

南 華 大 學

哲學與生命教育學系研究所碩士論文

老子自然與無為思想之生命哲學



研究生：陳奕臣 撰

指導教授：謝君直 博士

中華民國 101 年 5 月

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

老子自然與無為思想之生命哲學

研究生：陳奕臣

經考試合格特此證明

口試委員：陳章錫

陳政揚

謝君直

\_\_\_\_\_

指導教授：謝君直

系主任(所長)：尤惠貞

口試日期：中華民國 101年 4月 25日

## 摘要

人自誕生以來便生活在萬物雜陳的世間之中，世間也尤其盤根錯節、錯綜複雜，生活在此般之世間，人們也無法避免地深陷其中，進而形成生命的困境與糾結，而這些問題與現象，自古以來皆乃是中國哲學所關心的議題。

中國哲學之所以作為生命的學問，主要在於其乃是以對於吾人「生命」之關懷為核心精神，老子哲學思想的提出更是其中頗具特色者。老子以「正言若反」之方式，做為對世間價值游離與僵化的批判與反思。人之生命亦常因錯誤的價值觀而遭受其害，老子提出「自然」與「無為」的哲學思想，無非乃是為對治生命困境的良方。

本篇論文之研究以老子「自然」與「無為」的哲學思想為核心，透過分析與詮釋老子的此兩大核心觀念，探討老子思想對於生命智慧的啟迪與其價值之實踐性，並以此老子之生命哲學而更進一步地探討「自然」與「無為」觀底下之「政治觀」、「聖人觀」與「人生觀」。

關鍵字：老子、自然、無為、生命哲學、政治觀、聖人觀、人生觀

## 目錄

第一章 緒論 .....	1
第一節 研究動機與目的 .....	1
第二節 文獻回顧 .....	3
第三節 研究方法與論文結構 .....	17
第二章 老子的自然思想 .....	20
第一節 自然與道 .....	20
第二節 自然在《道德經》中的意涵 .....	27
第三節 自然的實踐性 .....	35
第三章 老子的無為思想 .....	42
第一節 道常無為而無不為 .....	42
第二節 無為意涵的展開 .....	48
第三節 無為的工夫實踐 .....	57
第四章 自然與無為的生命哲學 .....	62
第一節 政治觀 .....	62
第二節 聖人觀 .....	67
第三節 人生觀 .....	73
第五章 結論 .....	81
參考書目 .....	90

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

「自然」與「無為」，乃是老子思想中之核心觀念，其理論的提出主要乃是欲對治時代之動盪與社會之弊病，牟宗三先生認為，諸子百家思想的出現是因當時「周文疲弊」的社會狀態下應運而生<sup>1</sup>，反觀現今社會，雖非諸子百家思想萌發之時大環境下的動盪、危亂與個人生命的不安定感，卻也非是一安平之理想社會與人人生活安定的狀態，反之，隨著科技的突飛猛進，物質生活的普遍提升，人們對於種種非「純生理欲望」<sup>2</sup>之追求也隨之無限擴張，豐衣足食之外還要更多的物質享受與感官的欲望，《道德經·第十二章》乃是老子對於人們欲望追求之反省，曰：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。」<sup>3</sup>由此可見嗜欲的擴張確是古今文明所共同面對的生命問題。再者，人類之文明與價值觀也並非皆以成正比之方式向上提升，如《道德經·第十八章》曰：「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」<sup>4</sup>現今社會對於種種價值之標榜與宣傳，其背後隱含價值之背離，老子早在兩千年前就已提出批判，此即是經文〈第二章〉所云：「天下皆知美之為

<sup>1</sup> 參見牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，2002年，頁60。

<sup>2</sup> 徐復觀先生認為：「老子所要求的無知無欲，在最根本處，只是要求無知，而決不是對生理基本欲望的否定。儒家要求欲望應服從於由心性所透出的理性。老子則要求欲望不受心知的指使簸弄，而只以純生理的本能存在。」，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，2010年，頁344。

<sup>3</sup> 文獻參考王弼《老子道德經注》，引自樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁28。本篇論文中所引之《道德經》原文與王弼注，皆出於此書，故不再另外註出。

<sup>4</sup> 同上註，頁43。

美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」老子明確道出對於某單面之價值觀一再地標榜與強調，再再地都顯示出其社會當前之價值的窄化與異化，種種諸如此類之問題，其問題的產生並非只限於諸子百家起源之時代，乃至於今日，其所面臨之問題依然存在，不曾間斷。對於上述欲望過深與價值觀混淆的問題，根據老子思想，其所謂「自然」與「無為」觀念即是對治之道。老子所言之「自然」有「自己本然」之意。陳德和先生於著作中即指明：

「自然」純就其字面語意而言，當是「自己而然」、「自本已然」或「固有所然」。惟「自然」若是指種種人為造作的解消，它就具有自得義或自由義，而道家學派中的老莊思想無乃是以此義理為擅長者。<sup>5</sup>

且人自出生便生活在喧囂繁忙的世間，隨著年齡的增長、經驗的累積、涉世的深淺，被複雜的人際關係以及各種名韁利索牽引與糾結，逐漸地遠離了人之剛誕生於世上的「真」、「誠」與「樸實」，凡此之價值在老子而言則是「自然」，也由於人自誕生於世上之後，經由成長歷程，種種人為造做的介入與添加，也就與「自然」漸行漸遠，人之生命則逐漸被私欲與不安所填滿，是故，老子便又再提出「無為」此一核心概念以為實踐之道，老子所言之「無為」並非無所做為，而是以無為為為，無心於為。「無為」乃是沒有情緒障礙、沒有意見作祟、沒有成心固執的「無心而為」，其乃能夠敞開自己的心胸而因應隨順於天地萬物之間。<sup>6</sup>由於吾人存在於世間社會乃一客觀之事實，尚且無法獨力生存，其乃必

---

<sup>5</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100。

<sup>6</sup> 同上註，頁103。

須與他者之間有所聯繫與互動，成家立業、養兒育女、奉養父母、造福社會，諸如此類之人生歷程，而世間之功名利祿並非皆是如豺狼虎豹洪水猛獸禍害般的存在，而透過無為之工夫，功名利祿皆只是吾人生活於世間之方便，以這些資源來使家庭、社會、國家更加富足、提升與美好，「物物而不物於物」(《莊子·山木篇》)，皆不違無為之本意，透過老子「自然」與「無為」的哲學思想，其無非是提供了吾人生命活動中的成長昇華和歸根向道的價值落實與實踐依據，此也是老子生命哲學其精神之所在。再者，「自然」與「無為」乃是老子哲學思想中之核心概念，且觀察國內現有之學術著作與學者之研究，尚未出現同時對於老子「自然」與「無為」，並結合「生命哲學」為研究主題之學術著作，此亦是筆者撰寫本篇論文之主要動機。

## 第二節 文獻回顧

本篇論文乃以老子「自然」與「無為」的哲學思想作為研究生命哲學課題的主軸與核心，在學位論文與出版期刊上，目前尚未有將老子「自然」「無為」與「生命哲學」相結合之研究，故筆者於此乃將範圍擴大至與本篇論文研究較為相關之老子的「自然」、「無為」思想研究，蒐集到與本論文研究內容較有關係者且以老子自然與無為思想為研究主題，專書部分八本，期刊部分四篇，學位論文五篇，筆者於此節分作二部分，第一部分為古本文獻之回顧，第二部分則為現代研究之回顧。

## 一、古典文獻之回顧

《老子道德經河上公章句》<sup>7</sup>，在老子眾多的注本中，河上公的老子章句乃是成書最早之著作，且影響後世深遠，但其對於作者以及成書年代，而今雖對於此書已有了大量考證，但卻仍是眾說紛紜尚無共識，而對於河上公本之考證，王卡先生於此點校之書籍中也提出其觀點，認為，章句之體風其主要為東漢所盛行，而自王弼所處之時代，章句之風已衰退，由此可看出河上公本理應在王弼之前，又從思想內容來看，河上公本主以漢代黃老思想闡釋《老子》，更不同於魏晉時期從哲學本體論來解老與以佛家義理解老之詮釋方式。又河上公本之老學，主以黃老思想來闡述治道之觀點，而隨著黃老之學後來的衰微，原本主要闡述治道的河上公本，因當時之社會追求長生與成仙之風氣盛行之下，遂轉而從治身之觀點延伸出追求長生久視的養生觀，而此乃為河上公本最具特色之處。

《老子道德經注》<sup>8</sup>，王弼注老之思想特色，乃是「以無為本」之貴無論，而其思想特色的產生背景，如同樓宇烈先生於著作中指出，乃是對於漢代「天人感應」說的神學目的論之反動，且王弼所言之「無」，只是天地萬物得以存在共同根據，而並非是作為一實體，是故「無」與「有」，依王弼之認為並非有一先後順序，而只是一種體用與本末之關係，而王弼所言之自然無為，也就是統攝一切天地萬物的絕對與抽象的原則——「無」。另

---

<sup>7</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年。

<sup>8</sup> 王弼，《老子道德經注》，收錄於樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。

外，高明先生所撰之《帛書老子校注》<sup>9</sup>，也以王弼本作為帛書老子甲、乙本的主校本，其乃是因王弼本，與其他《老子》傳本相較之下，雖非全然相符，但其訛誤也較少，此即可見《老子》王弼本不僅其理論思想具其特色性與代表性，也是為學術界所重視之參考文獻，其參考價值與重要性於此便清楚可見。

《老子道德經憨山註》<sup>10</sup>，關於研究憨山註之專書，經筆者之查詢國家圖書館與中國國家圖書館，目前尚未有對於憨山老子注的研究專書出現，因此筆者於此，乃以對於老子憨山註之理解，約略說明憨山對於老子思想之詮釋。由老子之憨山註本，不然發現，憨山對於老子思想的闡發乃是立基於儒、釋、道三家的會通，可從註文中看出憨山本對於「世俗」二字以及聖凡對比的使用，隱約可於其中看出佛家思想之特色，另外於《道德經·第五十九章》曰：「治人事天莫若嗇。」以「復性功夫」解「嗇」字，以「復性」二字之解法，亦可見儒家思想之特色，凡此，皆是不同於河上公本與王弼本的註解方式，而此匯通三家思想的特色也使憨山本具有其參考之價值。

## 二、現代研究之回顧

吳康《老莊哲學》<sup>11</sup>，吳康先生將此著作，主要分為兩個部份，第一篇主論述〈老子思想〉，第二篇主論述〈莊子哲學〉，因第一篇之部分與本論文內容較為符合，故筆者乃針對第一篇〈老子哲學〉作一回顧。本篇共分為五章，吳先生於第一章講述老子

<sup>9</sup> 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年。

<sup>10</sup>（明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年。

<sup>11</sup> 吳康，《老莊哲學》，台北：民文出版社，1978年（修訂版）。

哲學之形上思想，此章又分兩節，第一節談論道之本體論的存在觀念，例舉《道德經》中之文章與歷代幾位注家對於「道體」之闡釋，說明道為一永恆之絕對存在，第二節為「道」之宇宙論意義，說明天地萬物之進化乃自道開展而來。第二章為〈知識論〉此章共分二小節，一為〈論知〉，吳康先生認為老子之思想，乃是著重於吾人內在的心靈智慧，而屏棄對外在不斷地擴張攫取知識；二為〈論名〉，指出天物萬物始於無名，名言乃為表象知識工具，必守其義，而後命物不亂。第三章為〈人生哲學〉，吳康先生於此將老子思想之人生哲學分為四部份，一為寡欲、二為貴柔、三為不爭、四為主靜，此四者乃是老子思想置於人生哲學之具體實踐。第四章為〈政治哲學〉，吳先生於此將其細分為八，一為無為，此講述老子之政治思想，乃以無為為其政治思想中心，說明為政者的順自然而為的施政方式；二為去智，主要說明無為乃返民之質樸而絕名利棄智巧；三為政治等級，說明施政等級之劃分；四為政治原則，為政則以無為為基本原則；五為愚民，「愚」民之智巧而返其樸；六為治道之本，任其自然為治道之本，無為也；七為政術：省刑罰薄稅斂，使民安居樂業；八為小國寡民，吳康先生於此認為老子乃是逆轉退化，傳統農村之封閉型態無法實現者。

唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》<sup>12</sup>，筆者於此以唐先生於《中國哲學原論（導論篇）》中之第十一章〈原道上：老子言道之六義〉與第十二章〈原道下：老子言道之六義貫釋〉為主要回顧對象，唐先生於第十一章將道分為六義各分為六小節，道之第一義為有通貫義理之用之道，此節言道略如自然之律則，宇宙之

<sup>12</sup> 唐君毅《中國哲學原論（導論篇）》，台北：臺灣學生書局，1986年。

原理，或萬物之共同之理者，唐先生認為就此義言道，尚無法顯道為一存在之實體之理。道之第二義此節即言「道」為形上道體，即存在之實體。道之第三義為道相之道，此節論述道相乃為道對萬物所呈顯之相，其義與道體有所區別，道之第四義為同德之道，此節說明道與德有所分，老子所言之道，與德有所區別，但又可與德相同，唐先生認為物有得於道者為德，而此德之內涵乃只是所得於道，是故亦是道，而其相別之處則是德乃為道與人之關係者。道之第五義為修德之道及其他生活之道，此節在於論述道於人之生活與治道上之應用性，唐先生於此說明此部分雖是影響最大，但若是只偏重此義則無法見老子思想根本精神之所在。道之第六義，唐先生認為其乃是指一種事物之狀態或人之心境或人格狀態。第十二章〈原道下：老子言道之六義貫釋〉，唐先生於此章主要乃是論述道之六義如何有其一貫之義理來將其闡釋，會通六義而不出現彼此相悖之況，第二節從首先道之第五義，也就是致虛守靜之工夫進入，由吾人通過此一工夫實踐來達到道之心境或人格狀態，此時吾人即可以直覺之方式識得第二義之道體，第三節由道體通至道對於萬物所顯之道相，唐先生於文中認為，道相的呈現，其乃必定是要依據於由道所生之物，而物則有物相，需透過吾人之靈慧之心來將其體現，是故其最根源之處仍是道體，不能將道相作為道之起始，乃應將道相置於道體之後。第四節則以第三義通第四義「同德之道」，說明道生之物，物若可得其道，即可成其德。第五節則以物之變化說明道之第一義「自然之律則」。第六節則以第五義「修德之道及其他生活之道」，說明此義為道在吾人之生活實踐、待人接物與治國之道的實現與律則。第七節則以第五義的生活之道通第六義「道為一種事物之狀態或人之心境或人格狀態」，說明吾人於生活中對於道

之實踐，即使吾人無論人格或是心境可達至道之理境。

牟宗三《才性與玄理》<sup>13</sup>，牟宗三先生此著作共分十章，第五章〈王弼之老學：王弼老子注疏解〉與本研究內容較為相關，故筆者於此乃針對此章節作一回顧。牟先生於此章共分五節，論述乃是就著王弼之注而發，第一節〈有、無、玄，名號與稱謂〉以《道德經·第一章》為開頭，並指明常道與非常道之區分，王弼乃以「指事」與「造形」作為可道與不可道、可名不可名的分界，牟先生認為「指事」乃為一指涉之對象，「造形」即為尋形、循形，但只是形式的區分，而「道」具有之雙重性，其所區分出的不可道之道具體之真實意義乃為有無渾化而唯一之「玄」，此節最後論述名號與稱謂之不同，道，指出名號皆定名，稱謂皆虛意，《道德經》之中曰：玄、深，大……等等，只是稱謂之詞，並非是對於道的定名。第二節為〈道之主宰性、常存性、先在性〉，牟先生認為道對於萬物之主宰性乃為「不主之主」的沖虛玄德，而此主宰並非以獨立「存有」之型態存在之，而是「境界」之型態，此境界型態之主宰乃是須經由吾人之主觀實踐而入沖虛境界方才可起沖虛之觀照，牟先生認為此乃中國重主體之形上心靈最為特殊之處。第三節〈道之自然義〉，說明「自然」乃為沖虛境界所體現之「自然」。第四節〈綜括前義〉以《道德經·第二十五章》說明道之自然義，且並非為一獨立實有之概念。道本身即為一沖虛玄德之自然。第五節〈道之生成性或實現性：道為「實現原理」之意義〉，於本節牟先生藉由老子思想以無為體、正言若反與反反以顯正之特色，說明此乃老子對於作用之保存的哲學思想。

---

<sup>13</sup> 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，2002年（修定版）。

徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》<sup>14</sup>，筆者以徐復觀先生所著之《中國人性論史（先秦篇）》其中第十一章〈文化新理念之開創－老子的道德思想之成立〉為回顧文獻，徐復觀先生此章之論述分做四個部分，一、老子思想的時代背景，二、道的創生過程－宇宙論，三、人向道德的回歸－人生論，四、道德的政治論。在第一部分講述「老子思想的時代背景」中，對於老子思想的提出，徐復觀先生與牟宗三先生見解相同，皆是認為乃是針對周文疲弊而發，且徐復觀先生也認為老子當時所處之環境乃是一個大轉變之時代，禮崩樂壞，社會舊制度的逐漸崩裂瓦解，而如何在如此劇烈動盪的當時找到一個「常」做為人生的立足點進而得到個人與社會的保存與延續，乃是老子思想最基本的動機。第二部分「道之創生過程」，徐先生在此節之開頭即言明，老子的「道」，乃是指創生宇宙萬物的一基本動力，且此種動力只可意想，而不可被聞見，又道乃是一「無限」之存在，是故老子以「無」來描述道以顯道之不可言說與不可名狀之特性。老子書中所說之「無」之概念，除了做為有無的「無」來理解之意義外，也有兩個層次，一是上一層次超越現象形容道之特性的「無」，一是下一層次現象界中的「無」，此處的無即是「沒有」之義，而此一層次的「無」雖然是由上一層次之「無」而來，但非創生之動力，與上一層次之「無」乃有本質上之不同。而其創生之歷程乃是「道向下落，以成就現象界的過程，便不能不說到老子一書中『有』、『一』、『德』的三個觀念。」<sup>15</sup>，老子說的「有」有兩個層次，一指現象界中各具體存在之事物，一是具形而上性質的「存在」。老子所謂「一」

<sup>14</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁327。

<sup>15</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁332。

的概念，依徐復觀先生之見解和具形而上性質的「有」屬於同一層次與性質，由「一」進而創生出具體現象世界的「多」。「德」，乃是「道」的分化，但僅有「全」與「分」之別，整體而言為「道」，在現象界則「道」分化為各物之「德」，除此之外本質上並無不同。天地萬物乃由「道」所創生，而萬物由其「德」以通於「道」，如此便是老子所謂之「自然」。第三部分「人向道德的回歸－人生論」，認為道與德是萬物的根源，也是人的根源，老子對於道德的規定亦即是他對人性的規定，由此而展開他由人性以論人生的人生論，徐復觀先生在其著作中寫道：「老子的人生論，乃是要人回復到『德蓄之』的德，由『德』而發而為人生的態度。」<sup>16</sup>是故老子提出「玄德」、「常德」、「孔德」，此乃是為了與一般人所說的「德」做一明顯區隔。第四部分「道德的政治論」，徐復觀先生於此節即開門見山言明老子的政治思想：「老子的政治思想，簡單的說，是體虛無之道，以為人君之道。由人君向德的回歸，以促成人民同德的回歸。」<sup>17</sup>徐先生認為老子《道德經》中所提到的「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」，即是自然，而此自然之義，體現在政治上就相當於今日的自治，唯有統治者不多加干預百姓，不誘發人民的其他欲望，「不尚賢」、「不貴難得之貨」、「不見可欲」，政治上如此的落實便不會引起百姓群起效尤，爭相競逐。又老子所主張之無為而治，統治者事實上也不可能什麼事都不做，也並非什麼事都不做，統治者事實上還是要為的，但要為無為，為無為是以無為為為，即是不以己意去為，無心而為，而此無為之為，徐復觀先生認為乃是「輔萬物之自然」的

<sup>16</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁340。

<sup>17</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁351。

「輔」<sup>18</sup>，統治者（聖人）則以此無為之為而輔百姓之所不足，由此則成老子政治思想其特殊與獨到之處。

張起鈞《老子哲學》<sup>19</sup>，張先生此著作共分為四個篇章，第一篇章探討老子之形而上學，此章以道做為宇宙之本源，逐步探討至道作為宇宙之法則，至「反者道之動」的道不離其本的周行運動變化與由「反者道之動」而生之「弱者道之用」的宇宙萬物之變化，最後至「道法自然」來說明宇宙萬物之成長與衰亡，雖皆以道為本、以道為法則，但道對於萬物並非是有意地主宰，僅僅只是依其自然之性，任其自化自成。第二篇章探討老子哲學的人生思想，此章論述人由道所生，也為世間萬物現象之一，而人之生命常由於對世間萬物的總總現象之陷落，造成迷惘與墮落，於此探討將「道」作為吾人生命的依據與方向，乃是吾人獲得真正幸福與圓滿的正確途徑。第三篇章探討老子思想的政治哲學，此章論述人之社會無法缺少的政治組織，猶如政治組織之於社會，等於「心」之於「個人」，人之社會向上或者沉淪，乃端看此心如何運作與作為，而為政者唯有以道為施政原則，人世間方才有正當之歸宿。第四篇章為張先生以對老學的評價提出討論，最後探討何為人生之正軌作為本書之結尾。

王邦雄《老子的哲學》<sup>20</sup>，王先生此著作共分六章，第一章在於對老子其人的生平與其成書之年代的探討與推斷，第二章探討老子的政治人生價值問題來顯其哲學問題與其思想背景，此章將其分為三節，分別由時代背景、思想淵源與地域色彩來探討老

<sup>18</sup> 徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1977，頁355。

<sup>19</sup> 張起鈞，《老子哲學》，台北：正中書局，1964年。

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

子哲學思想的起源。第三章以〈人之生命何以成為有限〉，說明老子哲學之中心思想乃在於此一普遍問題上，此章共分兩節做論述，第一節「心的定執與道的封限」首先王先生點出道既超越又內在的性格並探討其本體論之意義，第二節「物狀則老與不道早已」，王先生以《老子道德經》作為依據，先探討「反者道之動，弱者道之用」之宇宙論意義，再進而論述吾人之所有成為有限，乃在於吾人對於道之自然天真素樸的背離與妄作。第四章〈即有限而可無限的實踐進路〉，此章王先生主要在於論述吾人之做為一有限存在之個體，在透過主體的致虛守靜之修養與實踐中，為吾人有限之生命打開通向無限價值理境的實踐進路，進而得以回歸至生命之素樸天真之美好。第五章〈生命精神與政治智慧〉中，指出老子哲學之生命精神內在根源乃為母德之慈，於外則是以道莅天下，消極義為清靜無為不敢為天下先，使天地萬物得以自正、自化；積極義則在無為而無不為的儉，更開出吾人之精神生命體道証德之進路。此章第二節講述老子哲學之政治智慧，由聖人無常心，以百姓心為心做為為政者之施政理想，從天下萬民之福祉出發，不被為政者個人之心之定執所囿困，方才可為無為、事無事，令天下萬民素樸天真，為天下開出安平之世。第六章王先生則是透過歷史之回響，對於老子哲學體系之價值評估所作之反省與探討。

袁保新《老子哲學之詮釋與重建》<sup>21</sup>，袁先生此著作共分為上下編，筆者於此乃對於上編作一回顧，上編共有六章，第一章導論之部分探討老子形上思想探價之價值、老子義理的詮釋困境與此著作的研究方法與論述程序。第二章〈老子《道德經》中「道」

---

<sup>21</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年。

一概念的初步解析〉，則是對於老子「道」之概念作初步之探討。第三章〈當代老學詮釋系統的分化〉，袁先生則理出胡適之先生與馮友蘭先生、徐復觀先生、勞思光先生以及方東美先生其對老子哲學詮釋不同之處，並對唐君毅先生之客觀實有論與牟宗三先生之主觀境界說，做一歸納與討論。第四章〈創造性詮釋的探討〉，此章袁先生則以「創造性詮釋」之方法，並以此對前輩學者於老子哲學思想所提出的不同詮釋理路所做之反省。第五章〈老子形上思想的重建〉，此章第一節乃是以對道德經思想背景的考察、文獻的理論還原，作為對老子形上思想的意義作一考察以及反省，第二節則是討論〈道的失廢與回歸〉，此節首先討論道之所以會在人間中消失、廢棄，乃在於人心之癡迷與妄作，而吾人若是欲尋回大道，則乃是須經由體道証德之實踐工夫復歸大道之懷抱。第三節〈「道」之基本性格的商榷〉袁先生則透過當代重要詮釋系統的反省，認為「道」不必為形上學之第一實體、自然律則、而是萬物皆有其價值之存在，而「道」則是規範天地萬物之地位與關係的價值之理，亦即價值理序。第四節〈道〉之各層意涵的展開，袁先生在前一節確立的道之性格後，於此節則對於《道德經》之各篇章關於道之描述所做之意涵重建。第六章〈結論〉，袁先生此章第一節首先對於老子哲學與西方哲學之形上學作一討論與反省，並且對老子形上思想與西方形上學做一區分，認為老子形上思想不可用西方形上系統之詮釋方式來加以強加硬套，倘若是如此，則有曲解之疑慮。而後第二節討論老子形上智慧的現代意義，以現代社會之普遍現象來說明老子智慧的重要性。最後，第三節則是袁先生對於此著作的回顧與檢討。

曾昭旭《老子的生命智慧》<sup>22</sup>，曾先生此著作，其特色乃是將《老子道德經》與現代的生活化議題相結合，從政治觀、人生觀乃至生死之智慧，皆可看見曾先生將其與現代之議題緊密相結合，著作中也指出，由於現代人的過度消費導致自身反受其害，現代人之食、衣、住、行、育、樂，無一不需要消費，但卻總是過度消費，而對於消費欲望的擴張造成的，則是吾人與生命之天真本德的漸行漸遠，現代的人們消費他人、也消費自己，使得自己與他人之生命彼此處在極度緊繃與衰亡的邊緣，也只有當吾人自己認知此一情況，從陷落中自我復歸，生命方才可恢復其「明」，與之相反則是「物壯則老，謂之不道，不道早已。」

陳鼓應《老子今註今譯及評介》<sup>23</sup>，筆者於此將以陳鼓應先生第一章〈老子哲學系統的形成與開展〉，作一回顧。陳先生於第一節〈「道」的各種意義〉中，認為「道」在老子思想中，具有不同之意義，其中「道」有時是指涉形而上的實存，有時乃指一種「規律」，有時則為人生之指標與原則。第二節為〈道的脈絡的意義〉，則分別以《道德經》之內容探討其中「道」在不同篇章所代表之意涵。第三節〈自然無為、虛靜、柔弱〉則說明「自然無為」之涵義，陳先生指明「自然」乃說明不刻意之作為，而任其自由伸展之狀態；「無為」，則是順其自然之意；「虛」與「靜」，陳先生認為乃是老子主要針對人為之活動所提出一原則性之方法；「柔弱」與「不爭」則是針對吾人之生命所提出之主張，此主張之提出，乃是欲給予吾人處事之典範與警悌；第四節〈總結與批評〉，陳先生則例舉老子思想可批評之處，藉由這些批評之

---

<sup>22</sup> 曾昭旭，《老子的生命智慧》，台北：健行文化出版事業有限公司，2002年。

<sup>23</sup> 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》，台北：臺灣商務印書館，1991年（修訂十四版）。

提出，進而有更多思考與討論之空間。

陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉<sup>24</sup>，陳德和先生於此文章中指出，老莊思想所言之「無」乃為一工夫義之修養，為「解消」、「化掉」……等等的意思，是一沉澱、淨化與昇華的德行成長，亦即是吾人體道、向道和證道的自覺行為，而此實踐之工夫具體呈顯出的即是謙卑處下，守柔不爭的人生修養，又老莊思想所具有的淑世主義之理想，乃是希望天下蒼生之主體精神不受世俗所束縛與桎梏，而得以自由與逍遙，透過「自然」與「無為」的工夫與實踐證成生命的天真素樸與自然美好，更是提示了「內聖外王」的生活原則與事功成就，且經由「自然」「無為」之體道證德之工夫歷程，方可使吾人擁有一開放、廣闊之心靈與生命，老子言「為道日損」與莊子言「乘物以遊心」、「勝物而不傷」皆是此種自由開放之心靈的具體呈顯。而後論述至老莊思想的生死智慧，將吾人之生命最終所一定要面臨之課題——「死亡」，以老莊思想做為對吾人生命的反省與肯定，以老子「死而不亡者壽」與莊子「薪火相傳」之觀念，表達生命有限之無限不間斷的人文與精神之傳承。文章的最後，陳德和先生提出了「儒道互補」的生命教育理論，對其定義乃是「以儒濟道，以道護儒」，其意乃是在儒家之對照下方可顯道家之可貴，陳先生認為道家老莊思想乃是做為醫者藥師的角色，當天下有其病症，方才可顯老莊思想的療癒之效，陳德和先生將儒家比喻為天為父，道家則如地如母，人乃立於天地，生於父母，則儒道互補兩行，方才可能是人生之康莊大道。

---

<sup>24</sup> 陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，第三十四卷，第10期，2009年4月。

劉笑敢〈老子之自然與無為——古典意涵與現代意義〉<sup>25</sup>，劉笑敢先生對於自然與無為之見解與大部分之學者不甚相同，其乃認為「自然」是老子思想的中心價值，而「無為」乃是實現其「自然」的原則性方法，劉先生指出自然與無為乃同屬道家的基本概念，其價值取向與精神歸屬理當是完全一致的，但二者畢竟是不同之概念，劉先生乃是從語法之結構來提出論證，「自然」一詞乃是一普通、意義相對確定的肯定式結構，但「無為」一詞則不然，其乃屬於較為模糊的否定式結構。認為道家所言之自然其焦點並非在大自然，而是在人類社會的生存狀態，且認為老子所言之自然乃是包括自發性、原初性、延續性和可預見性四個方面，並認為這幾層意含雖是從《老子》分析而得來，但卻不必侷限於《老子》原文，其乃是適用於不同文本與場合的理論意含與絕對意含，也是適用於現代社會的一重要條件與步驟。而無為一詞放於政治上則是指聖人「實有似無」的管理方式，其乃是實現自然原則的最好方法，最主要是可避免為政者的直接干涉與操控，造成社會的劇烈緊張與衝突，但作為一般性的方法論時，則不僅適用於聖人之行為，也適用於普羅大眾之日常生活，以此「實有似無」之效果達到緩解生活的壓力緊張，並可在日常生活中實現自然之價值。

除筆者以上所列，另外尚有兩篇期刊論文，主要乃對於老子之自然與無為思想所作之討論<sup>26</sup>。學位論文部分以老子哲學思想

---

<sup>25</sup> 劉笑敢〈老子之自然與無為——古典意涵與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，第十期，1997年3月。

<sup>26</sup> 陳秀美〈從「實踐性」反思《老子》「無為」思想的意義〉，《空大人文學報》，第十九期，2010年12月。作者於此篇文章之開頭，乃說明了此文章乃是從「語境」作為問題之切入點，其主要目的乃是以顯「無為」一詞在「歷史」與「哲理」脈絡下之實踐性意義，陳先生在論第二章論「無為」一詞的時代性意義則說明了老子之「無為」乃是對應當時「有為」的時代語境，並且乃是運

與生命哲學為題之研究共有三篇<sup>27</sup>。博士論文則尚無以老子思想與生命哲學為題之論文研究，與本文較有關連的論文著作，尚有兩篇，李宗定《老子「道」的詮釋與反思——從韓非、王弼注老之溯源考察》<sup>28</sup>，於第四章中，李先生對王弼於新儒家老學的道家研究之意義，乃對於徐復觀先生、唐君毅先生、牟宗三先生之論點提出質疑與反省。張鴻愷《先秦至漢初老子思想之發展與變遷》<sup>29</sup>，張先生此一論文研究內容較重於《老子》文本之考證，其中以古本《老子》對王弼本的校勘，除了對照出用字與文句順序不同之處以外，更可顯現出老子之思想於歷史中的發展與變化。

### 第三節 研究方法與論文結構

本篇論文研究，筆者主要乃參考袁保新先生所提出之「創造性詮釋」之原則，其有以下之六項：

---

用於為政者於治道上之思考，於此可說明老子之哲學思想乃是以政治實踐為首要出發點，無非就是希望為政者在治國上可以不以自身之執為治國標準，不以高壓操控統治黎民百姓，而是給予人民適當發展之空間，使百姓得以安居樂業、家國安平。陳先生認為老子提出的「無為」思想，乃為一不強加介入與宰制的順任天地之自然的處事態度與行為做法，又以天道「無為」之道相意義與目的，乃以其「自然性」與「自然歷程」，做為人道「無為」的實踐性依據，由聖人治國乃至個人之修養，無非乃是依此天道之「自然性」為依歸，最終乃得以有「自化」之作用。以及陳怡燕〈論《老子》哲學中「自然」之義理內涵〉，《古今藝文》，第33卷，第3期，2007年5月。陳先生於文章中即指出，自然在老子哲學思想中至少有三個面向，一是「道」與「自然」之關係；二是「道」與「萬物」之關係；三是「自然」與「政治」之關係。第二節則以《道德經·第五十一章》說明「道」乃是順天地萬物之性長養與化育，此即所謂「自然」，是故《道德經·第二十五章》所言「道法自然」，並非在「道」之上還有一層自然之概念，並說明道之化育萬物乃是使萬物得「自然」之性，又以「自然」之方式，成就萬物之自然。後又說明「道」以「自然」之方式化育萬物的具體表現即為「無為」，「無為」也即是體現「自然」之最好方式。第三節則論述於現實之政治中如何得以實踐「無為」，並以老子《道德經》來與之回應，最後透過「無為」之實踐，終可達至無為而治之之自然理境。

<sup>27</sup> 林德為，《老子的生命哲學》，東吳大學哲學系碩士論文，2007。

林朝卿，《老子生命哲學研究》，華梵大哲學系碩士論文，2007。

曾寧泳，《老子生命哲學與現代慢活運動》，華梵大哲學系碩士論文，2010。

<sup>28</sup> 李宗定，《老子「道」的詮釋與反思——從韓非、王弼注老之溯源考察》，中正大學中國文學系博士論文，2002。

<sup>29</sup> 張鴻愷，《先秦至漢初老子思想之發展與變遷》，高雄師範大學國文學系博士論文，2003。

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越廣，則詮釋就越成功。
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楚的觀念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為在思想上一致和諧的整體，避免將詮釋對象導入自相矛盾的立場。
5. 一項合理的詮釋，必須一方面將詮釋主題置於它們隸屬的特定時代與文化背景來了解，但另一方面也要能夠抽繹出它不受時空拘限的思想觀念，而且儘可能用現代語言與哲學經驗傳遞給讀者。
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>30</sup>

再者，本文主要乃以《道德經》原文與王弼本為主要詮釋依據，且在本論文以老子「自然」與「無為」之哲學思想探討其底下之生命哲學之時，論述行文乃根據袁保新先生以上所提出之六項「創造性詮釋」的原則，在撰寫時乃期許自身，在不離文本與老子哲學思想之特色與概念下進行對生命哲學之詮釋，並希望依此貫通本文之研究，且緊扣老子之思想脈絡與其核心精神。

論文結構之部份，於第一章〈緒論〉之第一節〈研究動機〉乃是說明筆者對於本論文主題：「老子之「自然」與「無為」思想的生命哲學」研究之原因，第二節乃為與本論文研究較為相關之

---

<sup>30</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年，頁77。

專書與期刊之文獻回顧，第三節乃是說明本文所使用之研究方法與本篇論文研究內容之主要架構。

第二章〈老子的自然思想〉其主要乃是探討「自然」一詞，於老子思想中之內涵與其重要性。第一節〈自然與道〉中，筆者歸納與分析了歷代幾位較具代表性之注家與現代學者們對於《道德經·第二十五章》之觀點與討論，探討「自然」與「道」之關係。於第二節中，乃是探討「自然」在《道德經》中之意涵與內容。第三節筆者乃論述「自然」在老子思想中又有著如何之實踐性。

第三章〈老子的無為思想〉，主要探討「無為」一詞在老子又有之內容與價值性。第一節乃探討老子「無為」之思想與「道」之關連性。第二節討論關於「無為」在《道德經》中所具有之內容。第三節則討論「無為」在老子思想何以有其實踐性。

第四章〈自然與無為的生命哲學〉，筆者乃是探討老子此兩者之核心思想於生命哲學底下所呈顯之樣貌與其開展。第一節乃以「自然」、「無為」之「政治觀」做為主要探討之方向。第二節則銜接第一節之政治觀以老子之「聖人觀」續作探討最後以「聖人」在吾人之生命之開展緊扣第三節〈人生觀〉。

第五章則為本論文研究之結論與本論文研究之相關未來展望。

## 第二章 老子的自然思想

### 第一節 自然與道

自然一詞在老子哲學思想中有其絕對之重要性，其所開顯的意涵與意義，直至今日各家也各有其詮釋之理路與方式，筆者乃於本節主要討論各家對於老子較具豐富性的《道德經·第二十五章》之說法做一分析與歸納，並對於其不同之觀點提出歸納與論述。《道德經·第二十五章》曰：

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

最末段「人法地，地法天，天法道，道法自然。」此處王弼注曰：

法，謂法則也。人不違地，乃得全安，法地也。地不違天，乃得全載，法天也。天不違道，乃得全覆，法道也。道不違自然，乃得其性，法自然也。法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。自然者，無稱之言，窮極之辭也。用智不及無知，而形魄不及精象，精象不及無形，有儀不及無儀，故轉相法也。道法自然，

天故資焉。天法於道，地故則焉。地法於天，人故象焉。  
王所以為主。其主之者也。

王弼將此章出現之「法」一字解為法則，天、地、人皆乃是法道而可得其全、得其載、得其覆，道以自然為法則乃可得其性，是故道所法之自然之理乃是因應隨順，道之運行與呈顯乃是與自然不會相違背之，故王弼更言，「自然」乃為無稱之言、窮極之詞。

釋憨山注曰：

.....世人但知王大，而不知聖人取法於天地。此則天地又大於王。世人但知天地大，而不知天地自道中生，取法於道。此則道又大於天地也。雖然，道固為大。而猶有稱謂名字。至若離名絕字，方為至妙，合乎自然。故曰道法自然。且而大道之妙，如此廣大精微。而世人豈可以一曲之見，自見自是以為得哉。此其自見者不明，自是者不彰耳。<sup>1</sup>

憨山於此認為，在聖人取法於天地，天地取法於道，雖由此看出道已然是最為至高之取法對象，但道既然可被人們加以稱謂之，必然非是至大至高，只有將道離名絕字，此妙不可言之至高層次，方才為自然。

二者所註雖各有不同，但仍可見其相同之處，相同之處乃是王弼

---

<sup>1</sup>（明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年，頁82-83。

注與憨山解在《老子道德經》此篇章中皆是將「法」當「法則」來解，當代學者對於此章自然與道之關係乃有不同之持論，其一是認為「道」乃一客觀實有之存在的論點，此乃以唐君毅先生為代表，唐君毅先生在其文章〈原道上：老子言道之六義〉道之第二義即清楚地指出道之第二義即是「指一實有之存在者，或一形而上之存在的的實體或實理者。」<sup>2</sup>而在此理論底下的道與自然之關係即是自然乃為道之屬性、特性；自然與道並非同一價值層次上之關係，乃是道涵蓋自然，而自然乃只是道其中之屬性。

持客觀實有論之觀點的學者尚有吳怡先生與陳鼓應先生，但與唐君毅先生不同的是，此二位學者雖然在詮釋老子《道德經》之理路上採客觀實有的立場，但在道與自然之關係的見解上皆乃是認為「道即自然」。吳怡先生認為，自然就是道之為生化本體的法則，若是在詮釋道德經此章時，認為在「道」之上尚有一「自然」之本體，而說「道」乃是效法於「自然」，則對於文本的詮釋上，乃是無法相應與相貫通的<sup>3</sup>。陳鼓應先生也是持此一相類似之見解，認為：「所謂『道法自然』，就是說：『道』以自然為歸；『道』的本性就是自然。『自然』一觀念是老子哲學的基本精神。」<sup>4</sup>

其二則是認為自然乃為道之沖虛境界所透顯，且道並非為一獨立之實體，而是一沖虛玄德之境界，此即境界形態之實現原理的「主觀境界論」，亦是與持「客觀實有論」之學者最大不同之處，此以牟宗三先生為代表，牟宗三先生認為：

<sup>2</sup> 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：臺灣學生書局，1986年，頁372。

<sup>3</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁177-178。

<sup>4</sup> 陳鼓應，《老子今註今譯及評介》（修訂版），台北：臺灣商務印書館，1991年，頁117。

此解「道法自然」，言道之「自然」義也。以自然為性，然道並不是一實有其物之獨立概念，即不並是一「存有形態」之實物而以自然為其屬性。吾人須通過沖虛妙用之觀念了解之，不可以存有形態之「實物」(entity)觀念了解之。……道不是一獨立之實物，而是一沖虛之玄德，故其本身實只是一大自然，大自在。然猶懼人將此自然，自在，單提而孤懸之也，故言其「法自然」，以自然為性，即就於萬物之不執而顯示之。故云：「法自然者，在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也」<sup>5</sup>

牟宗三先生更進一步地認為道家式的形上學與存有論乃是具實踐性的，而此形上學則是因為不以實體之存在與否言之，而是改由吾人主觀心靈之沖虛妙用而言之，是故牟宗三先生便名此為「境界形態的形而上學。」<sup>6</sup>王邦雄先生也有與主觀境界相合之見解，認為道與自然乃為一整體之關係，自然即是道的自身原則，而非在「道」以外另有一個「自然」做為原則或是效法之對象。<sup>7</sup>另外，袁保新先生在《老子哲學之詮釋與重建》一書中所對此所做之回應，乃是順著牟宗三先生之理路而提出，認為牟先生對老子說言之「道」，如上述所引文所顯示之非一獨立實體的概念，而是通過致虛守靜的工夫所開顯之沖虛境界，老子文本中對「道」所賦予的客觀性、實體性，不過只是一種「姿態」，不可因為「道」在語句上常做為主詞使用，就認為在客觀世界中也

<sup>5</sup> 牟宗三，《才性與玄理》(修訂版)，台北：臺灣學生書局，2002年，頁154。

<sup>6</sup> 參見牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所蘊含之問題》，台北：臺灣學生書局，2002年，頁102-103。

<sup>7</sup> 參見王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁118-121。

有一實體與之相應，而若做如此之理解，則使老子思想的實踐性格完全消失，在其不自覺終將老子理解為「客觀實有論」，進而忽略了老子形上義理的境界形態<sup>8</sup>，而袁保新先生此一論述即直接回應了唐君毅先生與以下筆者將要提到的劉笑敢先生的看法。劉笑敢先生乃是從語法結構上來提出論證，其一是把自然當成名詞解釋成「自然界」，另一則是把自然當成形容詞，將「道法」當成主詞解釋為「道之法則」如此便可將其解釋為道的法則是無所法，劉笑敢先生乃認為如此雖然符合老子之精神，但從語法上而言仍是有些不妥，唯有把第四句之「道法自然」的「法」當成動詞，才不會與前面三句之語句結構相較之下甚為突兀，如此「道法自然」即是道效法自然之原則之意。<sup>9</sup>

由以上文獻所呈顯出「道」的客觀實有論與主觀境界論的與否，其皆是對於老子哲學思想的精密詮釋，而筆者之所以選擇牟宗三先生所主張的主觀境界論為本文之立論點，乃如同袁保新先生所認為：

所謂「境界形態的形上學」是由實踐所開顯的一種對價值世界的觀照（說明），它雖然依實踐路數的不同或修養程度有所變化，但如果精神價值的最後歸趣是定在自由自在的話，則價值世界總歸是一，並且這個世界中的事物也必須是絕對真實的「事物之在其自己」。因此，當主觀的實踐使吾人心靈澈底的自由自在之時，萬物也以其本來面目呈現，這時主觀心境與客觀世界渾然交融，一

<sup>8</sup> 參見袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年，頁49-50。

<sup>9</sup> 參見劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007年，頁75-76。

體而化。<sup>10</sup>

藉由主觀境界之詮釋理路來探討道家老莊哲學思想之工夫論與實踐性，乃可以得其充分之詮釋，並且將之還原於文本中也具有與文本脈絡的一致性與一貫性，而對於「主觀境界論」的提出可能對其產生「主觀主義」誤解，袁保新先生也進一步闡述牟宗三先生所提出的主觀境界說其所豁顯之境界，乃是須依靠主觀實踐而顯，且所顯之境界乃直屬於價值世界的最後根源「道」。<sup>11</sup>

經由上文所列各家學者對於道與自然之關係的見解，不難發現將「道」理解為一獨立存在之實體，乃為大多數學者之看法與立場，牟宗三先生所主張的主觀境界論，相較於主張「道」乃為一客觀實有的學者中，則明顯與眾不同，而有其獨到之處。筆者於此乃是採取牟宗三先生一脈對於老莊哲學思想所主張的主觀境界論之理路，認同牟先生所主張道乃是沖虛玄德的實踐性與道之開放性，也因為如此之詮釋，道才有可能透過吾人於生活中不斷致虛守靜之工夫與修養，內化於吾人之生命中，進而可使吾人對於世俗之喧囂煩擾、生命之起伏跌宕，泰然處之、因應隨順，

<sup>10</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年，頁51。

<sup>11</sup> 袁保新先生於《老子哲學之詮釋與重建》一書中有特別對於牟宗三先生所提出的主觀境界說可能被誤解為一種主觀主義而做出澄清：「其次就詮釋方法而言，牟先生從文化生命及思想史背景的考察中，指出道家的基本關懷是針對『周文疲弊』，要求重返『自然』，其思想應作實踐智慧來把握，而不可視作知解的形上學來看待，此誠為不移之論。但是，一如前文所反省，『道』、『無』、『有』等形上概念，雖有思想史的外緣背景及實踐體證的性格，卻不宜將其意義侷限在觀念的發生程序與認識的主觀條件（實踐體證）之上，甚至將其『客觀性』與本來就值得爭議的『實體性』，一概視為『姿態』。藉海德格『在世存有』（being-in-the-world）的觀念，自我的理解決定了世界的意義結構，世界的意義結構也反映了實踐主體的自我理解，因此『存在詮釋』所揭露的自我心境，其實也正是一個價值世界的展現，其間原無主、客性質的截然區分。換言之，牟先生『存在詮釋』所豁顯的『境界』，一方面必須待主觀實踐而顯，但所顯的境界卻是一項『前主客二分』（pre-predicative）的經驗，直屬於價值世界的最後根源『道』。這是順牟先生『境界形上學』的理路，可以發展出，而且也應該建立的一項反省。否則，『存在進路』的詮釋，極容易被誤解為一種『主觀主義』（subjectivism）的詮釋，這顯然違背了牟先生的本義。」，台北：文津出版社，1997年，頁75-76。

讓吾人得以使生命一切復歸於平平，從而「甘其食，美其服，安其居，樂其俗。」(《道德經·第八十章》)，得生命之本。<sup>12</sup>

而主觀境界論不僅可適用於對老子思想的詮釋，也同樣適用於對莊子思想的闡發，筆者於此藉《莊子·德充符》中所言之「自其異者視之」與「自其同者視之」來加以闡述，依莊子所見，前者呈顯出有如楚越的差距，後者卻萬物為一無差無別，天地萬物原來就有其客觀之差異性所存在，但透過吾人生命的實踐體證，原本存在於天地萬物之間的客觀差異性，在吾人生命之中便可有包容差異的圓通之境，藉莊子之言則為「忘」，莊子所言「忘」非是心理上的失憶，亦非是試圖弭平天地萬物之客觀差異性，而是如牟宗三先生所主張之主觀境界論之理路，從吾人生命所行之工夫與實踐來透顯，進而忘貧富、忘貴賤、忘榮辱、忘生死，如此誠然即是生命的一大圓融。而筆者主要在於開顯老子之哲學思想所呈現出生命哲學的智慧，是故採取主觀境界論之理路進行，文本之詮釋與內容之開發，而於此主觀境界之理路下所呈顯的道與自然之關係，誠如牟宗三先生所言：

「道法自然」。什麼叫做「自然」？他從修行上，從人的修養境界，精神境界能夠與自然無所違這樣一種超然凌虛的如此如此的境界說這就是道。並不是有一個logos，

---

<sup>12</sup> 《莊子·德充符》曰：「魯有兀者王骀。從之遊者。與仲尼相若。常季問於仲尼曰。王骀。兀者也。從之遊者。與夫子中分魯。立不教。坐不議。虛而往。實而歸。固有不言之教。無形而心成者邪。是何人也。仲尼曰。聖人也.....奚假魯國。丘將引天下而與從之。常季曰。彼。兀者也。而王先生。其與傭亦遠矣。若然者。其用心也。獨若之何.....命物之化。而守其宗也。常季曰。何謂也。仲尼曰。自其異者視之。肝膽楚越也。自其同者視之。萬物皆一也.....」筆者於此乃引《莊子》來說明主觀境界說之適用不僅只限於在老子的哲學詮釋中，在莊子思想之脈絡下依然得以與之相應。

不是有一個「天命不已」。這個道就是「自然」。<sup>13</sup>

由此明顯可見牟宗三先生乃認為「道」這此一沖虛玄德的無限妙用，在於吾人境界的實踐與體現所開顯的是「自然」，也由於這個「道」並非具有積極的創生作用，是故道家的生乃為「不生之生」，也由於此「不生之生」牟宗三先生所言道家之境界形態才得以開顯，且牟宗三先生也說明不生之生即乃是表明道之生的消極性<sup>14</sup>，也由於「道」對宇宙天地萬物之「不生之生」，即變成了護持宇宙天地萬物之根本，並進而復得其自然本真。

## 第二節 自然在《道德經》中的意涵

關於「自然」一詞，在老子《道德經》文本中出現之次數雖只有五次之多，但從《道德經》之文本中不難看出老子乃是以「自然」來立論，其核心精神乃為一自然之價值理境之開顯，此點回歸文本即可獲得理解。筆者乃於此節對於《道德經》中直接出現「自然」二字的五個篇章（第十七章、第二十三章、第二十五章、第五十一章與第六十四章）進行探討與論述，以明「自然」一詞在老子《道德經》中之意涵。

《道德經·第十七章》曰：

太上，下知有之。其次，親而譽之。其次，畏之。其次，

<sup>13</sup> 牟宗三，〈老子《道德經》講演錄（五）〉《鵝湖月刊》，第29卷第2期，2003年8月，頁16-17。

<sup>14</sup> 參見牟宗三，《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所蘊含之問題》，台北：臺灣學生書局，2002年，頁105-107。

悔之。信不足，焉有不信焉。悠兮其貴言。功成事遂，  
百姓皆謂我自然。

老子此章之論述頗有偏政治事功上之意味，蓋以老子史官之身分而有此觀點與特色，並不顯突兀與衝突，《道德經》一書中著實涵蓋著老子對於政治的治道思想，此處筆者略作提及，將會於第四章論老子「自然與無為」的政治觀時，做更進一步之論述與探討。由此篇章中「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂我自然」之「自然」不難看出其乃是指天下蒼生自己本然、本來如此之意，而老子自然之價值概念放置政治實踐之中，亦可產生政治價值之意涵，且由王弼注本、河上公本、憨山本這些注本中，亦可以看出其對於此章所注皆乃是就著政治而發，王弼於此注曰：

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

依王弼所注，在於說明君王之施政，是行潛移默化之效，是故居無為之事，行不言之教，乃是君王以不干擾百姓之生活為前提，而後遂有安定家國之果。

河上公本注曰：

說太上之君，舉事猶猶，貴重於言，恐離道失自然也，  
謂天下太平也，百姓不知君上之德淳厚，反以為己自當

然也。<sup>15</sup>

河上公於此之注也緊扣君王之治道，君王之所以貴言乃在於憂心施政與道之背離，故如履薄冰不致妄作，也由於君王的謹言慎行不敢妄作，便為國家帶來太平之功、安定之效，也由於百姓僅知有一為政之君王而莫之君王之無為之政，故認為生活應當如此。

釋憨山注曰：

故曰猶兮其貴言。貴，重也。此上乃歷言世道愈流愈下。此下乃想復太古無為之治。曰，斯皆有為之害也。安得太古無為之治，不言而信，無為而成。使其百姓日出而作，日入而息，鑿井而飲，耕田而食。人人功成事遂，而皆曰我自然耶。<sup>16</sup>

憨山言太古之治之後世道愈流愈下，乃君王有做有為之害。太古無為之治，使百姓得以自成自化，作息與生活如日出日落般規律，衣食不愁，天下百姓無不認為生活本就如此自然而然。

以上皆可以明顯看出此篇章所言之「自然」與政治的相關聯性，王邦雄先生對此也進一步說明，指出道家「無」的智慧，可使政府藉由「無」的智慧來達到作用之保存，「悠兮其貴言」乃是《道德經·第二章》所言：「是以聖人處無為之事，行不言之教。」政府的無為不言便即是對道的體現，進而給出了天下蒼生

<sup>15</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁69。

<sup>16</sup>（明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年，頁72。

得以自己本然的空間<sup>17</sup>。換言之，政府與百姓同於自然之道中，共同實現、共同完成，於此便使得聖人（為政者）與百姓雖有區分而不相衝突，政府之存在不會對天下百姓造成緊張與壓迫，百姓只知曉政府之存在如此而已，「自然」之道於此便有治道之實現，且經由文本的閱讀與理解，吾人可以知曉「自然」一詞在老子《道德經》中，並非作為一指涉天地萬物之自然世界的代名詞，而是一具有價值性之詞語，且其價值性透過政治治道、透過吾人之生活與生命皆有可使其呈顯之處。

《道德經·第二十三章》曰：

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

此章乃與《道德經·第十七章》相對應，文章開頭便出現了對於自然之說明？何謂自然？自然即是希言，而對於何謂希言，歷代注本也有不同之見解，王弼本曰：「聽之不聞名曰希。下章言，道之出言，淡兮其無味也，視之不足見，聽之不足聞。然則無味不足聽之言，乃是自然之至言也。」王弼認為希言乃是不聞、不見、無味，也由於此種特性自然方才稱為自然。河上公本注曰：「希言者，謂愛言也，愛言者自然之道。」<sup>18</sup>河上公對於希言之

<sup>17</sup> 參見王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁89。

<sup>18</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁94。

了解則從治道上為政者之貴言來闡釋，為政者貴言的少聲教政令則是治道之自然。憨山本注曰：「此章言聖人忘言體道，與時俱化也。希，少也。希言，猶寡言也。以前云多言數窮，不如守中。由其勉強好辨，去道轉遠。不能合乎自然。惟希言者，合乎自然耳。」<sup>19</sup>此可見憨山對於希言之見解，與河上公並無太大之差異，亦是將希言做貴言來解。而吳怡先生與王邦雄先生則認為「希言」是「無言」，但二者不同的是吳怡先生認為道本身就是一種表達，且無須靠聲音等媒介來傳播，但卻又不易為人所聽聞，而自然既然無言，不易為人所聞，於是指吾人乃可以以心觀之。<sup>20</sup>王邦雄先生於此則有不同之見解：

從「大音希聲」(四十一章)來看，天籟無聲，故希言是無言，而言為心聲，無心也就無言，既無所執著，又何需多言！再由「道法自然」(二十五章)來思考，無心自然等同天道，人無心無為，走回歸自然的路，所以說「希言」就是「自然」的體現。<sup>21</sup>

如果再參考當代學者蔣錫昌先生之說法，其言明「『希言』者，少聲教法令之治；希言自然則謂聖人應行無為之治，而任百姓自成也。」<sup>22</sup>陳鼓應先生也持相類似之觀點，認為「『希言』則是指政府不施加政令，以少聲教法令之治，不擾民之生活為原則，使百姓各安其份，方才合乎自然。」<sup>23</sup>以上所列之注本與當代學者

---

<sup>19</sup> (明)憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年，頁80。

<sup>20</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁158-159。

<sup>21</sup> 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁111。

<sup>22</sup> 參見蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年，頁156。

<sup>23</sup> 參見陳鼓應，《老子今註今譯及評介》(修訂版)，台北：臺灣商務印書館，1991年，頁110-111。

之見解，雖然各有其說法與洞見，但也並非無共通之處，筆者乃認為綜合以上各家之說法不難發現「希言」之意其實即為「無為」，無論是政府之無為與吾人生命之無為，其皆是透過「無為」之進路來開顯「自然」之理境，也唯有如此，道家所言之「自然」其價值性方才可得到實現與保證。

《道德經·第六十四章》曰：

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

此章乃言聖人之於天下乃為一因應隨順之道，聖人的「無為」即是不強加干預天地萬物，而是以隨順萬物自然本真之性從旁輔助使，其自然而然的生成與發展，河上公本於末段注曰：「教人反本實者，欲以輔助萬物自然之性也。聖人動作因循，不敢有所造為，恐遠本也。<sup>24</sup>」河上公此言，聖人之治國以道為本，施政以自然為原則，居於上位卻如臨深淵，時時憂心遠離大道，也由於聖人的不宰制與壓迫，故天下萬物便不會有扭曲變形與背道而馳之情形產生，陳德和先生認為此章乃在於說明「聖人的成功是

---

<sup>24</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁94。

在於自然無為。<sup>25</sup>」由此可看出老子所言之聖人，其乃行不離道、為不離自然之價值呈顯之處，聖人在老子哲學思想中不僅僅是國家政府執政的代表，更是「道」在落實於生命之中最為明顯具體的呈現，於此，筆者將會於本文第四章中做進一步之論述，故在此尚只約略提及。

《道德經·第二十五章》筆者已於前一節引述過，透過上一節筆者所論述，於此章中所出現之「自然」乃是「道」的價值意涵之呈顯，且老子所言之「道」乃是吾人所無法透過感官知覺所直接經驗到，但透過對於其價值性的呈顯與實現，吾人乃得以體道証德，此時道即在吾人透過其工夫不斷修養地當下如實展現，進而與大道同在，其所需的工夫之進路猶如莊子於〈大宗師〉中所言：「墮肢體。黜聰明。離形去知。同於大通。<sup>26</sup>」也由於通過此工夫之進路，「自然」之價值義便可在吾人之生命中呈顯出來，吾人面對天地萬物即是對天地萬物的敞開與實現，並不會以強勢之立場介入並掌握之，如《道德經·第五十一章》曰：

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

河上公本於「道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然」一段中注曰：

---

<sup>25</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75。

<sup>26</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁128。

「道一不命召萬物，而常自然應之如影響。<sup>27</sup>」道做為萬物之至高主宰但卻不命令宰制萬物，而是依順萬物自然之性。憨山注曰：「觀其成物之功，故知其道無位而尊，無名而貴。所以如此尊貴者，乃道體之自然，又非有以命之者。故曰莫之命而常自然。<sup>28</sup>」依憨山之見解，道之尊貴乃在於其自然而然，是故不會強加宰制於天地萬物。當代學者蔣錫昌先生於此段說明：「此言道之所以尊，德之所以貴，即在於不命令或干涉萬物而任其自化自成也。<sup>29</sup>」吳怡先生言明此段為此篇一重要之轉折，「強調『道』的生之、畜之並非有意而為之，雖『道』與『德』為萬物之尊與貴，卻不會強加干預與操縱天地萬物，而是「莫之命而常自然」說明『道』與『德』乃是常本於萬物之自然，顯示出其自然無為之特性<sup>30</sup>」，也由於「道」自然無為之特性，是故便給出了天地萬物最廣闊無垠的發展空間，而天地萬物在本於自然之性的發展中，皆展現了其對於「道」之嚮往性，天下萬物之自化自成之時無不以道為依據，其若非於此，即是「物壯則老，是謂不道，不道早已。」（〈第三十章〉）

「自然」一詞在道德經中之意涵，固然皆為自然而然、自己本然之義，但在老子哲學的理路開展下，「自然」價值性的呈顯乃不僅是對天下萬物之包容與關懷，甚至於對國家政治的實踐與理想、對於社會群體的尊重與開放，乃至於吾人生活中之待人接物、應時處事與生命中的各個歷程，皆可於其中開展出實踐之價值性。筆者認為此乃老子《道德經》中言及「自然」一詞之篇章

<sup>27</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁196。

<sup>28</sup> （明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年，頁112。

<sup>29</sup> 蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年，頁317。

<sup>30</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁329-330。

雖然只出現於文本中五次，卻仍然為老子哲學思想之重要核心精神之所在。

### 第三節 自然的實踐性

按筆者在前面章節之論述，可看出老子的哲學思想乃為一實踐哲學，又「自然」一詞在老子哲學思想中乃是具有其價值性之概念與意涵，故即有對於其價值之實踐層面所開顯之理路，筆者於此節將對此「自然之實踐性」試作探討與論述。

關於「實踐」一詞，於哲學辭典中之義乃是「指做事、一種活動、一種行為、實際能力或手工技巧。通常指稱人的實踐行為，包括倫理的和政治的活動。<sup>31</sup>」在老子的哲學思想而言，「實踐」之義乃即意味著對於「自然」與「無為」實現，也即是等於「道」在吾人生命中之展現，陳德和先生於此認為：

儒釋道思想之所以被稱作「生命的學問」，這是因為它們莫不都以生命本身為關懷的核心，並且能夠內在於生命自己以求其能疏通致遠而臻於圓融。若特就老莊思想來說，即在於深切感受到有為有執所帶出的負累與病痛，於是希望藉由致虛守靜、自然無為等修養的功夫，澈底化除成心意見而有效地為自己療傷止痛，並將此生命的重生與安頓當成人生的最高理想和人格的最高境界。<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> 安傑利斯著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2004年，頁345。

<sup>32</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239。

陳德和先生將此對於追尋人生之安頓的道家哲學思想稱之為「人間道家」<sup>33</sup>，此人間道家型態之提出，使得老莊思想遂成了帶有濃厚人生哲學意味之理路，讓老子之《道德經》文本中原本在於講述君主侯王治道篇章之處，遂轉而成為天下萬民於生命中之最高目標理想，並可不斷地透過工夫修養與當下實踐而期望達至的聖人觀念，而老子此一聖人觀念無非就是「自然」之價值性於吾人之生命最為具體之體現，關於聖人觀之內涵，則請見本文第四章之探討。

老子哲學之自然理論又何以有其實踐的內容？如上述筆者所言，老子哲學乃作為一實踐哲學，其實踐乃是以「道」為依歸、為根據、為價值世界的最後根源，又「道」乃即為「自然」，是故便會帶出以達至「自然」之境為最高理想的工夫論，且「自然」一詞在《道德經》中雖出現之篇章不多，老子於此乃是以更具體之詞語作為替代，例如：「守柔」與「不爭」，吳康先生也在其著作《老莊哲學》中將老子的人生哲學分為四種：一為寡欲，二為貴柔，三為不爭，四為主靜，且於其中又認為在老子的人生觀中，有「極顯著之二要義，一曰貴柔，二曰不爭，觀物之情，審其利害，知柔弱所以取勝，故欲然退守，不為物先，則柔弱所以為不

---

<sup>33</sup> 陳德和先生於《道家思想的哲學詮釋》一書中對於道家於歷史上出現之型態大致分為六種：「一是薩蠻道家（神話傳說古道家）、二是人間道家（生活道家）、三是黃老道家（帝王學道家）、四是玄學道家（清談道家）、五是道教道家（神仙養生道家）、六是能肯定對待前五義並以道家之精義和當代之哲學、科學和諸文化之挑戰做回應之當代新道家。從春秋戰國之際的時代背景而論，當以關懷生命、關懷世道人心的人間道家最能感動群倫而成一大教，後來在華人文化傳統中即以此為道家思想的主流義或原初義。人間道家的目的本在為天下蒼生找尋生活之安頓，所以又可稱之為生活道家。牟宗三先生境界形態之說，乃完全符合人間道家的本懷，亦即能有效確立人間道家的義理型態。」台北：里仁書局，2005年，頁38-39。

爭之器也。<sup>34</sup>」於此尚可看出吳康先生所主張的老子人生哲學其中尚帶有一些謀略方法之論的意味，此一說法與筆者所持之主觀境界之理路尚無法相應。筆者認為，蓋老子之人生觀之二要義誠然為「貴柔」與「不爭」，但其所呈顯之人生哲學乃為一因應安命之人生智慧，而並非為一避害而趨利之方法或技巧，老子之貴柔，乃在貴「柔之隨順」，《道德經·第四十三章》曰：「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間，吾是以知吾為知有益。不言之教，無為知益，天下希及之。」老子於此並非只是在敘述「柔」勝於「堅」之事實，而是更進一步言唯「柔」方可因應天下之至「堅」，亦即為人生之「柔」方可因應世間天下之盤根錯節之「堅」，無有的道之理境，乃可行於無間之中，又何況於世間的錯綜複雜，以「道」行之，乃可安時處順，游刃有餘。再者，「柔」乃為一種質樸，如《道德經·第四十三章》曰：「專氣致柔，能嬰兒乎？」又如《道德經·第五十五章》曰：「骨弱筋柔而握固。未知牝牡之合而全作，精之至也。」；另外，柔乃為生命應有之表現，此即《道德經·第七十六章》所言：「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。」凡此，筆者乃認為「貴柔」未必是為一種謀略，其乃是老子的人生哲學，此亦是老子人生哲學之生命智慧。老子曰「守柔」，其中「守」字在《道德經》中出現於「虛而不屈，動而愈出。」（〈第五章〉）、「金玉滿堂，莫之能守。」（〈第八章〉）、「致虛極，守靜篤。」（〈第十六章〉）、「知其雄，守其雌，為天下谿。」、「知其白，守其辱，為天下谷。」、「知其白，守其黑，為天下式。」（〈第二十八章〉）、「侯王若能守之，

<sup>34</sup> 吳康，《老莊哲學》（修訂版），台北：民文出版社，1978年，頁29。

萬物將自賓。」(〈第三十二章〉)、「侯王若能守之，萬物將自化。」(〈第三十七章〉)、「既得其母，以知其子；既知其子，復守其母，沒身不殆……見小曰明，守柔曰強。」(〈第五十二章〉)、「夫慈以戰則勝，以守則固。」(〈第六十七章〉)。老子言「守」，乃是「守」吾人生命之至本至真，凡是非吾人生命之本的外在物質，其乃是吾人所無法永久保存與掌握的，蓋外在物質對於生命而言雖有其客觀事實上的作用，就天下範圍中的家庭、社會、國家，也有其發展上的需求，但我們不能因為老子並不反對外在物質的存在，就直指它們有正當性，老子說「見素抱樸，少私寡欲」，即是指引吾人之體道証德的過程中，經由「道」其自然之價值性，吾人在生命實踐工夫的當下有所踐履，是故生命存在對於「自然」的實踐而言乃為道之自然的載體，所以若是對於外在物質的過度執取與無限的欲求，便是「不道」的表現，便會造成適得其反，進而形成「奢欲深者，其天機淺。<sup>35</sup>」(〈莊子·大宗師〉)之情況，於是老子乃言「金玉滿堂，莫之能守。」金錢財帛對於老子哲學思想而言，並非吾人於日常生活中價值之所在，甚至過多則累則執則迷，老子於此更言：「五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵使人心發狂，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〉)可見在《道德經》中，「守」字之意涵乃脫離不了自然來論述，更可於文本中普遍理解為守住生命之自然。另外，「自然」在政治事功上也有其實踐之意涵，老子於此也以「守」字來闡述更結合「不爭」來顯其精彩之處，《道德經·第三十二章》與〈第三十七章〉皆曰：「侯王若能守之。」侯王於今日乃指政府或執政當局，由此亦可從「自然」言老子之政治觀。

<sup>35</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁103。

《道德經·第三章》曰：

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

由經文可見，老子所言聖人之治，是不立標準讓百姓爭相效仿，不偏好奇珍異寶使百姓爭相競逐，更不會表現其自身之喜好，而使百姓爭相討好，而是以為道日損，損之又損的方式，使百姓得以滌除過多之欲望，使其虛明，百姓不以巧詐為志，不逐過多之欲，如此聖人便因此無為之治，自然得以天下安定。

〈第二十二章〉曰：

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。

此言聖人處事與治國乃是以「道」為根本，不以自我為標準、為中心，而是處下、不爭，與《道德經·第七章》後其身而身先、外其身而身存異曲同工之妙。

〈第六十六章〉曰：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。  
是以聖人欲上民，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。是以天下樂推  
而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。

老子此章又言聖人之處下與不爭，故在此聖人無常心，以百姓心為心的狀態下，百姓莫不自然地敬重聖人且愛戴聖人，也由於聖人之不爭，方才可帶領百姓復歸於道之素樸天真。而為政者守之為何？其乃守百姓質樸之本，守聖人至極之一，守萬民之福祉，總地言之即乃守自然之道，一但守住其自然之道，便不與天下有所之爭，而天下萬物莫不自賓、自化，政府的政策推行順自然而不壓迫黎民蒼生，進而給出其最大之空間與發展性，天下百姓莫不因此而得以自由發展、盡情揮灑，進而創造出繁榮安康、多元發展、尊重與包容的家國社會，如《道德經·第十七章》言：「悠兮其貴言。功成事遂，百姓皆謂：『我自然。』」黎民蒼生的欣欣向榮皆乃是順其自然而然而發展出，如此一來豈非政府的最大政績與成就嗎。

人自出生呱呱落地起，便意味了一個生命個體的漸漸獨立，與往後自身須面對著更多對於生活的種種挑戰以及變化無常之世事，凡此種種生活上之遭遇與人生之起伏於吾人而言，或多或少皆有其影響性存在，人於此便會因而產生對於其好惡的分別與執取，進而造成吾人生命之緊張與扭曲，而老子哲學思想的提出，無非是早於數千年前便看見吾人生命所須面對之種種困境與難題，並更進一步提供吾人解消此生命之桎梏與緩解生命之緊張之理路，以期望天下萬民得以回復人之天生純真樸實的自然美

好，且在恢復了吾人自有之天真本德之時，當下即是人之生命的一大自然，而如何使吾人生命回歸至原本的純真與美好？其仍須藉著工夫之進路來體現，而此反璞歸真至自然之工夫在老子哲學思想中即為「無為」，但工夫修養乃是一永不間斷之歷程，在吾人有限的生命中到底必須要經過多久的時間、需要多少的工夫修養才能達至此一「自然」？老子所給出的答案很簡單但也很不簡單，就是「無為」，「無為」在老子哲學思想中不僅僅只是作為通往「自然」境界的工夫而已，而是吾人在「無為」的當下乃即是達至「自然」之價值理境，此部分筆者將會於第三章將無為與自然的此一關係做進一步之說明與論述。

### 第三章 老子的無為思想

#### 第一節 道常無為而無不為

「無為」乃是與老子哲學之「自然」價值觀，同樣具有重要性之哲學思想，其在老子《道德經》文本中所出現之次數和篇章與「自然」相較之下明顯地相對較多，關於「無為」一詞所出現的篇章，可以在《道德經》〈第二章〉、〈第三章〉、〈第三十七章〉、〈第三十八章〉、〈第四十三章〉、〈第四十八章〉、〈第五十七章〉、〈第六十三章〉與〈第六十四章〉看到，對於「無為」一詞的歷代注家所解之義亦相去不遠，如《道德經·第三十七章》就直接以「無為」與「道」做一連結之敘述，此章曰：「道常無為，而無不為。」王弼於此注云：「順自然也。萬物無不由為以治以成之也。」河上公本注曰：「道以無為為常也。」<sup>1</sup>現代學者蔣錫昌先生云：「『道常』者，道之真，一章所謂『常道』也『無為』者，言其體；『無不為』者，言其用。」<sup>2</sup>由以上所舉例可看出「無為」乃是「道」最為具體之表現，「道」之「自然」的價值理境乃經由「無為」而可具體地呈顯出來，且無為之表現乃是依道之自然之性為根據所透顯出之「無不為」，故王弼乃曰：「順自然也。」

「順自然」也即是「無為」，且「無為」所表現與呈現出來並不是真的無所作為，倘若「無為」之意真是「無所作為」、「不肯作為」，則老子哲學所言之理想人間社會便成了一種反價值的理論，社會不但不因其而進步，反而使老子成為反文明、反社會、

<sup>1</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁144。

<sup>2</sup> 蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年，頁240。

反文化的主張者，但從對於老子《道德經》的文本之了解恐怕並非如此。誠如吳怡先生對於「無為」一詞之意所寫道：

老子的無為，並不是什麼事都不做。相反的，卻是以極為高明的方法來處理事務。這種方法有二：一是從德上，做到無欲、謙虛；一是從智上，把握事物的要點，解決問題於未然之前。所以他們雖然是「為」，但他們沒有私欲，「為」得非常簡要，等於「無為」。<sup>3</sup>

相對於上引述，將老子視為反文明主義或退化主義理論之人，常以《道德經·第八十章》為例，此章曰：

小國寡民，使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之；雖有甲兵，無所陳之；使人復結繩而用之。甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。

王邦雄先生於此說明，「小」與「寡」並非為實際數量之大小，而是指價值之觀念，意味著樸實純真的國家社會與人民百姓，且雖看似有崇尚上古原始部落之意，但只是表示「無執著」與「無分別」的純樸社會，並非民智未開茫昧之境<sup>4</sup>。「舟輿」、「甲兵」這些都是國家社會所應具備的基本國防，依吳怡先生的說法此皆屬於「什伯之器」，且尚可泛指各種生活上之器具，如服飾、禮

<sup>3</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁15。

<sup>4</sup> 參見王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版社，2010年，頁361-362。

器、及各種謀生工具<sup>5</sup>。筆者認為此皆屬於國家社會與文明發展之象徵，「舟輿」與「甲兵」等「什伯之器」無論在文本中甚至是國家社會的發展中，乃為一客觀的事物，老子並不認為其是無謂之物，只是這些器物對素樸天真的國家社會與人民百姓而言「無所用之」罷了，所以老子思想應該不會出現反國家反文明的退化主張，而且「無為」之思想也並非為一種退化理論。

再者，陳德和先生認為老子之「無為」其所具體表現之意乃是「無執於為」、「無心於為」，陳德和先生認為：

老子《道德經》所講的「無為」從功夫上說就是「無掉有為」，但工夫的實踐本在證成德行的目的，所以如果將工夫和目的連著一起說的話，「無為」又可以理解為「無心而為」。當然「無心而為」的「無心」絕不是「不在意」、「漫不經心」等意思，更不可能誤認成「沒有良心」或「意識不清醒」。「無心」應該是說：沒有情緒障礙、沒有意見作祟、沒有成心固執，總之就是能夠敞開自己的心胸而因應隨順於天地萬物之間。由此可見「無心」在到家生命的學問中應該是「無我」或「無執」才對。蓋依老莊思想來看，一個人如果能夠澈底化掉自我之執著的話，那麼他勢必可以悠遊自在於人間且所遇皆宜，像這種成就是「無心而為」的具體寫照，亦即是老子「無為」的真諦。<sup>6</sup>

<sup>5</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁455-456。

<sup>6</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102-103。

對於國家、社會、家庭與人際而言，吾人對於「無為」之體現也具有著自然的價值性與實踐性，吾人之生命一經「無為」之工夫所呈顯出之「自然」的價值理境，當下即是「自然」的體現，換句話說，即是在吾人「無為」之時，同時也呈顯了「自然」之道，「道」生化萬物之「無不為」又是秉於「無心於為」、「無執其所為」，故為「道常無為而無不為」，此即王弼所言「順自然」，又即「道法自然」；再者，人之一生所需下的工夫是無窮無盡的，到底何時方能達致理想的境界呢？老子給出的答案很肯定，即是「無為」，一旦吾人當下無為，生命即通向道之自然的價值理境，隨順自然，圓融無礙，此即是老莊思想「即境界即工夫，即工夫即境界」之特色所在。

另外，大陸學者劉笑敢先生對於老子「無為」思想持不同主張，劉先生將「無為」認為乃是通向「自然」的一種手段而非目的，此一說法將「無為」與「自然」之關係做一徹底之劃分，對於無為在《老子》中的出現與使用，劉先生指出：

無為，主要是指聖人無為，是老子對理想的社會管理方式的一種表達。這種表達是對現實的一種批評，但並不是正面的直接的譴責；無為也是對現實的統治者的一種規勸，但還不是直接的統治術。這樣說是為了強調《老子》中無為一詞的理想性特點，把他和現實的直接的統治術略加區別，以求細緻和準確。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007年，頁117。

劉笑敢先生認為老子的聖人無為之治乃是實現自然的最好方法，如此便可避免了來自統治者的直接干涉與統治，避免社會的突發性變動與震盪，避免了人與人之間可能產生的劇烈衝突與摩擦，這樣的無為之治與無心而為乃是實有似無的行為，且劉先生指出無為並非做為一種目的：

自然做為老子哲學的中心價值和根本理想，無為則是實現這一理想和價值的原則性手段。無為是老子哲學中的一個非常重要的概念，他的思想的許多方面都與無為有關，無為具有原則性的意義。但是，無為實際上，是為了實現和保障自然之秩序與和諧的，和自然相比，無為並不是最後目的，而只能是手段。<sup>8</sup>

是故，劉笑敢先生所認為的「無為」，雖然帶有著黃老思想的論述，又或許可說劉先生乃是將老子的「無為」思想，以政治實踐的方式來理解與詮釋。但我們還須注意到，在整體老子哲學思想中，「無為」依然是一種以天地萬物、人類社會和諧為最終理想，避免使執著對於生命造成偏激與扭曲，進而通往自然之理境，正如劉先生自己所言：

我們強調無為的施事或行為主體是聖人，這是從老子思想的主要傾向來說的。這不等於說無為的概念只限於聖人的行為，對一般人沒有意義。一方面無為是一系列否定性行為的概念簇，它所否定的行為不限於聖人特有的行為，另一方面，聖人是一般人的行為楷模，聖人之無

---

<sup>8</sup> 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007年，頁120。

為有天道的支持，所以無為對一般人來說也有普遍的意義。從老子哲學的立場出發，一般人也應該實行無為的原則，這也是實現整體的自然和諧的必要條件。<sup>9</sup>

無為，在老子的哲學思想中著實有著政治之價值觀，而此政治的價值觀乃可以推及人生之生命，如同余培林先生於著作中所言「老子的哲學系統，是由宇宙論伸展到人生論，再由人生論伸展到政治論。但老子思想的形成，我們認為剛好和上面的次序相反。」<sup>10</sup>從余先生此一方式來理解老子哲學也為一思考之理路，老子身為史官而著書，其立論對於君王在施政上的表現，多少帶有些許帝王師之口吻，而這樣的政治價值觀則透過「無為」思想而表現在政治、人民與生命的論述上。「無為」在老莊哲學思想的脈絡下應該解釋為「無掉人為之造作」、「無心而為」方才合理，《道德經·第四十八章》曰：「為學日益，為道日損。損之又損，以至於無為。無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。」為學日益乃是指吾人在現實日常生活上求其知識與專長之增長，而吾人做為一在社會中之主體，為了生活之溫飽與社會地位要求這些外在條件，增進自身專業之技能與知識無非就是為了增進其於社會上之競爭力，而此對於吾人而言，乃是日積月累所來的，甚至對於此之執著也日益漸深。但「為道」卻不相同，其乃是不斷地減損其心中所有之定執，無執於功名、無執於利祿，名韁利索便無法給予束縛，吾人不斷地透過工夫修養，以至於吾人對於現實生活之利害關係不起任何偏執與黏著，為所當為，且也無心而為之，即在「無為」中呈現其「無不為」的實踐

<sup>9</sup> 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007年，頁119。

<sup>10</sup> 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年，頁15。

性。換言之，人為造作即乃是對於自我的一種執著，對於自我有所執著，便會在生命中產生衝突與扭曲，這樣的生命是充滿痛苦與緊張的，是故老子所提出的「無為」思想，可以是工夫上的，也可是理想目的上的。在工夫上乃指「無掉人為之造作」，此時是對於自己有所執著之事物，透過此「放下」的價值觀來化解其執著，進而達到「無心而為」的理想，即「自然」境界，誠如王弼於〈第二十五章〉所注曰：「在方而法方，在圓而法圓，於自然無所違也。」於此之時乃得以開放自己的心靈，順應於天地。

## 第二節 無為意涵的展開

筆者於上一節中提到「無為」乃為「道」具體之呈顯，故吾人作為道的實踐者是透過「無為」之工夫進路，當下呈顯「道」之自然價值理境，從老子《道德經》文本看來，其不僅可以體現於政治事功上，乃至於老子一再提及之「聖人」觀念與吾人之生命修養內涵，無不以「無為」作為一向「道」之進路，筆者將於此節深入探討老子《道德經》之文本中，「無為」何以為「道」的具體表現，與「無為」在《道德經》中所論述之價值意涵。

《道德經》中，「無為」一詞的使用與出現，大多在老子講述關於國家治理之處，《道德經·第三章》曰：

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

為無為，則無不治。

此篇章可以明顯地看出老子於此所言之「無為」乃是對於執政者而發，更以「聖人」為執政者之表率呈現，其所採取的為政之「道」無非在於：「虛其心，實其腹；弱其志，強其骨。常使民無知無欲。使夫智者不敢為也」的「為無為」治國方式，河上公本於此「為無為，則無不治」此段注曰：「不造作，動因循。德化厚，百姓安。<sup>11</sup>」政治作為處理與管理眾人之事，其終究仍是要有所「為」的，那麼以智巧治國又怎麼會遭到老子的反對，其又會產生什麼樣的弊病？老子於《道德經》中即言：

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。知此兩者亦稽式。常知稽式，是謂玄德。玄德深矣，遠矣。與物反矣，然後乃至大順。（〈第六十五章〉）

老子於此所言並非是愚民政策的主張者，而是做為以小智與巧詐治國的反對者，「愚」字之意，乃為批評小智巧詐而明大智慧，王弼於此注曰：「明，謂多智巧詐，蔽其樸也。愚，為無知守真。」王弼點出此篇章中「明」一字的使用，與《老子道德經》其它出現「明」字的章節，其意義大不相同，此「明」乃指百姓之智詐巧偽，河上公本注曰：「說古之善以道治身及治國者，不以道教民明智巧詐也，將以道德教民，使質朴不詐偽。<sup>12</sup>」河上公於此所言之「不以道教民」之「道」與老子所言之「道」並不相同，

<sup>11</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁12。

<sup>12</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁255。

而是一種權謀之道術，故後又以「道德」二字，明老子之「道」乃是使天下萬民復歸於素樸天真之本質。又憨山對〈六十五章〉解曰：

此言聖人治國之要，當以樸實為本。不可以智誇民也。明者，昭然揭示之意。愚者，民可使由之不可使知之之意。夫民之所趨，皆觀望於上也。<sup>13</sup>

憨山於此更清楚指明為政者治國之重點，首要以樸實為根本，但對於「明」字之見解則有別於王弼與河上公，乃將「明」解為昭然揭示，意指為政者不可現其可欲，為政者之於百姓有上行下效之作用，故言民之所趨，皆觀望於上。另外，楊義先生所作的現代評析也言明：

本章明確提出「非以明民，將以愚之」、「不以智治國」的政治主張。老子這裏所謂「愚民」並非指與弄或使民愚蠢、愚昧，而是指使民無知無慾，使民回復到自然原始狀態，使天下返樸還淳。<sup>14</sup>

由此可見並不可依其字面義解讀為愚弄、蒙蔽。老子使用「愚」一字是為了對照執政者以巧詐治國，人民百姓便上行下效，相繼效法以相應於上位者之智巧奸詐，故對於主政者來說，人民便更加難以治理，故言「以智治國，國之賊也」。老子更言「絕聖棄智，民利百倍。……見素抱樸，少私寡欲。」（《道德經·第十九

<sup>13</sup>（明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年，頁130。

<sup>14</sup> 楊義主編，《老子評注》，香港：三聯書店有限公司，2007年，頁199。

章》)於此可見，執政者以「智巧」治國實難以達到安天下家國之成效，甚至更有可能導致出現反效果。於是老子又更進一步地闡述以「智巧」治國所產生之問題，以及其最理想的治國之道，《道德經·第五十七章》曰：

以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉？  
以此。天下多忌諱，而民彌貧；民多利器，國家滋昏；  
人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：  
我無為，而民自化，我好靜，而民自正，我無事，而民  
自富，我無欲，而民自樸。

老子於此言「無為」、「好靜」、「無事」、「無欲」皆指為政者不透過壓迫宰制的聲教政令來治理天下百姓，雖看似消極，但卻是在不干擾人民其自然質樸的天真本德的方式下，給出天下百姓充足的生長與發揮之空間，使其得以「自化」、「自正」、「自富」、「自樸」。

若政治之本質乃是須在「有為」的情況下實行，老子又怎麼會講「無為」？為「無為」又如何能「無不治」呢？蓋依筆者於上一節對於「無為」之論述，老子所言之「無為」，並非真的「不肯做為」、「無所作為」，而應是要理解為「無心而為」、「無執於為」，政府對於黎民百姓所推行之政策背後之價值觀，乃是以道、以黎民蒼生為依歸，不強加宰制蒼生百姓，不壓迫天下黎民，而是以「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以國觀國，以天下觀天下」(〈第五十四章〉)的「吾以觀復」之方式治理家國社會，於是人民皆可守其天真純樸，安居樂業、重鄉土而不遠徙，政府與

人民之間便不會出現緊張與壓迫之關係，進而得以安邦治國。

再者，老子之聖人觀念更是以「無為」來使之更具體地呈顯，筆者於上述乃在論述「無為」在《道德經》中所呈顯出的政治意涵，而「聖人」則是在老子政治思想中最高理想之執政者，《道德經》中直接闡述「無為」的九個篇章中（〈第二章〉、〈第三章〉、〈第三十七章〉、〈第三十八章〉、〈四十三章〉、〈四十八章〉、〈五十七章〉、〈六十三章〉、〈六十四章〉），「聖人」一詞的出現就出現了五個篇章，另外〈三十七章〉與〈三十八章〉雖然沒有直接出現「聖人」一詞，而是分別出現「侯王」與「大丈夫」，筆者認為其背後之意涵仍是以「聖人」為最高理想的目標，但仍須透過「無為」之工夫所下的努力來達至「聖人」之境。《道德經·第三十七章》曰：

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

此章言侯王若能守道之無為，在無去個人之私欲與偏好後以處無為之事，行不言之教的方式治國，天下則可得以自化、自定。又〈第三十八章〉曰：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。上德無為而無以為，下德為之而有以為。上仁為之而無以為，上義為之而有以為，上禮為之而莫之應，則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

夫禮者，忠信之薄而亂之首。前識者，道之華，而愚之始。是以大丈夫處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。

此篇章將「道」、「德」、「仁」、「義」、「禮」等價值詞語依序做高低之區分，在價值不斷陷落的最後僅可以「禮」來做為規範天下萬民之制度，但若真是到了只有用「禮」來規範的時候，也以為時已晚，人與人之間的往來僅僅落於表面，私底下卻各懷鬼胎，故言大丈夫乃去彼取此處厚實之「道」與「德」。王弼於「上德無為而無以為，下德為之而有以為」一段注曰：「是以上德之人，唯道是用，不德其德，無執無用，故能有德而無不為。不求而得，不為而成，故雖有德而無德名也。」王弼對於上德之人的見解，乃為不執於德之有德之人，也因其無執無為，德性之自然不求而得，有德之實，而無德之虛名。吳怡先生於此對於「無為」與「無以為」之不同有一看法，其乃認為「無為」乃是自然而然，不以人為之的境界，「無以為」則是在於說明達至「無為」的態度與方法，在於說明上德之人之「無為」乃在於其自然而然，無目的性的「無為」，如此一來才為真正之「無為」<sup>15</sup>。此篇章最後以「大丈夫」而非以「聖人」一詞來說明「處其厚，不居其薄；處其實，不居其華。故去彼取此。」筆者乃認為其仍為老子「聖人」之意，河上公本解「大丈夫」為「得道之君也」<sup>16</sup>。蔣錫昌先生亦作如此認為，而吳怡先生於此做了更進一步之解釋：

「大丈夫」一語在《老子》書中只出現這一次，《老子》

<sup>15</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁245-246。

<sup>16</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁150。

全書多言聖人、聖王，偶然也言修道之士（如「善為士者」（第六十八章）），卻不言「大丈夫」。事實上，其他道家作品，如莊子也不言「大丈夫」。真正用「大丈夫」一語最多的是《孟子》，因為孟子氣勢蓬勃，顯示出一種「富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈」的「大丈夫」（〈滕文公下〉）氣概，而老子此處也言「大丈夫」，也是表現出一種重視真正的德，而不在于道德虛名的氣概。<sup>17</sup>

又〈第六十三章〉曰：

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

對於世間侯王而言，總是喜以「大興土木」、「好大喜功」來建立己身之威信、標榜己身之功績，不可一世，以至於勞民傷財，民不聊生，最後乃落得官逼民反，政權遭致推翻，窮途末路，此是老子於當時所處之時代所得到的觀察，有其道理之普遍性。於是老子乃為世間侯王豎立了「聖人」此一人格之典範，故言侯王若能守此道之無為的自然價值，其隨之而來在政治上之反應，乃是比戰爭與壓迫百姓生活更有意義。侯王守此「道」，天下不僅自化、自賓、自定，更是朝向「聖人」之境邁向一大步。黎民蒼生所樂見的，是一個給出他們生長空間與開放的天下，是一個不會束縛在下位者的為政者，在為政者與百姓的共同提升之時，天下

<sup>17</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁253-254。

蒼生便各有其生長與發揮之空間，國家社稷方可呈現源源活水不斷注入、欣欣向榮之無限發展。

老子之「無為」思想，在《道德經》之文本中，幾乎皆與「政治」和「聖人」相為連結，筆者認為老子之「無為」不僅僅作為國家政治之理想，聖人對「道」之具體體現，更可將其帶入吾人生命，使吾人生命得以無限開展，《道德經·第四十八章》曰：

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

此章呈顯出老子哲學其具實踐性之面向，學為日益乃指吾人所求之知識，是日積月累、與時俱進不斷地外索所得來，但為道之進路則大不相同，其乃是滌除玄覽、汰除心知的內求之工夫，透過此一工夫不斷地損之又損，則可使得吾人生命的清靜虛明，明白透徹。

王弼注曰：

務欲進其所能，益其所習。務欲返虛無也。有為則有所失，故無為乃無所不為也。動常因也。自己造也。失統本也。

王弼此注也言生命之不同進路，可看出欲進其所能（有為），乃會使生命因過於造作而失其本，而欲返生命之虛無（無為），則對於心知的損之又損，以至於無為，故能無所不為。

河上公本注曰：

學謂政教禮樂之學也。日益者，情欲文飾日以益多。道謂之自然之道也。日損者，情欲文飾日以消損。損之者，損情欲也，又損之者，所以漸去之也。當恬淡如嬰兒，無所造為也。情欲斷絕，德於道合，則無所不施，無所不為也。取，治也。治天下常當以無事，不當煩勞也，及其好有事，則政教煩，民不安，故不足以治天下也。<sup>18</sup>

河上公治國等同於治身之獨特觀念，更可顯無為之工夫無論在治道與吾人之生命實踐上，都有其共通性與連貫性，以無為之工夫進路，對治於吾人內在過度之情欲，與外在多餘文飾損之又損，更言當恬淡如嬰兒，嬰兒之質樸天真、柔弱不爭，無為修證至此無論天下或吾人之生命，即可證成為無為，事無事，味無味之道之價值理境。

此可見老子所言之「無為」工夫，在吾人之生命所顯之用，蔣錫昌先生於此乃認為聖人將情欲損之又損以至於無為之時，其家國百姓亦可自正而各安其業，故無不為也<sup>19</sup>。筆者於上一節論述到〈四十八章〉時曾指出，為學日益乃為吾人於世間社會學得生活之技能與專長，為自身之生活與社會地位所必須日益精進之外在條件，但為道則不同，乃是日損其對於外在條件的執著與癡迷，損之又損，乃至於吾人無執於此者，便可敞開心胸面對天地

<sup>18</sup> 王卡點校，《老子道德經河上公章句》，北京：中華書局，2009年，頁186-187。

<sup>19</sup> 參見蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年，頁303。

萬物。所以根據上引古代學者的解釋，吾人生命之向道性，乃是對於生命之執取，以損之又損地「無為」之工夫作為進程，所呈現之體證，更明「無為」與道之關係性。

### 第三節 無為的工夫實踐

筆者於本章前面幾節之論述乃在於說明老子之無為思想如何做為一通往自然之價值理境的工夫進路，又老子之「無為」思想表現於《道德經》中又有何具體之呈顯，筆者乃於本節將探討老子所言此「無為」理論之工夫實踐。

如筆者於前面所述，「無為」做為一通往「道」之自然價值理境之工夫，乃為一「為道日損」之工夫進路，無心於為、無執於為，吾人若可順應於世，無執無著，故便可無心而為之，即無人為之過度造作產生，在無心而為中，成化天下之所以然、實現萬物之本然，此則為「無為」之實踐義，且經由筆者一路論述下來，不難發現自然與無為之間的微妙關係，老子哲學思想之「自然」其乃為一價值理境，而無為則是通往此一價值理境之實踐與落實，若老子所言之「自然」、「無為」乃無意義上之差異性，為何老子不言「為自然」、而是言「為無為」？而若言「為自然」，即又落於對「自然」此一價值的標榜，如此一來，終將導致價值的僵化。且如此所為的「自然」，也不會是老子所言的「自然」，而只是對於「自然」之追求所形成的心知定執。是故，自然與無為當有其意義上之差異性，且也只有經由對於「無為」的實踐，方才可在當下即呈顯出道之自然價值理境。「無為」一詞在《道

《德經》文本中相較於「自然」一詞出現之篇章稍多，但也僅佔了文本其中之九個篇章，卻與「自然」同樣居老子思想之核心。與筆者於前章第三節之所述相同，老子於此對於「無為」之義並非無充足之論述，而乃也是以更具體之「致虛」、「守靜」與「復歸」等詞語來替代使用之，《道德經·第十六章》曰：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。」王弼於此注曰：「言致虛，物之極篤；守靜，物之真正也。萬物生長，以虛靜觀其反復。凡有起於虛，動起於靜，故萬物雖並動作，卒復歸於虛靜，是物之極篤也。各返其所始也。」蔣錫昌先生認為此篇章乃是老子在於講述天地萬物一旦開始生長，最後終將永歸寂滅，他認為「虛」與「靜」乃為萬物「死亡之理」，又認為其生長者乃物之暫；寂滅者為物之真，且恆常不變，此即乃寂滅之道之所以可貴也<sup>20</sup>。蔣錫昌先生此說法，乃將天地萬物之生發之時視為虛幻，視死亡為真實為萬物之本來面目，吾人唯有師此死亡之理，才是在返於天之所命，但筆者於此乃持不同之看法，對於大道而言，天下並無所謂虛妄之物，萬物生長之真實，萬物歸於塵土也是真實，於生、於滅並無何者為真、何者為虛之處，道對天地萬物乃呈現如實之觀照，無論生滅，道普遍於萬物之內，又怎會只僅於寂滅之中？於此之推論，老子並無視死亡之理為萬物之真之義，此章言「虛」與「靜」更非如蔣錫昌先生所認為的「死亡義」之真理，更無法顯出經由「無為」所透顯出的道之「自然」價值理境的工夫義。於此筆者乃舉吳怡先生之觀點與蔣錫昌先生相對照。吳怡先生於著作中寫道：

「致虛」是虛其心，也就是虛掉心中的觀念執著。但這

<sup>20</sup> 參見蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年，頁99-100。

個「虛」並不是把整個心空掉，因為這樣便會落入了頑空的境地。在老子思想中，這個「虛」，是用，也是我們前面常提到的沖虛為用的意思。那麼「虛」何以跟著一個極？這個「極」並非普通用語的「極度」，而是哲學用語上的「極境」的意思，……所以「致虛極」乃是說由虛而達到這個極高的境界。這個境界，可以用老子的「一」來說明。因為「一」是有之「極」，「虛」就是「虛」其所有。「虛」到最後，不是什麼都沒有，而是「虛」掉了一切對物質的「有」，觀念的「有」的執著，而使這個「有」變得純然無雜，這就是「一」。所以就修心來說「致虛極」，就是由虛而達到精神上的純一的境界。再說「守靜篤」的工夫。「靜」自在老子書中是指「無欲」的意思。如第三十七章所謂「不欲以靜」。就是說「無欲」，則此心便歸於靜。所以「靜」不是死寂，不是一點念頭都沒有，而是沒有私欲。沒有私欲，則此心歸於純樸。這個「篤」是「篤實」、「真誠」，也是精神純一的境界。由此可見「致虛極，守靜篤」的「極」和「篤」都是歸於純一。<sup>21</sup>

於此可看出吳怡先生與蔣錫昌先生於此篇之觀點完全不同之處，而吳怡先生於此所言之「歸於純一」，筆者認為則是歸之於「道」，致靜之極，守靜之篤，最後復歸其根，也即是復歸於「道」，此無非皆是由「無為」之工夫所透顯得「無不為」之用，其最大之作用乃在於使吾人於此紛擾嘈雜之人間社會復歸於素樸純真的真實大「道」，《道德經》言「夫物芸芸」，乃是指世間萬物「紛

---

<sup>21</sup> 吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁108。

亂複雜」<sup>22</sup>，而吾人又如何於此之間歸根向道呢？吾人乃得以透過「致虛」、「守靜」...等無為之工夫，解消人間社會給予吾人之心靈所形成之桎梏與障礙，而在吾人得以通過「無為」之工夫實踐，解消其內心之心知定執之時，即呈顯出道之自然之價值理境。換言之，則是在吾人達到「無為」的修持涵養之時，也同時乃是復歸於「道」之「自然」的「純一無雜」之根，也即吾人生命是達致「道」之境界之時，誠如王邦雄先生所指明，「人之生命所需涵養修持之工夫乃是沒有其上與窮盡之時，工夫在吾人有限之生命中，乃無法將其窮盡涵養與修持，其乃是在吾人有生之年所必須不斷實踐之，並最終達至「體悟」之境界。王邦雄先生進一步說明，人生的美好並非是在無止境的歷程，而在每一當下，透過吾人對於往事美好之回味，而將其呼喚回吾人之生命之中。是故，吾人乃是須從工夫實踐中頓悟，從生命之「坐馳」至生命之『坐忘』。」<sup>23</sup>，吾人欲在其有生之年達至「道」之自然價值理境，雖似陳理過高，實是有路可循，亦即吾人於生命中透過「無為」之工夫不斷將其實踐，道之「自然」價值理境也即是當下工夫所呈顯之處。王邦雄先生認為老子言「無為」之工夫乃須透過吾人生命之實踐將其透顯，莊子於此則更進一步將其生活化而言「坐忘」，吾人在實踐「無為」之時所呈顯出的「自然」之境，當下即為道之理想境界之呈顯，即坐忘。老子所言「致虛」、「守靜」與「復歸」皆再再透顯其中「無為」之工夫所帶來之「無不為」之用，此乃為於吾人生命上所具體呈顯出來的。

再者，老子無為之哲學思想，原即是以政治實踐為其首要之

<sup>22</sup> 參見吳怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年，頁109-110。

<sup>23</sup> 參見王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，台北：健行文化出版事業有限公司，2010年，頁132-135。

開顯，將老子於此對於「無為」之工夫放置於政治實踐上也亦復如是，「虛」執政者之「心」，政策之推行便不會產生偏頗，對天下萬民公正之保障，「靜」執政者之「欲」，便不因其心知膠著之驅使而躁進而盲目進而產生擾民之惡法，最後乃「復」執政者之根，也就是以天下萬民之先為先，以天下萬民為依歸，如《道德經·第七章》曰：

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

此即是對於執政者「無為」之實踐所呈現出「無不為」之用的最佳寫照，對於欲，執政者以「靜」之則言：「不欲以靜，天下將自定。」（《道德經·第三十七章》）此章更明白地道出執政者若可將自身心知執著「解消」與「滌化」而以素樸之心來帶領人民百姓，天下無須刻意操持把弄，百姓便可自生，家國將可自定。

## 第四章 自然與無為的生命哲學

### 第一節 政治觀

老子之哲學思想，其不難發現有許多之處乃是就著政治而發，在《道德經》中有許多篇章乃直接闡述了老子對於政治之觀念，如：「愛民治國，能無知乎？」（〈第十章〉）、「其政悶悶，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。」（〈第五十八章〉）、「治大國若烹小鮮。」（〈第六十章〉）、「古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。」（〈第六十五章〉）等諸如此類之篇章，而老子之政治理念，從《道德經》之文本看來，其背後之核心價值與精神無非即是「無為」與「自然」。筆者於前面章節乃分別論述了「自然」與「無為」於老子思想中之意涵與重要性，而在本節之中筆者乃欲更深入探討「自然」與「無為」之哲學思想底下之政治觀念。

老子哲學思想中所言之治道，其乃為一種無為而治之政治實踐，筆者於之前之章節乃論述過，政治乃是做為管理眾人之事，其終究仍是要有所「為」的，但於此又如何「無為而治」呢？其乃是指為政者透過「無為」的精神所施行的一種無不為的活動（可以轉化為政策或制度），即是為政者摒除自身之好惡與偏見，而以天下黎民得以自生自發為基石，並做為政策推行之根本，張起鈞先生認為老子政治哲學之建立，乃在鑒於人間失樸後的日益淪落，是故世間社會便需由一聖人來統合組織起各事務，進而形成政治組織，政策法律以道為根本所推行之治道，在於避免「貴

貨」、「尚賢」的政治歧途<sup>1</sup>，由張先生此之見解，不難看出其對於人間社會較為悲觀與消極之觀點，而同樣對於老子政治哲學之見解，袁先生則與張先生有著不同面向的觀點，認為人間社會之秩序與和諧皆來自於百姓本身，袁先生如此指出：

一個政權的存在，如果要借助統治威權的運作才能達成統治的目的，那麼，即使百姓由衷感戴執政者的恩澤，也稱不上理想的政治。換言之，在老子的觀念中，「清靜為天下正」（四十五章），政治的最高成就及在於能否做到無為無事，亦即讓保障人民生活的政治秩序，完全來自於百姓的自發自主。<sup>2</sup>

而天下萬民又如何得以自發自生以達至「清靜而天下正」的自定、自正之無為而治呢？《道德經·第三章》曰：

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

為政者不擅自為天下豎立標準，不偏好珍稀貴奇之物，不現其好惡，凡此皆是不使萬民起競爭之心，民不爭名、不奪利，不因上位者之好惡而擾亂人民之內心進而對其造成壓迫與影響，如此一來即可如《道德經·第三十七章》所言：

<sup>1</sup> 參見張起鈞，《老子哲學》，台北：正中書局，1964年，頁55-65。

<sup>2</sup> 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年，頁204。

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

為政者守道之「樸」、守道之「柔」、守道之「靜」、守道之「不爭」，以此之方式治理天下，天下無不將自生自發，自正自定，還給天下萬物其最自然本真之面貌。

老子「自然」與「無為」思想的政治實踐，在《道德經》中常常帶有著相當具體的闡述與說明，如《道德經·第六十章》曰：

治大國若烹小鮮。以道莅天下，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。

為政者治國乃是須以「道」為原則，以道為原則，為政者便不會對百姓產生出宰制與操控，也不會形成互相之緊張與對立之關係，也由於為政者的不擅加干預與操控，而是以「道」為本的解消自我的執著與標準的「為無為」、「無心而為」，如是，便不會將正而帶出奇，使善而復為妖，於是善與不善便兩不相害，此即以無為之治使得天下萬物自化自生，毋須仰仗嚴刑峻法威嚇蒼生，使蒼生受為政者之宰制與操控，逼出世間的對立與衝突，而是以道之綿綿若存、用之不勤之玄德，妙化天下之蒼生。

在政策的施行上，為政者也應是以天下萬民為出發點，而不

將個人之名利損益、好惡帶入其中，而是經由對於自我執著之解消與化解，以一無所偏執之心來制定推行，是故《道德經·第四十九章》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，歛歛為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

為政者乃是必須以百姓之心同在的，也由於須以百姓之心同在，故便不能有對於自身之執著與偏執，而以自身當天下之價值標準，若是如此，為政者眼中所見之天下萬物便不再是其原本的純真美好，而是有所分別與割裂，偏愛符合自身價值標準之事物，而厭惡其他不符合標準之事物，而為政者如此之心知定執，將使得人間社會充滿價值的對立與衝突，如對於美、醜的分判，認為瘦是美，而胖是醜，由是瘦與胖遂變成了兩相對立的價值觀，進而造成了相互輕蔑與歧視，反之亦是。也只有為政者解消自身之偏見，不定執在某一政策或政治推行上，方才能以百姓心為心，從而得以「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。」（〈第五十四章〉），人間社會也才可能有其機會返回至最真實自然的美與善。

在老子思想中最為理想之為政者，當就以「聖人」為典型與代表，《道德經》中提到「聖人」一詞就有數十章之多，老子所

言之聖人與儒家所言之聖人完全不相同，儒家所言的是人文化成於天下、參贊天地之化育的聖人，而老子所言的聖人則是處無為之事、道法自然的聖人，是為政者的最終理想之目標，也只有在為政者不斷地透過無為之工夫，涵養自身以求達致自然的價值理境，「聖人」境界的提升與達至便相去不遠，甚至是在每個「無為」的當下即是「聖人」境界所透顯出之「自然」價值。「聖人」自身雖然做到體道證德，卻光而不耀，《道德經·第四章》與〈第五十六章〉皆曰：「挫其銳，解其分，和其光，同其塵。」其無非是「道」與真正有德之人的「體道之士」的最佳寫照。

聖人之德乃充滿於內而符應於外，但卻非是以德臨人，將其化為一面照妖鏡，對照顯出他者的不德，以自身之「德」照顯出他人之不德，便會在無形中使得人我之間的關係，因「德」之壓迫變得緊張進而扭曲，逼出人間社會的奇與正，善與妖，善與不善，種種的價值對立與衝突，世間原本的天真美好因此陷落而掩藏，此番情景乃是老子之哲學思想所欲警惕世人與告誡的。為政者以「聖人」為典範，以其守柔不爭、致虛守靜之工夫涵養來治理家國社會，從自身角度而言雖然消極，但其給出的開放與廣闊的生長空間，對萬物可以充分發揮自我與完成自我而言，無非是非常具有積極性之意義，所以在老莊道家眼中的世間或是天下人間，本是相當美好純真的，一切皆為大道之完滿呈顯，故《道德經·第五十一章》曰：「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。」道之存在遍於天下萬物之中，也唯有不以外力強加對其的宰制與干預，天下萬物方可有充足之空間得以生發不息，聖人如此無非也是給出自生自發之保障，進而使得天下萬物得以實現其自身之自

然之然、自然之本然。

## 第二節 聖人觀

老子之政治觀念乃離不開「自然」與「無為」此二大核心精神，也有一具體之實踐者——「聖人」，老子「聖人」之意，正是對於「自然」與「無為」有其具體實踐的體「道」之士，老子理想中的為政者應是個具有政治實踐價值之「聖人」，但這並非表示天下萬民與老子所言之「聖人」有著懸殊之距離與區隔，老子之聖人觀念其乃是得以普遍於天下蒼生之生命歷程中，若說為政者之於聖人其乃是帶有政治實踐之意涵的話，而天下萬民之於聖人，筆者認為其乃就有著「生命實踐」之意涵，相較於前者更是具有其普遍性與其價值性。於此節中，筆者乃就針對老子「自然」與「無為」思想的「聖人觀」，來做一探討與論述。

老子哲學思想中之「聖人」觀念，無論於政治實踐上或生命實踐上，皆是對於「自然」與「無為」的體證，聖人不僅僅只是為政者的典範，亦是天下萬民生命之典範，以聖人境界為最終理想目標，吾人當不斷地在日常生活中實踐其無為之工夫，生命的每一天都是對於自我之提昇，而《道德經》中對於聖人之描述，無非也提供了吾人於世間社會上應事接物的處事方針與原則，《道德經·第二十二章》曰：

曲則全，枉則直，窪則盈，弊則新，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。

吾人生活在人世間中，皆是想要求得其伸張之處，求自身之長才有所發揮與發展之處，功、名、利、祿並非洪水猛獸，但其容易使得吾人在競逐此者之時，於不知不覺之中遭致幻惑與陷落，未受功、名、利、祿帶來之益處卻反受其所害，而使得原本功、名、利、祿所應帶來之美好消失殆盡，在慾望無限地擴張、無限的競逐中，吾人與道則愈是背馳，生命落於對外事物無止境的追求中不斷陷落與浮沉，而《道德經》此所言「聖人抱一」，聖人所抱之一，依王弼所注是少之極也<sup>3</sup>，筆者認為此即為「道」之意，聖人懷抱大道，作為天下之原則，處事之原則，聖人解消自我之心知定執，不以己為考量之優先，不與天下有所爭鬥，而是退居其位，以天下蒼生為首要之考量，由是實現了天下蒼生，而也實現了聖人自我之價值。《道德經·第二十六章》曰：

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。

聖人之生命乃是與道片刻不離的，以道為重為根，對於世間之榮華淡然處之，不汲汲營營，也不因其擾亂其心對於體道之修持，視富貴如浮雲聚散有時，榮辱不驚，不因外在之好惡而內傷其身、內亂其心，反觀身處於榮華富貴之中之世人，對於自身條件的自滿與自負，輕率地以己之自滿自負面對天下、挑戰天下，這

<sup>3</sup> 王弼《老子道德經注》，引自樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年，頁56。

無非只是導致螳臂擋車之悲劇，最後落得自身傷痕累累，是故《道德經》乃言：「輕則失本，躁則失君。」

聖人同時也是不爭的，爭，是致使生命扭曲的一種行為與態度，對於物質之爭、對於功名之爭、對於兒女之情的感情之爭、對於是非對錯、孰是孰非之爭，也就是爭是非的標準，此皆不是道家所言之聖人所會涉入。〈齊物論〉曰：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有是非？道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非而非其所是。欲是其所非而非其所是，則莫若以明。<sup>4</sup>

由以上所引《莊子》原文可看出聖人不爭之處事態度，而《道德經·第七章》也可以明顯看出老子對於聖人不爭所做之闡述，曰：

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

此處的聖人後其身而身先之義，若是同字面上來看，是否意味著聖人之實踐帶有權謀或算計，王邦雄先生曾提到：「這裡並不可在實有層上來論說，而是應放至作用層上來思考。」<sup>5</sup>聖人是以百姓為優先考量乃將自身置於百姓之後，聖人成全了百姓，百姓

<sup>4</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁120-121。

<sup>5</sup> 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園，《中國哲學史（上）》，台北：里仁書局，2005年，頁113。

則反之證成了聖人，此乃是以天下為先為存、以萬物為先為存、以百姓為先為存，是故此乃聖人之所以為何得以後其身而身先，外其身而身存之道理。此可再參考經文《道德經·第八章》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。

又《道德經·第九章》寫道：

持而盈之，不如其已；揣而銳之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功成身退，天之道。

在〈第八章〉中不但解釋了不爭，也說明了為什麼不爭，更說明了不爭對生命如何之好處，老子以水之所以接近道的特性來說明上善的人，乃需如同水之特性一般善利萬物而不爭，處眾人之所惡，由於其不爭，也不會有人會許他相爭，自然就不會產生衝突與對立，也由於其不爭，對於天地萬物與其自身也就不會有所怨尤與責難。第九章則說明對於事物過度追求之生命是如何的不安定，不太過自滿、不鋒芒外露，不過於追求財富，不因財富而感到驕傲，只有功成而身退，乃合於自然之道。其中功成身退的「退」字便有上述所提其的後其身之義，其乃是指退讓與謙卑之態度。在《道德經·第十三章》曰：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為上，辱為下，得之若驚，失之若驚，是為寵辱若驚。何謂貴大患若身？

吾所以有大患者，唯吾有身，即吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。

此處老子講明寵與辱都是驚懼，世人皆好受寵、爭寵，深怕受辱，但寵與辱是一體而兩面，人們若是在工作上、人際上為了爭寵，勢必招來污辱，有寵而必有辱，無論受寵或受辱都是一樣使人不安，如此又為何執著於此呢？受寵時害怕失去，失去時更為驚恐，因恥辱將接踵而至，這皆起因於一爭字，不爭寵便不會害怕失去，也不會害怕受辱。依老子之看法「寵」與「辱」皆乃是生命缺乏其價值之自主性所導致，而人就逐漸被此種患得患失的不安與不確定感所牽引，終日生活在不安與波瀾之中，生命也因此難以得到安頓。吾人之所以擔心有大患，乃是因為常執著於自身，執著於自身的聲望與名譽，執著於自身的社會地位與經濟能力，我們若能將其解消，而不執著於自身，讓自身成為助成天地萬物之發展的存在，成為天下萬事之所寄託之存在，哪裡又還會有個人寵辱之存在呢？哪裡又還會有危害我們之禍害的存在呢？是故若是如此，這些禍患與寵辱皆影響不了吾人的生活與生命，誠然，只有樂於將自身的心靈開放與奉獻於天地萬物，不執著於個人不強求於萬物，天下間便不會與他有所爭鬥，我們也將因此而成為助成天地萬物生生不息發展的存在，此乃是對於世間人們的爭鬥、爭執、爭取所不能成者。陳德和先生在其著作中提到：

從老子來看，人生本是一連串價值理想的實踐歷程，但生命的意義並非外在之財富、權勢、名位甚至是知識的累積，反而在於如何懂得超克種種過當的欲望，讓自己從各種人

為造作的執著中完全地解脫與釋放，最後則能終於發現，自己生命的清明自在及其樸素美好。<sup>6</sup>

老子哲學思想若可將其如實之體現，即如《道德經》所言之「聖人」之理境，聖人所行之致虛守靜、守柔不爭之修證，不斷地透顯出道之自然的價值理境，以其「無為」之修證體現於世間社會，乃如《道德經·第五十章》所言：

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

聖人即是此所謂善攝生者，《道德經》中所言之此「善攝生者」，並非只是單純對形軀保養的養生之意，而是聖人經由自然無為的修養工夫，處德之所厚而順自然之天真素樸如嬰兒之至柔，是故世間之猛獸、凶險，社會之紛紛擾擾盤根錯節，皆無法對其產生敵意與傷害，其乃是聖人以自然無心之修養體現於世，老子所言此聖人之智慧，無非是吾人作為一有限之生命存在，並生活於人間社會的最佳典範。

---

<sup>6</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66。

### 第三節 人生觀

將老子思想作為一解放束縛，建立自在精神之人生觀，乃是因為生命中常有必經歷之困境或困窘之處，於此處筆者乃論述生命所可能遇到之困境，以明老子之哲學思想對於生命之重要性。

人生在世，就必須面臨不斷地選擇與取捨，這些取捨與選擇給了人們不同的感受與未來，無論或喜或悲。小孩子的世界純真無邪，心靈清澈，思想單純，不會有煩惱，不會有憂愁，有的只是快樂開心的笑靨與傷心啜泣的淚水，如此單純且無須多加虛偽的掩飾，本性是如此之純樸。但是孩子終究會成長。在成長與社會化的過程中，住在我們心靈深處的稚子，不知不覺地被我們所遺忘。這樣的情形著實令人感到惋惜，筆者於此以老子所提出「專氣致柔」之說法來回應以上之敘述。《道德經·第十章》曰：

載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛國治民，能無為乎？天門開闔，能為雌乎？明白四達，能無知乎？

雖不能永遠如同嬰孩般天真無邪與樸實無華，對於外在世界的一切都處於謙卑不爭的狀態，但吾人可以透過回歸生命，使自身的本性回歸到如嬰孩般的純淨潔白，老子用嬰兒之純真來肯定柔的謙卑與不爭之意義，老子此守柔之思想，也是對於人生無私、無我、無執與謙卑不爭之修養。

人們成長至一定階段便會開始形成自我，但這也開始造成與外在世界有所摩擦與衝突，劃分你我他、此與彼、有喜好厭惡、事物之所有權、責任之歸屬，這時的我們已經立了種種標準而與外在世界形成了對立之狀態，造成了生命的割裂。再者，人們常因過度的貪婪與欲求而導致災禍與招致滅亡，常不能滿足於自身所擁有之事物而不斷地往生命之外追求，莊子在〈養生主〉中乃說道：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已；已而為之者，殆而以矣。為善無近名，為惡無近刑。緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。<sup>7</sup>

此可見無論是追求知識或是追求物質，以有限的生命去追求無限之事物必定心力交瘁、終身疲困，而莊子則在兩千年前即指出人生乃有此之困境，而待解消；且人之生命並不只有此一種困境而已，人還有對於事物都得經過計較算計其利益的機心。<sup>8</sup>

吾人若是存有其機心，其原本天真潔白的天性便會有所減損破壞，如同每個剛出生的嬰孩一般，其本性原是天真無邪，歷經成長之種種過程，原本之天真無邪便會開始有所改變，若是太執著於利益之層面上，最後成為一個凡事只懂得計算較量的人，原本純樸自然的天性，便會被此計較之心所破壞，如此一來，更將

---

<sup>7</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁54-55。

<sup>8</sup> 如《莊子·天地篇》曰：子貢南遊於楚，反於晉，過漢陰見一丈人方將為圃畦，鑿隧而入井，抱甕而出灌，搨搨然用力甚多而見功寡。子貢曰：「有械於此，一日浸百畦，用力甚寡而見功多，夫子不欲乎？」為圃者仰而視之曰：「奈何？」曰：「鑿木為機，後重前輕，挈水若抽，數如泆湯，其名為槲。」為圃者忿然作色而笑曰：「吾聞之吾師，有機械者必有機事，有機事者必有機心，機心存於胸中，則純白不備；純白不備，則神生不定；神生不定者，道之所不載也。吾非不知，而不為也。」郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁193-194。

背離於天道。再者，人對於事物所產生之佔有欲，也為一執著執念，此對於事物之執著乃是吾人生命的一種危害與陷溺。對於生命來說，執著不但是一種負擔與耗損更會對他人造成緊張與壓迫；是對於自身的傷害與折磨，同時也是自我之設限，而使之無法看到生命原本天真素樸之美好。

再者，於世界與社會中，也充滿著許多的意識形態，這些意識形態常常導致族群或種族之衝突與對立，這些問題，其本質乃是價值觀的對立與衝突，進而造成意識形態，使其立場之對立與割裂。同是身為這個世界、社會的一分子，為何要把彼此切割劃分的如此清楚？此無非是意識形態的作祟，以為自身之存在比其他者更優越崇高，甚至進而歧視輕蔑與自身不同之他人。這種充滿對立與自我封閉的生命又如何能夠圓滿、完整呢？於此，老子於《道德經·第二章》曰：

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

此篇章言人世間之總總價值對立，其實皆可歸因於人們自身所訂立的價值標準，而在訂立價值標準之後，人們便開始比較，以美之標準來對顯出惡，以善之標準來對顯出不善，但在尚未豎立此標準之前，即無美、惡，善、不善之分別，是故老子於後言聖人處無為之事，行不言之教，由於在上位者不引領百姓豎立價值標

準，不以僵化之標準教化百姓，此乃使得百姓與天下萬物得以隨順自然地生發成長，自成自化。

陳德和先生說：

很多學人斷定老子在這一章裏面所要表達的，乃是萬物「相反相成」的道理，並說老子就是基於這個原理而承認對立的兩端都應存在。不過我們不這麼認為，因為這種解釋很像是在講「恐怖平衡」。我們覺得在這一章裏，老子是在對「標準主義」者的武斷偏狹做出警告，因為它門特別喜歡量尺寸、定規矩，用自己的意思去評價事物的高低然否；「標準主義」者已然是以主觀的意見為裁判的依據，並將天底下的事物做出一刀兩斷的切割，所有二元的對立即跟著接踵而至，卻不知如此一來宇宙萬有的原來和諧就被破損毀滅了。<sup>9</sup>

筆者對於陳先生於此之見解表示認同。依老莊之哲學思想，天地萬物莫不始於道，道也存在於天地萬物之中，是故天地萬物乃是不分彼此、不分貴賤、不分美醜、不分尊卑、不分高下而同等存在著的，為何對天地之萬物一定要有一套標準在呢？在這套標準出現以前，天地萬物不也是依然生生不息、周行不怠地運行著嗎？而今，又是為何非要對於自身的立場與意見有所執著，而將其他意見與聲音拒於自身之外呢？凡此，無非皆是對於吾人視野的設限以及生命的束縛。

---

<sup>9</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129。

另外，對於人之欲望，於《道德經》中並無看到老子同意其正當性或反對其正當性，而是從少私寡欲來說明，說明其對於不知節制而招致自身禍患的欲望，欲望過多過大，人們便會越趨不易得到滿足，也由於不易知足的影響，則吾人之欲求便會更加壯大而落入無止盡的惡性循環中，而不知足的人們，便覺得自身的生命充滿缺陷、充滿空虛，希望藉由表現自身是最為獨特之存在，渴望以此灌溉貧脊的心靈與生命，用以填充這無止盡的空虛，此乃是因有所分別心，將彼此的界線清楚劃分，進而造成了人與人之間的隔閡與疏離，如此便造成社會的冷漠，也形成了自我中心主義，使得人們心靈空洞、孤寂，而在耗費了大半心力所過於外求的這些事物，並沒有使得生命更加完善與圓滿，卻徒增彼此間的對立與摩擦，此可見於《道德經·第十二章》曰：

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。

老子在此乃是說明對於物質與享樂的過度追求都是不恰當也是不應該的，過於追求色彩的享受最後必定導致視覺之遲鈍；過於追求聲音的享受最後必定使得聽覺不靈敏；過於追求味道的享受最後必導致味覺的僵化；過於縱情於玩樂，必使得心神不寧；過於追求金銀財寶，稀有珍貴之物，最後必使得由道而來的自然本性有所損害。是故聖人的生活，只求溫飽但不貪圖享受。寧願純樸自在，也不求奢侈榮華。老子在此處確確實實地說明了對於欲望過度追求與放縱所會導致的後果，其過度之追求與放縱著實是對生命的一種負累，是故《道德經·第十九章》曰：「見素抱樸，

少私寡欲。」以及《道德經·第四十六章》所言：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足，常足矣。」

以上乃為筆者論及人生常出現的生命之困境，而於此筆者乃欲以老子之「自然」與「無為」之哲學思想與生命做一結合進而提出人生觀。「自然」與「無為」在老莊哲學思想的脈絡下，筆者乃沿用陳德和先生之詮釋<sup>10</sup>，「自然」乃是指一種自己而然，乃是對於人之種種造作之解消，將原本不斷向外追尋的欲求之心引導回來，使其反璞而歸真之義，「無為」乃是指「無去人為之造作」、「無心而為」，而透過自然和無為這二義所形成之人生觀乃是觀照天地萬物使其生生不息以及恬淡寡慾、清心無執、不與天地爭的生活態度，由此便可以解消人之生命原本處處充滿緊張與不安、衝突與對立之處，且在生命中常因為執著所產生的自我之扭曲也將得到化解與緩和，這樣的修養與態度不論是在戰亂頻繁與群雄割據的戰國時代，或是在當今世界與社會所面臨的文明危機中，老子與莊子思想中所蘊含的生命智慧，皆是同樣啟發吾人用正面的生命態度來與之面對，這樣看待生命的態度著實是正確，也是負責任的。一般人對於自身的生命缺少反省與審視且隨著年齡增長，越難以找回自身心中原本的質樸，但老子的哲學思想如同一條引導我們回歸生命本真的道路或一盞照亮生命的明燈，試圖使我們在這花花世界中的風塵生命與人生，正面完善且圓滿。

根據上述，老子「自然」與「無為」的哲學思想對於現今處於這樣忙碌與倉促的生活中的人們，得以讓平日急促匆忙地步調

---

<sup>10</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99。

得以緩和，讓緊繃的情緒得以紓解、疲憊的心靈得以獲得慰藉，生活中種種令人煩心的瑣事，若是可以藉由無為的工夫來達到自然的境界，自然也不會對其產生執念與煩憂，得以讓生活充滿和諧讓生命充滿美善，若是能將自身的心靈敞開，天地萬物與我們之間的價值差異與對立也將隨之緩和與解消，於此筆者乃藉《莊子》來加以說明老子此一自由開闊的哲學思想，〈齊物論〉曰：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與，蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶，則必有分矣。此之謂物化。<sup>11</sup>

此處之物化，莊子在這裡是物我同化的意思，物化之境界將個體與個體間的對立消弭，彼此間的衝突與摩擦也解消，生活中的緊張與不安也將會隨之減少，進而會發現的是天地間的美好與奧妙，將其美好內收至自身的生命中，生命便得到安頓之處。這樣的人生觀，不但可以減少個人與世界、社會的對立和摩擦，也可以使原本封閉的心靈掙脫其桎梏，對天地萬物敞開心胸來歡迎其進入我們的生活、心靈與生命中，天地萬物也自然會對於我們的歡迎也做出回應，如此我們的生命將不會在狹隘、將不會在封閉、將不會在自我設限，我們會發現原來生活是何等的輕鬆與自由、何等的快活與逍遙，在《莊子·逍遙遊》中就寫道：

北冥有魚，其名為鯢。鯢之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，

---

<sup>11</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁53-54

其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，  
天池也。<sup>12</sup>

莊子在逍遙遊一章中所說之義，其大鵬鳥是處於流俗之中，不為流俗所染，並非拒流俗於門外，則乃是將這天地間當作一修行之道場，生命境界由小而大之歷程，接納天地萬物而互不相傷，並將其視為自我生命境界提升之人生觀，如同《道德經》所言：「挫其銳，解其紛，合其光，同其塵。」的玄同彼我。於此筆者透過莊子哲學思想之特色，其乃是源自於老子，即可看出老子思想在道家思想之重要性。

再者，其人生觀乃建立了一個以精神主體之自由開放、廣闊無垠以及接納天地萬物的價值觀，在這樣的價值觀中，生命充滿和諧與自由、充滿完整與圓滿，沒有種族或族群對立，沒有思想或言語的衝突，更不會有對生命造成破壞與扭曲的執著，再者天下人皆是吾人之友，吾人則是天下人之支持者，其關係乃是相互受益，毫無衝突與對立，自身不以自我之標準為標準，而是以天下人之標準為標準，天下人之意見為意見，此並非所謂騎牆派之風往哪吹便往哪邊倒之權謀思想，而是指心靈若是開放，便不會對於自身之標準與意見有所堅持與執著，得以廣納天地，生命也將不會有囿於自我設限的情況所產生，進而所呈顯之，乃是生命境界的不斷提升。

---

<sup>12</sup> 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年，頁1-2

## 第五章 結論

本論文乃是以老子「自然」「無為」之哲學思想，探討其所開展出之「生命哲學」，老子之思想在數千年的中華文化中乃是一特別之存在，特別之處在於，老子乃以正言若反之方式將其思想作一呈顯，由「反」來顯「正」，他所欲告知世人之智慧與理境，非是他直接明確將其定義之，而是由「反面之定義」來引導人們思考與探索，是故，儒家所言之「德」、「聖」、「智」、「仁」、「義」、「禮」……等價值詞語，在老子即是以「不德」、「不仁」、「絕聖棄智」、「絕仁棄義」來呈顯其思想理路，更言：「大道廢，有仁義；慧智出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」（〈第十八章〉）老子此一作法，並非只單純為反對而反對，而是將儒家所定義之固化的價值系統，自源頭注入活水欲使其活絡且更顯可愛，誠如陳德和先生所認為，老莊之思想乃是另類的「消融性人文主義」，其與儒家之創造性的人文主義不同的是，老莊思想乃是非固著於傳統人文價值上之思想者，更進一步說明，老子正言若反的批判並非只是徒然地破壞儒家理論之建構，而是在於成全<sup>1</sup>，因老子早已從中看到對於價值提倡與標榜，終將使其僵化、枯竭，最後落得其核心精神的喪失與形成社會與個人生命的桎梏與障礙，束縛天生本真的自主性與自由性，是故老子不得不以此之方式告誡世人與提點世人，其思想對於吾人之生命甚至家國社會的經營發展，無非是一更宏觀，獨到之思考方式。

---

<sup>1</sup> 參見王邦雄，陳德和合著，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年，頁96-97。

## 一、論文回顧

本論文第一章第一節乃撰寫筆者對於老子「自然」、「無為」思想之研究動機，以牟宗三先生所言之「周文疲弊」的時代背景為老子思想出現的契機，再針對古今社會與吾人生命所需面對之課題做一對照，以顯老子兩千年之哲學思想於不同之時空中有著其普遍性與重要性，再者對於吾人之生命歷程，從呱呱墜地至撒手人寰，期間所經歷之人生課題，人人乃須各自面對，從精神主體而言，人人皆是唯一且獨特；但就以大道而言，天下萬物又無不盡在大道之中，人唯有以「道」為依歸，方可順天地之自然而生其所生，透過老子「自然」與「無為」之工夫實踐，體現道之價值理境與其在吾人生命中呈顯之圓通無礙。於第二節，乃是與本論文相關研究之文獻回顧，關於老子的「自然」與「無為」的哲學思想，國內較少見於結合此兩者之研究，而以此「自然」、「無為」之思想再結合「生命哲學」為研究主題的學位論文與學術期刊也尚未有以此為研究主題的期刊論文出現，故更顯得筆者此篇論文更有其研究價值與重要性。於第三節之研究方法與論文結構，主要乃是以袁保新先生之「創造性詮釋的原則」為主要研究方法，再對於本論文之架構與各篇章之寫作方向做一說明。

第二章乃探討「自然」之概念於老子思想中之重要性與其之意涵，於第一節中筆者乃蒐集分析與歸納學者前輩對於《道德經·第二十五章》之觀點與論述，此章也是學者前輩們較具豐富討論之章節，筆者於此乃歸納分析幾位較具代表性之學者對於此章的不同論點。第二節之部分，乃在於探討老子「自然」之概念再《道德經》中之意涵，筆者以《道德經》中直接出現「自然」

一詞之篇章（第十七章、第二十三章、第二十五章、第五十一章與第六十四章）進行研究與論述，並從政治觀、聖人觀與生命哲學之觀點逐步論述之，雖「自然」一詞在《道德經》中僅出現五次，但透過筆者逐步之論述，在探討老子「自然」思想意涵之過程中，更明「自然」在老子的哲學思想之重要性。第三節「自然的實踐性」乃是針對「自然」之觀念何以有其實踐內容，筆者以為，老子之思想乃作為一實踐哲學，其所欲實踐之內容，無不皆是對於「道」之價值理境的呈顯，雖《道德經》中「自然」一詞出現之次數不多，但筆者認為老子乃是以其他詞語作為替代，以守柔與不爭為例，其無非乃是老子自然思想的具體呈顯與真實體現，且老子所言之守柔與不爭無論是在政治事功上，抑或是吾人生命中乃皆是可被踐履與實現，在吾人踐履之當下即是「無為」又即是「道」之自然價值理境之所在。

第三章乃是於探討「無為」在老子哲學思想中之意涵與價值，於第一節《無為與道》之中，分析「無為」一詞於《道德經》中所出現之章節其與道之相關聯性，而後分析現代學者對於「無為」一詞之不同詮釋與解讀，並歸納出老子之「無為」思想，不僅只是可以為政治上提出之方針與實踐，更可與吾人之生命相應相和，而成為一生命之智慧。第二節，主要乃探討「無為」於《道德經》文本之意涵，並以「無為」一詞出現之各篇章與歷代幾位注家和現代學者之觀點作為論述依據，其中發現「無為」與「聖人」有相當緊密之聯結關係，於政治上而言，聖人乃以「無為」之治順天地之自然，使天地萬物其得以自然化育，於吾人而言，「聖人」乃是一生命之理境，是吾人藉由無為之工夫實踐，所透顯道之「自然」價值理境的具體典範。第三節論述「無為」

之實踐性，筆者乃以《道德經》文本中出現之「致虛」、「守靜」做為「無為」之具體的實踐理路，從吾人之生命透過此「致虛、守靜」之工夫實踐，化解生命之心知定值，無非得以讓吾人心靈開啟一片明朗遼闊之無垠大地，而將之置於政治實踐上，就老子思想原乃是以治道為首要出發點而言，更可得其相應之處。

第四章筆者主要探討與論述老子自然、無為的生命哲學，第一節，首從治道上探討「自然」與「無為」如何在政治實踐上有其開展，並指出為政者之施政應以「自然」與「無為」做為基礎，使百姓有其足夠發展之空間，不強加宰制與操控，進而使家國得以「自定」、「自生」、「自化」。第二節則以老子「自然」、「無為」之聖人觀為主題。老子思想底下之聖人，不僅只是為政者之典範與代表，更是可以普遍於黎民百姓以及吾人生命之中，其所開顯出之理想與境界，皆是老子思想的具體實現，不僅為政者提供了表率與施政之方針，更使吾人於現實生活中勞碌、疲憊之有限生命，得以以此之最高理境為目標而顯得彌足珍貴與可敬可愛。第三節探討老子「自然」與「無為」思想底下所開顯出之人生觀，對於吾人在現實生活中所遭受之經歷，無論喜悲、浮沉、起落，皆乃是生命充滿變化、無法預料之處，而筆者於此乃希望藉以老子思想，點亮吾人生命之道路，將老子之智慧化為一盞生命之明燈，時時指引著我們向道的成長與提升。

## 二、論文展望

本文之最後，筆者乃根據本論文之研究方向，做一未來之展望。筆者乃認為，老子之「自然」與「無為」之思想，除了本論

文之研究議題以外，可探討之部份尚有「教育」層面之議題，筆者於此乃欲以本文研究內容為核心，以自然與無為思想結合「家庭教育」做為本論文之展望。

於現今社會中，由於社會大環境之影響、少子化之現象與觀念之變遷，使得家庭之平均人口數的逐漸地減少，在此社會環境下誕生之兒童，與台灣傳統之重男輕女之現象以大不相同，也由於此少子化之現象，無論男孩或女孩，皆是家庭中之珍寶，對於家中孩子的照顧與關愛乃是無微不至，甚至有求必應，過度保護，如此環境成長之幼童，遂逐漸在社會中造成許多大大小小之問題，也開始出現形容任性妄為，家長卻束手無策的「小皇帝」；在無微不至的照顧環境中成長，卻使得挫折忍受度與抗壓性低的「草莓族」；凡是聽從父母安排，缺少主見與獨立能力的「媽寶」……等等諸如此類形容現今青少年、兒童之詞語。於此，筆者所提出之家庭教育以更明確之方向而言，即是對著家長而發，一般言家庭教育可能會認為是家長對於孩子的教育，但筆者於此並非如此，而是欲透過老子之哲學思想，對於家長的再教育，即是對於家長之家庭教育，家長的過度呵護與溺愛並非孩子之要求與需要，反觀乃是家長一廂情願之作法，孩子無從選擇、無從比較，只有任其家長以過量超載的愛來加諸於身上，而使其漸漸成為擔負重物走向指定地點與目的之駱駝，卻不知自己所馱負的東西為何物？也不知自己又為何要走向已被指定好之目的地？與之相對之下，皆再再顯示出老子哲學思想的重要性，《道德經·第五十八章》曰：

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。

家長之於孩子，於此又可類比為為政者之於百姓，家長對於孩子付出的愛與呵護，也如同為政者的干預與宰制，過度的關愛與過度的宰制，是故便壓縮了孩子的生長空間，日積月累下來，使得孩子開始出現偏差，出現反抗與叛逆，其無非是回應了上述《道德經》之正復為奇、善復為妖，原本出發點是良善與正面的，卻因此而逼出了負面效果，使正為奇，使善為妖，這豈非使得家長原本之用意相悖而馳了麼？筆者認為，家長們於此乃是需要藉由老子之智慧將「聖人」導入於生命中、家庭中的，且看《道德經·第二章》曰：

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。

為政者治國是要「無為」而為的，家長教育孩子又何嘗不是？是以《道德經》又曰：「生之、畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。」（〈第十章、第五十一章〉），對於孩子而言，家長的過度呵護不也是一種侵犯嗎？又何不由直接之「關愛」轉為間接之「觀照」呢？給予適當之養分與支撐，而後從旁觀照孩子之成長，使自身成為一不斷向道的理想生命，也間接提供了孩子生命之典範，《道德經·第七章》又曰：

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

聖人對於百姓之觀照，乃是因聖人不將自己置於百姓之前，不以自身為之標準，也不會成見、定執加諸於百姓之上，聖人是以「無我」來觀照、化育天下蒼生，是故能成百姓之典範，能領導百姓沐浴在「道」之自然價值理境之中；親子之間無非不是如此，家長若可從「無我」來觀照兒女，家長之「無我」乃意指著，「『我』認為應該如何才是對兒女最好的。」而其中那個「我認為」即同時排除了除了「我」以外的其他可能性與思考空間，甚至成為一廂情願之想法，反倒是，應把「我」這個已經預設之標準與立場拿掉，從兒女之角度思考「對兒女而言，應該如何才是好的。」如此一來才可能不會陷於過度的操控、主宰之中，故《道德經·第四十九章》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，歛歛為天下渾其心，百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。

也由於聖人如此之虛靜與觀照，方才能給出天下蒼生有所發展之廣大之空間，也唯有如此，家長對於兒女的付出與愛心，便不會因過度而造成壓迫與緊張，更不會使得原本以良善與愛為出發點的關懷，而逼出兒女的反抗與背離。

於此，乃是本論文之研究內容，將老子之智慧結合家庭教育之議題，所呈顯出未來之展望而可繼續深入探討之研究方向。

除了上述筆者將老子「自然」與「無為」思想結合「家庭教育」議題之未來展望以外，筆者認為以「自然」與「無為」之思想為核心之研究，尚可將老子與莊子之思想與「生活美學」相結合，而為一研究之議題。

筆者認為，老莊思想的自然與無為之所以可以成為一種生活美學，其精神乃是在於對現代社會之生活的沉澱與省思。現代社會重視專業能力、語言能力、溝通能力等等之各種技能而將其統稱為「競爭力」，但人們在具備這些競爭力之時，並不代表一定可為自己帶來幸福、安適等等的生活價值，反而把這些生活價值取而代之的是現實生活之消費價格，或稱作「消費力」，生活中僅僅只是被這些標有其價格的事物所填滿、堵塞，並用此規劃著人生，在幾歲以前必須有的第一桶金，而後第二桶金，再來第三桶金，期望將來可以開名車、住豪宅、擁有較高的社會與經濟地位，一般人們將此視為人生的目標、理想，在滿足這些慾望之前永不停下追逐的腳步，而在滿足這些慾望之後，又被更大的慾望所牽引，人生就此落入與社會與他人的不斷拚搏之中，誠如《莊子》所云：「與物相刃相靡。其行盡如馳。而莫之能止。不亦悲乎。終身役役而不見其成功。茶然疲役。而不知其所歸。可不哀耶。」<sup>2</sup>此番所言，無不切中古今人們對於外在物質的無盡欲望與追求，莊子感嘆之餘，著實又充滿著深沉的悲切，人們抬頭仰望著尚未企及的目標，卻忽略了每一天裡實實在在的生活，忽略

---

<sup>2</sup> 郭慶藩，《莊子集校釋》，台北：世界書局，1955年，頁28-29。

了周遭之事物，與身邊的親友。於此，老莊思想「自然」與「無為」的生活美學其重要性與發展性已不言而喻，老子言無為、自然、寡欲、清靜、守柔、不爭等等，無非不是在於希冀吾人在有生之年透過對於道的實踐與體現，解消束縛在生命中的總總桎梏與執著，重新找回質樸純真之生命價值，莊子更言：「吾生也有涯。而知也无涯。以有涯隨无涯。殆已。已而為知者。殆而已矣。為善无近名。為惡无近刑。緣督以為經。可以保身。可以全生。可以養親。可以盡年。」<sup>3</sup>，凡此，老莊哲學思想無非不是在於希望世間之人們，對於欲望的節制，且在提出此番警惕的同時，也表現出對於吾人生命的溫暖關懷，吾人若於生活中具備此老莊思想的生活美學，在此紛擾雜亂的云云世間中，安時處順得其生命之安定，心齋坐忘得生活之美善。於此，乃筆者以老子與莊子之哲學思想結合「生活美學」之議題，另一由本論文為研究核心，而繼續開展出的未來研究展望。

---

<sup>3</sup> 郭慶藩，《莊子集校釋》，台北：世界書局，1955年，頁54-55。

## 參考書目

### 壹、古典文獻（略依年代排序）

1. 河上公，《老子河上公章句》，王卡點校，北京：中華書局，2009年。
2. 嚴遵，《老子指歸》，北京：中華書局，1944年。
3. 王弼，《老子道德經注》，收錄於樓宇烈《王弼集校釋》，台北：華正書局，2006年。
4. 蘇轍，《老子解》，北京：中華書局，1985年。
5. 吳澄，《道德經注》，台北：廣文書局，1981年。
6. 焦竑，《老子翼》，台北：廣文書局，1977年。
7. 焦竑，《莊子翼》，台北：廣文書局，1963年。
8. （明）憨山大師，《老子道德經憨山註·莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，1973年。
9. 王夫之，《莊子解》，台北：河洛出版社，1978年。
10. 王先謙，《莊子集解》，台北：三民書局，1974年。
11. 朱謙之，《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。
12. 郭慶藩，《莊子集釋》，台北：世界書局，1955年。

## 貳、專書部分（依姓氏筆劃順序排列）

1. 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業公司，1993年。
2. 王邦雄，《中國哲學論集》，台北：臺灣學生書局，2004年。
3. 王邦雄，《走在莊子逍遙的路上》，台北：臺灣商務印書館，2004年。
4. 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，2006年（修訂二版）。
5. 王邦雄，《老子道德經的現代解讀》，台北：遠流出版事業股份有限公司，2010年。
6. 王邦雄，《向儒道思想學情緒管理》，台北：健行文化出版事業有限公司，2010年。
7. 王邦雄，《老子十二講》，台北：遠流出版事業股份有限公司，2011年。
8. 王邦雄，《莊子道》，台北：里仁書局，2010年。
9. 王邦雄、陳德和，《老莊與人生》，台北：國立空中大學，2007年。
10. 安傑利斯著，段德智、尹大貽、金常政譯，《哲學辭典》，台北：貓頭鷹出版社，2004年。
11. 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：臺灣學生書局，2002年。
12. 牟宗三，《中國哲學的特質》，台北：臺灣學生書局，1994年。
13. 牟宗三，《才性與玄理》，台北：臺灣學生書局，2002年（修訂版）。
14. 牟宗三，《生命的學問》，台北：三民書局，2011年。
15. 余培林，《新譯老子讀本》，台北：三民書局，2007年。

16. 吳 怡，《新譯老子解義》，台北：三民書局，1998年。
17. 吳 康，《老莊哲學》，台北：民文出版社，1978年(修訂)。
18. 唐君毅，《中國哲學原論（導論篇）》，台北：臺灣學生書局，1986年。
19. 唐君毅，《中國哲學原論（原道篇）》，台北：臺灣學生書局，1986年。
20. 唐君毅，《中國哲學原論（原性篇）》，台北：臺灣學生書局，1989年。
21. 徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務印書館，1969年。
22. 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》，台北：文津出版社，1997年。
23. 高柏園，《莊子內七篇思想研究》，台北：文津出版社，1992年。
24. 高 明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年。
25. 張起鈞，《老子哲學》，台北：正中書局，1964年。
26. 莊萬壽，《道家史論》，台北：萬卷樓圖書公司，2000年。
27. 陳鼓應，《老子今註今譯及評介（修訂版）》，台北：臺灣商務印書館，1991年。
28. 陳德和，《道家思想的哲學詮釋》，台北：里仁書局，2005年。
29. 陳錫勇，《老子校正》，台北：里仁書局，2003年。
30. 曾昭旭，《老子的生命智慧》，台北：健行文化出版事業有限公司，2002年。
31. 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，台北：三民書局，1987年。
32. 葉海煙，《老莊哲學新論》，台北：文津出版社，1997年。

33. 楊 義，《老子評注》，香港：三聯書店，2007年。
34. 蔣錫昌，《老子校詁》，台北：東昇出版事業有限公司，1980年。
35. 劉笑敢，《老子：年代新考與思想新詮》，台北：東大圖書公司，2007年。
36. 錢 穆，《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，2009年。
37. 錢 穆，《莊老通辨》，台北：聯經出版社，1998年。

### 參、期刊論文（依姓氏筆劃順序排列）

1. 王邦雄〈從道家思想看當代人生〉，《鵝湖月刊》，第 7 卷第 70 期，1982 年 4 月。
2. 王永智〈論道家哲學的現代價值〉，《宗教哲學》，第 4 卷第 3 期，1998 年 7 月。
3. 牟宗三〈《道德經》講演錄（一）〉，《鵝湖月刊》，第 28 卷第 10 期，2003 年 4 月。
4. 牟宗三〈《道德經》講演錄（二）〉，《鵝湖月刊》，第 28 卷第 11 期，2003 年 5 月。
5. 牟宗三〈《道德經》講演錄（三）〉，《鵝湖月刊》，第 28 卷第 12 期，2003 年 6 月。
6. 牟宗三〈《道德經》講演錄（四）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 1 期，2003 年 7 月。
7. 牟宗三〈《道德經》講演錄（五）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 2 期，2003 年 8 月。
8. 牟宗三〈《道德經》講演錄（六）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第

- 3 期，2003 年 9 月。
9. 牟宗三〈《道德經》講演錄（七）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 4 期，2003 年 10 月。
  10. 牟宗三〈《道德經》講演錄（八）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 5 期，2003 年 11 月。
  11. 牟宗三〈《道德經》講演錄（九）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 6 期，2003 年 12 月。
  12. 牟宗三〈《道德經》講演錄（十）〉，《鵝湖月刊》，第 29 卷第 7 期，2004 年 1 月。
  13. 林瑞龍〈論王弼《老子注》中之自然觀〉，《思辨集》，第 8 期，2005 年 3 月。
  14. 林超群〈老子的政治哲學——以「治大國若烹小鮮」述要〉，《大葉大學通識教育學報》，第 7 期，2011 年 5 月。
  15. 林安梧〈關於《老子道德經》「道、一、二、三及天地萬物」的幾點討論〉，《東華漢學》，第 7 期，2008 年 6 月。
  16. 林木乾〈老子生命哲學之工夫境界論探析〉，《宗教哲學》，第 44 期，2008 年 6 月。
  17. 林光華〈論牟宗三先生對老子之道的詮釋〉，《哲學與文化》，第 37 卷第 5 期，2010 年 5 月。
  18. 陳秀美〈從「實踐性」反思《老子》「無為」思想的意義〉，《空大人文學報》第 19 期，2010 年 12 月。
  19. 陳怡燕〈論《老子》哲學中「自然」之義理內涵〉，《古今藝文》，第 33 卷第 3 期，2007 年 5 月。
  20. 陳德和〈老莊思想與實踐哲學〉，《鵝湖月刊》，第 34 卷第 10 期，2009 年 4 月。
  21. 陳德和〈老莊的教育思想及其實踐〉，《鵝湖學誌》，第 27 卷

- 第 2 期，2001 年 8 月。
22. 陳德和〈宗教人文化的道家思維——以老子思想為例〉，《鵝湖月刊》，第 35 卷第 9 期，2010 年 3 月。
  23. 陳德和〈論老子體道證德的宗教意識〉，《宗教哲學》，第 52 期，2010 年 6 月。
  24. 曾珮琦〈《老子》的自然思想析論——以牟宗三先生的詮釋所做的探討〉，《當代儒學研究》，第 11 期，2011 年 12 月。
  25. 曾珮琦〈論《老子》「正言若反」與「道」的表述問題〉，《思辨集》，第 12 期，2009 年 3 月。
  26. 葉海煙，〈老子的人的哲學〉，《東吳哲學傳習錄》，第 1 期，1992 年 3 月。
  27. 劉笑敢〈老子之自然與無為——古典意含與現代意義〉，《中國文哲研究集刊》，第 10 期，1997 年 3 月。
  28. 劉美英〈評論老子的人生哲學與政治哲學〉，《中國國學雜誌》，第 1 期第 8 卷，1977 年 8 月。
  29. 劉文起〈論老子之無為自然思想〉，《藝文誌》，第 198 期，1982 年 3 月。
  30. 鄭志明〈老子「人法地、地法天、天法道、道法自然」的義理疏證〉，《鵝湖月刊》，第 12 卷第 5 期，1986 年 11 月。
  31. 謝君直〈老莊哲學的自然觀對生命教育研究的意義〉，《人文與社會研究學報》，第 44 卷第 2 期，2010 年 10 月。
  32. 魏元珪〈老子論道德修養與生命體證（上）〉，《中國文化月刊》，第 188 期，1995 年 6 月。
  33. 魏元珪〈老子論道德修養與生命體證（下）〉，《中國文化月刊》，第 189 期，1995 年 7 月。

#### 肆、學位論文（依姓氏筆劃順序排列）

1. 王敘安，《莊子實踐哲學初探—以內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2009年。
2. 李宗定，《老子「道」的詮釋與反思——從韓非、王弼注老之溯源考察》，中正大學中國文學系博士論文，2002年。
3. 林德為，《老子的生命哲學》，東吳大學哲學系碩士論文，2007年。
4. 林朝卿，《老子生命哲學研究》，華梵大學哲學系碩士論文，2008年。
5. 吳惠齡，《老子論人與自然》，東吳大學哲學系碩士論文，2008年。
6. 吳逢吉，《老子「道論」思想的指標：「無為」、「自然」研究》，東海大學哲學系碩士論文，2006年。
7. 洪性燁，《老子無為自然的人生哲學研究》，臺灣大學哲學系碩士論文，1991年。
8. 張鴻愷，《先秦至漢初老子思想之發展與變遷》，高雄師範大學國文學系博士論文，2003年。
9. 曾崑崙，《老子哲學中自然無為思想之研究》，臺灣大學哲學系碩士論文，1982年。
10. 黃士軒，《老子自然觀的人生哲學》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。
11. 錢炤穎，《莊子自然思想的生命哲學—以莊子內七篇為中心》，南華大學哲學系碩士論文，2011年。