

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

老子思想治療學應用

——對戒毒輔導的哲學反思

研 究 生：白安富 撰

指 導 教 授：陳德和 博士

中 華 民 國 103 年 6 月

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子思想治療學應用——對戒毒輔導的哲學反思

研 究 生：白 宇 富

經考試合格特此證明

口試委員：陳德和

陳政揚

謝君直

指導教授：陳德和

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 6 月 12 日

## 摘要

老子思想是中華文化思想代表之一，數千年來在歷史中累積無數的文化傳統，同時也一直扮演人心安頓與療癒的功能。老子思想的興起，固有其歷史的機緣與條件因素，而在歷史的興衰更迭之中，老子思想洞見「有為」的弊病，是以提出「無為」的處方，「無為」的蘊義即是一套治療的思維，從「無為」到「無不為」即是治療癒後的境界。有境界就有實踐的工夫，工夫不在於知識的累積，而是化掉自我的執著，契入自由無恃的精神境界，同時也是相應於道的自然。

老子的道是人生的理想、生命的引導，也可以是人心欲望的治療師，道不是玄妙的觀解意境，道是生活修行的境界，固然可以有哲學上的歧義，但是卻不能脫離修養的實踐。老子思想語言的特色之一，是「正言若反」詭辭為用的智慧，亦即是正面的道理用反面來說，意在破除對名言概念的執著，超越相對價值的矛盾與對立。老子思想中的柔弱、不爭、致虛、守靜、無為、無欲、無執、無心、自然等詞句，正是老子思想經典文本的關鍵字，同時也是修養的工夫所在。

本論文之研究，即是以老子思想之治療學的意涵，梳理出其人生修養上的實踐面向，以老子思想的智慧提供在毒品濫用問題的矯治參考，老子思想的可貴之處亦在洞察問題的根源本質，是以老子思想不是矯治一個問題，而是恢復一個人的健康，順此，老子思想也可以是恢復一個家庭或是社會的健康。回到本研究關切的戒毒輔導方面，老子思想定義的輔導關係，是尊重包容的立場，醫病雙方或是輔導雙方，不是尊卑、上下的關係，而近似同儕、平等的關係。最後在輔導的策略上，「我無為而民自化」，意謂受輔者的改變是繫於輔導者的修養實踐。

關鍵詞：老子、治療學、戒毒、輔導

# 老子思想治療學應用——對戒毒輔導的哲學反思

## 目錄

摘要.....	I
目錄.....	II
第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
第二節 研究材料與範圍.....	4
第三節 研究方法與架構.....	8
第二章 老子思想治療學理論基礎 .....	15
第一節 反者道之動.....	15
一、返回 .....	17
二、對反 .....	19
三、反省 .....	21
第二節 弱者道之用.....	24
一、用之兩型 .....	25
二、生之兩義 .....	27
三、弱之兩類 .....	30
第三節 無為無不為.....	35
一、無執而為 .....	36

二、正言若反 .....	38
三、道法自然 .....	41
第三章 老子思想治療學戒毒輔導應用 .....	45
第一節 老子思想對輔導策略的啟示 .....	45
一、無執的體現 .....	45
二、無欲的修養 .....	48
第二節 老子思想對輔導關係的貞定 .....	51
一、無為的開示 .....	51
二、無心的觀照 .....	54
第三節 老子思想對輔導成果的貢獻 .....	57
一、價值的重建 .....	58
二、價值的歸位 .....	61
第四章 結論 .....	66
參考書目 .....	72

# 第一章 緒論

當前毒品濫用問題對校園、社會及國家造成很大的威脅，毒品濫用問題涉及層面廣泛且非法利益龐大，是以在遏止毒品問題上益形困難與挑戰。本章擬從毒品犯罪的概況客觀檢視其問題的嚴重程度，其次，由於老子思想具有生命實踐及醫治療癒的特色，是以擬回顧與老子思想及治療學主題相關的文獻，瞭解當前學術研究的情形，最後提出可行之研究方法與架構。

## 第一節 研究動機與目的

毒品犯罪的報導時有所見，據法務部統計近十年(2003 年—2012 年)在監受刑人以毒品犯居首位，平均占在監受刑人 40%之比例，<sup>1</sup>顯見毒品犯罪的嚴重性。再者，近五年(2007 年—2012 年)毒品案件裁定確定有罪人數共計 17 萬 6,977 人，而單純吸食毒品犯計 15 萬 832 人，其中累犯人數比例幾乎近七成，<sup>2</sup>亦即每 10 人施用毒品犯中約有 7 人是有犯罪前科情形。以上數據可看出毒品問題對社會治安的衝擊，也凸顯毒品防治議題的重要性。

在臺灣，按毒品危害防制條例，依毒品成癮風險、濫用程度及對社會危害性作分級管制，<sup>3</sup>例如目前毒品犯罪常見之海洛因、安非他命與愷他命等種類，

---

<sup>1</sup>法務部統計毒品犯占在監受刑人比例，2003 年 16,013 人占 39%、2004 年 18,599 人占 40%、2005 年 19,775 人占 41%、2006 年 20,671 人占 40%、2007 年 14,162 人占 35%、2008 年 20,933 人占 40%、2009 年 23,636 人占 43%、2010 年 24,480 人占 43%、2011 年 25,257 人占 44%、2012 年 26,326 人占 45%。參考《法務統計年報(101 年)》，臺北：法務部，2012 年，頁 234、238。

<sup>2</sup>法務部統計分析指出「近 5 年(2007 年至 2011 年)毒品案件裁判確定有罪人數共計 17 萬 6,977 人占裁判確定有罪總人數 91 萬 8,251 人比例為 19.3%，其中施用一級、二級毒品人數計 15 萬 832 人占毒品案件總人數比例為 85.2%，施用毒品犯中累犯人數比例幾近七成。」《法務統計專題分析彙輯(101 年)》，臺北：法務部，2013 年，頁 49。「累犯」的定義，根據《中華民國刑法》第 47 條：「受徒刑之執行完畢，或一部之執行而赦免後，五年以內故意再犯有期徒刑以上之罪者。」《矯正法規輯要》，臺北：法務部矯正署，2013 年，頁 37。

<sup>3</sup>《毒品危害防制條例》第 2 條，《矯正法規輯要》，臺北：法務部矯正署，2013 年，頁 207。

分屬為第一級、第二級與第三級毒品等，亦訂有相關法律刑責或處罰。但是，觀察有關毒品犯罪統計資料，以法律或隔離監禁並不能有效遏止毒品濫用的現象。因而，我國刑事政策面對毒品施用的問題，逐漸嘗試尋求醫學戒癮治療之方向，<sup>4</sup>然醫療中因再施用毒品等因素，而再轉回司法系統者不在少數。<sup>5</sup>因此，不論是以法律禁止或是醫學治療等手段，對當前毒品問題的防治上仍有所不足。

吸食毒品會造成生理的興奮或欣快感，以及跟隨而之的耐受性或戒斷不適等，此等為難以戒除的原因之一，但除依附身體現象進行的處理外，其個人內在生命或心理社會等層面，亦是不可忽視的。從毒癮者生命觀來看，一個反覆再三使用毒品的行為，其問題底下是否可能反映個人更深層的生命問題？誠如王邦雄先生說：「吸食毒品、吞白板以悟空，吸大麻以迷幻，……此為當代街頭人為造作之最，何只失去官覺，根本是存在的迷失與價值的失落。」<sup>6</sup>是以，如何找回生命價值及心靈復健，回歸做為存活於天地之間「人」的生命實踐，則是本文面對毒品防治問題所欲探討的方向。

牟宗三先生說：「中國哲學以『生命』為中心。」<sup>7</sup>並指出「它是以生命為它的對象，主要的用心在於如何來調節我們的生命，來運轉我們的生命、安頓我們的生命。」<sup>8</sup>順此生命關懷與實踐進路，陳德和先生指出中國哲學的老莊思想，乃是以「治療師的角色出現在人間，它為了疏解人心的禁閉、清除人性的淤塞」、<sup>9</sup>「具有醫治和護持的學問特色」。<sup>10</sup>老子思想距今二千多年，當時源於「周文疲

---

<sup>4</sup>根據各地方法院檢察署實施第一級毒品戒癮治療統計，2006 年至 2010 年起訴附帶實施戒癮治療比率，從 2006 年 0.5%、2007 年 4.6%、2008 年 6.6%、2009 年 9.4%、2010 年 12.7% 等，呈現逐年成長趨勢。參考《法務統計專題分析彙輯（100 年）》，臺北：法務部，2012 年，頁 31。

<sup>5</sup>法務部統計 2005 年至 2011 年施用毒品緩起訴者「當期撤銷緩起訴人數(3,480 人)對當期執行緩起訴處分終結人數(4,989 人)比率為 69.8%，……施用毒品執行緩起訴處分，每 10 個人，就有 7 人被撤銷緩起訴。」《法務統計專題分析彙輯（101 年）》，臺北：法務部，2013 年，頁 53。

<sup>6</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2012 年，頁 67—68。

<sup>7</sup>牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1990 年，頁 10。

<sup>8</sup>牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2010 年，頁 15。

<sup>9</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011 年，頁 88。

弊」問題的背景，<sup>11</sup>在戰爭無道、社會動盪及價值失序的劇烈轉變中，而求得人生的安頓。<sup>12</sup>對應於現代社會，人類物質科技文明進步，然國家間衝突、社會與價值等問題仍然存在，因此，老子思想的智慧，當可指點人的生命病痛及治療之道。故此，本文目的是以老子思想為核心的理解與詮釋，闡明其治療學應用於生命實踐的矯治思維。

當前學界以「治療學」(therapeutics)的視角來詮釋老子思想其來有自，如袁保新先生、林安梧先生、鄭志明先生、陳德和先生等等，影響所及相關學位論文亦不乏其數，如黃源典、林芸凡、蘇金谷、柯瓔娥、陳瓊玫、黃慶鐘等博碩士論文，<sup>13</sup>是以本文之作雖非創舉，然經典的特色之一，即在允許閱讀者以相同或不相同角度，不斷叩問、不斷詢答，以每每釋放可能之意涵，基於此義，本文之撰作雖屬續貂，然自忖亦能給出新意。

---

<sup>10</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁120。

<sup>11</sup>牟先生說：「西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題了，所以我叫它做『周文疲弊』。諸子的思想出現就是為了對付這個問題。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁60。

<sup>12</sup>徐復觀先生指出老子思想最基本的動機：「在這種社會劇烈轉變中，使人感到既成的勢力，傳統的價值觀念等，皆隨社會的轉變而失其效用。……於是要求在劇烈轉變之中，如何能找到一個不變的『常』，以作為人生的立足點，因而可以得到個人及社會的安全長久。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁327。

<sup>13</sup>檢索國家圖書館「臺灣博碩士論文知識加值系統」，以「老子」與「治療」作主題或關鍵字為學位論文撰寫者計有6篇，簡述如下：

黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2005年。

林芸凡，《老子復原思想之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。

蘇金谷，《試論老子哲學對意義治療的啟示》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

柯瓔娥，《試論老子療癒思想及其現代意義》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

陳瓊玫，《老子治療學義蘊之詮釋》，國立臺灣師範大學中國文學系碩士論文，2006年。

黃慶鐘，《老子歸根復命思想的哲學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。



## 第二節 研究材料與範圍

本論文研究範圍，是以老子《道德經》原典及其有關注釋、義理詮釋，以及老子思想治療學應用等相關專著、期刊論文為主要探討範圍，此外，除老子思想及其治療學應用文獻為核心外，基於治療學之研究需要，本文將同為生命關懷與老子慧命相承的莊子思想，以及意義治療學、人本心理學等治療理論納入範疇，提供老子思想治療學應用之研究參考。以下進行相關研究材料說明。

老子《道德經》原典五千餘言，但歷來版本及各家注釋頗多，陳德和先生指出目前版本約略可以分成三種：一是曹魏時代王弼注《道德經》的版本、二是 1973 年中國湖南長沙馬王堆漢墓出土帛書《道德經》甲乙本、三是 1993 年在中國湖北荊門郭店村戰國楚墓出土竹簡《道德經》三組節抄本，以上三種《道德經》版本分別簡稱為通行本、帛書本、竹簡本。<sup>14</sup>通行本流傳最廣，為歷來傳統文獻註釋的古本，可謂在歷史發展中累積豐碩的思想體系，誠如傅偉勳先生說：「老子的道家思想既已形成一種德國新派詮釋學家高達美所云『歷史傳統』，而《道德經》的哲學語言亦已積澱了歷史的深度與廣度」。<sup>15</sup>而帛書本、竹簡本則具黃老思想傾向，<sup>16</sup>著重政治管理的思維。鑑於本文以老子思想治療學應用為題，著重於人生意義及生命安頓等方面，故以通行本作為老子原典依據的文本。

---

<sup>14</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011 年，頁 8。

<sup>15</sup>傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998 年，頁 222。

<sup>16</sup>陳德和先生認為帛書本之先德後道講述方式，吻合《韓非子》的〈解老〉與〈喻老〉等篇文章解讀老子思想時的文章編排，許多學者判定它是黃老一系常用的版本。並指出，郭店所出土這三種竹簡《道德經》的內容，其實屬於全本老子之《道德經》的三個節抄本，和帛書本一樣有黃老思想的傾向。參見王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011 年，頁 9—10。「黃老思想」，陳先生表示：「是以老子思想為根據、黃帝事功為理想而發展出來的一套統治者的哲學。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005 年，頁 199。

再者，通行本版本的選取，筆者參考王弼注所勘定《道德經》的版本為主要依據，<sup>17</sup>而老子《道德經》的注釋，依魏元珪先生研究：「最早解老、喻老者當以韓非為主，但自兩漢以下迄至明清注老釋老之輩不下 330 餘家。」<sup>18</sup>據此，顯示《道德經》文本承續歷代各家注釋成果而表現豐富多元的樣貌，各有其特色及關懷意旨。陳榮捷先生說：「古註仍然存在而無缺的，就是王弼和河上公兩注。王注重哲學，河上注重宗教，開以後註疏兩大潮流。」<sup>19</sup>河上公注其主要內容是以黃老思想闡述治國與治生的觀點，之後演變為養生、神仙道教的根據。<sup>20</sup>而王弼是以哲學論證「以無為本」、「舉本統末」的觀點解釋老子思想。<sup>21</sup>王弼在《老子指略》一書指出：

《老子》之書，其幾乎可一言而蔽之。噫！崇本息末而已矣！觀其所由，尋其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；意雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，需無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。<sup>22</sup>

老子《道德經》五千言，王弼用「崇本息末」一語歸結老子的理論，能化繁為簡，掌握精神，以義理發明為主。王弼注《老》的精要，牟宗三先生說：

王弼對於老子確有其相應之心靈，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅，其注文雖不必能剋應章句，（本非剋章句而注解），落於章句上，亦許有謬誤，然大義歸宗，則不謬也。<sup>23</sup>

---

<sup>17</sup>魏元珪先生指出：「今案《老子道德經》舊本，流傳最廣者，不外『河上公』，與『王弼』二種。河上本近民間系統，文句簡古，其流派為景龍碑本，遂州碑本與敦煌本，多古字，亦雜俗俚之語。王本則近文人系統，文筆流暢，其流派為蘇轍，陸希聲，吳澄諸本。」魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁180—181。

<sup>18</sup>魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年，頁205。

<sup>19</sup>陳榮捷，〈戰國道家〉，收入《中國哲學論集》，2004年，頁179。

<sup>20</sup>王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，〈前言〉，頁8—10。

<sup>21</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，〈前言〉，頁7—8。

<sup>22</sup>王弼，《老子指略》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁198。

依牟先生言，王弼《老子注》，不拘泥原有文字，能抉發老子中心思想，而以相應的詮釋發明，此與本文並非章句考據目的較為契合。故此，筆者以王弼《老子注》做為本文老子原典研究上主要的參考文獻之一，其次，歷代《道德經》名家注疏各有所長，如宋代林希逸的《道德真經》、蘇轍的《老子解》、范應元的《老子集註》、元代吳澄的《道德真經吳澄註》、明代釋德清的《道德經解》、清代郭慶藩的《莊子集釋》等等，均是筆者進行研究互為參酌的材料。此外，當代學者循老子《道德經》章句的注釋及詮解之作，如王邦雄《老子道德經的現代解讀》、吳怡《新譯老子解義》、嚴靈峰《老子達解》、陳鼓應《老子今註今譯及評介》、王淮《老子探義》等，皆是本文研究師法借鑑的依據。

當代學人對老子思想義理詮釋的專書或文章，其所累積的學術成果相當豐碩可觀，對於老子思想的發明各有其洞見及精采之處，更是引領筆者以不同的視野理解老子思想的內涵及其反省。特別如方東美先生、嚴靈峰先生、牟宗三先生、唐君毅先生、徐復觀先生、勞思光先生、王邦雄先生、陳德和先生、袁保新先生、吳汝鈞先生、林安梧先生、高柏園先生、陳鼓應先生、伍至學先生、魏元珪先生、劉笑敢先生、王博先生等等，都有相關的專書或期刊文章出版，其相關的出版資訊，在本論文最後面的「參考書目」欄中筆者再詳細的一一交代。

此外，有關老子思想的治療學之材料，如袁保新先生提出「文化治療學」的看法，<sup>24</sup>他說：

道家哲學應該從「存有」與「價值」同一的特點，確認為一種富於存有學理趣的智慧型態。……基本上是用於各種文明疾病的診斷、治療，它進一步順「文化治療學」的角度來凸顯這一義理型態的特質。<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup>牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁127。

<sup>24</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁192。

<sup>25</sup>袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁300。

林安梧先生提出「語言的異化與存有的治療」，<sup>26</sup>是「通過一種否定性的思考方式，去瓦解心知的定執、及語言的異化，而回到存有之自身。」<sup>27</sup>消解語言框視而造成言說之定執，而返回「常道」之中歸根復命。

鄭志明先生的「《老子》醫療觀」，<sup>28</sup>著重從生命價值去彰顯存有意義的所在，從「身體」物質的實然性，呈顯出精神性的存在。鄭先生在〈從《太平經》談道教的生命觀〉中亦有類似醫療觀的立場。<sup>29</sup>

弗蘭克（Viktor E. Frankl，1905-1997）意義治療法，<sup>30</sup>弗蘭克在其長達三年多集中營的生死邊緣中，體現出尋求意義的意志克服崩潰的危機。他在《活出意義來——從集中營說到存在主義》書中說：

人要尋求意義是其生命中原始的力量，而非「本能驅策力」而造成的「續發性的合理化作用」。這個意義是惟一的、獨特的，唯有人能夠且必須予以實踐；也唯有當它獲致，才能夠滿足人求意義的意志。<sup>31</sup>

---

<sup>26</sup>林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局，1996年，頁139—140。

<sup>27</sup>林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局，1996年，頁166—167。有關「存有的治療」，林先生表示：「道家強調的並不是這消極義的讓開而已，他更著重的是人的主體讓開了以後，由那總體的根源、根源的總體之『道』，能在『天地』『場域』間有一生發與調節的功用，進而由此而得治療、歸復與生長。」林安梧，《新道家與治療學》，臺北：臺灣商務印書館，2006年，頁4—5。

<sup>28</sup>鄭先生說：「老子對『身體』的看法，不是從生理的本能處來說的，而是從生命精神領域擴大了存有的內涵，以物我的泯除，達到身心靈的整體和諧。」鄭志明，〈《老子》的醫療觀〉，《鵝湖月刊》第357期，2005年03月，頁28。

<sup>29</sup>鄭志明，〈從《太平經》談道教的生命觀〉，收入《生命關懷與心靈治療》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年，頁110。本書中同時輯入有關傳統儒釋道思想、各領域學門（哲學、心理學、護理學、宗教學）等研討相關意義或心靈治療的文章，此處限於篇幅不擬詳述。

<sup>30</sup>傅偉勳先生早先以〈弗蘭克爾與意義治療法——兼談健全的生死觀〉一文，在臺灣報章發表，自此，開啟了學界以「治療學」的視角詮釋儒釋道等傳統經典的風潮。這篇文章原發表於1983年5月12日《中國時報》人間副刊，現收入傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》，臺北：東大圖書公司，1986年。傅先生說：「弗氏所說態度價值如能借用中國儒釋道三家的心性論予以深化，很可以發展一套適當可行的中國式精神療法出來。」傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁176。

陳德和先生在〈當弗蘭克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉文中，肯認弗蘭克「追求意義的意志」(a will to meaning)，和儒釋道思想「生命的學問」對於實存主體的貞定是有所共識的。<sup>32</sup>

此外，老子思想亦對西方心理學家有所影響及啟發，例如人本心理學的馬斯洛 (Abraham H. Maslow, 1908—1970) 經常援引道家思想來說明其觀點，<sup>33</sup>羅傑斯 (Carl R. Rogers, 1902—1987) 從心理治療及團體實務經驗中，亦肯認老子思想生命實踐的意涵。<sup>34</sup>

### 第三節 研究方法與架構

本文研究方法上，主要參考傅偉勳先生「創造的詮釋學」、袁保新先生「創造性詮釋」與勞思光先生「基源問題研究法」等研究進路。首先，傅先生提出做為方法論模型的創造的詮釋學，分成五個辯證的層次：

---

<sup>31</sup>Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯著，《活出意義來——從集中營說到存在主義》，臺北：光啟文化公司，1967年，頁122。

<sup>32</sup>參見陳德和，〈當弗蘭克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年06月，頁35。

<sup>33</sup>李紹昆先生說：「1971年出版的馬氏遺著《人性的再探索》。馬氏引用了『道家的』一詞大凡三十餘次，僅少於引用他自己的和佛洛伊德的言論。」李先生並做了具體的搜尋，找出馬斯洛引証《道德經》至少三處地方，此三處地方分別是：「（1）道家並非放任的哲學，也不是消極的哲學，更不是拒人千里之外的理論。（2）道家的（諮詢）是詢問而不是告訴。它不干涉，也不控制。它所強調的，與其說是控制的掌握，不如說是不界入的觀察。它是一種承受和消受，而非一種行動和強制。（3）這種新的模式，也可應用到道家型的老師，道家型的父母，道家型的朋友，道家型的情人，以及道家型的科學家。」李紹昆，〈中國哲學對美國心理學的影響〉，《鵝湖月刊》第206期，2002年08月，頁13。

<sup>34</sup>羅傑斯《成為一個人》書中，〈第八章「成為一個如其所是的自我」：一個心理治療者對個人目標的觀點〉說：「令人滿意的生活中必具有『存在』的性質——這個主題，我們當代的哲學家們曾經作過一些表達，但我個人覺得兩千五百年前的老子說得更漂亮，他說：要去做，就是要去『成為』(The way to do is to be)」前文「The way to do is to be」，譯者宋文里先生說：「此句不知語出《老子》何處，似為意譯。」Carl R. Rogers 著，宋文里譯著，《成為一個人：一個治療者對心理治療的觀點》，臺北：桂冠出版社，1990年，頁195—196。

1. 「實謂」層次—「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」
2. 「意謂」層次—「原思想家想要表達什麼？」或「他說的意思到底是什麼？」
3. 「蘊謂」層次—「原思想家可能要說什麼？」或「原思想家所說的可能蘊涵是什麼？」
4. 「當謂」層次—「原思想家（本來）應當說出什麼？」或「創造的詮釋者應當為原思想家說出什麼？」
5. 「創謂」層次—「原思想家現在必須說出什麼？」或「為了解決原思想家未能完成的思想課題，創造的詮釋者現在必須踐行什麼？」<sup>35</sup>

傅先生五個層次之中，第一個層次涉及「原典校勘、版本考證與比較等基本問題」。<sup>36</sup>此層有關老子《道德經》原典版本，本文已選取王弼勘定的本子為主，其他版本為參酌。第二個層次，是對原典章句依文解義理解及詮釋，「通過語意澄清、脈絡分析、前後文表面矛盾的邏輯解消、原思想家時代背景的考察等等工夫，儘量『客觀忠實地』了解並詮釋原典的意思。」<sup>37</sup>第三個層次，是有關思想史的詮釋進路或系統，<sup>38</sup>「原思想家與後代繼承者之間的前後思維聯貫性的多面探討、歷史上已經存在的（較為重要的）種種原典詮釋等等。」<sup>39</sup>第四個層次，

<sup>35</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁10。其中第五個層次原稱「必謂」，之後傅先生改為「創謂」。傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年，頁228。

<sup>36</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁10。

<sup>37</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁10。

<sup>38</sup>依道家的歷史發展來看，陳德和先生說：「在以往的歷史中道家至少曾出現過五個面貌，它們依序是薩滿道家（傳統古道家）、黃老道家（帝王學道家）、人間道家（生活道家）、清談道家（玄學道家）和道教道家（宗教道家），時至今日，則復有根據新的解讀、新的對話而開闢不同面貌之『當代新道家』的逐漸成型。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，〈自序〉，頁2。以上不同的道家型態自有特定時代處境的適應的智慧，陳先生表示：「諸般道家對老子思想的繼承與發揚，其實是各取所需、各顯一端的，亦即它們乃分別依據老子的道理而努力找尋著生命在不同領域中的具體意義，……無法分判其嫡庶主從或優劣軒輊。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁3。

<sup>39</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁11。

詮釋者在原典「表面結構底下掘發深層結構，據此批判地考察在『蘊謂』層次所找到的種種可能義蘊，從中發現最有詮釋理據或強度的深層義蘊或根本義理出來。」<sup>40</sup>本文此以人間道家「以莊解老」<sup>41</sup>的義理型態等為主要進路。<sup>42</sup>第五個層次，是創造的詮釋學，除繼承原思想家的原義，「還要批判地超克原思想家的教義局限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。」<sup>43</sup>換言之，本文試圖從老子的治療思想詮釋其在戒毒輔導的應用。

傅偉勳先生「創造的詮釋學」方法論，依序以五個辯證層次說明，此方法論模型有助筆者進行研究過程中，從層次上去檢視詮釋與文本之間的對話，形成辯證性的動態關係，誠如傅先生所指出：「真實的詮釋學探討（必須）永遠帶有辯證開放（dialectical open-endedness）的學術性格，也（必須）不斷地吸納適時可行的新觀點、新進路，形成永不枯竭的學術活泉。」<sup>44</sup>

再者，袁保新先生在《老子哲學之詮釋與重建》書中，經過對當代老學不同的詮釋系統反省後，發現「現代讀者在理解上的要求」會不知覺影響詮釋的活動。是以，袁先生提出在擬構「創造性詮釋」的若干原則之前，所應滿足合理詮釋的一些基本的條件如下：

1. 一項合理的詮釋，其詮釋本身必須在邏輯上是一致的。
2. 一項合理的詮釋必須能夠還原到經典中，取得文獻的印證與支持，而其詮釋觀點籠罩的文獻愈廣，則詮釋就愈成功。

---

<sup>40</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁11。

<sup>41</sup>陳德和先生說：「人間道家其實就是『老／莊』，『老／莊』思想亦即『以莊解老』之境界化老學，在戰國時代與此南北相對的，就是興起於齊國稷下而以闡揚君主南面之術為能事的黃老道家，此類道家之思想乃屬於政治化的老學。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁39。

<sup>42</sup>筆者之所以選取人間道家的理由有二：首先是本文關注的方向，與人間道家側重生命關懷及為世人找尋安身立命的本懷相近；其原因之二，以治療學的視角詮釋老子思想，係通過生命實踐做為保證。

<sup>43</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁11。

<sup>44</sup>傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁3。

3. 一項合理的詮釋應該儘可能運用經典本身無疑義的文獻來解釋有疑義的章句，用清楚的觀念來解釋不清楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳送給讀者。
6. 一項合理的詮釋，對其詮釋方法與原則應有充分的意識，並願意透過與其他詮釋系統的對比，調整修正其方法與原則。<sup>45</sup>

以上條件是袁先生認為是進行一項合理詮釋時，應予考察的形式條件；前述條件的依據，為袁先生在研究相關文獻時，經辯證或批判後分別給出判準或取捨而得出的。<sup>46</sup>事實上，袁先生所提滿足合理詮釋的基本條件，與傅先生的「創造的詮釋學」辯證內涵，此兩者有異曲同工之妙。

此外，另一研究方法是「基源問題研究法」。勞思光先生對該研究法的界定，是「以邏輯意義的理論還原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學於一定設準之下為歸宿。」<sup>47</sup>袁先生認為勞先生的研究法「可以兼具『發生程序』與『邏輯程序』兩種反省之長，使我們的研究一開始就有較客觀的奠基。」<sup>48</sup>操作程序如下：

1. 首先了解一個思想理論，根本上是對某一問題的答覆或解答。而發現此一學說的基源問題，則需要邏輯意義的理論還原，即是從許多論證中逐步反溯其根本意向所在。

---

<sup>45</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁77。

<sup>46</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁82—83。

<sup>47</sup>勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2012年，頁14。

<sup>48</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁79。



2. 掌握了基源問題，可以將相關的理論重新作一個展示，過程中均是基於基源問題的要求衍生的探索。每一個基源問題引出許多次級的問題；每一問題皆有一解答，即形成理論的一部分。
3. 將各時代的基源問題，排列起來，可以發現整個哲學史上的理論趨勢。作全面判斷的理論根據，對哲學思想的進程及趨向作一種估價，則我們必須提出一套設準。<sup>49</sup>

以上「創造的詮釋學」、「創造性的詮釋」、「基源問題研究法」等研究方法，前二者雖指出研究上回顧經典本身的重要性，但是三者更強調思想背景脈絡的瞭解，依此而作進一步地詮釋或基源問題的解答，並且在研究過程中有其一致合理性或有文獻上較大的解釋度等。

參考前述研究方法的觀念，本文研究老子思想治療學的應用探討，以老子思想中極重要的「道」及其作用作為主要文本的回顧之一，以及參考與老子思想相關的中、西治療學詮釋觀點，據此進一步開展老子思想在戒毒輔導之生命實踐的現代意義。本論文寫作架構分為四章進行探討：

〈第一章〉緒論部分。本文之初步介紹，本章分為三節。〈第一節〉：研究動機與目的。從毒品犯罪的概況說明毒品濫用問題的嚴重性，接著從中國哲學生命學問的實踐特色，討論毒品濫用問題隱含生命價值的課題。其次，說明老子思想源自「周文疲弊」問題，並且介紹「治療學」視角詮釋的老子思想，以及進一步說明研究的動機。〈第二節〉：研究材料與範圍。回顧與本論文主題「老子思想治療學應用——對戒毒輔導的哲學反思」相關文獻材料，包含老子《道德經》相關注疏及其當代學者專書、期刊文章以及相關老子思想之治療學意涵等文獻。〈第三節〉：研究方法與架構。主要參考傅偉勳先生「創造的詮釋學」等五個分析層

---

<sup>49</sup>勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2012年，頁14—16。

次的方法論，袁保新先生「創造性詮釋」的六項基本條件，以及勞思光先生「基源問題研究法」等作為研究上依循的方法原則。

〈第二章〉老子思想治療學理論基礎。本章主要是以《道德經》文本為核心進行討論。老子思想「道」的義理型態，本章分成三節探討。〈第一節〉：反者道之動。對於「反者道之動」的「反」，從文本梳理出返回、對反、反省等三個意涵探討。〈第二節〉：弱者道之用。以道的體用義分成「以用為體」、「有體有用」等兩型討論；以道生化萬物的義涵，分成客觀實體的創生、主觀境界的「不生之生」兩義予以討論；並闡述老子思想「弱」的實踐義，從守柔處下、謙沖寬待等修養方面說明。〈第三節〉：無為無不為。「無為」是「有為」的對反，有時又將「無為」和「無不為」聯成一起。本節擬以「無為」作為展開的討論，分成「無執而為」、「正言若反」、「道法自然」等三個面向，並涵蓋老子思想之無為、無不為、自然等內涵之探討。

〈第三章〉老子思想治療學戒毒輔導應用。本章以老子思想之治療學的意涵為應用，從主觀面提供輔導者主觀修養之參考，以及客觀面上輔導關係的運用。

〈第一節〉：老子思想對輔導策略的啟示。以老子為道日損的實踐進路，分成「無執的體現」、「無欲的修養」等二個面向討論以及在輔導策略上的參考。〈第二節〉：老子思想對輔導關係的貞定。以老子的「道」體現萬物尊重包容的修養，討論在輔導關係之應用，以「無為的開示」、「無心的觀照」等二個面向加以闡述。〈第三節〉：老子思想對輔導成果的貢獻。以「價值的重建」、「價值的歸位」等二個面向，作為提供吸毒者之生命價值異化、價值抉擇與價值重建等議題之建議。

〈第四章〉結論。為本論文之研究回顧及結論，本文〈第一章〉、〈第二章〉、〈第三章〉之內容進行檢視以及歸納主要的理論內容，之後，提出以老子思想之治療學應用研究之未來展望。

最後之參考書目，將古典文獻略依時代先後排序，當代專書及著作則依姓氏筆畫順序排列，原文譯著則列於後，期刊與單篇論文依姓氏筆畫順序排列，學位論文依姓氏筆畫順序排列。



## 第二章 老子思想治療學理論基礎

老子《道德經》五千餘言，歷代以來各家注疏及主張不一，迄至當代學界對於老學詮釋系統仍有歧義，然此並不會減損老子思想的價值，更顯為呈現老子哲學的開放及豐富性，然各家注釋或闡揚的共通點，莫不返回原典抉發老子智慧做為基礎。因而拙論仍要回到老子原典進行解讀及再演繹，<sup>1</sup>管窺老子思想所寄蘊治療學意涵，亦是筆者探討老子思想治療學應用，所必需的重要工作之一。

### 第一節 反者道之動

「道」是老子思想的中心觀念，以王弼注本為參考，「道」字在《道德經》中前後共用七十六次之多，<sup>2</sup>《道德經·一章》開宗明義謂「道可道，非常道」，<sup>3</sup>王弼注：「可道之道，……指事造形，非其常也。故不可道。」<sup>4</sup>王注「指事造形」，牟宗三先生說：

「指事」意即指陳一具體之物事，指述一特定之對象。……造者，訪也，詢也，問也。引申之，尋也，循也，順也。造形者即尋形、循形之謂。

---

<sup>1</sup>陳德和先生說：「後繼者對於老子文本（包括老子其人其書）進行詮釋的結果，這就是『演繹的老學』。其實從解釋學（hermeneutic）的立場來看，所謂『原本的老學』雖然的確有過，卻已經隨著作者的消失和文本的定型而不再存在，或至少沒有辦法被原貌重現，所以剩下的就純粹只是『演繹的老學』或『歷史視域中的老學』。」筆者認同此見解能不落入詮釋獨斷之虞。陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》第35期，2005年12月，頁61。

<sup>2</sup>葉廷幹，《老解老》，收入《老子道德經·老解老》，臺北：文史哲出版社，1979年，頁23。

<sup>3</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁179。本論文中引用老子原典與王弼注，除另有參考引用再加註外，則皆參考此書。

<sup>4</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁1。

言可道之道，可名之名，皆指乎事，循乎形，故非恆常不變之大道。<sup>5</sup>

依牟先生言，「道」經指涉對象或具體形跡表示，即非為「常道」，意指「道」不為一切言說、形式「可道」所定，「道」超越一般經驗現象。蓋研究老子思想學者多肯認「道」乃是《道德經》中重要的課題，然對於老子「道」形上思想意涵的解讀，學者之間看法不同見仁見智，例如當代學者對「道」的存在，有客觀實有形態或是主觀境界形態等分歧看法，<sup>6</sup>而「道」究竟是萬物創生的動力抑或為實現的原理，<sup>7</sup>是偏向一般形上學的存有論或是實踐的形上學的解讀等。<sup>8</sup>學者間對「道」的歧義各有其洞見及價值，惟拙文以治療學角度而言，側重人生修養與生命實踐的進路，故對「道」解讀是理想、方向，引導生命的重建，反省批判醒悟決心，從沉淪中恢復本然生命的健康美好。

《道德經》謂：「反者，道之動」(〈四十章〉)，道之動在反，「反」的解讀，據王弼注：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也」，<sup>9</sup>有對反的意思。再對應「大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」(〈二十五章〉)王注「逝，行也。……周行無所不至」，<sup>10</sup>高亨先生說：「反旋也，循環之義」，<sup>11</sup>意即道往前行沒有邊

---

<sup>5</sup>牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁129。

<sup>6</sup>袁保新先生研究提出當代老學詮釋系統可化約兩種型態，「一是『客觀實有』形態，以唐君毅先生為代表；另一是『主觀境界』形態，以牟宗三先生為代表。」該文中，袁先生對道的義理形態有精闢的比較及說明。參見袁保新，〈再論老子之道的義理定位〉，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁255—256。

<sup>7</sup>王邦雄先生表示：「依老子，道體生萬物，這是各家共識。問題在，生之原理，或說實現原理，則看各家的體會修證，而有不同的解釋。」王邦雄，〈徐復觀詮釋老子理路的研討〉，《鵝湖月刊》第208期，1992年10月，頁3。

<sup>8</sup>陳德和先生在〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉一文，提到「一般形上學的存有論就是要解釋天地萬物的存在。……中國人則是重生命的反省與實踐，實踐之即是要真實呈現之，所以中國人比較是以價值的色彩看物之所以為物，表現在形上學的立場上就是側重在『天地之大德曰生』的生成義。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁27。

<sup>9</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁109。

<sup>10</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁64。

<sup>11</sup>高亨，《重訂老子正詁》，臺北：新文豐出版社，1981年，頁91。

際，周而復始，是以「反」，亦有「返回」之意。此外尚有一「反省」的意涵；如「反」在另一章「玄德深矣，遠矣，與物反矣。」（〈六十五章〉）元代注《老》大家之一吳澄注：「人皆欲智，我獨欲愚，是與物相反也。」<sup>12</sup>另外明代釋德清注解：「唯以此化民，則民自然日與物相反。」<sup>13</sup>此玄德之意是道內於天地萬物的作用，<sup>14</sup>而與一般世俗的「智」是相反的，可以說是對有為智巧的反省，而老子的「道之動」亦當有此「反」省之意。綜上，「反」的解讀，至少有返回、對反、反省等三個意涵，惟此等意涵如何成為老子思想治療學理論的關聯，以下分別說明。

## 一、返回

老子的「反」作「返回」解，據宋代注《老》名家之一范應元解：「反，復也。」<sup>15</sup>有「復歸」的意含。「萬物並作，吾以觀復」（〈十六章〉），王邦雄先生對「作」、「並作」解說為：「『作』不是農作生長的正面意義，而是由心知的執著所帶出來的人為造作，『並作』是相互牽引，一起發作，形成街頭流行的人間病痛。」<sup>16</sup>對道家而言，「作」是造作，問題出在人為有心的執取自是，被既定的價值觀念所綁縛，而帶來生命的病痛。《道德經》謂：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」（〈二章〉）而美、不美，原是實然的差異，經心知執取切割，美與不美即對立起來；善、不善，是人為的道德標準，然心知執著已是彼非，逼著周遭世界裂解成敵我二分。老子的「觀復」，王弼注：「以虛靜

---

<sup>12</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁95。

<sup>13</sup>釋德清，《道德經解》，上海：華東師範大學出版社，2009年，頁128。

<sup>14</sup>王邦雄先生：「『玄德』，德是天地萬物所得自於道的存在本質，惟此一道內在於天地萬物的生成作用，就個體說德，就整體說則謂玄德。玄德，就是深遠而不可知的道之作用。」王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁97。

<sup>15</sup>范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年，頁143。

<sup>16</sup>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。

觀其反復」，<sup>17</sup>范應元註：「復則生生之道，常久而不已也。」<sup>18</sup>正是以虛靜解消心知執取，從「無心」無所造作，「復歸」常道「絲絲若存，用之不勤」(《六章》)。

「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。」(《十六章》)「各復歸其根」，王弼注：「各返其所使也。」<sup>19</sup>河上公注：「言萬物無不枯落，各復反其根，而更生也。」<sup>20</sup>此二注併看，如「吾以觀復」的意思，意即萬物在「無心」的觀照下，各自回歸生命的根本。「歸根」，范應元註：「歸根者，反本心之虛靜也。……不歸根則不能靜，不能靜則是牽於物欲。」<sup>21</sup>吳怡先生說：「『歸根』就是回到我們的本心來，回到純然無欲的境界中。」<sup>22</sup>以上二說涵義，意即人之所能「歸根」自己的本心，在於「無欲」不被物欲誘引。老子的無欲，徐復觀先生說：「並不是否定人生理自然的欲望(本能)，而是反對把心知作用加到自然欲望裏面去，因而發生營謀、競逐的情形。」<sup>23</sup>《道德經》言：「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》)王弼注：「夫耳、目、口、心，皆順其性也。不以順性命，反以傷自然，故曰盲、聾、爽狂也。」<sup>24</sup>另河上公注：「妨，傷也。心貪意欲，不知厭足，則行傷身辱也。」<sup>25</sup>老子認為過度欲望的縱容，追求感官知覺的刺激，不知節制的結果，反過來傷害生命的自然，扭曲了人性素樸天真。而緣此治療復原的取徑，老子提出「歸根曰靜，是謂復命」的診治，如吳怡先生說：

---

<sup>17</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁36。

<sup>18</sup>范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年，頁69。

<sup>19</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁36。

<sup>20</sup>《老子河上公注》，收入魏·王弼等著《老子四種》，臺北：大安出版社，2012年，頁19。  
《老子四種》一書，收入《王弼注》、《河上公注》、馬王堆帛書《老子》、郭店竹簡《老子》等四種文獻。

<sup>21</sup>范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年，頁70。

<sup>22</sup>吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年，頁111。

<sup>23</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁342。

<sup>24</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁28。

<sup>25</sup>《老子河上公注》，收入魏·王弼等著《老子四種》，臺北：大安出版社，2012年，頁14。

「復命」是個體的生命又回歸入自然的大生命中。……我們「歸根」，就像我們在欲望的追逐中，突然醒覺，回過頭來，「見素抱樸，少私寡欲」（第十九章），重新返歸自然的懷抱，而獲得真實的生命。<sup>26</sup>

是以，老子的診治不在外在層面而從生命根源處入手，通過「見素抱樸、少私寡欲」實踐的工夫，醒覺返回生命的天真自然，如「復歸於嬰兒」、「復歸於樸」（〈二十八章〉）回歸無知無欲樸質的本心。從「歸根」「復命」講治療學，針砭生命之所以不自由，根源於心知執著及感官欲望的放馳，因此，從心上下工夫，不為物欲所牽、無掉人為造作，回復生命本真自然的心靈。

## 二、對反

《道德經》：「反者，道之動」（〈四十章〉），王弼注曰：「高以下為基，貴以賤為本，有以無為用，此其反也。動皆知其所無，則物通矣。」<sup>27</sup>王注引述《道德經》〈第三十九章〉「貴以賤為本，高以下為基」、〈第十一章〉「有之以為利，無之以為用」，借「高」與「貴」的觀念，對應「下」與「賤」的價值，意味著對反的關係，而牟宗三先生以為「利」可作「有限的定用」之解釋，「用」可解為「無限的妙用」。<sup>28</sup>樓宇烈先生說：「『通』，包通。萬物動作如能知道其根本是無，就可包通萬物了。」<sup>29</sup>此解看出王弼以無為本的思想，乃是本體論之含攝萬物的思維。按王弼的注，即是從事物上相對價值的對反，向上體現以無為本的形上思想。

《道德經》：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（〈二章〉）有無、難易、長短、高下、音聲與前後等組觀念，因其互為

---

<sup>26</sup>吳怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年，頁111。

<sup>27</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁109。

<sup>28</sup>參考牟宗三先生將「利」作「有限之定用」，「用」作「無限之妙用」的用法。牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁134。

<sup>29</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁110。



對立面而成立，但隨之而來的是相生、相成、相形、相傾、相和與相隨等對應關係。方東美先生認為老子「是要從相對的價值領域裏面，出離、超脫、解放，把相對的價值點化掉，成為絕對的最高的價值。」<sup>30</sup>方先生認為上推到最高的絕對價值處即為恆常不變的「常道」，而道家聖人為最高價值理想的人格典範。<sup>31</sup>

從向上絕對價值的層次再返下看相對的價值，固然為人間世界提供超越性的精神或價值理想；惟此意境超然開闊但較無明顯的工夫論，若觀之章句前後文，擬輔以參酌說明。《道德經》：「萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居」(〈二章〉)，如王邦雄先生解之「無心無為，即不加干預，不做主宰之意，故可解為『不為主』。……不有、不恃、不宰的自我解消，總說就是『功成而弗居』。」<sup>32</sup>此解意思是以不介入、開放的立場，不落入事物的兩端，而以人生修養的工夫超越二元的對立。是故，老子以事物對反的相對性，逼顯出生命實踐的工夫，消解心知執著的囿見。另如陳鼓應先生說：

老子重視事物相反對立的關係和事物向對立面轉化的作用。但老子哲學的歸結點卻是返本復初的思想。事物的本根是虛靜的狀態。老子認為紛紜的萬物，只有返回到本根，持守虛靜，才不起煩擾紛爭。<sup>33</sup>

陳先生認為老子重視事物相對立及向反面發展的作用，以及「返本復初」歸根虛靜的中心思想。蓋任何事物相對相成原是「道」進行的現象，然而心知執著衍生出來的二元對立才是紛爭的肇因。《道德經》：「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏」(〈五十八章〉)，此禍、福二分，以《莊子·德充符》：「其異者視之，肝膽楚

---

<sup>30</sup>方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2004年，頁241。

<sup>31</sup>方先生說：「一切價值歸根究底，總要在一種最高的人格精神裏面完成實現出來。……『聖人』在道家思想系統中，是以他的品格來代表宇宙裏面最高的價值理想的標準。」方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2004年，頁245。

<sup>32</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁23。

<sup>33</sup>陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務書局，2013年，頁196。

越也；自其同者視之，萬物皆一也」<sup>34</sup>來看，福與禍就經驗而言，亦可說是得或失，但以混同萬物一體的道心來看，無執無分別，得與失的對立反而不是問題所在，而是生命境界或是修養的工夫。有進於此，莊子在《齊物論》說：「是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。」<sup>35</sup>萬物之間「彼」與「此」本是實然的不同，但落於相對價值的執著，而變成價值是非的二分對立。陳德和先生說：

聖人並不是要以自己主觀的方式或態度，強制天壤間的事物都依他的規定和標準而存在；相反的，聖人正是要去除自以為是的武斷、專橫與偏執，由是而能使每一個存在皆能如其所是地各安其位。<sup>36</sup>

放下「己是彼非」相對是非的二元，從對反向上超越，以道心玄鑒天地萬物的存在，<sup>37</sup>如此從偏執、扭曲的生命走向健康整全的生命，亦為對反的一種治療。

### 三、反省

「反」作「反省」之意，可以說是老子思想回應時代問題及其現象的反省。如《道德經》：「師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年」(〈三十章〉)<sup>38</sup>、「天下無道，戎馬生於郊」(〈四十六章〉)<sup>39</sup>、「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛」(〈五十三

---

<sup>34</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁190。

<sup>35</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁66。

<sup>36</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁200。

<sup>37</sup>《道德經·十章》：「滌徐玄覽」，高亨：「『覽』『鑒』古通用。」高亨，《重訂老子正詁》，臺北：新文豐出版社，1981年，頁24。

<sup>38</sup>王弼注：「言師凶害之物也。無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰『荊棘生焉』。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁78。

<sup>39</sup>河上公注：「謂人主無道也。戰伐不止，戎馬生於郊境之上，久不還也。」《老子河上公注》，收入魏·王弼等著《老子四種》，臺北：大安出版社，2012年，頁78。

章))<sup>40</sup>等章，猶見老子感受當時列國戰爭動亂、政治敗壞以及民生困頓等社會現象的寫照。又如「民之饑，以其上食稅之多，是以饑。<sup>41</sup>民之難治，以其上之有為，<sup>42</sup>是以難治。民之輕死，以其求生之厚，是以輕死。」(《七十五章》)<sup>43</sup>老子見到民不聊生，生活困苦甚而不畏生死鋌而走險，認為這與統治者強徵賦稅、政令妄為施行，以及私心自用漠視人民痛苦等有直接關係。

宋代注《老》大家之一林希逸解《七十五章》：「上之有為，言為治者過用智術也。」<sup>44</sup>君王的「有為」，對老子思想而言，是天下紛亂及社會動盪的病源之一，故老子反對君王以智術治理國家，如《道德經》：「古之善為道者，非以明民，將以愚之。<sup>45</sup>民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；<sup>46</sup>不以智治國，國之福。」(《六十五章》)老子認為善於以道治國的人，是讓人民淳樸敦厚而不是變得智巧機詐，是以老子反對「有為」，意即因治國者使用越多的智術，換來的只是人民益加智巧逃避。

---

<sup>40</sup>「朝甚除」，馬敘倫先生說：「除，借為污，猶朽之作塗也。」馬敘倫，《老子校詁》，香港：太平書局，1973年，頁148。嚴靈峰先生說：「言朝政不舉而廢弛。」嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1988年，頁283。

<sup>41</sup>「食稅」，嚴先生說：「賦稅也。」嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1988年，頁389。

<sup>42</sup>「有為」，余培林先生說：「強作妄為，指苛煩政令而言。」余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年，頁112。

<sup>43</sup>王邦雄先生說：「『輕死』是生命價值觀的嚴重扭曲，而其原因卻在君上『求生之厚』。此『求生之厚』帶出『食稅之多』，君上壟斷天下的資源，壓縮民間存活的空間。」王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁340。

<sup>44</sup>林希逸，《道德真經》，嚴靈峰輯，《無求備齋老列莊三子集成補編(三)》，臺北：成文出版社，1982年，頁159。

<sup>45</sup>王弼注：「明，謂多見智巧詐，蔽其樸也。愚，謂無知守真，順自然也。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁168。范應元曰：「古之善為道以化民者，……使淳朴不散，智詐不生也。所謂愚之者，非欺也；但因其自然，不以穿鑿私意導之也。」范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年，頁168。

<sup>46</sup>王弼注：「當務塞兌閉門，令無知無欲。而以智術動民，邪心既動，復以巧術防民之偽，民知其術，防隨而避之。思惟密巧，奸偽益滋，故曰『以智治國，國之賊』也。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁168。

當代有學者認為老子是反智論者，如余英時先生說老子「主張『愚民』，因為他深切地瞭解，人民一旦有了充分的知識就沒有辦法控制了。」<sup>47</sup>然依《道德經》：「其上之有為，是以難治」（〈七十五章〉）、「民之難治，以其智多」（〈六十五章〉）等併看，可以明瞭人民之所以智巧機詐，是受統治者有為的影響。況且「我愚人之心也哉」（〈二十章〉）<sup>48</sup>老子自居「愚人」素樸無知，並望以此帶給人民理想生活的境界，又說「聖人無常心，以百姓心為心」、「聖人在天下歛歛，為天下渾其心」（〈四十九章〉）<sup>49</sup>老子更期許治國者效法聖人放下私心、好惡，不以智術操弄人民，給出百姓各安其所的空間及發展機會。綜上所述，「反智論」的說法洵非是老子思想的本懷。

《道德經》：「修之於身，其德乃真；<sup>50</sup>修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。」（〈五十四章〉）老子對「有為」的反省，不單是對君王或統治者而言，更是依循常道而顯現，蓋修身、修家、修鄉、修國與修天下等，無一不是道之動及無的妙用，從治療學而言，取消有心有為的操弄，讓身、家、鄉、國、天下等各復其價值本然，回歸生命真實的本身，如《道德經》言：「道法自然」（〈二十五章〉）。

---

<sup>47</sup>參見余英時，〈反智論與中國政治傳統〉，《中國哲學思想論集·總論篇》，臺北：水牛出版公司，1990年，頁117。王博先生也指出說：「老子對『智』是徹底否定的。……老子要求侯王愚民，不要使之具有智巧。」王博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年，頁262。

<sup>48</sup>陳鼓應先生說：「『愚』是一種淳樸、真質的狀態。老子自己以『愚人』為最高修養的生活境界。」陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，臺北：臺灣商務書局，2013年，頁129。

<sup>49</sup>徐復觀先生說：「『歛歛』為（治）天下的『歛歛』，正形容在治天下時，極力消去自己的意志，不使自己的意志伸長出來作主，有如納氣入內（歛）。」徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁354—355。

<sup>50</sup>王弼《老子道德經注·三十八章》：「德者，得也。……何以有德？由乎道也。何以盡德？以無為用。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁93。

## 第二節 弱者道之用

上一節討論「反」作為道的運動時，分成返回、對反、反省等意涵加以說明，但總的來說皆屬於向道本身的回歸。《道德經》：「弱者，道之用」(〈四十章〉)，王弼注：「柔弱相通，不可窮極」，<sup>51</sup>吳澄註：「道之體則虛，用則必以弱為事，弱者虛而不盈也」<sup>52</sup>兩注併看解釋，道的作用或表現是「柔弱」的，道是虛的而無窮無盡或用不盡的。其中，道的作用是奠基於道之動的規律，「柔弱」之故才能「緜緜若存，用之不勤」(〈六章〉)而復歸於道，此為反的運動。

《道德經》：「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〉)<sup>53</sup>王弼注：「言無者，有之所以為利，皆賴無以為用也。」<sup>54</sup>意即飲食的器具、建築的房屋，因中空的「虛無」才有盛水或是居住等用途，是以老子提出「無」得以成就事物「有」的功用。牟宗三先生說：「言『無』有成就『有之為利』之妙用也。」<sup>55</sup>《道德經》謂：「天下萬物生於有，有生於無」(〈四十章〉)，王弼注：「有之所始；以無為本。」<sup>56</sup>此連同「無名天地之始，有名萬物之母」(〈一章〉)、「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(〈四十二章〉)等句來看，老子的「無」即同於「道」，無即是道，萬物從道生有，故「無」、「有」皆屬道的不同面向。

再者，從形上思想來看道與「無」、「有」的關係，余培林先生說：「形而上的『道』，『無』為體，『有』為用。」<sup>57</sup>依余先生言，道的本體是「無」，道之用是「有」。一般言道有體有用，就道家的體用說，以用為體，本體「妙運靈動」

<sup>51</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁110。

<sup>52</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁60。

<sup>53</sup>河上公注：「埴，和也。埴，土也。和土以為飲食之器。言戶牖空虛，人得以出入觀視。」《老子河上公注》，收入魏·王弼等著《老子四種》，臺北：大安出版社，2012年，頁13。

<sup>54</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁27。

<sup>55</sup>牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年，頁134。

<sup>56</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁110。

<sup>57</sup>余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年，頁32。

的活動即是道之用；<sup>58</sup>儒家的道相對道家而言即為「有體有用」的型式。以下將以儒道兩家為例，<sup>59</sup>對於道的體用，「以用為體」、「有體有用」等兩型作省察，並且依道體的客觀義或主觀義，將天地萬物生成的原理，以「創生」或「不生之生」等兩義來闡述。綜合上述，本節擬對道的體用、道的生成作用以及弱的意涵等三個部分說明並探討有關治療學的思維。

## 一、用之兩型

道的體用，依其主體性或側重實踐工夫，分成「有體有用」與「以用為體」等型式，就道的整全性而言，體與用皆指向道，並非是二個截然獨立的範疇，只是解讀上或強調其不同面向的表現，如陳德和先生說：

體用都是就著同樣的一個道說的，而道是不可分割的整一，所以體用原本也是一如的，它們在言說上容有不同，究其實都是指萬有之根據或生化之根源。然此體用一如之基構或模式只是通義，諸子百家間在規定道的時候固然可以共此基調，但在實質的內容上卻是各有千秋。<sup>60</sup>

依陳先生言，「體用一如」可為先秦諸子規定道的共通基礎，然在具體表現內容則有殊異不同。本文首章曾引述牟宗三先生主張「周文疲弊」為先秦諸子思想的基源問題，以儒家有體有用為例，牟先生說：「孔子對周文是肯定的態度，禮總是需要的。……要把周文生命化。」<sup>61</sup>例如「人而不仁，如禮何？人而不仁，

---

<sup>58</sup>陳德和先生說：「『體用』是魏晉時代討論學術時的重要話題和課題。體用又最常和『道』概念相關聯，大家都習慣說道是有體有用的，甚至會把體用就當做道。道從存有論的觀點說就是最高的存有或實體，然此存有之體並非寂滅沉靜而是妙運靈動者，從其妙運靈動言就是活動、就是道之用。」陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁4。

<sup>59</sup>依本論文的研究目的，儒道思想的對比並非此處能處理，惟基於思想史的發展脈絡(先正面論述後反面批判)，旨在呈現道家思想體用表現的背景。

<sup>60</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁4。

<sup>61</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁61—62。

如樂何？」<sup>62</sup>意即以仁做為禮樂反省的依據，同時亦是自覺吾人生命價值的本體。牟先生又說：「孔子講仁，仁就是代表主體。仁也可以說是『理』、是『道』。」<sup>63</sup>而儒家對周文的反省貢獻，主要在於「開闢價值之源，樹立道德主體」。<sup>64</sup>以上所述，可以瞭解儒家孔子是以「仁」規定作為道的主體及其次第展開。若以儒家的體用義來看，是有體有用的型式，是「道德的創造實體之體用」，<sup>65</sup>儒家由此開啟人文生命的價值覺醒，以及對周文禮樂形式僵化等治療。

道家對周文採取的態度，牟先生說：「(道家)看到周文是虛文、是外在的，所以是對我們生命的束縛桎梏。」<sup>66</sup>此說顯示，道家對周文禮樂是抱持否定的立場，看見周文形式的規範造成生命的不自由。《道德經》：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗」(〈五章〉)、「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首」(〈三十八章〉)，以上章句顯示儒家以仁義做為禮樂之本，然在儒家末流及人為私心等因素下，不免有流於另一形式或操弄的危機，故而老子對儒家仁義禮智等價值義，提出進一步批判與形式流弊的反省。

老子對道的體用，迥異於儒家建構道德主體的方式，他不提出正面規定或實有層的內容，而側重吾人實踐的工夫，是「以用為體」的生命本體，換言之，是通過「無」做為道的體用。牟宗三先生說：

道要通過無來了解，以無來做本，做本體，「無名天地之始，有名萬物之母。」這個「無」是從我們主觀心境上講（主觀心境不是心理學的，而是實踐的）。……道家實有層上實有這個概念是從主觀作用上的境界而透顯

---

<sup>62</sup>《論語·八佾》，朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁61。

<sup>63</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁79。

<sup>64</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁62。

<sup>65</sup>牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2009年，頁464。

<sup>66</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁64。

出來，或者說是透映出來而置定在那裏以為客觀的實有，好像真有一個東西（本體）叫做「無」。其實這個置定根本是虛妄，是一個姿態。<sup>67</sup>

依牟先生說，道家的本體說並非指在心靈之外有個客觀實有的東西，<sup>68</sup>而是從修養的境界來說體用。因是之故，老子並非對儒家道德仁義實質的否定，而是從人為造作來反省以及作用上的保存，<sup>69</sup>如王弼《老子指略》說：「故絕聖而後聖功全，棄仁而後仁德厚。」<sup>70</sup>老子的即用為體的生命智慧，透過無的境界，天地萬物的存在得以被保障。因此，老子的道的體用義，不僅針對疲弊的周文或異化的儒家進行治療或作用上的保存，另一層意義，則是蘊涵對各種建構或主體性思維在生命治療的啟發。

## 二、生之兩義

前述討論儒道兩家的體用義，亦在呈顯老子治療思想展開的根據，以下擬以道的有體有用或以用為體的型態，討論道與萬物生成的兩種義涵；一是如儒家客觀實體的創生義，另一是道家主觀境界的不生之生義等。<sup>71</sup>然素來有學者認為道家的道是實體創生義，如徐復觀先生持客觀實體的立場，他說：「創生的歷程，即是道向下落，以成就現象界的過程，……創生過程是『天下萬物生於有，有生

---

<sup>67</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁131-132。

<sup>68</sup>當代學界對道存在主觀實踐境界與客觀實有的歧義，唐君毅先生對老子的道的客觀實有提出六義闡述，其中認為道的第二義，即道為一形而上之實體；第五義、第六義則為生命實踐義理。唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年，頁372、頁380-383。

<sup>69</sup>「作用的保存」，牟先生說：「道家講無，講境界形態上的無，甚至講有，都是從作用上講。天地萬物的物，才是真正講存在的地方。如何保住天地萬物這個物？就是從作用上所顯出的那個有、無、玄來保住。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁135。

<sup>70</sup>王弼，《老子指略》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁199。

<sup>71</sup>牟先生說：「把境、界連在一起成『境界』一詞，這是從主觀方面的心境上講。主觀上的心境修養到什麼程度，所看到的一切東西都往上升，就達到什麼程度。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁130。



於無。』(四十章)、『道生一，一生二，二生三，三生萬物。』(四二章)。<sup>72</sup>藉以說明道體創生的歷程，徐先生進一步歸納道創生天地萬物的關係，<sup>73</sup>他說：

(一) 在老子的思想中，天地與萬物是各別的創生。(二) 創生天地的程序，乃在萬物之前。(三) 由「天地之間，其猶橐籥乎」之語推之，天地為生萬物所不可缺少的條件。<sup>74</sup>

以上三點歸納說明天地的創生先於萬物，天地是萬物創生的必要條件。徐先生所言的道生萬物這是無疑的，惟偏重於道的客觀性、實體性，而不是通過實踐工夫體現道的進路。但是，牟先生不同於徐先生的觀點，認為道生萬物的關係要從人生修養境界來講，例如《道德經》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，故復歸其根。」(〈十六章〉) 牟宗三先生說：

「致虛」要致之至於其極，「守靜」要守得篤實。由虛之極而言「無」，由靜之篤而言「復」。虛無與有相對，靜復與動相對。「有」有是在其自己之有，有是造作而不能止的有。「動」有是浮動妄動之動，有是任運而動動無動相之動。自己的生命先虛靜下來，然後可以歸根復命。自己先通過虛靜而歸根復命，然後可於萬物之興起動作而觀其歸根復命。此不單是觀，而亦函一復一切復也。<sup>75</sup>

牟先生上說，即是徵驗《道德經》文本抉發道家智慧的深義，說明吾人實踐工夫是體證道或回歸道本的根據，此亦是道家的生，透過自己的敞開接納、守柔

---

<sup>72</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁332。

<sup>73</sup>徐復觀先生引證《道德經》第一章、第五章、第六章、第七章、第二十三章、第二十五章、第三十九章等說明道創生萬物及其條件。徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁335。

<sup>74</sup>徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年，頁335。

<sup>75</sup>牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁430。

不爭等境界修養，讓萬物能做回原本的自己，沒有扭曲、沒有造作，順此進路，王邦雄先生說：

道沖，雖用之或不盈，谷神，雖不死，畢竟沖虛中空，僅能在虛靜的觀照下，使萬物歸根復命，復歸於樸的真實，復歸於嬰兒的天真。故道家的生，是觀照的生，而不是創造的生。<sup>76</sup>

上說意謂從大道沖虛心境言道生萬物的義涵。此外，牟先生認為儒家是有體有用的型態才涵有創生的意義，他引用《中庸》章句闡述儒家的創生義說：<sup>77</sup>

「於穆不已」之天命實體或「為物不貳生物不測」之創生之道為創造的實體時，此創造的實體就其所創造出之「存在之然」說，亦可以說它是「存在之然」之所以然的「存在之理」，……如此說的「存在之理」或「實現之理」是從本體上直貫地說下來的，是以本體為首出而直貫地說下來是如此。<sup>78</sup>

上說是牟先生認為儒家創生萬物的超越根據，是由本體上直貫而言的，是具實體創生的義涵，有別於道家的生。再者，道家生成萬物的文本引證，如《道德經》：「生之、蓄之，生而不有，為而不恃」，王弼注：「不塞其原也。不禁其性也。不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？」（《十章》）<sup>79</sup>依王弼注，牟先生說：

---

<sup>76</sup>王邦雄，〈徐復觀詮釋老子理路的研討〉，《鵝湖月刊》第208期，1992年10月，頁3。

<sup>77</sup>《中庸·二十六章》，朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年，頁34—35。

<sup>78</sup>牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2009年，頁83。

<sup>79</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁23—24。

所謂「道生之」，所謂以無為本，實非道或無能存有論地生之也，乃是通過無為無執一種無的境界，讓開一步，不塞物之自生之源，不禁物之自濟之性，物自能生自能濟也。……此即是以無為本、而道生之也，亦即是「使然者然」也。此是不生之生，不著之生，境界形態之生。<sup>80</sup>

牟先生認為道家生萬物的實現原理，從「不生之生」而開出（生出）萬物存在的根據，端視於吾人修養實踐境界的智慧，如《道德經》言：「自古及今，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」（〈二十一章〉）以上討論道生萬物的兩種義涵，各有其價值及文本依據。但回到老子治療學的內涵而言，牟先生「不生之生」的洞見觀點，實則提供「道」做為一種主觀修養工夫可達的境界，其證成的根源在於自身生命的實踐，而不必然外求去尋找一個動力的根據，<sup>81</sup>此亦彰顯去主體控制、接納包容多元的治療思維。

### 三、弱之兩類

弱的概念，一般人會想到虛弱、軟弱、懦弱等負面的意思，為偏向負面意義的理解，這是弱的一般義，也是弱的常識義，但事實上這不是老子講弱的意思，老子弱的概念是非一般義、非常識義，弱是道的作用形式，弱也是道的價值實踐，換言之，老子的弱是具有價值的意義，故而以弱的修養實踐作為探討重點。《莊子·天下篇》言老子思想「建之以常無有，主之以太一，以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」，<sup>82</sup>成玄英疏：「表，外也。」<sup>83</sup>王邦雄先生說：「表象在『濡弱

---

<sup>80</sup>牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2009年，頁463。

<sup>81</sup>參考吳汝鈞先生對牟先生老子的道主觀實踐境界的反思觀點。吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁262-263。有關治療學的動力根據，可以參考袁保新先生的見解：「道所明照的存在界，顯然具有兩重特性：一是每一存在物生育成長的動力，均內在於自己；二是這一內在動力只有在不禁不塞、萬物各安其位的情況下，才可能實現。」袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁258-259。

<sup>82</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁1093。

<sup>83</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁1094。

謙下』，實質在『不毀萬物』。<sup>84</sup>依莊子觀點，老子所言柔弱、謙下的外表，實則內涵為保住萬物的存在。余培林先生認為「弱者道之用」是老子人生哲學的基礎，柔弱只是狹義，廣義而言包括「虛、靜、卑、下、曲、枉、窪、敝、少、雌、牝、賤、損、嗇、復、退等所有反面字的意思。」<sup>85</sup>以下進一步對弱的修養實踐，如守柔處下、謙沖寬待等修養工夫予以說明。

### （一） 守柔處下

《道德經》中，「柔」、「弱」或「柔弱」用字，分散於九章之中，<sup>86</sup>例如《道德經》：「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」(〈七十八章〉)<sup>87</sup>、「見小曰明，守柔曰強」(〈五十二章〉)<sup>88</sup>、「專氣致柔，能嬰兒乎？」(〈十章〉)<sup>89</sup>等章。在《道德經·七十八章》中，老子將「柔弱」以水的性質來形容，說「弱勝強，柔勝剛」，「柔、弱」是對反「剛、強」而來，就老子思想的本義，應不是力量的對決或是權謀以退為進的意思，蓋就理序上說，應該是存在先後的問題，柔弱在價值上是優先於剛強的。王邦雄先生說：「在柔弱處尋求價值的永不毀壞，是生命的『強』。」<sup>90</sup>老子從柔弱看到人生價值，而現實上的剛強則「物壯則老」(〈三十章〉)，探本溯源的話，實為有心造作「心使

---

<sup>84</sup>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509。

<sup>85</sup>余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年，頁14。

<sup>86</sup>此九章分別是第三章、第十章、第三十六章、第四十章、第四十三章、第五十二章、第五十五章、第七十六章、第七十八章。參考朱孟庭，〈由老子「反」的哲學論其「柔弱」哲學的義涵〉，《哲學與文化》，27卷第4期，2000年4月，頁401。

<sup>87</sup>王弼注：「以，用也。其，謂水也。言用水之柔弱，無物可以易之也。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁188。

<sup>88</sup>王弼注：「為治之功不在大，見大不明，見小乃明。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁140。

<sup>89</sup>王弼注：「專，任也。致，極也。言任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎？則物全而性得矣。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁23。

<sup>90</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁237。

氣曰強」(〈五十五章〉)的結果，而透過「專氣致柔」(〈十章〉)的功夫，做到「無聽之以心而聽之以氣」(〈莊子·人間世〉)，<sup>91</sup>無掉心知偏執返回事物價值本然，一如嬰孩般無心無欲的境界。

《道德經》：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」(〈八章〉)釋德清曰：「不爭，謂隨方就圓，無可不可」<sup>92</sup>，王邦雄先生說：「『處眾人之所惡』，是『無』；『生成萬物』，則是『有』，水又無又有，不就是道的玄德嗎？所以說『幾於道』。」<sup>93</sup>又嚴靈峰先生說：「至善者莫如水，水性就下，順應自然，滋長萬物，而不與物爭。」<sup>94</sup>此章上善又以水譬喻，言能利益萬物而不居功，隨順自己的水性，無心亦無分別，在眾人嫌惡卑下處，仍然活出自己的價值，故言「以其不自生，故能長生」(〈七章〉)無掉執著而能處下無礙，而與天地萬物同在，恆長利生萬物不爭，是故，如此「上善」守柔處下的人生修養，亦即是體現「道」生萬物的作用。依此，道的體現與否，不在於向外尋求成就的高低，而是繫於自己的修養境界。

## (二) 謙沖寬待

《道德經》：「萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」(〈三十四章〉)其中「恃」、「衣養」，<sup>95</sup>范應元分別注：「依賴也」、「覆蓋也」，<sup>96</sup>「不辭」，按王弼注《老》〈第十七章注〉「大人在上，居無為之事，行不言之教，萬物作焉而不為始」，<sup>97</sup>作「不為始」解，說明道生萬物，生養萬物而不以為主宰，

---

<sup>91</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁147。

<sup>92</sup>釋德清，《道德經解》，上海：華東師範大學出版社，2009年，頁43。

<sup>93</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁48。

<sup>94</sup>嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1988年，頁39。

<sup>95</sup>王弼注本作「衣養」，范應元注本作「衣被」，余培林先生認為兩者詞異但意義相同。余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年，頁65。

<sup>96</sup>范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年，頁121。

<sup>97</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁40。

「功成不名有」，王邦雄先生說：「心知不執著功成而歸自己所有」。<sup>98</sup>以《道德經》〈第三十四章〉對應〈第十章〉「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」，是而「不辭」對應「不有」；「不名有」對應「不恃」；「不為主」對應「不宰」，此等對應觀念在義理上是相通的，而在廣義上可用「謙沖」的概念來涵括。

再者，「以其終不自為大，故能成其大」（〈三十四章〉）有二個解說，一說按《道德經》：「圖難於其易，為大於其細」（〈六十三章〉）解，<sup>99</sup>「為大」由其「細」，「圖難」始於「易」，說明事物發展的關係中，能於細微處及早介入，不致演變難以收拾的局面，故而「不自為大」。《道德經》：「為之於未有，治於未亂」（〈六十四章〉），化問題於無形的虛靜觀照智慧，「見小曰明」（〈五十二章〉）而能「成其大」。又如《道德經》說：「不自見故明，不自是故彰，不自伐故有功，不自矜故長。」（〈二十二章〉）所言不自見、不自是、不自伐、不自矜等意思，可以說是「不自為大」，亦是「謙沖」修養表現，退讓一步成就萬物生長故而「成其大」。另一說依《河上公本》將「以其終不自為大」改作「是以聖人終不為大」<sup>100</sup>，此說王邦雄先生解之：

由理論哲學轉為實踐哲學，……「自為大」是心知的執著與人為造做，「不自為大」既解開自家的執著負累，又消除了人為造作對天下萬物所帶來的壓力，這樣反而可以長久的成其為大。<sup>101</sup>

上說意思是取消加諸天下的有為造作，反而能成就萬物的生長，如《道德經》言：「是以聖人去甚，去奢，去泰。」（〈二十九章〉）說聖人無為自然而不傷物。

---

<sup>98</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁158。

<sup>99</sup>王弼以《道德經·六十三章》：「圖難於其易，為大於其細」，注解《道德經·三十四章》：「以其終不自為大，故能成其大」。王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁86。

<sup>100</sup>《老子河上公注》，收入魏·王弼等著《老子四種》，臺北：大安出版社，2012年，頁42。

<sup>101</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁159。

以上不論從王弼注或河上公注等解之，最終仍是保住天地萬物生長的空間，可謂「守其雌，為天下谿」(《二十八章》) 透過虛靜實踐的修養工夫，體現大道的無心無為，以謙沖利益天地萬物生機蓬勃。

《道德經·二十七章》：「善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解」，按王弼注：「因物自然，不設不施，故不用關楗、繩約，而不可開解也。」<sup>102</sup>又吳澄曰：「關楗，拒門木也。橫曰關，豎曰楗。繩約，索也。合之而成體曰繩，用之而束物曰約。」<sup>103</sup>老子言關楗、繩約又說毋須開解，看起來矛盾，但按上注合解，因任事物之本然，而不需人為的控制，故而無須閉鎖或約定等設施，由人為設施逼顯出事物的自然義，如「玄牝之門」(《六章》) 是引伸為開出萬物生化的意思，而不是說萬物根源之上還有東西。上善「幾於道」，無分別才能不受有形約定所限，無執才能接納萬物自身，從天道的形上原理，對應人道的實踐功夫，可謂之「寬待」的人生修養。

再者，「寬待」的修養實踐，如《道德經》：「是以聖人常善救人，故無棄人。常善救物，故無棄物」(《二十七章》)，王弼注：「聖人不立形名以檢於物，不造進向以殊棄不肖。」<sup>104</sup>又如其《老子指略》曰：「夫刑以檢物，巧偽必生；名以定物，理恕必失，譽以進物，爭尚必起。」<sup>105</sup>綜合上述王弼注解，老子提出「常善」的觀念，係反省由一般的「善」、「不善」，所帶出人或物的對立，是以「寬待」正是以泯合彼我二分、各歸其根的體現實踐。

然而，一般誤解老子是消極人生觀的，事實上老子本懷「善者，吾善之；不善者，吾亦善之。」(《四十九章》) 萬物皆有可用，不在實有層上判定善、不善的價值，而是從作用上解消心知執於善、不善的獨斷及去自我中心的問題，如《莊

---

<sup>102</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁71。

<sup>103</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁37。

<sup>104</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁71。

<sup>105</sup>王弼，《老子指略》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁196。

子·養生主》所言：「為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經。」<sup>106</sup>是以沖虛心境寬待萬物也。

### 第三節 無為無不為

「無為」，是老子《道德經》中心的思想觀念。<sup>107</sup>「無為」是「有為」的對反，徵驗《道德經》文本，如「法令滋彰，盜賊多有」(〈五十七章〉)、「以其上食稅之多，是以饑」(〈七十五章〉)等，「有為」的治國，造成社會動盪不安的現象，老子提出「無為」從造作上的根本反省，如《道德經》：「是以聖人處無為之事」(〈二章〉)、「為無為，則無不治」(〈三章〉)等，可以明顯看出老子對治國者的呼籲，及其「無為」意含著生民百姓的關懷。

老子主張「無為」，有時又將「無為」和「無不為」聯成一起來說，此可見諸於《道德經》十章中，<sup>108</sup>如〈第二章〉「是以聖人處無為之事」、〈第三章〉「為無為，則無不治」、〈第十章〉「明白四達，能無為乎」、〈第三十七章〉「道常無為而無不為」、〈第三十八章〉「上德無為而無以為」、〈第四十三章〉「吾是以知無為之有益」、〈第四十八章〉「為道日損，損之又損，以至於無為，無為而無不為」、〈第五十七章〉「我無為而民自化」、〈第六十三章〉「為無為，事無事，味無味」、〈第六十四章〉「是以聖人無為，故無敗」等，上述文本中，固有以聖人境界的描述為要者，惟亦涵有人生修養的進路，所以老子的「無為」，以至「無不為」，

---

<sup>106</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁115。

<sup>107</sup>勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2012年，頁226。

<sup>108</sup>劉笑敢先生指出在《道德經》通行本，「無為」出現十章計12次，如二、三、十、三十七、三十八、四十三(2次)、四十八(2次)、五十七、六十三等章。他認為「無為」適用對象「不僅適用於聖人行為，也適用於一般人的日常活動，其實質即以超世俗的方式處理世俗事務，其效果則是緩解世俗生活的壓力和緊張，從而能夠在世俗生活中實現自然的價值。」劉笑敢，〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》第10期，1997年3月，頁39、42。



誠然可做為吾人生命實踐的反省。因此，以下擬分成三個部分，以「無為無不為」等作核心的理解，並探討其作用、義蘊以及在老子思想中展現的重要意義。

### 一、無執而為

首先，「無為」的意義之一是「無執而為」，王弼注《老》即常用此意，如〈第十章注〉「言至明四達，無迷無惑，能無以為乎？則物化矣」、<sup>109</sup>〈第三十七章注〉「順自然也。萬物無不由為以治以成之也」、<sup>110</sup>〈第三十八章注〉「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為」、<sup>111</sup>〈第四十八章注〉「務欲反虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也」<sup>112</sup>等，據無為若即是無執而為的話，則無為必非無所作為，反而是放開把持、敞開胸襟之為一切所當為，一切所能為，一切所可為。此外無為尚有「萬物自然變化生成」的意思，<sup>113</sup>是聽任萬物自身本然的作用，不執著德的名調，回到虛無為本的狀態，是以上德不執著德而「常德不離」（〈二十八章〉）、是以虛無為用「不欲以靜」（〈三十七章〉）而彰顯無不為的靈動妙用。

再者，從「無執而為」來界定「無為」，則「無為」可以是「無不為」；「無為無不為」義理的部分，不少學者皆有精闢的說明。如牟宗三先生說：

從無為再普遍化、抽象化而提煉成「無」。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。<sup>114</sup>

---

<sup>109</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁23。

<sup>110</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁91。

<sup>111</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁93。

<sup>112</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁128。

<sup>113</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁26。

<sup>114</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁91。

牟先生對「無不為」的意涵，又說：

顯這個無的境界的目的是要你應世，所以「無為」一定連著「無不為」。  
有無限的妙用才能應付千差萬別的世界。<sup>115</sup>

牟先生言「無為」不是孤懸的概念，是通過否定而透顯事物的意義，「無不為」則是在生活中開顯的妙用，即是生命調適上遂的智慧。

余培林先生說：

道體虛靜，順應自然而為化，故曰：「無為」。然萬物恃之而生，因之而成，故又曰：「無不為」。「無為」是就道的作用方式而言，「無不為」則是就道的作用效果而言。<sup>116</sup>

余先生言，是以道來含攝「無為」、「無不為」，意即「無為」、「無不為」皆是道的不同表現，一是道的虛靜「無為」順應方式，另一「無不為」則是道的虛靜作用表現。此外，吳汝鈞先生說：

所謂無為，並不是甚麼也不做，它的義蘊不是消極的。無為即是不妄為，不去刻意做些干擾人的本性的事，不與道的無的、沖虛的性格相抵觸而作出一些不必要的施設。老子以為若能這樣，則什麼事都會辦得妥當，沒有做不好的事，這便是無不為。<sup>117</sup>

上說指出老子的「無為」不是不作為，是以道的相應、沖虛的心境，「見素抱樸，少私寡欲」(〈十九章〉)，則不會「寵辱若驚，貴大患若身」(〈十三章〉)，

---

<sup>115</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁96。

<sup>116</sup>余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年，頁68。

<sup>117</sup>吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年，頁41。

如此處事皆能順道而行無所不成。按王邦雄先生解釋《道德經·三十七章》「道常無為而無不為」，他說：

前者著重在道體本身的性格描述，後者則顯發落實在人間政治的應世智慧。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「無為」僅成手段，……而不是價值覺醒的修養工夫。<sup>118</sup>

依王先生言，「無為」、「無不為」雖可分以道的特性或人間應世的表現而言，但就道的恆常本質，兩者是相通為一，而不是落於功利或方便之說。

以上參酌學者的意見，「無為」與「無不為」的關係可以有二說，一說則是就分解來說，「無為」導致「無不為」，如聖人的「無為」所以有百姓的「無不為」，意即因為聖人能敞開心靈、接納百姓，讓百姓本身在充分的尊重及授權下，去實現他自己，換言之，天道無為萬物就可以無不為；另一說則是就非分解而言，「無為」即為「無不為」，如聖人以開放的心靈、豁達的態度，肯定包容天地萬物，因無掉我執，而讓天地萬物在我面前都能為其所當為、為其所不為，是以「無為」本身即「無不為」，此說「無為」、「無不為」二者的關係，可以說是老子思想詭辭為用的智慧展現。<sup>119</sup>

## 二、正言若反

前文以「無為無不為」做為討論，而瞭解老子「無為」實是肯定句的。一般認知上，「無為」好像是否定一定的作為，或有人解釋沒有作為之意，先前曾引證「無為」是對反「有為」而來的，無為是「無執的為」，有為是「有執的為」，合併來看，無掉有執的為即是「無為」。事實上，無為並非要取消為，反而是肯

---

<sup>118</sup>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。

<sup>119</sup>袁保新先生說：「老子詭辭的運用，則更是透過名言之間的矛盾、緊張，迫使心靈放棄對習知名言的執著，往上一躍，進入一個遼闊開放，不可言說的意義領域，來重新諦觀一切相對立的名言、價值之間的關係。」袁保新，《哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁179。

定作為的存在性，只是這被肯定的「為」應是無執的為、是開放的為，而非有執的為、封閉的為，是以「無為」的功夫在於去（無）掉心知的執著，即是保有成全「為」的無限可能。

老子思想的詭辭運用，不在於正面的規定，而是「以遮為詮」的形式，不受言說所限、消融名言的對立，如《道德經》：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。是以聖人抱一，為天下式。」（〈二十二章〉）藉名言對立的矛盾，打破概念執著的囿見，如「曲—全」、「枉—直」、「窪—盈」等組觀念，此無法用一般因果關係說明，惟從修養上心知的減損，不造作反能成全的體悟。接著，進一步析解詭辭為用的意義，牟宗三先生以《道德經》的「道」為例，說：

如果我們固執地說它一定是什麼，這便成為它自身的否定，與它自身相矛盾，而轉為不是「道」。所以要真想踐履中體悟道，把道如性而湧現出來，就必須把你所用上的那一個概念拉下來，即是說，由否定那個概念而顯示。這就是：「是而不是」。它是 A 而又不是 A。你若固執它「不是 A」，它就不是「不是 A」。那就是說，任何概念著不上。著上去就等於對於道的否定而不是道，所以必須經由「否定之否定」這辯證的發展而顯示。……這種辯證的思維完全為的防止執著。<sup>120</sup>

牟先生言，詳細地說明老子詭辭運用，乃通過「否定之否定」的辯證法，<sup>121</sup>化解對名言概念的著相，由實踐工夫逼顯出相對概念的僵局，使其超越對立而不為之障礙，而保有妙運靈動的發展。如《道德經》：「絕聖棄智」、「絕仁棄義」（〈十九章〉）、「上德不德，是以有德」（〈三十八章〉）等，在老子的思想並不是反對聖

---

<sup>120</sup>牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，2007年，頁273。

<sup>121</sup>牟宗三先生：「辯證法（dialectic），它既不是純邏輯，亦不是科學方法，而乃是形而上學中的方法，我們亦可以叫它是「玄學的方法」（metaphysical method，或 method of metaphysics）。」有關此辯證法進一步的說明，參見牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，2007年，頁267—268。

智、仁義、上德等價值，老子透過辯證的詭辭，<sup>122</sup>跳脫規範形式制約、不被德目標準執著，避免人為扭曲造作，反能將聖智、仁義、上德等價值內涵真正地體現出來，此亦呈現「無為」修養工夫實保存「為」的「無不為」的例證，以上顯示老子看似否定的「絕」、「棄」、「不」等用語，實則意含治療學的意義。

《道德經》：「正言若反」(〈七十八章〉)，<sup>123</sup>意即正面的道理用反面來說，如「無為」看似對「為」本身採取反對的立場，但事實上是肯定「為」的重要性。如「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〉)，按王弼注：「無私者，無為於身也。」<sup>124</sup>樓宇烈先生校釋：「『不自生』意為不求自身之生，即所謂『後其身』、『外其身』、『無私其身』、『無為其身』。」<sup>125</sup>此章可作正言若反的引證，其意為聖人無私、沒有自己而與萬物同在，聖人「後其身而身先」、「外其身而身存」即是詭辭為用，同天地「不自生」而「長生」。故言「無私」是聖人無其身的工夫，「成其私」與「身先」、「身存」，同天地「長生」實則肯定萬物的存在。

王邦雄先生指出，有人用權謀看待老子，如認為「無私」是手段，「成其私」才是目的。然此權謀之說，誠然曲解老子思想詭辭為用的智慧，<sup>126</sup>王先生即提醒吾人：「『正言若反』不僅是老子言說的獨特形式，且涵藏了心靈化解的工夫與生命成全的智慧。」<sup>127</sup>是以老子「正言若反」的詭辭，同「無為」肯認「為」的重要性，而道生天地萬物的「生」，即是最大的「作為」，因此，通過詭辭為用講「生」，亦為呼應道生萬物「不生之生」的實現原理。

---

<sup>122</sup>牟先生說：「如大辯不辯、大言不言、大仁不仁、大德不德等都是『辯證的詭詞』，……這種辯證的詭詞就是藉消融普通所謂矛盾以達到另一種較高的境界。」牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，2007年，頁273。

<sup>123</sup>牟先生說：「辯證的詭辭，用老子的話，就是正言若反。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁142。

<sup>124</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁19。

<sup>125</sup>樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁19—20。

<sup>126</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁44—45。

<sup>127</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁354。

### 三、道法自然

自然一詞，通常讓人想到山水花草的自然或是生理本能的自然等，而老子的自然則是通過人生修養呈現的自然。牟宗三先生說：「講無為就函著講自然。」<sup>128</sup>又說：「道家的自然是個精神生活上的觀念，就是自由自在、自己如此，無所依靠。」<sup>129</sup>依牟先生言，無為是無掉有執的為，而一有執著則顯得不自由自在，因此「自然」乃是無所依恃「獨立而不改」（〈二十五章〉）的境界。檢視《道德經》提到「自然」的章句，如《道德經》：「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然」（〈十七章〉）、「希言自然」（〈二十三章〉）、「道法自然」（〈二十五章〉）、「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（〈五十一章〉）、「以輔萬物之自然，而不敢為」（〈六十四章〉）等五處。

據王弼注《老》〈第十七章注〉：「居無為之事，行不言之教，不以形立物，故功成事遂，而百姓不知其所以然也。」<sup>130</sup>指治國者取消有為的造作。王弼注：「『形』，通『刑』。……即不『賴權威』」<sup>131</sup>上位者不以權威壓迫百姓，如「治大國若烹小鮮。」（〈六十章〉）以柔弱無心無為施行政事，讓百姓在潛移默化中活出自己的價值，施政者「希言自然」（〈二十三章〉），王弼注：「聽之不聞名曰希。」<sup>132</sup>而使百姓在「不言之教」（〈二章〉）中找到自己生命的美好。

王弼注《老》〈第二十五章注〉：「法，謂法則也。道不違自然，乃得其性。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」<sup>133</sup>指陳道的典範是「自

---

<sup>128</sup>牟先生說：「道家所說的『自然』，不是我們現在所謂自然世界的自然，也不是西方所說的自然主義（Naturalism）。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁90。

<sup>129</sup>牟先生說：「精神獨立才能算自然，所以是很超越的境界。……自然界的現象都在因果關係裏面，你靠我我靠你，這正好是不自然不自在，而是有所依恃。」參見牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁90。

<sup>130</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁41。

<sup>131</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁43。

<sup>132</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁57。

<sup>133</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁65。

然」，說明老子的道是順應萬物其性（自然）發展，在「道生之，德蓄之」（〈五十一章〉）道生天地萬物，德養萬物潤澤，使其「以輔萬物之自然，而不敢為」（〈六十四章〉），「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（〈五十一章〉）通過道的自然、自己如此，給出無執、無偏、無私的尊重包容，讓百姓皆能活出自由自在生命的本然。

王弼之說筆者完全肯定並接受，若其他注疏部分，如元代注《老》大家之一吳澄在解〈第十七章〉時說：「貴，保重也。然，如此也。蓋聖人不言而為，俾民陰受其賜，得以各安其生。百姓皆謂我自如此」，<sup>134</sup>又如當代學者蔣錫昌先生說：「自『悠兮』以下，言世道未衰以前之現象。所以明聖人無為之可貴。」<sup>135</sup>以上兩注類同王弼的注，皆是指聖人無為的可貴，百姓生活美好以為自是如此。「希言自然」（〈二十三章〉），吳澄註：「希言，無言也。得道者忘言，因其自然而已。」<sup>136</sup>蔣先生說：「『希言』者，少聲教法令之治。無為也。」<sup>137</sup>兩注「希言」，等同「行不言之教」（〈二章〉）、「悠兮其貴言」（〈十七章〉）的意思。

「道法自然」（〈二十五章〉），吳澄註：「道之所以大，以其自然，故曰『法自然』。非道之外別有自然也。」<sup>138</sup>蔣先生說：「謂道所法者，乃是一個自然，即自成。」<sup>139</sup>據兩注釋合解為：道之外無另有一自然，意謂道之自然、自成。「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」（〈五十一章〉），蔣先生說：「道之所以尊，德之所以貴，即在於不命令或干涉萬物而任其自化自成也。」<sup>140</sup>即是道、德皆無為於萬物，任其自化自成而已。「以輔萬物之自然，而不敢為」（〈六十四章〉），

---

<sup>134</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁22。

<sup>135</sup>蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年，頁114。

<sup>136</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁31。

<sup>137</sup>蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年，頁156。

<sup>138</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁35。

<sup>139</sup>蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年，頁174。

<sup>140</sup>蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年，頁317。

吳澄註：「蓋以萬物之理，無為而自然，故吾亦無為，而與萬物同一自然。」<sup>141</sup>從萬物存在理序而言，無為而自己如此，我與萬物皆同自然自成。

上述所說與自然有密切關係或意義的，至少可以歸納有：聖人無為則百姓自然自成，道順應萬物而不違自然，無為故功成不居，希言、貴言等不言之教乃無為也，道在其自然自成，無為則萬物自化自成，萬物無為而自然等意思。因此，可以理解道、無為、自然屬同一概念多種表現，而不是簡單將無為與自然連同看待，<sup>142</sup>如陳德和先生指出：「自然、無為、無不為三者視為相同，並說它們其實都是指涉著道，只是因為論述的側面不同所以才有說項的不同。」<sup>143</sup>依此，萬物無為自然自成，用以理解「道生一，一生二，二生三，三生萬物」(〈四十二章〉)，則不必然是創生之意，當有「不生之生」的意蘊。

此外《道德經》「自然」的意涵，有別自然本能的放縱，牟宗三先生說：「現代人都是在現實自然生命的紛馳上找刺激，不過癮又找麻醉。」<sup>144</sup>自然生命的放馳，是「化而欲作」(〈三十七章〉)欲望與心知作用相互牽引的結果，而老子的「自然」則是人生修養的精神境界，通過實踐工夫而開顯的境界，牟先生說：

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。道家喜言靜；儒家常言定，……絕對的心境，是定，是隨時將心

---

<sup>141</sup>吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年，頁94。

<sup>142</sup>劉笑敢先生認為：「不深入分析解釋自然與無為，就不可能深入理解和闡發道家思想，但是多數學者都不大重視這個問題，或者簡單地把自然與無為看做是一回事。自然與無為同屬道家的基本概念，其價值取向與精神歸屬當然是完全一致的，但二者畢竟不是同一概念。」劉笑敢，〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》第10期，1997年3月，頁26。筆者以為劉先生肯認自然與無為的重要性是無疑的，惟說兩者非屬同一概念的觀點，此說在文本及注疏上仍有歧義，有進一步討論的空間。

<sup>143</sup>陳德和，〈略論老子的年代與思想——對劉笑敢《老子》的幾點質疑〉，《鵝湖學誌》第22期，1999年6月，頁184。

<sup>144</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁92。



靈從現實中超拔出來，浮在上層的一種境界，是精神的（spiritual）。無、自然、虛一而靜都是精神的境界。<sup>145</sup>

依牟先生言，老子的「自然」是反於自然生命的放馳，「自然」是通過化解生命躁動、人為造作與情識陷溺等而開顯本然純真的境界。以《莊子·德充符》惠子與莊子對話為例：「惠子曰：『既謂之人，惡得無情？』莊子曰：『是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」<sup>146</sup>事實上，莊學並不否定自然生命之情，而是反對心知執著分別的好惡之情，因常順任自然而足，「不益生」不向外競求追逐。<sup>147</sup>此段對話已將老子的自然境界詮釋做出適當的註腳。

老子的自然是道的另一展示，也是修養開顯的境界，如王邦雄先生說：「道家追尋的是境界的自然，而不是物象的自然。境界是心境所開，經由心的修養而展現的境界。」<sup>148</sup>意謂老子的「自然」，是境界自然、價值自然涵有實踐工夫義。因此，老子思想的無為、自然，並不是消極、本能放縱，而是要保住天地萬物自化自成，消弭一切人為有心的造作，不被欲望逼迫競逐而失去天真本德的美好。

最後，老子在《道德經》中，通過價值醒覺以至價值抉擇，如「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。」（〈四十四章〉）是而，老子期待每一個生命都能返樸找到真實的自己，果如此「由心乎德之和」（《莊子·德充符》）<sup>149</sup>也。

---

<sup>145</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁95。

<sup>146</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁221。

<sup>147</sup>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277。

<sup>148</sup>王邦雄、高柏園等著《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2006年，頁104。

<sup>149</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁191。

### 第三章 老子思想治療學戒毒輔導應用

本章以老子思想之治療學的意涵為基礎，討論其對毒品濫用之矯治與輔導的實際運用。事實上，毒品濫用問題涉及個人生理、心理及所處社會等多面向議題，需要各方面領域集思廣益投入探討。是以，根據老子思想治療學所作的討論，是提供另外一個可行的策略，它並不排除其他的治療方法，所以它的功能是輔助性的而不是取代的策略。本章擬以老子思想治療學的主、客觀面作為展開討論，從主觀面提供輔導者主觀的修養之處，另一方面，客觀面提供輔導實際運用的策略參考，最後提出老子治療學之價值重建或價值治療的詮釋。

#### 第一節 老子思想對輔導策略的啟示

目前在毒品問題輔導策略上，主要透過教育宣導的方式讓受輔者瞭解使用毒品的後果，包含傳授毒品危害的知識、拒絕他人慫恿的技巧或是教導利害得失分析等策略。此等策略在毒品問題輔導上是無疑的，亦是有需要的部分，然就老子思想而言，前述方式屬於「為學日益，為道日損」（《道德經·四十八章》）之中「為學日益」的範疇，而老子主張則是「為道日損」的修養進路。<sup>1</sup>以下，主要是根據老子思想「為道日損」的實踐智慧等，對毒品濫用問題方面，提供在輔導思維或策略上之參考。

##### 一、無執的體現

吸毒者常見的吸毒理由之一，是為追求毒品短暫的興奮或逃避壓力，或是為了解除上癮後身體戒斷痛苦等，固然身體的不適可由醫療給予生理治療，但是

---

<sup>1</sup>牟宗三先生說：「『為學』，指學經驗知識，需要天天累積增加；但學道不可用經驗知識、科學知識的方式學，方向恰好相反，要將這些知識都化除掉。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁123。

對毒品的欲求卻是需要自身的調適及因應。如《道德經》：「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。」(《三章》)王邦雄先生說：「老子所說的『可』，是心知執著的預期，人心會因期盼、痴狂而大亂。」<sup>2</sup>是以欲望執著會催促吸毒者不計後果的追求，因而造成生命難以估量的傷害。於此老子的輔導方式是「虛其心」、「弱其志」，如牟宗三先生說：「病都在主觀方面的造作，造作即不自然。造作底根源在心，故一切工夫都在心上作。這工夫即是『致虛守靜』底工夫。」<sup>3</sup>牟先生說的不自然是反於「道法自然」來說，即是吸毒行為使得生命變得不自由不自在，不能自己如此（自然），因此，從虛掉心知，消弱我執等修養工夫入手，<sup>4</sup>進而恢復「實其腹」、「強其骨」的健康生命。

本文〈第二章〉曾提到「反者道之動」中的「反」，有返回、對反、反省的意思。返回，用老子的語言即是回到「虛靜」的境界，以吸毒問題輔導而言，則是希望受輔者由心知之消解，恢復吸毒前身心的健康狀態，以及正常的人際交往。再者，對反或反省之意，則是意指吸毒者對其吸毒行為要有痛改前非的醒覺，以老子言這個痛改前非的覺醒乃是「致虛極，守靜篤」(《十六章》)的覺醒。而「致虛守靜」實踐工夫的旨趣，如牟宗三先生說：

就是使我們的心靈不黏著固定於任何一個特定的方向上。生命的紛馳、心理的情緒、意念的造作都有特定的方向，黏著在這個地方，就著於此而不能通於彼，你生命黏著於此，我生命黏著於彼，各是其是，衝突矛盾就出現了。<sup>5</sup>

---

<sup>2</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁27。

<sup>3</sup>牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁430。

<sup>4</sup>王邦雄先生說：「『虛其心』，是虛掉自己的心知，『弱其志』，是削弱自己的意志；因為心知一起執著，意志一定跟進，且志在必得會帶出人為造作。」王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁28。

<sup>5</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁94—95。

牟先生的說法，清楚指出自然生命、心理情緒與意念等表現，若有執著特定的方向或是意識形態等，即有是非的對立、彼我矛盾的衝突形成。然而，一般吸毒問題輔導上，也有針對受輔者想法、情緒、人際或是生活型態等分析討論，惟此等輔導策略偏向「為學日益」的經驗知識。

牟先生指陳自然生命、心理情緒與意念等不黏著的意思，是從為道日損的心知化解而說，本文〈第二章〉中曾談及道家體用是「以用為體」的型態，因此，為道不是為求上達客觀實體，而是以「無」為本體做為日損踐履的境界，如《道德經》：「滌除玄覽，能無疵乎？」（〈十章〉）王邦雄先生說：

滌除者，乃日損其雜染之謂，玄鑒，就是恢復吾心的虛靜清明。這一直覺觀照的能力，是直接面對，而當下呈露的，不必透過中介的知識概念與官覺印象，亦無需假藉理性作用的分析與推論，對於當前現境即有一整體而直接的感覺與把握。<sup>6</sup>

王先生言以日損又損的工夫，讓自己的心虛靜下來，「萬物並作，吾以觀復」（〈十六章〉）能虛靜則不被心知欲望所牽動，萬物也才能各自歸根虛靜。

固然理性分析或知識概念有其意義，但是以老子損之又損的生命實踐而言，走的是消解生命有執有為的造作，是去中心化的無執而為，是無限敞開去體現真實生命的美好，如陳德和先生說：

當心境的修養進展到那裏，所觀照的世界就會水漲船高地到那裏，萬物莫不隨生命的超轉而調適上遂，苟能體證心靈的最高圓滿，萬物亦如如呈現而無一法可去，這就是「一體呈現」的道理。<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup>王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁118—119。

<sup>7</sup>陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，臺北：里仁書局，2005年，頁28。

陳先生的說法是有工夫就有境界，吾人依「損之又損」的修養實踐，開顯「無為無不為」無限妙用的境界，是調從心境修養保住天地萬物的存在。

此外，現行輔導的架構，主要是透過語言治療的途徑，催化受輔者達到自我改善的目標。對比「語言的治療」，林安梧先生認為老子思想揭示生活世界的病痛是源自「語言的異化」問題，<sup>8</sup>他說：

在老子看來「語言」並不是一不必要的東西，語言是必要的，存有之道的展開便是通過語言而展開的。不過，由於不切當的展開而造成了所謂的「異化」狀態。<sup>9</sup>

林先生的說法，仍是肯認語言的功能，惟提出對語言概念的執著，容易使我們的「心」固著一處，衍生對立的緊張關係。《道德經·一章》：「道可道，非常道；名可名，非常名」明白指出言說形式的道並非是常道的本身，而老子「正言若反」的語言特色，正是要破除吾人對語言概念的定執。是以，老子思想無執的體現，有助消除語言使用上可能的弊病，換言之，以無執的修養保住輔導作為的治療性，亦如牟宗三先生所言「作用的保存」之意。<sup>10</sup>

## 二、無欲的修養

無欲的修養，在老子思想中是相當重要的工夫，蔣錫昌先生說：「吾人如以有欲，無欲，觀察老子之學說，竟可謂一部《老子》所言者，大半為『欲』之問題，亦無不可其。」<sup>11</sup>蔣先生認為《道德經》一書，諸多章句顯示老子對人心欲望問題的著墨，如《道德經》「常使民無知無欲」(〈三章〉)、「無名之樸，夫亦將

---

<sup>8</sup>林安梧先生表示：「這樣的『異化』狀態，就其表面而言，我們可以說是整個生活世界的異化與毀壞，但就實而言，我們知其為『機與機為應』而定執所成的狀態。」林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局，1996年，頁150。

<sup>9</sup>林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局，1996年，頁150。

<sup>10</sup>牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁135。

<sup>11</sup>蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年，頁10。

無欲」(〈三十七章〉)、「我無欲而民自樸」(〈五十七章〉)等皆是老子重視欲望問題及無欲修養的引證。

又如《道德經》：「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〉)、「是故甚愛必大費，多藏必厚亡」(〈四十四章〉)等，其中「目盲」、「耳聾」、「口爽」、「心發狂」、「行妨」、「大費」、「厚亡」等形容，皆為老子指出欲望的放馳，衍生造成身心的傷害，而毒品濫用的問題上，正是呈現欲望失控最明顯的例證。

本文〈第一章〉中，曾說明毒品依其成癮性、危害性等有不同的分級管制，事實上，任何毒品反覆使用慣性成癮後，身體或心理的依賴會驅使吸毒者持續渴求著毒品，只是不同的毒品藥物各有其身心的作用表現。李安德先生說：「已染上毒癮的人，會受到毒癮的控制，然而毒癮未發時，他仍能像我們一樣作出自由的選擇。」<sup>12</sup>實務上當毒癮發作時，除非在管控的環境中以及專業人員的協助下，否則很難獨自用意志力去克服，反之沒有成癮的情形下，個人仍是可以有選擇的能力。再者，醫療上亦有藥物能降低受輔者對毒品的渴求，<sup>13</sup>但是前提仍要受輔者具有改變的動機以及避開接觸毒品環境等條件配合，有進於此，筆者認為，可以藉由老子思想從修養層面提出欲望的超克以及預防之道。王弼《老子指略》說：

絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。<sup>14</sup>故不攻其為也，

---

<sup>12</sup>李安德 (Andre Lefebvre) 著，若水譯著，《超個人心理學》，臺北：桂冠圖書公司，1994 年，頁 151。

<sup>13</sup>米麗安·波林－費茲傑羅：「有些藥顯現出阻止再犯的功能已經很有成效，例如那曲酮(naltrexone)對酗酒和海洛因成癮者也頗有成效。……另一個看起來很有希望的治療法不是用藥，而是改變心智狀態。科學家現在正在研究，是否能藉由有意識的調控腦島和大腦其他報酬神經迴路的活化，來克服毒癮。」Miriam Boleyn－Fitzgerald 著，洪蘭譯著，《心智拼圖：從神經造影看大腦的成長、學習與改變》，臺北：遠流出版公司，2010 年，頁 118－119。

<sup>14</sup>「善聽」，樓宇烈先生注釋：「指善於決斷訟事。」樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006 年，頁 208。

使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。<sup>15</sup>

上述王弼之說，<sup>16</sup>指出「絕盜」、「止訟」，重在「去欲」、「不尚」，旨在說明防患未然的優先性，而不在行為結果的介入。事實上，本文〈第一章〉中曾引述法務單位統計資料，說明透過罰則或處以徒刑等，並不能有效遏止吸毒行為的再發生。因此，從根本上「謀之於未兆，為之於未始」著手，有如「圖難於其易，為大於其細」(〈六十三章〉)，而以無欲的修養做為治本解決之道。伍至學先生說：「故老子提醒眾人切不可陷溺於欲望之糾結之中，須不斷從事『寡欲』與『無欲』之『致虛極』(十六章)的修養工夫，使心靈不為欲望所攪動與蒙蔽。」<sup>17</sup>是以若要不被欲望所控制，「寡欲」、「無欲」的修養工夫，可以作為毒品濫用預防或矯治策略的參考。

《道德經》說：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」(〈四十四章〉)、「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〉)其中「知足」的觀念，可以說是無欲的另一個面向，亦是道之動的價值實現。知足的修養是奠基在「寡欲」或「無欲」的實踐上成立，再者，知足才能「返回」生命的境界自然、知足是「對反」不知足、欲得的價值自然，「知足不辱、知止不殆」則是無為自然的「反省」。此外，自然與欲望的關係，鄭志明先生說：

人的身心是有著無止盡的欲望與需求，無法逃避接踵而來的禍咎與災難，其最大的病因就是人們身心的「不知足」與「欲得」，在多欲的生理與心理的導引下，在行險僥倖的過程中不斷惹禍傷身。老子提出了根本性的醫

---

<sup>15</sup>王弼，《老子指略》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁198。

<sup>16</sup>王淮先生解之：「欲絕盜賊，唯在上位者之無欲，不在嚴刑。欲防止爭訟，唯在不尚賢名，不在善於聽訟。」王淮，《王弼之老學》，臺北：INK 印刻文學雜誌公司，2012年，頁252。

<sup>17</sup>伍至學，《老子反名言論》，臺北：唐山出版社，2002年，頁31。

療手段，即「知足之足，常足矣」的方法，靠的是內心合於道的滿足，這種滿足不是物質性的富足，而是精神上隨遇而安的寧靜。<sup>18</sup>

鄭先生對欲望形式、病因診斷以及「知足」的治療學意義等，作了一個詳盡的說明。誠如鄭先生所說「多欲的生理與心理的導引下，在行險僥倖的過程中不斷惹禍傷身」，是以在欲望與心知（行險僥倖）的相互牽引，才是生命陷落不自然的病因，而就吸毒心理及輔導策略來說，鄭先生的意見不啻已給出恰當的註解。

## 第二節 老子思想對輔導關係的貞定

一般而言，受輔者因發生吸毒行為而被要求前來矯治，通常他(她)們對接受輔導的動機不強，也造成輔導關係上建立的困難。「輔導關係」簡單地說是輔導者與受輔者之間的互動，包括在此關係基礎下展開之一連串聆聽、探討、分析問題及討論改變等歷程，是以輔導關係對整個輔導進行及結果影響舉足輕重。

老子思想是以「道」體現萬物尊重包容的修養應用在輔導關係上，在此尊重包容的立場中，醫病雙方比較不是尊卑、上下的關係，而接近平等、同儕的關係，若以現代輔導的語言，輔導者的角色乃屬於聆聽者而不是指揮者的姿態，而聆聽亦是輔導行為當中不可或缺的重要環節。本節擬以人本心理學等治療學會通老子思想，提供輔導關係上的參考之處。

### 一、無為的開示

本文〈第二章〉中曾提到老子思想的無為不是消極的不作為，如《道德經·五十七章》：「故聖人云，我無為而民自化」，透過聖人「無為」的修養，無掉一切有為有執的造作，而保住天地萬物自化自成。無為是老子思想的修養實踐，從

---

<sup>18</sup>鄭志明，〈《老子》的醫療觀〉，《鵝湖月刊》第 357 期，2005 年 03 月，頁 34。



無為以至無不為的境界應世，另一方面無為可以抽象化純粹上講「無」，並再從「徼向性」講有，無、有是道的雙重性。<sup>19</sup>是以無為的修養，從無為到無不為，從無為到玄妙的道性，<sup>20</sup>均是開顯道在萬物造化的實現原理。

羅傑斯是當代心理治療最有影響力的專家之一，<sup>21</sup>其倡導的「當事人中心治療」是對當時精神分析及行為治療學派的反省，揭示治療關係能助人成長，包含治療師自身的態度及當事人對此關係的體驗感受，<sup>22</sup>而輔導者不是一個權威、專家的治療師角色，輔導方式是以非指導式為特色。但並非意指輔導者什麼都不做，如宋文里先生說：「不論 client-centered（當事人中心）或 person-centered（個人中心）的語詞都含有『被…造成』『因…而然』的含義，而這樣的被動態自然涵蘊了一個主動者在內。」<sup>23</sup>宋先生的意思是治療者讓開一步，使得受輔者變成輔導關係的中心。

再者，對應《道德經》：「我無為而民自化」（〈五十七章〉），聖人也並非消極什麼都不做，而是透過修養的工夫，謙沖寬待地讓百姓得以自生自化。若以輔導的雙方關係來看，老子思想與羅傑斯治療學兩者有相似之處。如本文〈第一章〉所述，羅傑斯也認同老子思想的智慧，並談到老子思想對其輔導工作的啟發，他說：

---

<sup>19</sup>牟宗三先生說：「《道德經》通過無與有來了解道，這叫做道的雙重性（double character）。道隨時能無，隨時又有徼向性，這就是道性。」牟宗三，《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年，頁98。

<sup>20</sup>參考葉海煙先生雙重進路的說法：「『自然』、『無為』以至於『無不為』的價值理序，以及從『無』到『有』的存在理序的雙重進路。」葉海煙，〈中國哲學詮釋的思維取向及其人文意識——以道家哲學詮釋的基源問題為例〉，《哲學與文化》，第40卷第4期，2013年4月，頁147。

<sup>21</sup>1982年、1993年對美國臨床和諮商心理學家調查的結果，羅傑斯都被列為對當代心理治療最有影響的心理學家。參見江榮光，《人性的迷失與復歸：羅傑斯的人本心理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年，頁308—309。

<sup>22</sup>江榮光，《人性的迷失與復歸》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年，頁165—166。

<sup>23</sup>卡爾·羅哲思（Carl R. Rogers）著，宋文里譯著，《成為一個人》，臺北：桂冠出版公司，1990年，〈譯序〉，頁6。

無為實際上是完人的行為，但他在發揮最高效力的時候卻是如此輕鬆自如，……我認為我在做人的工作的過程中正越來越傾向於「使他們自由表現本性，自由地趨向自己的歸宿」。<sup>24</sup>

上述引文中顯示羅傑斯認同老子思想的無為，也認為在輔導上傾向使受輔者做回自己、回歸本然。此外，他也推崇老子《道德經》的思想，並且引之做為一個團體帶領者的重要指引，他說：

領導者最好是：「太上，下知有之；……其次，侮之。悠兮，其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然。」（《道德經·十七章》）但是，我最喜歡的並總結了我很多更為深刻的信念的是老子的另一段話：「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。」（《道德經·五十七章》）。<sup>25</sup>

羅傑斯在團體帶領者的實務上，分享東方老子思想的智慧，以及如何運用在催化輔導關係的經驗活動上。羅傑斯從其心理治療的研究中，觀察輔導關係之經驗開放性，是一個連續性的發展，而羅傑斯回顧整個輔導關係連續變化的過程時，他說：

個人只要是處於接納的氣氛中，他都會比較願意、而且能夠表達自己、與其他人溝通。換句話說，這個連續體的起頭之處是完全不願意表露自己的，

---

<sup>24</sup>羅傑斯 (Carl R. Rogers) 著，吳聿衡譯著，〈我的人際關係哲學及其形成〉，收入林方主編《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁125-126。

<sup>25</sup>羅傑斯 (Carl R. Rogers) 著，吳聿衡譯著，〈我的人際關係哲學及其形成〉，收入林方主編《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁126。另參考洪菁惠先生說：「據 Hermsen (1996) 向 Rogers 之友人 Chuck Stuart 及女兒 Natalie Rogers 考證，Rogers 經年將《老子》第十七章的手抄本放置隨身攜帶的皮夾內，並曾於1977年的工作坊中，自皮夾中取出讀之，與團體成員分享其聖人無為的諮商理念。」洪菁惠，〈從《老子》人性論初探道家的諮商理念〉，《本土心理學研究》第33期，2010年6月，頁201。

但發展到末期，自我會具有豐富多變的內在體驗，所以只要他願意，就能憑此而作出各種必要的表達。<sup>26</sup>

羅傑斯從其治療經驗中發現，當受輔者進入本然所是的過程之中，能同時覺察到自己的狀態，並且能夠開放、信任內在的體驗，因而表現接納別人，以及在複雜多變的環境中調適。

從羅傑斯的心理治療研究中，透顯出輔導者及其輔導場域，若能給出開放、接納的氛圍，則有助受輔者經驗反思或內在的整合。實務上，從事吸毒輔導工作，常見受輔者初始的懷疑、抱怨等，甚或有時輔導關係陷入對抗或表現敷衍了事的情形。此時不論從羅傑斯心理治療經驗或是老子思想的無為修養，皆啟示對輔導關係而言，若能「無為接納」，受輔者才有「自化」改變的可能。

## 二、無心的觀照

《道德經·四十九章》：「聖人無常心，以百姓心為心」，前文之中曾解作：聖人放下私心、好惡，沒有操弄，沒有造作，給出百姓各安其所的生長。是以「無心」並非意指不用心或是散漫心，而是無去有執的心，無去私心、我慢的心，「觀照」則可以解釋為虛靜心的觀照之意。

總的來說，輔導關係的討論，是以老子思想中體道證德的聖人為學習典範，採取不偏執而為，致虛守靜的實踐工夫。沈清松先生說：「道乃原始的溝通，則聖人乃人中溝通之典範。在帛書老子中聖字作『耳口』，特別在字形上突顯了耳與口，聖人耳善於聽，口善於言，一收一放，一出一返，是為溝通。」<sup>27</sup>沈先生認為聖人有聆聽溝通的智慧可資藉學習。此言固然不錯，但學習聖人至少還有一個意含，如《道德經》：「聖人不病，以其病病，是以不病」（〈七十一章〉），聖人之

---

<sup>26</sup>卡爾·羅哲思（Carl R. Rogers）著，宋文里譯著，《成為一個人》，臺北：桂冠出版公司，1990年，頁187。

<sup>27</sup>沈清松，〈老子的人性論初探〉，收入臺大哲學系主編《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁14。

所為聖人，是真切知其病痛之所在，篤實修養而能治病是以不病，所以若能篤實修養知病治病以去病，人人皆有成為聖人之可能，因是之故，如此言輔導者與受輔者的關係界定，僅是在人生修養踐履的不同而不是本質上差異的關係。

再者，人本心理學先驅的馬斯洛，認為道家的工夫除了輔導者自身實踐以外，也能協助受輔者聆聽其內在真實的聲音，而知其所當為、知其所不為。馬斯洛對道家聆聽的解讀，他說：

道家的傾聽。一個人能找到對自己是正確的東西，辦法是仔細地、向道家那樣地傾聽自己內部的呼聲，為了讓自己被鑄造，被引導，被指引而傾聽。好的心理醫師以同樣的方法幫助求診患者——讓他聽到他已被淹沒的內部呼聲。<sup>28</sup>

馬斯洛的描述，指出道家的傾聽是從自己內在反省，滌除外在喧嚷的表相，諦聽事實本來的樣貌。在輔導關係的意義上，馬斯洛希望以「自我實現」協助一個人自我成長，而不只是治好一個疾患或偏差行為，<sup>29</sup>他又說：

諮詢關心的並不是訓練，也不是塑造或普通意義上的教導，不是告訴人應該做什麼和如何做。它不從事宣傳。它是一種「道的」啟示和啟示後的幫助。「道的」意味著不干預，「任其自然」。<sup>30</sup>

馬斯洛從道家思想來詮解輔導關係的內涵，意即關係中不是治療者將自己

---

<sup>28</sup>馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，林方譯著，《人性能達的境界》，昆明：雲南人民出版社，1987年，頁126。

<sup>29</sup>馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，林方譯著，〈自我實現及其超越〉，收入《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁265。

<sup>30</sup>馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，林方譯著，〈自我實現及其超越〉，收入《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁266。

的意見強令受輔者來接受，而是同儕關係般的鼓勵與協助，以及總結到老子思想的「自然」意義。

馬斯洛呼應道家治療方式「不干預」、不強加意見於受輔者以及讓事物回其自己本然的狀態等，他認為：「教育、心理治療的基本方法在於『有幫助的任其自然』，這相當於老子所說的『道法自然』，聖人的作用在於『輔萬物於自然』以及『道常無為而不為』」。<sup>31</sup>於此並非指輔導者無所作為的意思，只是不被自己的標準、理想或是情緒來干擾受輔者天真本德的自然，如本文〈第二章〉討論老子思想中柔弱的意涵，守柔自然能不爭，不爭即能消弭對立，而守柔不爭正是虛靜心的觀照實踐。《道德經》：「天下之至柔，馳騁天下之至堅」(〈四十三章〉)即顯明老子的柔弱思想，正是輔導關係上取消對抗，消解敵意的應用。

《道德經》：「上善若水」(〈八章〉)，守柔不爭莫過於水，「人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止」(《莊子·德充符》)<sup>32</sup>唯有當輔導者虛靜心的觀照，而受輔者被接納時才敢於自由地表露。羅傑斯在心理治療的體驗上，他說：

我頭腦中浮現出來的各種念頭——它們有的愚蠢，有的富於創造性，有的荒誕不經，有的穩妥，有的繁瑣，但它們都是我的一部分。……我願把所有這些感情、思緒和衝動容納在我胸中，成為我豐富的人格之一部分。我並不把打算根據每一種感情、念頭或衝動去行動，但是當我對它們兼收並蓄的時候，我就成為一個更真實的人。<sup>33</sup>

此段引文說明羅傑斯信任自己的各種思緒、意念與情緒等內在經驗，但他不以「美之為美」、「善之為善」(〈道德經·二章〉)外在標準衡量自己的評價，因而展現真實的自己。羅傑斯的治療學可貴之處，在於從自身的體驗去觀察它、接納它，包容各種經驗而不隨之起舞(不造作)，進而體悟到「輔導關係」即具

---

<sup>31</sup>彭運石，《走向生命的巔峰：馬斯洛的人本心理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年，頁59。

<sup>32</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁193。

<sup>33</sup>羅傑斯(Carl R. Rogers)著，吳聿衡譯著，〈我的人際關係哲學及其形成〉，收入林方主編《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁127。

有治療的意義，而不是一個手段或工具的性質。同時，這也是羅傑斯從《道德經》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」(〈十六章〉)相應的體悟及感通。<sup>34</sup>

《道德經·二十七章》：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。是謂襲明。」其中的「襲明」，王邦雄先生說：「就是順任我們內心的明鏡，去照現對方的本來面貌，在看到他的同時，讓他得救重生。」<sup>35</sup>王先生之言，是以說明聖人虛靜心的觀照下，使得對方看到自己天真本德的自然而回歸活出真實的自己。「故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資」(〈二十七章〉)，「善」與「不善」從修養實踐上來看，善人是不善人的學習對象，而不善人是善人的實踐資藉，換句話來說則有教學相長的意味。

《道德經》：「不貴其師，不愛其資」(〈二十七章〉)，輔導關係進一步而言，輔導者不以師者權威自居，亦不以受輔者為其理想的資藉，是敞開尊重包容的關係，如本文〈第二章〉中討論老子思想「謙沖寬待」的意涵，從修養上混合彼我的二分，「唯之與阿，相去幾何」(〈二十章〉)解消自己的心知標準，輔導者與受輔者皆可回歸自然，同於天地萬物生機盎然的「不生之生」。順此，《莊子·逍遙遊》：「至人無己，神人無功，聖人無名」，<sup>36</sup>意即完全敞開的無己、功成身退的無功、體現道隱的無名，「無己、無功、無名」正是輔導關係的理想詮釋，同時也是實踐工夫的所在。

### 第三節 老子思想對輔導成果的貢獻

前二節之中，是以老子思想探討吸毒問題的輔導策略及輔導關係等，本節則以老子思想的價值意義作為展開討論。本文對於毒品濫用問題的對策，筆者是從生命價值及心靈復健的角度切入，事實上價值問題不只是老子思想重視，也可以說是整個中國哲學生命學問主要關懷旨趣之一，而老子思想之能被古今中外學者所看重或研究，顯見老子思想的生命實踐應有獨到之處。本節擬以老子思想的價

---

<sup>34</sup>羅傑斯 (Carl R. Rogers) 著，吳聿衡譯著，〈我的人際關係哲學及其形成〉，收入林方主編《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年，頁125。

<sup>35</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2010年，頁128。

<sup>36</sup>郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁17。

值意義及其相關的中、西治療學價值意涵等討論，以作為對吸毒者輔導成果的貢獻之處。

## 一、價值的重建

老子思想的價值問題，在本文〈第二章〉討論「反者道之動」的「反」的意涵、「弱者道之用」的「以體為用」、「不生之生」與柔弱義等，以及「無為」、「無不為」、「正言若反」、「自然」等，無不都是生命價值實踐的範疇。事實上，老子的「道」就是價值的最大根源所在，如袁保新先生說：「『道』在道家哲學的思考中，主要擔負一切人、物共生、生生、長生的最終保證，它一開始就是最高價值、價值根源。」<sup>37</sup>袁先生言「道」不僅是人所依循的價值根源，同時也是萬物生化的保障。此說不啻是去除人類中心主義、化解標準主義，並指出「道」是萬物和諧共生的價值理序。

本節主要是根據老子思想的價值問題，即是道德的問題或境界的生命實踐等內涵，此涉及應然上應該如何做、行為表現的規範等，比較不是從實然上的真、不真等事實知識作討論。其中討論價值游離或異化的部分，是參考陳德和先生的主張，他說：

所謂價值的游離，一則是說原本是要維護價值，卻由於處理的不當反而將價破壞了，二則是指把原本所具有的價值，異化成反價值或價值的缺如。

惟無論那種意思的游離，都將帶來價值的遺棄和否定。<sup>38</sup>

陳先生的見解，除了可以還原到《道德經》中對價值游離的批判及反省，另一方面，則是點出現代人生命實踐之價值游離問題，特別是在毒品濫用問題上，筆者以為與價值游離的現象有實質的關聯。

---

<sup>37</sup>袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁285。

<sup>38</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁130。

《道德經》：「絕聖棄智」、「絕仁棄義」(〈十九章〉)，「上德不德，是以有德；下德不夫德，是以無德」(〈三十八章〉)，於前文中順牟宗三先生「作用的保存」之說，討論了老子思想詭辭為用的智慧，透過「正言若反」的方式，將聖智、仁義與上德等價值真正體現出來。「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄而亂之首」(〈三十八章〉)，此章所說的仁、義、禮等本是儒家義理的價值系統，王邦雄先生說：「在老子的反省中，仁是有心，義是有知，禮是有為，由仁而義而禮，是生命在心知人為的執著造作中，逐步流落於外的過程。」<sup>39</sup>依老子思想而言，看到儒家末流以及仁、義、禮等形式化危機，故言「夫禮者，忠信之薄而亂之首」，在生命有為造作之中，原有價值不斷向下遞降，徒有「禮」的形式規範，卻遺落「仁」內通於外的價值精神，是以老子的批判亦即是對價值游離或是價值異化等提出反省。

前述「作用的保存」之說，陳德和先生曾與弗蘭克的意義治療研究比較，陳先生說：「意義療法所要對治的是心靈性的精神官能症，這和老子思想之以解除生命的負累、恢復生命的本然為德行的訴求，原是殊途同歸的。」<sup>40</sup>陳先生從老子思想的生命價值實踐會通弗蘭克的意義治療。其中所言「心靈性的精神官能症」，不是指一般心理疾病的意思，是與「存在的挫折」有關，<sup>41</sup>此亦呈顯價值游離的問題。弗蘭克對物質進步的社會中普遍「存在的空虛」，<sup>42</sup>他說：

---

<sup>39</sup>王邦雄，《道家經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化事業公司，2013年，頁11。

<sup>40</sup>陳德和，〈當弗蘭克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》第384期，2007年06月，頁33。

<sup>41</sup>弗蘭克說：「『存在的挫折』既非病理學亦非病源學的名詞。一個人的憂慮或失望超過他生命的價值感時，只能說是一種『靈性的災難』，而不能視之為一種心理疾病。」Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯著，《活出意義來——從集中營說到存在主義》，臺北：光啟文化公司，2012年，頁129。

<sup>42</sup>弗蘭克說：「『存在的空虛』所表現最主要的現象是無聊厭煩。」Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，臺北：光啟文化公司，2012年，頁131。



人類在新近的發展階段中，又經歷到另一種失落的痛苦，即一向作為他行為支柱的傳統已迅速地削弱了。本能衝動不告訴他應該做什麼；傳統也不告訴他必須做什麼，很快地他就不知道自己要做什麼了。於是他愈來愈聽從別人要他去做什麼。<sup>43</sup>

弗蘭克的看法，說明原來生活所依循的傳統價值，因社會時代的變遷，造成原有價值體系的弱化，而又缺少新的價值系統，因而陷入人云亦云價值的茫然。弗蘭克的說法正可引證由於價值的游離所衍生的現象。

弗蘭克的「存在的空虛」看法，<sup>44</sup>反映在毒品濫用現象底下，隱含著價值迷失的問題，包含價值的錯置或是價值的失落等。事實上毒品濫用者，一般認知解讀乃為不能堅持意志、受不了誘惑等個人因素有關，但另一方面也與社會上價值認知亦有關聯，如「尚賢」、「貴難得之貨」、「見可欲」等，<sup>45</sup>換成現代的用語即是「強調虛名聲望」、「推崇頂級奢華之物」、「鼓動欲求預期心理」等。再來對照吸毒問題的本質，如沉迷物質欲望的感受、追求解憂消煩的感覺等，不也是一種社會價值游離或扭曲的投射。

馬斯洛與羅傑斯的治療學之意涵，其實也反映時代價值失落的問題，如馬斯洛看到物質價值至上的社會現象時，他說：「我們時代的根本疾患是價值的淪喪，……這種危險狀態比歷史上任何狀態都嚴重。」<sup>46</sup>這也促使馬斯洛將價值課題引入科學的研究，以找出符合人性的價值理論。其次，羅傑斯的治療學亦重視

---

<sup>43</sup>Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯著，《活出意義來》，臺北：光啟文化公司，2012年，頁131。

<sup>44</sup>弗蘭克說：「現代如此廣泛普遍的酒癮（Alcoholism）及少年犯，除非我們能意識到問題底下的存在空虛，否則就無法理解為何有此種現象了。」Viktor E. Frankl 著，趙可式、沈錦惠譯，《活出意義來》，臺北：光啟文化公司，2012年，頁132。

<sup>45</sup>語見《道德經·三章》：「不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂」。

<sup>46</sup>彭運石，《走向生命的巔峰》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年，頁224。

吾人生命實踐的價值，他說：「我所勾勒的這條生命之道乃是個價值的抉擇。」<sup>47</sup>馬斯洛與羅傑斯等人本心理學家所看重的價值意涵，事實上與老子思想價值的關懷是相通的，如袁保新先生說：「(老子)一直本於文化的關懷，企圖從價值根源的拓深來挽救周文疲弊帶來的價值失序的危機。」<sup>48</sup>袁先生從老子的時代背景以及《道德經》中探求老子思想的本懷所在。

此外，道家重視個人身心與環境互動的和諧，以修養實踐超克相對而歸向絕對真實的價值境界。老子經常在價值之間，要我們「去彼取此」的醒覺，如「為腹不為目」(〈十二章〉)、「處其厚，不居其薄；虛其實，不居其華」(〈三十八章〉)、「自知，不自見；自愛，不自貴」(〈七十二章〉)等價值判斷。據此從毒品濫用的問題，看到價值游離的現象，因而希望價值抉擇的醒覺，以至於價值重建等歷程，體現「聖人不病，以其病病，是以不病」(〈七十一章〉)價值實踐的境界。

## 二、價值的歸位

《道德經·十六章》：「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。」此一章，依牟宗三先生說：「是道家智慧方向底全部綱維。」<sup>49</sup>牟先生的說法，該章可以做為老子思想智慧的提契綱維。以價值的涵義來看，從致虛守靜篤實的實踐，說虛靜心的觀照妙用，到萬物復歸無為自然的常道，<sup>50</sup>與天合德，涵攝萬物，<sup>51</sup>以及超越有限的生命契入無限永恆的價值意義。<sup>52</sup>

---

<sup>47</sup>卡爾·羅哲思(Carl R. Rogers)著，宋文里譯著，《成為一個人》臺北：桂冠出版社，1990年，頁216。

<sup>48</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁195。

<sup>49</sup>牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁430。

<sup>50</sup>牟宗三先生：「以『極虛無』訓道，道即虛，無，自然也。」牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁431。

《道德經》：「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命」(《十六章》)是價值歸位的意思，亦即萬物各自回歸生命的根本，返樸虛靜自然的本心。是以價值的歸位，是對反價值的游離，從心上致虛守靜的工夫做起，體現無為自然的虛靜心。如陳德和先生說：

當文明通過治療而呈現出人類生存意義之本來真實面貌時，也就是「自然」的狀態與境界，同時，也正是在此自然境界之中，一切存在的意義與價值才獲得真正保存與肯定。<sup>53</sup>

陳先生的說法是不反對文明，乃是要去除文明帶來的人心機巧、扭曲誤用等弊病，經由知病去病的修養實踐回到無為自然的境界，在此境界中萬物得以真實的呈現以及相互尊重包容的共存共榮。

面對現實中生活種種的考驗，反能彰顯生命實踐與意義的價值，以弗蘭克在納粹集中營生死關頭的經驗為例，他說：

根據集中營的生活經驗，顯示出人的確可以有「別的選擇」。許多實例，而且經常是英雄式的實例證明，麻木冷漠感是可以克服的，而躁怒、神經質同樣也能壓抑下來；換言之，在這無論內在外在都是絕對的強迫環境下，

---

<sup>51</sup>「天乃道」，王弼注：「與天合德，體道大通」，樓宇烈校釋：「體現出道包通萬物，無所不容之品德。」王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁37、39。

<sup>52</sup>「道乃久，沒身無殆」，牟先生說：「是即生命因道而得其永恆無限之意義。」「沒身不殆」，牟先生說：「為終生無危殆，亦可以解為身雖沒而無竭盡。」牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年，頁431。

<sup>53</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁200。

人的心靈依然存餘著精神自由，自我對外在環境的價值觀依然能保有某些自由。<sup>54</sup>

弗蘭克在集中營的親身經驗，體悟到心靈上的精神自由，即使處在苦難艱困的環境下，仍然可以作出價值實踐的展現。弗蘭克的說法與中國哲學重視生命學問的實踐精神是一致的。此外，在其意義治療理論中特別重視態度意義的價值，<sup>55</sup>而態度價值的具體意涵展示，如前述引文中弗蘭克描繪集中營內，在受苦、掙扎及生死逼迫下，仍保有為人的存在價值與心靈的自由。

弗蘭克的意義治療主要是針對終極關懷而來，其所指出三種意義價值中的態度價值，其意謂突破困境向上提升的境界，如《莊子·德充符》：「知其不可奈何而安之若命。」<sup>56</sup>指的是在無法改變的環境中作突破，乃為不突破的突破，主要是把焦慮感突破化掉。處在絕望的環境之中，弗蘭克和莊子思想有共同的旨趣，亦即在解除精神的桎梏，呈顯價值心靈的自由。而對毒品濫用問題輔導的啟示，即是喚醒受輔者生命實踐的價值意義，有助其生活挫敗經驗的轉化。

道家思想對生命價值的實踐，如「知其不可奈何而安之若命」，仍繫乎「有德者能之」的修養，據王弼注《老》〈第三十八章注〉「德者，得也。何以得德？由乎道也。」<sup>57</sup>是以價值的歸位仍要復歸於道，返回虛靜之道，呈現與天地萬物的一體和諧。如沈清松先生說：

---

<sup>54</sup>維克多·弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，李雪媛、柯乃瑜等譯著，《向生命說 YES!——一位心理醫師在集中營的歷劫記》，臺北：啟示出版公司，2009年，頁122—123。

<sup>55</sup>傅偉勳先生：「弗氏所說人生意義的具體義蘊，分三側面，亦即三種價值：（1）創造意義的價值，（2）體驗意義的價值，（3）態度意義的價值。……弗氏更認為，態度價值還要高於體驗價值，因為真正規定人生為一種任務或使命的最高而最可貴的價值乃不外是實存的態度本身。」傅偉勳，〈弗蘭克爾與意義治療法——兼談健全的生死觀〉，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》，臺北：東大圖書公司，1986年，頁176。

<sup>56</sup>《莊子·德充符》：「知其不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年，頁199。

<sup>57</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁93。

返回健全生活之道有必要承認他者，並調整吾人與他者(包含他人與自然)的關係，直到將自我與他者、與其他萬物整合在道中，因而超越一切意義建構而融合於道。<sup>58</sup>

沈先生的意見，提示在吸毒輔導上，受輔者須與他人如家庭成員或重要他人等形成有意義的關係，並再從生命實踐中，將執以為是的價值建構加以解構，如此保有價值的超越性以及心靈的開放視野。

上述有關價值重建與價值歸位的討論，可以看出老子思想與馬斯洛、羅傑斯與弗蘭克等當代西方治療學係有相通之處，此亦引證老子的思想智慧，對價值根源問題的洞察是具有普遍性的。

然而，老子思想對戒毒輔導成果之貢獻不僅於此，例如老子的道論能保住戒毒輔導價值治療的成果。以人本心理治療學為例，李安德先生說：「原本健康的人本觀念卻因著大眾化而逐漸受到扭曲誤解，脫離上軌，帶著負面的影響。」<sup>59</sup>亦即原本從人的價值尊重個人自我實現的潛能，因被誤用或人為的利用，而招致過度自我中心的流弊。而老子的「道」，袁保新先生說：「主要開顯為天、地、人、我之間互動秩序的根源，它負責的是提供一切人、物相生相續的終極保證。」<sup>60</sup>老子的「道」是為天地萬物生成造化的實現原理，並不只限於人我的價值範疇。是以，老子思想的「道」，一方面能去除人類中心主義的過度膨脹，同時又能保住價值心靈的輔導成果。

其次，老子的修養論亦能提供戒毒輔導具體實踐的成果。例如《道德經》：「生而不有，為而不恃，功成而弗居」(〈二章〉)、「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」(〈三章〉)、「專氣致柔」(〈十章〉)、「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以

---

<sup>58</sup>沈清松，〈復全之道——意義、溝通與生命實踐〉，《哲學與文化》，24卷第8期，1997年8月，頁725。

<sup>59</sup>李安德著，若水譯著，《超個人心理學》，臺北：桂冠圖書公司，1994年，頁187。

<sup>60</sup>袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，臺北：臺灣學生書局，2008年，頁266。

觀復」(〈十六章〉)、「見素抱樸，少私寡欲」(〈十九章〉)、「去甚，去奢，去泰」(〈二十九章〉)、「不欲以靜」(〈三十七章〉)、「處其厚，不居其薄；虛其實，不居其華」(〈三十八章〉)、「甚愛必大費，多藏必厚亡」(〈四十四章〉)、「知足之足，常足矣」(〈四十六章〉)、「為道日損」(〈四十八章〉)、「善者，吾善之；不善者，吾亦善之」(〈四十九章〉)、「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下」(〈五十四章〉)、「為之於未有，治於未亂」(〈六十四章〉)、「自知，不自見；自愛，不自貴」(〈七十二章〉)等，老子的修養工夫是真切在生活中具體實踐的價值意義，是對生命內在的全幅觀照，所以我們可以依此輔助戒毒輔導而有成果的落實。因此，筆者肯定老子思想的智慧，能提供受毒品所苦的人，指引一條心靈療癒的健康之道。



## 第四章 結論

本論文乃是以老子思想之治療學的意涵為核心，試論在毒品濫用矯治輔導應用之探討。老子《道德經》五千餘言，言簡而義理博大深遠，一直是中華文化重要思想的代表之一，其重要性不僅存在於歷代學術研究的累積，其思想更是數千年來安頓及療癒人心的瑰寶。是以，本論文意在探究老子思想之修養實踐觀，並梳理其中治療學的意涵，同時希望在毒品濫用問題上提供矯治輔導的參考。

本論文〈第一章〉的〈第一節〉從毒品犯罪的統計資料略以描述，初步數據顯示毒品濫用問題的嚴重性，長期以來毒品問題一直是國家嚴峻的威脅及挑戰，且廣泛涵蓋司法、治安、教育、經濟、醫療等跨領域層面，使其矯治介入也益形困難。其次，從老子思想還原其時代問題，即「周文疲弊」問題，指出周朝文化的式微衍生社會動盪、價值失序與人生無措等現象，此亦是老子思想對生命關懷及文化醫治的背景脈絡。再者，透過文獻發現當前學界及相關學位論文等，不少有以「治療學」為主題，對老子思想進行詮釋及再解讀，呈現老子思想之治療學多面向的意涵，然惟與結合戒毒輔導主題的研究在國內較少見，因而使筆者有進一步研究的動機。

〈第二節〉進行回顧與本論文研究取向相關的文獻資料，包含老子《道德經》相關的注疏及其義理詮釋等，其中《道德經》文本選取是以王弼注《老》之版本做為主要參考。再者，歷史中道家思想的發展，因所遇機緣、場域等因素而有不同的調適發展，根據陳德和先生研究至少出現有五個型態：如薩滿道家、黃老道家、人間道家、清談道家和道教道家等，另外適應現代之「當代新道家」亦逐漸發展之中；筆者主要參考的範型，是與治療學意涵相近，同為重視人生修養及價值實踐的「人間道家」。此外，在老子思想義理或治療學的發明，很多學者都有精彩的論述及洞見，並且諸多啟發筆者思考老子思想治療學的意涵，例如牟宗三先生「境界形態的形上學」、王邦雄先生之於老莊思想的精闢解讀、陳德和

先生「境界化老學」、袁保新先生「文化治療學」、林安梧「存有的治療」等，以及西方學者弗蘭克「意義治療」、人本心理學家馬斯洛、羅傑斯等治療學理論。

〈第三節〉主要是研究方法與架構部分，進行《道德經》文本義理詮釋時，係參考傅偉勳先生「創造的詮釋學」等五個分析層次的方法論，傅先生的方法論有助檢視文本與詮釋的層次關係，採取其中可能的蘊義解讀。袁保新先生則提供在「創造性詮釋」之前，所需滿足合理詮釋的六項基本條件，其與勞思光先生「基源問題研究法」有若干相近之處，並且影響筆者接續〈第二章〉、〈第三章〉的論述方法原則。此處略以袁先生所提第二項、第五項條件為例，如第二項、合理的詮釋需還原經典瞭解以及籠罩文獻的廣度較大；第五項、合理的詮釋除回到特定時代背景瞭解，同時用現代語言與哲學經驗表達。<sup>1</sup>筆者進行〈第二章〉「老子思想治療學理論基礎」寫作時，盡可能返回原典以及在相關注疏之間予以參照及比對，其次，撰寫〈第三章〉「老子思想治療學戒毒輔導應用」時，除對應〈第二章〉理論基礎及邏輯性關係，並且參酌當前學者的哲學詮釋以及考量現代用語等。另外節末再對各章架構方向作一簡述說明。

本文〈第二章〉開始討論老子思想實質的內容，以老子「道」的義理型態，分成「反者道之動」、「弱者道之用」、「無為無不為」等三個主題加以闡述。〈第一節〉中指出老子的道，乃是超越一般經驗現象，並且從治療學視角及價值實踐的進路，將「道」詮釋為生命理想的引導、重建，及其自我反省批判等。此外，從《道德經》中將「反者道之動」的「反」，梳理出返回、對反、反省等三個意涵；簡單來說，「返回」之意，即是「歸根」自己的生命本然，以虛靜消解心知的執取，回復生命的天真自然。「對反」之意，是以無為本的實踐，對反於事物相對的矛盾對立，藉以去除自我中心型態，消融彼我的對立，尊重萬物如其所是的存在。「反省」之意，則是回應老子思想時代對治國者的批判，以及說明對問題根源「有為」的省察。

---

<sup>1</sup>袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年，頁77。



於〈第二節〉中「弱者道之用」，主要是依牟宗三先生「主觀境界」的詮釋系統，對道的體用義、創生義、柔弱義等作逐一討論。道的體用義之討論，主要是以「無」的主觀境界，側重無的實踐工夫，說明老子道本體「即用為體」的型態，有別於儒家「有用有體」型態，再依循牟先生「作用的保存」之洞見，討論《道德經》中對儒家聖智仁義等價值批判，乃是在作用上批判反省，而非實質上否定儒家價值系統，此亦彰顯老子思想具有解構主體性、單一道德標準的矯治思維。接著在「主觀境界」詮釋系統下，依王弼注《老》〈第十章注〉「不塞其原，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？」<sup>2</sup>探討道家創生萬物意義乃屬「不生之生」主觀境界修養所體現。再者，闡述老子的「柔弱」是道的修養實踐，從守柔處下、謙沖寬待等修養內涵予以討論，一方面提供萬物存在生長的保障，另一方面則消解自我中心或二元對立的問題。

於〈第三節〉中，探討「無為無不為」的主題，以「無執而為」介定「無為」，則「無為」又可說是「無不為」。在《道德經》中〈第五十七章〉、〈第七十五章〉，提到治國者「有為」的蔽病，而「無為」正是「有為」的治療，然老子思想中「無為」並非是無所作為之意，是無執而為的實踐，是放開把持去掉我執，進而顯現「無不為」在生活中開顯的靈動妙用，以及生命實踐應世的智慧。其次，「無為」又是「無不為」，此為老子思想詭辭為用的智慧，是謂「正言若反」，是以遮為詮的語言表達，在於化解對語言概念的執著，超越而不為之障礙。總的來說，「無為」是無去有執的為，是從作用上反對有為，事實上則是肯認「為」的重要性，此即老子「正言若反」的詭辭，看似否定的「絕」、「棄」、「不」等語，實則意含有治療學的意義。反過來說有執有為則顯得不自在、不自然，是以，老子的「自然」是顯現自由自在、自己如此的精神境界，並且依「道法自然」(〈二十五章〉)，說明道從其自然自成，從「無為」又是「無不為」，從「無為」又說「自然」，是而可以理解無為、無不為、自然等同屬一概念多種表現。

---

<sup>2</sup>王弼，《老子道德經注》，收入樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年，頁24。

通過〈第二章〉老子思想理論的探討，如「反」作為道的運動方式蘊涵修養實踐的工夫，在「主觀境界」詮釋系統下討論道的體用、不生之生與柔弱等義，以及對「無為」、「無不為」、「自然」等思想作一討論，而在對老子思想有一基礎的理解，之後進行〈第三章〉探討老子思想的治療學之意涵，討論對毒品濫用問題矯治輔導的應用之處。本章是以老子思想治療學展開的討論，意在提供輔助性的功能，並不排除其他治療或矯治策略。整章寫作方向構思包含三個面向，一是討論輔導者主觀修養實踐之處，二是提供輔導上策略運用的參考，三是梳理老子思想治療學在毒品濫用問題之價值治療的意義。

本文〈第三章〉的〈第一節〉中，主要是依《道德經·四十八章》：「為學日益，為道日損」，說明老子主張為道實踐的進路，分成「無執的體現」、「無欲的修養」等二個面向，闡述在輔導策略上的意涵。其中「無執的體現」強調「損之又損」(〈四十八章〉)的工夫，讓自己的心虛靜下來，「萬物並作，吾以觀復」(〈十六章〉)通過虛靜的觀照不被吸毒欲望所牽動誘引，使受輔者回歸原來健康的狀態以及正常的人際交往。其次，「無欲的修養」則是重視「無欲」或「寡欲」實踐的重要性，「圖難於其易，為大於其細」(〈六十三章〉)說明從吸毒行為初始欲望處介入，「知足不辱，知止不殆」(〈四十四章〉)知足的修養是對反於欲望的放縱，亦是防患未然的價值實踐。

〈第二節〉中是以「老子思想對輔導關係的貞定」為主題，以老子思想「無為的開示」、「無心的觀照」等二個面向，會通人本心理學家羅傑斯、馬斯洛等治療學。《道德經·五十七章》：「我無為而民自化」，透過「無為」的修養，無掉一切有為有執的造作，保住天地萬物自化自成。在羅傑斯心理治療的研究中，發現輔導者若能表現出開放、接納的態度，有助於受輔者經驗的反思與整合。是以，不論從老子的無為修養或是羅傑斯治療的經驗，均顯示無為或接納對輔導關係的重要性。再者，「無心的觀照」修養，對應《道德經·四十九章》：「聖人無常心，以百姓心為心」提示在輔導關係上，是以體道證德的聖人為學習典範，不偏執而

為的實踐工夫。「天下之至柔，馳騁天下之至堅」(〈四十三章〉)亦即老子的柔弱思想有助化解輔導關係的敵意對抗。據馬斯洛的解讀：道家是傾聽自己內在的聲音，不受外在表相干擾，諦聽事物本然的樣貌。<sup>3</sup>而馬斯洛的說法實則呼應老子「道法自然」(〈二十五章〉)的思想。是以，從老子思想或馬斯洛的說法，同樣是指出不把自己的標準、理想或是情緒強加於受輔者身上，如此的輔導關係才具有療癒的可能。

〈第三節〉以老子思想的「價值的重建」、「價值的歸位」等，做為「老子思想對輔導成果的貢獻」之討論，並對吸毒者價值重建及心靈復健等提出建議，以及會通弗蘭克的意義治療等作一討論。現代人生命價值游離的問題，筆者以為與毒品濫用問題有密切的關聯，如弗蘭克提出「存在的空虛」的看法，說明當傳統行為規範式微後，而又沒有新的價值體系建立，呈現茫然失落之苦，以及沒有主見而容易盲從。<sup>4</sup>弗蘭克的說法亦即為價值異化或迷失的問題，再者，弗蘭克在集中營的生死關頭的經驗，體悟到心靈上的精神自由，仍然可以有價值的展現，這一點與老子思想價值實踐精神是相通的。《道德經》：「為腹不為目」(〈十二章〉)、「處其厚，不居其薄；虛其實，不居其華」(〈三十八章〉)，老子苦心孤詣要我們「去彼取此」醒覺價值的判斷。事實上毒品濫用的問題，受輔者有必要進行價值的醒覺、價值的抉擇，以至價值重建等矯治輔導。《道德經·十六章》：「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。」從致虛守靜實踐工夫做起，回到虛靜的本心，而價值游離則能歸位價值的境界，活出自己存在的價值與心靈的自由。

以上是〈第一章〉、〈第二章〉、〈第三章〉整體論文的回顧及心得，在〈第三章〉文末進一步討論老子思想價值關懷的意義，作為對毒品輔導成果的貢獻之

---

<sup>3</sup>馬斯洛 (Abraham H. Maslow) 著，林方譯著，《人性能達的境界》，昆明：雲南人民出版社，1987年，頁126。

<sup>4</sup>弗蘭克 (Viktor E. Frankl) 著，趙可式、沈錦惠譯著，《活出意義來》，臺北：光啟文化公司，2012年，頁131。

處，筆者以為價值的問題是毒品濫用矯治輔導不可或缺的重要樞紐，當然社會上價值也會反過來形塑個人的價值觀，這在老子《道德經》文本中皆有深刻的描述，在此不做贅述。

老子《道德經》五千餘言，整個思想系統是相互貫通的，均是從根源的問題提出洞見，不僅在數千年歷史中已然累積可觀的文化智慧，同時也受到西方學者的重視及認同，因此，本文老子思想之治療學在學術上仍有繼續研究的價值，此外「人間道家」以莊解老的道家思想型態，本文中仍可以進一步整合研究。最後，引用王邦雄先生的一段話做為對本論文的期許，他說：

如果從語言文字的使用選擇上來分，文化經典並不像學術文本或科學理論之必須要以描述性的語言為主要的書寫工具，描述性語言以外的情感性語言及啟發性語言反而才是它所最常使用者，基於這個道理，當我們在閱讀文化經典的時候，就不能只是徘徊在文句訓詁上的斤斤計較就算成功了事，而當復以全部的歷史記憶及生活經驗為資糧，主動地和文本進行對話、交換心得，換句話說，我們固然不能不做語意的分析和確認以清楚它在說什麼，但更要用心靈的共鳴感通來體會它還可能再要告訴我們什麼。<sup>5</sup>

以上王先生的意見，指引出筆者未來可以努力的方向。人與文本是如此，那輔導者與受輔者之間是不是也如此呢。

---

<sup>5</sup>王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年，頁182—183。

## 參考書目

### 一、古典文獻（略依時代先後排序）

漢·河上公，《老子河上公章句》，北京：中華書局，2009年。

魏·王弼，《老子指略》，樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。

魏·王弼，《老子道德經注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。

宋·林希逸，《道德真經》，嚴靈峰輯，《無求備齋老列莊三子集成補編（三）》，臺北：成文出版社，1982年。

宋·范應元，《老子集註》，臺南：開山書局，1973年。

宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。

宋·蘇轍，《老子解》，嚴靈峰輯，《無求備齋老列莊三子集成補編（三）》，臺北：成文出版社，1982年。

元·吳澄，《道德真經吳澄註》，上海：華東師範大學出版社，2010年。

明·釋德清，《道德經解》，上海：華東師範大學出版社，2009年。

清·郭慶藩輯，《莊子集釋》，臺北：河洛出版社，1974年。

### 二、當代專書（依姓氏筆畫順序排列，編著則列於後）

方東美，《中國人生哲學》，臺北：黎明文化公司，1980年。

方東美，《原始儒家道家哲學》，臺北：黎明文化公司，2004年。

王邦雄，《老子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1986年。

王邦雄，《儒道之間》，臺北：漢光文化公司，1986年。

王邦雄／等，《中國哲學史（上）》，臺北：里仁書局，2006年。

王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，臺北：國立空中大學，2011年。

- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，臺北：遠流出版公司，2012年。
- 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。
- 王邦雄，《道家經典文論：當代新道家的生命進路》，臺北：立緒文化事業公司，2013年。
- 王 淮，《老子探義》，臺北：臺灣商務印書館，1972年。
- 王 淮，《王弼之老學》，臺北：INK 印刻文學雜誌公司，2012年。
- 王 博，《老子思想的史官特色》，臺北：文津出版社，1993年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《現象與物自身》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《理則學》，臺北：正中書局，2007年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，2009年。
- 牟宗三，《心體與性體（一）》，臺北：正中書局，2009年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所涵蘊之問題》，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- 江榮光，《人性的迷失與復歸：羅傑斯的人本心理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年。
- 伍至學，《老子反名言論》，臺北：唐山出版社，2002年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，臺北：三民書局，1982年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，臺北：鴻泰圖書公司，1995年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，臺北：三民書局，1998年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社，1998年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，臺北：明文書局，1996年。
- 林安梧，《新道家與治療學》，臺北：臺灣商務印書館，2006年。

- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，臺北：文津出版社，1997年。
- 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年。
- 高亨，《重訂老子正詁》，臺北：新文豐出版社，1981年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，臺北：文津出版社，1992年。
- 馬敘倫，《老子校詁》，香港：太平書局，1973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，《淮南子的哲學》，嘉義：南華管理學院，1999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，2013年。
- 陳榮捷，《中國哲學論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004年。
- 莊耀嘉，《馬斯洛》，臺北：桂冠出版社，1997年。
- 張起鈞，《老子哲學》，臺北：臺灣東華書局，1964年。
- 張春興，《張氏心理學辭典》，臺北：正中書局，1995年。
- 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2012年。
- 傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》，臺北：東大圖書公司，1986年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，臺北：正中書局，1998年。
- 彭運石，《走向生命的巔峰——馬斯洛的人本心理學》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年。
- 葉廷幹，《老解老》，《老子道德經·老解老》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 樓宇烈，《王弼集校釋》，臺北：華正書局，2006年。
- 鄭志明，《生命關懷與心靈治療》，嘉義：南華大學宗教文化研究中心，2000年。

- 蔣錫昌，《老子校詁》，臺北：東昇文化公司，1980年。
- 劉翔平：《尋找生命的意義：弗蘭克的意義治療學說》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》，臺北：新文豐出版公司，1997年。
- 嚴靈峰，《老子達解》，臺北：華正書局，1988年。
- 林方編，《人的潛能和價值》，北京：華夏出版社，1987年。
- 項維新、劉福增編，《中國哲學思想論集·總論篇》，臺北：水牛出版公司，1990年。
- 法務部統計處編，《法務統計專題分析彙輯（100年）》，臺北：法務部，2012年。
- 法務部統計處編，《法務統計專題分析彙輯（101年）》，臺北：法務部，2012年。
- 法務部統計處編，《法務統計年報（101年）》，臺北：法務部，2013年。
- 法務部矯正署編，《矯正法規輯要》，臺北：法務部矯正署，2013年。
- 臺大哲學系編，《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 李安德（Andre Lefebvre）著，若水譯著，《超個人心理學：心理學的新典範》，臺北：桂冠圖書公司，1994年。
- 馬斯洛著，林方譯著，《人性能達的境界》，昆明：雲南人民出版社，1987年。
- 米麗安·波林－費茲傑羅（Miriam Boleyn－Fitzgerald）著，洪蘭譯著，《心智拼圖：從神經造影看大腦的成長、學習與改變》，臺北：遠流出版公司，2010年。
- 卡爾·羅哲思（Carl R. Rogers）著，宋文里譯著，《成為一個人：一個治療者對心理治療的觀點》，臺北：桂冠出版社，1990年。
- 維克多·弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，李雪媛、柯乃瑜、呂以榮譯著，《向生命說YES! ——一位心理醫師在集中營的歷劫記》，臺北：啟示出版公司，2009年。
- 弗蘭克（Viktor E. Frankl）著，趙可式、沈錦惠譯著，《活出意義來：從集中營說到存在主義》，臺北：光啟文化公司，2012年。



### 三、期刊與單篇論文(依姓氏筆畫順序排列)

- 王邦雄，〈徐復觀詮釋老子理路的研討〉，《鵝湖月刊》第 208 期，1992 年 10 月。
- 朱孟庭，〈由老子「反」的哲學論其「柔弱」哲學的義涵〉，《哲學與文化》，27 卷第 4 期，2000 年 4 月。
- 余英時，〈反智論與中國政治傳統〉，《中國哲學思想論集·總論篇》，1990 年。
- 李紹昆，〈中國哲學對美國心理學的影響〉，《鵝湖月刊》，第 206 期，2002 年 08 月。
- 李哲賢，〈弱者道之用——老子弱道哲學析論〉，《哲學與文化》，第 23 卷第 4 期，1996 年 4 月。
- 沈清松，〈老子的人性論初探〉，《中國人性論》，1990 年。
- 沈清松，〈復全之道——意義、溝通與生命實踐〉，《哲學與文化》，24 卷第 8 期，1997 年 8 月。
- 洪菁惠，〈從《老子》人性論初探道家的諮商理念〉，《本土心理學研究》，第 33 期，2010 年 6 月。
- 袁保新，〈秩序與創新——從文化治療學的角度省思道家哲學的現代意涵〉，《鵝湖月刊》，第 314 期，2001 年 8 月。
- 袁保新，〈再論老子之道的義理定位〉，《從海德格、老子、孟子到當代新儒家》，2008 年。
- 高柏園，〈莊子思想中的心靈治療體系〉，《鵝湖月刊》，第 304 期，2000 年 10 月。
- 陳德和，〈略論老子的年代與思想——對劉笑敢《老子》的幾點質疑〉，《鵝湖學誌》第 22 期，1999 年 6 月。
- 陳德和，〈論牟宗三對人間道家的哲學建構——以老子思想的詮釋為例〉，《道家思想的哲學詮釋》，2005 年。
- 陳德和，〈戰國老學的兩大主流——政治化老學與境界化老學〉，《鵝湖學誌》，第 35 期，2005 年 12 月。

陳德和，〈當弗朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年 06 月。

陳德和，〈老莊思想及其實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，第 406 期，2009 年 4 月。

陳德和，〈論林希逸對老子《道德經》形上思想的解讀——以《老子禱齋口義》為中心〉，《嘉大中文學報》，第 8 期，2012 年 9 月。

陳榮捷，〈戰國道家〉，《中國哲學論集》，2004 年。

傅偉勳，〈弗蘭克爾與意義治療法——兼談健全的生死觀〉，《批判的繼承與創造的發展——「哲學與宗教」二集》，1986 年。

葉海煙，〈中國哲學詮釋的思維取向及其人文意識——以道家哲學詮釋的基源問題為例〉，《哲學與文化》，第 40 卷第 4 期，2013 年 4 月。

鄭志明，〈從《太平經》談道教的生命觀〉，《生命關懷與心靈治療》，2000 年。

鄭志明，〈《老子》的醫療觀〉，《鵝湖月刊》，第 357 期，2005 年 03 月。

劉笑敢，〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，第 10 期，1997 年 3 月。

馬斯洛 (Abraham H. Maslow) 著，林方譯著，〈自我實現及其超越〉，《人的潛能和價值》，1987 年。

羅傑斯 (Carl R. Rogers) 著，吳聿衡譯著，〈我的人際關係哲學及其形成〉，《人的潛能和價值》，1987 年。

#### 四、學位論文 (依姓氏筆畫順序排列)

丁瑞國，《試論老子思想對情緒管理的主張及實踐》，南華大學哲學系碩士論文，2008 年。

王季香，《先秦諸子之人格類型論》，國立中山大學中國文學研究所博士論文，2004 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。

- 林芸凡，《老子復原思想之研究》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。
- 柯瓊娥，《試論老子療癒思想及其現代意義》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。
- 黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國文學系博士論文，2005年。
- 黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。
- 黃慶鐘，《老子歸根復命思想的哲學省察》，南華大學哲學系碩士論文，2006年。
- 陳瓊玟，《老子治療學義蘊之詮釋》，國立臺灣師範大學中國文學系碩士論文，2006年。
- 陳奕臣，《老子自然與無為思想之生命哲學》，南華大學哲學與生命教育學系碩士論文，2012年。
- 蘇金谷，《試論老子哲學對意義治療的啟示》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

