

南華大學人文學院生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士論文

Master Program in Philosophy and Life Education

Department of Life-and-Death Studies

College of Humanities

Nanhua University

Master Thesis

教育思想的哲學省察—

以老子哲學為中心

The Philosophical Examination to Educational Thought--
Centered on Laozi's Philosophy

蘇春美

Chun-Mei Su

指導教授：謝君直 博士

Advisor: Chun-Chih Hsieh, Ph.D.

中華民國 108 年 6 月

June 2019

南華大學

生死學系哲學與生命教育碩士班

碩士學位論文

教育思想的哲學省察—
以老子哲學為中心

The philosophical examination to educational thought --
centered on Laozi's philosophy

研究生：蘇春美

經考試合格特此證明

口試委員：陳政揚

潘玉霞

謝君直

指導教授：謝君直

系主任(所長)：廖俊龍

口試日期：中華民國 108 年 6 月 6 日

摘要

老子的思想體系博大精深，而其珍貴在其從平凡細微處反省之普世的哲理；「守柔不爭」、「有生於無」以及「致虛守靜」等義理皆是為安頓人之生命而發，而唯有人心先安定了，方可向外開展出恆常的生命價值。教育是生命學習重要歷程，透過教育使人得以開創生命之價值；而以老學思想為原則的教育內涵，則是透過和諧、自然的價值呈顯使人有開創生命真實價值的可能。

是以本文以老學義理為根基，對教育思想的內涵上做一哲學省察，透由老學義理闡明相應的教育哲理，以「自然和諧的教育本質」、「有生於無的教學原理」、以及「虛靜觀復的教育實踐」為詮釋的方向。而從教育思想的根本省察，至教育現場的具體實踐，使教育者及受教者皆得惠於老子的哲學智慧，而得以發揮教育之於生命的價值。

關鍵詞：老子、教育、和諧、自然、無為、守柔、虛靜

Abstract

The philosophy system of Laozi's ideology is broad, profound and precious, because its general principle comes from the introspection of where is ordinary and and subtle. These principles of "shou rou bu zheng- keep soft without struggle", "you sheng yu wu- being generated from not stubborn mind" and "zhi xu shou jing- keep introverted and peace" are aimed to settle human beings heart into peaceful. And only the heart is settled first, then human can spread their permanent life value. Education is an important course of learning to find the value of life. The education based on the philosophy of Laozi will make people have the possibility to create the true value of life through the present of harmony and nature.

Based on the Laozi's ideology, this article makes a philosophical examination of educational thoughts, and clarifies the corresponding educational philosophy. Therefore, these themes are illustrated by "educational essence of natural and harmony" , "the teaching principle of keep soft without stubborn mind", and "the educational practice of modest, peace self-awareness". By this study, from essence to the specific practice of the education, the educators and the students can benefit from the philosophical wisdom of Laozi, and show the meaning of education for life.

Keywords: Laozi, education, harmony, nature, wu wei, shou rou, xu jing

目 錄

摘要	I
Abstract	II
目錄	III
第一章 緒論	1
第一節 研究動機與目的	2
第二節 研究材料與範圍	5
第三節 研究方法與論文結構	9
第二章 老子哲學教育思想的基礎	13
第一節 道與德的價值義涵	14
第二節 無與有的價值義涵	24
第三節 自然的價值義涵	33
第三章 老子哲學教育思想的實踐	40
第一節 守柔不爭	41
第二節 無為化成	48
第三節 致虛守靜	57
第四章 老子哲學的現代教育意義	66
第一節 自然和諧的成德之教	67
第二節 有生於無的教學原理	74

第三節 虛靜觀復的教育實踐.....	81
第五章 結論.....	89
參考文獻.....	94



第一章 緒論

教育是以人為對象的活動，而人的生命不等同於單純的生存，除了呼吸、心跳……等身體機能運作的這些客觀生命特徵外，更含括了人類生命中，向外的充實自我及向內的自我追尋兩個面向；因此教育活動自然不單純等同於知識傳授和技能訓練，更是一種蘊含人文思想與關懷生命的一種學習活動。而中國傳統的儒、釋、道思想被稱作「生命的學問」，是因為它們都以生命為關懷的核心，並求內在生命之能疏通致遠，而臻於圓融。因此如何使教育與生命結合，真正成為生命的教育，實是教育的根本意義。牟宗三先生在論述中國哲學時表示：

中國文化的核心是生命的學問。由真實生命的覺醒，向外開出建立事業與追求知識的理想，向內滲透此等理想之真實本源，以使理想真成其為理想，此是生命的學問之全體大用。¹

此亦點出了中國傳統教育的意義與價值；中國傳統的教育觀，受到儒、道兩家哲學的影響極深，我們藉由陳德和先生於《臺灣教育哲學論》中的論述可有一清楚的概念：

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、自然與人文所鑄鑄的真善美聖並求其可大可久。²

可知無論是儒家或道家的教育，皆著重於整體生命智慧的傳承與實踐，此與推崇個性化與自由選擇的西式教育哲理取向有很大的不同，這也是中國傳統的教育思想的特色。而這樣的教育之重心自然是著重在道的傳承與生命的體悟實踐上，使人向內求心靈之沉靜圓滿，而可進一步向外開創與天地萬物和諧共生之恆常的生命價值。

¹ 牟宗三，《生命的學問》，臺北，三民書局，1989年，頁2。

² 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年，頁29-30。

第一節 研究動機與目的

如前所述，中國傳統的教育思想乃以生命智慧的學習為主，而知識技藝的學習則在其次；然而受西風東漸的影響，傳統的教育思想深受挑戰，且大量地移植西方的教育模式於我國的教育施行上，³而這些根源於西方思想的教育措施確實有值得取法之處，但卻並非可全面取代我國傳統的教育，如林秀珍先生所言：

不同於西方哲學著重思慮辨析與邏輯嚴謹，中國哲學獨顯「天人合德」的修養進路。……依據儒、道的觀點，人人生來都有天道賦予的良善、天真，通過教育的啟蒙，人心可以自覺自證，存養省察，超越形軀生命的先天限制，上達逍遙自在的生命意境，開展物我同體與天人合一的人生價值，這是「即有限而無限」的人性教育與價值創造，也是西方教育哲學所欠缺的精神向度。⁴

蓋西式教育文化有宗教教化與學校教育相輔相成的特色，因此其教育哲學自然偏重知識的分析演繹，強調理智思辨、邏輯嚴謹、論證有據的理性批判能力，而較弱於人生哲學的思考。但中西文化傳統並不相同，其所適合的教育哲學方向當然也不盡相同，若全盤依循西方教育的理路，量化、客觀化教育的內涵，輕忽對生命的教育，而如台灣教育現況仍追逐排名及分數，並以菁英化及升學就業為導向，那麼伴隨此教育模式而生的種種現象，如功利爭逐、被動短視……等，終將造成社會紛擾動盪的問題；因此筆者以為，結合西方教育的多元與理性歸納等優點，再根基於中國文化以人文心靈修養為重的教育哲學，更能符應我國現代教育的需求。誠如陳德和先生所言：

任何一個能充其極實現自我的人格，當亦必是統貫浹洽宇宙萬有、並與之共生共榮的整全人格。換句話說，人是以萬有共成之場域中的一份子而出現，他的實存則是因為其能呼應存有的召喚，進而開顯天地宇宙的無盡奧

³ 林秀珍先生指出：「百年來我國教育學的發展，整體而言深受西方潮流影響。……教育學的移植取向也影響近年來我國教育改革的推動，諸如建構式數學、申請入學制度、學校本位管理」，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年，頁8-9。

⁴ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年，頁29-30。

藏，人的真正主體性究其實是對比於他者(the others)並求彼此融通地互為主體性或主體際性(intersubjectivity)。⁵

透過教育成就人真正的生命價值，並能有人、我、萬物得以共生共榮的整全生命觀，正為教育傳承的珍貴內涵。我國傳統的教育以儒家創造性的人文思想為主，而道家雖非傳統教育的主流，但老子思想卻影響東方文化之生命哲學極為深遠；而筆者以為，老子哲學的整體性思維與解構性人文主義的特點，恰可為教育思想提供一更宏觀的視野，因此本篇論文研究的問題意識即在於「老子哲學可以對教育思想有怎樣的啟發」，而以老子哲學為中心對現代教育思想做出哲學省察，讓老子思想的精闢義理價值在教育的內涵上開展，而拓展我國教育哲學的視野。

再者，對教育者而言，其教育思想深受其所根據的哲學思想導引，若有完整、深厚的哲學思想為根據，便不會似無根的浮萍，因著新的教育思潮或教育改革政策擺盪不定，而有無所依循之感；而教育者若有清楚的教育思想或信念，在教學現場自能有遵循的方向及目標，不至於迷失在越來越複雜的教學現場，而失去教育的本心，甚至消極地把教育視為謀財謀職的工具性價值而已；故本篇論文的方向，蓋欲試著從老子哲學的觀點詮釋相應時代的教育哲理，且透過老子思想的研究，對於現代教育所遇到的問題與衝擊，提供更多元的思考啟發，而使教育思想的內涵面向更為寬廣。正如陳德和先生所言：

蓋道家的整體性思維原本就是反對本位主義的封閉和僵固，而對於唯知識化與泛道德化的荼毒宰制，更有著痛切的反省。道家思想的旨趣，乃是期待每一個人都能夠先從自己放鬆執著、解放成見，然後以此開放的心靈來觀照一切，共同實現天地的美好。⁶

現代的教育現場可謂日益複雜，不僅教育的內容在變，教育環境中的相關的人事亦不似傳統師生之間單純的關係。對教育者而言，教育的過程亦是自己生命的修養歷程，面對此諸多的變動若能以老子思想為本，先鬆動自己的執著與成見，則

⁵ 陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001 年 8 月，頁 24。

⁶ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002 年，頁 38。

自然能有一開放的心態面對教育中種種的紛擾，而撥雲見日著眼於教育根本的價值意義上，則教育工作亦是生命價值的實現。

最後，就現代人日常的實況來說，先進的科技文明的確為生活帶來許多便利與助益，人類的生活從基本的食衣住行，到人際互動的各個層面，常自覺或不自覺地仰賴科技，人類的生活型態已大大的改變了。但值得我們正視的是，科技改變的不僅僅是物質層面的生活方式而已，它更深深地改變了人們的傳統的思維模式；強調自由多元、拋棄傳統，或人生苦短、及時行樂等論調，顯示現代人對於生命價值的觀念與傳統有著極大的差異。而凡事求速成、講效率，追求刺激有趣、新鮮多元更是現代人思維模式的特色；人類物質生活的確更加豐盛、精采，但不可忽視的是這些思維模式也使得人們凡事常求速成，不見根本，且幾乎無法克制慾望，麻痺地追求物質、感官的滿足，而對生活感到空虛及無所適從，無法在心靈上得到真正的平靜與充實。這正說明了現代文明帶給人們的物質上短暫的快樂，但人心其實並非真正安頓的事實。陳德和先生即指出：

若特就老莊思想來說，即在於深切感受到有為有執所帶出的負累與病痛，於是希望藉由致虛守靜、自然無為等修養工夫，澈底化除成心意見而有效地為自己療傷止痛，並將此生命的重生與安頓當成人生的最高理想和人格的最高境界。⁷

物質文明的存在是不可逃避的客觀環境，但其所導致人們心靈困頓的狀況，卻可透過主體生命自覺的修為來改變；雖宗教信仰常能發揮這種作用，但教育能產生的影響更為深廣，能改變人們最基本的日常生活價值觀，進而引領整體社會的風氣的方向。而既教育之於人類社會如此重要，因此教育所根據的哲學思想可說是社會價值判斷趨向的關鍵，關係著整體社會安定或動盪。而老子哲學義理的關懷本於安頓生命，恰適解開現代人種種心靈窒礙的難題，因此透由老子哲學對教育思想的啟發，使現代人對生命的思維與態度能相應地發揮影響，更呈顯老子哲學智慧對人類生命學習之珍貴價值，此亦為本篇論文的研究動機及目的。

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239。

第二節 研究材料與範圍

老子的思想當以《道德經》為首要依據，因此《道德經》的原典文獻為筆者對文本詮釋的主要研讀資料。而目前《道德經》主要的三種版本為王弼注通行本、馬王堆帛書本及郭店竹簡本三種⁸，以本文研究的方向為老子哲學對教育思想的啟發而言，當以王弼所注的通行本較切合⁹。因此即以王弼《老子註》¹⁰的版本為主要參考根據，再輔以此通行本而出的注釋及疏解¹¹來幫助筆者理解老子原典義涵。另有王弼《老子指略》¹²及《老子河上公章句》¹³，與焦竑《老子翼》¹⁴也是本文研究參考所在。而近代學者的老子哲學義理詮釋專書，更是筆者研讀的重要參考資料，其中牟宗三先生所著之《中國哲學十九講》¹⁵從第五講至第七講闡論道家系統之性格及意義，並特別說明道之作用層的表象，透過這三講的說明讓讀者了解道家玄理的概貌；而在牟先生《才性與玄理》¹⁶一書的第五章〈王弼之老學：王弼老子注疏解〉，則是針對道德經中「有」、「無」及「玄」等義涵以及道之性格與自然義加以說明，最後論述道為實現原理之意義，由此章的解析可釐清老子思想中一些重要的概念；另唐君毅先生的《中國哲學原論》系列¹⁷導論篇之〈老子言道之六義貫釋〉以及原道篇之第八、九兩章闡論老子法地、法天、法道，更法自然之道之義涵，則從客觀實有的觀點詮釋道家系統可為讀者研讀時的參考比較；而王邦雄先生之《老子道德經的現代解讀》¹⁸詳盡說明道德經八十一章義理之現代詮釋意義，並在《中國哲學史》之第七章〈老子〉亦說明了道家的形上性格及實現原理，並闡述儒道兩家的不同之處，並做出道家之智慧有助於實現儒

⁸ 《道德經》的版本主要可分為三種：一為曹魏時代王弼注解的通行本；二為 1973 年 12 月大陸湖南長沙馬王堆漢代古墓出土的帛書版本；三為 1993 年大陸湖北荊門郭店戰國楚墓出土竹簡的版本。參見《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007 年，頁 8。

⁹ 陳德和先生指出：「若非要從君人南面之術來討論老莊思想，且考量版本之完整度來說，當以王弼注之通行本為依循較為適當。」，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007 年，頁 13。

¹⁰ 王 弼註，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975 年。。

¹¹ 本篇論文另參考前賢相關的老子注釋書籍如：吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，2010 年；陳鼓應，《老子今注今譯及其評介》，臺北，華正書局，2006 年。

¹² 曹魏·王 弼 注，《老子指略》，臺北，華正書局，1983 年重印本。

¹³ 漢·河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京，中華書局，2009 年。

¹⁴ 明·焦 竑，《老子翼》，北京，中華書局，1984 年。

¹⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1991 年。

¹⁶ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993 年。

¹⁷ 唐君毅，《中國哲學原論》，臺北，臺灣學生書局，1986 年。

¹⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010 年。

家道德理想的結論；另王邦雄先生與陳德和先生合著之《老莊與人生》¹⁹則平實地闡述此道家之安頓人心的生命大智慧；再者，陳德和先生的《道家思想的哲學詮釋》²⁰、《生活世界的哲思》²¹以及袁保新先生所著《老子哲學的詮釋與重建》²²等書中對於老子哲學精闢的解析，皆使筆者更能掌握老子哲學的基本精神及要義。而以上諸多學者的研究心血，可說是本篇論文發展的基礎之重要參考。

此外，本論文旨在探討老子哲學對教育思想的啟發，因此相關的教育專書，如賈馥茗先生著之《教育認識論》²³，林逢祺先生的《教育規準論》²⁴，David Carr的《教育意義的重建：教育哲學暨理論導論》²⁵，陳德和先生的《臺灣教育哲學論》²⁶，溫明麗先生的《教育哲學——本土教育哲學的建構》²⁷，以及林秀珍先生《老子哲學與教育》²⁸等書中關於教育觀念的闡述，皆為筆者思考老子哲學對教育思想之啟迪的方向參考。

除上述兩類相關專書外，與本篇論文研究方面相關的期刊部分，多位前輩學者的研究成果亦甚契合本文之寫作初衷及方向，特別是陳德和先生〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉²⁹一文中解析老子獨特的成德之教及其實踐的智慧，並對老子反教育之誤解提出辯駁，系統性的說明了老子道德經的教育義涵；林安梧先生於〈「新道家」、「意義治療學」及其對現代性的反思〉³⁰文中，則從儒道同源互補的角度闡論道家義理的現代義涵，並不只是狹義的心性修養或一般的調節性作用，而是深入社會之結構性的意義治療，且隨公民社會長成調適而有嶄新的可能；而黃書光先生之〈老子教育哲學初探〉³¹則是詳細地從《道德經》的章句

¹⁹ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年。

²⁰ 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，紅葉文化公司，2003年。

²¹ 陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，樂學書局，2001年。

²² 袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年。

²³ 賈馥茗，《教育認識論》，臺北，五南圖書出版公司，2003年。

²⁴ 林逢祺，《教育規準論》，臺北，五南圖書出版公司，2004年。

²⁵ David Carr，黃藹、但昭偉譯，《教育意義的重建：教育哲學暨理論導論》，臺北，學富文化，2007年。陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》，第41卷第6期，2015年12月。

²⁶ 陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北：文史哲出版社，2002年。

²⁷ 溫明麗，《教育哲學：本土教育哲學的建構》，臺北，三民書局，2008年。

²⁸ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北：師大書苑，2015年。

²⁹ 陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》，第41卷第6期，2015年12月。

³⁰ 林安梧，〈「新道家」、「意義治療學」及其對現代性的反思〉，《宗教哲學》，第42期，2007年12月。

³¹ 黃書光，〈老子教育哲學初探〉，《哲學與文化》，第22卷第7期，1995年7月。

歸納出老子哲理在教育上的各個面向的闡發；再有何俊青先生之〈老子的教育思想在現代教育的意義〉³²則有條理地從老子哲學的教育意義、教育理想、教育內容及學習原則來論述，使讀者能清楚的掌握其要旨；又祝若穎先生之〈從老子哲學的蘊義對師生關係之反省與啟示〉³³一文則提出以老子哲學的義理增進教師之修養，以回歸單純天真的師生關係，並開啟教師在教學時更寬闊的心靈空間；另外黃蕙如與陳政揚先生於〈《老子》道論的當代詮釋與反思〉³⁴一文中從「道」的素樸義、語意與形上義論析，其中更以素樸義所得到的四個論點統整的表述老子「道」的義涵為：人面對人生各式各樣的道路，具有高瞻遠矚的智慧去選擇並實際去做，而使自身及與他人的生命能互相通達，即為老子思想由「道」對人間開展出的深切關懷意旨；而謝陽舉先生於〈論老子的倫理思想〉³⁵一文中道家思想並非是反道德的，而是以道為初始原則提出道德形而上學原理，批判及檢討道德明教異化，及知性在德性領域裡的濫用，並針對儒家的仁愛觀，提出更廣泛超越的慈愛原則，而可啟迪現代環境哲學；而王楨元先生則在〈致虛守靜，無為自然—是以老子思想消融共依附情結〉³⁶文中指出透過老子思想消融學生共依附情結，而使學生能自知而自我充實，不須依附他人而活出自性自我而自在自得；另外呂宜庭先生之〈老子的虛靜觀照與教師修養〉³⁷一文則從教育的現實處境出發，探討教師可能存在的盲點，在闡發老子虛靜觀照對於教師修養的重要性；再有蕭振聲先生於〈試論《老子》首章「形上之道」與「無為工夫」之關係〉³⁸一文中的結論指出老子首章的形上學實具有實踐意義，而能對首章各句提供連貫性，更可與《老子》整體思想維持一致性，而由此彰顯老子以形上知識支持實踐原則之哲學特色；而謝君直先生於〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉

³² 何俊青，〈老子的教育思想在現代教育的意義〉，《哲學與文化》，第 23 卷第 11 期，1996 年 11 月。

³³ 祝若穎，〈從老子哲學的蘊義對師生關係之反省與啟示〉，《中等教育》，第 61 卷第 2 期，2010 年 5 月。

³⁴ 黃蕙如、陳政揚，〈《老子》道論的當代詮釋與反思〉，《人文社會科學研究》，第 10 卷，第 2 期，2016 年 6 月。

³⁵ 謝陽舉，〈論老子的倫理思想〉，《哲學與文化》，第 42 卷第 7 期，2015 年 7 月。

³⁶ 王楨元，〈致虛守靜，無為自然—是以老子思想消融共依附情結〉，《臺灣教育評論月刊》，2017 年 6 月。

³⁷ 呂宜庭，〈老子的虛靜觀照與教師修養〉，《鵝湖月刊》，第 44 卷第 8 期，2019 年 2 月。

³⁸ 蕭振聲，〈試論《老子》首章「形上之道」與「無為工夫」之關係〉，《國立政治大學哲學學報》，第 36 期，2016 年 7 月。

³⁹一文中則詳細解析老莊哲學之自然觀，並從三個生命教育施行的面向闡論老莊自然觀的具體實踐，其中以老子哲學對生命教育觀的見解亦使筆者研閱時深感贊同，而願意追尋其研究的方向繼續探討。

而在博碩士論文方面，亦有許多先進鑽研於此，如黃漢光《老子「無」的哲學之研究》⁴⁰、李漢相《老子論「道與人之關係」研究》⁴¹、陳碧苓《孔子與老子有關道德禮治問題之研究—對當代各家詮釋之比較》⁴²、邱彥《「德」、「道」觀念之溯源與定型考—以老子與孔子為核心》⁴³、李宗定《老子「道」的詮釋與反思》⁴⁴、林冠華《老子沖虛哲理對教師情緒管理之啟示》⁴⁵、林安祿《論老子思想於班級經營的應用》⁴⁶、林秋蘭、《老子教育思想研究》⁴⁷、楊淑域《論老子哲學對教師專業倫理的啟示》⁴⁸、張煥《論老子思想的人生哲學》⁴⁹、以及梁正宇《老子哲學對生命教育之啟發之研究》⁵⁰、林君廷《老子不爭哲學及其對教育競爭之啟示》⁵¹等，這些研究從不同面向探討老子哲學對教育之啟發，使筆者撰寫本文時有更多元豐富的參考面向從而能釐清本的研究方向，可謂獲益良多。

蓋以上研究之文獻資料皆是前賢先進的辛勤耕耘的成就，因此當在本篇論文之參考文獻中詳細地逐一標明。而筆者心存感恩研閱之時，亦期許本篇論文能不負前賢智慧匯集之貢獻，而透過筆者創造性的詮釋，使本文的內容盡可能完整呈現「教育思想之老子哲學省察」的主旨。

³⁹ 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。

⁴⁰ 黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，1983 年。

⁴¹ 李漢相，《老子論「道與人之關係」研究》，文化大學哲學系博士論文，1988 年。

⁴² 陳碧苓，《孔子與老子有關道德禮治問題之研究—對當代各家詮釋之比較》，文化大學哲學系博士論文，2011 年。

⁴³ 邱彥，《「德」、「道」觀念之溯源與定型考—以老子與孔子為核心》，輔仁大學哲學研究所博士論文，2015 年。

⁴⁴ 李宗定，《老子「道」的詮釋與反思—從韓非、王弼注老之溯源考察》，國立中正大學中國文學系博士論文，2002 年。

⁴⁵ 林冠華，《老子沖虛哲理對教師情緒管理之啟示》，國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2017 年。

⁴⁶ 林安祿，《論老子思想於班級經營的應用》，華梵大學哲學系碩士論文，2013 年。

⁴⁷ 林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學所碩士論文，2004 年。

⁴⁸ 楊淑域，《論老子哲學對教師專業倫理的啟示》，南華大學哲學所碩士論文，2012 年。

⁴⁹ 張煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學哲學所碩士論文，2014 年。

⁵⁰ 梁正宇，《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，南華大學哲學所碩士論文，2008 年。

⁵¹ 林君廷，《老子不爭哲學及其對教育競爭之啟示》，國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2017 年。

第三節 研究方法與論文結構

一、 研究方法

中國哲學的特質是以人為本，重主體性與實踐的，此與西方以知識為中心，重思辯與邏輯的問題性研究並不完全相同；⁵²因此，更應細心考察中國哲學之固有脈絡，選擇適於中國哲學的研究方法，所幸許多先賢前輩都提出其寶貴的經驗與主張。

牟宗三先生就指出，要了解一個系統的性格，可依三個標準來了解其主要的問題與概念，此三個標準為知識、思辨與感觸；意即對經典文獻的文字的掌握，並運用理性思考進行義理的判別，再加上詮釋者對被詮釋的經典的生命感應，而此三者以後者最為關鍵。⁵³因為生命不能相感應，無所感，便不能了解，因此需有相應的人生體驗與生命智慧，再透由主觀生命的契入提升至理性的層次的詮釋，從第一個層次「依語以明義」，進而朝向第二個層次「依義不依語」，意指在理解文本脈絡時，當從「語意」到「義理」，從「歷史的知識」到「理性的知識」，方可達致理解及詮釋的客觀性。⁵⁴牟先生特別指出老子的哲學不同於西方的形上學一開始就從客觀上的存在著眼要分析出一個實有，它不是存有論的概念，而是一個虛一而靜的主觀修養境界，此亦助益於筆者在理解道家系統的哲理。因此本篇論文以探究老子原典的句意、段落的義涵為起點，並研閱不同專家學者的見解而加以思辨，而形成筆者對老子思想整體的概念，接著反思生活世界的體驗以結合生命主體性參與，做出對教育思想的老子哲學省察。

再者，文本的閱讀與詮釋既是哲學研究的起點，為避免在詮釋時落入個人主觀的臆測，亦要重視其客觀性的問題，因此首要必先了解一般的詮釋原則，也就

⁵² 牟宗三先生表示：「中國的哲人多不著意於理智的思辯，更無對觀念或概念下定義的興趣。希臘哲學是重知解的，中國哲學則是重實踐的。」，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1998年，頁15；方東美先生亦表示：「中國哲學同西方的哲學有一個顯著的差別。西方的思想要從思想的客觀體系中設法子把人的性情品格情操化除掉。……中國哲學的中心是集中在生命，任何思想的體系是生命精神的發洩。……所以在中國思想上面，一字一句都要引歸身心，它不是說空話的，這和西方哲學比起來是一個很大的差別。」，《方東美演講集》，臺北，黎明文化公司，1984年，頁79-80。

⁵³ 參閱牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年，頁15。

⁵⁴ 參見牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1990年，頁9-10。

是對一項合理的詮釋所應滿足的一些基本條件；對此，筆者認為袁保新先生提出六項合理的詮釋原則十分懇切，並在研究歷程中時時以之為對自己的提醒，並歸納要點如下：

對經典整體詮釋邏輯須一致，並將經典視為一和諧整體的思想避免有相矛盾的導論；而在詮釋某個概念時要能從文本中盡量取得較多的印證與支持，對於經典中有疑義的章句，則當以文本中其他無疑義的章句來釐清其義涵，且應了解經典哲理產生的文化背景，以釐清或開展其相通於現代時空的思想觀念，再透過其他詮釋系統的對比，做出對經典的詮釋做出適當的調整。⁵⁵

袁保新先生之所以提出這些詮釋的原則，其用意在於透過這些詮釋原則使研究更具客觀性，而有別於輕率主觀的臆測。袁先生更提示我們，面對多元面向的老子哲學詮釋時當有彈性看待的自覺，他說：

《道德經》雖然只有五千言，但老子的哲學義理，卻容許每一個時代，每一位詮釋者，基於不同的關懷與詮釋角度，理解為不同義理的型態。……我們身為詮釋者，應該首先鬆動「這就是老子本身唯一的主張」的看法，謙退一步，意識到自己對老子思想性格的規定，極可能只是在某種詮釋假設與方法下，我們心中所認定的老子。也就是說，將「老子的形上學是……」鬆動為「老子的形上學應該是……」，自足於一種「創造性詮釋」(creative interpretation) 的研究成果之上。

因此筆者在研閱不同專家學者的老子哲學解讀時，亦保持彈性地看待不同進路的詮釋內容，再以牟、袁兩位先生所提出之研究、詮釋方法為基本原則，力求本文詮釋的合理客觀性，使提出的理論觀點能有效地達成本論文的研究目的—探討老子的哲學對於現代教育思想的啟發。

二、 論文結構

根據上述的研究方法，本篇論文的結構將分為五個部份來進行，期能有系統

⁵⁵ 參閱袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁77。

脈絡地呈現本篇論文「教育思想的哲學省察—以老子哲學為中心」的內容。茲將各章安排的要點略述如下：

於〈第一章〉緒論中，首先闡明筆者的研究動機及目的，期以恢弘深厚的老子哲學智慧為教育者提供一教育思想的導引，面對種種的教育思潮或政策及複雜的教育環境，亦能有一安頓心知的哲學思想，作為面對種種教育現場的挑戰時之定心丸而能持保教育之本質與初衷。而本論文的研究材料及研究方法，則以《道德經》原典為本以及前輩學者之詮釋老子哲學義理的專著、專文等，作為筆者理解老子思想的基礎，並參閱相關教育思想的研究結合教育現況的反思，以老子哲學為中心做出主體性參與的省察，而研究中則以前輩提出之研究方法為原則力求詮釋之客觀。

在〈第二章〉中，即以探討老子思想最基本的三個價值義涵：「道與德」、「無與有」及「自然」，做為宏觀理解老子哲學的基礎。老子的「道」，是一種有實踐義涵的價值觀念，但其不侷限於仁義道德、倫常規矩的範疇，而是與萬物種種面向同存的，而「道」雖無名無狀，卻可由各種生命修養的「德」來體現，如「無為」、「自然」、「反」、「柔弱」、「常」、「和」；而如〈八十一章〉云：「天之道，利而不害；聖人之道，為而不爭。」，此「聖人之道」就是玄德，要臻至「玄德」的境界得藉由「為而不爭」的修養實踐功夫，可知老子哲學中「道與德」的關係為--超越的形而上之「道」內在於生命中，並實踐於生命修養上的具體呈現，即為「德」。再者，老子哲學中另一重要的概念即是「無」，「無」是主體的價值實踐的心境，而其實踐之積極義涵，即在消解人心困苦以保證天地萬物與生命的存在。而老子哲學以「無」消解人為造作帶來之生命困頓，旨在使天地萬物自化自成，回歸到生命本真的「自然」，因此在第二章第三節中，筆者即以老子哲學中「自然」之價值義涵為探討的主題，蓋老子思想的自然，不僅止於生命實然現象的自然，其更是具有根源及價值意義的價值義涵；它指涉的是生命化除、超越後的呈現自在和諧的一種境界，以及對天下萬物的尊重與開放態度，而天地人我循此「自然之道」而天清地寧、開放自在，這就是道家的「自然」思想的價值義涵。

在〈第三章〉的部分，則以老子哲學中重要的三個實踐功夫為探討的主題，

分別是「守柔不爭」、「無為化成」，以及「致虛守靜」。在第一節中主要說明在於老子思想體悟到事物物極必反的自然規律，因此告誡我們當守住天生本真的柔，不使心知執著強爭，違悖自然之道，而導致「不道早已」的反效果。而老子所提出的「柔」和「弱」，與消極逃避的心態不同，它指涉的是身段的柔軟姿態，以及心態的寬容意識，實乃真切積極的修養工夫，而能體悟「守柔不爭」的實踐義涵並踐履之，方能消解人世間無謂的壓力與對立，獲致身心真正的和諧與自在。在第二節的部分則以「無為化成」的實踐義涵為探討的主題，透過「無」來提醒我們跳脫對標準的固執，對外給人更多包容與體諒，對內則檢視自己是否起了心知執著的心；如此，自可消解了「執」所帶給人的困頓與圈限，反而能給出萬物自成自化的時間和空間，此即透過「無」的方式來「有」萬物。而最後在第三節的部分，則以「致虛守靜」之實踐義涵為探討的主題，老子思想中「虛」與「靜」的修養，看似隱蔽、無所作為，卻可透過這寧靜自在的精神境界，讓我們清明地看透紅塵瑣事的問題本質，不為物欲表象所迷障，使生命回歸本真美好的道之中。

本文〈第四章〉則落在教育現場上，以老子哲學為中心探討現代教育思想，從三個方向來論述之，分別為「自然和諧的成德之教」、「有生於無的教學原理」，以及「虛靜觀復的教育實踐」來探討之，其意在從教育的本質、教學的原理及教育的意義，探討教育中應先釐清的根源所在，再以現代教育現場中的實例來論述老子哲學義理所能提供之相應解消之道，使老子哲學的寶貴智慧能在教育上發揮其珍貴的價值；而對在現代化社會迷失的人們而言，探討老子的生命智慧對生命的思維與態度能有何啟發及影響，亦可說是老子哲學之於生命教育的意義所在。

在〈第五章〉的部分為本文之結論，首先回復檢視筆者之研究初心，再綜合本文各章之研究內容精要地說明之，以呈現本文之研究成果及心得，再試說明與本文主題相關研究之未來展望。而透由本文之拋磚引玉，期使老子哲學智慧能在教育的實施中開展其之為生命哲學的珍貴價值。

第二章 老子哲學教育思想的基礎

老子《道德經》一書雖僅八十一章，五千餘言，但老子哲學體系所涵蓋義理之恢弘，以及其所闡述的智慧洞見，卻深深地影響後世人們的生命思維，但這種深遠的影響，卻不表示老子思想是容易明瞭的。袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》一書的研究中指出：

老子《道德經》文簡意深的經體形式，以及一切論證闕如的表述方式，使得其核心概念的意涵均難於測定把握。……回顧歷代解老、宏老、注老的作品，就可以發現區區五千言的哲學經典，在不同時代、不同注疏家的手中，卻可以演為不同的理解系統。¹

而本文之研究既欲以老子哲學為中心，探討其對教育思想的省察，則有必要對筆者所詮釋及理解之老子哲學內容作一說明，以做為整篇論文發展的基調；再者，依本文的「研究方法」所述之原則，如「對經典整體詮釋邏輯須一致」、「詮釋概念時要從文本取得較多的印證支持」、「透過其他詮釋系統的對比做出詮釋的適當的調整」等，在此論述老子的基本義理和思想精神，更須審慎地說明，力求符應這些原則，而能提高本篇論文詮釋之合理性。而老子哲學中最基本概念即為：「道與德」、「無」，以及「自然」，筆者即依循上述之詮釋原則探討以上四個主要概念的價值義涵；而之所以稱價值義涵，乃是肯定老子哲學的實踐，對於人類之精神修養有其價值而言，因此，在第一節的部分即以探討老子思想中較難以定義理解的「道與德」之價值義涵為序幕，梳理「道」與「德」在老子哲學中的定位及兩者的關係，並確定道家「道與德」的義涵；而在第二節的部分，闡論的是「無與有」的價值義涵；首先闡明「道」與「無」、「有」的關係，再透過「無」的概念的釐清，而整體了解老子哲學中「無與有」的價值義涵；而在第三節中則以老子思想的「自然」之價值義涵為論述的主題，除闡述「自然」在老子思想中的義涵，亦說明「道與德」、「無」與「自然」在老子思想中的重要聯繫，而能由此三者的義涵，概括的理解老子哲學系統的樣貌。

¹ 袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁6。

第一節 道與德的價值義涵

老子《道德經》雖僅五千餘言，其中出現「道」與「德」的篇章甚多，而司馬遷在〈老莊申韓列傳〉中亦記載：「老子脩道德，其學以自隱無名為務。……於是老子迺著上下篇，言道德之意五千言而去，莫知其所終」，²而且後世將《道德經》文本作體例，也以「道」與「德」分篇，如馬王堆《帛書老子》即以所謂的「德經」在前、「道經」在後作區分，³由此可知「道」與「德」在老子思想體系中的重要地位。因此，要了解老子的思想，必然須掌握《道德經》中的「道」與「德」的義涵為首要。

須特別說明的是，老子的「道」與「德」，與主流的儒家思想中對於「道德」的概念是極不相同的；在傳統儒家的思想中，「道德」意指人與人之間的關係及人所當行之道，強調倫理行為活動的客觀價值意義或所謂的「內在道德性」，⁴由覺知人的內在原有本心善性為起點，強調生命內有道德意識，再自主地實踐於外在的道德行為，實踐於天地君親師的人倫關係上，欲創構一個倫理的社會，如「老者安之，朋友信之，少者懷之」（《論語·公冶長》）。⁵相較於儒家，道家的「道」與「德」不以倫理義務的實踐為路數，也不講究道德心的觀念，而是著眼於精神心靈的由小而大，由大而化，實踐於對外在事物的包容與接納，以消解生命中的桎梏負累，使生命歸根復命於「道」中。曾春海先生表示：

相對於儒家，道家顯然比較不重視「倫理」的在世性與現世性的意涵，而特別強調「倫理」的開放面向與超越面向。無論莊子或老子，他們最大的關切乃在人與天地之間尋找生命和存在共通的根柢，因此他們的道德關懷與倫理實踐便不僅在於人與人之間履行一定的責任與義務，此即所謂「道」的通達與「德」的體現。⁶

² 漢·司馬遷，《史記》，《百衲本廿四史》，臺北，臺灣商務印書館，2009年。

³ 高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1996年。詳見〈序言〉。

⁴ 牟宗三指出：「中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重視主體性，然而只有儒家思想，這主流中的主流，把主體性附加以特殊的規定，而成為『內在道德性』，即成為道德的主體性」，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1994年，頁6。

⁵ 宋·邢昺，《論語正義》；收入《十三經注疏》，臺北，藝文印書館，1982年。

⁶ 曾春海等，《中國哲學概論》，臺北，五南圖書公司，2005年，頁9。

道家思想中的「道」與「德」，是一種就天真本德之自然為義的價值觀，藉由對道的通達與德的體現，落實在生命中，以消解人生中的煩惱及壓力，安頓人心，開展和諧自在的心靈境界。因此本節中分別就老子的「道」與「德」進行整理與闡述，期能清楚呈現老子哲學中「道」與「德」的真義。

首先，從道家的「道」來探討。單就「道」這個字，在《道德經》不同的章節中的使用極為複雜，有時是單獨使用，如「道，沖而用之」(〈第四章〉)；有時與其他名詞或副詞結合，如「功遂身退，天之道」(〈第九章〉)、「物壯則老，是謂不道」(〈第三十章〉)；「道」在《道德經》中共出現七十四次，但依文章脈絡來探討，其意義亦不盡相同。⁷袁保新先生指出：

在當代老學中，對於老子「道」的歧義性以及由此歧義性所可能導出的理結，應以唐君毅先生與牟宗三先生的反省最為深刻，因此老學研究的詮釋方向可概分為唐先生之「客觀實有」型態及牟先生之「主觀境界」。⁸

筆者以為，雖然兩位前輩先生詮釋方向不同，但對於老子哲學的「道」的根本詮釋是殊途同歸的，且本論文主旨不在探討唐牟二位先生在詮釋架構的歧異，而是著力於老子哲學的「道」的根本理解，因此在文中不做分判比較的研究，而從確定老子哲學中「道」的基本性格，來幫助我們更順遂地理解老子的「道」。在《道德經·第一章》中，老子即開宗明義地說明了「道」形而上的性格：「道可道，非常道。名可名，非常名。」刻意去引導的路，不是恆常的大道，執著於定名，就不是恆常的名；其義理在於當我們去給出定義或指出依循的方向，這個定義和方向是由我而來，卻不見得適合別人；所以在此不可道、不可名中，顯示了道的無限性，乃為每個人皆可依循的恆常之道。又〈第十四章〉云：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微」，道沒有形體、無法捉摸，亦無法用言語、概念來表述，故能無所不通、無所不往，而正因「道」如此玄妙的內

⁷ 袁保新先生以老子王弼注張氏原本為據，指出：「『道』這個字前後出現了七十四次，以詞性分析來看，除了第一章『道可道』的第二個道字，具有動詞的意義，作『言說』解，其餘均做名詞。但在這七十三個名詞使用的場合中，『道』的使用並非是同一的。」，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁20。

⁸ 袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年，頁43。

涵，所以能提示世人對於「道」當用心體會，而勿執著於文字及表相。而在《道德經》中雖沒有對道做出明確的界定，但在許多章節中對道的性質、功能、樣態卻有諸多的描述，筆者將之整理如下，來幫助我們理解「道」的義涵：

一、道是天地萬物的本源，且內在於萬物之中

老子云：「無，名天地之始；有，名萬物之母。」（〈第一章〉），「無」與「有」是道體的性質，意指「無限」與「常有」，因為道的無界限，所以可作為天地根源之始；而道的常有，遍及人間萬物之中，所以可以為生成萬物之母，所以老子於〈第四十章〉即明白指出：「天下萬物生於有，有生於無」。

二、道具先在性、獨立性、常存性

《道德經·第二十五章》云：「有物渾成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改。周行而不殆，可以為天下母。」，道體的本質是渾然自成，超越時空之上的；道的存在是無聲無形，自我挺立不依待外物的；道的運行無所不至，循環反覆，不倦怠止息，綿延不絕地生化而為萬物之母，此說明道的性質。

三、道法自然，以反為動，以弱為用，而為萬物生化的規律

對於「道法自然」（〈第二十五章〉）的理解，吳怡先生的解析如下：

「道法自然」一語有三層意思：第一，對上而言，道是自本自根（《莊子》語），在它之上，更沒有另外一個存在指使它、發動它。所以它是以自己為法。第二，就道自身來說，它是以虛無為用，它沒有意識，沒有欲念，它只是生化的流行，是自然而然的。第三，對萬物而言，它絕不干涉萬物、控制萬物，它是任萬物的自然發展。⁹

由吳先生的解析，可知從三層語意來看，「自然」作為道的重要概念，指的不是具體存在的自然界事物，而是「自己而然」之意。而老子亦闡明：「反者，道之動。弱者，道之用。」（〈第四十章〉）老子以為一切事物的生化運行依循一定的規律，其中很重要的一個規律即是「反」；老子思想中的「反」蘊涵了兩個語意，一為「對立轉化」，意指一切事物因這種相反轉化的作用

⁹ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年，頁178。

而運行的規律；另一則為「循環復返」之意，意指道的運行終將返回根源之處，而更生再始。再者，道是以「弱」為其創生的作用，所以老子殷殷告誡我們「堅強者死之徒，柔弱生之徒」（〈第七十六章〉），由「自然」、「反」與「弱」與道的關係，可進一步理解老子的「道」。

而從上述的說明可知「道」的形上意義中，似有宇宙論「第一因」，或形上學「無限實體」、「自然律則」的概念，但從老子哲學的時代課題——「為周文疲弊尋找價值秩序的形上基礎」這點來看，將「道」理解為價值世界的形上基礎，而對一切事物的存在提供了規範性的解釋，更能貼近「道」的價值義涵。袁保新先生即指出：

無論從思想史的反省，或《道德經》文獻的考察來看，我們都認為老子(甚或先秦諸子)真正的關懷，是政治人生之價值歸趨的問題，而不是尋找第一因來說明宇宙生化的過程，或尋找無限實體來解釋有限實體何以存在，甚至尋找一組律則來說明自然界的運動變化。所以，如果老子的「道」確有形上學的意涵，則其首要的意義(the primary meaning)也應理解為價值根源，而不宜視為一種原因、實體或律則，專門為宇宙生發過程、或存有物之所以存在、或自然界的運動變化等問題，提供必然的說明。¹⁰

袁先生的觀點是將老子的形上之「道」與人生實踐之「道」，加以統合來說的，而且在理論上是以實踐為優先，因此我們要掌握老子有關「道」的思想，重點在於其工夫實踐的層面上。方東美先生在《中國人的人生觀》一書中闡述：「根據中國哲學的傳統，存有學也就是價值論，一切萬有存在都具有內在價值，在整個宇宙之中，更沒有一物缺乏意義」，¹¹因此，袁先生的觀點與中國哲學的傳統將存有學視為價值論的取向較為符應；換言之，老子哲學的核心觀念應視為價值理論，而不是一般傳統形上學或存有論。

至此，從上述諸位前輩學者闡論中，我們可理解老子哲學的「道」，是一種有實踐義涵的價值境界，其不侷限於仁義道德、倫常規矩的範疇，而是與萬物種

¹⁰ 袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁105。

¹¹ 方東美著，馮滬祥譯，《中國人的人生觀》，幼獅文化事業公司，1980年，頁94。

種面向同存的，而道之作為一形上的依據，卻是不主之主；道之用則透由實踐而來，從《道德經》各個篇章中所闡述的實踐工夫，可知，此形而上的「道」實是透過「無為」、「自然」、「反」、「柔弱」、「常」、「和」等實踐工夫，而開展出「道」的境界。關於這些實踐工夫的義涵，筆者將於下一章中進一步研究探討。

形而上的「道」雖是我們所不能感知的，但道的作用落於萬物的特性，卻足以為人行事的準則而呈顯其價值。老子云：「孔德之容，唯道是從。」（〈第二十一章〉）意指人依循著「道」的義理，方能呈顯生命中的大德；於此老子亦闡明了其思想中的「德」與「道」的關係。而吳怡先生特別指出：

大德是「惟道是從」，小德就不是如此。……由於時空的不同、個人經驗背景的差異，對於「德」的了解與實踐，也有很大的差別，往往會像墨子所說的「一人一義，十人十義」（〈尚同中〉），也就是說每個人的道德標準不同，這即是相對的道德觀，是小德、是下德，而不是老子所強調的「德」。¹²

由吳先生的論述，我們可初步理解老子的「德」的義涵，它不因人物時空而有所不同，因為這樣的「德」是依循著「道」的義理而行的，所以有其恆常性。袁保新先生亦指出：

「德」以「道」為形上基礎，但「道」的作用卻必須通過「德」的充分實現，以顯現其涵煦化育之功。換言之，所謂「德」，亦即價值理序籠罩下每一事物自我實現的內在動力，它是屬於個別具體事物的，與「道」之超越萬物復周遍於萬物，在層次上應有所區分。¹³

透過兩位學者的說明，可明白老子的「道」與「德」的關係，而我們通過理解「德」的義涵，亦更具體的了解老子哲學的「道」，這也是本節以「道與德」的價值義涵為主題的原因；接著，我們再進一步探究老子哲學中的「德」。

¹² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年，頁145。

¹³ 袁保新，《老子哲學的詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁107。

在儒家而言，「德」代表仁、義、禮、智的價值理念；而在道家，「德」則是依道或天道而在心靈修養的智慧層次，這是我們首先要釐清的。而《道德經》中的「德」這個字大約出現了四十次，其中的意義亦多重不一，但我們可從幾個篇章，概要地了解其中老子哲學中的「德」的要義。¹⁴〈第二十八章〉云：

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。

王邦雄先生指出，這裡的「常德」是存有論的詞語，指涉與生俱來人人皆有的天生本真。¹⁵而我們當以修養的工夫，去除人為造作，如天下谿谷般，包容天下萬物，保留萬物自己生長的空間，使人回歸於樸實如嬰孩般的天真本德，這即是無執義的「常德」。而〈第三十八章〉云：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」對此章，王弼的注中有一精闢的見解：「德者得也。常得而無喪，利而無害。故以德為名焉。何以得德？由乎道也。何以盡德？以無為用。」¹⁶可知，老子將德分為上德和下德，其旨非在界定「上德是什麼」及「下德是什麼」，而是著眼在「不德」，從心知的作用上解消對德的執著，意指不自以為有德。「下德」因不能以「無」為用，而執著於德，有了對德名的欲求，反而丟失了天真的本德。老子透過闡論如何做是上德，如何做是下德，反而肯定了「德」；而如牟宗三先生所論：

道家只有「如何」(How)的問題，沒有是什麼(What)的問題，因為道家的「實有」和「作用」沒有分別。……它(道家)不是從實有層上、正面原則上去肯定，他的肯定是作用中的肯定。……道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。……這就是「作用的保存」。¹⁷

¹⁴ 本節先概要地說明老子哲學中「德」的幾個修養意涵，將於後面兩節中，再詳述「無與有」及「自然」的重要老學概念。

¹⁵ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁131。

¹⁶ 曹魏·王弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年，頁76。

¹⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁127-134。

老子哲思的奧妙之處就在於此，不德才有德，不失德反而無德，就是從「作用層」而言。反過來說，「下德不失德，是以無德」，則意指因執於「這樣做才是德」的判準，而時時唯恐其失落或多加苛求他人，結果反而造成人心的壓力與對立，壓縮了德行自在的空間，所以說「無德」。「不德」既是不執於德，也是因為「無」的實踐，而保住了「德」。當我們對德行不起執著，才能守住德性的本義。〈第四十九章〉云：

聖人無常心，以百姓心為心。善者吾善之，不善者吾亦善之，德善。信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。

此處的「德善」與「德信」，指的是天生本真本有之善與信，此謂在傳統的道德觀念中，將世界二分為「善」與「不善」或「信」與「不信」，而因為有了這樣的區隔，而有對立分別之心，殊不知這樣的分別常適得其反。若能不執著以自我的價值判斷為標準，而以接納尊重的心態，去包容且相信萬物，這才是真正「德」的呈顯。又〈第五十一章〉云：

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。

老子提出此「道生德畜」之說，可見人的存在是由道所生，而道以內在於人的德，保證人生命的美好，這並非主觀或純粹抽象的思辨，而是透過不斷的修養體證，所得到的生命體悟。而人類獨特地擁有複雜的心思與形上思考的能力，一方面使我們能向上追尋而使我們的生活更好，但另一方面此複雜的心靈也可能在人間的名利競逐中陷溺，而偏離了天真本德，而使人心如陷牢籠般不得自在與安寧；因此老子主張透過人之勤行修道的工夫，化解人心之執著造作，而得以復返天生之德，回歸美好的生命之道上；此亦老子哲學即由此對人生命之關懷而開展出來。而此道生德養的關係，乃是透過「不有」、「不恃」、「不宰」來呈顯天道的「玄德」，這種道化育萬物的「玄德」，是萬物得自於道的存在之理，是天生本真的「德」。王邦雄先生即言明：

人間的道德皆生而有、為而恃、長而宰，生養萬物、百姓而歸為己有，為萬物、百姓做了一切而恃為己恩，長成萬物、百姓而宰制由我，此無異自我否定，因為歸我所有，等於未「生」，恃為己恩，等於未「為」，宰制由我，等於未「長」。天上的道德則迥然不同，……「不有」才真正完成了「生」，「不恃」才真正做成了「為」，「不宰」算真正的「長」成。¹⁸

一般的生養觀念會用「知恩圖報」的方式來要求回報或出現宰制的想法，但是老子的道觀念告訴我們，天道生成萬物，又放開萬物，給他們自生自長的空間，這是辯證義的「玄德」，即道之德不作主宰的想法與事情，而是讓凡是由道而有的生命自然存在，讓由道而德的生命自然地實現價值。又〈第五十一章〉中亦云：

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

如前所述，道生德蓄是萬物的存在之理與生化動力；因此說道尊德貴。而進一步探討道與德之尊貴本質的由來，可以說是因其「自然」之故，因為自身恆常如此，不假外物賦予，尊貴才有必然的保證。如林秀珍先生所言：

人性從根源來說是道，從內在存有說是天真本德，道尊德貴構成人性高貴的根基。生命的榮耀尊嚴不待外求，沒有人間功名與榮華富貴的加持，依然無損於人的存在價值，因為人性的天真就是本自俱足的高貴。

實然，當我們知足天生本真，就能安於當下，不會終日汲汲營營向外尋求人間街頭的尊貴，而寵辱若驚，患得患失。另〈第五十四章〉云：

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

¹⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁233。

此章言明依循道的原則，修道證德於身家鄉國乃至於天下中，所呈顯的和諧景況。而這樣的「德」，不同於儒家的人文化成，而在反璞歸真。王邦雄先生亦特別指出：「老子在修身、齊家與治國、平天下之間，多了『修之於鄉』，……鄉土素樸純真，正是道家生命關懷的重心所在」。¹⁹而道家老子透過原始真實合理存在的「德」的修養，將人原本有限的生命無限地綿延擴展，為後代子孫立下良好的典範。〈第五十五章〉云：「含德之厚，比於赤子。毒蟲不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。」此處的「德」意指人如赤子般天真厚德，在人生的路上，尤其是功利取向的現代，易因與人爭奪競逐而逐漸流失；「爭」常被視為理所當然，「不爭」反而被視為怯弱的展現，因此常導致人心相互猜忌防範，導致人我之間的對立傷害。老子的智慧即在點破此一迷思，消解人與人之間的緊張與對立，回復原有本真的淳樸美好。〈第五十九章〉云：

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是以早服；早服謂之重積德；重積德則無不克；無不克則莫知其極。

「嗇」是涵藏之意，《韓非子·解老》中云：「聖人之用神也靜，靜則少費，靜則少費，少費之謂嗇」²⁰，通過「嗇」的修養工夫，把人生道路上失落的德找回來，就是重積德。當人道的德若能學習天道的嗇，內斂涵藏，不爭名逐利、奔權競勢，就沒有什麼需克制對抗的誘惑，而能有無限寬廣的空間了。此再次言明，依道而行的德之修養工夫義涵。〈第六十五章〉云：

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。

為政之道的「無」能得致國家平治的「有」；治理者體現了「有生於無」的形上玄德，自然能帶來「大順」的整體和諧。王邦雄先生即言明：

¹⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁246。

²⁰ 東周·韓非子，《韓非子》，臺北，三民書局，2006年。

玄德之所以深遠，就在於它「生而不有」的生成作用，……此「玄之又玄，眾妙之門」(〈第一章〉)的形上原理，不可道又不可名，……然體現道的人，證悟天下萬物從它來，又走在它的路上，無以名之，而給出『道』的稱謂。²¹

此亦證成了道與德的關係。而「愚之」不是「愚民政策」，也不是「反智論」，而是如同《道德經·第二十章》所云：「我愚人之心也哉！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶」。此處的「愚」，正是自我消解的修養工夫，消解了「昭昭」、「察察」的精明有為，而以「昏昏」、「悶悶」的無心無為，使民心安定，天下風氣「復歸於樸」，以「善為道者」的無為智慧得致萬物均衡和諧的狀態，因此，「無」可說是老學中「德」實踐意涵的重要意義。

本節言明「道」與「德」的義涵與關係，老子的哲學體系由「道」而開展出來恢弘寬闊的老學哲學體系，而透過「道生德畜」的生成作用，保障了人、我、萬物的存在，此為理解老子哲學的首要關鍵。而由本節的探究，可將老子的「道與德」的價值義涵要之如下：道雖無形、無狀、寬廣無際，不可道，卻可透由德的實踐來體現，如同牟宗三先生所言：「德者，得也。凡是對於某一種東西，你心中真正有所瞭解，有所得……你真能體會道，把道吸收到你的生命來，成為你生命的德。」²²；老子哲學原就是為解民之倒懸，解救人心困頓而發，因此，其在實踐意義上可說是優先於其形上意義的，而其義理的普遍性是透過真實生命不斷的修行體證而來。透過這樣的修養工夫，使人物各安其位，各正其正，即是「有道」、「有德」。而要如何將道的修養工夫，內化至一個人的生命中，也可以說是如何實踐的問題，筆者將於本文第三章中進一步探討論述之。

²¹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流，2010年，頁299。

²² 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄五〉，《鵝湖月刊》第29卷第2期，2003年，頁5-8。

第二節 無與有的價值義涵

由前所述，我們探討老子哲學中的「道與德」，可知它們的觀念是有充足的價值義涵的。而從《道德經》原典的研讀，我們不難發現與「道與德」息息相關的一個重要的概念即是「無」。而誠如陳德和先生所言：

老子思想起於周文疲弊，老子實非希臘式哲學家，理當無關於形上學之理論興趣，且老子論道之特色莫過於「無」，是以將「無」視為實踐之工夫藉此探討老子道概念之意義及性格，乃是較為恰當而可行之方法。²³

老子哲學是從關懷人的生命價值的問題出發，而道的實踐正是以「無」為其特色，實不同於西方哲學存有論的探索，這是中西哲學迥異之處，由此亦可知此生命實踐的思路更適於理解老子哲學的「道」，因此，要理解老子實踐智慧的要義，關鍵就在於「無」的掌握上。但在此，我們須先有一些分辨，因為這個「無」不同於西方哲學形而上的存有論，依牟宗三先生的詮釋：

道家的這個「無」，無任何內容，不能加以特殊的規定，它就是「無」，從作用層上來透顯就夠了。……作用上透出來的「無」，就叫做「玄智」，這是從主觀方面說；從客觀方面講，就是「玄理」。²⁴

我們順著牟先生的詮釋，可以理解道家是以作用層面上的「無」為本，來保存天地萬物的「有」，而這種實踐的智慧，也就是「道」的實踐義。牟先生進一步表示，道家的「無」，「不能特殊化，不能特殊化為仁，或者特殊化為天命不已。」²⁵藉由牟宗三先生的析解，我們可掌握老子所述「無」的觀念，並非是一般存有論的本質義，不是一個客觀實體的概念，而是價值實踐的義涵。由此，對於道家的

²³ 陳德和，〈論老子即無即道的境界哲學〉，鵝湖學誌，56期，2016年6月，頁44。

²⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁146-147。牟先生強調「就我們所分的『作用層』和『實有層』講，道則是以玄智、玄理這個作用層為其勝場，即以此成家」，頁148。

²⁵ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁146。

「無」就能清楚的區辨其定位，有助於我們接下來更深入地理解「無」的義涵。
《道德經》第一章即開宗明義地點出「無」：

無，名天地之始；有，名萬物之母。

「道」的存在是超越在萬物之上的「無」，也是內在於萬物的「有」，它擔負著天地之始及萬物之母的生成作用。王弼注云：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。即其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，以始以成而不知其所以，玄之又玄也。²⁶

由王弼注的詮釋，可知「道」是生成萬物的根源，「有」意指萬物因道而得以自然的生成，而「無」則是「有」藉以存在的形上依據之理；形上之道的「無」是對道自身來說的，而形上之道的「有」是就道與天地萬物的關係而言。牟宗三先生即指出：

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。以無作為萬物的本體，把無當作最高的原理。²⁷

牟先生此言意指「無」是體、是本，而「有」是用、是末。「無」先於「有」，「有」生於「無」，「有」若離開了「無」，就成了定有、死有；「無」也不能沒有「有」，沒有了「有」，「無」也無法落實，成為虛懸的概念。當形而上的「道」，落在現實的生活層面，即以「無」實踐、呈顯，同時也保證了道的存在，這就是「有」，亦即「無」的形而上必聯繫至「有」。〈第十一章〉云：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

²⁶ 曹魏·王弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年，頁1。

²⁷ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁135。

輪心中空，才可以容受車軸，成為車輪使用；捏塑陶器，也因為將中間空出來，才能有裝盛的作用；一間房子，也要有門有窗，才能讓空氣流通，人物進出，發揮房室的功用。從再普通不過的日常物品，省思歸納出「有之以為利，無之以為用」的共同原理，王邦雄先生說：「此『有之利』乃從『無之用』而來，正是老子『有生於無』之形上原理的人間說解。」²⁸人們往往只看到「有」的實利，卻沒能思考其背後「無」的虛用，因「無之用」才成全了「有之利」。²⁹而在此，也在點醒我們，「道」落在萬事萬物之中，只待我們是否有慧眼去體道。

了解「道」與「無」、「有」的關係後，我們再進一步來探討「無」。陳德和先生在〈論牟宗三對道家的哲學建構〉一文中，歸納出「無」的三個重點，實有助於我們理解老子哲學的「無」。筆者特要之如下：

一、「無」當動詞看，乃無掉、解掉、消融掉的意思。代表著滌除心靈、淨化生命之體道證德的自覺。

二、「無」當名詞用，是境界意義的「無」，代表無執的心靈，而此無執的心靈與視之不見、聽之不聞、博之不得的道是一而二、二而一的。它表示一種虛以待物、應而無方的心境理境，而這種心境理境證是證道成德的自我實現，也是對萬物存在的保證。

三、依詞義看「無」，「無」本身就是撥遮，而不是表詮，而老子以「無」作為「道」，作為天地存在的保證，就不能以客觀實有的立場來理解「無」或「道」，而從主觀境界來看待老子的道，始能既不悖其遮撥之原義，又能充其極啟示生命的全體大用，使老子的哲學相應如理。³⁰

²⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流，2010年，頁64。

²⁹ 從出土文獻的角度，郭店楚簡《老子》「甲本」對應王弼本〈第四十章〉的文獻寫作「天下之物生於有，生於無」，道之無與有的理論關係亦可從此獲得文獻依據。參見丁原植，《郭店楚簡《老子》釋析與研究（增修版）》，臺北，萬卷樓圖書公司，1999年，頁227-230。丁先生也舉〈第一章〉〈第十一章〉經文以為論證無與有是共存觀念，而且可據此討論道與德的關連。

³⁰ 參閱：陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，紅葉文化公司，2003年，頁36-37。

須特別指出的是，陳德和先生的解析雖區分為三個重點的「無」，但這三者卻是連貫一體的，如牟先生言：

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(ontological concept)，而是個實踐、生活上的觀念。³¹

由以上所論述的「無」的概念，我們應可對《道德經》中「無」的詮定有所掌握，而依此進路當可順當地理解老子的「無」是攸關主體之價值實踐的觀念，首先，「無」是指心靈境界，而吾人即在心境中證成價值意義；再者，「無」的實踐乃有其積極義，在消解的活動中，保證天地萬物與生命的存在。以此探究《道德經》中各章節的義涵，我們不難發現其中有許多與「無」相關的思想，可幫助我們更了解老子哲學的「無」的價值義涵，如〈第四十八章〉云：

為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為；無為而無不為。

「為學」的方法在求積累外在的經驗和知識，而「為道」方法在持續減損內在的私欲妄見。在這一章中，老子清楚的指出為道的實踐功夫，就是「損」的概念。而持續不斷地「損」，達至「無為」境地。這裡的「無為」並不是什麼都不做，而是沒有私欲造作，表現得非常自然簡樸。而吳怡先生特別指出：

「無為」兩字，我們常解為沒有慾望、沒有目的的或順任自然，但這些解釋或作法都是就現象來說的。我們生活中，有時候，我們也會做到沒有慾望、沒有目的的或順任自然，難道這樣就能達成「無不為」的境界嗎？答案不是肯定的，因為我們是「有時候」，譬如此刻，我凝視窗外的風景，我

³¹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁91。

心中沒有欲望，沒有目的，也很自然，但這只是片段的，一會兒之後，我又回到了現實。³²

在吳先生的論述中，可知「無為」是一種持續的實踐工夫，「無為」在以「無」為之的價值觀中體現，而如陳德和先生所言：「無為最後的目的，就是能夠恢復自我原有的存在與真實，也就是『自然』。」³³「無為」在老子哲學中是相當重要概念，在老子《道德經》中，這個語詞至少出現在十個章節之中，而其義理內涵深奧廣闊，要了解老子哲學的要義，實應深入探討「無為」的義涵。筆者將在本文的第三章第二節中，繼續探討「無為化成」的實踐義理。

而實際上在《道德經》中，除了「無為」之外，由「無」所開展出來的實踐性義涵，呈現在許多的篇章中。如〈第三章〉云：

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。

這一章中，老子提出的是聖人之治當使民「無知」與「無欲」。從前面的論述可知，「無」的基本義涵，是要去除多餘造作的心執妄念，因此，在這裡的「無知」，自然不是使人民一無所知的愚民思想；「無欲」也不是否定禁止所有欲望；王邦雄先生即對此有一精闢的解析：

「無知」是由聖人「虛其心」、「弱其志」而來；君上、下民一起無掉心知的執著與人為的造作，既非愚民也非反智，而是心靈的修養。「無欲」是由聖人「實其腹」、「強其骨」而來，無掉心知對欲求的干預與助長，腹骨之生理欲求，因「無知」而歸於自然的真實與堅強。³⁴

³² 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年，頁288。

³³ 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。

³⁴ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流圖書出版公司，2010年，頁28。

實然，若領導層面的人能從自身起實踐此「無知」的修養工夫，自不會因著自己的欲求，而做出許多「有為」的政策或規定，如「尚」賢、「貴」難得之貨，現出了可以擁有賢名和貨利的欲念，如此上行下效，則無論是君上或臣民皆能回歸生命原有的樸實本真，而天下自然歸於平治。〈第三十七章〉云：

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

「無名」意指無掉名號的加持與追逐；而「無欲」同前段所述，指涉回歸天生自然的欲求，而不貪妄競逐空名。丁亮先生在〈《老子》文本中的修身與無名〉一文中闡論：

有名則有物，有物則有欲，而無名則無物，無物則無欲。……。而名亦具有心物兩面性，故從「有名」變「無名」最直接的方法便是停止一切有關「名」的操作活動。也就是說，名不但可存在於主觀心念中，名亦可化為具體之語言文字而成為客觀事物，而可供人制定與操作，故謂「始制有名」。反過來看，只要不繼續制名，同時不命、不令，便可在認知層面使人心不分別、不取捨，而回歸到自然樸素的無名狀態，便可達無欲，此即《老子》所謂「無名之樸，夫亦將無欲」。而此「無名之樸」就是《老子》「修之於身，其德乃真」的道德內涵。³⁵

由丁亮先生的論述可知「欲」實從「名」而來，因此「無名」是對治「有名」而言。而如〈第五十七章〉所云：「我無欲而民自樸」，侯王自身若能守著不言、無名、無欲的修養功夫，才能真正引導百姓達到樸素自然的境界，天下也自然安定了。又如〈第七章〉云：

³⁵ 丁亮，〈《老子》文本中的修身與無名〉，《臺灣人類學刊》第7卷第2期，2009年，頁130。丁先生在研究的註解中，特別指出：「在中國古代「名」與「命」二者具有極端密切的文化關係，不但二字在古籍中往往通用，而且在古代「命」、「令」本一字的情況下，形成了「令名」或「名命」等辭語。分而觀之，「名」則「命」之而成或「令」之而成，命令即是古代制名之活動」。

聖人後其身而身先，外其身而身存。非以其無私耶，故能成其私。

這裡提到的是聖人的「無私」，但從前後文來理解，「無私」並非不自私之意，否則「無私」故能成其「私」，似乎成了權謀算計的思考了。老子的這個「無私」指的是聖人「後其身」、「外其身」的「無自身」，「身先」、「身存」是指涉成全了百姓的「先」和「存」，意指聖人將不以自我為重，不以自我為主體來作政治實踐，因而成全了百姓的存在，也因為聖人的「無私」，所以才成就了聖人的存在價值。這正是道因「無」而「有」的生成原理。〈第十三章〉云：

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？

此處的「貴大患若身」，依據王邦雄先生的析解，應是為了壓韻，而做了上下的調整，所以「貴大患若身」，當是「貴身若大患」³⁶，意思是人一味追求高貴自己，就等同在為生命招致極大的患難。此處的「貴」，是因為「有身」，「身」指的不是形體的身體，而是自我本身的心知執著，所以本章講「無身」，意即解消自身的執念，不受外在權勢名利的牽絆，不以自我中心，而因為放下了，所以不對外物作追逐而形成傷害，同時也不使內心出現束縛困頓，災禍都將不再找上門來。而〈第四十三章〉云：

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入於無間。

若以水和石頭做為「至柔」和「至堅」的比喻，則水性雖柔弱，卻可滲入縫細乃至穿透堅硬的石頭。以此反觀人世間的交相競逐，通常比的是誰較強勢主攻，殊不知「守柔」及「無有」，才能不受限制地融入天下萬物之中，馳騁於人間事務，此亦朗現了大道的恢宏氣度。王邦雄先生對此有一精妙的析解：

「無有」是「至柔」，「無間」是「至堅」，「出於無有」是出於一無所有的心靈涵養，「入於無間」是透入沒有空隙的天下萬物之中。……「無」當動詞用，無掉了「有」，就不用去捍衛撐持，不必擔心是否出現間隙，而

³⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流圖書出版公司，2010年，頁71。

讓別人乘虛而入。原來，我們執著一個「有」，就成了我們的弱點，「間」隙的弱點就由「有」的執著撐持而來。實則，「無有」就「無間」了，我什麼都不要，我就什麼都不怕了。³⁷

這裡王邦雄先生將「無間」解為無懈可擊之意，而之所以無懈可擊則來自於己身的「無有」，沒有心知得執念，就沒有可攻擊點，亦與〈第十三章〉之「及吾無身，吾有何患？」之意義相似，當我們不再造作執著，就不會出現「有間」的物欲困境，這就是無的價值義涵。又如〈第五十七章〉云：

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。

「以正治國」的「正」指的是合乎民心、公正不偏的正道，而「以奇用兵」的「奇」則是指奇謀或創新的方式；而「以無事取天下」之「無事」意指安民不擾為原則；「治國」當然要有一些讓人民可依循的正確的規範，用兵當然要講究出奇制勝，而要統理天下，取獲民心則當以不擾民、不多生事為原則。³⁸否則，過多的規範法令，反倒引發人民貧困、盜賊多有的負面效應，而人民貪利，做事故弄玄虛則將帶來國家昏亂、心機算計的景象。因此，在這一章中，老子再次闡論聖人治天下之道在「無為」、「好靜」、「無事」及「無欲」，此四者皆是從「無」開展出來的修養工夫，其中的「好靜」指的是致虛守靜心的心境，「無為」「無事」及「無欲」指的是上位者去除自身多餘的貪妄欲念造作，而當上位者如此，治天下則如風行草偃，則人民自然端正、富足而民心樸實。又如〈六十三章〉云：

為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德。

³⁷ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流圖書出版公司，2010年，頁198。

³⁸ 儒道兩家的「國」和「天下」是兩個不同的層次，儒家有「治國、平天下」的政治觀，以當時的時代背景來看，先秦時代稱諸侯國為邦、國，而各諸侯國都在周朝的管轄之內，所以國指的當是各諸侯國，而天下指的應是周朝。而在此，老子的「治國」與「取天下」是不同的。

老子強調「無為」、「無事」和「無味」，當我們不執於有為設立標準分判，就沒有大小多少的分別比較，自然不會引發「怨」。而反過來說，「報怨」則要「以德」，這裡的「德」自然不同於道德、恩德，而是道家的「德」。王邦雄先生說：

所謂「報怨」，就是回應民怨之道；「以德」，是以無心天真來化解，無心就是不起執著，沒有大小多少的分別，無分別比較就不會有患得患失之「患」，民間的「怨」也就可以化解於無形了。……，無心無為，「怨」無由而起，如何「報」的問題，已然不存在，這是老子「不答之答」的智慧。³⁹

在客觀現實面上，事情的狀況或物質的多少本就有高低大小的區別，而會生「怨」卻是因為人心的執著，而老子哲學提示我們面對人世間的怨懟紛擾的解消之道，既是預防，也是治療的方法，讓我們備於未發之際，也提供我們在遭遇挫折困頓時化解的對策。

綜合本節的探究，可知「道」具「無」和「有」的雙重性，萬物因道而得以自然的生成即是「有」，而「無」則是「有」藉以存在的形上依據之理；因此，「無」是對道自身而言，而「有」是就道與天地萬物的關係來說的。因此從「無」的形上義涵，再連繫至「無」的實踐性義涵；可知老子之「無」是主體價值實踐的心境，在心境中證成其意義；而「無」實踐的積極義，則在人心困頓消解的活動中，保證天地萬物與生命的存在。老子的敏銳洞察指出人生的困頓總來自於「有心」、「有為」，當我們對事物的判準受到心知執著的影響，便如同為自己設下了牢籠；若是上位者如此，更可能因一己的私欲，而行荼毒傷害臣民的政策或做法。因此這個「無」的義理，統貫的在整個老子哲學體系中延展而為：無為、無心、無執、無我、無待、無欲、無知、無私等修養實踐上，亦可見老子對人之關懷，即在藉由「無」的義理之實踐，得以消融人之執著固陷而能安頓人心，使天下萬物得以各歸其位、各安其所，保有人我萬物之綿綿不絕之存在，此即本節所論「無與有」的價值義涵。

³⁹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁287。

第三節 自然的價值義涵

在上一節中，筆者以探討老子哲學中重要的概念—「無」的價值義涵為主。而老子對於人世間的執著造作，造成人心困頓現象，提出的方法即是要效法道的自然無為，消解生命的有為造作，使天地萬物自化自成，回歸到生命本真的自然。因此，除了「無」之外，「自然」的觀念也是老子哲學思想的另一個重點。在《道德經》中，「自然」這個詞雖然僅出現了五次，但在王弼的《老子道德經注》中，共有二十五次直接用「自然」一詞來注解，可見王弼注老雖強調「無與有」的觀念，但仍留意到老子哲學中的「自然」觀念，而更多近代學者在鑽研老子時，更是以「自然」觀念相關為專題，因此「自然」也是我們要掌握老子哲學要義的重點。故在本節中，筆者期透過王弼老子注的說明與相關的研究，來探討老子哲學的「自然」價值義涵。如陳德和先生即指出：

老莊思想中的「自然」乃是一種狀辭，也是一種境界的描述語，他是形容生命在超越、化除外在種種扭曲後所呈現的本真與自在。「自然」一方面是對比於「他然」，一方面又對比於「造作」。「他然」是依他而然，也就是被他者所限制，因此自己不能決定自己、貞定自己。「造作」是營造構作，意即致力於結構性的規矩模套，此則常使自己不能放下自己、釋放自己。⁴⁰

由陳先生的闡釋與論述可初步理解，道家的「自然」一詞並不是指有花有草的大自然，也不專就人生命種種的情緒、欲望來說，老子哲學中的「自然」義，是對生命的存在價值而言，而生命的價值乃意指天生本真的素樸，所以在做消解工夫上，更進一步地指涉「自然」乃自然化成，而反對造作，以期達致心靈自在和諧的境界。袁保新先生亦在研究中指出：

⁴⁰ 王邦雄 陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁199。

如果「道」是一個具有價值意義的概念，則「自然」也是一個價值概念，就像「無為」遮撥「有為」，「自然」也旨在遮撥「他然」，用以強調「道」化育萬物，唯是不加干涉造作，令物自化自育而已。⁴¹

由此可知，老子思想中「道」的內涵就是「自然」，也可以說「道」的價值即是透過「自然」而呈顯。而「自然」一詞可說是老子《道德經》所提出的創見，劉笑敢先生特別指出：「這個詞的使用在先秦時期的文獻中原就相當稀少，例如《詩經》、《左傳》和《論語》裏頭都不曾發現「自然」這個名詞，《墨子》中也絕無僅有地出現一次而已。」⁴²因此，我們要進一步了解「自然」的義涵，當從《道德經》文本中的脈絡仔細推論之。如〈第十七章〉云：

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。

此章透過人民對上位者的看法，而顯示出治理方式的不同層次的差別；意指最好的管理者依道而行，人民作息自然自足，對於上位者只知其存在，而對人民的生活無多所牽連；其次是親近人民、為民效力的管理者，人民依賴其治理而讚譽之。再其次的管理者，人民因其威權手段懼怕他；而最低層次的管理者，可能因為貪腐、虐政等使人民不得安生，而遭受人民的罵名羞辱。而「信不足焉，有不信焉。」的義理在於越不能信任人民、越想掌控百姓的上位者，必定多所作為限制監督人民，終將引發民心不安與紛馳，亦愈發對政府產生不信任之感。因此治國之道的最高境界在「悠兮其貴言」，意思即是上位者無特意的生事作為，且不執意於法令規範的治理，天下卻可自然歸於平治順遂，且百姓認為一切都是自然而然的，本當如此。老子以此闡論上位者不過度干涉的作為，反而能給出人民自生自長的空間，這是老子哲學治理天下的「自然」價值觀。另〈第二十三章〉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？

⁴¹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1991年，頁105。

⁴² 劉笑敢，《老子—年代新考和思想新詮》，臺北：東大圖書公司，1997年，頁67。

這章中的「自然」指的是無心而自然的天道。而根據在《老子·第十四章》云：「聽之不聞曰希」，又〈第四十一章〉云：「大音希聲」可推知，「希言自然」意指道的體現是不言自明的，無需強加外力，而自然化成。而就算是由天地所產生的現象層面的疾風驟雨都不會持續太久，何況是人的有心有為呢？老子藉此說明治理政事當行無為而治，一切順應自然，若多行苛刑虐政，反而不能長治久安。〈第二十五章〉云：

有物混成，先天地生。寂兮察兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。
無不知其名，字之曰道。……人法地，地法天，天法道，道法自然。

在這章中，老子直接點出了「道法自然」，更可見「自然」這個觀念與「道」的關係是密不可分的。而王弼注曰：「道不違自然，乃得其性，法自然者，在方法方，在圓法圓，於自然無所違也。」⁴³由「在方法方，在圓法圓」可知這裡的「自然」意指不違物性而言。而依王弼的注，牟宗三先生進一步闡明：

此解「道法自然」，言道之「自然」義也。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。吾人需通過沖虛妙用之觀念了解之。……道不是一獨立之實物，而實一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，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。故云：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」⁴⁴

依牟先生的理路，可知此章中「道法自然」的「自然」意指能與自然無所違的一種精神境界，「自然」是沖虛玄德的「道」之體現。因此，道家以為「自然」是人類精神的理想境界，處世的行事依據，也是萬事萬物的根本價值所繫。「法自然」非指物質或形式上的模仿，而是指涉面對處遇時不執著於天下萬物之本然的心境或心態。而「自然」作為道的內涵之一，亦無法以時空名言的觀念來侷限，

⁴³ 王 弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年，頁58。

⁴⁴ 牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁154。

因此，我們要瞭解老子哲學的「自然」義涵，也應退開一般言語的定義層面，而從其所蘊含的價值義來理解才是。⁴⁵而在〈第五十一章〉老子則言：

道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。

如本章第一節所闡述之「道尊德貴」之所由，可知「道」與「德」的尊貴，更是來自於「自然」。王邦雄先生對此章有以下的說解：

依孟子天爵、人爵的說法，道尊德貴當是天生本真的高貴，是天生而有的爵位，是人人皆有，他人搶不走的；人爵是人間的爵位，在位掌權的人可以給你，也可以收回，貴賤的主權在人不在我，故人爵靠不住。道尊德貴之所以尊貴，就在「莫之命而常自然」。沒有人可以命令他，他自身恆常如此。⁴⁶

此章是在闡明自然義涵如何表現在天地萬物上。從王邦雄先生的說明可知，在這裡「自然」的義涵是指恆常存在自身之意。世人常意欲追求外在的名聲爵位，是不可掌握、隨時可能失去的「他然」，卻不知天生本真的道與德，才是人生當追求而恆常的「自然」。吳怡先生則指出：

「道」的生之、畜之並非有意而為之，雖「道」與「德」為萬物之尊與貴，卻不會強加干欲與操縱天地萬物，而是「莫之命而常自然」。說明「道」與「德」乃是常本於萬物之自然，顯示出其自然無為之特性。⁴⁷

由以上兩位先生指出的「自然」價值義，可知此將「自然」解為順任萬物，不加宰制之意，而天地萬物依此天生本真的自然之道而生生不息。〈第六十四章〉云：

⁴⁵ 謝君直先生即指出：「王弼對『道法自然』的註解還以『自然者，無稱之言，窮極之辭』來詮釋，此雖未對自然觀念提供積極的界說，然王弼以玄學思辨的角度，卻指引我們朝向跳脫普通言詞的表述模式來反省老子的自然觀，意即自然觀念不是一般言詞所能概括……唯有跳脫言辭的界限才能瞭解，此不僅呼應『希言自然』的觀念，且蘊含『言』之作用的反省與批判」。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。

⁴⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流圖書出版公司，2010年，頁232。

⁴⁷ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁329-330。

民之從事，常於幾成而敗之。慎終如始，則無敗事。是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。學不學，復眾人之所過。以輔萬物之自然，而不敢為。

依老子深刻的觀察，人們做事常容易有功敗垂成的情形，所以他提出「慎終如始」的反省，王邦雄先生以為：

老子反思的問題，表面上看來是如何「慎終」，實質上給出的扭轉卻在「如始」。此「如」當「於」解，不是要大家堅持到最後一分鐘，而是一開端就要有無執無為的覺悟。⁴⁸

實然，在老子的哲學思想中，要避開「幾成而敗之」的遺憾，並非要人時刻兢兢業業，繃緊神經地努力不懈，而是要人謹慎地看待終了，於初始起就無心執著於最後的成敗。而落到聖人治國領導的實際狀況時，則以不看重珍貴物質的心態來實踐政治，不過於推崇賢名與財貨的做法，避免爭名奪利，使人民沒有多欲，政治也就有如輔助萬物順道行之而自然發展。因此，此章「輔萬物之自然」的「自然」，是從自己來的「然」，也是自化自成之意。而陳德和先生於專論中對老子思想中「自然」義涵的分析歸納，也可幫助我們理解其義涵，筆者特要之如下：

一、自然是自己如此，自由如是，不受人我宰制，亦不宰制人之逍遙無待。

二、自然亦表示天清地寧的物我和諧。

三、自然乃是一使物我相容之開放性理念。⁴⁹

由陳先生分析的三個「自然」的義蘊，我們可以說，「自然」指涉的是不受情識欲望牽累的自由無待心境，不爭奪互傷的和諧觀念，更是使天、人、物、我間能相容相長的開放性理念。「道」既決定了存在，也給出了價值，那麼「自然」可說是老子價值學中最高的理想。而「自然」是針對「他然」的反省，「他然」指的是有為、造作，因此「自然」則意指無待無為，任其自然化成。又如牟宗三先生所言：

⁴⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流圖書出版公司，2010年，頁293。

⁴⁹ 參見陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》，第189期，1991年3月，頁35。

講道家無為就函著講自然。……道家的自然是個精神生活上的觀念，……道家講的自然就是自由自在、自己如此，就是無所依靠、精神獨立。精神獨立，才算自然。……虛偽造作通通去掉，由此而解放解脫出來，才是自然。自然是從現實上有所依待而然反上來的一個層次上的話，道家就在這個意思上講無為。⁵⁰

道家的「道」是以「自然」及「無為」來呈顯實踐的，主張透過消解自我執著的「無為」修養工夫，擺脫多餘的欲念造作，回歸自在樸實的「自然」狀態，因此道家的「自然」與「無為」是密切相關的。陳鼓應先生以為：「『無為』的觀念，可說是『自然』一語的寫狀。『自然』和『無為』這兩個名詞可說是二而一的。」⁵¹而在《道德經·第七章》亦云：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」王弼注曰：「自生則與物爭，不自生則物歸也。」⁵²天地之能所以恆常無窮地生成萬物，在於其天道自然運行的規律是無私而不與物爭的，使萬物自然自在地生長，因此能生生不息。老子藉此天地的自然運行中無自我意識，提醒我們不可妄自作為，違反生命本身由道而來自然樸素。而老子提出順應自然的方法，就是「無為」，亦即循自然之道而為。因「無為」所以能使生命保持或重回原有的素樸天真，也就是「自然」的價值義涵。由此我們可了解在老子哲學中「自然」與「無為」兩者是通透為一的，

本節以老子哲學的「自然」的價值義涵為主進行探究，可知「自然」一詞在《道德經》中的義涵為順任自然、自化自成之義。而雖「道」無名無狀不可感知，但「自然」作為一與「道」的內涵密切相關的觀念，老子的「自然」亦具價值意義的概念。「道」透過「自然」而證成，能為人所理解，並在生命中的各個層面中實踐，從自身為人的接物處事，到對國家政治的理想實踐，以及對天下萬物的尊重與開放態度，天地人我循此「自然之道」而天清地寧、開放自在，這就是道家的「自然」思想的價值義涵。

⁵⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁90-91。

⁵¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，2000年，頁27-28。

⁵² 王弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年，頁16。

在本章中，筆者將老子哲學的基本理論分為三節來探討，分別為「道與德」、「無與有」以及「自然」的價值義涵；老子的「道」無形無名，具有玄妙的形上性格，而從其產生的歷史背景及老子的用心所在，我們可將「道」理解為「價值世界的形上基礎」，使萬物得以相續相生，而保障萬物的存在。「道」是超越的理想，內在於人就是「德」；但老子的「德」不同於傳統儒家的仁義禮智的「德行」，它指涉的是天生本德，意指去除了人為造作與心知執著的常德，而當我們能真正體會「道」的義涵，在生命中有所感悟而心有所得，就真正成了我們生命的「德」。

與「道與德」息息相關的概念即是「無」，而形上之「道」深具「無」的性質，亦是以「無」為其生成原理，因為「無」才保存了「有」，而因為「有」，道的「無」才得以落實，不致成為虛談，這是老子哲學「無」與「有」的重要理解。再者，「無」可為動詞義，其義理在於化解、消融生命中的我執與固著；而「無」當成名詞，指涉的是無執的心靈，意指虛以待物，應而無方的心境。老子的洞悉智慧即在從反面指出人之「有心」、「有為」反而造成人間的怨懟與紛亂，所以提出「無」的對治之法，亦可言「道」的價值透過「無」的作用得以透顯出來。而「自然」是老子哲學另一重要的概念，與花草蟲獸等自然界的「自然」不同，也不專指生命種種生理、心理的情緒狀態，它指涉的是萬物存有的根源義涵及價值的決定義涵，意指不受人宰制，亦不宰制人的無待逍遙、物我和諧的境界，以及順認自然，自化自成的開放態度。「道」即透過「自然」得以證成，使天人物我之間，則循此自然之道而和諧自在。

綜合的來說，老子鑒於人間社會之有為造作，造成人心困頓不安與社會紛亂現象，而提出以「道與德」引領人重返生命價值的源頭，復歸道體之本然，再透由「無」與「自然」的價值實踐，使人心得以安頓，生命得以回歸樸靜的存在意義；此三個價值義涵是老子思想的基本概念，亦在此基礎上開展出更恢弘的老子哲學系統；而筆者將在下一章中，更詳細深入地探討老子哲學體系的實踐義涵。

第三章 老子哲學教育思想的實踐

在第二章中，我們探討了老子哲學基本理論的價值義涵，而道家的「道」之作為一生命實踐的依據，靠的正是具體實踐的修養工夫，它絕非一掛空的哲理，反而更是一門真正落在人間活動之生命學問。誠如陳德和先生所言：

在實踐的具體工夫上，老莊思想的「無」主要是在去掉我執、化解我私以求生命的開通與天地的和諧，落實在當下的生活世界中，就是謙卑守柔、處下不爭的人生修養，也是忘懷得失、超然是非的生活理念。¹

陳先生此言具體了點出了老子思想中主要的幾個具體工夫：「去掉我執」、「化解我私」、「謙卑守柔」、「處下不爭」、「忘懷得失」及「超然是非」等；而正如王邦雄先生所言：「道家的哲學境界，是由工夫開顯出來的，沒有工夫就沒有境界。」²對道家而言，沒有工夫就沒有境界，因此這些修養的論述不僅是一種哲學理論，更是指涉透由實踐的工夫方能達致的理境。陳鼓應先生亦指出：

老子哲學，形上學的色彩固然濃厚，但他所最關心的仍是人生和政治的問題，這種說法，是可以從《老子》整本書所著重的分量上取得論據的。……當它（形而上的道）向下落實到經驗界時，才對人產生重大的意義。這層意義的道——即做為人生指標的道，它呈現了「自然無為」、「虛靜」、「柔弱」等特性，這些特性可說全是為了應和人生和政治的需求而立說的。³

透過幾位學者的解析，可知老子思想的實踐義實為整個老學體系的精隨所在，因此在本文第三章的安排上，則呼應老子哲學的基本要義，將老子思想中的實踐工夫歸納出最主要的三個，即「守柔不爭」、「無為化成」，以及「致虛守靜」，而透過深入探討其中的實踐義涵，而能對老子哲學體系的恢弘義理有更細部具體的理解詮釋。

¹ 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2007年，頁54。

² 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，2004年，頁66。

³ 陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，2005年，頁85。

第一節 守柔不爭

老子思想較為人所知的特色，可說是「柔」、「弱」，與「不爭」，而在整個《道德經》中，針對這幾個義理的闡述出現在相當多的章節之中；老子反覆以水、嬰孩為比喻，諄諄告誡世人這些周全處世的大智慧。本節即以探討老子哲學中「守柔不爭」的實踐義涵為主，深入解析老子的守柔思想之義理及其實踐層面的修養工夫。

在現代西方思潮的影響下，強調的是自信展現，誰與爭鋒，因此對傳統東方思想中「滿招損，謙受益」⁴這種較含蓄謙讓的思維也造成一定的影響。而由於老子主張「不爭」、「守柔」，因此老子的思想體系常易給人有退縮逃避的誤解。但當我們深入探究老子的哲學智慧，即可知「守柔不爭」實是指一無執無我的修養境界，要藉此修養化除生命中種種不必要的對立與緊張，以重返生命的澄明朗靜。陳德和先生在《老莊與人生》一書中特別指出：

「守柔」之意，當然並非教人軟弱無能，而是使人不再魯莽妄作，不再以一己之力來宰制他人、強迫他人。老子以為生命的實現本不在於天下人對你的屈服和順從，也不在於為了強調自己的存在感而抑制他人的生活空間，從道之自然無為與水之貴柔潤物，老子教給人的是，生命之德的證成在於能虛己容物，處下不爭。⁵

可知老子所提出的「柔」和「弱」，意指待人處事時的姿態能更加柔軟、心態能更加寬容，給他人和自己更寬廣的空間；因此這與消極逃避不面對的心態絕對不同，反而更是實際積極的修養工夫，而透過這樣的修養，我們的生命主體才可能達致真正和諧平靜。在《道德經》中，老子透過許多不同主題的篇章，反覆說明的，就是這個「守柔不爭」的價值真理。如〈第八章〉云：

⁴ 《書經·大禹謨》：「惟德動天，無遠弗屆，滿招損，謙受益，時乃天道」，佚名，《書經》，臺北，新文豐出版公司，1981年。

⁵ 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。

上善若水，水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，是善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。

在這章中，老子藉由水的意象來彰明老子的道德價值觀念。水性「善利萬物而不爭」，就如同「道」之為萬物所由，生成而功成弗居的不爭之性；而「處眾人之惡」，亦如同「道」不辭人間卑穢之境遇的謙退之德，而此「不爭」、「謙退」的實踐義理，是要人消融我執的各種佔有、偏見，把這樣的修養功夫體現在我們平日的居處存心、待人處事及行動和為政上；如此一來，不會造成爭端對立的局面，自然沒有怨尤與傷害產生了。而〈第十章〉云：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」此章老子藉由嬰兒的天真無知，來描摩修道者能持守柔和恬淡、素樸無欲的情狀。而王邦雄先生有如下的析解：

「專氣」是對心知的介入和干擾而言，心知不使氣是謂「專氣」。⁶

當我們不使心知鼓動氣，⁷推動自己往剛強的方向去時，即能不離天真本德，獲致生命的柔和平靜。而我們的心知執著會左右我們原本的自然之氣，舉例來說，當我們餓了渴了，想有一簞食一瓢飲，是自然之氣，但對於山珍海味的執著就是心知的影響了。而老子以嬰兒來比喻未加入人為造作的心知之修養境界，亦在〈第五十五章〉中出現：

含德之厚，比於赤子。……知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。
物壯則老，是謂不道，不道早已。

含德深厚之人，就好比赤子般精力充沛，天真無邪，要常保這樣境界，靠的就是守柔的修養工夫。此修養工夫非指外在樣貌或生理的常保青春的保養而言，而是能知道精神氣血柔和的道理，就是知常；而能知道自然柔和的常道，而修養踐履

⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流，2010年，頁55。

⁷ 關於「氣」的解釋，參閱朱維煥先生說明：「古人解釋生命之結構，以為自然生命乃緣陰陽交感所結聚。陰陽交感其清者為『氣』，其濁者為『質』，氣者之鼓盪為情意，質者之沉澱於形軀。情義之氣，形軀之質，昇華為永恆生命，則為『魂』為『魄』。」如此，則「氣」有特別指涉實際生命之意。朱維煥，《老子道德經闡釋》，臺北，臺灣學生書局，2001，頁31。

之，就叫做明德。反之，若強行增益以助長，即是違反自然的病態了；⁸而以欲望之心驅使生理本能固執於某事某物，就是逞強。違反天道自然的強大盛壯，造成形氣耗損，衰敗老化，當然很快的就走向滅亡之路。另外，老子於〈第三十六章〉云：

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

對此章的解讀，在語意的分析之外，更須以整部《道德經》思想體系之義理脈絡來理解，以免落入權謀算計的詮釋進路。⁹王邦雄先生以老子思想之作為一生命修養的智慧，而非陰陽家的權詐之術，對此有如下之的說解：

心知執著的價值分判，帶出行為的趨避，「將欲」是適得其反的生命走向，「必固」是執著造作的意志堅持，「固張」引來「將歛」，「固強」引來「將弱」，「固興」引來「將廢」，「固與」引來「將奪」。

當我們心知執著於「張」、「強」、「興」及「與」時，可能帶來適得其反之「歛」、「弱」、「廢」及「奪」的結果，這是見微知著的明察洞見。例如，父母執著於生養之恩的「與」，就可能因此對子女產生宰制之心的「奪」。因此，無心自然的「柔弱」應世態度，相對於上面這些「剛強」的心知造作而言，反而得以解消適得其反的後果，因此說「柔弱勝剛強」。而此處之「淵」更是象徵包容萬物存在的「道」；而「道」如何能成為萬物之活水源頭呢？老子透過此章的義理闡明此「守柔不爭」的修養工夫可避免智巧算計所帶給人的傷害，從而保障了萬物綿延不絕的生機。而落在更寬廣的治理國家層面上來說，上位者不可執著於展示威權的方式來治理國家，否則亦可能產生「法令滋張，盜賊多有」（第四十七章）的反效果。而老

⁸ 參閱王邦雄先生的轉引：「高亨《老子正詁》云：『祥』當讀為痒，同聲系，古通用，《爾雅·釋詁》：『痒，病也』」，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁251。

⁹ 余英時先生根據《老子》章句的推敲以為：「老子書中的政治思想，基本上是屬於反智的陣營；而這種反智成分的具體表現便是權謀化」，《歷史與思想》，臺北，聯經出版公司，1979年，頁77。

子於〈第四十三章〉云：「天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入於無間。」，天底下最柔軟微小的物質，例如水或空氣，卻可以深入堅硬的東西的微小角落或縫隙之中，靠的就是它的「柔」和「無我」，而可以無所不在。老子以其正言若反的辯證思維，再次說明「柔弱勝剛強」的義理。而「無有」意指以「柔」的涵養修為，無掉一己成見執著，就能以更寬廣的胸懷視野待人待物，自然能融入看似無轉圜空間的人我萬物之中。而〈第七十六章〉亦云：

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

「柔弱」象徵生命的存續，因而有保存生命原理的意思。老子藉由生死自然現象的觀察，提示我們應然的價值歸趨。大樹堅強，卻難以抵擋強風，攔腰而斷；小草柔弱，卻能順風而偃，安然無恙。越是厚重強大的，要謙卑處下作為穩定的根基，若是違反物性顛倒過來，自然倒塌頹敗。而在〈第七十八章〉中，老子也再次提醒吾人，既知柔的重要，更當積極修養實踐：

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。是以聖人云：受國之垢，是謂社稷主；受國不祥，是為天下王。正言若反。

水可說是世上最柔軟的東西，但大水卻可沖毀橋樑，移山填海，即使是不起眼的小水滴亦有滴水穿石之力，原因就在於水以它的柔弱消解了剛強的防衛，且虛心接納百川，形勢自然壯大，而壯大成為可以攻擊堅強的力量。這個簡易的道理，天下沒有人不知道，但卻知易行難，原因就在於修養實踐的功夫上了。對居上位的管理者而言，要降低身段，與下位者站在一起，去除一己之成見，虛心接納各方意見，倘能如此，必得民心，國家團體自然強盛，這是「守柔處下」的實踐義理。而對人生處事之道更是一重要的修養。誠如王邦雄先生所言：

本於慈心悲懷，給別人空間，也為自己留下餘地；給別人下台階，也為自己預留後路；人人歸根復命，一體成全，就是所謂的「柔弱者生之徒」。反之，人我之間老是一筆抹殺，且幾近全盤否定，去顛覆別人的存在尊嚴，終結別人一生的光彩。此逼出攤牌決裂之路，人人馳騁畋獵，相刃相靡，一決死戰而兩敗俱傷，就是所謂的「堅強者死之途」。¹⁰

我們的生活中，總是充斥著各種排名或競賽，我們身在其中常無法置身事外，但老子的大智慧告誡著我們，當學習並實踐「道」的隱而不顯，在思想上存誠去私，在言行上要能柔和謙卑，才不會傷了別人，也讓自己遭受禍患，更進一步，讓人我萬物共生共榮。而老子於〈第五十二章〉中亦云：

見小曰明，守柔曰強；用其光，復歸其明。無遺身殃，是為習常。

此章主要在說明，為人處世能從微小的事物覺察它未來的發展趨勢，是虛靜觀照的智慧；能持守柔弱的態度，那麼即使在艱困的環境中也可應勢而流，才是真正強大的力量。而用這樣覺察及守柔的智慧之光明照外在的迷障與紛擾，自能復歸內在本心的靈明；而這樣的處世態度才不會為自己帶來禍害，才是因循自然的處世常道，可知，老子的守柔義理即在柔弱處保住生命真正的價值意義。而〈第六十七章〉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。

老子直言自己的三樣寶貴事物，分別為慈愛之心，儉約的智慧，以及不走在天下人之前的處世態度。慈愛之心，指的是柔和無私的德，所以能產生勇氣擔當，去愛除了自己以外的人事物；而儉約的智慧，非專指生活財用的節儉，更包括了心思智識的儉約，意指減少算計謀略的智巧，維護精神的不耗損；而不走在眾人之前的態度，則同於「後其身而身先」的義理，因其守柔處下，所以能成就萬物成長，呈現欣欣向榮的景象。另外老子在〈第四章〉闡論「道」的性質時，指出：

¹⁰ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流，2010年，頁343-344。

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。

道體沖虛，奧藏萬物，而這種虛無的妙用落在人間實踐時，則要「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」，意指收斂鋒芒，使自己的光輝柔和；和解紛擾，讓自己融合於紅塵萬物之中。「挫其銳，解其紛」講的就是「守柔」，「和其光，同其塵」後者講的則是「處下」，可知由此更可知「守柔處下」是道的實踐義涵。而老子在〈第三十九章〉亦言：

故致數與無與。不欲琇琇如玉，珞珞如石。

此章在說明試圖求取聲望名譽，反而可能導致無譽的後果，此老子再次提點吾人不要像玉石般顯現光彩奪目，而當收斂涵藏如樸實的石頭。其義理在於光彩奪目或功勳標榜易使人興起盜奪及忌妒之心而不能長久，而樸實堅硬的石頭反而因其不顯露光彩而得以存全；河上公注言：「琇琇喻少，珞珞喻多，玉少故見貴，石多故見賤。言不欲如玉為人所貴，如石為人所賤，當屬其中也。」¹¹此與老子於〈第三章〉：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不現可欲，使民心不亂。」之義理亦有其相通之處，老子思想的義理之作為世人應世之原則，無論是內聖或外王，均有其價值實踐的普遍性。

又〈第二十八章〉云：

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。

老子在這章中用了三個「復歸」，正說明了工夫論的意義，行走於五光十色的人間，可能因為心知失常而偏離本真，這時當以修養工夫來補救，重返天生本真的常德。而守雌、守黑及守辱，則意指退居在後，不特意顯露光芒，義同於本節中所述「守柔」的實踐義。另外在〈第六十八章〉中，老子從用兵之道說明的「不爭之德」，亦與本節所述的幾個章節相互呼應：

¹¹ 河上公注，收錄於《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年，頁49-50。

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下。是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。

「善為士者不武」意指善於征戰的人不顯擺自家的武力之強盛，此同於「兵強則不勝」(〈第七十六章〉)的義理；「善戰者不怒」意指善於作戰的人不輕易被激怒而輕啟戰端，此與「心使氣曰強」(〈第五十五章〉)可為正言若反的對照；「善勝敵者不與」，不與意指不與之爭，不被敵方的叫囂挑釁所牽動，亦是指「專氣」(〈第十章〉)的修養工夫；而「善用人者為之下」，意指善於用人的人會柔軟自己的身段，不專制而行，給予下位者發揮的空間，此則同於「不敢為天下先，故能成器長」(〈第六十七章〉)的義理，而當用人之人能廣納下位者的意見，不剛愎自用，便更有可能發揮團隊最大的力量，此真乃形上的道落實於生命及政治的修證中而呈顯出「守柔不爭」的實踐義涵。

本節以探討老子的「守柔不爭」思想為主，而由以上的論述可知老子思想的「柔」不是逃避退縮的消極處世之道，而是積極的修養工夫，意指在身段上的柔軟、意識上的寬容和慾望上的淡薄，亦可說是從「無」開展出來的實踐工夫。而「柔」非因其表面柔弱，而不能成事；反之，因其柔弱所以能包容，能深入，有無比的韌性及發展性，因此能給出萬物成長的生機，是以老子在諸多篇章中反覆以水、嬰孩闡論這個「守柔曰強」的義理。再者，「守柔」更是老子體悟到事物物極必反的明察洞見，因此告誡我們當守住天生本真的柔，不使心知執著強爭，違悖自然之道而導致「不道早已」的反效果，而當透過「守柔不爭」的修養保全生命真正的價值所在。「守柔不爭」的義理易為人所理解，但卻不是理解就能做得到的，人世間的事務關係繁雜，爭相競逐的現象比比皆是，因此無論是待人處世或治國管理，真能體悟「守柔不爭」的實踐義涵並踐履之，方能消解人世間無謂的壓力與對立，獲致身心真正的和諧與自在。

第二節 無為化成

由本文第二章論述之「無」的價值義涵，可知老子思想的「道」乃透由「無」的作用來呈顯；而在《道德經》中實踐義的「無」就是「無為」。那麼，老子之所以提倡「無為」，我們可從老子「無為」思想的起源來了解。牟宗三先生說：

假定你了解老子的文化背景，就該知道「無」是簡單化地總持的說法，他直接提出的原是「無為」。「無為」對著「有為」而發，老子反對有為，為什麼呢？這就由於他的特殊機緣（particular occasion）而然，要扣緊「對周文疲弊而發」這句話來了解。……周公所造的禮樂典章制度，到了春秋戰國時代，貴族的生命墮落腐敗，都只成了空架子，是窒息我們生命的桎梏。因此周文的禮樂典章制度都成了外在的（external），或形式的（formal）……，凡是外在的、形式的空架子，都是屬於造作有為的東西，對我們生命的自由自在而言都是束縛桎梏，在這個情形下，老子才提出「無為」這個觀念來。¹²

在老子身處的時代，周文所倡導的禮樂觀念，經過「有為」的操作下，典章制度已變成了一種僵化的體制，禮法道義、人倫常道看似讓整個社會有規則可循，但實則人我間爭權奪利、互殘猜忌，禮樂崩壞，空有骨架而無內涵，上自君王下至臣民，人心困頓，無法安身立命。因此，老子反對「有為」而提出「無為」的觀念，是要去除「有為」之病，以「無為」的心回歸自然、不造作的生命樣態，解消人生命的束縛與桎梏；而也因不執著仁義禮智的表象，才能回復禮法道德的真實義，呈顯出真正的道德價值。因此我們可以說，老子諄諄告誡我們透過「無」的工夫來保住「有」，此即老子「無為化成」的實踐義涵。

了解了老子「無為」思想的特殊機緣乃為解消人心之桎梏，而為安頓人心而發，再進一步探究老子《道德經》中的「無為」義涵，就更能具體體會老子之「無為化成」的生命智慧之用心所在。對於「無為」一詞，依歷來各家學者的研究其

¹² 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1991年，頁89。

義均相去不遠，而根據吳怡先生的研究，他將老子書中的「無為」，歸納成六個義涵：

- (一)不爭：如「聖人之道，為而不爭。」(〈第八十一章〉)
- (二)不生事：「使夫智者不敢為也，為無為，則無不治。」(〈第三章〉)
- (三)不逞己能：「為而不恃」(〈第二章〉)
- (四)因物性：「我無為而民自化」(〈第五十七章〉)
- (五)循自然：「道常無為而無不為」(〈第三十七章〉)
- (六)治於未然：「為之於未有，治之於未亂。」(〈第六十四章〉)¹³

透過吳先生的解析，可知在老子《道德經》中的「無為」雖是對不同對象及事理上的省察來說而有不同的意義，但對體道證德的實踐修養而言，「無為」的意思應可歸納為無多所作為，而順任自然。吳怡先生亦進一步說明：

從以上六點來看，老子的無為，並不是什麼都不做。相反的，卻是以極為高明的方法來處理事物。這個方法有二：一是從德上，做到無欲、謙虛；一是從智上，把握事物的重點，解決問題於未然之前。所以他們雖然是「為」，但他們沒有私慾，「為」得非常自然，「為」得非常簡要，等於「無為」。¹⁴

因此，「無為」並非字面上的消極的無所作為，而是能見微知著，順自然之道解消可能的禍患；亦是無執於為，不刻意的做出造作之事，如有欲、有智、有執、有我等，因此老子的「無為」實具有積極的實踐功夫義涵。陳德和先生即對「無」的功夫義有精闢的闡述如下：

作為功夫義的「無」是「無掉」的意思，「無掉」是說使原先存在的變成不存在，這和「亡」字的本意很接近，《道德經·六十四章》說：「為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。」「為」和「執」是

¹³ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁15。

¹⁴ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1998年，頁15。

「敗」和「失」的原因，凡人有為有執都難逃失敗的惡運，惟有去除了「為」和「執」的聖人才能無敗無失，「無掉」就是去除的意思，《道德經》中還有許多其他的否定詞，如：不、絕、棄、去等，都可歸於「無掉」一語以表示「無」的功夫義。¹⁵

由陳德和先生的解析可知，「無」的功夫義理是從消解中而實現，從消解中而保有，乃是一種積極的消融及治療的實踐，而《道德經》中即藉由諸多如「無」、「去」、「不」、「絕」、「棄」等反面用詞來展現老子「反反以顯正」的哲理智慧。針對老子之「正言若反」的義理，陳德和先生特別指出：

老子又曾將他的立場歸結於：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為。」（〈第四十八章〉）過去不少人就當他是消極頹廢或投降主義者，但其實他是在進行「反反以顯正」的批判，而批判的目的並不在於破壞，而在於成全，老子表面上縱然多的是反動的言論，其內在的目的卻是為了包容和肯定，這即是「正言若反」的詭辭為用。¹⁶

由上面兩位學者的闡論可知老子的無為思想之義涵，通貫的在其哲學體系之中展現，而藉由化解違反自然的貪多欲求，及解消人心有執有為，而保住人事物之「生」、「長」、「為」，亦足見老子關懷人世之用心所在。

「無為」這個詞出現在原典的章節中十分頻繁，至少有十二章之多，而且在《道德經》中，「無為化成」這個實踐義理亦通貫在各個章節。如〈第二章〉言：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。……是以聖人處無為之事，行不言之教。

此章言明，當我們設立了美善的標準，所帶來的就是美醜、善惡的對立和二分，而誠如王邦雄先生所言：「把美善標準定在自身，是偏見；責求他人合於標準，

¹⁵ 陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》，第189期，1991年3月，頁32。

¹⁶ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2009年，頁97。

是傲慢；判定他人為醜惡，則已成傷害」，¹⁷天地萬物原本就有差異，當我們設立標準，加入「有為」的價值判斷而產生了心知執著，人世間的紛擾與裂解亦隨之而來，終造成人心的困苦與傷害。這個道理似乎很容易瞭解。但行於人世間，無論是來自客觀或主觀的判準，不可能完全沒有標準圈限，而老子思想對客觀的這些標準是存而不論的，因為老子所批判的是人從主觀面樹立判準，進而以判準對人對己產生執著；因此，他的用心在於提醒我們跳脫對標準的固執，對外給人更多包容與體諒，對內則檢視自己是否起了心知執著的心，如此方能消解其所帶給人的困頓與傷害。又如〈第三章〉言：

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。……。為無為，而無不治。

此處的「尚賢」、「貴難得之貨」、「現可欲」意指設立了賢德、珍貴財貨、以及可獲名利的標準與界線。筆者以為，此與前述之設立美善的標準相同，皆是因為「有為」反而引發「盜」、「亂」和「爭」的反效果。因此聖人「為無為」，不是什麼都不做，而是無執的為，不強制設立一個標準要求人達標。賢者當然值得敬重，但在做法上卻無需過度宣傳表揚，而對於沒有表現出賢能的人，當然更不用責求其效法賢者，當以欣賞的角度接納其自身的樣態及發展。如此「處無為之事，行不言之教」，使民「不爭，故無尤」，民心心悅誠服，自然「無不治」了。這也是「無為化成」的實踐義涵。〈第三十七章〉亦云：

道常無為而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。

意指人依循著「道」，不多所作為，那麼萬物臣民自能成長茁壯，也說明了「無為」是道落實於人間政治的應世智慧。而王邦雄先生特別指出：

道之常在「無為」的本身就是「無不為」；而不能解為「無為」是為了「無不為」，如此則「無為」僅成手段，「無不為」才是目的，「無為」如同作

¹⁷ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流，2010年，頁21。

秀演出，故作姿態，而不是價值覺醒的修養工夫。¹⁸

「無為」是道的「無」；「無不為」是道的「有」，此與第一章所言—「道又無又有」的玄理相互呼應，說的是無為之道的生成義理，而非心機算計，這是我們在了解「無為」及「無不為」的義涵時，應加以留意的。另外如〈第三十八章〉云：

上德無為而無以為，下德為之而有以為。

上德之人的無為是自然，不因什麼目的而「為」；而下德之人的「為」，有其意圖或目的，例如為了博取名聲或懼避刑罰等。因此，老子的用心在藉由「無以為」和「有以為」的區別，指出「無為」的真正義涵是從心境上的修養實踐來說的，如吳怡先生所言：

老子的內在之德和儒家的內在之德不同的地方，就是王弼特別加以界定的「以無為用」，也就是說老子所強調「德」是「虛其心」的德，也就是無欲的德。……因為「上德」的「德」本是以虛無為用的，因此雖有「德」，而無「德」相，或不執著於「德」相。¹⁹

可知，老子思想中「上德無為」的實踐義涵，即在於心中並無「自己是有道德」的心知傲氣，或刻意要實踐道德的念頭，一切都是自然而然的，在此亦可見「無為」與「自然」實為「道」的重要實踐工夫。在而老子於〈第五章〉中則藉由「不仁」點醒吾人：

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。

天地對待萬物不會有特別偏愛與作為，萬物因此循道所賦予的自然法則而適性發展；聖人體證天道，領會百姓萬物均有其存在的意義與價值，不以一己的心念執著而強加規範限制人民，讓百姓得以自在自化，此處的「不仁」亦是「無」的展現，意指無多所偏私作為。王邦雄先生由此進一步闡析人生命實現之價值所在，

¹⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁171。

¹⁹ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年，頁244。

他說：

「不仁」就是心從「仁」的道德自覺中解放出來，不必有人文理想的負擔，如是生命就可還歸自然。老子由不仁的無心，說不德的超越作用，人才能存全真實的生命，人有真實的生命，就是有德。人之有德有真實的生命，人實現自我的生命，就是常道。²⁰

老子思想對於生命的意義與價值的實現，不著眼在表現孝、悌、仁、義等道德事務上，而是在保存萬物人我的真實存在上。而實踐的方式就是「無」所開展出來的「不仁」、「不德」等，將心從規定束縛中解放出來，解消制式規範的負擔，使生命回歸自然，而能實現生命的常道。

意識型態的制式觀念為勸人為善，常會定一些規則或要求期望能遵守或做出奉獻，而人能明白其立意良善卻未能完全遵守時，心中就可能產生「好」與「不好」的分判而產生壓力，除可能造成生命情識之負累滯礙外，甚至可能悖道而行；可見心知造作對人行事之影響，老子的哲學智慧即在通過化解而保存，當我們放開對自己及放過對別人的強加限定及期許，給出包容接納的空間，反而能使自己和他人心中平靜篤實地面對觀念對立的問題，而自發地做出合於道的作為，而為所當為地實現己身生命的價值。又〈第六十四章〉云：

為者敗之，執者失之，是以聖人無為故無敗，無執故無失。

「為者敗之，執者失之」並不是說去做就會失敗，而是意指做的時候，因起了心知執著，反倒落入「可能失敗」的恐慌壓力之中。聖人不求一定要成功，不執著一定要得到，所以就沒有落敗或失去的心理負擔。當我們不執於追求外在的名利欲望，就不致於失落生命的天真本德，自能領會日常的自然美好。又〈第五十七章〉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。

²⁰ 王邦雄，《儒道之間》，臺北，漢光文化公司，1994年，頁126。

在此章中，老子闡明人民之所以能「自化」、「自正」、「自富」和「自樸」，即是來自上位者的「無為」、「好靜」、「無事」和「無欲」而來；因此，人民的「有」生於聖人的「無」。相反的，身為一個管理階層角色的人，若其領導風格為權威高壓，毫無彈性的空間，則呈現在治理表象上看似乎平靜，但因下為者並非真正心悅誠服，私下卻可能怨聲載道，甚至可能心存反抗，而使團體動盪不安、人心惶惶，更不用期望下位者能心有所感化，而自制自正，使整體能自強自盛了，這就是老子所言「有為」之弊病。又〈第四十八章〉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。

在此章中，老子明示我們，為道的方法就是「損」。學習是一天一點，日積月累的，可是想要修道就得一天減損一點，減損什麼呢？減損心知的執著和負累。而這些執著和負累從何而來呢？從為學而來。但這並不是說老子是反對學習的反智論者，而是指在我們日積月累的學習知識或技藝的過程中，常易認為理當如此，而執於一正確的解答，或依循著制式做法，而不知其來由及思考變通之可能性。如此一來，人心不僅固著無彈性，而且易陷溺糾結困頓。因此，老子言明為道須「損之又損」，意謂持續藉由一天天減損心知執著的工夫，以至於無所執著的「無為」境地，自然就能自由自在，享受「無不為」的寬闊了。如王邦雄先生所言：

老子的思想，從本體宇宙論而言，是「有生於無」；從修養工夫論而言，卻是「無了才有」，「無」當動詞用，是工夫的字眼，「無」了才「有」，也就是「無為而無不為」的政治智慧了。²¹

而老子此「有生於無」哲學智慧，運用在管理層面上方能「取天下」，意指贏得民心，反之，無事生事，處處擾民，自然難得民心不足以取天下了。

老子形上學的「道」是在修養與實踐中被證成的，而「道」正是以這種「無」的方式，保障了萬物的實現與完成。如老子於〈第四十章〉中闡明「道」的動用，

²¹ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁218。

及其生成原理：

反者，道之動；弱者，道之用。天下萬物生於有，有生於無。

道表現出來的動向是循環反覆，回歸根源的，而柔弱則是指道落於人生的運用而言，此處的「弱」乃是一具有實踐義的語詞，其指涉的正是「無為」之意。如王邦雄先生所言：

「弱者，道之用」，說道體的生成作用，實現原理就在道體本身是「虛」是「無」，而以「柔弱」的姿態出現，道體沒有自己，而把空間留給萬物，萬物才願意隨道的動向而運轉，而不必擔心會被宰制。²²

如同〈第三章〉所言之「弱其志」，意指降低欲望，由沖虛之氣而能合於道。「柔弱」不僅是止於表象的姿態上，更是道的生化萬物之理，落在人格修養上，即是在透「無」的修養實踐，化除自己內心的執著與成見，給自己也給別人多留些餘地，則人我之間因此而能敞開心房以誠相對，則無論待人或處事，自然能順遂而行，此亦「道」自成自化的作用。誠如陳德和先生所言：

老子認為，天地之所以可長可久，固然是因為依賴「道」來實現，然而「道」之做為天地萬物存在的依據，它其實不是像基督宗教裡的上帝那樣，能夠無中生有地創造出天地萬物，相對地，「道」是以尊重天地萬物的存在資格與存在價值來保住天地萬物……像「道」這種不以創生、創發或創造為典要，卻又無礙於大生、廣生及護生之貢獻者，我們就說它的全體大用乃是「不生之生」者。²³

柔弱似無所作為，卻反而能保有萬物自化成長的作用，此實為老子哲學「無為化成」的玄妙智慧。道不以創生的方式生化萬物，而是透過「無」的方式來「有」萬物，保存了萬物之活潑生機，進而保障天地間一切存有生生不息；而此「不生

²² 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁186。

²³ 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2009年，頁207。

之生」的義理，即通於「無為化成」。正如牟宗三先生所言：

何謂不生之生？這是消極的表示的作用，王弼的注非常好，很能把握其意義。……王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此它自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順著本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開源暢流，它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生了它，事實上是它自己生，就是不生之生，就是消極的意義。²⁴

而綜合由以上幾位學者的說解，可知「道」之不生之生的玄德的具體實踐上，可說是尊重萬物之存在而不塞其源，並順應萬物之自然而不禁其性，從不塞、不禁的「無」中展現道的生成作用。

本節藉由探究老子「無為」的義涵，使我們能掌握老子哲學重要的實踐義涵——「無為化成」。而老子在《道德經》中反覆申論「無為」之要，實是苦口婆心地說解，欲解民之倒懸。而這個的哲理，並不限用於當時的時代背景或人事，因為無論古今人的基本生命需求都是有限的，但人的欲望卻往往無邊無界的擴展，為了滿足這無底的欲望，人們終日汲汲營營，爭權奪利，也因為這樣的「有為」，就有了意念的造作，情緒的起伏，自然對生命產生了情緒有執、立場分立、情欲競逐……等等的束縛桎梏。因此，老子哲學這「無為」的修養工夫，在老子《道德經》中，亦以「弱」、「賤」或「下」等字來描述，此勸人不要執著於「有」，而應體「無」，並歸返於「無」，才能生「有」；此對於物質生活便利，但精神生活卻相對退化的現代人而言，能明白此「無為化成」的智慧哲理，使我們得以解消因種種的有心妄為而帶來的鬱悶困頓，亦透過此修養的實踐，能尊重人我萬物的獨特與存在，保存其自在成長的空間，而能自在地走在適合每個人的生命之道上，生出個人生命的價值，進而呈顯人我萬物整體之和諧，此可謂老子生命智慧的最終理境。

²⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，2002年，頁106-107。

第三節 致虛守靜

老子哲學體系的實踐義涵是由「道」的價值觀念所開展出來的，既揭示吾人「無為化成」的生成原理，亦諄諄告誡我們「守柔不爭」的處世修養工夫；而「道」作為人生命境界的象徵，其悟道、修道與得道的過程中，「道」的精神修養工夫可說是至為關鍵的一環。人生的問題在於起心動念的欲望所帶給人的障蔽，處於紛擾的世間，人常無可避免地深陷於繁冗的網絡關係中，若受欲望羈絆而過著心為形役的日子，人間的困頓傷害就隨之而來了。有鑑於此，老子於五千餘言的《道德經》中，前後貫穿的就是生命的修養，並直言此修養工夫即為「致虛守靜」，因此本節將以探討老子哲學「致虛守靜」的實踐義涵為主，深入了解有關「虛」和「靜」的修養工夫。《道德經·第十六章》云：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。復根曰靜，是為復命。

「致虛」和「守靜」是指在心上做修養工夫，涵養無心於欲念執著，則此心自然歸於沉靜純樸，而「極」與「篤」則代表精神純一的最高境界。對此，吳怡先生以為：

荀子有一句話最能表達這個境界，他說：「虛一而靜，謂之大清明。」（〈解蔽〉）也就是由「虛」、由「靜」而達到心的最清明純淨的境界。

當我們的心能虛靜到極致，即使面對萬物造作的紛擾，也能撥開雲霧，看清其最初的樣貌。而王邦雄先生以「鏡子」做為比喻，著實十分懇切：

心由虛而靜，是為虛靜心，心虛靜如鏡，一者鏡子沒有自己，二者鏡子把自己放平，「虛」和「靜」正是鏡子的兩大特徵。吾心虛靜，即發生觀照的妙用。²⁵

鏡子的寓意在於主觀自我不摻雜進來，面對萬物，照花是花，照樹是樹，不因自

²⁵ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁83。

己的喜惡加油添醋，而是映照出事物最根本的樣子；再者，正常的鏡子是平整的，一視同仁地映照萬物，正因為它沒有奇形怪狀的彎曲或隆起，就不會像哈哈鏡般扭曲了事物最真實的樣貌。當我們如明鏡般的虛靜，就能丟除成心偏見，發現其天生本真的美好，這就是「觀復」的義涵；而王邦雄先生有以下的論述：

從無心無知而無為無欲，一路做洗滌清除的工夫。「滌除玄覽」（〈第十章〉），洗滌清除心知的塵垢汙染，心靈虛靜，就可以恢復形而上的觀照能力，故「損之又損」的工夫，正所以開顯「玄之又玄」（〈第一章〉）的境界。²⁶

往更廣的角度思考，當芸芸眾生各自回歸到真實生命的根本，萬物之間達致均衡和諧的平靜，則天清地寧的境地自然朗現。而在老子書中，有關於「虛」及「靜」的修養，亦出現在許多篇章之中，如〈第十五章〉云：

古之善為士者，……敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。孰能濁以止，靜之徐清？孰能安以久，動之徐生？保此道者不欲盈。夫唯不盈，故能蔽而新成。

本章說明一個體現道的人，他所展現出來的樣態，就像塊未經雕琢木頭般的敦厚樸實，像山谷那樣的包容謙卑，也像濁水那樣深沉保守。而其修養的工夫就在「不盈」，不求盈滿，也就是，「虛」的修養，意指能如同樸木、空谷和濁水般的深藏不漏、不凸顯自己。如何能讓動盪混濁的水歸於澄清呢？不去擾動干涉就是讓水澄清的方法，說的其實就是靜的修養；而如何能使萬物安生，進而有繼續生長的發展呢？依老子言，能退開一步，學習山谷般的包容胸懷，就能給予萬物自生自長的空間，這就是虛的功夫。吳怡先生對此章解析而指出：

「靜」不是死寂，不是停止。「靜」是在動之中的，所以接著老子說：「孰能安以久，動之徐生。」……「安」和「久」是從上一句的「清」字而來的，「清」是指精神的清明。這個「清明」不是曇花一現，如何才能保持

²⁶ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁218。

它的安久呢？功夫乃在「動之徐生」。「動」不是激動、亂動，而是精神的清明，推動了萬物的生長。……所以「動之徐生」，乃是融入萬物之中，與萬物同化。²⁷

「虛」與「靜」的修養，看似退讓、隱蔽，無所作為，卻讓事物能明朗、安定，並予其存在的空間，此亦再次證成了「道」做為價值原理，可以給出萬物生機。而我們也不用隱居避世，試圖逃離這紛擾的紅塵，透過致虛守靜的修養工夫，讓混濁的心澄清，給自己和他人有空間發展，正是老子入世的哲學智慧。又〈第十二章〉云：

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。

五光十色令人目眩神迷，喧囂震撼的音效令人聽覺麻木，精緻調味的食物令人嚐不出食物的原味；縱情於爭競追獵的生活中，則令人心狂飆，為之大起大落；而重視珍貴稀有的財貨，則令人徇私舞弊，妨害了磊落自然的日常言行。以上所述，可說為物欲生活的寫照，這樣方式易使人心異化而不自然，只想著對自己有益，而不去顧慮對他人的害處，則人我之間交相戮殺如同人間戰場。面對人世間這些紛亂該如何解消呢？老子說：「是以聖人為腹不為目」，此義理老子亦於〈第三章〉提示之：

是以聖人之治也，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨。

老子此言雖是針對聖人之治而言，但更可內化至個人之修養工夫上，面對人世間的茫昧與紛擾，解消之道即在此「為腹不為目」的工夫，如同王邦雄先生所言：

²⁷ 吳怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年，頁104。

聖人生百姓之道，就在「為腹不為目」，「腹」指內在本有的真實，「目」指外在流轉的聲色，「為腹」是回歸自我的天真樸實，「為目」是追逐外在的聲色名利。²⁸

此「為腹不為目」靠的就是「致虛守靜」工夫的實踐。「虛」指的是減少不必要的欲求，去掉心中的偏執。如此一來，人心自能清靜，而回歸天生的自然樸實，即老子所言「歸根曰靜」，而根者，道也，因此歸於道的境界，也就是「靜」。由此可知老子哲學中的「靜」非指動靜相對的靜，而是超越現象之上，無心無為，動靜一如的「靜」。牟宗三先生亦言明：

靜就是不浮動。人隨著生命的紛馳，順著意念的造作，天天在浮動之中，把這些化掉就靜下來了。……靜不是物理學中相對的運動和靜止(motion and rest)的靜，是絕對的心境，是定，是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是精神的(spiritual)。²⁹

要「守靜」，就需得持續於「虛」的修養，這也是「致虛守靜」的實踐義涵。老子亦於〈第二十九章〉指出：「是以聖人去甚、去奢、去泰。」，此「去甚、去奢、去泰」也正是「虛」的具體實踐，意指治理家國，當去除極端的想法，鋪張的享樂，以及放任的安逸。老子談虛、靜之道，不是停留在政治層面，而是修身之理通於治國之道，放諸四海而可安邦定國，此「致虛守靜」的義理實為從人心的解消桎梏，乃至安頓天下的大智慧。又〈第三十七章〉云：

無名之樸，夫亦將無欲；不欲以靜，天下將自定。

如道一般無名無執的樸實純真，就能回歸天生的本真，這就是無欲。因此「無欲」並非否定欲望的存在，而是減少心知執著的干擾，其所修練的，也正是「虛」的減損工夫；而「不欲」指的就是「靜」的境界。王邦雄先生有如下的說明：

²⁸ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁69。

²⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁95。

「無欲」是工夫的修養，「不欲」則是狀態的描述，「欲」回歸自然素樸中，不再成為生命的負累，此時呈現的生命狀態是平靜而和諧。³⁰

無欲，心才能靜；人民內心寧靜了，表現在外的言行，自然沉穩不亂，天下自然安定平治。而如同陳鼓應先生所言：

「虛靜」的生活，蘊涵著心靈保持凝聚含藏的狀態。唯有這種心靈才能培養出高遠的心志與真樸的氣質，也唯有這種心靈，才能導引出深厚的創造能量。³¹

常言道「寧靜致遠」，因為虛靜的心境才得以「滌除玄覽」（〈第十章〉），能以更清明的眼來看待這大千世界；眼界不受侷限，那麼可發展的空間，自然更加寬闊高遠；所以「虛靜」並非消極無所為，反而因為心靜，蓄積深厚的能量，而能實現更多價值可能性。

而莊子作為老子思想的慧命相續及其發揚光大者，對此「致虛極，守靜篤」的精神修養，提出的則是「心齋」的功夫。莊子在〈人間世〉中藉顏回及孔子的對話，說明了此修養工夫的歷程：

回曰：「敢問心齋。」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽之於耳，心止於符。氣也者，虛而待物也。唯道集虛，虛者，心齋也。」³²

心齋是心的齋戒，意指使心持守安定的修養工夫；在物欲及表象牽連交錯的人間，要能專一自己的心志，首先要能跳脫身體感官的盲目欲求，以心靈意識來判別回應；再者，則要避免心靈意識的獨斷，則應以開放包容的氣度，來無掉心知的偏執。對此，王邦雄先生有如下的說明：

³⁰ 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年，頁173。

³¹ 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，2008年，頁41。

³² 郭慶藩 輯，《莊子集釋（上）》，臺北，華正書局，2000年，頁147。

老子云：「心使氣曰強」(〈第五十五章〉)，「強行者有志」(〈第三十三章〉)與「專氣致柔」，這三句話可以說是解讀心齋工夫的鎖鑰。……心不使氣，志不強行，心知退出，讓氣回歸氣的自在，此即在「無聽之以心」中「聽之以氣」。³³

感官的作用在讓我們能感知外在的事物，但卻不能僅以感覺來做出回應；心的作用在對感覺做出判察，但心卻易因是欲望而做出偏誤的判斷；因此要透由心齋的工夫，學習道的凝集虛靜，無執對待萬物。此由耳而心，由心而氣的修養工夫，正是老子「致虛守靜」修養工夫的三個層境。而如陳德和先生所言：

面對萬事萬物，要能處物而不傷，要能洞徹他物之性，必須無掉主觀性，消泯私欲，化掉一切人為造作而證成之「沖虛的玄德」或「無執的心境」。³⁴

「無掉主觀性，消泯私欲，化掉一切人為造作」是心所需修養齋戒的方向，此即老子哲學「虛」的工夫；「沖虛的玄德」或「無執的心境」，即是老子思想中「靜」的精神境界。另外莊子在《莊子·大宗師》中亦指出：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

「墮肢體」就是不受感官牽動影響的「離形」；「黜聰明」就是不為心知執著所主導的「去知」，而同於大通就是同於大道，意指當我們能離形去知，即是體現了大道，這樣的修養工夫及其所開顯的境界，就叫做「坐忘」。王邦雄先生對此有一深入精闢的說解：

所謂坐忘，就是在當下忘掉一切，再問，何以能夠？理由在一切已在當下，什麼可以說是一切，一切從道來，道已在當下現前，什麼都有了，所以什麼都可以放下。³⁵

³³ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，台北，遠流出版公司，2013年，頁193

³⁴ 陳德和，〈從《莊子·養生主》論心靈的突破與生命的安頓〉，《鵝湖學誌》第44期，2010年6月，頁147。

³⁵ 王邦雄，《莊子內七篇·外秋水雜天下的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2013年，頁

由上面的探究，我們可以明瞭莊子之「心齋」與「坐忘」之義涵，其實與老子哲學的「虛」、「靜」智慧一脈相承，可互為解讀。而在《道德經》中，關於「虛」、「靜」的實踐工夫，其實頻繁地出現在各個章節當中，老子以不同的詞語來說明此「致虛守靜」的實踐義涵，諄諄勸誡吾人內聖外王的處世之道。袁保新先生即指出：

老子道德經中，有關類似實踐工夫的提點，俯拾皆是，所謂「不爭」、「知足」、「知止」、「少思寡欲」、「去甚、去奢、去泰」、「無事」、「無欲」等等，總歸其要，則不外「致虛極，守靜篤」，徹底地將心靈從有為造作中拯救出來，然後「觀復」、「知常」，重返「道德」的懷抱。³⁶

可知，無論是心靈上的知足、知止或言行上的去奢、去泰，均在去除有意的虛假造作，踐履「致虛守靜」的修養工夫，以使我們能清明地看待滾滾紅塵瑣事，而回歸問題的本質，不為物欲表象所迷障，使生命回歸本真美好的道之中。又老子於〈第四章〉及〈第五十六章〉皆云：

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。（〈第四章〉）

知者不言，言者不知。塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是為玄同。（〈第五十六章〉）

老子於這兩章闡明道體是沖虛的「無」，而「無」所產生的妙用即在其能不盈、不竭而保有萬物；而對證道者而言，要體現道之沖虛，則要透過「塞其兌，閉其門，挫其銳，解其紛，和其光，同其塵」，這也是老子明示吾人的「致虛守靜」之道；「兌」與「門」指的是人之耳目口鼻之感官，王弼注云：「兌，事欲之所由生；門，事欲之所由從。」³⁷，意指人透過感官覺察外在事物，但欲望亦易隨之

351。

³⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1997年，頁95-96。

³⁷ 王弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年，頁107。

而起，造成人之心神外馳而不守。而「塞兌」及「閉門」的修養工夫正是引領人復返道之虛靜之法，暫離耳目感官的刺激，讓紛馳的心得以沉澱清明，即為老子「致虛守靜」的實踐。而「挫銳」、「解紛」則如同本章第一節所述，為「守柔不爭」的實踐，在此不贅述；而「和其光，同其塵」則再次闡明老子哲學非一避世隱居的思想，反而更是落在真實人生的實踐哲學，而如何在外界的紛擾中尋回迷失的本心正是人生所需學習的重要課題。

人初生之時的赤子心靈原本是素樸明淨的，但是處於權名財色的人世之中，卻往往難以不受其蒙蔽或牽動，進而深陷名利束縛的大網之中，造成心靈的窒礙與困頓。老子洞見於此，因此提出應藉由「致虛極，守靜篤」的修養工夫，使人心會復原有的素樸天真，進而開展出生命的靈動，而達致寧靜自在的狀態。而此修養工夫雖是在心上做，卻並不抽象難解；本節以探討老子「致虛守靜」的實踐義涵為主，深入詮釋老子在《道德經》中「為腹不為目」、「少思寡欲」、「去甚、去奢、去泰」等實踐工夫，以解讀老子「虛」、「靜」的修養工夫。通過心的虛與靜，得以觀照萬物人我最純淨的本貌，進而保存人我和諧共存的空間，那麼人間的困頓與紛擾自然解消，自然逍遙而無處不自得了。

本章以探究老學中的實踐工夫為主，而筆者歸納道家的實踐義涵主要可分為「守柔不爭」、「無為化成」、及「致虛守靜」。老子之所以提出「守柔處下」的義理，乃因洞悉社會之價值失序及社會動盪，來自於心知障蔽及欲望競逐所引起的迷失與爭鬥，因此欲以「守柔」、「不爭」的實踐工夫化解消融之，而「守柔」與「不爭」卻不可誤解消極的逃避，它展現的是姿態上的柔軟及心態上的寬容，因此它是一種透由積極的修養才能呈顯的境界，使我們不致隨一己之意氣用事或世俗之判斷準則而隨波濁流。而老子思想中生命價值的實現，乃在成就他人中，成就自己，而不以競爭中，打敗別人為成就，因此透過「守柔不爭」的實踐義理，人我萬物得以和諧自然的共生共榮，此乃生命價值的呈現。

「無為化成」的實踐義涵，在於透過「無為」而能「無不為」，此非一權謀算計的思想，而是老子對現實生活「有為」弊病之反省。透過「無為」解消了對

自我的桎梏，以及對外事物的宰制欲，反而保存了自我與萬物的生機，此實是老學中最令人服膺之哲理。

而「致虛守靜」的實踐看似深奧難體會，但要言之，即是在萬物並作之環境中觀照自我，以復歸本心之修養；這對處於紛擾人世間的人們而言，無疑是最為重要的修養工夫，否則豈非如任人操控之玩偶般的人生？老子透過谷納百川，以及濁水澄清的比喻告訴我們「虛」、「靜」的修養工夫，而當人心得以虛與靜，就得以觀照自我，看見萬物人我最純淨的本貌，進而保存住人我和諧共存的空間，因此得以解消人間的困頓與紛擾，呈顯天清地寧自在境界。

老子思想中形上的「道」，透過「守柔」、「無為」以及「虛靜」等實踐工夫而真實地落在人間呈顯其哲學境界，誠如陳德和先生所言：

老莊又可稱為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、和諧世情已成就長生久視的人間。³⁸

這些實踐哲理在《道德經》中的各個篇章相互呼應，此寶貴的生命智慧在在提點著我們自處或接世的方向，而老莊對人間深切的關懷亦由此可見。

³⁸ 陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001 年 8 月，頁 24。

第四章 老子哲學的現代教育意義

由前述兩章探討之老子哲學價值義涵及其實踐義涵，吾人應可體會老子思想之玄妙廣博，卻又如此貼近我們分秒真實的生活面，而可為人之生命解惑除困。既有如此的體悟，因此，引發筆者思考的問題意識即為——「老子哲學的生命智慧能對教育有怎樣的省思？」，以及「該怎麼讓老子的哲學智慧融入到現代制式體制的教育學習之中？」這是筆者於本章欲深入探討的方向，亦是本論文想以老子哲學的角度探討現今教育思想的答案。

當前的教育現場可謂面臨種種變動的因素，教育制度的改革、教育思想的紛紜及現代社會教育模式的改變等，在在影響著教育基本的走向與內容，最直接面對這些衝擊及挑戰的就是當中教育者及學習者了；而面對這些芸芸萬端，教育者心中秉持的信念實具有關鍵性的影響，而老子思想之無執及觀照的智慧，正可為教育者提供教育的哲學省察與生命教育的實踐智慧，探討教育之本源意義及其價值。對教育者來說，老子的智慧哲理或能使其有不同面向的思考及處應方式，而可解消諸多不確定性因素所帶給自己的煩惱及限制，而看得清教育的根本歸向，專注在教學的本位上。如此，教育者除能對教學工作更加勝任外，也因為將老子哲學的義理真切地力行到生活中，所以教學的歷程亦正是己身生命修養的歷程，如此更可說是老子哲學智慧之於教育者生命的重要意義。而對學習者來說，其成長的過程中本當多方接收各種智慧養分，藉由教育者生命的老子哲學涵養及運用老子的智慧於教學實務之中，也許並不能對其生命有立即性的助益，但就像埋下一顆智慧種子，在其生命歷程中能自然適時地開花結果，及時地為其提供一方向的指引及成長的養分，此即可謂老子哲學之於教育的價值所在。

在本章中，即以老子哲學為中心探討教育的本質、教學的原理以及教育的實踐，並結合現場的實務經驗或現象，以老子的生命智慧對教育作出相應的哲學省察，期能從根本的思惟上解消教育所面臨的困頓及癥結，亦為教育思想提供更多元的思考面向，以下即分「自然和諧的成德之教」，「有生於無的教學原理」，以及「虛靜觀復的教育實踐」三節分別論述之。

第一節 自然和諧的成德之教

要探討老子哲學的現代教育意義，筆者以為首要當深入探討教育的本質，而要探討教育的本質，我們可由這個問題意識來思考，亦即——「教育對人生的意義為何呢？」。二十世紀的教育普及成就了政治、經濟及科技的進步，也影響了教育成為重實用、輕人文的取向，因此常容易讓人誤解教育的重點就是在學習這些實用的技能與知識，並以這些學科的量化成績為學習好壞的指標；而這些學科學得好，則常被認為能有技能學識，將來能找到待遇好的工作而衣食無虞；而如此看來，教育對人的意義彷彿只是著重在工具性價值的存在，相對的，教育之於內在、非實利性的價值則越來越被輕忽。林秀珍先生即指出：

時至今日，「市場價值」已成為主流，為配合產業發展與勞動人力需求，學生就業率列為大學評鑑指標，教育目的的功利取向更加明顯。「就業」關係著基本生存需求的滿足，本來無可厚非，但是當「找到好工作」成為價值主流時，「有用」與「無用」的功利判準，也成為辦學設校的圭臬。學校教育日趨現實，「人」的教育窄化為「專業」養成，學校變質為「職業訓練所」，人的價值也被工具化。¹

而這種功利取向的教育思想所隨之而來的種種社會亂象，如倫理觀念的模糊、暴力猖獗、政經亂象等，卻讓我們不得不反省——「教育活動除了教給學生生活技能外，教育之對於生命內在的學習之重要意義。」老子雖非為一教育家，但筆者以為，以老子哲學自然和諧的思想義涵之作為教育本質方向的指引，更能展現其珍貴的價值所在；陳德和先生在〈論老子《道德經》教育哲學義涵〉一文中即指出：

老子《道德經》思想對於人類的示範作用，並不以知識、技能的學習為最重要的訴求，亦非僅僅在乎人的性向專長如何獲得重視和發揮，而是特別著眼在教化人心，提撕人性以充其朗現生命的義理上，這亦即所謂「成德

¹ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年，頁154。

之教」的原始要終。²

陳德和先生特別指出老子思想為所謂的「成德之教」，而其中所言的「教化人心，提撕人性」與儒家精益求精、層層提升向上的道德實踐義理並不相同，我們從陳德和先生對老子與孟子的人性觀之差異的解析，可概要的理解兩者本義的不同：

老子的德是來自於道，他當然是天生，而合於「性」之部分意義，但老子不像孟子性命對揚那樣，刻意要區分每個人與生俱有的秉賦機能中，那些才是能真正做為人之主體的道德創造性，那些只是以生理滿足為訴求的動物性，老子是換一個角度來思考，他認為清靜素樸才是萬物的真正自我。³

因此「成德之教」的義理，應意指老子思想所提示的是人當歸根復命回到最原始素樸的德性而言。既老子主張素樸才是生命原本的樣貌，著眼於人自然本性的保存，以及回復人生命合理的生存狀態；那麼以老子哲學為中心的教育觀，則應以「回復教育活動參與者合理的樣貌，以及保存素樸之教育價值」為方向。吳汝鈞先生即言：

道的虛無素樸落在人方面來說，便成就人的虛無素樸的德。在老子眼中，人的德或本性本來是虛無素樸的。但人往往為後天的私心(私)慾念(欲)所蔽，而不見這虛無素樸的本性，甚至迷失掉。人生有一件很重要的事要做，便是克制這私心慾念，回歸向來自道的虛無素樸的本性。⁴

大道本無形無名，落在其所指引教育本質的方向上，不是以定義教育與建構制式教育的方式來說，而是以教育實踐於人的角度來反省，並以保住生命原來純粹性為本；因此老子哲學對教育本質的啟發，即在於透由教育可使人回歸素樸天真的自然之德，並學習與天地人我共處的和諧之道。因此，本節即以「自然和諧的成德之教」為主題，分別論述老子的自然及和諧思想之於教育本質的省察及啟發。

² 陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》，第 41 卷第 6 期（總號第 486），2015 年 12 月，頁 14。

³ 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993 年，頁 23。

⁴ 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998 年，頁 11。

老子於《道德經》第四十八章中言：「為學日益，為道日損」。我們若將教育分為為學和為道兩部分，追求知識技能的增加，亦即「為學日益」；「為道日損」則意指應以減損教育過程中有心有為的妄為造作為要，以回歸大道自然的本質。而在這裏需要特別說明的是，老子並非因此否定傳統儒家禮義教化的德行之知，或是經驗知識的學習，是反省在教育中的人為造作所造成偏離教育最初本質的現象，此即老子於《道德經·第十九章》所言：「見素抱樸，少私寡欲，絕學無憂」的義理所由；老子思想所提示我們的以自然為本的教育，是著眼在回歸人之自然素樸的本性之上的。

而如本文第二章所論老子哲學之「自然」義涵，我們可將老子「自然」思想的教育觀分為兩個面向來說：一是含有實踐義涵的修養境界，指的是解消教育中多餘的人為造作，以及其所帶來的人心陷溺迷失，而得以復歸個人自然天真的本德上；當前教育中「適性教學」、「潛能開發」等教育觀著重在個人的性向與才能的開展上，而老子對生命的關懷本不特別著眼於個人的能力性格上，而更是落在「人之行於世間能否持守生命本真」之修養進路上；因此，教育者在面對教育現場種種負面學習(如受到功利實用取向的影響而產生短視近利、唯利是圖的人心迷失；或因為競爭量化的教育模式而使人習於不擇手段、爭強鬥勝的權謀算計)的情況時，若可以老子的「自然」思想為本，著眼於回復人之自然素樸本德之上，自能省察並思考相應的調整之道。

而從另外一方面而言，如《道德經·第十七章》云：「功成事遂，百姓皆謂我自然」，因此老子思想之「自然」的教育觀，亦指涉「自己而然」來說；意指教育的意義在使學生真正成為一獨立自主的個體，無論是在生理或心理層面能不倚靠他人的提醒或規範，而能自我提醒或約束；而更進一步的在成就其生命的價值層面上，願意主動的為自己生命的價值而付諸行動努力，此亦教育之於生命價值呈顯的意義。而林秀珍先生對老子「民之自化自正之道」有如下的解析：

老子立足於「道尊德貴」的人性本然，對上位者提出忠告：「我無為而民自化，我好靜民自正，我無視而民自富，我無欲而民自樸」(《道德經 57 章》)，為政者不好求政績表現，不以「尚賢」、「貴貨」造作之舉牽動民心

爭名奪利，人人安於生命本有的美好，自能臻於化成自己、安定自持、知足者富與素樸天真之境。⁵

意指當人能安守生命之天真本德，不致對外馳放競逐，自然能向上追求的生命價值與內涵；而此義理之運用於教育上，即在省察教育歷程是否可讓受教者在學習和生活上朝著自然而化、自然而正的方向前行。無論是對學校的教育者或教養子女的父母而言，最大的喜悅與成就莫過於看到孩子的成長與獨立，但弔詭的是，教師或父母的作為卻往往不自覺的悖道而馳，例如，擔心孩子遭受失敗而代勞介入，或以一己的標準要求孩子達到自己的期望，亦或忽視孩子的自然本真，而強求其符應社會潮流價值等；而諸如此類的「我是為你好」的自我教養態度，除將加重孩子的依賴心之外，亦因剝奪其「自己而然」的機會，反而有損其自信心之建立。因此，老子之「自然」思想對教育的省察，正是在提醒教育者正視受教者「自然」的天真本德，如此適性而教，順性而育，而以成就學生「我自然」的教育理想。

由上可知，老子自然思想之於教育本質上的省察，雖與傳統儒家仁義禮智信之德行教化的方式不同，卻殊途同歸，同是重視人之實踐性的價值與尊嚴；老子在〈第二十五章〉中諄諄告誡世人「道法自然」，即指道不離自然生成的義理，因此教育的自然生成，即在透過挺立人之主體性，而保證生命的價值的呈顯。

人之生活不可能獨善其身，或隱世獨居，所以在人的生命所要學習的更是如何與自己、他人，以及外在萬物的和諧共處之道。而老子哲學對於天、人、物、我間之整全的和諧思想，正可為教育本質的重要參考；陳德和先生考察老子的「復」、「歸」思想的義旨指出：

老子所謂的復歸不但是要生命能夠恢復自己的天真純淨，同時也要能夠發現萬有的原始和諧，且在此舊生命復歸其根的同時，無限開啟新生命的可大可久。⁶

⁵ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年，頁151。

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244。

而筆者以為，老子思想之整全性和諧思維的義理，與當代「全人教育」的教育精神有其相通之處，特援引於本文中加以說明；潘正德與魏主榮先生於〈全人教育的意涵與研究變項分析〉一文中的研究結論指出：

全人教育的實踐精神，在於「尊重自然與人性的尊嚴，追求天人物我間的和諧關係」，而「全人教育」的概念，包含「四平衡」的教育執行概念：專業與通識的平衡、人格與學養的平衡、個體與群體的平衡、身心靈的平衡。⁷

而其結論中亦闡明全人教育的本質義涵如下：

全人教育意指一種知識與品德兼顧的教育、人文與科技並重的教育、理想與實踐融合的教育、個體與群體平衡的教育、傳統與現代統整的教育、天道與人道合一的教育。⁸

筆者以為此全人教育的平衡理念及其義涵，可以使教育中的生命有整全的可能，這亦與老子和諧思想落在現代教育上的實踐方向相通。而如鄔昆如先生於〈老莊教育哲學理念〉一文所言：

至人、神人、真人是個人的完美，當然是老莊的教育目標；但這目標不限於個別性的完成，還有群體性及社會性的完美；那就是「至德之世」的理想社會。⁹

這裡「完美」指涉的就是人所能達至和諧狀態；若以道家思想中的老子而言，教育不只著眼於個人的和諧，更向外開展至群體與萬物層面。因此老子哲學對教育本質的啟示，即是此平衡和諧的概念，我們可進一步理解成「透過教育使人在自化自成而達致個人身心的和諧，人與人以及人與社會的和諧，到人與萬物宇宙的

⁷ 潘正德 魏主榮，〈全人教育的意涵與研究變項分析〉，《人文與社會學報》第 1 卷第 9 期，2006 年 12 月，頁 179。

⁸ 潘正德 魏主榮，〈全人教育的意涵與研究變項分析〉，《人文與社會學報》第 1 卷第 9 期，2006 年 12 月，頁 179。

⁹ 鄔昆如，〈老莊教育哲學理念〉，《臺大哲學論評》，第 16 期，1993 年 1 月，頁 11。

和諧」，因此老子和諧思想之於教育的啟發，可說是對生命的整體和諧來說的。但須特別指出的是，對道家而言，天地人我是有而不分的，且不以指出具體的教育目的為進路，而是在面對教育中的知、情、意與真、善、美、聖時，可以做到融通淘汰，避免各自獨立、各自為政、甚至互相衝突的狀況產生；如此，在「道」的觀照下，達致天人合一的生命價值。

而此「和諧」的教育思想，可說是老子的「常道」落在人生實踐上的義涵；生命的價值若是於求一己之強，便只是一己有限之「可道」、「可名」了；而著眼於求人與外在萬物之共生共榮，方為生命向外、向未來開展之「常道」、「常名」，這樣的生命價值是恆常、無限的；而審視教育現場的氛圍，為了刺激學生進步成長，常以競爭排名為教育的方式；如此做法，對於學生而言，反落入「正復為奇，善復為妖」（〈第五十八章〉）的惡果。如林秀珍先生言：

我國教育系統長期存在著競爭帶動進步的迷思，學校把學習當作個人的事，很容易養成學生自私自利，與人相爭的習性。尤其評量成功與否的標準，幾乎以成績表現超越別人為依據，結果導致同儕間惡性競爭，失去互助信任關係。¹⁰

短視近利地求一己一時之勝或名終究只是短暫的，不僅無法為自己長久帶來喜悅，甚至可能因擔心名利得失而常憂慮愁苦；而天、人、物、我之和諧共存的思維，方能使一己短暫有限之生命發揮無限的生命價值，此可謂老子「和諧」思想對教育啟發之重要意義。老子於〈第五十五章〉云：「知和曰常，知常曰明。」，意指能知道和諧是天地萬物的常態，就是明達事理，和諧是宇宙最高的智慧與法則。老子的《道德經》中，從個人處遇的修養，到治國應世之道，揭示的正是此「和諧」的義理；而教育本質的和諧義涵，則誠如陳德和先生於《台灣教育哲學論》一書的結論中所言：

一個好的教育人文總不能只在乎戡天役物、唯我獨尊，它必須認真感受到原有「自然的總體」和沾染上人為色彩的「歷史社會總體」究竟不可敵對

¹⁰ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北：師大書苑，2015年，頁152。

且不允許隔絕，因此願意繼續由「自然的人化」進一步調適上遂，昇華成為「人的自然化」，使人與自然之間能夠避免對立和破裂，並再度重現應有的和諧。¹¹

又〈第五十八章〉云：「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺」，其中的「悶悶」指的正是上位者管理時寬鬆和諧的氣氛；對於教育而言，班級經營的氣氛若是寬鬆和諧的，師生之間與學生之間自可彼此真誠相待，則學生學習的心情必然是放鬆愉快的，因此無論是學科和生活的學習，自如順水推舟，而可水到渠成；反之，「察察」意指以時刻監督及嚴謹的紀律為管理的方式，當教師時時著眼於學生是否有錯，而扮演一監督者的身分；或訂下諸多規則，於學生犯錯時嚴格地懲戒；那麼班級氣氛必然是緊張不安的，受教者時刻擔心犯錯，師生之間充滿不信任感及壓力；學習只是因應外在的要求，守規只是唯恐被罰而不去做，而感受被束縛與牽制，自然無法激起學習的動機，亦可能對這些紀律規定產生不滿及對抗的心；如此一來，一旦無人監督，或犯錯沒有被懲罰的後果，學生就不知為何而學，為何要遵守規則了。老子「和諧」思想對教育本質之省察，亦在於反省「不和諧」的教育氛圍和做法之可能失去教育的意義，甚或成了對學習者的反教育；因此，以「和諧」為本質的教育，應是能讓學習者感受到師生之間的真誠與關懷，自然能產生動機，為自己的學習而努力，而且對處事之當為或不當為，有「本該如此」的體認，如此，則可謂老子「和諧」思想教育的理想境地。

綜合本節所述，以老子「自然」思想為本質的教育，即呈顯於重視天真素樸的天性，順應教育現場人事物的狀態，不多加不合理的干涉或威權規矩的宰制，讓教育也能表現大道自然，而達至「功成事遂，百姓皆謂我自然」(〈第十七章〉)，這種自化自育的教育理境。再者，以老子「和諧」思想為本的教育，關注的是人我間的平衡和諧，而從己身之安頓，到與外在萬物的對應，皆是人的生命中所真正要學習的；教育在本質上以此「自然」與「和諧」為本，教育「自然」的人生之道，並使人學習物我和諧的生命智慧，可謂「老子自然和諧的成德之教」。

¹¹ 陳德和先生於書中以「天地人我」稱為「自然的總體」，而教育人文的內容即可稱為「自然的人化」，《台灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年，頁194。

第二節 有生於無的教學原理

在老子的思想中，天地之所以能「生」萬物，聖人之所以能「生」百姓，皆是因為有「道」；而對教師而言，教育之所以具有其崇高的價值，也是因為教育即是教師「生」學生的歷程，因此教師要能真正地「生」成學生，亦必須有其依循的常道之理。而教師在師資培育的過程中，雖必然有一些教學相關的背景知識，但實際面臨教學現場，面對的是個個不同特質的學生，以及不同以往的教育環境（例如，家長的介入或教育政策的方向等），在這種種複雜因素影響下，常可能使教師在教學的實踐上，出現不如預期理想的情形；而日積月累的結果，可能使教師失去應有之教學的熱情與初衷，而使教學工作只成為金錢收入的意義；再者，教師之生成學生，若無一常道之理為本，甚至可能讓「生」學生的作用，而反而變成對學生的「傷」。而反思當前教育現場常見的困境及限制，筆者以為，老子「反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。」（《道德經·第四十章》）的哲學智慧之作為教學之原理，或可為迷航的教師們提供一指引的明燈；因此，在本節即著眼於教學事務上，探討教師面對教育環境可能的處遇及老子哲學智慧能供予我們的思考面向。

一、以「有生於無」的義理省思教師獎懲制度

一般大眾認為擅長教學的老師之判斷標的，不外是學生的學習成績表現好，亦或是其班級秩序井井有條等；而針對教學者，現行的教育政策亦有若干獎勵或懲處的措施，如教育主管單位實施師鐸獎的表揚或不適任教師的處置等。而無論是「好的」教學典範或「不好的」教學鑑戒，可說皆是源自於儒家傳統「見賢思齊，見不賢內自省」（《論語·里仁》）的思維。而這樣的做法，以預期的影響來說，是有了可效尤的對象或警惕的範例；但反省地來說，正如老子云：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（《道德經·第二章》）的道理，倘若因教學標準的設立，而有了好壞的名聲的區別，此對教師的影響，可能易因壓力或信心不足，而使教師無法專心致力於教學之上，反而無助於教學。再者，因為教育政策的明訂，如教師輔導

管教學生辦法，雖提供教師教學時具體可行措施的參考，但相同的道理，亦可能造成教師人心惶惶，時時唯恐有違法的情事，而心生焦慮，而使教師對教育工作灰心喪志，失去原有的教學熱誠。

對多數的教育者而言，其教育的本心與最大的滿足並不在於獲得獎勵，而是能勝任日常的教學，能看到學生的成長與美善，此可謂教育者的價值感來源；因此，雖教育環境不一定能改變，但以老子「有生於無」的哲學理念省思教師的獎懲制度，透由老子思想之「無」的工夫，化除教育者對於外在聲名與情緒的負累紛擾，而面對教學現場的諸多因素及政策的規範，自然可平心視之，而減除心中的焦慮，回歸教育最原始的本心上。

二、以「有生於無」的義理省思教師之班級經營

對教師的班級經營而言，每個班級可視為一小型的社會，教師的領導風格為影響班級的風氣及教學的成效的主要因素。老師對於學生表現判準的強調，如分數高低的褒貶、行為良莠的表揚責罰，對於多數心智尚未成熟的學童而言，常易造成無法達成這些標準之大半學生的心理壓力，亦可能造成學生對學習失去信心，則結果恐怕是負面的影響多於正面了。老子云：「不尚賢使民不爭，不貴難得之貨使民不為盜；不現可欲，使民心不亂。」（《道德經·第三章》）教師的有心造作、為名有為可能造成學生的紛亂，偏離學習的初衷，難以享受學習的喜悅。以進行班級經營的做法為例，教師可能以小組競賽或積分累計等方式來約束或鼓勵學生；但是若教師無適當的引導，小組競賽的方式可能悖離原本合作學習的立意，而導致學生交相責怪或孤立較弱勢學生的情形產生；而積分獎勵的方式，雖可提升學生的學習動機，但亦可能使學生慣於凡事以獎勵為行為的動機；如此，受教者在過程的副學習可能是導致競爭求勝及功利主義的思維，如此一來，反而變成課程之外，另一種負面的學習了。因此，如以老子的哲學智慧觀之，在教師班級經營的原理上，無論採取何種班級經營的做法，當以「處無為之事，行不言之教」（《道德經·第二章》）為理念，不刻意營造對立競爭的氛圍或強加褒貶，時時著

眼於「學生學到了什麼」，且讓受教者能在和諧的氛圍中學習，自然地產生更多自發的學習，此老子哲學「有生於無」的生成原理也。

三、以「有生於無」的義理省思教學活動之意義

而以國小中低年級為例，每屆新生將入學之前，常是導師最為忙碌的時候，因為有許多瑣事須事先準備；再以分發教科書這件事來說，教師常會預先在每一本教科書預先印上所有的班級學生姓名等資料；因為依據經驗，如果不這樣做，光是這件小事可能要花好幾倍的時間，而有些孩子的字體結構實在是分崩離析、難以辨認，老師易常因此被認為教學不力。而教育者這些事前的準備，雖節省了很多時間，卻也讓孩子失去了一次學習的機會。教師要費心的應是如何教孩子完成這件事，而非幫學生做好這件事；課本裡的內容是學習，如何在課本上寫上自己的資料也是一種學習，教師有此體認，順其自然地在課程進度上做出調整，不至執於進度的制式規範，能應時處變才是教師的專業所在。以教育的意義來說，廣義的教育內容除了知識的傳授外，當然也包括了教學活動進行之中，師生之間互動的一切學習。教師多做了事，孩子就少做了事，「少則得，多則惑」（《道德經·第二十二章》），藉由外在的給予，自然少了很多學習的機會。教師如若能有「無」的價值觀，不做揠苗助長的工作，就能使學生提高學習的機會，這就是有「有生於無」的教學原理。再者，教師願意放手讓學生有較多學習的機會時，亦必然有無法達成標準的學生，這並非教師教學的無效或失敗；正如老子云：「聖人無為故無敗，無執故無失。」（《道德經·第六十四章》）的義理，此時教師若能如實的接納學生學習的狀況，採取不同的標準或使用其他方式進行教學，不執著於人人要達致同一標準，不執著於此時此地的制式要求，能給予學生彈性發展的空間與時間，這即是教育思想的無執成就，而成就學習。而誠如陳德和先生對學習的解析：

學習是需要適當的調節和休息才能充分達到效果，創意的成功也要來自無預設、非制約的自由空間，所以老子會說：「天下萬物生於有，

有生於無。」(〈第四十章〉)

其實不只是學習較弱勢的學生需要更多的時間來學習，一般人的學習亦得有時間進行反芻，才能完全達致學習的真義，一味緊鑼密鼓地學習，不僅無法充分體會學習的喜悅，學習即彷彿累積知識的機械化過程罷了，此亦老子「不生之生」的生成原理也。以學校鼓勵閱讀風氣的方法為例，獎勵借閱量最多的學生是常見的做法；多閱讀可拓展學習，而能細細品味一本書，比之囫圇吞棗看完一百本書，卻更能開啟讀者深層的自我對話，回歸閱讀的自在與喜悅，這也是一種閱讀的學習，這是從學習的質與量來反思。對教育而言，許多量化的評斷，數據上雖可見具體成效，但卻常易忽略質的面向；老子云：「為學日益，為道日損」(《道德經·第四十八章》)，受教者的「為學」可理解為知識學問的量，而受教者「為道」即是學習中的質，可理解為因學習而產生人文的感動，或對其人格修養的影響。知識學問的學習可以博學多聞；但要能專精增進，有更深一層的體悟，則需減損旁枝末節的干擾，才可回歸到學習的本質，這也是教師在教育中所應引導學習者的方向。

四、以「有生於無」的義理省思教師之教學使命

在教育現場有許多非典型的不適任教師，他們非對教學不認真，反而是對於教學工作特別努力，可能是基於熱誠或責任感，或受到傳統「教不嚴，師之惰」的觀念影響，也因此對自我及學生都有很高的要求，堅持自我的教學原則，毫無彈性退讓的空間，結果造成師生關係的僵化，或親師間溝通的障礙，其結果反無益於受教者的學習。而如老子云：「堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。」(《道德經·第七十六章》)，若學生無法體會教師的苦心，則在教師嚴厲的要求下，教師與學生之間呈現的只是發號施令者與執行指令者的關係，那麼即使知識再珍貴，道理多真切，受教者若非反彈，也只是表面的順從罷了。對多數的人來說，是不願意在外力的強逼或限制下學習的，當然這非指教師應放牛吃草式的不對學生要求，而是教師給自己及學生更多彈性的空間，再如水之包

容潤澤萬物般，溫和而堅定的引導學生學習成長，正如老子云：「江海所以能為百谷王，以其善下之，……欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。」（《道德經·第六十六章》）的義理，教師的守柔包容將比權威式的命令方式更能使受教者感受到教師的關懷，而更願意學習；如此，教學的成效也許無法速見，但筆者以為，比起正規內容的學習成果，激發學習者願意自發自學的心態更是教育的價值所在。而從學生的角度來看，若只是為了考試而準備或因懼於被責備而不敢為，那麼當外在這些強制性的因素消失了，受教者原本所展現的學習成果恐怕亦將隨之大打折扣；因此教師秉持著老子哲理之「百姓皆謂我自然」的教育理境，方能使學生在學習上有自發性的動機，及恆久維持的動力；因為無論是知識或道理，如果是自己想學的或是親身感受到的義理，才能真正的深化到個人的生命之中而為成長的養分。

五、以「有生於無」的義理省思教師之親師關係

再由教師和家長之間的關係來看，學生與家長均有教導孩童的義務，是有著共同教育對象的夥伴關係；而傳統觀念中教師的角色較具威權性易造成教師與家長關係的緊張，例如家長擔心對老師提出意見，會造成孩子的困擾；亦或教師認為家長故意找麻煩，不尊重其專業等，諸如此類的心中設限，都易使親師雙方在彼此的溝通上產生隔閡；因此，倘若教師能先無掉家長是來「找麻煩」的想法，而相信家長是真的「有困擾」，自然能拆卸心中的藩籬，而能有更開闊的心態面對家長的意見。再者，教師對於教學有其專業性，專業性的展現亦有助於家長對教師的信任，但教師卻需有無執於專家姿態的修養，溫和的向家長說明自己的教育理念，並秉持對家長及其家庭環境的理解，展現開放及關懷的姿態與家長討論學生問題，如此一來，方能保有或創造更多親師合作教育的可能性，此可說是教師與家長關係之「有生於無」義理的實踐。

六、以「有生於無」的義理省思現代科技對教學的影響

現代學生的生活環境所接觸的是各式各樣的科技文明產品，課餘之外的時間就常以電視或電動遊戲為紓壓娛樂，且物質事物較易引起學生的學習動機，的確有助於知識學問的學習，因此教師在教學上難免運用許多科技產品作為媒材，而科技融入教學亦彷彿是一必然的趨勢。但正如老子所云：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽。」（《道德經·第十二章》），過多的聲光效果的導入教學之中，其結果常使人學生習於這種的學習方式，而非透由此聲光效果的教學方式就很難引起學生的興趣了。同樣的反省，在學習上若過分強調趣味或遊戲性，而辦理了許多的闖關或喧嘩的活動，但結束後受教者的學習心得卻只是感官上的刺激有趣，不知學習的重點為何，且可能造成無法靜心學習的後果，此亦是當前教育常見的弊病。而如老子明示聖人無為之治百姓之義理為：「是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」（《道德經·第十二章》），「腹」指內在本有的真實，「目」是外在流轉的聲色，因此老子「有生於無」的義理運用在學習上，即是回歸學習的最初目的，而不嘩眾取寵地著重於教學過程的效果上，讓學生獲致學習真正的喜悅。

七、以「有生於無」的義理省思現代校園環境之人際互動教育

科技文明亦對教育中人際互動的學習產生影響，社群溝通軟體的普遍，看似使人與人之間的溝通更為便捷，但符號及文字畢竟與真實的人際互動有所區別，因為對符號及文字的解讀可能因人而異，而選擇性的呈現方式亦使人難以真正理解對方真實的情況，因此人際互動日趨表象，人與人之間的互動常受到一己主觀的判斷而偏離事實；而如老子云：「馳騁畋獵令人心發狂。」（《道德經·第十二章》），人們依賴此類科技與人溝通，終日馳騁於虛幻不真的網路中，心念亦隨之擺盪不得安定，反成了人心之桎梏。再者，現在科技網路的虛擬世界常使學生以自我為尊，且對殘暴打殺不以為意，而對現實世界的判斷扭曲就是這種現象，此對於教師在教學現場亦產生一定的衝擊，如林成嶽先生於〈資訊科技對教學的改變與迷思〉一文指出：

不受監督輔導的表達和資訊取得，讓流言蜚語到處亂竄，錯誤或未經查證的訊息任意散播。我們單純的孩子，常常看到一句網路留言，就氣急敗壞地想找當事人理論，失去對事實與價值判斷的能力。……現代的家長與教師，對於學生在網路的所作所為，控制及影響力極低，很多家長根本不知道孩子在虛擬世界的狀況，這也讓孩子在沒有監護的狀況下，獨自在虛擬世界裡生活著。¹²

以國小高年級導師的經驗為例，發現學生們在社群軟體中的對話多半情緒激動、謾罵偏執，再加之眾人沆瀣一氣，常使原本的小事轉為人我之間嚴重的衝突事件，這也是目前教育現場一普遍的現象。因此當人手一機的低頭族景象隨處可見，網路變成學生解惑重要來源，手機變成學生交朋友的重要管道時，現代科技文明反而可說使人心之間的距離更加疏離了。而如前一節所述，學生在校園中學習人我的和諧共處是很重要的教育內涵；而學生在學校學習期間，由於暫時沒有科技工具的干擾，就有了學習人際互動的最佳時機，教師體認到此現實狀況而面對學生之互動問題時，則自然視其為學生生命教育的重要學習內涵，而能重視並願意費心費時教育學生如何學習安頓自己，如何和諧與人我相處，此可謂教育中重要的人際互動學習；而教師因化解了心中的成見，則能以更開放審慎的態度面對學生的互動紛擾，而能讓學生有更深入的人際互動學習，此亦老子「有生於無」義理也。

此節以老子「有生於無」的教學原理反省當前教育現場的囿限迷思及解消之道，期能為教育現場的教師及學習者提供一解套的良方。而綜上所言，既教師身為一引導學生學習方式的關鍵，其教學的做法自然影響受教者的學習甚鉅，若教師能透過老子「有生於無」的教學原理來省思，化除制式規範及造作所帶來心靈桎梏，保持教學心靈是開放、有彈性的，自可保有教育之本質讓教育能發揮其最大的意義，此亦老子「不生之生」哲理在教育之實踐與呈顯。

¹² 林成嶽，〈資訊科技對教學的改變與迷思〉，《臺灣教育評論月刊》第3卷第7期，2014年3月，頁47。

第三節 虛靜觀復的教育實踐

老子於《道德經·第十六章》之「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」中點出的是老學最核心的修養工夫——虛靜。而如前所探討「致虛守靜」之實踐義涵，可知其義理在於若心能虛靜到極致，即可發揮觀照的妙用，即使面對萬物造作的紛擾，亦可看清本真的生命樣態，復歸天真本德，進一步安頓生命、朗現生命的自在美好。如牟宗三先生所言：

當主觀虛一而靜的心境朗現出來，則大地平寂，萬物各在其位、各適其性、各遂其生、各正其正的境界。就是逍遙齊物的境界……所謂的逍遙、自得、無待，就是在其自己。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心(道心)的觀照之下才能呈現。¹³

此保住真實本我的存在，意指讓飄盪失根的心回歸本位，實現萬物存在之在其自己的義理。值得一提的是，老子「致虛守靜」的智慧可說是中國文化虛靜思想的起源，其後由莊子進一步開展詮釋為「逍遙」、「齊物」的境界，更對後世的修養思想有著深遠的影響，比如為人熟知的諸葛亮〈誡子書〉即云：

夫君子之行，靜以修身，儉以養德。非澹泊無以明志，非寧靜無以致遠。夫學須靜也，才須學也，非學無以廣才，非志無以成學。淫慢哲不能勵精，險躁則不能冶性。¹⁴

諸葛亮愛子之心的諄諄教誨，直指君子修身之道即在於「虛靜」，養德之道在於「儉樸」，而「澹泊」及「寧靜」則是學習的根本；其中義理在於，如果不能保持恬靜寡欲，就無法明確自己的志向，易被外在的名利權勢所左右；如果不能持靜排除外在干擾，就難以達致遠大的目標，因此學習必須靜心專一，戒除淫慢及險躁，方可復歸學習之最根本所在。筆者以為，諸葛亮點出的即是老子「虛靜觀復」思想。無論是學習或修身，皆須以「虛靜」之心以對，方能「滌除玄覽」而

¹³ 牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1983年，頁122。

¹⁴ 諸葛亮著，清張澍撰，《新校諸葛亮全集》，臺北，世界書局，1984年，頁28。

「無疵」，因此「如何將虛靜之道在教育中呈顯」便成了筆者想探討的問題意識；故在本節中即以「虛靜觀復的教育實踐」為論述主題，從「教」與「學」兩個面向，來探討「虛靜觀復」的智慧，對教師自身的修養及其對學生生命教育的啟發與反省。

一、教育者的虛靜觀復修養

面對社會風氣的轉變及教育決策的影響，教師在教育現場也面臨越來越多的挑戰，例如師生關係的對峙緊繃、親師理念不同之衝突、校園經營管理因素複雜等問題，這些教師普遍面臨的難解之結常造成當事人教學時的無力與挫折感，如若無法尋求一解套之法，影響的可能是最基本的教學進行，當然更不用說要實現教育的理想了。而這些困境看似是因為外在種種的因素而產生，但果真如此嗎？如老子云：「知不知，上；不知知，病」（《第七十一章》），當我們不能清明的看出問題之本源，而以表面呈顯的問題為原由，自然會造成生命的困頓與苦痛，也就是「病」。所以教師要能真正的「知」，所須「虛靜觀照」的對象，正是教師工作上壓力苦痛之所由來；例如，老師會認為學生不受教，其實是因為教育者心中先有了冥頑不靈的定義或好學生的判準，因為同一個學生在不同教師或父母的眼中，可能有截然不同的認知；這是因為心中有了偏執，因此無法清明的看待所致。因此，當教師先「無」了自己的標準，則內心便能「虛靜」看待學生的行為，才能進一步的「觀復」，了解其行為的本意或是他們的苦衷，因而能發揮教育愛，展現教育「有教無類」的理想。再者，教師之教育學生，猶如父母之教養子女，易受傳統「知恩圖報」的觀念所影響，而對受教者有所期待；當期待落空或不如預期，便易造成教育者與受教者人我之兩傷，此亦教師心中先有了定見，認為這是必然之義理所致。是以老子明示吾人：「生之畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（《第七十一章》），教師或父母的教養，當從去除主導或宰制的心念做起，如同王秀珍先生所言：

道家的理想教師是以無心自然的天地精神生成學生，教師「生」學生

的崇高價值，可能衍生教師權力無限上綱的威權宰制，因為權力容易腐化人性，絕對的權力帶來極度的腐化，所以「絕聖棄智」（《道德經·第十九章》）的沖虛修養也成為「生」人的必要條件。¹⁵

而當教師在課堂不以主導者的角色自居，不執著於特定的期望或回饋，就能「清明觀照」教育原始的初衷，而踏實篤行教育的使命，解消師生之間的緊張與衝突，回復師生間教育的美好本意。

再以老子「觀照」的智慧來看日益緊密的親師關係，及其可能對教師造成壓力的現象，究其原因，可能來自與家長不如預期的互動；而如前段所述，此「不如預期」的意念亦與心知的執著有關；老子云：「聖人無常心，以百姓心為心。善者，無善之，不善者，吾亦善之，德者；信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。」（〈第四十九章〉），筆者以為，教育現場比之現實社會的爾虞我詐、為名為利各種複雜的目的來說，家長與教師的關注都單純的是在孩子身上而已，而家長與教師有不同的理念本就是常態；若因家長能否認同教師，而出現「信者」與「不信者」的對立，而教師以自己的標準做出「善」與「不善」的回應，那就是主觀的偏執了；如此一來，可能造成親師間的對立與衝突，而導致教育實踐失去了和諧性。而當教師能先「虛」除己身的執念與預期心理，則可避免情識心的陷溺，才可清明地看待親師間的互動，而進一步「觀復」其本德之善與本有之信，教師有此「德善德信的無心」的修養，自然能給出更多包容尊重的空間，歸復焦點於教育之上，此方為親、師、生三方之福。

而教師每日所接觸的，除了不同家庭的家長、與性質各異的學生之外，教師與其他同仁或主管間的互動關係，當然也牽動著教師的心緒甚廣；過去的教學環境背景中，教師可說多習慣於在每間教室中單打獨鬥，以及象牙塔式的教學方式；而在種種教育思潮的影響下，許多不同以往的教育文化與風氣，正衝擊著現代教師的教育生活；教師面對此更多更深入的校園人際關係，若無開放的心態與智慧以對，可能反增教師心中的壓力與設防，例如共

¹⁵ 林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年，頁167。

同備課、或公開授課等措施的施行，¹⁶其欲推動教師專業的成長，可謂立意良善；而筆者以為，老子的「虛靜觀復」智慧實為能幫助教師瓦解桎梏高牆的良策，而有助於教師的轉化精進；當教師觀照自己壓力之本源，應可發現這些生命的不安多半是來自外在對自身好或壞的評價；如老子所云：「寵辱若驚」，優秀的怕失去優勢，表現不好的惟恐遭受評價，當教師心中有了這樣的患累，自然不易敞開心門開誠佈公的議課，對教學的精進程度自然大打折扣。是以老子又云：「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」（〈第十三章〉）當然這並不是要教師無視於任何對自己的評價，而是要先去除掉自身對人我設防的情識陷溺，才能清明的「觀照」教學中的寵與辱，再「虛靜觀復」教學根本是在學生的學習上，而不在於教師的表現。老子云：「知人者智，自知者明。」（〈第三十三章〉）對教育環境來說，無論是主管與教師或教師同儕之間，當校園的經營管理上的著眼點，不在精明算計的知人之「智」，而是回歸到教育的本質的自知之「明」，自然可解消心中的設限與壓力，共同朝向學生的學習而努力精進。

二、虛靜觀復的生命教育

拜科技之賜，現代文明的生活使我們上知天文下知地理，對外在所知越來越豐富，但相對的，在內在心靈修養工夫卻相對的貧乏；因此人類種種違背生命之虛靜自然的人為造作，反而造成現代人諸多生命的桎梏與苦痛。但如同本節開頭所論，如何觀照生命、進而安頓生命更是人生命中的重要學習，因此在學校教育之中，如何讓學生能照看自己的生命，學習安頓自己，進一步與周遭人事物和諧共處，更是教育的重點。在目前的學校課程之中與此相關的品德或生命教育，除了明訂每學期四小時的生命教育課程規定之外，採取的是融入各課程的教育方式，再另外就是生活中的隨機教育了。而筆者以為無論是融入課程或隨機教育的教育方式，教師可謂是最關鍵的因

¹⁶ 根據「十二年國民基本教育課程綱要」，〈總綱柒·實施要點五〉規定：「為持續提升教學品質與學生學習成效，形塑同儕共學的教學文化，校長及每位教師每學年應在學校或社群整體規劃下，至少公開授課一次，並進行專業回饋。」，教育部主管法規查詢系統。

<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContent.aspx?id=GL000260>，108年02月06日。

素，原因在於相對於其他有能力指標或操作目標的課程來說，生命或品德教育是較為抽象的與思想意向性的課程，較難用知識性灌輸的方式定出明確的範圍或目的；再者，生活中的隨機教育，無腳本、無排演，要能即時為學生解惑，並給予學生適當的引導，實仰賴於教師自身的生命教育涵養與教師的教育專業。而老子「虛靜觀復」的哲學智慧，關注的正是生命本身，且從自身虛明清靜的觀照出發，而使人自然解消心念的執念，找到生命的出口，實足為教師在生命教育方向的指南。而以老子對生命的關懷而言，生命的教育本在解消生命的困頓，而以回歸天真德的自在美好為其生命實踐的進路。誠如陳德和先生所言：

老子思想對於生命意義或生命理想的啟發，當不外乎是：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」、「致虛極，守靜篤」，以「復歸於無物」、「復歸於嬰兒」、「復歸於無極」、「復歸於明」的人生智慧。¹⁷

因此，我們探討老子思想的生命教育，即從不同的人生階段可能會遭遇的問題切入，以虛靜觀照的方式對治解消生命的苦痛，讓生命的復歸原始的自然美好。而雖因受教者心智年齡的成熟度及經驗，會對生命教育有不同程度的體會，且不同年齡及生活背景的面臨的生命挑戰亦不盡相同，但以學校教育所面臨的學生而言，其生命中的煩惱多半來自於同儕、課業及父母¹⁸；而常道之所以為常道，即在於其不因人而適用，因此筆者以為，教師只需用心於調整適合不同程度的學生的教育內涵，並把握其原則在於透過自身的虛靜，

¹⁷ 陳德和，〈論老子《道德經》的典範人生〉，《鵝湖月刊》，第42卷第8期總號第500，2017年2月，頁48。

¹⁸ 根據兒童福利聯盟「2018年兒少煩惱與家長教養態度分析報告」的調查指出，學齡前到國小六年級兒童的煩惱第一名為同儕相處，其次是課業壓力，第三則是校園霸凌；國高中生邁入青春期的，最煩惱的則是心理健康，其次依序是同儕相處、師生衝突、家庭關係不良等。檢索資料來源：「兒童福利聯盟」網站/兒盟資料館/研究調查報告/〈2018年兒少煩惱與家長教養態度分析報告〉。
<https://www.children.org.tw/research/detail/72/1408>。檢索日期：2019年2月21日。

再觀照其困頓的根源，而做出相應合理的回應，即是老子「虛靜觀照」精神的生命教育實踐。

教師在處理學生之間的衝突時，常常是公說公有理，婆說婆有理，若老師只是依據自己的道德標準而作出仲裁，雖然看似公正且能有效率的解決紛爭，但卻未必能讓雙方都心悅誠服，且學生亦無學習「觀照」自我的機會。以高年級導師的經驗來說，就發覺高年級的學生比低年級的學生更易有自成一團體的情形出現，因此小團體之間常出現對立衝突的情況。而當其中一方向教師尋求協助時，教師若不能適當的處理，除可能使雙方的衝突愈演愈烈之外，教師亦可能被誤解為偏心或漠不關心，而造成班級情感的裂痕，影響班級活動的運作及學習甚鉅，此時正是考驗教師班級經營智慧的時刻。教師的「虛靜觀照」修養有助於教師釐清事件的本質，看到學生問題本質所在，同時也正是學生生命教育的最佳時機。依據〈第十六章〉「虛靜觀復」層層依循的義理：

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，公乃全，全乃天，天乃道，道乃
久，沒身不殆。

筆者以為，教師可以依循如下的教育方式來做：當教師聽了雙方的原委後(夫物芸芸)，先包容接納學生的情緒感受後不做立即的評判，讓教師及學生都有沉澱冷靜的時間，此為「歸根曰靜」的義理；再引導學生審視事件中的事實與偏見，此為「復命曰常」的義理；而教師應避免做出是非的判準，其旨在讓學生自己能有學習觀照自我與他人的機會；當學生能釐清常理的原則，自能產生清明的判斷，此為「知常曰明」的義理；當然，學生也可能無法釐清常理，而意氣妄作而害了自己，此為「不知常，妄作，凶」的義理；若能釐清常理，就能有包容的心，此為「知常容」的義理；而學生有了包容異己之見的心，就能公正的看待事件，此為「容乃公」的義理；學生能公平看待事件，就可周全的設想你我之感受不同之處，此為「公乃全」的義理；而學

生能周全的思考，就可對事件做出合於天道之理的回應，此為「全乃天，天乃道」的義理；既是合於天道之理的回應，自然能說服自己，長久不改，當然也不會再因此而有所傷殆了，此即為「道乃久，沒身不殆」的義理；教師透由這樣層層義理的引導，讓學生自主地思考後再做出回應，學生方能從根本解消其痛苦之所由，不會因為教師的威權或他人的想法而暫時順從，日後自然較不會有後悔或怨懟的情形，因為這是學生自己經過虛靜觀復後所做的決定，這也是「虛靜觀復」的修養之對於安頓生命的義理；而對於教師而言，包容尊重學生的決定，不強求表面或預期的和好，如實地接受當下的結果，亦是生命教育精神的展現。如此，學生所學習到的除了事件本身，更學習到「虛靜觀復」的生命智慧，從而建立生命的尊嚴與自信，而作為其人生挺立的根基，此正是老學之於生命教育重要的啟發。

蓋本節以論述「虛靜觀復」的教育實踐義涵為主題，其意在於對教育而言，其對象是人，關心的是人的生命，教育原本就是一使人真正成為人的歷程，因此學習如何虛靜觀照生命可說是教育之於生命的重要意義。面對人生命中的難解之結，透由老子的生命修養智慧，在教育中學習如何能在紛擾迷茫的人生旅程中，虛靜明照而復歸本真，解消生命的煩惱桎梏，享受生命的美好自在，此即為「虛靜觀復」的教育實踐。

本章以「老子哲學的現代教育意義」為主題，在以老子思想的哲理對教育思想做出哲學省察，而分為「和諧自然的成德之教」、「有生於無的教學原理」，以及「虛靜觀復的教育實踐」三小節來論述。

在第一節「自然和諧的成德之教」中，主要在反省當前教育思想在本質上迷思，從「人之為何受教育」的問題意識出發，而反省教育並非僅是一工具性價值的活動，而乃是一朗現生命義理的教化活動。而老子思想的「成德之教」所指涉的意義在於人當歸根復命回到最原始素樸的德性，因此，以老子哲學為中心來省察教育本質，則當落在教育價值之真義的保存上，以及回復教育活動參與者合理的樣貌，再進一步朝學生自化自正的教育理境方向。除此之外，教育亦在學習物

我問的和諧，使人能在人生的道路上安身立命，並體會生命的和諧美好。而藉由老子「自然」及「和諧」的思想來省察教育的本質，可為教育之根本性質做出定調，而保存住教育的真義及根本價值。

本章第二節則以「有生於無的教學原理」為主題，首先從現行教師所處的教育環境做一反思，如教師的獎懲制度，或班級經營的模式等，其「見賢思齊，見不賢內自省」的立意良善，但這樣治標不治本的做法卻不必定有其預期的成效；而以老子「有生於無」的智慧哲理落實在教學現場，而作出一原則性的反省，為教師提供一方向的指引，使能教師能回歸教育根本的問題上來解決，更是從根本解消教師教學處遇困境之良方。「有生於無」的原理運用在教學上，主要是透過教師的「無」多所作為，而保「有」學生學習的動機及機會，自然使學生自發的學習，此即本節論述老子「有生於無」之教學原理的義理價值所在。

而第三節中則以「虛靜觀復的教育實踐」為論述的主題，分成教師的虛靜觀復修養及虛靜觀復的生命教育兩方面來論述。透過「虛靜觀復」修養功夫的實踐教師面對紛擾的教育問題，如學生問題，親師溝通以及校園環境的變動，方可看清楚問題的本質而回歸教育的本心，可說是教師一重要的修養工夫。再者，對於人之生命而言，在面對問題時能透過虛靜觀復的義理試著釐清問題的本質，學習如何安頓自己，實是生命之教育一重要的學習內涵，此亦老子思想的智慧價值。而而當我們能學習生命的虛靜觀復，自可建立對生命的自尊及自信，而能進一步開展其生命之價值，此可謂老子「虛靜觀復的教育實踐」之珍貴價值。

第五章 結論

本篇論文以「教育思想的哲學省察—以老子哲學為中心」為主題，而回顧筆者的研究動機，起初乃因《道德經》中對人生精闢的省察洞見，在在令人有醍醐灌頂的領悟而發，例如〈第十二章〉：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽……難得之貨令人行妨」，思考這些情狀，難道不是嗎？但人們常就這樣生活著，被周遭的環境牽動著，日復一日卻不自覺，諸如此類看似普遍的日常，透過《道德經》中揭示的種種哲理，正如暮鼓晨鐘般地在點醒我們。又如〈第十一章〉所言：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。」，老子藉由這樣再平凡不過的物品，卻說明了「接納、包容」這重要的價值觀念，這亦是老子哲學能使人服膺之處。即因為肯定老子思想對人生命種種啟發，而教育即在成就生命，是以使筆者想更進一步研究「老子哲學可以對教育思想有怎樣的啟發」，讓老子的智慧也能在教育上發揮它的珍貴價值。

一、論文回顧

本論文以老子哲學為中心，從〈第一章 緒論〉、〈第二章 老子哲學教育思想的基礎〉、〈第三章 老子哲學教育思想的實踐〉，到〈第四章 老子哲學的現代教育意義〉，意在由最根本的老子哲學根本義涵出發，以至於實踐運用在教育上做出貼近真實教育現場的哲學省察，期能以宏觀的角度詮釋老子哲學，而在教育層面上開展老子哲學的生命智慧；而在人的生命歷程的處遇中，當我們心有所惑，難以消解時，老子的生命智慧就像一顆智慧的種子，自可適時地開花結果，為人心提供一方向的指引，生命將因此而更加圓滿美好。以下再概要的總結各章的重點如下：

本文〈第一章〉為緒論，而在第一節的部分主要如上所述，在說明本文的研究動機及目的；在第二節的部分則說明本篇論文所採用的研究材料為以王弼注之通行本為主，本文即以此通行本而出的注釋及疏解來掌握老子原點的要義。而透過近代學者之詮釋老子哲學義理專書的研閱，整理其中筆者所掌握之要點，而以之為本文發展之重要基礎。再結合相關之教育專書或期刊論文之研究，確定筆者研究之範圍，並為本文發展的方向參考。而在第三節的部分，則說明本文之研究

方法是以牟宗三及袁保新兩位先生所提出之研究、詮釋方法為基本原則，力求本文詮釋的合理客觀性，而使提出的理論觀點能有效地達成本論文的研究目的。

本文〈第二章〉則探討老子哲學最基本的三個義涵：「道與德」、「無與有」，以及「自然」的價值義涵，先通盤地了解老子哲學的要義，來做為整篇論文發展的基礎。第一節闡明老子思想是由「道」開展出來的一哲學體系，而從道的樣態、性質及功能來認識「道」，則此不可名狀的「道」可以理解為價值世界的形上基礎，對一切事物的存在提供了規範性的解釋，而為一有實踐義涵的價值境界；再者，「道」內在於人就是「德」，這個「德」則做為人生命精神修養的依據，指涉的是藉由修養而回復樸實如嬰孩般的天真本德；而在第二節的部分，闡論的是「無與有」的價值義涵；首先闡明「道」與「無」、「有」的關係，再透過「無」的概念的釐清，而了解老子哲學中「無」的價值義涵可從兩個方向來看：「無」是指心靈境界，而吾人即在心境中證成價值意義；再者，以「無」的實踐義來看，意指在消解的活動中，保證天地萬物與生命的存在；而在本章第三節則以「自然」的價值義涵為論述的主題，老子思想的「自然」是道的特質和境界的展現，指的是生命和諧、自由自在的心境；而「道」透過「自然」而證成，能為人所理解，並在生命中的各個層面中實踐，展現在對外在事物的尊重與開放態度上，而人循此「自然」之道而自化自成、開放自在，此即道家的「自然」思想的價值義涵。

而在理解老子思想的主要義涵之後，更重要的就是實踐和修養的功夫，所以在本文〈第三章〉的安排上，即具體深入的探討老子哲學實踐義理。從整個《道德經》的八十一章來做檢視，把老子哲學的實踐義理成三小節來說明，分別是「守柔不爭」、「無為化成」，和「致虛守靜」。首先第一節是「守柔不爭」的義理，而所謂的「守柔不爭」不是消極的逃避退縮，而是具有其積極的實踐義涵的，意指透過修養的功夫使我們待人時姿態能更加柔軟、處事時心態能更加寬容。省察我們的所處的社會生活模式，經常是以爭強鬥勝為規則，而無論是對勝方或敗方都會造成實質或心靈上的耗損，可說悖離了生命的最根本的價值意義，因此老子透過嬰孩、水等比喻，如「上善若水，水善利萬物而不爭。……夫唯不爭，故無尤。」（〈第八章〉）告訴我們如水一樣處下和包容，使人我之間和諧的共生共榮，方是

生命之價值所在。

而第二節探討的是「無為化成」的義理，當我們只著眼在表象的「有」或「沒有」，就容易一直積極有所為的去推動，去促成，但結果卻常適得其反。如〈三十八章〉所說的：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德」，所以老子「有生於無」的道理，就是在以「無為」去保住「有」；又如〈第三章〉所言：「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。」因為「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」種種的無特意作為，反而保住了人民的「不爭」、「不為盜」、「民心不亂」，此即老子「無為化成」智慧之作用的保存。

接著，在第三節探討的實踐義理是「致虛守靜」。「虛」、「靜」是指一和諧沉澱的修養境界；「致虛守靜」即是要保持心靈的凝聚含藏，如此，縱使面對萬物造作的紛擾，也能撥開雲霧，看清其最初的樣貌，而透過「致虛守靜」的修養工夫，讓混濁的心澄清後，方能蓄積深厚的能量創造更多的可能性。而老子的智慧即透過「守柔」、「無為」功夫的實踐，保持待人處世彈性柔軟的態度，更提示吾人秉持虛靜的心讓我們可看清人、事、物的本質，實為老子哲學對人生命實踐修養上的重要啟示。

在本文〈第四章〉的寫作上，即以前兩章所探討之老子哲學的義涵為中心，對教育思想做一哲學的省察，探討老子哲學對現代教育的意義。在本章中，分三個面向來論述，先從教育的本質上做一省察，歸結出教育應該是「自然和諧的成德之教」，意思是教育應重視人天真素樸的天性，且因順著自然的生成之道使學生能自化自正；再者，教育應是生命學習與天地人我之間和諧共處的歷程或活動，從而人之主體性的挺立而保證生命價值，這即老子「自然和諧」思想的教育意義。

而第二節的部分，則以「有生於無」的教學原理省察實務教育環境的各種困境及難解之結；而教師以之為原則生成學生，以避免愛之反而害之的負面效果，而發揮教育的真正價值所在。《道德經·第二章》中言明：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」，在教育現場，教師常見的教學模式為「設立一個學習的標準，然後期使學生能因此向上、向善」；然而教師的有心造作、

有名有為，卻可能造成學生的紛亂，偏離學習的初衷，難以享受學習的喜悅。若教師教學時能掌握「處無為之事，行不言之教」的原理，不刻意營造對立競爭的氛圍或強加褒貶，時時著眼於「學生學到了什麼」，且讓受教者能在和諧的氛圍中學習，自然地產生更多自發的學習，這樣無執於標準，反而能保有學習，此即老子「有生於無」思想在教育上的哲學省察。

而在第三節的闡論的主題是「虛靜觀復的教育實踐」，本節分成兩個部份來探討「虛靜觀復」的哲學義理，對教育者自身以及對於受教者的生命啟發。從教育者「虛靜觀復」的修養，解消教育環境中種種的困頓糾結及自我制限，而能回復教育的初衷和本心。而對於受教者來說，學習在生命中安頓自己，是人之接受教育的重要使命，而老子「虛靜觀復」的生命智慧正是因此而發。透過教師之身教、言教等，在教學的歷程中引導學生理解此「虛靜觀復」的義理，而可在其生命中適時運用、發揮助益，而使人人自在和諧的走在自己的生命之道上，則可為學校生命教育的重要義涵。

老子對人生的深刻洞察哲理，應用在教育觀念上亦可見其普遍性，且透由教育的功能更能呈顯老子哲學的珍貴價值意義。而如〈道德經·第十七章〉所言：「功成事遂，百姓皆謂我自然」，透過老子哲學對教育思想的啟發，如果教育能讓人順道而為的改變，進一步讓人自然自發的向上，則可謂教育的理想境界；而筆者撰寫本篇論文的期待，亦在將古代聖賢及前輩哲人的德慧匯注於個人的生命之中，並進一步在生活及工作場域中實際的開展，祈使老子珍貴的智慧寶藏也能為更多生命帶來助益。

二、論文展望

初接觸老學時，筆者心中最先的疑問是「十歲左右的孩子們多涉世未深，適合或能理解老莊思想嗎？」、「老子的哲學是否是偏向成人修身養性的一門學問呢？」以及「老子哲學的哲理適用於教育實際面嗎？」。而隨著更加深入理解老子思想，感受到老子思想義理之恢弘深廣，即其無分古今中外、男女老少的普遍性，筆者更相信老子哲學的智慧作為一生命的學問，特別是為解消人生旅程的困

頓以安身立命，其義理與精神自然可通貫地做為人生各階段及各面向的導引明燈。因此，若因粗淺理解的老子哲理，就做出判斷其適不適合孩子學習，可說是未能真正體悟老子的大智慧了。

本篇論文以老子哲學對教育思想做一哲學省察，因此，主要是對於教育活動中的施教者而言，期使教育者能以老子的「自然和諧」哲理為教育之本質，運用「有生於無」的義理為教學原則，並透過教育者「虛靜觀復」教育實踐清明地觀照教育中種種迷失現象，而能回歸教育根本的意義上。而透過教育者的老子哲學涵養，使受教者自然地在教育者的身教、言教及境教中領會及學習老子思想的生命智慧。由本文的論述亦可知，老子的智慧哲思對於生命的教育具有其價值意義，這點是無庸置疑的；而以其義理之恢弘及其普遍性，當然不僅僅適用於成人本身之修養，老子的生命智慧亦可為所有學生學習的內涵；因此，筆者以為本篇論文之展望，可進一步以「老子哲學之在學習內涵上的實踐」為方向，針對不同學習階段的學習者，具體探討以老子思想為主的學習內容，那麼學生到學校學習的不只是當前的學科內容，更學習到關於生命的智慧；而根據老子哲學中的主要義理，如「自然」、「無」、「守柔」、「虛靜」等義理而開展出來的教育內涵，幾乎含括了身為人所應有的整體生命之修養；例如，老子言己之三寶：「一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」（《道德經·第六十七章》），即是在提醒人之仁愛、素樸涵藏等觀念。因此，從「老子哲學反思生命教育的內涵」而言，那麼在教育中應傳達給受教者的生命德行為不做作、不爭執、不強硬、不自我中心、不宰制他人、不有互相傷害的觀念與行為……等；而以老子安身立命的哲學智慧為教育內涵深化於學生的學習的歷程中，而成為人人心中自然而然的生命觀，那麼就像在學習者心靈中種下一顆種子，有朝一日或能在個人的生命歷程中適時的發芽對生命有所助益，而走在每個人和諧自在的生命之道上，進一步呈顯生命真正的價值，此實可謂老子哲學思想的之於生命的珍貴價值所在。

參考文獻

一、 古典文獻 (略依年代排序)

- 東周·《老子》，臺北，臺灣中華書局，1996年。
- 先秦·佚名，《書經》，臺北，新文豐書局，1981年。
- 漢·司馬遷，《史記》，《百衲本廿四史》，臺北，臺灣商務印書館，2009年。
- 漢·河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京，中華書局，2009年。
- 曹魏·王弼注，《老子指略》，臺北，華正書局，1983年重印本。
- 曹魏·王弼，《老子註》，臺北，藝文印書館，1975年。
- 曹魏·王弼，《老子道德經注》，收錄於樓宇烈《王弼集校釋》，臺北，華正書局，1992年。
- 曹魏·王弼等著，《老子四種》，臺北，大安出版社，1999年。
- 蜀漢·諸葛亮著，清·張澍撰，《新校諸葛亮全集》，臺北，世界書局，1984年。
- 宋·邢昺，《論語正義》；收入《十三經注疏》，臺北，藝文印書館，1982年。
- 明·憨山釋德清，《老子道德經憨山注》，臺北，新文豐出版公司，1994年。
- 明·焦竑，《老子翼》，北京，中華書局，1984年。
- 清·郭慶藩輯，《莊子集釋(上)》，臺北，華正書局，2000年。

二、 當代專著 (依姓氏筆畫排序)

- 丁原植，《郭店楚簡《老子》釋析與研究(增修版)》，臺北，萬卷樓圖書公司，1999年。
- 方東美著，馮滬祥譯，《中國人的人生觀》，臺北，幼獅文化事業公司，1980年。
- 王邦雄，《人間道》，臺北，漢藝色研出版，1991年。
- 王邦雄，《生死道》，臺北，漢藝色研出版，1991年。
- 王邦雄，《生命的大智慧—老子的現代解讀》，臺北，漢光文化公司，1991年。
- 王邦雄，《儒道之間》，臺北，漢光文化公司，1994年。
- 王邦雄，《21世紀的儒道：儒道兩家思想的現代出路》，臺北，立緒文化出版公司，1999年。
- 王邦雄，《中國哲學論集》，臺北，臺灣學生書局，2004年。
- 王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，臺北，健行出版社，2010年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北，遠流出版公司，2010年。

王邦雄，《走過人生關卡》，新北，立緒文化出版公司，2014年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北，國立空中大學，2009年。

牟宗三，《圓善論》，臺北，臺灣學生書局，1985年。

牟宗三，《生命的學問》，臺北，三民書局，1989年。

牟宗三，《現象與物自身》，臺北，臺灣學生書局，1990年。

牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北，臺灣學生書局，1991年。

牟宗三，《才性與玄理》，臺北，臺灣學生書局，1993年。

牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北，臺灣學生書局，1994年。

朱維煥，《老子道德經闡釋》，臺北，臺灣學生書局，2001年。

余英時，《歷史與思想》，臺北，聯經出版公司，1979年。

吳 怡，《新譯老子解義》，臺北，三民書局，1993年。

吳汝鈞，《老子哲學的現代析論》，臺北，文津出版社，1998年。

李 增，《淮南子》，臺北，東大圖書公司，1992年。

林思伶等著，《生命教育的理論與實務》，寰宇出版公司，2000年。

林秀珍，《老子哲學與教育》，臺北，師大書苑，2015年。

林逢祺，《教育規準論》，臺北，五南圖書出版公司，2004年。

姜得勝，《教育問題的哲學思索》，臺北，桂冠圖書公司，2003年。

唐君毅，《中國哲學原論》，臺北，臺灣學生書局，1986年。

袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北，文津出版社，1991年。

高 明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1996年。

高柏園，《少年老子：寫給少年看的老子》，臺北，漢藝色研文化公司，2000年。

高齡芬，《王弼老學之研究》，臺北，文津出版社，1992年。

陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，臺北，文史哲出版社，1993年。

陳德和，《生活世界的哲思》，臺北，樂學書局，2001年。

陳德和，《臺灣教育哲學論》，臺北，文史哲出版社，2002年。

陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北，里仁書局，2005年。

陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北，臺灣商務印書館，2000年。

陳鼓應，《老莊新論》，臺北，五南圖書出版公司，2005年。

陳錫勇，《老子釋疑》，臺北，國家出版社，2012年。

- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北，三民書局，1987年。
- 曾春海等，《中國哲學概論》，臺北，五南圖書公司，2005年。
- 曾昭旭，《老子的生命智慧》，臺北，健行文化，2002年。
- 黃明堅，《老子》，臺北，立緒文化出版公司，2000年。
- 詹棟樑，《教育倫理學》，臺北，明文書局，1996年。
- 賈馥茗，《教育認識論》，臺北，五南圖書出版公司，2003年。
- 溫明麗，《教育哲學：本土教育哲學的建構》，臺北，三民書局，2008年。
- 趙寧，《我教孩子學老子》，臺北，雅典文化公司，2007年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北，華正書局，2006年。
- 劉笑敢，《老子—年代新考和思想新詮》，臺北，東大圖書公司，1997年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索（下）》，臺北，新文豐出版公司，1997年。
- 嚴靈峯，《老子研讀須知》，臺北，正中書局，1992年。
- Barnett Berry & the TeacherSolutions 2030 Team 著，李宏善譯，《未來教育：2030年教師備忘錄》，臺北，遠流出版公司，2013年。
- David Carr，黃藿、但昭偉譯，《教育意義的重建：教育哲學暨理論導論》，臺北，學富文化，2007年。
- John P. Miller 著，張淑美等譯，《生命教育—全人課程理論與實務》，臺北，心理出版社，2009年。

三、期刊論文

- 丁亮，〈《老子》文本中的修身與無名〉，《臺灣人類學刊》第7卷第2期，2009年12月，頁107-146。
- 林成嶽，〈資訊科技對教學的改變與迷思〉，《臺灣教育評論月刊》第3卷第7期，2014年3月，頁45-47。
- 陳德和，〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉，《鵝湖月刊》，第189期，1991年3月，頁31-40。
- 陳德和，〈論老子即無即道的境界哲學〉，《鵝湖學誌》，56期，2016年6月，頁43-80。
- 陳德和，〈論老子《道德經》教育哲學的義涵〉，《鵝湖月刊》，第41卷第6期，2015年12月，頁10-18。

- 陳德和，〈論老子《道德經》的典範人生〉，《鵝湖月刊》，第 42 卷第 8 期，2017 年 2 月，頁 45-54。
- 陳德和，〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖月刊》，第 27 卷第 2 期，2001 年 8 月，頁 24-29。
- 陳德和，〈論老子《道德經》的淑世思想〉，《宗教哲學》季刊，第 70 期，2014 年 12 月，頁 27-44。
- 鄔昆如，〈老莊教育哲學理念〉，《臺大哲學論評》，第 16 期，1993 年 1 月，頁 1-20。
- 潘正德、魏主榮，〈全人教育的意涵與研究變項分析〉，《人文與社會學報》第 1 卷第 9 期，2006 年 12 月，頁 163-196。
- 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 25-46。
- 謝君直，〈老子思想的道論及其生命治療之義涵〉，《興大人文學報》，第 60 期，2018 年 3 月，頁 35-64。

四、學位論文

- 黃漢光，《老子「無」的哲學之研究》，文化大學哲學研究所博士論文，1983 年。
- 王泓翔，《老子不爭思想研究》，中國文化大學哲所系碩士論文，2016 年。
- 王祺雯，《老子觀物的意涵及方式的研究》，中國文化大學哲所系碩士論文，2014 年。
- 余秀芬，《老子的自然思想之研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，2016 年。
- 何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學所碩士論文，2003 年。
- 林秋蘭，《老子教育思想研究》，南華大學哲學所碩士論文，2004 年。
- 林汝黛，《老子哲學的現代詮釋—以生命教育為探討核心》，南華大學哲學所碩士論文，2011 年。
- 林芸凡，《老子復原思想之研究》，南華大學哲學所碩士論文，2013 年。
- 林安祿，《論老子思想於班級經營的應用》，華梵大學哲學系碩士論文，2013 年。
- 林冠華，《老子沖虛哲理對教師情緒管理之啟示》，國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2017 年。
- 林君廷，《老子不爭哲學及其對教育競爭之啟示》，國立臺灣師範大學教育學系碩士論文，2017 年。
- 張 煥，《論老子無為思想的人生哲學》，南華大學哲學所碩士論文，2014 年。
- 張惠雯，《班級經營與師生互動之道的探索-老子思想的現代詮釋與運用》，淡江大學中國文學系碩士論文，2015 年。

許秀玲，《老子道德經之生命教育實踐》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2013年。

馮秀瑛，《老子無我論之研究》，南華大學哲學碩士論文，2008年。

梁正宇，《老子哲學對生命教育之啟發之研究》，南華大學哲學所碩士論文，2008年。

黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學所碩士論文，2011年。

楊淑域，《論老子哲學對教師專業倫理的啟示》，南華大學哲學所碩士論文，2012年。

賴秀姿，《老子德行修養工夫論》，南華大學哲學碩士論文，2013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。

蔡典修，《從「道」的內涵研究老子的「聖人」思想》，國立中央大學哲學研究所碩士論文，2015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》，南華大學哲學所碩士論文，2008年。

五、 網路資源

教育部主管法規查詢系統/法規檢索/「師鐸獎評選及表揚活動實施要點」、「十二年國民基本教育課程綱要」，<http://edu.law.moe.gov.tw/LawContent.aspx?id=GL000260> (108.02.06)

「兒童福利聯盟」網站/兒盟資料館/研究調查報告/〈2018年兒少煩惱與家長教養態度分析報告〉。<https://www.children.org.tw/research/detail/72/1408> (108.02.21)