

南 華 大 學
哲 學 系 碩 士 論 文

老子守柔思想研究



研 究 生：何崑榮 撰

指 導 教 授：陳德和 教授

中 華 民 國 九 十 二 年 十 二 月

南 華 大 學

哲 學 系

碩 士 學 位 論 文

老子守柔思想研究

研究生：何 崑 榮

經考試合格特此證明

口試委員：蔡忠道
陳政揚

陳德和

指導教授：陳德和

所 長：蔡忠道

口試日期：中華民國九十二年十一月二十六日

目 錄

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
第二節 研究範圍	2
第三節 研究方法	3
第四節 歷代釋老解老的重要論著	7
第二章 守柔思想的根據	15
第一節 發生學的理由	15
一、周文疲弊與「禮」的僵化	15
二、戰爭頻仍與民不聊生	17
三、嗜欲充盈與爭名逐利	19
第二節 存有論的理由	21
一、從「道」作為萬有生化之本根看老子守柔思想	21
二、從「道」之先在性、常存性與遍在性看老子守柔思想	23
三、從「道」作為萬有活動的總規律看老子守柔思想	24
四、從「道」作為一切價值的存有原理看老子守柔思想	26
第三節 實踐論的理由	27
一、從大道的回歸看老子守柔思想	28
二、從生命的超越與成全看老子守柔思想	29
第三章 守柔思想的義蘊	32
第一節 自然無為	32
一、自然	32
二、無為	34
三、自然無為與不生之生	36
第二節 致虛守靜	38
一、以物觀物的虛明常照	39
二、損之又損的心知破除	41

三、虛己容物的生命之德	42
第三節 處下不爭	44
一、上善若水	44
二、專氣致柔	46
三、知足常保	47
第四章 守柔思想的運用	50
第一節 教育輔導上之運用	50
一、崇尚自然的教育輔導理想	50
二、常善救人的教育輔導態度	51
三、為道日損的教育輔導理念	52
四、輔物自然的輔導原則	53
第二節 領導管理上之運用	54
一、領導管理之性質	55
二、領導管理之原則	56
第三節 環境倫理上之運用	60
一、道者，萬物之奧	63
二、不以人為干預自然的生畜之道	64
三、天清地寧的和諧世間	66
第五章 結論	69
參考書目	72

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

根據《說文解字注》曰：「凡木曲者可直，直者可曲曰柔」，這是單純從物體之軟硬曲直解釋「柔」。然而，在老子哲學中，「柔」是一個義蘊十分豐富的概念，老子曰：

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，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？明白四達，能無為乎？（十章）

對於這段引文，《河上公注》認為，專守精氣使不亂，則形體能應之而柔順。能如嬰兒內無思慮，外無政事，則精神不去也。王弼的看法則是，任自然之氣，致至柔之和，能若嬰兒之無所欲乎，則物全而性得矣。換言之，「專氣」者是凝聚人之生命本真不使散失，「致柔」則是由心知障弊的超越，使生命重歸與天地萬物自然委順的柔和美好。

「貴柔」是《老子》的重要觀念之一，「柔弱」是「道」的基本表現和作用，它實際上已不侷限於與「剛強」相對立的狹義，而成為《老子》概括一切從屬的、次要的方面之哲學概念。老子認為，「柔弱」是萬物具有生命力的表現，也是真正有力量的象徵。雖然，「道」並不以積極雄成的方式創生萬物，但是「道」通過不長、不宰的方式，讓開一步，使天下萬物之生機不致於斷絕，萬有方能得以自生自化，以達到一天清地寧的柔和之境。老子認為，聖人應當取法於道，以「柔」解消一切對立緊張，由「弱」包容一切相異差別，並且通過蕩相遺執、融通淘汰的工夫，使紛亂的人世能重回原初的素樸天真，以期能重返周行不殆之大道之懷抱。由此可知，老子「守柔」思想，並非教人懦弱無能，而是通過自然無為以達到虛柔容物的境界。

老子哲學乃道家思想之奠基者，其思想歷經二千餘年的時代考驗，仍廣泛為中外學者所討論，由此可見老子哲學之理論有效性，並不侷限於一時一地。

然而，歷來對老子哲學的詮釋，或是援儒入道，或是以佛解老，又或者是將老子視為陰謀家，以致於老子哲學本義隱而不顯。所幸有賴當代諸多前輩學者的層層離析，使老子本來思想逐漸明朗。不過，老子「守柔」之旨，卻尚缺少相關

的深入研究。因此本文研究動機，即在於闡明老子處下貴柔之說的要旨。並且在論文進行過程中，一方面扣緊老子哲學的時代課題，另一方面也試圖指出老子思想的現代意義。如此一來，方能較客觀的評價老子哲學的優點與侷限。這也正是本論文之目的所在。

第二節 研究範圍

本論文的研究範圍，主要是以老子「守柔」思想的理論基礎，以及實際應用兩方面為主。由於《老子》雖僅五千言，但是其理論內容十分豐富，不論是形上思維、人生價值、或是語言哲學等等層面，都需要專題專書式的處理，而且已經有不少前輩學者提出相當可觀的貢獻。本文無意錦上添花。

為了避免論文的討論流於浮泛龐雜，本文的論述主要是以老子「守柔」思想為主軸，分別從歷史背景的回顧，理論基礎的建立，以及實踐應用的層面等三個部分，展開討論。首先，本文討論老子所處的時代所面臨的重要時代課題，並由此掌握老子思想之發生背景。其次，本文藉由「自然無為」、「致虛守靜」和「處下不爭」三組老子思想中的重要觀念，一方面指出老子哲學乃屬於實踐智慧，其形上學與修養論是一體之兩面；並一方面則釐清老子「守柔」思想的理論基礎。最後，由於老子哲學乃是實踐的哲學，因此其說必非空中樓閣、或象牙塔裡的學問，本文分別從「教育輔導」、「領導管理」和「環境倫理」三個領域，闡述老子守柔思想的實踐應用。

在本文使用的文獻上，由於《老子》一書歷來注釋版本眾多，而1973年，在湖南長沙馬王堆漢墓所出土的二種帛書《老子》，以及1993年在湖北荊門郭店村一號楚墓所出土的竹簡《老子》都具有考據上的重要意義。帛書《老子》的出土，無疑的是70年代海內外研究老子學的一件大事。由於帛書《老子》抄寫的年代十分久遠，在當時可以算是老子文獻中最古老的本子。因此，不論是在校勘學或思想史上都別具意義。不但有助於糾正古籍之錯字奪句、錯讀誤分，和順通難解之文句外¹，也通過比較古本與今本老子思想之異同，而能窺見《老子》在哲學史上的發展。

1993年在郭店竹簡《老子》的出土，更是將老子之研究考據向前推進了一步。

¹ 例如，《老子 31章》曰：「夫佳兵者，不祥之器」，歷來對於「佳」字之解說都視為難事，而強為之解。但是帛書《老子》作「夫兵者，不祥之器」，於是千百年來之疑難，豁然而解。

關於老子其人其書的時代問題，一直是哲學史上的一個千古懸案。傳統關於《老子》成書時代的看法約有三種，一是主張「早出說」，認為老子在孔子之前，《老子》約成書於春秋末年。其次，也有學者主張「晚出說」，認為《老子》成書於秦漢之際，甚至晚至於漢文帝時期。最後，也有主張「戰國說」的學者，認為《老子》成書於戰國。如果說 1973 年湖南長沙出土的二種帛書《老子》，直接駁斥了《老子》「晚出說」。那麼，郭店本《老子》就不僅讓我們得以見到《老子》文本在西元前三百年左右的發展情形，也直接的駁斥了莊前老後之說。關於前述的三種看法，本文以為老子當在孔子之後，時間當處春秋戰國之際。其理由是，若是根據牟宗三先生所主張，諸子百家之興起乃針對周文疲弊而發，而且通常必先有正面的主張然後才有反面的檢討，那麼老子對於仁義禮制的反動，應當可推論老子在孔子之後。由於這段反動期不應該離開孔子的年代太遠，因此不適合下推至戰國中期以後，而較適合定在戰國初期，甚至是春秋末年至戰國初期之際。此外，由前述的敘述可知，不論是帛書本或竹簡本《老子》，都為當代老學研究開啟新的契機。

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

老子哲學浩瀚深遠，千百年來早有中外名家投入不少心力詮釋理解，自非本文有限之篇幅所能全部涵蓋。因此，本文僅以老子「守柔」思想為研究範圍，期能對老子哲學之研究，做出微薄之貢獻。

第三節 研究方法

論文研究方法之建立，其目的主要有三：首先，在於使論文之陳述能夠統設在一主題下，避免全文的進行雜亂無章、不知所云；其次，限定論文論述的有效

性，使論文在一客觀可供檢驗的研究程序中，能確定此論文所作之推論證明並未踰越證據本身的效力，由此使論文所提之理論觀點本身能確保解釋的效力；其三，不同的研究方法將會提供不同的視角理解詮釋經典，不論是傳統所用之歸納法、演繹法，或是當代所提之詮釋學方式、語義學方法，或是基源問題研究法，都提出了一套程序嚴謹的觀察視角，為所要面對的經典或研究主題建立切入的方式，以避免隨感式的閱讀，或是對經典的閱讀任意的斷章取義。換言之，研究方法的建立，乃是為了使論文研究能精確的得到結論，避免主觀臆想影響研究結論。

在研究方法的建立上，方東美先生曾指出，哲學家在接受歷史資料後，還需要通過哲學智慧給予適當的解釋²，而中國哲學在方法上，總是要求能把多元對立的系統化為完整的一體³。牟宗三先生也指出，知識、思辨、感觸三者備而智開，此正合乎希臘人將哲學視為愛智之學的古義，也是一切聖教之實義⁴。換言之，如何整全的呈現思想家及其作品的思想內容，是哲學研究法所最為注重的問題。

對於古典文獻的研究方法，當代學者多半是從文獻學、思想史和詮釋學三方面入手。或以此三者之一為解讀文獻的主要進路，或是三者參雜為用，以求更廣闊的理解文獻，但是都不脫此三法的研究範圍。文獻學者試圖以語言學的觀點處理思想史之問題，企圖藉由文字、訓詁、聲韻的紮實訓練，在辭章的考據之中，還原文句的本意，以解決思想史上的疑難爭端，達到「就其字義，疏為理論⁵」之效果。然而，此法有過於注重字義，而使得許多結論過於一廂情願而流於猜測，以致於使得文獻本身的理論張力不足，此為其弊。

採取思想史研究進路者，則主張將文獻與其所產生的時代背景相結合，將文獻置於歷史或文化史脈絡中加以考察，探討其思想史的地位與意義⁶。此法乃在於強調文本的產生與其所處的時代之間，並非是一種割裂的關係。相對的，文本的產生往往與其時代背景息息相關，文本作者對於時代課題的深切體認，以及對此時代課題所提出的解決之道，都是促成文本發生的重要機緣。然而，將文獻或思想家放置於歷史背景來理解其思想意義，卻也得面對不同學者間對於歷史的解讀不同，所造成的種種歧見。甚至發生後代學者強以本身所處的時代問題，卻強加

² 方東美，《方東美演講集》（台北：黎明文化公司，1984年），頁180。

³ 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1985年），頁26-27。

⁴ 牟宗三，《圓善論》（台北：台灣學生書局，1985年），序言，頁 。

⁵ 傅斯年，《性命古訓辨證》（台北：新文豐出版公司，1985年），頁12。

⁶ 黃俊傑，《孟學思想史論》卷二（台北：東大圖書公司，1991年），頁39。

諸在古典文獻之上，儼然以古代思想家為今人學說之打手，此則為其弊端。

近幾十年來，詮釋學研究法對於當代學界之影響十分深遠。詮釋學原本只關注對於聖經的詮釋，後來詮釋學卻廣泛的為人文學界所運用。在詮釋學(Hermeneutics)的發展中，施萊爾馬赫(Schleiermacher, 1768-1834)對與文本和言語有關的理解和表述的分析，標示著在現代意義上作為科學方法論的詮釋學的開始。這種對方法論的重視在十九世紀的歷史主義中得到繼續發展，並在狄爾泰在詮釋理論中為人文學科奠定基礎的努力中達到頂峰。在二十世紀的德國哲學中，詮釋學終於發展成為一種影響深遠的哲學觀。在詮釋學中有兩種對立的觀點：第一種由狄爾泰提出，他把詮釋看作人文科學和歷史的方法；而第二種由海德格(Martin Heidegger, 1889-1976)提出，他把詮釋學視為「本體現象」，一種詮釋者與作為被理解的歷史之一部分的文體之間的相互作用。為理解作者或原作者的「真正」意圖提供規則或標準，是第一種詮釋學的典型問題。詮釋的規律為第二種觀點提供了範例，因為運用定律的過程必然改變它。就一般而言，詮釋學是對這一過程和其可能性條件的分析。它特別把重點放在對古代文本、久遠的人物和案例的詮釋上。在當代詮釋學的發展中，漢·喬治·高達美(Hans-Georg Gadamer 1900-2002)是不可忽略的人物，他把詮釋學循環這一概念推向了極端化，即把它視為一切知識和活動的特徵。詮釋學從此不再是人文科學的方法，而具有了「普遍性」，詮釋也就成了所有人類認知有限而特定之特徵的一部分。「哲學詮釋學」因此批判在認識論上笛卡兒式的基礎主義，和在倫理學上的啟蒙普遍主義，把科學視為一種文化實踐，把偏見(或淺見)視為在一切判斷中不可排除的東西。從積極的意義上看，它強調作為繼續著的歷史傳統和開放性對話的理解，其中，偏見受到了挑戰，而視野則得到了擴大⁷。對於如何將詮釋學方法應用於中國古典文獻中，高柏園先生做了如下的說明：

所謂詮釋，其基本的意義，就是吾人根據自我的生命歷史，透過客觀的方法操作，而對詮釋對象加以認識了解，並進而對詮釋對象的意義加以掘發與建構⁸。

高柏園先生將中國哲學對於生命特有的體會，與西方哲學詮釋學相互結合，無疑的更能突顯中國哲學所展現的生命智慧，而與傳統文獻之精神相互契合。袁

⁷ 羅伯特·奧迪(Robert Audi)英文版主編；王思迅主編，《劍橋哲學辭典》(台北：貓頭鷹出版社，2002年)，頁514。

⁸ 高柏園，《中庸形上思想》(台北：東大圖書公司，1991年)，頁50。

保新先生則更在細節上條列出合理之詮釋所必備的形式條件：

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觀點愈廣，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異的章句，用清楚的概念來解釋不清楚的概念。
4. 一項合理的詮釋應該將經典本身視為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他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釋出他不受時空侷限的思想觀念，而且儘可能的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該有充分的意識，並願意透過其他詮釋系統的比對，調整修正其方法與原則⁹。

袁保新先生提出上述六點原則，作為一項合理的詮釋所必須具備的條件，也是學者將詮釋學方法應用於古典文獻之解讀時，所應該注意的事項。不難發現，袁保新先生所提的原則已經不再侷限於西方詮釋學方法，而是更廣泛的使用詮釋一詞，並且將歷史研究法與文獻研究法融入經典的詮釋中。事實上，這正是當代學者在詮釋中國經典最常使用的方法之一。

基於前述的說明可知，研究方法能幫助論文的進行和確保論文的解釋效力，是論文研究所不可或缺者。然而，論文研究方法畢竟是研究論文之工具而非目的。因此，若是過於執著於研究方法，而忽略論文研究的議題本身，那麼就犯了本末倒置的錯誤。所以，如何避免論文的結論在某些特定研究法底下，已然先行被限定了結論，而失去了論文研究的客觀性和開放性，就是在執行論文研究方法以研究論文時，所不可不時時保持警覺的。

為了避免前述的問題，並且借重論文研究方法確保本論文之有效性。在本文正文的討論中，將不僅採用一種研究方法，而是依據論文研究之需要，斟酌的使用不同的研究方式，以避免讓論文研究法有喧賓奪主之嫌，而造成論文本身之結論必須配合研究方法，形成削足適履的情形。同時，也能通過論文研究方法之輔

⁹ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1991年），頁77。

助，在論述的過程中，保證論證的有效性，務使本文的論述不致於超過證據本身的效力。

第四節 歷代釋老解老的重要論著

老子《道德經》雖僅有五千餘言，但是對於中國文化思想之發展，影響非常深遠，以至於自兩漢以迄清朝，注老解老之言，多達三百三十餘家，其言總數更是《老子》一書的千倍、萬倍。為了能有效掌握老子思想，在本文正式進行前，有必要先對前人之研究做一回顧。以下本文以朝代為界，分別扼要說明歷代以來，對《老子》的研究成果。

一、兩漢時期

兩漢注解老子者，約有十三家。據《漢書 藝文志》記載，漢初說老學者約有鄰氏老子經傳四篇、傅氏老子經說三十七篇、徐氏老子經說六篇，以及劉向說老子四篇。

由於漢代文景之治乃採黃老之言，是以時人對老子思想多有涉及。《老子》初本無分章句，至《老子河上公注》，將《老子》分為八十一章。林希逸《老子口義》曰：「老子著上下篇之中雖有章數，亦猶繫辭上下然，河上公分為八十一章，乃曰：上經法天，天數奇，其章三十七。下經法地，地偶數，其章四十四。」因此，今本所見《老子》八十一章，乃河上公所分定。河上公以黃老之學解《老子》之意，其所重者多在養生內修與君人南面之術，而不在玄談。

再者，東漢章和之間，嚴遵有《老子注》三卷，今殘存《老子指歸十三卷》，將《老子道德真經》視為「敘天之意，見地之心，將以為國，養物生民」之作。林希逸《老子口義》曰：「嚴遵分(老子)為七十二，曰，陰道八，陽道九，以八乘九得七十二，上篇四十，下篇三十二」。《道德指歸論說目》曰：「下經為門，上經為戶，智者見其經效，則通乎天地之數」，可知嚴遵似以陰陽家之說詮釋《老子》之言，而有別於老子本意。

此外，兩漢尚有馬融《老子注》與張陵《老子想爾注》，前者乃經學大師，以會通儒道之原則注老；後者又名《老君道德經想爾訓》，是道教發展初期的重要作品。由於時代遷移，《想爾注》早佚，直到清末方才在敦煌莫高窟發現六朝寫本《老子道經想爾注》的殘卷，現藏大英博物館。由於張陵乃道教重要代表人物，其書

自然以道教立場，發揮老子之言，以養生內修為要旨，其內容多與《太平經》相合，並且參雜了河上公解釋《老子》的觀點。

二、三國兩晉六朝

此時期注老解老者甚眾，大略估計，約有七十七家之多。其中著名者，有鍾繇、虞翻、王弼、何晏、王肅、鍾會、荀融、阮籍、僧肇、陶弘景等人。

鍾繇《老子訓》與虞翻《老子注》，多本周易以解老子，將易經理論與老子思想相互發明。王弼則一反其說，以老子之言詮解周易。王弼乃魏晉時期玄學代表人物之一，此一身分背景明顯反映在其注老上。王弼注解《老子》，重視形上玄義，而不同於神仙丹道之士，著重於修心養性。何晏撰《老子道德論》二卷，亦以玄學解讀老子思想，著重於老子形上思想的發揮。

至於佛圖澄之《老子注》，與鳩摩羅什之《老子注》，都是以佛釋老，以老解佛之作，是最早由佛教義理解讀老子的作品。此外，梁武帝之《老子講疏》、周文帝之《老子注》，都是以帝王之尊而為《老子》作注之作品。這或許是由於六朝動亂不安，而帝王特好老子清淨無為之說的緣故。

三、隋唐五代

隋唐五代注《老子》者，約有五十三家。其中最著名者，有陸德明、顏師古、魏徵、傅奕、成玄英、唐明皇、陸希聲等人。成玄英為唐代重要註解老莊之大家，可惜所著《老子注》兩卷已經亡佚，今僅存有《莊子注疏》。唐代以李為國姓，老子姓李名耳，自然受到皇室重視。唐明皇著《唐玄宗御註道德真經》，實乃唐明皇與其臣子所共同集思廣益之作，並於開元二十一年(西元 733 年)令學者開始習之。

王真作《道德經論兵要義》四卷，主要將《道德經》之言視為論兵戰之要，，此書本為上下二卷，後更分為四卷，與鄭樵《通志》所載卷數合。元和間進之于朝，唐憲宗嘗手詔褒美之，具載篇首。

杜光庭著有《道德經廣聖義疏》五十卷，《丁丙善本書室藏書志》曰：「《道德經廣聖義疏》五十卷，唐廣成先生杜光庭述，言明老君降跡行教遠近有四。」由此可知，此書力在闡明老子之出生隱遁與立言之事。

四、兩宋時期

宋代注解老子重要者，約有六十四家。其中的代表人物有司馬光、呂惠卿、王安石、宋徽宗、蘇轍、葉夢得、林希逸、范應元等人。司馬光撰《道德論述要》二卷，由於強調道德連體，不可偏舉，故廢道經、德經之名，而曰道德論¹⁰。

林希逸撰《老子口義》二卷，曰：「老子借物以明道，因時世習尚，就以諭之，而讀者未得其所以言。……，前後注解雖多，往往皆病於此」。林氏之說乃務在駁斥儒者以老子為陰謀之言，其說力圖恢復《老子》本義，反駁各種以佛解老之說。此外，林氏也指出河上公與嚴遵分別分《老子》為八十一章與七十二章，實乃大悖於老子之意。

此外，范應元採集古本以注《老子》，也是宋代注老學者中之翹楚。范應元撰《老子道德經古本集注》，其自序表示，歷來注解《老子》者眾多，其中不少後人臆測傳說竄入，有違老子本義，故採古本為之作注。

五、元 朝

元代注解《老子》者，約有三十家。其中著名者有趙秉文、劉惟永、李道純、吳澄、林至堅等人。劉惟永撰《道德真經集義》十七卷，其大旨序跋表示，老子之言在於法天、法道以為人事借鏡，因此劉氏之注老，特重《老子》對於天、道、自然無為之取法。劉惟永不僅為元代注老之大家，亦為歷代研究老子之重要代表人物。其說除廣引眾人之說，更能抒發己義，豐富老子思想之詮釋。

吳澄撰《道德經注》四卷，其說雖受陸象山之影響，不免有援儒入道之跡，但是將宋儒之心學發揮於《老子》之中，則也是另開妙境。

六、明 朝

明代解老注老者，約有五十八家。其中重要代表人物有明太祖、李贄、薛蕙、焦竑、釋德清、沈一貫，以及歸有光等人。明太祖之《大明太祖御註道德真經》以「無極而太極」釋「無名天地之始」，並將《道德經》視為天下明君善政之機。

釋德清撰《憨山道德經解》，乃以佛家理論會通老子之說的重要作品，其《觀老莊影響論》以為儒道釋三教聖人之說，都首先教人破除我執，因此無我之體相同，其所異者乃在於有經世、忘世和出世之不同。沈一貫作《老子通》二卷，其

¹⁰ 魏元珪，《老子思想體系探索》上冊(台北：新文豐出版股份有限公司，1997年)，頁214。

自序 表示，老子之說並無意與孔子對抗，而認為能玄同孔老之說，以老子之言佐證孔子之意。

歸有光作《道德經評點》，以為老聃乃古之博大真人，《道德經》之真諦乃在於「寬容於物而不削於人」。薛蕙則作《老子集解》，以為《老子》書分上下篇，上篇為道經，下篇為德經，世人所謂「道德經」乃是合道經與德經而言，並非指《老子》乃是以「道德」為書名。

焦竑為明代晚期解老之大家，撰《老子翼》三卷。其 自序 表示，《老子》乃明道之書，而非空言虛無、棄絕人世之說。焦竑以為老子所言之「有」、「無」，並非空無之無，而是以道統合「有」與「無」，其說更能表示老子哲學之本義。

七、清 朝

清代注老解老者，約四十家。其中代表者有王夫之、嚴可均、魏源、俞樾、嚴復、劉師培、羅振玉等人。王夫之撰《老子衍》，反對前人以佛會老，或是以玄學之說解老， 自序 表示，「強儒以合道則誣儒，強道以合釋則誣道」，其說務在澄清老子本義，避免儒道釋之會通。

嚴復撰《老子道德經評點》，其旨在於理清老子本來面目，駁斥前人以為老子為神仙丹道、刑名陰謀之術。嚴復以為，《老子》實乃救世之書。清代乃中國考據之學高度發達的朝代之一，諸家對於老子考定校勘都有卓越的貢獻。本文礙於篇幅不再一一介紹。

八、民 國

清末民初，自乾嘉古文學派、桐城學派、常州今文學派，到康有為、廖平、嚴復、劉師培的新詮釋，再到章太炎、王國維、胡適的會通西學，對老莊道家學說都有一定程度的研究¹¹。二三十年代，在西方思潮影響下，以疑古派為中心的論爭，以及馬其昶、馬敘倫、高亨的現代考釋，梁起超、馮友蘭、金岳霖、鍾泰的西方式哲學研究，老莊道家學說仍然為一大核心。1947 年後，中國大陸學界受到馬克思主義影響，而有以馬克思主義研究道家者，並且由此引發關鋒、馮友蘭、湯一介、任繼愈等關於唯心與唯物的論爭。此外，也有秉持傳統方法以研究老子

¹¹ 張京華，老莊研究的現狀與意義，<http://www.confucius2000.com/tao/yjxzh.htm>。

哲學者，例如朱謙之、鍾泰、馬敘倫、李泰芬等所做的考定工夫。

在 50 年代和 80 年代，老子的思想學說繼續得到普遍關注，先後出現了二次高潮。特別是 80 年代對於老子思想學說的討論，有更多的學者參與其中，這期間僅對於《老子》的通俗白文注解，就出版了 50 餘種。說明老子道家仍被視為“顯學”。

自 80 年代以來，道家研究呈多元化發展趨勢，李澤厚、湯一介、馮友蘭、陳鼓應等人的哲學解讀，張舜徽、徐梵澄、劉笑敢、崔大華的綜合詮釋，李學勤、李零的考古學與古文獻學的最新論證，都卓有成效。此外，劉師培、蒙文通、王明等人對道藏進行整理，許地山、傅勤家、劉咸忻以及陳寅恪、湯用彤、陳垣等人，對道教史進行研究，陳撻甯、劉仁航等人，對仙道思想進行闡揚，都有顯著的成就。

相較於大陸老子研究的蓬勃發展，台港兩地的老子研究也未遑多讓。民國三十八年政府遷台以後，先有錢穆、吳康、方東美、唐君毅、徐復觀、牟宗三、程兆熊、嚴靈峰、羅光、王叔岷、張起鈞、黃錦鏞和勞思光等十多位前輩先生的苦心耕耘。後有魏元珪、張亨、陳鼓應、劉福增、鄔昆如、李日章、莊萬壽、吳怡、王邦雄、傅佩榮、葉海煙、袁保新、趙衛民、楊儒賓、高柏園、杜保瑞等幾位先生繼續鑽研老子哲學。這些學者大約都在三十年代以後出生，並且是在台灣接受高等教育的洗禮或開始學術之路，他們主要是以老莊哲學為專業，或至少有老莊哲學的專著出版且在學界通行，彼此之間亦不乏兩代或三代之師生關係者¹²。這些學者都對台灣當代老子哲學研究貢獻良多，但由於篇幅所限，本文僅舉其中三位略述其對老子研究之貢獻。

首先，方東美先生家學淵源、才華洋溢，對於老子思想之詮釋每能超乎文字章句之限制，而與老子哲學之生命氣象相互契合。關於方東美先生主要討論老子的作品，當以《中國哲學之精神及其發展》和《原始儒家道家哲學》二書為代表。方先生對老子的詮釋特別著重在他的道概念。方先生以為，老子不僅從本體論(ontology)立場探究萬物之所以然之理，更在「有」之後又超越地提出一個更根源性、非相對性的「無」，而形成一個前無古人的「超本體論」(meta-ontology)。此根源性、非相對性的「無」，又是上下雙迴向的第一原理：它的下迴向是開顯萬有及萬有之有，上迴向則是超越此萬有及萬有之有而歸於無；總之，就是下開本體界、

¹² 陳德和，瀛海玄風自在心——台灣五十年的老莊哲學，未刊稿。

上證超本體界，並統一兩者而為一大智慧。換句話說，老子學說中的形上之道，亦即是能同時實現本體界與超本體界的「無」。

由於方東美先生在詮釋中國傳統哲學時，素來就一直以「本體論即是價值論」(a system of ontology is also a theory of value)來界定中國形上學的通性(他有時則稱它為「價值中心的存有論」(value-centric ontology))，所以方先生不僅對老子的形上之道做出「超本體論」之說明，而且更去凸顯它的價值性。方先生的做法是以道體、道用、道相、道徵四義，規定《道德經》中道概念的各個意義，其中前三義是就道的本身說，第四之道徵，則指體道者對道的印證而言，它的實際內容是體道者對人倫規範的界定及其理想人格的實現。要言之，方先生是將老子的「道」視為應然實然等一切的根源，舉凡宇宙人生與價值存有之理都是出自於無形象無方所之「道」，萬有之價值基礎與所以然之理都是以「道」為其始原。

其次，論及當代台灣老子研究之發展，就不能不提及牟宗三先生。牟宗三先生對老子哲學的論述遍及他的各項著作，主要的意見則集中在《才性與玄理》、《中國哲學十九講》、《現象與物自身》和《圓善論》等書。牟先生對於老子哲學的詮釋是將老子的道看做是「主觀境界」而非一終極之「客觀實有」，此說廣泛引起學界的討論。牟先生對比中西哲學的不同，而認為中國儒釋道的形上學都同樣重視生命理想的實現，也同樣強調經由實踐的極致以一起保住天地人我的如如實現，所以能夠印證一具存有論意義的理想境界，此則迥然不同於西方哲學普遍偏重於以純粹觀解的進路，或是基於思辨的興趣所發展出來的，具有強烈認知性的形上學。因此，牟宗三先生將中國儒釋道的形上學統統稱之為「實踐的形上學」(practical metaphysics)，或曰「境界型態的形上學」；並且將西方形上學稱之為「觀解形上學」(theoretical metaphysics)。

在此基礎上，牟先生對老子形上學的詮釋，就著力於生命理想如何通過「無」的智慧而實踐上。牟先生認為，老子的哲學就是「無」的實踐性智慧，「無」原來並非存有論的概念，它首先指的是一種修養的功夫，功夫意義的「無」應該做動詞看，乃無掉、化掉、消融掉的意思，這和《般若經》所講的「蕩相遣執、融通淘汰」有著相同的作用。當「無」的功夫發揮到極致，所成就的就是一種無私、無我、無偏、無黨、無執、無見的體認，亦即無限包容、無限開放的心靈，這種心靈與修養或可名之曰「沖虛的玄德」。換言之，老子哲學乃是通過無執的心靈而解消一切人為造作，經由虛以容物的大自在，而實現了自我，也讓天地萬物在我

之前獲得尊重肯定，由此說天地萬物與我一體俱現。就在這個意義下，做為境界義的「無」即具有了存有論的地位，我們因此乃可以將老子之以無為本的形上學稱之為「無執的存有論」¹³。

由於老子的形上學顯然是在修養與實踐中被證成的，因此老子的形上學並不事先肯定有一個客觀超越的終極實體，作為萬有之存在的依據。換言之，老子哲學並不從創生的觀念去說明萬物何以生生之理，而是從不禁其性、不塞其源的方式，使萬有在道德主體之玄覽觀照中，如如朗現、自生自長。所以，牟先生認為，老子之形上學沒有「實有層」與「作用層」的刻意區別¹⁴。

通過牟先生的詮釋，使得老子與莊子哲學勾勒出一道血脈相連的傳承關係。並且能區分出西方哲學與中國形上智慧的明顯不同。這些詮釋的結果，都是當代研究老子哲學的學者所無法忽視的。

最後，在當代研究老子哲學的學者中，唐君毅先生也是一位具有關鍵性的學者。唐君毅先生有關老子學說的論文約有兩種不同的表現情況，一者是完全緊扣老子的議題而發揮，另一則是在大領域的論述或是學門專題時所觸及者。前者如：

老子言道之六義貫釋、老子之法地、法天、法道、更法自然之道、無之形上學等；後者則如：孔子以後之中國學術文化精神、中國先秦之人心觀、先秦天命思想之發展、老莊中庸易傳形而上學之論理結構等¹⁵。唐先生這些對老子的詮釋心得，主要都收錄於《中國哲學原論》系列，不過他在《中國人文精神之發展》中，判定老莊思想屬於「超人文主義」而不同於儒家的「人文主義」、墨家的「次人文主義」以及法家的「反人文主義」，這種慧見亦廣泛的引起學界的重視與討論。

唐先生認為，老子哲學雖精采絕倫，但其後來之追隨者，則更在老子文本的基礎之上，與時代文化相互結合，而發展出各自獨特的詮釋心得，是以莊子、黃老、魏晉玄學，以至於道教思想，都能自圓其說，各成一派。換言之，唐先生的老子學可說是一部老學的觀念發展史¹⁶。在這部發展史中，唐先生又特別重視老子「道」之概念。

¹³ 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》第三期，2001年5月，頁145-180。

¹⁴ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983年），頁139。

¹⁵ 陳德和，論唐君毅的老子學，《揭諦》第5期，2003年6月，頁156-178。

¹⁶ 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷二（台北：台灣學生書局，1978年），頁895-898。

唐先生對老子的「道」曾以六義涵攝之，這六義依序是：一、虛理之道；二、形上道體；三、道相之道；四、同德之道；五、修德之道及其它生活之道；六、為事物及心境人格狀態之道。換言之，唐君毅先生認為老子之「道」的義理性格可做如下表示：

- 1.道指通貫萬物之普遍的、必然的規則、或根本原理。
- 2.道乃形上實體，真實存在，且具有生物的真实作用¹⁷。
- 3.道即道相。這是就道體對照有形萬物所呈顯的各種面相，諸如「有」相、「無」相、「沖」「虛」之相、「常」相、「久」相、「一」相、「自然」相等而言。
- 4.道即德，包括道體的「玄德」，以及一切人物所得於道體之「德」。
- 5.道指修德之道及其他生活之道，包括修德積德之方、自處處人之術、政治軍事上治國用兵之道。
- 6.道亦可以指事物的一種狀態，也可以指一種人之心境或人格狀態。

唐先生又認為，老子道概念的六種意義並非獨立自存而是統貫相連的，且客觀地說，此六義中唯有第二種之形上道體義是老子道概念的基礎並為吾人次第順通其他諸義的始點，蓋形上道體本為宇宙萬有的本根和依據，故最為優先，然而自主觀之修養實踐而論，則宜先有第五、第六義的肯定，才能宛然識得此第二義之形上之道，然而循序次第掌握其餘諸義。

對於老子哲學，唐先生也並非全然認同。唐先生以為，老子之說，雖能說明宇宙之理，卻缺少對人倫義理的當下肯定，此將導致宇宙與人生的乾冷無味、缺乏潤澤。要言之，唐君毅先生對於老子哲學的慧見影響深遠，其六義說更是當代詮釋老子思想時，所不可不知的基本進路。

從韓非《解老》、《喻老》兩篇以來，兩漢以迄清朝，解老注老者超過三百三十家，民國以後更是百家爭鳴。各家學者都以自身所學詮釋《老子》五千言，其中或以佛解老，或援儒入道，也有將《老子》視為神仙丹道之寶典，或將《老子》解為陰謀詭詐之兵書，洋洋灑灑各有發揮。本論文之進行，乃務求能契合《老子》之意，並且旁採諸家見解，以豐富對於《老子》的理解。

¹⁷ 正因為唐君毅先生認為「道」乃絕對真實的存在，客觀實有性，因此不滿意王弼特重「無」與自然之道相，而使道體之為「有」之義不得彰顯。唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》（台北：台灣學生書局，1993年），頁 357。

第二章 守柔思想的根據

本章將討論老子守柔思想的理論根據。本文將分別從發生學的根據，存有論的根據，以及實踐論的根據等三方面，說明老子守柔思想的發生背景與時代課題，形上思維和價值哲學，以及老子守柔思想的實踐意義。

第一節 發生學的理由

哲學並不是思想家關起門來，憑空構造出的文字遊戲。哲學的產生是與其所處的時空環境緊密相連的。胡適先生說：

我述老子的哲學，先說他的政治學說。我的意思是要人知道哲學思想並不是懸空發生的¹。

注意到先秦諸子的思想起源與其所處時代課題有密切關係者，胡適先生並非第一人。早在司馬談《論六家要旨》中，就曾說：

易大傳：「天下一致而百慮，同歸而殊塗」。夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳²。

司馬談認為，儘管儒、道、墨、法、名與陰陽六家學說互有差異，但是仍可以發現「平治天下」是各家學說的共同關懷，其間差異，不過在於理論是否夠周延而已。這是將先秦諸子的思想起源，從政治的層面，歸結為「天下如何平治？」的問題。在當代老學的研究中，牟宗三先生則是從思想文化的深度中指出，先秦諸子的思想是針對周文之疲弊而發³。由前輩學者的見解可知，哲學思想往往是哲學家針對所處時代背景的挑戰，所提出的解決方案。老子哲學之發生也理當是與其所處時代課題密切相關。因此，在進入分析老子哲學的內容前，我們有必要先考察老子哲學的發生背景。以下將分三部分討論：

一、周文疲弊與「禮」的僵化

春秋戰國是一個禮崩樂壞的時代。隨著周天子的勢力減弱，原本用以維繫周

¹ 胡適，《中國古代哲學史》卷一（台北：台灣商務印書館，1961年），頁49。

² 司馬遷，（日本）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1986年。

³ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983年），頁60。

朝社會秩序的「禮」，已經逐漸失去原本的作用，反而變成徒具形式的規矩教條，成為束縛人民生命自由的桎梏枷鎖。老子對於禮制的批判，可由下述這段引文作為代表，老子曰：

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。（三十八章）

老子以「禮」為擾亂天下安定的禍首，是遺落道德忠信後之表現。這種批判乍看之下，實是將「禮」的存在價值貶得一文不值，好似老子根本反對禮的存在一般。事實上，老子所反對的並非「禮」本身，而是針對徒具形式的周禮提出批判。當春秋戰國時的「禮」，已經失去了原有的精神時，往往就成為別有用心的統治者用來宰制百姓生活的工具⁴。張舜徽先生即說：「上禮之君，必強民從之。……禮文大備，則帝王們控馭一般平民之具愈密⁵」。當「禮」不再能發揮維護價值秩序的道德規範意義，反而流為有心人士統馭人民的工具時，「禮」也就成為擾民的設置了。

牟宗三先生以為，老子哲學是感于周文之虛偽而發其義⁶。對於已然僵化的禮樂文制，老子提出強烈的質疑。老子認為，當「禮」不再能維繫人間的美好和諧，那麼「禮」就只是虛假的教條，應當將人從「禮」的桎梏枷鎖中解放出來，使個體生命能重新獲得自由生機。因此，老子不同於孔子從恢復周文出發，也未試圖以重新探尋「禮」的內在意義，建立已然崩解的社會秩序。當孔子說：「人而不仁如禮何，人而不仁如樂何！」（八佾），孔子所試圖探究的是「禮」的價值基礎，並試圖從普遍存在於人心之「仁」，挖掘出價值秩序的基礎，由探尋「禮」的意義，而主張可以由恢復周文重新建立社會秩序。對於孔子的觀點，老子則是從另一個角度回應，而提出「絕仁棄義」（十九章）之說。王邦雄先生曾說：

凡此所謂，絕棄聖智仁義，並不是本質的否定，而是作用的保存；不是否

⁴ 日本學者渡邊秀方指出，隨著周代文化由嫺熟轉向頹廢，禮也轉變為日益繁瑣，紛擾無已。渡邊秀方，《中國哲學史概論》（台北：台灣商務印書館，1967年），頁110。

⁵ 張舜徽，《先秦道論發微》（台北：木鐸出版社，1983年），頁105。

⁶ 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》（台北：台灣商務印書館，1971年），頁203。

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⁷。

由此可知，老子是直接從價值秩序的呈顯處探究，由周行不殆的大道直指人間秩序之根源。對於飽受時代肆虐的蒼生，老子試圖由敞開自由自在的生活境域，用以安頓倉皇不安的個體生命。而老子的「守柔」思想，正是對治時代苦難的一劑安心活命的靈丹藥方。

在針對時代課題的解決方式上，老子哲學並不採取積極建立各種制度、建設的方式，而是由如何使個體生命各遂其生，展開其守柔安民的思想。高亨先生曾表示：

老子之言皆為侯王而發，其書言「聖人」者凡三十許處，皆有位之聖人，而非無位之聖人也⁸。

王博先生也表示，儘管高亨的說法並未全然恰當，但是指出老子哲學是以侯王為中心，為侯王提供治道的看法，卻是很正確的⁹。由於老子哲學是以侯王為對話對象，亦即是將理論陳述給有實際權力影響改善人民生活環境的統治階層聽。因此，老子哲學經由勸諫侯王虛靜無為、守柔不爭，試圖使侯王解開「禮」對人民的規範與束縛，而為遭受禮樂文制之條規所箝制的黎民百姓，敞開生存的生機。換言之，當儒家積極由重新恢復周文以建立社會秩序時，老子哲學卻試圖通過放下「禮樂文制」，而替亂世中的人民尋找安身立命的生機。

二、戰爭頻仍與民不聊生

關於春秋時期戰爭盛行的情況，《史記 太史公自序》有著生動的描述，曰：「春秋之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數」，這段紀錄突顯了春秋時期各國軍事競賽的激烈，各類型戰爭在很短的間隔內，高頻率的發生。國家長期處於戰爭、篡位的動亂中，連尊貴如諸侯國君都無法保障自身的安全，更遑論身份卑微的一般人民百姓。「生活安定」這種生活最基本的需求，對於此時的人民而言，都成了奢侈的渴求。長年的戰禍，使得整個社會完全缺乏休養生息的機會。然而，各國的國君為了穩固地位，避免自己與國家淪為下一場

⁷ 王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁63。

⁸ 高亨，《老子正詁》（台北：新文豐出版公司，1981年），頁53。

⁹ 王博，《老子思想的史官特色》（台北：文津出版社，1993年），頁93。

戰事的犧牲品，只能想盡辦法增強實力，彷彿飲鳩止渴一般，不斷的將全國的人力與資源投入準備下一場戰爭中。對於各國國君只顧自身利益，競相將國力投入軍事競賽，而不顧人民死活的作為，孟子曾經有過激烈的批評，他說：「春秋無義戰」（盡心下），並認為「善戰者服上刑」（離婁上）。由於國君的首要責任並不在於擴張國家的版圖，而是能安頓百姓的生活，因此，孟子對於春秋戰國頻仍的戰事是相當反對的。孟子認為，國君必須盡力維持百姓生活的安穩，儘量避免不必要的戰爭，對於那些無法善盡養民責任的國君，孟子毫不假辭色的說：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也」（梁惠王上）。

雖然老子哲學的思想理路與孟子不同，但是，對於戰爭為人民所造成的苦難，卻同樣感受甚深。老子曰：

以道佐人主者，不以兵強天下，其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。（三十章）

夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。（三十一章）

天下有道，卻走馬以糞；天下無道，戎馬生於郊。（四十六章）

「戎馬」，即戰馬，古人作戰僅用公馬¹⁰。然而，當戰爭規模與次數都與日俱增之際，所有的馬都被迫上戰場，連母馬也得在戰場奔命。由於兵戰對於人民的日常生活之影響是如此的巨大，老子認為，戰爭乃「不祥之器」，有道的國君必當不以戰爭為治國的必要手段，更不可以爭戰為樂。事實上，從前述的引文中，我們明顯的可以看出老子哲學對於戰爭的反感。因為，對於戰爭的參與國而言，不論是最終獲得失敗或勝利，都必須付出慘痛的代價，所謂大軍之後，必有凶年，即是此意。然而，戰爭的代價卻往往不是由作戰爭決定的上層貴族所付出，而是由無辜被捲入戰爭的貧苦百姓所不得不肩負。因此，老子深深覺得有必要使國君自覺的脫離「戰爭致強」的迷思，由此使得人民百姓能從綿延的戰火中脫離，讓生命不再因為戰爭的摧殘而顯得卑微無依。

老子以「兵」為不祥之器，主張以貴柔、不爭，消融侯王以戰爭達成個人私利的欲望。老子曰：

¹⁰ 高亨，《老子正詁》（台北：新文豐出版公司，1981年），頁101。

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。（ 八章 ）

善為士者不武，善戰者不怒，善勝敵者不與，善用人者為之下，是謂不爭之德，是謂用人之力，是謂配天古之極。（ 六十八章 ）

老子哲學重視守柔不爭。吳康先生指出，貴柔則處下，處下則不爭，不爭故不衿不伐，不敢為天下先，此老子哲學諸義，實乃一貫相連¹¹。前文曾提及，老子是以侯王為對話對象，因此，老子冷靜向侯王分析戰爭的害處，並且指出，戰爭並不能真正獲得侯王心目中以為的利益。相對的，「不爭」才是使百姓歸服之道。老子認為，短兵交接、兵戎相見的戰爭，只是人們在盛怒之下，所產生的嗜血好殺之行為。老子跳脫戰爭必須經過搏鬥方能勝利的陳舊觀念，提出「善勝敵者不與」的看法，指出不戰而勝人之兵，方是侯王對於戰爭應有的態度。侯王的決定動則影響一國人民的日常生活。因此，侯王不應該為了個人私利而發動戰爭，反而應該時時思考如何避免戰爭的發生。有德的君王以守柔、不爭的態度面對戰爭頻仍的時代，方能將百姓從戰爭的痛苦中解放，而百姓自然也能心悅誠服的歸服於侯王之領導。由老子哲學面對戰爭的態度可知，老子認為，對峙時代困境的方法，並非實現王霸天下的帝王功業，而是使人民能在擾動不安的生活中獲得喘息的生機。

三、嗜欲充盈與爭名逐利

由於生產技術的進步，商業行為的繁盛，社會逐漸吹起一陣急功好利的風氣。此外，原本維繫周朝社會秩序的宗法制度，逐漸失去原有的約束力，以致於周初奉行「田里不鬻」的土地政策，也逐漸發展成為土地可以私下轉賣¹²。這種種的社會轉變，都對原本以農立國的社會產生強烈的衝擊。除了原本純樸的人民開始接受到貨利的誘引，更重大的影響是在於國君治國的決策也開始傾向於短視近利。社會整體的風氣已經開始走向「君臣父子懷利以相接」（《孟子 告子下》）的局面。在這種風氣中，國君往往為了追逐版圖的擴大、人民的增加，或吸收更多數目的

¹¹ 吳康先生指出，老子哲學有極顯著的兩項要義，一為貴柔，一為不爭，老子知柔弱所以勝剛強，故欣然退守，不為物先，乃以柔弱為不爭之器也。吳康，《老莊哲學》（台北：台灣商務印書館，1999年），頁30。

¹² 楊寬，《戰國史》（上海：人民出版社，1998年），頁1。

城池，國與國之間，相互為了這些短暫的利益發動戰爭，彼此兼併吸收¹³。國君與人民相互競逐於利，整體社會風氣在欲望充斥之下，使得浮躁不安。然而，儘管由於商業的發展與社會約束力的減弱，使得利益的追逐較過往來得快速與方便。但是，人民卻並沒有因此而獲得更美好的生活。相對的，利益的競逐雖豐厚了少部分的富有商人，卻使得更多的平民在國家競相爭利的戰爭中，倉皇失所、顛沛流離。所以，老子在面對名爭利競的社會時，提出了寡欲的思想，老子曰：

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。（三章）

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

絕巧棄利，盜賊無有。……見素抱樸，少私寡欲。（十九章）

老子以為，社會的動亂與民心的浮動，都難脫於人對欲望的追求。老子洞見感性欲望往往會使人之行為背離純真素樸的本性，口腹耳目之欲，會使人追求色聲香味的刺激，而心對於物的喜好，則常常使人陷入逐物而不返的危機。這種情況，就社會層面而言，則造成民心的失真與盜賊的興起；而在國與國的層面中，則形成各國以利相爭的局面。面對競逐於利的時代風氣，老子通過「寡欲」的主張，試圖安定浮動的人心。因此，老子向侯王提出安治天下的建言，主張君主當順從大道之常然，由自身自覺的能放下爭名奪利、尚賢好貨之心，當可以使國家政策的方向，由急功近利轉為和諧自然。如此一來，隨著國家整體發展步調的轉變，也能連帶影響社會風氣的轉換，使日漸增生的各種有為妄動，消融於少思寡欲的修養中。由此可見，老子強調虛靜守柔、見素抱樸的哲學思想，並非浪漫性格的片面表露，而是針對重欲尚利的時代弊端，提出深刻的解決良方¹⁴。

¹³ 錢穆先生指出，春秋時期的中國，可以有近二百國。而到了戰國時代，國家的數目則大幅減少。錢穆，《國史大綱》（台北：台灣商務印書館，1968年），頁44-45。

¹⁴ 王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁53。

第二節 存有論的理由

在前一節中，本文說明了老子守柔思想的發生學根據。在這一節中，本文則將說明，老子守柔思想的存有論根源。由於老子哲學是以「道」作為整體學說的理論核心，本文在探究老子守柔思想的存有根源時，自然是從老子之「道」入手。基於「道」概念在老子哲學中具有不同層面的意涵，本文以下將分為四點陳述：

一、從「道」作為萬有生化之本根看老子守柔思想

儘管「道」是先秦諸子共同思考的課題，但是，老子作為道家的代表人物，卻是第一個將「道」提昇至存有論的地位。關於這一點，當代哲學界許多重要的前輩都曾提出過相似的看法。例如，張立文先生即說：

老子是道家的創始人，他以道為其哲學的最高範疇。在先秦哲學中，老子第一個把道提到本體論高度，在道範疇發展史上佔有重要地位¹⁵。

馮友蘭先生也說：

古時所謂道，均謂人道，至老子乃予道以形上學的意義。以為天地萬物之生，必有其所以生之總原理，此總原理名之曰道¹⁶。

許抗生先生亦說：

范蠡的天道觀對老子的哲學思想有十分重要的影響。我們知道，老子關於道的學說，就是從當時時代的天道觀基礎上發展而來的。……把道當作宇宙萬物的始基本源，這是老子的獨創，是發前人所未發的¹⁷。

從前輩學者的論述中不難發現，老子賦予「道」一個特殊的哲學意涵，亦即是將「道」視為解釋萬有存在如何可能之根源。此時的「道」，已經不僅只是指稱人所行走的道路¹⁸，而是一切存在生化之本根。這層意義明顯的表現於下述的引文

¹⁵ 張立文，《道》（北京：中國人民大學出版，1989年），頁 38。

¹⁶ 馮友蘭，《中國哲學史 增訂本》上冊（台北：台灣商務印書館，1999年），頁 218。

¹⁷ 許抗生，《老子研究》（台北：水牛出版社，1993年），頁 182。

¹⁸ 唐君毅先生指出，從字源上看，「道」原義指人所行之道路，後引申為人之一切有所取向之行事或活動，其所循之道路，皆是道。唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷一（台北：台灣學生書局，1992年），頁 37。

之中，老子曰：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。（四十二章）

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（五十一章）

老子以「道」作為生化萬有之本根，道之動與用，即是生化(實現)萬物¹⁹。然而，老子之生，卻並非以創生的方式生化萬物，像是基督宗教所謂之上帝，由一無所有創化出萬有的存在。老子言道之生，當乃「不生之生」。「不生之生」，乃是牟宗三先生對於老子哲學之洞見。牟先生順著王弼所注《老子道德經注》之義理脈絡，認為在道家哲學中，「生」之活動的實說，就是物之自生自長。所謂「道生之，德畜之」，是猶如王弼所注曰：「不塞其源，則物自生」、「不禁其性，則物自濟」，是通過不禁制萬物的本性、不阻塞萬物的源頭，而使萬物自生自在。這即是讓開一步，不操縱把持萬物以堵塞了萬物的生機²⁰，此為不生之生。正由於「道」對於萬有之生化，是通過敞開一片自由自在的境域，讓萬有能獲得生生不息之生機。所以，道之生化萬物是由沖虛若谷的姿態，從作用上去保存萬有之存在，亦即是說，「道」乃以解消一切人為造作、強迫佔有的方式，去保障萬有之生機不受摧殘，也就是以不生之「無」而保障「有」之生生。所以，王邦雄先生即說：

道是以「無」的方式去「有」萬物，以「不生」的方式去「生」萬物，以「不主」的方式「主」宰萬物，如是而言，老子雖言「有」，其實「有」只顯一「無」的姿態，「無」是沖虛，「有」也是「沖虛」²¹。

由於道並不以創生的方式生化萬物，而是以不生之生保障萬有之活潑生機。所以，老子所言之「道」，作為實現萬有生機的實現原理，其動用運作必不是以創造者的姿態出現，而是以「守柔」、「不爭」的方式，消融種種的刻意妄作與揠苗助長，保障天地之間的一切存有都能和諧共生，生生不息。由此可知，「道」乃是

¹⁹ 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184。

²⁰ 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1997年)，頁106-107。

²¹ 王邦雄，《儒道之間》(台北：漢光文化公司，1994年)，頁129。

老子守柔思想的形上根源。

二、從「道」之先在性、常存性與遍在性看老子守柔思想

在老子哲學中，「道」既然作為生化萬有之實現原理，則「道」理當不應該是萬有之一，而必須較萬有具備先在性、常存性與遍在性。對於「道」的這些性徵，老子在下述引文中，有精妙的敘述。老子曰：

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

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行不殆，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，遠曰返。……人法地，地法天，天法道，道法自然。（ 二十五章 ）

昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生。侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清將恐裂，地無以寧將恐發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴高將恐蹶。故貴以賤為本，高以下為基。是以侯王自謂孤、寡、不穀（ 三十九章 ）

在前三段引文中，老子已經以一種「疑似法²²」，以「或」、「似」等詞語，巧妙的述說了「道」的存在特徵：

（一）道存在於萬有之先：萬有基於「道」之生化而得以存在，是以「道」理當存在於萬有之先。然而，此處的問題是：「道」是在時序上先於萬有而存在嗎？如果答案是肯定的，那麼「道」顯然具備了創造者的地位，是在萬有均未曾出現前即存在，並且由道之存在而創化萬有之存在。但是，誠如前文所提及的，老子之道，並非以創生的方式創化萬有，而是以「不生之生」的方式，作用的保存萬有之生機。由此可知，「道」之先在性，乃是邏輯上的先於萬有而存在，亦即是在邏輯上必須先有道之存在，才能保障萬有之生機。因此，「道」並非時序上先於萬有

²² 傅佩榮先生認為，面對老子的道，顯然可以論斷它的超越性；但是，超越的道又如何可以用語言表達出來呢？老子發明了「疑似法」，以不確定的「或詞」描寫道，但是隱然的指涉了這種超越的道之性格。傅佩榮，從比較的角度反省老子「道」概念的形上性格，《哲學雜誌》第七期，1994年1月，頁29。

而存在。

(二)道是永恆之存在：道既然是保障萬有之存在的實現原理，那麼「道」自然不受萬有之消滅而消滅。因此，老子描述道之性徵為「獨立不改，周行不殆」。這即是說，道之存有活動乃無時無刻地作用著。它一方面保障著萬有的生機，成為一切存有之價值理序；另一方面，道本身的作用又不受限於萬有之生成消滅。這種活動並不能以客觀對象物的方式為人所觀察，卻總是在日常日用之中，顯出其妙用。所以，老子對於「道」之活動又以「玄之又玄」稱呼。

(三)道普遍內存於萬有之中：道普遍內存於萬有之中，就老子哲學而言，似乎是不言自明的事情。然而，道之普遍內在性，並不是如同希哲柏拉圖(Plato)所言，是以萬有分享「理形」(Idea)的方式進行。在老子哲學中，道是以作用保存的方式實現萬有之存在。因此，所謂「天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生」，並不是萬有分享了「道」之部份；而是說，由於萬物接受到道的澤被，而使得萬有皆獲得能生長發育之生機，由此反證「道」生化萬有之活動發用無所不在，萬物無不因道而生長化育。因此可說，道乃普遍存在於萬有之中。

老子以「道」揭示萬有之所以能生生不息之根源，指出普遍內存於萬有之中的常道，是以「不生之生」的方式，作用的保存萬有之生機。換言之，「道」並不是以剛建創生的方式生化萬物，而是以不爭、守柔的方式涵養天地萬物。正由於「道」能通過雌柔的方式化育萬物、保障萬有之存在價值。因此，天地萬物莫不尊道而貴德。

三、從「道」作為萬有活動的總規律看老子守柔思想

老子哲學認為，「道」作為萬有生化之本源，萬有之活動無不與道息息相關。陳鼓應先生說：

道體固然是無形而不可見，恍惚而不可隨，但它作用於萬物時，卻表現了某種規律，這些規律卻可作為我們人類行為的效準。……老子認為自然界中事物的運動和變化莫不依循著某些規律，其中的一個總規律就是「反」；事物向相反的方向運動發展；同時，事物的運動發展總要返回到原來基始的狀態。因而，「反」字可作「相反」，也可作「返回」講。它涵蓋了兩個

概念：(1)相反對立。(2)返本復初²³。

道的作用無所不在，萬物處於天地之間，其一切生長動作都與「道」之大化流行緊密相關。老子洞見天地萬物之運行變化無不以朝向其對立面發展，並且以一種周行而不殆的方式運動。老子取法天道之運行律則，而認為人世間的一切行為處事亦應當有相應的道理存在。於是，人身為萬有之一，而存於天地之間，理當順應「道」而活動。對於「道」之作用，可見於老子下述引文中的描述：

反者道之動，弱者道之用。天下萬物生於有，有生於無。（四十章）

天之道，不爭而善勝，不言而善應，不召而自來，繯然而善謀。天網恢恢，疏而不失。（七十三章）

「反者道之動」為道之作用之基本方式，而「弱者道之用」乃是道之作用之基本屬性²⁴。道以柔弱處下的方式，化育萬有，是通過生而不有、為而不恃、長而不宰的方式，衣養萬物。由於道之作用無所不在，其涵蓋範圍廣大普遍，卻又隱約無形無狀，老子以「天網」比喻之。這種作用表現於人之活動上，即是以「柔弱」為用。人若能於行動處事之際，效法「道」之守柔、不爭，自能挫銳解紛、和光同塵，使人我都能和諧相安。

「道」作為萬有活動之總規律，以虛靜無為之體，展現柔弱、不爭以生化萬物之用。然而，現在的問題是，「道」是以決定一切現象世界之總規律而範鑄萬有嗎？換言之，如果說「道」是萬有活動之律則，那麼是否等於說：萬有之活動發展都是由「道」所早已決定？基於下述的理由，顯然我們很難接受這樣的看法：

首先，若一切經驗現象都是由「道」所決定，那麼人事的興衰存廢，人都無須負起責任。因為人既然無法超越「道」而存在，現象世界的發展也不會由於人的努力與意志而轉移。對於人力所無法決定的行動，自然也無法以道德規範要求人應該負責。因此，若我們接受「道」決定現象世界之一切的想法，則理應同樣認同「聖人」與「盜賊」實屬相同，人既不該效法聖人，也無理由斥責盜賊。然而如此一來，老子的修養論等於失去意義。因此可知，從修養論的觀點而言，老子的道不是決定現象世界的總規律。

²³ 陳鼓應，《老子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，2000年），頁6-7。

²⁴ 王淮，《老子探義》（台北：台灣商務印書館，1990年），頁162-163。

其次，由 三十七章 曰：「道常無為而無不為。侯王若能守，萬物將自化」可以得知，老子認為天下是否清平、人間是否和諧，實取決於人自身是否「守道」、「法道」。換言之，老子認為，人間是擾動不安或自然和諧，其決定的選擇權是在於人身上。由此可知，老子並非一個決定論者，而「道」並非決定人一切行為的主宰者²⁵。

由前述討論可知，老子之道並非決定一切現象活動的總規律。那麼又從何處說「道」作為萬有活動之總規律呢？本文以為，當可從「道」作為生化萬有之實現原理處而言。老子曰：「萬物並作，吾以觀其復。夫物芸芸，各復歸其根」（十六章），萬物並作即是萬物之運作活動；老子認為，萬物之活動並非一單向趨於消滅的歷程，而是以不斷復返的方式進行。在此一循環往復的歷程中，萬物之活動都復歸於道之自然素樸，而道又以其虛靜無為涵養生長萬物，萬物由生而滅，又芸芸化成。亦即是說，萬有之生化均歸根於道之作用。然而，此一生化萬有之歷程，既非創生萬有，而是以不生之生的方式進行。那麼，道作為萬有活動之總規律，即是以渾化對立的方式，向萬有展向道之自然和諧的生化法則。換言之，道作為萬有活動之總規律，並不是限定萬有之運行有其必然的走向，而是向萬有呈現，若順「道」而行，則天清地寧，反之，則墮入不道早已的困局。

四、從「道」作為一切價值的存有原理看老子守柔思想

牟宗三先生曾經指出，要理解老子哲學的主要關懷，則必須要扣緊老子時代的特殊機緣---「周文疲弊」來理解。老子之「無為」乃是對著「有為」而發，是要消融一切依恃、對立、虛偽、造作。因此，老子哲學並不是一個知解的形上學之問題，而是屬於實踐的、生活的概念，可稱之為「實踐的存有論²⁶」(practical ontology)。由此可知，老子哲學最終關懷的並非第一因的探索，或宇宙生化之總原理(像西方哲學家所考慮的一般)，而是對生命價值的歸趨，試圖給予回應。再者，順著牟先生的詮釋理路可知，由於道家只有「如何」(how)的問題，而沒有「是什麼」(what)的問題（在道家，實有層和作用層是沒有分別的）。因此，與其將「道」視為就「是」價值秩序的形上基礎，毋寧將「道」理解為「如何」重新建立價值

²⁵ Chung-Hwan Chen, What does Lao-Tzu mean by the term "Tao"? 《清華學報》，1964年2月，頁160-161。

²⁶ 牟宗三，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1983年)，頁87-131。

秩序的形上基礎²⁷。由此可以得知，老子哲學的最終關懷，即是：如何在周文崩解之後，重新尋找價值秩序的形上基礎。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。（八章）

道者萬物之奧。善，人之寶；不善，人之所保。美言可以市，尊行可以加人。人之不善，何棄之有？故立天子、置三公，雖有拱璧，以先駟馬，不如坐進此道。古之所以貴此道者何？不曰以求得，有罪以免邪！故為天下貴。（六十二章）

從上述兩段引文可以發現，老子並不是將「道」作為知識探索的對象來思考。相對的，老子認為「道」之重要性乃在於它是萬有之存已存在的價值根源。換言之，「道」保障萬有之存在不會歸之於虛無，不會變得無意義。因此，老子以為「道」之所以為天下最可貴，即是由於「道」無所不容，不論是善人或惡霸，都能通過順應大道而找到棲身之地。「道」乃是萬物安隱之所。老子以「水」比喻「道」，正是取法「水」之不爭善柔，雖處眾人之所惡，卻仍能涵養萬有。由此可知，「道」作為實現萬有存在價值之存有原理，正是以守柔處下的方式，保障一切存有能如其所如的實現各自的存在意義。

第三節 實踐論的理由

方東美先生曾說：「根據中國哲學的傳統，本體論也同時是價值論²⁸」；而牟宗三先生也認為，西方形上學長於概念的演繹，以知識條件的滿足為主，故屬於「觀解的形上學」，中國哲學則重生命的反省與實踐，強調價值的實現，這種形上學不來自於理智的好奇，或認知的建構，而是由生命的實踐所呈顯的智慧，這可稱之為「實踐的形上學²⁹」。道家哲學乃中國哲學兩大主流之一，老子哲學又為道家哲學的代表，由此可知，老子哲學所關注的哲學問題也是人生價值的實現，而非純粹知識的建構。關於這一點，徐復觀先生就曾經這麼說：

²⁷ 陳政揚，《「管子四篇」的黃老思想研究》（嘉義：南華大學哲學所碩士論文，2000年），頁21。

²⁸ 方東美，《中國人的人生觀》（台北：幼獅出版社，1980年），頁14。

²⁹ 牟宗三，《中國哲學十九講》（台北：台灣學生書局，1983年），頁93-94。

老學的動機與目的，並不在於宇宙論的建立，而依然是由人生的要求，逐步向上推求，推求到作為宇宙根源的處所，以作為人生安頓之地。因此，道家的宇宙論，可以說是他的人生哲學的副產物³⁰。

從前輩學者的詮釋中可以發現，老子哲學並不在於建構一個體系完整的知識論，或致力於最終原因的探求，而是注重生命的自我實現與人生價值的歸趨³¹。因此，老子哲學實屬於一種實踐哲學。換言之，老子哲學並不是象牙塔裡頭的學問，而是必須真正落實到生活實踐中才有意義。基於老子哲學的這項特色，本文將從以下兩方面，探討老子守柔思想在實踐論上的根據。

一、從大道的回歸看老子守柔思想

老子哲學既然是一種實踐的智慧，那麼老子哲學所反省的主要哲學問題，都是以「生命」為中心所展開的。人存在天地之間的意義為何？人是否有能力圓現生命的意義？人又應該如何實現生命的意義？這種問題都是當人反求諸己時，無可逃避的。老子認為，人生即是一連串價值理想的實踐歷程，生命的意義不在於追逐外在的權力、名利，而在於通過個人生命的澄明，以實現反樸抱一的生命境界。老子曰：

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？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？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。（十章）

知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。知其白，守其黑，為天下式。為天下式，常德不忒，復歸於無極。知其榮，守其辱，為天下谷。為天下谷，常德乃足，復歸於樸。樸散則為器，聖人用之則為官長。故大制不割。（二十八章）

老子面對一個失序的時代，無可避免的會追問天下動亂、人心不安的理由，

³⁰ 徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1999年），頁325。

³¹ 袁保新先生甚至說，若是忽略老子思想的整體性、特殊性，而沿用西方哲學概念界說老子思想，並訴諸若干章句作字面上的理解，將老子之「道」視為宇宙發生論中的第一因，那麼，不但是在詮釋方法上顯得粗劣，也不可避免的將老子思想詮釋成破裂的系統。袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997年），頁99。

而身為一個思想家，老子也對時代的困局提出解決的方法。老子認為，天下的動亂與不安是來自於「大道的失廢」，而要解決時代的困境，則必須使人重回大道的懷抱。由前述引文可知，「道」本是素樸無名的，聖人為了養民、教民，不得已乃散樸為器。由於聖人體道備德，因此雖因器制名，卻並未淪為循名而忘樸的境地。但是，當名言概念與社會發展日益繁複，人們逐漸步入失道廢德，以名為道的地步，大道也由此而失廢³²。然而，處於一個價值失廢的時代，人要如何方能回歸大道呢？老子認為，此中關鍵在於人是否能通過滌除玄覽、致虛守靜的工夫，澄明自身的生命，以重拾失落價值的美好。陳師德和即說：

老子認為：人心現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³³。

當人心執迷陷溺於各種虛構的價值中，人往往會迷失生命的歸向，也迷失自我。因此，人飽受種種官能習氣的驅使，而困頓、疲乏無可超脫。老子認為，這即是生命價值的失落。對於這樣的困境，老子主張以融通淘汰、蕩相遣執的修養工夫，使人能虛明清靜，超拔於心知執著之中。老子的守柔思想亦即是由生命意義的實現而發。關於這一點，可由老子強調知雄守雌、知白守黑、專氣致柔而得知。老子以為，生命之實現不在於積極的創造有形的功名利祿，而在於通過不有、不宰，成全萬有之生機。「守柔」，並非教人軟弱無能，而是使人不魯莽妄作，不以一己之意強迫他人接受之。因此，守柔亦即是生命之實現，不僅是實現個體自身的意義，也同時成全他人的實現生命價值。

二、從生命的超越與成全看老子守柔思想

從前文的討論中可知，老子哲學之本體論也同時是價值論。因此，在老子哲學的義理脈絡中，個人價值的自我實現，必無法背離天道而獨自完成；而周行不殆之大道，其化育萬物之玄妙作用，也不是獨立自存於超越界而與人世間隔絕。

³² 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997年），頁92-93。

³³ 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。

亦即是說，作為內在價值主體的人與超越的道體之間，是可以通過生命意義的充分實現，達到貫通無礙的境界。換言之，作為有限形軀的個體生命，在實現生命價值的同時，由於與道冥合，是以超越個人自身的關懷，而同時關懷天地萬物的存在意義。所以，個人生命的超拔與昂揚，也同時是成全天地萬有之生命價值的實現。老子曰：

大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成而不有。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。（三十四章）

天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。天地之間，其猶橐籥。虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。（五章）

上德不德，是以有德。下德不失德，是以無德。（三十八章）

聖人之作為乃與大道之化育萬物相契合，而不以仁愛偏私之心對待萬物。這並非指聖人對人民百姓殘酷不仁，而是指聖人能體貼天道，領會天地萬有均有其各自的存在價值與意義，實無以一己之意妄加高下貴賤於萬物之上的道理。因此，與道契合的作為，並不是為了突顯個人生命價值的實現，而刻意的行善積德。相對的，在老子哲學中，生命意義的終極完成，卻是以功成而不有，衣養萬物而不為主的胸懷，真切的保住天地萬有的存在價值。個體生命的超越，也同時是萬有價值的成全。所以，老子雖屢屢使用「不仁」、「不德」等否定性的詞語，但是老子哲學所批判的乃是生命情識的滯礙固著，而決不是對萬有價值的否定。王邦雄先生即說：

「不德」與「不仁」的「不」，不是本質的否定，而是辨證的超越。否則，不德有德，即構成矛盾而不可理解。……不德是對生命的本質與方向，不作任何的規定，不論在可道可名的規格模套中。……「仁」就是心從「仁」的道德自覺中解放出來，不必有人文理想的負擔，如是生命就可還歸自然。老子由不仁的無心，說不德的超越作用，通過不德的超越作用，人才能保全真實的生命，人有真實的生命，就是有德。人之有德有真實的生命，人

人實現自我的生命，就是常道³⁴。

人往往會在有心為善之際，而作出強人所難的舉動。這即是強加個人的價值理想與喜惡愛憎於他人之上。老子所批評者，一方面是針對周文疲弊後，各種箝制個體生命的禮樂教條，試圖將人從中解放出來；另一方面，老子也批判各種假道德仁義之名而役使他人的作為。老子認為，價值的實現決不在於強使他人同意自己的道德理想。因此，生命的自我實現，其最後的歸趨必然是成全所有生命的價值實現。這種由不長、不宰而成全萬有價值的哲理，也正是老子守柔、不爭之思想的發揮表現。此亦為老子守柔思想的實踐根據之一。

總結前述的各點看法，我們可以得到以下幾點小結：首先，老子思想乃是針對周文疲弊而發，是對種種箝制人類生命的枷鎖，提出最深刻的反省。然而，儘管從發生學而言，老子哲學有其思想發生的時代背景。但是，這並不意味著老子哲學會因為時間的變換而失去了再次討論的意義。相對的，由於科技文明的快速發展，人類更加驚覺整體生命的空虛與價值理想的失落，老子哲學的深層反省，正是對治時代問題的良方。再者，從存有論的而言，老子的守柔思想正是冥合於道體玄妙渾化之作用。老子認為，大道周行不殆，普遍存在於天地之中，並且以不有、不長、不宰的方式，衣養化育萬物，人亦應效法「道」之虛靜無為、處下貴柔，方能重拾失落的價值秩序，以重歸大道之懷抱。最後，從實踐論而言，人作為內在價值主體，其生命理想的實現，亦即是與道體的全然契合。因此，在老子哲學中，生命境界的如實朗現，必同時是個體生命的超拔昂揚與萬有存在價值的真切成全。老子守柔思想亦即是通過此作用的保全，使天地萬物都能實現各自的存在價值。

³⁴ 王邦雄，《儒道之間》（台北：漢光文化公司，1994年），頁125-126。

第三章 守柔思想的義蘊

上一章本文指出，老子守柔思想乃在於使人重回大道之懷抱，實現社會的和諧美好。然而，要如何使人與道冥合？使人類整體重拾失落的價值秩序呢？老子認為，即在於人為造作的消融與生命桎梏的超拔。本文將分別從「自然無為」、「致虛守靜」和「處下不爭」三方面討論。

第一節 自然無為

自然無為是老子哲學中十分重要的一組概念。為了要對這組概念有深刻的掌握，本文將從語言的分析與文獻的考察出發，分別考察「自然」、「無為」以及「自然無為」三組概念的意涵。以下分別討論之。

一、自然

在老子哲學中，「自然」是一個十分重要的概念。但是，老子所說的「自然」顯然和西方哲學所說的物理自然或自然現象不同。老子所言之「自然」乃是針對「他然」而發，是自然而然、自己如此的意思。老子曰：

太上：下知有之，其次親而譽之，其次畏之，其次侮之。信不足焉，有不信焉。悠兮其貴言，功成事遂，百姓皆謂：我自然。（十七章）

希言自然。故飄風不終朝，驟雨不終日。孰為此者？天地。天地尚不能久，而況於人乎？故從事於道者：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。（二十三章）

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。（五十一章）

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。（六十

四章)

在《老子》一書中，「自然」一詞總共出現五次，本文依照章節順序列出。由這五段文字可見，老子是從以下三個方面論及「自然」：

1. 由侯王與百姓的關係而言自然。(十七章)
2. 由對道與德的描述而言自然。(二十三章、 二十五章 和 五十一章)
3. 由聖人對道之取法而言自然。(六十四章)

由此可見，老子並未將「自然」的概念視為物理自然或自然現象使用。這正如本文前章所提及，老子哲學是一種實踐的智慧，其關懷的核心在於價值理想與生命意義的實現，而非宇宙實際的探索。因此，老子所言之自然，並不從自然世界的探索出發之故。換言之，如果輕易地將為老子之自然等同於西方哲學所言之物理自然，那麼很可能會造成以下兩種不必要的誤解：

首先，如果老子之自然乃是指素樸的物理自然，而老子又對於「自然」一詞賦予相當高度的價值評價。那麼，老子顯然是以全然素樸的物理自然世界為價值理想的歸趨。如此一來，若將推論往後再進一步，則老子哲學就成為反對一切人類文明發展的思想，老子很容易就讓人給詮釋為道道地地的歷史退化論者。然而，誠如 八十章 對於小國寡民的形容：「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。」老子哲學的重點不在於否定文明的發展，而是在此文明的發展中，人不會讓文明所役使。所以，老子並沒有否定什伯之器、舟輿的實然存在，而其著眼處卻是在於「不用」與「無所乘」。莊子說：「物物而不物於物」(山木)，正是指出這樣的一種境界。由此可知，將老子之「自然」視為「物理自然」，是不妥當的理解。

其次，如果老子之自然就是素樸的物理自然，那麼我們將很難說明將「自然」概念與老子的工夫論相連結。換言之，如果自然就只是實然的物理世界，那麼，老子哲學無疑的是將一切經驗實然視為價值的基礎。既然如此，那麼根本無須通過任何修養工夫去超越或解消生命的負累。因為若是生命的負累是來自於經驗實然，則修養工夫既無力改變經驗實然，工夫論也就成為無用的裝飾品而已。可是誠如我們所知，老子的工夫論正是老子哲學中最为關鍵的部分之一。所以，老子之自然不當視為經驗實然或物理自然。至於老子「自然」之意涵，陳師德和曾指出，「自然」一詞當有三義：

- 1.自然是指自己如此，自由如是，不受人我宰制亦不宰制人之逍遙無待。
- 2.自然亦表示天清地寧的物我和諧。
- 3.由「為天下谿」、「為天下谷」、「知足」、「守柔」可知，自然乃是一使物我相容之開放性理念¹。

由上述的分析可知，「自然」這一概念在老子哲學中，一方面是對大道之自己如此(由此顯道體之獨立自主，不待他物而存有之獨立性)，順其自然以化育萬物之描述(「道法自然」²)；另一方面，「自然」也是指聖人效法大道為政化民(人法道)，能輔萬物之自然，而捨棄有意為政的心態，由此使萬物都能如其所如的自然生長化育。換言之，自然即是常道，聖人取法道之自然，通過蕩象遣執、融通淘汰的修養工夫，化除生命中的種種有意而為、虛假造作，敞開物我共榮的開放世界，使萬有皆能自己如此、自由如是，由此重建失落的價值秩序，重回天清地寧的物我和諧。這即是老子「自然」之意涵。

二、無 為

「無為」³是老子哲學中的一個重要概念。在《老子》一書中，共提及十二次

¹ 陳德和，試論道的雙重性，《從老莊思想詮註莊書外雜篇的生命哲學》(台北：文史哲出版社，1993年)，頁179。

² 河上公注曰：「道性自然，無所法也」，是將「道法」理解為「道之法則」，認為道之法則是無所取法，是道自己如此的。劉笑敢先生則指出，此說若從語法結構上而言，並不適宜。本文認同劉先生的看法。劉笑敢，《老子》(台北：東大圖書股份有限公司，1997年)，頁75。

³ 由字詞結構可知，「無為」這一詞是由「無」與「為」兩個字所結合。由於「為」字的應用過於廣泛(楊伯峻先生曾指出，古代使用「為」字作動詞極為靈活，可以隨文生義)，因此我們先就「無為」之「無」字作分析。《老子》一章曰：「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。」關於「徼」，歷來有不少詮釋，一者視為歸結，例如王弼注曰：「徼，歸終也」；或以為徼當為「邊際」，例如陸德明說：「徼，邊也」(《老子音義》)，吳澄也說：「徼，猶言邊際之處，孟子所謂端是也」(《道德真經註》)。換言之，老子以為，可以通過體「無」以觀照「道」之奧妙，而藉由體「有」以觀照「道」之邊際。龐樸先生曾就「無」之概念意義與文字發展經過指出，「無」字的使用，歷經三個階段，首先是以「亡」為代表的無，意指「有」的消失或未現；其次是「舞」所代指的「無」，意指實有似無的東西；最後，無亦指的是絕對的空無。龐樸先生的結論雖還保有不少討論的空間，但是他的分析卻對我們在了解「無為」之「無」時，有明確的切入點。首先，若「無為」之「無」是指「有」的消失或未現；那麼老子無為思想就成為從本質上否定「有」的哲學，而這顯然與我們在上一章的推論相抵觸(老子哲學不是本質的否定，而是辨正的超越)。所以，老子「無為」之「無」不是第一義的「無」。其次，「無為」之「無」也不是指空間意義上的絕對空無，否則「為」之對應必然落空。所以，「無為」之「無」最有可能是龐先生所言第二義之「無」，亦即實有似無之無。此實有似無之「無」，不僅是指至真不渝之道體的無方所、無形象、無可言詮，也同時是指周行不殆之大道衣養化育萬有的玄妙作用。楊伯峻，《孟子譯注》(北京：中華書局，1960年)，頁436；龐樸，說「無」，見深圳大學國學研究所主編《中國文化與中國哲學》(北京：東方出版社，1986年)，頁62-74。

「無為」一詞。在這十章中，老子使用「無為」這個概念，都直接或間接的與「聖人」有關。前章的討論中可知，老子的對話對象為侯王，是以老子所言之「聖人」都是「有位」的聖人，或是理想國君的典範。由此可知，「無為」的概念是與侯王安治天下有關。其中第 2、3、57、63、64 章，或直接說明「無為」即是聖人安治天下的原則，或是由實施「無為」之治的效果，說明侯王為何應當以「無為」安天下。在 10、37、38、43、48 等五章中，則從「無為」反面論說安治天下之聖人應該具備何種德行。為了避免贅述，以下僅舉幾則討論之。老子曰：

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。（二章）

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

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。（三十七章）

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。（三十八章）

由上述引文可知，老子主張「無為」乃是「道」之所以化育萬物的原則，因此有位的侯王理當取法於道，以無為安天下，方能使世間重回自然和諧之美好。劉笑敢先生即認為，老子之「無為」是聖人的行為原則，特別是「取天下」、「治天下」、「蒞天下」的方式⁴。然而，現在的問題是應該如何以「無為」安治天下呢？

牟宗三先生曾指出，老子之「無為」乃是針對「有為」而發⁵。換言之，如果

⁴ 劉笑敢，《老子》（台北：東大圖書股份有限公司，1997年），頁 117。

⁵ 牟宗三先生曾說，老子之道，本是由遮而顯，故名之曰：「無」。由於老子見到人間之大弊在於有為、干涉、造作，故以作為動詞之「無」，無掉有為，無掉執著，而使萬物自定自化、自生自成。由此動詞之無所顯之沖虛玄德之境，即曰「道」、「自然」，亦可以名詞之「無」稱之。牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1985年），頁 162-163。

老子哲學所要處理的哲學課題確實是針對周文疲弊後的價值失序，提出對治之道；那麼，無為而治的首要工夫就在於無掉種種虛假造作的東西。也就是說，得將那些徒具形式的禮樂教條和虛偽的聖知仁義一同化除。通過「無為」工夫之汰淨濾除，一方面消融侯王刻意為治之心，另一方面也在無掉各種虛立的德目與功利的執著後，使人民能重返素樸。如此一來，才能讓物歸其位、各得其所。並由此天清地寧的價值秩序。換言之，無為而治是以「無」之境界保障萬有之存在價值。老子期待通過規勸有位的聖人(侯王)，使在上位者能藉由無掉種種人為造作的工夫修養，而放棄各種勞民傷財的政令決策。讓國內的人民百姓能得到一個休養生息的機會。如果將老子無為而致的想法與整個時代背景相結合，我們很容易就看出來老子哲學的苦心與慧見。在那個天下無道的時代裡，人民百姓往往為了滿足諸侯國君個人的私利，而成為勞力財產的被剝削者。老子深知人民的苦難，也洞見諸侯競相追逐國富兵強反而陷入無止盡的戰爭殺戮中。因此，老子哲學試圖無掉有為造作的心靈，止息逐利而不返的窘境，由此還予人民一個天清地寧的生活環境。這也就是說，如果侯王的責任就在於安立境內之民，使百姓能過著安居樂業的生活。那麼侯王的政績就不應該侷限在開疆擴土、國富兵強上，而更應該重視如何在決定政策方針時，留給百姓生活基本需求的生機。讓百姓的生活重新復返於大道所彰顯的價值秩序中，此所以說能通過「無為」而能達到「無不為」。

要言之，老子主張聖人應當取法於道的沖虛玄德，以無為無掉生命的負擔(侯王之有意為天下，百姓之有心於功名利祿)，由虛靈清靜的生命境界，敞開物我相容開放世間。是以老子之無為不是有心於為治，乃是作用的保全。

三、自然無為與不生之生

由前述的討論可知，「自然」與「無為」都是老子哲學中的重要概念。現在的問題有二：一者，當自然與無為合而言之時，其意義為何？二者，自然無為又與老子守柔思想有何關係？本文分述如下：

首先，就前文第一點可知，「自然」乃是最高的價值典範，亦即是萬物之所以能生生不息的恆常之道。「無為」則是針對「有為」而發，其義在於通過蕩相遣執的工夫，「無」掉種種有為妄作，而使得萬物能如其所如、自生自長。換言之，「自然無為」乃是指周行不殆、普遍存在於天地之間的「道」，是以「生而不有，為而不恃，功成而弗居」的方式，無掉種種有為妄作，而敞開足以使萬物自生、自長、

自化的自由境域。這也就是說，「自然無為」其義即是以遮撥「他然」、「有為」的方式，化除阻礙萬物生機的種種障礙，而使萬物各遂其事、各暢其生。

再者，「自然無為」又與老子守柔思想有何關係？蓋由於「道」以「自然無為」的作用方式生化天地萬物，使天地萬物都能各正其位、各適其性。因此可知，在老子哲學中，「道」並非以剛健雄成的方式創生萬有，而是以「不塞其源、不禁其性」的方式輔佐萬物之生，這即是《莊子 天下》述老聃之道時所言：「以濡弱謙下為表，以空虛不毀萬物為實」。換言之，「弱」乃沖虛之「道」的姿態，其目的在不毀萬物，亦即善成善利萬物⁶。老子曰：

反者，道之動，弱者，道之用。（四十章）

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無為之有益。不言之教，無為之益，天下希及之。（四十三章）

在老子哲學中，遍在於天地間的「道」，只是以「自然無為」的方式，泯除事物的對立糾葛，讓萬物自生自長。「自然無為」不僅指「道」之全體大用，也指聖人法道而行的工夫境界。聖人法道之自然無為以安立天下，是以亦效法「道」之沖虛玄德，以讓開一步的柔弱姿態，使萬有能自生自長。換言之，「守柔」之意義並不是要人膽怯懦弱，而是要讓人先無掉一切的執著，方能由自己的「無為」成就萬物之「無不為」⁷。由此可知，老子守柔思想的義蘊之一，即是主張人當取法道之自然無為，由此化除一切違反生命本真的虛假造作，以澄清自己的生命，而重回物、我無隔的素樸境界。

至此，我們還有兩個附帶的問題必須解決。首先，聖人安立天下之道既然是自然無為，那麼是否意味著反對任何外力的介入呢？其次，無為是否意指無所作為呢？

首先，自然無為是相對於他然妄為而言。既然自然無為是在於使萬有皆能自然而然，如其所如的自生自長；那麼老子所言之自然無為似乎是反對任何外力介入萬有之生長化育之中。換言之，由第一個問題所衍生出的思考面向是，如果「自然」是否認萬有之生長有外力作用，那麼也就間接的否認了君王存在的價值。然

⁶ 袁保新，《老子哲學之詮釋與重建》（台北：文津出版社，1997年），106頁。

⁷ 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44。

而，遍觀老子一書，卻並不是在於發揚著無君的思想。相對的，老子書中屢屢言及侯王，而其所言之聖人又往往是有位之聖人，甚至可以將《老子》一書視為指導國君如何安立國民的寶典也不為過。換言之，在老子哲學中，國家之維繫與百姓之安立，並不是僅僅需要國土與人民即可。作為上位者之侯王仍有其存在的必要性；或者說，正是要通過侯王的不刻意妄為、安立人民而不自居其功，才能使百姓不知不察而以為自然如此。此外，由前面的討論也可知，「自然無為」既非從實然面否認外力之作用，也不是在價值上全面否定外力的存在價值。否則，國君對於安定天下將無從著手。在此處，「自然」只是對於「他然」的遮撥，亦即是反對以外力干涉萬物之生長，而不是否認萬物之生長仍有賴於聖人之無為。

再者，無為並非無所作為，而是反對刻意妄為。老子曾說：「為無為，則無不治」（三章），又說：「道常無為，而無不為」（三十七章）。所以可以得知，老子所倡言的「無為」並不是因循苟且、毫無作為。相對的，老子之慧見乃在於洞見事物之生長發展往往受到人為造作的破壞，而毀於有心刻意妄為之中。因此，在老子哲學中，所謂的「無為」乃是針對「有為」而發。老子乃是通過蕩相遣執、融通淘汰的工夫，使種種有心妄為能解消於無執的道心之中。換言之，老子哲學以為，生命之困頓往往來自於太多的人為造作。因此，主張聖人應當取法道之不長、不宰，使萬有能不受外力干涉的情況下，而能自生自長。由此可知，自然無為並非只是消極的無所作為，而是能通過不主動干涉萬物之生長，以作用的保存萬有之價值實現。

第二節 致虛守靜

既然老子守柔思想主張，聖人應當效法「道」之自然無為，以化育天下萬物。那麼現在的問題就應該是，聖人是如何效法道之自然無為呢？本文以為，老子乃是由致虛守靜的主體修證，而契合於大道之微妙玄通。老子由探究萬物生死存亡之道，而統合的說：

人之生也柔弱，其死也堅強。萬物草木之生也柔脆，其死也枯槁。故堅強者死之徒，柔弱者生之徒。是以兵強則不勝，木強則兵。強大處下，柔弱處上。（七十六章）

綜觀生命之存亡消逝，老子認為，柔弱乃是萬有之生存樣態，而堅強反是萬

物死滅消逝之樣態，由此而獲得一概括的論斷，認為凡柔弱的樣態才是生命生長存在的表徵，而萬物表現出堅強之樣態，反多是趨向死亡消逝之跡象⁸。因此，老子以「柔」、「弱」擬說道之用，而主張聖人當由蕩相遣執的生命修證，以返虛靜素樸的生命本真，由此證成道之以柔弱姿態保全萬物生機的造化之功。老子這種由生命的澄明以達成萬物之常保的主張，可以由「致虛守靜」的修養工夫得到更為細緻的說明。本文將分別從以下三點，闡述「致虛守靜」在老子守柔思想中的義蘊。

一、以物觀物的虛明常照

老子的形上慧見當然不僅止於對自然現象的觀察與說明。因此，「柔弱者生之徒」的統合性論斷，主要還是要返回主體生命境界的證成。如此方能使形上的洞見落實於具體生命的實踐中。老子認為，道之衣養化育萬物，乃在於使萬物之生機不致於斷絕。因此，針對於周文疲弊後的價值失序、天下大亂，老子苦心立言以勸諫侯王法道之自然無為，由解除天下蒼生之桎梏，以還予百姓重新自生、自化之生機。老子曰：

致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。（十六章）

本段文字由「致虛守靜」的修養工夫展開，由虛靜觀物而見萬物生生之往復循環，並由觀變而知常，體悟天長地久之道，乃在於能「容」。馮友蘭先生表示，「致虛極、守靜篤」即意味著，必須常保內心的安靜，才能認識事物的真相⁹。老子曰：「自知者明」（三十三章），若要達到物我相容、和諧不傷的自然境界，則先得使萬物皆能如其所如的向吾人呈現其本有之價值，而若要使吾人能得見萬有之本然價值，則須從自心的虛靜明澈做起。老子認為，人受心知欲望的沾染，則將以成心偏見看待萬物，使萬物之本然面貌受到扭曲。因此，老子要人「滌除玄覽」（十章），使人滌除心中種種有執妄見，讓此心能超越變化生滅的流轉現象，使萬物如如呈現。這種消融我執我見而讓萬物在我心中不致於變形扭曲的修

⁸ 王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁116。

⁹ 馮友蘭，《中國哲學史新編 第二冊》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），頁57。

養工夫，亦即是老子「以物觀物」的慧見，而這種慧見在莊子哲學中得到更廣泛的發揮¹⁰。老子曰：

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。（五十四章）

老子將身、家、國、天下並舉，而言人之德性修證歷程，在文句的結構上，與《大學》所謂：「修身，齊家，治國，平天下」頗有雷同之處。然而，老子畢竟不在於積極創建一統天下的不朽功業，在其小國寡民的主張中，我們明顯可以發現，老子哲學並不曾以建立天下一統的大國為志業。換言之，儒家剛建雄成的義理性格與老子柔順處世的觀點並不相同。所以，當《大學》以「平天下」為生命理想之實現時，老子卻是透顯「以物觀物」的智慧而言「觀天下」。這一點或也可以說是儒道兩家義理性格上的基本分歧。

老子認為，人可以通過滌除玄覽的修養工夫，使此心虛靜明照，進而朗現天地萬物之本來面貌，肯定萬有自有其本然的存在價值。這種以物觀物的慧見，並不是由感官知覺的觀察把捉，也不是以名言概念的理解分析，而是使人化除了有執偏見的自我封限，讓萬物能如其所如的顯現自身。於是由自身，以至於家、國、天下，都能以自身之所是，而向吾人朗現。

由於聖人能致虛守靜，使萬物皆能顯現其自身之價值。因此，聖人能不以一己之專斷，試圖宰制萬有，抹滅萬物本然之生存意義。相對的，在此一虛靜寂照的慧見中，聖人是以虛己容物的方式，包容天地萬物。不過，值得注意的是，以物觀物的虛明圓融並非人云亦云的隨波逐流。誠如陳師德和所言，此生命境界的圓滿開顯，必首先表現物我或小大對揚的緊張性以凸顯其超越性，然後百尺竿頭更進一步的再超克此帶有緊張相的超越性，使物我小大都相冥相合而歸於一切平平，如此方是天地位萬物育的集大成¹¹。換言之，老子通過致虛守靜以包容萬物的修養工夫，並不是自暴自棄的善惡不分，而是在善惡雙遣之後能透顯萬物之真。

¹⁰ 德充符 曰：「人莫鑒於流水而鑒於止水。唯止能止眾止」，「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也」；應帝王 曰：「至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷」；而 天道 也曰：「聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也」。莊子這種以止水或明鏡比喻人心的想法，可以說是承襲老子以物觀物的智慧。陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第24期，2000年6月。

¹¹ 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第24期，台北：2000年6月，頁3。

二、損之又損的心知破除

老子以物觀物的慧見，其旨在於由生命的澄明，實現物我相容的境界。而此生命的澄明，又得力於損之又損的修養工夫。老子曰：

物或損之而益，或益之而損。（ 四十二章 ）

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。（ 四十八章 ）

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。（ 七十七章 ）

在《老子》一書中，一共有三章提及「損」這個詞。在七十七章中，「損」的用法是在於說明「天之道」有其使萬物自然均衡的方式。老子認為，道有其自然均衡的原則，是以不曾用偏私的態度對待萬物¹²，並且公平的以萬物之有餘者，補萬物之不足者。然而，人們往往違反天之道，而掠奪萬物之不足者，以滿足自己的欲望。因此，老子勸諫侯王能消除欲望與成見，如此方不致於掠奪百姓之財產、役使百姓之勞力、箝制百姓之自由。老子認為，唯有通過上層政治力量的改革，方能還給百姓自由自在的生存空間。然而，已然握有宰制人民力量的統治者又如何可能改革呢？老子則提出「損」的工夫。

在 四十八章 中，老子提出了「為學日益，為道日損」的觀點。這個觀點往往引起許多批評。有學者認為，由於老子哲學強調「道」的優先性與必要性；因此，當老子主張「為道日損」時，所表現的是對「學」的排斥。基於這種看法，某些學者將老子打入反智主義，並且指稱老子哲學是人類文明發展的阻力。然而，這種詮釋是否能真的切合老子此段章句的解讀呢？實則不然，此乃由於老子在此並不是要由「為道日損」以否定「為學日益」的價值，而是在於指出「為學」與「為道」實乃屬於兩種不同性質的工夫。老子由「心」上而言「損」、「益」。老子認為，生命主體的自我實現主要來自於兩個途徑：一是各類知識的積累；另一則是生命桎梏的解消。前者有賴於對經驗世界不斷的觀察探尋、分析釐清，並建構

¹² 老子曰：「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗。」（ 五章 ）

出種種名言概念以說明世界構成的原因，與運作的法則。這類知識的獲得，需要時間的不斷積累。然而，知識的積累越多，反而使人心背離本然素樸的真性，而逐物不返。因此，老子說：「為學日益」。相對的，生命桎梏的解脫乃是通過消融種種的人為造作和心知定執，方能與道相契相合，而同於大通。因此，老子說：「為道日損」。

老子認為，人之本然乃素樸天真，與道玄同，而物我相容無分。但是，當人開始依賴於以名言概念把握世界後，漸漸的走入逐物而不返的窘境，並且隨著文明的發展，人們沉溺於各種官能習氣中，而越陷越深。這是因為人們由自我建立的名言概念，構築出封限自我的心知障弊。因此，人必須先消除種種心知障弊，並且擺脫官能習氣的欲望，才能解開束縛自身的枷鎖。

為學日益的知識積累，雖然豐厚了人類文明的科技發展，卻也將人的生命世界逐步縮小，使人走向追求主、客對立的客觀知識。當人不斷的在知識技術上追求精確性與專門性，也就相對的將生命的視野給窄化為一個個科學的類門，再也無法以整體的角度觀照人與天地萬物共處的世間。人也就在此主、客分裂的格局中，不自覺的與自然開始產生割裂了。換言之，生命理想的實現斷不能由客觀知識所滿足。因此，老子提出為道日損的修養工夫，使人能得以實現個人的生命意義。老子由損之又損的修養工夫，化除種種桎梏人心的我執偏見，由此透顯以物觀物的形上洞見，使萬有都能在吾人面前如如朗現其自身的價值。

三、虛己容物的生命之德

老子由致虛守靜的修養工夫，敞開一片開放自由的空間，使萬物皆能不被扭曲的對吾人呈現各自本然面貌，讓物我皆能在兩不相傷中，和諧無礙。這種由以物觀物的形上慧見，而使吾人不致於阻斷萬物生機的修養工夫，亦即是由虛己容物而證成吾人生命之德。老子曰：

善行無轍跡，善言無瑕？，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，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。（ 二十七章 ）

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，歛歛焉為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（四十九章）

由於萬物自有其存在之價值，聖人虛己容物，不以個人主觀的價值判斷而強加於百姓身上。因此，眾人皆以為善者，聖人固然同樣善待之；但是，眾人以為不善者，聖人亦同樣善待之。此乃由於聖人不將自身侷限在「善」與「不善」的判然二分中，而是由主觀成心的消解化除，使萬有都能呈現自身價值。換言之，老子洞見了人人心中往往存在著一把評斷事物的尺，並且常常將自己的好惡作為這把尺上的刻度，用以評斷他人。當人將感覺上的喜怒好惡轉變為價值上的善惡對錯時，人就會打著真理之名以相互攻訐為是。因此，老子屢屢提出規勸，指出人應該超拔於善惡、是非、高下、美醜等等的兩端偏見。這種想法在莊子中得到了更大的發揮，齊物論曰：「是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。」，莊子認為明達於道的聖人、真人、神人，都曉得彼是方生之說，是非往往來自於兩照觀點之不同，如果陷入了是非對錯的言語攻訐之中，那無異是耗損生命又無法解決問題的方式。因此，有道之人必是能入於是非兩忘之境者。也就是說，老子哲學通過善惡、是非、高下、美醜之對舉，以顯示價值的根源不在於兩端邊見的做法，到了莊子哲學中，則通過「兩忘以化其道」，而渾化為一了。

正由於兩端邊見不足以呈顯大道之真，所以老子認為，聖人治國安民要能不以自己之主觀想法為善（聖人無常心），而當以百姓自身本然之善為善（以百姓心為心）。正由於此，所以聖人能以自己的觀點而否定萬有的存在價值，不阻斷萬有之生機，使物物皆能呈現自身本然之善，而終無一物之存在是本然的不具任何價值意義。這種從根本上保存萬有之本然價值的做法，證成天地萬物無不具有存在意義，也無一物是本然的就應該受人宰制利用，如此一來，也就沒有什麼東西的存在價值是依附於它的可利用性上，或是可以任人使用拋棄的，這即是聖人以自然無為而救人、救物。所以老子說：聖人常善救人，故無棄人；常善救物，故無棄物。此亦即是通過虛己容物的修養工夫，以證成天地萬物之存有價值。

從前述的討論可知，在老子守柔思想中，致虛守靜的工夫乃是聖人取法於道之無為以化育萬物，而由主體生命之德的修證，以證成天地萬物本有其自身的存在價值。此一生命理想的實踐歷程，一方面得力於以物觀物的形上慧見，使萬物

都能在吾人面前呈現本然面貌，而不致於被吾人之偏見扭曲；另一方面，通過損之又損的工夫，則是消融吾人之有執偏見，而使得吾人能不受心知欲望之左右，達到虛己容物的生命境界。

第三節 處下不爭

從前兩節的討論中可知，老子的守柔思想乃是根源於他的形上洞見。老子由自然萬象的觀察激發生命意義的探尋，而將形上思辨落實於生命的修證中。針對周文疲弊後的價值失序與社會動盪，老子期望透過上層政治力量的改革，而使飽受顛沛流離、宰制役使的天下蒼生能解下生命的枷鎖，使失序的社會能重回自然和諧美好。

由於老子觀察自然生命的存在面貌，往往是以柔弱為生命之樣態，而以剛強為死亡消逝的樣態；並且洞見社會整體痛苦的來源，在於感官欲望的競逐，與心知障弊所引起的各種對立、摩擦、爭鬥。因此，老子提出守柔思想，由處下、不爭化解人世的紛擾糾葛纏繞。以心知障弊的消融，解除人間種種的對立緊張。前兩節中，本文已經說明老子是如何勸諫侯王當法道之自然，以無為化育天下萬物，也指出老子是由以物觀物的形上慧見展開生命的修證工夫。在本節中，本文將通過「處下不爭」而說明老子守柔思想之義蘊。

一、上善若水

在前文的討論中，我們提到，老子是由致虛守靜的修養工夫，使人能超拔於心知俗見之上，而能將自我封限之心靈敞開，與自然無為之道冥合。在此道心理境中，使物物皆能向吾人呈現其本然面貌。此是由心知的超越到物我的相容無傷。在這一點中，本文將從水的處下不爭、謙柔能容，而討論老子守柔思想的義蘊。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。（ 八章 ）

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。（七十八章）

老子以「水」比喻「道」，乃是取「水」之特性在於能處下、善柔、不爭而能潤物。老子理想中的聖人，也被期望為能具有處下不爭的特性。這是由於老子洞見生命的對立和緊張，往往正是來自於人的計較和不滿足。由水能「處眾人之所惡」，以及老子所言之聖人乃針對有位之侯王而發，這以上兩點可知，老子認為理想的國君不在於身居高位而役使百姓。相對的，侯王當自我修養其德，使自身能放下自尊、自貴的身段，而以不矜、不伐之胸懷，消解一切自我固執的排他心態。如此一來，才能容物、潤物，而使百姓蒙受其利。由於春秋戰國之際的諸侯國君，多半是為了自身的利益而爭逐權位、奔競財貨。在此情況下，彼此相互爭奪，各自均以成為壓倒對方的大國為目標，而真正受苦的卻是黎民百姓。老子痛陳時弊，而認為理想的國君應當放棄自我膨脹的心理，而能避高處下，其治國當法「道」之自然無為，在潛移默化中，使萬民能普遍得到照顧。老子以「水德」比喻「君德」，而得出「不爭，故無尤」的結論。這不僅反映了老子對整個時代課題的特殊見解，也同時可以視為是生命修證中一個普遍可行的實踐原則。

老子由水德之處下、不爭、潤物為喻，其意在於消解吾人生命中的自我膨脹、有為造作。當人之愛己越勝，則越是自尊、自貴、自誇，而無法容物，習於排他。正因為人之自貴、自誇，是以往往往有強出頭的傾向，而與人產生爭鬥摩擦。然而，誠如老子對於生命生存樣態的洞見，剛強者乃消逝滅亡者之樣態。人由自我膨脹所引起的鬥爭、摩擦，往往正是人之所以衰敗的前因。所謂「物狀則老」，生命之可長可久乃在於能虛己容物。老子以「水德」為喻，正是要人能消除自我的封限，敞開容物之胸襟。

在先秦哲學中，以「水」為思想核心的作品並不僅有《老子》而已。1993年在湖北荊門郭店村一號楚墓所出土的竹簡《太一生水》也是其中的代表作。不過《太一生水》偏重於宇宙論的發展，而以「太一」為「道」，並將「水」視為含藏諸多潛能之場域，通過「太一」、「水」、「天地」、「神明」、「陰陽」、「四時」、「寒熱」、「濕燥」、「歲」等九個順序，而展開一套次序分明的萬物發生論¹³。莊萬壽先生更認為，《莊子·天下》說老聃「主之以太一」，而老子讚揚水德，顯見《太一

¹³ 葉海煙，《太一生水》與莊子的宇宙觀，《哲學與文化》26卷4期，1999年4月，頁336-339。

生水》所言之「太一」當與《老子》所言之「道」間可能存著某些關聯¹⁴。然而，老子此處以「水」比喻「道」，顯然不在於對萬有之發生作宇宙論的說明。老子此處所關懷的焦點乃是在於侯王如何取法水德以安立人民。因此，才會取水德之不爭、善柔而說：「水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道」。這是在比較《老子》與《太一生水》時，所不可不察的。

對於勸諫侯王取法水德以安立天下的觀點，老子亦知，所言之理雖容易理解，但是人卻往往無法切實履行。因此說：「弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知、莫能行」。這正是因為人往往堅持自我的存在意義，而企圖強加自我的價值觀於他人之上的緣故。老子無義教人拋棄自我，而是教人消融由我執所引起的各種偏見侷限，與私心佔有。所謂「處下」、「不爭」，也並非教人一味的怯弱退讓，而是教人解除有意佔有的欲望。由此可知，老子之守柔思想，其意乃在於使人能收拾自我的膨脹，而能重返生命的素樸自然。

二、專氣致柔

老子以為，生命的自我實現不在於強人所難，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，老子教給人的是，生命之德的證成在於能虛己容物，處下不爭。這即是由主體生命的澄明，而能將各種物我的對立緊張都一一化除。如此一來，則可以由人之重返自然素樸，而敞開天清地寧的自然和諧。王邦雄先生以為，致虛守靜乃在於為道日損，破除心知定執，而專氣致柔的不欲以靜，則是避開物壯則老的不道早已¹⁵。本文則在此一基礎上，進一步指出，老子之守柔思想不僅在於自我生命的安頓，更在於還給天地萬物自由自在的生存空間。老子曰：

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？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？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。（十章）

天下之至柔，馳騁天下之至堅。無有入無間，吾是以知無為之有益。不言

¹⁴ 莊萬壽，太一與水之思想研究 - 《太一生水》楚簡之初探，《哲學與文化》26卷5期，1999年5月，頁394-397。

¹⁵ 王邦雄，《老子的哲學》（台北：東大圖書公司，1990年），頁131。

之教，無為之益，天下希及之。（四十三章）

「專氣」，高亨以為，與《管子 內業》曰：「搏氣如神，萬物備存」之「搏氣」，相同；馮友蘭先生也認為「專氣」就是「搏氣」，並且表示這個「氣」包括後來所說的「形氣」和「精氣」¹⁶。然而，這種以宇宙論的方式詮釋老子之「氣」，並將「氣」視為構成宇宙基本原質的做法是否恰當呢？本文以為不然，首先，由於老子哲學並不以探究宇宙實際為目的，這一點可以由《老子》書中近三分之二的篇章都在於討論政治、人生的主題可知。其次，若是此「氣」乃是構成宇宙的原質，人又如何能將這一物質轉換成心靈的寧靜平和狀態？這一轉換的過程勢必得面對物質與精神兩種不同實體如何過轉的問題。這不但容易將老子思想斷為心物二元主義者，而且由《老子》書中全無說明人如何將物質轉換為精神層面的說法可知，老子所言之「氣」實不適理解為構成宇宙的某種原質。那麼，我們又應該如何理解此處所言之「氣」呢？

陳師德和的看法，可為我們提出一條線索。《莊子 人間世》言：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」，成玄英對此段的詮解曰：「心有知覺，猶起攀緣，氣無情慮，虛柔任物」。陳師德和以為，成玄英顯然將莊子之氣視為高乎耳目心知之有對的一種無我無待的意識。若順此而解《老子》之「專氣致柔」，可理解為：「專一於無的道心理境而達致寬柔應世的成就」。由此可知，「專氣」可當作凝聚其氣。不過，此處之「氣」不是作為宇宙原質屬於物質性的「氣」，而是人之所以能超越心之俗見而與道冥合的可能性，亦即是人之道心理境。換言之，「專氣致柔」亦即是凝聚人之生命本真不使散失，而由心知障弊的超越，使生命重歸與天地萬物自然委順的柔和美好。

老子認為，束縛於人的生命枷鎖，當人心能超拔於心知俗見的自我封限之後，自能將糾葛纏繞的種種窒礙化除。因此說，以天下之至柔能馳騁天下之至堅，這即是由此心的超拔而快意馳騁於人間。

三、知足常保

老子致虛守靜、處下不爭之道，乃在於教人由超拔於心知定執之封限，而復

¹⁶ 馮友蘭，《中國哲學史新編 第二冊》（台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年），頁20-60。

返於生命之自然素樸。老子深知，競逐於名利權位的行為，只是使人生命散落於外物的追逐中。當人越是沉溺於向外追逐，人之生命就越顯困頓不安，此乃由於生命外逐的茫昧，使人迷失了本性的素樸天真，而背離了安立天地萬物價值意義的大道所致。老子曰：

吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？（ 十三章 ）

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

知足不辱，知止不殆，可以長久。（ 四十四章 ）

禍莫大於不知足，咎莫大於欲得，故知足之足常足矣。（ 四十六章 ）

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

故聖人云：我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。（ 五十七章 ）

老子指出，生命的困頓往往來自於人對身體感官之欲的執迷而無法超拔。老子以人之執迷感官欲望之競逐為患。因此，屢屢以生命的外逐耗損為戒。當人迷失於色、香、聲、味、名、利等各種欲望的追逐中，則生命無時無刻不處於無法滿足的狀態，人以為可以由外物滿足自身的欲求，卻由於追逐不得而更加失落，而一再的陷入追求循環中。正是由於此，老子提出「知足」的主張，並認為唯有能知足，才能避免無謂的爭端，和生命外逐的一去不返。

老子以「知足」為長久之道，屢屢言「知足不辱」（ 四十四章 ）、「知足者富」（ 三十三章 ）。此「知足」之「足」，並非說由外在事物的獲得為滿足，也不是說人對事物獲得的多寡有所計較，而是從生命之德的能否安頓而言「知足」。換言之，老子並不認為，可以由外物的獲得而使人心得到滿足。人心的安頓，乃在於人能超拔於與物流轉的現象世界，使心不隨外物而浮動不安，並由損之又損的修養工夫，使生命之能重歸素樸自然，而於此獲得真正的安立。這種由生命的

外逐而走向內斂的修養歷程，亦即是老子由專氣致柔而處下不爭的生命修證。老子以柔、弱為道之生化萬物之作用，並主張聖人當取法道之處下不爭，防止由爭鬥而阻斷萬物生機。由此可知，由處下不爭，而還給萬物生生不息之生機，亦即是老子守柔思想的義蘊。

第四章 守柔思想的運用

在上一章中，本文分別由「自然無為」、「致虛守靜」以及「處下不爭」三方面，說明老子守柔思想的義蘊。由於中國哲學主要闡揚的乃是一種實踐的智慧，因此在本章中，本文將分別討論老子守柔思想分別在教育輔導、領導管理和環境倫理三方面中的實踐與應用。

第一節 教育輔導上之運用

前文曾經提及，先秦諸子的學說思想都是根源於時代的劇變而發。老子守柔思想有異於諸家之說者，在於老子首先是從生命桎梏的化除，而言安治天下之方法。此一思想特色，也同時表現在老子崇尚自然的教育思想上。本節將分別就教育理想、教學原理以及教學方法上，討論老子守柔思想在教育輔導上的應用。

一、崇尚自然的教育輔導理想

從老子的某些章節中，我們似乎可以發現老子思想並不贊成教學活動。例如老子說：「絕學無憂」（二十章）、「為學日益，為道日損」（四十八章），似乎老子是將學習的活動視為背離大道，有違生命安樂的行為。但是，老子思想是真的反對教育嗎？本文以為不然。現就下述引文討論起。老子曰：

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。人之所惡，唯孤、寡、不穀，而王公以為稱。故物或損之而益，或益之而損。人之所教，我亦教之。強梁者，不得其死，吾將以為教父。（四十二章）

聖人處無為之事，行不言之教。（二章）

不言之教，無為之益，天下希及之。（四十三章）

從前述三段引文可知，老子並沒有否定教育活動存在的正當性。相對的，老子認為聖人應該有教化人民的任務。因此主張，聖人應當行「不言之教」，在潛移默化中，達到教育民眾的效果。然而，老子思想的實際教學理念為何呢？從之前的敘述可知，老子哲學的關懷重心並不在於科學知識的追尋，或倫理規範的建構，而是在取法天道以彰明人事之理時，教導人如何化除生命的窒礙，重返生命的素

樸純真。又根據上述第一段引文可知，老子取法於道而用以教人者，正是「物壯則老，守柔為尚」的生命學問。魏元珪先生即認為，老子取法於道的教育思想乃是基於一種「崇尚自然」的教育原理¹。

前文曾經提過，在老子哲學中，「自然」是一個十分重要的概念。但是，若說老子的教育理想是「崇尚自然」，這並不是說老子認為教育活動必須每天於大自然中進行。老子雖然重視人與自然世界合而為一的美好，也洞見人類文明的發展往往阻隔了人與自然世界和諧共處的機會。但是，老子之「自然」，卻包含了更深入的形上學與工夫論的看法。誠如前文所說，老子之「自然」乃針對「他然」而發。換言之，老子之教育思想乃是教人由「自然無為」的工夫，化除束縛生命的種種人工障弊，使人不致於只重視人工的靈巧，而忽略了生命的自在。由此可知，老子崇尚自然之教育理念並不是僅僅教導人要親近自然世界，而是教人以「自然」的工夫境界化除生命的人為造作。

不過，將老子哲學應用在教育輔導的領域中，並不是教人否定一切的人類文明。因為這實際上是背離人情而且是不可能的任務。所謂重返自然，並不是讓人拋棄當今文明的社會，而是讓人重見生命原初的美好。在老子哲學中，取法道之自然無為，並不是要人棄絕人類文明之發展，而是教人如何從文明的社會中，找回人們迷失的素樸純真，重新體會自己與自然合而為一的道心。這即是老子哲學的教育理念。

二、常善救人的教育輔導態度

老子哲學在教育輔導的領域中，有一項非常重要的看法。那就是老子認為，天下沒有什麼人是生來註定沒有存在價值的，也沒有什麼人是真的無藥可救的。老子曰：

譬道之在天下，猶川谷之於江海。（三十二章）

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。（六十六章）

善行無轍亦，善言無瑕適，善數不用籌策，善閉無關鍵而不可開，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

¹ 魏元珪，《老子思想體系探索》下冊（台北：新文豐出版股份有限公司，1997年），頁522-524。

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。（ 二十七章 ）

老子認為，人應當取法於道的虛靜能容、涓滴不棄，以寬大容物的心胸含藏天下間美好與不美好的人、事、物。這種思想應用於教育輔導的領域中，正是主張首先要將人人都視為可教的、可教的，才可能教人、救人。如果只是從事著教學輔導的行為，但是心理卻根本否定所面對的學生或輔導者是可以教導或幫助者，那麼根本無法真正的教導學生或幫助需要幫助者。

在老子哲學中，天下間的一切萬有都有其本然的存在價值，處在天地間的人，或有悖離大道的行為，但是這並不意味著這些人的存在意義就被否定了。當教導學生的教師，或擔任輔導需要幫助者的人，一開始就因為受教導者或受幫助者的行為表現，而否定了他們的可教性或認為他們無法輔導，則這是從一開始就因為這些人的外在行為，而否定了這些人本然的存在價值。

老子教人取法於道之容物，並主張人應當消除自身的主觀偏見，使自己不會受到成見的影響而限制自己去包容他人的氣度胸襟。唯有人能先無私無己的含容所有人的存在價值，才有可能教導人與幫助人。換言之，聖人正是能含納人之美好與不美好的一面，才能常善救人。也正為善於救人，是以沒有任何人在教育或輔導的過程中是應該視為放棄之人。

三、為道日損的教育輔導理念

由於老子哲學的表述採取「正言若反」的方式。因此有學者以為老子哲學不論是教學方法，或是教學態度，都採取「愚民」的策略²。甚至以為老子說的「絕聖棄智」，亦即在於否定知識的價值，反對科技知識的進步。事實上，根據前文的討論可知，老子並不是反對文明的存在，也不是將人類科技發展視為洪水猛獸，要人放棄一切文明產物，回歸原始蠻荒的生活。

在老子哲學中，所反對的是人對於科技文明的依賴所衍生出的種種障弊。因此，老子所反對的不是文明，而是人對文明的偏執與依賴。再者，老子所言之「愚」也非主張愚民政策之義。由文獻上來說，根據郭店楚簡《老子》可知，「絕聖棄智」

² 伍振鷺，《中國教育思想史》（台北：師大書苑有限公司，1995年），頁 138-141。

當作「絕偽棄詐」³。由義理脈絡上而言，則老子所主張棄絕的乃是人為的機巧智謀，而非知識本身。因此，將老子用以化除人民心知定執的「愚」，視為愚民政策之「愚」，實乃背離了老子思想。老子曰：

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。（四十八章）

老子認為，人之與道冥合需要人能不斷的化除自身的有為妄作。這種無為而成的修養工夫並不是首先對立於知識而成立的。換言之，「為道」與「為學」並不是本質上互相排斥的兩方。老子在此所說的是兩種不同形式的實踐活動，而不是指「為道」在本質上排斥「為學」的正當性。將這種思想應用於實際的教學方式上，老子是以消除人為造作的方式，促進教育的成果，達到教化的功效。扼要的說，老子在教學方式上，是反對揠苗助長式的教學方式。在老子哲學中，任何背離萬物本來應該有的生長方式，而試圖透過人為的手段加速其發展的企圖，都是一種悖離於「道」的行為。對於這種行為，正好需要通過「損之又損」的修養工夫化除。唯有使受教者能在其能力範圍內，適才適性的給予教導，才能使受教者真正領會教育的目的。由此可知，「為學」與「為道」並非彼此對立，消融我執的修養工夫可以使人超脫於知識的瓶頸，而損之又損的工夫，也能提供學生適才適性的教育空間。

四、輔物自然的輔導原則

由於老子之實踐哲學乃是由人對於道的取法而和盤托出。因此，也是由老子對於道的取法，將老子思想應用於輔導原則上。老子曰：

人法地，地法天，天法道，道法自然。（二十五章）

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。（六十

³ 在文本的比較上，今本《老子》和郭店楚簡《老子》有一個重要的不同之處，就是今本《老子》十九章作：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有」，而這段文字在郭店楚簡《老子》中，則是作：「絕智棄辯，民利百倍。絕巧棄利，盜賊亡有」。關於楚簡《老子》與今本《老子》在這段引文中的差異，裘錫圭先生說明甚詳。裘錫圭《糾正我在郭店〈老子〉簡釋讀中的一個錯誤——關於“絕？棄詐”》，《郭店楚簡國際學術研討會文集》（湖北：湖北人民出版社，2000年）。

四章)

由第一段引文可知，老子對於道之取法，乃是取法於道之自然無為。前文的討論中已經提過，在老子哲學中，「自然無為」是為了對治人為造作而發。由於人常常以自身的主觀看法，而試圖左右事物的發展方向，並強加自己的價值觀於他者身上。老子認為這種做法只是阻礙事物發展的生機，法道之士理當摒棄這種有為妄作的做法，而應該順應萬物本有之發展方向，以不阻礙萬物生長之方式，給予萬物適當的輔助。

這種輔萬物之自然而不敢為的方式，在教育輔導的領域中，正是主張聆聽受輔導者自身的聲音。輔導者切莫將個人的主觀價值標準加諸於受輔導者身上，而是讓受輔導者能在不受阻礙的情況下，陳述自身的困境所在。輔導者的建議與幫助，都不應該採行一種強勢的，非要人如何做的態度。如此，輔導者與接受輔導者雙方，才能有良好的互動。受輔導者也才能有機會依照自身的需要得到真正幫助。以上為老子守柔思想在教育輔導上之應用。

第二節 領導管理上之運用

關於「領導」一詞的定義，實際上是一個爭議頗大的問題。學者專家們的看法有頗多分歧。例如，漢非斯與庫恩斯(J.k.Hemphill, & A. E. Coons)認為領導乃是個體指引團體活動朝向一個參與式目標的行為⁴；而李佛姆(J. Lipham)則認為領導是為完成或改變組織目標所倡導的各種架構或程序⁵；費德勒(Fielder)則認為領導乃是在團體中負起指導與協調活動的工作⁶。

再者，就文字結構上而言，「領導」乃由「領」與「導」所組成。根據《辭源》的解釋，「領」有項、衣之護頸處、統、本領等多種解釋，後引申為人能統帥下眾之義，例如《晉書 裴秀傳》曰：「後進領袖有裴秀」。依據《說文解字》，「導」乃有通、訓、教等涵義，例如《國語 晉語》曰：「是以導民」⁷。因此，「領導」實有帶頭示範，統馭眾人，以達成某一目標之義。

⁴ J.k.Hemphill, & A. E. Coons, 'Development of the leader behavior description questionnaire', "*leader behavior: It's description and measurement*" (OH: Bureau of Business Research, Ohio State University, 1957), P.7.

⁵ J. Lipham "behavioral science and educational administration"(Chicago: University of Chicago Press, 1964), P.8.

⁶ Fielder, "A theory of leadership effectiveness"(New York: McGraw-Hill book Co, 1976), P.8.

⁷ 台灣中華書局辭海編輯委員會，《辭海》(台北：台灣中華書局，1986年)，頁 4821-4822, 1487-1488

綜合上述各種看法之後，概略可知，所謂「領導」：它是領導者經由溝通的程序與被領導者之間交互影響下，整合群體意識，統合全體力量，並有效引導群眾完成團體任務的一種方法與技巧，更是一種人際互動與處事要領的行為藝術。最重要的是，所有學者專家在闡述領導之精義時，完全表現真誠、關懷、引導、融和之精神，而非嚴厲、命令、強制、脅迫的苛求，這正吻合老子「守柔思想」之要旨，足證老子「守柔思想」符應現代領導思潮之需求。本文以下將分別就「領導管理之性質」、「領導管理之原則」，分別討論老子守柔思想在領導管理領域的應用。

一、領導管理之性質

老子守柔思想在領導管理領域中的應用，乃是採取一種「柔性領導」的方式。所謂「柔性領導」，乃是指這種領導的方式並不以強制規範性的手段，強迫團體中的各份子產生某種行為，以達到某項目標。正由於「柔性領導」是人與人之間一種理性、溫和，及感性的交互行為所產生的影響力。因此，根據研究整理歸納，「柔性領導」在組織中，極易產生下列功能：

- (一)組織成員對工作保持愉快的情緒與優質效率。
- (二)組織成員樂於接受領導者的領導與決策。
- (三)組織成員願意積極提供建言與心聲而臻於交互作用之功能。
- (四)組織成員的士氣與熱誠容易得到激發與即時回饋。
- (五)組織成員自願自發工作的質與量獲得提昇。
- (六)組織成員樂於積極投入工作及各項組織活動。

老子哲學應用在領導管理上的特色，誠如《大趨勢》一書的作者約翰·奈思比特（John Naisbitt）在其鉅著中所述：「古時候道家領導統御模式是，你只要找一個行進的隊伍，走在前面就行⁸。」這完全是一種「柔性領導」的作風，而不是從背後鞭策、脅迫的「剛強領導」的作為。關於此一看法，我們可以徵諸《老子》中的幾段文字，老子曰：

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。（六十章）

⁸ 約翰·奈思比特(John Naisbitt)著，詹宏志譯，《大趨勢》(台北：長河出版社，1985年)，頁166。

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

老子所說的「治大國若烹小鮮」，已經成為廣泛為人所引用的格言。不僅在中國為人所熟知，而且近年來，也在歐、美、日等國，為人所徵引。例如，1987年，美國總統雷根曾在年度國情咨文中引用。而在1988年，開發國家五國財長會議結束後，新日本製鐵公司總經理武田豐則針對日元升值的日本經濟形勢，也曾引用這句名言，用以批評財界採取躁進的政策，結果影響外匯市場急劇動盪，使經濟發展遇到困境。老子以此句勸諫國君，領導國家理當需要能清虛自守，不要衝動躁進，輕易變動政策。否則在下位的被領導者會不斷的受到領導者的干擾，而不能安心的工作與生活。將這種治國的理念應用在當代領導管理的領域中，則最重要的意義在於不要輕易變動已經做好的決策，或任意干預部屬的工作。因為這都會使得原本的工作步調被打得凌亂不堪，而全無工作效率可言。換言之，放下管理者刻意管理的心，即是理想管理的第一步。再者，老子也認為，理想的領導管理者在實務上不可心存偏私，否則將無法能使經營整體長久發展。是以老子認為，唯有「無私」才能成其私。

由前述可知，老子「守柔思想」應用在領導管理中，乃是一種「柔性領導」。這種領導管理方式指的是不使用強制性的權威來產生影響力。相對的，老子認為，領導管理的真諦就在於「放下」刻意管理領導之心，而是透過領導者個人成見的化除，充分的打開溝通的空間，並且由此創造一個整體和諧的環境，使每一個人都能充分發揮自己本身的能力。老子認為領導人必須像個醫生，抱持開放、廣納人言、有益成長的態度。這就是領導力的陰柔面。陰有如水，陽宛若石。向來退卻的水，表面上比岩石弱，但水能穿石。睿智的領導人了解，退讓能克服阻力，柔和能融化頑抗⁹。換言之，老子守柔思想為當代領導管理領域，提供了一種穩定包容的力量，使管理和領導的風格不再只是侷限於強勢的作風，而更重視源自於道的和諧智慧。

二、領導管理之原則

由於此處所談論的是老子守柔思想在領導管理領域中的實際應用，就不僅是

⁹ 魏特利（Denis Waitley）著，羅竹茜譯，《領導自己》（台北：麥田出版公司，1999年），頁237。

某種理想的宣示，還需要提及實際可供操作的方法原則。以下本文分為幾點逐一討論。

(一)虛己容物：在領導管理的原則中，老子守柔思想的第一項建議就是領導者要能容納不同意見。老子曰：「上德若谷」(四十一章)，不論是領導者或是管理者，都應該取法淵谷容物的精神，才能為眾人所信任，也才能收集思廣益之效。領導者若是時時以自己的意見觀點為標準，而無法採納團體內其他人員的意見，那麼就會陷入剛愎自用的危機。老子素來以「剛強」為戒，而主張「柔弱」方是萬有生長化育之道¹⁰。同理可知，以剛愎自用的方式領導管理一個團體，必然不是可以長久發展之途。所以，將老子哲學運用於當代管理實踐中，首先必須留意的就是如何避免在上位的領導者的一意孤行。正所謂「江海不厭細流，故能成其大」，一個組織要能永續經營，也同樣必須廣泛吸納各方的人才。領導者更要能虛己容人的接受各方的意見，才能使組織發展不致於墮落為一言堂，而走向衰敗。

(二)無為而無不為：老子治國方略中的一個重要主張，即是「無為而無不為」。老子曰：

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。(三十七章)

無為而無不為。取天下常以無事，及其有事，不足以取天下。(四十八章)

老子認為，治理國家不能有心妄為，否則人民的生活會常常受到擾動而不安。同樣的，作為團體的領導管理者，也應該儘量的讓團體內的成員依其各自的才能而發揮，而不是時時監控管理人員，強迫人員一定要按照領導者的意思行事。如此一來，才能增進組織內部的和諧一致性，並充分發揮經濟性功能¹¹。因此，理想的領導管理方式，即在於從領導管理者化除自身干預的衝動做起。並通過這種阻斷刻意妄為的領導方式，讓整個組織能自生自長的活化起來。換言之，若將老子

¹⁰ 陳榮波先生認為，老子管理方法不是一種「揠苗助長」的方式，而是以「不塞其源，不禁其性」與「慈愛、務本踏實」的方式，讓部屬能充分發揮各自的能力。陳榮波，道家老子的管理理念，《中國文化月刊》第104期，1988年6月，頁64。

¹¹ 管理學者吳秉恩先生認為，組織需要通過「文化系統」的自然塑造調和，達到內部和諧一致性的效果，才能防止組織結構僵化、員工對立等情況產生。吳秉恩，《分享式人力資源管理 - 理念、程序與實務》(台北：翰蘆圖書公司，1999年)，頁5。

哲學應用於當代管理領導實踐中，我們可以說，使工作能順利達到預期功效的方法，並不在於管理者對於工作本身的事必躬親，也不在於組織對於工作成員的嚴密監控，而是在於能讓不同的工作人員都能依照本身之特長，而自願的投入工作中。這正是老子所說，讓事物生長化育的方法不在於揠苗助長，而是讓事物如其所如的自然發展。

(三)公正無私：老子認為，國君治理國家應當取法於天地之不仁（偏私），如此才不會因為自身獨厚某物，而造成人為上的躁進妄作。同樣的，在領導管理的應用上，偏私的行為會造成領導管理的負擔，也是領導者應該極力避免的。老子曰：

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。（七十七章）

老子認為，道乃是天下萬物生長發展的標準，通過損有餘而補不足，使天下萬物都能自然均衡的生長化育。理想的治國原則也應該取法「道」之公正無私，能使天下不足者得到滋補，損有餘者而使其不致浪費。這層道理應用在領導管理上亦然，領導者必須注重資源的分配，不應當讓某些人獨享資源，而某些人卻處於資源困乏的狀況。如此方能避免團體之間因為資源不均而產生衝突，也才能使團體能在和諧的氣氛中，充分的發揮效能。

(四)自知反省：老子認為，理想的國君必須有自知反省的能力，如此才能正視個人的私欲成見，並且通過修養工夫將之化除。老子曰：

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。（七十一章）

在老子守柔思想中，理想的領導管理者應該認真的對待自身缺點，將缺點視為缺點而改進、化除，才能不致於因為忽略自身缺點而造成災害損失。因此，領導者必須由自身反省做起，才能避免只顧檢視他人的缺失，而放縱自己缺點的危機。

(五)素樸信實：老子以為，人本天真素樸，是後天的人為造作而使人背離天真。

正因為人之純真，因此能發乎本然的以誠信待人。這種由人心之素樸而來的誠信，正是法道以明人事的國君應該擁有的。老子曰：

信不足焉，有不信焉。（ 十七章 ）

信者吾信之，不信者吾亦信之，德信。聖人在天下，歛歛焉為天下渾其心。百姓皆注其耳目，聖人皆孩之。（ 四十九章 ）

夫輕諾必寡信。（ 六十三章 ）

信言不美，美言不信。（ 八十一章 ）

老子從多處討論了「信」這個概念，並且指出，治理國家的國君應該秉持著本然的素樸真誠，化除本身的猜疑之心，以此打消人與人之間由猜疑構築起的隔閡藩籬。並且不要輕易許下承諾，因為輕易許下的承諾多半無法完成，這就會失去人民對國君的信賴。同樣的，領導管理者應該重視自己對團體成員的承諾，言而無信的行為，只會造成士氣的低落，以及員工的猜疑。因此，在老子哲學中，「誠信」也是管理領導中的一項重要的原則。

（六）謙遜處下：老子哲學主張處下貴柔，以為剛愎衝動的行動只會加速衰亡而已。對於理想中的國君，老子認為，應該效法「水」的處下不爭，避免因為高傲而形成的心知執見，以及由各種衝突爭端所造成的生命耗損。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。（ 八章 ）

老子以水德比喻君德，認為君王應當效法「水」之處下不爭。同樣的，領導管理者若是不能謙下待人，總以領導者自居而盛氣凌人，那麼將無法在團體中得到大家的尊重，反而會成為大家私下攻擊批評的目標。如此一來，自然無法發揮團體的效能。再者，領導者也不應該和部屬搶功勞，而應該儘量製造適當的環境，讓部屬能有充分的空間發揮才能。這樣才能使團體和諧發展。因此，謙下不爭是領導管理者必備的德性。

（七）以簡御繁：老子以道為天地萬有活動之總原則，認為國君應當尊法道之自然無為，以簡御繁，安立天下萬民。老子曰：

治人事天，莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。（ 五十九章 ）

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。（六十七章）

王邦雄先生指出，「儉」就是儉約，也就是用最少的時間、最少的力量得到最大的效果。假如管理上沒有儉約的話，管理者必是大小躬親、分身乏術¹²。因此，儉約就是力量，簡單就是企業成功的中心¹³。換言之，領導管理者必須具備化繁為簡的能力，才能有效的領導團體中的眾人，將團體的力量完整發揮。由上述可知，老子守柔思想確實能實際運用在當代領導管理的領域中。從當代成功的領導管理者的案例中，學者們歸納發現，老子所強調的「致虛守靜」乃是成功領導者的基本修養¹⁴。至於「無為而無不為」的格言，更是足以作為各階層領導者進階邁進的指導方針¹⁵。

第三節 環境倫理上之運用

由於近代工業生產技術的快速發展，各種環境災害引發的問題在二十世紀中期迅速加深。不少關心自然生態環境的學者專家都指出，人類這一百五十年來對於自然的利用與破壞，遠較過去五千年來還嚴重。近五十年來，世界各地出現多起重大的環境災害，其中著名者有：

1.馬斯河谷事件；2.都羅那(Dorona)事件；3.洛杉磯光化學煙事件；4.倫敦煙霧事件；5.奇斯丁(Zyshtym)核廢場大爆炸；6.四日市哮喘事件；7.水鋇病事件；8.痛痛病事件；9.米糠油事件；10.三哩島核電廠災變；11.帕波事件；12.車諾比(Chernobyl)核電廠災變；13.萊茵河污染事件¹⁶。

由於環境災害的發生越趨頻繁和嚴重，加上國與國之間的關係隨著政治經貿與生產工業的快速整合而日漸緊密，更使得環境品質劣化現象不再僅侷限於單一地區或國家，而是廣泛地影響著全球生態體系。於此同時，學者們開始注意到環

¹² 王邦雄，老子思想與企業管理，《先賢思想與企業管理》(台北：華視文化公司，1992年)，頁108。

¹³ 傑克·屈特 (Jack Trout)&史蒂芬·瑞弗金 (Steven Rivkin)，林麗冠譯，《管理意想不到地簡單》(台北：天下遠見，2000年)，頁209-211。

¹⁴ 黃光國先生即舉「日本經營之神」松下幸之助為例，認為虛靜之心有助於預警系統的建立和果決的危機處理。黃光國，《王者之道》(台北：台灣學生書局，1991年)，頁50-69。

¹⁵ 守屋洋，《中國古典人際學》(台北：新潮社文化事業有限公司，1989年)，頁50-51。

¹⁶ 參閱高秋實、袁書玉編著《環境化學》(台北：科技出版社，1989年)，頁3-7；楊憲宏，苦海痛土，《公害政治學》(台北：合志出版社，1989年)，頁71-102。

境保護的課題。1962年，美國女作家卡森(Rachel Carson, 1907-1964)女士的代表作《寂靜的春天》(Silent Spring)，則是喚醒一般大眾對環保議題的警覺¹⁷。儘管環境品質的逐漸惡化是各種複雜因素相互作用的結果¹⁸；但是，全球環境惡化的原因主要來自於三個方面：人口的大量增加與資源消耗，污染性的生產技術或程序，以及浪費的消費習慣¹⁹。這又可歸結於「人類應該如何與自然相處」的問題。當代環境倫理學者指出，人類中心主義的觀點使人自認為優越於自然萬物之上，能作為萬物的尺度與自然的護衛者，因此自然萬物對人類僅具有工具性價值。這種看法起源於古希臘理性主義²⁰與基督宗教²¹中，並且影響人類對待生態環境的態度²²。懷特(Lynn White)以為基督教傳統影響西方世界看待自身與週遭世界關係的看法，人被上帝設為自然萬物的管理者，將人使用自然資源的行為視為神的旨意，並造成了人與自然的割裂²³。這種人類中心觀點與亞當史密斯(Adam Smith)的自由市場經濟學說結合，發展出一種主張利用自然資源以滿足個人享樂需求的「人類中心享樂主義倫理」(the ethic of anthropocentric hedonism)，成為另一個導致環境破壞的重要因素²⁴。盧風先生也指出，人類在環保議題上所碰到的困境並不是本體論或形

¹⁷ T.I.Carter & W.V.Mayer 著，鐘丁茂譯，值得推介的生物課外讀物，《科學月刊》第22卷第8期，1991年8月，頁631-634。

¹⁸ Ophusls William指出，影響環境品質的因素是各種閾限、乘數和共和效應(Threshold, multiplicative and synergistic effects)相互作用的整體。Ophusls William 著，何沙崙譯，《生態學與匱乏政治》(台北：華泰書局，1981年)，轉引自謝政論，道家思想與後現代社會環境倫理，《東吳政治學報》第二期，1993年，頁272。

¹⁹ 吳佩玲、許楓靈，魚與熊掌希能兼得 - 全球化與環境保護的挑戰，《台灣經濟研究月刊》第25卷第12期，91年12月，頁141。

²⁰ 人類中心主義的觀點在西方哲學家的思想中屢見不鮮，例如，普羅塔哥拉斯(Protagoras, 481-411B.C)曾說：「人是萬物的權衡」；康德則認為道德關懷僅及於人類(理性的動物)，而不包括動物或自然世界。Frederick Copleston 著，傅佩榮譯，《西洋哲學史》第一卷(台北：黎明文化事業股份有限公司，1997年)，頁115；Immanuel Kant, "Duties to Animal", in *Environmental Ethics*, R. G. Botzler and S. J. Armstrong(Eds.)(Boston: McGraw-Hill, 1998), p.312.

²¹ 《聖經》說：「上帝照自己的形象創造了人。上帝賜福他們說：你們要生養許多兒女，使你們的後代遍滿全世界，控制大地。我要你們管理魚類，鳥類和所有動物」(聖經舊約第一篇創世記第一章第28節)。

²² 楊冠政，邁向全球化的環境倫理，《哲學雜誌》第30期，1999年19月，頁4-31。

²³ 也有學者提出不同的看法，例如孟克里佛(Lewis W. Moncrief)即認為懷特將生態危機的起源歸咎於基督教是太過簡略的看法，因為環境生態破壞的直接根源是科技、都市化和人對自然的侵略態度，基督教或許對於人類文明的發展確有影響，但並不足以獨立為破壞生態的唯一根源，至多也僅是有間接的影響力而已。詳見 Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Louis P. Pojman(Eds)(Boston & London: Jones and Bartlett Publishers, 1994), p.11; Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis", *Environmental Ethics: Readings in Theory and Application*, Louis P. Pojman(Eds)(Boston & London: Jones and Bartlett Publishers, 1994), p.16.

²⁴ J. D. Pais, "Environmental Crisis and the Evolution of Human Values", *Current Issues in Environmental Education*, Robert H. McCabe (Ed.)(Columbus, Ohio: ERIC Center for Science,

上學層次的主、客二分，而是人類難以克服追逐享樂的貪欲²⁵。

由於環境保護意識的抬頭，這種原先屬於學術課堂內的專有議題，逐漸發展為廣泛為政經各界討論的課題，有時甚至左右了國家選舉的結果。面對日益抬頭的環保意識和環境災害，當代學者開始對西方主流文化產生了反省和批評，試著重新思考人與自然的關係。有些學者以為應當在傳統的「五倫」之外，再加上第六倫的「群己關係」與第七倫的「人和自然關係²⁶」。也有學者指出，當今人類社會需要新的全球倫理(a new global ethic)回應全球化的環境問題²⁷。不論是人類中心倫理(anthropocentric ethics)、生命中心倫理²⁸ (biocentric ethics)或是生態中心倫理²⁹(ecocentric ethics)，都要求人們重新評估對待自然的態度，強調人對自然的責任，並且不論是基於人類自身的利益或認同自然有其自身的價值，學者們都同意人類應該尊重自然、保護自然與自然和諧相處³⁰。那麼，在這種環保的思潮之中，老子的思想能為環保議題提供什麼思維方向呢？相較於儒家以仁心參贊天地之化育式的環保思想³¹，老子哲學提倡人與自然的一體融合，強調儉約、反對人為破壞的主張，都與今日環保倫理思想相合無間。本文以下分別從三方面討論老子守柔思想在環境倫理中的應用。

Mathematics, and Environmental Education, 1975).

²⁵ 盧風，主客二分與人類中心主義，《哲學與文化》第 251 期，1995 年 4 月，頁 338。

²⁶ 馮滄祥，《環境倫理學 - 中西環保哲學比較研究》(台北：台灣學生書局，1991 年)，頁 21-22。

²⁷ 根據聯合國於 1975 年在南斯拉夫貝爾格勒(Belgrade)所發表的「貝爾格勒憲章」(The Belgrade Charter)宣稱，我們需要新的全球倫理，依此倫理，個人與社會採取的態度與行為，必須與人類在生物圈中的地位一致。轉引自楊冠政，邁向全球化的環境倫理，《哲學雜誌》第 30 期，1999 年 19 月，頁 5。

²⁸ 生命中心倫理學者，如辛格(Peter Singer)、黎根(Tom Regan)、史懷哲(Albert Schweitzer)和泰勒(Paul Taylor)等人，都主張尊重生命個體，認為生命個體具有同等價值，應給予尊重，並且反對整體環境論(Holistic Environmentalism)，以為這種做法是環境的法西斯主義，可以為了全體的利益犧牲個體的權益。楊冠政，環境倫理學說概述(三) 生命中心倫理，《環境教育》第 29 期，1996 年 2 月，頁 17-30。

²⁹ 生態中心倫理是從生態整體考慮人與自然的關係，主要學說有李奧波德(Aldo Leopold)的「大地倫理(The Land Ethics)和奈斯(Arne Naess)的「深層生態學」(Deep Ecology)，根據楊冠政先生的整理，此派學者的主要信念為(1)自然世界具有內在價值，人類應給予道德考慮，(2)強調生態系整體的倫理關係，以及(3)重視價值觀的改變。楊冠政，環境倫理學說概述(四) 生態中心倫理，《環境教育》第 30 期，1996 年 3 月，頁 15-29。

³⁰ 陳政揚，莊子的環境倫理思想，未刊稿。

³¹ 莊慶信先生以為，若從隱含環境哲學角度看，孔子可稱為全球第一個把環境哲學建立於人性基礎的哲人，孟子更繼承孔子思想，進一步深化以仁為本的人性論。由此可以說，儒家的環保思想是與其「仁學」一氣相連。孔子以人之德性作為道德生命實踐的基礎，孟子更進一步主張人性善論，由盡己之性而盡物之性，使天地萬物皆能各盡其性、各正其位。詳見莊慶信，《中西環境哲學 - 一個整合的進路》(台北：五南圖書股份有限公司，2002 年)，頁 91。

一、道者，萬物之奧

老子哲學認為，「道」乃生化天地萬物的實現原理，通過形上「道」論，老子在萬物歸根復命的往復歷程中，以「天下觀天下」(《老子 五十四章》)的整體觀，同時照顧到物物之生與物物之整全³²。因此，老子認為，國君治國安民應當取法於周行不殆之「道」。在《老子》一書中，有不少直接論及「道」之處，老子曰：

道者，萬物之奧。(六十二章)

道沖而用之，或不盈。淵兮似萬物之宗。(四章)

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。(二十五章)

何以說：「道者，萬物之奧」？王弼對此句的解釋為「奧，猶曖也。可得庇蔭之辭³³」，亦即是說，「道」乃使萬有皆受其庇蔭而得以生長化育的根源。前文曾經提及，「道」並不是從有至無的方式以創生萬物，而是通過不生之生的方式供與萬物自生自化的生機。老子強調道正是以其沖虛能容的作用，而使萬物生機不受阻斷。由於「道」乃即用以顯體，因此老子對於無形無狀、又不能以言詮之道，乃通過「道」對天地萬物之包容，形容道體乃是「天下母」、「天地之根」、「萬物之宗」。方東美先生即說：

道為「天地根」，其性無窮，其用無盡，視之不可見，萬物之所由生³⁴。

正由於道雖不可視、不可見，卻仍能從其沖虛涵容的作用，顯現其衣養萬物之偉大。老子認為，理想的國君(聖人)應當效法道之化育萬物，應該僅可能的提供萬有生長的機會，而非阻斷萬物生展的根源。將這種觀點應用在環境倫理中，則直接關涉人類應該以何種態度與自然共處的問題。

若是我們接受「道」乃為萬物存在之本源，而人之活動作為理當取法於道，與道冥合。那麼，無疑的，人類也應當效法道之包容萬物，而與自然萬物和諧相處。再者，如果說：「天地不仁，以萬物為芻狗。聖人不仁，以百姓為芻狗」(五

³² 葉海煙，老子的環境倫理觀，《簡樸思想與環保哲學》(台北：立緒文化公司，1997年)，頁60-61。

³³ 王弼，《道德真經注》(台北：藝文印書館，1965年)。

³⁴ 方東美，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化事業股份有限公司，1985年)，頁212。

章)，意味著天地萬物之存在都各有其本然的價值，道之生化萬物並無偏私於哪一物種。那麼，我們也應當接受下述諸種看法，亦即是人不當自視為自然萬物的所有者，自以為有能力宰制萬物，並且認為萬物之價值乃是由人類所賦予。例如，人往往對於那些有益於人者，稱為「益蟲」，而那些有害於人者，稱為「害蟲」。人應該放下自己過於驕傲的身段，而試著與萬物和諧共處，不再將萬物僅視為具有工具價值而已。

換言之，當人類制訂大型開發計劃或公共政策時，必須是以自然整體為考量，而非僅僅將人類擺在高於一切萬有之上，然後以人類自身的利益作為開發自然、耗損自然的藉口。老子守柔哲學，在環境倫理的應用意義之一，即是首先將人類自以為是自然主宰的偏見化除，打開人類中心主義狹隘的視野³⁵，而代之以生命整體的考量，並決定人類發展的方向。如此一來，人才可能消除與自然之間不必要的隔閡，而重新獲得與自然和諧共處的機會。

二、不以人為干預自然的生畜之道

老莊「貴生之道」是道家式生生哲學的生態觀³⁶，不過老莊之「生」並非積極介入式的創生之生，而是以不禁其性、不塞其源的方式，不違逆萬物的本性，不阻擋其生機，而順著萬物之本然，使萬物各暢其生。老子認為，道乃是以其自然無為，方能成就天地萬物之自生自化、和諧發展。人若應當法道而行，則理當法道之自然無為，亦即是不要以人為干預自然之發展，破壞萬有成長之生機。老子曰：

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？愛民治國，能無知乎？天門開闔，能無雌乎？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。（十章）

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

³⁵ 對於「人類中心主義」的定義，環境哲學家湯瑪斯 貝瑞(Thomas Berry)從「人與自然的對立」的觀點指出，「人類中心主義」乃是：「把人類看成和其他生命及宇宙(對立地)分開且超越其上，或是高於其他關懷的觀點」。Thomas Berry, CP. and Thomas Clark, SJ. *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth* (Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1991), p.149.

³⁶ 葉海煙，生態保育與環境倫理的道家觀點，《哲學與文化》第25卷第9期，1998年9月，頁815。

以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。（ 三十七章 ）

道生之，德畜之，物形之，勢成之，是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。故道生之，德畜之，長之，育之，亭之，毒之，養之，覆之。生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（ 五十一章 ）

老子認為，天地之所以可長可久，正是由於道以「生而不有，為而不恃，長而不宰」之實現原則，不以自身為萬物之擁有者自居，不會有宰制萬物的心態行為，而放任萬物各依其本性生長化育。對此，老子稱之為「玄德」。換言之，人必須先了解人為主動的干預自然，是對自然萬物發展的一種侵害，因為他違背了萬物本然的發展之道。如果人還是一意孤行，那麼人類的有為妄作就得隨時面臨大自然整體的反撲。老子所言之「自然」雖不是直接指稱物理自然世界。但是，「自然境界」之說，卻正是指引人應該如何與天地萬物相處之妙道。當人能明白萬有之生長化育皆有其自然如是之理，而人類亦不過是萬有之一，人就應當明白人並非萬有之宰制者，而是與萬有共處於這一天地之間。在此基礎上，老子指出，人類之所作所為的價值意義，或許並不在於一日千里的科技文明，而是與萬有能自然和諧的相處。

然而，隨著人類科技文明的快速發展，人類有著不可抑止的衝動，試圖將自然作為無止盡的研究對象，或是將自然視為可供文明發展的資源寶藏。在不斷的介入自然發展，破壞自然生態之時，人類往往還頌讚自身對抗自然的偉大。這種作為即使能在短時間內，將人類文明推向高峰，但是接踵而來的各種環境災害，無疑的已經在宣示自然本身的抗議。不少學者專家已經開始重新反思人與自然的相處之道。在老子哲學中則指出，人若要避免過度的發展所帶來的災害，則首先應該消除自己的心知定執，重新返回到原本之素樸純真，如此才能放下各種心機計算、貪欲妄念，而使自身的所作所為，不會成為人為造作。換言之，人必須先化除以人為干預自然的心態，方能重新找回與自然相處的最理想方式。這種想法在《莊子》中得到更高度的發揮，莊子曰：「天地與我並生，萬物與我為一」（ 齊

物論)可謂道家環保思想的終極關懷³⁷。

三、天清地寧的和諧世間

老子哲學強調天、地、人、我的相容無礙，而並不認為人與自然是處於對立的兩方。老子認為，天地間的一切萬物無不接受「道」之遍潤而生長化育。因此，人與自然的關係應該是追求整體的和諧，而不是人為了單方面的利益，就認為可以無限制的開採自然。老子曰：

昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生。侯王得一以為天下貞。其致之，天無以清將恐裂，地無以寧將恐廢，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅。（三十九章）

此處所言之「一」，即是道³⁸。「道」作為天地萬有之實現原理，使一切萬有得以生生不息。由於道乃是以「不塞其源，不禁其性」的方式，讓開一步，而使萬物能在不被阻礙生機的情況下，自己生長化育。因此，天地人我即是在道之遍潤下，而能得以各自無阻礙的發揮其本然之性。於是，在天則清，在地則寧，在萬物則使之生生不息。換言之，若人背離了大道之無為自然，而試圖以人力去干預自然的發展，或是為了人類自身的利益，而盡可能的開採自然資源。那麼，天地人我會因為生機的被阻斷，而都將失去原有的和諧。到那時，則天地萬物皆會陷入分裂、枯竭、對立、爭鬥的局面。鍾丁茂先生將老子此段引文與人類遭逢的環境災害合而言之，他說：

「天無以清將恐裂」，證之以人工化學物氟氯碳化物對天空的污染，則南極上空出現了臭氧層裂洞。「地無以寧將恐廢」，證之以人類侵占野生動物的棲息地，或濫墾濫砍的結果，水土保持不良，引起大量土壤流失，地利廢弛。……「萬物無以生將恐滅」，生態本是一張大網絡，物物息息相關，一物之不存，致令他物之不生，若生態失衡，萬物不生，則生態崩潰即將產

³⁷ 陳榮波，老子的環保美學，《哲學雜誌》第7期，1994年1月，頁102。

³⁸ 方東美，《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1985年），方東美先生認為，道為元一，為天地萬物一切之所同具，萬物各自得一以為一，乃是分享了宇宙裡面大道的統一本體。頁212。

生³⁹。

從上述引文可知，老子是將自然視為一個整體，天地萬物都在此一整體內生長化育。人的一切活動其實是與自然萬物息息相關的，而自然萬物之生存也並非與人類的未來無關。若是人類自己坐視各種任意開發自然的作為而不去阻止，那麼當有朝一日，人類反遭到自然的反撲，而蒙受各種環境的災害時，那就是老子所言之「自遺其咎」(九章)。

老子曰：「禍莫大於不知足，咎莫大於欲得」(四十六章)，人類往往因為自身的利益而貪得無厭，這種對於自然界的索求無度，不但造成各類物種的生物快速的滅絕消失，也造成千百萬年所逐漸發展起來的自然生態，卻在短時間內遭到劇烈改變。老子哲學並不教人如何積極建立各種文明產業，以帶動人類文明的發展。但是，在人類文明快速發展的時刻，老子守柔思想則提供了一個足以使人類反身自省的機制，讓文明的發展有個可以煞車的機會，而不致於衝過了頭，造成生態界的失衡。陳師德和指出，老莊思想的可取之處，就是在舉世紛紛之下獨能正言若反地作逆向的思考。老莊思想並不以進步為唯一的價值，反而認為和諧才是最大的目的，因此他更在乎長生久視之道，因此老莊哲學本就是一種關乎天地人我和諧的環保哲學⁴⁰。由此可知，老子守柔思想在環境倫理的應用，即在於為以發展為取向的人類文明，提供一個思索自身與自然未來的空間，讓天、地、人、我都能自然和諧的相容無礙，而非在無節制的開發攫取之中，造成自然的失衡，生命的枯竭。

從本章各節的討論中可知，老子哲學絕不是關在象牙塔內的學問。老子哲學作為一種實踐的智慧，不論是在其所處的時代，或是千百年後的今日，都仍然具備著指導吾人活動的指引性。為了說明這一點，本文分別以「教育輔導」、「領導管理」和「環境倫理」三方面為例子。首先，在「教育輔導」上，老子哲學崇尚自然的教學法，不但提供更寬廣的空間讓學生能發揮自己本身的長才，也讓人思考到人與自然如何相處的問題。而老子「常善救人，故無棄人」的主張，更是每一位教育輔導者都應該具備的教學態度。其次，在「領導管理」上，老子哲學強調團體內部的和諧，能創造更好的工作環境與工作效能。至於老子「無為而無不

³⁹ 鍾丁茂，《環境倫理思想評析》(台中：東海大學哲學研究所博士論文，1994年)，頁 469-470。

⁴⁰ 陳德和，《生活世界的哲思》(台北：樂學書局，2001年)，頁 57。

為」的主張，更廣泛為世界重要的領導者所奉為圭臬。最後，在環境災害日益嚴重的今日，全球各地有志之士都已經開始思考人與自然應該如何相處的問題。老子守柔思想，在此扮演的關鍵地位，並不在於積極創建制度架構，而在於為文明發展提供煞車的機制。由此讓人類文明的發展不致於步上生態失衡的危機。以上三點，可視為老子守柔思想在當代社會可以實際應用的幾個層面。

第五章 結 論

老子哲學是中國文化中的重要代表之一，二千多年來，老子思想廣泛的影響著每一個時代的中國知識份子。這種影響可以從下列的事實得知，亦即是不同時代、不同學派、不同領域的思想家，都廣泛的注解《老子》，並且以自身的學經歷詮釋老子哲學，豐富老子哲學的意涵。因此，或有援儒入道者，或有以佛解老者，也有將老子與神仙丹道結合者，或者有將老子視為陰謀權詐之徒者。由於老子哲學是如此的充滿著豐富性，本文亦不免有再探驪珠的衝動。

《呂氏春秋 審分覽》曾說：「老聃貴柔，孔子貴仁，墨翟貴廉，關尹貴清」，足見老子哲學實以「柔」之概念為其核心思想之一。由於前輩學者在老子形上學、知識論、語言學，或是許多議題上都有重要的研究成果，卻較少以專題的方式處理老子守柔思想。因此，本文特以此為論文題目，期望能為老子哲學研究作些微貢獻。

本文根據討論的程序，依序分為緒論、老子守柔思想之根據，老子守柔思想之義蘊、老子守柔思想之運用，以及結論等，共五章。在第一章緒論中，本文分別交代本論文之研究動機與目的，研究範圍、研究方法，以及對於研究老子之歷代諸方大家與前輩學者的研究成果，作概要式的說明。此章主要目的在於釐清論文進行之主軸，並且限定本論文的研究範圍，以避免論文討論過於雜亂無章。再者，通過對前人文獻的回顧，也能使本文在老子哲學的討論上，對於不同思想學派詮釋老子之說法，有一定的掌握與認識。

在第二章中，本文主要說明老子守柔思想的根據。從發生學的根據可知，老子思想乃是針對周文疲弊而發，是對種種箝制人類生命的枷鎖，提出最深刻的反省。同時，由於老子哲學所探索的問題，並未隨著時光的流逝，而從人類的生活中消失。因此，老子守柔思想並不會因為時間的變換，而失去了再次討論的意義。相對的，由於科技文明的快速發展，人類更加驚覺整體生命的空虛與價值理想的失落，老子哲學的深層反省，正是對治時代問題的良方。再者，從存有論的根據而言，老子的守柔思想與其形上思維相互發明，老子認為，大道周行不殆，普遍存在於天地之中，並且以不有、不長、不宰的方式，衣養化育萬物，人亦應效法「道」之虛靜無為、處下貴柔，方能重拾失落的價值秩序，以重歸大道之懷抱，這正是冥合於道體玄妙渾化之作用。最後，從實踐論的根據而言，人通過生命意

義的全幅實踐，而與化生萬物之大道冥合。因此，在老子哲學中，生命境界的如實朗現，必同時是個體生命的超拔昂揚與萬有存在價值的真切成全。老子守柔思想亦即是通過此作用的保全，使天地萬物都能實現各自的存在價值。

在第三章中，本文主要探討的是老子守柔思想之義蘊。本文分別從「自然無為」、「致虛守靜」以及「處下不爭」三方面論及。「自然無為」是老子哲學中十分重要的一組概念。「自然」乃是萬物之所以能生生不息的恆常之道。「無為」則是針對「有為」而發，其義在於通過蕩相遣執的工夫，「無」掉種種有為妄作，而使得萬物能如其所如、自生自長。換言之，「自然無為」乃是指消融種種有為妄作，而敞開足以使萬物自生、自長、自化的自由境域。這亦即是以遮撥「他然」、「有為」的方式，化除阻礙萬物生機的種種障礙，而使萬物各遂其事、各暢其生。其次，「致虛守靜」的工夫則是聖人取法於道之無為以化育萬物，而由主體生命之德的修證，以證成天地萬物本有其自身的存在價值。此一生命理想的實踐歷程，一方面得力於以物觀物的形上慧見，使萬物都能在吾人面前呈現本然面貌，而不致於被吾人之偏見扭曲；另一方面，通過損之又損的工夫，則是消融吾人之有執偏見，而使得吾人能不受心知欲望之左右，達到虛己容物的生命境界。再者，所謂「處下」、「不爭」，也並非教人一味的怯弱退讓，而是教人解除有意佔有的欲望。老子無意教人拋棄自我，而是教人消融由我執所引起的各種偏見局限，與私心佔有。由此可知，老子之守柔思想，其意乃在於使人能收拾自我的膨脹，而能重返生命的素樸自然。

在第四章中，本文主要討論的是老子守柔思想之實際運用。本文分別從「教育輔導」、「領導管理」以及「環境倫理」三個領域討論之。在「教育輔導」領域中，老子認為，人應當取法於道的虛靜能容、涓滴不棄，以寬大容物的心胸含藏天下間美好與不美好的人、事、物；因此，首先要將人人都視為可教的、可教的，才可能教人、救人。如果只是從事著教學輔導的行為，但是心理卻根本否定所面對的學生或輔導者是可以教導或幫助者，那麼根本無法真正的教導學生或幫助需要幫助者。唯有人能先無私無己的含容所有人的存在價值，才有可能教導人與幫助人。換言之，聖人正是能含納人之美好與不美好的一面，才能常善救人。也正為善於救人，是以沒有任何人在教育或輔導的過程中是應該視為放棄之人。其次，老子「守柔思想」應用在領導管理中，乃是一種「柔性領導」。這種領導管理方式指的是不使用強制性的權威來產生影響力。相對的，老子認為，領導管理的真諦

就在於「放下」刻意管理領導之心，而是透過領導者個人成見的化除，充分的打開溝通的空間，並且由此創造一個整體和諧的環境，使每一個人都能充分發揮自己本身的能力。最後，在「環境倫理」的領域中，老子認為，由於道乃是以其自然無為，方能成就天地萬物之自生自化、和諧發展。人若應當法道而行，則理當法道之自然無為，亦即是不要以人為干預自然之發展，破壞萬有成長之生機。

老子哲學博大精深，其思想義蘊自然不是本篇論文有限的篇幅內所能道盡。本文雖努力在時代課題、理論基礎以及當代意義上，條理的陳述老子之守柔思想。然而，仍不免有許多疏漏之處，無法一一顧及。在此懇請諸方大家不吝指正，不勝感激。

參考書目

一、古典文獻資料（原典、集解、注釋）

- 《老子》，台北：台灣中華書局，1984年。
- 《管子》，台北：台灣中華書局，1978年。
- 《呂氏春秋》，台北：台灣中華書局，1979年。
- 漢 《帛書老子》，台北：河洛圖書出版社，1975年。
- 漢 河上公，《宋刊河上公注老子道德經》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 漢 嚴遵，《道德真經指歸》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。
- 漢 張陵，《老子想爾注》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。
- 漢 司馬遷，（日本）瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，台北：洪氏出版社，1986年。
- 漢 許慎，《說文解字》，台北：黎明文化事業公司，1992年。
- 晉 王 弼，《老子指略》，台北：華正書局有限公司，1983年。
- 晉 王 弼，《道德真經註》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 唐 王 真，《道德經論兵要義述》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 唐 杜光庭，《道德經廣聖義疏》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 宋 范應元，《老子道德經古本集注》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 宋 蘇子由，《道德經注》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 宋 林希逸，《道德真經註》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。

- 宋 林希逸，《老子口義》，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：大安出版社，1984年。
- 元 吳 澄，《道德真經註》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 明 焦 竑，《老子翼》，台北：廣文書局，1962年。
- 明 薛 蕙，《老子集解》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 明 歸有光，《道德經評註》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。
- 明 釋德清，《老子道德經解》，無求備齋老子集成初編，台北：藝文印書館，1965年。
- 明 釋德清，《觀老莊影響論》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。
- 明 明太祖，《大明太祖御註道德真經》，道德經名注選輯，台北：中國子學名著集成編印基金會印行，1977年。
- 清 孫星衍，《尚書今古文注疏》台北：台灣中華書局，1966年。
- 清 段玉裁，《說文解字注》，台北：黎明文化事業公司，1974年。
- 清 郭慶藩輯著，《莊子集釋》，台北：華正書局，1994年。

二、當代西文專著

- Fielder, "A theory of leadership effectiveness", New York: McGraw-Hill book Co, 1976.
- Immanuel Kant, "Duties to Animal", in Environmental Ethics, R. G. Botzler and S. J. Armstrong(Eds.) Boston: McGraw-Hill, 1998.
- J. D. Pais, "Environmental Crisis and the Evolution of Human Values", Current Issues in Environmental Education, Robert H. McCabe (Ed.) Columbus, Ohio: ERIC Center for Science, Mathematics, and Environmental Education, 1975.
- J. Lipham "behavioral science and educational administration", Chicago: University of Chicago Press, 1964.

- J.k.Hemphill, & A. E. Coons, 'Development of the leader behavior description questionnaire', "leader behavior: It's description and measurement" , OH: Bureau of Business Research, Ohio State University, 1957.
- Lewis W. Moncrief, "The Cultural Basis of Our Environmental Crisis", Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, Louis P. Pojman(Eds) Boston & London: Jones and Bartlett Publishers, 1994.
- Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", Environmental Ethics: Readings in Theory and Application, Louis P. Pojman(Eds) Boston & London: Jones and Bartlett Publishers, 1994).
- Thomas Berry, CP. and Thomas Clark, SJ. Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth , Mystic, Connecticut: Twenty-Third Publications, 1991.

三、當代中文專著（依姓名筆劃排列）

- 丁原植，《郭店竹簡老子釋析與研究》，台北：萬卷樓圖書有限公司，1998。
- 方東美，《中國人的人生觀》，台北：幼獅出版社，1980年。
- 方東美，《原始儒家道家哲學》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1985年。
- 方東美，《方東美演講集》，台北：黎明文化事業股份有限公司，1989年。
- 王 淮，《老子探義》，台北：臺灣商務印書館，1990年。
- 王 博，《老子思想的史官特色》。台北：文津出版社，1993年。
- 王邦雄等，《先賢思想與企業管理》，台北：華視文化公司，1992年。
- 王邦雄，《老子的哲學》，台北：東大圖書公司，1990年。
- 王邦雄，《儒道之間》，台北：漢光文化公司，1994年。
- 伍振鷺，《中國教育思想史》，台北：師大書苑有限公司，1995年。
- 守屋洋，《中國古典人際學》，台北：新潮社文化事業有限公司，1989年。
- 牟宗三，《才性與玄理》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 牟宗三，《中國哲學十九講》，台北：台灣學生書局，1983年。
- 牟宗三，《智的直覺與中國哲學》，台北：台灣商務印書館，1971年。
- 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生書局，1985年。
- 吳 康，《老莊哲學》，台北：台灣商務印書館，1999年。

- 吳秉恩，《分享式人力資源管理 - 理念、程序與實務》，台北：翰蘆圖書公司，1999年。
- 胡適，《中國古代哲學史》卷一，台北：台灣商務印書館，1961年。
- 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷一，台北：台灣學生書局，1992年。
- 唐君毅，《中國哲學原論 原道篇》卷二，台北：台灣學生書局，1978年。
- 唐君毅，《中國哲學原論 導論篇》，台北：台灣學生書局，1993年。
- 徐復觀，《中國人性論史 先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1999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，1996年。
- 高明，《帛書老子校注》，北京：中華書局，1996年。
- 高柏園，《中庸形上思想》，台北：東大圖書公司，1991年。
- 高秋實、袁書玉編著《環境化學》，台北：科技出版社，1989年。
- 張立文，《道》，北京：中國人民大學出版，1989年。
- 張舜徽，《先秦道論發微》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 莊慶信，《中西環境哲學 - 一個整合的進路》，台北：五南圖書股份有限公司，2002年。
- 許抗生，《老子研究》，台北：水牛出版社，1993年。
- 陳鼓應，《老子今註今譯》，台北：台灣商務印書館，2000年。
- 陳德和，《生活世界的哲思》，台北：樂學書局，2001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。
- 渡邊秀方，《中國哲學史概論》，台北：台灣商務印書館，1967年。
- 馮友蘭，《中國哲學史 增訂本》上冊，台北：台灣商務印書館，1999年。
- 馮友蘭，《中國哲學史新編 第二冊》，台北：藍燈文化事業股份有限公司，1991年。
- 馮滄祥，《環境倫理學 - 中西環保哲學比較研究》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 黃光國，《王者之道》，台北：台灣學生書局，1991年。
- 楊寬，《戰國史》，上海：人民出版社，1998年。
- 楊伯峻，《孟子譯注》，北京：中華書局，1960年。

- 熊鐵基等著，《中國老學史》，福建：福建人民出版社，1997。
- 劉笑敢，《老子》，台北：東大圖書股份有限公司，1997年。
- 樓宇烈校釋，《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980。
- 蔣錫昌，《老子校詁》，台北：明倫出版社，1971年。
- 錢穆，《國史大綱》，台北：台灣商務印書館，1968年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》上冊，台北：新文豐出版股份有限公司，1997年。
- 魏元珪，《老子思想體系探索》下冊，台北：新文豐出版股份有限公司，1997年。
- Frederick Copleston 著，傅佩榮譯，《西洋哲學史》第一卷，台北：黎明文化事業股份有限公司，1997年。
- 魏特利(Denis Waitley)著，羅竹茜譯，《領導自己》，台北：麥田文化出版社，1996年。
- 傑克 屈特(Jack Trout) & 史蒂芬.瑞弗金(Steven Rivkin)著，林麗冠譯，《管理意想不到地簡單》，台北：天下遠見，2000年。
- 約翰 奈思比特(John Naisbitt)著，詹志宏譯，《大趨勢》，台北：長河出版社，1985年。
- 台灣中華書局辭海編輯委員會，《辭海》，台北：台灣中華書局，1986年。

四、期刊論文(含論文集)

- 葉海煙，老子的環境倫理觀，《簡樸思想與環保哲學》，台北：立緒文化公司，1997年。
- 吳佩玲 許楓靈，魚與熊掌希能兼得 - 全球化與環境保護的挑戰，《台灣經濟研究月刊》第25卷第12期，91年12月。
- 莊萬壽，太一與水之思想研究 - 《太一生水》楚簡之初探，《哲學與文化》26卷5期，1999年5月。
- 陳榮波，老子的環保美學，《哲學雜誌》第7期，1994年1月。
- 陳榮波，道家老子的管理理念，《中國文化月刊》第104期，1988年6月。
- 陳德和，論莊子哲學的道心理境，《鵝湖學誌》第24期，台北：2000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》第三期，2001年5月。
- 傅佩榮，從比較的角度反省老子「道」概念的形上性格，《哲學雜誌》第七期，1994年1月。
- 楊冠政，環境倫理學說概述(三) 生命中心倫理，《環境教育》第29期，1996年2月。
- 楊冠政，環境倫理學說概述(四) 生態中心倫理，《環境教育》第30期，1996年3月。
- 楊冠政，邁向全球化的環境倫理，《哲學雜誌》第30期，1999年19月。
- 楊憲宏，苦海痛土，《公害政治學》，台北：合志出版社，1989年。
- 葉海煙，《太一生水》與莊子的宇宙觀，《哲學與文化》26卷4期，1999年4月。
- 葉海煙，生態保育與環境倫理的道家觀點，《哲學與文化》第25卷第9期，1998年9月。
- 裘錫圭，糾正我在郭店〈老子〉簡釋讀中的一個錯誤——關於“絕？棄詐”，《郭店楚簡國際學術研討會文集》，湖北：湖北人民出版社，2000年。
- 盧風，主客二分與人類中心主義，《哲學與文化》第251期，1995年4月。
- 謝政諭，道家思想與後現代社會環境倫理，《東吳政治學報》第二期，1993年。
- 鍾丁茂，《環境倫理思想評析》，台中：東海大學哲學研究所博士論文，1994年。
- 龐樸，說「無」，見深圳大學國學研究所主編《中國文化與中國哲學》，北京：東方出版社，1986年。
- Chung-Hwan Chen, What does Lao-Tzu mean by the term “Tao”? 《清華學報》，1964年2月。
- Ophusls William 著，何沙崙譯，《生態學與匱乏政治》，台北：華泰書局，1981年。
- T.I.Carter & W.V.Mayer 著，鍾丁茂譯，值得推介的生物課外讀物，《科學月刊》第22卷第8期，1991年8月。