

南 華 大 學  
哲 學 與 生 命 教 育 學 系  
碩 士 論 文



老子復原思想之研究

研 究 生：林芸凡 撰

指 導 教 授：陳德和博士

中 華 民 國 一 〇 二 年 五 月 二 十 二 日

## 摘要

亙古以來，由於宇宙萬象變化無常，時空的轉換與人生百態的交織，使得漂浮的生命在人世間載浮載沉，相繼而來的挫折感，早已成為普遍存在的事實。因此如何使有限的生命在天地人我間，成為一整體合諧的存在，已然成為一個普遍常存的問題。牟宗三先生曾說，中國哲學離不開「人」這個主體，離不開「主觀態度」，道家的「無」是主觀心境上的一個作用，而道家的道就寄託於這個主觀實踐所呈現的境界。

由於人類不斷追求欲望不知節制，使得原本就有局限性的生命更增添了它的困境，而人為造作更是生命的枷鎖桎梏。因此本論文嘗試處理因心知執著所造成的心靈病痛來對症下藥，以達療傷止痛的目的。老子復原的首要原則，是恢復無執的本體。對生命的治療，是由一連串反思的活動中，理出一條復歸之路。從知病去病到治病的自我轉化過程裡，依恃內心的修養，摒除偏執妄見，以把握事物的本根，提升吾人的精神境界，給出一個最開放和最自然、最虛靜的生命。而這樣無為無執的沖虛之德正是萬物的宗主。當生命找回原來的天真本德，完成自我拯救時，身心靈逐漸呈現復元的狀態。此時生命的發展和形成都能回應於道，自然也就能恢復健康了。綜言之，生命回歸於本然的天真且在道的關懷中得到救贖，也就救回了自己。

老子復原思想的人生態度，以吾人生命如何回返自我真實為依歸。希望為違背生命之虛靜自然的人為造作，提供對治化解的治療之道。老子的學說是去病不去法的文化治療學。正道會逼出奇變，惟有無為、處下、不爭的謙卑態度，才能使一個人不論待人、處事、言語、行動，均能無心自然，沒有執著、與世無爭，能放下自己就沒有負累，如此一來，生命才能恢復自由自在。老子復原思想是將「道」的生成作用，內化到人的「德」性裡，充分體現道生德養的生生之原理。當自己的心靈開放時，就能釋出以物觀物的圓融之境，這樣的心境在與萬事萬物相遇時，自然能化解掉原來的對抗，使原來對立的兩端都能合諧圓滿的相處。

關鍵詞：老子、復原、復元、意義治療、致虛守靜、無為、自然、正言若反

# 目 錄

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.....	7
第三節	研究方法與架構.....	12
第二章	復原思想的形成因素.....	18
第一節	周文疲弊的回應.....	18
一、	無為而無不為.....	19
二、	不敢為天下先.....	23
第二節	禮崩樂壞的回應.....	25
一、	絕仁棄義.....	26
二、	知止不殆.....	29
第三節	循名忘實的回應.....	34
一、	知病不病.....	35
二、	知常曰明.....	38
第三章	復原思想的理論內容.....	44
第一節	復原概念的論證.....	44
一、	復原觀念的界說.....	45
二、	正言若反的辯證.....	47
第二節	復原之道的省察.....	53
一、	反者道之動.....	54
二、	弱者道之用.....	58
第三節	復原實踐的方法.....	62
一、	致虛以守靜.....	63
二、	專氣以致柔.....	66
第四章	復原思想的生命治療.....	70
第一節	復原不爭的實踐.....	70
一、	摒除外物的妄求.....	70
二、	回歸樸質的天真.....	74
第二節	虛心為道的玄妙.....	77
一、	對立的消融.....	77
二、	謙退的妙用.....	81
第三節	寡欲復命的心靈.....	84
一、	見素抱樸.....	84
二、	不見可欲.....	87
第五章	結論.....	91
	參考書目.....	95

# 第一章 緒論

日本超世紀強震，震出人類科技文明過度開發的問題，在無法征服大自然的慘痛經驗中，面對大自然人類應該「謙虛」一點，反省是否需要過分追求物質上的生活。而事實也提醒我們，即使科技再進步，都阻擋不了大自然震撼的力量。當人類遭逢這樣突如其來的災變時，該如何來面對？倘若人的身心沒有恰當的安頓，終究會引發更多的不幸。老子即洞見人類開啟文明之後，心靈對名器的執著，在「循名忘樸」「逐末喪本」情況下，終會失去生命的根源，而招致危殆的惡果。老子的復原思想，即是從根源的道說「歸」，從生命自我說「復」。本文發現道家哲學中《老子》「復歸」思想與《莊子 繕性篇》「復初」主張，不論就復命或復性的觀點來看，皆有「復原」或「復元」<sup>1</sup>的概念。儘管萬物紛紜複雜，但最後仍都回歸到它們的源始。人就在歸根中復命，在這回歸根源之道的路上朗現生命本有的自在美好。<sup>2</sup>

## 第一節 研究動機與目的

人作為一個主體而言，「人有感性」是客觀的事實，是必然的。「感性限制人」而人在限制中表現，從經驗觀點，這是人生命本身的問題。「人有感性」就是孟子所說的「耳目之官」，既然是「耳目之官」難免會起心知執著。藉佛教的話說：「一念無明法性心」<sup>3</sup>一切法皆在一念心中，無明與明是對同一事講，所謂「根塵相對，一念心起」<sup>4</sup>，生活在萬丈紅塵中，人每天面臨各種程度的挑戰，無能預料到何時會突然遭逢莫大的變化。因此精神心靈常常處在莫名的焦慮憂鬱中，那麼要如何尋求解脫？維摩詰經曾說：「除病不除法」。人性的貪嗔癡是病也是

---

<sup>1</sup>「元，通『原』，始也。元者，善之長也，故從一。」參見許慎，《說文解字》，南京，鳳凰出版社，2004年，頁1。

<sup>2</sup>王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁4。

<sup>3</sup>尤惠貞，《天台宗性具圓教之研究》，台北，文津出版社，1993年，頁4。

<sup>4</sup>同上註，頁83。

法，要去的是病而不是法。屢聞老莊是人類心靈的治療師，但所治療的是人心，非治療道德，道德無生病，生病的是人心，故說：「非法病，是人病」。人間世情的種種症狀皆因人心的誤用所導致，而這些病因更是偏執固取所形成。老子觀察到，當下的生命是帶著病痛的，故說：「馳騁畋獵，令人心發狂」(《第十二章》)生命猶如飛蛾撲火般由執著、痴迷衝向熱狂，心靈成為競逐的戰場，一再淪陷於外在的漩渦中難以自拔，人性因此扭曲墮落，最終產生自我疏離感，而心靈也日益空虛。所以老子提醒人們，所有的偏執固取都是病源，都是會惡化病情的腫瘤。當一念心起時，人生的禁錮與困限也會隨之由然而生，病痛也跟著纏身。故說：「貴大患若身」(《第十三章》)，人生一切的病痛和煩惱，皆來自於有身、有我。正因為一般人對世俗名利、對別人的評價太過在意，更以爭取榮耀為人生最高理想，甚至遠超過自身的性命。所以老子告誡人們，如何不讓寵辱所引出的大患及身？依老子的見解「吾以觀復」(《第十六章》)，你於觀照中會了解人生的困苦是從心知的執著而來，再深入觀察之後便會發現，這些人為造作實為形成人間病痛的主要原因。至於要如何對治化解？老子給出治療的處方「致虛守靜」(《第十六章》)，心知會起執著，故說工夫要在心上做。當吾人的心一虛靜，即生發觀照的妙用，以靜觀其變化，便會明白萬物芸芸，最終都要復歸於本根，故說「歸根復命」(《第十六章》)，復命是萬物的常規，亦是常道，能瞭解這個常道就能開啟智慧的明，因此惟有依恃內心的修養，摒除偏執妄見、開闊心胸視野以把握事物的本根，提升吾人的精神境界，才能給出一個最開放和最自然、最虛靜的生命，而這樣無為無執的沖虛之德正是萬物的宗主。當生命找回原來的天真本德，完成自我拯救時，身心靈逐漸呈現復元的狀態。此時生命的發展和形成都能回應於道，自然也就能恢復健康。因此說，「復原」就是救回自己；而「復元」就是回歸於道。綜言之，「復原」(復元)即生命回歸於本然的天真且在道的關懷中得到救贖。生命能回歸於沖虛之玄德亦即是回歸到圓融的道，如同牟宗三先生所說的「圓滿之境」。<sup>5</sup>圓滿之境乃是已達到身心靈合一的境界。由此得知，老子「復原思想」開出知病治病、去痛解癢的醫治療程，即是實現去私去偏的生命進路。人生的道路崎嶇坎坷，再再考驗著我們如何才能突破困境，走回生命的原鄉，回到靈魂的故鄉。牟先生亦曾說過：「道就寄託于這個主觀實踐所呈現的境界。」<sup>6</sup>萬物靠自

<sup>5</sup> 牟宗三，《圓善論》，台北，臺灣學生書局，1985年，頁280。

<sup>6</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁112。

己完成使命，這是很高的智慧與修養，天道自然會給出一條生路。老子學說精深睿智，其復原思想則是一套完整的醫治療程，從知病治病到去病無病恢復健康，都有著由衷的提醒，其出發點無疑是本著人道的關懷，因此老子說：

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃周，周乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（《第十六章》）<sup>7</sup>

牟宗三先生認為，你主觀的生命能虛靜到極，表面上萬物紛紛攘攘，但你不順萬物之起而起，反而往後返觀其復，把它拉回來，歸到它原初的自己。你之所以能觀萬物之復，那是你自己的生命已經在虛靜的境界中。<sup>8</sup>所以當我們極力致虛篤實守靜時，必能去知去欲，恢復心靈清明。朱維煥先生也說：

修道至於虛極靜篤，則可以契會天地之道，為萬物所由之以作、復之終始歷程。悟知此永恆規律，則圓明之道心，展現其涵容、坦然、周普，以與天地之道同其悠久。<sup>9</sup>

能瞭解這個常道，就能符合自然，也就能長長久久。老子一再告誡我們，「知」的主體是「心」，心有知的作用，而知的本質是執，一切事物相對依存的價值標準，皆由心的偏執而產生，此堪稱人間世界由紛擾走向裂解的癥結所在。因此老子提醒世人，「道」能給出萬物之所以可以存在的依據，若能以虛靜心觀復而見萬物生生之往復循環，並由觀變而思常，由知常以法道，回歸自我的真實，故終其身而不危殆。可見老子復原思想，乃就人的內在之主體性、實踐性這一方向作回省的工作。他認為人心原本清明透澈，只因智巧嗜欲的活動而受到擾亂與矇蔽，故應將之捨棄，以回復原初明淨無疵的本然天性。<sup>10</sup>誠如牟宗三先生所說：

<sup>7</sup> 本文主要參考版本以樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年。

<sup>8</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，7月。

<sup>9</sup> 朱維煥，《老子道德經闡釋》，台北，臺灣學生書局，2001年，頁54。

<sup>10</sup> 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京，商務印書館，2003年，頁140。

觀照也是一種智的直覺，但這種智的直覺並不創造，而是不生之生，與物一體呈現，是靜觀的態度。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。只有如此，萬物才能保住自己，才是真正的存在；這只有在無限心的觀照之下才能呈現。<sup>11</sup>

道家重觀照玄覽，在虛靜的工夫底下才能觀復，生命虛靈無雜這時主觀的心境就呈現無限心的作用，無限心呈現就可以「觀復」，<sup>12</sup>所以當你能把心虛掉，虛掉那些外在的執著，讓內心沒有權勢名利，也沒有自己。此時你的心才開始有去看外界的能力。道家的「無」是無掉限定，沒有了限定，就能達到無限的境界。賴賢宗先生曾說：

牟宗三在《王弼的老學》一文中，提出老子之論道，只能是就「主觀境界」而說，凡是老子之論道有本體化的傾向者，牟宗三將之作為只是虛說。<sup>13</sup>

賴先生指出，牟宗三堅持「主觀境界」為優先的立場，是以此收攝彼等。他認為「無」的體性、存有的向度只是一種主觀境界所透顯出來的一種彷彿在彼處存在的認定。所以「無」是從我們主觀的心境上講。<sup>14</sup> 道家通過無限妙用來了解，如〈第十一章〉所言：「有之以為利，無之以為用」，這裡的以無為用即是牟先生所說的「作用的保存」。你如何保存住自己？依老子之意，「後其身而身先，忘其身而身存」。最好的方式，是把你自己忘掉。更具體地講，就是無掉本位主義，無掉自我中心主義。你成天把自己擺在第一位。凡事以你的觀點為觀點，結果樹立更多的阻礙，反而保不住自己。王陽明曾說：「有心俱是幻，無心俱是實」，牟先生認為這是作用層上的話。有造作之心，有意之心，都是假的。<sup>15</sup>有心就有條件，有條件就不純粹，純粹的道是無心，無我的虛靜心才能觀復。因此牟先生說這個無，就是作用上、心境上顯現出來的，拿它來保障天地萬物的存在。<sup>16</sup>心知不介入，讓氣回歸自然，回歸生命本身的柔和不爭。人生為何會苦？因為受困。心被囚禁

<sup>11</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁122。

<sup>12</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁122。

<sup>13</sup> 賴賢宗，《道家詮釋學》，北京，北京大學出版社，2010年，頁68。

<sup>14</sup> 同上註，頁70。

<sup>15</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁153。

<sup>16</sup> 同上註。頁135。

不得自由，當然會苦。生命依附在某個事物上，這樣的依附關係往往是一種陷落。好比墜入愛河，就是依附愛情，情字這條路，有人一路走來傷痕纍纍，痛不欲生。老子復原思想，提供治病良方「無執才能去病，才能保住自己。」無執的愛，才能真誠無私地付出關懷，也才能保住愛情。這樣美好的境界是主觀心境所呈現。陳德和先生則認為，愛的真諦並不是占有，也不是貪戀，而是疼惜與憐憫，有了它，彼此間自然就有內在生命的深層感動。<sup>17</sup>人在追求自我價值與理想中，意志遠超越於自然本能的驅動。精神醫學家佛朗克（Viktor E. Frankl）先生就曾用「追求意義的意志」來規定真實自我，他說：

人要尋求意義是其生命中原始的力量，而非因「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；也唯有當它獲致實踐，才能夠滿足人求意義的意志。<sup>18</sup>

佛朗克（Viktor E. Frankl）先生表示，生命的意義就在於生命能夠不斷地勇於承擔責任、完成義務，藉以進行自我的超越，最後則証成圓滿豐實的自我。<sup>19</sup>他的意義治療學是從經歷集中營生死存亡的筱關處所體貼得來的安身立命之道。而他他的確是在真誠摯愛中得到拯救。當然這後來也被他用來證明生命的真實。傅偉勳先生曾說，佛朗克的意義治療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。<sup>20</sup>而老子復原思想所要關切的，正是從根源上以矯治情識的偏頗、解除心智的無明。老子在最根本處，只要求無知寡欲，欲望不受心知的指使簸弄，而向外去追逐以致身陷危險。人生的保證在哪裡？在時時刻刻都在修心，修正心的方向，以確保回家之道。老子三寶「慈」為根本，故言：「天將救之，以慈衛之」，那表示一個人的慈愛之心就能解救自己。

老子復原思想，即是主張生命必須經過一個消解的活動，才能夠回到原來的心靈本身，同時也是回到這個事物本身。而恢復吾人精神生命最有效的方法，簡

---

<sup>17</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年，6 月。

<sup>18</sup> 同上註。

<sup>19</sup> 同上註。

<sup>20</sup> 同上註。（筆者認為“老子復元學”實有探討的可能性，但礙於目前尚無能力處理，僅以拋磚引玉，希冀未來能見其研究發表。）



單的說，就是老子《道德經》所說的「損之又損，以至於無為」（《第四十八章》）既到了無為的境地，純然與道同體。林安悟先生也認為，世俗上的種種，那些麻煩的東西，盡量減少，減少到幾乎不必受干擾，就是「儉」。老子說「一曰慈，二曰儉，三曰不為天下先。」不去爭鬥，就是回到自身。才能夠護持住自己天真的本性，再由這天真的本性上溯到總體的根源之「道」，而在那裡涵養自己內在所謂的道德。因此損之又損的活動並非以置入性的方式去治療，而是幫你把束縛在心頭上的結解開，使之遠離紛擾與天真同在。

老子的「慈」與「貴食母」<sup>21</sup>（《第二十章》）的「母」，皆有崇本之旨，是「根本」，是「無為」。真正能關懷萬物，生養萬物，讓生命子體回溯到母體之宮，在母體中渴飲母愛的泉源。讓個人生命因此如同安臥在母親的懷抱而獲得照顧，使人與萬有一切的糾葛能全然放下而得到成全。讓眾多芸芸生長的萬物，各自恢復到自己的根源，當主體回溯到自己的根源，如同「常德不離，復歸於嬰兒」（《第二十八章》）安穩地在母親的子宮中顯現一種無意識且虛而寧的狀態，一種真實的寧靜。換句話說，聖人的「沖虛玄德」也正是「虛寂之境」所孕育出的。然這個「虛寂之境」與《莊子》的「無何有之鄉」有著雷同的意境。陳鼓應先生認為：「將樹種在虛寂的鄉土，廣漠的曠野，任意地徘徊在樹傍，自在地躺在樹下。不遭受斧頭砍伐，沒有東西來侵害它。無所可用，又會有什麼禍害呢？」<sup>22</sup>這裡強調天地無心於萬物，而任萬物自生自長。故老子曰：「天長地久。天地所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」（《第七章》）天地無心，萬物順自性而長。生命若能常保沖虛寧靜的狀態，就能回溯到存在事物的根源。亦能回復吾人生命虛而靜的心寧，這即為本論文寫作的動機。

本文探得老子書中諸多隱喻道的歸返途徑，且已為存有開闢一條回歸之途。然近代前輩學者對《老子》一書的詮釋研究，諸多趨向探討人生的問題，儘管同類型的研究已經有豐碩的成果，筆者仍有感論述老子復原思想相關議題的短缺，惟目前在全國博碩士論文中除 2006 年黃慶鐘的《老子歸根復命思想的哲學省察》

---

<sup>21</sup> 「食母」，王弼注：「生之本也。」河上公注：「食，用也；母，道也。」蘇轍注：「譬如嬰兒，無所雜食，食於母而已。」王純甫說：「母者何也？德者，萬物之母。食者，味之以自養也。」參見吳怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2008 年，頁 147。

<sup>22</sup> 陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京，中華書局，2001 年，頁 31。

<sup>23</sup>外，尚未見對老子「復原」之探討。此外，吾人內心亦渴望尋求一種真實的寧靜，更期望能通過本論文的研究以及從經典中獲得智慧的啟發，使得人生態度有更深層的認知，讓生命在寧靜和諧的心境下，能「不流」、「不動」、「不周」回復天真本德，回歸真實的自己，回歸到道的理想中。

因此本文研究目的即著重在吾人生命如何回歸於沖虛玄德的議題上，試圖從萬象流轉中追索吾人生命由知病去病到身心靈復元的療癒，得以在道的關懷中，走出生命該走的路。同時期望透過老子智慧重新建立復原思想基礎理論，將整個名言概念所隱含的相對性，矛盾性，徹底的解構，不再以智巧之心虛構造作出種種人為之偽，能真正把握「既知其子，復守其母」<sup>24</sup>攝末歸本的萬物之理，其實踐上形同道之本末，則自當捨末求本，捨物守道，使生命能返歸本然之性。進而達到身心靈合一的自然境界。

## 第二節 研究材料與範圍

老子《道德經》雖僅五千餘言，但字字珠璣句句金言，二千多年以來深深地影響了中國文化思想的發展，研究《老子》一書，歷代中外注釋更是汗牛充棟，老子學說研究範圍甚廣，其中更不乏對《老子》五千言義理之詮析有精湛見解者，不論就研究手法及成果方面，均有卓越之研究價值。《老子》成書距今年代久遠，有鑒於《老子》生平事蹟與考證早已眾說紛紜，無法確定。王邦雄先生亦說：

除非是在材料與方法上有更進一步的發展或突破，否則，想揭露老子之身世謎，已幾近不可能。吾人只能如斯說，老子是《道德經》的作者，他身世之謎，仍是懸而未決的千古疑案。<sup>25</sup>

由於文獻的不易確定，本文遂不敢輕言老子之學的本來面貌，故不擬涉及文

<sup>23</sup> 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。

<sup>24</sup> 王弼注說：「母，本也；子，末也。」蘇轍注說：「其子則萬物是也。」

<sup>25</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁44。

獻考證問題。而本文所根據的，只是採輯那些普遍認為沒有疑慮的部份，及各家學者共同的認識。惟《道德經》歷來版本經注混雜，本文務求精選可靠的善本，除旁參古今名家解說，並廣泛參考學者的研究成果。在《老子》眾多版本之中，以曹魏時代廣為流布的王弼注本較受肯定，亦稱為通行本。王弼承襲時代學術風氣變化之趨勢，運用個人的聰明才智以玄妙精簡的文字表達自己的見解，而能探究其中的幽微義理。王弼的《老子注》曾讓何晏看了之後讚嘆：「若斯人，可與論天人之際矣！」而牟宗三先生對王弼注《老》也提出他的看法：

王弼對於老子確有其相應之心，故能獨發玄宗，影響來者甚鉅，其注文雖不必能剋應章句落於章句亦有許謬誤，然大義歸宗，則不謬也。<sup>26</sup>

相較於王弼的通行本，於 1973 年湖南長沙馬王堆第三號墓出土的帛書《老子》，已引起學界的普遍重視，成為研讀《老子》或道家思想所必須參考的資料。帛書本有兩種寫本，分為甲、乙兩本，以篆書寫者被稱為甲本，以隸書寫者被稱為乙本，均未分章。抄寫方式也有別於王弼注本。帛書本上篇由〈第三十八章〉抄寫至〈第八十一章〉，下篇則從〈第一章〉抄寫至〈第三十七章〉。上、下篇內容是言德、道之意。帛書本這種先德後道的排列順序，完全與《韓非子》書中的《解老》、《喻老》的次序吻合。基本上，王弼本的《老子》注本，其架構、內容，都是源自帛書《老子》。但在漫長的流傳歲月中，在不斷的傳抄、加注中，使王弼的原著產生了極大、極複雜的蛻變，現今坊間所見的版本，已非當初的面貌。<sup>27</sup>由於帛書《老子》抄寫年代十分久遠，嚴靈峰先生也肯定帛書為「歷史上所保留珍貴的古物」但同時也評論說：「如果就其內容加以探討，帛書《老子》卻具備了偽字，脫文、衍誤、錯簡之種種缺點，明白地說：是一本從來最古的本子，但卻不是最好的版本。」持相同見解者，如高明於《帛書老子校注·自序》云：

帛書《老子》甲、乙本，在當時只不過是一般的學習讀本，皆非善本。書中不僅有衍文脫字、誤字誤句，而且使用假借字也極不慎重。近古必存真，因而較多地保存《老子》原來的面貌。尤其是同墓出土兩個來源不同

<sup>26</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁127。

<sup>27</sup> 陳錫勇，《老子校正》，台北，里仁書局，2003年，頁281-296。

的古本，不僅可以相互證，而且同時用兩個古本一起勘校今本（以王弼注為主），對訂正今本訛誤，更有價值。<sup>28</sup>

另外於 1993 年在大陸湖北荊門郭店村一號戰國楚墓，所出土的竹簡《老子》，不但文本未分章，扣除重複部分，實抄錄的僅二十四章，按照竹簡形制與簡文內容分為《老子》甲、乙、丙三冊，為今日所見最早版本，可和湖南長沙馬王堆帛書甲、乙本，以及今通行本相互對照。提供文字考釋、章句辨析、文義校勘、思想研究等方面新資料。王博先生認為：「丙本集中於治國的主題，乙本的中心是修道（或稱治身），甲本除了這兩方面外還可以加上道論。這幾方面正是人們對老子及道家思想的普遍理解。」<sup>29</sup>而丁原植先生對竹簡的釋析則認為：「簡文的資料保留了較為古拙的語法，與樸質的說明，這對了解以《老子》為名的哲學思想結構，有著極大的幫助」<sup>30</sup>儘管竹簡本有其重要參考價值，但就現存今本來看，仍非完善文本。

因此，在諸多《老子》版本、注釋中，實可見王弼注《老子》之通行本有其甚高的學術價值。因此本文乃就此《老子》通行本為主要依據<sup>31</sup>。帛書老子以陳錫勇先生《老子校正》作為的參考，郭店簡本則以丁原植先生《郭店竹簡老子釋析與研究》為依據，其它還有河上公《老子河上公章句》<sup>32</sup>、朱熹《四書章句集注》<sup>33</sup>、林希逸《老子口義》<sup>34</sup>、吳澄《道德真經註》<sup>35</sup>、焦竑《老子翼》<sup>36</sup>、釋德清《老子道德經解》<sup>37</sup>、高亨《老子正詁》<sup>38</sup>、王夫之《老子衍》<sup>39</sup>、嚴遵《老

<sup>28</sup> 高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1998 年。

<sup>29</sup> 王博，〈關於郭店楚墓《老子》的結構與性質〉，《道家文化研究》第 17 輯，北京，三聯書店，1999 年，頁 164。

<sup>30</sup> 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究·序言》，台北，萬卷樓圖書公司，1999 年（增修版）。

<sup>31</sup> 本文主要參考版本為樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006 年。

<sup>32</sup> 河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京，中華書局，2009 年。

<sup>33</sup> 朱熹，《四書章句集注》，台北，鵝湖出版社，2003 年。

<sup>34</sup> 林希逸，《老子口義》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965 年。

<sup>35</sup> 吳澄，《道德真經註》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965 年。

<sup>36</sup> 焦竑，《老子翼》，台北，廣文書局，1962 年景本。

<sup>37</sup> 釋德清，《老子道德經解》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965 年。

<sup>38</sup> 高亨，《老子正詁》，北京，中華書局重印本，1996 年。

<sup>39</sup> 王夫之，《老子衍》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965 年。

子指歸》<sup>40</sup>等為輔。而王弼注《老子》之通行本，是以樓宇烈校釋《王弼集校釋》、《老子指略》<sup>41</sup>為主要參考引用之內容。此外，當代學者對老子義理有精微注解，如嚴靈峰《老子達解》<sup>42</sup>、陳鼓應《老子今註今譯》、劉笑敢《老子》<sup>43</sup>、王邦雄《老子道德經的現代解讀》、吳怡《新譯老子解義》、張松如《老子說解》<sup>44</sup>與王淮《老子探義》<sup>45</sup>、郭慶藩《莊子集釋》<sup>46</sup>等，諸位先生之精采著作，當為理解老子原典之重要參考固不待言。

當代專書部分，在老子義理詮釋方面提出精湛之理學觀點，例如牟宗三《中國哲學十九講》、《圓善論》<sup>47</sup>與《才性與玄理》、馮友蘭《中國哲學史新編》<sup>48</sup>、勞思光《新編中國哲學史》<sup>49</sup>、唐君毅《中國哲學原論·原道篇》<sup>50</sup>、徐復觀《中國人性論史·先秦篇》<sup>51</sup>與《中國哲學史論集》<sup>52</sup>、東方美《原始儒家道家哲學》<sup>53</sup>、王邦雄等《中國哲學史》<sup>54</sup>與《中國哲學論集》<sup>55</sup>、傅偉勳《從創造的詮釋學到大乘佛學》<sup>56</sup>與《學問的生命與生命的學問》<sup>57</sup>、陳鼓應《道家易學建構》<sup>58</sup>、賴賢宗《道家詮釋學》<sup>59</sup>、袁保新《老子哲學之詮釋與重建》<sup>60</sup>、林安悟《新道家與治療學》、陳德和《道家思想的哲學詮釋》<sup>61</sup>與《老莊與人生》<sup>62</sup>、劉福增《老子哲學新論》<sup>63</sup>與杜保瑞《反者道之動》<sup>64</sup>等諸位先生精采著作，皆為本論文中

<sup>40</sup> 嚴遵，《老子指歸》，北京，中華書局，1944年。

<sup>41</sup> 王弼注，《老子指略》，台北，華正書局有限公司重印本，1983年。

<sup>42</sup> 嚴靈峰，《老子達解》，台北，藝文印書館，1971年。

<sup>43</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，1997年。

<sup>44</sup> 張松如，《老子說解》，高雄，麗文文化，1993年。

<sup>45</sup> 王淮，《老子探義》，台北，臺灣商務，1969年。

<sup>46</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北，華正書局，1994年。

<sup>47</sup> 《圓善論》，台北，臺灣學生書局，1985年。

<sup>48</sup> 《中國哲學史新編》，北京，人民出版社，1980年。

<sup>49</sup> 《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1985年。

<sup>50</sup> 《中國哲學原論—原道篇》，台北，臺灣學生書局，1984年。

<sup>51</sup> 《中國人性論史—先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年。

<sup>52</sup> 《中國哲學史論集》，台北，1998年。

<sup>53</sup> 《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化公司，1983年。

<sup>54</sup> 《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1998年。

<sup>55</sup> 《中國哲學論集》，台北，臺灣學生書局，1993年。

<sup>56</sup> 《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北，東大圖書公司，1990年。

<sup>57</sup> 《學問的生命與生命的學問》，台北，正中出版社，1998年。

<sup>58</sup> 《道家易學建構》，台北，臺灣商務印書館，2003年。

<sup>59</sup> 《道家詮釋學》，北京，北京大學出版社，2010年。

<sup>60</sup> 《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1997年。

<sup>61</sup> 《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2003年。

<sup>62</sup> 《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年。

<sup>63</sup> 《老子哲學新論》，台北，東大圖書公司，1999年。

所常引以為據者。

有關與老子形上思想的觀念相吻合的，其它重要學者的類似意見，在期刊方面有陳德和先生〈試論道的雙重性—道德經中的「無」與「有」初探〉與〈論唐君毅的老子學〉，沈清松先生〈老子的形上思想〉，高柏園先生〈無為而無不為〉，伍至學先生〈老子論命名之偽〉等豐富的論述。尚有與治療觀念接近或復原思想有關的研究，近年來學術論文方面亦有不少前輩提出許多寶貴的觀點。<sup>65</sup>皆為本論文蒐集的資料，另與本研究相關的期刊論文及博碩士論文，亦為本文研究參酌材料。這類者，其詳細資料，當在本文最後參考資料呈現，遂不在文中一一列舉。

本論文的研究範圍，是由道的價值根源角度切入，就有關老子復原思想之相關議題探討，試圖以此角度推論出老子哲學中生命主體復原的進路，從「得其母」的超越說「道」，至「守其母」的內在說「德」，使萬物得到道體回歸天生本身的德上。如同牟宗三先生所言：「讓主體恢復為主體」<sup>66</sup>。重新喚起生命本然的力量，以此對治生命當下所遭遇的焦慮與不安。同時符合王弼所建構出的體用關係，由根源的「體」與實存的「用」，轉化成為「無」和「有」的關係，證明老子復原思想所隱含的思維深度，實真正關懷生命主體之價值歸趨的問題。本文除蒐集前人相關研究成果來佐證外，也嘗試處理因心知執著所造成的心靈病痛來對症下藥，從知病去病的方向治療，使其恢復到無病的狀態，且能一虛靜心過著與自己價值觀契合的均衡生活，並以此實際應用在生活上為首要。

---

<sup>64</sup> 《反者道之動》，台北，鴻泰圖書公司，1995年。

<sup>65</sup> 如：黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，2006年；陳瓊玫，《老子治療學義蘊之詮釋》，2006年；馮秀瑛，《老子無我論之研究》，2008年；何崑榮，《老子守柔思想研究》，2003年；何聰明，《生命教育的哲學基礎—以老子思想詮釋為例》，2005年；陳人孝，《老子淑世主義之研究》，2003年；汪翠梅，《老子自然學說之研究》，2003年；許星媛，《老子無為思想之研究》，1997年；陳貴美，《老子無為思想之研究》，1980年；陳裕蘭，《老子正言若反》，2005年；陳信義，《老子的名言觀研究》，1987年。

<sup>66</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁31。

### 第三節 研究方法與架構

研究方法一般係指用來蒐集與處理資料的手段，以及其進行的程序。一個好的研究方法，相對能使其論述展現出某種特殊之內容。高柏園先生曾提出五個使用方法時之參考，他說：

1. 一致性原則：方法本身應具有一致性而不矛盾的原則。
2. 相對性原則：方法優劣乃是相對其滿足其目的之程度多寡決定。
3. 實用性原則：方法優劣之標準即在其是否能滿足其所掌握對象之要求。
4. 工具性原則：方法只是完成目的之工具，須就其方法之目的加以批判。
5. 中立性原則：方法自身並不具備某種特殊之價值色彩。<sup>67</sup>

由以上之原則，可見高先生認為，並不是由方法決定理論內容，而是首先根據目的而選擇方法，使方法與理論內容之間形成一動態的互動關係，研究方法必須能深入剖析哲學理論的部分，包括基本概念、命題及其間的論證都必須兼顧。亦不能過分增益或減損所研究的思想內容。整體來說，文章形式須具有周延性、系統性和一致性，在詮釋方面，主觀性的參與是無法避免的。牟宗三先生也曾提過，道家的道就寄託於這個主觀實踐所呈現的境界，由此講生，而此「不生之生」<sup>68</sup>所決定的「境界形態」，也稱為「主觀境界說」<sup>69</sup>，道家的「無」就主觀方面講，它是一個作用層上的字眼，是主觀心境上的一個作用。道家說「絕聖棄智」、「絕仁棄義」，並不非否定聖智仁義，而是為了保住儒家的價值本體，不從正面肯定，反而只在作用上提供智慧，是讓開一步，使其自生自長。牟先生稱此方式

<sup>67</sup> 王邦雄、高柏園等，《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1998年，頁14-15。

<sup>68</sup> 何謂「不生之生」呢？牟先生說道：在道家生的活動的實說是物自己生自己長。王弼注曰「不禁其性，不塞其源」，如此他自己自然會生長。「不禁其性」禁是禁制，不順著他的本性，反而禁制歪曲戕賊它的本性，它就不能生長。「不塞其源」就是不要把它源頭塞死，開源暢流它自會流的。這是很大的無的工夫，能如此就等於生它了，事實上是它自己生，這就是不生之生。牟先生依「不生之生」的實現原理，確立了「主觀境界說」的宏論。而「不生之生」是生的作用，亦是一種退讓的美德。

<sup>69</sup> 牟宗三先生以「主觀境界」說或「境界形態的形而上學」，展開對老子「道」的理解，將道內在於我們的內心，成為我們心中的依據，以否定自然生命的紛馳，心理的情緒和意念的造作。主觀境界主要是從「沖虛玄德」之「不塞不禁」，以「不生之生」來解釋道與萬物之間的關係。參見牟宗三，《中國哲學十九講》中〈第五講道家玄理性格〉、〈第六講玄理系統之性格—縱貫橫講〉與〈第七講道之「作用」的表象〉。

為「作用地保存」：

你如何以最好的方式，來體現你所說的聖、智、仁、義呢？這是 How 的問題。既是 How 的問題，那我也可以說你是默默地肯定了聖、智、仁、義！當然可以這麼說，但它不是從實有層上、正面原則上去肯定，它的肯定是作用中的肯定。我就給它找一個名詞，叫做：作用地保存。它當然不是正面來肯定聖、智、仁、義，但也不是正面來否定它們。道家既然有 How 的問題，最後那個 What 的問題也可以保住。既然要如何來體現它，這不是就保住了嗎？這種保住，就是「作用地保存」，對聖、智、仁、義，可以作用地保存得住。因此不能把道家的「絕」、「棄」解錯了。……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呢？就是要從作用上所顯的那個有、無、玄來保住。<sup>70</sup>

依牟先生之意，道家只是順著儒家肯定聖智仁義的同時，提供如何將聖智仁義體現出來，以及如何保住它最好的方式。中國哲學離不開「人」這個主體，離不開「主觀態度」，所以說它是生命的學問，是以生命為它的對象，因此說它是「內容的真理」是內化思想具體的呈現。但從詮釋學方法的角度來看，這不表示能毫無限制地以己意取代文獻。

詮釋學儼然已成為現代哲學詮釋文獻極其重要的方法論之一，從文獻中找出隱藏在文字背後的意涵及意義。嚴格論之，詮釋本身就是一種理解的重建。若能有原創性的發現不難成為有效的原則與方法。透過經典本身的文字，來詮釋經典之思想內容，其做法最合乎創造性的詮釋條件。關於詮釋學，傅偉勳先生的看法是，做為學問活泉之一的詮釋學，始終要在具有思想特性的特定主張與普遍性方法的理論探索之間，繼續不斷地自求發展，自求充實。具有辯證的開放性格的創造的詮釋學更是應當如此。他提出五個辯證的層次：

---

<sup>70</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁132-135。



- 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>71</sup>

傅偉勳認為以上五個層次中，第一層基本上涉及到原典校勘、版本考證與比較等等基本課題，僅此層具有所謂的「客觀性」亦是詮釋學必經的起點。第二層則通過語意澄清、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」了解並詮釋原典或原思想家的意思或意向。第三層是關涉種種思想史的理路線索、原思想家與後代繼承者之間的前後思維連貫性的多面探討及歷史上已存在的重要原典詮釋等。在第四層中詮釋學者設法在在原思想家教義的表面結構下掘發深層結構，找到種種可能的義蘊或蘊涵。到了第五層，不僅說明原思想家的教義，還要批判超克教義的侷限性或內在難題，為後者解決後者所留下而未能完成的思想課題。另外，對於創造性詮釋的探討，袁保新先生則提出臻達合理的詮釋應具備哪些基本的形式條件，他分述如下：

- 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。
- 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出的觀念。
- 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

<sup>71</sup> 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中書局，1998年，頁228。

念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。

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>72</sup>

袁先生在擬構創造性詮釋的各項原則之前，仍通過自我批判，將現代讀者在理解上的要求逼顯出來。他認為合理的詮釋應滿足一些基本的形式條件。再依據這些形式原則，比對前文詮釋系統後所獲得的結論才是值得重視。因此我們明白欲客觀詮釋《老子》原典，須就《老子》思想史著手，探索老子為何反對「有為」，就得從他的特殊機緣「周文疲弊」來了解。那麼發生學的方法對文獻的掌握就有其重要的參考，如方東美先生所說：

假使我們要「解老」，我們不應從外在的立場，而應從老子本身的立場來瞭解他。用韓非子的名辭來說，這叫做「解老」。但是我們在前面要在加兩個字，叫做「以老解老」：也就是拿老子的思想本身來解釋他的哲學涵養，這才比較客觀。<sup>73</sup>

換言之，「以老解老」的詮釋基礎，必須回到老子哲學發生的時代背景與其源基問題來瞭解《老子》思想，還原他所深致關懷的時代面貌。當我們順周文疲弊來理解老子思想的基本關懷時，發現老子圍繞著「道」一概念所開展的五千言，都無非是想挽救世道與人心，全書隨處可見，他匡正世人競逐好鬥的價值觀，其用意是都積極的，而不是消極的。誠如陳德和先生所說：

老子認為，人心陷溺於名膠利漆中而糾葛纏繞、冥頑固陋，就是理想的泯滅；自我執迷於有為妄作上而逞強夸奢、驕慢怠傲，就是價值的失落。他要人通過生命的反省與心知的批判，讓自己從陷逆中超拔，由執迷中甦醒，以重回失落的價值，復原泯滅的理想，而重新體現道德的完美，再度展露天地的和諧。<sup>74</sup>

<sup>72</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁77。

<sup>73</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化公司，1983年，頁200。

<sup>74</sup> 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北，文史哲出版社，1993年，頁15。

因此與其視《老子》為一套玄之又玄的形上學體系，不如將之理解為一套回應當時周室衰微、周禮崩壞，解決時代困境和專替世人療傷止痛與的復原思想。其最終目的是希望能在紛擾不安的人間重新找到合理的安頓。故此本論文主要以「文獻學分析」之研究法，並依據論文之需要，斟酌使用不同的詮釋方法，使其論文研究更具客觀性和創造性。且避免陷入各說各話的詮釋行為。

本文主要在建構《老子》哲學中之復論，以此鋪陳吾人生命「復原」之路徑。如老子云：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉，以此。」（〈第五十四章〉）如果我們真能「致虛守靜」，「一復」而「一切復」<sup>75</sup>，則虛靜心所觀照的存在界亦以本然的狀態呈現。而身家鄉國天下，皆在生命主體的觀照中，照現「復」歸，回歸真實的自己，也就是道法自然了。本論文分為五章十二節進行探討。以下依各章節做簡略指引：

在第一章緒論部分首先說明本文的問題意識與所依據的《老子》版本、研究方法、研究目的及本論文各章論述的範圍。

在第二章的部份主要是以老子復原思想所關懷的時代課題，對周文疲弊與禮崩樂壞的制度之回應，敘述老子哲學對當時腐敗的政治所提出無為之治的智慧，期望能替天下人與統治者找到一條回歸根源之道。老子的學說是去病並不去法的文化治療學。依老子的省思，正道會逼出奇變。惟有無為、處下、不爭的謙卑態度，才能使一個人不論待人、處事、言語、行動，均能無心自然，沒有執著，與世無爭。能放下自己，就沒有負累，如此一來，生命才能恢復自由自在。將「道」的生成作用，內化到人的「德」性裡，充分體現道生德養的生生之原理，足以證明老子復原思想實具有深層的時代意義與價值。

在第三章的部份敘述復原思想的理論內容。本章節的重點將進一步申論老子形而上之「道」體，就「道」的存有與價值之雙重性格作為闡述說明。此道是入之道，人道最終要效法自然，自然即是常道，常道的二重性是有、無之辯證，二元對立的兩端是互相轉化，且又矛盾統一的。「正言若反」是老子言說的獨特形

---

<sup>75</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁97。

式，更涵藏了心靈化解的工夫與生命成全的智慧。故本章主要說明老子復原思想中崇本息末的理念與正言若反的關係。

在第四章的部份本章節則論述復原思想的生命治療。探討什麼是合乎道？什麼是不合乎道？什麼是自然的？什麼是不自然的？怎麼做才能實踐「常道」？怎麼做才能達到「自我已然」？從一連串反思的活動中，理出一條復歸之路，回溯生命自身，讓自己照亮自己。這種自我轉化的過程，即稱為「復原」。當自己的心靈開放時，就能釋出以物觀物的圓融之境，這樣的心境在與世界的人、事、物相遇時，自然能化解掉原來的對抗，使原來對立的兩端都能恰當、合諧、圓滿的相處，而從中實踐老子的「常道」。

第五章的部分最後本文就以上脈絡討論之後，作一回顧總結。以此闡明老子復原思想，人人皆可學習效法與實踐，進而達到回復自身之道。以上即是本篇論文的篇章架構。

## 第二章 復原思想的形成因素

老子思想基本上是本著強烈的人道關懷，所批判的是一個禮崩樂壞、周文疲弊的制度。猶如老子云：「天下無道，戎馬生於郊」（〈第四十六章〉）又云：「人不畏死，奈何以死懼之」（〈第七十四章〉）復云：「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」（〈第十二章〉）可見老子置身的時代是個戰亂頻繁、價值失序的亂世。連天烽火戰事綿延帶給人民生命與財產的無所依歸，當周人建立一個以「敬」為其動力，以「禮」為中心的人文精神時，老子真正憂心的是「正復為奇，善復為妖」的問題，他擔心原本「正」道的「善」德，在心機算計的權術運作下，成了「奇」變的妖「惡」，這才是人文世界的顛倒與沉落。

### 第一節 周文疲弊的回應

中國的古代文化發展至春秋戰國時代為最高峰。從歷史的機緣做考察，發現「周文疲弊」是諸子百家所面臨的共同課題。若從思想史的觀點來看，所謂的「周文」即是西周建國，面對蠢蠢欲動的殷之舊民，由「天命靡常」轉為「敬德」的憂患意識，因革損益，所發展出的一套以封建宗法為基礎的禮制。<sup>1</sup>這套集宗教、政治、道德為一體的禮制，在周室的衰落與周朝禮法隨著社會的變遷而失其效用，衍生出種種問題。故老子揭露：

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；人多技巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。（〈第五十七章〉）。<sup>2</sup>

<sup>1</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁19。

<sup>2</sup> 本句「法令滋彰，盜賊多有」依王弼的注釋：「立正欲以息邪，而奇兵用；多忌諱欲以恥貧，而民彌貧；利器欲以強國者也，而國愈昏弱，皆舍本以治末，故致此也。」王弼《老子道德經注》。樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁150。法令的設立，原是為了防止盜賊的，但法令仍是治標的方法而已，如果君王忽略了根本，而拼命去制定法令，豈不反倒證明了盜賊之多。

在老子觀念中，用兵之計與治國安邦是迥然不同的，用兵作戰需出奇制勝，但治理國家伎倆愈多，歪風邪事就層出不窮，法令制度愈多，人民越無所適從，執政者為了自身的利益，相互間爾虞我詐，窮兵黷武，使國家陷於混亂。政府的權謀愈多，人民起而效尤，智偽叢生，社會就越不安定。國家若用法令來限制或防範，其結果是法令越彰明，盜賊就越多。此時周禮制度即變成徒具形式且弊端叢生吃人的禮教，不僅失去了安立人間秩序的功能，且在嚴重僵化過程中，淪為虛偽的矯飾。老子認為凡事都有它相對並存的關係，因此治理天下，不論以正道或奇術對應，其後果都是彼此抵消。

由此可見，當法令繁苛時，老百姓自然忌諱就多了，人民不能安心工作，不得安於田畝，人民的生活就益加貧窮。人民無法獲得安頓，就會置備利器以自衛，如此國家就越混亂，人民滋事暴亂的情況就愈發嚴重。社會上的事情，其實都隱藏著相對並存面的關係，在面對這些專制、獨裁和霸權，亦必有解決的方法。解決問題癥結所在就在於根本原理。而這根本之道，就如老子所言：「我無為而民自化，我好靜而民自正。我無事而民自富。我無欲而民自樸。」（《第五十七章》）聖人沒有作為，讓百姓自治，百姓就各取所需，自發自動求進步，如此社會就會趨向繁榮。聖人寧靜自持，百姓行事自會安分守己。聖人潔身自愛，百姓就可以安居樂業，聖人沒有太多欲望，百姓自然能過著簡樸的生活。簡言之，惟有通過君王的無為，才能給出百姓的無不為。又如王弼所云：「以道治國則國平，以正治國則奇正起也，以無事則能取天下也。」統治者若過度凸顯禮樂教化的功能，反而會迫使百姓以虛偽的方式來迎合正道的標準。可見「以正治國」必會帶出「以奇用兵」的詭譎回應，不如不正亦不奇，而回歸天下本無事的自然和諧。無事來自無為，無為本於無心，無掉心知的執著，奇變式的人為造作，也就可以消解於無形了。

## 一、無為而無不為

春秋時代，統治者為了自身利益，相互間爾虞我詐，窮兵黷武，對百姓巧取豪奪，使得民不聊生，鑒於西周以來的宗法封建制度弊端叢生，使得周禮也漸漸喪生奇意義。在這劇變的時代中，人的生命亦隨即掉落在人心自畫的限界框框裡面。隨著時代的反省與自覺，老子學說因應而生。陳德和先生曾對老學的發展提出看法，陳先生說：

北地的老學主要以齊國的稷下諸子為核心，他們仍堅定固守著老學史官傳統的特色，每每假託黃帝以為老子心目中的聖人、亦即理想之聖君，並自

許為帝王之師，企圖提供一種「上無為而下無不為」的君人南面之術給當時的統治者，重事功講實利，是即為黃老學的發軔；南楚一地的學者則將原本世居廟堂之上的老學，創造地轉化或轉化地創造為楚江湖之下的逍遙思想，他以生命的解放、精神的自由為關懷、輕外物而批流俗，尚老子甚於黃帝，若莊子乃箇中翹楚，後世因而將老子與莊子聯名並稱。當然北地中自亦不乏莊學的同路人，如陽朱、宋攄與田駢；南地也有黃老學的講明提倡，如《黃帝帛書》的作者，然而南地的黃老學雖盛於一時，其理論無異於北地，北地的莊學的發展更不如南地的深闋而肆。我們可以概括地說，北地黃老是政治化的老學，南地莊學是境界化的老學。<sup>3</sup>

道家思想的興起，與諸子起源問題，皆針對周文疲弊而發。其中儒家強調「有為」的力量，以「仁」為出發點，積極創造一個理想的社會，並實踐大我的生命價值，相對於儒家的積極態度，道家老子則從「回歸」到人性的自然上思考，他發現過度的人為造作，反而衍生更多的問題，於是提出「無為」來對應「有為」的時代問題。陳德和先生曾表示老莊思想是以「正言若反」的逆向思考來進行他的解構行動，他在在表現出批判性反省，然而我們對他這種看似反動意識的最正確形容，應該是治療或消融，而不是否定或取消。<sup>4</sup>他強調「有為」實無法具體保證「人心」的真、善、美，當人心陷溺於欲望，就會起執著，需求越多痛苦就越多，因此老子從一切問題的根源進行救贖，提醒我們惟有從「無為」的具體實踐，才能化解「人欲」的落空與困頓。老子思想之所以能朗現其核心價值的原因，主要是他回應時代的根本問題。經由「正言若反」的超越辯證，來體證實踐「無為」的時代意義。劉笑敢先生曾對老子無為概念做現代意義詮釋，他將「無為」理解成三層意含：

首先，他從古漢語的考察出發，認為無為可以解釋為「有而似無」的行為或行動。這一層意義符合無字的本義，也符合老子所說的無為的特點。「有而似無」主要是從效果來說的。以此方式治理天下就是無為而治。這樣的行為有實際的社會效果，又不會引起社會的震盪不安。其次，從具體的語言環境來看，無為提倡的主要是聖人反世俗傳統的「治天下」「取天下」「蒞天下」的方式。是一種政治智慧和社會理想的表達。無為所期待的是社會的自然的穩定與和諧的價值，這是老子之無為的主要義意。最後，作為一般性的方法，無為是一個集合式的簇概念，它是各種反習俗、反慣例的、以否定式表達的

<sup>3</sup> 陳德和，《黃老學的起源與特色》，第三屆比較哲學學術研討會會議論文，嘉義南華大學，2002年。

<sup>4</sup> 王邦雄、陳德和合著，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁98。

行為方法的集合與代表。它是老子的以反求正、以弱勝強的一般性方法的集中體現。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。<sup>5</sup>

牟宗三先生也指出，老子所處的時代，正是社會發生大變革的時期，那時周代的文制已完全形式化，顯得疲弊無力，難以成為安定民心的力量，老子更把周文看成是一種束縛，視之為外在的、形式的空架子，是造作有為的東西，對生命自由自在的狀態都是束縛桎梏。老子認為，周文是有為造作的，不自然就是虛偽。為了對治這些有為和造作，他提出了「無為」的觀念來。強調嚮往自由自在的生活，就得將一切虛偽造作通通丟棄，由此獲得解脫解放，這樣才能自然。<sup>6</sup>講無為就要從這裡來說。然而政府的繁苛政令與禁忌，成了窒息人民生命的桎梏。使得原本「以正治國」的正道標竿，反成了「以奇用兵」的巧偽奇變。為政者權謀太多，互相勾心鬥角，人民起而效尤，心機算計，引發爭奪之欲，這正是巧智的人間運作。<sup>7</sup>所以老子主張，為政者應該具備「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」的德性修養。如此一來，就不會有人為的施政來干擾人民，而人民的心也就能自歸於素樸了。為政者無心無事，才能讓人民自正自樸。為政者清靜無為，人民才能回歸自家的美好。亦如天道無為，萬物自生自化。這正是道家形態的天下有道之「道常無為而無不為」(〈第三十七章〉)。老子又云：「生而不有，為而不恃，功成而不居」(〈第二章〉)，在位者如能做到自我消解以成全百姓。那麼他的功績，反而能永垂不朽。可見老子的無為，仍然蘊藏著一種積極的意義。馮達文先生曾說過：

道家是社會急劇變動的產物。社會急劇變動意味著社會原有政治秩序的崩潰，政治權威的墮落和思想信仰的失落，由此導致社會失範。在社會失範的年代，人類的創造性最容易呈現，但與此同時，人性的弱點與陰暗面也最容易暴露。<sup>8</sup>

老子之所以云：「以輔萬物之自然」(〈第六十四章〉)這正是目睹當時人民受到諸侯、貴族的壓迫，生活陷於半奴隸狀態，以致生命力萎縮而無法發揮，所激發出來的思想。老子要人民安於自己所應有的範圍之內，若人民要離開自己所應有的範圍之內，而有所競逐，也只在政治上不誘起人民的欲望，使人民保持無欲的狀態。老子復原思想亦即是使人民回歸到自己的德上面。也就是老子所說的自

<sup>5</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，1997年，頁137-138。

<sup>6</sup> 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年，頁253。

<sup>7</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁262。

<sup>8</sup> 馮達文，《道家思想與現代社會的精神生活-道回歸自然》，廣東，人民出版社，1998年，頁307。



然性質的自治。他肯定人民有自治自生的能力，有自我選擇而自行其是的能力，其實質上是對自由自在的肯定。老子思想是因應時代自覺所產生的學說，其學說對當時社會亂象及政治反省有著深刻的檢討。如果為政者強加意識於百姓，箝制人民的自由，自然違背人的愿望。這種「有為之治」，在老子看來，並非積極合理的作為，而是強作妄為，背離社會發展的自然律則，已經暴露出諸多弊端，給社會帶來巨大的危害。故老子認為執政者治國的原則應是「聖人無常心，以百姓心為心」（〈第四十九章〉）聖人沒有自己的堅持和執著，不以主觀釐定是非好惡的標準，破除自我中心去體會百姓的需求，以「虛其心」化除一己之私欲，不恃仗己智而草率行事，超越個人世俗的判斷，突破以自我為中心的界限。惟有如此，才能擔當其大事。但老子感嘆當時的統治者「以身輕天下」呈顯一身之能，輕率治國。他沈痛的說：

重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日行，不離輜重。雖有榮觀，燕處超然。奈何萬乘之主，而以身輕天下？輕則失本，躁則失君。（〈第二十六章〉）。

表面上的輕重與動靜，一如（〈第二章〉）「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相合，前後相隨」，彼此皆是相因而成的對等關係，而非是絕對相對立的，然世間卻把本來屬於相對的存在，自我膨脹的推向絕對化，使之遠離根本。老子深明以靜制動的道理。惟有重，才能作為輕的根基；惟有靜，才可作為躁動的基準。韓非子曾注說：「制在己曰重，不離位曰靜。重則能使輕，靜則能制躁，此之謂也。」其意並不是說躁來自於靜，而是說靜能約束躁。穩重可以克制輕率，鎮靜可以約束躁動。因此老子主張「清靜無為」的治國原理，靜到極致，便可以觀物知化。為政者以無為治國則民自化，才能符合治理天下的王道。故老子云：「聖人終日行，不離輜重」，聖人的行動，總是處之超然不為躁動所拘束的。換言之，國君若以輕率妄動的態度治理天下，將會失去根本，失去民心。莊子在〈應帝王〉中，就清楚點出統治者惟有以無執無為的內在修養來開通自己，使人民不必再為了滿足君王的欲望而疲於奔命，也無需被種種藉口剝削壓榨；而統治者樂意將各種機會下放給天下百姓，使其無拘無束地創造自我的一片天空。莊子說：

無為名尸，無為謀府，無為事任，無為知主。體盡無窮，而游無朕。盡其所受乎天，而無見得，亦虛而已！至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。

陳德和先生解釋，有德之國君以其心能消融執見，猶若明鏡遍照萬物，使物

物皆能如如朗現，呈顯其本有價值。<sup>9</sup>道家就從「無為」講「無」，從「無不為」講「有」。「無為」是工夫，「無」是境界，通過「無為」的工夫，開顯「無」的境界，再由「無為」的「無」去朗現「無不為」的「有」。「無不為」的「有」，就是天地自成天地，萬物自成萬物，人自成人，每一物每一人都能自在自得，這就是「有」。「天下萬物生於有，有生於無」是說天下萬物之所以存在，有它自己，表現它真實的生命，是由於「無為」的「無」，才能實現「無不為」的「有」。<sup>10</sup>依老子看法，當聖人以「道」為本，以百姓自然、無不為為最高理想。這才是「無為」可以推動的時候。

## 二、 不敢為天下先

春秋戰國統治者窮奢極欲，追逐功名利祿，搜刮掠奪百姓；而百姓被逼淪為盜賊，人與人之間的關係陷入尖銳對立。國與國之間戰亂頻繁，百姓生活貧困痛苦不堪，道家思想出現，企圖解除天下人的倒懸之苦。然而造成人身困境的根本仍在心之使然，由於人心的執取幻象。諸不知善惡美醜的價值定位，根本就沒有恆常的標準可言。亦不知正奇可以互轉，善妖可以對變，福禍可以相依相伏。此一心執情迷，皆是人心的主觀產物，對人心的虛以應物來說，都是一枷鎖束縛。對此高柏園先生也指出：

周文疲弊並不只是單純的社會失序而已，它更是象徵著社會失序背後，其實是整個人生觀、價值觀、世界觀的改變。因此，要回應周文疲弊的時代課題，便不只是表面的禮樂制度的反省，而更要反省此制度背後所預設的種種精神內容，由是才能徹底的回應問題。<sup>11</sup>

由於人將自身推向一個人為心執的相對世界中。此一人心的認知執著，劃分了界域，這正是人的自我封限，亦成了人與道的障隔。而人心背離了道，自然樹立起主觀的價值標準。依老子的觀察，人的生命之所以有限，其轉關癥結，就在人的有心上。足見老子對當時人心浮動的痛切反省。身處亂世中的老子反對社會衝突對立，他通過反思歷史，審視現實，從天道自然無為的哲學立場出發，依據道的基本特性提出「三寶」處世之道，引導人們以慈愛、溫柔、寬厚的態度待人，所以他說：

<sup>9</sup> 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁112。

<sup>10</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁17。

<sup>11</sup> 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北，文津出版社，1992年，頁24。

天下皆謂我道大，似不肖。夫唯大，故似不肖。若肖，久矣其細也夫！我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。慈故能勇；儉故能廣；不敢為天下先，故能成器長。今舍慈且勇，舍儉且廣，舍後且先，死矣！夫慈以戰則勝，以守則固。天將救之，以慈衛之。（〈第六十七章〉）。

老子提出的「不敢為天下先」，其意涵就是謙下、退讓、不爭。在老子看來，「道」具備了以上的特性，聖人要想受到人民的擁戴，必定要以言辭謙居人民之下，以身退居人民之後，人民才樂於跟隨他。「不敢為天下先」包含豐富的辯證思想，先後關係，是矛盾的兩個對立面，是相反相成，又是可以相互轉化的，所謂「不為先」有「取其後」之意。聖人的表現理應是「後其身而身先，外其身而身存」（〈第七章〉）把自身放在後面，以百姓為最重要，百姓受到照顧，聖人才能受百姓的擁戴。依老子的體會，生成原理在「不自生」的「無」，而生發「長生」的「有」。聖人這種「後其身」、「後其身」也就是不爭處下的處世態度，聖人因其不與人爭功名利祿，故俱備了不爭之德，所以老子說：「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。」（〈第六十八章〉）不爭的品德是合乎天道自然的，故說：「配天古之極」。天之道是「不爭而善勝」的（〈第七十三章〉），所以，聖人以不爭處世，就能收到「夫唯不爭，故天下莫能與之爭」（〈第六十六章〉）的功效。

依老子看來，通過不爭的手段實達到無所不爭的目的，他說：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」聖人取曲、枉、洼、敝、少的處世態度，反而能達到全、直、盈、新、多的效果；「不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。」做到不自是、不自見、不自伐、不自矜，反而能明、能彰、有功且長久。這正說明了，聖人其實是有為的；只不過他的所為是無為而為，也就是不爭之為，亦即是謙退之道。老子「道」有鑒於天道是「功成身退」的，故曰：「是以聖人處無為之事，行不言之教。萬物作而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。」（〈第二章〉）萬物自然運行，有由無產生的，複雜由簡單變化而成的，長由短連接起來的，低做為高的基礎，音樂旋律式一堆音符組合成的。所以聖人以行若無事的態度做事，完全依循自然而行；不以自己的主觀意識，去發號施令。生養萬物而不據為己有，不依恃個人的能力，不誇耀自己的功勞。不居功的人以其謙讓的胸懷表達出一種非凡的氣度。正因聖人不居功，所以他能永保其功業。

老子復原思想，在面對人之存在的困頓時，僅求當下得一解脫自在，而在生命價值上實貞定不住，僅能顯現理性照明之光。老子提出慈、儉、不敢為天下先三寶，做為人生智慧的體現和人生理想的最高目標，而三寶的價值所在，也能夠

為個人贏得安適和諧的生活。「不敢為天下先」正是不爭、謙讓的表現。道家性格就在「不爭」中呈顯。如《老子》最後一章所言：

「聖人不積，既以為人已愈有，既以與人已愈多。天之道，利而不害，聖人之道，為而不爭。」（〈第八十一章〉）

「萬物歸焉而不為主，可名為大。」（〈第三十四章〉）

老子認為聖人無私無欲，以虛無為體，以無為為用，就在賦予百姓中成就自身。誠如《莊子·天下》描寫老子說：「人皆取實，己獨取虛。無藏也故有餘。」聖人善體天道，所以他的道是施給奉獻而不與人爭奪，不爭的人有水的性格，因為水的高貴就在它承擔卑下。水性就下，處眾人之所惡，故「幾於道」。「不害」、「不爭」是道體的「無」，「利」、「為」是道體的「有」，而道體的生成原理，就在「有生於無」。老子在完結篇中再次提醒世人，惟「利」與「為」的正面，會拖帶出自己的反面「害」和「爭」。依老子的結論，人生的智慧在如何化解正面所可能拖帶出的那個反面。因此生命的覺悟在於如何做到，因「不害」而成全了「利」，因「不爭」而成全了「為」。

老子一再強調清靜無為，柔弱處下，其辯證思想在人生中的運用，有紓解人心禁閉，清除心靈淤塞的作用，如何能不為物欲所累，不為情識所苦，老子提出了知剛強而守柔弱，知動而守靜，知進而守退，知巧而守拙，知榮而守辱，知貴而守賤，知盈而守缺等等。「柔弱」近於「無為」，「剛強」涉於「有為」，「無為」對著「有為」講，瞭解「無為」是「有為」的本根，因不執著於表象的有為，有為反而能被彰顯出來。由此得知，老子復原思想，主要是以「正變奇，善變妖」的言說方式來提醒世人，不可過度放縱生命馳騁狂熱，須理解「知子守母」常德不離之道，才能喚回人原本「樸質無爭」的心靈。

## 第二節 禮崩樂壞的回應

春秋末年以來的禮崩樂壞到了戰國更加變本加厲。身為周朝太史儋的老子認為，維持人間秩序的禮樂制度隨之流於虛假和形式，漸而失去規範和教化的功能，他諄諄告誡時下君王「聖人無常心，以百姓心為心。」只要統治者無掉自己的有執，解消一切人為的虛假造作，讓百姓從已然僵化的禮樂桎梏枷鎖中解放出來，一切以百姓的需求為需求，那麼百姓就自然能夠獲得自由生機。不同於老子的立場，孔子試圖恢復周文禮制，他主張可以藉由周文從新建立社會秩序，對此

觀點，老子的回應是「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈。」（《第十九章》），所謂絕棄聖智仁義，並不是本質的否定，而是作用的保存；不是否定道德踐履的價值，而是開拓道德的形上根源，來保住聖智仁義的可能。在老子看來，以聖智治國就是「有為而治」。老子並非否定聖智仁義，他只是反對人為造作的道德條目，而回歸自然無為的真實美好。他主張統治者應「處無為之事，行不言之教」，若過分強調仁義，必是因為人不仁不義，一旦仁義之教被干擾破壞，反成不道德，故不能特別標出。依老子的反省，人能無為虛靜，不膠著在仁義禮智的規條中，才能透顯真正的道德。

## 一、絕仁棄義

先秦諸子百家的思想，皆通過對周文的反省，而採取了不同的立場，孔子說：「周監于二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）孔子欲賦予仁義禮智以新的內涵，使之成為社會普遍接受的道德規範，也成為統治者治國安邦的基本準則。孔子的哲學問題是：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何！」（《論語·八佾》）。安繼民先生認為，在老子看來，大道廢棄，人喪慈孝之心，而仁義正是通過強制的形式，規範人們的行為，企圖使人們走上淳樸之道。這就背離了人性，背離了自然之道。因此道家對話語的介入所造成的種種煩惱執著痛苦，有很深切的體悟。然而名言的建立，在文明發展過程中，是有其必要性的。且名言系統作為人間社會的一套規範，本來就具備決定人心欲望方向的功能。道家清楚定名會引起心知的執著及誘發欲望的追逐，人民就開始陷溺於有為詐巧之中，奔競用智，一切以利為依歸，不復有道在心中了。所以老子認為，如果我們不能「見素抱樸、少私寡欲」，亦即「知子」「守母」的話，則「失道而後德」的每況愈下，就是「攘臂而扔之」的禮崩樂壞。<sup>12</sup>因此老子對於人間社會的價值規範作了這樣的評斷：

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。前識者，道之華而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄，處其實，不居其華，故去彼取此。（《第三十八章》）

老子以「失道」「失德」「失仁」「失義」說明了道的失落與價值的流失，從

<sup>12</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁195。

最高價值的道，依次淪落到了禮制的社會，皆明顯有一價值高下之層次，「義」的價值標準與價值判斷則是「有以為」，此已然落在「下德」的層次。無異已由無心而有心有知有為，逐步往外漂流。如河上公所言：「言禮廢本治末，忠信日以衰薄。禮者賤質而貴文，故正值日以少，邪亂日以生。」可見禮制的社會是紛亂的開始。對價值的遞降，劉笑敢先生也說：「上德無為而無以為，上仁為之而無以為，上義為之而有以為。上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。」這四句的意思隨著德、仁、義、禮而逐句遞降的。每句都包括兩項比較的內容，一項在於行動的表現，即是應有為，在老子的思想體系中，顯然「無為」高於「為之」。另一項在於動機，即是不是有機心，是「無以為」還是「有以為」，顯然，老子認為「無以為」高於「有以為」。<sup>13</sup>仁義有心，而禮智有為，由有心而有為，智慧初露端倪，展現它的機巧。王介甫云：「智者知也，慧者察也，以其有知有察，此大偽所以生也。」有心有為是人為造作，離自然天真日遠，故老子曰：

大道廢，有仁義；智慧出，有大偽。六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。（〈第十八章〉）

老子指出「大道廢，有仁義」的相對關係。他說，大道本不廢，是人的有心有為悖離了大道。所以我們當反思的是，在有仁義智慧出的時候，要想到大道廢的失落，與有大偽的虛假；在有孝慈有忠臣的時候，要警惕六親不和的破裂，與國家昏亂的災難。杜保瑞先生解釋，原來我們對仁義的渴望，正因為我們身處於一個大道荒廢、社會動亂、人心貪婪的時代，在深陷受苦的當下才會迫切尋找暫時止住痛苦的藥劑，假使社會原本就是純樸的，人與人之間本就無紛爭，那麼我們對仁義的具體甚至毫無感覺。<sup>14</sup>誠如王邦雄先生所形容：「醫藥出，有大病」，顯然醫藥出，不是有大病的原因，而是治大病的良方。<sup>15</sup>可見，我們對於一個好東西的需要，是因為我們已失去了更好的東西。莊子在〈駢拇〉也有一段描述仁義德行的敘述，莊子道：

且乎待鈎、繩、規、矩而正者，是削其性者也。待纏索、膠漆而固者，是侵其德者也。屈折禮樂，訥俞仁義，以慰天下之心者，此失其常然也。天下有常然。常然者，曲者不以鈎，直者不以繩，圓者不以規，方者不以矩，附離不以膠漆，約束不以纏索。故天下誘然皆生而不知其所以生，同焉皆得而不知其所以得。故今不二，不可虧也。則仁義又奚連連如膠漆纏索而遊乎道德之間為哉？使天下惑也。

吳汝鈞先生指出，莊子認為仁義、禮樂等東西便像這些鈎、繩、規、矩、膠

<sup>13</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，2009年，頁87。

<sup>14</sup> 杜保瑞，《反者道之動》，台北，鴻泰圖書公司，1995年，頁186。

<sup>15</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁92。

漆、繩索，都是有為的造作，足以妨礙人的本來真性的自在發展，以致傷害了它。妨礙和傷害那本來真性，便是妨礙和傷害道德，所謂「親其德」，那是莊子所深惡痛絕的。結果是，仁義、禮樂這種東西常常惑亂人的心性，使人不能保持內在的虛靜與清明，在行為上悖離道的方向。<sup>16</sup>但若從客觀上來講，儒家向來以仁義為主體的群體道德規範，某種意義上來說，仍然是維護我們民族團結統一的重要文化紐帶。不過儒家僅僅強調群體道德而壓抑個體道德的價值取向，事實上已造成了一個缺乏生機和活力的社會。<sup>17</sup>因此，莊子又對仁義的做出這樣批判：

世俗之所謂至知者，有不為大盜積者乎？所謂至聖者，有不為大盜守者乎？……故跖之徒問跖曰：「盜亦有道乎？」跖曰：「何適而无有道邪？夫妄意室中之藏，聖也；入先，勇也；出后，義也；知可否，知也；分均，仁也。五者不備而能成大盜者，天下未之有也。」由是觀之，善人不得聖人之道不立，跖不得聖人之道不行。（《莊子·胠篋》）

世間的智慧聖行，往往為大盜所積聚守備，而加以利用。而聖勇義知仁等德性，也往往正好成全了偷盜的行為，所謂「盜亦有道」。即是說，這五種德行，適足以成就一個成功的大盜。由於聖人時常講論和提倡這些德性，莊子便把矛頭指向聖人，說「聖人生而大盜起」、「聖人不死，大盜不止」，提出要「掊擊聖人，縱舍盜賊」，天下才能趨於治平。<sup>18</sup>雖然人們借重聖人來治理天下，但是實際上讓盜賊之流得到厚利。就像製作了斗斛之類的量具來量糧食，製作了秤錘、秤桿來稱物資，反而學會了偷斤減兩；製作了符節、印璽來確立信用，結果卻利用它來偽造信譽；提倡仁義道德以矯正社會不良風氣，最後連仁義道德也被盜用了。因此，就道家的思想，禮制不但是建立在一套虛名之上，就連聖智仁義這些價值理想，苟若沒有真實的修養，則一樣是浮華的虛名，仍需納入「可名」的批判之列。故老子曰：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。此三者以為文不足，故令有所屬：見素報樸，少私寡欲。（《第十九章》）

吳怡先生認為：「老子的『絕聖棄智』不是對聖智的破壞、或唾棄，而是在有了聖智，或運用了聖智之後，又超越了聖智，或由聖智而往上提撕。」他又說：「『仁義』是『大道廢』之後，才產生的道德觀念，事後補救的方法，而不是根本。如果我們不能把握根本，執著於仁義，那麼，『仁義』反成了欺世盜名的工

<sup>16</sup> 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年，頁184。

<sup>17</sup> 安繼民等，《道家雙峰-老莊思想合論》，鄭州，河南大學出版社，2001年，頁129。

<sup>18</sup> 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年，頁185。

具，使人心變得更为虛偽巧詐。」不論就君王或就教化人民來說，都應先修養自己，達到素樸寡欲之境，不應過份倚賴「聖智」、「仁義」、「巧利」等為道之最高標準。如此一來「聖智」、「仁義」、「巧利」也不會流於虛偽權詐之途。由此可見，老子反對仁義巧智，而主張返回見素抱樸、無私無欲的原始狀態。然而，從社會發展的觀點來看，這種主張似乎在現實生活中難以實行。但從恢復人的自然本性的觀點上來講，不知美，不知善，不尚賢，不貴貨，不患得患失，遠離驚恐和焦慮，這豈不是有身在桃花源的境界嗎？由說老子復原思想是教導世人不去標榜一切價值定位，就能回到自身的自然美好。

## 二、 知止不殆

老子身處春秋戰國之際，觀察到人民生存的苦難，乃源自於政治制度的誤導，與其統治者的有為自重。故說：「民之難治，以其上之有為」（《第七十五章》）又云：「禮者，忠信之薄而亂之首」（《第三十八章》），顯然對周文禮制採取反對的態度。梁啟超先生曾說：「凡思想皆應時代之要求而發生，不察其過去及當時之社會狀況，則無法見思想之來源。凡一思想之傳播，影響必及於社會，不察其後此之社會狀況，則無以定思想之評價。」而胡適之先生也以社會學的觀點從社會環境上說過：「當時的社會出問題、民生有疾苦，所以諸子的思想都是反映當時的社會問題的，這些思想家都是來救世的。」這在民初是個新觀點。的確要掌握一時代問題，必須先了解原始時代的社會風氣及時空背景，才能對此思想有充分的交代。關於這點，牟宗三先生就思想史的觀點曾提出他的見解：

這套周文在周朝時粲然完備，所以孔子說：「郁郁乎文哉，吾從周。」可是周文發展到春秋時代，漸漸的失效，這套西周三百年的典章制度，這套禮樂，到春秋的時候就出問題，所以我叫做「周文疲弊」。<sup>19</sup>

顯然「周文疲弊」乃是先秦哲賢的共同背景，而「道」一概念即成了中國哲學的主題，這種以「道」濟天下之溺的意識，遂成為當時諸子百家學說的共同關懷。老子其書從《道德經》文獻所反映的時代特徵來看，王邦雄先生歸納出幾點，（一）禮的僵化與刑的肆虐（二）大規模的戰爭，各國競相吞併，生命面呈現無比的卑弱（三）工商業的興起，欲望普遍增長，民心為之浮動（四）士集團的擴大，形成名利爭競的熱潮。足見老子所處的是一個禮法繁瑣，紛擾無已的時代。其哲學思想，固是「感於周文之虛偽而發其義的」。而周文之隳壞，雖在春秋已

<sup>19</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁60。



見端倪，然禮文爛熟頹落總要在戰國周王室名實俱亡之後才會出現。<sup>20</sup>由此可見，道家的反省即發現周文流於形式而成虛文，故反對人文，是走回返自然的路。不似孔子「以質救文」，從仁來開出禮樂，使禮樂有其實質精神，道家則「以質抗文」，故開出回歸素樸的自然之路。

禮樂是人我萬物的和諧關係之象徵與啟發，也是世間的準則與規範，所以禮樂自身雖然具有的週全的架構與客觀的影響力，但是也須由人的誠摯心靈帶動出禮樂的內在精神與意義，由內而外，發揮出禮樂真正潛移默化與移風易俗的作用，吳怡先生曾說：

中國哲學的「禮」有兩種意義：一是理的精神，一是禮的制度。理的精神是上契於天道，有它不變的本質；禮的制度卻是用在生活習俗上，有它因時制宜的變遷性。不過自先哲們規定禮制後，奉行的人往往不能深體禮的精神，而粘著在形式上，使得禮制僵硬化；更有許多無知的人，曲解禮制，而製造了不少的流弊。<sup>21</sup>

是故人的私欲與妄為必使禮、樂演變成僵化虛偽的形式，於是周文不得不陷於疲弊，人民的生命自然不能獲得安頓。老子對於禮制的批判，可由（〈第十八章〉）與（〈第三十八章〉）這兩段引文作為代表：「大道廢，有仁義。」「失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。」老子認為，大道亙古常存，卻在人為造作中扭曲沉落。大道本不廢，但因人的有心有為使得一套維繫倫理的禮制，也變得僵硬，而失其作用。那麼，當我們了解老子面對禮崩樂壞的年代，他所認為真正的道應該在哪裡？在老子哲學中，作為一切價值根源的「道」正隱於「無名」之中。因此吾人如何不受心知的定執和情欲的追逐所支配？老子點出「道」與名言的關係，他說：

視之不見，名曰夷。聽之不聞，名曰希。搏之不得，名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名。復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。迎之不見其首，隨之不見其後。執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。（〈第十四章〉）

本章義理基本上是在說明，「道」之不可名，是因為我們無法從感觀中徵知

<sup>20</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁48-50。

<sup>21</sup> 吳怡，《生命的轉化》，台北，東大圖書公司，1996年，頁61。

其狀象，它不是經驗中的對象，而是通貫古今常存不變的形上真實。因此老子提示世人要通過修養來體道、守道。換言之，道之真實作用是獨立於名言之上的，故老子曰：「道隱無名」。「名言」儼然成為先秦哲學家一再垂顧的問題，始終背負著當時哲學所共同面對的情境及思考脈絡。因此，在企圖了解老子為何嚴厲批判名言時，我們也必須扣緊老子哲學所面對的基源問題及核心義理，來辨識他批判的理據。張岱年先生更認為「道」是老子哲學的最高命題。但「道」的意涵為何？唐君毅先生曾做此說明，他說：

道的字源，無論初即導陷之義，或初即指人所經行之道路，接連於此人首加以界定。此皆與人之行有關。此人首，自始即有一可尊之義。故此道之字源，即有可尊之義。又人首之動，全屬於人之主體或主觀，其動所經行之徑，則亦為客觀。故道字具由主觀以通達客觀之義。<sup>22</sup>

唐先生在《中國哲學原論·導論篇》裡根據道德經中「道」的文句脈絡，類辭以析義，而觀其義之所存，析分為六義，分別為：虛理之道、形上道體之道、道相之道、同德之道、德之道及其他生活之道、事物及心境人格狀態之道。陳德和先生亦曾對此分析提出他的看法，陳先生說：

唐先生之區分老子道概念的六種不同的涵義，蓋洞見了道之既超越又內在的性格，同時也有意凸顯了人類對於道的體現乃有其必然性和優先性，以及體現在方法上的超言說義、超思辨義，藉此以保住道的存有義和價值義。然而更重要的是，經過唐先生的揭發，讓我們徹底明白，原來老子所謂的道，是將宇宙生化之道、萬有基礎之道、人格境界之道、社會實踐之道、德行理序之道等等，一切貫之而左右逢源的。通過唐先生的研究成果，我們對於老子《道德經》中的「道」，及其所展現的整全性思維，就莫過於天地人我之際共生共榮的合諧性了。<sup>23</sup>

所以老子在（〈第六十章〉）說：「治大國，若烹小鮮。以道蒞天下，其鬼不神；非其鬼不神，其神不傷人；非其神不傷人，聖人亦不傷人。夫兩不相傷，故德交歸焉。」人會在權力中腐化了自己，忘了自己的限制，因為權力的滋味往往有擋不住的魅力。但治理國家如同烹飪小魚，必須謹慎小心，不可輕易攪動，一切要以人民的利益為依歸，不可多事更張。只要回歸「以道蒞天下」的自然之治，任何神鬼、君權的力量皆可化為烏有。在初古時期，民知蒙昧的階段，神鬼在神

<sup>22</sup> 唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》卷一，台北，臺灣學生書局，1992年，頁37。

<sup>23</sup> 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁94。

聖不可侵犯的傳統威信下是用來治民的，隨著時代的演變，歷史上政治制度的沿革，進入了君權時代，民主法治尚未成熟之際，君王治理天下，如何在體制架構中不毀棄人間既有理序規範，老子認為：「是以聖人方而不割，廉而不剷，直而不肆，光而不耀。」（《第五十八章》）聖人如何固守常道，就謹慎公正而不剝傷，廉厲而不剷害，率直而不放肆，光榮而不炫耀。依老子的省思，天下人執迷於正道善德，卻反而掉落在奇變妖惡間，這豈不是人世間的困惑。《莊子·大宗師》云：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」聖人能放下君權，回歸「以無事取天下」，也就是道法自然了。莊子又假託孔子與顏回對話：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣！」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣！」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」仲尼曰：「同則無好也，化則無常也。而果其賢乎！丘也請從而後也。」《莊子·大宗師》

在老莊的思想中，「忘」應該是「無」的同義語，然不論是無或者是忘，對道家而言都是一種針對俗情的破解與自我的超越所顯的實踐工夫，所以顏回的步步相忘即是生命理想的充其極朗現。文中顏回先忘了仁義，再忘了禮樂，最後是連他忘了什麼也都忘了。《道德經·第三十八章》曾說：「失仁而後義，失義而後禮」聖人與民最大的不同，是在認識上的差異。老子說：「聖人後其身而身先，外其身而身存。」（《第七章》）聖人因明白「四時行焉，百物生焉」這種不爭之德的道理，反而能成全他的偉大。但在禮義虛設的制度下，純樸的人民開始受到急功好利的誘導，價值觀隨之改變。老子又觀察到：「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。」（《第十二章》）在價值失序，動盪不安的時局裡，人民更期望用物質來填補空虛的心靈。老子因洞悉人世間價值觀念的相對性，他沈痛地表示「大道廢，有仁義」，「失道而後德」，故主張「不言之教」。然思想的傳達必須透過語言，回到古代中國歷史脈絡釐析，語言問題也就是「名言」的問題，<sup>24</sup>從語言哲學的觀點來看，中國語言的特殊構造，及先哲對語言的省察與態度有何不同，實令我們亟欲一探究竟。孔子對名的反省是「必也正名乎」名不正，名與事實不符，則語言錯誤；反觀老子對名的反省是「無名」，老子是透過道與名言的對照，藉對語言之否定以彰顯常道之如實本性。<sup>25</sup>照老子之意，連道也是「強為之名」。只是人間社會群居共處，就得建

<sup>24</sup> 韓東暉，《先秦時期的語言哲學問題》，《中國社會科學》2001年，第5期，頁59-68。

<sup>25</sup> 伍至學，《老子反名言論》，台北，唐山出版社，2002年，頁41。

構制度，且在制度中運作，因此就有了名分和職責。但「始制有名」之後，人類反而以名為實，來面對千差萬別的名器世界，遂不免展開無窮的追逐和爭鬥，因此我們不禁想問：那麼要將名號止於何處？這裡，王弼之注有更深切的說明：

始制，謂樸散為始為官長之時也。始制官長，不可不立名分以定尊卑，故始制有名也。過此以往，將爭錐刀之末，故曰「名亦既有，夫亦將知止」也。遂任名以號物，則失治之母也，故「知止所以不殆」也。<sup>26</sup>

如何避免因器制名帶來割裂的後遺症，依老子之見，當然是止於無名之樸。朱維煥先生闡釋「始制有名」，即渾全之樸既呈現其大用。萬物由「樸」以生成，則樸呈現自己，造就其眾器，所以說「樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割」(《第二十八章》)。王邦雄先生亦對成道與成器，做了以下的分析，他說：

器並非不好，成器是成就一個人的專技特長。老子說：「大器晚成」，但孔子說：「君子不器」。老子的本義，大器係指道的作用，即天下萬物都能成就，我才成就。而孔夫子指的則是去承擔天下的使命。他認為，君子不僅僅是器而已。因此我們說「形而上」、「形而下」，人的「形」可以往上提昇飛越，也可以往下落實凝聚。而成道的可能依據，就在人的「心」。<sup>27</sup>

依據王先生的意思，人要往何處去，生命的歸屬何在？究竟要往上昇越的路？還是往下凝聚的路？這一成道，一成器，就是生命的動向。人走的路，通過人的心所開出的人文世界就叫道，聖人根據「道」之「樸」治理天下，統合制度割裂下的百官，決不捨本逐末，使物物各遂其性，做到無為而治，回歸道體，這無為也無不為的「道」之體制，就是「大制不割」最簡易而高明的大智慧。換言之，「始制有名」意謂著在歷史的進化過程中，聖人應人間之需，「散樸為器」，它一方面是形上之「道」在人間的落實與運用，具有教化、提供規範的功能。另一方面，如果不能持守「大制不割」、「知止」、「守母存子」的原則，那麼在「循名而忘樸，逐本而喪末」的情形下，人類的心靈終將走離真樸自然的大道，而墜入危殆的命運。《老子》的價值不在於語言，而在其思想學說，因此老子批判名言，其主要理由，即是洞見到人類心靈對名器的執著。誠如林安梧先生所說：

話語的介入使得天地人我萬物這個總體的狀態起了很大的變化，這個變化

<sup>26</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁82。

<sup>27</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁4-7。

就使得萬物從總體狀態裡面出來，這在老子《道德經》第一章裡講得很明白。「無名天地之始，有名萬物之母。」<sup>28</sup>

林先生表示，道家認為任何結構、建置，都得通過話語系統來表述，而通過話語系統，它在歷史的發展過程裡面，必然會腐化。老子很清楚知道人類的語言結構，一旦展開的時候，就會有太多不相干的東西夾雜伴隨而生。但是，「始制有名」與「散樸為器」並不是「大道」失廢的原因，真正的關鍵在於是否「知止」，是否「開其兌，濟其事」。因為「無名之樸」的「道」與「散樸為器」的「器」，正如同母子的關係一般，子因母有，母因子顯，「道」與「器」也是不即不離的。

### 第三節 循名忘實的回應

人類文化，皆從宗教開始，但是文化形成一種明確而合理的觀念，則須發展到有某程度的自覺性。周人的貢獻，便是在傳統的宗教生活中，注入了自覺的精神。周初在道德的人文精神覺醒之下，人開始對自己的行為有了真正的責任心，也開始對自己的生活有了某程度的自主性。徐復觀先生曾說，因為中國宗教與政治的直接關聯，所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。周初已將天命與民命並稱，所以神的道德性與人民性，是一個性格的兩面。<sup>29</sup>《中庸》一書也提過「天命之謂性」，性雖是由天所命，但性是在人身之內的，所以人之道德係發於內，是屬於每個人自己，因而可以建立起道德的主體性；這是要通過具體地個人沉潛反省的工夫，才能從自己的生命透出來，不是僅靠時代的風氣所能塑成的。王邦雄先生說，從這一點來看，中國哲學也深具宗教精神。<sup>30</sup>我們在開展生命的同時，也要有宗教的精神，不僅要擔負自己，也須關懷他人，這才是真正的淑世情懷。徐復觀先生也說：「殷商之際的人文精神的萌芽，是以憂患意識為其基本動力。此一憂患意識，爾後實貫注於各偉大思想流派之中。」<sup>31</sup>。當時的儒學已開始代表社會知識分子的自覺，《論語》中所說的德治，即是要當時的為政者首先以身作則的治政。儒家主張政治權力應該握在有德者的手中，使政治不應當再是壓迫人民的工具，而只能成為幫助一般人民得到教養的福利機構。相對於儒家的積極建構，道家在面對暴政肆虐、禮制解體的憂患時，則提出解構性的反省與文化治療，主張必須破除人心對世俗相對價值系統的執著，重返價值之

<sup>28</sup> 林安梧，《新道家與治療學》，台北，臺灣商務印書館，2006年，頁79

<sup>29</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁53。

<sup>30</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁32。

<sup>31</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁327。

源。若從儒道憂患的角度來看，它們都是治療學，但各有所取。儒家的治療學是經由主體意識定位認取而成的，因此被稱為意義的治療；而道家的治療學是以「我，歸返天地」而展開的，故稱之為存有的治療，兩者的治療形態則有所不同。

## 一、 知病不病

在老子看來，真正體悟「道」的聖人，是不輕言下斷語，也不妄作臆測的，在社會生活中，不懂裝懂的人比比皆是，以為掌握了宇宙變化與發展的規律。對這些自以為是的人，老子提出批評：「知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」（〈第七十一章〉）老子認為「不知」是道心，即是對「知」的超越，老子思想便是強調這種轉化的，將「知」止於「不知」之後，而轉化為實踐的德。如《莊子·大宗師》說：「以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。」用修養或德性來進入這「不知」的境界。聖人之所以「不病」，是因為他了解「知」的有限性，而不執著於「知」，「不病」是以「德性」來講，聖人有此體認覺悟，不走外逐日益的心知之路，而走回歸日損的生命之路，自然不會落入由不知而知的人生病痛中，誠如林安梧先生所說：

道家的治療學稱之為「存有的治療」，要我們回到「意識之前的狀態」，那是一種主客交融、無分別相的狀態。它針對著不同的定執，而有不同的破解和迴覆的方式。對於文化而言，它可以說是文化的詮釋與治療；對社會而言，它可以是社會的批判與重建；對個人的心靈，它可以是個人心靈的治療。<sup>32</sup>

林先生表示，老子不主張向前向外的開展，反而提出逆向思考，提醒世人不可以以益多為榮，而當回過頭來清理生命中不必要之包袱，讓自己在無為無執的自在中，寬以容物的享受物我共榮的和諧。誠如他在〈語言的異化與存有的治療〉一文的結論所說：

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

<sup>32</sup> 林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北，明文書局，1996年，頁140-141。

自發秩序，共榮為一體。<sup>33</sup>

由此可見，儒、道哲學針對問題的發生，根據不同的理想立場，而提出解決的方式，即是治療的施行路徑。陳鼓應先生就曾說：

老子的入世方法和儒家有所不同，尤其表現在老子進中知退，退以為進的辯證方法上；老子既看到事物的正面，也觀察到其負面，並從負面去透視正面，由此把握事物發展的趨勢。<sup>34</sup>

人生的迷離困惑，既由心知的執著與人為的造作，因此老子的重心擺在作用層的化解，此化解的作用，可以保住實有層。可見老子的智慧，不在毀棄人間既有的理序，而是在保存人間本有的美好。所以哲學思想的產生，無異就是促使人類更加了解自己，活出意義來。一個人不能去尋找抽象的生命意義，每個人都有他自己的特殊天職或使命，而此使命是需要具體地去實現的。佛朗克（Viktor E. Frankl）先生在《活出意義來》書中提過：「意義治療法企圖使病人深深理會到他自己的責任，因此必須讓他自由抉擇為了什麼，對什麼人或什麼事負責。這就是為什麼意義治療家在所有的心理治療家中，是最少把價值判斷塞給病人的，他決不允許病人把判斷的責任交給醫師。」<sup>35</sup>為什麼病人本身需要擔負責任？陳德和先生表示，因為生命意義的探尋與獲得既可以用來慰藉在當下環境中遭遇到折磨與苦痛的自我，同時更能夠砥礪自己做出有效地調適，因而突破眼前種種橫逆、困境的限制，讓生命勇敢且自信地迎向一個充滿希望的未來。<sup>36</sup>由此可見，「意義」療法，就是以「意義」做為處方而求得病痛的療癒方法。所以陳先生稱佛朗克的思想，亦是一種生命的學問，且本質上就是「實踐的智慧學」。<sup>37</sup>這從治療學的角度來看，誠如張鼎國先生所說：

哲學思想之促成文化診療的效果，並不是現所謂臨床醫學的醫療技術一樣，好像一切發展症狀都可以控制在握，可以對生病中的文化施加專業的治療處理，而是要促使文化活動更能從事精神上的自我反省，能回轉本源而更充實自己。<sup>38</sup>

<sup>33</sup> 林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北，明文書局，1996年，頁175。

<sup>34</sup> 陳鼓應，《老莊新論》，台北，五南圖書出版公司，1993年，頁100。

<sup>35</sup> 佛朗克，〈活出意義來〉，《從集中營說到存在主義》，1995年，頁134、135。

<sup>36</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第384期，2007年6月。

<sup>37</sup> 同上註。

<sup>38</sup> 張鼎國，〈義理詮釋、自我理解與文化診療〉，《應用哲學與文化治療學術研討會》，國立中央大學哲學研究所，1996年。

老子認為，人把一生都封限在功利主義和自我主義中，痛失了生命無限可能的自在天空。所以他要幫天下人解套，讓天下人都能走自己想走的路，活出自己想要的內涵。袁保新先生也針對老子思想提出具有學理趣的「文化治療學」，他說：

老子的形上學和西方的形上學不同，它所關懷的「世界」，是以人作為行動中心所輻射出去的「價值世界」，而非順「對象之一般」所指涉的存有物世界；且老子哲學應「周文疲弊」這一機緣而發，其與儒家最大不同的地方是，它的智慧、精采全在於批判、治療的立場，而非儒家之積極建構。因此只要人存在世上一天，文明的創作不可能離開天、地、人、我所提供的活動場域，那麼，由文化失調所導致的價值失序、世界觀危機，就隨時須要老子這種奠基在存有學洞見之上的文化治療學，一方面將人類心靈從某種價值的偏見與獨大中拯救出來，另一方面為僵化、停滯的文明重新接上活水源頭。<sup>39</sup>

袁保新先生表示，如果我們能扣緊「文化治療學」這個觀念來掌握老子思想，將清楚的看到老子思想在當代科技文明中的重要性。相對於儒家人文化成於天下的創造性理想，道家是素樸的、是解構的、是回歸的，所以它更特具有一種後設的性格，而以無限的敞開與包容為最終的訴求，是一種十足的解構型或解放型的人文主義。蓋道家的關懷並不離天地人我，它是一種「去病不去法」的醫護態度來檢視世間的一切。<sup>40</sup>因此我們說老子秉著替蒼生黎民請命的情懷，針對「周文疲弊」所導致的種種亂象，提出反省與批判，最終目的則希望能為世人找到一條歸返自然的常道。

牟宗三先生曾以「作用的保存」將境界化老學視為一種「無的智慧」，亦即用解蔽去執的修養來恢復生命原有的天真美好，並藉此生命的解蔽去執以徹底融入於天地萬物，進之能夠尊重一切有情、欣賞一切有情，讓萬事萬物都可以充分擁有各自的本色且自由自在地成長發展。<sup>41</sup>而陳德和先生對牟先生之「作用的保存」曾有過這樣的敘述：他說

---

，頁 90。

<sup>39</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁4。

<sup>40</sup> 陳德和，《老莊的教育思想及實踐》，《鵝湖月刊》，第314期，2001年。

<sup>41</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第384期，2007年6月。



牟先生發現，老子觀察到世人若有為有作就勢必引起計較和爭議，等而次之則不免對抗、衝突和疏離，生命之傷痛與人間之災難莫此為甚，於是提出化解的智慧，主張無為無作，希望大家放下我執，從無掉一切的人為造作中，讓天地萬物走出自、他所施設的桎梏羅網，以回歸原有的純真和逍遙，並在這種物我包容下，營造出共生共榮的大和諧。<sup>42</sup>

陳先生認為，所謂「作用的保存」果真就是這樣的話，那麼我們也可以呼應著佛朗克的意義療法和意義治療學，將「作用的保存」說成：通過意義治療的作用，保存了我們的健康心靈，也同時保存了天地萬物欣欣向榮的絕大機會。而兩者皆具有其療傷止痛的共同關懷。<sup>43</sup>同樣的老子復原思想亦離不開牟先生的「作用的保存」，亦即是吾人由虛靜觀照來了解生命的有限性，且通過去執去礙之「無掉」的工夫，來開顯出沖虛玄德的無執的心靈。老子復原思想對於生命的關愛，從人的偏執固取瞭解病痛存在的事實，進而診斷出病因且對症下藥，並以慈愛為訴求，試圖為天下人進行心靈淨化的治療。消解他們的苦悶，開放他們的精神空間，使其生命從雖有限卻可無限的具體覺悟中，以德行意義的追求做為自我療癒與復健，同時恢復天真本德。這種心境正是證道成德的自我圓現，也是對萬物存在的保證。

## 二、 知常曰明

老子著經，其出發點無非是本著對人道的關懷。故清代魏源《老子本義》云：「聖人經世書，而《老子》救世書也。」徐復觀先生亦說：

先秦道家，也是想從深刻地憂患中，超脫出來，以求得人生的安頓。作為道家開山人物的老子，正生當不僅周室的統治，早已瓦解；並且各封建諸侯的統治，亦已開始瓦解；貴族階級，亦已開始崩潰；春秋時代所流行的禮的觀念與節文，已失掉維持政治、社會秩序的作用的時代；這正是一個大轉變的時代。……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。人們以傳統的態度，處身涉世，亦無由得到生命的安全。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，這是老子思想最基本的動機。

---

<sup>42</sup> 同上註。

<sup>43</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子—意義的治療與作用的保存〉，《鵝湖月刊》，第 384 期，2007 年 6 月。

可見老子對周制禮治文化的批判乃建立在一個「觀變思常」的憂患意識下，試圖尋找價值的根源以安立漂蕩無依的生命。使人民過著安居樂業的幸福生活。老子認為，人民幾乎沒有不畏懼死亡的，求生是人類的本能。可是當人民飽受苛刑虐政的逼迫，到了不怕以死相抗時，便會鋌而走險。人民處在生不如死的年代，若再以嚴刑峻法來威嚇，自然發揮不了嚇阻的作用，反而還可能將人民推向絕路。對此老子便批判：

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲。夫代大匠斲者，希有不傷其手者矣。（〈第七十四章〉）

所謂「人命關天」，人的生與死，是由掌管萬物生滅變化的自然法則所決定的，為政者強行操控殺戮之事，只憑己意而為，自以為擁有主宰天下人的生死特權，完全忽略了人民的力量，水能載舟亦能覆舟。事實上，老子早已看出，民怨集結而匯成的反抗怒潮，足以推翻暴政，這一股對抗高壓的威力，實不可輕估。所以老子才說：

民不畏威，則大威至。無狎其所居，無厭其所生。夫唯不厭，是以不厭。是以聖人自知不自見，自愛不自貴。故去彼取此。（〈第七十二章〉）

此說明了人民的意志，不是用暴力強迫可以屈服的。專制獨裁，荼毒生靈，剝奪人民生命財產的保障。這樣的極權是會激起人民義憤的。人民為了反抗暴力，爭取平等生存，就算被迫流離失所，犧牲性命也在所不惜。如果為政者少了分傲慢，多了分退讓謙下之德，那麼百姓就能擁有自在的生活。老子復原思想著重內省的工夫，唯有擇取「自知」、「自愛」的「彼」，才能去掉「自見」、「自貴」的「此」。只有懂得反省的政府，才會真正關懷人民、照顧人民。老子認為聖人沒有自己的堅持和執著，一切的德善就在聖人無常心的虛靜明照，由自知而知常，朗現了百姓心的真實存在，惟有以百姓心為心，使得「以國觀國，以天下觀天下。」故曰：

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。聖人在，天下歛歛焉，為天下

<sup>44</sup> 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁327。

渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（〈第四十九章〉）

這裡是說，在這一虛靜心的明照中，無論善人與不善人，聖人都能「無心」「無我」一視同仁的對待。事實上，老子並不在善與不善之間，作一標準貞定，如他在（〈第二章〉）對主觀認知的相對區分說：「皆知善之為善，斯不善已」或「善之為惡，相去若何」（〈第二十章〉）聖人無主觀成見，收斂自己的意欲，使人心思歸於渾樸。讓百姓專注他們的耳目，使他們都回復到嬰兒般純真的狀態，這正是聖人的德善。若要進一步了解此之善究何所指，《老子》有云：

善行無轍跡，善言無瑕謫；善數不用籌策；善閉無關楗而不可開，善結無繩約而不可解。是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物，是謂襲明。故善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。不貴其師，不愛其資，雖智大迷，是謂要妙。（〈第二十七章〉）

依老子的意思，所謂之善，是自然無為之意。善行是自然無為的，是任其自然而不留痕跡；常道也是無為而無不為，其所為最為周延完善。聖人常善救人，常善救物，是不立差別名號，使人不以為不善，也就是以自然無為救人，以自然無為救物。此自然無為，即出以虛靜心的照明，以顯百姓與萬物之德信。依老子的觀點，善與不善之分別，本質上僅是不同的善，因而無論善人與不善人，僅以虛明相照，在相互觀照間，照現對方的美善。善人是以其自然無為，為不善人之師；不善人在善人的自然無為中，亦復歸於自在自得的素樸，如此人人本自具足，人人都能回歸他本德天真，找回失落的自我，這樣不就整體得救。由此可見，天地生成萬物的常道，就在吾心的虛靜照明下開顯，故說「知常曰明」。知道元氣淳和的道理叫做「常」，知道常道叫做「明」，倘若心不虛靜觀照，天地常道則隱晦不明，不順應自然而縱欲貪生，那就是不祥；意氣用事，那便是「逞強」。萬事萬物一逞強盛狀，便開始趨向衰敗，因此說「心使氣強」是不合乎道的，不合於道，很快就會消逝。

所以吾人須明白道是「周流不息，唯任萬物自性的發展」。而道體是離不開它自身永遠如此的理則。王弼也曾說：「法謂法則也。人不違地，乃得安全。法地也。地不違天，乃得全載。法天也。天不違道，乃全覆。法道也。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>45</sup>這是一種最高德性的修養工夫，達到超然虛靜的境界就能順著自然之理。道家所說的「自然」是通過克己的修行工夫，達到一個最高的如如的境界，如如境界就是如此如

<sup>45</sup> 王弼，《老子道德經注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁65。

此，就是「無為」，就是「道」。可見道藏身在「無」，因此說「道隱無名」(《第四十一章》)，無心無為是修養工夫，是在「無」中保存了「道」，而「道常無名」才是道之本真狀態。誠如林安梧先生所說：

道家是要「去他返自」，把「他」取消掉，真正回到「自身」，也就是「去名就實」；「名」可以擺脫掉，而把真正的「實」呈現出來。道家雖然強調「無」，但它並不是要把萬物無掉，而要我們把心的執著取消掉，使得萬物能恰當的存在。<sup>46</sup>

道家以為「我」必須經由一個無名的過程，通過一個把話語取消的過程，通過「致虛守靜」的過程，讓你把自己化解掉，回到天地的場域，讓「道」自身的亮光照亮。所以老子主張要「滌除玄覽」(《第十章》)，滌除一切心知的執著、欲念、貪取、占有的可能。心恢復觀照作用，而讓「道」本身的奧秘之體，像鏡子一樣，因之而照見自己。<sup>47</sup>天地間萬物的形成和發展的軌跡無不蘊藏在自身的奧秘之境，因此需要玄智的觀照，否則將永遠被操縱在事物背後的表象當中。老子提醒我們觀察事理固然要依托跡象，卻不可執著於跡象。必須虛心觀照，才能明白事物變化的生成原理。老子追溯至宇宙萬物創生的開端，從觀復的高度來看整體宇宙活動並掌握其運行規律，進而提出了「道」的概念。其目的在解放陷於「周文疲弊」桎梏中的生命，使之回歸自然，同時解除以人為本位的思考模式，讓宇宙所有生命都能復返於原始狀態，回歸於道的境界。

牟宗三先生說過，「名言世界就是榮華的世界。名言有效的那個世界，越說越多，思想越複雜，名言越多，越榮華。」<sup>48</sup>然真正的真理，最高的真理，往往都是單純、簡單的，有句話說：「大道若簡」就是這個道理。但事實上人卻又存在於一個「名」的現象世界當中，如果沒有這些名稱的賦予活動，人根本無法清晰辨明種種不同事物的存在。因此人往往用充滿意識形態的思考，來看待同一個對立面的兩端，造成名言遮蔽，衍生出各種不同的價值觀及彼此相互的對峙，漸漸使人離開生命本身。所以如何掙脫語言的桎梏，澄清混亂的價值秩序，讓生命重返純真質樸的狀態。依老子的建言，「早服道」(《第五十九章》)，早日依道而行便能回返生命的本身，能回復生命的本身叫作常態，也就是常道。由此可見，老子強調生命自身的照亮，強調生命的歸復，歸復到「常道」。故老子曰：

道曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。(《第二十五章》)

<sup>46</sup> 林安梧，《新道家與治療學》，台北，臺灣商務印書館，2006年，頁161。

<sup>47</sup> 同上註，頁108-109。

<sup>48</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第334期，4月。

飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者：道者同於道；德者同於德；失者同於失。（〈第二十三章〉）

老子的常道是有往有復，不管多遙遠，終究會回歸它自己。生命也就在這往復循環、周環不已的過程中，讓任何存在的事物如其為任何存在的事物，使其生命真正的回溯到自身。深奧的道理，仍要從生活感受切入才能體悟，即使天地的有心有為尚不能持久，更何況是人的有心有為呢？明白無為才是起點，物皆有本末，能知所先後才是惟遵從道的基本方法。老子認為常道並非經驗可以認識的對象，憑藉人的感官能力是無法掌握的。唯一的長久之路，便是在「道法自然」底下「從事於道」的修養實踐，透過自身的體現，人的道行才能「同於道」，同於道者才能「死而不亡者壽。」（〈第三十三章〉）王弼把「死而不亡」註為「身沒而道猶存」。余培林把「不失其所者久，死而不亡者壽」，譯為「常處於道而不離失，便能長久；身雖死而道猶存，便是長壽。」人在道根德本的生命終極之地，既不失其所，又死而不亡，根本在「道」的體現。若走離了「道」的自然天真，就什麼都定不住，什麼都在漂流中，人生的久壽也成不了可能的夢想了<sup>49</sup>。換言之，如果一切都能合乎生生之道，那麼人在道根德本的生命終極之地，既不失其所，又死而不亡。如同王弼所說：「雖死而以為生之道不亡，乃得全其壽，身沒而道猶存，況身存而道不卒乎！」又如《韓非子·解老》所言：「惟夫與天地之剖判也俱生，至天地之消散也不死不衰者，謂常。」<sup>50</sup>可見常保天真本德的樸質，常德才不會離散。正如老子所云：

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。（〈第七十八章〉）

河上公曰：「圓中則圓，方中則方，擁之則止，決之則行。水能懷山襄陵，磨鐵消銅，莫能勝水而成功也。」「人君能受國之垢濁者，若江海不逆小流，則能長保其社稷，為一國之君王也。人君能引過自與，代民受不祥之殃，則可以王有天下。」<sup>51</sup>守弱已到無為的境界，自然是無為而無不為，能保有虛懷若谷的生命意態，自然能給出了包容萬物的空間，則萬物就能在此落地生根，生命不再向外探求，而回歸與生俱來人人皆有的天生自然的童心純真。河上公曰：「水能滅火，陰能消陽。舌柔齒剛，齒先舌亡。」弱能勝強，柔能克剛，這些道理人人皆

<sup>49</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁155。

<sup>50</sup> 陳啟天，《韓非子校釋·解老》，台北，臺灣商務印書館，1969年，第八卷，頁751。

<sup>51</sup> 王弼，《老子四種》，台北，大安出版社，1999年，頁94。

知，然而卻很少人能遵行它。<sup>52</sup>難怪老子要感嘆「吾言甚易知，甚易行，天下莫能知，莫能行」了。事物的發展有其規律性，從發展的眼光來看待事物的強弱，這是很自然的。柔弱具有一種內在的生命力，就是「柔韌」，那是一種成長的生機。已經強盛的東西便失去了繼續發展的可能，因此老子提出奉告，希望人們不要處處顯露突出，不要時時爭強好勝，能了解自然規律才是明智。

---

<sup>52</sup> 黃登山，《老子釋義》，台北，臺灣學生書局，1987年，頁339。

### 第三章 復原思想的理論內容

在論述老子辯證詭辭的獨特性，「守母存子」既「正言若反」，此類詭辭並非自實體上肯定，而是從作用層上講功夫境界，有保存的作用。這是中國哲學的特質，它把我們引到一個智慧之境。中國哲學離不開「人」這個主體，離不開「主觀態度」，所以說它是生命的學問，是以生命為它的對象，因此說它是「內容的真理」是內化思想具體的呈現，「無為」才能使存在回歸到你自己身上，這是高度精神生活的境界，唯有精神獨立無所依待，才能算「自然」，且稱得上超越的境界。

#### 第一節 復原概念的論證

「復」字在老子書中出現 15 次之多。在《周易》亦有一「復」卦，《彖傳》上說：「復，其見天地之心乎。」王弼以老子的思想去注此復字，說：「復者，反本之謂也。天地以本為心者也。凡動息則靜，靜非對動者也。語息則默，默非對語者也。然則天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無，是其本矣。故動息地中，乃天地之心見也。若其以有為心，則異類未獲具存矣。」<sup>1</sup>「靜」係萬物永恒之存在形式，「靜」為絕對，「動」為相對，如能息「動」則可得「靜」，「動」必回歸於「靜」。默為絕對，語為相對，如能絕語則可復默，語必回歸於默。宇宙廣大孕育萬物，雷動風行，雖有其千變萬化之現象，然究以寂然不動之本體，為其歸宿。可見復卦之復即返本溯源之意。王弼以老解易，觀此處注文之意即以虛無、寂靜為世界萬物之根本。從觀察「復」卦而領悟到天地運作的基本規律。

---

<sup>1</sup> 《老子道德經注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006 年，頁 336-340。

## 一、 復原觀念的界說

根據《說文解字注》的說法，「『復』：往來也。返：還也，還：復也。皆訓往而仍來。」《易經》經文中「復」字十五見，都屬返回、歸來之意。經文一再提醒人離家出門不宜走得太遠，〈復〉卦爻辭強調「不遠復」，並謂「休復，吉」、「迷復，兇」可為明證。古經言「復」，多屬質樸語言，僅〈泰〉卦九三爻辭：「無平不陸，無往不復」含有豐富的哲理。老子繼之，一方面發展出向對立面轉化及循環往復的辯證思想方法，另一方面提昇到用以描述宇宙萬物運動狀態及其規律的哲學思考，從而得出「返者道之動」、「周行而不殆」的哲學命題。老子並將「觀復」提昇到宇宙論的一個重要範疇，意指直觀地把握整體宇宙活動並掌握其運行規律。最早之《老子河上公注》本：「言安靜者是為復還性命」。《雜卦傳》說：「復反也」，《序卦傳》：物不可終盡，剝窮上反下，故受之以復。〈復〉卦即是剝極而復。當吾人通過「損之又損」的工夫，剝落了由虛妄主體而來的有為造作之後，人的生命又復歸到本來素樸虛靜的狀態。這時，隨著吾人生命的復歸，以往虛妄主體所執起的芸芸萬物，也從吾人定執的心知與欲望中解放出來，復歸到本然狀態。當代學者如王邦雄先生對「復」字做了以下的注解，「復」是找回真實，回歸真實的自己，也就是「道法自然」了。在〈第六十四章〉「復眾人之所過」中，王先生又將「復」當「救」解，把天下人從徵名奪利的病痛中救了回來。張松如先生也說：「復」指各復歸其根。而吳怡先生則表示，《老子》書中，這個「復」字有兩層意思，一是指歸於根；另一是指返於道。證諸老子的「復」實具有返回、還原、往返、救回、恢復、回復、超越、找回真實之價值義。筆者認為老子的「復原」觀點，可解作回復玄的狀態；而「玄」<sup>2</sup>的狀態即「元」的狀態，亦是「渾沌」的狀態，有一、始、母、傲、本、圓、源等意涵。牟宗三先生亦認為，生命返回原初渾沌的狀態。即主體恢復為主體，<sup>3</sup>唯如此主體本身的明才能真正呈顯。老子道德經內所蘊含「復」卦的概念共見八章，以下僅就老子《道德經》道德經中出現的「復」字之章節茲陳列如下：

<sup>2</sup> 「玄」是古本。清朝以後，「玄」改作「元」。

<sup>3</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁31。



復歸於無物（〈第十四章〉）

吾以觀復、各復歸其根、歸根曰靜，是謂復命、復命曰常；

知常曰明（〈第十六章〉）

民復孝慈（〈第十九章〉）

復歸於嬰兒、復歸於無極、復歸於樸（〈第二十八章〉）

復守其母、復歸其明（〈第五十二章〉）

正復為奇，善復為妖（〈第五十八章〉）

復眾人之所過（〈第六十四章〉）

使民復結繩而用之（〈第八十章〉）

吳怡先生說，所謂「復歸」並不是退回到原點，而是在進行中，時時保持「無」的境界。這就是沖虛為用的意思。<sup>4</sup>

王邦雄先生說，「復歸於無物」，道的生成作用，是帶著萬物回歸它自身看似什麼都不是的一體無別中。<sup>5</sup>

南懷瑾先生說，「復命曰常」，找到了生命的根源，便能「不生不死」，永遠常在，永遠常存。<sup>6</sup>

徐復觀先生說，不為「欲」所煩擾曰靜；從「欲」中超脫出來，回到生所自來的德，即是歸根，所以說「歸根曰靜」，精神回到此種境界，即是回到生命之所自來。所以說「靜曰復命」<sup>7</sup>

伍至學先生說，「復歸於樸」，即是從有名世界返歸無名之先天奧域。<sup>8</sup>

吳澄先生說，「用其光，復歸其明」，光是向外照耀，明是向內透亮。用其照外之光，回光照內，復返而歸藏于其內體之明也。<sup>9</sup>

余培林先生說，「復守其母，沒身不殆」，能夠秉守這創造天地萬物的道，終身都不會有危險。<sup>10</sup>

王弼說，「善復為妖」，立善以和萬物則便復有妖之患也。<sup>11</sup>

<sup>4</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2008年，頁97。

<sup>5</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁76。

<sup>6</sup> 南懷瑾，《老子他說》，台北，經世學庫，2009年，頁208。

<sup>7</sup> 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁341。

<sup>8</sup> 伍至學，《老子反名言論》，台北，唐山出版社，2002年，頁103。

<sup>9</sup> 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京，商務印書館，2003年，頁266。

<sup>10</sup> 余培林，《新譯老子讀本》，台北，三民書局，1993年，頁108。

<sup>11</sup> 王弼，《老子注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁152。

王邦雄先生說，「復眾人之所過」，「復」當「救」解，把天下人從爭名奪利的病痛中救了回來。<sup>12</sup>

歸納以上的結論，可看出老子道德經中遍及「復」之意涵，而「復」可解為回歸、救回、恢復、回復、回到、找回、保持、轉化等意涵。老子再三提醒世人，讓這天真的本性回溯到總體的根源之「道」。在那裏涵養自己內在的「德」。在此過程裡，對比而觀，如其所如，任其自然。

老子言「萬物並作」指的就是一元復始萬象更新的意思。「夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」萬物循著四時的嬗遞，由生而死，又由死而復生，循環不息，從未曾間斷過。歸根就是一段休養生息的過程，此過程就叫做「靜」，所以說「歸根曰靜」。是醞釀出另外一個「有」來；另一個生命循環的開始，故曰「是謂復命」。從這個角度來看，「新生」的開始。這就是「復」的另一重意義。又如馬振彪曰：天行健不息，君子亦自強不息，合天人而一以貫之，本體之明未嘗或息，特人自不見耳。能見此心光明之不息，是即見天地之心矣。對於生命生生不息的共同看法，老子道德經的內容其中心思想與易經中的〈復〉卦確有一致之處。遂見中國哲學把生命看成是一個「圓」。

## 二、 正言若反的辯證

自然是老子哲學的中心思想，無為是老子實現自然之價值的方法和原則。如果說「道」是老子哲學的核心範疇，那麼「反」便是老子辯證法的角度。老子曰：「反者道之動，弱者道之用」（〈第四十章〉），「正言若反」（〈第七十八章〉），自古至今，雖然不同時代的思想家對此「反」字有不同的詮釋，但從辯證法角度來剖析老子的「反」概念，可從兩方面來論證，一方面從宇宙之根存在和運動方式的角度來證明自然與無為的崇高意義。另一方面從經驗事實揭示了事物的普遍關係，來說明自然與無為的合理性或必然性。近期研究老子辯證法思想比較值得注

---

<sup>12</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁294。

意的是牟宗三先生，他稱老子的辯證法思想為「逆向思維模式」，把它概括為七種情況，即相反相成，正言若反，物極必反，由正入反，防正轉反，消解矛盾，返本歸初。這是對老子辯證法較為全面的分析和整理。老子思想中的辯證法之豐富，表現在他所使用的正反成對的概念特別多，《老子》八十一章中，將近一半的篇章提到成對或對立的概念，在這些代表對立雙方的概念中，正反或奇正最能代表老子的辯證觀點，而「柔弱勝剛強」則是老子辯證法的一個命題特色。<sup>13</sup>在老子的強弱對反概念中，這種主張弱「勝」強的哲學，其實有警世的作用，他提醒世人，不要以為強一定勝弱，有時候柔弱更「優於」剛強。對此老子舉例：

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，柔弱生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。  
(〈第七十六章〉)

從老子的觀點來看，生命內涵是往內看的，不是看外在的；是看生成的，不是看既有的。強大者反而要處於天下人之下，如樹木之根盤；柔弱不爭的人，反而處於天下人之上，如枝葉花果。老子(〈第四十三章〉)指出「天下之至柔，馳騁天下之至堅。」他認為，天下最柔軟的東西，能駕御天下最堅硬的東西。「出於無有，入於無堅。」《莊子·養生主》有云：「彼節者有間，而刀刃者無厚，以無厚入有間，則恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」而王弼注釋為：「虛無柔弱，無所不通。無有不可窮，至柔不可折。」說明道以柔弱、虛無為用，所以能無所不包通而不可窮極。此即體現了天道「有生於無」的實現原理，亦即是無了才有的修養工夫。《莊子·天下》：「曰：堅則毀矣，銳則挫矣。」指出越是堅強的東西，反而會被當成目標。所以老子勸誡人們，人生在世，勿逞強鬥勝，應柔順謙虛。常以虛靜之心來觀察，即知其返本溯源之道，「有」源於「無」，「動」源於「靜」，宇宙萬物雖變化無窮，運作不息，但終究復歸於虛靜，此為事物最高之原理原則。易言之，事物雖有運動變化，然不變的則是它的屬性與普遍存在之形式。老子藉由水來說明柔弱的作用。強調水性處下居卑，有不爭的性格，最接近道體。而不爭的源頭在無心而自然，道體的「無」是最柔弱的，道體的「有」是最為堅硬的。故老子曰：

---

<sup>13</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，2009年，頁150。

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。（〈第七十八章〉）

第一句王弼注釋：「水之柔弱，無物可以易之也。」此說明了水是最柔弱的，連最剛強的東西也無法改變它。即使用外力使它變了形，可是外力一解除後，它又回復到原來狀態。老子堅信，柔弱的東西必能勝過剛強的東西。如水能穿石，石有損而水無損，但老子所說的柔弱，並非真弱，而是柔中帶剛，弱中有強，堅韌無比，為真正的實強。「實強」的句子在老子書中比比皆是，譬如：「大巧若拙」、「大辯若訥」、「大直若屈」、「大成若缺」、「明道若昧」、「建德若偷」、「大方無隅」、「質真若渝」等。原本相對的概念，在某種條件之下相互包容，具有了統一性和一致性。劉福增先生對於「柔弱勝剛強」中的「實強」，他表示，可從三方面來徵定其意義：（一）持守柔弱的這個持守本身就是實強。（二）能夠持守柔弱的就是實強。（三）持守柔弱產生實強。不論就哪一點，劉先生的看法是「守柔曰強」的「強」才為「實強」。<sup>14</sup>一般世人皆以爭先為強，老子卻主張守柔居下，他認為不與人爭強鬥勝，反而獲得更多，此乃反向思維，即所謂「反者，道之動」所揭示的意涵，而「三寶」之「不敢為天下先」也立足在此理論基礎上，強調事物「相反相成」的道理。正如王邦雄先生所言：「老子的生命精神的內在根源在母德之慈；其發用於外的道紀法則，在無為之儉；其表現而出的生命情態，在守柔之弱。」母德之慈，是無心而徧在；無為之儉，是無為而無不為；守柔之弱，是不爭而常和。由慈而能勇，由儉而能廣，由不敢為天下先而能為眾人之長。張啟鈞先生曾說：「在原來的事物上，早就含有相反因素的存在；當變化時，原有性狀既漸消失，這代表相反勢力的潛存因素，自將發揚滋長，等到原有性狀不能存在時，它便由潛變顯，脫穎而出了。」<sup>15</sup>老子經常用自然現象來闡揚深刻的哲理，也表達了老子這種辯證思想是來自於對自然和社會現象的觀察與總結。所以說「正言若反」即是老子辯證思想的特色。

<sup>14</sup> 劉福增，《老子哲學新論》，台北，東大圖書公司，1999年，頁346。

<sup>15</sup> 張啟鈞，《智慧的老子》，台北，東大圖書公司，1989年，頁6。

關於自然與無為的經驗性論證，本文則以劉笑敢先生所提供的論證方法作為撰寫的依據，主要從《老子》中對立或成對的概念入手考察老子的辯證法之特點。「經驗性論證」將老子的辯證法概括為四層命題，以下為筆者整理劉先生的說明：

1. 正反相依（含正反相生）：正反相生是說事物的對立的兩方面可以互為因果，因正而有反，有反而有正。正反相依是說事物矛盾的兩方面形影相隨，不可分離，不可能有正而無反，也不可能有反而無正。這是說相反的概念是共生和相依的關係，同時也是事實描述和價值判斷的複合。
2. 正反互轉（正反相生和正反相依已暗含了正反互轉的可能性或必然性）：正反互轉思想一方面是對現實的觀察，或曰是對客觀世界發展規律的一種描述，是提醒世人防止盛極而衰的一種警告。成為後來所說的「物極則反」和「物極必返」，其轉化的條件正是「極」。
3. 正反相彰或以反彰正或以反保正（正而若反）：此為老子辯證中獨特的觀點，認為比較完滿的事物應該是包含某種反面的因素。即正面的形態容納了或表現了某種相反的因素。要在「正」的狀態中保持某種「非正」的因素，從而避免走向正的反面去。這種思想後來融通於「相反相成」。
4. 以反求正：涉及了為人與為己、給予與獲得，因任生命之自然與養生貴生、以及多種手段與目的的關係，概括起來，都是以反世俗的角度或方法去獲得更高的成果。從目的方面來說，無為則是與自然之價值密切相關，即為了「輔萬物之自然」。<sup>16</sup>

以上劉先生從四個觀點介紹了老子之辯證法的特點和內容，上述四個層面實際上可以概括為兩個方面，顯然，正反相依，正反相生，和正反互轉主要是側重於對客觀事實或規律的陳述，以反彰正和以反求正則是側重於方法、價值或主張。相對於老子的主張和方法而言，正反相依和正反互轉是老子辯證法中的客觀基礎和理論基礎，以反彰正和以反求正則是在這一基礎之上的運用和引申，同時也融事實與主張於一體。從前者過渡到後者，這是老子辯證法的內在結構或理論線索。這一辯證法的結構歸根結底是為了論證以反求正的合理性或必要性，具體說來就是柔弱勝剛強，無為而無不為，最終則嚮往著自然而和諧的境界。

<sup>16</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，2009年，頁156-172。

老子哲學中的辯證法思想是春秋戰國時期，因社會的劇烈變革所反映在老子思想中的體悟，在兵荒馬亂歪風充斥的時代，有誰能清楚禍福的分界呢？老子說：

其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。孰知其極？其無正。正復為奇，善復為妖。人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。（〈第五十八章〉）

在《老子》的辯證觀看來，這種相生相倚首先表現的是禍可能向福轉換。《淮南子》中的「塞翁失馬，焉知禍福」表述的就是這種真實的情形。當禍患來臨時，應保持有所期待，當福氣到時，應知有所警惕。禍福沒有一定的準則，但無定的禍福卻固守著一個「常道」。王弼注曰：「所謂大直若屈也。以光鑑其所以迷，不以光照求其隱匿也。所謂明道若昧也。此皆崇本以息末，不攻而使復之也。」<sup>17</sup> 聖人的智識，不在為自己爭名求利。不在炫耀自己的德性，雖含蓄光華，但能柔弱謙下，隱藏鋒芒。老子崇尚無為之政，認為唯有寬宏的政風，才可使人民生活樸實，如此社會才能走向安定和諧的道路。老子所期望的是人民能享受幸福寧靜的生活，能過著安然自在的日子。換言之，嚴苛的政策，看似條理清明，反而使人民不堪束縛。陳鼓應先生表示，老子的禍福之相因，很容易使我們聯想起塞翁失馬，焉知非福的故事。在日常生活上，福中常潛伏著禍的根子，禍中常含藏著福的因素，禍與福是相依相生的。事實上，正與邪，善與惡，亦莫不如此。甚至一切事項都在對立的情狀中反覆交變著，而這種反覆交變的轉化過程是無盡止的。這種循環依伏之理，常令人迷惑不解。老子提示我們觀察事物，不可停留在表面，應從顯相中去透視裡層，作全面的了解。他向我們拉開了觀察事物的視野，使我們能超拔於現實環境的局限，使我們不致為當下的心境所執惑。<sup>18</sup> 人往往因心知的迷惑，不能了解真正相反相成的道理，執著表面相對的兩方，卻不知如何運用。故老子云：

天下有始，以為天下母。既得其母，以知其子，既知其子，復守其母，沒身不殆。塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。見小曰明，

<sup>17</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁153。

<sup>18</sup> 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京：商務印書館，2003年，頁287。

守柔曰強。用其光，復歸其明，無遺身殃，是為習常。（〈第五十二章〉）

此章依王弼注解：「母，本也；子，末也。得本以知末，不舍本以遂末也。」  
「為治之功不在大，見大不明，見小乃明。守強不強，守柔乃強也。」又（三十八章）王弼注：「本在無為，母在無名。棄本捨母，而適其子，功雖大焉，必有不濟；名雖美焉，偽亦必生。」王弼復云：「守母以存其子，崇本以舉其末，則形名俱有而邪不生，大美配天而華不作。故母不可遠，本不可失。」<sup>19</sup>老子認為，天地萬物都是由道所創生，所以道是天下萬物的根源，了解它的本源，就能識別萬物，只要能把持它們的本源，了解子不離母，物不離道。自當捨末返本，離物守道。能以道為依歸，就不會終身勞累不堪。如此一來，道是虛靜，吾亦自然自得。

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，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之，則為官長，故大制不割。（〈第二十八章〉）

老子重母德坤道，一再將雌性比喻與萬物之所從出聯繫起來，足以說明雌性的特點和原則在老子哲學中的重要地位。「雌、雄」並不是一個事物的並列或等價的兩個方面。王弼注說：「雄，先之屬；雌，後之屬也。知為天下之先也，必後也。是以聖人後其身而身先也。」事實上，雄的特性是剛強，雌的特性是柔弱。若要瞭解那彰顯於外的光明，就得持守那涵藏於內的晦黯。要發展那向外的雄心，更要固守那內在的母性，必須瞭解「知」雄的特質，才能「守」雌的特性。<sup>20</sup>世間的事理，惟其不爭，才能常德不離，能做到如此，不但常德充足，更可返歸於樸。歸於樸既與道體合而為一了。《淮南子》所言：老子的「白」就是「道」的「明」，老子的「黑」就是「幽」、「窈」、「晦」<sup>21</sup>，老子注重玄德，認為觀察細微才曰明，持守柔弱才曰強，運用道的玄奧所發出的光芒，返照到萬物內在的「明」，不為自己帶來麻煩和災禍，這就叫做永恆不變的常道。「知子」、

<sup>19</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁139。

<sup>20</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2008年，頁199。

<sup>21</sup> 杜而未，《老子的月神宗教》，台北，臺灣學生書局，1978年，頁89。

「守母」的觀點是老子哲學思想的精華之一，他告訴我們如果能保持謙遜的姿態，則德性長久不離，若有高度的容忍雅量，能接受並尊重他人，就能達到真實的精神境界。當「守弱」已到「無為」的境界，便是「復歸於嬰兒、復歸於無極、復歸於樸」的狀態，而這些都是老子認為最理想的存在境界。

生命的學問是有工夫實踐就有境界證成，工夫如果越精進、越勤奮，境界當然也就越加純熟圓融。老莊思想所言之「無用之用乃為大用」、「兩忘而化其道」前者意在說明生命之能擁有自身存在意義及無限的自由與可能，而不在只是達成某種效應的工具而已，換言之，「無用」的核心義理乃在於「無執於用」和「不被所用」，所以生命就不再只是有限功能的定用，而已然為無限可能的妙用。後者則是指能夠超越於是非、善惡、美醜、榮辱、毀譽、有無、高低、前後、主從、彼此、然否、功過、成敗、吉凶、禍福、生死、存亡等等的計較對立而所遇皆適處之泰然，亦即不落兩邊，不執一端，並且由於如此而可以來去自如、出入無礙者。誠如林安梧先生所說：道家將單線的思考「對立的兩端」，化解轉成「對比的兩端」，再變成「辯證的和合」<sup>22</sup>，林先生亦認為，道家非常注重存在的個體性，但它又非常注重集體的融通；他強調讓萬物回歸本原狀態，尊重各套話語系統的存在。<sup>23</sup>因為人在世間上，不可能話語不介入，任何結構都得通過話語系統來表述，但它在歷史的發展過程裡，亦必然會腐化。因此對話語所造成的遮蔽，必須做到「名亦既有，夫亦將知止」（〈第三十二章〉）自我才能夠回到天地的常道常態裡面，進而安頓自己。

## 第二節 復原之道的省察

亙古以來，由於宇宙萬象變化無常，時空的轉換與人生百態的交織，使得漂浮的生命在人世間載浮載沉，相繼而來的挫折感，早已成為普遍存在的事實。而亂世中的人心，感受更為真切。老子復原思想，可還原到時代背景去探索，也可

---

<sup>22</sup> 林安梧，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1997年，頁93。

<sup>23</sup> 同上註，頁96。



落實到當今社會的環境去印證。整部《道德經》隨處顯露其人生的睿智洞見，及對著人類普遍存在的問題發言。老子哲學跳脫特定時空的藩籬，與歷代史實的拘限，探究一個普遍常存的問題，即有限的生命如何在天地人我間，成為一整體和諧的存在。老子認為，超越的道體，以其實現原理內在於天地萬物。是道之無限性，亦內在於人的生命之中，此即人得自於道的德。故老子云：「道之尊，德之貴，夫民莫之命而常自然」（〈第五十一章〉）是人之所以為人，就在由道之尊而來的德之貴，人人有貴於己者的德，就在道自身的法則中，自然而有，而無須外求。因此吾人如何回復自身的德，就從老子復原思想中對道的認識說起。

## 一、 反者道之動

道家從老子起就主張「反者道之動」（〈第四十章〉），主張「復歸於樸」、「復歸於無極」、「常德不離，復歸於嬰兒」（〈第二十八章〉），此「復歸」就是「反」，「無物」就是道的本然狀態；「常德」是內在於己的，是天生自然的，老子用不離表示它是本有的。人若能不離其常德，其常德自足，即可復歸於道的素樸自然。萬物各復歸其根源，且在吾人的觀復中，見其小之明，故說：「知常曰明」。

道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，眾妙之門。（〈第一章〉）

「道」的義涵在老子義理中非常豐富，道有雙重性，可分別從無與有二方面來了解，道一體兩面，同時有又同時無，「有」與「無」是分不開的，而兩者間，「無」更為根本。無有合一為「玄」，惟有「玄」才能恢復道的具體性、真實性<sup>24</sup>。老子哲學幾乎在一個「道」字上，「道」在《老子》中共出現 73 次。老子認為宇宙的本源是「道」，天地萬物皆由「道」所創生。故曰：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（〈第四十二章〉）所謂「道之動」「道之用」，也正是就「道」

<sup>24</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第 339 期，9 月。

之化育萬物而言的作用方式，其意涵脫不開「自然無為」的宗旨。老子哲學雖以「道」為基礎，但哲學精神卻在「自然」。老子點出道與自然的關係：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名，曰大。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（〈第二十五章〉）<sup>25</sup>

這裡老子對形上道體的存在性格，有真切的描述，形上道體既無形也無名，因為「名」從「形」的抽象而有，可見道體非客觀的認知對象，而是從生命主體的修證而體現。王弼《微旨例略》云：「名號生乎情狀，稱謂出乎涉求。」名號定於外在的物象，稱謂則出於內在的體悟。<sup>26</sup>顯然這只是「名號」與「謂稱」的形式區分而以，事實上老子在運用名言時，只僅守名言自身的限制，不以名奪實，並且消融名言的對立性排他性。由上述引文我們可以得知，老子常以疑似之辭來描述「道」，如或、似、恍惚等，又以大、小、逝、遠、反等概念來遮撥定名此可能帶來的執著。此種描述道之特殊方式亦遍見於《老子》其他篇章，如：

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。（〈第四章〉）

孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自今及古，其名不去，以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。（〈第二十一章〉）

大道汎兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有。衣養萬物而不為主，常無欲，可名於小；萬物歸焉而不為主，可名為大。以其終不自為大，故能成其大。（〈第三十四章〉）

從上述語文脈絡中我們得知老子對形上之道加以名謂，且恰當地保留了「名言」與「道」自身之間的距離。老子以為沒有任何名言中的概念是單獨存在，或

<sup>25</sup> 「道法自然」：道純任自然，自己如此。參見陳鼓應，《老子今注今譯》，北京，商務印書館，2003年，頁173。

<sup>26</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版社，2010年，頁120。

是絕對唯一的，在名言系統中，每一概念必定伴隨著另一相對者而生，形成「一組」相互關係。當某一概念被提出時，以涵有此一概念「不是」其他概念之排他性，亦已預設使其被區分辨認的一組整體關係。<sup>27</sup>「有生於無」，「無」不是存在樣態的描述，而是修養的觀念，是無執與無分別。道體的「無」，是「獨立而不改」，道體的「有」是「周行而不殆」。從本體論而言是「有生於無」，從修養論而言是「無了才有」這並非矛盾，而是玄妙。《莊子·齊物論》中對玄道亦有精彩的描述，莊子曰：

有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者。有未始有夫未始有無也者。俄而有無矣，而未知有無之果孰有孰無也。

莊子認為，萬物都有個開始，而開始往上追溯到最初，怎麼也追不到源頭，從空間來看，有存有的「有」，也有沒有存有的「無」，而這個「有」、「無」都是始於無始。兩者也都歸於「無」。所以牟宗三先生表示，「道家是通過無來了解道。」「無」所顯示的境界，用道家的話講就是「虛」。<sup>28</sup>《老子》曰：「致虛極，守靜篤」(〈第十六章〉)，虛無是道的本體，其作用無窮，能達到無的境界，就能使我們的心靈不沾黏在某一特定的方向上。佛家也講「執著」，勸戒世人若將心思封限或黏著在某一固定的東西上。則心境生命即為此一物所塞滿、佔有。惟有化掉一切意念的造作就能靜下來。依劉笑敢先生對「道」的看法，他說：

廣泛的道在哲學中不屬於任何一個具體領域的概念，老子則以道來解釋世界的起源和萬物共同的根據。所以道是老子對世界之統一性的根據或原因的一種解釋和詮釋。說它是一種解釋，因為道的概念有描述客觀原因的意圖，反映了老子探求世界之真相的意圖，說它是一種詮釋，因為道的概念也融入了主觀的體驗，有價值取向的意義。我們借用解釋與詮釋的概念說明老子之道既是老子對客觀實有探尋的結果，也是老子的價值取向的體現，二者本來就是合而為一的，不必強調其中一個方面而貶低另一個方面，

<sup>27</sup> 伍至學，《老子反名言論》，台北，唐山出版社，2002年，頁48。

<sup>28</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁94。

也不必把一個方面歸結為形而上，把另一個方面歸結為形而下。<sup>29</sup>

我們考察老子的「道」作為世界總根源時，發現老子多次提到「玄牝之門」、「天地之始」、「天地之根」、「萬物之宗」、「萬物之母」等概念，老子之道確實是萬物的依憑，其作用是「自然無為」的，在道與萬物之間完全沒有決定者和被決定者之間的緊張關係。如老子在〈第五十一章〉說：

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

天道生成萬物，不含有什麼主觀的意識，也不具有任何目的，整個過程完全是自然而然的，萬事萬物的生長、發育、繁衍，完全是處於自然狀態下。這就是道之作用於人的精神。牟宗三先生認為：

「道生之，德畜之」。「生之」就是創始，這就是「無名，天地之始」，「德畜之」就是拿「德」來涵育它，萬物靠「德」來涵育、涵養。「畜」就是涵育，也就是包含涵養的意思。「道生之」就是道作萬物之始。「無名，天地之始；有名，萬物之母。」這就是「道生之」。這要靠「德」來涵育、潤澤。沒有「德」就是乾枯的。一切東西要涵潤於「德」之中。<sup>30</sup>

雖然道本身就體現了老子的價值取向，但這種價值取向更多地是靠德來體現和表述的。可見道與德的關係密切，形上的道藉由德的顯現落實到經驗界。<sup>31</sup>《老子》不斷提醒我們如何「尊道貴德」，如何回復「內在本性」，其哲學蘊含諸多「復原」思想的意涵，本文以「反者道之動」作為其思辨的原理，再以「弱者道之用」作為其辯證的法則，陳述老子其「正言若反」消融名言對立的迷思，以期生命無所沾黏、無所執著如其自如地歸返到總體的根源。

<sup>29</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，2009年，頁201、209。

<sup>30</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第341期，11月。

<sup>31</sup> 陳鼓應，《老子注譯及評介》，北京，中華書局，2003年，頁153。

## 二、弱者道之用

從老子以「弱者道之用」出發，強調「天下之至柔，馳騁天下之至堅」來看，老子的「道」具有柔弱、不爭、自然、無為等特徵，可見其思想是主張貴柔守雌。陳德和先生表示，老子思想中的「柔」或「弱」並非是「寡斷優柔」或「退縮懦弱」，而當是指身段上的柔軟、意識上的寬容和欲望上的淡薄而言，都是一種無私無我無欲無執的人生修養。老子在《道德經·第八章》曾提過：「上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。」惟有不強作主張、不與人爭，才能實現人際間的太平和諧。從老子看來，人生本是一連串價值理想的實踐歷程。而實踐之道即在於處下不爭。依據陳先生的意思：

老子以為，生命的自我實現本不在於天下人的對你屈服與順從，也不在於為了強調自己的存在感而抑制他人的生存空間，從道之自然無為與水之貴柔潤物，老子以為，生命之德的證成在於能虛已融物，處下不爭。這即是藉由主體生命的澄明朗淨，如其所如、物各付物地將各種不必要的對立與緊張通通予以化除。老子非常相信，惟有我們能夠重返於生命的自然素樸，才能敞開天清地寧的自然和諧。<sup>32</sup>

老子思想主張「強者」應「守柔」。那麼「弱者」呢？《周易·大象》：「天行健，君子以自強不息。」老子認為應該有自強的信心和耐心，以及確實的努力去等待和爭取變化。不應急於求勝，更不應逞強躁動。老子之理論要旨，明顯在肯定中有否定，在否定中有肯定，既不說是，也不說不，是在兩種最終矛盾的律則中尋求最佳和諧的可能性。袁保新先生曾表示：若從「道」與「名言」的關係來理解老子「正言若反」的言說方式，則我們可以確定：詭辭正是老子忠於其批判名言貫立場的運用。<sup>33</sup>如老子的觀察，宇宙間的事物都處在運動變化中，事物從產生到消亡，都是有始有終，經常變動的，任何事物都有自身的對立面，都是以對立的一方為自己存在的前提。故老子曰：

<sup>32</sup> 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁67。

<sup>33</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1991年，頁178。

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教；萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而弗居。夫唯弗居，是以不去。（〈第二章〉）

老子說，天下紛擾與人間困苦，皆來自對人間價值觀的執著分別，因此它透過名言之間的矛盾、緊張迫使心靈放棄習知名言的執著。莊子承襲老子思想，對「道」與「名言」為何失落，給出答案，他說：「道隱於小成，言隱於榮華。」（《莊子·齊物論》），「隱」是隱蔽（郭象《注》），亦有遮蔽的意思。萬物的發展，本來始於「小」。身為萬物之一，注定了就是「小」。但這都是暫時的，且是形體的。如果以此「小」為「成」，便是自限於暫時，自拘於形體。「言」是表達真實的，可是一有「虛榮」的希求，便會在言辭上過分修飾，而失去了真實。理論過於玩弄名相，便成了語言的遊戲，這就是「榮華」之病。<sup>34</sup>老子所說的可道可名，是當你說它是什麼的同時，其他的可能就被取消了，可見它一方面在彰顯，同時也在遮蔽。故老子說：

將欲歛之，必固張之；將欲弱之，必固強之；將欲廢之，必固興之；將欲奪之，必固與之。是謂微明。柔弱勝剛強。魚不可脫於淵，國之利器不可以示人。（〈第三十六章〉）

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。不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。古之所謂曲則全者，豈虛言哉！誠全而歸之。（〈第二十二章〉）

正因為生命有無限的內涵，所以任何語言都有遺憾，任何表達也都是有限的。老子洞悉人間價值觀念的相對性，提醒人不能將生命限定在此，要從可道可名的限制中解放出來，回到常道常名，唯有如此生命才有開放性、無限性的可能。因此老子五千言的教誨，遂不得不以遮為詮，以正言若反的詭辭，間接地傳達隱

<sup>34</sup> 吳怡，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2008年，頁79。

於無言之中的道理。老子哲學思想主張貴以賤為本，高以下為基，從老子的辯證法角度看「生而不有，為而不恃，功成而不居」，反觀多數人抱持「生而要有，為而要恃，功成而要居」的態度，這種現象普遍存在於現代的社會中。因此老子主張守柔貴弱，他所強調的是一種人生態度，嚴靈峯先生亦認為：

「用反」、「用無」、「用弱」，是老子的最高原則。以「無為」反致「無不為」，由「無私」以「成其私」。這樣看來，老子絕非「虛無主義」，他是以「無為」、「無私」為手段，以達到「無不為」、「成其私」的目的。所以，老子哲學在表面上看來，似「消極」的；但在本質上卻是「積極」的。<sup>35</sup>

老子提出無欲、貴柔、處下、不爭、主靜、無為、知止等觀念，其目的都在致力使主體能回歸生命的本真，亦即主體的復原。每個人都可能面對生命中的難題，有些人選擇勇敢面對，也有人避諱碰觸。我們從老子對名言批判的智慧中尋找答案，在道與名言之間剝析真解，期待傷痛能被療愈，心靈得以復元。人要是能了解自己為何而活，必能承受得住任何的煎熬。吳汝鈞先生曾把老子「弱者道之用」的人生智慧看成是屈辱與榮光的弔詭，他在《屈辱現象學》中提到：

就一般的理解言，屈辱與榮光是相互對反的，屈辱是不好的可以令人抬不起頭來，但若能妥善處理則另計，榮光是好的，可以營養身心，甚至光宗耀祖，在這兩種負正面價值的東西之間，人們自然歡迎榮光捨棄屈辱，因此，在日常生活中，人們會對榮光作為一種目標去追求，而盡量避免淪於屈辱。不過，從哲學的角度來看，屈辱與榮光雖為一個背反，但雙方在存有論上是一體的，不能分開。既是一體，則屈辱與榮光是可以互轉的，但這只是互轉，只是隱顯的問題，不是存亡的問題。任何一方都有機會顯發開來，也可能被暫時壓伏而沉斂。顯者可能變成隱者，隱者也可能變成顯者。但一方不能永遠存在，讓另一方永遠消失。對於這種背反內部突破，突破背反的雙方而超越上來，突破屈辱與榮光所成的背反，同時超越屈辱與榮光兩個相對的極端，而上達一無屈辱與榮光的絕對無相的境界，在這境界中，當事者並不排斥屈辱也不趨附榮光。因為相對意義的屈辱與榮光

<sup>35</sup> 嚴靈峯，《老子研讀須知》，台北，正中書局，1996年，頁65。

已經不復存在。<sup>36</sup>

榮光顯露，屈辱退隱。很可能成為一種被執取的對象，相只看見自己的榮光，忘記了過往曾有過的屈辱。在沉痛的追悔中，生命內部會發出巨大的反彈，生起堅強的力量，回應自己的想法，經過一番徹底的轉化之後，經終成為一個正面的人克服屈辱與榮光的意識，這樣既沒有屈辱也沒有榮光，內心一片坦然。如老子〈第十五章〉所說：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容：豫兮若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若客，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，渾兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者不欲盈，夫唯不盈，故能蔽不新成。

體道之人是深藏不露的，不會急著凸顯自我，他看起來樸質若谷，不求表現。與人交往就像清流混入濁水，能在渾濁中沉靜，在沉靜中充滿生機。河上公曰：「敦者質厚，樸者形未分。內守精神、外無文采也。」微妙玄通，王淮析言之：「微妙、喻其『體』之『無為』，玄通、喻其『用』之『無不為』。」<sup>37</sup>牟宗三先生表示，「儼」與「渙」正相反；「曠」與「敦」也相反，說他是這一面，他又是那一面，總是來回轉。這個來回轉就是「無而能有，有而能無。」這也是辯證法中的所謂對立物的統一。辯證法一定要通過一個相矛盾，開始是相反的兩面，然後把它統一起來。<sup>38</sup>「蔽」與「新」相反，「蔽」可以徐明、徐清、徐生，可以新成一切，體道的人是若樸、若谷、若濁的，看起來什麼都不是，實則什麼都是。能明白體道之士的生命特質，就可以體會天道的玄妙奧藏了。

王弼曾以「崇本息末」一語涵蓋《老子》思想。在《老子指略》中他有深入的說明：

《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

<sup>36</sup> 吳汝鈞，《屈辱現象學》，台北，臺灣學生書局，2008年，頁49-50。

<sup>37</sup> 王淮，《老子探義》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁60、62。

<sup>38</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》演講錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，1986年。



其所歸，言不遠宗，事不失主。文雖五千，貫之者一；義雖廣瞻，眾則同類。解其一言而蔽之，則無幽而不識；每事各為意，則雖辯而愈惑。嘗試論之曰：夫邪之興也，豈邪者之所為乎？淫之所起也，豈淫者之所造乎？故閑邪在乎存誠；不在善察；息淫在乎去華，不在滋章；絕盜在乎去欲，不在嚴刑；止訟存乎不尚，不在善聽。故不攻其為也，使其無心於為也；不害其欲也，使其無心於欲也。謀之於未兆，為之於未始，如斯而已矣。故竭聖智以治巧偽，未若見質素以靜民欲；興仁義以敦薄俗，未若抱素以全篤實；多巧利以興事用，未若寡私欲以息華競。故絕司察，潛聰明，去勸進，翦華譽，棄巧用，賤寶貨。唯在使民愛欲不生，不在攻其為邪也。故見素樸以絕聖智，寡私欲以棄巧利，皆崇本以息末之謂也。<sup>39</sup>

依老子之意，言論、行事都不能離開「道」。若能懂得「崇本息末」這一根本道理，則任何幽深之事都能認識；如果就事論事，各執己見，則愈辯而愈迷惑。

### 第三節 復原實踐的方法

老子復原思想要人從萬象中去追索根源，去把握原則。不可一味奔逐物欲。肆意奔逐的結果，必將離失自我。在認識的活動中，要去除私欲與妄見的蔽障，內視本明的智慧。而以明澈的智慧之光，覽照外物，當可明察事理。因此老子提醒世人不可好逞聰明，不知收斂，應知內蓄，專一其氣，不使氣散亂，讓精神能達到玄覽，使那個元神乾淨、純一不雜。而《莊子·人間世》亦說：「無聽之以心，而聽之以氣。」故老子云：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛國治民，能無知乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無為乎？生之，畜之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（〈第十章〉）

<sup>39</sup> 樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁198。

此章王弼注云：「不塞其源，則物自生，何功之有。不禁其性，則物自濟，何為之恃。物自長足，不吾宰成，有德無生，非玄如何？凡言玄德，皆有德而不知其主出乎幽冥。」聖人之生養萬民，亦是無知無為，讓百姓自化自正的生。凡此之生，暢通一切生命之源，當下即顯一自在自得。牟宗三先生順著王弼《老子注》之義理指出：「道家深切感受到操縱把持禁其性塞其源最壞，所以一定教人讓開，這就是不生之生，開其源讓它自己生，不就等於生它了嗎？這是個大工夫，能做到這一步就合道、有道，做不到就不合道、無道。不自然就不合道家的精神；不合人性就是禁其性塞其源。」<sup>40</sup> 有而無才曰玄，道家的工夫是要達到「無知」、「為雌」、「無為」、「柔和」的境界。玄的德才可以妙出世界來。

## 一、致虛以守靜

每個人對自己的人生總感覺不夠完美，然而人生本來就無法一帆風順。當面對各種人生困難與逆境時，難免希望有一種智慧能夠引領自己扭轉情勢。但如何才能找到處理人生種種困境的智慧。其實在古代各經典中，早已為我們找到答案。萬物的根源是「靜」，這是重要的線索，唯有回復到虛靜，才能讓身心徹底從緊縮、不安、沮喪的感覺中解脫出來，並且能與周圍一切關係共振變得融洽和諧。如何回復到虛靜？虛靜就是無執，就是能放下我執，能清除種種淤塞在生命的泥濘、當我們所有作為都能從無我出發，這時候就能清楚的理解一切宇宙的現象，包括各種情緒、喜惡也僅是神經傳導所帶來的生理變化，人生中不論是快樂或悲傷的經驗，其實都是平等的。而人類的本性一直都存在著，從沒有改變過，就像純真的嬰兒一樣，所以我們自始至終都是生活在永恆的平靜之中。如果能理解這一切，身心自然會回到自由自在的狀態。倒不需要更多物質去填補。在面對生命當中種種挑戰與困境，無論看起來有多麼不公平、艱難，只要回返到我們的本性，對於旅途上的泥濘也自然能一笑置之。此時，就能看穿生命中一切不完美，對於萬事萬物，也都能以平常心來看待，自然也就沒有貧貴、喜惡、難易等差異。當我們一旦看透了痛苦的奧秘，反而把痛苦當作是值得承擔的負荷，便不再退

---

<sup>40</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁60。

縮，因為我們已了解痛苦其實同時暗含成就的機運。一個人不論經歷了什麼，它必然深具其意義，所以生命才會涵蓋了它。只要有正確的認知，就能找回生命真正的價值。唐君毅先生則表示「致虛守靜」就是老子實踐工夫的具體內容，他說：

原人之不能虛靜，唯以芸芸萬物之續呈於前；今吾能於芸芸萬物之續呈於前者，一一觀其歸根，而復彼命之生，成其始者，則致虛已極，守靜致篤矣。此所謂觀萬物之歸根而復命，即觀此物之呈於前者，所分別引生之感覺觀念概念，一一逝而已矣。逝曰遠，遠曰反，一物呈，一物逝而遠矣，自反而返矣；次物再呈，亦逝而遠矣，亦自反而返矣。物物俱逝俱遠，而視之不見，聽之不聞，博之不得，以返其所自生，則芸芸萬物皆隱，以混成而為一，合以呈其混成相於吾人之前矣。……今若謂此混成相中，另有芸芸萬物之實體，實存於其中，則須知自此當前之混成相，以觀彼芸芸者，乃同為此混成相所涵蓋，即不得為芸芸。而自此當前之混成相，以觀彼謂萬物之實體，此混成相，亦將泯彼物萬物之差別，而其各為實體之實體性，亦即與此混成相，相與混成，而不得為二，遂皆化為此混成相之實體性。<sup>41</sup>

唐先生由虛靜心之觀復，以言芸芸萬物如何混成為一，換言之，即是不要看萬物是芸芸之多，到最終還是各返原始。其意說明了老子對於吾人應如何面對生命的基本態度，就是「致虛」、「守靜」、「歸根」及「復命」。虛無是道的本體，但運用起來無窮無盡，「致虛」是滌除的工夫，「守靜」是損的工夫，「虛」是本體，「靜」則在運用，依老子之意，首先要使心靈達到無知無欲無為的虛寂狀態，然後通過對萬象變化的靜觀，得以觀其往復循環的根由。牟宗三先生曾說：

道家是「致虛極、守靜篤」你能虛靜到家，你主觀的生命能虛靜到極，表面上萬物紛紛攘攘，但我不順萬物之起而起，我往後返觀其復，把它拉：回來，歸到它原初的自己。所以說：「萬物並作，吾以觀復」「作」當「起」講。萬物紛紛攘攘，這是它表現在外面，不是它自己。這是它的表象，從它的表象，我要觀它的自己。所以說「吾以觀復。」你之所以能觀萬物之復，那是你自己的生命已經在虛靜的境界中。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北，臺灣學生書局，1993，頁370-371。

由上述來看，老子顯然從普遍現象中得到萬物本源之道，儘管萬物變化多端，終究還是各自返回到它的根源，返回本源就是虛靜，虛靜即復歸於生命的起點。復歸於生命的起點也就是復歸於自然。就道家而言，無心自然為善，「上善」是最高之道德價值。而「水」正是無心而自然的精神表徵。故老子曰：

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。（〈第八章〉）

王邦雄先生表示，老子對道之形而上的體悟，可能即由對水之觀察有得始。水為天下之至柔，可來去自如的馳騁於天下至堅之物中，此言水無所不在；且水以其至柔之無有，可入於天下至堅之物的無間之中，此言水的沒有自己，可隨方而方，隨圓而圓。然不管其存在形式為何，水永遠還是水，其本質未有任何變易。就因為水無所爭，故天下莫能與之爭，水最柔弱，也最堅強。<sup>43</sup>老子指出，道德最高的境界就像水，水無心、無分別，永遠滋潤萬物，而不與萬物相爭，樂於待在眾人厭惡的低濕地，絲毫沒有委屈。「道」沒有自己，「水」也沒有自己，有如「功成而弗居」，故說水利萬物的「善」，就在「不爭」。處下是它的本性，回復本性又叫做「復命」，復命也叫做「常」。這是萬物變化的律則。可見道對萬物則是無所不容，既沒有高低之別，也沒有好惡的問題。正因不與萬物相爭，所以萬物也就無怨尤。人之德性，本自於道。因其本自於道，故人之德性天然純正而自然。老子從水的特質悟出「不爭」的特點。然而，水還有另一特質，即是「柔弱」。老子認為天下萬物，沒有比水更柔弱的了，它可以隨物而屈曲，隨物而賦形。但是任何可以攻堅的東西，卻都不能勝過它。因為沒有任何東西能改變它的柔弱。柔能克剛，人生亦當如此，堅持己見，個性剛強的人往往屬於「死之徒」，而柔和溫潤的人才是「生之徒」。所以老子說：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之。欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以

<sup>42</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，7月。

<sup>43</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁115。

天下樂推而不厭，以其不爭，故天下莫能與之爭。(《第六十六章》)

老子復原思想的人生態度，在在以吾人生命如何回返自我真實為依歸。老子給出的答案即是「無心自然」。如汪洋大海之所以成為百川眾谷的匯歸之地，主要是它善處卑下，因水無心自然的利萬物，不起執著心，無分別計較，故近於道體的沖虛之德。吳怡先生說：「爭」是爭名之好、利之豐、位之高。我們「生而不有，為而不恃，長而不宰」，又有誰與我們爭「生而不有，為而不恃，長而不宰」。所以唯其不爭，才是置身無可爭之地，對己身來說，是最安全之地；對萬物來講，卻是不爭不競，同歸於大順。老子認為，「高以下為基，進以退為礎」這是基本認識，沒有這些認識，就容易本末倒置，陷入絕境。

## 二、專氣以致柔

由於人不斷追求物欲不知節制，使得原本就有局限性的生命更增添了它的困境，生命會有這麼多的災難，主要的原因，正是人心的有執，老子形容它為「心使氣強」，意志的強並非真強，強行己意、堅持己見的人，往往在意得失利害，不免沉淪陷溺，惟有破除所有的心知定執，才能讓自己回歸原有的天真本德。生命的解禁就是開放心靈的證成，而唯一能夠實現此境界，無非就是去私、去偏的工夫。老子認為，真正有道德涵養的人，猶如無知無欲的嬰兒，始終保持平和之氣與柔弱不爭的特點，故曰：

含德之厚，比於赤子。蜂蠆虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明。益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。(《第五十五章》)

河上公曰：「人能知和氣之柔弱有益於人者，則為知道之常也。」能知道「常」的人，心中便能清「明」。若任憑有心去作為，是違反了自然，是不合於道。知足與不知足是一個量化的過程，知足不會停留在某一個標準上，不知足也不會固

定在某一個需要上。不同的環境，不同的年齡，不同的需求，知足與不知足總會相互轉化。知足使人平靜、達觀、超脫；不知足使人騷動、進取、奮鬥，知足的人知不可行而不行，不知足的人則勢在必得，知足是一種境界。他總是微笑面對生活，在知足的人眼裡，世界上沒有解決不了的問題，絕不會庸人自擾。老子說：「禍莫大於不知足；咎莫大於慾得。故知足之足，常足矣。」（〈第四十六章〉）最大的的禍害是知足，最大的過失是貪得的慾望。知道到什麼地步就該滿足的人，永遠是滿足的。不知生命自身本就完足的人，才會有虛欠感，不斷往外尋求，流落在慾望的爭逐奔競間，終將痛失自家的真實。所以老子主張要保持質樸的本性，減少私心降低欲望，也就是「見素抱樸，少私寡欲。」（〈第十九章〉）與「絕仁棄義，民復孝慈。」（〈第十八章〉）連仁義都不能執著，才能回復孝慈的天性。又說：「是以聖人欲不欲，不貴難得之貨。」（〈第六十四章〉）所以聖人無心無為，心知不起執著，不去崇尚賢士、貴貨，自然不會引發天下人追逐名利的熱潮，百姓也就能自在自得的回歸家常。老子說明，天道是無私奉獻的，聖人為天下而為，卻也不自以為有為，不自以為有功。他說：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。（〈第七十七章〉）

聖人不凸顯自己的德性，內斂涵藏，把「生」之德化掉，還給百姓「自己如此」的自在美好。「人道」當該以「天道」為依規，損一己之有餘，以補天下人之不足。正如老子所云「知足不辱，知止不殆，可以長久。」（〈第四十四章〉）「知足」是高尚修養功夫，若能常「知足」，則欲望得以「止息」，不貪求無厭，就不會帶來煩惱和危險，生命自然長久。人若能知足，就能卸下壓力，同時身心也獲得釋放，壓力和自由本就是一體的兩面，它們只是遮詮和表詮的不同而已，所以無為應當即是無不為，但一般人往往在這兩端的對立中，以是非彼，以可敵不可，結果造成事情的分裂，使自己身陷勢不兩立的拉扯中。所以老子提醒世人，「去甚、去奢、去泰」「居其實，不居其華」，換言之，就是「為道日損」「損之又損」，也就是「無」。唯有世人放下我執而回歸於本然的素樸，才能恢復四海的祥和以永保天地萬物安好。這種「以其終不自為大，故能成其大」（〈第三十四章〉）

的智慧，其實就是「道常無為而無不為」(《第三十七章》)的實現原理，又如是之實現原理所經歷者，乃是「夫唯病病，是以不病」的過程，也就是說它先要知病識病，然後治病醫病，當藥到病除時，就是生命的大自在。老子思想並不反對文明的存在，只是試圖去除文明可能的扭曲與錯誤罷了，當文明通過治療而呈現出人類生存意義之本來真實面貌實，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的保存與肯定。至於治療的實際方法，正是無私、無我、無執、無欲的態度。王邦雄先生曾說：

專氣就是嗇，嗇即生命內斂不外露，凝聚不耗散之意，此其可能，首有消解心知的助長與可欲的干擾，故無知無欲，生命自歸於本然順遂的專一柔和。是早服，也就是致柔，早服是早歸根於天地之和，致柔是復命於陰陽之和。致柔就是得其和，一如嬰兒的重其德。<sup>44</sup>

依王先生的意思來看，老子的重積德就是守柔，生命內斂不外逐散落，惟有化解心知執著，生命才能歸返本然的柔和。守柔曰強則無不克，無不克則勝剛強。故老子又云：「自勝者強」(《第三十三章》)既云守柔曰強，又言自勝者強，所以守柔首在自勝，因此吾人存在最大的困擾，就在欲得與不知足。所謂自勝，是指能知止知足，不造作不外逐，也就是重積德則無不克，自然也就守柔曰強了。弱是就虛說，柔是就和說，以其虛弱，所以柔和。剛是指勝人者有力，強是強行者有志，剛強是指有心有為，有知有欲者，不安於不欲之靜。故老子云：

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。(《第七十六章》)

老子復原思想經常以自然現象來闡揚深刻的哲理。老子認為，世上的東西，凡是堅強者都歸死的，柔弱都歸生的，因為唯有柔弱，才蘊藏著生活的潛力，才透著活潑的生機。故說柔弱不爭的人，反而處於天下人之上。因此老子勸誡人們，人生在世不要逞強鬥勝，應當以柔為貴，忍辱謙讓，有著良好的人生修養，反而

---

<sup>44</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁142。

能居於上等的地位。張起鈞先生曾表示，

老子言堅強是死亡的徵兆，逞強實是萬萬不得的東西，它實是毀滅的象徵，事物的墳墓。反之，再看那反面的「弱」，它雖表面居於劣勢，不為人喜；但在事物演化的過程中，獲得延續長存的，正是這具有「弱」性的事物。<sup>45</sup>

可見，一切事物也只有具備了弱性，才能不被摧毀。除此之外，老子的復原思想亦即是無了才有的辯證哲思。是淨化心靈的藥方，主張不尚、不爭、不貴、不盜、不見、不亂、不為先的守弱態度。守弱的人有謙退的美德和慈愛的胸襟。如果經常使人們沒有爭相表現的欲望，以無為的態度去處理事務，那麼也就沒有治理不好的國家，也就沒有醫治不好的病痛了。

---

<sup>45</sup> 張起鈞，《智慧的老子》，台北，東大圖書公司，1989年，頁10。



## 第四章 復原思想的生命治療

老子復原思想的最大特色就是以名言批判的方式充分展現了對世道人心的關懷和思索。在「無能生有」的辯證中，開展老子《道德經》的義諦。唯有通過無為，才能給出無不為的價值觀，充分表現常道的沖虛玄德。老子說「道」，一體兩面，為的是合理解釋萬物存在的有限性。如同先秦諸子思想一樣，老子復原思想的發軔是本著對人道的關懷。希望為違背生命之虛靜自然的人為造作，提供對治化解的治療之道。

### 第一節 復原不爭的實踐

《老子》一書中「上善若水」這句話最能表現中國人堅強的韌性，水有不爭的美德，為萬物帶來恩惠，遇阻力不加以對抗，且經常往低處匯流。水具有身居低處，卻懷著仁慈之心的德性。給予時亦不分彼此。其謙遜的本質更是老子歷來所推崇的。老子反覆地強調謙遜和節制，他認為，謙虛將獲得讚美，節制將受到尊重。老子復原思想的實現原理，是無掉了我執，才能使我回歸本然的素樸。唯有如此，我才能自然無待、自由自得。這是價值的證成，同時也是存在的真實。所以老子講的自然不是價值的自然，而是實體義的自然，老子曾說：「道法自然」，而莊子以「自在自得」來理解老子的「自然」，其最終目的都是為了拯救蒼生於跳脫倒懸之苦。

#### 一、 摒除外物的妄求

「人有感性」所以人都靠著感官在生活，平時感官欲望的活動是最明顯的，老子看出欲望本是人的自然本性。一但開啟五官之門，感官與萬物相接，欲望隨即闖入，加上心知的作用，煩惱就此而生。因此老子說：「塞其兌，閉其門，終身不勤。開其兌，濟其事，終身不救。」（〈第五十二章〉）了解萬物的本質，見

物思道，守道而行，避開花花世界的紛擾，心不起執著，保有素樸純真的本質，儘管人間聲色眼前飄過，也不會成為負累。老子主張「甘其食，美其服，安其居，樂其俗」（〈第八十章〉）它肯定人對衣食住行的基本需求，說明人的自然之欲是合乎理，合乎道的；但老子也看到，在自然欲望之外，仍有一些人為的欲望干擾心靈，好比追求聲色犬馬和財貨的欲望以及對權勢、名望、地位等欲求。所以老子說：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。（〈第十二章〉）

老子主張無知無欲，他認為五色、五音、五味、馳騁畋獵、難得之貨等都是人為之欲，人為造作難免妨害了自然的美好。為爭名爭利，爭權勢，心就開始狂熱了起來，為達目的不惜以對抗、打擊對手為能事。回過頭來，不但心靈無法真正平靜，激烈的競爭甚至還可能賠上性命。因此老子希望世人能夠建立內在寧靜恬淡的生活方式，屏棄外物的誘惑，保持內心的安足清靜，得以回歸天真本德。故說：「為腹不為目，故去彼取此」。「為腹」是向內的工夫，「為目」是向外的工夫，然而回歸生命自我的真實美好，是要向內探求飽足，即回到生命本身中追尋；還是要向外追求滿足，走入迷離幻覺尋求刺激的好呢？依老子的看法，「為腹」才是人間最真實的自然。惟有回到生命本身的自然，方能自由自在與逍遙無待。牟先生曾對老子的「自然」做以下解釋，他說：

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

1

依牟先生之意，道家的自然是精神層面上的觀念，人擁有絕對的精神自由。而西方自然界的種種現象，一切因果關係皆屬他然。例如一組概念的出現必相伴

---

<sup>1</sup> 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，1983年，頁90。

著另一組概念的形成，彼此有所依恃，不能單獨存在，然而精神獨立才能算自然。另外，陳德和先生也認為，將「自然」講得最貼近老子本意的，就屬莊子匠心獨運的慧解。他說：

在《莊子》內七篇中「自然」總共出現兩次，一次是〈德充符〉中的：「常因自然而不益生也。」另一次是〈應帝王〉中的：「游心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」〈德充符〉中的「自然」乃是就人的生命涵養以立義，重點是在奉勸世人回到生命的素樸以求自在，千萬不可將生命浪擲在無畏的追逐與奔競中；〈應帝王〉則特就國君的治國態度而說，強調有國者唯無心無欲、不去干預宰制百姓的生活，國家才能長治久安。蓋依莊子對老子思想的理解，它不是消極避世的虛無主義，而應當是志在提供可靠的方法以為糾結的人間尋找出路。<sup>2</sup>

順著陳先生對道家自然義的詮釋，我們認為人如無修養工夫，是經不起物質的誘惑，只要受了自然環境的刺激，就會在物欲橫流的競逐中，失去生命的素樸。人的奪取佔有欲望，本來是天生就潛伏著的，它有機會成為創造的力量，但因受後天環境的影響而改變了。《孟子·離婁下》說：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」人有仁義的本質及價值自覺，有知善和行善的能力才算為人，而禽獸並沒有這些；人禽之辨本易分別，但如今世界變的混亂，這種界線越來越模糊，令人混淆，連原本的準則都可因人而異。由此說老子思想不外乎教我們如何來認識「自然」，進而面對最真實的自己。依老子的見解，為適應需要而有限度的求取，是合理的，是屬於自然的。換言之，過分覬覦身外的財富、高位、權力等欲望，有此貪圖之心，就不自然了。不自然就不合乎道，因為道體是不盈的，故說：

持而盈之，不如其已；揣而稅之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道也。（〈第九章〉）

---

<sup>2</sup> 陳德和，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年，頁100-101。

此章依王弼的注解是：

持，謂不失德也。既不失其德又盈之，勢必傾危。故不如其已者，謂乃更不如無德無功者也。既揣末令尖，又銳之令利，勢必摧 故不可長保也。不若其已。不可長保也。四時更運，功成則移。<sup>3</sup>

王弼認為，老子思想在表示持德會造成失德，所以不如以無德的觀念來面對，才是真正的有德。怎樣做才合乎道、德呢？「持而盈之，不如其已。」就是佔有的欲望，不可抱持太高，不可放任欲望貪得無厭。否則自滿過分、鋒芒太露，必定加速災禍提早到來。了解當事物發展到極點時，就會開始移向相反的一端。吳怡先生曾就自然的現象解釋「天之道」，他說：

太陽照了白天，便退了下來，讓月亮司夜，這是自然的循環，唯有這樣，太陽之功才得以發揮。否則太陽如強占了晝夜，反而無功。所以有時「身退」反而是「功成」的一大條件。能知「身退」才是真正的成功。<sup>4</sup>

老子勸人功成不居，急流勇退，當榮譽達到頂點時，就要準備交棒退休了，這才是符合天理的常軌。人要是越投入外在化的漩渦裡，就會流連忘返，越容易產生自我疏離，心靈也日益空虛。所以老子復原思想提醒人們，要摒除外界物欲的誘惑，保持內心的安足清靜，確保固有的天性，這才是最值得追求的。功成名就則應該抽身隱退，這才合乎天理，也是保全功名的最好方式。牟宗三先生說：「道不違自然，乃得其性。」道不違離自然，乃得成全其為道，就是道之成為道。<sup>5</sup>就像太陽到了中午馬上就要西斜，月亮圓了就開始變缺，事物到了鼎盛就要走向衰亡，這是千古不變的事實，也是自然界的普遍法則。

<sup>3</sup> 王弼，《老子注》，樓宇烈，《王弼集校釋》，台北，華正書局，2006年，頁21。

<sup>4</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2008年，頁60。

<sup>5</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第338期，2003年8月。

## 二、 回歸樸質的天真

牟宗三先生說，道家修道的第一步工夫是使你的靈魂不要與魄分開，要魂魄抱一，即「載營魄抱一」（〈第十章〉）所以，道家的工夫要練精化氣，練氣化神。這是道家的基本工夫。假如你能夠使它永遠不離，那麼，你就很性福、長生不老，很有修養。<sup>6</sup>老子復原思想，要恢復的也是元精、元氣、元神，惟有精氣神凝聚起來，才能達到身心靈合一的境界。人的精神容易受外界影響而渙散。由於人的情緒、情感狀態與人的精神需要和物質需要的程度相關，需要得以滿足，才會產生愉快等正向情緒，反之，則會產生焦慮、憤怒等負面情緒。而個人需要又與價值觀密切相關，將感官享樂視為人生第一需要的人，會不故一切地追求聲色滋味等刺激，為追求無止境的物質享受而陷入無盡的煩惱深淵，而人的價值觀足以影響人的身心健康。因此，老子認為只有在生活上清心寡欲，不為物役的人才能獲得安然自在的良好心態。「自我意識」膨脹的人，會對自己的成就過度於肯定，此種自我誇大的心態，以道的觀點來看，這些都是贅累，所以老子說：

企者不立，跨者不行，自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰「餘食贅行」。物或惡之，故有道者不處。（〈第二十四章〉）

因此我們了解人類內心的恐懼是來自於「自大」。自大的人會在巔峰時傲慢自負，在走下坡時，充滿恐懼。「自大」讓人分不清真假虛實的界線，以至於扭曲真相，錯估情勢，在高峰時過於樂觀，在低谷時又把事態看得太嚴重，成天擔心害怕。從未真正意識到，人生本來就有起伏變化，最重要的是怎麼去生活。至於如何免於恐懼？老子認為這實實在在可以做到的，他說：

不自見，故明；不自是，故彰；不自伐，故有功；不自矜，故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭。（〈第二十二章〉）

---

<sup>6</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》第338期，2003年12月。

老子認為，「自見」、「自是」、「自伐」、「自矜」都是生活世界中一切困擾的源頭，都是不合乎道。依老子的說法，不侷限於自己所見，不自以為是，不自誇不仗恃，成全天下的事功，卻不顯現自身的重要，別人卻因此更敬重你，能擁有這種高尚情操的人，就合乎道。莊子在〈齊物論〉中提到「與物相刃相靡」而茫然不知所歸，就是因為偏執固取之心所影響；莊子又言「師其成心」自當是人之所以盲昧的原因。成玄英的《注疏》中亦言：「夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。」此說法更切合莊子文本解義。總而言之，執著正是使得我們的生命陷於苦境，讓我們的世界不斷產生是非紛擾的罪魁禍首。由此可見，老莊志不在建構而在消融；它要消除心靈的病痛，融化性情的淤腫，使天地人我都能保合太和、安康宜寧。<sup>7</sup>老莊如是的思想頗像是懸壺濟世的醫王。<sup>8</sup>如《道德經·第七十一章》：

知不知上，不知知病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。

在認知的問題上，最困難知道的就是我們不知道什麼，對已知和未知的界限也難以界定。孔子的看法是：「知之為知之，不知為不知，是知也。」孔子認為，人若知道自己的侷限，當下就已經明白了。人在面對事物的時候，經常自以為通透了解，但侷限往往就此產生。從自身的角度看待一個正在發生的事物，往往無法釐清事物正反面的分界在哪？亦不知其「益」與其「害」同等重要。甚至有時「害」還大過於「益」。如果能認識到自身的侷限，自然就不會輕易妄下結論。聖人依道而行，以「不知」做為修養工夫，走回歸日損的生命之路，自有避開人生病痛的能力。陳德和先生也認為：人誠然就是這樣的雖有限而可無限者，人的有限，是因為人從出生以後就註定要步步走向死亡，人的無限，則是由於我們能夠主動地去證成生命的終極目的，創造人格的永恆典範。依陳先生的意思來看，人的一生是走在「向死」與「向道」的路上，<sup>9</sup>儘管人的生命有種種侷限，但仍能透過自身的修養體悟，而達到「常德乃足」永恆不息的境地。

---

<sup>7</sup> 同上註。

<sup>8</sup> 同上註，頁 128。

<sup>9</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，頁 38。

陳德和先生亦曾在：「意義的治療與作用的保存」一評論文中提到，享有醫療之牧師的猶太裔精神醫學家佛朗克，他的「意義治療學」<sup>10</sup>與老子思想相契合之處。試圖讓佛朗克的意義治療學在老子思想的詮釋中再次得到印證和共鳴。陳先生表示，意義治療學是以生命意義的探究，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>11</sup>佛朗克引用了尼采的話：「懂得為何而活的人，幾乎『任何』痛苦都可以忍受。」<sup>12</sup>他認為，如果人生真有意義，痛苦自應有其意義。痛苦正如命運和死亡一樣，是生命無可抹殺的一部分。沒有痛苦和死亡，人的生命就無法完整。<sup>13</sup>對於佛朗克的學說，陳德和先生曾將它歸屬於生命的學問，他說：

佛朗克之主張意義療法及其對意義治療學的理论建構，最主要的目的還是希望能夠有效地為產生精神官能障礙或遭遇心理情緒之挫敗沮喪的患者，進行療傷止痛、培本固元的「復健工作」。所以如從廣義上說，毫無疑問的，它理當屬於生命的學問了。<sup>14</sup>

陳先生再次表示，境界化老學認為，老子的思想乃是為了醫治眾生原本可以無限、卻自毀長城地讓自己成為有限的大病痛而產生的；他並指出，老子發現了人的執欲和成心乃是大家所以罹患精神偏狹症的最主要原因，於是老子援引了「無的智慧」做為救世的良方，希望世人由此能夠懂得虛一而靜的修養，徹底化解我執我欲所形成的淤塞和阻斷，讓原本生機活潑的生命能夠恢復自有的暢通，進之能與天地萬物共榮共存而最終可得其永生。<sup>15</sup>老子之無的智慧，並不是撤除一切，讓萬有歸乎死寂的虛無主義，更不是消極避世，漠視蒼生百姓之苦難的木頭哲學。相反地，他志在提供可靠的方法以為糾結的人間尋出路。誠如陳德和先生所說，像境界化老學的這帖診治與療癒的救世醫方，的確也算是一套深具生命意義之追求的精神療法，因為它能紓發我們的胸臆，消解我們的苦悶，開放我

---

<sup>10</sup> 所謂「意義治療法」，即是以生命意義的探究，做為心靈重建的重要依據。他主張生命的本質是追求意義的意志，並由此認定，意義的追求與獲得為我們與生俱來的任務，至於任務的內容，則不外乎主動而自由地以真誠摯愛去關懷一切。同上註，頁 33。

<sup>11</sup> 同上註，33 頁。

<sup>12</sup> 佛朗克，《活出意義來－從集中營說到存在主義》，台北，光啟文化，1995 年，頁 99。

<sup>13</sup> 同上註，頁 89。

<sup>14</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，頁 37。

<sup>15</sup> 陳德和，〈當佛朗克遇上老子——意義的治療與作用的保存〉，頁 39。

們的精神空間，讓我們重新啟動生命活力而自在逍遙於無何有之鄉。<sup>16</sup>當一個人在壓力釋放的同時他就立即感到自由，其實掙脫桎梏和重獲自由本來就是一體的兩面，它們只是遮詮和表詮的不同而已，如同無為而無不為是同樣的道理。呂錫琛先生認為，佛朗克強調對精神維度的關注，這種以精神維度為基礎以及以追尋人生意義為目標的治療方法與淡泊名利和感官享樂的道家是相當合拍的。<sup>17</sup>在道家看來財富權勢不過只是過眼煙雲，既非常物，又其去不可得留。因此，應該將有限的生命投入到一些更有長遠意義的活動上面才是。由此可得，老子復原思想不僅有無的智慧，同時也富涵著復健工作之治療義。

## 第二節 虛心為道的玄妙

老子復原思想是因應時代劇變的狂潮，隨著人的生命即掉落在人心自畫的限界框框裡面而價值混淆，在世道失落之際，秉持慈愛精神以為治療人間病痛而產生的學說。老子的天道是虛無的，因為天道沒有自己，它是虛的，不求盈滿，所以妙用無窮。老子說「嗇」，這是道家式的修養，勸告人要內斂涵藏，不要鋒芒太露。老子又說：「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。」（〈第十一章〉）說明一切「有」的基礎皆在「無」，所以老子又得到一個結論：「故有之以為利，無之以為用。」

### 一、對立的消融

在老子看來，對立面不僅相依而存，且是相互包含，相互滲透的。而任何相對的兩極都可以相互呈顯、相互助成。老子認為，篤實「虛靜」可以去知去欲，恢復心靈清明。唯有不執於心知，才能看出萬物剝極必復的歷程。傅佩榮先生說明老子的「虛」，他說：《莊子·人間世》「虛室生白」，空的房間就顯得亮；相反

---

<sup>16</sup> 同上註，頁 40。

<sup>17</sup> 呂錫琛，《道學健心智慧—道學與西方心理治療學的互動研究》，北京，中國社會科學出版社，2008 年，頁 128。



的，房間裡面如果塞滿了東西，在亮的燈光都沒有用，因為到處都有陰影，光亮根本顯示不出來。能空才能明，「明」就是什麼都可以照見，像鏡子一樣。「靜」之後才能「觀」，否則什麼都看不清楚，很容易把真的看成假的，假的看成真的。<sup>18</sup>因此說，只要心能夠虛靜的話，真理自然顯現，人若能虛心處理事物，去除雜念，必不受物慾所蒙蔽，所為之事，也能圓滿吉祥。因此我們說「虛」、「靜」可以看清一切事物的本相。「靜」並非是物理學中相對的運動、靜止，而是隨時將心靈從現實中超拔出來，浮在上層。誠如陳德和先生所言：

靜是相對於造作的動，把有為無掉即是靜。靜是一種深遠的精神修養，是內斂、沉穩的。老子喜好以「淵」「谷」來表現道之深遠，如「心善淵」，「淵兮似萬物之宗」，「谷神不死，是謂玄牝」，這是道家持有的概念，因此，靜要從沉穩，從虛一而靜來理解，它是一種精神境界，而非物理中動靜的概念。<sup>19</sup>

老子提倡虛靜。而虛靜的工夫，就是滌除和損的工夫。虛就是「不知善，不知美」、「不尚賢，不貴貨」。靜就是「抱一」無執著無造作。如此一來才能「觀復」，才可以回到自己天真的美好。徐復觀先生解釋老子致虛守靜之意，他說：

「致虛極，守靜篤。」人有知，便有成見；有成見即實而不虛。知自心來；所以此處所說的虛，乃指「虛其心」而言；虛其心，即是把心知的作用解掉。使人歸於無知。「靜」是歸根之意，不為「欲」所煩擾；人何以不靜？何以不能歸根，只因人之有欲。<sup>20</sup>

依據徐先生的釋義，人之所以浪跡天涯，只要是受欲望的驅使，而痛失自我真實。以致一生偏離常道，無法回歸生命根土。徐先生接著說：

「欲」會驅迫人向前追逐，以喪失其德，因而使人陷入於危險。所以他要使人回歸到自己的德上面去，便要有一種克服「知」與「欲」的工夫。

<sup>18</sup> 復佩榮，《究竟真實》，台北，天下文化，2006年，頁114。

<sup>19</sup> 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。

<sup>20</sup> 徐復觀，《中國人性論使—先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年，頁341。

老子稱這種工夫為「為道日損，損之又損，以致無為」人之所以有為，是因為有知有欲；把知和欲損盡了，沒有了需要「為」的動機，便可至於無為了。<sup>21</sup>

當人們的感官知覺已經不再得到滿足時，會變得疲憊不堪。它們不再碰觸刺激事物，改而面對怪異和令人作嘔的荒謬事物，也會被它所吸引；這就是為什麼每件事物都會不斷地改變，卻又找不出理由的怪異現象。欲望驅逼人不斷往前追逐，物欲膨脹也會導致嚴重的後果。因此他要我們明白，事物的發展總是隱藏著兩種相對的結果。在他看來，道才是最簡單不過的東西，只要回復到事物的本質上，必能成就自身之道，設法將沾黏在本質上的淤滯清除掉，即可見天真本性。「損之又損」簡化到不能再簡單，也就沒事可干擾了。老子的「損」跟「益」，皆是對著「心知」而說。「損」的工夫，旨在消解「益」的執著。換言之，心知減損，不起執著造作，就是無心無為。而「無為」的主體修養，即可朗現「無不為」的生成妙用。老子說：「天地之間其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」風箱所以能鼓動空氣而形成風扇的作用，就是因為它的虛空。而這種由虛而實、由無而有的轉化，是玄之又玄的生成妙用。也是老子「不生之生」的大智慧。

在儒家立身處世的標準中，「義不容辭」、「當仁不讓」是直道而行。不過在老子「絕仁棄義」的義理脈絡之下，他說：「上仁為之而無以為」「上義為之而有以為」（〈第三十八章〉）實則，老子的絕棄不在反對仁義的存在，而是在化解人心對仁義的執著與造作，讓仁義回溯根源，才能真正保住仁義。因此老子要人守住內在本性就夠了，外在的一切安排得愈多，困擾反而愈大。所以老子說：「民復孝慈」聖人不執著於仁義，心靈虛靜，反而有觀照真相的清明；聖人不干擾、不助長，不標榜仁義道德，就可以使天下人民歸於素樸無事。如此一來，不就民復孝慈了嗎？老子從絕仁棄義說見素抱樸，從絕巧棄利說少私寡欲，從絕聖棄智說絕學無憂。無仁義的執著分別，無巧利的善巧爭端，無聖智之才學器用。不知善，不知美，不尚賢，不貴貨，不患得不患失，超乎寵辱之上，遠離驚恐焦慮，這豈不是身在桃花源的自然美好嗎？<sup>22</sup>至於對比的事物，老子如何理解，他說：

---

<sup>21</sup> 同上註。

<sup>22</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版公司，2010年，頁96。

俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。（〈第二十章〉）

老子說，世人都名聲顯赫，唯有我默默無聞。世人都如此精明，唯有我糊里糊塗。我恬淡寧靜，好像大海一樣寂寥廣闊。我無繫無繫，好像大風一樣，沒有目的，沒有歸宿。世人都競逐浮華，崇尚賢貴，唯有我與眾不同，簡單的見素抱樸，抱守住人生的本源，在那裏吸取養分罷了。老子告誡人們，人生真正的幸福或快樂不在於物質上的充裕或地位上的榮華，而在於精神層面的充實，和在於與天道、自然的相合。本章中老子對於世道人心進行批判，依他看來，人們對於價值判斷，經常隨著時代的不同而變換。這些受到貪欲支配的人，通常心為物役，身為物累，在金錢和物質的誘惑或衝擊下，引起心理失衡和諸多心理問題，難以達到物質生活與精神生活的平衡。有關道家精神治療的學問，呂錫琛先生曾提出看法，他說：

道學的智慧不僅曾給予處在封建專制重壓下的中國人以精神撫慰，且可為陷入精神空虛、意義失落的現代人類提供養德、安神和健心之方。吸收道學清心寡欲、不為物累的主張，有助於人們擺脫一味追求金錢、權力、感官享樂等病態需要，在人生道路上順應自然量力而行，根據自己特有的條件和周圍環境來安排自己的人生，追求精神的昇華，獲得身與心的和諧、人與人之間的和諧、人與環境的和諧，實現人性的完滿，獲得人生的意義。

23

由此可見，在道家看來，人的本然狀態與理想狀態應該是一致的，它們希望通過修練的工夫進而達到復歸於樸，認為這才是心理健康的理想狀態。道家強調的是心靈的平衡。是沒有緊張的自在狀態。這主張與佛克朗的觀點卻有些不同，佛克朗認為，那只是對正常情況中的人才如此，對於有精神官能症的病人，他其實比較需要為某一值得的目標而奮鬥掙扎。如果治療者希望增長病人的心理健

---

<sup>23</sup> 呂錫琛，《道學健心智慧—道學與西方心理治療學的互動研究》，北京，中國社會科學出版社，2008年，頁131。

康，就不必害怕經由再次探索其生命的意義而增加他的負荷。<sup>24</sup>從中西治療的觀點看，或許可以藉鑒他山之石，建立更完善的道家心理保健治療學說。

## 二、 謙退的妙用

人活在天地間，煩惱就像麻繩般一直纏繞著自己，這些困擾滲透在生活的每一個環節中，每天面對各式各樣的問題，只能靠自己一一去解決去面對，如何避開煩惱，根據老子的觀點，只要守柔、謙退、不爭，就不會惹麻煩上身，相反的，如果成天計較，凡事以我為中心，麻煩當然就找上門來，所以老子認為，惟有超然物外，身心才能自由自在，這也是謙退的妙用。道涵蓋萬事萬物，道之所以能成其大用，主要就在其自身的虛弱，無是道之體，虛弱是道之用，老子喜歡相對而論，顯然不想將事物推到極端處。但任何事物皆相對存在，因此「貴在柔弱」的老子哲學則主張固守相反的一方。如「知其雄，守其雌；知其白，守其黑；知其榮，守其辱」、「虛其心，實其腹，弱其志，強其骨」、「聖人後其身而身先」、「重為輕根，靜為躁君」、「大巧若拙，大辯若訥」、等主張，都是因為深切瞭解「物或損之而益，或益之而損」相對存在的道理。老子云：

故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自稱孤、寡、不穀。此非以賤為本邪？非乎？故致數與無與。不欲琇琇如玉，珞珞如石。（〈第三十九章〉）

尊貴以卑賤為本，高峰以低谷為基礎，這是自覺修養的工夫，如同上善的水，在最卑微處，做最高貴的事業。因此君王雖位高權重，仍以「孤」、「寡」自居，藉由處下的修養工夫，而保有「為天下貞」的美德。

老子認為，明白萬物循環不已的現象，才能破除世人的執迷。這就是說，雖知什麼是雄強，更要安於柔雌；雖知什麼是光榮，更要安於卑辱。雖知什麼是光明，更要安於晦暗。〈老子·第二十二章〉說，低窪反能盈滿，凋敝反能新生，少取反能多得，貪多反而迷惑。不固執己見，因此能把事物看得更清楚；不自以

---

<sup>24</sup> 同上註，頁 132。

為是，因此更能彰顯；不自我誇耀，因此更能見功；不自我矜持，因此更能長久。因為不與人爭，所以天下沒有人和他爭。因體「道」處下不爭的特性，才能保全自己。馮滬祥先生曾說：

值得重視的是，老子強調，整個天地萬物不但是開放的生命系統，同時也是一種旁通的機體系統。此所以老子特別強調：「曲則全」。這句話看似講人與人的關係，其實同樣可應用在人與物的關係。也就是說人類如果能自我節制，不自大，不自傲，不以自我為中心，也不駕凌於萬物之上，那麼看似委曲自己，其實反正可以保全萬物，進而透過生態保護而保全自己。根據老子，唯有如此，才能深入體認大道精神，也才可以周全的保存萬物生命，因此老子明白指出：「成全而歸之」，正是這種深義。<sup>25</sup>

老子認為，事物常在對立的關係中產生，因此我們對事物的兩端都應觀察，掌握反面潛藏的作用，更能顯現出正面的內涵。他告誡人們，要虛懷若谷、謙讓不爭，別只貪圖眼前利益，急功近利，其結果很可能適得其反。老子說：有道之士，應當深藏不露，清靜無為，如此完美人格，才可以治理天下。他說：

大成若缺，其用不弊。大盈若沖，其用不窮。大直若屈，大巧若拙，大辯若訥。靜勝躁，寒勝熱。清靜為天下正。（〈第四十五章〉）

道之所以大，是「以其終不自大，故能成其大」（〈第三十四章〉），天地之所以能長久，在「以其不自生，故能長生」（〈第七章〉）。道以其自然無為，將自身之無限性，內在於萬物，並在萬物之長育成熟終完成其自身。故此大成大盈的道之體，就道相說，是若缺若沖的虛弱不足，而就道用說，則是不弊不窮的可以長久。要言之，真正的「成、盈、直、巧、辯」在展現時，都是以反面的情況顯現。如「若缺」、「若沖」、「若屈」、「若拙」、「若訥」、為什麼會這樣呢？老子曰：

執古之道，以御今之有。能知古始，是謂道紀。（〈第十四章〉）

---

<sup>25</sup> 馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，台北，臺灣學生書局，1991年，頁258。

陳鼓應先生解釋此文為，

道是個超驗的存在體，老子用了一種特殊的方法去描述它。他將經驗世界的許多概念用上，然後一一否定它們的適當性，並將經驗世界的種種界限都加以突破，由此反顯出道的深微詭秘之存在。<sup>26</sup>

依據陳先生的意思，老子用經驗世界的一些概念對道加以闡釋，再以予否定，反襯出道的深微奧妙之處。但是道的普遍規律自古以來就支配著現實世界的具體事物，要認識並把握現實存在的個別事物，就必須把握道的運動規律，認識道的普遍原理。從文獻中我們不難發現，老子擅長以反面的思維方式，襯托出他所強調的柔韌的力量，他說，

善人者，不善人之師；不善人者，善人之資。（〈第二十七章〉）

知者不言，言者不知。（〈第五十六章〉）

禍兮，福之所倚；福兮，禍之所伏。（〈第五十八章〉）

信言不美，美言不信。善者不辯，辯者不善。（〈第八十一章〉）

老子善於隱晦面的妙用，由暗致明，去深體天道。天道是沒有分別心，沒有標準。當我們用世俗的標準去分類時，往往會給出價值判斷。但事實上，老子並不強調對立，或負面的重要，不排斥任何一面，也不執著於任何一面，一切順其自然規律，而他真正要求的是超越相對立觀念的道之普遍原理。如老子所言：

天之道，其猶張弓與？高者抑之，下者舉之；有餘者損之，不足者補之。天之道，損有餘而補不足。人之道則不然，損不足以奉有餘。孰能有餘以奉天下，唯有道者。是以聖人為而不恃，功成而不處，其不欲見賢。（〈第七十七章〉）

老子說，天道的生成原理，就像「張弓」一樣，力道要平均，才能保持調和。他希望人道能取法天道。天之道，即自然規律，從天道生萬物的律則上看，天道

---

<sup>26</sup> 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京，商務印書館，2003年，頁128。

是減損有餘來補不足，以維繫一體平衡的和諧。人之道，即社會規律，從依附權貴、攀炎附勢的貪求上看，人道卻是剝奪不足來供奉有餘。因此老子希望提倡「常善救人，故人無棄人；常善救物，則物無棄物」（〈第二十七章〉）來解決社會貧富不均的問題，使人與物都能得到充分的利用。聖人生百姓，依據的也是天地生萬物的生成原理，聖人之道，就在「為而不恃，功成而不處」。所以本章關鍵在於「無欲」，無欲便能自然，自然就是損有餘而補不足的作用。就此說，老子復原思想在在彰顯一種自然的規律，而這種律則與「道」的運動是一致性的，叫做「反者道之動」，它總是會慢慢地回歸最後的根源。

### 第三節 寡欲復命的心靈

老子復原思想是從整體上關切人類社會的秩序與狀態問題，也涉及了道德情感是否自然的問題。在道家看來，凡是刻意努力的行為都是不好的，然而從道家崇尚自然的傾向的真實反映來看，這裡似乎有點弔詭。因此我們怎麼去體會天道的常無常有？老子在〈第一章〉已給出答案，就是「觀其妙」與「觀其徼」。但「觀復」的前提是「虛其心」，「虛」是「不知善，不知美」、「不尚賢，不貴難得之貨」。「靜」是不狂也不亂。損去心知執著，這樣你才能做到「觀復」，「復」就是你可以回到無分別心的自己，以開放的心靈去朗現美好和諧的人生。

#### 一、 見素抱樸

道的歸根之靜，復命之常，亦可在主體生命的見素抱樸之境，得到了充分的印證。老子由「損之又損」的實踐進路，開出心的虛靜，因此照現了自知之明與知常之明。此一虛靜所照明的知，就在知人的內在本足與知人的常德乃足。此《老子》曰：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」（〈第七十八章〉）人生最大的災難，莫過於不知內在本足，人生最大的罪過，莫過於往外求得。前者是生命的虛欠，後者是生命的外逐，由虛欠而造作，再由造作而外逐，遂一去而不返。如老子之言曰：

禍莫大於不知足；咎莫大於欲得。故知足之足，常足矣。（〈第四十六章〉）  
常德乃足，復歸於樸。（〈第二十八章〉）

人從欲得求取的狂潮中，超拔出來，才有以自知內在本有之常德，即能自足，而恢復於生命自在的素樸中。此一常德，就是常善與德善。善者吾善之，不善者吾亦善之，就是不立分別相，消解人外求附麗之路，而遍顯其自足之常德來。常善救人，常善救物，就是不造作名號，令人回歸其自在之素樸中，此常善常德，一者內在本有，無須外求，二者其自身又能自安自足，故有其「無棄人」、「無棄物」的普遍性與必然性。<sup>27</sup> 故老子曰：「知足不辱，知止不殆」（〈第四十四章〉）老子認為任何事物都有它發展的極限，超出此限，則事物必然向它的反面發展。因而，每個人都應對自己的言行舉止有清醒的正確的認識，凡事不可求全。老子希望世人，尤其是握有權柄的人，對財富的占有慾要適可而止，要知足，才可以做到「不辱」，才可以保持永久的平安。

道的作用是偉大的，但道卻是無意識的。在老子看來，「天道無親，常與善人」（〈第七十九章〉）此說明道行善卻不有意行善。此無意之善更勝於有意之善。有意之善往往成為惡果的前導，由此可知，道之助善為樂的特點恰恰在於無意識。所謂「天地不仁，以百姓為芻狗」（〈第五章〉）也是這個意思。老子說：「是以聖人終不為大，故能成其大。」（〈第六十三章〉）無為並不是完全無所作為，而是從人們容易忽略、不易覺察的地方入手作起，其方法與眾不同，其結果自然也會有所不同。老子又說：「天下難事必作於易，天下大事必作於細。」（〈第六十三章〉）老子認為天下最難的事，往往由容易的事發展而來，天下最偉大的事，往往造端於最細微的地方，所以聖人懂得以謹慎態度處理，看似細微的地方，因而反而較不會造成問題，關於這章節，吳怡先生的解釋，

任何困難的事情，開始的時候，都是容易的；任何鉅大的工作，開始的時候，都是微細的。這是很普通的道理，可是常為人所忽略。人們往往好高騖遠，野心勃勃，反而一事無成，聖人之所以「終不為大」並不是「大」

---

<sup>27</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1990年，頁134。



的不好，而是「大」的關鍵處往往在細微的地方，只要把握這些細微之處，「見小曰明」便能成就「大」的事情。<sup>28</sup>

換言之，以無為的態度而有所作為，以不惹事的態度去處理事情，把平淡無味看作有味。明白大生於小，多源於少的道理。以恩惠來回報怨恨。對待困難要從容易克服的地方著手，要圖遠大必從細微的地方著手，處理天下的難事，必須從簡易的地方著手；處理天下的大事，必須從細小的事情著手。所以聖人行事始終不貪大，才能做成大事。因此老子的柔弱謙讓之精神常被誤會為只顧個人的明哲保身，其實老子講柔弱、淳樸、不爭都是為了實現社會整體的自然平衡和和諧。不過，這種理想狀態的實現一方面要靠聖人式的無為的社會管理方法，另一方面也要靠個人的謙和柔讓，否則不可能有整體的和平與秩序。老子說：

修之於身，其德乃真；修之於家，其德乃餘；修之於鄉，其德乃長；修之於國，其德乃豐；修之於天下，其德乃普。故以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下。吾何以知天下然哉？以此。（〈第五十四章〉）

此章依王弼的注解是：

以身及人也，修之身則真，修之家則有餘，修之不廢，所施轉大。彼皆然也。以天下百姓心觀天下之道也，天下之道，逆順吉凶，亦皆如人之道也。此上之所云也。言吾何以得知天下乎，察己以知之，不求於外也，所謂不出戶以知天下者也。

老子認為，修身用於自身，德行就會真實；用於家庭，德行就會有餘；用於鄉里，德行就會長久；用於邦國，德行就會豐盛；用於天下，德行就會普遍。所以，身家鄉國天下，皆在生命主體的「觀」照中，照現「復」歸，身家鄉國天下，因「修」而有「德」，因「觀」而照現自己。回歸真實的自己。劉笑敢先生曾說：

---

<sup>28</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2002年，頁398。

真正的德要通過個人來體現，也就是道之價值取向要落實於個人的修身，沒有通過個人體現的德還是抽象之德，道作為萬物之根據可以通過「德蓄之」生養萬物，卻不能把價值規範必然地賦予一切個體，個體要獲得的德才是真實的，可靠的，在此基礎上，修養有餘，才可以影響到家、鄉、國，直至天下。老子哲學並不是只為個人安逸的自利取巧之道。<sup>29</sup>

順著劉先生的意思來看，道所支持的根本價值是自然，自然既是道之實然又是道所要求的應然，它既是對道之特性的客觀描述，也是聖人之德的體現，同時也是對一般人的要求。

## 二、 不見可欲

老子所處的時代，正面臨著政治與社會大動盪的時期，各諸侯為維持自己的政權，紛紛招攬人才。社會出現尚賢的風氣，形成諸子百家的對立，在老子的觀點中，避免賢才成為一種誘惑，引起爭權奪利。他主張「不尚賢」、「虛心弱志」使民回歸自然，順應自然。故《老子》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。（〈第三章〉）

此章王邦雄先生的解釋是，

賢德與難得之貨，或來自人之精神涵養，或來自物之天生自然，老子實無鄙棄拋離之理。此中老子所試圖批判的，不在賢與難得之貨的自在自得，而在君王有心推助的崇「尚」與尊「貴」。實腹強骨，即回歸到原有之生理本然的順遂中，虛心弱志，即取消人心對自然生命的干預與牽引。<sup>30</sup>

<sup>29</sup> 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，1997年，頁228。

<sup>30</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁94-95。

王先生表示，實腹強骨是對應虛弱講的，腹和骨是內在自然的，心和志則是人為執著造作出來的。因此說「實其腹」「強其骨」是讓我們回到自然的真實堅強。而人間最真實最堅強的就是自然。<sup>31</sup>老子說：不尚賢，天下人民就不會去爭了。依王先生的理解，爭來自尚，盜來自貴，這裡的「尚」和「貴」，都是就人的心知來說的。<sup>32</sup>因為心知一起執著，意志一定跟進，且必定帶出人為造作，走向爭逐賢名的不歸路。所以君王不崇尚，不尊貴，不展示拋現，解消天下人心知執著，那麼，民心就不會紛擾混亂了。道只是一沖虛之德，沖虛無為，不塞其源則物即自生自化矣。韋政通先生說：

老子的宇宙論，主要目的並不在尋求自然律，他所以要建立以自然為宗的宇宙觀，主要是為了他的政治及人生哲學覓得形上的依據。這個宇宙觀，決定了他的價值觀：凡是合於自然的，就是好的、美的、圓滿的；凡是違拗自然的，就是壞的、醜的、殘缺的。<sup>33</sup>

老子認為，長久以來天下人執迷於正道善德，卻反而掉落在奇變妖惡間。如何才能保存固有的善德呢？《莊子·大宗師》云：「與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。」「兩忘」，就是同時放下。「化其道」，就是回歸「以無事取天下」。故老子曰：

人之迷，其日固久。是以聖人方而不割，廉而不剝，直而不肆，光而不耀。  
(〈第五十八章〉)

老子說，天下人迷他的奇、迷他的正，禍福找不到分界線，我們習以為常的，就當它是對的。大家都說愛，但結果是害，執於愛，不就失落了自己。道家的智慧，不是說愛就會害人，而是我們的堅持，擇善固執，會帶出它的負作用，逼出它的反面。所以，在「方」、「廉」、「直」、「光」的正面底下都加上一個「不」，不是不要，而是你的光不要去直射對方的眼睛。光太強，會使對方張不開眼，因此說要「光而不耀」。上面講的是正面的，底下講的是別使你的正面變成反面。

<sup>31</sup> 同上註，頁 54。

<sup>32</sup> 同上註，頁 51

<sup>33</sup> 韋政通，《中國哲學史》，台北，水牛出版社，1994 年，頁。

正面是善，反面是妖，但我們經常掉到我們的反面，這就是我們的問題。所以加上一個不，就叫過濾，叫淨化，叫昇華。不然，任何正面都會慢慢轉成反面。不會變成反面的正面，那是更高一層的正面。這叫境界，道家就給我們這個。<sup>34</sup>老子的重心擺在作用層的化解，此化解的作用，可以保住正面。對於禍福的關係《韓非·解老》解釋的很好：「人有禍則心畏恐，心畏恐則行端直，行端直則思慮熟，思慮熟則明事理。」換言之，人有福則富貴至，富貴至則衣食美，衣食美則驕心生，驕心生則行邪僻而動棄理。總而言之，人若是日常謹慎行事，行為必然端直。反之，如果心生驕傲，作任何事都會背棄常理。因此，人要經常保持警覺狀態，「敝而新成」常處於不盈滿，才能有繼續成長的空間。有了這種心態，才可以全身保真，回復自身的常道。

老子認為，統治者不要給賢士太過優越的地位、權勢、功名，以免使「賢才」成為一種誘惑，引起人們紛紛爭權奪利，如果社會上出現尚賢的風氣，那麼人們一定會競相追逐，肯定會激起他們的欲望，從而導致天下大亂。假若不讓人民看到可以貪圖的東西，他們自然就能保持無知無欲的純潔本性。換言之，杜絕世人的貪婪，並非要剝奪他們的生存權利，而是要盡可能地「虛其心」、「弱其志」，使天下百姓沒有盜取利祿之心，沒有爭強好勝之志，這樣就順應了自然規律，就做到了無為而治。只是世人往往只知道不顧一切、貪得無厭的謀求名利地位，不懂的適可而止，過分強調物質生活的舒適，輕忽精神的超越，導致身困長愁的失衡狀態，這對於身心健康是極其有害的。

道家這種包容各極的辯證玄思，如果從意義治療的角度來詮釋老子的這些思想，會對其心理治療意義有更深的認識，王邦雄先生曾說：

老子哲學，面對人之存在的困頓，僅求開放鬆散，當下得一大解脫大自在，而在生命價值上實貞定不住，僅能顯現理性照明之光，而無性情承擔之熱。然此一求以消散人之存在困頓而感同深受的心，正是其生命有光亦有熱的大擔當。<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> 王邦雄，《老子道》，台北，漢藝色研文化公司，1996年，頁99、101。

<sup>35</sup> 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，2006年，頁152。

老子自謂生命中有三寶，首要就在其母德之慈，是謂「慈故能勇」（《第六十七章》）慈為母體天生的自然之愛。王先生又說，真正的強者，不是勝人有力，打遍天下無敵手；也不是撻伐其身家，踐踏其人格，而是令天下之不善人，幡然悔悟而成為善人。這才是「何棄之有」的「慈」，才是「無為而無不為」的「儉」。<sup>36</sup>「慈」無心亦無為，而無為的本身卻有無不為的妙用，這就是儉約的人生智慧。而智慧的開顯背後，卻是對人間普遍關懷的「慈」心。老子的三大法寶，值得天下人持守而保有的理由在，母慈的無心之愛能啟動生成天下的勇氣擔當；儉約的智慧，能拓展更寬更廣的淑世空間；不敢搶在天下人之先的謙退，反而能成就眾器之長的救人志業。三寶正是老子對「道」和「德」的社會實踐意義上的總結，是「柔弱勝剛強」、「不自大故能成其大」、「欲先民必以身後之」的另一種表達方式。



---

<sup>36</sup> 同上註，頁 154。

## 第五章 結論

老子生於戰亂頻繁的西周春秋末期，對戰爭所產生的破壞有著深切的憂慮，強烈批評戰爭給人類社會帶來的危害。基於對人的生命高度的重視，因此提出了「以人為本」的思想基石。老子復原思想強調「無為」的治國安邦理念，要求君王無掉「有為」的治理政策，還給人民一個安定和諧的生活。老子也看出周禮制度所衍生出虛偽造作、趨炎附勢的社會思潮，造成人的心靈流離失所。老子認為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，故主張「復原」。欲望是一種自我矛盾的疾病，它使人心變的貪得無厭，不知滿足，漫無目的地想擴充財富地位，於是墮落在人慾橫流當中，不知不覺讓慾望的利刃指向自己的咽喉。在一切標榜金錢物質至上的價值觀底下，糧食不再只是用來飽足己腹，衣料也不再是用來保暖己身，當我們自誇於征服物質時，卻忘了其實是物質奴役了我們，最後才發現越是追求奢侈浮華的生活，心靈越是變得更加空虛。因此惟有致虛守靜，遠離紛擾，回歸自我的真實，才能朗現生命本有的自在美好。

致於如何做到致虛守靜呢？老子肯定的說：「專氣致柔」。氣達到極度柔和的境地，代表心的平靜，心平氣和也就無爭了，這是道家的修養工夫。虛靜是道的原始狀態，能虛靜，就能回歸於道，與道為一。這便是「復命」，恢復道本來的生命方向。老子論「道」，言「貴母」強調慈愛；論「德」，言「赤子」強調樸質。戒有為戒強梁戒剛愎自用，又說：「道生之，德畜之」「夫莫之命而常自然」。老子認為道是沖虛的，是不主宰之主宰，讓萬物自生自成，一切自然。「道」生成萬物，「德」畜養萬物，德是道的化身，是道在人世間的具體作用。要言之，道之創造萬事萬物，並不含有什麼主觀的意識，也不具有任何目的，而且不佔有、不主宰，整個過程完全是自然而然的，萬事萬物的生長、發育、繁衍，完全是處於自然狀態下，這就是道在作用於人類社會時所體現出德的特有精神。

我們回顧歷史，了解道家的起源，乃就周文疲弊、社會失序的特殊機緣而提出的一套濟世主張，其思想誠然希求人人皆能圓滿實現其理想於人世間，因此又

稱之為生命的學問。老子特別留意到生命的病痛及其由來，故以「無」作為生命淨化的唯一的檢證標準，老子的「無」有虛無為用的工夫修行，是一主觀的實踐境界。誠如吳汝鈞先生所言：

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。<sup>1</sup>

照老子的看法，道以虛靜素樸或虛無為性。若能回歸向道，把道表現在生命中，一切以虛無作為指導原則，則在生活教化上，會有種種殊勝的效驗。故老子說：「歸根曰靜，是謂復命」(《第十六章》)老子要我們從作為有的萬象動中洞悉其虛靜的本性，而守緊這虛靜不離。不論現象世界如何流變無常，我們始終都能立根於虛靜，不會隨流變的現象的腳跟轉。<sup>2</sup>由此可知，老子復原思想主張以致虛守靜的工夫修養來達成道回歸至無執的本體。

本文根據討論的程序，共分為五章。在第一章緒論部分首先說明本文的問題意識與所依據的《老子》版本，研究方法則是對古典文獻著手，除此之外，也指出幾個有關老子哲學的基本認識與道家思想的特質，予以扼要概說，並闡述此理論的價值意義與重要性。本章研究範圍主要是由道的價值根源角度切入，探討有關老子復原思想之相關議題，以求證其思想所隱含的思維深度，是否真正落實於生命主體之價值歸趨的問題。

在第二章中，則論述老子復原思想的形成因素，以及從歷史的機緣角度回應該時代的共同問題，提出「以正治國，以奇用兵，以無事取天下」(《第五十七章》)的政治主張。在老子的觀念中，凡事都有它相對並存的關係，因此不論正奇如何對應，其結果都是相互抵銷。老子說：「道常無為而無不為」，在位者如能做到無心無事，讓百姓自正自化，人民就能回歸自家的美好，而統治者的功績反能永垂不朽。要言之，無為是以無的消解義蘊為基礎的。在老子看來，一個有

---

<sup>1</sup> 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年，頁11。

<sup>2</sup> 同上註，頁12-13。

道的人治理國家的方法是淨化人民的心念，不顯現太多的知識和欲念給人民追求，機巧的人就不敢妄為。聖人不固執於己意，心無所主。這樣便能渾樸別人的心念，使別人回復到嬰兒的純真狀態。

至於第三章，主要是申論復原思想的理論內容，及此理論的普遍性與可行性。本章進一步討論老子正言若反的獨特性與復原概念的論證。老子認為道既是萬物的理據，萬物都由於它的運行或作用而得成就。故以「反者道之動，弱者道之用」（〈第四十章〉）來說明道的運作是反，其功用以柔弱為綱。要言之，也就是說事物的發展，皆以它的反面性格為基礎或依據。老子書中大量的互相對立的範疇，說明老子從對立的關係中觀察事物的發展，藉此揭示對立面相互依存、相互包容、相互轉化的關係。如「有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」（〈第二章〉）這些都是由於有了相反的方面才得以存在的，假如失去了對立的一方，另一方也就失去了存在的前提。老子經常用自然現象來闡揚深刻的哲理，這也表達了老子的辯證思想是來自對自然和社會現象的觀察與總結。

在第四章的部分中，從生命治療的面向探討老子復原思想的治療義，老子復原思想必須在現實經驗中開展，才會對人產生無比的意義和價值。這過程中的歸復和減損即是一種療程，老子思想以治療師的角色出現在人間，為紓解人心的禁閉、清除人性的淤塞，特別提出了自然與無為當作治療的藥方。依老子對時代病因的診斷，它認為「有為、造作」是病痛的主要來源，因此主張無為。牟宗三先生曾說：造作主要來自三方面，第低層是自然生命紛馳，在上一層，是心裡的情緒，最後才是意念造作，這也是最麻煩的災害。在道家思想中，自然與無為其實是一體之兩面，無為絕非毫無作為，而是在工夫上，無掉人為造作，惟有如此才能恢復天真本德。

老子復原的首要原則，是恢復無執的本體。人為造作是生命的枷鎖桎梏，治療師的責任，是以去甚、去奢、去泰、去執等主張，替世人療傷止痛，促進主體的康復。在自我重建的過程裡，主體必須回復到虛靜的本性，在吾心的觀照下，萬物才能保住自己，才是真正的存在。顯然老子復原思想具有醫護的特色，是可以真正確認主體的親身經驗，並幫助他自己給出自身的美好。簡言之，老子復原



思想使每個人都能得之於道的生命本真叫德。德會失落，皆因人們尚賢貴貨以致價值失序，所以當我們把主觀的執著滌除，心就恢復形而上的觀照能力，而開發玄覽的作用，心「無疵」就無病，無病痛自然就康復了。因此說，復原思想人人皆可學習效法與實踐，進而達到回復自身的天真本德。

## 參考書目

### 一、古典文獻（略依年代排序）

- 漢·《帛書老子》，台北，河洛圖書出版社，1975年。
- 漢·河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京，中華書局，2009年。
- 漢·嚴遵，《老子指歸》，北京，中華書局，1944年。
- 漢·許慎，《說文解字》，南京，鳳凰出版社，1992年。
- 魏·王弼/等著，《老子四種》，台北，大安出版社，1999年。
- 魏·王弼，《老子指略》，台北，大安出版社，1999年。
- 晉·王弼，《老子道德經注》，收錄於樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，北京，中華書局，2006年。
- 宋·林希逸，《老子口義》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965年。
- 宋·朱熹，《四書章句集注》，台北，鵝湖出版社，2003年。
- 元·吳澄，《道德真經註》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965年。
- 明·焦竑，《莊子翼》，台北，廣文書局重印本，1979年。
- 明·釋德清，《老子道德經解》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965年。
- 清·郭慶藩，《莊子集釋》，台北，河洛圖書出版社，1974年（點校本）。
- 清·王夫之，《老子衍》，收錄於嚴靈峰（編），《無求備齋老子集成初編》，台北，藝文印書館，1965年。

### 二、專書論著（略依年代排序）

- 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，台北，萬卷樓圖書公司，1999年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北，黎明文化公司，1983年。
- 王博，《道家文化研究》，北京，三聯書局，1999年。

- 王邦雄，《中國哲學論集》，台北，臺灣學生書局，1983年。
- 王邦雄、高柏園/等，《中國哲學史》，台北，國立空中大學，1998年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，台北，東大圖書公司，1990年。
- 王邦雄，《老子道》，台北，漢藝色研文化公司，1996年。
- 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北，遠流出版公司，2010年。
- 王 淮，《老子探義》，台北，臺灣商務印書館，1990年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北，臺灣學生書局，2002年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北，臺灣學生書局，1997年。
- 牟宗三，《圓善論》，台北，臺灣學生書局，1985年。
- 朱維煥，《老子道德經闡釋》，台北，臺灣學生書局，2001年。
- 安繼民、高秀昌、王守國合著，《道家雙峰-老莊思想合論》，鄭州，河南大學出版社，2001年。
- 伍至學，《老子反名言論》，台北，唐山出版社，2002年。
- 余培林，《新譯老子讀本》，台北，三民書局，1993年。
- 杜保瑞，《反者道之動》，台北，鴻泰圖書公司出版，1995年。
- 杜而未，《老子的月神宗教》，台北，臺灣學生書局，1978年。
- 吳汝鈞，《老莊哲學的現代析論》，台北，文津出版社，1998年。
- 吳汝鈞，《屈辱現象學》，台北，臺灣學生書局，2008年。
- 吳 怡，《新譯老子解義》，台北，三民書局，2002年。
- 吳 怡，《新譯莊子內篇解義》，台北，三民書局，2001年。
- 吳 怡，《生命的轉化》，台北，東大圖書公司，1996年。
- 佛朗克，《活出意義來—從集中營說到存在主義》，台北，光啟文化，1995年。
- 呂錫琛，《道學健心智慧—道學與西方心理治療學的互動研究》，北京，中國社會科學出版社，2008年。
- 林安梧，《中國宗教與意義治療》，台北，明文書局，1996年。
- 林安梧，《新道家與治療學—老子的智慧》，台北，臺灣商務印書館，2006年。
- 南懷瑾，《老子他說》，台北，經世學庫，2009年。
- 郭慶藩，《莊子集釋》，台北，華正書局，1994年。
- 唐君毅，《中國哲學原論—原道篇》，台北，臺灣學生書局，1984年。
- 唐君毅，《中國哲學原論—導論篇》，台北，臺灣學生書局，1993年。

- 韋政通，《中國哲學史》，台北，水牛出版社，1994年。
- 徐復觀，《中國思想史論集》，台北，臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀，《中國人性論史—先秦篇》，台北，臺灣商務印書館，1969年。
- 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北，文津出版社，1997年。
- 高亨，《老子正詁》，北京，中華書局重印本，1996年。
- 高明，《帛書老子校注》，北京，中華書局，1998年。
- 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北，文津出版社，1992年。
- 張鼎國，〈義理詮釋、自我理解與文化治療〉，《應用哲學與文化治療學術研討會》，國立中央大學哲學研究所，1996年。
- 陳鼓應，《老子今注今譯》，北京，商務印書館，2003年。
- 陳鼓應，《莊子今注今譯》，北京，中華書局，2001年。
- 陳鼓應，《道家易學建構》，台北，臺灣商務印書館，2003年。
- 陳德和、王邦雄合著，《老莊與人生》，台北，國立空中大學，2007年。
- 陳德和，《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》，台北，文史哲出版社，1993年。
- 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北，里仁書局，2003年。
- 陳啟天，《韓非子校釋·解老》，台北，臺灣商務印書館，1969年，第八卷，頁751。
- 陳錫勇，《老子校正》，台北，里仁書局，1999年。
- 張松如，《老子說解》，高雄，麗文文化，1993年。
- 張起鈞，《智慧的老子》，台北，東大圖書公司，1989年。
- 傅偉勳，《從創造的詮釋學到大乘佛學》，台北，東大圖書公司，1990年。
- 傅偉勳，《學問的生命與生命的學問》，台北，正中出版社，1998年。
- 傅佩榮，《究竟真實》，台北，天下文化公司，2006年。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，台北，三民書局，1985年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編》，北京，人民出版社，1980年。
- 馮達文，《道家思想與現代社會的精神生活—道回歸自然》，廣東，人民出版社，1998年。
- 馮滬祥，《環境倫理學—中西環保哲學比較研究》，台北，臺灣學生書局，1991年。
- 黃登山，《老子釋義》，台北，台灣學生局，1999年。

- 劉笑敢，《老子》，台北，東大圖書公司，1997年。
- 劉增福，《老子哲學新論》，台北，東大圖書公司，1999年。
- 劉增福，《老子精讀》，台北，五南圖書公司，2004年。
- 賴賢宗，《老子詮釋學》，北京，北京大學出版社，2010年。
- 嚴靈峰，《老子達解》，台北，藝文印書館，1971年。
- 嚴靈峰，《老子研讀須知》，台北，中正書局，1996年。

### 三、期刊與專書論文

- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》第334期，2003年4月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》第337期，2003年7月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》第338期，2003年8月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》第339期，2003年9月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（七）〉，《鵝湖月刊》第340期，2003年10月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》第342期，2003年11月。
- 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》第341期，2003年12月。
- 伍至學，〈老子論命名之偽〉，《哲學雜誌》第13期，1995年7月。
- 沈清松，〈老子的形上思想〉，《哲學與文化月刊》第12期，1988年12月。
- 高柏園，〈無為而無不為〉，《鵝湖月刊》第279期，1998年9月。
- 陳德和，《老莊的教育思想及實踐》，《鵝湖月刊》，第314期，2001年。
- 陳德和，〈當佛朗克遇上老子——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〉，《揭諦》第3期，2001年5月。
- 陳德和，〈黃老學的起源與特色〉，第三屆比較哲學學術研討會會議論文，嘉義南華大學，2002年。
- 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。

陳德和，〈論唐君毅的老子學〉，《揭諦》第5期，2003年 6月。

韓東暉，《先秦時期的語言哲學問題》，《中國社會科學》，2001年，第5期。

#### 四、學位論文

何崑榮，《老子守柔思想研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003年。

馮秀瑛，《老子無我論之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2008年。

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

陳人孝，《老子淑世主義之研究》，南華大學哲學研究所碩士論文，2003年。

汪翠梅，《老子自然學說之研究》，南華大學哲學系碩士論文，2003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。

許星媛，《老子無為思想之研究》，輔仁大學哲學系碩士論文，1997年。

陳貴美，《老子無為思想之研究》，臺灣大學哲學研究所碩士論文，1980年。

陳裕蘭，《老子正言若反》，玄奘大學中國語文學系碩士論文，2005年。

陳信義，《老子的名言觀研究》，中國文化大學哲學研究所碩士論文，1987年。

黃源典，《先秦道家之意義治療意蘊研究》，淡江大學中國語文學系博士論文，2006年。

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