲求減少,人的內心自然感到寧靜與祥和,如果內心物欲熾盛、貪得無厭的話,那麼禍患便將接踵而至,老子以不知理解禍福有云:

³¹ 傅佩榮,《究竟真相－傅佩榮談老子》,台北:天下遠見出版股份有限公司,2006,頁95。

禍莫大於不知足, 咎莫大於欲得, 故知足之足常足矣。〈四十六章〉

宋代林逋說：

飽肥甘, 衣輕煖, 不知節者損福; 廣積聚, 驕富貴, 不知止者殺身。³²

因此俗語說：「人為財死, 鳥為食亡」, 人往往就是因為不知足, 不知止而死, 不知足才貪求名利財富, 最後喪身於名利的爭奪之中, 因禍致。不知滿足, 人心就在物欲的追逐中迷失淪喪; 「少私寡欲」, 懂得節制, 才能返歸人之真性, 便能得到心靈的快樂與滿足。

二、絕聖棄智

知識原是使人產生智慧與力量的來源, 也是使人類社會不斷進步的動力, 但是如果把知識用作滿足私欲的工具, 知識將會產生負面效果並且還會對人產生不良的影響。老子的年代, 周文的疲弊不僅僵化人心, 而且貴族富賈們還運用禮樂之學及詐巧之智, 來取得聲色、名利與財貨, 以滿足個人的欲望。老子看到社會上人們因利用奇巧智偽, 以及社會上「文過於質」的道德, 終而喪失本性的現象也看到社會因為人們誤用巧智而陷入混亂的局面, 所以他提出了強烈的主張, 認為應該要棄絕巧智, 才能恢復自然素樸的本性, 進一步去體認自然之道, 老子說：

絕聖棄智, 民利百倍; 絕偽棄詐, 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。〈十九章〉

老子事實上這裡所謂的「聖」, 正是與當時混亂社會欺世盜名的假「仁」、假「義」, 等名號相繫的「聖」, 而非《老子》所推崇的「無欲」、「無為」、「無私」、「無事」之「聖」。這種特殊用法, 是我們解讀《老子》時要相當細緻的地方。因此老子說：

³² 林逋, 《省心錄》, 北京：中華書局, 1985年, 頁15。

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。」〈五十七章〉

其中「人多伎巧,奇物滋起」,此句王弼注為「民多智慧,則巧偽生;巧偽生,則邪事起」。³³可見這裡所引之「智慧」,事實上就是「巧智」,也就是前面所述「以知識為工具而行詐偽之事」的含義。更可以說明這裡的「智」是與「巧偽」、「盜賊」為鄰的。老子說:

古之善為道者,非以明民,將以愚之。民之難治,以其智多。故以智治國,國之賊;不以智治國,國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式,是謂「玄德」。玄德深矣,遠矣,與物反矣,然後乃至大順。〈六十五章〉

從王弼注曰:「明,謂多智巧詐,蔽其樸也。愚,謂無知守真,順自然也。」因此,這裡的「愚」應看做「大智若愚」的「愚」,是一種「守真」「守樸」而不外馳的境界,而不是要人民都很「愚笨」。以上我們已經可以了解到上述對「智」字的用法,大抵不出「巧智」的範圍。³⁴

在人類素樸的本性之中,原即存在著「文質彬彬」行為合宜的智慧與仁義,萬物自然和諧,沒有紛爭。及至上位者以智巧改變百姓的生活,也使得素樸的人心開始出現虛偽巧智,這偽巧皆來自人稱為大道者,所以老子說仁義出自大道之廢:

³³ 王弼等著,《老子四種》,台北:大安出版社,2001年,頁50。

³⁴ 陳鼓應,《老子今註今譯》,頁123。陳鼓應說:流俗重「文」,老子重「質」。老子視「文」為巧飾,違反了人性的自然。巧飾流行,更形成種種有形無形的制約,拘束著人性的自然。

大道廢, 有仁義; 智慧出, 有大偽; 六親不和, 有孝慈; 國家昏亂, 有忠臣。〈第十章〉

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。」〈五十七章〉

一個有了「欲望意念」的人並不可怕, 可怕的是他更有了「知識的力量」這力量恰好使他擴張「私欲」, 而成為其「最佳」的使用工具, 然而「欲望意念」的擴張卻給這個自然環境與人類社會帶來「污染」, 就個人而言最低的一層是「自然生命的紛馳」, 吃要吃最好的, 用要用「名牌的」, 五官的欲求在懂得方法以後, 不斷地對自然界掘取資源, 而對自然界產生了極大的迫害, 同時也讓我們面臨在自然界的「反迫害」的危機之中。老子「反智」, 而其真正的意義是在反對以知識為工具而行詐偽之事的「巧智」, 尤其是在上位者的「權力知識」所構築的世界。老子是以一種對「智」反思的方式加以批判, 其目的是要讓在上位者思索如何「我無欲, 而民自樸」, 追求「道德知識」要比滿足欲求之「妄智」更符合老子的「養生之道」。

老子對禍福之智慧如上所述, 他對後世之啟發為何, 這是下一章之論題。

第四章 後老子之禍福

第一節、老子的禍福哲學提供當代禍福的正確觀

本文並不滿足對老子禍福之文本研究,而在於透過老子的智慧,探討現代人的痛苦根源。老子的生命智慧,對於現代人類的啟示,可分為三部分論述:一、現代人的痛苦淵源;二、現代人的禍福問題;三、老子禍福的啟示。

一、為現代人的痛苦淵源

自古至今,人人皆有苦痛,即使生活於現代科技、醫藥皆發達的現代人,其感受的生活苦痛,也不會少於古代。人們為何感到苦痛?究其根源。即是「欲望」所致,因為有了欲望,往往為達目的;必不擇手段或許「福」未到手「禍」卻已臨身,因此就必須承擔苦痛的結果,佛家講八苦「求不得苦」就是其中之一。然而欲望的產生,實有其必然性,因為最基本的生命需求,是必須被滿足的,如是,形軀生命才得以生存下來。然而,究此問題所在,即是所謂適當的欲望,應如何界定?究竟應到何種程度,才算適當?或許這樣問題的產生,很難有確切的答案,然而生活的種種現象,卻皆是此種觀念的重覆。因為適當滿足生存需求的欲望,是必然的,然而當欲望超過自己本分應需求的範圍,卻又勉強妄求,即是所謂的「貪欲」,如是,即是苦痛的開始,因此唐君毅先生說:「人生與世界,皆不能在『永遠追求』、『永遠不滿足』中安頓。永遠追求,即永遠的空虛;永遠不滿足,即永遠的地獄」。³⁵人們的苦痛之源,其一即是因爭強好鬥的欲望而妄為,人們往往未能洞悉災「禍」產生的可能,只是看見了事情「福」的表象,便心生意氣,全然無法融通整個事件,而衝動的與人爭強,無視於可能發生的危險,故爭強好鬥而妄為的結果,即是必須承擔失敗的苦痛與兩敗俱傷的後果。因為爭強好鬥,心靈失去了純樸良善,心靈因使氣而更加陷溺,如是放縱所欲而妄為,終因與人結怨而招致災禍。喪失幸福的契機!故《老子》說:

³⁵ 唐君毅,《人文精神之重建全集》卷五,台北:臺灣學生書局,1988年,242-259。

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，靜曰復命。復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。〈十六章〉

所謂「常」，即是天地間皆有永恆不變之軌道在運行，就《老子》而言，即「道」。人們若不知常道，超過了人們應以和諧的標準，妄為而行，則易於遭非道之禍。

人為何有禍纏身？即是爭強好鬥，爭意氣之強，破壞了人群之間的和諧，而與人結怨，背道而馳，如是，則易遭難而死，實際上，《老子》所謂的「非死」並不是說一定會遭橫禍而死，只是《老子》的目的，是強調爭強好鬥的結果，必遭失敗禍害，而必須承擔的禍害程度，極可能是非死的結果。故《老子》，意謂因縱欲而陷溺的心靈，終將處下而不復，如是《老子》曰：

心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。〈五十五章〉

倘若爭強妄為，必剛強至老，終因不道而招致災禍。故人們遭凶而禍的苦痛，其源之一，即是來自爭強而妄為。而另一苦痛之源，是因汲營名利富貴的欲望而妄為。自古至今，人們常因汲營於自身的名利富貴而鑽營奔忙，因為人之欲望，其最大的弊端，即是極欲擁有超過自己本身應有的需要，一味的競逐於外在的需求而不知所止，故極易遭禍而敗亂。《老子》所謂：

禍莫大於不知足，咎莫大於欲得。〈四十六章〉

《韓非子·喻老》：虞君欲屈產之乘與垂棘之璧，不聽宮之奇，故邦亡身死。故曰：「咎莫僭於欲得」。³⁶，災禍的產生，即源於人們的不知足，常常想要擁有非

³⁶ 韓非，張覺注，《韓非子釋譯》，頁381。

己應有的需求,甚而已擁的益欲增強,希望能得到無限的欲求,如是擴大自身所欲,卻損及他人之權益,非道而為,終無善終。故《老子》所謂:

五色令人目盲,五音令人耳聾,五味令人口爽,馳騁畋獵,令人心發狂,難得之貨,令人行妨。〈十二章〉

塞其兌,閉其門,終身不勤。開其兌,濟其事,終身不救。〈五十二章〉

《莊子》亦謂:

失性有五:一、曰:五色亂目,使目不明;二、曰:五聲亂耳,使耳不聰;三、曰:五臭薰鼻,困憊中顛;四、曰:五味濁口,使口厲爽;五、曰:趣舍滑心,使性飛揚。此五者,皆生之害也。〈天地〉

此皆直陳人們之弊,皆是執著於形軀之耳、目、鼻、口之欲,汲汲營營感官所欲而無限追求,因而導致心靈的陷溺發狂,如是傷害本性而無法修養自我清明之心性。因此《老子》說:

持而盈之,不如其已;揣而銳之,不可長保。金玉滿堂,莫之能守;富貴而驕,自遺其咎。〈九章〉

名與身孰親?身與貨孰多?得與亡孰病?甚愛必大費;多藏必厚亡。〈四十四章〉

盈滿必溢,強銳必短,多財必失,恃驕必咎,此皆非養生避禍之道,太多的外在刺激,必會喪失原本純一無雜之身,乃至於心。《莊子》則謂

夫富者, 苦身疾作, 多積財而不得盡用, 其為形也亦外矣。夫貴者, 夜以繼日, 思慮善否, 其為形也亦疏矣。〈至樂〉

今世之人居高官尊爵者, 皆重失之, 見利輕亡其身, 豈不惑哉!〈讓王〉

德溢乎名, 名溢乎暴, 謀稽乎諛, 知出乎爭, 柴生乎守, 官事果乎眾宜。〈外物〉

今世俗之君子, 多危身棄生以殉物, 豈不悲哉!〈讓王〉

倒置之民, 役於外物, 追求世俗富貴功名, 以致見利輕亡其身, 這實是令人困惑之事。因此莊子亦云：

小人則以身殉利, 士則以身殉名, 大夫則以身殉家, 聖人則以身殉天下。故此數子者, 事業不同, 名聲異號, 其於傷性以身為殉, 一也。〈駢拇〉

任何階層的人, 皆貪戀競逐於名利富貴卻以身殉之, 其傷性痛苦之處, 都是心有所欲, 執著貪戀, 如是以身殉之, 是何其不智!這也正是莊子對於人們貪欲醜態的最大諷刺!

況且人們又亟欲執著於外在形軀的美貌與年歲, 青春美貌與長壽不死, 皆是人們對於外在形軀所欲求的目標。然而《老子》言：

何謂貴大患若身? 吾所以有大患者, 為吾有身, 及吾無身, 吾有何患?〈十三章〉

人之有大患, 即是心靈始終貪執陷溺於形軀之欲, 若無執此形軀之欲, 又有何患? 青春貌美, 終不長久, 即使以美容手術達其所願, 亦因過度在意於表象而心靈昏亂, 況且若因手術的失敗, 或因藥物的副作用而傷害生命, 愛美反而不美 這不是福中

之禍嗎?。執著於形軀之美醜,實為痴愚,即使未來的醫藥科學能使人青春永駐,亦屬於非自然之為,若強而為之,人們最終亦因非道而敗亡,即使只為了永保青春美麗,強自以非安全合法的行為照顧外在形軀,亦屬不智之舉,最後亦將落於痛苦之深淵。吾人應體認,外在的形軀終會消亡,即使如何的重視與保養己身,亦終將面對死亡,故重視內心的修為,以使行為合於常道,進而使生命安適無禍,是多麼的重要!形軀,只是修養心靈的輔助而已,適當的醫藥護身,只是為了讓自我得到應有的生命品質,即使身體有所殘缺病痛,若是能專心涵養自我心靈,使自我精神生命能安適快樂,那麼形軀生命的存在,即賦有真切生命的意涵,亦能不枉此生!否則心靈昏亂枯竭,終役於物,那麼即使形軀生命尚在,亦只是如同行屍走肉罷了,此實為人們苦痛之源的所在。故知若能重視內心的修為必定是「福」若只一味的追求形軀的美麗與享受,那終將是「禍」。英國哲學博士馬瑞諾夫說:「老子說,渴望某個東西,卻認為永遠無法得到它,會有損於你的心智狀態」。³⁷因此人們苦痛之源,究其原因,既源於自我對形軀感官的貪欲而妄為,倘若如此,若不知止而修養自我,依「道」而養生,那麼自我心靈終將因多欲昏昧而枯亡,以致終身不救而落入敗亡。心中若存有過多的欲望,心靈必不純明,心神必恍惚不定,如是,心思雜亂,則必生憂擾,憂擾之心,必致困憂,有自我之私欲所愛,則必生偏執困擾,如此將自我實屬有限的身體,卻寄與無限的欲望,馳騁於世俗而汲營競逐,以致終身無救,誠屬悲哀之為!只顧追求世俗外物為生而備生困擾,卻遺忘了心靈精神的逍遙自在,傷性殉情,導致終身不反,實可謂人們真正的悲哀與苦痛!

二、現代人的禍福問題

禍福本是自召,然而人們悅「福」惡「禍」,仍是正常現象。但往往於行事中卻不招「福」而反招「禍」呢?追根究底乃是現今的社會,對於生命的了解,禍福的由來,欠缺深入探討,人們費盡心思於生活的享樂,卻漠視禍害的終將到來,如是未能正視禍害到來的準備,卻於禍害到來時,憾恨痛苦,如是一再重覆的悲劇,實為人們對於「禍」與「福」的迷失。索甲仁波切於《西藏生死書》中談到學習瞭解生命的意義,多所感歎地說:

³⁷ 馬瑞諾夫,吳四明譯,《柏拉圖靈丹》,台北:方智出版社,2001年,頁118。

對於死亡的無知和對於禍福的無知,使得我們的環境受到變本加厲的毀滅,正威脅著我們一切的生命。因此,如果我們的教育不談死亡是什麼,或不給予人們任何死後的希望,或不揭開生命的真相,不是將使事情變得越來越糟嗎?年輕人接受各種各樣的教育,卻對於瞭解生命整體意義,以及與生存息息相關的主題,茫然無知,有哪件事情比這個還要諷刺的呢?³⁸

人們只重視年壽的長短,甚至希望長生不死,卻未能深入了解生死的問題所在,即是所謂人們生存於世,難道能保證其一生純樂乎?實際的生存環境,為了滿足自己需求,則必有所憂,特別是汲營於生存,必是與世有所爭,如此過度汲營生存,即使長壽未死亦是昏沉不智,一味的競逐於生時欲望的追求,卻忽略了心靈的自在、人群的和諧,與死亡的安適,如此「生時憂愁,死時憾恨」這樣的生存與死亡,又有何意義?這是「福」還是「禍」呢?尤其死亡,人們一向害怕畏懼,因為死亡後的不確定感,讓人們缺乏安全感,害怕死後將失去所有,失去在世時的富貴名利,失去與親人的歡樂關懷,而後獨自步入死亡,而此死亡之境,極可能會墮入地獄受苦,彷彿黑暗恐怖的景象即是死亡的氛圍。如是對於死亡的恐懼,泰半皆是人們共有的負面幻想。這些對於死亡的禁忌,其源即是來自於對死亡的恐懼。因此針對此心理的負面恐懼,宗教的功用即能發揮。宗教以靈魂的超升淨土與天堂為死後目標,其標準是以在生時對宗教的修行、多行善事與服務眾生等行為多寡為依則。因此宗教的功用不但能增益人們生時的努力目標,亦能適時的化解人們對於死亡的恐懼。然而《老子》對生、死的看法卻有另一番切入的觀點與看法,《老子》一再地強調要破除世俗認定的價值觀念,包括是非、成敗、利害、禍福、榮辱與死生等等,因為這些即是一般人生命壓力的來源與心靈禁錮的所在,而「存在於現實世界裏的人,如果摒棄任何價值判斷,就可以坦然地接受一切;相反,如果心存絲毫的價值判斷,就會

³⁸ 索甲仁波切,《西藏生死書》,鄭振煌譯,台北:張老師文化事業股份有限公司,1996年,頁

有種種規避或渴求的思考與行為,而這恰恰是精神上的自我折磨,這是人類痛苦的深刻根源」。³⁹因此《老子》說：

天下皆知美之為美,斯惡已;皆知善之為善,斯不善已。故有無相生,難易相成,長短相形,高下相盈,音聲相和,前後相隨。〈二章〉

即說明了所謂美醜、善惡都是相對的,均是人為主觀的價值判斷,而這種價值判斷是會因人而異的,而生、死何嘗不是如此呢?死後的世界並非是可經驗的、可驗證的;因此《老子》不以猜測性的方式講生、死;所以如果逕以外在世俗的標準來設定生、死的價值,其實是無法得出真正價值的。因此現代人生死的問題所在,即是在於悅生惡死,卻又不肯正視自我生命的意義與死亡的價值。故生時競逐於生存的過度所需,即使長壽而時生勞碌煩憂,亦當作可喜可賀之事;死時安適順亡,即使短壽而充實快樂,卻被認為應悲泣。如此錯誤的生死觀念,實是現代人面對生死的重犬問題所在,亦是亟需修正的生死觀念。佛曾經告訴弟子「要得福滅禍 就必須「無我相 無人相 無眾生相 無壽者相」(金剛經 第十四分)

三、老子生死觀的啟示

《老子》的生死智慧,表現在重視應世的避禍思想與精神生命的恆常,人為何會動之於非死之地?《老子》所謂：

出生入死。生之徒,十有三;死之徒,十有三;人之生,動之死地,亦十有三。

夫何故?以其生生之厚。〈五十章〉

河上公注曰：

³⁹ 劉黎明,《先秦人學研究》,成都:巴蜀書社,2001年,頁270-271。

情欲出於五內, 魂定魄靜, 故生也, 情欲入於胸臆, 精神勞惑, 故死也, 其生也, 目不妄視, 耳不妄聽, 鼻不妄嗅, 口不妄言, 手不妄持, 足不妄行, 精不妄施, 其死也, 反是也, 人之求生, 動作反之, 十有三死地也, 問何故動之死地也, 所以動之死地者, 以其求生活之事太厚, 違道忤天, 妄行失紀。⁴⁰

人之動於死之地, 即是「生生之厚」能不厚生, 即能長生, 《老子》雖主張長生, 但真正的「壽」意, 即是「死而不亡者壽」〈三十三章〉之見, 是「死而不亡」的精神恆常。面對生命的壽夭問題, 實無需因而喜與悲, 因為壽而昏沉於世, 誠為痛苦, 因此即使長壽, 又有何可喜? 故世人壽夭的錯誤觀念, 《老子》採反向思考, 說明了世俗樂壽哀夭的拘套, 皆是身為現代的人亟需修正的生死觀念。因此《老子》對於生死的省思的智慧, 都能讓我們在面對生死問題時, 有著更深層面的啟示。以下將以「生死本是自然不斷的變化」、「壽夭實非相異」、「生死本是為一」、「安於生死」四部分加以論述。

(一)、生死本是自然不斷的變化

吾人應了解生死不斷的變化, 亦只是純然順應自然之變。因此當我們面對生死問題時, 首要的認知, 即在於人人皆有生死, 而生死既是不斷變化的現象, 故避諱死亡, 強求長生, 實無必要。因此合法適當的保養身體, 以維持形軀生命的基本健康, 本是正常; 然而以非法過度的方式妄想長生「生生之厚」屬非道行為, 更可能因妄為而走向死路的。因此《老子》說:

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。〈十六章〉

⁴⁰ 河上公等著, 《老子四種》, 台北: 大安出版社, 2001年, 頁61。

河上公注曰：「得道之人，捐情去欲，五內清淨，至於虛極也」。⁴¹故認知生死的自然變化，自在生活，不加妄求，誠是現代人應培養的正確生死觀，如是方能不懼死亡，安適順受本是自然的生死變化。

(二)、壽夭本非相異

吾人對於生命的壽夭觀念，太多是喜壽悲夭，對於生命的長壽而活，人們總是慶賀喜悅；對於生命的短夭而逝，卻是哀傷悲嘆。如此截然不同的觀念，即是悅生惡死，因此世人總認為生命的存在，無論是幸福的，或是悲苦的，只要是長壽，總是好的。然而面對這樣的壽夭問題，吾人應了解當健康無慮而長壽，本是幸福；然而久病煩憂而長壽，真的亦是全然幸福嗎？實際上，身體的病痛，本是無奈，如果能安適於病痛而長壽，則是生命的勇者；但問題是若是煩憂而長壽，這樣的生活品質，真會是幸福嗎？這是否對生命價值的扭曲呢？是否對於死亡的錯解呢？

又當面吾人對生命的夭折而逝時，是否應深思於此生在世時，自我生命的價值觀何在？正如同報紙報導一些與病魔及癌症對抗的人，他們生命雖是短暫的，然而對於生命的珍惜與熱愛，其精神實能令人動容與學習，如此短暫卻豐富的生命，相較於長壽卻渾噩的人們，更是超越生命的藩籬而臻至精神的恆常。這樣的問題，亦是我們對於壽夭觀念的另一層思考空間。因此《老子》說：

知人者智，自知者明。勝人者有力，自勝者強。知足者富。強行者有志。

不失其所者久。死而不亡者壽。〈三十三章〉

，故壽夭的真正意義，不是年歲長短所能判定，而是生命內容的豐富或空虛所決定的。因此打破世俗的壽夭觀念，實應值得現代的我們深刻省思的問題。

(三)、生死本是為一

現今的我們，只要提及「死亡」二字，就是恐懼，就是不祥，彷彿死亡就是不應該在生活中出現，因此長輩們總是叮嚀著小孩子不得言及「死」字。這種種與「死亡」有關的事物，都瀰漫著不祥恐怖的氣氛。因此，「死亡」仍然是人們亟欲避諱的，「惡死」道盡了人們對於死亡的不安心理，並且只要面對親友的死亡，全然

⁴¹ 河上公等著，《老子四種》，台北：大安出版社，2001年，頁19。

是悲傷哀泣的氣氛,如果有人表現不盡如此,旁人就認定此人必定「不孝」並加以批評,然而無論從人真正的心理為何,吾人應了解,無論一個人是壽終正寢或是意外身亡,如果生者的悲傷哀泣,是因為對亡者的想念與不捨,這樣的情感,本是合乎人之常情,可以理解;然而如果是因為亡者死了,不在人世了而哀傷哭泣,那麼即是對死亡現象的迷惑與不智。老子從萬物生命活動所展現的生滅現象,體察出事物的生育化成的成長變化是返本復初的,萬物的生命,是永不停息的動態存在形式,生命的生滅是由無到無的發展過程;因此《老子》說:

道生一, 一生二, 二生三, 三生萬物。〈四十二章〉

反者道之動, 弱者道之用。天下萬物生於有, 有生於無。〈四十章〉

此言道的運行軌道在「反」,而其顯現發用的存在樣態是弱。⁴²因此吾人以體「道」之心來觀察經驗世界中的萬事萬物,不難了解老子對生命的看法,是從靜默(道)無言地出生到離開母體後的哭鬧聲,成長過程中悲歡喜樂,一直到年老死斷氣後的無聲(道)。讓吾人深刻地體察「生死」是一條循環不已的道路,因為人人都會死亡,如果不能真正了解死亡的必然,那麼將來真正要面對自身的死亡時,必會不安而終,這人生即是缺憾不全,因此如何消解對死亡的恐懼,以培養「生與死是齊一重要」的生死觀,實是人人當下就必須努力的人生課題。也是得到真正幸福的樞紐!

(四)、安於生死

人人都會步入死亡,這是生死問題的必然現象,而吾人若能順乎自然的變化而安於生死,方是真正的通達者,能安於生死之時,而順應自然的生死變化,如此哀樂必不能入於心靈,此為順天的解脫,亦是真正的生死解脫。因此,如何安生?如何安死?是現代人必須培養的生死態度。老子認為能依順自然之道而修養自我,自能遠禍而安,精神逍遙自在。因此在活著的時候,無所強執,寡欲復樸,並能安於病痛,依順自然的生活。因此健康的生活著,固是一種幸福;然而當生命無法承受病痛的極度痛苦時,如何能保有自我生命尊嚴與生活品質,實是現代人另一層需加以思考的空

⁴² 王邦雄,《老子的哲學》,台北:東大圖書局,1986年,頁97。

間,故能安於生,就是生命智慧的昭然呈現,而老子依順自然不戕生的生命觀,誠是現代人深切思考生命意涵的重要參考。當我們已經深確瞭解生死本是自然之常態就不會為了貪生怕死坊間熱門的健康食品 秘方 注射胎盤素 荷爾蒙等等 以期永遠青春長壽,快樂幸福美滿,但往往都是事與願違 身體受傷害反而禍害連連。



第二節 老子的生命哲學其生命教育意義

本研究所以哲學與生命教育為主旨,在本論文,老子代表哲學,筆者即以老子思想探研生命教育。生命教育的主要目的,離不開老子的禍福觀;如何讓學習者瞭解個體生命存在的價值與意義,進而能尊重生命、愛惜生命。對於生命本質意義的認識與瞭解,自然遠禍得福,宗教與哲學往往成為提供人們解答生命困惑與揭示生命意義的主要來源。傅偉勳認為終極關懷、終極真實、終極目標,與終極承諾等相互關聯的四項,是最能說明宗教的本質與其現代意義的四大成素。⁴³

因此,我們將老子的生命觀與現今生命教育作一關聯,歸結出下列幾項重要意義,加以深入探討:一、尊重生命與平等對待,肯定所有生命存在的價值;二、確立生命的超越性,提昇生命至「道」的境界;三、建構生死安頓的自然生命觀。

一、尊重生命與平等對待,肯定所有生命存在的價值

由於科技文明的進步,人類生活藉由人類的發明,帶來許多的方便然而沉迷於物質的享受,這種消費型型態的社會,以提高消費者的慾望為經濟繁榮的基礎,人們工作所得,已不止於生存所需,而是在為了滿足永無止境的欲望。這種消費型經濟,加速了地球有限資源的消耗,科技與商業的緊密結合、消費型經濟的持續,毫不考慮環境倫理的下場,使得地球的生態環境不斷惡化,關於老子環境倫理的篇章,是放在「自然」的這個課題上來說,老子三寶中的「慈」的層面涵蓋了天地萬物,他說:「天地不仁,以萬物為芻狗;聖人不仁,以百姓為芻狗」〈五章〉,「慈」的基本含義雖然是「愛」,但是這種愛是生命最本然的行為,是對宇宙動植萬物皆懷有深切愛意的普遍情感,⁴⁴關於老子的「自然」,兩層意義,一為外在自然環境的自然,一為內在萬物本性的自然,然而兩者卻在一個關鍵上完全相通同樣均指盎然的生機,因此如果就老子對於「自然」的看法,很顯然老子的哲學是珍惜大自然,因為大自然蘊含無限生機,因此老子說:

⁴³ 傅偉勳,《生命的學問》,台北:生智文化事業有限公司,1997年,頁26。

⁴⁴ 陳曉春,〈從「慈」看《道德經》人際關係的基本思想〉,《樂山師範學院學報》第1期,2001年。

谷神不死,是謂玄牝。玄牝之門,是謂天地根。綿綿若存,用之不勤。〈第六章〉

道沖,而用之或不盈。淵兮,似萬物之宗;挫其銳,解其紛,和其光,同其塵,湛兮,似或存。吾不知誰之子,象帝之先。〈四章〉

老子在體認萬物的起源,是虛無若谷的,而「道」的作用,如這兩章所言,是「用之不勤」與「用之或不盈」,這就是筆者上述所說的,蘊含無限的生機,老子又說:

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,強字之曰道,強為之名曰大。大曰逝,逝曰遠,遠曰反。故道大,天大,地大,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。〈二十五章〉

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。〈五十二章〉

太上,下知有之。其次,親而譽之。其次,畏之。其次,侮之。信不足焉,焉有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂,百姓皆謂我自然。〈十七章〉

「道」的作用既然從不窮竭,因此老子告訴我們:要取法「道」之自然無為的本性,這種要法道的過程,是要從法地到法天,從法天到法道,從法道到法自然的修養,因此老子接下來就告訴我們如果能掌握萬物之本根,那我們就能認識使萬物得以暢生的本質,如果掌握了萬物得以暢生的本質,又能順應這個本質,那終身就不會有危險,所以老子說:

天下有始,以為天下母。既得其母,以知其子;既知其子,復守其母,沒身不殆。塞其兌,閉其門,終身不勤。開其兌,濟其事,終身不救,見小曰明,守柔曰強。用其光,復歸其明無遺身殃,是為習常。〈五十二章〉

為什麼守住萬物之本根,就可以因而終身避免危險呢?因為在認知生命的過程中,要去除私慾與妄見的遮蔽,要以明澈的智慧,觀照萬物,要做到這樣的功夫,當務之急就是不被物質的享受,阻塞了我們生命本質的發展,因此老子說:

五色令人目盲,五音令人耳聾,五味令人口爽,馳騁畋獵令人心發狂;難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目,故去彼取此。〈十二章〉

物慾橫流的社會弊病,讓我們產生自我的疏離,物質的生活越享受,我們對於自己與所居住的環境就越陌生,因為物質的享受,會讓我們目盲、耳聾、口爽、令人心發狂、令人行妨,這不也就是我們當前環境污染的起因嗎?因此老子告訴我們,但求安飽而不逐聲色之刺激,摒除物慾的誘惑,而保持知足常樂的生活,就是老子所說的「自然」境界般,自由自在的生活情境,在這裡老子提出「無欲」帶出生命教育上環境倫理學的問題:「聖人去甚,去奢,去泰」,就是老子三寶中的儉,《說文》云「儉,約也。」即節約不浪費之義。⁴⁵唯有克制貪欲,才能讓資源永續利用。再由環境倫理更進一步探討,就是涉及到生態倫理的探究,老子亦有其對於生態倫理的看法。生態倫理學亦稱生態中心倫理,是以生態系統整體觀點,討論人類與自然生態的倫理關係,並認自然生態有自身的價值,應受人類的尊重與道德考慮。在人類科學的發展下,現今世界已經成為一個科技化、資訊化及網路化的社會,但卻也是一個逐漸脫離傳統人文、道德的社會。這樣生活環境的改變,使人性的發展面臨極大的挑戰,尤其當人類的科技能力,已經高到可以改變人的性向與複製自己,這對生命倫理來說,是一個很大的震撼,也嚴重影響人們傳統道德的觀念,而增加社會及人性發展上的不穩定性。人類正面臨著一場錯綜複雜、相互糾結的困境,如何突

⁴⁵ 許慎、段玉裁著,《說文解字注》,台北:蘭臺書局有限公司,1991年,頁380。

破這困境,是一個嚴峻的挑戰,這挑戰考驗著我們的智慧。這種由現代科技人類價值定位失焦,所造成的困境,包含以下幾個現象:人生意義與目的不明、社會價值與人性價值疏離、道德及宗教信念薄弱;因此需要一個具有喚醒生命的價值觀及終極理想,來結合人類的倫理共識;期望能由共識達到覺醒,並藉由這份覺醒,帶來普世價值的重新建立。老子哲學針對所謂的生命關懷,也就是對生命意義的安頓、人生理想的建立加以探討反省。老子說:

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。〈十六章〉

這裡的「常」是指萬物運動與變化中不變之律則,當我們不知道這個變化規則,就輕舉妄動,就會招致危險,也就是說老子認為人類不曉得生命的真實自然規律,就胡作胡為,任意複製生命個體,它的後果是凶險的,例如:複製生命個體的過程,將造成生命個體無法預知的缺陷。老子說:

天地不仁,以萬物為芻狗。〈五章〉

王弼注曰:「天地任自然,無為無造,萬物自相治理,故不仁也,仁者必造立施化,有恩有為,造立施化,則物失其真」。⁴⁶這裡指出天地之道,對於萬物沒有任何的偏愛,因此天地萬物基本上是平等的,因此老子認為:

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。〈二十五章〉

這二章展現老子認為萬物的關係密切,人與萬物處在相同的環境之下,我們不能忽略破壞環境之後的衝擊,從這個觀點,發展出老子尊重生命,提倡天地和諧的生

⁴⁶ 王弼等著,《老子四種》,台北:大安出版社,2001年,頁4-5。

態倫理。即是互相尊重生命與平等對待,肯定所有生命存在的價值。這不也是造福免禍的方法之一嗎?

二、 確立生命的超越性, 提昇生命至「道」的境界

老子思想的論述重點, 正是在肯定人的生命具有超越性及主體性, 並且肯定人具有悟道、體道的能力, 道之所以為天下人所尊貴, 就在人人可自求自得, 自修自證, 而免乎心知疲累與情識困結之罪。⁴⁷這也是老子生命思想凌越原始思維最重要的意義所在。老子說:

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。〈五十一章〉

老子認為「德」是「道」下貫於物、內在於物的部分, 也是萬物得以復歸於「道」的依據, 人的生命也是通過「德」, 通過工夫修養回歸於「道」。在老子的思想中, 「道」是生命的源泉與根本, 而「德」是主體的實現原則, 人要完成自己的生命、實現自己的價值, 就必須要「蓄德」而「蓄德」即是不斷地自我超越、提昇的修養積累過程。老子透過體道的工夫修養, 是可不斷地提升生命境界, 終能達到「道」之境界, 因此老子說:

古之善為士者, 微妙玄通, 深不可識。夫唯不可識, 故強為之容。豫焉若冬涉川, 猶兮若畏四鄰, 儼兮其若客, 渙兮若冰之將釋, 敦兮其若樸, 曠兮其若谷, 混兮其若濁; 孰能濁以靜之徐清; 孰能安以動之徐生, 保此道者, 不欲盈。夫唯不盈, 故能蔽而新成。〈十五章〉

因此, 在生命教育的過程中, 除了提供吾人「欣賞生命、接納自己」之外, 還應引導學習者建立「完美人格」的學習典範, 例如從經典閱讀中, 讓學習者瞭解人之

⁴⁷ 王邦雄,《老子的哲學》,台北:東大圖書局,1986年,頁121。

精神人格有無限超越的可能;從歷史人物的言行典範中,見識高超卓越的人格風範,如此學習者的生命層次才能提升,學習者的胸懷才會廣闊。因此,老子提供生命教育教導學習者「主體修證的功夫在心上做,是內修自證而不必往外尋求」。⁴⁸但在生命境界的設定上,更提供生命教育一個精神超越的崇高境界,在現今生命教育的課程設計上,實有重要的意義與參考價值。

三、 建構生死安頓的自然生命觀。

另外生命教育中一個相當重要的主題,就是生死的問題,這是人生無法避免的問題,我們多多少少都經歷過自己親友去世的經驗,當我們面對親友生命的結束,會使我們警覺到自己或與親友關係的變化,因此如實面對生死的教育,在於設想:當面臨親友生死訣別時,我們會有怎樣的心境,包括應該做些什麼事情,或說些什麼話,以免留下永遠的遺憾,這樣預演面對死亡的情境,有助於降低我們面對死亡的恐懼。故對個人或重要他人死亡的警覺,能使個人面對現實生活,真正的把握當下,珍惜身邊擁有的一切。對生命或死亡體驗後,會獲得的達觀的看法,能開闊吾人對生命或死亡的見解。體現一己生命的有限,了解個人生命的意義和追尋個人獨特的生活,在面對死亡時,減低對死亡的恐懼,且形成面對生命積極的正向態度。這是一個專門的學問,我們稱之為死亡學。

所謂「死亡教育」旨在教育生者去面對死亡,瞭解死亡以進一步處置死亡,而這並無能自外於任何一種有關「人」或「人生」、「人性」、「人道」的教育。⁴⁹其結論,顯然有別於西方死亡學的發展,因為西方死亡學,大多是放在安寧照護與生命關懷之上,而老子哲學對死亡學的看法,顯然是放在生命的價值之上,以中國道家觀察生與死的向度及觀點,作為研究當代生死教育的研究文獻,吾人並相信老子對「生死」課題的思維與關懷,理應是當代死亡學與死亡教育的一項重要的文化資產。老子以天道自然觀照生命的存在,建立了自然生命的觀點,並揭示個體生命的生死乃是自然規律的正常發展現象,而個體的死亡乃是歸本復初、融回宇宙大化生

⁴⁸ 王邦雄,《老子的哲學》,台北:東大圖書局,1986年,頁123。

⁴⁹ 葉海煙,《人文與哲學的對話》,台北:文津出版社,1999年,頁143-144。

命的必然過程。老子以「道」為萬有之本根,因此用「道」來觀照生死問題,以「死而不亡」的觀念,超脫有限生命的侷限,也構成了一套完整的生死哲學。

老子認為吾人作為一群體的存在性,和人之為一個體的生死存亡,似乎永遠脫離不了干係,老子之所以將「道」放置在人類文明與天地自然之間,並一心引向文化生命力發展茁壯的契機,理由即在於他對「生」有著真實而痛切的體悟,並願意由此展開對生死之間的文化建構與心靈機制的探索。⁵⁰

筆者認為老子的生死觀,仍是放在「道」的系統之中來講的,「道」是自然演化的過程,因此在談論「道」的過程之中,就會論及生死的學問,這不同於孔子的想法,在這裡老子則將「生」和「死」視為「道」的發展歷程一並討論,葉海煙亦持相同的看法,他說:綜觀老子與莊子在「生死之間」的用心,原旨在坦然接受生死之事實,了解生死之真相,從而勇於面對生命,面對死亡,面對生死之間可能存在的各種難關,基本上是一種全新的包容,一種生命幅度的接納,這對生死教育的理性意涵確實有正面的補強即充實的作用,接著我們將討論從《道德經》書中關於生死的章句,來建構老子對於生死的看法。

老子運用精練的語言,在生死問題上做了許多的闡述,老子在這方面的看法是:「夫物芸芸,各復歸其根,歸根曰靜,是謂復命。」〈十六章〉亦由自然以洞察人事,萬物由壯而老由茂而凋,生命從那裏來,最後仍歸到那裏去,這是老子的生命觀。應用於人生,人生要「歸根」,就須要靠靜的工夫,經由靜的工夫使生命歸根,「是謂復命」,「復命」即「復歸於樸」,返回生命之本真又叫做「常」。老子其關於生死的探討他認為:

天長地久。天地所以能長且久者,以其不自生,故能長生。〈七章〉

老子在這裡以天地生命的歷程,「天長地久」說明天地所以能夠長久的原因,乃是因為它們的一切運作都不為自己,所以能夠長久。因此老子講到生和死的觀念,大抵上仍是以「道」為核心,於是莊子接著闡述:

⁵⁰ 葉海煙,《人文與哲學的對話》,台北:文津出版社,1999年,頁144。

天地與我並生, 而萬物與我為一。〈齊物論〉

這就是「道」的整體, 於是老子告訴我們：

不失其所者久, 死而不亡者壽。〈三十三章〉

「死而不亡」, 依照王弼的解釋是：「雖死而以為生之, 道不亡乃得全其壽。身沒而道猶存, 況身存而道不卒乎。」由此可見老子對生命的看法, 是認為我們人是「道」的顯現, 「道」是周行不殆的, 只要我們體證「道」的存有, 就能與天地共存：

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。〈五十一章〉

天長地久。天地所以能長且久者, 以其不自生, 故能長生。是以聖人後其身而身先, 外其身而身存。非以其無私邪? 故能成其私。〈七章〉

這樣說來, 難道老子不重視人的生命嗎? 並非如此, 老子是說：

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

老子在這邊告訴我們一個事實：人一出生, 就往死的方向前進, 要怎樣才能讓這條路走得長一點呢? 就是不要有過多物質的享受, 王邦雄說：「儉不是物質的貧乏, 而是精神的自在」。⁵¹就不會「動之於死地」, 現代人常曲解一些「食補」的概

⁵¹王邦雄, 〈自強者勝, 知足者富〉。參見愛琳, 詹姆絲：吳達譯《生活簡單就是享受》, 1996年。

念,常常以為吃盡許多名貴的補品就能延年益壽殊不知這樣反而得到一些文明病,其實越自然的食物,才是我們身體最需要的。在媒體的推波助瀾之下,現代人競逐名牌產品,其瘋狂程度已令人難以想像,老子警告我們:

五色令人目盲,五音令人耳聾,五味令人口爽,馳騁畋獵令人心發狂;難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目,故去彼取此。〈十二章〉

五色、五音、五味以及馳騁畋獵都是物質的欲望的追求,貴「難得之貨,令人行妨」,更是且前社會的亂源之一,許多人為了名牌刷爆現金卡、信用卡,於是不得不鋌而走險,偷竊搶劫,甚至被錢逼得走投無路而輕生,我們不得不深思老子這章的用心良苦。

而最後由人民的生命談到國家的治理方式,老子對於治亂世用重典的說法,深深不以為然,他說:

民不畏死,奈何以死懼之!若使民常畏死,而為奇者吾得執而殺之,孰敢?常有司殺者殺,夫代司殺者殺,是謂代大匠斲。夫代大匠斲者,希有不傷其手矣。〈七十四章〉

用暴刑威嚇人民,或能收一時之效,但常常收到反效果,因此國家應尊重人民有全生全死之權利,勿以生之迫害與死之恐懼強壓其上,人民在一自然的狀態下生存,才會珍惜生命,進而提升精神生命的層次,促進社會的和諧,老子從來不反對社會秩序,老子所反對的只是強加於人的秩序,是為了實現某種秩序而實行的苛嚴繁瑣的干涉與控制。⁵²因而提倡「無為」、「守柔」,才能肯定人的生命價值,也才是生命教育的宗旨。老子開啟了自然視角來觀照生命,使人們脫離了原始思維的生命觀,引領人們從自然的角觀看生命存在的生死變化,使得老子的自然生命觀更加深刻豐富而有意義。老子的生命觀,肯定任何生命的存在都可直契道體,與道融通,而且也賦予人領悟至道的能力,這樣的理念實提升了人的主體性,亦是其思想突破原始

⁵²劉笑敢,《老子》,台北:東大圖書公司1997年,頁99。

思維的意義所在。老子引領人們跳脫出世俗相對的認知概念,擺脫價值判斷帶給人的干擾與影響,使個體生命不因世俗價值的輕視而被扭曲,還給每個生命自我完足的存在價值,這正是今日生命教育中「欣賞生命、接納自己」的最佳理論基礎。另一方面,老子的生命思想除了使人擺脫外物對人心的牽絆外,更給予生命可不斷超越提昇的積極肯定,使個體生命經由對道的領悟,達至超越生死、道我合一的逍遙境界。於此,老子為眾人打開了生死命限的關卡大門,使人們不再拘限於消極的面對生死,而是積極的超越生死,老子提供一條「與道為一」的生命境界。而這樣超然自在的生命,正是生命教育應樹立的理想人格典範,生命教育的積極意義,應是提昇學習者的生命層次,除了肯定自我的存在價值之外,還應使其瞭解自我具有不斷向上提升的能力,這也是人之所以為人的主體價值所在。老子的生命觀,使人能坦然承受生命過程的變化移轉,而不執著存在的形式表象,在擺脫我執後,即能安於當下;而自我生命的超越提昇,則可使生命氣度寬廣厚實,方能領略萬物之美,體悟道化之妙。這樣的生命哲學,肯定了所有生命存在的價值,也給予了所有生命最大的尊重,更提供了被世俗價值否定者重新建立生命之美的信心與勇氣。

第五章 結論

回顧了原始時期至先秦時代的生命意識發展歷史之後，我們可以發現，對於生命存在的思考與探索，攸關人類長遠「禍福」始終是人們致力研究的主要課題。而老子對於生命存在所提出的禍福思考與見解，對於現今疲困於物質追求的人們來說，也仍是深刻而深富意義的，在戰火頻仍、動亂不安的先秦時代，人們常常得面對著死亡的威脅，感受著生命的無助，脆弱與不堪一擊。對於生命存在的認知，先民們承襲了生命一體化的神話思維，並且持續著靈魂不滅的原始信仰。而老子的生命思想亦是立基於原始思維的生命意識之上，因此在老子的生命觀念裡，仍可覺察出一些原始生命觀的思想軌跡，而老子主張人們的生活方式應回返於素樸自然，即老子心中「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」亦是向原始混沌回歸的一種思維傾向。不過，老子對於生命遠禍得福的認知，並不是直接承繼神話想像與原始信仰的思維方式，而是經由理性反省的思辨過程，對生命存在進行哲學意義的思維辯證，因此，老子的生命思想對於原始思維去蕪存菁的優良繼承，其實須賴理性反思自覺的超越工夫方能成就其思想之突破意義。

原始思維的純良部分，即在於個體生命的天機流動與原初質樸，以及從全體統整的角度來看待生命存在。而老子的生命思想，即是主張回歸生命原初的質樸自然，因為他們看到了「周文疲弊」所造成的個體生命日益僵化、異化之現象，因此促使其反思所謂的文明制度對生命本質帶來的斷傷與割裂，進而提出了生命回歸自然本質的主張。不過，在奇巧智偽、心機熾盛的環境下，想要回返於初民直觀感受的自然生命，老子認為必須經由虛靜無為的存養工夫，才能回復人類質樸自然、活潑流動的原初生命，而此一虛靜存養工夫的提出，即為老子反思自覺的理性智慧之具體展現。

老子的宇宙道論，否定了原始思維的天命神權思想，而肯定了人類個體生命直契道體的能力，並確立了個體生命與宇宙生命和諧融合的可能。從人類生命意識發展的歷程觀之，老子據其道論所建構出的自然生命思想，對於現實生命有深刻的自覺與反省，並擺脫了原始的神話幻想思維，如此的生命思想，對於理性初萌的先秦時期而言，實具有超越時代的重要意義。

老子的生命存在有獨立完足的主體性。原始思維認為靈魂是生命存在的主體，而個體生命只是其短暫存在的載體，存在個體並無獨立的主體性。而老子對於生命的思考，則是回歸於個體生命本身的存在意義，其認為生命存在的終極追求能達至天人合一的境界，此即是其肯定存在主體有冥合於天、冥合於道的能力，老子認為生命主體透過不斷地提昇超越，最終可以將主體層次提升至與道為一的最高境界。

老子認為生命主體能藉由「致虛極，守靜篤」的工夫，滌除物欲成見，使內心虛明澄淨，回歸到心靈原初的淳厚清明狀態，如此即可體悟與「道」合一的自由境界。當心靈擁有了絕對的平靜安適，個體生命便能達到超越生死的永恆境界，老子認為個體生命的精神是可與宇宙生命合流共存的，此即是其所謂的「死而不亡」這也是老子對於生命主體價值的終極肯定。

因此，老子的生命思想，並不因其主張個體生命與宇宙生命的融合，而取消個體生命的主體性，相反的，正因為其肯定人之主體性的獨立完全，以及個體生命具有自我反思覺省、提升超越的能力，所以個體生命才能冥契道體，而這正是老子對於生命存在之主體價值的最高肯定。

老子以原始自然、混沌素樸的形象來表徵道體的至高美感，因而奠定了道家自然樸素的審美思維基礎。而其生命思想肯定個體生命能直契道體，與道融通，因此，他們認為個體生命是可展現出「道」的崇高美感，人類生命美學的思想依據，於此奠下了基礎。老子以「樸」象徵道體原始自然的渾融之美，也象徵修道者的工夫境界，其意謂著個體生命經由修養體道，是能感悟與天道合流之純美至善，而此時個體生命所展現的純善之美，即是道體渾融美感的具體呈現。因此，在美感境界上，老子肯定個體生命的美感體驗與道體的美善境界是有所相通的，他並解構了世俗相對的價值觀念，去除了相對價值判斷對個體生命所產生的干擾與影響，還給每個生命自我完足的存在價值，使個體生命能感受全然完整的生命力度與美感，再透過「歸根復命」，使人坦然面對生死，消解生命的終極恐懼。並卸除世俗觀念加於人的層層負累，甚至剝離了存在個體最深層的內在憂懼一死亡，使個體生命能超脫於世俗無形的觀念網羅，因此個體生命在沒有負累、沒有憂懼的情況下，便能感受生命原初自由完足的存在之美，這正是生命美學得以開展的思想基礎。老子生死觀重視依順

自然的原則,以自然為重,故引申至整個大自然一而言,現今的社會,所造成的環境污染更甚於從前,從工業污染到科技污染,人為的貪欲,使人類賴以生存的自然環境受前所未有的傷害。因此空氣污染造成的溫室效應,使得地球溫度日益增高;工業與家庭廢水造成的河川污染,使得河川生態受到直接的傷害;破壞山林資源,使得人類受到土石流的威脅;其他非自然界所能消化之物,如塑膠袋、保利龍等,充斥在我們賴以生存的生活環境。如果我們再這樣的以無止盡的欲望去破壞整個自然環境,那麼大自然反撲的力量,終將使人類以及萬物無法生存。所以維護自然的完整,使其生氣盎然順其所生,才不會使人類以及萬物落入共同滅亡的地步。因此落實環境保護的觀念,對整個自然環境非常重要的,環保進一步了解是:人自覺到自身的肉體生命、意識、精神各層面都與自然世界、物質世界有密切的關係,人來自自然的事實,使人類在環境的生活體驗中,瞭解到與自然的和諧的重要性,一個人要如何安頓自己的生命在塵世間,不能忽視自身和自然界的和諧,乃致於合一的訴求。最終極目標,就是讓整個地球的自然環境維持其生機盎然,如是善性循環,方能共生共榮,得其和諧同利;否則不依自然之道而妄為,終將落至非死之地而不復。而人類建立尊重自然,順乎自然以養生的觀念,必將有助於此一現象的改著。

萬物皆有生存權利。然而人類常因自己無止盡的欲望而威脅其他生物生存的權利,因此為了滿足口腹欲與虛榮心,不惜殺害瀕臨絕種動物,以滿足自我的需求,因為過度妄為而戕生,破壞了大自然的生物網,個人受害,整個人類也將受到影響。所謂的自然環境,實包涵了萬物眾生,而老子重視的依順自然之道,亦是重視自然萬物的生死之道,依順萬物的自然生死,而非因人類過度的戕生之為而非死,如是重視萬物生存的權利,不過度干涉有為,方是依順自然之道的真正表現,老子的「柔弱」、「處下」、「不爭」、「清靜寡欲」、「知止知足」、「虛靜」、「無為復樸」等依順自然的養生之道,雖是個人的修養之法,然而其產生的實質效益,當能增進人類群體的共同和諧。不執戀自己過度的需求,不強為自我而與世爭求,如是群體無所衝突,無所紛爭,自能與他人和諧共處。尤其身處現代的高競爭壓力,使得人與人間的衝突競爭性增高,情感則日漸疏離,其因即是太多的我執,因為如果競爭是因為了維持自我基本生存,只要合法,當然合情合理;然而如果競爭是為了滿足自

己過度的需求與虛榮而與人衝突,則屬機心非道,如此的行為,實非養生之道。因此依順自然的養生之道,將是他己共利,人群共和,人類共享的真正幸福。

老子的生命觀,是精神生命重於形軀生命,外在的形軀生命終會消亡,精神生命才是能讓自我享受生命的一切,現代人心靈的痛苦,即是機心而為,終日昏墮於外在形軀的享受,而無法安享心靈平和的快樂。而簡樸生活的積極性原則,即是精神生命的建構,精神生命之所以能成為簡樸生命的積極性條件,乃是因為簡樸生活在面對物質生活時,必須有一更內在、更積極的選擇方式,才能使簡樸生活有更深的意義,不然,只是消極的削減或刪除物質生活的享受,又如何能算是真正的簡樸生活?因此,簡樸生活的積極性原則,乃在簡樸之餘,能使人有更高尚的修養及提升,以使這萬物之靈,能更具有尊嚴與信心。因此如何依順自然之道修養自我,不役於物,使自我精神生命得以安順,而能享受真正簡樸自在的生活,如此順適的人生,當是現代人應重視的生命品質。

老子生死思想之精神所在,是讓生命如何得以安然而存,安然而亡,而探究其生死思想的中心,誠應回歸其「道」論的價值統攝。道體成為超越的形上學意義,即是其超越天地萬物而存在。「道」既然超越天地萬物,自古至今亦固存,故此「道」實超越宇宙萬物。而道體渾然深遠的內質中,不但具備了「象」、「物」的內質基礎,亦涵蘊了真切徵驗的特質;然此真切徵驗的道體產生了變化時,則呈現了微妙莫測的特質。且道體的另一內質性,即為自然之性,道以自然無為不主的方式,順任存在界萬物相生相長。道體經「有」之道用,而得化生萬物,而此道體不竭的虛無變化,為深微母性的所在,亦即化生萬物的根本。道體的發用,是周遍靈動而無所窮盡。道體虛無,容受而不餒;道用靈動,變化而生生。道體的獨立超然,道用的化育成質,皆是自然,如是「道」因常以自然而然的無為,順任萬物,故能無為而無不為。

老子的生命思想肯定所有生命存在的價值,也賦予了個體生命與道體融通的能力與高度,此正是現今生命教育在教導學習者肯定自我存在、接納自己的最佳思想基礎。老子的生命思想消解了世俗對立的價值判斷,還原了個體存在的意義與價值,並接納了所有的存在形式,這即是對個體生命最大的肯定與包容,因此,其生命思想

實為學習者接納自我的最佳理論依據。另外，老子生命思想肯定人之人格精神有無限超越的可能，並揭示經由體道的虛靜修養工夫，即可不斷提昇生命境界，終能達至與道融通的純善至美境界。而老子所描述的理想人格，實並非虛妄、不可實踐，老子生命思想之理想人格的落實與踐履，此亦提供了學習者具體的理想人格典範，並使學習者能從中領略真實生命能達至的美善境界，使生命教育不僅止於接納自我、安於現狀的消極目標，而使學習者瞭解到自我生命也可以不斷地超越，進而提升其生命層次，這才是生命教育應達成的積極目標。而老子自然順命的生命觀，提供了人們以自然思想的視角面對生命的變化，在自然思想的觀照下，生命過程裡的任何變化，都只是生命歷程中的浮光掠影，而在生命主體精神境界的提昇與超越下，生命中所遭逢的困窘與磨難，亦能坦然面對，並予接納消解，而不致造成對個體生命的傷害與負累如山順乎自然、自在安適的生命，才能悠然地欣賞萬物存在之美，而此一完足超然的生命，也自會展現出自在充實的生命美感。

老子的生命思想對於現今的生命教育而言，其肯定個體生命存在的意義與價值，並能引導學習者欣賞生命存在之美，且能提升學習者的生命層次與境界，實為現今的生命教育提供了極佳的思想理論。綜合上述所論，老子以「道」的生命與禍福觀，是融合各領域、具有整合與連貫的思維，而老子對於個體生命的主體性、體道的虛靜修養的工夫、簡樸的養生觀、生死禍福安頓的問題，生命關懷等課題，更是有深入的研究，因此老子不論是在提昇吾人的生命層次與境界方面，厚實現今生命教育的思想基礎外，對於因追逐物欲而生命物化、異化日趨嚴重的現代人隱藏的禍害是難以估計的，福對現代人來講並非遙不可及，只要一劑心靈治療的妙方「老子的禍福觀」「福」就如影隨形的跟著你「禍」就消失於無影無蹤了。

參考文獻

一、古典文獻資料(原典、集解、注譯)

(一) 老子部份

王弼,《老子道德經、老解老》,台北:文史哲出版社,1979年。

成玄英,《老子義疏》,台北:廣文書局,1974年。

吳澄,《道德經注》,台北:廣文書局,1981年。

河上公等著,《老子四種》,台北:大安出版社,2001年。

范應元,《老子道德經古本集註》,台北:藝文印書館,1965年。

焦竑,《老子翼》,台北:廣文書局,1965年。

蘇轍,《老子解》,北京:中華書局,1985年。

釋憨山,《老子道德經憨山解》,台北:新文豐出版公司,1985年。

(二) 其他部分

高誘注,《淮南子注釋》,台北:華聯出版社,1968年。

許慎、段玉裁著,《說文解字注》,台北:蘭臺書局有限公司,1991年。

二、當代中文專著

〔蘇〕葉·莫·梅列金斯基著,魏慶征譯,《神話的詩學》,北京:商務印書館,1990年。

方東美,《中國哲學之精神及其發展》,孫智燊譯,台北:成均出版社,1984年。

方東美,《生生之德》,台北:黎明文化出版社,1970年。

止庵,《老子演義》,南昌:江西教育出版社,2001年。

王中江,《道家形而上學》,上海:上海文化出版社,2001年。

- 王邦雄,《老子的哲學》,台北:東大圖書局,1986年。
- 王邦雄,《老子道》,台北:漢藝色研文化事業有限公司,1991年。
- 王淮,《老子探義》,台北:臺灣商務印書館,1969年。
- 王葆玟,《老莊學新探》,上海:上海文化出版社,2002年。
- 王德有,《道旨論》,濟南:齊魯書社,1989年。
- 王曉華,《個體哲學》,上海:上海三聯書店,2002年。
- 尼采著,余鴻榮譯,《歡悅的智慧:快樂的科學》,台北:志文出版社,1984年。
- 伍至學,《老子反名言論》,台北:唐山出版社,2002年。
- 任繼愈,《天人之際》,上海:上海文藝出版社,1998年。
- 安井衡,《管子纂詁》,台北:河洛圖書出版社,1976年。
- 朱謙之,《老子校釋》,北京:中華書局出版社,1984年。
- 牟宗三,《才性與玄理》,台北:臺灣學生書局,1985年。
- 牟宗三,《中國哲學十九講》,台北:臺灣學生書局,1983年。
- 余培林,《新譯老子讀本》,臺北:三民書局股份有限公司,1973年。
- 吳怡,《新譯老子解義》,台北:三民書局,1993年。
- 吳經熊,《哲學與文化》,台北:三民書局,1985年。
- 吳靜宇,《老子義疏註》,高雄:大眾書局,1979年。
- 宋常星,《道德經講義》,台北:三民書局,2002年。
- 李景源,《史前認識研究》,長沙:湖南教育出版社,1989年。
- 李澤厚,《中國古代思想史論》,台北:風雲時代出版公司,1990年。
- 沈清松,《現代哲學論衡》,台北:黎明文化事業公司,1986年。
- 林逋,《省心錄》,北京:中華書局,1985年。
- 段德智,《死亡哲學》,台北:洪葉文化事業有限公司,1994年。
- 胡適,《中國古代哲學史》,台北:遠流出版事業股份有限公司,1986年。
- 唐君毅,《中國哲學原論·導論篇》,台北:新亞研究所,1984年。
- 唐君毅,《中國哲學原論·原道篇》,台北:臺灣學生書局,1976年。
- 徐復觀,《中國人性論史·先秦篇》,台北:臺灣商務印書館有限公司,1977年。

- 徐復觀,《中國人性論史》,台北:台灣商務印書館,1969年
- 徐復觀,《中國藝術精神》,台北:臺灣學生書局,1984年。
- 索甲仁波切,《西藏生死書》,鄭振煌譯,台北:張老師文化事業股份有限公司,1996年。
- 袁保新,《老子哲學之詮釋與重建》,台北:文津出版社,1990年。
- 袁珂,《中國神話史》,上海:上海文藝出版社,1988年。
- 馬昌儀,《中國靈魂信仰》,上海:上海文藝出版社,2000年。
- 馬凌諾斯基著,朱岑樓譯,《巫術、科學與宗教》,台北:協志工業叢書出版股份有限公司,1978年。
- 馬敘倫,《老子校詁》,北京:古籍出版社,1957年。
- 高亨,《重訂老子正詁》,台北:古籍出版社,1957年。
- 高明,《帛書老子校注》,北京:中華書局,1996年。
- 張立文,《道》,北京:中國人民大學出版,1989年。
- 張岱年,《中國古典哲學概念範疇要論》,北京:中國社會科學出版社,1989年。
- 張松如、邵漢明,《道家哲學智慧》,吉林:吉林人民出版社,1997年。
- 理查·塔那斯著,王又如譯,《西方心靈的激情》,台北:正中書局,1995年。
- 許抗生,〈再解《老子第一章》〉,收錄於陳鼓應編,〈道家文化研究〉,第十五輯,北京:生活·讀書·新知三聯書店,1999年。
- 許抗生,《老子研究》,台北:水牛出版社,1993年。
- 許抗生,《帛書老子注譯與研究》,浙江:浙江人民出版社,1985年。
- 陳張婉莘,〈追求道家形而上學的中心思想—希臘形而上學和道家形而上學的比較〉,收錄於陳鼓應編,《道家文化研究》第四輯,上海:上海古籍出版社。
- 陳鼓應,《老子今註今譯及評介》,台北:台灣商務印書館,2006年
- 陳鼓應,《老子註釋及評介》,北京:中華書局,1984年。
- 陳鼓應,《老莊新論》,北京:中華書局,1997年。
- 陳鼓應,《道家文化研究》第四輯,上海:上海古籍出版社,1994年。

- 陳鼓應、白奚,《老子評傳》,台北:文史哲出版社,2002年。
- 陳錫勇,《老子校正》,台北:里仁書局,2000年。
- 傅偉勳,《生命的學問》,台北:生智文化事業有限公司,1997年。
- 傅偉勳,《死亡的尊嚴與生命的尊嚴》,台北:正中書局,1993年。
- 傅偉勳,《西洋哲學史》,台北:三民書局股份有限公司,1996年。
- 勞思光,《新編中國哲學史》,台北:三民書局股份有限公司,2004年。
- 曾昭旭,《老子的生命智慧》,台北:健行文化出版事業有限公司,2002年。
- 童笙,《淡泊人生—老子》,台北:正展出版社,2000年。
- 賀榮一,《老子之道治主義》,台北:五南圖書出版公司,1988年。
- 馮友蘭,《中國哲學史·增訂本》,台北:台灣商務印書館,1999年。
- 馮友蘭,《中國哲學史新編》,台北:藍燈書局,1991年。
- 馮契等,《中國哲學範疇集》,北京:人民出版社,1985年。
- 黃釗,《帛書老子校注析》,台北:臺灣學生書局,1991年。
- 黃錦銘,《新譯莊子讀本》,台北:三民書局,1987年。
- 黑格爾著,賀自昭、王玖興譯,《精神現象學》,台北:里仁書局,1984年。
- 楊春時,《生存與超越》,桂林:廣西師範大學,1998年。
- 楊家駱主編,高誘注,《淮南子注》,台北:世界書局,1978年。
- 楊潤根,《老子新解》(上冊),北京:中國文學出版社,1994年。
- 楊儒賓,〈道與玄牝〉,《臺灣哲學研究》,台北:桂冠圖書公司,1999年。
- 葉海煙,《人文與哲學的對話》,台北:文津出版社,1999年。
- 葉海煙,《老莊哲學新論》,台北:文津出版社,1997年。
- 葉舒憲、蕭兵等,《老子的文化解讀—性與神話之研究》,湖北:人民出版社,1994年。
- 葛晉榮,《中國哲學範疇導論》,台北:萬卷樓圖書有限公司,1993年。
- 董光璧,《當代新道家》,北京:華夏出版社,1991年。
- 董芳苑,《原始宗教》,台北:久大文化股份有限公司,1991年。
- 蒙培元,《中國哲學主體思維》,北京:東方出版社,1993年。
- 劉坤生,《老子不老:新證道家哲學真義》,台北:中天出版社,1998年。

- 劉長林,《中國智慧與系統思維》,台北:臺灣商務印書館,1992年。
- 劉黎明,《先秦人學研究》,成都:巴蜀書社,2001年。
- 樓宇烈,《老子周易王弼注校釋》,台北:華正書局,1983年。
- 蔣錫昌,《老子校詁》,上海:商務印書局,1938年。
- 鄭宗義,《中國人文學科基礎課程(二)思想與信仰—單元五:宋明理學》,香港:香港公開大學,1998年。
- 鄭曉江,《超越死亡》,台北:正中書局,1999年。
- 盧育三,《老子釋義》,天津:古籍出版社,1987年。
- 羅尚賢,《老子通解》,廣東:廣東高等教育出版社,1989年。
- 嚴靈峯,《老子研讀須知》,台北:正中書局,1996年。
- 嚴靈峯,《馬王堆帛書老子試探》,台北:河洛出版社,1976年。
- 嚴靈峯,《道家四子新編》,台北:臺灣商務印書館股份有限公司,1977年。
- 嚴靈峯,《輯成玄英道德經開題序訣義疏》,台北:藝文印書館,1965年。
- 嚴靈峯,《輯李榮老子注》,台北:藝文印書館,1965年。

三、期刊

- 伍至學編,《哲學雜誌》第4期,台北:業強出版社,1993年。
- 伍至學編,《哲學雜誌》第7期,台北:業強出版社,1994年。
- 何小春,〈試從老子樸素辯證法觀其人生哲學思想〉,《遼寧工程技術大學學報》第8卷第1期,2006年1月。
- 余培林,〈釋老子三寶的「慈」〉,《玄奘學報》第1期,2000年1月。
- 李安綱,〈《道德經》道德論〉,《淮陰師範學院學報》第23卷,2001年6月。
- 秦曉慧,〈水德—老子的人生哲學〉,《華北水利水電學院學報》第20卷第1期,2004年2月。
- 袁保新,〈當代新道家〉,《國立中央大學人文學報》第12期,1994年6月。

- 馬秋麗,〈論老子的「三寶」〉,《魯行經院學報》第6期,2001年。
- 寇養厚,〈老子的「陰柔勝陽剛」觀念〉,《煙台師範學院學報》第2期,1994年。
- 張立云,〈老子的「三寶」思想在歷史進程中的實踐〉,《黑龍江省社會主義學院學報》,2004年6月。
- 張志芳,〈論《老子》的柔弱勝剛強〉,《華僑大學學報》第2期,2001年。
- 郭沂,〈從道論到心性之學—老子哲學之建立〉,《哲學與文化》第二十四卷,第4期,1997年4月。
- 陳康,莊雅棠譯,〈老子哲學中「道」之意義〉,《中國文化月刊》第85期,1986年11月。
- 陳鼓應,〈道家的人文精神—從諸子人文思潮及其淵源說起〉,《成功大學法鼓人文講座講稿》,2006年5月。
- 陳曉春,〈從「慈」看《道德經》人際關係的基本思想〉,《樂山師範學院學報》第1期,2001年。
- 蔡海煙,〈道家環境倫理學之建構及其可能之限度〉,《國立中央大學人文學報》第29期,2004年6月。
- 賀少陽,〈慈—老子天道觀的人道主義〉,《文藝月刊》第238期,1989年4月。
- 鄔昆如,〈道家與懷德海—「生」概念與「創生」概念之比較〉,《哲學與文化》第十五卷第5期,1988年五月。
- 蒙禮雲,〈老子思想的現代詮釋〉,《黔西南民族師範高等專科學校學報》第4期,2002年12月。
- 劉笑敢,〈試論老子哲學的中心價值〉,《中州學刊》第2期,1995年。
- 韓連武,〈論《老子》的思想體系〉,《南陽師範學院學報》第一卷第3期,2002年6月。

四、學位論文

全明鎔,《先秦生死觀研究》,輔仁大學中文所碩士論文,1984年。

何崑榮,《老子守柔思想研究》,南華大學哲學系碩士論文,2003年。

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

李宗蓓,《莊子生死觀研究》,輔仁大學中文所碩士論文,1989年。

周安邦,《老子思想之探源與解析》,逢甲大學中國文學系碩士論文,1995年。

宴啟瑛,《李榮注老研究》,華梵大學東方人文研究所碩士論文,2000年。

康韻梅,《中國古代生死觀之探究》,台灣大學中文所博士論文,1992年。

彭馨慧,《老子法自然的美學》,中央大學哲學系碩士論文,2001年。

黃裕宜,《《老子》自然思想的考察》,臺灣大學哲學系碩士論文,2001年。

楊忠道,《陸希聲注《老子》思想之研究》,輔仁大學哲學系碩士論文,2005年,

蘇雅慧,《莊子生死觀對死亡教育之啟示》,師範大學教育所碩士論文,1995年。

蘇慧萍,《《老》《莊》生死觀研究》,中山大學中文所碩士論文,2001年。